Journal of Biblical Text Research. Vol. 59.
Published Semiannually by
The Institute for Bible Translation Research of the Korean Bible Society; October 2026

Table of Contents

• Paper •

[Kor.] Textual Criticism and Translation Proposal for Zephaniah 3:9-10 - Sang Hyuk Woo / 7
[Kor.] The Etymology and Meaning of צלמות ---------- Yoo-ki Kim / 35
[Kor.] An Exegetical Study of Proverbs Chapter 5: A Reconsideration of the Identity of the 'Strange Woman' ---------- Hyun-Iee Kim / 61
[Kor.] Women's Oral Culture and the Basileia (kingdom) of God in Q ------- In-Hee Park / 83
[Kor.] Old Testament Quotations and the Redemptive-Historical Structure of Messianic Fulfillment in Peter's Speeches in Acts 1-2: An MT-LXX-NTG[28] Comparative Analysis ---------- Seung-Chan Lee / 111
[Kor.] Paul's Subversive Rhetoric in Romans 13:1-7: Reconsidering the Translation of Epainos (ἔπαινος) ---------- Ock Yun / 142
[Kor.] Reconsidering the Translation of ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν in Galatians 3:20: A Shema Confession or a Statement of Covenant-Party Status? ---------- Jeong Lim / 165
[Kor.] Reconsidering the Translation of ἀπορφανίζω (aporphanizō) in 1 Thessalonians 2:17 ---------- Chungyeol Lim / 188
[Kor.] Rhetorical Strategies and Directions for Translation in the Letter to Philemon: Focusing on σπλάγχνα (splanchna) and ὀναίμην (onaimēn) -- Chan-Yang Kang / 212
[Kor.] Rethinking the Translation of τὰ ἅγια (ta hagia) in Hebrews ------- Hyunseok Sim / 241
[Kor.] A Review of the Translation of Πιστεύω (pisteuō)'s Middle and Passive Voice Usages: With Reference to Recent Discussions on Voice in Ancient Greek and the Accusativus Retentus Construction ---------- Sung-Min Jang / 259
[Kor.] The Bible-Educational Significance of the New Korean Translation: In terms of Ingo Baldermann's Biblical Didactics ---------- Won Seok Koh / 284
[Kor.] A Study of the Relationship between Jaegye (재계, 齋戒) and Geumshik (금식, 禁食) in the History of Korean Bible Translation ---------- Shin-hye Seo / 306
[Kor.] A Study on Human Reference Expressions in the Korean Bible: Focusing on the Meaning, Function, and Translation System of Bun, I, In, Saram, and Ja ---------- Kyung-Min Yu / 331

• Translated Paper •

[Kor.] Bible Translation in Japan ---------- David Toshio Tsumura (Taehu Ha, trans.) / 357

• Book Review •

[Kor.] BasisBibel. Auslese: Ausgewählte biblische Texte aus dem Alten und Neuen Testament (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015); Einfach Bibel. 180 ausgewählte Texte (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2025) -- Jong-Hoon Kim / 377

성경원문연구

- 제 59 호 -

2026. 10.

대한성서공회

성경원문연구

(제59호)

편집위원 김충연(위원장) 황선우(서기) 김정훈 박형대 유선명 이서영 이용호 이윤경 김동혁 김태섭 주기철 한철흠 Jörg Frey, Susan E. Hylen, Laura Nasrallah, Julie Faith Parker, Willem van Peursen
성경번역연구소 소장 이두희
편집 이유림 김한나 김대욱 김도현 정미현 김명년 김재환 박사무엘 정서진
영문 교정 Lisa Pak 표지 김소영

발행인 권의현 발행일 2026년 10월 30일
발행처 대한성서공회 성경번역연구소
06734 서울시 서초구 남부순환로 2569 ☎ 02)2103-8784, 8785 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. 59.

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.), Sun Myung Lyu (Baekseok Univ.), Seo Young Lee (Hanshin Univ.), Young Ho Lee (Seoul Theological Univ.), Yoon-Kyung Lee (Ewha Womans Univ.), Dong-Hyuk Kim (Yonsei Univ.), Tae Sub Kim (Presbyterian 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: Yu-Rim Lee, Han Na Kim, Dae Wook Kim, Do-Hyun Kim, Mi-Hyun Jung, Myung Nyun Kim, Jae Hwan Kim, Samuel Park, Seo Jin Jeong

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)2-2103-8784, 2103-8785. Fax: 82-(0)2-2103-8897.

ⓒ *Korean Bible Society, 2026*

차 례

머리말 ····· 5

• 논문 •

스바냐 3:9-10의 본문비평과 번역 제안 ····· 이준혁 / 7

צלמות의 어원과 의미 ····· 김유기 / 35

잠언 5장의 주석적 연구 — '낯선 여자'의 정체에 대한 재고찰 — ····· 김현이 / 61

여성들의 구전 문화와 예수의 하나님 나라 — 복음서 기초자료(Q)의 본문 재구성(Q 12:22-31)을 중심으로 — ····· 박인희 / 83

사도행전 1-2장의 베드로 담화에 나타난 구약 인용과 메시아 성취의 구속사적 구조 — MT-LXX-NTG[28] 비교 분석 — ····· 이승찬 / 111

로마서 13:1-7에 나타난 바울의 전복적 수사학 — ἔπαινος에 대한 번역 제안 — ····· 윤 옥 / 142

갈라디아서 3:20에서 ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν의 번역에 대한 재고 — '쉐마'인가 '언약 당사자성'에 대한 진술인가? — ····· 임 정 / 165

데살로니가전서 2:17의 ἀπορφανίζω 번역 재고 — 가족 은유의 절정이라는 관점에서 — ····· 임충열 / 188

빌레몬서의 수사학적 전략에 따른 번역 방향 — '스플랑크나'(σπλάγχνα)와 '오나이멘'(ὀναίμην)을 중심으로 — ····· 강찬양 / 212

『개역개정』 히브리서의 '성소' 번역 문제와 제언 ····· 심현석 / 241

Πιστεύω의 중간태 및 수동태 용례 번역 검토 — 최근 고대 그리스어 '태'(voice) 관련 논의 및 '잔류 대격'(accusativus retentus) 구문을 참조하여 — ····· 장성민 / 259

『새한글성경』의 성서교육적 의미 — 발더만의 성서교수학의 관점에서 — ····· 고원석 / 284

한글성경 번역사에서의 재계(齋戒)와 금식(禁食)의 관계 ···· 서신혜 / 306

한국어 성경의 인간 지칭 표현 연구 — ‘분’·‘이’·‘인’·‘사람’·‘자’의 의미와 번역 체계를 중심으로 — ····· 유경민 / 331

• 번역 논문 •

일본의 성서 번역 ····· 쓰무라 도시오(津村俊夫), 하태후 번역 / 357

• 서평 •

BasisBibel. Auslese: Ausgewählte biblische Texte aus dem Alten und Neuen Testament (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015); Einfach Bibel. 180 ausgewählte Texte (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2025) ····· 김정훈 / 377

「성경원문연구」 논문 투고 규정 ····· / 402

「성경원문연구」 투고 논문 심사 규정 ····· / 432

「성경원문연구」 연구 윤리 규정 ····· / 448

※표지: 『네스틀레 알란트 그리스어 신약성서: 한국어 서문판』 로마서 13:4-7

※「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」59호에는 14편의 논문과 1편의 번역 논문, 1편의 서평을 실었습니다.

이준혁 교수는 "스바냐 3:9-10의 본문비평과 번역 제안"에서, 칠십인역의 짧은 본문을 우선하는 셴케르(A. Schenker)의 가설을 무라바아트 두루마리와 4Q464의 증거 및 칠십인역의 번역기법을 검토하여 비판하고, 마소라 본문에 따라 3:9의 "정결한 말"과 3:10의 "나의 간구하는 자들"을 살린 번역을 제안합니다. 김유기 교수는 "צלמות의 어원과 의미"에서, צלמות의 어원은 'צל(그림자)'과 'מות(죽음)'의 합성어이지만 문맥상 중심 의미는 '어둠'이므로, NRSV·LB·『새한글』처럼 일관되게 '어둠'으로 옮기는 방안을 제안합니다. 김현이 선생은 "잠언 5장의 주석적 연구 — '낯선 여자'의 정체에 대한 재고찰 —"에서, '낯선 여자'가 다른 공동체의 낯선 가르침을 의인화한 존재임을 밝히고, '낯선 여자'와 '이방 여자'를 구별하여 옮긴『새한글』의 번역이 본문에 더 부합한다고 논증합니다.

박인희 교수는 "여성들의 구전 문화와 예수의 하나님 나라 — 복음서 기초자료(Q)의 본문 재구성(Q 12:22-31)을 중심으로 —"에서, 한국 여성들의 길쌈 노래에 비추어 본문에 갈릴리 여성들의 구전 문화가 배어 있음을 밝히고, Q가 그 일상을 지평 삼아 "하나님 나라"를 자비로운 부모가 계신 집으로 그렸다고 주장합니다. 이승찬 목사는 "사도행전 1-2장의 베드로 담화에 나타난 구약 인용과 메시아 성취의 구속사적 구조 — MT-LXX-NTG^{28} 비교 분석 —"에서, 다섯 구약 인용이 유다의 심판과 사도직 재구성, 예수의 부활·승귀, 성령 부어 주심을 하나로 엮는 구속사적 해석 구조를 이룬다고 논증합니다. 윤옥 선생은 "로마서 13:1-7에 나타난 바울의 전복적 수사학 — ἔπαινος에 대한 번역 제안 —"에서, 로마서 13:3의 ἔπαινος가 권위에 정당성을 부여하던 공적 칭송의 정치적 실천임을 밝히고, '칭찬'보다 '칭송'으로 옮길 것을 제안합니다. 임정 교수는 "갈라디아서 3:20에서 ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν의 번역에 대한 재고 — '쉐마'인가 '언약 당사자성'에 대한 진술인가? —"에서, 이 구절을 쉐마 선언이 아니라 하나님이 시내산 언약의 한쪽 당사자이심을 밝히는 진술로 읽을 때 21절과의 논리적 연결이 회복된다고 논증합니다.

임충열 교수는 "데살로니가전서 2:17의 ἀπορφανίζω 번역 재고 — 가족 은유의 절정이라는 관점에서 —"에서, ἀπορφανίζω가 '고아가 되다'를 뜻하며 데살로니가전서 2장에 나타난 가족 은유의 수사적 절정을 이룬다고 밝히고, "우리가 잠시

너희로부터 떨어져 고아와 같이 된 것은"으로 번역할 것을 제안합니다. 강찬양 선생은 "빌레몬서의 수사학적 전략에 따른 번역 방향 — '스플랑크나'(σπλάγχνα)와 '오나이멘'(ὀναίμην)을 중심으로 —"에서, 반복되는 σπλάγχνα와 오네시모의 이름을 활용한 ὀναίμην의 언어유희가 지닌 수사적 기능을 살려 각각 '심장'과 '유익을 얻다'로 옮길 것을 제안합니다. 심현석 선생은 "『개역개정』 히브리서의 '성소' 번역 문제와 제언"에서, 일괄 '성소'로 옮겨진 τὰ ἅγια의 각 용례를 문맥의 지시체에 따라 '지성소', '성소들' 등으로 유연하게 옮기는 수정 번역을 제언합니다. 장성민 선생은 "Πιστεύω의 중간태 및 수동태 용례 번역 검토 — 최근 고대 그리스어 '태'(voice) 관련 논의 및 '잔류 대격'(accusativus retentus) 구문을 참조하여 —"에서, πιστεύω의 드문 중간태·수동태 용례들을 '중간태 추정 원칙'과 '잔류 대격' 구문에 비추어, 로마서 10:10은 "굳게 믿어"로, 잔류 대격 구문의 수동태 용례들은 '위임받다'라는 수동의 의미를 살려 옮길 것을 제안합니다.

고원석 교수는 "『새한글성경』의 성서교육적 의미 — 발더만의 성서교수학의 관점에서 —"에서, 『새한글』의 구술성과 감성성을 발더만의 성서교수학으로 조명하고, 시편 22편과 요한복음 "나야말로"(ἐγώ εἰμι) 선언을 활용한 다음 세대 성서교육 방안을 제안합니다. 서신혜 교수는 "한글성경 번역사에서의 재계(**齋戒**)와 금식(**禁食**)의 관계"에서, 초기 한글성경이 금식 구절을 '재계'로 옮긴 번역사적 특성을 밝히고, '금식' 관련 구절을 '(목욕)재계'의 의미 맥락으로 안내하면 성경 이해에 효과적이라고 제안합니다. 유경민 교수는 "한국어 성경의 인간 지칭 표현 연구 — '분'·'이'·'인'·'사람'·'자'의 의미와 번역 체계를 중심으로 —"에서, 역대 한국어 성경의 인칭 표현 혼용 실태를 규명하고, 극존자의 3인칭 지칭에는 '분', 극존자의 자기 지칭에는 '이', 속성 인간의 범칭에는 '자'를 사용하는 번역 체계를 제안합니다.

하태후 교수는 쓰무라 도시오(**津村俊夫**)의 논문 "일본의 성서 번역"을 번역하면서, 『신개역2017』과 『협회공동역』을 계기로 본 일본 성서 번역의 과제들을 짚고, 문법, 기능어, '시의 문법'에 대한 종합적 연구가 번역의 기초라는 원저자의 제언을 소개합니다. 김정훈 교수는 "<서평> BasisBibel. Auslese(2015); Einfach Bibel(2025)(이상 Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft)"에서, 두 발췌 성경이 본문 선정과 해설, 지면 구성, 시청각 자료를 활용하여 성경 읽기의 진입장벽을 낮춘 편집 전략을 분석하고, 『새한글』과 성경플랫폼에 기반한 한국형 발췌 독서 과정과 역본 비교 독서를 제안합니다.

이처럼 「성경원문연구」 59호에 귀한 논고를 투고해 주신 모든 분께 깊이 감사드립니다. 이번 연구들이 앞으로의 성경 원문 이해와 새로운 성경 번역 및 개정에 이정표가 되기를 소망합니다. 감사합니다.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 59 (2026. 10.), 7-34
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.10.59.7
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

스바냐 3:9-10의 본문비평과 번역 제안

이준혁*

1. 들어가는 말

스바냐 3:9-10의 번역 문제는 오랜 시간 학자들 사이에서 논란이 되어 왔다.[1] 이 두 구절은 스바냐서의 마지막 심판 선언과 회복 선언을 잇는 자리에 놓여 있다. 스바냐서는 1:2-3의 우주적 진멸 선언으로 시작하여 3:8의 "온 땅이 나의 질투의 불에 소멸되리라"는 심판의 절정에 이른다. 그리고 곧이어 3:9의 '키-아즈(כִּי־אָז)'가 그 심판을 회복으로 전환한다.[2] '아즈(אָז)'는 선행 사건을 전제로 후속 결과를 도입하는 부사이기에, 3:8의 심판이 완

* University of the Holy Land에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 아신대학교 강사. 2ullaonab@gmail.com.

1) A. Berlin, *Zephaniah: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 25a (New York: Doubleday, 1994), 133-135; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, OTL (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991), 216-219; M. A. Sweeney, *Zephaniah: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2003), 183-186; E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, BZAW 198 (Berlin: Walter de Gruyter, 1991), 224-228; A. Schenker, "Israelite or Universal Horizon: Zephaniah 3.8-10 in the Hebrew and Greek Bibles", *The Bible Translator* 64:2 (2013), 151-158; 조휘, 『스바냐와 함께: 스바냐서 원전연구 및 주해』 (서울: 그리심, 2021), 392-410.

2) 습 3:8의 번역과 '아즈(אָז)'의 구조적 기능에 대해서는 이준혁, "스바냐 3:8의 이해와 번역 제안", 「성경원문연구」 55 (2024. 10.), 7-26을 보라. 그 연구는 마소라 본문의 '레아드(לְעַד)'를 '전리품'(prey)이 아니라 '레에드(לְעֵד)' 즉 '증인'(as a witness)으로 읽는 칠십인역 전통을 지지하였다. BHQ도 3:8에서 마소라 본문의 모음 표기를 그대로 반영하는 역본이 없으며 칠십인역과 페시타가 '레에드(לְעֵד)'로 읽음을 확인한다. A. Gelston, ed., *The Twelve Minor Prophets*, BHQ 13 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010), 129*.

료된 '바로 그때' 3:9의 정화가 개시되는 것이다. 이런 의미에서 스바냐 3:8은 단순한 심판 선언이 아니라 회복의 전제로 기능하며, 3:9-10은 그 전제 위에 세워진 회복 선언이 된다.[3]

그런데 이 회복 선언에는 두 가지 번역 난제가 남아 있다. 첫째, 3:9의 '사파 베루라(שָׂפָה בְרוּרָה)' 즉 '정결한 입술'을 칠십인역(LXX)이 전혀 다르게 옮긴다는 것이다. 칠십인역은 같은 자리를 '글로싼 에이스 게네안 아우테스(γλῶσσαν εἰς γενεὰν αὐτῆς)' 즉 '그 세대를 위한 혀'로 읽는다. 둘째, 3:10의 '아타라이 바트-푸짜이(עֲתָרַי בַּת־פּוּצַי)' 즉 '나의 간구하는 자들, 내가 흩은 자의 딸'에 대응하는 그리스어가 칠십인역에 아예 없다는 것이다.

이 두 난제는 단순한 문구상의 차이를 넘어 본문의 해석에 직접적인 영향을 미친다. 마소라 본문의 일반적인 구문 이해에 따르면, 3:10에서 예물을 가져오는 이들은 구스 강들 너머에 흩어진 유다 디아스포라로 이해되며, 이에 따라 본문의 강조점은 이스라엘의 귀환과 회복에 놓인다. 반면 칠십인역은 그 범위를 흩어진 열방으로 확장하여, 여러 민족이 예물을 가지고 여호와께 나아오는 보편적 구원의 전망을 전면에 부각한다. 즉, 어느 본문을 택하느냐가 스바냐 3:9-10의 구원 지평이 이스라엘에 국한되는지 아니면 열방으로 열리는지를 좌우하는 것이다.

이 문제에 관한 학계의 논의는 칠십인역의 짧은 독법을 어떻게 설명하는가에 따라 크게 세 방향으로 나뉜다. 첫째, 바르텔레미(D. Barthélemy)와 겔스턴(A. Gelston)은 이를 더 오래된 본문의 흔적으로 보지 않고, 번역자가 난해한 히브리어 표현을 옮기는 과정에서 생략하거나 축약한 이차적 현상으로 설명한다.[4] 둘째, 셴케르(A. Schenker)는 칠십인역이 마소라 본문보다 이른 선행 히브리어 대본(Vorlage)을 반영한다고 보아 보편적 지평이 원본이라고 주장한다.[5] 셋째, 로버츠(J. J. M. Roberts), 스위니(M. A. Sweeney), 베를린(A. Berlin), 그리고 국내의 조휘 같은 주석가들은 선행 대본 문제를 판정 대상으로 삼지 않고 마소라 본문을 기본 본문으로 삼아 주해한다.[6]

---

3) A. Berlin, *Zephaniah*, 133; M. A. Sweeney, *Zephaniah*, 178-184; B. Caldwell, ""Wait for Me": Appreciating the Curious Juxtaposition of Zephaniah 3:8 and 9", Ph.D. Dissertation (Concordia Seminary-Saint Louis, 2010), 209-211.

4) D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, Vol. 3: Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes*, OBO 50/3 (Fribourg: Éditions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 906-910; A. Schenker, "Israelite or Universal Horizon", 152, 155에서 재인용. 겔스턴(A. Gelston)은 3:10의 생략이 그 어구를 해석하기 어려웠던 데서 비롯되었을 개연성이 가장 높다고 판단한다. A. Gelston, *The Twelve Minor Prophets*, 130*.

5) A. Schenker, "Israelite or Universal Horizon", 156-157. '대본(Vorlage)'은 번역자가 눈앞에 두고 번역했던 히브리어 원본을 가리키는 독일어 학술용어이다.

6) J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 215-219; M. A. Sweeney, *Zephaniah*,

한편 번역기법을 다루는 학자들의 판단은 한쪽으로 수렴하지 않는다. 잔드스트라(S. Zandstra)는 스바냐 칠십인역 번역자에게 난해어를 생략하는 경향이 실재함을 개별 사례로 입증하였다.[7] 그러나 요스텐(J. Joosten)은 반대로 칠십인역 번역자들이 히브리어 관용구를 대체로 정확히 이해하고 있었고 축자역, 의역, 혼합역이라는 전략을 상황에 따라 병용했음을 보였다.[8]

필자는 이 두 난제를 본문비평과 번역기법의 관점에서 살펴볼 것이다. 본 연구는 셍케르가 번역기법적 설명의 가능성을 배제하는 근거로 제시한 '번역자 역량 논거'를 중심적으로 검토하고, 그 논증의 타당성을 재평가하는 데 일차적인 목적이 있다. 이를 위해 먼저 마소라 본문과 칠십인역의 차이를 확인하고, 벌게이트, 페시타, 타르굼과 유대 광야 사본을 차례로 대조한다(2장). 이어 셍케르의 가설을 자료와 편집 방향의 측면, 그리고 번역자 역량의 측면에서 검토한다(3장). 끝으로 그 결과에 근거하여 번역을 제안한다(4장). 특별히 지금까지 이 논쟁에 충분히 활용되지 않은 두 자료, 곧 무라바아트 두루마리와 쿰란의 스바냐 3:9 인용(4Q464)을 논의의 중심으로 끌어들일 것이다.

2. 본문비평

2.1. 마소라 본문과 칠십인역의 두 분기점

마소라 본문의 스바냐 3:9-10을 원문에 가깝게 직역하면 아래와 같다.

178-186; A. Berlin, *Zephaniah*, 133-135; 조휘, 『스바냐와 함께』, 392-410. 다만 세부 판단은 서로 다르다. 로버츠(J. J. M. Roberts)는 3:9의 '암밈(עַמִּים)'을 필사 오류로 보아 교정을 제안하고 3:10을 후대의 첨가로 본다. 반면 베를린(A. Berlin)은 마소라 본문을 유지하면서 9-10절 전체를 열방의 보편적 예배로 읽는다.

7) S. Zandstra, *The Witness of the Vulgate, Peshitta and Septuagint to the Text of Zephaniah*, Contributions to Oriental History and Philology 4 (New York: Columbia University Press, 1909), 42-43. 그는 "루터 이래 학자들이 지적해 온, 칠십인역 번역자들이 이해하지 못한 것을 생략하는 경향"을 스바냐 번역자에게 적용한다.

8) J. Joosten, "Translating the Untranslatable: Septuagint Renderings of Hebrew Idioms", R. Hiebert, ed., *"Translation Is Required": The Septuagint in Retrospect and Prospect* (Leiden: Brill; Atlanta: SBL Press, 2010), 59-70. 요스텐(J. Joosten)은 전체적으로 번역자들이 관용 표현을 충분히 잘 이해하고 있었으며 축자적 번역을 이해 부족의 탓으로 돌려서는 안 된다고 결론짓는다. 이 관찰은 셍케르(A. Schenker)에게 유리한 자료이기에 3.3.에서 응답할 것이다.

> 그때에야 내가 여러 백성에게 정결한 말을 돌이켜 주리니, 그들이 다 여호와의 이름을 부르며 한 어깨로 그를 섬기리라. 구스 강 건너편에서 나의 간구하는 자들, 곧 내가 흩은 자의 딸이 나의 예물을 가져오리라. (습 3:9-10, 필자 역)

구조적으로 3:9-10은 3:8의 심판 선언과 3:11-13의 남은 자 정화 사이에 놓인다. 3:8 첫머리의 명령형 '하쿠-리(חַכּוּ־לִי)' 즉 '너희는 나를 기다려라'와 3:9 첫머리의 '키-아즈(כִּי־אָז)'가 심판과 회복의 시간적 경첩을 이루는 것이다. 그 경첩을 여는 첫 동사는 '에흐포크(אֶהְפֹּךְ)' 즉 '내가 돌이키다, 변혁하다'인데, 이 동사의 어근 '하파크(הָפַךְ)'는 파괴적 전복과 창조적 변환을 함께 아우르는 의미장을 가진다.[9]

그렇다면 칠십인역은 이 두 구절을 어떻게 옮겼는가? 치글러(J. Ziegler) 편집본의 본문은 아래와 같다.[10]

> 그때에야 내가 여러 백성에게 그 세대를 위한 혀를 돌이켜, 그들이 다 주의 이름을 부르며 한 멍에 아래에서 그를 섬기게 하리라. 구스 강 끝에서 그들이 내게 제물을 가져오리라. (습 3:9-10, 칠십인역, 필자 역)

두 지점이 마소라 본문과 갈린다. 첫째, 3:9에서 '사파 베루라(שָׂפָה בְרוּרָה)'가 '글로싼 에이스 게네안 아우테스(γλῶσσαν εἰς γενεὰν αὐτῆς)'로 바뀌었다. 둘째, 3:10에서 '아타라이 바트-푸짜이(עֲתָרַי בַּת־פּוּצַי)'에 대응하는 그리스어가 없다. 반면 3:9 후반부는 두 본문 사이에 의미상 큰 차이가 나타나지 않는다. '셰켐 에하드(שְׁכֶם אֶחָד)', 곧 '한 어깨로'가 '휘포 쥐곤 헤나(ὑπὸ ζυγὸν ἕνα)', 곧 '한 멍에 아래에서'로 옮겨졌지만, 함께 멍에를 메고 나란히 섬긴다는 농경적 심상은 기본적으로 동일하기 때문이다. 따라서 3:9에서 마소라와

---

9) 창 19:25의 '그가 그 성읍들을 엎으셨다'(וַיַּהֲפֹךְ אֶת־הֶעָרִים)와 암 4:11의 소돔, 고모라 전복이 파괴적 용례라면, 습 3:9의 '에흐포크 엘-암밈(אֶהְפֹּךְ אֶל־עַמִּים)'은 창조적 변혁을 가리킨다. 칠십인역이 이를 '메타스트렙소(μεταστρέψω)' 즉 '돌이키다, 변혁하다'로 옮긴 것도 방향 전환의 함의를 유지한다. 이 동사가 소돔, 고모라 심판의 전용어를 의도적으로 역전시킨다는 분석으로는 조휘, 『스바냐와 함께』, 405를 보라.

10) J. Ziegler, ed., *Septuaginta XIII: Duodecim Prophetae*, 2nd ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 습 3:9-10; A. Pietersma and B. G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 812(이하 *NETS*)에서 재인용; 후대의 여러 그리스어 전승은 3:10에 '프로스덱소마이 엔 디에스파르메노이스 무(προσδέξομαι ἐν διεσπαρμένοις μου)' 즉 '내가 나의 흩어진 자들 가운데서 받으리니'를 더하는데, 이는 원 칠십인역이 아니라 히브리어 본문 쪽으로 고친 후대 독법이다. M. A. Sweeney, *Zephaniah*, 186; A. Schenker, "Israelite or Universal Horizon", 153 각주 4. 이 후대 독법은 3.3.에서 다시 다룬다.

칠십인역 사이의 실질적인 차이는 '베루라(בְּרוּרָה)'의 번역에 집중된다.

2.2. 벌게이트, 페시타, 타르굼의 번역

세 고대 역본은 두 절을 서로 다르게 처리한다. 먼저 3:9에서는 세 역본이 모두 마소라 본문을 지지한다.[11] 특히 타르굼(Targum) 요나단은 '사파 베루라(שָׂפָה בְרוּרָה)'를 '맘랄 하드 베히르(ממלל חד בחיר)' 즉 '선택된 하나의 언어'로 옮겼다. 이는 뒤에서 살펴볼 '언어' 독법을 고대 유대 전승이 이미 취했음을 보여준다.[12]

그러나 3:10에서는 세 역본이 갈린다. 벌게이트 역본은 "ultra flumina Aethiopiae inde supplices mei filii dispersorum meorum deferent munus mihi", 곧 '구스 강 건너편에서 나의 간구하는 자들, 곧 내가 흩은 자들의 자녀가 내게 예물을 가져오리라'로 옮겨 '아타라이(עֲתָרַי)'와 '푸짜이(פּוּצַי)'를 모두 반영한다. 타르굼 요나단은 이 어구를 '긍휼 가운데, 흩어졌던 내 백성의 포로가 돌아올 것이다'로 의역하여 '바트-푸짜이(בַּת־פּוּצַי)'를 유다 디아스포라로 명시한다.[13] 그러나 페시타(Peshitta)는 이 어구를 번역하지 않고 '구스 강 건너편에서 그들이 내게 제물을 가져오리라'로만 읽는다. 즉, 3:10에서 페시타는 마소라 본문이 아니라 칠십인역과 나란히 서는 것이다.[14]

다만 페시타의 짧은 독법에 독자적인 무게를 두기는 어렵다. 잔드스트라는 페시타가 칠십인역에 의존하는 지점의 하나로 3:10을 꼽았고, 스위니 역시 이 생략이 초기 칠십인역 전승에서 발생하여 페시타에 이어진 것으로 설명하기 때문이다.[15] 따라서 3:10의 짧은 본문을 지지하는 자료는 칠십인역과 그에 의존하는 페시타뿐이며, 벌게이트와 타르굼은 긴 본문을 지지한다고 정리할 수 있다.

---

11) 겔스턴은 칠십인역을 제외한 역본들이 마소라 본문을 반영한다고 정리한다. A. Gelston, *The Twelve Minor Prophets*, 130*.

12) 조휘, 『스바냐와 함께』, 404. 조휘는 이 번역이 히브리어를 최초의 언어로 보는 타르굼 번역자의 이해를 반영한다고 설명한다.

13) S. Zandstra, *The Witness of the Vulgate, Peshitta and Septuagint to the Text of Zephaniah*, 15, 43; 타르굼 본문과 그 번역은 조휘, 『스바냐와 함께』, 394 각주 97을 보라.

14) 겔스턴은 칠십인역과 페시타에서 이 어구가 생략된 것이 그 뜻을 해석하기 어려웠던 데서 비롯되었을 개연성이 가장 높다고 판단한다. A. Gelston, *The Twelve Minor Prophets*, 130*. 같은 판독은 M. A. Sweeney, *Zephaniah*, 185-186; E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 228; 조휘, 『스바냐와 함께』, 394 각주 97에서도 확인된다.

15) S. Zandstra, *The Witness of the Vulgate, Peshitta and Septuagint to the Text of Zephaniah*, 42-43. 스위니(M. A. Sweeney)는 이 표현들이 초기 칠십인역 전승에서, 그리고 마찬가지로 페시타에서 생략되었음을 시사한다고 본다. M. A. Sweeney, *Zephaniah*, 186.

2.3. 유대 광야 사본과 쿰란의 인용

스바냐서는 유대 광야에서 나온 소예언서 두루마리 열 개 가운데 다섯 개에 보존되어 있다.[16] 그러나 쿰란 제4동굴 두루마리들(4Q76-82)은 스바냐 3장을 흩어진 조각으로만 담고 있어 3:9-10은 남아 있지 않으며, 나할 헤베르 그리스어 소예언서(8ḤevXII gr)도 3:6-7만 보존한다.[17] 3:9-10을 실제로 보존한 것은 무라바아트 소예언서 두루마리(Mur 88, 통칭 MurXII) 하나뿐이며, 이것은 3:8-20을 담고 있다.[18]

그런데 이 두루마리는 두 지점에서 중요한 본문적 증거를 제공한다. 첫째, 3:9에서 무라바아트 두루마리는 '엘-암밈(אֶל־עַמִּים)' 대신 '알 하암밈(עַל הָעַמִּים)', 곧 '그 백성들에게'를 읽는다. 전치사와 관사의 유무에서는 차이가 있지만, '백성들'이 복수형이라는 점에서는 마소라 본문과 일치한다.[19] 둘째, 3:10에서 무라바아트 두루마리는 '아타라이(עֲתָרַי)'와 '푸짜이(פּוּצַי)'를 보존한다. 아베그(M. G. Abegg), 플린트(P. Flint), 울리히(E. Ulrich)의 사해사본 성경은 이 대목을 "my suppliants, even my scattered one, shall bring [my offering]"(나의 간구하는 자들, 곧 나의 흩어진 자가 [나의 예물을] 가져오리라)으로 옮기는데, 대괄호가 결손 복원을 표시하는 규약상 '간구하는 자들 … 흩어진 자'는 대괄호 밖의 보존된 본문이다.[20] 스위니는 더 나아가 이 두루마리가 "마소라 본문에 나타난 그대로 두 표현을 분명히 포

16) M. G. Abegg, P. Flint, and E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible* (San Francisco: HarperOne, 1999), 463.

17) R. E. Fuller, "The Twelve", E. Ulrich, et al., eds., *Qumran Cave 4: X. The Prophets*, DJD 15 (Oxford: Clarendon, 1997), 221-318의 4QXII[a-g](4Q76-82) 판독을 보라. 본고는 이 판본을 직접 대조하였다. 예컨대 4QXII[h](4Q77)의 본문은 습 1:1-2; 2:13-15; 3:19-20과 학 1:1-2; 2:2-4에만 남아 있다. R. E. Fuller, "The Twelve", 233.

18) 이 두루마리의 표준 판본은 P. Benoit, J. T. Milik, and R. de Vaux, *Les grottes de Murabbaʿât*, DJD 2 (Oxford: Clarendon, 1961)의 Mur 88이다. 본고는 이 판본을 직접 대조하지 못하였으므로, 3:9-10에 관한 판독은 아래의 아베그(M. G. Abegg), 플린트(P. Flint), 울리히(E. Ulrich)와 스위니, 그리고 겔스턴의 BHQ 해설을 통해 인용한다. M. G. Abegg, P. Flint, and E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible*, 466; M. A. Sweeney, *Zephaniah*, 184-186; A. Gelston, *The Twelve Minor Prophets*, 130*. 무라바아트 두루마리는 바르 코크바 항쟁기(2세기 초) 사본으로, 자음 본문이 마소라 본문과 거의 일치하는 원(原)마소라(proto-MT) 유형이다.

19) M. A. Sweeney, *Zephaniah*, 184; E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 224; A. Berlin, *Zephaniah*, 133; 조휘, 『스바냐와 함께』, 392 각주 92를 보라. 겔스턴은 페시타와 타르굼이 무라바아트 두루마리와 일치하는 것은 전치사에 한한다고 지적한다. A. Gelston, *The Twelve Minor Prophets*, 130*.

20) M. G. Abegg, P. Flint, and E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible*, 466. 이 책은 보존된 본문을 보통 서체로 제시하고 남아 있지 않은 본문은 대괄호 안에 보충하는데, 그 표기 규약은 같은 책 서론을 보라.

함한다"고 판독한다.[21] 즉, 3:10의 긴 본문은 중세 마소라 사본이 아니라 이미 2세기 초의 히브리어 두루마리에 물리적으로 남아 있는 것이다.

여기에 비성서 두루마리의 인용이 더해진다. "족장 해설"(4Q464 3i9)은 스바냐 3:9의 '정결한 입술'을 인용하며 이를 히브리어의 회복으로 해석한다.[22] 그런데 본문비평적으로 더 중요한 것은 그 인용의 자음 형태이다. 겔스턴이 확인하듯 4Q464는 문제의 두 지점을 모두 마소라 본문과 같이 '엘 암밈(אל עמים)'과 '베루라(ברורה)'로 읽는다.[23] 즉, 기원전 1세기의 히브리어 인용이 3:9의 복수형과 '베루라(בְּרוּרָה)'를 함께 지지하는 것이다. 이 자료는 2.5.와 2.6.에서 각각 중요한 근거가 된다.

2.4. 스바냐 3:9: '사파 베루라(שָׂפָה בְּרוּרָה)'의 의미

'사파 베루라(שָׂפָה בְּרוּרָה)'는 단순한 언어의 통일이 아니라 예배 언어의 본질적인 변혁을 가리킨다. 먼저 '사파(שָׂפָה)'는 신체 기관인 '입술'보다 '언어, 말'을 뜻할 개연성이 높다. 벤 즈비(E. Ben Zvi)가 지적하듯, '입술'을 뜻하려면 통상 쌍수 '세파타임(שְׂפָתַיִם)'이 쓰이며, 단수 '사파(שָׂפָה)'는 이사야 19:18; 33:19; 에스겔 3:5-6; 시편 81:5[6]처럼 '언어' 전체를 가리키기 때문이다.[24]

다음으로 형용사 '베루라(בְּרוּרָה)'는 어근 '바라르(בָּרַר)'에서 왔다. 히브리어의 여러 정결 어휘 가운데 이 본문이 굳이 '바라르(בָּרַר)'를 선택한 점이 중요하다. 이 어근은 다른 정결 어휘와 달리 '가려내어 순수하게 하다, 정선하다'라는 선별적, 정련적 의미를 지니기 때문이다.[25] 즉, 정결한 언어는 우

---

21) 스위니는 무라바아트 두루마리가 마소라 본문에 나타난 그대로 두 표현을 분명히 포함한다고 판독한다. M. A. Sweeney, *Zephaniah*, 186.

22) 4Q464의 표준 판본은 E. Eshel and M. E. Stone, "464. 4QExposition on the Patriarchs", *Qumran Cave 4: XIV*, DJD 19 (Oxford: Clarendon, 1995), 215-230이다. 본고는 이 판본을 직접 대조하지 못하였으므로, 4Q464의 판독은 겔스턴의 BHQ 해설(130*)을 통해 인용한다. 스바냐 3:9의 본래 문맥이 '마지막 날 이방 열방의 회심'이었음을 지적한 것은 M. G. Abegg, P. Flint, and E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible*, 463이다.

23) A. Gelston, *The Twelve Minor Prophets*, 130*(DJD XIX, 218 및 도판 XXVIII를 근거로): "The citation in 4QExposition on the Patriarchs ⋯ reads אל עמים (= M) ⋯ reads ברורה (= M)."

24) E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 225. 그는 '정결한 입술'을 말하려면 '세파타임 베루림(שְׂפָתַיִם בְּרוּרִים)' 또는 '세파타임 베루로트(שְׂפָתַיִם בְּרוּרוֹת)'라고 썼을 것이라고 논증한다. 같은 판단으로 A. Berlin, *Zephaniah*, 133; M. A. Sweeney, *Zephaniah*, 184-185; 조휘, 『스바냐와 함께』, 404를 보라. 2.2.에서 살펴본 타르굼의 '맘랄(ממלל)' 독법도 이와 일치한다.

25) 부정한 것을 씻어내는 '타헤르(טָהֵר)', 거룩한 영역으로 구별하는 '카다쉬(קָדַשׁ)', 불로 연단하는 '짜라프(צָרַף)'와 대조된다. *DCH*는 이 어근의 뜻을 '씻다, 정결하게 하다, 가려내다, 정련하다, 분리하다, 까부르다'로 제시한다. D. J. A. Clines, ed., *The Dictionary of Classical*

상을 향하던 거짓된 말(습 1:4-5; 2:8, 15)을 걸러내어 '여호와의 이름을 부르는'(לִקְרֹא בְשֵׁם יְהוָה) 참된 예배 언어로 정련된 상태를 가리킨다.

다만 이러한 예배적 정화 독법에는 이견이 있다. 벤 즈비는 '베루라(בְּרוּרָה)'를 제의적 '정결'이 아니라 '진실한, 정직한 말'로 이해하며(시 12:2[3]; 잠 17:7; 욥 33:3 참조), 이를 이사야 6:1-7과 연결하는 해석을 받아들이지 않는다.[26] 그러나 이 절 자체가 '여호와의 이름을 부름'이라는 예배 행위를 정화의 목적으로 명시하고 있기에 예배적 함의는 본문 내부에서 확보된다. 더불어 벤 즈비 자신도 이 대목을 성전 입장의 조건을 다루는 시편 15:2-3과 비교한다.[27]

한편 3:9 후반부의 '셰켐 에하드(שְׁכֶם אֶחָד)'는 히브리어 성경 전체에 단 한 번 나타나는 하팍스 레고메논(hapax legomenon)이다. 로버츠는 이를 두 마리 소가 한 멍에를 메고 어깨를 나란히 하여 쟁기를 끄는 농경 이미지의 관용구로 풀이한다.[28] 흥미로운 점은 벤 즈비가 여기서 어휘의 방향 전환을 짚는다는 것이다. '셰켐(שְׁכֶם)'은 이사야 10:27; 14:25에서 억압적인 짐을 함의할 수 있으나 이사야 9:6[5]; 22:22에서는 긍정적인 '책임'을 함의하기에, 스바냐 3:9에서는 억압의 멍에가 예배의 멍에로 전환되는 것이다.[29] 이 전환은 3:9 전반부의 '에흐포크(אֶהְפֹּךְ)'와 정확히 짝을 이룬다.

2.5. 칠십인역의 이독은 자형 혼동인가?

그렇다면 칠십인역은 왜 '베루라(בְּרוּרָה)'를 '에이스 게네안 아우테스(εἰς γενεὰν αὐτῆς)'로 옮겼는가? 어휘 층위에서 '사파(שָׂפָה)'를 '글로싸(γλῶσσα)' 즉 '혀, 언어'로 옮긴 것은 통상적인 대응이기에 문제가 아니다. 관건은 '베

Hebrew, Vol. 2 (Sheffield: Sheffield Academic, 1995), s.v. "בָּרַר"(이하 *DCH*). 또한 *DCH*는 습 3:9의 '베루라(בְּרוּרָה)'를 '바라르(בָּרַר)'의 수동분사 '정결하게 된'으로 분류하면서 이를 '사파(שָׂפָה)' 곧 '입술, 즉 언어'에 대해 서술적으로 쓰였다고 명시하고 4Q464 3.1을 함께 인용한다. 이는 '언어' 독법과 4Q464 연결(2.3.)을 사전학적으로 뒷받침한다.

26) 벤 즈비(E. Ben Zvi)는 습 3:9의 의미를 사 6:1-7에서 이끌어 낼 수 없으며 '베루라'가 제의적 의미의 '정결'을 뜻한다는 제안은 받아들일 수 없다고 말한다. E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 225.

27) E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 226; A. Berlin, *Zephaniah*, 133; 조휘, 『스바냐와 함께』, 404. 따라서 두 독법은 배타적이라기보다 윤리와 예배의 두 차원으로 통합될 수 있다.

28) 로버츠는 이를 한 멍에에 매여 어깨로 공동의 일을 나누어 지던 역축의 영역에서 온 관용 표현으로 설명한다. J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 217. 베를린은 이 관용구가 다른 곳에 나타나지 않으나 문맥에서 그 뜻이 분명하다고만 언급한다. A. Berlin, *Zephaniah*, 134.

29) E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 226.

루라(בְּרוּרָה)’를 ‘그 세대를 위한’으로 옮긴 데 있다.

먼저 확인해야 할 것은 이 그리스어 독법 자체가 모호하다는 점이다. 칠십인역 영역본 NETS는 이를 “I will change the tongue for peoples in its generation”(내가 그 세대에 여러 백성을 위하여 그 혀를 바꾸리라)으로 옮기는데, ‘아우테스(αὐτῆς)’의 선행사가 분명하지 않고 마소라 본문의 ‘정결한 입술’이 지닌 신학적 무게도 사라진다.[30] 이러한 모호함은 이 독법이 일관된 대안 신학의 산물이 아니라 번역 과정의 부산물임을 시사한다.

그 과정에 대한 설명은 두 가지로 갈린다. NETS 12예언서의 번역과 해설을 맡은 하워드(G. E. Howard)는 번역자가 자음 ‘베루라(ברורה)’를 ‘베도라(בדורה)’ 즉 ‘그 세대에, 세대를 위한’으로 읽은 결과로 본다.[31] 반면 스위니는 번역자가 ‘베루라(בְּרוּרָה)’를 어근 ‘바라(בָּרָא)’ 즉 ‘창조하다’에서 파생한 것으로 이해하였다고 본다.[32] 필자는 하워드의 설명이 더 개연적이라고 판단하는데, 그 근거는 세 가지이다.

첫째, 자형의 개연성이다. 토브(E. Tov)가 지적하듯 달렛과 레쉬의 혼동은 히브리어 사본 전승에서 가장 흔한 자형 혼동에 속한다.[33] 둘째, 같은 번역자에게서 이 혼동이 반복된다는 내적 증거이다. 하워드는 이 번역자의 달렛과 레쉬 교체 사례로 호세아 9:2와 아모스 4:5를 스바냐 3:9와 나란히 드는데, 반면 ‘바라(בָּרָא)’ 파생설에는 병행 사례가 제시되지 않는다.[34] 셋째, 히브리어 측 자료이다. 2.3.에서 살펴본 것처럼 기원전 1세기의 4Q464는 이 자리를 ‘베루라(ברורה)’로 인용하며, 벌게이트, 페시타, 타르굼도 모두 이에 대응하는 어휘를 유지한다. 즉, 히브리어 전승 어디에도 ‘베도라(בדורה)’의 흔적은 없다. 따라서 필자는 3:9의 이독을 신학적 의도의 산물이라기보다 자형 혼동에서 비롯된 이차적 현상으로 보는 것이 가장 합리적이라고 판단한다.

---

30) A. Pietersma and B. G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint*, 812(소포니아스 3:9-10, G. E. Howard 역).

31) 하워드(G. E. Howard)는 소포니아스 3:9에서 마소라 본문이 ‘정결한’으로 읽는 반면 그리스어는 ‘그 세대에’로 옮기며, 이것이 ‘베도라(בדורה)’를 반영한 것이라고 설명한다. Ibid., 779.

32) M. A. Sweeney, *Zephaniah*, 184. 그는 이를 인간과 그 언어의 창조된 상태에 대한 칠십인역 번역자의 언급으로 해석한다.

33) 토브(E. Tov)는 칠십인역과 마소라 본문 사이 자형 교체의 압도적 다수가 달렛과 레쉬, 바브와 요드의 교체에 해당하며 다른 교체는 훨씬 드물다고 명시하고, 실례로 사 45:2의 ‘하두림(הדורים)’과 ‘하라림(הררים)’을 든다. E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 3rd ed. (Minneapolis: Fortress, 2012), 227, 236.

34) 하워드는 달렛과 레쉬의 교체와 관련된 여러 이독이 나타나며, 이 두 글자는 모양이 비슷하여 고대 필사자들이 흔히 혼동하였다고 설명한다. 그가 드는 사례는 호 9:2의 ‘마르에임(מרעם)’과 ‘마드에임(מדעם)’, 암 4:5의 ‘토다(תודה)’와 ‘토라(תורה)’이다. A. Pietersma and B. G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint*, 779.

2.6. 정화의 대상: '암밈(עַמִּים)'인가 '암미(עַמִּי)'인가?

그렇다면 정화의 대상은 누구인가? 스바냐 3:9는 그 대상을 '암밈(עַמִּים)' 즉 '백성들'(복수)로 명시한다. 그런데 엘리거(K. Elliger)는 BHS 비평장치에서 이를 '암미(עַמִּי)' 즉 '내 백성'(단수)으로 교정할 것을 제안하며, 로버츠도 마소라 본문의 독법이 단순한 필사 오류에서 생겼을 수 있다고 보아 '그들의 백성' 또는 '내 백성'을 선호한다. 이 교정을 따르면 구원의 대상은 유다로 한정된다.[35]

그러나 이 교정을 뒷받침하는 외적 자료는 찾을 수 없다. 벤 즈비가 지적하듯 "그러한 제안에는 본문비평적 근거가 없으며 본문이 이해 불가능한 것도 아니다."[36] 여기서 2.3.에서 살펴본 두 자료가 중요한 근거가 된다. 2세기 초의 무라바아트 두루마리는 '알 하암밈(עַל הָעַמִּים)'을, 기원전 1세기의 4Q464는 '엘 암밈(אל עמים)'을 읽는다. 전치사와 관사에서는 차이가 있지만 복수형이라는 점에서는 일치하며, 칠십인역(ἐπὶ λαοὺς), 벌게이트(populis), 페시타, 타르굼도 모두 복수형이다. 즉, 히브리어 사본과 고대 역본을 통틀어 단수를 읽는 자료는 하나도 없다. 로버츠의 논거는 3:11-13의 문맥 관찰에 기댄 내적 추정이기에, 외적 자료가 일치하는 상황을 뒤집기에는 충분하지 않다고 판단된다.

그렇다면 복수형을 유지할 때 '여러 백성'과 3:11-13의 예루살렘 정화는 어떻게 함께 읽히는가? 드루쉬(J. S. DeRouchie)의 '일차, 이차 청중 구분'이 이 물음에 해법을 제공한다. 그는 스바냐 2:1, 3의 수신자를 분석하며 유다와 그 남은 자가 일차 청중이지만 유일한 청중은 아니고, 문학적 문맥상 같은 권고가 다른 반역한 열방과 그들의 남은 자에게도 확장되도록 의도되었다고 논증하였다.[37] 이 구분을 적용하면 복수형 '암밈(עַמִּים)'은 교정할 대

---

35) BHS 비평장치가 '암밈(עַמִּים)'을 '암미(עַמִּי)'로 교정할 것을 제안한다. 이 제안의 소개는 E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 224; 조휘, 『스바냐와 함께』, 393을 보라. 조휘 역시 필사본과 고대 역본이 BHS의 제안을 지지하지 않는다는 점을 들어 마소라 본문을 유지하며, 이는 본고의 판단과 같다. J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 217. 로버츠의 논거는 3:11-13의 문맥이 오직 예루살렘의 정화만을 다룬다는 것이며, 그는 마소라 본문의 복수형을 스바냐 3장을 더 보편주의적으로 만드는 여러 특징 가운데 하나로 분류한다.

36) 벤 즈비는 그러한 제안에는 본문상의 근거가 없으며 본문이 이해 불가능한 것도 아니고, 다만 본문이 사람들이 선뜻 받아들이기 어려워하는 바를 말하고 있을 뿐이라고 말한다. 더불어 그는 습 3:9상반이 '백성들'을 복수로 분명히 말한다고 지적한다. E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 224-225.

37) J. S. DeRouchie, "The Addressees in Zephaniah 2:1, 3: Who Should Seek Yhwh Together?", *Bulletin for Biblical Research* 30:2 (2020), 183-207, 특히 183. 드루쉬(J. S. DeRouchie)는 이

상이 아니라 본문의 보편적 지향을 담은 표현이 된다. 실제로 3:8에서 심판을 위해 소환된 열방, 곧 '콜-하아레쯔(כָּל־הָאָרֶץ)' 즉 '온 땅'이 3:9에서 정화를 받는 자인 '암밈(עַמִּים)'으로 그대로 전환된다. 이 역설은 4.1.에서 다시 살펴볼 것이다.

다만 이 구분을 2:1, 3에서 3:9로 옮겨 적용하려면 근거가 필요하다. 두 본문은 장르가 다르기 때문이다. 하나는 심판을 앞둔 권고이고 다른 하나는 회복의 선언이다. 그럼에도 옮겨 적용할 수 있는 근거는 세 가지이다. 첫째, 2:1-3과 3:8은 2인칭 복수 명령, 곧 '모이라', '구하라'(2:1, 3)와 '기다리라'(3:8)로 묶이며, 3:8에서 기다리는 자들은 2:3의 겸손한 자들과 같은 집단이다.[38] 3:9는 바로 그 3:8의 결과절이다. 둘째, 3:8이 심판을 위해 소집한 '고임(גּוֹיִם)'과 '마믈라코트(מַמְלָכוֹת)'가 3:9에서 '암밈(עַמִּים)'으로 이어진다. 심판 신탁과 회복 신탁이 같은 청중을 공유하므로, 청중의 층위 구조도 이어진다고 보는 것이 자연스럽다. 셋째, 드루쉬 자신이 후속 연구에서 이 구분을 3:8-10에 적용하여, 3:9-10의 예배자를 세계 여러 민족으로 이루어진 집단으로 읽는다.[39] 따라서 3:9로의 적용은 필자만의 확장이 아니다.

2.7. 스바냐 3:10: '아타라이 바트-푸짜이(עֶתָרַי בַּת־פּוּצַי)'와 칠십인역의 생략

'아타라이 바트-푸짜이(עֶתָרַי בַּת־פּוּצַי)'는 세 개의 난해한 요소로 이루어져 있다. 첫째, '아타라이(עֶתָרַי)'는 어근 '아타르(עתר)' 즉 '간구하다'에서 온 명사로, 히브리어 성경에서 이 본문에만 나타나는 하팍스이다. *TDOT*는 그 의미를 '간구하는 자'(suppliant)로 제시하며 3:9의 예전적 문맥이 그 배경임을 밝힌다.[40] 둘째, '바트(בַּת)' 즉 '딸'은 여기서 개인이 아니라 조직된 공동체를 가리키는 집합적 호칭으로, 미가 4:13의 '딸 시온'처럼 공동체 전체를 인격화한다. 셋째, '푸짜이(פּוּצַי)'는 어근 '푸쯔(פוץ)' 즉 '흩어지다, 흩다'의 수동분사에 1인칭 접미어가 붙은 형태로 '내가 흩은 자들'을 뜻한다.

논문에서 이 구분을 습 2:1, 3에 적용한다. 3:9로의 적용 근거는 아래에서 논한다.

38) 이에 대해서는 이준혁, "스바냐 3:8의 이해와 번역 제안", 12-14를 보라.

39) J. S. DeRouchie, "Seeking God and Waiting: Hope on the Day of the Lord (Zeph 2:1-4; 3:8-10)", *Bibliotheca Sacra* 181 (2024), 131-149, 특히 139-140. 그는 3:9-10의 예배자들이 세계 여러 민족으로 이루어진 집단이며 모두 변화된 말로 여호와의 이름을 부른다고 본다.

40) *TDOT*는 명사 '아타르(עָתָר)'가 습 3:10에만 나타나며 '간구하는 자'를 뜻할 수 있고, 어떻든 예전적 배경이 9절에서 충분히 분명하다고 밝힌다. E. S. Gerstenberger, "עָתַר עָתָר", G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 11 (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 458-460(이하 *TDOT*).

세 요소를 종합하면 ‘나의 간구하는 자들, 곧 내가 흩은 공동체인 딸’이 된다. 즉, 마소라 본문의 두 표지는 이 무리를 여호와께 간구하며 나아오는 조직된 예배 공동체로 규정하는 것이다. 문제는 이 규정이 압축된 동격 구문 안에 담겨 있어 문장 구조 분석 자체가 까다롭고, 그 결과 이 어구를 고유명사로 읽는 전통과 서술적 표현으로 읽는 전통이 갈라졌다는 점이다.[41] 그런데 칠십인역 3:10에는 이 세 요소에 대응하는 그리스어가 없다. 칠십인역은 ‘구스 강 끝에서 그들이 내게 제물을 가져오리라’라고만 읽는다. 곧 세 요소가 통째로 빠져 있고, 제물을 가져오는 ‘그들’은 9절의 ‘여러 백성’에서 이어진다. 앞서 살펴본 것처럼 페시타도 같은 짧은 본문을 읽지만 이는 칠십인역 의존으로 설명되기에(2.2.), 설명해야 할 현상은 결국 칠십인역 번역자의 한 차례 결정이다.

3. 셍케르의 번역자 역량 논거와 그 비판

3.1. 셍케르의 선행 대본 가설

이 생략을 가장 적극적으로 신학화한 학자가 셍케르이다. 그는 먼저 방법론적 원칙을 세운다. 본문 변이는 개별적으로 다룰 것이 아니라 하나의 일관된 의미 체계 안에서 함께 읽어야 하며, 자형이나 음운상의 필사 오류 가능성만 따로 떼어 살펴서는 안 된다는 것이다.[42] 이 원칙에 따라 그는 3:8의 ‘레에드(לְעֵד)’와 3:10의 흩어진 자들의 예물을 하나로 묶어, 칠십인역이 열방 전체의 회심을 그리는 일관된 보편적 지평을 전한다고 본다. 반면 마소라 본문은 유다 디아스포라의 귀환이라는 이스라엘 지평을 그린다. 그는 이 둘을 모두 정당한 두 음향, 곧 ‘이중 음향(stereophonic) 예언 신학’으로 규정한다.[43]

셍케르의 핵심 주장은 칠십인역의 짧은 본문이 마소라 본문보다 이르다

41) E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 227-228. 중세 유대 주석가 다수는 두 어구를 먼 이방 민족의 이름으로 읽었고, 라쉬와 칼뱅은 디아스포라 이스라엘로 읽었다.

42) A. Schenker, “Israelite or Universal Horizon”, 153-155. 그가 하나의 일관된 의미 체계로 함께 읽으라고 요구하는 대상은 3:8과 3:10의 변이이며, 3:9의 변이는 그의 논의에 등장하지 않는다. 실제로 그는 칠십인역 3:9를 ‘정결한 입술’을 주는 약속으로 서술하여 이 자리의 차이를 인지하지 못한다. 이 점은 3.4.에서 다시 문제가 된다.

43) 셍케르는 두 본문을 함께 읽는 독자가 ‘이중 음향’의 예언 신학이 주는 유익을 얻는다고 표현한다. Ibid., 157.

는 것이다. 그는 이를 아모스 9:12에 견주어 뒷받침한다. 사도행전 15:16-17에 칠십인역 형태로 인용된 아모스 9:12에서도 마소라 본문이 이차적이고 칠십인역이 더 이른 히브리어 본문을 반영한다는 것이다. 따라서 그는 스바냐 3:10의 '아타라이 바트-푸짜이(עֲתָרַי בַּת־פּוּצַי)'가 후대의 '마소라 본문 교정본' 단계에서 열방의 보편적 순례를 유다 포로 귀환으로 축소하기 위해 삽입되었다고 주장한다.[44]

무엇보다 셍케르는 번역기법에 근거한 설명의 가능성을 미리 배제한다. 그에 따르면 스바냐 칠십인역 번역자는 문제의 어휘들을 다른 곳에서 올바르게 옮기고 있다. '푸쯔(פּוּץ)'는 스가랴 1:17; 13:7에서, 같은 어근의 수동분사 형태는 미가 2:8에서, 조직된 공동체로서의 '바트(בַּת)'는 미가 4:13에서, '아타르(עתר)'는 창세기 25:21; 출애굽기 8:30[26]; 10:18에서 각각 올바로 옮겨진다는 것이다. 따라서 이 단어들이 그의 히브리어 대본에 있었다면 3:10에서 이해하지 못했을 리 없고, 결국 그 단어들은 대본에 없었다는 것이 그의 결론이다.[45]

3.2. 비판 (1): 자료와 편집 방향

셍케르의 가설은 두 층위에서 재검토를 요한다. 먼저 자료의 층위이다. 그는 칠십인역의 짧은 본문이 '어떤 히브리어 본문 자료에서도 사라졌다'고 전제한다. 그러나 2.3.에서 확인하였듯 무라바아트 두루마리는 3:10의 '아타라이(עֲתָרַי)'와 '푸짜이(פּוּצַי)'를 보존하는 2세기 초의 히브리어 두루마리이다. 물론 이 두루마리는 원마소라 유형이다. 따라서 셍케르는 이를 자신이 가정한 교정본 이후 단계로 돌릴 수 있고, 이 자료만으로 그의 이론이 무너지지는 않는다. 다만 긴 본문이 히브리어로 존재한 시점은 분명히 앞으로 당겨진다.

여기에 히에로니무스의 벌게이트(4세기 말)와 타르굼 요나단도 두 어구를 그대로 옮긴다. 반대로 짧은 본문을 지지하는 자료는 칠십인역과, 앞서 보았듯 칠십인역에 의존하는 페시타뿐이다(2.2.). 다만 자료의 수만으로 결

44) Ibid., 156-157. 그는 습 3:8-10을 마소라 본문에 상응하는 12예언서의 새로운 교정본 또는 판본의 또 다른 사례로 규정하며, 칠십인역이 오늘날 어떤 히브리어 본문 자료에서도 사라진 이른 본문을 간접적으로 보존한다고 본다. 암 9:12에 대한 그의 논의는 A. Schenker, "Das Neue Testament hat einen doppelten alttestamentlichen Kanon", *Zeitschrift für Neues Testament* 13 (2004), 51-54를 보라.

45) A. Schenker, "Israelite or Universal Horizon", 156 각주 6. 이 각주가 번역자 난관설, 곧 바르텔레미(D. Barthélemy)와 겔스턴의 견해에 대한 셍케르의 핵심 반박이다.

론을 내릴 수는 없다. 셍케르가 정당하게 지적하듯 칠십인역은 기원전 2-3세기의 것으로 이 모든 자료보다 앞서기 때문이다.

그렇다면 무엇을 더 살펴야 하는가? 필자는 본문이 후대에 어느 쪽으로 다듬어졌는지, 곧 전승이 움직인 방향에서 답을 찾을 수 있다고 본다. 로버츠에 따르면 스바냐 본문의 후대 전승은 열방의 역할을 부각하고 보편주의를 넓히는 쪽으로 움직였다. 그가 판 데르 바우더(A. S. van der Woude)의 견해를 받아들이지 않은 것도 이 때문이다. 판 데르 바우더는 '아타라이 바트-푸짜이(עֲתָרַי בַּת־פּוּצַי)'를 후대의 삽입으로 보았다. 포로기 이후의 유다 특수주의자가 본래의 보편주의를 약화시키려고 이 어구를 끼워 넣었다는 것이다. 그러나 로버츠가 관찰한 전승의 방향은 그 반대였다.[46]

셍케르의 가설도 결국 같은 자리에 놓인다. 그 역시 보편적이던 본래 본문이 유다 특수주의로 좁아지는 삽입을 전제하기 때문이다. 곧 로버츠가 판 데르 바우더를 받아들이지 않은 이유가 셍케르에게도 그대로 적용된다.

설명이 단순한가 하는 점에서도 어려움이 있다. 셍케르는 한 구절의 생략을 설명하기 위해 12예언서 전체에 걸친 마소라 본문 교정본을 가정해야 한다. 게다가 그 근거로 든 아모스 9:12의 사례 자체가 아직 논쟁 중이다. 반면 더 어려운 읽기 원칙에 따르면 마소라 본문의 난해한 긴 본문이 원본일 개연성이 높고, 어려운 구절 하나의 생략은 번역 과정의 한 사건으로 설명된다. 그 설명이 실제로 가능한지가 다음 절의 과제이다.

3.3. 비판 (2): 번역자 역량 논거

셍케르의 논거 가운데 가장 무게가 있는 것은 앞서 살펴본 각주 6, 곧 번역자가 문제의 어휘들을 다른 곳에서 올바르게 옮긴다는 지적이다. 이 지적은 부분적으로 타당하다. '바트(בַּת)'(미 4:13)와 '푸쯔(פּוּץ)'의 수동분사(슥 1:17; 13:7; 미 2:8)에 관한 한, 12예언서 번역자가 그 형태와 의미를 알고 있었다는 점은 인정할 수 있다. 따라서 검토는 나머지 두 지점, 곧 '아타르(עֲתָר)'라는 어휘와 구문의 압축성에 집중될 필요가 있다.

여기서 논점을 분명히 해 둘 필요가 있다. 본고가 보이려는 것은 번역자

46) 로버츠는 루돌프(W. Rudolph)의 설명도 판 데르 바우더(A. S. van der Woude)의 설명도 설득력이 없다고 보는데, 이 본문의 후대 독법이 보이는 경향이 열방의 역할을 부각하고 보편주의를 강화하는 쪽이기 때문이다. J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 217-218. 흥미로운 점은 로버츠 자신이 이 경향을 근거로 3:9의 복수형과 3:10 전체를 이차적인 것으로 판단한다는 것이다. 곧 그의 통시적 판단은 필자와 다르지만, 전승의 방향에 관한 그의 관찰은 오히려 그 판단의 전제이기에 더 무게가 있다.

가 '아타르'를 몰랐다는 사실이 아니다. 동사 어근을 아는 번역자라면 파생 명사의 뜻을 문맥에서 추론할 수도 있기 때문이다. 본고가 보이려는 것은 번역자가 이 명사형을 알았다는 셍케르의 전제가 입증되지 않았다는 점이다. 그의 추론은 '번역자가 이 단어들을 알았다면 대본에 없었던 것이다'라는 조건문이므로, 전제가 서지 않으면 결론도 서지 않는다.

첫째, '아타르(עֲתָר)' 즉 '간구하는 자'는 어근 '아타르(עתר)'의 흔한 동사 용법과 구별되는 희귀 명사형이다. 이 어근에 대해 셍케르가 제시한 병행은 창세기 25:21; 출애굽기 8:30[26]; 10:18의 세 곳이다. 그런데 이 세 곳은 모두 오경 번역자의 용례이지 12예언서 번역자의 용례가 아니다. 셍케르의 각주는 '푸쯔'와 '바트'에 대해서는 '12예언서의 그리스어 번역자'라고 쓰고 '아타르'에 대해서만 '창세기와 출애굽기의 그리스어 번역자들'이라고 쓴다.[47] 이 표현이 의식적인 것인지는 알 수 없으나, 어느 쪽이든 한 가지 사실은 분명하다. 다른 번역자가 동사 '아타르'를 옮겼다는 사실은 이 번역자가 그 명사형을 알았음을 말해 주지 못한다. 더구나 세 병행은 모두 동사 '아타르' 즉 '기도하다'의 용례일 뿐이며, 명사 '아타르'는 이 본문에만 나타난다. 실제로 동사 '아타르'는 12예언서 안에 한 번도 나오지 않는다. 따라서 이 번역자가 이 어근을 알았는지를 확인할 자료 자체가 없으며, 셍케르가 오경의 용례만 든 것은 다른 용례가 없기 때문이다.[48] 요컨대 셍케르의 논거는 '아타르'에 대해서는 12예언서 번역자의 용례를 제시하지 못하며, 넷째 요소인 압축된 동격 구문에는 처음부터 적용되지 않는다. 개별 어휘를 아는 것과 동격 구문을 분석하는 것은 별개의 문제이기 때문이다.

둘째, 이 번역자에게는 희귀 어휘를 생략하거나 잘못 읽은 사례가 있다. 잔드스트라는 두 사례를 든다. 1:4의 '케마림(כְּמָרִים)' 즉 '우상 제사장'은 번역자가 이해하지 못하여 생략하였다. 더 주목할 것은 2:6이다. 히브리어 성경에 한 번만 나오는 '케로트(כֶּרֶת)'를 번역자는 고유명사 '크레타(Κρήτη)'

47) A. Schenker, "Israelite or Universal Horizon", 156 각주 6. 셍케르는 '푸쯔(פּוּץ)'와 '바트(בַּת)'에 대해서는 12예언서의 그리스어 번역자가(the Greek translator, 단수) 그 뜻을 알고 있으며 미 4:13에서도 같은 번역자가 이를 이해하고 있다고 쓴다. 그러나 '아타르(עתר)'에 대해서만은 창 25:21; 출 8:30[26]; 10:18의 그리스어 번역자들이(the Greek translators, 복수) 그 의미를 알고 있다고 쓴다. 이 표현은 그가 '아타르'에 관하여 제시한 근거가 12예언서 번역자의 용례가 아님을 정확히 반영한다.

48) 동사와 달리 명사 '아타르(עֲתָר)'는 히브리어 성경에서 습 3:10에만 나타난다. 동사 '아타르'는 구약에 20회 나오며 창 25:21; 출 8-10장; 삿 13:8; 삼하 21:14; 24:25; 사 19:22; 욥 22:27; 33:26; 스 8:23; 대상 5:20; 대하 33:13, 19에 분포하고, 12예언서에는 나오지 않는다. 게르스텐베르거(E. S. Gerstenberger)는 이 어근의 분포를 출 8-10장, 에스라/역대기, 욥기로 정리한다. E. S. Gerstenberger, "עָתַר עָתָר", *TDOT* 11, 458-460. 동사의 뜻을 안다고 해서 희귀 파생 명사까지 정확히 안다는 뜻은 아니다.

로 읽었고, 그 곁의 '헤벨 하얌(חֶבֶל הַיָּם)' 즉 '해변'은 아예 옮기지 않았다. 잔드스트라는 번역자의 어려움이 하팍스인 '케로트'에 집중된 것으로 본다.[49] 곧 같은 번역자가 같은 책 안에서 하팍스 명사를 만나 오독과 생략을 함께 저지른 사례가 실제로 있다. 3:10에 대해서도 잔드스트라는 이 어구들의 의미가 불분명하므로 번역 이후 히브리어 본문에 삽입되었다기보다 번역자가 생략했을 개연성이 더 높다고 말한다.[50] 겔스턴의 BHQ 해설도 같은 판단에 이른다(2.2.). 요컨대 '번역자가 알았을 것'이라는 추정은 '이 번역자는 모르는 것 앞에서 실제로 생략하곤 하였다'는 내적 증거 앞에서 약화된다.

한 가지 더 검토할 것은 순수한 기계적 탈락의 가능성이다. 필사자의 눈이 같은 어미나 비슷한 어구를 건너뛰어 생기는 기계적 탈락이 그것이다. 필자는 이 가능성이 낮다고 판단한다. 근거는 세 가지이다. 첫째, 자형 조건이 맞지 않는다. 빠진 부분은 '쿠쉬(כּוּשׁ)'와 '요빌룬(יוֹבְלוּן)' 사이의 '아타라이 바트-푸짜이(עֲתָרַי בַּת־פּוּצַי)'이다. 눈이 이 부분을 건너뛰려면 '쿠쉬'와 '푸짜이'의 끝이 같거나 '아타라이'와 '요빌룬'의 첫머리가 같아야 하는데, 어느 쪽에도 그런 유사성이 없다. 둘째, 결과의 성격이 다르다. 기계적 탈락은 대개 문법이 깨진 본문을 남긴다. 그러나 칠십인역 3:10은 '구스 강 끝에서 그들이 내게 제물을 가져오리라'라는 온전한 문장이며, 주어는 9절의 '여러 백성'에서 자연스럽게 이어진다. 이는 문장에서 떼어 내도 구조가 상하지 않는 명사구 하나를 통째로 들어낸 결과이다. 뜻을 알 수 없는 어구 앞에서 번역자가 택하는 방식이 바로 이것이다. 셋째, 후대 그리스어 전승이 이 어구의 난해함을 따로 증언한다. 원 칠십인역에 없던 이 어구를 히브리어 본문에 맞추어 되살리려 한 후대 전승은 '프로스덱소마이 엔 디에스파르메노이스 무(προσδέξομαι ἐν διεσπαρμένοις μου)' 즉 '내가 나의 흩어진 자들 가운데서 받으리니'를 만들었다. 잔드스트라의 분석에 따르면 '프로스덱소마이(προσδέξομαι)'는 '기도하다'를 뜻하는 '프로세욱소마이(προσεύξομαι)'가 잘못 옮겨진 것일 수 있고, '엔 디에스파르메노이스 무(ἐν διεσπαρμένοις μου)'는 '베푸짜이(בְּפוּצַי)'를 반영한다.[51] 곧 히브리어 쪽으로 고치던 교정

49) S. Zandstra, *The Witness of the Vulgate, Peshitta and Septuagint to the Text of Zephaniah*, 42, 44. 칠십인역 2:6은 "그리고 크레타는 양 떼의 목장이 될 것이다"로 읽는다.

50) Ibid., 42-43.

51) Ibid., 43. 그는 이 어구가 원 칠십인역에 있었을 가능성을 조건부로 언급하면서, 삿 13:8의 용례를 들어 '프로스덱소마이(προσδέξομαι)'가 '프로세욱소마이(προσεύξομαι)'를 잘못 옮긴 것일 가능성을 제시하고, '엔 디에스파르메노이스 무(ἐν διεσπαρμένοις μου)'가 대하 18:16의 용례에 비추어 '베푸짜이(בְּפוּצַי)'에 해당한다고 본다. 이 어구가 원 칠십인역이 아니라 후대 전승에 속한다는 점은 2.1.의 각주를 보라.

자조차 '아타라이'를 동사로 잘못 분석하고 '바트'를 놓쳤다. 이 어구는 원 번역자만이 아니라 후대의 교정자에게도 분석되지 않았던 것이다. 요컨대 3:10의 짧은 본문은 시각적 탈락이 아니라 난해구 앞에서 생략과 축약을 택한 번역자의 흔적이며, 이는 잔드스트라와 겔스턴의 설명과 맞물린다.

여기서 앞서 언급한 요스텐의 관찰을 검토할 필요가 있다. 요스텐은 번역자들이 관용구를 대체로 충분히 잘 이해했으며 축자역을 이해 부족으로 돌려서는 안 된다고 결론지었고, 이는 표면상 셍케르에게 유리하다. 그러나 그가 다룬 대상은 '눈을 들다', '마음에 말하다'처럼 널리 통용되던 신체 관용구이다.[52] 관용구를 잘 이해하였다는 관찰과 하팍스 명사 앞에서 실패하였다는 관찰은 서로 배타적이지 않다. 2:6의 사례가 보여주듯 이 번역자는 흔한 표현은 다루면서도 낯선 명사 앞에서는 넘어졌다. 곧 요스텐의 결론은 '번역자가 관용구의 의미를 알았다'는 것이지 '하팍스 파생 명사와 압축된 동격 구문까지 분석하였다'는 것은 아니다. 오히려 그가 밝힌 전략의 비일관성은, 한 지점의 번역이 정확하다는 사실에서 다른 지점의 역량을 추론하는 방식이 충분하지 않음을 보여준다. 따라서 필자는 3:10의 생략을 선행 보편 대본 없이 이 번역자의 확인된 생략 경향으로 설명할 수 있다고 판단한다.

3.4. '일관성 논증'의 적용 범위와 본문비평적 결론

셍케르는 변이를 개별적으로 다루지 말고 하나의 일관된 체계 안에서 읽으라고 요구한다. 이 지적 자체는 타당하다. 그러나 '함께 읽어야 한다'는 것과 '하나의 원인에서 비롯되었다'는 것은 구별해야 한다.

첫째, 셍케르가 실제로 함께 읽은 것은 3:8과 3:10이며 3:9는 그의 체계에 들어오지 않는다. 앞서 살펴본 것처럼 그는 칠십인역 3:9를 '정결한 입술'을 주는 약속으로 서술하여 이 자리에 이독이 있다는 사실 자체를 다루지 않는다. 그런데 3:9의 이독은 그가 요구한 보편 지평과 아무 관계가 없다. '그 세대를 위한 혀'는 보편주의를 강화하지도 약화하지도 않으며 오히려 뜻을 흐리기 때문이다. 즉, 그의 일관성 논증은 세 변이 가운데 하나를 설명하지 못하며, 그 하나는 그가 배제하려 한 자형 혼동으로 가장 잘 설명된다.

둘째, 세 변이의 본문비평적 성격이 서로 다르다. 3:8의 차이는 동일 자음

52) J. Joosten, "Translating the Untranslatable: Septuagint Renderings of Hebrew Idioms", 65-68. 그는 하나의 번역 단위, 심지어 하나의 짧은 단락 안에서도 같은 표현이 축자적으로, 자유롭게, 또 혼합 방식으로 번역될 수 있다고 지적한다.

에 대한 모음 이독이고, 3:9의 차이는 자음 층위의 이독이며, 3:10의 차이는 어구의 유무이다. 성격이 다른 세 현상을 '보편 지평의 이른 대본'이라는 하나의 원인으로 설명하는 것은 서로 다른 자료를 한 틀에 무리하게 맞추는 일이 된다. 3:9의 차이는 자형 혼동으로(2.5.), 3:10의 차이는 이 번역자의 확인된 생략 경향으로(3.3.) 각각 독립적으로 설명되며, 두 설명 모두 선행 보편 대본을 요구하지 않는다. 더불어 두 설명은 이 번역자의 일반적 성격, 곧 대체로 축자적이되 난해구 앞에서는 추측에 기댄 번역이나 축약을 택하는 경향과도 부합한다.[53]

다만 물음이 하나 남는다. 본고는 셍케르가 성격이 다른 현상을 하나로 묶었다고 비판하면서, 정작 인접한 두 이독을 서로 다른 원인으로 설명하기 때문이다. 이에 대해 두 가지로 답할 수 있다. 첫째, 두 이독을 밀도 높은 3:9-10 앞에서 한 번역자가 겪은 하나의 어려움으로 묶어 보는 통합적 설명은 가능하며, 본고는 이를 배제하지 않는다. 3:9에서는 자형을 잘못 읽고 3:10에서는 난해한 어구를 통째로 놓쳤다는 차이가 있을 뿐이다. 둘째, 그러나 그 통합은 번역의 층위에서 이루어진다. 본고가 셍케르에게 제기한 문제는 그가 이독들을 함께 읽었다는 것이 아니라, 대본의 층위에서 함께 읽었다는 것이다. 두 이독을 한 번역자의 어려움으로 묶으면 묶을수록, 그것들은 다른 대본의 증거가 아니라 같은 번역자의 흔적이 된다. 곧 통합적 설명은 본고의 결론과 함께 설 수 있을 뿐 아니라 이를 강화한다.

이상의 논의를 바탕으로 필자는 세 가지 결론에 이른다. 첫째, 마소라 본문을 기본 본문으로 삼는다. 히브리어 자료인 무라바아트 두루마리와 4Q464, 그리고 벌게이트와 타르굼이 마소라 본문을 지지하고, 짧은 본문을 지지하는 자료는 칠십인역과 그에 의존하는 페시타에 국한되며, 무엇보다 후대 전승의 편집 방향이 보편주의의 강화였기 때문이다. 둘째, 칠십인역의 3:9 이독은 자형 혼동에 의한 오독으로 보는 것이 가장 합리적이며, 3:10의 생략은 이 번역자의 확인된 난해어 생략 경향으로 설명된다. 셋째, 따라서 셍케르의 선행 보편 대본 가설은 채택하지 않는다. 그의 번역자 역량 논거는 '바트(בַּת)'와 '푸쯔(פּוּץ)'에 대해서는 타당하나 '아타르(עֶתֶר)'와 압축 구문에는 적용되지 않으며, 그 자신의 각주가 '아타르(עתר)' 병행이 오경 번역자의 용례임을 보여주기 때문이다.

53) 하워드도 소포니아스의 칠십인역이 대체로 마소라 본문에 상당히 가깝다고 평가한다. A. Pietersma and B. G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint*, 777.

4. 스바냐 3:9-10의 번역 제안과 근거

4.1. 번역이 결정하는 구원의 지평

셍케르는 마소라 본문의 이스라엘 지평과 칠십인역의 보편 지평을 서로 다른 두 음향으로 세우고, 번역자가 어느 하나를 택해야 한다고 보았다. 그러나 이 긴장은 텍스트 차원과 신학 차원을 구별하면 해소된다. 텍스트 차원에서는 마소라 본문이 옳다. 그러나 신학 차원에서 마소라 본문 자체가 이미 보편성을 담고 있다. 3:9의 정화 대상이 복수형 '암밈(עַמִּים)'이고(2.6.), 3:8에서 심판받은 '온 땅'이 3:9에서 정화를 받는 자로 전환되기 때문이다. 이러한 이해는 필자만의 것이 아니다. 베를린은 마소라 본문을 유지하면서도 "9절과 10절에서 이스라엘의 하나님을 향한 보편적 예배의 관념을 본다"고 명시하고, 콜드웰(B. Caldwell)은 3:9의 동기적 중심이 열방의 회심을 통해 여호와가 받으실 영광이라고 논증한다.[54] 즉, 마소라 본문을 택하더라도 스바냐 3:9-10의 지평은 열방을 향해 열려 있으며, 보편성은 칠십인역의 짧은 본문이 아니라 마소라 본문의 '암밈(עַמִּים)' 안에서 확보되는 것이다. 따라서 셍케르가 세운 '마소라 본문은 이스라엘, 칠십인역은 보편'이라는 이분법은 성립하지 않는다.

이 결론은 국내의 스바냐 연구와도 대화할 수 있다. 배희숙은 스바냐 1:4-6의 정화 심판이 요시야 개혁(왕하 23장)과 일치하지만 '여호와의 날' 심판은 그 개혁 이후에도 남은 지도층의 반역을 향한 것이라고 논증하였다.[55] 이 관점을 연장하면 3:9-10의 정결한 말과 예배는 요시야의 개혁이 미완으로 남긴 과제를 종말론적으로 완성하는 그림이 된다. 한편 유윤종은 3:9-10을 이방 남은 자의 예루살렘 순례를 그리는 스가랴 14:16-21을 예비하는 본문으로 읽는다.[56] 가리키는 대상을 읽는 방식은 다르지만, 마소라 본문이 열

54) 베를린은 9절과 10절에서 이스라엘의 하나님을 향한 보편적 예배의 관념을 본다고 말한다. A. Berlin, *Zephaniah*, 135. 콜드웰(B. Caldwell)은 3:9를 언약 밖 백성의 회심에 관한 여호와의 약속(commissive)으로 분석한다. B. Caldwell, ""Wait for Me": Appreciating the Curious Juxtaposition of Zephaniah 3:8 and 9", 224-225.

55) 배희숙, "스바냐와 요시야 개혁 — 요시야 개혁에 대한 예언적 관점 —",「성경원문연구」49 (2021. 10.), 75-93, 특히 86-89. 그의 분석 대상은 습 1:2-2:3이기에 이를 3:9-10에 연장하는 것은 필자의 확장이다. 스위니 역시 3:9-10을 요시야 초기의 국제 정세 속에서 읽으며 후대 첨가로 볼 필요가 없다고 논증한다. M. A. Sweeney, *Zephaniah*, 183-186.

56) 유윤종, "12예언서 내 스바냐의 정경적 위치와 그 함의",「성경원문연구」51 (2022. 10.), 99-124. 유윤종은 3:9-10 전체를 열방의 순례로 읽으므로, 3:10의 '바트-푸짜이'를 유다 디아스포라로 보는 본고와 가리키는 대상에 대한 이해가 다르다.

방을 향해 열려 있다는 점에서는 세 연구가 같은 방향을 가리킨다.

마지막으로 짚어야 할 것이 있다. 셍케르의 가설은 12예언서 전체에 걸친 마소라 본문 교정본을 가정하는 편집사적 주장이기에, 12예언서 편집비평의 지평에서도 검토되어야 한다. 그런데 이 분야의 대표적 편집비평가 게르트너(J. Gärtner)는 스바냐 3:9-10을 히브리어 본문의 후대층으로 읽되, 그 첨가의 요점이 오히려 '열방의 포함'이라고 본다. 즉, 셍케르는 원래 보편적이던 본문을 마소라 본문이 유다 특수주의로 축소하였다고 보는 반면, 편집비평은 보편주의가 히브리어 본문의 성장 안에서 더해졌다고 보는 것이다. 통시적 방향은 반대이지만 두 설명은 한 가지 점에서 일치한다. 보편주의는 어느 쪽이든 히브리어 본문 안에 자리하며 칠십인역 번역자가 덧붙인 것이 아니라는 점이다.[57]

4.2. 번역 제안과 그 근거

지금까지의 내용을 바탕으로 스바냐 3:9-10을 아래와 같이 번역할 것을 제안한다.

> 그때에야 내가 여러 백성에게 정결한 말을 돌이켜 주리니, 그들이 다 여호와의 이름을 부르며 한 어깨로 그를 섬기리라. 구스 강 건너편에서 나의 간구하는 자들, 곧 내가 흩은 자의 딸이 나의 예물을 가져오리라. (습 3:9-10)

이 제안의 성격은 대표적인 한국어 번역본과 나란히 놓을 때 분명해진다.[58]

> 그 때에 내가 여러 백성의 입술을 깨끗하게 하여 그들이 다 여호와의

57) J. Gärtner, "Jerusalem — City of God for Israel and for the Nations in Zeph 3:8, 9-10, 11-13", R. Albertz, J. D. Nogalski, and J. Wöhrle, eds., *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve: Methodological Foundations — Redactional Processes — Historical Insights* (Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2012), 269-283, 특히 275, 279-280. 그는 이르지글러(H. Irsigler)를 따라 '아타라이(עֲתָרַי)'를 회심한 열방으로, '바트-푸짜이(בַּת־פּוּצַי)'를 그들이 예물로 데려오는 디아스포라로 읽는다. 하워드도 그리스어 소예언서를 이해하는 데 복잡한 편집사가 필요하지 않다고 본다. A. Pietersma and B. G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint*, 781.

58) 『개역개정』과 『표준』 본문은 대한성서공회 성경 본문(https://www.bskorea.or.kr, 2026. 7. 16.)에서 인용하였다. 각각 성경전서 개역개정판(1998)과 성경전서 표준새번역(1993)이며, 3:9-10에 관한 한 『표준』과 그 개정판인 『새번역』(2001)의 본문은 동일하다. 『새한글』은 『새한글성경』(서울: 대한성서공회, 2024)에서 인용하였다. 괄호 안의 화자 표시는 이 역본의 편집 방침에 따른 것이다.

> 이름을 부르며 한 가지로 나를 섬기게 하리니 내게 구하는 백성들 곧 내가 흩은 자의 딸이 구스 강 건너편에서부터 예물을 가지고 와서 내게 바칠지라.(습 3:9-10,『개역개정』)
>
> 그 때에는 내가 뭇 백성의 입술을 깨끗하게 하여, 그들이 다 나 주의 이름을 부르며 어깨를 나란히 하고 나를 섬기게 할 것이다. 에티오피아 강 저너머에서 나를 섬기는 사람들, 내가 흩어 보낸 사람들이, 나에게 예물을 가지고 올 것이다.(습 3:9-10,『표준』)
>
> (하나님) "그때 내가 다른 나라들 백성의 입술을 순수한 입술로 바꾸어 주겠다. 그들이 모두 여호와의 이름을 부르고, 어깨를 맞대고 여호와를 섬기게 하려는 것이다. 에티오피아의 강들 건너 쪽에서부터, 나를 받드는 사람들이 내가 흩어 버린 사람들을 나에게 바칠 예물로 데리고 올 것이다."(습 3:9-10,『새한글』)

필자가 택한 번역의 근거를 정리하면 다음과 같다. 첫째, 9절 첫머리의 '키-아즈(כִּי־אָז)'이다. 세 역본은 모두 '그 때에' 또는 '그때'로만 옮겨 확언의 '키(כִּי)'와 전환의 '아즈(אָז)'가 결합해 만드는 초점을 충분히 드러내지 못한다. 그러나 이 결합의 요점은 심판이 완료된 바로 그때에 이르러서야 정화가 개시된다는 것이다. 그래서 필자는 '대저'나 '정녕' 같은 고어체 부사를 더하는 대신 한국어의 초점 표지 '-야'로 이 기능을 담아 '그때에야'로 옮겼다.[59]

둘째, 9절의 동사 '에흐포크(אֶהְפֹּךְ)'이다.『개역개정』과『표준』은 '입술을 깨끗하게 하여'로 옮겨 이 동사의 방향 전환 뉘앙스를 살리지 못한다. '에흐포크(אֶהְפֹּךְ)'는 '돌이키다, 뒤집다, 변혁하다'를 뜻하며(창 19:25; 암 4:11), 심판을 위해 소집된 열방이 정화를 받는 자로 돌이켜지는 역설을 담고 있다(2.1., 2.6.).『새한글』의 '순수한 입술로 바꾸어 주겠다'는 이 변혁의 함의를 상당히 살렸으나 되돌려 줌의 방향성은 드러내지 않는다. 그래서 필자는 '정결한 말을 돌이켜 주리니'로 이 전환을 드러내었다.

셋째, '사파(שָׂפָה)'를 '입술'로 옮길지 '말'로 옮길지의 문제이다. 세 역본은 모두 '입술'을 택하였다. 그러나 2.4.에서 논한 것처럼 단수 '사파'는 신체 기관보다 '언어, 말'을 뜻할 개연성이 높고, 타르굼도 이를 '언어'로 옮겼

59) '키(כִּי)'를 확언 소사로 보는 독법은 E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 226; 조휘,『스바냐와 함께』, 392를 보라. 인과 접속사로 보는 독법은 J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 217과 '왜냐하면 그때에'로 옮긴 NETS이다. 어느 독법을 따르든 3:8의 심판을 전제로 3:9가 개시된다는 논리는 동일하다.

다. 필자는 이 결론을 번역에 반영하여 ‘정결한 말’로 옮겼다. ‘언어’보다 ‘말’을 택한 이유는 두 가지이다. ‘말’은 구어에 가까워 ‘여호와의 이름을 부르는’ 행위와 자연스럽게 이어지고, 3:13의 ‘입에 거짓된 혀가 없으며’가 3:9를 되받는 대목과도 짝을 이룬다.[60] 다만 ‘입술’이 지닌 관용적 익숙함은 잃게 되므로, 주해에서 ‘사파’의 문자적 의미가 ‘입술’임을 밝혀 두는 것이 좋다.

넷째, ‘셰켐 에하드(שְׁכֶם אֶחָד)’이다. 『개역개정』의 ‘한 가지로’는 ‘어깨’의 농경적 심상을 잃는 반면 『표준』과 『새한글』은 이를 살린다. 필자는 원문에 더 가까운 직역 ‘한 어깨로’를 택하여 두 소가 한 멍에를 메듯 열방이 나란히 여호와를 섬기는 그림을 드러내었다(2.4.).

다섯째, ‘아타라이(עֲתָרַי)’이다. 『개역개정』은 ‘내게 구하는’, 『표준』은 ‘나를 섬기는’, 『새한글』은 ‘나를 받드는’으로 옮긴다. 그러나 어근 ‘아타르(עתר)’는 ‘기도하다, 간구하다’이지 ‘섬기다, 받들다’가 아니며(2.7.), 뒤의 두 역본은 9절의 ‘섬기게’(עבד)와 어휘가 겹쳐 두 어근의 구별이 드러나지 않는다. 그래서 필자는 ‘나의 간구하는 자들’로 옮겨 어근의 예전적 의미를 반영하였다.

여섯째, ‘바트-푸짜이(בַּת־פּוּצַי)’이다. 『개역개정』은 ‘딸’을 살리나 『표준』은 ‘내가 흩어 보낸 사람들’로 풀어 옮겨 이 함의가 드러나지 않는다. 그러나 ‘바트(בַּת)’는 미가 4:13처럼 조직된 공동체를 인격화하는 집합적 호칭이기에(2.7.), 필자는 ‘내가 흩은 자의 딸’을 유지하였다. 여기서 『새한글』은 한국어 역본 가운데 유일하게 구문 자체를 달리 잡는다는 점이 주목된다. ‘내가 흩어 버린 사람들을 나에게 바칠 예물로 데리고 올 것이다’는 ‘아타라이(עֲתָרַי)’를 주어로, ‘바트-푸짜이(בַּת־פּוּצַי)’를 그들이 예물로 데려오는 대상으로 읽는 것이다. 이는 벤 즈비가 정리한 두 번째 구문 가능성과 통하고 앞서 살펴본 게르트너의 해석과 같으며, 이사야 66:20에서 열방이 흩어진 자들을 ‘민하(מִנְחָה)’로 데려온다는 그림에 근거한 것이다. 이 독법에서는 흩어진 이스라엘이 예물을 드리는 자가 아니라 열방이 여호와께 드리는 예물 자체가 된다.[61] 다만 필자는 동격 독법을 택한다. 두 어구가 모두 1인칭

60) 3:13이 3:9의 ‘정결한 입술’을 되받아 설명한다는 지적은 J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 219; A. Berlin, *Zephaniah*, 137을 보라. 스바냐서 안에서의 ‘입술’ 용례 정리는 조휘, 『스바냐와 함께』, 404를 참고하라.

61) 주어를 밝히지 않은 3인칭 복수 동사로 수동의 뜻을 나타내는 것은 히브리어의 익숙한 용법이다. 창 29:2의 ‘야슈쿠 하아다림(יַשְׁקוּ הָעֲדָרִים)’ 즉 ‘그들이 양 떼에게 물을 먹인다’는 ‘양 떼가 물을 먹는다’는 뜻이고, 욥 7:3의 ‘민누-리(מִנּוּ־לִי)’ 즉 ‘그들이 내게 정하였다’를 『개역개정』은 ‘내게 작정되었구나’로 옮겼다. 벤 즈비는 ‘요빌룬(יוֹבִלוּן)’의 3인칭 복수를 이렇게 비인칭으로 보아, 이 절을 ‘구스의 강들 건너편에서 나의 간구하는 자들, 곧 나의 흩어진 백

접미어를 지닌 형태로 나란히 놓여 형태적 병렬을 이루고, 문장의 목적어 자리는 이미 '민하티(מִנְחָתִי)'가 차지하고 있기 때문이다. 이사야 66:20은 이중 목적어 구문을 목적어 표지 '에트(אֵת)'로 분명히 표시하지만, 이 절에는 그런 표시가 없다.

일곱째, '메에베르 르나하레-쿠쉬(מֵעֵבֶר לְנַהֲרֵי־כוּשׁ)'이다. 『표준』과 『새한글』의 '에티오피아'는 현대 국명을 연상시키고 칠십인역의 지명 '아이티오피아(Αἰθιοπία)'에 가깝기에, 필자는 히브리어 지명 그대로 '구스'를 음역하였다. 또한 마소라 본문은 이 장소구를 문두에 두어 '그렇게 먼 곳에서조차'라는 강조를 만들기에, 필자는 두 역본과 같이 이를 문두에 배치하였다. 끝으로 『새한글』의 9절 '다른 나라들 백성의 입술'은 '암밈(עַמִּים)'의 열방 지시를 한국어 역본 가운데 가장 분명하게 드러낸 사례로, 2.6.과 3.4.의 결론과 부합한다.

5. 나가는 말

지금까지 살펴본 것처럼 필자는 마소라 본문을 기본 본문으로 삼았다(3.4.). 그럼에도 불구하고 마소라 본문 자체가 복수형 '암밈(עַמִּים)'을 통해 보편적 지평을 이미 담고 있다. 그러므로 이스라엘 지평과 보편 지평의 대립은 텍스트가 아니라 해석의 층위에서 통합된다. 3:8에서 심판을 위해 소환된 열방이 3:9에서 정결한 말을 받는 자들로 전환되기 때문이다.

이 연구에서 필자가 시도한 바는 세 가지로 정리할 수 있다. 첫째, 셍케르의 번역자 역량 논거를 비판적으로 검토하였다. '바트(בַּת)'와 '푸쯔(פּוּץ)'의 병행은 받아들이되, 명사 '아타르(עֲתָר)'에 대해서는 그가 12예언서 번역자의 용례를 제시하지 못하였다는 점과 이 번역자가 희귀 명사를 생략하거나 잘못 읽은 사례가 있다는 점을 들어, 선행 보편 대본을 가정하지 않고도 생략이 설명된다는 것을 논증해 보았다. 둘째, 이 논쟁에서 충분히 다루어지지 않았던 두 히브리어 자료를 논의에 끌어들였다. 무라바아트 두루마리는 3:10의 긴 본문과 3:9의 복수형을 함께 지지하고, 4Q464의 3:9 인용은 '베루라(בְּרוּרָה)'와 복수형을 함께 뒷받침한다. 셋째, 셍케르의 일관성 논증이 3:9의 이독을 설명하지 못한다는 점을 지적하고, 이 결론에 근거한 번역을 세

성이 나의 예물로 데려와질 것이다'로 정식화한다. 다만 그는 '민하(מִנְחָה)'의 은유적 용법이 통상적이지 않음을 지적한다. E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 228.

한국어 역본과 대조하여 제안하였다.

스바냐 3:9-10을 올바로 번역하는 것은 스바냐서의 심판과 회복이라는 두 주제가 어디까지 미치는지를 이해하는 데 중요하다. 마소라 본문을 기본 본문으로 삼을 때 이 두 구절은 심판을 위해 소환된 열방이 정결한 말을 받아 여호와의 이름을 부르는 자리가 되며, 세계의 끝에서 예물을 가지고 나아오는 자들이 그 회복의 증거가 된다.

<주제어>(Keywords)

스바냐 3:9-10, 본문비평, 칠십인역, 정결한 말, 흩어진 자의 딸.

Zephaniah 3:9-10, Textual Criticism, Septuagint, Pure Speech, Daughter of My Dispersed.

(투고 일자: 2026년 7월 31일, 심사 일자: 2026년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2026년 9월 7일)

<참고문헌>(References)

『새한글성경』, 서울: 대한성서공회, 2024.

배희숙, "스바냐와 요시야 개혁 – 요시야 개혁에 대한 예언적 관점 –", 「성경원문연구」 49 (2021. 10.), 75-93.

유윤종, "12예언서 내 스바냐의 정경적 위치와 그 함의", 「성경원문연구」 51 (2022. 10.), 99-124.

이준혁, "스바냐 3:8의 이해와 번역 제안", 「성경원문연구」 55 (2024. 10.), 7-26.

조휘, 『스바냐와 함께: 스바냐서 원전연구 및 주해』, 서울: 그리심, 2021.

Abegg, M. G., Flint, P., and Ulrich, E., *The Dead Sea Scrolls Bible*, San Francisco: HarperOne, 1999.

Barthélemy, D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament, Vol. 3: Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes*, OBO 50/3, Fribourg: Éditions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

Ben Zvi, E., *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, BZAW 198, Berlin: Walter de Gruyter, 1991.

Benoit, P., Milik, J. T., and de Vaux, R., *Les grottes de Murabbaʿât*, DJD 2, Oxford: Clarendon, 1961.

Berlin, A., *Zephaniah: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 25a, New York: Doubleday, 1994.

Caldwell, B., ""Wait for Me": Appreciating the Curious Juxtaposition of Zephaniah 3:8 and 9", Ph.D. Dissertation, Concordia Seminary-Saint Louis, 2010.

Clines, D. J. A., ed., *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. 2, Sheffield: Sheffield Academic, 1995.

DeRouchie, J. S., "The Addressees in Zephaniah 2:1, 3: Who Should Seek Yhwh Together?", *Bulletin for Biblical Research* 30:2 (2020), 183-207.

DeRouchie, J. S., "Seeking God and Waiting: Hope on the Day of the Lord (Zeph 2:1-4; 3:8-10)", *Bibliotheca Sacra* 181 (2024), 131-149.

Eshel, E. and Stone, M. E., "464. 4QExposition on the Patriarchs", *Qumran Cave 4*: *XIV*, DJD 19, Oxford: Clarendon, 1995, 215-230.

Fuller, R. E., "The Twelve", E. Ulrich, et al., eds., *Qumran Cave 4: X. The Prophets*, DJD 15, Oxford: Clarendon, 1997, 221-318.

Gärtner, J., "Jerusalem — City of God for Israel and for the Nations in Zeph 3:8, 9-10, 11-13", R. Albertz, J. D. Nogalski, and J. Wöhrle, eds., *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve: Methodological Foundations — Redactional Processes — Historical Insights*, Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2012, 269-283.

Gelston, A., ed., *The Twelve Minor Prophets*, BHQ 13, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.

Gerstenberger, E. S., "עָתַר עָתָר", G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 11, Grand Rapids: Eerdmans, 2001, 458-460.

Joosten, J., "Translating the Untranslatable: Septuagint Renderings of Hebrew Idioms", R. Hiebert, ed., *"Translation Is Required": The Septuagint in Retrospect and Prospect*, Leiden: Brill; Atlanta: SBL Press, 2010, 59-70.

Pietersma, A. and Wright, B. G., eds., *A New English Translation of the Septuagint*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Roberts, J. J. M., *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, OTL, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991.

Schenker, A., "Das Neue Testament hat einen doppelten alttestamentlichen Kanon", *Zeitschrift für Neues Testament* 13 (2004), 51-54.

Schenker, A., "Israelite or Universal Horizon: Zephaniah 3.8-10 in the Hebrew and Greek Bibles", *The Bible Translator* 64:2 (2013), 151-158.

Sweeney, M. A., *Zephaniah: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 2003.

Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 3rd ed., Minneapolis: Fortress, 2012.

Zandstra, S., *The Witness of the Vulgate, Peshitta and Septuagint to the Text of Zephaniah*, Contributions to Oriental History and Philology 4, New York: Columbia University Press, 1909.

Ziegler, J., ed., *Septuaginta XIII: Duodecim Prophetae*, 2nd ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

<Abstract>

Textual Criticism and Translation Proposal for Zephaniah 3:9-10

Joon-Hyuk Lee
(ACTS University)

This study examines two textual cruxes in Zephaniah 3:9-10 and proposes a Korean translation on that basis. In verse 9 the Masoretic Text reads ‘śāpâ bərûrâ (שָׂפָה בְרוּרָה)’, “pure speech”, whereas the Septuagint renders it as “a tongue for its generation”. In verse 10 the phrase ‘ʿătāray bat-pûṣay (עֲתָרַי בַּת־פּוּצַי)’, “my suppliants, the daughter of my dispersed ones”, is absent from the Septuagint. The choice between these two text forms decides whether the horizon of salvation is limited to Israel or opened to the nations.

The study engages Adrian Schenker’s hypothesis that the shorter Septuagint text reflects an earlier Hebrew Vorlage. His key argument is that the translator, who renders the words in question correctly elsewhere, could not have failed to understand them in 3:10. This study does not claim that the translator was ignorant of the noun ‘ʿātār (עָתָר)’. It argues instead that Schenker’s premise is unproven. The parallels he cites for this root come from the Pentateuch translators, not from the translator of the Twelve; in fact, the verb does not occur in the Twelve at all. Moreover, the same translator demonstrably misread the hapax ‘kərōt (כְּרֹת)’ in 2:6 as “Crete” and omitted the adjacent phrase. A mechanical omission is unlikely: nothing in the Hebrew could trigger a skip of the eye, and the omitted phrase is a self-contained unit whose loss leaves the sentence intact, the mark of a translator rather than a copyist.

The external evidence also favors the Masoretic Text. The Murabbaʿat scroll (Mur 88) preserves ‘ʿătāray ⋯ pûṣay’ and reads the plural ‘ʿal hāʿammîm’ in verse 9, and the citation in 4QExposition on the Patriarchs (4Q464) reads both ‘ʾel ʿammîm’ and ‘bərûrâ’ with the Masoretic Text. The Peshitta does not support the Masoretic Text in 3:10 but follows the Septuagint. As Roberts observes, the later tradition tended to strengthen universalism rather than restrict it, which is the opposite of what Schenker’s hypothesis requires.

The study therefore adopts the Masoretic Text as the base text and renders verse 9 as “pure speech”, reflecting the conclusion that the singular ‘śāpâ’

denotes language rather than the physical lip. In verse 10 it keeps ‘my suppliants, the daughter of my dispersed’ as the subject in apposition and renders ‘ʿătāray’ as ‘those who entreat me’ rather than ‘those who serve me’. It further argues that the opposition between an Israelite and a universal horizon is resolved at the interpretive level, since the Masoretic Text itself embeds universality in the plural ‘ʿammîm (עַמִּים)’.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 59 (2026. 10.), 35-60
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.10.59.35
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

צלמות의 어원과 의미

김유기*

1. 머리말

시편 23:4에 나오는 **גיא צלמות**라는 표현을 『개역개정』은 "사망의 음침한 골짜기"로, 『새한글』은 "캄캄한 골짜기"로 옮긴다. 두 번역어 모두 위험한 상황을 상징적으로 드러내기는 하지만 '캄캄한 골짜기'보다 '사망의 음침한 골짜기'가 더 직접적이고 현실적인 위협으로 읽힌다. 그렇다면 **צלמות**는 어떤 의미를 지니는 낱말이며 어떤 번역이 그 의미를 잘 반영할 수 있을까?

צלמות에 '죽음'과 관련된 뜻이 포함되어 있는지 그렇지 않은지에 관해 학자들 사이에 이견이 있다. 이 낱말을 두 개의 실질 형태소로 이루어진 합성어로 볼 것인지, 하나의 실질 형태소에서 파생된 낱말로 볼 것인지에 관한 문제다.

이 논문에서는 먼저 **צלמות**를 고대와 현대의 번역본들이 어떻게 옮기는지 살펴본 다음, 학자들의 연구를 크게 두 견해로 나누어 정리한다. 그 가운데 하나는 이 낱말을 하나의 어근에서 파생된 낱말로 보는 견해이고, 다른 하나는 두 어근의 합성어로 보는 견해다. 그러고 나서 문맥 안에서 이 낱말의 의미를 파악하기 위해 구약 성서에서 이 낱말이 등장하는 구절들을 살펴본다. 아울러, **צלמות**와 함께 어떤 '어둠' 관련 낱말들이 사용되는지, 그리고 이 낱말들이 **צלמות**와 어떻게 상호작용하는지 탐색한다.

* Johns Hopkins University에서 근동학으로 박사학위를 받음. 현재 서울여자대학교 기독교학과 교수. ykim@swu.ac.kr. 이 논문은 서울여자대학교 학술연구비의 지원에 의한 것임(2026-0260).

2. צלמות의 번역

이 낱말은 구약 성서 전체에 18번 나온다. 욥기에 10번(욥 3:5; 10:21, 22; 12:22; 16:16; 24:17[2x]; 28:3; 34:22; 38:17), 시편에 4번(시 23:4; 44:19[20]; 107:10, 14), 예언서에 4번(사 9:2[1]; 렘 2:6; 13:16; 암 5:8)으로 18번 모두 시문에서 사용된다.

어떤 학자들은 히브리어 원문의 모음 표기를 따라 צַלְמָוֶת가 '그림자'를 뜻하는 צֵל에 '죽음'을 뜻하는 מָוֶת가 결합된 것으로 분석한다.[1] 다른 학자들은 전승된 모음 표기를 중요하게 생각하지 않으며 첫 세 자음(צלמ-)을 "어둡다"를 뜻하는 어근으로 보고 나머지 두 자음(-ות)을 거기에 결합된 접미사로 본다. 먼저 이 낱말을 번역본들이 어떻게 다루고 있는지 살펴본다.

2.1. 고대 번역본

LXX는 구약 성서 18곳에 나오는 이 낱말을 12곳에서 σκιὰ θανάτου('죽음의 그림자')로 옮긴다(사 9:2[1]; 렘 13:16; 암 5:8; 시 23:4; 44:19[20]; 107:10, 14; 욥 3:5; 12:22; 24:17[2x]; 28:3). LXX가 사용하는 다른 번역어로는, ἄκαρπος('열매 없는'; 렘 2:6), γνοφερός('어두운'; 욥 10:21), σκιά('그림자'; 욥 16:16), ᾅδης('지하세계'; 욥 38:17)가 있으며, 욥기 10:22와 34:22는 풀어서 번역하기 때문에 상응하는 그리스어 낱말이 없다.

다른 고대 번역본들도 이 낱말을 대체로 '죽음'과 '그림자'를 사용하여 옮긴다. 라틴어 불가타는 18곳 가운데 12곳에서 umbra mortis('죽음의 그림자')로 옮기고 있으며, 그 밖에 tenebrae('어둠'; 암 5:8; 욥 24:17하), tenebrosa('어두운'; 욥 38:17), imago mortis('죽음의 형상'; 렘 2:6), opertam mortis caligine('죽음의 안개/암흑으로 뒤덮인'; 욥 10:21), caligaverunt('어두워졌다'; 욥 16:16)로 옮기고 있다. 아람어 번역본들은 불가타보다 더 일관되게 번역하고 있다. 타르굼은 16곳에서 טולא דמותא('죽음의 그림자')로 옮기고 있으며 חשוך('어둠'; 렘 13:16)와 קבל('어둠', 암 5:8)로 옮기기도 한다. 페시타는 18곳 모두 ܨܠܡܘܬܐ('죽음의 그림자')로 옮기고 있다. 이와 같이 고대 번역본들은 צלמות를 대체로 '죽음'과 '그림자'라는 낱말들로 번역한다.[2]

---

1) צל은 '그림자'와 '그늘'의 의미를 모두 지닌다. 이 논문에서는 다른 글을 인용하는 경우가 아니라면 이 낱말을 '그림자'로 옮기지만 '그늘'로 해석할 가능성을 배제하지는 않는다.

2) 좀 더 자세한 내용은 D. Winton Thomas, "צַלְמָוֶת in the Old Testament", *JSS* 7 (1962), 191-192

2.2. 현대 번역본

『개역개정』은 צלמות를 거의 일관되게 '죽음/사망'과 '그림자'라는 낱말들을 사용하여 옮긴다. 18곳 가운데 8곳에서는 "죽음의 그늘(진)"으로, 9곳에서는 "사망의 그늘(진)"으로 옮기며 시편 23:4에서는 "사망의 음침한"으로 번역한다.[3] 『새번역』은 8곳에서 "죽음의 그늘"로 옮기며 다른 8곳에서는 '어둠'과 관련된 표현만 사용한다. 욥기 3:5에서는 "사망의 그늘"로 옮기고, 욥기 24:17상반에서는 번역하지 않는다. 『공동개정』은 더 다양한 방식으로 옮기고 있는데, 2곳(시 23:4; 44:19[20])에서만 '죽음'이라는 표현을 사용한다. 그 가운데 시편 23:4에서는 "음산한 죽음의 (골짜기)"로, 시편 44:19[20]에서는 "죽음의 그늘"로 옮긴다. 또 다른 2곳(욥 16:16; 렘 2:6)에는 '그림자'라는 낱말이 나오는데, 그 가운데 욥기 16:16에서는 "절망의 그림자", 예레미야 2:6에서는 "사람의 그림자도 어른거리지 않는"이라는 표현이 등장한다. 『새한글』은 "캄캄한" 또는 "캄캄함"이라는 표현을 일관되게 사용한다. '죽음'이나 '사망' 또는 '그림자'나 그와 관련된 표현은 이 낱말의 번역어로 사용하지 않는다.

영어 번역본인 NRS는 13곳에서 "deep darkness"라는 표현을 사용한다. 다른 번역어로는 "gloom"(시 107:10, 14; 렘 13:16)과 "the darkest (valley)"(시 23:4)가 사용되었는데 모두 '어둠'과 관련된 표현이며 '죽음'과 관련된 낱말은 나오지 않는다. 욥기 10:22에서는 이 낱말을 번역하지 않는다. 독일어 번역본인 LB 역시 "Dunkel"(7곳)이나 "Finsternis"(5곳), 또는 이 낱말들의 형용사형인 "dunkel"(1곳)이나 "finster"(4곳)를 사용하고 있으며 욥기 16:16에서만 "Dunkelheit"라는 형태를 채택한다. 모두 '어둠'과 관련된 낱말들이다. 프랑스어 번역본인 NEG는 거의 일관되게 "죽음의 그림자"를 뜻하는 "(l')ombre de la mort"로 옮기고 있다. 욥기 24:17하반은 24:17상반에 나오는 같은 표현을 대명사 'en'으로 대신하고 있으며 아모스 5:8에서만 '어둠'을 뜻하는 "les ténèbres"로 옮긴다. 스페인어 번역본인 Reina-Valera 역시 거의 일관되게 "죽음의 그림자"를 뜻하는 "(la) sombra de muerte"로 옮긴다. 예외적으로 욥기 16:16에서는 "어두워진"을 뜻하는 형용사 "entenebrecidos"로, 아모스 5:8에서는 "어둠"을 뜻하는 "las tinieblas"로 옮긴다.

중국어 번역본인 新译本(신역본)은 13곳에서 死荫('죽음의 그늘')으로

를 보라.

3) 『개역개정』은 צלמות를 한국어로 옮기면서 욥 28:3까지는 '죽음'이라는 낱말을 사용하고 욥 34:22; 38:17, 시편, 예언서에서는 '사망'이라는 낱말을 사용한다.

옮기고, 다른 곳에서 黑影(‘검은 그림자’, 욥 16:16), 阴暗(‘어둠’, 욥 28:3), 死亡的阴影(‘죽음의 그림자’, 시 44:19[20]), 幽暗(‘어두컴컴함’, 암 5:8)으로 번역하며, 욥기 10:21에서는 번역하지 않는다. 이처럼 新译本은 대체로 ‘죽음’이라는 낱말이 포함된 번역어를 사용하며 꼭 필요한 경우에 ‘어둠’ 관련 낱말을 번역어로 채택한다. 일본어 번역본인 新改訳(신개역)은 死の陰(‘죽음의 그늘’)와 暗黒(‘암흑’)라는 두 가지 번역어를 사용하는데, 7곳(욥 3:5; 12:22; 24:17[2x], 28:3; 34:22; 암 5:8)에서는 暗黒로 옮기고 나머지 11곳에서는 死の陰로 번역한다. 新改訳은 ‘죽음’과 관련된 死の陰와 ‘어둠’과 관련된 暗黒를 번역어로 정해 두고 문맥의 필요에 따라 하나를 골라서 번역한 것처럼 보인다.

한국어 번역본 가운데 『개역개정』과 『새한글』을 비롯해 위에서 살펴본 다른 외국어 번역본들은 대체로 원어의 구조와 의미를 살리는 번역을 추구하는 것으로 알려져 있다. 그러나 이 번역본들이 **צלמות**를 번역하는 방식은 서로 다르다. 18곳에 나오는 이 낱말의 번역어로 ‘죽음’과 관련된 낱말을 포함하는 경우를 살펴보면 『개역개정』은 18곳, NEG는 17곳(대명사로 번역한 1곳 포함), Reina-Valera는 16곳, 新译本은 14곳, 新改訳은 11곳이다. 반면 NRS와 LB와 『새한글』은 단 한 곳에서도 ‘죽음’을 뜻하는 낱말로 옮기지 않고 모두 ‘어둠’과 관련된 표현을 사용한다. 번역본들 사이에 이 낱말의 기본 의미에 관한 견해가 일치하지 않음을 알 수 있다. 이어지는 3장에서는 이 낱말의 어원과 관련된 연구를 살펴본다.

3. **צלמות**의 어원

BDB는 LXX나 몇몇 학자들의 주장을 근거로 이 낱말이 두 어근이 결합한 합성어일 가능성을 높게 보면서도, 학자들 대부분이 전통적인 주석을 따라 **צַלְמָוֶת**로 읽는다는 사실을 언급하면서 이런 읽기를 지지하는 관련 셈어 낱말들을 소개한다.[4] 그러나 *HALOT*은 LXX가 **צלמות**를 σκιὰ θανάτου로 옮긴 것은 민간 어원에 따른 것일 뿐이며, 실제로 이 낱말은 보통의 어둠보다 더 깊은 어둠을 가리킨다고 한다.[5] *DCH*는 두 견해를 모두 언급하면서 **צַלְמָוֶת**뿐만 아니라 **צַלְמוּת**와 **צַלְמוֹת**도 표제어로 함께 제시한다.[6] *GKC*는 이

4) BDB, s.v. **צַלְמָוֶת**.
5) *HALOT*, s.v. **צַלְמָוֶת**: “gloom (deeper than **חֹשֶׁךְ**), an impenetrable gloom, pitch, darkness”.
6) *DCH*, s.v. **צַלְמָוֶת**, **צַלְמוּת**, **צַלְמוֹת**.

낱말을 합성어로 보는 견해가 분명히 잘못되었다고 지적하고 צַלְמָוֶת로 읽어야 한다고 하지만, Joüon은 합성어일 가능성을 열어 둔다.[7] 3.1에서는 צלמות를 하나의 어근에서 파생된 낱말로 보는 선행 연구를 소개하고, 3.2에서는 두 어근의 합성어로 보는 선행 연구를 살펴본 다음, 3.3에서는 이 낱말을 두 어근의 합성어로 볼 수 있는 가능성을 논의한다.

3.1. 하나의 어근에서 파생된 낱말로 보는 견해

18세기 말에 미하엘리스(J. D. Michaelis)는 전통적인 견해와 달리, 이 낱말의 어근은 ṣlm으로 아랍어에서 '어둠'을 뜻하는 *ẓulumāt*(*ẓulmah*의 복수형)와 연관되며, 현재 히브리어 본문에 표시된 모음은 후대의 해석을 반영한다고 주장한다.[8] 이와 같은 분석이 점점 힘을 얻어 19세기 말에 이르자 이 낱말을 '죽음의 그림자'로 설명하는 전통적인 견해는 힘을 잃었다.

니어(H. Niehr)는 히브리어의 -צלמ에 상응하는 아카드어, 우가리트어, 포에니어, 에티오피아어, 고대 남아라비아어, 아랍어 낱말들이 '어둠'과 관련되며, צַלְמָוֶת의 모음은 이 낱말을 "죽음의 그림자"로 해석하는 잘못된 어원 분석에서 비롯된 것으로 본다. 또한 '그림자'를 뜻하는 צל이 구약 성서에서 긍정적인 의미로 사용되기 때문에 이 낱말에서 '그림자'를 찾으려는 시도는 잘못된 것으로 본다.[9]

코헨(C. Cohen)은 LXX가 사용한 히브리어 원문에 모음이 없었기 때문에 이 고대 번역본이 צלמות를 '죽음의 그림자'로 번역했든 '어둠'으로 번역했든 그것은 중요하지 않다고 한다.[10] 그는 먼저 צלמות와 아카드어 *ṣalāmu* ('캄캄하다')의 관계에 주목한다. 그러고 나서 צלמות가 나오는 18곳 가운데 '어둠'을 뜻하는 낱말들과 함께 나오는 경우를 관찰한다. חשך가 함께 나오는 경우가 12곳이며 אפל이나 ערפל과 함께 평행 관계로 사용되거나 אור나 בקר와 대조 관계로 사용되는 경우도 여러 곳 있음을 지적하면서, צלמות가 חשך와 거의 같은 의미 영역을 공유하며 '어둠'을 뜻하는 다른 낱말들과 시적 구조에서 비슷한 위치를 차지한다는 결론을 내린다.[11] 코헨은 צלמות가

---

7) *GKC*, §81 *d*, n. 2; P. Joüon and T. Muraoka, §87 *c*.

8) J. D. Michaelis, *Supplementa ad Lexica Hebraica*, 6 parts (Göttingen: Rosenbusch, 1792), 6:2097.

9) H. Niehr, "צַלְמָוֶת", *TDOT* 12:396-397.

10) C. Cohen, "The Meaning of צלמות 'Darkness': A Study in Philological Method", M. V. Fox, et al., eds., *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996), 301.

11) Ibid., 289-290.

‘어둠’을 뜻하는 다른 낱말과 함께 사용되지 않은 구절들(렘 2:6; 시 44:19[20]; 23:4; 욥 16:16; 38:17)을 자세히 검토한 다음, 모든 구절에서 צַלְמָוֶת가 ‘어둠’을 뜻한다고 보는 것이 가장 적절하다는 결론을 내린다.[12] 따라서 이 낱말을 צַל과 מָוֶת가 결합된 형태로 보기보다는, 다수의 학자들처럼 아카드어 *ṣalāmu*, 아랍어 *ẓalima*, 에티오피아어 *ṣalma*/*ṣalama*에 관련된 צַלְמָוֶת로 보는 것을 선호한다. 그렇지만 이 형태 역시 צַלְמָוֶת의 모음을 설명하지 못한다는 점을 들어 צַלְמָוֶת를 원래의 형태로 제시한다.[13]

마치니(G. Mazzini)는 ṣlm 어근이 북서셈어에서 사용되지 않는다는 주장을 반박하며 우가리트어 토판에 나오는 *ẓlm*과 *ẓlmt*가 다른 셈어의 어근 ẓlm과 뿌리를 같이한다고 한다. 후대의 마소라 전승에서는 히브리어에서 드물게 쓰이던 이 어근의 의미가 잊히면서 צַלְמָוֶת의 어원과 의미가 “죽음의 그림자”와 연결되었다는 것이다.[14]

최근 돈트와 하르토그(M. Dhont and B. Hartog)는 LXX 번역자들이 이 낱말을 그리스어와 그리스 해석 전통에 따라 두 낱말의 합성어로 어원을 분석하여 번역했고 이 번역이 후대의 마소라 학자들에게 영향을 주었다고 주장한다.[15]

3.2. 두 어근의 합성어로 보는 견해

19세기 말에 뇔데케(T. Nöldeke)는 צַלְמָוֶת가 하나의 어근에서 파생했다고 보는 견해를 비판적으로 살피면서 전통적인 견해를 지지한다. 그는 이 낱말이 나오는 본문이 후대에 기록되었다는 점을 근거로, 원래의 발음(צַלְמָוֶת)이 잘못된 발음(צַלְמָוֶת)으로 교체되었다는 주장에 의문을 제기한다. 또한 그리스 번역본들이 흔히 σκιὰ θανάτου(“죽음의 그림자”)로 옮기고 있으므로 צַלְמָוֶת로 발음하는 전통에 어느 정도 권위가 있는 것으로 본다. 더 나아가, ṣlm 어근은 아랍어와 에티오피아어 등에서 ‘어둠’을 뜻하는 낱말로 등장하지만 히브리어에서는 이런 의미의 동사나 다른 파생형으로 사용되지 않는다. 그는 “히브리어에서, 다른 데서는 발견되지 않는 어근이, 대체로 후기에 나타나는 이 표현에만 보존되었을 가능성은 매우 낮다”고 한다.[16]

---

12) Ibid., 301.

13) Ibid., 305-308.

14) G. Mazzini, “On the Meaning of *Ṣalmāwet*: A Discussed Word in the Old Testament”, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 16 (1999), 79-83.

15) M. Dhont and B. Hartog, “The Contribution of the Septuagint to the Masoretic Reading of צלמות”, *ZAW* 137 (2025), 402-417.

16) T. Nöldeke, “צֶלֶם und צַלְמָוֶת”, *ZAW* 17 (1897), 183-187.

뇔데케의 주장을 이어받은 헨(J. Hehn)은 먼저 LXX, 타르굼, 페시타 등의 번역에서 드러나는 전승이 일관되게 "죽음의 그림자"로 번역하고 있는 점을 바탕으로 전통적인 견해를 지지한다. 또한 시적이며 수사적인 이 낱말이 구약 성서 가운데 비교적 늦은 시기에 기록된 구절에만 등장하여 LXX 번역자들에게 직접적인 영향을 주었을 것이라고 생각한다.[17] 헨은 히브리어에서 '그림자'를 뜻하는 צל이 언제나 보호하고 도움을 주는 주체로 나타난다는 견해를 반박한다. 구약 성서에서 צל은 "덧없고 미미하고 사소한 것의 상징"으로 흔히 사용되며 오히려 아카드어 *ṣillu*('칠루')처럼 '어둠'과 관련된다는 것이다. '보호'의 의미가 '가까움'과 관련된다고 보아 צלמות가 '죽음에 가까움'으로 해석될 수도 있다고 본다.[18] 그는 צלמות가 나오는 구절들을 분석하면서, 모든 구절에서 이 낱말이 '죽음의 그림자'를 뜻하는 것으로 해석할 수는 있지만 '어둠'으로 해석하는 것은 적절하지 않은 경우도 있다고 한다.[19]

바(J. Barr)는 LXX가 צלמות를 '죽음의 그림자'로 옮긴 것을 보면, 적어도 욥기 3장의 최종 편집자가 צלמות를 '죽음의 그림자'로 이해하고 있었던 것으로 볼 가능성이 꽤 있다고 본다.[20] 그는 צלמות가 '어둠'의 의미로 해석되기 어려운 구절들(욥 38:17; 시 44:19[20]; 렘 2:6)을 예로 들며 이 견해를 뒷받침한다.[21] 또한 צלמות가 원래 인명이나 지명이었을 수 있다는 견해를 소개한다. 여기에 따르면 이 낱말은 '모트의 피난처'라는 뜻이었는데 '모트'라는 신의 이름이 '죽음'을 뜻하게 되고 '피난처'가 '그림자'를 뜻하게 되면서 '죽음의 그림자'라는 의미를 갖게 되었다는 것이다.[22] 그는 צלמות라는 낱말이 여러 복잡한 단계를 거쳐 현재의 의미를 지니게 되었지만 히브리어 본문에 보전되어 있는 모음은 인위적인 창작이 아니라 낱말의 역사를 실제

17) J. Hehn, "צלמות", *Orientalistische Studien: Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag am 31. Juli 1914 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern*, vol. 2, MVAG 22 (Leipzig: Hinrichs, 1918), 80.

18) Ibid., 82-84.

19) J. Hehn, "צלמות", 84-89. H. Bauer and P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes* (Hildesheim: Olms, 1965), 506은 이 낱말을 두 어근이 결합된 "죽음의 그림자"로 분석하는 헨(J. Hehn)의 주장에 타당한 근거가 있다고 한다.

20) J. Barr, "Philology and Exegesis: Some General Remarks, with Illustrations from Job", *Comparative Philology and the Text of the Old Testament: With Additions and Corrections* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1987), 376.

21) Ibid., 377.

22) J. Barr, "Philology and Exegesis", 379. 모트는 우가리트 신화에 나오는 죽음의 신을 가리킨다. J. F. Healey, "Mot מות", K. van der Toorn, B. Becking, and P. W. van der Horst, eds., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2nd rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 598-603.

로 반영하고 있는 것이라 생각한다.[23]

바의 분석을 대체적으로 받아들이는 미첼(W. L. Michel)은 히브리어에서 '어둠'을 뜻하는 ṣlm 어근이 사용되지 않는다는 점을 지적한다. 그는 히브리어의 합성어가 주로 고유명사에서 발견되는 것으로 미루어 보아 **צלמות** 역시 인명이나 지명이었을 것이라고 생각한다. 특별히 욥기의 용례에서는 **צלמות**가 "모트의 피난처/보호"를 뜻하며 저승을 가리키는 별칭으로 사용되었을 수 있다고 한다.[24]

한편, **צלמות**를 합성어로 보면서도 '죽음'과 무관한 '어둠'을 뜻하는 낱말로 보는 견해도 있다. 윈턴 토머스(D. Winton Thomas)는 **צלמות**를 '죽음의 그림자'로 보는 전통적인 견해와 '어둠'으로 보는 견해를 고찰하면서 '어둠'으로 보는 견해에 힘을 싣는다. 그러나 그는 이 낱말이 합성어일 가능성을 부정하지 않으며 **מות**가 '죽음'을 뜻하는 것이 아니라 최상급으로 강조하는 기능을 한다고 주장한다. 따라서 "죽음의 그림자"는 "아주 깊은 그림자, 짙은 어둠"의 뜻을 지니게 된다.[25]

판 아커(D. Van Acker)는 우가리트어의 *ẓlm*이 '어둠'과 관련된 의미를 지니는 셈어 어근 ṣlm과 관련이 없으며 *ẓlmt* 역시 *ẓl*과 *mt*('죽음의 신 모트')의 합성어로서 "모트가 보호해 주는 곳", 곧 지하 세계를 가리키는 지명으로 본다. 이런 맥락에서 히브리어 **צלמות**도 지하 세계 전반이나 그와 관련된 어둠을 가리킬 수 있고, 대부분의 문맥에서 '(깊은) 어둠'으로 번역하는 것이 더 적합하다는 점을 인정한다.[26]

최근 헤이즈(C. B. Hays)는 우가리트어의 합성 명사들을 근거로 고전 히브리어에 합성 명사가 사용되지 않는다는 견해를 반박하며, 무시무시한 어둠을 "모트의 그림자"라고 불렀을 것이라 추정한다.[27] 그는 성서에서 사용된 **צלמות**가 문맥에서 볼 때 거의 모두 어둠의 의미를 지닌다는 코헨의 의견에 반박하면서 더 넓은 문맥에서 볼 때 이 낱말은 항상 죽음과 연관된 의미를 지닌다고 주장한다.[28]

---

23) J. Barr, "Philology and Exegesis", 380.

24) W. L. Michel, "*Ṣlmwt*, 'Deep Darkness' or 'Shadow of Death'", *BR* 28 (1984), 5-20.

25) D. Winton Thomas, "צַלְמָוֶת in the Old Testament", 193-200; J. F. Healey, "Mot **מות**", 602.

26) D. Van Acker, "**צלמות**: An Etymological and Semantic Reconsideration", *JNSL* 43 (2017), 103-108. D. Van Acker, "**צלמות**", 115는 이 낱말의 여러 함의와 어원을 고려하여 "죽음의 그림자"보다는 "terrifying darkness", "deadly darkness", "(utter) dark place"로 번역할 것을 제안한다.

27) C. B. Hays, "Once More into the Valley of the Shadow of Death: A Reconsideration of Semitic Compound Nouns Including MT", *JNSL* 50 (2024), 108.

28) Ibid., 101-105.

배선복 역시 צלמות를 합성어로 보면서, 부정적 의미를 지닌 צל에 결합된 מות를, "최상급이든 일반 명사나 신명이든 צל에 어떤 속성을 부가하는 수식어"라고 설명한다. 그는 이 합성어가 기본적으로 단순한 어둠보다 더 진한, "매우 어두운 그늘"이라는 의미를 지니고 있으며 מות라는 형태소 때문에 속박이나 사후 세계와 관련된 부정적 문맥에서 쉽게 사용된다고 한다.[29]

3.3. 합성어 어원

히브리어 보통명사에서 합성어는 매우 드물고 고유명사에서 흔히 나타난다.[30] 그 예로 אֲחִימוֹת(아히못; 대상 6:25[10]), עַזְמָוֶת(아스마웻; 삼하 23:31; 대상 8:36; 9:42; 11:33; 12:3; 27:25; 스 2:24; 느 12:29), חֲצַרְמָוֶת(하살마웻; 창 10:26; 대상 1:20)이 있다. צלמות가 보통명사로서 두 어근이 결합된 합성어라면 히브리어에서 매우 드문 형태의 낱말이라고 할 수 있다. 그럼에도 이 낱말은 일관되게 צַל(< צֵל)과 מָוֶת의 합성어임을 드러내는 모음이 붙어 있다. 또한 LXX를 포함한 고대 번역본들이 합성어로 번역하고 있는 점도 가볍게 생각할 수 없다. 더 나아가, 셈어의 '어둡다'를 뜻하는 ṣlm이 우가리트어를 비롯한 북서셈어에 존재한다는 명확한 증거가 없고 히브리어에서도 사용되지 않는다는 점을 고려해야 한다.

낱말의 의미가 맥락에 따라 달라질 수 있기 때문에 히브리어에서 צל이 늘 '보호'와 같은 긍정적인 뜻으로만 쓰이지는 않는다. 헤이즈는 צל이 보호와 피신처를 가리키기도 하지만 죽은 사람의 혼과 관련되어 사용되기도 한다는 점을 지적한다(시 109:23; 욥 17:7 등).[31] 이와 같이 하나의 낱말이 서로 다른 정서를 표현하는 경우는 흔히 있다. 예를 들어, 예레미야 13:16에 צלמות와 함께 나오는 נשף('해 질 녘')는 발이 걸려 넘어지는 때를 가리키기도 하지만(렘 13:16; 사 59:10) 예언자가 고대하는 즐거운 시간(נשף חשקי, '나의 소중한 해 질 녘')일 수도 있다(사 21:4).

지금까지의 논의를 바탕으로, צלמות의 어근은 어둠을 뜻하는 것으로 추정되는 -צלמ(ṣlm)보다는 צל과 מות의 결합에서 찾는 것이 타당해 보인다. 그렇다면 이 낱말이 구약 성서의 본문에서 이 어원과 관련된 의미를 어느 정도 지니고 있는지 살펴볼 필요가 있다.

---

29) 배선복, "사망의 그늘과 어둠 사이: צלמות에 관하여", 「Canon&Culture」 18 (2024), 121-122.
30) *GKC*, § 81 *d*.
31) C. B. Hays, "Once More into the Valley of the Shadow of Death", 105.

4. צלמות의 의미

낱말의 어원을 연구하는 것과 의미를 연구하는 것은 분명히 구분되어야 한다. 바(J. Barr)에 따르면 어떤 낱말의 의미를 알아내는 데에 어원 연구가 길잡이가 될 수 없으며, 낱말의 의미는 실제 용례에서 찾아야 한다고 한다.[32] 그는 "어떤 낱말의 어원은 그 낱말의 의미에 관한 진술이 아니라 그 낱말의 역사에 관한 진술"이라고 단언한다.[33] 낱말의 어원을 알면 의미를 분명히 알 수 있으리라 기대하지만, 언어는 자의적이고 낱말의 의미는 다양한 요인의 영향으로 변한다. 어원에 의존하여 낱말의 의미를 파악함으로써 언어의 자의성을 극복하려는 연구는 정당성을 찾기 어렵다.[34] 언어의 자의성을 인정한다면 낱말의 의미를, 어원이 아니라 맥락에서 찾는 것이 중요하다. 무엇보다 낱말들 사이의 미묘한 의미 차이를 살필 때에는 어원보다 문맥을 분석해야 한다.[35]

צלמות가 문맥 안에서 어떤 의미로 사용되는지를 먼저 알아본 다음, 이 낱말과 함께 쓰이는 관련 낱말들의 용례를 살펴본다. 지금부터 인용되는 구약 성서 구절의 번역은 『새한글』을 따른다. **צלמות**를 '캄캄하다'라는 형용사를 활용하여 번역한 것이 적절하다고 전제하기 때문이 아니라, 『새한글』이 이 낱말을 비롯한 관련 낱말들을 비교적 일관되게 옮기고 있기 때문이다.

4.1. 문맥 안에서 본 צלמות

(1) 욥기 3:5 욥은 자신이 태어난 날에 관해 말한다. "어둠(חשך)과 캄캄함(צלמות)이 그날을 뒤덮어 버렸어야 했어." 헤이블(N. C. Habel)은 욥이 어둠을 불러내는 상황에서 어둠이 '죽음의 그림자'를 함의할 수 있다고 보며, 클라인즈(D. J. A. Clines) 역시 욥기에서 빛이 생명을 뜻하기 때문에 어둠은 죽음을 뜻한다고 생각한다.[36] 그러나 드라이버(S. R. Driver)는 이 낱말이 죽음이나 스올과는 관련이 없으며 단순히 짙은 어둠을 표현한다고 본다.[37]

---

32) J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (London: SCM, 1983), 107.

33) Ibid., 109.

34) J. Barr, "Etymology and the Old Testament", J. Barr, W. A. M. Beuken, and A. Gelston, eds., *Language and Meaning: Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis*, OtSt 19 (Leiden: Brill, 1974), 28.

35) Ibid., 22.

36) N. C. Habel, *The Book of Job: A Commentary*, OTL (Philadelphia: Westminster, 1985), 100; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC 17 (Dallas: Word, 1989), 85.

이 구절에서 צלמות가 죽음을 암시하는 것으로 해석될 수도 있지만 직접적으로 죽음을 가리키지는 않는다.

(2)-(3) 욥기 10:21-22 욥은 자신의 기도를 마무리하면서 말한다. "내가 가면 돌아올 수 없으니까요. 어둡고(חשך) 캄캄한(צלמות) 땅으로 갈 것이니까요."(21절) 덧붙여서 이 땅에 관해서 묘사한다. "컴컴하고(עיפתה) 깜깜하고(אפל) 캄캄한(צלמות) 땅, 질서 없고 깜깜한 곳으로요. 빛마저 깜깜하게(אפל) 비추는 곳으로요."(22절) 클라인즈는 צלמות에서 מות가 강조하는 역할을 한다고 하면서 צלמות를 "deep shadow"로 옮긴다.[38] 그러나 헤이블은 이 구절을 죽음의 땅과 관련시키며 하틀리(J. E. Hartley) 역시 '어둠' 관련 낱말들이 스올의 끔찍한 상황을 생생히 묘사하는 것으로 본다.[39] 이 구절에 나오는 '어둠' 관련 낱말들이 죽음의 세계를 묘사하는 것은 분명하며 צלמות도 그 가운데 하나다. 그러나 צלמות가 직접적으로 죽음을 가리키는 명사로 사용되었다고 보기는 어렵다.

(4) 욥기 12:22 욥은 하나님을 이렇게 묘사한다. "깊이를 알 수 없는 일들(עמקות)을 어둠(חשך)에서부터 드러내시고, 캄캄함(צלמות)을 빛 가운데로 나오게 하신다네." 포프(M. Pope)는 이 구절이 어둠과 저승을 지배하는 하나님에 관해 묘사하며, 더 나아가 신화적인 암시를 주는 것일 수도 있다고 생각한다.[40] 그러나 이 구절은 세상을 다스리는 하나님에 관해 묘사하는 문맥에 놓여 있다. 예를 들어 바로 앞 21절에서는 높은 사람을 낮추고 힘센 사람을 약하게 하시는 하나님에 관해 말한다. 이 구절에서 צלמות와 그 대응어인 עמקות는 깊이 어둠 속에 숨겨진 대상을 가리킨다. 그렇다면 여기에서 צלמות는 지위가 높고 힘 있는 사람들이 몰래 꾸미는 계획을 은유적으로 가리킨다고 볼 수 있다.[41]

(5) 욥기 16:16 욥은 자신이 하나님으로부터 받은 고통에 관해 말하다가 자신의 상태에 관해 이렇게 말한다. "우느라고 내 얼굴이 붉게 달아올랐고, 내 눈꺼풀에는 캄캄함(צלמות)이 짙게 서려 있다네." 하틀리에 따르면 이 구절은 죽음의 전조가 되는 어두운 그림자가 눈을 둘러싸고 있는 상황을 묘

37) S. R. Driver and G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1921), 1:33, 2:18.

38) D. J. A. Clines, *Job 1-20*, 216, 223.

39) N. C. Habel, *The Book of Job*, 201; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 191. C. Cohen, "The Meaning of צלמות 'Darkness'", 299도 여기에서 "어둡고 캄캄한 땅"은 저승을 가리킨다고 본다.

40) M. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AYB 15 (New Haven: Yale University Press, 2008), 94.

41) J. E. Hartley, *The Book of Job*, 215.

사한다.[42] 클라인즈는 죽음의 어둠이 눈꺼풀에 있다는 것은 더는 빛을 볼 수 없어서 생명을 유지할 수 없다는 것을 뜻한다고 해석한다.[43] 이와 달리 포프는 '캄캄함(צלמות)'이 아픈 사람 눈 주위 피부가 검게 변한 것을 뜻하는 것으로 여기에서 죽음에 관한 암시는 없다고 한다.[44] 실제로 이 구절에서 죽음에 관한 직접적인 암시를 찾기는 어렵다.

(6)-(7) 욥기 24:17[2x] 욥은 16절에서 "어둠(חשך)을 뚫고 남의 집에 들어가고, 낮에는 자기 집에 틀어박혀 있는 사람들"에 관해 언급하면서 그들은 빛을 알지 못한다고 한다. 17절에서는 그 사람들이 그렇게 행동하는 이유를 설명한다. "그들에게는 아침도 마찬가지로 캄캄하거든(צלמות). 그들은 캄캄하여(צלמות) 무서운 것에 익숙하거든." 이어지는 18-20절에서는 이 사람들이 심판을 받아 멸망하고 죽음을 맞게 될 것이라고 하지만 17절의 צלמות가 죽음의 세계와 연관되지는 않는다. 상반절의 צלמות는 아침과 대조되는 의미로 쓰였고, 하반절의 צלמות는 '두려움'을 꾸며 주면서(בלהות צלמות) '어둠'과 관련된 두려움을 표현한다.

(8) 욥기 28:3 욥은 28:12-28에서 지혜에 관해 말하기 전에 28:1-11에서, 광산에서 보석을 찾는 사람들의 활동에 관해 묘사한다. 그 가운데 3절에서 이렇게 말한다. "어둠(חשך) 몰아내고, 구석구석 샅샅이 뒤진다네, 깜깜하고(אפל) 캄캄한(צלמות) 데 있는 돌을." 클라인즈는 이러한 지하 채굴에 관한 묘사가 하나님의 업적에 어울리는 표현으로 기술된다는 점을 지적하면서 이 구절이 지상과 지하, 빛과 어둠, 삶과 죽음 사이에 살아가는 광부들의 경계성을 보여 주는 것으로 본다.[45] 그러나 지혜를 찾는 노력을 땅 깊은 곳에서 보석을 찾는 일에 빗대어 묘사하는 맥락에서 צלמות를 죽음의 세계와 직접적으로 연결하기는 어렵다.

(9) 욥기 34:22 엘리후는 하나님이 사람들을 공의롭게 심판하신다고 말하는 맥락에서 이렇게 말한다. "어둡고(חשך) 캄캄한(צלמות) 곳이 있다 합시다. 거기서도 못된 짓 하는 사람들은 자신을 숨길 수 없습니다." 헤이블은

---

42) Ibid., 262.

43) D. J. A. Clines, *Job 1-20*, 386-387.

44) M. Pope, *Job*, 124.

45) D. J. A. Clines, *Job 21-37*, WBC 18A (Nashville: Nelson, 2006), 911-912. D. Wolfers, "The Stone of Deepest Darkness: A Mineralogical Mystery (Job xxviii)", *VT* 44 (1994), 275는 욥 10:22의 "캄캄한(צלמות)"이라는 표현이 지하세계를 가리키므로 여기에서는 "지하세계의 돌"에 관해 말하고 있다고 한다. 물론 그는 이 표현을 용암을 가리키는 비유적인 표현으로 이해한다. 그러나 여기에서 돌은 용암이 아니라 광부들이 어둠을 몰아내고 캐내는 광석을 가리키는 것으로 보아야 한다. 용암으로 보는 해석은 4절의 나할(נחל)을 '갱도'가 아니라 '(용암의) 흐름'으로 해석했기 때문에 생겨난 것으로 보인다.

여기에서 묘사하는 장소를 죽음의 영역과 관련시킨다.[46] 그러나 "어둡고 캄캄한 곳"은 못된 짓 하는 사람들이 하나님을 피해 숨을 수 있으리라 기대하는 곳일 뿐이며 반드시 죽음과 연결할 필요는 없다.

(10) 욥기 38:17 욥기 38장에서 야훼는 폭풍 가운데 욥에게 나타나 창조에 관해 여러 질문을 던지면서 17절에서 이렇게 말씀하신다. "죽음의 문(שערי־מות)이 네게 드러난 적 있느냐? 캄캄한 그곳의 문(שערי צלמות)을 본 적 있느냐?" 이곳에서는 צלמות에 상응하는 낱말이 어둠에 관련된 낱말이 아니라 '죽음'이라는 점이 독특하다. 앞서 16절에서는 바다에 관한 질문이 있고 이어지는 18절에서는 땅에 관한 질문이 나온다. 여기에서 죽음은 스올을 가리킨다. 클라인즈에 따르면, 성서에서 스올은 바다 바로 아래에 있어서 죽음의 강을 통해 땅과 연결되며 사람들을 밖으로 나가지 못하게 막는 성문을 갖춘 도시로 묘사되기도 한다.[47] 그러나 다른 구절들에 비춰 볼 때, 『새한글』의 번역처럼, צלמות를 스올 자체보다 그곳의 상태를 묘사하는 낱말로 어둠을 표현한다고 이해할 수 있다. 더 나아가, 이 낱말이 여기에서 '죽음'을 뜻한다 해도, 그것은 이 낱말이 '죽음'과 대응되는 맥락에 사용되면서 '어둠'에 포함된 '죽음'이라는 함의가 활성화된 것으로 볼 수 있다.

(11) 시편 23:4 시인은 이렇게 고백한다. "캄캄한(צלמות) 골짜기를 가야 해도 나 잘못될까 두려워하지 않습니다. 주님이 나와 함께하시니까요." 포프는 이곳의 צלמות에 죽음에 관한 암시가 없다고 하고, 윈턴 토머스에 따르면 צלמות는 그림자가 깊게 드리워진 유대 광야의 "짙은 어둠"을 가리킨다.[48] 그러나 니어는, צלמות가 '죽음'과 '그림자'의 합성어라는 어원 분석에 동의하지 않으면서도, 이 표현이 단순히 어둡고 컴컴한 장소를 나타내는 것을 넘어 죽음을 상징하기도 하는 것으로 본다.[49] 헤이즈는 시편 23편이 죽음의 위협을 배경으로 하고 있다는 점에서 이 낱말을 죽음과 연결하려 한다.[50] 그러나 이 시편은 명시적으로 죽음의 위협을 언급하지 않는다.

(12) 시편 44:19[20] 시인은 어려움 가운데 도움을 구하는 기도에서 공동체의 고통을 이렇게 묘사한다. "그런데 주님은 자칼이 사는 곳(מקום תנים)에서 우리를 쳐부수셨습니다. 우리의 위쪽을 캄캄함(צלמות)으로 덮으셨습니다."

---

46) N. C. Habel, *The Book of Job*, 484.

47) D. J. A. Clines, *Job 38-42*, WBC 18B (Nashville: Nelson, 2011), 1106. N. C. Habel, *The Book of Job*, 541과 J. E. Hartley, *The Book of Job*, 499는 이어지는 18절에 나오는 "땅"도 지하 세계를 가리키는 것으로 볼 수 있다고 한다.

48) M. Pope, *Job*, 124; D. Winton Thomas, "צַלְמָוֶת in the Old Testament", 198. 또한 C. Cohen, "The Meaning of צלמות 'Darkness'", 294-295를 보라.

49) H. Niehr, "צַלְמָוֶת", *TDOT* 12:398.

50) C. B. Hays, "Once More into the Valley of the Shadow of Death", 104.

헨은 '어둠으로 덮는 것'은 뜻이 통하지 않는다고 하면서 여기에서 צלמות를 '죽음의 그림자'로 보아야 한다고 한다.[51] 더 나아가 드클레세-월포드, 제이콥슨, 태너(N. DeClaissé-Walford, R. A. Jacobson, and B. L. Tanner)는 תנים을 자칼이 아니라 바다 괴물로 보면서 두 병행 구절은 사람들이 바다 괴물에게 짓눌리고 숨이 막혀 익사하는 것과 죽음의 그림자에 덮여 숨이 막혀 죽는 것을 묘사한다고 본다.[52] 그러나 코헨은 צלמות가 '어둠'을 뜻하며 "자칼이 사는 곳"과 "캄캄함"은 모두 사막의 위험을 뜻하는 것이라고 한다.[53] תנים이 자칼이든 바다 괴물이든 사람들에게 실질적인 고통을 주는 대상으로 묘사되지만 그것만으로 צלמות에 '죽음'의 의미가 있다고 보기는 어렵다.

(13)-(14) 시편 107:10, 14 시편 107:10-16은 하나님의 말씀을 거스르다 갇힌 사람들이 하나님의 도움으로 갇힌 곳에서 빠져나오는 사건을 묘사한다. 10절에서 이 사람들의 어려운 상황이 그려진다. "어떤 사람들은 어둡고(חשׁך) 캄캄한(צלמות) 곳에 살지요, 비참하게 쇠사슬에 묶여서." 14절에서 시인은 야훼의 구원을 노래한다. "여호와가 끌어내 주셨어요, 그들을 어둡고(חשׁך) 캄캄한(צלמות) 데서. 그들의 사슬을 여호와가 끊어 주셨어요." 여기에서 "어둡고 캄캄한 곳"은 사람을 가두어 두는 곳을 뜻한다. 헨은 여기에서 צלמות가 "갇혀 있는 사람들을 위협하는 죽음"을 뜻한다고 본다.[54] 앨런(L. C. Allen) 역시 4-22절에 "죽음의 영역에 관한 다양한 은유"가 등장한다고 한다.[55] 그러나 חשׁך나 צלמות가 죽음과 직접적인 연관성이 있다고 볼 근거를 찾기 어렵다.

(15) 이사야 9:2[1] 예언자는 새로운 시대를 선언하면서 이렇게 외친다. "어둠(חשׁך) 가운데 살아가던 백성이 큰 빛을 보았습니다. 캄캄한 땅(צלמות)에 살고 있는 사람들, 그들 위에 빛이 비추었습니다." 이 구절에서 חשׁך와 צלמות가 대응어로 등장한다. 이 구절을 이사야가 히스기야의 즉위식을 위해 쓴 신탁(8:23하-9:6)의 일부라고 생각하는 로버츠(J. J. M. Roberts)에 따르면 '어둠'은 "정치적인 압제와 불의에 관한 은유"로, '빛'은 "그런 압제로부터의 정치적 해방에 관한 은유"로 사용되었다.[56] 이 구절에서 צלמות는

51) J. Hehn, "צלמות", 86.

52) N. DeClaissé-Walford, R. A. Jacobson, and B. L. Tanner, *The Book of Psalms*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), 414.

53) C. Cohen, "The Meaning of צלמות 'Darkness'", 294.

54) J. Hehn, "צלמות", 86.

55) L. C. Allen, *Psalms 101-150*, rev. ed., WBC 21 (Dallas: Word, 2002), 86.

56) J. J. M. Roberts, *First Isaiah: A Commentary*, P. Machinist, ed., Hermeneia (Minneapolis, MN: Fortress, 2015), 146, 148. 한편, 이 구절을 포로기 이후의 메시아 예언으로 해석하는 신철호,

어둠을 뜻하는 낱말로서 '죽음'과의 직접적인 연관성을 찾기 어렵다.

(16) 예레미야 2:6 야훼는 잘못된 길을 가는 이스라엘 사람들에게, 이집트 탈출과 험난한 광야의 삶을 되돌아보라고 하신다. "그들은 말하지 않았다, '어디 계시는가, 우리를 이집트 땅에서 올라오게 하신 여호와께서는? 우리를 광야 곧 거칠고(ערבה) 움푹한(שׁוחה) 땅, 메마르고(ציה) 캄캄한(צלמות) 땅, 아무도 다니지 않는 땅, 사람이 살지 않는 땅에서 이끌어 주신 여호와께서는?'이라고." 코헨은 이 구절에서 "광야"를 가리키는 다른 표현인 "메마르고 캄캄한 땅"에서 "캄캄한(צלמות)"이 어둠을 가리킨다고 하면서, 하나의 근거로 예레미야 2:31에 "광야"가 "어두컴컴한 땅"과 동일시되는 점을 들고 있다.[57] 런드봄(J. R. Lundbom) 역시 이 낱말을 '죽음의 그림자'로 이해하지만 사막의 바위가 드리우는 그림자를 가리킬 수 있다고 한다.[58] 이 구절이 아무도 살거나 다니지 않는 땅을 묘사하는 것은 사실이다. 그러나 이스라엘 사람들이 지나온 땅을 죽음이나 죽음의 세계와 직접적으로 연결하기는 어렵다.

(17) 예레미야 13:16 예언자는 유다의 멸망을 예언하며 빛이 있을 때 하나님께 영광을 돌리라고 권하며 경고한다. "영광을 돌리세요, 여호와 여러분의 하나님께! 하나님이 어둡게 하시기(יחשׁך) 전에, 해 질 녘(נשׁף) 산 위에서 여러분의 발이 비틀거리기 전에. 여러분이 빛을 애타게 기다렸지만, 여호와는 빛을 캄캄함(צלמות)으로 만드실 것입니다. 짙은 어둠(ערפל)이 되게 하실 것입니다." 이 구절에 나오는 '어둠'과 관련된 낱말들 가운데 צלמות가 들어 있다. 물론 여기에 등장하는 어둠은 물리적인 어둠을 뜻하기보다는 유다의 멸망과 관련된 상징이다. 런드봄은 צלמות에 '죽음'의 의미가 남아 있다고 보면서 "죽음 그림자(death shadow)"로 옮긴다.[59] 그러나 공동체의 멸망을 표현하며 '빛'과 대조되는 이 낱말에, 다른 '어둠' 관련 낱말과 달리 '죽음'의 의미가 직접적으로 드러난다고 보기는 어렵다.

(18) 아모스 5:8 아모스는 하나님의 심판과 그 결과에 대해 말한다. 캐롤(M. D. Carroll R.)에 따르면, 아모스 5:1-17은 이스라엘의 죽음에 관한 애도로 시작하고 끝나며 그 가운데 8-9절에서는 이스라엘이 전능하고 우주적인 하나님의 분노를 마주하는 장면이 나온다.[60] 8절에서 아모스는 이렇게 말한다.

"예언적 완료의 이해와 그 번역: 이사야 9:1-7[8:23-9:6]을 중심으로", 「성경원문연구」 56 (2025), 18-19는 '어둠'을 이스라엘의 심판으로, '빛'을 미래의 희망으로 해석한다.

57) C. Cohen, "The Meaning of צלמות 'Darkness'", 292-293.

58) J. R. Lundbom, *Jeremiah 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 21A (New Haven: Yale University Press, 2008), 260.

59) Ibid., 677.

60) M. D. Carroll R., *The Book of Amos*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 2020), 290-291.

"북두칠성과 오리온자리를 만드시는 하나님, 캄캄함(צלמות)을 아침으로 바꾸시고 낮을 밤처럼 어둡게 하시는(החשיך) 하나님, 바닷물을 불러 땅 위에 쏟으시는 하나님, 그 하나님의 이름은 여호와이십니다." 여기에서 '캄캄함'은 분명 밤을 뜻한다. 바닷물이 땅을 뒤덮는 내용이 뒤따라 나오는 것으로 볼 때 이 구절은 "이스라엘의 운명을 순식간에 뒤엎을 수 있는" 야훼의 주권적 통치 행위를 표현한다고 볼 수 있다.[61] 여기에서도 צלמות와 '죽음'의 직접적인 관련성은 드러나지 않는다.

이와 같이 일부 주석가들은 צלמות를 '죽음의 그림자'로 보는 어원 분석을 바탕으로 이 낱말에서 죽음과 관련된 의미를 찾기 위해 주변 문맥을 탐색한다. 그러나 이 낱말이 죽음이나 지하세계를 가리킨다고 볼 수 있는 근거를 찾기는 어렵다. 오히려 이 낱말은 '어둠'을 표현하는 낱말들의 맥락에서 자주 등장한다.

4.2. '어둠'과 צלמות

4.2.1. '어둠'을 표현하는 다른 낱말들

히브리어에는 어둠을 뜻하는 낱말이 여럿 있다. 포프는 히브리어를 포함한 셈어에 나오는, '어둠'과 관련된 다양한 용어에 상응하는 번역어가 영어에 부족하다고 한다. 그에 따르면 '어둠'은 상징적으로 '악함(evil)', '두려움(fearsome)', '신비로움(mysterious)' 등의 다양한 의미를 띤다.[62]

*HALOT*은 צלמות가 חשך보다 더 깊은 어둠을 뜻한다고 본다.[63] 윈턴 토머스는 חשך가 히브리어에서 어둠을 표현하는 여러 낱말 가운데 가장 강력한 낱말일 수 있다고 한다.[64] 박동현은 צלמות가 일반적인 어둠보다 더 짙은 어둠을 뜻하므로 시편 23:4에 나오는 표현을 "아주 어두운 골짜기"나 "캄캄한 골짜기"로 이해할 수 있다고 한다.[65] 배선복은 히브리어 평행법에 관한 연구를 바탕으로 צלמות가 חשך보다 더 깊은 어둠인 "매우 어두운 그늘"을 뜻한다고 한다.[66]

---

61) J. Jeremias, *The Book of Amos: A Commentary*, D. W. Stott, trans., OTL (Louisville: Westminster John Knox, 1998), 91.

62) M. Pope, *Job*, 29.

63) *HALOT*, s.v. "צַלְמָוֶת".

64) D. Winton Thomas, "צַלְמָוֶת in the Old Testament", 200.

65) 박동현, 『아쉬레 하이쉬: 히브리어 시편 읽기』 (서울: 비블리카 아카데미아, 2008), 106. 박동현은 *HALOT*의 독일어 판인 *HAL*을 따른다고 밝히고 있다.

66) 배선복, "사망의 그늘과 어둠 사이", 120.

명사 חשך는 צלמות가 나오는 18곳 가운데 8곳(욥 3:5; 10:21; 12:22; 28:3; 34:22; 시 107:10, 14; 사 9:2[1])에서 같은 절에 함께 등장하며 같은 어근의 동사형은 2곳(렘 13:16; 암 5:8)에서 같은 절에 함께 나온다. 명사 חשך와 צלמות가 함께 나오는 8곳 가운데 4곳(욥 3:5; 10:21; 시 107:10, 14)에서는 두 낱말이 접속사로 연결되어 חשך וצלמות의 형태를 띠며, 3곳에서는 이 두 낱말이 병행 구절에서 서로 상응하는 낱말로 등장한다. 욥기 28:3에서는 חשך가 먼저 나온 다음 אפל과 צלמות가 접속사로 연결되어 אפל וצלמות의 형태로 나온다. 8곳 모두에서 צלמות는 חשך와 밀접한 관련을 지니며 חשך보다 뒤에 위치한다. 그러나 צלמות는 חשך와 통사적으로 대등하게 연결되어 있을 뿐 חשך보다 더 깊고 강렬한 어둠을 표현한다고 볼 만한 근거는 찾기 어렵다.

구약 성서 전체에 명사 חשך는 80번 등장한다. חשך는 때로 죽음과 관련되며, צלמות와 함께 쓰이지 않는 경우에도 죽음과 관련된 의미를 암시할 수 있다.[67] 예를 들어, 욥기 17:13에서는 חשך가 스올을 묘사하는 것이 분명하다. "내가 애타게 기다리는 것이 있다면, 스올(שאול)이 내 집이었으면 하는 것이네. 어둠(חשך) 속에 내 잠자리를 폈으면 하는 것이네."

어둠을 표현하는 낱말로 צלמות와 함께 등장하는 다른 낱말로는 אפל(욥 10:22[2x]; 28:3), ערפל(렘 13:16), עיפה(욥 10:22), כמריר(욥 3:5)가 있다. אפל은 구약 성서에 9번 나오는데, 욥기에만 6번 나온다. 욥기에 나오는 6번 가운데 3번은 צלמות와 함께 나오는 것이다. ערפל은 구약 성서에 15번 나오는데, 흔히 빽빽한 구름과 관련된 어둠을 가리키며 하나님이 나타나시는 장면과 관련된다. עיפה는 욥기 10:22 외에 아모스 4:13에만 나오며 כמריר는 욥기 3:5에만 나온다.

צלמות는 욥기에 10번 등장하는데, 욥의 발화에 8번, 엘리후와 하나님의 발화에 한 번씩 나온다. 욥의 친구들인 엘리바스, 빌닷, 소발의 말에는 한 번도 나오지 않는다. 그들은 חשך를 사용하지만 צלמות는 사용하지 않는다.[68] אפל 역시 욥기에 6번(3:6; 10:22[2x]; 23:17; 28:3; 30:26) 나오는데 모두 욥의 발화에 등장한다.

이와 같이 צלמות와 더불어 사용되는 '어둠' 관련 낱말들은 어둠을 표현하는 중심 낱말 חשך를 대신하거나 חשך를 포함한 '어둠' 관련 낱말과 함께, 주로 시적인 맥락에 나타난다. 이런 비슷한 뜻을 공유하는 낱말들이 함께

67) H. Lutzmann, et al., "חָשַׁךְ *ḥāšaḵ*", *TDOT* 5:255-256.

68) 엘리바스는 5:14; 15:22, 23, 30; 22:11에서, 빌닷은 18:18에서, 소발은 20:26에서 '어둠'을 뜻하는 חשך를 사용한다.

사용되며 의미가 서로 가까워지는 경향이 있기 때문에 이들 사이의 미묘한 의미 차이를 엄밀히 구분하는 것은 쉽지 않다. 헤이즈는 צלמות가 다른 '어둠' 관련 낱말들과 달리 "위협을 가하거나 죽음을 상징하는 어둠"의 의미를 배타적으로 지닌다고 주장한다.[69] 그러나 이 낱말이 배타적으로 죽음과 관련된다고 보기에는 무리가 있다. 죽음과 관련된 의미의 형태소를 포함하고 있는 것으로 분석할 수 있는 낱말은 צלמות밖에 없지만, 다른 '어둠' 관련 낱말들 역시 은유적으로 사용되는 맥락에서 죽음과 직간접적으로 연결될 수 있다. צלמות와 함께 쓰인 '어둠' 관련 낱말들과 비교해 보면 צלמות는 חשך 다음으로 많이 쓰이는 낱말이며 אפל과 더불어 욥기에 집중적으로 나타난다. 그러나 צלמות만 죽음과 관련된다고 보기는 어렵다.

4.2.2. 어둠과 죽음

구약 성서에서 어둠과 죽음은 깊은 관련을 지닌다. 죽음의 세계는 흔히 어두운 세계로 묘사된다. 예를 들어, 고통 가운데 있는 사람이 이렇게 질문한다. "알릴 수 있겠습니까, 어두운 데(חשך)서, 주님이 하신 놀라운 일을? 주님의 공의를, 잊음의 땅(ארץ נשיה)에서?"(시 88:13) 앞서 이 사람이 '죽은 사람들(מתים)'과 '죽은 영들(רפאים)'(11절), '무덤(קבר)'과 '멸망의 나라(אבדון)'(12절)를 언급하는 것으로 보아 13절의 "어두운 데(חשך)"는 분명히 죽음의 세계와 관련된다. 그보다 앞서 시인은 "죽음의 세계에 가까이 감으로써 경험하는 고난의 '처참함'"을 이렇게 표현했다.[70] "주님이 나를 웅덩이 밑바닥(בור תחתיות)에 두셨습니다, 캄캄한 곳(מחשכים)에, 깊은 곳(מצלות)에."(시 88:7)[71] 전도서에서는 '죽어서 나온 아이'(전 6:3)에 관해서 이렇게 말한다. "아이는 허무하게 왔다가 어둠(חשך) 속으로 가고, 그 이름은 어둠(חשך) 속에 묻히지요."(전 6:4) 욥의 친구 빌닷은 이렇게 말한다. "사람들이 그를 빛에서 어둠(חשך)으로 내쫓고, 세상에서 쫓아내 버린다네."(욥 18:18) 빌닷은 불의한 사람의 심판에 관해 말하면서 17절에서 그 사람에 관한 기억이 없어질 것이라고 하고, 19절에서는 그 사람의 후손이 없을 것이라고 한다. 그러므로 여기에서도 חשך는 불의한 사람의 죽음과 관련된다.

---

69) C. B. Hays, "Once More into the Valley of the Shadow of Death", 104.

70) 이일례, "시편 88:11-13은 수사 의문문인가? 일반 의문문인가?",「성경원문연구」35 (2014), 103.

71) LXX는 이 구절의 "깊은 곳(מצלות)"을, 다른 곳에서 צלמות의 번역어로 흔히 사용된 σκιᾷ θανάτου로 옮긴다. J. Hehn, "צלמות", 88은 여기에서 LXX가 번역한 히브리어 원문의 낱말이 צלמות였을 것이라 주장하지만 C. Cohen, "The Meaning of צלמות 'Darkness'", 295 n. 28은 더 넓은 맥락에서 보면 מצלות가 충분히 어울리므로 굳이 MT를 고칠 필요가 없다고 한다.

헨은 구약 성서에서 빛이 생명과 동의어로 쓰이듯 어둠과 죽음은 동의어로 나온다고 한다.[72] 헤이즈는 문학적으로 어둠이 죽음과 연결되는 것은 자연스럽다고 하면서 성서보다 먼저 쓰인 고대 서남아시아와 이집트 문헌의 예를 설명한다.[73] 따라서 '어둠' 관련 낱말들 가운데 צלמות만 죽음과 관련된다고 할 수 없다. 개념적으로 '어둠'과 관련된 낱말들은 문맥이 허락한다면 시적인 은유로 죽음을 묘사할 수 있기 때문이다.

צלמות의 원래 의미가 '어둠'이었다고 생각하는 윌리엄슨(H. G. M. Williamson)은 어둠을 뜻하는 ṣlm 어근이 히브리어에 거의 등장하지 않기 때문에 그 의미가 쉽게 잊혔을 것이라고 가정한다.[74] 이 어근이 히브리어 고유의 어근이 아니었고 이 낱말이 다른 셈어에서 유래했다는 것이다. 그러나 다른 언어에서 유래한 어근 ṣlm이 왜 -וּת/-וֹת가 결합된 형태로만 발견되는지 설명하기 어렵다.

판 아커는 이 낱말이 우가리트어에서 '모트가 보호해 주는 곳'을 뜻했는데 히브리어에 들어와 의미 변화를 거치면서 어둠을 뜻하게 되었을 것이라고 가정한다.[75] 이 낱말에 신의 이름 '모트'가 있었다는 주장은 증명하기 어렵지만, MT의 모음과 LXX의 비교적 일관된 번역으로 알 수 있듯이 צלמות는 히브리어에서 처음 사용될 때 '죽음'을 뜻하는 어근 mwt(מות)가 포함된 합성어였을 가능성이 높으며 그 중심 의미는 '죽음의 그림자'였을 것이다.

그러면 어떻게 צלמות가 '어둠'이라는 중심 의미를 갖게 되었을까? 앞서 4.2.1에서 보았듯이 צלמות는 חֹשֶׁך와 대등하게 연결될 때 늘 חֹשֶׁך 다음에 나온다. 성서의 저자들이 어둠을 표현하는 다양한 문학적 표현을 찾는 과정에서 '어둠'이라는 확장 의미를 지니고 있던 이 낱말을 '어둠' 관련 어휘 목록에 추가하여 사용했을 것이다. 이렇게 צלמות는 '어둠'과 관련된 낱말들과 함께 쓰이면서 확장 의미였던 '어둠'이 중심 의미가 되었고 이와 비슷한 문맥에서 사용이 확대되었을 것이다. '어둠'이 중심 의미로 자리 잡으면서 '죽음'과 관련된 의미는 퇴색되었을 것이다.[76] 그러나 מות를 포함한 형태적

72) J. Hehn, "צלמות", 84.

73) C. B. Hays, "Once More into the Valley of the Shadow of Death", 104-105.

74) H. G. M. Williamson, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1-27, vol. 2: Commentary on Isaiah 6-12*, ICC (London: T&T Clark, 2018), 365-366.

75) D. Van Acker, "צלמות", 113-114.

76) 이러한 의미 변화는 N. Riemer, *Introducing Semantics*, Cambridge Introduction to Language and Linguistics (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 379-380의 '함축 의미의 관습화' 이론으로 설명할 수 있다. 이 이론에 따르면 중심 의미 A의 낱말이 특정 문맥에서 확장 의미 B로 자주 사용되면서 강화되어 확장 의미 B가 중심 의미의 지위를 얻는다. 그러면 이 낱말은 확장 의미였던 B와 원래 중심 의미였던 A가 대등하게 사용되는 다의어가 되며, 더 나아가 B가 A를 밀어내고 단독으로 중심 의미의 위치를 차지하기도 한다.

특성과 발음 전승 때문에 후대 사람들은 이 낱말에서 '죽음의 그림자'를 계속해서 재발견했을 것이다. LXX의 번역은 이러한 재발견의 한 형태로 볼 수 있다. 그러나 원문에서 צלמות가 드물게 '죽음'을 암시하는 시어로 기능하는 것은 어원의 영향이라기보다 특정한 문맥에서 '어둠'이라는 중심 의미에 포함된 '죽음'이라는 확장 의미가 전면에 등장한 경우다.

5. 맺음말

צלמות의 어원은 '어둠'을 뜻하는 어근 ṣlm에서 파생한 낱말보다는 צל과 מות의 합성어에서 찾는 것이 적절하다. LXX를 비롯한 고대 번역본들이 거의 일관되게 '죽음의 그림자'로 옮기고 있으며, '어둠'을 뜻하는 셈어 어근 ṣlm이 히브리어에서는 사용되지 않기 때문이다. 또한 원래 발음이 צַלְמוּת였던 낱말이 일관되게 צַלְמָוֶת로 모음이 바뀌었다는 주장은 일반적인 음운 변화나 잘못된 어원 분석의 결과로 설명하기 어렵기도 하다.

이 낱말의 어원을 צל과 מות의 합성어로 보는 우리의 분석과 달리 실제 구약 성서 본문의 문맥을 살펴보면 이 낱말이 직접적으로 '죽음의 그림자'를 가리킨다고 보기 어렵다. צלמות는 '죽음'보다는 '어둠'의 의미를 주로 표현하며, '어둠'과 관련된 낱말들이 흔히 이 낱말의 유의어로 함께 사용된다. 더 나아가 이런 '어둠'과 관련된 낱말들은 צלמות와 함께 등장하지 않는 곳에서 '죽음'을 뜻하기도 한다. 따라서 구약 성서 본문에서 צלמות의 중심 의미는 '어둠'과 관련되며, '어둠'과 '죽음'의 관련성 때문에 '죽음'과 관련된 맥락에서 사용된다고 할 수 있다. 물론 '죽음'이라는 의미가 '어둠'에서 나온 것이 아니라 어원을 살린 것으로 볼 가능성도 완전히 배제할 수는 없다.

번역어의 일관성을 추구하는 번역이라면, 이 낱말을 옮길 때 한결같이 '어둠'을 뜻하는 낱말을 선택하는 것을 고려할 수 있다. '어둠'이 '죽음'과 관련되는 것이 분명한 맥락에서도 '어둠'만으로 '죽음'을 시적으로 표현할 수 있기 때문이다. NRS와 LB와 『새한글』이 צלמות를 언제나 '죽음'이 아닌 '어둠'으로 옮긴 것을 참고할 만하다.

<주제어>(Keywords)
צלמות, 합성어, 어둠, 죽음의 그림자, 어원.
ṣalmāwet, compound, darkness, shadow of death, etymology.

(투고 일자: 2026년 7월 2일, 심사 일자: 2026년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2026년 9월 7일)

<참고문헌>(References)

박동현,『아쉬레 하이쉬: 히브리어 시편 읽기』, 서울: 비블리카 아카데미아, 2008.

배선복, “사망의 그늘과 어둠 사이: צלמות에 관하여”,「Canon&Culture」18 (2024), 105-129.

신철호, “예언적 완료의 이해와 그 번역: 이사야 9:1-7[8:23-9:6]을 중심으로”,「성경원문연구」56 (2025), 7-35.

이일례, “시편 88:11-13은 수사 의문문인가? 일반 의문문인가?”,「성경원문연구」35 (2014), 87-116.

Allen, L. C., *Psalms 101-150*, rev. ed., WBC 21, Dallas: Word, 2002.

Barr, J., “Etymology and the Old Testament”, J. Barr, W. A. M. Beuken, and A. Gelston, eds., *Language and Meaning: Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis*, OtSt 19, Leiden: Brill, 1974, 1-28.

Barr, J., “Philology and Exegesis: Some General Remarks, with Illustrations from Job”, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament: With Additions and Corrections*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1987, 362-387.

Barr, J., *The Semantics of Biblical Language*, London: SCM, 1983.

Bauer, H. and Leander, P., *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes*, Hildesheim: Olms, 1965.

Carroll R., M. D., *The Book of Amos*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 2020.

Clines, D. J. A., *Job 1-20*, WBC 17, Dallas: Word, 1989.

Clines, D. J. A., *Job 21-37*, WBC 18A, Nashville: Nelson, 2006.

Clines, D. J. A., *Job 38-42*, WBC 18B, Nashville: Nelson, 2011.

Cohen, C., “The Meaning of צלמות ‘Darkness’: A Study in Philological Method”, M. V. Fox, et al., eds., *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996, 287-309.

DeClaissé-Walford, N., Jacobson, R. A., and Tanner, B. L., *The Book of Psalms*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

Dhont, M. and Hartog, B., “The Contribution of the Septuagint to the Masoretic Reading of צלמות”, *ZAW* 137 (2025), 402-417.

Driver, S. R. and Gray, G. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, ICC, Edinburgh: T&T Clark, 1921.

Habel, N. C., *The Book of Job: A Commentary*, OTL, Philadelphia: Westminster, 1985.

Hartley, J. E., *The Book of Job*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

Hays, C. B., “Once More into the Valley of the Shadow of Death: A

Reconsideration of Semitic Compound Nouns Including MT", *JNSL* 50 (2024), 97-113.

Healey, J. F., "Mot מות", K. van der Toorn, B. Becking, and P. W. van der Horst, eds., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2nd rev. ed., Leiden: Eerdmans, 1999, 598-603.

Hehn, J., "צלמות", *Orientalistische Studien: Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag am 31. Juli 1914 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern*, Vol. 2, MVAG 22, Leipzig: Hinrichs, 1918, 79-90.

Jeremias, J., *The Book of Amos: A Commentary*, D. W. Stott, trans., OTL, Louisville: Westminster John Knox, 1998.

Lundbom, J. R., *Jeremiah 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 21A, New Haven: Yale University Press, 2008.

Lutzmann, H., et al., "חָשַׁךְ *ḥāšaḵ*", G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 5 (17 vols.), J. T. Willis, et al., trans., Grand Rapids: Eerdmans, 1974-2021, 245-259.

Mazzini, G., "On the Meaning of *Ṣalmāwet*: A Discussed Word in the Old Testament", *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 16 (1999), 79-83.

Michaelis, J. D., *Supplementa ad Lexica Hebraica*, 6 parts, Göttingen: Rosenbusch, 1792.

Michel, W. L., "*Ṣlmwt*, 'Deep Darkness' or 'Shadow of Death'", *BR* 28 (1984), 5-20.

Niehr, H., "צַלְמָוֶת", G. J. Botterweck and H. Ringgren, and H.-J. Fabry, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 12 (17 vols.), J. T. Willis, et al., trans., Grand Rapids: Eerdmans, 1974-2021, 396-399.

Nöldeke, T., "צֶלֶם und צַלְמָוֶת", *ZAW* 17 (1897), 183-187.

Joüon, P. and Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew,* 2nd ed., Rome: Pontifical Biblical Institute, 2006.

Pope, M., *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AYB 15, New Haven: Yale University Press, 2008.

Riemer, N., *Introducing Semantics*, Cambridge Introduction to Language and Linguistics, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Roberts, J. J. M., *First Isaiah: A Commentary*, P. Machinist, ed., Hermeneia, Minneapolis, MN: Fortress, 2015.

Van Acker, D., “צלמות: An Etymological and Semantic Reconsideration”, *JNSL* 43 (2017), 97-123.

Williamson, H. G. M., *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1-27, vol. 2: Commentary on Isaiah 6-12*, ICC, London: T&T Clark, 2018.

Winton Thomas, D., “צַלְמָוֶת in the Old Testament”, *JSS* 7 (1962), 191-200.

Wolfers, D., “The Stone of Deepest Darkness: A Mineralogical Mystery (Job xxviii)”, *VT* 44 (1994), 274-276.

<Abstract>

The Etymology and Meaning of צלמות

Yoo-ki Kim
(Seoul Women's University)

The meaning of צלמות has been disputed among scholars, with some arguing for 'shadow of death' and others contending for 'darkness'. Those who favor the former option analyze the word as a combination of צל, meaning 'shadow', and מות, meaning 'death'. Those who prefer the latter derive the word from the Semitic root ṣlm, which carries the meaning of 'be dark'.

The word occurs 18 times in the Old Testament, all of them found within its poetic portion. Ancient translations including the Septuagint tend to translate צלמות consistently as "shadow of death". However, modern translations are divided between "shadow of death" and "darkness", reflecting ongoing scholarly disagreement about its precise meaning. Some of the versions are consistent in choosing one translation term, but others select one or the other option depending on the context in which the word appears.

Grammarians and commentators still do not agree on the etymology and meaning of the word. However, we conclude that the word can better be analyzed as a compound derived from צל and מות. The careful examination of the passages in which צלמות is used reveals that it is adequate to see the meaning of 'darkness' in most cases. The word does not refer to 'death (shadow)' in a straightforward sense, though it may carry a metaphoric sense of 'death' in contexts where the concept of death predominates.

We look into other terms that occur alongside צלמות, such as חשך and אפל. These terms of 'darkness' show that they can also be associated with 'death' depending on the context in which they appear. This shows that the overtone of 'death' is not exclusive to צלמות but is imposed upon the word only when the context requires it, a pattern observable in related vocabulary as well.

Our research demonstrates that we need to differentiate carefully between the etymology of a word and the meaning given by its contextual information. According to etymological analysis, צלמות must have some relation with 'death (shadow)'. But in its actual context, the word primarily refers to darkness, while

it can be associated with death where context requires it, as other terms of darkness can. This distinction between etymological origin and contextual meaning is essential for a proper interpretation of the word.

Although צַלְמָוֶת is etymologically associated with ‘shadow’ and ‘death’, translations aiming for lexical consistency can best always render the term as ‘darkness’, following the precedent of the New Revised Standard Version, the Lutherbibel (2017), and the New Korean Translation.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 59 (2026. 10.), 61-82
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.10.59.61
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

잠언 5장의 주석적 연구
— '낯선 여자'의 정체에 대한 재고찰 —

김현이*

1. 서론

잠언 5장은 '낯선 여자'(3절)[1]에 대한 경고(1-14절)로 시작하여 '자기 물'과 아내에 관한 권면(15-20절)에 이어 야훼의 감찰과 행위의 귀결 선언(21-23절)으로 마무리된다. 이 본문은 하나의 완결된 문학 단위로서 '낯선 여자에 대한 경고'라는 데 대체로 견해가 일치한다.[2] 그러나 이 인물의 성격과 본문의 의도에 대해서는 해석이 분분하다. 다음과 같이 크게 세 가지로 정리할 수 있다.

첫 번째 가장 일반적인 해석은 이 본문을 가정과 공동체 질서를 보호하기 위한 성 윤리 교훈으로 읽는 것이다. 여기서 '낯선 여자'는 다른 남자의 아내이든[3] 자기 아내나 연인이 아닌 다른 일체의 여자이든[4] 간음이나 매춘과 연결된 실제 인물이며[5] 명예 상실과 재산 손실(9-10절), 그리고 쇠약

* 장로회신학대학교 일반대학원에서 구약학으로 박사 과정 수료. hni.kim@gmail.com.

1) 3, 20절의 히브리어 זָרָה는 『개역개정』에서는 "음녀"로, 『새한글성경』에서는 "낯선 여자"로 번역되었다. 20절의 נָכְרִיָּה는 『개역개정』은 "이방 계집"으로, 『새한글성경』은 "다른 나라 여자"로 번역하였다.

2) R. E. Murphy, *Proverbs* (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 31; M. V. Fox, *Proverbs 1-9* (New Haven: Yale University Press, 2000), 204; B. K. Waltke, *The Book Of Proverbs: Chapters 1-15* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2004), 306; B. U. Schipper, *Proverbs 1-15* (Minneapolis: Fortress Press, 2019), 196 등.

3) M. V. Fox, *Proverbs 1-9*, 192; 천사무엘, "잠언에 나타난 음녀의 정체성 연구", 「한국기독교신학논총」 83 (2012), 21-22.

4) 이희학, "잠언에 등장하는 '음녀'(זָרָה)와 '이방 계집'(נָכְרִיָּה)의 번역 문제: 잠언 2장과 5장을 중심으로", 「성경원문연구」 21 (2007), 26.

과 죽음(11절) 주제는 도덕 교육의 실천 사례이고, 각종 물에 대한 용어들(15-18절)은 부부 또는 부부관계나 자녀를 상징한다.[6] 가령 폭스(M. V. Fox)에게 5장은 기혼 남자나 결혼을 앞둔 청소년에게 남의 아내와의 간음을 경고하는 본문(5:1-23; 6:20-35; 7:1-27) 가운데 하나이다.[7]

두 번째 관점은 포로기 이후 공동체의 경계 설정과 정체성 문제라는 사회적·역사적 맥락 속에서 본문을 해석하는 것으로,[8] '낯선 여자'는 성적 일탈의 대상이 아니라 에스라-느헤미야의 통혼(通婚) 금지 정책에 등장하는 이혼해야 할 이방인 아내이다. 대표적으로 블렌킨소프(J. Blenkinsopp)와 와싱턴(H. C. Washington)은 포로 귀환자들이 통혼으로 인해 자신들의 지위와 자산 보전이 어려워지는 것에 대한 우려가 5장에 반영되었다고 본다.[9]

세 번째는 신학적·상징적 해석으로 '낯선 여자'를 실제 인물이 아니라 반(反)지혜를 의인화한 것으로 이해하는 것이다. 안근조는 잠언 5장을 시편 1편과의 평행 구조 속에서 읽으며, 율법과 아내를, 악인과 낯선 여자를 각각 대응시켜 잠언을 신명기의 율법 사상과 긴밀히 연결한다. 이 관점에서 잠언 5장은 지혜를 따르는 삶을 아내와의 삶으로, 낯선 여자를 따르는 삶을

---

5) P. W. Skehan, "Proverbs 5:15-19 and 6:20-24", *CBQ* 8 (1946), 297; R. B. Chisholm Jr., "Drink Water from Your Own Cistern: A Literary Study of Proverbs 5:15-23", *Bibliotheca Sacra* 157 (2000), 404-405; W. McKane, *Proverbs* (London: SCM Press, 1970), 311-320; O. Plöger, *Sprüche Salomos (Proverbia)*, BKAT 17 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984), 57; H. 링그렌, W. 침멀리, 『잠언/전도서』(서울: 한국신학연구소, 1992), 56-60; R. N. Whybray, *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOTSup 168 (Sheffield: JSOT Press, 1994), 22-24; R. E. Murphy, *Proverbs*, 29-34; R. J. Clifford, *Proverbs: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999), 66-72; M. V. Fox, *Proverbs 1-9*, 189-210; L. G. Perdue, *Proverbs: Interpretation* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2000), 118-122; B. K. Waltke, *The Book of Proverbs*, 305-324; T. Longman III, *Proverbs* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 156-165.

6) R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes* (New York: Doubleday, 1965), 58; R. E. Murphy, *Proverbs*, 32; L. G. Perdue, *Proverbs*, 121; R. J. Clifford, *Proverbs*, 71; T. Longman III, *Proverbs*, 162.

7) M. V. Fox, *Proverbs 1-9*, 206; 반면 R. N. Whybray, *The Composition of the Book of Proverbs*, 23-24는 미혼 남자(1-6, 8절)와 기혼 남자(9-14절)에 대한 교훈으로 이해한다. 김성진, "잠언 1-9장에 나타난 여인 모티프 연구: '지혜 여인'과 '음녀'의 문학적/신학적 기능", 「ACTS 신학저널」 36 (2018), 58-59는 아들의 성장 단계 중 하나로서 결혼 이후로 본다.

8) J. Blenkinsopp, "The Social Context of the 'Outsider Woman' in Proverbs 1-9", *Biblica* 72 (1991), 460-473; H. C. Washington, "The Strange Woman(iššâ zārâ/nokrîyyâ) of Proverbs 1–9 and Post-Exilic Judaean Society", T. C. Eskenazi and K. H. Richards, eds., *Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period*, JSOTSup 175 (Sheffield: JSOT Press, 1994), 230, 235; B. U. Schipper, *Proverbs 1-15*, 199, 216.

9) J. Blenkinsopp, "The Social Context of the 'Outsider Woman' in Proverbs 1-9", 463, 467-468; H. C. Washington, "The Strange Woman(iššâ zārâ/nokrîyyâ) of Proverbs 1–9 and Post-Exilic Judaean Society", 239-240.

악인의 길과 죽음으로 향하는 삶으로 대조한다.[10] 이에 따르면 '낯선 여자'의 달콤한 말과 점진적인 접근, 그녀가 죽음으로 인도하는 길은 성적 유혹이 아니라 야훼의 질서 밖에 있는 삶을 상징한다.

이렇게 잠언 5장의 '낯선 여자'는 다양하게 해석되는데 그 이유는 본문에 은유적 어휘나 표현이 많기 때문일 것이다. 이 외에도 잠언 5장에는 또 하나의 문학적 특징이 나타나는데 곧 소유 표현이다. 먼저 '너의 입술'(2절)과 '낯선 여자의 입술'(3절), '내 입'(7절)이 대비되고, 지혜 선생은 '나의 지혜'와 '나의 슬기'의 소유자로, 지혜 학생은 '명예', '재산', '우물', '샘' 등 자신의 삶의 기반이 되는 것들의 소유자로 묘사된다. 반면 낯선 여자에게도 그녀의 '집'(8절)이 언급된다. 이러한 소유 표현은 단순한 소유 관계를 넘어 각 인물의 소속과 정체성을 드러낸다. 본 연구는 기존 연구에서 충분히 주목받지 못한 이러한 문학적 특징에 주목하며, 5장의 최종 본문을 주석하며 지혜 학생과 낯선 여자의 정체를 재고찰하고자 한다.

2. 본문의 구조

잠언 5장은 크게 세 개의 대단위로 이루어져 있다(1-14, 15-20, 21-23절).

(1) 먼저 1-14절은 동일한 형식의 두 소단위(1-6절과 7-14절)로 이루어져 있다. 이들은 각각 부름, 화자의 가르침을 들으라는 권면, 낯선 여자를 따를 때의 결과에 대한 경고로 이루어진다. 앞 단락에서는 '네 입'(2b절)과 '그녀의 입술'(3a절)이 대비된다면, 뒤 단락에서는 '나와 내 입'(7절)과 '그녀와 그녀의 집'(8절)이 서로 대조를 이룬다. 이와 같이 두 소단위는 동일한 수사적 구성으로 병렬을 이루며, 뒤의 단락은 앞의 경고를 보다 구체적인 파국의 묘사로 확대한다.

	1-6절		7-14절
a	1aα "내 아들아" (부름)	a'	7aα "내 아들들아" (부름)
b	1aβ-2 내 지혜와 슬기 (권면)	b'	7aβ 나, 내 입의 말 (권면)
c	3-6 낯선 여자의 유혹과 그 끝 (경고)	c'	8-14 그녀를 따를 경우 맞게 될 파국 (경고)

10) 안근조, "잠언의 '낯선 여자' 경계를 통해서 본 지혜와 율법과의 관계", 「구약논단」 73 (2019), 81-83. 본문에 율법이나 언약이 직접적으로 드러나지 않으나 이미 전제되어 있다고 주장하는 R. E. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, 3rd ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002), 124 참고.

(2) 15–20절 역시 두 개의 소단위(15–18a절과 18b–20절)로 이루어진다. 전자는 물에 관한 권면과 축복으로, 후자는 젊었을 적의 아내에 관한 권면으로 구성된다. 두 소단위는 동일하게 명령으로 시작하며, 서로 대응 관계를 이루는 요소들로 구성된다. 그뿐만 아니라 첫 단위에 등장한 단어 '자라'(זָרָה)(3절), '노크리'(נָכְרִי)(10절)가 다시 나타나 연속성을 보여준다.

	15-18a절		18b-20절
a	15 네 우물의 물, 네 샘에서 흐르는 물	a'	18b 네 젊을 적의 아내
b	16 밖과 거리로 넘치고 흐르는 물	d'	19a 암사슴, 암노루인 그녀의 품의 만족
c	17 타인과 나누지 말 것	c'	19b 그녀의 사랑을 항상 연모할 것
d	18a 네 샘의 복됨	b'	20 낯선 여자, 이방 여자를 향하는 것

(3) 21–23절은 앞선 두 단위를 종합하는 결론부이다. 시점은 3인칭으로 전환되지만,[11] 6절의 '마갈'(מַעְגָּל)과 8절의 '데레크'(דֶּרֶךְ), 또 12절의 '무사르'(מוּסָר)와 19-20절의 '샤가'(שׁגה)와 같은 앞선 단락의 핵심 어휘와 주제를 반복하여 잠언 5장 전체를 하나의 통일된 교훈으로 마무리한다.

이제 각 단위별 주석적 분석을 통해 지혜 학생과 낯선 여자의 정체를 구체적으로 규명하고, 잠언 5장이 지혜 학생에게 어떠한 삶의 방향과 소속을 요구하는지를 살펴보고자 한다.

3. 낯선 여자의 정체(1-14절)

3.1. 권면과 경고(1-6절)

첫 번째 교훈은 잠언의 전형적인 도입구인 "내 아들아"로 시작하며 이어 "내 지혜에 주목하고 내 슬기에 귀 기울이라"고 권면한다(1-2a절). 여기서

11) 이러한 시점의 변화나 내용은 앞선 문맥의 흐름에서 다소 벗어나 보이기 때문에 본문의 일관성을 확보하기 위해 본문의 위치 재배열이나 탈락을 가정하는 등 다양한 본문비평적 시도가 제기되었다. 그러나 플뢰거(O. Plöger)는 이러한 약간의 불균형이 본문의 논리 전개를 심각하게 저해하는 수준은 아니라고 평가한다. O. Plöger, *Sprüche Salomos (Proverbia)*, 54.

특이한 것은 잠언에서 일반적으로 절대형으로 나타나는 "지혜"와 "슬기"[12]에 소유격이 붙어 있다는 것이다. 이는 잠언 전체에서 유일한 용례이다.[13] 이에 대해 일부 학자들은 소유권과 저작권의 의미로 해석하기도 하고,[14] 왕에게 소유격이 사용된 예(전 2:9; 사 10:13)에 따라 교사의 권위를 드러내는 표현으로 간주하기도 한다.[15] 그러나 이러한 해석들은 왜 유독 이 구절에서만 소유격이 사용되었는지를 충분히 설명하지 못한다. 본고는 이 일인칭 소유격이, 이후 등장하는 낯선 여자를 염두에 두고, 지혜 선생의 가르침을 다른 가르침과 구별되는 특정한 가르침으로 제시하기 위한 의도적인 표현이라고 이해한다.

2절에서는 지혜 선생의 "지혜"와 "슬기"를 들었을 때의 결과가 언급되는데, 이는 잠언에서 가르침을 권면하면서 그 유익을 제시하는 일반적인 방식과 일치한다.

첫 번째 결과는 지혜 학생이 "현명함을 지키게 된다"(2a절)는 것이다. '현명함/근신'으로 번역된 히브리어 מְזִמּוֹת은 주로 신중한 판단을 가리킨다(1:4; 2:11).[16] 2:11은 "현명함이 너를 지킨다"고 말하면서 "현명함" 자체의 기능, 곧 그것이 사람을 보호하는 역할을 강조한다. 반면 5:2는 지혜 선생의 "지혜"와 "슬기"가 학생 안에 "현명함"을 형성하고 보존하게 한다는 교육적 효과를 강조한다. 다시 말해 5장은 지혜를 교육적 산물로 제시한다. 지혜 선생의 특정한 가르침이 직접적이고 실질적으로 학생의 판단 능력을 함양해주는 것이다. 그만큼 지혜 선생의 "지혜와 슬기"는 학생이 주의할 충분한 가치를 지니고 있음을 말해준다.

두 번째 결과는 "네 입술이 지식을 보존한다"(2b절)고 표현된다. 잠언에서 동사 נצר의 용례를 살펴보면, 슬기와 지혜가 사람을(2:11; 4:6), 야훼가 길을(2:8), 사람이 계명(3:1), 신중함, 현명함(3:21), 마음(4:23)을 보존한다.[17] 이에 비추어 볼 때 "입술이 지식을 보존한다"는 표현은 매우 이례적이다. 다후드(M. Dahood)는 입술 또는 입이 "교육하고"(10:21), "지혜를 내며"(10:31), "지식을 퍼뜨린다"(15:7)는 용례를 기초로 5:2의 동사 נצר를 '말

12) 2:2, 6; 3:13; 4:7; 8:11; 11:2; 13:10; 14:18, 29; 16:16; 17:27; 28:16 등 참고.

13) C. R. Yoder, *Proverbs* (Nashville: Abingdon Press, 2009), 61-62; B. U. Schipper, *Proverbs 1-15*, 200; M. V. Fox, *Proverbs 1-9,* 190. 22:17-18에서 "나의 지식"이라는 표현이 한 번 나온다. "'네 입술'이 서기 위해 '나의 지식'에 마음을 두라".

14) M. V. Fox, *Proverbs 1-9*, 191.

15) B. U. Schipper, *Proverbs 1-15*, 200.

16) H. Wolf, "זָמַם", *TWOT* 1 (1980), 244.

17) S. Wagner, "נצר", *TDOT* 9 (1998), 542-544.

한다’는 의미로 해석한다.[18] 이와 유사하게 요더(C. R. Yoder)는 2b절이 “지혜로운 말하기”에 관한 것이라고 주장한다.[19] 그러나 이 독특한 표현을 단순히 ‘말하는 것’으로 이해하기에는 충분하지 않아 보인다. 이와 유사한 표현이 사용된 말라기 2:7은 그 의미를 밝히는 데 중요한 단서를 제공해준다. 말라기 2:6-7은 제사장의 본질적인 사명과 직무를, 토라를 가르치는 일로 규정하는 대표적인 본문으로 흔히 “제사장 토라”로 불리는데 여기서 말과 관련된 표현으로 “입”과 “입술”이 사용된다.

a. 진리의 법이 그의 입(פֶּה) 안에 있고(6aα절),
b. 그의 입술(שְׂפָתַיִם)에 불의가 없어야 한다(6aβ절).
b'. 제사장의 입술(שְׂפָתַיִם)은 지식(דַּעַת)을 지켜야(שׁמר) 한다(7aα절).
a'. 그의 입(פֶּה)으로부터 사람들이 율법을 찾을 수 있어야 한다(7aβ절).

힐(A. E. Hill)에 따르면 ‘입’(פֶּה)은 사람의 발언을 가리키는 관용적인 표현으로 곧 ‘할 말’ 또는 ‘말의 내용’을 의미하며(삼하 17:5; 18:25),[20] ‘입술’(שָׂפָה)은 ‘말하는 행위’를 가리킨다.[21] 이러한 이해에 따라 말라기 2:7은 다음과 같이 설명할 수 있다. 토라는 제사장이 전해야 할 말의 내용이며(a-a'), 제사장은 그 토라를 말할 때 불의가 없어야 한다(b). 그 결과, 그는 토라의 지식을 지키게 된다(b'). 여기서 ‘토라의 지식을 지킨다’는 것은 토라를 단순히 암기하거나 소유한다는 의미가 아니라, 토라를 올바르고 정확하게 가르침으로써 그 내용을 보존한다는 의미이다.[22] 즉 제사장의 말 행위는 토라의 지식을 충실하게 전달함으로써 보존하는 행위를 가리킨다.[23] 이에 비추어 볼 때 “네 입술이 지식을 보존한다”(잠 5:2b)는 표현은, —동사의 차이가 있지만[24]— “내 지혜와 내 슬기”로 교육받은 “아들”을 단순한 지혜의 수혜자가 아니라, 자신이 배운 지혜를 입술, 즉 말을 통해 보존하고 전달하는 역할을 수행하는 자로 제시한다고 이해할 수 있다.

3절에서는 “낯선 여자”에 대한 서술이 시작된다. “그녀의 입술은 꿀을 떨

18) M. Dahood, “Honey that Drips: Notes on Proverbs 5,2-3”, *Biblica* 54 (1973), 65-66.
19) C. R. Yoder, *Proverbs*, 62.
20) A. E. Hill, *Malachi* (New York: Doubleday, 1998), 208.
21) Ibid., 210.
22) Ibid., 211.
23) 랍비 전통에 따르면 배운 것을 말하고 가르치는 행위 자체가 지식을 보존하는 길이다. Mishnah Avot 1:1; Eruvin 54b; Sanhedrin 99a; sefaria.org/Rav_Peninim_on_Proverbs.5.15; sefaria.org/Rashi_on_Proverbs.5.15(2026. 1. 29.) 참고.
24) שׁמר가 아니라 נצר가 사용되지만 이 두 단어의 의미 차이는 크지 않다. F. García López, “שׁמר”, *TDOT* 15 (2006), 283-286.

어뜨리고 입천장은 기름보다 미끄럽다." 독특하게도 그녀에 대한 묘사는 특히 "입술"(שְׂפָה)과 "입천장"(חֵךְ)으로 이루어진다. 여기서 스콧(R. B. Y. Scott)은 입맞춤을 말한다고 해석하고, 롱맨(T. Longman III)은 아첨의 말(잠 6:24; 7:5, 21)과 입맞춤을 동시에 가리킨다고 보며, 머피(R. E. Murphy)는 "달콤한 환희와 애정 행위 기관들"을 연상시킨다고 주장한다.[25] 그러나 여기서 눈에 띄는 것은 '낯선 여자'에 대한 묘사가 바로 앞 구절의 '아들'에 대한 묘사와 동일하게 '입술'로 규정된다는 점이다. 시각화를 위해 히브리어 문장 순서 그대로 옮기면 다음과 같다.

2b 지식을	네 입술은	보존하리라	וְדַעַת שְׂפָתֶיךָ יִנְצֹרוּ
3a 꿀을	떨어뜨린다	낯선 여자의 입술은	כִּי נֹפֶת תִּטֹּפְנָה שִׂפְתֵי זָרָה

이 두 구절은 동일한 문장 구성 요소로서 두 종류의 입술을 대비시킨다. 이를 고려할 때 낯선 여자 역시 '아들'처럼 말하는 인물로 이해할 수 있다. 실제로 동사 '나타프'(נטף/ 떨어뜨리다)는 물리적 현상(시 68:8[9]; 욥 3:18[4:18]; 욥 29:22)만이 아니라 '말하다', '예언하다'라는 뜻으로도 사용된다(욥 29:22; 겔 21:2; 암 7:16). 따라서 여기서 '입술'은 언어 행위를 의미하는 것으로 이해하는 것이 더 적절해 보인다. 하나님의 말씀이 꿀에 비유되는 용례(시 19:10[11])는 낯선 여자의 언어 행위에 대한 묘사가 긍정적인 함의를 지닐 수 있음을 시사한다.[26] 그러나 נטף가 예언자의 횡설수설을 풍자하거나, 구원만을 선포하는 거짓 예언자의 언어 행위를 비꼬는 표현으로도 사용된다는 점(미 2:6-11)을 고려할 때,[27] 3절의 표현은 유창하고 능숙한 말솜씨(3b)[28]로 지혜 학생을 현혹하는 낯선 여자의 언어 행위나 그 말의 내용을 말한다고 볼 수 있다. 따라서 זָרָה를 『개역개정』처럼 "음녀"로 번역하여 성적 인물로 한정짓는 것은 가르치는 언어 행위자로 해석할 가능성을 배제시키므로 『새한글성경』의 번역어 "낯선 여자"가 보다 적합하다 하겠다.[29]

---

25) R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, 54; T. Longman III, *Proverbs*, 159; R. E. Murphy, *Proverbs*, 31.

26) M. C. Fisher, "נֹפֶת", *TWOT* 2 (1980), 591; B. K. Waltke, *The Book Of Proverbs*, 308.

27) M. Saur, "' ... das wäre ein מטיף für dieses Volk!' Zum Kausativstamm von נטף im Alten Testament", J. Luchsinger, H.-P. Mathys, and M. Saur, eds., *" ... der seine Lust hat am Wort des Herrn!": Festschrift für Ernst Jenni zum 80. Geburtstag*, AOAT 336 (Münster: Ugarit-Verlag, 2007), 282, 286; T. W. Overholt, "Commanding the Prophet: Amos and the Problem of Prophetic Authority", *CBQ* 41 (1979), 525-526.

28) K.-D. Schunck, "חָלַק", *TDOT* 4 (1980), 446.

29) 이희학은 2장의 '자라'는 음란한 여자로, 5장의 '자라'는 매력적인 일반 여성으로 보며 "다른 여자"로 번역할 것을 제안한다. 이희학, "잠언에 등장하는 '음녀'(זָרָה)와 '이방 계

이렇게 2b절과 3a절은 '아들'과 '낯선 여자'를 모두 '입술'로 소개하면서 그들을 공히 '말하는 자'로 규정한다. 그런데 이어지는 4-5절은 그들의 말은 기능과 결과 면에서 완전히 다른 발화임을 보여준다. 먼저 낯선 여자의 끝이 쑥과 쌍날칼에 비유된다(4절). 쑥은 쓰고 쌍날칼은 날카롭다. 이는 앞서 꿀의 달콤함과 기름의 부드러움과 대조된다. 특히 쌍날칼은 두 날(입술과 입천장)을 가진 말의 은유로 볼 수 있다.[30] 결론적으로 4절은 낯선 여자의 말이 초래하는 치명적 결과를 말하고 있다.[31] 다음으로 "그녀의 발이 죽음으로 내려가고 걸음은 스올을 붙잡는다"고 말한다(5절). 잠언에서 발과 발걸음은 단순한 신체 부위가 아니라 삶의 행로와 행동 방식을 가리킨다(1:15; 4:12, 26). '붙잡다'는 뜻의 동사 תמך는 '스올'을 목적어로 취함으로써 낯선 여자의 걸음이 죽음의 영역에 굳게 매여 있음을 강조한다.

6절은 낯선 여자를 따르는 길에 대한 경고이다. 문법적으로 6절의 두 동사 '테팔레스'(תְּפַלֵּס)와 '테다'(תֵּדָע)의 주어는 3인칭 여성형과 2인칭 남성형이 될 수 있다. 전자의 경우, 낯선 여자가 생명의 길을 헤아리지 못하고 자신의 앞길조차 알지 못하는 존재로 묘사된다.[32] 반면 후자의 경우에는 낯선 여자를 따르는 지혜 학생이 생명의 길을 분별하지 못하고 자신의 행로를 깨닫지 못하는 상태를 가리킨다.[33] 인칭 선택에 따라 강조점이 달라지면서, 낯선 여자의 열등함을 드러내거나 지혜 학생의 분별력 부족을 부각하는 등 미묘한 의미 차이가 발생하지만 그럼에도 두 경우 모두 낯선 여자를 따르는 길이 결국 생명의 길에서 벗어나게 된다는 점을 강조하며, 지혜 학생에게 강력한 경고를 전달한다.

이처럼 1-6절 본문은 처음부터 상반된 두 언어 행위와 가르침을 대비시킴으로써, 지혜 학생이 어떠한 가르침을 받아들이고 전할 것인지를 선택하도록 촉구한다.

3.2. 낯선 여자를 따른 구체적 파국(7-14절)

7절의 도입어 "그러니 이제"(וְעַתָּה)는 실질적인 가르침의 시작을 알린다.[34] 구체적인 가르침은 지혜 학생이 누구의 가르침을 받아들이고 어떤

집'(נָכְרִיָּה)의 번역 문제", 26-28.

30) B. U. Schipper, *Proverbs 1-15*, 202.

31) Ibid., 201.

32) B. U. Schipper, *Proverbs 1-15*, 203. 『개역개정』과 『새한글성경』, 『새번역』, 『공동번역』, 가톨릭 『성경』, 그리고 *TNK, NRS* 등 대다수 영어 성경이 '그녀'를 주어로 번역한다.

33) R. E. Murphy, *Proverbs*, 29. *KJV*는 2인칭으로 번역한다.

34) 여기서는 1절과 달리 복수 호칭 '바님'(בָּנִים/ 아들들)이 나온다. 칠십인역과 불가타역은 '베

대상을 멀리해야 하는지에 관한 것이다. 먼저 "나에게 들으라. 내 입의 말을 버리지 말라"(7절)고 권면한 뒤, 이어 "네 길을 그녀에게서 멀리하라. 그녀의 집 문에도 가까이 가지 말라"(8절)고 명령한다. 앞 단락에서 '네 입'과 '그녀의 입술'이 대비되었다면, 여기에서는 '나와 내 입'(7절)과 '그녀와 그녀의 집'(8절)이 서로 대조를 이룬다. 또한 두 구절은 동일한 내용을 긍정 명령과 부정 명령으로 반복하여 강조하는 평행 구조를 형성한다.

8절의 '그녀'가 앞 단락의 '낯선 여자'를 가리킨다는 점에는 이견이 없다. 따라서 이 단락에서는 '그녀의 집'이 무엇을 의미하는지가 본문 이해를 위해 중요해 보인다. 가령 쉬퍼(B. U. Schipper)는 "그녀의 집"을 낯선 여자의 실제 거처를 가리키는 공간적 표현으로 이해한다. 따라서 그는 이 구절을 육체적 욕망은 제어하기 어렵기 때문에 낯선 여자와의 접촉 자체를 처음부터 피하라는 권고로 해석한다.[35] 그러나 2-3절에서 지혜 학생과 낯선 여자가 모두 '말하는 자'로 규정된 점을 고려할 때, 8절의 "그녀의 집"은 성적(性的) 공간보다 가르침의 공간으로 이해하는 것이 더 적합해 보인다. 잠언 9장에 따르면, 지혜와 우둔함은 똑같이 자기 "집"으로 사람들을 초청하며, 또한 지혜의 집과 우둔함의 집은 서로 다른 가르침이 제공되는 공간으로 대조된다. 이에 비추어 볼 때 5:8의 "그녀의 집"도 단순한 거처가 아니라 '그녀'의 가르침이 이루어지는 장소, 곧 "내 지혜"와 "내 슬기"(5:1)에 대립하는 다른 가르침이 일어나는 장소를 상징한다고 볼 수 있다.[36] 특히 '문/입구'(פֶּתַח)는 그 가르침의 영역으로 들어가는 경계를 나타내므로, 8절은 낯선 여자의 가르침에 아예 발을 들이지 말라는 강력한 경고가 된다.

경고는 여기서 그치지 않는다. 9-10절은 이를 따르지 않을 때 겪게 될, 명예(הוֹד), 수한(שָׁנָה), 재산(כֹּחַ), 수고(עֶצֶב)에 관한 네 가지 부정적인 결과를 제시한다. 학자들은 9-10절을 대체로 간음에 대한 배상으로 이해한다. 이는 הוֹד를 정력, שָׁנָה를 생애, כֹּחַ와 עֶצֶב를 재산이나 노동의 산물로 해석하기 때문이다. 가령 הוֹד를 넘기는 것은 간음으로 낳은 자식을 넘기는 것으로, כֹּחַ는 재산을 몰수당하는 것으로 본다.[37] 또 14절은 이 간음에 대한 공개적 수

니'(בְּנִי/ 나의 아들)로 증거한다. 이어지는 8절의 단수 형태에 맞춘 것으로 보인다. 잠언에서 복수 호격은 네 차례 등장한다(4:1; 5:7a; 7:24a; 8:32a). 이 복수 호칭은 지혜 학생의 공동체성을 암시하며, 2절에 기반한다면 지혜를 보존하는 책임을 맡은 식자층을 가리킨다고 볼 수 있다.

35) B. U. Schipper, *Proverbs 1-15*, 205.

36) C. H. Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs* (Edinburgh: T&T Clark, 1899), 110에서는 기원전 2세기에 어느 정도 조직화된 초기 형태의 대학이 있었다고 주장한다.

37) M. V. Fox, *Proverbs 1-9*, 194-195; L. G. Perdue, *Proverbs*, 120-121; B. K. Waltke, *The Book*

치와 비난의 과정으로 해석되기도 한다.[38] 그러나 잠언 6:29-35는 간음한 자는 매와 치욕을 당하며 남편의 분노는 어떤 보상으로도 달랠 수 없다고 말하므로 적어도 잠언 내에서 5:9-10은 간음의 결과를 말한다고 보기 어렵다. 이에 대해 좀 더 자세한 고찰이 필요해 보인다.

첫 번째 결과(9a절)에서 히브리어 הוֹד는 하나님이 부여한 공동체에 대한 권위와 책임을 의미한다. 모세는 이러한 권위를 여호수아에게 넘겨준다(민 27:20). 이에 비추어 볼 때 9절은 명예로운 퇴진이 아니라 그 직을 어쩔 수 없이 내놓게 되는 상황을 말할 것이다. '수한'과 관계된 두 번째 결과(9b절)에서 나타나는 단어 אַכְזָרִי는 '잔인한, 무자비한'을 의미하는 형용사로, 전쟁에서 자비를 베풀지 않는 무사(렘 50:42), 동정심의 결여(잠 12:10), 가혹한 징계(렘 30:14), 야훼의 날의 진노(사 13:9)를 표현하는 데 사용된다. 따라서 수한이 무자비한 자에게 주어진다는 것은 수명의 단축을 말하는 것이 아니라, 인생의 절정기에 무자비한 주인(잠 12:10) 아래에서 비참한 생을 사는 것으로 이해할 수 있다.[39] 세 번째 결과(10a절)는 '힘'에 관한 것으로 히브리어 כֹּחַ는 신체적, 경제적, 생산적, 지적 능력을 뜻하며, שׂבע는 음식, 재물 등으로 채워지고 만족스러워하는 것을 말한다.[40] 따라서 "כֹּחַ가 낯선 남자들을 배부르게 한다"는 세 번째 결과는 자기의 역량이 낯선 자들을 풍요롭게 하는 상황을 가리킨다고 볼 수 있다. 네 번째도 이와 유사하게 그의 '수고'(עֶצֶב), 즉 고된 노동이 '이방인'의 집에 쓰인다(10b절)는 것이다. 쉬퍼에 따르면 통혼을 통해 이방인들이 유대 공동체 안에 자리 잡아 그 땅의 소산물, 즉 유대인의 기업을 차지하는 것을 가리킨다(스 9-10장; 느 10:30[31]; 13:12-27).[41]

여기서 간과할 수 없는 특징은 지혜 학생의 삶을 위협하는 다양한 타자가 등장한다는 것이다. 곧 "다른 자들", "무자비한 자", "낯선 남자들", 그리고 "이방인"이다(9-10절). 이 표현들은 모두 지혜 학생이 속한 공동체의 경계 바깥에 있는 존재들을 가리킨다. 쉬퍼는 이들을 낯선 여자가 속한 집단의 대표자들로 간주한다.[42] 무엇보다도 이러한 용어들은 유대인과 이방인

---

of Proverbs, 312-313.

38) M. V. Fox, *Proverbs 1-9*, 198; W. McKane, *Proverbs*, 317.

39) B. U. Schipper, *Proverbs 1-15*, 205-206. 이 맥락에서 헬레니즘 시대의 현자들과 서기관들이 예루살렘의 권력자에게 고용되어 그들의 집에 머물며 조언자, 집사, 비서로 활동하며 압박과 고충을 겪었음을 밝힌 다음의 글은 참고할 만하다. E. J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), 174-175.

40) *HALOT* 2, 468-469; *HALOT* 3, 1302-1303.

41) B. U. Schipper, *Proverbs 1-15*, 206.

42) Ibid., 206.

이 긴밀하게 공존하던 시대를 시사한다. 지혜 선생을 지혜와 슬기의 소유자로, 지혜 학생과 낯선 여자를 각각 '말하는 자'로 제시한다는 점을 고려할 때, 7절의 "아들들"과 여기서 언급된 타자들은 각각 지혜 선생과 낯선 여자의 가르침이 속한 두 집단을 가리키는 것으로 이해할 수 있다. 이렇게 볼 때 "집"을 가진 '낯선 여자'는 다른 공동체가 담지한 지혜의 인격화로 간주할 수 있다.[43]

4-5절에서 낯선 여자의 '끝'(אַחֲרִית)을 언급한 것처럼, 11절에서는 지혜 학생의 '끝'(אַחֲרִית)이 등장한다. 일반적으로 "너의 끝"과 "너의 몸과 살이 다할 때"라는 표현은 죽음을 가까이 둔 육체적으로 쇠약한 때를 가리킨다고 본다.[44] 그러나 낯선 여자의 끝에 대한 앞 단락의 묘사에 비추어볼 때 이것은 낯선 여자의 가르침의 영향을 말할 수 있다. 왜냐하면 지혜 학생은 훈계(מוּסָר)를 싫어하고 꾸지람(תּוֹכַחַת)을 가볍게 여기며 여러 선생의 목소리를 무시하였고(12-13절) 그 결과 집회와 회중 가운데서 '큰 악'(또는 참혹한 불행)에 빠질 뻔했다고 고백하기 때문이다(14절). 다시 말해 지혜 학생은 낯선 여자의 가르침에 이끌려 '그녀'의 끝인 '죽음/스올'에 이를 뻔하였던 것이다. 여기서 무엇보다도 주목할 점은 본문이 지혜 학생을 '집회'(קָהָל)와 '회중'(עֵדָה)이라는 공동체적 용어를[45] 통해 묘사한다는 사실이다. 이는 앞서 제시된 모든 가르침이 단순히 개인의 도덕적 일탈을 경고하는 데 그치지 않고, 지혜 학생이 자신이 속한 공동체 안에서 어떤 위치와 정체성을 유지해야 하는지를 강조하고 있음을 보여준다. 다시 말해, 낯선 여자를 따르는 문제는 개인적 죄악으로만 다루어지지 않고, 지혜 학생을 공동체의 경계 밖으로 밀어내어 공동체적 정체성과 소속을 상실하게 만드는 위험으로 제시된다.

---

43) 김혜윤은 잠언 1-9장의 '낯선 여자'와 '이방 여자'를 유다의 종교 전통과 지혜에 대립하는 다양한 낯선 사조를 상징하는 은유적 표현으로 이해한다. 김혜윤, "잠언 1-9장의 'אשה זרה'와 'נכריה': 구조적 일관성과 그 정체성 고찰", 「가톨릭신학과사상」 63 (2009), 175-177, 181-182.

44) L. G. Perdue, *Proverbs*, 121; B. U. Schipper, *Proverbs 1-15*, 207; 반면, 성병, 노동 처벌(10b절)로 인한 체력 소진 등으로 보기도 한다. M. V. Fox, *Proverbs 1-9*, 197; B. K. Waltke, *The Book of Proverbs*, 313-314.

45) 전자는 군사적·종교적·정치적 공동체를, 후자는 군사적·종교적·법적 공동체를 가리킨다. H.-J. Fabry, F.-L. Hossfeld, and E.-M. Kindl, "קָהָל", *TDOT* 12 (2003), 551-554; D. Levy, et al., "עֵדָה", *TDOT* 10 (1999), 470-475.

4. 물과 아내의 유익(15-20절)

15-20절은 앞서 구조 분석에서 살펴봤듯 15-18a절과 18b-20절이 내용적으로 대응하며 긴밀히 연결되어 있다. 따라서 두 단락을 함께 살펴볼 필요가 있다.

15절은 '물을 마시라'는 명령으로 주제를 전환하며 가르침을 이어간다. 여기서 "네 우물"과 "네 샘에서 흐르는 물"을 마시라는 긍정적 명령형이 나타난 뒤, 16절은 "네 샘물이 밖으로 넘치고", "네 도랑물이 거리로 흘러 가서야 되겠느냐"라는 반문을 통해 내용상 강한 부정의 메시지를 전달한다.[46] 17절은 그 결과절로서 이 물들을 네게만 있게 하고 타인과 나누지 말라는 명령을 덧붙이며, 18a절에서 샘에 대한 축복으로 종결된다. 이어 18b절은 15절과 같이 "젊었을 적의 아내를 즐거워하라"는 긍정적 명령으로 시작하고, 아내가 사랑스러운 암사슴과 아름다운 암노루 같으며(19aα절) "그 품이 항상 너를 적신다"(19aβ절)고 묘사하면서 충만한 만족을 드러낸다. 이에 "그녀의 사랑을 항상 연모하라"(19b절)는 권면이 더해지고, 마지막 20절은 "어찌하여 낯선 여자를 연모하며 이방 여자의 가슴을 안겠느냐"라는 부정적 반문으로 단락을 마무리한다.

오늘날 학자들은 대체로 물의 이미지를 아내의 은유로 이해하며, 물에 대한 언급을 낯선 여자의 유혹에 대한 대안으로서 부부관계의 충실성을 권면하기 위한 수사적 장치로 이해한다.[47] 가령 배정훈은 다양한 우물물과 샘물은 남자의 정자를 상징하며 아내 외에 정사를 금지하거나 반대로 아내가 다른 남자와 관계를 갖는 것을 금지하는 것으로 설명하고,[48] 롱맨은 물 관련 시설을 저장소와 분출원으로 구분하여 각각 아내와 남편의 성으로 해석한다.[49] 그러나 이러한 해석은 15-16절의 다양한 물 시설[50]이 지닌 공동

46) 마소라 본문은 평서문으로 되어 있다. B. U. Schipper, *Proverbs 1-15*, 211; T. Longman III, *Proverbs*, 161-162; B. K. Waltke, *The Book of Proverbs*, 303; R. E. Murphy, *Proverbs*, 30; R. J. Clifford, *Proverbs*, 67-68은 부정적 수사의문문으로 번역한다. 『개역개정』, 『새한글』, 『성경』, RSV, NAS 등도 부정적으로 번역한다. M. V. Fox, *Proverbs 1-9*, 200-201은 9, 10절처럼 פֶּן이 있는 부정문으로 보며, 칠십인역 또한 פֶּן이나 אַל 부정문으로 증거한다. 부정어의 유무와 상관없이 17절과의 흐름상 부정적 어조로 이해하는 것이 적합해 보인다. 한편, 랍비 주석, 페쉬타, 탈굼, 불가타 역본, TNK, KJV 등은 긍정적으로 번역하는데 이는 '흩어지다'(פּוּץ)의 긍정적 의미(슥 1:17)에 기반한 것으로 보인다.

47) P. W. Skehan, "Proverbs 5:15-19 and 6:20-24", 297; R. E. Murphy, *Proverbs*, 32; R. J. Clifford, *Proverbs*, 71; L. G. Perdue, *Proverbs*, 121; C. R. Yoder, *Proverbs*, 64-66; B. K. Waltke, *The Book of Proverbs*, 317-321; M. V. Fox, *Proverbs 1-9*, 199-202.

48) 배정훈, 『하늘에서 오는 지혜』 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2013), 90.

49) T. Longman III, *Proverbs*, 161-162.

50) C. R. Yoder, *Proverbs*, 65.

체성을 충분히 고려하지 못한다. 특히 우물(בְּאֵר)과 수로(פֶּלֶג)는 그 규모와 기능상 개인이 독점적으로 소유하거나 관리하기 어려운 시설로서, 공동체가 건설하고 관리하는 공동 자산이다.[51] 이러한 배경에서 16절은 단순히 물이 밖으로 흘러넘치는 장면을 묘사하는 것이 아니라, 공동체가 보호하고 관리해야 할 생명의 자원이 통제되지 못한 채 외부로 유출되는 상황을 나타낸다고 볼 수 있다. 물이 거리와 광장으로 넘쳐흐른다는 표현은 생명의 근원이 제 기능을 상실한 상태를 보여주며, 나아가 공동체 전체의 안녕을 위협하는 상황을 암시한다. 따라서 15-18a절의 물 단락은 일차적으로 공동체의 생명과 번영을 지탱하는 자원을 어떻게 보존하고 관리할 것인가라는 공동체적 책임을 강조하는 것으로 이해할 수 있다. 이러한 맥락에서 17b절의 "너와 함께 있는(אִתָּךְ) 낯선 자들(זָרִים)"이라는 표현은 주목할 만하다. 이는 낯선 이들이 공동체 가까이 있음을 시사하며,[52] 특히 זָרִים은 낯선 여자가 속한 집단의 사람들(10a절)과 연관될 수 있다.

이러한 점은 본문이 반복하여 사용하는 소유격 표현을 단순한 사적 소유의 의미로 이해하기보다, 공동체 안에서 위탁받아 보존하고 책임 있게 관리해야 할 자산이라는 관점에서 이해할 가능성을 제시한다. 따라서 2절과 연결하여 읽는다면 여기서 반복되는 소유격은 개인의 성적 충실성을 상징하는 은유라기보다, 지혜 학생에게 맡겨진 가르침의 보존을 가리키는 표현으로 이해할 수 있다. 샘의 주제는 18a절에서 축복으로 종결되는데 여기서 물 시설을 가리키는 또 다른 용어인 '마코르'(מָקוֹר)가 등장한다. 이 용어는 샘터 및 근원(호 13:15; 렘 51:36)을 의미한다.[53] 팔레스타인 지역은 강수량이 적은 데다 불규칙하고 또 큰 강의 부재로 인해 물이 특히 중요했다.[54] 따라서 모든 자원의 근원으로서 '네 샘터'에 대한 축복(18a절) 또한 단순히 개인의 풍요를 기원하는 표현이 아니라, 공동체의 유지와 번영이 지혜 학생에게 맡겨진 중요한 책임임을 드러낸다.

샘에 대한 축복은 곧바로 "젊었을 적의 아내를 즐거워하라"(18b절)는 권면으로 이어진다. 이어서 아내에 대한 긍정적 기술(19절)이 제시되고, "어

51) J. M. Barghouth and R. M. Y. Al-Sa`ed, "Sustainability of Ancient Water Supply Facilities in Jerusalem", *Sustainability* 1:4 (2009), 1106-1109, <그림 2. 움 알 다라즈 샘>, <그림 3. 중기 청동기 지하 급수 시스템>.

52) B. U. Schipper, *Proverbs 1-15*, 212.

53) H. Ringgren, "מָקוֹר", *TDOT* 8 (1997), 546-547; M. V. Fox, *Proverbs 1-9*, 201.

54) C. R. Fontaine, "Visual Metaphors and Proverbs 5:15-20: Some Archaeological Reflections on Gendered Iconography", R. L. Troxel, K. G. Friebel, and D. R. Magary, eds., *Seeking Out the Wisdom of the Ancients - Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005), 198-200.

찌 낯선 여자와 이방 여자를 향할 수 있겠느냐"(20절)는 반문으로 마무리된다. 여기서 아내와 대조되는 대상으로 '낯선 여자'(זָרָה)와 '이방 여자'(נָכְרִיָּה)가 나란히 등장하는 점은 주목할 만하다. 이는 앞서 지혜 학생과 대조되는 존재로 '낯선 남자들'(זָרִים)과 '이방인'(נָכְרִי)이 함께 언급된 것(10절)과 유사하다.

19절에서 아내의 품과 관련하여 사용된 동사 '라바'(רוה)는 땅을 물로 흠뻑 적시거나(시 65:10[11]; 사 16:9), 사람에게 만족을 제공하는 것을 의미한다(시 36:8[9]; 렘 31:14, 25). 따라서 이 표현은 앞 단락의 샘과 물의 이미지를 이어받아, 젊었을 적의 아내가 남편에게 풍성함과 만족을 공급하는 존재임을 나타낸다. 일반적으로 이 구절은 성적인 만족에 대한 은유로 이해되어 왔다.[55] 그러나 '라바'가 지닌 의미와 앞선 물 이미지의 문맥을 고려할 때, 여기서 말하는 만족은 단순히 성적인 차원에 국한되지 않는다. 오히려 결혼생활 전반에서 경험하는 충만함과 기쁨을 포함하는 것으로 이해하는 것이 더 적절하다. 물이 공동체의 생명과 번영을 유지하는 풍요의 상징이었던 것처럼, 젊었을 적의 아내 역시 남편의 삶 전체에 풍요와 만족을 공급하는 존재로 묘사되고 있는 것이다. 이러한 이해는 잠언 2장과의 비교를 통해 더욱 분명해진다. "젊었을 적의 아내"(5:18)는 2:17의 "젊었을 적의 짝"과 동일한 표현을 사용한다. 잠언 2장에서 낯선 여자는 "젊었을 적의 짝"을 버리게 하고 하나님과의 언약을 잊게 만드는 존재로 묘사된다. 즉, 2장의 초점은 낯선 여자가 미치는 부정적인 영향력에 있다.[56] 반면 5장은 낯선 여자의 유혹이나 영향력이 아니라, 젊었을 적의 아내가 가져다주는 풍성한 만족과 충만함을 강조한다. 이러한 맥락에서 "어찌하여"(לָמָּה)로 시작되는 20절의 질문은 단순히 이유를 묻는 것이 아니라, 그 어떤 합리적 이유도 존재하지 않음을 전제하는 수사적 질문이다. 이미 하나님께서 주신 아내를 통해 삶의 충만함을 누리고 있음에도 다른 여자를 좇는 것은 전혀 정당화될 수 없는 선택임을 강조하는 것이다.

이렇게 볼 때 15-18a절과 18b-20절의 두 모티프를 1-14절의 연장선에서 읽는다면, '물'과 '아내'는 앞서 언급된 지혜의 가르침이 주는 구체적인 유익의 사례로 이해할 수 있다. 샘은 개인뿐 아니라 공동체 전체가 그 유익을 함께 누리는 자원이며, 그렇기에 철저한 보존과 책임 있는 관리가 요구된다. 지혜의 가르침도 마찬가지이다. 가르침을 보존하고 계승할 자가 다른

55) 예를 들면 M. V. Fox, "Ideas of Wisdom in Proverbs 1-9", *JBL* 116 (1997), 622; M. V. Fox, *Proverbs 1-9*, 199-202, 207-208; R. B. Chisholm Jr., "Drink Water from Your Own Cistern: A Literary Study of Proverbs 5:15-23", 399, 404-405.

56) 김혜윤, "잠언 1-9장의 'אשה זרה'와 'נכריה': 구조적 일관성과 그 정체성 고찰", 172.

가르침을 따르게 되면 공동체의 지혜는 전수되지 못할 뿐 아니라, 외부 지혜의 유입으로 혼합되고 훼손되며, 결국 지혜가 제공하는 생명과 번영의 유익(3:2, 16; 4:22; 24:5)을 누릴 수 없게 된다. 한편 아내는 가정의 유지와 지속을 위해 필수적인 존재이며, 자손을 통해 가문의 계승을 가능하게 한다. 남편이 아내 대신 낯선 여자에게 취해 있다면 가정은 무너질 수밖에 없다. 아내의 존재가 다른 여자를 불필요하게 만드는 것처럼, 지혜 학생에게 주어진 가르침 역시 다른 어떤 가르침도 필요로 하지 않을 만큼 충분한 가치를 지닌다. 이렇게 물과 아내라는 실생활에서의 구체적 예시는 지혜 학생이 받은 가르침의 풍성한 유익을 제시하고, 다른 집단의 가르침의 불필요성을 강조한다.

5. 21-23절: 결론

21-23절에서 이제 교훈의 끝에 이른다.

21절은 **כִּי**로 시작하는데, 이는 본문에서 낯선 여자가 등장할 때 사용된 접속사이다(3절). 21a절에서는 길을 걷는 한 사람이 등장하며, "(어떤) 사람의 길이 야훼의 눈앞에 있다"고 말한다. 이어지는 21b절은 "그의 모든 길을 그(야훼)가 헤아리신다"고 진술한다. 야훼 앞에 어떤 것도 숨길 수 없다는 것이다(15:3, 11 참고).[57] 여기서 6절에서 사용된 두 단어 "길"(מַעְגָּל)과 "헤아리다"(פלס)[58]가 다시 나타나는데, 이는 낯선 여자나 지혜 학생이 할 수 없는 일을 야훼께서는 가능하시다는 것을 암시한다.

22절은 이 사람의 상태를 묘사한다. "그의 악이 그 악인을 붙잡고, 그의 죄에 붙들려 있다(תמך)"는 것이다. 즉, 스스로 악과 죄에 얽매여 있다. 여기서 5절에서 죽음과 스올로 향하는 낯선 여자를 묘사하는 데 사용된 동사 תמך가 다시 나타난다. 결국 이 사람도 낯선 여자와 같은 길을 걷게 된다. 23a절에서 "바로 그가 훈계가 없어 죽을 것이다"고 한다. 여기서 "바로 그다"(הוא)라는 지시어는 그가 "훈계"를 거부했기 때문에 죽는 것임을 분명히 한다. 이는 앞서 지혜 선생의 "훈계(מוּסָר)를 싫어하여"(12절) "큰 악(רָע)에 빠질 뻔했다"(14절)는 말과 연결된다. 또한 그는 "많은 어리석음에 취해(שׁגה) 있다"고 묘사된다(23b절). 이는 "아내의 사랑을 연모하라(שׁגה)"(19b

57) B. U. Schipper, *Proverbs 1-15*, 214.

58) 『개역개정』은 21b절의 מְפַלֵּס를 '평탄하게 하다'로 번역하는데 이 단어의 기본 의미는 '지켜보다, 조사하다'이다. "and he examines all their paths"(NRS); "He surveys his entire course"(TNK).

절)와 "낯선 여자에게 어찌 취하겠느냐(שׁגה)"(20절)는 권면과 대조된다. 아내 대신 낯선 여자를 연모하듯, 지혜 대신 어리석음에 흠뻑 취해 있는 것이다. 이 사람은 지혜 선생의 훈계를 거부하고, 죽음으로 이끄는 낯선 여자의 가르침을 따름으로써 결국 스스로 죽음에 이르는 어리석음을 범하고 있다.

여기서 독특한 점은 지혜 교육을 거부한 자를 "악인"[59]으로 규정한다는 것이다. 22절에서 악인의 묘사에 쓰인 악(עָוֹן)과 죄(חַטָּאת)는 단순한 도덕적 표현이 아니라 신학적 의미를 지닌 용어이다.[60] 잠언에서 악인(רָשָׁע)은 야훼를 배신한 자(2:22), 땅에서 멸망한 자(3:25; 10:30), 야훼의 저주를 받는 자(3:33)를 지칭하는 데 종종 사용된다. 또한 23절에서 훈계를 거부한 자가 맞게 되는 '죽음'은 6절의 '생명의 길'과 대조된다. "생명의 길"(אֹרַח חַיִּים)은 정형구로서 야훼와 연결되며, 야훼의 가르침을 상기시킨다(시 16:11).[61] 잠언 5장에서 죽음에 이르는 것은 야훼의 가르침을 따르지 않았기 때문임을 시사하며, 이는 곧 지혜 선생의 훈계가 야훼의 가르침과 직결됨을 보여준다. 이러한 맥락에서 낯선 여자와의 관계는 야훼와의 관계에 직접적인 영향을 미치며,[62] 낯선 여자의 가르침을 따르는 것은 곧 야훼에게서 멀어지는 행위로 이해된다.

21-23절은 가르침/훈계를 받지 않는 자, 곧 낯선 여자의 가르침을 따르는 자가 죽음에 이른다는 사실을 분명히 밝히며, 모든 길을 감찰하시는 야훼의 판단에 대한 확신을 드러낸다. 또한 '그녀의 어리석음'이 아닌 '그의 어리석음'이라는 표현은 지혜 학생이 경고를 무시하고 낯선 가르침에 스스로 잠식된 책임을 강조한다. 이는 5장의 권면과 경고 구조 속에서 낯선 지혜를 따르는 자의 길에 대한 마지막 경고이며, 그가 야훼 신앙에서 이탈하여 악인의 죽음에 이를 것이라는 최종적 경고의 기능을 한다.

6. 나가는 말

본 연구는 잠언 5장을 문학적 구조와 반복되는 소유 표현을 중심으로 살펴본 바 '낯선 여자'가 단순한 성적 유혹의 대상이나 추상적인 악의 의인화가 아니라 낯선 가르침을 의인화한 존재임을 주장하였다. 특히 '입술', '집',

59) 칠십인역에는 없다.
60) B. U. Schipper, *Proverbs 1-15*, 214.
61) B. U. Schipper, *The Hermeneutics of Torah: Proverbs 2, Deuteronomy, and the Composition of Proverbs 1–9*, AIL 43 (Atlanta: SBL Press, 2021), 68.
62) B. U. Schipper, *Proverbs 1-15*, 214.

‘우물’, ‘샘’ 등 반복되는 소유 표현은 지혜 선생, 지혜 학생, 낯선 여자가 각각 고유한 소속과 영향력을 지닌 인물임을 드러내며, 지혜 학생이 자신의 삶과 공동체를 누구에게 귀속시킬 것인지를 수사적으로 강조하는 장치로 기능함을 밝혔다.

또한 15-20절의 물과 젊었을 적의 아내에 관한 권면은 1-6절과 7-14절의 교훈을 구체화하는 실례로 기능한다고 주장하였다. 곧 지혜 선생의 가르침을 따를 때 누리는 유익을 제시함으로써, 낯선 여자의 가르침을 따르지 말아야 할 이유를 긍정적으로 설명한다. 따라서 이 단락은 부부관계를 권면하는 본문이라기보다, 공동체의 생명과 번영을 유지하는 자원과 하나님께서 허락하신 관계 안에 이미 존재하는 풍요와 만족을 제시함으로써, 지혜 선생의 가르침을 떠나 낯선 가르침을 따를 어떠한 이유도 없음을 역설하는 권면으로 이해할 수 있다.

마지막으로 잠언 5장의 ‘낯선 여자’ 정체에 대하여 정리해보자. 김혜윤은 잠언 1-9장의 ‘낯선 여자’(אשה זרה)와 ‘이방 여자’(נכריה)의 용례(2:16; 5:3, 20; 6:24; 7:5)를 검토한 후 이 두 용어는 “서로 다른 두 존재를 가리키는 복수 개념이 아니라 한 존재를 부각시키는 동격적 강조 구절”이라고 결론짓는다.[63] 그러나 잠언 5장에는 ‘낯선 여자’(3, 20절)와 ‘이방 여자’(20절)뿐 아니라 ‘이방 남자’(10절)와 ‘낯선 남자들’(10, 17절)도 함께 등장한다. 이러한 용례는 동일 인물을 다양한 표현으로 지칭한다기보다, 여러 범주의 외부인을 구분하는 보다 복합적인 사회적 관계를 반영하는 것으로 보인다. 따라서 본고는 ‘낯선 여자’와 ‘이방 여자’를 동일한 인물에 대한 동격 표현으로 보기보다 서로 구별되는 범주로 이해하며, 이에 따라 『새한글성경』처럼 ‘낯선 여자’와 ‘다른 나라 여자’로 번역하는 것이 본문의 의미를 더 잘 반영한다고 본다.

잠언이 이집트 지혜를 적극적으로 수용하고 있다는 사실은 당시 이스라엘 사회가 다양한 외부 지혜 전통과 접촉하고 있었음을 보여준다. 따라서 문제는 외부 지혜 자체가 아니라, 지혜 학생을 유혹하는 특정한 ‘낯선’ 지혜였다고 이해하는 것이 바람직해 보인다. 잠언 5장은 외부 지혜 일반을 부정하는 본문이라기보다, 특정한 ‘낯선’ 지혜의 위험성을 경고하는 본문으로 이해할 수 있다.

이러한 관점은 오늘날 다양한 사상과 가치관이 공존하는 상황에서 공동체가 무엇을 비판적으로 수용하고 무엇을 보존해야 하는지를 성찰하는 해석학적 틀을 제공한다.

---

63) 김혜윤, “잠언 1-9장의 ‘אשה זרה’와 ‘נכריה’: 구조적 일관성과 그 정체성 고찰”, 169-181; 천사무엘, “잠언에 나타난 음녀의 정체성 연구”, 21-22도 잠언 음녀 본문에서 ‘이솨 자라/자라’와 ‘노크리야’를 동의적 평행으로 본다.

<주제어>(Keywords)
잠언 5장, 본문 주석, 낯선 여자, 정체성, 낯선 지혜.
Proverbs 5, Exegesis, Strange Woman, Identity, Strange Wisdom.

(투고 일자: 2026년 7월 31일, 심사 일자: 2026년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2026년 9월 1일)

<참고문헌>(References)

김성진, “잠언 1-9장에 나타난 여인 모티프 연구: ‘지혜 여인’과 ‘음녀’의 문학적/신학적 기능”, 「ACTS 신학저널」 36 (2018), 45-77.

김혜윤, “잠언 1-9장의 ‘אשה זרה’와 ‘נכריה’: 구조적 일관성과 그 정체성 고찰”, 「가톨릭신학과사상」 63 (2009), 155-189.

링그렌, H., 침멀리, W., 『잠언/전도서』, 국제성서주석 17, 서울: 한국신학연구소, 1992.

배정훈, 『하늘에서 오는 지혜』, 서울: 장로회신학대학교출판부, 2013.

안근조, “잠언의 ‘낯선 여자’ 경계를 통해서 본 지혜와 율법과의 관계”, 「구약논단」 73 (2019), 74-101.

이희학, “잠언에 등장하는 ‘음녀’(זָרָה)와 ‘이방 계집’(נָכְרִיָּה)의 번역 문제: 잠언 2장과 5장을 중심으로”, 「성경원문연구」 21 (2007), 7-33.

천사무엘, “잠언에 나타난 음녀의 정체성 연구”, 「한국기독교신학논총」 83 (2012), 5-27.

Alshich, M., *Rav Peninim on Proverbs*, Warsaw, 1876. accessed 29 January 2026 from https://www.sefaria.org/Rav_Peninim_on_Proverbs.5.

Barghouth, J. M. and Al-Sa`ed, R. M. Y., “Sustainability of Ancient Water Supply Facilities in Jerusalem”, *Sustainability* 1:4 (2009), 1106-1119.

Bickerman, E. J., *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Blenkinsopp, J., “The Social Context of the ‘Outsider Woman’ in Proverbs 1-9”, *Biblica* 72 (1991), 457-473.

Chisholm, R. B. Jr., “Drink Water from Your Own Cistern: A Literary Study of Proverbs 5:15-23”, *Bibliotheca Sacra* 157 (2000), 397-409.

Clifford, R. J., *Proverbs: A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.

Dahood, M., “Honey that Drips: Notes on Proverbs 5,2-3”, *Biblica* 54 (1973), 65-66.

Eruvin 54b.

Fabry, H.-J., Hossfeld, F.-L., and Kindl, E.-M., “קָהָל”, *TDOT* 12 (2003), 546-561.

Fisher, M. C., “נֹפֶת”, *TWOT* 2 (1980), 591-592.

Fontaine, C. R., “Visual Metaphors and Proverbs 5:15-20: Some Archaeological Reflections on Gendered Iconography”, Troxel, R. L., Friebel, K. G., and Magary, D. R., eds., *Seeking Out the Wisdom of the Ancients - Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2005, 185-202.

Fox, M. V., “Ideas of Wisdom in Proverbs 1-9”, *JBL* 116 (1997), 613-633.

Fox, M. V., *Proverbs 1-9*, New Haven: Yale University Press, 2000.

García López, F., "שמר", *TDOT* 15 (2006), 279-304.

Hill, A. E., *Malachi*, New York: Doubleday, 1998.

Levy, D., et al., "עֵדָה", *TDOT* 10 (1999), 468-481.

Longman, T. III, *Proverbs*, Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

McKane, W., *Proverbs*, London: SCM Press, 1970.

Mishnah Avot 1:1.

Murphy, R. E., *Proverbs*, Nashville: Thomas Nelson, 1998.

Murphy, R. E., *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, 3rd ed., Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002.

Overholt, T. W., "Commanding the Prophet: Amos and the Problem of Prophetic Authority", *CBQ* 41 (1979), 517-532.

Perdue, L. G., *Proverbs: Interpretation*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.

Plöger, O., *Sprüche Salomos (Proverbia)*, BKAT 17, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.

Rashi (Yitzchaki, S.), *Rashi on Proverbs*, accessed 29 January 2026 from https://www.sefaria.org/Rashi_on_Proverbs.5.

Ringgren, H., "נָקוֹר", *TDOT* 8 (1997), 545-548.

Sanhedrin 99a.

Saur, M., "' ... das wäre ein מטיף für dieses Volk!' Zum Kausativstamm von נטף im Alten Testament", Luchsinger, J., Mathys, H.-P., and Saur, M., eds., *" ... der seine Lust hat am Wort des Herrn!": Festschrift für Ernst Jenni zum 80. Geburtstag*, AOAT 336, Münster: Ugarit-Verlag, 2007, 279-290.

Schipper, B. U., *Proverbs 1-15*, Minneapolis: Fortress Press, 2019.

Schipper, B. U., *The Hermeneutics of Torah: Proverbs 2, Deuteronomy, and the Composition of Proverbs 1-9*, AIL 43, Atlanta: SBL Press, 2021.

Schunck, K.-D., "חָלָק", *TDOT* 4 (1980), 444-447.

Scott, R. B. Y., *Proverbs, Ecclesiastes*, New York: Doubleday, 1965.

Skehan, P. W., "Proverbs 5:15-19 and 6:20-24", *CBQ* 8 (1946), 290-297.

Toy, C. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, Edinburgh: T&T Clark, 1899.

Wagner, S., "נצר", *TDOT* 9 (1998), 541-549.

Waltke, B. K., *The Book of Proverbs: Chapters 1-15*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2004.

Washington, H. C., "The Strange Woman(iššâ zārâ/nokrîyyâ) of Proverbs 1-9 and

Post-Exilic Judaean Society", Eskenazi, T. C. and Richards, K. H., eds., *Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period*, JSOTSup 175, Sheffield: JSOT Press, 1994, 217-242.

Whybray, R. N., *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOTSup 168, Sheffield: JSOT Press, 1994.

Wolf, H., "זָמַם", *TWOT* 1 (1980), 244-245.

Yoder, C. R., *Proverbs*, Nashville: Abingdon Press, 2009.

<Abstract>

An Exegetical Study of Proverbs Chapter 5:
A Reconsideration of the Identity of the 'Strange Woman'

Hyun-Iee Kim
(Presbyterian University and Theological Seminary)

This study approaches the identity of the "strange woman" in Proverbs 5 through an exegetical analysis focused on the chapter's literary structure and recurring possessive expressions.

The text first presents the wisdom student, the strange woman, and the wisdom teacher alike as 'speakers' through the repeated imagery of lips and speech. At the same time, the wisdom teacher distinguishes his instruction from that of the strange woman by describing it as "my wisdom" and "my understanding." Beginning with a warning against the words of the strange woman, the passage proceeds to describe the concrete consequences of following her. Particular attention has been given to the repeated possessive expressions, such as "your honor" and "your wealth," as well as to communal terminology such as "assembly" and "congregation," and references to other communities through expressions such as "strangers" and "foreigners."

On the basis of these observations, this study argues that the strange woman in Proverbs 5 is the personification of the foreign teaching embodied by another community. By presenting concrete examples drawn from daily life, namely, water resources essential for the life and prosperity of the community and the wife who brings abundance and satisfaction within the household, the wisdom teacher reminds the wisdom student of his responsibility to preserve and transmit the wisdom of the community and thereby reinforces the exhortation not to follow foreign teaching. At the same time, he challenges the student to decide to whom he will ultimately entrust his life and community, warning that adherence to the teaching of the strange woman will lead to a departure from Yahweh.

Accordingly, Proverbs 5 may be understood as a text that warns against the danger of foreign teaching. In the midst of the diverse ideas and values encountered by Israelite society, it functions as an exhortation directing the community toward the path it should follow.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 59 (2026. 10.), 83-110
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.10.59.83
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

여성들의 구전 문화와 예수의 하나님 나라

— 복음서 기초자료(Q)의 본문 재구성(Q 12:22-31)을 중심으로 —

박인희*

1. 들어가며

세계의 주요 경전들은 문자를 전유했던 종교 엘리트들에 의해 산출된 고대세계의 지식 저장고였다. 그러나 문자 문화에서 배제된 여성들은 경전의 저작이나 편집, 해석과 같은 전 과정에 참여할 수 없었음은 물론 경전 자체에 접근하는 것도 쉽지 않았다. 그럼에도 성서 연구에서 당시 여성들의 문화를 찾는 작업은 지속되었고[1] 최근에는 비약적으로 발전한 구전 연구의 도움을 크게 받고 있다.[2]

신약, 특히 복음서의 경우 더욱 구전 문화에 주목하게 되는데, 그것은 기본적으로 예수의 말씀이 구전으로 전해졌으며, 초기 기독교의 구성원들도 대부분 문자 문화를 향유할 수 없던 하층민들이었기 때문이다. 복음서는 서신들보다 늦게 저작되었고 그 과정에서 문서화 이전의 구전 전승과 자료 수집 기간도 비교적 길게 이어졌다. 그중에서도 공관복음서 기초자료 중 하나인 Q는 예수의 초기 말씀들을 기록했다고 알려진 만큼, 구전 문화와의 관련성은 더 긴밀하다고 볼 수 있다.

* 이화여자대학교에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 이화여자대학교 강사. parkinhee@ewha.ac.kr. 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(과제번호: 2024S1A5B5A17037529).

1) Q 분야의 최근 여성 관련 연구는 S. Parks, *Gender in the Rhetoric of Jesus: Women in Q* (Lanham, MD: Lexington Books/Fortress Academic, 2019)를 들 수 있다.

2) 여기에는 I.-H. Park, “Women and Q: Metonymy of the Basileia of God”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 35:2 (2019), 41-53을 참조할 수 있다.

그럼에도 그간 Q 연구에서는 Q의 구전성에 집중하지 못했는데, 그것은 일차적으로 Q가 공관복음의 문제를 해결하던 그 과정에서 도출된 가설자료이기 때문이다. Q가 문서로 존재했음을 입증하는 데 Q의 구전성은 별 도움이 되지 못했고, 다만 문서 단계로 이행하는 중간 단계 정도로 간주되었다. 예로, 클로펜보그(J. Kloppenborg)는 구전은 익명성, 집단성, 가변성을 특징으로 하기에 고유한 담론을 파악하거나 텍스트성을 입증하는 데 기여하지 못한다고 보았다.[3] 따라서 자기 연구의 토대였던 로빈슨(J. M. Robinson)의 Q의 구전성에 관한 연구들도[4] 문서 단계를 설명하기 위한 선행 연구 정도로 간주했다. 그럼에도 이후 연구에서는 그도 Q의 전수 과정의 구전 상황은 인정했는데,[5] 그만큼 고대세계에서 구전 문화는 보편적이고 편만했던 것이다. 무엇보다 Q와 역사적 예수와의 긴밀한 관계, 그리고 Q 본문 자체가 보이는 구전적 특성들 때문에 Q의 구전성에 관한 연구들은 지속되었다.[6]

여기에는 2000년대 이후 오랜 Q 본문 재구성의 결과가 출판으로 가시화된 것과[7] 아울러 Q의 장르, 저자, 신학과 관련된 다양한 연구들이 성과를 보인 것이[8] 큰 역할을 했다. 이제 Q의 문서적 특성뿐만 아니라 구전성에 대한 고찰을 본격적으로 시작할 만한 근거와 여유가 어느 정도 확보되었던 것이다.

---

3) J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 7-8, 317-328.

4) 로빈슨(J. M. Robinson)의 연구는 Q가 유대의 지혜 문헌뿐만 아니라 고대 근동의 지혜 문헌들과 연속선상에 있다고 본 클로펜보그(J. S. Kloppenborg)의 지혜 장르 연구에 초석이 되었다. J. M. Robinson, "LOGOI SOPHON on the Gattung of Q", J. M. Robinson and H. Koester, eds., *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 71-113.

5) J. S. Kloppenborg, *Q, the Earliest Gospel* (Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2008), 55.

6) Q의 구전성에 관한 주요 연구는 J. M. Robinson 외에도 W. H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1983); R. A. Horsley and J. A. Draper, *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999); J. D. G. Dunn, "Q^1 as Oral Tradition", M. Bockmuehl and D. A. Hagner, eds., *The Written Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 45-69; H. Koester, "The Synoptic Sayings Gospel Q in the Early Communities of Jesus' Followers", *From Jesus to the Gospels* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 78 등을 들 수 있다.

7) Q 재구성의 성과는 J. M. Robinson, P. Hoffmann, and J. S. Kloppenborg, eds., *The Critical Edition of Q: A Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German, and French Translations of Q and Thomas* (Minneapolis: Fortress Press/Leuven: Peeters, 2000)의 출판으로 집대성되었다.

8) 특히 Q의 저자에 대한 대표적인 연구로 G. B. Bazzana, *Kingdom of Bureaucracy: The Political Theology of Village Scribes in the Sayings Gospel Q* (Leuven/Paris/Bristol: Peeters, 2015), 이와는 다른 입장에서 Q를 해석한 김재현, 『Q복음서: 유대교와 기독교의 잃어버린 연결고리』(대구: 계명대학교출판부, 2021)의 최근 연구가 있다.

한편, Q의 사회사적 맥락이 1세기 갈릴리 촌락으로 드러나면서 촌락문화에 대한 이해와 함께 구전의 향유자들인 여성, 특히 그 일상성에 주목하게 되었다. 그것은 Q의 주제인 "하나님 나라"가 주로 집/가정, 또는 마을과 같은 여성들의 일상적인 일터 안에 자리 잡았기 때문이다.[9] 이렇게, 1세기 갈릴리의 사회상에 대한 연구와[10] 구전 문화에 대한 최근 이론들[11]이 Q 연구에 도입되자 결과적으로 여성들의 구전 문화와 Q의 상관성을 논할 토대가 마련된 것이다.

이 글은 이런 성과들에 힘입어, 1세기 갈릴리 여성들의 구전 문화가 Q의 '하나님 나라' 구현에 어떻게 기여했는지 탐구하고자 한다. Q의 "하나님 나라"가 말하는 자비와 평등, 돌봄과 같은 공동체적 비전이 어떻게 여성들의 일상적인 삶과 그들의 문화를 통해서 드러나는지, 구체적으로 Q 12:22-31 본문 재구성과 관련하여 살피고자 한다. 여기에는 최근 구전 연구들과 아울러 1세기 여성 문화, 무엇보다 우리 전통의 여성 노동요에 관한 연구들이 적극 활용될 것이다. 먼저, Q의 여성 관련 선행연구들을 검토해 본다.

2. Q와 여성주의

여성주의적 입장에서 Q를 연구하던 학자들은 우선 Q 문서의 지혜적 특

---

9) 이에 관한 주요 논의는 D. A. Smith, "The Construction of a Metaphor: Reading Domestic Space in Q", D. T. Roth, R. Zimmermann, and M. Labahn, eds., *Metaphor, Narrative, and Parables in Q*, WUNT 315 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 33-55, 특히 54; M. Johnson-DeBaufre, *Jesus among Her Children: Q, Eschatology, and the Construction of Christian Origins* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), 20-24; S. Guijarro, "Domestic Space, Family Relationships, and the Social Location of the Q People", *Journal for the Study of the New Testament* 27:1 (2004), 69-81 등이 있다.

10) Q에 반영된 갈릴리 사회상에 관한 정보는 J. S. Kloppenborg, *Q, the Earliest Gospel*, 85-97; J. S. Kloppenborg, "Reading Q in the Galilee", *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 214-261; W. E. Arnal, *Jesus and the Village Scribes: Galilean Conflicts and the Setting of Q* (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 157-203; R. A. Horsley and J. A. Draper, *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q*, 46-122; D. E. Oakman, *Jesus and the Peasants*, Matrix: The Bible in Mediterranean Context (Eugene, OR: Cascade Books, 2008), 199-242를 참조할 수 있다. 이에 대한 최근 분석은 S. Rollens, *Framing Social Criticism in the Jesus Movement: The Ideological Project in the Sayings Gospel Q* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014)를 들 수 있다.

11) 일반 구전 학자가 Q의 구전성을 다룬 연구로 J. M. Foley, "The Riddle of Q: Oral Ancestor, Textual Precedent, or Ideological Creation?" R. A. Horsley, ed., *Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcript in Q*, Semeia Studies 60 (Leiden: Brill/Boston: Society of Biblical Literature, 2006), 25-42, 123-140이 있다.

성에 주목했다. 마태와 누가의 이중 전승들을 추려보면, 여기에는 예언양식, 지혜 장르, 또는 신명기 사관과 같은 문서자료로서의 특징이 뚜렷했는데, 이것은 Q를 하나의 독립적인 문서로 제시하는 좋은 자료들이었다. 특히 예언 전승이나 지혜 문학처럼 그 장르적 특징이 가시화되는 경우 Q를 문서적 자료로 입증하기에 적합했다. 그중에서 Q와 지혜 장르를 접목시킨 클로펜보그의 *The Formation of Q* 출판을 기점으로 Q의 지혜적 특성에 대한 연구들이 가속되었다. 여기에는 구약의 지혜 장르뿐만 아니라 헬라적 견유철학의 가르침도 포함되면서 역사적 예수를 지혜교사, 또는 견유철학자에 비교하는 연구들이 등장했다. 여성주의적 입장에서 Q를 해석하는 연구들도 여기 편승해서 그런 지혜적 특성에 집중했던 것이다.

특히 Q 7:35에서 예수를 지혜 곧 "소피아의 자녀"라고 부르는 말씀이 중요한 접점을 이루게 해주었고, 이를 토대로 소피아 기독론을 제기할 수 있었다. 그리스어의 여성형(ἡ σοφία) 소피아는 구약 잠언에 나오는 인격적인 여성 지혜, 호크마의 다른 이름이다. 특히 잠언 8장에 나오는, 창조 때의 호크마는 인격적인 지혜의 차원을 넘는 신적 존재로 이미지화되어 있다. 이 여성 지혜, 소피아를 예수의 기원으로 보는 새로운 기독론은 Q와 여성신학 양자에 있어 획기적이었다. 더구나 이 기독론은 지혜교사 예수의 이미지를 더욱 강화해주기 때문에 예수를 지혜교사로 보는 역사적 예수 연구자들의 관점에서도 환영할 만했다.

그러나 곧 이 해석에 대한 반론이 제기되었다.[12] 심지어 여기서 근거를 제공했던 본문(Q 7:35)조차 지혜가 아닌 예언 전승에 속한다는 비판이 쏟아졌다. 더구나 구약의 지혜 문학은 어떤 의미에서는 고대의 예언자들보다 나을 것 없는 부정적인 여성관을 보여주었다. 오히려 이 문서들은 여성의 성(性)을 대상화하는 이분법적인 이데올로기를 강화하는 고대의 가부장제의 전형적인 여성혐오를 반영하고 있었다.[13] 소피아 기독론의 근거인 잠언도 그런 문서에 해당했다. 잠언은 제2성전 시대 이후, 상류 사회의 자제들을 교육시키던 지혜 문서로 사회적 질서와 유대적 정체성을 확립함에 있어 여성의 성성을 통제의 대상으로 보고 있었다. 여기서 통제되지 않는 여성

12) 이 논쟁은 E. Schüssler Fiorenza, "Prophets of Sophia Searching for Divine Wisdom", *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology* (New York: Continuum, 1995), 155-157에 상세히 설명되었다.

13) 이에 대해 다음을 참조할 수 있다. G. Baumann, "Personified Wisdom: Context, Meaning, Theology", C. M. Maier and N. Calduch-Benages, eds., *The Writings and Later Wisdom Books* (Atlanta: SBL Press, 2014), 59-74; S. Schroer, "Feminist Hermeneutics and the First Testament", L. Schottroff, S. Schroer, and M.-T. Wacker, eds., *Feminist Interpretation*, M. Rumscheidt and B. Rumscheidt, trans. (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 94-96.

의 성성은 음녀, 악녀라는 악의 전형으로 이미지화되었다. 잠언의 여성 지혜(Lady wisdom) 역시 젊은 남성들을 선도하는 인격적인 존재 같지만 결과적으로는 여성의 성성을 통제하던 전형적인 이데올로기를 반영했고, 잠언 8장의 창조적인 신적 지혜, 그 뛰어난 호크마 역시 남성 지식인들이 집대성한 지혜 문학 전체적인 맥락 속에서는 그런 전형성을 파격할 수 없었다. 따라서 쇼트로프(L. Schottroff)와 같은 학자들은 구약의 지혜 문학을 비판하며 Q와의 관련성을 부정했다. 이 과정에서 도출된 오류를 다시 슈로어(S. Schroer)와 같은 구약학자들이 지적했지만, 결과적으로 구약의 지혜 문학으로 Q의 배경을 삼는 경우 Q의 여성 이미지는 왜곡될 수밖에 없다는 것을 환기시켰다.[14]

심지어 레빈(A.-J. Levine)과 같은 학자는 Q가 여성에 대해서 부정적인 태도를 보인다고 주장했는데,[15] 그는 구약의 지혜 전승이 아닌, 헬라적인 견유철학의 관점에서 Q를 해석했었다. 곧, 무엇을 먹을지, 입을지 걱정하지 말라는 Q의 말씀들은 삶에 초연하라는 견유철학적 가르침이며, 결과적으로 이런 철학적 태도는 일상의 노동 속에 있는 여성들을 비하하는 것이라고 보았다. 그러나 이 주장은 기본적인 오류에 기반하고 있었다. 터킷(C. M. Tuckett)이 지적했듯[16] 헬라적 도시를 배경으로 하는 견유철학은 삶에 초연하고 비판적인 태도를 견지하지만 이것은 가난한 촌락민을 대상으로 하나님 나라를 가르치는 예수의 에토스와는 전혀 상관이 없었다. 오히려, Q는 그 일상성을 통해 "하나님 나라"를 가르쳤던 것이다. 일상적이고 쉬운 말로 구체적인 삶을 반영하는 Q의 본문을 가지고 현실과 유리된 철학적 태도나 현학적인 지혜를 찾는 것은 무리였고, 거기 근거해서 Q가 여성을 비하했다는 결론을 도출하는 것도 근거가 희박했다.

여기서, Q가 계승한 지혜 전통은 남성 엘리트들의 지혜 문학이 아니라, 여성들의 대중적 지혜라고 본 피오렌자(E. S. Fiorenza)의 주장에 주목할 필요가 있다.[17] 이렇게 여성들의 공간에서 발휘된 삶의 지혜와 Q의 일상성을

14) 피오렌자(E. S. Fiorenza)는 쇼트로프의 견해에 기본적으로 찬성하지만, 예언, 지혜 전승 간의 극단적인 단절에 대해서는 문제를 제기했다. E. S. Fiorenza, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, 156-157.

15) 레빈(A.-J. Levine)은 누룩 비유를 통해 이 견해를 설명했다. A.-J. Levine, "Second Temple Judaism, Jesus, and Woman: Yeast of Eden", A. Brenner, ed., *The Hebrew Bible in the New Testament: A Feminist Companion to the Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 302-331.

16) C. M. Tuckett, "A Cynic Q?" *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 368-369.

17) 이에 대해 다음을 참조할 수 있다. E. S. Fiorenza, "The Sisters of Wisdom-Sophia: Justified by All Her Children", *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context* (Boston:

연결한 것은 매우 타당했다고 본다. 다만 그에게서는 아직 그런 여성 지혜를 드러낼 적절한 방법론을 찾을 수는 없었다. 바로 여기에서 여성들의 구전 문화에 주목할 필요가 있다.

고대세계에서 여성들이 누린 문화는 기본적으로 구전 문화였다. 고대세계에도 문자를 사용하고 서신을 교환했던 개별적인 여성들이 있었음에도 대다수의 여성들은 문자 교육에서 소외되었다. 그러나 문자 문화를 누릴 수 없다 해서 여성들에게 자신들의 문화가 없었던 것도 아니고 그 문화를 향유하지 못했던 것도 아니었다. 고대세계의 여성들도 시와 노래, 이야기를 만들고 즐겼던 구전 문화의 주체였다.[18] 실제로 구약의 다양한 본문들은 여성들의 구전 문화, 곧 여성들의 노래와 이야기가 사적 영역뿐만 아니라 공적 영역에서도 수행되었던 흔적들을 반영하고 있다.[19] 바로 이런 여성들의 구전 문화를 Q에서도 찾을 수 있는 것이다.

3. Q의 구전 연구들

페리(M. Parry), 옹(W. J. Ong), 포레이(J. M. Foley) 등의 주요 구전 이론을 도입하면서 Q의 구전 연구는 비약적으로 발전했다고 볼 수 있다.[20] 구전 작품 자체에 대한 이해가 부족했던 이전의 연구들과 달리 구전 이론을 적극 활용했던 켈버(W. Kelber)는 역사적 예수뿐만 아니라 Q의 신학까지도 그 구전성을 통해 해석했다. 켈버는 Q의 해석학적 상황은 신앙 공동체의

Beacon Press, 1998), 174-175.

18) 여성들의 시편 활용은 다음을 참조한다. M. Z. Brettler, “Women and Psalms: Toward an Understanding of the Role of Women’s Prayer in the Israelite Cult”, V. H. Matthews, B. M. Levinson, and T. Frymer-Kensky, eds., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 25-56.

19) 여성과 제의 관련은 다음을 참조한다. P. Bird, “The Place of Women in the Israelite Cultus”, C. Carter and C. L. Meyers, eds., *Community, Identity and Ideology: Social Science Approaches to the Hebrew Bible* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996), 515-536; N. C. Lee, “Lamentation and Gender in Biblical Cultural Context”, C. M. Maier and N. Calduch-Benages, eds., *The Writings and Later Wisdom Books* (Atlanta: SBL Press, 2014), 197-213.

20) A. Parry, “Introduction”, A. Parry, ed., *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry* (Oxford: Oxford University Press, 1987), ix-lxii, 329-342. 페리(A. Parry)는 호메로스의 『일리어드』, 『오딧세이』가 원래 구전에서 수집한 구전 텍스트임을 밝혀주었다. 이 연구는 문서 텍스트를 통해 구전을 추적할 수 있는 구전 이론의 기점이 되었다. 관련하여 J. M. Foley, *The Singer of Tales in Performance* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 1-25; W. J. 옹, 『구술 문화와 문자 문화』, 이기우, 임명진 역 (서울: 문예출판사, 1995), 13-51을 참조할 수 있다.

구전 수행(oral performance)의 자리임을 강조했다. 여기서 선포된 말씀은 "하나님 나라"를 선포하는 예언 양식으로, 이것은 부활하신 예수를 현존하게 하는 것이었다. 과거의 역사적 예수가 아니라, 지금 부활한 예수가 공동체에 현재하는 말씀이었다. 그는 지금 공동체와 함께 한다. 따라서 Q에서는 굳이 예수의 죽음을 거론할 필요가 없었고, 그래서 Q에는 십자가 수난과 부활이 언급되지 않았다고 해명했다. 한편, 여기서 그가 주목한 것은 "λέγω ὑμῖν(내가 너희에게 말한다)"는 Q의 고유한 구전 양식이었는데 그것이 바로 지금 "말씀하시는 예수"를 그대로 보여주는 것이었다.[21] 그러나 아직 역사적 예수의 말씀이 선포된 그 현장의 구전성에 대한 이해는 부족했다.

켈버와 달리 호슬리(R. A. Horsley)는 Q의 구전성을 구전의 현장, 곧 1세기 갈릴리의 역사 사회적 맥락 속에서 파악했다. 특히 그의 연구는 1세기 로마 제국 하의 삼중의 조세와 극심한 빚에 시달리는 갈릴리 촌락민들의 경제적 현실을 부각시키는 데 크게 기여했다.[22] 그에게 Q는 갈릴리 촌락의 유대 갱신 운동의 과정에서 탄생한 구전의 결과물이며, 그것은 옛 이스라엘 전통 속 모세 계약의 평등의 이상을 말하는 하나의 커다란 환유였다. 그러나 그의 주장으로는 Q의 모든 본문이 모세 계약 갱신이라는 하나의 개념을 향해 수렴되었고, 다양한 Q의 구전의 특성들과 그것이 반영하는 다양한 Q의 생활상도 드러나지 못했다.

무엇보다 호슬리의 해석으로는 집, 가정과 같은 여성들의 사적인 공간들이 가려졌다. Q를 남성들이 전유했던 공적 영역, 곧 정치적 회합의 연설에서 기원했다고 정의했기 때문에 여성들의 사적 영역, 여성들의 일상과 노동에 대한 관심은 설 자리가 없었다. 사실상 Q의 "하나님 나라"가 전망하는 공동체적 비전에 어떻게 집, 가정과 같은 여성들의 일터가 등장하는지 찾아볼 가능성조차 사라지게 했다. 그는 Q가 옛 이스라엘 모세 계약에 대한 환유가 아니라, 예수의 "하나님 나라"를 말하는 다양한 환유들로 이루어졌다는 사실을 간과했다.

---

21) W. H. Kelber, 201-203. 켈버(W. H. Kelber)는 λέγω ὑμίν 형태의 선포, 혹은 καί ἐίπεν ἀυτοίς 형태가 해석학적으로, 또 빈도상으로 구전 수행의 상황을 설명한다고 보았다.

22) R. A. Horsley, "Recent Studies of Oral-Derived Literature and Q", R. A. Horsley and J. A. Draper, *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q*, 150-174.

4. Q의 구전적 특성: 청중, 환유 그리고 여성의 일상

구전 연구자들에 따르면 구전 양식은 고대세계의 식자층에서도 보편적으로 사용한 동지중해의 유용한 보편 양식이었다.[23] 구전 텍스트는 단순히 민담이나 신화의 수준에 머무르지 않는 광범한 분야에서 사용되었고 구전 텍스트와 문자 텍스트는 서로 단절된 형식이 아닌, 상호교환이 가능한 문학 양식들이었다. 문서 문학과 마찬가지로 구전 작품들도 고유한 텍스트를 형성하며, 고정된 문학 형식을 갖추고 있다. 구전 작품들은 그 다양한 형식만큼(형식구, 주제, 이야기 유형 등) 대부분의 문화권에서 편만하게 사용되었고, 그만큼 보편적인 의사소통의 체계를 갖추었다고 할 수 있다. Q에도 이야기, 민담, 속담, 비유 등 다양한 구전 장르들이 포함되어 있다. 그리고 이런 장르들은 문서 단계와 단절되는 것이 아니라 서로 상호작용을 하며 영향을 주게 된다.

그런데 구전 장르에는 문서 양식과 구별되는 뚜렷한 특징들이 있다.[24] 무엇보다 구전 장르들은 기억하고 외우기 쉬워야 한다. 또 말하다가 멈춰 개념화하고 분석할 수 없기에 강조하고 싶거나 더 설명하려면 다시 덧붙여 반복해야 한다.[25] 그래서 너무 생소한 내용보다는 익숙하고, 일상적인 소재들이 등장하는데 이 모든 구전의 특징들은 사실 구전 작품을 지금 현재 듣고 있는 청중들을 고려한 것이다.[26]

구전 수행의 현장에는 반드시 청중이 있다. 청중은 구전 수행(oral performance)의 필수 요건이면서, 동시에 구전의 내용에 결정적인 영향을 미친다. 구전 작품들은 이미 청중들이 아는 "승인된 내용(register)"을 담아야 한다는 register 개념은 구전 수행에서 청중의 중요성을 그대로 보여주는 말이다.[27] 이렇듯 구전의 화자와 청중의 관계는 문서 작품의 저자, 독자의 관계와는 전혀 다른 양상을 보인다. 문서의 저자는 독자와 독립적인 관계를 유지할 수 있지만, 구전의 화자는 전승의 형성, 전수 그 모든 과정에서

---

23) W. J. 옹, 『구술 문화와 문자 문화』, 13-51; J. M. Foley, *The Singer of Tales in Performance*, 1-28.

24) W. J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London/New York: Routledge, 1982, 2002), 31-76.

25) Ibid., 36-73.

26) 구전의 청중과 현장의 관련성에 대해 다음을 참조한다. J. M. Foley, *How to Read an Oral Poem* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002), 130-133.

27) 'register' 개념에 대한 보다 상세한 이론은 J. M. Foley, *The Singer of Tales in Performance*, 82-92, 특히 82; M. A. K. Halliday, *Language as Social Semiotic* (London: Edward Arnold, 1978), 31-35를 참조할 수 있다.

영향을 끼친다. 기본적으로 화자와 청중은 같은 세계 속에서 같은 문화, 같은 관점을 공유한다. 그래서 구전 전승을 이해하려면 그것이 탄생시킨 특정 문화에 대한 이해가 필수적이다. 바로 이런 문화 관련성과 깊은 관련이 있는 수사법이 환유이다.

사실 환유는 은유와 함께 우리가 일반적으로 사용하는 가장 보편적인 수사법이다. 환유는 추상화와 개념화를 요구하는 은유와 달리 자기 주변에서 쉽게 볼 수 있는 가깝고 익숙한 것, 구체적 사물과 사건을 사용해서 의미를 파생시키는 방법이다. 그래서 쉽고 즉각적으로 이해할 수 있다.[28] 보편적 속성을 개념화하여 의미를 파생시키는 은유와 달리 환유는 전하고 싶은 뜻을 가까이 있는 구체적인 사물들을 통해 전달하기에 같은 문화권이 아니면 환유의 의미 세계는 작동하지 않는다. 한국 사람들에게는 '미역국'이 '생일'을 의미할 수 있지만, 외국인들에게는 그렇지 못한 것은 바로 이 문화 관련성 때문이다. 그래서 환유는 기본적으로 구전의 수사법이다.

그런데 이 환유가 바로 Q의 대표적인 언어이다.[29] 호슬리는 Q가 이스라엘 모세 계약에 대한 환유라고 보았지만, 사실 Q는 "하나님 나라"에 대한 환유이다. 대부분의 Q 연구자들이 동의하듯 Q의 주제는 "하나님 나라"이다. 대표적으로, 산상수훈이라 알려진 예수의 "하나님 나라" 말씀(Q 6:20-49), 주기도문(Q 11:2-4), 걱정하지 말라는 위로의 말씀(Q 12:22-31)도 모두 "하나님 나라"와 관련된다. 이 나라는 다양한 일상 속 환유들과 그 환유들이 만들어내는 자비와 돌봄이라는 커다란 은유를 통해 서술된다. Q의 "하나님 나라"가 쉽고, 구체적으로 다가오는 것도, 그 나라가 집, 또는 가정과 같은 일상적인 공간 속에 펼쳐지는 것도 결국 Q의 환유 때문이라고 할 수 있다.[30] 그래서 환유는 Q의 대표적인 수사법이 된다. 그런데 여기서 주목할 것은 Q의 환유가 갖는 일상성의 지평이 바로 여성들의 삶의 공간이라는 점이다.

Q에서는 하나님을 부모로 관계설정을 하거나, "하나님 나라"를 집으로 그릴 때 여성들의 일과, 곧 자식을 먹이고(Q 11:11-13), 청소하고(Q 15:8-9),

---

28) G. 레이코프, M. 존슨, 『삶으로서의 은유』, 노양진, 나익주 역 (서울: 박이정, 2006), 75-85; R. W. Gibbs, Jr., "Metonymy", *The Poetics of Mind: Figurative Thought, Language, and Understanding* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 319-358.

29) Q의 환유에 대해서는 다음을 참조한다. I.-H. Park, "Women and Q: Metonymy of the Basileia of God", 41-54.

30) D. A. Smith, "The Construction of a Metaphor: Reading Domestic Space in Q", 33-55; M. Johnson-DeBaufre, *Jesus among Her Children: Q, Eschatology, and the Construction of Christian Origins*, 20-24; S. Guijarro, "Domestic Space, Family Relationships, and the Social Location of the Q People", 69-81.

빵 만드는(Q 13:20-21) 그런 일상적인 여성들의 생활세계를 사용했다. 그런데 이것은 일반적인 고대 사회의 여성의 신격화와는 완전히 다른 것이었다. 여성이 신적인 것과 결부되는 경우, 근동의 여신들처럼 여성의 성성이나 그 속성이 신격화되는 경우는 있지만, 현실 속 실제 여성의 삶 자체가 신격화되는 경우는 없다. 구체적인 여성의 일상과 매일의 수고는 늘 보이지 않는 사적인 장소에 머물러야 했다. 그러나 놀랍게도 Q는 평범한 여성의 일상, 사실상 하찮게 여겨지는 여성들의 사적인 공간을 "하나님 나라"라는 신성한 영역에 대입시켰다. 바로 여기가 Q의 환유가 빛나는 지점이다.

Q 13장의 여자가 주인공으로 등장하는 누룩 비유(Q 13:20-21)는 이를 보여주는 좋은 예이다.[31] 이 비유는 예수 비유 중 가장 짧은 한 줄짜리 비유이다. "하나님 나라"를 여자가 서 말 가루 반죽에 넣은 이스트로 빗대었는데, 이 비유가 겨자씨 비유와 나란히 나오기 때문에 주로 성장에 관한 비유로 해석되었다. 한편, 스코트(B. B. Scott)는 이 비유가 반전에 대한 비유라고 보았다. 부정적인 함의를 갖는 여성, 누룩과 같은 것으로 "하나님 나라"를 빗대었기 때문이다.[32] 이것이 "하나님 나라"의 대반전을 의미한다고 보았지만, 그러나 이 비유에는 그렇게 복잡한 해석이 필요 없다. 그냥 빵 만드는 이야기이기 때문이다.[33] 그런데 이 빵 만드는 이야기를 "하나님 나라" 비유로 만드는 열쇠는 바로 밀가루 서 말이라는 그 분량에 있다. 당시 밀가루 서 말은 대략 백 인분의 빵을 만들 수 있는 분량이었다.

갈릴리 고고학에 의하면 예수 시대 갈릴리는 이미 대가족제가 붕괴되었고, 가구당 경작지도 부족해서 한 가족의 구성원은 고작해야 6-9명을 넘지 못했다.[34] 한 마을의 인구도 이백에서 오백 정도의 작은 단위였는데, 이러한 촌락들이 갈릴리 호수 주변에 촘촘히 분산되어 있었다. 그렇다면, 이 비유에서 지금 말하는 빵 반죽은 일반적인 가족 식사 준비는 아닐 것이다. 빵 백 인분이면 규모가 작은 마을이라면 마을 사람 전체가 먹을 수 있는 분량이다. 그렇다면 지금 비유 속 여인은 마을잔치를 준비하고 있는 것이다.[35]

그런데 단지 마을잔치라 해서 "하나님 나라"를 빗댄다고 할 수는 없을 것이다. 여기에는 당시 갈릴리 상황에 대한 이해가 필요하다. Q에는 당시 갈

31) 보다 상세한 연구는 다음을 참조할 수 있다. I.-H. Park, "Women and Q", 41-53.

32) B. B. Scott, *Hear Then the Parable* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1989), 321-330.

33) L. Schottroff, "From Women's Hand: The Work of Women in the New Testament (Matt 13:33; Luke 13:20-21)", *Lydia's Impatient Sisters: A Feminist Social History of Early Christianity* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995), 79-80.

34) D. Fiensy, *The Social History of Palestine in the Herodian Period* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1991), 55-57, 93-95.

35) I.-H. Park, "Women and Q", 51-54.

릴리 촌락의 위기가 반영되었는데 그것은 삼중의 조세와 고질적인 빚으로 가난에 허덕이는 촌락의 현실이다. 주기도문(Q 11:2-4)에도 빚 탕감의 탄원이 나온다. Q에는 종종 가난과 굶주림 또는 먹음/먹이심(Q 4:3-4; 6:21; 11:3, 9-13; 12:22-24, 29, 42; 13:20-21; 14:16-23)뿐만 아니라 그 가난과 빚 때문에 이웃 간에 원수처럼 싸우고 때리고 재판하는(Q 6:29; 12:58-59) 촌락민 간의 갈등과 불화도 반영되었다. 그런 촌락공동체의 위기 앞에서 지금 이 비유는 마을잔치를 말하고 있는 것이다. 불화했던 이웃들이 다시 한 자리서 먹는 화해의 자리, 그간의 갈등과 다툼, 불화가 해소되는 기쁨의 순간, 바로 그 기쁨이 이 비유에는 담겨 있다. 여인이 빵 백 인분의 반죽을 이제 막 시작하는 이 이야기에는 그런 기대와 기쁨이 담겨 있는 것이다. 그래서 이 비유는 "하나님 나라" 비유가 된다.

혹여, 마을잔치가 아니라 하더라도 가난과 굶주림을 일상적으로 겪던 사람들에게 빵을 백 인분이나 만드는 이 이야기는 그 자체로 "하나님 나라" 이야기이다. 특별히, 가족의 끼니를 염려하고, 식사를 준비하는 여성들, 어머니들에게 내 자식들 배불리는, 아니 모든 이웃 아이들까지도 실컷 먹이고도 남을 빵을 만드는 이 비유는 당연히 "하나님 나라" 비유가 된다.[36] 그래서 이 비유는 듣는 순간, 가루 서 말의 뜻을 이해할 줄 알았던 사람들, 주로 여성들에 의해 전수되었다고 본다.

구전 전수는 청중이 다시 화자가 되어야 하는 일련의 과정을 거친다. 그 전수의 과정에서 청중이 화자가 전달하는 의미 세계를 받아들여야만 구전은 전수될 수 있다. 따라서 문서로 기록되기 전까지 이 비유는 그 "하나님 나라"의 의미를 즉각적으로 이해할 줄 알았던 갈릴리의 여성들에 의해 주로 유포되고 전수되었다고 본다. 이들 갈릴리의 여성 청중들 화자들, 바로 그들의 구전 문화가 이 비유에는 숨어 있었다.

5. Q 12:22-31의 여성들의 구전 문화와 Q의 하나님 나라

이렇게 Q가 갈릴리 여성들의 구전 문화를 반영한다고 할 때, 누룩 비유와 나란히 중요하게 보아야 할 본문이 바로 Q 12:22-31이다. 이 본문은 Q 중에서도 잘 알려진 "공중 나는 새를 보라", "염려하지 말라" 또는 "너희는 먼저 그의 나라를 구하라"는 예수의 말씀들을 담고 있다. 동시에, 이 본문은 Q의 "하나님 나라" 말씀(Q 6:20-49)과 나란히 Q 형성에서 가장 오래된 본문으로

36) Ibid., 53.

보기 때문에[37] Q 전체에서도 가장 오래된 본문 중 하나라고 하겠다.

따라서 이 본문에는 Q의 구전 단계가 반영되었는데, 그것이 바로 Q의 대표적인 구전 양식인 "λέγω ὑμῖν(내가 너희에게 말한다)"라는 구전 양식이다. 이 본문은 λέγω ὑμῖν을 통해 전체 본문이 틀을 잡고 있는데, 이 λέγω ὑμῖν 양식은 Q의 대표적인 구전 양식으로 Q의 구전 단계를 연구한 로빈슨과 켈버 모두 이 양식을 구전의 근거로 삼았다.

예를 들어, 로빈슨의 '로고이 소폰(Logoi Sophon)' 연구는 지혜 전통 안에서 Q를 이해하도록 만든 기점이 되었는데, 바로 그 '로고이 소폰' 장르는 이 양식에 토대를 둔 것이었다.[38] 그와 상반되게 Q의 장르를 예언 전승으로 켈버도 이 양식을 근거로 Q가 예언 전통에 입각했다고 주장한 것이다.[39] 그만큼 λέγω ὑμῖν 양식은 Q 전체에 편만하게 나타나며, 동시에 다양한 주제들, 곧 원수 사랑(Q 6:27), 하나님 나라(Q 7:28), 다시 오실 이(Q 13:35), 세례자 요한(Q 7:26) 등의 말씀들을 담았다.[40]

Q 12:22-31에서는 이 양식이 모두 두 번 나온다. "λέγω ὑμῖν·μὴ μεριμνᾶτε… (내가 너희에게 말한다. 걱정하지 말라…)"는 22절, 그리고 '솔로몬의 영광이 들꽃만 못하다'는 Q의 미학을 말해주는 27절이다. Q 12:22-31은 Q의 구전 단계와 문서 단계를 모두 반영하고 있는데, 바로 여기 27절이 여성의 길쌈 노동과 관련된 오랜 구전의 흔적을 반영하고 있다. 먼저 The Critical Edition of Q에서 재구성한 Q 12:22-31 본문을 읽어본다.

Q 12:22-31 본문

22 διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν· μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε, μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε.

23 οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;

24 κατανοήσατε τοὺς κόρακας ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν, οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτούς· οὐχὶ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε τῶν πετεινῶν;

---

37) J. M. Robinson, "History of Q Research", *The Critical Edition of Q*, xliii-lxvi.

38) J. M. Robinson, "LOGOI SOPHON on the Gattung of Q", 71-113.

39) W. H. Kelber, 201-203; 한편 λέγω ὑμῖν과 관련된 주요 연구로 F. Neirynck, "Recent Developments in the Study of Q", J. Delobel, ed., Logia: Les paroles de Jésus—The Sayings of Jesus (Leuven: Leuven University Press, 1982), 56-69; M. Sato, Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988), 230-231; A. D. Jacobson, The First Gospel: An Introduction to Q (Sonoma, CA: Polebridge Press, 1992), 61-62; 박인희, "구약 전승과 관련된 Q의 다양한 문학양식들", 「신약논단」 19:1 (2012), 37-69를 들 수 있다.

40) 이 양식은 Q 3:8; 6:27; 7:9, 26, 28; 10:12, 24; 11:51; 12:22, 27, 59; 13:35; 15:7에 나온다.

25 τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν
ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν..;
26 καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε;
27 καταμαθε τὰ κρίνα πῶς αὐξάνει· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθει· λέγω δὲ ὑμῖν,
οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων.
28 εἰ δὲ ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον ὄντα σήμερον καὶ αὔριον εἰς κλίβανον
βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέννυσιν, οὐ πόλλῳ μᾶλλον
ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι;
29 μὴ ουν μεριμνησητε λεγοντες· Τι φαγωμεν; η τι πιωμεν;
η τι περιβαλωμεθα;
30 πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὅτι
χρῄζετε τούτων ἁπάντων.
31 ζητεῖτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν.[41]

5.1. Q 12:27에 반영된 길쌈 문화

*The Critical Edition of Q*에서 Q 27절 앞부분은 "καταμαθε τὰ κρίνα πῶς αὐξάνει (백합화가 어떻게 자라는지 보라)"로 재구성되었다. 그러나 여기서 "αὐξάνει"는 원래의 "ου ξαινει([백합화가] 빗질하지 않고)"에서 변형된 것이다. 이런 변형을 이 재구성에 참여한 학자들은 Q 필사가의 오류(Scribal error)라고 설명했다.[42] Q 본문을 재구성하면서 이 구절에는 누가복음 12:27과 마태복음 6:28이 사용되었다. 그런데 보다 오래된 사본인 시내산 사본(the Codex Sinaiticus, Mat 6:28b)에서 마태복음 6:28은 "αὐξάνει"가 아니라 "ου ξενουσιν(ξαινω)"였다. 여기에 도마복음(36.2-3)의 사본 P. Oxy. 655 역시 ου ξαινει로 되어 있었다. 이 도마의 사본은 복음서 이전 단계들을 반영하는 것인데, 이런 자료들을 검토할 때 원래 이 구절은 αυξαινω가 아니라 ου ξαινω였다고 본 것이다. 그러나 이미 Q 문서 저작 단계에서 ου ξαινω는 αυξαινω로 변형되었기 때문에 *The Critical Edition of Q*에 참여한 학자들은 최종적으로 Q 본문을 재구성할 때는 αὐξάνει를 선택하고, 대신 각주를 달아서 원형이 ου ξαινει임을 분명히 했다.

반면, 플레더만(H. T. Fleddermann)은 이에 반대했는데,[43] 그것은 그가 Q를 마가보다 늦은 70년 이후의 문서로 보았기 때문이었다. 그에게는 Q의

41) *The Critical Edition of Q*, 334-353.
42) Ibid., 344.
43) H. T. Fleddermann, *Q: A Reconstruction and Commentary* (Leuven/Paris/Dudley: Peeters, 2005), 606-608.

문서 이전 단계보다는 Q 서사의 완성도가 더 중요했고, “백합화가 자란다.”는 표현이 문학적으로도 신학적으로도 완성도가 높다고 보았다. 그러나 “백합화가 빗질한다.”는 이런 이상한 표현에도 불구하고 하일(C. Heil), 로빈슨과 같은, Q 연대를 마가보다 이르게 보는 다수의 학자들은 관련 자료들이 보여주는 증거들을 토대로 “백합화가 자라는지”가 아닌 “빗질하지 않고”를 보다 원래적이라고 보았던 것이다.[44]

그런데 이런 논쟁은 Q의 구전 단계, 구체적으로는 여성들의 구전 문화를 고려하면 쉽게 해결된다. 언뜻, 꽃이 자란다는 말이 꽃이 빗질한다는 말보다 자연스럽지만, 빗질은 길쌈을 하는 초기 과정에 필요한 작업이었다. 베나 목화로 실을 삼는 우리 문화권과 달리 갈릴리처럼 주로 양털로 실을 뽑던 문화권에서 빗질은 길쌈 일에 수반되던 일반적인 과정이었다. 빗질은 실을 잣기 전 양털의 불순물을 제거하기 위해 필요했던 공정이었다. 따라서 “백합화가 빗질도 수고도 길쌈도 하지 않는다”는 이 표현은 길쌈 일을 하는 여성들에게는 자연스럽고 또 당연한 것이었다. 다시 말해 이 표현은 갈릴리 여성의 생활세계를 반영하는 구전 문화 속에서 나온 것이라 하겠다.

5.2. Q와 길쌈 노래

갈릴리 여성들뿐만 아니라 거의 대부분의 문화권에서 길쌈과 같은 옷 만드는 일은 여성들이 전담했다.[45] 최근까지도 전통적인 문화를 고수하는 사회에서는 개별 가정에 물레와 베틀을 두고 옷감을 짤 만큼, 이 일은 수천 년 동안 여성들의 몫이었다. 역사적, 문화적 차이뿐만 아니라 한 사회 안에서의 신분의 차이도 상쇄시킬 만큼 이 일은 여성들에게는 보편적인 노동이었다. 나아가 이 일에서 발휘되는 훌륭한 솜씨는 여성의 가치나 미덕과도 결부되었다. 결과적으로 길쌈, 베틀, 바느질과 같은 일들은 단지 노동의 차원을 넘어 여성 고유의 문화가 된 것이었다.

심지어 고대 유대 사회에서는 옷 만드는 섬유 노동을 남편을 위한 아내들의 의무와 관련시켜 강요했는데, 랍비 문헌에는 아내들이 한가롭게 되면

44) J. M. Robinson, “Text Critical Notes”, *The Critical Edition of Q*, xcix-c.

45) 반면, 고대 근동의 옷의 기원과 정치사회적 함의에 관해 다음을 참고할 수 있다. S. Gaspa, “Textile Production and Consumption in the Neo-Assyrian Empire”, M.-L. Nosch, H. Koefoed, and E. A. Strand, eds., *Textile Production and Consumption in the Ancient Near East: Archaeology, Epigraphy, Iconography* (Oxford and Oakville: Oxbow Books, 2013), 224-247, 특히 235.

성적인 부정의 가능성이 높아지기 때문에 남편들은 반드시 아내들에게 이런 옷 만드는 노동을 시켜야 한다는 모욕적인 내용이 있을 정도였다.[46] 남녀 간에 역할 구분이 있다 해도, 기본적으로 노동력이 부족했던 촌락에서는 사실상 여성들은 농사일, 가축을 돌보는 들일, 밭일을 하면서 남성들 못지않은 바깥일을 했지만, 유독 이 옷감 다루는 일만은 거의 모든 문화권에서 여성들이 전담하는 가내 노동이었다.

따라서, 베틀일, 물레일을 하며 부른 노동요에는 주로 여성들의 정서와 문화가 주를 이루게 된다. 대부분의 노동요가 그렇듯이 여성들도 길쌈일, 베틀일의 지루함과 고단함을 달래기 위해 노래하고 이야기를 전했다. 특히 우리 전통에는 이런 여성 노동요들이 아주 풍부하다. 이것은 우리 여성 문화뿐만 아니라 보편적인 여성 문화를 재건하는 데도 아주 소중한 자료가 된다.

일반적으로 고대 여성들의 문화를 재건할 때는 주로 외부에서 여성을 묘사한 비문이나 기록, 문학작품에 의존하는 경우가 대부분이었다. 그러나 우리 전통에서는 여성 스스로 자신들의 삶의 현장에서 부른 노래를 보존하고 있을 뿐만 아니라 이것을 자신들의 글감으로 삼았다.[47] 여기에는 여성들의 한글 사용이 결정적인 역할을 했는데, 여성들은 규방가사라는 고유한 문학 장르를 탄생시킬 만큼 주체적으로 한글을 사용했기 때문이다.[48] 이런 여성 문화, 곧 스스로 자신의 문화를 전수하고 계승해 낸 우리의 여성 문화 전통을 통해 우리는 고대세계 여성들의 길쌈, 베틀 노동요까지 가늠해 볼 중요한 자료들을 얻게 된다.

우리 길쌈 노래의 경우, 거슬러 보면 거의 천 년의 역사를 갖는다. 고려가요 "서경별곡(西京別曲)" 중에서도 "여ᄒᆞ ᅵ므론 질삼뵈 ᄇᆞ리시고 괴시란ᄃᆞ ᅵ 우러곰 좃니노이다"에서도 길쌈뵈가 나오고, 조선 시대 규방가사 "여자탄식가"에는 "모시낫키 삼비낫키, 명주짜기 무명짜기 다담이러 뵈올보니 직임방적 괴롭더라"는 구절이 나오는 등[49] 신라 시대부터 고려, 조선 시대에 이르는 오랜 전통이 있다.

---

46) M. B. Peskowitz, *Spinning Fantasies: Rabbis, Gender, and History* (Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1997), 96-101.

47) 이에 대한 연구는 다음을 참고할 수 있다. 임동권, 『한국민요논고』 (서울: 민속원, 2006), 174-208; 서영숙, 『우리민요의 세계』 (서울: 도서출판 역락, 2002), 307-333; 이정아, 『여성민요의 경계와 틈』 (서울: 한국학술정보, 2021), 63-90.

48) 저자가 알려진 규방가사에 대한 연구로는 다음을 참조할 수 있다. 나정순 외, 『규방가사의 작품세계와 미학』 (서울: 도서출판 역락, 2002).

49) 길쌈 노래의 가장 오랜 자취는 『삼국사기』 신라본기 유리왕 9년조 가배에 관한 기록에서이다. 이옥희, "베틀 노래 전승의 통시적 고찰", 「한국민요학」 41 (2014), 153-184, 특히 155.

이런 오랜 전통이 간직한 역사적 기록들은 물론 전국각지에서 채집되는 민간의 구전 노래에도 길쌈과 베틀 노래들이 많은데, 이 분야의 연구자들은 자연 전수로 전승된 길쌈 관련 노래들은 집단 노동보다는 주로 홀로 밤새 일하던 여인들의 노동을 반영하고 있다고 보았다. 특히, 조선 시대 직물들은 가내 소비용뿐만 아니라 돈벌이나 세금, 심지어 군포는 병역을 면제하는 수단이 되기도 했기에 여성들에게 길쌈/베틀 노동은 가중되었다고 할 수 있다.

이런 생활상을 반영하듯 여성들의 감정을 담은 "시집살이노래"와 같은 민요에도[50], "여자탄식가"와 같은 가사 문학에도 등장하는 길쌈/베틀 일에는 고단한 노동일과 자신의 신세를 한탄하는 시름이 담겨 있다. 이것은 밝은 곡조의 집단 노동요들과는 확연히 다른 것으로 낮에도 집안일, 들일을 하다 밤에도 잠 못 자며 일했던 고단한 삶과 관련이 된다. 그래서 이 길쌈 노동의 고단함을 '잠 노래'에 담아 불렀다.

> "잠아잠아 오지마라 ... 부축길쌈 늦어지네… 잠든 눈을 쏙 빼어서 탱자나무 걸어놓고…"[51]

이와 유사하게 많은 길쌈/베틀 노동요들은 밤에도 쉬지 못하고 물레를 돌리고 베를 짜야 했던 여성들의 험한 삶을 고스란히 담고 있다. 그리고 이런 현상은 비단 우리 문화에만 한정된 것도 아니었다. 대부분의 문화권에서 여성들에게는 이런 숨은 노동이 요구되었고, 그것은 Q가 반영하는 1세기 갈릴리 촌락도 마찬가지였다. 랍비 문헌이 반영하는 유대 여성들의 삶도 이 섬유 일과는 분리할 수 없었을 텐데, 놀랍게도 Q에는 여성들의 길쌈 노동에만 고생한다는 말이 사용되었다.

Q 12:27에는 "οὐ κοπιῶσιν(백합화가 수고하지 않고)"라는 말이 나온다. 이 수고한다는 말은 유독 길쌈 노동에만 사용되었는데[52], 이렇게 심히 고생한다는 말은 길쌈 노동에 시달리는 여성들의 고충을 잘 알고 있음을 반영한다. 이렇게 Q 12:22-31에는 여성들의 삶을 여성의 입장에서 바라본 흔적을 찾을 수 있는데, 이것이 바로 우리의 여성 노동요들과 접점을 형성해 준다. 이 본문이 여성들의 일터와 관련된 구전 장르의 특성을 보여주기 때문이다.

---

50) 이정아, 『여성민요의 경계와 틈』, 11-29.

51) 임동권, 『여성과 민요』 (서울: 집문당, 1984), 103.

52) "새는 씨도 안 뿌리고, 추수도 안 하고, 곳간에 들이지도 않는데, 꽃은 빗질도 안 하고, 수고도 안 하고 길쌈도 안 하네(Q 12:24, 27)".

우선 새와 꽃을 의인화하는[53] 재미난 표현은 우리 여성들의 노동요에 자주 등장하는데, 아울러 거기에 '무얼 먹나, 무얼 입나' 근심과 시름을 담아낸 점도 우리 전통의 길쌈/베틀 노래와 매우 유사하다. 이렇게 Q 12:22-31이 우리 길쌈 노래들과 다르지 않다면, 이 본문 속에서도 옛 여성들의 노동요를 재구성해 볼 가능성이 열린다고 할 수 있다.

그런데 이런 작업을 위해서 먼저, Q의 고유한 특성을 보이는 본문들을 찾아 분리하는 과정이 필요하다. 예수의 말씀에는 구약의 특정 전통에 얽매이지 않으면서도 그런 전승들을 자유롭게 사용했던 흔적을 찾을 수 있다. 특히 구전 단계에서는 비유에서 그 특징을 찾을 수 있다. Q에는 심지어 문서 단계에서도 구약의 전승들을 끌어들여 자유롭게 사용한 흔적들이 보이는데, 이렇게 예수의 말씀에는 이미 사람들이 익숙하게 알던 노래나 이야기 소재들을 찾을 수 있다. 이제 구전 단계의 구체적인 예를 Q 12:22-31에서 찾으려면, Q의 고유한 특징들은 들어내야 한다.

그래서 우선 Q의 고유한 양식과 주제들, 가장 먼저 Q의 고유한 문학양식인 λέγω ὑμῖν이 이끄는 "염려하지 말라"는 말씀(12:22)과 27절의 "내가 말한다. 솔로몬의 입은 옷도 이 꽃만 못하다"는 말씀, 다음으로는 이 전체 내용과 관련이 없는 12:25의 속담과 경구를 배제해 본다. 또 24절의 하나님의 먹이심에 대한 Q의 주제어와 12:22, 23의 몸과 영혼을 한 쌍으로 표현하는 것도 Q의 고유한 특성을 보이는 말씀[54]이다. 그리고 Q의 주제인 "하나님 나라"(12:30, 31)와 걱정하지 말라는 당부(12:29) 모두 명백하게 Q의 특징을 보여준다. 이렇게 Q의 고유한 특징들을 보이는 구절들을 분리해 보면 어느 정도 그들과 다른 특징을 뚜렷하게 보이는 여성들의 길쌈 노래가 보인다.[55]

> "무엇을 먹을까 무엇을 입을까 새는 씨도 안 뿌리고 추수도 안 하고 곳간에 들이지도 않는데. 꽃은 빗질도 수고도 길쌈도 안 하는데(무엇을 먹을까 무엇을 입을까)"

---

53) "종달이", "제비가", "까투리타령", "원앙가", "새타령", "꽃타령", "배꽃타령", "매화타령" 등 각종 새와 꽃들은 민요에 전형적으로 등장하는 소재이다. 이에 대해서는 임동권, "민요집성", 『한국민요논고』, 376-386의 목록을 참고할 수 있다.

54) 이에 대한 상세한 논의는 다음을 참조한다. C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q*, 315-319; J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 208-211.

55) 이 분석은 2019년 SBL Q section에서 발표, 2023년 최종 검토를 마쳐 *Oxford Handbook of Q*에 수록될 예정이다. I.-H. Park, "Gender Demographics in Q Studies: Seeking and Finding Our Hidden Sisters" (San Diego: SBL Annual Meeting, 2019. 11. 23.), 미간행 발표문; I.-H. Park, "Q Reception of South Korea: Korean Heritage and Q" (San Antonio: SBL Annual Meeting, 2023. 11. 18.), 미간행 발표문.

슬프고 고단한 여성들의 노동요가 드러난다. 새와 꽃, 들일, 길쌈 일로 시달리는 여성들의 신세 한탄 노래, 여기에 보편적인 여성들의 정서가 담겨 있다. 그러나 Q의 노래는 여기서 멈추는 것이 아니다. 이 슬픈 노래가 격려의 노래로 바뀌는 데서 Q의 강점이 드러난다. 그 전형적인 신세 한탄의 노래가 Q의 λέγω ὑμῖν 말씀 속에서 위로와 격려의 말씀으로 새롭게 탄생하는 것이다.

"λέγω ὑμῖν· μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε, τί ἐνδύσησθε(내가 너희에게 말하노니 무엇을 먹을까 무엇을 입을까 염려하지 말라)." 바로 이 "걱정하지 말라"는 말씀이 Q의 하나님 나라의 주제인 것이다. 이제 이 말씀의 보다 깊은 신학적 의미를 찾아 27절에 다시 반복되는 λέγω ὑμῖν 말씀, 곧 '솔로몬의 영광이 들꽃만 못하다'(Q 12:27b-28)는 Q의 미학을 검토해 보자.

5.3. Q의 하나님 나라와 솔로몬의 영광

대부분의 문화권에서 옷 만드는 일은 집안 여성들의 가내 노동이었지만, 로마에서는 사정이 좀 달랐다. 이미 공화정 때부터 로마는 섬유 사업이 활발했다.[56] 아우구스투스 황제가 옛 전통을 부활시키기 위해 옷은 집안의 여자들이 만든 것만 입으라는 칙령을 내릴 만큼 이 시기 로마는 섬유 사업이 활발했다. 섬유 무역은 제국의 좋은 수입원이 되었기에 로마의 많은 가문들이 이 사업에 뛰어들었다. 원래는 집안의 이상적인 안주인을 칭하던 라니피카(Lanifica)의 휘하에 전문적 조직적으로 운영되기도 했다. 여기에는 남성 일꾼이나 노예들도 투입되었는데 염색, 직조, 재단과 판매에 이르는 전 과정에 많은 인력과 기술이 필요했기 때문이었다.

그런데 주목할 것은 전체 공정 중 가장 기초적인 양털에서 실을 뽑는 물레일이다. 가장 기초적인 작업이지만 한 줄씩 실을 뽑는 단순하고 지루한 이 단계의 일은 주로 어린 소녀들이나 여성들이 담당했다. 때로 시골에서 헐값에 원사를 사들이거나 얻기도 했다. 당시 이 사업의 다양한 과정에 투입되었던 작업자들이 돈을 벌었다는 기록도 있지만, 슬프게도 물레질을 했던 여성들(quasillaria)의 경우는 찾아볼 수 없었다.[57]

한편 이 섬유 사업은 이베리아 반도를 넘어 로마 전역, 특히 제국의 동쪽

56) L. Larsson Lovén, "Female Work and Identity in Roman Textile Production and Trade: A Methodological Discussion", M. Gleba and J. Pasztokai-Szeoke, eds., *Making Textiles in Pre-Roman and Roman Times: People, Places, Identities* (Oxford and Oakville: Oxbow Books, 2013), 109-125.

57) Ibid., 121.

소아시아부터 팔레스타인, 이집트에 이르는 지역으로 확대되었다. 소아시아의 주요 도시들은 섬유 사업으로 유명했다. 중요한 것은 당시 갈릴리의 대도시 티베리아스, 세포리스는 로마식 경제 시스템의 거점이었다는 점이다.[58] 최근 티베리아스의 황실 은행에서 대거 동전들이 발굴되었는데, 당시 이런 돈들은 세금징수, 또는 부채로 토지를 상실하는 경우에 사용되었기 때문에 이 발굴물은 당시 심각했던 촌락의 경제적 위기와 맞물려 있다. 그런데 이런 위기는 Q에도 고스란히 반영되었다. 빚 탕감(Q 11:4; 6:30-36), 빚으로 인한 재판(Q 12:58-59) 등 이런 부채와 가난(6:20)에 대한 언급들이 Q에 빈번한 것은 당시 갈릴리의 고통스러운 현실과 무관하지 않았다. 이런 상황에서 당시의 유대 여성들이 섬유 노동으로 돈을 벌었다는 기록을 고려할 때[59] 실제로 갈릴리 여성들이 돈을 벌기 위해 또는 빚 때문에 길쌈, 물레일에서 헤어 나올 수는 없었을 것이다. 이렇듯 가난과 빚으로 힘겨운 갈릴리 여성들의 삶은 우리네 옛 여인들의 시름겨운 삶과 크게 다를 것이 없었던 것이다.

그러나, 놀랍게도 Q는 거기 머물지 않았다. Q 12:27의 "λέγω δὲ ὑμῖν οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων(솔로몬의 모든 영광으로 입은 옷이 들꽃 하나만도 못하다)." 라는 말씀은 이 점을 분명히 한다. 여기 언급된 솔로몬은 유대인에게는 가장 영광스런 시대, 막강한 권력을 단적으로 보여주는 전설적인 인물이다. 그 솔로몬의 옷이란 통치 권력이 누리는 호사를 한마디로 설명하는데, 바로 그 영광이 '들꽃만도 못하다' 는 Q의 미학은 사실상 그런 통치 권력을 비판하는 말씀이라 할 것이다. 굳이 천 년 전 솔로몬을 소환한 이 말씀은 솔로몬 당대가 아닌, 지금 갈릴리의 통치자들, 로마와 헤롯가와 예루살렘 사제 정부를 향한 말씀이라고 볼 수 있다.

Q에는 그 권력자들에 대한 경고와 심판의 말씀이 대거 포함되었다. 예루살렘 성전(Q 13:34), 서기관과 율법학자들(Q 11:39-52), 예수를 거절하던 이 세대에게 화를 선포하는 Q[60]는 사실상 백성의 고통은 아랑곳하지 않는 권력자들, 곧 로마와 결탁한 예루살렘 사제 정부(Q 12:42-46)는 물론, 삼중의 조세로 무너져가는 촌락의 위기를 가중시키는 로마식 경제체제(Q19:12-26)에 대한 저항의 맥이 면면히 흐른다.[61] 예수에게 세상 권세를 약속하며

58) W. E. Arnal, *Jesus and the Village Scribes: Galilean Conflicts and the Setting of Q*, 7-203.
59) M. B. Peskowitz, *Spinning Fantasies: Rabbis, Gender, and History*, 64.
60) 이에 대한 상세한 설명은 다음을 참조한다. 박인희, "Q 복원에 관한 연구: Q 6:24-26의 저주문을 중심으로",「성경원문연구」27 (2010), 71-93.
61)불의한 종의 비유(Q12:42-46)와 달란트/므나 비유(Q19:12-28)는 예루살렘 사제정부와 로마

시험하던 사단(Q 4:1-14)을 ‘물러가라’ 내쫓으시는 예수의 말씀은 여기 28절의 비판과 일맥상통한다. 28절의 말씀은 바로 그런 거대한 힘 앞에 속수무책 좌절하던 갈릴리 사람들에게 세속 권력의 본질을 일깨워주는 말씀이다. 백성의 고혈로 수놓은 권세자의 영광이란 하루살이 풀꽃보다 못하다고.

이 엄중한 선언이 바로 갈릴리 여인들의 길쌈 노래를 통해 전파되었다. ‘무엇을 먹을까 무엇을 입을까’ 걱정하며 고생하던 여인들에게 “하나님 나라”를 바라볼 줄 아는 힘을 키워주셨다. 가냘픈 들꽃의 아름다움을 보라 하시는 Q의 말씀 속에는 밤잠 못 자며 물레를 돌리던 여인들의 고단한 삶이 있었다. 그들을 향해 수고한다고 격려하던, 걱정하지 말라는 따뜻한 예수의 말씀이 그들의 삶을 위로했던 것이다.

6. 나가며

Q의 “하나님 나라”를 여성들의 삶 속에서 조명해 보면 그 메시지는 더 확실하게 다가온다. 자비와 돌봄, 평등과 같은 공동체적 비전이 Q의 하나님 나라에 담겨 있다고 할 때 그런 전망이 서술되던 지평은 다름 아닌 여성들의 일상이었다. 고대세계에서 부차적이고 열등하게 간주된 여성들의 일상, 그 하찮게 여겨진 여성의 집안 살림을 “하나님 나라”의 지평으로 삼은 것이 바로 Q의 신학이다. 이런 파격을 통해 Q는 “하나님 나라”를 새롭게 설정했다. 원래 “하나님 나라” 개념에 필연적으로 수반되던 폭력의 이미지, 곧 유대종말론이 함의하는 왕이나 국가, 전쟁과 같은 이미지들을 물리고 대신 Q는 자비로운 부모가 계신 따뜻한 집으로 “하나님 나라”를 이야기했다. 그리고 이 “하나님 나라”는 자비로운 하나님의 자녀로서의 기독교적 자기 이해에 결정적인 역할을 했다고 본다. 낮고 보이지 않던 일상의 수고와 매일의 삶, 그러나 그것을 가치 있게 들여다본 Q의 신학은 여성들의 구전문화를 통해 볼 때 가장 빛난다고 말할 수 있겠다.

식 경제시스템에 대한 고발을 담고 있다. I.-H. Park, “Children and Slaves: The Metaphors of Q”, *Metaphor, Narrative, and Parables in Q*, D. T. Roth, R. Zimmermann, and M. Labahn, eds., WUNT 315 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 73-91.

<주제어>(Keywords)
Q, 하나님 나라, 예수 말씀, 여성 구전 문화, 길쌈노래.
Q, Jesus Sayings, the Kingdom of God, women’s oral culture, spinning song.

(투고 일자: 2026년 7월 31일, 심사 일자: 2026년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2026년 9월 4일)

<참고문헌>(References)

김재현,『Q복음서: 유대교와 기독교의 잃어버린 연결고리』, 대구: 계명대학교출판부, 2021.

나정순 외,『규방가사의 작품세계와 미학』, 서울: 도서출판 역락, 2002.

레이코프, G., 존슨, M.,『삶으로서의 은유』, 노양진, 나익주 역, 서울: 박이정, 2006.

박인희, "Q 복원에 관한 연구: Q 6:24-26의 저주문을 중심으로",「성경원문연구」 27 (2010), 71-93.

박인희, "구약 전승과 관련된 Q의 다양한 문학양식들",「신약논단」 19:1 (2012), 37-69.

서영숙,『우리민요의 세계』, 서울: 도서출판 역락, 2002.

옹, W. J.,『구술문화와 문자문화』, 이기우, 임명진 역, 서울: 문예출판사, 1995.

이옥희, "베틀노래 전승의 통시적 고찰",「한국민요학」 41 (2014), 153-184.

이정아,『여성민요의 경계와 틈』, 서울: 한국학술정보, 2021.

임동권,『여성과 민요』, 서울: 집문당, 1984.

임동권,『한국민요논고』, 서울: 민속원, 2006.

Arnal, W. E., Jesus and the Village Scribes: Galilean Conflicts and the Setting of Q, Minneapolis: Fortress Press, 2001.

Baumann, G., "Personified Wisdom: Context, Meaning, Theology", C. M. Maier and N. Calduch-Benages, eds., The Writings and Later Wisdom Books, Atlanta: SBL Press, 2014, 59-74.

Bazzana, G. B., Kingdom of Bureaucracy: The Political Theology of Village Scribes in the Sayings Gospel Q, Leuven/Paris/Bristol: Peeters, 2015.

Bird, P., "The Place of Women in the Israelite Cultus", C. Carter and C. L. Meyers, eds., Community, Identity and Ideology: Social Science Approaches to the Hebrew Bible, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996, 515-536.

Brettler, M. Z., "Women and Psalms: Toward an Understanding of the Role of Women's Prayer in the Israelite Cult", V. H. Matthews, B. M. Levinson, and T. Frymer-Kensky, eds., Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, 25-56.

Dunn, J. D. G., "Q[1] as Oral Tradition", M. Bockmuehl and D. A. Hagner, eds., *The Written Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 45-69.

Fiensy, D., *The Social History of Palestine in the Herodian Period: The Land Is Mine*, Studies in the Bible and Early Christianity 20, Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 1991.

Fleddermann, H. T., *Q: A Reconstruction and Commentary*, Leuven/Paris/Dudley: Peeters, 2005.

Foley, J. M., *How to Read an Oral Poem*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002.

Foley, J. M., "The Riddle of Q: Oral Ancestor, Textual Precedent, or Ideological Creation?" R. A. Horsley, ed., *Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcript in Q*, Semeia Studies 60, Leiden: Brill/Boston: Society of Biblical Literature, 2006, 123-140.

Foley, J. M., *The Singer of Tales in Performance*, Bloomington: Indiana University Press, 1995.

Gaspa, S., "Textile Production and Consumption in the Neo-Assyrian Empire", M.-L. Nosch, H. Koefoed, and E. Andersson Strand, eds., *Textile Production and Consumption in the Ancient Near East: Archaeology, Epigraphy, Iconography*, Oxford and Oakville: Oxbow Books, 2013, 224-247.

Geller, B. H., "Toward a Multicultural Ecumenical History of Women in the First Century/ies C. E.", E. Schüssler Fiorenza, ed., *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction*, New York: Crossroad, 2001, 272-289.

Gibbs, R. W., Jr., "Metonymy", *The Poetics of Mind: Figurative Thought, Language, and Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 319-358.

Guijarro, S., "Domestic Space, Family Relationships, and the Social Location of the Q People", *Journal for the Study of the New Testament* 27:1 (2004), 69-81.

Halliday, M. A. K., *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*, London: Edward Arnold, 1978.

Hearon, H. and Wire, A. C., "Women's Work in the Realm of God (Matt 13:33; Luke 13:20-21; Gos. Thom. 96; Matt 6:28-30; Luke 12:27-28; Gos. Thom. 36)", M. A. Beavis, ed., *The Lost Coin: Parables of Women, Work, and Wisdom*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, 135-157.

Horsley, R. A. and Draper, J. A., *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q*, Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999.

Jacobson, A. D., *The First Gospel: An Introduction to Q*, Sonoma, CA: Polebridge Press, 1992.

Johnson-DeBaufre, M., *Jesus among Her Children: Q, Eschatology, and the Construction of Christian Origins*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.

Kelber, W. H., *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Philadelphia: Fortress Press, 1983.

Kelber, W. H., "The Verbal Art in Q and Thomas: A Question of Epistemology", R. A. Horsley, ed., *Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcript in Q*, Semeia Studies 60, Leiden/Boston: Brill, 2006, 25-42.

Kloppenborg, J. S., *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Edinburgh: T&T Clark, 2000.

Kloppenborg, J. S., Q, *the Earliest Gospel: An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2008.

Kloppenborg, J. S., *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia: Fortress Press, 1987.

Koester, H., "The Synoptic Sayings Gospel Q in the Early Communities of Jesus' Followers", *From Jesus to the Gospels: Interpreting the New Testament in Its Context*, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 78.

Lakoff, G. and Johnson, M., "Metonymy", *Metaphors We Live By*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003, 35-40.

Larsson Lovén, L., "Female Work and Identity in Roman Textile Production and Trade: A Methodological Discussion", M. Gleba and J. Pasztokai-Szeoke, eds., *Making Textiles in Pre-Roman and Roman Times: People, Places, Identities*, Oxford and Oakville: Oxbow Books, 2013, 109-125.

Lee, N. C., "Lamentation and Gender in Biblical Cultural Context", C. M. Maier and N. Calduch-Benages, eds., *The Writings and Later Wisdom Books*, Atlanta: SBL Press, 2014, 197-213.

Levine, A.-J., "Second Temple Judaism, Jesus, and Woman: Yeast of Eden", A. Brenner, ed., *The Hebrew Bible in the New Testament: A Feminist Companion to the Bible*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, 302-331.

Neirynck, F., "Recent Developments in the Study of Q", J. Delobel, ed., *Logia: Les paroles de Jésus — The Sayings of Jesus. Mémorial Joseph Coppens*, BETL 59, Leuven: Leuven University Press, 1982, 56-69.

Oakman, D. E., *Jesus and the Peasants*, Matrix: The Bible in Mediterranean Context, Eugene, OR: Cascade Books, 2008.

Ong, W. J., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London/New York: Routledge, 2000.

Park, I.-H., "Children and Slaves: The Metaphors of Q", D. T. Roth, R. Zimmermann, and M. Labahn, eds., *Metaphor, Narrative, and Parables in Q*, WUNT 315, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 73-91.

Park, I.-H., "Women and Q: Metonymy of the Basileia of God", *Journal of Feminist Studies in Religion* 35:2 (2019), 41-54.

Parks, S., *Gender in the Rhetoric of Jesus: Women in Q*, Lanham, MD: Lexington Books/Fortress Academic, 2019.

Parry, A., "Introduction", A. Parry, ed., *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford: Oxford University Press, 1987, ix-lxii.

Peskowitz, M. B., *Spinning Fantasies: Rabbis, Gender, and History*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1997.

Robinson, J. M., "ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ: On the Gattung of Q", J. M. Robinson and H. Koester, eds., *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, 1971, 71-113.

Robinson, J. M., Hoffmann, P., and Kloppenborg, J. S., eds., *The Critical Edition of Q: A Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Minneapolis: Fortress Press/Leuven: Peeters, 2000.

Rollens, S. E., *Framing Social Criticism in the Jesus Movement: The Ideological Project in the Sayings Gospel Q*, WUNT II/374, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

Sato, M., *Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, WUNT II/29, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988.

Schottroff, L., "From Women's Hand: The Work of Women in the New Testament (Matt 13:33; Luke 13:20-21)", *Lydia's Impatient Sisters: A Feminist Social History of Early Christianity*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995, 79-80.

Schroer, S., "Feminist Hermeneutics and the First Testament", L. Schottroff, S. Schroer, and M.-T. Wacker, eds., *Feminist Interpretation*, M. Rumscheidt and B. Rumscheidt, trans., Minneapolis: Fortress Press, 1995, 94-96.

Schüssler Fiorenza, E., *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, New York: Continuum, 1995.

Schüssler Fiorenza, E., "The Sisters of Wisdom-Sophia: Justified by All Her Children", *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context*, Boston: Beacon Press, 1998, 174-175.

Scott, B. B., *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis: Fortress Press, 1989.

Smith, D. A., "The Construction of a Metaphor: Reading Domestic Space in Q", D. T. Roth, R. Zimmermann, and M. Labahn, eds., *Metaphor, Narrative, and Parables in Q*, WUNT 315, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 33-55.

Tuckett, C. M., *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q*, Edinburgh: T&T Clark, 1996.

<Abstract>

Women's Oral Culture and the Basileia (kingdom) of God in Q

In-Hee Park
(Ewha Womans University)

This paper attempts to discover the Galilean women's hidden contribution in Q by taking advantage of the exceptional heritages of Korean women, which enables the tracing of women's oral art and culture even in the times of Roman Galilee. Consequently, it will illustrate how the creation of Q's communal vision of the Basileia of God as a merciful place of home was made possible especially by the contribution of women.

One of the most important themes of Q is, clearly, the Basileia of God. During the last decade, scholarly discussions of Q's Basileia have focused on its domestic features. Along with this, recent discussions on the socio-political dimension of Q have converged on the idea that Q's Basileia of God creates an alternative socio-political vision toward a more equal and inclusive society. These recent discussions about approaches in the Q field will be helpful in reopening discussions about Q through the lens of feminism and the contribution of women's culture.

Within some of the prior conversations on gender issues, some arguments cast doubt as to whether a study of Q can contribute to the feminist perspective. These criticisms have been mostly based on earlier analysis of Q's backdrop and its literal genre; such as Jewish wisdom tradition or Hellenistic Cynic philosophy. Q's tradition, however originated not from male elite circles but from the "folk wisdom" of Galilean villages and townspeople, therefore, Q would have been produced in relation to more diversely engaged women's contexts.

Under this view, I examine oral features of Q in relation to women's culture. An examination on the orality retained in Q 12:22-31 in comparison to the popular tradition of Korean women is helpful in delineating the women's spinning and weaving songs embedded in this text. It will also contribute in tracing the daily lives of Galilean women, especially regarding their work with clothing which would have been part of the larger Roman textile industry. With

Q's abundant domestic images of women's daily life, this pericope offers significant insight about women's contribution in creating the essential message of Q's kingdom of God, in addition to addressing gender issues as well as the ethics of Q.

Q's reflection on the culture of women which is established by the daily rhythms and work on a woman's life shows that Q recognized women and appreciated their effort. Thus, it is possible to draw the conclusion that Q's formation was also shaped by women who strived to make a life for themselves in their 'Sitz im Leben', and, in doing so, they contributed to creating the communal ideal of Q. Their effort would eventually bring a dramatic change into the traditional masculine concept of images of His Kingdom and brings radical change into the kingdom of God which seeks a more inclusive and compassionate community.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 59 (2026. 10.), 111-141
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.10.59.111
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

사도행전 1-2장의 베드로 담화에 나타난 구약 인용과 메시아 성취의 구속사적 구조

— MT-LXX-NTG[28] 비교 분석 —

이승찬*

1. 들어가는 말

사도행전 1-2장에는 시편 69:25; 109:8; 요엘 2:28-32; 시편 16:8-11; 110:1 등 구약의 다섯 가지 본문이 인용되어 있다. 이 인용들은 유다의 배반과 사도직 재구성(행 1:20), 성령 강림(행 2:17-21), 예수의 부활과 승귀(행 2:25-28, 34-35)를 설명하는 핵심 논거로 사용된다.[1] 그런데 누가는 이 구약의 다섯 가지 본문을 독립된 증거 본문(proof text)의 나열로 제시하지 않는다. 오히려 예수의 죽음·부활·승귀와 성령 강림, 그리고 증인 공동체의 형성을 성경의 약속이 연속적으로 성취되는 하나의 통일된 구속사적 논증 속에 배치한다. 증거 본문의 나열은 각 인용을 개별 사건의 독립적 근거로 사용하지만, 본 연구가 논증하는 배치는 인용들이 서로를 전제해야만 성립하는 문법적·서사적 결합을 근거로 삼는다.[2]

예컨대 시편 69:25와 109:8은 하나의 인용 공식 아래 접속사로 결합되어

* 총신대학교 일반대학원에서 신약학으로 박사 과정 수료함. 현재 하남주사랑교회 담임목사. chongkyedo@nate.com.

1) F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, rev. ed., New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 42-72; D. G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 125-153; I. H. Marshall, “Acts”, G. K. Beale and D. A. Carson, eds., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 529-543.

2) F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, 73-74; I. H. Marshall, “Acts”, 540-542; D. G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, 149-153.

있으며, 성령 강림과 부활·승귀는 담화상의 순서와 신학적 인과관계가 어긋나면서도 사도행전 2:33에서 서로 연결된다. 이러한 결합은 각 인용을 따로 떼어서는 설명되지 않는다.

따라서 각 인용을 독립된 증거 본문으로 다루는 접근은 개별 사건들을 확인할 수는 있어도, 그 사건들이 하나의 성취로 수렴하는 이유 자체는 설명하지 못한다. 다만 구약의 다섯 가지 본문 전체가 담화 순서와 신학적 인과관계의 구별을 통해 하나로 수렴하는 구조를 형성한다는 결론은 이들 주석가의 개별 주해를 토대로 한 필자의 종합적 판단이다.

이러한 판단은 하나의 해석학적 전제에 기초한다. 곧 누가의 구약 인용을 개별 사례로서만이 아니라, 그것이 배치된 서사적·담화적 맥락과 함께 읽어야 한다는 전제이다. 이 전제는 두 갈래의 연구에서 각각 뒷받침된다. 먼저 예르벨(J. Jervell)과 태너힐(R. C. Tannehill)은 사도행전의 개별 사건과 담화가 누가-행전 전체의 서사적 통일성 안에서 읽힐 때 온전히 이해된다는 점을 보여 주었다.[3] 또한 신약의 구약 사용 연구는 성취, 상호텍스트성, 반향, 재맥락화 등의 관점에서, 신약 저자의 인용을 개별 어휘 차원이 아니라 원문맥과 새로운 담화 맥락 사이에서 해석학적 행위로 읽어 왔다.[4]

본 연구는 이 두 연구 흐름을 바탕으로, 사도행전 1:20과 2:17-35에 인용된 구약의 다섯 가지 본문을 각각 분리해 다루는 데 그치지 않고, 그 배열과 담화적·신학적 기능을 분석하고자 한다.

이때 본문이 제시되는 담화적 순서와, 그 본문들이 가리키는 사건 사이의 신학적 인과관계는 구별되어야 한다. 베드로는 요엘서를 먼저 인용하여 성령 강림의 종말론적 의미를 밝힌 후(행 2:17-21) 시편 16편과 110편으로 부활과 승귀를 논증하지만(행 2:25-35), 신학적 인과관계에서 성령 강림은 오히려 부활·승귀한 예수가 약속된 성령을 부어 주신 결과이다(행 2:33).

이 배열은 우연한 불일치라기보다, 청중이 목격한 성령 강림의 현상에서 출발하여 그 성경적 의미를 먼저 밝히고, 이어 그 현상의 기독론적 원인인 예수의 부활과 승귀로 거슬러 올라가는 설명적·변증적 전개로 이해할 수 있다. 누가는 먼저 '이것이 무엇인가'라는 청중의 질문(행 2:12)에 답한 뒤, '누가 이 일을 일으켰는가'를 밝힘으로써 오순절 현상의 해석을 예수의 주

3) J. Jervell, *The Theology of the Acts of the Apostles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 51-134; R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, vol. 2: *The Acts of the Apostles* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 94-102.

4) R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels* (Waco, TX: Baylor University Press, 2016), 1-14; G. K. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 95-102; S. Moyise, *The Old Testament in the New: An Introduction*, 2nd ed. (London: T&T Clark, 2015), 37-45.

되심의 선포로 이끈다. 본 연구는 현상에서 원인으로 거슬러 올라가는 이 설명 순서를 성령 강림과 부활·승귀에 관한 세 인용(욜 2:28-32; 시 16:8-11; 110:1)을 분석하는 틀로 삼고, 유다의 심판과 사도직 재구성에 관한 두 인용(시 69:25; 109:8)에는 앞서 살핀 문법적 결합의 기준을 적용한다. 이로써 본 연구는 서로 다른 두 결합 기제가 하나의 구속사적 배치 안에서 어떻게 함께 작동하는지를 밝히고자 한다.

본 연구의 질문은 다음과 같다. '사도행전 1-2장에 인용된 구약의 다섯 가지 본문은 어떠한 해석 구조를 형성하며, 이 구조는 메시아 사건과 증인 공동체의 형성을 어떻게 설명하는가?'

이를 위해 본 연구는 구약의 다섯 가지 본문의 MT-LXX-NTG[28] 관계와 담화적 기능을 분석하고, 이들이 유다의 심판과 사도직 재구성, 예수의 부활과 승귀, 성령 부어 주심과 종말론적 증인 공동체의 형성을 연결하는 구속사적 구조를 형성함을 밝히고자 한다.

1.1. 선행연구 동향과 연구 공백

사도행전의 구약 사용 연구는 예언과 성취의 관계를 넘어, 누가의 LXX 수용과 인용의 문맥적·담화적·신학적 기능을 규명하는 방향으로 확대되어 왔다. 도드(C. H. Dodd)는 인용된 구절뿐 아니라 그 배후의 구약 문맥까지 함께 작동함을 강조하였고, 헤이스(R. B. Hays)는 이를 상호텍스트적 반향으로, 빌(G. K. Beale)은 원문맥과 신약의 새 담화 맥락을 함께 읽는 방법론으로 발전시켰다.[5)]

사도행전 1-2장 연구도 각 인용의 문맥과 기능을 상세히 밝혀 왔다. 시편 69:25; 109:8은 유다의 심판과 사도직 재구성의 근거로, 요엘 2:28-32는 오순절 성취로, 시편 16:8-11; 110:1은 예수의 부활과 승귀의 근거로 해석되어 왔다.[6)] 이와 병행하여 국내의 「성경원문연구」에서도 관련 연구가 이루어졌다. 강선남은 누가복음 23:44-49와 사도행전 2:14-41의 상호텍스트적 관계를 분석하면서, 요엘 인용이 오순절 성령 강림을 종말론적 '마지막 날들'의 성취로 제시하고 시편 16편 인용이 예수의 부활을 증언한다고 설명하였다. 김근주는 시편 110:1의 신약 사용을 분석하면서, 사도행전 2:34-35가

5) C. H. Dodd, *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology* (London: Nisbet, 1952), 126-127; R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels*, 1-14; G. K. Beale, *Handbook*, 41-54, 95-102.

6) D. L. Bock, *Acts*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 78-82, 117-137; D. G. Peterson, *Acts*, 125-129, 138-153.

LXX 시편 109:1과 자구적으로 긴밀하게 일치한다는 점을 지적하였다.[7] 그러나 이러한 연구들은 개별 인용의 문맥과 기능을 밝히는 데 집중했으며, 사도행전 1-2장에 나타난 구약의 다섯 가지 명시적 인용이 형성하는 담화 순서와 신학적 인과관계의 구별, 그리고 그 둘이 하나의 구속사적 구조로 수렴하는 방식은 충분히 다루지 않았다.

이에 본 연구는 다섯 가지 본문의 MT-LXX-NTG^{28} 관계를 비교하고, 각 인용이 배치된 담화 순서와 그것이 가리키는 사건들의 신학적 인과관계를 구별하여, 유다의 심판과 사도직 재구성에서 성령 강림, 예수의 부활과 승귀로 이어지는 하나의 메시아 구속사적 논증으로 수렴하는 과정을 규명하고자 한다.

1.2. 연구 방향과 기여

본 연구는 구약의 다섯 가지 인용이 서로 연결되는 두 흐름을 형성한다고 본다.

첫째, 시편 69:25와 109:8은 유다의 심판과 사도직 재구성을 설명하여 부활의 증인 공동체가 다시 갖추어지는 과정을 보여 준다.

둘째, 요엘 2:28-32는 성령 강림을 종말론적 약속의 성취로 해석하고, 시편 16:8-11과 110:1은 그 기독론적 근거가 예수의 부활과 승귀에 있음을 논증한다. 사도행전 2:33은 이 흐름 안에서 예수의 부활·승귀와 성령 부어 주심을 연결한다.

공동체적 흐름과 기독론적·성령론적 흐름은 맛디아가 사도단에 더해진 후(행 1:26), 베드로가 '열한 사도와 함께' 성령 강림의 의미를 선포하는 장면(행 2:14)에서 서사적으로 수렴한다.

이러한 두 흐름의 해석은 슈라이너(P. Schreiner)의 거시적 약속-성취 연구와 문제의식을 공유하지만, 본 연구는 범위를 사도행전 1-2장에 나타난 구약의 다섯 가지 명시적 인용으로 한정하여 각 본문의 MT-LXX-NTG^{28} 관계, 인용 방식, 담화 순서 및 신학적 기능을 구체적으로 분석한다는 점에서 차별성을 지닌다.[8]

본 연구의 기여는 개별 인용 연구와 거시적 서사 연구를 연결하는 데 있다. 곧 실제 인용 순서(시편 69편-시편 109편-요엘서-시편 16편-시편 110편)와 신학적 인과관계(부활-승귀-성령 부어 주심)를 구별하면서도, 이 두 차

7) 강선남, "누가의 '예수의 죽음' 이해(눅 23:44-49)", 「성경원문연구」 29 (2011), 61-72, 78-79; 김근주, "마태복음의 시편 사용 연구", 「성경원문연구」 26 (2010), 100-103.

8) P. Schreiner, "The Old Testament in Acts: A Macro Perspective", *Southwestern Journal of Theology* 64:1 (2021), 57-62.

원이 어떻게 하나의 통합된 구속사적 구조를 형성하는지를 밝히고자 한다.

1.3. 연구 방법 및 범위

본 연구는 구약의 다섯 가지 인용을 대상으로 첫째, MT-LXX-NTG[28] 비교를 통해 어휘·문법적 일치와 차이, 인용 형식 및 변형 양상을 분석한다.[9] 이때 모든 차이를 누가의 의도적 수정으로 단정하지 않고 전승·기억 변이의 가능성도 고려하며, 어휘 변경이 없는 경우에도 인용 공식·담화적 배치·적용 대상·후속 해설을 통해 재맥락화가 이루어질 수 있음을 함께 검토한다.

본문 차이의 의도성은 (가) 현존하는 본문형이나 통상적인 인용 변이만으로 충분히 설명되는지, (나) 그 차이가 새로운 적용 대상과 즉각적인 담화 맥락에 일관되게 부합하는지, (다) 후속 해설과 서사 전개가 그 기능을 확인하는지를 기준으로 판단한다. 이 기준을 충족하지 못할 경우에는 변화의 기원에 대한 판단을 유보하고 최종 형태가 현재 문맥에서 수행하는 기능만을 논한다.

둘째, 문학적·신학적 관점에서 사도행전 1-2장의 서사와 베드로의 담화 구조 안에서 구약의 다섯 가지 인용의 배열과 기능을 분석한다.[10]

셋째, 성경신학적·구속사적 관점에서 유다의 심판과 사도직 재구성, 성령 강림·부활·승귀가 형성하는 구조를 규명한다.[11]

이를 통해 본 연구는 개별 인용의 의미 분석을 넘어, MT-LXX-NTG[28] 비교와 담화 분석, 성경신학적 종합이라는 세 방법을 결합하여, 구약의 다섯 가지 인용이 이루는 통합된 구속사적 구조를 구체적으로 논증하고자 한다.

---

9) K. H. Jobes and M. Silva, *Invitation to the Septuagint*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), 193-212; G. K. Beale, *Handbook*, 55-68; A. D. Streett, "New Approaches to the Use of the Old Testament in the New Testament", *Southwestern Journal of Theology* 64:1 (2021), 9-24.

10) J. B. Green, *The Theology of the Gospel of Luke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 1-7; R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, 2:1-37.

11) G. Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 3-18; G. Goldsworthy, *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1991), 33-44, 90-102.

2. 사도행전 1:15-26의 유다 심판과 사도직 재구성: 메시아 수난의 성경적 문맥

사도행전 1:15-26은 가룟 유다의 배반으로 생긴 사도직의 결원을 채워 사도직을 재구성하는 과정을 기록한다. 베드로는 유다의 심판과 사도직 재구성을 성경의 성취로 해석하고(행 1:16), 그 근거로 시편 69:25와 109:8을 결합하여 인용한다(행 1:20). 이를 통해 사도직 재구성은 부활의 증인 공동체를 다시 갖추는 과정으로 제시된다. 누가는 성령 강림이 이 재구성 없이는 일어날 수 없었다고 명시하지는 않는다. 그러나 누가복음 22:30과 사도행전 1:6-8의 이스라엘 회복 전망에서 열둘은 종말론적으로 회복된 이스라엘을 대표하는 증인 집단이다. 따라서 오순절 직전 사도직 재구성은 단순히 결원을 채우는 행정적 절차를 넘어, 성령을 받아 메시아의 부활을 증언할 언약 공동체의 기초를 갖추는 서사적·신학적 준비로 기능한다.[12]

기존 연구는 두 시편을 주로 유다의 심판과 맛디아 선출의 정당성을 설명하는 개별 근거 본문으로 이해해 왔다.[13] 그러나 두 시편이 하나의 인용 공식 아래 결합되어, 유다의 심판에서 결원된 사도직의 재구성으로 이어지는 단일한 논증을 형성하는 방식은 더 구체적으로 분석될 필요가 있다. 이에 본 연구는 두 인용문의 재맥락화 양상을 검토하고, 이 결합 인용이 사도행전 2장의 성령 강림과 증인 공동체의 공적 출현을 위한 서사적 토대를 어떻게 형성하는지 살펴본다.

2.1. 시편 69:25 인용(행 1:20a)

시편 69편은 고난받는 의인이 하나님께 구원을 호소하며 대적자에 대한 심판을 요청하는 탄원시이다. 특히 시편 69:25[MT 69:26]의 “그들의 거처가 황폐하게 되게 하소서”라는 구절은 의인을 대적한 자들을 향한 하나님의 심판을 구체적으로 명시한다.[14] 이 시편은 초기 기독교 전통에서 예수의

12) J. B. Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 1-7; R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, 2:20-23; D. L. Bock, *Acts*, 85-86; D. G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, 125-129.

13) D. L. Bock, *Acts*, 78-89; D. G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, 125-126; C. S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 1 (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 765-768.

14) J. Goldingay, *Psalms*, vol. 2: *Psalms 42-89*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 335-343, 349-351; A. P. Ross, *A Commentary on the Psalms*, vol. 2: *Psalms 42-89*, Kregel Exegetical Library (Grand Rapids: Kregel Academic, 2013), 483-493, 498-500; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, Word Biblical Commentary 20 (Dallas: Word Books, 1990), 192-199, 특히 199.

고난을 해석하는 본문으로 반복적으로 사용되었으며(요 2:17; 15:25; 롬 15:3), 사도행전 1:20에서는 메시아를 배반한 유다의 심판을 설명하는 데 적용된다.[15]

2.1.1. 시편 69:25[MT 69:26]-시편 68:26(LXX)과 사도행전 1:20a(NTG[28])의 상호텍스트 비교와 유다의 심판

MT(BHS) 시편 69:26

תְּהִי טִירָתָם נְשַׁמָּה בְּאָהֳלֵיהֶם אַל יְהִי יֹשֵׁב׃[16]

(직역) 그들의 거처가 황폐하게 되게 하라. 그들의 장막들 안에는 거주하는 자가 없게 하라.

LXX(Rahlfs) 시편 68:26

γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτῶν ἠρημωμένη, καὶ ἐν τοῖς σκηνώμασιν αὐτῶν μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν.[17]

(직역) 그들의 거처가 황폐하게 되게 하라. 그리고 그들의 장막들 안에 거주하는 자가 없게 하라.

NTG[28] 사도행전 1:20a

γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ ἔρημος καὶ μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῇ·[18]

(직역) 그의 거처가 황폐하게 되게 하라. 그 안에 거주하는 자가 없게 하라.

<표 1> 시편 69:25[MT 69:26]-시편 68:26(LXX)-사도행전 1:20a(NTG[28])의 상호텍스트 비교

구분	MT	LXX	NTG[28]	상호텍스트적 특징
거처	טִירָתָם (그들의 거처)	ἡ ἔπαυλις αὐτῶν	ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ (그의 거처)	복수 → 단수 전환
황폐	נְשַׁמָּה	ἠρημωμένη	ἔρημος	의미 유지, 표현 간결화

15) I. H. Marshall, “Acts”, 529-530.

16) K. Elliger and W. Rudolph, eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5th ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997), Psa 69:26.

17) A. Rahlfs, ed., *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, R. Hanhart, rev. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006), Psa 68:26(이하 *LXX*).

18) B. Aland, et al., eds., *Novum Testamentum Graece*, 28th rev. ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), Act 1:20.

구분	MT	LXX	NTG[28]	상호텍스트적 특징
적용 대상	악인 집단	악인 집단	유다 개인	집단 심판의 개인 적용
주요 특징	집단적 심판	복수 표현 유지	단수 표현으로 전환	시편의 심판 언어를 유다 사건으로 재맥락화

<표 1>은 시편 69:25[MT 69:26], 시편 68:26(LXX), 사도행전 1:20a(NTG[28])를 비교하여 시편의 심판 본문이 유다 사건에 재맥락화되는 과정을 보여준다. MT와 LXX는 어휘와 문법 형식에서 일부 차이를 보이지만, 악인의 거처가 황폐해지기를 구하는 의미와 기능에서는 높은 대응성을 지닌다. MT의 지시형은 소원이나 요청을 나타내며, LXX는 이를 3인칭 명령형으로 번역하여 기원적 의미를 유지한다.[19] 또한 טִירָה–ἔπαυλις, , נְשַׁמָּה–ἠρημωμένη, יֹשֵׁב–ὁ κατοικῶν의 대응은 두 본문이 동일한 의미 영역을 공유함을 보여 준다.

사도행전 1:20a는 LXX의 핵심 어휘와 문장 구조를 대체로 따르면서도, 복수 소유격 "그들의(αὐτῶν)"을 단수형 "그의(αὐτοῦ)"로 바꾸어 심판의 대상을 집단에서 개인으로 좁히고, 분사 ἠρημωμένη를 형용사 ἔρημος로 대체한다.[20] 앞서 제시한 기준에 따르면, 이 단수화는 현존하는 본문형만으로 설명되지 않는다. 다만 이는 유다 한 개인에게 적용되는 즉각적 담화 맥락과 일관되게 부합하며, 후속의 맛디아 선출 서사가 그 개인적 적용을 확인해 준다. 따라서 이러한 변화가 누가의 편집에서 비롯되었는지, 혹은 선행 인용 전승에서 비롯되었는지는 단정하기 어렵지만, 현재의 문맥에서는 집단을 향한 심판 선언을 유다 개인의 배반과 최후에 적용하는 기능을 수행한다.[21] 이로써 사도행전 1:20a는 LXX의 언어적 전통을 유지하면서도 시편의 심판 본문을 유다 사건에 재맥락화한 인용이다.

2.2. 시편 109:8 인용(행 1:20b)

시편 109편은 억울한 공격을 당한 의인이 하나님의 개입을 간구하는 개

19) 폴 주옹, 다카미츠 무라오카, 『성서 히브리어 문법』, 김정우 역 (서울: 기혼, 2022), 488-494 (§114a–p); B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 564-565.

20) I. H. Marshall, "Acts", 531-534.

21) A. D. Streett, "New Approaches", 20; D. G. Peterson, *Acts*, 125-126; C. S. Keener, *Acts*, 1:765-768.

인 탄원시다. 8절의 "그의 날을 적게 하시며 그의 직분을 타인이 취하게 하소서"는 악인의 권세가 하나님의 심판 아래 중단되고 그의 직분이 다른 이에게 이전되기를 요청하는 탄원으로 이해된다. 베드로는 이 구절을 유다의 배반에 적용하여, 사도직 재구성을 설명하는 성경적 근거로 사용한다.[22]

2.2.1. 시편 109:8(MT)-시편 108:8(LXX)과 사도행전 1:20b(NTG[28])의 상호텍스트 비교와 사도직 계승

MT(BHS) 시편 109:8

יִהְיוּ־יָמָיו מְעַטִּים פְּקֻדָּתוֹ יִקַּח אַחֵר׃[23]

(직역) 그의 날들이 적어지게 하라. 그의 직분을 다른 사람이 취하게 하라.

LXX(Rahlfs) 시편 108:8

γενηθήτωσαν αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὀλίγαι, καὶ τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λάβοι ἕτερος.[24]

(직역) 그의 날들이 적어지게 하라. 그리고 그의 직분을 다른 사람이 맡기를 바란다.

NTG[28] 사도행전 1:20b

τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος.[25]

(직역) 그의 직분을 다른 사람이 맡게 하라.

<표 2> 시편 109:8(MT)-시편 108:8(LXX)-사도행전 1:20b(NTG[28])의 상호텍스트 비교

구분	MT	LXX	NTG[28]	상호텍스트적 특징
날의 단축	יִהְיוּ יָמָיו מְעַטִּים	Γενηθήτωσαν αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὀλίγαι	선택적 생략	심판 선언의 일부를 생략하고 직분 이전에 논증을 집중함
직분	פְּקֻדָּתוֹ	τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ	τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ	LXX 표현을 그대로 수용하여 사도직으로 재해석

22) J. Goldingay, *Psalms*, vol. 3: *Psalms 90-150*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 275-278; A. P. Ross, *A Commentary on the Psalms*, vol. 3: *Psalms 90-150*, Kregel Exegetical Library (Grand Rapids: Kregel Academic, 2016), 320-322.

23) *BHS*, Psa 109:8.

24) *LXX*, Psa 108:8.

25) NTG[28], Act 1:20.

구분	MT	LXX	NTG[28]	상호텍스트적 특징
직분 이전	יִקַּח אַחֵר	λάβοι ἕτερος	λαβέτω ἕτερος	LXX의 희구법을 명령법으로 조정하여 사도직 계승의 당위성을 강화
적용	악인의 심판	악인의 심판	유다의 사도직 보충	심판 시편을 사도직 계승으로 재맥락화

<표 2>는 시편 109:8의 MT와 LXX, 사도행전 1:20b(NTG[28])를 비교하여 시편의 심판 언어가 사도직 재구성의 근거로 재맥락화되는 과정을 보여준다. MT의 יִהְיוּ와 יִקַּח은 악인에게 임할 심판을 기원하는 지시형이며, LXX는 이를 각각 3인칭 명령형 γενηθήτωσαν과 희구법 λάβοι로 옮겨 기원적 의미를 전달한다. 또한 פְּקֻדָּה와 ἐπισκοπή는 모두 책임 있는 직무나 직분을 가리키므로, 두 본문 사이에서 "직분의 이전"이라는 핵심 의미가 그대로 유지된다.[26]

사도행전 1:20b는 시편 109:8 전체가 아니라 직분의 승계를 말하는 후반부만 선택하고, LXX의 희구법 λάβοι를 명령법 λαβέτω로 조정한다. 앞서 제시한 기준에 따르면, 이 형식이 누가의 의도적인 편집에서 비롯되었는지, 그가 사용한 알려지지 않은 히브리어·그리스어 본문형에서 비롯되었는지, 혹은 기억에 의한 인용 과정에서 형성되었는지는 현재 자료만으로 확정하기 어렵다.[27] 다만 이 변화는 사도행전 1:21의 "마땅하다"라는 필연성 표현과 실제 선출 과정(행 1:23-26)에 부합하므로, 현재의 담화에서는 시편의 악인 직분 박탈 언어가 사도직 계승의 당위성을 강화하는 신학적 강조로 기능한다고 판단할 수 있다.[28] 이로써 사도행전 1:20b는 선택적 인용과 동사법의 조정을 통해 시편의 심판 본문을 사도직 재구성에 적용한 인용이다.

---

26) L. Koehler, W. Baumgartner, and J. J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 5 vols. (Leiden: Brill, 1994-2000), s.v. "פְּקֻדָּה" (이하 HALOT); W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., F. W. Danker, rev. and ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), s.v. "ἐπισκοπή" (이하 BDAG).

27) A. D. Streett, "New Approaches", 20.

28) D. G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, 126-129.

2.3. 시편 69:25와 109:8의 결합 인용: 유다의 심판과 사도직 재구성

사도행전 1:20에서 베드로는 하나의 인용 공식 아래 시편 69:25와 109:8을 연속하여 인용한다. 두 인용문은 접속사 καί와 반복되는 αὐτοῦ에 의해 하나의 인용 단위로 연결된다. 이 과정에서 시편 69:25 LXX의 복수형 αὐτῶν은 사도행전 1:20에서 단수형 αὐτοῦ로 바뀌어, 집단을 대상으로 한 심판 선언이 유다 한 사람에게 적용된다. 한편 시편 109:8에서는 전체 문장 가운데 직분의 이전을 말하는 후반부, 곧 τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λάβοι ἕτερος만이 선택적으로 인용된다. 이때 LXX의 희구법 λάβοι는 사도행전 1:20에서 3인칭 단수 명령법 λαβέτω로 바뀐다.

그 결과 사도행전 1:20의 두 인용문은 γενηθήτω-μὴ ἔστω-λαβέτω로 이어지는 3인칭 단수 명령법의 연속 구조를 형성한다. 첫 번째 인용은 유다에게 임한 심판과 그로 인해 발생한 사도직의 결원을 설명하고, 두 번째 인용은 그 직분을 다른 사람이 맡아야 한다는 성경적 근거를 제시한다. 따라서 사도행전 1:20은 두 증거 본문을 단순히 병치한 것이 아니라, 유다의 심판에서 결원된 사도직의 재구성으로 논증을 진전시키는 결합 인용으로 기능한다.[29]

이러한 결합의 신학적 근거는 사도행전 1:16-20과 두 시편의 문맥에서 확인된다. 사도행전 1:16은 유다를 예수를 체포한 자들의 길잡이로 규정하는 한편, 유다에 관한 성경을 성령께서 다윗의 입을 통하여 미리 말씀하신 것으로 제시한다. 시편 69편과 109편은 모두 고난받는 다윗적 의인의 탄원과 그 대적에게 임할 심판을 결합한다. 누가의 담화에서는 이러한 의인-대적의 구도가 배반당한 예수와 배반자 유다의 관계에 유형론적으로 적용된다. 지프(J. W. Jipp)는 누가가 다윗 시편에 나타난 고난받는 의인과 대적의 구조를 예수와 유다의 관계에 적용한다고 논증한다. 본 연구는 이를 바탕으로, 두 시편이 메시아의 수난과 배반자의 심판을 함께 증언하는 유형론적 구조로 결합됨을 밝힌다.[30]

시편 69편이 초기 기독교 전승에서 예수의 수난과 연결되어 해석되었다

---

29) G. J. Steyn, *Septuagint Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 12 (Kampen: Kok Pharos, 1995), 59-60. 시 69:25는 BHS에서는 시 69:26, LXX에서는 시 68:26에 해당한다.

30) J. W. Jipp, “Luke’s Scriptural Suffering Messiah: A Search for Precedent, a Search for Identity”, *The Catholic Biblical Quarterly* 72:2 (2010), 267-269. 의인-대적 구조를 예수와 유다에게 적용하는 것은 지프(J. W. Jipp)의 논지이며, 이를 메시아의 수난과 배반자의 심판을 결합한 성취 구조로 정식화하는 것은 본 연구의 확장이다.

는 사실은 다른 신약 본문에서도 확인된다. 시편 69:9는 신약성경에서 가장 많이 인용되는 시편 가운데 하나로, 여섯 군데에서나 인용된다.[31] 예수의 성전 정화와 관련하여 인용되고(요 2:17), 같은 절의 비방 모티프는 메시아가 받은 비방에 적용된다(롬 15:3). 시편 69:21은 예수의 수난 중 제공된 신 포도주 장면의 배경으로 사용된다(요 19:28-29). 이러한 용례들은 초기 그리스도인들이 시편 69편을 예수의 고난에 비추어 읽었음을 보여 주는 방증이다. 그러므로 베드로도 시편 69:25를 예수 제자 공동체와 연결 짓는 것에 대해 부담이 없었을 뿐 아니라, 어떤 면에서는 연결 지어야 한다는 의무감마저 느꼈을 수 있다.[32] 따라서 사도행전 1:20의 직접적인 초점은 유다의 심판이지만, 그 배후에는 의로운 메시아가 대적에게 배반당하고 고난받는다는 시편의 문맥이 놓여 있다.[33]

시편 69:25는 유다에게 임한 심판을 선언하고, 시편 109:8은 그가 상실한 ἐπισκοπή를 다른 사람이 맡도록 요구한다. 여기서 ἐπισκοπή는 후대 교회의 감독 직제를 가리키기보다 유다가 담당했던 사도적 직무를 뜻한다. 그러므로 맛디아의 선출은 유다의 배반으로 발생한 단절을 극복하고, 부활 증언 직무의 연속성을 회복한다. 또한 누가는 열두 번째 사도가 재구성된 뒤 성령 강림 사건을 서술하고, 베드로가 열한 사도와 함께 일어섰다고 기록한다(행 1:26; 2:14). 이러한 배열은 열둘로 재구성된 사도 공동체가 회복된 이스라엘을 대표하는 부활 증인 공동체로 세워진 뒤에 비로소 성령을 받는다는 서사적 순서를 보여 준다. 다만 사도직 재구성을 성령 강림의 절대적인 선행 조건으로 단정하기보다, 성령을 받을 언약 공동체가 갖추어지는 서사적·신학적 준비로 이해하는 것이 적절하다.[34]

메시아의 고난과 배반 → 배반자의 심판 → 사도직 계승 → 부활 증언 직무의 연속성

사도행전 1:20의 결합 인용이 메시아의 수난과 배반자의 심판을 해석한다면, 사도행전 2장에서 인용되는 시편 16편과 110편은 각각 메시아의 부활과 승귀를 선포한다. 사도행전 1-2장에 나타나는 구약의 다섯 가지 인용의 배열은 '시편 69:25; 109:8 → 요엘 2:28-32 → 시편 16:8-11 → 시편 110:1'

31) C. H. Bullock, *Psalms*, vol. 1: *Psalms 1-72*, Teach the Text Commentary Series (Grand Rapids: Baker Books, 2015), 523. 블록(C. H. Bullock)은 요 15:25; 2:17; 19:29; 롬 11:9-10; 15:3; 행 1:20의 순으로 인용 구절을 설명한다.

32) 박형대, 『한 절 한 절 들여다보는 사도행전 주석』 (서울: 생명의 말씀사, 2026), 69.

33) C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 126-127; C. S. Keener, *Acts*, 1:765-768.

34) D. L. Bock, *Acts*, 85-86; D. G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, 125-129.

의 순서를 이루는데, 이 가운데 성령 강림을 다루는 요엘 인용이 부활·승귀를 다루는 시편 16편, 110편보다 먼저 배치되어 있다. 그러나 신학적 인과관계에서는 오히려 부활·승귀가 성령 부어 주심의 원인이므로, 그 전개는 '메시아의 고난과 죽음 → 부활 → 승귀 → 성령 부어 주심'의 순서를 따른다.

이러한 순서의 차이는 우연한 불일치라기보다 베드로 담화의 설명적·수사적 진행에서 비롯된다. 베드로는 청중이 목격한 성령 강림의 현상에서 출발하여 요엘의 예언으로 그 종말론적 의미를 밝힌 다음, 시편 16편과 110편을 통해 그 현상의 기독론적 원인인 예수의 부활과 승귀로 거슬러 올라간다. 곧 담화는 청중에게 드러난 결과에서 보이지 않는 원인으로 진행된다. 사도행전 2:33은 승귀한 예수가 아버지로부터 약속하신 성령을 받아 부었다고 진술함으로써 부활·승귀와 성령 강림의 인과관계를 명시한다. 이러한 논증은 마침내 하나님께서 십자가에 못 박힌 예수를 주와 그리스도로 삼으셨다는 사도행전 2:36의 선언으로 수렴된다.

그러므로 사도행전 1:20은 메시아의 수난과 배반자의 심판에서 출발하여 부활·승귀와 성령 부어 주심으로 이어지는 구속사적 논증을 여는 첫 번째 인용 단위로 기능한다. 구약의 다섯 가지 인용을 수난-부활-승귀-성령 부어 주심의 구조로 종합하고, 본문에 나타난 인용의 배열과 그 배후의 신학적 인과관계를 구별하여 설명하는 것은 본 연구의 제안이다.[35]

3. 사도행전 2:14-36의 메시아 성취의 구속사적 구조: 부활·승귀·성령 강림

사도행전 2:14-36에서 베드로는 요엘 2:28-32; 시편 16:8-11; 시편 110:1을 차례로 인용하여 오순절 성령 강림을 예수 그리스도의 부활과 승귀에 근거한 종말론적 성취로 해석한다. 요엘서 인용이 성령 강림의 종말론적 의미를 밝힌다면, 시편 16편과 110편의 인용은 그 사건의 기독론적 근거인 예수의 부활과 승귀를 제시한다. 특히 사도행전 2:32-33은 부활하고 승귀한 예수가 성령을 부었다고 진술함으로써 부활·승귀와 성령 강림이 원인과 결과의 관계에 있음을 명시한다.

대표적인 기존 연구는 요엘 2장을 성령 부어 주심의 성취 본문으로, 시편 16편과 110편을 예수의 부활과 승귀를 증언하는 본문으로 해석해 왔다.[36] 본 연구는 이러

35) J. W. Jipp, "Luke's Scriptural Suffering Messiah", 267-269.
36) D. L. Bock, *Acts*, 114-118, 123-137; D. G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, 141-152; G. V.

한 개별 본문 연구의 성과를 수용하면서, 세 인용이 사도행전 2:33을 중심으로 성령 강림·부활·승귀를 하나의 논증적 구조 안에서 연결하는 방식을 분석하고자 한다.

3.1. 요엘 2:28-32 인용(행 2:16-21)

베드로는 오순절 성령 강림을 요엘 2:28-32에 약속된 종말론적 성취로 해석한다. 특히 사도행전 2:17의 "마지막 날들에"(ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις)는 오순절을 종말론적 구원 시대가 시작된 구속사적 전환점으로 제시한다.[37] 요엘 인용은 성령 부어 주심과 종말론적 표징 및 구원 약속을 함께 제시하며, 이어지는 시편 16편과 110편은 그 기독론적 근거가 예수의 부활과 승귀에 있음을 밝힌다.[38]

3.1.1. 요엘 3:1-3, 5(MT)-3:1-3, 5(LXX)과 사도행전 2:17-19, 21(NTG[28])의 상호텍스트 비교와 종말론적 성령 성취

MT(BHS) 요엘 3:1-3, 5(발췌)

[…] וְהָיָה אַחֲרֵי־כֵן אֶשְׁפֹּךְ אֶת־רוּחִי עַל־כָּל־בָּשָׂר
וְנִבְּאוּ בְּנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם
[…]
וְגַם עַל־הָעֲבָדִים וְעַל־הַשְּׁפָחוֹת בַּיָּמִים הָהֵמָּה אֶשְׁפֹּךְ אֶת־רוּחִי׃
וְנָתַתִּי מוֹפְתִים בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ
[…]
וְהָיָה כֹּל אֲשֶׁר־יִקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה יִמָּלֵט׃[39]

(발췌 직역) 그 후에 내가 나의 영을 모든 육체 위에 부어 줄 것이다. […] 너희 아들들과 너희 딸들이 예언할 것이다. […] 또한 남종들과 여종들 위에도 그날들에 내가 나의 영을 부어 줄 것이다. 내가 하늘과 땅에 이적들을 베풀 것이다. […] 누구든지 여호와의 이름을 부르는 자는 피할 것이다.

LXX(Rahlfs) 요엘 3:1-3, 5(발췌)

Καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα καὶ ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν

Trull, "Peter's Interpretation of Psalm 16:8-11 in Acts 2:25-32", *Bibliotheca Sacra* 161:644 (2004), 432-448.

37) D. L. Bock, *Acts*, 117-120; C. S. Keener, *Acts*, 1:877-886; 강선남, "누가의 '예수의 죽음' 이해", 61-63, 78-79.

38) I. H. Marshall, "Acts", 533-536, 539-542; F. F. Bruce, *Acts*, 63-67.

39) BHS, Joe 3:1-3, 5.

σάρκα […] καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν […] καὶ ἐπὶ τοὺς δούλους καὶ ἐπὶ τὰς δούλας ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου. καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς […] καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.[40]

(발췌 직역) 그리고 이 일들 후에 내가 나의 영으로부터 모든 육체 위에 부어 줄 것이며, […] 너희 아들들과 너희 딸들이 예언할 것이다. […] 남종들과 여종들 위에도 그날들에 내가 나의 영으로부터 부어 줄 것이다. 내가 하늘과 땅에 이적들을 베풀 것이다. […] 누구든지 주의 이름을 부르는 자는 구원받을 것이다.

NTG[28] 사도행전 2:17-19, 21(발췌)

καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα […] καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν […] καί γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, καὶ προφητεύσουσιν. καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω […] καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.[41]

(발췌 직역) 그리고 마지막 날들에 이렇게 될 것이다. 하나님께서 말씀하신다. 내가 나의 영으로부터 모든 육체 위에 부어 줄 것이며, […] 너희 아들들과 너희 딸들이 예언할 것이다. […] 또한 나의 남종들과 나의 여종들 위에도 그날들에 내가 나의 영으로부터 부어 줄 것이며, 그들도 예언할 것이다. 내가 위로 하늘에서는 이적들을, 아래로 땅에서는 표적들을 베풀 것이다. […] 누구든지 주의 이름을 부르는 자는 구원받을 것이다.

<표 3> 요엘 3:1-3, 5(MT)-요엘 3:1-3, 5(LXX)-사도행전 2:17-19, 21(NTG[28])의 상호텍스트 비교

구분	MT	LXX	NTG[28]	상호텍스트적 특징
시간 표현	אַחֲרֵי־כֵן	μετὰ ταῦτα	ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις	종말론적 시점의 명시

40) LXX, Joe 3:1-3, 5.
41) NTG[28], Act 2:17-19, 21.

구분	MT	LXX	NTG[28]	상호텍스트적 특징
발화 공식	없음	없음	λέγει ὁ θεός	하나님의 직접 발화, 권위 강조
성령 부어 주심	אֶשְׁפּוֹךְ אֶת־רוּחִי	ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου	LXX 표현 유지	LXX 표현을 그대로 수용
대상	כָּל־בָּשָׂר	πᾶσαν σάρκα	LXX 표현 유지	보편적 대상 유지
남녀 종	הָעֲבָדִים / הַשְּׁפָחוֹת	τοὺς δούλους / τὰς δούλας	τοὺς δούλους μου / τὰς δούλας μου	μου 첨가와 καί γε를 통한 강조
예언 활동 (종 관련)	자녀들의 예언	자녀들의 예언	καὶ προφητεύσουσιν 첨가	종들의 예언 활동을 명시
우주적 표징	표징 제시	표징 제시	ἄνω … σημεῖα … κάτω	상·하 공간 구조를 통한 종말론적 표징 강조
구원 약속	יִקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה יִמָּלֵט	πᾶς ὃς ἂν … σωθήσεται	LXX 종결 표현 유지	LXX 표현을 유지하면서 현재적 구원으로 적용

<표 3>은 요엘 2:28-32에 해당하는 MT 요엘 3:1-3, 5와 LXX 요엘 3:1-3, 5, 사도행전 2:17-19, 21(NTG[28])을 비교하여, 요엘의 성령 약속이 오순절 사건에 재맥락화되는 과정을 보여 준다. 사도행전은 일부 첨가와 변형에도 불구하고 ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου와 πᾶσαν σάρκα 등 LXX의 주요 어휘와 문장 구조를 대체로 유지함으로써 오순절을 요엘 예언의 성취로 제시한다.[42]

가장 두드러진 변화는 "그 후에(μετὰ ταῦτα)"를 "마지막 날들에(ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις)"로 대체하고 "하나님이 말씀하신다(λέγει ὁ θεός)"를 첨가한 것이다. 전자는 오순절을 종말론적 구원 시대의 개시로 규정하고, 후자는 이어지는 예언을 하나님의 직접적인 선언으로 강조한다. 또한 사도행전 2:18은 τοὺς δούλους와 τὰς δούλας에 μου를 첨가하고 καί γε와 καὶ προφητεύσουσιν을 덧붙여, 요엘이 약속한 보편적 성령 부어 주심이 오순절 공동체 안에서 현실화되었음을 나타낸다.[43]

42) I. H. Marshall, "Acts", 533-536.

요엘 2:28-32 자체가 메시아의 죽음과 부활·승귀를 직접 예언한다고 보기는 어렵다. 그러나 베드로의 논증은 요엘 인용에서 끝나지 않는다. 그는 요엘 인용에 이어 예수의 죽음과 부활 및 승귀를 선포함으로써(행 2:22-36), 요엘의 성령 약속이 메시아 사건을 통하여 성취되었다고 해석한다. 특히 이어지는 시편 16편과 110편은 각각 예수의 부활과 승귀를 증언하며, 사도행전 2:33은 승귀한 예수가 아버지로부터 약속된 성령을 받아 부어 주었다고 선언한다. 따라서 요엘의 성령 약속은 사도행전에서 예수의 죽음·부활·승귀를 통하여 개시된 종말론적 구원 시대의 표지로 재맥락화된다.[44]

3.2. 시편 16:8-11 인용(행 2:25-28): 메시아의 부활

시편 16편은 여호와를 향한 신뢰와 헌신을 고백하는 개인 신뢰시이다. 특히 8-11절은 하나님께서 화자를 스올과 구덩이에 버려 두지 않으시고 생명의 길로 인도하실 것이라는 확신을 표현한다.[45]

베드로는 이 본문을 예수의 부활을 증언하는 성경적 근거로 해석한다. 다윗은 죽어 무덤에 남아 있으므로 시편의 말씀이 그에게서 최종적으로 성취된 것은 아니다(행 2:29). 오히려 다윗은 언약을 받은 선지자로서 그리스도의 부활을 미리 증언하였다(행 2:30-31). 따라서 시편 16편은 본래 하나님을 신뢰하는 화자의 고백이지만, 베드로의 담화에서는 예수의 부활을 증언하는 예언적 본문으로 재맥락화된다.[46]

3.2.1. 시편 16:8-11(MT)-시편 15:8-11(LXX)과 사도행전 2:25-28(NTG[28])의 상호텍스트 비교

MT(BHS) 시편 16:8-11(발췌)

שִׁוִּיתִי יְהוָה לְנֶגְדִּי תָמִיד
וַיָּגֶל כְּבוֹדִי אַף־בְּשָׂרִי יִשְׁכֹּן לָבֶטַח […]

43) D. L. Bock, *Acts*, 117-120; I. H. Marshall, “Acts”, 533-535.

44) I. H. Marshall, “Acts”, 533-542; G. V. Trull, “Peter’s Interpretation of Psalm 16:8-11”, 432-434; D. L. Bock, *Acts*, 117-137.

45) J. Goldingay, *Psalms*, vol. 1: *Psalms 1-41*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 227-234; H. Gunkel, *Die Psalmen*, 6. Aufl., HKAT II/2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 51; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, Word Biblical Commentary 19 (Waco: Word Books, 1983), 155-157.

46) C. S. Keener, *Acts*, 1:946-950, 955-959; D. L. Bock, *Acts*, 128-136; D. G. Peterson, *Acts*, 147-151;
F. F. Bruce, *Acts*, 64-65.

כִּי לֹא־תַעֲזֹב נַפְשִׁי לִשְׁאוֹל לֹא־תִתֵּן חֲסִידְךָ לִרְאוֹת שָׁחַת.

[…]

תּוֹדִיעֵנִי אֹרַח חַיִּים שֹׂבַע שְׂמָחוֹת אֶת־פָּנֶיךָ נְעִמוֹת בִּימִינְךָ נֶצַח:[47)]

(발췌 직역) 나는 여호와를 항상 내 앞에 두었다. […] 나의 영광이 기뻐하였고, 나의 육체도 안전하게 거할 것이다. 주께서는 나의 영혼을 스올에 버려 두지 않으시며, 주의 신실한 자가 구덩이를 보게 하지 않으실 것이다. 주께서는 나에게 생명의 길을 알려 주실 것이다. […] 주의 오른편에는 영원한 즐거움이 있다.

LXX(Rahlfs) 시편 15:8-11(발췌)

προωρώμην τὸν κύριον ἐνώπιόν μου διὰ παντός […]
ἠγαλλιάσατο ἡ γλῶσσά μου, ἔτι δὲ καὶ ἡ σάρξ μου
κατασκηνώσει ἐπ᾽ ἐλπίδι, ὅτι οὐκ ἐνκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην,
οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν.
ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς˙ […] τερπνότητες ἐν τῇ δεξιᾷ
σου εἰς τέλος.[48)]

(발췌 직역) 나는 주를 항상 내 앞에서 바라보았다. […] 나의 혀가 크게 기뻐하였으며, 나의 육체도 소망 가운데 거할 것이다. 주께서는 나의 영혼을 하데스에 버려 두지 않으시며, 주의 거룩한 자가 부패를 보게 하지 않으실 것이다. 주께서는 나에게 생명의 길들을 알려 주셨다. […] 주의 오른편에는 끝까지 즐거움이 있다.

NTG[28] 사도행전 2:25-28 (발췌)

προορώμην τὸν κύριον ἐνώπιόν μου διὰ παντός […]
ἠγαλλιάσατο ἡ γλῶσσά μου, ἔτι δὲ καὶ ἡ σάρξ μου
κατασκηνώσει ἐπ᾽ ἐλπίδι. ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην,
οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν.
ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς, πληρώσεις με εὐφροσύνης
μετὰ τοῦ προσώπου σου.[49)]

(발췌 직역) 나는 주를 항상 내 앞에서 바라보았다. […] 나의 혀가 크게 기뻐하였으며, 나의 육체도 소망 가운데 거할 것이다. 주께서는 나의 영혼을 하데스에 버려 두지 않으시며, 주의 거룩한 자가 부패를 보게 하지 않으실 것이다. 주께서는 나에게 생명의 길들을 알려 주셨다. 주께서는 나를 주의 면전에서 기쁨으로 채우실 것이다.

47) BHS, Psa 16:8-11.
48) LXX, Psa 15:8-11.
49) NTG[28], Act 2:25-28.

<표 4> 시편 16:8-11(MT)-시편 15:8-11(LXX)-사도행전 2:25-28(NTG[28])의 상호텍스트 비교

요소	MT	LXX	NTG[28]	상호텍스트적 특징
하나님 임재	יְהוָה לְנֶגְדִּי	τὸν κύριον ἐνώπιόν μου	동일	하나님 임재의 대응 유지
기쁨의 주체	כְּבוֹדִי (영광)	ἡ γλῶσσά μου (혀)	동일	LXX의 해석적 번역을 그대로 수용
육체의 거처	לָבֶטַח (안전하게)	ἐπ' ἐλπίδι (소망 가운데)	동일	'안전'에서 '소망'으로의 의미상 이동과 부활 논증에서의 활용
죽음의 영역	שְׁאוֹל	ᾅδης	동일	어휘 대응 유지
구덩이/부패	שָׁחַת (구덩이/무덤)	διαφθορά (부패)	동일	부활 논증의 핵심 근거
생명의 길	אֹרַח (단수)	ὁδούς (복수)	동일	단수와 복수의 번역상 차이
오른편의 즐거움	נְעִמוֹת בִּימִינְךָ נֶצַח	τερπνότητες ἐν τῇ δεξιᾷ σου εἰς τέλος	생략	마지막 소절의 생략과 인용 범위의 한정

<표 4>는 시편 16:8-11(MT), 시편 15:8-11(LXX), 사도행전 2:25-28(NTG[28])을 비교하여, 시편 16편의 언어가 LXX의 번역 전통을 거쳐 사도행전의 부활 논증에 수용되는 과정을 보여 준다. 사도행전 2:25-28은 첫 동사의 미세한 형태적 차이를 제외하면 LXX 시편 15:8-11의 어휘와 문장 구조를 거의 그대로 따른다.

MT와 LXX는 하나님께서 시편 화자를 죽음에서 보호하고 생명의 길로 인도하신다는 기본 의미를 공유하지만, MT의 "안전하게(לָבֶטַח)"는 LXX에서 "소망 가운데(ἐπ' ἐλπίδι)"로, "구덩이(שָׁחַת)"는 "부패(διαφθορά)"로 번역된다. 이러한 번역은 본래부터 예수의 부활을 예견한 것이라기보다, 베드로가 시편을 부활 본문으로 해석할 수 있는 언어적·개념적 기반을 제공한다.[50]

50) BDAG, 239, s.v. "διαφθορά"; A. Groenewald, "Psalm 16 (LXX Ps 15) and Acts of the Apostles-Part II", *Old Testament Essays* 21:2 (2008), 345-357.

사도행전은 LXX의 표현을 수용하되, 사도행전 2:28의 πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου에서 인용을 마치고 마지막 소절을 생략한다. 따라서 인용 범위는 엄밀하게 LXX 시편 15:8-11b에 해당한다.[51]

시편의 역사적 문맥에서 חָסִידֶךָ는 하나님을 신뢰하는 화자를 가리키지만, 베드로는 다윗 언약을 근거로 이를 그리스도의 부활에 적용한다(행 2:29-32; 삼하 7:12-16; 시 132:11). 다윗은 죽어 무덤에 남아 있었으나 예수는 부패를 보지 않고 부활했다는 대조를 통해, 베드로는 시편의 궁극적인 성취가 예수에게 있다고 논증한다.[52] 따라서 사도행전 2:25-28의 재맥락화는 어휘의 변형보다 LXX 본문의 선택적 인용과 베드로의 기독론적 해설을 통해 이루어진다. 이러한 적용은 시편 화자의 역사적 의미를 폐기하고 예수를 임의로 대입한 것이 아니다. 다윗 언약, 다윗적 의인의 고난과 하나님의 구원, 그리고 예수의 부활 사건이 해석학적 매개가 되어 다윗의 경험을 메시아의 운명에 유형론적으로 확대한다. 연속성은 다윗 언약과 의로운 화자에 대한 하나님의 구원에서 유지되며, 불연속성은 죽음에서의 구원 언어가 예수의 육체적 부활에서 유일하고 궁극적인 방식으로 성취된다는 데 있다. 이러한 의미에서 '충만해진 의미'는 원문맥과 무관한 추가 의미가 아니라, 예수 사건을 통해 다윗 시편의 의미가 확대되고 완성된 결과이다.

3.3. 시편 110:1 인용(행 2:34-35)

시편 110편은 하나님께서 왕적 인물을 자신의 오른편에 앉히고 원수들을 굴복시키겠다고 선언하는 왕권 시편이다. 특히 110:1은 신탁의 발화자인 여호와와 수신자인 "나의 주"를 구별하며, 신약에서는 예수의 승귀와 메시아적 통치를 증언하는 본문으로 사용된다.[53]

베드로는 다윗이 하늘에 오르지 않았다는 사실을 근거로 "나의 주"를 다윗 자신이 아니라 부활하고 승귀한 예수에게 적용한다(행 2:34-36). 따라서 시편 110:1은 예수의 하나님 우편 통치와 메시아적 왕권을 증언하는 기독론적 본문으로 재맥락화된다.[54]

---

51) A. Groenewald, "Psalm 16", 345-357.

52) Ibid., 353-355.

53) J. Goldingay, *Psalms*, 3:291-292; A. P. Ross, *A Commentary on the Psalms*, 3:339-343; 김정우, 『시편 연구 III』 (서울: 총신대학교출판부, 2005), 347-348; L. C. Allen, *Psalms 101-150*, Word Biblical Commentary 21 (Waco: Word Books, 1983), 83-85.

54) C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, vol. 1, International Critical Commentary (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 153-154; C. S. Keener, *Acts*, 1:959-963.

3.3.1. 시편 110:1(MT)-시편 109:1(LXX)과 사도행전 2:34-35(NTG[28])의 상호텍스트 비교

MT (BHS) 시편 110:1

לְדָוִד מִזְמוֹר נְאֻם יְהוָה לַאדֹנִי שֵׁב לִימִינִי עַד־אָשִׁית אֹיְבֶיךָ הֲדֹם לְרַגְלֶיךָ׃[55)]
(직역) 여호와께서 나의 주에게 말씀하셨다. “내 오른편에 앉아 있으라. 내가 네 원수들을 네 발을 위한 발판으로 둘 때까지.”

LXX (Rahlfs) 시편 109:1

Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· Κάθου ἐκ δεξιῶν μου,
ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.[56)]
(직역) 주께서 나의 주에게 말씀하셨다. “너는 내 오른편에 앉아 있으라. 내가 네 원수들을 네 발의 발판으로 둘 때까지.”

NTG[28] 사도행전 2:34-35

οὐ γὰρ Δαυὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς, λέγει δὲ αὐτός·
εἶπεν [ὁ] κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως
ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.
(직역) 다윗은 하늘에 올라가지 않았다. 그러나 그 자신이 말한다. “주께서 나의 주에게 말씀하셨다. 내 오른편에 앉아 있으라. 내가 네 원수들을 네 발의 발판으로 둘 때까지.”

<표 5> 시편 110:1(MT)-시편 109:1(LXX)-사도행전 2:34-35(NTG[28])의 상호텍스트 비교

요소	MT	LXX	NTG[28]	상호텍스트적 특징
발화 동사	נְאֻם	εἶπεν	Εἶπεν	신탁 공식을 발화 동사로 번역
신탁 발화자	יהוה	ὁ κύριος	[ὁ] κύριος	יהוה를 κύριος로 번역
신탁 수신자	לַאדֹנִי	τῷ κυρίῳ μου	τῷ κυρίῳ μου	“나의 주”라는 호칭 유지
오른편 착석	שֵׁב לִימִינִי	κάθου ἐκ δεξιῶν μου	κάθου ἐκ δεξιῶν μου	메시아의 왕적 권위와 승귀를 강조
원수 굴복	אֹיְבֶיךָ הֲדֹם לְרַגְלֶיךָ	τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου	τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου	메시아의 원수 정복과 통치를 강조

55) BHS, Psa 110:1.
56) LXX, Psa 109:1.

<표 5>는 시편 110:1(MT), 시편 109:1(LXX), 사도행전 2:34-35(NTG[28])를 비교하여, 여호와께서 "나의 주"에게 자신의 오른편에 앉도록 명하시고 원수들을 그의 발판으로 삼겠다고 선언하시는 신탁이 사도행전의 승귀 논증에 수용되는 과정을 보여 준다. LXX는 히브리어 신탁 공식 נְאֻם을 εἶπεν으로 번역하지만, "내 오른편에 앉으라"와 "네 원수들을 네 발의 발판으로 두겠다"는 표현을 거의 그대로 옮겨 왕권 수여와 원수 정복의 의미를 보존한다.[57]

MT는 발화자 יהוה와 수신자 אֲדֹנִי를 구별하며, LXX도 관사와 소유대명사를 통해 두 κύριος의 지시 대상을 문법적으로 구분한다. 따라서 κύριος의 반복 자체만으로 사도행전의 기독론을 도출할 수는 없다. 그러나 베드로는 다윗이 하늘에 오르지 않았다는 사실을 근거로 두 번째 κύριος를 부활하고 승귀한 예수에게 적용하고, 그를 "주와 그리스도"로 선포한다(행 2:33-36). 보캄(R. Bauckham)은 이러한 시편 110:1의 적용이 부활하고 승귀한 예수를 하나님의 통치에 참여하는 "주"로 제시하는 기독론적 논증이라고 설명한다. 예수는 아버지와 구별되지만 하나님의 고유한 보좌 우편에 앉고, 아버지께로부터 약속된 성령을 받아 직접 부어 주심으로써(행 2:33), 하나님의 종말론적 통치와 구원 행위에 참여하는 분으로 선포된다. 따라서 예수에게 적용된 '주' 칭호는 단순히 위임받은 인간 왕의 기능을 넘어, 그가 이스라엘 하나님의 고유한 권위와 통치에 참여한다는 신적 정체성의 함의를 지닌다.

본 연구는 이러한 기독론적 적용 자체보다, 시편 110:1이 앞선 시편 16편 및 요엘 인용과 결합하여 부활-승귀-성령 부어 주심의 신학적 인과관계를 형성하는 담화적 기능에 주목한다. 사도행전 2:34-35가 첫 번째 κύριος의 관사에 관한 본문비평적 차이를 제외하면 LXX 시편 109:1을 거의 그대로 따르는 점에서, 재맥락화는 언어적 변경보다 베드로의 후속 해설과 앞선 인용들과의 담화적 결합을 통해 이루어진다.[58]

"내 오른편에 앉으라"는 왕권 수여의 신탁이며, 원수들이 발판이 된다는 선언은 하나님께서 부여하신 왕적 권위와 종말론적 승리를 나타낸다.[59] 따라서 시편 16:8-11이 예수의 부활을 논증한다면, 시편 110:1은 부활하신 예수의 승귀와 왕적 통치를 논증한다. 사도행전 2:32-33은 두 인용을 연결하여 다음과 같은 구속사적 흐름을 형성한다.[60]

---

57) A. P. Ross, *A Commentary on the Psalms*, 3:345-346.

58) R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 173. 시편 110:1의 기독론적 적용에 관한 설명은 보캄(R. Bauckham)의 논의에 근거하며, 이를 시편 16편과 요엘 인용에 연결하여 부활-승귀-성령 부어 주심의 담화 구조로 분석하는 것은 본 연구의 종합이다.

59) J. Goldingay, *Psalms*, 3:291-292; L. C. Allen, *Psalms 101-150*, 83-87.

예수의 부활 → 하나님 우편 승귀 → 약속된 성령의 부어 주심

따라서 오순절은 베드로가 처음으로 성경을 이해한 시점이라기보다, 예수의 부활·승귀와 성령 부어 주심의 관계가 성령의 능력 안에서 공적으로 선포된 구속사적 전환점이다.

3.4. 소결론

사도행전 2장의 세 인용은 개별 증거 본문의 나열이 아니다. 요엘 2:28-32는 오순절 성령 강림의 종말론적 의미를 밝히고, 시편 16:8-11과 시편 110:1은 그 성취가 예수의 부활과 승귀에 근거함을 논증한다. 이 세 인용은 사도행전 2:33을 중심으로 부활·승귀·성령 부어 주심을 하나의 성취 관계 안에서 연결하며, 성령을 받은 증인 공동체의 형성을 설명하는 구속사적 논증 구조를 형성한다.

4. 구약의 다섯 가지 인용의 구속사적 배열과 메시아 성취의 연결성

앞선 MT-LXX-NTG[28] 비교는 사도행전 1-2장의 구약의 다섯 가지 인용이 각각 재맥락화되면서도 메시아 사건과 증인 공동체의 형성을 설명하는 통합된 구조를 이룸을 보여 주었다.

4.1. 인용의 담화 순서와 신학적 인과관계

사도행전 1-2장의 인용 순서는 다음과 같다.

시편 69:25 → 시편 109:8 → 요엘 2:28-32 → 시편 16:8-11 → 시편 110:1

그러나 담화의 배열과 신학적 인과관계는 일치하지 않는다. 사도행전 1:20의 두 시편은 유다의 심판과 사도직 재구성을 설명하고, 사도행전 2장에서 베드로는 요엘서를 통하여 성령 강림의 종말론적 의미를 제시한다.

60) F. F. Bruce, *Acts*, 67-68; D. L. Bock, *Acts*, 136-138; C. S. Keener, *Acts*, 1:950-963; D. G. Peterson, *Acts*, 151-153.

이어 시편 16편과 110편은 이 성령 강림의 근거가 예수의 부활과 승귀에 있음을 밝힌다. 즉 담화상으로는 성령 강림이 먼저 설명되지만, 신학적 인과관계에서는 오히려 그 원인인 부활·승귀가 앞선다.

따라서 구약의 다섯 가지 인용은 공동체적 흐름과 기독론적·성령론적 흐름을 형성한다. 전자는 유다의 심판에서 사도직 재구성으로, 후자는 예수의 부활과 승귀에서 성령 부어 주심으로 이어진다. 사도행전 2:33은 두 번째 흐름의 인과관계를 밝힌다. 그리고 이 두 흐름은 사도행전 2:14-36에서 서사적으로 수렴하는데, 이는 재구성된 사도단과 함께 선 베드로가 오순절을 해석하는 장면이다. 앞서 살펴본 대로, 열둘은 누가복음 22:30의 약속과 사도행전 1:6-8의 이스라엘 회복 전망에 근거하여 종말론적 이스라엘을 대표하므로, 오순절 직전 사도단의 재구성은 성령을 받아 메시아를 증언할 언약 공동체의 기초가 되는 신학적 준비이다. 이 언약적 필연성은 성령 강림을 열둘이라는 숫자에 기계적으로 종속시킨다는 뜻이 아니라, 누가의 서사가 회복된 사도단 위에 오순절의 사명을 배치한다는 의미이다. 이는 슈라이너의 거시적 약속-성취 구조를 구약의 다섯 가지 인용의 담화 기능을 통해 구체화한 것이다.[61]

4.2. 다윗 시편 전통과 요엘의 성령 약속

시편 69편, 109편, 16편, 110편은 다윗 시편 전통에 속한다. 베드로는 다윗을 성령의 영감을 받은 선지자로 제시하고(행 1:16; 2:30), 이 시편들을 유다의 심판과 사도직 재구성, 예수의 부활과 승귀를 설명하는 성경적 증언으로 사용한다.

그러나 이 시편들이 처음부터 하나의 메시아 사건을 단계적으로 예언했다고 볼 수는 없다. 베드로는 각각의 역사적 의미를 지닌 시편들을 유다의 심판과 사도직 재구성, 예수의 부활·승귀에 적용하여 다윗적·기독론적 인용 연쇄로 재맥락화한다.[62] 이 재맥락화의 해석학적 정당성은 다윗 언약과 모형론에 있다.[63] 연속성은 다윗적 의인-대적-하나님의 구원과 심판이라는 구조가 유지되는 데 있고, 불연속성은 그 구조가 예수의 수난·부활과 유다

61) P. Schreiner, “The Old Testament in Acts”, 60-62.

62) P. Doble, “The Psalms in Luke-Acts”, S. Moyise and M. J. J. Menken, eds., *The Psalms in the New Testament* (London: T&T Clark International, 2004), 83-117. 도블(P. Doble)은 누가가 시편을 개별적인 증거 본문으로 사용하는 것이 아니라, 다윗과 예수의 연속성을 보여 주는 다윗적 해석 틀 속에서 메시아의 고난·부활·영광을 설명한다고 논증한다.

63) G. K. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, 19-27.

의 심판에 종말론적으로 확대 적용된다는 데 있다. 따라서 이는 시편의 역사적 의미를 폐기하는 자의적 알레고리가 아니라, 예수 사건을 통해 다윗 시편의 의미가 확대되고 충만해지는 유형론적 독법이다.[64] 이와 달리 요엘 2:28-32는 이 전통에 속하지 않지만, 마지막 날의 성령 부어 주심을 약속한다. 사도행전 2:33은 요엘서의 성령 약속을 시편 16편과 110편이 증언하는 예수의 부활·승귀와 연결한다.

4.3. 베드로의 두 담화와 인용 배열의 통일성

구약의 다섯 가지 인용은 베드로의 두 담화 안에서 상호 연결된다. 사도행전 1장의 두 시편이 사도직 재구성을 설명한다면, 사도행전 2장의 요엘서와 두 시편은 재구성된 사도단이 선포할 예수의 부활·승귀와 성령 강림을 제시한다. 이로써 구약의 다섯 가지 인용은 독립된 증거 본문의 나열이 아니라, 사도직 재구성과 메시아 사건을 하나의 구속사적 성취 안에서 잇는 통합된 해석 구조를 이룬다.

5. 나오는 말

본 연구는 사도행전 1-2장에 인용된 구약의 다섯 가지 본문(시 69:25; 109:8; 욜 2:28-32; 시 16:8-11; 110:1)을 MT-LXX-NTG^{28} 비교를 통해 분석하고, 각 인용이 베드로의 담화와 누가의 서사 안에서 수행하는 기능을 규명하였다. 구체적으로 사도행전의 인용은 대체로 LXX를 따르지만, 시편 69:25의 복수형을 단수형으로 바꾸어 유다에게 적용하고 시편 109:8의 후반부만 선택하는 등 적용 대상과 인용 범위에서 차이를 보인다. 요엘서 인용은 “그 후에”를 “마지막 날들에”로 바꾸어 오순절의 종말론적 의미를 명시하며, 시편 16편과 110편은 각각 예수의 부활과 승귀를 논증한다. 이는 재맥락화가 어휘 변경뿐 아니라 선택적 인용, 담화적 배치와 후속 해설을 통해서도 이루어짐을 보여 준다.

구약의 다섯 가지 인용은 서로 연결된 두 흐름을 형성한다. 시편 69편과 109편은 유다의 심판과 사도직 재구성을 통해 부활의 증인 공동체가 다시 갖추어지는 과정을 설명한다. 요엘 2장은 성령 강림의 종말론적 의미를 밝

64) D. L. Baker, *Two Testaments, One Bible: The Theological Relationship Between the Old and New Testaments*, 3rd ed. (Downers Grove: InterVarsity Press, 2010), 180-181.

히고, 시편 16편과 110편은 그것이 예수의 부활과 승귀에 근거함을 논증한다. 사도행전 2:33은 예수의 부활·승귀와 약속된 성령의 부어 주심을 연결한다. 한편 두 흐름은 사도행전 2:14에서 서사적으로 수렴하는데, 맛디아가 사도단에 더해진 뒤(행 1:26) 베드로가 "열한 사도와 함께" 일어나 성령 강림과 예수의 부활·승귀를 공개적으로 선포하는 장면이다. 이로써 재구성된 사도단은 승귀한 예수가 부어 주신 성령을 받아 그의 부활과 승귀를 증언하는 공동체로 제시된다. 이 담화 배열은 청중이 목격한 성령 강림의 현상에서 출발하여 그 원인인 예수의 부활과 승귀로 거슬러 올라가는 설명적·변증적 구조이다. 그리고 오순절 직전 사도단의 재구성은 성령을 받아 증언할 언약 공동체의 기초를 갖추는 신학적 준비로 기능한다.

따라서 구약의 다섯 가지 인용은 독립된 증거 본문의 집합이 아니라, 유다의 심판과 사도직 재구성, 예수의 부활과 승귀, 성령 부어 주심과 종말론적 증인 공동체의 형성을 성경적 약속의 성취로 설명하는 통합된 구속사적 해석 구조를 형성한다. 본 연구는 이러한 구조를 구약의 다섯 가지 본문의 MT-LXX-NTG[28] 관계와 그 인용의 담화적 기능을 통해 구체화하였다는 데 의의가 있다. 이러한 해석에 비추어 볼 때, 사도행전 1-2장은 메시아 사건과 교회의 기원을 하나의 구속사적 성취로 제시하는 사도행전 전체의 프로그램적 서론으로 이해할 수 있다. 이 해석 구조는 시편의 역사적 의미를 보존하면서도 다윗 언약과 예수의 부활 사건을 통해 그 의미가 확대되고 충만해지는 구속사적 연속성 속의 불연속성을 보여 준다.[65]

<주제어>(Keywords)

사도행전 1-2장, 구속사적 연속성, MT-LXX-NTG[28] 본문 비교, 구약 인용, 다윗적 메시아 시편.

Acts 1-2, Messianic Redemptive-Historical Continuity, MT-LXX-NTG[28] Textual Comparison, Old Testament Quotations, Davidic Messianic Psalms.

(투고 일자: 2026년 7월 30일, 심사 일자: 2026년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2026년 9월 4일)

65) OpenAI, ChatGPT (GPT-5.6, 2026. 7. 9. 출시), [대형언어모델(LLM)], https://chatgpt.com/ (2026. 7. 30.). 본 논문의 문장 교정, 논리 구조 점검 및 각주·참고문헌 형식 검토에 AI 도구를 활용함. 성경 원문, 인용 문헌 및 쪽수 정보는 저자가 원자료와 대조하여 검증하고 최종 수정함.

<참고문헌>(References)

Aland, B., et al., eds., *Novum Testamentum Graece*, 28th rev. ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Elliger, K. and Rudolph, W., eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5th ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Rahlfs, A., ed., *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, Hanhart, R., rev., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

강선남, "누가의 '예수의 죽음' 이해(눅 23:44-49)",「성경원문연구」29 (2011), 59-82.

김근주, "마태복음의 시편 사용 연구",「성경원문연구」26 (2010), 89-112.

김정우, 『시편 연구 III』, 서울: 총신대학교출판부, 2005.

박형대, 『한 절 한 절 들여다보는 사도행전 주석』, 서울: 생명의말씀사, 2026.

주옹, 폴, 무라오카, 다카미츠, 『성서 히브리어 문법』, 김정우 역, 서울: 기혼, 2022.

Allen, L. C., *Psalms 101-150*, Word Biblical Commentary 21, Waco, TX: Word Books, 1983.

Baker, D. L., *Two Testaments, One Bible: The Theological Relationship Between the Old and New Testaments*, 3rd ed., Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010.

Barrett, C. K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, vol. 1, International Critical Commentary, Edinburgh: T&T Clark, 1994.

Bauckham, R., *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

Bauer, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., Danker, F. W., rev. and ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Beale, G. K., *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

Beale, G. K. and Carson, D. A., eds., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

Bock, D. L., *Acts*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

Bruce, F. F., *The Book of the Acts*, rev. ed., New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

Bullock, C. H., *Psalms*, vol. 1: *Psalms 1-72*, Teach the Text Commentary Series, Grand Rapids: Baker Books, 2015.

Craigie, P. C., *Psalms 1-50*, Word Biblical Commentary 19, Waco, TX: Word Books, 1983.

Doble, P., "The Psalms in Luke-Acts", S. Moyise and M. J. J. Menken, eds., *The Psalms in the New Testament*, London: T&T Clark International, 2004, 83-117.

Dodd, C. H., *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology*, London: Nisbet, 1952.

Goldingay, J., *Psalms*, vol. 1: *Psalms 1-41*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms, Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

Goldingay, J., *Psalms*, vol. 2: *Psalms 42-89*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms, Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

Goldingay, J., *Psalms*, vol. 3: *Psalms 90-150*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms, Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

Goldsworthy, G., *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991.

Green, J. B., *The Theology of the Gospel of Luke*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Groenewald, A., "Psalm 16 (LXX Ps 15) and Acts of the Apostles—Part II", *Old Testament Essays* 21:2 (2008), 345-357.

Gunkel, H., *Die Psalmen*, 6. Aufl., HKAT II/2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

Hays, R. B., *Echoes of Scripture in the Gospels*, Waco, TX: Baylor University Press, 2016.

Jervell, J., *The Theology of the Acts of the Apostles*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Jipp, J. W., "Luke's Scriptural Suffering Messiah: A Search for Precedent, a Search for Identity", *The Catholic Biblical Quarterly* 72:2 (2010), 255-274.

Jobes, K. H. and Silva, M., *Invitation to the Septuagint*, 2nd ed., Grand Rapids: Baker Academic, 2015.

Keener, C. S., *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 1, Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

Koehler, L., Baumgartner, W., and Stamm, J. J., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 5 vols., Leiden: Brill, 1994-2000.

Marshall, I. H., “Acts”, G. K. Beale and D. A. Carson, eds., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007, 513-606.

Moyise, S., *The Old Testament in the New: An Introduction*, 2nd ed., London: T&T Clark, 2015.

Peterson, D. G., *The Acts of the Apostles*, Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

Ross, A. P., *A Commentary on the Psalms*, vol. 2: *Psalms 42-89*, Kregel Exegetical Library, Grand Rapids: Kregel Academic, 2013.

Ross, A. P., *A Commentary on the Psalms*, vol. 3: *Psalms 90-150*, Kregel Exegetical Library, Grand Rapids: Kregel Academic, 2016.

Schreiner, P., “The Old Testament in Acts: A Macro Perspective”, *Southwestern Journal of Theology* 64:1 (2021), 57-76.

Steyn, G. J., *Septuagint Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 12, Kampen: Kok Pharos, 1995.

Streett, A. D., “New Approaches to the Use of the Old Testament in the New Testament”, *Southwestern Journal of Theology* 64:1 (2021), 9-24.

Tannehill, R. C., *The Narrative Unity of Luke-Acts*, vol. 2: *The Acts of the Apostles*, Minneapolis: Fortress Press, 1990.

Tate, M. E., *Psalms 51-100*, Word Biblical Commentary 20, Dallas: Word Books, 1990.

Trull, G. V., “Peter’s Interpretation of Psalm 16:8-11 in Acts 2:25-32”, *Bibliotheca Sacra* 161:644 (2004), 432-448.

Vos, G., *Biblical Theology: Old and New Testaments*, Grand Rapids: Eerdmans, 1948.

Waltke, B. K. and O’Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990.

<Abstract>

Old Testament Quotations and the Redemptive-Historical Structure of Messianic Fulfillment in Peter's Speeches in Acts 1-2: An MT-LXX-NTG^{28} Comparative Analysis

Seung-Chan Lee
(Chongshin University)

This study examines five Old Testament quotations in Acts 1-2 (Psa 69:25; Psa 109:8; Joe 2:28-32; Psa 16:8-11; Psa 110:1) and argues that they form an interconnected interpretive structure rather than a collection of isolated proof texts.

By comparing the Masoretic Text (MT), the Septuagint (LXX), and the NTG^{28} text of Acts, the study analyzes lexical and grammatical correspondences, citation forms, and discourse arrangement. The quotations predominantly follow the LXX, but their recontextualization occurs not only through verbal alteration but also through selective citation, application to new referents, and narrative placement. Accordingly, not every textual variation should be attributed to Luke's intentional modification.

The combined citation of Psalms 69:25 and 109:8 in Acts 1:20 interprets Judas' judgment and the reconstitution of the Twelve. Joel 2:28-32 presents Pentecost as the eschatological fulfillment of God's promise to pour out the Spirit, notably replacing "after these things" with "in the last days." Psalm 16:8-11 provides the scriptural basis for Jesus' resurrection, while Psalm 110:1 supports Peter's proclamation of Jesus' exaltation and heavenly enthronement. The Christological significance of κύριος in Psalm 110:1 derives not merely from its repeated use in the LXX but from Peter's application of the second κύριος to the risen and exalted Jesus.

These quotations form two interrelated movements. Psalms 69 and 109 explain the judgment of the betrayer and the restoration of the apostolic community, whereas Joel 2 and Psalms 16 and 110 connect Jesus' resurrection and exaltation with the outpouring of the Spirit. Acts 2:32-33 specifically connects Jesus' resurrection and exaltation with the outpouring of the promised Spirit; it does not by itself connect the two broader movements. Their narrative

convergence occurs when Peter, standing with the Eleven after Matthias' incorporation into the apostolic circle (Act 1:26), publicly interprets Pentecost and proclaims Jesus' resurrection and exaltation (Act 2:14-36). Thus, the restored apostolic community becomes a Spirit-empowered community of messianic witness.

The five quotations therefore constitute, within Luke's narrative, an integrated redemptive-historical structure in which the reconstituted apostolic community becomes a Spirit-empowered witness to Jesus' resurrection and exaltation. Acts 1-2 consequently functions as a programmatic theological introduction that presents the church's origin as inseparable from the messianic fulfillment of Scripture.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 59 (2026. 10.), 142-164
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.10.59.142
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

로마서 13:1-7에 나타난 바울의 전복적 수사학

— ἔπαινος에 대한 번역 제안 —

윤 옥*

1. 들어가는 말

1.1. 연구 문제 및 연구 목적

로마서 13:1-7은 성서 해석 전통에서 바울이 세속 통치 권력에 대한 복종을 지지한다는 하나의 관점을 형성하였다. 이러한 해석은 그리스도교와 국가 권력의 관계를 설명하는 성서적 근거를 제공해 왔다. 그러나 최근 출간된 『새한글』(2024)은 본문 번역에서 통치 권력에 대한 승인뿐 아니라 그 제한까지 암시하는 표현을 선택함으로써, 승인과 제한 사이 긴장을 해석적 가능성으로 남겨 놓았다. 이러한 해석 가능성은 13:3에 등장하는 ἔπαινος의 정치수사학적 의미를 복원할 때 한층 분명하게 드러날 수 있다. 본 연구는 그리스-로마 문헌에서 ἔπαινος의 정치적 사용을 검토함으로써 해석의 지평을 확장하고, 나아가 이 어휘에 대한 새로운 번역 가능성을 제안하고자 한다.

ἔπαινος는 일반적으로 '칭찬'을 뜻한다. 그러나 고전 및 헬레니즘 시대 문헌에서 이 어휘는 정치적·공적 맥락에서 빈번히 사용되었다. 이 경우 시민이 통치자나 군사적 승리의 주체에게 바치는 공적 칭송을 의미했고, 환호와 열광 아래 시민을 특정 권력 구도 안으로 결집하는 의례적 형식이자, 정치적 장치로 기능하였다. 로마서 13:3은 통치자에게 기대되는 언어(ἔπαινος)를 역으로 그리스도인 회중에게 돌리고 있다.[1] 본 연구는 이것이 통치 권력

* 연세대학교에서 신약학으로 박사 과정 수료함. miriam@yonsei.ac.kr.

1) "통치자들이 두려운 존재가 되는 것은 선한 일 하는 사람에게가 아니라 나쁜 짓 하는 사람에

에 한계를 정하고, 주권적 힘의 속성과 근거를 그리스도교의 고백 안에서 새롭게 정립하고자 하는 수사학적 전략일 가능성에 주목한다. 군사력과 문화적 탁월성을 주장하는 로마 제국의 통치 담론에 맞서, 그리스도교적 '선'에 근거한 종말론적 대항 담론이 전개되고 있다는 것이 본 연구가 제시하는 해석적 가설이다.

요컨대 본 연구는 로마서 13:3의 ἔπαινος를 당대의 정치적 언어와 수사학적 맥락에서 검토하여, 로마서 13:1-7이 종말론적 전망 안에서 그리스도교 공동체의 정치적 능동성을 구성하는 한 방식을 제시한다고 논증한다. 나아가 그 결과를 바탕으로 ἔπαινος에 대한 새로운 번역어를 제안하고자 한다. 이러한 시도는 성서학 발전에 따른 해석의 심화가 언어적 갱신을 요구할 수 있으며,[2] 성서 번역어의 획득이 역사적·정치적 문맥에 대한 이해를 통과해야 한다[3]는 관점을 반영하는 것으로, 한국 성서 번역계의 최근 논의와도 상통한다.

1.2. 선행연구

이러한 독해는 로마서 13:1-7을 정치적 관점에서 재해석하는 최근 연구의 흐름을 반영한다. 주잇(R. Jewett)은 역사적 상황과 바울의 정치적 고려를 로마서 서술의 동기와 전개에서 중요한 계기로 의식한다. 그는 13:1-7에 대한 해석이 통치 권력에 대한 무조건적 복종과 정의 구현을 위한 비판적 승인의 양극단 사이에서 전개된다고 설명한다.[4] 그 자신도 후자의 입장에서 바울의 미묘한 언어에 담긴 로마 통치 비판을 조명한다.[5]

로마서 13:1-7이 바울의 종말론적 전망이나 서신 전체의 내적 논리와 조화되지 않는다는 관찰은, 이 본문을 이질적인 요소 혹은 후대의 편집으로 판단하게 하는 근거가 되었다. 이러한 부조화에 대해서는 그리스도교의 안정과 선교를 위해 제국 체제와의 현실적인 타협이 필요했으리라는 설명이

게입니다. 그대는 통치 권력이 두려운 존재가 아니기를 바라십니까? 그렇다면 선한 일을 하십시오. 그러면 통치 권력으로부터 **칭찬**을 받을 것입니다."(롬 13:3). 이하 모든 성서 구절 인용은 『새한글』을 따른다.

2) 이두희, "『새한글』의 번역 배경과 주요 특징 — 신약을 중심으로 —", 「성경원문연구」 51 (2022. 10.), 224-225.

3) 윤철원, "빌립보서의 하팍스 레고메논(hapax legomenon)인 폴리튜마(politeuma)의 번역 문제", 「성경원문연구」 31 (2012. 10.), 112-113.

4) R. Jewett, *Romans: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 785.

5) 이러한 평가는 엘리엇(N. Elliott)의 것이다. N. Elliott, *The Arrogance of Nations* (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 154. 주잇의 관련 논의는 Jewett, *Romans*, 786-790을 참조.

제시되어 왔다. 반면 카터(T. L. Carter)는 부조화가 해석학적 장치로 기능할 가능성을 제안한다. 그는 바울과 초기 그리스도교 공동체가 실제로 경험하였을 로마 당국과의 긴장 관계, 즉 박해의 현실을 고려할 때, 본문의 문자적 의미는 독자에게 아이러니를 만들어냈을 것이라 주장한다. 아이러니를 통하여 독자는 표면상의 의미를 전복하는 비판적 이해에 도달할 것이다.[6]

한편 ἔπαινος의 정치 문화적 함축을 규명하는 연구 역시 본고의 중요한 배경을 이룬다. 비어드(M. Beard)[7]와 버스넬(H. S. Versnel)[8]은 개선식에서 공적 칭송이 수행하는 정치적 기능을 분석하였고, 모르스타인 마르크스(R. Morstein-Marx)[9]는 공적 연설과 대중의 칭송이 로마 공화정 후기 정치 권력 형성에 미친 영향을 고찰하였다. 이러한 연구들은 칭송이 통치와 맺는 특수한 관계를 시사한다. 아감벤(G. Agamben)은 『왕국과 영광』[10]에서 이 관계를 계보학적으로 정교하게 탐구하며, 정치와 신학을 관통하는 공통 주제로 발전시켰다. 그의 논의는 영광과 환호가 관념상의 권능을 현실의 권위로 매개하는 기제에 관해 이론적 통찰을 제공한다.

기존 연구는 로마서 13:1-7을 정치적 배경 속에서 독해하고 그 수사학적 기능을 규명하려 하였다는 점에서 본 연구와 문제의식을 공유한다. 그러나 13:3의 ἔπαινος를 그리스-로마 세계의 공적 칭송 언어로서 본격적으로 분석하고, 13:1-7을 당대의 통치술과 정치 문화 맥락에서 해석한 연구는 드물다. 본 연구는 이러한 공백을 보완하고, ἔπαινος를 중심으로 로마서 13:1-7의 정치 수사학적 의미를 재구성하고자 한다.

1.3. 연구방법 및 논문의 구성

연구는 다음의 네 단계로 이루어진다. 첫째, 그리스-로마의 공적 칭송 문화 맥락에서 ἔπαινος 어휘의 사용례를 문헌 검토를 통하여 밝힌다. 둘째, 바울 서신에서 이 어휘 사용의 수사적 목적과 효과를 추론한다. 셋째, 정치신학적 관점을 반영하여 해당 본문을 재독해한다. 넷째, 앞선 논의를 바탕으로 ἔπαινος에 대한 새로운 번역어를 제안한다.

---

6) T. L. Carter, “The Irony of Romans 13”, *Novum Testamentum* 46:3 (2004), 212-213.

7) M. Beard, *The Roman Triumph* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007)를 참조.

8) H. S. Versnel, *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph* (Leiden: Brill, 1970)를 참조.

9) R. Morstein-Marx, *Mass Oratory and Political Power in the Late Roman Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

10) G. 아감벤, 『왕국과 영광: 오이코노미아와 통치의 신학적 계보학을 향하여』, 박진우, 정문영 역 (서울: 새물결, 2016)을 참조.

이를 위해 디오니시우스 할리카르나수스(Dionysius of Halicarnassus, 이하 디오니시우스)의『로마고대사』를 중심으로 공적 칭송의 사용 유형을 분석하고, 로마의 공적 칭송 문화와 정치적 수사학 관련 문헌을 함께 참조한다. 이어 로마서 13:3의 수사학적 구조를 분석하고, 당대 정치 담론에서 공적 칭송이 수행한 기능에 비추어 본문의 의미를 재조명한다. 마지막으로 한국어 및 외국어 번역본을 비교·고찰하고, 한국어 표현의 특성을 고려하여 새로운 번역어를 제안한다.

2. ἔπαινος의 뜻과 정치 문화적 함축

2.1. ἔπαινος의 사전적 정의와 용례

ἔπαινος는 통상 '칭찬', '승인', '박수갈채'의 뜻으로 사용된다. 칭찬은 명예와 관련되었고, 고대 그리스 문화 전반에서 하나의 윤리적, 철학적 목표로 의식되었다. ἔπαινος는 신과 인간 모두로부터 주어질 수 있었고, 개인뿐 아니라 도시에도 수여되었다. 주목할 것은 이 어휘가 이미 고전 시대 문학과 철학 저작들에서 '평가'에 따른 '승인'을 함축하며 다수에 의해 공적으로 부여될 수 있었다는 점이다.[11] 한편 스토아 철학은 개인을 외부의 평가로부터 자유롭게 하려는 경향을 보인다.[12] 그러나 이러한 사유는 오히려 당대의 칭송 문화가 갖는 사회적 압력에 대한 반작용으로 읽히며, 명예에 대한 당시의 높은 관심을 증언하는 요소가 되고 있다.[13] 유대-그리스도교 전통에서 칭찬은 하느님과 하느님의 계약 공동체로부터의 승인이라는 의미가 주요하다. 신약 성서에서 칭찬은 종말론적 전망 안에서 최후의 신적 승인과 관련된다. 따라서 신자는 세상의 칭찬에 의미를 부여하지 않으며,

11) 고전 시대 인물인 소포클레스와 플라톤, 스토아 철학자 에픽테투스의 저작에서 이러한 사용이 확인된다. H. Preisker, "ἔπαινος", G. Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 586-587 (이하 TDNT).

12) 리스(R. D. Rees)는 키케로, 세네카, 퀸틸리아누스 등 공화정 말기와 제정 초기를 대표하는 저자들이 공식화된 정치적 칭송을 로마의 고유한 관행으로 전면화하길 꺼리면서도, 실제로는 정치적 칭송을 수행하거나 이를 정치의 필수 요소로 다루었다고 밝힌다. 이러한 태도는 칭송에 수반되는 아첨·과장의 윤리적 한계(예컨대 세네카에게는 스토아적 이상과의 충돌)와 현실 정치 사이의 긴장을 시사한다. 이들이 정치적 칭송의 기원을 그리스나 파르티아의 문화적 특성으로 돌린 것은, 칭송의 윤리적 한계로 인식되는 요소를 외재화한 후, 로마적 미덕으로 여과된 정치 전통으로 재구축하려는 시도일 수 있겠다. R. D. Rees, "Words of Praise in Roman Politics", *Millennium Yearbook/Millennium Jahrbuch* 7:1 (2010), 14-28.

13) TDNT II:587.

칭찬을 수여하는 주체도 그리스도교 공동체(고후 8:18)나 공동체의 대표자, 그리고 신의 위임을 받아 권한을 행사하는 기관으로서 국가(롬 13:3; 벧전 2:14)에 한정된다.[14] 칠십인역(시 34:28; 21:4, 26)과 신약 성서 찬미가에서는 이 단어가 신에 대한 찬미의 의미로도 사용되며[15] 에베소서에서 이러한 용례가 두드러진다(1:6, 12, 14; 빌 1:11 참조).

LSJM은 이 단어의 동사형 ἐπαινέω항목에서 기본 의미를 '칭찬하다'로 제시하며, 특히 공적 칭송을 표현하는 데 사용되고 기념 비문에도 자주 나타난다고 설명한다.[16]

2.2. 그리스-로마 세계의 ἔπαινος: 디오니시우스의 로마고대사에서

고전 그리스 시대와 후기 헬레니즘 시대에 이르기까지 ἔπαινος 관련 어휘의 사용 빈도를 검토하면, 이 단어가 역사서[17]와 연설문(혹은 수사학 관련 저술)[18]에서 월등히 많이 쓰이고 있음을 알 수 있다. 이것은 해당 단어가 공적 칭송과 관련 있다는 것을 시사한다. 본 연구는 기원전 1세기 역사가 디오니시우스의 ἔπαινος 관련 단어 사용을 검토하는 것으로 이러한 관찰을 구체화하고자 한다.[19]

디오니시우스의 『로마고대사』(Antiquitates Romanae)에서 ἐπαινέω의 쓰임은 크게 다음의 3가지로 분류될 수 있다: 1) 장례 예식에서 공식적인 칭찬[20] 2) 공이나 덕이 있는 통치자나 지도자에 보내는 환호와 승인[21] 3) 시민의 덕이나 공에 대한 지배자의, 혹은 동료 시민의 인정[22].

디오니시우스는 장례 예식에서 훌륭한 삶에 걸맞은 칭송을 보내지 않는 것을 공동체의 불명예로 여겼다. 그는 희랍 세계의 장례 연설에서 고인을 칭송하는 전통이 '로마의 고대적 발명품'(Ῥωμαίων ἀρχαῖον εὕρεμα)에 기원을 둔다고 주장한다.[23] 한편 칭송은 마땅히 살아있는 권력에도 수여되었으

14) Ibid.
15) Ibid., 587-588.
16) H. G. Liddell et al., *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), s.v. "ἐπαινέω".
17) Dionysius Halicarnassensis, *Antiquitates Romanae*; Cassius Dio Cocceianus, *Historiae Romanae*; Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae*; Appianus, *Bella Civilia* 참조.
18) Aelius Aristides, *Orationes*; Isocrates, *Orationes*; Demosthenes, *Orationes* 참조.
19) 연구의 범위를 고려하여 본고는 디오니시우스의 저술을 중심으로 논의를 전개한다. 그러나 플루타르코스와 디오 카시우스 등 동시기 역사서에서도 유사한 용례를 확인할 수 있으며, 이는 본 연구의 논지를 지지한다.
20) Dionysius Halicarnassensis, *Antiquitates Romanae,* 4.82.3.2; 5.17.3.5; 5.17.4.9; 5.17.5.2.
21) Ibid., 2.60.2.8; 6.94.1.2; 8.48.1.3; 9.3.1.3; 10.13.7.2; 10.57.4.2.
22) Ibid., 2.76.2.4; 3.17.6.4; 7.6.4.4; 8.44.1.8; 8.55.2.6.
23) 그리스 출신 저자 디오니시우스의 이러한 시각은, 당대 로마의 패권이 군사적 우위를 넘어

며, 창출된 권력을 승인하는 기능도 있었다. 예컨대 로마의 2대 왕이 될 전설적 인물 폼필리우스는 로마에 입성하기도 전에 이미 길에서 군중의 환호를 받는데, 이 환호에 대하여 ἔπαινος 단어가 사용된다.[24] 전공을 세운 인물에게는 월계관의 수여와 함께 ἔπαινος가 주어졌으며, 집정관과 같은 정치 지도자나 아피우스와 십인위원회처럼 입법 활동에서 공을 세운 인물들에게도 ἔπαινος가 부여되었다.

주목할 것은 이러한 칭송 행위가 갖는 제도적·정치적 측면이다. 앞서 언급한 것처럼 이 어휘는 월계관의 수여와 같은 명예 수여 체계와 함께 등장한다. 민회에서는 공식적 문서를 낭독한 뒤에 군중의 칭송이 이어지는데, 이러한 행위는 정치적 결정에 대한 공식적 승인의 기능을 가진 것으로 보이며, 절차적 성격을 드러낸다.[25] 나아가 칭송이 이루어지는 장소로 민회(ἐκκλησία),[26] 평의회(συνέδριον),[27] 왕이 소집한 원로원(βουλή)[28]이 지목되고 있으므로 이러한 칭송이 제도적 공간에서 이루어졌고, '국가'와 '통치'라는 고도의 정치 영역과 기능적 연관을 맺을 가능성을 보여 준다.

일반 시민도 공적 칭송의 대상이 될 수 있었고, 이 경우 공공의 인정이라는 효과가 있었다. 왕은 때때로 농부를 칭찬하거나 전쟁에 참전하기를 결의한 젊은이들을 칭찬하며 명예를 부여했다. 영웅적인 여성들의 행위도 칭송되었고, 특히 공적 문서로서 칭송을 공식화하였다는 것이 보고된다.[29] 시민에 대한 칭송은 공동체에 대한 공적(전공 등)과 공동체를 명예롭게 한 윤리적 행위가 기준이 되었다.

2.3. 그리스-로마 세계의 ἔπαινος: 로마의 공적 칭송 문화와 위-아리스티데스 문헌에서

로마의 공적 칭송 문화는 앞서 살펴본 디오니시우스 문헌의 ἔπαινος의 주요 용례에 상응하는 양상으로 나타난다. 다만 리스(R. D. Rees)는 로마에

제도화된 문화적 역량과 덕에 기초한다는 것을 입증하려는 그의 저술 방향과 부합한다. 마찬가지로 그리스 출신이면서 로마사를 저술한 폴리비우스(Polybius) 역시 로마의 세계 제패 원인을 제도와 관습적 역량에서 찾은 바 있다. 특히 그는 『역사』(Historiae) 6.53-54에서 탁월한 인물의 장례식에서 이루어지는 공적 칭송이 공화국의 공동체적 이익과 덕의 계승에 어떻게 기여하는지를 구체적으로 설명한다.

24) Dionysius, A*ntiquitates Romanae,* 2.60.2.8.
25) Ibid., 10.56.1.
26) Ibid., 4.10.1.1; 6.94.1.2; 10.56.1.3.
27) Ibid., 11.15.5.5.
28) Ibid., 3.17.6.4.
29) Ibid., 8.55.2.6.

서 칭찬이 교육, 법정 배경, 장례, 후원자 관계 등 다양한 사회적 맥락에서 활용되었으나, 현존하는 칭송 문헌들은 고위 정치(high politics) 영역에서 전승된 것들이라고 밝히고 있다.[30]

로마의 공적 칭송은 장례 연설(Laudatio funebris), 개선식(triumphus), 시민 집회(contio)를 중심으로 제도화되었다. 장례 연설은 하나의 가족 문화를 집단적, 공동체적 의미를 생산하는 자원으로 전환하는 수행이었고,[31] 개선식은 탁월한 개인의 영광을 전체의 영광으로 재구성하는 의례였다.

그러나 공적 칭송의 정치적 역학을 가장 잘 보여주는 공간은 콘티오(contio)이다. 벨(A. J. E. Bell)은 로마 정치를 권력과 대중이 '미학적 접촉'(aesthetic contact)을 이루는 체제로 묘사하는데, 이러한 접촉의 중심 장소가 콘티오였다.[32] 콘티오는 시민 집회나 집회에서 이루어지는 연설, 또는 연사를 의미했다.[33] 벨에 따르면, 콘티오에서 대중은 환호를 통한 권력 승인을 통해 정치적 주체로 기능하였다. 반면 연단에 오를 수 있는 인물은 대중보다 물리적·정치적·문화적으로 우위에 있었다.[34] 이 같은 콘티오의 정치문화는 공적 칭송이 정치권력 형성과 유지에 관여하는 기제를 보여주며, 로마서의 ἔπαινος를 위한 해석적 배경을 제공한다. 첫째, 고대 사회에서는 통치 권력과 대중 사이 정치적 지위의 존재론적 격차가 전제되고 있었으나, 권력이 칭송의 '스펙터클'(spectacle)[35]을 필요로 했다는 점에서 통치 체계의 구성이 행위자들의 상호성에 의존한다는 사실이 드러난다. 둘째, 콘티오에서 대중을 설득하기 위한 수사학을 펼치고 찬사를 얻게 되는 인물들은 그 사회의 가치와 규범을 형성하는 담론 제안자로 기능하였다.[36] 이러한 정치문화를 고려할 때 로마서 13:3에서 바울이 칭송받기를 권고하

30) Rees, "Words of Praise in Roman Politics", 9-10. 리스는 키케로 이후 수 세기에 걸쳐 정치적 목적의 칭송 문헌들이 지속적으로 작성되었다고 설명한다.

31) R. Covino, "The Laudatio Funebris as a Vehicle for Praise and Admonition", C. J. Smith and R. Covino eds., *Praise and Blame in Roman Republican Rhetoric* (Swansea: Classical Press of Wales, 2011), 69-81.

32) A. J. E. Bell, "Cicero and the Spectacle of Power", *The Journal of Roman Studies* 87 (1997), 1.

33) Ibid., 1-2.

34) Ibid.

35) 'spectacle'은 벨의 연구에서 인용한 개념이다. 이 용어는 통치 작동을 위한 대중(여론)의 승인을 하나의 스펙터클로 개념화하는 현대 비평적 관찰의 기원이 고대의 콘티오 문화에까지 소급될 수 있음을 시사한다. 아감벤의 『왕국과 영광』, 드보르(G. Debord)의 *The Society of the Spectacle*, D. Nicholson-Smith, trans. (New York: Zone Books, 1994) 참조.

36) 역으로 시민에게 수여되는 찬사는 기존 담론에 스스로를 접합시킨 인물들을 모범화하려는 시도로 읽힐 수 있다. 벨은 대중이 칭송으로 유지·강화되는 기존 권력의 담론에 대해 승인을 거부할 수 있는 자신들의 주권적 권리(sovereign right)를 얼마나 의식하였는가에서 대중의 '힘'이 평가될 수 있으리라 제안한다. Bell, "Cicero and the Spectacle of Power", 2.

는 장면은 권력의 승인이나 명예를 얻으라는 권면을 넘어서는 함의를 갖는다. 곧 바울은 그리스도교가 로마 사회 안에서 공적 담론의 제안자, 새로운 가치 질서의 제창자로 참여할 것을 요청하고 있다고 이해할 수 있다.

상호 승인의 통치 기제를 동일한 정치 공동체 내부의 문제에서 다원적으로 확장하여 논하기 위해, 본 연구는 기원후 2~3세기 저자 위-아리스티데스(Pseudo-Aelius Aristides)[37]를 참조하고자 한다. 그는 『왕에게』(Εἰς βασιλέα)라는 연설문에서, 왕(로마 황제로 추정된다)이 그리스인을 사랑하는 이(φιλέλλην)이며, 이것이 칭송받을 만한 덕목임을 주장한다.[38] 이는 로마 황제가 피통치 영역인 헬라 도시들의 문화와 특권을 인정하고, 헬라 도시들은 공식적인 찬사를 통해 황제의 권위를 승인하고 명예를 부여하는 정치적 관행을 배경으로 한다. 이러한 관행은 로마서 13:3을 로마 당국의 공공적 사명 수행과 그리스도교적 '선'의 상호 승인이라는 전망 속에서 해석할 수 있는 가능성을 제공한다.

이상의 분석을 통해 ἔπαινος가 그리스-로마 정치문화에서 공적 칭송을 의미하며, 권력의 형성과 승인, 공동체의 가치 질서 생산에 관여한다는 것을 확인하였다. 아래에서는 이러한 정치문화적 배경을 전제로 로마서 13:1-7에 대한 분석과 독해를 수행한다.

3. 로마서 13:1-7의 역사적 맥락과 수사학

3.1. 로마서 13:1-7의 구조와 해석을 위한 방법적 전제

로마서 13:1-7은 통치 권력을 승인할 것을 권고하는 1-2절과, 통치 권력을 선과 연관시키는 3-4절, 통치 권력의 인정을 양심의 문제로 연결하는 5절과

37) 위-아리스티데스(Pseudo-Aelius Aristides)는 서기 2세기에 활동한 연설가이자 소피스트이다. 『왕에게』는 전통적으로 아리스티데스의 저작으로 알려져 왔으나, 현대 학계는 이를 아리스티데스의 이름을 차용한 위작으로 평가하고 있으며, 대체로 3세기 로마 제국 배경의 저작으로 수용하고 있다. 작품에서 칭송되고 있는 왕이 역사적 인물인지, 수사학 연습을 위한 이상적 모델인지에 대한 논쟁이 있으나, 본 연구에 있어서 문제되는 것은 정치적 행위자들 사이의 승인 문화 맥락에서 ἔπαινος에 관한 것이므로 위의 논쟁이 미치는 영향은 미미하다. C. T. Mallan, "In Praise of Gallienus? Reconsidering a Gallienic Date for the Εἰς βασιλέα of Pseudo-Aristides [Aristid. Or. 35K]", F. Mitthof, G. Martin, and J. Grusková, eds., *Empire in Crisis: Gothic Invasions and Roman Historiography. Beiträge zur internationalen Tagung, Wien, 3.–6. Mai 2017* (Vienna: Holzhausen, 2020), 245-262; S. A. Stertz, "Pseudo-Aristides, ΕΙΣ ΒΑΣΙΛΕΑ", *The Classical Quarterly* 29:1 (1979), 172-197 참조.

38) Aelius Aristides, "Εἰς βασιλέα (Or. 35)", W. Dindorf, ed., *Aristides*, vol. 1 (Leipzig: Reimer, 1829), 105.

세금 문제에 대한 권고를 담은 6-7절로 구성된다. 이 구절이 일으키는 주석상의 문제는 첫째, 이것이 편집적 삽입일 가능성이 있다는 것과[39] 둘째, 세속 통치자들의 강력한 권한에 저항하는 바울 서신의 다른 구절들(고전 2:8; 롬 8:38)과 조화되지 않는다는 것이다. 삽입 문제가 제기된 중요한 이유는 1-7절이 전후 문맥을 고려할 때 이질적인 내용을 갖는다는 점이었다. 그러나 삽입을 증명할 만한 결정적 증거가 없고,[40] 앞선 절들로부터 주제적 전환을 정합적으로 설명할 수 있는 해석도 제시되고 있으므로, 해당 구절을 바울에게 귀속시키지 않을 충분한 근거는 없다.[41] 한편 본문과 바울의 다른 서신에 나타나는 세속 통치에 대한 관점 불일치에 대하여 주잇은 다음과 같이 해명한다. 세속 통치 권력에 대한 적대감은 묵시적 관점의 반영인 반면, 권력에 대한 인정은 파루시아(parousia)까지 신이 허용한 임시적 제도를 승인한다는 맥락에 있으므로, 서로 상충되지 않는 진술이 될 수 있다는 것이다.[42]

이와 같이 종말론적 공동체의 실존이라는 역사적 맥락 안에서 본문을 독해하는 것은 해석학적 책임을 위해 요청된다. 엘리엇(N. Elliott)은 로마서 13:1-7이 폭군들에게 면죄부처럼 인용되었다는 점을 비판적으로 상기시킨다.[43] 케제만(E. Käsemann)은 성서 본문이 세계 도처에서 일어나는 "권력 남용의 형이상학적 토대"(metaphysical undergirding)로 기능하는 측면을 지적하며,[44] 정치신학적 문제의식을 제기한다. 주잇은 이 본문이 시공을 초

39) J. Kallas, "Romans XIII. 1–7: An Interpolation", *New Testament Studies* 11:4 (1965), 365-374; L. E. Keck, "What Makes Romans Tick?", D. M. Hay and E. E. Johnson, eds., *Pauline Theology III: Romans* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 15-16. 편집적 삽입은 아니더라도, 공통의 초기 그리스도교 전승을 상정하는 일반적인 견해가 있다. 벧전 2:13-17과 롬 13:1-7의 평행 관계에 대하여는 M. Wolter, *Der Brief an die Römer*. *Teilband 2: Röm 9-16*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK) VI/2 (Ostfildern: Patmos Verlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 309와 E. Käsemann, *Commentary on Romans,* G. W. Bromiley, ed. and trans. (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 351을 참조하라.

40) Jewett, *Romans*, 783-784.

41) 이 구절은 종종 젤롯당과 같은 혁명적 운동에 연루되는 것을 경고한다거나, 이미 취약한 로마의 유대 공동체를 위태롭게 할 행위를 금하는 것으로 해석되어 왔다. 해당 구절의 배경이 되는 시기는 네로 집권 초기의 비교적 안정된 시기였고, 바울은 선교를 방해할 수 있는 대결을 피하고자 하였다는 설명도 제시되고 있다. Ibid., 785-786. 13:1-7의 역사적 배경에 대한 심화된 논의는 다음을 참조하라: J. A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1st ed. (New York: Doubleday, 1993), 662-665; N. Elliott, "Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda", R. A. Horsley, ed., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1997), 185.

42) Jewett, *Romans*, 783-784.

43) Elliott, "Romans 13:1-7", 184.

44) Käsemann, *Commentary on Romans*, 351.

월한 보편적 정치 윤리의 설립을 위해 제공된 것이 아니라고 강조하며,[45] 성서 본문의 정치적 진술을 역사적 맥락과 분리하여 일반화하는 해석의 위험성을 경계한다. 바울 서신의 종말론적 관점을 고려한다면, 해석의 중심은 바울이 파루시아까지 세속 질서의 유지를 위한 제도적 장치를 인정하고 있다는 사실 자체보다, 그 권위가 '임시적'이며 '위임적'이라는 점에 두는 것이 타당하다. 이러한 방법적 전제 아래, 다음 절에서는 로마서 13:1-7이 놓여 있는 그리스-로마 정치 수사학의 문화적 지평을 검토한다.

3.2. 그리스-로마 정치 수사학의 범주와 로마서 13:1-7

위-아리스티데스라는 이름으로 전승된 또 다른 작품인 『수사학』(Ars rhetorica)[46]에서, 저자는 정치적 담론이 다루어야 할 논제들을 열거하며 '위험이 없는 것'과 '아름다운 것'을 목록에 포함한다.[47] 주목할 것은 '위험이 없는 것'을 판단하는 기준으로 신들, 적들, 더 강한 사람들, 그리고 법으로부터 해를 입지 않는 상태가 언급되며,[48] 이어지는 논의에서는 '아름다운 것'을 구성하는 요소로서 선한 것들에 대한 칭송(ἔπαινος)을 제시한다는 점이다.[49]

이러한 정치수사학의 범주는 로마서 13:1-7의 해석에 하나의 비교 지평을 제공한다. 로마서에서도 통치 권력에 대한 '두려움'(φόβος), '선'(ἀγαθός), 그리고 'ἔπαινος'가 밀착되고 연결되어 나타나기 때문이다. 물론 로마서를 곧바로 2세기 정치수사학 교본의 주제들과 대응시킬 수는 없다. 그러나 이 비교는 바울이 그리스도교 공동체의 정치적 존재 방식을 당시 그리스-로마 세계가 공유하던 '국가적 이상'(Staatsideal)[50]과 정치수사학의 범주 안에서

45) Jewett, *Romans*, 786-787.

46) 이 저서는 정치적 담론(περὶ τοῦ πολιτικοῦ λόγον)을 다루는 제1권과, 단순(περὶ τοῦ ἀφελοὺς λόγου) 담론을 다루는 제2권으로 구분되어 있으며, 실제 저자는 2세기 소피스트들로 추정된다. Pseudo-Aelius Aristides, M. Patillon, ed. and trans., *Arts rhétoriques, vol. I, Livre I: Le discours politique* (Paris: Les Belles Lettres, 2002), vii, xvii-xxii.

47) 저자는 정치적 수사학의 토포스를 다음의 순서로 제시한다: τὸ δίκαιον, τὸ συμφέρον, τὸ δυνατόν, τὸ ῥᾴδιον, τὸ ἀναγκαῖον, τὸ ἀκίνδυνον('위험이 없는 것'), τὸ καλόν('아름다운 것'), τὸ εὐσεβές, τὸ ὅσιον, τὸ ἡδύ. Pseudo-Aelius Aristides, *Ars rhetorica* 1.12.151-157.

48) Ibid., 1.12.156.

49) 저자는 선(ἀγαθός)에 속하는 덕목들을 칭송하는 것이 '아름다운 것'을 구성한다고 설명한다. "Τὸ δὲ καλὸν συνίσταται, ὡς ὅρῳ περιλαβεῖν, ἐκ τῶν ἐπαίνων τῶν ἀγαθῶν ···" (Ars rhetorica 1.12.157). 이는 ἔπαινος가 언어적 표명을 넘어, 공동체적 가치와 관련하여 구성적 기능을 갖는 것으로 이해되었음을 보여준다.

50) 볼터가 말하는 'Staatsideal'은 선인을 칭송하고 악인을 처벌하는 국가의 기능을 가리킨다. Wolter, *Der Brief an die Römer*, 314-315.

서술하고 있음을 보여준다.[51]

로마서 13:1-7에서 국가는 권선징악의 제도적 집행자이며, 칭송이라는 명예 가치 체계를 통해 보편 담론을 생산할 수 있는 공간을 제공한다. 이러한 점은 그리스-로마 세계에서 이상적 국가의 기본 기능으로 이해되던 정치적 사고와 접점을 갖는다.

3.3. 로마서 13장 ἔπαινος의 수사적 효과와 바울의 전략

그리스-로마의 문화 전통에서 명예 획득은 계급과 상관없이 열광적으로 추구되었다. 이를테면 노예의 경우 신분적 제약이 오히려 명예에 대한 열망을 추동하였다고 보고된다. 명예의 획득은 공적이고 제도적인 칭송과 환호를 통하여 공식화되는 여러 경로가 있었다. 2.2와 2.3에서 본 연구는 ἔπαινος가 그러한 공적 칭송을 가리키는 용어로 쓰일 수 있음을 밝혔다. 공적 칭송은 때때로 공과 덕이 있는 시민을 향하여도 주어졌으나, 보다 일반적으로는 통치자와 군사 지도자 등 영웅적 행적의 인물들에게 수여되며 통치 권력을 공고히 하는 요소로 작동했다. 본 연구는 로마서 13장의 ἔπαινος가 그리스-로마 주류 정치문화의 언어를 수용하면서도, 그 정치적 기능을 은밀히 전도(顚倒)하려는 바울의 시도일 가능성을 제안한다.

먼저 바울은 통치적 권위에 대한 인정을 권고하나, 곧바로 이 권력의 기

51) 롬 2:29와 고전 4:5에도 ἔπαινος가 사용되며, 이 경우 하느님으로부터 사람이 받는 칭찬을 의미한다. 롬 13:3의 ἔπαινος를 이러한 용례에 비추어 이해한다면, 본문은 세속 권력이 신의 위임을 받았으므로 그로부터 얻는 칭찬을 신의 칭찬과 같이 여길 것을 권고하는 것으로 해석될 수 있다. 그러나 빌 4:8의 목록은 바울이 ἔπαινος를 그리스-로마 정치문화의 어휘로 이해했을 가능성을 시사한다. 빌 4:8에서 바울은 수신인들이 마음에 두어야 할 덕목들을 열거하는데, 이는 각주 47에서 살펴본 정치적 수사학 토포스 목록과 주제적 연관성을 갖는다. 물론 이러한 유사성은 해당 목록들이 당대 문화가 공유하던 덕목을 반영한 결과일 수 있다. 그러나 빌 4:8에서 평판 좋은 것(εὔφημα), 덕스러운 것(ἀρετή), 칭찬할 만한 것(ἔπαινος)을 생각하라는 권고는 바울이 칭찬을 명예와 연결 짓는 당대의 사회·수사학적 가치 체계 안에서 사고한다는 것을 보여준다. 한편 벧전 2:14에는 롬 13:3과 유사한 진술이 등장한다. 총독들은 "나쁜 일 하는 사람들은 처벌하고 선한 일 하는 사람들은 칭찬"하도록 임금이 보낸 자들이므로, 이들의 통치 권위를 인정하라는 권고이다. 윈터(B. W. Winter)는 두 본문에 나타나는 통치 권력-선-칭찬의 내용적 병행이 실제 정치적 관행과 관련되어 있음을 비문(epigraph) 증거를 통해 제시하며, 이 본문을 전적으로 구원을 위한 윤리적 관점으로 이해하는 해석에 도전한다. 그의 연구에 따르면, 비문은 공적을 세운 인물에게 주어지는 제도적 칭송의 한 형식으로, 후대 사람들이 장래에 행할 선에 대하여도 동일한 존경을 보장하는 장치로 기능한다. 이상의 논의들은 ἔπαινος를 개인적·종교적 칭찬에 한정하지 않고, 사회적 평가와 공적 승인이라는 정치 수사학적 맥락에서 독해할 가능성을 고려하게 한다. B. W. Winter, "The Public Honouring of Christian Benefactors: Romans 13:3-4 and 1 Peter 2:14-15", *Journal for the Study of the New Testament* 34 (1988), 87-103.

능을 '선'에 봉사하는 것으로 제한한다. 그러한 한에서만 권력은 정당성을 얻는다. 디오니시우스 역시 공적 칭송이 군사적 탁월성에만 근거하지 않고, 덕과 유익을 지향해야 한다는 관점을 드러내었다.[52] 그럼에도 개선식을 위한 제도화된 칭송의 예가 보여주듯이, 로마의 군사력은 공적 칭송의 유력한 계기였다. 이에 대하여 바울은 칭송의 근거를 선에 정초함으로써 권력의 정당성 조건을 재구성한다고 볼 수 있다. 나아가 그는 주로 권력자에게 향하였던 ἔπαινος가 회중에게 부여되는 새로운 국면을 제시한다. 3.2에서 논증한 바와 같이 회중이 얻은 칭송은 그리스도교적 전망을 따라 제출된 새로운 공적 담론이 그리스-로마 세계의 인정을 얻는 과정에서 수여되는 성격을 갖는다. '힘'에서 '선'으로 지배적 질서를 변경하고,[53] 참된 덕의 담지자로 세속 통치 권력이 아닌 민중을 지목하는 것은 신약성서에서 반복적으로 발견되는 종말론적 공동체의 자기 이해와 일치한다. 이러한 주장은 그리스도교 외부 세계에 대하여도 설득력을 가질 수 있었을 것인데, 앞서 확인한 바와 같이 그리스-로마 전통 안에 선이라는 형이상학적 범주를 현실적 힘과 분리하지 않는 철학적·윤리적 사유가 있었고, 대중이 칭송과 환호의 승인을 통해 통치와 질서의 구성에 참여하게 되는 기제도 인식되었기 때문이다.

로마서의 서술에 따르면 바울은 스페인 선교를 위한 교두보로 로마를 염두에 두고 있다. 그러므로 그는 로마 교회가 제국의 통치 권력과 불화하지 않고, 오히려 제국이 제공하는 제도적 이점을 활용할 여지를 남겨두고자 하였으리라 추측할 수 있다. 그러나, 그의 묵시적 전망 아래에서 세속의 지배 질서는 그리스도교적 가치로 전복되어야 할 필요가 있었고, 세속의 통치 권한은 그리스도교적 선의 구상에 봉사하는 임시적 지위로서 유지되어야 할 필요가 있었다. 그러므로 본문의 대항적 수사로서의 전복성은 바울이 종말론적 전복의 그리스도교적 전망에 따라 그리스도교 회중을 기존의 정치적 가치 질서에 수동적으로 편입되는 집단이 아니라 새로운 공적 담론

52) Dionysius, A*ntiquitates Romanae,* 6.19.4.8.

53) 롬 12:9-21에서 바울은 악에 대항하여 선을 행하고, 궁극적으로 선으로 악을 이기라고 권고하므로, 13:3의 선 해석을 위한 문맥을 형성한다. 바울은 이 권고를 통해 그리스도 사건 이후 남겨진 종말론적 시간에 상응하는 삶의 질서를 제시하고 있다고 볼 수 있다. 따라서 13장의 권력에 대한 권고 역시 기존 정치 질서와의 충돌을 회피하기 위한 실천적 전술이기 이전에, 선을 중심으로 재구성된 종말론적 윤리의 구현이 근본적인 배경이라는 것을 이해할 필요가 있다. 이러한 관점에서 힘은 자율적·절대적 정당성을 갖지 않으며 선에 봉사할 때만 의미를 갖는 상대화된 영역이 된다. 통치와 정치의 장에서 가치 기준의 재배치는 권력의 정당화 방식을 변형하는 효과를 갖는다. 따라서 13장의 ἔπαινος가 이러한 가치 질서의 전환을 수행하는 수사적 장치라면, 본문은 세속 권력과의 타협 담론이 아니라 새로운 종말론적 질서에 따라 권력과 그 정당성의 기준을 재구성하는 수사학으로 이해할 수 있다.

을 생산하는 주체로 위치시킨다는 데에 있다. 이러한 해석을 따를 때, 로마서 13:3의 ἔπαινος는 '칭찬'보다 정치적·제도적 맥락을 담은 '칭송'으로 번역하는 것이 타당하다.

4. 번역에 대한 제언

4.1. 번역어의 변화와 그 정치적 함의: ὑποτάσσω를 중심으로

로마서 13:1-7에서 통치 권력은 "위에서 다스리는 통치 권력들"(ἐξουσίαι ὑπερέχουσαι: 13:1), "통치자들"(οἱ ἄρχοντες: 13:3) 등으로 표현되는데, 주목할 것은 바울은 이들을 "하나님의 시중꾼"(θεοῦ διάκονός: 13:4)으로 묘사한다는 점이다. 통치자들은 실제적 행정 권한을 행사하는 제국의 관료들과 지방 행정 책임자들로 해석되고 있다. 이에 대하여 일부 연구는 바울이 로마서 16장 명부에 등장하는 로마 교회의 공직자를 의식하여 권위에 대한 긍정적 어조를 유지하고 있다거나, 신적 위임에 기초하여 세속 권력의 정당성을 전제하는 유대 전통에 기대고 있다고 설명한다.[54]

이들이 누구이든, 바울은 이 권력자들을 "하나님의 시중꾼"으로 제한하고 있다. 이들에 대한 복종을 권유하는 동사로 바울은 ὑποτάσσω의 중간태를 사용한다. 주잇은 따라서 이 단어를 복종이 아닌 '자발성'을 강조하여 독해할 것을 주장한다.[55]

1절의 ὑποτασσέσθω의 번역에 『개역개정』, 『공동개정』, 『새번역』, 『표준』은 모두 '복종하다' 동사를 사용한다. 그러나 『새한글』은 "(지위를) 인정해야 합니다."로 번역하고 있다. ἐξουσίαι에 대하여 『개역개정』과 『새번역』은 '권세'로, 『공동개정』은 '권위'로 옮기는 반면, 『새한글』은 '통치 권력'으로 표현한다. 먼저 『새한글』이 '복종하다'를 권위에 대한 승인의 뜻이 있는 '인정하다'로 독해하는 것은 주잇이 강조한 바와 같이 '자발성'을 시사하는 표현으로 읽힐 수 있다. 한편 『새한글』은 권력과 세력에 대한 일반적 통칭인 '권세'를 현대 정치체제 안에서 기능적 수행 주체를 가리키는 '통치 권력'으로 바꾸었다. 이를 통해 제도적 합리성으로서의 국가 권력에 대한 승인 맥락에서 위 구절이 독해될 가능성이 높아졌다고 볼 수 있다.

『새한글』번역이 해당 본문의 수용에 미칠 수 있는 위와 같은 효과는, 3-4

54) Jewett, *Romans*, 788-789.
55) Ibid., 788.

절과 관련하여 권력의 정당성을 '선'의 추구에 한정시키는 현대의 비권위주의적 해석 흐름과도 상통한다. 이러한 번역상의 선택은 13:3 ἔπαινος를 정치적 승인과 정당성의 언어로 이해해야 한다는 본 연구의 결론과 연결된다.

4.2. 해외 성경 번역본들의 ἔπαινος 번역

독일어와 프랑스어 주요 성경 번역본들이 채택한 ἔπαινος에 대한 번역어들은 이 단어를 공적 승인 맥락에서 독해하고자 하는 본 연구의 해석을 지지하는 자료가 될 수 있다.

독일어 번역본 Zürcher Bibel (2007, 이하 ZB), BasisBibel (2012, 이하 BB), Einheitsübersetzung (2016, 이하 EIN), Neue Genfer Übersetzung (2011, 이하 NGÜ)은 모두 ἔπαινος를 'Anerkennung'으로 번역한다. 한편 Luther Bibel (2017, 이하 LB)은 'Lob'을 번역어로 택하고 있다. Anerkennung은 그 사전적 의미가 기본적으로 인식과 승인을 지시한다.[56] 주목할 것은 원문에 대한 문헌학적(philologische) 엄밀성을 번역 원칙으로 삼는 ZB과, 원문에 대한 충실성과 소통 가능성 양자를 모두 번역 목표로 취하는(philologische und kommunikative Übersetzung) 번역본들(BB, EIN, NGÜ)[57]이 모두 Anerkennung을 번역어로 취하고 있으므로, 원문이 갖는 어조에 대하여 일치된 이해를 시사한다는 것이다.

프랑스어 번역본 Traduction œcuménique de la Bible (2010), Nouvelle Français courant (2019)은 'éloge'를, Segond 전통의 두 개정판인 Segond révisée 1978 dite "Colombe", Nouvelle Bible Segond (2002)은 'approbation'을, La Bible Parole de Vie (2000)는 'félicitation'을 번역어로 사용한다. Félicitation은 일상적이고 사사로운 칭찬과 축하에서 주로 사용된다.[58] Approbation은 독일어의 Anerkennung과 마찬가지로 사전적 의미가 일차적으로 '승인'을

56) DWDS 사전은 Anerkennung에 대한 첫 번째 설명을 유언, 외교적 승인 등 법적으로 유효한 확인으로 규정한다. 두 번째 의미로 칭찬(lobende Würdigung)과 존중(Hochschätzung)을 제시하며, 공로에 대한 인정을 주요한 용례로 들고 있다. DWDS, "Anerkennung", https://www.dwds.de/wb/Anerkennung (2026. 7. 16.). Duden online은 Anerkennung의 동의어로 Würdigung, Lob, Achtung, Respektierung을 제시하며, 용례에서는 DWDS와 마찬가지로 성취나 공로에 대한 인정과 그 표명을 주요하게 소개한다. Duden Online, "Anerkennung", https://www.duden.de/rechtschreibung/Anerkennung (2026. 7. 16.).

57) Deutsche Bibelgesellschaft, "Deutsche Bibelübersetzungen im Vergleich", https://www.die-bibel.de/bibeln/wissen-zur-bibel/wissen-bibeluebersetzung/deutsche-bibeluebersetzungen-im-vergleich (2026. 7. 16.).

58) 이하 프랑스어 단어는 모두 Larousse 온라인판을 참조. Larousse, "Félicitations", https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/f%C3%A9licitations/33185 (2026. 7. 16.).

지시한다. Éloge는 라루스(Larousse) 사전에 따르면 라틴어 elogium(비문)을 어원으로 하며, 희랍어 εὐλογία(찬사)의 영향을 받았다. 이 단어는 일상적인 맥락에서 쓰이더라도 본질적으로 문학적·수사적 성격을 띠는데, 실제로 라루스 사전은 éloge의 첫 번째 동의어 군으로 dithyrambe와 panégyrique를, 두 번째로 compliment와 louange를 제시한다.

한국어 번역본은 『개역개정』, 『공동개정』, 『새번역』, 『표준』, 『새한글』 모두 '칭찬'을 번역어로 택하였다. 한국 천주교를 배경으로 하는 번역의 경우 『성경』(2005)이 '인정'을, 『200주년 신약성서』가 '찬사'를 사용한다.

<표 1> 해외 및 국내 주요 성경 번역본의 ἔπαινος 번역어 비교

언어	번역본	번역어
독일어	ZB	Anerkennung
	BB	Anerkennung
	EIN	Anerkennung
	NGÜ	Anerkennung
	LB	Lob
프랑스어	TOB	éloge
	NFC	éloge
	Colombe	approbation
	NBS	approbation
	PDV	félicitation
한국어	『개역개정』	칭찬
	『공동개정』	칭찬
	『새번역』	칭찬
	『표준』	칭찬
	『새한글』	칭찬
	『성경』	인정
	『200주년 신약성서』	찬사

4.3. ἔπαινος에 대한 번역 제안

로마서 13:3의 ἔπαινος를 정치적 공간에서 이루어지는 공적 승인 행위, 곧 권력의 정당화와 승인, 가치 질서의 형성에 관여하는 행위로 이해하는 본 연구는, 이러한 해석에 근거하여 ἔπαινος를 '칭찬'보다 '칭송'으로 번역하는 것이 타당하다고 주장한다. '칭송'은 '칭찬'에 비하여 발화가 수행하는 승인 행위의 공적·공동체적 성격을 더욱 분명하게 드러내기 때문이다.[59] 이 차이

59) 칭송과 칭찬의 의미와 용법을 이해할 때 한문 문화와의 연관성을 고려할 필요가 있다. '송

는 두 표현이 사용되는 발화 상황과 화행의 사회적 범위를 통해 확인할 수 있다. 예컨대 "황제의 덕을 칭송하고 만세를 빌었다", "고구려 건국의 영웅으로 칭송하다"[60]와 같은 용례에서 '칭송'은 대상의 덕과 공적을 평가하는 데 그치지 않고, 그 가치를 공동체적으로 승인하고 공개적으로 표명하는 행위를 수행한다. 이는 그리스-로마 세계에서 통치자나 영웅에게 바치던 ἔπαινος의 쓰임에 비교될 만하다. 반면 "칭찬을 듣고 싱긋거리는 아이", "칭찬 몇 마디로 기를 살려 주었다."[61]와 같은 용례에서 '칭찬'은 주로 화자와 청자 사이 대인적 관계에서 이루어지는 긍정적 평가 행위와 관련된다.

한국 천주교에서 발행된 번역본들이 ἔπαινος를 '인정'(『성경』)과 '찬사'(『200주년 신약성서』)로 옮기는 것은 '칭찬'이 갖는 일상적·대인적 의미와 구별되는 장점이 있다. 그러나 두 번역어 모두 ἔπαινος가 담고 있는 고대 지중해 세계의 수사학적 맥락을 보여주기에는 한계가 있다. 그리스-로마 문화에서 공적 칭송의 수사학은 통치 질서의 정당성을 형성하는 이데올로기적 장치로 기능하였다. 그러나 '인정'은 공적 승인이라는 화행을 포착하지만, 공공 예식에서 재현되는 열광과 환호의 집단적 경축 속에서 ἔπαινος가 수행하는 정치적·상징적 구성력을 드러내지는 못한다. 반면 '찬사'는 경탄을 함축하며 발화되는 순간의 평가와 그 표현 자체에 초점을 두는 경향을 보인다.[62] 따라서 긍정적 평가의 공개적 표명으로서의 측면은 포착하지만, 특정 덕과 공적을 공동체의 가치로 승인하고 사회적으로 유통시키는 제도적 성격까지 나타내지는 못한다. 본 연구가 대안으로 제안하는 '칭송'은 ἔπαινος가 정치적 수사로 작동하기 위해 요구되는 평가 및 표현의 기능과 이를 공동체적 가치로 승인하는 화행적 기능을 기존의 번역어보다 효과적으로 드러낼 수 있다.

바울이 로마서 13:3을 통하여 로마 교회가 권력으로부터의 사사로운 칭찬 듣기를 권고하고 있다고 해석한다면, 세상의 칭찬보다 하느님의 인정

(頌)'과 '찬(讚)'은 한문 문학에서 하나의 문체로 활용되었다. 『한국민족문화대백과사전』은 '송'에 대하여 "왕이나 기타 대상인물의 성덕을 칭송하는 한문문체"로, '찬'에 대하여는 "인물이나 서화를 찬미하는 한문문체"로 규정한다. 『한국민족문화대백과사전』, "송", "찬", https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0030610; E0055210 (2026. 9. 4.). 그러나 송과 찬의 위상 관계 및 의미 범주, 그 분화 양상에 관해서는 문학사적으로 일치된 견해가 존재하지 않는다 (특히 찬의 의미 범주에 관해서는 서용준, "『文心雕龍·頌讚』편의 분석을 통한 劉勰의 讚과 贊에 대한 인식 고찰", 「중국문학」 67 [2011], 1-25를 참조). 무엇보다 전통 한문 문체의 규범적 양태가 현대 한국어 '칭송'과 '칭찬'의 의미장에 얼마나 실질적으로 반영되어 있는지는 단정하기 어렵다.

60) 네이버 국어사전, "칭송", https://ko.dict.naver.com/#/search?query=칭송 (2026. 7. 16.).

61) 네이버 국어사전, "칭찬", https://ko.dict.naver.com/#/search?query=칭찬 (2026. 7. 16.).

62) "상을 받는 사람에게 찬사와 박수가 쏟아졌다"; "관중들은 아슬아슬한 곡예가 끝날 때마다 경탄과 찬사의 박수를 보냈다". 네이버 국어사전, "찬사", https://ko.dict.naver.com/#/search?query=찬사 (2026. 9. 4.).

받기를 권고하였던[63] 다른 서신에서의 태도를 설명하기 어렵다. 이러한 불일치를 해명하기 위하여 일부 해석은 본문이 상정하는 권력은 신의 위임받은 권력이며, 따라서 바울이 권력의 칭찬을 마치 신의 칭찬과 같이 간주하도록 요구한다고 설명한다. 이러한 해석은 사실상 권력이 하느님의 대리자라는 전제를 반복하는 순환적 설명이 될 위험이 있으며, "왜 이 본문에서 권력에 대한 비판적 시각이 현저하게 변경되었는가"라는 물음을 여전히 해소하지 못한다. 반면 로마서 13:1-7을 은밀한 전복의 수사학으로 읽을 경우, 이러한 긴장에 대한 하나의 설명을 제공할 수 있다.

이는 로마서 13:1-7을 바울의 전복적 수사로 읽도록 촉구하는 여러 도전 가운데 하나의 사례일 뿐이다. 본 연구의 ἔπαινος 해석은 성서학적 방법론에 의해서도 고려될 수 있는 근거를 제공하며, 현대 독자의 언어 감수성을 반영하려는 성서 번역계의 노력과도 조화될 수 있다. 따라서 본 연구는 로마서 13:3의 ἔπαινος를 '칭송'으로 번역하는 것이 본문의 정치적·수사학적 맥락을 충실하게 반영하는 선택이 될 수 있다고 제안한다.

5. 나가는 말

해석의 과정에서 역사성은 본문과 해석자 양자 모두를 구성하는 조건으로 작용한다. 로마서 13:1-7에 대한 해석사는 부분적으로 시대의 정치철학적 인식의 변화사를 반영한다. 동시에 바울 역시 특정한 역사적·사회적 조건 안에서 사유한 인물이었다. 따라서 그의 서신에서 시대적 한계가 발견될 때, 해석자는 이를 현대적 감각에 맞추어 재구성하려는 유혹과, 그러한 한계를 역사적 거리 속에서 인정해야 한다는 학문적 태도 사이에 놓이게 된다. 그러나 로마서 13:1-7과 같이 본문이 바울의 다른 서신의 관점과 긴장을 이루거나, 로마서 내부 논리 안에서 설명을 요구하거나, 새로운 방법론적 접근이 본문의 의미를 보다 정합적으로 드러낼 수 있는 경우, 그러한 본문은 새로운 해석적 접근을 요청한다고 볼 수 있다.

본 연구는 로마서 13:1-7을 그리스도교의 종말론적 전망 안에 세속적 삶의 질서를 재배치하는 바울의 전복적 수사가 담긴 본문으로 독해하였다. 이러한 독해의 정당성을 지지하는 근거로, 로마서 본문의 요소들과 당대의 그리스-로마 문화 전통 사이 접점을 분석하였다.

로마서 13:1-7에 대한 재독해의 요청은 오늘날 한국어 성경 번역에도 반

63) 고전 4:3-5; 갈 1:10; 롬 2:29.

영되었다고 판단되며, 『새한글』 번역이 그러한 변화의 한 사례라고 볼 수 있다. 본 연구는 ἔπαινος의 정치적·수사학적 함의를 밝힘으로써 새로운 해석적 지평을 제안하였으며, 이에 따라 이 어휘에 대한 새로운 번역어의 획득 가능성 역시 진지하게 검토될 필요가 있음을 제안한다.

<주제어>(Keywords)

로마서 13:1-7, ἔπαινος(Epainos), 공적 칭송, 그리스-로마 정치문화, 정치신학.

Romans 13:1-7, Epainos(ἔπαινος), Public Praise, Greco-Roman Political Culture, Political Theology.

(투고 일자: 2026년 7월 31일, 심사 일자: 2026년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2026년 9월 6일)

<참고문헌>(References)

『새한글성경』, 서울: 대한성서공회, 2024.

Aelius Aristides, *Aristides*, vol. 1, W. Dindorf, ed., Leipzig: Reimer, 1829.

Appianus, *Bella civilia*, vols. 3-4, H. White, trans., Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1913.

Cassius Dio Cocceianus, *Historiae Romanae*, 9 vols., E. Cary, trans., Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1914–1927.

Demosthenes, *Demosthenis Orationes*, vol. 1, M. R. Dilts, ed., Oxford: Oxford University Press, 2002.

Dionysius Halicarnassensis, *Les Antiquités Romaines*, vols. 1, 3, and 6, V. Fromentin and J.-H. Sautel, eds. and trans., Paris: Les Belles Lettres, 1998–2016, accessed 14 October 2026 from Thesaurus Linguae Graecae (TLG 0081.019).

Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae*, 9 vols., H. St. J. Thackeray et al., trans., Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1930–1965 (rev. eds. 1998).

Isocrates, *Discours*, 4 vols., É. Brémond and G. Mathieu, eds., Paris: Les Belles Lettres, 1929–1962 (repr. 1963–1967), accessed 14 October 2026 from Thesaurus Linguae Graecae (TLG 0010).

네이버 국어사전, “찬사”, https://ko.dict.naver.com/#/search?query=찬사 (2026. 9. 4.).

네이버 국어사전, “칭송”, https://ko.dict.naver.com/#/search?query=칭송 (2026. 7. 16.).

네이버 국어사전, “칭찬”, https://ko.dict.naver.com/#/search?query=칭찬 (2026. 7. 16.).

서용준, “『文心雕龍·頌讚』편의 분석을 통한 劉勰의 讚과 贊에 대한 인식 고찰”, 「중국문학」 67 (2011), 1-25.

아감벤, G., 『왕국과 영광: 오이코노미아와 통치의 신학적 계보학을 향하여』, 박진우, 정문영 역, 서울: 새물결, 2016.

윤철원, “빌립보서의 하팍스 레고메논(hapax legomenon)인 폴리튜마(politeuma)의 번역 문제”, 「성경원문연구」 31 (2012), 112-133.

이두희, “『새한글』의 번역 배경과 주요 특징 — 신약을 중심으로 —”, 「성경원문연구」 51 (2022), 224-251.

『한국민족문화대백과사전』, “송”, https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0030610 (2026. 9. 4.).

『한국민족문화대백과사전』, “찬”, https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0055210 (2026. 9. 4.).

Beard, M., *The Roman Triumph*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Bell, A. J. E., “Cicero and the Spectacle of Power”, *The Journal of Roman Studies* 87 (1997), 1-22.

Carter, T. L., “The Irony of Romans 13”, *Novum Testamentum* 46:3 (2004), 209-228.

Covino, R., “The Laudatio Funebris as a Vehicle for Praise and Admonition”, C. J. Smith and R. Covino, eds., *Praise and Blame in Roman Republican Rhetoric*, Swansea: Classical Press of Wales, 2011, 69-81.

Debord, G., *The Society of the Spectacle*, D. Nicholson-Smith, trans., New York: Zone Books, 1994.

Deutsche Bibelgesellschaft, “Deutsche Bibelübersetzungen im Vergleich”, https://www.die-bibel.de/bibeln/wissen-zur-bibel/wissen-bibeluebersetzung/deutsche-bibeluebersetzungen-im-vergleich (2026. 7. 16.).

Duden Online, “Anerkennung”, https://www.duden.de/rechtschreibung/Anerkennung (2026. 7. 16.).

DWDS, “Anerkennung”, https://www.dwds.de/wb/Anerkennung (2026. 7. 16.).

Elliott, N., “Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda”, R. A. Horsley, ed., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1997, 184-204.

Elliott, N., *The Arrogance of Nations*, Minneapolis: Fortress Press, 2010.

Fitzmyer, J. A., *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1st ed., New York: Doubleday, 1993.

Jewett, R., *Romans: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2006.

Kallas, J., “Romans XIII. 1-7: An Interpolation”, *New Testament Studies* 11:4 (1965), 365-374.

Käsemann, E., *Commentary on Romans*, G. W. Bromiley, ed. and trans., Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Keck, L. E., “What Makes Romans Tick?”, D. M. Hay and E. E. Johnson, eds., *Pauline Theology III: Romans*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, 3-29.

Larousse, “Félicitations”, https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/f%C3%A9licitations/33185 (2026. 7. 16.).

Liddell, H. G. et al., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

Mallan, C. T., “In Praise of Gallienus? Reconsidering a Gallienic Date for the Εἰς βασιλέα of Pseudo-Aristides [Aristid. Or. 35K]”, F. Mitthof, G. Martin, and J. Grusková, eds., *Empire in Crisis: Gothic Invasions and Roman Historiography. Beiträge zur internationalen Tagung, Wien, 3.–6. Mai 2017*, Vienna: Holzhausen, 2020, 245-262.

Morstein-Marx, R., *Mass Oratory and Political Power in the Late Roman Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Rees, R. D., "Words of Praise in Roman Politics", *Millennium Yearbook/Millennium Jahrbuch* 7:1 (2010), 9-28.

Polybius, *Historiae*, vol. 6, W. R. Paton, trans. LCL, Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1927.

Pseudo-Aelius Aristides, *Arts rhétoriques,* vol. 1, Livre I: Le discours politique, M. Patillon, ed. and trans., Paris: Les Belles Lettres, 2002.

Preisker, H., "ἔπαινος", G. Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, Grand Rapids: Eerdmans, 1964, 586-587.

Stertz, S. A., "Pseudo-Aristides, ΕΙΣ ΒΑΣΙΛΕΑ", *The Classical Quarterly* 29:1 (1979), 172-197.

Versnel, H. S., *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden: Brill, 1970.

Winter, B. W., "The Public Honouring of Christian Benefactors: Romans 13:3-4 and 1 Peter 2:14-15", *Journal for the Study of the New Testament* 11:34 (1988), 87-103.

Wolter, M., *Der Brief an die Römer. Teilband 2: Röm 9-16*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK) VI/2, Ostfildern: Patmos Verlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.

<Abstract>

Paul's Subversive Rhetoric in Romans 13:1-7:
Reconsidering the Translation of Epainos (ἔπαινος)

Ock Yun
(Yonsei University)

Romans 13:1-7 has traditionally been interpreted as Paul's endorsement of submission to secular governing authorities. On this reading, Romans 13:3 is understood as a promise that those who obey the authorities will receive their praise. This interpretation has often served as a biblical basis for explaining the relationship between the church and the state. Recent discussions surrounding the Korean translation the New Korean Translation (2024), however, suggest that the passage may leave room not only for the recognition of political authority but also for its limitation. This study argues that such a possibility becomes clearer when the political and rhetorical meaning of the term *epainos* (ἔπαινος) in Romans 13:3 is reconsidered.

The article first examines the use of *epainos* in Greek and Roman literature, with particular attention to Dionysius of Halicarnassus' *Roman Antiquities*. It argues that *epainos* frequently denotes public praise offered within political institutions rather than private commendation. Such praise functioned as an official recognition of rulers, military leaders, and citizens whose achievements or virtues were publicly acknowledged. Public praise was therefore not only an expression of approval but also a political practice that confirmed authority and shaped the values of the community.

The study then considers Roman practices of public praise, including the *laudatio funebris*, the triumph, and especially the *contio*. These practices show that public acclamation formed part of the process through which political authority gained legitimacy. Reference is also made to Pseudo-Aelius Aristides, whose speech *To the King* presents praise as a reciprocal relationship between the emperor and the Greek cities under Roman rule. These examples provide the political and rhetorical background for interpreting *epainos* in Romans 13.

On this basis, the article proposes that Paul deliberately employs the language of Roman political culture while redirecting its function. Although he

acknowledges governing authorities within the present age, he limits their legitimacy by making the pursuit of the good the condition of their authority. At the same time, he transfers *epainos*, a term usually associated with rulers and public benefactors, to the Christian community. In this way, Romans 13:3 may be read as presenting Christians as participants in the formation of a new public discourse grounded in the eschatological vision of the gospel rather than in imperial power.

Finally, the article argues that the Korean translation “칭송” (“public acclaim”) reflects the political and rhetorical force of *epainos* more adequately than the conventional translation “칭찬” (“praise”). This proposal seeks to show that developments in biblical scholarship may require corresponding changes in translation, and that translation should take account of the historical and political context in which biblical language originally functioned.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 59 (2026. 10.), 165-187
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.10.59.165
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

갈라디아서 3:20에서 ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν의 번역에 대한 재고

— '쉐마'인가 '언약 당사자성'에 대한 진술인가? —

임 정*

1. 서론

갈라디아서 3:20은 신약 주해에서 이른바 'crux interpretum'으로 평가받으며, 가장 난해한 구절 중의 하나에 속한다. 브루스(F. F. Bruce)는 이 구절에 대해 제시된 해결책이 300개를 넘을 것으로 추정하며,[1] 외프케(A. Oepke)는 3:17의 430년을 연상시키는 430가지의 해석을 언급한다.[2] 라이트풋(J. B. Lightfoot) 역시 이에 대한 해석의 수가 250-300개에 이른다고 말하며, 이들 중 상당수는 중보자에 대한 오해에서 비롯되거나, 더 많은 경우 문맥을 무시하거나 해석에 있어서 상당히 자의적이라는 점을 지적한다.[3]

이 구절을 이루는 두 그리스어 문장은 각각 별개로 떼어 놓고 보면 이해하는데 어려움이 없어 보인다. 첫 번째 문장 ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν이 '중보자가 그 사이를 중재하기 위해서 최소한 두 당사자가 필요하다는 것'을 의미한다는 것은 자명해 보인다.[4] 두 번째 문장 ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν에 대

* 현재 총신대학교 일반대학원 신약학 박사과정. 현재 대한신학대학원대학교 사회교육원 신약학 강사. memidream@gmail.com.

1) F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 178.

2) A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1973), 82.

3) J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, Classic Commentaries on the Greek New Testament (London: Macmillan and Co., 1874), 147.

4) Bruce, *The Epistle to the Galatians*, 178. NIV와 ESV 그리고 RSV는 이러한 의미가 더 드러나도록 ἑνὸς οὐκ ἔστιν 부분을 'imply more than one'으로 번역한다.

해서는, 이 문장이 "하나님은 한 분이시다."라는 신명기 6:4의 쉐마(Shema)적 선언으로 보거나, 이를 쉐마에 상응하는 '하나님의 단일성'에 대한 진술로 인정하는 관점이 지배적이다.[5]

해석상의 문제를 야기하는 것은 바로 이 두 문구의 간결함과 모호함 그리고 그로 발생한 두 문장 사이의 관계이다.[6] 특히, '하나님은 한 분이시다'라는 쉐마적 선언이 어떤 방식으로 중보자에 관한 내용과 대조(antithesis)를 이루는가 하는 점이다.[7] 칼뱅(J. Calvin, A.D. 1509-1564) 역시 ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν이라는 진술에 대해서는 이 문장이 왜 도입되었는지 명확하지 않다는 점을 인정한다.[8] 마틴(J. L. Martyn)은 이를 생략된 삼단논법으로 해결하려 한다.[9] 또한 브루스는 하나님께서 율법을 주실 때는 중개(mediation)를 이용하셨지만, 약속을 수여하실 때는 한 분(εἷς)으로서 홀로 행동하셨으며, 천사의 개입도, 인간의 중개도 관여하지 않았다는 점을 인정하지만, '하나님은 한 분이시다'라는 문구가 이러한 사실을 표현하기에는 다소 생경한 방식일 수 있음을 의식한다.[10]

본 연구는 갈라디아서 3:20의 주석상의 난제를 일으키는 핵심 구절인 ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν을 하나님의 유일성을 의미하는 쉐마적 선언이 아니라 ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν의 중재자 개념에서 발생하는 '당사자성'의 의미를 반영한, '하나님의 언약 당사자성'의 진술로 읽어야 함을 주장한다. 이를 위

---

5) 갈 3:20하반에 대한 영어 번역본들은 거의 모두 "God is one"라고 번역한다. 『개역개정』은 "하나님은 한 분이시니라"로, 『새한글』, 『새번역』 그리고 『표준』은 "그런데 하나님은 한 분이십니다"로 번역을 함으로써, 사실상 일치된 번역을 보여준다. 반면 『공동』은 문자적 번역에 주석적 의견을 가미한다. "그러나 하느님의 약속은 중재자를 내세우지 않고 하느님 한 분의 생각으로 하신 것입니다"라는 『공동』의 번역은 율법이 가진 쌍무적 계약의 성격과 아브라함 언약의 편무적 계약의 성격을 암시한다.

6) H. Alford, *Alford's Greek Testament: An Exegetical and Critical Commentary*, vol. 3 (Grand Rapids: Guardian Press, 1976), 33.

7) Bruce, *The Epistle to the Galatians*, 178.

8) J. Calvin, *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians,* W. Pringle, ed. (Bellingham: Logos Bible Software, 2010), 103.

9) J. L. Martyn, *Galatians*: *A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Yale Bible (New Haven: Yale University Press, 2008), 358. 마틴(J. L. Martyn)은 바울의 논리를 일종의 삼단논법으로 파악한다. 전제 A: 중보자는 (최소한) 두 당사자 사이에서 일한다. 전제 B: 그러나 하나님은 (쉐마에 따르면) 한 분이시다. (즉, 하나님은 중보자가 필요 없는 단독적인 '약속'의 주체이시다.) 결론: 따라서, 중보자(모세)가 개입된 율법은 하나님의 단독적이고 절대적인 약속과는 성격이 다르며, 모세가 (약속을 주실 때처럼) 하나님의 본질적인 일치성 안에서 직접 말씀하신 것이 아니다. 요약하자면 이 글은 율법이 중보자를 거쳤다는 사실을 통해, 율법이 아브라함에게 주셨던 하나님의 직접적인 약속보다 열등하거나 일시적인 성격을 지님을 논증하려는 것이 바울의 의도라는 것이다. 또한 이것은 율법의 중보자인 모세가 결국 하나님을 대변하여 말한 것이 아니라는 결론을 도출한다고 주장한다.

10) Bruce, *The Epistle to the Galatians*, 178.

하여, (1) 이 문장이 당시 유대교와 초기 기독교에서 사용한 일반적인 쉐마 공식과 그 형태가 다르다는 점, (2) εἷς가 '둘'을 전제로 그 중에 임의의 '하나'를 지시하는 용법을 가진다는 점, (3) 이러한 언약 당사자성이 갈라디아서 3:15-25까지의 문맥과 일치한다는 점을 논증할 것이다.

2. 갈라디아서 3:20의 해석사

이 구절을 해석함에 있어 가장 광범위한 흐름은 20절을 '약속의 직접성' 대 '율법의 간접성'의 대조로 읽는 것이다. 조지(T. George)는 이 구절을 하나님의 유일성에 초점을 맞춘 것으로 이해하는데, 아브라함에게 주신 약속이 천사나 모세와 같은 단순한 인간 중개자를 통해서가 아니라 하나님으로부터 직접 온 것이라는 점을 강조한 것이라는 것이다.[11] 버튼(E. D. W. Burton)은 당사자의 이중성과 하나님의 유일성으로부터 도출되는 추론이 약속의 직접성과 율법의 간접성을 나타낸다고 보되, 이 구절에서 율법의 조건성과 약속의 무조건성, 그리고 하나님의 불변성의 개념을 찾아내는 것은 단어의 함의나 문맥을 넘어선 해석이라고 거리를 둔다.[12] 롱게네커(R. N. Longenecker)는 20절 전반부의 '하나가 아님'이 율법의 간접적이고 계약적인 성격에 주목하게 했다면, 후반절의 '한 분이심'은 하나님의 구원 활동의 직접적이고 일방적인 성격에 주목하게 하는 것이라고 설명한다.[13] 또한, 던(J. D. G. Dunn)은 이 대조가 유일신론적 공리에 대한 호소로 보이나 그 실질적 핵심은 하나님께 중재자가 필요치 않다는 데 있다고 보며, 이를 통해 천사와 모세를 거쳐 매개된 율법과 아브라함에게 직접 부여된 하나님의 언약 간의 선명한 차별성이 부각된다고 주장한다.[14] 베츠(H. D. Betz)는 바울이 하나님의 유일성(oneness)과 대조를 이루는 것은 그 무엇이든 열등하다고 주장한다고 본다.[15] 그는 이 논리가 바로 ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν에 암시

11) T. George, 『갈라디아서』, 노승환 역 (부산: 깃드는 숲, 2023), 302; *Galatians*, CSC (Nashville: Holman Bible Publishers, 2020).

12) E. D. W. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, ICC (New York: C. Scribner's Sons, 1920), 190.

13) R. N. Longenecker, *Galatians*, WBC (Dallas: Word Books, 1990), 164-165.

14) J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Black's New Testament Commentary (London: Continuum, 1993), 191. 던(J. D. G. Dunn)은 바울이 하나님의 단일성(하나이심)이라는 개념과, 중재라는 행위는 (그 사이를 중재할) 둘 이상을 내포한다는 사실 사이에서(이후의 혼란이 보여주듯) 그리 성공적이지 못한 경구적(epigrammatic) 대조를 시도했던 것 같다고 말하며, 이 본문이 가지는 해석상의 논리적 비약에 대해 지적한다.

15) H. D. Betz, *Galatians*: *A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Hermeneia

되어 있다고 주장하지만, 이를 위해 바울이 εἷς θεός를 인용한 것에 불과하다고 말하며, 이를 직접적인 쉐마 선언이라고 보는 것에는 거리를 둔다.[16] 또한, 슈라이너(T. R. Schreiner)가 보기에 중보는 하나님과 이스라엘 사이의 계약을 암시하며, 언약의 약속들은 두 당사자가 모두 의무를 완수하는 것에 달렸는데, 시내산 언약이 실패한 이유는 이스라엘이 요구된 것을 행하지 않고 언약의 규정을 어겼기 때문이다.[17] 슈라이너는 여기에 쉐마 선언이 있는 이유에 대해 로마서 3:20에서처럼 이방인이 율법과 상관없이 하나님의 백성에 포함된다고 바울이 변론하는 곳에서 하나님이 한 분이시라는 교리가 나온다고 주장한다.[18] 라이트풋은 중보(mediation)라는 개념 자체가 그 중보가 수행되는 대상으로서 최소한 두 당사자를 상정하기에, 율법은 한편으로는 하나님, 다른 한편으로는 유대 백성이라는 두 당사자 사이의 계약적 성격을 띠고, 따라서 율법은 조건적이며 절대적이지 않고, 반면에 약속은 절대적이며 무조건적이라는 사실을 표현한다고 주장한다.[19]

또 다른 주요한 흐름에서, 굽타(N. K. Gupta)는 이를 유일신에 대한 고백(즉, One God)이 아닌 '하나님의 하나 됨(Oneness of God)'의 개념으로 보며, 이 '하나 됨'의 가치에는 유대인과 이방인이 하나로 연합하는 요소가 포함되어 있으며, 이를 이방인과 유대인을 나누었던 율법에 대한 비교적인 요소로 설명한다.[20] 드실바(D. A. deSilva) 또한 바울이 '하나님의 유일성'이 '하나님의 백성의 유일성' 안에서 반영되어야 한다고 설명한다.[21] 하르몬(M. S. Harmon)은 ἑνὸς에서의 '하나'가 3:16에 근거하여 '한 씨' 곧 예수 그리

(Philadelphia: Fortress Press, 1979), 171-172. 베츠(H. D. Betz)는 전통적인 유대교에서 율법은 하나님의 가장 고귀한 선물이었으나, 바울이 다음과 같은 일종의 생략된 삼단논법으로 율법의 위상을 낮춘다고 주장한다. 전제 1: 하나님의 본성은 '하나(oneness)'이며, 가장 고귀한 계시는 이 단일성을 반영한다. 전제 2: 토라는 중보자(모세)를 통해 전달되었으므로 '여럿(Plurality)'의 원리에 기반한다. 결론: 따라서 토라는 하나님의 단일한 약속보다 열등하며, 일시적인 방편에 불과하다.

16) Betz, *Galatians*, 171-172.

17) T. R. Schreiner, 『강해로 푸는 갈라디아서』, 김석근 역 (서울: 도서출판 디모데, 2017), 251-252; Galatians, ZECNT (Nashville: Zondervan, 2010). 그는 이와 대조적으로 아브라함에게 주어진 약속은 하나님께만, 즉 하나님의 약속에 달렸고 조건적이지 않기 때문에 반드시 성취될 것이며 약속이 율법보다 뛰어나다는 인식이 있음을 주장한다.

18) Ibid.

19) Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, 147. 그는 다만 "하나님은 한 분이시다"라는 이 명제는 그 형식은 닮았을지라도, 모세 율법의 근본 선언인 "주 너의 하나님은 오직 한 분인 주이시다"와는 사실상 아무런 관련이 없다고 지적한다. 또한 그는 여기에서 하나님의 당사자성에 대해 언급한다.

20) N. K. Gupta, *Galatians*, The Story of God Bible Commentary (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2023), 140-141.

21) D. A. deSilva, *The Letter to the Galatians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 319.

스도를 가리킨다고 본다.[22] 이러한 해석은 또한 라이트(N. T. Wright)의 해석과도 일치한다.[23] 그러나 위더링턴(B. Witherington III)은 라이트의 이러한 해석의 방향이 갈라디아서에서 바울이 진술하는 내용의 많은 부분을 설명해 주기는 하지만, 과연 해당 구절에서 바울이 ἑνὸς를 '한 가족의'를 지칭하는 것으로 이해했을지에 대해서는 의문을 갖는다.[24] 이러한 해석적 흐름이 공유하는 점은 이러한 해석의 기반을 로마서 3:29-30에 두고 있다는 것이다. 그러나 드실바는 나중에 쓴 서신서인 로마서 3:29-30의 내용을 근거로 갈라디아서 3:20을 해석하는 것이 위험할 수 있음을 인정한다.[25]

한편, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν의 의미를 다른 관점에서 이해하는 해석도 있다. 로크(J. Locke)는 바울이 이 문장을 통해 '하나님이 (약속과 율법에 있어서) 한쪽 당사자'임을 표현함으로써 율법이 약속을 폐기할 수 없음을 말하고 있다고 설명한다.[26] 다드리지(P. Doddridge) 역시 하나님을 아브라함 언약의 한 당사자로 읽으며, 시내산에서는 이방인을 대표하여 나선 자가 없었기에 율법이 약속을 무효화할 수 없다고 주장한다.[27] 로크와 다드리지의

---

22) M. S. Harmon, *Galatians*, Evangelical Biblical Theology Commentary (Bellingham: Lexham Academic, 2021), 188-189. 하르몬(M. S. Harmon)은 전통적으로 쉐마(신 6:4)는 이스라엘만의 배타적인 유일신 신앙을 상징하는데, 바울은 이를 보편적 통치의 근거로 사용한다고 보는데, 이는 "하나님이 한 분이시라면, 그분은 유대인만의 하나님이 아니라 모든 민족의 하나님이어야 한다"는 논리이다. 이는 롬 3:29-30과도 이어지는 관점이다.

23) N. T. Wright, 『N. T. 라이트 갈라디아서 주석』, 김선용 역 (서울: 복 있는 사람, 2023), 380-381; Galatians, Commentaries for Christian Formation Series (Grand Rapids: Eerdmans, 2021). 라이트(N. T. Wright)는 '중재자'와 연결된 속격 ἑνὸς를 중재자가 중재하는 계약 당사자를 가리키는 속격이 아닌, 중재자가 중재하는 계약의 대상물을 가리키는 속격으로 이해하고 있다. 그는 '하나의 중재자'에서의 '하나'를 3장 16절과 29절의 '한 씨'와 연결지어 해석하는데, '한 씨'를 '하나의 가족'이라는 개념으로 이해하여, '한 씨의 중개자'라는 의미로 이해해야 한다고 주장한다.

24) B. Witherington III, *Grace in Galatia*: *A Commentary on St. Paul's Letter to the Galatians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 258-259. 위더링턴(B. Witherington III)은 율법이 중보자를 통해서 주어졌다는 사실을 통해 하나님과 그분의 백성의 분리와 거리감을 표시해주며, 아브라함이 경험한 친밀함의 약속은 오직 믿음과 은혜에 의해서만 주어진다는 점을 강조한다고 이해한다.

25) deSilva, *The Letter to the Galatians*, 319. 또한 Wright, 『N. T. 라이트 갈라디아서 주석』, 382-383. 라이트는 롬 3:30 의 쉐마와 갈 3:20을 연결 지어 주석적인 시도를 한다.

26) J. Locke, *A Paraphrase and Notes on the Epistle of St. Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians*. A. W. Wainwright, ed. (Oxford: The Clarendon Press, 1987), 139. 로크(J. Locke)는 약속이든 계약이든 한 번 비준된 사항은 양측의 동의가 있어야만 폐기할 수 있는데, 아브라함 언약에서 하나님이 한쪽 당사자이셨고 다른 쪽 당사자는 이방인과 이스라엘이었고, 율법에 있어서는 한쪽 당사자이신 하나님은 그대로이시지만, 다른 쪽 당사자가 이방인이 제외된 이스라엘 민족뿐이므로, 오직 한쪽 당사자이신 하나님만으로는 기존의 약속을 폐기할 수 없다고 주장한다.

27) P. Doddridge, *The Family Expositor: A Paraphrase and Version of the New Testament with*

이 주장에서 주목할 점은 그들이 하나님을 약속과 율법 계약 모두에서의 '한쪽 당사자'로 보았다는 데 있다. 이러한 하나님의 '계약 당사자성'은 바로 이 논문의 논지와 연결된다.

앞서 언급한 주요한 첫 두 가지의 흐름은 두 가지 해석상의 난점을 가진다. 첫째, 논리적 비약의 문제이다. 20절 전반부의 해석에 있어서는 전반적인 일치를 보이나, 후반부를 쉐마로 읽을 때 두 문장이 결합하여 만들어 내는 의미에 대해서는 그 의견이 갈린다. 이는 두 구절 사이에 존재하는 간극을 해석적 시도로 메운 결과이며, 하나님의 유일성이나 단일성이 어떻게 약속의 직접성이나 우월성으로 귀결되는지에 대해 논리적 설득력이 부족하다. 둘째는 의미 범주의 불일치이다. 중보자가 한편을 위한 것이 아니라고 말할 때의 '하나'가 속한 의미의 범주가 '하나님은 하나이시다'에서의 '하나'와 동일한 의미 범주 내에 있지 않다는 것이다.[28] 중보자의 정의에서의 '하나'는 언약 당사자의 수를 가리키는 용어이다. 그러나 하나님에 대해 묘사하는 '하나'는 기존의 해석에서는 '당사자'를 가리키는 것도 아니고, '중보자'를 가리키는 것도 아니다. 하나님이 아브라함과 맺은 언약에도 분명히 하나님과 아브라함이라는 두 당사자가 있었고, 다만 중재자가 없었을 뿐이다. 이러한 문제들로 인하여 '하나님은 한 분이시다'라는 구절의 의미를 추론하기 위해 많은 해석상의 비약이 요구되었던 것이다.

3. ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν: 쉐마인가 아닌가

초기 기독교와 제2 성전기 문헌은 유대교로부터 "하나님은 한 분이시다"

Critical Notes and a Practical Improvement of Each Section, vol. 5, n.p., n.d., 43-44. 다드리지(P. Doddridge)는 중보자는 단지 한 당사자의 중보자가 아니라 적어도 둘 사이를 오가며 양쪽을 위해 처리하는 자이며 하나님은 아브라함과 맺은 그 언약에서 오직 한 당사자이고, 아브라함과 그의 씨-믿는 모든 자, 곧 유대인과 이방인-가 다른 당사자인데, 어떤 언약도 양 당사자의 상호 동의 없이는 변경될 수 없고 시내산에서 모세의 중보로 행해진 일에는 이방인을 대표하여 나선 자가 없었기에 율법이 약속을 무효화할 수 없다고 주장한다. 여기에서 다드리지 역시 로크와 마찬가지로 하나님을 한쪽 당사자로서 읽는 해석을 시도한다.

28) D. B. Wallace, "Galatians 3:19-20: A Crux Interpretum for Paul's View of the Law", *Westminster Theological Journal* 52 (1990), 225-245. 월라스(D. B. Wallace)는 여기에서 ἑνὸς와 εἷς 모두 수적인(numerical) 의미를 가지고 있다고 보아야 하는 것이 타당함을 인정한다. 한편 D. Hunn, "Why therefore the Law? The Role of the Law in Galatians 3:19-20", *Neotestamentica* 47:2 (2013), 355-372. 헌(D. Hunn) 역시 Wallace의 견해를 따라 ἑνὸς와 εἷς를 동일 범주에서 읽어야 함을 주장하면서, 20하반절의 εἷς가 의미하는 '하나님의 하나이심'의 개념을 하나님이 아브라함 언약에서의 '한쪽 당사자'(one party)이심을 나타내는 것이라고 주장한다.

라는 유일신론적 공식인 εἷς ὁ θεός('헤이스 호 테오스')를 의식적으로 수용했다.[29] 일반적으로 그리스어로 표현되는 쉐마는 크게 두 가지 형태로 등장한다. 먼저 칠십인역 신명기 6:4에서 쉐마는 κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν의 형태로 표현되며, 이 동일한 쉐마 구문은 마가복음 12:29에서도 등장한다. 여기에서 θεὸς가 εἷς ἐστιν보다 앞서 위치한다는 사실이 쉐마의 기본 형태를 결정한다고 볼 수 없다. 오히려 마소라 본문의 어순을 그대로 따르는 신명기의 쉐마 구절 전체가 정형화된 공식으로 사용되었을 가능성을 보여 준다.

한편, 바울 서신 및 복음서를 제외한 다른 신약성경에서는 이러한 신명기의 쉐마 구문 대신에 축약형의 쉐마 선언이 등장한다. 로마서 3:30의 εἴπερ εἷς ὁ θεὸς ὃς δικαιώσει와 고린도전서 8:6의 ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ와 여호와 유일신 사상을 예수 그리스도에게 돌린 εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς라는 변형된 쉐마 선언에서 εἷς가 먼저 위치함으로 쉐마의 하나님의 유일성을 강조한다. 에베소서 4:6의 εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων과 디모데전서 2:5의 Εἷς γὰρ θεός εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων에서도 쉐마의 형태가 등장하는데, 디모데전서에서는 유일신론과 하나님과 사람들 사이의 그리스도의 중보자로서의 유일성을 강조하기 위하여 εἷς가 먼저 나타난다. 이는 비단 바울 서신에서뿐만 아니라 야고보서에서도 보이는 현상이다. 야고보서 2:19의 σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός에서도 비록 바울 서신과 약간의 차이점을 보이지만 하나님의 유일성을 강조하기 위하여 εἷς를 앞에 위치시킨다.[30] 이는 신약 밖에서도 동일하다. 필로(Philo of Alexandria, B.C.20-A.D.50?)는 ἡ δ' ἀνωτάτω συγγένειά ἐστι πολιτεία μία καὶ νόμος ὁ αὐτὸς καὶ εἷς θεός에서 유대 민족이 누리는 최고의 친족 관계가 '하나의 시민권, 동일한 율법, 그리고 한 분의 하나님'에 근거한다고 설명하며, 시민권과 율법의 단일성을 설명하기 위해서는 μία와 ὁ αὐτὸς를 후치시키는 반면 하나님에 대한 진술에서만 εἷς를 전치시키고 있다.[31] 필로는 또한 ἐπειδὴ εἷς

29) H. R. Balz and G. Schneider, eds., *Exegetical Dictionary of the New Testament, Vol.1* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 399-400.

30) 약 2:19에는 여러 다른 독법이 존재한다. 이 독법들은 크게 두 가지 유형으로 나뉘는데, 하나는 θεός 앞에 관사의 유무와, 어순의 차이이다. 관사의 유무는 이를 단일신론(monotheism)과 쉐마로 나누며, 어순의 차이는 대부분 그 의미에서 차이를 만들어 내지 않는다. 그러나 몇몇 Textus Receptus가 채택한 몇몇 소문자 사본들과 비잔틴 사본의 ὁ θεὸς εἷς ἐστιν 독법은 사본의 지지가 빈약하고, 하나님을 강조하기 위한 필사자의 시도로 볼 수 있다. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed. (New York: United Bible Societies, 1994), 610.

31) Philo, *De Specialibus Legibus* 4.159.

ἐστιν ὁ θεός καὶ ἱερὸν ἓν εἶναι μόνον에서 "하나님이 한 분이시므로 성전도 하나여야 한다"고 주장하며, 성전에 대해서는 ἓν을 ἱερὸν 뒤에 위치시키는 반면 하나님에 대해서는 εἷς를 앞에 위치시킨다.[32]

칠십인역의 한 판본의 다니엘서 4:34하반인 ἔδοξε δέ μοι ἀποδεῖξαι ὑμῖν καὶ τοῖς σοφισταῖς ὑμῶν ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός 역시 이러한 축약형 쉐마의 표현을 간직하고 있다.[33] 또한 Hermas, Man. I, 1에서 Πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ Θεός이라는 문장 속에서도 이와 동일한 쉐마의 형태가 사용된다.[34]

요세푸스(Titus Flavius Josephus, A.D. 37-100?) 또한 Against Apion에서 εἷς ναὸς ἑνὸς θεοῦ(한분 하나님의 하나의 성전)이라는 구절에서 비록 속격의 형태로 변형이 있으나 '하나'를 앞에 배치시켜 전형적인 쉐마 공식의 어순을 그대로 따른다.[35] 또한 이그나티우스(Ignatius of Antioch, A.D.35?-110?)의 The Epistle of Ignatius to the Magnesians에서 전능하신 한 분 하나님과 그리스도를 통한 그분의 자기 계시를 드러내는 표현인 ὅτι εἷς Θεός ἐστιν ὁ παντοκράτωρ ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ에서도 동일한 쉐마 표현을 발견할 수 있다.[36]

이와 같이 단축된 쉐마 공식은 εἷς θεός와 같은 정형적인 형태를 가진다. 이는 이 문구가 가지는 그 신학적 무게로 인하여 일종의 신앙고백과 같이 고정되어 사용되었을 가능성을 보여준다.

물론 신약의 복음서와 서신서를 제외한 기타 문헌에서는 εἷς와 θεός의 어순이 바뀐 형태 또한 나타난다. 그러나 이들은 쉐마적 선언이라기보다는 주어에 대한 부가적인 수량적 정보를 서술하는 문장이다. 먼저 필로의 De Opificio Mundi 171의 δεύτερον δ' ὅτι θεὸς εἷς ἐστι는 선행 문장인 πρῶτον μὲν ὅτι ἔστι τὸ θεῖον καὶ ὑπάρχει와 쌍을 이루어 신성에 대한 일반적 정의와 진술의 맥락에서 사용된다.[37] 또한 동일 저서의 καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς ἀεὶ ὤν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὑτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων에서도 εἷς

---

32) Philo, *De Specialibus Legibus* 1.67.

33) J. Ziegler, ed., *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 16.2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 306.

34) *Hermas, Man*. I, 1. "무엇보다 먼저, 하나님은 한 분이시라는 사실을 믿으십시오."

35) Josephus, Against Apion 2.193.

36) Ignatius of Antioch, *Corpus Ignatianum: Greek Text, Long Recension*, W. Cureton, trans. (Berlin: Asher and Co., 1849), 67.

37) Philo, *De Opificio Mundi* 170-71. "둘째로, 하나님은 한 분입니다."라는 구절은 그 앞선 선행문장의 "첫째로, 신성이 존재하며 실재합니다"라는 구절과 대조되어 신성에 대한 부가정보를 서술하고 있다.

는 뒤따르는 속성의 서술들과 함께 하나님에 대한 부가정보를 구성한다.[38] ὅτι θεὸς εἷς ἐστι καὶ κτίστης καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων도 같은 유형이며,[39] 또한 ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους(참으로 하나님은 한 분이시나, 명칭이 오용되어 신이라 불리는 존재들은 많습니다)라는 구절에서 참 하나님과 거짓 신들을 비교하기 위해 εἷς ἐστιν과 πλείους (ἐστιν)의 형태적 대조를 위해 이 어순을 채택하고 있다.[40]

요세푸스의 경우에도 θεὸς γὰρ εἷς καὶ τὸ Εβραίων γένος ἕνを 통해 다른 도시에 제단이나 성전이 있어서는 안 되는 이유를 서술하며 εἷς와 ἕν이 하나님과 히브리 민족에 대한 수량적인 부가정보를 서술하는 기능을 하고 있다.[41]

위에서 살펴본 바와 같이 쉐마의 전형적 어순은 εἷς Θεός이며, 특히 바울의 서신에서는 더욱 그러하다. 따라서 갈라디아서 3:20은 형태는 이러한 전형적인 쉐마 형식에서 벗어나 있음을 알 수 있다.

4. 다수 중의 임의적인 하나를 나타내는 εἷς의 용례

숫자 '하나'를 나타내는 그리스어 단어 εἷς는 두 당사자가 명시적으로 드러나거나 암시되어 있는 상황에서 그 중에 임의적인 '하나'를 언급하는 용도로 사용된다. 갈라디아서 3:20에서처럼 중재자가 '한 편'을 위한 것이 아니라는 진술에는 '중재자가 중재하는 당사자가 두 편'이라는 개념을 내재하고 있으며, 그러므로 εἷς라는 표현은 이러한 '두 당사자'라는 전제 안에서 작용되고 있음을 간과해서는 안 된다.

이와 같이 εἷς가 '~ 중의 하나'를 의미하는 용례들 중에서 다음의 두 가지 정형화된 문장 구조에 주목할 필요가 있다.

> πρόξενοι μέντοι πολλοὶ διὰ τῶν πολιτευομένων γεγόνασι παρ' ὑμῖν τοιοῦτοι, ὧν εἷς ἐστιν ὁ Λυκίδας. ἀλλ' ἕτερον πρόξενόν ἐστ' εἶναι καὶ

38) Philo, *De Opificio Mundi* 100. 이 구절은 "그리고 모든 것의 통치자이신 한 분 하나님은 영원히 존재하시며, 영구하시고, 움직이지 않으시며(부동이시며), 오직 자기 자신과만 같으시고(한결같으시며), 다른 모든 것들과는 완전히 구별되십니다."를 의미하며, 여기에서 '한 분'과 '영원히 존재하시며' 이하의 모든 진술은 하나님의 속성에 대한 부가적인 정보를 진술하는 역할을 하고 있다.

39) Philo, *De Specialibus Legibus* 1.30.

40) Philo, *De Somniis* 1.229.

41) Josephus, *Antiquities* 4.201.

ἀτέλειαν εὑρῆσθαι.[42)]

ὧν εἷς ἦν, φησίν, Ἐζεκίας ἀρχιερεὺς τῶν Ἰουδαίων[43)]

οὕτω δὴ πεισθέντες ἀμφότεροι καὶ μετὰ τῶν φίλων εἰς ἀγορὰν καταβάντες ἀνέστησαν μὲν ἐκ τῶν δίφρων τοὺς ἐφόρους, ἄλλους δ' ἀντ' αὐτῶν ἀπέδειξαν, ὧν εἷς ἦν Ἀγησίλαος[44)]

οὐ μὴν ἀλλὰ ταῦτα χαίρειν ἐάσαντες οἱ Συρακούσιοι πέντε καὶ εἴκοσι στρατηγοὺς ἐχειροτόνησαν, ὧν εἷς ἦν Ἡρακλείδης[45)]

δέκα μὲν συνηγόρους ἐκ τῆς Αἰγηίδος φυλῆς ᾐτήσω, ὧν καὶ ἐγὼ εἷς ἦν αἱρεθεὶς ὑπὸ σοῦ[46)]

정형화된 형태의 첫 번째 범주로 위에서 제시된 다섯 가지 사례들은 앞 문장에서 여러 당사자들이 언급되어 있을 때, 'ὧν εἷς ἐστιν(ἦν) + S(주어)'라는 관계대명사 구문으로 이어 받아, 'S가 ~들 중에 하나이다'라는 것을 나타낸다. 이와 동일하지 않지만 유사한 형태로 관계대명사 대신에 속격 지시대명사로 대치된 형태가 다음의 예에서 나타난다.

ὥσπερ γὰρ ὀλίγον τι πρότερον ἀκηκόατε ὅτι τῷ Βουσέλῳ πέντε υἱεῖς ἐγένοντο, τούτων εἷς ἦν Στρατίος ὁ τουτουὶ πρόγονος Μακαρτάτου, καὶ ἕτερος Ἀγνίας ὁ τουτουὶ πρόγονος τοῦ παιδός[47)]

또 다른 한 가지 정형화된 형태는 갈라디아서 3:20과 가장 유사한 형태를 가진다.

ἐκ δ' οὖν τῆς γῆς ἀνεχώρησαν οἱ Θηβαῖοι οὐδὲν ἀδικήσαντες· οἱ δὲ Πλαταιῆς ἐπειδὴ τὰ ἐκ τῆς χώρας κατὰ τάχος ἐσεκομίσαντο, ἀπέκτειναν τοὺς ἄνδρας εὐθύς. ἦσαν δὲ ὀγδοήκοντα καὶ ἑκατὸν οἱ ληφθέντες, καὶ Εὐρύμαχος εἷς αὐτῶν ἦν, πρὸς ὃν ἔπραξαν οἱ προδιδόντες.[48)]

οὐδὲν γὰρ κωλύει τὸν παιδοτρίβην ἕνα τῶν γυμναζομένων ἐνίοτ' εἶναι καὶ αὐτόν, ὥσπερ ὁ κυβερνήτης εἷς ἐστιν ἀεὶ τῶν πλωτήρων.[49)]

καὶ ἐπ' αὐτῶν ἄνδρας τρεῖς ἡγουμένους αὐτῶν, καὶ Δανιηλ εἷς ἦν τῶν

42) Demosthenes, *Against Leptines,* 132.
43) Josephus, *Against Apion* 1.186-87.
44) Plutarchus, *Agis and Cleomenes* 1.12.3.
45) Plutarchus, *Dion* 38.2.
46) Hyperides, *Euxenippus* 12.
47) Demosthenes, *Macartatus* 21.
48) Thucydides, *The Peloponnesian War* 2.5.7.
49) Aristoteles, *Politica* 1279a.1–4.

τριῶν ἀνδρῶν(단 6:3)[50]

ὧν ὁ μὲν ἐκπεπτωκότα Συρακουσῶν ἐθεράπευε Διονύσιον, Κάλλιππος δὲ εἷς ἦν τῶν περὶ Δίωνα ξεναγῶν[51]

위에서 제시된 용례들은 'S + εἷς ἐστιν(ἦν) + 복수 속격 명사'의 형태를 취해 'S가 ~들 중의 하나이다'라는 의미를 나타내는데, 갈라디아서 3:20의 차이점은 갈라디아서의 구문에는 εἷς가 속한 범위를 나타내는 '분할 속격(partitive genitive)'의 역할을 하는 복수 속격 명사가 생략되어 있다는 점이다. 그러나 갈라디아서 3:20하반에서는 이미 그 상반절에서 명확히 '두 편의 당사자'를 암시하고 있기 때문에, 이러한 분할 속격의 존재가 이 구절을 이해함에 있어서 필수적인 요소는 아니다.

이와 같이, 바울이 쉐마적 선언을 말하려던 것이 아니었다면, 정형화된 쉐마 형태를 피하기 위해 εἷς를 후치시킨 형태이면서 당사자들 중의 하나를 표현하는 가장 정형화된 형태인 'S + εἷς ἔστιν'의 문장 구조를 이용하는 것이 가장 자연스러운 방법이었을 것이다. 그러므로 쉐마가 아닌 하나님의 언약 당사자 해석에 근거해 3:20은 다음과 같이 해석되어야 한다: "그 중보자는 한편의 당사자만을 위하여 있지 않다. 그리고 하나님이 그 한편 당사자이시다."[52]

5. 문맥 분석을 통한 '하나님의 언약 당사자성'의 이해

이번 장에서는 앞서 제시한 갈라디아서 3:20하반의 ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν의 εἷς를 쉐마의 일신론적 진술이 아니라 시내산 언약의 '한쪽 당사자'로서의 하나님을 가리키는 술어로 읽는 입장이 갈라디아서 3:15-25의 연속된 논증 흐름 속에서 어떻게 일치하는지를 살펴볼 것이다.

---

50) A. Rahlfs and R. Hanhart, eds., *Septuaginta: SESB Edition* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006), 단 6:3.

51) Plutarchus, *Comparatio Aemilii Paulli et Timoleontis* 2.3.

52) 갈 3:20에 연속적으로 두 번 사용되는 δὲ에서 첫 번째는 단순한 연결의 기능을 하며 일련의 서술들을 연결하는 표지로서 KJV, ESV, NASB는 이를 now로 번역을 한다. 반면 두 번째 δὲ는 앞 절에 대해 설명하는 기능을 하는데, 기존의 쉐마적 관점에서는 앞 절에 대해 역접의 관계를 갖지만, '하나님의 언약 당사자성'의 관점에서는 그렇지 않다. 특별히 대조의 의미가 없을 때에 δὲ는 '그리고'로 해석을 하거나 번역을 하지 않는다. BDAG, 213.

5.1. 19-25절의 주제는 율법이다

이 구절이 속한 19-23절까지 바울이 다루는 유일한 주제는 약속이 아니라 율법이다. 21절에서 단 한 번 약속이라는 단어가 언급이 되지만, 이는 율법의 약속에 대한 열등성을 말하기 위하여 도입된 것이 아니다. 이 단락 내에서 율법은 약속과 비교되지 않으며, 전적으로 율법에 대한 바울의 설명 내지 변호의 성격을 가지고 있다. 바울의 19절과 21절의 두 번의 연속된 질문에서 첫 질문은 율법이 무엇인지에 대해서, 21절의 질문과 그 이하 문맥은 율법이 약속의 성취를 위하여 주어진 것임을 말하는 것인데, 이러한 단락의 흐름에서 20절의 '하나님은 한 분이시다'라는 진술이 약속의 우월성을 말하기 위해 주어졌다고 보기 어렵다. 그러므로 20하반절 역시 19절의 내용을 따라 전적으로 약속을 배제한 율법만을 위한 진술로 읽어야 한다. 맥나이트(S. McKnight)가 갈라디아서 3:19-25까지의 단락을 구분한 방식은 이것이 전적으로 율법에 관한 이야기임을 확실하게 보여준다.[53]

5.2. 15-19절의 흐름

3:15-18은 인간의 διαθήκη(계약)에 대한 바울의 설명으로 시작된다. 바울은 일단 비준된(κεκυρωμένην) 언약은 누구도 폐하거나(ἀθετεῖ) 덧붙일(ἐπιδιατάσσεται) 수 없다는 일반적인 원리를 진술한 후에(3:15), 이 원리를 먼저 아브라함에게 주어진 약속과 그 후에 시내산 언약에서 주어진 율법에 적용한다(3:17). 바울은 이어지는 18절에서 유업이 본질적으로 약속을 통해 주어진 것이고, 율법이 그 역할을 대체할 수 없다고 말할 때에도 바울은 결코 율법과 약속을 대립적인 관계로 진술하지 않는다. 이 시점까지 바울은 단지 '율법은 약속을 무효화하지 않는다'에 그치고, '율법은 약속에 반대된다'는 율법에 대한 적극적이며 부정적인 진술로 확장하지 않는다. 만약 바울이 이 지점에서 율법과 약속을 본질적인 대립 관계로 두고, 율법의 부정적인 측면을 진술하기를 원했다면, 3:19에서 바울이 제기하는 "그러므로 율법은 무엇이냐(τί οὖν ὁ νόμος)"라는 질문은 이미 부정적인 답변을 함축하고 있을 것이며, 3:21의 μὴ γένοιτο라는 강한 부정도 필요가 없었을 것이다.

---

53) S. McKnight, *Galatians*, The NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 177. 맥나이트(S. McKnight)는 19-20절을 율법의 역사적 목적에 대한 질문과 답으로, 21-25절을 율법의 역사적 기능에 대한 질문과 답으로 분류하며, 19-25절까지를 모두 바울의 율법에 관한 진술로 읽어야 함을 보여준다.

또한 3:19의 "그렇다면 율법은 무엇이냐"는 율법을 단속 장치로 축소시키려는 수사적 질문이 아니라 율법의 적극적이고 거룩한 정체성을 말하기 위한 질문이다.[54] 브루스는 τῶν παραβάσεων χάριν을 번역함에 있어서 여기서 χάριν은 선행적 원인(antecedent cause)이 아니라 목적으로 보아 이 구문을 "범법들, 곧 명확한 계명들에 대한 의식적인 불순종이 생겨나게 하기 위하여"로 이해해야 한다고 설명한다.[55] 바울은 이 질문에 대해 세 가지 개념을 제시한다. 첫째로, '범법함을 인하여 더하여진 것(τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη)', 둘째, '약속하신 자손이 오시기까지 한시적인 것(ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα)', 그리고 셋째로 '천사들을 통하여 중보자의 손으로 베푸신 것(διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου)'이 그것이다. 여기에서 세 번째 개념이 곧바로 3:20의 신학적 진술로 이어진다.

5.3. 20절의 재정립과 21절의 논리적 근거

본 연구의 독해에 따르면 20절은 다음과 같이 재정립된다. 계약에서 중보자는 정의상 둘 이상의 당사자를 전제한다. 그렇다면 시내산 언약에서 중보자 모세를 통해 주어진 율법 또한 둘 이상의 당사자를 전제한다. 그리고 바울은 하나님이 바로 그 한쪽 당사자이심을 상기시킨다. 이 연구가 제시한 독해의 결정적 의의는 율법을 약속과 대등한 — 유업은 약속에 의해 주어지지만 율법은 그 약속의 성취를 위해 작동한다는 점에서 거룩하고 신령하다는 의미로서 — 신학적 차원에 위치시킨다는 데 있다. 약속이 하나님의 일방적 은혜의 행위로 주어진 것이라면(3:18), 율법 역시 하나님이 친히 한쪽 당사자로 개입하신 언약적 행위이다. 두 행위는 구조와 형식이 다르나(약속은 편무적이고 직접적, 율법은 쌍무적이며 간접적), 한쪽 당사자로서의 하나님이라는 사실을 공유한다. 이 공통의 기반이 곧 ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ; μὴ γένοιτο(3:21상)의 문맥적 근거이다. 그러나 εἷς를 쉐마의 일신론적 진술로 읽는 전통적 주해는 20절과 21절 사이의 논리적 연결에 대해 설명하는 데 어려움을 겪어왔다. 20절이 단지 "하나님은 (수적으로) 한 분이시다"라는 유일신론을 다루는 명제라면, 이 명제로부터 직접적으로 어떻게 "율법이 약속을 거스르지 않는다"는 결론이 도출되

54) Wallace, "Galatians 3:19-20: A Crux Interpretum for Paul's View of the Law", 225-245. 월라스는 τί οὖν ὁ νόμος라는 구절을 '율법이 왜 주어졌는가?'라고 해석해야 할 것을 주장하면서, τῶν παραβάσεων χάριν을 '원인'이 아닌 '목적'을 의미하는 미래적 관점으로 이해해야 한다고 설명한다.

55) Bruce, *The Epistle to the Galatians*, 175.

는지 불분명하기 때문이다. 마틴은 바울이 율법과 약속이 서로 대립되는 것으로 들릴 만한 가능성이 있는 진술을 제기하고 이를 단호하게 부정해야만 했다는 사실이 그가 약속과 율법 사이에서 실질적인 이율배반을 목격하고 있는 증거라고 말한다.[56] 버튼은 이 질문이 15절 이후의 전체 논증에 의해 제기된 것인데, 그 논증은 분명히 긍정적인 답변('그렇다'는 대답)을 시사하고 있다고 지적한다.[57] 조지도 갈라디아서 3장 논증의 흐름을 고려할 때, 바울이 21절의 질문에 대해 '결코 그럴 수 없느니라'라는 식의 부정 대신, '맞습니다'라는 긍정의 답변을 우리가 기대하게 된다는 점을 지적한다.[58] 여기에서 주목할 점은, 이 난점을 해결하기 위해 제시된 해법들이 본 연구의 재독해를 이미 암묵적으로 전제하고 있다는 사실이다. 브루스는 만약 그 약속들이 하나님의 약속이라면, 율법도 하나님의 율법이므로 이 둘은 원칙적으로 서로 대립할 수 없다고 말한다.[59] 조지도 하나님의 유일성을 고백했다는 점을 근거로, 약속을 주신 하나님이 곧 토라(율법)를 주신 하나님이시기도 하다는 사실로 이를 해결하려고 시도한다.[60] 롱게네커 또한 하나님이 약속과 율법 둘 다의 창시자이시기 때문이라고 이 문제를 해결한다.[61] 그러나 이러한 관점의 문제는 20절이 쉐마 선언으로 해석될 때 이것이 결코 약속과 율법 둘 다를 주신 분이 하나님이라는 개념을 말하기 위해 주어진 것으로 해석되거나 시도되지 않았다는 점이다. 반면, 본 논문이 주장하는 하나님의 언약 당사자적 독해에서는 이 연결이 자연스럽고 필연적이다. 약속의 당사자도 하나님이시고 율법의 한쪽 당사자도 하나님이시다. 동일한 하나님이 두 행위 모두에서 직접 개입하셨다. 따라서 두 행위가 본질적으로 서로를 거스를 수 없다는 결론은 단순한 신학적 주장이 아니라 신적 자기 일관성이라는 기초 위에 서 있다. 이것이 21절의 접속사 οὖν을 앞 문장과의 논리적 추론 관계의 결과를 나타내는 본래의 의미대로 작동하게 하는 방법이다.

5.4. 3장 21b-25절: 율법의 고유한 기능

한편, 이어지는 21b절의 조건문 εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος

56) Martyn, *Galatians*, 358.
57) Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 192.
58) George, 『갈라디아서』, 259.
59) Bruce, *The Epistle to the Galatians*, 180.
60) George, 『갈라디아서』, 259.
61) Longenecker, *Galatians*, 166.

ζῳοποιῆσαι ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη는 '율법이 약속을 거스르지 않는다는 것이, 율법이 약속과 동일한 기능을 한다'는 의미가 아님을 재차 강조한다. 율법은 생명을 주는(ζῳοποιῆσαι) 능력을 갖지 않으며, 따라서 의의 근거가 될 수 없다. 율법은 약속을 거스르지 않으나 동일하지도 않다. 그렇다면 율법의 고유한 기능은 무엇인가? 앞서 19절에서 제기되었던 이 질문은 22절부터 구체적으로 해결된다. 22절의 ἀλλά는 21b절의 부정적 명제와 강하게 대조되며, ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν라는 목적절을 통해 율법의 목적을 명시적으로 약속의 성취와 결합한다. 율법은 약속의 성취를 방해하기 위해서가 아니라, 약속이 믿음으로 말미암아 주어지는 길을 예비하기 위해 죄 아래 가두는 임무를 수행한다. 이는 앞서 언급한 브루스의 주장처럼 율법은 하나님의 율법이기에, 하나님의 목적을 완수하기 위한 그분의 도구로 사용된다는 점을 반영한다.[62] 23-24절은 이러한 율법의 역할을 시간적이며 구속사적 의미를 담은 παιδαγωγός라는 단어로 표현한다. 23절의 ἐφρουρούμεθα는 24-25절의 율법의 초등교사라는 역할에 따라 '억류'보다는 '보호의 통제를 받는다'라고 이해하는 것이 이 단어의 일반적인 의미에 의해 더 적합하다.[63] 또한 버튼도 이 동사가 본래 '보호하며 지키는 것'을 나타내기 위해 사용된다는 점을 인정한다(고후 11:32; 빌 4:7; 벧전 1:5, 기타 고전 문헌들에서).[64] 한편, 우리는 율법의 보호적 감시에 의해 '간혀 있다'(συγκλειόμενοι). 『개역개정』은 23절 마지막 부분을 "계시될 믿음의 때까지"라고 번역한다.[65] 그러나 이는 23절의 시작 부분인 "믿음이 오기 전에"와 불필요한 중복을 일으키며, 또한 우리가 어디에 갇혀있는지 불분명하며, 갇힘의 대상이 율법이라면 율법의 보호적 감시와도 중복되는 문제가 발생한다. 이에 대한 또 다른 해석적 시도는 버튼이 제시한 것처럼 "드러날 믿음을 얻기 위해 갇혀 있다"라고 번역하는 것이다.[66] 버튼의 해석도 타당하지만, 여기에서 전치사 εἰς를 분사 συγκλειόμενοι와 연결하여 해석하는 것이 문장의 구조와 본문의 맥락에 비추어 더 적합해 보인다. 동사 συγκλείω는 전치사 εἰς와 결합하여 '~속에 가두다'라는 의미를 갖는다.[67]

---

62) Bruce, *The Epistle to the Galatians*, 180.

63) BDAG, 1067. 그러나 BDAG는 갈 3:23에서의 이 단어의 의미를 보호의 통제보다는 구금이나 억류의 의미로 분류한다.

64) Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 199.

65) 전치사 εἰς는 명사와 결합되어 '~의 때까지'라는 시간적 의미를 가질 수 있다.

66) Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 199. 여기에서 버튼의 번역의 약점은 우리가 어디에 갇혀 있는지가 불분명하고, 또는 만약 율법에 갇혀있다고 해석하면 이 역시 마찬가지로 중복적인 표현에 불과하다.

67) D. Hunn, "Does the Law Condemn the World? Law, Sin, and Faith in Galatians 3,22-23",

συγκλείω와 εἰς의 조합을 통해 신적 가두심을 표현한 것은 로마서 11:32의 συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ(하나님이 모든 사람을 불순종에 가두는 목적이 모든 사람이 긍휼함을 받게 하기 위함)에서 나타난다. 이러한 가둠과 긍휼의 관계는 갈라디아서 3:23의 본문과 일맥상통한 것으로 보인다. 즉 우리는 '계시될 믿음에 갇혀 율법의 보호적 감시에 있다'라고 이해해야 한다. 즉 이 진술은 하나님이 우리를 율법의 보호적 감시를 통하여 계시될 믿음 안에 가두었다는 믿음에 대해 하나님이 의도하신 율법의 기능을 묘사하는 것이다. 24절의 명시적 진술은 이 방향성을 신학적 절정에 이르게 한다. ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν에서 εἰς Χριστόν은 시간적("그리스도께서 오시기까지")인 동시에 목적적("그리스도께로")인 이중 의미를 가지며, ἵνα절은 다시 한번 율법의 사역을 믿음으로 말미암는 의의 성취에 묶는다. 율법은 약속의 외부에 있는 적이 아니라, 약속의 한쪽 당사자이신 하나님이 친히 약속의 성취를 위해 한시적으로 세우신 구속사적 도구이다.

이와 같이 20절을 언약의 당사자성으로 읽는 것은 15-25절 전체를 율법에 대한 부정적 묘사가 없이 모순 없는 논증으로 읽히게 한다.

6. 결론

본 연구는 신약에서 가장 난해한 구절 중 하나로 평가되어 온 갈라디아서 3:20의 ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν을 어떻게 이해하는 것이 가장 자연스러운 방법일지 고민하는 것으로부터 출발하였다. 라이트풋이 250-300개, 외프케가 430개, 브루스가 300여 개에 이른다고 그 어려움을 표현한 해석적 다양성은 전반부의 중보자 진술과 후반부의 하나님에 대한 진술 사이의 부자연스러운 논리적 비약을 어떻게 채울 것인가라는 문제를 가지고 있음을 보여준다. 본 연구는 이 간극이 후반부 진술을 신명기 6:4의 쉐마 선언, 혹은 그에 준하는 하나님의 단일성에 대한 진술로 읽어 온 일반적이며 대중적인 전제에서 기인한 것임을 비판적으로 검토하고, 이를 '하나님의 언약 당사자성'에 대한 진술로 다시 읽을 때 본 단락의 논증이 자연스럽게 회복됨을 논증하고자 하였다.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 106:2 (2015), 245-261(이하 ZNW). 헌은 συγκλείω에 대한 주전 2세기부터 주후 2세기까지의 용례조사를 통해 433번 중에서 82번이 εἰς와 함께 사용되며, 이 경우의 모든 예에서 사람이나 집단이 '~에 갇히다'라는 의미로 사용되었음을 입증하였다.

이러한 재독해의 정당성은 세 가지 측면에서 지지를 받는다. 첫째, 쉐마 공식에 대한 어순 분석의 측면이다. 칠십인역 신명기 6:4과 마가복음 12:29의 칠십인역에 대한 직접 인용을 제외하면, 신약의 서신서, 교부 문헌, 그리고 필로와 요세푸스를 비롯한 헬라 유대 문헌에서 정형화된 쉐마 공식은 εἷς θεός의 어순으로 등장한다. 로마서 3:30, 고린도전서 8:6, 에베소서 4:6, 디모데전서 2:5, 야고보서 2:19, 그리고 이그나티우스의 서신에 이르기까지, εἷς가 θεός에 선행하는 어순이 쉐마의 정형구로 기능한다. 따라서 3:20을 쉐마 공식으로 보는 것은 문헌 증거의 지지를 받지 못한다.

둘째, εἷς의 어휘적 용례의 측면이다. εἷς는 두 객체의 존재가 명시적으로 전제되거나 함축된 상황에서 그 중 하나를 가리키는 용도로 사용되었다. 여러 헬라문헌에서 보여주듯 'S + εἷς ἐστιν'의 어순은 당사자들 중의 하나를 언급하는 일반적 구문의 형태라는 점과, 3:20상반에서 중보자가 정의상 둘 이상의 당사자를 전제한다는 사실이 진술된 직후, 후반부의 εἷς가 '그 두 당사자 중의 한쪽', 곧 시내산 언약의 한쪽 당사자이신 하나님을 지칭한다고 읽는 것은, 본 구절의 구문론적 배경에 가장 부합하는 독해이다.

셋째, 문맥 분석의 측면이다. 15–25절은 율법을 약속과 대립시키지 않는다. 20하반절을 '하나님이 시내산 언약의 한쪽 당사자이시다'로 읽을 때에야 비로소 21절 μὴ γένοιτο의 논리적 근거가 자명해진다. 동일한 하나님이 자기 자신과 모순될 수 없으므로, 그분이 한쪽 당사자로 개입하신 약속과 율법은 서로를 거스를 수 없다. 이는 21절의 οὖν을 본래의 논리적 추론 표지로 작동하게 한다. 전통적 쉐마 독해가 채택해 온 해법 — '약속을 주신 하나님이 곧 율법을 주신 하나님이시다'라는 신적 단일성 논거 — 은 사실상 본 연구의 결론을 이미 암묵적으로 전제하고 있다. 그러나 그것은 20절의 쉐마 선언에서 그 결론에 이르는 논리적 가교를 제공하지 못한 채 본문 외부의 신학적 전제를 끌어들이는 방식으로 작동한다. 본 연구의 재독해는 이 가교를 본문의 어휘 및 구문론적 배경 안에서 회복한다.

이 연구의 신학적 함의는 다음과 같다. 첫째, 율법은 약속의 외부에 있는 적이 아니다. 약속과 율법은 형식과 구조가 다르나(편무적·직접적 대 쌍무적·간접적), 동일한 한 분 하나님이 친히 한쪽 당사자로 개입하신 두 언약적 행위이다. 둘째, 율법의 모든 기능은 궁극적으로 하나님의 약속 성취를 위해 작동한다. 죄 아래 가두는 사역(3:22)과 그리스도께로 이끄는 παιδαγωγός의 사역(3:24)은 약속을 거스르기 위함이 아니라 약속이 믿음의 길로 도달하도록 예비하기 위함이다. 셋째, 율법과 약속의 비모순성은 단순한 신학적 주장이 아니라 신적 자기 일관성이라는 기초 위에 서 있다.

<주제어>(Keywords)
갈라디아서 3:20, 쉐마, 언약 당사자, 약속, 율법.
Galatians 3:20, Shema, Covenant-party status, Promise, Law.

(투고 일자: 2026년 7월 25일, 심사 일자: 2026년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2026년 9월 6일)

<참고문헌>(References)

『성경전서 개역개정판』, 서울:대한성서공회, 1998.

Aristoteles, *Politica.*

Demosthenes, *Against Leptines*.

Demosthenes, *Against Macartatus*.

Hermas, *Mandates.*

Hyperides, *Euxenippus.*

Josephus, Titus Flavius, *Against Apion.*

Josephus, Titus Flavius, *Jewish Antiquities.*

Philo of Alexandria, *De Opificio Mundi.*

Philo of Alexandria, *De Somniis.*

Philo of Alexandria, *De Specialibus Legibus.*

Plutarchus, *Agis and Cleomenes*.

Plutarchus, *Comparatio Aemilii Paulli et Timoleontis.*

Plutarchus, *Dion*.

Thucydides, *The Peloponnesian War.*

라이트, N. T.,『N. T. 라이트 갈라디아서 주석』, 김선용 역, 서울: 복 있는 사람, 2023; *Galatians*, Commentaries for Christian Formation Series, Grand Rapids: Eerdmans, 2021.

슈라이너, T. R.,『강해로 푸는 갈라디아서』, 김석근 역, 서울: 도서출판 디모데, 2017; Galatians, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament, Nashville: Zondervan, 2010.

조지, T.,『갈라디아서』, 노승환 역, 부산: 깃드는 숲, 2023; Galatians, Christian Standard Commentary, Nashville: Holman Bible Publishers, 2020.

Alford, H., *Alford's Greek Testament: An Exegetical and Critical Commentary*, Vol. 3, Grand Rapids: Guardian Press, 1976.

Balz, H. R. and Schneider, G., eds., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol.1, Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

Bauer, W., et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Betz, H. D., *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia,* Hermeneia, Philadelphia: Fortress Press, 1979.

Bruce, F. F., *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text,* New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Burton, E. D. W., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the*

Galatians, International Critical Commentary, New York: C. Scribner's Sons, 1920.

Calvin, J., *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians,* William Pringle, ed., Bellingham: Logos Bible Software, 2010.

deSilva, D. A., *The Letter to the Galatians*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 2018.

Doddridge, P., *The Family Expositor: Or, A Paraphrase and Version of the New Testament with Critical Notes and a Practical Improvement of Each Section*, Vol. 5, N.p., n.d.

Dunn, J. D. G., *The Epistle to the Galatians,* Black's New Testament Commentary, London: Continuum, 1993.

Gupta, N. K., *Galatians,* The Story of God Bible Commentary, Grand Rapids: Zondervan Academic, 2023.

Harmon, M. S., *Galatians,* Evangelical Biblical Theology Commentary, Bellingham: Lexham Academic, 2021.

Hunn, D., "Why therefore the Law? The Role of the Law in Galatians 3:19-20", *Neotestamentica* 47:2 (2013), 355-372.

Hunn, D., "Does the Law Condemn the World? Law, Sin, and Faith in Galatians 3,22-23", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 106:2 (2015), 245-261.

Ignatius of Antioch, *Corpus Ignatianum: Greek Text, Long Recension*, W. Cureton, trans., Berlin: Asher and Co., 1849.

Lightfoot, J. B., *St. Paul's Epistle to the Galatians,* Classic Commentaries on the Greek New Testament, London: Macmillan and Co., 1874.

Locke, J., *A Paraphrase and Notes on the Epistle of St. Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians*, Arthur W. Wainwright, ed., Oxford: The Clarendon Press, 1987.

Longenecker, R. N., *Galatians,* Word Biblical Commentary, Dallas: Word Books, 1990.

Martyn, J. L., *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Yale Bible, New Haven: Yale University Press, 2008.

McKnight, S., *Galatians*, The NIV Application Commentary, Grand Rapids: Zondervan, 1995.

Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed., New York: United Bible Societies, 1994.

Oepke, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin: Evangelische

Verlagsanstalt, 1973.

Wallace, D. B., “Galatians 3:19-20: A Crux Interpretum for Paul's View of the Law”, *Westminster Theological Journal* 52 (1990), 225-245.

Witherington, B. III, *Grace in Galatia: A Commentary on St. Paul's Letter to the Galatians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Ziegler, J., ed., *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 16.2., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

<Abstract>

Reconsidering the Translation of ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν in Galatians 3:20: A Shema Confession or a Statement of Covenant-Party Status?

Jeong Lim
(Chongshin University)

This study offers a fresh exegetical re-examination of Galatians 3:20 (ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν), long regarded as one of the most perplexing *cruces interpretum in* New Testament scholarship. Traditional approaches overwhelmingly interpret this clause as a Shema-based monotheistic statement asserting the oneness or numerical unity of God. However, this conventional reading creates significant exegetical tension, generating an unnatural logical gap between the statement on mediation in verse 20a and the rhetorical question in verse 21 regarding whether the Law opposes the promises of God.

This article demonstrates that ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν is not a Shema formula, but rather an assertion of "God's covenant-party status" — specifically, that God is one of the contracting parties in the covenantal arrangement. This thesis is established through a threefold argument.

First, a syntactical examination of Second Temple Jewish texts, the Septuagint, the Pauline corpus, and early patristic literature shows that formal Shema or monotheistic declarations consistently follow the fixed formula εἷς θεός. In contrast, the word order in Galatians 3:20b (θεὸς εἷς ἐστιν) departs from this standard formula, functioning instead as a descriptive sentence conveying predicate information.

Second, linguistic evidence indicates that the numeral εἷς in Hellenistic Greek frequently denotes "one of the parties" when used in contexts where two or more entities are presupposed. Utilizing the common construction S + εἷς ἐστιν, verse 20b directly complements verse 20a, identifying God as "the one party" among the two required for mediation.

Third, a contextual reading of Galatians 3:15–24 establishes that this interpretation provides the crucial logical foundation for verse 21 (μὴ γένοιτο). Because God actively serves as a contracting party in both the unilateral Promise to Abraham and the bilateral Law at Sinai, the Law cannot contradict the

Promise without implying an inherent contradiction within God Himself. Ultimately, this re-reading resolves a persistent exegetical impasse, affirming the divine self-consistency of God's redemptive plan wherein the Law serves as a temporary, protective guardian (παιδαγωγός) leading to justification by faith in Christ.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 59 (2026. 10.), 188-211
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.10.59.188
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

데살로니가전서 2:17의 ἀπορφανίζω 번역 재고
— 가족 은유의 절정이라는 관점에서 —

임충열*

1. 서론

데살로니가전서 2:17에서 사도 바울은 데살로니가 교회의 신자들과 떨어져 있는 상황에서 느끼는 깊은 그리움과 그들을 다시 만나고자 하는 간절한 열망을 표현한다: "형제들아, 우리가 잠시 너희를 떠난 것은 얼굴이요 마음은 아니니 너희 얼굴 보기를 열정으로 더욱 힘썼노라"(『개역개정』). 바울의 절박한 그리움은 그들과 떨어진 것이 "얼굴이요 마음은 아니니"(προσώπῳ οὐ καρδίᾳ)라는 표현과, 그들의 얼굴 보기를 "열정으로 더욱 힘썼노라"(περισσοτέρως ἐσπουδάσαμεν)는 강조적 진술을 통해 분명히 드러난다. 그러나 바울의 절박한 심정을 보여주는 표현들 가운데 특히 주목해야 할 것은 희귀한 동사인 ἀπορφανίζω이다.[1)]

『개역개정』에서 "떠난 것은"(ἀπορφανισθέντες)이라고 번역된 데살로니가전서 2:17의 동사 ἀπορφανίζω는 단순한 분리를 넘어 본래 고아됨을 의미한다. BDAG는 ἀπορφανίζω의 일차적 의미를 "누군가를 고아가 되게 하다. 곧,

* Trinity Evangelical Divinity School에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 아신대학교 및 안양대학교 강사. chungyeol.lim@icloud.com.

1) 데살로니가전서 2:17의 ἀπορφανίζω를 중심으로 그 의미와 번역을 본격적으로 다룬 연구는 거의 없다. 이 동사는 여러 주석에서 본문 해석의 일부로 언급될 뿐이며, 가족 은유나 사도적 임재를 다룬 연구에서도 부수적으로만 언급될 뿐, 가족 은유와의 관련성 속에서 독립적인 연구 대상으로 고찰되지는 않았다. 최근 프린슬루(H. J. Prinsloo)는 2:17-20을 수사학적으로 분석하면서 이 동사를 논의하지만, 그 초점은 본문의 설득 전략과 사도적 임재(apostolic parousia)에 있다. H. J. Prinsloo, "A Text-Centred Rhetorical Analysis of 1 Thessalonians 2:17-20", *Scriptura* 123 (2024), 1-11.

상징적으로는 사도를 그의 교회로부터 분리시키다"라고 제시하며, 2:17에 관해서는 "너희들(데살로니가 신자들)로부터 분리됨으로써 고아가 되게 하였다"라고 설명한다.[2] 분리됨은 고아됨에 이르게 한 원인이며, 고아됨은 분리됨의 결과이다. 이렇듯 어휘적 차원에서 볼 때, ἀπορφανίζω는 단순한 분리를 의미하는 것이 아니라 고아됨이라는 의미를 가진다. ἀπορφανίζω의 의미의 중심은 '분리됨'(separation)이 아닌 '고아됨'(orphanhood)에 있는 것이다. 그러나 이 단어의 의미는 사전적 정의만으로 충분히 설명되지 않는다. 그 의미는 데살로니가전서 2장의 문맥 속에서 보다 분명히 드러난다.

데살로니가전서 2장에서 바울은 자신의 과거 데살로니가 선교 사역을 상기시키며, 당시 자신이 삶으로 보여 준 사도적 진정성을 변호한다.[3] 이 과정에서 그는 자신과 동역자들을 다양한 가족 은유로 묘사하며 자신과 데살로니가 신자들 사이의 유대와 결속을 강조한다. 특히 바울은 자신이 사도로서의 권위를 앞세우기보다(2:7a), '어린아이'와 같은 순수함으로 사역했고(2:7b), '유모'(어머니)와 같은 사랑으로 성도들을 양육했으며(2:7c), '아버지'와 같이 권면과 격려를 했다고 말한다(2:11-12). 데살로니가전서 2:17의 ἀπορφανίζω는 이러한 가족 은유를 이어받아서, 아이와 같고 유모이자 아버지와도 같은 가족 구성원으로 자신을 형상화해 온 바울이 이제 '고아'가 된 것과 같은 상실을 경험하고 있음을 표현한 것이다. 따라서 이 단어는 단순한 공간적 분리가 아니라 가족적 유대가 끊어진 데서 비롯된 정서적 상실감을 전달하며, 앞선 가족 은유들과의 연관성 속에서 이해되어야 한다.[4]

---

2) F. W. Danker, et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (BDAG), 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 119-120.

3) 살전 2:1-16은 일반적으로 바울의 사도적 자기 변호를 담고 있는 것으로 이해된다. 예를 들어, 브루스(F. F. Bruce), 피(G. D. Fee), 와이마(J. A. D. Weima) 등은 이 본문을 바울의 사도적 정당성과 진정성을 변호하는 것으로 해석한다('변증적 기능'). F. F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, WBC (Waco: Word Books, 1982), 24; G. D. Fee, *The First and Second Letters to the Thessalonians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 52-53; J. A. D. Weima, *1-2 Thessalonians*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 121-125. 그러나 다른 일부 학자들은 바울이 자신의 사역을 통해 공동체가 본받아야 할 모델을 제시한다고 본다('권면적 기능'). 특히 말허비(A. J. Malherbe)는 이를 고대 철학자들이 제자들에게 자신의 삶을 모범으로 제시하던 전통과 연결하여 이해한다. A. J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, AYB 32B (New Haven: Yale University Press, 2000), 79-81; C. A. Wanamaker, *The Epistles of the Thessalonians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 91; G. S. Shogren, *1 and 2 Thessalonians*, ZECNT (Grand Rapids: Zondervan, 2012), 81-83. 본고는 2:1-16의 일차적인 목적이 바울의 사도적 진정성을 변호하는 데 있다고 본다. 그러나 이러한 변증적 기능은 자신의 삶을 데살로니가 신자들이 본받아야 할 모범으로 제시하는 권면적 기능과 분리되지 않는다. 다시 말해, 바울은 자신의 사도적 진정성을 변호하는 과정에서 동시에 자신의 삶을 공동체가 본받아야 할 모델로 제시하고 있다.

4) 실제로 쇼그렌(G. S. Shogren)은 데살로니가전서에서 가족 관계가 핵심을 이루는 만큼, 2:17

그럼에도 불구하고 몇몇 번역본을 제외한 대부분의 영어 및 한글 번역 성경들은 고아됨이라는 의미를 충분히 반영하지 못하고 있다. 그러면 왜 대부분의 번역본들은 고아됨보다 분리됨에 초점을 맞추게 되었던 것일까? 그 이유는 본문의 문맥과 해석 전통에서 찾을 수 있다. 먼저, 본문에서 바울은 자신이 데살로니가 신자들을 떠난 것이 "얼굴이요 마음은 아니니"라고 말하고, 이어서 그들의 얼굴 보기를 더욱 힘썼다고 밝힘으로써, 그들과 분리된 상황을 전제로 한다. 또한 현대 신약학계에서는 이 구절(살전 2:17)이 포함된 단락(2:17-3:13)을 이른바 '사도적 임재'(apostolic parousia)의 대표적인 본문으로 이해해 왔다. 실제로 펑크(R. W. Funk)는 데살로니가전서 2:17-3:13을 바울이 물리적으로는 부재하지만 편지를 통해 자신의 사도적 임재를 나타내는 단락으로 설명했다.[5] 이러한 문맥적이고 해석사적인 배경은 번역자들로 하여금 ἀπορφανίζω의 고아됨이라는 본래 의미보다 분리된 상황 자체를 강조하는 방향으로 번역하게 했을 가능성이 있다. 물론 당시 바울은 데살로니가 신자들로부터 분리된 부재 상황에 처해있다. 그러나 바울은 그러한 상황에서 분리됨을 표현할 때 일반적으로 사용하던 χωρίζω가 아닌, 신약에서 오직 이곳에만 등장하는 ἀπορφανίζω를 선택했다. 이러한 어휘 선택은 바울이 단순히 분리되었다는 사실을 전달하려는 것이 아니라, 그러한 분리가 가져온 정서적 상실감을 수사적인 차원에서 보다 극적으로 표현하고자 했을 가능성을 시사한다.

따라서 본 연구는 데살로니가전서 2장의 가족 은유라는 문맥 속에서 ἀπορφανίζω의 번역 문제를 재검토하고자 한다. 가족 은유에 주목하는 이러한 읽기는 2:17에 등장하는 바울의 호소가 단순히 분리로 인한 아쉬움을 토로하는 차원을 넘어, 고아가 된 것과 같은 깊은 상실감의 표현임을 보여준다. 따라서 본고에서 필자는 ἀπορφανίζω가 데살로니가전서 2장에 걸쳐 전개되는 가족 은유의 수사적 절정을 이루는 표현이라는 이해를 토대로, 이 동사를 단순한 분리의 의미를 넘어 고아됨이라는 의미를 반영하는 방향으로 번역할 것을 제안하고자 한다.

의 ἀπορφανίζω는 단순한 분리의 표현이 아니라 '고아가 되다'라는 구체적인 의미로 이해해야 한다고 설명한다. Shogren, *1 and 2 Thessalonians*, 130.

5) R. W. Funk, "The Apostolic Parousia: Form and Significance", W. R. Farmer, C. F. D. Moule, and R. R. Niebuhr, eds., *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 249-268.

2. ἀπορφανίζω의 의미와 번역 전통

2.1. 의미: 사전적 의미와 고전 문헌에서의 용례

2.1.1. 사전적 의미

동사 ἀπορφανίζω의 사전적 의미는 대체로 일치한다. 주요 그리스어 사전들은 이 동사의 기본 의미를 '고아가 되게 하다'(to make orphan)로 정의하며, 데살로니가전서 2:17에서는 이러한 의미가 비유적으로 사용되었다고 설명한다.

먼저, BDAG는 이 단어를 "누군가를 고아가 되게 하다. 곧, 상징적으로는 사도를 그의 교회로부터 분리시키다"라고 정의하며, 데살로니가전서 2:17에 대해서는 "너희들(데살로니가 신자들)로부터 분리됨으로써 고아가 되게 되었다"는 의미로 설명한다.[6] EDNT 역시 "(누군가를) 고아가 되게 하였다"라고 정의하면서, 데살로니가전서 2:17에서는 바울이 자신의 회중과 떨어져 있는 상태를 비유적으로 표현한 것이라고 설명한다.[7]

한편, 세이어(J. H. Thayer)는 이 단어를 "부모(혹은 부모들을) 여의다"라고 정의하는 가운데, 데살로니가전서 2:17에서는 이러한 기본 의미가 비유적으로 적용되었다고 설명한다.[8] 특히 그는 이 구절을 단순히 사회적 분리나 공동체로부터의 격리로 이해하는 해석은 적절하지 않다고 지적한다.[9] 마운스(W. D. Mounce) 역시 간결하게 문자적으로는 "고아가 되게 하다"라는 의미를 가지며, 데살로니가전서 2:17에서는 비유적으로 "박탈하다", "여의다"라는 의미를 가진다고 한다.[10]

로우(J. P. Louw)와 나이다(E. A. Nida)는 이 단어의 뉘앙스를 좀 더 구체적으로 설명한다. 그들은 ἀπορφανίζω의 본래 의미를 "고아가 되게 하다"라고 제시하면서도, 신약에서는 문자적인 의미로는 사용되지 않고, 비유적으로 확장된 의미만을 가진다고 본다(살전 2:17).[11] 특히 그들은 이 동사가 단

---

6) BDAG, 119-120.

7) H. Balz and G. Schneider, eds., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1990-1993), 1:141(이하 EDNT).

8) J. H. Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2007), 67.

9) J. H. Thayer, *Greek-English Lexicon*, 67.

10) W. D. Mounce, *The Analytical Lexicon to the Greek New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1993), 93.

11) J. P. Louw and E. A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testamen*: *Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1988), 1:726.

순히 공간적으로 떨어져 있는 상태가 아니라, 분리로 인해 정서적 상실감과 박탈감을 경험하게 되는 상태를 가리킨다고 말한다. 그래서 그들은 이 동사의 의미를 “분리하여 박탈하다”(to separate and to deprive)라고 설명하는 가운데, 데살로니가전서 2:17의 구절인 ἀπορφανισθέντες ἀφ᾽ ὑμῶν πρὸς καιρὸν ὥρας를 “우리가 잠시 너희와 분리되었으며” 혹은 “우리가 잠시 너희와 분리되어 박탈되었으며”라고 번역해야 한다고 제시한다.[12]

이처럼 주요 그리스어 사전들은 구체적 표현에만 다소 차이가 있을 뿐, 모두 ἀπορφανίζω의 기본 의미를 ‘고아가 되게 하다’로 이해하며, 데살로니가전서 2:17에서 ἀπορφανίζω는 그 의미가 비유적으로 사용되어 단순한 공간적 분리를 넘어, 고아가 된 것과 같은 정서적 상실과 박탈을 표현한다고 설명한다.

2.1.2. 고전 문헌에서의 용례

신약에서 동사 ἀπορφανίζω는 데살로니가전서 2:17에서 단 한 번만 등장하는 하팍스 고메논(hapax legomenon)이다. 이 동사는 칠십인역에서 사용되지 않으며, 고전 문헌에서는 매우 드물게 사용된다. 이 동사가 사용되는 분명한 예는 아이스퀼로스(Aeschylus)의 작품인 “Libation Bearers”(Χοηφόροι, 제주를 바치는 여인들) 246-255에서 확인된다. 아이스퀼로스 역시 동사 ἀπορφανίζω를 부모를 잃어 고아가 된 상태를 묘사하는 데 사용한다. 작품 안에서 오레스테스(Orestes)는 자기 자신과 동생 엘렉트라(Electra)를 가리켜 ἀπορφανισμένους, 곧 “고아가 된 자들”이라고 표현한다:

> Ζεῦ Ζεῦ, θεωρὸς τῶνδε πραγμάτων γενοῦ·
> ἰδοὺ δὲ γενεὰν αἰετοῦ πατρός,
> θανόντος ἐν πλεκταῖσι καὶ στερεμνιαῖς
> δίκτυσιν· ἀπορφανισμένους δὲ νιν
> νήστις πιέζει λιμός· οὐ γὰρ εἰσιν ἥβης
> πτερῶν ἀκμὴν πρὸς πατρῷαν προσφορὰν θηρῶν.
> ὁρᾷς δὲ καμὲ τὴνδ᾽ Ἠλέκτραν τε,
> πατρὸς νεοσσοὺς τούσδ᾽ ἀπορφανισμένους
> φυγῇ δόμων τῶνδ᾽ ἀποδεδειγμένους.
>
> 제우스여, 제우스여, 우리의 행동을 굽어살펴 주소서.

12) Louw and Nida, *Greek-English Lexicon*, 1:726.

보소서, 견고하게 엮인 그물에 걸려 죽은 독수리 아버지의 새끼들을.
고아가 된 그들은 굶주림에 시달리고 있습니다.
아직 날개가 충분히 자라 아버지처럼 먹이를 둥지로 가져올 만큼 자라지 못했기 때문입니다.
또한 저와 이 엘렉트라도 보소서.
아버지의 새끼인 이들을,
아버지를 잃어 고아가 된 이들을,
이 집에서 추방되어 쫓겨난 이들을.[13]

특히 여기서 사용된 ἀπορφανισμένους는 완료 수동분사로서, 단순히 부모를 잃는 사건 자체보다 그 결과로 지속되는 고아의 상태와 그에 따른 정서적 비참함을 강조한다. 게다가 오레스테스는 자신과 동생을 아버지를 잃어 고아가 된 "(독수리의) 새끼들"(νεοσσοὺς)에 비유한다. 이처럼 아이스퀼로스는 오레스테스와 엘렉트라를 고아가 된 독수리의 새끼들에 비유함으로써, 부모를 잃은 자녀의 비참한 처지를 더욱 극적으로 부각시킨다. 따라서 아이스퀼로스의 용례는 동사 ἀπορφανίζω가 기본적으로 아버지를 잃고 고아가 된 상태를 가리킬 뿐 아니라, 그 상실로 인해 지속되는 정서적 비참함까지 함축하고 있음을 보여 준다.

2.2. 번역 전통: 영문 및 한글 번역본 비교

이처럼 ἀπορφανίζω는 사전적으로 '고아가 되게 하다'라는 의미를 가지며 고전 문헌에서도 그러한 용례로 사용되었다. 영문 및 한글 번역본들은 데살로니가전서 2:17에 등장하는 이 동사를 크게 두 가지 방식으로 번역해 왔다. 하나는 '고아가 되다'라는 기본 의미를 반영하는 번역이고('고아됨'), 다른 하나는 이 동사의 비유적 사용에 초점을 맞추어 '분리되다'라는 의미를 중심으로 하는 번역이다('분리됨'). 그러나 대개의 영문 및 한글 번역본은 '분리됨'에 초점을 맞춘 번역을 채택하고 있다.

13) 원문은 A. H. Sommerstein, ed. and trans., *Aeschylus II: Oresteia: Libation Bearers, Eumenides, Fragments*, Loeb Classical Library 146 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), *Libation Bearers* 246-255를 따랐으며, 한글 번역은 필자의 사역이다.

2.2.1. 영문 번역본 비교

번역의 초점	역본	번역문
‘고아됨’에 집중하는 번역본	NIV 2011	we were orphaned by being separated from you
	NRS	we were made orphans by being separated from you
	LEB	we were made orphans by separation from you
‘분리됨’에 집중하는 번역본	KJV	we being taken from you
	NKJ	we having been taken away from you
	NLT	we were separated from you
	NET	we were separated from you
	NCV	we were separated from you
	NAS 1995	we having been taken away from you
	GNB	we were separated from you
	Message	that were separated from you
	CSB	we were forced to leave you
	HCSB	we were forced to leave you
	NIV 1984	we were torn away from you
	ESV	we were torn away from you

위의 표에서 볼 수 있듯이, 영문 번역본들은 ἀπορφανίζω를 크게 두 가지 방식으로 번역한다.[14] 일부 번역본들은 ‘고아됨’이라는 ἀπορφανίζω의 본래의 의미를 반영하였다. NIV 2011은 “we were orphaned”로, NRS와 LEB는 “we were made orphans”로 번역했다. 그러나 대부분의 번역본들은 ‘분리됨’에 초점을 맞추어 ‘고아됨’이라는 본래적 의미를 제거했다. NLT, NET, GNB, Message는 “we were separated from you”로, NKJ, NAS 1995는 “we having been taken away from you”로, CSB, HCSB는 “we were forced to leave you”로, NIV 1984와 ESV는 “we were torn away from you”로 번역했다. 결론적으로 대부분의 영어 번역본들은 ἀπορφανίζω의 ‘고아됨’이라는 의미를 충분히 반영하지 못하고 단지 ‘분리됨’이라는 의미만을 전달하고 있다.

14) NAS 1977, RSV, ASV는 각각 bereft 또는 bereaved를 사용하여 ἀπορφανίζω를 번역한다. 이러한 표현들은 ‘고아’를 직접 언급하지는 않지만, 단순한 분리를 넘어 상실감을 강조한다는 점에서 separated와는 구별된다. 그러나 본 연구는 번역 경향을 ‘고아됨’과 ‘분리됨’이라는 두 범주를 중심으로 논의하므로 이를 별도의 범주로 다루지는 않을 것이다.

2.2.2. 한글 번역본 비교

번역의 초점	역본	번역문
'고아됨'에 집중하는 번역본	『가톨릭 성경』	우리는 잠시이기는 하지만 여러분을 떠나 고아처럼 되었습니다
'분리됨'에 집중하는 번역본	『개역한글』	우리가 잠시 너희를 떠난 것은
	『개역개정』	우리가 잠시 너희를 떠난 것은
	『우리말성경』	우리가 잠시 여러분을 떠난 것은
	『새번역』	우리가 잠시 여러분을 떠난 것은
	『현대인의성경』	우리가 얼마 동안 여러분을 떠나 있게 된 것은
	『공동』	우리가 잠시 여러분과 떨어져 있게 되었지만
	『쉬운성경』	내가 잠시 여러분과 떨어져 있지만
	『새한글』	우리가 잠깐 동안 여러분한테서 어쩔 수 없이 떨어져 있게 되었습니다.

영문 번역본과 마찬가지로, 한글 번역본들도 ἀπορφανίζω를 두 가지 방식으로 번역한다. 먼저, 유일하게 가톨릭 『성경』은 ἀπορφανίζω의 본래의 의미를 반영하여 "우리가 잠시이기는 하지만 여러분을 떠나 고아처럼 되었습니다"라고 번역했다. 그러나 나머지 번역본들은 분리의 의미를 중심으로 번역하였다. 『개역한글』, 『개역개정』, 『우리말성경』, 『새번역』은 떠남이라는 뉘앙스를 전달하는 "우리가 잠시 너희를[여러분을] 떠난 것은"으로, 비슷하게 『현대인의성경』은 "우리가 얼마 동안 여러분을 떠나 있게 된 것은"으로, 또한 『공동』은 "우리가 잠시 여러분과 떨어져 있게 되었지만"으로, 『쉬운성경』은 "내가 잠시 여러분과 떨어져 있지만"으로, 『새한글』은 불가피성을 반영하여 "우리가 잠깐 동안 여러분한테서 어쩔 수 없이 떨어져 있게 되었습니다"로 번역했다. 결론적으로 가톨릭 『성경』을 제외한 나머지 대부분의 한글 번역본들은 ἀπορφανίζω의 '고아됨'이라는 의미를 충분히 반영하지 못한 채, 데살로니가 신자들로부터 떠나서 떨어져 있는 '분리됨'의 의미만을 전달하는 해석으로 번역했다.

2.3. 소결론

동사 ἀπορφανίζω의 사전적 의미는 '고아가 되게 하다'이며, 데살로니가전서 2:17에서는 이러한 의미가 비유적으로 사용된 것으로 이해된다. 주요 그리

스어 사전들은 이 동사의 본래 의미를 일관되게 '고아가 되다'로 설명하며, 고전 문헌 역시 부모를 잃어 고아가 된 상태와 그에 따른 상실감을 표현하는 데 이 동사를 사용한다. 따라서 ἀπορφανίζω는 단순한 공간적 분리를 의미하는 동사가 아니라, 고아가 된 것과 같은 정서적 박탈과 상실을 전달하는 표현으로 이해하는 것이 타당하다.

그러나 영문 및 한글 번역본의 대부분은 이러한 본래의 의미를 충분히 반영하지 못한 채 '분리되다' 또는 '떠나다'라는 결과적 의미를 중심으로 번역하고 있다. 이러한 번역은 ἀπορφανίζω의 비유적 사용을 일정 부분 반영하지만, 고아됨이 지닌 정서적 뉘앙스와 수사적 효과를 충분히 드러내지 못한다. 따라서 데살로니가전서 2:17의 ἀπορφανίζω는 사전적 의미와 고전 문헌의 용례뿐 아니라, 이 동사가 사용된 데살로니가전서 2장의 가족 은유라는 문맥 속에서 이해될 필요가 있다.

3. 데살로니가전서 2장의 가족 은유와 ἀπορφανίζω

3.1. 데살로니가전서 2장의 가족 은유: 기존 연구와 연구 방향

데살로니가전서 2장은 바울이 자신의 과거 사역의 진정성을 변호하는 과정에서 데살로니가 성도들과의 관계를 설명하기 위해 가족 이미지를 집중적으로 사용하는 본문이다. 바울은 자신을 어린아이, 유모, 그리고 아버지에 비유하며 자신의 사역과 데살로니가 성도들과의 관계를 묘사한다. 학자들은 이러한 가족 은유의 기능과 목적에 대해 나름의 설명을 제시했다.

말허비(A. J. Malherbe)는 데살로니가전서에 나타난 가족 은유를 바울 개인의 목회적 자기 묘사라기보다 데살로니가 교회의 정체성을 형성하는 교회론적 관점에서 이해한다. 곧 바울은 가족 은유를 통해 데살로니가 성도들이 하나님의 새로운 가족(God's new family)을 이루었다는 새로운 사회적 정체성을 형성하고자 했다는 것이다.[15] 반면 버크(T. J. Burke)는 가족 은유의 초점을 바울 자신에게 두면서, 유모와 아버지의 이미지는 바울과 데살로니가 성도들의 관계를 규정하는 동시에 부모 역할에 내재된 권위와 책임을 나타내는 은유라고 주장한다.[16] 이에 비해 와이마(J. A. D. Weima)는 바

15) A. J. Malherbe, "God's New Family in Thessalonica", L. M. White and O. L. Yarbrough, eds., *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks* (Philadelphia: Fortress Press, 1995), 116-125.

울의 가족 은유를 목회적 관점에서 이해하는 가운데, 바울이 자신의 과거 데살로니가 사역의 진정성을 변호하고 목회적 돌봄과 헌신을 강조하기 위해서 이러한 가족 은유를 사용했다고 설명한다.[17]

이처럼 기존 연구들은 데살로니가전서 2장에 나타난 가족 은유의 기능과 목적을 다양한 관점에서 설명해 왔다. 그러나 이러한 가족 은유들을 ἀπορφανίζω와 밀접하게 연결하는 데까지는 나아가지 못했다.[18] 따라서 본 연구는 각각의 가족 은유를 개별적인 이미지로 이해하는 데 그치지 않고, 이들이 데살로니가전서 2장 안에서 어떻게 유기적으로 연결되고 전개되어 ἀπορφανίζω로 이어지는지를 살펴본다. 이를 위해 먼저 데살로니가전서 2장에 나타난 가족 은유의 전개를 고찰한 후, 그 절정에 위치한 2:17의 ἀπορφανίζω를 앞선 가족 은유와의 관련성 속에서 해석하고자 한다.

3.2. 아이, 유모, 그리고 아버지: 가족 은유의 전개

바울은 데살로니가전서 2:1-16에서 다양한 가족 은유를 사용하여 자신의 과거 사역을 상기시키며 그 진정성을 변호한다. 바울은 자신이 그리스도의 사도로서 권위를 주장할 수도 있었지만 그렇게 하지 않았고(2:7a), 오히려 권위를 내세우지 않는 방식으로 데살로니가 성도들을 대했음을 상기시킨다(2:7b-12). 이러한 사역자로서의 모습을 설명하기 위해 바울은 자신을 아이, 유모, 그리고 아버지에 비유한다. 이 은유들은 모두 바울 자신의 사역과 목회적 정체성을 설명하는 하나의 통일된 자기 묘사를 형성한다.[19] 이러한 맥락에서 바울은 자신을 아이(2:7b), 유모(2:7c), 그리고 아버지(2:11)에 비유하면서 권위를 앞세우는 사도가 아니라 친밀한 가족 구성원으로서 자신의 사역과 데살로니가 성도들과의 관계를 설명한다.[20]

---

16) T. J. Burke, *Family Matters: A Socio-Historical Study of Fictive Kinship Metaphors in 1 Thessalonians*, JSNTSup 247 (London: T&T Clark International, 2003).

17) J. A. D. Weima, “Infants, Nursing Mother, and Father: Paul’s Portrayal of a Pastor”, *Calvin Theological Journal* 37:2 (2002), 209-229.

18) 아스가드(R. Aasgaard)는 데살로니가전서의 가족 은유가 바울과 공동체 사이의 친밀함과 연대감을 형성하는 기능을 하며, 2장에서는 바울이 유모와 아버지뿐 아니라 “아마도”(possibly) 고아의 역할까지 수행하는 것으로 이해될 수 있다고 설명한다. R. Aasgaard, *‘My Beloved Brothers and Sisters!’: Christian Siblingship in Paul* (London: T&T Clark, 2004), 289. 본고는 이러한 ‘가능성’을 더 발전시켜, 2:17의 ἀπορφανίζω가 앞서 전개된 가족 은유의 절정으로서 바울 자신을 고아가 된 대상으로 묘사한다고 이해한다.

19) 와이마는 살전 2:7-12에 등장하는 세 가지 은유, 곧 어린아이, 유모, 아버지의 은유를 서로 독립된 이미지가 아닌 바울의 목회적 자기 묘사를 구성하는 통일된 은유로 이해한다. Weima, “Infants, Nursing Mother, and Father”, 209-210.

첫째, 바울은 자신을 '어린아이'(νήπιοι)에 비유한다.[21] "도리어 너희 가운데에서 어린아이가 되어"(ἀλλ᾽ ἐγενήθημεν νήπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν, 2:7b). 바울은 사도로서 자신의 권위를 내세우기보다 도리어 어린아이가 되어 데살로니가 성도들 가운데 있었다고 회상한다. 어린아이의 이미지는 순전하고 꾸밈없는 태도로 사역하였음을 보여 주기 위한 표현으로 이해할 수 있다.[22] 곧 바울은 어린아이의 은유를 통해 사도로서의 권위를 내세우지 않는 자신의 모습을 드러낸다. 이러한 어린아이의 이미지는 이어지는 유모와 아버지의 은유와 함께 바울과 데살로니가 성도들의 관계를 가족 관계로 형상화하는 첫 번째 가족 은유로 기능한다. 특히 이러한 아이 이미지는 바로 앞선 구절들, 곧 아첨하는 말과 탐심, 사람에게서 영광을 구하는 삶으로 대표되는 당시 방랑 철학자들과 교사들의 이미지와 뚜렷한 대조를 이룬다(2:5-6).[23]

둘째, 바울은 자신을 '유모'(τροφὸς)에 비유한다. "유모가 자기 자녀를 기름과 같이 하였으니"(ὡς ἐάν τροφὸς θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα, 2:7c). 바울은 사도로서 권위를 주장하기보다 유모와 같이 자신의 자녀를 돌보고 양육하였다고 말한다. 이어지는 2:8에서는 하나님의 복음(τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ)뿐 아니라 자신의 목숨(τὰς ἑαυτῶν ψυχάς)까지도 내어주고자 하는 바울의 사랑이 묘사되는데, 이는 유모의 헌신적인 돌봄을 더욱 구체적으로 보여 준다.[24] 바울이 어머니를 의미하는 μήτηρ 대신에 유모를 의미하는 τροφός를 사용한 이유는 τροφός가 양육과 돌봄의 역할을 더욱 강조하는 표현이기 때

---

20) 야브루(R. W. Yarbrough)는 바울의 가족 은유, 특히 부모-자녀 은유의 지배적인 모티프(dominant motif)가 바울과 공동체 사이의 친밀함(intimacy)을 표현하는 데 있다고 설명한다. R. W. Yarbrough, "Parents and Children in the Letters of Paul", L. M. White and O. L. Yarbrough, eds., *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks* (Philadelphia: Fortress Press, 1995), 132.

21) 이 구절은 본문비평적으로 잘 알려진 난제 중 하나이다. 일부 사본은 νήπιοι(어린아이들) 대신 ἤπιοι(온유한)로 읽는다. 그러나 오늘날 대부분의 주석가들은 내적 및 외적 증거들을 근거로 νήπιοι를 지지하며, 본고 역시 νήπιοι 독법을 따른다. 이 문제에 대한 자세한 논의는 다음을 참고하라. Weima, *1-2 Thessalonians*, 180-187.

22) Fee, *The First and Second Letters to the Thessalonians*, 71; Weima, "Infants, Nursing Mother, and Father," 219-220.

23) Weima, *1-2 Thessalonians*, 145-146.

24) 말허비는 바울의 유모 은유를 견유학파 철학자들, 특히 디오(Dio Chrysostom)의 자기 묘사와 비교하면서, 디오 역시 이상적인 철학자를 권위를 앞세우기보다 온유함과 헌신으로 청중을 돌보는 존재로 묘사하기 위해 유모의 비유를 사용한다는 점을 지적한다. A. J. Malherbe, "'Gentle as a Nurse' The Cynic Background to 1 Thess ii", *Novum Testamentum* 12 (1970), 216-217; Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 160. 바울의 유모 은유와 모성적 자기 묘사에 대한 대표적인 연구로는 B. R. Gaventa, *Our Mother Saint Paul* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007), 17-28을 참조하라.

문일 수 있다. 이어지는 "자기 자녀"(τὰ ἑαυτῆς τέκνα)라는 표현은 친자식을 돌보는 어머니의 이미지를 자연스럽게 떠올리게 한다.[25] 다시 말해, 바울은 유모의 은유를 통해 양육과 돌봄을 강조하면서도 결과적으로는 어머니의 사랑과 헌신을 효과적으로 전달하는 것이다. 이를 통해 바울은 사도로서의 권위를 주장하기보다 사랑과 헌신으로 신자들을 섬기는 자신의 모습을 제시한다.

셋째, 바울은 자신을 '아버지'(πατήρ)에 비유한다. "너희도 아는 바와 같이 우리가 너희 각 사람에게 아버지가 자기 자녀에게 하듯"(καθάπερ οἴδατε ὡς ἕνα ἕκαστον ὑμῶν ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ, 2:11). 바울 당시 유대와 그리스-로마 사회에서 아버지는 자녀를 권면하고 격려할 책임이 있는 존재로 이해되었다.[26] 바울은 자신의 사도적 권위를 앞세우기보다, 아버지가 자녀를 돌보고 권면하듯 데살로니가 신자들을 대하였음을 상기시킨다.[27] 특히 바울은 "권면하고"(παρακαλοῦντες), "위로하고"(παραμυθούμενοι), "경계하노니"(μαρτυρόμενοι)라는 세 개의 분사를 반복함으로써 자신의 가르침과 권면의 지속성을 강조한다. 또한 이어지는 2:12에서 바울은 이러한 아버지로서의 권면은 결국 신자들로 하여금 하나님께 합당하게 행하도록 하기 위함이었음을 분명히 밝힌다. 아버지의 은유 역시 사도로서의 권위를 앞세우기보다, 자녀를 향한 책임 있는 권면을 통해 자신의 사역을 수행하는 모습을 보여 준다.

이처럼 바울은 자신을 어린아이, 유모, 그리고 아버지에 비유함으로써 데살로니가 성도들과의 관계를 가족 관계로 형상화한다. 이 세 가지 은유는 서로 독립된 이미지가 아니라, 바울이 자신의 사도적 사역을 친밀한 가족 관계 속에서 설명하기 위해 사용하는 하나의 유기적인 가족 은유를 형성한다. 이를 통해 바울은 자신의 사도직이 권위의 행사에 의존하기보다 사랑과 돌봄, 그리고 책임 있는 권면을 통해 수행되었음을 효과적으로 보여 준다.

3.3. 고아로서의 바울: 가족 은유의 절정

앞서 살펴본 바와 같이 바울은 자신의 사도적 사역을 설명하는 과정에서

25) Weima, *1-2 Thessalonians*, 147.

26) 참조. Burke, *Family Matters*, 36-96; Weima, *1-2 Thessalonians*, 154-155.

27) 아스가드는 바울의 아버지 은유가 위계적 권위보다 자녀를 돌보고 권면하는 아버지의 역할을 강조한다고 설명한다. 다만 이러한 이미지는 권위를 부정하기보다, 돌봄과 권면의 방식으로 표현되는 권위를 보여 준다고 본다. Aasgaard, *My Beloved Brothers and Sisters*, 288.

자신을 어린아이(2:7b), 유모(2:7c), 그리고 아버지(2:11)에 비유하였다. 바울은 사도적 권위를 내세우기보다 친밀한 가족 관계의 은유를 통해 자신의 사역을 묘사한다. 그런데 바울의 가족 은유는 하나의 고정된 가족 역할을 유지하는 방식으로 전개되지 않는다. 실제로 바울은 어린아이, 유모, 아버지, 그리고 이제 2:17에서는 고아의 이미지로 자신의 가족 역할을 전환한다. 이러한 급격한 은유의 전환은 바울 서신에서 낯선 현상이 아니다.[28] 따라서 2:17에서 바울이 자신을 고아가 된 사람으로 묘사하는 것은 다양한 가족 역할을 통해 자신과 데살로니가 성도들의 관계를 형상화해 온 흐름의 연장선에서 이해할 수 있으며, 고아의 이미지는 이러한 가족 은유의 절정을 이룬다.[29]

이와 관련하여 2:17의 ἀπορφανίζω를 이해하는 데 한 가지 해석상의 문제가 제기된다. 곧 2:17에서 누가 고아가 된 대상으로 이해되어야 하는지에 대해서 주석가들의 견해가 나뉜다. 일부 주석가들은 바울이 앞서 자신을 유모와 아버지에 비유한 점에 주목하여, 그 연장선에서 바울을 부모의 역할로 이해하고 데살로니가 신자들을 고아가 된 대상으로 해석한다.[30] 반면 다른 주석가들은 고아가 된 대상을 바울 자신으로 이해한다. 와이마는 이 동사의 용례가 일관되게 부모가 아니라 부모를 잃어 고아가 된 자녀를 가리킨다는 점을 그 근거로 제시하며, 말허비는 바울이 고대 서신에서 자신의 고독과 재회의 열망을 표현하기 위해 자신을 고아에 비유하는 서신적 관습을 활용한 것으로 이해한다.[31] 본고 역시 바울 자신을 고아가 된 대상으로 본다. 특히 본고는 앞서 전개된 어린아이, 유모, 그리고 아버지의 은유를 하나의 유기적인 가족 은유로 이해한다. 따라서 2:17의 ἀπορφανίζω는 바울 자신을 고아가 된 대상으로 볼 때, 앞서 전개된 가족 은유와 가장 자연스럽게 연결된다.

실제로 데살로니가전서 2장은 가족 공동체라는 틀 안에서 유기적으로 전개된다. 먼저 바울은 2:1-12에서 자신의 선교 사역의 진정성을 변호하는 과정에서 자신을 어린아이, 유모, 아버지에 비유한다. 이어지는 2:13-16에서는 데살로니가 신자들이 자신이 전한 말씀을 하나님의 말씀으로 받아들

28) 와이마는 바울이 한 문맥 안에서 서로 다른 은유로 급격하게 전환하는 예로서 갈 4:19와 고후 2:14를 제시한다. 갈 4:19에서 바울은 자신을 해산하는 여성으로 묘사하다가 곧 갈라디아 신자들 안에서 그리스도가 형성되는 이미지로 전환하며, 고후 2:14에서는 개선 행렬의 포로 이미지에서 향기의 이미지로 전환한다. Weima, *1-2 Thessalonians*, 185.

29) Aasgaard, *My Beloved Brothers and Sisters*, 289.

30) Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, 54; E. J. Richard, *First and Second Thessalonians*, Sacra Pagina (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1995), 129.

31) Weima, *1-2 Thessalonians*, 197; Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 182.

였음을 상기시키는 가운데, 그들이 유대의 교회들과 동일한 고난을 겪고 있음을 말한다. 이 단락에서는 앞선 가족 은유가 직접적으로 나타나지 않지만, 바울은 여전히 그들을 "형제들아"(ἀδελφοί, 2:14)라고 부름으로써 가족 공동체라는 틀을 유지한다. 물론 ἀδελφοί는 바울 서신에서 널리 사용되는 일반적인 호칭이지만, 어린아이, 유모, 아버지와 같은 가족 은유가 집중적으로 나타나는 데살로니가전서 2장의 문맥에서는 이러한 가족적 관계를 지속적으로 환기하는 기능을 한다. 이어지는 2:17-20에서도 동일하게 "형제들아"(ἀδελφοί, 2:17)라는 호격(vocative)으로 말을 시작한 뒤, 자신이 그들과 고아가 된 것처럼 떨어져 있는 현재의 상황을 묘사하고, 여러 차례 다시 만나기를 힘썼음을 밝히며, 그들이 자신의 기쁨과 자랑이라고 고백한다. 이렇게 2장에서는 호격 "형제들아"(ἀδελφοί)가 각 단락의 전환점마다 반복적으로 등장한다(2:1, 9, 14, 17).[32] 이러한 반복은 바울과 데살로니가 신자들 사이의 가족 공동체 의식을 지속적으로 환기하며, 앞선 가족 은유들과 2:17의 ἀπορφανίζω를 하나의 유기적인 흐름 속에서 이해하도록 이끈다.

이처럼 2장 전체가 가족 은유를 중심으로 전개된다면, 2:17에서 바울이 왜 일반적인 '분리됨'을 뜻하는 동사가 아니라 ἀπορφανίζω를 선택했는지가 중요한 해석상의 질문으로 제기된다. 바울은 '분리하다' 혹은 '분리되다'를 의미하는 일반적인 동사 χωρίζω를 알고 있었으며, 실제로 바울은 자신의 다른 편지에서 해당 동사를 사용한다.[33] 대표적인 예는 로마서 8장이다. 바울은 어느 무엇도 끊을 수 없는 그리스도의 사랑과 하나님의 사랑을 표현하는 과정에서 χωρίζω를 사용한다:

> 누가 우리를 그리스도의 사랑에서 끊으리요 환난이나 곤고나 박해나 기근이나 적신이나 위험이나 칼이랴 … 내가 확신하노니 사망이나 생명이나 천사들이나 권세자들이나 현재 일이나 장래 일이나 능력이나 높음이나 깊음이나 다른 어떤 피조물이라도 우리를 우리 주 그리스도 예수 안에 있는 하나님의 사랑에서 끊을 수 없느니라 (롬 8:35, 38-39, 『개역개정』)

> τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ θλῖψις ἢ στενοχωρία ἢ διωγμὸς ἢ λιμὸς ἢ γυμνότης ἢ κίνδυνος ἢ μάχαιρα … πέπεισμαι γὰρ ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε

32) 데살로니가전서에서 '형제'(ἀδελφοί) 용어의 사용과 기능에 대한 자세한 논의는 Burke, *Family Matters*, 163-75를 참조하라.

33) BDAG, 1095.

> ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα οὔτε δυνάμεις οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος οὔτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν(NTG[28]).

로마서 8:35에서 바울은 동사 χωρίζω를 사용하여 "누가 우리를 그리스도의 사랑에서 끊으리요"(χωρίσει ἀπὸ)라고 말하며 그리스도와 신자 사이의 관계를 끊을 수 있는 존재가 있는지를 질문한다. 이어지는 8:39에서도 바울은 "다른 어떤 피조물이라도 우리를 우리 주 그리스도 예수 안에 있는 하나님의 사랑에서 끊을 수 없느니라"(οὔτε ... χωρίσαι ἀπο)라고 말하며 같은 동사 χωρίζω를 다시 사용한다. 여기에서 χωρίζω는 단순한 공간적 분리를 넘어, 그리스도와 신자 사이의 사랑의 관계가 단절되는 것을 표현한다.[34]

또한 바울은 고린도전서 7장에서도 χωρίζω를 반복해서 사용한다. 결혼과 이혼에 대한 권면을 제시하는 가운데 동사 χωρίζω가 여러 차례 등장한다.『개역개정』은 이를 '갈라서다' 혹은 '갈리다'로 번역한다:

> 결혼한 자들에게 내가 명하노니 (명하는 자는 내가 아니요 주시라) 여자는 남편에게서 갈라서지 말고 (만일 갈라섰으면 그대로 지내든지 다시 그 남편과 화합하든지 하라) 남편도 아내를 버리지 말라 … 혹 믿지 아니하는 자가 갈리거든 갈리게 하라 형제나 자매나 이런 일에 구애될 것이 없느니라 그러나 하나님은 화평 중에서 너희를 부르셨느니라(고전 7:10-11, 15,『개역개정』)

> Τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλ᾽ ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ανδρὶ καταλλαγήτω, — καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι. ... εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωριζέσθω. οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις. ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ θεός(NTG[28]).

바울은 "여자는 남편에게서 갈라서지 말라"(χωρισθῆναι, 7:10), "만일 갈라섰으면"(χωρισθῇ, 7:11), 그리고 "믿지 않는 자가 갈리거든"(χωρίζεται, 7:15), "갈리게 하라"(χωριζέσθω, 7:15)라고 말한다. 여기에서 χωρίζω는 배우자 사이의 별거나 이혼과 같은 실제적인 분리를 가리키며, 관계의 단절을 표현하는 일반적인 동사로 사용된다.[35]

---

34) EDNT 3:492; BDAG, 1095.

이처럼 바울은 공간적 분리뿐 아니라 관계적 단절을 표현하기 위해 χωρίζω를 사용할 수도 있었다. 따라서 데살로니가전서 2:17에서도 단순히 데살로니가 신자들과 떨어져 있게 되었음을 표현하려 했다면, χωρίζω를 사용하는 것만으로도 충분했을 것이다. 그러나 바울은 자신이 다른 서신들에서 분리를 표현할 때 사용하던 χωρίζω 대신에, 신약에서 단 한 번 등장하는 ἀπορφανίζω를 사용한 것이다.

그렇다면 바울은 왜 다른 서신들에서 사용하던 χωρίζω가 아니라, 바울 서신은 물론 신약 전체에서 단 한 번만 등장하는 ἀπορφανίζω를 사용한 것일까? 분리의 의미를 전달하기 위함이라면 다른 서신들에서도 사용한 χωρίζω로도 충분했을 것이기 때문이다. 그러나 이는 단순한 어휘의 변화가 아니라 의도적인 수사적 선택으로 이해할 수 있다. 다시 말해, 바울은 단순히 '분리되었다'는 사실을 전달하려는 것이 아니라, 워너메이커(C. A. Wanamaker)가 표현한 바와 같이 가족을 잃은 고아의 이미지를 통해 자신과 데살로니가 신자들 사이의 원치 않는 단절이 가져온 갑작스럽고 비극적인 상실감을 표현하고자 한 것이다.[36] 따라서 ἀπορφανίζω는 χωρίζω를 대체하는 단순한 동의어가 아니라, 2장 전체에 걸쳐 전개되어 온 가족 은유를 완성하기 위해 의도적으로 선택된 표현으로 이해할 수 있다.

앞서 바울은 어린아이, 유모, 그리고 아버지라는 가족 은유를 통해 사도로서의 권위를 앞세우지 않는 자신의 모습을 형상화하였다. 이러한 자기 묘사는 마지막에 '고아됨'이라는 은유를 통해 절정에 이른다. 앞선 은유들이 가족 공동체의 친밀함과 유대를 형성하는 기능을 한다면, 마지막의 ἀπορφανίζω는 그러한 가족 관계의 단절에서 오는 상실감을 극적으로 드러낸다. 따라서 바울은 자신과 데살로니가 신자들 사이의 현재의 분리를 단순한 공간적 거리의 문제가 아니라, 가족 공동체의 단절이라는 문제로 형상화하고 있는 것이다. 물론 데살로니가를 떠난 것은 바울과 그의 일행이지만, ἀπορφανισθέντες의 초점은 떠나는 행위 그 자체보다 그 결과로 데살로니가 신자들과 분리되어 고아와 같은 상태에 놓이게 된 경험에 있다.

그러나 바울은 이러한 고아됨이 가족 관계 자체의 단절을 의미하지는 않음을 분명히 한다. 먼저 그는 "잠시"(πρὸς καιρὸν ὥρας)라는 표현을 사용한다. 이 표현은 종말론적 시간 의식과 연결하여 이해할 수도 있겠지만, 대부분의 주석가들이 지적하듯 가까운 장래에 데살로니가 신자들을 다시 만나기를 기대하고 있었기 때문으로 이해하는 것이 문맥상 더 자연스럽다.[37] 또

35) EDNT 3:492; BDAG, 1095.
36) Wanamaker, *The Epistles of the Thessalonians*, 120.
37) Weima, *1-2 Thessalonians*, 197; Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 183.

한 바울은 "얼굴이요 마음은 아니니"(προσώπῳ οὐ καρδίᾳ)라고 말한다. 이는 현재의 고아됨이 얼굴을 마주하지 못하는 물리적 분리를 의미할 뿐, 마음의 분리나 가족 관계 자체의 손상을 의미하지 않음을 보여 준다.[38] 따라서 바울에게 고아됨은 단순한 분리의 표현이 아니라, 앞서 어린아이, 유모, 그리고 아버지의 은유를 통해 형성해 온 가족 공동체가 일시적으로 단절된 데서 오는 깊은 상실감을 드러내는 표현이다.

이처럼 데살로니가전서 2:17의 ἀπορφανίζω는 2장 전체에 걸쳐 점진적으로 전개되어 온 가족 은유의 절정을 이룬다. 바울은 자신을 어린아이, 유모, 아버지에 비유하고, 데살로니가 신자들을 반복해서 "형제들아"라고 부르며 가족 공동체의 정체성을 형성해 왔다. 이러한 흐름 속에서 등장하는 ἀπορφανίζω는 단순한 공간적 분리를 넘어 가족 관계가 강제로 단절된 것과 같은 상실감을 극적으로 표현하는 은유이다. 따라서 데살로니가전서 2:17의 ἀπορφανίζω는 단순히 분리를 묘사하는 표현이 아니라, 2장 전체에 걸쳐 전개된 가족 은유를 가장 강렬하게 완성하는 수사적 절정(rhetorical climax)이라 할 수 있다. 비록 바울은 지금 잠시 고아가 된 것과 같은 상태에 놓여 있지만, 그것은 어디까지나 얼굴의 분리일 뿐 마음의 분리가 아니며, 따라서 그들의 가족 공동체적 관계는 결코 훼손되지 않는다.

3.4. 소결론

이상에서 살펴본 바와 같이, 데살로니가전서 2장에 나타나는 어린아이, 유모, 아버지의 은유는 서로 독립된 이미지가 아니라, 사도로서의 권위를 앞세우지 않는 바울 자신의 모습을 형상화함과 동시에 바울과 데살로니가 신자들의 관계를 가족 공동체로 형상화하는 유기적인 가족 은유를 형성한다. 또한 반복되는 "형제들아"(ἀδελφοί)라는 호격은 이러한 가족 은유의 문맥에서 바울과 데살로니가 신자들의 가족적 관계를 지속적으로 환기하는 기능을 한다. 이러한 흐름 속에서 등장하는 2:17의 ἀπορφανίζω는 단순한 분리를 의미하는 표현이 아니라, 가족 관계가 강제로 단절된 것과 같은 상실감을 표현하는 가족 은유의 수사적 절정을 이룬다.

이러한 관찰은 데살로니가전서 2:17의 ἀπορφανίζω를 단순히 '분리되다'라는 결과적 의미로만 이해하거나 번역하는 것이 충분하지 않음을 보여 준다. 바울은 다른 서신에서 분리를 표현할 때 사용하던 χωρίζω 대신 ἀπορφανίζω를 선택함으로써, 단순한 공간적 분리가 아니라 가족을 잃은 고아의 정서

38) Weima, *1-2 Thessalonians*, 197-198; Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 183.

를 통해 자신의 상황을 묘사하였다. 이는 앞서 어린아이, 유모, 아버지로 이어진 자기 묘사를 완성하는 마지막 가족 은유라 할 수 있다. 따라서 ἀπορφανίζω의 번역은 그 본래적 의미뿐 아니라, 데살로니가전서 2장 전체에 걸쳐 전개되는 가족 은유의 연속성과 수사적 기능을 함께 반영할 필요가 있다. 다음 장에서는 이러한 논의를 바탕으로 데살로니가전서 2:17의 번역에 대한 구체적인 제안을 제시하고자 한다.

4. 번역에 대한 제안

바울은 다른 서신들에서 분리를 표현할 때 여러 차례 사용한 χωρίζω 대신, 신약에서 단 한 번만 등장하는 ἀπορφανίζω를 사용하여 자신의 처지를 표현하였다. 이는 단순한 어휘의 변화가 아니라 의도적인 수사적 선택으로 이해할 수 있다. ἀπορφανίζω는 단순히 분리되었다는 사실을 전달하는 것이 아니라, 고아가 된 것과 같은 상실감을 표현하는 동사이다. 이러한 의미는 데살로니가전서 2장에 나타나는 가족 은유의 흐름 속에서 더욱 분명하게 드러난다. 바울은 자신을 어린아이, 유모, 그리고 아버지로 묘사하며 데살로니가 신자들과의 관계를 가족 공동체로 형상화한다. 그러나 이렇게 형성된 가족 관계는 마지막에 '고아됨'이라는 표현을 통해 단절감과 상실감을 극적으로 드러낸다. 곧 어린아이, 유모, 아버지로 자신을 묘사했던 바울은 이제 자신을 고아와 같은 처지에 놓인 사람으로 표현함으로써, 데살로니가 신자들과의 분리를 가족과의 생이별과 같은 경험으로 묘사하는 것이다.

이러한 점에서 데살로니가전서 2:17의 ἀπορφανίζω는 번역에서도 '고아됨'이라는 의미가 반영되는 것이 바람직하다. 그 이유는 다음과 같다. 첫째, 주요 그리스어 사전들은 ἀπορφανίζω의 기본 의미를 일관되게 '고아가 되다'로 설명하며, 데살로니가전서 2:17에서는 이를 비유적으로 사용한 것으로 이해한다. 둘째, 고전 문헌에서도 이 동사는 부모를 잃어 고아가 된 상태를 의미하는 동사로 사용된다. 특히 아이스퀼로스의 "제주를 바치는 여인들"에서 ἀπορφανίζω는 부모를 잃은 고아의 처지를 묘사하는 표현으로 사용되어 본래적 의미를 잘 보여 준다. 셋째, 무엇보다도 데살로니가전서 2장 전체는 가족 은유를 중심으로 전개된다. 바울은 자신을 어린아이, 유모, 아버지로 묘사하고, 데살로니가 신자들을 반복해서 "형제들아"(ἀδελφοί)라고 부르며 가족 공동체의 정체성을 형성한다. 이러한 흐름 속에서 등장하는 ἀπορφανίζω는 가족 은유의 절정을 이루며, 단순한 분리가 아니라 가족 관계

의 단절이 가져오는 상실감을 극적으로 표현한다.

이러한 이해는 기존 번역본들에 대해서도 재고를 요청한다. 영어 및 한글 번역본의 절대 다수는 '고아됨'이라는 의미를 충분히 반영하지 못한 채 '분리되다' 또는 '떠나다'라는 '분리됨'의 의미만을 전달하고 있다. 영어 번역본의 경우에는 비교적 최근에 개정된 NIV 2011, NRS, LEB 등이 '고아됨'의 의미를 반영하기 시작하였다. 그러나 한글 번역본에서는 현재 가톨릭『성경』만이 이러한 의미를 비교적 충실하게 반영하고 있으며, 대부분의 번역본은 여전히 '떠나다' 또는 '분리되다'라는 의미에 머물러 있다. 이는 ἀπορφανίζω의 본래적 의미뿐 아니라 데살로니가전서 2장에 등장하는 가족 은유의 수사적 기능을 충분히 반영하지 못한 결과라 할 수 있다. 따라서 필자는 데살로니가전서 2:17을 다음과 같이 번역할 것을 제안한다:

"우리가 잠시 너희로부터 떨어져 고아와 같이 된 것은"

이 번역은 먼저 ἀπορφανίζω의 본래적 의미인 '고아가 되다'를 "고아와 같이 된 것은"으로 반영하였다. 또한 기존 여러 번역(예:『개역한글』,『개역개정』,『우리말성경』,『새번역』)에서 사용한 "떠난" 대신에 "떨어져"를 사용하였다. ἀπορφανίζω는 '떠나다'가 아니라 '고아가 되다'를 기본 의미로 하는 동사이며, 문맥상으로도 바울의 초점은 떠나는 행위 자체보다 데살로니가 신자들과 떨어져 있게 된 결과적 상태에 있기 때문이다. 따라서 "떨어져"라는 번역이 원문의 의미를 더욱 충실하게 반영한다. 이와 같은 번역은 ἀπορφανίζω의 어휘적 의미를 충실히 반영할 뿐 아니라, 데살로니가전서 2장 전체를 관통하는 가족 은유의 수사적 기능까지 함께 드러낸다는 점에서 원문에 더욱 충실한 번역이라 할 수 있다.

5. 결론

필자는 데살로니가전서 2:17에 사용된 ἀπορφανίζω를 사전적 의미와 고전 문헌의 용례, 영문 및 한글 번역 비교, 그리고 데살로니가전서 2장에서 전개되는 가족 은유라는 문맥 속에서 재검토하였다. 그 결과 ἀπορφανίζω는 단순한 분리를 의미하는 동사가 아니라 '고아가 되다'라는 본래적 의미를 지니며, 데살로니가전서 2장에서는 가족 은유를 완성하는 수사적 표현으로 사용되었음을 확인하였다.

본 연구는 데살로니가전서 2:17의 번역이 단순히 사전적 의미를 반영하는 차원을 넘어, 문맥 속에서 형성되는 수사적 기능까지 함께 고려해야 함을 보여 주었다. 특히 ἀπορφανίζω를 데살로니가전서 2장 전체에 걸쳐 전개되는 가족 은유의 연속성 속에서 이해할 때, 바울이 표현하고자 한 분리는 단순한 공간적 분리가 아니라 가족과 강제로 단절된 고아의 상실감을 불러일으키는 은유로 이해될 수 있다. 따라서 필자는 데살로니가전서 2:17의 해당 구절을 “우리가 잠시 너희로부터 떨어져 고아와 같이 된 것은”으로 번역할 것을 제안하고자 한다. 이러한 번역은 ἀπορφανίζω의 어휘적 의미뿐 아니라 데살로니가전서 2장 전체를 관통하는 가족 은유의 수사적 기능을 함께 반영할 수 있을 것으로 기대한다.

<주제어>(Keywords)
데살로니가전서 2:17, ἀπορφανίζω, 가족 은유, 분리됨, 고아됨.
1 Thessalonians 2:17, ἀπορφανίζω, Family Metaphor, Separation, Orphanhood.

(투고 일자: 2026년 7월 9일, 심사 일자: 2026년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2026년 9월 5일)

<참고문헌>(References)

Aland, B., Aland, K., Karavidopoulos, J., Martini, C. M., and Metzger, B. M., eds., Novum Testamentum Graece. 28th rev. ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Aasgaard, R., '*My Beloved Brothers and Sisters!': Christian Siblingship in Paul,* London: T&T Clark, 2004.

Balz, H. and Schneider, G., eds., Exegetical Dictionary of the New Testament, 3 vols., Grand Rapids: Eerdmans, 1990-1993.

Bruce, F. F., 1 & 2 *Thessalonians,* WBC, Waco: Word Books, 1982.

Burke, T. J., *Family Matters*: A Socio-Historical Study of Fictive Kinship Metaphors in 1 Thessalonians, JSNTSup 247, London: T&T Clark International, 2003.

Danker, F. W., et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Fee, G. D., *The First and Second Letters to the Thessalonians*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

Funk, R. W., "The Apostolic Parousia: Form and Significance", W. R. Farmer, C. F. D. Moule, and R. R. Niebuhr, eds., *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, 249-268.

Gaventa, B. R., *Our Mother Saint Paul,* Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.

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.

Malherbe, A. J., "'Gentle as a Nurse': The Cynic Background to 1 Thess ii", *Novum Testamentum* 12 (1970), 203-217.

Malherbe, A. J., "God's New Family in Thessalonica", L. M. White and O. L. Yarbrough, eds., *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Philadelphia: Fortress Press, 1995, 116-125.

Malherbe, A. J., *The Letters to the Thessalonians*, AYB 32B, New Haven: Yale University Press, 2000.

Mounce, W. D., *The Analytical Lexicon to the Greek New Testament,* Grand Rapids: Zondervan, 1993.

Prinsloo, H. J., "A Text-Centred Rhetorical Analysis of 1 Thessalonians 2:17-20", *Scriptura* 123 (2024), 1-11.

Richard, E. J., *First and Second Thessalonians*, Sacra Pagina, Collegeville, MN: Liturgical Press, 1995.

Shogren, G. S., *1 and 2 Thessalonians,* ZECNT, Grand Rapids: Zondervan, 2012.

Sommerstein, A. H., ed. and trans., *Aeschylus II: Oresteia: Libation Bearers, Eumenides, Fragments*, Loeb Classical Library 146, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

Thayer, J. H., *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament,* Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2007.

Wanamaker, C. A., *The Epistles of the Thessalonians*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

Weima, J. A. D., *1-2 Thessalonians*, BECNT, Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

Weima, J. A. D., "Infants, Nursing Mother, and Father: Paul's Portrayal of a Pastor", *Calvin Theological Journal* 37:2 (2002), 209-229.

Yarbrough, R. W., "Parents and Children in the Letters of Paul", L. M. White and O. L. Yarbrough, eds., *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks,* Philadelphia: Fortress Press, 1995, 126-141.

<Abstract>

Reconsidering the Translation of ἀπορφανίζω (aporphanizō) in 1 Thessalonians 2:17

Chungyeol Lim
(ACTS University/ Anyang University)

This article reconsiders the translation of ἀπορφανίζω in 1 Thessalonians 2:17 in light of the family metaphor developed throughout 1 Thessalonians 2. Although the verb fundamentally means “to make an orphan” or “to become orphaned,” most English and Korean Bible translations render it simply as “to be separated” or “to leave,” thereby overlooking its metaphorical force. Lexical evidence, classical Greek usage, and major lexicons consistently indicate that ἀπορφανίζω denotes the experience of orphanhood rather than mere separation. Nevertheless, modern translations have generally emphasized the result of separation instead of the emotional and relational implications conveyed by the original expression.

This study argues that the meaning of ἀπορφανίζω cannot be adequately explained on lexical grounds alone but must be interpreted within the literary context of Paul's family metaphors in 1 Thessalonians 2. To support this argument, the study examines the lexical evidence, the use of ἀπορφανίζω in classical Greek, and the literary development of Paul's family metaphors throughout the chapter. Paul successively portrays himself as an infant (2:7b), a nursing mother (2:7c), and a father (2:11-12), presenting his apostolic ministry through intimate family imagery rather than apostolic authority. Building on these metaphors, this article contends that ἀπορφανίζω represents the rhetorical climax of the family metaphor, depicting Paul himself as one who has become “orphaned” from the Thessalonian believers. This interpretation also explains why Paul deliberately chose ἀπορφανίζω instead of the more common verb χωρίζω, which he elsewhere employs to describe separation. By selecting this rare verb, Paul expresses not merely physical absence but the profound emotional loss resulting from the temporary disruption of familial bonds.

Accordingly, this article proposes that the translation of ἀπορφανίζω should preserve the metaphor of orphanhood rather than reduce it to the idea of

separation alone. Such a rendering more faithfully reflects both the lexical meaning of the verb and its rhetorical function within the broader family imagery of 1 Thessalonians 2. In doing so, this study contributes to a more coherent understanding of Paul's family metaphors and offers a fresh perspective on the translation and interpretation of 1 Thessalonians 2:17.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 59 (2026. 10.), 212-240
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.10.59.212
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

빌레몬서의 수사학적 전략에 따른 번역 방향
— ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)와 ‘오나이멘’(ὀναίμην)을 중심으로 —

강찬양*

1. 들어가는 말

빌레몬서는 바울 서신 가운데 가장 짧은 편지에 속하지만, 그 짧은 분량에도 불구하고 매우 정교한 수사학적 특징을 지닌 서신으로 평가되어 왔다.[1] 그러나 이러한 수사학적 정교함은 현대어, 특히 한국어 성경으로 번역되는 과정에서 충분히 전달되지 못하는 경우가 적지 않다. 물론 번역은 언어 구조의 차이로 인해 원문의 모든 의미 층위를 완전하게 재현할 수 없지만, 반복이나 언어유희와 같은 수사학적 장치는 번역에서도 일정 부분 반영될 수 있다.

본 논문은 이러한 문제의식을 바탕으로 두 가지 구체적인 사례를 고찰하고자 한다. 첫째는 12절의 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)이다. 바울은 이 단어를 서신 전체에서 세 번(7, 12, 20절) 의도적으로 반복하며 빌레몬과 오네시모, 그리고 자신의 존재를 하나로 묶는다. 그러나 대다수의 한국어 번역은 이를 ‘마음’, ‘심장’ 혹은 ‘심복’ 등으로 혼용하여 번역함으로써, 어휘의 반복을 통해 구축된 수사학적 강조와 언어적 통일성을 충분히 드러내지 못하는 결과를 낳았다. 둘째는 20절의 ‘오나이멘’(ὀναίμην)이다. 바울은 이미 11절에서 오네시모의 이름 뜻(유익)을 활용해 ‘무익’과 ‘유익’의 대조적 언어유

* Ruhr-Universität Bochum에서 신약학으로 박사학위를 받음. 독립연구자. allesbistduherr@naver.com.

1) K. P. Donfried and I. H. Marshall, *The Theology of the Shorter Pauline Letters* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 180-181; J. D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 300; U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 9. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 176-177.

희를 선보였다. 이어 20절에서는 오네시모의 이름과 음운론적으로 유사한 '오나이멘'(ὀναίμην)을 사용하여 다시 한 번 고도의 언어유희를 시도한다. 이는 오네시모를 통해 '유익'을 언급한 뒤, 빌레몬 본인으로부터도 '유익'을 얻기를 원한다고 표현함으로써 수신자를 오네시모의 존재론적 층위로 끌어들이는 설득 전략이다. 그러나 한국어 주요 역본들은 20절의 '오나이멘'(ὀναίμην)을 주로 '기쁨'이나 '호의'와 같은 관용적 의미로 번역함에 따라, 오네시모와 '오나이멘'(ὀναίμην) 사이에 형성된 음운론적·형태론적 연관성을 충분히 살려내지 못하고 있다.[2)]

지금까지 빌레몬서의 수사적 특징에 관한 연구는 꾸준히 진행되어 왔다. 특히 서신의 구조와 설득 전략을 분석하기 위해 고전 수사학 이론을 적용하거나,[3)] 혹은 고대 서신 작성 관례(Epistolography)에 근거하여 빌레몬서를 특정한 서신 유형으로 분류하려는 다양한 시도가 이루어져 왔다.[4)] 그러나 이러한 이분법적 접근은 종종 본문이 지니는 복합적인 설득 전략을 충분히 설명하지 못하는 한계를 드러낸다. 따라서 최근 연구에서는 특정한 이론적 모델을 본문에 선행적으로 적용하기보다는, 수사학적 분석과 서신학적 분석을 상호 보완적으로 활용하면서 본문 자체에서 드러나는 바울의 설득 전략에 주목하려는 경향이 나타난다.[5)] 이러한 연구 흐름을 고려하여 본 논문에서는 특정한 모델을 본문에 일방적으로 적용하기보다는, 서신학적 분석

2) 이와 관련하여 입(A. H. H. Ip) 역시 7, 12, 20절에 반복되는 '스플랑크나'(σπλάγχνα)의 수사적 연관성과 20절의 '오나이멘'(ὀναίμην)이 오네시모의 이름 및 11절의 '유익' 모티브와 형성하는 언어유희에 주목한다. 그러나 그의 주된 관심이 주인과 노예의 경제적 관계가 형제적 사랑의 관계로 전환되는 과정을 사회수사학적으로 설명하는 데 있다면, 본 논문은 이러한 어휘적 장치가 한국어 번역에서 어떻게 반영되거나 약화되는지를 검토한다는 점에서 구별된다. 참조, A. H. H. Ip, *A Socio-Rhetorical Interpretation of the Letter to Philemon in Light of the New Institutional Economics* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 200-203, 216-218.

3) D. F. Watson, "The Three Species of Rhetoric and the Study of the Pauline Epistles", J. P. Sampley and P. Lampe, eds., *Paul and Rhetoric* (New York: Continuum, 2010), 26; F. W. Hughes, "Paul and Traditions of Greco-Roman Rhetoric", S. E. Porter and B. R. Dyer, eds., *Paul and Ancient Rhetoric* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 92.

4) J. A. D. Weima, "Paul's Persuasive Prose: An Epistolary Analysis of the Letter to Philemon", D. F. Tolmie, ed., *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter* (Berlin; New York: de Gruyter, 2010), 29-60. 최근의 빌레몬서 연구 동향에 대해서는 다음을 참조하라. D. F. Tolmie, "Tendencies in the Research on the Letter to Philemon since 1980", D. F. Tolmie, ed., *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter* (Berlin; New York: de Gruyter, 2010), 1-28.

5) D. F. Tolmie, *Pointing out Persuasion in Philemon:Fifty Readings of Paul's Rhetoric from the Fourth to the Eighteenth Century* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021); L. Thurén, "Epistolography and Rhetoric: Case Not Closed", S. E. Porter and B. R. Dyer, eds., *Paul and Ancient Rhetoric: Theory and Practice in the Hellenistic Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 141-160.

과 수사학적 분석을 상호 보완적으로 활용하면서 본문 자체에서 드러나는 바울의 수사학적 전략과 그 기능을 중심으로 빌레몬서를 분석하고자 한다.

이를 바탕으로 12절의 '스플랑크나'(σπλάγχνα)와 20절의 '오나이멘'(ὀναίμην)이 수행하는 수사적 기능을 검토하고, 그 분석에 근거하여 두 표현의 번역 방향을 제시하는 것을 본 논문의 목적으로 삼는다. 본 논문이 제안하는 번역은 개별 그리스어 어휘와 한국어 번역어 사이의 기계적인 일대일 대응을 요구하는 것이 아니라, 반복과 언어유희를 통해 형성되는 바울의 수사학적 전략과 그 기능을 한국어 번역에서도 가능한 한 드러내는 것을 기본 방향으로 삼는다.

2. 빌레몬서의 수사학적 특징

2.1. 구조적 수사 장치

2.1.1. 고대 편지와 빌레몬서

바울은 빌레몬서에서 기본적으로 그리스-로마의 서신 작성 관례인 '에피스톨로그라피'(Epistolography) 형식을 충실히 따른다.[6] 고대 서신은 대체로 머리말(Präskript), 서문(Proömium), 본문(Korpus), 결론(Epilog), 끝인사(Postskript)의 구조로 이루어진다. 일반적으로 머리말에서는 발신자와 수신자, 그리고 인사말이 제시되며, 결론과 끝인사에서는 문안 인사와 축복의 말로 서신이 마무리된다. 빌레몬서 역시 이러한 전형적인 구조를 따른다. 특히 서문(Proömium)은 수사학적으로 중요한 두 가지 기능을 수행한다. 첫째, 수신자에 대한 칭찬을 통해 호의적인 태도를 이끌어내는 '호의 획득'(Captatio benevolentiae) 단계이다.[7] 바울은 7절에서 빌레몬으로 인해 성도들의 '마음'이 평안을 얻었다고 언급하며, 그의 사랑을 통해서 자신도 많은 기쁨과 위로를 받았다고 말한다. 이러한 표현들은 편지의 시작부터 빌레몬의 인격과 신앙을 긍정적으로 평가함으로써 그의 마음을 열고, 이후 요청을 받아들일 수 있는 호의적 분위기를 조성하는 역할을 한다. 둘째, 본

6) P. Wick, *Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), 90-91; K. P. Donfried and I. H. Marshall, *The Theology of the Shorter Pauline Letters*, 180; M. Ebner, *Der Brief an Philemon*, EKK 18 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 7-8. 본 논문에서 제시하는 서신 구조는 단순한 형식적 분류를 위한 것이 아니라, 본문이 수행하는 설득적 기능을 분석하기 위한 해석의 틀로 사용된다.

7) U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 176-177; M. Ebner, *Der Brief an Philemon*, 7.

문에서 다룰 핵심 주제들을 미리 제시하여 수신자가 서신의 목적을 자연스럽게 받아들이도록 준비시킨다.[8] 실제로 서문에서 사용된 주요 어휘들은 본문의 결정적인 대목에서 변주되어 다시 등장한다.[9]

2.1.2. 교차대칭구조

빌레몬서는 전체적으로 교차대칭구조(Chiastic structure)에 따라 구성되어 있다.[10] 교차대칭구조란 편지의 중심에 놓인 핵심 단위를 기준으로, 앞부분에서 제시된 주제들이 뒷부분에서 역순으로 반복되는 구성 방식을 의미한다. 이 구조에서는 중심에 위치한 주제를 제외하면, 대부분의 주제들이 서로 대응을 이루며 두 차례 반복되어 등장한다. 이를 통해 서신의 중심에 놓인 핵심 내용이 강조되며, 편지 전체가 하나의 유기적 구조 안에서 통일성을 갖게 된다. 빌레몬서의 교차대칭구조는 다음과 같이 제시할 수 있다.

<표 1> 빌레몬서의 교차대칭구조

1-3 5명의 인물과 첫 인사
  4-5 빌레몬을 위한 바울의 기도
    6 빌레몬의 능력
      7 빌레몬이 성도들의 마음을 평안하게 함
        8-9 바울의 권위에 대한 역설
          10-12 오네시모의 신분 변화
            13-14 바울의 진정한 요청
          15-17 오네시모의 신분 변화
        18-19 바울의 권위에 대한 역설
      20 빌레몬은 바울의 마음도 평안하게 해야 함
    21 빌레몬의 능력
  22 바울을 위한 빌레몬의 기도
23-25 5명의 인물과 끝 인사

8) P. Wick, *Paulus*, 95-96.

9) 예를 들어, 5절과 9절의 '사랑'(ἀγάπη), 6절과 17절의 '교제'(κοινωνία, κοινωνός), 6절과 14절의 '선'(ἀγαθός), 7절과 12절, 그리고 20절에 반복되는 '마음'(σπλάγχνα), 7절과 20절의 '평안'(ἀναπαύω), 그리고 7절과 20절의 '형제'(ἀδελφός) 등의 어휘들은 서문 단계에서 이미 제시되며, 이후 본문에서 전개될 논의를 예비하는 기능을 수행한다.

10) E. 벤트란트, "성서본문 분석과 번역에 대한 문학적(예술적-수사학적) 접근법", 장동수 역, 「성경원문연구」 16 (2005), 401; J. P. Heil, "The Chiastic Structure and Meaning of Paul's Letter to Philemon", *Bib* 82 (2001), 178-206; P. Wick, *Paulus*, 88-89.

2.2. 내용적 수사 장치

2.2.1. 바울의 자기소개

바울은 통상적으로 서신 서두에서 자신을 예수 그리스도의 '사도'(ἀποστόλος) 혹은 '종'(δοῦλος)으로 소개한다. 그러나 빌레몬서에서는 이례적으로 자신을 '그리스도 예수를 위하여 갇힌 자'(δέσμιος, 1절, 9절)라 칭하며, 9절에서는 '나이가 많은 자'(πρεσβύτης)라는 표현을 덧붙인다. 이러한 자기소개는 바울의 여타 서신들과 비교했을 때 매우 이례적인 선택이다. 이 표현의 낯설음으로 인해 일부 후대 필사본들은 '데스미오스'(δέσμιος)를 '아포스톨로스'(ἀποστόλος)로 대체하거나(D), 혹은 '아포스톨로스 데스미오스'(ἀποστόλος δέσμιος)로 결합한 읽기(629)도 했으며, 또한 소수 사본들(323, 945)에서는 '둘로스'(δοῦλος)로 대체하기도 한다. 이러한 변이들은 빌레몬서의 자기소개가 필사자들에게도 해석상 긴장을 유발했음을 시사한다.

그러나 이러한 본문 비평적 변이에도 불구하고, 빌레몬서에서 바울의 자기소개는 우연한 표현이 아니라 의도적인 수사학적 선택으로 이해할 수 있다. 바울은 자신의 사도적 권위를 전면에 내세우기보다, 사회적으로 열등하고 도움이 필요한 처지에 놓인 자신의 상태를 강조함으로써 수신자인 빌레몬을 향한 설득의 토대를 구축하기 때문이다. 에브너(M. Ebner)에 따르면, '데스미오스'(δέσμιος)라는 표현은 곧바로 감옥과 죄사슬을 연상시키며, 고대 사회에서 '갇힌 자'는 가장 수치스럽고 취약한 위치에 놓인 인물로 인식되었다.[11] 바울은 바로 이러한 사회적 인식을 전제한 상태에서, 스스로가 그러한 처지에 있음을 의도적으로 드러낸다. 이는 빌레몬에게 사도의 권위를 행사하기보다, 연약함을 통해 호소하려는 수사학적 전략으로 기능한다.[12]

9절에 언급된 '나이 많은 자'(πρεσβύτης)라는 자기규정 역시 같은 맥락에서 이해할 수 있다.[13] 고대 사회에서 노인은 흔히 보호와 도움을 필요로 하

11) M. Ebner, *Der Brief an Philemon*, 40.

12) 브루킨스(T. A. Brookins)는 로마 사회에서 제도적 권력인 potestas와 인격적 영향력에 기초한 auctoritas를 구분하고, 이러한 구분을 통해 빌레몬서에서 바울의 설득 방식을 설명한다. 참조, T. A. Brookins, "'I Rather Appeal to Auctoritas': Roman Conceptualizations of Power and Paul's Appeal to Philemon", *CBQ* 77:2 (2015), 309-312.

13) 노인을 뜻하는 '프레스뷔테스'(πρεσβύτης)를 장로나 원로를 의미하는 '프레스뷔테로스'(πρεσβύτερος)로 이해하거나, 혹은 대사나 사절을 뜻하는 '프레스베우테스'(πρεσβευτής)로 읽어야 한다고 주장하는 학자들도 있다. 이들은 바울이 자신의 낮은 처지를 강조한 것이 아니라, 오히려 자신의 권위를 드러내려 했다고 해석한다. 참조, A. Suhl, *Der Brief an Philemon* (Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 1981), 31; N. T. 라이트, 『골로새서·빌레몬서』, 이승호 역 (서울: 기독교문서선교회, 2014), 276. 그러나 사본상의 증거를 고려할 때, '노인'을 장로나 원로,

는 존재로 인식되었으며, 독립적 행위자라기보다 돌봄의 대상에 가까운 이미지로 연상되었다.[14] 바울은 '갇힌 자'라는 수치스러운 사회적 위치에 더하여, '도움이 필요한 노인'이라는 이미지를 중첩함으로써 자신의 취약한 상황을 극대화한다. 결국 이러한 '낮은 자로서의 호소'는 빌레몬으로 하여금 바울의 요청을 거절하기 어렵게 만드는 고도의 파토스(Pathos)적 장치로 작용한다.[15]

2.2.2. 복수의 발신자와 수신자

빌레몬서의 표면적 형식은 바울이 빌레몬 개인에게 보내는 청원 서신(Bittbrief)의 형태를 띤다.[16] 그러나 바울은 의도적으로 복수의 발신자와 수신자를 함께 언급함으로써, 이 편지가 단순한 개인적 요청을 넘어 공동체적 성격을 지니도록 구성한다. 먼저 바울은 서신의 서두에서 디모데를 '형제'로 소개하며 공동 발신자로 언급하고, 끝인사에서는 다섯 명의 동역자들과 함께 문안 인사를 전한다. 이를 통해 빌레몬서에 담긴 바울의 요청은 바울 개인의 사적인 부탁이 아니라, 디모데를 포함한 바울의 선교 공동체 전체가 함께 지지하는 요청으로 제시된다.[17]

이러한 수사학적 장치는 다수의 수신자를 설정함으로써 더욱 강화된다.[18] 이 편지는 빌레몬 개인뿐 아니라 압비아와 아킵보, 그리고 빌레몬의 집에 모이는 교회 전체를 수신자로 포함한다. 그 결과, 빌레몬은 오네시모의 처우에 대해 법적으로는 전적인 결정 권한을 지니고 있었음에도 불구하고, 그 결정은 더 이상 사적인 영역에 국한되지 않고 공동체 앞에서 내려져

혹은 대사나 사절로 이해해야 할 충분한 근거는 발견되지 않는다. 참조, 장성민, "원어로 성경읽기 — 신약편: 빌레몬서 1:8-12",「성서마당」124 (2017), 148; E. 벤트란트, "성서본문 분석과 번역", 429.

14) 장성민은 당시 계산법에서 노인은 대략 49-56세 정도의 사람을 가리켰고, 실제로 빌레몬서를 기록할 당시 바울의 나이를 60세가량으로 가정한다. 장성민, "원어로 성경읽기: 빌레몬서 1:8-12", 149.

15) 최근 웰본(L. L. Welborn)은 바울의 '노인'이라는 자기묘사가 연민을 불러일으키는 감정적 호소(pathos)와 연장자의 경험과 지혜에 기초한 윤리적 호소(ethos)를 동시에 형성한다고 본다. L. L. Welborn, "The Old Paul: Philemon 9 in Light of Recent Research on the Experience and Ideology of Age in Antiquity", *NTS* 71:2 (2025), 226-229.

16) U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 177; M. Ebner and S. Schreiber, eds., "Der Philemonbrief", *Einleitung in das Neue Testament, 3*., überarbeitete Aufl. (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2020), 402.

17) K. Wengst, *Der Brief an Philemon*, TKNT 16 (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2005), 26; K. P. Donfried and I. H. Marshall, *The Theology of the Shorter Pauline Letters*, 180-181.

18) M. L. Stirewalt, Jr., *Paul, the Letter Writer* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 92; 김광모, "복음사역을 위한 상호관계 혁신의 수사학",「성침논단」11 (2016), 84.

야 하는 사안으로 전환된다.[19]

2.2.3. 언어유희

'오네시모'(Ὀνήσιμος)라는 이름은 그리스어로 '유익한', '쓸모 있는'이라는 의미를 지닌다.[20] 이 이름은 고대 사회에서 노예의 이름으로 흔히 사용되었는데, 이는 해당 노예가 실제로 유익하거나 쓸모 있었기 때문이라기보다, 그 이름에 걸맞은 복과 역할을 수행하기를 바라는 주인의 기대가 반영된 관습으로 이해할 수 있다.[21] 바울은 이러한 이름의 의미를 적극적으로 활용하여 빌레몬서 11절에서 분명한 수사학적 언어유희를 구사한다. 곧 오네시모는 과거에는 그 이름의 의미와는 달리 빌레몬에게 '무익한' 존재였으나, 이제는 바울과 빌레몬 모두에게 이름의 뜻 그대로 '유익한' 존재가 되었다는 대조가 형성된다.[22] 이 대조는 단순한 어휘적 대비를 넘어, 오네시모의 존재적 변화와 관계의 전환을 강조하는 기능을 수행한다.

2.2.4. 동일시를 통한 수사학적 전략

바울은 빌레몬서에서 자신과 오네시모, 그리고 빌레몬이라는 세 인물을 하나의 유기적인 관계망으로 묶기 위해 '동일시'(Identification)라는 고도의 수사학적 전략을 사용한다.[23] 먼저 바울은 오네시모를 자신의 '스플랑크나'(σπλάγχνα, 12절, 『개역개정』: '심복')이라 부르며 그를 자신의 분신과도 같은 존재로 격상시킨다. '내장' 혹은 '심장'을 뜻하는 이 단어를 통해 바울

---

19) 에브너(M. Ebner)는 이러한 빌레몬서의 소통 방식을 '이중대화'(Dual conversation)라는 개념으로 설명한다. M. Ebner, *Der Brief an Philemon*, 15를 참조하라.

20) W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6. Aufl., K. Aland and B. Aland, eds. (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988), 1156 (이하 Bauer); G. Schneider, "Ὀνήσιμος", *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2, 3. Aufl. (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2011), 1267(이하 EWNT).

21) F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 213.

22) 라이트(N. T. Wright)는 이때 사용된 '무익한'과 '유익한'이라는 표현의 기본형이 각각 '아크레스토스'(ἀχρηστός)와 '유크레스토스'(εὔχρηστος)이며, 이들이 공통적으로 '크레스토스'(χρηστός)라는 어근을 공유하고 있다는 점에 주목한다. N. T. 라이트, 『골로새서·빌레몬서』, 279; E. 벤트란트, "성서본문 분석과 번역", 411. 노예매매의 맥락에서 통용되던 유사한 언어유희에 대해서는 다음을 참조하라. H. L. Strack und P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 3, 668. 그러나 이에 대한 반대 견해는 다음을 참조하라. M. Ebner, *"Der Philemonbrief"*, 403; J. A. Fitzmyer, *The Letter to Philemon,* AB 34C (New Haven: Yale University Press, 2007), 109.

23) F. F. Church, "Rhetorical Structure and Design in Paul's Letter to Philemon", *HTR* 71 (1978), 27-30.

은 오네시모를 자신의 가장 깊은 내면과 직결된 존재로 규정한다. 더 나아가 빌레몬에게 오네시모를 '내게 하듯 영접하라'(17절)고 요청하고,[24] 오네시모가 입힌 경제적 손실을 '내 앞으로 계산하라'(18절)며 자신의 몫으로 돌린다. 이는 단순한 간청을 넘어, 오네시모를 향한 빌레몬의 태도가 곧 바울 자신에 대한 태도가 되도록 수사학적 틀을 설정함으로써, 빌레몬이 오네시모를 처벌하거나 거부하기 어렵게 만드는 전략이다.

이러한 동일시는 오네시모와 빌레몬의 관계를 재구성하는 단계로 확장된다. 바울은 16절에서 오네시모를 '종 이상으로, 곧 사랑받는 형제'로 규정하는데, 여기서 사용된 '사랑'(ἀγαπητός)과 '형제'(ἀδελφός)라는 호칭은 서두에서 이미 빌레몬의 정체성을 규정하기 위해 사용되었던 단어들이다(1절, 7절, 20절). 즉, 바울은 빌레몬에게 부여했던 호칭을 오네시모에게 그대로 이전함으로써, 사회적 위계 속에 있던 두 사람을 동일한 영적 지평 위에 올려놓는다. 특히 13절에서 바울이 오네시모로 하여금 '네(빌레몬) 대신 나를 섬기게' 하고 싶었다고 언급하는 대목은, 오네시모가 빌레몬의 역할을 대행할 수 있는 대등한 존재로 제시되고 있음을 보여준다.[25]

3. '스플랑크논'(σπλάγχνον)의 용례와 수사학적 전략

3.1. '스플랑크논'(σπλάγχνον)의 용례

명사형 '스플랑크논'(σπλάγχνον)은 신약에서는 항상 복수형 '스플랑크나'(σπλάγχνα)로 사용되며, 신약 전체에서 11번 사용되었다. 그 의미와 사용 용례는 크게 네 가지로 분류할 수 있다. 첫째는 물리적 의미의 내장이다. 사도행전 1:18에서는 가룟 유다의 죽음을 묘사하며 "창자(σπλάγχνα)가 다 흘러나왔다"라고 표현한다(참조, 2마카 9:5-6; 4마카 5:30; 10:8).[26] 이 구절에

---

24) 에브너는 오네시모와 바울의 동일시가 '나처럼'(ὡς ἐμέ)이라는 표현에서 잘 나타난다고 보았다. M. Ebner, *Der Brief an Philemon*, 104. 이 표현과 바울의 요청이 지닌 의미에 대해서는 H. Förster, "Die Bitte des Paulus für den Sklaven Onesimus: Semantische und syntaktische Überlegungen zum Philemonbrief", *NovT* 60 (2018), 284-286.

25) A. Suhl, *Der Brief an Philemon*, 33.

26) 이 단어는 원래 희생 제물의 내장을 가리키던 것이 기원전 5세기 이후 인간의 내장을 가리키는 용법으로도 사용되기 시작하였다. 흥미로운 것은, 이 단어가 자궁을 의미하는 단어로 사용되기도 하고, 이러한 용법에서 파생되어 자녀를 '스플랑크나'(σπλάγχνα)라고 부르는 경우도 있다는 것이다. H. Köster, "σπλάγχνον κτλ.", *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (이하 ThWNT), Bd. 7, G. Friedrich, ed. (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1964), 548-549.

서 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)는 은유적 의미가 아니라, 인간의 신체 내부 기관으로서의 내장, 곧 창자를 가리키는 물리적 의미로 사용된다. 이러한 용법은 고전 그리스어 문헌에서 가장 빈번하게 나타나는 기본적 의미에 해당하며, 특히 필로와 요세푸스의 저작들에서 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)는 주로 이와 같은 신체적 의미로 사용된다.[27]

두 번째는 하나님의 긍휼이다.[28] 누가복음 1:78은 사가랴 찬가(베네딕투스)의 결론부에 해당하며, 하나님의 구원 행위의 근거를 그의 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα), 곧 ‘긍휼’에 두고 있다. 여기서 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)는 단순한 감정 상태를 의미하기보다, 죄인을 용서하고 구원하려는 하나님의 적극적인 구원 의지를 포함하는 개념으로 이해할 수 있다. 즉, 인간의 구원이 가능해진 궁극적 이유를 하나님의 내적인 긍휼과 자비로 귀속시키는 신학적 표현이다.[29]

세 번째는 그리스도인의 윤리적 실천 덕목으로서의 긍휼이다 (빌 2:1; 골 3:12; 요일 3:17). 이 범주에서 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)는 그리스도인들이 삶 속에서 필연적으로 실천해야 할 윤리적 덕목으로서의 긍휼을 의미한다. 이 용례의 중요한 특징은, 요한일서를 제외하면 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)가 언제나 다른 동의어들과 병렬적으로 결합되어 나타난다는 점이다(예: 긍휼, 자비).[30] 요한일서 3:17의 경우에는 동의어가 병렬적으로 제시되지 않지만, “도와줄 마음을 닫다”라는 표현(원문: 그를 향한 마음)은 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)가 이웃을 향한 구체적이고 실천적인 자비를 가리킨다는 점을 분명히 드러낸다.

네 번째는 바울 고유의 용례이다(고후 6:12; 7:15; 빌 1:8; 몬 7, 12, 20). 여기서 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)는 단순한 자비나 연민의 감정이 아니라 인간의 내면 전체, 곧 전인격적 존재를 가리키는 표현으로 사용된다.[31] 이 용례는 신약 전체 가운데서도 바울에게서만 집중적으로 나타나는 특징적인 사

---

27) M. Silva, ed., “σπλάγχνα”, *NIDNTTE* 4, 2nd ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2014), 352; H. Köster, “σπλάγχνον κτλ.”, *ThWNT* 7, 552-553.

28) σπλάγχνα를 특별히 ‘자비의 자리’로 이해하는 것은 후기 유대 문헌과 초기 기독교 문헌에서 나타나는 특징이다. 기독교 이전의 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)는 인간의 본능적 감정의 자리로 분노나 불안한 욕망을 가리키기도 했다. 참조, H. Köster, “σπλάγχνον κτλ.”, *ThWNT* 7, 548-549.

29) 참조, N. Walter, “σπλάγχνον”, *EWNT* 3, 3. Aufl. (Stuttgart: Kohlhammer, 2011), 636.

30) 한국어『개역개정』에서 하나님의 ‘긍휼’로만 번역된 눅 1:78의 경우에도 원문에는 긍휼(σπλάγχνα)과 자비(ἔλεος)가 병행되었다.

31) 입 역시 바울의 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)가 “전인”(the whole man) 또는 “가장 깊은 차원의 전인격”(the total personality at the deepest level)을 가리킨다고 이해한다. A. H. H. Ip, *A Socio-Rhetorical Interpretation*, 39.

용법에 해당한다. 이 본문들에서 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)는 자비, 긍휼, 연민과 같은 특정 감정 상태를 지시하지 않는다. 오히려 바울은 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)를 통해 인간 내부의 ‘공간’ 전체, 다시 말해 사고, 감정, 의지와 관계성이 통합된 전인격적 내면을 가리킨다.[32] 이를 분명하게 보여주는 예가 고린도후서 6:12이다. 여기서 바울은 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)가 “좁아졌다”고 표현하는데, 이는 감정 하나가 제한되었다는 의미가 아니라, 관계를 수용하는 인간 존재 전체가 위축되었음을 가리키는 은유적 표현이다. 또한 고린도후서 7:15에서도 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)는 디도의 특정한 감정 반응을 의미하지 않는다. 오히려 고린도 교회를 향해 열린 그의 존재 전체, 곧 관계적 태도와 헌신이 더욱 깊어졌음을 나타내는 표현으로 사용된다. 빌립보서 1:8 역시 마찬가지로, 바울이 예수 그리스도의 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)로 성도들을 사모한다고 말함으로써, 자신의 감정이 아니라 그리스도와 결합된 자신의 전인격적 존재 방식을 드러낸다. 이러한 바울 고유의 용례에서 주목할 점은, ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)가 더 이상 다른 자비 관련 동의어들과 병렬적으로 결합되지 않고 단독으로 사용된다는 점이다. 이는 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)가 윤리적 덕목이나 정서적 상태를 지칭하는 어휘의 범주를 넘어, 인간 존재 전체를 가리키는 심층적 표현으로 기능하고 있음을 시사한다.

이러한 의미 사용은 빌레몬서 1:7, 12, 20에서도 동일하게 확인된다. 7절과 20절에서 바울은 각각 성도들의 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)와 자신의 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)를 언급하는데, 이는 특정한 자비의 감정이나 연민의 정서를 의미하기보다, 그러한 감정을 지닌 존재 전체가 평안과 회복을 경험한다는 뜻으로 이해해야 한다.[33] 특히 12절에서 바울이 오네시모를 자신의 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)라고 부르는 대목은, 오네시모를 단순히 사랑의 대상이 아니라 자기 존재의 일부, 곧 자신의 전인격적 내면과 동일시되는 존재로 제시하는 강력한 수사학적 표현이다. 따라서 빌레몬서에서 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)는 단순히 자비의 감정을 전달하는 어휘에 그치지 않고, 바울의 동일시 전략과 설득 구조를 떠받치는 중요한 수사학적 장치로 이해할 수 있다.

---

32) N. Walter, “σπλάγχνον”, *EWNT* 3, 635-636; H. Köster, “σπλάγχνον κτλ.”, *ThWNT* 7, 555-556.
33) M. Silva, “σπλάγχνα”, *NIDNTTE* 4, 354.

3.2. ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)와 바울의 수사학적 전략

앞서 살펴보았듯이, 빌레몬서는 단순한 개인 서신이 아니라 정교하게 구성된 수사학적 편지이다. 바울은 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)라는 어휘를 사용할 때에도 다양한 수사학적 전략을 결합하여 자신의 요청을 효과적으로 전달한다. 대표적으로 네 가지 전략을 발견할 수 있다. 첫째 전략은 어휘의 반복을 통한 강조이다. ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)는 신약 전체에서 총 11회 사용되는데, 그중 8회가 바울 서신에 집중되어 있으며, 특히 불과 25절 남짓한 짧은 빌레몬서에서만 세 차례나 반복되어 등장한다(7, 12, 20절). 이러한 집중적 사용은 우연적 현상이라기보다, 독자의 주의를 특정 어휘에 의도적으로 집중시키려는 바울의 수사학적 선택으로 이해하는 것이 타당하다.[34] 더욱이 바울은 인간의 내면을 표현할 때 일반적으로 ‘카르디아’(καρδία)를 가장 빈번하게 사용하며, 그 밖에도 ‘누스’(νοῦς)나 ‘에피그노시스’(ἐπίγνωσις)와 같은 개념들을 활용한다.[35] 그럼에도 불구하고 바울이 빌레몬서에서 굳이 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)를 반복적으로 선택한 것은 청중으로 하여금 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)라는 단어 자체에 주목하게 만들며, 편지 전체의 설득 구조에서 핵심 개념을 각인시키는 효과를 낳는다.

둘째 전략은 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)의 전략적 배열을 통해, 바울의 요청을 어렵거나 부담스러운 명령이 아니라 이미 수행된 행위의 연장선으로 제시하는 방식이다. 바울은 7절과 20절에서 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)와 ‘평안하게 하다, 안식하게 하다’라는 의미의 동사 ‘아나파우오’(ἀναπαύω)를 반복적으로 결합하여 사용한다. 주목할 점은 시제의 변화이다. 7절에서 바울은 완료 시제를 사용하여, 빌레몬이 이미 성도들의 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)를 평안하게 했으며 그 결과가 현재까지 지속되고 있음을 언급한다. 반면 20절에서는 부정과거 명령형을 사용하여, 자신의 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)를 그리스도 안에서 평안하게 해 달라고 요청한다. 이러한 표현의 배열을 통해 바울은, 자신이 요청하는 행위가 빌레몬에게 전혀 낯설거나 불가능한 요구가 아님을 암시한다. 오히려 이는 빌레몬이 이미 공동체 안에서 실천해 왔던 행동의 자연스러운 연장선에 놓인 요청이다. 이때 중요한 점은, 바울은 이미 12절에서 오네시모를 자신의 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)라고 규정함으로써, 20절에서 요구되는 행위의 구체적 내용을 암시적으로 제시해 놓은

34) Ibid.

35) 이재현, “바울 서신의 ‘마음’ 번역에 대한 제안: 로마서를 중심으로 한 의미론과 신학적 고찰”, 「성경원문연구」 40 (2017), 137-161.

것이다. 곧 빌레몬이 바울의 '스플랑크나'(σπλάγχνα)를 평안하게 하는 길은, 오네시모를 받아들이는 행위와 분리될 수 없도록 구조화되어 있는 것이다.

셋째는 존재론적 동일시(Ontological Identification) 전략이다. 바울은 12절에서 오네시모를 자신의 '심복'(σπλάγχνα)이라고 부르며, 그를 자신의 존재와 밀접하게 결속된 인물로 제시한다. 앞서 살펴본 바와 같이, '스플랑크나'(σπλάγχνα)를 전인격적 의미로 사용하는 용례 자체가 신약성서에서는 바울에게 특징적으로 나타나지만, 이 표현을 자기 자신이 아닌 타인의 전인격적 존재와 동일시하여 사용하는 경우는 빌레몬서 12절이 유일하다.[36] 즉, 바울은 오네시모를 단순히 주인에게 복귀하는 노예로 상정하지 않고, 자신과 유기적으로 연결된 분신으로 제시한다. 이러한 동일시는 빌레몬으로 하여금 오네시모를 대할 때 마치 사도 바울 본인을 대면하는 것과 같은 무게감을 느끼게 한다. 결과적으로 오네시모는 바울이라는 거대한 존재론적 방어막 안에서 노예라는 신분적 한계를 극복할 수 있는 강력한 보증을 얻게 된다.[37]

넷째는 부모-자녀 모티브를 통한 동일시의 심화이다. 바울은 이미 10절에서 오네시모를 "내가 갇힌 중에 낳은 아들"로 소개함으로써, 자신이 오네시모의 영적 아버지임을 분명히 선언한다. 이는 단순한 애정 표현을 넘어, 고대 사회에서 매우 강력한 보호와 책임의 관계를 함축하는 자기규정으로 이해될 수 있다. 이러한 맥락에서 볼 때, 12절의 '스플랑크나'(σπλάγχνα)는 동일시 전략을 가족론적 층위에서 완성하는 결정적 어휘로 기능한다. 실제로 신약성서 외의 그리스어 문헌들에서 '스플랑크나'(σπλάγχνα)가 자녀 또는 자궁에서 난 존재를 가리키는 표현으로 사용되는 경우도 발견된다.[38] 이 점을 빌레몬서 12절에 적용해 볼 경우, 바울은 오네시모를 돌려보내며 그를 '내 존재의 일부일 뿐 아니라, 나의 내장(자궁)에서 난 자식과 같은 존재'로 제시하고 있는 셈이 된다. 이와 같은 해석은 12절의 '스플랑크나'(σπλάγχνα)가 지닌 의미를, 바울과 오네시모 사이의 정서적 유대에만 국한시키지 않고, 관계적 책임과 보호 의무를 수반하는 가족적 동일시의 차원으로 확장시킨다. 그 결과, 빌레몬은 오네시모를 단순한 사회적 신분 질서 속에서 판단할 수 없게 되며, 그리스도 안에서 형성된 새로운 가족 관계의 논리에 따라 그를 영접해야 한다는 강력한 수사학적 요청에 직면하게 된다.

---

36) M. Ebner, *Der Brief an Philemon*, 79.

37) S. Filippi, *Philemon: Wenn Glaube bewegt* (Niederbüren: Esras.net, 2023), 58.

38) G. W. H. Lampe, ed., "σπλάγχνον", *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 1249-1250; *LSJM*, 1628; W. Pape, "σπλάγχνον", *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*, 3. Aufl., Bd. 2 (Braunschweig: Vieweg & Sohn, 1914), 922.

3.3. ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)의 번역 방향

빌레몬서가 지닌 치밀한 수사학적 성격을 고려할 때, 서신 전체에서 반복적으로 사용된 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα, 7, 12, 20절)는 그 반복이 수행하는 수사적 기능이 번역에서도 가능한 한 드러날 필요가 있다. 앞서 살펴본 바와 같이, 빌레몬서에서 세 차례 반복되는 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)는 단순한 어휘의 반복이 아니라 빌레몬과 오네시모, 그리고 바울을 연결하면서 서신의 설득 구조를 형성하는 수사적 장치로 기능한다. 따라서 이러한 반복의 기능을 번역에서도 보존하기 위해서는 세 구절의 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)를 가능한 한 동일한 어휘로 재현하는 것이 바람직하다. 이는 동일한 그리스어 어휘에는 언제나 동일한 한국어 번역어가 대응해야 한다는 형식적 원칙에 따른 것이 아니라, 빌레몬서에서 의도적으로 사용된 어휘의 반복과 그것이 형성하는 수사적 연결을 번역에서도 드러내기 위한 것이다.[39]

그러나 주요 한국어 번역본들을 살펴보면, 이 세 구절의 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)를 일관성 있게 번역하지 않고 상황에 따라 생략, 변경 또는 의역하는 경향이 두드러진다. 대표적인 한국어 역본들의 번역 양상을 비교하면 다음과 같다.

<표 2> 주요 한국어 역본의 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα) 번역 비교

절	『개역개정』	『새번역』	『공동번역』	『새한글』
7	마음이 … 평안함을	마음에 생기를	마음에 용기를	애타는 마음이 … 생기를
12	내 심복	내 마음	내 심장	내 심장
20	마음이 … 평안하게	마음에 생기를	나에게 용기를	애타는 마음에 생기를

먼저 빌레몬서 7, 12, 20절에 반복되는 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)를 동일한 어휘로 통일하여 번역한 한국어 성경은 『새번역』이 유일하다. 그 외의 번역본들은 대체로 12절의 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)를 ‘심복’(『개역개정』)이나 ‘심장’(『공동번역』, 『새한글』)으로 번역하였으며, 『공동개정』의 경우에는 20절의 ‘스플랑크나’(σπλάγχνα)를 아예 번역하지 않고 생략하였다. 이러한

39) 나이다(E. A. Nida)는 언어의 미학적 기능(aesthetic function)을 설명하면서 반복(repetition)을 메시지의 효과와 설득력을 형성하는 주요 수사적 장치 가운데 하나로 다룬다. J. de Waard and E. A. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating* (Nashville: Thomas Nelson, 1986), 87.

번역들은 개별 구절의 의미 전달이라는 차원에서는 결정적인 오류를 포함하지 않을 수 있으나, 빌레몬서 전반에 걸쳐 형성되는 '스플랑크나'(σπλάγχνα)의 반복과 그에 따른 수사학적 연결 구조를 독자가 인식하기 어렵게 만들 수 있다. 그 결과, 바울이 이 편지에서 구성한 설득 구조와 강조점이 번역 과정에서 충분히 드러나지 않을 가능성이 있다.

주목할 만한 점은, 대표적인 독일어 성경들(LB 2017, Elberfelder 2006, ZB 2019)과 영어 번역본들(NIV, NRS, ESV)이 모두 이 세 구절의 '스플랑크나'(σπλάγχνα)를 각각 Herz와 heart로 일관되게 번역하고 있다는 사실이다. 그 결과 이들 번역에서는 그리스어 원문이 형성하는 어휘적 반복과 수사학적 연결이 번역문에서도 비교적 분명하게 드러난다. 이러한 번역 사례는 한국어 번역에서도 빌레몬서 1:7, 12, 20에 반복되는 '스플랑크나'(σπλάγχνα)의 어휘적 연관성을 가능한 한 드러내는 방안을 검토할 필요가 있음을 보여준다.

두 번째로 고려되어야 할 점은, '스플랑크나'(σπλάγχνα)에 대한 바울 고유의 용례가 번역에 충분히 반영되어야 한다는 점이다. '스플랑크나'(σπλάγχνα)는 신약성서 전체에서 바울 서신을 제외할 경우, 대체로 물리적 의미의 내장, 하나님의 긍휼, 혹은 인간의 자비라는 범주 안에서 사용된다. 그러나 바울은 이 어휘를 단순한 자비나 연민과 같은 특정 감정을 지칭하는 표현으로 사용하지 않고, 인간의 내면 전체를 포괄하는 전인격적 존재를 가리키는 표현으로 확장하여 사용한다. 이러한 의미적 특징을 고려할 때, '스플랑크나'(σπλάγχνα)를 일관되게 '마음'으로 번역하는 방식은 바울이 의도한 의미의 폭을 충분히 드러내지 못할 가능성이 있다. 한국어에서 '마음'은 흔히 감정적·심리적 차원으로 제한되어 이해되기 쉽기 때문에, 바울이 '스플랑크나'(σπλάγχνα)를 통해 표현하고자 한 전인격적·관계적 차원이 축소될 가능성이 크다.

물론 '스플랑크나'(σπλάγχνα)의 의미를 한국어의 단일 어휘로 완전히 재현하기는 어렵다. 그럼에도 빌레몬서의 문맥에서 '스플랑크나'(σπλάγχνα)의 전인격적 의미와 세 구절의 반복 관계를 함께 드러내기 위한 하나의 대안으로 '심장'을 제안할 수 있다. 이는 '심장'만이 가능한 번역이라는 의미가 아니라, 7, 12, 20절에서 동일한 어휘를 반복함으로써 원문에서 형성되는 수사적 연결을 한국어 독자에게도 가시화하려는 번역적 시도이다.

4. ‘오니네미’(ὀνίνημι)의 용례와 수사학적 전략

4.1. ‘오니네미’(ὀνίνημι)의 용례

빌레몬서에 사용된 ‘오나이멘’(ὀναίμην)은 ‘오니네미’(ὀνίνημι)의 부정과거 중간태 기원법으로, 신약 전체에서 단 한 번 언급된 하팍스 레고메논(hapax legomenon)이다. 따라서 이 단어의 의미와 용례를 보다 정확히 이해하기 위해서는 신약성서 외의 문헌, 특히 제2성전기 문헌에 나타나는 사용례를 함께 검토할 필요가 있다. ‘오니네미’(ὀνίνημι)는 제2성전기 문헌 가운데 집회서, 토빗서, 그리고 요세푸스와 필로의 저작들에서 확인된다.

> ὁ παιδεύτων τὸν υἱὸν αὐτοῦ ὀνήστεται ἐπ᾽ αὐτῷ καὶ ἀνὰ μέσον γνωρίμων ἐπ᾽ αὐτῷ καυχήσεται (집회서 30:2)
> 자기 아들을 훈육하는 자는 그 아들로 인해 유익을 얻을 것이요, 지인들 가운데서 그를 자랑하게 될 것이다. (필자 사역)

집회서 30:2에서 ‘오니네미’(ὀνίνημι)는 미래 중간태 직설법으로 사용되었으며, 전치사구 ἐπ᾽ αὐτω(그로 말미암아)와 연결되어 있다. 본 절이 포함된 집회서 30장은 자녀 교육, 특히 엄격한 훈육의 필요성을 강조하는 단락이다. 여기서 ‘오니네미’(ὀνίνημι)는 훈육의 결과로 주어지는 두 가지 보상 중 하나로 제시된다. 즉, 자녀가 올바르게 성장함으로써 부모가 얻게 되는 실질적인 ‘유익’ 혹은 ‘보상’을 의미한다. 이를 단순히 정서적인 기쁨으로 해석하기보다, 가문을 잇고 부모의 명예를 높이는 사회적·실재적 이득으로 파악하는 것이 문맥상 더욱 적절하다.

> … ἤδη ἑπτὰ ἔσχες καὶ ἑνὸς αὐτῶν οὐκ ὠνάσθης (토빗서 3:8)
> 이미 일곱 남편을 두었지만, 그들 중 단 한 명으로부터도 유익을 얻지 못했군요! (필자 사역)

토빗서 3:8에서 ‘오니네미’(ὀνίνημι)는 부정과거 수동태 직설법으로 사용되며, 속격 목적어 ἑνὸς αὐτῶν(그들 중 하나도)과 결합되어 나타난다. 이 본문은 라구엘의 딸 사라가 겪는 비극이 극에 달한 상황에서, 그녀가 하녀들로부터 치욕적인 조롱과 비난을 받는 장면에 속한다. 여기서 ‘한 사람으로부터도 유익을 얻지 못했다’는 표현은 단순히 결혼 생활에서의 만족이나 정서적 기쁨의 부재를 의미하지 않는다. 본문은 악한 영으로 인해 혼인이

실질적으로 성립되지 못했음을 전제하며, 그 결과 부부 관계의 완성과 자손 출산이라는 결혼의 핵심적 유익이 좌절되었음을 가리킨다. 따라서 이 문맥에서 '오니네미'(ὀνίνημι)는 감정적 차원의 기쁨보다는, 존재론적·사회적으로 기대되는 유익의 상실을 표현하는 동사로 이해할 수 있다.[40]

> καὶ γὰρ Ἀνδρόμαχον καὶ Γέμελλον ἄνδρας ἄνωθεν φίλους αὐτῷ, καὶ πολλὰ μὲν περὶ τὰς βασιλικὰς χρείας ἔν τε πρεσβείαις καὶ συμβουλίαις ὀνήσαντας αὐτοῦ τὸν οἶκον, συμπαιδεύσαντας δὲ τοὺς υἱοὺς καὶ τί γὰρ ἢ πρῶτον παρρησίας τόπον ἐσχηκότας παρῃτήσατο τότε (요세푸스, Ant 16.242)
>
> 또한 안드로마코스와 게멜로스도 있었는데, 그들은 그에게 오래전부터 친구였던 사람들로서, 사신 임무들과 자문 회의들에서 왕실의 여러 필요들과 관련하여 그(헤롯)의 집안에 많은 유익을 끼친 자들이었고, 또한 그의 아들들을 함께 교육시킨 사람들이었으며, 무엇보다도 먼저 자유로운 발언의 자리를 얻고 있었던 사람들이었다. 그런데 그는 그때 그들을 해임해버렸다. (필자 사역)

요세푸스의 『유대 고대사』(Ant. 16.242)에서 '오니네미'(ὀνίνημι)는 부정과거 능동태 분사 형태로 사용되며, 목적어 αὐτοῦ τὸν οἶκον(그의 집안)과 직접적으로 결합되어 있다. 이 구절에서 요세푸스는 안드로마코스와 게멜로스를 헤롯 왕의 오랜 친구들이자, 왕실에 실질적인 공헌을 한 인물들로 묘사한다. 여기서 '오니네미'(ὀνίνημι)가 가리키는 '유익'은 추상적이거나 정서적인 차원이 아니라, 사신 임무, 자문 회의, 왕실의 여러 필요 충족, 그리고 자녀 교육에 이르기까지 가문의 존속과 번영을 위해 기여한 실체적이고 공적인 공로를 의미한다. 따라서 이 문맥에서 '오니네미'(ὀνίνημι)는 단순한 만족이나 기쁨이 아니라, 공동체 혹은 가문 전체에 실질적인 결과를 산출하는 행위를 지칭하는 동사로 이해할 수 있다.

> ἤδη γοῦν τινες καὶ τῶν οὐκ εὐαγῶν τῆς διανοίας κατὰ τὰς συνεχεῖς μεταβολὰς στροβουμένης ἔννοιαν χρηστοῦ τινος ἔλαβον, αλλ᾽ οὐδὲν ὤνηντο· ἔστι γὰρ μὴ πρὸς τὸ τέλος ἡξάντων φορὰν αθρόον τῶν ἐναντίων καταρραγεῖσαν ἐπικλύσαι και τὸ χρηστὸν ἐκεῖνο διαφθαρῆναι νόημα (필로, Agr. 126)
>
> 실제로 이미 마음이 경건하지 않은 자들 가운데서도 생각이 끊임없는 변화에 따라 소용돌이치다가 어떤 선한 생각을 품기도 했지만, 아무 유

40) 여기서 '일곱'이라는 숫자의 상징성은 이미 실패의 분량이 가득 찼음을 암시한다. B. Ego, C. Rösel, and U. Heckel, hrsg., *Stuttgarter Erklärungsbibel: Lutherbibel mit Einführungen und Erklärungen* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2023), 1328.

> 익도 얻지 못하였다. 이는 끝까지 이르지 못한 경우에, 반대되는 것들이 한꺼번에 밀려와 덮쳐 버리고, 결국 그 선한 생각이 파괴되기 때문이다. (필자 사역)

필로의『농경에 관하여』(Agr. 126)에서 '오니네미'(ὀνίνημι)는 부정과거 중간태 직설법으로 사용되며, 명시적인 목적어 없이 자동사적 용법으로 나타난다. 이 본문에서 필로는 경건하지 않은 자들이 일시적으로 선한 생각을 품을 수는 있으나, 그것이 끝까지 지속되지 못할 경우 아무런 유익도 산출하지 못한다고 논증한다. 여기서도 '오니네미'(ὀνίνημι)는 관념적인 즐거움이 아니라, 선한 의지가 끝까지 유지되어 맺게 되는 '실질적인 열매' 혹은 '실체적 유익'을 의미한다.

4.2. '오나이멘'(ὀναίμην)과 바울의 수사학적 전략

신약성서의 다른 곳에서는 전혀 사용되지 않은 '오나이멘'(ὀναίμην) 동사를 바울이 빌레몬서 20절에서 선택한 데에는 분명한 수사학적 의도가 있었던 것으로 보인다. 본문을 면밀히 살펴보면, 바울은 이 동사를 통해 최소한 세 가지 수사학적 전략을 결합하여 사용하고 있음을 확인할 수 있다.[41] 첫째는 언어유희를 통한 강조이다. 바울은 이미 11절에서 '오네시모'(Ὀνήσιμος)라는 이름의 의미를 활용하여 '무익함'과 '유익함'의 대비를 이루는 언어유희를 사용한 바 있다. 이어지는 20절에서는, 오네시모의 이름과 발음 및 철자가 유사한 동사 '오나이멘'(ὀναίμην)을 사용함으로써 동일한 언어유희를 한 차례 더 반복한다. 오네시모와 '오나이멘'(ὀναίμην)은 동일한 어근을 공유하는 단어들이며, 이 점은 우연적 선택이라기보다 의도된 어휘적 연결로 이해할 수 있다.[42] 다수의 연구자들이 지적하듯, 빌레몬서는 공동체 앞에서 공적으로 낭독되었을 가능성이 크다.[43] 이러한 낭독 상황을 전제할 경

41) 바울은 유사한 의미를 지닌 '오펠레오'(ὠφελέω)를 사용할 수도 있었지만, 오네시모의 이름과 음운적·어원적으로 연결되는 '오니네미'(ὀνίνημι)를 선택하였다. 이러한 선택은 언어유희의 가능성을 뒷받침한다. '오펠레오'(ὠφελέω)는 신약성경에서 15회 사용되며 바울 서신(롬, 갈, 고전)에서도 4회 등장한다.

42) N. T. 라이트,『골로새서·빌레몬서』, 247; J. F. MacArthur, Jr., *Colossians and Philemon* (Chicago: Moody Press, 1992), 227-228; 송영목, "빌레몬서의 내적간본문적 및 간본문적 해석",「신약논단」 23:4 (2016), 1105-1106. 이와 반대되는 견해로는 다음을 보라. J. A. Fitzmyer, *The Letter to Philemon*, 119; E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, KEK 9/2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), 285.

43) M. L. Stirewalt, *Paul, the Letter Writer*, 92; E. 벤트란트, "성서본문 분석과 번역", 377; S. Filippi, *Philemon*, 14; 랄프 P. 마틴,『에베소서·골로새서·빌레몬서』, 현대성서주석, 김춘기

우, 본문에 사용된 어휘들의 음운론적 효과 역시 중요한 의미를 지닌다. 실제로 20절이 낭독될 때, '오나이멘'(ὀναίμην)이라는 동사는 청중으로 하여금 자연스럽게 오네시모를 연상하게 했을 가능성이 크다. 이는 바울이 서신을 작성하는 단계에서부터 낭독 상황을 고려하여 어휘를 선택했음을 시사한다.[44]

둘째는 동일시 전략의 절정이다. 앞서 살펴본 바와 같이, 바울은 빌레몬서 전반에서 반복적으로 동일시 전략을 사용한다. 그는 자신과 오네시모를 동일시하고, 나아가 오네시모와 빌레몬을 동일한 관계적 지평 위에 위치시킨다. 특히 빌레몬에게 부여했던 '사랑받는 자'(1절)와 '형제'(7, 20절)라는 칭호를 오네시모에게 그대로 적용하며(16절), 두 사람을 동일한 영적 지평 위에 올려놓았다. 이러한 동일시가 20절에서 절정을 이루는데, 바울은 빌레몬에게서 얻고자 하는 '유익'을 표현하면서, 오네시모의 이름을 직접적으로 연상시키는 동사 '오나이멘'(ὀναίμην)을 사용한다. 이는 오네시모가 바울에게 진정한 유익이 되었듯, 이제는 빌레몬이 바울에게 그러한 '유익'이 될 차례임을 시사한다. 결과적으로 빌레몬은 자신의 종이었던 오네시모와 동일한 '유익을 끼치는 자'의 층위에서 사도의 요청에 직면하게 된다.[45]

셋째는 부모-자녀 모티브의 강화이다. 앞서 고찰한 집회서(30:2)의 용례에서 보듯, '오니네미'(ὀνίνημι)는 자녀를 통한 부모의 유익과 보상을 표현할 때 사용되기도 한다. 이와 유사한 용례는 고대 그리스 문헌인 아리스토파네스(Aristophanes)의 희극에서도 확인되는데, "내 자녀들로부터 유익을 얻기를(οὕτως ὀναίμην τῶν τέκνων)"이라는 표현을 통해 자녀를 부모의 기쁨과 보상의 근거로 묘사한다(Ar. Th. 469).[46] 이러한 배경을 고려할 때, 빌레몬서 20절 역시 부모-자녀 관계의 틀 안에서 이해될 가능성을 지닌다. 바울은 바로 앞선 19절에서 빌레몬이 사도인 자신에게 '존재 자체를 빚진 자'임

역 (서울: 한국장로교출판사, 1999), 203-204; A. Suhl, *Der Brief an Philemon*, 36.

44) 오네시모와 '오나이멘'(ὀναίμην)의 언어유희는 이그나티우스의 에베소 서신(Ign. Eph. 2:2)에서도 확인된다. 참조, J. D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 341; F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, 221.

45) 송영목은 이 두 단어에서 주인 빌레몬과 노예 오네시모의 "영적인 평등"을 볼 수 있다고 보았다. 송영목, "빌레몬서의 내적간본문적 및 간본문적 해석", 1105-1106. 에브너는 20절을 다음과 같이 번역하며, 이 표현 속에 편지 전체를 관통하는 이상적인 '삼각 화음'(Triacordia Situation)이 담겨 있다고 주장한다. "주 안에서 나에게 참된 '오네시모'가 되어다오. 그리하여 내가 에클레시아적 차원에서 너로 말미암아 기쁨을 얻게 해다오!", M. Ebner, *Der Brief an Philemon*, 119. 그 외 참조 R. R. Melick, Jr., *Philippians, Colossians, Philemon*, NAC 32 (Nashville: Broadman & Holman, 1991), 367. 벤트란트(E. Wendland)는 이 언어유희를 통해서 오네시모를 바울에게 돌려주는 것이 바울에게 진정한 유익이 되는 것을 표현한 고도의 언어적 장치라고 보았다. E. 벤트란트, "성서본문 분석과 번역", 431.

46) *LSJM*, 1231-1232; W. Pape, "ὀνίνημι", 347.

을 상기시킨다. 이는 빌레몬 역시 오네시모와 마찬가지로 바울을 통해 복음을 영접한 영적 자녀임을 시사한다. 따라서 바울이 20절에서 '내가 너로 말미암아 유익을 얻게 하라'고 요청하는 것은 단순한 개인적 만족이나 정서적 위로를 구하는 것이 아니라, 영적 아버지와 자녀 사이에서 기대되는 관계적·윤리적 결실을 요청하는 표현으로 이해할 수 있다.

4.3. '오나이멘'(ὀναίμην)의 번역 방향

빌레몬서 20절의 '오나이멘'(ὀναίμην)을 번역하는 데에는 바울이 사용한 언어유희와 그 수사적 기능을 고려하여 두 가지 번역 방향을 생각해 볼 수 있다. 첫째는 '오네시모'라는 이름과의 음운론적 연관성을 고려한 번역이다. 그러나 그리스어 원문에서 타 언어로 번역되는 과정에서 의미를 보존함과 동시에 철자와 음운의 유사성까지 유지하는 것은 언어 구조상 극히 어렵다. 이에 일부 학자들은 "나는 그대가 나의 '오네시모'이길 바란다"[47] 또는 "그대를 통해 오네시모를 얻기를 바란다."[48]와 같은 과감한 의역을 제안하기도 한다. 이러한 번역은 바울의 언어유희를 직관적으로 전달할 수 있다는 장점이 있으나, 동사(ὀναίμην)를 고유 명사(Ὀνήσιμος)로 대체하는 해석적 확장이 수반된다. 따라서 이와 같은 번역은 본문에 직접 반영하기보다는 성경의 각주나 해설을 통해 보완하는 방식이 학술적 엄밀성과 수사적 명료성을 동시에 유지하는 하나의 대안으로 고려될 수 있다.

둘째는 오네시모와의 음운적 유사성은 희생하되, 이름의 의미(유익)를 통한 언어유희를 유지하는 방향이다. 이 경우 중요한 기준은 이미 11절에서 오네시모의 이름을 활용하여 형성된 언어유희와의 어휘적 평행성을 유지하는 데 있다. 예를 들어 11절에서 '무익함'과 '유익함'이라는 대비를 통해 언어유희가 구성되었다면, 20절에서도 동일하게 '유익'이라는 개념을 유지함으로써 두 구절 사이의 수사학적 연결을 드러낼 수 있다. 이러한 번역 방식은 원문의 의미를 비교적 충실하게 전달하면서도 빌레몬서 전체에 걸쳐 형성되는 어휘적 반복과 설득 구조를 반영할 수 있는 장점을 지닌다. 그러나 주요 한국어 역본에서는 이러한 어휘적 연관성이 일관되게 드러나지 않는다.

---

47) M. Ebner, *Der Brief an Philemon*, 119; 장성민, "원어로 성경읽기 — 신약편: 빌레몬서 1:20-22", 「성서마당」 127 (2018), 157.

48) S. Filippi, *Philemon*, 79.

<표 3> 주요 한국어 역본의 빌레몬서 11절 및 20절 어휘 대조

역본	11절	20절
『개역개정』	무익하였으나 … 유익하므로	기쁨을 얻게 하고
『새번역』	쓸모없는 … 쓸모있는	호의를 바랍니다
『공동번역』	쓸모없는 … 쓸모있는	신세를 지려고 합니다
『새한글』	쓸모없는 … 쓸모 있는	호의를 바라고 있습니다

위의 한국어 역본 사례들에서 확인할 수 있듯이, 11절과 20절 사이의 어휘적 평행성을 일관되게 유지한 번역은 찾아보기 어렵다. 다수의 번역본들은 20절의 '오나이멘'(ὀναίμην)을 '유익'이나 '이익'이 아닌, '기쁨', '호의', 혹은 '신세'와 같은 표현으로 옮김으로써, 11절에서 형성된 언어유희 및 의미적 연결을 약화시키고 있다. 이러한 번역 경향은 한국어 성경에만 국한되지 않으며, 주요 독일어 성경 번역들에서도 유사하게 나타난다.

<표 4> 주요 독일어 역본의 빌레몬서 11절 및 20절 어휘 대조

역본	11절	20절
LB 2017	unnütz … nützlich	erfreue
Elberfelder 2006	unnütz … nützlich	froh werden
ZB 2019	keinen Nutzen … von grossem Nutzen	freuen

주요 독일어 성경들 역시 11절과 20절 사이의 어휘적 평행성을 유지하지 못하고 있으며, 20절의 '오나이멘'(ὀναίμην)을 '유익'이나 '이익'이 아니라 '기쁨'(예: erfreuen, froh werden)으로 번역하고 있다. 이러한 번역 경향이 나타나는 이유는, '오니네미'(ὀνίνημι)가 사전적 용례에서 '유익을 얻다'라는 의미와 더불어, 관용적으로는 '기쁨을 얻다'라는 의미로도 해석될 수 있기 때문이다.[49] 실제로 앞서 검토한 제2성전기 문헌의 용례들, 특히 집회서와 토빗서의 경우에도, 문맥에 따라 '오니네미'(ὀνίνημι)를 '유익'이 아닌 '기쁨'으로 번역하는 것이 불가능하다고 보기는 어렵다. 유익과 기쁨은 의미적으로 서로 단절된 개념이 아니라, 일정 부분 연속선상에 놓여 있기 때문이다.

이러한 점에서 볼 때, 빌레몬서 20절의 '오나이멘'(ὀναίμην) 역시 '기쁨'이나 '호의'로 번역하는 것이 문법적·어휘적으로는 충분히 가능하다. 그러나

49) W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 1156-1157.

그와 같은 번역을 선택할 경우, 바울이 11절과 20절을 의도적으로 연결하여 구성한 이름에 근거한 언어유희와 수사학적 강조는 번역 과정에서 상당 부분 약화된다. 따라서 '오나이멘'(ὀναίμην)을 관용적 의미로 번역할 때에는 이러한 수사적 연결이 약화될 수 있다는 점도 함께 고려할 필요가 있다.[50] 이와 같은 이유에서 가장 적절한 번역 방향은, 오네시모의 이름의 의미를 활용한 11절의 언어유희와 20절의 '오나이멘'(ὀναίμην) 사이의 의미적 평행성을 유지하는 것을 제안할 수 있다. 흥미롭게도 주요 영어 성경 번역본들은 대체로 이러한 평행성을 보존하는 방향을 선택하고 있으며, 이는 빌레몬서의 수사학적 구조를 번역에 반영하려는 번역적 판단으로 이해할 수 있다.

<표 5> 주요 영어 역본의 빌레몬서 11절 및 20절 어휘 대조

역본	11절	20절
NIV	useless … useful	benefit (유익을 얻다)
NRS	useless … useful	benefit (유익을 얻다)
ESV	useless … useful	benefit (유익을 얻다)

이들 역본은 11절의 번역(useful)에 따라, 의미적 평행을 이루도록 20절의 '오나이멘'(ὀναίμην)을 'benefit'으로 번역한다. 특히 주목할 만한 사례는 NRS 역본이다. NRS는 11절의 'useful'에 각주를 삽입하여 다음과 같은 해설을 덧붙인다. "오네시모라는 이름은 유용한(useful) 또는 (20절과 비교하여) 유익한(beneficial)을 의미한다."[51] 이러한 각주 해설은 오네시모의 이름과 그 의미(11절), 그리고 20절의 '유익'을 하나의 수사학적 고리로 분명하게 연결하여 독자의 이해를 돕는다. 따라서 한국어를 포함한 번역 성경 역시, 개별 구절의 자연스러운 의미 전달에 그치지 않고, 빌레몬서 전체에 걸쳐 형성되는 수사학적 구조와 어휘적 평행성을 유지하는 방향으로 번역될 필요가 있다.

5. 결론

본 논문은 빌레몬서를 개인적 청원 서신이라는 성격을 지닌 텍스트로 이

50) 이러한 맥락에서 아보트-스미스(Abbott-Smith)는 '오나이멘'(ὀναίμην) 동사를 소개하며 기쁨의 용례 없이 오직 유익과 이익의 용례만 소개한 것은 주목할 만하다. G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1922), 318.

51) NRS 각주, 몬 11절. "The name Onesimus means useful or [compare verse 20] beneficial."

해하는 기존 논의를 전제로 하면서도, 바울이 사용한 특정한 수사적 표현들이 설득의 과정에서 어떠한 기능을 수행하는지를 주목하고, 그러한 표현적 특징이 번역 과정에서 어떻게 반영되거나 약화될 수 있는지를 검토하였다. 특히 본 연구는 빌레몬서 전체의 수사학적 구조를 전제로 하여, 12절의 '스플랑크나'(σπλάγχνα)와 20절의 '오나이멘'(ὀναίμην)이라는 두 핵심 어휘가 수행하는 기능을 분석하고, 이에 근거한 번역의 방향성을 제시하는 데 목적을 두었다.

분석 결과, '스플랑크나'(σπλάγχνα)는 빌레몬서에서 단순한 감정 표현이나 자비의 개념을 넘어, 바울의 전인격적 동일시와 관계적 설득을 형성하는 핵심적인 수사학적 장치로 기능한다. 바울은 7, 12, 20절에서 이 어휘를 반복적으로 사용함으로써 빌레몬과 오네시모, 그리고 자신의 존재를 하나의 영적·존재론적 관계망 안에 결속시킨다. 따라서 이를 '심복'이나 '마음'과 같이 서로 다른 표현으로 파편화하여 번역하는 것은, 바울이 의도한 존재론적 동일시 전략과 수사학적 강조를 약화시키는 결과를 초래한다. 이에 본 연구는 '스플랑크나'(σπλάγχνα)의 전인격적 의미와 세 용례의 반복 관계를 함께 드러내기 위한 하나의 대안으로 '심장'을 제안한다. 이는 동일한 그리스어 어휘를 언제나 하나의 한국어 번역어로 통일해야 한다는 형식적 원칙에 따른 것이 아니라, 빌레몬서에서 의도적으로 반복되는 어휘의 수사적 기능을 번역에서도 가능한 한 드러내기 위한 것이다.

마찬가지로 20절의 '오나이멘'(ὀναίμην)은 문맥에 따라 '기쁨'으로 이해될 수 있지만, 오네시모의 이름과 연결되어 빌레몬을 설득의 장 안으로 끌어들이는 언어유희적 장치로 볼 수 있다. 바울은 11절에서 오네시모의 이름의 뜻을 활용해 '무익함'과 '유익함'의 대조를 형성한 뒤, 20절에서는 오네시모의 이름과 음운적 특징을 공유하는 '오나이멘'(ὀναίμην)을 사용함으로써, 수사학적 평행성과 동일시 전략을 한층 강화한다. 그럼에도 불구하고, 한국어와 독일어 번역본들은 관용적 의미에 따라 이를 '기쁨'이나 '호의'로 번역함으로써, 11절과 20절 사이에 형성된 언어유희와 의미적 연결을 충분히 반영하지 못하고 있음이 확인되었다. 따라서 본 연구는 이러한 언어유희를 한국어 번역에서도 가시화하기 위한 하나의 대안으로 20절의 '오나이멘'(ὀναίμην)을 '유익을 얻다'라는 표현으로 번역할 것을 제안한다.

이러한 분석을 통해 본 논문은, 빌레몬서의 번역이 개별 어휘의 자연스러운 의미 전달에 머물러서는 안 되며, 본문이 형성하는 수사학적 구조와 어휘적 반복, 언어유희의 맥락을 함께 고려해야 한다는 점을 강조하였다. 특히 '스플랑크나'(σπλάγχνα)와 '오나이멘'(ὀναίμην)은 각각 독립적으로 번

역될 수 있는 표현이 아니라, 서신 전체의 수사학적 설득 전략 안에서 상호 연관되어 이해되고 번역되어야 할 어휘들이다. 따라서 이 두 표현의 번역에서는 어휘적 통일성과 의미적 평행성을 가능한 한 유지하는 방향이 바람직하다. 본 논문은 빌레몬서의 수사학적 특징을 번역 문제와 직접적으로 연결함으로써, 기존의 수사학적 연구와 성서 번역 연구 사이의 간극을 메우고자 하였다. 더 나아가 본 연구의 논의는 빌레몬서를 넘어 바울 서신 전반의 번역에서 수사학적 의도를 보다 충실히 반영하기 위한 하나의 해석학적 가능성을 제시한다.[52]

<주제어>(Keywords)

빌레몬서의 수사학, 수사학적 전략, ‘스플랑크나’(σπλάγχνα), ‘오나이멘’(ὀναίμην), 언어유희.

Rhetoric of Philemon, Rhetorical Strategy, σπλάγχνα(splanchna), ὀναίμην(onaimēn), Wordplay.

(투고 일자: 2026년 7월 20일, 심사 일자: 2026년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2026년 9월 4일)

52) OpenAI, ChatGPT (GPT-5.6, 2026. 8. 6.), [대형언어모델(LLM)], https://chatgpt.com/ (2026. 9. 4). 본 논문의 참고문헌 및 각주 형식 점검을 위하여 AI 도구를 활용하였음. 모든 결과는 저자가 직접 검증하고 필요한 부분을 수정하였음.

<참고문헌>(References)

『공동번역 성서 개정판』, 서울: 대한성서공회, 1999.
『새한글성경』, 서울: 대한성서공회, 2024.
『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 2005.
『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2001.
Elberfelder Bibel, Wuppertal: SCM R. Brockhaus, 2006.
English Standard Version, Wheaton: Crossway, 2025.
Lutherbibel, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2017.
New International Version, Grand Rapids: Zondervan, 2011.
New Revised Standard Version, New York: National Council of the Churches of Christ in the United States of America, 1989.
Zürcher Bibel, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2019.
김광모, "복음사역을 위한 상호관계 혁신의 수사학",「성침논단」11 (2016), 73-119.
라이트, N. T.,『골로새서·빌레몬서』, TNTC 12, 이승호 역, 서울: 기독교문서선교회, 2014.
마틴, R. P.,『에베소서·골로새서·빌레몬서』, 현대성서주석, 김춘기 역, 서울: 한국장로교출판사, 1999.
벤트란트, E., "성서본문 분석과 번역에 대한 문학적(예술적-수사학적) 접근법", 장동수 역,「성경원문연구」16 (2005), 365-455.
송영목, "빌레몬서의 내적간본문적 및 간본문적 해석",「신약논단」23:4 (2016), 1081-1114.
이재현, "바울 서신의 '마음' 번역에 대한 제안: 로마서를 중심으로 한 의미론과 신학적 고찰",「성경원문연구」40 (2017), 137-161.
장성민, "원어로 성경읽기 — 신약편: 빌레몬서 1:8-12",「성서마당」124 (2017), 140-154.
장성민, "원어로 성경읽기 — 신약편: 빌레몬서 1:20-22",「성서마당」127 (2018), 152-167.
Abbott-Smith, G., *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, New York: Charles Scribner's Sons, 1922.
Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6. Aufl., K. Aland and B. Aland, eds., Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988.
Brookins, T. A., "'I Rather Appeal to Auctoritas': Roman Conceptualizations of Power and Paul's Appeal to Philemon", *CBQ* 77:2 (2015), 302-321.
Bruce, F. F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

Church, F. F., “Rhetorical Structure and Design in Paul’s Letter to Philemon”, *HTR* 71 (1978), 17-33.

de Waard, J. and Nida, E. A., *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating*, Nashville: Thomas Nelson, 1986.

Donfried, K. P. and Marshall, I. H., *The Theology of the Shorter Pauline Letters*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Dunn, J. D. G., *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Ebner, M., *Der Brief an Philemon*, EKK 18, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.

Ebner, M. and Schreiber, S., eds., “Der Philemonbrief”, *Einleitung in das Neue Testament, 3*., überarbeitete Aufl., Stuttgart: W. Kohlhammer, 2020, 400-410.

Ego, B., Rösel, C., and Heckel, U., eds., *Stuttgarter Erklärungsbibel: Lutherbibel mit Einführungen und Erklärungen*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2023.

Filippi, S., *Philemon: Wenn Glaube bewegt*, Niederbüren: Esras.net, 2023.

Fitzmyer, J. A., *The Letter to Philemon*, AB 34C, New Haven: Yale University Press, 2007.

Förster, H., “Die Bitte des Paulus für den Sklaven Onesimus: Semantische und syntaktische Überlegungen zum Philemonbrief”, *NovT* 60:3 (2018), 268-289.

Heil, J. P., “The Chiastic Structure and Meaning of Paul’s Letter to Philemon”, *Bib* 82 (2001), 178-206.

Hughes, F. W., “Paul and Traditions of Greco-Roman Rhetoric”, S. E. Porter and B. R. Dyer, eds., *Paul and Ancient Rhetoric*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 86-95.

Ip, A. H. H., *A Socio-Rhetorical Interpretation of the Letter to Philemon in Light of the New Institutional Economics: An Exhortation to Transform a Master-Slave Economic Relationship into a Brotherly Relationship*, WUNT II/444, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

Köster, H., “spla,gcnon ktl”, G. Friedrich, ed., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 7, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1964, 548-559.

Lampe, G. W. H., ed., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1961.

Liddell, H. G. and Scott, R., *A Greek-English Lexicon, Jones*, H. S. rev., Oxford: Clarendon Press, 1996.

Lohse, E., *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, KEK 9/2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

MacArthur, J. F., Jr., *Colossians and Philemon*, Chicago: Moody Press, 1992.

Melick, R. R., Jr., *Philippians, Colossians, Philemon*, NAC 32, Nashville: Broadman & Holman, 1991.

Pape, W., *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*, 3. Aufl., Bd. 2, Braunschweig: Vieweg & Sohn, 1914.

Schneider, G., "Ὀνήσιμος", Balz, H. and Schneider, G. eds., *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3. Aufl., Bd. 2, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2011, 1267.

Schnelle, U., *Einleitung in das Neue Testament*, 9. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.

Silva, M. ed., "σπλάγχνα", *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, 2nd ed., vol. 4, Grand Rapids: Zondervan, 2014, 351-354.

Stirewalt, M. L., *Paul, the Letter Writer*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

Strack, H. L. und Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 3, München: C. H. Beck, 1926.

Suhl, A., *Der Brief an Philemon*, Zürcher Bibelkommentare NT 13, Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 1981.

Thurén, L., "Epistolography and Rhetoric: Case Not Closed", S. E. Porter and B. R. Dyer, eds., *Paul and Ancient Rhetoric: Theory and Practice in the Hellenistic Context*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 141-160.

Tolmie, D. F., *Pointing out Persuasion in Philemon: Fifty Readings of Paul's Rhetoric from the Fourth to the Eighteenth Century*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.

Tolmie, D. F., "Tendencies in the Research on the Letter to Philemon since 1980", D. F. Tolmie, ed., *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter*, Berlin; New York: de Gruyter, 2010, 1-28.

Walter, N., "σπλάγχνον", Balz, H. and Schneider, G. eds., *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3. Aufl., Bd. 3, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2011, 635-636.

Watson, D. F., "The Three Species of Rhetoric and the Study of the Pauline Epistles", J. P. Sampley and P. Lampe, eds., *Paul and Rhetoric*, New York: Continuum, 2010, 25-47.

Weima, J. A. D., "Paul's Persuasive Prose: An Epistolary Analysis of the Letter to Philemon", D. F. Tolmie, ed., *Philemon in Perspective: Interpreting a*

Pauline Letter, Berlin; New York: de Gruyter, 2010, 29-60.

Welborn, L. L., “The Old Paul: Philemon 9 in Light of Recent Research on the Experience and Ideology of Age in Antiquity”, *NTS* 71:2 (2025), 218-230.

Wengst, K., *Der Brief an Philemon*, TKNT 16, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2005.

Wick, P., *Paulus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

<Abstract>

Rhetorical Strategies and Directions for Translation in the Letter to Philemon: Focusing on σπλάγχνα (splanchna) and ὀναίμην (onaimēn)

Chan-Yang Kang
(Ruhr-Universität Bochum)

This study examines the rhetorical devices embedded in the Letter to Philemon, analyzing their functions within the process of persuasion and exploring how these features are either preserved or weakened during translation. Specifically, it focuses on two key lexical items—σπλάγχνα(splanchna) in verses 7, 12, and 20 and ὀναίμην(onaimēn) in verse 20—to analyze their respective rhetorical functions and propose possible directions for their translation.

This study combines epistolary and rhetorical analyses in order to identify the persuasive strategies emerging from the text itself. Rather than requiring a mechanical one-to-one correspondence between individual Greek words and Korean equivalents, it considers how rhetorical features such as repetition, wordplay, and lexical connections can be represented in translation.

The analysis shows that σπλάγχνα(splanchna) in the Letter to Philemon functions not merely as an expression of emotion but as a key rhetorical device that contributes to Paul's strategy of personal identification and relational persuasion. The repetition and strategic placement of this term play an important role in the persuasive flow of the letter. Existing Korean translations, however, often render the word with different expressions, thereby weakening the linguistic unity and rhetorical emphasis established by the original text. Similarly, ὀναίμην(onaimēn) functions as a form of wordplay that extends the meaning of the name Onesimus and reinforces the semantic parallelism and strategy of identification between verses 11 and 20. Many Korean translations, however, render the term according to its conventional sense, such as "joy" or "favor", thereby making its rhetorical connection with the "useful" motif in verse 11 less apparent.

Based on this analysis, this study argues that translations of the Letter to

Philemon should consider not only the natural rendering of individual words but also rhetorical features such as repetition, wordplay, and lexical connections. It therefore proposes a translation approach that seeks, as far as the target language permits, to make visible the rhetorical relationships associated with splanchna and onaimēn in the letter.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 59 (2026. 10.), 241-258
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.10.59.241
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

『개역개정』 히브리서의 '성소' 번역 문제와 제언

심현석*

1. 서론

히브리서는 하늘의 대제사장이신 예수 그리스도의 죽음, 부활, 승천 및 재림을 성소 중심으로 기술하는 특징을 갖고 있다. 이 성소는 맥락에 따라 천상의 지성소와 지상의 지성소로 구분된다.[1] 여기서 '성소'로 번역된 그리스어 τὰ ἅγια는 히브리서를 해석하는 열쇠 중 하나인 만큼 중요한 역할을 수행한다.[2] 따라서 τὰ ἅγια를 번역할 때, 그 문맥과 맥락을 주도면밀하게 살펴보아야 한다(8:2; 9:2-3,[3] 8, 12, 24-25; 10:19; 13:11).[4]

* University of St Andrews에서 신약학으로 철학석사 과정 중임. hss21@st-andrews.ac.uk.

1) 히브리서의 기록 시기는 많은 이견이 있고, 본고의 연구 목적에 부합하지 않으므로 이를 다루지 않는다. 하지만 만약 히브리서가 A.D. 70년 이후에 기록되었다면(13:23), 사라진 혹은 무너진 예루살렘 성전(헤롯 성전)을 엄밀하게 언급하지 않고, 지상과 천상의 성소 혹은 지성소를 비교하는 논증이 당시 독자들 사이에서 타당할 수 있다(특히 8-10장 참조). 기록 시기에 관한 연구로는 H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1989), 6-9 참조.

2) 『개역개정』 마 27:5, 51; 막 15:38; 눅 23:45는 ὁ ναός를 '성소'로 번역한다. 이는 히브리서의 '성소'와 혼동이 있을 수 있으므로, 사전적 의미를 담아 '예루살렘 성전'으로의 번역을 재고할 필요가 있다. *BDAG*, 665-666.

3) NTG[28]은 히 9:3의 지성소를 τὰ ἅγια가 아닌Ἅγια Ἁγίων이 원문인 것으로 추정한다. 자세한 내용은 본고의 보론 참조.

4) 중성 복수 명사인 τὰ ἅγια는 인용된 히브리서의 구절에서 약 7번 사용되었고, 9:2, 24는 관사 없이 ἅγια만 사용되었다. A. P. Salom, "Ta Hagia in the Epistle to the Hebrews", *Andrews University Seminary Studies* 5:1 (1967), 59-61; N. H. Young, "The Gospel According to Hebrews 9", *New Testament Studies* 27:2 (1981), 198-210; C. R. Koester, *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 36 (New York: Doubleday, 2001),

τὰ ἅγια는『개역개정』을 위시하여『새번역』,『개역한글』에서 '성소'로,『새한글』에는 '거룩한 곳(성소)'으로,『공동개정』에서는 '하늘 성전'으로 각각 다르게 번역된다. 공통점이 있다면 이 한역(韓譯)본 모두 단수형으로 표기하는 것이다.

τὰ ἅγια의 번역 문제는 비단 한역본뿐만 아니라 영역(英譯)본 성경에서도 찾아볼 수 있다. NRS, NRSue, NIV, KJV는 the sanctuary로, ESV와 YLT는 the holy places로 번역한다. 전자는 단수로, 후자는 복수로 표기하여 단수와 복수를 구분한 것이 한역본과 다른 특징이다. 이러한 차이는 아마 각각의 번역본이 나름의 관점과 해석을 담아 τὰ ἅγια를 번역했기 때문일 수 있다.

히브리서에서 τὰ ἅγια를 단수인 '성소'로 표기할 경우 히브리서를 해석하거나 독자가 그 의미를 파악하는 데 요원할지 모른다. 가령『개역개정』히브리서 10:19는 "그러므로 형제들아 우리가 예수의 피를 힘입어 성소에 들어갈 담력을 얻었나니"로 기록한다. 이 구절에서 성소는 하나님께서 좌정하시는 하늘의 보좌이자 임재하시는 천상의 지성소로 이해될 수 있다.[5] 그러나 τὰ ἅγια의 번역 문제로 인하여 독자가 직접적으로 '천상의 지성소'뿐만 아니라 '지상의 지성소'도 연상하기란 녹록지 않을 수 있다. 주지하다시피 지성소로 들어가려면 반드시 성소를 지나야만 한다. 이를 고려한다면, '성소' 번역은 두 가지 문제를 수반한다.

첫 번째, τὰ ἅγια를 '성소'로 번역한 것은 '지상의 지성소'를 배제한 것이다. 한역본 성경은 '성소'와 '지성소'를 엄연히 구분하기 때문이다. 제사장들이 매일 들어가 섬기는 성소와 달리 지성소는 1년에 한 번 대속죄일에 대제사장 홀로 들어가므로, 성소보다 거룩하고 폐쇄적인 장소로 볼 수 있다. 따라서 독자가 히브리서에서 '성소'를 접할 경우, 단수 표기로 인하여 본문이 함의하는 '지성소'를 놓칠 가능성이 농후하다. 물론 성소 안에 지성소가 위치하지만, 이 두 장소는 — 한 장막 안에 있음에도 불구하고 — 엄연히 따로 구별된 거룩한 공간이므로, 국문 번역 시 복수 표기하는 것이 히브리서의 의도를 더욱 선명하게 살릴 수 있다.

두 번째, τὰ ἅγια가 만약 특정 맥락에서 '천상의 지성소'를 의미한다면, 독자는 '성소'만으로 천상의 지성소가 갖는 함의를 추적하기 난해할 수 있다. 비록 우리말 문법이 때에 따라 명사의 복수 표기를 지양할지라도, 특정 맥락에서 τὰ ἅγια가 명징하게 성소와 지성소 둘 다 가리킨다면 국문 번역 시 복수 표기를 고려하는 것이 타당해 보인다. 만약 복수 표기를 하지 않는다면 본문

375-376; τὰ ἅγια가 성소와 지성소 둘 다 가리키는 논의는 E. Reynolds, "The Sanctuary Terminology in Hebrews", *Asia Adventist Seminary Studies* 1 (1998), 63-65를 참조하라.

5) F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 250.

이 담지(擔持)하는 의도와 문맥이 퇴색되어 독자들에게 전달될 우려가 있기 때문이다.

그러므로 본고(本稿)는『개역개정』히브리서의 '성소' 번역에 이의를 제기하고, 이를 타개하기 위한 제안을 후술할 것이다.

2. Τὰ ἅγια: 성소와 지성소

본문 분석에 앞서 히브리서에 사용된 τὰ ἅγια의 번역 과정을 간략히 살펴볼 필요가 있다. τὰ ἅγια가 '그 거룩한 것들(the holy or sacred things)'로 해석될 여지는 있지만, 본고는 문맥에 따라 '성소들 또는 지상/천상의 지성소'로 해석하고, 개인번역 시 이를 진중하게 고려할 것이다.[6]

지성소인 קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים은 MT 출애굽기 26:33-34에서 처음 등장한다. LXX는 이를 τὸ ἅγιον τῶν ἁγίων으로 직역한다(레 16장; 왕상 6:16; 7:50; 8:6; 대하 3:8, 10; 4:22; 5:7; 겔 41:4; [45:3] 등 참조).[7] 히브리서는 특기하게도 LXX와 궤를 같이하여 중성 단수 명사인 τὸ ἅγιον을 취하지 않는다.[8] 이 서신이 τὸ ἅγιον이 아닌 τὰ ἅγια로 역출한 것은 아마도 해당 문맥에 따라 지상과 천상의 지성소 의미를 둘 다 함유하기 때문일 것이다(레 21:23; 겔 7:24; 렘 51:51).[9] 따라서 히브리서의 τὰ ἅγια는 지성소를 포함한 성소나 지성소 자체를 표기하는 고유의 관용적 표현일지 모른다.[10]

만약 τὰ ἅγια가 천상의 지성소를 함의하는 히브리서 고유의 표현이라면, 관용적으로 '장엄의 복수(majestic plural, plural of majesty)'가 반영된 שָׁמַיִם,

---

6) H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 217-218.

7) LXX 레 16장은 지성소를 τὰ ἅγια가 아니라 중성 단수 명사인 τὸ ἅγιον으로 번역한다. 그러나 본고는 지면의 한계로 인해 이 논의를 다루지 않는다. 자세한 내용은 A. P. Salom, "Ta Hagia in the Epistle to the Hebrews", 59-70; N. H. Young, "The Gospel According to Hebrews 9", 198-199; E. Reynolds, "The Sanctuary Terminology in Hebrews", 65-68 등을 참조하라.

8) 필로와 요세푸스의 τὰ ἅγια 용례는 E. Reynolds, "The Sanctuary Terminology in Hebrews", 71-75를 참조하라.

9) H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 217, 233-234, 248, 262-264; G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 75, 124, 294. 각주 4번을 참조하라.

10) 문자적으로 보면 τὰ ἅγια는 성소와 지성소 둘 다 의미하는 듯하다. 그러나 LXX 레 16장은 성소를 τὸ ἅγιον 즉, 단수 명사로 표기한다. 거듭 강조하다시피 단·복수의 차이를 떠나서, τὰ ἅγια가 사용된 맥락이 지상의 장막(들)인지 천상의 지성소를 가리키는 것인지 면밀하게 비평해야 하는 이유이다. F. H. Cortez, "From the Holy to the Most Holy Place: The Period of Hebrews 9:6-10 and the Day of Atonement as a Metaphor of Transition", *Journal of Biblical Literature* 125:3 (2006), 538; E. Reynolds, "The Sanctuary Terminology in Hebrews", 74-75.

(οἱ) οὐρανοί와 같이 위엄 있고 장엄한 대상을 복수 표기하는 유대적 영향을 받았을 가능성이 아예 없지는 않다. 『개역개정』이 이러한 논의를 고려했을 수 있지만, τὰ ἅγια를 '성소'로 일괄 번역하였다. 이제 이 단락의 간략한 분석과 추론을 전제로 τὰ ἅγια가 사용된 히브리서 본문을 분해하고자 한다.

3. 본문 분석

본 장은 τὰ ἅγια가 사용된 구절들을 발췌하여 분석한다. NTG[28]의 비평장치에 따라 중요한 이문이나 τὰ ἅγια의 표기법이 판이하게 다른 경우 이를 비평하고 본문을 해석할 것이다. 주목할 만한 비평장치가 없는 경우에는 비평하지 않는다.

분석 및 해석 후에는 인용된 구절의 맥락을 고려하여 어울리는 번역을 제시할 것이다. 번역에는 해석이 동반되는 경향이 있으므로, 각 구절마다 τὰ ἅγια를 지상의 '성소들' 혹은 지상의, 천상의 '지성소'로 번역할지 맥락에 따라 결정해야 한다.[11] 더욱이 특정 문맥에서 τὰ ἅγια가 지성소를 의미한다면, 맥락상 지상의 지성소인지 천상의 지성소인지 이를 엄밀하게 살펴봐야 한다.

3.1. 히브리서 8:2

NTG[28] τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθροπος

『개역개정』 **성소**와 참 장막에서 섬기는 이시라 이 장막은 주께서 세우신 것이요 사람이 세운 것이 아니니라

『개인번역』 **지성소**와 참 장막에서 섬기는 이시라 이 장막은 사람이 아니라 주께서 지으셨느니라[12]

τὰ ἅγια가 처음 등장하는 히브리서 8:2를 분석하기에 앞서 7-8장의 맥락을 먼저 살펴봐야 한다. 히브리서는 시편 110편을 인용하며 그리스도께서 대제사장으로서 하나님 우편에 좌정하셨음을 인정한다(1:3, 13; 5:6, 10;

11) τὰ ἅγια가 성소와 지성소 둘 다 가리키는 견해가 있지만, 본고는 이에 동의하지 않는다. E. Reynolds, "The Sanctuary Terminology in Hebrews", 82-83.

12) 『개역개정』의 번역은 πήγνυμι(ἔπηξεν)가 두 번 사용된 것처럼 보이지만, 한 번만 등장하므로 이를 반영하였다.

6:20; 7:17; 10:12; 12:2; 시 2, 8편 등 참조).[13] 그는 하늘의 영원한 대제사장으로서 천상의 지성소와 원(原) 장막을 섬기시며 그의 백성을 중보하고 계신다.[14] 또한 이 장막은 주께서 지으셨다. 다시 말해, 이 구절의 지성소와 참 장막은 맥락상 사람의 손으로 지은 지상의 성소보다는 대제사장 그리스도께서(4:14-15; 7:26-27) 그의 백성을 섬기시는 — 주께서 지으신 — 천상의 지성소를 의미할 수 있다.[15]

『개역개정』의 번역처럼 τῶν ἁγίων(τὰ ἅγια)을 '성소'로 번역할 수 있지만, 이는 중성 복수 명사이므로 국문 번역 시 복수형을 살린 '성소들'이 더 자연스러울 수 있다. 하지만 히브리서 7-8장의 흐름과 히브리서 8:1-2의 문맥상 지상과 천상의 지성소를 비교, 대조하는 것과 τὰ ἅγια가 히브리서 특유의 지성소를 가리키는 표현임을 감안한다면, 천상의 '지성소'로 번역하는 방안도 검토할 수 있다.

3.2. 히브리서 9:8

NTG[28]	τοῦτο δηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδὸν ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν,
『개역개정』	성령이 이로써 보이신 것은 첫 장막이 서 있을 동안에는 **성소**에 들어가는 길이 아직 나타나지 아니한 것이라
『개인번역』	성령께서는 첫 장막이 존재하는 동안 **지성소**의 길이 아직 드러나지 않은 것을 명확히 나타내고 계시니라

모세의 성막(the Mosaic tabernacle)에서 지성소는 휘장과 장막에 가려져 있으므로, 성소나 외부에서 지성소로 들어가는 길이 보이지 않을 것이다.[16] 그러나 예수의 십자가 죽음으로 휘장을 지나 지성소로 들어가는 길이 보이게 되었다(10:19-20). 기존에 자리를 지키던 지상의 첫 장막이 지상의 지성소로 향하는 길을 가로막고 있었기 때문이다.[17]

그러나 성령께서는 지상의 지성소뿐만 아니라 천상의 지성소로 향하는 길까지 명징하게 나타내고 계신다.[18] 이는 오직 예수 그리스도로만

13) R. Bauckham, "The Divinity of Jesus Christ in the Epistle to the Hebrews", R. Bauckham and D. R. Driver, eds., *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 32-33.

14) A. 필러, 『에이미 필러 히브리서 주석』, 김기철, 노종문 역 (서울: 복있는사람, 2025), 295.

15) Ibid., 293-295.

16) N. H. Young, "The Gospel According to Hebrews 9", 200.

17) H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 240; N. H. Young, "The Gospel According to Hebrews 9", 200-201.

18) 여기서 '첫 장막'은 지상의 성소와 지성소 둘 다 가리키는 것으로 이해할 수 있다. F. F.

말미암는다(요 14:6).

이 구절의 앞뒤 맥락을 고려하였을 때 지상의 성소보다는 천상의 지성소를 가리키는 것으로 보이며, 따라서 『개역개정』의 '성소' 번역보다는 '지성소'로 옮기는 것이 더 적확한 번역일 수 있다.

3.3. 히브리서 9:12

NTG[28]	οὐδε δι᾽ αἵματος τράγων καὶ μόσχων διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰστῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος.
『개역개정』	염소와 송아지의 피로 하지 아니하고 오직 자기의 피로 영원한 속죄를 이루사 단번에 **성소**에 들어가셨느니라
『개인번역』	숫염소들과[19] 송아지들의[20] 피로 말미암지 아니하고 자기 자신의[21] 피로 말미암아 단번에 **지성소**로 들어가심으로써 영원한 구속을[22] 이루셨느니라

12절을 분석하기에 앞서 맥락상 11절을 함께 살펴보면, NTG[28]은 중요한 이문을 제시한다. 『개역개정』은 ℵ A D[2] I[vid] K L P 등의 대문자 사본들이 지지하는 μελλόντων을 원문으로 비정하여 "장래 좋은 일의"로 번역했다. 반면 조재천은 NTG[28]을 기준으로 "이미 이루어진/성취된 좋은 일"로 수정할 것을 제안한다.[23] 본고도 조재천의 의견에 동의한다. NTG[28]은 𝔓[46] B D* 등의 파피루스와 대문자 사본들이 γενομένων을 원문으로 지지하는 것을 따르기 때문이다(10:1).[24] 더 나아가자면, 하늘의 대제사장이신 그리스도 예수의 속죄 사역은

Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 208-209.

19) τράγος와 LXX 레 16장의 χίμαρος는 동의어이다. *LSJM*, 1809, 1992; 레 16장은 MT와 LXX 둘 다 대속죄일의 속죄 제물로 숫염소를 명시한다. 그리스어 본문과 사전적 의미에 따라 복수형을 살려 번역하였다.

20) 『개역개정』 레 16장은 대속죄일의 속죄 제물을 수송아지로 번역했지만, 사전적 의미는 성별을 따로 구분하지 않는 송아지에 더 가깝다. *BDAG*, 660.

21) 형용사 ἴδιος의 재귀적 용법을 반영하였다. *BDF*, §286.

22) λύτρωσις는 노예 상태에서 (몸)값을 치르고 억압된 상황에서의 '해방'을 의미하므로 속죄(贖罪)보단 구속(救贖) 혹은 속량(贖良)이 더 적절할 수 있다. *BDAG*, 606.

23) 조재천, "『개역개정』의 개정을 위한 번역 제안: 히브리서", 「성경원문연구」 50호 별책 (2022), 152.

24) γενομένων과 μελλότων의 주석적 견해의 차이는 H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 244-245; P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 449; N. H. Young, "The Gospel According to Hebrews 9", 202 참조; 비록 μελλότων보다 γενομένων이 원문에 근접할지라도 두 이독(異讀) 모두 옹호하는 해석은 G. L. Cockerill, *The*

그의 고난(9:26)과 죽음뿐만 아니라 (매장), 부활, 승천, 중보, 재림 등도 포함하여 고려할 수 있으므로, "이미 이루어진/성취된 좋은 일'들'"로 원문의 복수형인 τῶν γενομένων ἀγαθῶν을 살려 직역할 수 있다.[25]

12절에서 P는 지성소를 τὰ ἅγια τῶν ἁγίων (the holies of the holies)으로 표기한다. 보론에서 다루겠지만, 이는 히브리서 9:3 Ἅγια Ἁγίων의 무관사 형태로서 P의 오류로 보인다.[26] τῶν ἁγίων을 필사할 경우, τὰ ἅγια가 아닌 — 아마도 LXX의 전통을 따라 — τὸ ἅγιον τῶν ἁγίων으로, 혹은 히브리서 특유의 표현인 τὰ ἅγια로 필사해야 자연스럽기 때문이다.

이를 종합하면 12절의 τὰ ἅγια는 '천상의 지성소'로 해석됨이 옳을 것이다. '이미 성취된 좋은 일들'의 대제사장으로 오신 예수께서 자기 자신의 피로 말미암아 '단번에(ἐφάπαξ, once for all)' 들어가신 곳이 천상의 지성소이기 때문이다.[27] 예수의 피는 숫염소들과 송아지들의 피와 달리 그 자신의 피로 말미암아 영원한 구속 효과가 발생한다.[28] 만약 그리스도께서 자신의 피를 통해 지상의 지성소에 실제로 들어가셨다면 영원한 구속을 보장하는 맥락과 일맥상통하지 않는다. 지상의 성소들은 레위인 중에서 오직 아론과 사독 계열의 제사장만 섬길 수 있으며, 히브리서는 줄곧 지상의 것(들)을 하늘의 그림자로 묘사하기 때문이다.

따라서 히브리서 9:12의 τὰ ἅγια는 천상의 지성소를 고려하여 '지성소'로 번역되는 것이 더 적절할 수 있다.

3.4. 히브리서 9:24-25

NTG[28]

οὐ γάρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν <u>ἅγια</u> Χριστός,
ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, αλλ᾽ εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν,
νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν·
οὐδ᾽ ἵνα πολλάκις προσφέρῃ ἑαυτόν, ὥσπερ

Epistle to the Hebrews, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), 390 참조.

25) 물론 이러한 예수의 사역을 셀 수 있는 명사처럼 취급하기에는 어색할 수 있다. 하지만 본고는 그리스도의 다양한 사역을 강조하기 위하여 복수 표기를 제안하였다. D. M. Moffitt, *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews* (Leiden: Brill, 2011), 285-303.

26) H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 244.

27) 하지만 지상과 천상의 지성소를 비교, 대조하는 메타포로 사용됨을 감안해야 한다. D. M. Moffitt, *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*, 277-279.

28) A. Vanhoye, *A Perfect Priest: Studies in the Letter to the Hebrews* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 84.

29) ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν은 중성 복수 명사형으로 "성소들(ἅγια)"과 수 일치하여 번역하였으

ὁ ἀρχιερεὺς εἰσέρχεται εἰς τὰ ἅγια κατ᾽ ἐνιαυτὸν ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ,

『개역개정』 그리스도께서는 참 것의 그림자인 손으로 만든 **성소**에 들어가지 아니하시고 바로 그 하늘에 들어가사 이제 우리를 위하여 하나님 앞에 나타나시고 대제사장이 해마다 다른 것의 피로써 **성소**에 들어가는 것 같이 자주 자기를 드리려고 아니하실지니

『개인번역』 왜냐하면 그리스도께서는 참된 것의 모형(들)인[29] 손으로 만든 **지성소**에 들어가지 아니하시고, 그 하늘 자체로[30] 들어가셨으니,[31] 지금도 우리를 위하여 하나님 앞에 나타나시기 위함이라. 대제사장이 해마다 다른 피를 가지고 **지성소**로 들어가는 것 같이 자주 자기 자신을[32] 드리시기 위함이 아니니라

24절의 비평장치는 없지만, 여기서 괄목할 만한 것은 ἅγια가 관사 없이 사용된 것이다. 코이네 그리스어 문법상 명사에 관사를 생략하는 여러 이유가 있지만,[33] — τὰ ἅγια가 사용된 히브리서의 다른 구절들과 달리 — 예외적으로 τὰ ἅγια의 무관사로 사용된 듯 보인다.[34] 문맥상 '모세의 성소'로 이해하기에 무리가 없다.[35] 25절 τὰ ἅγια에 대한 이문을 살펴보면, ℵ2 (samss)는 지성소를 τὰ ἅγια τῶν ἁγίων으로 표기한다. ℵ2 히브리서 9:3의 지성소 표기와도 일치하는 것을 보면 용어 표기의 통일성을 중시한 듯 보인다.[36]

24절의 ἅγια, 25절의 τὰ ἅγια(τῶν ἁγίων)가 지성소만 의미하는 것보다는 지상의 성소와 지성소 둘 다 가리키는 것으로 이해하는 것이 맥락상 자연스러워 보인다.[37] 대제사장이 다른 피, 즉 대속죄일 속죄제물의 피를 가지

나, '지성소' 단수 표기와도 수 일치할 수 있다.

30) αὐτός의 재귀적 기능을 강조하였다. 자세한 내용은 H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 260-263; D. M. Moffitt, *Rethinking the Atonement*, 129-130을 참조하라.

31) ἀλλά를 생략하였다. 김태섭, "『개역개정』로마서에 나타난 '오직'의 번역에 관한 고찰", 「성경원문연구」 51 (2021), 144-167, 특히 163-164; D. B. Wallace, *The Basics of New Testament Syntax: An Intermediate Greek Grammar* (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 297.

32) 재귀대명사인 ἑαυτοῦ를 반영하였다.

33) 이미 잘 알려진 명사는 무관사(anarthrous nouns)로 표기할 수 있다. D. B. Wallace, *The Basics of New Testament Syntax*, 108-113; *BDF*, §252.

34) N. H. Young, "The Gospel According to Hebrews 9", 198.

35) 영(N. H. Young)은 히 9:24-25의 (τὰ) ἅγια를 천상의 지성소로 추정하지만, 이 구절은 맥락상 하늘 그 자체의 지성소와 대비되는 지상의 성소들로 해석함이 타당하다. Ibid., 209-210.

36) ℵ^2 B D^2 K L 등도 이를 따른다. 본고의 보론을 참조하라.

37) 아마도 여기서는 LXX의 τὸ ἅγιον τῶν ἁγίων을 참고하여 성소와 지성소 둘 다 가리키는 의미의 중성 복수 명사로 표기한 듯하다.

고 지성소로 입장하려면 성소를 지나야 한다. 다시 말해 성소를 가로질러야만 지성소로 입소(入所)할 수 있으므로, 이러한 맥락을 고려하여 히브리서 9:24-25의 (τὰ) ἅγια는 지성소를 포함한 지상의 성소로 이해하는 것이 맥락상 적절해 보인다. 더욱이 멜기세덱의 반열을 따르는 대제사장 그리스도께서 — 구속사를 성취하시기 위해 — 하나님께서 임재하시는 천상의 지성소에 들어가심과 손으로 지어진 지상의 성소, 그리고 아론 계열의 대제사장이 지성소로 들어감이 명료하게 대조되기 때문이다.[38]

그리하여 『개역개정』의 '성소' 번역과 본고의 히브리서 9:24-25 분석을 참고하여 지상의 성소 전체를 의도한다면 '성소'가 적절할 것이다. 더욱이 의도적으로 복수 표기를 살려 '성소들'로도 번역할 수 있다. 반면 이 구절이 대제사장을 언급하므로 '지성소'가 더 적합한 듯 보인다. '지성소'로 번역할 경우, 아론과 사독 계열의 대제사장과 하늘의 대제사장이신 그리스도, 지상의 지성소와 천상의 지성소를 비교, 대조하는 관점으로 접근할 수 있기 때문이다.

3.5. 히브리서 10:19

NTG[28]	Ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ,
『개역개정』	그러므로 형제들아 우리가 예수의 피를 힘입어 **성소**에 들어갈 담력을 얻었나니
『개인번역』	그러므로 형제들아 우리는 예수의 피로 말미암아[39] **지성소**로 들어갈 담력을 가지고 있으니

대제사장은 대속죄일에 대제사장 본인과 온 백성의 죄를 속하기 위하여 1년에 한 번씩 지상의 성소를 지나 내소로 들어간다(레 16장). 히브리서는 이를 재해석하여 설파한다. 이 대목에서 히브리서는 큰 제사장(ἱερεὺς μέγας)이신 그리스도께서 그 자신의 속죄 사역으로 말미암아 천상의 지성소로 입성한 것과 같이(7:27; 9:11-12, 23-28; 10:10-12, 19-22; 마 27:51; 막 15:38; 눅 23:45 등),[40] 그를 믿는 신자들 또한 그의 몸인 천상의 휘장을 지나

38) 서동수, "히브리서 9장 23-26절의 수직적 구조의 종말론적 성전제의에 나타난 천지합일 사상", 「신약논단」 23 (2016), 871-872, 873-878.

39) "예수의 피로(ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ)" 번역하는 것이 원문 날 것의 의미를 잘 살린 직역일 수 있다. 그러나 본고가 일관되게 번역해 온 "지성소로"와 부사격 조사의 중복을 회피하기 위하여 ἐν의 수단적 의미를 수용한 "예수의 피로 '말미암아'"로 번역하였다. D. B. Wallace, *The Basics of New Testament Syntax*, 167-168; *BDF*, §195, §219.

40) G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission*, 300-301.

하나님께서 임재하시는 천상의 지성소로 아무 거리낌 없이 들어갈 수 있음을 천명(闡明)한다(4:14-16 참조).[41]

모핏(D. M. Moffitt)은 히브리서 10:19-20이 9:11-10:18의 요약이자 결론으로 해석한다.[42] 만약 그의 주장이 타당하다면, 하늘의 대제사장(큰 제사장)이신 그리스도께서 그 자신의 몸과 피를 희생제물로 드리시고, 휘장을 거쳐 하나님께서 임재하시는 천상의 지성소로 진입하시고, 하나님 우편에 좌정하심을 유추할 수 있다(시편 110편).[43] 다시 말해 성도들은 그 대제사장 자신의 속죄로 말미암아 그의 '피' 안에서(ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ) '천상의 지성소'로 들어갈 수 있는(εἰς τὴν εἴσδον τῶν ἁγίων) 타당한 명분이 주어진 것이다.

이런 연유와 『개역개정』의 '성소' 번역을 재고한다면, 여기에 사용된 τὰ ἅγια는 천상의 지성소를 전제하는 '지성소'로 번역하는 것이 더 자연스러워 보인다.

3.6. 히브리서 13:11

NTG[28]	ὧν γὰρ εἰσφέρεται ζῴων τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια διὰ τοῦ ἀρχιερέως, τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς.
『개역개정』	이는 죄를 위한 짐승의 피는 대제사장이 가지고 **성소**에 들어가고 그 육체는 영문 밖에서 불사름이라
『개인번역』	왜냐하면 속죄를[44] 위한 짐승들의 피는 대제사장으로 말미암아 **지성소**로 옮겨지고,[45] 이 몸들은[46] 진영[47] 밖에서 불태워짐이라[48]

41) A. Vanhoye, *A Perfect Priest*, 178-179.

42) 큰 제사장의 몸과 피를 통한 구속은 영원한 효력을 지니므로 '이미 성취된 구속 사건(들)'이면서 동시에 '장차 성취될 좋은 일(들)'이다(9:11, 10:1). 본고의 3.3을 참조하라.

43) D. M. Moffitt, *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*, 283-284.

44) περὶ ἁμαρτίας는 "죄에 대하여"로 직역할 수 있지만, LXX는 속죄제인 חַטָּאת를 전치사 לְ와 함께 περὶ ἁμαρτίας로 번역한다. N. T. Wright, *Into the Heart of Romans: A Deep Dive into Paul's Greatest Letter* (Grand Rapids: Zondervan, 2023), 58-59; 자세한 내용은 N. T. Wright, *The Climax of Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (London: T&T Clark, 1991), 220-225 참조.

45) εἰσφέρεται는 εἰσφέρω의 현재 수동태 직설법 3인칭 단수이므로 이를 반영하여 번역하였다.

46) 『개역개정』 히브리서의 σῶμα는 '몸'(10:5, 10, 22; 13:3, 11), σάρξ는 '육체' 또는 '육'(2:14; 5:7; 9:10, 13; 10:20; 12:9)으로 번역되는 경향이 있으므로, 용어를 통일하여 번역하였다.

47) *BDAG*, 775.

48) κατακαίεται는 κατακαίω의 현재 수동태 직설법 3인칭 단수이므로 이를 적용하여 번역하였다.

이 구절은 지상의 대제사장의 속죄 행위와 다음 구절인 히브리서 13:12에서 하늘의 대제사장이신 예수의 속죄 의식과 대조된다.[49] 히브리서에서 대제사장은 보통 대속죄일과 관련하여 언급되는 경향이 있다(5:3; 7:27; 8:1-3; 9:7, 11-12, 24-26; 10:3-4).[50] 레위기 16장에 의하면 여기서 짐승들은 대속죄일의 속죄 제물인 숫염소, 수송아지를 의미한다(16:27상). 이 속죄 제물들의 피는 지성소로 대제사장에 의해 옮겨지고, 몸(들)은 진영 밖에서 불태워지는데(16:27하), 히브리서는 이를 예수께 적용한다. 지상의 장막에서 — 지상의 대제사장과 함께 — 속죄 제물들의 몸과 피로 드려지는 지상의 속죄 의식과 예수의 희생은 차이가 분명하다.

전자는 천상의 모형과 그림자로서 대제사장과 속죄 제물이 구분된다. 야훼께 속죄하는 주체는 대제사장, 속죄받는 대상은 대제사장과 온 백성들, 속죄 제물은 그 짐승들이다. 그리고 이 모두는 지상의 성소를 지나 '지상의 지성소'를 통과한다(레 16:27).[51] 온 백성을 대표하여 대제사장은 지극히 거룩한 곳/장소로 입성하고, 속죄 제물들의 피는 대제사장에 의해 운반된다. 반면 하늘의 대제사장이신 그리스도께서는 그가 대제사장이시면서 동시에 속죄 제물로서 그의 피로 — 새 언약의(8:8, 13; 9:15; 12:24; 렘 31:31; 겔 36:26-27) — 백성들을 거룩하게 하시고,[52] 그의 몸으로 하나님께서 거하시는 '천상의 지성소'로 단번에 나아가신 것이다.[53]

이런 이유로 상술한 분석과 『개역개정』의 번역을 참고하여 대속죄일에 대제사장이 지성소에 진입하는 맥락을 강조하기 위한다면 '성소'보다는 '지성소'가 대안일 수 있다. 일반적으로 대제사장은 지성소와 그 맥을 가까이 하는 경향이 있기 때문이다. 반대로 지상의 성소와 지성소 둘 다 함의하길 의도한다면 '성소'나 '성소들'로 번역하는 것을 고려할 수 있다.

3.7. 소결

상기 논의를 요약하면 아래와 같다.

---

49) H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 397.

50) H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 397; W. L. Lane, *Hebrews 9-13*, WBC 47B (Grand Rapids: Zondervan, 1991), 540.

51) A. P. Salom, "Ta Hagia in the Epistle to the Hebrews", 66-70.

52) 요 19:17-20 참조. H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 398.

53) D. M. Moffitt, *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*, 298-303. 또한 이 책의 3장과 4장을 참조하라.

<표 1> τὰ ἅγια 번역 제안[54]

	성소	지성소	성소들	천상의 지성소
8:2	(✓)		(✓)	✓
9:8				✓
9:12				✓
9:24	(✓)	✓	(✓)	
9:25	(✓)	✓	(✓)	
10:19				✓
13:11	(✓)	✓	(✓)	

히브리서 8:2; 9:8, 12; 10:19의 τὰ ἅγια는 '천상의 지성소'로 번역될 수 있으나, 편의상 '천상의'는 생략할 수 있다. 그러할 경우, 독자들이 천상의 지성소로 보다 명확하게 이해할 수 있는 다른 장치나 작업이 필요할 여지가 있다.

히브리서 9:24의 ἅγια, 9:25의 τὰ ἅγια는 아론과 사독 계열의 대제사장과 하늘의 대제사장이신 그리스도, 지상과 천상의 지성소를 비교, 대조하는 맥락이므로, '지성소'가 보다 적확한 번역으로 보인다. 그러나 τὰ ἅγια의 복수 의미를 고려하여 지성소를 포함한 '성소들'로도 번역할 수 있다

히브리서 13:11의 τὰ ἅγια가 '지성소'로 번역될 것을 제안했다. 그러나 번역가들이 문맥과 맥락을 고려한 강조점이나 의도, 번역 목적, 관점 및 해석에 따라 '성소들', 또는 『개역개정』의 '성소' 번역을 유지하는 등 유연하게 번역할 수 있다.

4. 보론(補論): 지상의 성소들(9:1-3)

『개역개정』 히브리서 9:1-3은 τὸ ἅγιον과 Ἅγια를 '성소', Ἅγια Ἁγίων을 '지성소'로 번역한다. 비록 이 구절에서 τὰ ἅγια가 직접적으로 인용되지 않았으나, 독자들이 『개역개정』을 통해 이를 접할 경우, 한역본 특성상 번역된 그리스어가 τὰ ἅγια인지, 혹은 τὸ ἅγιον이나 Ἅγια인지 파악하기란 쉽지 않을 것이다. 고로 본고의 보론을 통해 이를 간략히 분석하고 본문에 대한 더 깊은 이

54) ✓ 표시는 네 개의 τὰ ἅγια 한역 중 본고의 연구 의도에 가장 부합하는 번역어를 나타낸다. (✓) 표시는 ✓로 제시한 번역어 외에 선택 가능한 후보이다. 본고는 지금까지 논의한 바와 같이 복수의 번역 후보군을 개진하였으며, 번역가들의 의도와 관점에 따라 적절한 번역어를 선택할 수 있다.

해를 도울 필요가 있다.

NTG[28]	Εἶχεν μὲν οὖν [καὶ] ἡ πρώτη δικαιώματα λατρείας τό τε ἅγιον κοσμικόν
『개역개정』	첫 언약에도 섬기는 예법과 세상에 속한 **성소**가 있더라
『개인번역』	그 첫째도[55] 예배의 규례들과 지상의 **성소**를 가지고 있었더라[56]

NTG[28]의 히브리서 9:1에 나타나는 τὸ ἅγιον은 『개역개정』 히브리서 9:1에서 '성소'로 번역되었다. 전술한 바와 같이 τὰ ἅγια 또한 '지상'과 '천상'의 구분 없이 '성소'로 번역된 것과 동일하다. 만약 τὸ ἅγιον과 τὰ ἅγια의 번역이 각각 '성소'와 '성소들'이었다면, 번역어 선택에 따른 독자의 혼동을 미연에 방지할 가능성이 있다.

NTG[28]	σκηνὴ γὰρ κατεσκευάσθη ἡ πρώτη ἐν ᾗ ἥ τε λυχνία καὶ ἡ τράπεζα καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων, ἥτις λέγεται Ἅγια·
『개역개정』	예비한 첫 장막이 있고 그 안에 등잔대와 상과 진설병이 있으니 이는 **성소**라 일컫고
『개인번역』	왜냐하면[57] **성소**라 불리는 첫 장막이 준비되었고 그 안에 등잔대와 상과 진설병들이[58] 있고

여기서 NTG[28]은 히브리서 9:2의 무관사 Ἅγια를 원문으로 추정한다. 히브리서 9:24와 마찬가지로 여기의 Ἅγια는 지상의 지성소를 가리키는 것으로 이해할 수 있다. 이를 고려하면 맥락상 τὸ ἅγιον이 원문에 더 부합할 것이다. 그러나 Ἅγια의 비평 장치를 보면, B는 τὰ ἅγια, $\mathfrak{P}^{46}$ B D*는 ἅγιον ἁγίωον으로 표기한다. NTG[28]은 앞선 대문자 사본들보다 비교적 후대에 필사된 D^2 K L을 원문으로 채택했다. 이렇듯 다양한 사본은 (지상의) 지성소를 가리킨다. 이는 아마도 히브리서가 '지상의 성소'의 맥락으로 기록될 때 저자 혹은 필사자(들)의 필사 오류(scribal blunder)로 인하여 Ἅγια로 표기된 듯하다.[59]

---

55) 8:13의 '첫 것' 참조 및 이 구절에도 διαθήκη가 없으므로 이를 반영하였다.
56) 8장과 논리적으로 연결되나 편의상 μέν οὖν을 생략하였다.
57) 편의상 γάρ를 생략할 수 있다.
58) ἄρτος의 복수형([τῶν] ἄρτων)을 반영하였다.
59) C. R. Koester, *Hebrews*, 394. 첨언하자면 대부분의 초기 파피루스와 대문자 사본이 이어쓰

NTG[28]	μετὰ δὲ τὸ δεύτερον καταπέτασμα σκηνὴ ἡ λεγομένη Ἅγια Ἁγίων
『개역개정』	또 둘째 휘장 뒤에 있는 장막을 **지성소**라 일컫나니
『개인번역』	그 둘째 휘장 뒤에 **지성소**라 불리고 있는 장막이 있나니[60]

NTG[28] 히브리서 9:3 Ἅγια Ἁγίων의 비평 장치에 의하면, ℵ[2] B D[2] K L은 τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, P는 ἅγια τῶν ἁγίων, NTG[28]과 ℵ* A D*는 Ἅγια Ἁγίων, 그리고 𝔓[46]은 ANA (ἀνά)를 지지한다.[61] 그리스어 표기는 상이하지만, 맥락상 지상의 지성소를 가리키는 것이 자명해 보인다. 『개역개정』도 이를 '지성소'로 번역한 것은 좋은 선택이다. 다만 Ἅγια Ἁγίων과 τὰ ἅγια 둘 다 '지성소'로 번역할 경우, 한역본 특성상 번역된 '지성소'를 통해 역으로 원어를 — Ἅγια Ἁγίων 혹은 τὰ ἅγια — 유추하는 것은 무리일 수 있다.

상기 분석을 요약하면, 『개역개정』 히브리서 9:1의 τὸ ἅγιον은 '성소'로 번역되었다. 이는 τὰ ἅγια가 '성소'로 번역된 것과 구분되지 않는다. 2절은 비록 무관사 Ἅγια가 어색한 표현이지만 이를 원문으로 비정했을 때, '성소'로 번역한 것은 필사적 오류를 정정한 것으로 볼 수 있다. 마지막 절은 원문을 잘 반영한 번역으로 보인다.

5. 결론

본고는 히브리서의 τὰ ἅγια를 문맥에 따라 해석하고 유연하게 번역할 것을 분석했다. τὰ ἅγια가 지상의 지성소를 의미할 경우, 가독성을 위해 형용사인 '지상의'를 생략 후 '지성소' 또는 '성소들'로 번역할 것을 입증했다. 게다가 τὰ ἅγια가 천상의 지성소를 의미할 경우, 마찬가지로 맥락상 '천상의 지성소'를 의미할지라도 천상의 '지성소'로 번역할 것을 주해했다. 왜냐하면 맥락상 지

기 방식(scriptio continua)으로 기록된 것을 고려할 때, 저자와 필사자들의 필사적 오류는 발생할 수 있다.

60) 앞절의 "진설병들이 있고"와 연결되므로, 편의상 δέ를 생략하였다.

61) 특히 𝔓[46] 히브리서의 *ἀνά* 표기 문제와 해석에 대한 자세한 논의는 H. C. Hoskier, *A Commentary on the Various Readings in the Text of the Epistle to the Hebrews in the Chester-Beatty Papyrus 𝔓[46]* (London: Bernard Quaritch, 1938), 6-29; H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 230 참조.

성소가 지상의 지성소인지, 천상의 지성소인지, 또『개역개정』의 단수 표기를 유지할 것인지 복수 표기를 할지 등 어떤 관점을 취하느냐에 따라 독자가 받아들이는 해석이 판이하게 달라질 수 있기 때문이다. 그리고 만약 이를 구분할 수 있는 장치가 있다면 독자들이 보다 입체적으로 히브리서를 접할 수 있음을 제안했다. 그러나 이를 반영할 경우 가독 효율성이 떨어질 수 있음도 감수해야 한다.

또한 본고는『개역개정』이 출간 이래로 한국교회와 성도, 목회자와 신학생, 성서학자와 신학자 사이에서 한역본 성경의 교과서로 이해되어 왔음을 자부한다. 하지만 본 연구는 성서 번역에 대한 지속적인 재검토의 필요성을 보여줄지 모른다. 향후『개역개정』의 재개정 출간 시 독자들의 보다 깊은 이해를 돕기 위해 본고가 분석한 이 문제를 각주로 표기하거나 다른 방법을 강구함을 거듭 제언하는 바이다. 그만큼 성서 원문을 추적하는 과정과 해석, 그리고 번역은 아무리 강조해도 과하지 않기 때문이다. 그럼에도 불구하고 이 제언은 일부 의견에 지나지 않는다. 본고가『개역개정』 재개정 시 히브리서 번역에 조금이나마 도움이 되기를 바라며 갈무리한다.

<주제어>(Keywords)
히브리서, 지성소, 성소들, 대제사장, 속죄.
Hebrews, τὰ ἅγια, Ἅγια Ἁγίων, High Priest, Atonement.

(투고 일자: 2026년 7월 13일, 심사 일자: 2026년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2026년 9월 7일)

<참고문헌>(References)

『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.

김태섭, "『개역개정』 로마서에 나타난 '오직'의 번역에 관한 고찰", 「성경원문연구」 51 (2021), 144-167.

서동수, "히브리서 9장 23-26절의 수직적 구조의 종말론적 성전제의에 나타난 천지합일 사상", 「신약논단」 23 (2016), 853-892.

조재천, "『개역개정』의 개정을 위한 번역 제안: 히브리서", 「성경원문연구」 50호 별책 (2022), 141-156.

필러, A., 『에이미 필러 히브리서 주석』, 김기철, 노종문 역, 서울: 복있는사람, 2025.

Attridge, H. W., *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress Press, 1989.

Bauckham, R., "The Divinity of Jesus Christ in the Epistle to the Hebrews", R. Bauckham and D. R. Driver, eds., *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009, 15-36.

Beale, G. K., *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God,* NSBT 17, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.

Blass, F., Debrunner, A., and Funk, R. W., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago: University of Chicago Press, 1961.

Bruce, F. F., *The Epistle to the Hebrews*, NICNT, rev. ed., Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Cockerill, G. L., *The Epistle to the Hebrews*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 2011.

Cortez, F. H., "From the Holy to the Most Holy Place: The Period of Hebrews 9:6-10 and the Day of Atonement as a Metaphor of Transition", *Journal of Biblical Literature* 125:3 (2006), 527-547.

Danker, F. W., Bauer, W., Arndt, W. F., and Gingrich, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Ellingworth, P., *The Epistle to the Hebrews*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Hoskier, H. C., *A Commentary on the Various Readings in the Text of the Epistle to the Hebrews in the Chester-Beatty Papyrus* $\mathfrak{P}^{46}$, London: Bernard Quaritch, 1938.

Koester, C. R., *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 36, New York: Doubleday, 2001.

Lane, W. L., *Hebrews 9-13*, WBC 47B, Grand Rapids: Zondervan, 1991.

Liddell, H. G., Scott, R., and Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. with revised supplement, Oxford: Clarendon Press, 1996.

Moffitt, D. M., *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*, Leiden: Brill, 2011.

Moffitt, D. M., *Rethinking the Atonement: New Perspectives on Jesus' Death, Resurrection, and Ascension*, Grand Rapids: Baker Academic, 2022.

Reynolds, E., "The Sanctuary Terminology in Hebrews", *Asia Adventist Seminary Studies* 1 (1998), 63-83.

Salom, A. P., "Ta Hagia in the Epistle to the Hebrews", *Andrews University Seminary Studies* 5:1 (1967), 59-70.

Vanhoye, A., *A Perfect Priest: Studies in the Letter to the Hebrews*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

Wallace, D. B., *The Basics of New Testament Syntax: An Intermediate Greek Grammar*, Grand Rapids: Zondervan, 2000.

Wright, N. T., *Into the Heart of Romans: A Deep Dive into Paul's Greatest Letter*, Grand Rapids: Zondervan, 2023.

Wright, N. T., *The Climax of Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, London: T&T Clark, 1991.

Young, N. H., "The Gospel According to Hebrews 9", *New Testament Studies* 27:2 (1981), 198-210.

<Abstract>

Rethinking the Translation of τὰ ἅγια (ta hagia) in Hebrews

Hyunseok Sim
(University of St Andrews)

The present article reexamines the treatment of τὰ ἅγια in the Epistle to the Hebrews in the New Korean Revised Version (NKRV). Not only has τὰ ἅγια been rendered as ‘the sanctuary’, but it is also generally understood as referring to the heavenly holy of holies, the earthly holy of holies, and the most holy place in the epistle. This distinction plays a key role in the interpretation of Hebrews.

Although τὰ ἅγια occurs in Heb 8:2; 9:8, 12, 24-25; 10:19; and 13:11, its referent should be determined according to the context. In Heb 8:2, the Greek term can be interpreted as the heavenly sanctuary in the context of a comparative metaphor between the earthly and heavenly sanctuary through Jesus Christ. Moreover, Heb 9:8, 12; and 10:19 may be regarded as designating the heavenly holy of holies. Heb 9:24-25 and 13:11, on the other hand, may refer either to the earthly holy of holies within the Mosaic sanctuary or — given that τὰ ἅγια is a neuter plural noun — to the earthly sanctuaries.

The NKRV, nevertheless, has consistently rendered τὰ ἅγια as only ‘the sanctuary’, thereby failing to reflect these contextual distinctions adequately. Although Korean generally tends to favour singular rather than plural marking, this convention need not be observed in every instance. As a result, some Korean readers may find it difficult to ascertain in the passages under discussion whether a particular occurrence denotes the first sanctuary or the heavenly holy of holies.

The article aims to prevent misleading translation of τὰ ἅγια and argues that the term should not be translated uniformly but in accordance with its contextual referent, analysing every occurrence of the term and proposing revised translations for each passage. It is hoped that this study will contribute meaningfully to future revision of the NKRV as well as to the study of Hebrews and biblical translation.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 59 (2026. 10.), 259-283
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.10.59.259
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

Πιστεύω의 중간태 및 수동태 용례 번역 검토

— 최근 고대 그리스어 '태'(voice) 관련 논의 및 '잔류 대격'(accusativus retentus) 구문을 참조하여 —

장성민*

1. 들어가는 말

본고의 목적은 신약성서에 나타나는 πιστεύω의 중간태 및 수동태 용례들의 우리말 번역을 검토하고 대안을 제시하는 것이다. 이 과정에는 '이태성'(deponency)[1]을 중심으로 고대 그리스어의 태(voice)에 관한 최근의 논의 및 '잔류 대격'(*accusativus retentus*[retained accusative]) 구문의 특징을 함께 참고할 것이다. Πιστεύω는 신약성서에서만 총 240회 이상 사용될 만큼 빈도수가 매우 높은 동사임에도, 신구약성서를 통틀어 이 동사의 중간태 및 수동태 형태는 시제를 막론하고 극히 일부 구절에만 나타난다(창 42:20[LXX]; 삼상 3:21[LXX]; 삼상 27:12[LXX]; 에 8:12[LXX]; 롬 3:2; 10:10; 고전 9:17; 갈 2:7; 살전 2:4; 살후 1:10; 딤전 1:11; 3:16; 딛 1:3 등). 그 외에 신약성서와 직간접적으로 관련되는 문헌들로 범위를 확장해도 중간태와 수동태 용례는 손에 꼽을 정도로 드물다(Jos. *A.J.* 2:227; 16:107; *C. Ap.* 2:279; Philo. Spec. 2:45; Ign. *Phld.* 9:1; *Diogn.* 7:1; 11:3; 12:8; Herm. *Mand.* 3.1.3; *Sim.* 9.31.6 등). 이러한 사정은 πιστεύω와 의미 영역을 공유하는 몇몇 동사들이

* 장로회신학대학교(Presbyterian University and Theological Seminary)에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 동 대학교 성서학연구원 특별연구원. hefzibar0813@gmail.com. 이 논문은 2022년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2022S1A5B5A16050421).

1) 'deponency'는 라틴어 문법에서 본래 형동사 개념이나 형동사가 나타나는 문법 현상을 가리키지만, 국내의 성서 그리스어 문법서들은 deponent verb를 흔히 '이태 동사'로 옮기므로 본고에서도 deponency를 '이태성'(즉, 형태와 의미가 다른 이태 동사의 특성)이라고 번역한다.

중간태 및 수동태 형태들을 즐겨 사용한다는 사실과 비교해 보면 더욱 두드러진다.[2)]

이 두드러지는 현상을 어떻게 설명할 수 있을까? 너무 당연한 말이지만, 필자는 이 현상을 각 저자들이 해당 용례에서 특정한 태를 '선택한 결과'라고 본다. 다시 말해 πιστεύω의 중간태, 수동태 형태들이 극히 드물게 나타나는 이 독특한 현상을 두고서는 "이 동사의 중간태 및 수동태 형태들이 극히 드물게 쓰이는 이유는 무엇인가?"라고 물을 수도 있겠지만, "왜 일부 용례에서는 저자들이 능동태가 아니라 중간태 및 수동태를 '선택'했는가?"라고 질문할 수도 있다는 뜻이다. 특히 담론 구성 과정에 이루어지는 '선택'은 '의미'를 함축한다는 점을 고려하면,[3)] 저자들이 πιστεύω라는 동사를 활용하여 자신이 전달하고자 하는 정보를 표현하면서 극히 일부 용례들에서 유독 능동태가 아니라 중간태나 수동태를 '선택'한 취지를 추정해 보는 것은 나름의 의미가 있을 것이다.

Πιστεύω의 중간태 및 수동태 용례가 극히 드물다는 사실 외에도 신약성서에 나타나는 이 동사의 중간태 및 수동태 용례들을 살펴보면, 전체 용례가 단순히 중간태 또는 수동태가 사용된 구문(롬 10:10; 살후 1:10, 딤전 3:16)과 '잔류 대격'과 함께 쓰인 수동태 구문(롬 3:2; 고전 9:17; 갈 2:7; 살전 2:4; 딤전 1:11; 딛 1:3 등)으로 나뉜다는 것을 알 수 있다. 아래 표는 해당 구절에 대한 『개역개정』의 번역을 정리한 것이다. 이 가운데 음영 표시가 된 것은 '잔류 대격' 구문이고 음영 표시가 없는 용례들은 단순히 중간태 또는 수동태 형태가 사용된 구절이다.

---

2) 개별 단어의 어의를 정의하기보다 의미 영역(semantic domain)에 기초하여 신약성서 어휘들을 설명하는 라우(J. P. Louw)와 나이다(E. A. Nida)에 따르면, 신약성서에서 πιστεύω는 1) "어떤 것을 참되다고 여기다"(to think to be true[31.35]), 2) "신뢰하다"(to trust[31.85]), 3) "그리스도교 신앙을 갖다"(to have Christian faith[31.102]), 4) "위임하다"(to entrust[35.50]) 등의 의미 영역에서 사용된다. J. P. Louw and E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, vol. 2 (New York: United Bible Societies, 1988), 198. 그런데 πιστεύω와 의미 영역을 공유하는 몇몇 동사들의 중간, 수동태 빈도수/전체 빈도수를 무작위로 확인해 보면 다음과 같다: 의미 영역 1)에 속한 διακρίνω('의심하다')는 11/19회, 의미 영역 2)에 속한 πείθω('신뢰하다, 의지하다')는 22/52회, 의미 영역 3)에 속한 ἀπιστέω('믿음을 거절하다')는 0/8회, 의미 영역 4)에 속한 παρατίθημι('의탁하다')는 10/19회. 이렇듯 단순 비교만으로도 πιστεύω의 중간태 및 수동태 용례가 현저하게 적다는 것을 확인할 수 있다. 물론 ἀπιστέω의 사례가 보여주듯이, 이러한 현상은 '상'(aspect)의 경우처럼 어휘소(lexeme)가 머금고 있는 내재적인 의미와도 무관하지 않을 것이다.

3) 이는 룽게(S. E. Runge)가 신약성서의 담론 문법(discourse grammar)을 설명하는 원칙 가운데 하나이다. S. E. Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament: A Practical Introduction for Teaching and Exegesis* (Peabody: Hendrickson, 2010), 5-7.

<표 1> 신약성서에서 πιστεύω의 중간태 및 수동태가 사용된 구절들

본문	형태	번역(개역개정)
롬 3:2	**ἐπιστεύθησαν** τὰ λόγια τοῦ θεοῦ	맡았음이니라
롬 10:10	καρδίᾳ γὰρ **πιστεύεται** εἰς διαιοσύνην	믿어
고전 9:17	οἰκονομίαν **πεπίστευμαι**	받았노라
갈 2:7	**πεπίστυεμαι** τὸ ευαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας	맡은 것이
살전 2:4	καθὼς δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ **πιστευθῆναι** τὸ εὐαγγέλιον	위탁받았으니
살후 1:10	**ἐπιστεύθη** τὸ μαρτύριον ἡμῶν	믿어졌음이라
딤전 1:11	ὃ **ἐπιστεύθην** ἐγώ	맡기신 바
딤전 3:16	**ἐπιστεύθη** ἐν κόσμῳ	믿은 바 되시고
딛 1:3	ὃ **ἐπιστεύθην** ἐγώ	맡기신 것

그런데 최근에는 고대 그리스어 태 관련 논의가 '이태성'을 비판하면서 태 형태 자체, 특히 '중간태' 고유의 의미를 존중하는 방향으로 진행되고 있으므로, πιστεύω의 중간태 및 수동태 용례들을 이러한 경향에 비추어 검토할 필요가 있다. 아울러 πιστεύω에는 '신뢰하다, 믿다' 등의 의미 외에 '위임하다'(to entrust)라는 뜻도 있는데,[4] 흥미롭게도 수동태 용례들 가운데 상당수가 이 의미 영역에 속한다. 아래에서 상술하겠지만, 이런 뜻으로 사용되는 πιστεύω는 이른바 '잔류 대격'과 함께 독특한 수동태 구문을 형성하면서 능동태 구문과는 다른 강조점을 부각한다.[5] 나는 이 두 사안, 곧 '태'의 고유한 의미와 '잔류 대격' 구문이 부각하는 특정한 요소가 신약성서 저자들이 πιστεύω의 중간태 및 수동태 형태를 '선택'한 취지를 부분적으로나마 설명해 줄 수 있다고 본다.

실제로『개역개정』을 비롯하여 우리말 성경들의 실제 번역 현황을 살펴

4) Louw and Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 198; BDAG, s.v. "πιστεύω," 항목 5번을 참조하라.

5) W. W. Goodwin, *A Greek Grammar*, rev. ed. (Eugene: Wipf & Stock, 2003[orig. 1892]), §1239; H. W. Smyth, *Greek Grammar* (Cambridge: Harvard University Press, 1920), §1747-1750; A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville: Broadman Press, 1934), 484-489; BDF, §159; D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 484-485; H. von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament* (Oxford: Peter Lang, 2019), 231(§154); E. van Emde Boas et al., *The Cambridge Grammar of Classical Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), §35.15 등.

보면 πιστεύω의 중간태 및 수동태 형태들이 해당 태의 고유한 의미나 구문의 특징에 맞지 않게 번역된 경우들이 더러 있다. 이에 아래에서는 우선 '이태성'을 중심으로 고대 그리스어 태와 관련한 최근의 논의를 참고하면서 pisteu,w의 일부 중간태 및 수동태 용례들(롬 10:10; 살후 1:10, 딤전 3:16)의 번역을 검토한 후(2장), 이어서 '잔류 대격' 구문의 특징을 살피면서 나머지 용례들(롬 3:2; 고전 9:17; 갈 2:7; 살전 2:4; 딤전 1:11; 딛 1:3 등)의 번역을 검토하여 대안적인 번역을 제안하고(3장) 결론을 제시하겠다(4장).

2. 단순히 중간태 또는 수동태가 사용된 구문

먼저 단순한 중간태 또는 수동태 형태가 쓰인 구절들을 살펴보자. 여기에 해당하는 구절들은 로마서 10:10; 데살로니가후서 1:10, 그리고 디모데전서 3:16이며, 이 구절들에 대한 주요 한글 번역본들의 번역은 다음과 같다.

<표 2> 단순히 πιστεύω의 중간태 또는 수동태가 사용된 구절들

구절	단어 형태	『개역개정』	『새번역』	『공동개정』	『새한글』
롬 10:10	πιστεύεται	믿어	믿어서	믿어서	믿어
살후 1:10	ἐπιστεύθη	믿어졌음이라	믿었습니다	믿었으니	믿었기
딤전 3:16	ἐπιστεύθη	믿은 바 되시고	믿었고	믿게 되었으며	믿었네

이 가운데 데살로니가후서 1:10과 흔히 초기 그리스도교 공식문을 반영한다고 여겨지는 디모데전서 3:16은 맥락상 수동의 의미가 명백하므로 능동의 의미로 옮긴 『공동개정』, 『새번역』, 『새한글』보다는 수동의 의미인 『개역개정』이 더 원문에 충실한 번역이다. 물론 도착어의 구문적 특징을 무시한 채 출발어의 문법적 형태(이 경우 '수동태')를 완고하게 고집하여 도착어에서 그것을 기계적으로 재현할 필요는 없다. 이 경우도 번역문의 자연스러움을 고려할 때 능동의 의미로 번역한 나머지 역본들도 잘못된 번역이라고 할 수는 없다. 대부분의 언어가 그렇듯 그리스어도 맥락상 행위자가 명백한 경우에는 수동태를 활용하면서 행위자를 따로 적시하지 않기 때문에,[6] 능동의 의미로 번역하면서 문맥상 명확한 행위자를 명시한 것은 그 자

6) D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 435-438.

체로 잘못이 아니기 때문이다. 문제는 로마서 10:10의 πιστεύεται이다. 여기에서 πιστεύεται는 형태상 현재 중간태일 수도 있고 현재 수동태일 수도 있다. 따라서 둘 가운데 어떤 태인지를 결정하는 것은 이 동사의 번역에 상당한 차이를 가져온다. 그렇다면 이 구절에서 πιστεύεται를 수동태로 보아야 하는가, 중간태로 간주해야 하는가?

2.1. πιστεύεται는 수동태인가 중간태인가?

이 구절에 나타나는 πιστεύεται의 태 형태에 주목한 학자들은 거의 없지만, 주윗(R. Jewett)은 9절에 나오는 동일한 동사의 능동태가 인간의 응답을 강조하는 데 반해 10절의 πιστεύεται는 바로 다음에 이어지는 ὁμολογεῖται와 더불어 '믿음'의 은사적 측면(롬 15:18-19 참조)을 강조하는 '수동태'라고 설명한다.[7] 이에 따라 그는 이 구절을 "왜냐하면 마음으로 믿음이 촉발되어 의에 이르고, 입으로 고백이 촉발되어 구원에 이르기 때문이다"(for by heart, faith is evoked toward righteousness, but by mouth confession is evoked toward salvation)로 번역해야 한다고 제안한다.[8] 특히 주윗은 이 구절이 서신의 주제문이라 할 1:16-17의 언어와 모티프를 앞선 9절의 신명기 인용문과 연결하여 "간명하고 우아한 공식문"을 구성한다고 지적한다.[9]

그러나 이러한 주장은 구문의 특징이나 형식에 근거하기보다 해석적 판단에 따른 것이다. 아래에서 상술하겠지만, 실제로 능동태 대신 중간태를 사용하면 적극적인 관여나 동참의 의지 등 인간의 응답이라는 차원이 더 강화되지만, 능동태를 수동태로 전환하면 이러한 차원이 심대하게 약화한다. 따라서 맥락상 바울이 이 지점에서 인간의 응답이라는 차원에서 믿음의 은사적 차원으로 전환하는지는 매우 중요하다. 하지만 전후 맥락을 살펴볼 때, 오히려 바울은 앞선 4절(παντὶ τῷ πιστεύοντι)과 9절(ἐὰν ... πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου)에서 일관되게 능동태 형태를 사용하였고 특히 10절은 바로 앞 절인 9절의 내용을 거의 동일하게 반복하고 있으므로, 10절에서 갑자기 인간의 응답이라는 차원을 유보하고 은사적 측면을 강조하기 위해 의도적으로 수동태를 사용했다고 보기는 힘들다. 심지어 주윗이 연결성을 강조하는 1:16-17조차 '믿음'이라는 주제를 표현하기 위해서 πίστις라는 명사 외에 παντὶ τῷ πιστεύοντι(1:16)라는 능동태 분사구를 활용한다.

---

7) R. Jewett, *Romans: A Commentary, Hermeneia* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 631.
8) Ibid., 621. 강조는 추가한 것.
9) Ibid., 631. 10:10과 1:16-17 사이의 언어적 연관성에 관하여는 J. D. G. Dunn, *Romans 9-16*, WBC 38B (Dallas: Word Books, 1988), 609도 참조.

이와 달리 무(D. J. Moo)는 본 절의 동사를 '수동태'로 간주하지만, 수동태가 사용된 이유는 수동의 의미를 전달하기보다는 비인칭의 뉘앙스를 나타내기 위함이라고 추정한다.[10] 이를 통해 이 절에 요약적이고 원리적인 차원을 부여한다는 것이다.[11] 물론 그리스어에서 수동태는 특정한 행위자나 지시 대상 없이 일반적인 원리를 표현하기 위해서 사용되기도 한다(Pl. Phae. 261b 등).[12] 그러나 이른바 '비인칭 수동태'(impersonal passive)라고 불리는 이 용법은 상대적으로 드물게 나타나며, 시제도 주로 현재완료나 과거완료를 활용한다.[13] 실제로 신약성서의 예들은 대부분 완료 체계에 속하며, 오히려 이러한 설명을 잘 예증한다(εἴρηται[눅 4:12]; γέγραπται[롬 1:17; 2:24; 3:4, 10; 4:17; 8:36; 9:13, 33; 10:15; 11:8, 26; 15:3, 9, 21; 고전 1:31; 2:9; 3:19; 고후 8:15; 9:9; 갈 3:10, 13; 4:27] 등; 또한 ἐρρέθη[마 5:21; 롬 9:26 등]도 참조). 더 드물긴 하지만 사격(oblique case)을 지배하는 동사의 완료 시제가 비인칭 수동태 구문을 형성하기도 한다(Antiphon 1.31 등).[14] 바울도 고린도전서 14:34에서 οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν("왜냐하면 그들[여자들]에게 말하는 것이 허락되지 않기 때문이다")라고 진술하면서 비인칭 수동태를 활용하여 발언이 금지된 당사자를 특정하지 않은 채 일반적인 원칙을 언급한다(행 26:1도 참조).[15] 그러나 이 용례 역시 완료 체계에 속한 것이며, 무엇보다 명백히 수동의 의미를 전달한다. 따라서 무가 본문의 '형태'를 수동태라고 규정하면서도 해당 구절의 요약적이고 원리적인 차원을 강조할 뿐 수동의 '의미'를 표현하는 것은 아니라고 지적한 것은 반은 옳고 반은 옳지 않다. 주윗의 표현처럼 본 절이 수동의 의미를 표현하기보다 10:1부터 이어진 논증을 요약하는 "간명하고 우아한 공식문"이라는 무의 지적은 옳지만, 본 절을 비인칭 수동태 구문으로 보기에는 그의 주장이 취하는 의미(능동)나 실제 사용된 시제(현재)에서 일반적인 형식을 많이 벗어난다.

오히려 무가 이 구절을 πιστεύεται에 수동의 의미가 없는 원리적인 진술이라고 주장한다는 점에 비추어 보면, 이 동사를 '중간태'라고 간주하는 것이 의미상 더 자연스럽다. 그렇다면 바울은 왜 여기에서 능동태를 사용하지 않고 '중간태'를 활용하였는가? 나는 바울이 로마서 10:10에서 이전 논의를

10) D. J. 무, 『NICNT 로마서』, 손주철 역 (서울: 솔로몬, 2015), 890.
11) C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans*, 2nd ed. (Peabody: Hendrickson Publishers, 1991), 188를 참조하라.
12) H. W. Smyth, *Greek Grammar*, §935.
13) Ibid., §935.
14) Ibid., §1746.
15) BDF, §312(2).

요약하면서 인간 편에서의 응답을 더욱 강조하기 위해서 중간태를 의도적으로 선택했다고 본다. 기실 바울은 종종 능동태 대신 중간태를 활용하여 미묘한 어감을 전달한다. 특히 그는 이른바 '간접 중간태'(indirect middle), 곧 재귀적인 의미를 표현하는 '직접 중간태'와 달리 주어가 자신이나 자신의 이익 또는 관심사에 기초하여 행동하는 것을 표현하기 위해서 중간태를 제법 자주 활용한다(롬 1:13; 3:25; 14:1; 고후 3:18; 갈 4:10; 빌 1:22; 골 4:5 등).[16] 예를 들어 로마서 3:25에서 바울은 "하나님이 그[예수]를 … 화목제물로 세우셨다"(ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον …)라고 진술하는데, 여기에서 그는 능동태(예컨대, 출 40:23[LXX]; 2Macc. 1:8, 15[LXX]; 4Macc. 8:13[LXX] 등)로 사용되기도 하는 προτίθημι의 중간태 형태를 활용하여 예수를 화목제물로 '세우신' 행위가 하나님의 관심사 또는 '이익'과 직접 관련된다는 점을 분명히 한다.[17] 아들을 화목제물로 세우신 행위가 하나님 편에도 상당한 '손해'를 감내한 것이라는 식의 미묘한 어감을 전달하는 것이다. 이렇게 보자면, 본문에서도 바울이 의도적으로 중간태를 '선택'하여 능동태와 구별되는 절묘한 어감을 부각하려 했다고 추정하는 것이 이 이방인을 위한 사도의 어법에서 크게 벗어나는 것은 아니다.

그럼에도 우리의 판단을 주저하게 만드는 한 가지 사실은 πιστεύεται를 중간태로 간주할 경우, 이 구절의 용례가 πιστεύω의 거의 유일한 '중간태'라는 점이다.[18] 하지만 신약성서 저자들 가운데 이 구절의 중간태만큼 독특한 표현을 사용하는 예가 전혀 없는 것은 아니다. 일례로 마가는 예수의 세례 장면을 묘사하면서, "그리고 그[예수]는 물에서 올라오면서 즉시 하늘들이 찢어지는 것을 … 보았다"(καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανούς …)라고 진술하는데(1:10), 여기에서 그는 매우 특이하게도 '찢다'라는 뜻을 가진 σχίζω를 활용한다. 실제로 '하늘이 찢어졌다'(σχιζομένους τοὺς οὐρανούς)라는 표현은 신약성서 전체를 통틀어 오직 여기에만 등장하는 매우 특이하고 독보적인 묘사다. 바우어(W. Bauer)의 설명에 따르면 σχίζω는 '완력(腕力)을 사용하여 나누다'라는 의미로,[19] 극소

16) A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament, 809-810;* D. B. *Wallace, Greek Grammar Beyond the Basics*, 419-421.

17) A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament*, 810.

18) 필자가 확인한 바로는 신구약 성경을 비롯해 Philo, Josephus, 외경, 교부 문헌 등을 망라하여 πιστεύω의 중간태 형태가 사용된 예는 전무하다. LSJ, s.v. "πιστεύω" 역시 2-3세기 것으로 추정되는 비문인 *Berichte der russ. Akademie für Geschichte der materiellen Kultur*, 4.82 (Olbia에서 출토됨)의 용례를 유일하게 중간태로 언급한다.

19) BDAG, s.v. "σχίζω", 981; EDNT, vol. 3, s.v. "σχίζω", by W. Radl, 318. 이 단어는 통상 '잡아 찢다'(to rend), '분리하다'(to separate), '쪼개다'(to split), '찢다'(to tear apart), '나누다'(to

수의 그리스어 문헌(Jos. Asen. 14:1-3; Himerius, Or. 32, 14)을 제외하면 '하늘'과 관련하여서 구약(칠십인역)이나 신약성서, 외경 등 그 어디에서도 쓰이지 않는다.[20] 오히려 구약성서나 유대 문헌은 신 현현이나 계시의 목적으로 하늘이 열리는 기이한 상황을 표현할 때 σχίζω가 아니라 일치되게 ἀνοίγω를 사용한다(사 63:19[LXX]; 겔 1:1[LXX]; Hermas, Vis. 1.1.4; T. Levi 2:6; 18:6). 동일한 사건을 기록하는 마태(3:16)와 누가(3:21)도 ἀνοίγω 동사를 사용하며, 유사한 현상을 묘사하는 여타 신약 본문들도 마찬가지다(요 1:51; 행 7:56; 10:11; 계 4:1 등). 적어도 신구약성서와 유대 문헌을 기준으로 할 때, σχίζω를 사용하여 하늘이 갈라지는 상황을 묘사하는 것은 마가만의 독특한 표현인 셈이다. 그럼에도 마가는 자신의 예수 이야기를 마무리하는 십자가 처형 장면(15:38[ἐσχίσθη])을 염두에 두고 이 특이한 표현을 활용한다.[21] 이렇게 보자면, 바울이 로마서 10:10에서 거의 유일하게 πιστεύω의 중간태 형태를 의도적으로 선택하여 능동태에 다 담지 못하는 절묘한 의미를 표현하기 위해 활용했으리라는 추정은 그의 어법에서 크게 벗어나지도 않을뿐더러 예외적일지언정 결코 불가능한 것도 아니다.

여기에 더해 태와 관련한 최근의 논의는 중간/수동태의 경우 구문 형식, 맥락 등 특별한 근거가 없는 한 '중간태 추정 원칙'(the presumption of middle voice)을 지켜야 한다는 점을 강조한다. 고대 그리스어의 태와 관련한 최근의 논의가 틀리지 않다면 중간태나 수동태 어느 쪽으로도 규정될 수 있는 πιστεύεται를 두고서도 간접적으로나마 어떤 원칙을 세울 수 있을 것이다. 그러니 이제 πιστεύεται의 형태를 추정하는 데에 참고하기 위해서 태와 관련한 최근의 논의로 잠시 우회해 보자.

2.2. 고대 그리스어 태와 관련한 최근의 논의들

고대 그리스어의 태 관련 논의는 오래전부터 이어졌지만, 최근에는 '이태성'을 중심으로 관련 논의가 활발하게 개진되고 있다. 전통적으로 '이태

---

divide) 등으로 번역된다. 성경에서는 주로 의복(사 36:22[LXX]; 눅 5:36; 요 19:24), 휘장(막 15:38), 그물(요 21:11), 바위(사 48:21[LXX]; 마 27:51), 산(슥 14:4 [LXX]), 목재(창 22:3) 등을 쪼개거나 나눈다는 의미로 사용된다.

20) BDAG, s.v. "σχίζω", 981; A. Y. *Collins, Mark: A Commentary, Hermeneia* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 148.

21) R. T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 77; C. Focant, *The Gospel according to Mark: A Commentary*, L. R. Keylock, trans., CBNT (Eugene: Pickwick Publications, 2012), 46; J. W. Voelz, *Mark 1:1-8:26*, Concordia Commentary (Saint Louis: Concordia Publishing House, 2013), 125.

동사'(deponent verb)들은 형태상 중간태나 수동태임에도 해당 태의 의미를 '유보한 채'(deponens[putting away]) 능동(또는 자동)의 의미를 표현하는 것으로 해석되었다.[22] 그러나 근자에는 고대 그리스어 동사의 태 체계를 설명하면서 라틴어 특유의 '이태성'을 적용하는 데에 근본적인 문제 제기가 이어지고 있고, 의미론적으로도 수동태가 내재적으로 '수동'의 의미를 가지지 않는다는 주장까지 제시되고 있다. 역사적으로 보더라도, 고대 그리스어 동사 체계의 기본적인 양극성(basic polarity)은 '능동태-수동태'가 아니라 '능동태-중간태'였다.[23] 이른바 고전기(주전 6-4세기)를 거치면서 수동태가 분화되고 이후에는 점차 중간태를 잠식하면서 현대 그리스어에 이르면 능동태-수동태 체계가 자리 잡게 되었는데, 코이네 그리스어 시대에는 이러한 변화가 한창 진행 중이었다는 것이다.[24]

그렇다면 최근의 논의에 참전한 학자들은 어떤 이유에서 '이태성'(deponency)을 비판하는가? 기존의 문법서에서 제시하는 '이태성'과 관련한 핵심적인 내용은 '이태 동사'라는 문법 범주가 부각하는 요점이 의미와 형태가 서로 일치하지 않는다는 사실에 있다.[25] 말하자면 이태 동사들은 자신의 형태에 따른 본래 의미를 '제쳐두고'(deponere[to lay aside]) 그것을 능동의 의미로 대체하였다는 것이다. 그러나 다른 문법 범주 및 용어들과 마찬가지로 라틴어의 특징과 고대 그리스어의 그것이 온전히 포개지지 않는 탓에, 라틴어 특유의 '이태성'이 고대 그리스어에도 그대로 나타나는지를 두고 이미 오래전부터 문제 제기가 이어졌다. 이러한 문제 제기는 단순히 이 범주나 용어를 고대 그리스어 동사를 설명하는 데에 적용하는 것이 적절한지 묻는 것에서 시작하여,[26] 급기야 이태성 자체를 부정하는 데에 이르기까지 점차 근본적인 수준으로 발전하였다. 특히 이 과정에서 학자들은 이태성이라는 용어나 문법 범주의 차원을 넘어 이태 동사들이 소통

22) von Siebenthal, *Ancient Greek Grammar*, 89.

23) J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek, vol. I, Prolegomena* (Edinburgh: T&T Clark, 1908), 152-153; 332; A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament*, 332; K. L. McKay, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach, Studies in Biblical Greek*, vol. 5 (New York: Peter Lang, 1994), 21; S. E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 2nd ed., Biblical Languages: Greek 2 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 62; C. C. Caragounis, *The Development of Greek and the New Testament: Morphology, Syntax, Phonology, and Textual Transmission* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 152-153 등.

24) Caragounis, *The Development of Greek and the New Testament*, 152-153.

25) D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 428.

26) Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. I, *Prolegomena*, 153; A. T. Robertson, A *Grammar of the Greek New Testament*, 333, 811-813; McKay, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek*, 25.

하려는 고유의 의미 차원에 주목하게 된다.[27]

관련 논의를 촉발한 것은 밀러(N. F. Miller)가 공동으로 편집한 사전의 부록에 수록한 짤막한 제안이었다.[28] 여기에서 밀러는 이태성 자체를 비판하기보다 '중간태'의 의미와 취지를 그 자체로 이해하는 것이 중요하다고 주장한다. 그는 대체로 중간태를 통해 소통되는 것이 무엇인지 이해하지 못한 채 능동태 형태가 없다는 이유로 일부 동사가 '이태 동사'라고 불리는 범주에 잘못 묶이게 되었다고 주장하면서, 고대 그리스어에서 '이태성'이라는 기존의 문법 범주가 지닌 문제가 다음과 같은 두 가지 잘못된 전제를 가진다고 지적한다.[29]

(1) 언어 발달의 초기 단계에서 모든 그리스어 동사는 능동태 형태를 가지고 있었다.

(2) 이후 언어가 발달하면서 일부 동사들이 능동태 형태를 상실하고 '결함을 갖게' 되었다.

밀러는 문법학자들이 능동태 형태가 없는 동사들을 '결함이 있다'라고 간주하는 이유가 흔히 주어가 해당 동사가 지시하는 동작을 '실행한다'(to perform)라고 생각하기 때문이라고 설명한다. 어떤 동사가 특정 시제에서 능동태가 아니라 중간태나 수동태 형태를 취할 때, 해당 태 형태가 무엇을 표현하려는지 이해하지 못한 채 그저 '능동'의 동작이나 상황을 표현한다고 간주한다는 것이다.[30] 그러나 고대 그리스어가 지닌 언어로서의 탁월성

27) 이태성을 비판하는 논의들은 N. F. Miller, "A Theory of Deponent Verbs", Appendix 2, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, T. Friberg, B. Friberg, and N. F. Miller, eds. (Grand Rapids: Baker, 2000), 423-430; R. J. Allan, "The Middle Voice in Ancient Greek: A Study in Polysemy", (Ph.D. Dissertation; the University of Amsterdam, 2002); C. W. Conrad, "New Observations on Voice in the Ancient Greek Verb" (unpublished paper, 2002), 1-11; B. A. Taylor, "Deponency and Greek Lexicography", *Biblical Greek Language and Lexicography: Essays in Honor of Frederick W. Danker*, B. A. Taylor et al., eds., (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 167-176; J. T. Pennington, "Deponency in Koine Greek: The Grammatical Question and the Lexicographical Dilemma", *Trinity Journal* 24NS (2003), 55-76; idem, "Setting Aside 'Deponency': Rediscovering the Greek Middle Voice in New Testament Studies", *The Linguist as Pedagogue: Trends in the Teaching and Linguistic Analysis of the Greek New Testament*, S. E. Porter and M. B. O'Donnell, eds., New Testament Monographs 11 (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009), 181-203 등을 보라.

28) N. F. Miller, "A Theory of Deponent Verbs", 423-430. 밀러(N. F. Miller)는 글의 서두에서 "다른 이들이 옳은지 그른지를 검증해 주기를 희망하며 이 이론을 제안한다"라고 밝힌다.

29) Ibid., 424.

30) Ibid., 425.

을 고려한다면 오히려 각 태 형태가 표현하고자 하는 것을 그 자체로 이해할 필요가 있으며, 고대 그리스어에서 '중간태'란 의사소통의 강조점이 재귀적인 동작에 놓여 있어서 주어가 동작의 행위자(agent)이면서 무게 중심(center of gravity)이 되는 것이라고 설명한다. 이에 밀러는 흔히 이태 동사로 분류되는 동사들을 그저 태 형태와 무관하게 '능동'의 동작을 표현한다고 간주하기 전에, "행위자가 어떤 방식으로 연루되는가?"(how is the agent involved?)라는 견지에서 그 자체로 이해해야 한다고 주장한다.[31] 고대 그리스어에서 중간태는 동사의 주어가 그 동사가 표현하는 동작이나 상황, 상태 등에 '연루되는' 다채로운 방식을 아우른다는 것이다.

밀러가 '이태성' 자체를 공박하기보다 주어의 연루 방식에 따라 이태 동사로 분류되던 중간태 동사들의 의미를 새롭게 파악하려 했다면, 페닝턴(J. T. Pennington)은 '이태성' 자체를 강하게 비판한다.[32] 그는 먼저 언어의 역사상 중간태는 후대에 분화되어 나타난 것이 아니라 능동태와 함께 고대 그리스어 태 체계의 쌍두마차(dyad)였으며, 그 기본 의미도 재귀적(reflexive)이 아니라 주어가 해당 동작에 연루되거나(involvement), 참여하거나(participation), 영향을 받는 상황(affectedness) 등을 표현하는 태라는 점을 강조한다.[33] 그런데도 라틴어 문법의 영향, 언어적 이질성 등의 탓에 고대 그리스어 중간태의 의미를 올바로 이해하지 못한 채 '이태 동사'라는 "도움이 되지도 않고 불필요한 문법 범주"를 사용해 왔다는 것이다.[34] 그러고 나서 그는 앞서 언급한 밀러의 제안을 큰 틀에서 긍정적으로 평가하면서, 신약성서 이외의 중간태와 관련한 범언어적 논의를 참고하더라도 "중간태는 화자가 주어-중심의 동사적 개념의 다양성을 표현하는 풍부하고 다채로운 방식이었다"라고 지적한다.[35] "굳이 '이태성(deponency)'이라는 인위적인 범주에 의존할 필요 없이, 중간태 형태만을 가진 그리스어 동사들을 그 자체의 성격에 따라 설명하고 이해할 수" 있다는 것이다.[36]

본고의 논의와 관련하여 흥미로운 점은 페닝턴이 '이태성'을 공박하고

---

31) Ibid., 427-429. 이에 따라 그는 기존의 이태 동사들을 '상호성'(reciprocity), '재귀성'(reflexivity), '자기-연루'(self-involvement), '자기-관심'(self-interest), '수용성'(receptivity), '수동성'(passivity), '상태, 조건'(state, condition)이라는 일곱 가지 범주로 재편한다.

32) J. T. Pennington, "Setting Aside 'Deponency'", 1-15; 이하 인용은 https://www.academia.edu에 공유된 판본을 따른다. https://www.academia.edu/30926197/Setting_Aside_Deponency_Rediscovering_the_Greek_Middle_Voice_in_New_Testament_Studies(2026. 7. 21. 접속).

33) Ibid., 3.

34) Ibid., 6.

35) Ibid., 8.

36) Ibid. 강조는 추가한 것.

중간태 자체의 의미를 강조하면서 이른바 '수동태 이태 동사'(passive deponents)라는 예외적인 현상을 설명하는 방식이다. 이 동사들은 여느 시제에서 '중간태' 고유의 의미를 표현하다가 유독 부정과거에서는 '수동태' 고유의 의미를 나타내는 것인가? 페닝턴은 이러한 현상에 대해서 중간태가 수동태로 분화하면서 형태상 수동태가 중간태를 점차 잠식하게 되었지만, 수동태 자체가 수동의 의미를 내재적으로 가진 것을 아니라고 제안한다.[37] 수동태 이태 동사들은 형태만 중간태를 잠식했을 뿐 의미가 달라진 것은 아니며, 그 자체로 분명한 수동태 의미를 담지한 것은 아니라는 것이다.[38] 오히려 수동의 의미는 의미론적으로 결정되는 것이 아니라 구문 형식, 맥락 등 화용적으로 결정된다. 이렇게 보자면, 형태상 중간태와 수동태가 명확하게 구별되는 부정과거 및 미래 시제를 제외한 현재와 완료 체계의 중간/수동태 형태들은 우선 '중간태'로 간주해야 한다는 결론이 도출된다. 구문 형식이나 맥락 등이 명확히 수동태임을 지시하지 않는 한, 현재와 완료 체계의 중간/수동태 형태들은 중간태의 의미로 해석하는 것이 더 합리적이라는 것이다.

콘라드(C. Conrad) 역시 '이태성'이라는 범주를 거부하면서 그리스어 동사의 태 형태가 표현하려는 의미를 그 자체로 존중해야 한다고 주장한다. 그는 기존 문법 범주의 용어와 전제가 그리스어를 배우려는 학생들에게 불필요한 혼동을 가져온다고 지적하면서,[39] 전통적인 문법 체계에서 흔히 고대 그리스어 태 체계를 타동사의 능동적 의미(주어가 직접 목적어를 향해 해당 동작을 '능동적으로' 수행함)와 수동적 의미(직접 목적어가 동사로 표현되는 동작을 '수동적으로' 당하거나 겪음)가 형성하는 양극성(polarity)으로 설정하지만, 이러한 설정 오류는 능동태가 타동성(transitivity)뿐만 아니라 자동성(intransitivity)을 표현하기도 한다는 점을 간과한 결과라고 지적한다.[40]

오히려 그는 고대 그리스어 태 체계의 근본적인 양극성은 능동태-수동태가 아니라 능동태-중간태이며, 따라서 중간태는 그 자체의 위상과 기능에 따라 이해되어야 한다는 점을 강조한다. 중간태로 사용되는 다수의 그리스

37) Ibid., 10; idem, "Deponency in Koine Greek", 68.

38) J. T. Pennington, "Setting Aside 'Deponency'", 10.

39) C. W. Conrad, "New Observations on Voice in the Ancient Greek Verb", 1-2. "특히 나는 태를 표시하는 형태론적 어형 변화(morphoparadigms)가 전달하는 의미는 상당한 정도로 중간태의 함의를 명확히 이해하는 데 달려 있으며, 수동의 의미는 동사 형태에 내재하기보다 문맥에서 쓰이는 용례로 결정되고, 이태성이라는 개념은 근본적으로 잘못된 것이며 오히려 고대 그리스어의 '태' 현상을 이해하는 데에 해롭다고 확신한다." 강조는 추가한다.

40) Ibid., 3.

어 동사가 사실상 자동사지만, 자동사 여부와 무관하게, 중간태는 동사가 표현하는 동작을 수행하는 주어의 '긴밀한 연루'(deep involvement), 즉 주어가 해당 동작이나 상태의 변화를 직간접적으로 경험하거나(experiencing) 겪거나(suffering) 감내하거나(enduring) 참는(undergoing) 당사자라는 점을 지시한다는 것이다.[41] 아울러 콘라드도 페닝턴과 마찬가지로 수동태가 그 자체로 수동의 의미를 내재적으로 머금은 것은 아니며, '수동'이라는 의미는 태의 형태가 아니라 오직 문맥과 구문적 형식(주로 ὑπό+속격)으로 표현될 따름이라는 점을 강조한다.[42]

> "현재, 미완료, 부정과거, 현재완료 시제에 사용되는 '중간/수동태' 어미들은 의미상 근본적으로 '주어에 초점을 맞추고'(subject-focused) 있으며 오직 부차적으로만 전통적인 수동태 기능을 담당할 뿐, 배타적으로 수동태 기능만을 떠맡지는 않는다."[43]

2.3. 중간태 추정 원칙

물론 이러한 설명이 태와 관련한 모든 문제를 다 설명하지는 못한다.[44] 특히 수동태 이태 동사의 경우처럼, 수동태 형태가 그 자체로 수동의 의미를 머금고 있지 않다는 주장은 더 면밀한 검토가 필요해 보인다. 이뿐 아니라 대체적인 경향과 달리 이태성 자체를 적극적으로 옹호하는 논의도 없지는 않다.[45] 그럼에도 이태 동사를 능동의 의미로 해석하기보다 중간태든

41) Ibid., 3.

42) Ibid., 6-8.

43) Ibid., 8. 이에 따라 콘라드(C. W. Conrad)는 능동태-중간태-수동태라는 전통적인 분류를 대신하여 능동태(기본적 의미)-중간/수동태(주어에 초점을 맞춘 의미)라는 양극적인 분류를 제안한다. 그리고 중간/수동태를 제1 중간/수동태(MP1)-제2 중간/수동태(MP2)로 나눈다. 마치 부정과거가 아무런 의미상의 차이 없이 형태적으로 제1 부정과거(weak aorist)와 제2 부정과거(strong aorist)로 나뉘듯, 중간/수동태도 중간태/수동태로 쓰이는 제1 중간/수동태와 수동태만 나타나는 제2 중간/수동태로 나눌 수 있다는 것이다. C. W. Conrad, "New Observations on Voice in the Ancient Greek Verb", 12.

44) 캠벨(C. R. Campbell)은 '혼합 이태'(mixed deponent), '수동태 이태'(passive deponent), '어휘상의 복잡성' 등의 문제가 여전히 논란 중이거나 추가 논의가 필요하다고 평가한다. C. R. Campbell, *Advances in the Study of Greek: New Insights for Reading the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2015), 100-101.

45) 예를 들어, S. I. Ladewig, "Defining Deponency: An Investigation into Greek Deponency of the Middle and Passive Voices in the Koine Period" (Ph.D. Thesis; Dallas Theological Seminary, 2010). 라데비히(S. I. Ladewig)는 고대 그리스어 문법학자들(Dionysius Thrax, Apollonius Dyscolus)의 설명에 기초해서 이들이 이미 '이태성'을 알고 있었다고 주장하지만, 이 과정에 이태성을 지나치게 협소하게 정의하여 재귀성, 상호성 등에 한정한다.

수동태든 해당 태에 충실하게 이해하는 것이 자연스럽다는 주장은 충분히 설득력이 있다. 무엇보다 태가 발전해 온 역사에 비추어 볼 때, 고대 그리스어 동사 체계의 기본적인 양극성(basic polarity)은 '능동태-수동태'가 아니라 '능동태-중간태'였으며 코이네 그리스어 시대에는 수동태가 분화되고 점차 중간태를 잠식하는 변화 과정이 한창 진행 중이었다는 점에 주목할 필요가 있다.

이렇게 보자면, 최근의 고대 그리스어 태 관련 논의는 한 마디로 '중간태의 재발견'이라고 할 수 있을지도 모른다. 말하자면 현재 체계나 완료 체계처럼 중간태와 수동태의 형태가 분화되지 않은 시제에서는 중간태를 태의 '기본값'(default value), 곧 태가 표현하는 기본적인 의미로 상정하고 해당 형태가 구문 형식, 맥락 등에 따라 수동의 의미를 갖는지를 따지는 것이 올바른 이해 절차라고 할 것이다. 말하자면 '중간태 추정 원칙'을 기준으로 해당 태가 수동태일 가능성을 따져야 한다는 것이다. 이를 πιστεύω의 용례에 적용하면, 이 동사의 현재 및 완료 체계에서 중간태/수동태 형태들이 나타나는 경우 그것들의 기본 의미는 '중간태'이며, 추가로 구문 형식이나 전후 맥락 등이 명확히 '수동'의 의미를 표현하는 경우인지를 살펴야 한다는 뜻이 된다. 이 원칙을 로마서 10:10에 적용하면, 이 구절에 명백하게 '수동'의 의미를 표현한다는 구문상, 맥락상의 근거가 없으므로 πιστεύεται도 수동태가 아니라 '중간태'로 간주할 수 있다.

2.4. πιστεύεται의 번역 제안

이제까지의 논의를 기초로 할 때, 바울이 로마서 10:10에서 사용한 πιστεύεται는 중간태로 간주하는 것이 자연스럽다. 바울은 10장에서 일관되게 능동태 형태를 사용하며, 9절과의 내용적 연관성, 1:16-17과의 주제적 연관성, '중간태 추정 원칙' 등을 고려하면 πιστεύεται를 수동태가 아니라 중간태로 간주하는 것이 합리적이다. 그렇다면 능동태인 πιστεύει와 달리 πιστεύεται가 부각하는 어감이나 의미는 무엇인가? 전술했듯이, 중간태는 주어가 동사로 표현되는 동작이나 상황에 연루되거나, 참여하거나, 영향을 받는 상황을 표현하는 태로서, 해당 동작이나 상태의 변화를 직간접적으로 경험하거나 겪거나 감내하거나 참는 당사자라는 점을 지시한다. 따라서 πιστεύεται는 '믿게 되는 것'(수동)이나 단순히 '믿는 것'(능동)과 구별되게, '의에 이르는'(εἰς δικαιοσύνην) 과정에 적극적으로 동참하고 거기에 충실하다는 어감을 전달한다. 이는 사도행전 22:16에서 아나니아가 바울에게 요

구한 세례 행위와 유사한 어감을 표현한다. 이 구절에서 아나니아는 바울에게 "일어나서 세례에 동참하라"(ἀναστὰς **βάπτισαι**)라고 명령하는데, 중간태 명령형인 βάπτισαι는 바울이 누군가에게 세례를 베풀어야 한다는 의미(능동)도 바울이 누군가에 의해 세례를 받아야 한다는 의미(수동)도 아니다. 오히려 아나니아는 βάπτισαι라는 독특한 명령을 통해 바울에게 스스로 세례 절차에 능동적으로 참여하라고 권고하는 것이다.[46] 나는 바울도 이 구절에서 10:1-9까지의 논증을 요약하면서 능동태가 아니라 중간태인 πιστιεύεται를 '선택'하여, '모든 믿는 자들'(πάντεσ οἱ πιστεύοντες[10:4 참조])이 의와 구원에 이르는 과정에 발휘해야 할 적극적인 관여와 동참의 의지를 더욱 강조하고 부각하려 했다고 본다.

따라서 나는 로마서 10:10의 καρδίᾳ **πιστεύεται** εἰς δικαιοσύνην도 단순히 능동의 의미인 "마음으로 믿어 의에 이르고"보다는 중간태의 함의를 살려 "마음으로 굳게 믿어 의에 이르고"라고 옮기자고 제안한다. 여기에서 '굳게'라는 부사어를 추가한 것은 이 부사어가 능동태와 달리 중간태에 함축된 주어의 적극적인 관여와 동참의 의지나 과정에 충실하려는 태도를 표현할 수 있으리라고 판단한 까닭이다. 아울러 『개역개정』의 번역 전통은 별도의 그리스어 부사어가 사용되지 않았음에도 맥락상 동사 자체의 어감을 강화할 필요가 있는 경우 '굳게'라는 부사어를 추가하는 경향이 있으므로,[47] 본 절의 번역어에 '굳게'라는 부사어를 추가하는 것이 번역 전통과 크게 어긋나지 않는다는 이점도 존재한다.

3. 잔류 대격 구문

다음으로 πιστεύω의 수동태 용례들 가운데 상당수를 차지하는 '잔류 대격' 구문을 살펴보자. 전술한 바와 같이, 신약성서에서 πιστεύω가 '잔류 대격'과 함께 쓰인 수동태 형태로 사용되는 예들은 다음과 같다: 로마서 3:2;

---

46) 중간태 명령법인 ba,ptisai를 "세례 절차에 동참하라"라는 식으로 번역해야 한다는 것을 포함하여 이 구절에 대한 해석은 S. E. Porter, "Did Paul Baptize Himself? A Problem of the Greek Voice System", Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies, S. E. Porter, and A. R. Cross, eds., (London: Sheffield Academic Press, 2003), 91-109를 주로 참고하였다.

47) 『개역개정』은 흔히 ἵστημι, στήκω, κατέχω 등을 단순하게 '세우다', '서다', '잡다' 등으로 옮기면서도 일부 구절에서 '굳게'라는 부사어를 추가하여 맥락상의 의미를 강조한다. 롬 3:30('굳게 세우다'[ἱστάνομεν]); 고전 15:2('굳게 지키다'[κατέχετε]); 16:13('굳게 서다'[στήκετε]); 살전 3:8("굳게 선즉"[στήκετε]); 5:21('굳게 잡다'[κατέχετε]); 히 3:6('굳게 잡다'[κατάσχωμεν]), 14('굳게 잡다'[κατάσχωμεν]); 4:14('굳게 잡다'[κρατῶμεν]) 등.

고린도전서 9:17; 갈라디아서 2:7; 데살로니가전서 2:4; 디모데전서 1:11; 디도서 1:3. 이 구절들에 대한 주요한 우리말 번역을 정리하면 아래 표와 같다. 아래 표에서 확인할 수 있듯이, 우리말 번역들 가운데 πιστεύω의 수동태를 일관되게 수동의 의미로 옮기는 경우는 전무하다.

<표 3> 잔류 대격이 사용된 구절들

구절	단어 형태	『개역개정』	『새번역』	『공동개정』	『새한글』
롬 3:2	ἐπιστεύθησαν	맡았음이니라	맡았다	맡겨주셨다	맡겨졌다
고전 9:17	πεπίστευμαι	받았노라	따라 하다	맡겨주셨다	맡았다
갈 2:7	πεπίστευμαι	맡았다	맡았다	위임받다	맡았다
살전 2:4	πιστευθῆναι	위탁받았다	맡았다	사명을 띠다	맡겨지다
딤전 1:11	ἐπιστεύθην	맡기신 바	맡았다	맡다	맡기다
딛 1:3	ἐπιστεύθην	맡기신 것	맡았다	맡았다	맡았네

물론 여기에서도 각 저자들이 능동태 구문이 아니라 '수동태 구문'을 선택한 이유를 중점적으로 살펴야 한다. 그러나 그 전에 이른바 '잔류 대격' 구문의 특징을 먼저 간략하게 살펴보자.

3.1. 잔류 대격 구문의 특징과 취지

신약성서를 포함한 코이네 그리스어에서 대격은 다양한 형식으로 수동태와 함께 사용된다. 예를 들어, 마가의 예수가 들려주는 악한 소작농의 비유(막 12:1-12)에서 포도원 주인은 소출을 받으려고 보낸 종들이 죽거나 모욕을 당하고 빈손으로 돌아오자, 마지막으로 하나밖에 없는 사랑하는 아들을 소작농들에게 보내면서 이렇게 말한다: "그들이 내 아들은 존중해야 하리라"(ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου[12:6]).[48] 여기에서 ἐντραπήσονται는 형태상 ἐντρέπω의 미래 수동태지만 흔히 '이태 동사'로 분류되어[49] 수동이 아니

48) 이 구절은 흔히 저자/화자의 의향이나 의지를 표현하는 '심의적 미래'(the deliberative future)로 간주되며, 이에 따라 '그들이 존중할 것이다'보다는 '그들은 존중해야 할 것이다' 정도로 번역할 수 있다. E. D. W. Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1898), 36(§70); D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 570.

49) A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament*, 334, 484-489. 로버트슨(A. T. Robertson)은 ἐντρέπω를 '수동태 이태'(passive deponent)로 분류하지만, 기실 이 동사는 능동태로도 사용된다(겔 36:32 LXX[ἐντράπητε]; 고전 4:14[ἐντρέπων]).

라 능동의 의미로 번역되며, 대격인 τὸν υἱόν μου는 이 동사의 목적어로 이해된다. 사실상 여기에서 수동형인 ἐντραπήσονται는 능동의 의미를 표현하는 타동사인 셈이다(마 10:26; 15:37; 21:37; 27:12; 막 8:38; 딤후 1:15 등도 참조). 이런 경우라면 비록 수동태 형태의 동사가 사용되어도 τὸν υἱόν μου라는 대격이 어색하지 않다.

이와 달리 바울은 고린도전서 12장에서 '신령한 것들에 관해'(περὶ τῶν πνευματικῶν) 설명하면서 이렇게 진술한다: "우리는 모두 한 성령을 마시게 되었다"(πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν[12:13]).[50] 여기에서 ἐποτίσθημεν은 대격인 ἓν πνεῦμα와 함께 쓰였지만, 능동이 아니라 수동의 의미이다. 『개역개정』은 앞서 나오는 수동태 구문(ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν …)을 "우리가 … 다 한 성령으로 세례를 받아 한 몸이 되었고"라는 수동의 의미로 옮겼지만, 이 부분은 "다 한 성령을 마시게 하셨느니라"라는 사역(causative)의 뜻으로 번역하였다. 하지만 『개역개정』이 제시하는 의미를 표현하려면 그리스어 문장은 능동태 동사를 활용한 ἐπότισεν πάντας ἓν πνεῦμα("그가 모두에게 한 성령을 주어 마시게 하였다") 정도가 되어야 한다.[51] 이에 반해 본문의 ἐποτίσθημεν에 담긴 함의는 행위자(agent)인 '누군가'(하나님)가 '우리'에게 한 성령(ἓν πνεῦμα)을 주어 마시게 한 까닭에 피행위자(patient)인 '우리'가 그 성령을 '마시는 동작/상황'을 당하게 되었다는 것이다.[52] 이 경우 대격인 ἓν πνεῦμα는 매우 어색하며, 이는 일부 영어 번역(ESV, NAS, NRS 등)이 "all were made to drink of one Spirit"라는 식의 다소 부자연스럽고 고졸(古拙)한 문체를 제안한 원인이기도 하다. 물

50) 『개역개정』: "마시게 하셨느니라"; 『새번역』: "마시게 되었습니다"; 『새한글』: "마시게 되었습니다"; CJB: "we were all given the one Spirit to drink"; ESV: "all were made to drink of one Spirit"; NAS: "we were all made to drink of one Spirit"; NAB: "we were all given to drink of one Spirit"; NIV: "we were all given the one Spirit to drink"; NRS: "we were all made to drink of one Spirit" 등.

51) ποτίζω가 '주어 마시게 하다'(to give drink to)라는 능동의 의미로 쓰이면 두 개의 대격을 목적어로 취한다(마 10:42; 막 9:41; 계 14:8 참조).

52) ἐποτίσθημεν은 그 자체로 ποτίζω의 수동태 형태로서 우리말로는 피동형으로 번역해야 한다. 그러나 번역으로 제시한 '마시게 되었다'는 구문론적으로 피동 문장이라기보다 어휘적 피동으로서, 엄밀하게 말하면 '마시다'의 피동이 아니라 '되다'라는 어휘가 가진 논항(argument)의 피동 의미가 구현된 것에 지나지 않는다. 즉 '마시다'(또는 '마시게 하다')라는 능동형에 '-이, -히, -기, -리' 등의 피동접미사가 붙어 피동형으로 바뀐 것이 아니라 '되다'라는 보조 용언이 추가되어 피동의 의미를 표현하므로, '한 성령을'이라는 목적어가 '마시게'와 자연스럽게 호응하는 한편 뒤따르는 '되었다'라는 어휘가 피동의 의미를 구현하는 식이다. 이처럼 우리말에는 이동, 경험, 수혜 등을 표현하는 동사들처럼 어휘 특성상 피동접미사가 붙지 못하는 낱말들이 많아서 그리스어 수동태를 곧바로 피동형 동사로 옮길 수 없는 경우가 허다하다. 자세한 설명은 이관규, 『국어 교육을 위한 국어 문법론』, 개정판 (서울: 역락, 2016), 316-320 참조.

론 그리스어 수동태를 기계적으로 우리말 피동형으로 옮길 필요는 없다. 그러나 얼핏 보기에도 우리말 '마시게 되었다'와 '마시게 하였다' 사이에는 상당한 의미와 강조점의 차이가 있어 보인다. 전자는 주어가 해당 동작이나 상황을 당하는 것이지만, 후자는 주어가 아니라 본문에 나타나지 않는 어떤 행위자가 해당 동작이나 상황을 실행했다는 의미이기 때문이다.

이렇듯 일견 매우 어색해 보이는 구문이 나타나는 이유는 대격 목적어를 취하는 타동사의 능동태 구문을 수동태 구문으로 변환한 결과이다.[53] 타동사는 동사의 어휘적 특징이나 전달하려는 의미 등에 따라 하나 또는 두 개의 목적어를 취하게 되는데, 이 문장을 수동태로 바꾸면 목적어인 대격은 격 형태를 유지한 채('잔류 대격') 동사의 형태만 능동태에서 수동태로 바뀌게 된다. 특히 이 과정에서 동작의 대상이 되는 낱말이나 구(흔히 여격으로 표시됨) 등이 있으면 그 어구가 주격 형태를 취하여 수동태의 주어가 된다.[54] πιστεύω의 수동태가 사용된 용례들 가운데 하나인 디모데전서 1:11을 예로 들어 설명해 보자. 앞선 8절에 이어지는 11절은 κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης του μακαρίου θεοῦ, ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ인데, 여기에서 ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ ("내가 그것을 맡게 되었다")는 본래 ἐπίστευσεν μοι τὸ εὐαγγέλιον("그분[하나님]이 나에게 복음을 맡기셨다")라는 능동태 문장을 수동태를 활용하여 관계사절로 바꾼 것이다. 이 과정에 '맡기다'라는 동작의 대상이 되는 여격 μοι는 문장의 주어인 ἐγώ로, 능동태 동사인 ἐπίστευσεν은 수동태인 ἐπιστεύθην으로 바뀌었고 직접 목적어인 대격 τὸ εὐαγγέλιον이 중성 단수 대격 관계대명사인 ὅ 형태로 '잔류'하였다.[55]

문제는 저자들이 해당 정보를 능동태 구문으로 표현할 수 있음에도 구태여 어색한 수동태 구문을 '선택'하는 이유다. 특히 신약성서에 나타나는 πιστεύω의 수동태 용례들은 모두 행위자를 따로 표시하지 않는데, 월리스는 능동태 구문을 사용하거나 ὑπό+속격 등의 구문을 활용하여 행위자(agent)를 명시하지 않고 수동태 구문을 사용하는 이유를 일목요연하게 제시한다.[56] 어떤 이유에서건 행위자를 명시하지 않는 수동태 구문은 문장의

53) 앞의 각주 5를 보라.

54) BDF, §159(4).

55) 더 상세한 설명은 van E. Boas et al., *The Cambridge Grammar of Classical Greek*, §30.9-10, 35.15 참조.

56) D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 435-439. 월리스(D. B. Wallace)가 제시하는 이유는 1) 맥락상 행위자가 명백하거나, 2) 주어에게 초점이 맞춰지거나, 3) 행위성이 암시될 필요가 없거나, 4) 수동태 동사가 동격을 표현하거나, 5) 행위자가 특정할 필요 없는 일반적인 존재이거나, 6) 행위자를 명시하는 것이 거슬리거나, 7) 수사적 효과를 위한 것이거나, 8) 이른바 '신적 수동태'(divine passive), 즉 명백하게 하나님이 행위자인 경우 등이다.

초점이 행위자(agent)가 아니라 피행위자(patient)에게 놓여 있으며, 앞서 언급한 디모데전서 1:11의 ἐπιστεύθην ἐγώ처럼 어떤 경우는 다소 어색함을 감내하면서 피행위자인 '주어'를 부러 강조하기도 한다([다른 누군가가 아니라 바로] "내가 위임받았다"). 능동태 구문을 수동태 구문으로 바꿈으로써 전달하고자 하는 정보의 초점을 행위자에서 피행위자에게로 전환하는 것이다.[57] 따라서 수동태 구문을 활용하여 일부러 생략한 행위자를 되살려 번역문에 반영하고, 수동태를 통해 대신 강조된 주어를 다르게 표현하거나 생략하는 것은 해당 구문의 취지를 제대로 살리지 못하는 것이다.

3.2. 잔류 대격 구문에 사용된 πιστεύω의 수동태 용례 번역

그렇다면 이제 각 용례를 차례로 살펴보자. 먼저 로마서 3:2은 바울이 이방인들과 달리 유대인들이 가진 '이점'(τὸ περισσόν)이 무엇인지 자문한 후 스스로 제시하는 답변이다: πολὺ κατὰ πάντα τρόπον. πρῶτον μὲν[γὰρ] ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ. 『개역개정』은 이 구절을 "범사에 많으니 우선은 그들이 하나님의 말씀을 맡았음이라"라고 옮겼으나, 여기에서 '맡았다'라는 능동형으로 번역된 ἐπιστεύθησαν는 수동태로서 "그들이 하나님의 말씀들을 위임받았다"라고 수동의 의미를 살려 옮기는 것이 자연스러워 보인다. 바울은 여기에서 유대인들이 능동적으로 하나님의 말씀을 '맡았다'라고 진술하는 것이 아니라, 하나님이 그들에게 당신의 말씀을 '위임하셔서'(ἐπιστεύσεν) 그 결과 그들에게 하나님의 말씀이 '주어졌다'는 역사적 사정을 환기하기 때문이다. 그것은 유대인들이 자원하여 떠맡은 어떤 일이 아니라 하나님이 '맡기신' 사명이다. 무엇보다 우리말에서 '위임하다'라는 동사는 일종의 수혜 동사로서 피동형 어미를 추가한 대당 피동사(예컨대, '위임하이다' 등)를 갖지 못하는 탓에,[58] 이 동사의 피동형은 어휘적 피동, 즉 '위임을 받다'라는 방식으로 표현할 수밖에 없다. 이렇게 되면 결과적으로 잔류 대격인 τὰ λόγια τοῦ θεοῦ. 도 자연스럽게 '하나님의 말씀을'이라는 목적격으로 옮길 수 있게 된다.

고린도전서 9:17과 갈라디아서 2:7, 그리고 데살로니가전서 2:4도 마찬가지다. 『개역개정』은 이 구절들을 각각 '받았다'(고전 9:17), '맡았다'(갈

57) 수동태와 관련하여 흔히 회자되는 '신적 수동태'(passivum divinum)의 경우 수동태를 사용함으로써 오히려 행위자를 강조한다고 주장할 수 있지만, 최근에는 신적 수동태 자체에 대한 비판이 거셀 뿐 아니라, 본문이 잔류 대격 구문이라는 사실도 행위자를 의도적으로 배제한다. Ibid., 437-438의 평가 참조.

58) 이관규, 『국어 교육을 위한 국어 문법론』, 318.

2:7), '위탁받았다'(살전 2:4)라고 옮기면서 어떤 일관성이나 원칙 없이 번역하였지만, 모두 일관되게 '위임받았다'라고 옮기는 것이 좋다. 즉 고린도전서 9:17은 "내가 자의로 아니한다 할지라도, 나는 사명을 위임받았노라"(εἰ δὲ ἄκων, οἰκονομίαν πεπίστευμαι)로, 갈라디아서 2:7은 "그들은 내가 무할례자들을 위한 복음을 위임받았음을 보고"(ἰδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας)로, 그리고 데살로니가전서 2:4는 "우리는 하나님께 옳게 여기심을 받아 복음을 위임받았다"(δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον)로 옮기는 것이 본문의 의미를 더 잘 살린 번역이다. 이 모든 경우 강조점은 바울이나 그와 함께 한 동역자들이 신실한 자세로 자원하여 복음이나 사명을 '맡았다'라는 것이 아니라 복음 전파의 사명이 그들에게 주어졌다는 사실에 놓여 있으며, 위임하신 하나님보다는 수동태의 주어로 표현된 위임받은 당사자들을 강조한다. 무엇보다 이 모든 용례가 바울의 자기변호라는 맥락에 놓여 있음을 기억한다면, 바울은 잔류대격 구문을 적극적으로 활용하여 복음 전파라는 사명이 다른 누군가가 아니라 바로 '자기 자신'에게 위임되었다고 힘주어 말한다는 것을 알 수 있다.

디모데전서 1:11과 디도서 1:3은 주어를 강조함으로써 이러한 취지를 더욱 분명히 한다. 『개역개정』은 이 구절들도 각각 '내게 맡기신 바'(딤전 1:11), '내게 맡기신 것'(딛 1:3)이라고 옮겨서 오히려 복음을 위임하신 하나님의 능동적인 행위를 강조한다. 그러나 앞서 살펴보았듯이 두 용례에 공통으로 등장하는 잔류 대격 구문인 ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ는 본래 ἐπίστευσεν μοι τὸ εὐαγγέλιον("그분[하나님]이 나에게 복음을 맡기셨다")라는 능동태 문장을 수동태를 활용하여 관계사절로 바꾼 것으로서, 특히 이 과정에 '맡기다'라는 동작의 대상이 되는 여격 μοι가 문장의 주어인 ἐγώ로 표시됨으로써 한껏 강조된다. 따라서 『개역개정』의 '내게 맡기신 바'보다는 '내가 위임받은'[59]이라는 수동의 의미로 옮기는 것이 자연스럽다. 심지어 여기에는 주격 인칭대명사인 ἐγώ가 강조되어 있으므로 '내게 맡기신 바'라는 번역은 이러한 강조점을 잘 표현하지 못한다. 오히려 이 구문이 강조해서 전달하고자 하는 취지는 "(다른 누군가가 아니라 바로) 내가 그 복음을 위임받았다"라는 것이다. 수동의 의미를 살리기보다 위임하신 하나님의 능동적 행위를

59) '내게 맡겨진'이라는 피동형 번역문도 고려해 볼 수 있으나 다음과 같은 이유에서 적절하지는 않다. 즉 '내게 맡겨진'에서 '맡겨지다'는 '맡다'의 사역형인 '맡기다'에 '-어지다'가 붙은 피동인데, 이는 '맡겨진'의 주체가 '내'가 아니라 '복음'이라는 뜻이므로 ἐπιστεύθην ἐγώ의 번역으로는 적절하지 못하다. 물론 '내가 위임받은'도 엄밀하게 말해서 어휘적 피동일 뿐이므로, ἐπιστεύθην ἐγώ의 수동의 의미를 그리스어의 구문론적 형식을 제대로 재현하지는 못한다. 남기심, 고영근, 『표준국어 문법론』, 제3판 (서울: 탑출판사, 2011), 310 참조.

강조한 탓에 다소 아쉽긴 하지만,『새한글』의 “그 복음을 바로 나한테, 믿고 맡겨 주셨네”라는 번역은 이러한 취지를 부분적으로나마 잘 살린 번역이다. 따라서 나는 잔류 대격과 수동태를 활용한 관계사절인 ὃ ἐπιστεύθην ἐγω를 “내가 맡은”이나 “내게 맡기신”보다는 수동의 의미를 살려 “내가 위임받은”으로 옮기는 것이 좋겠다고 제안한다.

4. 결론

이제까지 나는 고대 그리스어 태의 용법과 의미에 관한 최근의 논의와 이른바 ‘잔류 대격’ 구문의 특징 및 취지를 참조하여 신약성서에서 πιστεύω의 중간태 및 수동태 용례들의 번역을 검토하고 대안적인 번역을 제시하였다. 이태성을 중심으로 한 최근의 고대 그리스어 태 관련 논의는 현재 체계나 완료 체계처럼 중간태와 수동태의 형태가 동일한 경우 ‘중간태 추정 원칙’을 채택하도록 독려한다. 아울러 ‘잔류 대격’ 구문은 수동태와 대격이 함께 나타나는 다소 어색한 구문적 특징을 감내하면서라도 수동태의 ‘주어’를 강조한다. 이러한 논의들을 참고하여 나는 신약성서에 나타나는 πιστεύω의 중간태 및 수동태 용례들을 다음과 같이 번역하자고 제안하였다.

<표 4> 신약성서에서 πιστεύω의 중간태 및 수동태가 사용된 구절들의 번역 제안

본문	형태	제안 번역
롬 3:2	ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ	위임받았다
롬 10:10	καρδία γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην	굳게 믿어
고전 9:17	οἰκονομίαν πεπίστευμαι	위임받았다
갈 2:7	πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας	위임받았다
살전 2:4	καθὼς δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον	위임받았다
살후 1:10	ἐπιστεύθη τὸ μαρύριον ἡμῶν	믿어졌음이라 (유지)
딤전 1:11	ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ	내가 위임받은
딤전 3:16	ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ	믿은 바 되시고(유지)
딛 1:3	ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ	내가 위임받은

물론 논의 중에 지적했듯이, ‘위임받다’라는 우리말 번역어는 그 자체로 피동형이라기보다 어휘적 피동이어서 그리스어 수동태 형태에 담긴 의미를 고스란히 재현하지는 못한다. 아울러 디모데전서 1:11과 디도서 1:3처럼 수동태의 주어를 한껏 강조한 잔류 대격 구문의 경우, “내가 위임받은”이라는 제안된 번역문만으로는 원문만큼 주어를 충분히 부각하지 못하는 한계도 있다. 그럼에도 매우 드물게 나타나는 탓에 저자들의 ‘선택’에 주목해야 하는 ‘희귀한’ 용례들의 형태론적, 구문적 특징에 주목하여 그러한 선택의 취지를 반영함으로써 최대한 일관된 번역을 채택하는 것은 번역문으로밖에는 저자들의 목소리를 들을 수 없는 현대의 독자들을 위해 반드시 요청되는 작업일 것이다.

<주제어>(Keywords)

고대 그리스어의 태, πιστεύω의 중간태 및 수동태, 이태성, 잔류 대격 구문, πιστεύω의 번역.

Voice in Ancient Greek, Middle and Passive Voice of πιστεύω, Deponency, Retained Accusative Construction, Translation of πιστεύω.

(투고 일자: 2026년 7월 31일, 심사 일자: 2026년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2026년 9월 2일)

<참고문헌>(References)

남기심, 고영근,『표준국어 문법론』, 제3판, 서울: 탑출판사, 2011.

무, D. J.,『NICNT 로마서』, 손주철 역, 서울: 솔로몬, 2015.

이관규,『국어 교육을 위한 국어 문법론』, 개정판, 서울: 역락, 2016.

Allan, R. J., "The Middle Voice in Ancient Greek: A Study in Polysemy", Ph.D. Dissertation, University of Amsterdam, 2002.

Barrett, C. K., *The Epistle to the Romans*, 2nd ed., BNTC, Peabody: Hendrickson Publishers, 1991.

Burton, E. D. W., *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1898.

Campbell, C. R., *Advances in the Study of Greek: New Insights for Reading the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 2015.

Caragounis, C. C., *The Development of Greek and the New Testament: Morphology, Syntax, Phonology, and Textual Transmission*, Grand Rapids: Baker Academic, 2004.

Collins, A. Y., *Mark: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Conrad, C. W., "New Observations on Voice in the Ancient Greek Verb", unpublished paper, 2002.

Dunn, J. D. G., *Romans 9-16*, WBC 38B, Dallas: Word Books, 1988.

Focant, C., *The Gospel according to Mark: A Commentary*, L. R. Keylock, trans., CBNT, Eugene: Pickwick Publications, 2012.

France, R. T., *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

Goodwin, W. W., *A Greek Grammar*, rev. ed., Eugene: Wipf & Stock, 2003; org. ed. 1892.

Jewett, R., *Romans: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Ladewig, S. L., "Defining Deponency: An Investigation into Greek Deponency of the Middle and Passive Voices in the Koine Period", Ph.D. Dissertation, Dallas Theological Seminary, 2010.

Louw, J. P. and Nida, E. A., eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, vol. 2, New York: United Bible Societies, 1988.

McKay, K. L., *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach*, Studies in Biblical Greek 5, New York: Peter Lang, 1994.

Miller, N. F., “A Theory of Deponent Verbs”, B. Friberg, T. Friberg, and N. F. Miller, eds., *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Grand Rapids: Baker Books, 2000, 423-430.

Moulton, J. H., *A Grammar of New Testament Greek*, vol. I: Prolegomena, 3rd ed., Edinburgh: T. & T. Clark, 1908.

Pennington, J. T., “Deponency in Koine Greek: The Grammatical Question and the Lexicographical Dilemma”, *Trinity Journal* 24NS (2003), 55-76.

Pennington, J. T., “Setting Aside ‘Deponency’: Rediscovering the Greek Middle Voice in New Testament Studies”, S. E. Porter and M. B. O’Donnell, eds., *The Linguist as Pedagogue: Trends in the Teaching and Linguistic Analysis of the Greek New Testament*, New Testament Monographs 11, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009, 181-203.

Porter, S. E., *Idioms of the Greek New Testament*, 2nd ed., Biblical Languages: Greek 2, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

Porter, S. E., “Did Paul Baptize Himself? A Problem of the Greek Voice System”, S. E. Porter and A. R. Cross, eds., *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*, London: Sheffield Academic Press, 2003, 91-109.

Robertson, A. T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Nashville: Broadman Press, 1934.

Runge, S. E., *Discourse Grammar of the Greek New Testament: A Practical Introduction for Teaching and Exegesis*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2010.

Smyth, H. W., *Greek Grammar*, Cambridge: Harvard University Press, 1920.

Taylor, B. A., “Deponency and Greek Lexicography”, B. A. Taylor, et al., eds., *Biblical Greek Language and Lexicography: Essays in Honor of Frederick W. Danker*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004, 167-176.

van Emde Boas, E., et al., *The Cambridge Grammar of Classical Greek*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Voelz, J. W., *Mark 1:1-8:26*, Concordia Commentary, Saint Louis: Concordia Publishing House, 2013.

von Siebenthal, H., *Ancient Greek Grammar for the Study of the New Testament*, Oxford: Peter Lang, 2019.

Wallace, D. B., *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.

<Abstract>

A Review of the Translation of Πιστεύω (pisteuō)'s Middle and Passive Voice Usages: With Reference to Recent Discussions on Voice in Ancient Greek and the *Accusativus Retentus* Construction

Sung-Min Jang
(Presbyterian University and Theological Seminary)

The purpose of this paper is to examine the Korean translations of the middle- and passive-voice occurrences of πιστεύω in the New Testament and to propose alternative renderings. Although πιστεύω is used more than 240 times in the New Testament alone—making it an extremely high-frequency verb—its middle and passive forms, regardless of tense, appear in only a handful of verses across the Old and New Testaments (Gen 42:20 [LXX]; 1Sa 3:21; 27:12 [LXX]; Est 8:12 [LXX]; Rom 3:2; 10:10; 1Co 9:17; Gal 2:7; 1Th 2:4; 2Th 1:10; 1Ti 1:11; 3:16; Tit 1:3, among others). Even when the scope is broadened to include literature directly or indirectly related to the New Testament, middle- and passive-voice instances remain vanishingly rare. This paper regards this striking phenomenon as the result of each author's deliberate 'choice' of voice in these particular instances, and asks the question, "Why did the authors 'choose' the middle or passive voice rather than the active in these select instances?"—then seeks an answer capable of explaining that choice. To this end, the paper draws in turn on recent discussions of voice in ancient Greek centered on the concept of 'deponency', and on the characteristics of the *accusativus retentus* (retained accusative) construction. Recent discussions of ancient Greek voice centered on deponency encourage the adoption of a "presumption of the middle voice" in cases—such as the present and perfect systems—where the middle and passive forms are morphologically identical. The retained accusative construction, meanwhile, tolerates the somewhat awkward syntactic feature of a passive verb co-occurring with an accusative in order to emphasize the 'subject' of the passive. Building on these two lines of discussion, this paper then examines the middle- and passive-voice occurrences of πιστεύω found in the New Testament and proposes alternative translations.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 59 (2026. 10.), 284-305
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.10.59.284
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

『새한글성경』의 성서교육적 의미
— 발더만의 성서교수학의 관점에서 —

고원석*

1. 들어가는 말: 연구 목적과 범위

2024년 12월, 대한성서공회는『새한글성경』완역본을 출간하였다. 이로써 2021년 11월에 먼저 출간된『새한글성경 신약과 시편』에 이어, 구약 전체를 포함하는 완역본이 완성되었다.『새한글성경』(이하『새한글』)은 1911년의『셩경젼셔』, 1938년의『셩경개역』, 1961년의『성경전서 개역한글판』(이하『개역한글』), 1993년의『성경전서 표준새번역』(이하『표준』), 그리고 1998년의『성경전서 개역개정판』(이하『개역개정』)으로 이어진 한국어 성경 번역의 계보 위에, 21세기의 언어 환경과 다매체 시대의 근본적 변화에 응답하려는 새로운 번역 시도이다.[1]

기존의『개역개정』이 경전체 종결형과 문어적 장엄함을 통해 성경의 권위를 형성해 왔다면,『새한글』은 구술적 생동성과 감성적 직접성을 통해 본문과 독자 사이의 해석학적 거리를 새롭게 조정하였다. 한국 교회는 오랫동안『개역한글』과『개역개정』의 언어에 익숙해 있었고 그 익숙함은 그리스도인들에게 신앙의 안정감을 제공했으나 다음 세대의 일상 언어와는 상당한 간격을 만들어 온 것이 사실이다.[2]『새한글』은 이 언어적 간격을 줄

* Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn에서 성서교수학으로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 기독교교육과 교수. wskoh87@puts.ac.kr.

1) 박동현, "『새한글성경』 매뉴얼(manual) 초안(草案) — 경건, 목회, 선교 현장에서 —"(제130차 한국구약학회 송년학술대회: 2025. 12. 28.), 4-5.

2) 이승무, "익숙함을 넘어 소통의 언어로:『새한글성경 매뉴얼』에 대한 제언"(제130차 한국구약학회 송년학술대회: 2025. 12. 28.), 31-32. 이승무는 P. A. David의 "경로의존성"(Path

이기 위해 성경 본문을 눈으로만 읽는 문헌 자료가 아니라 소리 내어 읽고, 듣고, 응답하는 말씀으로 재구성하고자 한다. 특히 직접 화법, 짧은 문장, 한국어 높입법, 감정 표현의 구체화는 성서교육의 방법론에도 중요한 전환을 요청한다.

본 연구는 이러한 인식에 근거하여『새한글』의 출간이 한국 교회 성서교육에 제공하는 가능성을 탐구하고자 한다. 현재까지『새한글』에 대한 연구는 번역학 및 국어학에 집중되었고, 성서교육학적 연구는 부재한 상황이다. 그리하여 연구자는 먼저『새한글』의 번역 특징을 구술성(orality)과 감성성(emotionality)이라는 두 범주로 분석한다(2장). 그리고 그 특성의 사례를 시편과 요한복음을 중심으로 살펴볼 것이다. 시편은 기도, 찬양, 탄식, 신뢰 등 근원적 감정 언어가 응축된 본문으로서,『새한글』의 감성적 번역 특성을 선명하게 드러내고, 요한복음은 예수의 대화, 자기 계시, 관계적 화행(speech act)이 다층적 높입법과 직접 화법으로 번역되어『새한글』의 구술적 특성을 잘 드러내기 때문이다.

이어서 본 연구는『새한글』의 성서교수학적 의미를 발더만(I. Baldermann)의 이론에 근거하여 살펴보고자 한다(3장). 발더만은 독일의 대표적인 성서교수학자일 뿐만 아니라 성서 언어의 신앙교육적 의미에 주목하는 학자다.[3] 따라서 한국 교회 다음 세대를 위해 탄생한『새한글』을 발더만의 성서교수학 차원에서 검토하는 것은 큰 의미가 있을 것이다. 이어서 발더만의 성서교수학의 틀 아래『새한글』을 활용한 성서교육의 사례를 시편과 요한복음을 중심으로 간략하게나마 제안해 보려고 한다(4장).

본 연구는 주로 문헌 연구 방법을 통해 진행된다. 성서 번역과 관련하여 역본 대조 분석을,『새한글』의 번역 특징 및 발더만의 성서교수학 고찰은 관련 문헌 연구를 수행한다. 모쪼록 부족한 글이『새한글』을 통해 한국 교회의 젊은이들이 하나님을 새롭게 경험하고 신앙심을 높여갈 수 있는 작은 디딤돌이 되길 바란다.

2.『새한글성경』번역의 특징: 구술성과 감성성

2장에서는『새한글』의 번역 특징을 고찰한다. 성서학자들의 번역학적

Dependence) 개념을 원용하여, 한국 교회가 오랜 기간『개역개정』의 언어에 고착되어 왔다고 지적한다.

3) 고원석, "잉고 발더만의 성서 교수학",「기독교교육정보」43 (2014), 15-22.

선행 고찰을 바탕으로,[4] 연구자는 기독교교육학적 측면에서 구술성과 감성성이란 번역 특징을 확인하고자 한다.

2.1. 번역 원칙: 다매체 시대의 다음 세대를 위하여

『새한글』의 번역 지침은 '다매체 시대의 한국 교회 다음 세대'를 고려하여 원문에 충실하면서도 우리말 어법에 맞게 번역한다는 것이다.[5] 이 번역은 직역과 의역 중 어느 한쪽을 택하기보다 소통에 초점을 맞추어, 원문의 메시지가 21세기 한국어 사용자들에게 살아 있는 말씀으로 들리도록 하는 것이 핵심이다.[6]

특히 주목할 점은 독일성서공회의 <기초성경>(BasisBibel)과의 관련성이다. <기초성경>이 디지털 미디어 환경을 고려하여 짧은 문장의 원칙을 세운 것처럼, 『새한글』은 한 문장에 16어절, 50자 이내라는 원칙을 채택하였다. 이 원칙은 단순한 가독성 향상을 넘어 스마트폰과 디지털 매체에 익숙한 세대의 언어 수용 방식에 부합하는 문장 구조를 형성하려는 시도이다.[7]

창세기 1:3은 이러한 차이를 잘 보여 준다. 먼저, 『개역개정』은 "하나님이 이르시되 빛이 있으라 하시니 빛이 있었고"라고 한 문장으로 하나님의 발화와 창조의 결과를 결합한다. 반면 『새한글』은 "하나님이 말씀하셨다. '빛이 생기기를!' 그러자 빛이 생겼다."에서처럼 짧은 문장과 직접 화법으로 번역한다. 『새한글』의 문장 분절은 소리 내어 읽기에 적합한 리듬을 제공하며, 창조의 말씀이 독자에게 청각적으로 다가오게 한다. 또한 "빛이 생기기를!"이라는 표현은 창조 행위를 바라보는 오늘의 세대 독자의 감성을 자극한다. 즉 창조의 말씀이 권위적으로 지시하고 명령하는 음성이 아니라 세심하고 차분하게 세상을 만들어 가는 여운과 감정의 언어임을 드러내고 있다. 창조는 "있으라"는 명령과 함께 수동적으로 일어난 것이 아니라, 무질서했던 세상을 향해 속삭이는 듯한 하나님의 감성이 "그러자 빛이 있었

4) 김동혁, "『새한글성경』의 구약 번역 특징과 실제", 「성경원문연구」 57 (2025), 142-163; 박형대, "『새한글성경』의 신약 번역 특징과 실제 — 저본, 문법, 표현을 중심으로 —", 「성경원문연구」 57 (2025), 164-192 등을 참조하라.

5) 대한성서공회 성경번역연구위원회(2012.8.24.)의 『새한글성경』 번역 사업의 번역 지침과 특징을 민현식, "『새한글성경 신약과 시편』의 국어학적 의의", 「성경원문연구」 51 (2022), 355에서 재인용; 이두희, "『새한글성경』의 번역 배경과 주요 특징 — 신약을 중심으로 —", 「성경원문연구」 51 (2022), 231; 박동현, "인사말"(『새한글성경』 학술 심포지엄: 2025. 4. 8.), 5.

6) 이두희, "『새한글성경』의 번역 배경과 주요 특징 — 신약을 중심으로 —", 228-230; 박동현, "『새한글성경』 매뉴얼(manual) 초안(草案)", 5.

7) 민현식, "『새한글성경 신약과 시편』의 국어학적 의의", 360-362; 이두희, "『새한글성경』의 번역 배경과 주요 특징 — 신약을 중심으로 —" 233-235.

다"라는 감동적인 실현 과정으로 완성되고 있다.

2.2. 구술적 표현의 강화

『새한글』 번역의 첫 번째 특징은 구술성의 강화이다. 구술성이란 성경 본문이 눈으로 읽히는 문자 자료에 머물지 않고, 소리 내어 읽고 들으며 응답하는 말의 사건으로 경험되는 특성을 뜻한다.

첫째, 『새한글』은 직접 화법의 구어체를 적극적으로 사용하여 대화의 실제 분위기를 살린다. 특히 현대 젊은이들이 많이 사용하는 해요체를 적극적으로 활용하고 있다.[8] 예수는 사마리아 여인에게 "나에게 마실 것을 좀 주세요"(요 4:7)라고 말을 건다. 여인은 "어째서 저한테 마실 것을 달라고 하시나요? 저는 사마리아 여자인데요."(4:9)라고 답한다. 『개역개정』의 문어적 대화에 익숙한 독자에게 이 번역은 다소 낯설 수 있으나, 바로 그 낯섦 속에서 본문은 실제 대화의 장면으로 살아난다. 학습자는 예수와 여인의 대화를 경전의 문장으로 읽는 것이 아니라 지금 벌어지는 대화로 경험하게 된다.

둘째, 『새한글』은 높임말과 화계(話階)의 차이를 활용하여 본문 속 관계를 효과적으로 드러낸다. 『개역개정』이 예수의 지시와 요구를 주로 해라체 명령형으로 번역하는 반면, 『새한글』에서 예수는 대화 상대와 장면에 따라 정중함과 격식을 갖춘 합쇼체(요 17:11, 21)와 예사 높임에 해당하는 하오체(요 2:16, 19), 그리고 친밀함의 해요체(요 1:39; 6:10)를 구분하여 사용한다.[9] 이것은 한국어가 지닌 언어 체계의 풍부함을 성경 번역에 활용한 것이다. 또한, 『새한글』은 요한복음의 "ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν"을 『개역개정』의 "진실로 진실로" 대신 "아멘 아멘"으로 음역한다. 이것은 요한복음의 고유한 강조 화법을 감안하여 원어의 소리를 그대로 전달하려는 시도로 보인다. 또 『개역개정』이 2인칭 복수(여격) 대명사 "ὑμῖν"을 대화 상대와 무관하게 "너희에게"로 번역하는 것과 달리, 『새한글』은 대화 상대에 따라 "그대들"(요 1:51; 13:16), "당신들"(요 5:19; 8:34), "여러분"(요 6:26, 32)으로 구분한다.[10] 이러한 표현의 분화는 단순한 문체 장치가 아니라, 본문 안의 관계 역학을 독자가 곧바로 감지하도록 돕는 교육 장치이다.[11]

---

8) 민현식,"『새한글성경 신약과 시편』의 국어학적 의의", 361.

9) Ibid.

10) 이두희, "『새한글성경』의 번역 배경과 주요 특징 — 신약을 중심으로 —", 242; 안창선, "『새한글성경 신약과 시편』 번역에 관한 제언 — 요한복음에 나타나는 독특한 표현들을 중심으로", 「성경원문연구」51 (2022), 314.

11) 안창선, "『새한글성경 신약과 시편』 번역에 관한 제언 — 요한복음에 나타나는 독특한 표현들을 중심으로", 314. 안창선은 이 번역이 특히 요 10:1에서 효과적이라고 평가한다. 이

셋째, 『새한글』은 시편에 말의 종류와 청자를 표시함으로써 화행(speech act) 구조를 가시화한다. 예를 들어, 시편 23장에서[12] 『개역개정』은 "-로다", "-도다", "-나이다"와 같은 경전체 종결형으로 예전적 장엄함을 유지하고 있는 반면, 『새한글』은 혼잣말(1-3절), 기도(4-5절), 다시 혼잣말(6절)로 표시하고 혼잣말은 "-네", "-거야"같이 자기서술형으로, 기도는 "-습니다", "-니까요" 같이 존대형으로 번역한다.[13] 이로써 학습자는 시편이 하나의 단조로운 종교적 언어가 아니라 독백, 기도, 신뢰의 고백이 전환되는 실질적인 기도 언어임을 체험하게 된다. 이렇게 화행의 전환을 명확하게 제시하고 그 화행에 따른 표현을 현대 구술 어법에 맞도록 차별화함으로써 시편의 기도는 예전적 기도에 제한되지 않고 현대인들의 실질적인 기도 언어가 된다.

2.3. 감성적 표현의 강화

『새한글』 번역의 두 번째 특징은 감성성의 강화이다. 감성성이란 성서 본문의 감정, 관계, 호소, 위로, 신뢰를 현대 한국어 독자가 자기 감정의 언어로 수용할 수 있게 되는 특성을 뜻한다.

첫째, 감성적 번역은 『새한글』 성경의 번역 원칙에 속한다. 『새한글』은 과거 개념화된 감정 표현을 되도록 구체적인 표현으로 풀어씀으로 감정의 실제감을 더하였다. '탕자의 비유(눅 15:11-32)'를 예로 들면, 『개역개정』이 "아직도 거리가 먼데 아버지가 그를 보고 측은히 여겨 달려가 목을 안고 입을 맞추니"로 번역한 20절을, 『새한글』은 "아직 그가 멀리 떨어져 있는데, 그의 아버지가 그를 보고 가슴이 아팠어요. 그래서 달려가 아들의 목을 껴안고, 다정하게 입을 맞추었어요."라고 번역한다. "측은히"라는 개념적 표현을 "가슴이 아팠다"로 풀어썼고, "다정하게"라는 형용사를 추가해 아버지의 자식을 향한 마음을 표현한다.

성경 전체에 걸쳐 나타나는 핵심적인 감성 표현들 — 예를 들어, "나를 불쌍히 여겨 주십시오"와 "여호와의 한결같은 사랑" — 은 『새한글』의 감성적 특성을 잘 보여준다. 『개역개정』은 구약에 등장하는 "혼네니"(חָנֵּנִי)를 대

구절에서 예수의 대화 상대가 바리새인들임을 "당신들에게"라는 표현을 통해 독자가 바로 알 수 있기 때문이다. 참조: 조지윤, "존대법 번역과 성경 번역 접근법", 「성경원문연구」 25 (2009), 127-148.

12) 김동혁, "『새한글성경』 구약 번역의 특징과 실제", 148-153.

13) 박동현, "『새한글성경』 매뉴얼(manual) 초안(草案)", 10; 민현식,"『새한글성경 신약과 시편』의 국어학적 의의", 370-372.

부분 "내게 은혜를 베푸소서"(시 86:3, 16; 119:58, 132등)로 번역했는데, 『새한글』은 "은혜"라는 표현 대신에 "불쌍히"라는 구체적 표현으로 바꿨다. 또 『개역개정』이 "헤세드"(חֶסֶד)를 주로 "인자(仁慈)"(시 23:6; 33:5; 119:88 등)로 번역하여 추상적 의미 차원에 머무르게 하는 한계가 있었다면, 『새한글』의 "한결같은 사랑"은 현대 한국어 화자의 정서 세계와 통하는 번역어이다. 박동현이 이 두 표현을 중심으로 성경 전체의 관주적 본문 연결을 제안한 것은, 이러한 감성적 번역어가 개별 구절에 머물지 않고 성경 전체를 관통하는 신학적 주제어로 기능할 수 있기 때문이다.[14]

둘째, 예수의 언어에서 친밀한 감성을 느낄 수 있다. 이미 언급한 바대로, 『새한글』에서 예수는 제자를 포함한 모든 사람에게 높임말을 쓴다. 특히 제자들과의 대화에서 적극적인 해요체를 적용함으로써 예수는 권위를 가진 스승보다는 제자들을 존중하고 배려하는 친근감 있는 스승으로 등장한다. 요한복음 6:20을 예로 들면, 원문의 명령형을 따라 "내니 두려워하지 말라"라는 해라체 명령문으로 번역함으로써 예수의 권위적 선언을 강조하는 『개역개정』과 달리, 『새한글』은 "나예요, 나! 두려워하지 마세요"라고 번역하여, 제자들을 존중하며 위로하는 예수의 감성을 느끼게 한다. 14:1에도 보면, "그대들의 마음이 뒤흔들려서는 안 됩니다. 하나님을 믿으세요! 또 나를 믿으세요!"라고 제자들에게 간절하게 호소하는 예수의 마음을 느낄 수 있다.[15]

또 『새한글』의 감성적 특성은 자기 자신을 드러내는 예수의 표현, "ἐγώ εἰμι" 번역에서 잘 드러난다. 방금 언급한 요한복음 6:20을 보면, 『개역개정』의 "내니"라는 번역 대신 예수 자신임을 반복해서 강조하는 "나예요, 나!"로 번역함으로써 어둠과 풍랑 속에서 두려워하는 제자들을 안심시키기 위한 예수의 인격적 다가섬을 감성적으로 체험하게 한다. 또한 요한복음에 자주 등장하는 예수의 자기 선언 본문(6:35; 8:12; 10:11; 11:25 등)에도 이러한 감성적 강조가 잘 드러난다.[16] 『새한글』은 예수의 자기 선언을 일관되게 "나야

14) 박동현, "『새한글성경』 매뉴얼(manual) 초안(草案)", 14-18. 박동현은 "나를 불쌍히 여겨 주십시오"와 "한결같은 사랑"을 중심으로 관주적 본문 연결을 제안하면서, 이러한 감성적 번역어가 성경 전체를 관통하는 신학적 주제어로 기능할 수 있음을 제시한다.

15) 박용권, "『새한글성경』 매뉴얼 — 경건, 목회, 선교 현장에서에 대한 응답"(제130차 한국구약학회 송년학술대회: 2025. 12. 28.), 30. 박용권은 "존댓말 하는 예수님을 거듭 만나면서 기존의 익숙함과 고정관념으로부터 해방되고 새로운 예수님을 만났다"고 말한다.

16) 요한복음의 ἐγώ εἰμι는 구약에서 하나님이 자기를 계시하는 장면(출 3:14)을 연상케 하는 것으로, 예수의 신적 정체성을 함축하는 표현으로 이해되어 왔다. R. E. Brown, *The Gospel according to John (I-XII)*, vol. 1, Anchor Bible (NY: Doubleday, 1966), 533-538; D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 343-344.

말로”로 번역한다.[17] “나야말로”라는 번역은 『개역개정』의 “나는”보다 자기 계시 성격과 인격적 호소를 동시에 담아낸다. 한국어에서 “야말로”는 “다른 이가 아닌 바로 나”임을 강조하는 보조사로, “ἐγώ εἰμι”의 ἐγώ가 지닌 강조적 기능을 우리말로 효과적으로 전달한다. 성서 교수학의 관점에서 『새한글』이 산출하는 예수의 감성적 특징은 학습자가 예수 그리스도의 말씀을 자기 자신을 향한 인격적 호소로 수용하게 되는 교육적 효과를 가져온다.

셋째, 어순의 도치도 감성적 측면을 부각시킨다. 『새한글』은 히브리어 원문의 어순 변형이 전달하는 강조와 초점을 한국어에서도 살리기 위해 도치문을 적극적으로 채택한다. 시편 119:105를 비교해 보자.[18] 히브리어 원문은 “내 발에 등불(נֵר־לְרַגְלִי)”이 문장의 앞에 놓고 “주의 말씀은(דְּבָרְךָ)” 뒤에 놓는 어순을 취한다. 이 어순은 등불이라는 비유적 이미지를 강조하기 위한 의도적 도치이다. 『개역개정』은 한국어의 자연스러운 어순(주어-서술어)을 따라 “주의 말씀은 … 등이요 … 빛이니이다”로 번역한다. 반면 『새한글』은 “내 발에 등불입니다, 주님의 말씀은”으로 번역하여, 히브리어 원문의 어순을 반영한다. 이 도치는 한국어의 자연스러운 어순을 일정 부분 따르지 않지만, 등불이라는 이미지를 문장의 전면에 내세움으로써, 말씀의 기능에 대한 강조를 감성적으로 선명하게 전달한다. 이것은 원문의 사고 흐름을 따라가게 하는 길잡이가 된다.

3. 『새한글성경』과 성서교육 — 발더만의 성서교수학 이론을 중심으로

3.1. 성서 언어와의 만남

독일의 성서교수학자 발더만(I. Baldermann)은 성서교육의 초점을 성서 언어 안에서 일어나는 만남의 사건에 둔다.[19] 발더만에게 성서교육은 성서에 관하여 가르치는 일이 아니라 성서 언어 안에서, 성서 언어를 따라가며 학습자가 새로운 자기 이해와 신앙적 의미를 발견하도록 돕는 과정이다.[20]

---

17) 안창선, “『새한글성경 신약과 시편』 번역에 관한 제언 — 요한복음에 나타나는 독특한 표현들을 중심으로”, 314-317은 “나야말로”라는 번역이 예수가 자신의 정체성을 강조하고 있음을 더 잘 표현한다고 평가한다.

18) 김동혁, “『새한글성경』 구약 번역의 특징과 실제,” 155-158; 박동현, “『새한글성경』 매뉴얼(manual) 초안(草案)”, 9.

19) I. Baldermann, *Einführung in die Bibel* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1988), 13.

발더만은 만남의 성서교수학의 역할을 세 가지로 설명한다. 첫째, 성서와의 만남은 배움을 가능하게 한다. 여기서 배움은 지식의 축적이 아니라 낯선 말씀과의 대면을 통해 나를 새롭게 발견하는 과정이다.[21] 둘째, 만남은 성서 텍스트를 말씀되게 한다. 만남을 통해 성서는 과거에 기록된 종교 문헌으로 머물지 않고 오늘의 학습자에게 들려오는 현실적 말씀이 된다. 셋째, 궁극적으로 성서와의 만남은 희망을 불러일으킨다. 성서와의 만남은 고통과 불안의 현실을 회피하지 않으면서 그 한복판에서 새로운 신뢰와 희망의 언어가 된다.[22]

이 관점에서 볼 때, 성서는 인간에 의해 해석되어야 할 수동적 객체가 아니다. 성서는 학습자에게 말을 걸고, 응답을 요청하며, 삶을 새롭게 보게 하는 대화의 주체다. 성서는 "내게 말을 걸어오고 나를 대화 속으로 인도한다."[23] 따라서 성서교육의 과제는 본문을 설명해 주는 데 있지 않고 학습자가 본문과 직접 대면하고 그 말씀에 귀 기울일 수 있는 교육의 장을 마련하는 데 있다.[24]

3.2. 정서에 주목하는 성서교육

발더만의 성서교수학에서 시편은 특별한 위치를 차지한다. 그는 시편을 성서 전체의 기초 언어(elementare Sprache)가 응축된 텍스트로 보았다. 시

---

20) Ibid., 25-27; I. Baldermann, *Einführung in die Biblische Didaktik* (Darmstadt: Primus Verlag, 1996), 1-3. 발더만(I. Baldermann)은 특히 양식사 비평의 관점을 성서교육에 적용하고 있다.

21) "낯섦"의 해석학적 의미에 대해서는 한스게오르크 가다머, 『진리와 방법 2』, 임홍배 역 (파주: 문학동네, 2012); H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag, 1960/1990), 262-263을 참조하라. 가다머(H.-G. Gadamer)는 진정한 경험을 "낯선 타자 속에서 자기 자신을 인식하는 것"이라고 보았다.

22) I. Baldermann, *Einführung in die Biblische Didaktik*, 3-13; 고원석, "잉고 발더만의 성서 교수학," 4-13.

23) I. Baldermann, *Einführung in die Biblische Didaktik*, 5. 고원석, "잉고 발더만의 성서 교수학," 4-13.

24) 발더만의 성서교수학이 지나치게 텍스트 중심이란 이유로 교육학적 관점에서 비판이 있다. 이 부분에 대한 논의는 논문의 주제와 깊은 연관이 없기에 자료만을 제시하고자 한다. 발더만의 성서교수학에 관한 논쟁은 다음을 참조하라: C. Kalloch and B. Kruhöffer, "Das Alte Testament 'unmittelbar' erschließen? Kritische Anfrage an die bibeldidaktische Konzeption Ingo Baldermanns", *Loccumer Pelikan* (2001/2), 59-64; A. A. Bucher, "Bibeldidaktische Grundregeln: Altes Testament", E. Groß and K. König, eds., *Religionsdidaktik in Grundregeln* (Regensburg: Pustet, 1996), 68-94; G. Lämmermann, *Grundriß der Religionsdidaktik* (Stuttgart: Kohlhammer, 1998), 26-34; M. Fricke, G. Adam and R. Lachmann, *›Schwierige‹ Bibeltexte im Religionsunterricht* (Göttingen: V&R Unipress, 2005), 82-87.

편에는 탄식, 간구, 찬양, 신뢰, 감사의 언어가 들어 있으며, 이 언어들은 학습자의 근원적 경험과 직접 접촉할 수 있다.[25] 특히 발더만이 시편에 주목하는 이유는 시편의 언어가 주로 감정의 언어이기 때문이다. 시편의 탄식과 절규는 매우 구체적이고 절박한 표현임과 동시에 일상 언어로는 충분히 표현하기 어려운 감정의 응축물이다.[26] 기도자는 "마치 깊은 수렁에 빠진 것 같습니다"라고 말하지 않고 "나 깊숙한 수렁에 빠졌습니다"라고 말한다(시 69:2상). 이 직설적 성격은 학습자로 하여금 자신의 불안과 고통을 우회하지 않고 대면하게 한다.[27]

이처럼 발더만이 성서 언어의 정서적 측면을 강조하는 이유는 감정이 언어화될 때 인간은 자신의 모습을 신앙적으로 의미화할 수 있다고 보기 때문이다. 학습자는 시편의 언어를 통해 자신의 두려움, 분노, 외로움, 부끄러움, 희망을 말로 표현하고, 그 감정을 솔직하게 하나님 앞에 내어놓는 법을 배운다. 이것은 발더만이 강조하는 희망의 언어 형성으로 이어진다.[28]

3.3. 희망을 지향하는 성서교육

발더만의 성서교수학은 궁극적으로 희망을 지향한다. 여기서 희망은 현실의 고통을 덮어 버리는 맹목적 유토피아를 표방하지 않는다. 발더만에게 희망은 탄식과 절규, 정의를 향한 갈망, 신뢰의 흔적을 통과하여 형성되는 "영혼의 힘"을 말한다. 발더만은 희망이 현실에 실질적으로 대항할 수 있으려면 먼저 현실의 억압, 탄식, 절망을 진지하게 수용해야 한다고 보았다.[29]

예를 들어, 시편에서 탄식은 희망의 반대가 아니라 희망으로 나아가는 입구다. 시편의 기도자는 하나님께 응답을 요구하고, 때로는 하나님이 멀리 계신 것처럼 느끼며, 자신의 몸과 마음이 무너지는 경험을 호소한다. "나의 하나님, 나의 하나님, 무슨 까닭으로 나를 버리셨습니까?"(시 22:1)라는 기도자의 탄식은 하나님과의 관계를 포기하는 절망의 언어가 아니라, 오히려 하나님과의 관계를 붙드는 저항적 신뢰, 영혼의 힘을 드러낸다. 따라서 발더만은 성서교육이 학습자의 고통을 빠른 교훈이나 손쉬운 위로로

25) I. Baldermann, *Einführung in die Bibel*, 30-59.
26) I. Baldermann, "Psalmen", M. Zimmermann and R. Zimmermann, eds., *Handbuch Bibeldidaktik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 138-144.
27) I. Baldermann, *Einführung in die Biblische Didaktik*, 26-28.
28) I. Baldermann, *Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995). 43-47.
29) I. Baldermann, *Einführung in die Bibel*, 14-16; I. Baldermann, *Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen*, 48-49.

봉합하지 않고, 탄식의 언어를 충분히 학습하고 성찰할 때만이 진정한 희망의 교육으로 나아갈 수 있다고 보았다.[30]

3.4. 발더만의 성서교수학과 『새한글성경』의 친화성

발더만의 성서교수학과 『새한글』 사이의 친화성은 우선 성서 언어의 "형식"을 중시한다는 점에서 확인된다. 발더만은 성서교육이 본문의 메시지를 추상적 명제로 요약하는 방식에 머물 때, 성서의 구체적 언어가 지닌 교육적 힘을 잃어버린다고 보았다. 성서교육에서 정말 중요한 것은 성서가 무엇을 말씀하는가에 그치지 않고, 어떤 언어 형식으로 말씀하고, 누구에게 말을 걸며, 어떤 응답을 불러일으키는가에 있다. 『새한글』은 바로 이 형식의 차원을 한국어 번역 안에서 선명하게 드러낸다. 짧은 문장, 직접 화법, 도치, 반복, 화행 표시, 높임법의 분화 등은 본문을 설명 이전의 말씀, 곧 학습자에게 들려오는 언어 사건으로 경험하게 한다.

둘째, 발더만의 성서교수학은 성서의 구술적 성격에 주목한다. 발더만에게 있어서 성서를 신앙교육의 텍스트로 활용한다는 것은 단순히 읽기 자료를 제공한다는 뜻이 아니다. 그것은 성서의 말씀이 학습자에게 직접 들려오고, 학습자가 그 말씀에 반응할 수 있도록 교육의 장을 구성한다는 뜻이다.[31] 『새한글』의 짧은 문장과 대화체 표현은 이러한 교수학적 요구에 적합하다. 특히 시편의 혼잣말, 기도, 고백의 전환이나 요한복음의 대화 장면은 낭독과 역할 읽기를 통해 본문의 화자를 청각적으로 구별하게 한다. 이 점에서 『새한글』은 발더만이 말한 "성서의 언어 안에서의 만남"을 한국어 수업 상황에서 구현할 수 있는 중요한 매개가 된다.

셋째, 발더만의 성서교수학은 감정 언어를 신앙 형성의 주변부가 아니라 중심부에 둔다. 시편의 탄식, 간구, 신뢰, 찬양은 인간의 감정을 단순히 표현하는 데 그치지 않고 하나님 앞에서 자기 삶을 드러내는 신앙 언어가 된다.[32] 『새한글』의 감성적 번역은 이러한 과정에 적합한 언어적 조건을 제공한다. "나를 불쌍히 여겨 주십시오", "한결같은 사랑", "두려워하지 마세요", "나야말로"와 같은 표현은 추상적 신학 개념을 학습자의 정서적 수용 가능성 안으로 끌어온다. 따라서 『새한글』은 학습자가 성서의 감정 언어를 자기 언어로 수용하고 적용하도록 돕는 해석학적 기능을 수행한다.

---

30) I. Baldermann, *Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen*, 35-42.
31) I. Baldermann, *Einführung in die Biblische Didaktik*, 9-14, 29-30.
32) 고원석, "잉고 발더만의 성서 교수학," 20-22.

넷째, 발더만의 성서교수학은 성서와 학습자의 관계를 정보 전달이 아니라 대화적 관계로 이해한다.[33] 『새한글』은 요한복음에서 예수의 말투와 상대에 따른 높임법을 구체화함으로써, 예수의 말씀이 명령이나 선포가 아니라 성서 속의 인물과 공동체를 향한 인격적 대화임을 드러낸다. 이러한 번역 특성은 발더만의 성서교육이 추구하는 성서와의 대면, 상호 대화 과정에 적합하다.

4. 『새한글성경』을 활용한 성서교육의 실제

4.1. 성서교육의 기본 흐름

발더만의 성서교육 이론은 세 단계 과정으로 구체화할 수 있다. 첫째, 성서 본문과의 직접적 만남이다. 학습자는 성서 본문에 대한 해설을 듣기 전에 먼저 본문을 직접 대면한다. 둘째, 감정의 언어화이다. 학습자는 본문이 불러일으키는 감정과 이미지를 자기 언어, 그림, 몸의 표현, 짧은 글로 표현한다. 셋째, 희망과 신뢰의 언어 찾기이다. 학습자는 본문 안에서 고통과 신뢰, 탄식과 희망이 어떻게 연결되는지 발견하고, 자신의 삶에서 희망과 신뢰의 언어를 구성한다.[34]

이 세 단계에서 『새한글』은 성서 교육 활동의 중심 텍스트로 기능할 수 있다. 짧은 문장은 낭독을 돕고, 직접 화법은 역할 읽기를 가능하게 하며, 감성적 표현은 학습자의 자기 언어 찾기를 돕는다. 이때 교사는 본문을 설명으로 대체하지 않고, 본문의 언어가 학습자에게 충분히 들릴 수 있도록 낭독, 침묵, 표시하기, 이미지화, 짧은 응답 쓰기와 같은 활동을 적절하게 배치한다.

4.2. 시편 성서교육: 탄식에서 희망으로

시편 교육은 시편 22장을 중심으로 설계할 수 있다. 시편 22장은 “나의 하나님, 나의 하나님”이라는 절박한 부름으로 시작하여 공동체적 찬양(23-25절)과 희망(26-31절)으로 나아간다. 발더만에게 이 본문은 탄식이 희망으로 연결되는 대표적 사례이다.[35]

---

33) I. Baldermann, *Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen*, 51-54.
34) 참조, I. Baldermann, *Einführung in die Biblische Didaktik*, 31-47.

4.2.1. 성서 읽기

첫 단계는 성서 본문 읽기다. 시편 22장의 첫 구절을 학습자들은 먼저 눈으로 읽고, 다음에 교사가 설명 없이 천천히 낭독하며 학습자들은 귀 기울여 듣는다. 마지막으로 모든 학습자들은 함께 소리 내어 첫 구절을 읽는다. 이 세 번의 읽기는 각각 보기, 듣기, 말하기의 과정이다. 본문은 이 과정을 통해 학습자 자신의 기도 언어로 전환된다. 핵심은 본문을 정보로 제시하기보다 소리로 경험하게 하는 것이다.

『새한글』은 시편 22장이 기도로 시작하고 있음을 말해 준다. 이제 1절의 탄식 기도가 어떤 감정을 표출하는지 살펴보도록 한다. 본문 읽기를 마친 후 교사는 "기도자의 기도에서 특별한 느낌을 주는 단어는 무엇인가?", "기도자는 기도 가운데 어떤 몸짓을 하고 있을 것 같은가?"와 같이 학습자들이 본문의 정서에 주목할 수 있는 질문을 던진다. 그러기 위해서 질문은 본문의 의미나 교훈을 찾도록 이끌기보다 본문의 말투, 호흡, 반복, 몸짓에 주목하게 해야 한다. 예를 들어, "나의 하나님, 나의 하나님"이라는 반복적인 부름을 통해 학습자들은 버림받음의 경험 속에서 하나님과의 관계를 붙들고자 하는 기도자의 간절함을 느낄 수 있다. 또, "내가 소리쳐 아뢰는데도요?"라는 표현에서 학습자들은 기도자가 마치 바닥에 주저앉아 손으로 바닥을 내리치는 모습을 연상할 수 있다. 학습자들은 이 감정의 표현을 통해서 탄식이 불신앙의 언어가 아니라 하나님을 향한 관계의 언어임을 발견하게 될 것이다.

4.2.2. 감정의 언어화

둘째 단계는 감정의 언어화다. 먼저, 학습자들은 시편 22장의 탄식 표현 가운데 하나를 선택하고, 그것이 불러일으키는 이미지를 시각적으로 표현할 수 있다. 시각화라고 해서 반드시 그림을 그리는 행위를 말하는 것은 아니다. 예를 들어, 2절 말씀을 큰 전지(全紙)에 프린트하거나 손글씨로 적어 한쪽 벽면에 붙인다. 교사는 학습자들로 하여금 다양한 색이나 기호를 이용하여 "두려움", "간구", "신뢰"의 언어를 찾아 시각적으로 표시하도록 한다. 예를 들어, 두려움의 언어엔 빨간색으로, 간구의 언어엔 파란색으로, 신뢰의 언어엔 초록색으로 동그라미 표시를 하든지 밑줄을 긋게 한다. 또는 기호를 사용하여 두려움의 언어엔 물음표(?)를, 간구의 언어엔 별표(☆)를,

35) 발더만이 제시하고 있는 시편 22장 성서교육과정에 대해서는 I. Baldermann, *Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen*, 18-25, 35-42를 참조하라.

신뢰의 언어엔 느낌표(!)를 표시하도록 하여 본문 상에 드러나지 않는 감정을 자신의 구술적 차원의 색과 기호로 표출하는 것이다.

감정을 언어화하는 또 다른 방법이 있다. 시편 22:15에는 비유적으로 표현된 감정들이 등장한다. “진흙그릇 조각”, “말라 버렸습니다”, “혀가 입천장에 달라붙어”, “죽음의 땅” 등이 그것이다. 교사는 학습자들과 함께 비유적 표현을 자신이 이해한 언어로 바꿔보는 작업을 수행한다. 교사가 칠판이나 활동지에 “본문 말씀”, “떠오르는 이미지”, “내가 붙인 감정 이름”, “나의 표현”의 네 칸을 제시하면, 학습자는 15절의 표현 중 한 구절을 선택하여 자기 언어화한다. 예를 들면,

- 본문말씀: 진흙그릇 조각처럼 (말라 버렸습니다)
- 떠오르는 이미지: 떨어져 깨져 버린 아주 작은 조각
- 내가 붙인 감정: 상실감, 버려진 느낌
- 나의 표현: 아무 쓸모없는 존재가 되어 버렸어요, 나는.

만일 학습자들이 원한다면, 이 구절과 관련된 자신의 경험을 나누도록 한다. 이를 통해 학습자는 시편의 탄식 언어를 자기 감정과 연결하되, 안전한 거리 안에서 본문과 만날 수 있을 것이다.

4.2.3. 탄식을 넘어 희망으로

셋째 단계는 희망과 신뢰의 언어 찾기이다. 시편 22장은 탄식과 신뢰의 표현이 반복해서 짝을 이루며 등장한다: 1-2절(탄식)과 3-5절(신뢰), 6-8절(탄식)과 9-10절(신뢰), 11-21절(탄식)과 22-31절(신뢰). 교사는 탄식 구절과 신뢰 구절을 나란히 읽게 하여 본문 안에서 일어나는 전환점을 찾게 한다. 특히 “그래도”(3절), “주님은”(9절), “그러니”(19절), “주님이”(21절) 등과 같은 전환의 표현에 주목하도록 안내한다. 이 접속어들은 고통을 지워 버리는 말이 아니라, 고통의 한복판에서 하나님을 다시 부르는 언어이다.

이후 학습자에게 앞서 표현한 탄식의 이미지 옆에 “그래도”, “주님은”, “그러니”, “주님이”로 시작하는 짧은 문장을 작성하게 한다. 예를 들면, “진흙그릇 조각처럼 말라 버렸습니다, 내 힘이(15절).” “그래도 하나님은 일으키실 겁니다, 나를” 또는 “나를 에워쌌습니다, 개들이(16절).” “그래도 나는 두렵지 않습니다. 주님이 계시니까요.”라고 적음으로써 학습자들이 현실의 고통을 부정하지 않으면서 희망의 언어를 찾을 수 있도록 돕는다. 이 활동의 목적은 빠른 위로를 제공하는 것이 아니라 고통/탄식이 희망/신뢰와 연결되는

신앙의 문법을 경험하게 하는 데 있다. 학습자는 이 문장을 개인적으로 보관할 수도 있고, 익명으로 모아 공동 기도문으로 구성할 수도 있다.

마지막으로 학습자는 자신이 선택한 문장을 공동체 안에서 소리 내어 읽는다. 이때 성서의 언어는 개인의 내면에 머무르지 않고 공동체의 기도 언어가 된다. 가능하다면 수업의 마지막에는 『새한글』 시편 22장의 일부와 학습자들의 "그래도" 문장을 교대로 읽는 응답식 낭독을 진행하는 것도 좋겠다. 이로써 학습자는 성경에 관하여 배우는 사람이 아니라 성경의 언어 안에서 하나님을 신뢰하고 하나님을 향해 말하는 사람이 된다.

4.3. 요한복음 성서교육: "나야말로"의 신뢰성

요한복음 교육은 예수님의 "나야말로(ἐγώ εἰμι)" 선언 본문을 예로 설계하고자 한다. 『새한글』은 이 표현을 "나야말로"로 번역함으로써 예수님의 자기 계시가 지닌 인격적 호소를 잘 살리고 있다. "나야말로 OOO입니다"라는 표현은 예수님의 객관적 자기 계시로 끝나는 것이 아니라 학습자 개인을 향한 인격적 초대로 작동한다. 약간의 차이는 있으나 발더만의 성서교육의 틀을 따라 네 단계의 성서 교육을 진행한다.

4.3.1. 성서 읽기(대면)

첫 단계는 선언문과의 만남이다. 교사는 요한복음의 "나야말로" 본문들을 적은 카드를 여러 장 제시하고, 학습자는 카드를 돌려가며 한 문장씩 소리 내어 읽는다. 이때 본문에 대한 신학적 설명 없이[36] 학습자는 문장의 소리, 리듬, 감정을 반복해서 경험한다. 카드는 "나야말로 생명의 빵입니다"(요 6:35), "나야말로 세상의 빛입니다"(요 8:12), "나야말로 좋은 목자입니다"(요 10:11), "나야말로 부활이요 생명입니다"(요 11:25), "나야말로 그 길입니다"(요 14:6), "나야말로 참 포도나무입니다"(요 15:1) 등으로 구성할 수 있다.[37] 학습자들은 카드 내용에서 "나는 OOO입니다"가 아닌 "나야말로 OOO입니다"를 읽을 때, 조금은 어색하게 들릴 수 있다. 하지만 전자가 정보 전달의 성격이 강하다면, 후자는 듣는 이를 향해 말을 걸고 호소하는 성격이 강하다.

---

36) 이것은 학습자 자신의 생각과 느낌을 이끌어 내기 위한 과정이다.

37) 이 외에 비록 "나야말로"의 표현은 없지만 "나야말로 영생의 물입니다"(참조, 요 4:14)를 추가할 수 있겠다.

학습자들은 선언이 적혀 있는 카드를 돌려가며 각 문장을 읽은 후, “나야 말로” 의 다양한 상징들(빵, 빛, 목자, 길 등)에 대한 느낌이나 연상되는 것을 카드 뒷면에 적는다. 카드를 전해 받은 학습자는 이전 학습자들이 카드 뒷면에 적은 내용을 볼 수 있으며, 카드 뒷면에 자신의 생각을 추가로 적는다. 이를 통해 학습자들이 서로 가지고 있는 “나야말로” 본문에 대한 첫인상을 서로 공유할 수 있다.

4.3.2. 상징의 언어화

둘째 단계는 상징에 대한 언어화 작업이다. 학습자들은 자신에게 가장 깊이 다가오는 선언 하나를 고르고, 가능하다면, 같은 선언을 고른 학생들끼리 모여 앉는다. (인원이 부족하다면 두세 개의 상징을 함께 모여 앉도록 한다). 그리고 서로 자신이 선택한 상징의 이유와 상징에 대한 이미지를 짧게 나눈다. “빛”, “물”, “문”, “목자”, “길”, “생명”, “포도나무”와 같은 상징들은 학습자들의 다양한 상황과 연결될 수 있다. 본문의 언어가 학습자의 내면에서 새로운 연상을 일으키고, 그 연상이 다시 신앙을 자기 언어로 표현시킨다. 이를 통해 성서의 본문이 학습자들의 구술적 언어와 결합한다.

이제 모든 학습자는 A4 이상 크기의 백지를 한 장씩 받은 후, 자신이 선택한 하나의 “나야말로” 선언을 백지의 중심에 크게 적고 그 주변 공간에 세 가지 질문을 기록한다. 첫째, “이 선언은 내 안에 있는 어떤 두려움이나 결핍과 연관이 있는가?” 둘째, “이 선언은 내게 무엇을 약속하고 있는가?” 셋째, “이 선언에 등장하는 ‘나야말로’를 들을 때, 어떤 느낌이 드는가?” 세 질문을 기록한 후, 각자 질문에 대한 자신의 답을 백지의 빈 공간에 기록한다.

예를 들어 “생명의 빵”은 첫째, 부족함/가난함에 대한 내 두려움과 연관된다. 둘째, 내게 일용할 양식을 주시리라는 약속과 신뢰를 전해준다. 셋째, 예수님이 아닌 다른 것을 생명의 빵으로 여겼던 나를 바로잡아 주시는 듯하다. 이렇게 학습자들은 자신의 종이에 기록한다. 이를 통해 학생들은 빵이라는 상징을 자기 언어화하고 “나야말로”의 인격적 표현을 통해 자기 삶과 신앙의 차원에서 되돌아보게 된다.

4.3.3. 두려움에서 신뢰로

셋째 단계는 “나야말로”의 상징을 포함하는 본문의 대화로 나아간다. 요한복음에는 예수님과 여러 사람들 간의 대화, 또는 다양한 사람들을 향한 강화가 등장하고 있고, 이 대화와 강화는 “나야말로” 본문의 상징들과 연관되어 있다. 예를 들어, 요한복음 4장의 사마리아 여인과 예수의 대화는 ‘영

생의 물'과, 요한복음 6장의 군중과 예수의 대화는 "생명의 빵"과, 요한복음 11장의 마리아/마르다와 예수의 대화는 "부활"과 연관되어 있다.

학습자들은 요한복음의 대화 장면을 역할을 나누어 읽는다. 『새한글』의 높임말은 예수의 대화가 상대를 억누르는 권위적 성격이 아니라 인격적 초대와 위로의 성격을 더 강하게 가지고 있음을 잘 보여 준다. 학습자들은 먼저 대화 상대를 표시하고, 예수의 말투가 누구에게 어떻게 달라지는지 확인한다. 그런 뒤 같은 본문을 낭독하면서 말투의 차이가 예수 이해에 어떤 영향을 주는지 토론한다.

이어서 본문의 신학적 구조와 설명이 첨가된다. 요한복음 6:20의 "나예요, 나! 두려워하지 마세요"는 어두운 밤 풍랑의 위협 속에 두려워하고 있는 제자들을 안심시키는 예수의 자기 계시이자 신뢰와 위로의 음성이다. 오병이어(생명의 빵) 사건에 이어 등장하는 이 본문(6:16-21)을 우리는 '예수의 부재(두려움의 시작)', '예수에 대한 무지(두려움의 고조)', '예수의 위로의 음성(두려움 해소/신뢰)'이라는 세 단계로 나누어 읽을 수 있다.[38]

- 예수의 부재(6:16-17): 두려움의 시작
  - 예수의 부재 가운데 어두운 바다 위에서 제자들은 두려워하기 시작한다.
- 예수에 대한 무지(6:18-19): 두려움의 고조
  - 그들을 향해 예수께서 멀리서 다가오지만 예수를 알아보지 못하는 제자들의 두려움은 고조된다.
- 예수의 음성(6:20-21): 두려움의 해소, 그리고 신뢰
  - 예수께서 "나에요 나, 두려워하지 마세요"라는 위로의 음성을 들려주자 제자들은 비로소 안심하고 끝까지 항해를 마치게 된다.

학습자들은 이 본문을 단계별로 읽은 후, 위로와 신뢰의 음성을 들려주는 예수의 "나야말로" 의 인격적 계시 의미를 성찰하며 정리한다.

4.3.4. 응답문 작성

학습자들은 응답의 고백문을 작성함으로써 마무리할 수 있다. 학습자들은 자신이 선택한 "나야말로" 선언을 바탕으로 "주님이야말로"의 짧은 고백문을 작성한다. 예를 들어, "주님, 제가 어둠 속에 있을 때 주님이야말로

38) R. E. Brown, 『요한복음 개론』, 최흥진 역 (서울: CLC, 2010); *The Gospel according to John (I-XII)*, vol.1, Anchor Bible (NY: Doubleday, 1966).

내 곁에서 날 비춰주십니다.” 또는 “제가 길을 잃었다고 느낄 때 주님이야말로 내 손을 꼭 잡아주실 겁니다”, “우리 공동체가 실망하고 있을 때 주님이야말로 우리를 격려해 주십니다”와 같은 문형으로 작성한다. 이 응답문은 정답을 요구하지 않고, 요한복음의 언어가 학습자들에게 어떻게 새롭게 들려오는지 확인하는 활동이다. 이 과정에서 예수의 말씀이 학습자에게 말을 걸고 신뢰의 응답을 요청하는 사건으로 확장된다.

5. 나가며

본 연구는『새한글』의 번역 특성을 구술성과 감성성이라는 두 범주로 검토하며 시작하였다.『새한글』은 짧은 문장, 직접 화법, 화계의 분화, 화행 표시, 감정 표현의 구체화, 도치문 등 새로운 번역 원칙을 도입함으로써 다음 세대 그리스도인을 위한 성서 읽기 및 성서교육의 새 지평을 제시하였다.『새한글』의 특성은 성서 언어와의 만남을 추구하는 발더만의 성서교수학과 맥락을 같이 한다. 그런 점에서 발더만은 이러한『새한글』을 활용하여 한국 교회 성서교육 현장에 적용할 수 있는 학문적 틀을 제공한다.

『새한글』을 활용한 사례로, 시편 교육에서는 탄식의 언어를 소리 내어 읽고, 감정을 자기 언어화하며, 성서 언어를 통해 희망으로 나아가는 신앙교육을 구성할 수 있다. 요한복음 교육에서는 “나야말로” 선언 본문을 중심으로 예수의 자기 계시의 표현을 인격적 신뢰로 경험하게 할 수 있다. 두 경우 모두『새한글』은 학습자들이 본문을 설명의 대상으로만 대하지 않고, 자신에게 들려오고 응답을 요구하는 희망과 신뢰의 말씀으로 경험하게 한다.

본 연구는 후속 연구를 통해 보완 및 확장이 요구된다. 첫째,『새한글』을 활용한 실제 수업 사례를 개발하고 학습자들의 반응을 질적으로 분석할 필요가 있다. 둘째, 시편과 요한복음 외에 다른 성서 장르에서『새한글』의 구술성과 감성성이 어떻게 작동할 수 있는지 검토가 필요하다. 셋째, 발더만의 성서교수학 외에도 다양한 성서교수학 모델과 관련하여『새한글』의 활용 가능성을 학문적으로 넓게 고찰할 필요가 있다. 이러한 연구를 통해『새한글』은 단순한 새 번역본을 넘어, 성서교육의 언어와 방법을 새롭게 성찰하게 하는 중요한 계기가 될 것이다.

<주제어>(Keywords)
『새한글성경』, 성서교수학, 잉고 발더만, 구술성, 감성성.
New Korean Translation, Biblical didactics, Ingo Baldermann, Orality, Emotionality.

(투고 일자: 2026년 7월 23일, 심사 일자: 2026년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2026년 9월 7일)

<참고문헌>(References)

가다머, 한스게오르크, 『진리와 방법 2』, 임홍배 역, 파주: 문학동네, 2012; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960/1990.

고원석, "잉고 발더만의 성서 교수학", 「기독교교육정보」 43 (2014), 1-27.

김동혁, "『새한글성경』의 구약 번역 특징과 실제", 「성경원문연구」 57 (2025), 142-163.

민현식, "『새한글성경 신약과 시편』의 국어학적 의의", 「성경원문연구」 51 (2022), 355-384.

박동현, "『새한글성경』 매뉴얼(manual) 초안(草案) — 경건, 목회, 선교 현장에서 —", 제130차 한국구약학회 송년학술대회: 2025. 12. 28., 6-27.

박동현, "인사말", 『새한글성경』 학술 심포지엄: 2025. 4. 8., 5.

박용권, "『새한글성경』 매뉴얼 — 경건, 목회, 선교 현장에서에 대한 응답", 제130차 한국구약학회 송년학술대회: 2025. 12. 28., 28-30.

박형대, "『새한글성경』의 신약 번역 특징과 실제 — 저본, 문법, 표현을 중심으로 —", 「성경원문연구」 57 (2025), 164-192.

브라운, R. E., 『요한복음 개론』, 최흥진 역, 서울: CLC, 2010; *The Gospel according to John (I-XII)*, vol. 1, Anchor Bible 29 (New York: Doubleday, 1966).

안창선, "『새한글성경 신약과 시편』 번역에 관한 제언 — 요한복음에 나타나는 독특한 표현들을 중심으로 —", 「성경원문연구」 51 (2022), 303-322.

이두희, "『새한글성경』의 번역 배경과 주요 특징 — 신약을 중심으로 —", 「성경원문연구」 51 (2022), 225-250.

이승무, "익숙함을 넘어 소통의 언어로: 『새한글성경 매뉴얼』에 대한 제언", 제130차 한국구약학회 송년학술대회: 2025.12.28., 31-33.

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

Baldermann, I., *Einführung in die Bibel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

Baldermann, I., *Einführung in die Biblische Didaktik*, Darmstadt: Primus Verlag, 1996.

Baldermann, I., "Psalmen", M. Zimmermann, and R. Zimmermann, eds., *Handbuch Bibeldidaktik*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, 138-144.

Baldermann, I., *Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen,* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995.

Bucher, A. A., "Bibeldidaktische Grundregeln: Altes Testament", E. Groß and K. König, eds., *Religionsdidaktik in Grundregeln*, Regensburg: Pustet, 1996, 68-94.

Carson, D. A., *The Gospel according to John,* Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Fricke, M., Adam, G. and Lachmann, R., *›Schwierige‹ Bibeltexte im Religionsunterricht*, Göttingen: V&R Unipress, 2005.

Kalloch, C. and Kruhöffer, B., “Das Alte Testament ‘unmittelbar’ erschließen? Kritische Anfrage an die bibeldidaktische Konzeption Ingo Baldermanns,” *Loccumer Pelikan*, 2001/2, 59-64.

Lämmermann, G., *Grundriß der Religionsdidaktik*, Stuttgart: Kohlhammer, 1998.

<Abstract>

The Bible-Educational Significance of the New Korean Translation: In terms of Ingo Baldermann's Biblical Didactics

Won Seok Koh
(Presbyterian University and Theological Seminary)

This study examines the distinctive translational features of the New Korean Translation and explores its significance for Bible education among the next generation in Korean churches through the theoretical framework of Ingo Baldermann's biblical didactics. Published in its complete form in 2024, the New Korean Translation seeks to communicate the biblical message faithfully in contemporary Korean while responding to the linguistic environment of readers shaped by digital and multimedia culture. This study identifies orality and emotionality as its two principal characteristics and considers their educational implications.

The orality of the New Korean Translation is evident in its short sentences, direct speech, differentiated speech levels, explicit indications of speech acts, and expressions suitable for oral reading. These features allow biblical texts to be experienced not merely as written documents but as living words that are heard, spoken, and answered. Its emotionality is expressed through concrete renderings of affective language, relational expressions, and syntactic arrangements that accentuate images and emotional intensity. Such features are particularly apparent in the Psalms, where lament, petition, trust, and praise are voiced as concrete forms of prayer, and in the Gospel of John, where the dialogues and self-revelatory sayings of Jesus acquire relational immediacy. In particular, the translation of ἐγώ εἰμι as "I am indeed" conveys both the revelatory force of Jesus' identity and the personal appeal of his address to the hearer.

Baldermann's theory provides a constructive perspective for understanding these characteristics. For him, Bible education is not primarily the transmission of knowledge about the Bible. Rather, it is a process in which learners encounter biblical language directly, discover their own experiences through that language, and develop words of trust and hope. He especially values the Psalms because

they give linguistic form to fundamental human experiences such as fear, grief, longing, protest, gratitude, and hope. Therefore, Bible education should not replace suffering with premature consolation; it should enable learners to attend to the text's language, images, rhythms, and emotional movement.

On this basis, this study proposes two educational applications. First, an approach based on Psalm 22 invites learners to read and hear the language of lament, articulate the emotions evoked by its metaphors, and discover movements from anguish toward trust and hope. Oral reading, visual marking, metaphorical interpretation, and brief responsive prayers may help learners appropriate the psalm's language without denying the reality of suffering. Second, an approach to the Johannine "I am" sayings enables learners to engage symbols such as bread, light, shepherd, way, life, and vine. Through role reading, reflection on symbols, and personal responses, Jesus' sayings may be received not merely as doctrinal propositions but as relational invitations to faith.

This study concludes that the New Korean Translation is more than a new Korean translation. Its oral and emotional qualities provide an important resource for Bible education by enabling learners to encounter biblical texts as living words that call forth response, trust, and hope.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 59 (2026. 10.), 306-330
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.10.59.306
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

한글성경 번역사에서의 재계(齋戒)와 금식(禁食)의 관계

서신혜*

1. 서론

보통 성서학에서 번역 연구는 '원어'에 맞는 '대역어'를 찾고 제안하는 방향으로 이루어진다. 그런데 '번역'이라는 것은 그 언어를 사용하는 사람들에게 성경 원어의 내용을 알리고 이해시키기 위해서 하는 것이므로, 이 목표를 우선으로 둔다면, 특정 용어가 그 언어 문화권에서 갖는 의미장[1]에 대한 고려와, 그 번역어에 대한 언중(言衆)의 이해 경향에 대한 고려를 늘 비중 있게 해야 한다. 원어 글자 그대로의 번역이 때로 아쉬운 의미 이해를 낳기도 하기 때문이다.

이 글에서는 '재계'와 '금식'이 한자 문화권에서, 특히 우리나라에서 어떤 번역 과정을 거쳐 현재에 이르렀는지를 밝히려고 한다. '재계(齋戒)'라고 하면 사람들이 얼른 무슨 뜻인지 알아차리지 못하지만 '목욕재계'라고 하면 훨씬 빨리 그 의미를 떠올린다. 재계의 한 과정으로 '목욕'도 하므로 사실 목욕재계라고 하지 않고 재계라고 하기만 해도 뜻은 같다. 미리 언급하자면 동양권의 성경 번역사에서 초기에는 '재계'가 사용되다가 나중에 이 중 일부가 '금식'으로 바뀌었다. 그래서 '재계'와 '금식'은 한자 문화권

* 한양대학교에서 고전문학으로 박사학위를 받음. 현재 한양대학교 인문대학 부교수. sh2448@hanyang.ac.kr.

1) 의미장이란 의미상 서로 밀접하게 연관된 단어들로 이루어진 하나의 영역이자, 단어들의 집합을 말한다. 의미론적으로 묶인 단어들의 어휘적 집합이다. 각 단어의 의미는 다른 단어와의 관계에 따라 결정이 되기도 하고, 문화에 따라 다르게 결정이 되기도 한다는 원리에 따라 언어학의 여러 연구에서 흔히 쓰이는 용어이다.

의 성경 번역사에서 함께 생각할 성경 번역어이다.

'재계'에 대해서는 국학 분야에서 제향 관련 연구에서 부분적으로 언급[2] 되고 있으므로 『예기』(禮記), 『조선왕조실록』(朝鮮王朝實錄) 등 1차 자료와 함께 참고할 만하다. '금식'에 대해서는 성서학, 실천신학 분야에서 몇 편의 선행 연구가 제시되어 있다. 구약 시절, 포로기 이후, 신약 시기, 중세 초기 등 시기별로 접근하여 금식이 어떤 의미를 내포하는지를 주로 살핀 연구들[3]이 있고, 이사야나 스가랴, 복음서 등 구체적으로 성경의 구절들을 중심으로 금식 시행의 방식이나 의미를 살핀 연구들[4]도 있어서 참고할 만하다. 이들 선행 연구를 참조하여 성경 각 부분에서의 '금식'이 어떤 의미인가를 고찰하되, 조금 다른 접근 방식을 취한다. 본 연구자는 이미 한글로 번역되어 사용되고 있는 '금식'이라는 것이 이 땅에서 사용되게 된 사적 흐름을 살핀다. 전체 한글성경 번역사 가운데 어떤 변화를 거쳤는지 살피는 과정에서 '재계'와의 관련성을 살피되, 개념사적인 방법을 이용하여 이들이 이 땅에서 인식된 의미장을 살핀다. 일종의 개념어 연구 방법이며, 번역에서 고려해야 할 문화적 측면을 함께 살피는 것이다.[5]

이 글에서 다루는 질문은 이런 것이다. 한중일 삼국 성경에서 금식은 어떤 과정을 거쳐서 지금에 이르는가, 이 재계라는 용어 대신 금식이라는 용어는 언제부터 쓰이기 시작하였는가, 왜 금식이라는 조어(造語)를 썼는가, 한자 문화권 성경에서 사용되던 '재계'의 개념은 어떤 것인가, 재계와 금식 사이의 관계를 연결하여 이해하는 것이 성경 이해 효과가 있을까 하는 것들이다.

이 연구는 궁극적으로 현행 성경 번역의 잘잘못을 따지거나 보다 나은 대역어를 제시하기 위한 것이 아니다. 오직 번역은 독자의 이해를 돕는 것이므로, 결국 한국어를 쓰는 한국인들이 보다 더 성경을 가까이 하고 잘 이해하여 성경대로 살도록 유도하기 위한 설명 도구, 이해 도구를 제공하는 데에 궁극적 지향이 있다.

---

2) 이욱, 『조선시대 재난과 국가의례』(파주: 창비, 2009); 김지영, "典享司 『祭禮謄錄』을 통해 본 朝鮮後期 國家祭禮와 일상", 「사학연구」 116 (2014), 243-286 등.

3) 박경철, "이스라엘 포로후기 '금식제의논쟁'", 「구약논단」 15:2 (2009), 192-210; 이필은, "중세초기 기독교 금식에 대한 조망", 「현상과인식」 38:1/2 (2014), 41-59 등.

4) 권종선, "신약성서에 나타난 금식", 「복음과실천」 20:1 (1997), 83-106; 김광수, "예수와 유대교 지도자들 사이에 금식을 둘러싼 대립(막 2:18-22의 사회과학적 해석)", 「복음과실천」 32:1 (2003), 37-63; 김혜진, "이사야 58장에 나타난 금식과 하나님의 회복적 정의: 목회의 실천적 적용방안 연구", 「기독교교육논총」 52 (2017), 389-416.; 장세훈, "스가랴서의 눈으로 본 구약의 공공신학 — 슥 7-8장에 나타난 금식의 의미와 목적을 중심으로 —", 「국제신학」 20 (2018), 33-61 등.

5) 번역에서 문화를 접근하는 문제에 대해서는 이승재, "문화층위와 문화소: 번역에 대한 문화적 접근", 「번역학연구」 13:1 (2012), 137-166 등을 참고할 수 있다.

2. 한자문화권 성경 중 ‘재계’ 사용 상황

이해의 편의를 위해서 먼저 정리하자. 현행『개역개정』을 기준으로 볼 때 ‘금식’이라는 표현이 총 56회 나온다. 이것은 성경 원어 히브리어 ‘촘(צוֹם)’과 그리스어 ‘네스튜오(νηστεύω)’를 사용한 구절의 번역어로 사용된 것이다.

2.1. ‘촘(צוֹם)’과 ‘네스튜오(νηστεύω)’의 번역어로 사용된 지(齋)

히브리어 ‘촘(צוֹם)’과 그리스어 ‘네스튜오(νηστεύω)’의 명사형 ‘네스테이아(νηστεία)’가 동양에서 처음 번역될 때는 ‘금식’이라는 단어를 번역어로 쓰지 않았다. 그때 한자 문화권에서는 ‘금식’이라는 개념어조차 없었다. 단일 글자로 ‘금’ 자나 ‘식’ 자는 있었으나 이 글자들로 조합된 ‘금식’이라는 개념어는 없었다.

한자 문화권 최초의 성경 번역은 포르투갈 출신 예수회 선교사 마누엘 디아스(Manuel Dias Jr., 陽瑪諾, 1574-1659)가 번역한『성경직해』(聖經直解, 1636)이다. 물론 이 책은 교회력에 따라 복음서 일부만 한문으로 번역한 것이기는 하지만 ‘경전 번역’이라는 의식하에 번역한 최초의 성경 번역이고, 이후 다른 역본에 큰 영향을 준 책이다.[6] 이 책에서 성경 원어 기준 ‘네스튜오(νηστεύω)’가 사용된 구절들은 모두 ‘재(齋)’로 번역되어 있다. 예를 들어『성경직해』‘봉재후제일주일(封齋後第一主日)’의 본문인 마태복음 4:2를 “主晝夜連四旬旣齋, 後饑(주께서 밤낮 연속으로 40일을 재하신 후 주리셨다)”라고 번역하였다.『성경직해』‘성회례의축일(聖灰禮儀瞻禮)’의 본문인 마태복음 6:16에서도 “維時耶穌, 語門徒曰, 汝齋時勿師僞人, 渠齋而窓容, 弗豫色, 以顯厥齋, 予語汝, 已受厥報(이때에 예수께서 제자들에게 이르시되, 너희는 재할 때에 위선자들을 본받지 말아라. 그들은 재하면서 얼굴을 침울하게 하고 기쁨이 없는 표정을 지음으로 재하고 있음을 드러낸다. 내가 너희에게 말하노니, 이미 그들의 보상을 받은 것이다)”라고 번역하였다.

이 한문본『성경직해』는 정조 임금 시절에 이미 중국에서 조선으로 들어와 한글로 번역되어 널리 사용되고 있었다. 정조 사망 후 곧바로 일어난 신유박해(1801) 때 압수된 책 중에 한글로 쓰인『성경직해』가 매우 여러 권 발견된 것이 그 증거다.[7] 한글로 번역된『성경직해』에서도 마태복음 4:2가

6) 서원모 외,『성경직해와 동서문명교류』(서울: 동서지행포럼, 2025)을 참조.
7) 1801년(신유박해) 형조에서 신문·조사했던 천주교 관련 기록인『사학징의』(邪學懲義) 부록

“**지**ᄒᆞ신 후에(재하신 후에, ‘봉ᄌᆡ후 일쥬일 셩경’)”라고 쓰여 있다. 마태복음 6:16도 “사ᄅᆞᆷ의게 **지**ᄒᆞᄂᆞᆫ 줄을 뵈지 말고 다만 보지 못ᄒᆞᄂᆞᆫᄃᆡ 계신 아비게 뵈면 보지 못ᄒᆞᄂᆞᆫᄃᆡ 보시ᄂᆞᆫ 네 아비 네게 갑흐시리라(사람에게 재하는 것을 보이지 말고 다만 보지 못하는 데 계신 아버지께 보이면 보지 못하는 데에서 보시는 네 아버지 네게 갚으시리라 ‘셩회례의 셩경’)”고 한글로 번역해 놓았다. 이외에도 현재 ‘금식’으로 번역되어 있는 구절들은 모두 한자로 ‘齋’로, 한글로 ‘ᄌᆡ(재)’로 번역되었다.

조선보다 조금 늦지만 일본에도 이 책이 전해졌고, 일본어 역본『성경직해』가 1887년 도쿄 공교서적출판가국(公教書籍出版伽局)에서 간행[8]되었고, 성경 본문 번역에 사용한 한자어 상황은 같다.

이렇게 17-18세기 이래 중국이든 조선이든 네스튜오(νηστεύω)의 번역어는 재(齋), 즉 재계(齋戒)가 되었다.

2.2. 중국어성경과 일본어성경에서의 이후 변화 추이

『성경직해』 이후에도 ‘재(齋)’를 사용하는 것은 유지되었다.

중국에서 편찬된[9] 천주교계 성경 두 역본도 같은 사례를 보였다. 바세(J. Basset, 白日昇, 1662-1707) 번역의 바세역본(白徐譯本, 1700년대 초)[10]에서도 마태복음 4:2를 “且四十晝四十夜既**齊**, 乃飢(또 40일 밤낮으로 재하여 주리셨다)”라 했고, 푸아로(L. A. de Poirot, 賀清泰, 1735-1813)가 번역한『고신성경』(古新聖經, 1803)[11]도 “守四十晝夜大**齋**後, 纔餓(40일 밤낮 재를 지킨 후라 그야말로 주리셨다)”라 하여, 모두 ‘금식’이 아닌 ‘재(齋)’라고 썼다.

편에 ‘요화사서소화기(妖畫邪書燒火記)’가 붙어 있다. 당시 압수되어 불태워진 책과 성물들의 목록인데, 여기에『성경직해』가 상당수 있다. ‘요화사서소화기’는 안교성, “[서평]『한국성경 300년: 번역과 해석의 역사』(정중호, 대구: 계명대학교출판부, 2022)”,「성경원문연구」56 (2025), 288-294에서도 소개한 것이 있다.

8) 임다영, “일본어판『성경직해』의 번역과 수용”,「대동문화연구」130 (2025), 131-160을 참조.

9) 중국어성경 역본에 관해서는 사이먼 웡, 김석주 역, “중국어 옛 성서의 디지털화(1950년대 이전)”,「성경원문연구」44 (2019), 254-265를 참고.

10) 白日昇과 徐約翰이 함께 작업했다 하여 이 번역본을『白徐譯本』이라 부른다. https://www.bible.com (2026. 9. 1.)에도 그렇게 표기되어 있다.

11)『고신성경』의 번역 시기에 대해서는 연구자에 따라 1803년이라고도 하고 1805년이라고도 하는데, 1803년에 푸아로(L. A. de Poirot, 賀清泰, 1735-1813)가 바티칸에 출판 허가 요청서신을 보낸 것을 기준으로 하여 여기에서는 1803년이라고 표기하였다. 소은희, “19C 초 예수회 선교사 賀清泰(Louis Antoine de Poirot)의『古新聖經』번역 연구 — 신앙적 의의와 문화적 영향을 중심으로 —”,「중국문화연구」65 (2024), 137-160을 참조.

바세역본은 구약 부분이 결락된 것이지만,『고신성경』은 신구약 34권까지 번역한 것이라 히브리어 '촘(צוֹם)'의 번역어가 무엇인지까지 파악할 수 있다. '대재(大齋)'를 사용하였다. 예컨대 사사기 20:26에서 "那日從早到晚, 守大齋(이날 이른 아침부터 밤까지 대재를 지켰다)"라 하였고, 사무엘상 7:6 "那日守大齋(이날 대재를 지켰다)" 등으로 썼다.

참고로, 천주교에서는 일찍부터 이 '재(齋)'라는 글자를 활용하여 교리로 정착시키기도 했다. 천주교에는 대재(大齋), 소재(小齋)라는 것이 있었다. 현대에는 단식재, 금육재라고 용어를 바꾸었다. 대재(단식재)는 사순절이 시작되는 수요일과 예수 수난 금요일에 음식을 굶고 몸과 마음을 깨끗이 하는 것이다. 소재(금육재) 때에는 고기나 고기로 만든 음식을 피하며 삼간다. 중국도 조선도 마찬가지다.

중국에서 나온 기독교계 성경도 처음에는 '재'를 썼다. 모리슨(R. Morrison, 馬禮遜, 1782-1834)과 밀른(W. Milne)의 모리슨-밀른역본(神天聖書, 1823)도 '재(齋)'라고 썼다. 사사기 20:26에 "當日齋戒到晚(당일에 밤까지 재계하였다)"라 쓰고, 사무엘상 7:6도 "當日伊等齋戒(당일 이들이 재계하고)"라고 썼다. 신약에서도 마태복음 4:2에서 "其既齋四十日四十夜後(40일 밤낮으로 재를 하신 후에)"라고 하였고, 마태복음 6:16에서 "爾守齋時勿為憂容似偽善輩(너희가 재를 지킬 때에 근심스런 얼굴로 위선자들 같이 하지 말라)"하여 모두 '齋'를 썼다. 귀츨라프(K. F. A. Gützlaff, 郭實臘)가 번역한『구세주예수신유조서』(救世主耶穌新遺詔書, 1839)도 '齋'를 사용했다.

그러다가『위원회역본』(委辦譯本, Delegates' Version, 신약 1852, 구약 1854)에서부터 '재(齋)' 대신 '금식(禁食)'으로 바뀌었다. 사사기 20:26에서 "坐於耶和華前禁食(여호와 앞에 앉아 금식하고)"라 하고, 마태복음 4:2에 "耶穌禁食四十日夜(예수께서 밤낮 40일을 금식하시고)"라 하였다. 이후에 나온 모든 중국의 성경 역본은『위원회역본』의 번역에 따라 '재(齋)'가 아니라 '금식(禁食)'을 사용했다. 브리지만(E. C. Bridgman)과 컬벗슨(M. S. Culbertson)이 번역한『브리지만-컬벗슨역본』(裨治文-克陛存譯本, Bridgman and Culbertson's version, 신약, 1859)이나[12]『북경관화역본』(北京官話譯本, 1872)도 그렇고, 존(G. John, 1831-1912, 楊格非)이 번역한『양격비문리역본』(楊格非文理譯本, Griffith John Wenli NT, 신약 1886) 등이 모두 그렇다.

일본의 경우, 미국인 선교사 헵번(J. C. Hepburn, ヘボン, 1815-1911)이 초기에 쪽복음, 즉 낱권 성서 형태로 마태, 마가, 요한복음을 번역한 것이 있다.

12)『브리지만-컬벗슨역본』(구약, 1862) 삿 20:26은 "是日**齋戒**至夕(이날 저녁까지 재계하고)"라고 썼다.

『신약성서마가전』(新約聖書馬可傳)과 『신약성서요한전』(新約聖書約翰傳)은 1872년에, 『신약성서마태전』(新約聖書馬太傳)은 1873년에 번역[13]했는데, 이 역본에서는 '금식(禁食)'이라는 표현을 썼다. 하지만, 헵번을 비롯한 여러 명이 위원회를 구성하여 번역한 『메이지원역』(明治元譯, 1887)에서는 '금식'은 쓰지 않고 '단식(斷食)'으로 썼다. 일본식 조어로는 '금식'은 없는 단어이며 적합하지 않은 표현이었던 것이다. 이후에 나온 『다이쇼개역』(大正改譯, 신약 1917) 이하 다른 역본들도 마찬가지다. 즉, 헵번이 중국 성경 역본을 참고하여 '금식'으로 썼으나, 이것이 이후 위원회에서는 일본식 표현으로 적합하지 않다고 여겨 일본식 표현인 '단식'으로 바꾼 것으로 보인다.

3. 한글성경 번역사에서 '재계'와 '금식'의 사용사(史)

우리나라 역시 한자 문화권이지만, 약간 다른 양상을 보이기에 따로 장을 구성하여 살펴보기로 한다.

성경을 한글로 번역한 것은 만주에서 낱권 성서 형태로 『예수셩교누가복음젼셔』(1882)을 번역하기 시작하여 최종적으로 신약을 완역한 『예수셩교젼셔』(1887)가 가장 먼저이다. 1882년 수신사 박영효의 수행원으로 일본에 갔다가 기독교인이 된 이수정(李樹廷, 1842-1886)이 일본에서 언해한 『신약마가젼복음셔언히』(1885)도 있다. 그리고 내한한 개신교 선교사들이 성경 권별로 번역하여 출간했다가 최종적으로 완역한 『성경젼셔』(舊譯, 1911)가 있다. 이후에 이것에 대한 『셩경개역』(1938)이 나오고 이후 『개역한글』(1961)과 『개역개정』(1998)으로 이어지는 것은 더 말하지 않는다.[14]

3.1. 『예수셩교젼셔』(1887): '금식'을 '재계'로 고치다

한글성경은 시기로만 보면 모두 중국의 『위원회역본』이 출간된 이후로 나온 것이다. 『위원회역본』 이후 중국의 역본들이 모두 '금식'을 사용했지만, 한글 역 성경은 약간 다른 양상을 보였다.

만주에서 신약성경 완역인 『예수셩교젼셔』가 출간된 것은 1887년이지

13) 일본어 성경번역 시기와 종류 관련하여는 오카베 가즈오키, 홍이표, "일본어 성경번역과 헵번(Dr. J. C. Hepburn)", 「한국기독교와 역사」 43 (2015), 23-63을 참조.

14) 이외에 천주교와 개신교가 연합하여 번역한 『공동번역 성서』(1977)가 있지만, 개신교 측에서는 사용하지 않았다. 우리나라 천주교회에서만 예전용으로 사용했지만, 현재는 공용 역본으로 주교회의 역본 『성경』(2005)을 사용하고 있다.

만, 로스역본 중에 가장 먼저 나온 것은 낱권 성서 형태로 출간된『예수셩교누가복음젼셔』(1882)이다. 여기에서는 누가복음 2:37 “셩뎐을써나디안코금식ᄒᆞ며빌기로써밤낫셩기더니(성전을 떠나지 않고 금식하며 빌면서 밤낮 섬기더니)”, 누가복음 5:33 “요안ᄂᆡ의뎨자는자주금식ᄒᆞ며빌고(요한의 제자는 자주 금식하며 빌고)” 하는 식으로 ‘금식’으로 썼었다.

그러나 나중에 모아『예수셩교젼셔』를 펴낼 때는 이 누가복음 부분에서 기존에 ‘금식’으로 되어 있던 부분을 ‘재계’로 번역하였다. 누가복음 2:37 “셩뎐을써나지안코ᄌᆡ계ᄒᆞ며빌기로밤낫셤기더니(성전을 떠나지 않고 재계하며 빌면서 밤낮 섬기더니”라 하였고, 누가복음 5:33은 “요안ᄂᆡ의뎨자ᄂᆞᆫ자로ᄌᆡ계ᄒᆞ여빌고(요한의 제자는 자주 재계하여 빌고)”라고 하였다. 누가복음뿐 아니라『예수셩교젼셔』전체에서 ‘금식’이라는 단어는 쓰지 않았고, 모두 ‘재계’를 사용했다.[15] 마태복음 6:17 “오직너희ᄂᆞᆫᄌᆡ계할ᄊᆡ여머리빗고낫츨싯고(오직 너희는 재계할 때에 머리 빗고 얼굴을 씻고)”, 마가복음 2:18 “요안ᄂᆡ의뎨자와바리ᄉᆡ인은ᄌᆡ계ᄒᆞ다가나아와갈오되(요한의 제자와 바리새인은 재계하다가 나아와 가로되)” 등으로 되어 있다.

존 로스는 번역 작업을 할 때 그리스어성경과 영어 역본뿐 아니라 한문 역본까지 참고로 하여 번역하였다.[16] 그리고 이때는 이미 중국에서『위원회역본』이 나온 후라 모든 한문 역본이 ‘금식(禁食)’으로 되어 있었다. 1882년 낱권 성서로 누가복음을 번역할 때, 한문본들처럼 ‘금식’으로 했었는데, 이것을 모아 신약 전체 역본을 낼 때는 굳이 ‘금식’을 ‘재계’로 고친 것이다. 중국 성경에서는 그렇게 되어 있을지라도 우리나라 말에는 맞지 않다고 판단한 것이다. 그렇지 않다면 굳이 고칠 필요가 없었다.

『예수셩교젼셔』의 사례로 볼 때, 1880년대 당시까지는 우리나라에서 ‘금식’이라는 용어가 개념어로 만들어지지도 않고 받아들여지지 않았던 것을 알 수 있다. 또한 해당 성경 구절과 같은 상황일 때 적합한 한국어는 ‘재계’라고 이해되고 있었던 것도 알 수 있다.

---

15) 현행『개역개정』의 신약 부분에는 ‘금식’이 총 18번 나오는데,『예수셩교젼셔』는 18구절 중 1구절에서만은 ‘금식’도 ‘재계’도 아닌 서술 표현을 썼다. 즉, 마 4:2를『개역개정』에서는 “사십 일을 밤낮으로 금식하신 후에 주리신지라”라고 썼는데『예수셩교젼셔』에서는 “사십듀야ᄅᆞᆯ먹지못ᄒᆞ고주리니”라고 썼다. ‘금식’도 ‘재계’도 아니라 서술어 ‘먹지 못하고’를 쓴 것이다.

16) 로스(J. Ross)와 함께 일했던 선교사 웹스터(J. Webster)가『예수셩교누가복음젼셔』가 인쇄될 때의 작업 환경을 묘사한 기록에 로스가 ‘그리스어성경, 개역 영어성경, 한문 역본들을 옆에 두고 있었다’는 내용이 나온다. J. Webster, “The Maker of the Manchurian mission — An Appreciation of the late Rev. John Ross, D. D. —”, *The Missionary Record of the United Free Church of Scotland* 46 (1915), 394; 이만열, 옥성득,『대한성서공회사』I(서울: 대한성서공회, 1994), 67에서 재인용.

이것은 우리나라에서 '금식'이라는 용어의 생성 시기와 관련하여 참고할 만한 사안이다. 『구역』(1911)에서는 『예수셩교젼셔』에서 '재계'라고 했던 구절까지 모두 '금식'이라는 단어를 사용했으니, 우리말 역사로 볼 때 1887년에는 '금식'이 개념어가 아니었다가 1911년 전후에 교회가 먼저 그것을 성경 속에서 개념어로 인정함으로써 우리 사회에서 사용되었다는 것을 알 수 있다. 우리나라에서의 '금식' 사용 시기에 대한 내용은 뒤에서 다시 살피기로 한다.

3.2. 이수정 언해본 『신약마가젼복음셔언ᄒᆡ』(1885): '금식(禁食)' 아닌 '절곡(絶穀)'

이수정은 일본에 체류하면서 기독교 신앙을 받아들여 세례를 받았고, 선교사들의 권유와 도움을 받아 한문본인 『브리지만-컬벗슨역본』(1859)에 구결 기호를 표기한 『현토한한신약전서』(懸吐漢韓新約全書, 1884)를 출간했다. 제목은 '전서'로 되어 있지만 전체는 아니고 마태복음, 마가복음, 누가복음, 요한복음, 사도행전만 있다. 『브리지만-컬벗슨역본』 마가복음 2:18은 "夫約翰門徒與咈唎嚷人禁食(대저 요한의 문도와 바리새인은 금식하는데)"으로 되어 있었고, 이수정의 현토본은 한문 그대로에 구결 기호만 붙인 것이므로 『현토한한신약성서』 마가복음 2:18도 당연히 '금식(禁食)'으로 되어 있다.

그런데 이수정은 다음 해 언해본 『신약마가젼복음셔언ᄒᆡ』를 펴냈다. 이 책 마가복음 2:18에서는 "무릇約翰요한네스의弟子졔ᄌᆞ는咈唎嚷바리새오스ᄉᆞ람과갓치絶穀졀곡ᄒᆞ더니"로 되어 있다. 이수정이 언해를 할 때 그가 구결 기호를 표기했던 한문본을 당연히 참고했겠지만, 그 한자 번역어를 그대로 우리말 번역어로 받아들여 쓰지는 않았다. 예를 들어 『브리지만-컬벗슨역본』에서는 "門徒"(문도)라고 썼는데 이수정이 언해하면서는 "弟子졔ᄌᆞ"라고 썼다. 그리고 "禁食"(금식)이라고 쓴 표현은 "絶穀절곡"으로 바꾸었다. '門徒'를 그대로 '문도'라고 번역하지 않고 우리말로 통용되는 '제자'라고 바꾸어 쓴 것처럼, '금식'이라는 표현은 우리말 표현상 적절하지 않다고 생각하여 고쳤다는 증거이다. 아직 조선에서 '금식'이라는 개념어는 없었거나 받아들여지지 않은 때라는 말이다.

3.3. '금식'이 성경 개념어로 받아들여진 시기

개념어란 개별 글자 그대로의 의미의 합을 넘어선 의미를 포함한 단어를

말한다. ‘금’은 ‘금하다, 억제하다’는 뜻이고, ‘식’은 ‘먹다, 먹을 것’이라는 뜻이다. 그래서 금과 식을 나란히 쓰면 ‘먹을 것을 금하다, 먹을 것을 억제하다’는 의미의 평범한 표현이다. 그런데 ‘(종교적인 목적 등으로) 정결하고 삼가는 의미에서 일정 기간 음식을 먹지 않는 것’이라는 의미의 용어가 되었을 때, 이때 ‘금식’은 개념어가 된 것이라 할 수 있다. 우리말에서 금식이라는 개념어의 사용은 한글성경의 변화와 연결되어 있다.

이전에 나온『예수셩교젼셔』에서 ‘재계’라고 썼던 전통이『구역』부터 바뀌었다. 히브리어 ‘촘(tsom, צום)’과 그리스어 ‘네스튜오(νηστεύω)’를 사용하는 모든 구절을 ‘금식’이라고 번역했다. 한문 역본에서 사용했던 ‘금식’이라는 표현을 개념어로 받아들여 썼다는 말이다. 이때『구역』에서 ‘금식’이라는 단어를 사용한 곳은『개역개정』까지 그대로 이어지고 있다. 참고로, 개신교에서 ‘금식’으로 표현한 부분을, 현재 우리나라 천주교회 공용 역본인 주교회의 역본『성경』에서는 재계나 금식이라는 표현 대신 ‘단식’이라는 용어로 번역했다.

『구역』이 완성되기 전에 낱권 성서 형태로 먼저 번역, 유통되던 책들이 있었다.『누가복음젼』(1890) 2:37 “셩뎐을 써나지 안코 ᄌᆡ계하며 금식ᄒᆞ고 빌기로 밤낫 샹뎨를 셤기더니(성전을 떠나지 않고 재계하며 금식하고 빌면서 밤낮 상제를 섬기더니)”라고 하여 ‘ᄌᆡ계’와 ‘금식’을 동시에 모두 쓰고 있다. 누가복음 5:33-35에서는 “요안ᄂᆡ의 뎨ᄌᆞᄂᆞᆫ ᄌᆞ조 ᄌᆡ계ᄒᆞ여 빌고 … 사람으로 ᄒᆞ여곰 ᄌᆡ계케 ᄒᆞ랴 … 신랑이 다려간 후에야 이에 ᄌᆡ계하ᄂᆞ니라(요한의 제자는 자주 재계하여 빌고 … 사람으로 하여금 재계케 하랴 … 신랑을 데려간 후에야 이에 재계하느니라)” 하였다. 누가복음 18:12에서는 “내 칠에 두 번 ᄌᆡ계ᄒᆞ고(내가 이레에 두 번 재계하고)”라고 하였다. ‘금식’만 쓰면 의미 이해가 안 될 것이라 여겨서 가장 먼저 나오는 구절에는 굳이 성경 원어에 없는데도 겹쳐서 써서 ‘재계하며 금식하고’라고 쓴 후 뒷 구절에서는 ‘금식’만 쓴 것이다.

몇 년 후에 나온『누가복음젼』(1893)도 똑같이 되어 있다. 1890년에는 ‘재계’를 ‘금식’으로 바로 쓰지 못하여 두 개를 나란히 써서 ‘금식’이 ‘재계’와 같은 뜻임을 추가 설명한 후에 뒤에 나오는 구절에는 ‘금식’만 쓴 것을 볼 수 있다.

반면 2년 후 나온 낱권 성서에서는 ‘금식’이 쓰이고 있다.『마가복음』(1895)의 2:18은 ‘금식’으로 되어 있고,『ᄉᆞ도힝젼』(1895) 13:2도 ‘금식’으로 되어 있다.『마태복음』(1896) 6:16도 ‘금식’으로 되어 있다. 그리고 이 모든 것을 모아서 펴낸『구역』(1911)에서 ‘금식’으로 확정된다.

즉 1890년만 해도 '금식'의 의미가 명확하지 않아 이때 낱권 성서 형태로 발간한『누가복음서』에서 제일 먼저 '금식'이 나오는 구절에는 굳이 "ᄌᆡ계하며 금식ᄒᆞ고"라고 하여 금식의 의미를 'ᄌᆡ계'를 통하여 짐작하게 하여야 했었는데, 1895년부터는 '금식'이 개념어로 받아들여지기 시작하였다고 판단하여 이후는 '금식'만 쓰게 된 것이다. 1880년대에 나온 로스역본『예수셩교젼셔』나 이수정역본에서 받아들이지 않았던 '금식'을 이때에 처음 우리나라 성경에서 공식적으로 받아들인 것이다.

하지만 여전히 우리나라 전체적으로 볼 때 금식은 교회 외에는 널리 통용되지 않았다. 초기에 나온 이중 언어 사전이 그 상황을 잘 보여준다. 중국, 일본, 우리나라에서 발간된 이중 언어 사전에는 '금식(禁食)'이라는 표제어가 없었다. 대부분 재(齋)를 썼다.

중국에서 간행된 모리슨의『영화자전』(英華字典, 1823)에는 '재(齋)', '재계(齋戒)', '식재(食齋)', '지재계살(持齋戒殺)'[17]이라는 표제어만 있을 뿐 금식(禁食)은 없다. 독일 출신 선교사 롭샤이드(W. Lobscheid)가 홍콩에서 편찬한 최초의 종합 영어-중국어 사전인 *An English and Chinese Dictionary* (英華字典, 1866-1869)에서도 '禁食'이라는 표제어는 없고, 'fasting, abstaining from food'의 번역어로 '계식(戒食)'을 쓰고, 관계된 용어로 계구일(戒口日), 재(齋), 재기(齋期) 등을 들었다.[18] 이 사전은『위원회역본』이 나온 이후에 만든 사전임에도 불구하고 '금식'이라는 표제어가 없으니, 중국어 역본들에서 '금식'을 사용하는 것에 대해 중국인들이나 중국 선교사들 자체에서도 아직 이견이 있었던 것이다.

일본에서 간행된 헵번의『화영어림집성』(和英語林集成, 1872)에도 금식(禁食)이라는 표제어는 없고 재계(齋戒), 단식(斷食)만 나온다.[19]

한국어 사전 중 리델(F.-C. Ridel)의『한불자전』(韓佛字典, 1880)[20], 언더우드(H. G. Underwood)의『한영ᄌᆞ뎐』(1890)[21],『조선인 학생을 위한 라틴어-한국어 소사전』(*Parvum Vocabularium Latino-Coreanum Ad Usum Studiosae*

17) R. Morrison,『英華字典』(1823), 10.

18) W. Lobscheid, *An English and Chinese Dictionary* (英華字典) (Tokyo: Fujimoto, 1866-1869), 807. 참고로, 심사위원 중 한 분께서 이 사전 정보를 알려주셨다. 감사드린다.

19) "Dan-Jiki(斷食)": Religious fasting, abstaining from food, 58; "Sai-Kai(齊戒)": Purifying or cleansing one's self before worshipping the Kami, 423; "쇼ᄌᆡ(小齋) Petite abstinence, Abstinence de viande (Mot chret); J. C. Hepburn,『和英語林集成』(1872).

20) ᄌᆡ 齋 Abstinence; ᄌᆡ계 齋戒 S'abstenir de viande, ne pas manger de viande, faire abstinence; jeûner; 파리외방전교회,『韓佛字典』(Yokohama: C. Levy, Imprimeur-Libraire, 1880), 536.

21) "Fast": 굼소, ᄌᆡ계ᄒᆞ오; H. G. Underwood,『한영ᄌᆞ뎐』(Yokohama: The Yokohama Seishi Bunsha, 1890), 106.

Juventutis Coreanae, 1891)[22]도 모두 재(齋)와 그것으로 이루어진 조어만 나올 뿐 금식(禁食)이라는 표제어는 없다. 그러다 게일(J. S. Gale)의 『한영ᄌᆞ뎐』(韓英字典, 1896)에서 비로소 '금식하다'라는 표제어(238쪽)와 'ᄌᆡ계하다'라는 표제어(729쪽)가 둘 다 나온다. 다만 이때 '금식하다'라는 표제어에는 '금ᄒᆞᆯ 밥. to fast; to go without food'라고 설명을 붙였고, 'ᄌᆡ계하다'라는 표제어에는 'ᄌᆡ계 경계. to fast from – meat, wine etc. see 치셩ᄒᆞ다'라는 설명을 붙였다. 이 설명으로 보아 '금식'은 여전히 '밥을 먹지 않는다'는 일반적인 용어로도 많이 쓰이고 있음이 보이고, 'ᄌᆡ계'는 '치셩'이라는 용어에서 드러나듯 '신적 대상을 염두에 둔 삼감'의 의미가 있다는 것을 알 수 있다. 이후 존스(G. H. Jones)의 『영한ᄌᆞ뎐』(英韓字典, 1914) 56쪽에서는 'Fast'에 대한 대역어로 '금식ᄒᆞ다(禁食)', 'ᄌᆡ계ᄒᆞ다(齋誡)'가 같이 등재되어 있다. 우리나라에서 개념어로서의 '금식'이 1900년 무렵 소개는 되고 있으나, 1910년대 넘어서야 사용되기 시작했다는 것이다. 시기상 한글성경이 나온 후이다. '금식'이라는 단어는 한글성경의 번역과 관련이 있는 것이다.

신문잡지류를 살필 때 개념어로서의 '금식'이 나오는 것은 1920년 가까이 되어서이고 그 사례도 적다. 일부 용례가 보인다고 해도 교회, 기도 관련할 때만 나온다. 기독교 용어였던 것이다. 「황성신문」(皇城新聞), 1910년 4월 6일 기사에 "五十日禁食 — 美國쏘지야에 在ᄒᆞᆫ 一醫師ᄂᆞᆫ 其體의 萎弱ᄒᆞᆷ을 醫治ᄒᆞ기 爲ᄒᆞ야 五十日間禁食을ᄒᆞ얏ᄂᆞᆫᄃᆡ 平常과 如히 視務도ᄒᆞ고 每日散步ᄉᆡᆼ지ᄒᆞ얏다더라(50일간 먹기를 끊음 — 미국 조지아에 있는 한 의사는 몸의 약함을 치료하기 위하여 50일간 음식을 끊었는데, 평상시와 같이 일도 하고 매일 산보까지 하였다더라)" 하고 '금식'이라는 표현이 나온다. '음식을 자제했다'는 단순한 표현일 뿐 개념어가 아니다. 개념어로서의 '금식'이 사용된 것은 「시대일보」 1924년 11월 9일자 "기근구제로 금식기도의연(饑饉救濟로 禁食祈禱義捐)"에서야 보인다. "긔근당한 동포를 위해 안악군읍내 예수교에서는 헌금 — 긔근중에 잇는 수백만 동포를 위하야 도긔, 금식, 의연을 하는 중 의연금 이백여원에 달하야 즉시 긔근구제회로 보내엇다고 한다(기근 당한 동포를 위해 안악군 읍내 예수교에서는 헌금 — 기근 중에 있는 수백만 동포를 위하여 기도, 금식, 의연을 하는 중 의연금 이

22) 파리외방전교회 편, 『라틴어 옛한글 사전』, 곽문석, 김보름, 김홍일 역 (서울: 동문연, 2022). 이 책 7쪽 「책머리에」에, "집필자는 명확하지 않으나 파리외방전교회 전교사로 조선에 왔던 다블뤼(M. N. A. Daveluy, 安敦伊, 1818-1866) 주교 또는 한국인 방달지(方達智)가 편찬한 것으로 알려져 있다 … 조선인 신학생들의 교육을 위한 실용적인 목적에서 만들어진 학습용 어휘집이라고 볼 수 있다 … 한문이나 한글 제목이 붙어 있지 않아 그동안 이 책은 羅鮮小字典, 羅韓小辭典 등으로 불렸다."라는 설명이 나온다. 즉 그간 『나선소자전』 등으로 불린 사전이다.

백여 원이 되어 즉시 기근구제회로 보내었다고 한다)" 이렇게 1880년대에는 전혀 받아들여지지 않던 것을 선재적으로 성경에서 번역어로, 개념어로 사용한 것이다. 이후 기독교 특수 용어로만 사용되다가 사회에서 점점 사용된 것이다. 요즘에 특정 목적을 위해 의식적으로 일정 기간 동안 먹지 않는 것을 드러내기 위해 '금식'과 달리 '단식'이라는 표현도 많이 쓰지만, 여전히 병원에서 '금식'이라는 표현을 많이 사용하니 기독교 용어의 일반화 사례이다.

3.4. 『구역』에서만 드러나는 '재계'의 특별한 용법

중국어성경이나 일본어성경에는 없는 한글성경에만 드러나는 '재계'의 사용 용법이 있다.

앞서 설명한 대로 여타의 한문 역본과 마찬가지로 『구역』에서는 성경 원어 기준 히브리어 '촘(צוֹם)'과 그리스어 '네스튜오(νηστεύω)'에서 나온 표현의 번역어로 '금식'을 선택했다. 그렇게 하여 그 전에 나온 한글 역본 『예수셩교젼셔』에서 '네스튜오(νηστεύω)'의 번역어로 쓰던 '재계'를 버린 것이다.

그런데 『구역』은 이 '재계'를 다른 단어의 번역어로 사용했다. '스스로를(마음을) 괴롭히다'라는 뜻의 히브리어 '아나 네페쉬(עִנָּה נֶפֶשׁ)'의 번역어로 이 '재계'(직계)를 썼다. 이런 용법은 중국어 역본들이나 일본어 역본에도 전혀 없던 한글 역본만의 현상이었다.

이런 용법의 '재계'가 사용된 곳은 레위기 16:29, 31; 23:27, 29, 32; 민수기 29:7; 30:13; 스가랴 7:3[23]까지 총 여덟 절이다. 대체로 이들 구절은 '속죄일'에 할 일을 설명하는 것과 관련된 맥락[24]이다. 레위기 16:29 "이는 너희게

---

23) 이후 설명할 내용 중에서 스가랴서만 예외이므로 먼저 이곳을 정리해 놓고 가자. 『구역』 슥 7:3에서 "오월간에 울며 직계한 것과 곳치 이제도 힝ᄒᆞ오리잇가" 하였는데, 『셩경개역』에서는 문장 단어 배열 방식을 조금 바꾸었지만 '재계'는 그대로 유지하여 "울며 재계하리잇가"로 했다. 『개역개정』에 와서는 "울며 근신하리이까"로 바꾸어 '재계'를 없애고 '근신'으로 대신했다.
그런데 슥 7:3이 '재계'를 사용한 데에 비해 『구역』 슥 7:5에서는 "오월 칠월간에 금식ᄒᆞ고 이통ᄒᆞᄂᆞᆫ 거시"라고 하여 '금식'이라고 썼고, 8:19도 'ᄉᆞ월에 금식일과 오월에 금식일과 칠월에 금식일과 십월에 금식일이 변ᄒᆞ야'라고 하여 '금식'이라는 표현을 사용했다. 두 구절에서 '금식'을 사용한 예는 이후 『개역한글』과 『개역개정』까지 그대로 사용되고 있다. 이렇게 같은 책에서 '재계'와 '금식'이 같이 사용된 예이다.
7:3은 '성별하다, 분리하다' 등의 의미인 '나자르'라는 동사를 사용했고, 7:5와 8:19는 '금식하다'는 의미의 '촘'이라는 동사를 사용하였다. 한글로 읽으면 같은 맥락인 것 같으나 원어의 의미가 달라서 같은 장에서도 '재계'와 '금식'으로 달리 쓴 경우이다.

24) 민 30:13만 약간 맥락이 달라서 추후 번역이 조금 달라지기는 하였다.

영원ᄒᆞᆫ 규례니 칠월 십일은 너희가 스ᄉᆞ로 ᄌᆡ계ᄒᆞ며 무론 본토 사람이나 밋 너희 즁에 우거ᄒᆞᆫ 손이라도 아모 일이던지 ᄒᆞ지말나(이는 너희에게 영원한 규례니 7월 10일은 너희가 스스로 재계하며 사람이나 너희 중 머무는 손님이라도 따지지 말고 어떤 일이든지 하지 말라)", 레위기 16:31 "이날은 너희가 거륵히 쉬ᄂᆞᆫ 안식일노 직혀 스ᄉᆞ로 ᄌᆡ계ᄒᆞᆯ지니(이날은 너희가 거룩히 쉬는 안식일로 지켜 스스로 재계할지니)", 민수기 29:7 "칠월 십일에 너희가 셩회를 열고 스ᄉᆞ로 ᄌᆡ계ᄒᆞ고 아모 일이던지 ᄒᆞ지말고(7월 10일에 너희가 성회를 열고 스스로 재계하고 어떤 일이든지 하지 말고)" 등으로 번역되어 있었다.

성경에서 속죄일을 만날 때 이스라엘이 하는 것을 떠올려 보면, 여호와 앞에 나아갈 준비를 하면서 일을 멈추고 먹지 않고 몸도 맘도 정결하게 하면서 기도하기 등을 한다. 『구역』의 번역위원회에서 보기에, 이 일련의 행동과 과정은 우리 땅에서 사용하는 용어 중 '재계'로 번역할 만하다고 생각한 것을 알 수 있다. 『예수셩교젼셔』에서 네스튜오(νηστεύω)를 번역할 때도 그 행위가 우리의 '재계'와 비슷하다고 여겨 그 용어를 썼을 것이다. 이를 종합할 때, 당대 우리나라 사람들의 언어 감각으로는 금식과 재계가 같은 의미를 드러내는 개념어로 생각했음을 알 수 있다. 그런 상황에서 비슷한 의미이지만 성경 원어가 히브리어 '촘(צוֹם)'과 '아나 네페쉬(עִנָּה נֶפֶשׁ)'로 달리 쓰였다는 것을 반영하기 위해, 한쪽을 '금식'으로 바꾸면서 나머지 한쪽에는 기존에 신약 번역에서 쓰던 '재계'를 사용하기로 한 것임을 짐작할 수 있다.

앞서 제시한 이중 언어 사전 중에서 『조선인 학생을 위한 라틴어-한국어 소사전』[25]에 'jejunium ᄌᆡ, 대ᄌᆡ / jejuno ᄌᆡᄒᆞ다, 대ᄌᆡ 직히다 / jejunus 굴믄, 공복'라는 표제어와 설명만 있는데, '굶는 것'과 '재를 지키는 것'이 한 단어 활용으로 처리되고 있음을 볼 수 있다. 또 허버 존스의 『영한ᄌᆞ뎐』에서도 'Fast'의 대역어로 '금식ᄒᆞ다(禁食)'와, 'ᄌᆡ계ᄒᆞ다(齋誡)'가 같이 등재되어 있으니, '금식'과 '재계'가 같은 뜻으로 받아들여지고 있던 것에 대한 증거이다. 이렇게 우리나라에서 재계와 금식은 의미가 같은 다른 글자였다.

하지만 '아나 네페쉬(עִנָּה נֶפֶשׁ)'를 '재계'로 번역해 놓았던 것은 이후 『셩경개역』 및 『개역개정』 때에 모두 '스스로(또는 마음을) 괴롭게 하다'로 바뀌어 지금 우리가 쓰는 성경에서 자취가 사라졌다. 예컨대 레위기 16:29에서 "스ᄉᆞ로 ᄌᆡ계하며"가 『셩경개역』과 『개역개정』에서 모두 '스스로 괴롭게 하고'로 바뀌고, 민수기 29:7에서 '스ᄉᆞ로 ᄌᆡ계ᄒᆞ고'도 『셩경개역』에서

25) 파리외방전교회 편, 『라틴어 옛한글 사전』, 228.

“마암을 괴롭게 하고”, 『개역개정』에서 ‘심령을 괴롭게 하며’로 바뀌었다. 이런 식으로 모든 ‘재계’가 ‘스스로(마음을) 괴롭게 하다’로 대체되었다.[26]

특별히 ‘아나 네페쉬(עִנָּה נֶפֶשׁ)’를 ‘재계’로 번역했던 것은, 성경 원어의 글자 그대로를 번역하는 것이 아니라 문화적 맥락에서 그 언중들이 이해할 표현으로 번역하기를 선택한 문화 번역의 예라고 할 수 있다. 번역위원회에서는 『구역』 번역 과정에서 분명 『예수셩교젼셔』를 참고했을 것이고, 거기 신약에 ‘재계’가 있는 것도 알고 있었을 것이다. 그 상태에서 이전에 있던 신약 부분 등에서 사용된 ‘재계’를 없애고, 레위기 등에 나오는 어떤 히브리어 단어 번역어로 ‘재계’를 사용하기로 한 것은 우리나라 최초의 번역위원회에서 이것을 문화적인 맥락을 살려 번역하기로 결정한 것이니, 문자적 번역과는 다른 결정이었다.

중국어성경이나 일본어성경 어느 곳에서도 이런 사례는 없다. 이들 성경은 모두 문자적 번역을 했다. 예컨대 한문 역본들에서는 ‘아나 네페쉬(עִנָּה נֶפֶשׁ)’의 번역어로 ‘재계’를 사용하지 않고, 처음부터 히브리어 문자적 해석을 직역하는 방식으로 ‘스스로 괴롭게 하다’ 류의 의미가 나오도록 번역했다. 레위기 16:29를, 『고신성경』에서는 “你們各人要苦刻你們的心(너희들 각 사람은 너희들의 마음을 괴롭게 해야 한다.)”하였고, 『신천성서』(神天聖書)는 “爾必自苦己靈.(너희는 반드시 스스로 자기 영혼을 괴롭게 해야 한다.)”라 하였다. 『위원회역본』도 “當卑以自牧.(마땅히 낮추어 스스로 치라.)”했으며, 『브리지만-컬벗슨역본』도 “爾必返躬刻苦.(너희는 반드시 도리어 스스로 깎고 괴롭게 하라.)”라고 하였다. 천주교 계통 역본이든 개신교 계통 역본이든 모두 비슷하게 번역했을 뿐 어느 역본도 ‘재계(齋戒)’를 쓰지 않았다. 일본어 역본 성경도 비슷하다.

요컨대 재계와 금식을 비슷한 뜻으로 보고, 성경 원어 차이에 따라 어떤 부분은 재계로 어떤 부분은 금식으로 사용하는 방식으로 번역한 것은 우리나라 초기 성경에서만 볼 수 있는 예이다.

4. 한자 문화권에서 ‘재계’의 개념과 ‘금식’의 조어(造語)의 의미

한글성경에서 재계와 금식이 같은 개념어로 쓰인 사례가 있으므로, 이 ‘재계’와 ‘금식’이 본래 어떤 개념의 단어인지, 이 둘의 사용 환경은 어떤지

26) 참고로 『공동』이나 『새번역』에서도 ‘아나 네페쉬(עִנָּה נֶפֶשׁ)’를 사용한 레 16:29 등을 ‘단식하다’ 혹은 ‘고행하다’는 식으로 번역하며 ‘재계’는 쓰지 않았다.

를 알 필요가 있다.

4.1. 재계의 개념과 거기 포함된 행위 규정

‘재계(齋戒)’에서, 재(齋)는 몸과 마음을 ‘깨끗이 하다’, ‘공경하다’ 등의 뜻이다. 본래 ‘가지런히 할 제(齊)’와 ‘보일 시(示)’를 결합하여 만든 문자이다. 이 글자의 부수는 보일 시(示)이다. 간단히만 말하자면 ‘보일 시’는 ‘제사’나 ‘귀신’과 관련된 의미를 가진 글자이다. 그래서 재는 제사나 종교 의식을 위해서 ‘몸과 마음을 깨끗이 하다, 공경하고 삼가다’가 주요 의미이다. 시에 관해서는 뒤에서 다시 언급하도록 하겠다.

계(戒)는 창 과(戈) 자와 두 손으로 받들 공(廾) 자가 결합된 회의 문자로, 창을 손에 들고 ‘경계하다’라는 의미를 담고 있는 글자이다. 그래서 오늘날 자전에서는 ‘경계하다, 지키다, 삼가다, 행동 규범’ 등의 의미로 소개된다.

그러니 재와 계라는 두 글자는 사실 같은 의미 맥락을 공유하고 있다. ‘재’라고만 써도, ‘재계’라고 써도 마찬가지 의미여서, 제사 등 종교적인 행위를 위하여 몸과 마음을 깨끗이 하고 부정한 것을 멀리한다는 뜻이다.

그렇다면 ‘재계’할 때는 구체적으로 무엇을 하는가? 중국이나 조선 등 동양 문화권에서 제사를 준비할 때 반드시 재계하는 과정이 있었다. 『예기』에 제사 관련 내용이 자세히 쓰여 있는데, 그중에 재계에 관한 내용도 나온다. 『조선왕조실록』이나 각종 가례 서적들, 여러 문집 등에 나오는 재계 내용이 대부분 『예기』의 설명 맥락과 비슷하므로, 『예기』를 중심으로 하고 다른 책을 추가하여 정리해 보겠다.

『예기』, 「제통」(祭統)에서는 ‘이레 동안 산재하여 마음을 안정시키고, 사흘 동안 치재하여 마음을 가지런하게 한다. 안정시키는 것을 재라 하니, 재라는 것은 지극히 정밀하고 밝은 것이다. 그렇게 한 후에라야 신명과 교접할 수 있다.(散齊七日以定之, 致齊三日以齊之. 定之之謂齊, 齊者精明之至也, 然後可以交於神明也.)’ 하였다. 마음을 안정시켜서 신명과 교섭하기 위해서 하는 재계 과정 가운데 산재(散齋)와 치재(致齋)가 있어서 각각 7일과 3일 동안 하라고 하고 있다. 이렇게 하여 신에 닿을 수 있도록 준비하는 것이다. 물론 어떤 제사냐에 따라 산재와 치재의 날짜가 달라지기는 한다.

율곡 이이가 1577년 초학자를 위하여 발간한 책 『격몽요결』에서는 『예기』 「제통」편을 인용해서 설명하면서 이 산재와 치재 때에 어떻게 하는지 더 자세히 써 놓았다.

> 산재라는 것은 상가에 조문하지 않고, 문병 가지 않으며, 냄새나는 음식은 끊고, 술을 마시되 취하는 데 이르지 않으며, 모든 흉하고 더러운 일에 다 상관하지 않는 것이다. [만약 길에서 갑자기 흉 더러운 일을 만나면 눈을 가리고 피하여 보지 않는다.] 치재라는 것은 음악을 듣지 않고 나다니지 않으며 온 마음으로 제사할 분을 생각하여, 그가 기거하던 것을 생각하고 그가 담소하던 것을 생각하며 그가 즐거워하던 것을 생각하며 그가 좋아하던 것을 생각한다는 말이다. 대저 그렇게 한 후라야 제사 지낼 때에 그분의 형체를 보는 듯하고 그 분의 음성을 듣는 듯하여 정성을 다하니 신이 흠향하는 것이다.[27]

산재에는 조문이나 문병 같은 행동거지까지를 조심한다. 위에 언급한 것 외에 성관계를 갖지 않는 것 등까지 있다. 거처까지 옮기지는 않고 일상적인 업무를 보면서 제사를 준비하는 기간이다. 반면 치재 때에는 일상적인 일을 멈추고 거처까지 옮겨서 제향 준비에 전념하는 것이다. 이때에 몸도 씻고 마음도 정결하게 유지한다. 특히 이 치재 때에 하는 것으로 '씻는 것'이 있어서 '목욕재계'라는 언급이 있는 것을 알 수 있다. 왕의 경우 치재 때에는 국사도 처리하지 않기 때문에, 공문서도 왕께 올리지 않는다.[28]

재계와 관련되어 꼭 하는 일이 변식(變食), 즉 음식을 바꾸는 일이다. 음식 중에서도 술과 고기는 물론 훈채(葷菜), 즉 파, 마늘, 부추, 달래 같은 향이 강한 음식은 먹지 않았다. 인간의 성욕(정념[情念])을 자극할 수도 있고 정신을 산란하게 할 수도 있기 때문이다.

그리고 명의(明衣)를 입었다. 대개 사람이 돌아가면 염습할 때 맨 먼저 입히는 속옷을 명의라고 하는 것만 알고 있지만, 재계할 때 입는 옷도 명의다. 『논어』(論語) 「향당」에도 '재계할 때는 반드시 명의는 입었으니 삼베로 된 것이다. 재계할 때는 반드시 음식을 바꾸었으며, 거처도 반드시 옮기셨다.'[29]라 한 대목이 있다.

산재와 치재를 지키고, 음식을 바꾸며, 명의를 입는 이 모든 행위는 제사하는 대상 결국 신명(神明)과 교접하기 위한 과정이다. 한나라 학자 유향이 편찬한 『설원』(說苑) 권19에는 재계를 설명하면서, '재계하는 것은 제사 받

---

27) 『擊蒙要訣』, 「祭禮」 7: 所謂散齊者, 不弔喪, 不問疾, 不茹葷, 飮酒不得至亂, 凡凶穢之事皆不得預 [若路中猝遇凶穢 則掩目而避, 不可視也] 所謂致齊者, 不聽樂, 不出入, 專心想念所祭之人, 思其居處, 思其笑語, 思其所樂, 思其所嗜之謂也. 夫然後, 當祭之時, 如見其形, 如聞其聲, 誠至而神享也.

28) 재계 때 왕의 행위 규정에 대해서는 김지영, "典享司『祭禮謄錄』을 통해 본 朝鮮後期 國家祭禮와 일상", 265-268을 참조.

29) 『論語』, 「鄕黨」 7: 齊必有明衣, 布. 齊必變食, 居必遷坐.

으실 분의 기거하던 모습을 생각하고, 그분의 웃고 말씀하시던 것을 생각하며, 그분의 행동거지를 생각하여서 재계한 지 사흘에 재계한 그 분을 보게 되는 것이다. 제사 당일 사당 문에 들어가려 할 때에 어렴풋이 그의 용모가 드러나는 듯하며, 돌아서 문을 나올 때에 '아아' 탄식하는 소리가 들리는 듯하다…….'[30]라 한 것이 이를 잘 보여 준다. 재계하여 몸도 마음도 깨끗하게 하여 신명에게 집중하니 신명을 눈에 보는 듯 닿게 되었다는 것이요, 그렇게 하기 위해 재계하는 것이라는 말이다. 『태종실록』 11년 9월 11일 기사에도 "무릇 제사는 미리 먼저 재계를 올려야 신명(神明)과 사귈 수 있으니" 하면서, 제사를 맡은 이들의 재계를 잘 지켜야 신명과 통하게 되니 이를 잘 지키라는 내용이 나오기도 한다. 위에 소개한 『격몽요결』도 결국 재계를 통하여 신명과 통하는 내용까지를 말한 것이다.

이와 같이 재계는 단순히 음식을 먹느냐 끊느냐, 몸을 씻느냐 아니냐를 넘어서는 다양한 '삼감'의 영역 가운데 있었다. 그러면서 오직 제사 받는 신에 집중하는 것이다. 한자 문화권에서 재계(齋戒)라고 하면 제사 받는 이에 대한 집중, 상가(喪家)나 병자와의 교섭 삼감, 음식 조절, 음악 삼감, 목욕(몸과 맘 정결하게 하기), 제례복(명의) 입기 등을 포괄하여 떠올리는 것이다. 사람들이 '(목욕)재계'라는 단어를 성경 번역어로 보게 되면 이런 것들의 의미장 안에서 해당 구절을 이해하게 된다.

4.2. '금(禁)'식이라는 조어로 이룬 의미

앞서 설명한 것처럼 중국어성경과 한글성경에서 이전에 없던 '금식'이라는 개념어를 만들고 받아들인 형국인데, 왜 '금식'이라 했을까? 적절했을까? 음식을 먹지 않는다는 것에 집중한다면 절식(絶食), 절곡(絶穀), 단식(斷食), 폐식(廢食) 등으로 표현해도 된다. 본래 조선 시대 이래 일제강점기까지 '음식을 먹지 않는다'는 것을 말할 때는 '절곡'이라는 표현이 많이 사용되었다. 그런데 이 많은 단어로 표현하지 않고 성경에서는 금식(禁食)이라는 표현을 선택하였다. 왜 절(絶)도 아니고 단(斷)도 아니고 폐(廢)도 아닌 금(禁)을 썼을까? 이 글자를 사용함으로써 표현되는 의미는 무엇일까?

금은 수풀 림(林)에 보일 시(示)가 결합한 단어이다. 편의상 보일 시(示)를 먼저 설명하자면, 시는 한마디로 제사나 귀신이라는 의미와 연관된다.

30) 『說苑』 권19, 「修文」 28: 齋者, 思其居處也, 思其笑語也, 思其所爲也, 齋三日, 乃見其所爲齋者. 祭之日, 將入戶, 優然若有見乎其容, 盤旋出戶, 喟然若有聞乎歎息之聲. 先人之色, 不絶於目, 聲音咳唾, 不絶於耳, 嗜欲好惡,不忘於心, 是則孝子之齋也.

같은 글자를 두고 '보일 시', '땅귀신 기', '둘 치'로 각각 읽는다. '땅귀신 기'로 읽으면 지신(地神), 토지신(土地神)이라는 의미이니, 이 글자가 제사나 신과 연관되는 것을 명확히 알 것이다. '보일 시'로 읽어도 제사나 신과 연관된다. 신이 사람에게 무엇인가를 '보이다, 지시하다'는 의미이기 때문이다. 한자 모양 자체도 신에게 제사 지낼 때 사용하는 제단 모양을 본뜬 상형 문자에서 출발한 것이 보일 시(示) 자이다. 중국에서 가장 이른 시기에 나온 자전(字典)인 『설문해자』(說文解字)에서도 확인할 수 있다. 이 글자가 제단 모양의 형상을 하고 있으며, 글자의 의미가 '하늘이 형상을 드리워 길흉을 보이는 것이니, 사람에게 보이는 것이다.'[31]라고 설명하는 것도 명확히 볼 수 있다. "<그림 1>『설문해자』 속 '示' 모양과 설명"을 참조하라.


示 天垂象見吉凶所以示人也从二 二古文上字 三垂日月星也觀乎天文以察時變示神事也凡示之屬皆从示 神至切

<그림 1>
『설문해자』 속 '示' 모양과 설명

한자 부수로 사용될 때는 이 글자 '시(示)'를 '시(礻)'로 모양을 바꾸어 쓴다. 그래서 옷 의(衣) 자가 부수로 사용될 때의 글자 모양 의(衤)와 혼동하는 이들이 많다. 시(礻)를 부수로 하는 한자 몇 개만 보더라도 그 의미가 모두 신, 귀신, 제사와 연관된 것을 명확히 알 수 있다. 복(福)이든 화(禍)이든 모두 신이 내려주므로 이와 관련된 글자들인 복 지(祉), 복 복(福), 재화 화(禍) 등이 모두 시(示)를 부수로 하고 있다. 빌 축(祝), 제사 제(祭), 신 신(神), 공경할 지(祇), 토지신 사(社) 등의 글자가 모두 같은 맥락 가운데 있다.

수풀 림과 보일 시가 결합하여 이루어진 '금할 금(禁)' 자도 귀신이나 제사 등의 의미를 갖는 '시(示)'를 부수로 하여 귀신과 연관된 의미장 안에 있다. 예로부터 동양권에서는 나무가 울창한 숲에는 귀신, 정령이 있다고 믿었다. 그래서 숲과 제단(祭壇)의 의미를 결합한 회의 문자 '금(禁)'으로, 함부로 들어갈 수 없는 곳이라는 의미를 드러냄으로써 이 글자의 의미가 '삼가다'가 되었다.

요컨대 금(禁)은 '끊다, 없애다'라는 의미 부류인 절(絶), 단(斷), 폐(廢) 등과 같은 의미를 공유하기는 하되, 다른 글자에는 없는 '신과의 관계'라는 의미, '제의(祭儀)'적인 의미가 담겨 있다. 그러므로 절식이나 절곡이나 단식

31) 『說文解字』 권1: 示, 天垂象見吉凶所以示人也.

이나 폐식이라고 하지 않고 금식이라고 하면 신 앞에서의 태도, 제의적인 맥락에서 음식을 끊거나 억제하거나 삼가는 행위를 표현하게 된다. 먹는 것뿐만 아니라 신이나 제사 문제와 관련된 온갖 법규들을 '금제(禁制)'라고 하는데, 이것만 보아도 '금'이 제의적인 맥락과 연결되는 것을 명확히 알 수 있을 것이다.

성경에서의 '금식'은 기본적으로 하나님 앞에서의 행위이다. 하나님 앞에 겸양하려고, 하나님 앞에 슬픔을 드러내려고, 하나님과의 만남에 깨끗함으로 준비하려고 등 모든 것이 참 신이신 하나님 앞에서의 행위이다. 그러므로 신 앞에서의 의례를 나타내는 '금'식이라는 표현을 사용한 것은 한문 문화권에서 사용하는 용례와 의미상 타당한 조어였다.

이와 같은 '금'의 의미를 주목하여 '금식'이라는 조어의 의미를 생각하면, 한자 문화권에서 널리 사용된 '재계'와 같은 맥락에 있는 것을 더욱 잘 알 수 있다. 둘 다 신과의 교감이라는 맥락, 신 앞에서의 삼감이라는 의미 용법을 교집합으로 둘 수 있다. 그런 까닭에 앞서 설명한 대로, 초기 한글 역본에서 '금식'과 '재계'를 같은 의미의 원어 표현의 차이를 표시하는 차원에서 사용할 수 있었던 것이다. '재계'는 그렇게 쓰이다가 원어 직역의 원칙에 따라 없어졌다. 이것이 우리 한글성경 번역사에서 '금식'과 '재계'의 관계이고, '재계'의 사용 역사이다.

한 언어를 사용하는 언중이 가진 언어 의식은 아주 오랜 시간 동안의 경험과 문화가 쌓여서 이루어진 것이다. '재계' 사용의 역사가 훨씬 길고, '금식'은 근대 이후 만들어진 신조어이기 때문에 언중의 머릿속에 쌓인 개념의 층도 차이가 있다. '재계'와 비슷한 맥락에서 '금식'이라는 번역어가 새로 만들어졌으나, 새로 만들어진 번역어 '금식'은 관련 의미, 행동 규범 등을 내면화할 시간이 부족했다. 새로 만들어진 개념어 금식은 글자 그대로의 의미 '먹지 않는 것'을 중심으로 '기도' 정도가 포함되어 우리나라 언중에게 읽히지만, '재계'는 오랜 역사 가운데, 전통 가운데 남은 의미장이 훨씬 넓고 도타워 그것대로 읽힌다. 우리나라 사람들을 포함한 한자 문화권에서는 '재계, 목욕재계'라고 하면 제사(신과의 교접)를 위한 몸과 마음의 준비, 정화, 근신까지 모두 떠올리는 개념이다. 오늘날 성경에서 '금식'이라고 쓰인 곳의 의미와 크게 다르지 않다. 물론 미세하게 따지면 '재계'와 성경 속에 '금식'으로 쓰인 부분의 의미가 완전히 같다고는 말할 수 없을 것이다. 권종선의 설명처럼 '금식'은 '경건의 수단'으로서의 의미가 있고,[32] 박경철의 설명처럼 금식에 '사회 정의 실천'의 의미가 있으며[33], 김혜진의 설

32) 권종선, "신약성서에 나타난 금식", 91.
33) 박경철, "이스라엘 포로후기 '금식제의논쟁'", 196.

명처럼 '속죄', '참회', '감사'의 의미가 있는 것[34]도 사실이다. 그 밖에도 성경 구절마다 조금씩 다르지만 의미상 '금식'에 '슬픔 표현', '회복' 등의 의미가 있기도 하다. 그렇지만, 세부적으로 따지면 똑같이 '금식'이라는 용어로 번역된 성경 구절의 의미조차 이와 같이 일치하지 않고 갈린다. 그래서 세부적 의미가 다르다고 '금식'과 '재계'를 같이 이해할 수 없다고 할 수는 없다. 이런 모든 의미까지 완전히 '재계'의 의미가 일치한다고는 말할 수 없지만, 큰 범위로 보아 '신'을 만나기 위한 '삼감'이라는 범위에서는 공통된다는 말이다. 강조하는 의미가 무엇이냐에 따라 '재계'라는 용어로 이해하도록 하는 것이 도움이 된다는 것이다.

기존에 금식 혹은 스스로 괴롭게 하다 등으로 번역한 것을 '재계'나 '목욕재계'로 바꾸지는 못하겠지만, 성경을 읽는 이들에게, 이들 표현이 나왔을 때 동양권에서 통용된 '재계', '목욕재계'라는 단어의 의미와 행위를 떠올리도록 유도하는 것은 도움이 될 수 있을 것이다. 재계라고 하면 옷매무새를 바꾸고, 거처를 바꾸고, 음식을 조심하고, 불필요한 외출이나 만남도 삼가고, 생각도 삼가며 집중하는 것이라는데, 사실 이것들은 우리가 금식할 때 이미 하고 있는 것이거나 해야 하는 것이 아닌가. 목회적인 차원에서 '금식'이나 '스스로 괴롭게 하다' 부분을 '재계'와 연관 지어 떠올리게 하는 것은 성도들의 성경 이해에 도움이 될 것이라 생각한다.

5. 결론

이상에서 한자 문화권에서 '재계'와 '금식'이 번역어로 사용되는 사적 흐름을 살피고, 특별히 한글성경 번역사에서 이것이 어떤 과정을 거쳐서 오늘에 이르고 있는지 정리하였다. 그 과정에서 특별히 '재계'가 한글성경 번역사에서 『예수셩교젼셔』와 『구역』에서 사용된 용례를 자세히 설명하였고, 이것은 한문 역본과도 다른 한국만의 특성임도 밝혔다. 또 '재계'와 '금식'이 같은 의미를 가진 다른 표현의 글자로 받아들여졌다는 사실도 함께 밝혔다. 이것을 종합할 때 현재 레위기 등에서 '스스로 괴롭게 하다'로 번역된 구절이나 성경 전체에서 '금식'으로 표현된 부분을 '재계', '목욕재계'로 치환하여 떠올리면 우리나라 역사와 문화상 내용 이해에 효과적인 면이 있다는 사실을 밝혔다. '(목욕)재계'라고 하면 '삼감, 조심' 등의 의미 맥락으

34) 김혜진, "이사야 58장에 나타난 금식과 하나님의 회복적 정의: 목회의 실천적 적용방안 연구", 389.

로 이해해 온 오랜 역사적, 문화적 전통이 있으므로, ‘금식’이라고 할 때 ‘먹지 않는 것’을 주로 떠올리는 것에 비해 더 효과적일 수 있다는 것을 조심스레 제시해 본다.

성경 번역에서 원어 그대로의 번역과 문화를 고려한 번역은 늘 긴장 관계를 유지하며 조율되어야 한다. 문화를 고려한 번역은 자의적으로 흐를 수 있다는 위험을 늘 갖고 있다. 하지만 때로는 문화를 고려한 번역을 하는 것이 성경 원어에서 전하려고 한 의미를 더 명확히 전하는 것일 수도 있다. 번역 자체를 고치지는 않더라도 문화적으로 더 잘 이해할 수 있는 언어로 안내하는 것만으로도 목회적인 차원에서 성도들의 자발적 성경 읽기와 삶 살기에 도움을 줄 수도 있을 것이다.

<주제어>(Keywords)
금식, 재계, 촘, 네스튜오, 문화 번역.
Geumshik(fasting), Jaegye, tsom(צום), nesteuo(νηστεύω), cultural translation.

(투고 일자: 2026년 7월 28일, 심사 일자: 2026년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2026년 9월 3일)

<참고문헌>(References)

『禮記』,『論語』,『說苑』,『擊蒙要訣』,『太宗實錄』,『說文解字』.

『邪學懲義』 부록 「妖書邪書燒火記」.

Gale, J. S.,『한영ᄌᆞ뎐』(韓英字典), Yokohama: Kelly & Walsh, 1897.

Hepburn, J. C.,『和英語林集成』, 1872.

Jones, G. H.,『영한ᄌᆞ뎐』(英韓字典), Tokyo: Kyo Bun Kwan, 1914.

Lobscheid, W., An English and Chinese Dictionary (英華字典), Tokyo: Fujimoto, 1866-1869.

Morrison, R.,『華英字典』(A Dictionary of the Chinese Language), Macao: The Honorable East India Company's Press, 1815-1823.

Underwood, H. G.,『한영ᄌᆞ뎐』, Yokohama: The Yokohama Seishi Bunsha, 1890.

권종선, "신약성서에 나타난 금식",「복음과실천」20:1 (1997), 83-106.

김광수, "예수와 유대교 지도자들 사이에 금식을 둘러싼 대립(막 2:18-22의 사회과학적 해석)",「복음과실천」32:1 (2003), 37-63.

김지영, "전향사(典享司)『祭禮謄錄』을 통해 본 조선후기(朝鮮後期) 국가제례(國家祭禮)와 일상",「사학연구」116 (2014), 243-286.

김혜진, "이사야 58장에 나타난 금식과 하나님의 회복적 정의: 목회의 실천적 적용 방안 연구",「기독교교육논총」52 (2017), 389-416.

박경철, "이스라엘 포로후기 '금식제의논쟁'",「구약논단」15:2 (2009), 192-210.

사이먼 웡, 김석주 역, "[번역 논문] 중국어 옛 성서의 디지털화(1950년대 이전)",「성경원문연구」44 (2019), 254-265.

서원모 외,『성경직해와 동서문명교류』, 서울: 동서지행포럼, 2025.

소은희, "19C 초 예수회 선교사 賀清泰(Louis Antoine de Poirot)의『古新聖經』번역 연구 — 신앙적 의의와 문화적 영향을 중심으로",「중국문화연구」65 (2024), 137-160.

안교성, "[서평]『한국 성경 300년: 번역과 해석의 역사』(정중호, 대구: 계명대학교 출판부, 2022)",「성경원문연구」56 (2025), 288-294.

오카베 가즈오키, 홍이표, "일본어 성경번역과 헵번(Dr. J. C. Hepburn)",「한국기독교와 역사」43 (2015), 23-63.

이만열, 옥성득,『대한성서공회사』I, 서울: 대한성서공회, 1994.

이승재, "문화층위와 문화소: 번역에 대한 문화적 접근",「번역학연구」13:1 (2012), 137-166.

이욱,『조선시대 재난과 국가의례』, 파주: 창비, 2009.

이필은, "중세초기 기독교 금식에 대한 조망",「현상과인식」38:1/2 (2014), 41-59.

임다영, "일본어판『성경직해』의 번역과 수용",「대동문화연구」130 (2025), 131-160.

장세훈, “스가랴서의 눈으로 본 구약의 공공신학 — 슥 7-8장에 나타난 금식의 의미와 목적을 중심으로 —”, 「국제신학」 20 (2018), 33-61.
파리외방전교회 편, 『라틴어 옛한글 사전』, 곽문석, 김보름, 김홍일 역, 서울: 동문연, 2022.
파리외방전교회, 『韓佛字典』, Yokohama: C. Levy, Imprimeur-Libraire, 1880.
“饑饉救濟로 禁食祈禱義捐(기근구제로 금식기도의연)”, 「시대일보」, 1924, 11. 9.
“五十日禁食(오십일금식)”, 「황성신문」, 1910. 4. 6.

<Abstract>

A Study of the Relationship between Jaegye (재계, 齋戒) and Geumshik (금식, 禁食) in the History of Korean Bible Translation

Shin-hye Seo
(Hanyang University)

This study traces how “jaegye(재계)” and “geumshik(금식)” developed in the history of Korean Bible translation. It compares biblical usage across Chinese, Japanese, and Korean contexts, showing that the Korean Bible’s use of ‘jaegye’ was distinctive. The paper also explains the traditional meaning of “jaegye” in the Chinese-character cultural sphere and argues that reading certain passages currently translated as ‘geumshik’ with this background in mind greatly aids interpretation. A concise English abstract based on your text is below.

NKRV(1998), the Korean Bible renders passages containing the Hebrew *tsom* (צום) and the Greek *nesteuo* (νηστεύω) as “geumshik.” In earlier Korean Bible translations, however, these terms were rendered as “jaegye” (齋戒), and only later were some of them revised to “geumshik.” This study traces how “jaegye” and “geumshik” developed in the history of Korean Bible translation.

In the earliest Bible translation in the Sinographic cultural sphere, Shengjing zhijie (1636), “jaegye” was used to translate *nesteuo*. When the Bible was translated into Korean in the eighteenth century, it was likewise rendered as jaegye. John Ross’s version (1887) also used jaegye exclusively. It was not until Korean Version (1911) that all passages containing ṣôm and nēsteuō were changed to “geumshik” while passages based on the Hebrew phrase ‘anâ naphesh' were translated as jaegye. From KRV (1938) onward, ‘anâ naphesh' was rendered more literally as “to afflict oneself,” and jaegye disappeared from the Korean Bible.

The term “geumshik” was adopted into Korean only in the twentieth century, whereas jaegye and “geumshik” were originally treated as synonymous. This is supported by bilingual dictionaries and early Bible translations.

While “geumshik” easily evokes only “abstaining from food”, “jaegye” carries a broader meaning: it denotes the purification of body and mind in preparation for sacrificial rites. In the Chinese-character cultural sphere, undergoing a period

of “jaegye” was indispensable when preparing for sacrifices. During “jaegye”, one changed clothes, altered one’s dwelling, exercised caution regarding food, and avoided unnecessary outings or social encounters. One bathed to cleanse the body, suspended ordinary work, and concentrated one’s thoughts solely on the object of the sacrifice. These practices associated with “jaegye” correspond closely to the meaning of biblical passages translated with the term “geumshik”, sharing the same underlying logic of “self-restraint in order to encounter the divine.”

Although jaegye can no longer be restored as a biblical translation term, recalling its association with “geumshik” and “afflicting oneself” may help Korean Christians better understand the Bible.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 59 (2026. 10.), 331-356
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.10.59.331
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

한국어 성경의 인간 지칭 표현 연구

— ‘분’·‘이’·‘인’·‘사람’·‘자’의 의미와 번역 체계를 중심으로 —

유경민*

1. 서론

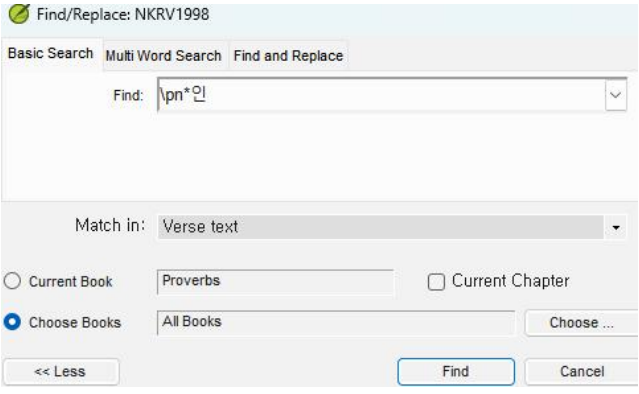
현재 한국어 성경에서는 동일한 원어가 문맥에 따라 서로 다른 인칭 표현으로 번역되는 경우가 빈번하게 나타난다. 예를 들면, 그리스어 ‘ἄνθρωπος (anthrōpos)’가 ‘사람’, ‘-인’, ‘자’, ‘이’, ‘남자’, ‘인간’ 등으로 분화되거나, ‘υἱοί(hyioi)’가 ‘아들들’, ‘자녀들’, ‘사람들’, ‘백성’ 등으로 번역되는 양상이 대표적이다. 이와 같은 번역어의 분화는 수용 맥락에 맞춘 번역 전략으로 이해될 수도 있으나, 한국어 인칭 범주의 통사론적·의미론적 체계 및 화용론적 관습 내부에서 일관된 규범적 원칙을 확보하고 있는지에 대해서는 검토가 요구된다. 이에 본고는 성경 원전 및 저본과 역대 한국어 성경에 나타난 인칭 번역어의 변천 과정을 통시적으로 대조·분석하고자 한다.[1] 나아가 한국어 고유의 문법 규범과 언어 현실에 부합하는 인칭 번역 원칙을 정립하고, 이에 기초한 구체적인 대안을 제시하는 데 본 연구의 목적이 있다.

경전을 필사하던 아날로그적 텍스트 생산의 시기를 지나 활판 인쇄술의 발달 시기를 맞으며 성경은 세계 각지의 언어로 번역되었다. 이제는 종이 매체로 전파되던 성경 텍스트가 디지털 코드로 변환되고 전산화됨에 따라

* 한국외국어대학교에서 국어학으로 박사학위를 받음. 현재 전주대학교 국어교육과 교수. cherubyu@jj.ac.kr.

1) 역대 한국어 성경을 전산화하여 통시적으로 번역어의 변천 과정을 살피는 이유는, 번역어의 선택이 당대의 언어 현실을 반영하고, 번역자에 따른 어휘 선별의 문제와도 관련이 있다고 보기 때문이다.

다국어 성경을 대조·검색하는 일이 어렵지 않다. 본고는 이와 같은 디지털 지식 인프라의 확장을 방법론적 기반으로, 성경 원전과 영어, 중국어, 일본어 성경과 전산화된 역대 한국어 성경 판본들을 대조·분석하여 한국어 성경의 인칭 체계를 통시적으로 고찰한다. 구체적인 연구 수행을 위해서 성경 대조 플랫폼인 홀리넷(HolyNet)과 성경 전문 번역 지원 프로그램인 파라텍스트(Paratext)[2]를 활용한다. 예를 들어, 파라텍스트 프로그램에서, 현재 가장 널리 읽히고 있는 『성경전서 개역개정판』(1998)을 특히, 대상으로 pn(proper noun) 마커를 사용하여 '고유 명사+인'을 검색하여 구체적인 연구 자료를 확보하는 방법이다. 산출 목록에는 '욥**인** 줄 알-'과 같은 구문이나 '… **인**지 아닌지' 등의 예까지 포함되어 있기 때문에 이런 류를 제외시키는 작업을 수행하여 연구 대상을 목록화한다. '사람', '이', '분', '자', '-인'에 대하여 같은 작업을 진행한다.



<그림 1> 프로그램을 활용한 인칭어 검색

'분', '이', '-인', '사람', '자'의 번역 구절을 찾고, 다국어 성경과 대조하여 한국어 성경의 인칭 번역어의 혼용 현상을 확인한다. 2장 이후의 논의에서는 다국어 성경과 대조하고, 나아가 한국어 성경 번역어의 통시적 변천을 살피기 위해 홀리넷에서 제공하는 대조 역본[3] 4종 이외에 다음과 같은 한

2) 파라텍스트(Paratext)는 세계성서공회연합회(UBS) 등에서 사용하는 매우 전문적인 성경 번역 및 대조 툴이다. 프로그램을 활용하여 그리스어, 영어(KJV, NIV)를 기준 텍스트(Source Text)로 설정하여 중국어와 일본어, 그리고 한국어 역대 판본을 대조하였다.

3) holynet.or.kr에서는 『성경전서 개역개정판』(1998), 『성경전서 개역한글판』(1961), 『공동번역성서 개정판』(1999), 『성경전서 새번역』(2001)을 제공하고 있다. 이후, 본고에서는 한국어 성경의 출처를 제시된 순서대로 1, 2, 3, 4로 하고, 『예수셩교젼셔』를 5, 『신약젼셔 시험역』을 6, 『신약젼셔 임시역』을 7, 『신약젼셔 공인역』을 8, 『新約全書 국한문』을 9, 『奇一新譯 신구약젼셔』를 10, 『선한문 관주 성경전서』을 11, 『셩경젼셔 개역』을 12로 표시한다. 5-9는 신

국어 성경 자료를 전산화하여 대조하여 한국어 성경에서의 인칭 체계를 연구한다.

5.『예수셩교젼셔』(J. Ross, 1887)
6.『신약젼셔 시험역』(성서번역자회, 1900)
7.『신약젼셔 임시역』(성서번역자회, 1904/1905)[4]
8.『신약젼셔 공인역』(성서번역자회, 1906)
9.『新約全書 국한문』(유성준, 1906)
13.『구약젼셔』(공인역, 1911)
10.『奇一新譯 신구약젼셔』(J. S. Gale, 1925)
11.『新約全書 鮮漢文』,『선한문 관주 성경전서』(공인역, 1926)
12.『셩경 개역』,『간이선한문 셩경젼셔 개역』(공인역, 1939)
14.『新約全書: 官話』(연세대학교 소장본, 1872/1886).
15.『新約全書 브릿지만 역본』(E. C. Bridgman, 호주국립도서관 소장본, 1864).

다국어 성경과 역대 한국어 성경을 대조하여 한국어 성경에서 인칭어가 혼용되고 있는 현상을 지적하고, 이것을 존비법 층위와 개인과 집단, 범주화 개념에 따라 일관성 있는 번역을 할 수 있도록 인칭 체계를 층위화하는 데에 본고의 목적을 둔다.

2. 원전 및 저본 분석[5]

2.1. 원전과 한국어 성경의 표현 대조

구약의 히브리어나 신약의 그리스어 원전에는 한국어와 같은 사람 지칭 체계의 구분 대신 단어 자체로 어떤 사람을 지칭하거나 정관사, 동사 활용형,

---

약 번역본이므로 구약에 해당하는 출처는 1, 2, 3, 4, 10, 11, 12, 13이다. 또, 10은 구약이 역대하까지만 번역되어 시편의 예를 추출한 본고의 구약 자료에서는 제외되었다.

4) 대한성서공회 소장본은 낙서 없이 깨끗하지만 연세대학교 학술정보원 소장본은 첫 페이지부터 마지막 페이지까지 붉은 펜으로 교정 흔적이 있다. 또한, 연세대학교 소장본 17쪽 뒷면에는 '조선에서 최초로 번역 발간된(1905년) 신약젼셔 교정판'이라는 메모가 되어 있다.

5) 대표적인 구절을 추출하는 과정에서 구약은 시편을 중심으로, 신약은 복음서 및 서신서에서 많이 암송되는 예를 중심으로 활용하였다.

분사형으로 나타낸다. 즉, 원전은 무표지인데 한국어로 번역할 때에 명사(사람), 의존 명사(이, 분, 자), 혹은 접미사(-인)를 결합하는 방식으로, 유표지로 나타내야 하는 것이다. 이러한 유형론적 차이에서 혼란이 야기된 문제로 볼 수 있다. 번역자나 번역 원칙이 달라지고, 번역 시기가 달라질 때마다 더 적합하다고 판단되는 번역어를 찾아 쓰기 때문이다. 따라서 한국어 번역 성경에서의 인칭 번역어의 혼란은 원문에 대한 직역이나 의역의 문제보다는 한국어 고유의 규범적 체계 안에서 논의될 필요가 있는 과제로 판단된다.

<표 1> 원전과 한국어 번역본별 인칭 표현

장절	원전	한국어 성경	
시 10:14	הֵלֵכָ֥ח	1	외로운 **자**가 주를 의지하나이다
		2	외로운 **자**가 주를 의지하나이다
		3	당신은 가엾은 **자**들의 의지이시며
		4	가련한 **사람**이 주님께 의지합니다
		11	困苦ᄒᆞᆫ **者**가 主만 依支ᄒᆞ오니
		12	외로운 **者**가 主를 依支하나이다(간이선한문) 외로온**쟈**가 쥬를 의지하나이다
		13	곤고ᄒᆞᆫ**쟈**가 쥬만 의지ᄒᆞ오니
시 10:17	עֲנָוִ֗ים	1	주는 겸손한 **자**의 소원을 들으셨사오니
		2	주는 겸손한 **자**의 소원을 들으셨으니
		3	당신은 미약한 **사람**들의 호소를 들으시고
		4	주님께서는 불쌍한 **사람**의 소원을 들어주십니다
		11	主ㅣ 謙遜ᄒᆞᆫ **者**의 願을 聽ᄒᆞ셧고
		12	主는 謙遜한 **者**의 所願을 드르셧스니 쥬는 겸손한**쟈**의 소원을 드르셧스니
		13	쥬ᄭᅴ셔 겸손ᄒᆞᆫ**쟈**의 원을 드르셧고
시 144:10	הַנּוֹתֵ֣ן תְּשׁוּעָ֣ה	1	주는 왕들에게 구원을 베푸시는 **자**시요
		2	주는 왕들에게 구원을 베푸시는 **자**시요
		3	왕들에게 … **이**여
		4	왕들에게 승리를 안겨 주신 **주님**
		11	主는 王들 救援ᄒᆞ시고 … **者**시로다
		12	主는 王들의게 救援을 베프시는 **者**시오 쥬는 왕들의게 구원을 베프시는**쟈**시오
		13	쥬는 … **쟈**시로다
마 5:5	οἱ πραεῖς	1	온유한 **자**
		2	온유한 **자**

장절	원전	한국어 성경	
		3	온유한 **사람**
		4	온유한 **사람**
		5	온슌한**쟈**
		6	온유ᄒᆞᆫ **이**ᄂᆞᆫ
		7	온유ᄒᆞᆫ **쟈**는
		8	ᄆᆞᅀᆞᆷ이 간난ᄒᆞᆫ **쟈**는
		9	溫柔ᄒᆞᆫ **者**ᄂᆞᆫ
		10	溫柔ᄒᆞᆫ **者**가
		11	溫柔ᄒᆞᆫ **者**는
		12	온유한 **쟈**는
막 2:7	τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός;	1	오직 하나님 한 **분** 외에는
		2	오직 하나님 한 **분** 외에는
		3	하느님말고
		4	하나님 한 **분** 밖에
		5	하나님이안이면
		6	ᄒᆞᆫ **분** 하ᄂᆞ님 외에ᄂᆞᆫ
		7	오직 ᄒᆞᆫ **분** 하ᄂᆞ님외에는
		8	ᄒᆞᆫ **분** 하ᄂᆞ님 외에는
		9	一位上帝外에는
		10	하ᄂᆞ님 ᄒᆞᆫ **분** 外에
		11	一位 하ᄂᆞ님 外에는
		12	하나님한**분**외에는
막 10:18	οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός	1	하나님 한 **분** 외에는 선한 이가 없느니라
		2	하나님 한 **분** 외에는 선한 이가 없느니라
		3	선하신 **분**은 오직 하느님뿐이시다
		4	하나님 한 **분**밖에는 선한 분이 없다
		5	션한쟈ᄂᆞᆫ오직한**분**이니곳하나님이라
		6	하ᄂᆞ님 외에ᄂᆞᆫ 착ᄒᆞᆫ **이**가 ᄒᆞ나도 업ᄂᆞ니라
		7	하ᄂᆞ님외에는 착ᄒᆞᆫ**이**가 ᄒᆞ나도 업ᄂᆞ니라
		8	하ᄂᆞ님 외에는 착ᄒᆞᆫ **이**가 ᄒᆞ나도 업ᄂᆞ니라
		9	上帝外에ᄂᆞᆫ 善ᄒᆞᆫ **者**가 一人도 無ᄒᆞ니라
		10	하ᄂᆞ님 外에ᄂᆞᆫ 착ᄒᆞᆫ **이**가 ᄒᆞ나도 업ᄂᆞ니라
		11	하ᄂᆞ님 外에는 착ᄒᆞᆫ **者**가 一도 無ᄒᆞ니라
		12	하나님 한분외에는 션한**이**가 업나니라
요 1:12	ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι	1	영접하는 **자** 곧 그 이름을 믿는 **자**들에게는
		2	영접하는 **자** 곧 그 이름을 믿는 **자**들에게는
		3	그분을 맞아들이고 믿는 **사람**들에게는
		4	그를 맞아들인 **사람**들, 곧 그 이름을 믿는 **사람**들에게는

장절	원전	한국어 성경	
		5	밧ᄂᆞᆫ**쟈**ᄂᆞᆫ곳일홈을밋으미라
		6	ᄃᆡ졉ᄒᆞᄂᆞᆫ **쟈**ᄂᆞᆫ 그 일홈을 밋ᄂᆞᆫ **사ᄅᆞᆷ**이라
		7	ᄃᆡ졉ᄒᆞᄂᆞᆫ **쟈**는 그 일홈을 밋ᄂᆞᆫ **사ᄅᆞᆷ**이라
		8	ᄃᆡ졉ᄒᆞᄂᆞᆫ **쟈**는 그 일홈을 밋ᄂᆞᆫ **쟈**라
		9	待接ᄒᆞᄂᆞᆫ **者**ᄂᆞᆫ 其名을 信ᄒᆞᄂᆞᆫ **者**라
		10	밧ᄂᆞᆫ **者**ᄂᆞᆫ 그 일홈을 밋ᄂᆞᆫ **者**라
		11	待接ᄒᆞᄂᆞᆫ **者**는 其名을 信ᄒᆞᄂᆞᆫ **者**라
		12	영졉하는**쟈** 곳 그 일홈을 밋는**쟈**들의게는
고전 12:10	ἄγγῳ δὲ	1	어떤 **사람**에게는
		2	어떤**이**에게는
		3	어떤 **사람**은
		4	어떤 **사람**에게는
		5	뭇 **사ᄅᆞᆷ**의게(12:6)
		6	~을 엇은 **이**도 잇고
		7	엇던**이**의게는
		8	엇던 **이**의게는
		9	如何ᄒᆞᆫ **者**의게ᄂᆞᆫ
		10	엇던 **이**ᄂᆞᆫ
		11	如何ᄒᆞᆫ **者**의게는
		12	엇던**이**의게는
약 5:11	τοὺς ὑπομείναντας	1	인내하는 **자**를
		2	인내하는 **자**를
		3	끈기 있게 끝까지 견디어낸 **사람**들을
		4	참고 견딘 **사람**은
		5	참ᄂᆞᆫ**쟈**
		6	인내ᄒᆞᆫ **쟈**를
		7	인내ᄒᆞᆫ **쟈**는
		8	춤ᄂᆞᆫ **쟈**를
		9	忍耐ᄒᆞᆫ **者**ᄂᆞᆫ
		10	춤ᄂᆞᆫ **者**를
		11	忍耐ᄒᆞᆫ **者**는
		12	인내하는**쟈**를
요3 1:2	Ἀγαπητέ	1	사랑하는 **자**여
		2	사랑하는 **자**여
		3	사랑하는 **그대**가
		4	사랑하는 **이**여
		5	사랑ᄒᆞᄂᆞᆫ**쟈**야
		6	ᄉᆞ랑ᄒᆞᄂᆞᆫ **벗**이여

장절	원전	한국어 성경	
		7	ᄉᆞ랑ᄒᆞᄂᆞᆫ **쟈**여
		8	ᄉᆞ랑ᄒᆞᄂᆞᆫ **자**여
		9	愛ᄒᆞᄂᆞᆫ **者**여
		10	ᄉᆞ랑ᄒᆞᄂᆞᆫ **者**여
		11	愛ᄒᆞᄂᆞᆫ **者**여
		12	사랑하는**쟈**여

제시된 바와 같이 시편의 히브리어에서는 명사나 형용사, 정관사와 분사의 결합으로 인칭을 표현한다. 그것을 한국어 번역본에서 '외로운 자', '가엾은 자', '가련한 사람', '도우시는 이' 등과 같이 인칭 명사류 '자', '사람' 등을 수식하는 구문으로 나타내고 있다. 한편, 아래 제시된 예에서와 같이 이른 시기의 번역본에서는 원전과 같이 별도의 인칭 표현을 쓰지 않고 번역하고자 한 것을 볼 수 있다.

> 시편 10:14
> 주께서는 보셨나이다 주는 재앙과 원한을 감찰하시고 주의 손으로 갚으려 하시오니 외로운 자가 주를 의지하나이다 주는 벌써부터 고아를 도우시는 **이**시니이다(『개역개정』)
> 쥬ᄭᅴ셔 감찰ᄒᆞ셧ᄉᆞᆸᄂᆞ이다 잔해ᄒᆞᆷ과 사오나옴을 보시고 손으로 잡으려ᄒᆞ심이니 오직 곤고ᄒᆞᆫ쟈가 쥬만 의지ᄒᆞ오니 고독ᄒᆞᆫ ᄌᆞ식을 쥬ᄭᅴ셔 도으시ᄂᆞ이다(『구약젼셔』)

> 시편 40:17
> 나는 가난하고 궁핍하오나 주께서는 나를 생각하시오니 주는 나의 도움이시요 나를 건지시는 **이**시라 (『개역개정』)
> 나는 궁곤ᄒᆞ고 간난ᄒᆞᆫ쟈나 쥬는 나를 긔념ᄒᆞ시도다(『구약젼셔』)

<표 1>을 보면, 신약의 그리스어도 정관사, 지시사, 형용사 명사와 구조로 사람을 지칭한다. 한국어 성경의 '하나님 **한 분**'과 같은 수식 구조를 수량 형용사나 수사로만 표현하는 방식이다. 이처럼 원전에는 한국어의 '분', '사람', '인', '자', '이'에 해당하는 표현이 존재하지 않는다. 이에 다음 절에서는 한국어 성경 번역 과정에서 저본으로 활용되었을 가능성이 논의되는 영어, 중국어, 일본어 성경의 해당 부분을 고찰한다.

2.2. 번역 저본과의 대조

중국어와 일본어의 1차 본문은 ‘HolyNet(holynet.or.kr)’을 활용하였고,[6] 중국어 신약 부분은 필자가 직접 텍스트화한 <新約全書 관화>(1872/1886), <新約全書 브릿지만 역본>(1864), <新約全書 위원회 역본>(1852)으로 보완하여 번역 양상을 살폈다.

<표 2> 저본과 한국어 번역본별 인칭 표현

장절	영어(NIV/KJV)	중국어	일본어	한국어
시 10:14	victim/the poor	惡人	不運な 人/ 不幸な 人	외로운 자/사람
시 10:17	the afflicted/ the humble	謙卑人	貧しい 人/ 貧しい 者	겸손한 자/사람
시 144:10	One who gives/ that giveth	你是那拯	救い/ 救いを 與え	구원을 베푸시는 자/이
마 5:5	the meek	溫柔的人/ 溫柔者	柔和な 人/ 柔和な 者	온유한 자/ 사람/이
막 2:7	God alone/ God only	神/神	神おひとり	오직 한 분
막 10:18	God alone/ God	神一位/神	神おひとり	한 분
요 1:12	those who believed/ them that believe	信他名的人/ 信其名者	信じる 人/ 信じた 人	믿는 자/사람
고전 12:10	another	一人/人	人	어떤 사람/이/자
약 5:11	those who have persevered/ endure	忍耐的人/忍 者	忍耐した 人/ 耐え忍んだ 人	인내하는 자/ 사람
요3 1:2	friend/Beloved	親愛的兄弟/ 愛者	愛する 者	사랑하는 자/ 그대/이/벗

6) 홀리넷(HolyNet)에서 제공하는 일본어 성경은 세 종류이다. 語譯(구어역), 新改譯(신개역), 新共同譯(신공동역)으로 표시되고 있는데, 정식 명칭은 각각 語訳聖書(1954), 聖書 新改訳(1970), 聖書 新共同訳(1987)이다. 홀리넷은 정확한 판본을 미표기한 상태이기 때문에 초판이 제공되고 있는지 개정판이 제공되고 있는지 불확실하다. 본고가 저본 확정 연구가 아닌 어휘 차용의 가능성을 확인하는 연구이기 때문에 일본어 성경을 판본별로 대조하여 사이트에서 제공하는 판본을 밝혀내는 일은 차치하였다.

영어 성경에서도 인칭과 관련된 일관된 표현은 찾아볼 수 없다. 반면 중국어 성경과 일본어 성경에서는 인칭어가 뚜렷하게 표기된 것을 볼 수 있다. 중국어『新約全書 관화』에서는 일관되게 '人'을 쓰고 있고[7],『新約全書 브릿지만 역본』에서는 '者'를 쓰고 있다.[8] 일본어 성경도 번역본에 따라 '者'와 '人'을 선택적으로 쓰고 있다. 한국어 성경만큼 다층적 인칭 체계를 쓰는 번역 성경은 찾아보기 어렵다. 이는 한국어 성경에서 볼 수 있는 인칭 관련 표현의 혼재 양상은 원전이나 저본의 영향을 받은 번역 과정상의 문제가 아니라 높임법 체계와 지칭 대상에 따른 한국어 고유의 특성 때문이라는 것을 의미한다.

3. 한국어 인칭 표현 번역 실태

3.1. 한국어 성경에서 고유 명사[9] 뒤의 '사람'과 '-인' 활용 양상

한국어 인칭과 관련된 표현인 '분', '이', '-인', '사람', '자'중 사용 빈도가 가장 높은 것은 '사람'과 '-인'이다. '분'이 높임법과 관련된 표현임이 분명한 표현인 것과 대조적으로 한국어 높임법과의 관계 밀도가 낮아 보이는 '사람'과 '-인'의 차이를 알아보기 위해 먼저, 지명과 결합하는 양상을 살펴보았다. 가장 많은 예가 확인되고, 존비 체계 이외의 의미 차이를 분석하기 위함이다. 정제되어 공개된 성경 말뭉치『개역한글』,『개역개정』,『공동개정』,『새번역』의 전체 텍스트에 대한 통계 데이터를 정량화하여 오차 범위 내에서 번역본별 출현 빈도를 보면 다음과 같다.

---

7) 楊格非 文理本(1886)에서는 '人', 官話本(1889)에서는 '者'를 쓰고 있다.

8) 모리슨(Robert Morrison)의 번역본(1832)에서는 '信之輩(요 1:12)'처럼 다른 한자를 쓰기도 하나 모리슨본을 일본어 성경이나 한국어 성경의 저본으로 보지는 않기에 본고에서는『新約全書 브릿지만 역본』까지만 검토하였다.

9) '지명'이라고 하지 않고, '고유 명사'라고 한 이유는 성경에서는 지명과 그곳에 사는 민족명, 혹은 신의 이름이 같은 경우들이 있고, '사람'과 '-인'은 지명이든 민족명이든 결합 가능하기 때문에 '고유 명사'로 논의를 진행한다. 이는 혈통 기반, 지리 기반, 신앙 기반 고대 문화 형성의 체계 속에서 형성된 명칭들이고, 특히 구약의 저자들이 세상을 하나의 거대한 족보로 이해한 결과이기도 하다.

<표 3> 번역본별 ‘사람’과 ‘-인’의 출현 빈도

구분	『개역한글』	『개역개정』	『공동개정』	『새번역』
‘-인’빈도	약 88~92%	약 85~90%	약 35~40%	약 5% 미만
‘사람’빈도	약 8~12%	약 10~15%	약 60~65%	약 95% 이상
주요 예	가나안인, 갈릴리인, 로마인, 사마리아인, 애굽인, 유대인, 헬라인			
	가나안 사람, 갈릴리 사람, 로마 사람, 사마리아 사람, 애굽 사람/이집트 사람, 유대 사람, 헬라 사람			

『개역한글』과 『개역개정』에는 ‘-인’이 절대적 우세를 보이고, 『새번역』에는 ‘사람’이 압도적 우세를 보이며, 『공동개정』에는 비슷한 비율로 혼용되어 있다. 이는 『개역개정』이 『개역한글』의 전통적이고 보수적인 문체와 어휘를 최대한 유지하고 최소한으로 수정하는 ‘소폭 개정’ 원칙을 취했기 때문이다(https://www.bskorea.or.kr/prog/trans_feature2.php). 또한, 『공동개정』은 개신교와 천주교가 함께 번역하면서 고어체와 한자어 직역에서 벗어나 현대 한국어의 자연스러운 구어를 지향한 결과 ‘사람’으로 번역하는 것을 기본축으로 하면서도 이미 굳어진 ‘유다인’, ‘바리사이인’ 등은 그대로 두어 전체적으로 혼재되는 특징을 갖게 되었다. 『새번역』은 ‘쉬운 현대 한국어’ 및 ‘어문 규정에 맞는 표준 표기’를 번역 지침으로 세워 ‘사람’으로 통일하는 원칙을 적용하였다. ‘-인’은 ‘외국인’, ‘수인’, ‘죄인’등에서처럼 굳어져 정착된 특정 한자어 외에, 고유 명사 뒤에서는 대부분 배제되었다. ‘-인’에서 ‘사람’으로 변환되는 과정을 보인 4개 번역본의 정량적 대비 결과는, 한국어 성경 번역이 중국어 성경 문리본의 영향을 받은 전통적 한문 문어체 ‘-人’ 결합형에서 현대적 구어체로, 즉 고유어 ‘사람’으로의 변천을 시사한다.

고유 명사 뒤의 ‘사람’과 ‘-인’은 높임법의 관점보다는 문맥에서 실존적 개별 인격체를 나타내는지, 전체적 범칭으로서 집단적 대표성을 나타내는지에 따라 구분해야 할 것으로 보인다. 이에 대한 구체적인 논의와 수정안은 4장에서 다룬다. 향후 다시 개정을 하게 된다면, 단순히 한자어와 고유어의 교체 관점에서 일률적으로 단순 통일하기보다는 문맥을 살펴 집단이나 족속 혹은 민족 전체를 나타내는 경우와 개별 인격체를 가리키는지를 구분하는 방식이 합당하다. 히브리어와 그리스어 원전 역시 민족 전체와 집단을 가리키는 고유 명사 형태와 특정 인물을 가리키는 단어 결합형이 다르게 확인되기 때문이기도 하다. 구약에서는 מוֹאָבִי(모압인), עַמּוֹנִי(암몬인), מִצְרִי(애굽인) 등과 같이 지명과 관계된 민족을 나타낼 때에 규칙적으로 ‘-ִי’을 결합시킨다. 중국어와 일본어 성경에서는 고유 명사 뒤에서는‘-人’으로 통일되어 있다.

3.2. 국어사적 관점에서의 인칭 표현 검토

<표 2>와 같이 '분'은 아주높임(극존칭) 인칭 의존 명사이다. 성경 텍스트에서 그 대상은 '여호와, 하나님, 주님, 예수님, 성령님'으로 한정되어 쓰이고 있다. 한국어 성경에서 극존칭 외의 대상에게 '분'을 쓰거나 극존칭의 대상에게 다른 인칭 표현을 하는 사례는 지양하고, 일관된 태도를 유지하는 방향이 바람직해 보인다. 이는 중세 국어 시기의 번역 문헌에서도 확인되는 바이다.

<표 4> 중세 국어 시기 문헌의 인칭 번역

인칭어	중세국어 예
분	ᄒᆞᆫ 부니 天命이실ᄊᆡ(一人有命, 龍歌37章) 天尊ᄋᆞᆫ 하ᄂᆞᆯ햇 尊ᄒᆞ신 부니라(月釋 2:50)
이	말ᄊᆞᄆᆞᆯ 슬ᄫᆞ리 하ᄃᆡ 天命을 疑心ᄒᆞ실ᄊᆡ(獻言雖衆天命尙疑, 龍歌 13章)[10] 그 ᄃᆞᆼ에 ᄀᆞᆯ외ᄂᆞ니 잇ᄂᆞ니(裏頭也有頑的麼, 飜老上7)
인/사람	나랏 사ᄅᆞᆷᄋᆞᆯ 다 뫼호시니(月印上14) 人ᄋᆞᆫ 사ᄅᆞ미라(釋譜 序1)
자/놈	者梨라 홀 노미 사로ᄃᆡ(釋譜 24:13) 者ᄂᆞᆫ 노미라(訓註2)

<표 4>의 예를 보면, 용비어천가에서부터 한국어 번역에서는 인칭 표현이 별도로 쓰이고 있다. '분'은 한정적인 극존칭의 의존 명사로 쓰임이 분명하다. '이, 인, 사람, 자/놈'는 존칭 층위의 스펙트럼 축과 '실존적 개인 vs 집단 개념의 추상성'축이 교차하여 만들어내는 의미로 볼 수 있다.

먼저, '이'는 현대 젊은 층에서는 잘 쓰이지 않는 의존 명사여서 존중의 의미를 담은 고어투의 완곡 표현으로 이해된다. 한국어 성경에서 '이'는, '분'을 제외한 다른 인칭어에 비해 빈도가 낮지만『개역개정』기준으로 보면 '거룩한 이', '거룩하신 이'만 검색해도 70여 회 이상 쓰인 것으로 확인된다. '이'는 '분'이 쓰여야 할 극존칭 대상을 지칭하는 의존 명사로 예가 가장 많다.

10) 현대어로 풀이하면 '(주나라 무왕께) 말씀을 아뢰는 사람이 많았으나 천명을 의심하므로'라는 뜻이다.

(가) 시편 3:3
여호와여 주는 나의 방패시요 나의 영광이시요 나의 머리를 드시는 **자**이시니이다(『개역개정』)
여호와여 나를 호위ᄒᆞᄂᆞᆫ 방패시오 내 영광이시오 내 머리를 들게 ᄒᆞ시ᄂᆞᆫ**쟈**니이다(『구약젼셔』, 1911)

시편 86:17
은총의 표적을 내게 보이소서 그러면 나를 미워하는 그들이 보고 부끄러워하오리니 여호와여 주는 나를 돕고 위로하시는 **이**시니이다(『개역개정』)
은혜 닙을 증거를 보이샤 나를 ᄒᆞᆫᄒᆞᄂᆞᆫ쟈로 보고 붓그럽게 ᄒᆞ옵쇼셔 대개 여호와ᄭᅴ셔 나를 도으시고 ᄯᅩ 나를 위로ᄒᆞ셧ᄂᆞ이다(『구약젼셔』, 1911)

시편 144:10
주는 왕들에게 구원을 베푸시는 자시요 그의 종 다윗을 그 해하려는 칼에서 구하시는 **자**시니이다(『개역개정』)
쥬는 왕들을 구원ᄒᆞ시고 죵 다윗을 흉험ᄒᆞᆫ 칼날에셔 버셔나게 ᄒᆞ신**쟈**시로다(『구약젼셔』, 1911)

히브리서 13:6
주는 나를 돕는 **이**시니(『개역개정』)
주는 나를 돕는 **자**시니(『개역한글』)
쥬는 나를 돕ᄂᆞᆫ **쟈**ㅣ시니(『신약젼셔』, 1904)
쥬는 나를 돕ᄂᆞᆫ **쟈**시니(『신약젼셔』, 1904)
主ㅣ 나를 도으시니(『奇一新譯 신구약젼셔』, 1925)

(가)의 '자'나 '이'는 모두 '분'으로 수정하는 편이 자연스럽다. 반면, 3인칭 존칭뿐만 아니라 여호와가 스스로를 지칭할 때 '이'를 쓰기도 하고, (다)와 같이 '자'를 쓰기도 한 예가 『개역개정』에서 확인된다.

(나) **나는** 여호와 네 하나님이요 이스라엘의 거룩한 **이**요(사 43:3)
나는 여호와 너희의 거룩한 **이**요(사 43:15)
(다) **내가** 여호와 곧 이스라엘의 거룩한 **자**인 줄을(겔 39:7)
하나님이 모세에게 이르시되 나는 스스로 있는 **자**이니라(출 3:14)

본고에서는 제삼자가 극존자를 지칭하는 (가)와는 달리 극존자가 스스로를 지칭하는 경우에는 (나)와 같이 '이'로 일관성 있게 번역할 것을 제안한

다. 존칭 층위 외의 기준으로 <표 4>를 보면, ‘이’는 단체나 집단성을 나타내지 않고, 3인칭 개인을 지칭할 때 쓰여왔다. 그러나 성경은 눈으로 읽는 시각 자료일 뿐만 아니라 소리 내어 읽고, 암송하고, 이야기처럼 들려주는 콘텐츠이기도 하다. 청각적 수용도가 낮기 때문에 모음뿐인 1 음절어 ‘이’를 가능한 한 지양한다. 이에 본고는 한국어 성경 번역에서 ‘이’를 가능한 한 쓰지 않되, 극존칭의 대상이 스스로를 지칭할 때만 제한적으로 쓸 것을 제안한다. 스스로를 지칭할 때, 존중의 의미가 담긴 ‘이’를 쓰는 것을 한국어 규범에 맞지 않는 것으로 볼 필요는 없다. 성경에서 여호와 하나님은 ‘태초로부터 나는 그이니(I am He), 나는 스스로 있는 이니(I am Who I am)’라는 인식을 드러내고 있기 때문이다. 극존자는 이미 스스로를 자신 외의 존재와 구분하고 있다. 여호와의 ‘나는 스스로 있는 …’이라는 선언은 인간 간의 사회적 위계를 전제로 형성된 한국어 높임법의 테두리를 벗어난다. 존재론적으로 자신보다 높은 대상이 없는 절대자에게 인간의 겸양 어법을 대입하는 것 자체가 번역상 신학적 모순을 초래할 수도 있다. 이에 극존자가 1인칭 주어로서 스스로를 칭할 때에 국한하여 ‘者’가 아닌 ‘이’를 쓸 것을 제안하는 바이다. 극존칭인 ‘분’을 피함으로써 과도한 자가 높임의 위화감을 경계하는 동시에, ‘-자(者)’가 담지 못하는 절대자의 인격적 고유성을 드러내기 위한 불가피한 번역적 선택이다.[11]

11) 논문이 완성되는 과정에서 ‘이’를 자칭 존칭으로 쓰는 것이 국어 문법상 부적절해 보이는 측면이 있음을 지적하시며 ‘존재’와 같은 단어로 바꾸는 것을 제안해 주신 분이 있으시다. 최근에 나온『새한글성경』에서는 고유어를 확대 강화한 번역본인데도 원어 표현을 음역하고 ‘자(者)’를 채택하고 있다. ‘이’의 부적절성 때문으로 보인다는 지적도 해주셨다. 탁견이기는 하나 새로운 단어를 제시하는 문제는 ‘분’·‘이’·‘인’·‘사람’·‘자’에서 출발한 본고의 논의와 또 다른 문제일 수 있어 다음 연구 과제로 넘긴다. 다만, 본고가 제안하는 ‘이’의 제한적 사용은 일상적 언어 규범의 파괴가 아니라, 신학적 텍스트가 가지는 고유한 화용론적 예외성을 한국어 번역에 담아내기 위한 학술적 시도라는 점에서 다음과 같이 소명하고자 한다. 첫째, 고유어 ‘이’는 ‘사람’을 점잖게 이르는 말로, 화자가 자신을 드러낼 때(예: 글쓴이, 엮은이 등)도 무리 없이 사용되는 중립적 어휘다. 따라서 절대자가 스스로를 ‘이’로 칭하는 것은 일각에서 우려하는 ‘과도한 자가 높임’이라기보다는, 인격적 위엄을 갖춘 가장 자연스러운 고유어 자기 지칭으로 볼 수 있다. 둘째, 신적 자기 계시(Autotheophany)의 텍스트적 특수성을 인정할 필요가 있다. 극존자는 이미 스스로를 피조물인 인간과 명확히 구분하고 있으므로, 이를 인간의 일상적 겸양 규범으로 재단하기보다는 텍스트가 지닌 초월적 특수성으로 인정하고자 하는 것이다. 셋째, 새로운 제안을 하신 분이 언급하신『새한글성경』의 ‘자(者)’ 채택은 ‘이’가 문법적으로 부적절해서라기보다, 오랫동안 한국 교회에 정착된『개역개정』의 번역어(‘스스로 있는 자’)가 주는 인지적 익숙함을 단번에 탈피하기 어려웠던 수용적 측면의 타협일 가능성을 배제할 수 없다. 현대 한국어 말뭉치에서 한자어 ‘-자(者)’는 감정이 탈각된 객체이거나 때로는 부정적 어감(예: 범죄자, 관계자 등)을 동반하기도 하므로, 인격적인 신의 자기 선언에 ‘자’가 고유어 ‘이’보다 규범적으로 명백히 우월하다고 단정하기는 언어학적으로 조심스러운 측면이 있다.

4. 두 축에 따른 구분과 번역 대안

4.1. 첫 번째 축: ‘개별성’ 對 ‘범주화 및 집단성’의 기준

한국어 텍스트에서 지명 뒤에 결합하는 ‘사람’과 ‘-인’은 어문 규정상 문법적 자격과 띄어쓰기 여부, 즉 관형어의 수식을 받는지, 명사 어근에 결합하는지는 확연히 구분이 된다. 그러나 ‘해당 지역 출신 및 그 지역에 거주하거나 속한 자’라는 핵심 의미는 다르지 않다. 그러나 어조나 맥락적 의미까지 동일하다고 보기는 어렵다. ‘한국인의 소비 트렌드 vs 한국 사람의 소비 트렌드’, ‘현대인의 스트레스 vs 한국 사람의 스트레스’ 등과 같은 표현의 빈도와 자연스러움의 정도성을 통해서 알 수 있다.[12] 국립국어원의 “모두의 말뭉치”를 활용하여 상대 빈도 및 앞뒤 공기어를 분석적으로 살펴보면,[13] 한국어에서 ‘사람’과 ‘-인(人)’은 모두 인간을 지칭할 수 있으나, 말뭉치상 동일한 분포와 기능을 보이는 완전한 동의어로 보기는 어렵다. ‘사람’은 구체적인 개인을 지시하거나 인간의 존재·행동·상태 자체를 서술하는 맥락에서 높은 사용성을 보이는 반면, ‘-인’은 국적·민족·지역·직업·사회적 역할·제도적 지위 등 특정한 속성이나 관계를 기준으로 사람을 범주화하여 명명하는 기능이 두드러진다. 특히 ‘그 사람’, ‘이 사람’, ‘어떤 사람’, ‘한 사람’과 같은 표현에서 확인되는 ‘사람’의 지시적 용법과 ‘한국인’, ‘외국인’, ‘일반인’, ‘특정인’, ‘신청인’, ‘피고인’ 등에서 나타나는 ‘-인’의 범주적 용법은 양자의 기능적 차이를 보여주는 중요한 지표가 된다. 따라서 ‘사람’과 ‘-인’에 대하여 전자는 인간 자체 또는 개별 인간을 지시하는 표현으로, 후자는 특정한 속성이나 사회적 범주에 귀속된 인간을 복수 개념으로 명명하는 표현으로 이해할 필요가 있다. 다만 이러한 구분은 절대적인 의미 규칙이라기보다 사용 경향에 관한 것이다. 실제 문맥에서는 ‘한국인’이 특정한 한 개인을 지시할 수도 있고, ‘한국 사람’이 집단 전체를 가리킬 수도 있으므로, 최종적인 의미 분석에서는 문맥을 살피며 개별성·범주성, 지시성·속성

12) ‘한국인의 소비 트렌드’와 ‘한국 사람의 소비 트렌드’에 대한 빈도 조사는 오픈 말뭉치(모두의 말뭉치, 세종 말뭉치, 물결21)를 대상으로 진행되었으며 Gemini와 GPT, Claude를 통해 동일 형태 반복 시 결과 일치 여부, 원시 코퍼스 수치와의 대조 등을 검토하였다.

13) 국립국어원『표준국어대사전』과『한국어기초사전』에서 접미사 ‘-인’은, ‘고용인, 기업인, 민간인, 내국인, 동양인, 외국인, 정치인, 지식인, 현지인’ 등 ‘국적·지역·문화적 범주’와 ‘사회·제도적 범주’, ‘직업·사회적 역할’로 어떤 속성이나 범주를 가진 사람을 하나의 유형으로 명명하는, 조어 장치로서의 기능을 갖는 것으로 설명되어 있다. 본고에서는 이를 정밀화하기 위하여 ‘사람’과 ‘-인’이 경쟁하거나 대응하는 표현을 추출하여 그 의미를 비교하며 그 쓰임의 차이까지 고찰하였다.

성, 일상성·제도성 등의 여러 차원을 함께 고려해야 한다.

‘3.1.’에서 확인한 바와 같이 한국어 성경은 동일 의미, 동일 지명 뒤에서도 ‘사람’과 ‘-인’이 혼재되어 있다. 한 번역본 안에서도 ‘유대인’, ‘갈릴리 사람’이 모두 그 민족을 나타내는 맥락에서 쓰이고 있다. 이는 하이브리드 문체(Hybrid Style), 즉 고유어와 한자어를 함께 쓰는 한국어의 특징에서 기인된 문제이기도 하다. <표 1>에서와 같이 한국어 성경에서는 ‘者’, ‘사람’, ‘이’, ‘분’, ‘그대’, ‘벗’ 등이 인칭 표현으로 쓰이고 있다. 이 중 일차적으로, 지명 고유 명사 뒤에 결합하는 ‘사람’과 ‘-인’의 활용 양상을 먼저 정리할 수 있다. 접미사 ‘-인’의 결합은 민족, 족속, 국적 등 범주화·속성적 인간의 정체성이나 법적 자격을 나타낼 때로 한정하고, ‘사람’은 개별 인격체, 개인 간의 관계를 나타낼 때 사용하는 것으로 제안한다.

<표 5> 고유 명사 뒤의 ‘사람’과 ‘-인’의 번역 대안

장절	『개역개정』	번역 수정 제안
요 4:9	사마리아 여자가 이르되 당신은 **유대인**으로서 어찌하여 사마리아 여자인 나에게 물을 달라 하나이까 하니 이는 **유대인**이 사마리아인과 상종하지 아니함이러라	… 당신은 **유대 사람**으로서 어찌하여 … 이는 **유대인**이 사마리아인과 상종하지 아니함이러라
행 22:25	가죽 줄로 바울을 매니 바울이 곁에 서 있는 백부장더러 이르되 너희가 로마 **시민 된 자**를 죄도 정하지 아니하고 채찍질할 수 있느냐 하니	… 너희가 **로마인**을 죄도 정하지 아니하고 채찍질할 수 있느냐
수 3:10	또 말하되 살아 계신 하나님이 너희 가운데에 계시사 가나안 **족속**과 헷 족속과 히위 족속과 브리스 족속과 기르가스 족속과 아모리 족속과 여부스 족속을 너희 앞에서 반드시 쫓아내실 줄을 이것으로서 너희가 알리라	… 가나안**인**과 헷인과 히위인과 브리스인과 기르가스인과 아모리인과 여부스인을 …
창 23:5	**헷 족속**이 아브라함에게 대답하여 이르되	**헷 사람**이 아브라함에게 대답하여 이르되

요한복음에서는 여인이 예수라는 개인을 대면하는 장면이고, 눈앞의 실

존적 개인을 향한 대화이므로 ‘유대 사람’으로 수정되어야 한다. 같은 절의 후반부는 두 민족 간의 대립을 나타내므로 ‘유대인’으로 번역해야 한다. 이처럼 같은 절 안에서도 그것이 지칭하는 바에 따라 달리 번역하는 것이 어색하지 않다. 사도행전에서는 ‘로마 시민권을 가진 집단적·법적 속성’을 나타내는 부분이므로 ‘로마인’으로 번역하면 충분하다. 여호수아와 창세기에서는 현대 한국어에서 활용도가 떨어지는 ‘족속’이라는 단어를 쓰고 있다. 그러나 여호수아에서는 가나안 7 족속 명단을 ‘-인’으로 바꿔 문맥을 더 쉽고 명확하게 만들 수 있다. 창세기에서는 헷 족속 중 한 사람이 말하는 상황이므로 ‘사람’으로 번역하면 일관성을 유지할 수 있다. 정리하면, ‘-인’에 비해 ‘사람’이 실존적 개별 인격체의 의미를 갖는다. 일차적으로 고유 명사 뒤의 ‘사람’과 ‘-인’의 일관성 있는 번역은 성경을 훨씬 입체적이고 정교하게 이해하는 데 기여할 것이다.

<표 6> 개인과 집단, 그리고 범주성에 따른 수정 예시

인칭표지	개별성 vs 범주성	수정 예	
분	극존의 제한적 개별성	시 71:5	주는 … 내가 어릴 때부터 신뢰한 이시라(『개역개정』)
			▶ 주는 … 내가 어릴 때부터 신뢰한 **분**이시라
이	극존자의 자칭	출 3:14	나는 스스로 있는 자이니라(『개역개정』)
			▶ 나는 스스로 있는 **이**니라
사람	실존적 개인	에 2:5	한 유다인이 있으니(『개역개정』)
			▶ 한 유다 **사람**이 있으니
인	집단성	렘 35:13	유다 사람들과 예루살렘 주민에게 이르기를(『개역개정』)
			▶ 유다**인**과 예루살렘**인**에게 이르기를
자	범주화	왕하 4:9	이 사람은 하나님의 거룩한 사람인 줄을 내가 아노니(『개역개정』)
			▶ 이 사람은 하나님의 거룩한 **자**인 줄을 내가 아노니

<표 6>과 같이‘분’, ‘이’, ‘사람’, ‘-인’의 변별적 의미는 명확하다. ‘자’는 성경에서 비하의 의미로 활용되고 있지는 않다. ‘거룩한 자’, ‘거룩하신 자’로 번역된 예도 확인되기 때문이다. 성경에서 가장 빈도가 높게 확인되는 인칭 의존 명사 ‘자’는 ‘속성 인간’을 나타낼 때 사용하는 것으로 일관성 있게 검토될 필요가 있다. 부정적 속성, 긍정적 속성의 수식을 받는 인칭어로

친밀감 없이 3인칭을 가장 건조하게 표현하는 경우에 쓰는 것을 고려할 필요가 있다.[14] 따라서‘자’로 표현된 현재의 번역을 대부분 유지하되, 실존적 개별 인격체의 의미가 두드러지는 경우에만 ‘사람’으로 수정할 것을 제안한다. ‘사람’과 ‘인’은 ‘3.1.’에서 고유 명사 뒤에 결합하는 양상을 고찰한 바와 같이 족속 혹은 민족 전체 등의 전체적 범칭으로서 집단적 대표성을 의미하는 맥락에서는 ‘인’을 쓰고, 개별 인격체를 지칭하는 경우에는 ‘사람’을 쓰는 것으로 구분한 것과도 맞물린다. 이러한 방식으로 ‘분’, ‘이’, ‘-인’, ‘사람’, ‘자’는 먼저 ‘구체적 개별성 vs 집단 개념의 추상성’ 축으로 구분된다. 그러나 이미 <표 6>에는 두 번째 축 ‘존칭의 층위’가 교차 반영되어 있다.

4.2. 두 번째 축: 존칭 층위

집단이나 민족적 전체성을 나타내는 ‘-인’과 대립적으로 개별성을 나타내는 ‘분’, ‘이’, ‘사람’, ‘자’를 구분하는 것은 극존칭의 대상인지에 따른다. 즉, ‘분’과 ‘이’는 극존자에 대해서만 쓰되, ‘분’은 3인칭으로,[15] ‘이’는 극존자의 1인칭 의존 명사로 쓸 것을 제안한다. 극존자의 범위는 ‘여호와, 하나님, 주님, 예수님, 성령님’으로 한정하여 적용할 것을 제안한다.

> 마가복음 10:18/누가복음 18:19
> 예수께서 이르시되 네가 어찌하여 나를 선하다 일컫느냐 하나님 한 분 외에는 선한 이가 없느니라(『개역개정』)
> 예수께서 이르시되 네가 어찌하여 나를 선하다 일컫느냐 하나님 한분 외에는 선한 이가 없느니라(『신약전서 개역 한글판』, 1952)
> 예수씌셔 닐아샤대 네가 엇지하야 나를 션하다 닐캇나냐 하나님한분외에는 션한이가 업나니라(『셩경젼셔 개역』)
> 예수ㅣ 닐ᄋᆞ샤ᄃᆡ 네가 엇지ᄒᆞ야 나를 착ᄒᆞ다 닐ᄅᆞᆺᄂᆞ냐 하ᄂᆞ님 外에ᄂᆞᆫ 착ᄒᆞᆫ이가 ᄒᆞ나도 업ᄂᆞ니라(『奇一新譯 신구약젼셔』, 1925)
> 예수 갈아샤ᄃᆡ 엇지 나ᄅᆞᆯ 션타 칭ᄒᆞᄂᆞ냐 션한 쟈ᄂᆞᆫ 오직 한 분이니 곳 하나님이라(『신약젼셔』, 1906)
> 예수갈아샤ᄃᆡ엇지나ᄅᆞᆯ션타칭ᄒᆞᄂᆞ냐션ᄒᆞᆫ쟈ᄂᆞᆫ오직한분이니곳하나님이라

14) 속성 인간의 속성에는 정신, 도덕, 신체 등의 측면이 있다. 유경민, “분류 어휘집의 ‘사람(人)’ 관련 표제항 연구”, 「한국어 의미학」 32 (2010), 176.

15) ‘분’은 규범 문법 안에서 기본적으로는 3인칭을 가리킬 때 쓴다. 그러나 ‘예약하신 분 성함이 어떻게 되시나요?’, ‘이 글을 읽으시는 분께’와 같이 2인칭에서도 쓰이고, “내가 바로 그 ‘진상’분이시다.”에서처럼 스스로를 객관화하여 1인칭으로 쓰기도 한다.

(『예수셩교젼셔』)
► 예수께서 이르시되 네가 어찌하여 나를 선하다 일컫느냐 하나님 한 분 외에는 선한 **자**가 없느니라(수정안)

로마서 1:25
주는 곧 영원히 찬송할 이시로다 아멘(『개역개정』)
주는 곧 영원히 찬송할 이시로다 아멘(『신약전서 개역 한글판』, 1952)
主ᄂᆞᆫ 곳 永遠히 讚美ᄒᆞᆯ 者시로다 아멘(『奇一新譯 신구약젼셔』, 1925)
긴ᄂᆡ찬미ᄒᆞᆯ조화의쥬의게안코지은바ᄅᆞᆯ절ᄒᆞ여섬기니(『예수셩교젼셔』)
► 주는 곧 영원히 찬송할 **분**이시로다 아멘(수정안)

야고보서 5:11
인내하는 자를 … 주는 가장 자비하시고 긍휼히 여기시는 이시니라(『개역개정』)
인내하는 자를 … 주는 가장 자비하시고 긍휼히 여기는 자시니라(『신약전서 개역 한글판』, 1952)
춤ᄂᆞᆫ 者를 … 主ᄂᆞᆫ ᄀᆞ장 慈悲ᄒᆞ샤 矜恤히 녁이시ᄂᆞᆫ 者시니라(『奇一新譯 신구약젼셔』, 1925)
참ᄂᆞᆫ쟈 … 쥬가엇지어엽비네겨은혜ᄅᆞᆯ ᄌᆡ우니라(『예수셩교젼셔』)
► … 주는 가장 자비하시고 긍휼히 여기시는 **분**이시니라(수정안)

‘이’는 점차 활용도가 떨어지고 있는 인칭 의존 명사이므로 3인칭이 아니라 극존자의 1인칭에 한정하여 쓰고, 3인칭으로 극존자를 지칭할 때는 ‘분’을 써 번역 일관성을 유지할 것을 제안한다.

고린도후서 11:22
그들이 히브리인이냐 나도 그러하며 그들이 이스라엘인이냐(『개역개정』)
저희가 히브리인니냐 나도 그러하며 저희가 이스라엘인이냐(『신약전서 개역 한글판』, 1952)
뎌희가 히브리 사ᄅᆞᆷ이냐 나도 그러ᄒᆞ며 뎌희가 이스라엘 사ᄅᆞᆷ이냐(『奇一新譯 신구약젼셔』, 1925)
뎌힙ᄅᆡ사ᄅᆞᆷ이냐ᄂᆡ도또ᄒᆞᆫ기며뎌이살일사ᄅᆞᆷ이냐 (『예수셩교젼셔』)

로마서 11:1
나도 이스라엘인이요 아브라함의 씨에서 난 자요 베냐민 지파라(『개역개정』)
나도 이스라엘인이요 아브라함의 씨에서 난 자요 베냐민 지파라(『신약전서 개역 한글판』, 1952)
나도 이스라엘 사ᄅᆞᆷ이오 아브라함의 子孫이오 벤야민의 支派인즉(『奇一新譯 신구약젼셔』, 1925)

나ᄂᆞᆫ이살일사ᄅᆞᆷ압라함의후예빈야민의지파라(『예수셩교젼셔』)
►나도 이스라엘인이요 아브라함의 씨에서 난 **사람**이요 베냐민 지파라(수정안)

역대 한국어 성경을 보면, '사람', '-인', '자'가 교체되면서도 혼재되고 있다. '사람'은 자립 명사이기 때문에 가장 가치중립적인 평칭으로 쓰인다. 특별히 고유 명사 뒤에서는 민족이나 집단적 의미를 갖는 '인'과 대립적으로 개별 인격체를 지칭할 때 쓴다. 개별적 인간을 나타내면서 속성 인간으로서 수식을 받는 경우에만 '자'를 쓰는 것으로 제안한다.

마태복음 10:17
사람들을 삼가라 그들이 너희를 공회에 넘겨 주겠고 그들의 회당에서 채찍질하리라(『개역개정』)
사람들을 삼가라 저희가 너희를 공회에 넘겨 주겠고 저희 회당에서 채찍질하리라(『신약전서 개역 한글판』, 1952)
사ᄅᆞᆷ을 삼가라 뎌희가 너희를 公會에 잡아가고 會堂에셔 ᄎᆡ찍질ᄒᆞ리라(『긔一新譯 신구약젼셔』, 1925)
삼가ᄉᆞᄅᆞᆷ ᄋᆞᆯ막ᄋᆞ라너희ᄅᆞᆯ공회에ᄉᆞᆯ며회당에셔ᄎᆡ찍질ᄒᆞ리라(『예수셩교젼셔』)

속성 인간을 나타내는 수식어가 없기 때문에 '사람'으로 유지한다.

로마서 5:19
한 사람이 순종하지 아니함으로 많은 사람이 죄인 된 것 같이 한 사람이 순종하심으로 많은 사람이 의인이 되리라(『개역개정』)
한 사람의 순종치 아님함으로 많은 사람이 죄인 된 것 같이 한 사람의 순종하심으로 많은 사람이 의인이 되니라(『신약전서 개역 한글판』, 1952)
ᄒᆞᆫ 사ᄅᆞᆷ의 順從치 아님으로 뭇하ᄅᆞᆷ이 罪人이 되고 ᄒᆞᆫ 사ᄅᆞᆷ의 順從ᄒᆞ심으로 뭇사ᄅᆞᆷ이 義人이 되엿ᄂᆞ니(『긔一新譯 신구약젼셔』, 1925)
한사ᄅᆞᆷ거슬어치물말무암아만은사ᄅᆞᆷ이죄된거시오이갓치ᄒᆞᆫ사ᄅᆞᆷ의슌ᄒᆞ물말무암아만은사ᄅᆞᆷ의의가된거ᄉᆞ니라(『예수셩교젼셔』)

고린도전서 12:10
어떤 사람에게는 능력 행함을, 어떤 사람에게는 예언함을, 어떤 사람에게는 영들 분별함을, 다른 사람에게는 각종 방언 말함을, 어떤 사람에게는 방언들 통역함을 주시나니(『개역개정』)
어떤이에게는 능력 행함을, 어떤이에게는 예언함을, 어떤이에게는 영들 분별함을, 다른이에게는 각종 방언 말함을, 어떤이에게는 방언들 통역함을 주시나니(『신약전서 개역 한글판』, 1952)
엇던 이ᄂᆞᆫ 權能을 行ᄒᆞ고 엇던 이ᄂᆞᆫ 讖(?)道를 ᄒᆞ고 엇던 이ᄂᆞᆫ 며러 神을 分辨ᄒᆞ고 엇던 이ᄂᆞᆫ 各方言을 말ᄒᆞ고 엇던 이ᄂᆞᆫ 方言通譯ᄒᆞᆷ을 밧ᄂᆞ니(『긔一

新譯 신구약젼셔』, 1925)
혹능간을힝ᄒᆞ며혹밀이말ᄒᆞ며혹모단령을분변ᄒᆞ며혹방언을말ᄒᆞ며혹방언을반ᄒᆞᄂᆞᆫ거시(『예수셩교젼셔』)

'한', '많은', '어떤' 등의 수식을 받지만 인간의 속성을 나타내는 수식어가 아니므로 '사람'을 유지한다. 통시적으로도 수정된 적 없이 확고하게 굳어진 표현이다.

사람의 영혼은 여호와의 등불이라 사람의 깊은 속을 살피느니라(잠 20:27, 『개역개정』)
사람의 마음을 기쁘게 하는 포도주와 사람의 얼굴을 윤택하게 하는 기름과 사람의 마음을 힘있게 하는 양식을 주셨도다(시 104:15, 『개역개정』)
나는 다른 사람에게 비하면 짐승이라 내게는 사람의 총명이 있지 아니하니라(잠 30:2, 『개역개정』)

'사람'이 자립 명사로서 가치중립적 평칭으로 어문 규정과 충돌하지 않고 합당하게 번역된 구절은 그대로 유지하면 된다. 그러나 '사람'과 함께 '자'도 개별 인격체를 의미하기 때문에 구분 기준이 필요하다. 본고는 그 기준으로 '자'는 수식을 받아 속성 인간을 나타내는 경우에 쓰도록 제안하고 있다. 즉, 다음과 같은 구절에서의 '사람'은 '자'로 수정할 필요가 있다는 것이다.

여인이 그의 남편에게 이르되 항상 우리를 지나가는 이 사람은 하나님의 거룩한 사람**(►거룩한 자)**인 줄을 내가 아노니(왕하 4:9, 『개역개정』)
여호와여 주는 겸손한 **자**의 소원을 들으셨사오니 그들의 마음을 준비하시며 귀를 기울여 들으시고(시 10:17, 『개역개정』)

시편의 예와 같이 이미 '자'는 극존자 외의 사람을 지칭하면서 수식을 받는 의존 명사로 쓰였으므로 '자'를 유지하여 번역 일관성을 확보하는 것이 바람직하다.

마태복음 5:5
온유한 자는 복이 있나니 그들이 땅을 기업으로 받을 것임이요(『개역개정』)
온유한 자는 복이 있나니 저희가 땅을 기업으로 받을 것임이요(『신약전서 개역 한글판』, 1952)
溫柔ᄒᆞᆫ 者가 福이 잇ᄂᆞ니 土地의 基業을 니을거시오(『奇一新譯 신구약젼셔』, 1925)
온슌ᄒᆞᆫ쟈복이문셰샹을엇고(『예수셩교젼셔』)

요한3서 1:2
사랑하는 자여, 네 영혼이 잘됨 같이 네가 범사에 잘되고 강건하기를 내가 간구하노라(『개역개정』)
사랑하는 자여 네 영혼이 잘 됨같이 네가 범사에 잘되고 강건하기를 내가 간구하노라(『신약전서 개역 한글판』, 1952)
ᄉᆞ랑ᄒᆞᄂᆞᆫ 者여 네가 强健ᄒᆞ야 네 靈魂이 잘됨ᄀᆞᆺ치 네가 凡事에 잘 되기를 懇求ᄒᆞ노라(『奇一新譯 신구약젼셔』, 1925)
사랑ᄒᆞᄂᆞᆫ쟈야네범사에왕셩ᄒᆞ여령혼이건장ᄒᆞᆷ갓타라(『예수셩교젼셔』)

역대 성경을 대비해 보았을 때도 '자(者)'는 인간의 속성을 드러내는 수식어를 받는 의존 명사로 활용된 예가 가장 많다. 이 경우의 '자'를 '사람'으로 수정할 필요는 없다. '사람'은 속성 인간의 수식어가 없는 경우에 개별적 존재를 지칭하는 명사로 쓰면, 성경 전체적으로 번역 일관성을 유지할 수 있다.

5. 결론

본고는 성경 원전과 저본, 그리고 역대 한국 성경을 다각도로 대조함으로써 한국 성경 인칭 번역어의 혼용 실태를 정량적·정성적으로 규명하였다. 나아가 한국어의 화용론적 특성과 규범 문법을 반영하여 '개별성과 집단성/범주성'축과 '존칭의 층위' 축이라는 2차원적 번역 체계 기준을 정립하였다.

히브리어와 그리스어 원전, 영어에 특정 인칭어가 없고, 저본 가능성이 있는 중국어와 일본어 성경에서도 인칭 표현이 한국어 성경에서처럼 다층적이지 않다는 것을 확인하였다. 이에 본고에서는 한국어 성경의 인칭 표현의 체계화를 위해'분', '이', '-인', '사람', '자'를 한국어의 문법 규범과 실제적 언어 현실을 고려하여 체계화하고자 하였다. 먼저 고유 명사 뒤에 결합하는 '사람'과 '-인'을 대비하여 차별적 특징을 설명하였다. '-인'은 법적·신분적·민족적·집단적 정체성과 관련 있을 때 결합하고, '사람'은 인격적·실존적·개별적 존재나 상호 관계를 나타낼 때 쓰도록 구체적인 맥락을 살피며 수정안을 제시하였다. 이는 고유 명사 뒤에서 가장 극명하게 드러나는 '사람'과 '-인'의 상대적 기능이다. 다음으로 확실한 위상을 갖는 것은 극존자에 대한 인칭 의존 명사 '분'이다. 구약에서는 1911년본부터 현대까지 '여호와'를 '자'로 지칭한 구절이 적지 않으나 신약에서는 '여호와, 하나님, 주님, 예수님, 성령님'에 대해서는 모두 '분'을 쓰고 있다. 따라서 구약의

‘주는 … 자시오’ 부분을 ‘주는 … 분이시요’로 수정하여 극존칭에 대해서는 ‘분’으로 일관성 있게 수정할 것을 제안하였다. 또, 모음으로만 이루어져 청각적 인지도가 떨어지는 1 음절 의존 명사 ‘이’를 한국어 성경 번역 과정에서 가능한 한 쓰지 않는 추세이고, 현대인의 텍스트에서도 사용 빈도가 점차 줄어들고 있는 점을 고려하여 향후 성경 개정에서는 극존자가 스스로를 지칭할 때만 제한적으로 쓸 것을 제안하였다. 베드로전서 1:15에서 ‘거룩한 이(τὸν ἅγιον)’와 ‘거룩한 자(ἅγιοι)’는 원어상으로 형용사 명사화로 같은 구조다. 이것을 한국어로 번역할 때 주어가 하나님이냐 인간이냐에 따라 번역본에 따라 ‘이’와 ‘자’로 차등을 두기도 하였다. 이렇게 역대 한국어 성경에서 확인되는 번역자들의 고민을 염두에 두고 제안한 방안이다. ‘자’는 비칭이나 하대의 의미로 정의하지 않았다. 본고에서 제안한, 인칭어를 구분해 쓰는 두 축을 기준으로, 속성 인간을 나타내는 수식어를 받는 인칭 의존 명사로서 가장 건조하게 친밀감 없이 활용되는 범칭으로 쓸 것을 제안하였다. 실제로 ‘자’는 비성경 텍스트나 맥락에서는 과학자, 권력자, 기술자, 노동자 등처럼 특정 자격 요건을 가진 사람을 나타내는 경우에 결합하는 접미사로서의 활용 빈도가 높다. ‘거룩한 자’, ‘온유한 자’, ‘겸손한 자’와 같이 인간의 속성과 관련된 수식어를 받는 의존 명사로서의 활용은 성경의 독특한 문체적 특징이다. 이에 본고에서는 ‘자’를 다른 인칭 표현에 비해 사람을 낮잡아 이를 때 사용하는 의존 명사로 인식하는 한국인의 언어 직관이나 한국어의 일반적 규범과의 조응 문제보다는 한국어 성경의 독특한 문체적 특징으로 설명하였다.

본고의 학술적·원문 연구적 의의는 세 가지 측면에서 정리된다. 첫째, 역대 한국어 성경과 원전과 저본 가능성이 있는 영어, 중국어, 일본어 성경을 전산화하여 대조함으로써, 무표지에 가까운 원전의 인칭 표현이 유표지 체계인 한국어로 번역될 때 발생하는 언어 구조적 차이를 명시화하였다. 이는 성경 번역학에 국어학적 논거를 결합한 융합 연구로서의 의의를 갖는다. 둘째, ‘분’·‘이’·‘-인’·‘사람’·‘자’를 존칭 층위와 개별성·집단성 및 범주성이라는 두 축으로 교차 체계화함으로써 번역자에 의존해 온 인칭어 선택에 참조 가능한 기준을 제시하였다. 이는 기존 역본의 개정 과정에서 활용할 수 있는 실무적 지침으로 기능할 수 있다. 셋째, 한국어 규범과 화자의 언어 직관상 비칭이나 하대 표현으로 인식되어 있는 ‘자’를 성경 텍스트 내에서는 ‘속성 인간’을 나타내는 건조한 범칭이자 성경 특유의 장치로 재해석하여 의존 명사 ‘자’의 문체론적 위상을 재정립하였다. 나아가 본고는 성경 번역, 국어사, 어휘론, 화용론, 코퍼스 언어학 등과 관련된 융합 학문적

의의를 갖는다. 다만, 더 많은 예를 총체적으로 제시하지 못하고, 예언서나 지혜서 등 문체가 상이한 본문에 대한 개별 검토를 다하지 못한 점은 아쉬움으로 남는다.

<주제어>(Keywords)
역대 한국어 성경, 인칭 표현, 번역 일관성, 높임법, 국어사.
Historical Korean Bibles, Personal Reference Terms, Translation Consistency, Honorific System, History of the Korean Language.

(투고 일자: 2026년 7월 31일, 심사 일자: 2026년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2026년 9월 3일)

<참고문헌>(References)

『구약젼셔』(공인역, 1911)
『공동번역 성서 개정판』, 서울: 대한성서공회, 1999.
『奇一新譯 신구약젼셔』, 1925, 한국성경대전집 26-27권, 서울: 한국교회사문헌연구원, 2002.
다국어성경, www.holynet.or.kr, (2026.07.20.).
『새한글성경』, 서울: 대한성서공회, 2024.
『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.
『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2001.
『聖經全書 鮮漢文』, 1926, 한국성경대전집 28-30권, 서울: 한국교회사문헌연구원, 2002.
『셩경젼셔 개역』, 1938, 한국성경대전집 40-43권, 서울: 한국교회사문헌연구원, 2002.
『新約全書: 官話』(연세대학교 소장본), 上海: 大美國聖經會, 1872/1886.
『新約全書 국한문』, 1906, 한국성경대전집 13권, 서울: 한국교회사문헌연구원, 2002.
『新約全書 브릿지만 역본』(호주국립도서관 소장본), 1864.
『新約全書 위원회 역본』(호주국립도서관 소장본), 1852.
『신약젼셔 공인역』, 1906, 한국성경대전집 12권, 서울: 한국교회사문헌연구원, 2002.
『신약젼셔 시험역』, 1900, 한국성경대전집 9권, 서울: 한국교회사문헌연구원, 2002.
『신약젼셔 임시역』, 1904.
『예수셩교젼셔』, 1887, 한국성경대전집 4권, 서울: 한국교회사문헌연구원, 2002.
유경민, “분류 어휘집의 ‘사람(人)’ 관련 표제항 연구”, 「한국어 의미학」 32 (2010), 169-191.

<Abstract>

A Study on Human Reference Expressions in the Korean Bible: Focusing on the Meaning, Function, and Translation System of Bun, I, In, Saram, and Ja

Kyung-Min Yu
(Jeonju University)

This study investigates the usage and diachronic shifts of personal expressions in Korean translations of the Bible and proposes a systematic framework to ensure translation consistency. In the Hebrew and Greek originals, personal references are often unmarked, relying on articles, participles, or relative clauses. Consequently, when translated into Korean — a language with a highly articulated honorific system and explicit particle markers — translators have frequently interchanged terms such as ‘bun’ (exalted dependent noun), ‘i’ (archaic/exalted dependent noun), ‘-in’ (suffix), ‘saram’ (noun), and ‘ja’ (dependent noun). By contrasting original texts and foreign translations (English, Chinese, and Japanese) with various historical Korean versions through digital knowledge infrastructures like Paratext and HolyNet, this paper analyzes the structural causes of these translational inconsistencies.

To resolve these discrepancies while remaining faithful to native Korean grammatical norms and practical linguistic usages, this study establishes a two-dimensional classification model based on two key axes: (1) Individuality vs. Collectivity/Categorization, and (2) Honorific Hierarchy. First, regarding proper nouns denoting locations or ethnic groups, the suffix ‘-in’ is designated for legal, national, or collective identities, whereas the native word ‘saram’ is restricted to individual, relational personhood. Second, in terms of honorifics, the exalted term ‘bun’ is strictly applied as a third-person reference to divine entities (e.g., God, Jesus, the Holy Spirit). The term ‘i’ is limited to divine first-person self-references to accommodate auditory clarity and natural phrasing. Lastly, ‘ja’ is conceptualized not as a derogatory term, but as a neutral, stylistic marker representing an ‘attribute-bearing human’ when modified by descriptive clauses.

This research holds significant interdisciplinary value spanning biblical

translation, historical Korean linguistics, pragmatics, and corpus-based analysis. By presenting concrete revision guidelines for ambiguous verses, this paper provides a practical blueprint for future Bible revision projects and automated translation verification in digital environments.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 59 (2026. 10.), 357-376
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.10.59.357
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

<번역 논문>

일본의 성서 번역

쓰무라 도시오(David Toshio Tsumura)*
하태후 번역**

1. 들어가며

2017년에서 2018년까지는 일본의 성서 번역사에서 유례가 드문 시기였다. 2017년에 성서·신개역 2017』(이하 『신개역 2017』)이 출판되었고, 이듬해에 『성서·성서협회공동역』(이하 『협회공동역』)이 출판되었다. 전자는 1970년 이래의 대개정이고, 후자는 1987년 『신공동역』 이래의 새로운 번역이다. 전자는 개정 노선이라는 계속성을 중요시한 명료한 번역을 염두에 두었고, 후자는 성서가 어떤 상황에서 사용되는지에 주목한 스코포스 이론을 앞세운 성서 번역이었다. 전자는 개정이기 때문에 애초부터 '도착어(목표 언어)'인 일본어 개선에 힘을 기울였으며, 후자도 애초부터 일본어학자의 의견을 최대로 반영한 번역이 되었다. 양쪽 모두 시대의 요구를 배려하여 '읽기 쉬우며' 또한 '원문에 충실한' 번역을 시도하였다.

특히 전자는 일본어 번역 사상 최초의 본격적인 '개정' 작업이었다. 문어역 성서(메이지 『원역』)에 이은 다이쇼 『개역』은 신약만 번역되었고, 전후 10년이 지나 출판된 『구어역』 성서(1955)는 선행하는 일본어역 성서의 개

* Brandeis University에서 우가리트 신화 문헌 연구로 박사학위를 받음. 쓰쿠바대학교(筑波大学) 문예언어학계 교수 퇴임. 현재 신일본성서간행회 이사 및 번역편집위원장, 성서고고학 자료관 이사장. pk6t-tmr@asahi-net.or.jp. 津村俊夫, "日本の聖書翻訳", 『日本の神学』 60 (2021), 9-30.

** 바이코가쿠인대학교(梅光学院大学)에서 일본기독교문학 연구로 문학 박사학위를 받음. 경일대학교 퇴임 교수. 현재 한신대학교 신학대학원 재학. thha636@hanmail.net.

정은 아니었다. 그 후 1987년에는『신공동역』이 출판되었는데, 이는 후에 궤도 수정이 되었다고는 하지만, 기능적 동등성 번역 원칙에 입각하여 시작된 새로운 번역이었다. 이와 대조적으로, 1970년에 나온『신개역』의 번역 이념은 다이쇼『개역』성서의 이념을 답습한다는 의미에서 '신개역'으로 명명되었다. 그 후 프란치스코회역, 이와나미역이 이어졌고, 2017년에『신개역2017』, 그리고 이듬해인 2018년에는『협회공동역』이 출판되었다.

성서의 번역은 본래 그 이념이 변하지 않는 한 '개역' 작업이지만,『신개역2017』은『신개역』과의 연속성을 중시했기 때문에, 애초부터 일본어의 여러 문제 — 번역어는 말할 것도 없고, 글자 선택과 단어의 사용에서부터 문체에 이르기까지 — 에 신경을 쓰게 되었다. 이는 편집 단계에 들어서면서부터 일본어학자와 협력이 시작되는 것이 아니라, 처음부터 끝까지 일본어학자와 '줄다리기'가 이루어진다는 것이다. 그 시도가 번역에 어떤 결과를 가져왔는지 그 성과는 앞으로 검토되겠지만, 원칙적으로 일본어학자는 제공된 '시범 번역'이 독자에게 어떻게 받아들여질지를 검토하기에, 때로는 원문의 해석과 어긋나는 경우가 있다. '줄다리기'란 이런 경우에 다시 한 번 더 원문에 비추어서 일본어학자의 제안에 대하여, '읽는 사람에게는 줄거리가 통하더라도 원문에서는 그런 의미가 아니다'라고 성서학의 입장에서 반론하며, 이런 논박이 여러 차례 오가는 것을 말한다.

이러한 과정을 거쳐 이루어진 번역은 이전 번역보다 읽기 쉬울 것이다. 그러나 읽기 쉬움의 집착에 위험성이 있다는 점을 충분히 아는 것도 중요하다. 여기서 진작 재검토가 필요하다고 생각되는 예를 들고 싶다.『신개역2017』의 신명기 8:3(16절도),

> 너희 조상들도 알지 못했던 만나를 먹게 해주셨다.

는『신개역』제3판에서

> 너희 선조들도 알지 못했던 만나를 먹게 하셨다.

로 되어 있었다. 여기에서 '먹게 하셨다(되었다)'(『구어역』·『협회공동역』도 동일)는 존경인지 수동인지, 이 절만으로는 판단이 어렵다.[1] 그래서 일본어 담당자가 존경으로 판단하여 '먹게 해주셨다'(『신공동역』과 동일)라

1) [역자주] 일본어의 조동사(우리말에서는 선어말어미·어말어미에 해당) 'ーれる/ーられる'는 존경, 수동, 가능, 자발의 네 가지 용법이 있으므로 이 경우 어느 용법으로 쓰였는지 판단하기 어렵다.

는 표현으로 변경하였다. 전후 문맥으로 보자면, '먹게 하셨다'로 되돌리기보다는 '먹도록 되었다'로 변경했어야 했다.

일본어 성서의 역사에 대해서는 뛰어난 다른 저술이 있으므로, 여기서는 더 다루지 않는다.[2)]

『신개역2017』의 번역·편집[3)]에 참여한 사람으로서, 일본의 성서 번역 과제를 가능한 한 구체적인 예를 들어가며 서술하고자 한다.

1.1. 성서 번역의 작업

일반적으로 번역이란, 출발어(기점 언어) A에서 도착어 B로의 전환을 통하여 새로운 언어 작품을 만들어 내는 것이다. 이는 매우 '언어학적'인 작업이다. 성서 번역은, 성서학이 '문헌학'이라는 전통과 현대 일본어의 언어학적 이해가 맞닿는 지점이다. 이것은 또 어떤 의미에서는 성서의 문화와 일본의 문화가 만나는 선교적 사건이라고 할 수 있다. 예를 들어, '네페쉬'나 '프쉬케'를 '혼'(『협회공동역』)으로 표기할 것인지, 혹은 '영혼'(『신개역2017』)으로 표기할 것인지, 또는 '프뉴마'에 대하여 문맥에 따라 번역어 '성령'을 남길 것인지, 모두 '영'으로 번역할 것인지는 앞으로도 회피할 수 없는 커다란 과제이다.

'번역은 언어학적 작업이다'라고 하더라도, 현대 언어 이론은 구조주의에서 생성문법, 기호론에서 화용론, 담화문법, 인지언어학으로, 잇따라 이론적 주축을 옮겨가기 때문에, 이론을 그저 좇아가기만 하고, 실제로 성서 텍스트를 읽어내는 힘을 축적하지 않고서는 번역 성서를 만들어 낼 수 없다. 구약성서 번역의 경우, 일본에는 아직 히브리어-일본어의 표준적 사전이 없는 상황[4)]이고, 일본어 문법을 바탕으로 한 문법서도 없다. 더욱이 이론적 뒷받침뿐만 아니라 원문을 읽어내는 힘이 필요하다. 특히 시문 텍스트일 경우에는, 산문 문법을 억지로 적용하여, 번역된 것처럼 착각하고 있는 때가 많다. 하지만 많은 사람이 즐겨 읽는 시편뿐 아니라, 예언서나 지혜문학, 나아가 회화체의 이해에서 이른바 '평행법'의 시적 기교에 대한 지식이 부족해서, 아직 원문의 이해가 분명치 않은 부분이 있다.

---

2) 海老沢有道, 『日本の聖書—聖書和訳の歴史』 (東京: 講談社学術, 1989). 土岐健治, "聖書翻訳小史", 木田 献一編, 『聖書の世界 総解説(改訂版)』 (東京: 自由国民社, 1994), 85-94. 일본성서협회에 의한 일본어역 성서의 역사는 일본성서협회 홈페이지를 참조.

3) 新日本聖書刊行会編, 『聖書翻訳を語る—「新改訳2017」何を、どう変えたのか』 (東京: いのちのことば社, 2019)를 참조.

4) 名尾耕作, 『ヘブル語大辞典』, (聖文舎, 2003)은 엄밀한 의미에서 사전이라기보다는 번역어집과 같은 성격이 첫째라서, 번역어의 의미 분석이라는 점에서는 불충분하다고 알려져 있다.

그러나 히브리어의 언어학적 이해가 뒤처져 있는 것은 일본뿐만이 아니다. 사정은 구미에서도 마찬가지이다. 그 이유는 히브리어 연구가 구미에서는 '우선' 종교학자, 신학자, 철학자의 손에 넘어가, 문법 형식보다는 사상 내용에 관심이 많았기 때문에, 개별 언어로서 히브리어가 언어학적으로 연구되어 오지 않은 역사가 있다.

그 때문인지 미국 성서학회(Society of Biblical Literature)에서는 최근 '언어학과 성서 히브리어학' 부문의 회의가 매년 열려, 성서 히브리어에 관한 언어학 및 문헌학의 공동연구가 국제적으로 진행되고 있다. 그러나 전통적인 문헌학에서 성서에 접근하는 사람과, '구어를 기반으로' 이론화된 언어이론을 가지고 성서 텍스트에 접근하는 사람 사이에 약간의 '불협화음'이 생기기 시작하였다. 이것은 주로 전문 용어의 차이에서 오는 커뮤니케이션 갭 때문이라고 생각된다.

1.2. 일본의 성서학

일본의 성서학, 특히 구약학에서는 역사서보다도 사상적·종교적인 부분이 선호되고 연구되었다. 이것은 일본어로 쓰인 주해서를 둘러보면 일목요연하다. 사상적 영역에 관계된 시편·지혜문학·예언서에 관한 주해서는 많지만, 역사서의 주해서는 의외로 적다. 성서 번역의 경우, 이스라엘 역사를 다루는 전문가라는 이유로 역사서 번역을 담당하는 것이 관례가 되어 있지만, 사무엘서 같은 경우에는 사해사본이나 칠십인역을 통한 본문 비평이라는, 역사학이 아닌 언어학, 문헌학의 전문가가 아니면 다룰 수 없는 과제도 많다. 문헌학자와 역사학자와 언어학자의 공동 작업이 필요한 책이다.

한편, 시편·지혜문학·예언서 대부분은 시문으로 쓰여 있다. '시의 문법'은 산문의 문법과 다르다. 산문의 초급 문법 지식을 연장해서 시문 읽기에 적용하는 것만으로는 충분하지 않다. 야콥슨(R. Jakobson)이 말하듯이,[5] 시에는 시 특유의 '문법'이 있다는 것을 인정하고 히브리어를 다시 배울 필요가 있지 않을까 싶다. 시의 문법을, 평행법이라는 언어학적 이해에서 정리할 필요가 있다. 그런 의미에서, 1966년에 *Language* 학술지에 발표된 야콥슨의 논문을 히브리 시를 연구하는 사람은 무시할 수 없다.[6]

---

5) R. Jakobson, "Linguistics and Poetics", T. A. Sebeok, ed., *Style in Language* (Cambridge: MIT Press, 1960), 350-377; R. Jakobson, "Grammatical Parallelism and Its Russian Facet," *Language* 42 (1966), 399-429.

6) 津村俊夫,『ヘブル詩の文法 ― 聖書ヘブル語の並行法について』, ひつじ書房, 2022.

2. 몇 가지 구체적인 예

2.1. 엘로힘의 번역 — ‘신’인가 ‘신들’인가

히브리어 ‘엘로힘’(‘엘로아흐’의 복수형)은, 문맥에 따라 ‘신’ 혹은 ‘신들’ 등으로 번역되어 왔다. 그것이 주어로 쓰일 때, 동사가 단수형인 경우는 ‘신’, 동사가 복수형인 경우는 ‘신들’로 번역하는 것이 관례이다. 그러나 출애굽기 32:8과 열왕기상 12:28의 경우, 동사 ‘인도하여 내다’는 복수형이지만, ‘엘로힘’의 번역에는 ‘동요’가 보인다.

> 출애굽기 32:8
> 이스라엘아, 이것이 너희를…에서 인도하여 낸 너희의 엘로힘이다.
> 열왕기상 12:28
> 이스라엘아, 이것이 너희를…에서 인도하여 낸 너희의 엘로힘이다.

두 텍스트에서 ‘엘로힘’이 복수형 동사(‘인도하여 내다’)의 주어가 되어 있으므로 ‘신들’로 번역하는 것이 자연스럽게 보인다. 그러나 통상, 아론이 만든 것은 금송아지 하나라고 여겨지므로, 왜 ‘신들’인가 하는 의문이 남는다. 여로보암의 경우는 명확하게 금송아지 둘을 만들어, 하나는 벧엘에, 다른 하나는 단에 두었다고 하니, ‘신들’로 번역되는 데에 아무런 문제가 없는 듯이 보인다.

그런데도 이 번역에는 일본어 성서에서 아래와 같은 ‘차이’가 있다.

	출애굽기 32:8	열왕기상 12:28
『신개역』	신	신들
『신공동역』	신들	신
『신개역2017』	신들	신들
『협회공동역』	신	신들

원문을 모르는 독자는 『신개역』과 『협회공동역』의 번역이라면 아무런 의문도 품지 않고 읽겠지만, 『신공동역』과 『신개역2017』을 보면, 일이 그렇게 간단한 것은 아니라고 생각하게 된다. 『신개역2017』에서 아론의 금송아지 경우에도 굳이 ‘신들’이라고 번역한 것은 의도적이다. 일본어로 성서를 읽는 독자에게 ‘아니?’ 하고 생각해 주었으면 하는 번역자 측의 의도가 있다. 아론이 만들었다고 하는 금송아지가 만약 하나였다면 왜 ‘신들’인가.

히브리어 원문이 그렇게 표현한 이유는 무엇인가. 성서의 저자는 굳이 복수형으로 표현함으로써 통상의 '신'과는 다르다는 것을 전하려 한 것인가. 혹시『신공동역』의 번역자도 그런 바람에서 굳이 정반대의 번역을 한 것인가. 여로보암이 두 마리 금송아지를 만들었는데, 그에게는 둘 다 야훼 '신'이라는 의미로 일부러 '신들'이라는 번역어를 채용하지 않았던 것인가.

어쨌든 문맥으로 판단하면 아론의 경우도 여로보암의 경우도, 보이는 금송아지는 하나이든 둘이든 야훼라는 신을 가시화했을 뿐이다. 그렇다면 둘 다 '신'이라고 번역하는 것이 나을지도 모른다. 그들은 히브리어 '엘로힘'이 '유일한 신' 야훼를 가리키는 것으로 생각했음이 분명하다. 그렇다면, 벧엘에 놓이든 단에 놓이든, '똑같은' 야훼를 예배하는 셈이 된다.

여기서 문제를 복잡하게 만드는 것은 '인도하여 내다'의 동사가 복수형이기 때문에, 단수형 동사를 동반한 (창 1:1과 같이) '유일한 신'의 경우와 같다고 생각할 수 없다는 것이다. 성서 저자가 이스라엘 백성과 여로보암에게 왜 이런 말을 하게 하였는가. 그 이유는 의외로 다른 곳에 있을지도 모른다.

도대체 '신'이나 '영'의 복수성이란 무엇인가. 야훼가 벧엘에도 단에도 계신다면, '너희의 엘로힘'을 '너희의 신들'로 번역할 필요는 없다. 두 마리 '금송아지'가 안치된 장소는 다르더라도,『신공동역』처럼 단수의 '신'이라도 좋을는지 모른다. 바알 신의 경우, 우가리트와 알레포, 차폰산에도 현현하지만, 모두 바알 신을 가리킨다.[7] 이러한 local manifestation은 일본의 신들에게도 많이 보인다. 호메로스에서 '신'을 '호 테오스'라 말하든, '호이 테오이'라고 복수형으로 말하든, 같은 실체인 '신'을 가리키는[8] 것처럼, 여기서 '금송아지'가 하나이든 둘이든 '금송아지'임에는 변함이 없으니, '신'이라고 번역해야 할는지도 모르겠다.

도대체, 신이라든가 영의 '복수성'이란 무엇인가. 범신론이나 다신교의 '신들'은 일신교적 '신'이 복수로 있다는 것과는 다르다. '다신교'의 '다'란 무엇인가 하는 문제가 여기에서 제기된다. 이러한 문제는 성서 번역이 신학적·선교학적 과제와 직면하고 있음을 나타낸다.

---

7) 고대 가나안의 종교에 대해서는 D. T. Tsumura, *The Canaanite Religion, Language and Philology: Was there a Cult of El in ancient Ugarit?*, Orientalische Religionen in der Antike (Tübingen: Mohr Siebeck, forthcoming)을 참조.

8) B. N. Porter, ed., *One God or Many?: Concepts of Divinity in the Ancient World* (Bethesda, MD: CDL Press, 2000)을 참조.

2.2. ‘첼렘’과 ‘더무트’(창 1:26)

이 두 단어는 히브리어뿐만 아니라 아람어에서도 워드 페어로 출현한다(예를 들어, 텔 페케리예 출토의 아카드어·아람어 두 언어 병용 비문). 그러므로 최신 일본어역에서 ‘형상’·‘닮은 모습’(『신개역2017』)과 ‘형상’·‘모습’(『협회공동역』)이라는 번역어가 채용된 것은 일본어에 의한 신학 연구에서 희소식이다. ‘형상’이라는 표기가 채용된 것은 ‘첼렘’이 ‘상’(imago)이며 ‘형’이 아니라는 것을 의미한다. 『신개역2017』이 “혹은 ‘상(형상)’”이라고 주석을 달았고, 『협회공동역』이 “혹은 ‘상’”이라고 주를 달고 있는 점에서도 분명하다. 일찍이 ‘더무트’를 ‘본떠’(『문어역』)·‘본떠서’(『구어역』)·‘닮은 듯이’(『신개역』 제2판)·‘닮게 하여’(『신공동역』·『신개역』 제3판)와 같이 동사로 번역된 것은 적절하지 않았다. 『신공동역』도 마찬가지로 ‘첼렘’(26절도 27절도)을 ‘본떠’로 번역한 것은 너무 지나쳤다. ‘첼렘’을 ‘형상’(‘상’, image)으로 번역함으로써, 신약성서의 ‘신의 형상’(‘에이콘’)으로서 예수 그리스도와 연결되는 것은 말할 필요도 없다.

2.3. 혼돈의 문제

창세기 1:2(‘땅은 혼돈하고’, 『협회공동역』)의 배후에는 메소포타미아의 ‘창조’ 신화 에누마 엘리슈에 나오는 폭풍의 신 마르둑과 바다의 여신 티아마트의 싸움이라는 모티프가 있었다고 하는 궁켈(H. Gunkel)의 가설은 이제 더는 비판을 견딜 수 없다. 전통적인 ‘무로부터의 창조’의 ‘무’라는 개념을 ‘카오스’로 바꾸어 대체할 수는 없지 않은가. 칠십인역 번역자들이 χάος라는 번역어를 사용하고자 했다면 사용할 수 있었음(소예언서에서 두 차례 사용되어 있다)에도 불구하고 히브리어의 ‘토후 와보후’를 χάος로 번역하지 않은 점은 중요하다. 헬레니즘 시대 이전의 히브리어 성서의 번역어로서 χάος는 어울리지 않는다. ‘창조’를 ‘혼돈에서 질서로’라는 도식으로 설명하며, 궁켈의 이론에 따라서 ‘혼돈과의 싸움에서 승리’야말로 ‘창조’를 가져오는 것이라는 논리를 이제는 고쳐야 할 때가 오지 않았나 하고 필자는 생각하고 있다.[9)]

9) 津村俊夫, 『創造と洪水』, 聖書セミナー No. 13 (東京: 日本聖書協会, 2006); 津村俊夫, “『無からの創造』の教理とトーフー・ワ・ボーフー”, 秦剛平·守屋彰夫編, 『古代世界におけるモーセ五書の伝承』 (京都: 京都大学学術出版会, 2011), 33-60; 津村俊夫, “旧約聖書に創造のモチーフと戦いのモチーフは共存するか”, 『旧約学研究』 15 (2020), 31-63; D. T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Analysis*, JSOTSup 83 (Sheffield:

2.4. 달래기

성서 번역의 편집 작업에 참여하는 중에 필자에게 경악스러웠던 경험 하나를 적어두고자 한다. 히브리어 성서에서, 속죄론에 관련되는 용어로 세 가지가 있다. 그것은 ①gā'al, ②pādāh, ③kippēr이다. ①은 '되사다'라는 상업 행위에 관련된 용어가 근원이 되어 있다는 것은 잘 알려져 있다. 일본어의 '속죄하다'라는 말도 실제의 상업 행위를 의미한다. ②의 경우는 '속죄하다'라는 행위 그 자체보다는 그 결과로서 '해방하다'는 의미가 강하다(우가리트어 pdy [to redeem, ransom], 아카드어 pedû [to spare, release] 참조).[10] 그러므로 '속죄하다'와 구별하여 '속량해내다'로 번역하기로 하였다. 하지만 ③은 '분노'를 배경으로 '달래다', '배상하다'라는 의미가 그 기초에 있다. 그럼에도 불구하고 신학 용어로서의 '속죄' 안에 포함되어, ③의 경우도 ①이나 ②와 마찬가지로 '속죄하다'로 번역한 것이 일본어 성서 번역의 역사에서 계속되어 왔다. 예를 들어 레위기 1:4의 '킵페르'는,

『문어역』	열납되어 그를 위하여 속죄가 될지니라
『구어역』	받아들여져서, 그를 위하여 속죄가 될 것이다.
『신개역』	그를 속죄하기 위해, 그를 대신해 받아들여지기 때문이다.
『신공동역』	그 사람의 죄를 속죄하는 의식을 행하는 것으로서 받아들여진다.
『신개역2017』	그것이 그 사람을 위한 달래기가 되어, 그는 받아들여진다.
『협회공동역』	그것은 그 사람을 대신하여 받아들여져, 그 속죄가 된다.

와 같이, 『신개역2017』을 제외하고는, ①, ②, ③ 모두에 '속죄하다'라는 번역어로 맞추어져 왔다. 히브리어 원문이 세 단어로 구분되어 있으므로, 명료한 번역을 지향하는 신개역 성서로서는 간과할 수 없는 사항이었다. 히브리어 '킵페르'의 배후에는 상대방의 분노를 '달래다'라는 의미가 있어서, 화나게 했던 상대에게 받아들여지게 된다는 기본 개념을 어떻게든 일본어역을 하려

Sheffield Academic Press), 1989 (勝村弘也, "書評", 『日本の神学』 31 [1992], 100-106을 참조); D. T. Tsumura, *Creation and Destruction: A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005); D. T. Tsumura, "Chaos and Chaoskampf in the Bible: Is 'Chaos' a Suitable Term to Describe Creation or Conflict in the Bible?", R. S. Watson and A. H. W. Curtis, eds., *Conversations on Canaanite and Biblical Themes: Creation, Chaos and Monotheism* (Berlin: de Gruyter, 2021)을 참조.

10) 津村俊夫, "主の民イスラエルの無比性 (2サムエル7:23)", *Exegetica* 14 (2003), 53-68, 특히 58-60을 참조.

고 마음먹고, 감히 '달랠 유(宥)' 자의 한자 표현을 사용하기로 한 것이다. 이는『문어역』이래 일본어역 성서의 전통을 거슬러, '속죄하다'라는 번역어를 ③에 대해서는 사용하지 않기로 하고, ①과 ②에 한정하기로 하였다. 더욱이 ①과 ②도 가능한 한 '속죄하다'와 '속량해내다'로 구별하기로 하였다.

3. 히브리어의 언어학적 연구 — 향후 과제

외국어 번역에서, 단어의 의미 검토가 그 기본에 있다는 것은 사실이다. 확실히 동식물명, 광석, 금속, 요리 도구, 식문화, 의복, 건축 양식, 소재, 지형, 기후 등 고대 오리엔트 문화나 풍토에 관한 연구는 계속적으로 이루어질 필요가 있다. 예를 들어 '쇼함석'(šōham, 창 2:12)이 카넬리언과 어원적으로 대응하는가 — 아카드어 sāmtu라면 치찰음 /š/의 대응은? 우가리트어 šmt라면 /h/의 대응은? — 는 더욱더 검토의 여지가 있을 것이다.

3.1. 연결사 등의 '기능어'

그러나 번역은 어휘 연구에서 문법 연구, 접속사를 포함한 기능어 연구에까지 이르지 않으면 좋은 번역이 될 수 없다. 이것은 일본어의 경우에도 중요하지만,[11] 히브리어 연결사 waw (통상은 'and'로 영역된다)의 번역이 바뀌어 문장의 의미가 완전히 달라지는 경우가 있다. 사무엘상 1:5은 번역에서 다음과 같은 차이가 있다.

『신공동역』	한나에게는 한 사람 몫을 주었다. 그는 한나를 사랑하고 있었지만, 주께서는 한나의 태를 닫고 계셨다.
『신개역』(제3판)	그러나 한나에게는 특별한 몫을 주고 있었다. **주**께서는 그녀의 태를 닫고 계셨지만, 그가 한나를 사랑하고 있었기 때문이다.
『신개역2017』	한나에게는 특별하게 받을 몫을 주고 있었다. **주**께서는 그녀의 태를 닫고 계셨지만, 그가 한나를 사랑하고 있었기 때문이다.
『협회공동역』	그리고 한나에게는 두 사람 몫에 버금가는 것을 주었다. 그것은 엘가나가 한나를 사랑하고 있었기 때문이다.

11) 石黒圭,『文章は接続詞で決まる』(東京: 光文社, 2008)을 참조.

『협회공동역』에서는, 『신개역』에 따라, 접속사 waw가 종래의 '~만'에서 '~기 때문이다'로 변경되어 있다. 히브리어의 '압파임'의 존재를 무시하지 않고, 번역을 '한 사람 몫'에서 '두 사람 몫에 버금가는 것'으로 번역함으로써 접속사의 의미가 역접에서 순접으로 바뀐 것이다. 게다가 사무엘하 7:22의 경우는 번역에 다음과 같은 차이가 있다.

『신개역』	그러므로 **하나님,** 주여. 당신은 위대한 분입니다.
『신공동역』	주되신 하나님이시여, 진실로 당신은 위대한 분,
『신개역2017』	그러므로 말씀드립니다. **하나님**, 주여, 당신은 위대한 분입니다.
『협회공동역』	주되신 하나님이시여, 당신은 진실로 위대한 분.

종래 '그러므로'라는 논리적인 결말을 의미한다고 생각되었던 al-kēn은, 『신개역2017』에서는 화자 지향적인 기능을 수행하는 기능어[12]로 해석되어서 '말씀드립니다'가 추가되어 있지만, 『협회공동역』은 『신공동역』을 따라서 여기 al-kēn은 kî 등의 연결사의 경우와 마찬가지로 번역하지 않은 채이다. 이는 명료한 번역을 추구하는 신개역과, 문맥에 따라 의미를 전달하려는 공동역 번역 원칙의 차이에서 오는 것일지도 모르지만, 기능어를 어떻게 번역할 것인가, 번역하지 않을 것인가는 향후 일본어역 성서의 과제일 것이다.

그 외에도 시문에 자주 나오는 접속사 없는 접속 방식(asyndeton), 평행법의 두 번째 행 머리의 접속사 유무, 소위 종속절에 대한 이해 등 히브리어 문법이 내포하고 있는 문제가 해결되어야 하는 것은 아닐까 생각한다.

3.2. 히브리어 동사의 시제와 시상

욥기 1:5은 두 가지 번역에서 다음과 같은 차이가 있다.

『신개역2017』 연회의 날이 한 바퀴 돌면, 욥은 그들을 불러서 성별했다. 아침 일찍 일어나, 그들 한 사람 한 사람을 위해, 각자의 번제를 드렸던 것이다.

12) D. T. Tsumura, "The Speaker-Oriented Connective Particle ʿAl-Kēn in 2 SAM. 7:22", *Journal of Semitic Studies* 65 (2020), 85-91을 참조.

『협회공동역』 그 잔치가 한 바퀴 돌 때마다, 욥은 사람을 보내어 자녀들을 성별하고, 아침 일찍 일어나, 그들의 수에 맞는 번제를 드렸다.

『협회공동역』에서는 '성별하다', '아침 일찍 일어나다', '드리다'가 일련의 행위로서 번역되어 있다. 그러나 이 절의 히브리어 원문은 '와우 연속법 + 미완료동사' — '와우 + 완료동사' — '와우 + 완료동사'로, 통상적인 '~하고 ~하고 ~했다' ('와우 연속법 + 미완료동사' — '와우 연속법 + 미완료동사' — '와우 연속법 + 미완료동사')라는 동작의 연쇄를 표현하는 것과는 다르다. 여기서는 『신개역2017』과 같이, '성별했다'는 것의 구체적인 방법을 '아침 일찍 일어나 … 드렸던'이라고 설명한다고 생각해야 할 것이다('~던 것이다'를 참조).[13]

3.3. 관용구

•'혀(=화살)를 놀리다'

예레미야 9:3[2]은 오랫동안 '해석의 십자가'라고 불릴 만한 구절이다. 일찍이 이 절은 "They bend their tongue like a bow"(RSV)와 같이, '활을 당기듯이, 그들의 혀를 구부린다'(『구어역』), '혀를 활처럼 구부리고'(『신개역』)라고 번역되어 있지만, 혀가 활이 아니라 화살에 비유되고 있는 예레미야 9:8[7] '그들의 혀는 뾰족한 화살'(『신개역2017』), '그들의 혀는 사람을 죽이는 화살'(『협회공동역』)과 정합성은 보이지 않았다. 일반적으로 '혀'는 날카로운 칼이나 창끝에 비유되므로, '활처럼 휘어진' 것이 아니라, '찌르는 칼날'이라는 이미지가 어울린다. 그래서 『신개역2017』은,

『신개역2017』 그들은 활을 당기고, 혀를 놀려 거짓을 쏜다.
땅에 횡행하지만, 그것은 진실하기 때문이 아니다.

라고 번역하였다. 그러나,

『협회공동역』 그들은 혀를 활처럼 팽팽히 당기고,
진실이 아닌 거짓으로,
이 땅에 횡행하고 있다.

13) 자세한 것은, 津村俊夫, "談話文法と動詞のテンス―ヨブ一・五ほか", 『みことば―聖書翻訳の研究』 1 (2020), 7-14를 참조.

의 번역에서는, '혀를 …… 팽팽히 당기다'라는 이미지가 명확하지 않다. 여기서는 혀를 화살처럼 활에 '메기다'라는 뜻이 되어, '거짓된 혀'를 화살처럼 쏜다는 점이 의도되어 있다고 생각하는 것이 옳지 않을까.[14]

•'눈을 ~에게 들다'

창세기 39:7은, 『문어역』 이래, 보디발의 아내는 '요셉에게 눈길을 주며'라고 번역되어 왔다. 『신공동역』의 '눈독을 들이면서'만이 예외였으나, 이번에 『협회공동역』도 '눈길을 주며'로 수정하였다. 그러나, 일본어의 '눈길을 주다'는, '특별한 관심을 가지고 보다', '주시하다'라는 의미로, 반드시 부정적인 것은 아니다. 이 히브리어 관용구 '눈을 들다'는 본래 중립적인 의미이지만, 여기서는 아카드어 našû + īnu의 경우[15]와 마찬가지로, 부정적인 의미를 지닌 관용구로 사용되고 있다.

스파이저(E. Speiser)는 창세기 39:7의 관용구 설명으로 길가메시 서사시(VI 6)의 '길가메시의 아름다움에 여신 이슈타르는 눈을 크게 떴다'[16]를 인용하지만, 그보다는 유부녀가 다른 남자에게 '(정욕의) 눈을 들다'[17]라는 사례 쪽이 보디발의 아내의 경우에 더 합치된다. 나아가 바빌로니아의 지혜문학[18]에 있는 '자기 친구의 아내를 탐하는 자'(직역하면 '~에 눈을 드는 자')는, 십계명의 '이웃의 아내를 …… 탐내지 말라'(동사 *ḥmd '격한 욕망을 품다', 출 20:17)를 간접적으로 설명하고 있으며, 나아가서 신약의 '정욕을 품고 본다'(마 5:28)라는 표현으로 이어진다.

예수는 제7계명 '간음해서는 안 된다'를 다음과 같이 설명하고 있다.

> 정욕을 품고 여자를 보는 자는 누구라도, 마음속에서 이미 간음을 저지른 것입니다.

이상을 감안하면, 창세기의 번역으로서는 '정욕을 품고 요셉을 보았다'가 좋지 않을까. 이는 신약의 영향으로 그런 번역을 한다는 것이 아니다. 오히려 순서는 반대로, 예수는 오래전부터 고대 오리엔트에서 사용되었던 관용구를 이용해서, '간음'이 무엇인지 설명했다고 하는 것이 옳지 않을까 생

14) 자세한 것은, 『津村俊夫, "舌をつがえて偽りを放つ』(エレミヤ九‧三a [MT 9:2a])―イディオム·要語省略·メタファー", *Exegetica* 29 (2020), 71-80을 참조.
15) *CAD* N/2, 104-105.
16) E. Speiser, *Genesis*, Anchor Bible 1 (New York: Doubleday, 1964), 303; 月木昭夫訳, 『ギルガメシュ叙情詩』(岩波書店, 1996), 68.
17) *CAD* N/2, 105.
18) W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1960), 130-188.

각한다. 다음 개정에서 반영되기를 기대하는 바이다.

3.4. 회화체의 '담화 중단'

사무엘상 1:22은 두 가지 번역에서 다음과 같은 차이가 있다.

『협회공동역』 한나는 올라가려 하지 않고, 남편에게 말했다. "이 아이가 젖을 떼면, 이 아이를 데리고 올라가겠습니다. 이 아이는 주 앞에 나아가서, 거기서 언제까지나 머물 것입니다."

『신개역2017』 그러나 한나는 남편에게 "이 아이가 젖을 떼고, 내가 이 아이를 데리고 올라가서, 이 아이가 주의 얼굴을 뵙고, 언제까지나 거기에 머무르게 될 때까지는"이라고 하고, 올라가지 않았다.

두 일본어역을 비교해 보면,『협회공동역』에는 히브리어 회화체의 '담화 중단(aposiopesis)'을 설명조로 번역한 반면에,『신개역2017』은 그 회화체를 살린 명료한 번역이 되어 있다.

3.5. '중의적 표현' : 야누스 평행법(Janus parallelism)

아가 2:12은 두 가지 번역에서 다음과 같은 차이가 있다.

『협회공동역』 꽃들이 땅에 나타나고
지저귐의 계절이 찾아왔습니다.
산비둘기 소리가 우리 땅에 들립니다.

『신개역2017』 땅에는 꽃이 만발하고,
*추수의 계절이 찾아오며, (*혹은 '노래'. 히브리어 '자미르'는 '노래'와 '추수' 양쪽 의미를 지닌 단어, 중의적 표현)
산비둘기 소리가, 우리 온 나라에 들린다.

이 삼행시의 한가운데 단어 '자미르'가 중의적 표현이 되어, 첫째 줄의 '꽃'을 받은 '추수'와, 셋째 줄의 '소리'를 예고하는 '노래'가 중첩되어 있다. 이것은 고든(C. H. Gordon)이 말한 '야누스 평행법'(로마 신화의 앞과 뒤에 얼굴을 가진 신 야누스에서 유래하여 이름 붙여졌다)이다. 그 외에도 하박

국 3:4, 나훔 1:8 등이 있다. 이러한 시적인 평행법의 기교는 앞으로 더욱 정밀하고 세심하게 번역에 반영될 필요가 있을 것이다.

3.6. 시편 8:1-2[2-3a]의 번역 비교

『신개역2017』 1. 주여 우리의 주여
당신의 이름은 온 땅에 이르러
얼마나 힘으로 가득 차 있는지요.
당신의 위광은 하늘에서 찬양받고 있습니다.
2. 어린아이들, 젖먹이들의 입*을 통해 (*별역: '에 의해')
당신은 힘**을 굳건히 세우셨습니다. (**또는 '영광')

『협회공동역』 2. 주여, 우리의 주여
이름은 온 땅에서 얼마나 힘찬가.
당신은 하늘 위의 위엄을 a이 땅 위에 b두고,
(a: 직역 '거기에', b: 히브리어: '두어라')
3a. 어린아이와 젖먹이의 입으로 요새를 세우셨다.

3.6.1. 평행법의 이해

『신개역2017』은 1절과 2절의 평행법을 마소라 본문에 따라 시행 분석(scansion)을 하고 있지만, 『협회공동역』은 2후반절과 3전반절이 2행시가 되도록 번역하였다.

3.6.2. '땅'과 '하늘'

『신개역2017』은 1절의 '땅'과 '하늘'이 메리스무스('땅에서도 하늘에서도', '전 우주에서')이며, 그 대어가 2행시의 전반과 후반에 양분되어 있다고 보지만, 『협회공동역』은 '아셰르'(직역 '거기에')가 직전의 '땅'을 받고 있다고 생각한다.

3.6.3. 관계절의 이해

『신개역2017』은 '아셰르'의 선행사가 호격 '주여'(2인칭)라고 생각하며, '당신의 위광은'의 '당신의'(인칭 어미)에 대응하고 있다고 생각한다(영어로 "you! whose glory is…"가 된다). '아셰르'를 관계부사로 보는 『협회공동역』의 생각은 불가능하지는 않지만, 산문적인 이해가 되어 있다.

3.6.4. 동사(어근)의 이해

『신개역2017』은 동사를 어근 *TNH의 푸알형인 ‘찬양받고 있다’로 번역하지만, 『협회공동역』은 어근 *NTN에 기초한 명령형 ‘두어라’로 이해하고, 관계절에 명령형이 오는 것은 있을 수 없다는 이유로 히브리어 본문을 수정한다. 그러나 마소라 본문의 동사를 *NTN의 명령형이라고 단정할 수는 없다.

3.6.5. 음운론적 이해

『신개역2017』의 번역은, 마소라 본문이, 어근 *TNH의 푸알형에서 [ʾăšer tunnāh] > [ʾăšer tunāh] > [ʾăšer tenāh]로 음성이 변화한 것으로 설명할 수 있지만, 『협회공동역』은 본문 수정에 의존하고 있다. 그러나 그 본문 수정을 간접적이라도 뒷받침하는 고대 번역의 지지가 없는 한, 신중해야 하지 않을까 생각한다.

3.6.6. 고대어역의 평가

『신개역2017』은 결과적으로 『구어역』과 마찬가지로, 칠십인역의 ὅτι ἐπήρθη와 같은 이해의 편에 서지만, 히브리어 본문의 설명을 포기하고, 단지 그리스어 번역을 채용한 것은 아니다. 어근 *TNH의 가능성은 이미 칠십인역의 번역자 가운데서도 인정되고 있었다는 것을 보이고 있다.

4. 맺음말

성서 번역은 호흡이 긴, 세대를 초월한 지속적인 작업이다. 연구의 진전에 따라 개역이 필요한 부분도 발견되겠지만, 일본어역 성서의 좋은 전통을 계승하면서, 더욱 성숙한 번역 연구로 나아가 주기를 바라는 바이다.

<주제어>(Keywords)
신개역 2017, 성서협회공동역, 시의 문법, 기능어, 관용구.
New Japanese Bible(Shinkaiyaku) 2017, Japan Bible Society Interconfessional Version, Poetic Grammar, Function words, Idioms.

(투고 일자: 2026년 7월 3일, 심사 일자: 2026년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2026년 9월 4일)

<참고문헌>(References)***

石黒圭,『文章は接続詞で決まる』, 東京: 光文社, 2008.

海老沢有道,『日本の聖書―聖書和訳の歴史』, 東京: 講談社学術, 1989.

勝村弘也, "書評",「日本の神学」31 (1992), 100-106.

新日本聖書刊行会編,『聖書翻訳を語る―「新改訳2017」何を、どう変えたのか』, 東京: いのちのことば社, 2019.

土岐健治, "聖書翻訳小史", 木田 献一編,『聖書の世界 総解説』(改訂版), 東京: 自由国民社, 1994, 85-94.

津村俊夫,『ヘブル詩の文法 ― 聖書ヘブル語の並行法について』, ひつじ書房, 2022.

津村俊夫,『創造と洪水』, 聖書セミナー No. 13, 東京: 日本聖書協会, 2006.

津村俊夫, "『無からの創造』の教理とトーフー·ワ·ボーフー", 秦剛平·守屋彰夫編,『古代世界におけるモーセ五書の伝承』, 京都: 京都大学学術出版会, 2011, 33-60.

津村俊夫, "旧約聖書に創造のモチーフと戦いのモチーフは共存するか",『旧約学研究』15 (2020), 31-63.

津村俊夫, "主の民イスラエルの無比性 (2サムエル7:23)", *Exegetica* 14 (2003), 53-68.

津村俊夫, "談話文法と動詞のテンス―ヨブ一·五ほか",『みことば―聖書翻訳の研究』1 (2020), 7-21.

津村俊夫, "『舌をつがえて偽りを放つ』(エレミヤ九·三a [MT 9:2a])―イディオム·要語省略·メタファー", *Exegetica* 29 (2020), 71-80.

名尾耕作,『ヘブル語大辞典』, 聖文舎, 2003.

Jakobson, R., "Linguistics and Poetics", T. A. Sebeok, ed., *Style in Language*, Cambridge: MIT Press, 1960, 350-377.

Jakobson, R., "Grammatical Parallelism and Its Russian Facet", *Language* 42 (1966), 399-429.

Lambert, W. G., *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford: Clarendon Press, 1960.

Porter, B. N., ed., *One God or Many?: Concepts of Divinity in the Ancient World,* Bethesda, MD: CDL Press, 2000.

Speiser, E., *Genesis*, Anchor Bible 1, New York: Doubleday, 1964; 月木昭夫訳, ギルガメシュ叙情詩, 岩波書店, 1996.

Tsumura, D. T., "Chaos and *Chaoskampf* in the Bible: Is 'Chaos' a Suitable Term to Describe Creation or Conflict in the Bible?", R. S. Watson and A. H. W. Curtis, eds., *Conversations on Canaanite and Biblical Themes: Creation,*

*** <참고문헌>(References)은 번역자가 정리·작성한 것임.

Chaos and Monotheism, Berlin: de Gruyter, 2021.

Tsumura, D. T., *Creation and Destruction: A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament,* Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

Tsumura, D. T., *The Canaanite Religion, Language and Philology: Was there a Cult of El in Ancient Ugarit?*, Orientalische Religionen in der Antike, Tübingen: Mohr Siebeck, forthcoming.

Tsumura, D. T., *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Investigation*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 83, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.

Tsumura, D. T., "The Speaker-Oriented Connective Particle 'Al-Kēn in 2 SAM. 7:22", *Journal of Semitic Studies* 65 (2020), 85-91.

<초록>

일본의 성서 번역

이 논문은 2017년『성서·신개역2017』과 2018년『성서·성서협회공동역』의 출판을 계기로 일본의 성서 번역이 직면한 과제를 구체적인 번역 사례를 통하여 고찰한다.『신개역2017』은 1970년『신개역』이래의 대개정으로 기존 번역과의 연속성을 중시하면서 명료한 번역을 지향하였고,『협회공동역』은 1987년『신공동역』이래의 새로운 번역으로 성서가 사용되는 상황에 주목하는 스코포스 이론을 앞세웠다. 두 번역 모두 시대의 요구를 고려하여 읽기 쉬우면서 원문에 충실한 번역을 시도하였다. 성서 번역은 출발어에서 도착어로 전환하여 새로운 언어 작품을 만드는 언어학적 작업이며, 성서학의 문헌학적 전통과 일본어의 언어학적 이해가 만나는 지점인 동시에 성서의 문화와 일본의 문화가 만나는 선교적 사건이기도 하다.

일본의 성서 번역에서는 현대 언어 이론을 적용하는 것만으로 충분하지 않으며 실제로 성서 원문을 읽어내는 능력이 요구된다. 특히 시편·지혜문학·예언서의 시문은 산문의 문법과 다른 '시의 문법'을 지니므로 평행법을 비롯한 시적 기교에 대한 언어학적 이해가 필요하다. 구체적으로 '엘로힘'을 '신' 또는 '신들'로 번역하는 문제는 문법적 복수와 신의 복수성에 관한 신학적·선교학적 과제를 드러낸다. 창세기 1:26의 '첼렘'과 '더무트'는 각각 '형상'과 '닮은 모습'으로 번역함으로써 원문의 의미를 살릴 수 있으며, 창세기 1:2의 '토후 와보후'를 '카오스'와 동일시하여 '창조'를 '혼돈에서 질서로'라는 도식으로 이해하는 것도 재검토할 필요가 있다. 또한 속죄론과 관련된 '가알', '파다', '킵페르'를 모두 '속죄하다'로 번역하지 않고 '속죄하다', '속량해내다', '달래다'로 구별함으로써 히브리어 원문의 의미 차이를 번역에 반영할 필요가 있다.

향후 성서 번역에서는 개별 단어의 의미뿐 아니라 문법과 접속사를 포함한 기능어의 연구가 중요하다. 사무엘상 1:5의 '와우'와 사무엘하 7:22의 '알켄'은 기능어의 해석에 따라 문장의 의미와 화자의 의도가 달라질 수 있음을 보여준다. 욥기 1:5에서는 히브리어 동사의 시제와 시상을 고려하여 동작의 단순한 연쇄와 앞선 행위를 구체적으로 설명하는 표현을 구별해야 한다. 예레미야의 '혀를 놀리다'와 창세기의 '눈을 들다'와 같은 관용구 역시 문자적인 표현에 머물지 않고 문맥과 고대 오리엔트의 언어 자료를 통하여 그 의미를 파악해야 한다. 사무엘상 1:22에서는 회화체의 '담화 중단'을 살리는 문제가 제기되며, 아가 2:12의 '자미르'는 '추수'와 '노래'라는 두

의미가 중첩되는 야누스 평행법으로 시적인 기교를 번역에 세심하게 반영할 필요성을 보여준다.

시편 8편의 번역 비교는 이러한 과제를 더욱 분명하게 보여준다. 『신개역2017』과 『협회공동역』은 평행법의 이해, '땅'과 '하늘'의 관계, 관계절, 동사의 어근, 음운론적 이해와 고대어역의 평가에서 서로 다른 판단을 보인다. 『신개역2017』은 마소라 본문에 따라 시행을 분석하고 히브리어 본문 자체를 설명하려는 반면, 『협회공동역』은 일부에서 본문 수정에 의존한다. 그러나 고대 번역의 지지가 없는 본문 수정에는 신중할 필요가 있다. 이러한 차이는 성서 번역이 단순한 어휘의 대응을 넘어 본문의 문학적 구조와 언어적 특성을 어떻게 이해하는가에 따라 번역의 방향이 달라질 수 있음을 보여준다.

따라서 성서 번역에는 어휘뿐 아니라 문법, 기능어, 시제와 시상, 관용구, 회화체, 평행법, 음운론과 고대어역에 대한 종합적인 연구가 요구된다. 이러한 연구는 성서 원문의 언어적 의미와 문학적 특성을 정확하게 이해하고 이를 도착어에 적절하게 반영하기 위한 기초가 된다. 성서 번역은 호흡이 긴 세대를 초월한 지속적인 작업이므로, 연구의 진전에 따라 필요한 부분을 개역하면서 일본어역 성서의 좋은 전통을 계승하고 더욱 성숙한 번역 연구로 나아가야 한다.

(재)대한성서공회

「성경원문연구」 59 (2026. 10.), 377-401
ISSN 1226-5926 (print), ISSN 2586-2480 (online)
DOI: https://doi.org/10.28977/jbtr.2026.10.59.377
https://dbpiaone.com/bskorea/index.do

JBTR
JOURNAL OF BIBLICAL TEXT RESEARCH

<서평>

BasisBibel. Auslese: Ausgewählte biblische Texte aus dem Alten und Neuen Testament (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015); Einfach Bibel. 180 ausgewählte Texte (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2025)

김정훈*

1. 들어가는 말

'성경을 어떻게 읽고 이해할 것인가?' 이 질문은 사실상 기독교와 기독교인의 정체성을 규정하는 핵심이다. 왜냐하면, 기독교는 근본적으로 '성경'이라는 정경을 중심으로 형성되는 경전 종교이기 때문이다. 따라서, 성경은 기독교 역사와 늘 궤를 함께하였다. 일반적으로 성경을 배포하고, 성경의 내용을 전파하며, 자국어로 번역하는 일에서 선교가 시작한다.[1] 그리고 그 성경이 가르쳐 주는 하나님과 그분의 나라, 이 땅을 향한 그분의 뜻이 기독교인의 삶의 기준이자 지향점이 되어 오늘에 이르렀다.

그런데 기독교의 정체성을 규정하는 정경인 그 '성경'은, 특히 『개역개정』[2]

* Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 부산장신대학교 신학과 교수. ihoze@hotmail.com.

1) 우리나라 개신교회 선교의 역사를 보아도 그러하다. 한국 개신교회 선교 초기 성경 반포와 번역에 관한 대표적인 연구로는 다음을 보기로 들 수 있다. 이만열, "권서(勸書)에 관한 연구", 「동방학지」 65 (1990), 77-173; 왕대일, "초기 한국교회의 경전과 신앙공동체", 「캐논앤컬처」 2 (2007), 5-42; 임걸, "한국어 성서 형성의 기원을 찾아서 — 초기 재한 선교회(1887-1911)의 한국어 성서 번역을 위한 조직과 원칙 그리고 실제", 「신학사상」 191 (2020), 325-364; 박명수, "1860년대 중반의 국제관계에서 본 제너럴 셔먼호와 로버트 J. 토마스", 「사학연구」 140 (2020), 319-367; 특히 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 I: 조직·성장과 수난』 (서울: 대한성서공회, 1993); 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』 (서울: 대한성서공회, 1994) 등.

2) 『성경전서 개역개정판』, 제4판 (서울: 대한성서공회, 2005).

을 정경으로 삼는 우리나라 대부분 개신교회의 현실에서는 녹록지 않은 문제에 맞닥뜨린다. 곧 성경을 처음 접한 사람이나 성경의 언어에 낯선 젊은이들에게 『개역개정』의 진입장벽은 높다는 사실이다. 우선 『개역개정』의 번역어 자체가 오늘날 사용되지 않는 옛 어투인 것이 첫 장벽이다.[3] 더욱이 현재의 독자와 시간과 공간이 멀리 떨어진 고대의 세계를 배경으로 하는 성경의 내용은 한 번에 이해하는 것이 불가능하다고 할 수 있을 정도로 읽기에 수월하지 않다. 이런 진입장벽을 극복하지 않는다면, 성경은 현대의 독자들에게 외면받거나, 자의적 독서에서 비롯한 오해의 극단으로 나아갈 위험마저 곳곳에 도사리고 있다.

하지만, 성경의 중요성과 진입장벽의 극복을 동시에 만족시키는 완벽한 방법을 찾기란 쉽지 않은 것도 현실이다. 그렇다고 하더라도 최소한 출발점으로 삼을 방법을 찾는 것이 마땅하다. 그 가운데 하나는 이해하기 어려운 성경 역본의 모든 본문을 처음부터 다 읽기 전에, 이해하기 쉬운 현대어 번역본을 사용하여 중요한 부분과 쉽사리 이해할 수 있는 부분부터 발췌해서 읽기 시작하는 일이다. 우리나라 개신교회 선교 초기에도 구약성경의 경우 시편 가운데 62편을 발췌해서 순우리말로 번역하여 발간한 『시편촬요』가 좋은 보기이다.[4]

그런 뜻에서 독일성서공회(Deutsche Bibelgesellschaft)에서 펴낸 두 발췌 성경이 눈길을 끈다. 하나는 성경을 처음 접하는 초보자를 겨냥한 BasisBibel. Auslese(기본 성경 선집)[5]이고, 다른 하나는 특히 젊은 세대를 위해 편집된 Einfach Bibel(쉬운 성경)[6]이다. 여기서 우리는 이 두 발췌 성경의 특징을 살펴보면서, 한국의 배경에서 '성경'의 독서 폭을 넓힐 방안을 또 한 번 궁리하는 계기로 삼고자 한다.

---

3) 실제로 국어 관점에서 『개역개정』의 진입장벽에 관한 연구로는 박영환, "『성경전서 개역개정판』의 국어학적 연구 — 마가복음을 중심으로 —", 「성경원문연구」 28 (2011), 226-247; 최성규, "『성경전서 개역한글판』과 『성경전서 개역개정판』 속 옛 말투 연결어미의 변화", 「성경원문연구」 56 (2025), 153-183 등이 있다.

4) 알렉산더 A. 피터스 역, 『詩篇撮要』 (서울: 삼문출판사, 1898); 박준서 편, 김중은 해설, 『시편촬요: 최초의 한글 구약성경 영인본(찬셩시 수록)』 (서울: 대한기독교서회, 2021).

5) BasisBibel. Auslese: Ausgewählte biblische Texte aus dem Alten und Neuen Testament (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015). 이 책의 초간본이 나올 당시에는 BasisBibel이 완간되지 않았다. 2021년에 완간된 뒤(참조, 아래 각주 7)), 2022년에 이 책은 다시 출간되었다. BasisBibel. Auslese: Ausgewählte biblische Texte aus dem Alten und Neuen Testament (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2022). 독일성서공회는 2021년 완간본을 위해 기존의 신약과 시편도 다시 검토하고 구약 번역과 조정했다고 설명하므로, 엄밀한 뜻에서는 2015년 초판과 2022년 출간본을 구분해야 할 것이다.

6) Einfach Bibel. 180 ausgewählte Texte (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2025).

2. BasisBibel. Auslese(기본 성경 선집)

<그림 1> BasisBibel. Auslese 표지



출처: https://shop.die-bibel.de/BasisBibel.-Auslese-mini/0927 (2026. 7. 30.)

BasisBibel. Auslese(‘기본 성경 선집’, 이하 Auslese)는 제목에서 보듯, 독일어 성경 역본 가운데 최근에 완간된 BasisBibel(기본 성경)의 본문을 사용한다.[7] 그리고 구약과 신약의 핵심 본문 40개를 골라 엮은 발췌 성경이다. 독일어 “Auslese”는 여러 대상 가운데 특별한 것을 골라낸 “선집”을 뜻한다. 책의 서문은 좋은 포도주나 수제 초콜릿을 특별히 골라낸 것에 비유하면서, 이 책이 성경 전체에서 선정한 특별한 본문들의 모음이라고 설명한다.[8]

2.1. BasisBibel의 특징

BasisBibel은 독일성서공회가 “21세기를 위한 성경 번역”(die Bibelübersetzung für das 21. Jahrhundert)으로 개발한 독일어 성경이다. 일부 본문은 2006년부터 공개되었고, 2010년에 신약전서, 2012년에 시편이 출간되었다. 구약 번역은 2021년에 완성되었으며, 이때 신약과 시편도 구약 번역과 조화를 이루도록 다시 개정되었다.[9] 따라서 2015년에 처음 나온 Auslese는 BasisBibel의 전체 번역이 완성되기 이전에 구약의 주요 본문과 당시 출간되었던 신약 번역을 모아 소개한 선집이라고 할 수 있다.[10] 그래서 여기서는 먼저 이 책의 성경 본문인 BasisBibel의 특징을 간략히 살펴본다.

BasisBibel은 기본적으로 직역과 의역 사이에서 새로운 가능성을 찾으려 한 역본이다.[11] 주지하듯, 원문 직역 지향의 번역은 원문의 어휘와 문장 구조를 잘 보여줄 수는 있지만, 원문의 세계에 통용되던 역사적·문화적 배경이 현

---

7) 신약과 시편 출간본은 BasisBibel: Das Neue Testament und die Psalmen (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012)이며, 성경 완간본은 BasisBibel: Altes und Neues Testament (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2021)이다. 이 성경의 특징에 대해서는 아래 ‘2.1. BasisBibel의 특징’을 참조하라.

8) BasisBibel. Auslese, 5.

9) https://www.die-bibel.de/basisbibel. (2026. 7. 30.); 위의 각주 7)을 참조하라.

10) 위의 각주 4)를 보라.

11) Deutsche Bibelgesellschaft, “Das Übersetzungsprofil der BasisBibel”, https://www.die-bibel.de/bibeluebersetzungen/basisbibel/basisbibel-uebersetzung/basisbibel-uebersetzungsprofil (2026. 7. 30.).

대 독자에게 제대로 전달되지 않을 우려가 있다. 반면에, 번역어 지향의 의역은 원문의 뜻을 현대 독자가 이해할 수 있도록 풀어 전달하며, 필요한 배경 정보를 번역문 자체에 포함하기도 하지만, 원어의 정확한 의미는 어느 정도 잃기도 한다. BasisBibel은 원문의 핵심 어휘와 신학 개념을 가능한 한 보존하면서도 문장을 짧고 명료하게 구성한다. 일반적으로 한 문장이 16단어를 넘지 않으며, 종속절도 하나를 넘지 않도록 한다. 또한 문장을 의미 단위로 나누어 배열한다. 그러나 BasisBibel을 단순한 의역이나 풀어 쓴 성경으로만 평가하는 것은 적절하지 않다.

유은걸은 신약성경의 번역문 관찰을 통해, BasisBibel이 읽기 쉬운 번역이면서도 원문에 대한 깊은 이해에서 비롯한 해석을 제공한다고 평가하였다.[12] 그는 이 성경이 독자에게 가까이 다가가는 "찾아가는 번역"과 독자를 본문의 해석 과정으로 불러들이는 "초대하는 번역"의 성격을 함께 지닌다고 설명한다. 이는 BasisBibel이 모든 것을 번역문 안에서 설명하지 않는다는 점과 관련된다.

번역문은 짧고 명료하게 유지하되, 낯선 사물이나 신학 개념은 난외 설명과 디지털 자료에서 보충한다. 독자는 먼저 성경 본문을 읽고, 필요한 경우에만 설명을 찾아볼 수 있다. 본문과 해설 사이의 이러한 분업은 독자의 이해를 돕되 해설이 본문을 대신하지 않도록 하려는 편집 원칙이다.

2.2. Auslese의 목적과 구성

사실상 이 책의 초판이 출간될 때는 완역본이 출간되지 않았다는 현실적인 까닭으로 "선집"(Auslese)의 형태가 생겼을 수도 있다.[13] 하지만, 이 책은 성경에 입문하는 이들을 위해서 비교적 짧고 쉽게 접근할 수 있는 번역 원칙의 BasisBibel에서 엄선한 40개의 본문을 선택하여 제공한다. 구약과 신약에 각각 20개의 단위를 배정하였으며, 각 단위는 하루에 읽기에 알맞은 길이로 구성되었다. 모든 단위 앞에는 해당 본문이 성경 전체에서 어느 위치에 있으며 어떤 맥락에서 읽어야 하는지를 알려 주는 짧은 도입문이 붙는다. 이로써 성경에 처음 접근하는 이들에게 좀 더 수월한 이해를 위한 사전 정보를 제공해 준다. 또한, 본문 난외에는 해당 본문의 어휘나 개념에 대해 짧은 해설이 제공되는 경우가 있다. 그리고 부록에는 지도, 이스라엘 역사의 시대 구분, 성경

12) 유은걸, "<서평> BasisBibel: Neues Testament und Psalmen (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012)", 「성경원문연구」 34 (2014), 302-314.

13) 위의 각주 5)를 참조하라.

구절 목록과 번역·편집진 정보가 수록되어 있다.

Auslese에 선택된 40개 본문의 분포는 다음의 표와 같이 분석해 볼 수 있다.

<표 1> Auslese의 본문 발췌 분포 현황

성경 영역		본문 단위(개)	비율(%)
구약성경[14]	오경	9	22.5
	역사서	3	7.5
	시가서/지혜문학	4	10.0
	예언서	4	10.0
신약성경[15]	복음서	13	32.5
	사도행전	2	5.0
	서신서	4	10.0
	요한계시록	1	2.5
합계		40	100.0

14) 구약성경 본문 선택 현황:
1. 하나님이 세상을 창조하시다 (창 1:1-2:4)
2. 아담과 하와 (창 3:1-24)
3. 인류의 첫날들: 가인과 아벨, 바벨탑 (창 4:1-16; 11:1-9)
4. 모세가 태어나다 (출 1:8-2:10)
5. 하나님이 이스라엘을 이집트에서 끌어내시다 (출 13:20-14:30)
6. 십계명 (출 19:1-20:17)
7. 이스라엘이 금송아지 주위에서 춤추다 (출 32:1-25)
8. 이스라엘이 광야를 지나가다 (민 11:1-32);
9. 약속된 땅 (신 26:1-11; 30:15-20)
10. 삼손과 들릴라 (삿 16:4-31)
11. 다윗과 골리앗 (삼상 17:17-50)
12. 예언자 엘리야 (왕상 19:1-17; 21:1-23)
13. 욥이 고난을 받다 (욥 1:1-3:16)
14. 시편: 탄식과 찬양과 감사 (시 13; 23; 46; 104)
15. 전도서: 하나님과 세상에 대한 성찰 (전 1:12-3:9)
16. 아가: 성경의 사랑 노래 (아 1:5-6, 9-11; 2:4-5, 8-14; 3:1-5; 4:1-7; 8:6-7)
17. 이사야서의 위로 말씀 (사 40:1-11, 25-30; 41:17-20)
18. 예언자 예레미야의 상징 행동 (렘 13:1-11; 18:1-12; 32:1-15; 32:16-25)
19. 예언자 아모스의 환상 (암 7:1-8:2)
20. 요나와 하나님의 자비 (욘 1:1-4:11).

15) 신약성경 본문 선택 현황:
21. 성탄: 예수님이 태어나시다 (눅 2:1-21; 마 2:1-18)
22. 예수님이 요단강에서 세례받으시다 (마 3:1-4:17)
23. 산상설교 (마 5:1-6:13)
24. 하늘나라의 비유 (마 13:31-33, 44-46; 20:1-16; 22:1-14)

이 배열의 가장 큰 장점은 시작과 끝이 분명하다는 점을 들 수 있겠다. 창세기의 창조에서 시작하여 요한계시록의 새 창조로 끝난다. 그 사이에는 인간의 죄, 출애굽과 언약, 약속의 땅, 이스라엘의 지도자와 예언자, 예수 그리스도의 삶과 죽음과 부활, 성령과 교회의 탄생이 배치된다. 따라서 독자는 40개의 단위를 통해 성경을 단편적인 교훈집이 아니라 하나의 큰 이야기로 경험할 수 있다. 하나님이 세계와 인간을 창조하시고, 이스라엘과 관계를 맺으시며, 예수 그리스도를 통해 구원을 이루시고, 마침내 세계를 새롭게 하신다는 정경의 흐름이 드러난다.

본문 선택 현황을 보면, 구약에서는 오경이 9개 본문 단위로 전체 구약 부분의 45%를 차지한다. 신약에서는 복음서가 13개 본문 단위로 신약 부분의 65%이다. 전체적으로 보아 창조, 출애굽, 다윗과 골리앗, 엘리야, 예수님의 비유와 치유, 수난과 부활처럼 인물과 사건이 분명한 이야기 본문의 비중이 높다. 이는 성경 입문서로서 적절한 선택이다. 이야기 본문은 배경지식이 부족한 독자도 사건과 인물의 흐름을 따라갈 수 있으며, 이후 율법·예언·서신의 신학적인 내용을 이해할 바탕을 제공한다.

그리고 이 책은 이야기만을 모은 것이 아니라, 욥기, 시편, 전도서와 아가를 통해 지혜문학, 기도, 시, 사랑 노래도 많은 분량은 아니지만 소개한다. 이사야, 예레미야, 아모스, 요나는 서로 다른 예언 문학의 모습을 보여준다. 신약에서는 복음서와 사도행전뿐 아니라 로마서, 고린도전서, 갈라디아서, 빌립보서와 요한계시록도 포함한다. 특히 아가의 사랑 노래를 하나의 독립된 읽기 단위로 선정한 것은 주목할 만하다. 성경의 대표 본문을 선정할 때 쉽게 제외되는 인간의 사랑과 육체적 아름다움도 성경의 중요한 목소리로 소개하기

25. 예수님이 사람들을 고치시다 (막 10:46-52; 눅 7:1-10; 13:10-17; 요 5:1-9)
26. 예수님이 사람들을 제자로 부르시다 (막 10:17-27; 눅 9:18-27, 57-62; 14:25-35)
27. 예수님이 반대자들과 논쟁하시다 (마 22:15-22; 눅 10:25-37; 요 8:1-11)
28. 아버지와 두 아들 (눅 15:11-32)
29. 나사로를 다시 살리심 (요 11:17-44)
30. 마지막 만찬 (마 26:17-50)
31. 수난: 예수님이 체포되고 재판받으시다 (막 14:43-15:20)
32. 수난: 예수님이 십자가에 달리고 묻히시다 (막 15:21-16:8)
33. 부활절: 예수님이 살아나시다 (요 20:1-29)
34. 오순절: 하나님이 성령을 주시다 (행 2:1-39)
35. 바울이 그리스에서 활동하다 (행 17:16-18:11)
36. 로마 교회에 보낸 편지 (롬 1:1-17; 8:12-39)
37. 사랑과 죽음과 부활 (고전 13:1-13; 15:35-58)
38. 성령의 능력으로 사는 삶 (갈 5:13-6:10)
39. 감옥에서 보낸 격려 (빌 1:12-2:13)
40. 하늘과 땅이 새로워지다 (계 21:1-22:9).

때문이다. 전도서의 회의와 성찰, 욥기의 고난을 두고 하는 질문을 포함한 점도 성경을 모범적인 인물과 명쾌한 해답만을 제시하는 책으로 축소하지 않도록 한다.

그러나 이 선집이 성경 전체를 균형 있게 요약한다고 보기는 어렵다. 개신교 정경 66권 가운데 실제로 본문이 발췌된 책은 25권이다. 여호수아, 룻기, 사무엘하, 역대기, 에스라·느헤미야, 에스더, 에스겔, 다니엘과 대부분의 소예언서는 빠져 있다. 신약에서도 히브리서와 공동서신은 전혀 포함되지 않는다. 이스라엘 역사도 정착 시대, 왕정의 성립과 엘리야 이야기를 일부 보여줄 뿐, 왕국의 분열과 멸망, 바빌론 유배와 귀환의 역사적 흐름은 충분히 드러나지 않는다. 따라서 독자는 이 책만으로 성경 각 권의 구성과 이스라엘 역사의 전모를 파악하기 어렵다.

하지만, 이 책의 목표가 정경 전체의 균등한 축소판이 아니라 성경 읽기의 첫 문을 열어 주는 데 있다는 점을 고려해야 한다. 다만 “성경의 대표 본문”이라는 표현은 언제나 선택과 배제의 문제가 논쟁이 될 수 있음은 분명하다.

2.3. 도입문과 난외 해설

Auslese에서 본문 발췌 못지않게 중요한 것은 각 본문 앞의 도입문과 본문 난외 해설이다.

도입문은 해당 본문이 등장하기 이전의 사건을 요약하고, 등장인물과 역사적 배경을 설명하며, 본문을 읽을 때 주목해야 할 문제를 제시한다. 예를 들어 창조 이야기의 도입은 창세기 1장을 현대 과학의 기록으로 읽기보다 하나님이 세계에 질서를 부여하신다는 신앙고백으로 이해하도록 안내한다. 욥기의 도입은 죄 없는 사람이 왜 고난받는가, 하나님이 인간의 불행에 책임이 있는지의 질문을 제기한다.

난외 해설은 도입문보다 더욱 짧다. 대개 한 단어나 짧은 표현을 표제어로 제시한 뒤 한두 문장으로 뜻을 풀이한다. 그 내용은 다음과 같이 분류할 수 있다. 첫째, 성경 어휘와 번역 표현 해설이 있다. 가령, 창세기 1장에서는 “하늘과 땅”이 온 세계를 뜻하고, “깊은 물”이 창조 이전의 혼돈을 가리킨다고 설명한다. “하나님의 형상”, “복을 주다”, “거룩하다”와 같은 신학적 표현도 짧게 풀이한다. 이 설명들은 사전식 의미만을 제시하는 것이 아니라, 본문의 문맥에서 그 표현이 어떤 역할을 하는지도 알려 준다. 둘째, 인물·지명과 역사적 배경 해설이 있다. 이집트, 가나안, 가사, 이스르엘, 니느웨, 다시스와 같은 지명의 위치와 역사적 의미를 알려 준다. 파라오, 블레셋 사람, 바리새인, 사두

개인 등 성경 독자에게 낯선 인물이나 집단의 정체도 간단히 설명한다. 셋째, 고대의 생활 문화와 물건도 간단히 설명해 준다. 갈대 상자, 역청, 전차, 물매, 갑옷, 제단, 번제, 직조기와 같은 사물이나 관습을 설명한다. 이러한 정보는 현대 독자가 본문의 장면을 구체적으로 그려 보도록 돕는다. 넷째, 중요한 신학적 개념들도 소개한다. 언약, 죄, 거룩함, 예언자, 하나님의 영, 부활과 같은 개념도 다룬다. 설명은 특정 교파의 교리를 길게 해설하기보다, 해당 본문을 이해하는 데 필요한 최소한의 의미에 집중한다. 다섯째, 본문 전승과 상호 본문 정보도 등장한다. 간혹 그리스어 번역본에만 보존된 문장이나 다른 성경 본문과의 관계도 알려 준다. 예를 들어 삼손 이야기에서는 특정 구절의 긴 형태가 칠십인역에 보존되어 있음을 짧게 언급한다(삿 16:13).[16] 이는 입문자를 위한 난외 해설이 단순한 생활 문화 해설에 머물지 않고 제한적으로나마 본문 전승의 문제까지 다룬다는 점을 보여준다.

실제로 이 발췌 성경의 원래 역본인 BasisBibel의 가장 두드러진 편집상의 특징이 난외 해설이다. 고대 성경 세계의 개념에 익숙하지 않은 독자가 본문의 흐름을 크게 벗어나지 않고 필요한 정보를 얻을 수 있다는 점을 높이 평가할 수 있다. Auslese에서는 이 장점이 더욱 분명하다. 설명이 짧아서 본문을 압도하지 않으며, 독자는 필요할 때만 시선을 옆으로 옮기면 된다. 성경 입문자에게는 장문의 주석보다 이러한 즉각적이고 제한된 정보가 실제 독서에 더 유용할 수 있다. 그러나 짧은 설명은 그만큼 선택적이다. 설명하지 않은 부분은 독자가 이미 알고 있다고 전제하게 되며, 복합적인 신학 개념을 한두 문장으로 축소할 위험이 있다. 따라서 Auslese의 난외 해설은 본문에 대한 모든 질문에 답하는 것이 아니라 독자가 본문을 계속 읽을 수 있도록 최소한의 장애물을 제거하는 데 있다고 하겠다.

사실상 Auslese에 실린 난외 해설은 BasisBibel이 마련한 전체 해설 자료 가운데 극히 일부이다. 2021년 완역본에는 성경 각 권의 서문과 훨씬 많은 용어 해설이 제공되어 있다. 대한성서공회에서는 BasisBibel 완역본에 포함된 책별 서문과 난외 해설을 우리말로 번역하여, 현재 대한성서공회 누리집 성경 플랫폼에 66개의 ‘성경책별서문’과 309개의 ‘용어해설’로 공개하였다.[17]

---

16) BasisBibel. Auslese, 51-52. 여기서 BasisBibel 본문은 히브리어 본문에는 없는 “그러자 들릴라는 그를 재워 잠들게 하고, 그의 머리카락 일곱 가닥을 베틀의 날실과 함께 엮었다”(Da wiegte Delila ihn in den Schlaf und verflocht die sieben Locken seines Haares mit den Kettfäden)를 더 제공하며, 난외 해설에서는 “여기 있는 13절의 긴 형태는 히브리어 본문에는 없고 칠십인역에만 전승되어 있다”라고 덧붙인다.

17) 대한성서공회, “성경책별서문”, https://bible.bskorea.or.kr/resources/study/nkt_intro (2026. 7. 30.); “용어해설”, https://bible.bskorea.or.kr/resources/study/nkt_glossary (2026. 7. 30.).

2.4. 2015년 초판 매 쪽 아래의 누리집 주소

2015년 출간된 Auslese의 초판 각 쪽 아래에는 “basisbibel.de/al_13”, “basisbibel.de/al_55”와 같은 누리집 주소가 인쇄되어 있다. ‘al’은 ‘Auslese’를, 뒤의 숫자는 해당 쪽을 가리킨 것으로 보인다. 독자는 인쇄된 주소를 인터넷 브라우저에 입력하여 해당하는 쪽과 관련된 추가 자료를 찾도록 안내받았다.[18] 이 방식은 출간 당시에는 인쇄 성경과 디지털 정보를 결합하려는 새로운 시도였다.

그러나 이 방식은 시간이 지나면서 치명적인 한계를 드러냈다. 현재 “basisbibel.de” 도메인 자체는 독일성서공회의 새로운 성경 포털인 die-bibel.de의 BasisBibel 페이지로 연결되는 구조로 바뀌었다.[19] 이에 따라, 2022년에 다시 펴낸 출간본에서는 이런 누리집 정보가 빠져 있다. 새로운 출간본에서 누리집 정보를 수정하여 제공하지 않고, 빼버린 것은 초판의 참신한 시도가 사라진 꼴이 되어 매우 아쉽다고 하겠다.

사실상 오늘날이라면, 아래에서 살펴볼 Einfach Bibel이 제공하듯, 손에 든 스마트폰으로 바로 이동할 수 있는 QR 코드가 더 편리할 수 있다. 그러나 QR 코드도 연결 대상이 사라지면 무용해진다는 점에서는 동일하다. 더 안정적인 방법은 하나의 지속 가능한 안내 페이지를 제공하고, 책의 쪽 번호나 표제어로 추가 정보를 검색하게 하는 것이다. Auslese 초판에 제공되었던 쪽별 누리집 주소는 인쇄와 디지털의 결합을 일찍 시도했다는 역사적 의미는 있지만, 장기적인 독서 편의성에서는 성공적이지 못한 장치로 평가할 수 있다.

2.5. Auslese 평가

이 책의 가장 큰 장점은 40개의 본문만으로 성경의 시작과 끝, 핵심 인물과 사건, 다양한 문학 형식을 경험하게 한다는 데 있다. 창조에서 새 창조까지의 흐름은 분명하고, 예수님의 삶과 죽음과 부활도 충분한 비중으로 다룬다. 또한, 잘 알려진 본문과 덜 알려진 본문이 함께 들어 있다는 점도 좋다. 그리고 각 단위는 너무 길지 않으며, 앞의 도입은 독자가 낯선 본문에 들어갈 수 있도록 돕는다. 하루 한 단위씩 읽으면 40일 동안 성경의 큰 흐름을 살펴볼 수 있다. 또한, 난외 해설은 사전이나 주석을 따로 찾지 않고도 낯선 말과 배경을 즉시 이해하게 한다. 해설이 길지 않아 본문과 경쟁하지 않는 것도 장점이다.

---

18) BasisBibel. Auslese, 6.
19) https://www.die-bibel.de/basisbibel (2026. 7. 30.).

하지만, 40개의 본문이 성경 입문에는 효과적이지만, 성경 전체를 균형 있게 대표하지 못한다. 유배와 귀환, 성전 재건, 묵시문학, 공동서신 등 중요한 부분이 충분히 소개되지 않는다. 역사적 흐름을 보완할 연표와 간략한 정경 안내가 더 적극적으로 본문과 연결될 필요가 있다.

그리고 짧은 설명은 편리하지만, 중립적인 정보만 제공하는 것은 아니다. 특정한 해석을 간단한 정의처럼 제시할 수 있고, 복합적인 논쟁을 지나치게 단순화할 수 있다. 또한 병행 본문, 구약 인용, 상호 관주와 본문비평 정보가 거의 없으므로, 이 책을 읽은 뒤 더 깊은 성경 읽기로 나아갈 수 있는 안내가 부족하다.

결정적으로, 2015년의 초판에서 매 쪽 아래에 인쇄된 누리집 주소는 출간 당시의 실험성을 보여 주지만, 현재는 쪽별 정보로 연결되지 않으며, 아쉽게도 그 이후 출간본에서는 이 정보 제공이 사라졌다. 이 장치는 책의 수명보다 누리집 주소의 수명이 짧을 수 있다는 디지털 출판의 문제를 보여준다.

하지만 여러 한계에도 불구하고 Auslese는 성경을 어디서부터 읽어야 할지 모르는 독자에게 유효한 출발점을 제공한다. 성경 전체를 단숨에 읽으라는 부담 대신, 잘 고른 한 본문을 하루에 하나씩 읽도록 제안한다. 짧은 해설은 독자의 앞을 가로막지 않고 옆에서 길을 알려 준다. 그런 의미에서 이 책은 성경의 내용을 줄인 책이 아니라, 성경과 독자 사이의 거리를 줄인 책이라고 평가할 수 있다.

3. Einfach Bibel(쉬운 성경)

Einfach Bibel은 독일성서공회가 청소년을 주된 대상으로 편집하여 2025년에 펴낸 발췌 성경이다. 이 책에는 구약과 신약에서 180여 개의 본문을 선정해서 수록하였다. 그러나 이 책은 단순히 구약과 신약의 유명한 본문을 모아 놓거나, 어느 한 성경 역본에서 쉬운 본문만을 골라낸 선집이 아니다. 서로 다른 읽기 능력과 언어 이해 수준을 가진 청소년들이 같은 성경 이야기에 참여할 수 있도록 본문 선정, 언어 수준, 서체와 지면 구성, 용어 설명, 삽화와 오디오 자료를 하나의 편집 체계로 결합한 종교교육용 성경이다. 그래서 Einfach Bibel은 “서로 다른 능력을 갖춘 독자들이 어떻게 같은 성경을 함께 읽을 수 있는가?”라는 질문을 제기한다.

3.1. Einfach Bibel의 목적과 편집 원칙

Einfach Bibel의 기획 의도는 이 책에서 밝히는 대로 “Verständlich + Bibel = Einfach Bibel”, 곧 “이해하기 쉬움+성경=Einfach Bibel”이라는 문구에 압축되어 있다.[20] 편집진은 성경 본문이 여러 가지 이유로 청소년들에게 어려울 수 있다고 진단한다. 어떤 사람에게는 글자가 너무 작고, 어떤 사람에게는 단어가 너무 어려우며, 또 어떤 사람에게는 본문이 지나치게 길다. 이 때문에 일부 독자는 “성경은 나를 위한 책이 아니다”라고 생각한다. Einfach Bibel은 이러한 독자에게 성경은 모든 사람을 위한 책이며, 누구도 성경을 읽는 공동체에서 배제되어서는 안 된다고 말한다.[21]

독일성서공회[22]와 독일 개신교회 청소년들을 위한 입교 교육(Konfirmation)[23]을 담당하는 기관인 “Konfi-Arbeit”[24]의 공식 소개에 따르면 이 책의 편집 원칙을 본문 선정(Auswahl), 이해 가능성(Verständlichkeit), 가독성(Lesbarkeit), 방향 안내(Orientierung)라는 네 요소로 설명하며, 12세 이상의 청소년 가운데 전통적인 성경 번역을 어려워하지만, 어린이 성경을 사용하기에는 이미 나이가 많은 독자들을 염두에 두고 개발되었다. 본문 선정 관점에서 이 책은 청소년들의 학교 종교수업과 입교 교육(Konfirmation), 교회력과 실제 삶에 필요한 성경 본문 약 180개를 선정하였다. 이해 가능성 관점에서는 여러 언어 수준의 성경 번역과 재서술을 본문 성격에 따라 선택하였다. 가독성 관점에서는 큰 글자, 짧은 문장, 넉넉한 행간, Grace 서체[25] 사용, 음절 구분 등을 들 수 있다. 그리고 방향 안내) 관점에서는 눈에 잘 띄는 제목, 색상 구분, 화살표와 설명 상자 등이 포함된다.

---

20) Einfach Bibel, 6.

21) Ibid., 8-9.

22) https://www.die-bibel.de/bibel-fuer-jugendliche/einfach-bibel. (2026. 7. 30.).

23) 독일 개신교회의 입교·축복 예식인 입교(Konfirmation)는 독일 개신교회에서 대체로 14세 무렵의 청소년이 유아기에 받은 세례를 자신의 신앙으로 받아들이고, 교회 공동체 앞에서 신앙을 고백하며 안수와 축복을 받는 예식이다. 이를 준비하는 “입교 교육”(Konfirmandenarbeit 또는 Konfi-Zeit)은 성경·신앙고백·주기도문·십계명·세례와 성찬 등을 배우고 교회 생활을 경험하는 청소년 종교교육 과정이다.

24) https://konfi-arbeit.de/2025/01/einfach-bibel/.(2026. 7. 30.).

25) 읽기에 어려움이 있는 사람들을 위하여 2KDenmark가 케임브리지대학교와 협력하여 특별히 개발하여 이 책에서 사용한 서체이다. https://www.die-bibel.de/bibel-fuer-jugendliche/einfach-bibel. (2026. 7. 30.).

3.2. 본문 선정 현황

Einfach Bibel에는 출판사의 편집 기준에 따라 구약과 신약에서 고른 180여 개의 본문이 수록되어 있다. 실제로 본문이 선정된 성경책은 구약 14권과 신약 10권, 모두 24권이다.[26] 개신교 정경 66권 가운데 24권만 사용되므로, 이 책은 성경 각 권을 균등하게 축소한 선집이 아니다. 특히 창세기의 족장 이야기와 네 복음서의 예수 이야기가 큰 비중을 차지한다. 인물과 사건이 분명한 이야기는 읽기 능력과 성경 배경지식이 부족한 독자도 쉽게 따라갈 수 있고, 삽화와 오디오로 재구성하기에도 적합하기 때문이다.

그러나 Einfach Bibel이 이야기만을 모은 어린이 성경은 아니다. 욥기, 시편, 예언서는 물론, 사도행전과 로마서, 고린도전서, 갈라디아서, 빌립보서 등의 서신, 요한계시록을 여러 단위로 제시한다. 이는 청소년들에게 성경을 개인의 위로나 도덕적 교훈만을 주는 책이 아니라 정의와 공동체의 책임을 묻는 책으로 소개하려는 선택으로 볼 수 있다.

반면 여호수아기와 사사기, 열왕기하와 역대기, 에스라·느헤미야와 에스더, 잠언과 전도서, 예레미야와 에스겔·다니엘, 대부분의 소예언서는 포함되지 않는다. 신약에서도 고린도후서와 에베소서, 데살로니가서와 목회서신, 히브리서와 공동서신은 제외된다. 따라서 출애굽에서 왕정과 멸망, 바빌론 유배와 귀환으로 이어지는 이스라엘 역사의 전체 흐름이나, 신약 서신의 다양한 신학 논증을 이 책만으로 파악하기는 어렵다. 그리고 Einfach Bibel이 하나의 사건을 여러 개의 짧은 장면으로 나누고, 청소년의 삶과 종교교육에서 활용하기 쉬운 이야기를 더 자세히 보여주므로, 180이라는 수가 Auslese의 40보다 훨씬 많다고 해서 정경의 범위도 그만큼 넓어진 것은 아니다.

3.3. 여러 번역의 교차 사용

Einfach Bibel의 가장 두드러진 편집 특징은 한 역본의 문체로 책 전체를 통일하지 않았으며, 일곱 종류의 본문을 사용한다는 점이다.[27] 이들을 모두 동

---

26) 구약은 창세기, 출애굽기, 민수기, 신명기, 룻기, 사무엘상·하, 열왕기상, 욥기, 시편, 이사야, 아모스, 요나, 미가가 선정되어 총 14권이며, 신약은 마태복음, 마가복음, 누가복음, 요한복음, 사도행전, 로마서, 고린도전서, 갈라디아서, 빌립보서, 요한계시록까지 총 10권이다.

27) 이 책에 사용된 일곱 종류의 번역은 다음과 같다. Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung, Lutherbibel revidiert 2017 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2016); BasisBibel. Altes und Neues Testament (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2021); Die Bibel. Übersetzung für Kinder. Einsteigerbibel (Marienheide; Stuttgart; Witten: Bibellesebund; Deutsche Bibelgesellschaft; SCM R. Brockhaus, 2019); M. Landgraf, *Die Bibel elementar* (Stuttgart;

일한 의미의 '성경 역본'으로 부를 수는 없다. Lutherbibel 2017과 BasisBibel은 완역 성경이고, Einsteigerbibel도 원문 번역을 토대로 초급 독자를 위해 제작된 성경이다. 반면 "Leichte Sprache"(쉬운 말)와 "Leicht verständliche Sprache"(쉽사리 이해되는 말)는 특정한 언어 수준과 규칙에 따라 성경 내용을 쉽게 재구성한 자료이며, 하우크(H. Haug)가 편집한 Die Bibel elementar의 본문은 엄밀한 번역이라기보다 교육적 재서술에 가깝다. 매 본문 끝에 밝혀진 출처를 근거로 이 일곱 종류의 본문이 사용된 현황을 살펴보면 다음과 같다.

<표 2> Einfach Bibel의 본문 번역 사용 현황

본문 출처	사용 횟수	비율
Leicht verständliche Sprache	45	24.7%
Leichte Sprache	44	24.2%
Einsteigerbibel	28	15.4%
Lutherbibel 2017	22	12.1%
BasisBibel	21	11.5%
Hellmut Haug	14	7.7%
Die Bibel elementar	8	4.4%
합계	182	100.0%

이 책의 제목에는 180개의 선정 본문이라고 되어 있지만, 실제 본문 말미의 출처 표기는 모두 182건이며, 동일한 성경 범위를 서로 다른 언어 수준이나 역본으로 두 번 제시하기도 하고, 하나의 편집 단위 안에 여러 짧은 본문이 포함되기도 한다. 다만 이 책은 180개라는 수의 구체적인 산정 기준을 따로 밝히지 않는다.

어쨌거나 "Leichte Sprache"와 "Leicht verständliche Sprache"를 합하면 모두 89건으로 전체 출처 표기의 48.9%를 차지한다. 여기에 초급 독자용 Einsteigerbibel 28건을 더하면 117건, 곧 전체의 64.3%가 쉬운 언어 또는 초급 독자를 위한 본문이다. 반면 Lutherbibel 2017과 BasisBibel은 합하여 43건, 23.6%이다. 이 통계는 이 책이 기본적으로 쉬운 독서를 지향하면서도, 모든 본문을 가장 단순한 언어 수준으로 통일하지 않았음을 보여준다.

Braunschweig: Deutsche Bibelgesellschaft; Calwer Verlag; Westermann Bildungsmedien, 2017); H. Haug, *Das große Bibel-Bilderbuch: Alle Geschichten aus der Reihe "Was uns die Bibel erzählt" in einem Band* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004); "Leicht verständliche Sprache": Einfach Bibel 운영위원회(Steuerungsgruppe Einfach Bibel)가 이 책을 위해 자체적으로 작성한 본문; "Leichte Sprache": Katholisches Bibelwerk e.V., "AT Texte in Leichter Sprache", https://www.bibel-leichte-sprache.de/leichte-sprache/standard-titel (2026. 7. 30.).

3.4. 같은 본문의 두 번역

Einfach Bibel에서 눈에 띄는 또 다른 특징으로는 한 성경 본문을 서로 다른 형태로 연속해서 제시하는 경우가 적지 않다는 사실이다. 창세기 1-2장의 창조 이야기, 십계명, 아론의 축복, 여러 시편, 주기도문, 성탄 이야기, 로마서 8장과 요한계시록 21장 등이 대표적이다. 가령, 창세기 1장은 먼저 하우크의 본문으로 제시되고, 이어 Lutherbibel 2017의 본문이 수록된다. 하우크의 본문이 줄거리와 중심 뜻을 먼저 이해하게 한다면, Lutherbibel 2017은 성경의 문학적 구조와 독일 개신교회의 전통적인 성경 언어를 경험하게 한다.

이처럼 같은 본문을 두 가지 형태로 제시하면서 Lutherbibel 2017을 함께 수록한 것은 독일 개신교회의 종교교육과 관련하여 이해할 수 있겠다. 실제로 Einfach Bibel의 제작에는 입교 교육을 포함한 독일 개신교회 종교교육을 담당하는 기관인 "독일 개신교회 교육·종교교육 기관 협의회"(ALPIKA, Arbeitsgemeinschaft der Leiterinnen und Leiter der Pädagogischen Institute und Katechetischen Ämter)와 그 산하의 입교 교육기관(Konfirmandenarbeit) 및 학교·교회의 특수교육·포용교육 실무그룹이 참여하였으며,[28] 입교 교육기관의 공식 누리집에서 Einfach Bibel을 실습 교재로 쓰도록 적극적으로 홍보하기 때문이다.[29] 또한, Lutherbibel 2017은 독일 개신교회(EKD, Evangelische Kirche in Deutschland)가 교회 사용을 위해 추천한 성경 번역이며, 독일 개신교회의 예배와 교리교육에서 중요한 공적 성경 언어의 역할을 하기 때문이다.

특히 Einfach Bibel에서 중복으로 제시되는 십계명, 시편 23편과 주기도문 등은 독일의 입교 교육 기간(Konfi-Zeit)에 전통적으로 배우거나 암송해 온 핵심 본문이다. 청소년이 먼저 쉬운 언어를 통해 내용을 이해하고, 이어 루터 역 성경의 표현을 읽게 하는 것은 개인적 이해와 교회 공동체의 예배 언어를 연결하는 교육적 다리로 기능할 수 있다. 다만 중복으로 수록된 모든 루터 역 성경 본문이 입교 교육의 정해진 암송 본문인 것은 아니며, 청소년들이 쉬운 성경 이해에서 독일 개신교회의 전통적 성경 언어로 나아가게 하는 편집적 장치라고 평가하는 것이 나을 것이다.

그러나 책은 왜 어떤 본문을 두 종류로 제시하였는지, 두 본문이 번역인지 재서술인지, 어느 정도의 읽기 수준을 예상하는지를 독자에게 충분히 설명하지 않는다. 책 앞부분에 각 본문 출처의 번역 원칙과 언어 수준, 예상 독자를 비교한 안내표가 있었다면 병치의 교육적 목적이 더욱 분명해졌을 것이다.

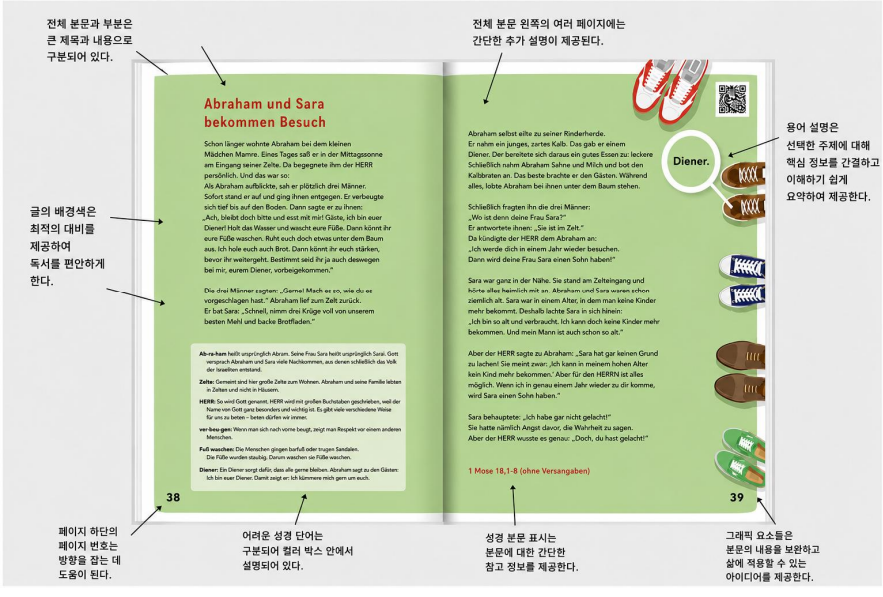
---

28) Einfach Bibel, 398.
29) 위의 각주 23)을 참조하라.

3.5. Einfach Bibel의 특징

Einfach Bibel은 전체 컬러 인쇄본으로 편집에서부터 여러 정보까지 직관적으로 눈에 띄도록 구성되어 있다. Einfach Bibel의 편집 본문은 일반적으로 아래 <그림 2>와 같이 구성되어 있다.[30]

<그림 2> Einfach Bibel의 편집 구성 실례



3.5.1. 용어 해설

본문에는 어려운 성경 용어나 고대의 생활 문화를 짧게 풀이한 설명 상자가 배치되어 있다. 이 해설은 일반 독서 어휘에 속하지 않지만, 해당 성경 본문의 핵심을 이해하는 데 필요한 단어들이 주를 이룬다. 예를 들어 “주님”(HERR)은 하나님의 특별한 이름을 나타내기 위하여 대문자로 표기한다는 사실을 알려 준다.[31] 그 밖에 제단, 번제, 천사, 축복, 후손, 그룹과 같은 단어를 짧게 설명한다. 인물 이름이나 가족관계, 고대의 생활 습관도 필요한 경

30) OpenAI, ChatGPT (GPT-5.6 Sol, 2026. 7. 9.), [대형언어모델(LLM) 및 이미지 생성 도구], https://chatgpt.com/ (2026. 7. 15.). 독일성서공회 누리집(https://www.die-bibel.de/bibel-fuer-jugendliche/einfach-bibel)에서 제공하는 Einfach Bibel의 견본 지면을 바탕으로 한국어 설명이 포함된 편집 구성 도식을 생성하고 문구를 수정하는 데 AI 도구를 활용함. 도판의 내용과 한국어 설명은 저자가 원자료와 대조하여 검토·수정함.

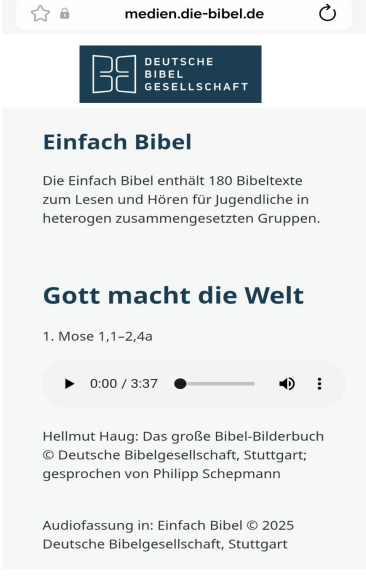
31) Einfach Bibel, 22.

우에 풀이한다. 이러한 설명은 본문의 역사적·신학적 배경을 자세히 소개하기보다 독자가 현재 읽고 있는 문장의 뜻을 놓치지 않도록 돕는 데 집중한다.

Auslese의 난외 해설과 비교하면, Einfach Bibel의 해설은 더욱 간결하고 직접적이다. Auslese가 지명과 역사, 생활 문화와 신학 개념을 설명하고 제한적으로 본문 전승 문제까지 언급한다면, Einfach Bibel은 당장의 문장 이해에 필요한 최소한의 정보에 머무른다. 이는 읽기의 흐름을 유지한다는 장점이 있지만, 복합적인 신학 개념을 한 가지 뜻으로 고정할 위험도 있다.

3.5.2. QR 코드와 음성 자료

<그림 3> Einfach Bibel QR 코드 연결화면 보기



각 본문에 배치된 QR 코드를 스마트폰으로 인식하면 해당 본문을 음성으로 들을 수 있다. 읽기 속도가 느린 독자나 활자 해독에 어려움이 있는 사람, 독일어 학습자는 인쇄된 본문을 눈으로 따라가면서 음성을 함께 들을 수 있다. 이는 낱말의 발음과 문장의 의미 단위를 파악하는 데 도움이 된다. 첫 본문인 “하나님이 세상을 만드시다”(Gott macht die Welt)[32]의 QR 코드에 연결된 누리집은 아래의 <그림 3>과 같다. 여기서 본문을 스마트폰으로 바로 들을 수 있다.

음성 자료는 문자 읽기를 꺼리는 청소년들뿐만 아니라, 저시력 독자와 시각장애인에게도 중요한 접근 수단이 될 수 있다. 그러나 인쇄된 QR 코드의 위치를 찾고 카메라를 정확하게 맞추는 방식은 완전한 시각장애인에게 반드시 편리한 것은 아니다. 더불어 본문의 제목과 성경 순서로 음원을 탐색할 수 있는 접근 가능한 웹 목록이나 앱이 함께 제공되어야 오디오의 접근성이 충분히 확보될 수 있다. 그런데도 Einfach Bibel은 QR 코드를 통해 온라인 접근 과정을 훨씬 간편하고 현실적으로 만들었다.

3.5.3. 삽화

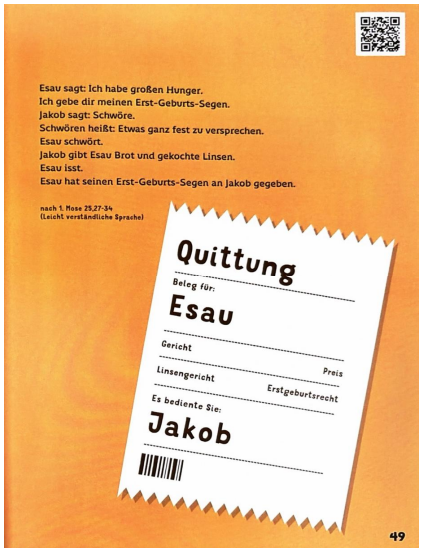
Einfach Bibel은 본문과 함께 이해를 돕기 위한 매우 많은 삽화를 제공해 준다.

32) Ibid., 13.

여기서 쓰인 삽화는 현대 청소년에게 익숙한 도로 표지판, 영수증, 지갑, 운동화, 초음파 화면, 임신 진단기, 엑스레이 사진, 사고 보고서와 이모지 등을 사용한다.[33]

이 책에서는 야곱과 에서의 장자권 거래를 영수증으로 표현하고(<그림 4> 참조), 야곱의 엉덩이뼈 부상을 엑스레이와 사고 보고서의 형태로 보여준다. 리브가가 쌍둥이를 임신한 장면에는 초음파 화면이 등장하고, 아브라함이 이삭을 바치는 장면에는 인물의 감정을 나타내는 이모지가 사용된다. 이러한 이미지는 고대의 사건을 현대 청소년의 시각 언어로 번역하여 이야기의 중심을 기억하게 한다.

<그림 4> Einfach Bibel 삽화 보기



출처: *Einfach Bibel. 180 ausgewählte Texte* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2025), 49.

그러나 삽화는 중립적인 장식이 아니다. 장자권을 영수증으로 표현하면 거래의 성격이 강조되고, 야곱의 부상을 현대의 의료 영상으로 나타내면 신비로운 씨름 사건이 신체적 사고처럼 보일 수 있다. 삽화는 본문을 이해하도록 돕는 동시에, 본문의 여러 의미 가운데 하나를 강하게 도드라지게 하는 시각적 해석이다. 특히 희생과 폭력, 질병과 죽음을 다루는 본문에서는 만화적이고 유머러스한 이미지가 본문의 무게를 지나치게 가볍게 만들지 않는지 살펴볼 필요가 있다.

3.5.4. 음절 구분과 방향 안내

이 책은 “Tes-ta-ment”([구·신]약), “Is-ra-el”(이스라엘), “A-bra-ham”(아브라함), “Re-bek-ka”(리브가), “I-sa-ak”(이삭)처럼 처음 성경을 접하는 이에게 낯설 수 있는 성경 용어와 인명을 음절 단위로 나누어 표기한다. 모든 단어를 기계적으로 나누는 것이 아니라, 독자가 읽기 어려운 고유명사에 선택적으로 적용한다. 이는 단어를 한꺼번에 해독해야 하는 부담을 줄이고, 독일어를 학습하는 독자에게도 발음의 단위를 알려 준다.

33) 모든 삽화는 이미지 데이터 제공 서비스인 셔터스톡(Shutterstock)에서 찾아볼 수 있으며, 그 목록은 Einfach Bibel, 398에 이 책의 쪽수와 함께 제공되어 있다.

또한, 큰 쪽수, 뚜렷한 제목, 본문에 따른 배경색, 다음 쪽으로 이어지는 방향을 알려 주는 화살표도 독자가 책 안에서 길을 잃지 않도록 돕는다. 이리하여 지면 전체를 하나의 독서 안내 체계로 사용한다.

3.6. Einfach Bibel 평가

Einfach Bibel의 가장 큰 장점은 성경 읽기의 어려움을 독자 개인의 능력 부족으로만 돌리지 않는다는 데 있다. 성경을 이해하기 어려운 까닭이 낯선 번역어, 작은 글자, 긴 문장, 부족한 배경지식과 획일적인 교육 방식에도 있다고 보고, 성경 출판과 교육 환경 자체를 변화시키려고 한다. 둘째, 쉬운 언어를 하나의 획일적인 수준으로 고정하지 않고, 여러 층위의 본문을 사용한다. 이는 같은 공동체 안에 있는 청소년들이 각기 다른 수준에서 동일한 성경 이야기에 참여할 가능성을 열어 준다. 셋째, 성경 접근성을 번역만의 과제로 보지 않는다. 서체와 글자 크기, 행간과 여백, 용어 설명과 음절 구분, 삽화와 음성 자료가 함께 작동해야 성경 읽기의 장벽이 낮아진다는 사실을 잘 보여 준다. 넷째, 각 본문 말미에 사용한 번역이나 재서술의 출처를 밝힌다. 독자는 자신이 읽는 본문이 Lutherbibel인지 BasisBibel인지, 쉬운 언어 자료인지 교육적 재서술인지 확인할 수 있다.

그러나 한계도 분명하다. 첫째, 여러 종류의 본문을 사용하면서도 각 자료의 성격과 난이도를 충분히 설명하지 않는다. 번역과 재서술, 쉬운 언어와 일반 성경의 차이를 알지 못하는 독자는 편집자가 덧붙인 설명을 성경 원문 자체로 받아들일 수 있다. 둘째, 이야기와 복음서 본문에 비중이 지나치게 집중되어 있다. 이는 성경 입문자에게 유리하지만, 율법과 예언, 지혜문학과 서신의 논증적·문학적 다양성을 충분히 보여주지 못한다. 쉬운 성경이 어려운 본문을 계속 제외하는 방식으로 구성된다면, 독자는 더 깊은 성경 읽기로 나아가지 못하고 친숙한 이야기 안에 머물 수 있다. 셋째, 현대적인 삽화가 본문의 기억과 이해를 돕는 동시에 해석을 지나치게 규정할 수 있다. 특히 고대 본문의 낯섦과 복합적인 신학적 의미가 익숙한 현대 이미지 하나로 축소될 가능성이 있다. 넷째, QR 코드는 인쇄된 누리집 주소보다 편리하지만, 모든 장애인에게 동등하게 접근이 가능하지는 않으며, 연결 대상이 유지되어야 한다는 디지털 자료의 한계를 그대로 가진다. 다섯째, 발췌 본문에서 완역 성경으로 나아가는 경로가 충분히 마련되어 있지 않다. 각 본문 뒤에 관련 성경책이나 다음 단계의 읽기를 제시하고, 쉬운 재서술에서 Einsteigerbibel, BasisBibel과 Lutherbibel로 이동하는 독서 과정을 안내하였다면 이 책의 입문적 기능이 더욱

분명해졌을 것이다.

모든 한계에도 Einfach Bibel은 단순히 성경의 내용을 줄인 책이라고 할 수 없다. 이 책이 줄이려는 것은 본문의 분량만이 아니라 성경과 독자 사이에 놓여 있던 언어적·시각적·교육적 장벽이다. Auslese가 잘 고른 본문과 짧은 난외 해설을 통해 성경의 첫 문을 열었다면, Einfach Bibel은 그 문을 더 넓히고, 여러 방향에서 들어올 수 있는 길과 시각적 표지와 음성 안내를 함께 마련한 책이라고 할 수 있다.

이 책의 가장 중요한 성취는 쉬운 성경을 능력이 부족한 사람을 위한 별도의 성경으로 고립시키지 않고, 서로 다른 독자들이 같은 공동체 안에서 함께 사용할 수 있는 종교교육 자료로 제시한 데 있다. 그러나 쉬운 성경은 원문의 낯섦과 복합성을 모두 제거한 최종 성경이 아니라, 일반 성경과 성경 전체로 나아가기 위한 출발점이어야 한다. Einfach Bibel의 가치는 성경을 쉽게 끝내는 데 있지 않고, 지금까지 성경 읽기에서 소외되었던 독자들이 더 깊은 성경 읽기를 시작하게 하는 데 있다.

4. 나오는 말

Auslese와 Einfach Bibel은 서로 다른 방식으로 성경과 독자 사이의 거리를 줄인다. Auslese는 창조에서 새 창조까지 이어지는 40개의 본문을 골라 성경 전체의 큰 흐름을 보여주고, 짧은 도입문과 난외 해설을 통해 독자가 낯선 성경 세계에 들어가도록 돕는다. Einfach Bibel은 서로 다른 읽기 능력과 언어 수준을 가진 청소년들이 같은 성경 이야기에 참여할 수 있도록 여러 번역과 재서술, 용어 설명, 서체, 삽화와 오디오 자료를 함께 사용한다. 두 책은 성경의 진입장벽을 낮추는 일이 번역문을 쉽게 고치는 것에 그치지 않고, 본문 선정과 해설, 지면 구성, 시청각 자료와 후속 독서 과정까지 포괄해야 한다는 사실을 보여준다.

한국교회에는 이러한 시도를 발전시킬 수 있는 중요한 토대가 이미 마련되어 있다. 대한성서공회가 2024년에 완간한 『새한글성경』[34]은 디지털 매체에 익숙한 교회학교 학생과 젊은이들을 주요 독자로 삼으면서도 원문의 의미와 문학적 특징을 충실히 드러내려고 한 공인 역이다. 원문의 긴 문장을 짧은 문장으로 나누고, 가능하면 한 문장을 50자 내외와 16어절 정도로 구성하며, 장르에 따른 문체와 원문의 표현을 현대 한국어로 새롭게 나타내는 것을 주요

34) 『새한글성경』 (서울: 대한성서공회, 2024).

원칙으로 삼았다.[35] 이러한 『새한글성경』을 본문으로 삼아 한국형 발췌 성경 독서 과정을 개발할 수 있을 것이다. 성경을 처음 읽는 사람에게 창조, 출애굽, 언약, 왕정, 예언, 유배와 귀환, 예수 그리스도의 삶과 죽음과 부활, 교회의 탄생과 새 창조를 잇는 핵심 본문을 제시하고, 성인·청소년·어린이·새신자와 다문화 독자를 위한 서로 다른 독서 과정을 마련할 수 있다. 그러나 발췌 본문은 완역 성경을 대신하는 종착점이 아니라, 각 성경책과 정경 전체로 나아가는 입구가 되어야 한다. 각 단위 끝에 앞뒤 문맥과 관련 본문, 해당 성경책을 계속 읽을 수 있는 길을 제시해야 한다.

또한 BasisBibel의 난외 해설처럼 본문을 압도하지 않는 짧고 단계적인 해설이 필요하다. 우선 인물·지명·고대 물건과 핵심 용어를 한두 문장으로 설명하고, 더 깊은 정보가 필요한 독자는 대한성서공회 성경플랫폼의 성경책별서문, 용어해설, 지도와 시청각 자료로 이동하게 할 수 있다. 현재 성경 플랫폼은 『새한글성경』을 비롯한 여러 한글 역본과 원어·고대역본, 성경책별서문, 용어해설, 지도와 시청각 자료를 제공하고 있다.[36]

『새한글성경』과 『개역개정』을 나란히 읽는 역본 비교 독서도 적극 활용할 수 있다. Einfach Bibel이 쉬운 언어와 Lutherbibel을 병치하여 독자의 이해와 독일 개신교회의 전통적인 예배 언어를 연결하듯이, 한국교회에서도 『새한글성경』과 『개역개정』을 경쟁 관계로만 볼 필요는 없다. 먼저 『새한글성경』으로 사건과 문장의 뜻을 이해하고, 이어 『개역개정』의 익숙한 표현을 읽으며, 두 번역의 차이가 원문의 어떤 의미와 분위기를 드러내는지 살펴볼 수 있다. 이러한 비교 독서는 어느 한 역본의 우열을 가리는 것이 아니라, 한 번역만으로는 다 드러나기 어려운 원문의 풍부함을 발견하도록 돕는다. 대한성서공회도 『새한글성경』을 기존 역본과 나란히 읽을 때 원문의 의미와 분위기를 더 잘 이해할 수 있다고 설명한다.[37]

더불어 Einfach Bibel이 보여준 QR 코드는 인쇄물과 디지털 자료를 연결하는 편리한 수단이지만, 연결 주소가 바뀌면 기능을 잃을 수 있으므로 하나의 지속 가능한 플랫폼과 검색 체계를 중심으로 설계해야 한다.

앞으로는 대한성서공회의 공인된 본문과 검증된 해설 자료를 바탕으로 인

35) 이두희, “『새한글성경』의 번역 배경과 주요 특징—신약을 중심으로—”, 「성경원문연구」 51 (2022), 224-251, 특히, 231-232; 그 밖에도 박동현, “『새한글성경』 구약 번역 해설 — 제안과 예시 —”, 「성경원문연구」 56 별책 (2025), 7-25; 김동혁, “『새한글성경』 구약 번역의 특징과 실제”, 「성경원문연구」 57 (2025), 142-163 박형대, “『새한글성경』의 신약 번역 특징과 실제”, 「성경원문연구」 57 (2025), 164-192; 등을 참조할 수 있다.

36) 대한성서공회, “성경플랫폼”, https://bible.bskorea.or.kr/ (2026. 7. 30.).

37) 대한성서공회, “『새한글성경』을 출간하다”, (2025.7.15.), https://lib.bskorea.or.kr/library/10510/boards/13153/114286 (2026.7.30.).

공지능을 활용한 성경 독서 환경도 개발할 수 있을 것이다. 인공지능은 성경을 읽지 않아도 되도록 내용을 대신 요약하기보다, 독자의 질문에 따라 관련 서문·용어해설·지도·역본 비교 자료를 찾아 주고 그 출처를 분명하게 제시해야 한다. 본문과 인공지능의 설명, 사실 정보와 해석, 학문적 견해와 신앙적 적용도 명확히 구별해야 한다. 인공지능은 성경 해석의 최종 권위가 아니라 독자가 더 좋은 질문을 만들고 검증된 자료로 나아가도록 돕는 안내자가 되어야 한다.

Auslese는 잘 고른 본문과 짧은 해설로 성경의 첫 문을 열었고, Einfach Bibel은 서로 다른 독자들이 그 문에 다가갈 수 있도록 여러 길과 안내 장치를 마련하였다.『새한글성경』과 대한성서공회 성경 플랫폼은 이러한 시도를 한국교회의 현실에서 구현할 수 있는 좋은 기반이다. 성경의 진입장벽을 낮춘다는 것은 성경의 깊이를 낮추는 일이 아니다. 그것은 오히려 더 많은 독자가 본문의 깊이에 실제로 들어가도록 불필요한 장애물을 걷어 내는 일이다. 발췌 본문과 쉬운 번역, 짧은 해설과 시청각 자료가 성경 전체를 더 정확하고 깊이 읽도록 이끄는 디딤돌이 될 때, 하나님의 말씀은 더 많이 소유되는 책을 넘어 더 많은 사람이 읽고 듣고 이해하며 삶으로 응답하는 말씀이 될 수 있을 것이다.

<주제어>(Keywords)
발췌 성경, 성경 독서 접근성, 기본 성경, 쉬운 성경, 새한글성경.
Excerpted Bible, Bible reading accessibility, BasisBibel, Einfach Bibel, New Korean Translation.

(투고 일자: 2026년 7월 31일, 심사 일자: 2026년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2026년 9월 7일)

<참고문헌>(References)

박준서 편, 김중은 해설,『시편촬요: 최초의 한글 구약성경 영인본(찬셩시 수록)』, 서울: 대한기독교서회, 2021.

『새한글성경』, 서울: 대한성서공회, 2024.

『성경전서 개역개정판』, 제4판, 서울: 대한성서공회, 2005.

알렉산더 A. 피터스 역,『詩篇撮要』. 서울: 삼문출판사, 1898.

BasisBibel: Altes und Neues Testament, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2021.

BasisBibel. Auslese: Ausgewählte biblische Texte aus dem Alten und Neuen Testament, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015.

BasisBibel. Auslese: Ausgewählte biblische Texte aus dem Alten und Neuen Testament, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2022.

BasisBibel: Das Neue Testament und die Psalmen, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung: Lutherbibel revidiert 2017, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2016.

Die Bibel: Übersetzung für Kinder. Einsteigerbibel, Marienheide/Stuttgart/ Witten: Bibellesebund/Deutsche Bibelgesellschaft/SCM R. Brockhaus, 2019.

Einfach Bibel: 180 ausgewählte Texte, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2025.

Haug, H., Das große Bibel-Bilderbuch: Alle Geschichten aus der Reihe “Was uns die Bibel erzählt” in einem Band, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.

Michael, L., Die Bibel elementar, 2 Aufl., Stuttgart/Braunschweig: Deutsche Bibelgesellschaft/Calwer Verlag/Westermann Bildungsmedien, 2017.

김동혁, “『새한글성경』 구약 번역의 특징과 실제”,「성경원문연구」57 (2025), 142-163.

대한성서공회, “『새한글성경』을 출간하다.” https://lib.bskorea.or.kr/library/10510/boards/13153/114286 (2026. 7. 30.).

대한성서공회, “성경책별서문”, https://bible.bskorea.or.kr/resources/study/nkt_intro (2026. 7. 30.).

대한성서공회, “성경플랫폼”, https://bible.bskorea.or.kr/ (2026. 7. 30.).

대한성서공회, “용어해설”, https://bible.bskorea.or.kr/resources/study/nkt_ glossary (2026. 7. 30.).

류대영, 옥성득, 이만열,『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서 사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.

박동현, “『새한글성경』 구약 번역 해설 — 제안과 예시 —”,「성경원문연구」56 별책 (2025), 7-25.

박명수, “1860년대 중반의 국제관계에서 본 제너럴 셔먼호와 로버트 J. 토마스”,「

사학연구」 140 (2020), 319-367.

박영환, “『성경전서 개역개정판』의 국어학적 연구 — 마가복음을 중심으로 —”, 「성경원문연구」 28 (2011), 226-247.

박형대, “『새한글성경』의 신약 번역 특징과 실제 — 저본, 문법, 표현을 중심으로 —”, 「성경원문연구」 57 (2025), 164-192.

왕대일, “초기 한국교회의 경전과 신앙공동체”, 「캐논앤컬처」 2 (2007), 5-42.

옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 I: 조직·성장과 수난』, 서울: 대한성서공회, 1993.

유은걸, “<서평> BasisBibel: Neues Testament und Psalmen (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012)”, 「성경원문연구」 34 (2014), 302-314.

이두희, “『새한글성경』의 번역 배경과 주요 특징 — 신약을 중심으로 —”, 「성경원문연구」 51 (2022), 224-251.

이만열, “권서(勸書)에 관한 연구”, 「동방학지」 65 (1990), 77-173.

임걸, “한국어 성서 형성의 기원을 찾아서 — 초기 재한 선교회(1887–1911)의 한국어 성서 번역을 위한 조직과 원칙 그리고 실제”, 「신학사상」 191 (2020), 325-364.

최성규, “『성경전서 개역한글판』과 『성경전서 개역개정판』 속 옛 말투 연결어미의 변화”, 「성경원문연구」 56 (2025), 153-183.

Deutsche Bibelgesellschaft, “BasisBibel”, https://www.die-bibel.de/basisbibel (2026. 7. 30.).

Deutsche Bibelgesellschaft, “Das Übersetzungsprofil der BasisBibel”, https://www.die-bibel.de/bibeluebersetzungen/basisbibel/basisbibel-uebersetzung/basisbibel-uebersetzungsprofil (2026. 7. 30.).

Deutsche Bibelgesellschaft, “Einfach Bibel”, https://www.die-bibel.de/bibel-fuer-jugendliche/einfach-bibel (2026. 7. 30.).

Katholisches Bibelwerk e.V., “AT-Texte in Leichter Sprache”, *Bibel in Leichter Sprache*, https://www.bibel-leichte-sprache.de/leichte-sprache/standard-titel (2026. 7. 30.).

Konfi-Arbeit bundesweit, “Einfach Bibel”, https://konfi-arbeit.de/2025/01/einfach-bibel/ (2026. 7. 30.).

OpenAI, ChatGPT (GPT-5.6 Sol, 2026. 7. 9.), [대형언어모델(LLM) 및 이미지 생성 도구], https://chatgpt.com/ (2026. 7. 15.).

<Abstract>

Book Review — BasisBibel. Auslese: Ausgewählte biblische Texte aus dem Alten und Neuen Testament(Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015); Einfach Bibel. 180 ausgewählte Texte (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2025)

Jong-Hoon Kim
(Busan Presbyterian University)

This review examines two excerpted Bibles published by the German Bible Society, BasisBibel. Auslese (2015) and Einfach Bibel (2025), focusing on the editorial strategies by which they seek to lower barriers to Bible reading. BasisBibel. Auslese selects forty reading units, twenty from each Testament, and arranges them in a broad canonical movement from creation to new creation. Concise introductions locate each passage within its literary and historical context, while short marginal notes explain unfamiliar terms, cultural objects, theological concepts, and, in a few cases, textual traditions. This combination enables beginning readers to receive necessary information without allowing commentary to overwhelm the biblical text. The page-specific web addresses printed in the 2015 edition also represent an early attempt to connect print and digital resources, although their later disappearance reveals the fragility of such links.

Einfach Bibel is designed primarily for adolescents in religious education and confirmation work, including readers with different linguistic and cognitive abilities. It presents approximately 180 selected texts drawn from seven sources: Lutherbibel 2017, BasisBibel, Einsteigerbibel, Leichte Sprache, Leicht verständliche Sprache, Die Bibel elementar, and Hellmut Haug's biblical retellings. A quantitative analysis of the source attributions shows that the two forms of simplified language account for almost half of all occurrences, while the inclusion of contemporary and traditional Bible translations provides several levels of access. Its editorial program integrates the Grace typeface, syllabification, color coding, orientation devices, concise glosses, contemporary illustrations, and QR-linked audio. It also articulates an inclusive approach to healing and disability. These features demonstrate that accessibility is not

merely a matter of translation but a comprehensive editorial, technological, and pedagogical task. At the same time, the mixture of translation and retelling, the concentration on narrative and Gospel texts, the interpretive force of illustrations, and the limited guidance toward reading the complete Bible remain important limitations.

Finally, the review considers the significance of these models for Korean churches. The New Korean Translation and the digital resources of the Korean Bible Society provide a promising basis for graded excerpt-reading programs, concise contextual explanations, parallel reading with the New Korean Revised Version, accessible multimedia resources, durable digital platforms, and source-based use of artificial intelligence. Lowering barriers to Bible reading does not mean reducing the depth of Scripture. Rather, it means removing unnecessary linguistic, visual, educational, and technological obstacles so that more readers may enter the biblical text, understand it responsibly, and move from introductory selections toward sustained reading of the whole Bible.

「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, 자료 등으로 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 내외로 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 시스템에 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 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://check.kci.go.kr)

KCI 문헌 유사도 검사 서비스 사용 방법은 온라인 논문 투고 · 심사 시스템의 공지사항 2번 "KCI 문헌 유사도 검사 서비스 이용 안내"를 참조한다.

http://jbtr.bskorea.or.kr/board/maininfo/article/52370

(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: 매년 1월 31일, 7월 31일
② 논문 형식: 본 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. 연구 윤리의 준수

(1) 투고자는「성경원문연구」 연구 윤리 규정을 확인하고 숙지한 후 투고한다.

(2) 투고자는 <양식 1>「연구 윤리 서약 및 논문 게재 신청서」를 통해 연구 윤리 규정 제3조의 연구자의 역할과 책임을 다하였음을 서약한다.

(3) 투고자가「성경원문연구」 연구 윤리 규정 제3조에 의한 공시 의무를 이행하는 방식은 아래를 따른다.

① 생성형 AI 사용 사실의 공시 방식은 아래 2.2.12.(23)을 준용한다.

② 이해상충 사항 또는 특수관계인 공동저자 정보 및 기여 내용의 공시 방식은 아래 2.1.4.를 준용한다.

1.8. 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.

1.9 문의처

(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(전자우편 주소 등), ⑤ 연구비 지원을 받은 경우 사사(謝事) 표기를 한다. 제출한 표제지는 본지에 게재 시에 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 치고 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, 전공 분야, 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 번역하

고 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 나이다(E. A. Nida)의 전통적인 이론과 비교하며 전개하고 있다는 점이다. 먼저, 그들은 나이다의 번역 이론에 대해서 …….

투르나이젠(E. Thurneysen)과 아담스(J. E. Adams)와 샤르펜베르크(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 בְּנִים('바님')과 그리스어 υἱοί('휘오이')

히브리어 מֹשֶׁה(Mōšeh)와 그리스어 Μωϋσής(Mōysēs)

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(’) 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(‘) פ(p) צ(ṣ) ק(q) ר(r) שׁ(ś) שׂ(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 표시한다. 중점표시(dāgeš forte)는 자음을 중복하여 표시한다(예, *hammelek*). 일반적으로 발음이 되는 단어 마지막에 위치하는 ה(h)안에 점을 첨가하는 ‘마픽’(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 표시한다. 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)
		ZB	Zürcher Bibel (2007)
EIN	Einheitsübersetzung (2016)		

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
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 웹사이트주소를 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. <표1>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
개정 2026년 5월 29일

「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 취득

한 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) 위원장은 심사자가 투고자와 동일 기관 소속이거나, 연구 윤리 규정 제3조 (7)에 따라 공시되었거나 그 밖의 경로로 사전에 인지된 이해상충 또는 특수관계인에 해당하여 공정한 심사가 어렵다고 판단되는 경우 해당 심사자를 배제한다.

(4) 심사 평가서가 들어오면 논문 심사자에게 소정의 심사료를 지불한다.

제4조 (비밀 준수)

(1) 심사자는 심사의 대상, 내용, 결과 등과 관련하여 일체의 정보를 투고자나 다른 심사자를 비롯한 외부에 누설해서는 안 된다.

(2) 심사자는 심사 의견서 작성 과정에서 GenAI에 논문의 전부 또는 일부를 입력하거나 심사 판정을 GenAI에 의존하여서는 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 수정 사항을 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 평가한다.

(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 편집위원회에서 '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 통보하

여 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. 이때 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)

(1) 투고자는 심사 결과에 이의가 있을 경우, 결과를 통보받은 날로부터 14일 이내에 구체적인 사유와 소명 자료를 첨부한 <양식 8> 이의신청서를 위원장에게 서면(전자우편 포함)으로 제출하여야 한다.

(2) 위원장은 이의신청이 접수되면 그 사유의 타당성을 1차 검토한 후, 필요하다고 판단될 경우 편집위원회를 소집하여 해당 안건을 심의한다.

(3) 편집위원장 또는 편집위원회가 이의신청의 사유가 합당하다고 의결할 경우, 공정성을 위하여 기존 심사자가 아닌 제3의 심사자(최대 3인)를 새로 위촉하여 해당 논문의 재심사를 진행할 수 있다. 이때 심사자의 자격에 대하여는 제3조 (1)항을 준용한다.

(4) 위원장은 이의신청 접수일로부터 30일 이내에 편집위원회의 최종 심의 및 재심사 결과를 투고자에게 서면으로 통보하여야 한다. 이때 재심사에서 투고가 결정될 경우 해당 논문은 차호에 게재되는 것으로 한다.

(5) 이의신청에 대한 편집위원회의 결정은 최종적인 것으로 하며, 투고자는 이에 대하여 재차 이의를 제기할 수 없다.

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
개정 2026년 5월 29일

<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 논문은 이전에 출판된 적이 없으며, 다른 학술지에 투고하지 않았습니다. 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

<양식 8>

「성경원문연구」< 이의 신청서 >

성경원문연구 편집위원장 귀하

<table>
<tr><td rowspan="2">신청인
정보</td><td>성명
(제1저자/
교신저자)</td><td></td><td>소속</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td>직위</td><td></td><td rowspan="2">연락처</td><td>전화번호</td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="2">관련
논문
정보</td><td>권호</td><td></td><td>심사결과</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td>논문 제목</td><td colspan="4"></td></tr>
<tr><td>이의
신청
사유</td><td colspan="5">(이의를 신청하는 이유를 구체적으로 서술해 주십시오.)</td></tr>
</table>

위와 같이 이의를 신청하오니 조치하여 주시기 바랍니다.

20 . . .

신청인 (서명)

「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 존중

(5) 지속적인 연구 윤리 교육의 참여

(6) 생성형 인공지능(GenAI)에 관하여 다음 사항을 준수

① 생성형 인공지능은 저자가 될 수 없음

② 생성형 인공지능을 사용한 경우 그 사실을 공시

③ 출력 결과물의 정확성, 온전성, 독창성에 대한 검증 책임은 전적으로 투고자(저자)에게 있음

(7) 다음의 경우 편집위원회에 공시

① 이해상충(금전적 이익, 역할 충돌, 사적 인간관계[친인척 · 사제 · 동일 기관] 등)의 사유로 객관적이고 공정한 학술적 판단에 영향을 줄 수 있는 경우

② 특수관계인(미성년자 · 4촌 이내 친인척 · 지도-피지도 관계)을 공동저자로 등재한 경우

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

(4) 투고자와 제3조 (7)에 정의한 특수관계에 있는 사람을 정당한 학술적 기여 없이 공동저자로 등재한 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

<생성형 AI, 이해상충 및 특수관계인 공동저자 미공시>
제3조 (6), (7)항의 공시 의무를 위반하여 해당 사유를 은폐한 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.

(4) 특수관계인이 공동저자로 포함된 논문 투고 시 편집위원회는 투고자에게 그 관계와 기여 내용을 요구할 수 있다.

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. 예비조사 기구의 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 (연구윤리위원회 및 조사위원회의 설치와 운영)

「성경원문연구」에 투고되거나 게재된 논문의 부정행위를 규제 및 조치하기 위하여 편집위원회가 연구윤리위원회의 기능을 겸하여 다음 각 호의 사항을 심의 · 의결한다. 다만, 부정행위의 구체적인 사실 여부 조사가 필요한 경우에는 임시 기구인 조사위원회를 두어 사실관계 조사를 위임한다.

(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 사장(또는 총무)이 임명한다. 조사위원회에서 위원 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. 위촉한 위원의 배제 사유가 발생한 경우 조사위원장은 배제된 위원 수만큼 임시로 대체 위원을 임명할 수 있다.

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) 또는 (5)에 해당하는 경우에는 재적위원 3분의 2 이상의 출석과 출석위원 3분의 2 이상의 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, 그 사실관계를 규명한 조사 결과 보고서를 작성하여 연구윤리위원회에 제출한다.

(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.

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 통보할 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) 연구윤리위원회는 부정행위에 관한 제보가 접수된 날로부터 6개월 이내에 조사, 심의 및 판정을 내려야 한다.

(2) 제보의 접수일과 무관하게, 연구 부정행위에 대하여는 검증 시효를 두지 않고 조사 및 처리하는 것을 원칙으로 한다.

제25조 (징계 판정)

연구윤리위원회는 조사위원회의 조사 결과 보고서를 바탕으로 최종 부정행위 여부를 판정하며, 부정행위로 판정될 경우 아래의 징계들을 의결할 수 있다.

(1) 경고

(2) 논문 불인정

(3) 일정기간 논문 투고 금지(최소 3년 이상)

(4) 해당 기관장에게 통보

(5) 특수관계인 공동저자가 관여된 부정행위가 판정된 경우, 그 특수관계인의 소속 기관장 및 해당 논문으로 이익을 취한 관계 기관의 장에게 통보. 단, 통보 전 해당 특수관계인 및 보호자(미성년자의 경우)에게 소명의 기회를 부여

제26조 (결과의 통지)

연구윤리위원장은 조사결과에 대한 판정 결과를 서면으로 작성하여 지체 없이 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 연구윤리위원회는 6개월 이내에 재심의 하여 결정을 내려야 한다.

제28조 (비밀 엄수)

연구윤리위원회 및 조사위원회는 제보, 조사, 심의, 판정, 재심의 및 건의 조치와 관련된 일체의 사항에 대해 비밀을 지켜야 할 의무를 가지며, 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
개정 2026년 5월 29일

「성경원문연구」 편집위원회

***편집위원 :** 김충연(위원장, 서울)
황선우(서기, 서울)
김정훈(부산)
박형대(경기)
유선명(충청)
이서영(경기)
이용호(서울)
이윤경(서울)
주기철(부산)
한철흠(충청)
김동혁(서울)
김태섭(서울)
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.