

# Journal of Biblical Text Research. Vol. 16.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; April 2005

## Table of Contents

### • Paper •

- [Kor.] Qumran Manuscripts and Biblical Studies: 4Q285, 4Q448, 4Q246, 7Q5, 11Q13  
----- Chang-Hyun Song / 7
- [Kor.] Some Practical Problems in Translating the Book of Jeremiah  
----- Dong-Hyun Park / 39
- [Kor.] Exegetical Problems in Bible Translation ----- Tai-il Wang / 62
- [Kor.] A Study on the Korean Translations of Official Titles in the Old Testament  
----- Young-Jin Kim / 79
- [Kor.] Some Problems in Translating Archaic Hebrew Poems with Special Reference to the  
Song of Moses in Deut 32:1-43 (Part II) ----- Jung-Woo Kim / 92
- [Kor.] Several Problems of Korean Bible Translation from the Feminist Point of View: Based  
on *New Korean Standard Version* ----- Young-Sil Choi / 117
- [Kor.] How to Translate the Prepositional Phrase? - Focusing on  $\delta\iota\alpha$ , Part II-  
----- Chang-Nack Kim / 148
- [Eng.] Ethnographies of Speaking and Bible Translation in Asian Contexts  
----- Lourens de Vries / 188

### • Translated Paper •

- [Kor.] Ethnographies of Speaking and Bible Translation in Asian Contexts  
----- Lourens de Vries (Chang-Wook Jung, trans.) / 209

### • Paper •

- [Eng.] The Tower of Babel: Adventures in Biblical Interpretation ---- Suee Yan Yu / 228

### • Translated Paper •

- [Kor.] The Tower of Babel: Adventures in Biblical Interpretation  
----- Suee Yan Yu (Taek-Joo Woo, trans.) / 248

### • Paper •

- [Eng.] A Literary (Artistic-Rhetorical) Approach to Biblical Text Analysis and Translation:  
with Special Reference to Paul's Letter to Philemon ----- Ernst Wendland / 266

### • Translated Paper •

- [Kor.] A Literary (Artistic-Rhetorical) Approach to Biblical Text Analysis and  
Translation: with Special Reference to Paul's Letter to Philemon  
----- Ernst Wendland (Dong-Soo Chang, trans.) / 365

## 쿠파란 사본과 성서 연구

- 4Q285, 4Q448, 4Q246, 7Q5, 11Q13을 중심으로 -

송창현\*

### 머리말

20세기 최대의 고고학적 발견이라 불리는 사해 두루마리(Dead Sea Scrolls)는 1947년 봄 베두인 목동 무하마드 아드-디브에 의해 우연히 발견되었다. 그는 다른 동료들과 함께 쿠파란 근처에서 가축 떼를 돌보던 중 잃어버린 염소를 찾다가 동굴을 발견하였고 그곳에서 두루마리들이 발견되었다. 그 후 1956년까지 사해 서안 유대 광야의 여러 곳, 즉 키르벳 쿠파란, 마사다, 와디 무라바트, 나할 헤베르, 나할 세일림, 나할 미쉬마르 등에서 발견된 고대 유대 사본들을 넓은 의미의 사해 두루마리라고 부른다. 그리고 특히 사해의 북서 연안에 위치한 키르벳 쿠파란 주변의 열한 개 동굴에서 발견된 850여 종류의 사본을 좁은 의미의 사해 두루마리, 즉 쿠파란 사본이라고 부른다.

쿠파란 사본은 세 종류로 나누어지는데 즉, 구약성서의 사본들, 외경과 위경의 사본들, 그리고 쿠파란 공동체와 관련 있는 사본들이다. 첫째, 쿠파란에서는 에스텔서를 제외한 모든 구약성서의 사본이 200여 개 발견되었다. 이 성서 사본들은 레닌그라드 사본(1008년경)이나 알렘포 사본(925년경)보다 1000년 이상 더 오래된 것이다. 쿠파란의 이 사본들은 구약성서의 정경이 확정되기 이전 단계의 본문으로서, 마소라 본문, 70인역 본문, 사마리아 오경 본문 등과 함께 구약성서 본문 형성의 역사를 연구하는데 매우 중요한 자료이다. 둘째, 쿠파란 사본의 발견 이전에는 전혀 알려지지 않았거나, 그리스어, 에디오피아어, 라틴어 등 고대 언어의 번역으로만 알려졌던 구약성서의 외경(apocrypha)과 위경(pseudepigrapha)의 히브리어, 아랍어 원본들이 쿠파란에서 발견되었다. 그리고 셋째, 전체 쿠파란 사본의 약 삼분의 일은 쿠파란 공동체의 조직, 생활과 사상을 반영하는 사본들이다. 이 사본들을 통해 우리는 에세네파와 쿠파란 공동체에 대한 더 정확하고 더 풍부한 지식을 가지게 되었다. 쿠파란 사본은 신구약 중간 시기의 유대 문헌으로서 당시 유대 이즘의 연구를 위한 일차적인 사료가 된다. 그리고 쿠파란 공동체와 쿠파란 사본은 초

---

\* 대구가톨릭대학교 신학과 교수, 성서학

대 그리스도교 공동체와 신약성서의 연구에 매우 귀중한 자료이다.

이러한 맥락에서 우리는 쿨란 사본과 성서 연구의 관계에 대해 살펴보고자 한다. 특히 쿨란 사본 중에서 성서 연구와 관련하여 학계에서 많은 논란의 대상이 되고 있는 4Q285, 4Q448, 4Q246, 7Q5, 11Q13 등의 사본을 연구해 보고자 한다. 우리는 먼저 각 사본에 대한 간략한 소개와 본문의 번역을 시도할 것이다. 그리고 본문에 대해 문학적이고 역사적인 방법론(*méthode littéraire et historique*)으로 분석할 것이다. 우리는 쿨란 학자들의 다양한 연구들을 비판적으로 검토하면서, 구약성서 뿐 아니라 신약성서 연구를 위해 가지는 각 사본의 가치를 밝히려고 한다.

## 1. 4Q285

### 1.1. 사본 소개

4Q285는 10개의 단편으로 구성된 히브리어 사본이다. 이 사본은 밀릭(J. T. Milik)에 의해 1972년에 처음으로 알려졌다.<sup>1)</sup> 그는 4Q285가 11Q14<sup>2)</sup>와 내용상 서로 중복되며, 전쟁 규칙서의 잃어버린 마지막 부분이라고 생각했다. 또한 이 사본의 저작 연대는 기원전 1세기 초보다 훨씬 늦거나 이미 기원전 2세기 후반부 경이라 추정했다.

특히 4Q285는 소수의 학자들에 의해 주장된 충격적인 해석 때문에 학자들 뿐 아니라 대중의 주목을 받게 되었다. 그들은 메시아의 폭력적인 죽음을 묘사하는 쿨란 사본이 발견되었다고 주장했으며, 쿨란 공동체와 그리스도교의 역사 연구를 위한 매우 중요한 사본을 감추었다는 이유로 쿨란 사본 국제 위원회를 비난하였다. 그리고 그들의 주장은 세계의 언론을 장식하였다.<sup>3)</sup>

그 후 이 사본은 많은 논란의 대상이 되었다.<sup>4)</sup> 그리고 이 사본의 DJD 공식판

1) J. T. Milik, "Milkí-sedeq et Milkí-resa dans les anciens écrits juifs et chrétiens," *JJS* 23 (1972), 95-144.

2) A. S. van der Woude, "Ein neuer Segensspruch aus Qumran (11QBer)," S. Wagner, ed., *Bibel und Qumran. Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel-und Qumranwissenschaft. Hans Bardtke zum 22. 9. 1966* (Berlin: Evangelische Haupt- Bibelgesellschaft, 1968), 253-258.

3) *The New York Times* 1991. 11. 8; *The Times* 1991. 11. 9; *The Chicago Tribune* 1991. 11. 11; *The Independent*, 1991. 12. 27; Katholische Nachrichten-Agentur 263 1991. 11. 13; R. H. Eisenman and M. O. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered* (Shaftesbury: Element, 1992), 24-29; J. D. Tabor, "A Pierced or Piercing Messiah? - The Verdict Is Still Out," *BAR* 18:6 (1992), 58-59.

4) G. Vermes, "The Oxford Forum for Qumran Research: Seminar on the Rule of War from Cave 4

(editio princeps)은 2000년에 출판되었다.<sup>5)</sup> 공식판에 따르면, 4Q285의 내용은 전쟁 규칙서와 관련은 있으나 제 1 동굴과 제 4 동굴의 전쟁 규칙서(1QM과 4Q491-496)의 내용과 중복되지는 않는다. 그래서 공식판은, 독립적이지만 전쟁 규칙서와의 관련성을 표시하기 위해 4Q285를 “전쟁의 책”(סֵפֶר הַמִּלְחָמָה)이라 부르기를 제안한다.<sup>6)</sup> 한편 4Q285의 재구성은 매우 흥미로운데, 특히 4Q285와 11Q14 사이의 관계에 대한 논란은 주목할 필요가 있다. 4Q285 fig. 7과 11Q14 1 i

---

(4Q285),” *JJS* 43 (1992), 85-90; M. Bockmuehl, “A ‘Slain Messiah’ in 4Q285 (4Q285)?” *Tyndale Bulletin* 43 (1992), 155-169; B. Z. Wacholder and M. G. Abegg, *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls, fasc. 2* (Washington: Biblical Archaeology Society, 1992), 223-227; T. H. Lim, “11QMelch, Luke 4 and the Dying Messiah,” *JJS* 43 (1992), 90-92; R. P. Gordon, “The Interpretation of Lebanon and 4Q285,” *JJS* 43 (1992), 92-94; G. Vermes, “The ‘Pierced Messiah’ Text - An Interpretation Evaporates,” *BAR* 8:4 (1992), 80-82; A. Sussman and R. Peled, ed., *Scrolls from the Dead Sea: An Exhibition of Scrolls and Archaeological Artifacts from the Collections of the Israel Antiquities Authority* (Washington: Library of Congress, 1993), 80-83; O. Betz and R. Riesner, *Jesus, Qumran und der Vatikan: Klarstellungen* (Brunnen; Freiburg: Gießen; Herder, 1993), 103-110; B. Nitzan, “Benedictions and Instructions for the Eschatological Community (11QBer; 4Q285),” *RQ* 16 (1993-1995), 77-90; B. Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry* (Leiden: E. J. Brill, 1994), 139-143, 167-170; M. G. Abegg, “Messianic Hope in 4Q285: A Reassessment,” *JBL* 113 (1994), 81-91; É. Puech, “Des Esséno-zélotés chrétiens de Judée!: Une position originale sur les manuscrits de la mer Morte,” *Les dossiers d’archéologie* 189 (1994), 97-101; C. Martone, “Un testo qumranico che narra la morte del Messia? A proposito del recente dibattito su 4Q285,” *Rivista biblica* 42 (1994), 329-336; L. H. Schiffmann, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994), 344-347; W. J. Lyons, “Possessing the Land: The Qumran Sect and the Eschatological Victory,” *DSD* 3 (1996), 130-151; G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, 3rd. ed. (London: The Penguin Press, 1997), 187-189; É. Puech, “Messianisme, eschatologie et résurrection dans les manuscrits de la mer Morte,” *RQ* (1997), 255-298; D. Flusser, “La mort du méchant roi (4Q285),” Y. Hoffmann and F. H. Polak, eds., *A Light for Jacob: Studies in the Bible and the Dead Sea Scrolls. In Memory of Jacob Shalom Licht* (Jerusalem: Bialik Institute, 1997), 254-262; F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar, and A.S. van der Woude, “11Q14(Sefer ha-Milhamah),” *DJD*, XXIII (Oxford: Clarendon Press, 1998), 243-251; J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1998), 71-96; W. J. Lyons, “Clarifications concerning 4Q285 and 11Q14 arising from Discoveries in the Judaean Desert 23,” *DSD* 6 (1999), 37-43; P. S. Alexander, “A Reconstruction and Reading of 4Q285 (4QSefer ha-Milhamah),” *RQ* 19 (1999-2000), 333-348; E. J. C. Tigchelaar, “Working with Few Data: The Relation between 4Q285 and 11Q4,” *DSD* 7 (2000), 49-56; J. C. O’Neill, “Who Killed Whom (4Q285) without the Camp (Heb 13:12-13),” *JHC* 9 (2002), 125-139; J. North, “Observations on the Official Material Reconstruction of Sefer ha-Milhamah (11Q14 and 4Q285),” *RQ* 21 (2003), 3-27; É. Puech, “Les manuscrits de la mer Morte et le Nouveau Testament,” E.-M. Laperrousaz, éd., *Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire* (Paris: Cerf, 1997), 253-313; G. G. Xeravits, *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library* (Leiden: E. J. Brill, 2003), 63-68.

5) P. Alexander and G. Vermes, “4Q285,” S. J. Pfann et al., *DJD*, XXXVI (Oxford: Clarendon Press, 2000), 228-246.

6) P. Alexander and G. Vermes, “4Q285,” 231-232.

2-15이 병행하고, 4Q285 frg. 8은 11Q14 1 ii 2-15와 병행한다는 가설을 우리는 개연적인 것으로 받아들인다.<sup>7)</sup>

그리고 사본의 필체는 1QM과 유사하다. 크로스(F. M. Cross)에 따르면,<sup>8)</sup> 이것은 기원전 1세기 말경의 초기 정형 헤로데 필체로 쓰여졌다. 이 연대 추정은 탄소연대측정(Radiocarbon) 방법과도 일치한다.<sup>9)</sup> 뻬에쉬(É. Puech)는 4Q285의 저작 연대를 늦어도 기원전 1세기 초 아니면 이미 2세기 후반으로 추정한다.<sup>10)</sup> 우리는 여기에서 4Q285의 단편들 중에서 특히 논란이 많은 Frg. 7에 대해 다루어 보기로 한다.

## 1.2. 본문과 사본<sup>11)</sup>

4Q285 frg. 7

כאשר כתוב בספר [ישעיהו הנביא ונוקפו] 1  
 [סבכי היער בברזל ולבנון באדיר י] פול ויצא חוטר מגזע ישי 2  
 [הם הכתיים אשר ילחמו על ישראל ועל] צמח דויד ונשפטו את 3  
 [גבורי הגוים ונפלו הכתיים ומלכם] והמיתו נשיא העדה צמ[א] 4  
 [הגבורים יכו הכתיים וחללום בנגועים] ובמחוללות וצוה כוהן 5  
 [הרואש ותקעו הכוהנים בחצוצרות וח] לל[י] כתיים[ם] ל[ ] 6

1 이사야 예언자의 [책에 쓰여진 대로,]

2 [“잡목 숲은 쇠도끼로 찍혀] 넘어지고, [레바논은 그 영화와 함께] 쓰러진다. 이새의 그루터기에서 햇순이 돌아나리라.”

7) W. J. Lyons, “Clarifications concerning 4Q285 and 11Q14 arising from Discoveries in the Judaeen Desert 23,” 37-43; F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar, and A. S. van der Woude, “11Q14(Sefer ha-Milhamah),” 245-246; W. J. Lyons, “Clarifications concerning 4Q285 and 11Q14 arising from Discoveries in the Judaeen Desert 23,” 37-43; P. S. Alexander, “A Reconstruction and Reading of 4Q285 (4QSefer ha-Milhamah),” 333-348; E. J. C. Tigchelaar, “Working with Few Data: The Relation between 4Q285 and 11Q4,” 49-56; P. Alexander and G. Vermes, “4Q285,” 229.

8) F. M. Cross, “The Development of the Jewish Scripts,” G. E. Wright, ed., *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of William Foxwell Albright* (New York: Doubleday, 1961), 138, fig. 2, line 4.

9) G. G. Xeravits, *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*, 64.

10) É. Puech, “Messianisme, eschatologie et résurrection dans les manuscrits de la mer Morte,” 274.

11) P. Alexander and G. Vermes, “4Q285,” 238-239; F. García Martínez and E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, vol. 2 (Leiden: Brill, 1997), 642-643. 본문의 재구성은 다음을 보라. É. Puech, “Des Esséno-zélotes chrétiens de Judée! : Une position originale sur les manuscrits de la mer Morte,” 99; É. Puech, “Les manuscrits de la mer Morte et le Nouveau Testament,” 277.

3 [그들은 키팀인데 이스라엘과] 다윗의 자손을 [거슬러 전쟁을 할 것이고,] 그들은

4 [민족들의 용사들]과 함께 심판 받을 것이다. [키팀과 그들의 왕은 쓰러질 것이다.] 그리고 공동체의 우두머리는 그를 죽일 것이고

5 [용사들의] 군대[는 키팀을 칠 것이고 그들에게 치명적인] 상처를 [줄 것이다.]

6 그리고 [대]사제는 명령을 내리고 [사제들은 나팔을 불 것이다.] 키팀의 [상]처 받은 이들.

### 1.3. 본문 분석

4Q285 frg. 7의 1-2행은 이사 10,34-11,1의 인용으로 시작한다. 이 이사야 구절에 대한 쿰란 공동체의 종말론적 해석은 4Q161(pIs<sup>a</sup>) 7-10 iii과 1QSb V 20-29 등에도 나타난다. 이사야서의 인용은 사본의 정확한 너비를 가늠하게 하고 본문의 어휘를 이해하게 할 뿐 아니라 본문 전체 맥락의 의미를 방향 지운다. 3행부터는 앞서 인용된 이사 10,34-11,1에 대한 해석이다. “다윗의 후손”(צמח הַיּוֹד)이라는 표현은 구약성서에는 나타나지 않지만 예레 23,5; 33,15 등에서 유래한다. 이 표현은 4Q161 7-10 iii 22; 4Q174 I 1-13; 4Q252 v 3-4 등에서 메시아를 가리킨다. 그리고 4행의 “공동체의 우두머리”(נְשִׂיא הָעֵדָה) 역시 1QSb V 20-29; CD VII 18-21; 4Q161 2-6 ii 19; 1QM V 1 등에서 메시아를 가리킨다. 쿰란 사본에서 “다윗의 후손”(צמח הַיּוֹד)과 “공동체의 우두머리”(נְשִׂיא הָעֵדָה)는 쿰란 공동체의 두-메시아 사상(messianisme bicéphale)의 맥락 안에서 종말론적 대사제로서의 메시아와 함께 나타날 정치적인 메시아를 가리킨다. 정치적 메시아는 “이스라엘의 메시아”라고도 불리며, 마지막 날에 적들(=키팀)을 쳐부수고 이스라엘을 구원할 왕으로서의 메시아이다. 이와 같이 쿰란 공동체의 에세네파는 이스라엘의 해방과 이상적인 하느님 백성의 승리라는 예언과 약속이 실현되기를 기다렸다.

이러한 맥락에서 4Q285를 이해하는 데 중요한 구절은 4행이다. 문제는 הַמְּיָתוֹ 라는 동사이다. 이 사본은 모음이 없는 자음만의 히브리어로 되어 있기 때문에 동사 הַמְּיָתוֹ를 이해하는 데 다음 두 가능성이 있다. 첫째, הַמְּיָתוֹ “그리고 그들은 죽일 것이다”. 즉 히필, 완료형의 연속, 3인칭 복수 공통으로 읽는 가능성이다. 이 경우 “공동체의 우두머리” 즉 “다윗의 후손”은 동사의 목적어가 된다. 이렇게 해석하는 학자들은 4Q285가 죽임을 당하는 메시아 사상을 표현한다고 주장한다.<sup>12)</sup> 즉 메시아가 죽임을 당한다는 것은 그리스도교의 독창적인 사상이 아니라

12) R. H. Eisenman and M. O. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, 24-27; J. D. Tabor, “A Pierced or Piercing Messiah? - The Verdict Is Still Out,” 58-59.

이미 예수 이전에 유다이즘 안에 존재했다는 것이다.

둘째, וְיָמְתוּ “그리고 그는 그를 죽일 것이다”. 즉 히필, 완료형의 연속, 3인칭 단수 남성 + 3인칭 단수 남성 목적격 접미사로 읽는 가능성이 있다. 이 경우 동사의 주어는 “공동체의 우두머리”이고 동사의 목적어는 키팀의 우두머리가 된다. 이 두 가능성 중에서 어느 것이 더 정확한 해석일까? 문제의 해답을 위해서 문법적인 고찰과 함께 4Q285 사본 전체의 맥락에 대한 정확한 이해가 필수적이다. 이미 살펴 본대로 4Q285 frg. 7 1-2에서 인용된 이사 10,34-11,1은 본문의 맥락을 이해하는 열쇠이다. 즉 우리 본문은 종말의 전쟁과 키팀 왕에 대한 메시아 왕의 승리를 묘사한다. 이것은 같은 이사야의 본문이 4Q161(p1s<sup>a</sup>) 7-10 iii 등에서 메시아적으로 해석되는 것으로 입증된다. 이러한 맥락에서 동사 וְיָמְתוּ의 주어는 키팀이 아니라 “공동체의 우두머리” 즉 메시아이다. 메시아가 죽임을 당하는 것이 아니라, 그가 키팀의 왕을 죽이는 것이다. 동사 וְיָמְתוּ는 וְיָמְתוּ로 읽어야 한다. 따라서 4Q285에서 메시아의 죽음을 발견하려는 시도는 본문을 잘못 해석하는 것이다.

이상에서 분석한 대로 4Q285 frg. 7은 적들에 대한 종말론적 전쟁에서의 마지막 승리를 묘사한다. 왕으로서의 메시아가 마지막 승리자이다. 5행에서 대사제로서의 메시아도 언급되지만 본문 안에서는 그의 역할이 명확하지 않다. 4Q285는 종말론적 전쟁이 끝난 이후의 상황을 묘사한다. 따라서 이 사본은 제 1 동굴과 제 4 동굴의 전쟁 규칙서(1QM과 4Q491-496)에서 묘사된 것 이후의 상황을 묘사한다. 그리고 4Q285에는 1QM과 4Q491-496와는 달리 왕으로서의 메시아가 결정적인 승리자의 역할을 한다.

사실 전쟁 규칙서는 빛의 자녀들과 어둠의 자녀들 간의 40년에 걸친 종말론적 전쟁에 관한 것이다. 즉 이 전쟁을 위한 전략과 군대의 조직, 배치 등에 대해 묘사하고 있다. 쿨란에서 전쟁 규칙서가 하나의 판본이 아니라 1QM, 4Q471, 4Q491-496 등 다양한 판본이 존재했다는 사실은 매우 시사하는 바가 크다. 이것은 쿨란 공동체가 종말론적 전쟁의 전술을 계속해서 재검토했다는 것을 의미한다. 이러한 맥락에서 볼 때 “전쟁의 책”인 4Q285는 마지막 전투 후에 일어날 일에 대한 쿨란 공동체의 묵시문학적 묘사인 것이다.

## 2. 4Q448

### 2.1. 사본 소개

쿠틀란 사본 중에서 비(非) 성서적 사본, 즉 쿠틀란 공동체 혹은 전(前)-쿠틀란 공동체와 관련되는 사본에는 당대의 역사적 실존 인물들이 언급된다. 4Q322 fr. 2, 4의 שלמציין(알렉산더 얀네우스의 부인 알렉산드라), 4Q324a fr. 2, 4.8의 הרקנוס(요한 히르카누스 2세)와 אמליוס(아멜리우스), 4Q324b fr. 2의 יוחנן(요한 히르카누스 2세), 그리고 4Q169 i 2-3의 דמיטרוס(데메트리우스)와 אנתיוכוס(안티오쿠스) 등이다.

이러한 맥락에서 4Q448에는 요나단 왕(יונתן המלך)이라는 인물이 등장한다. 이 사본은 가로 9.5cm, 세로 17.8cm의 하나의 작은 단편이다. 히브리어로 된 이 사본의 윗 부분에는 A열이, 아랫 부분에는 오른쪽에 B열이, 왼쪽에는 C열이 있다. 4Q448의 공식판(editio princeps)은 에셸(E. Eshel), 에셸(H. Eshel), 그리고 야르데니(A. Yardeni)에 의해 1998년 출판된 DJD XI에서 “4QApocryphal Psalm and Prayer”라는 이름으로 발표되었다.<sup>13)</sup> 이 공식판의 출판을 전후로 4Q448에 등장하는 요나단의 정체에 대한 활발한 논란이 있었다.<sup>14)</sup> 공식판의 발표자들은 4Q448을 요나단 왕의 안녕을 기원하는 기도로 해석하고, 이 요나단은 기원전 103-76년까지 통치한 알렉산더 얀네우스로 해석되었다. 그리고 그들은 이 사본이 얀네우스가 살아있을 당시인 기원전 1세기 전반부 즉 얀네우스의 통치 말기인 기원전 80년에 저작되었으며 필사되었다고 주장했다.<sup>15)</sup>

## 2.2. 본문과 번역<sup>16)</sup>

13) E. Eshel, H. Eshel, and A. Yardeni, “4QApocryphal Psalm and Prayer(4Q448),” *DJD*, XI (Oxford: Clarendon Press, 1998), 403-425.

14) E. Eshel, H. Eshel, and A. Yardeni, “A Qumran Composition Containing Part of Ps. 154 and a Prayer for the Welfare of King Jonathan and his Kingdom,” *IEJ* 42 (1992), 199-229; G. Vermes, “The So-Called King Jonathan Fragment (4Q448),” *JJS* 44 (1993), 294-300; P. S. Alexander, “A Note on the Syntax of 4Q448,” *JJS* 44 (1993), 301-302; É. Puech, “Jonathan le prêtre impie et les débuts de la communauté de Qumrân: 4QJonathan (4Q523) et 4QPsAp (4Q448),” *RQ* 17 (1996), 241-270; A. Lemaire, “Le roi Jonathan à Qoumrân(4Q448 B-C),” E.-M. Laperrousaz, éd., *Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire* (Paris: Cerf, 1997) 57-70; É. Puech, “4QJonathan(4Q523),” *DJD*, XXV (Oxford: Clarendon Press, 1998), 75-83; É. Puech, “Le grand prêtre Simon (III) fils d’Onias III, le Maître de Justice?” A. Steudel, et al., eds., *Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag* (Berlin: Walter de Gruyter, 1999), 137-158.

15) E. Eshel, H. Eshel, and A. Yardeni, “A Qumran Composition Containing Part of Ps. 154 and a Prayer for the Welfare of King Jonathan and his Kingdom,” 199-229; E. Eshel, H. Eshel, and A. Yardeni, “4QApocryphal Psalm and Prayer(4Q448),” 403-425.

16) 본문의 재구성과 번역은 다음을 보라. É. Puech, “Jonathan le prêtre impie et les débuts de la communauté de Qumrân: 4QJonathan (4Q523) et 4QPsAp (4Q448),” 256-257; F. García Martínez and E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, Vol. 2, 928-929.



A

- 1 הללויה מזמו[ר] שיר]
- 2 אהבת כח[סדך
- 3 סרות על ]
- 4 ] vacat
- 5 ויראו מסנ]
- 6 רבים השם ל]
- 7 ולתהום ים [השליכם הנה עיני יהוה על טובים תחמל]
- 8 ועל מפארו י[גדל חסדו מעת רעה יציל נפשם ברוך יהוה גואל]
- 9 עני מיד צרים] מציל תמימים מיד רשעים נוטה]
- 10 משכנו בציון מ[תיציב לעלמי עלמים בירושלים בירושלים]

B

- 1 עור קדש
- 2 על יונתן המלך
- 3 וכל קהל עמך
- 4 ישראל
- 5 אשר בארבע
- 6 רוחות שמים
- 7 יהו שלום כלם
- 8 ועל ממלכתך
- 9 ויתברך שמך

C

- 1 באהבתך את הח[סדים
- 2 ביום ועד ועדב מן ]
- 3 לקרוב להיות לכ]
- 4 פקדם לברכה ]
- 5 על שמך שנקרא]
- 6 ממלכה להבבכ]
- 7 ולתום מלחמתיו ]
- 8 יונתן וכל עמך]
- 9 מת[ק]רב ]

A열

- 1 할렐루야, 시편, 노래 [ ]
- 2 당신은 호[의]로 사랑하였고 [ ]
- 3 당신은 [ ] 위에 권세를 가졌고 [ ]
- 4 여백 [ ]
- 5 그리고 [당신의] 적들은 두려워했도다 [ ]
- 6 그분은 많은 이를 치셨도다 [ ]
- 7 바다의 깊은 곳까지 [그분은 그들을 던졌도다. 보라, 주님의 눈은 선한 이들을 불쌍히 여기시도다]
- 8 그분을 찬양하는 이들에게 [그분은 큰 호의를 허락하셨고 불행한 때에 그분은 그들의 영혼을 구하셨도다. 주님은 찬양받으소서,]
- 9 가난한 이를 적들의 손에서 [속량하셨고, 악인들의 손에서 완전한 이들을 해방시키셨도다. 그분은]
- 10 그의 천막을 시온에 [펼치시고, 그것은 예루살렘에 영원히 세워지도다.]

B열

- 1 일어나소서, 오, 거룩하신 이여!
- 2 요나단 왕을 위하여
- 3 그리고 당신 백성의 모든 모임을 위하여
- 4 이스라엘
- 5 사방에 있는 이들
- 6 하늘의 바람들
- 7 모든 이에게 평화가 있기를.
- 8 그리고 당신의 왕국을 위하여
- 9 당신의 이름은 찬양 받으소서!

C열

- 1 왜냐하면 당신은 [경건한 이들]을 사랑했기 때문이며 [ ]
- 2 낮 동안과 밤까지 [ ]
- 3 가까이 가기 위하여 [ ]
- 4 축복을 위해 그들을 방문하며 [ ]
- 5 불려진 당신 이름으로 [ ]
- 6 왕국을 축복하기 위해 [ ]
- 7 전쟁을 끝내기 위해 [ ]

8 요나단과 당신의 백성 [ ]

9 가[가]이 가면서 [ ]

### 2.3. 본문 분석

4Q448의 해석에 있어서 중요한 논점은, 이 사본이 요나단 왕에 대해 호의적인가 비판적인가의 문제, 사본의 필사 및 저작시기 추정, 그리고 이 요나단 왕은 누구인가의 문제들이다. 이러한 논점들을 다루기 위해서 우리는 공식판에 대한 비판에서 출발하고자 한다. 즉 4Q448의 요나단 왕을 알렉산더 안네우스로 해석하는 공식판을 우리는 비판적으로 검토할 것이다. 사실 하스모네아 왕조에서 요나단이라는 이름을 가졌던 통치자는 둘이었다. 즉 요나단 마카베오와 알렉산더 안네우스가 그들이다. 따라서 우리는 우선 요나단 마카베오의 가능성을 분석해 볼 것이다.

4Q448의 내용 면에서 보면 A열에는 위경 시편 154편(11Q5=11QP5<sup>a</sup> XVIII)이 재수록되어 있는데 그 병행 구절을 정리하면 아래와 같다:

4Q448 A	시편 154
5b-6a	154,1
6b-7a	154,3
7b	154,16
8a	154,17
8b-9a	154,18
9b-10	154,20

그리고 4Q448의 B열과 C열은 요나단 왕의 안녕과 번영을 기원하는 기도이다. 결과적으로 이 사본은 요나단에 대해 호의적인 본문이다. B열 1행은 עור קדש(일어나소서, 오, 거룩하신 이여!)로 시작하는데 ש קדש는 하느님을 가리킨다. 그리고 עמך(3행), ממלכתך(8행), שמך(9행)의 단수 2인칭 대명사 접미사는 하느님을 의미한다. 명령형 동사 עור는 전치사 על(2행과 8행)에 연결되는데, 그 의미는 부정적, 비판적(거슬러, 반대하여)이지 않고 긍정적, 호의적(위하여, 위에)이다. 따라서 2행의 על יונתן המלך은 “요나단 왕을 위하여”라고 해석되어야 한다.

사실 요나단의 정체성 문제에 있어서 그를 알렉산더 안네우스와 동일시하는 것은 매우 순쉬운 해결인 듯이 보인다. 왜냐하면 여러 고고학적이고 문헌적인 증거들, 즉 옥새와 동전에 새겨진 글이나 역사가 플라비우스 요세푸스에 따르면

(유대전쟁 I 85; 유대고대사 XIII 320) 알렉산더 얀네우스는 왕과 대사제 칭호를 가진다:

כהן גדל/מלכא אלכסנדררוס/ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣ/יהונתן המלך

4Q448이 요나단 왕에 대해 호의적이고 이 요나단이 알렉산더 얀네우스라면, 이 친(親)-하스모네아적인 사본은 하스모네아 왕조에 반대하는 정치적 입장을 가졌던 에세네-쿰란 공동체와는 완전히 배치된다. 그리고 얀네우스는 쿰란 문헌(4Q169와 4Q167)에서 “성난 새끼 사자”로 거론되며 매우 심한 비판을 받는다. 이와 같이 4Q448의 요나단이 대한 알렉산더 얀네우스라는 가설은 많은 허점을 가지고 있다.

이제 요나단 마카베오(기원전 160-142년)의 가능성을 살펴볼 차례이다. 사실 그 어떤 고고학적이고 문헌적인 증거들에서도 요나단 마카베오가 결코 왕이라고 불린 적은 없다. 그럼에도 불구하고 4Q448의 문맥으로 보면 여기서의 요나단은 알렉산더 얀네우스보다는 요나단 마카베오가 더 적합하다. 그 이유는 다음과 같다. 쿰란 문헌에서 요나단은 기원전 152년 이전에는 유대의 군사 및 행정 책임자(στρατηγός와 μεριδάρχης)로서(1마카 10,65) 이스라엘의 해방자로, 유대 신앙의 수호자로, 예루살렘의 정복자요 재건설자로 찬양 받았다. 즉 그는 처음엔 충실한 사람으로 묘사되다가 이스라엘 통치 기간 중 악한 사제가 된다:

1QpHab VIII 8-9

פשרו על הכהון הרשע אשר 8  
נקרא על שם האמת בתחלת עומרו וכאשר משל 9  
בישראל 10

“이것의 해석은 악한 사제에 관한 것인데, 그는 처음에는 진리의 이름으로 불렸다. 그러나 이스라엘을 다스렸을 때, 그의 마음이 교만해지고 하느님을 버렸으며”.

요나단 마카베오는 기원전 152년에 예루살렘 성전의 대사제직을 찬탈하였으며, 그 후 쿰란 사본에서 악한 사제(הכהון הרשע)로 불린다: 1QpHab I 13; VIII 8; IX 9; XI 4; XII 2, 8; 4Q163 30, 30; 4Q171 1-10 iv 8. 그는 알렉산더 발라스에 의해 대사제로 임명되었고 재물욕으로 말미암아 정치 권력과 종교 권력을 남용하였을 뿐 아니라 성전의 보물들을 약탈하여 성전을 더럽혔다. 또한 그는 정의의 스승을 유배지(1QpHab XI 4-8)에서까지 박해했다(4Q171 1-10 iii 15).

따라서 4Q448은 요나단이 대사제직을 찬탈하여 에세네-쿰란 공동체의 반발을 불러일으켰던 기원전 152년 이전의 상황을 반영한다. 왜냐하면 이 사본에는

요나단 마카베오의 대사제직에 대한 그 어떠한 암시도 없다. 단지 민족의 우두머리 왕으로서의 그의 정치적인 역할만이 언급될 뿐이다.

한편 왕이라는 호칭에 관하여 히브리어적, 아람어적 용법에 주목할 필요가 있다. 사실 플라비우스 요세푸스는 요나단 마카베오를 왕이라고 부르지 않는다. 그런데 시몬은 1마카 13,8-53에서 ἡγούμενος로 불리며 이 단어는 에제 43,7에서 כִּלְכַלְכַּל에 해당한다. 요나단은 ἡγούμενος 뿐 아니라 욥 15,24와 다니 10,13 등에서 כִּלְכַּלְכַּל을 번역하는 στρατηγός로 불린다.<sup>17)</sup> 이와 같이 히브리어나 아람어 용법에서는 요세푸스보다 더 약한 왕의 개념을 가지고 있었다.<sup>18)</sup>

따라서 4Q448 B-C 열은 기원전 160년에서 152년까지의 정치적 상황에 적합하고, 4Q448 A 열은 그보다 약 10년 앞선 시기에 적합하다.<sup>19)</sup> 이러한 맥락에서 뻬에쉬(É. Puech)의 고문서학적 연대추정에 대해 따르면, 이 사본은 기원전 2세기 후반부의 이른 시기에 필사되었다.<sup>20)</sup>

이상에서 분석한 대로, 4Q448은 또 다른 요나단 사본인 4Q523과 함께 요나단 마카베오에 대한 매우 귀중한 증거이다. 4Q448은 기원전 2세기 중반경의 에세네-쿰란 공동체의 초기 역사적 상황과 부합한다. 요나단은 정통 대사제 집안인 사독 집안 출신이 아니었음에도 불구하고 당시의 정통 대사제를 쫓아내고 대사제직을 찬탈하였다. 이때 쫓겨난 정통 대사제가 바로 쿰란 공동체의 창시자인 정의의 스승(מֹרֵה הַצְדִּיק)<sup>21)</sup>이다. 요세푸스는 대사제의 명단에서 기원전 159년에서 152년 사이의 대사제를 언급하지 않는데(유대 고대사 XX 237), 이 시기의 대사제가 바로 정의의 스승이다. 정의의 스승은 그를 따르던 사람들과 함께 유대 광야로 가서 공동체를 형성하였는데(1QS VIII 12-16; IX 19-21) 이것이 바로 에세네파 쿰란 공동체의 시작이다. 이와 같이 쿰란 사본에서 악한 사제로 묘사되는 요나단에 대한 올바른 해석은 쿰란 공동체의 초기 역사를 연구하는데 있어 매우 중요한 증거를 제공한다.

17) É. Puech, “4QJonathan(4Q523),” 76.

18) G. Vermes, “The So-Called King Jonathan Fragment (4Q448),” 298.

19) É. Puech, “4QJonathan(4Q523),” 76.

20) É. Puech, “Jonathan le prêtre impie et les débuts de la communauté de Qumrân: 4QJonathan (4Q523) et 4QPsAp (4Q448),” 258.

21) “정의의 스승”이라는 표현은 쿰란 사본에서 13번 나온다. CD I 11; XX 32; 1QpHab I 13; II 2; V 10; VII 4; VIII 3; IX 9; XI 5; 1Q14 X 4; 4Q171 1-10 iii 15; 4Q173 frg. i 4; frg. ii 2. 정의의 스승에 대한 지금까지의 연구 성과들과 참고문헌들을 잘 정리해 놓은 두 편을 소개한다. J. Murphy-O'Connor, “Teacher of Righteousness,” *ABD* 6 (1992), 340-341; M. A. Knibb, “Teacher of Righteousness,” *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Vol. 2 (Oxford: Oxford University Press, 2000), 918-921.

### 3. 4Q246

#### 3.1. 사본 소개

4Q246은 두 개의 열로 구성된 하나의 아람어 단편 사본이다. 그 크기는 최대 가로 14.1cm, 세로 8.8cm이며, 둘째 열은 온전히 보존되어 있으나 첫째 열의 반은 손상되어 있다.<sup>22)</sup> 밀릭(J. T. Milik)이 1972년 하버드 대학교의 공개 강연에서 이 사본을 처음으로 소개한 이후<sup>23)</sup>, 본문에 등장하는 “하느님의 아들”(בריה רי אל)과 “지극히 높으신 분의 아들”(בר עליון)로 불리는 인물의 정체에 대한 많은 논란은 계속되었다. 그 후 4Q246의 발표 책임은 예루살렘 성서 및 고고학 연구소(Ecole Biblique)의 뤼에쉬(É. Puech) 교수가 맡게 되었으며, 그는 마침내 1996년 DJD의 공식판<sup>24)</sup>을 발표하였다.

4Q246의 본문이 학계에 발표된 이후, 학자들 뿐만 아니라 대중의 관심을 끈 이유는 이 사본과 루가 1,32-35 사이에 나타나는 놀라운 문학적, 어휘적 유사성 때문이다:

4Q246	루가 1장
(i열 7행) רב להוה על ארעא 그는 땅위에서 위대하게 될 것이다	οὗτος ἔσται μέγας (32절) 그는 위대하게 될 것이다
(ii열 1행) ובר עליון יקרונה 그는 지극히 높으신 분의 아들이라 불릴 것이다	υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται (32절) 그는 지극히 높으신 분의 아들이라 불릴 것이다

22) 4Q246의 사진은 PAM 42.601과 43.236을 보라.

23) 쿰란 사본 국제위원회는 1958년 7월 9일에 4Q246을 구입하여, 밀릭(Milik)에게 그 공식판의 발표를 맡겼다. 피츠마이어(Fitzmyer)는 1972년 12월 하버드 대학에서 있었던 밀릭(Milik)의 강연을 소개하였다. J. A. Fitzmyer, “The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament,” *NTS* 20 (1973-74), 382-407. 이 글은 다음 책에 재수록되었다. J. A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays* (Missoula: Scholars Press, 1979), 85-113. 그리고 밀릭(Milik)의 다음 글들을 보라. J. T. Milik, *The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford: Clarendon, 1976), 60, 213, 261; J. T. Milik, “Les modèles araméens du livre d'Esther dans la grotte 4 de Qumrân,” *RQ* 15 (1991), 321-399, 특히 383-384.

24) É. Puech, “4QApocryphe de Daniel ar,” É. Puech, et al., *DJD*, XXII (Oxford: Clarendon, 1996), 165-184. 사본의 예비판(publication préliminaire)은 다음과 같다. É. Puech, “Fragment d'une apocalypse en araméen (4Q246 = pseudo-Dand) et le ‘Royaume de Dieu,’” *RB* 99 (1992), 98-131; É. Puech, “Notes sur le fragment d'apocalypse 4Q246 - ‘le fils de Dieu,’” *RB* 101 (1994), 533-558.

(ii열 1행) ברה די אל יתאמר 그는 하느님의 아들이라 일컬어질 것이다	κληθήσεται υἱὸς θεοῦ (35절) 그는 하느님의 아들이라 불릴 것이 다
(ii열 5행) מלכותה מלכות עלם 그의 통치는 영원한 통치	βασιλεύσει.....εἰς τοὺς αἰῶνας (33절) 그는 다스릴 것이다.....영원히

4Q246의 필체는 후기 정형 하스모네아 필체 혹은 초기 헤로데 필체와 전형적인 초기 정형 헤로데 필체 사이의 것으로, 사본의 필사 시기는 기원전 25년경으로 추정된다. 그리고 묵시문학적 작품인 4Q246의 문학적 구조는, 상황묘사와 해석자의 소개(i열 1-3행), 해석의 첫째 부분(i열 4행-ii열 3행), 해석의 둘째 부분(ii열 4-9행) 등 세 부분으로 나뉜다.<sup>25)</sup>

### 3.2. 본문<sup>26)</sup>과 번역<sup>27)</sup>

i열

1 [קדם מלכא ודחלה ע]לוהי שרת נפל קדם כרסיא  
2 [ואמר לה חיים מן לכא }ל{ <מ>עלמא אתה רגש ושניך  
3 [סכינן אפשר מל]כא חזוך וכלא אתה עד עלמא  
4 [להוה רגש רב ובר]ברבין עקה תתא על ארעא

25) 본문의 구조에 대한 다른 의견은 다음을 보라. J. Zimmermann, "Observations on 4Q246 - The 'Son of God'," J. H. Charlesworth, et al., *Qumran-Messianism* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1998), 181-184.

26) 본문의 채구성을 위하여: É. Puech, "4QApocryphe de Daniel ar," 165-184; "Le 'fils de Dieu' en 4Q246," *Eretz-Israel* 26 (1999), 143-152; J. A. Fitzmyer, "4Q246: The 'Son of God' Document from Qumran," *Bib* 74 (1993), 153-174; K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994), 109-113; J. A. Fitzmyer, "The Aramaic 'Son of God' Text from Qumran Cave 4," M. O. Wise, et al., ed., *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects* (New York: Academy of Sciences, 1994), 163-178; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, 3rd. ed. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 188-191; E. M. Cook, "4Q246," *Bulletin for Biblical Research* (1995), 43-66; F. M. Cross, "Notes on the Doctrine of the Two Messiahs at Qumran and the Extracanonical Daniel Apocalypse (4Q246)," D. W. Parry and S. D. Ricks, eds., *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 1-13; J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran*, 128-170.

27) 본문의 번역은 다음을 참조하라. É. Puech, "4QApocryphe de Daniel ar," 69-170; É. Puech, "Le 'fils de Dieu' en 4Q246," 144-146; G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, 576-577; F. Garcia Martínez and E. J. C. Tigchelaar, eds., *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Vol. 2, 493-495.

- 5 [קרוב לחוה בעממיא]ונחשירין רב במדינתא  
6 [יקומון מלכיא ויתחברון]מלך אתור [ומ]צריין  
7 [עד יקום מלך אחרן והוא] רב לחוה על ארעא  
8 [מלכיא שלם עמה]יעבדון וכלא ישמשון  
9 [לה בר מריא ר]בא יתקרא ובשמה יתכנה

ii 열

- 1 ברה די אל יתאמר ובר עליון יקרונה כזיקיא  
2 די חזותא כן מלכותהן תהוה שנין ימלכון על  
3 ארעא וכלא ידשון עם לעם ירוש ומדינה למדי[ג]ה  
4 vacat עד יקום עם אל וכלא יניח מן חרב  
5 מלכותה מלכות עלם וכל ארחתה בקשוט ידי[ו]  
6 ארעא בקשוט וכלא יעבד שלם חרב מן ארעא יסף  
7 וכל מדינתא לה יסגדון אל רבא באילה  
8 הוא ועבד לה קרב עממין ינתן בידה וכלהן  
9 ירמה קדמוהי שלמנה שלטן עלם וכל תהומי [ארעא ישמשון לה]

i 열

- 1 [(사람들은 그를) 왕 앞으로 (들어가게 했다.) 그리고 공포가] 그를 사로잡았다. 그는 왕좌 앞에 엎드렸다.  
2 [그리고 그에게(=왕에게) 말했다. “보십시오, 오] 왕[이시여,] 오래 전부터 소란이 일어나고 있습니다. 그리고 당신의 해들은  
3 [위험에 처해 있습니다. 오, 왕]이시여, [나는] 당신의 환시 그리고 영원까지 일어날 모든 것을 [설명할 것입니다.]  
4 [큰 소란이 일어날 것입니다. 그리고 열]강들[에 의해] 땅 위에 재앙이 닥칠 것입니다.  
5 [백성들 사이에 전쟁이 일어날 것입니다.] 그리고 지방들에서 대학살이 일어날 것입니다.  
6 [왕들이 일어날 것입니다. 그리고 그들은] 앗시리아와 에집트의 왕과 [동맹을 맺을 것입니다.]  
7 [다른 왕 하나가 일어날 때까지. 그리고 그는] 땅 위에서 위대해질 것입니다.  
8 [왕들은 그와 평화롭게] 지낼 것입니다. 그리고 모든 이가 [그를] 섬길 것입니다.  
9 [위]대한 [주님의 아들]이라 그는 불릴 것입니다. 그리고 그의 이름으로 불려



질 것입니다.

ii열

1 그는 하느님의 아들이라 일컬어질 것입니다. 그리고 지극히 높으신 분의 아들이라 불릴 것입니다. 환시의 유성들처럼

2 그들의 통치는 그러할 것입니다. 여러 해 동안 그들은 땅 위에서 다스릴 것입니다.

3 그리고 그들은 모든 것을 짓밟을 것입니다. 한 백성이 (다른) 한 백성을 짓밟을 것입니다. 그리고 한 지방이 (다른) 한 지방을 (짓밟을 것입니다.)

4 (여백) 하느님의 백성이 일어날 때까지 그리고 그가 모두를 칼에서 쉬게 할 때까지.

5 그의 통치는 영원한 통치(이고,) 그의 모든 길들은 진리 안에 (있습니다.) 그는 땅을 진리 안에서 심[판]할 것입니다,

6 그리고 모든 이들은 평화로울 것이다. 칼이 땅에서 사라질 것입니다.

7 그리고 모든 지방들이 그에게 영광을 돌릴 것입니다. 위대하신 하느님은 그의 힘이십니다.

8 그리고 그분이 그를 위해 전쟁을 하십니다. 그분은 여러 백성들을 그의 손에 넘기실 것입니다. 그리고 모든 이들을

9 그분은 그의 앞에 내던질 것입니다. 그의 지배는 영원한 지배일 것입니다. 그리고 모든 [땅의] 심연들이 [그에게 복종할 것입니다.]

### 3.3. 본문 분석

4Q246은 지금까지 학계에서 많은 논란의 대상이 되어 왔다.<sup>28)</sup> 특히 이 본문에

28) D. Flusser, "The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran," *Immanuel* 10 (1980), 31-37; H.-W. Kuhn, "Röm 1,3f und der davidische Messias als Gottessohn in den Qumrantexten," Ch. Burchard and G. Theissen, eds., *Lese-Zeichen für Annelies Findeiß zum 65. Geburtstag am 15. März 1984* (Heidelberg: Carl Winter, 1984), 103-113; F. García Martínez, "The Eschatological Figure of 4Q246," *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (Leiden: E. J. Brill, 1992), 162-179; G. Vermes, "Qumran Forum Miscellanea I," *JJS* 43 (1992), 299-305; É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancien*, Vol. II (Paris: Gabalda, 1993), 570-572; J. J. Collins, "The Son of God Text from Qumran," M. C. De Boer, ed., *From Jesus to John: Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marius de Jonge* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 65-82; J. A. Fitzmyer, "4Q246: The 'Son of God' Document from Qumran," 153-174; J. J. Collins, "A Pre-Christian 'Son of God' Among the Dead Sea Scrolls," *BR* 9 (1993), 35-38, 57; H.-J. Fabry, "Neue Texte aus Qumran," *Bibel und Kirche* 48 (1993), 24-27; K.

서 “하느님의 아들”(בְּרַחַם יְיָ אֱלֹהִים)로 불리는 인물의 정체는 다양한 가설들을 낳게 하였다. 4Q246의 “하느님의 아들”에 대한 학자들의 해석들을 크게 두 부분으로 나눌 수 있다. 한편에서는 이 인물에 대하여 부정적으로 이해하며, 다른 한편에서는 긍정적으로 해석한다.

먼저 “하느님의 아들”(בְּרַחַם יְיָ אֱלֹהִים)을 부정적으로 해석하는 경우를 살펴보자. 첫째, 밀릭(J. T. Milik)에 따르면, 4Q246의 “하느님의 아들”은 자신을 θεοπατωρ, Deo patre natus 등으로 자처한 알렉산더 발라스(Alexandre Balas)를 가리킨다. 둘째, 뵘에쉬(É. Puech), 파브리(H.-J. Fabry), 바이에르(K. Beyer), 슈테게만(H. Stegemann), 슈토이델(A. Steudel), 쿡(E. M. Cook) 등에 따르면 이 인물은 다름 아닌 안티오쿠스 4세 에피파네스이다. 셋째, 플루써(D. Flusser)는 이 인물을 거짓 그리스도(Antichrist) 혹은 벨리알의 화신으로 이해한다. 넷째, 베르메쉬(G. Vermes)는 단순히 종말의 어떤 악한 왕으로 해석한다.

한편 “하느님의 아들”(בְּרַחַם יְיָ אֱלֹהִים)을 긍정적으로 해석하는 경우는 아래와 같다. 첫째, 피츠마이어(J. A. Fitzmyer)에 따르면, 이 인물은 출현할 다윗의 자손으

---

Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, 109-113; J. A. Fitzmyer, “The Aramaic ‘Son of God’ Text from Qumran Cave 4,” 163-178; S. L. Mattila, “Two Contrasting Eschatologies at Qumran (4Q246 vs 1QM),” *Bib* 75 (1994), 518-538; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, 188-191; J. A. Fitzmyer, “The Palestinian Background of ‘Son of God’ as a Title for Jesus,” T. Fornberg and D. Hellholm, eds., *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts* (Oslo: Scandinavian University Press, 1995), 567-577; E. M. Cook, “4Q246,” 43-66; J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (New York: Doubleday, 1995), 56-172; G. W. Buchanan, “4Q246 and the Political Titles of Jesus,” *Mogilany* 1993 (1996), 77-87; A. Steudel, “The Eternal Reign of the People of God - Collective Expectations in Qumran Texts (4Q246 and 1QM),” *RQ* 17 (1996), 507-525; F. M. Cross, “Notes on the Doctrine of the Two Messiahs at Qumran and the Extracanonical Daniel Apocalypse (4Q246),” 1-13; J. J. Collins, “The Background of the ‘Son of God’ Text,” *Bulletin for Biblical Research* 7 (1997), 51-62; J. D. G. Dunn, “‘Son of God’ as ‘Son of Man’ in the Dead Sea Scrolls?: A Response to John Collins on 4Q246,” S. E. Porter and C. A. Evans, ed., *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 198-210; J. Zimmermann, “Observations on 4Q246 - The ‘Son of God’,” 175-190; J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran*, 128-170; É. Puech, “Le ‘fils de Dieu’ en 4Q246,” 143-152; H.-J. Fabry, “Die frühjüdische Apokalyptik als Reaktion auf Fremdherrschaft. Zur Funktion von 4Q246,” A. Steudel, et al., eds., *Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag* (Berlin: Walter de Gruyter, 1999), 84-98; É. Puech, “Some remarks on 4Q246 and 4Q521 and Qumran Messianism,” D. W. Parry and E. Ulrich, eds., *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (Leiden: E. J. Brill, 1999), 545-565; J. A. Fitzmyer, “Aramaic Apocalypse,” L. H. Schiffman and J. C. VanderKam, eds., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Vol. 1, 51-52; J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 41-118; G. G. Xeravits, *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*, 82-89.

로서의 유대의 왕을 가리키지만, 그가 메시아는 아니다. 둘째, 쿤(H.-W. Kuhn), 크로스(F. M. Cross), 콜린스(J. J. Collins) 등은 메시아로서 해석한다. 특히 콜린스(J. J. Collins)는 4Q246의 “하느님 아들”에서 다니엘서 7장의 “사람의 아들”과 다윗의 자손으로서의 메시아라는 두 표상이 융합됨을 주장한다. 셋째, 가르시아 마르티네즈(F. García Martínez)는 다른 쿰란 문헌에 등장하는 멜기세덱, 미카엘, 빛의 우두머리 등과 같은 천상적, 천사적 메시아로 해석한다. 넷째, 헝겔(M. Hengel)은 다니엘서 7장의 “사람의 아들”에서와 마찬가지로 집단적 메시아 사상을 주장한다.

이상에서 살펴본 학자들의 다양한 해석들을 비판적으로 고려하면서 4Q246에 대한 방법론적 분석은 다음의 결론에 이르게 된다. 4Q246의 본문 전체는 서로 대조적인 두 부분으로 구성되어 있다.<sup>29)</sup> 첫째 부분(i열 4행-ii열 3행)은 악한 왕들과 그들에 의한 여러 재앙을 묘사하는데, “하느님의 아들”(ברך די אל: ii열 1행)로 불리는 인물은 이 악한 왕들에 포함된다. 둘째 부분(ii열 4-9행)은 그 시작부터 사본 자체의 여백(vacat)에 의해 뚜렷이 구별되는데, “하느님의 백성”(עם אל)의 출현과 함께 시작되는 새로운 종말론적 시대를 긍정적으로 묘사한다.

다니엘서의 외경인 4Q246은 다니엘서 7장과 그 문학적 구조와 주제에서 많은 유사성을 가진다. 두 본문 모두 종말론적 주인공으로서 “하느님의 백성”을 제시하고 있으며, 종말론적 전환의 직전 상황을 유사하게 묘사한다. 4Q246에서 “하느님의 아들”로 불리는 마지막 악한 왕은 다니엘서에서처럼 안티오쿠스 4세 에 피파네스이다. 다양한 문헌적, 고고학적, 역사적 증거들은 이 가설의 개연성을 탄탄하게 뒷받침한다. 이러한 관점에서 4Q246의 “하느님의 아들”에 대한 부정적 해석을 제안한 가설들 중에서 뻬에쉬(É. Puech), 파브리(H.-J. Fabry), 바이에르(K. Beyer), 슈테게만(H. Stegemann), 슈토이텔(A. Steudel) 등의 가설이 가장 개연성이 있는 것으로 보인다. 따라서 4Q246의 “하느님의 아들”을 긍정적으로, 특히 메시아로 해석하는 학자들의 가설에 대한 가능성은 희박하다. 즉 4Q246에서 두 호칭 ברך די אל, ברך עליון은 메시아적 표상을 가리키지 않는다.

4Q246은 신약성서의 연구에서도 대단한 중요성을 가진다. 우선 4Q246과 루가 1,32-35간의 문학적, 어휘적 유사성은 매우 흥미롭다. 그러나 이 두 본문 간에는 명백한 차이점이 존재하며, 이 두 본문간의 전승사적 관계를 규명할 분명한 증거를 우리는 가지고 있지 않다. 따라서 4Q246은 고대 유다이즘의 메시아 사상을 위한 문헌적 증거가 될 수 없다. 우리는 아직까지 “하느님의 아들”이라는 호

29) É. Puech, “Some remarks on 4Q246 and 4Q521 and Qumran Messianism,” 548; A. Steudel, “The Eternal Reign of the People of God - Collective Expectations in Qumran Texts (4Q246 and 1QM),” 515.

칭이 명시적으로 메시아적 의미로 쓰인 그리스도교 이전의 문헌과 용법을 가지고 있지 않다.

한편 4Q246의 본문은 요한 10,22-39의 이해를 위한 중요한 실마리를 제공한다. 4Q246에서의 “하느님의 아들”에 대한 부정적 해석이 옳다면, 이 호칭은 고대 유다이즘 안에서, 그리고 예수 당시에 신성모독적 의미를 가지고 있었을 것이다. 요한 복음서의 맥락에서 볼 때, “하느님의 아들”이라는 호칭은 성전 봉헌절 축제의 배경에서 안티오쿠스 4세 에피파네스를 암시한다. 이 암시에 기초한 “하느님의 아들”에 대한 부정적인 전승을 우리는 4Q246에서도 발견하게 된다.

## 4. 7Q5

### 4.1. 사본 소개

쿠파란의 제 7 동굴에서는 19개의 그리스어 사본들이 발견되었다. 이 사본들의 공식판은 바이에(M. Baillet)에 의해 1962년 DJD III에 발표되었다.<sup>30)</sup> 이 공식판에서 바이에(M. Baillet)는 7Q1을 출애 28,4-7의 사본으로, 7Q2를 예레미야의 편지 43-44의 사본으로 확인하여 발표하였다. 그러나 나머지 17개의 그리스어 사본은 미확인 상태로 발표하였다. 그 후 오칼라간(J. O'Callaghan)은 이 미확인 사본들에 대한 놀라운 가설을 제기하였다. 그는 처음으로 1972년에 발표한 논문과<sup>31)</sup> 그 후의 글들에서<sup>32)</sup> 쿠파란의 제 7 동굴에서 발견된 여러 그리스어 사본이 신약성서의 사본 단편이라고 주장하였다. 즉 7Q4(=1디모 3,16; 4,1-3), 7Q5(=마르 6,52-53), 7Q6 1(=마르 4,28), 7Q6 2(=사도 27,28), 7Q7(=마르 12,17) 7Q8(=야고 1,23-24), 7Q9(=로마 5,11-12), 7Q10(=2베드 1,15), 7Q15(=마르 6,48) 등이 그것이다. 특히 그는 7Q4와 7Q5를 확실한 것으로 간주했다. 그 후 오칼라간(J. O'Callaghan)의 이 가설은 학자들 사이에서 많은 논란을 불러 일으켰다. 바이에(M. Baillet)를 비롯한 대다수의 학자들은 오칼라간(J. O'Callaghan)의 가설에 대해 부정적이었다.<sup>33)</sup> 그

30) M. Baillet, *DJD, III* (Oxford: Clarendon Press, 1962), 142-146.

31) José O'Callaghan, “¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran?” *Bib* 53 (1972), 91-100.

32) 상세한 참고 문헌은 J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study*, 3rd. ed. (Atlanta: Scholars Press, 1990), 168-169를 보라.

33) M. Baillet, “Les manuscrits de la Grotte 7 de Qumrân et le Nouveau Testament-1,” *Bib* 53 (1972), 508-516; M. Baillet, “Les manuscrits de la Grotte 7 de Qumrân et le Nouveau Testament-2,” *Bib* 54 (1973), 340-350; P. Benoit, “Notes sur les fragments grecs de la Grotte 7 de Qumrân,” *RB* 79 (1972), 321-324; P. Benoit, “Notes sur les fragments grecs de la Grotte 7 de Qumrân,” *RB* 80 (1973), 5-12. 그리고 J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for*

러나 알론소 쇠켈(L. Alonso Schökel), 로리쉬(F. Rohrhirsch), 티데(C. P. Thiede)<sup>34)</sup> 등은 이 가설을 지지하였다. 이들은 쿵란에서 가장 오래된 신약성서의 사본들을 발견했다고 주장했다. 티데(C. P. Thiede)는 7Q5의 필사 시기를 기원후 50년경으로 추정한다. 만일 오칼라간(J. O'Callaghan)과 그를 따르는 이들의 가설이 옳다면 쿵란 공동체의 거주자들에 대한 학계의 통설을 바꾸어야 할 것이다. 적어도 쿵란 거주지의 마지막 단계의 역사를 다시 써야 할 것이다. 그리고 신약성서의 사본들이 쿵란의 동굴에서 발견되었다는 것은 그리스도인들이 쿵란에서 살았다는 증거가 된다. 아니면 적어도 쿵란 공동체가 신약성서를 알고 읽었다는 증거가 된다.<sup>35)</sup>

우리는 논란이 많은 파피루스 사본인 7Q5를 분석해보고자 한다. 그리고 7Q5 사본과 마르 6,52-53의 관련성에 대한 가설을 검토해볼 것이다. 7Q5은 3.9 cm 높이와 2.7 cm너비의 다섯 행으로 된 작은 사본이다. 그리고 공식판은 7Q5의 필사 시기를 기원전 50년에서 기원후 50년 사이로 추정한다.

4.2. 본문(공식판,<sup>36)</sup> 오칼라간,<sup>37)</sup> 에쉬<sup>38)</sup>)

공식판	오칼라간(J. O'Callaghan)	뻬에쉬(É. Puech)
] [ ] TωIA[	]€[	] [ ] <sup>Y</sup> /C TωI A[ ]H <sup>0</sup> /θ

*Study*, 169-172를 보라. 최근의 비판적인 글은 다음과 같다. É. Puech, “Des fragments grecs de la grotte 7 et le Nouveau Testament? 7Q4 et 7Q5, et le papyrus Magdalen grec 17 = P64,” *RB* 102 (1995), 570-584; M.-É. Boismard, “A propos de 7Q5 et Mc 6,52-53,” *RB* 102 (1995), 585-588; P. Grelot, “Note sur les propositions du Pr Carsten Peter Thiede,” *RB* 102 (1995), 589-591; É. Puech, “Notes sur les fragments grecs du manuscrit 7Q4=1Hénoch 103 et 105,” *RB* 103 (1996), 592-600; É. Puech, “Sept fragments grecs de la Lettre d'Hénoch(1Hén 100, 103 et 105) dans la grotte 7 de Qumrân(=7QHén gr),” *RQ* 18 (1997), 313-323.

34) C. P. Thiede, “7Q -Eine Rückkehr zu den neutestamentlichen Papyrusfragmenten in der siebten Höhle von Qumran,” *Bib* 65 (1984), 538-559; C. P. Thiede, *Die älteste Evangelien- Handschrift? Das Markus-Fragment von Qumran und die Anfänge der schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments* (Wuppertal: Brockhaus, 1986). 이 책은 다양한 언어로 번역되었다. 불어 번역은 다음을 보라. C. P. Thiede, *Qumrân et les Évangiles. Les manuscrits de la grotte 7 et la naissance du Nouveau Testament. Le fragment 7Q5 est-il le plus ancien manuscrit de l'Évangile de Marc?* (Paris: F.-X. de Guibert, 1994); C. P. Thiede, “Greek Qumran Fragment 7Q5: Possibilities and Impossibilities,” *Bib* 75 (1994), 394-398.

35) J. C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 66.

36) M. Baillet, “7Q5,” M. Baillet, J. T. Milik, and R. de Vaux, eds., *DJD*, III (Oxford: Clarendon Press, 1962), 144.

37) J. O'Callaghan, “¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran?” 93-97.

38) É. Puech, “Des fragments grecs de la grotte 7 et le Nouveau Testament? 7Q4 et 7Q5, et le papyrus Magdalen grec 17 = P64,” 576.

]H KAITω[ ]NNHC[ ]ΘHC[	]YTωNH[ ]H KAITI[ ]NNHC[ ]ΘHCA[	]H KAITω[ ]NNH <sup>θ</sup> /c[ ]ΘHC <sup>ε</sup> /θ[
------------------------------	--	---

오칼라간(J. O'Callaghan)과 티데(C. P. Thiede)의 가설에 기초하여 마르 6,52-53을 재구성하면 아래와 같다.

[συνηκαν]ε[πιτοισαρτοις]  
 [αλληνα]υτωνη[καρδιαπεπωρω]  
 [μεν]η καιτι[απερασαντες]  
 [ηλθονειςΓε]ννησα[ρετκαι]  
 [προσωρμισ]θησα[νκαιεξελ]

### 4.3. 본문 분석

7Q5의 분석에 있어서 일차적인 관심은 정확한 고문서학적 해독이다. 1행의 흔적들은 확인하기가 쉽지가 않다. 공식판은 ε/θ/O/C 등의 가능성을 제시하며,<sup>39)</sup> 오칼라간(J. O'Callaghan)은 ε을 선택했다. 2행에서 공식판의 TωIA는 확실하다. 3행에서 ]H는 확실하다. 이것은 5행의 H와 비교해보면 분명하다. 그 다음 KAI는 확실하다. 그리고 T 다음에 ω나 O는 가능하나 오칼라간(J. O'Callaghan)의 I는 불가능하다. 4행에서 ]NNH 다음에 있는 아래가 불룩한 필체의 흔적으로 보아 C이 개연적이며 θ나 O도 가능하다. 5행에서 첫 글자는 θ이 O보다 더 개연적이며 H는 확실하다. 그 다음으로 C는 e보다 더 개연적이다. 마지막으로 불룩한 필체의 흔적은 ε나 θ이 O나 C보다 더 개연적이다. 그러나 오칼라간(J. O'Callaghan)가 주장하는 A는 불가능하다. 왜냐하면 A의 아래로 떨어진 사선의 흔적을 발견할 수가 없기 때문이다. 이상에서 살펴본 대로 2행의 N, 3행의 I, 5행의 A는 불가능하다. 이러한 사실은 결국 7Q5는 마르 6,52-53과 그 어떠한 연관성도 없다는 것을 분명히 입증한다.

한편 오칼라간(J. O'Callaghan)과 그를 따르는 이들은 3행의 TI는 마르 6,53의 ΔI의 변형이라고 주장한다. 그러나 신약성서의 본문비평의 관점에서 보면, 3행

39) M. Baillet, *DJD*, III (Oxford: Clarendon Press, 1962), 144.

의 TI(=τιαπερασαντες)이 마르 6,53의 ΔI(=διαπεράσαντες)을 변형한 것이라는 것을 입증할 만한 그 어떠한 마르코 복음서의 사본도 발견되지 않았다.

따라서 7Q5를 마르 6,52-53의 사본이라고 주장하는 오칼라간(J. O'Callaghan)과 그를 따르는 이들의 가설은 아무런 객관적인 근거가 없는 것이다. 그리고 오칼라간(J. O'Callaghan)의 주장과는 달리 7Q4는 오히려 에녹의 편지 103,2-4와 105,1에 해당하고, 7Q4.8.11.12.13.14는 에녹서의 마지막 부분의 그리스어 번역에 해당한다는 사실이 객관적인 연구에 의해 밝혀졌다.<sup>40)</sup>

## 5. 11Q13

### 5.1. 사본 소개

1965년에 반 데르 우데(A. S. van der Woude)는 쿵란의 제 11동굴에서 발견된 13개의 단편들을 11QMelch라는 이름으로 발표했다.<sup>41)</sup> 이 이름은 멜기세덱이 그 사본의 중심 인물이기 때문에 붙여졌다. 그 후 야딘(Y. Yadin)이 이 사본의 판독을 위해 몇 가지 중요한 제안을 하였고<sup>42)</sup> 반 데르 우데(A. S. van der Woude)는 드 종취(M. de Jonge)와의 공동 작업으로 사본의 예비판을 수정하였다.<sup>43)</sup> 그 후 많은 쿵란 연구자들이 사본의 분석과 멜기세덱이라는 인물의 해석에 대해 연구를 진행함에 따라 다양한 가설들이 제기되었다.<sup>44)</sup> 특히 밀릭(J. T. Milik)과 뷁

40) É. Puech, "Des fragments grecs de la grotte 7 et le Nouveau Testament? 7Q4 et 7Q5, et le papyrus Magdalen grec 17 = P64," 570-584; É. Puech, "Notes sur les fragments grecs du manuscrit 7Q4=1Hénoch 103 et 105," 592-600; É. Puech, "Sept fragments grecs de la Lettre d'Hénoch(1Hén 100, 103 et 105) dans la grotte 7 de Qumrân(=7QHén gr)," 313-323.

41) A. S. van der Woude, "Melchizedek als Himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen Eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI," *Oudtestamentische Studiën* 14 (1965), 354-373.

42) Y. Yadin, "A Note on Melchizedek and Qumran," *IEJ* 15 (1965), 152-154.

43) M. de Jonge-A. S. van der Woude, "11QMelchizedek and the New Testament," *NTS* 12 (1965-66), 301-326.

44) D. Flusser, "Melchizedek and the Son of Man (A Preliminary Note on a New Fragment from Qumran)," *Christian News from Israel* 17 (1966), 23-29, 이 논문은 D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem: Magnes Press, 1988), 186-192에 재수록 되었다; J. A. Fitzmyer, "Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11," *JBL* 86 (1967), 25-41. 이 논문은 J. A. Fitzmyer, *The Semitic Background of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 245-267에 재수록되었다; J. Carmignac, "Le document de Qumrân sur Melkisédeq," *RQ* 7 (1970), 343-378; D. F. Miner, "A Suggested Reading for 11QMelchizedek 17," *JSJ* 2 (1971), 144-148; J. T. Milik, "Milk<sup>h</sup>-sedeq et Milk<sup>h</sup>-resa," 95-144; A. Caquot, "Hebreu et Araméen," *Annuaire du Collège de France* 73 (1973), 386-389; F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition* (Cambridge:

에쉬(É. Puech)의 연구는 이 사본을 새롭게 이해하는 토대를 제공하였다. 이 사본의 공식판(editio princeps)은 1998년에 DJD XXIII에서 발표되었다.<sup>45)</sup>

11Q13에 대한 고문서학적 연구에 따르면 이 사본은 기원전 1세기 중엽<sup>46)</sup> 혹은 75-50년경<sup>47)</sup>의 후기 하스모네아 필체로 필사되었다. 그러나 사본의 저작 시기 추정(datation de composition)은 훨씬 더 까다롭다. 왜냐하면 그 추정은 사본의 내용과도 직접적인 관련이 있기 때문이다. 밀릭(J. T. Milik)에 따르면, 이 사본은 정의의 스승이 활동하고 있었던 기원전 120년경에 저작되었다.<sup>48)</sup> 만일 11Q13이 창세 14,18의 כהן לאל עליון이라는 호칭을<sup>49)</sup> 사용한 하스모네아 대사제들의 비합법적 사제직에 대한 비판이라면, 이 사본의 저작은 기원전 2세기의 후반후 혹은 125-100년경으로 추정된다.<sup>50)</sup>

멜기세덱은 히브리어 성서에서 두 번 언급되는데, 창세 14,18-20과 시편 110, 4에 등장한다. 그는 “살렘의 왕”(מלך שלם)이며 “지존하신 하느님의 사제”(כהן לאל עליון)이다. 그런데 쿰란의 제 11동굴에서 발견된 사본(11Q13)은 멜기세덱을 이해하는 데 새로운 지평을 열어 주었다. 히브리서의 그리스도론에 따르면 예수 그리스도는 멜기세덱의 뒤를 잇는 대사제이다. 이러한 맥락에서 11Q13과 히브리서의 대사제 그리스도론 간의 긴밀한 유사성이 학자들의 많은 관심을

---

Cambridge University Press, 1976); P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchiresa* (Washington D.C.: Catholic Biblical Association, 1981); C. Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia* (Brescia: Paideia, 1984); É. Puech, “Notes sur le manuscrit de XIQMelkʿsèdeq,” *RQ* 12 (1987), 483-513; P. Sacchi, “Esquisse du développement du messianisme juif à la lumière du texte qumranien 11QMelch,” *ZAW* 100 (1988), *Supplement* 202-214; T. H. Lim, “11QMelch, Luke 4 and the Dying Messiah,” *JJS* 43 (1992), 90-92; M. J. Davidson, *Angels at Qumran* (Sheffield: JSOT Press, 1992); É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future*, II, 515-562; M. Bodinger, “L’énigme de Melkisédeq,” *RHR* 211 (1994), 297-333; P. Garuti, “Melchisedek nei testi di Qumran e nelle lettera agli Ebrei,” *Atti e Memorie Serie VII-Volume XIII* (1995-1996), 295-317; F. Manzi, *Melchisedek e l’angelologia nell’epistola agli Ebrei e a Qumran* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1997); P. Rainbow, “Melchizedek as a Messiah at Qumran,” *Bulletin for Biblical Research* 7 (1997), 179-194; J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran*, 389-412; G. G. Xeravits, *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*, 68-75, 191-204.

45) F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar, and A. S. van der Woude, “11Q13 (Melchizedek),” *DJD*, XXIII (Oxford: Clarendon, 1998), 221-241.

46) É. Puech, “Notes sur le manuscrit de XIQMelkʿsèdeq,” 507-508; É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future*, II, 519-520.

47) J. T. Milik, “Milkʿ- sedeq et Milkʿ- resa,” 97; F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar, and A. S. van der Woude, “11Q13(Melchizedek),” 223.

48) J. T. Milik, “Milkʿ- sedeq et Milkʿ- resa,” 126. “성령의 기름 부음 받은 이”를 정의의 스승과 동일시하더라도, 11Q13이 정의의 스승이 살아 있을 당시에 저작되어야 할 필요는 없다.

49) 요한 히르카누스는 이 호칭을 사용한 첫 번째 사람이다: Flavius Josephé, *AJ XVI § 163*, Ὑρκανοῦ ἀρχιερέως θεοῦ ὑψίστου(히르카노, 지극히 높으신 하느님의 대사제).

50) É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future*, II, 521-522.



불러 일으켰다. 특히 쿠틀란 공동체가 히브리서에 영향을 주었을 것이라는 가능성이 제기되었다. 물론 두 문헌 사이의 차이점도 지적되었다.<sup>51)</sup>

따라서 우리는 쿠틀란 학자들의 다양한 연구들을 비판적으로 검토하면서 11Q13에 등장하는 멜기세덱의 정체와 사명을 규명해 보려한다. 이를 위해 11Q13의 전체 맥락 안에서 특히 11Q13 ii 1-25의 본문을 분석하려고 한다.

## 5.2. 본문<sup>52)</sup>과 번역

11Q13 ii 1-25

- 1 [ ] לים אלוהיך מלך מל [ ]  
 2 [ ] ואשר אמר בשנת היובל [הזואת תשובו איש אל אחוזתו כאשר כתוב  
 וז[ה  
 3 [ד] ב[ר] [השמטה] שמוט כול בעל משה יד אשר ישה [ברעהו לוא יגוש  
 את רעהו ואת אחיו כיא קרא] שמטה  
 4 לאל [פש[ר]ו] לאחרית הימים על השבויים אשר] אמר עליהמה לקרוא  
 לשבויים דרור [ואשר  
 5 מוריהמה מוכאי העצרה ומנחלת מלכי צדק כיא ידע רוח[ותמה  
 והמה נחל[ת] מלכי צ[דק אשר  
 6 ישיבמה אליהמה וקרא להמה דרור לעזוב להמה [משא] כול  
 עוונותיהמה ו[יעש]ה הדבר הזה  
 7 בשבוע היובל הראישון אחר תשע[ת] ה[יובלים וי[ו]ם [הכפ[וריים  
 ה[וא]ה ס[וף] ה[יו]בל העשירי  
 8 לכפר בו על כול בני א[ל] ו[אנשני] גורל מל[כי] צדק  
 [ובמר]ום עלי[המ]ה התד[בר] לפני גורל[ותמה כיא  
 9 הואה הקץ לשנת הרצון למלכי צדק ולהר[ים] בדין קדושי אל  
 לממשלת משפט כאשר כתוב  
 10 עליו בשירי דויד אשר אמר אלוהים [נ]צב בעדת אל[ בקרוב  
 אלוהים ישפוט ועליו אמנ[ך] ו[עליה  
 11 למרום שובה אל ידין עמים ואשר א[מר] עד מתי תשפוטו עוול ופני  
 רשעים תש[או] ס[לה]

51) A. Steudel, "Melchizedek," L.H. Schiffman and J. C. VanderKam(eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, Vol. 1*, 535-537.

52) 본문과 번역은 다음을 보라. É. Puech, "Notes sur le manuscrit de XIQMelchizedek," 483-513; É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future, II*, 522-526.

- 12 פשרו על בליעל ועל רוחי גורלו אשר כולמה היו הממ[רים בסורמה  
מחוקי אל ל[הרשיע]
- 13 ומלכי צדק יקום נקם משפטי א[ל ביום ההואה וינצי]ל[ו מיד] בליעל  
ומיד כול ר[וחי גורלו]
- 14 ובעזרו כול אלי [הצדק ו]הואה א[שר יעמד ביום ההואה על] כול בני  
אל והפק[יד היס]וד
- 15 הזואת הוא יום הש[לום א]שר אמר [על מלכי צדק בדברי ישע]יה  
הנביא אשר אמר [מה] נאוו
- 16 על <ה>הרים רגלי מבש[ר מ]שמיע שלום מב[שר טוב משמיע ישוע]ה  
א[א]ומר לציון [מלך] אלוהיך
- 17 פשרו ההרים [המה] הנביאי[ם] המה א[שר שמעו והקשיבו בלב]במ[ה]  
לכול אשר צוה/דבר אל
- 18 והמבשר הו[ואה] משיח הרו[ח] אשר אמר הנ[יאל עליו עד משיח  
נגיד שבועים שבעה ומבשר]
- 19 טוב משמיע ישועה] הואה הכ[תו]ב עליו אשר [ישלח להמה לנחם כול  
אבלים לשום לאבלי ציון]
- 20 לנח[ם] ה[אבלים פשרו] ל[ה]שכילמה בכול קצי הע[עולמים  
ולהודעמה
- 21 באמת למ[שפט] הו[ואה] א[שר אמר]
- 22 [רוח]ך הוסרה מבליעל ותש[וב אל אדוני ביום] נק[ם] בליעל  
ורוחי גורלו / בסוף היובל העשירי
- 23 וישפוט מלכי צדק] במשפט[י] אל כאשר כתוב עליו [אומר  
לצי[ו]ן מלך אלוהיך [צ]ציון ה[י]אה
- 24 עדת כול בני הצדק המה] מקימ[י] הברית הסרים מלכת [בר]ך העם  
ואל[ו]היך הואה
- 25 [השר מלכי צדק אשר יצי]ל[מה מי]ך בליעל ואשר אמר  
והעברתמה שו[ן]פר איל ב[כול] א[רץ]

1 너의 하느님, 왕들의 왕

2 그분이 말씀하셨다. [“이] 희년에 [너희는 저마다 제 소유지로 돌아가야 한다.”]

3 [그것에 대해 말씀하셨다. “탕감에] 관한 규정은 이러하다. [이웃에게] 빛을 준 모든 사람은 자기가 꾸어 준 것을 탕감해 주어야 한다. 하느님의 탕감령이 [선포되었으므로, 자기 이웃이나 동족에게 독촉해서는 안 된다.”]

4 [그것의] 해석은 갠헨 이들과 관련한 마지막 날들에 [관한 것이다. 그분은 말

씀하셨다. “간힌 이들에게 석방을 선포하기 위하여”]

5 가르치는 이들은 모임의 부서진 이들과 멜기세덱의 유산 가운데 있다. 왜냐  
하[면 그는] 그들의 [영들을 알고,] 그들은 [멜기세덱의 유]산인데

6 그는 그들을 다시 돌아오게 할 것이다. 그는 그들 잘못의 모든 [빛으로부터]  
자유롭게 해주기 위하여 석방을 선포할 것이다. 이 일은

7 아[흠] 번째 회년이 지난 다음 첫째 주에 일어날 것이다. 속[죄일은] 열  
번째 [회]년의 마지막인데

8 그때 [하느님의] 모든 아들과 멜[기]세덱에게 속한 이들을 위해 속죄가  
행해질 것이다. 높[은 곳에서] 그들을 위하여 그는 그들이 행한 [일]에 따라  
말[할 것이다.]

9 왜냐하면 그것은 멜기세덱을 위한 은총의 해이며, 또 올바른 통치를 위하  
여 [심판을 통]해 하느님의 거룩한 사람을 찬[양]하기 위한 것이다.

10 그것에 대해 다윗의 노래에 쓰여진 대로: “하느님께서 [신들의 모]임에  
서 일[어]서서어 그 신들 가운데서 심판하시는데도다.” 그것에 대해 그는 말했  
다: “그 위

11 높은 곳에 자리하소서. 주님께서 백성들을 심판하시는데도다.” 그리고 그  
는 말[했다: “너희는 언제까지] 불의로 심판하며 악인들의 [편에] 있으려느  
냐?” [셀]라

12 그것의 해석은 벨리알과 그에게 속한 영들에 관한 것인데 그들은 반[역  
자들이었다. 그들 모두는 악을 행하여] 하느님의 계명들을 어기었다.]

13 그러나 멜기세덱은 [바로 그 날에] 하느님 심판의 징별을 행할 것이고  
[그들을] 벨리알의 [손과 그에게 속한] 영들의 손에서 해[방시킬 것이다.]

14 그의 도움으로 모든 [정의의] 신들이 올 것이고 그는 바로 그 날에 모든  
하느님의 아들들 위에 일어설 것이고 이 [모임을] 주관[할 것이다.]

15 이것은 [이사]야 예언자의 [말들에서 멜기세덱에 대해] 말한 바 있는  
[평화]의 날이다: “얼마나 아름다운가,

16 산 위에 서서 소식을 전하[는 이의] 저 밭. 평화를 [선]포하고 [기쁜 소  
식을] 전하며 [구원을 선포하는구나.] ‘너의 하느님께서서는 [임금님이시  
다’ ]하고 시온에게 말하는구나.”

17 그것의 해석: 산들은 예언자들이구나. [그들은 하느님께서 명령하신] 모  
든 것을 [듣고 그것에 마음깊이 주의를 기울인다.]

18 소식을 전하는 이는 다니[엘이] 말한 것처럼 성[령의] 기름 부음 받은  
이다: [일곱 주간이 지나서야 기름 부음 받은 지도자가 나올 것이다.]

19 구원을 선포하고 기쁜 [소식을 전하는 이]는 다음과 같이 기[록]되어 있

는 이이다: [ “슬퍼하는 이들을 위로하기 위하여, 시온의 슬퍼하는 이들을 평안하게 하기 위하여 그분이 그들에게 보내실 것이다.” ]

20 [슬퍼하는 이들을] 위로하기 위하여, [그것의 해석]: 모든 영[원한 세대에 대해] 그들에게 가르치고 [알게 하기 위하여.]

21 진리 안에서 [심판을] 위하여, [ 그는 ] [말했다 ]

22 너의 [영은] 벨리알의 손에서 벗어났고 [벨리알과 그에게 속한 영들의 징]벌의 [날에 (열 번째 희년의 마지막에) 주님께로] 돌[아 갈 것이다.]

23 [멜기세덱은] 하느님의 심판대로 [심판할 것이다]. 그것에 대해 쓰여진 대로: “시[온에게 말]하라. 너의 하느님께서 통치하신다.” [시]온 그[것은]

24 [정의의 모든 아들들의 모임인데, 그들은] 계약을 세우고 백성의 길 [위로] 걷지 않으려 한다. 그리고 “너의 하느님” 그는(멜기세덱은)

25 [그들을] 벨리알의 [손에서 자유케 할 것이다.] 그분이 말씀하셨다. “너희가 사는 온 땅[에 나팔소리를] 울려라.”

### 5.3. 본문 분석

11Q13의 문학 양식은 4QMidEsch(4Q174+4Q177)<sup>53</sup>처럼 주제적인 성서 해석(pesher)이다.<sup>54</sup> 이 사본에서 פֶּשֶׁרוֹ(그것의 해석)이라는 표현은 사본이 잘 보존된 부분에서 세 번(ii 4.12.17), 사본이 손상되었으나 재구성이 가능한 부분에서 한 번(ii 18) 등장한다. 이 표현은 각각 성서 구절의 인용 다음에 위치한다. 첫째 성서 인용인 레위 25,13은 희년(בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל)과 관계가 있고, 둘째 성서 인용인 신명 15,2는 안식년이라는 배경에서 빛의 탕감(הַשְּׂמִמָּה)에 대해 말하며 그 후 פֶּשֶׁרוֹ라는 표현이 나온다(ii 4). 인용된 성서 구절은 본문 안에서 종말론적 전망(לְאַחֲרֵית הַיָּמִים)에서 해석되며 이사 61,1-2의 맥락 안에서 멜기세덱의 활동으로 소개된다. 셋째 성서 인용은 시편 82,1; 7,8-9; 82,2 등에서 발췌된 것으로 심판에 대해 언급한다. 이 성서 구절은 פֶּשֶׁרוֹ(ii 12) 이하에서 해석되는데, 역시 이사 61,1-3의 맥락 안에서 멜기세덱의 심판으로 설명된다. 넷째 성서 인용인 이사 52,7은 구원과 평화의 선포이다. 이 선포의 주체는 “성령의 기름 부음을 받은 이”이다. 이와 같이 11Q13은 율법, 예언서 그리고 성문서집에서 인용된 성서 구절들에 대한 주제적 성서 해석이다.

11Q13 ii 6에서 레위 25,13의 희년은 갠한 이들의 석방과 관련된다. 그리고 멜

53) A. Steudel, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat a,b)* (Leiden: E. J. Brill, 1994); É. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future*, II, 572-591.

54) J. Carmignac, “Le document de Qumrân sur Melkisédeq,” 360-362.

기세텍은 둘째 회년의 첫째 주간에 석방을 선포한다.<sup>55)</sup> 11Q13 ii 7에는 레위 25,8-17의 회년과 관련 있는 속죄의 날이라는 매우 중요한 모티프가 발견된다. 이 날은 멜기세덱이 하느님의 자녀들과 그에게 맡겨진 사람들을 위해서 결정적인 속죄를 행하는 열 번째 회년의 마지막을 가리킨다(8행). 그리고 이 문장에서 사제적 역할이 분명히 표현되고 있다는 것은 주목할 만한 사실이다. 곧이어 멜기세덱이 속죄를 행할 그 날은 11Q13 ii 8에서 은총의 해로서 설명된다. 그리고 멜기세덱은 벨리알과 그에게 맡겨진 모든 영들에 대해 하느님 심판의 징벌을 행한다. 이와 같이 11Q13에서 멜기세덱은 천상적인 인물로서 대사제이며 종말론적 심판자요 구원자이다. 그러나 그는 천상적인 메시아로 불려지지 않는다.<sup>56)</sup>

한편 11Q13 ii 16에서 인용되는 이사 52,7의 “소식을 전하는 이”(מבשר)는 18행에서 “성령의 기름 부음 받은 이”(משוח הרוח)로 해석된다. 이 표현은 이사 61,1을 암시한다. “성령의 기름 부음 받은 이”를 이해하기 위하여 이사 61,1-3의 화자에 대한 분석이 필수적이다. 역사적이고 문학적인 분석에 따르면<sup>57)</sup> 이사 61,1-3은 기름 부음을 받은 어떤 대사제의 연설이다. 이 연설에서 그는 자신의 정체와 사명을 밝힌다. 그는 대사제로서 소식을 전하는 이의 역할을 한다. 따라서 이사 61,1-3에 근거한 “성령의 기름 부음 받은 이”는 “소식을 전하는 이” 즉 예언자의 역할을 수행한다. 이와 같이 우리는 11Q13에서 서로 구별되는 두 종말론적 인물을 발견한다. 즉 멜기세덱과 “성령의 기름 부음 받은 이”이다. 멜기세덱은 천상적인 인물로서 대사제이며 종말론적 심판자요 구원자인 반면, “성령의 기름 부음 받은 이”는 종말론적 예언자이다.

쿰란의 에세네 사람들은 사실 11Q13에서 묘사된 멜기세덱에 대한 희망을 통해 요한 히르카누스 이후에 ἀρχιερέως θεοῦ ὑψίστου(지극히 높으신 하느님의 대사제)라는 칭호를 사용한 하스모네아 가문의 비합법적인 대사제들과 그들의 사제직에 대하여 비판할 수 있었을 것이다.

이상에서 살펴본 바와 같이, 11Q13의 멜기세덱에 대한 묘사는 히브리서의 멜기세덱 그리스도론을 뒷받침하는 매우 중요한 실마리를 제공한다. 즉 멜기세덱이라는 주제와 관련하여 11Q13는 구약성서와 히브리서를 연결시켜주는 고리 역할을 한다고 볼 수 있다.<sup>58)</sup> 이것은 히브리서의 독자와 멜기세덱이라는 주제의 관련성을 이해하는 데 매우 중요한 역할을 한다. 11Q13을 통해 이미 멜기세덱에 대하여 잘 알고 있었던 사람들에게 히브리서의 멜기세덱 그리스도론은 전혀 낯설지 않았을 것이다.

55) J. T. Milik, “Milkā-sedeq et Milkā-resa,” 101.

56) É. Puech, “Messianisme, eschatologie et résurrection dans les manuscrits de la mer Morte,” 282.

57) P. Grelot, “Sur Isaïe LXI: La première consécration d'un grand-prêtre,” *RB* 97 (1990), 414-431.

58) É. Puech, “Les manuscrits de la mer Morte et le Nouveau Testament,” 302-306.

## 나오는 말

이상에서 우리는 4Q285, 4Q448, 4Q246, 7Q5, 11Q13을 문학적이고 역사적인 방법론으로 분석하였다. 쿠파란 학자들의 다양한 가설들을 비판적으로 검토하면서 사본에 대한 해석을 시도하였다. 이 다섯 사본의 연구를 통해 우리는 쿠파란 사본들이 성서 연구에 어떤 가치를 지니고 있는지를 발견할 수 있었다. 우리의 연구 결과를 정리하면 아래와 같다.

첫째, 4Q285는 먼저 쿠파란 공동체의 사본에 인용된 구약성서 본문의 전송 단계를 보여주며, 그 본문이 쿠파란 공동체에서 어떻게 이해되었는지를 보여준다. 이 사본은 특히 이사 10,34-11,1이 쿠파란 공동체의 종말론과 메시아 사상 안에서 해석되고 있다는 것을 입증한다. 이 해석은 쿠파란의 다른 사본에서 뿐 아니라 신약 성서에서도 발견된다. 그리고 4Q285는 사본 연구에서 재구성의 중요성을 보여준다. 단편들로 구성된 사본 연구에 있어서 정확한 재구성은 사본의 올바른 판독을 위해 필수적이다. 한편 4Q285는 사본의 정확한 판독이 본문에 대한 올바른 해석의 출발점이라는 사실을 잘 드러낸다. 잘못된 사본 판독에 근거한 그 어떤 가설도 신뢰성을 가지지 못한다. 이 사본에 대하여 메시아의 죽음을 주장하는 가설은 본문과 그 맥락에 대한 잘못된 해석에 근거한 것이다. 죽임을 당하는 메시아에 대한 사상이 그리스도교 이전에 이미 유다이즘 안에 존재했다는 가설은 그 어떤 문헌적 근거를 가지지 못한다.

둘째, 4Q448은 사본 연구에 있어 고문서학적 연대 추정과 본문에 등장하는 역사적 인물의 정체를 밝히는 것이 얼마나 중요한가를 보여준다. 역사적 실제 인물에 대한 정확한 이해는 사본의 저작과 필사시기의 연대 추정을 위해 중요하며, 그 사본의 역사적 맥락을 이해하는 데 필수적이다. 4Q448의 연대추정과 요나단의 정체 규명은 쿠파란 공동체의 초기 역사 연구에 있어서 매우 중요한 정보를 제공한다. 역사적이고 문학적인 분석에 따르면, 4Q448과 또 다른 요나단 사본인 4Q523에 등장하는 요나단은 요나단 마카베오이며, 이 사본들은 그에 대한 쿠파란 공동체의 평가를 제공한다. 요나단 마카베오는 쿠파란 공동체의 창시자인 “정의의 스승”을 예루살렘 성전의 대사제직으로부터 쫓아내고 그 직책을 찬탈한 인물이다. 그는 1QpHab 등의 쿠파란 사본에서 “악한 사제”라 불린다. 이와 같이 4Q448는 기원전 2세기의 유대 역사와 쿠파란 공동체의 역사 연구를 위한 귀중한 사료이다.

셋째, 4Q246은 성서 연구에 있어 매우 중요하며 동시에 논란이 많은 사본이다. 이 사본은 아랍어 다니엘서 외경인데, 특히 다니엘서 7장은 4Q246의 문학적 구조, 어휘, 내용에 많은 영향을 주었다. 그리고 이 사본에 등장하는 “하느님의 아들”이라는 표현은 신구약 중간시기에 이 호칭이 어떻게 이해되고 사용되었는지

를 보여주는 중요한 문헌이다. 4Q246의 “하느님의 아들”에 대한 해석은 매우 다양하다. 긍정적인 해석과 함께 부정적인 해석도 제시되었다. 이 “하느님의 아들”을 메시아로 해석하는 학자들이 있는데, 이 가설에 따르면 4Q246은 메시아를 “하느님의 아들”이라고 명시적으로 지칭하는 최초의 문헌이 된다. 이러한 맥락에서 4Q246와 루가 1,32-35 사이의 문학적 유사성은 매우 놀랍다. 그러나 이 유사성이 4Q246에 대한 메시아적 해석의 절대적 근거가 될 수는 없다. 오히려 4Q246의 문학적 구조는 “하느님의 백성”을 새로운 종말론적 시대의 주인공으로 묘사하며, “하느님의 아들”은 이 종말론적 전환 직전의 마지막 악한 왕을 가리킨다. 그를 안티오쿠스 4세로 해석하는 가설은 요한 10,22-39의 이해를 위한 중요한 실마리를 제공한다.

넷째, 7Q5는 사본 연구에 있어 정확한 판독이 얼마나 중요한가를 다시 한번 보여주는 좋은 예이다. 잘못된 사본 판독이 특정 가설의 근거로 이용될 때 어떤 잘못된 결과를 초래하는지 여실히 보여주고 있다. 이 사본은 쿵란 사본과 신약성서, 쿵란 공동체와 초대 그리스도교 공동체와의 관계에 있어서 문헌적 고찰에 의한 객관적 사실에 근거하지 않는 지나친 상상력이 어떤 결과를 가져오는지 잘 보여주고 있다. 7Q5를 마르 6,52-53의 사본으로 주장하는 가설은 그 어떤 객관적인 근거를 가지고 있지 않다.

다섯째, 11Q13는 구약성서와 신약성서 사이에서 쿵란 사본이 어떤 역할을 하는지 잘 보여준다. 즉 11Q13는 구약성서에서는 창세 14,18-20과 시편 110,4에서만 언급되는 멜기세덱이 신약성서 히브리서 안에서 중요한 역할을 행하는 과정을 이해하는 데 귀중한 실마리를 제공한다. 11Q13을 잘 알고 있었던 과거의 쿵란 공동체 사람들에게 히브리서의 멜기세덱 그리스도론은 전혀 낯설지 않았을 것이다. 이러한 맥락에서 우리는 신약성서의 이해를 위한 쿵란 사본의 중요성을 상정할 수 있다.

이상에서 분석한 쿵란의 다섯 사본은 성서 연구를 위하여 매우 중요한 사항들을 제시한다. 즉 사본 연구에 있어서 정확한 판독과 사본의 재구성, 그리고 사본 연대추정의 중요성을 환기시킨다. 한편 쿵란 사본은 구약성서 본문 전승의 역사와 그 해석의 역사를 연구하는 데 있어 중요한 문헌일 뿐 아니라 신약성서와 초대 그리스도교 공동체의 이해를 위해서도 매우 중요한 정보들을 제공한다.

## \* 주요어

쿵란 사본, 4Q285, 4Q448, 4Q246, 7Q5, 11Q13, 쿵란 사본의 재구성, 쿵란 공동체, 초대 그리스도교 공동체.

<Abstract>

**Qumran Manuscripts and Biblical Studies: 4Q285,  
4Q448, 4Q246, 7Q5, 11Q13.**

Prof. Chang-Hyun Song  
(Catholic University of Daegu)

The purpose of this study is to explore the relationship between the Qumran manuscripts and biblical studies. Among the Qumran manuscripts, the controversial manuscripts of 4Q285, 4Q448, 4Q246, 7Q5, 11Q13, which are the focus of scholars' dispute, have particularly been analyzed in relation to biblical studies. We have first introduced each manuscript briefly, attempted to translate the texts, and used literary and historical methods to analyze them. Through our studies of these five manuscripts, we were able to identify the values they hold for biblical studies. Our research results can be summarized as follows:

Firstly, the 4Q285 manuscript illustrates the stages of transmission of the Old Testament texts quoted in the Qumran manuscripts, and how they were understood by the Qumran community. This in particular proves that Isaiah 10:34-11:1 were understood in the context of the eschatological and messianic beliefs of the Qumran community, and this is found not only in other Qumran manuscripts but also in the New Testament. In addition, it illustrates the importance of reconstruction in manuscript studies, and also clearly reveals that accurate reading of the manuscript is the starting point of correct translation of the text.

Secondly, the 4Q448 manuscript shows how important it is for manuscript studies to discern the paleographic dates of manuscripts and to find out the identities of historical figures appearing in the text. Discerning the paleographic date of 4Q448 and finding out the identify of Jonathan constitutes very important information for the study of the early history of the Qumran community. Jonathan, who appears in 4Q448 and also in 4Q523, which is another manuscript with the appearance of Jonathan, is Jonathan Maccabee, and these manuscripts provide information about how the Qumran community thought of him. In Qumran manuscripts such as 1QpHab, etc., he is regarded as the "Wicked Priest." The 4Q448 manuscript is a precious document for study of the history of the Jews in 2C B.C. and the Qumran



community.

Thirdly, the 4Q246 manuscript is the most important, and at the same time controversial, in biblical studies. This manuscript carries the apocryphal book of Daniel in Aramaic, and Chapter 7 of Daniel greatly influenced the literary structure, words, and contents of 4Q246. This 4Q246 manuscript is important, as the expression “Son of God” found in it shows how this appellation was understood and used in the period in between the Old and the New Testaments.

Fourthly, the 7Q5 manuscript once again exemplifies the importance of accurate reading in manuscript studies, and vividly shows how incorrect manuscript reading can lead to all the wrong consequences when it is used as the basis of a certain hypothesis. This manuscript well illustrates the kind of results we can get regarding the relationships between the Qumran manuscripts and the New Testament, and the Qumran community and early Christian community from over-imaginative thinking not based on objective facts from literature review.

Fifthly, the 11Q13 manuscript clearly shows the role of Qumran manuscripts, in between the Old Testament and the New Testament. That is, 11Q13 provides valuable clues for understanding how Melchizedek, who was mentioned only in Genesis 14:18-20 and Psalms 110:4 of the Old Testament, comes to play an important role in the book of Hebrews in the New Testament. That is because the people of the Qumran community who knew the 11Q13 manuscript would be perfectly familiar with the Christ being referred to as Melchizedek in the book of Hebrews. In such a context, we can assume the significance of the Qumran manuscripts for our understanding of the New Testament.

The five Qumran manuscripts analyzed above suggest very important points for biblical studies. In other words, they remind us of the importance of accurate reading, reconstruction of the manuscripts, and tracing of manuscript dates in manuscript studies. On the other hand, the Qumran manuscripts are important not only for studying the history of the Old Testament text transmission and interpretation, but also for providing invaluable clues for understanding the New Testament and early Christian community.

## 예레미야서 번역의 몇 가지 문제

박동현\*

이 글에서는 구약성서 히브리 본문<sup>1)</sup>을 우리말로 옮길 때 생기는 여러 가지 문제 가운데서 몇 가지를 예레미야서에서 찾아 살펴보기로 한다. 그 가운데 어떤 문제는 예레미야서에 고유하거나 주로 나타나는 것이기도 하겠지만, 대부분의 문제는 구약성서의 다른 책에서도 부딪치는 문제이다.

아래에서는 1. 예레미야서의 표제<sup>2)</sup>인 1장 1-3절을 보기로 히브리 본문을 한글로 옮길 때 생각해야 할 점들을 살펴 본 뒤에, 2. 같은 히브리 표현이 예레미야서 여러 곳에 나올 경우에 이를 될 수 있으면 한결같이 번역함이 좋다는 점을 생각해 보고, 3. 뒤이어 구약의 다른 책의 일부분이 예레미야서에 인용되어 있는 경우에 이를 어떻게 관련성 있게 번역할 것인가에 대해 살펴보기로 한다. 마지막으로, 4. 예레미야서 본문이 신약에 인용되었을 경우 번역에서는 이 둘을 어떻게 관련지을 것인가를 따져보려고 한다.

『공동번역』이 나온 뒤부터 한글 성서 번역에서도 형식의 일치보다는 내용의 동등성에 더 큰 관심을 두게 된 것으로 보인다<sup>3)</sup>. 그런데, 번역할 본문의 내용뿐만 아니라 형식에서 느낄 수 있는 독특한 분위기도 잘 전달할 수 있도록 균형 있게 번역하는 것이 중요하므로, 성서 번역의 훈련 과정에서는 일단 번역할 본문의 문법 구조와 어휘 내용을 잘 이해하면서, 그것을 번역에서 최대한 살리도록 애쓸 필요가 있다. 아래에서는 주로 이 점을 염두에 두면서 예레미야서 번역의 실재를 조금이라도 함께 맛보려고 한다.

\* 장로회신학대학교, 구약학

- 1) 이 글에서는 최근에 Young-Jin Min, "The Two Different Books of Jeremiah Should Be Edited Independently and Sequentially," 『성경원문연구』 7 (2000), 61-99 에서 다시 간추려 다룬, 예레미야서의 마소라 본문과 칠십인역 본문 사이의 관계에 대한 근본적인 문제를 다루지 않고, 일단 Wilhelm Rudolph, ed., *Liber Jeremiae*, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* 8 (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1970)와 C. Rabin, S. Talmon, and E. Tov, eds., *The Book of Jeremiah*, *Hebrew University Bible Project 2* (Jerusalem: Magnes Press, 1997)에서 기본 본문으로 제시한 마소라 본문의 한글 번역 문제에 집중하고, 칠십인역은 필요한 경우에만 인용하기로 한다.
- 2) 이 글에서는 ‘표제(標題)’를 한글학회 위임, 『우리말큰사전』 (서울: 어문각, 1992), 4460 에서 제시하는 여섯 가지 뜻 가운데서 첫째인 ‘서책의 끝에 쓰인 그 책의 이름’이나 둘째인 ‘연설, 담화 같은 것의 제목’이라는 뜻으로 쓰기로 한다.
- 3) 『공동번역 성서』 (서울: 대한성서공회, 1977)의 머리말을 보라.

## 1. 1장 1절-3절의 번역 문제

### 1.1. 히브리 본문의 짜임새

1장 1절-3절의 예레미야서의 표제인데, 이는 구약 예언서의 표제 가운데서는 가장 길다<sup>4)</sup>. 그만큼 그 짜임새가 복잡하여, 이를 번역하기가 쉽지 않다. 아래 도표에서는 이 석 절의 문법적 짜임새를, 한글로 소리 나는 대로 적은 히브리어<sup>5)</sup> 본문과 『개역개정판』 번역문의 두 가지로 그려보았다.

- ㉠ <디브레 이르므야후>
  - ㉡ <벤 힐키야후>
    - ㉢ <민 학코하님>
      - ㉣ <아셰르 브아나뚝 브에레츠 빈야민>
- ㉤ <아셰르 하야 드바르 아도나이 엘라우>
  - ㉥ <비메 요쉬야후 벤 아몬 멜렉 여후다>
  - ㉦ <비셀로쉬 에스레 사나 르몰코>
- ㉧ <와여히>
  - ㉨ <미메 여호야김 벤 요쉬야후 멜렉 여후다>
  - ㉩ <앗 톨 아쉬테 에스레 사나 르치키야후 벤 요쉬야후 멜렉 여후다>
  - ㉪ <앗 글롯 여루살라임 바호데쉬 하마미쉬>

- ㉫ 예레미야의 말이라
  - ㉬ 힐기야의 아들
    - ㉭ 제사장들 중
      - ㉮ 베나민 땅 아나뚝의
- ㉯ 여호와와 말씀이 예레미야에게 임하였(고)
  - ㉺ 아몬의 아들 유다 왕 요시야가
  - ㉻ 다스린 지 십삼 년에
- ㉼ (임하였)고 임하니라
  - ㉽ 요시야의 아들 유다의 왕 여호야김 시대부터
  - ㉾ 요시야의 아들 유다의 왕 시드기야의 십일년 말까지

4) 세 큰 예언서와 열두 작은 예언서 가운데 에스겔과 요나와 학개와 스가랴에만 표제가 없다.  
 5) 이 글에서는 히브리 낱말을 일단 한글로 음역한 것을 < > 안에 넣어 적기로 한다. 히브리 낱말의 한글 음역에 대해서는 아직 학계에서 합의된 바가 없다. 필자가 『성경원문연구』 8 (2001), 106-157에 발표한 “개역한글판의 히브리어 고유명사 한글 음역 방식과 히브리어 한글 음역 시안”을 따르기로 한다.

## ㉔ 곧 오월에 예루살렘이 사로잡혀 가기까지

이 표제의 핵심은 <디브레 이르므야후>('예레미야의 말이라')<sup>6)</sup>라는 명사구이다. 이 명사구를 이루는 두 낱말 가운데 고유명사인 <이르므야후>('예레미야')를 꾸미는 말로 <벤 힐기야후>('힐기야의 아들')라는 동격 명사구가 뒤따르고, 그 뒤에 <힐기야후>에 걸리는 전치사구 <민 학코하님>('제사장들 중')<sup>7)</sup>이 있다.

이 전치사구 다음에 <아세르> 문장이 둘 나온다. 첫 <아세르> 문장은 <아세르 브아나토틀 브에레츠 빈야민>('베냐민 땅 아나돏의')으로 간단하다. 이 문장으로 써 1절은 끝나는데, 글의 흐름으로 보아 이 <아세르> 문장은 그 선행사가 <학코하님>('제사장들')인 관계문으로 볼 수 있다.

둘째 <아세르> 문장의 중심 부분은 <아세르 하야 드바르 아도나이 엘라우>('여호와와 말씀이 예레미야에게 임하였고')이고, 시점을 알려주는 두 개의 전치사구인 <비메 요쉬야후 벤 아몬 멜렉 여후다>('아몬의 아들 유다 왕 요시야가')와 <비셀로쉬 에스레 샤나 르몰코>('다스린 지 십삼 년에')가 뒤따르면서, 2절이 끝난다.

3절은 <와우> 미완료 연속법으로 시작하므로, 2절의 연속으로 볼 수 있다. 그런데, 3절은 다시 그 <와우> 미완료 연속법 동사인 <와여히>('임하니라')와 첫 시점을 말하는 전치사구 <미메 여호야킴 벤 요쉬야후 멜렉 여후다>('요시야의 아들 유다의 왕 여호야킴 시대부터')와 마지막 시점을 표현하는 두 개의 전치사구 <앗 톱 아쉬테 에스레 샤나 르치키야후 벤 요쉬야후 멜렉 여후다>('요시야의 아들 유다의 왕 시드기야의 십일년 말까지')와 <앗 글롯 여루살라임 바호데쉬 하하미쉬>('곧 오월에 예루살렘이 사로잡혀 가기까지')로 이루어져 있다.

이렇게 3절도 2절 첫머리의 관계사 <아세르>의 영향 아래에 있다고 한다면, 둘째 <아세르> 문장은 2절과 3절 전체라 할 수 있다. 이 <아세르>를 앞의 경우처럼 관계사로 이해한다면, 그 선행사가 <이르므야후>이겠지만, 선행사를 포함하는 관계사로 보는 것이 더 낫다<sup>8)</sup>.

이제 1절-3절의 이런 복잡한 짜임새를 염두에 두고 이 표제를 한글로 옮길 때 생각해 볼 몇 가지 문제를 하나씩 알아보자.

## 1.2. 각 부분의 번역

6) 이 글에서 한글 음역 뒤 ( ) 안에 적어 넣은 번역은 『개역개정판』의 번역이다. 사역(私譯)을 쓸 경우에는 사역을 먼저 적고 뒤이어 ( ) 안에 한글 음역을 넣기로 한다.

7) *Holy Bible: Contemporary English Version* (New York: American Bible Society, 1995)에서는 <민 학코하님>이 <이르므야후>에 걸리는 것으로 이해하고 있다. 아래 각주 25)를 보라.

8) 이에 대한 자세한 논의는 아래 2(3)과 II.2(4)에 나온다.

## (1) ㉠ &lt;디브레 이르므야후&gt;

남성 복수 연계형 명사인 <디브레>를 어떻게 번역할 것인가? 여기에서는 문제를 다시 세 가지로 나눌 수 있다. 첫째, 이 복수형 히브리 낱말을 한글로 옮길 때 그대로 복수형으로 옮길 것인가 아니면 단수로 옮길 것인가 하는 문제가 생긴다. 둘째, 이 명사의 뜻을 ‘말’로 이해할 것인가 아니면 ‘일’로 이해할 것인가 하는 문제가 생긴다. 셋째, 연계형의 의미를 소유의 의미로 보아 ‘...의’로 번역할 것인가 아니면 목적격 속격으로 보아 ‘...에 대한’으로 번역할 것인가 하는 문제가 생긴다. 그런데, 이 세 문제는 서로 얽혀 있다.

① 히브리 명사와는 달리 우리말에서는 단수와 복수를 그리 엄격하게 구별해서 쓰지 않는다. 단수를 쓰더라도 문맥에 따라 그것이 실제로 단수를 가리키는지 복수를 가리키는지를 알아차릴 수 있기 때문이다. 그런데, 예언서의 표제에 <다바르>가 쓰이는 경우에 여섯 번은 단수로 쓰이는데(호 1:1; 율 1:1; 습 1:1; 속 9:1; 12:1; 말 1:19), 한결같이 <드바르 아도나이>('여호와와 말씀')이란 고정된 어구에 들어 있다. <다바르>가 복수로 쓰인 경우는 예레미야와 아모스 둘 뿐인데, 두 경우 다 복수 연계형 뒤에 예언자의 이름이 붙어 있다.

<드바르 아도나이>는 야웨로부터 비롯되는 말씀을 통틀어 일컫는 말이므로, 이를 ‘여호와와 말씀’이라고 옮기는 데 아무런 문제가 없다. 그렇지만, <디브레 이르므야후>는, <다바르>를 일단 ‘말’로, 또 연계형을 소유격 표현으로 이해할 경우에, 예레미야가 전한 개별적인 말씀을 합한 것을 가리키므로, ‘예레미야의 말들’이라고 할 만하다. 그렇지만, 우리말에서는 굳이 ‘말들’이라 하지 않더라도 큰 문제가 없다<sup>10)</sup>.

②③ 그런데, 예언서에 예언자가 전한 말만 들어 있지 않다. 예언자에 대한 이야기가 나오기도 한다. 그런 이야기를 특히 많이 읽을 수 있는 예언서가 예레미야서이다. 예레미야서의 산문 부분에서는 예언자가 겪은 일과 사건에 대한 이야기가 자주 나온다. 게다가, 히브리 낱말 <다바르>가 ‘말’을 뜻할 뿐 아니라 ‘일’,

9) 속 9:1; 12:1; 말 1:1에는 <맛사>('경고') 다음에 <드바르 아도나이>가 나온다.

10) William McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, Vol. I: *Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*, International Critical Commentary (Edinburgh: T&T Clark, 1986), 1에서는 <디브레 이르므야후>를 a record of the words spoken by Jeremiah로 옮겼다. 칠십인역에는 <디브레 이르므야후>에 상응하는 부분으로 ‘예레미야에게 임한, 하나님의 말씀’이 나온다. 이는 <드바르 엘로힘 아세르 하야 엘 이르므야후>를 떠올리게 하는 번역인데, 무엇보다도 ‘여호와와 말씀’이라 하지 않고 ‘하나님의 말씀’이라고 한 점이 독특하다.

‘사건’도 뜻할 수 있다. 그렇다면, <디브레 이르므야후>도 ‘예레미야의 말(들)’로만 이해할 것이 아니라 ‘예레미야의 일들’ 곧 예레미야가 겪은 일들, 또는 예레미야에 관한 사건들이란 뜻으로도 읽을 수 있지 않을까? 『공동번역』이 <디브레 이르므야후>를 ‘예레미야 일대기’로 옮긴 것은 이런 점을 고려한 것으로 보인다<sup>11)</sup>. 최근에는 <디브레 이르므야후>가 실제로는 예레미야의 말과 행동을 가리키므로, 이를 넓은 뜻으로 이해하여 ‘예레미야의 유산(the legacy of Jeremiah)’으로 번역하자고 제안하는 학자도 있다<sup>12)</sup>. 우리로서는 ‘예레미야의 이야기’라고 번역하면 좋으리라 생각한다. ‘예레미야의 이야기’는 예레미야가 한 이야기뿐만 아니라 예레미야에 관한 이야기도 뜻할 수 있기 때문이다<sup>13)</sup>.

## (2) ⊕ <민 학코하님>

<민 학코하님>을 직역하면, “그 제사장들로부터” 또는 “그 제사장들 가운데에”가 된다. 『표준새번역』의 “제사장 출신인”은 첫 견해를 반영하고, 『개역한글판』의 ‘제사장 중’과 『개역개정판』의 ‘제사장들 중’은 둘째 견해를 따른 것으로 보인다. 전치사 <민>이 부분을 가리킨다고 보면, “그 제사장들 가운데 하나”로 옮길 만하다. 공동번역의 “사제 가운데 한 사람”이 그런 보기이다.

## (3) ⊕ <아세르 하야 드바르 아도나이 엘라우>의 번역

이 문장을 1절의 둘째 낱말 <이르므야후>와 한데 묶어 읽으면, 그 전체를 “야훼의 말씀이 임한 예레미야”로 번역할 수 있다<sup>14)</sup>. 그렇지만, 14장 1절과 46장 1절과 47장 1절과 49장 34절에 선행사 없이 독립적인 문장으로 표제로 쓰이는 <아세르 하야 드바르 아도나이 엘 이르므야후 ... >를 염두에 두면<sup>15)</sup>, 1장 2절의

11) 이 글에서 『표준새번역개정판』과 『공동번역개정판』의 번역은 그것이 각각 『표준새번역』과 『공동번역』과 다를 경우에만 인용하기로 한다. 뒤집어 말하면, 따로 『표준새번역개정판』과 『공동번역개정판』을 언급하지 않을 때는, 개정판이 각각 『표준새번역』과 『공동번역』 그대로임을 뜻한다.

12) Jack R. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, The Anchor Bible 21A (New York: Doubleday, 1999), 222.

13) Wilhelm Rudolph, *Jeremia*, 3rd ed., Handbuch zum Alten Testament Erste Reihe 12 (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1968), 2의 번역, Geschichte Jeremias도 마찬가지로 뜻으로 이해할 수 있다.

14) Wilhelm Rudolph, *Jeremia*, 2; Siegfried Herrmann, *Jeremia*, Biblischer Kommentar Altes Testament XII/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986), 1; Robert P. Carroll, *Jeremiah*, Old Testament Library (London: SCM Press, 1986), 89; Peter C. Craigie, Page H. Kelly, and Joel F. Drinkard Jr., *Jeremiah 1-25*, Word Biblical Commentary 26 (Dallas, Texas: Word Books, 1991), 1; J. R. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 3; 221도 그렇게 이해하고 있다.

15) 이에 대한 자세한 논의는 아래 II.2(4)에 나온다.

<아세르 하야 드바르 아도나이 엘라우>도 또 하나의 표제, 곧 두 번째 표제로 볼 수 있다. 이럴 경우에 이 문장은 “야훼의 말씀으로 그에게 임한 바<sup>16)</sup>” 정도로 직역할 수 있는데<sup>17)</sup>, 이는 곧 1절 맨 앞의 ‘예레미야의 <다바르>들’과 동격을 이룬다고 볼 만하다. 1-3절의 복잡한 구조를 생각한다면, 2-3절을 1절과 동격을 이루는, 또 하나의 표제로 이해하는 것이, 2-3절을 <이르므야후>를 꾸미는 관계문으로 보는 것보다 번역 작업에 더 유리하리라 생각한다.

야훼의 말씀을 주어로 하는 동사 <하야>를 우리말로 제대로 옮기기가 쉽지 않다. 『개역한글판』과 『개역개정판』에서는 ‘임하다’로 번역했지만, <하야>는 이 경우 어떤 사건이 일어나는 것을 뜻하므로, 단순히 ‘오다’를 뜻하는 ‘임하다’라는 말로는 그 뜻을 제대로 살리지 못한다. 공동번역이나 천주교새번역<sup>18)</sup>에서 이를 ‘내리다’로 옮긴 것은 한국 토속 종교의 ‘신 내림’을 떠올리게 한다.

(4) ㉠ <비메 요쉬야후 벤 아몬 멜렉 여후다>와 ㉡ <비셀로쉬 에스레 사나 르물코>

<비메 요쉬야후 벤 아몬 멜렉 여후다>에서 <벤 아몬>과 <멜렉 여후다>는 둘다 <요시아후>에 걸리는 동격으로 이해할 수 있다. 그리하여, 이 어구는 “아몬의 아들 유다 왕 요시아의 시대에”로 옮길 수 있다. <비셀로쉬 에스레 사나 르물코>는 “그가 왕이 된 지 열 셋째 해에”로 번역할 만하다. 이는 바로 앞 전치사구의 내용을 좀 더 자세히 알려준다. 거의 대부분의 번역본에서는 이 둘을 한데 묶어 “아몬의 아들 유다 왕 요시아가 왕이 된 지 열 셋째 해에”라는 식으로 옮긴다. 그렇지만, 히브리 본문의 분위기를 살리자면, “아몬의 아들 유다 왕 요시아의 시대에, (그것도) 그가 왕이 된 지 열 셋째 해에”로 번역할 만하다.

(5) ㉢ <와여히>

와우 미완료 연속법인 <와여히>는 앞 문장의 주어인 <드바르 아도나이>와 전

16) 이 경우 우리말의 끝 부분인 ‘바’는 “풀이씨의 매김풀 ‘-ㄴ(은, 는), ㅁ(을), -던’ 다음에 쓰이어, 앞엿말의 그 내용(사실)이나 일 따위를 나타내는 말”이다. 한글학회 엮음, 『우리말큰사전』, 1576.

17) William L. Holladay, *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 14 의 번역, what came as the word of Yahweh to him이 바로 이런 견해를 반영한다.

18) 『예레미야 · 바룩』, 정태현 번역, 구약성서 새 번역 8 (서울: 한국천주교중앙협의회, 1996)을 말한다.

치사구인 <엘라우>가 이 연속 문장에서도 여전히 주어와 전치사구의 역할을 하고 있음을 전제한다. 뒤이어 시간을 나타내는 세 개의 전치사구가 나온다.

- (6) ㉠ <미메 여호야킴 벤 요쉬야후 멜렉 여후다>,  
 ㉡ <앗 톱 아쉬테 에스레 샤나 르치키야후 벤 요쉬야후 멜렉 여후다>,  
 ㉢ <앗 글롯 여루살라임 바호데쉬 하마미쉬>의 번역

<미메 여호야킴 벤 요쉬야후 멜렉 여후다>는 2절에서 처음으로 말한 말씀 임함의 사건 다음으로 말씀이 임하기 시작한 때를 알려주는데, “요시야의 아들 유다 왕 여호야킴의 시대부터”라고 옮길 수 있다. 그렇게 말씀이 임한 사건이 끝난 때를 표현하는 두 개의 전치사구가 뒤따르는데, 그 첫 전치사구가 <앗 톱 아쉬테 에스레 샤나 르치키야후 벤 요쉬야후 멜렉 여후다>이다. 이는 “요시야의 아들 유다 왕 시드기야의 열한 번째 해가 다하기까지”로 번역할 수 있다. 말씀 임함이 끝난 때를 알려주는 둘째 전치사구 <앗 글롯 여루살라임 바호데쉬 하마미쉬>는 “예루살렘이 다섯째 달에 사로잡혀가기까지”로 직역할 수 있다. 이 전치사구는 바로 앞의 전치사에서 말한 바를 다른 식으로 더 설명한다고 볼 수 있다. 따라서, 이 둘은 “요시야의 아들 유다 왕 시드기야의 열한 번째 해가 다하기까지, (곧) 다섯째 달에 예루살렘이 사로잡혀가기까지”로 이어 번역할 만하다.

### 1.3. 1-3절 전체의 번역

(1) 히브리 본문에서는 하나로 죽 이어지는 1-3절을 번역본에서는 보통 여러 문장으로 나누어 옮긴다<sup>19)</sup>. 『개역한글판』과 『개역개정판』에서는 1절을 2-3절과 끊어서 전체를 두 부분으로 번역했다<sup>20)</sup>. 한글 공인번역본 가운데서 내용의 동등성을 가장 강하게 겨냥하는 공동번역에서는 ‘예레미야의 일대기’란 제목을 맨 앞에 내세운 뒤에 1절의 나머지 부분을 한 문장으로 옮기고, 2절과 3절도 각각 독립 문장으로 번역했다. 『표준새번역』에서는 1절을 두 문장, 2절을 한 문장, 3절을 두 문장으로 나누어 1-3절을 모두 다섯 문장으로 번역했다. 천주교새번역

19) 주석가 가운데서는 이를테면 W. Rudolph, *Jeremia*, 2와 W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, 14 가 1-3절 전체를 하나로 죽 이어 옮겼다.  
 20) 주석가 가운데서는 이를테면 Gunther Wanke, *Jeremia Teilband 1: Jeremia 1:1-25:14*, Zürcher Bibelkommentare AT 20,1 (Zürich: Theologischer Verlag, 1995), 27 가 그렇게 번역했다. 이와는 달리, S. Hermann *Jeremia*, 3-4 와 R. P. Carroll, *Jeremiah*, 89 과 P. C. Craigie, P. H. Kelly, and J. F. Drinkard, Jr., *Jeremiah 1-25*, 3 와 J. R. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, 3; 221 은 1-2절과 3절의 둘로 나누어 옮겼다.



에서는 각 절을 한 문장으로 옮겼다<sup>21)</sup>.

(2) <디브레 이르므야후>라는 명사구로 시작하는 히브리 본문 1-3절을 여러 부분으로 나누어 옮기면, 번역문은 어쩔 수 없이 대부분 문장의 형태를 띠게 된다. 이를테면, 『개역개정판』 2절에서 “... 여호와와 말씀이 예레미야에게 임하였고” 할 때, 이는 “야훼의 말씀으로 그에게 임한 바”라는 히브리어 표현의 명사적 성격 곧 표제의 성격이 약화되고, 그 대신 말씀이 임하는 사건이 생겼다는 상황이 두드러지게 된다. 어찌 보면 이런 차이가 그리 중요하지 않다. 그렇지만, 예레미야서에는 ‘말씀’이 표제로 제시된 경우와 ‘말씀이 임했다’고 표현된 경우를 구별해 보아야 한다. 그 대표적인 보기로 이른바 성전 설교가 들어 있는 두 본문인 7장 1절과 26장 1절을 견주어 보자.

7:1 <핫다바르 아세르 하야 엘 이르므야후 메엿 아도나이 ... >

26:1 < ... 하야 핫다바르 핫제 메엿 아도나이 ... >

이 두 문장을 직역하면, 7장 1절은 “야훼께로부터 예레미야에게 임한 말씀 ...”으로, 26장 1절은 “... 이 말씀이 야훼께로부터 임했다 ...”로 옮길 수 있다. 7장 1절에서는 말씀이 임한 결과를 표현한다면, 26장 1절에서는 말씀이 임하는 사건 자체를 표현한다. 그리하여 7장 1절이 2-15절에 들어 있는 말씀의 표제라면, 26장 1절은 말씀이 임한 사건을 비롯하여 잇달아 일어나는 일들에 대한 이야기인 2-24절, 더 정확히는 그 첫 부분인 2-6절의 도입부이다. 그에 맞추어 26장 2-6절에서는 7장 2-15절의 내용을 간추려 적고 있다.

그런데, 『개역개정판』에서는 7장 1절을 26장 1절과 마찬가지로 “여호와께로부터 예레미야에게 말씀이 임하니라 ...”로 옮김으로써, 7장 1절이 지니는 표제의 성격을 제대로 드러내지 못한다. “야훼께서 예레미야에게 내리신 말씀이다”라고 번역한 공동번역이 오히려 형식의 독특성을 그런 대로 잘 반영하고 있다.

“... 예레미야에게 임한 말씀 ...” 형식의 표제는 11장 1절과 18장 1절과 21장 1절과 25장 1절<sup>22)</sup>과 30장 1절과 32장 1절과 34장 1절과 8절과 35장 1절과 40장 1절과 44장 1절에도 나온다<sup>23)</sup>. 이와 비슷한 표제로는 “야훼께서 예레미야에게 말

21) 주석가 가운데서는 이를테면 W. McKane, *Jeremiah 1*, 1 이 그렇게 번역했다. *Holy Bible: Contemporary English Version*에서는 1-3절을 여섯 문장으로 나누어 옮겼다. 이에 대해서는 아래 각주 25)를 보라.

22) 25장 1절에서는 다만 <엘 이르므야후> 대신에 <알 이르므야후>가 나온다. 십수 개의 사본에서 <알>이 <엘>로 되어 있는 데서도 알 수 있듯이, 실제로 이 둘은 같은 뜻을 지닌다.

23) 이에 대한 자세한 논의는 아래 II.2(2)와 (3)에 나온다.

씀하신 말씀”(〈핫다바르 아세르 디베르 아도나이 엘 이르므야후〉)가 46장 13절에, “야훼께서 예레미야를 통하여 말씀하신 말씀”(〈핫다바르 아세르 디베르 아도나이 … 브얏 이르므야후 …〉)이 50장 1절에, “예레미야가 말한 말”(〈핫다바르 아세르 디베르 이르므야후〉)가 45장 1절에, “예레미야가 명령한 말”(〈핫다바르 아세르 치와 이르므야후〉)이 51장 59절에 나온다<sup>24)</sup>.

(3) 앞에서 함께 살펴 본 히브리 본문의 짜임새를 따라 1-3절이 예레미야서의 표제라는 점을 살리는 방식으로 전체를 번역한다면, “<sup>1</sup>베냐민 땅의 아나돗에 있던 제사장들 가운데 한 사람이며 힐기야의 아들인 예레미야의 이야기.<sup>2-3</sup> 곧 아몬의 아들 유다 왕 요시야의 시대에, 그가 왕이 된 지 열셋째 해에 그에게 야훼의 말씀으로 임했고, 요시야의 아들 유다 왕 여호야김 시대부터 요시야의 아들 유다 왕 시드기야의 열한 번째 해가 다하기까지, 예루살렘이 다섯째 달에 사로잡혀가기까지 임한 바.” 정도로 할 수 있다. 여기서 한 걸음 더 나아가, 히브리 본문 1절 첫머리 두 낱말(〈디브레 이르므야후〉)과 2절의 첫 다섯 낱말(〈아세르 하야 드바르 아도나이 엘라우〉)이 표제의 핵심이라는 점을 살리면서 절 구분을 두드러지게 하려면, “<sup>1</sup>예레미야의 이야기 - 그는 베냐민 땅의 아나돗에 있던 제사장들 가운데 한 사람이며 힐기야의 아들이었다 - <sup>2</sup>곧 여호와와 말씀으로 그에게 임했던 바 - 이는 아몬의 아들 유다 왕 요시야의 시대에, 그가 왕이 된 지 열셋째 해에 그에게 야훼의 말씀으로 임했고, <sup>3</sup>요시야의 아들 유다 왕 여호야김 시대부터 요시야의 아들 유다 왕 시드기야의 열한 번째 해가 다하기까지, 예루살렘이 다섯째 달에 사로잡혀가기까지 임한 것이었다.” 정도로 할 만하다.

물론 이러한 시도는 내용의 동등성보다는 형식의 일치를 조금 더 중시한 번역이다. 내용의 전달을 더 쉽게 하려면, 1-3절의 독특성을 염두에 둔 채 글을 다듬는, 다음 단계의 작업이 필요하다<sup>25)</sup>.

24) 『개역개정판』에서는 46장 13절과 50장 1절의 경우에는 관계문 딸린 명사로 번역했으나, 45장 1절과 51장 59절의 경우에는 그냥 문장으로 옮겼다.

25) 최근에 나온 영어 번역본 성서 가운데서는, 성서 내용을 쉽게 바르게 이해하게 하면서도 성서를 공중 앞에서 낭독하고 기억하기 쉽게 하는 등의 여러 가지 효과를 노리는 *Holy Bible. Contemporary English Version* 의 예레미야 1장 1-3절 번역이 독특하다. 이 성서에서는 예레미야서의 표제를 완전히 재구성하여 다음과 같이 풀어 번역했다: <sup>1</sup>My name is Jeremiah. I am a priest, and my father Hilkiah and everyone else in my family are from Anathoth in the territory of the Benjamin tribe. This book contains the things that the LORD told me to say. <sup>2</sup>The LORD first spoke to me in the thirteenth year that Josiah was king of Judah, <sup>3</sup>and he continued to speak to me during the rule of Josiah's son Jehoiakim. The last time the LORD spoke to me was in the fifth month of the eleventh year that Josiah's son Zedekiah was king. That was also when the people of Jerusalem were taken away as prisoner.

## 2. 예레미야서 여러 곳에 나오는 일정한 표현의 번역

어떤 히브리 표현이나 낱말이 구약성서의 한 책에 여러 번 나올 때, 문맥을 고려하다 보면, 그 번역이 조금씩 달라질 수도 있다. 그렇지만, 글의 흐름을 깨뜨리지 않는 한, 그런 표현이 들어 있는 여러 본문의 관계를 번역문에서도 알아차릴 수 있게 번역할 필요가 있다. 아래에서는 두 경우만 살펴보기로 한다.

### 2.1 <헤팁 다르케켄 우마알레켄>(렘 7:3전하, 5전; 18:11후하; 26:13전상)

(1) 예레미야 7장 3절 전하반절<sup>26)</sup>과 5절 전반절과 18장 11절 후하반절과 26장 13절 전상반절에는 거의 같은 표현이 나온다. 이 네 부분을 음역한 히브리 본문과 『개역개정판』 번역문으로 서로 견주어 보면 다음과 같다.

	주어와 술어동사	목적어
7:3전하	<헤티부	다르케켄 우마알레켄>
7:5전	<키 임 헤팁 테티부	엿 다르케켄 위엿 마알레켄>
18:11후하	<위헤티부	다르케켄 우마알레켄>
26:13전상	<위앗타 헤티부	다르케켄 우마알레켄>

	주어	목적어	술어동사
7:3전하		너희 길과 행위를	바르게 하라
7:5전	너희가 만일	길과 행위를 참으로	바르게 하여[면 <sup>27)</sup> ]
18:11후하	(너희는) <sup>28)</sup>	너희의 길과 행위를	아름답게 하라
26:13전상	그런즉 너희는	너희 길과 행위를	고치[기 <sup>29)</sup> ]

(2) 7장 3절 전하반절과 18장 11절 후하반절과 26장 13절 전상반절은 명령문이고, 7장 5절 전반절은 조건문이다. 세 명령문에서 공통된 부분은 <헤티부 다르케

26) 이 글에서는 히브리 본문의 강세 부호 <아트나흐>를 기준으로 한 절을 둘로 나누었을 때 앞 부분을 전반절로, 뒷 부분을 후반절로 부르고, 강세부호 <자켄 카톤>을 기준으로 전반절이나 후반절을 다시 둘로 나누었을 때는 각각 전상반절, 전하반절이나 후상반절, 후하반절로 부르기로 한다. 드물게 전반절이나 후반절 안에 <자켄 카톤>이 두 번 나올 경우에는 전반절이나 후반절이 다시 셋으로 나누어지므로, 각각 전상반절, 전중반절, 전하반절 또는 후상반절, 후중반절, 후하반절로 부르기로 한다.

27) 5절에서 시작된 조건문은 6절 끝까지 이어진다.

28) 이 문장의 주어는 후상반절에 이미 나와 있다.

29) 전상반절에서 시작된 명령문은 전하반절의 명령문으로 이어진다.

캠 우마알레캠>이다. 7장 5절 전반절에서는 술어동사를 강조하기 위해 히브리 절대형부정사가 먼저 나와 있는 점과 두 목적어인 <다르케캠>과 <마알레캠> 앞에 목적격 표시사 <엣>을 둔 점에서 나머지 세 경우와 다르다. 절대형부정사 <헤팁>은 ‘참으로’라는 부사로 번역되었지만, 목적격 표시사 <엣>은 번역에 아무런 영향을 주지 않았다.

(3) 그런데, 한글성경에서는 이 네 경우의 술어동사와 목적어와 주어를 조금씩 다르게 옮겼다. 이를 하나씩 살펴보자.

① 술어동사 <야탑>의 사역능동형을 『개역개정판』에서는 ‘바르게 하다’(7:3, 5), ‘아름답게 하다’(18:11)<sup>30)</sup>, ‘고치다’(26:13)의 세 가지로 옮겼다. 『표준새번역』에서는 ‘고치다’(7:3; 18:11), ‘바르게 고치다’(7:5; 26:13)로 옮겼으며, 공동번역에서는 ‘고치다’(7:3, 5; 26:13), ‘뜯어고치다’(18:11)로 번역했다. 이 동사는 본디 ‘좋다’를 뜻하는 상태동사에서 비롯되어 ‘좋게 하다’를 뜻하는데, 그 목적어가 사람의 생활양식과 태도를 뜻하는 ‘길’이 ‘행위’일 때는 ‘바르게 하다’로 번역할 만하다.

② 목적어를 번역할 때, 명사 ‘길’에 붙어 있는 히브리 남성 단수 이인칭대명접미어를 『개역개정판』에서는 ‘너 회’(7:3, 5; 26:13) 또는 ‘너 회의’(18:11)로 번역했다. 『표준새번역』에서는 ‘너 회’ 또는 ‘너 회의’(7:3; 18:11; 26:13)로 옮기거나 뺐다(7:5). 공동번역에서도 ‘너 회의’(7:5) 또는 ‘너 회’(18:11)로 옮기거나 뺐다(7:3; 26:13). 우리 문장에서는 목적어에 붙는 소유격 인칭대명사의 성과 수와 인칭이 주어와 같을 때에는 그 소유격 인칭대명사를 반드시 쓸 필요가 없다. 그렇지만, 위의 네 구절 가운데서 세 곳에서 이를 번역했다면, 나머지 구절인 7장 5절에서도 그리하는 것이 더 좋다. 또, ‘너 회’는 ‘너 회의’로 바꾸는 것이 낫다.

③ 같은 명령문인데 26장 13절에서는 명령의 대상을 ‘너 회는’이라고 밝혀 놓았고, 7장 3절에서는 이를 따로 적지 않았다. 우리 말 문장에서 명령의 대상이 ‘너’인지 아니면 ‘너 회’인지는 앞뒤 문장에서 곧 밝혀지므로, 반드시 적어야 하는 것이 아니다. 그렇지만, 7장 4절의 금지 명령문에서 ‘너 회는’<sup>31)</sup>을 쓸 바에야, 아예 3절에서 ‘너 회는’을 넣는 것이 좋겠다.

(4) 이리하여 이 네 구절의 관련 부분은 다음과 같이 번역하면 더 나올 것이다.

30) 『개역한글판』에서는 ‘선하게 하다’로 옮겼다.

31) 이 ‘너 회는’은 히브리 본문의 금지 명령 뒤에 나오는 ‘관여의 여격(dativus ethicus) <라캠>’을 고려한 번역으로 보인다.

7:3전하:	너희는	너희의 길과 행위를	바르게 하라
7:5전:	너희가 만일	너희의 길과 행위를	참으로 바르게 하여[면]
18:11후하:	(너희는)	너희의 길과 행위를	바르게 하라
26:13전상:	그런즉 너희는	너희의 길과 행위를	바르게 하[고]라

## 2.2. <(‘찾다바르’) 아세르 하야 드바르 아도나이 엘 이르므야후>

(1) “야훼의 말씀이 아무개에게 임했다”(〈와여히 드바르 아도나이 엘 ...〉)라는 문장은 창세기(15:1, 아브람<sup>32</sup>)에서 시작하여 사무엘하(7:4, 나단)와 열왕기상(6:11, 솔로몬<sup>33</sup>); 13:20, 벨엘의 늙은 예언자; 16:1, 예후; 16:7, 바아사; 17:2, 8; 18:1; 21:17, 28, 엘리야; 18:31, 야곱)을 거쳐 무엇보다도 예레미야서(1:2, 4, 11, 13 등, ‘나’ 또는 ‘예레미야’)와 에스겔서(1:3; 3:16; 6:1 등의 ‘나’)에 자주 나타난다. 이리하여 “야훼의 말씀이 예레미야에게 임했다”(〈와여히 드바르 아도나이 엘 이르므야(또는 이르므야후)〉)가 예레미야서에서는 산문 부분 단락의 도입부에 여러 번 나온다(28:12; 29:30; 32:26; 33:1, 19, 23; 34:12; 35:12; 36:27; 37:6; 42:7; 43:8). 이 히브리어 문장을 『개역개정판』에서는 “(그 때에)<sup>34</sup> 여호와와 말씀이 예레미야<sup>35</sup>에게 임하니라(또는 임하여)”로 옮겼다<sup>36</sup>.

(2) 이와는 다른 형식의 도입부가 <찾다바르 아세르 하야 엘 이르므야후 메엿 아도나이 레모르>이다. 이는 <찾다바르>, 곧 ‘그 말씀’에 관계문이 붙은 꼴이어서 표제의 성격을 띠는데, 『개역개정판』에서는 이 도입부를 아래에서 보듯이 여러 가지로 옮겼다.

7:1	“여호와께로부터 예레미야에게 말씀이 임하니라 이르시되”
11:1	“여호와께로부터 예레미야에게 임한 말씀이라 이르시되”
18:1	“여호와께로부터 예레미야에게 임한 말씀에 이르시되”
30:1	“여호와께로부터 말씀이 예레미야에게 임하여 이르시니라”
34:1	“ ... 말씀이 여호와께로부터 예레미야에게 임하여 이르시되”
35:1	“ ... 여호와께로부터 말씀이 예레미야에게 임하니라 이르시되”

32) 이하 괄호 안에 적어 놓은 것은 그 ‘아무개’에 해당하는 사람의 이름이다.

33) 12장 22절에서는 하나님의 말씀이 스마야에게 임했다고 한다.

34) 32장 26절과 35장 12절에서만 히브리 접속사 <와우>를 ‘그 때에’로 옮겼다.

35) 33장 1절에서는 히브리어 문장의 전반절과 후반절의 순서를 번역문에서 바꾸면서 후반절의 ‘그’를 ‘예레미야’로, 전반절의 ‘예레미야에게’를 ‘그에게’로 바꾸어 옮겼다.

36) 39장 15절에서는 <위엘 이르므야후 하야 드바르 아도나이>가 나오는데, 이는 “여호와와 말씀이 그에게 임하니라”로 번역되어 있다.

25장 1절에서는 ‘여호와께로부터’가 없는 꼴로 나오는데, “말씀이 예레미야에게 임하니라”로 번역되어 있다.

『공동번역』의 경우에 7장 1절은 “야훼께서 예레미야에게 내리신 말씀이다”로, 11장 1절은 “야훼께서 나 예레미야에게 이런 말씀을 내리셨다”로, 18장 1절은 “야훼께서 나 예레미야에게 말씀을 내리셨다”로, 30장 1절은 “야훼께서 예레미야에게 말씀을 내리셨다”로, 34장 1절에서는 “야훼께로부터 예레미야에게 말씀이 내렸다”로, 35장 1절에서는 “야훼께서 예레미야에게 이런 말씀을 내리셨다”로, 문맥에 따라 조금씩 다르게 옮겼다. 『표준새번역』의 경우에 7장 1절은 2절과 한데 묶어 풀어 옮긴 반면에, 11장 1절과 18장 1절은 “이것은 주께서 예레미야에게 하신 말씀이다”로, 34장 1절에서는 “이 말씀은 … 주께서 예레미야에게 하신 말씀이다”로, 30장 1절은 “주께서 예레미야에게 말씀하셨다”로, 35장 1절에서는 “주께서 예레미야에게 이렇게 말씀하셨다”로 옮겼다. 『표준새번역개정판』에서는 ‘주’를 ‘주님’으로 바꾸었을 따름이다. 『공동번역』과 『표준새번역』에서는 이처럼 어떤 때에는 히브리 관계문을 살려 번역했고, 어떤 때에는 관계문을 무시하고 그냥 하나의 문장으로 번역했다.

맨끝의 <레모르>는 번역하지 않아도 괜찮고, 히브리 관계절의 어순에 특별한 점이 없으므로, 히브리 본문을 직역하면, “야훼께로부터 예레미야에게 임한 말씀”으로 통일해서 옮길 만하다. 그렇게 하지 아니하고 “여호와께로부터 말씀이 예레미야에게 임하니라”는 식으로 옮길 경우에, 이는 동사문장인 <와여히 다바르 엘 이르므야후 메엿 아도나이>의 번역으로 오해될 수 있다. 계시의 결과인 ‘말씀’에 초점을 두는 히브리 표현을 말씀 계시 사건 자체를 말하는 히브리 문장과는 구별하여 번역할 필요가 있다.

(3) 또 여기서 <레모르>가 없는 경우, 곧 <핫다바르 아세르 하야 엘 이르므야후 메엿 아도나이>도 더러 나오는데, 그 번역도 『개역개정판』에서는 여러 가지이다.

- 21:1 “여호와께로부터 예레미야에게 말씀이 임하니라 … ”
- 32:1 “ … 여호와의 말씀이 예레미야에게 임하니라”
- 34:8 “ … 여호와께로부터 말씀이 예레미야에게 임하니라”
- 40:1 “ … 말씀이 여호와께로부터 예레미야에게 임하니라”

이 형식에서 <메엿 아도나이>가 빠진 꼴을 44장 1절에서는 “말씀이 예레미야에게 임하니라 이르시되”로 번역했다. 공동번역과 『표준새번역』에서는 앞 (2)와 비슷한 경향을 보인다. 위 (2)를 따라, (3)의 경우에도 “여호와께로부터 예레미야

에게 임한 말씀”(21:1; 32:1; 34:8; 40:1)이나 “예레미야에게 임한 말씀”(44:1)으로 통일하여 옮기는 것이 좋다.

(4) <핫다바르>라는 선행사 없이 그저 <아세르 하야 드바르 아도나이 엘 이르므야후>만 있는 꼴로 더러 나오는데, 이를 『개역개정판』 14장 1절과 46장 1절과 47장 1절에서는 “예레미야에게 임한 여호와의 말씀이라”로, 49장 34절에서는 “여호와의 말씀이 예레미야에게 임하여”로 옮겼다. 49장 34절의 경우에는 뒤이어 나오는 <레모르>를 고려한 것으로 보인다.

『공동번역』의 경우에 14장 1절은 풀어서 옮겼고, 46장 1절과 49장 34절에서는 “야훼께서 예레미야에게 일러주신 말씀”으로 47장 1절에서는 “야훼께서 예레미야를 시켜 일러주신 말씀”으로 옮겼다. 『표준새번역』의 경우에 14장 1절에서는 “주께서 예레미야에게 말씀하셨다”로, 46장 1절에서는 “이것은 예레미야에게 하신 주의 말씀이다”로, 47장 1절과 49장 34절에서는 “이것은 주께서 예레미야에게 하신 말씀이다”로 옮겼다. 『표준새번역개정판』에서는 ‘주’를 ‘주님’으로 고쳤을 따름이다.

<아세르 하야 드바르 아도나이 엘 이르므야후>를 직역하면, “야훼의 말씀으로 예레미야에게 임한 바” 정도가 된다.

### 3. 구약의 다른 책의 일부분이 예레미야서에 인용되어 있는 경우

예레미야 26장 18절에서 미가서 3장 12절을 인용한다. 『개역개정판』으로 두 구절을 서로 견주어 보면 다음과 같다

<p>렘 26:18</p> <p>유다 왕 히스기야 시대에 모레셋 사람 미가가 유다 모든 백성에게 예언하여 이르되 만군의 여호와께서 이와 같이 말씀하셨느니라 시온은 밭 같이 경작지가 될 것이며 예루살렘은 돌 무더기가 되며 이 성전의 산은 산당의 숲과 같이 되리라 하였으나</p>	<p>미 3:12</p> <p>이러므로 너희로 말미암아 시온은 갈아엎은 밭이 되고 예루살렘은 무더기가 되고 성전의 산은 수풀의 높은 곳이 되리라</p>
--	--

이 가운데서 공통되는 부분인 “시온은”부터 “되리라”까지 해당되는 부분을

마소라 본문으로 서로 견주어 보면, ‘무더기’에 해당하는 낱말이 예레미야 26장 18절에는 <이임>인 반면, 미가 3장 12절에는 <이인>으로 되어 있는 점에서만 다르다. 그런데 『개역개정판』에서는 두 구절을 상당히 다르게 옮겨 놓았다. 이러한 차이는 『개역한글판』에 나타난 차이보다 더 크다. 공동번역에서도 이 두 구절을 다르게 옮겨 놓았다. 공통된 부분만 옮겨 적으면 아래와 같다.

시온이 갈아엎은 밭 모양이 되고  
 예루살렘은 돌무더기가 되고  
 성전이 서 있는 이 산은  
 잡초만이 무성한 언덕이 되리라

시온이 갈아엎은 밭이 되고,  
 예루살렘이 돌무더기가 되며,  
 성전 언덕이  
 잡초로 뒤덮이게 되거든,

이와는 달리 『표준새번역』에서는 이 두 부분을 똑같이 번역해 놓았다.

세 동사 문장 모두 주어를 동사보다 앞세워 강조한 경우로 이해할 수 있다. 그리하여, “시온이 밭처럼 갈아엎혀지고, 예루살렘이 폐허가 되며, 성전 산이 수풀 언덕이 되리라” 정도로 통일하면 좋겠다.

#### 4. 예레미야서 본문이 신약에 인용된 경우

예레미야 본문이 신약에 비교적 길게 인용된 경우로는 마태복음 2장 18절과 히브리서 8장 8-12절과 10장 16-17절을 들 수 있다. 이 세 부분에서는 각각 예레미야 31장 15절과 31-34절과 33-34절을 인용하고 있다. 『개역개정판』으로 보면, 그 번역에 그리 큰 문제는 없어 보이지만, 아래에서는 첫 두 경우만 조금 더 자세히 살펴보기로 한다.

##### 4.1. 예레미야 31장 15절과 마태복음 2장 18절

렘 31:15

여호와께서 이와 같이 말씀하시니라  
 라마에서 슬퍼하며  
 통곡하는 소리가 들리니  
 라헬이 그 자식 때문에 애곡하는 것이라  
 그가 자식이 없어져서  
 위로 받기를 거절하는도다

마 2:18

이에 선지자 예레미야를 통하여  
 말씀하신 바  
 라마에서 슬퍼하며  
 크게 통곡하는 소리가 들리니  
 라헬이 그 자식을 위하여 애곡하는 것이라  
 그가 자식이 없으므로  
 위로 받기를 거절하였도다



함이 이루어졌느니라

『표준새번역』에서 두 구절이 제법 다르게 번역되어 있다.

나 주가 이렇게 말한다	
라마에서 슬픈 소리가 들린다.	라마에서 소리가 들려왔다.
비통하게 울부짖는 소리가 들린다.	울부짖으며, 크게 애곡하는 소리다.
라헬이 자식을 잃고 울고 있다.	라헬이 자식들을 잃고 우는데,
자식들이 없어졌으니,	자식들이 없어졌으므로,
위로를 받기조차 거절하는구나	위로를 받으려 하지 않았다.

『표준새번역개정판』에서는 예레미야 31장 15절의 도입부 “나 주가 이렇게 말한다”에서 ‘이렇게’를 뺐다. 또 마태복음 2장 18절의 ‘애곡하는’을 ‘슬피 우는’으로 바꾸었다.

『공동번역』에서는 두 구절을 전혀 다른 방식으로 옮겼다.

나 야훼가 말한다.	
라마에서 통곡소리가 들린다.	“라마에서 들려 오는 소리,
애절한 울음소리가 들린다.	울부짖고 애통하는 소리,
라헬이 자식을 잃고 울고 있구나.	자식 잃고 우는 라헬,
그 눈앞에 아이들이 없어	
위로하는 말이 하나도	위로마저 마다는구나!”
귀에 들어 가지 않는구나	
	하신 말씀이 이루어졌다.

그런데 마태복음 2장 18절 그리스어 본문<sup>37)</sup>은 예레미야 31장 15절의 칠십인역 본문<sup>38)</sup>과도 다르고 히브리 본문과도 다르다. 이를 한글로 직역하여 나란히 적어 보면 아래와 같다.

렘 31:15 마소라 본문	렘 31:15 칠십인역	마 2:18 그리스어 본문
이처럼 야훼께서 말씀하셨다	이처럼 야훼께서 말씀하셨다	
라마에서 소리가 들렸다	라마에서 소리가 들렸다	라마에서 소리가 들렸다

37) Barbara Aland, et al., eds., *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, 27th ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993).

38) Joseph Ziegler ed., *Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae*, 2nd ed., *Septuaginta Vetus Testamentum Graecum XV* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976).

애가, 쓰라린 울음	애가와 울음과 애도의	울음과 많은 애도로다
라헬이 자기 자식들 때문에	라헬이	라헬이 자기 자식들 때문에
울고 있도다	울고 있도다	울고 있도다
위로받기 거절하도다	자식들 때문에 그치려 않도다	그리고 위로받으려 않도다
자식들 때문에,		
그들이 없기 때문이라	그들이 없기 때문이라	그들이 없기 때문이라

이로 보면, 마태복음 2장 18절 그리스어 본문은 예레미야 31장 15절 칠십인역 본문이나 마소라 본문을 그대로 인용한 것이 아님이 드러난다. 이럴 경우에는 마태복음 그리스어 본문을 따르되, 예레미야 마소라 본문에 상응하는 요소를 될 수 있는 대로 같은 말로 번역하는 것이 좋다. 『개역한글판』이 ‘슬퍼하며’로 옮긴 히브리어 명사 <느히>에 상응하는 그리스어 낱말이 마태복음 2장 18절에는 없다. 다른 한편으로, 『개역한글판』 예레미야 31장 15절에서 ‘통곡하며’로 옮긴 히브리어 표현 <브키 탐루밈>(직역하면 ‘쓰라림의 울음’, 곧 ‘쓰라린 울음’)에서 둘째 낱말 <탐루밈>에 상응하는 그리스어 명사 <오뒤르모스>에 마태복음에서는 <폴뤼스>라는 형용사가 붙어 있다<sup>39)</sup>. 이리하여 마태복음 2장 18절 첫 부분은 “라마에서 크게 통곡하는 소리가 들리니”로 번역하는 것이 좋다.

#### 4.2. 예레미야 31장 31-34절과 히브리서 8장 8-12절

『개역개정판』으로 예레미야 31장 31-34절과 히브리서 8장 8-12절을 나란히 옮겨 적어 보면 아래와 같다.

예레미야 31장 31-34절	히브리서 8장 8-12절
<sup>31</sup> 여호와와 말씀이니라	<sup>8</sup> 그들의 잘못을 지적하여 말씀하시되
보라 날이 이르리니	주께서 이르시되
내가 이스라엘 집과 유다 집에	불지어다 날이 이르리니
새 언약을 맺으리라	내가 이스라엘 집과 유다 집과 더불어
	새 언약을 맺으리라
<sup>32</sup> 이 언약은 내가 그들의 조상들의	<sup>9</sup> 또 주께서 이르시되
손을 잡고	이 언약은 내가 그들의 열조의
애굽 땅에서 인도하여 내던 날에	손을 잡고
	애굽 땅에서 인도하여 내던 날에

39) M. Knowles, *Jeremiah in Matthew's Gospel: The Rejected-Prophet Motif in Matthaean Redaction*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 68 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 36 에서는 <탐루밈>을 뜻을 다라 <폴뤼스>로 번역한 것으로 이해한다.

맺은 것과 같지 아니할 것은                   그들과 맺은 언약과 같지 아니하도다  
 그들은 내 언약 안에 머물러 있지 아니하므로  
 내가 그들을 돌아보지 아니하였노라

내가 그들의 남편이 되었어도  
 그들이 내 언약을 깨뜨렸음이라  
 여호와와의 말씀이니라

<sup>10</sup>또 주께서 이르시되

<sup>33</sup>그러나 그 날 후에 내가                   그 날 후에 내가  
 이스라엘 집에 맺을 언약은 이러하니    이스라엘 집과 맺을 언약은 이것이니  
 곧 내가 나의 법을 그들의 속에 두며    내 법을 그들의 생각에 두고  
 그들의 마음에 기록하여                   그들의 마음에 이것을 기록하리라  
 나는 그들의 하나님이 되고               나는 그들에게 하나님이 되고  
 그들은 내 백성이 될 것이라               그들은 내게 백성이 되리라  
 여호와와의 말씀이니라

<sup>34</sup>그들이 다시는 자기                       <sup>11</sup>또 각각 자기 나라 사람과  
 이웃과 형제를 가리켜 이르기를        각각 자기 형제를 가르쳐 이르기를  
 너는 여호와를 알라 하지 아니하리니    주를 알라 하지 아니할 것은  
 이는 작은 자로부터 큰 자까지        저희가 작은 자로부터 큰 자까지  
 다 나를 알기 때문이라                   다 나를 앎이니라  
 내가 그들의 악행을 사하고               <sup>12</sup>내가 그들의 불의를 긍휼히 여기고  
 다시는 그 죄를 기억하지 아니하리라    그들의 죄를 다시 기억하지 아니하리라  
 여호와와의 말씀이니라

하셨느니라

『공동번역』과 『표준새번역』에서는 이 두 군데 본문을 서로 그리 관련시키지 않고 각 문맥에 맞추어 비교적 자유롭게 풀이해서 번역했다.

예레미야 31장 31-34절 마소라 본문과 칠십인역과 히브리서 8장 8-10절 그리스어 본문을 직역하여 나란히 놓아 보면 아래와 같다.

렘 31:31-34 마소라 본문	렘 31:31-34 칠십인역	히 8:8-10 그리스어 본문
<sup>31</sup> 보라, 날들이 오리라 -야훼의 발언- 그리하면 내가 이스라엘 집과 또 유다 집과 새 언약을 맺겠다 <sup>32</sup> 내가 그들의 선조들을 손잡고	<sup>31</sup> 보라, 날들이 오리라, 주께서 말씀하시도다, 그리하면 내가 이스라엘 집과 또 유다 집과 새 언약을 맺겠다 <sup>32</sup> 내가 그들의 선조들을 손잡고	<sup>8</sup> 그들을 나무라며 이르시리라. 보라, 날들이 오리라, 주께서 말씀하시도다, 그리하면 내가 이스라엘 집과 또 유다 집과 새 언약을 맺겠다 <sup>9</sup> 내가 그들의 선조들을 손잡고

애굽에서 이끌어낸 날 그들과 맺은 언약과 같지 아니하리라 그들이 내 언약을 어겼도다	애굽에서 이끌어낸 날 그들과 맺은 언약을 따른 것이 아니다 그들이 내 언약 안에 머물지 않아	애굽에서 이끌어낸 날 그들과 맺은 언약을 따른 것이 아니다 그들이 내 언약 안에 머물지 않아
내가 그들의 주인인데도 - 야훼의 발언 - <sup>33</sup> 이는 그 날들 뒤에 내가 이스라엘 집과 맺을 언약임이로다 - 야훼의 발언 - 내가 내 가르침을 그들 가운데 두고 그들의 마음에 내가 그것을 적으리라 그리하여 내가 그들에게 하나님이 되고 그들은 내게 백성이 되리라 <sup>34</sup> 그리하면 각자 자기 벗에게도 형제에게도 야훼를 알자라고 다시는 가르치지 아니하리라 그들 가운데 가장 작은 이부터 그들 가운데 가장 큰 이까지 그들이 다 나를 알 것임이라 - 야훼의 발언 - 내가 그들의 허물을 용서하고 그들의 죄를 내가 더 이상 기억하지 아니할 것임이라	나도 그들을 돌보지 않았도다 야훼께서 말씀하시도다, <sup>33</sup> 이는 그 날들 뒤에 내가 이스라엘 집과 맺을 언약임이로다, 주께서 말씀하시도다 내가 내 가르침들을 그들의 심정 안에 두고 그들의 마음에 내가 그것들을 적으리라 그리하여 내가 그들에게 하나님이 되고 그들은 내게 백성이 되리라 <sup>34</sup> 그리하면 각자 자기 벗에게도 형제에게도 주를 알자라고 결코 가르치지 아니하리라 그들 가운데 가장 작은 이부터 그들 가운데 가장 큰 이까지 그들이 다 나를 알 것임이라	나도 그들을 돌보지 않았도다, 야훼께서 말씀하시도다, <sup>10</sup> 이는 그 날들 뒤에 내가 이스라엘 집과 맺을 언약임이로다, 주께서 말씀하시도다 내가 내 가르침들을 그들의 심정 안에 두고 그들의 마음에 내가 그것들을 적으리라 그리하여 내가 그들에게 하나님이 되고 그들은 내게 백성이 되리라 <sup>11</sup> 그리하면 각자 자기 벗에게도 형제에게도 주를 알자라고 결코 가르치지 아니하리라 그들 가운데 가장 작은 이부터 그들 가운데 가장 큰 이까지 그들이 다 나를 알 것임이라
내가 그들의 허물을 용서하고 그들의 죄를 내가 더 이상 기억하지 아니할 것임이라	내가 그들의 불의들에 대해 자비롭고 그들의 죄를 내가 더 이상 기억하지 아니할 것임이라	내가 그들의 불의들에 대해 자비롭고 그들의 죄를 내가 더 이상 기억하지 아니할 것임이라

‘말하다’라는 동사로 칠십인역에서는 <페미>를, 히브리서에서는 <레고>를 쓰는 등으로 어휘 선택에서 조금 다르지만, 대체로 보아, 히브리서는 마소라 본문 보다는 칠십인역에 더 가깝다. 『개역개정판』의 두 군데 본문번역이 그런 대로 괜찮아 보인다.

지금까지 예레미야서 히브리 본문을 한글로 번역하는 데 생각해야 할 여러 문제 가운데서 네 가지를 몇몇 보기를 중심으로 살펴 보았다. 이밖에도, 일정한 히브리 표현이 예레미야서뿐만 아니라 구약성서의 다른 책에도 나올 경우에 이를 어떻게 관련성 있게 번역할 것인지, 히브리 문장에서 강조하는 바나 두 가지 뜻

을 지니는 히브리 낱말을 우리말로 어떻게 알맞게 번역할 것인지 등 적지 않은 문제가 남아 있지만, 이에 대한 논의는 다음 기회로 미루기로 한다.

\* 주요어

구약성서 예레미야서, 형식의 일치, 내용의 동등성, 히브리 본문, 번역의 실제.

\* 참고문헌

- 『성서 공동번역』, 서울: 대한성서공회, 1977.
- 『성경전서 표준새번역』, 서울: 대한성서공회, 1993.
- 『예레미야 · 바룩』, 정태현 번역, 구약성서 새 번역 8, 서울: 한국천주교중앙협의회, 1996.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 『성경전서 표준새번역개정판』, 서울: 대한성서공회, 2001.
- Holy Bible. Contemporary English Version*, New York: American Bible Society, 1995.
- 박동현, “개역한글판의 히브리어 고유명사 한글 음역 방식과 히브리어 한글 음역 시안,” 『성경원문연구』 8 (2001), 106-157.
- 피터 크레이기 외 지음, 『WBC 성경주석: 예레미야 1-25』, 권대영 옮김, 서울: 솔로몬, 2003.
- 한글학회 엮음, 『우리말큰사전』, 서울: 어문각, 1992.
- Carroll, Robert P., *Jeremiah*, Old Testament Library, London: SCM Press, 1986.
- Craigie, Peter C., Kelly, Page H., and Drinkard, Joel F. Jr., *Jeremiah 1-25*, Word Biblical Commentary 26, Dallas, Texas: Word Books, 1991.
- Herrmann, Siegfried, *Jeremia*, Biblischer Kommentar Altes Testament XII/1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986.
- Holladay, William L., *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Knowles, Michael., *Jeremiah in Matthew's Gospel: The Rejected-Prophet Motif in Matthaean Redaction*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 68, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Lundbom, Jack R., *Jeremiah 1-20*, The Anchor Bible 21A, New York: Doubleday, 1999.
- McKane, William., *Jeremiah*. Vol. I: *Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV* International Critical Commentary, Edinburgh: T&T Clark, 1986.
- Min, Young-Jin., “The Two Different Books of Jeremiah Should Be Edited Independently and Sequentially,” 『성경원문연구』 7 (2000), 61-99.
- Rabin, C., Talmon, S., and Tov, E., eds., *The Book of Jeremiah*, Hebrew University Bible Project 2, Jerusalem: Magnes Press, 1997.
- Rudolph, Wilhelm ed., *Liber Jeremiae*, Biblia Hebraica Stuttgartensia 8, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1970.

Rudolph, Wilhelm., *Jeremia*, 3rd ed., Handbuch zum Alten Testament 12, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968.

Wanke, Gunther, *Jeremia* Teilband 1: *Jeremia 1:1-25:14*, Zürcher Bibelkommentare AT 20,1, Zürich: Theologischer Verlag, 1995.

Ziegler, Joseph, ed., *Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae*, 2nd. ed., Septuaginta Vetus Testamentum Graecum XV, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

<Abstract>

## Some Practical Problems in Translating the Book of Jeremiah

Prof. Dong-Hyun Park  
(Presbyterian Theological Seminary)

In this article we take a look at some practical problems encountered in translating the Hebrew Bible into Korean, specifically centered on the Book of Jeremiah. The first text we look at is Jer. 1:1-3, the long and complicated superscription of the Book, showing the grammatical, structural and lexicographical features of the translation process. Secondly, we examine the translational consistency of some stereotyped expressions in the Book, such as ‘to make ways and actions good’ (7:3, 5; 18:11; 26:13) and “the word which came to Jeremiah” (7:1; 11:1; 18:1; 21:1 etc.). Thirdly, the translations of the parallel verses of Mi. 3:12 and Jer 26:18 in Korean Bibles are evaluated. Lastly, Matt. 2:18 and Heb. 8:8-12 are examined respectively in comparison with Jer. 31:15 and 31:31-34 with regard to their translation into Korean.



## 번역 속의 주석, 그 가능성과 한계 -내용 동등성 번역의 경우-

왕대일\*

### 1. 번역을 위한 주석, 주석을 위한 번역

번역은 주석(exegesis)이다. 주석이 동반된 작업이다. 번역의 원칙을 형식 일치(formal correspondence)가 아닌 내용의 동등성(dynamic equivalence)에서 찾을수록 번역 과정에는 주석이 동반된다. 성서번역에서 중요한 것은 번역문을 읽는 독자들에게 성서 원문과 똑같은 ‘의미’를 느끼도록 해주는 데 있다고 보기 때문이다.<sup>1)</sup> 내용 동등성 번역은 원문의 구조나 형식(form)보다는 원문의 의미와 뜻(meaning)을 번역문에 담아내는 것을 강조한다. 그만큼 번역과 주석 사이에 경계선을 긋기가 모호하게 된다. 번역이 원문의 뜻을 담아내려고 노력하는 것만큼 주석도 본문의 의미를 파악하려고 애쓰는 까닭이다. 아니 번역보다 더 철저하게 주석은 본문이 무엇을 말하고 있는지를 주석자의 언어로 재구성하고자 노력하기 때문이다. 그런 까닭에 주석은 성서번역에 영향을 끼치게 된다.

이런 까닭은 사실 새로운 것이 아니다. 일찍이 제롬(Jerome)이 그리스어 성경을 라틴어로 번역할 때부터 이런 인식은 짙게 되었다. 비록 제롬이 성서본문의 경우를 예외로 인정했다고 하더라도 그리스어를 번역할 때 중요한 것은 글자가 아니라 그 의미라고 인정했던 것에 주목해야 한다. 제롬은 “나 스스로는 그리스어에서 번역할 때, 글자의 순서가 하나의 수수께끼처럼 되어 있는 성서의 경우는 예외이지만, 글자를 글자로 옮기지 않고 의미를 의미로 옮긴다”고 천명하였다.<sup>2)</sup> 원래 본문의 의미를 규명하는 작업은 주석적인 과제다. 주석의 사명이 본문이 무엇을 말하고 있는지를 듣고 파악해서 옮기는 작업인 까닭이다. 그렇기에 번역이 글자를 옮기는 것이 아니라 원문의 글자만이 아닌 그 글자의 의미를 살려서 옮겨야 한다면 그런 번역에는 이미 상당부분 번역자의 본문 주석이 반영되어 있

\* 감리교신학대학교 교수, 구약학

1) 이와 관련된 논의는 S. E. Porter and R. S. Hess, eds., *Translating the Bible: Problems and Prospects*, JSNTSup. 173 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999)을 참조하라.

2) Letters 57.5, William Barclay, *The New Testament* vol. 1, 314; Daniel C. Arichea, “Taking Theology Seriously in the Translation Task,” Roger Omanson, ed., *Discover the Bible* (New York: United Bible Societies, 2001), 240에서 재인용.

다. 본문에서 다루어지는 내용이 신학적인 개념이나 주장, 신학적인 용어나 표현 일수록 번역자는 우선 본문 주석에 성실하지 않으면 안 된다. 이런 과제를 성공적으로 수행하고 난 뒤에야 번역문에 담긴 성서 원문은 의미를 살려 전달된 본문이 될 수 있다. 번역을 위한 주석이 필요하다는 것이다.

『표준새번역』은 내용의 동등성 원칙에 따라 번역된 우리말 성경이다. 가령 『표준새번역』의 룻기 2장(3, 7, 15절)은 번역 작업에 주석이 왜 요청되는지를 제시하는 한 예에 속한다.<sup>3)</sup> 예컨대 룻기 2:7은 많은 주석가들에게 본문의 뜻이 무엇인지를 파악하기에 부담이 된 구절이다.

וְאִסְפְּתֵי בַעֲמֻרִים אַחֲרַי הַקּוֹצֵרִים וְתָבוֹא וְתַעֲמֹד מֵאֵז

הַבָּקָר וְעַד־עֵתָה זֶה שְׁבִתָּהּ הַבַּיִת מֵעַט

우리말 개역의 “그의 말이 나로 베는 자를 따라 단 사이에서 이삭을 줍게 하소서 하였고 아침부터 와서는 잠시 집에서 쉰 외에 지금까지 계속하는 중이니이다”와 표준새번역의 “내게 일꾼들의 뒤를 따라다니면서, 곡식 단 사이에서 떨어진 이삭을 줍도록 허락해 달라고 하더니, 아침부터 와서 지금까지 저렇게 서 있습니다. 아까, 여기 밭집에서 잠깐 쉬었을 뿐입니다”의 차이도 그것을 드러내고 있다. 아침 일찍 보아스의 밭에 온 룻에게 “곡식단들 사이에서(בַּעֲמֻרִים)” 이삭을 주워도 된다는 허락이 떨어진 것은 밭주인 보아스가 온 다음부터이기에(룻 2:15) 룻기 2:7의 בַּעֲמֻרִים는 문맥의 흐름을 파기하고 있다. 또 『표준새번역』의 “(아침부터 와서 지금까지 저렇게) 서 있습니다”라는 번역은 『개역』과는 달리 히브리어(וְעַד־עֵתָהּ הַבָּקָר וְעַד־עֵתָהּ)의 뜻을, 이삭줍기를 주인으로부터 허락 받을 때까지 “서서 기다리던” 동작으로 해석하고 있다. 그리고 뜻이 분명하지 않은 זֶה שְׁבִתָּהּ הַבַּיִת מֵעַט라는 히브리어 구문도 『표준새번역』은 고대 이스라엘에 있었던 이삭줍기의 사회적 배경에서 해석하고 있다.<sup>4)</sup>

내용 동등성 번역에 따르면 성서번역자들은 성서 원어의 뜻을 정확하게 파악한 뒤 그 뜻을 우리말 어법에 맞추어 재구성해야 한다. 뜻이 통하도록 번역해야

3) 여기에 대한 자세한 논의는 민영진, “룻기 2장 7절의 번역문제,” 『히브리어에서 우리말로』(서울: 도서출판 두란노, 1996), 305-313을 보라.

4) 룻기 2:7의 זֶה שְׁבִתָּהּ הַבַּיִת מֵעַט에 대한 해석은 역사적으로 그 논란의 뿌리가 깊다. 고대역본들에도 이런 어려움이 흔적으로 남아 있다. 칠십인역은 “그가 밭에서 잠시도 (일을) 쉬지 않았다”고 옮겼지만, 불가타는 “그는 집에 갈 시간도 없었다”로 옮겼다. 칠십인역이나 불가타는 히브리어 구문을 파악하기 위해서 문맥상 적절하다고 판단된 단어들을 본문에 삽입해서 해석함으로써 본문의 어려움을 극복한 것으로 보인다. 하지만 표준새번역은 애매한 히브리어 단어들을 번역에서 삭제하거나 고대 역본들의 번역으로 대치하는 방식이 아닌, 히브리어 구문을 있는 그대로 받아들이면서 그 뜻을 문맥이나 사회적 배경 등에 맞춰 해석하는 방식을 취하고 있다.

한다는 것이다. 여기에서 중요한 것이 원문에 대한 존중 못지 않게 번역문인 우리말에 대한 존중이다. 그래서 번역에서는 원문의 문법 형식보다는 원문의 의미가 살아나게 해야 하고, 원천언어의 구조보다는 수용 언어의 표현이 살아나게 해야 한다. 뜻이 통하는 번역을 해야 한다는 데에 대해서는 번역자 누구에게나 아무런 이의가 없다. 문제는 그 “뜻”의 파악에 있다. 뜻이 통하도록 번역해야 된다는 말에는 성서원문의 의미를 제대로 파악할 수 있다는 전제가 깔려 있기 때문이다. 그렇지만 히브리어로 기록된 원문의 뜻을 제대로 파악할 수 없다면 어떻게 해야 하는가? 원문과 번역문 사이에 의미상의 대응(dynamic equivalence)이 일어나도록 해야 하는데, 만약 번역자가 그 원문의 뜻을 하나로 파악할 수 없다면 어떻게 해야 하는가?

성서 히브리어의 언어학적, 문법적, 구문론적 구조는 우리말과 현저하게 다르다. 이런 구조 속에서 히브리어 본문의 의미는 때때로 다의적(polyvalent)이 된다. 만약 히브리어 원문의 뜻이 하나가 아닌 여럿으로 해석된다면 번역자는 그 많은 해석 가운데 어떤 것을, 무슨 기준으로 선택해야 하는가? 더 큰 문제는 본문에 대한 불충분한 해석(주석)이 잘못된 번역을 낳게 되는 경우이다. 여기에는 여러 요인이 자리 잡는다. 원문의 의미가 애매하기에 번역자가 원문의 의미보다는 원문의 글자를 직역하게 될 수가 있다. 번역자의 신학이 성서 용어 등을 번역자의 경향에 맞춰 인위적으로 변질시킬 수도 있다. 또 교회가 오랫동안 익숙하게 사용해 온 신학적 용어이기에 의미의 역동적 번역을 수용하지 못할 수도 있다. 또 지나친 경우이긴 하지만 의미의 전달을 따르다가 번역이 아닌 의역(paraphrasing)에 빠지게 될 수도 있다. 그렇다면 과연 번역자의 재량은 어디까지인가? 원문의 의미를 깨달아서 그것을 번역문으로 재구성할 때 번역자가 갈 수 있는 정당한 번역의 한계는 어디까지인가?

주석은 바로 이 점에서 번역에 도움을 준다. 주석은 본문의 저자가 그 독자들에게 전달하고자 했던 의도에 따라 이루어진 본문의 의미를 결정하는 작업이다. 번역은 원문의 원 독자들이 이해했던 것과 유사한 방식으로 본문의 의미를 서술하는 작업이다. 주석은 번역을 낳고 번역은 주석을 이끄는 통로가 된다. 번역자는 주석하는 사람들 못지 않게 성서 저자의 삶과 생각, 의도, 신앙 등을 익숙하게 파악해야 한다. 저자(본문)의 세계를 알면 알수록 저자(본문)의 말에 익숙하게 되지 않는가. 이론적으로, 지식적으로만 아는 것으로 그쳐서는 안 된다. 성서 저자의 경험을 영적으로도(!) 기꺼이 나눌 수 있는 지경에 이르도록 본문의 세계에 깊이 침잠해야 한다. 이런 준비를 갖추어 주석과 번역 사이의 엄밀한 경계는 사라지게 된다. 주석이야말로 의미 있고 성실한 번역을 이루기 위한 도구로 작용하게 된다.<sup>5)</sup> 번역 속의 주석을 살펴야 되는 이유가 여기에 있다. 성서번역이 성서

주석의 일환이 되는 까닭이다. “의미의 역동성” 번역은 본문의 원래 의미를 찾는 주석의 과제와 뿔레야 뿔 수 없는 상관관계를 지니게 된다.<sup>6)</sup>

## 2. 본문비평과 본문번역

주석은 해석학에 속한다. 주석은 글로 기록된 본문을 해석하는 기술이다. 주석 방법론에는 여러 가지가 있다. 역사비평적 방법에 속한 문헌, 양식, 전승, 편집비평은 물론이고 역사비평 이후에 시도된 여러 유형의 성서해석방법들(수사학, 구조주의, 사회학, 정경, 여성신학 등)이 주석의 도구로 활용되고 있다. 비평(*krinein*)은 본문의 저자가 말하고자 했던 것을 그 원래 독자들이 이해했던 대로 그 원래의 메시지를 판별하기 위한 노력이다. 성서비평이란 성서주석을 이루는 방법론인 것이다. 성서비평 외에도 주석에 도움을 주는 여러 인접 학문들이 있다. 예컨대 언어학, 고고학, 성지 지리 같은 학문들이 성서주석에 크게 기여한다. 하지만, 이런 여러 방법들 중에서 성서번역에 직접 관여하거나 구체적으로 영향을 끼치는 것은 본문비평(Textual Criticism)과 언어학(Linguistics)이다.<sup>7)</sup>

성서번역에서 본문비평적 토론이 얼마나 중요한지는 아무리 강조해도 지나치지 않다.<sup>8)</sup> 예컨대 1956년 쿨란 제 11동굴에서 발견된 시편(11QPSa) 사본에는 시편의 마지막 1/3에 해당되는 본문이 수록되어 있었다. 그런데 놀랍게도 그 속에는 마소라 본문에는 없는, 그러나 칠십인역이나 시리아어역 구약에는 수록되어 있는 세 편의 시가 포함되어 있었다.<sup>9)</sup> 이것은 쿨란 공동체가 시편을 읽을 때

5) Daniel C. Arichea, “Taking Theology Seriously in the Translation Task,” 242; Daniel C. Arichea, “Theology and Translation: The Implications of Certain Theological Issues to the Translation Task,” Philip C. Stine, ed., *Bible Translation and the Spread of the Church: The Last 200 Years* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 40-67; Heber F. Peacock, “Extra-Textual Interference in Bible Translation,” Roger Omanson, ed., *I Must Speak to You Plainly: Essays in Honor of Robert G. Bratcher* (Carlisle United Kingdom: Paternoster, 2000), 201-213.

6) John Rogerson, “Can a Translation of the Bible be Authoritative?,” Athalya Brenner and Jan Willem van Henten, eds., *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century: Authority, Reception, Culture and Religion*, JSOTSup. 353 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 25-28.

7) 비교, Edesio Sanchez, “Biblical Exegesis,” *Discover the Bible*, 193-233, 특히 195.

8) 참조, Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress, 2001); Emanuel Tov, “Textual Criticism(OT),” David Noel Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 393-412; Moshe H. Goshen-Gottstein, “Textual Criticism, Hebrew Bible,” John H. Hays, ed., *Dictionary of Biblical Interpretation* vol. 2 (Nashville: Abingdon, 1999), 541-546;王大일, “번역 속의 주석- 본문비평적 검토: 신명기(MT와 LXX, 개역과 표준새번역)를 중심으로,” 『좀 쉽게 말해 주시오- 본문비평과 성서번역』, 민영진 박사 회갑 기념 제 1권 (서울: 대한기독교서회, 2000), 167-210.

훗날 정경에 속하게 된 시편이나 그렇지 않은 시편 사이에 아무런 차별을 두지 않았었다는 증거가 된다. 쿰란 공동체에서는 정경의 범위가 아직 확정되지 않았었다는 것이다. 학자들은 성서본문이 주후 70-135년에 표준화되기 이전 단계를 “본문의 유동성(fluidity of the text)”이라고 부른다. 본문이 정경(거룩한 책)으로 고정되기 이전에는 다양한 본문들이 거룩한 이야기의 형태로 읽혀지고 있었다는 뜻이다. 이런 단계를 학자들은 이른바 본문상의 다양성(textual diversity)이라고 부른다. 마소라 본문과 차이를 지닌 칠십인역(LXX)의 본문도 이 단계에 있었던 본문의 역사를 반영하고 있다.<sup>10)</sup> 마소라 본문이 주후 1-10세기에 표준 본문으로 고정되었던 것을 감안한다면, 칠십인역 구약은 히브리어 본문이 마소라 본문으로 고정되기 이전에 활발하게 읽혔던 어떤 거룩한 이야기(히브리어 자음본문)를 본문으로 삼고 있다고 보아야 한다.

현재 우리에게는 구약성서의 원본이 아닌, 소수의 사본들과 많은 고대 번역본들만 주어져 있다. 본문비평은 이 사본들과 고대 번역본들을 서로 비교 대조하면서 번역의 대상으로 삼아야 되는 “더 나은 본문(better reading)”이 어떤 것인지를 판별하는 데 기여한다.<sup>11)</sup> 구약의 본문비평은 신약 본문 비평과는 달리 히브리어 원문의 “재구성(reconstruction)”에 심혈을 기울이지 않는다. 대신 어떤 사본을 번역의 원본으로 삼아야 할지를 결정하는 일에 더 깊이 관심을 둔다. 신약의 경우와는 달리 구약의 사본 수가 수량에 있어서나 그 연대에 있어서 크게 제한되어 있기 때문이다.<sup>12)</sup> 구약을 번역할 때 흔히 원문(대본)으로 삼는 『비블리아 헤브라이카』(*Biblia Hebraica*)는 페테르스부르크 코덱스(Petersburg Codex), 곧 옛 레닌그라드 사본(Leningrad Codex, B19A, 주후 1008년)의 마소라 본문(Masoretic Text, 이하 MT)을 히브리어 본문으로 삼은 성경이다.<sup>13)</sup> 전승되어 온 여러 사본

9) 쿰란 제 11동굴에서 발굴된 시편의 영서 번역은 Martin Abegg, Jr., Peter Flint, and Eugene Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible* (San Francisco: Harper, 1999), 506-589를 보라.

10) Emmanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2001), 161.

11) 다음을 비교하라. Barbara Aland, “New Testament Textual Research, its Method and its Goals,” 왕대일 엮음, 『좀 쉽게 말해 주시오- 본문비평과 성서번역』, 63-88; Adrian Schenker, “What Use is Textual Criticism for Old Testament Exegesis? With an Explanation of the Critical Apparatus in the *Biblia Hebraica Quinta*,” 왕대일 엮음, 『좀 쉽게 말해 주시오』, 89-106.

12) 사해사본을 제외하고 현존하는 히브리어 사본 중 가장 오래된 것이 주후 9세기와 10세기의 것인 것을 기억하라. 마소라 본문의 사본 가운데 현존하는 것들을 오래된 순서로 열거하면 대략 다음과 같다. 모세 벤 아셰르(Moses ben Asher)가 팔레스타인의 티베리아에서 만든 카이로 예언서(Codex Cairensis, 주후 895년), 페테르스부르크 후기 예언서 사본(Petersburg Codex of the Prophets, 주후 916년), 알렙포 코덱스(Aleppo Codex 주후 930년), 영국 박물관에 보존되어 있는 오경 사본(British Museum Codex BM Or 4445, 주후 950년), 페테르스부르크/레닌그라드 사본(Codex Petersburg/Leningradensis, 주후 1008년), 코덱스 로이클리아나(Codex Reuchliana, 주후 1105년) 등이다. 히브리어 사본에 관한 우리말 해설로는 민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 41-48을 보라.

가운데 하나를 기본 본문(표준 본문)으로 채택한 것이기에 비블리아 헤브라이카라는 이름으로 출판된 히브리어 성서는 모두 여러 사본들이나 번역본들과의 이독(異讀)이나 차이를 아파라투스(apparatus)라는 난하주나 난외주의 형태로 제시하고 있다. 이것은 본문비평상의 과제가 번역상의 문제와 크게 구별되지 않는다는 것을 암시한다. 오늘날 번역자가 마소라 본문을 떠나서 칠십인역이나 그 밖의 고대역본의 본문을 본문(번역)으로 재구성하려고 한다면 거기에는 이미 본문비평적인 판단이 작용하고 있다고 보아야 한다.

『표준새번역』의 난하주는 성서번역의 과정에 본문비평적 해석이 어떻게 기여하였는지를 밝히는 증거에 해당된다. 예를 들어 『표준새번역』의 오경에 실린 난하주를 살펴보면 총 31개의 난하주가 그런 해석을 반영하고 있다. 그 난하주들은 다음 몇 가지로 구분된다.

마소라 본문을 떠나 사해사본이나 사마리아 오경이나 칠십인역이나 시리아역을 따른 경우 (13 곳)

창세기 2:2; 4:8, 15; 7:2; 37:36; 44:5; 출애굽기 1:22; 8:23; 신명기 10:13; 11:13; 11:14; 29:10; 33:17

마소라 본문과 다른 사마리아 오경이나 칠십인역이나 시리아어 역의 본문을 난하주에 제시한 경우 (14 곳)

창세기 11:12-13; 36:14; 41:22; 46:27(x2); 47:21; 출애굽기 1:5; 3:14; 12:40; 14:25; 신명기 5:5; 17:18; 32:8, 43

마소라 사본 가운데 일부와 사마리아 오경과 시리아역을 따라 마소라 본문을 고친 경우 (1 곳)

창세기 36:39

히브리어 본문이 불확실하다고만 밝히고 다른 번역의 가능성을 제시한 경우(2 곳)

창세기 49:22; 출애굽기 17:16

13) 이 점은 BHS 제 3판 이전에 등장했었던 히브리어 성서들과는 차이가 난다. 가령 두 판에 걸쳐 발간되었던 BHK(1909)나 『긴스버그(Christian David Ginsburg) 구약』(1894년 출판, 1908년과 1926년에 부분 개정)의 히브리어 본문은 20세기 초까지 히브리어 구약성서로 군림하였던 야곱 벤 하임 이븐 아도니아(Jacob Ben Hayyim Ibn Adoniah) 편집의 『제 2 랍비성서』(Biblica Rabbinica, 1524/25년)가 지녔던 절충 본문(eclectic text)이다. 우리말 『구약』의 히브리어 대본도 『긴스버그 구약』을 따랐다. 민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 47를 보라.

그냥 고대역을 따른다고만 밝히고 있는 경우(1 곳)  
민수기 12:6

여기에서 고려해 보아야 할 대상은 마소라 본문을 떠나 사해사본이나 사마리아 오경이나 칠십인역이나 시리아역을 따른 구절들 열세 개이다(창 2:2; 4:8, 15; 7:2; 37:36; 44:5; 출 1:22; 8:23; 신 10:13; 11:13; 11:14; 29:10; 33:17). 히브리어 본문이 매끄럽지 않을 때 번역자는 본문상의 결정을 내리기 위해 여러 가지 요소들을 검토해야 한다. 이른바 번역과정에서 발생하는 원문의 조정(첨가나 삭제 변경) 문제들이다. 이독(異讀)을 비롯한 여러 본문상의 증거들, 사전적이거나 문법적인 판단, 병행구문과의 비교, 서기관들의 실수를 비롯한 본문의 파손이나 오류들, 언어학적 역사적 사회적 배경 같은 것들이다. 이런 여러 요소들을 검토한 후 번역자는 히브리어 본문을 떠나서 고대 역본들의 번역을 수용언어의 본문 속에 따를 수 있다. 『표준새번역』 오경의 난하주가 밝히는 열세 구절은 번역자가 우리말 번역에서 왜 마소라 본문을 떠나 사해사본이나 사마리아 오경, 칠십인역이나 시리아 역 등의 번역을 수용하였는지를 충분히 밝히고 있지 않다. 추측컨대 본문을 문맥 등에 맞춰 단순화하거나(창 2:2; 출 1:22; 신 11:13, 14; 33:17) 본문의 의미를 분명히 하기 위해서 생략된 표현을 보충하거나(창 4:8) 사전적 정보 등에 근거해서 어려운 원문의 형태를 재구성해보거나(창 4:15; 출 8:23; 신 29:10) 병행구문 등에 맞춰 구문을 파악하거나(창 37:36) 다수 고대역본들이 취한 본문을 따라서 본문의 어려운 표현을 이해한(창 44:5) 경우로 보인다.

히브리어 본문을 번역의大本으로 삼을 때 참조해야 할 “거룩한 말씀”이 역사적으로 하나가 아니라 여럿이라는 사실은 번역자들에게는 하나의 은총이다. 칠십인역도, 그것이 비록 마소라 본문과는 표현이나 내용에서 차이를 보이고 있지만, 처음에는 주전 3세기 알렉산드리아 디아스포라에서, 주후 1세기 이후에는 고대 교회에서 거룩한 책(정경)으로 읽혀졌던 성경이다.<sup>14)</sup> 이런 본문상의 증거들은 히브리어 본문이 난해하거나 애매하거나 파손되어 있을수록 번역을 돕는 장치가 된다. 하지만, 그렇다고 해서 본문비평적 해석과 본문번역을 서로 혼동해서는 안 된다. 본문비평 학자들은 본문 상의 이독(異讀)을 만났을 때 대체로 마소라 본문을 따르려는 경향을 보인다. 그것은 마소라 본문이 히브리어 텍스트(페테레스부르크 코텍스)가 거룩한 말씀으로 간주되기 시작했던 단계부터 전승된

14) J. A. Sawyer, *Sacred Languages and Sacred Text* (London; New York: Routledge, 1999), 94; M. Mueller, *The First Bible of the Church- A Plea for the Septuagint*, JSOT supplement series 206 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 78.

사본의 전통을 잘 반영하고 있기 때문이다. 해석학적으로 말할 때 히브리어 마소라 본문과 셉투아진트(LXX) 사이에 존재하는 이독(異讀)은 정경들(Scriptures) 간에 존재하는 거룩한 이야기에 대한 해석의 차이, 곧 “비교 미드라쉬(Comparative Midrash)”의 차원에서 갈무리되어야 한다. 성서본문에 담긴 “해석학적 다중성(hermeneutical pluralism)”이야말로 주석의 지평에서 다듬고 표현해야 한다. 번역자는 그 다중성에 귀를 기울인 채 본문(원문)을 이해하고 그 가운데 어떤 것을 본문(번역)으로 다루어야 하는지를 결정해야 한다.

### 3. 번역을 위한 언어학

성서번역을 본문 주석이라는 차원에서 접근할 때 가장 요긴하게 활용되는 학문은 사람의 언어에 대한 학문인 언어학이다.<sup>15)</sup> 언어학에는 언어를 살펴보는 방식이나 관점에서 여러 다양한 지류들이 있다. 사람의 언어에 내포된 요소들이 여러 가지이기 때문이다. 음운론(phonology), 곧 언어의 소리 체계에 대한 연구, 형태론(morphology), 곧 단어의 형태에 관한 연구, 구문론(syntax), 곧 글자들이 연결되어 문장을 형성하는 방식에 관한 연구, 의미론(semantics) 곧 단어나 구문의 의미에 관한 연구 등이 성서번역에서 널리 알려진 언어학적 도구들이다. 또 언어를 어떤 관점에서 관찰하느냐에 따라서 언어학적 유형론(Linguistic Typology, 언어를 상이한 구조적 공통점에 따라 구분하는 연구), 사회언어학(Sociolinguistics, 언어학적 변화나 담화 등에 어떤 사회적 요인이 작용하는 지에 대한 연구), 심리언어학(Psycholinguistics, 사람들이 문장 속에 어떤 정보를 담아서 전달하는 형식 등에 대한 연구), 화용론(話用論 Pragmatics, 사람들이 사용하는 말이 사용되는 맥락에 따라 그 의미와 구조가 달라진다는 것에 대한 연구), 담화 분석(Discourse Analysis) 등으로도 구분된다.

언어에 대한 입장도 크게 둘로 구분된다. 하나는 모든 언어는 기본적으로 비슷한 언어적, 어의적 구조를 지닌다고 보는 언어학적 보편론(linguistic universalism)이고, 다른 하나는 서로 다른 전통이나 방식으로 사는 사람의 언어들은 서로 다르며 그것들은 서로 다른 문화나 세계관 등을 각각 반영하고 있다고 보는 언어학적 상대론(linguistic relativity)이다.<sup>16)</sup> 전자를 따를 경우 번역은 실제보다 더 수월하다는 입장을 취하게 되지만, 후자를 따를 경우 번역을 하면서 만나게 되는 다양한 어려움 등을 비교적 잘 이해할 수 있는 토대를 구축하게 된다. 이 후자의 관

15) L. Ronald Ross, “Linguistics and Translation,” *Discover the Bible*, 355-396.

16) *Ibid.*, 357-358.



점에서 의미의 역동적인 전달에 치중하는 번역이 과연 얼마나 현실적인지를 판단하는 토론에 뛰어 들 수 있다.

필자는 여기에서 언어학적 토론에 깊이 관여하려고 하지 않는다. 그것은 필자의 영역 밖에 있는 과제이다. 필자가 여기에서 관심을 기울이는 것은 의미의 전달에 치중하는 성서번역이 실제로 얼마나 주석적인지를 언어학적 참조사항에 비추어서 파악해보려는 노력이다. 모든 말에는 두 요소가 있다. 하나는 형식이고 다른 하나는 의미이다. 모든 언어에는 의미를 표현하는 나름대로의 방식이 있다. 한 언어를 다른 말로 번역하려고 한다면 이 사실을 우선 수용해야 한다. 번역자는 원천언어(원어)와 수용언어(번역어)에 모두 능통해야 한다. 우리가 특정 본문을 문자적으로 번역했다면 우리는 원문이나 원천언어의 형식이나 표현에 지나치게 많은 역점을 두었다는 뜻이 된다. 그만큼 수용언어나 번역문장에는 덜 관심을 기울였다는 것이다. 요나 3:3b을 예로 삼아 살펴보자.

우리말 번역은 『개역』이나 『표준새번역』이나 “니느웨는 굉장히 큰 도시로서 돌아다니는 데 사흘이나 걸리는 곳이었다”라는 문장으로 옮긴다. 『개역』과 『표준새번역』 사이에는 다만 표현상의 차이만 있을 뿐이다. 이 점은 여러 영어 번역에서도 마찬가지이다. 대부분 표현상의 차이만 있을 뿐 “Now Nineveh was an exceedingly great city, a three-day journey in extent”라는 식으로 옮기고 있다(NKJV, NIV, NRSV). 그러나 이 본문의 히브리어 원문은 현대어 번역들과 차이가 난다. 히브리어 구문은 עִיר־גְּדוּלָהּ לְאֱלֹהִים וְנִינְוֵה הָיְתָה עִיר־גְּדוּלָהּ לְאֱלֹהִים으로 “니느웨는 사흘동안 걸어야 할 만큼 하나님 앞에 큰 도성이었다”로 되어 있다. 히브리어 본문은 분명 “하나님 앞에 큰 도성”이라는 구문을 지니고 있다. 이것은 한 도시의 규모를 하나님과의 관계에서 설명하고 있는 구절이다. 물론 히브리어 לְאֱלֹהִים를 일종의 최상급 표현(superlative)으로 볼 수도 있다. 그러나 요나 3:3의 주석은 어떤 사물이나 사실을 파악하는 일에서 인간의 눈(시각)과 하나님의 눈(시각) 사이에 차이가 있을 수도 있다는 점을 드러내는 데 공헌한다(참조 사 40:22). 하나님의 시각에서, 하나님이 보시기에, 하나님 앞에서 큰 도성이라는 표현에는 인간의 시각으로는 깨칠 수 없는 어떤 중요성이 각인되어 있다. 『개역개정판』의 번역(“니느웨는 사흘 동안 걸을 만큼 하나님 앞에 큰 성읍이더라”)이 이 점을 밝혀 놓은 것은 다행이다.<sup>17)</sup>

형식과 내용, 표현과 의미는 서로 구분되어야 한다. 그렇다고 해서 이 둘을 서로 별개의 것으로 나누어 놓으라는 것은 아니다. 언어의 표현은 단순히 의미나

17) 예를 들어 레슬리 알렌(Leslie C. Allen)도 이 구문을 살려 이렇게 번역하고 있다. “Now Nineveh was a vast city, even by God’s standards: it took three days to cross,” Leslie C. Allen, *The Book of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 220.

메시지를 담는 포장이 아니다. 언어의 표현은 일정 부분 의미를 형성하는 데 기여한다. 다른 말로 하면 단어나 글의 형식이나 표현이나 말의 구조는 모두 의미를 전달하는 요소들이다. 이것은 어떤 문장에서 의미를 전달하는 요소가 특정 표현 속에 있는 말이나 단어들만이 아닌, 말과 절이 연결되어 이룬 구문이나 문장으로까지 확장된다는 것을 의미한다. 나아가 말이나 문장의 의미는 동사의 시제나 형태, 동사에 첨부된 인칭어미의 성(gender)에게까지 확대된다. 여기에 직유나 은유, 환유, 속담이나 격언 같은 표현이 가미된다면 말과 문장의 의미는 그것과 기능적으로(functionally!) 상응하는 표현으로만 재생될 수 있다. 바로 여기에서 ‘의미’란 원문이 전달하고자 원했던 메시지라는 광범위한 차원에서 갈무리되게 된다.

번역이란 일종의 커뮤니케이션의 과정이다. 동일한 메시지가 다른 형식으로 표현되지만, 그 번역이 잘 된 것인지, 잘못된 것인지를 판별하는 기준은 원문의 의미나 메시지를 제대로 이해했는지에 있다. 의미의 전달이야말로 번역에서 소중하게 갈무리되어야 할 요소이다. 그렇다고 해서 무조건 원문의 형식이나 표현을 파손하라는 것은 아니다. 번역자는 항상 형식과 의미 사이에 책임적인 균형을 유지할 수 있어야 한다. 지나치게 원문의 표현이나 형식에 집착하면 문자적 번역으로 기울어지고, 그 반대로 지나치게 수용언어의 용법에만 관심을 기울이면 자칫 의역으로 흐를 수도 있는 긴장감이 번역자 앞에는 놓여 있다는 것을 알아야 한다. 그렇다면 성서번역에서 번역자는 언제 의미의 동등성 번역을 활용해야 하는가? 다음 다섯 가지 제안은 우리의 토론에 도움을 준다.<sup>18)</sup>

첫째, 형식 일치의 번역으로는 본문을 이해할 수 없을 때 의미의 동등성 번역을 활용한다. 둘째, 형식 일치의 번역으로는 번역문이 애매하게 될 때 의미의 동등성 번역을 활용한다. 셋째, 형식 일치의 번역이 혼란을 자아낼 때 의미의 동등성 번역을 활용한다. 넷째, 형식 일치의 번역이 복잡하거나 모호할 때 의미의 동등성 번역을 활용한다. 다섯째, 형식 일치의 번역이 번역문에서 자연스럽게 않을 때 의미의 동등성 번역을 활용한다.

#### 4. 의미와 형식

번역은 커뮤니케이션이다. 원문의 의미를 번역문에 재구성하는 작업이다. 번역의 대상은 원문의 형식이 아니라 원문의 의미이다. 그것을 일러주는 가장 단적

18) Edesio S. Cetina, “Functional(Or, Dynamic) Equivalence Translation,” *Discover the Bible*, 397-408, 특히 401-402.

인 경우가 인사말을 번역하는 과정에서 파악된다. 영어로 “How are you”를 우리말로 옮길 때, 또는 우리말의 “안녕하십니까?”를 아프리카의 부족어나 그 밖의 여러 외국어로 옮길 때 자연스러운 것은 의미의 전달이다. 인사말을 문자적으로 번역(직역)해 놓는다면, 그것은 참으로 자연스럽지 못하다. 인사말의 번역에서 돋보이는 것은 표현(형식)은 다르지만 그 뜻(기능)은 원천언어나 수용언어에서 서로 상응하고 있다는 점이다. 번역은 원문의 뜻을 옮기는 작업이다. 이런 전체 속에서 필자는 다음 세 가지를 지적하려고 한다.

첫째, 그럼에도 불구하고, 원문의 구조를 간과하지 말라

아무리 번역에서 원문의 뜻을 살리는 데 초점을 두고 있다고 해도 원문 형식을 무조건 간과해서는 안 된다. 모든 언어는 특정한 문법 구조 속에 단어와 상징 등을 기록해 놓았다. 단어나 상징을 벗어나면 번역은 우선 의미를 파악하는 데 초점을 두게 된다. 이 때 번역자는 원문에 명시적으로나 암시적으로 담겨 있는 특정 정보(구문론적, 문법적 정보나 문맥상의 의미)에 민감해야 한다. 원문이 의도적으로 특정한 단어나 말을 생략할 때도 있고, 그 반대로 특정한 단어나 말을 첨부할 때도 있기 때문이다. 가령 히브리어로 표현된 계명이나 시문에는 원문의 의미 파악에 필수적인 문법적 요소들이 생략되어 있거나 첨부되어 있을 수 있다. 이런 형태의 생략이나 첨부를 파악하지 못한다면 원문의 의미를 번역문 속에 온전히 재구성할 수 없다. 번역의 과제를 원문의 형식이 아닌 원문의 의미에 두고 있다고 해도 원문의 내용은 그 형식과 더불어 충실하게 파악되어야 한다. 형식을 떠난 내용이란 존재하지 않는다. 그 좋은 예가 신명기 5:17-21에서 발견된다.

신명기 5:17-21

『개역』 17 살인하지 말지니라 18 간음하지도 말지니라 19 도적질하지도 말지니라 20 네 이웃에 대하여 거짓 증거하지도 말지니라 21 네 이웃의 아내를 탐내지도 말지니라 네 이웃의 집이나 그의 밭이나 그의 남종이나 그의 여종이나 그의 소나 그의 나귀나 무릇 네 이웃의 소유를 탐내지 말지니라

『표준새번역』 17 살인하지 못한다. 18 간음하지 못한다. 19 도둑질하지 못한다. 20 이웃을 모함하는 거짓 증언을 하지 못한다. 21 이웃의 아내를 탐내지 못한다. 이웃의 집이나 밭이나, 남종이나 여종이나 소나 나귀나 할 것 없이, 너희 이웃의 소유는 어떤 것도 탐내지 못한다.

KJV 17 Thou shalt not kill. 18 Neither shalt thou commit adultery. 19 Neither shalt thou steal. 20 Neither shalt thou bear false witness against thy

neighbour. 21 Neither shalt thou desire thy neighbour's wife, neither shalt thou covet thy neighbour's house, his field, or his manservant, or his maidservant, his ox, or his ass, or anything that is thy neighbour's.

NIV 17 You shall not murder. 18 You shall not commit adultery. 19 You shall not steal. 20 You shall not give false testimony against your neighbor. 21 You shall not covet your neighbor's wife. You shall not set your desire on your neighbor's house or land, his manservant or maidservant, his ox or donkey, or anything that belongs to your neighbor.

NRSV 17 You shall not murder. 18 Neither shall you commit adultery. 19 Neither shall you steal. 20 Neither shall you bear false witness against your neighbor. 21 Neither shall you covet your neighbor's wife. Neither shall you desire your neighbor's house, or field, or male or female slave, or ox, or donkey, or anything that belongs to your neighbor.

히브리어 본문에서 신명기 5:17-21은 매 명령문이 접속사 “waw(ו)”로 연결되어 있다.<sup>19)</sup> 이것은 신명기 5:17-21이 하나의 단원을 이룬다는 것을 암시하는 구문상의 장치이다. 이것은 신명기 5:17-21을 하나의 계명으로 더불어 읽어야 한다는 뜻이 되기도 한다. 우리말 번역에서는 이 접속사 “그리고”를 생략하므로 히브리 본문의 의도를 놓치고 있다. NRSV의 경우 신명기 5:17에 이어지는 5:18-21을 “Neither…” 구문으로 처리함으로써 신명기 5:17-21을 하나로 이어지는 도덕 계명으로 보게 하는 데 성공하고(?) 있다. 원문의 의미를 전달하고 있으면서도 신명기 5:6-21의 계명이 야웨 하나님만을 섬기라는 계명(6-10절)→ 야웨 하나님의 이름을 헛되게 하지 말라는 계명(11절)→ 안식일을 지키라는 계명(12-15절)→ 부모를 공경하라는 계명(16절)→ 사회생활에서 지켜야 할 도덕에 관한 규정(17-21절) 순서대로 배열되어 있는 것을 번역문에 살리고 있다. 히브리어 본문에서 신명기 5:6-21은 그 길이에서 길고(6-10절, 하나님을 예배하기)→ 짧고(11절, 하나님의 이름)→ 길고(12-15절, 안식일)→ 짧고(16절, 부모 공경)→ 긴 (17-21절, 윤리적 계명) 구절로 짜여져 있다. 안식일 준수를 권고하는 계명을 중심축으로 a-b-c-b'-a' 구조로 배열되어 있다. 로핑크(N. Lohfink)가 신명기의 십계명을 안식일 십계명이라고까지 부르고 있는 것은 이 때문이다.<sup>20)</sup>

이처럼 우리는 히브리 구문의 파악에 유의해야 한다. 본문이 왜 특정한 구문 형식 속에서 특정한 말을 사용하고 있는지를 세심하게 들여다보는 노력(주석)이

19) 이와 관련된 토론으로는 G. S. Ogden, “Is it ‘And’ or ‘But’? Ideology and Translation,” *The Bible Translator* 53:3 (2001), 327-335.

20) N. Lohfink, “The Decalogue in Deuteronomy 5,” *Theology of the Pentateuch: Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, 264.

없이 본문의 의도나 의미를 제대로 파악할 수 없다. 번역자에게 주석적인 관찰이 요구되는 것이다.

둘째, 단어나 구문의 뜻을 문맥에서 찾아 보라.

어떤 문장에 사용된 단어는 문맥이나 그 단어가 사용되고 있는 더 넓은 맥락에서 그 의미가 추출될 수 있다. 구약의 시편에서 여러 모양으로 사용되고 있는 히브리어 네페쉬(**נֶפֶשׁ**)는 그 단적인 경우에 속한다. 시편 42:1의 경우를 살펴보자.

시편 42:1

『개역』 하나님이며 사슴이 시냇물을 찾기에 갈급함 같이 내 영혼이 주를 찾기에 갈급하니이다

『표준새번역』 하나님, 사슴이 타도록 목말라 시냇물을 찾듯, 내 영혼이 주님을 찾아 애태웁니다.

『공동번역』 암사슴이 시냇물을 찾듯이, 하느님, 이 몸은 애타게 당신을 찾습니다.

NKJV As the deer pants for the water brooks, So pants my soul for You, O God

NIV As the deer pants for streams of water, so my soul pants for you, O God

TEV As a deer longs for a stream of cool water, so I long for you, O God.

대부분의 번역들은 시편 42:1의 히브리어 네페쉬를 “(내) 영혼”으로 옮기고 있다. 이 점은 『표준새번역도』 마찬가지이다. 그러나 의미의 역동적 전달에 더 충실한 번역은 『공동번역』이나 TEV이다. “암사슴이 시냇물을 찾듯이 … 이 몸은 애타게 당신을 찾습니다”라고 옮기고 있기 때문이다. 단어의 뜻은 하나로 파악되지 않는다. 아니, 하나로 옮겨질 수 없다. 문장에서, 문맥에서, 문단에서 원문의 단어의 뜻이 어떤 것인지를 파악해야 한다. **נֶפֶשׁ**(몸, 고기, 사람), **רוּחַ**(영, 바람, 숨), **אֲהָבָה**(사랑, 자비, 신실), **אֱמוּנָה**(진리, 진실, 성실) 같은 말들이 특히 주의를 기울여야 할 단어군에 속한다.

셋째, 단어나 구문의 의미 파악에 역사적 지리적 사회적 정보 등을 충분히 활용하라.

번역자는 원천언어나 수용언어 모두에 능통해야 한다. 아무리 쉬운 단어라도 그 쓰임새를 제대로 파악하기 위해서는 사전상의 지식을 충분히 활용해야 한다.

특히 구약시대의 생활 풍속이나 역사지리적 환경에 대한 이해가 요청된다. 성서 번역에 주석이 필요한 까닭이 이런 문제에서 극명하게 드러난다. 신명기 6:9에 사용된 평범한 히브리어 명사  $\text{דְּבָרַי}$ 에 대한 불충분한 이해가 원문의 의미를 불충분하게 전달하게 되는 결과를 낳는다.

### 신명기 6:9

『개역』 또 네 집 문설주와 바깥문에 기록할지니라

『표준새번역』 집 문설주와 대문에도 써서 붙여라

KJV And thou shalt write them upon the posts of thy house, and on thy gates

NIV Write them on the doorframes of your houses and on your gates

NRSV and write them on the doorposts of your house and on your gates

여기에서 바깥문 『개역』, 대문 『표준새번역』, gates(영어번역)로 옮겨져 있는 히브리어  $\text{דְּבָרַי}$ 는 가정집의 바깥문이나 대문을 의미하지 않는다. 실제로 집에는 샤아르가 없다. 구약에서 이 명사는 도성의 출입구에 있는 문을 지칭한다. 곧 성문(창 34:20)을 의미하며 하늘이나 음부의 세계로 들어가는 길목에도 놓여져 있는 관문을 나타낸다(창 28:17; 사 38:10). 그러므로 이 구절은 “(이 가르침을) 네 집 문설주와 도성의 성문에도 써서 붙여라”로 옮겨져야 한다. 이것은 마을의 관문이나 성문에 이 가르침을 써서 붙여 놓으라는 지시는 하나님의 가르침을 공식적으로, 공개적으로 선언하고 있다는 것을 확인한다. 왜냐하면 도성의 성문이야말로 공공활동이 이루어지는 중심지이기 때문이다.<sup>21)</sup>

## 5. 번역과 신학

본문번역을 본문 주석의 일환에서 살필 때 번역자의 본문 해석에는 번역자가 지닌 신학이 번역의 방향을 결정짓는 일에 작용하기도 한다. 원문의 뜻이 애매할 수록 주석자의 신학적 판단은 번역 과정에서 중요하다. 특히 주석의 결과 원문의 뜻이 여러 가지로 파악되는 경우일수록 이런 중요성이 더해진다. 이런 경우 번역자는 대부분 자기 신학(주석)의 입장에 따라 선정한 원문의 뜻을 번역문에 수용하게 된다. 그래서 자칫 원문의 의도와는 다른 뜻을 번역문에 되살리게 될 수도 있다. 주석의 정치적 문화적 역사적 정확이 본문 본문에 작용하는 단적인 경우로

21) H. Tigay, *Deuteronomy*, The JPS Torah Commentary (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996), 79.

는 전도서 11:1-2를 꼽을 수 있다.<sup>22)</sup>

전도서 11:1-2

『개역』 너는 네 식물을 물위에 던지라 여러 날 후에 도로 찾으리라 일곱에게나 여덟에게 나눠줄지어다 무슨 재앙이 땅에 임할는지 네가 알지 못함이니라

『표준새번역』 돈이 있으면, 무역에 투자하여라. 여러 날 뒤에 너는 이윤을 남길 것이다. 이 세상에서 네가 무슨 재난을 만날지 모르니, 투자할 때에는 일곱이나 여덟로 나누어 하여라.

NKJV Cast your bread upon the waters, For you will find it after many days. Give a serving to seven, and also to eight, For you do not know what evil will be on the earth.

NIV Cast your bread upon the waters, for after many days you will find it again. Give portions to seven, yes to eight, for you do not know what disaster may come upon the land.

NRSV Send out your bread upon the waters, for after many days you will get it back. Divide your means seven ways, or even eight, for you do not know what disaster may happen on earth.

위에서 살핀 전도서 11:1-2는 본문 해석에 크게 두 흐름이 있음을 보여준다. 하나는 히브리어를 직역한 “물위에 식물(빵)을 던지라(שְׁלַח לַמַּיִם עֲלֵי־הַמַּיִם)”는 가르침이나 “일곱이나 여덟로 나눠주라(וְנָתַתָּה לְשִׁבְעָה וְלְשִׁמְעוֹן)”는 것을 장사나 상거래, 투자 등을 지칭하는 은유로 보는 입장이다. “돈이 있으면, 무역에 투자하여라. 여러 날 뒤에 너는 이윤을 남길 것이다. 이 세상에서 네가 무슨 재난을 만날지 모르니, 투자할 때에는 일곱이나 여덟로 나누어 하여라”는 번역 『표준새번역』이 그런 입장을 계승하고 있다.<sup>23)</sup> 이 같은 번역에는 전도서의 경구를 자본주의적 산업구조 속에서 해석한 결과가 담겨 있다고 보아야 한다. 자유무역을 허용하는 산업구조 속에 살고 있는 번역자의 정황이 본문번역의 열매를 그런 식으로 이끌었다. 그러나 만약 우리가 자유무역이나 개인의 상거래를 허용하지 않는 사회 속에 살고 있다면 이 구절의 뜻은 어떻게 파악될 수 있을까?

전도서 11:1-2는 “너그러움(liberality)”에 대한 충고로도 읽힐 수 있다. 즉, “너 그렇게 주어라. 네가 베푼 호의가 언젠가는 너에게 돌아올 것이다. 너의 호의를 많은 자들에게 베풀어주어라. 장차 무슨 재앙이 네게 닥칠지 네가 알지 못하기

22) 비교, 민영진, “전도서 번역에 나타난 성서번역의 일반적 문제와 잠정적 해결,” 『히브리어에서 우리말로』, 363-395.

23) Robert Gordis, *Koheleth- the Man and His World*, 3rd ed. (New York: Schocken, 1968), 330.

때문이다”라고도 옮겨질 수 있다. 또 읽기에 따라서 전도서 11:1-2의 “네 식물을 물위로 던지라…”는 충고는 앞뒤를 가리지 않고 무모하게 살아가는 삶에 대한 언급이 되기도 한다. 그것이 전도서 11:4-6의 맥락과도 잘 어울린다. “바람이 그 치기를 기다리다가는 씨를 뿌리지 못한다. 구름이 걷히기를 기다리다가는 거두어들이지 못한다. 바람이 다닌 길을 내가 모르듯이 임신한 여인의 태에서 아이의 생명이 어떻게 시작되는지 네가 알 수 없듯이 만물의 창조자 하나님이 하시는 일을 너는 알지 못한다. 아침에 씨를 뿌리고 저녁에도 부지런히 일하여라. 어떤 것이 잘 될지, 이것이 잘 될지 저것이 잘 될지, 아니면 둘 다 잘 될지를 알 수 없기 때문이다.”(전 11:4-6, 『표준새번역』)

번역과 주석 사이에는 긴밀한 관계가 있다. 번역자의 신학이 원문의 뜻을 번역문으로 다듬는 과정에 영향을 미친다. 말씀이 번역자에게 전하도록 해야 한다. 말씀이 번역자의 신학을 다듬어야지 번역자의 신학이 말씀을 조종하는(?) 결과를 낳아서는 안 된다. 주석(exegesis)이 자의적 해석(eisegesis)이 되어서는 안 되듯 번역자의 생각이 번역문에 어떤 덧칠을 하는 결과를 낳아서도 안 된다. 번역에서 중요한 것은 충실함이다. 원문이나 번역문 모두에 충실한 번역을 이루어내는 일이야말로 모든 번역자가 궁극적으로 기대하는 목표가 아니겠는가!

### \* 주요어

성서번역(Bible translation), 주석(exegesis), 본문비평(textual criticism), 언어학(linguistics), 내용의 동등성(dynamic equivalence).



<Abstract>

## Exegetical Problems in Bible Translation

Prof. Tai-il Wang  
(Methodist Theological Seminary)

The focus of this paper is to look at the relations between exegesis and translation, which may prevent the translation process from being faithful to the delivery of the meaning of the biblical text. It begins with an examination of the principle of dynamic equivalent translation, with its emphasis on the meaning of the text rather than its form, which has opened the way to understanding of exegesis and translation as inseparable disciplines. Exegesis is the art of describing the text, determining the voice and the meaning of the text as it is intended to be understood by its readers. Translation is asked to be involved in stating the meaning of the text in such a way as to have the readers of the translation understand the text in a way that is similar to the understanding of the original audience. The exegetical influence in translation or the translation factor in exegesis is, therefore, the subject of this thesis. Exegesis becomes a real tool for meaningful/faithful translation of the text.

Understanding of the exegetical nature of Bible translation requires us to realize what may be really useful for translators as translation resources: first, textual criticism, which is to determine what our textual decisions will be, and second, linguistic considerations that help us to pay attention to the weight/structure of words, phrases, and sentences in the translation process. Translation is the art of interpreting the text. Translators are asked to make decisions about what is being translated and how to translate specific words, phrases, and sentences from the original language. Cases in point are 13 passages in the *Revised New Korean Standard Version*, which reveal translational decisions in their notes, based on textual-critical considerations, not to follow the MT but to go with ancient translations such as the LXX, Vulgate, or the Syriac. Other examples are found in Hebrew terms and phrases in Deut. 5:17-21; 6:9; Ps. 42:1; Ruth 2:7; Jon 3:3; Ecc. 11:1-2, which have either difficult grammatical/linguistic issues or multivalent meanings in the text. When doing translation, translators must pay attention to exegetical aspects of the passage under consideration because translational decisions may weaken or change the meaning of the original text.

## 구약성서 관직명 번역에 관한 연구<sup>1)</sup>

김영진\*

히브리어 성서를 우리말로 번역할 때 가장 어려운 점은 다른 문화적 배경과 정치제도하에서 사용되던 용어를 어떻게 우리말로 옮기는가 하는 점이다. 이것은 곧 현재 우리말 성서 번역에 있어서 정치와 관직명에 관련된 용어를 정확히 번역하였는가 하는 질문을 하게 한다. 정치적 용어는 그 용어가 사용되는 지역이나 나라의 독특한 정치 체제와 제도에 따라 각 단어의 정확한 의미를 살펴야 함은 물론이거니와 관직명과 그 기능에 대해서도 단지 언어적 유비만으로 한 문화권의 관직명을 다른 문화권의 관직명과 동일시해서는 안 된다. 예를 들어 히브리어에서 שר<sup>1)</sup>는 관리, 지도자 등을 뜻하는데 이와 언어적으로 유비되는 단어는 아카드어 šarru이다. 그런데 아카드어 šarru는 왕이란 뜻을 가지고 있다. 따라서 히브리어와 아카드어가 언어적으로 서로 유비관계에 있다 할지라도 서로 다른 관직을 나타내는 단어로 사용될 수 있다.

이러한 어려움을 해결하기 위하여 관직명이나 정체 제도를 정확히 이해하기 위해서는 이들의 기능에 대한 정확한 이해가 필요하다. 이를 위하여 관직명에 대한 자세한 분석과 주변 국가의 정치적 용어나 관직명에 대한 분석뿐만 아니라 고고학적 발굴 결과 드러난 비문을 통하여 구약성서에 기록되어 있는 관직명이나 혹은 정치 제도에 대한 새로운 정보를 얻을 수 있다.

따라서 본 논문에서는 몇 가지 중요한 정치적 용어에 대한 바른 이해 및 정확한 우리말 번역을 찾고자 한다. 본 논문을 위하여 히브리어 원문에 대한 어원적 접근뿐만 아니라 주변 국가의 기록을 비교하면서 가장 가까운 원어의 의미를 밝히고 이에 상응하는 우리말을 찾고자 한다.

### 1. 정치적 용어

히브리어 단어 가운데 정치 제도를 뜻하는 단어는 여러 가지가 있다. 즉, 왕조를 의미하는 단어의 정확한 번역이 매우 어렵다. 이것은 지금까지 고대 이스라엘

\* 연세대학교 교수, 구약학

1) 이 글은 김영진, “성서에 등장하는 관직명의 번역,” 『말씀의 뜻 밝혀주시오: 민영진 박사 회갑 기념』 제2권,王大일 편 (서울: 대한기독교서회, 2000), 318-327을 수정·확대한 것임.

의 정치 제도에 관한 구체적인 결과를 얻지 못했기 때문이다. 그 가운데서도 **בית**와 **עבר**는 고대 이스라엘의 국제 정치의 역학 관계를 묘사하는 단어이기 때문에 이에 대한 정확한 번역은 성서 본문이 전하는 상황을 정확히 이해하는데 큰 도움을 준다.

### 1.1. “왕조”를 뜻하는 **בית**

왕조를 뜻하는 히브리어는 **שושלת**인데 구약성서에서는 이 단어대신 **בית**가 많이 사용되었다. 구약성서에 2000번 이상 등장하는 히브리어 **בית**에 대하여 쾰러(L. Koehler)와 바움가르트너(W. Baumgartner)는 다음과 같은 의미를 제시한다. (1) 집(dwelling house), (2) 거주지(dwelling place), (3) 집의 안(interior), (4) 가족(family) 그리고 (5) 왕조(dynasty) 등이다.<sup>2)</sup> 이 가운데서 “PN(= Personal Name) + **בית**”형식으로 등장하는 것 가운데 PN이 새로운 왕조를 창시했을 경우 **בית**는 “왕조”로 해석해야만 한다. 이 경우 **בית**는 아카드어는 *bīt*에 해당한다. 그런데 *bīt* + PN의 경우 아카드어 *bīt*는 항상 “왕조”로 번역되어 왔다. 이러한 단적인 예는 히브리어의 **בית עמרי**가 아카드어로는 *bīt Ḥumuri*로 기록되었으며 아카드어에서의 그 뜻은 문자적인 의미인 “오므리 집안” 혹은 “오므리 가(家)”가 아니라 “오므리 왕조”를 의미한다.

따라서 정치적인 측면에서 사용된 **בית**는 모두 “왕조”로 번역해야만 한다. 구약성서의 대표적인 예는 **בית דוד**(다윗 왕조), **בית עמרי**(오므리 왕조), **בית חזאל**(하사엘 왕조), **בית ירבעם**(여로보암 왕조; 왕상 13:34; 14:10, 4; 15:29; 왕하 13:6; 암 7:7) 등이다. 그런데 이들에 대하여 구약성서는 각각 다윗 가문, 오므리 가문, 하사엘의 집(암 1:4) 혹은 여로보암의 집 등으로 번역하였다. 여로보암이란 이름은 구약성서에 두 사람이 등장한다. 그런데 이 중에서 **בית ירבעם**으로 여로보암 왕조를 뜻하는 것은 처음 이스라엘 왕국을 형성한 여로보암의 경우에 사용된다. 다윗 왕조에 상응하는 정치집단으로서 여로보암 왕조(**בית ירבעם**)가 사용되었다.

그러나 **בית**를 정치적 의미로서는 반드시 왕조로 번역해야 하지만 문학적인 기법에 의하여 기록된 경우에는 그 문학적 기법을 살려서 그냥 “집”으로 번역하는 것이 좋다. 이에 대한 구체적인 예는 아모스 1:4의 **בית חזאל**이다. 본문에서 **בית חזאל**은 동의적 평행법에 의하여 **ארמנות בן־הרר**(하다드의 궁궐들)와 같은 의미로 기록되었기 때문에 여기서는 왕조의 의미보다는 **ארמנות**(궁궐)에 상응하는 말로서 “집”이 더 적절하다. 따라서 현재의 번역처럼 ‘하사엘의 집’으로

2) L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, (이하 HALOT) vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 1994), 124-125.

번역해도 무방하다.

이러한 예는 성서 밖에서도 찾아 볼 수 있다. 1993년 단에서 발견된 아람어 비문의 제 9행에서 남 유다를 나타내는 용어로서 **בית דוד**(다윗 왕조)가 사용되었다.<sup>3)</sup> 이 기록을 통하여 북이스라엘을 *Bit Humri*라고 부르고,<sup>4)</sup> 또 아람 다메섹을 *Bit Haza ili*라고 부르는 것과 같이 다윗 왕조라는 명칭이 남 유다에 대한 공식적인 명칭임을 알 수 있게 되었다. 이 경우 히브리어 **בית**는 다윗 가문이 아니라 정치적 용어로서 ‘다윗 왕조’를 뜻함을 쉽게 알 수 있다.<sup>5)</sup>

따라서 성서나 성서 외적인 증거를 통하여 **בית**가 정치적 용어로 사용되었을 때, 특히 **בית**가 사람의 이름과 함께 사용되었을 때는 “왕조”로 번역해야 한다.

## 1.2. “봉신”을 뜻하는 **עבד**

구약성서에 약 800여 회 사용된 **עבד**의 기본 의미는 “종(servant)”이다. 그러나

- 
- 3) 단 석비는 **בית דוד**라는 왕조 이름을 기록한 성서 밖의 첫 자료이다. 이 비문의 중요성은 구약성서 이외에 “다윗 왕조(**בית דוד**)”라는 용어를 처음으로 기록하고 있다는 점이다. 따라서 이 비문은 발견 당시부터 학자들의 많은 관심과 논쟁을 유발하였다. 가장 큰 논쟁은 **בית דוד**를 어떻게 해석할 것인가 하는 것이다. 왜냐하면 이에 따라서 이스라엘 역사의 역사성이 어디서부터 유래되는가를 결정할 수 있기 때문이다. 고대 셈어 학자들은 한결같이 **בית דוד**는 다윗 왕조를 지칭하는 것으로 이 비문의 발견으로 이스라엘 역사의 역사성을 다윗 시대까지 거슬러 올라갈 수 있다고 주장하였다. 이와 반대로 구약성서의 역사적 기록 가운데 주전 9세기 중엽, 즉 북 왕국의 오므리 왕조에 관한 기록부터 역사성이 있음을 주장해 온 톰슨(T. L. Thompson)과 렘케(N. P. Lemche) 같은 학자들은 **בית דוד**는 다윗 왕조를 나타내는 **beit david**가 아니라 지명을 나타내는 **ביתדוד**(**beitdod**)라고 주장하였다. N. P. Lemche, *Ancient Israel: A New History of Israelite Society* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988); T. L. Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources* (Leiden; New York: Brill, 1992).
- 4) *Bit Humri*라는 표현은 티글랏빌레셋 3세(Tiglath-pileser III: ANET, 283-284), 아다드니라리 3세(Adad-nirari III: ANET, 281-282), 그리고 사르곤 2세(Sargon II)의 기록(Winckler, *Sar.* 148:31-32) 등에 나타난다.
- 5) 그러나 P. R. Davies와 E. A. Knauf는 **בית דוד**를 *bayt dawīd*로 읽기보다는 *bayt dōd*로 읽는다. 따라서 이들은 **בית דוד**를 다윗 왕조로 이해하기보다는 하나의 지명으로 이해하고 있다. P. R. Davies, “House of David” Built on Sand: The Sins of the Biblical Maximizers,” *BAR* 20:4 (1994), 54-55; E. A. Knauf, “BaytDawīd ou BaytDōd?” *BN* 72 (1994), 60-69. 그러나 이들의 주장은 받아들여질 수 없다. 왜냐하면 **בית**와 사람 이름(PN)이 결합되어 지명을 나타내는 예를 찾아 볼 수 없기 때문이다. 일반적으로 **בית** + PN의 형태는 왕조의 이름을 나타낸다. 이러한 경우는 오므리 왕조(**בית עמרי**)의 예에서 쉽게 찾아 볼 수 있다. 참조, A. Rainey, “The “House of David” and the House of the Deconstructionists,” *BAR* 20:6 (1994), 47. 최근 렌스버그(G. A. Rendsburg)는 **בית דוד**을 다윗 왕조로 해석하며 **בית** + PN이 왕조를 의미하면서 **בית**와 PN사이에 구분점이 없는 다른 아람어 비문의 예를 제시하고 있다; **בית דוד**(텔 페케리에비문 I:17), **בית אל**(*KAI* 222:A:34) G.A. Rendsburg, “On the Writing **בית דוד** in the Aramaic Inscription from Tel Dan,” *IEJ* 45 (1995), 22-25, 특히 22-23. 그러나 *Bit Humri*가 오므리 왕조 이후부터 사용된 것처럼 **בית דוד**라는 용어가 언제부터 유다 왕국에 대한 명칭으로 사용되었는지는 알 수 없다.

이 단어가 국제 관계, 특히 국제 조약관계를 나타낼 때는 종의 의미보다는 “봉신”(vassal)의 의미로 이해해야 한다.<sup>6)</sup> 링그렌(Ringgren)도 עבַר라는 히브리어 단어는 문자적으로는 “종”을 뜻하지만 열왕기하 17:3과 같은 외교적인 문서에서는 계약에 의하여 봉신이 되었을 때 봉신국의 왕을 지칭하거나 봉신국 왕이 자기 스스로를 지칭하는 호칭이라고 주장한다.<sup>7)</sup>

열왕기하 16:7에서 아하스는 앓수르 제국의 왕 디글랏빌레셋의 도움을 얻기 위하여 사신을 보내어 자신을 עבַרך ובנך (“당신의 종이요 당신의 아들”)라고 소개한다. 본문은 외교적인 용어로서 당시의 국제 정세를 단적으로 보여주는 구절이다. 본문 가운데 아하스가 עבַר라는 단어를 사용한 것은 자신이 디글랏빌레셋에게 속해 있는 봉신임을 나타내는 표시이다.<sup>8)</sup> 또한, 살만에셀 5세가 사마리아를 공격하였을 때의 상황을 기록하고 있는 열왕기하 17:3의 עבַר לו הושע이라는 표현도 “호세아가 그의 봉신이 되어”라고 고쳐야 한다.<sup>9)</sup> 따라서 코간과 타드모르도 열왕기하 17:3을 “Hoshea became his vassal”로 번역하였다.<sup>10)</sup> 뿐만 아니라 열왕기하 16:7의 עבַרך ובנך을 『성경전서 개역한글판』의 번역인 “당신의 종이요 당신의 아들” 대신 “당신의 봉신이요, 당신의 아들”로 번역해야 한다.

따라서 עבַר는 본문에 따라서 각기 달리 해석되어야 하며, 외교적인 상황을 묘사하는 본문에서는 עבַר를 반드시 “봉신”으로 해석하는 것이 타당하다.

## 2. 관직명에 대한 번역

정치 조직을 나타내는 히브리어와 함께 관직명을 나타내는 용어의 정확한 우리말 번역 또한 매우 어렵다. 가장 큰 원인은 아직도 고대 이스라엘의 정확한 정부 조직에 관한 연구가 없을 뿐만 아니라 또한 구약성서의 기록만을 가지고는 고대 이스라엘 관리의 정확한 기능을 알 수 없기 때문이다. 더 나아가 고대 이스라

6) HALOT 2, 774-776.

7) H. Ringgren, “עבַר” *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band V (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1986), 998.

8) 고대 근동의 문서에서 구약성서처럼 עבַרך ובנך라는 표현이 사용되는 것은 매우 드물며 일반적으로는 עבַר만 사용된다. 아카드어로 구약성서와 같은 *aradka u marka anku* (“나는 당신의 종이며, 아들입니다”)라는 표현이 등장하는 것은 EA 158:1-2; 288:66 뿐이다.

9) 히브리어 전치사 לו의 용법 가운데 소유격(genitive)으로 사용되거나 혹은 소유의 의미(“belonging to”)를 나타내는 경우가 많다. 예를 들면 בן לישׁ(삼상 16:18)나 חמַת לירבעם(왕상 14:11) 등이 그 예이다. HALOT 2, 509.

10) M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings*, The Anchor Bible (New York: Doubleday, 1988), 195.

엘의 행정 조직의 규모를 고대 근동의 주변국가의 규모와 비교할 수 없기 때문이기도 하다. 따라서 본 논문에서는 주변 국가의 기록을 통하여 구약성서의 관직에 대한 정확한 번역을 시도하고자 한다.

본 글에서 다루는 관직명은 מלך과 סריס, סגן, נער 그리고 שר העיר 등이다.

## 2.1. מלך

히브리어 관직명 가운데 가장 많이 등장하는 것 가운데 하나는 מלך이다. 이 단어는 구약성서에 약 2500여 회 등장한다. 히브리어 동사 מלך(“to rule”)에서 기원한 이 단어의 가장 기본적인 의미는 “왕(king)” 혹은 “통치자(ruler)”이다.<sup>11)</sup> 구약성서 내에 등장하는 대부분의 מלך은 “왕”으로 해석해도 무리가 없다. 뿐만 아니라 고고학적 발굴 결과 나타난 인장이나 인장 각인에 기록된 מלך은 모두 “왕”을 의미한다.

그러나 구약성서 본문 가운데 시대착오적인 기록이나 지혜문학에 사용된 מלך은 왕으로 번역하기보다는 “통치자(ruler)”로 번역하는 것이 더 바람직하다. 창세기 36:31의 “이스라엘 자손을 다스리는 왕이 있기 전에 에돔 땅을 다스리는 왕이 이러하니라”라는 본문에서 “에돔 땅을 다스리는 왕”이란 표현은 “에돔 땅을 다스리는 통치자들”이라고 번역하는 것이 더 타당하다. 특히 본문에서 이스라엘 자손을 다스리던 왕이 있기 전이란 시기적으로 사울 이전 시대를 의미한다.<sup>12)</sup> 본문의 기록에는 8명의 왕이 기록되어 있으나 이들의 통치 기간이 얼마인지 정확히 알 수 없다. 그런데 에돔의 왕권이 형성된 시기에 대하여는 이스라엘과 거의 비슷한 시기에 형성되었다는 데 학자들의 견해가 일치하고 있다. 그렇다면 창세기 36:31에 기록된 에돔의 왕은 왕권 이전의 에돔의 통치자로 이해하는 것이 타당하다. 따라서 창세기 36:31의 מלך은 왕으로 번역하기보다는 “통치자” 혹은 “지도자”로 번역하는 것이 더 타당하다. 마찬가지로 민수기 31:8의 מלכֵי מדין은 “미디안의 왕들”이라기보다는 “미디안족의 족장들(tribal chiefs)”이라는 의미로 이해해야 한다.<sup>13)</sup>

또한 사사기 9장에 등장하는 “왕”도 “통치자” 혹은 “지도자”라는 의미로 번역하는 것이 더 타당하다. 그 이유는 사사기의 배경이 되는 시대에는 아직 이스라

11) HALOT 2, 591-592.

12) H. Gunkel, *Genesis* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1997), 378-279. 궁켈은 이 시기를 다윗 이전의 이스라엘의 사사시대로 보았으며, 그러나 이 표현은 이스라엘이 에돔을 통치하기 이전시대를 의미할 수도 있음을 제시하였다.

13) J. Liver, “King, Kingship,” *Encyclopedia Judaica* X (Jerusalem: Encyclopedia Judaica, 1972), 1011-1020, 특히 1011.

엘에 왕의 제도가 없기 때문에 왕이라는 용어보다는 통치자 혹은 지도자라고 번역하는 것이 타당하다.

## 2.2. 고급 관직명으로서 עבד

עבד는 앞에서 살펴본 바와 같이 국제 외교관계에서는 “봉신”이라는 의미로 사용되었지만 고대 이스라엘의 관직명으로 사용되기도 한다. 이런 경우에는 대체로 עבד + המלך (혹은 RN)의 형식을 취한다. 이러한 경우의 대표적인 예가 열왕기하 22:12절에 기록된 아사야이다. 히브리어 원문에 의하면 아사야는 עבד עשיה המלך이라고 기록되어 있으며, 이것을 개역 성경에서는 ‘시신(侍臣)’이라고 모호하게 번역하였지 정확한 관직명을 밝히지 않았다. 그런데 아사야와 함께 언급되는 다른 두 명의 경우에는 그들의 관직이 분명하게 기록되어 있다. 따라서 עבד המלך이라는 표현이 하나의 관직명일 가능성을 시사해 준다. 또한 열왕기하 25:8에서는 느부사라단에 대해 “바벨론 왕의 신하 시위대장관 느부사라단”이라 하여 עבד라는 단어의 관직명을 살리지 못하였다: נְבוּזַרְאֲדָן רֹבֵטְבַחִים עֶבֶד מֶלֶךְ בָּבֶל. 시신이나 신하라는 것은 단지 왕을 가까이에서 보좌하는 사람이라는 뜻이지 관직명이 아니라는 점에서 바른 번역이라 볼 수 없다.

עבד המלך이 관직명이라는 사실은 이러한 형식으로 기록된 많은 인장이 시리아-팔레스틴 지역에서 발견되었기 때문이다. עבד לגדליהו이라는 인장이 각인된 진흙덩이가 유다 산악지대에서 발견되었다. 인장 각인에 기록된 그달라에 대하여 많은 학자들은 아히캄의 아들로 여기고 있다.<sup>14)</sup> 또한 עבד ליאזניהו이라고 기록된 인장이 미스바에서 발견되었다.<sup>15)</sup> 이외에도 많은 인장 혹은 인장각인이 발견되었다. 어떤 경우에는 עבד המלך 대신 עבד + RN(왕 이름)이 기록되기도 한다. 이러한 예는 עבד ירבעם이라고 기록된 인장 각인이 발견되었다.<sup>16)</sup> 여기에 기록된 ירבעם은 구약성서에 기록된 여로보암 1세(주전 928-907)<sup>17)</sup> 혹은 여로보암 2세(주전 784-748) 가운데 한 왕이

14) N. Avigad, *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah: Remnants of a Burnt Archive* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1976), 24-25.

15) C. C. McCown, et al., *Tell en-Nasbeh 1: Archaeological and Historical Results* (Berkeley: The Palestine Institute of Pacific School of Religion; The American Schools of Oriental Research, 1947), 163.

16) N. Avigad, *Corpus of West Semitic Stamp Seals* (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1997), 47.

17) G. W. Ahlström, “The Seal of Shema’,” *Scandinavian Journal of the Old Testament* 7 (1993), 208-215.

다.<sup>18)</sup> 따라서 **עבד המלך**이라는 직책은 ‘시신’ 혹은 ‘신하’라는 일반 명사가 아니라 왕실 고관(royal ministry)을 의미한다.

그러나 문제는 이 관직이 어느 정도의 직위이며, 어떤 기능을 가졌는가에 대해서는 전혀 알 수 없다는 것이다. 하지만 이들이 일반적인 신하를 의미하지 않음은 알 수 있다. 열왕기하 22:12의 경우처럼 시신이거나 근신으로 대단히 중요한 역할을 하였을 것으로 추정된다. 그렇지만 이 관직명을 정확히 기록할 수 없을지라도 시신이나 신하로 번역하기보다는 “왕실고관(royal ministry)”으로 번역하는 것이 더 타당하다.

### 2.3. 시장 [שר (ה)עיר]

**שר (ה)עיר** 혹은 **שר העיר**이라는 관직명이 등장한다(왕상 22:26, 왕하 10:5). 한글구약성서는 이 관직을 부윤(府尹)이라고 번역하였다. 이 관직에 대하여 켈러와 바움가르트너는 “시장(major)”으로 번역하고 있다. 특히 구약성서에서 이러한 관직은 주로 예루살렘과 사마리아의 시장에 국한되어 사용되었다.

구약성서에서 **שר (ה)עיר** 혹은 **שר העיר**이라는 호칭은 사마리아의 아몬과 관련하여 처음으로 등장한다(왕상 22:26). 유다에서는 요시야 시대의 여호수아(왕하 23:8)가 이 관직명을 가지고 있다. 그러나 역대하 34:8에 의하면 요시야 통치 18년 때에는 마아세야가 이 관직명을 가지고 있다. 마아세야는 성전 수리의 책임을 맡고 파견되었다. 그런데 역대하 29:20에 의하면 히스기야는 예루살렘의 부윤들(**שרי העיר**)을 모아 성전으로 올라갔다고 기록하고 있다. 이러한 사실을 통하여 예루살렘에는 같은 시대에 부윤이 한 명이 아니라 여러 명이었음을 알 수 있다.

고고학적인 발굴의 결과 **שר (ה)עיר**이 새겨진 인장 각인이 발견되었다.<sup>19)</sup> 그런데 이 인장각인에는 사람의 이름이 기록되지 않았기 때문에 하나의 도장이 이 관직명을 가진 여러 사람에게 의하여 사용되었음을 보여준다.

또한 쿤틸레트 아주르드(Kuntilet ‘Ajrud)에서 발견된 항아리에 **לשרעיר**<sup>20)</sup>가 기록되어 있다. 이러한 사실은 **שר העיר**과 **שר ער**는 같은 시장이기는 하지만, 그러나 도시의 규모에 있어서 차이가 있음을 말해준다. 구약성서에서 **שר העיר**는

18) E. Kautzsch, “Ein althebräisches Siegel,” *Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins* 10 (1904), 1-4.

19) N. Avigad, “The Governor of the City,” *IEJ* 26 (1976), 178-182; H. Geva, “The ‘Governor of the City’ Bulla,” H. Geva ed., *Ancient Jerusalem Revealed* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1994), 138-140.

20) Z. Meshel, “KuntilaAjrud - An Israelite Site on the Sinai Borde,” *Qadmoniot* 36 (1976), 119-124, 특히 122 (Hebrew).



수도를 지칭하는 용어로 사용되기 때문에 **שר העיר**는 수도인 예루살렘과 사마리아의 시장을 의미하고, **שר ער**는 수도를 제외한 행정적인 중심지의 장(長)을 의미한다. 고고학적인 관점에서 구약시대의 행정 중심지는 하술, 므깃도, 라기스, 게셀, 단 등이다.<sup>21)</sup>

**שר (ה)עיר** 혹은 **אשר שר העיר**의 정확한 명칭을 이해하기 위해서는 무엇보다 이들의 역할이 무엇이었는가를 살펴보아야 한다. 그런데 고대 근동의 기록문헌에서 **שר (ה)עיר** 혹은 **אשר שר העיר**에 해당하는 아카드어 명칭은 *rāb āli* 혹은 *ša muḥḫi āli*이다.<sup>22)</sup> 따라서 고대 이스라엘의 시장의 권위와 기능을 알아보려면 아카드어의 *rāb āli*에 대하여 살펴보아야 한다. 아카드어에서 이 관직은 왕실 가족의 재산을 보호하는 상급 관리였다.<sup>23)</sup> 그는 세금을 부과하고 거두어 세금을 총독에게 보냈다.<sup>24)</sup> 때때로 *rāb āli*는 군대의 지휘관이 되기도 하였다.<sup>25)</sup> *rāb āli*는 도시의 경제, 군사적인 영역을 담당하는 자로서 총독의 지휘 아래 있었다. 사마리아에서 발견된 췌기문자가 기록된 조각에도 *rāb āli*라는 관직명이 포함되어 있다.<sup>26)</sup> *rāb āli*의 변형된 형태인 *ša muḥḫi āli*는 도시를 관리하는 고위 관직으로 기록되어 있다.<sup>27)</sup> *ša muḥḫi āli*는 왕에 의하여 임명되며,<sup>28)</sup> 왕의 명령을 수행한다.<sup>29)</sup>

아카드어 기록문헌을 분석한 결과 **שר (ה)עיר** 혹은 **אשר שר העיר**라는 관직은

21) Z. Herzog, “Administrative Structures in the Iron Age,” A. Kempinski and R. Reich, eds., *The Architecture of Ancient Israel: From the Prehistoric to the Persian Periods* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1992), 223-230.

22) G. B. Lanfranchi, “Consensus to Empire: Some Aspects of Sargon II’s Foreign Policy,” *Assyrien im Wandel der Zeiten*, HSAO 6 (Heidelberg: 출판사, 1997), 81-87, 특히 83 note. 12.

23) *rāb āli* of Lahiru는 왕의 어머니의 재산을 관리하였다: PN LÚ.GAL.UR *ša URU Lahira ša bīt ummi šarri* (“the governor of city Lahiru who is in charge of the estate of the mother of the king”) (ADD 301:1). 다른 기록에서는 *rāb āli*가 고위 관리의 재산을 관리하는 것으로 기록되어 있다; PN LÚ *abaraku ša LÚ.GAL.URU.MEŠ-te ša LÚ.A.BA* (“PN the steward of the governor of the city of the (court) scribe”) (ABL 633 r.15).

24) “The silver dues of the prefects and village managers imposed on the local population have been handed over” (SAA I 176 4-5); “The village manager of the (governor) of Til-Barsip said of eight [horses]: “If I have received the horses, let me get the mules too!” [...] he has not received (them); [the king] my lord [should ask] Aššur-belu-taqjin” (SAA I 183 r.15-20).

25) *rāb āli* was a leader of the contingent the Itu’a tribe. LÚ *Itūaja issi LÚ.GAL.UR assapra* (“I sent the contingent of the Itua tribe with the governor of the city.”) (ABL 424 r.3).

26) G. A. Reisner, C. S. Fisher, and D. G. Lyon, *Harvard Excavations at Samaria 1908-1910*, vol. 1 (Cambridge: Harvard University Press, 1924), 247; CAD A, 390<sup>b</sup>.

27) CAD A, 390<sup>b</sup>.

28) LÚ *ša UGU.UR šarru bēh lipqie* (“the king my lord should appoint a *ša muḥḫi āli*-official.”) (ABD 150 r.17).

29) LÚ *ḥazannu LÚ ša UGU.URU ittalkuni mā abat šarri* (“the *hazann*” and the official in charge of the city came saying, “By order of the king.”) (ABL 710 6).

도시를 책임지고 있는 관리로서 오늘날 시장에 해당하는 관직이다. 그러나 그의 정확한 직위는 알 수 없다. 개역한글성서에서 אֲשֶׁר שָׂר הָעִיר 혹은 שָׂר (ה) עִיר을 부윤이라고 번역한 것은 바른 번역이지만<sup>30)</sup> 그러나 오늘날 부윤이라는 직책을 정확히 알지 못하기 때문에 시장으로 번역하는 것이 타당하다.

#### 2.4. 군사 지도자 סָרִיס

히브리어 번역에 있어서 가장 어려운 것 가운데 하나는 סָרִיס를 어떻게 번역하느냐 하는 점이다. 우리말 성경에서는 סָרִיס를 모두 “내시” 혹은 “시중”이라고 번역하였다. 그러나 סָרִיס는 본문의 상황에 따라 그 의미를 다르게 번역해야만 한다.

열왕기하 23:11에서는 “시중”으로, 열왕기하 24:12에서는 “내시”로 그리고 예레미야 29:2에서는 “환관”으로 번역하였다. 그런데 우리말의 환관 혹은 내시의 가장 중요한 신체적 특징은 거세이다. 따라서 이들은 신장이 상한 자들이다. 그렇다면 이스라엘 사람 가운데 סָרִיס라는 직책을 갖는 사람이 존재할 수 있는가 하는 의문이 제기될 수 있다. 이것은 곧, 이스라엘의 경우 내시가 존재하였는가 하는 질문이기도 하다. 그러한 질문을 제기하는 가장 큰 이유는 신명기 23:1 때문이다: “신장이 상한 자나 신을 베인 자는 여호와의 총회에 들어오지 못하리라.” 신명기의 구절을 근거로 한다면 하나님의 총회에도 들어가지 못하는 자가 이스라엘 왕궁에서 봉사하는 자로서 왕을 섬겼다는 것이 된다. 또 하나의 문제는 만약 סָרִיס가 내시나 환관이라면, 과연 열왕기하 18:17에 등장하는 앗수르 제국의 군대 지도자 סָרִיס דַּרְבִּי도 내시 가운데 우두머리를 뜻하는가 하는 의문이다. 그런데 고대 근동에서 סָרִיס는 내시를 뜻하기도 하지만 군대 지도자 가운데 하나의 직책으로 등장하기도 한다. 따라서 켈러와 바움가르트너는 סָרִיס의 뜻을 (1) “고위 관리(high official)”나 (2) “내시” 혹은 “환관(eunuch)”으로 구별하고 있다.<sup>31)</sup>

그렇다면 구약성서의 סָרִיס는 어떻게 해석해야 하는가? 그 원칙은 이스라엘 사람으로 궁중에서 일하는 자이거나 혹은 이방인 가운데 그 직책이 분명히 구별되는 사람의 경우에는 סָרִיס를 “고위 관리” 혹은 “군사 지도자”로 해석해야 한다는 것이다. 그러나 סָרִיס가 앗수르-바벨론-페르시아 제국의 궁중에서 일하는 사람을 지칭하는 경우에는 이를 “내시”나 혹은 “환관”으로 번역해도 무관하다.

30) 1895년 조선의 행정구역개편 때 전국의 23개의 큰 도시를 부로 개칭하면서 그 장을 부윤이라 하였다. 따라서 부윤이란 도시의 시장을 의미한다.

31) HALOT 2, 769-770.

전자에 속하는 것은 사무엘상 8:15; 열왕기상 22:9; 열왕기하 8:6; 9:32; 18:17; 23:11; 24:12, 15; 예레미야 29:2; 34:19; 38:17; 39:3-13; 41:16; 52:25 등이고 후자에 속하는 것은 창세기 37:36; 39:1; 40:2, 7; 열왕기하 20:18; 이사야 39:7; 에스더 1:10, 12; 15; 2:13, 14-15; 4:4-5; 6:2, 14 등이다.

## 2.5. 군사 지도자 נַעַר

일반적으로 “소년(young boy)”을 뜻하는 히브리어 נַעַר는 다양한 의미를 지니고 있다.<sup>32)</sup> 열왕기상 8:43, 열왕기하 5:20; 8:4 등에서는 젊은 사환(young attendant)의 의미로 사용되었다.<sup>33)</sup> 사무엘하 9:9에서 נַעַר를 “사환”으로 번역하였으나 본문에서 시바(נַעַר)는 사울 가문에서 중요한 역할을 하였던 사울의 관리인(custodian)이었다. 그러나 사사기 7:11; 9:54, 사무엘상 14:1에서 נַעַר는 “무기를 든 자(armor-bearer)”라는 의미로 사용되었다. 하지만 우리말 성경은 이 구절들에서 사용된 נַעַר은 “부하”로 번역하고 있다. 사무엘하 1:5에서는 “소년”이라고 번역하였는데 여기서는 “무기를 든 자” 혹은 “부하”로 번역해야 한다. 사무엘하 1:5의 본문 상황에서 이 נַעַר는 사울의 진영에서 나와 다윗에게 사울의 죽음을 전하는 역할을 하였기 때문에 소년이라는 번역은 바람직하지 않다.<sup>34)</sup>

נַעַר가 고위직 관직이라는 사실은 고고학 발굴 결과 나타난 인장이나 인장 각인을 통해서 알 수 있다. אֱלִיָּקִים נַעַר יִבּוֹן(여호야긴의 왕실 재산을 맡은 엘리야킴)에서 נַעַר은 왕의 재산을 맡은 관리로 이해된다.<sup>35)</sup>

뿐만 아니라 군대 지휘관으로서 נַעַר는 고위직으로서 왕의 식탁에서 식사하는 정도의 지위를 가진 것으로 보인다. נַעַר는 이스라엘 왕국의 특수한 부대에 속한 군인으로 적의 동태를 살피는 정찰자의 역할을 하였던 것으로 보인다. 따라서 맥도널드는 נַעַר가 이스라엘 군인 가운데 매우 높은 지위를 가지고 있었던 것으로 추정한다.<sup>36)</sup>

그러나 נַעַר가 정확하게 어떤 직위에 있는지 알 수 없다. 하지만 군사적인 상황에서 사용된 נַעַר는 “군인”으로 번역하는 것이 가장 적합하다. 따라서 사무엘하 1:5의 “다윗이 자기에게 고하는 소년”을 “자기에게 고하는 군인”으로 번역하

32) HALOT 2, 707.

33) N. Avigad, “New Light on Na’ar Seal,” F. M. Cross, W. E. Lemke and P. D. Miller, Jr., eds., *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright* (New York: Doubleday, 1976), 294-300, 특히 294.

34) 개역개정판에서는 청년으로 번역하였는데 이 역시 전쟁의 상황을 고려하지 않은 번역이다.

35) N. Avigad, “New Light on Na’ar Seal,” 295.

36) J. MacDonald, “The Status and Role of the Na’al in Israel Society,” *JNES* 35 (1976), 147-170, 특히 169.

는 것이 타당하다.

## 2.6. $\text{נָסוּ} / \text{סֹכֵן}$ 의 바른 번역

구약성서의  $\text{נָסוּ}$ 은 우리말로 민장(民長)(느 4:8, 13; 5:7; 7:5 등) 혹은 감독(겔 23:12, 23), 방백(사 41:25), 박사(단 2:48; 3:2, 3, 27; 6:8)로 번역되어 있다. 민장이란 면장의 동의어로서 면의 행정을 통괄하는 우두머리를 지칭하는 용어이다. 그런데 중국성경에서는  $\text{נָסוּ}$ 을 모두 관장(官長)이라고 번역하고 있다. 관장이란 시골 백성들이 고을의 원을 높여서 부르는 말이다. 또한 감독이란 말은 구체적으로 직책이나 직능을 나타내는 용어가 아니다. 영어성서의 번역을 살펴보면 NRSV와 NJB에서는 official이라는 용어를 사용하고 있으며, REB와 NAB에서는 magistrate 그리고 SJB에서는 prefect라는 단어로 번역을 하고 있다.

$\text{נָסוּ}$ 은 에스겔 23:12, 23에서 총독과 함께 사용되는데, 이것으로 보아 상당한 지위를 가진 것으로 추정된다.  $\text{נָסוּ}$ 이나  $\text{סֹכֵן}$ 은 같은 어근에서 유래되었으며 아카드어 *šaknu*에서 유래되었다.  $\text{סֹכֵן}$ 은 많은 셈어 비문에 등장하며 일부 학자들도  $\text{סֹכֵן}$ 은 페니키아 관직명이며 이에 해당하는 히브리어 관직명은  $\text{אֲשֶׁר עַל הַבַּיִת}$ 이라고 주장하는데<sup>37)</sup> 이럴 경우  $\text{נָסוּ}$  혹은  $\text{סֹכֵן}$ 은 왕실을 맡은 관리(steward)이다.

우리는 현대어 번역을 통해서 볼 때 우리말 성서 번역의 민장이란 단어가 부적합함을 알 수 있다. 성서의  $\text{נָסוּ}$ 은 민장보다는 더 광범위한 역할을 수행하였고, 그 위치 또한 민장보다는 높은 위치에 있음을 짐작할 수 있다. 그런데 문제는 구약성서가 민장의 역할이나 지위에 관한 구체적인 내용을 제시하지 않는다는 데 있다. 그러나 구약성서에 사용된  $\text{נָסוּ}$ 이란 단어의 용례와 성서 밖의 여러 문서에 나타난 *šaknu*에 관한 연구를 통하여  $\text{נָסוּ}$ 의 역할과 기능을 유추할 수 있고, 민장보다는 더 정확한 용어를 제시할 수 있다.

## 3. 결론

이상의 연구를 통하여 볼 때, 구약성서를 우리말로 번역함에 있어서 정치적 용어는 본문의 상황뿐만 아니라 구약성서의 다른 부분과의 상관관계를 고려해야만 한다는 것을 알 수 있다. 뿐만 아니라 고고학적 발굴 결과 드러난 많은 비문과 기록들을 통하여 히브리어의 원래적 의미를 찾아 우리말에 가장 가깝게 번역해야만 한다는 사실도 알 수 있다. 특히 언어의 사회성을 고려하여 현대인이 가장

37) H. Wildberger, *Jesaja*, Band 2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag, 1978), 835-837.

쉽게 이해할 수 있는 가장 비슷한 용어로 번역해야 할 것이다.

\* 주요어

히브리어 성서, 구약성서 관직명, 셈어, 쉘기문자, 아카드어.

\* 약자표

NRSV: New Revised Standard Version

NJB: New Jerusalem Bible

REB: Revised English Bible

NAB: New American Bible

SJB: The Standard Jewish Bible

<Abstract>

## A Study on the Korean Translations of Official Titles in the Old Testament

Prof. Young-Jin Kim  
(Yonsei University)

In translating the Hebrew Bible into Korean, it is difficult to choose proper terms for official titles. The purpose of this work is to determine proper Korean terms for some political and official titles such as בית, עבד, מלך, סריס, סגן, נער and שר העיר.

In the political context, בית does not mean house but dynasty. עבד does not mean servant but is the title of an official. Especially סריס has two different meanings: “eunuch” for foreigners but “higher military official” for Israelites. As the same, נער basically means boy or young attendant, but in the military context, it means ‘armor-bearer’ or ‘higher military officer.’

Consequently, this study shows that some political terms should be translated into Korean according to their contexts.

## 히브리 고시(古詩) 번역의 문제들\* - ‘모세의 노래’(신 32:1-43)를 중심으로(제2부)-

김정우\*\*

19 야웨께서 보시고 분노하셨다.

그의 자녀들이 화나게 하였기 때문이다.

(1) 마소라 사본에서 “야웨께서 보시고 분노하셨다”에는 목적어가 생략되어 있다.<sup>1)</sup> 70인역은, “주께서 보시고 질투하셨으며, 분노하셨다(καὶ εἶδεν κύριος καὶ ἐζήλωσεν καὶ παρωξύνθη)”<sup>2)</sup>로 읽는다. 콤란 4동굴에서 발견된 한 본문은 마소라 사본의 ‘분노하다(רָאַג)’라는 동사 대신에 ‘질투하다(סַיַף)’로 읽고 있다.<sup>3)</sup> 따라서, 70인역의 ‘질투하다’는 번역자의 인위적인 첨가가 아니라, 마소라 사본과는 다른 전통을 반영하는 것으로 여겨질 수도 있다.

(2) 그렇지만, 이 절의 중심 주제는 하나님의 ‘분노’로 볼 수 있다. 즉, 첫 구의 ‘분노하다(רָאַג)’와 둘째 구의 ‘격노함(עַרַב)’은 의미론적인 평행을 이루어 준다. 그러나 전자(רָאַג)는 동사형이고, 후자(עַרַב)는 명사형이기 때문에, BHS 편집자는 후자를 동사형으로 바꾸며 또한 위치까지 전도시켜 읽도록 제안하고 있다(רָאַגְוֹ יִסְרָאֵל עַרְבָּה). 그렇지만, 마소라 사본의 현재 형태도 충분한 의미 전달을 해주고 있다.

(3) 제 2구를 열어주는 전치사 מִן(מִן)은 이유를 제시하여 주며, 따라서 ‘그의 자녀들’은 이 구에서 의미상의 주어가 된다. 여기에서 이스라엘은 ‘그의 아들과 딸들’로 나타나며(사 43:6; 민 21:29참조), 그들이 주님께 입양되어 부모 되신 주님과 언약관계에 있음을 말해준다. 그러나 그들은 다른 신을 따름으로써 언약을 파기하였고, 결과적으로 하나님의 심기를 심각하게 건드리게 되었다(신 17:2; 29:17; 렘 7:18).

\* 이 논문의 제1부는 「성경원문연구」 제15호에 수록되어 있다.

\*\* 충신대학교 신학대학원 교수, 구약학

1) 문맥을 본다면, “야웨께서 (그 자녀들[19하]의) 우상숭배[16-18절]를 보시고 분노하셨다”로 이해할 수 있다.

2) 70인역은 ‘(그가 그의 자녀들의 자극으로) 도발되었기(παρωξύνθη) 때문에’라는 수동태로 읽고 있으나, 마소라 사본의 ‘그가 분노하였다’라는 능동태도 가능하다. 즉, ‘그의 자녀들이 그를 격동하였기 때문에 그가 분노하였다’가 된다.

3) Phylactery N. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy 32* (New York: E. J. Brill, 1996), 187.

20 주께서 말씀하시기를, 내가 나의 얼굴을 그들에게서 감추리라  
 결국 그들이 어떻게 되는지 내가 보리라  
 그들은 타락한 세대요  
 신실하지 못한 자식들이다.

(1) 이 절에서 주님은 ‘내 얼굴을 숨기리라(הִתְחַסֵּא)’와 ‘그들의 종말을 보리라(הִרְאֶה)’<sup>4)</sup>는 두 개의 ‘권유형(cohortative)’으로 친히 말씀하신다. ‘숨다’와 ‘보다’는 지혜 문학과 연관되어 빈번하게 평행을 이루며 나타난다(욥 22:14; 시 10:11; 잠 22:3; 27:12; 아 2:14; 사 29:15; 렘 23:24). 현재의 문맥에서 볼 때 주님은 자신의 ‘얼굴을 감추심’으로써 자신의 분노를 표현하시며(제 1구), 이스라엘 백성으로 하여금 미래를 ‘볼 수 없도록’ 하신다(제 2구). 그러나 주님께서서는 이 모든 과정을 ‘미리 보고 계신다’. 그 동안 하나님께서 자신의 임재로써 이스라엘을 구원하시고 온갖 복으로 돌보셨다(신 32:10-14). 이제 하나님께서 자신의 얼굴을 숨기시면, 적군들이 그 자리를 채우게 될 것이다.

(2) ‘그들의 종말의 어떠함을 보리라’는 마소라 사본의 독법은 ‘하나님께서 보시는 것(הִרְאֶה)’이지만, 70인역은 ‘그들의 종말을 그들에게 보이리라(הִרְאֶה)’로 번역한다. 즉, 이스라엘이 자신의 종말을 보게 될 것이다.

(3) ‘세대(דור)’와 ‘자식들(בְּנֵי)’은 구약성경(예, 신 23:9; 29:21; 32:5, 20; 시73:15; 78:4, 6 등)과 우가릿 문헌에서 평행을 이루면서 나타난다(*UT*, 2:17, 107:2 *dr bnil*, ‘the generation/family of the sons of El’).

(4) ‘신실함(אֱמוּנָה)’이란 단어의 형태는 구약에서 단 한 번 나타나지만, 복수형(אֱמוּנָתָם)은 5회 나타나고 있다.

21 그들은 신이 아닌 자로 나를 질투나게 하고  
 허무한 것들로 나를 화나게 하였으니,  
 나도 백성이 아닌 자들,  
 어리석은 나라들로 그들을 샘나게 하리라.

20절에서 주님은 자신의 얼굴을 감추심으로써 부정적으로 반응하시며, 21절에서는 적극적으로 반응하신다. 즉, 주님께서서는 이스라엘 백성이 그에게 행한 그대로 갚아 주실 것이다. 달리 말하자면, 그들이 그의 질투심을 유발시키고 분노하게 하였으므로, 이스라엘도 샘이 나고, 화가 나도록 할 것이다.

4) 현재의 동사형은 미완료이지만, 권유형으로 보면, ‘내가 보고자 한다’는 의미가 된다.



(1) 이스라엘은 ‘신이 아닌 자(לֹא-אֱלֹהִים)’와 ‘허무한 것(לִפְתָּוִי)’으로 하나님의 분노를 불러 일으켰다. 즉, 그들은 ‘우상숭배’에 빠졌다.

(2) 제 3구에서 ‘백성이 아닌 자들(לֹא-אֱלֹהִים)’은 신명기 32장에서 장차 이스라엘을 침범할 자들로 여겨진다(24-31절). 그들은 ‘이방민족(גֵּוֹיִם)’이지만, 여기에서는 과분하게 ‘백성’이라는 칭호를 얻음으로써, ‘질투’ 모티프를 부각시켜준다. 올브라잇(W. F. Albright)은 ‘어리석은 나라’가 앞 6절에서 ‘이스라엘’을 가리켰기 때문에, 여기에서도 “블렛셋이나, 다른 비이스라엘 나라들이 아니라, 바로 이스라엘을 가리킨다”고 주장하지만, 문맥에 전혀 어울리지 않는다.<sup>5)</sup>

(3) 제 4구에서 ‘나라들(מְלָכִים)’<sup>6)</sup>로 번역하는 것이 ‘민족’(『표준』, 『공동』, 임승필)으로 번역하는 것보다 더 적절해 보인다. 왜냐하면, ‘나라’가 ‘민족’보다 더 포괄적인 개념이기 때문이다.

## 22 내 분노의 불길이 일어나

저 아래 스올까지 사르며,

땅과 그 소출을 삼키며

산들의 기초를 삼켜버릴 것이다.

(1) 이제 하나님은 자신의 백성들에게 ‘선전포고’를 하신다. ‘불(אֵשׁ)’은 모든 것을 태우고, 또 정화시키기 때문에, 성경에서 하나님의 진노의 모습을 가장 잘 보여주는 은유로 자주 사용된다(신 4:24; 사 10:17; 33:14; 말 4:1). 첫 구에서 ‘내 분노(אֵשׁ)’는 ‘내 코에서(in my nose)’로 번역할 수도 있다. 이 단어는 가끔 ‘입(פִּי)’과도 평행을 이루고 있기 때문이다(시 18:9; 삼하 22:9). 여기에서 ‘콧구멍(פִּי)’은 ‘분노’가 터져 나오는 장소로 그려진다.

(2) 사마리아 오정은 제 2구의 ‘그리고 불타오르다(וַתִּקְרַח)’로 시작하고 있다. 그러나 마소라 사본 첫 구의 ‘불이 일어나(וַתִּקְרַח)’가 있어야 ‘저 아래 스올까지 사르다(וַתִּקְרַח)’는 문장이 자연스럽게 연결될 수 있다.<sup>7)</sup>

(3) 하나님의 분노는 우주적이며, 여기에서는 창조주께서 만드신 모든 공간에 분노의 불이 쏟아진다. 이리하여, ‘음부 깊은 곳’과 ‘산들의 터’와 그 사이에 있는 ‘땅과 그 소출’을 모두 태운다.

5) William Foxwell Albright, “Some Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy 32,” *VT* 9 (1959), 344.

6) מְלָכִים은 케티브에서 גֵּוֹיִם으로도 쓰인다(창 25:23; 시 79:10).

7) F. M. Cross, et al., *Discoveries in the Judean Desert XIV Qumran Cave 4 IX Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 97. 4QDeut<sup>kl</sup> Frg. 4 Deut 32:22-23을 참조하라.

כִּי־אֵשׁ קָרַחָה בְּאַפִּי<sup>22</sup> 1  
וַיִּבֹן לָהּ וַתִּלְהַט 2  
]הַצִּי[<sup>(23)</sup> 3

(4) 여기에서 ‘땅과 그 소출’은 사람들이 애써 가꾼 것들이므로, 경제적 손실을 부각시키고 있다.

23 내가 그들을 대적하여 재앙을 쌓고  
그들을 향하여 내 화살을 남김 없이 쏘리라.

(1) 이스라엘의 범죄는 마땅히 심판을 받아야 하기 때문에, 이제 하나님께서 하실 일이 제시된다. 하나님께서는 직접 그들에게 재앙을 쏟으실 것이며, 자신의 모든 파괴적인 세력들을 동원하여 그들을 치실 것이다. 23-24절에 나오는 ‘칼, 기근, 짐승, 재앙’(겔 14:21)은 하나님께서 쓰시는 네 가지 ‘심판도구’로서 모두 전쟁과 직결되어 있다.

(2) 이 절은 먼저 포괄적으로 ‘재앙을 쌓을 것이다’로 시작한다. 그 동안 이스라엘은 자신의 죄를 쌓아 왔다. 따라서 이제 하나님의 응징이 시작될 것이다. 여기의 ‘재앙’은 온갖 종류의 악과 파멸과 병과 고통을 뜻하며, 자연적이고 인간적인 모든 것을 포함하지만, 대부분 이것들은 전쟁을 통하여 온다.

(3) 제 1구에서 전치사(‘al)은 위치(~위에)라기보다(『개역』, 『표준』), ‘거스르다’는 의미로서 ‘그들을 대적하여’로 이해되어야 한다.

(4) ‘쌓다’는 레닌그라드 사본에서 ‘쌓게 하다(נָסַף)’<sup>8)</sup>로 읽고 있으나, 이런 형태는 여기에만 유일하게 나타나므로, BHS 편집자는 70인역(συνάξω)과 불가타(congregabo)를 따라 ‘모으다(נָסַף)’<sup>9)</sup>로 읽도록 제안한다(미 4:6).

(5) 제 2구에는 ‘하나님의 화살’ 영상이 나타난다. 화살 역시 전쟁무기로 ‘재앙’의 은유이다(신 32:24, 42). 여기에서 하나님은 ‘마지막 화살까지 다 쏘실 것’을 천명하신다.

24 값아먹는 기근, 황폐하게 하는 재앙, 처절한 파멸,  
짐승의 이빨, 티끌에 기어다니는 독사를 내가 그들에게 보내리라.

이 절의 전체적인 행과 구의 구별에 있어서, 사본과 역본에 차이가 있다. 제 1행에 있어서 알레포 사본과 레닌그라드 사본은 ‘처절한 파멸(בְּפָגְעַתְּ)’로 시작하고 있으나, 사마리아 오경, BHS, BHL(Dotan)은 ‘값아먹는 기근(עֲבָרָה וְצָר)’으로 시작하고 있다. 제 2행에 있어서 알레포 사본과 레닌그라드 사본은 ‘독과 함께(עִם-דָּם)’로 시작하지만, 사마리아 오경, BHS, BHL(Dotan)은 ‘짐승의 이빨

8) From נָסַף ‘to sweep or snatch away, catch up’.

9) From נָסַף ‘gather, remove’.

(חִימוּמֵי־רָעָה)'로 시작하고 있다. 우리는 여기에서 BHS를 따라 본문을 분석하였다.

앞 절의 재앙이 여기에서는 기근의 참혹함으로 나타난다. 이 절은 두 행으로 구성되며, 1행에는 세 개의 구, 2행에서는 두 개의 구로 나타나고 있다. 이 절에는 고대의 신화적인 표현들이 나타나고 있기 때문에, 이것을 번역에 반영하는 것은 매우 어려우며, 따라서 역본들마다 다른 독법들을 제시하고 있다. 먼저 아래에 있는 『개역』, 『표준』, 『공동』을 보면, 원문의 명사 문장이 동사 문장으로 번역되었음을 알 수 있다.

『개역』 신 32:24 그들이 주리므로 파리하며 불 같은 더위와 독한 파멸에게 삼키울 것이라 내가 짐승의 이와 티끌에 기는 것의 독을 그들에게 보내리로다

『표준』 신 32:24 나는 그들을 굶겨서 죽이고, 불같은 더위와 열병으로 죽이고, 짐승의 이빨에 찢겨서 먹히게 하고, 티끌 속을 기어 다니는 독사의 독을 그들에게 보내겠다

『공동』 신 32:24 굶겨 죽이고 열병과 염병으로 쓰러지게 하리라. 짐승의 이빨에 씹어 먹히고 땅 위를 기는 뱀의 독에 죽게 하리라

(1) 히브리어 원문에서는 ‘(내가 그들에게) 보내겠다(נִשְׁלַחֵם)’는 동사 하나 밖에 나타나지 않으며, 이 동사가 이 절에 언급된 모든 재앙에 걸리고 있다. 즉, 여기에 열거된 모든 무서운 재앙은 하나님께서 자신의 백성을 심판하기 위하여 친히 보내신 것이다.

(2) 제 1행의 첫 구인 ‘값아먹는 기근(בָּעֵרָה וָרָעָה)’<sup>10</sup>은 매우 어려운 구문이지만, 70인역(τηκόμονοι λιμῶ)과 탈군 웅켈로스(רָעָה וָרָעָה)는 첫 단어를 수동태 분사로 이해하고 있기 때문에, 마소라 사본과 기본적으로 일치한다. 드 모르(De Moor)는 첫 단어의 어미(語尾) 요드(י)를 일인칭 대명사 접미어로 보고, ‘나의 흡혈귀 기근(hunger my sucker)’으로 제안한다.<sup>11</sup>

(3) 1행 제 2구인 ‘황폐하게 하는 재앙(רָעָה וָרָעָה)’<sup>12</sup> 역시 문법적으로 제 1구와 동일한 문제를 갖고 있다. 여기에서 ‘레셉’은 ‘화살촉(dart)’, ‘불뚱(spark)’<sup>13</sup> 혹

10) 이 단어는 히브리어 사전에서는 רָעָה에서 나온 것으로 보며, ‘삼켜지다, 텅 비다(sucked out, empty)’라는 의미를 지닌 것으로 본다.

11) De Moor, “O Death,” 105, P. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy 32*, 198에서 인용됨. 그린필드는 아카드어(maza'u/mazu)에 근거하여 רָעָה로 읽으며(//SP), ‘탈진하다(entkraeftet, ‘exhausted’, ‘squeezed’, ‘raped’)’로 이해한다. Jonas C. Greenfield, “Smitten by Famine, Battered by Plague (Deuteronomy 32:24),” J. Marks and R. Good, eds., *Love & Death in the Ancient Near East* (Guilford, Conn.: Four Quarters Pub. Co., 1987), 151.

12) 쿤란 본문도 마소라 사본과 일치한다.

13) Pope, ‘dart’, ‘spark’ (SS 8:6).

은 ‘새(βρώσει ὀρνέων the devouring of birds)’로 이해되기도 한다.<sup>14)</sup> 가나안 신화에서는 레셉(Raşapu)은 ‘재앙의 신’이다.<sup>15)</sup> 하박국 3:5에서 이 용어는 ‘신적 존재’로 나타난다. 여기에서는 주님께서 보내는 재앙의 사자로 이해된다. 따라서 드 모르(De Moor)는 ‘나의 용사 레셉(Resheph, my Warrior)’으로 번역하고 있다. 그렇지만, 현대번역들은 신화적 차원을 탈색시키고, 대부분 ‘재앙’으로 처리하고 있다.<sup>16)</sup>

(4) 1행 제 3구인 ‘치절한 파멸(קָטַבְתָּ מָוֶתַי)’은 고대의 번역에서 ‘치료할 수 없는 경련(ὀπισθότονος ἀνίατος, 70인역)’, ‘악한 영으로 고생하는 자들(קָטַבְתָּ מָוֶתַי רַחֵם בְּיָשׁוּן) 타르굼)’, ‘가장 치명적인 물어뜯음으로(aves morsu amarissimo, 불가타)’ 등으로 제시되며, 현대어 번역에서는 ‘치명적 파멸’(‘bitter destruction’, JPS, NAS; ‘deadly plague’, NIV; ‘the bitter scourge’, NJB; ‘poisonous pestilence’, RSV)과, 우리말 성서에서는 ‘독한 파멸’(『개역』), ‘독한 질병’(『개역개정』), ‘열병’(『표준』), ‘염병’(『공동』), ‘모진 염병’(임승필), ‘참혹한 파괴’(정중호) 등으로 제시된다.

이 구에서 첫 단어(קָטַבְתָּ)에 대한 사전적 의미는 오랫동안 ‘파멸(destruction)’로 제시되어왔지만(BDB), 최근에는 ‘귀신의 이름’으로 이해되고 있다(HALOT). 이 단어는 현재의 문맥에서 ‘레셉’과 평행을 이루고 있으며, 아람어에서도 ‘(재앙) 귀신의 이름(JArm. קָטַבְתָּ)’으로 나타나며,<sup>17)</sup> 시편 91:6에서 ‘흑암 중에 행하는 염병(קָטַבְתָּ)’과 평행을 이룬다. 따라서 이 단어는 ‘파멸을 가져오는 귀신’으로 이해하는 것이 적절해 보인다.<sup>18)</sup> ‘파멸’과 이어진 두 번째 단어(מָוֶתַי)는 구약에서 단 한번 나타나는 형태이지만, 기본적으로는 ‘쓰리다, 지독하다(מָוֶתַי)’라는 뜻을 어근으로 갖고 있다. 앞에서도 본 바와 같이 이 단어의 마지막 요드는 드 모르와 함께 인칭 접미어로 본다면, ‘나의 독, 쏘는 자(the Sting, my poisonous One)’로 이해할 수도 있다.

제 1행에 제시된 추상적인 ‘세 죽음의 사자(קָטַבְתָּ מָוֶתַי רַחֵם רַחֵם)’를 뒤따라 제 2행에서는 구체적인 짐승의 영상이 나오고 있다. 2행 첫 구에서는 ‘짐승의 이빨’이, 둘째 구에서는 ‘티끌에 기어다니는 것의 독’이 등장한다. 이 중앙에 ‘내가 그들에게 보

14) 욥기 5:7하, “불티(רַחֵם)가 위로 날음 같으니라”(『개역』)는 새의 영상으로 레셉을 이해한다.

15) 그린필드는 מָוֶתַי에 대하여 ‘combattus’, ‘battered’로 보며, 레셉을 ‘combative deity’로 이해한다. Jonas C. Greenfield, “Smitten by Famine, Battered by Plague (Deuteronomy 32:24),” 151.

16) Ršp, ‘burning heat’ or ‘fever’(RSV, NAB), ‘flames, sparks’(NJPS, NEB).

17) S. Rummel, *Ras Shamra Parallels*, vol. 3 (Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1981) 395h, 414d, f. “호 13:14에서 קָטַבְתָּ와 מָוֶתַי는 ‘분명히 그의 종 혹은 사신으로 여겨지고 있다.’” 따라서 시리아어 *qurtaba*와의 관계는 의문시되고 있다(KBL, ‘sting, thorn’). J. Blau, “Über Homonyme und Angeblich Homonyme Wurzeln II,” *VT* 7 (1957), 98을 보라.

18) P. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy 32*, 196. 그는 드 모르(De Moor)가 ‘죽음의 신 모트의 아들 케테브’로 이해함을 소개한다.

내리라'가 나타남으로써, 이중 기능을 하게 된다. '티끌에 기어다니는 것'은 뱀을 가리킨다(미 7:17). 여기에서 '이빨(יָשׁוּב)'은 무서움을, '독(דָּמָם)'<sup>19)</sup>은 특별히 그 치명성과 적대성을 부각시켜 준다.

25 밖에서는 칼이 목숨을 앗아가고 안에서는 두려움이 가득하며  
충각과 처녀, 젓먹이와 노인이 모두 죽을 것이다.

(1) 제 1행에는 목적어가 없으며,<sup>20)</sup> 2행에는 동사가 생략되어 있다.<sup>21)</sup> 따라서 우리는 1행의 목적어는 2행에, 2행의 동사는 1행에 걸린다고 볼 수 있다. 즉, 1행의 '칼이' 목적어를 앗아가다(בָּרַחַ)가 문장 전체에 걸린 것으로 볼 수 있다.

(2) 여기에서 '칼'은 '전쟁'에 대한 환유이다(21절 참조). '칼'로 표현된 전쟁은 모든 장소와 모든 사람, 모든 연령층에 미친다. 안에 있는 자와 밖에 있는 자, 남자와 여자, 젓 먹는 아이와 백발 노인, 즉 모든 연령층을 포함한다. 이 전쟁으로 인한 죽음은 피할 곳도 없으며, 전쟁에 출전하든 하지 않든, 모두 칼에 맞아 죽을 것이다. 이제 하나님의 분노는 이스라엘의 평민들에게까지 임하고 있다. 이것은 적의 군대가 성에 침입하여 그 안에 살고 있는 모든 사람들을 죽이는 모습을 보여준다.

(3) '충각'과 '처녀'는 '결혼하지 않고, 아이도 없는 모든 젊은 사람'을 말한다(대하 36:17; 시 78:63; 148:12; 사 23:4; 62:5; 렘 31:13; 51:22; 애 1:15, 18; 2:21; 겔 9:6; 암 8:13; 숙 9:17).

26 내가 그들을 쳐부수고

아무도 그들을 기억할 수 없게 하려고 하였다.

(1) 이제는 하나님의 생각이 '독백의 형식(אַמְרָתִי)'으로 나타난다.<sup>22)</sup> '~하였다'는 가정절이다. 하나님의 정의는 이스라엘을 완전히 멸하는 것으로 나타나야 했지만, 중요한 변수가 생겼다.

(2) 이 절에서 가장 심각한 문제는 '홀다'(*『개역』*)로 번역된 첫 구의 동사(פָּאָה)의 의미에 있다. 이 동사는 구약성서에서 단 한 번 나타나며(hapax legomeno), 대

19) 이 단어는 기본적으로 '뜨거움'(겔 3:14), '분노'(창 27:44; 잠 15:1)를 가리키지만 여러 문맥에서 '짐승의 독'을 가리키는 데 사용된다(신 32:24, 33; 시 58:5; 140:4).

20) 『공동』역에서는 '한 식구가 (맞아 죽는 모습을 보고)'라며, 목적어를 인위적으로 삽입하고 있다.

21) 우리말 번역에는 '멸망하다'(*『개역』*, *『개역개정』*), '놀라 죽다'(*『표준』*) 등 동사를 첨가하고 있다.

22) 4QDeut<sup>kl</sup> Frg.5 Deut 32:25-27를 참조하라.

부분의 번역들은 70인역(δισσπερω)을 따라서 ‘홀다’로 제시한다(RSV, NIV, 『표준』, 『개역』). 아퀼라, 페쉬타와 불가타 역시 ‘그들을 홀다(חָסְדָם)’로 읽고 있다. 그러나 히브리어 사전에서 이 동사는 ‘산산이 조각나다(BDB, ‘cleave in pieces’), 혹은 ‘쳐부수다, 쓸어버리다(HALOT, ‘to strike down, wipe out’의 의미로 제시된다. 후자는 아랍어 어근(fw/y), ‘(칼 바람으로) 나누다’라는 의미를 가진다(HALOT). 이리하여, ‘깨뜨리다’(NASB), ‘산산이 부수다’(NJB), ‘박살내다’(『공동』) 등으로 번역된다. 사마리아 오경에서는 ‘그들은 나의 분노(אֵף אֱלֹהִים)’로 읽고 있으나, 이 독법은 원문이 어려움을 보여줄 뿐이다. 따라서 우리는 ‘홀다’보다는 뒤따른 구, 즉 ‘그들에 대한 기억을 제거해 버리다’와 대구를 만드는 관점에서 볼 때, ‘그들을 쳐부수다’라는 의미로 이해하는 것이 적절해 보인다.<sup>23)</sup>

(3) 제 2구는 이스라엘 백성들에 대한 ‘기억을 끊어버리는 것’을 담고 있다. 이리하여 ‘기억’의 문제가 계속되고 있다(7절). 앞에서는 ‘기억하다’가 ‘깨닫다’와 함께 나왔는데, 여기에서는 그들의 ‘멸망’으로 이어지고 있다.

27 내가 원수의 도발을 두려워하지 않았다면...

그들의 대적이 착각하여

“우리의 권세가 높음ियो,

야웨께서 이 모든 것을 행하셨음이 아니라”고 말할까 염려하였다.

이 절의 구문은 매우 까다롭다. 여기에서는 ‘~하지 않았다면’이라는 두 개의 불변사(אֵין [1회], אֵין [2회])가 모두 세 번 나타나고 있으며, 이것을 우리말에 반영하는 것이 매우 까다로우나 문장의 흐름을 위하여 위와 같이 약간 의역하였다.<sup>24)</sup>

(1) 여기에서 조건절을 이끄는 첫 불변사 형태(אֵין)는 일반적으로 더 짧은 형태인 ‘루(לו)’로 나타나며, 전자는 ‘부정형(if ~not)’에, 후자는 긍정적 상황에 나타나고 있다. 이 가정절은 ‘실제적(real)’이거나, ‘비실제적(unreal)’인 상황을 모두 포함한다.<sup>25)</sup> 하나님께서는 이스라엘을 실제로 멸하려고 하였지만, 이외의 변수가 생겼다.

(2) 하나님은 ‘원수의 도발’을 ‘두려워신다(אֵירָא)’는 표현은 우리의 귀에 매우

23) 참조 P. Sanders는 ‘destroy’로 번역하였다.

24) 이 구절을 직역하자면 다음과 같다. “내가 원수들의 도발을 두려워하지 않았다면(אֵין)/ 그들의 대적이 착각하지 않도록(אֵין)/ ‘우리의 권세가 높음ियो./ 야웨께서 이 모든 것을 행하셨음이 아니라’고 말할까봐(אֵין)”

25) Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, T. Muraoka, trans. (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991) §167 f.

어색하다. 여기의 동사(רָגַז)는 기본적으로 ‘머물다’는 뜻이지만, 세 번째 의미(רָגַז III)에 ‘두려워하다’라는 뜻이 있다(신 18:22; 욥 41:17; 시 22:24; 33:8, HALOT). 70인역은 이런 신인동감적 표현을 이해하기 어려웠기 때문에, “원수들의 분노가 아니었다면, 그것이 길어지지 않도록(ὅνα μὴ μακροχρονίσωσιν)”으로 의역하였다.

(3) 하나님은 ‘원수의 도발’과 ‘대적의 착각’을 두려워하신다. ‘착각하다(רָגַז 피엘형)’는 ‘판단을 잘못 내리다’라는 뜻이다.

(4) 제 2행 첫 구에서 ‘우리의 손들(יְדֵינוּ)’이 ‘높다(רָמָה)’는 문법적으로 수의 일치를 깨뜨리고 있다(복수 주어+단수 동사). 여러 필사본들과 알레포 코덱스와 여러 역본들(LXX, Vul, Pesh.)에는 단수 주어(יְדֵי)로 나타난다(BHS 난하주).

(5) 제 2행에서는 두 개의 동사가 접미형 변화로 나타나고 있다(רָמָה רָמַת). 대부분의 번역들은 시체에 있어서, ‘현재’와 ‘과거’를 뒤섞고 있기 때문에 통일된 입장을 찾아 볼 수 없다. 우리는 둘 다 ‘과거’로 이해하고자 한다. 즉, 원수들은 이전에 싸워 이긴 승리에 대하여 그들 나름대로의 신학적 판단을 내리고 있다.

28 참으로 그들은 모략이 없는 백성이요,  
그들에게는 분별력이 없도다.

(1) 이 문장을 시작하는 불변사(יָ)는 우리말 번역에는 대부분 생략되며, 영어 번역에서는 대부분 ‘이유(for)’로 제시되지만, 우리는 ‘강의형’으로 보았다.

(2) ‘모략이 없는 백성(עַמּוֹת אֲבָרָה)’은 ‘보충해설적 속격(epexegetical genitive)’으로서, ‘모략에 관한 한 상실되다(lost as far as counsel is concerned)’로 보는 것이 적절하다.<sup>26)</sup>

(3) 여기에서 ‘그들’의 정체를 파악하는 것이 쉽지 않다. 여기에서 ‘그들’은 ‘이스라엘’을 가리키는 것으로 해석되기도 하지만(Craigie, Knight),<sup>27)</sup> ‘원수들’로 보아야 문맥이 자연스럽게 파악된다(Tigay, Fokkelman, Sanders). 물론 앞에서 이스라엘은 ‘어리석고 지혜가 없는 백성’으로 불려졌다(6절). 그러나 이 칭호는 이스라엘의 원수에게로 넘어가고 있다. 이 점이 이 시의 ‘수사학’에서 매우 흥미롭다. 한 칭호가 두 개의 다른 대상에게 적용되며, ‘하나님의 백성’과 ‘원수’ 사이에 누가 더 ‘무지한지’ 경쟁하고 있는 모습을 보여주기 때문이다. 원수들은 이스라엘 백성들처럼 ‘모략’과 ‘지식’이 없었으므로, 그들은 자신의 승리에 대하여 오관하게 되었다.

26) P. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy* 32, 207.

27) 『표준』에서 ‘그들’을 ‘이스라엘’로 명시하는 것은 부적절하다.

29 그들이 지혜로웠다면 이것을 깨달았을 것이며,  
그들의 최후를 분별하였을 것이다.

(1) 27절의 ‘대적’과 ‘원수’는 28절에서 ‘그들’로 나타나며, 이 절에서 계속된다. 또한 앞 두 절의 ‘수단’(27절), ‘모략’과 ‘지식’(28절)은 여기에서 ‘지혜’, ‘깨달음’, ‘분별’로 이어지고 있다. 이리하여 여기에서 다시 한 번 더 ‘깨달음’의 주제가 나타난다. ‘지혜와 지식’에 있어서, 대적과 이스라엘의 차이는 없다. 둘 다 어리석기는 마찬가지이다.

(2) 제 2구에서 『개역』의 ‘종말(אַחֵרִית)’이란 단어는 ‘미래’(NAS), ‘끝’(NIV), ‘운명’(NJB), ‘종말’(RSV) 등으로 번역되지만, 샌더스(Sanders)는 동일한 구가 시편 73:17에 나타나고 있음을 관찰하며, ‘매우 가까운 과거(one of the more recent past)’로 이해한다. 즉, ‘그들은 자신의 마지막 경험(their last experience)을 생각하지 않았다.’<sup>28)</sup> 달리 말하자면, 여기에서 ‘종말’은 먼 미래에 대한 것이 아니며, 곧 그들이 경험하게 될 일에 대한 시간적 묘사로 이해할 수 있다(이 시의 관점에서 보면, 그들은 이미 파국을 경험하였다).

30 그들의 반석이 그들을 팔지 않고  
야웨께서 그들을 넘겨 버리지 않았다면,  
어떻게 한 명이 천 명을,  
두 명이 만 명을 도망치게 할 수 있었겠는가?

(1) 우리는 바로 앞 절을 ‘최근에 일어난 사건’의 관점에서 보았는데, 이 절 역시 ‘최근 사건’을 말하고 있다. 따라서 첫 두 구에 나오는 접두형 동사 변화는 ‘과거형’으로 이해되어야 한다(Yiqtol or yaqtul preterite).

(2) 히브리어 원문의 1-2구와 3-4구는 현재 우리의 번역문에서 각각 3-4구와 1-2구로 위치가 전도되었다. 우리는 우리말의 자연스러운 흐름을 위하여 구를 도치시켜 번역하였다.

(3) 이 절에서 생각하고, 말하는 주체가 누구인지 분명하지 않다. 먼저 첫 구(Heb. 3구)의 ‘그들의 반석’은 둘째 구(Heb. 4구)의 ‘야웨’와 평행을 이루고 있기 때문에, 대적들이 ‘그들’ 즉 ‘이스라엘’의 반석이신 야웨께서 자기 백성을 파신 것으로 생각하고 있다는 관점에서 해석하는 것이 적절해 보인다. 즉, 1-2구는 원수의 생각이다.

28) P. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy* 32, 207.



(4) 그렇지만, “어떻게 한 명이 천 명을, 둘이 만 명을 도망치게 할 수 있었겠는가?”(3-4구[히1-2구])는 ‘원수의 탄성’일 수도 있지만, ‘시인의 탄식’으로 보는 것도 가능하다. 물론 ‘주님의 메시지를 자신의 것으로 표현하는 메신저의 자유’로 본다면, 주님의 말씀일 수도 있다.<sup>29)</sup> 그렇지만, 시인의 말씀으로 보는 것이 가장 자연스럽다. 올브라이트(Albright) 역시 동일한 입장을 취하고 있다. “원수들조차도 이스라엘의 하나님이 자기 백성을 심판하기 위하여 그들에게 패배시킴을 인정한다(1-2구). 시인도 놀라면서 이것을 받아들인다(3-4구).”<sup>30)</sup>

(5) ‘그들의 반석이 그들을 팔지 않았다면(יָצַק אֱלֹהֵיכֶם)’이라는 히브리어 구문은 오직 여기에 나타나며, 일반적으로는 마지막 불변사 יָצַק 없이 אֱלֹהֵיכֶם로 나타난다. 그렇지만, 이 두 형식의 의미는 거의 비슷하다(삼상 10:1; 삼하 13:28 참조). 이스라엘의 패배는 너무나 철저하여 하나님께서 마치 그들을 무료로, 싸구려로 파신 것과 같았음을 말하고 있다(삿 2:14; 3:8; 4:2, 9; 10:7; 삼상 12:9; 겔 30:12; 시 44:14 [히13절]).

31 참으로 그들의 반석은 우리의 반석과 같지 않다.

우리의 대적들도 인정한다.

(1) 이제 시인의 말이 나오며, 그는 ‘대적의 반석’과 ‘우리의 반석’을 대조하고 있다. 여기에서 ‘반석’은 ‘신’을 표현하므로, ‘대적의 반석’은 ‘대적의 신’을 가리킨다. 이것은 시인이 이방의 신을 인정하였다는 것보다, ‘소위 대적의 반석으로 불려지는 자’라는 것으로 볼 수 있다. 고대사회에서 신과 국가와 백성은 하나였다. 그러나 이방신들은 이스라엘의 하나님과 견줄 수 없다(출 14:25; 민 23-24; 수 2:9-11).

(2) ‘대적도 스스로 판단하도다’(『개역』)는 원문에서 ‘우리의 대적들이 재판관이다’로 읽고 있다(מִי־יִשְׁפֹּט אֶת־עַמִּי). 여기에서 ‘재판관(מִי־יִשְׁפֹּט)’으로 번역된 단어의 의미에 대해서는 논쟁이 많다. 물론 이 번역은 고대역본에서 지지를 받고 있지만(탈굼, 페쉬타, 불가타), 70인역은 ‘지혜롭지 못하다(ἀνόητος 즉 מִי־יִשְׁפֹּט)’로 읽는다. 그렇지만, 올로프손(Olofsson)에 따르면 70인역의 독법은 그 신학적 경향성 때문에 발생한 것으로 여겨짐으로,<sup>31)</sup> 마소라 사본의 독법을 따라 읽는 것이 더 좋아

29) P. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy* 32, 212.

30) *Ibid.*, 213. 역시 같은 입장이다. 올브라이트(Albright)은 30-31절을 다음과 같이 번역하고 있다. “그들의 반석이 그들을 팔지 않고/ 야웨께서 그들을 넘겨 버리지 않았다면,/ 어떻게 한 명이 천 명을,/ 둘이 만 명을 도망치게 할 수 있었겠는가?! 참으로 우리의 반석은 (그들의) 반석과 같지 않다./ 우리의 대적들도 인정하지 않는가?”

31) S. Olofsson, *God is My Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint*, *Coniectanea Biblica OTS* 31 (Stockholm: Almqvist & Wilsell Internation, 1990), 40.

보인다. 이 용어는 출애굽기 21:22에서, “사람이 서로 싸우다가 아이 밴 여인을 다쳐 낙태케 하였으나 다른 해가 없으면 그 남편의 청구대로 반드시 벌금을 내되 재판장(מִשְׁפָּט)의 판결을 좇아 낼 것이니라”는 맥락에 나오고 있다.<sup>32)</sup> 이런 맥락에서 스페이저(E. A. Speiser)는 이 단어가 추상명사로서 ‘평가(estimate)’라는 의미를 지니고 있음을 제시한다. 그는 이사야 16:3에서 ‘모략(מַחֲרָה)을 베풀며’와 ‘공의로 판결하며(מִשְׁפָּט)’가 평행을 이룸을 그 근거로 제시하고 있다.<sup>33)</sup> 정리하자면, 이방 백성들조차 그들의 승리가 이스라엘의 하나님께서 자기 백성에게 행하신 심판이라는 사실에 대하여 판단을 내릴 수 있다.

32 참으로 그들의 포도나무는 소돔의 포도나무에서 온 것이며  
고모라의 포도원에서 나온 것이다.  
그들의 포도는 독포도이며  
송이마다 독이다.

(1) 이 절은 ‘참으로(כִּי)’라는 불변사로부터 시작한다. 이 불변사는 가끔 번역에서 생략되며(NIV, 『개역』, 『표준』, 『공동』, 임승필), 대부분 ‘왜냐하면(for)’으로 번역된다(JPS, NAS, NJB, RSV, Targum אַרְי). 70인역(γάρ)은 ‘왜냐하면’ 혹은 ‘참으로’로 모두 볼 수 있다. 우리는 ‘강의형’으로 보고 번역하였다.

(2) 이 절은 음성학적인 평행법이 두드러진다. ‘포도나무(קַדְמֹן)’가 반복될 뿐 아니라(2회), ‘포도(כַּבֵּשֶׁבֶט)’와 이어지며(2회), ‘소돔(סֹדֹם)’과 ‘(고모라의) 별판(מִשְׁפָּט)’이 유사한 음으로 연결되고 있다.

(3) ‘밭’(『개역』, 『표준』, 임승필), 혹은 ‘별판’(『공동』)으로 번역된 단어(מִשְׁפָּט)에 대하여, 레만(Lehmann)<sup>34)</sup>은 우가릿 문헌에 근거하여 이 단어가 ‘별판(מִשְׁפָּט)’과 ‘죽음(מֹת 모트)’의 합성어로서, ‘모트의 별판’으로 새로운 번역을 제시하였다. 그러나, 야트(Wyatt)는 왕하 23:4와 렘 31:40에서는 ‘모트의 들판(field of Mot)’으로서 ‘죽음의 신의 제의와 어느 정도 연관된 것’으로 볼 수는 있지만, 히브리어 šd(h)가 우가릿어 šd에서 나온 것으로 단순화 하기는 힘들다는 입장을 취하고 있다.<sup>35)</sup> 그는 나아가 현재의 문맥이 포도 농사와 연관된 것이며, 이 단어가 포도 농

32) HALOT, “בְּכַלְלֵי־אִיִּם”은 ‘조정자가 임신한 아내의 피해에 따른 손해를 계산하는 조정자 앞에서’라는 의미이다.”

33) E. A. Speiser, “The Stem *pll* in Hebrew,” *JBL* 82 (1963), 302-304.

34) M. R. Lehmann, “A New Interpretation of the Term מִשְׁפָּט,” *VT* 3 (1953), 361. 그는 이 단어에 대한 성서의 용례에 있어서 세 가지 특징을 잘 정리하였다. ① 이 단어는 문법적으로 여성 복수로 보이지만, 남성단수로 취급된다(합 3:17; 사 16:8; 렘 31:39). ② 이것은 항상 비-유대교적 이방 제의나 백성과 연관된다(신 32:32; 사 16:8; 왕하 23:4; 렘 31:39; 합 3:17). ③ 농사적인 맥락에서 항상 불모와 불임과 연관된다(신 32:32-33; 사 16:8; 렘 31:39; 합 3:17).

사와 연관되어 나타나고 있기 때문에(사 16:8; 합 3:17; KTU I.23.9-11),<sup>36)</sup> ‘덩쿨 (bine)’로 번역하도록 제안한다. 샌더스(Sanders)는 드 모르(De Moor)를 따라서 ‘계단식 농경지(terrace)’로 번역하고 있다(*HALOT*). 학자들의 다양한 견해들을 살펴볼 때, 우리는 여기에서 최종적인 판단을 내리기는 어렵지만, 이 단어가 주로 포도 농사와 연관된 경작지와 연관되어 있으므로, 최종적으로 ‘포도원’으로 번역하였다. 이 단어는 기본적으로 ‘경작지’와 연관되어 있으므로(*BDB*, *HALOT*), ‘포도 밭’이라기보다는 ‘포도원’이 더 적절해 보인다.

(4) ‘포도(ענב)’와 ‘송이(שִׁיבִּיט)’는 가끔 대구를 이루고 있다(창 40:10; 민 13:23; 신 32:32).

(5) ‘독포도(שִׁיבִּיטֵי דָּוָד)’로 번역된 단어는 크게 ‘쓸개포도’(『개역』, JPS), ‘독포도’(『표준』, 『공동』, 임승필, NAS, NIV, NJB, RSV, Sanders, O'Connor)로 번역이 나누어지고 있다. 맥케인은 ‘쓸개’ 혹은 ‘독’으로 번역된 단어(שִׁיבִּיט)가 구약성서에서 네 가지 용례로 사용됨을 제시하고 있다.<sup>37)</sup> ① 이것은 식물이나 약초이다(신 29:17). ② 이것은 ‘독’에 대한 일반적인 용어이다(신 32:32; 시 69:22). ③ ‘물’과 함께 나타날 때(שִׁיבִּיטֵי מַיִם) 이것은 ‘독을 탄 음료’로서, 이 때의 독(שִׁיבִּיט)은 식물에서 나온 것이다(렘 8:14; 9:14; 23:15). ④ 신명기 32:33과 욥기 20:16에서 이 용어는 특정한 독으로서, ‘뱀의 독’으로 나타난다.<sup>38)</sup> 따라서 우리는 여기에서 ‘독포도’로 번역하였다.

(6) 대부분의 성서번역에서 ‘쓰다’로 번역된 단어(מָרָה)는 형용사이거나(from מָרָה), 명사(מָרָה)일 수 있다. 후자일 경우에는 ‘독 송이’가 되며, ‘쓴 송이’보다 더욱 강력해진다. 우리는 전자로 보고 번역하였다.

### 33 그들의 포도주는 뱀의 독이요 독사의 치명적인 독이다.

(1) 32-33절은 명사 문장으로 나타나기 때문에, 이 두 절이 어떤 상황을 가리키고 있는지 알기 어렵다. 또한 여기에서 ‘그들’은 누구를 가리키며, ‘말하는 자’가 누구인지도 분명하지 않다. 오늘날 주석가들은 대부분 ‘그들’을 ‘이스라엘의 원

35) N. Wyatt, “A New Look at Ugaritic šdmt,” *JSS* 37 (1992), 153.

36) “The vine-pruners prune him, the vine-binders bind him, they cause his šdmt to fall like a vine.” (*yzbrnn zbrm gpn yšmdnn šmdn gpn yšql šdmth km gpn*)

37) W. McKane, “Poison, Trial by Ordeal and the Cup of Wrath,” *VT* 30 (1980), 478-483.

38) *Ibid.*, 479. 이 나무의 정체에 대하여 맥케인은 게세니우스가 부인하는 세 가지 식물로서 *cicuta*, ‘hemlock(독미나리)’, *colocynthis*, 혹은 *lolium*, ‘darnell(호밀풀)’, ‘tares(가라지?, Lowth의 견해)’를 제시하며, 주장하는 식물로서 *papaver*, ‘poppy’로서 이 식물을 ‘머리 부분’을 가리킨다는 점을 소개하면서, 그 자신은 שִׁיבִּיט을 ‘아편(opium)’으로 해석하고 있다(*Ibid.*, 481).

수(אִיבִּינִי)’로 보고 있다(31절하).<sup>39)</sup>

(2) 앞 절에 이어 포도나무와 독의 영상이 계속되고 있다. ‘그들의 포도나무’, ‘그들의 포도’, ‘그들의 술’은 세 쌍을 이루어, 그 존재(나무)와 행위(열매와 가공품)가 어떠함을 말해준다.

34 내가 이것을 쌓아두고

내 공간에 인봉하여 두지 않았느냐?

(1) 앞의 두 절에서 왜 ‘포도나무’와 ‘독’이 언급되는지 분명하지 않았다. 즉, 이 독의 용도는 무엇인가? 이 독은 분명히 ‘원수’와 연관되어 있었는데, 이 술은 누가 마실 것인가? 이 점에 대하여 34-35절이 말해주고 있다.

(2) 34절은 ‘이것이 내게 쌓여 있지 않느냐?’는 수동태의 문장이지만, 우리말의 어감을 위하여 능동태로 수정하였다. 여기에서 ‘쌓여 있다(בָּנֵה)’라는 동사는 구약성서에서 단 한 번 나타나지만, 아카드어(kamasu, ‘to gather’)와 같은 어근을 갖고 있으므로, BHS가 제안하는 바와 같이 사마리아 오경을 따라 ‘모으다(בָּנֵה, ‘to gather’)’로 수정할 이유가 없다.<sup>40)</sup>

(3) ‘공간’(『개역』)은 현대어 ‘창고’(『공동』, 정중호)보다 어감이 더 좋다. 또한 이 단어는 ‘보고’(임승필)로 번역될 수 있으나, ‘독’을 ‘보물창고’에 둔다는 것도 어색해 보인다. 이 공간(בֵּית)은 ‘하늘’(신 28:12)이나 ‘지상’에 있을 수 있다.

(4) 수사학적 관점에서 본다면, 앞에서 주어진 ‘포도주의 축복’(14절하)이 이제 저주로 변하고 있다.

35 복수와 보응은 나의 일이다.

그들의 발이 비틀거릴 때가 올 것이다.

그들의 재앙의 날이 가깝다.

그들의 끝날이 다가왔다.

(1) 마소라 사본의 ‘나에게 속하였다(בָּנֵה)’에 대하여 사마리아 오경과 70인역(εὐημέρῃ)은 ‘날(בָּנֵה)’로 읽는다. 후자의 독법은 제 3구와 평행을 이루어 ‘복수와 보응의 날’로 만들기 위한 것으로 여겨진다(사 34:8; 61:2; 63:2; 잠 6:34). 그렇지만, ‘복수는 나의 것이다’라는 구문도 일반적이다(롬 12:19; 히 10:30 참조).

(2) 제 1구의 ‘보응(בָּנֵה)’은 구약성서에서 세 번에 걸쳐 인명으로 나타나며(창

39) P. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy* 32, 224.

40) *Ibid.*, 226.

46:24; 민 26:29; 대상 7:13), ‘보응’이라는 뜻으로는 유일하게 오직 여기에만 나타난다. ‘보응’은 일반적으로 같은 어근에 다른 형태인 *בָּעֲנָה*로 나타난다(사 34:8; 호 9:7; 미 7:3). 따라서 BHS에서는 ‘내가 복수하리라’라는 동사(*בָּעֲנָה*)로 읽도록 제안하고 있다.

(3) 제 2구의 ‘그들의 발이 비틀거릴 때’는 구문적으로 볼 때 제 1구에 걸리지 만, 번역은 까다롭다. ‘그들의 발이 비틀거릴 때 복수와 보응은 나의 일이다’는 어색하므로, 우리는 이 두 구를 두 개의 문장으로 만들었다. ‘그들의 발이 비틀거리는 것’은 하나님의 복수의 양상으로 이해할 수 있다. 샌더스는 이 영상이 앞 절에 있는 ‘술취함’을 암시하며, “시인은 원수의 독주가 이제 그들 자신을 취하게 한다”고 해석한다.<sup>41)</sup> 그러나 ‘실족함’을 ‘군사적인 패배’로 볼 수도 있다(시 38:17; 66:9; 94:18; 121:3).

36 야웨께서 그의 백성을 판단하실 것이며  
그의 종들을 불쌍히 여기실 것이다.  
곧 그들이 무력해지고  
종도 자유자도 없음을 보실 때이다.

(1) 이제 시인이 다시 말하고 있으며, 그는 이 시를 마무리 하면서, 갑작스럽게 하나님의 연민에 대하여 말한다. 여기에서 이스라엘은 다시 하나님의 ‘백성’으로 돌아온다. 그들은 죄인이며, 심판을 피할 수 없었지만, 여전히 하나님의 백성이다. 이 장면은 시내 산에서 황금송아지 사건 이후 모세의 기도를 연상시켜 준다(출 32:12하).

(2) 제 2구의 동사(*בָּעֲנָה*)는 ‘후회하다’(『개역』, JPS)와 ‘불쌍히 여기다’(『개역개정』, 『표준』, 『공동』, NAS, NIV, NJB, RSV)는 두 가지 의미로 번역되고 있다. 전자는 ‘하나님의 마음의 변화’를 더욱 강조해준다(*HALOT*, 민 23:19; 신 32:36; 시 135:14).<sup>42)</sup> ‘판단하다(*בָּרַךְ*)’와 ‘불쌍히 여기다(*בָּעֲנָה*)’가 평행을 이룰 때에는 “주님께서 자신의 백성을 돌보신다는 뜻을 담고 있다”(시 135:14).<sup>43)</sup>

(3) 제 4구에 나오는 두 개의 명사(*עֲצוּבִים*, *עֲזוּבִים*)에 대하여 여러 의견들이 제시되고 있다. 번역 성경에서는 대부분, ‘간힌 자’와 ‘농인 자’(『개역』, 『표준』, 『공동』, RSV), 혹은 ‘노예’와 ‘자유인’(임승필, NIV), 혹은 ‘결혼한 자’나 ‘미혼’으로 보고 있다(정중호). 샌더스는 탈몬(Sh. Talmon)을 따라서 이것을 중언법(hendiadys)으로 보고, ‘통치자’와 ‘지도자’로 제시한다. 포켈만(Fokkelman)도 ‘통치자’와 ‘도

41) Ibid., 229.

42) 정중호는 ‘만족케 하다’로 번역하지만 어떤 근거인지가 제시되지 않고 있다.

43) P. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy* 32, 231.

우는 자'로 이해하고 있다. 이 구는 구약성서에서 여러 번 나오며(왕상 14:10; 21:21; 왕하 9:8; 14:26), 대부분 '두 개의 대립적인 그룹'으로 나타나고 있다.<sup>44)</sup> 어떻게 보든 간에 이들은 이스라엘 백성 전체를 말해준다.

37 주께서 말씀하시기를, 그들의 신들이 어디 있느냐?

그들이 피하던 반석이 어디에 있느냐?<sup>45)</sup>

(1) 사마리아 오경은 '그들이 말하기를(וַאֲמָרוּ)'로 읽음으로써, 주어를 이스라엘 백성으로 보지만, 마소라 사본을 따라서 하나님께서 말씀하시는 것으로 보는 것이 문맥에 자연스럽다.

(2) 여기에서 '그들'은 앞 절과의 연관성 속에서 볼 때, 원수 나라보다는 이스라엘 백성으로 보아야 한다. 이스라엘 백성들은 그 동안 이방 신들을 섬기고 있었다.

(3) '그들이 피하다(יָצְאוּ)'로 제시된 동사 형태는 '시적(poetic)' 혹은 '고대적(archaic)'인 것으로 해석된다.<sup>46)</sup> 시편에는 동일한 동사가 약간 다른 형태로 나타나고 있다(시 57:2[히], יָצְאוּ [3인칭여성단수]; 36:8, יָצְאוּ [3인칭복수+paragogic nun]).

44) HALOT에서는 여섯 가지의 가능성을 제시한다. (1) 종과 자유자 (Gesenius *Thesaurus* 1008a); (2) 타부 아래에 있는 자들과 순결한 자(Schwally *Krieg* 59f; Brockelmann *Heb. Syn.*); (3) 피지배자와 자유자(Koenig *Wb.* 344a); (4) 군대에 소집된 자들과 의무가 면제된 자 (Seebass *VT* 25, 182f); (5) 가족의 보호 아래에 있는 자들과 이런 보호를 상실한 자 (Driver *BZAW* 103 [1968], 94); (6) 부모와 보호자의 권위 아래에 있는 자들과 그것에서 면제된 자 (Kutsch *VT* 2 (1952), 57-69; Noth *Krige* 316; Willi *Fachr. Zimmerli* 540). 이 가운데 HALOT는 여섯 번째 가능성을 지지하고 있다.

45) Cross, *Discoveries in the Judean Desert XIV Qumran Cave 4 IX Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings*, 139. 4QDeut<sup>a</sup> Frgs. 2-5i Deut 32:37-41c를 참조하라.

[top margin]

וַאֲמָרוּ יְהוָה אֵיךְ אֱלֹהֵינוּע	1
ע . ע אֲשֶׁר חָסִיו בּוֹע	2
אֲשֶׁר עָחֻלְבְּעִי זִבְחִימוּ יֹאכְלוּע	3 <sup>38</sup>
יִשְׁתּוּע יִין נָסִיכֶםע	4
יִקְוּמוּ וְעִיעֹזְרֶכֶם יְהִי עֲלֵיכֶם סִתְרָהע	5
אֲנִי אֲמִית וְעַתָּה עָכִי אֲנִי הוּא וְאִין אֱלֹהִים עֲמֹדִיע	6 <sup>39</sup>
אֲנִי אֲמִית וְאִחִיהּ מִחֲצִיתִי וְאִנִּי אֲרַפָּאע	7
וְאִין מוֹדִיע מִצִּיל <sup>40</sup> כִּי אֲעִשָׂא אֶל־שָׁמוּם יַעֲדִי <sup>835</sup>	8
וְאִנְרַחֲתִי חִי עֲאֻנְכִי לְעוֹלָם ע	9
אֲעִם שְׁנַתִּי בְרַק חֲרָבִי ע	10 <sup>41</sup>
וְתֹאחֶזוּ עֲבַמְשַׁפֵּשֵׁת יַדֵּי אֲשִׁיב נֶקֶם עֲלֵצְרִי	11

[bottom margin]

46) GK §29t, 75u. D. A. Robertson, *Linguistic Evidence in dating Early Hebrew Poetry* (Missora, 1972), 57-62; P. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy* 32, 234.

38 그들은 그들이 바친 기름진 희생 제물을 먹고  
 그들이 바친 전제의 술을 마시지 않았느냐?  
 그들로 일어나서 너희의 도움이 되게 하여라  
 그들로 너희의 피난처가 되게 하여라.

(1) 70인역은 이 절에서 “그들의 희생제물의 기름을 너희가 먹었고, 그들 전제의 술을 너희가 마셨다”로 읽고 있다.<sup>47)</sup> 이것은 신들이 제물을 먹을 수 없다는 70인역 번역자들의 신학적 전제 때문에 수정된 본문으로 이해된다.

(2) 제 1, 2 구의 원문에서는 ‘~하지 않았느냐?’ 대신에 직설법으로 ‘하였다’로 나오고 있지만, 이 행은 바로 앞 절(37절)과 이어져 있기 때문에 강조 어법을 살려서 ‘마시지 않았느냐?’로 번역하였다.

39 이제는 보아라. 참으로 나 곧 내가 그이다.  
 나 외에는 다른 신이 없다.  
 나는 죽이기도 하며 살리기도 한다.  
 나는 상하게도 하였지만 낮게도 할 것이다.  
 내 손에서 빼내어 갈 자가 없다.

(1) 이 절의 행과 구를 구분하는 것은 쉬워 보이지 않는다. 먼저 레닌그라드 사본과 알레포 사본은 ‘없다(אין)’와 ‘나는 상하게도 한다(אֲנִי מַשְׁחֵת)’를 두 행의 시작으로 보고 있으며, BHS는 ‘이제는 보라(הֲבֵיטָה אֲנִי)’와 ‘나는 죽이기도 하며(אֲנִי מוֹתֵת)’를 두 행의 시작으로 보고 있다. 이리하여 레닌그라드 사본과 알레포 사본은 ‘이제는 보아라’를 앞 행(L, 61행, A, 58행)으로 보내며, BHS는 ‘내 손에서 빼내어 갈 자가 없다’를 대구에서 벗어나게 하고 있다. 현재 BHS와 포켈만과 샌더스는 이 절을 모두 다섯 구로 나누고 있으며, 한 절이 다섯 구로 구성된 것은 이 시에서 오직 여기에만 나타나고 있다. 그러나 70인역은 ‘보라, 보라(ῥόδετε ῥόδετε)’를 반복하며, 보스톤(Boston)과 오코너(O'Connor)는 이 구를 독자적으로 보며, 첫 행을 세 구(tricolon)로 만들고 있다. 사마리아 오경과 4QDt<sup>a</sup>는 현재 마소라 사본과 일치하는 것으로 여겨진다.

(2) ‘나 곧 내가 그이다(אֲנִי הוּא אֲנִי)’라는 구문에서 ‘나’가 두 번 연속하여 반복된 것이 어색하여 보이며, ‘그’를 중앙에 두는 것이 자연스러워 보인다(אֲנִי הוּא אֲנִי). 그러나 일인칭이 반복되는 구문이 구약성서의 다른 곳에서도 발견되며(사 48:15;

47) “(οἱ θεοί)... ὦν τὸ στέαρ τῶν θυσιῶν αὐτῶν ἠσθίετε καὶ ἐπίνετε τὸν οἶνον τῶν σπονδῶν αὐτῶν”.

호 5:14),<sup>48)</sup> 올브라이트(Albright)은 중앙에 있는 ‘그’가 “신비로운 하나님의 이름이 아니라, 히브리어, 아람어, 아랍어의 전형적인 ‘계접 대명사(copulative pronoun)’로서, ‘내 손에서 건질 자 없다’라는 제 5행과 정확하게 평행을 이룬다”고 본다.<sup>49)</sup>

(3) ‘나 외에는’이라는 전치사 구에서, 전치사(תַּחַת)는 ‘함께’, ‘~같이’, ‘외에’ 등의 의미를 가지지만, 여기에서는 ‘나 외에’로 보는 것이 적절해 보인다. 즉, ‘주 하나님과 비교할 만한 신은 없다.’

(4) 제 4구에서 ‘나는 상하게도 하였지만 낮게도 할 것이다’는 동사의 두 형태(접미어, 접두어 변화)를 반영한 번역이다. 우리말 성서에서는 ‘나는 상하게 하였다(אֲנִי הִשָּׁחֵתְתִּי)’와 ‘나는 낮게도 할 것이다(אֲנִי אֶשְׁפֹּחַ)’를 전혀 반영하지 않았다. ‘내가 상하게 하였다’는 이미 하나님께서 이스라엘 백성들을 징계하신 과거의 사건들을 반영시켜 주며, ‘내가 낮게 할 것이다’는 하나님의 미래의 의지를 천명해 준다.

(5) 39절을 크게 두 행으로 보았을 때, 제 1행의 말씀, “이제는 보아라. 참으로 나 곧 내가 그이다. 나 외에는 다른 신이 없다”는 하나님만이 참된 신임을 일반적으로 천명해 주며, 제 2행인 “나는 죽이기도 하며 살리기도 한다 나는 상하게도 하였으며 낮게도 할 것이다 내 손에서 빼내어 갈 자가 없다”는 구체적인 삶의 상황에서 하나님이 어떤 분인지 말해준다.

40 내가 하늘을 향하여 나의 손을 들어  
내가 영원히 살아 있음을 두고 맹세하노라.

(1) ‘내가 손을 들어’는 맹세 형식이다(출 6:8; 민 14:30; 신 32:40; 겔 20:4; 시 106:26; 느 9:15 등).

(2) ‘내가 하늘을 향하여 나의 손을 들어’에서 ‘하늘을 향하여’는 인간들의 맹세의식을 반영해 주므로, ‘신인동형적 표현’으로 볼 수 있다. 70인역은 이 점이 불편하였기 때문에, ‘(내가 나의 오른 손을 하늘을 향하여 들어), 내 오른 손으로 맹세한다(καὶ ὁμοῦμαι τῇ δεξιᾷ μου)’로 신학적 수정을 하고 있다.

41 내가 나의 번쩍이는 칼을 갈아두었고  
내 손으로 심판하려고 할 때에,  
나의 대적에게 보복할 것이며  
나를 미워하는 자들에게 되갚아 줄 것이다.

48) אֲנִי אֶשְׁפֹּחַ אֲנִי אֶשְׁפֹּחַ (사 48:15) אֲנִי אֶשְׁפֹּחַ אֲנִי אֶשְׁפֹּחַ (호 5:14). 참조, P. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy 32*, 238.

49) William Foxwell Albright, “Some Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy 32,” 342.



(1) 이 절에 있어서도 시제의 문제가 제기되고 있다. 제 1행 첫구는 ‘과거’(접미형)이며, 제 2구는 ‘미래’(접두형)이다. 즉, 하나님은 ‘이미 칼을 갈아 두었으며(יָחַד 1구)’, 따라서 ‘심판을 하려고 하신다(יִחַד 2구)’. 이렇게 다른 두 시제로 보는 것은 둘 다 미래형으로 보는 것보다 더 적절해 보인다(우리말 성서는 모두 미래형으로 보고 있다).

(2) 이 절을 시작하는 불변사 יָחַד은 대부분의 번역에서 ‘가정(if)’으로 이해되지만(JPS, NAS, NJB, RSV), 여기에서는 ‘시간(when)’으로 보는 것이 자연스럽다(NIV).

(3) ‘나의 번쩍이는 칼’은 직역하자면, ‘내 칼의 번쩍임’이지만, 여기에서는 ‘칼날’의 예리함에 대한 은유로 볼 수 있다(나 3:3; 함 3:11).

42 내 화살들은 피를 취하도록 마실 것이며,  
내 칼은 살을 벨 것이다.  
곧 죽은 자와 포로의 피요,  
적장의 머리이다.

(1) 첫 구의 동사 ‘마실 것이다(יִשָּׂא)’는 4QDt<sup>9</sup>에서 권유형으로 ‘마시게 하라(יִשָּׂא)’로 제시되나, 마소라의 독법은 사마리아 오경 및 70인역(μεθύσω)과 일치한다.

(2) 앞에서 주님은 불신실한 이스라엘을 ‘활’(23절)과 ‘칼’(25절)로 죽일 것을 말씀하셨으나, 여기에서는 이제 주님의 활과 칼이 이스라엘의 적을 향하고 있다.

(3) 우리의 번역에 따르면, 1구의 ‘피’는 3구의 ‘피’와 이어지며, 2구의 ‘칼’은 4구의 ‘적장의 머리’와 이어진다.

(4) 제 4구의 ‘적장(אֵי יְמִינֵי עֵצִים)’에서 첫 단어는 크게 ‘지도자’(NIV, 『개역』, 『표준』)와 ‘긴 머리를 늘어뜨린’(JPS, NAS, NJB, RSV, 『공동』)이라는 두 가지 해석으로 갈라진다. 동일한 단어는 사사기 5:2에도 나오며, 70인역은 여기에서 ‘지도자들(ἀρχηγους)’로 읽고 있으며, 현재 신명기의 본문에서도 ‘지도자(ἀρχόντων)’로 번역한다.<sup>50)</sup> 우가릿어에서도 명사형 어근(pr‘t)은 ‘지도자’ 혹은 ‘주권자’를 가리킨다.<sup>51)</sup> 히브리어에서 이 단어(עֵצִים)는 기본적으로 ‘느슨하게 하다(to let

50) 즉, ‘지도자들이 이스라엘을 인도할 때’로 읽는다. 테오도선도 이 독법을 지지하며, 소위 B그룹은 ‘계시가 이스라엘에 계시되었다(ἀπεκαλύφθη ἀποκάλυμμα ἐν Ἰσραηλ)’로 읽는다.

51) P. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy* 32, 246. 잔젠은 사사기 5:2에서 이 단어가 기본적으로 ‘to let go, let alone, disregard’라는 의미를 가지며, ‘머리와 상관이 없다’는 입장을 피력하면서 잠 1:24-25에서 ‘무시하다’(pr‘)라는 의미로서, ‘하려고 하다(willin, ‘bh)와 대구를 이루고 있음을 지적한다(잠 4:15, ‘avoid’ / turn away). 이리하여 그는, 샷 5:2에서 “when the rebels cast off

loose)’라는 의미를 지니며(레 10:6; 13:45; 21:10; 민 5:18), 특히 민수기 6:5에서는 나실인의 규례와 연관되어 있으므로, 우리는 ‘흐트러진 긴 머리’로 이해할 수도 있을 것이다(삿 13:5; 16:17). 현재의 문맥에서는 ‘장군’ 혹은 ‘지도자’로 이해하였다.

43 열국들아, 그의 백성과 함께 기뻐하라.

그가 그의 종들의 피를 갚아 주시고,  
그의 대적들에게 보복하시며,  
그의 땅과 그의 백성들을 속죄해주실 것이다.

(1) 앞 절까지는 주님의 말씀이며, 이제 마지막으로 시인이 열국들을 향하여 말하고 있다. 이제 시인은 찬양으로 그의 시를 마무리한다.

(2) 이 절은 본문의 전통에 따라 상당한 차이를 보여주고 있다. 먼저 사마리아 오경, 페쉬타, 탈굼 웅켈로스, 불가타는 마소라 사본의 전통과 거의 일치하고 있다. 그러나 70인역은 8행, 콥란 사본은 6행으로 나타나고 있다.

(3) 70인역에서 알렉산드리아 사본은 아래와 같이 8구로 나온다.

εὐφράνθητε οὐρανοὶ ἅμα αὐτῷ  
καὶ προσκυνήσατέωσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ  
εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ  
καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ  
ὅτι τὸ αἷμα τῶν υἱῶν αὐτοῦ ἐκδικᾶται  
καὶ ἐκδικήσει καὶ ἀνταποδώσει δίκην τοῖς ἐχθροῖς  
καὶ τοῖς μισοῦσιν ἀνταποδώσει  
καὶ ἐκκαθαριεῖ κύριος τὴν γῆν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ<sup>52</sup>).

(4) 콥란 사본(4QDeut<sup>a</sup> Col. II: Frg. 5 ii)에서는 아래와 같이 6구로 배열된다.

הַרְנִינוּ שְׂמִימִים עַמּוֹ  
וְהַשְׁתַּחֲוּוּ לוֹ כָּל אֱלֹהִים

restraints in Israel / when the people offered themselves freely, bless Yahweh”로 제시한다(403).

52) 본문을 번역하자면 다음과 같다.

“하늘아 그와 함께 기뻐하라/ 그리고 모든 하나님의 아들들이 그에게 경배하라/ 너희 열국들아 그의 백성들과 함께 기뻐하라/ 그리고 모든 하나님의 사자들은 그 안에서 스스로 강건하여라/ 왜냐하면 그가 그의 종들의 피에 대하여 복수할 것이며/ 그리고 그가 그의 원수들에게 복수와 보복을 하실 것이다/ 그리고 그를 미워하는 자들에게 갚으실 것이며/ 그리고 주께서 그의 백성의 땅을 정결케 하실 것이다”

כי דם בניו יקום  
 ונקם ישיב לצריו  
 ולמשנאיו ישלם  
 ויכפר ארמות עמו

(5) 70인역을 중심으로 콤란과 마소라 사본을 비교하여 정리하자면 다음과 같다.

	70인역	콤란사본	마소라사본	비고
1	o	o	x	LXX/Q<->MT
2	o	o	x	LXX/Q<->MT
3	o	x	o	LXX/MT<->Q
4	o	x	x	LXX<->Q/MT
5	o	o	o	LXX/Q/MT
6	o	o	o	LXX/Q/MT
7	o	o	x	LXX/Q<->MT
8	o	o	o	LXX/Q<->MT

① 세 사본의 전통을 살펴보면, 공통의 원본이 있었던 것으로 여겨진다.

② 마소라 사본은 매우 단축된 형태를 보여주고 있으며, 70인역은 지나치게 부연된 느낌을 준다.

③ 70인역의 첫 두 구는 콤란 사본과 일치하며, 만약 이 두 구가 존재하였다면, ‘하늘(שָׁמַיִם)’은 1절과 수미일치를 이루고, ‘하나님의 아들들(ἄγγελοι θεοῦ)’은 전반부의 ‘하나님의 아들(אֱלֹהֵינוּ)’과 긴밀하게 연결된다.

(6) 시를 마무리 하면서, 시인은 ‘대적’과 ‘하나님의 백성들’의 대조적인 이중 운명을 제시해준다. 이 절에서 ‘그의 백성’이 반복되며, ‘그의 종들’과 ‘그의 대적’은 대조를 이룬다. 대적에게 복수하는 것은 ‘종들의 피’를 갚는 것이다. 이리하여 역사는 다시 제 자리를 찾는다. 이스라엘은 회복되며, 열국들 속에 자리를 잡는다.

\* 주요어

본문 번역, 본문비평, 히브리 고시, 신명기 32장, 모세의 노래.

\* 참고문헌

- 김정우, 『시편 89편: 그 본문과 주석』, 서울: 충신대출판부, 1992.
- 민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 서울: 도서출판 두란노, 1996.
- 정중호, “신 32:1-52. 사역,” 『신명기: 역사비평주석』, 서울: 감신대출판부, 2004, 605-636.
- Albright, William Foxwell, “Some Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy 32,” *VT* 9 (1959), 339-346.
- Blau, J., “Über Homonyme und Angeblich Homonyme Wurzeln II,” *VT* 7 (1957), 98-102.
- Brueggemann, Walter, “Social Criticism and Social Vision in the Deuteronomic Formula of the Judges [Judg 3:12; 4:1-2; 6:1; Deut 32],” J. Jeremias and L. Peritt, eds., *Die Botschaft und die Boten*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981.
- Cassuto, U., “The Song of Moses (Deu 32:1-43),” *Biblical and Oriental Studies*, vol. I, Jerusalem: Magness Press; Hebrew University, 1973.
- Craigie, P. C., *The Book of Deuteronomy*, Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- Crenshaw, James L., “Wdorek al-bamotê'ares. [Amos 4:13; Mic 1:3; Dt 32:13a; 33:29b; Job 9:8; Hab 3:15,19 a],” *CBQ* 34 (1972), 39-53.
- Cross, F. and Freedman, D. N., *Early Hebrew Orthography: A Study of the Epigraphic Evidence*, AOS 36, New Haven: American Oriental Society, 1952, 45-60.
- Cross, F. M., et al., eds., *Discoveries in the Judean Desert XIV Qumran Cave 4 IX Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Cutter, William, “Wrestling Lonely [Jacob in Gen 32, Moses in Deut 32],” *Orim* 3 (1987), 125-126.
- Dahood, Mitchell Joseph, “Northwest Semitic notes on Dt 32:20,” *Bib* 54:3 (1973), 405-406.
- Driver, Godfrey Rolles, “Deuteronomy 32:8,” *VT* 2 (1952), 356-357.
- Eissfeldt, O., *Das Lied Moses Deuteronomium 32:1-43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes*, Berlin, 1958.
- Fokkelman, J. P., *Major Poems of the Hebrew Bible*, vol. 1, Netherlands: Van Gorcum, 1998.
- Geller, Stephen A., “The Dynamics of Parallel verse: a Poetic Analysis of Deut

- 32:6-1,” *HTR* 75 (1982), 35-56.
- Greenfield, Jonas C., “Smitten by Famine, Battered by Plague (Deuteronomy 32:24),” J. Marks and R. Good, eds., *Love & Death in the Ancient Near East*, Guilford, Conn: Four Quarters Pub. Co., 1987.
- Hidal, Sten, “Some reflections on Deuteronomy 32,” *Annual of the Swedish Theological Inst*, XI (1978).
- Janzen, J Gerald, “The root pr in Judges 5:2 and Deuteronomy 32:42,” *VT* 39 (1989), 393-406.
- Knight, G. A., *The Song of Moses: A Theological Quarry*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Knowles, Michael P., “The Rock, His Work is Perfect: Unusual Imagery for God in Deuteronomy 32,” *VT* 39 (1989), 307-322.
- Kooij, Arie van der, “The Ending of the Song of Moses: on the pre-Masoretic Version of Deut 32:43,” F García Martínez and others, eds., *Studies in Deuteronomy*, 1994.
- Krause, Alfred E., “Historical Selectivity: Prophetic Prerogative or Typological Imperative?,” A. Gileadi, ed., *Israel's Apostasy and Restoration*, 1988.
- Lehmann, M. R., “A New Interpretation of the Term *twdv*,” *VT* 3 (1953), 361-371.
- Lust, Johan, “For I Lift up my Hand to Heaven and Swear: Deut 32:40,” F García Martínez and others, eds., *Studies in Deuteronomy*, 1994.
- Luyten, J., “Primeval and Eschatological Overtones in the Song of Moses (Dt 32,1-43),” N. Lohfink, ed., *Das Deuteronomium*, 1985.
- McKane, W., “Poison, Trial by Ordeal and the Cup of Wrath,” *VT* 30 (1980), 478-483.
- Mendenhall, George E., “Samuel's “broken rib”: Deuteronomy 32,” J. W. Flanagan, ed., *No Famine in the land*, 1975.
- Mihaly, Eugene, “A Rabbinic Defense of the Election of Israel: An Analysis of Sifre Deuteronomy 32:9, Pisqa 3 12 [Hebrew texts],” *HUCA* 35 (1964), 103-143.
- Moran, W. R., “Some Remarks on the Song of Moses,” *Bib* 43 (1962), 317-327.
- Olofsson, S., *God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint*, Coniectanea Biblica OTS 31, Stockholm: Almqvist & Wilsell Internation, 1990.
- Peels, Hendrik G. L., “On the Wings of the Eagle (Dtn 32,11)-An Old

- Misunderstanding,” *ZAW* 106:3 (1994), 300-303.
- Perlitt, Lothar, “Priesterschrift im Deuteronomium?” *ZAW* 100 (1988), 65-88.
- Rainey, A. F., “엘-아마르나 서신 가나안어에 비추어본 고대히브리어의 접두형 활용,” 박미섭 역, *Hermeneia Today* 20 (2002), 48-69.
- Reichert, Andreas, “The Song of Moses (Dt 32) and the Quest for Early Deuteronomic Psalmody,” *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem: World Union of Jewish Studies; The Magnes Press, 1986.
- Robertson, D. A., *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry*, Missoula, 1972.
- Rummel, S., *Ras Shamra Parallels*, Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1981.
- Skehan, Patrick W., “Structure of the Song of Moses in Deuteronomy (Deut 32:1-43),” *CBQ* 13 (1951), 153-163.
- Soggin, J. Alberto, “Jeremias 12:10a: eine Parallelstelle zu Deuteronomy 32:8/LXX?,” *VT* 8 (1958), 304-305.
- Speiser, E. A., “The Stem *pll* in Hebrew,” *JBL* 82 (1963), 302-304.
- Tigay, J. H., *Deuteronomy*, JPS Commentary, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1966.
- Vogt, Ernst, “Deut 32:37-43 ex Qumran,” *Bib* 36:2 (1955), 264-265.
- Weitzman, Steven, “Lessons from the Dying: The Role of Deuteronomy 32 in its Narrative Setting,” *HTR* 87 (1994), 377-393.
- Wiebe, John M., “The Form, Setting and Meaning of the Song of Moses [Deut 32:1-43],” *Studia Bib et Theologica* 17:2 (1989), 119-163.
- Winter, Paul, “Deuteronomy 32:8b: Genesis 1:26,” *ZAW* 67:3-4 (1955), 292.
- Wright, George E., “Lawsuit of God; a Form-critical Study of Deuteronomy 32,” B. W. Anderson, ed., *Israel's Prophetic heritage: J. Muilenburg*, London: SCM press, 1962.
- Wyatt, N., “A New Look at Ugaritic *šdmt*,” *JSS* 37 (1992), 149-153.

<Abstract>

## Some Problems in Translating Archaic Hebrew Poems with Special Reference to the Song of Moses in Deut 32:1-43 (Part II)

Prof. Jung-Woo Kim  
(Chongshin University)

Following a previous paper on “Some Problems in Translating Archaic Hebrew Poems with Special Reference to the Song of Moses in Deut 32:1-18” (Part I), the author intends to finish this discussion of translation problems with reference to the rest of the Song (vv.19-43). Thus, the aim and the basic format of this paper are nearly the same as the previous one. Here, the author presents a fresh, new Korean translation of the text based on a semantic as well as stylistic analysis of the poem, together with thorough textual criticism. He also finds mythological allusions in the description of the destruction of the people of Israel in v. 24, and tries to reflect it in the translation. He finds it very difficult to figure out who the speakers are in vv. 26-35, and tentatively suggests them as follows: the word of Yahweh (v. 26-27ab), the word of the enemy (v. 27cd), the evaluation of the enemy by the poet (vv. 28-29), the word of the enemy and evaluation by the poet (v. 31), evaluation of the true nature of the enemy by the poet (vv. 32-33) and the word of Yahweh (vv. 34-35). A wide textual difference in v. 43 among the Qumran manuscript (six lines), LXX (eight lines) and MT (four lines) is suggested and evaluated with a table.

## 여성신학적 입장에서 본 한국어 성서 번역의 몇 가지 문제점 -『성경전서 표준새번역』을 중심으로-

최영실\*

### 1. 시작하는 말

필자가 처음 이 글의 제목으로 삼았던 것은 ‘여성신학적 입장에서 본 한국어 성서 번역의 몇 가지 문제점’이 아니라, ‘여성신학적 입장에서 본, 『성경전서 표준새번역』<sup>1)</sup>에 대한 몇 가지 문제점’이었다. 그것은 『표준새번역』이 여성신학적 입장에서 볼 때, 다른 여타의 번역 성경보다 더 문제가 많기 때문이 아니다. 도리어 그 반대다. 1993년에 출판한 『표준새번역』은 지금까지 발간된 한국어 번역 성경들<sup>2)</sup> 중에서는 가장 탁월하게, 어떤 점에서는 2003년에 개정된 『성경전서 표준새번역 개정판』<sup>3)</sup>이나 영어성경들<sup>4)</sup>보다 더 성차별을 철폐하는 번역을 시도하고 있다. 그럼에도 불구하고 『표준새번역』 역시 남성 신학자들로만 구성된 번역 위원들 때문인지 여전히 몇 가지 점에서는 성차별적 문제를 그대로 남겨두고 있다.

성서 번역의 문제는 페미니스트적 성서 해석에 있어서 중요한 과제가 되고 있다. 왜냐하면 성서 본문 안에 들어 있는 가부장적이며 성차별적인 내용은 물론,

---

\* 성공회대학교 교수, 신약학

- 1) 『성경전서 표준새번역』 (서울: 대한성서공회, 1993), 이후로는 『성경전서 표준새번역』을 『표준새번역』으로 지칭할 것이다.
- 2) 필자가 『표준새번역』과 비교한 우리말 번역 성서들은 다음과 같다. 『성경전서 개역한글판』 (서울: 대한성서공회, 1997); 『신약전서 새번역』 (서울: 대한성서공회, 1967); 『공동번역 성서』 (서울: 대한성서공회, 1977); 『성경전서 개역개정판』 (서울: 대한성서공회, 1998); 『성경전서 표준새번역 개정판』 (서울: 대한성서공회, 2003); 이후로는 『성경전서 개역한글판』을 『개역』으로, 『공동번역 성서』를 『공동번역』으로, 『성경전서 개역개정판』을 『개역개정판』으로, 『성경전서 표준새번역 개정판』을 『표준새번역 개정판』으로 지칭할 것이다.
- 3) 필자가 몇 본문에 한정시켜 고찰한 것이기는 하지만, 1993년에 발간한 『표준새번역』을 2003년에 개정된 『성경전서 표준새번역 개정판』은 그 머리말에서 밝히고 있는 것처럼, 교파와 신학노선이 다른 16개 교단에서 파송된 개정위원들이 번역을 검토했기 때문인지, 여성신학적 입장에서 볼 때에는 『표준새번역』보다 도리어 후퇴한 것으로 보인다. 이것은 특별히 로마서 16장 2-3절의 ‘뵤뵤’에 관한 언급에서 드러난다. 자세한 내용은 4장에서 밝힐 것이다.
- 4) 이것은 고린도전서 11장 3절에 대한 『표준새번역』을 RSV 번역, The New English Bible, The Living Letter, The Good News for Modern Man 의 번역과 비교해 보면 알 수 있다.



남성 중심으로 번역된 본문들은 저자의 의도와는 무관하게 여성에 대한 편견과 배타성을 영속화시키기 때문이다. 이 점에서 휘오렌자(E. S. Fiorenza)는 성차별적인 성서 번역을 크게 문제 삼는다. 왜냐하면 언어는 사물을 규정하는 데 결정적인 것으로 작용하기 때문이라는 것이다. 이 점에서 휘오렌자는 미국의 『개역표준판』(RSV) 번역위원회의 작업들을 고찰하면서, 성차별적 언어를 극복하기 위해 구성된 ‘전국교회협의회의 교육과 목회 분과의 성서 번역 연구위원회(Task Force on Inclusive Biblical Translation of the National Council of Churches Division of Education and Ministry)’의 제안들을 극히 제한적으로만 수용하고 있다는 점을 비판한다.<sup>5)</sup>

한국에서는 여성신학자들이 개별적으로 논문의 주제와 관련하여 남성 중심으로 번역된 번역상의 문제를 지적했지만, 본격적으로 우리말 번역 성경의 문제들을 비판적으로 고찰한 것은 없다. 그러나 사실은 한국적 상황에서야말로 이미 1895년에 엘리자벳 케이디 스탠튼(Elizabeth Cady Stanton)이 시도했던 것 같이 한국의 여성신학자들로만 구성된 성서개정위원회를 구성해서, 성서 안에 들어 있는 여성에 관한 본문들을 새롭게 번역하고 해석하는 작업이 시급하다고 생각한다. 왜냐하면 제 1세계, 백인, 남성 중심으로 번역된 성서는 가부장적 문화유산과 근본주의적 성서관을 가진 한국교회 전통에서 더욱 심하게 여성을 비하하고 차별하는 신적 권위의 말씀으로 이용되고 있기 때문이다.

필자가 알기로는, 『표준새번역』의 경우도 기존의 성서 번역위원회들처럼 모두 남성 신학자들로만 구성된 것으로 알고 있다. 그럼에도 불구하고 1993년에 번역된 『표준새번역』의 경우는 특별히 성차별적인 표현을 극복하기 위한 노력이 있었다. 이것은 민영진의 논문, “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리-『성경전서 표준새번역』을 중심으로-”<sup>6)</sup>에서 잘 드러난다. 그러나 앞에서도 언급했듯이 여성신학적 입장에서 볼 때 『표준새번역』에도 여전히 몇 가지 문제들이 그대로 남아 있다. 그리고 어떤 본문들은 분명 어떠한 과정을 거쳐서라도 수정되어야 할 필요가 있다고 생각한다.

이것을 위해서 이 글의 1장에서는 여성신학자들이 가부장적 성서 본문과 남성 위주의 성서 번역의 문제를 비판하면서 제시하고 있는 페미니스트적 성서 해석 방법들을 고찰해 볼 것이다. 2장에서는 휘오렌자가 비판하고 있는 미국의 『개역표준판』(RSV) 번역위원회의 번역 작업의 현황을 살펴보고, 3장에서는 민영진의 글에 나타난 『표준새번역』의 성차별 극복을 위한 번역 원칙들을 여성신학적 입

5) E. S. Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1984), 43-48.

6) 민영진, “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리-『성경전서 표준새번역』을 중심으로-,” 『기독교, 여성, 문학』, 한국영미문학페미니즘 학회 제 7차 학술대회 자료집, 25-74.

장에서 고찰해 볼 것이다. 마지막으로 4장에서는 『표준새번역』의 번역들에서 문제가 되는 본문들에 대한 여성신학적 해석과 번역을 시도해 볼 것이다.

## 2. 여성신학의 입장에서 본 성서와 성서 번역

여성신학이라 함은 지금까지 성서와 교회 전통이 남성 중심으로 이루어져 왔음을 인식하는 데에서 시작된 신학이라고 할 수 있다. 서구 여성 해방 운동가였던 엘리자벳 케이디 스탠튼(Elizabeth Cady Stanton)은 “성서는 중립적인 책이 아니라 여성들의 해방 투쟁에 반대하는 정치적 무기이다”라고 말하면서, 성서 안에서 여성들을 언급하는 모든 진술들을 여성의 입장에서 새롭게 해석하고 번역 수정하기 위한 성서 개정의 입안을 제안하였다. 그녀의 제안은 근본주의적 남성 신학자와 목회자들로부터 ‘여성들과 악마의 작업’이라는 비난을 받았다. 그러나 케이디 스탠튼은 여성들로만 구성된 위원회를 조직하여 1895년과 1898년에 『여성의 성서』(The Woman’s Bible)<sup>7)</sup>를 발간하였다.

당시 『여성의 성서』의 편집은 남성들뿐 아니라 대부분의 동료 여신학자들로부터도 지지를 얻지 못했다. 그것은 이러한 작업에 참여함으로써 자신들이 얻었던 명성을 잃을지 모른다는 두려움 때문이기도 했지만, 새롭게 제기된 급진적 해석학적 전망 때문이었다. 말하자면 성서의 메시지가 남성들의 번역들과 해석들에 의해서 잘못 되었기 때문에 여성들도 스스로 그리스어와 히브리어를 연구할 능력을 가지고 성서를 읽는다면, 지금까지의 가부장적 해석과는 전혀 다른 것들을 찾아낼 수 있다고 보았기 때문이다. 그러나 엘리자벳 케이디 스탠튼이 문제를 제기한 것은 성서가 가부장적으로 잘못 이해되었다거나 잘못 해석되었다는 점에 국한된 것이 아니었다. 그녀는 더 근원적인 문제, 즉 성서 자체가 2000년 전 팔레스틴의 가부장적 문화유산을 담은 산물이며, 남성 저자들에 의해 씌어진 것으로서 남성적 관심들을 반영하는 ‘남성의 산물(man-made)’이라는 것이다.<sup>8)</sup>

엘리자벳 케이디 스탠튼이 『여성의 성서』를 발간한 지 100여 년이 지난 오늘, 메리 데일리(Mary Daly)<sup>9)</sup>같은 후기 성서주의 여성신학자들(Post Biblical Feminist)은

7) Elizabeth Cady Stanton and Revising Committee, *The Woman’s Bible*, 2 vols. (Seattle: Coalition Task Force on Women and Religion, 1974; org. ed. 1895-1899).

8) 『여성의 성서』(The Woman’s Bible)의 발간과 관련한 내용은 E. S. Fiorenza, *In Memory of Her*, 7-14에 자세히 수록되어 있다.

9) Mary Daly, *The Church and the Second Sex: With a New Feminist Postchristian Introduction by the Author* (New York: Harper & Row; Colophon Books, 1975), 54는 “텍스트를 재해석 하는 노력들이 결코 성서 전통의 지배적인 가부장적 성격을 변화시킬 수 없다고 주장하며, 성서 전통의 가부장적 종교를 비판한다.

여성들이 가부장적 산물인 성서 전통에 머물러 있는 한 결코 여성 해방을 이룰 수 없다고 주장한다. 그리고 성서 전통 이외의 다양한 종교들과 문헌들로부터 여성 해방적 요소를 찾는다. 그러나 다른 한편의 여성신학자들, 루터(Rosemary Radford Ruether)나 트리블(Phyllis Trible), 휘오렌자 등은 성서의 진리들 중 어떤 것들은 오늘날에도 여전히 여성들을 위한 복음이 될 수 있다고 본다. 그러나 여성들에 관한 모든 성서 구절들은 남성 중심적 산물이기 때문에 여성신학적으로 주의 깊게 분석되어야만 한다고 말하며, 성서 본문들에 대한 다양한 페미니스트 해석의 모델들을 제시한다.

페미니스트적 해석<sup>10)</sup>은 성서를 영구적인 원형(perduring archytype)으로 보지 않고 역사적 모범(historical prototype)으로, 또는 성서적 신앙과 삶을 형성시키는 기본 모델(root-model)로 보는 데서 출발한다. 즉 페미니스트적 성서 해석은 해방과 구원의 비전을 위한 정보를 성서적 모범에서 제공받기는 하지만, 그것으로부터 직접 끌어오지 않는다. 이 해석학은 성서의 텍스트들을 여성 해방의 경험이라는 권위 아래에 두고, 성서를 해방을 위한 투쟁에서 겪는 여성들의 경험에 의해 엄밀하게 비판한다. 그리하여 궁극적으로는 가부장적 성서의 구조들과 전승들을 재구성하려는 것이 아니라, 성서적 유산을 회상하고 변혁시키려고 한다.

휘오렌자는 여성 해방을 위한 성서 해석의 모델을 네 가지로 집약시켜 말한다. 첫째, ‘의심의 해석학(hermeneutics of suspicion)’이다. 이 해석은 성서가 남성 본위의 언어로 형성되어 있고 가부장적 사회구조들을 반영하고 있기 때문에, 성서의 모든 텍스트가 여성 해방을 위한 권위와 진리를 갖고 있다는 점을 의심하는 것으로부터 출발한다. 이 의심의 해석학은 지금까지의 일방적인 남성 위주의 성서 해석과 재구성들을 일소시키고, 성서의 대부분의 문서들이 가부장적 문화유산을 받은 남성 저자들에 의해 씌어진 남성 중심적 관심의 글이라는 점을 지적한다. 그리고 성서의 경전화 과정에서부터 초기 그리스도교 운동에서의 여성의 사도직과 지도력을 은폐시킨 남성 위주의 경향들과 가부장적 편집이 들어 있다는 점을 말한다.

이 의심의 해석학에서 또한 크게 문제 삼는 것은 가부장적 언어와 남성 중심적 성서 번역이다. 휘오렌자는 성서 번역자들이 남성 위주의 언어로 여성을 ‘인간(man)’과 ‘그(he)’에 포함 시킨 것들을 문제시한다. 왜냐하면 언어는 여성들의 자기 이해와 세계관을 형성해 주기 때문에 이러한 포괄적인 번역은 여성을 소외시키고 은폐시키는 역할을 하기 때문이라는 것이다. 말하자면 성차별적 언어들은

10) 페미니스트적 비판적 해석에 대한 핵심 내용은 E. S. Fiorenza, “Emerging issues in Feminist Biblical Interpretation,” Judith L. Weidman, ed., *Christian Feminism. Vision of a New Humanity* (San Francisco: Harper & Row, 1984), 33-54를 참조.

여성을 보이지 않는 존재, 남성 의존적 존재, 남성에게서 유래된 존재로 묘사하거나, 여성을 판에 박힌 고정된 역할들과 이미지로 성격화한다. 그리고 부정적인 경우에만 여성들을 언급함으로써 여성들을 비웃고, 여성들의 적극적인 행동들을 평가 절하하기도 한다. 또 집단들을 언급할 때에도 여성을 제외시킴으로써 마치 여성들은 그 어느 집단에도 소속되지 않는 존재로 만들기도 한다. 그 때문에 의심의 해석학은 원전 텍스트들뿐만 아니라 오늘날의 성서 번역들에 대해서도 그것들이 어느 정도로 언어적 성차별을 자행하고 있는지를 밝혀내는 것을 큰 과제로 삼고 있다.

둘째, ‘선포의 해석학(hermeneutics of proclamation)’이다. 이 해석학은 억압적 가부장적 텍스트들과 성차별주의적 전승들은 더 이상 신적인 계시의 권위를 주장할 수 없다는 점을 신학적으로 평가하고 역설한다. 성서 안에 들어 있는 여성 억압적 텍스트들과 전승들은 남성 위주의 가부장적 산물들임을 고발하고, 텍스트들이 반영하고 있는 성차별주의만이 아니라 인종차별주의와 식민주의적 군국주의적 관점에서도 검토한다. 그리고 그러한 본문들을 성구집에 남겨두거나, 예배와 교리문답에서 선포되는 것을 반대한다. 이 해석학은 특수한 상황에서 성서 텍스트가 끼치는 억압적 영향을 신중하게 평가하여 선포해야 한다는 점을 강조한다.

셋째, ‘회상의 해석학(a critical hermeneutics of remembrance)’이다. 이 회상의 해석학은 남성 중심적 성서 텍스트들과 가부장적 전승들을 모두 포기하는 대신, 남성 위주의 텍스트를 넘어서 여성의 관점으로부터 성서 역사를 역사적·비판적으로 재구성함으로써 성서안의 여성들의 역사를 재발견 하는 방법이다. 말하자면 이 회상의 방법은 가부장적 시대에 여성들이 겪었던 고통과 희망의 기억을 포기하지 않고 도리어 그녀들의 고통과 투쟁을 ‘회상된 과거’를 통해 ‘전복시키는 힘(subversive power)’으로 만든다. 이 해석학은 성서 안에서 여성들의 유산을 되찾을 뿐 아니라 여성들이 겪었던 ‘고통의 기억’을 되살려서 여성억압의 역사와 그녀들의 투쟁, 삶, 지도력을 회상하고, 여성의 역사(Her-Story)를 재건한다.

넷째, ‘창조적 실현의 해석학(hermeneutics of creative actualization)’이다. 이 방법은 역사적 상상력, 예술적 재창조, 예배 의식의 도움을 받아서 여성들을 성서의 이야기 안으로 들어가게 하는 한편, 여성 교회(women church)의 미래를 지향하도록 하는 것이다. 즉 여성 해방의 관점으로부터 성서의 이야기들을 새롭게 말하고, 평등한 제자적 관점에서 성서의 비전과 금령들을 재표현한다. 그리고 가부장적 텍스트들 안에 들어 있는 여성 해방의 흔적들에 대해 예술적 상상력, 문학적 창의력, 음악, 율동들을 이용하여 주해적인 확대작업을 해 낸다. 그리고 가부장적 기도문들과 하나님과 예수의 의미를 여성 해방의 관점에서 새로운 표상

과 상징으로 새롭게 표현하고, 해방적 의식들을 창조해냄으로써 성서의 이야기를 새롭게 다시 쓰려고 한다.

그런데 한국의 경우, 여성 해방을 위한 성서 해석은 서구 여성신학자들이 제시한 영역에 머무를 수 없다. 왜냐하면 한국여성신학은 소위 제 1세계, 서구, 백인 여성의 경험과는 전혀 다른 한국 여성의 경험으로부터 시작하고 있기 때문이다. 이 점에서 1980년 광주 사건을 계기로 더욱 일깨워진 한국여성신학은 서구 여성신학자들의 글을 읽고 번역하여 소개하는 차원에 머문 것이 아니라, 한국적 정황에서 성서를 읽고 해석하며 새롭게 번역하는 일들을 꾸준히 수행해 왔다. 그리고 휘오렌자가 제시했던 페미니스트적 성서 해석 방법도 한국적 전황에서 새롭게 적용시켜 성서를 제 3세계, 유색인, 탈식민지, 한국 민중 여성의 입장에서 해석하고 선포하며, 초기 한국교회 여성들의 역사를 회상해 내고, 우리 가락으로 작곡된 찬송가와 설교, 예배 의식문들을 만들어 내었다.<sup>11)</sup>

그러나 한국여성신학의 이러한 작업들은 케이디 스탠튼의 ‘여성의 성서’가 당시의 남성 신학자들에 의해 비난당하고 외면당한 것처럼, 한국의 교회와 신학의 현장에서도 오랫동안 간과되거나 무시당해 왔다. 그러나 성서를 제 3세계 비서구, 유색인, 한국 민중 여성의 입장에서, 인간 중심이 아니라 생태학적 입장에서 새롭게 읽고 해석하며 번역하는 일은 필수적으로 이루어져야 한다. 그렇게 하지 않는다면 가부장적 문화유산들과 전통에서 켜어진 성서는 결코 제 3세계의 유색인으로서 지금도 강대국에 의해 고난당하는 한국 민중 여성에게 생명을 주는 ‘복음’이 될 수 없기 때문이다.

### 3. 『개역표준판』(RSV) 번역에 대한 휘오렌자의 비판

휘오렌자는 미국 『개역표준판』(RSV) 번역위원회<sup>12)</sup>가, 성차별적 번역을 극복하기 위한 ‘성서 번역에 관한 연구위원회(Task Force on Inclusive Biblical Translation)’의 제안들 중 어떤 것들은 받아들인 반면, 어떤 것들은 전혀 받아들

11) 최만자, “한국 그리스도교 여성의 경험에서 본 성서 해석,” 『성서와 여성신학』, 여성신학사상 제2집 (서울: 대한기독교서회, 1995), 143-144; 기독교민회 신학위원회 편, 『성서가 보는 여성, 여성이 보는 성서』 (서울: 녹두, 1994); 김순영, “여성신학적 성서 해석 방법론,” 한국여성신학회 엮음, 『성서와 여성신학』, 여성신학사상 제2집 (서울: 대한기독교서회 1995), 57-83; 김애영, “생태여성신학의 한반도적 수용을 위한 비판적 고찰,” 『한국 여성신학의 지평』 (서울: 한울, 1995), 256-278; 김윤옥, “서남동의 생태학적 신학과 생태학적 여성신학,” 『전환기의 민중신학』 (천안: 한국신학연구소, 1992), 67-83; 이경숙, “여성 해방과 성서 해석,” 『신학하며 사랑하며—서광선 교수 퇴임 기념 논문집』 (서울: 문학과 지성사, 1996), 83-84; 최영실, “간음과 이혼 문제를 통해 본 예수의 여성 해방-성폭력과 정신대 여성 문제를 중심으로,” 『예수·민중·민족』 (천안: 한국신학연구소, 1992), 143-160; 『여성이 바라는 설교』 (서울: 평화사, 1992)와 같은 많은 글들과 예배 자료집들이 있다.

이지 않았다고 비판한다. 이것들을 살펴보면 다음과 같다.<sup>12)</sup>

첫째, 『개역표준판』(RSV) 번역위원회는 예를 들어 누가복음 17장 34절의 경우 King James Version 번역자들이 그리스어 원문에도 없는 ‘men’이라는 단어를 도입해서 “내가 너희에게 말한다. 그 밤에 두 남자가 한 침대에 있을 것이니…” 하고 번역한 경우처럼, ‘man’이라는 단어가 원 텍스트에는 없었는데 후기 번역자들에 의해서 삽입되었던 곳에서는 ‘man’이라는 단어를 삭제하기로 결정했다. 또 로마서 2장 6절에서 “그가 그의 행적들을 따라서 모든 남자에게 보응하시리라”는 표현에서 언급된 ‘남자’를 남녀를 포함하는 ‘사람’으로 바꾸어, “그가 각 사람의 행적들을 따라서 보답하시리라”는 표현으로 바꾸기로 했다.

둘째, RSV 번역위원회는 성서 언어인 히브리어와 그리스어가 인간됨에 관한 총칭적 표현을 사용하는 경우, ‘모든 사람들’, ‘인간(human being)’, ‘인물들(persons)’ 등의 총칭적 표현으로 번역하기로 했다. 그런데 이러한 개정 작업에 대해서 휘오렌자는 다음과 같이 비판한다. 즉 시편 8편에 나오는 ‘man’과 ‘Son of man’과 같은 총칭적 대명사의 경우, ‘human being(인간 존재)’와 ‘mortal(유한자)’라는 말로 대치시켰지만 그 구절에 나오는 6번의 남성 단수를 바꾸지 않았다. 그리고 비록 ‘human being(인간 존재)’와 ‘mortal(유한자)’로 바꾸었다고 해도 그 단어 자체가 남성 명사이기 때문에 사실은 여성들이 전보다 더 배제되었다는 것이다.

셋째, RSV 번역위원회는 바울서신에 들어 있는 ‘형제들(brothers)’을 ‘형제들과 자매들(brothers and sisters)’로 변형시키라는 ‘성서 번역에 관한 연구위원회’의 요구를 거부했다. 이에 대해서 휘오렌자는 바울이 ‘형제들’이라고만 불렀을 때에도 그 공동체가 ‘형제들과 자매들’로 구성되었다는 사실을 생각한다. 공동체 멤버들에 대하여 사용된 문법적인 남성적 언어는 포괄적 총칭적 방식으로 번역되어야만 했다고 비판한다.

넷째, RSV 번역위원회는 신(神)에 대한 남성 대명사를 포기하라는 ‘성서 번역에 관한 연구위원회’의 요구에 대해서는 모두 거부했다. 휘오렌자는 남성 편견적 신(神) 언어를 총칭적 언어로 이해하지 않고 성차별적 배타적 언어로 말하는 것이 성서 텍스트의 의도와 일치하는 것인지를 물어야만 한다고 말하며, 이 사실을 비판한다.

다섯째, RSV 번역위원회는 여성들이 지도력을 발휘한 경우에도 남성 대명사를 사용하여 “그는…라고 말했다”라고 번역했다. 이 경우 여성들의 지도직이 은폐될 수 있다는 점에서 휘오렌자는 문제를 제기한다. 뿐만 아니라 신약성서 안에서 여성들이 사도, 예언자, 교사로 활동한 분명한 언급에도 불구하고 ‘집사

12) E. S. Fiorenza, *In Memory of Her*, 43-48.

(*διακονος*), ‘선한 것을 가르치는 선생들(*καλοδιδασκαλος*)’이 모두 문법적으로 남성형으로 되어 있기 때문에, 이 지도직이 남성들에게만 적용되는 것으로 오해할 소지가 있다고 지적한다.

여섯째, RSV 번역위원회는 초기 크리스찬 운동에서 사도로서 대단한 권위를 가졌던 ‘유니아’와, 고린도 교회의 ‘집사’와 ‘보호자’로 불리어진 뵈뵈, 바울의 동역자로서 활동한 브리스가에 대한 언급과 칭호들을 주목하지 않고 간과해 버리고 있다. 휘오렌자는 이것이 남성 번역자들의 가부장적 사고 때문이라고 비판한다. 말하자면 그들은 초대 기독교에서 선교적인 주도권을 행사한 사람들이 여자들이 아니라 남성들이었다고 전제하고, 남성 중심적 모델에 맞지 않는 텍스트들을 재빨리 남성 중심으로 번역하거나 해석해 버림으로써 가부장적 교회의 관례를 합법화하는데 일조하고 있다는 것이다.

일곱째, RSV 번역위원회가 번역한 내용도 다른 모든 번역에서처럼 번역자들이 가진 동 시대의 가치관에 의해 영향을 받고 있다. 휘오렌자는 고린도전서 11장 3절에 대한 RSV와 『The New English Bible』, 『The Living Letters』, 『The Good New for Modern Man』을 비교하면서, 이 번역들이 얼마나 번역자의 가치관에 의해 다르게 번역되었는지를 지적한다. 그리고 결론적으로 좋은 번역이란 문자적으로 그대로 베껴놓은 사진과 같은 것이 아니라 성서 안에 들어 있는 의미를 한 언어 컨텍스트에서부터 다른 컨텍스트로 옮기는 지각력 있는 해석이라고 강조한다.<sup>13)</sup>

#### 4. 『표준새번역』에 대한 비판적 고찰

민영진은 그의 글 “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리. 『성경전서 표준새번역』을 중심으로-,”에서, 먼저 일반적으로 성차별적 표현이란 어떤 것인지를 말한 후에 기존의 우리말 성서 번역인 『개역』, 『개역개정판』, 『공동번역』에서 성차별적 표현들이 어떻게 반영되어 있는지를 고찰한다. 그런 다음 1993년에 출판된 『표준새번역』에서 성차별적 표현들을 개정한 것과 하지 못한 것이 어떤 것인지를 밝힌다. 민영진은 『표준새번역』이 행한 번역 원칙을 크게 8가지 항목으로 나누어서 다음과 같이 말한다.<sup>14)</sup>

1항목. 히브리어나 그리스어가 남녀를 다 포함하는 개념을 말하면서도 문법상

13) Ibid., 46.

14) 민영진, “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리. 『성경전서 표준새번역』을 중심으로-,” 『성경원문연구』 15 (2004), 283-285.

으로는 남성형으로 사용된 경우, 남성과 여성을 함께 표현했다. 예를 들어 『개역』이 ‘아들(들)’로 표현한 것들을 『표준새번역』에서는 ‘자녀’, ‘아이들’로 바꾸고, ‘형제’의 경우도 여성이 포함되는 경우에는 ‘형제자매’로 번역했다.

2항목. 성서 자체의 본문과 번역들에서 남녀를 다 포함하는 경우인데도 부정적인 말일 때에는 문법상 여성형으로 표현한 것들의 경우, 『표준새번역』에서는 이것들을 모두 남녀를 포함하는 용어로 바꾸었다. 예를 들어 야고보서 4장 4절의 경우 『개역』이 ‘간음하는 여자들이여...’라고 번역한 것을, 『표준새번역』은 ‘간음하는 사람들이여...’로 바꾸었다.

3항목. 『표준새번역』에서는 신(神)의 남성형 표현을 가급적 제한했다. 예를 들어 주기도문(마 6:9-13)의 번역의 경우 『표준새번역』은 ‘아버지’ 칭호를 가급적 제한하고, 우리말 어법상 신에게 ‘당신’이라는 칭호를 붙이기 어려울 때(마 6:13)에만 ‘아버지’ 칭호를 사용했다.

4항목. 성서 본문 자체가 여성의 참여를 제한하는 본문들의 경우는 성차별을 타파하려는 시도 없이 그대로 했다. 즉 고린도전서 14장 34-35절에서 여성들에게 “잠잠하라”, “말하는 것을 허락함이 없나니”, “교회에서 말하는 것은 부끄러운 것임이라”, “복종하라”고 하여 여성들이 교회 안에서 발언을 철저히 봉쇄당하고 있는 경우가 그 하나이다. 다른 하나는 누가복음 3장 23-38절의 예수의 계보에서 남성 계보만 언급되어 있는 경우이다.

5항목. 남자와 여자가 함께 등장할 때, 남자에게는 더 포괄적 개념이나 정중한 표현을 사용하고, 여자에게는 비하시키는 표현을 사용한 것을 모두 평등하게 고쳤다. 예를 들어 『개역』이 ‘남자’와 ‘여자’를 ‘사람’과 ‘여자’로 번역한 것을 『표준새번역』은 ‘남자’와 ‘여자’로 바꾸었다.

6항목. 존대법을 남녀에게 평등하게 적용했다. 예를 들어 남자에게는 존대말을 여자에게는 반말을 사용한 것을 모두 존대법으로 바꾸었다.

7항목. 『개역』에서 여성을 비하시킨 표현들, 예를 들어 ‘어미’, ‘계집’으로 번역한 것들을 『표준새번역』은 ‘어머니’, ‘여자’ 혹은 ‘사람’으로 바꾸거나 삭제했다.

8항목. 『표준새번역』은 성차별적 이데올로기를 개정했다. 예를 들어 『개역』이 남성적 시각으로 ‘현숙한 아내’로 표현한 것을 『표준새번역』은 본문의 내용에 맞게 ‘유능한 아내’로 바꾸고, 백인 위주의 인종 차별적 이데올로기에 의해 번역된 본문들을 개정했다.<sup>15)</sup> 특히 전통적으로 남편과 아내의 관계에서 일방적으로 아내에게 복종을 요구하는 것처럼 단락 지워지거나 번역된 본문(엡 5: 21-33)

15) 예를 들어 백인 위주의 이데올로기로 아가서 1장 5절을 “내가 검지만 예쁘다”로 번역한 것은 “나는 검어서 예쁘다”로 바꾸었다.



의 경우, ‘서로 순종해야 한다’는 차원에서 단락을 설정하고, 그리스어 본문에 아내들에게 사용되지 않은 ‘복종하십시오’를 우리말 번역에서도 삭제했다.

이상과 같은 『표준새번역』의 번역 원칙을 여성신학적 입장에서 평가해 볼 때, 가장 탁월한 것은 1항목이다. 성서 원문에서 ‘형제들’로 지칭되는 남성적 용어를 『표준새번역』이 총칭적 언어인 ‘형제들과 자매들’로 바꾼 것은 아주 적절한 것이다. 사실 이것은 휘오렌자가 비판하듯이 미국의 ‘RSV 번역위원회’도 받아들이지 못한 일이다. 그리스어 원문에서 ‘아들’로 말한 것을 『표준새번역』이 본문의 내용에 비추어 ‘자녀’로 번역하거나 ‘아이들’로 번역한 것도 아주 적절한 것이다. 2항목처럼 성서 저자 자신이 가부장적 사고로, 부정적일 때에는 여성형으로 표현한 것들을 남녀 모두에게 적용시킨 것, 5항목처럼 남녀를 차별하여 표현한 것을 평등하게 고친 것, 6항목처럼 여성에 대한 반말을 존대법으로 고친 것, 7항목의 여성 비하 표현들을 없앤 것, 8항목처럼 성차별 이데올로기를 없애고, 남편과 아내의 관계를 ‘서로 순종해야 한다’는 차원에서 단락을 새로 설정한 것도 훌륭한 점이다. 그러나 다음의 몇 가지 점은 문제가 된다.

첫째, 『표준새번역』의 번역에서 가장 크게 문제가 되는 것은 민영진이 4항목에서 “여성의 참여를 제한하는 본문은 그대로 번역하였다”고 밝힌 부분이다. 민영진은 이 내용과 관련하여 고린도전서 14장 34-35절의 본문을 한 예로 언급한다.<sup>16)</sup> 그러나 여성신학적 입장에서 볼 때, 이 본문은 여성의 발언권을 제한하거나 복종을 강요하면서 여성 참여를 제한하는 본문이 아니다.

둘째, 3항목에서 민영진은 『표준새번역』이 신(神)의 남성적 표현으로서의 ‘아버지’ 표현을 가급적 피했다고 하지만, 여성신학적 입장에서 볼 때, 마태복음 6장 13절의 경우 그리스어 원문에도 없는 ‘아버지의 것이옵니다’라는 번역은 역시 문제가 된다.

셋째, 남편과 아내의 관계를 말하는 엡 5장 21-33절의 본문에서 『개역』이 아내에게 적용한 ‘복종’이라는 단어를 『표준새번역』이 ‘순종’으로 바꾼 것은 일면 성차별적 언어를 극복한 것처럼 보이지만, 사실은 미약하다. 왜냐하면 엡 5장 22절의 경우 그리스어 원문에서는 아내에게 ‘남편에게 순종하라’고 말하지 않고, “아내는 남편에게 하기를 주님께 순종하듯이” 라고만 되어있기 때문이다.<sup>17)</sup>

넷째, 『표준새번역』의 경우도 신약성서에 드러나 있는 유니아와 뵈뵈에게 사

16) 민영진, “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리 『성경전서 표준새번역』을 중심으로-” 301.

17) 『개역』은 엡 5장 22절에서, 그리스어 본문에 없는 ‘복종하라’는 단어를 사용하여 “아내들이여 자기 남편에게 복종하기를 주께 하듯 하라”고 번역한다. 반면, 『표준새번역』은 ‘아내이신 여러분, 주님께 순종하는 것같이, 남편에게 순종하십시오’ 하고 번역한다. 이 경우는 『표준새번역 개정판』이 원문에 가깝게 개정되었다. “아내 된 이 여러분 남편에게 하기를 주님께 순종하듯이 하십시오”.

용된 것과 같은 초대 교회 여성들의 지도자적 역할과 칭호를 간과하거나 남성들과 차별적으로 번역하고 있다.

다섯째, 지도직에 있는 여성들을 지칭하는 대명사를 사용할 때 『표준새번역』도 기존의 우리말 번역들에서처럼 남성 대명사인 ‘그’, ‘그들’로 번역하면서 여성을 은폐시키고 있다. 민영진은 『표준새번역』이 이렇게 번역한 것은 우리말 표현으로는 여성 대명사를 따로 사용하지 않고 ‘그’와 ‘그들’이라는 대명사로 여성을 포함시키고 있기 때문이라고 설명한다.<sup>18)</sup> 그러나 유니아나 뵤뵤, 늬바와 같은 지도직에 있는 여성을 남성 대명사로 사용하는 경우, 처음부터 이들이 여성임을 알지 못하는 경우에는 이 여인들을 모두 남성으로 간주해 버릴 수 있다는 점에서 역시 문제가 된다.

여섯째, 『표준새번역』의 경우도 본문 전체의 의도를 간과한 채, 남성 위주로 번역된 본문들을 자주 볼 수 있다. 특별히 고린도전서 11장 10절, 마태복음 5장 33-34절, 디모데전서 2장 9 - 3장 13절, 에베소서 5장 21-33절에서는 남성 위주의 가부장적 사고가 더욱 두드러지게 나타나고 있다.<sup>19)</sup>

## 5. 여성신학적 성서 번역과 해석

이 장에서는 『표준새번역』의 번역 원칙과 관련하여 4장에서 비판한 문제들과 관련된 본문들에 대해서 여성신학적인 해석과 번역을 시도해 볼 것이다. 그리고 4장의 ‘여섯째’ 문제와 관련해서는 여성을 비하시키는 데 가장 많이 이용되고 있는 고린도전서 11장 10절을 집중적으로 고찰할 것이다.

### 5.1. 여성 참여 제한으로 간주한 본문(고전 14:33b-35)

고린도전서 14장 33b-35절은 『표준새번역』 번역위원들이 간주한 것처럼, 여성 참여 제한을 말하고 있는 것인가? 우선 고린도전서 14장 33b-35절의 그리스

18) 민영진, “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리. 『성경전서 표준새번역』을 중심으로.-” 287-288, ‘그’와 ‘그들’이 우리말에서는 남녀를 다 가리키는 말이기 때문에 성차별 문제가 제기되는 않는다고 말하면서도, “그러나 앞으로 어떻게 될지는 예측하기 어렵다”고 덧붙인다. 왜냐하면 “우리말에서는 인칭 대명사 삼인칭 단수인 ‘그’에 남녀 구별이 없었는데, 최근에 와서 영어 문법에서 여성 3인칭 단수 she 와 her를 ‘그녀’로 번역하기 시작하면서부터 여성 삼인칭 단수는 ‘그녀’라고 하는 이해가 편만해 있기 때문”이라는 것이다.

19) 이 본문들에 대해서는 필자가 이미 개략적으로 고찰한 바가 있다. 이것들은 다음의 책에 수록되어 있다. 최영실, 『신약성서의 여성들』 (서울: 대한기독교서회, 1997) 과 『성서와 여성』 (서울: 민들레 책방, 2004), 『성서와 평화』 (서울: 민들레 책방, 2004).

어 본문과 우리말 번역들을 비교해 보면 다음과 같다.

『그리스어 원문』

33b Ως ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων 34 αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλὰ ὑποτασέσθωσαν, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει 35 εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν· αἰσχρὸν γὰρ ἔστιν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ

『개역』

34 모든 성도의 교회에서 함과 같이 여자는 교회에서 잠잠하라 저희의 말하는 것을 허락함이 없나니 율법에 이른 것 같이 오직 복종할 것이요 35 만일 무엇을 배우려거든 집에서 자기 남편에게 물어지니 여자가 교회에서 말하는 것은 부끄러운 것임이라

『신약전서 새번역』

33b 성도들의 모든 교회에서 하는 관례에 따라 34 여자들은 교회 집회에서 잠잠해야 합니다. 그들에게는 말하는 것이 허락되어 있지 않습니다. 그러므로 율법에서도 말한 대로 그들은 복종할 것입니다. 35 만일 무엇이든 배우고 싶은 것이 있으면 집에서 자기 남편에게 물어보는 것이 좋습니다. 여자가 교회 집회에서 말하는 것은 그 여자에게 부끄러운 일이 됩니다.

『공동번역』

33b 성도들의 모든 교회가 하고 있는 대로 34 여자들은 교회 집회에서 말할 권리가 없으니 말을 하지 마십시오. 율법에도 있듯이 여자들은 남자에게 복종해야 합니다. 35 알고 싶은 것이 있으면 집에 돌아가서 남편들에게 물어 보도록 하십시오. 여자가 교회 집회에서 말하는 것은 자기에게 수치가 됩니다.

『표준새번역』

33b 성도들의 모든 교회에서 그렇게 하는 것과 같이, 34 여자들은 교회에서 잠잠하십시오. 여자에게는 말하는 것이 허락되어 있지 않습니다. 율법에서도 말한 대로 여자들은 복종하십시오. 35 배우고 싶은 것이 있으면 집에서 자기 남편에게 물어십시오. 여자가 교회에서 말하는 것은, 자기에게 부끄러운 일입니다.

우선, 『개역』을 보면, 이 본문은 민영진이 말한 것처럼 교회 안에서의 여성의 발언을 무조건 금지하고 제한하는 것처럼 보인다. 왜냐하면 율법 자체가 여자의 말하는 것을 허락한 적이 없고, 오직 복종할 것을 명한 것처럼 번역되어 있기 때문이다. 그런데 이 번역을 보면 어떤 여자가, 교회의 어디에서, 어떤 때에 잠잠해야 하는지, 또 누구에게 복종해야 하는지가 불분명하다. 그래서인지 『신약전서 새번역』<sup>20)</sup>은 ‘교회 집회’에서 잠잠해야 한다고 말한다. 말하자면 교회 집회 때에 여자는 말하지 말고, 복종해야 한다고 율법이 말하고 있다는 것이다. 『공동번역』은 그리스어 원문은 물론 『개역』과 『신약전서 새번역』에도 없는 “남자에게 복종해야 한다”는 말을 덧붙여서, ‘여자들은 교회 집회에서 말할 권리가 없으니 말을 해서는 안 되며, 남자에게 복종해야 한다’고 번역해 놓았다.

그러나 우리가 문제 삼아야 할 것은 이러한 번역들이 그리스어 원전에 충실한가 하는 점이다. 고린도전서 14장 33-34절을 올바르게 번역하기 위해서는 먼저 이 본문이 기록된 당시의 사회사적 상황을 고찰하고, 이 본문을 전체적 맥락 안에서 고찰해야만 한다. 고린도전서에 들어 있는 내용은 오늘날의 모든 사람에게 해당하는 무시간적이며 보편적인 것이 아니라, 고린도 교회의 특수한 상황과 관련해서 바울이 쓴 편지들이기 때문이다. 바울이 편지를 쓴 당시 고린도 교회 안에는 영지주의 영향을 받은 남녀 신도들이 ‘영을 받은 사람들에게는 모든 것이 허락된다’고 여기며 기존의 유대전통 뿐 아니라 당시의 로마법을 어김으로써, 유대 사회와 로마 당국으로부터 많은 비판을 받게 되었다.<sup>21)</sup> 그 때문에 바울은 고린도 교회 교인들에게 모든 것이 다 허용된다고 모든 것이 다 ‘덕을 세우는 것’은 아니라는 점(고전 10:23)을 일깨운다. 그리고 그리스도인들의 자유가 “유대 사람에게나 그리스 사람에게나 하나님의 교회에 걸림들이 되지 않도록 하라”(고전 10:32)고 당부한다.

이러한 관점에서 바울은 고린도전서 14장 1-25절에서는 당시 고린도 교인들이 열광주의에 빠져 무질서하게 방언함으로써 초신자나 이웃에게 덕이 되지 못하고 있다는 문제 삼는다. 그런 후에 26절에서 ‘형제들’로 지칭한 고린도 교회 남녀 신도들 모두에게<sup>22)</sup> “그러면 형제 자매 여러분, 어떻게 해야 하겠습니까?”하고 말하면서, ‘함께 모이는 자리에서 찬송하고 가르치고 계시와 방언을 말하는 때’에는 “모든 일을 교회에 덕이 되게 하라”고 권면한다. 그런 후에 바울은 27-28

20) 『신약전서 새번역』 (서울: 대한성서공회, 1967).

21) 엘리자벳 S. 휘오렌자, “바울로 공동체의 남녀 평등,” 이우정 편, 『여성들을 위한 신학』 (서울: 한국신학연구소, 1985), 212; E. S. Fiorenza, “Neither Male Nor Female: Galatians 3:28-,” *In Memory of Her* (New York: Crossroad, 1984), 205-241.

22) 그러나 바울은 여기에서 단지 고린도 교회 남자 신도들에게만 권면하고 있는 것이 아니라, 『표준새번역』이 올바르게 번역한 것처럼 고린도 교회의 남녀 신도인 ‘형제자매’에게 말하고 있다.

절에서 먼저 방언하는 사람들에게 “누가 방언으로 말할 때에는 둘 또는 많아야 셋이서 말하되 차례로 말하고, 한 사람은 통역을 하십시오. 통역할 사람이 없거든 교회에서는 잠잠하고 자기에게와 하나님께 말하십시오”하고 권면한다. 이 구절에서 ‘방언하는 사람들’과 ‘통역하는 사람’이 문법상 남성형으로 되어 있지만 실제로는 ‘형제들’을 거론한 경우와 마찬가지로 남자와 여자를 모두 포함한다고 보아야 한다. 그 때문에 『표준새번역』이 ‘방언하는 사람’과 ‘통역하는 사람’으로 번역한 것은 적절하다. 여기에서 바울은 모든 사람이 함께 모여서 찬송하며 가르치고 계시를 말하는 경우에 한에서, 방언하는 사람은 차례로 말하고 통역해야 하며, 통역하는 사람이 없으면 방언하는 사람은 잠잠하라고 권면한다.

그런 후에 바울은 14장 29-33절에서 다시 남성형으로 ‘예언하는 남자들(προφήται)’에게 권면한다. 이 경우는 남자와 여자 모두에게 말한 것이 아니라 예언하는 남자를 문제 삼은 것으로 보아야 한다. 왜냐하면 그리스어에서 ‘여예언자(προφήτις)’가 따로 있고, 예언하는 여자들에 관해서는 이미 고린도전서 11장 1-16절에서 권면을 했기 때문이다. 바울은 예언하는 남자들에게 둘이나 셋이서 말하고 다른 이들은 그것을 분별해야 한다고 말한다. 그리고 앉아 있는 다른 남자에게 계시가 내리면, 먼저 말하던 남자는 “잠잠하라”(고전 14:30)고 말한다. 왜냐하면 그래야만 한 사람씩 예언을 하고, 모든 사람이 배우고 권면을 받을 수 있게 된다(고전 14:31)는 것이다. 바울은 자신의 말에 권위를 주기 위하여 그가 구약 성서 전체를 일컬어 말하고 있는 예언서와 율법서 중, 예언서의 예언들을 끌어다 댈다. 말하자면 예언하는 사람들의 영은 예언자들에 의해 통제를 받는데, 그것은 예언서가 말하는 하나님은 무질서의 하나님이 아니라 평화의 하나님(고전 14:32-33)이기 때문이라는 것이다.

이렇게 바울은 문법상 남성형을 사용하여 방언하는 사람들과 예언하는 남자들에게 교회 안에 함께 모여 예배드릴 때에는 질서를 지키고 잠잠하라고 당부한다. 그런 후에야 비로소 바울은 ‘……처럼’이라는 뜻을 지닌 그리스어 부사 ‘호스(ὡς)’를 사용하여, 앞에서 방언하는 사람과 예언하는 사람에게 권면했던 것과 똑같이 “그와 같이”, 교회 예배 때에는 여자도 잠잠하라(고전 14:33-34)고 말한다. 그런데 『표준새번역』은 기존의 우리말 번역들에서처럼, 단지 여자에게만 잠잠할 것을 요구한 것처럼 “여자들은 교회에서 잠잠하십시오”하고 번역해 놓고 있다. 그러나 이 경우는 “(방언하고 예언하는 사람들이 교회 예배 때에 잠잠해야 하는 것처럼) 그와 같이, 여자들도 잠잠하십시오”로 번역하는 것이 적절하다고 생각한다.

이 본문에서 우리가 주목해야 할 것은 바울이 잠잠하라고 말하고 있는 대상은 일반적인 모든 여성이 아니라는 것이다. 그 대상은 14장 35절에 따르면 남편이

있는 유부녀이다.<sup>23)</sup> 그러나 바울은 14장 34절에서 이 유부녀들에게 무조건 말을 하지 말고 잠잠하라고 한 것이 아니라, ‘시끄럽게 떠드는 말(lalein)’<sup>24)</sup>을 하지 말라고 한 것이다. 14장 35절에 의하면 이 유부녀들이 시끄럽게 떠든 것은 ‘무엇을 배우기 위해서’이다. 바울은 시끄럽게 떠드는 이 유부녀들에게 앞에서 예언하는 남자들에게 ‘예언서’에 의해 통제를 받아야 한다고 말한 것과 똑같이 ‘통제를 받다(ὑποτασσέσθωσαν)’라는 단어를 사용하여 이렇게 말한다. “οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλὰ ὑποτασσέσθωσαν, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει (왜냐하면 그 여자들에게 허락된 것은 시끄럽게 떠드는 것이 아니라, 도리어 그 율법도 말하는 것처럼 통제를 받는 일이기 때문입니다).”<sup>25)</sup>

이 구절에 나오는 ‘통제를 받는다’(ὑποτασσέσθωσαν)는 똑같은 단어를 남녀에게 적용시킬 때, 우리말 성서 번역들이 어떻게 차별적으로 번역했는지를 보면, 남성 번역자들의 가부장적 사고를 명백히 볼 수 있다. 『개역』은 예언하는 남자들에게 적용할 때에는 ‘제재를 받는다’고 말하고 여자의 경우에는 똑같은 단어를 “오직 복종할 것이요”로 번역한다. 『공동번역』은 명령형으로 “복종해야 합니다”로 번역하고, 원문에도 없는 말을 덧붙이며 “남자에게 복종해야 합니다”로 번역해 놓았다. 『표준새번역』의 경우도 예언하는 남자에게는 “통제를 받습니다”라고 번역하고, 똑 같은 단어를 여자들에게 적용시킬 때에는 “복종하십시오”라고 번역해 놓았다.

그러나 바울은 이 본문 어디에서도 여자들에게 ‘복종해야 한다’고 말한 적이 없다. “남자에게 복종하라”고 말한 적은 더더욱 없다. 이 본문에서 바울은 단지 교회 예배를 방해하며 무엇을 물어보며 시끄럽게 떠들던 유부녀들에게 국한시켜, 앞에서 예언하는 남자의 경우 예언서가 말하는 것에 의해 통제를 받아야 하듯이, 여자들도 율법서에 의해 통제를 받아야 한다는 것을 말하고 있을 뿐이다. 그것은 당시 로마의 오피안(the Oppian Law) 법<sup>26)</sup>이 법령으로 남편이 있는 유부녀들이 공중 앞에서 말을 하는 것을 금하고 있었기 때문이다. 그뿐만 아니라 유대의 관습에서도 유부녀가 남편이 아닌 다른 남자에게 이야기를 거는 것은 전혀 미덕이 될 수 없는 일이었기 때문이었다. 그 때문에 바울은 그 자신의 신학적 주

23) Ibid., 210-214는 고린도전서 14장 33-35절의 ‘여자들’은 남편이 있는 ‘유부녀들’이라는 사실을 밝힌다.

24) 바울이 의미 있게 사용하고 있는 그리스어 ‘랄레인(λαλεῖν)’은 ‘시끄럽게 떠드는 의미 없는 말’로서, ‘의미 있는 말’을 ‘말하는’ 것으로의 ‘레게인(λεγειν)’과는 구별되는 것이다. 그러나 휘오렌자를 비롯하여 대부분의 여성신학자들도 이 단어의 차이를 부각시키지 못하고 있다.

25) 이 번역에서 주의해야 하는 것은 ‘οὐ ἀλλὰ’의 용법이다. 말하자면 이것은 영어의 ‘not ...but’의 용법으로, ‘...이 아니라, ...다’로 해석해야 하는 것이다.

26) 유부녀들이 공적으로 이야기 하고 공개적인 논쟁에 참여하는 것을 반대하는 ‘오피안 법(the Oppian Law)’에 관해서는 엘리자벳 S. 휘오렌자, “바울로 공동체의 남녀 평등,” 211 참조.

제로서 그 자신이 강조한 것, 즉 교회와 이웃에 덕을 세우라는 차원에서 교회 집회 때에 남편이 아닌 다른 사람들에게 무엇을 배우려고 물어보면서 시끄럽게 예배를 방해하던 유부녀들에게 이렇게 권면하고 있는 것이다. “만일 물어볼 것이 있어서 그렇게 한다면 집에 가서 남편에게 물어보십시오. 교회 집회에서 시끄럽게 떠드는 것은 미덕이 될 수 없기 때문입니다”(고전 14:34-35).

이렇게 볼 때 이 본문은 결코 교회 안에서의 여성의 참여를 제한하거나 무조건적인 침묵과 복종을 요구하고 있는 것이 아니라는 점이 명백해졌다. 사실 바울은 고린도전서 14장 1-39절의 단락 처음과 마지막에서 고린도 교회 남녀 신도들 모두에게 강조해서 “예언하는 일에 열성을 다하라(고전 14:1, 39)고 당부하고 있다. 결국 고린도전서 14장 33-35절에서 바울이 말하고 있는 것은 교회 집회 때에는 남녀 신도들 모두가 무질서하게 떠들지 말고, ‘모든 일을 적절하게 또 질서 있게 하라’(고전 14:40)는 것이다. 그래야만 교회 집회 때에 임하는 하나님의 계시와 예언의 말씀을 잘 들어서 모든 사람이 배우고 권면을 받을 수 있고(고전 14:31), 교회와 이웃에게 덕이 될 수 있기(고전 14:4) 때문이다. 필자는 이러한 맥락에서 고린도전서 14장 33b-35절을 다음과 같이 번역해 보았다.

#### 『필자의 번역』

33b “(방언하고 예언하는)성도들이 모든 교회 예배 때 잠잠해야 하듯이 34 (시끄럽게 떠드는) 유부녀들도 교회 예배 때에는 잠잠하십시오. 왜냐하면 율법도 말하듯이 그 여자들에게 허용되어 있는 것은 통제를 받는 일이지 시끄럽게 떠드는 일이 아니기 때문입니다. 35 만일 어떤 것을 배우기 원해서라면 집에서 자기의 남편들에게 물어보십시오. 왜냐하면 교회에서 떠드는 것은 미덕이 될 수 없기 때문입니다.”

## 5.2. 신의 남성적 표현으로서의 ‘아버지’ 칭호 문제

민영진은 『표준새번역』의 경우, “神의 남성형 표현을 가급적 제한하였다”고 밝힌다. 그것은 “남녀의 성을 초월하는 신을 묘사할 때 남성형 인칭대명사로 표현하는 경우 은연 중 신(神)이 남성이라는 생각이 들게 만들고, 남자는 신성과 가깝다는 생각을 주입함으로써 결과적으로 여성은 남성보다 열등하다는 인식을 심어주기 때문”<sup>27)</sup>이라는 것이다. 사실 이 문제는 서구 여성신학자들이 크게 문제로 삼았던 것이기도 하다.<sup>28)</sup> 그런데 민영진은 우리말 번역의 경우 신(神)에 대

27) 민영진, “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리. 『성경전서 표준새번역』을 중심으로,” 299-300.

한 성차별 문제가 서구의 인도-유럽 언어 계통에 비해 그리 심각하지 않다고 말하며, 다만 주기도문의 경우 ‘당신’이라고 부르기 어려운 곳에서만 ‘아버지’를 썼다고 설명한다. 즉 마태복음 6장 13절에서 “나라와 권세와 영광이 영원히 당신의 것이옵나이다” 라고 된 부분의 경우만 “아버지의 것이옵나이다”로 번역하였다는 것이다.<sup>29)</sup>

『표준새번역』이 ‘신’의 남성형 표현이 미치는 성차별적 요소를 올바로 인식하고 신의 남성형 표현을 제한하려 했다는 의도는 높이 살만 하다. 그러나 민영진이 마태복음 6장 13절의 번역에서 신에게 ‘당신’이라고 부르기 어렵기 때문에 “아버지의 것이옵나이다”로 번역했다고 말한 것은 모순적이다. 왜냐하면 『표준새번역』은 창세기 1장 27절에서 하나님에 대한 인칭 대명사를 남성형으로 사용하는 대신, ‘당신의’ 라는 2인칭 대명사를 사용하여 다음과 같이 번역하고 있기 때문이다. “하나님이 **당신의** 형상대로 사람을 창조하셨으니…….”(창 1:27). 그리고 우리말 문법상, 2인칭 대명사인 ‘당신’이라는 칭호를 ‘신’에게 사용할 수 없다는 주장도 의문이다. 왜냐하면 우리말 사전에 의하면 2인칭 대명사인 ‘당신’은 3인칭의 존칭을 뜻한다고 말하고 있기 때문이다<sup>30)</sup>.

그런데 『공동번역』의 경우는 마태복음 6장 9-10절의 그리스어 원문에서 2인칭 소유격으로 언급된 ‘당신의 이름’, ‘당신의 나라’, ‘당신의 뜻’으로 되어 있는 것, 그리고 13b절에서 “당신에게 속해있기 때문입니다”로 되어 있는 것들을 모두 ‘아버지의 이름’, ‘아버지의 나라’, ‘아버지의 뜻’, ‘아버지의 것’으로 번역해 놓았다. 『표준새번역』은 9-10절에서는 ‘당신의’라는 2인칭 대명사를 모두 생략해 버리고, 13절에서만 “아버지의 것이옵나이다.”로 번역해 놓았다. 그러나 이러한 번역들은 마태가 강조하고 있는 신학적 의도를 놓치고 있는 것이다. 왜냐하면 마태는 주기도문을 통해서 산상설교의 청중들에게 당시의 유대인과 이방인처럼 ‘나의 이름’, ‘나의 나라’, ‘나의 뜻’을 구하는 기도가 아니라, ‘당신’으로 지칭되는 ‘하나님’의 나라와 그의 의가 이루어지기를 기도하라고 말하고 있기 때문이다.

공관복음에 의하면 겐세마네 동산에서의 예수의 마지막 기도는 “내 뜻대로 하지 마시고 당신의 뜻대로 하소서(οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ’ ὡς σὺ)” 이다(마 26: 39, 42 막 14:36, 눅 22:47). 그런데 이 본문도 『공동번역』은 물론, 『표준새번역』과 『표

28) Mary Daly, “After the Death of God the Father,” *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women’s Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973), 13-43는 이 글에서 가부장적 ‘하나님 아버지’ 칭호가 어떻게 여성을 열등한 존재로 만드는지에 대해 비판한다.

29) 민영진, “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리. 『성경전서 표준새번역』을 중심으로-,” 318.

30) 『Si-sa e4u한영사전』 (서울: YBM Si-sa, 2002), 523.



준새번역 개정판』도 그리스어 원문에 없는 ‘아버지’ 칭호를 삽입하여 이렇게 번역하고 있다. “그러나 내 뜻대로 하지 마시고, 아버지의 뜻대로 하십시오.” 그러나 주기도문과 겿세마네 동산에서의 예수의 기도에 들어 있는 ‘아버지’ 칭호는 2인칭 대명사인 ‘당신의’ 로 개정되어야 한다. 그래야만 마태가 강조한 신학적인 도가 잘 드러날 수 있기 때문이다.

마태복음 6장 9-15절의 본문에서 ‘아버지’ 칭호는 6장 9절에서 단 한 번, 호격으로 표시되어 나타난다. 이것을 직역해 보면 다음과 같다. “하늘들 안에 계신 우리들의 아버지여” 여기에서 마태가 언급하고 있는 아버지는 어떤 아버지를 뜻하는 것일까? 여성신학자들은 가부장적인 신(神) 칭호가 여성을 성 차별하는 데 이용되고 있다는 점에서, 신(神) 명칭을 남성과 여성을 함께 포함하는 용어로 바꾸어 사용할 것을 강력히 주장한다.<sup>31)</sup> 필자가 공부했던 미국 유니온 신학교의 모든 공식 예배 의식 때에 사용하는 신(神) 칭호는 모두 여성형(mother, She, her 등)이었다. 어쩌면 유니온 신학교의 구약학 교수로 있던 여성신학자 필리스 트리블의 영향 때문이었는지도 모르겠다. 그러나 필자는 마태복음의 주기도문에 나오는 ‘아버지’ 칭호를 무조건 여성형으로 바꾸기보다는 마태복음 5-7장에서 마태가 언급하고 있는 ‘아버지’의 의미를 드러낼 수 있는 것으로, 탈 가부장화 시키는 것이 더 바람직하다고 생각한다.<sup>32)</sup>

마태가 말하고 있는 ‘아버지’는 결코 가부장적인 아버지가 아니다. 그분은 “악한 사람에게나 선한 사람에게나, 똑같이 해를 떠오르게 하시고, 의로운 사람에게나 불의한 사람에게나 똑같이 비를 내려주시는”(마 5:45), “완전한 분”(마 5:48)이며, “은밀한 일도 보시는 분”(마 6:4) 이다. 그는 “구하기 전에 필요한 것이 무엇인지를 알고 계시는 분”(마 6:8)이며, “나라와 권세와 영광을 소유한”(마 6:13) “하늘의 창조자”(마 6:9) 로서, “공중의 새와 들의 백합화보다 더 자신의 자녀를 잘 돌보는 분”(마 6:30)이다. 뿐만 아니라 “자기의 자녀에게 가장 좋은 것을 주고”(마 7:11), “원수를 사랑하고 박해하는 사람을 위해 기도하라”(마 5:44)고 요구하며, “만일 남의 잘못을 용서해 주지 않으면 우리의 잘못도 용서해 주지 않으시는”(마 6:14-15, 18:35) 그런 분이다.

그런데 누가는 “하늘에 계신 우리들의 아버지여” 라는 마태의 진술에서 당시의 그리스인 독자들이 잘 이해할 수 없었던 ‘하늘에 계신’을 삭제하고, 단순히

31) Elaine H. Pagels, “What Became of God the Mother? Conflicting Images of God in Early Christianity,” Carol p. Christ and Judith Plaskow, eds., *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion* (New York; Hagerstown; San Francisco; London: Harper & Row, 1979); 이경숙, “성서에 나타난 하나님 아버지와 하나님 어머니,” 『성서와 함께』, 182 (1991), 8-12.

32) 최영실, “성서적 관점에서 본 한국 여성신학(2),” 『기독교사상』, 36:3 (1992), 132-146에서 이것을 주장한 바 있다. 이 글은 『성서와 여성』 (서울: 민들레책방, 2004), 27-28에 재 수록되어 있다.

“우리들의 아버지여”로 변형시켰다. 그렇다면 오늘날 많은 사람들이 신(神)을 가부장적 아버지로 오해하고 있는 현실에서는 신(神)의 아버지 칭호를 위에서 언급한 탈 가부장적 용어로 변형시키거나, 혹은 『표준새번역』이 다른 본문들에서 시도하고 있는 것처럼 각주를 달아서 주기도문의 ‘아버지’가 어떤 아버지인지를 분명하게 밝힐 필요가 있을 것이다. 그리고 더 나아가서 주기도문을 오늘날의 컨텍스트에 비추어 새롭게 해석하여 번역하고, 창조적으로 선포할 수 있어야 할 것이다. 다음에서는 주기도문을 그리스어 원문을 중심으로 사역한 것과, 그것들의 의미를 현대적 컨텍스트에 맞추어서 필자가 사역해 본 것이다.

### 그리스어 원문

- Mat 6:9b Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·  
 Mat 6:10 ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·  
 Mat 6:11 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·  
 Mat 6:12 καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·  
 Mat 6:13 καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ (ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν)

### 필자의 번역 1

- 9절: 하늘에 계신 우리들의 아버지여  
 10절: 당신의 이름이 거룩히 여김을 받으소서.  
 11절: 당신의 나라가 오소서.  
 당신의 뜻이 이루어지소서.  
 하늘에서처럼 땅에서도.  
 12절: 우리에게 오늘 필요한 양식만을 주시고,  
 우리가 우리에게 빚진 자들을 탕감한 것처럼  
 당신도 우리의 빚을 탕감하소서.  
 13절: 우리를 시험에 들지 않게 하시고.  
 악으로부터 구하소서.  
 (왜냐하면 나라와 권세와 영광이 모두 당신에게 속해 있기 때문입  
 니다. 아멘)

필자의 번역 2

- 9절 우리들을 창조하시고 돌보아 주시는 하나님.  
 악한 자와 의로운 자에게 골고루 해와 비를 주시는 하나님.  
 우리의 필요한 것을 이미 아시고, 가장 좋은 것으로 주시는 주님.  
 우리가 남의 잘못을 용서해 주지 않으면, 우리의 잘못도 용서해 주지 않으시는 주님  
 (\* 9절은 위의 네 번역 중 하나를 적절하게 택하여 사용해도 좋을 것이다.)
- 10절 나의 이름이 아니라, 당신의 이름이  
 거룩히 여김을 받으소서.  
 나의 나라가 아니라, 당신의 나라가 오소서.  
 나의 뜻이 아니라, 당신의 뜻이 이루어지소서.  
 하늘에서만 아니라 이 땅에서도.
- 11절 우리로 하여금 부하게도 마시고 가난하게도 마시고<sup>33)</sup>  
 오직 오늘 우리에게 필요한 것만을 주시며,
- 12절 우리가 우리에게 빚진 자들을 탕감하게 하소서.  
 당신이 우리의 빚들을 탕감할 수 있도록.
- 13절 나의 이름과 나의 나라, 나의 뜻을 구하지 않게 하시고,  
 다른 사람을 용서하지 못하는 악한 행위를 하지 않게 하소서.  
 (왜냐하면 그 나라와 권세와 영광이 나의 것이 아니라  
 모두 당신에게 속한 것이기 때문입니다. 아멘).

5.3. 여성 지도직에 관한 문제

성서에 나타난 여성 지도력의 적극적 표현들에 관해서는 기존의 우리말 성서 번역들과 미국 ‘RSV’ 성경처럼 『표준새번역』도 전혀 적극적으로 부각시키지 못하고 있다. 로마서 16장 2절의 그리스어 원문에 의하면 비비아는 겐그레아 교회의 ‘디아코노스(δίακονος)’이며, 바울과 많은 사람들을 도와 준 ‘프로스타티스(προστάτις)’로 명칭되었다. 그런데 『표준새번역』은 『개역』처럼 비비아에게 사용된 ‘디아코노스’(δίακονος)를 단지 ‘일꾼’으로 번역한다. 다만 『표준새번역』은 『개역』과는 달리 각주에서 “또는 ‘집사’ 또는 ‘목사’” 라는 설명을 덧붙이고 있

33) 그리스어 ‘필요한’은 잠언 30장 7-9절에서의 ‘필요한’과 관련되어 있다. 아굴은 이렇게 기도한다. “주님께 두 가지 간청을 드리니, 제가 죽기 전에 그것을 이루어 주십시오. 허위와 거짓말을 저에게서 멀리하여 주시고, 저를 가난하게도 부유하게도 하지 마시고, 오직 저에게 필요한 양식만을 주십시오. 제가 배가 불러서, 주님을 부인하면서 ‘주가 누구냐’고 말하지 않게 하시고, 제가 가난해서, 도둑질을 하거나 하나님의 이름을 욕되게 하거나, 하지 않도록 하여 주십시오.”

다. 비록 『표준새번역』이 각주 형식을 빌었다고는 하지만, 뵈뵈에게 사용된 ‘디아코노스(διάκονος)’를 각주에서 ‘집사’와 ‘목사’로 설명한 것은 성차별적 요소를 철폐하는 좋은 시도이다. 왜냐하면 성서에서 이 단어가 남성에게 사용되었을 때에는 성서 번역자들이 교회 직제로서의 ‘집사’와 ‘목사’로 번역하기 때문이다. 그런데 새로 개정된 『표준새번역 개정판』의 경우는 새로 구성된 남성 번역자들의 사고에 걸림돌이 되었는지 각주에서 ‘목사’를 삭제하고 “또는 ‘집사’ 또는 ‘봉사자’”로 다시 바꾸어 놓았다. 이 점에서 필자가 앞에서 성차별 철폐의 측면에서 볼 때 『표준새번역 개정판』이 『표준새번역』보다 오히려 후퇴한 면이 있다고 지적한 것이다.

뵈뵈에게 붙여진 ‘프로스타티스(προστάτις)’라는 칭호의 경우 『개역』은 “이는 그가 여러 사람과 나의 보호자가 되었음이니라”고 번역하고, 『표준새번역』은 “그는 많은 사람을 도와주었고 나도 그에게 신세를 많이 졌습니다”라고 번역해 놓았다. 그러나 ‘프로스타티스(προστάτις)’ 칭호는 여성신학자들이 밝혀 놓고 있듯이 그리스 문헌과 성서에서 ‘행정가’, ‘지휘자’의 의미로 사용되는 것이다.<sup>34)</sup> 그렇다면 번역자들은 뵈뵈가 여성으로서 많은 사람들에게 도움을 주고 바울도 도와준 겐그레아 교회의 목사이며 행정가였다는 사실이 잘 드러나게 번역을 해야만 할 것이다. 그리고 뵈뵈에게 사용된 남성 대명사는 그녀를 남성으로 오해하게 만들 수 있기 때문에, 다음 성서 개정 작업에서는 적극적으로 여성 대명사의 사용을 검토해 보아야 할 것이다.

로마서 16장 7절에 나오는 유니아의 경우 『개역』은 유니아가 남성인지 여성 인지를 전혀 알아 볼 수 없게 안드로니고와 유니아를 합쳐서 ‘저희’라고 지칭한다. 그리고 유니아를 단지 “사도에게 유명히 여김을 받은 자”이며, 바울보다 “먼저 그리스도 안에 있는 자”라고 번역해 놓고 있다. 『표준새번역』의 경우도 안드로니고와 유니아를 언급한 후에 복수 3인칭 남성 대명사를 사용하여 이렇게 번역한다. “그들은 사도들에게 좋은 평을 받고 있고 나보다 먼저 그리스도를 믿은 사람들입니다.” 그러나 그리스어 원문에 의하면 안드로니고와 유니아는 “사도들 중에서도 탁월한 사도들(οἵτινες εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις)”<sup>35)</sup>이다.

그럼에도 불구하고 우리말 번역 성경들이 유니아를 ‘사도들 중에서도 탁월한 사도’로 번역하지 않은 것은 남성 번역자들이 가부장적 사고로 ‘사도’란 소위

34) E. S. Fiorenza, “Women in the Early Christian Movement,” Carol P. Christ and Judith Plaskow, eds., *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion* (New York; Hagerstown; San Francisco; London: Harper & Row, 1979), 92.

35) Bauer, *Wb*, 590; 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), 666에서 재인용.

‘열 둘’로 언급되는 예수의 남자 제자들을 언급할 뿐, 여성들은 결코 사도가 될 수 없었다고 간주한 결과일 수 있다. 그러나 누가와 바울의 신학에 의하면 ‘사도’란 ‘열 둘’에 국한되지 않는다. 누가와 바울에 의하면 ‘사도’란 예수의 부활을 목격하고 증언하는 자를 뜻한다. 이 점에서 역사적 예수의 ‘열 둘’에 속하지 않은 바울이 자신을 예수 부활의 목격자로 내 세우며 ‘사도’임을 주장하기도 했다.

이미 구약에서도 사사와 예언자로 활동하던 드보라(삿 4:4-11), 홀다(왕하 22:14), 노야다(느 6:14) 등이 있었지만 신약시대에는 더욱 많은 여성들이 예언자, 교사, 제자의 칭호를 듣고, 복음 선포자와 사역자, 교회의 지도자로 활동한 것을 볼 수 있다. 목회서신에 의하면 초대 교회가 직제화 된 이후에 여성들도 교회의 직제인 집사, 장로, 감독의 직무를 담당했다. 디모데전서 3장 11절은 여성들의 집사직만을 인정하는 것이 아니라, 사실상 3장 1-10절에서 언급된 감독직도 인정하고 있다.<sup>36)</sup> 디모데전서 3장 11절에서 저자는 ‘존경할 만한 여자들(γυναικας ὡσαύτως σεμνάς)’을 언급하며 이 여자들에게도 감독에게 권면한 것과 똑같은 덕목들을 요구한다. 그런데 『개역』과 『표준새번역』은 이 여성들의 지도직을 의도적으로 약화시키기 위해 그리스어 원문의 ‘존경할만한 여자들(γυναικας ὡσαύτως σεμνάς)’을 단지 ‘여자들’로 번역해 놓고 있다. 『공동번역』의 경우는 그리스어 원문에서는 어디에서도 찾아 볼 수 없는 ‘집사의 아내들’로 번역해 놓고 있다.<sup>37)</sup>

디모데전서 5장 2절의 ‘여장로(πρεσβυτέρας)’와 디도서 2장 3절의 ‘여장로(πρεσβύτιδας)’에 대해서도 우리말 번역 성경들은 『표준새번역』을 포함해서 모두 ‘나이 많은 여자들’로 번역해 놓고 있다. 그러나 이 본문들에 나오는 그리스어 ‘πρεσβυτέρας’와 ‘πρεσβύτιδας’는 단순히 ‘늙은 여자들’을 지칭하는 것이 아니다. 이것들은 디모데전서 5장 1절과 디도서 2장 2절의 남자 장로(πρεσβυτέρους)에 짝을 이루어 진술된 ‘여장로’를 뜻한다. 디도서 2장 3절은 ‘여장로’들에게 비록 젊은 여자들을 가르치는 것에 한정되어 있지만 분명하게, ‘가르치는’ 권한을 부여하고 있다.

『표준새번역』의 경우 여성 지도직과 관련하여 또 하나 문제가 되는 것은 마가 복음 15장 41절에 나오는 ‘예수를 따르며 섬긴 갈릴리 여인들(αἱ ὅτε ἦν ἐν τῇ

36) 디모데전서 2장 1-3장 13절에 대한 자세한 분석은 최영실, “성서는 여성의 사회적 지도력을 거부하는가?-디모데전서 2:1-3:13절을 중심으로” 『성공회대학논총』 제 6호 (서울: 대한성공회출판부, 1992), 85-110을 참조.

37) 학자들 가운데는 11절의 ‘존경할 만한 여자들’을 ‘여집사’로 번역하거나, ‘남자집사의 아내’를 가르키는 것으로 해석하는 자들도 있다. ‘여집사’로 해석하는 학자는 Theodoret, Theodore von Mopsuestia, Holtzmann, Wohlenberg, Lock, Spocq이며, ‘남자집사의 아내’로 해석하는 학자는 Ambrosiaster, B. Weiss, von Soden, Easton이 있다. Martin Dibelius, 『목회서신』, 박익수 역 (서울: 한국신학연구소, 1983), 95; Die Pastoralbriefe, IBC (Tübingen: J.C.B Mohr, 1966).

Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ)’에 대한 번역이다. 마가에 의하면 ‘따름’과 ‘섬김’은 참된 제자직을 표시하는 중요한 용어이다. 마가는 그의 책에서 소위 ‘열 둘’로 대표되는 예수의 남자 제자들의 무지를 부각시키는 반면, 갈릴리로부터 예수를 섬기고 예루살렘까지 동행하며 십자가의 길을 따른 ‘갈릴리 여인들’을 참된 제자의 모범으로 내 세운다.<sup>38)</sup> 그런데 『표준새번역』과 『표준새번역 개정판』은 모두 이 여인들을 그저 예수를 따라만 다니던 여자들처럼 “갈릴리로부터 예수를 **따라다니며** 섬기던 여자들”(막 15:41)로 번역해 놓았다. 『개역』은 이 여인들을 ‘갈릴리에 계실 때에 **좃아** 섬기던 자’로 번역한다. 그리고 『공동번역』은 “그들은 예수께서 갈릴래아에 계실 때에 **따라 다니며** 예수께 **시중들던** 여자들이다”라고 설명함으로써, 마치 허드렛일이나 하고 시중을 드는 여자들로 번역해 버린다. 이러한 번역들은 마가의 신학적 의도를 전적으로 간과한 것이다.

#### 5.4. 남성 위주의 사고에 의해 오역된 본문(고전 11:10)

휘오렌자는 고린도전서 11장 3절을 예로 들면서 성서 번역들이 남성 번역자들의 가부장적 사고에 의해 어떻게 영향을 받고 있는지를 말한 바 있다.<sup>39)</sup> 이 경우는 『표준새번역』에서도 볼 수 있다.<sup>40)</sup> 그런데 고린도전서 11장 10절의 경우는 11장 3절의 경우보다 훨씬 더 남성 번역자들의 가부장적 사고로 덧입혀져 있다.

그리스어 원문

διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἄγγέλους

『개역』

38) Luise Schottroff, “예수의 무덤 옆에 있던 막달라 마리아와 여인들,” 김윤옥 편, 『여성 해방을 위한 성서연구』 (천안: 한국신학연구소, 1988), 238은 ‘섬김’을 뜻하는 ‘디아코니아’가 단순히 가부장적 사회에서 여성의 역할로 이분화시킨 허드렛일이나 식사 시중이 아니라 참된 제자적로서의 행위라고 말한다.

39) E. S. Fiorenza, *In Memory of Her*, 46.

40) 고린도전서 11장 3절의 경우는 결코 ‘아내’와 ‘남편’과의 관계를 말하는 것이 아니다. 이 경우는 고린도전서 11장 8절과 12절에서 언급한 것과 동일한 맥락에서 ‘여자, 남자, 그리스도, 하나님’과의 관계를 말하는 것이다. 『개역』은 고린도전서 11장 3절을 바울의 신학적 의도를 따라 ‘남자와 여자’의 문제로 번역한다. 그런데 『표준새번역』은 이 점을 간과하고 오히려 ‘아내’와 ‘남편’의 문제로 변형시키면서, 아내를 남편의 권위 아래 있는 존재로 고정시킨다. 그러나 『표준새번역 개정판』은 이 번역의 문제점을 인식한 때문인지 다시 『개역』에서처럼 ‘여자의 머리는 남자’로 번역하고 있다.

이러므로 여자는 천사들을 인하여 권세 아래 있는 표를 그 머리 위에 둘  
찌니라

『공동번역』

천사들이 보고 있으니 여자는 자기가 남편의 권위를 인정하는 표시로 머  
리를 가리워야 합니다.

『표준새번역』

그러므로 여자는 천사들 때문에 그 머리에 권위의 표를 지니고 있어야 합  
니다.

『표준새번역 개정판』

그러므로 여자는 천사들 때문에 그 머리에 41)권위의 표를 지니고 있어야  
합니다.

고린도전서 11장 10절에 대한 『개역』과 『공동번역』을 보면, 그야말로 번역자  
의 남성 중심적 사고가 그대로 드러난다. 『개역』은 ‘여자는 권세 아래 있는 표’를  
그 머리에 두라고 명령하고, 『공동번역』은 ‘여자는 남편의 권위를 인정하는 표  
시로 머리를 가리워야 한다’고 번역한다. 『표준새번역』과 『표준새번역 개정판』  
은 이들 번역과는 전혀 다르게 “여자는 그 머리에 권위의 표를 지니고 있어야 합  
니다”로 번역한다. 『개역』과 『공동번역』은 그리스어 원문과는 아무 상관없이 가  
부장적인 남성 해석자의 생각이 덧붙여진 것이다. 『표준새번역』의 경우는 비교  
적 원문을 따르는 것처럼 보이지만 본문의 그리스어 ‘ἐξουσίαν’을 ‘권위를’ 이라  
고 번역하고, 그리스어 원문에는 없는 ‘표’를 덧붙여 놓고 있다. 그런데 『표준새  
번역 개정판』은 그리스어 원문에 ‘표’가 없다는 것을 인식한 때문인지 ‘권위의  
표’라고 번역한 부분의 각주에서, ‘표’라는 말을 없애고 ‘권위를’이라고 주를 달  
아 놓았다. 그렇다면 도대체 이 구절은 어떻게 번역되어야 하는 것인가?

이 구절을 올바르게 번역하기 위해서는 이 구절이 속해 있는 단락의 내용을 전체  
맥락 속에서 고찰해야 한다. 그리고 바울이 편지를 쓰고 있는 당시 고린도 교회  
의 상황과 관련시켜 해석해야 한다. 뿐만 아니라 바울이 자신의 신학적 진술을  
위하여 당시 사회에서 통용되던 교설들을 어떻게 이용하고, 그것들을 어떻게 새  
롭게 편집하고 수정하고 있는지를 보아야 한다.

바울은 고린도 교회에 편지를 보낼 당시 고린도 교회 안에는 스스로를 영을 받

---

41) 『표준새번역 개정판』은 『표준새번역』과 동일하게 번역하지만, 이 부분에 각주를 달고 “그, ‘권  
위를’”이라고 써 놓았다.

은 자유자라고 말하면서 방중에 빠져들고 있던 남녀 교인들로 인해 많은 문제가 야기되고 있었다. 그 때문에 바울은 그리스도의 복음의 진리를 다시 일깨우며, “모든 것이 다 허용된다고 사람들은 말하지만, 모든 것이 다 덕을 세우는 것은 아닙니다”(10:23)하고 말한다. 그리고 “그리스도인들의 자유가 유대 사람에게도, 그리스 사람에게도, 하나님의 교회에도, 걸림돌이 되지 않도록 하십시오”(10:32)하고 당부한다. 그런 다음 바울은 11장 1-16절에서 당시 이방 여자제들처럼 머리를 풀어헤치고 기도하고 예언하는 고린도 교회 여자들에게 똑같은 당부한다.

당시 고린도의 디오니소스 제의에서 이방 여 사제들은 머리를 풀어 헤치고 신탁을 내렸는데, 그것은 머리를 풀어헤칠 때 효력 있는 마법의 주문이 이루어진다고 믿었기 때문이다.<sup>42)</sup> 그러나 당시의 유대 전통에서 볼 때 풀어헤친 머리는 간통죄로 고소당한 여자나 문둥병 환자의 불결에 대한 상징으로 간주되었다.<sup>43)</sup> 이 때문에 바울은 고린도 교회 여신도들에게 “머리에 쓴 것을 벗지 말고 단정히 하여 기도와 예언을 하라”고 당부한다. 그리고 바울은 어떻게 해서든지 예언하며 기도하는 여성들이 너울을 벗지 않고 머리를 단정히 하도록 하기 위해서, 오늘날의 우리가 이해하기 힘든 이상한 논리를 끌어다 댈다.

바울은 먼저 11장 1절에서 그 자신이 그리스도를 본받는 사람인 것처럼 고린도 교인들은 바울을 본받는 사람이 되라고 권면한다. 2절에서는 고린도 교인들이 바울이 한 말을 기억하고, 또 그가 전해 준 전통을 잘 지키고 있다고 칭찬한다. 그런 후에 바울은 3절에서 ‘여자의 머리는 남자, 남자의 머리는 그리스도, 그리스도의 머리는 하나님’이라는 사실을 고린도 교인들이 알기를 바란다고 말한다. 콘첼만(Conzelmann)은 이 경우, 바울이 당시에 일반적으로 사용되던 스토아 철학의 ‘자연법’으로부터 그 자신의 논증을 끌어가고 있다고 말한다.<sup>44)</sup> 그런 후에 바울은 계속해서 ‘여자의 머리는 남자’(고전 11:3), ‘여자는 남자의 영광’(고전 11:7), ‘남자가 여자에게서 난 것이 아니라 여자가 남자에게서 났다’(고전 11:8), ‘남자가 여자를 위하여 지으심을 받은 것이 아니라 여자가 남자를 위하여 지으심을 받았다’(고전 11:9)는 당시의 가부장적 교설들을 이용하면서 자신의 논증을 전개시킨다.

42) R. and K. Krerger, “An Inquiry into Evidence of Naenadism in the Corinthian Congregation,” *SBL Seminar Papers* 14 (1978), 2, 331-346; 엘리자벳 S. 휘오렌자, “바울로 공동체의 남녀 평등,” 203에서 재인용.

43) W. C. van Unnik, “Les cheveux defaits des femmes baptisees,” *Vigiliae Christianae* 1 (1947), 77-100; 엘리자벳 S. 휘오렌자, “바울로 공동체의 남녀 평등,” 203에서 재인용. W. C. van Unnik는 “유대사회에서 여자가 머리를 풀어헤치는 것은 불결한 것으로 간주되었기 때문에, 당시 정숙한 유대 여자들은 아주 정교하게 머리를 땅고 편으로 꽂아서 관 모양으로 만들고, 다시 그것을 금이나 보석, 리본, 망사 등으로 장식하여 단정하게 만드는 것이 관습이었다”고 밝힌다.

44) H. Conzelmann, *1 Corinthians*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 190.



그러나 바울은 지금까지 앞에서 자신이 언급한 가부장적 내용들을 전적으로 뒤집으며, 위에서 언급한 “그런 이유들 때문에, 그녀의 머리에 권세<sup>45)</sup>를 가져야만 한다”(διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους)”고 역설한다. 이 문장에서 ‘이것 때문에(διὰ τοῦτο)’가 앞의 내용을 받는 것인지, 뒤에 언급되는 ‘천사들 때문에’를 받는 것인지에 대해서는 논란의 여지가 있을 것이다. 그러나 어느 경우이든지 이 구절은 지금까지의 가부장적 교설들을 완전히 바꾸어 놓는다. 당시 사회에서는 천사들이 천사의 말을 하는 공동체의 영적 예배에 현존한다고 생각했기 때문에, 기도와 예언을 할 때에 불결해서는 안 된다고 믿었다. 이 점에서 바울은 11장 10절에서 여자들에게 기도하고 예언할 때에는 남자의 머리며 남자의 영광인 그녀의 머리를 가리고, 오직 천사 때문에 그녀의 머리에 권세를 지니고 예언하고 기도해야 한다는 식으로 그 자신의 논증을 끌어가고 있는 것이다.

11장 11-12절에서 바울은 앞에서 언급했던 가부장적 교설들과는 전혀 다르게 그 자신이 갈라디아서 3장 28절에서 선포한 복음의 핵심, 즉 ‘주 안에서 남자와 여자가 차별이 없다’는 사실을 새삼스럽게 언급하면서 이렇게 말한다. “그 밖에도<sup>46)</sup>, 주님 안에서는 남자 없이 여자가 있을 수 없고, 여자 없이 남자가 있을 수 없습니다. 여자가 남자에게서 난 것과 마찬가지로, 남자도 여자의 몸에서 났습니다. 그리고 모든 것이 다 하나님에게서 생겨났습니다(πλὴν οὐτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς οὐτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς ἐν κυρίῳ· ὡς περ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρὸς, οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικὸς· τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ).”

바울은 결국 이러한 논증을 통하여 11장 13-15절에서, 그 자신이 처음부터 의도하고 권면하려고 했던 내용을 말한다. 그것은 여자가 머리 너울을 벗은 채로 기도하거나 예언하지 말라는 것이다. 그런데 바울은 이러한 권면을 예수 그리스도로부터 받은 것이라고는 말하지 않는다. 그는 다만 당시의 관습에 의존하며 이렇게 말한다. “이런 풍습은 우리에게도 없고, 하나님의 교회에도 없습니다”(11:16). 이렇게 볼 때 궁극적으로 바울은 이 본문에서 여자를 남자의 권위 아래 두거나 여성들의 참여를 제한하는 것이 아니다. 도리어 바울은 기존의 가부장적 교리로부터 여성들을 해방시켜서, 여자들이 그녀의 머리에 권세를 가지고 예

45) 바울은 11장 10절에서 우리말 『개역』이 말하는 것처럼 ‘권세 아래 있는 표’를 가져야 한다고 말하지 않는다. 또한 『공동번역』에서처럼 “천사들이 보고 있으니 여자는 자기가 남편의 권위를 인정하는 표시로 권세 아래에 있는 표를 가지라”고 말하지도 않는다. 바울은 단지 ‘권세’와 ‘권위’를 뜻하는 ‘ἐξουσίαν’을 가져야 한다고 말하고 있을 뿐이다.

46) 이 때의 그리스어 ‘πλὴν’은 ‘그 밖에, 그러나, 그럼에도’ 등으로 번역되는 것이다. 『표준새번역』의 경우 이것을 ‘그러나’로 번역하고 있다. 필자의 견해로는 이 경우, 11장 10절의 의미를 올바르게 파악한다면, 앞의 논증을 더욱 확고하게 근거지어 주는 말로 번역하는 것이 더 적절하다고 생각한다.

언하는 일을 수행하라고 말한다. 단, 당시의 풍습을 깨뜨리며 머리의 너울을 벗고 예언함으로써 사회로부터 비난받는 일만은 하지 말라고 당부할 뿐이다. 필자는 이러한 맥락에서 고린도전서 11장 10절을 다음과 같이 번역해 보았다.

필자의 사역

이 때문에, 여자는 그녀의 머리에 천사들 때문에 권세를 가져야만 합니다.

## 6. 맺는 말

성서 안에 들어 있는 남성 위주의 성 차별적인 본문과 번역들은 “주 안에서 남자와 여자가 차별이 없다”(갈 3:28)고 선포한 그리스도의 ‘복음’을 허무한 것으로 만든다. 그리고 그것들은 예수의 하나님 나라 소식과 예수 당시 복음의 주역으로 활동했던 여성들의 활동을 왜곡시키고 은폐시켜 버린다. 뿐만 아니라 성서 저자의 의도와 달리 성차별적으로 번역된 성서 본문들은 가부장적인 유교 문화와 근본주의 신앙 노선에서 있는 한국 교회 전통에서 더욱 심하게 여성들을 비하시키고 억압하는 도구가 되고 있다. 이 점에서 여성신학자들은 성서 안에 들어 있는 가부장적 문화유산들과 남성 중심적 본문들을 여성의 경험에 비추어 새롭게 해석하고 번역하는 길을 꾸준히 모색하고 있다.

그러나 미국의 『개역표준판』(RSV) 성경은 물론, 성차별적 요소를 극복하려고 노력했다는 『표준새번역』조차 성차별적 요소를 개정해야 할 것들이 많이 남아 있다. 그 때문에 이 글에서는 성서 본문이나 저자의 의도와는 아무 상관도 없이 교회 안에서의 여성의 활동을 억압하는 데 이용되고 있는 본문, 가부장적인 신칭호를 강조하는 본문, 여성의 지도직을 은폐하는 본문, 남성 위주의 가부장적 사고에 의해 오역된 본문들을 여성신학적으로 해석하고, 몇 본문들에 대해서는 여성신학적인 번역을 시도해 보았다.

이러한 시도는 성차별적 본문들을 개정하기 위한 시작에 불과하다. 성서에 대한 페미니스트적인 성서 해석과 번역 개정 작업은 앞으로 계속해서 이루어져야만 한다. 왜냐하면 교회사의 역사는 지금도 제 1세계, 백인, 남성, 기득권자의 눈으로 해석되고 번역된 성서가 여성들에게는 ‘복음’이 되는 것이 아니라, 여성들을 억압하는 무서운 무기가 되고 있다는 사실을 보여주고 있기 때문이다.<sup>47)</sup> 민영진은 그의 논문을 통해 성차별적 번역을 극복하려고 노력한 『표준새번역』의

47) E. S. Fiorenza, 『돌이 아니라 빵을』, 김윤옥 옮김 (서울: 대한기독교서회, 1994)는 성서가 여성들에게 ‘빵’이 아니라 ‘돌’을 주고 있다고 비판한다.

번역과정을 밝힌 후에, 그의 글을 마무리 하면서, “앞으로 계속 이루어질 성서 번역에서 성서 번역자는 성차별 표현에 대하여 세심하게 주의를 기울여서 생각할 필요가 있다”고 말한다. 그리고 덧붙여서 “여성이 성서 번역자, 감수자, 그리고 독자로 성서 번역에 적극적으로 참여하는 것이 필요할 것이다.”<sup>48)</sup>하고 말한다. 그러나 이러한 일들은 ‘필요한 일’이 아니라 ‘필수적인 일’이 되어야만 한다. 왜냐하면 비록 여성신학적 시각을 가진 남성들이라고 할지라도, 그들은 결코 민족의 수난의 역사에서 온 몸으로 고난을 당해온 한국여성의 경험의 눈으로 성서를 읽고 해석할 수는 없기 때문이다.

이 점에서 여성들이 앞장서서, 히브리어와 그리스어의 성서 원문을 여성의 경험으로부터 읽고, 오늘의 한국적 정황에서 새롭게 해석하며 번역하는 일을 수행해야만 할 것이다. 그리고 더 나아가서 케이디 스탠튼이 시도했던 것처럼 여성들로만 구성된 ‘성서개정위원회’를 조직하여, 성서 본문 전체를 페미니스트적 성서 해석 방법으로 검토하고 개정하여 한국판 『여성의 성서』를 출판하는 것도 필요할지 모른다. 왜냐하면 지금까지의 상황을 고려해 볼 때, 다음의 성서 개정 작업에도 여성신학자들이 공식적으로 번역위원회에 참여하는 일은 쉽지 않을 것이기 때문이다. 그러나 남성 번역자들에 의해 번역된 『표준새번역』이 성차별적 요소를 극복하려고 한 노력은 높이 평가되어야 한다. 그리고 이러한 노력들은 계속해서 꾸준히 수행되어야 한다. 그래야만 성서가 남성만이 아니라 여성과 모든 억눌린 사람들과 착취당하는 자연을 살리는 진정한 ‘복음’의 말씀이 될 수 있을 것이기 때문이다.

#### \* 주요어

여성신학, 표준새번역, 페미니스트적 성서 해석, 성차별적인 성서 번역, 남성 중심적 성서 번역.

48) 민영진, “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리 - 『성경전서 표준새번역』을 중심으로-,” 325.

\* 참고문헌

- 『신약전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 1967.
- 『공동번역 성서』, 서울: 대한성서공회, 1977.
- 『성경전서 표준새번역』, 서울: 대한성서공회, 1993.
- 『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회 1997.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 『성경전서 표준새번역 개정판』, 서울: 대한성서공회, 2003.
- Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Taschenausgabe des Griechischen Neuen Testaments, 25. Auflage (1898 und 1927 Württembergische Bibelanstalt Stuttgart Gesamtherstellung Biblia Druck Stuttgart, 1975).
- 기독교민회 신학위원회 편, 『성서가 보는 여성, 여성이 보는 성서』, 서울: 녹두, 1994.
- 김순영, “여성신학적 성서 해석 방법론,” 한국 여성신학회 위임, 『성서와 여성신학』, 여성신학사상 제2집, 서울: 대한기독교서회, 1995.
- 민영진, “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리-『성경전서 표준새번역』을 중심으로-,” 『기독교, 여성, 문학』, 한국영미문학페미니즘 학회 제 7차 학술대회 자료집, 25-74.
- 민영진, “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리-『성경전서 표준새번역』을 중심으로-,” 『성경원문연구』 15 (2004), 281-326.
- 이경숙, “성서에 나타난 하나님 아버지과 하나님 어머니,” 『성서와 함께』, 182 (1991), 8-12.
- 이경숙, “여성 해방과 성서 해석,” 『신학하며 사랑하며—서광선 교수 퇴임 기념 논문집』, 서울: 문학과 지성사, 1996.
- 최만자, “한국 그리스도교 여성의 경험에서 본 성서 해석,” 『성서와 여성신학』, 여성신학사상 제2집, 서울: 대한기독교서회, 1995.
- 최영실, “성서적 관점에서 본 한국 여성신학(2),” 『기독교사상』, 36:3 (1992), 132-146.
- 최영실, “간음과 이혼 문제를 통해 본 예수의 여성 해방-성폭력과 정신대 여성 문제를 중심으로,” 『예수 · 민중 · 민족』, 천안: 한국신학연구소, 1992.
- 최영실, “성서는 여성의 사회적 지도력을 거부하는가?” 『성공회대학논총』 제 6호, 서울: 대한성공회출판부, 1992.
- 최영실, 『신약성서의 여성들』, 서울: 대한기독교서회, 1997.
- 최영실, 『성서와 여성』, 서울: 민들레책방, 2004.

- 최영실, 『성서와 평화』, 서울:민들레책방, 2004.
- 케제만, E., 『로마서』, 國際聖書註釋 34, 서울: 韓國神學研究所, 1992.
- 휘오렌자, 엘리자벳 S., “바울로 공동체의 남녀 평등,” 이우정 편, 『여성들을 위한 신학』, 서울: 한국신학연구소, 1985, 165-220; E.S. Fiorenza, “Neither Male Nor Female: Galatians 3:28-,” *In Memory of Her*, New York: Crossroad, 1984, 205-241.
- Dibelius, Martin, 『목회서신』, 박익수 역, 서울: 한국신학연구소, 1983; *Die Pastoralbriefe*, IBC, Tübingen: J.C.B Mohr, 1966.
- Schottroff, Luise, “예수의 무덤 옆에 있던 막달라 마리아와 여인들,” 김윤옥 편, 『여성 해방을 위한 성서연구』, 천안: 한국신학연구소, 1988.
- 『Si-sa e4u 한영 사전』, 서울: YBM/Si-sa 사전편찬실, 2002.
- 
- Conzelmann, *1 Corinthians*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- Daly, Mary, “After the Death of God the Father,” *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women’s Liberation*, Boston: Beacom Press, 1973, 13-43.
- Daly, Mary, *The Church and the Second Sex: With a New Feminist Postchristian Introduction by the Author*, New York: Harper & Row; Colophon Books, 1975.
- Elizabeth Cady Stanton and Revising Committee, *The Women’s Bible*, 2 vols., Seattle: Coalition Task Force on Women and Religion, 1974; org. ed. 1895-1899.
- Fiorenza, E. S., “Emerging issues in Feminist Biblical Interpretation,” Judith L. Weidman, ed., *Christian Feminism. Vision of a New Humanity*, San Francisco: Harper & Row, 1984.
- Fiorenza, E. S., “Women in the Early Christian Movement,” Carol P. Christ and Judith Plaskow, eds., *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, New York; Hagerstown; San Francisco; London: Harper & Row, 1979.
- Fiorenza, E. S., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York: Crossroad, 1984.
- Pagels, Elaine H., “What Became of God the Mother? Conflicting Images of Goe in Early Christianity,” Carol p. Christ and Judith Plaskow, eds., *Woman Spirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, New York; Hagerstown; San Francisco; London: Harper & Row, 1979.

<Abstract>

Several Problems of Korean Bible Translation from  
the Feminist Point of View:  
Based on *New Korean Standard Version*

Young-Sil Choi  
(Sungkonghoe University)

Patriarchal and gender discriminatory texts and their male-oriented translations have long been abused as the “divine basis” for discriminating against and imposing silence and obedience on women. Western feminist theologians have raised feminist criticisms with regard to Bible translation. E. S. Fiorenza, in particular, has criticized the male-centered language and translation of the Bible, and scrutinized the Revised Standard Version from the feminist theological position.

Korean male translators, under the influence of Confucianism and patriarchal traditions, have used low forms of speech for women and referred to women with such disparaging words as ‘omi’ or ‘gyejib’. Korean women theologians have pointed out the problems of gender discriminatory renderings and texts of the Bible, but none has seriously examined the problems of Korean translation from the feminist viewpoint.

It is true that the *New Korean Standard Version* published in 1993 - produced by a team of entirely male translators - did show, as Dr. Young-Jin Min has pointed out, some evidence of efforts to rid the translation of certain gender-discriminatory elements. Yet the author finds many of those unsavory elements still remaining, and believes that they ought to be put to the stringent test of feminist theology and that the results of the examination should be reflected in the next translation of the Bible.

Therefore, the author will first consider the points of Biblical translation and the problems found in the *New Korean Standard Version* from the feminist theological point of view; and will attempt a feminist, critical interpretation of some of the texts in question and translate those texts from the vantage point of feminist theology. Such an attempt will be but a beginning. Ultimately the whole Bible will have to be critically examined from the feminist theological perspective and translated anew. The whole Book must be retranslated because in Korea especially women are discriminated against and oppressed by church traditions that are deeply rooted in fundamentalist perceptions of faith.

## 전치사 ‘ $\delta\iota\alpha$ ’의 번역 문제(제2부)\*

김창락\*\*

위의 9)-11)에서는 어떤 인격적 존재가  $\delta\iota\alpha$ 의 목적어로 등장했다. 이 경우의 인격적 존재는 어떤 행위나 일이 일어나는 자리로서의 그의 신체를 뜻하는 것이 아니라 오히려 명시되거나 때로는 암시된 어떤 원동자를 대리하여 그러한 행위나 일을 행하는 대행자를 뜻하기도 하고 원동자의 행위를 전달하는 중개자 또는 매개자를 뜻하기도 한다. 이러한 경우의  $\delta\iota\alpha$ 의 목적어가 하는 역할을 정확하게 파악하는 것과 그것을 올바르게 번역하는 것은 지극히 어렵다. 왜냐하면 누가 이  $\delta\iota\alpha$ 의 목적어로 등장하느냐에 따라서, 그리고 누가 이 행위나 일의 원동자로 설정되느냐에 따라서 그 역할이 다르게 이해되기 때문이다.  $\Delta\iota\alpha$ 의 목적어로 등장하는 존재는 크게 세 부류로 나눌 수 있는데 첫째는 사람, 둘째는 예수 그리스도, 셋째는 성령 또는 천사이다. 원동자는 크게 네 부류로 나눌 수 있는데 첫째는 하나님, 둘째는 예수 그리스도, 셋째는 성령이다.

12) 사람이  $\delta\iota\alpha$ 의 목적어로 등장하고 하나님이 능동태 문장의 주어로서 원동자이심을 명백하게 표현하는 대표적 예문은 롬 1:2이다.

“이 복음은 하나님께서 **예언자들을 통하여** 성경에 미리 약속하신 것이다.” 하나님은 이 약속을 행하신 원동자이시고 예언자들은 이 하나님의 대행자들이었다. 『표준』, 『공동』, 『200』은 ‘예언자들을 통하여’로 번역했다. 우리말에서 ‘통하다’라는 동사는 ‘사이에 세워져 중개하게 하다’라는 뜻이 있다.<sup>1)</sup> 예를 들어 내가 통역자를 통하여 외국인과 대화를 하거나 아내를 통하여 장모님께 내 의사를 전달했다면 그 통역자나 아내는 나의 의사를 나의 대화 상대방에게 전달해 주는 중개자 또는 매개자 역할을 맡은 존재인 셈이다. 『개역』은 ‘선지자들로 말미암아’로 번역했다. ‘...로 말미암다’라는 우리말은 자동사로서 ‘...이 어떤 사건이나 현상의 까닭이나 원인이 되거나 인연이 되다’를 뜻한다.<sup>2)</sup> 우리말 사전에 제

\* 이 논문의 제1부는 『성경원문연구』 제15호에 수록되어 있다.

\*\* 전 한신대학교 교수, 신약학

1) 『국어대사전』, 이희승 편저 (서울: 민중서림, 1961).

2) 『새 우리말 큰사전』, 신기철, 신용철 편저 (서울: 삼성출판사, 1974), “**말미암다** **자타** ① 어떤 말이 나타내는 현상[사물]이 까닭[원인]이나 인연으로 되다. 체언의 ‘-로[으로]’로 된 말 뒤에 쓰임. \*그로 말미암아 우리들이 분발하게 됐소. 우리네 문화는 우리 겨레의 노력으로 말미암아 발전되어 간다. ② 일정한 곳을 거치다. \*일정한 곳을 거치다. \*전주·대전을 말미암아 서울에 이르렀다.”

시된 ‘말미암다’라는 동사의 의미에 맞추어서 『개역』의 번역문을 해석한다면 “이 복음은 선지자들이 원인이 되어서/인연이 되어서 하나님께서 그의 아들에 관하여 성경에 미리 약속하신 것이다”를 뜻하는데 이것은 원문의 의미에 전적으로 어긋나는 것이다.<sup>3)</sup> 하나님은 이 복음을 미리 약속하신 행위를 하신 원동자이시지 마는 직접 성경에 그렇게 말씀해/기입해 놓지 않으셨다. 예언자들이 하나님과 사람들 사이에 중개자로 나서서 하나님께서 그렇게 말씀하신 것으로 전달했다/기록했다. 이 경우에 예언자들의 인격적 자율성이 얼마만큼 작용했는지 또는 전혀 작용하지 않았는지를 판단하는 것은 *διὰ*의 기능을 아무리 정밀하게 검토하더라도 되지 않는다. 기계적 영감설을 지지하는 사람들은 예언자들이 단순히 기계적인 중개자 역할을 한 것으로 여기고 내용적 영감설을 지지하는 사람들은 예언자들이 하나님의 말씀을 받아서 전달할 때에 그들의 인격적 독자성이 작용한 것으로 여길 것이다. 기계적 영감설에 기울어질수록 예언자들의 역할은 단순한 중개자/매개자에 가까워지고 내용적 영감설에 기울어질수록 예언자들의 역할은 어느 정도의 자율성을 지닌 대행자에 가까워질 것이다. AV를 제외한 거의 모든 영어 성경(NRSV, NEB, NASB, NAB, NIV, Amp, JBE는 전치사 *through*를 사용하여, 모든 독일어 성경(LB, ZB, JB, EIN, Wil)<sup>4)</sup>은 *durch*를 사용하여 번역했다. *Through*나 *durch*는 예언자들이 하나님과 사람 사이에서 중개자 또는 대행자 역할을 하였다는 의미를 잘 나타낸다. 그런데 AV는 “Which he had promised afore by his prophets in the holy scriptures.”로 번역했다.<sup>5)</sup> 이 문장에서 *by*는 도대체 무슨 기능을 하는가? 이것은 수동태 표현에서 의미상을 주어를 지칭하는 것이 아니다. 왜냐하면 여기에는 수동태 표현이 전혀 없기 때문이다. A novel by Hemingway, a painting by Picaso, Who is this poem by? (Hemingway가 지은 소설, Picaso가 그린 그림, 이 시의 작자는 누구인가?) 따위의 표현에 사용된 예술 작품의 작가를 지시하는 것도 아니다. 왜냐하면 여기에는 예언자들이 만들어낸 작품이 명시되어 있지 않기 때문이다. 위의 예문에 꼭 들어맞는 용례를 찾고 있는 영어사전은 단 하나도 찾을 수 없다. *By car, by telephone, by typewriter* 등등의 표현

3) 『개역개정판』은 “이 복음은 하나님께서 예언자들을 통하여 그의 아들에 관하여 성경에 미리 약속하신 것이다”라고 적절하게 바로잡아 놓았다.

4) EIN=*Die Bibel: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift* (Stuttgart: Katholische Bibelanstalt, 1982). Wil=*Das Neue Testament*, Ulrich Wilckens (Zürich: Benziger Verlag, 1970).

5) 가톨릭 영어성경인 *Rheims New Testament*(1582)도 이러한 유형을 거의 모든 경우에 AV와 일치되게 번역했다. “Which he had promised before, by his prophets, in the holy scriptures.” *The Living Bible* (Wheaton: Tyndale House, 1971)은 이 문장을 수동태로 바꾸고 *διὰ*를 *by*로 번역함으로써 예언자들이 중개자나 대행자 역할을 했다는 함의는 완전히 사라져버리고 ‘약속하다’라는 행위를 독자적으로 일으킨 의미상의 주어의 역할을 하는 것으로 바뀌었다. “This Good News was promised long ago by God’s prophets in the Old Testament.”



에 사용된 by는 어떤 일을 하는 데 이용한 기구를 지시한다. By the prophets라는 어구를 이러한 용례에 맞추어 해석하는 것이 가장 적절할 것으로 보인다. 그렇다면 그것은 하나님께서 복음을 미리 약속하실 때에 예언자들이 마치 어떤 기구처럼 이용되었다는 것을 뜻한다. CEV는 이러한 의미가 잘 드러나게 번역했다. “that(=the good news) he promised long ago by what his prophets said in the holy Scriptures.” 이 번역은 하나님께서 복음을 약속하실 때에 예언자들을 기구로 이용하신 것이 아니라 예언자들이 성경에 말한 것을 수단으로 이용하셨다는 것을 뜻한다.

이 ‘ $\delta\iota\alpha$  + 2격’ 구는 능동태 구문에서만 사용되는 것이 아니라 수동태 구문에서도 사용된다. 마 1:22는 구문이 수동태로 작성되었고 특이하게도 증개자 또는 대행자를 가리키는  $\delta\iota\alpha$ -구와 수동태의 행위 주체를 가리키는 ‘ $\upsilon\pi\omicron$  + 2격’ 어구가 나란히 놓여 있다.

- 『NTG』 … $\iota\upsilon\alpha$  πληρωθη το ρηθεν υπο κυριου δια του προφητου λεγοντες, …
- 『표준』 이 모든 일이 일어난 것은, 주님께서 예언자를 시켜서 이끄시기를, …
- 『새번역』 이 모든 일이 일어난 것은 주께서 예언자를 통하여…
- 『공동』 이 모든 일로써 주께서 예언자를 시켜, …
- 『200』 이 모든 일이 일어난 것은 주님께서 예언자를 시켜 하신 말씀이…
- 『개역』 이 모든 일의 된 것은 주께서 선지자로 하신 말씀을 이루려 하심이니…
- 『개역 개정』 이 모든 일의 된 것은 주께서 선지자로 하신 말씀을 이루려 하심이니…
- AV …that it might be fulfilled which was spoken of the Lord by the prophet, …
- Rheims …that it might be fulfilled which the Lord spoke by the prophet, …
- NEB …in order to fulfil what the Lord declared through the prophet;
- NRSV …to fulfill what had been spoken by the Lord through the prophet:
- NASB Now all this took place that what was spoken by the Lord through the prophet might be fulfilled, …
- NAB All this took place to fulfill what the Lord said through the prophet:
- NIV All this took place to fulfill what the Lord had said through the prophet:
- JBE Now all this took place to fulfill what the Lord had spoken through the prophet:
- Amp …that it might be fulfilled which the Lord had spoken through the prophet.

CEV      *So the Lord's promise came true, just as the prophet had said.*

우리말 번역본이 모두 수동태 구문을 능동태로 바꾸어서 우리말 어법에 잘 어울리게 했다. 영어에서는 수동태 표현이 널리 통용됨에도 불구하고 NEB, NAB, NIV, JBE, Amp는 능동태 구문으로 바꾸었다. 『표준』, 『공동』, 『200』은 *διὰ*-구를 ‘예언자를 시켜(서)’로 번역했고 『개역』과 『개역 개정』은 똑 같이 ‘선지자로’라고 번역했으며 『새번역』<sup>6)</sup>은 ‘예언자를 통하여’로 번역했다. 주께서 예언자를 통해서 말씀하셨다는 것은 예언자를 그의 중개자 또는 대행자로 내세우셔서 말씀하셨다는 것을 뜻하기 때문에 그것은 주께서 예언자를 시켜서 말씀하셨다는 것과 같은 말이다. NEB, NAB, NIV, JBE, Amp는 능동태 문장으로 바꾸어서 번역하되 the Lord를 능동태 문장의 주어로 하고 the prophet가 주님이 하시는 말씀의 중개자 또는 대행자임을 표시하기 위하여 through the prophet라는 어구를 사용하여 번역했다. NASB와 NRSV는 원문 그대로 수동태 문장으로 번역하되 the Lord가 ‘말하다’라는 행위의 의미상의 주어이고 the prophet가 주님의 말씀의 중개자 또는 대행자 역할을 했다는 의미가 명백히 드러나도록 번역했다. “what was/had been spoken by the Lord through the prophet…” 이와 달리 AV는 “which was spoken of the Lord by the prophet…”라고 번역했다. 여기서 of the Lord라는 어구의 of라는 전치사는 수동태 구문에서 행위의 주체를 표시하며<sup>7)</sup> by the prophet라는 어구의 by는 어떤 일을 하는 데 이용된 기구를 지시하는 전치사이다. Rheims는 능동태 문장으로 바꾸어서 번역하면서도 by the prophet라는 어구를 사용하여 번역함으로써 AV와 같은 의미가 되게 했다. “which the Lord spoke by the prophet…” 『개역』과 『개역 개정』의 ‘선지자로’는 AV와 Rheims의 by the prophet와 똑 같은 의미이다.

『표준』은 행 15:12를 다음과 같이 번역했다. “그리고 그들은 바나바와 바울이 하나님께서 자기들을 통하여 이방 사람들 가운데 행하신 온갖 표징과 놀라운 일을 보고하는 것을 들었다.” 『공동』과 『200』의 번역도 이와 거의 유사하다. 이 번역이 의미하는 바는 하나님은 온갖 기적을 행하신 원동자이시고 바울과 바나바는 하나님을 대리해서 온갖 기적을 행한 대행자였다는 것이다. 그런데 『개역』과 『개역 개정』의 ‘자기들로 말미암아’라는 번역은 뜻이 통하지 않는다.

이러한 구문의 의미를 이해하는 데 제기되는 어려움은 하나님이 과연 이러한 행위의 원동자이나 하는 점이다. 하나님의 행위는 육안으로 포착되는 것이 아니다. 하나님이 자기가 세운 사람을 통해서 행동하시거나 그 사람의 행위 배후에서

6) 『신약성서: 새번역』 (서울: 대한성서공회, 1967).

7) 이것은 고어체에서 사용되는 용법이다. The book was consumed of worms. She is beloved/forsaken of all. He seemed to be possessed of a devil.

그렇게 행동하시는 분이라는 것은 육안으로 확인할 수 있는 사실이 아니다. 엄밀히 말하면, 그러한 것은 신앙적 고백에 속하는 것이다. 바울은 고후 5:20에서 가상적 비유법<sup>8)</sup>을 사용하여 이 현상을 기술함으로써 논리적인 아포리(Aporie)를 교묘하게 우회했다.

- 『표준』 그러므로 우리는 그리스도의 사절입니다. **하나님께서서는 우리를 시켜서 여러분에게 권고하십니다.** 우리는 그리스도를 대신하여 간청합니다. 여러분은 하나님과 화해하십시오.
- 『공동』 그러므로 우리는 그리스도의 사절로서 그분을 대신하여 여러분에게 간곡히 부탁드립니다. 하나님과 화해하십시오. **이것은 결국 하나님께서 우리를 시켜 호소하시는 말씀입니다.**
- 『200』 그러므로 우리는 그리스도를 대리하여 사절 구실을 합니다. **하느님께서서 우리를 통해서 권고하시는 것입니다.** 우리는 그리스도를 대리하여 여러분에게 간청합니다. 하나님과 화해하십시오.
- 『개역』 이렇므로 우리가 그리스도를 대신하여 사신이 되어 **하나님이 우리로 너희를 권면하시는 것 같이** 그리스도를 대신하여 간구하노니 너희는 하나님과 화목하라.
- 『개역개정』 그러므로 우리가 그리스도를 대신하여 사신이 되어 **하나님이 우리를 통하여 너희를 권면하시는 것 같이** 그리스도를 대신하여 간청하노니 너희는 하나님과 화목하라.
- AV Now then we are ambassadors for Christ, *as though God did beseech you by us*: we pray you in Christ's stead, be ye reconciled to God.
- Rheims For Christ therefore we are ambassadors, *God as it were exhorting by us*. For Christ, we beseech you, be reconciled to God.
- NEB We come therefore as Christ's ambassadors. *It is as if God were appealing to you through us*: in Christ's name, we implore you, be reconciled to God!
- NRSV So we are ambassadors for Christ, *since God is making his appeal through us*; we entreat you on behalf of Christ, be reconciled to God.
- NASB Therefore, we are ambassadors for Christ, *as though God were entreating through us*; we beg you on behalf of Christ, be reconciled to God.
- NAB So we are ambassadors for Christ, *as if God were appealing through us*. We implore you on behalf of Christ, be reconciled to God.
- NIV We are therefore Christ's ambassadors, *as though God were making his appeal through us*. We implore you on Christ's behalf: Be

---

8) 고전 7:29-31에 사용된 표현법을 일컫는다.

- reconcile to God.
- JBE So we are ambassadors for Christ; *it is as though God were urging you through us*, and in the name of Christ we appeal to you to be reconciled to God.
- Amp So we are Christ's ambassadors, *God making His appeal as it were through us*. We beg you for His sake to be reconciled to God.
- CEV We were sent to speak for Christ, and *God is begging you to listen to our message*. We speak for Christ and sincerely ask you to make peace with God.

위의 구절에는 두 가지 내용이 겹쳐 있다. 그 하나는 우리가 그리스도를 위하여(또는: 대리하여) 사람들에게 호소하는 것이고 다른 하나는 하나님께서 우리를 통하여(또는: 내세우셔서) 사람들에게 호소하시는 것이다. 그런데 첫째 것은 경험적 사실이고 둘째 것은 육안으로 확인할 수 있는 사실에 속하는 것이 아니다. 그래서 바울은 둘째 것을 가상적 비유법으로 기술했다. 위의 여러 가지 번역문을 몇 가지 기준으로 분류할 수 있다. 첫째로 원문에 표현된 가상적 비유법의 의미를 살려서 번역했느냐 그러지 못했느냐를 기준으로 분류하면 AV, Rheims, NASB, NAVB, NIV, JBE는 그렇게 했고 나머지는 그렇지 않다. 『개역』과 『개역 개정』은 하나님이 우리로/우리를 통하여 사람들을 권면하신다는 것이 우리가 그리스도를 대신하여 사람들에게 간청하는 사실을 근거 짓는 모범적 사례로 제시된 것처럼 표현되었다. 둘째로  $\delta\iota\alpha$ 를 어떤 의미로 번역했느냐를 기준으로 해서 분류할 수 있다. 『표준』, 『공동』, 『200』, 『개역 개정』, NEB, NRSV, NASB, NAB, NIV, JBE, Amp는  $\delta\iota\alpha$ 의 목적어인 ‘우리’에게 중개자 또는 대행자의 역할을 수행하는 인격적 존재로서의 폭을 허용해 놓았고 『개역』, AV, Rheims의 번역에서는 ‘우리’는 단순히 도구와 같은 기능을 수행하는 존재로 축소되어 있다고 할 것이다.

『표준』 고후 2:14 “그러나 그리스도의 개선 행렬에 언제나 우리를 참가시키시고, 그리스도를 아는 지식의 향기를 어디에서나 우리를 통하여 풍기게 하시는 하나님께 감사를 드립니다.”

『200』은 『표준』과 같은 방식으로 번역했다. 『공동』은 ‘우리’를 사역동사의 목적어로 바꾸어서 “우리로 하여금 그리스도를 아는 지식의 향기를 풍기게 하시는 하나님께…”로 번역했다. 『개역』과 『개역 개정』은 “우리로 말미암아 그리스도를 아는 냄새를 나타내시는 하나님께…”로 번역했다. 이렇게 되면 하나님은 그러한 냄새를 풍기게 하시는 원동자가 아니고 직접 그러한 냄새를 풍기시는 행위

자가 되시는 셈이며 우리는 하나님으로 하여금 그러한 냄새를 풍기게 만든 원인이거나 계기를 제공한 자들이 되는 셈이다. 이러한 번역은 원문의 의미를 완전히 왜곡했다.

어떤 일을 하는 데 중요하게 사용되는 신체의 특정한 부분을 그 사람 대신으로 내세우는 것은 특수한 히브리적 어법이다. ‘하나님의 손가락으로 귀신을 쫓아낸다’는 표현은 ‘하나님을 힘입어 귀신을 쫓아낸다’는 것을 뜻한다. ‘예언자’ 대신에 ‘예언자의 입’이, ‘사도’ 대신에 ‘사도의 손’이 때때로 *δτα*의 목적어로 등장하기도 한다.

『표준』 행 3:18 “그러나 하나님께서는, 모든 **예언자의 입을 빌어서** 그리스도가 고난을 받아야만 한다고 미리 선초하신 것을, 이와 같이 이루셨 습니다.”

『공동』과 『200』은 ‘빌어서’ 대신에 ‘빌려서’라 했다.<sup>9)</sup> 『개역』은 ‘선지자의 입을 의탁하사’로, 『개역 개정』은 ‘선지자의 입을 통하여’로 번역했다. NRSV, NIV, JBE는 과감하게 *mouth*를 생략하고 *through all the prophets*로 번역했으며 NEB는 *in the utterances of all the prophets*로 의역했다. 독일어 성경은 예외 없이 모두 원문에 충실하게 *durch den Mund aller Propheten*으로 번역했다. 영어 성경 가운데는 오직 NAB만이 *through the mouth of all prophets*로 번역했다. AV, Rheims, NASB, Amp는 *by the mouth of all prophets*로 번역했는데 이것은 *the mouth*가 도구로 이용되었다는 뜻을 내포한다. CEV는 가장 합리적인 해결책을 사용했다. “But God had his prophets tell that his Messiah would suffer, and now he has kept that promise.” 하나님을 사역동사의 주어가 되게 함으로써 모든 논리적인 난제를 일거에 해결 지었다.

행 19:11은 다음과 같이 여러 가지로 번역되었다.

『표준』 하나님께서 **바울의 손을 빌어서** 비상한 기적들을 행하셨다.  
 『개역』 하나님이 **바울의 손으로** 회한한 능력을 행하게 하시니  
 『공동』 하느님께서 **바울로**를 시켜 놀라운 기적들을 행하셨는데  
 『200』 하느님께서 **바울로의 손**을 통해 비범한 이적들을 행하셨다.  
 AV And God wrought special miracles *by the hands of Paul.*

9) 『국어대사전』, 이희승 편저, “**빌다** ①남의 물건을 뒤에 돌려 주기로 하고 갖다 쓰다. \*예복을 빌어 입다. ②남의 도움을 힘입다. \*남의 손을 빌어 모를 내다.” “**빌리다** ①어느 기한에 도로 찾기로 하고 물건을 남에게 내어 주다. \*빌린 돈을 거두다/연필을 빌려 주다. ②어느 일정한 기간 동안 샴을 받고 내어 주다.” 이 사전의 개념 정의에 따르면 『공동』과 『200』의 ‘빌려’는 잘못 사용된 것이다.

Rheims	And God wrought <i>by the hand of Paul</i> more than common miracles.
NEB	And <i>through Paul</i> God worked singular miracles.
NRSV	God did extraordinary miracles <i>through Paul</i> .
NASB	And God was performing extraordinary miracles <i>by the hands of Paul</i> .
NAB	So extraordinary were the mighty deeds God accomplished <i>at the hands of Paul</i> .
NIV	God did extraordinary miracles <i>through Paul</i> .
JBE	So remarkable were the miracles worked by God <i>at Paul's hands</i> .
Amp	God did extraordinary miracles <i>by the hands of Paul</i> .
CEV	God <i>gave Paul the power</i> to work great miracles.

우리말 성경은 다 같이 ‘손’을 생략하고 번역하지 아니했다. 『개역』의 번역은 능력을 행하는 주체가 누구인지 명확하지 않다. NEB, NRSV, NIV는 ‘손’을 생략하고 번역했으며 이 번역은 바울이 하나님의 기적 행위의 매개자 또는 대행자였음을 나타낸다. AV, Rheims, NASB, NAB, JBE, Amp의 번역은 하나님이 기적을 행하는 데에 바울의 손을 도구로 이용하셨다는 것을 뜻한다. CEV는 하나님은 기적을 행하신 분이 아니고 기적을 행하는 능력을 바울에게 주신 분이었다는 것을 뜻한다.

성령도 중개자 또는 대행자를 내세워 일을 하신다.

『표준』 행 28:25 “성령께서 예언자 **이사야를 통하여** 여러분의 조상에게 하신 말씀은 적절합니다.”

『공동』과 『200』은 ‘이사야를 시켜’, 『개역』은 ‘이사야로’, 『개역 개정』은 ‘이사야를 통하여’로 번역했다. 행 1:16은 다음과 같다.

『표준』	성령이 <b>다윗의 입을 빌어</b> 미리 말씀하신 그 성경 말씀이 마땅히…
『공동』	성령께서 <b>다윗의 입을 빌려</b> 예언하신 말씀은 정녕…
『200』	성령이 <b>다윗의 입을 빌려</b> 예언한 성경 (말씀)은…
『개역』	성령이 <b>다윗의 입을 의탁하사</b> …미리 말씀하신 성경이…
『개역개정』	성령이 <b>다윗의 입을 통하여</b> …미리 말씀하신 성경이…
AV	…which the Holy Ghost <i>by the mouth of David</i> spake before…
Rheims	…which the Holy Ghost spoke before <i>by the mouth of David</i> …
NEB	… , which the Holy Spirit, <i>through the mouth of David</i> , uttered…
NRSV	… , which the Holy Spirit <i>through David</i> foretold…
NASB	… , which the Holy Spirit foretold <i>by the mouth of David</i> …
NAB	…which the holy Spirit spoke beforehand <i>through the mouth of</i>

	<i>David</i> ...
NIV	...which the Holy Spirit spoke long ago <i>through the mouth of David</i> ...
JBE	...which the Holy Spirit, speaking <i>through David</i> , foretells...
Amp	...which the Holy Spirit foretold <i>by the lips of David</i> ...
CEV	Long ago by the power of the Holy Spirit, <i>David</i> said something about Judas...

이 모든 번역 가운데서 NRSV과 JBE만이 ‘입’을 생략해 버리고 ‘다윗’을 전치사 *through*의 목적어로 하여 번역함으로써 다윗이 하나님께서 하시는 예언의 중개자 또는 대행자 역할을 수행한 인물이었다는 뜻을 선명하게 드러나게 했다. ‘입을 빌어’, ‘*by the mouth*’, ‘*by the lips*’ 따위의 표현은 성령께서 말씀하시는 데에 다윗의 입 또는 입술이 도구처럼 사용되었다는 것을 뜻한다. ‘*Through the mouth*’라는 표현은 입이 성령의 말씀을 매개하는 도구의 기능을 했다는 것을 뜻한다. CEV의 번역은 특이하다. 성령은 발언의 원동자가 아니라 다윗에게 예언하는 능력을 주신 분으로 부각되었다.

그리스도께서도 사람을 대행자로 내세우셔서 일하신다.

『표준』 롬 15:18 그리스도께서 이방 사람들을 복종하게 하시려고 **나를 시켜서** 이루어 놓으신 것밖에는, 아무것도 감히 말하지 않겠습니다.

『표준』 롬 15:18 주님께서 내 곁에 서셔서 나에게 힘을 주셨습니다. 그것은 **나를 통하여** 전도의 말씀이 완전히 전파되게 하시고, 모든 이방 사람이 그것을 들을 수 있게 하시려는 것입니다.

『개역』은 위의 두 곳을 똑 같이 ‘나로 말미암아’로 번역했고 『개역 개정』은 첫째 것만 ‘나를 통하여’로 고쳐 놓았다. AV와 Rheims는 둘 다 *by me*로 번역했다. 둘째 경우와 같이 수동태 구문에서 *by*를 사용해서 행위자를 표시하면 중개자라는 의미는 완전히 사라져버리고 행위를 일으킨 주체로서의 의미만 남게 된다. 나머지 영어 번역들처럼 *through me*로 번역하는 것이 더 적절하다. 그래야만 중개자 또는 대행자라는 의미가 보존된다.

NEV는 이 두 곳을 다음과 같이 번역했다.

I will venture to speak of those things alone in which I have been Christ's instrument to bring the Gentiles into his alliance, by word and deed, by the force of miraculous signs and by the power of the Holy Spirit.

But the Lord stood by me and lent me strength, so that I might be his instrument

in making the full proclamation of the Gospel for the whole pagan world to hear.

첫째 문장은 AV와 Rheims의 번역이 의미하는 바를 instrument라는 낱말을 사용하여 구상적으로 표현한 것이고 둘째 문장의 ‘나’는 복음을 선포하는 주체라기보다 오히려 복음을 선포하는 데 사용되는 도구에 지나지 않는다는 것을 나타낸다.

CEV는 주님이 나에 대하여 행하시는 일을 가장 합리적으로 기술했다.

In fact, all I will talk about is how Christ let me speak and work, so that the Gentiles would obey him.

But the Lord stood beside me. He gave me the strength to tell his full message, so that all Gentiles would hear it.

사도들이 담대하게 복음을 전할 때에 표징과 놀라운 일이 일어났다. 이 표징과 놀라운 일이 일어난 현상을 서술하는 데 동원된 낱말은 ‘주님’과 ‘그들의 손’이라는 두 실체어(Substance-word)와 ‘주다’와 ‘일어나다’라는 두 동사이다. 이러한 기적을 일으킨 것은 도대체 누구인가? ‘그들의 손’은 아니다. 그들의 손은 이러한 기적을 일으키는 데 사용된 도구이지 기적을 일으킨 행위의 주체는 아니다. 주님이신가? 실제로 그렇다 하더라도 주님은 육안으로 직접 포착되는 그러한 방식으로 활동하시는 분이 아니다. 그 현장에 있는 제 3자는 사도들이 그들의 손으로 기적을 일으키는 것을 목격할 수 있었을 것이다. 순전히 인간적 관점에서 말한다면 기적을 일으킨 주체는 사도들이다. 여기에 신앙적 관점이라는 것을 덧붙여 본다면 사도들이 이러한 기적을 일으키도록 허용하시거나 사도들에게 그러한 기적을 행할 능력을 수여하신 분으로서 주님이 그 배후에 계시다는 것을 볼 수 있을 것이다. 행 14:3에는 이러한 관계가 어떻게 서술되었는가?

- 『표준』 주님께서서는 **그들의 손으로** 표징과 놀라운 일을 행하게 하셔서, 그들이 전하는 은혜의 말씀을 확증하여 주셨다.
- 『공동』 그러나 주께서는 **그들에게** 기적과 놀라운 일들을 행하게 하셔서... 증명해 주셨다.
- 『200』 그렇지만 사도들은...**자기들의 손으로** 표징들과 기적들을 이루게 하시어 당신 은혜의 말씀을 증명하시는 주님께 대하여...
- 『개역』 주께서 **저희 손으로** 표적과 기사를 행하게 하여 주사 자기 은혜의 말씀을 증거하시니
- 『개역개정』 주께서 **그들의 손으로** 표적과 기사를 행하게 하여 주사 자기 은혜의 말씀을 증언하시니



- AV           …the Lord, which gave testimony unto the word of his grace, and granted signs and wonders to be done *by their hands*.
- Rheims       …the Lord, who gave testimony to the word of his grace, granting signs and wonders to be done *by their hands*.
- NEB           …the Lord; and he confirmed the message of his grace by causing signs and miracles to be worked *at their hands*.
- NRSV         …the Lord, who testified to the word of his grace by granting signs and wonders to be done *through them*.
- NASB         …the Lord, who was bearing witness to the word of his grace, granting that signs and wonders to be done *by their hands*.
- NAB           …the Lord, who confirmed the word about his grace by granting signs and wonders to occur *through their hands*.
- NIV           …the Lord, who confirmed the message of his grace by enabling *them* to do miraculous signs and wonders.
- JBE           …the Lord; and he attested all they said about his gift of grace, allowing signs and wonders to be performed *by them*.
- Amp           …the Lord. Who continued to bear testimony to the Word of His grace, granting signs and wonders to performed *by their hands*.
- CEV           The Lord gave *them* the power to work miracles and wonders, and he showed that their message about his great kindness was true.

누가 기적을 행했는가? 이 점에 대해서는 그리스어 원문 자체도 명확한 답변을 제시하지 않는다. 원문은 주님께서 그들의 손으로/손을 통해서 기적이 일어나게 해주었다고 서술했을 따름이다. 예를 들어<sup>10)</sup> 어떤 사람이 바울의 손수건을 가져다가 환자 위에 얹어서 병을 고치는 기적을 행했다고 하면 기적을 일으킨 사람은 누구인가? 바울의 손수건을 가져다가 사용한 그 사람인가? 바울인가? 바울의 손수건인가? 다 아니다. 기적이라는 것이 정녕 신적 능력의 개입으로 일어나는 것이라 한다면 그러한 기적을 일으키신 분은 신적 존재 자체 이외에 누구도 아니다. 그러한 기적이 일어나게 하신 분, 즉 그러한 기적을 행하신 분은 바로 하나님이다.<sup>11)</sup> 행 14:3은 주님께서 바울의 손을 통해서/바울의 손으로 기적이 일어나는 것을 허락했다고 했다. 바울의 손수건으로 기적이 일어나는 것과 바울의 손으로 기적이 일어나는 것 사이의 공통점과 차이점은 무엇인가? 공통점은 그러한 기적을 일으킨 것은 바울의 손수건도, 바울의 손도 아니고 그러한 두 종류의 기적이 일어나게 하신 분은 하나님이 시며 바울의 손수건과 바울의 손은 하나님

10) 행 19:12을 참조하라.

11) 행 19:11에 “하나님께서 바울의 손을 빌어서 비상한 기적들을 행하셨다”라고 기술되어 있다.

의 기적 연출에 도구로 사용되었다는 사실이다. 차이점은 바울의 손수건은 바울의 몸과 분리될 수 있는 것이지만 바울의 손은 바울의 몸과 떨어져서 존재하는 것이 아니다. 그러므로 바울의 손이 행한 일은 곧 바울이 행한 일이다. 바울의 손을 통해서 기적이 일어났다고 하는 것은 곧 바울을 통해서 기적이 일어났다고 하는 것과 같은 뜻이다. NIV, JBE, CEV는 이런 식으로 이해해서 ‘그들의 손’을 ‘그들’로 대치하여 번역했다. 위의 모든 번역은 주님은 기적을 수행하신 분이 아니라 바울과 바나바에게 기적을 행할 능력을 주신 분으로 이해되게 다듬어 놓았다.

하나님/성령/그리스도/주님께서 예언자/사도/예언자의 입/사도의 손을 통해서 무슨 일을 하셨다고 서술한 문장을 근거로 해서 그러한 행위를 실행한 실제적 주체가 누구인지를 엄밀히 밝히는 것은 지극히 어려운 주석학적 과제에 속한다. 특히 수동태 구문으로 기술되어 있으면서도  $\omega\pi\omicron$ 로써 행위의 주체가 명시되지 않은 경우에 능동으로 바꾸어서 행위의 주체를 누구로 설정하느냐 하는 문제는 더욱 더 어렵다. 이러한 구문을 정확하게 번역하는 것도 지극히 어렵다. 그것은 이러한 하나의 구문을 번역본마다 엄청나게 다르게 번역하며 하나의 번역본도 똑 같은 구문을 곳에 따라 종종 다르게 번역해 놓았다는 사실에서 잘 드러난다. 각 번역본들이 이러한 구문을 어떻게 처리했는지를 도표로 정리하면 다음과 같다.

#### <표 1>(논문 뒤에 별첨함)

13) 예수 그리스도가  $\delta\iota\alpha$ 의 목적어로 사용된 용례는 매우 다양하다. 하나님께서는 자기와 인간 사이에 예수 그리스도를 내세우셔서 구원 역사를 성취하신다.

“하나님께서서는 이스라엘 자손에게 말씀을 보내셨는데, 곧 **예수 그리스도를 통하여** 평화를 전하셨습니다.”(행 10:36 『표준』) ‘평화’는 ‘구원’과 거의 동의어이며 그것은 복음 선포의 주요 내용이 된다. 하나님께서는 자기와 이스라엘 자손 사이에 예수 그리스도를 내세우셔서 평화를 전하셨는데 예수 그리스도는 하나님을 대리하여 평화를 전하신 분이시다. 『200』은 『표준』과 같이 ‘예수 그리스도를 통하여’로 번역했으며, 『공동』은 ‘예수 그리스도를 시켜’로 번역했다. 이러한 번역은 예수 그리스도가 하나님의 대행자 역할을 하셨다는 것을 잘 나타낸다. 『개역』은 ‘예수 그리스도로 말미암아’로 번역했는데 뜻이 통하지 않는다. 『개역개정』도 이것을 바로 잡지 못하고 그대로 두었다. NEB, NASB, NAB, NIV는 through Jesus Christ로 번역했다. AV와 Rheims뿐만 아니라 이상하게도 NRSV와 Amp까지도 by Jesus Christ로 번역했다. By Jesus Christ라는 어구 속에 들어 있는 Jesus Christ는 인격체로서의 행위의 주체를 지칭하는 것이 아니라 ‘예수 그리스

도'라는 구원 사건 또는 '예수 그리스도'라는 구원 소식을 뜻한다. 여기에 사용된 by는 도구나 수단을 가리키는 전치사이다. 독일어 번역본은 모두 durch를 사용하여 번역했다. JBE The good news of peace was brought by Jesus Christ라고 번역하여 예수 그리스도가 평화를 가져오신 분이었음을 잘 표현했다.

“여러분이 아시는 바와 같이, 나사렛 예수는 하나님께서 기적과 놀라운 일과 표징으로 여러분에게 증명해 보이신 분입니다. 하나님께서는 그를 통하여 여러분 가운데서 이 모든 일을 행하셨습니다.”(행 2:22 『표준』, 『공동』과 『200』도 『표준』과 마찬가지로 ‘그분/이분을 통하여’로 번역했다. 『개역』과 『개역 개정』은 ‘이 나사렛 예수로’라고 번역했는데 이것은 by this Jesus of Nazareth에 상응한다. 영어 성경은 AV와 Rheims만 by him으로 번역하고 나머지는 모두 through him으로 번역했다. 하나님께서 예수를 통해서/내세워서/시켜서 행하신 기적은 곧 예수께서 하나님을 대리해서 행하신 바로 그 일이다.

“이런 일은, 내가 전하는 복음대로, 하나님께서 그리스도 예수를 내세우셔서 사람들이 감추고 있는 비밀들을 심판하실 그 날에 드러날 것입니다.”(롬 2:16 『표준』) 이것은 예수 그리스도께서 장차 하나님을 대리하여 심판주의 역할을 대행하신다는 것이다. 『공동』과 『200』은 ‘예수 그리스도를 통하여’로 번역했다. 『개역』과 『개역 개정』의 ‘예수 그리스도로 말미암아’는 뜻이 통하지 않는다. AV, Rheims, Amp의 by Jesus Christ라는 번역으로는 예수 그리스도가 하나님의 심판의 대행자라는 의미는 사라지고 예수 그리스도가 하나님의 심판의 도구로 기용된다는 것을 의미할 뿐이다.

“하나님께서서는 그리스도를 내세우셔서, 우리를 자기와 화해하게 하시고, 또 우리에게 화해의 직분을 주셨습니다.”(고후 5:18 『표준』) 하나님께서는 그리스도가 하나님과 우리 믿는 사람들 사이에 화해를 이룩하는 중개자 역할을 담당하게 하셨다. 이어서 19절에는 우리 믿는 사람들이 하나님과 믿지 않는 세상 사람들 사이에서 화해의 직분을 맡은 중개자로 세워졌다고 했다. 『공동』은 ‘그리스도를 내세워’, 『200』은 ‘그리스도를 통하여’로 번역했다. 『개역』과 『개역 개정』은 ‘그리스도로 말미암아’로 번역해 놓았다. 오직 AV와 Rheims만이 by Christ로 번역했다.

“하나님께서서 아들을 세상에 보내신 것은, 세상을 심판하시려는 것이 아니라, 아들을 통하여 세상을 구원하시려는 것이다.”(요 3:17 『표준』) 하나님은 세상을 극진히 사랑하신다(16절). 하나님은 세상이 멸망 받기를 원치 않으시고 영원한 생명을 누리기를 원하신다. 그는 가만히 앉아서 이 일을 원하기만 하고 계신 것이 아니라 이 일을 성취하기 위하여 결정적인 조치를 취하셨다. 하나님은 자기 아들을 세상에 보내시어 자기를 대신하여 이 일을 이루게 하셨던 것이다. 아들의

사명은 세상을 심판하는 것이 아니고 세상을 구원하는 것이다. ‘세상을 심판하는 것’과 ‘세상을 구원하는 것’은 아들이 세상에 와서 하지 않아야 할 일과 해야 할 일이다. 그런데 하지 않아야 할 일은 능동태 구문으로 표현되었지만 해야 할 일은 수동태 구문으로 표현되었으며 아들의 역할은 ‘ $\delta\iota\alpha + 2$ 격’ 어구로 표시되었다. 그것은 아들이 세상을 구원하는 역할을 수행하지만 그것은 독자적인 직무 수행이 아니라 대행자로서 위탁 받은 임무를 수행하는 역할을 담당하고 있다는 것을 나타낸다. ‘그를 통하여’라는 어구는 세상이 구원을 받는 어떤 근거를 지시하는 것도 아니고 하나님께서 세상을 구원하시는 데 필요한 구실이나 근거를 하나님께 마련해 드리는 것도 아니다. 그것은 ‘구원받다’라는 수동태 행위의 능동태 행위의 주체를 가리킨다. 다만 이 행위의 주체를 ‘ $\upsilon\pi\omicron + 2$ 격’ 어구로 표시하는 대신에 ‘ $\delta\iota\alpha + 2$ 격’ 어구로 표시한 까닭은 이 주체가 하나님의 위탁을 받아 행동하는 대행 주체라는 것을 나타내야 하기 때문이다. CEV는 다른 모든 영어 성경과 달리 이 사실을 능동태 문장을 사용하여 명백하게 잘 드러내었다. “God did not send his Son into the world to condemn its people. He sent him to save them!” 『공동』은 ‘ $\delta\iota\alpha$ -구’를 ‘아들을 시켜’로 번역했다. 그것은 ‘아들을 통하여’라는 표현을 더 구체화 시킨 것이다. 『개역』과 『개역 개정』은 역시 ‘저로 말미암아/그로 말미암아’로 번역했다. 『200』이 ‘아들로 말미암아’로 번역한 것은 기이한 일이다. 영어 성경 가운데서 by him으로 번역한 것은 Rheims뿐이다. AV도 이 어구는 through him으로 번역해 놓았다는 사실은 놀랍다.

“하나님께서서는 이 성령을 우리의 구주이신 예수 그리스도로 말미암아 우리에게 풍성하게 부어 주셨습니다.” (딤후 3:6 『표준』) 『개역』과 『개역 개정』은 『표준』과 마찬가지로 ‘예수 그리스도로 말미암아’로 번역했다. 『공동』과 『200』은 ‘예수 그리스도를 통해서’로 번역했으며 영어 성경은 AV와 Rheims까지도 포함하여 모두 through Jesus Christ로 번역했다. 하나님께서 우리에게 성령을 부어 주셨다. 어떠한 방식으로? 이  $\delta\iota\alpha$ -부사구는 하나님이 우리에게 성령을 부어 주신 방식을 서술한 것인가? 만일 그렇다고 한다면, 하나님은 예수 그리스도를 자기 대리자로 내세우셔서 우리에게 성령을 부어 주는 역할을 그에게 맡기셨는가? 그렇다면 예수 그리스도는 성령을 부어 주는 일을 하나님 대신으로 수행한 대행자인 셈이다. 그렇지 않으면 예수 그리스도는 하나님이 우리에게 성령을 부어 주실 때에 하나님과 우리 사이에서 중개자 역할을 담당한 분이시었는가? ‘성령을 통해서’와 through Jesus Christ라는 번역은 하나님이 예수 그리스도에게 대행자 또는 중개자의 역할을 맡기신 것으로 이해하도록 오도할 위험이 있다. 본문은 성령을 부어 주시는 방식을 서술하려는 것이 아니다. 4-5절에서 하나님은 그의 인자하심과 사랑하심을 나타내셔서 우리를 구원해 주셨다고 했다. 그리고 이 구원은 우

리를 성령으로 새롭게 해 주심으로 말미암은 것이라고 했다. 우리가 성령을 받은 것은 기정사실이다. 그러므로 성령을 수여하는 방식을 서술하는 것은 문맥에 부합되지 않는다. 이 어구는 어떻게 해서 하나님께서 우리에게 성령을 부어 주시게 되었는지를 표현한다. 즉 하나님은 ‘예수 그리스도 때문에/예수 그리스도를 인연으로 해서’ 우리에게 성령을 풍성하게 부어 주셨다는 것을 뜻한다. ‘예수 그리스도로 말미암아’라는 번역이 이러한 의미를 더 적절하게 나타낸다.

“그러나 우리 주 예수 그리스도를 통하여 우리에게 승리를 주시는 하나님께 우리는 감사를 드립니다.”(고전 15:57 『표준』) 이 구절도 앞의 것과 똑 같은 의미 유형에 속한다. 그런데 『표준』, 『공동』, 『200』은 ‘예수 그리스도를 통하여’로 번역하고 『개역』과 『개역개정』은 “예수 그리스도로 말미암아”로 번역했다. 영어 성경은 AV와 Rheims까지 포함하여 모두 through Jesus Christ로 번역했다. 우리에게 승리를 주시는 분, 즉 우리로 하여금 승리를 하게 하시는 분은 하나님이다. 문제는 이 과정에서 예수 그리스도가 담당하시는 역할이 무엇인가를 규정하는 일이다. 연극에 비유해서 말한다면, 여기서 ‘예수 그리스도’는 어떤 행위를 연출하는 배우로 무대에 등장하시는 분인가 그렇지 않으면 예수 그리스도라는 분은 하나님께서 우리에게 승리를 주시는 행동을 하시는 데에 어떤 동기 또는 계기가 되신 분이로서 무대 배후에 숨어 계신 분인가? 다시 비유적으로 말한다면, 어느 아버지가 딸의 혼처를 결정하는 경우에 중매자를 통해서 정하기도 하고 큰 아들에게 알아서 결정하도록 위임하기도 한다. 이러한 두 가지 경우에 아버지는 중매자를 통해서 딸의 혼처를 결정했다고, 또는 큰 아들을 통해서 결정했다고 한다. 이런 두 경우에 중매자와 큰 아들은 딸의 혼처를 결정하는 일에 그의 신체를 움직여서 어떤 역할을 수행했다. 그러나 아버지가 사위로 삼을 청년의 인품에 대해서 아는 바가 없지만 그의 아버지가 교육계의 인사라는 사실을 알고 그것을 근거로 해서 판단하기를 그 청년이 가정교육을 제대로 받은 인물이거나 하고 짐작하고 결정했다고 하자. 이러한 경우에는 그 청년의 아버지는 이 딸의 혼처를 결정하는 그 과정에 신체를 움직여서 어떤 역할을 수행한 인물이 아니다. 다만 그의 인품이 딸의 아버지의 결정 과정에 어떤 긍정적 동기나 구실로 작용했을 따름이다. 이러한 사정을 다음과 같이 표현해야 할 것이다. “그 사람은 그 청년의 아버지로 말미암아 자기 딸의 혼처를 결정했다.” “예수 그리스도를 통해서”와 through Jesus Christ라는 번역은 예수 그리스도께서 우리에게 승리를 안겨 주시는 분 또는 우리로 하여금 승리하도록 만드시는 분이로서의 역할을 수행하시는 분으로 이해하게 한다. CEV는 아주 명시적으로 이러한 이해를 표명했다. “But thank God for letting our Lord Jesus Christ give us the victory.” 여기서 말하는 승리는 죽음의 세력을 정복하는 승리이다. 예수 그리스도의 부활은 이러한 승리의 첫

사례이다. 예수 그리스도에게 이러한 승리를 안겨주신 분은 하나님이다. 예수 그리스도의 부활은 하나님께서 우리에게도 똑 같은 승리를 주시리라는 사실에 대한 예증이다. 바울은 여기서 예수 그리스도를 이러한 승리의 분배자로서의 역할을 하시는 분으로 제시한 것이 아니라 하나님께서 우리에게 이러한 승리를 주시는 데 대한 확실한 사례로 제시했다. 고린도전서 15장 전체는 부활 문제와 관련하여 예수 그리스도가 적극적으로 담당할 역할을 서술한 한 것이 아니라 하나님이 예수 그리스도를 부활시키심으로써 나타내보이신, 죽음을 정복하신 그의 권능을 서술한 것이다. 그러므로 여기서는 ‘예수 그리스도로 말미암아’라는 번역이 더 적절하다.

“하나님께서서는 우리를 진노하심에 이르도록 정하여 놓으신 것이 아니라, 우리 주 예수 그리스도로 말미암아 구원을 얻도록 정하여 놓았습니다.” (살전 5:9 『표준』) 『공동』만 ‘예수 그리스도를 통해서’로 번역했다. 『개역』과 『개역 개정』은 『표준』과 마찬가지로 ‘예수 그리스도로 말미암아’로 번역했으며 『200』은 ‘말미암아’라는 낱말을 사용해서 번역하면서도 이 어구를 부사구로 번역하는 대신에 ‘승리’를 수식하는 형용사구로 처리하여 번역했다. “...우리 주 예수 그리스도로 말미암은 구원을 차지하도록 정하셨습니다.” AV와 Rheims는 by Jesus Christ로 번역하고 나머지 영어 성경은 through Jesus Christ로 번역했다. ‘예수 그리스도를 통해서’ 또는 through Jesus Christ로 번역하면 예수 그리스도께서 하나님이 이러한 결정을 내리시는 과정에 몸소 관여하시거나 하나님을 대리하여 몸소 그러한 결정을 내리시는 역할을 담당하신 분으로 이해된다. CEV는 이러한 이해를 명시적으로 표현했다. “God doesn’t intend to punish us, but to have our Lord Jesus Christ save us.” 예수 그리스도는 우리를 위하여 죽으신 분이시다(10절). 하나님은 이러한 예수 그리스도를 보시고 우리로 하여금 구원을 얻도록 결정을 내리신 것이다. 하나님께서 그러한 결정을 내리시게 된 것은 예수 그리스도로 말미암아서이다. 그러므로 ‘예수 그리스도로 말미암아’와 by Jesus Christ라는 번역이 적절하다.

14) 하나님의 역사하심을 서술하는 데 사용되는  $\delta\iota\alpha$ -어구에 성령이나 천사가 목적으로 등장하기도 한다.

『표준』 롬 8:11 “예수를 죽은 사람들 가운데서 살리신 분의 영이 여러분 안에 살아 계시면, 그리스도를 죽은 사람들 가운데서 살리신 분께서, 여러분 안에 계신 **자기의 영으로**<sup>12)</sup> 여러분의 죽을 몸도 살리실 것입니다.”

12) ‘영’을 2격 대신에 4격으로 표시한 사본들(B, D, F, G,  $\Psi$ , 33, 1739, 1811 등등)도 있다. 그러한 경우에는 ‘영 때문에’라는 뜻이 된다.

『개역』과 『개역 개정』은 ‘그의 영으로 말미암아’로 번역했다, 『200』은 ‘당신 영을 통하여’로, 『공동』은 ‘당신의 성령을 시켜’로 번역했다. NEB, NRSV, NASB, NAB, NIV, JBE는 through his Spirit로 번역했다. Rheims는 다른 사본의 본문에 근거하여 because of his Spirit로 번역했다. AV는 by His Spirit로 번역했다. 특이한 것은 이러한 유형에 속하는  $\delta\iota\alpha$ 의 목적어를 사역동사의 목적어로 종종 환원시켜서 번역하기를 좋아하는 CEV도 이 구절만은 by his Spirit로 번역했다는 사실이다. 하나님의 영 곧 성령이란 무엇인가? 신약성서에서 성령은 삼위 일체론에서 이해하는 식으로 성부 하나님 및 성자 하나님과 구별되는 인격적인 신적 존재로 서술하기도 하고 하나님의 능력으로 서술하기도 한다. 여기서 하나님은 영이라는 자기의 능력을 발휘하여 우리의 죽을 몸을 살리시는가? 『표준』과 AV, CEV의 번역은 그렇게 이해한 것이다. ‘성령을 시켜’라는 번역은 성령이 하나님으로부터 위임을 받아 우리의 몸을 살리는 역할을 수행하시는 분으로 이해한 것이다. 영어의 through라는 전치사는 그리스어의  $\delta\iota\alpha$ 와 마찬가지로 중개자나 대행자를 지시하기도 하고 도구나 수단을 지시하기도 한다. 그러므로 through his Spirit라는 어구의 Spirit가 삼위일체의 한 분이신 인격적 존재를 가리키는지 하나님의 능력을 가리키는지 확정하기 어렵다. 그러나 번역자가 하나님의 능력이라는 의미를 부여하기를 굳이 원했다면 through 대신에 by, by means of, with 따위의 전치사를 사용했어야 했을 것이다.<sup>13)</sup>

“아버지께서 그분의 영광의 풍성하심을 따라 **그분의 성령을 통하여** 여러분의 속 사람을 능력으로 강건하게 하여 주시고” (엡 3:16 『표준』). 『개역』과 『개역 개정』은 ‘그의 성령으로 말미암아’로, 『공동』은 ‘성령으로’로, 『200』은 ‘당신의 영을 통하여’로 번역했다. AV, Rheims, Amp는 by his Spirit로 번역했고, NEB, NRSV, NASB, NAB, NIV, JBE는 through his Spirit로 번역했다. CEV는 성령을 인격적 주체로 보아서 “I pray that his Spirit will make you become strong followers.”로 번역했다. 특이한 것은 『공동』이 롬 8:11은 ‘성령을 시켜’로 번역했으면서도 엡 3:16은 ‘성령으로’로 번역했다는 것과 CEV는 롬 8:11은 by his Spirit로 번역했으면서도 엡 3:16은 성령을 신도들을 강건하게 만드는 주체로 삼아 번역했다는 사실이다. 이러한 현상은 이러한 유형의 문장을 번역하는 것이 너무나 어려우며 동일한 번역자에게 있어서도 일관성을 유지하는 것이 어렵다는 사실을 단적으로 보여준다. 우리 신도들을 강건하게 하시는 주체는 누구인가? 하나님이신가? 성령이신가? ‘능력으로’라는 말은 수단을 가리킨다. 여기서 성령이

13) JBE는 through his Spirit로 번역하고 각주에 “It is by the same power and the same gift of the Spirit that the Father will raise them to life in their turn.”이라고 풀이했다. 여기서 power와 life는 the Spirit와 동격 관계이다.

하나님의 능력을 뜻한다면 ‘능력으로’라는 말과 ‘그의 성령으로’라는 표현은 같은 내용의 불필요한 중복이다. 그러므로 여기에 사용된 ‘성령’은 하나님으로부터 위임을 받아 신도들을 강건하게 하는 역할을 수행하는 인격적 존재로 이해하는 것이 더 적절하다고 하겠다.

“하나님께서서는 **성령을 통하여** 이런 일들을 우리에게 계시해 주셨습니다. 성령은 모든 것을 살피시니, 곧 하나님의 깊은 경륜까지도 살피십니다.”(『표준』 고전 2:10) 『공동』은 『표준』과 똑 같이 ‘성령을 통하여’로 번역했고 『200』은 ‘영을 통하여’로 번역했다. 『개역』과 『개역개정』은 ‘성령으로’라고 번역했다. ‘현미경으로 세포의 구조를 관찰하다’와 ‘육감으로 상대방의 흠을 간파하다’에서 현미경과 육감은 세포의 구조를 관찰하거나 상대방의 흠을 간파하는 데 사용되는 도구이다. 하나님께서 성령으로 우리에게 무엇을 알려 주셨다면 ‘성령으로’라는 표현은 하나님께서 우리에게 무엇을 알려 주실 때에 ‘성령’이 도구처럼 사용되었다는 것을 의미한다. 하나님께서 성령을 통하여 우리에게 무엇을 계시해주셨다면 하나님께서 그의 계시 행위의 중개자 또는 대행자로서 ‘성령’을 부렸다는 것을 뜻한다. 영어 성경의 번역도 크게 부류를 나눌 수 있다. NEB, NRSV, NASB, NAB, JBE는 *through the Spirit*로 번역했으며 AV, Rheims, NIV는 *by the Spirit*로 번역했다. 특이한 것은 Amp와 CEV의 번역이다. Amp는 *by and through the Spirit*로 번역했으며 CEV는 성령을 문장의 주어로 만들어서 ‘계시하다’의 주체가 되게 처리했다. “*God’s Spirit has shown you everything.*” 원문 자체에서도 10절 하반에는 성령이 행위의 주체로서 문장의 주어로 등장하고 있다. “성령은 모든 것을 살피시니, 곧 하나님의 경륜까지도 살피십니다.” 그러므로 10절 상반의 ‘성령’을 도구로 보기보다는 하나님의 계시의 중개자 또는 대행자로서 역할을 담당하는 인격적인 행위의 주체로 보는 것이 더 적절하다고 하겠다.

“(하나님이) 여러분을 온갖 좋은 일에 어울리게 다듬질해 주셔서 자기의 뜻을 행하게 해 주시기를 빕니다. 또 하나님께서 **예수 그리스도로 말미암아** 우리<sup>14</sup> 가운데 자기가 기뻐하시는 바를 이루시기를 빕니다.”(『표준』 히 13:21) 둘째 문장은 원문으로는 ‘이루다/행하다’라는 동사의 분사로 시작되는 분사구문으로 되어 있다. 첫째 문장이 기원문으로 되어 있고 거기에 병렬된 분사구문이기 때문에 끊어서 독립된 기원문으로 처리하여 번역했다. ‘우리/여러분 가운데’로 번역한 *εν ημιν/ουμιν*에 사용된 *εν*은 무슨 뜻인가? 『개역』과 『개역개정』은 ‘우리 **속에**’라고 번역했다. 이것은 우리 각 사람의 ‘마음속에/내면 세계에’를 뜻한다. 영어의 *in you*(NRSV 외에 거의 모든 번역본)와 독일어의 *in uns*(거의 모든 독일어 번역본)의 *in*도 ‘속에’라는 뜻으로 해석된다. ‘우리 **가운데**’와 *among us*(NRSV), *unter*

14) ‘너희’(ουμιν)로 읽는 사본도 많이 있음(C, P, 7, 6, 629\*, 630, 1505 등등).



uns(Wilckens의 ‘가운데/among/unter’는 우리 각 사람 사이 즉 우리들이 사는 외부저 삶의 공간을 뜻한다. 그리스어의  $\epsilon\nu$ 이라는 전치사는 ‘…에게’(to)를 뜻하기도 하기 때문에 『200』은 ‘여러분/우리에게’로 번역했다. 문장론 상으로 ‘이루다’의 의미상의 주어는 하나님이다. 그런데 해석상의 문제는 하나님이 직접 그 일을 이루시는 행위를 행하는 분이냐 아니면 누구를 그의 대리자로 내세워서 그로 하여금 그 일을 이루게 하시는 분이냐를 판정하는 것이다. 이 문제는  $\delta\iota\alpha$ -어구를 어떤 의미로 이해하느냐 하는 문제와 직결되어 있다. ‘예수 그리스도로 말미암아’로 이해하면 직접 그 일을 행하시는 분은 하나님이시고 예수 그리스도는 하나님이 그러한 일을 하시는 데에 동기, 계기, 이유가 되시는 분으로 무대 배후에서 계시는 셈이다. ‘그리스도를 통하여’와 through Jesus Christ는 예수 그리스도가 하나님의 대행자로서 그 일을 수행하는 역할을 담당하시는 분이라는 의미를 함축한다. 하나님이 기뻐하시는 바를 이루시는 하나님이시든지 예수 그리스도시든지 상관없이  $\epsilon\nu$   $\eta\mu\iota\nu$ 이라는 어구 속의 ‘우리’는 이러한 행위의 수혜자임에 틀림없다. 그런데 『공동』과 CEV는 이 수혜자를 행위자로 왜곡하는 과오를 범했다. “하느님께서 여러분에게 온갖 좋은 것을 마련해 주셔서 당신의 뜻을 이루게 해주시고 우리가 예수 그리스도께 힘입어<sup>15)</sup> 당신께서 기뻐하실 일을 할 수 있게 해주시기를 빕니다.” “I pray that God will make you ready to obey him and that you will always be eager to do right. May Jesus help you do what pleases God.” 『공동』과 CEV는 누가 하나님이 기뻐하실 일을 행하는 행위자이고 누가 그렇게 하도록 도와주시는 역할을 담당하시는 분인가에 대해서 견해가 동일하다. 다만 차이점은 CEV가 다른 사본에 근거하여 ‘우리’ 대신에 ‘you’라는 읽기를 채택했다는 것이다.

“거기에 나는, 예수께서 활동을 시작하신 때로부터 그가 택하신 사도들에게 성령을 통하여 지시를 내리시고 하늘로 올라가신 날까지 하신, 모든 일을 기록했습니다.” (『표준』 행 1:2) 『개역』과 『개역개정』은 ‘성령으로’로 번역했다. 『200』은 ‘성령으로 뽑으신 사도들에게 명을 내리시고’하고 번역함으로써 ‘성령으로’라는 어구가 ‘뽑으신’ 수식하는 부사구로 이해되도록 해 놓았다. 이것은 원문의 구조에 전혀 부합되지 않는다. 『개역』과 『개역개정』의 번역과 같이 ‘예수께서 사도들에게 성령으로 명하셨다’는 것은 무슨 뜻인가? 우리말에서 ‘…(으)로’라는 조사는 첫째로 무슨 일을 하는 데 사용하는 연장이거나 수단, 방법을 가리킨

15) 지금까지 우리가 다룬 것은 하나님이 주어로 등장하는 문장 속에서 ‘ $\delta\iota\alpha$  + 예수 그리스도’라는 어구의 의미가 무엇인가를 밝히는 것이었다. 『공동』의 문장처럼 사람이 주어로 등장하는 문장 속에 들어 있는 이 어구의 의미는 전혀 다르게 해석해야 한다. 왜냐하면 사람이 예수 그리스도를 그의 대행자로 부린다는 것은 있을 수 없는 일이기 때문이다. 그래서 ‘예수 그리스도를 힘입어’라는 번역이 나오게 된 것이다. 이러한 구문의 해석은 나중에 다른 항목에서 다룰 것이다.

다.16) 둘째로 일정한 식으로 동작함을 나타낸다.17) 셋째로 재료를 나타낸다.18) 넷째로 원인을 나타낸다.19) 다섯째로 자격을 가킨다.20) 여섯째로 어떤 행동의 결과로 얻어지는 것을 나타낸다.21) 일곱째로 차수를 가리킨다.22) 여덟째로 방향을 나타낸다.23) 아홉째로 행위자의 신분을 가리킨다.24) 열째로 시간을 나타낸다.25) 열한째로 행동이나 판단의 기준을 가리킨다.26) 열두째로 어떤 특정한 성격의 일이 어떤 결과를 일으키는 것을 가리킨다.27) 열셋째로 거래의 척도를 표시한다.28) ‘성령으로 명하다/지시를 내리다’는 말은 명하는/지시를 내리는 데 성령을 이용한다는 것을 뜻한다. 이 경우의 ‘성령’은 행위를 하는 인격적 존재를 뜻할 수 없다. 왜냐하면 우리말 어법에서 인격체를 연장어나 수단으로 사용하는 것을 나타내는 경우에 ‘…(으)로’라는 어조사를 사용하지 않기 때문이다. 여기서 성령이 인격체를 가리킨다고 하더라도 ‘성령으로’라는 어구는 원인이나 이유를 뜻할 수가 없다. 왜냐하면 우리말 어법에서 인격체가 원인이나 이유로 작용한다는 것을 나타내는 경우에는 ‘아무개로 말미암아’ 또는 ‘아무개로 인하여’ 또는 ‘아무개 때문에’라고 표현해야 하기 때문이다. 그렇다면 ‘성령으로’라는 어구의 ‘성령’은 무엇인가? 그것은 ‘성령의 감화’, ‘성령의 능력’, ‘성령의 계시’, ‘성령의 일깨우심’과 같은 어떤 것이다. 『공동』은 이것을 성령의 힘으로 이해했다. 그래서 ‘예수께서 사도들에게 **성령의 힘으로** 여러 가지 지시를 내리시다’로 번역했다. CEV는 ‘성령의 도우심’으로 이해하여 다음과 같이 번역했다. “But before he was taken up, he gave orders to the apostles he had chosen *with the help of the Holy*

16) ‘가위로 종이를 베다’; ‘컴퓨터로 문서를 작성하다’; ‘전철로 통근하다’; ‘전보로 소식을 전하다’; ‘그림으로 설명하다’; ‘완력으로 빼앗다’; ‘믿음/신앙으로 살다’; ‘하나님의 도움으로 승리하다’; ‘쉬운 방법으로 일을 처리하다’; ‘독서로 소일하다’.

17) ‘컷속말로 이야기하다’; ‘불쾌한 태도로 대하다’; ‘지성으로 노력하다’.

18) ‘쇠로 만든 말뚝’; ‘털실로 뜯장갑’; ‘과실로 담근 술’.

19) ‘추위로 화초가 얼어 죽다’; ‘장난삼아 한 말로 화를 내서는 안 된다’; ‘부모의 이혼으로 자녀들이 고아 신세가 되다’.

20) ‘농담으로 그렇게 말하다’; ‘어른으로 처신하기 힘들다’; ‘범인으로 지목하다’; ‘마지막으로 여가다’.

21) ‘포로로 하다’; ‘양자로 하다’; ‘사위로 삼다’.

22) ‘첫째로, 둘째로, 셋째로, 넷째로, 마지막으로’.

23) ‘아래로 떨어지다’; ‘파출소로 달려가다’; ‘북쪽으로 가는 열차’.

24) ‘아버리 자식에게 어떻게 그런 말을 할 수 있는가?’; ‘스승으로 해서는 안 되는 처신’; ‘애국자로 행세하다’; 이 경우에는 ‘…(으)로서’라고 말해도 된다. 각주 16과 18의 보기는 ‘…(으)로써’라고 말할 수도 있다.

25) ‘내일로 마감이다’; ‘사흘뒤에 찾아오다’.

26) ‘외모로 사람을 평가하다’; ‘목소리로 누구인지를 알아차리다’; ‘내 시계로 몇 시이다’; ‘어떤 기준으로도 불합격이다’; ‘내 판단으로는 내가 잘못이다’; ‘법으로 처벌되다’.

27) ‘실수로 일을 잘못 처리하다’; ‘착각으로 잘못 판단하다’; ‘학칙 위반으로 퇴학당하다’.

28) ‘날개로 팔다’; ‘무게로 팔다’; ‘도매금으로 사다’.

*Spirit.*” 『200』의 ‘성령으로’라는 부사구가 그러한 것과 꼭 마찬가지로 *with the help of the Holy Spirit*라는 어구가 형용사절 속의 *chosen*을 수식하는 부사구인지 문장의 본동사인 *gave*를 수식하는 부사구인지를 문장 구조상으로는 어느 한 쪽으로 확정하는 것이 전혀 불가능하다. 영어 성경 가운데서 오직 *Rheims*와 *NASB*만이 *by the Holy Spirit*로 번역했다. 이 경우에도 *the Holy Spirit*가 인격적 존재를 뜻할 수가 없다. 왜냐하면 영어 어법에서 ‘by + 인격적 존재’로 구성된 어구는 과거분사의 의미상의 주어를 표시하는 경우와 제조·제작·발명·창작 따위의 행위자를 가리키는 경우에 사용되기 때문이다.<sup>29)</sup> 그러니까 *by the Holy Spirit*는 성령의 감화를 받아서, 또는 성령의 능력을 힘입어서/이용하여 예수께서 사도들에게 지시를 내렸다는 것을 뜻하는 셈이 된다. 나머지 영어 성경은 모두, 심지어 *AV*조차도 *through the Holy Spirit*로 번역했다. ‘성령을 통하여’와 *through the Holy Spirit*라는 표현에 나오는 성령/*the Holy Spirit*는 인격적 존재를 지칭한다. 우리말의 ‘통하다’라는 동사와 영어의 *through*, 독일어의 *durch*라는 전치사는 양편 사이에 내세우는 매개자, 중개자, 대행자를 목적어로 취한다. 어떤 공장의 사장이 통역을 통하여 외국인 노동자와 대화하는 경우와 비서를 통하여 외국인 노동자들에게 감봉을 통고하는 경우와 인사 부장을 통하여 외국인 노동자들을 해고시키는 경우에 ‘통하다’라는 동사의 목적어인 통역관, 비서관, 인사 부장은 각각 사장과 외국인 노동자들 사이에서 양편에게 의사소통을 연결해 주는 매개자, 사장의 의사를 상대방에 전달하는 중개자, 사장의 뜻을 실행하는 대행자 역할을 수행하는 인물이다. 예수께서 ‘성령을 통하여’(또는: *through the Holy Spirit*) 사도들에게 지시를 내리셨다면 성령이 수행한 역할은 무엇이었는가? 이 문제의 난점은 이 경우의 성령의 역할이 어느 공장의 사장과 외국인 노동자들 사이에서 매개자, 중개자, 대행자의 역할 어느 것에도 해당되지 않는 데 있다. 행 1:2는 부활하신 예수께서 아직 지상에 계시는 동안에 사도들을 직접 대면해서 지시를 내리신 일을 서술하는 것이기 때문에 예수는 무대 뒤로 물러서 계시고 성령이 대신 제자들 앞에 나서서 지시를 내렸다는 것은 전혀 실상에 부합되지 않는다. 그렇다면 예수께서 성령에 감동되어서 또는 성령의 능력을 빌어서 사도들에게 지시를 내리셨다고 보아야 하는가? 그럴 수 없다. 왜냐하면 누가/사도행전 기자가 ‘성령의 감화되어’ 또는 ‘성령의 힘으로’를 표현하는 경우에는 *εν τῷ πνεύματι* 또는

29) the computer program by Mr. A; the latest novel by Mr. B; a beautiful poem by Mrs. C, 링컨의 유명한 *Gettysburg Address*에 나오는 어구인 *the government of the people, by the people, for the people* 속에서 *the government by the people*은 국민이 이루어내는 정치라고 이해하는 것이 좋다. 또는 *the government ruled by the people*(=국민이 다스리는 정치)이라고 할 수 있다. 나머지는 *the government serving the people as the lords, the government working for the people*과 같은 의미이다.

$\pi\lambda\upsilon\rho\eta\varsigma\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ 라고 기술하기 때문이다.<sup>30)</sup> 그렇다면 사도행전 기자는 1:2에서  $\delta\iota\alpha\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \alpha\nu\iota\omicron\upsilon$ (=through the Holy Spirit)라는 어구를 사용하여 무엇을 표현하려고 했는가? 그는 예수께서 사도들을 직접 대면해서 지시를 내리실 때에 예수 안에서 성령이 예수를 대리하여 말씀을 하시는 역할을 수행했다는 것을 표현하려고 했을 것이다. ‘성령을 통하여’ 또는 through the Holy Spirit로 번역하는 것이 원문의 의미에 가장 어울린다고 보아야 할 것이다.

“그것(=율법)은 천사들을 통하여 한 중개자의 손으로 제정되었습니다.”(『표준』 갈 3:19) 『개역개정』, 『공동』, 『200』은 『표준』과 마찬가지로 ‘천사들을 통하여’로 번역했다. 『개역』은 ‘천사들로 말미암아’로 번역했다. NEB, NRSV, NASB, NIV, JBE는 through angels로 번역했고 AV, Rheims, NAB는 by angels로 번역했다. 율법을 제정하신 분은 누구란 말인가? AV, Rheims, NAB의 by the angels라는 표현은 수동태 문장의 능동태 주어를 가리키기 때문에 율법을 제정한 것은 천사들이라는 사실을 나타낸다. 만일 원문이 그러한 의미를 표현하려고 했다면  $\delta\iota\alpha$ 라는 전치사 대신에  $\upsilon\pi\omicron$ 라는 전치사를 사용했을 것이다. 굳이 ‘ $\delta\iota\alpha$  + 천사들’이라고 표현한 까닭은 율법을 제정하는 과정에서 천사들이 담당하는 역할은 다만 대행자로서의 역할이었다는 나타내야 했기 때문이다. 이러한 표현은 하나님을 율법 제정의 원동자로 상정하고 있다.

살전 4:14의 ‘ $\delta\iota\alpha$  + 예수’를 ‘데리고 오다’라는 동사를 수식하는 부사구로 보는 경우에는 ‘예수를 통하여’로 번역해야 한다. “이와 같이 하나님께서 죽은 사람들을 **예수를 통하여** 그와 함께 데리고 오실 것입니다.” 이 경우에 ‘예수를 통하여’라는 어구는 ‘예수를 시켜서’, ‘예수를 내세워서’를 뜻한다. 명백하게 이렇게 번역한 성경은 NRSV, NAB, Amp, LB, ZB, EIN, Wilckens이다. Rheims는 ‘잠자는 사람들’(=죽은 사람들)의 수식구로 보면서도 through Jesus로 번역했으며 『200』 더 그런 식으로 번역했다. “마찬가지로 하느님께서서는 예수를 통하여 죽은 사람들을 그분과 함께 데려 오실 것입니다.” 그러나 원문의 구조를 정확하게 분석하면 ‘ $\delta\iota\alpha$  + 예수’라는 어구는 ‘잠들다’라는 단순과거 분사가 명사로 사용된 것을 수식한다. 그러면 다음과 같이 번역할 수 있다. “이와 같이 하나님께서 **예수 안에서** 잠든 사람들도 그와 함께 데리고 오실 것입니다.” 이러한 식으로 번역한 성경은 『표준』, 『공동』, 『개역』, 『개역개정』, AV, NEB, NASB, NIV, JBE, JBG<sup>31)</sup>이다. ‘예수 안에서’는 ‘예수를 믿는 상태에서’, ‘예수를 믿는 처지에서’, ‘예수를 믿는 사람으로’를 뜻한다. 문제는 ‘ $\delta\iota\alpha$  + 예수’라는 어구를 이렇게 번역하는 것이 타당한 것인가이다. 전치사  $\delta\iota\alpha$ 는 일정한 시간이나 장소 전체에 뻗어 미치는 것

30) 눅 2:27; 4:1; 마 2:28 참조.

31) JBD는 *Die Jerusalemmer Bibel in Deutsch*이다.

을 뜻한다. 고후 5:10의  $\tau\alpha \delta\iota\alpha \tau\omicron\upsilon\sigma \sigma\omicron\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ 는 ‘육신을 입고 사는 동안에 행한 일들’(=the things done in his body, the things done while in the body)을 뜻한다. In Jesus가 ‘예수를 믿는 상태/처지에’를 뜻한다면  $\delta\iota\alpha \text{I}\eta\sigma\upsilon\varsigma$ 는 ‘예수를 믿는 전 기간에/예수를 믿는 동안에’를 뜻할 수 있다.

15) “만물이 창조되었다.”, “만물이 생겨났다.” “만물이 존재한다.”, “세상을 창조하였다.” 따위의 명제를 표현하는 데 사용된  $\delta\iota\alpha$ -어구를 어떻게 번역해야 하느냐 하는 문제는 쉽지 않다. 왜냐하면  $\delta\iota\alpha$ 의 목적어로 등장하는 하나님의 아들, 그리스도, 또는 하나님을 창조주 자신으로 보아야 하느냐 창조 작업의 대행자 또는 참여자로 보아야 하는지를 확정짓기 어렵기 때문이다.

“하나님께서서는 이 아들을 만물의 상속자로 세우셨습니다. 그를 통하여 온 세상을 지으신 것입니다.”(『표준』 히 1:2 『공동』과 『200』은 각각 ‘당신의 아들을 통해서’, ‘그를 통하여’로 번역했다. 『개역』과 『개역개정』은 각각 ‘저로 말미암아’, ‘그로 말미암아’로 번역했다. 여기서는 능동태 문장을 사용하여 창조하신 분을 하나님으로 명시했으니까 그의 아들은 창조 작업의 동참자 또는 대행자로 표시하는 더 이상의 방법은 없다. 그래서 이 어구는 ‘그를 통하여’로 번역하는 것이 좋을 것이다. 그 의미는 ‘그를 내세워서’ 또는 ‘그를 시켜서’이다. NEB, NRSV, NASB, NIV, JBE는 through him으로 번역했으며 AV와 Rheims는 by him로 번역했다. 그런데 CEV가 by him으로 번역한 것은 이해할 수 없다. Amp는 by and through him으로 번역했는데 그것은 이 어구를 번역하는 데 무슨 전치사를 사용해야 하느냐 하는 문제가 얼마나 어려운 일인지를 단적으로 잘 보여준다.

“만물은 그분을 통해서 그리고 그분을 위해서 창조되었습니다.”(『공동』 골 1:16 하반) 『표준』과 『200』은 ‘그분으로 말미암아’로, 『개역』과 『개역개정』은 ‘그로 말미암고’로 번역했다. NEB, NRSV, NAB, JBE는 through him으로 번역했으며 AV, Rheims, NASB, NIV와 기이하게도 CEV는 by him으로 번역했다. Amp는 by him으로 번역해 놓고 괄호 안에 by His service, intervention이라는 보충 설명을 첨가해 놓으면서 또 in him을 덧붙였다. 하나님의 아들을 천지만물의 창조자로 보는 것은 그리스도교 신앙고백의 주요한 요소에 속한다. 이 본문에서처럼 수동태 문장으로 작성되었고 하나님의 아들이 전치사  $\delta\iota\alpha$ 의 목적어로 표시되어 있을 경우에 하나님의 아들을 창조 작업을 수행하신 분으로 보는 것은 무리가 아니다. 그렇지만 16절 전후에 모든 일을 주관하시는 하나님이 명백히 제시되어 있기 때문에 16절의 수동태 문장에서도 하나님의 창조 작업의 원동자로 전제되어 있다고 보는 것이 더 타당하다. 아들은 아버지의 위탁으로 이 창조 작업에 참여하신 분 또는 이 창조 작업을 대행하신 분으로 보아야 할 것이다. 그렇다면 ‘그를

통해서' 또는 **through him**으로 번역하는 것이 가장 적절하다.

“만물이 그에게서 나고, **그로 말미암아** 있고, 그를 위하여 있습니다.” (『표준, 롬 11:36 하반). 『200』은 ‘그분으로 말미암아 있고’로, 『공동』은 ‘그분으로 말미암고’로, 『개역』과 『개역개정』은 ‘주로 말미암고’로 번역했다. AV, NRSV, NASB, NAB, NIV, Amp는 **through him**으로 번역했으며 Rheims만이 **by him**<sup>32)</sup>으로 번역했다. NEB는 이 구절을 “Source, Guide, and Goal of all that is.”로 번역했다. CEV는 “All things were made *because of him*.”으로 번역했다. JBD는 “*Durch ihn ist alles*.”라고 번역했는데 JBE는 “Everything there *is caused by him*.”으로 번역했다. 우리말의 ‘말미암다’은 원인을 표시하기도 하지만 유래 또는 근원을 표시하기도 한다. “만물이 그분으로 말미암아 있다.” 또는 “만물이 그로 말미암았다.”라는 말은 그는 만물의 근원이라는 사실을 나타낸다.

“만물이 **그분으로 말미암아** 있고, 우리도 **그분으로 말미암아** 있습니다.” (『표준, 고전 8:6 하반) 이 구절은 앞의 롬 11:36과 구문 및 내용이 꼭 같다. 그럼에도 불구하고 AV, NEB, CEV는 양쪽을 전혀 다른 문장으로 번역해서 전혀 다른 의미를 나타내게 한 것은 납득이 되지 않는다. 이것은 아마도 양쪽의 초역자가 다른 사람이었고 그들의 초역을 교열 과정에서 통일적으로 조정할 수 없었기 때문일 것이다. AV는 “*By whom are all things, and we by him*.”으로, NEB는 “*…through whom all things came to be, and we through him*.”으로, CEV는 “*Everything was made by him, and by him life was given to us*.”으로, JBE는 “*…through whom all things come and through whom we exist*.”<sup>33)</sup>라고 번역했다. Amp는 “*…through and by Whom are all things and through and by Whom we (ourselves exist)*.”라고 번역했다. 『공동』은 “**그분을 통해서** 만물이 존재하고 우리도 **그분으로 말미암아** 살아갑니다.”라고 번역했다. 『200』은 이전 것과 같은 식으로 “모든 것은 **그분으로 말미암아** 있고 우리도 **그분으로 말미암아** 있습니다.”라고 번역했다. Rheims, NRSV, NASB, NAB, NIV도 이전 것과 꼭 같이 번역했다.

요한복음 서언은 천지만물과 세상이 생겨난 유래를 서술하는 장엄한 서사시다. 여기서 창조자가  $\delta\iota\alpha$ -구 속에 표시되었다. 3절에서 그 창조자를 ‘말씀’이라고 지칭했고 4, 5, 7, 8, 9절에서는 그 ‘말씀’을 빛이라고 일컬었다. 이 ‘말씀’은 선재한 하나님의 아들을 지칭하는 칭호이지 언어 자체라든가 우주의 근원이 되는 이성과 같은 어떤 원리가 아니다. 2, 3, 4, 10, 11, 12절에서는 이 ‘말씀’ 또는 ‘빛’을

32) Who is this poem by?(이 시는 누가 지었는가?) - It is by Mr. A.(A씨가 지었다.) 이와 같이 Rheims의 “All things are by him.”은 “만물은 그가 지었다.”라는 의미이다.

33) JBE는 각주란에 하나의 다른 번역을 제시해 놓았다. “*…through whom all things (come) and through whom we (go to the Father)*.” 이 번역은 아마도 요 14:6의 사상을 투영한 것이라고 볼 수 있다.

대명사로써 지시했다. 거의 모든 번역들은 이 대명사를 인칭대명사로 번역하지 중성 대명사로 번역하지 않는다. 그것은 여기에 등장하는 ‘말씀’과 ‘빛’을 선제한 하나님의 아들로 보기 때문이다.

“만물은 그분으로 말미암아 생겨났고 생겨난 것치고 그분 없이 생겨난 것은 하나도 없다.” (『200』 요 1:2) 『공동』은 “모든 것은 말씀을 통하여 생겨났고 이 말씀 없이 생겨난 것은 하나도 없다.”라고, 『개역』과 『개역개정』은 “만물이 그로 말미암아 지은 바 되었으니 지은 것이 하나도 그가 없이 된 것이 없느니라”라고, 『표준』은 “모든 것이 그로 말미암아 창조되었으니 그가 없이 창조된 것은 하나도 없다.”라고 번역했다. ‘그분으로 말미암아 생겨났다’는 말에서 ‘그분으로 말미암아’는 생겨난 유래와 근원을 뜻한다. 즉 만물이 생겨나게 된 근원이 그에게 있다는 것, 그러니까 그분이 만물을 생성시킨 창조자라는 것을 뜻한다. ‘말씀을 통해서 생겨났다’는 것은 만물이 생겨나게 하는 데에 말씀이 매개체/매개자 역할을 했다는 것을 뜻한다. 이렇게 번역하면 창조 작업에 참여한 선제한 하나님의 아들의 창조자로서의 역할이 창조 작업의 매개자 또는 중개자로서 담당할 역할로 격하된다. ‘만물이 그로 말미암아 지은 바 되다’와 ‘모든 것이 그로 말미암아 창조되다’라는 것은 부정확한 표현이다. 수동태 구문에 연결된  $\delta\iota\alpha$ -구는 창조 작업의 중개자 또는 수행자를 나타내는 것인데 ‘그로 말미암아’라는 어구는 ‘그가 인연이 되어서/그 사람 때문에’를 뜻하므로 원문의 의미에 완전히 어긋난다. 영어 성경은 (1) were made by him (AV, Rheims), (2) came into being/came to be through him (NEB, NRSV, NAB, JBE), (3) came into being by Him (NASB), (4) was made through him (NIV), (5) was made and came into existence through Him (Amp)이라는 형식으로 번역했다. CEV는 전혀 독특하게 “And with the Word, God created all things. Nothing was made without the Word.”라고 번역했다. “모든 것이 그로 말미암아 생겨났다.” 다음 네 가지 번역이 가장 권장할 만 하다고 할 것이다. “All things were made by him.” “All things came into being/came to be through him.” “Alle Dinge sind durch dasselbe geworden.” (ZB, JBD, EIN).

“세상이 **그로 말미암아** 생겨났는데도, 세상은 그를 알아보지 못하였다.” (『표준』 요 1:10) 이 구절은 3절과 구문이 완전히 일치한다. 두 구절을 다르게 번역한 것만 예로 들겠다. NASB은 3절은 “All things came into being by Him.”으로, 10절은 “The world was made through Him.”으로 번역했고, 『표준』은 “모든 것이 그로 말미암아 창조되었다.” “세상이 그로 말미암아 생겨났다.”라고 번역했다.

요 1:17은 상반절과 하반절이 똑 같은 구문으로 되어 있지만 우리말로는 양쪽의 부사구를 다른 형식으로 번역하는 것이 좋다.

- 『표준』 율법은 모세를 통하여 받았고, 은혜와 진리는 예수 그리스도로 말미암아 생겨났다.
- 『공동』 모세에게서는 율법을 받았지만 예수 그리스도에게서는 은총과 진리를 받았다.
- 『200』 사실 율법은 모세로 말미암아 주어졌지만 은총과 진리는 예수 그리스도로 말미암아 비롯되었다.
- 『개역』 율법은 모세로 말미암아 주신 것이요 은혜와 진리는 예수 그리스도로 말미암아 온 것이라.
- 『개역개정』 율법은 모세로 말미암아 주어진 것이요 은혜와 진리는 예수 그리스도로 말미암아 온 것이라
- AV “For the law was given *by Moses*, but grace and truth came *by Jesus Christ*.”
- NASB For the law was given *through Moses*; grace and truth were realized *through Jesus Christ*.
- CEV The law was given *by Moses*, but *Jesus Christ* brought us undeserved kindness and truth.
- Comp<sup>34)</sup> The law was indeed given *by Moses*; grace and truth came *through Jesus Christ*.

여기서 모세는 인간이요 예수 그리스도는 하나님의 아들이므로 선제한 신적 존재이다. 모세는 중개자로서 율법을 우리에게 전달해 주는 역할을 수행했다. 우리는 모세를 통해서 율법을 받았다. 예수 그리스도는 신적 존재이기 때문에 은혜와 진리를 단순히 중개하시는 분이 아니라 그분은 은혜와 진리가 생겨나는 바로 그 근원이다. 그분에게서 은혜와 진리가 나오는 것이다. 도대체 *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* 라는 어구에서 그러한 의미를 도출할 수 있는가? 전치사 *διὰ*는 공간적인 운동을 가리킬 경우에는 어떤 물체를 이쪽 끝에서 저쪽 끝까지 관통하는 것을 뜻한다. 그 운동의 전 과정을 하나의 단위로 기술하는 경우에는 ‘무엇이 무엇을 통해서 지나가다/지나오다’라고 말할 것이다. 그러나 다른 한 쪽에 서서 보는 사람의 눈에는 ‘무엇이 무엇에서 나오는’ 현상만 보일 것이다. 따라서 그 사람은 “무엇이 무엇에서 나온다.”고 표현할 수 있다. 예를 내가 메가폰으로 말을 하면 나는 매목소리의 음파를 메가폰의 관을 통해서 이쪽 입구에서 저쪽 출구까지 내보낸다. 청중은 ‘메가폰에서 나오는’ 내 말을 듣는다. 마 4:4에 ‘하나님의 입을 통해서’라는 어구가 있다. 이것은 외부의 어떤 제3자가 그의 말을 이쪽에서 저쪽으로 내보내는 데 하나님의 입을 중간 통로로 사용했다는 것을 뜻하지 않는다. 청중의 견지에서는 하나님의 말씀이 하나님의 입에서 나오는 것을 듣는다. “사람이 빵으

34) Comp=NEB, NRSV, NIV, JBE, Amp.



로만 살 것이 아니라, 하나님의 입에서 나오는 모든 말씀으로 살 것이다.” 이와 같이 **δια**는 출처 또는 근원을 지시하기도 한다. 『개역개정』이 상반절을 수동태 문장으로 바꾼 것은 오히려 개악에 속한다.

갈 1:1에도 **δια**-구 두 개가 서로 다른 의미로 사용되었다. 초두에 이 서신의 발신자의 이름인 ‘바울’이 나오고 ‘사도’라는 낱말이 나온다. 그들은 동격 관계이다. 즉 그것은 사도인 바울이 이 편지를 써 보내는 발신자임을 표시한다. 이 사도를 수식하는 형용사구가 세 개 첨가되었는데 둘째 것과 셋째 것이 둘 다 **δια**로 시작하는 형용사구이다. 즉 **δι’** **ανθρωπου**(=through a human being)와 **δια** **Ιησου Χριστου και θεου πατρος**(=from Jesus Christ and God the Father)이다. 인간을 통해서 사도가 된다는 것을 인간을 중개자로 해서 사도로 임명되는 것을 뜻하는데 이 경우에 **δια**의 목적어인 인간은 더 높은 어떤 권위적 존재와 바울 사이에서 중개자 역할을 수행한 것을 뜻한다. 셋째 형용사의 전치사 **δια**의 목적어는 예수 그리스도와 하나님 아버지이다. 그러면 예수 그리스도와 하나님 아버지는 그들 자신보다 더 높은 존재와 바울 사이에서 바울을 사도로 임명하는 데 중개자 역할을 수행했다는 것을 뜻하는가? 그럴 수 없다. 왜냐하면 예수 그리스도와 하나님 아버지에게는 그들보다 더 높은 존재가 있을 수 없기 때문이다. 그러므로 이 셋째 형용사구의 **δια**는 둘째 형용사구의 **δια**와 똑 같은 의미 기능을 한다고 보아서는 안 된다. 예수 그리스도와 하나님 아버지는 바울을 사도로 택하시고 임명하신 장본인이다. 그러므로 둘째 형용사구의 사람은 바울이 사도로 임명받는 데에 단지 중개자 역할을 담당할 인물로, 셋째 형용사구의 예수 그리스도와 하나님 아버지는 바울을 직접 사도로 임명하신 장본인으로 해서 번역해야 한다. 명사를 수식하는 형용사구를 우리말로 번역할 경우에는 반드시 그 사이에 동사적 요소의 이음새가 끼워 넣어야 한다. **appointed** 또는 **commissioned**라는 과거분사를 보충하여 해석하는 것이 좋다. 둘째 형용사구는 그 앞에 부정어가 붙어 있기 때문에 둘째와 셋째 형용사구를 연결해서 번역하려면 ‘...이 아니라 ...인’(영어의 **not...but**의 번역과 같음)으로 해야 한다. 그러면 이 두 형용사구가 사도를 수식하는 것을 번역하면 그것은 ‘어떤 사람의 중개로 임명받은 것이 아니라 예수 그리스도와 하나님 아버지께서 임명해 주신 사도’이다. 왜 예수 그리스도와 하나님 아버지를 **υπο** 라는 전치사의 목적어로 하지 않았는가? 그렇게 하면 예수 그리스도와 하나님 아버지 밑에 종속된/예속된 사도라는 뜻이 되기 때문이다.

16) **δια**가 인격체를 목적어로 하는 경우에 어떤 일이 그를 매개로 해서 일어나는 것을 뜻한다. 그는 물리적인 통과 공간을 뜻하는 것이 아니라 적극적인 역할을 한다.

“걸려 넘어지게 하는 일이 생기지 않을 수는 없지만, **그러한 일을 일으키는 사람은 화가 있다.**” (눅 17:1) 그 사람을 통해서 그러한 일이 일어난다는 것을 뜻한다.

“인자는 하나님께서 정하신 대로 가지만, **인자를 넘겨주는 그 사람에게는 화가 있다.**” (눅 22:22) 그 사람을 통해서 인자가 사람들의 손에 넘겨진다는 것을 뜻한다.

“**그들을 통해서** 기적이 일어나다” (행 4:16)

“**한 사람을 통하여** 죄가 세상에 들어오고 **그 죄를 통하여** 죽음이 들어왔다.” (롬 5:12)

“아담 한 사람의 범죄 때문에 **그 한 사람을 통하여** 죽음이 왕노릇 하게 되었다면, 넘치는 은혜와 의의 선물을 받은 사람들은, 예수 그리스도 **한 분을 통하여**, 생명 안에서 왕노릇 하게 되리라는 것은 더욱 확실합니다.” (롬 5:7)

“**한 사람을 통하여** 죽음이 들어왔으니, 또한 **한 사람을 통하여** 죽은 사람의 부활도 옵니다.” (고전 15:21)

“**아블로와 나는** 여러분을 믿게 한 일꾼이며” (고전 3:5) 여러분이 아블로와 나를 통해서 믿게 되었다는 것을 뜻한다.

“**모세의 인도로** 이집트에서 나온 사람들” (히 3:16)

“...를 통해서’ 오는 것은 ‘...에서’ 오는 것이라고 할 수도 있다.

“그러므로 믿음은 들음에서 생기고, 들음은 그리스도를 전하는 **말씀에서** 비롯됩니다.” (롬 10:17) ‘말씀에서’는 δία가 사용되고 ‘들음’에서는 εκ가 사용되었다.

“무슨 말이든 행도이든지 무엇을 하든지, **…그분에게서** 힘을 얻어서 하고” (3:17)

“하나님의 의는 예수 그리스도를 믿는 **믿음에서** 오는 의인데…” (롬 3:22)

“여자가 남자에게서 난 것과 마찬가지로, 남자도 **여자의 몸에서** 났습니다.” (고전 11:12) ‘남자에게서’는 ‘εκ …’, ‘여자에게서’는 ‘δία…’로 표현했다.

이 어구가 타동사 구문에 종속된 부사구일 경우에는 주어가 그 인물을 수단으로 의도적으로 이용하는 것을 뜻한다.

“내가 여러분에게 보낸 사람들 가운데 **누구를 통해서** 여러분을 착취한 일이 있습니까?” (고후 12:17) 『개역』과 『개역개정』은 연장을 뜻하는 조사 ‘…(으)로’ ‘누구로’로 번역했고 『200』은 ‘누군가를 앞잡이로 내세워’로 번역했다. AV와 Rheims만 by를 사용하고 나머지는 모두 through를 사용했다.

“내가 신실한 형제로 여기는 **실루아노의 손을 빌어서** 나는 여러분에게 몇 마디 썼습니다.” (벧전 5:12)

“여러분은 그를 불법한 자의 손을 빌어서 십자가에 못박아 죽였습니다.” (행 2:23)

예수 그리스도가 **δία**의 목적어인 경우에는 ‘그분의 도움으로’, ‘그분을 힘입어’라고 번역할 수도 있다.

“우리 주 예수 그리스도를 힘입어 부탁드립니다.” (롬 15:30)

“그러나 우리는 이 모든 일에서 우리를 사랑하여 주신 **그분을 힘입어서**, 이기도도 남습니다.” (롬 8:37)

성령이 **δία**의 목적어인 경우에는 ‘성령의 감동을 받아’, ‘성령을 힘입어’로 번역할 수 있다.

“그들은 **성령의 지시를 받아서**, 바울에게 예루살렘에 올라가지 말라고 간곡히 말하였다.” (행 21:4) 성령의 감동을 받아서 그렇게 했다는 것을 뜻한다.

17) **δία**는 연장/기구, 재료, 수단, 방법을 표시한다.

“**떡과 붓으로** 써 보내다” (요삼 13) 먹은 편지를 쓰는 데 사용하는 재료이고 붓은 기구/도구이다.

“**종이와 떡으로** 써 보내다”(요이 12)

“우리는 오른손과 왼손에 의의 무기를 들고” (고후 6:7)

“나는 **편지로** 여러분에게 겁을 주려고 하는 것처럼 보이고 싶지 않습니다.” (고후 10:9)

“우리가 떠나 있을 때에 **편지로** 하는 말과 함께 있을 때에 행하는 일 사이에는” (고후 10:11)

“온 몸은 머리이신 그리스도께 속해 있으며, 몸에 갖추어져 있는 각 **마디를 통하여** 연결되고 결합됩니다.” (엡 4:16)

“그대가 하나님의 선물을 **돈으로** 사려고/획득하려고 생각하였으니, 그대는 그 돈과 함께 망할 것이오.” (행 8:20) 『개역』은 ‘돈을 주고’라고 잘 번역했다.

“하나님께서서는 여러분의 믿음을 단련하셔서, **불로** 단련하지만 결국 없어지고 마는 금보다 더”

“하나님께서 자기 아들의 **피로** 사신 교회를 돌보게 하셨습니다.” (행 20:29)

“그는 염소와 송아지의 **피로써**가 아니라, 자기의 **피로써**, 우리에게 영원한 구원을 주셨습니다.” (히 9:12)

“우리는 그의 **피로** 구속 곧 죄 용서를 받게 되었습니다.” (엡 1:6)

“원수된 것을 **십자가로** 소멸하시고 이 둘을 한 몸으로 만드셔서” (엡 2:16)

“나 바울은 그리스도의 **온유하심과 관대하심을 힘입어서** 여러분을 권면합니다.” (고후 10:1)

“이와 같이 여러분도 **방언을 사용하기 때문에** 분명한 말을 하지 않는다면, 그 말이 무슨 뜻인지 남이 어떻게 알겠습니까?”(고전 14:9) ‘방언을 사용함으로써’, ‘방언을 함으로써’와 같은 뜻이다.

“따라서 우리가 하나님께 받는 **그 위로로**, 우리도 온갖 환난을 당하는 사람들을 위로할 수 있습니다.”(고후 1:4)

“누가 **철학이나 헛된 속임수로**, 여러분을 노획물로 삼을까 조심하십시오.”(골 2:8)

“여러분은 **세례로** 그리스도와 함께 묻혔고”(골 2:12) 이것은 ‘세례를 받음으로써’와 같은 뜻이다.

“그대가 장로들의 안수를 받을 때에 **예언을 통하여** 그대에게 주신 그 언사를 소홀히 여기지 마십시오.”(딤후 4:14) 이것은 ‘예언의 말씀을 하여’와 같은 뜻이다.

“모든 것은 하나님의 **말씀과 기도로** 기록해 집니다.”(딤후 4:5)

“그것은 썩을 썩지 않게 된 것이 아니라, 썩지 않을 썩 곧 살아계시고 영원하신 하나님의 **말씀으로** 그렇게 되었습니다.”(벧전 1:23)

“하나님께서 주님을 살리셨으니, 그의 **권능으로** 우리도 살리실 것입니다.”(고전 6:14)

“하나님께서서는 **약속을 통하여** 아브라함에게 유업을 거저 주셨습니다.”(갈 3:18) 이것은 ‘약속을 수단으로 하여’(by means of the promise)라는 뜻이다.

“그들은 **믿음으로** 나라를 정복하고”(히 11:33) 이것은 ‘믿음을 가짐으로써’와 같은 뜻이다.

“여러분과 내가 서로의 **믿음으로** 서로 격려를 받고자 하는 것입니다.”(롬 1:12)

“우리는 예수 그리스도를 믿는 **믿음으로** 의롭게 되는 것임을 알고(갈 2:16)

“우리는 믿음으로 살아가지 **보는 것으로** 살아가지 않습니다.”(고후 5:7) 이것은 ‘믿음에 의거하여’, ‘보는 것에 의거하여’라는 뜻이다.

“가장 중요한 것은, 믿음이 **사랑을 통하여** 일하는 것입니다.”(갈 5:6) 이것은 사랑으로 작용하는 믿음을 뜻한다.

“우리가 우리 주 예수 그리스도의 **은혜로** 구원을 얻고, 그들도 꼭 마찬가지로 주 예수의 **은혜로** 구원을 얻는다고 우리는 믿습니다.”(행 15:11)

“나는 내가 받은 **은혜를** 힘입어서 여러분 각 사람에게 말합니다.”(롬 12:3)

“그러나 나를 모태로부터 따로 세우시고 **은혜로** 불러 주신 [하나님께서]”(갈 1:15)

“**율법으로는** 죄를 인식할 뿐입니다.” (롬 3:20)

“율법을 알고 범죄한 사람은 **율법을 따라** 심판을 받을 것입니다.” (롬 16)

“무슨 **법으로** 됩니까? 행위의 **법으로** 됩니까? …**믿음의 법으로** 됩니다.” (롬 3:27)

“**그럴듯한 말과 아첨하는 말로** 순진한 사람들의 마음을 속이는 것입니다.” (롬 16:18)

“나는 몹시 괴로워하며…**많은 눈물을 흘리면서**, 여러분에게 그 편지를 썼습니다.” 고후 2:4)

“**영광을 받거나, 수치를 당하거나, 비난을 받거나, 칭찬을 받거나**, 그렇게 합니다.” (고후 6:8)

“우리가 주 **예수의 이름으로** 여러분에게 무슨 지시를 내렸는지를, 여러분은 알고 있습니다.” (살전 4:2) 이것은 ‘예수의 권위에 의지하여’라는 뜻이다.

“그를 믿는 사람은 누구든지 **그의 이름으로** 죄 사함을 받는다고 하였습니다.” (행 10:43)

행위명사가 목적어로 사용될 경우에는 ‘…함으로써’라고 번역할 수 있다.

“하나님을 공경하는 여자에게 어울리게, **착한 행실로** 치장하기를 바랍니다.” (딤후 2:10)

“그러나 여자가 믿음과 사랑과 거룩함을 지니고, 정숙하게 살면, **아이를 낳는 일로** 구원을 얻을 것입니다.” (딤후 2:15)

“우리 앞에 놓인 달음질을 **참으면서** 달려갑시다.” (히 12:1) 원문은 ‘인내로써’이다.

“나그네 대접하기를 소홀히 하지 마십시오. 어떤 이들은 **나그네를 대접하다가**, 자기도 모르는 사이에 천사들을 대접하였습니다.” (히 13:2) 원문은 ‘손님 대접을 통하여’이다.

“그리스도 예수 안에서 **복음으로** 내가 여러분을 낳았습니다.” (고전 4:15) 이것은 ‘복음을 선포함으로써’라는 뜻이다.

“하나님께서서는 **우리의 복음으로** 여러분을 부르시고, 여러분에게 우리 주 예수 그리스도의 영광을 얻게 하셨습니다.” (살후 2:14) 이것은 ‘우리의 복음선포 활동으로’라는 뜻이다.

“시몬은 사도들이 **손을 없어서** 성령을 받게 하는 것을 보고” (행 8:18) 원문은 ‘안수를 통하여’이다.

“여러분은 게으른 사람이 되지 말고, **믿음과 인내로** 약속을 상속받는 사람이 되어야 합니다.” (히 6:12) 이것은 ‘믿고 인내함으로써’라는 뜻이다.

“그리하면 비록 말씀에 복종하지 않는 남편일지라도, 말을 앎고도 아내 **여러**

분의 행실로 말미암아 구원을 얻게 될 것입니다.”(벧전 3:1) 이것은 ‘여러분이 그렇게 행동함으로써’라는 뜻이다.

그리스어 전치사  $\delta\iota\alpha$ 는 2격을 지배하는 경우와 4격을 지배하는 경우가 있다. 2격을 지배하는  $\delta\iota\alpha$ -어구는 어떤 물체 또는 공간을 통과하는 것, 일정한 시간이 전 기간을 경과하는 것 따위의 물리적 운동을 표현하는 데 사용되기도 하고 어떤 일을 하는 데 이용되는 기구, 재료, 수단, 방법 등을 지시하는 데 사용되기도 한다. 그리고  $\delta\iota\alpha$ 가 4격을 지배하는 경우에는 원인·이유·목적(purpose) 표시하는 데 사용된다. 2격을 지배하든지 4격을 지배하든지 이러한 의미로 사용되는  $\delta\iota\alpha$ -어구는 그 의미를 이해하거나 번역하는 데 별다른 어려움이 없다. 뜻을 이해하거나 번역하는 데 유난히 어려움을 자아내는 것은 중개자 또는 대행자를 지칭하는  $\delta\iota\alpha$ -어구이다. 특별히 초자연적 존재가 이 문장의 주어로 등장하는 경우에 더욱 더 그러하다. 어려운 문제는 주어와 중개자 또는 대행자에게 그 일을 수행하는 행위의 몫을 각각 얼마큼이나 부여해야 하는지를 결정하는 것이다. 이것은 그리스어 원문 자체로도 쉽사리 해결될 수 없다. 하물며 번역문으로는 더 더욱 그러하다. 우리말 성경에는 이러한  $\delta\iota\alpha$ -어구가 주로 ‘...로 말미암아’와 ‘...를 통하여’라는 말로 번역되어 있다. 많은 경우에 있어서 우리는 이러한 표현이 너무나 불명확하다는 것을 우리는 발견했다. 따라서 이러한 종류의  $\delta\iota\alpha$ -어구를 적절하게 번역하는 새로운 방법을 개발하는 것이 미래의 성서 번역자들에게 부여된 중대한 과제이다.

### \* 주요어

전치사  $\delta\iota\alpha$ ,  $\delta\iota\alpha$  어구,  $\delta\iota\alpha$ 의 목적어,  $\delta\iota\alpha$ 의 기능, 성경 번역.

<표 1> δια 구의 역본별 번역 예

역본 장절	표준	공동	200	개역	개역개정	AV	NEB	NRSV	NASB	NAB	NIV
Mt 2:5 피동	→ 능동 δια의 목적어 → 주어	→ 명사형 예언서의 기록	피동 → 명사형 예언자의 글에 기록되어 있다	피동 ~로	피동 ~로	피동 by~	→ 능동 → 명사형 the prophecy which reads	피동 by~	피동 by~	피동 . through	→ 능동 what the prophet has written
15 피동	→ 능동 ~를 시켜서	→ 능동 ~를 시켜	→ 능동 ~를 시켜	→ 능동 ~로	→ 능동 ~를 통하여	피동 by~	→ 능동 through	피동 through	피동 through	→ 능동 through	→ 능동 through
17 피동	→ 능동 ~를 시켜서	→ 능동 ~를 시켜	→ 능동 ~를 시켜	→ 능동 ~로	→ 능동 ~를 통하여	피동 by~	피동 through	피동 through	피동 through	피동 through	피동 through
23 피동	→ 능동 ~를 시켜서	→ 능동 ~를 시켜	→ 능동 ~를 시켜	→ 능동 ~로	→ 능동 ~로	피동 by~	피동 through	피동 through	피동 through	피동 through	피동 through
3:3 피동	→ 능동 δια의 목적어 → 주어	→ 능동 δια의 목적어 → 주어	→ 능동 ~를 시켜	→ 능동 ~로	→ 능동 ~를 통하여	피동 by~	→ 능동 δια의 목적어 → 주어	→ 능동 δια의 목적어 → 주어	피동 by~	→ 능동 δια의 목적어 → 주어	피동 through

<표 1> 계속

장절 \ 역본	표준	공동	200	개역	개역개정	AV	NEB	NRSV	NASB	NAB	NIV
4:14 피동	→능동 ~를 시켜서	→능동 ~를 시켜	→능동 ~를 시켜	→능동 ~로	→능동 ~를 통하여	피동 by~	→능동 διά의 목적어 →주어	피동 through	피동 through	피동 through	피동 through
8:17 피동	→능동 ~를 시켜서	→능동 διά의 목적어 →주어	→능동 ~를 시켜	→능동 ~로	→능동 ~를 통하여	피동 by~	→명사형 prophecy	피동 through	피동 through	피동 by~	피동 through
12:17 피동	→능동 ~를 시켜서	→능동 ~를 시켜	→능동 ~를 시켜	→능동 ~로	→능동 ~를 통하여	피동 by~	→명사형 prophecy	피동 through	피동 through	피동 through	피동 through
13:35 피동	→능동 ~를 시켜서	→능동 ~를 시켜	→능동 ~를 시켜	→능동 ~로	→능동 ~를 통하여	피동 by~	→명사형 prophecy	→명사 형	피동 through	피동 through	피동 through
21:4 피동	→능동 ~를 시켜서	→능동 ~를 시켜	→능동 ~를 시켜	→능동 ~로	→능동 ~를 통하여	피동 by~	→명사형 prophecy	피동 through	피동 through	피동 through	피동 through
24:15 피동	→능동 διά의 목적어 →주어	→능동 διά의 목적어 →주어	→능동 ~를 시켜	→능동 διά의 목적어 →주어	→능동 διά의 목적어 →주어	피동 by~	→능동 διά의 목적어 →주어	피동 by~	피동 through	피동 through	피동 through



<표 1> 계속

역본 장절	표준	공동	200	개역	개역개정	AV	NEB	NRSV	NASB	NAB
27:9 피동	→능동 ~를 시켜서	→능동 ~를 시켜	→능동 ~를 시켜	→능동 ~로	→능동 ~를 통하여	피동 by~	→명사형 prophetic utterance	피동 through	피동 through	피동 through
Lk 1:70 능동	능동 (~의 입)으로	능동 (~의 입)을 빌려	능동 (~의 입)을 통해·	능동 (~의 입)으로	능동 (~의 입)으로	능동 by~	능동 by~	능동 through	능동 by~	능동 through
18:31 피동	→능동 δυνα의 목적어 →주어	→능동 δυνα의 목적어 →주어	→능동 δυνα의 목적어 →주어	피동 ~로	피동 ~를 통하여	피동 by~	피동 by~	피동 by~	피동 through	피동 by~
Ac 1:16 능동	능동 (~의 입)을 빌어	능동 (~의 입)을 빌려	능동 (~의 입)을 빌려	능동 (~의 입)을 의탁하사	능동 (~의 입)을 통하여	능동 by~	능동 through	능동 through	능동 by~	능동 through
2:16 피동	→능동 ~를 시켜서	→능동 δυνα의 목적어 →주어	→능동 ~를 시켜	→능동 ~로	→능동 ~를 통하여	→능동 by~	→능동 δυνα의 목적어 →주어	피동 through	피동 through	피동 through

<표 1> 계속

역본 장절	표준	공동	200	개역	개역개정	AV	NEB	NRSV	NASB	NAB	NIV
43 피동 피동	피동 ~를 통하여	→능동 διὰ의 목적어 →주어	피동 ~를 통하여	피동 ~로 인하여	피동 ~를 통하여	피동 by~	피동 by~	피동 by~	피동 through	피동 through	피동 by
3;18 능동 능동	능동 (~의 입)을 빌려서	능동 (~의 입)을 빌려	능동 (~의 입)을 빌려	능동 (~의 입)을 의탁하사	능동 (~의 입)을 통하여	능동 by~	능동 →명사형	능동 through	능동 by~	능동 through	능동 through
14:3 피동 피동	→능동 (~의 손)으로 행하게 하셔서	→능동 (그들에게) 행하게 하셔서	→능동 (~의 손)으로 이루게 하시어	→능동 (~의 손)으로 행하게 하여 주사	→능동 (~의 손)으로 행하게 하여 주사	피동 by~	피동 at the hands of	피동 through	피동 by~	능동 through	→능동 by enabling them to do
15:7 능동 능동	능동 διὰ-구 생략	능동 (~의 입)을 빌려	능동 (~의 입)을 빌려	능동 (~의 입)에서	능동 (~의 입)에서	능동 by~	능동 from my lips	능동 through	능동 by~	능동 through	능동 from my lips
12 능동 능동	능동 ~를 통하여	능동 ~를 통하여	능동 ~를 통하여	능동 ~로 말미암아	능동 ~로 말미암아	능동 by~	능동 through	능동 through	능동 through	능동 through	능동 through

<표 1> 계속

역본 장절	표준	공동	200	개역	개역개정	AV	NEB	NRSV	NASB	NAB	NIV
19:11 능동	능동 (~의 손)을 빌어서	능동 (~의 손)으로	능동 (~의 손)을 통해	능동 (~의 손)으로	능동 (~의 손)으로	능동 by~	능동 through	능동 through	능동 by~	능동 at the hands of	능동 through
28:25 능동	능동 ~를 통하여	→능동 ~를 시켜	→능동 ~를 시켜	능동 ~로	능동 ~를 통하여	능동 by~	능동 through	능동 through	능동 through	능동 through	능동 through
Rm 1:2 능동	→능동 ~를 시켜서	능동 ~를 통하여	능동 ~를 통하여	능동 ~로 말미암아	능동 ~를 통하여	능동 by~	능동 through	능동 through	능동 through	능동 through	능동 through
15:18 능동	능동 ~를 시켜서	능동 나는 다만 그의 일꾼 노릇	능동 ~를 통해서	능동 ~로 말미암아	능동 ~를 통하여	능동 by~	능동 Christ's instrument	능동 through	능동 through	능동 through	능동 through
2Cor 2:14 능동	능동 ~를 통하여	능동 우리로 하여금 ...하게	능동 ~를 통해서	능동 ~로 말미암아	능동 ~로 말미암아	능동 by~	능동 he uses us to reveal...	능동 through	능동 through	능동 through	능동 through

<표 1> 계속

역본 장절	표준	공동	200	개역	개역개정	AV	NEB	NRSV	NASB	NAB
5:20 능동	능동 ~를 시켜서	→능동 ~를 시켜	능동 ~를 통해서	능동 ~로	능동 ~를 통하여	능동 by~	능동 his instrument	능동 through	능동 through	능동 through
2Tim 4:17 피동	능동 ~를 통하여	→능동 그리하여 나는 ...할 수 있었다	피동 ~를 통하여	피동 ~로 말미암아	피동 ~로 말미암아	피동 by~	피동 through	피동 through	피동 through	피동 through

**\* 약어표**

『공동』: 공동번역 성서

『개역』: 개역 한글판, 개역 개정판

『새번역』: 새번역 신약전서

『표준』: 표준 새번역 신구약전서

『200』: 가톨릭 200주년 기념 신약전서

AV: Authorized Version

Amp: Amplified Bible

CEV: Contemporary English Version

EIN: Die Bibel: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift

JB(E): Jerusalem Bible(English)

JBD: Die Jerusalemer Bibel in Deutch

LB: Luther Bibel

NAB: New American Bible

NASB: New American Standard Bible

NIV: New International Version

NRSV: New Revised Standard Version

Rheims: Rheims New Testament

Wil: Das Neue Testament

ZB: Züricher Bibel

<Abstract>

## How to Translate the Prepositional Phrase? - Focusing on δὲ, Part II-

Retired Prof. Chang-Nack Kim  
(Hanshin University)

The difference between natural science and religion is the way they explain a causal relationship. The former assumes a causal relationship between two confirmed facts, while the latter presupposes unverifiable realities as the causes of certain events. The subject of a sentence with a transitive verb is considered to be the originator of the occurrence which the sentence describes, and it is to be taken for the cause of that occurrence. In the Bible there appear frequently the supernatural beings, i.e. God, Jesus Christ, the Holy Spirit and angels, as the originators of the worldly events. A difficult problem of both interpretation and translation is raised especially when the supernatural beings are described as if they were acting by putting up a mediator or an agent. The action of such an intermediary is expressed in the Greek language with the δὲ-phrase. A special difficulty consists in determining the amount of the role ascribed to the intermediary being. There is no exception for the English or German language, even though they have an equivalent preposition to the Greek one. Because there is no preposition in the Korean language, there arise a great deal of difficulty in translating the prepositional phrases into Korean. The above mentioned δὲ-phrases have been translated in the Korean Bible versions chiefly through using the words 'malmiama' and 'tonghayo'. Now we find this kind of translation to be too inaccurate expressions. Therefore it is an urgent task for the Bible translators to develop a more appropriate way of translating such δὲ-phrase.

# Ethnographies of Speaking and Bible Translation in Asian Contexts

Lourens de Vries\*

## 1. Introduction

The term ethnography of speaking refers to all culturally and socially determined forms of language use: patterns of language use that both reflect and constitute cultural practices. Foley speaks of communicative relativism to denote the extent to which linguistic practices are determined by wider cultural practices and beliefs.<sup>1)</sup> An example of a linguistic pattern that reflects and constitutes cultural practices are greetings. Foley compares Wolof greetings of West Africa and Australian greetings. Although these greetings are used in comparable social situations with at first sight similar social functions, they are totally different linguistic events. “A greeting is not simply a greeting; it is a forum in which to enact through linguistic practices the cultural ideologies of equality in Australia or inequality in West Africa.”<sup>2)</sup> Wolof is a stratified Muslim society of Senegal in which greeting rituals are used to negotiate social status among the interlocutors.<sup>3)</sup> Other topics studied in ethnographies of speaking are crosscultural variations of Gricean Maxims, politeness and honorifics, social deixis, genre, and the linguistic construction of personhood.

For translators the area of the ethnography of speaking or cultural pragmatics is one of the most complex and demanding domains, also in translations from and to neighbouring or related languages like German and English.<sup>4)</sup> The way translators

---

\* United Bible Societies Asia Pacific Regional Translation Consultant, the professor of Vrije Universiteit, Amsterdam

1) W. A. Foley, *Anthropological Linguistics. An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1997), 259.

2) *Ibid.*, 259.

3) J. Irvine, “Strategies of Status Manipulation in the Wolof Greeting,” R. Bauman and J. Sherzer eds., *Explorations in the Ethnography of Speaking* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), 167-191.

4) J. House, “Cross-cultural Pragmatics and Translation,” A. Neubert and Gregory M. Shreve, eds., *Translation as Text* (Kent, Ohio: Kent State University Press, 1992).

as intercultural communicators mediate between the source and target ethnographies of speaking is determined by skopos factors.

First I will introduce the notion of skopos or function of translations. Then I will give an example of a specific pattern of the ethnography of speaking of a biblical text, the book of Ruth, to show how skopos factors controlled the way Bible translators mediated between the different ethnographies of speaking of ancient Israel and target communities in the Netherlands. Next I will turn to Bible translation in Asian contexts and to the ways in which in Asian Bible translations these extremely complex and delicate problems have been handled. The domain of politeness and linguistic patterns of honorifics form perhaps the most complex translational issue within the domain of intercultural mediation for Bible translators in Asian contexts. This is the reason that many Asian languages reflect in elaborate ways cultural practices and values of politeness, sociocentrism and respect.

## 2. Translation functions and ethnographies of speaking

### 2.1. The skopos or target function of translations

For most translators it is almost a platitude to say that a single translation can never show all aspects of its source text. "It is, at least it almost always is, impossible to approximate all the dimensions of the original text at the same time."<sup>5</sup> Translators have to choose and in that process inevitably some aspects of the source are lost. Furthermore, although some translations are excluded as wrong by the source text, there remains too much choice, since any text always can be translated in more than one way, with source texts legitimating these various ways of rendering the text. Source texts, however brilliantly analysed, 'underdetermine' their possible interpretations and translations, especially texts from Antiquity like the Bible.

Translators solve problems of selectivity and 'underdetermination' intrinsic to translation by invoking criteria *outside* their source texts. It is their only option, whether they are aware of it or not. These external criteria emerge from a complex and heterogeneous set of factors collectively referred to in translation studies as the

---

5) J. Ortega y Gasset, "The Misery and Splendor of Translation," L. Venuti ed., *The Translation Studies Reader*, Esther Allen, trans. (London: Routledge, 2000), 62.



skopos or function of the translation in the target community. Take a simple Greek clause like *pantes (all) zētousin (seek) se (you)* in Mark 1:37. The Dutch *Nieuwe Vertaling* translates this clause as ‘Allen (all) zoeken (seek) u (you)’ and this translation shows one aspect of the source well, namely the syntax of the Greek clause but does not show the durative aspect that the Greek verb has in this verse. If translators decide to translate the durative aspect, there are various possibilities in Dutch, all equally supported by the source text. For example, the Dutch *Goed Nieuws Bijbel* has ‘Iedereen loopt u te zoeken’ with the durative auxiliary *lopen* ‘to walk’, the *Nieuwe Bijbel Vertaling* has another construction (with a form of *zijn* ‘to be’: ‘Iedereen is naar u op zoek’, literally ‘everyone is for you on the look’). But the versions that reflect the durative aspect cannot at the same time reflect the syntax of the Greek clause. Conveying both the durative aspect and the syntax of the Greek source in one Dutch clause is simply impossible. Translators have to decide which aspect of the source should get priority in the translation (selectivity).

At the same time this example shows the problem of ‘underdetermination’: the Greek source text legitimates multiple Dutch translations like ‘Iedereen is naar u op zoek’, ‘Iedereen loopt u te zoeken’ en ‘Allen zoeken u’. Translators are constantly confronted with such multiple legitimate possibilities and with source texts that are silent and refuse translators to tell which translation is the ‘best’. When source texts fall silent, the translator has to turn away from it and find the answer elsewhere, and the answer is in the target or goal of the translation: what kind of text does the translator want to make, and for whom, and what kinds of things is his or her audience wanting to do with the text?

The term *skopos* was introduced to translation studies by Hans Vermeer<sup>6)</sup> who views translation as action and grounded the idea of *skopos* not so much in selectivity and ‘underdetermination’ as I do but rather in the intrinsically purposive nature of all human action. For Christiane Nord “translation is the production of a functional target text maintaining a relationship with a given source text that is specified according to the intended or demanded function of the target text (translation *skopos*)”.<sup>7)</sup>

Now given the selectivity and ‘underdetermination’ of translations, how do

6) H. J. Vermeer, “Skopos and Commission in Translational Action,” L. Venuti, ed., *The Translation Studies Reader*, Andrew Chestermann, trans. (London: Routledge, 2000), 221.

7) Christiane Nord, *Text Analysis in Translation Theory, Methodology, and Didactic Applications of a Model for Translation-Oriented Text Analysis* (Amsterdam: Rodopi, 1991), 28.

translators into Dutch decide whether to translate Mark 1:37 as ‘Iedereen is naar u op zoek’ or as ‘Allen zoeken u’ or as ‘Iedereen loopt u te zoeken’? Equivalence considerations cannot help them since all these translations can claim to be equivalent to some aspects of the source text and none is excluded by the source text, so they will have to take skopos considerations into account. The differences between the various Dutch translations follow from their skopos. For example, the Dutch *Goed Nieuws Bijbel* has a so called common language skopos. It is a translation primarily made for people outside the churches (external function). Accordingly, its translation of Mark 1:37 ‘Iedereen loopt u te zoeken’ conveys what it means in common Dutch but does not show the form of the Greek syntax. The *Nieuwe Vertaling* of 1951 on the other hand has a church-internal skopos and was meant to function in church communities with inspiration theologies that extended the inspired nature of the Word of God to the language form of the source leading to the translation ‘Allen zoeken u’ that comes close to the form of the Holy Scriptures in this place and is good Dutch.

It is important to notice that source texts also *exclude* some translations like ‘Sommigen (Some) zoeken (seek) u (you).’ This is not trivial. In my understanding, the skopos approach is not necessarily a form of extreme relativism that wants to dethrone source texts. Following Nord<sup>8)</sup> I use the skopos approach combined with a interpersonal loyalty notion (‘function plus loyalty’). Loyalty to audiences and commissioners and loyalty to the writers of the source texts. Translating *pantes zetousin se* with ‘some are looking for you’ or with ‘nobody is looking for you’ would be disloyal to the obvious communicative intentions of the writer. With obvious intentions I mean intentions and meanings about which there is now and always has been consensus among those who can read biblical Greek. It is when the source text legitimates multiple interpretations and translations that skopos factors are needed to reach a decision, or when the translator is forced by the target language to choose between two aspects of the source that cannot be rendered in a single translation.

One can speak of function or skopos in relation to commissioners and translators who have certain skopoi or functional goals for the translation (*intended translation function*). For example a missionary may want to translate the Bible to plant a

---

8) Christiane Nord, *Translating as a Purposeful activity. Functionalist Approaches Explained* (Manchester: St. Jerome, 1997), 123.

church in a community. In the course of time translations may acquire different functions in target communities since once born they have a functional life of their own (*acquired functions*). For example, some so called common language versions of the Bible were meant for external functions, to bring the message of Scriptures close to modern, audiences outside the churches, but many church members of churches that use older, more literal versions in the liturgy use the common language versions for private or family reading, and in some church communities common language versions are used in church services also. Communities may have expectations of translations, they expect to be able to do certain things with the text (*expected functions*). This is a crucial factor in Bible translations where the various Christian communities such as Catholics, Pentecostals or Orthodox have different theologies of Scripture, essentially different notions of 'Bible'. Sufficient overlap between the intended function and the expected function is crucial for acceptance of any new version of the Bible in the various communities. For some communities the translation must reflect the transcendent otherness of God and the translation functions mainly in the liturgy where the text is celebrated and its public reading is a sacred ritual; communication of messages is not the aim. Other communities see the Bible as messages of God for humanity, messages that should be communicated as clearly as possible.

The French literary critic Gérard Genette coined the term paratext for elements added to a text such as notes, prefaces, titles, and dedications.<sup>9)</sup> He restricted the term to those additions that reflect the intention of authors. Paratext is a crucial, often overlooked aspect of translations. One could, with Pym,<sup>10)</sup> even define translations a genre of texts in which paratextual elements in some way or other distinguish between the translator and the original writer(s). Paratextual elements play a crucial role in Bible translations, perhaps more than in any other type of text. In many Bible translations the text is structured in chapters, verses and pericopes, with chapter and pericope titles; there are notes of several types. There may be a preface, maps, glossaries and so on. Bible books receive titles and are presented in a particular order. Although not devoid of paratextual elements, written texts in Antiquity, including biblical texts, had very little paratext compared to modern translations of the Bible. Paratextual elements often give very clear indications of

---

9) G. Genette, *Psalimpsestes: La Littérature au Second Degré* (Paris: Éditions de Seuil, 1981).

10) A. Pym, *Method in Translation History* (Manchester, UK: St. Jerome Publishing, 1998).

the functions of Bible translations,<sup>11)</sup> not only in prefaces but also for example in the way the text is structured in pericopes. For example, translations with ecclesiastical functions often have pericope divisions that originate in the liturgy: certain passages were read at certain times of the year. Modern Bible translations that try to express the literary structure of the biblical literature and that have a literary function in the target culture have very different pericope divisions that guide the reader to the literary and rhetorical structure of the text.

The core of the skopos of Bible translations is formed by theological and hermeneutic elements that define the notion 'Bible' for a given community and that emerge from the specific spirituality of that community. Such complex and sometimes partly implicit notions of 'Bible' define the target or goal of every new translation of the Bible. It would be misleading to call such notions of 'Bible' and the resulting functions of Bible translations 'culture-specific' translation functions, rather they emerge from global religious traditions such as Orthodox or Evangelical traditions, although local skopos factors interact with these global translation functions. The various Jewish and Christian communities have created their own Bibles in the course of their histories of translation. These creative translation histories involve the selection of textual traditions, of books to be included in the Bible, views on the relationship between the human authors and the Divine Author of the Bible, and different answers to the crucial question of the hermeneutical division of labor between tradition/Church, individual believer and Bible translation.

The skopos approach allows us to link textual shifts in translations in a systematic fashion to extra textual factors, to institutional and cultural contexts in which translations function. The skopos approach is especially appropriate for the study of Bible translations because in major languages there are many Bible translations. This means that translation decisions can be studied both with respect to source texts and with respect to other translations. Observations of translation decisions can then be linked to various functions of the translations in target communities, as I will now illustrate with Dutch and English translations of the book of Ruth

---

11) L. de Vries, "Paratext and the Skopos of Bible Translations," W. F. Smelik, A. den Hollander and U. B. Schmidt, eds., *Paratext and Metatext as Channels of Jewish and Christian Traditions* (Leiden, Boston: Brill Publishers, 2003), 176-193.

## 2.2. Skopos and the sociocentric ethnography of speaking in Ruth

Local conceptions of personhood have been studied in cultural anthropology in terms of egocentric and sociocentric ideologies.<sup>12)</sup> In sociocentric communities persons are largely understood to be their social positions,<sup>13)</sup> the person is a summation of the network of social roles and relations. Two misunderstandings should be cleared away immediately. First, there are crucial differences between the various sociocentric communities and these lead to different articulations of sociocentric understanding and ideology.<sup>14)</sup> Second, sociocentric conceptions of personhood may co-occur with well-developed awareness of one's individuality. The Korowai and other egalitarian communities of New Guinea for example combine an emphasis on the physical and oratorical strength of individuals as crucial for achieving authority with a sociocentric conception of personhood.<sup>15)</sup>

Sociocentric conceptions of the person express themselves in various ways in language. Shweder and Bourne point out how the Oriyas of India tend to describe personalities in terms of a cases and context approach in which a person's behavior is characterized in social interactional context.<sup>16)</sup> When a woman is described as friendly, this would take a form like, "she brings cakes to my family on festival days" or an aggressive man as one who shouts curses at his neighbours. Although personal names may be used, people are preferably referred to and addressed in terms of kinship and descent, profession, class, or other socially relevant aspects of their position in the community. In some sociocentric communities this preference is so strong that using personal names is considered very inappropriate in most contexts.

Geertz defines the egocentric conception of the person along these lines: "The Western conception of the person as a bounded, unique, more or less integrated

---

12) C. Geertz, *Local Knowledge* (New York: Basic Books, 1983).

13) Foley, *Anthropological Linguistics*, 269.

14) See, M. Rosaldo, "Towards an Anthropology of Self and Feeling," R. Shweder and R. Le Vine, ed., *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 137-157.

15) L. de Vries and G. J. Van Enk, *The Korowai of Irian Java. Their Language in its Cultural Context* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1997).

16) R. Shweder and E. Bourne, "Does the Concept of the Person vary Crossculturally?" R. Shweder and R. Le Vine, ed., *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 158-199.

motivational cognitive universe, a dynamic center of awareness, emotion, judgement, and action organized into a distinctive whole and set contrastively both against other such wholes and against its social and natural background.”<sup>17)</sup> In Dutch society it considered essential to distinguish an individual sharply from his or her position in society. To “reduce” a person to a cluster of roles and positions would go against the fundamental value of the individual, autonomous person. People exchange personal names as soon as possible and these, rather than positional or relational terms, are then used to address and refer to people.

The Old Testament is a collection of writings originating in strongly sociocentric communities where a person is primarily seen from the perspective of social roles and relations, and of the prerogatives and obligations that go with these roles and relations. Since kinship and descent are a crucial factor in determining a person’s social role and position, there is constant mentioning of the tribe or nation in which a person is born, the lineage, the family, kinship relations to socially or historically important persons. Besides genealogy, place of birth, profession or occupation, political affiliation or other things directly relevant to a person’s social position may be mentioned.

In the little book of Ruth, participants like Boaz, Ruth and Naomi are good examples of persons that are referred to in sociocentric terms: there is a constant mentioning of their kinship relations, ethnic origin and the social obligations and prerogatives that go with their social position.

Take the dialogue between Naomi and Ruth when Ruth returns from the field of Boaz (2.19-22). At that point in the story the readers know very well that Naomi and Ruth relate to each other as mother-in-law and daughter-in-law. Yet the Hebrew text refers to Naomi and Ruth in 2.19 to 2.22 four times in four verses in terms of their affinal kinship relation, combining these kinship references with proper name references.

These ‘redundant’ sociocentric participant identifications are an example of a pragmatic pattern that is embedded in specific cultural practices. The cultural practice relevant in this case is rooted in sociocentric conceptions of the person, in the words of Foley: “... persons are largely understood to *be* their social positions. ...”<sup>18)</sup> It seems that, just like the societies of New Guinea that I lived in, ancient

---

17) C. Geertz, *Local Knowledge*, 59.

18) W. A. Foley, *Anthropological Linguistics*, 269.

Israel viewed persons primarily in terms of their relational position in society. Genealogies, references to profession or role, membership of ethnic or political groups, are culturally crucial and the pragmatics of participant handling is embedded in these cultural practices.

This constant mentioning of a person's tribe, clan, family and so on, is highly redundant and 'unnatural' from the point of view of the pragmatics of redundancy in primary Dutch texts and accordingly the *Groot Nieuws Bijbel* (GNB, 1988) eliminates the four references to the affinal kinship relation of Naomi and Ruth in 2:19-22 while retaining them in 2:18 and 2:23. The *Nieuwe Vertaling* (NV, 1951) follows the participant references of the Hebrew source:

NV 2.19a:	zei	haar	schoonmoeder	tot haar
	said	her	mother-in-law	to her

GNB 2.19a:	vroeg	Noomi..
	asked	Naomi

NV 2.19b:	vertelde	ze	haar	schoonmoeder
	told		she	her mother-in-law

GNB 2.19b:	vertelde	Ruth
	told	Ruth

NV 2.20:	zei	Naomi tot	haar schoondochter
	said	Naomi to	her daughter-in-law

GNB 2.20:	zei	Noomi
	said	Naomi

NV 2.22:	zei	Naomi tot	Ruth, haar schoondochter
	said	Naomi to	Ruth, her daughter-in-law

GNB 2.22:	zei	Noomi
	said	Naomi

By eliminating the repeated references to the mother-in-law/daughter-in-law relation in these verses, the *Groot Nieuws Bijbel* makes the story more like a story told in the Dutch way contrasting with the more sociocentric participant handling of the Hebrew source reflected in the *Nieuwe Vertaling*. The *Groot Nieuws Bijbel* sounds like a Dutch primary text but at a price: inasfar as the sociocentric pragmatics of person references is embedded in Hebrew cultural practices, the *Groot Nieuws Bijbel* partly cuts that tie to the world behind the story of Ruth. The sociocentric ideology reflected in such person references is partly ‘domesticated’ to use the terminology of Venuti<sup>19)</sup> and the ‘foreign’ sociocentric values are re-expressed to a certain extent in terms of the more familiar egocentric values of the target community. Hatim and Mason talk about a ‘normalizing and neutralizing effect’ in this context.<sup>20)</sup>

The five references to the affinal relation between Ruth and Naomi in five verses of the *Nieuwe Vertaling* clearly constitute a violation of Dutch redundancy norms for primary texts and create pragmatic interference, making the text sound foreign, *at least in the ears of some audiences*. This last qualification is crucial since it points to the flexibility, openness and variability of the pragmatic component of languages: for some audiences perceiving the Dutch story of Ruth in the *Nieuwe Vertaling* as a secondary text, the foreignness is, paradoxically, natural. Mimetic traditions at the level of person references make it possible for church people raised in such traditions and for educated, secular audiences to suspend pragmatic norms derived from primary Dutch texts and to take the five ‘redundant’ references to the affinal relation in 2:19-23 as a linguistic reflex of cultural practices of other peoples, as the reflection in language of a different way of life, rather than as bad Dutch.

Ruth 1:4 tells us that Ruth is from Moab but so do 1:22; 2:2, 21 and 4:10. From a sociocentric perspective, the Moabite origin of Ruth is a central element in her identity and in the development of her identity: as often in the OT mentioning of sociocentric information has a spiritual and ‘theological’ dimension. Ruth’s relationship to Israel and its God is portrayed against the background of Moab’s relationship with Israel and its God and against that background Ruth comes to the statement so crucial in the development of her identity in the story in 1:16: ‘your

---

19) L. Venuti, *The Translator’s Invisibility. A History of Translation* (London: Routledge, 1995).

20) Basil Hatim and Ian Mason, *The Translator as Communicator* (London: Routledge, 1997), 145.



people shall be my people and your God shall be my God'. The Moabitess Ruth is loyal to and chooses to follow her Israelite mother-in-law and her God.

Repeating the Moabite origin of Ruth all the time that the source mentions it sounds rather redundant in Dutch, especially in 2:2 so soon after the last mentioning in 1:22. In the *Groot Nieuws Bijbel* of 1988, in 2:2 and 2:21 the apposition 'de Moabitische' is left out. In the last verse of chapter 1, the *Groot Nieuws Bijbel* once again emphatically indicates the Moabite origin of Ruth and the *Groot Nieuws Bijbel* translators apparently felt it to be a violation of Dutch redundancy patterns to repeat the Moabite origin 'again' in the verses 2 and 21 of the second chapter.

We can understand the different ways in which these translations mediate between the ethnographies of speaking of the source and target communities in terms of their different functions in the target communities. A common language translation of Ruth, like the *Groot Nieuws Bijbel*, adjusts the sociocentric person references of the Hebrew source towards the egocentric person reference practices of the target audience but for other audiences that use the translation of Ruth to have access to a literary work of Antiquity, as a literary and cultural experience or for audiences that listen to the reading of the Bible at church, the translation would do well to retain the sociocentric flavour of the source. The resulting interference has a different communicative effect on this audience in that context of usage: they recognise the "strangeness" of the person references as a reflection of different cultural practices than their own.

### 3. Asian ethnographies of speaking and Bible translation

Many Asian speech communities have developed rich and elaborate linguistic means for the expression of social relations between speaker and addressee. Such linguistic practices reflect and constitute social and cultural practices of these communities and form the core of the ethnographies of speaking found in the region. Quite a few Asian languages developed elaborate systems of multiple speech levels (Korean, Balinese, Javanese) to express distinctions of respect, deference, solidarity and intimacy. Since Indo-European languages (including Greek) and Semitic languages (including Hebrew) have very different ethnographies of speaking without speech levels and elaborate honorifics, Bible translators who

translated into Asian languages have had to deal with these different ethnographies of speaking from the very beginning. I will give some examples of the fascinating ways in which translators struggled with their roles as intercultural mediators. First, I will discuss the first translation of the Bible into Javanese and the struggle to find proper speech levels and then I will turn to choices made in the area of forms of address in Malay Bibles.

### 3.1. Javanese speech levels: Gericke and his struggle with Kromo and Ngoko speech levels

The German J. F. Gericke (1799-1857), the first Bible translator of the Netherlands Bible Society working in Indonesia, is the translator of the first complete Bible in Javanese.<sup>21)</sup> In 1823 he starts his training in the Netherlands studying biblical languages, Arabic and Malay and other topics. He arrives in 1827 in Java. In 1847 Gericke publishes his dictionary of Javanese and in 1848 the New Testament. Gericke regularly writes about the Javanese members of his translation team who were not only involved in teaching him Javanese and correcting his Javanese but also in drafting and checking the translation itself, people like Rd. Pandji Poespowilgo and Mas Pramadi. When Gericke's laudatory reports on Rd. Bagoes Moedjarat reach the Board of the Netherlands Bible Society, they propose that Rd. Moedjarat become directly employed by the Netherlands Bible Society.

Gericke also extensively wrote about the problems caused by the presence of speech levels in Javanese that reflect social relationships of hierarchy and solidarity (Kromo and Ngoko). Many factors enter the choice of level in Javanese, such as social status relation between speaker and addressee, their relative ages, degree of acquaintance and so on. When the Biblical source texts present dialogues, the rank differences between the interlocutors must be reflected in the choice of Kromo and Ngoko speech levels. For example how does Jesus speak to his mother in John 2:3? First Gericke decides it should be the Kromo level: "De kinderlijke eerbied jegens de ouders vereist volstrekt het Kromo" (The respect of the child in relation to the parents absolutely requires the Kromo).<sup>22)</sup> But later he switches to Ngoko because it

---

21) Section 3.1 is based on Swellengrebel 1974-1978.

22) J. L. Swellengrebel, *In Leijdeckers Voetspoor. Anderhalve Eeuw Bijbelvertaling en Taalkunde in de Indonesische Talen*. I (1820-1900) (Amsterdam, Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 1978), 80.

would express “*vertrouwelijkheid en zachte terechtwijzing*” (intimacy and mild rebuke). It is clear that these obligatory relationship distinctions of Javanese, reflected not just in pronoun choices or forms of address but also in choice of lexical items, particles, conjunctions and so on, imply important exegetical decisions and make the Javanese text more specific in this respect than the Hebrew and Greek sources. Interesting is also the choice of Ngoko or Kromo for the writer of the biblical texts. Luke writes his Gospel for the “most excellent Theophilus”, “*kratiste Theophile*” in the Greek and there the Greek form of address makes abundantly clear that the addressee’s of Luke’s writing was (much) higher socially than Luke leading to Luke using Kromo.

But in other writings the case is less clear. Initially Gericke chooses Kromo for other books, the idea being that the audiences for those writings must have contained at least some people of high rank. Later Gericke lets the biblical writers generally use Ngoko arguing that the Spirit of God is the writer of the Bible, that Ngoko has more expressive possibilities (being the unmarked, basic form of the language) and that Kromo overemphasizes the subordinate status of the biblical writers.

### 3.2. Feeling uneasy in Indonesian: second person pronouns and forms of address in Indonesian Bibles

For the overwhelming majority of the speakers of Indonesian, the national language of Indonesia, Indonesian is their second language. For example, the combined population of Java, Lombok and Bali represents more than 60% of all speakers of Indonesian, and it is in the first languages of these islands that speech levels and the linguistic pragmatics of politeness and social hierarchy are essential. The ethnographies of speaking of languages like Javanese strongly influences the way these speakers use Indonesian. Ugang and Soesilo point out how first language interaction with Indonesian complicates Bible translation in Indonesian in the domain of politeness, honorifics and speech levels.<sup>23)</sup> Take the speakers of Indonesian that have Javanese as mother tongue. “Lacking the exact Indonesian equivalent for the Javanese Kromo term *panjenengan* ‘you’, Javanese Indonesians

---

23) Hermogenes Ugang and Soesilo Daud, “Are Honorific Terms of Address Necessary in the Indonesian Bible?” *The Bible Translator* 42:4 (1991), 442-447.

will use terms of address such as Bapak ‘father’, Ibu ‘mother’, Tuan ‘master’, or Nyonya ‘madam’ to show respect ... no Javanese will ever use the pronouns *engkau* or *kamu* to address a second person who has a higher status than the speaker. With this perspective Indonesians of Javanese background feel uneasy when *engkau* and *-mu* are used to address God or Jesus”.<sup>24)</sup> But this is exactly what happens in the standard Indonesian version, the *Terjemahan Baru*. Take the translation of Mark 1:37 *pantes (all) zetousin (seek) se (you, sg)*. In the *Terjemahan Baru* (1987, TB) version this rendered as “Semua (all) orang (people) mencari (seek) Engkau (you)”. The TB version as a rule tries to stay close to the (syntactic) form of the Greek, rendering nouns with nouns, pronouns with pronouns and so on, and preserving where possible Greek word order, just like other major formal translations. Since the Greek word order has a second person personal pronoun in this clause (*se*), the Indonesian TB translates with the second person pronoun *engkau* which sounds rude and impolite in this context where Simon and other disciples are addressing their *guru* Jesus, their religious teacher, their rabbi. But for Indonesian speakers with Papuan backgrounds the use of *engkau* to address God or Jesus does not sound impolite or marked at all. They use second person pronouns in ways comparable to biblical Greek, often in combination with kinship terms to address people in polite fashion.

The Indonesian translation *Kabar Baik* (1985, BIS) renders Mark 1:37 as “Semua orang sedang mencari Bapak”. The BIS version is a common language version that is meaning-oriented and emphasizes clarity and naturalness. Naturalness implies adjustment to the ethnography of speaking of its target audience. Since the majority of its intended audience would never address a religious teacher and leader with the second person pronoun *engkau*, the BIS version uses the polite and respectful form of address *Bapak* (Father, Sir).

Again, it is the *skopos* or function of these Indonesian versions that determines how the translators mediated between the ethnographies of speaking of source and target communities. There is an extra complication for translators into Indonesian because there is no uniform ethnography of speaking: there are significant regional differences in the ways Indonesia is used.

---

24) *Ibid.*, 444.

### 3.3. Globalisation of ethnographies of speaking: another look at Ruth

In subtle ways the ethnography of speaking of (American) English is manifesting itself increasingly in the way speakers of my native tongue, Dutch, use their language, for example in forms of address and forms of greetings, in the role of personal names in reference and address, and so on. The more egalitarian American ethnography of speaking replaces older forms of using Dutch that reflected a more hierarchical society with a far less egalitarian ethnography of speaking. It seems very likely that Asian speech communities similarly experience the dynamics of globalisation, especially in younger speakers that feel attracted to (certain) aspects of the American way of life. Of course, the ways in which such influences are absorbed and responded to, are highly dependent on existing cultural frameworks: foreign influences are always filtered and adapted in the process of absorption.

Let us now have another look at the passage discussed above, Ruth 2:19-22, in two English versions and one Indonesian version.

First, in the King James Version:

<sup>19</sup> “And her *mother in law* said unto her, Where hast thou gleaned to day? and where wroughtest thou? blessed be he that did take notice of thee. And she shewed *her mother in law* with who she had wrought and said, The man’s name with whom I wrought to day is Boaz. <sup>20</sup> And Naomi said unto *her daughter in law*, Blessed be he of the LORD, who hath not left off his kindness to the living and to the dead. And Naomi said unto her, The man is near of kin unto us, one of our next kinsmen. <sup>21</sup> And Ruth, *the Moabitess*, said, He said unto me also. Thou shalt keep fast by my young men, until they have ended all my harvest. <sup>22</sup> And Naomi said unto Ruth, *her daughter in law*, It is good, *my daughter*, that thou go out with his maidens, that they meet thee not in any other field.”

Notice that kin terms for mother-in-law and daughter-in-law occur four times in these four verses, just as in the Hebrew text, and that Ruth is referred to as Ruth, the Moabitess in 21. The sociocentric ethnography of speaking is transformed to a egocentric one in the Common English Version, for example in verse 19 the

Common English Version uses only personal names (Naomi and Ruth) where the Hebrew and the King James use kinship terms.

<sup>19</sup> *Naomi* said, Where did you work today? Whose field was it? God bless the man who treated you so well! Then *Ruth* told her that she had worked in the field of a man named Boaz. <sup>20</sup> The LORD blesses Boaz! *Naomi* replied. He has shown that he is still loyal to the living and to the dead. Boaz is a close relative, one of those who is supposed to look after us. <sup>21</sup> *Ruth* told her, Boaz even said I could stay in the field with his workers until they had finished gathering all his grain. <sup>22</sup> *Naomi* replied, My daughter, it's good that you can pick up grain alongside the women who work in his field. Who knows what might happen to you in someone else's field!

In the whole book of Ruth the Common English Version removed 8 out of the 10 mothers in law. The constant sociocentric mentioning of a person's tribe, clan, family relationship and so on, is highly redundant and 'unnatural' from the point of view of the ethnography of speaking of English and is accordingly transformed.

The Indonesian common language version BIS renders the passage in Ruth 2 as follows:

<sup>19</sup> Maka berkatalah *Naomi* kepadanya, "Di mana kau mendapat semuanya ini? Di ladang siapa kau bekerja hari ini? Semoga Allah memberkati orang yang berbuat baik kepadamu itu!"

Maka *Rut* menceritakan kepada *Naomi* bahwa ladang tempat ia memungut gandum itu adalah milik seorang laki-laki bernama Boas.

<sup>20</sup> "Nak, orang itu keluarga dekat kita sendiri," kata *Naomi*. "Dialah yang harus bertanggung jawab atas kita. Semoga TUHAN memberkati dia. TUHAN selalu menepati janji-Nya, baik kepada orang yang masih hidup maupun kepada mereka yang sudah meninggal." \*

<sup>21</sup> Kemudian *Rut* berkata lagi, "Bu, orang itu mengatakan juga bahwa saya boleh terus memungut gandum bersama para pekerjanya sampai hasil seluruh ladangnya selesai dituai."

<sup>22</sup> "Ya, nak," jawab *Naomi* kepada *Rut*, "memang lebih baik kau bekerja bersama para pekerja wanita di ladang Boas. Sebab, kalau kau pergi ke ladang orang lain, kau bisa diganggu orang di sana!"

Just like the Dutch and English common language versions discussed above the Indonesian common language version (BIS) transforms the sociocentric references of the Hebrew to egocentric ones: in verse 21 the apposition “the Moabites” is removed and the four references to the mother/daughter in law relationship found in the Hebrew are also removed.

Now if it is true that Indonesian society generally speaking can be characterized as sociocentric, why would the Indonesian common language version transform the sociocentrism of the source into a egocentric target text? Two answers are possible. The first would be that the Indonesian common language versions, like the Dutch, is influenced by the English model translations like the Good News Bible and the Common English Version, the mothers of all common language versions.

This may be partially true but notice that the Indonesian BIS is quite independent from the English models in other respects, for example in the use of the forms of address “nak” (“child”) and “Bu” (“mother”). Therefore I am inclined to give another answer. The opposition sociocentric (East) versus egocentric (West) is too simplifying and does not take into account that Western and Asian societies have very intensive contacts and exchanges of people, ideas, foods, clothing and so on. This causes the picture to be much more dynamic and complicated. Just like in Dutch there is an increase of the use of personal names in Indonesian in various contexts, following the American ethnography of speaking, where in the recent past personal names would be avoided or used in combination with respectful forms like Pak and Bu. If this is true this complicates the work of Bible translators in languages like Indonesian and Korean because the rules governing speech levels or forms of address are no longer stable and predictable and may vary within the speech community, for example younger urban people with a lot of education may be much more influenced by egalitarian norms from American English than, say, older persons living far from the cities.

For national languages such as Indonesian this would mean that not only there are regional differences in the area of the ethnography of speaking (for example differences between Javanese and Papuan speakers of Indonesian) but that there are also differences between speakers caused by different exposure to languages such as American English.

## 4. Conclusions

Linguistics in the second half of the 20<sup>th</sup> century, the time when Nida and Naber wrote their influential books on Bible translation, was dominated by people like Noam Chomsky and by the quest for universals, especially universal *formal* properties of language *systems*, mostly in the area of syntax. Towards the end of the 20<sup>th</sup> century attention shifted back from language system to language use, from formal universals to functional differences. As long as the scholarly eye is focused on formal syntax, universals come to the fore but as soon as attention is paid to patterns of language *use*, there is renewed attention for the ways linguistic practices reflect and constitute cultural differences. This shift has important consequences for scholarly reflection on Bible translation. The way Hebrew and Greek are used in biblical texts reflects cultural practices. At the same time their target languages are interwoven with the cultural practices of target communities. Translators have to make difficult decisions in the way they mediate between the ethnographies of speaking of source and target communities. Bible translators always work in specific times and places and for specific audiences that want to do specific things with the translated Bibles. It is these functions of the Bible in target communities that determine the ways translators carry out their roles as intercultural mediators.

\* Keyword

ethnographies, pragmatics, skopos, honorifics, Asian context, Bible translation.



\* References

- Foley, W. A., *Anthropological Linguistics. An Introduction*, Oxford: Blackwell, 1997.
- Gasset, J. Ortega y., "The Misery and Splendor of Translation", L. Venuti ed., *The Translation Studies Reader*, Esther Allen, trans., London: Routledge, 2000.
- Geertz, C., *Local Knowledge*, New York: Basic Books, 1983.
- Genette, G., *Psalimpsestes: La Littérature au Second Degré*, Paris: Éditions de Seuil, 1981.
- Hatim, Basil and Mason, Ian., *The Translator as Communicator*, London: Routledge, 1997.
- House, J., "Cross-cultural Pragmatics and Translation", A. Neubert and Gregory M. Shreve, eds., *Translation as Text*, Kent, Ohio: Kent State University Press, 1992.
- Irvine, J., "Strategies of Status Manipulation in the Wolof Greeting", R. Bauman and J. Sherzer eds., *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- Nord, Christiane., *Text Analysis in Translation Theory, Methodology, and Didactic Applications of a Model for Translation-Oriented Text Analysis*, Amsterdam: Rodopi, 1991.
- Nord, Christiane., *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, Manchester: St. Jerome, 1997.
- Pym, A., *Method in Translation History*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, 1998.
- Rosaldo, M., "Towards an Anthropology of Self and Feeling", R. Shweder and R. Le Vine, ed., *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Shweder, R. and Bourne, E., "Does the Concept of the Person vary Crossculturally?" R. Shweder and Le Vine, R., ed., *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge: C.U.P., 1984.
- Swellengrebel, J. L., *In Leijdeckers Voetspoor. Anderhalve Eeuw Bijbelvertaling en Taalkunde in de Indonesische Talen. I (1820-1900)*, Amsterdam, Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 1978.
- Ugang, Hermogenes and Soesilo, Daud., "Are Honorific Terms of Address

- Necessary in the Indonesian Bible?" *The Bible Translator* 42:4 (1991).
- Venuti, L., *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, London: Routledge, 1995.
- Vermeer, H. J., "Skopos and Commission in Translational Action," L. Venuti, ed., *The Translation Studies Reader*, Andrew Chestermann, trans., London: Routledge, 2000.
- de Vries, L., "Paratext and the Skopos of Bible translations," W. F. Smelik, A. den Hollander and Schmidt, U. B., eds., *Paratext and Metatext as Channels of Jewish and Christian Traditions*. Leiden, Boston: Brill Publishers, 2003.
- de Vries, L. and van Enk, G. J., *The Korowai of Irian Java. Their Language in its Cultural Context*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1997.

&lt;Abstract&gt;

## 말하기의 민족 기술학(記述學)과 아시아 맥락에서의 성경 번역

라우린스 드 프리스

(세계성서공회연합회 아시아태평양지역 번역 컨설턴트)

번역에 있어서 번역자가 언제나 직면하는 문제는 선택의 문제이다. 한 번역이 원문의 뜻을 다 드러내 줄 수 없는 까닭에 이것은 필연적이다. 어떠한 선택을 할 때에 고려해야 하고 영향을 주는 영역 중에 하나가 바로 말하기의 민족 기술학(記述學) 혹은 문화적 화용론이다. 이 용어는 문화적, 사회적으로 결정된 언어 사용의 모든 형태들을 가리킨다. 곧, 각 민족의 문화적 관습들을 반영하기도 하고 구성하기도 하는 언어 사용의 형태를 가리키는 것이다. 번역자들에게 있어 말하기의 민족 기술학 혹은 문화적 화용론의 영역은 가장 복잡하면서도 많은 것을 요구하는 영역들 중의 하나이다. 번역자들이 서로 다른 문화, 곧 원문 속의 문화와 번역되어야 할 언어가 속한 문화-간의 전달자들로서 원문과 말하기의 민족 기술학 대상사이를 중재하는 방식은 목적(skopos) 요소들에 의해 결정되어 진다. 곧 번역하는 목적이 무엇이나에 따라서 번역자가 선택하는 번역도 영향을 받고 달라진다는 것이다.

본 글은 먼저 번역들의 목적(skopos) 혹은 기능의 개념을 소개하고, 그 후에 한 성경 본문, 곧 룻기- 특별히 2장 19에서 22절을 중심으로 하여 말하기의 민족 기술학의 구체적인 형태의 한 예를 제시하고 있다. 동일한 본문이 번역의 목적에 따라서 동일한 언어로 번역되면서도 어떻게 다른 방식으로 번역되는지를 드러낸다. 이 때에 민족 기술학 곧 문화적 화용론도 번역 목적과 어우러져 번역에 영향을 미친다. 특히 아시아 맥락에서 말하기의 민족 기술학이 관심을 끄는 것은 아시아 언어에서 공손과 존대법, 상하관계에 따른 언어 사용법 등이 복잡하면서도 잘 발달되어 있기 때문이다. 이것이 바로 많은 아시아 언어들이 정중함과 사회 중심주의, 그리고 존중의 문화적 관습들과 가치들을 정교한 방식들로 반영하고 있는 이유이다.

따라서 저자는 마지막으로 성서 번역에 있어서 말하기의 민족 기술학이 주목을 받고 있음을 강조하면서 성경 원문의 말하기의 민족 기술학과 성경 번역을 사용할 대상 공동체 사이를 중재하는 데 있어서 결정적인 요인은 번역의 목적임을 다시 한번 상기시킨다.

(정창욱)

## 말하기의 민족 기술학(記述學)과 아시아 맥락에서의 성경 번역

라우런스 드 프리스\*

정창욱 역\*\*

### 1. 서론

말하기의 민족 기술학이라는 용어는 문화적, 사회적으로 결정된 언어 사용의 모든 형태들을 가리킨다: 즉, 문화적 관습들을 반영하기도 하고 구성하기도 하는 언어 사용의 형태를 가리키는 것이다. 폴레이(W. A. Foley)는 언어학적인 관습들이 더 넓은 문화적인 관습들이나 신념들에 의해 결정되어지는 범위들을 표시하기 위해서 의사소통의 상대주의(communicative relativism)에 대해 이야기한다.<sup>1)</sup> 문화적인 관습들을 반영하고 구성하는 언어학적인 형태의 한 예는 인사말이다. 폴레이는 서부 아프리카의 울로프(Wolof) 인사말과 오스트레일리아 인사말을 비교한다. 비록 이 두 인사말들이 언뜻 보기에 유사한 사회적인 기능들을 가진 동등한 사회적 상황들 가운데서 사용되지만, 그것들은 완전히 다른 언어 사건들이다. “하나의 인사말은 단순히 인사말이 아니다; 그것은 하나의 공공 토론장으로서 언어학적인 관습들을 통해서 오스트레일리아에 있는 동등성의 문화적인 관념들 혹은 서부 아프리카에 있는 비동등성의 문화적 관념들을 규정하기 위한 장소이다”<sup>2)</sup>. 울로프는 세네갈에 있는 모슬렘 계급 사회인데 그곳에서 인사 의식들은 대화자들 사이에 사회적인 신분을 결정하기 위해 사용된다.<sup>3)</sup> 말하기의 민족 기술학에서 연구된 다른 주제들은 그라이스(Grice)의 격률들, 공손과 존대법, 사회적 직시(直視), 장르, 그리고 개성의 언어학적인 구조 등의 다른 문화들 속에서의 변형들이다.

번역자들에게 있어 말하기의 민족 기술학 혹은 문화적 화용론의 영역은 가장 복잡하면서도 많은 것을 요구하는 영역들 중의 하나이며, 이것은 또한 독일

---

\* 세계성서공회연합회 아시아태평양 지역 번역 컨설턴트, 암스테르담 자유대학교 교수

\*\* 총신대학교 교수, 신약학

1) W. A. Foley, *Anthropological Linguistics. An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1997), 259.

2) *Ibid.*, 259.

3) J. Irvine, “Strategies of Status Manipulation in the Wolof Greeting,” R. Bauman and J. Sherzer, eds., *Explorations in the Ethnography of Speaking* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), 167-191.

어나 영어 같은 이웃하거나 관련된 언어들로부터, 혹은 그 같은 언어들로의 번역들에 있어서 잘 드러난다.<sup>4)</sup> 번역자들이 서로 다른 문화간의 전달자들로서 원문과 말하기의 민족 기술학 대상사이를 중재하는 방식은 스키포스(skopos, 목적) 요소들에 의해 결정된다.

본 논고에서 나는 첫 번째로, 번역들의 스키포스(skopos) 혹은 기능의 개념을 소개할 것이다. 그리고 한 성경 본문, 곧 룻기를 말하기의 민족 기술학의 구체적인 형태의 한 예로 제시할 것이다. 그 목적은 성경 번역자들이 고대 이스라엘의 서로 다른 말하기의 민족 기술학들과 네덜란드의 대상 공동체들을 중재했던 방식을 스키포스(skopos) 요소들이 어떻게 통제하고 있는지를 보여주기 위함이다. 그 다음에 나는 아시아 맥락들에서의 성경 번역과 아시아 성경 번역본들에 있어서 이러한 극단적으로 복잡하고 미묘한 문제들이 다루어진 방법들에 관심을 돌릴 것이다. 공손과 존대법의 언어학적 형태들의 영역은 아시아 맥락에서 성경 번역자들에게 있어서 서로 다른 문화간의 중재 가운데서 아마도 가장 복잡한 번역 이슈를 형성할 것이다. 이것이 바로 많은 아시아 언어들이 공손과 사회 중심주의, 그리고 존중의 문화적인 관습들과 가치들을 정교한 방식들로 반영하고 있는 이유인 것이다.

## 2. 번역 기능들과 말하기의 민족 기술학

### 2.1. 번역들의 스키포스(skopos) 또는 대상 기능

대부분의 번역자들에게 하나의 번역본이 그 원 본문의 모든 측면들을 결코 보여줄 수 없다고 말하는 것은 거의 진부한 말에 가깝다. “원문의 모든 요소들에 동시에 근접하는 것은 최소한 거의 언제나 불가능하다”<sup>5)</sup>.

번역자들은 선택해야 하며, 그 과정 중에서 불가피하게 원 자료의 어떤 측면들은 상실된다. 게다가, 비록 어떤 번역들은 원문에 의해 잘못된 것으로 여겨져 제외되어 버리기는 하지만, 그 본문을 번역하는 이러한 다양한 방법들을 정당화시켜주는 원문들이 있는 까닭에 여전히 너무도 많은 선택의 여지가 남아 있게 된다. 이것은 어떤 본문이건 하나 이상의 방식으로 번역될 수 있기 때문이다. 기발하게 분석된다 할지라도 원 본문들은 가능한 해석들과 번역들에 대

4) J. House, “Cross-cultural Pragmatics and Translation,” A. Neubert and Gregory M. Shreve, eds., *Translation as Text* (Kent, Ohio: Kent State University Press, 1992).

5) J. Ortega y Gasset, “The Misery and Splendor of Translation,” L. Venuti, ed., *The Translation Studies Reader*, Esther Allen, trans. (London: Routledge, 2000), 62.

해 잠정적인 결론을 제시하는데, 특별히 성경과 같은 고대 원문들의 경우에 그렇다.

번역자들은 선택과 번역의 고유한 성격인 ‘잠정적 결론(underdetermination)’의 문제들을 그들의 원 본문들 밖에 있는 기준들에 호소함으로써 해결한다. 그들이 인식하든지 않든지 간에 그것이 그들이 유일하게 선택할 수 있는 길이다. 이러한 외적인 기준들은 번역학에서 스키포스(skopos) 혹은 대상 공동체에서의 번역의 기능으로 집합적으로 언급되는 한 세트의 복잡하고 이질적인 요소들에서 나온다. 마가복음 1장 37절에 있는 πάντες(all) ζητοῦσίν(seek) σε(you) 같은 단순한 그리스어 절을 생각해 보라. 네덜란드어 성경인 『새 번역』(Nieuwe Vertaling)은 이 절을 ‘Allen(모든 [사람들]이) zoeken(찾는다) u(너를)’이라고 번역하고 있으며, 이 번역은 원문의 한 가지 측면 곧 그리스어 절의 구문을 잘 보여주고 있으나, 그리스어 동사가 이 구절에서 가지고 있는 동작의 계속을 나타내는 측면을 잘 드러내 주지는 못하고 있다. 만일 번역자들이 동작의 계속을 나타내는 측면을 번역하기로 결정한다면, 네덜란드어에서 다양한 가능성들이 있으며, 그 가능성 모두는 원 본문에 의해서 동등하게 지지를 받는다. 예를 들어, 네덜란드어 성경인 『좋은 소식 성경』(Goed Nieuws Bijbel)은 동작의 계속을 나타내는 조동사인 ‘견다’를 나타내는 lopen과 함께 ‘모든 사람들이 너를 계속 찾고 있다’로 번역하고 있고, 『새 성경 번역』(Nieuwe Bijbel Vertaling)은 또 다른 구문을 가지고 있다(‘이다’ [be]동사에 해당하는 zijn의 한 형태와 더불어 ‘모든 사람이 너를 찾고 있다’, 문자적으로 ‘모든 사람이 너를 찾기를 계속하고 있다’). 그러나 동작의 계속을 나타내는 성경 번역들은 동시에 그리스어 절의 구문을 반영해 줄 수는 없다. 동작의 계속을 나타내는 측면과 그리스어 원문의 구문을 하나의 네덜란드어 절로 표현하는 것은 불가능하다. 번역자들은 원문의 어떠한 측면이 번역에서 우선권을 가져야 하는지에 대해서 결정해야만 한다(선택성).

동시에 이 예는 ‘잠정적 결론(underdetermination)’의 문제를 보여 준다: 그리스어 원 본문은 다양한 네덜란드어 번역들을 정당화 시켜준다: ‘모든 사람이 너를 찾기를 계속하고 있다’; ‘모든 사람들이 너를 계속 찾고 있다’; ‘모든 사람들이 너를 찾는다.’ 번역자들은 지속적으로 그와 같은 다양한 적법한 가능성들과 마주치며, 어느 번역이 ‘최상’인지를 말해주기를 거부하고 침묵하는 원 본문들과 마주친다. 원 본문이 침묵할 때, 번역자는 그것에서 돌이켜서 다른 곳에서 답을 찾아야 하며, 그 답은 번역의 대상 또는 목적에서 찾을 수 있다: 어떠한 본문을 번역자가 만들기를 원하는가, 그리고 누구를 위해 번역을 하고, 그 본문을 가지고 상대하고자 하는 그 또는 그녀의 청중이 누구인가?

스코포스(skopos)라는 용어는 한스 버미르(Hans Vermeer)에 의해서 번역 연구에 소개되었는데,<sup>6)</sup> 그는 번역을 행동으로 보았고, 스코포스(skopos)의 개념을 내가 하는 것과 같이 선택이나 ‘잠정적 결론(underdetermination)’에 기반을 둔 것으로 보지 않고 그보다는 모든 인간 행동의 내재적인 목적론적 본성에 근거한 것으로 보았다. 크리스천 노드(Christiane Nord)에게 있어서 “번역은 대상 본문의 의도적 혹은 요구되는 기능에 따라 명확하게 규명되는 하나의 주어진 원 본문과의 관계를 유지하는 기능적 대상 본문의 산물이다.”<sup>7)</sup>

이제 번역들의 선택성과 ‘잠정적 결론(underdetermination)’을 고려해 볼 때, 번역자는 마가복음 1장 37절을 네덜란드어로 ‘모든 사람이 너를 위해 찾기를 계속하고 있다’, ‘모든 사람들이 너를 찾고 있다’ 혹은 ‘모든 사람들이 너를 계속해서 찾고 있다’ 중에 어떤 것으로 번역해야 하는지를 어떻게 결정하는가? 동등성 고려(equivalence consideration)는 그들에게 도움이 되지 않는다. 왜냐하면, 이 세 번역 모두 원 본문의 어떤 측면들에 상응한다고 주장할 수 있고 어떠한 번역도 원 본문에 의해서 배제되지 않기 때문이며, 따라서 번역자들은 스코포스(skopos) 고려사항들을 계산에 넣어야만 할 것이다. 다양한 네덜란드어 성경 번역들 사이에 차이점들은 그들의 스코포스(skopos)에서 비롯된다. 예를 들면, 네덜란드어 『좋은 소식 성경』(Goed Nieuws Bijbel)은 소위 말하는 공통 언어 스코포스(skopos)를 가지고 있다. 이 성경은 무엇보다도 우선적으로 교회 밖에 있는 사람들을 위하여 만들어진 번역본이다(외적인 기능). 따라서 이 성경의 마가복음 1장 37절의 번역 ‘모든 사람이 너를 계속 찾고 있다’는 일반 네덜란드어에서 그 표현이 의미하는 것을 전달하고 있으나 그리스어 구문의 형태를 보여주지는 않는다. 그 반면에 1951년판 『새 번역』(Nieuwe Vertaling)은 교회 내적인 스코포스(skopos)를 가지고 있으며, 영감(inspiration) 신학을 가진 교회 공동체들 안에서 기능하도록 의도되었는데, 이 신학은 하나님의 말씀의 영감된 본질을 원문의 언어 형태까지 확대했다. 이러한 태도는 ‘모든 사람들이 당신을 찾는다’라고 번역하도록 이끌었는데 이 번역은 이 구절에서 ‘성경(Holy Scriptures)’의 형태에 가까이 간 것이며 좋은 네덜란드어이기도 하다.

원 본문들은 또한 ‘어떤 사람들이(some) 당신을(you) 찾는다(seek)’와 같은 몇몇 네덜란드어 번역들을 배제한다는 사실을 주목하는 것이 중요하다. 이것은 사소한 것이 아니다. 내가 이해하기로, 스코포스(skopos) 접근은 반드시 원 본문들의 지배권을 빼앗는 극단적 상대주의의 한 형태는 아니다. 노드를 따

6) H. J. Vermeer, “Skopos and Commission in Translational Action,” L. Venuti, ed., *The Translation Studies Reader*, Andrew Chestermann, trans. (London: Routledge, 2000), 221.

7) Christiane Nord, *Text Analysis in Translation Theory, Methodology, and Didactic Applications of a Model for Translation-Oriented Text Analysis* (Amsterdam: Rodopi, 1991), 28.

라서,<sup>8)</sup> 나는 사람과 사람 사이의 충실 개념(loyalty notion)과 결합된 스키포스(skopos) 접근을 사용한다. πάντες ζητοῦσιν σε를 ‘어떤 사람들이 당신을 찾는다,’ 또는 ‘누구도 당신을 찾지 않는다’로 번역하는 것은 저자의 명백한 전달 의도에 불성실한 것이 될 것이다. 명백한 의도라는 표현을 통해서 나는, 성경 그리스어를 읽을 수 있는 사람들이 지금 그리고 언제나 동의하는 의도나 의미를 나타낸다. 스키포스(skopos) 요소들이 어떠한 결정에 도달할 필요가 있는 경우는 바로 원 본문이 다양한 해석들과 번역들을 정당화시켜 줄 때나 혹은 번역자가 대상 언어에 의해 어떤 하나의 번역으로 표현될 수 없는 원문의 두 측면들 중에서 하나를 선택하도록 강요받을 때이다.

우리는 기능이나 스키포스(skopos)에 대해서 번역을 위한 어떤 스키포스들(skopoi)이나 기능적인 목적들을 가지고 있는 위원들이나 번역자들과 관련하여 이야기할 수 있다. 예를 들어, 선교사는 어떤 공동체에 교회를 세우기 위해서 성경을 번역하기를 원할 수가 있다. 시간이 흐름에 따라, 번역들은 대상 공동체들에서 다른 기능들을 획득할 수가 있다. 왜냐하면, 번역들은, 일단 만들어지고 나면, 그 자체의 기능적인 삶을 가지고 있기 때문이다(획득된 기능들). 예를 들어, 소위 어떤 공통 언어 성경 번역본들은 외부적인 기능들을 위하여, 곧 성경의 메시지를 교회 밖에 있는 현대 청중들에게 전달하기 위하여 만들어졌지만, 예배 의식에서 사용되던 더 오래 되고 문자적인 번역본들을 사용하던 교회 성도들 중의 많은 사람들은 공통 언어 번역 성경들을 개인적 성경 읽기나 가족 성경 읽기를 위하여 사용하며, 어떤 교회 공동체들에서는 공통 언어 번역 성경들이 교회 예배를 위하여 사용되기도 한다. 공동체들은 번역 성경들에 대하여 기대들을 가지고 있으며, 그들은 그 본문과 더불어 어떤 일들을 할 수 있기를 기대한다. 이것은 천주교, 오순절파 또는 그리스 정교와 같은 다양한 기독교 공동체들이 성경에 대한 서로 다른 신학들, 특별히 ‘성경’에 대한 서로 다른 개념들을 가지고 행하는 성경 번역작업에 있어서 결정적인 요소다. 의도된 기능과 기대되는 기능이 충분히 중복되는 것은 다양한 공동체들 안에서 성경의 새로운 번역이 받아들여지기 위해서 아주 중요하다. 어떤 공동체들에 있어 번역은 하나님의 (다른 존재와는 구별되는) 초월적인 다르심(otherness)을 반영해야 하며, 번역은 주로 본문이 공포되어지고 그 본문의 공적인 낭송이 하나의 거룩한 의식이 되는 예배 의식에서 그 기능을 다해야만 한다. 다시 말해, 메시지의 전달이 그 목적이 아닌 것이다. 다른 공동체들은 성경을 인류를 위한 하나님의 메시지로 보는데, 그 메시지는 가능한 한 분명하게 전달되어야만 한

8) Christiane Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained* (Manchester: St. Jerome, 1997), 123.



다.

프랑스의 문학 비평가 Gerard Genette는 주석들이나 서문들, 제목들, 헌정사들과 같이 어떤 본문에 첨가되는 요소들을 지칭하기 위하여 파라텍스트(paratext)라는 용어를 주조해냈다.<sup>9)</sup> 그는 이 용어를 저자들의 의도를 반영하는 그러한 첨가물들을 지칭하는 데 제한했다. 파라텍스트는 아주 중요한 그러나 자주 간과되는 번역의 한 측면이다. Pym과 함께<sup>10)</sup> 우리는 번역본들을 파라텍스트 요소들이 이런 저런 방식으로 번역자와 원 저자(들)사이를 구별하는 본문들의 한 장르라고까지 정의할 수 있을 것이다. 파라텍스트 요소들은 아마도 어떤 다른 형태의 본문에서보다도 성경 번역에 있어서 아주 중대한 역할을 한다. 많은 성경 번역본들에 있어서 본문은 각 장과 문단의 제목들과 함께, 장들과 절들 그리고 문단들로 구성되어 있다; 다양한 형태의 주해들이 있는 것이다. 서문, 지도들, 해설 등이 있을 수도 있다. 성경의 각 권들은 제목을 부여받고 독특한 순서로 제시된다. 비록 파라텍스트 요소들이 전혀 없지는 않지만, 성경 본문을 포함하여 고대에 쓰여진 원문들은 현대의 성경 번역본들에 비하자면 파라텍스트를 거의 가지고 있지 않다. 파라텍스트 요소들은 종종 성경 번역본들의 기능들에 대한 아주 분명한 표시들을 제공해 주는 데,<sup>11)</sup> 비단 서문에서만 아니라 예를 들면 그 본문이 문단들에서 구성되어지는 방법들에서도 그렇게 한다. 예를 들면, 교회적인 역할을 가진 번역들은 예배의식에서 유래한 문단 구분들을 가지고 있다; 어떤 부분들은 한 해의 어떤 시기들에 읽힌다. 성경 문헌의 문학적 구조를 표현하려고 시도하며, 대상 문화에서 문학적 기능을 가지고 있는 현대 성경 번역본들은 아주 다른 문단 구분들을 가지고 있는데 이 구분들은 본문의 문학적, 수사학적인 구조로 독자들을 인도해 준다.

성경 번역들의 스키포스(skopos)의 핵심은 신학적이며 해석학적인 요소들에 의해서 형성되는데, 이 요소들은 주어진 공동체를 위한 ‘성경’의 개념을 정의해 주며, 그 공동체의 특별한 영성으로부터 나오는 것이다. 그와 같이 복잡한 그리고 때로는 부분적으로 불분명한 ‘성경’의 개념은 성경의 새로운 번역의 대상이나 목적을 규정한다. 그와 같은 성경의 개념과 성경 번역들의 결과적인 기능들을 ‘문화-특수적(culture-specific)’ 기능들이라고 부르는 것은 오해를 불러일으킬 수 있어서 오히려 그것들은 그리스 정교나 복음주의적 전통들과 같은 세계적인 규모의 종교 전통들- 비록 지역적 스키포스(skopos) 요소들이 이

9) G. Genette, *Psalimpsestes: La Littérature au Second Degré* (Paris: Éditions de Seuil, 1981).

10) A. Pym, *Method in Translation History* (Manchester, UK: St. Jerome Publishing, 1998).

11) L. de Vries, “Paratext and the Skopos of Bible translations,” W. F. Smelik, A. den Hollander and U. B. Schmidt, eds., *Paratext and Metatext as Channels of Jewish and Christian Traditions* (Leiden, Boston: Brill Publishers, 2003), 176-193.

러한 전 세계적인 규모의 번역 기능들과 상호작용을 하기는 하지만- 그 전통들에서 기인한다. 다양한 유대교적, 기독교적인 공동체들은 그들의 번역 역사의 과정 속에서 자신들의 성경들을 만들어냈다. 이러한 창조적인 번역 역사는 원문 전통들과 성경에 포함되도록 하는 책들의 선택, 성경의 인간 저자들과 신적인 저자 사이의 관계에 대한 견해들, 그리고 교회/전통과 개별 신자 그리고 성경 번역 사이의 사역의 해석학적 질문들에 대해 아주 중요한 질문에 대한 서로 다른 대답들을 포함하고 있다.

스코포스(skopos) 접근법은 우리로 하여금 번역들에 있어서 본문의 변화들을 체계적인 방식으로 여분의 본문의 요소들, 곧 번역들이 작동하는 관계적이고 관습적인 맥락들에 연결하도록 만들어준다. 스코포스(skopos) 접근법은 특별히 성경 번역학을 위해서 적합한데, 그 이유는 주요 언어로 된 많은 성경 번역본들이 있기 때문이다. 이것은 번역 결정들이 원 본문들에 관하여도 또한 다른 번역본들에 관하여도 연구될 수 있다는 것을 의미한다. 그렇게 하면 번역 결정들에 대한 관찰들은, 내가 지금 룻기의 네덜란드어와 영어 번역 성경들과 함께 예증하려는 것과 같이, 대상 공동체들에 있어서 번역의 다양한 역할들과 연결될 수 있다.

## 2.2 룻기에서의 스코포스(skopos)와 사회 중심적 말하기의 민족 기술학

개성의 지역적 개념들은 자아 중심적이며 사회 중심적인 사상들과 관련하여 문화 인류학에서 다루어져 왔다.<sup>12)</sup> 사회 중심적인 공동체들에서 개인들은 주로 그들의 사회적인 지위들에 따라 이해되며,<sup>13)</sup> 개인은 사회적 역할과 관계 조직망의 정점을 이룬다. 두 가지 점이 즉각적으로 명료하게 되어야만 한다. 첫째, 다양한 사회 중심적인 공동체들 사이에 결정적인 차이들이 존재하며, 이러한 차이들은 사회 중심적인 이해와 사상에 대한 다른 표현으로 이끈다.<sup>14)</sup> 둘째, 개성의 사회 중심적인 개념들은 누군가의 개인적인 특성의 잘 발달된 자각과 동시에 발생한다. 예를 들어, 뉴기니의 Korowai와 다른 일류 평등주의 공동체들은 개인의 육체적인 힘과 웅변의 힘에 대한 강조를 권위를 성취하기 위해 결정적인 것으로 개성의 사회 중심적인 개념과 결합시킨다.<sup>15)</sup>

12) C. Geertz, *Local Knowledge* (New York: Basic Books, 1983).

13) Foley, *Anthropological Linguistics*, 269.

14) 참조, M. Rosaldo, "Towards an Anthropology of Self and Feeling," R. Shweder and R. Le Vine, ed., *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* (Cambridge: C.U.P., 1984), 137-157.

15) L. de Vries and G. J. Van Enk, *The Korowai of Irian Java. Their Language in its Cultural*

개인의 사회 중심적인 개념들은 다양한 방식으로 언어에서 스스로를 표현한다. 스웨달(Shweder)과 벌니(Bourne)는 인도의 오리야스(Oriyas)가 어떻게 개인들을 경우와 맥락 접근법에 의해서 묘사하려는 경향이 있는지를 지적하는데, 이 접근법에서 한 개인의 행동은 사회적인 상호작용의 맥락 안에서 특징지어진다.<sup>16)</sup> 한 여성이 우호적인 것으로 묘사될 때에, 이것은 ‘그녀는 명절 때에 우리 가족에게 케이크를 가지고 온다’와 같은 형식을 취하게 되며, 혹은 공격적인 남성을 자신의 이웃들에게 저주를 퍼부어대는 사람으로 묘사하는 형식을 취하게 될 것이다. 비록 개인적인 이름들이 사용된다 할지라도, 사람들은 오히려 친족관계나 혈통, 직업, 계급 또는 공동체에서 그들의 지위에 대한 사회적으로 관련 있는 다른 측면들에 의해서 언급되거나 불린다. 어떤 사회 중심적인 공동체들에서 이렇게 부르는 것을 좋아하는 것이 대단히 강해서 개인적인 이름들을 사용하는 것은 대부분의 맥락 속에서 대단히 부적절한 것으로 여겨진다.

게르츠(Geertz)는 자아 중심적인 개인의 개념을 다음과 같이 정의한다: “튀어 오르고 독특하며 다소 통합된 동기를 부여하는 인식의 우주로, 자각과 감성과 판단과 행동의 역동적인 중심으로 개인을 보는, 하나의 독특한 완전체로 조직된, 그리고 대조적으로 그와 같은 완전체들에 대항하여, 또한 그것의 사회적이며 자연적인 배경에 대항하여 세워진 서구의 개인에 대한 개념.”<sup>17)</sup>

네덜란드 사회에서, 한 개인을 그 또는 그녀의 사회적 지위로부터 날카롭게 구별하는 것은 필수적이다. 한 개인을 역할들과 지위들의 집합으로 보는 것은 독특하고 자발적인 개인의 근본적인 가치를 거스르는 것이 되는 것이다. 사람들은 가능한 한 빨리 개인의 이름들을 교환하며 그러면 지위나 관계의 용어들보다도 이 이름들이 사람들을 부르고 지칭하기 위해 사용된다.

구약 성경은 강력한 사회 중심적 공동체들에서 기원한 저서들의 모음이다. 그 공동체들에서 한 개인은 우선적으로 사회적 역할들과 관계들의 관점과 이러한 역할들과 관계들에서 따라 나오는 특권들과 의무들의 관점에서 보아진다. 혈족관계와 가계가 한 개인의 사회적 역할이나 지위를 결정함에 있어서 결정적 요소인 까닭에 그 개인이 태어난 부족이나 민족, 혈통, 가족 또는 사회적으로 역사적으로 중요한 인물들과의 혈족 관계들에 대해 지속적으로 언급된다. 족보 외에도, 출생지나 직업 혹은 업종, 정치적인 소속 또는 개인의 사회적

---

*Context* (Oxford; New York: O.U.P., 1997).

16) R. Shweder and E. Bourne, “Does the Concept of the Person vary Crossculturally?” R. Shweder and R. Le Vine, ed., *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* (Cambridge: C.U.P., 1984), 158-199.

17) Geertz, *Local Knowledge*, 59.

지위와 직접적으로 관련 있는 다른 사항들이 언급되는 수도 있다.

룻이 보아스의 밭에서 돌아왔을 때에 나오미와 룻이 나누는 대화를 생각해 보라(2:19-22). 그 이야기에서 그 시점에 독자들은 나오미와 룻이 시어머니와 며느리 관계라는 것을 잘 알고 있다. 그러나 히브리어 본문은 룻기 2장 19절에서 2장 22절, 이 네 구절에서 나오미와 룻을 그들의 혈족의 가족관계의 관점에서 네 번 언급하고 있는데, 이러한 가족 관계 언급들과 적절한 이름 언급들을 결합시키면서 그렇게 하고 있다.

이러한 ‘과다한’ 사회 중심적인 참여자 신분 확인은 구체적인 문화적 관습들에 젖어 있는 실제적인 형태의 한 예이다. 이 경우에 있어 관련 있는 문화적인 관습은 그 개인의 사회 중심적인 개념들에 뿌리 내려져 있는데, 폴레이의 말로 표현하자면, “개인들은 크게 그들의 사회적 지위들이므로 이해된다. ...”<sup>18)</sup> 내가 살았던 뉴기니의 공동체들과 마찬가지로, 고대 이스라엘은 개인들을 무엇보다도 사회 안에서 갖는 그들의 관계적 지위의 관점에서 보았다. 족보들과 직업이나 역할에 대한 언급들, 인종적, 정치적 그룹들의 회원신분은 문화적으로 아주 중요하며 참가자 취급의 실제적 고려는 이러한 문화적인 관습들에 깊이 새겨져 있다.

한 개인의 부족과 씨족, 가족 등에 대한 이러한 지속적인 언급은 주요한 네덜란드어 본문들이 선택하고 있는 군더더기 말을 피하는 실용적 고려의 관점에서 볼 때 아주 불필요하며 ‘부자연스럽다.’ 따라서 『위대한 소식 성경』(Groot Nieuws Bijbel; GNB, 1988)은 2장 18절과 2장 23절에 있는 나오미와 룻의 혈족의 가족 관계에 대한 언급은 그대로 두고 있는 반면에 2장 19절에서 2장 22절 사이에 있는 이 관계에 대한 네 번의 언급은 제거해 버린다. 『새 번역』(Nieuwe Vertaling; NV, 1951)은 히브리어 원문의 참여자 언급들을 그대로 따른다.:

NV2.19a:	zei	haar	schoonmoeder	tot haar
	말했다	그녀의	시어머니가	그녀에게
GNB 2.19a:	vroeg	Noomi..		
	물었다	네오미가		
NV2.19b:	vertelde	ze	haar	schoonmoeder
	말했다	그녀가	그녀에게	시어머니에게

18) Foley, *Anthropological Linguistics*, 269.

GNB 2.19b:	vertelde	Ruth		
	말했다	룻이		
NV2.20:	zei	Naomi tot	haar	schoondochter
	말했다	네오미가-에게	그녀의	며느리에게
GNB 2.20:	zei	Noomi		
	말했다	나오미가		
NV 2.22:	zei	Naomi tot	Ruth,	haar schoondocht
	말했다	나오미가--에게	룻,	그녀의 며느리에게
GNB 2.22:	zei	Noomi		
	말했다	나오미		

이 구절들에서 시어머니/며느리 관계에 대한 반복적인 언급들을 제거해버림으로써, 『위대한 소식 성경』(Groot Nieuws Bijbel)은 그 이야기를 『새 번역』(Nieuwe Vertaling)에 반영되어 있는 히브리어 원문의 더 사회 중심적인 참여자 취급과는 대조를 이루는 네덜란드 방식으로 말하여진 이야기처럼 만들어 버린다. 『위대한 소식 성경』(Groot Nieuws Bijbel)은 네덜란드어 주요 본문처럼 들리지만, 대가를 지불하게 된다: 개인 언급들의 사회 중심적인 실제적 고려가 히브리 문화적 관습들 속에 젖어 있는 한 『위대한 소식 성경』(Groot Nieuws Bijbel)은 부분적으로 룻기 이야기 뒤의 세계와의 그러한 연결을 단절시켜 버린다. 그와 같은 개인 언급들에 반영되어 있는 사회 중심적인 사상은 베누티(L. Venuti)의 용어를 빌리자면,<sup>19)</sup> 부분적으로 ‘토속화된다.’ 그리고 ‘이국적인’ 사회 중심적 가치들은 어느 정도까지 대상 공동체의 더 친숙한 자기 중심적 가치의 관점에서 다시 표현된다. 하티姆(Hatim)과 메슨(Mason)은 이러한 맥락에서 ‘정상화하며 중립화하는 효과’에 대해 이야기한다.<sup>20)</sup>

『새 번역』(Nieuwe Vertaling)의 다섯 구절에 나타나는 룻과 나오미 사이의 혈족 관계에 대한 다섯 번의 언급은 분명하게 주요 본문들(primary texts)이 취하고 있는 네덜란드어 군더더기 말 규범들을 위반한 것이며, 실제적인 간섭을

19) L. Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (London: Routledge, 1995).

20) Basil Hatim and Ian Mason, *The Translator as Communicator* (London: Routledge, 1997), 145.

만들어 내어, 최소한 어떤 청중들의 귀에 그 본문이 낯설게 들리게 만든다. 이 마지막 특징은 아주 중요한데, 그 이유는 그것이 언어들의 실제적인 구성요소의 유연성과 개방성과 다양성을 가리키기 때문이다: 『새 번역』(Nieuwe Vertaling)에 있는 룻의 네덜란드어 이야기를 2차적인 본문으로 인식하는 어떤 청중들에게 그 이야기의 낯설음은 역설적이게도 자연스러운 것이다. 개인 언급의 수준에서 원문을 따라 흉내 내는 전통은 그와 같은 전통 속에서 자란 교회 사람들과 교육받은 세속 청중들이 주요 네덜란드어 본문들로부터 유래한 번역과 관련된 실제적인 규범들을 보류하고, 2장 19절에서 23절에 있는 혈연 관계에 대한 다섯 번의 ‘군더더기의’ 언급들을 부적당한 네덜란드어로 보기보다는 다른 사람들의 문화적 관습들의 언어학적 반영, 곧 다른 생활 방식의 언어에서 나타나는 반영으로 보는 것을 가능하게 해 준다.

룻기 1장 4절은 우리에게 룻이 모압 출신임을 말해 주고 있으나, 1장 22절, 2장 21절, 그리고 4장 10절도 그렇게 말해준다. 사회 중심적인 관점에서, 룻의 모압 기원은 그녀의 정체성과 그녀의 정체성의 발전에 있어서 중심 요소이다: 구약에서 자주 사회 중심적인 정보의 언급이 영적이며 ‘신학적인’ 중요성을 가지고 있는 것과 비슷하다. 룻의 이스라엘과 그 하나님과의 관계는 모압의 이스라엘과 그 하나님과의 관계의 배경에 대항하여 묘사되고, 그 배경에 대항하여 룻은 그 이야기에서 그녀의 정체성의 발전에 있어 아주 결정적인 고백을 1장 17절에서 하게 된다: ‘당신(어머니)의 백성이 나의 백성이 되고 당신(어머니)의 하나님이 나의 하나님이 되시리니.’ 모압 여성 룻이 그녀의 이스라엘 시어머니와 그녀의 하나님께 충성하고 있으며, 따르기로 결정하고 있다.

원문이 언급할 때마다 룻의 모압 기원에 대해 반복하는 것은 네덜란드어에서 다소 군더더기의 말처럼 들리는데 특별히 1장 22절에서 그 기원을 언급한 후에 곧바로 2장 2절에서 언급할 때 그렇다. 1988년판 『위대한 소식 성경』(Groot Nieuws Bijbel)에 보면, 2장 2절과 2장 21절의 ‘모압 여성’이라는 동격이 사라져 버린다. 1장 마지막 구절에서, 『위대한 소식 성경』은 다시 한번 강조하며 룻의 모압 기원을 언급하고 있는데, 『위대한 소식 성경』번역자들은 모압 기원을 두 번째 장의 2절과 21절에서 ‘또 다시’ 반복하는 것은 네덜란드어의 군더더기의 말 규범을 어기는 것이라고 명백하게 느꼈다.

이러한 번역들이 그 대상 공동체들 안에서 갖는 다른 기능들과 관련하여 원본문의 말하기의 민족 기술학과 대상 공동체들 사이를 중재하는 다른 방식들을 우리는 이해할 수 있다. 『위대한 소식 성경』과 같은, 룻기의 공통어 번역은 히브리어 원문의 사회 중심적 개인 언급들을 대상 청중의 자기 중심적 개인 언급 관습에 조정하여 맞추고 있으나, 문자적이며 문화적인 경험으로서 고대의

문학 작품에 접근하려고 룯기의 번역을 사용하는 다른 청중들이나 교회에서 성경 낭송을 듣는 청중들에게 번역은 원문의 사회 중심적인 맛을 간직하는 것이 좋을 것이다. 생겨난 간섭(interference)은 그러한 사용 맥락에서 이 청중에게 미칠 다른 전달의 영향을 소유하게 된다: 그들은 개인 언급들의 ‘낮설음’을 그들과는 다른 문화적 관습의 반영으로 인식하는 것이다.

### 3. 아시아의 말하기의 민족 기술학과 성경 번역

많은 아시아 언어 공동체들은 화자와 대상자 사이의 사회적 관계의 표현을 위하여 풍성하고 정교한 언어학적 수단을 발전시켰다. 그와 같은 언어의 관습은 이러한 공동체들의 사회적 문화적 관습을 반영하고 구성하며 그 지역에서 발견되는 말하기의 민족 기술학의 핵심을 형성한다. 많은 아시아 언어들(한글, 발리어, 자바어)이 존경, 경의, 연대의식과 친근감을 표현하기 위한 다양한 말하기 수준들의 정교한 체계들을 발전시켰다. 인도-유럽 언어들(그리스어를 포함해서)과 썬족 언어들(히브리어를 포함하여)은 말하기 수준들이나 정교한 경어를 갖지 않은 아주 다른 말하기의 민족 기술학을 가지고 있는 까닭에, 성경을 아시아 언어들로 번역하는 번역자들은 초창기부터 이러한 다른 말하기의 민족 기술학을 다루어야만 했다. 번역자들이 다른 문화간의 중재자들로서 그들의 역할들과 씨름했던 매력적인 예들 중에 몇 가지를 나는 제시할 것이다. 첫째로, 첫 번째 자바어 성경 번역과 적절한 말투 수준들을 찾기 위한 노력에 대해 다룰 것이고, 그리고 말레이어 성경들에서 대화 형태들의 영역에서 만들어진 선택 문제로 관심을 돌릴 것이다.

#### 3.1 자바어 말투 수준들: 게리케(Gericke)와, 크로모(Kromo)와 응고코(Ngoko) 말투 수준에 대한 그의 씨름

인도네시아에서 사역한 네덜란드성서공회의 첫 번째 성경 번역자인 독일사람 게리케(J. F. Gericke, 1799-1857)는 자바어로 성경 전체를 번역한 첫 번째 번역자였다.<sup>21)</sup> 1823년에 그는 성경 언어들과 아랍어와 말레이어 그리고 다른 주제들을 공부하면서 네덜란드에서 훈련을 받기 시작했다. 1827년에 그는 자바에 도착하였으며, 1847년에 자신의 자바어 사전을 출판하였고, 1848년에는 신약을 출판하기에 이른다. 게리케는 정규적으로 그의 번역 팀의 자바인 구성원

21) 3.1에 해당하는 부분은 스웰렌그레벨(Swellengrebel 1974-78)의 연구에 영향을 받은 것이다.

들에 대해 쓰고 있는데 그들은 단순히 그에게 자바어를 가르치고 그의 자바어를 교정해 주는데 관여했을 뿐만 아니라, 번역 자체의 초록을 만들고 점검해 주기도 했다. 판지 포스포웰고(Pandji Poespowilgo) 목사나 마스 프라마디(Mas Pramadi) 같은 사람들이 그런 역할을 하였다. 바고스 모엣자라트(Bagoes Moedjarat)에 대해 칭찬하는 게리케의 보고서가 네덜란드성서공회 이사회에 도착하자, 이사회는 모엣자라트 목사를 네덜란드성서공회에서 직접 고용할 것을 제안한다.

게리케 또한 계층과 결속(크로모와 응고코)의 사회적 관계를 반영하는 자바어에 있는 말투 수준들의 존재에 의해 야기된 문제들에 대하여 광범위하게 썼다. 많은 요소들, 곧 화자와 청자 사이의 사회 지위 관계, 그들의 나이 차이, 아는 정도 등과 같은 것들이 자바어에 있는 수준의 선택 영역으로 들어왔다. 성경 원 본문들이 대화를 제시할 때에, 대화자들 간의 계급 차이는 계층과 결속의 말투 수준들의 선택에 반영된다. 예를 들면, 예수께서 요 2:3에서 그의 어머니에게 어떻게 말하고 있는가? 첫째로, 게리케는 그것이 크로모(계층) 수준이어야만 한다고 결정한다: “부모와의 관계 속에서 아이의 존경은 절대적으로 크로모를 요구한다.”<sup>22)</sup> 그러나 후에 그는 응고코(결속)로 바꾸는데 이것은 그것이 “*vertrouwelijkheid en zachte terechtwijzing*”(친밀성과 부드러운 질책)을 표현하여 줄 수 있기 때문이다. 단순히 대명사의 선택이나 대화의 형태들에서 뿐만 아니라 사전적 항목들, 곧 불변화사들이나 접속사들의 선택에서도 반영되는 자바어의 이러한 의무적인 관계 구분들은 중요한 주석학적인 결정들을 내포하며 이러한 측면에서 자바 본문을 히브리어나 그리스어 본문들보다 더 명확하게 만든다. 성경 본문들의 저자를 위한 응고코 또는 크로모의 선택 또한 흥미롭다. 누가는 ‘데오빌로 각하’, 그리스어로 ‘*κράτιστε Θεόφιλος*’를 위하여 그의 복음서를 기록하고 있는데, 거기에서 연설의 그리스어 형태는 누가 문서의 수취인이 누가보다 사회적으로 신분이 (훨씬) 높아서 누가로 하여금 크로모(계층)를 사용하게끔 했다는 것을 아주 분명하게 드러내 준다.

그러나 성경의 다른 저서들 가운데서는 그러한 경우가 덜 분명하다. 우선적으로 게리케는 다른 책들을 위하여 크로모를 선택하는데, 이것은 그 저서들을 위한 독자들이 최소한 높은 지위의 몇 사람을 포함해야만 한다는 생각을 가지고 이루어졌다. 후에 게리케는 하나님의 성령께서 성경의 저자이며, 응고코(결속)가 (언어의 눈에 띄지 않는 기본 형태로서) 더 의미심장한 가능성들을 가지

22) J. L. Swellengrebel, *In Leijdeckers Voetspoor. Anderhalve Eeuw Bijbelvertaling en Taalkunde in de Indonésische Talen*. I (1820-1900) (Amsterdam, Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 1978), 80.



고 있으며 크로모(계층)가 성경 저자들의 종속적인 지위를 지나치게 강조해 준다고 주장하면서 성경 저자들로 하여금 일반적으로 응고코(결속)를 사용하게 한다.

### 3.2 인도네시아에서 불편함을 느끼는 것: 인도네시아 성경들의 2인칭 대명사들과 연설의 형태들

인도네시아의 화자들의 압도적인 다수들에게 있어서, 인도네시아의 국어인 인도네시아어는 그들의 두 번째 언어이다. 예를 들어서, 자바와 롬보크와 발리의 인구를 합친 수는 인도네시아의 모든 화자들의 60% 이상을 차지하는데, 말투 수준들과 공손함과 사회적 계급 조직의 구성 요소들이 필수적인 것은 이 섬들의 첫 번째 언어들에서이다. 자바어와 같은 언어들의 말하기의 민족 기술학은 이 언어들의 화자들이 인도네시아어를 사용하는 방식에 강한 영향을 미친다. 위강(H. Ugang)과 소실로(D. Soesilo)는 어떻게 인도네시아어와 첫 번째 언어의 상호작용이 공손함, 존경, 대화 수준들의 분야에서 인도네시아어 성경 번역을 복잡하게 만드는지를 지적한다.<sup>23)</sup> 자바어를 모국어로 하는 인도네시아어 화자들을 생각해 보라. 자바어 크로모 용어인 *panjenengan*, ‘당신’에 상응하는 정확한 인도네시아어가 없는 까닭에, 자바 인도네시아인들은 존경심을 보여주기 위해서 *Bapak* ‘아버지’, *Ibu* ‘어머니’, *Tutan* ‘선생님’, 또는 *Nyonya* ‘여사’ 같은 인사말 용어들을 사용할 것이다... 어느 자바인도 화자보다 더 높은 신분을 가진 2인칭의 사람을 부르기 위해 2인칭 대명사인 *engkau*나 *kanu*를 사용하지 않을 것이다. 이러한 관점에서 볼 때, 자바 배경을 가진 인도네시아인들은 하나님이나 예수를 가리키기 위해 *engkau*와 *kanu*가 사용될 때에 불편함을 느낄 것이다.<sup>24)</sup> 그러나 이것이 바로 정확하게 인도네시아 표준 성경, *Terjemahan Baru*에서 일어나고 있는 일이다. 마가복음 1장 37절의 문장 πάντες(모든) ζητοῦσίν(찾는다) σε(당신을)을 예로 들어보자. *Terjemahan Baru* 성경(1987, TB)에서 이 문장은 ‘Semua(모든) orang(사람들) mencari(찾는다) Engkau(너를)’로 번역되어 있다. TB 성경은 일반적으로 그리스어의 (구문상의) 형태에 가깝게 놔두려고 시도하는데, 다른 주요 형식 번역들과 똑같이 단어 대 단어, 대명사 대 대명사 등과 같이 번역하고, 가능하면 그리스어의 어순을 그대로 보존하고 있다. 그리스어가 이 절에서 2인칭 대명사를 가지고 있으

23) Hermogenes Ugang and Soesilo Daud, “Are Honorific Terms of Address Necessary in the Indonesian Bible?” *The Bible Translator* 42:4 (1991), 442-447.

24) *Ibid.*, 444.

므로( $\sigma\epsilon$ ), 인도네시아어 TB는 2인칭 대명사인 *engkau*로 번역하는데 이것은 시몬 베드로와 다른 제자들이 그들의 *guru*인 예수, 곧 그들의 종교적인 선생이며, 그들의 랍비인 분에게 말하고 있는 문맥에서 무례하고 불손하게 들리는 것이다. 그러나 파푸아 배경을 가진 인도네시아 화자들에게 하나님이나 예수께 이야기하면서 *engkau*를 사용하는 것은 불손하거나 주의를 끄는 것이 전혀 아니다. 그들은 성경 그리스어와 동일한 방식으로 2인칭 대명사들을 사용하는데, 종종 공손한 형태로 사람들에게 이야기하기 위해서 친족관계 용어들도 함께 사용하면서 그렇게 한다.

인도네시아어 성경인 *Kabar Baik*(1985, BIS)는 마가복음 1장 37절을 “*Semua orang sedang mencari Bapak*”(모든 사람들이 선생님을 찾고 있습니다)로 번역하고 있다. BIS역본은 의미 중심이며, 명료함과 자연스러움을 강조하는 공통언어 번역이다. 자연스러움은 그 대상 청중의 말하기의 민족 기술학에 맞추는 것을 함축하고 있다. 그 번역의 의도된 청중의 대다수가 결코 종교적 선생이나 지도자를 2인칭 대명사인 *engkau*로 지칭하지 않을 것이기 때문에 BIS 번역은 공손하고 존중하는 대화 형태인 *Bapak*(아버지, 선생님)을 사용하고 있다.

다시 한번, 어떻게 번역자들이 말하기의 민족 기술학과 대상 공동체들 사이를 중재할 것인가를 결정하는 것은 바로 이러한 인도네시아 번역본들의 스키포스(*skopos*)와 기능인 것이다. 인도네시아어로 번역하는 번역자들에게 특별한 복잡함이 있는데 이것은 동일 표준의 말하기의 민족 기술학을 그 언어가 가지고 있지 않기 때문이다: 인도네시아어가 사용되는 방식들에 있어서 중대한 지역적 차이들이 있는 것이다.

### 3.3 말하기의 민족 기술학의 세계화: 룯기에 대한 또다른 고찰

미묘한 방식들로, (미국)영어의 말하기의 민족 기술학은 나의 모국어인 네덜란드어의 화자들이 그들의 언어를 사용하는 방식에서 점점 더 많이 나타나고 있다. 예를 들면, 대화나 인사말의 형태들, 언급이나 대화에서 개인의 이름들의 역할 등과 같은데서 잘 나타나고 있다. 좀더 인류 평등주적인 미국식 말하기의 민족 기술학이 좀더 계급 조직적인 사회를 반영했던 네덜란드어를 사용하는 구식 형태들을 훨씬 덜 계급 조직적인 말하기의 민족 기술학으로 바꾸어 놓았다. 아시아 대화 공동체들은 세계화의 동력을 비슷하게 경험하고 있는 것으로 보이며, 이것은 특히 미국식 생활 방식의 (어떤) 측면들에 끌리는 것을 느끼는 젊은 화자들에게 있어서 그렇다. 물론, 그와 같은 영향들이 흡수되고 반응되는 방식들은 이미 존재하고 있는 문화적인 뼈대에 아주 많이 의존한다: 외

부 영향들은 언제나 흡수 과정에서 여과되고 적응된다.

이제 위에서 논의되었던 문단, 룿기 2:19-22의 두 개의 영어 성경과 한 개의 인도네시아어 성경을 다시 한번 보도록 하자.

우선, KJV에는 이렇게 번역되어 있다:

19 “그리고 그녀의 시어머니가 그녀에게 말했다. ‘너는 오늘 어디서 수확하고 남은 곡식을 주웠느냐? 너를 돌아본 그에게 복이 있기를 원한다.’ 그러자 그녀는 그녀의 시어머니에게 그녀가 누구와 함께 일했는지를 설명해 주었고, 이렇게 말했다. ‘제가 오늘 함께 일한 사람의 이름은 보아스입니다.’ 20 그러자 나오미가 그녀의 며느리에게 말했다. ‘여호와와의 축복이 그에게 있기를 원한다. 그가 산 자들에게와 죽은 자들에게 그의 친절 베풀기를 멈추지 않았다.’ 그리고 나오미가 그녀에게 말했다. ‘그 사람은 우리의 가까운 친척으로, 우리의 가장 가까운 친척중의 하나이다.’ 21 그리고 모압 여성 룿이 말했다. ‘그가 나에게 또 이렇게 말했습니다. “너는 나의 젊은이들이 모든 추수를 마칠 때 까지 그들 옆에 가까이 있어야 할 것이다.” 22. 그러자 나오미가 그녀의 며느리인 룿에게 말했다. ‘내 딸아, 네가 그의 여종들과 함께 나가서 사람들이 너를 다른 밭에서 만나지 않는 것이 좋단다.’

시어머니와 며느리에 해당하는 혈족 관계 용어들이 히브리어 원문에서와 같이 이 네 구절에서 네 번 사용되는 것과 룿이 모압 여성 룿으로 21절에서 언급되고 있는 것을 주목하여 보라. 사회 중심적인 말하기의 민족 기술학은 CEV에서 자기 중심적인 민족 기술학으로 변형되고 있다. 예를 들면, 히브리어 원문과 킹 제임스 성경이 혈족 관계 용어들을 사용하고 있는 19절에서 CEV는 단지 개인 이름들(나오미와 룿)만을 사용하고 있다.

19 나오미가 말했다. ‘너는 오늘 어디서 일했지? 그것이 누구의 밭이었지? 너를 그렇게 잘 대해준 그 남자에게 하나님께서 축복을 내려 주시길!’ 그러자 룿이 그녀에게 자신이 보아스라는 남자의 밭에서 일했다고 말했다. 20 ‘하나님께서 보아스를 축복하시기를!’ 하고 나오미가 응답했다. ‘그는 자신이 여전히 산 자들과 죽은 자들에게 충실하다는 것을 보여주었다. 보아스는 가까운 친척으로 우리를 돌보아주리라고 여겨지는 사람들 중의 하나란다.’

21 룿이 그녀에게 말했다. ‘보아스는 자신의 일꾼들이 그의 모든 곡식들을 거두기를 마칠 때까지 내가 그들과 함께 밭에 머물 수도 있다고 말하기까지 했습니다.’ 22 나오미가 대답했다. ‘내 딸아, 네가 그의 밭에서 일하는 여성들과 나란히 곡식을 주울 수 있는 것은 좋은 일이다. 다른 사람의 밭에서 너에게 무슨 일이 생길지 누가 알겠니?’

룻기 전체에서 CEV는 10번 나타나는 시어머니라는 용어 중 8번을 제거해 버렸다. 개인의 부족이나 씨족 가족 관계 등과 같은 사회 중심적인 호칭의 지속적인 사용은 영어의 말하기의 민족 기술학의 관점에서 볼 때 아주 불필요하고 ‘부자연스러운’ 것이며 따라서 변형되게 된다.

인도네시아어 공통 언어 성경인 BIS는 룻기 2장의 이 부분을 다음과 같이 번역하고 있다:

19 그리고 *나오미*가 말했다 ‘어디서 너는 이 모든 것을 얻었지? 누구 밭에서 오늘 일했지? 너에게 너무도 잘 대해준 그 사람을 하나님께서 축복하시길!’ 그러자 룻이 *나오미*에게, 그녀가 곡식을 주운 그 밭이 보아스라는 이름을 가진 남자에 의해 소유되어져 있다고 대답했다.

20 ‘애야, 저 사람은 우리의 가까운 친척이란다.’ *나오미*가 말했다. ‘그는 우리에게 대해 책임이 있는 바로 그 사람이다. 주님께서 그를 축복하시길! 주님께서는 언제나 산자들과 죽은 자들에게 그의 약속을 지키신다.’

21 그러자 룻이 대답했다. ‘어머니, 저 사람은 그의 일꾼들이 그의 모든 밭을 추수하기를 마칠 때 까지 내가 그들과 곡식을 주울 수 있다고 까지 말했어요.’

22. ‘그래, 아가야’, *나오미*가 룻에게 말했다. ‘네가 보아스의 밭에서 일하는 여성들과 함께 일하는 것이 정말 더 낫다. 왜냐하면 만일 다른 사람들의 밭에 가면 그들이 거기서 너에게 문제를 일으킬 수도 있을 테니까!’

위에서 논의한 네덜란드어 그리고 영어 공통 언어 성경들과 똑같이, 인도네시아 공통 언어 성경은 히브리어의 사회 중심적인 언급들을 자기 중심적인 것들로 변형 시킨다: 21절에서 동격인 ‘모압 여성’은 삭제되며 히브리어 원문에서 발견되는 시어머니와 며느리 관계에 대한 네 번의 언급들 역시 삭제된다.

이제 만일 일반적으로 말해서 인도네시아 사회가 사회 중심으로 특징지어질 수 있다면, 왜 인도네시아 공통 언어 번역은 원문의 사회 중심성을 자기 중심적인 대상 본문으로 변형시키고자 한 것일까? 두 가지 답변이 가능하다. 첫 번째로 인도네시아 공통 언어 번역들이, 네덜란드어 공통 언어 번역들과 같이, 모든 공통 언어 번역들의 대모격인 Good News Bible이나 Common English Bible 같은 영어 모범 번역들에 의해서 영향을 받았다는 설명이 가능하다.

이것은 아마도 부분적으로 사실일지 모르지만 인도네시아어 BIS가 많은 측면에서 영어 모범 번역들로부터 상당히 독립적이라는 사실에 주목할 필요가 있다. 예를 들면, “nak”(“아이야, 아가”)와 “Bu”(“어머니”)와 같은 연설의 형태들을 사용에서 그 독립성이 나타난다. 그러므로 나는 다른 대답을 제시하고 싶

다. 사회 중심적인 (동양) 대 자기 중심적인 (서양)의 대비는 상황을 너무 단순화시키는 것이며 서양과 동양 사회들이 사람과 사상, 음식, 의복 등의 접촉과 교류를 아주 집중적으로 하고 있음을 고려하지 않는 것이다. 이러한 접촉과 교류는 그 그림을 좀더 역동적이며 복잡하게 만든다. 네덜란드어에서와 똑같이, 인도네시아어에서도 미국식 말하기의 민족 기술학을 따라, 개인 이름들이 다양한 맥락 속에서 점점 더 많이 사용되고 있는데, 그러한 맥락들에서 얼마 전까지만 해도 개인 이름들의 사용이 피해지고 그 이름들이 Pak과 Bu 같은 공손한 형태들과 결합하여 사용되었을 것이다. 만일 이것이 사실이라면, 이것은 인도네시아어나 한글 같은 언어로 성경을 번역하는 번역자들의 작업을 복잡하게 만든다. 왜냐하면, 말하기 수준들과 연설의 형태들을 지배하는 규칙들이 더 이상 고정되어 있지 않고 예견할 수 없으며, 대화 공동체 안에서 다양할 수가 있기 때문이다. 예를 들어 많은 교육을 받은 도시 젊은이들은 도시에서 멀리 떨어져 사는 나이 많은 여성들보다 미국식 영어로부터 온 평등주의적 규범에 훨씬 더 많이 영향을 받을 것이다.

인도네시아어와 같은 민족 언어들에 있어서 이것은 말하기의 민족 기술학의 영역에 있어서 지역적 차이들이 있음을 의미할 뿐만 아니라(예를 들어, 인도네시아어의 자바 화자들과 파푸아 화자들 사이에 차이점들), 화자들 사이의 차이들 곧 미국식 영어와 같은 언어들에 다르게 노출된 정도에 따라 생겨난 차이들이 있음을 의미한다.

#### 4. 결론

나이다(Nida)와 네이버(Naber)가 성경 번역에 대한 자신들의 영향력 있는 책들을 썼던 20세기 후반기의 언어학은 노ם 촘스키(Noam Chomsky)와 같은 사람들과 보편적 특성들에 대한 탐구, 특별히 대부분 구문 영역의 언어 체계의 보편적인 형식적 특성들에 대한 탐구에 의해 지배되어졌다. 20세기의 마지막 무렵에 관심은 언어 체계에서 언어 사용으로, 형식적 특성들에서 기능적 차이들로 옮겨졌다. 학문적인 눈이 형식 구문에 초점을 맞추는 한, 보편적 특성들이 전면에서 서게 되지만, 관심이 언어 사용에 기울어지자마자, 언어학적 관습들이 문화적인 차이들을 반영하고 구성하는 방식들에 대해서 새로운 관심이 생겨난다. 이러한 관심의 이동은 성경 번역에 대한 학문적인 반영을 위한 중요한 결과들을 만들어낸다. 히브리어와 그리스어가 성경 본문에서 사용되는 방식은 문화적인 관습을 반영한다. 동시에 그것들의 대상 언어들은 대상 공동체들

의 문화적 관습과 한데 뒤섞여 있다. 번역자들은 자신들이 원문의 말하기의 민족 기술학과 대상 공동체들 사이를 중재하는 방식에 있어서 어려운 결정을 내려야만 한다. 성경 번역자들은 언제나 특정한 시간과 장소에서, 번역된 성경을 가지고 특정한 일들을 하기를 원하는 특정한 청중들을 위하여 일한다. 번역자들이 서로 다른 문화간의 중재자들로서 그들의 역할을 수행하는 방식들을 결정하는 것은 바로 대상 공동체들에서 성경이 가지고 있는 이러한 기능들인 것이다.

# The Tower of Babel: Adventures in Biblical Interpretation

Suee Yan Yu\*

This is not a paper on Genesis 11:1-9. I'm using the Tower of Babel as an image to portray the situation we are facing today. The image is meant to be evocative rather than exact. It is not possible for a simple image to serve as an exact representation of complex realities. The image used here is meant to portray some broad pictures or simple generalizations. Exceptions are to be expected.

I'm using the Tower of Babel in two different ways. On the one hand, the Tower of Babel is a symbol of human collaboration and achievement. In Genesis 11, the Tower of Babel is meant to be the rallying point, the visible and unifying center of humanity. In a sense, it symbolizes human aspirations and the pinnacle of human achievements.

On the other hand, the Tower of Babel is also a place of confusion. There was a confusion of tongues. This confusion led the builders of the tower to part ways. There were fragmentation, chaos and disaster.

In this paper, the image of the Tower of Babel serves a dual function: stability as well as chaos. It is an unstable image, yet it serves to highlight the situation we are in today.

## 1. The Tower of Babel as a symbol of human achievement

The ancient Tower of Babel has its counterparts today. Human beings seem to be fascinated with towers. Towers symbolize human aspirations and achievements. Some modern day towers include the once existed (pre 9/11) World Trade Center Twin Towers, Eiffel Tower, Tokyo Tower, Sears Tower, the Toronto CN Tower, the Pearl of Orient Tower in Shanghai, the Petronas Twin Towers and Kuala Lumpur

---

\* United Bible Societies Asia Pacific Regional Translation Consultant

Tower. All these towers are visible symbols of extensive human coloration, progress and achievement.

This image of the tower can also serve as a symbol of the modern period. The modern period has seen great innovations and technological breakthroughs. The following excerpt is a clear indication of how far we have come:

Einstein said in 1932 that 'There is not the slightest indication that nuclear energy will ever be obtainable'. ... Franklin Delano Roosevelt predicted, when he was Assistant Secretary of the U.S. Navy, that airplanes would never be useful in battle against a fleet of ships. ... In 1883, Lord Kelvin, president of the Royal Society and no mean scientist himself, predicated that 'X-ray will prove to be a hoax'. ... 'Everything that can be invented, has been invented,' Charles H. Duell, commissioner of the U.S. Patents Office, was said to have announced - in 1899.<sup>1)</sup>

Things thought impossible before are now common commodities and taken for granted. Modernity has constructed its own Tower of Babel, and it is an impressive structure.

## 2. The Tower of Babel as a symbol of chaos

The tower constructed by modernity stood tall and majestic. But with the passage of time, cracks began to appear, and we noticed that the foundation is made of clay instead of steel.

Science and technology has developed by leaps and bounds. Today, we are living in a global village: with travel made easy by cheap airfares, information readily available via cable television networks, and instantaneous communications made possible by broadband Internet connections. Yet this global village is also one filled with cultural fragmentation and tribalism. In the field of biblical interpretation, we are seeing an increasing fragmentation in the interpretations of a particular text. Localism, fragmentation and globalization seem to go hand in hand together.

Human beings who are supposed to have come of age failed to live up to expectation.

---

1) *Times* 2004. 10. 25, 41.



After two world wars to put an end to all wars, wars are still being fought in different parts of the world today.

The Asia-wide economic crash of 1997 resulted in plunging stock markets, depreciation of currencies, wiping out wealth, jobs and even lives. There is a sense of anxiety, despair, or even the lost of hope.

The once imposing and majestic World Trade Center Twin Towers are no more. When I first saw the images of the planes crushing into the towers on the Television screen, without knowing what had actually happened, I thought I was seeing a prelude of the latest Hollywood movie!

All of a sudden, we work up and found ourselves living in a strange new world. The world is not as stable or secure as we had thought.

We begin to realize that human history is not necessarily a continual progress towards greater heights. The Hegelian synthesis is not always an upward movement. It can spiral down to the depths of destruction as well.

We found out that the Tower of Babel constructed by modernity is built on shaky foundation. It is not as solid or stable as we once thought. The imposing tower began to show cracks and signs of crumbling.

The notion of progress, the reign of reason, science and technology, so cherished in the modern period, are now placed under scrutiny. This questioning and assessment of modernity, together with a complex of other factors, have led to shifts in mind sets and new approaches towards arts and culture, or what is called postmodernism by some scholars.

### 3. Uses of the term “Postmodernism”

It is difficult to locate the starting point of postmodernism. Postmodernism is a set of ideas that appear in different disciplines: arts, architecture, fashion, film, music, sociology, technology and philosophy.<sup>2)</sup> Postmodernism is a broad and ambiguous term. It can point to different things in different contexts and may mean different things to different ones. Nevertheless, postmodernism emerged as an area of

---

2) For a helpful discussion of the origins of postmodernism in the various disciplines, see Michael Drolet, *The Postmodern Reader: Foundational Texts* (London: Routledge, 2004), 1-35.

academic studies only in the mid-1980s.<sup>3)</sup>

Some of the meanings of the term “postmodernism” are listed below:<sup>4)</sup>

- 1) After modernism (subsumes, assumes, extends the modern or tendencies already present in modernism, though not necessarily in strict chronological succession).
- 2) Contra modernism (subverting, resisting, opposing, or countering features of modernism). A couple of representatives of this view are A.K.M. Adam<sup>5)</sup> and Max Charlesworth.<sup>6)</sup>
- 3) Equivalent to “late capitalism(post-industrial, consumerist, and multi- and trans-national capitalism)”.<sup>7)</sup>
- 4) Artistic and stylistic eclecticism (hybridization of forms and genres, mixing styles of different cultures or time periods, de- and re- contextualizing styles in architecture, visual arts, literature).
- 5) Global-village phenomena: globalization of cultures, races, images, capital, and products.

Besides the above, Jean-Francois Lyotard simplifies his definition of the postmodern as “incredulity toward metanarratives.”<sup>8)</sup> Some scholars (e.g., Richard Rorty, Habermas and Anthony Giddens), on the other hand, viewed the term “postmodernism” as a misnomer. What we are facing today, they argued, is best described as hyper-modernism or the last gasps of modernity.<sup>9)</sup>

---

3) Mary Klages, “Postmodernism” ([www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/pomo.html](http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/pomo.html): April 21, 2003).

4) Cf. Martin Irvine, “The Postmodern” ([www.georgetown.edu/faculty/jrvinem/technoculture/pomo.html](http://www.georgetown.edu/faculty/jrvinem/technoculture/pomo.html): 1998); George Aichele et al., eds., *The Postmodern Bible: The Bible and Culture Collective* (Yale: Yale University Press, 1995), 8-9.

5) A. K. M. Adam, *What is Postmodern Biblical Criticism?* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 1.

6) Max Charlesworth, *Philosophy and Religion: From Plato to Postmodernism* (Oxford: One World Publications, 2002), 156.

7) Frederic Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (London: Verso, 1991).

8) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Geoff Bennington and Brian Massumi, trans. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), xxiv.

9) Mark R. Schwehn, “Christianity and Postmodernism: Uneasy Allies,” David A. Hoekema and Bobby Fong, eds., *Christianity and Culture in the Cross Fire* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 157.

For the sake of this paper, I will follow the majority and use the term “postmodernism” instead of debating the merits or demerits of using such a term. Neither will I discuss whether we should be talking about postmodernism or postmodernisms. In addition, I will simply narrow down the focus by looking at postmodernism in the field of humanities only.

Before that, we need to make a distinction between postmodernism and postmodernity. Postmodernism can be broadly described as an open set of approaches, styles or attitudes towards arts and culture. Postmodernity, on the other hand, refers to a historical period. The terms are not synonymous.

I do not see postmodernism as succeeding or replacing modernism in a linear fashion. We are living in the period of overlap between modernism and postmodernism. Both are present at the same time. In addition, a person can live in the postmodern world without subscribing to the mindsets of postmodernism.

As noted above, postmodernism is a broad and ambiguous term. Different scholars use the term in different ways to refer to various phenomena. Despite the various usages of the term, there are some general features associated with this term.

#### 4. Some Salient features of Postmodernism

- 1) Anti-foundationalism.<sup>10)</sup> Postmodernism rejects any premise as the unassailable starting point for establishing truth-claims. It insists that there is no context-free, perspective-free approach to interpretation. Meaning is relative and indeterminate. Knowledge is uncertain at best.
- 2) Anti-totalizing.<sup>11)</sup> Postmodernism rejects all metanarratives.<sup>12)</sup> Postmodern thinkers suspect that metanarratives suppress counterexamples and are oppressive in nature. There is a deep-seated skepticism towards absolute or

---

10) Foundationalism refers to the external and immutable bedrock of first principles from which knowledge can be pitched. There are two forms of this: the rationalism of Descartes and the empiricism of Locke and Hume. The outcome is that meaning is clear and objective, based on some external reality. See Millard Erickson, *Postmodernizing the Faith* (Grand Rapids: Baker Books, 1998), 128.

11) A. K. M. Adam, *What is Postmodern Biblical Criticism?* (Minneapolis: Fortress, 1995), 7-10.

12) A metanarrative is an overarching narrative by which all other stories make sense. It unifies and accounts for everything.

universal truth-claims.

- 3) Demystification. Postmodern discourse suggests that appeals to abstract universal categories or cosmic laws are but mystifications of more concrete and worldly (economic, political) reasons. Mystifications are nothing but ideological projections.<sup>13)</sup>
- 4) The inherent goodness of knowledge is questioned. Discovery of truth may not eradicate evils or social ills. Knowledge can be used for destructive ends (e.g., wars). Hence the notion of progress is rejected.<sup>14)</sup>
- 5) The supremacy of the scientific method of inquiry is questioned. “Truth is not known simply through reason, but through other channels, such as intuition.”<sup>15)</sup>

There is a spectrum of postmodern thoughts, ranging from strong or radical postmodernism to moderate postmodernism. The moderate form of postmodernism is less vulnerable to criticism, but it is also less unique. On the other hand, the radical strand of postmodernism preserves its uniqueness, but it is also more vulnerable to criticism.<sup>16)</sup> In the following, I will make some general comments without trying to sift through the various strands of postmodernism.

Postmodernism has aroused a wide spectrum of reactions. Some accepted it wholehearted, treating it as some form of salvation or the latest intellectual fashion. Others rejected it vehemently with or without really knowing what it is all about. I do not find these extremes forms of reactions helpful. It is perhaps better to deal with it critically and assess its contents and premises. Postmodernism may carry with it both promises and threats, opportunities as well as dangers.

In dealing with postmodernism, I will use the image of looking for gems in a quarry. In the quarry, I might find some precious gems, but there is also a lot of rubbish. There may also be artifacts that I’m not sure of their values. I will try to gather the gems, throw away the rubbish, and keep the artifacts aside for further examination. This pragmatic choose and pick approach is based on trial and error.

---

13) Ibid., 11.

14) Millard Erickson, *Postmodernizing the Faith*, 18-19.

15) Ibid., 19.

16) Millard J. Erickson, *The Postmodern World: Discerning the Times and the Spirit of Our Age* (Wheaton: Crossway Books, 2002), 87; Thomas Guarino, “Between Foundationalism and Nihilism: Is Phronesis the via Media for Theology?” *Theological Studies* 54 (1993), 40.

Mistakes of judgment are bound to occur. Sometimes I might throw away gems that I failed to recognize and pick up rubbish instead!

In relation to the realm of biblical interpretation, I find certain aspects of postmodernism helpful and challenging. At the same time, I question some of its presuppositions and find other aspects unpalatable. The following are a few personal reflections. They are never meant to be exhaustive or conclusive. It is a work in progress.

## 5. Postmodernism and biblical interpretation

### 5.1. Partial understanding of truth

Postmodernism highlights the fact that a person's understanding of a particular text is at best partial. I look at a text from a particular perspective or presupposition. My understanding of a text is historically and culturally conditioned. My upbringing and experiences affect the way I look at things. I filter what I read through my colored lenses and I do not have access to the entire truth in all its perspectives. Postmodernism has been helpful by foregrounding these hidden factors.

This idea of partial understanding of truth need not imply that there is no such thing as absolute truth. That is a matter of faith claim or presupposition. What it does mean is that I do not understand truth absolutely. There are different perspectives of looking at things. Therefore there is some degree of tentativeness in my understanding. Paul echoes a similar view when he describes the incompleteness of human understanding in the realm of spiritual matters, seeing dimly, like cloudy reflections in a mirror (1 Cor 13.12).

The multiplicity of voices in various parts of the Bible also cautions us against absolutizing our readings of any one text. The emphasis on corporate punishment in various parts of the Pentateuch is countered by the emphasis on individual accountability, especially in the book of Ezekiel (e.g., Ezk 18). The change in historical context during the Babylonian Exile may have contributed towards this change in emphasis. There are emphases on divine sovereignty as well as human free will in the Bible. Jesus talks about loving one's enemies (Mat 5:44), but he also pronounces a series of woes on the scribes and Pharisees (Mat 23:13-36). These opposite strands caution us against universalizing a particular voice in the Bible. We

are presented with partial pictures at best, and our readings of these partial pictures are less than complete.

Some might take this perspectival nature of knowing to its extreme and argue that all views are equally valid and legitimate. This may well lead to chaos and cause us to drift aimlessly in total subjectivity. I do not find this extreme form helpful. If we are aware of our presuppositions or the perspectives from which we look at things, there is a possibility that we can strive to minimize our own biases and move toward a more “objective” understanding. Here I do not mean total objectivity, but at least a more commonly agreed and accepted view.

In addition, human beings do have critical self-consciousness, and this allows us to look at things from others’ perspectives and to learn from them. We may only be able to enter the other person’s perspective partially, but at least this will help us to gain some insight from the viewpoints of others. This self-consciousness may help us to modify or change our views. In so doing, it may help us to strive towards some measure of objectivity.

This idea of perspectival understanding does not necessarily mean that truth is fluid or relative. It is just that our appreciation of it is relative.

Another helpful aspect raised by postmodern scholars is the relationship between power and truth. Sometimes what is presented as truth may be nothing more than the viewpoint of the power elite. Truth can be manipulated by the rich and powerful to suit their own ends, and often their view is the one that is preserved. We see this very clearly, for instance, among the politicians, especially during election campaigns. The opposing camps construe the same event in totally different light in order to take credit for themselves and put the blame on the other party.

Power can be used to manipulate truth or to punish recalcitrant dissidents. It is certainly helpful to be reminded that all too often, power is used as a means of control or punishment rather than for the benefit of all. In some cases, the rich and powerful can even manipulate court verdicts, resulting in injustice and the distortion of truth.

In this regard, a healthy dose of skepticism on the part of the interpreter may be needful. Feminist criticism and ideological criticism, for instance, have helped us to see the power dynamics in the texts. In looking at a book or a text, we can ask, “Whose view is being presented here?” “Who benefits from this presentation of events?” Here, the hermeneutics of suspicion may be helpful.

While postmodern scholars have helpfully highlighted the relationship between power and truth, the presupposition that the quest for truth is “everywhere and always a disguised quest for power and dominion”<sup>17)</sup> and will therefore lead to repression is too sweeping. The quest for truth need not always be a disguised quest for power and dominion. The quest for truth could be a quest for freedom or justice. In addition, power is not inherently bad in itself. The real issue is how power is put to use. Power need not necessarily be exercised top down, it can be exercised along side or from bottom up. Power can be used to empower the powerless or help the needy.

## 5.2. Author, Reader, Text

When I first started studying the Bible, I was told that biblical interpretation means seeking to uncover the authorial intention. The maxim is that I should try to understand the text as it was intended or understood by the original author. I happily went along with this approach.

Gradually, I begin to realize that often, I do not really know who wrote or edited a particular book in the Bible. This is especially true in the OT. Even in cases where I’m quite sure who the authors might be, how could I find out about their intention? How could I look behind the text to authorial intention? All I have are copies or translations of the texts. In practice, the appeal to authorial intention seems problematic.

While traditional methods of interpretation emphasize the author, there is a postmodern shift to the readers. Postmodern scholars have highlighted the role of the readers in creating meaning. Readers construct meaning as they read. Texts are interpreted according to the readers’ aims, values and contexts. This has resulted in the multiplicity of interpretations that confront us today, all claiming to be valid and legitimate.

What are we to do with this postmodern flux?

In the light of this emphasis on the readers, David Clines has proposed an End-User theory of interpretation. In this postmodern world, there are no ‘right’ interpretations, no universally acceptable interpretations. It is therefore useless for

---

17) Schwehn, “Christianity and Postmodernism: Uneasy Allies,” 161.

interpreters to try to come up with interpretations that can command universal acceptance. In fact, interpreters do not even know whether their interpretations are right or wrong. They only know whether their views have been accepted.<sup>18)</sup> Audience acceptance is the key issue in interpretation.

In view of this, the best that interpreters can do is to produce interpretations they can sell. They should aim at producing customized interpretation for the clients, cutting the garments according to the clients' requests and shapes.<sup>19)</sup> Since it is the customers who decide whether an interpretation is accepted or not, they are the ones who call the shots. "Those who pay the piper get to call the tune".<sup>20)</sup> Those who pay for our services decide what we should do!

How do we feel about this postmodern hijack by the readers or clients?

I find some aspects of this focus on the readers helpful. Readers do interact with the text in the creation of meanings. The construction of meanings takes place some where in the interaction between the readers and the text. In addition, we are all interested readers. We approach the text with our own aims and interests. The multiplicity of interpretations of a particular text may be in part be due to the differences in the readers' aims, interests and contexts.

Having said that, I find it difficult to accept the thesis that the meaning of a text is entirely what the reader makes it to be. I also find it difficult to accept that all interpretations are equally valid, and that the goal of interpretation is to produce readings that we can sell.

Acceptance by the readers is certainly an important factor that deserves to be highlighted, but I do not think it is a sufficient criterion by itself. Some readers may not have the necessary skills to make proper evaluations of the various interpretations that are being offered. The competence of the readers needs to be taken into consideration as well.

In this regard, I find it helpful to analyze, and help the readers to analyze, the process by which they arrive at their interpretations. An awareness of how our socio-cultural contexts, the presuppositions and the aims we bring to the text affect us in the process of meaning-construction is helpful. This may help to induce some

---

18) David J. A. Clines, *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays, 1967-1998*, 1 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 59.

19) *Ibid.*, 60.

20) *Ibid.*, 61.



critical reflection and evaluation on the part of the interpreters. While different interpretations may be plausible, there are limits as well. It is certainly not a case of anything goes.

In practice, I do not know if we can actually live with the idea that meanings are entirely created by the readers and therefore all views are equally legitimate. I wonder how communication is possible if we hold on to such a view.

Imagine someone read a postmodern writing and then told the author, “There is a lack of clarity and coherence in your writing. This reflects a lack of clarity and coherence in your mind. Your mind is confused and disturbed. You have a mental problem. I suggest that you should stop writing, go and consult a psychiatrist instead”.

I wonder how the postmodern author would respond. Would he still insist that meaning is entirely constructed by the reader and therefore all interpretations are equally legitimate? Would he instead reply, “Thank you for that very interesting comment. I guess the mental problem is yours, not mine!”

Even deconstructionists who revel in textual ambiguities and indeterminacies do write and expect their writings to be read and understood!

I’m more incline to think that texts do carry intended meanings, and these set boundaries on what constructed meanings are plausible. How clearly the intended meanings of the text are being communicated is another issue. Some texts may be ambiguous and therefore capable of interpreted in multiple ways. The ambiguity may be due to the aims of the writers, the technique of composition or the lack there of, or some other factors.

The presence of multiple interpretations of the same text does not necessarily lead to the conclusion that texts do not carry intended meanings. I presume when the President of the United States of America gave the order to his troops to “free” Iraq, the text does carry intended meanings and is meant to be understood. It is not simply left to the readers to construct meanings as they like without paying attention to the intention of the text. Similarly, when the High Court of Malaysia gave the verdict in September 2004 to release the former Deputy Prime Minister from prison, the text does carry an intended meaning, understood by the people. In these instances, the intended meanings of the texts are relatively clear.

The postmodern situation has sensitized us to the importance of the reader's context and the role of the readers in the construction of meanings, resulting in a multiplicity of interpretations. But at the same time, we should not lose sight of the context of the text. We should keep these contexts together.

Text and its context do set boundaries on what meanings are plausible. Here I do mean there is only one legitimate meaning to the text. I'm talking about a trajectory of meanings. A text may point to a trajectory of plausible meanings instead of "having" only one meaning.

In the case of biblical texts, we are far removed from the cultural, historical and linguistic situations surrounding these texts, and these gaps complicate matters. It may be difficult, and sometimes impossible to grasp the intended meanings of some texts. I may not get at the intended meanings of the text fully. This is not a problem. I'm not talking about exactness, but approximations. My aim is to get at some adequate readings of the text, not the meaning of the text.

In view of the multiplicity of interpretations available today, I also find myself thinking more and more in terms of an ethics of interpretation. What does this interpretation do to me and to others? When I propose this interpretation, am I doing justice to the text and to the community for whom I serve? Perhaps there needs to be a sense of accountability between text, the interpreters and the communities for whom they serve.

### 5.3. Degrees of determinacy

In biblical interpretation, we are increasingly faced with the situation of multiplicity of readings. The abundance of different translations of the same bible text and the ever-increasing number of commentaries with diverse interpretations are indications of this flux.

Part of this fluidity is due to the fact that words are more like pointers rather than containers. A word may point to a trajectory of meanings. For instance, the Hebrew word "bat" in the OT can point to the following items, to name a few:

- Daughter by birth.
- Daughter-in-law. For instance, in the book of Ruth, Naomi calls her daughter-in-law as "daughter" (Ruth 1:11, 12, 13; 2:2, 22b; 3:1, 16, 18).
- Young woman (Ruth 2:8; 3:10, 11).

- Metaphorical use of daughter. Zion is often described as daughter Zion (Isaiah 1:8; 10:32; 16:1).

While the word “bat” can point to a range of meanings, it does not imply that there are no limits to its meanings. Whatever meanings the word “bat” may point to in the OT, it probably does not point to “heaven”, “cat”, or “cheese”.

In dealing with a text, I prefer to think in terms of the degrees of determinacy. Context and genre will influence the degree of determinacy. For instance, a coded military message in a war situation probably does carry highly determinate meaning. It is important to find out the intended meaning of the codes. Failure to get at the intended message could mean death or defeat. This genre of text may have a high degree of determinacy.

On the other hand, thrillers written to entertain or tease our imaginations may be deliberately ambiguous, filled with gaps, twists and turns of events. This kind of text may have a relatively high degree of indeterminacies.

If the above is true, then we have a continuum ranging from high determinacy to high indeterminacies, and points in between. Genres, contexts, and the intentions of the texts play significant roles in influencing the degrees of determinacy.

In trying to work out the plausible meanings of a text, perhaps we can think in terms of a series of related circles, each influencing the other. Any change in one part influences the whole. The meanings of a word are dependent on the meanings of a sentence. Similarly, the meanings of a sentence are dependent on the meanings of individual words. They are also dependent on the meanings of the larger passage as a whole. Conversely, the meanings of the passage are dependent upon the meanings of individual sentences and words. There are mutual causalities. Any change in one part influences the whole.<sup>21)</sup>

Some additional circles that might help us decide which meanings are acceptable include:<sup>22)</sup>

- The circle of praxis, in terms of individual piety, church worship and service, and involvement in society. Our understanding of the Bible does not always proceed in a linear fashion from theory to praxis. Sometimes we may begin with praxis and later postulate theory to fit our praxis.

21) Edgar V. McKnight, “A Defense of a Postmodern Use of the Bible,” Michael S. Horton, ed., *A Confessing Theology for Postmodern Times* (Wheaton: Crossway Books, 2000), 77.

22) *Ibid.*, 77-80.

- The circle of doctrine, in terms of how this reading relates to the doctrines of the church.
- The circle of history and historical study
- The circle of language and literature, in terms of whether the language allows for such a reading.

#### 5.4. Multiplicity of methods

When I first studied theology, I learned the “grammatico-historical” method of exegesis. I was warned against reading my views and presuppositions into the text. Instead, I need to go through the time tunnel, transport myself back into the author’s mind and times, and to listen to his words as if I’m among the original audience. Later, when I went to the U.S. for further studies, I was exposed to the historical-critical method. That was the method of biblical interpretation at that time. I learned to pursue highly technical matters or engaged in complex historical reconstructions. The text is placed under the tight scrutiny of reason.

In the last few decades, scholars began to talk about the limitations and one-sidedness associated with each methodology. A particular methodology is conditioned by the cultural context from which it develops. The use of “a given critical methodology, besides providing exegetes with the critical methods necessary for identifying several textual dimensions, predetermines the value judgment of these dimensions, posits their hierarchization, and thus engenders a one-dimensional exegesis”.<sup>23)</sup>

Outside the academy, the results of historical-critical studies are generally felt to be irrelevant, or even dangerous to Christian praxis. As a result, the pursuit of the critical scholarship is often viewed with suspicions by the churches and the lay Christians.

In the last few decades, we have seen the decline of the hegemony of the historical-critical approach of studying the Bible. This is partly due to the decline of the reign of science and reason. In the modern period, science has often set the agenda for biblical interpretation. Scholars have tried to harmonize the scripture text with scientific discoveries. For instance, various interpretations of Genesis 1 (the

---

23) Daniel M. Patte, *Ethics of Biblical Interpretation: A Reevaluation* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 46.

gap theory, the day-age theory) are basically attempts to harmonize the text with scientific findings. Other examples of imaginative harmonization of biblical text with the so-called scientific discoveries are too numerous to cite. As a result, the text has been submerged under the cold waters of scientism.

With the advent of postmodernism, there is now the realization that science is basically built on presuppositions. Science is not a neutral or objective pursuit. When probe rigorously, scientists have to admit that the foundation of science “looks much like the foundations of what was traditionally called religion: they cannot be established with hard proofs; they can only be discussed in the kind of language, or rhetoric, always employed by theologians”.<sup>24)</sup> Scientific experiments are geared towards a certain set of pre-determined goals. Its scope is rather limited and there is a degree of tentativeness in its conclusions. In addition, funding, self-interest and the imperfections of the scientists affect the pursuit of science.

There is also the recognition that human reasoning is not neutral, neither is it a natural universal category. There are different traditions of reasoning. Human reasoning is conditioned by socio-historical circumstances. It is bound by specific paradigms.<sup>25)</sup> For instance, one paradigm of reasoning may reject miracles or supernatural occurrences, while another may allow for those occurrences.

The limitation of logic has also been noted. This is not something new. The ancient sages realized this long ago. “Heraclitus said, ‘You cannot step into the same river twice’ and his student added, ‘not even once, since there is no **same** river.’ The ancient Eristics showed the unreliability of logic alone”.<sup>26)</sup>

This loosening of the biblical text and the methods of study from the tight control of reason and scientism is a good thing. Biblical interpretation is emancipated from the tyranny of modernity and scientism. At least, there is an opening for the ancient, pre-scientific biblical texts to speak with their own voices, no matter how strange those may be, instead of being domesticated under scientism.

At the same time, there is an explosion of methods or approaches in biblical interpretation: Social-Scientific approaches, Canonical approaches, Rhetorical

---

24) Wayne C. Booth, “Deconstruction as a Religious Revival,” David A. Hoekema and Bobby Fong, eds., *Christianity and Culture in the Cross Fire* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 138.

25) Guarino, “Between Foundationalism and Nihilism,” 45-48.

26) Eugene T. Gendlin and Richard A. Shweder, “Conference on After Postmodernism” (<http://www.focusing.org/apm.htm>, 1998).

approaches, Narrative approaches, Reader-Response criticism, Feminist criticism and Ideological criticism, to name a few. This mushrooming of methods is a healthy development. There is an increasing realization that no one method is the gatekeeper to all truth. In that sense, there is no one right method. We are talking about a multiplicity of legitimate methods. This is an exciting development. Different methods can be used to shed light on different aspects of the texts. Different methods allow us to look at the text from different angles or perspectives, and this can enrich our understanding of the text.

### 5.5. The purpose of interpretation

The postmodern situation has sensitized us to the different aims of the interpreters when they approach a text. Some may want to find out what the text meant and what it means for us today. Others may be content to use the text for their own purposes. The difference in aims may lead to different treatments of the text.

The postmodern emphasis on humor and play provides an alternative to sterile and antiquarian modes of research. Some biblical texts are indeed rich in humor and irony. I'm often amused whenever I read the account of the creation of woman in Genesis 2. After the LORD God said, "It is not good that the man should be alone; I will make him a helper as his partner" (2:18), God proceeded to make birds and animals and brought them to Adam (2:19-20). It is a bit like parents bringing their son to the zoo to see if he will find a suitable life partner! I also have a great deal of fun reading the hilarious reaction of the Assyrians in response to Jonah's message. They even made the animals fast and put on sackcloth (Jonah 3:7-8)! It is also exciting to read deconstructive interpretations of certain passages in the Bible. Some texts are indeed rich in ambiguities and deconstruction has exploited these texts in helpful ways. The postmodern authors have sensitized us to the playful aspects of some texts. It is good to be reminded of this.

However, I have difficulty in accepting the attempt to treat all texts indiscriminately in the same light-hearted manner. Biblical texts do convey a multiplicity of themes and notes. If salvation is an important theme in the Bible, then this is a serious matter that we should pay careful attention to, not just simply to play with.

In addition, there is a missionary emphasis in various parts of the Bible (e.g.,

John 20:31; 1 John 5:13). It is also intended for the life and instruction of faith communities. This overall purpose of the Bible will have bearing on what aims of interpretation may be appropriate.

## 5.6. Imagination and Interpretation

I'm becoming increasingly aware of the role of imagination in interpretation. We are far removed from the worlds of the biblical text. Sure, I need to do my research and careful exegesis, but these can only help me up to a certain point.

In biblical narrative, for instance, how do I envisage the relationship or interactions between the participants in the text? What were their relative ages, the form of language used or their intonation in conversation? These paralinguistic features will affect our understanding of the text. My construal of the ancient world and how I imagine the scenes and the exchanges taking place will affect my interpretation.

On a broader level, other questions related to the text can be raised as well. Why was the text written? What were the social and political matrixes of the text? Who benefited from the preservation of this text? These questions will influence how we approach the text. For instance, in 2 Sam 21:1-14, we read the story of seven sons and grandsons of Saul were impaled on the mountain before Yahweh in order to bring the years of famine to an end. The ritual was effective and brought about the much needed fertility to the land. Now, besides the general populace, who else benefited from the slaughter of Saul's descendants? Was this an attempt for David to eliminate rivals to the throne without casting a bad light upon himself?

This does not mean letting imagination run wild. Imagination has wings that may need to be clipped. Here careful research may help to set boundaries to our imaginative construal of the situation.

Leander Keck observes that for the past two centuries, "there has been a persistent effort to translate biblical language, pre-scientific and mythological, into abstract idiom."<sup>27)</sup> In so doing, we may have sacrificed some features of the texts. Perhaps there is a need to let the biblical images and metaphors speak to us in all their richness rather than trying to reduce the richness to only one thing. Keck's

---

27) Leander E. Keck, "The Premodern Bible in the Postmodern World," *Interpretation* 50:2 (1996), 138.

thesis is that “It is now time! Time to stop worrying about the Bible and to start worrying about ourselves. Time to stop using the Bible and start living with it. Time to stop telling the Bible what it means and to let its mythological character restore imagination to our thought and praise.”<sup>28)</sup> That is certainly a helpful reminder.

### 5.7. Some problematic areas

There are problematic areas in postmodern thoughts, some of which have been noted in the above discussions. Some of the presuppositions of postmodernism are questionable. For instance, the insistence that the quest for truth is a quest for power, which will lead to oppression, is too sweeping. We have noted that while this has often happened in history, it is not the inevitable endpoint. Truth can be liberating, and power can be used to empower the powerless.

There are also inherent contradictions or inconsistencies in the more extreme form of postmodern thoughts. Deconstruction, for instance, is helpful in that it helps us to see the self-interests, personal biases and the presuppositions we bring to the text. But deconstruction has its own problems too. In theory, deconstruction should itself be subjected to deconstruction, but adherents of this approach have refused to allow the method deconstruct.

Derrida revels in the indeterminacy of meanings. But even a deconstructionist like him seems to believe in the intended meaning of the text at times. This can be inferred from the ninety-three-page paper he wrote in response to John Searle’s criticism. In it, Derrida objected that Searle has misunderstood and misstated his position at several points. Derrida even asserted that what he had meant should have been clear to Searle.<sup>29)</sup> If meaning is entirely constructed by the reader, no such response is needed. Apparently, Derrida is not quite happy with that, especially when he felt that readers have misunderstood him.

While deconstruction vehemently rejected all metanarratives, it has somehow made itself into a metanarrative. It rejects all metanarratives except its own. This is an inherent contradiction.

We also need to bear in mind that postmodernism is only a chapter in our cultural

---

28) *Ibid.*, 130.

29) Jacques, Derrida, “Limited, Inc., abc,” *Glyphy* 2 (1977), 162-254; cited in Erickson, *Postmodernizing the Faith*, 156.



history, our current chapter. We do not know how long it will stay with us. Civilizations and worldviews come and go. On November 14-16, 1997, the University of Chicago organized a seminar titled, "Conference on After Postmodernism."<sup>30</sup> Ninety-three scholars were already discussing on what might come after postmodernism at that time. There is a certain measure of arbitrariness and tentativeness in postmodernism. There are helpful aspects in postmodernism that we can embrace, but we need to be careful and discriminative, lest we become totally absorbed into all that postmodernism espouses.

### 5.8. Concluding remarks

Modernity has constructed its own Tower of Babel. It is an impressive structure that has stood for centuries, with reason at its apex. However, postmodern scrutiny has revealed cracks in the Tower. Will it collapse? Will it become a leaning Tower, a historical monument for tourist attraction? Will it be rebuilt or modified into something else? It is difficult for us to know what will happen in the future. What we do see is that multiple mini structures are sprawling up, each competing for our attention. Whether this will eventually lead to a more even playing field is not clear, but at least it opens up the opportunity for other voices to be heard. In the case of biblical interpretation, we are indeed living in exciting times.

The Tower of Babel is a place of chaos and fragmentation, but it is also a place of grace. In the story recorded in Genesis 11.1-9, the barrier of communication and the subsequent dispersion in a way prevented human beings from being united in rebellion against God. For us today, postmodernism shatters human arrogance. The reign of reason, science and the notion of progress are being called into question. In this mode of questioning and reflection, there is a possibility for us to read and hear the biblical text afresh in its own voice, and let that voice challenge us.

The Tower of Babel, left uncompleted, may be a good thing after all.

#### \* Keyword

postmodernism, Biblical interpretation, metanarrative, multiplicity of methods, modernity.

---

30) For access to some of the conference papers, please go to <http://www.focusing.org/apm.htm>.

<Abstract>

## 바벨탑: 성서해석의 모험

수이안 유

(세계성서공회연합회 아시아태평양 지역 번역 컨설턴트)

모더니티는 진보의 개념, 이성의 지배, 과학과 기술의 무한 발전에 대한 끝없는 기대를 통하여 자신의 바벨탑을 건축하였다. 포스트모더니즘은 그 탑에 균열이 생겼고, 기초가 흔들리고 있음을 일깨워 주었다. 이 연구는 성서해석에 있어서 포스트모더니즘이 유용하면서도 도전적인 측면이 있음을 긍정하면서 동시에 몇 가지 동의하기 어려운 점들을 지적한다.

1) 진리가 부분적 이해에 불과하다: 포스트모더니즘은 특정본문의 이해가 부분적임을 강조한다. 지식이 관점에 의존한다면 객관적 진리란 존재하기 어렵다고 여길지 모르지만, 오히려 이것이 자신의 편견을 최소화하는 노력을 통해 상식적으로 동의되고 용납되는 그런 종류의 “객관적인 이해”를 향해 나갈 가능성이 있다. 또 포스트모던 학자들은 권력과 진리의 관계를 제기하면서 진리탐구가 결국에는 억압으로 이끌 것이라고 가정한다. 권력이란 본질적으로 나쁜 것이 아니다. 중요한 것은 권력의 사용법이다. 권력은 힘없는 자에게 힘을 줄 수 있다.

2) 저자, 독자, 본문: 포스트모던 방법들은 해석의 주체를 저자가 아닌 독자에게로 돌린다. 그러나 독자의 역량이 문제가 된다. 모든 독자가 전부 정당하고 합법적인 해석을 산출하는 것은 아니기 때문이다. 본문은 “의미들의 궤도”라고 말할 수 있는 하나의 합법적인 의미가 있다. 우리의 목표는 본문의 적절한 읽기에 도달하려는 것이다.

3) 정확도: 본문의 장르, 상황, 의도들이 본문 이해의 정확도에 기여한다. 개연성 있는 의미를 얻어내기 위하여 전체와 부분의 상호의존관계를 염두에 두어야 한다.

4) 다양한 방법들: 포스트모더니즘은 과학이 중립적이거나 객관적 작업이 아님을 지적했다. 성서 본문과 연구방법들이 이성과 과학주의의 엄격한 통제에 벗어나는 일은 좋은 현상이다. 고대의 저자들이 자기 목소리로 말할 출구가 생겼기 때문이다. 다양한 방법들은 본문의 이해를 증폭시켜 준다.

5) 해석의 목적: 포스트모던 저자들은 어떤 본문의 흥미로운 측면(유머와 아이러니)에 민감하도록 만들어주었지만, 성서는 구원과 같은 심각한 주제를 담고 있으므로 진지할 필요가 있다.

6) 상상력과 해석: 상상력을 갖고 폭넓은 차원의 질문을 던질 필요가 있다.

포스트모더니즘은 한 시대의 풍조일 수 있는 임의성과 잠정성을 갖고 있다. 너무 동조하지 않도록 신중함을 가져야 한다. 모더니티의 혼돈과 분열을 상징하는 바벨탑은 동시에 포스트모더니즘에 의한 새로운 읽기의 가능성 때문에 은혜의 장소라고도 말할 수 있다.

(우택주)

## 바벨탑－성서해석의 모험

수이안 유\*  
우택주 역\*\*

이 글은 창세기 11:1-9를 연구한 논문이 아니다. 바벨탑이란 말은 오늘날 직면하고 있는 상황을 묘사하려고 활용한 이미지이다. 이 이미지는 정확한 실상보다는 그와 유사한 생각을 일으키려는 의도를 갖고 있다. 단순한 이미지로는 복합적인 현실을 정확하게 표현할 수 없다. 여기서 사용한 이미지는 상황을 광범위하게 묘사하거나 단순히 일반화하려는 의도를 갖고 있다. 그래서 예외가 발생할 수 있다.

바벨탑이란 말은 여기서 두 가지 다른 방식으로 사용할 것이다. 한편으로 바벨탑은 인간의 협력과 성취의 상징이다. 창세기 11장에서 바벨탑은 인류의 집합장소요, 통일된 모습의 가시적 중심지를 뜻한다. 어떤 의미에서 그것은 인간의 야심을 상징하고 인간적 성취의 절정을 상징한다.

다른 한편으로 바벨탑은 혼란의 장소이기도 하다. 언어의 혼란이 있었다. 이 혼란은 탑 건설자들을 뿔뿔이 흩어지게 만들었다. 분열, 혼돈과 재난이 있었다.

이 글에서 바벨탑의 이미지는 안정성과 혼돈이라는 이중적 기능을 한다. 그것은 불안정한 이미지이면서도 오늘날 우리가 처해 있는 상황을 들춰주는 일을 한다.

### 1. 인간 성취의 상징, 바벨탑

오늘날에도 고대의 바벨탑과 같은 탑들이 있다. 인류는 탑에 매력을 느끼는 것 같다. 탑은 인간의 야심과 업적을 상징한다. 현대의 탑들로는 한때(9/11이전에) 존재했던 트윈 세계 무역센터, 동경타워, 씨어즈 타워, 토론토 CN 타워, 상하이의 동양의 진주 타워, 페트로나스 트윈 타워와 쿠알라룸푸르 타워를 들 수 있다. 이 탑들 모두 인간의 광범위한 협력, 진보와 성취를 가시적으로 상징한다.

탑 이미지는 현대의 상징으로 사용되기도 한다. 현대는 위대한 변혁과 기술의

---

\* 세계성서공회연합회 아시아태평양 지역 번역 컨설턴트

\*\* 침례회신학대학교 교수, 구약학

혁신을 목격해왔다. 다음 발췌문은 우리가 얼마나 많이 진보하였는지를 뚜렷하게 표시해준다.

아인슈타인은 1932년에 ‘핵에너지를 얻을 수 있다는 표시는 추호도 없다’. ... 프랭클린 델라노 루스벨트는 미 해군 사령부 부참모 시절에 비행기가 함대공격에 유용하지 않을 것이라고 예측했다. ... 1883년에 로드 켈빈은 영국 학술원장이면서 결코 예상롭지 않은 과학자였던 사람으로서 ‘X-레이는 사기극으로 드러날 것이다’고 예측했다. ... ‘발명될 수 있는 모든 것이 발명되었다’고, 1899년에 미국 특허청장 찰스 듀얼이 공포했다고 한다.<sup>1)</sup>

전에 불가능하다고 생각했던 것들이 이제는 상용품이 되었으며 당연한 것으로 받아들이고 있다. 현대는 나름대로 바벨탑이라는 아주 인상적인 구조물을 건축했다.

## 2. 혼돈의 상징, 바벨탑

현대가 건설한 탑은 높고 장엄하게 서 있다. 그러나 시간이 흐르면서 균열이 나타나기 시작했고, 우리는 그 기초석이 강철이 아니라 진흙으로 만들어졌음을 깨달았다.

과학과 기술은 무한대로 도약을 거듭해왔다. 오늘날 우리는 지구촌에서 살고 있다. 저렴한 항공료를 내고 편안하게 여행하며, 케이블 TV를 통해 손쉽게 정보를 얻으며, 인터넷에 연결하여 즉시 멀리 떨어진 상대방과 통신할 수 있다. 그래도 아직 이 지구촌은 문화적 단절과 종족주의로 가득한 곳이기도 하다. 성서해석의 장에서 우리는 특정 본문을 해석할 때 분해가 더욱 세분화되는 것을 본다. 지역주의, 분열, 그리고 지구촌은 공존하는 것 같다.

나이를 먹었다고 생각하는 인류는 기대에 부응하여 살지 못했다. 양대 세계대전 이전 각종 전쟁을 종식시킨 후에도, 오늘날 세계 도처에서는 여전히 전쟁들이 벌어지고 있다.

1997년 아시아 전역에 발생한 경제파국은 주식시장을 하락시켜 통화가치를 하락시켰고, 돈과 일자리와 생계를 사라지게 만들었다. 곤혹스럽고 절망적이며 심지어 희망을 잃어버렸다는 느낌마저 든다.

한 때 위용을 자랑하던 세계 무역센터 타워는 더 이상 존재하지 않는다. 실제

1) *Times* 2004. 10. 25, 41.

로 무슨 일이 벌어졌는지 영문도 모른 채 비행기가 탑에 충돌하는 장면을 TV에서 처음으로 시청할 때 나는 할리우드에서 만든 최신 영화의 예고편을 보는 것이라고 생각했다.

깨어보니 우리는 갑자기 전혀 새롭고 이상한 세계에 살고 있었다. 세상은 이제 예전에 생각했듯이 그렇게 안정되고 편안한 곳이 아니다.

우리는 역사란 반드시 가장 위대한 도약점을 향해 지속적으로 진보하는 것이 아님을 깨닫기 시작했다. 헤겔의 합의를 개념이란 언제나 좋아지는 것만이 아니다. 그것은 파멸의 심연으로 휘감겨 내동댕이쳐질 수도 있다.

현대가 건설한 바벨탑은 흔들리는 기초 위에 세워졌음을 우리는 깨달았다. 그것은 과거에 생각했듯이 견고하거나 안전하지 않다. 위용을 자랑하는 탑은 금이가 균열의 증거를 보이기 시작했다.

현대가 소중히 여기는 진보의 개념, 이성의 지배, 과학과 기술은 이제 면밀히 검토해야 할 처지에 있다. 현대를 다른 복합적 요인들과 함께 이렇게 묻고 평가하는 일로 인하여 예술과 문화에 대해 새로운 접근법과 정신자세를 갖게끔 변화하였고 혹은 어떤 학자들이 말하는 소위 포스트모더니즘으로 이끌었다.

### 3. “포스트모더니즘”의 용법

포스트모더니즘의 출발점을 말하기는 어렵다. 포스트모더니즘은 예술, 건축, 패션, 음악, 사회학, 기술과 철학과 같은 서로 다른 영역들에 등장한 사상들이다.<sup>2)</sup> 포스트모더니즘은 광범위하며 애매한 용어이다. 그것은 다른 상황이 되면 전혀 다른 것을 지시할 수 있으며, 다른 것들을 다르게 의도할 수도 있다. 그럼에도 불구하고 포스트모더니즘은 1980년 중반에야 비로소 학문적 연구 영역으로 등장하였다.<sup>3)</sup>

“포스트모더니즘”의 의미 몇 가지를 살펴보면 아래와 같다.<sup>4)</sup>

- 1) (연대기적으로 엄밀하게 반드시 이어질 필요는 없지만, 현대에 이미 존재

2) 다양한 분야에 나타난 포스트모더니즘의 기원에 관한 토론에 대하여, Michael Drolet, *The Postmodern Reader: Foundational Texts* (London: Routledge, 2004), 1-35를 보라.

3) Mary Klages, “Postmodernism” ([www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/pomo.html](http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/pomo.html): April 21, 2003).

4) Cf. Martin Irvine, “The Postmodern” ([www.georgetown.edu/faculty/jrvinem/technoculture/pomo.html](http://www.georgetown.edu/faculty/jrvinem/technoculture/pomo.html): 1998); George Aichele, et al., eds., *The Postmodern Bible: The Bible and Culture Collective* (Yale: Yale University Press, 1995), 8-9.

- 하는 현대 사상과 경향들을 포함하고 전제하며 확대하는) 모더니즘 이후.
- 2) (현대의 사상적 특징을 무너뜨리고 저항하며 반대함으로) 모더니즘에 저항. 이런 견해의 몇몇 대표자들이 아담(A. K. M. Adam)<sup>5)</sup>과 맥스 찰스워스(Max Charlesworth)<sup>6)</sup>이다.
  - 3) “후기 자본주의(후기 산업사회, 소비자 중심, 그리고 다국적 자본)”와 동등성.<sup>7)</sup>
  - 4) 예술과 스타일의 절충주의(형식과 장르의 혼합, 다른 문화권 혹은 다른 시대의 문체 혼용, 건축, 시각미술, 문학 스타일의 시대성을 탈피하거나 다시 설정하기).
  - 5) 지구촌 현상: 문화, 인종, 이미지, 자본 그리고 상품의 세계화.

위의 것 외에도 장-프랑소와 리오타르(Jean-Francois Lyotard)는 포스트모던을 간단히 “메타 내러티브를 향한 의구심”이라고 정의한다.<sup>8)</sup>

오늘날 우리가 직면하고 있는 것은 하이퍼-현대주의 혹은 현대 최후의 호흡들이라고 묘사하는 것이 가장 좋다.<sup>9)</sup>

이 글의 목적에 부합하기 위해 나는 “포스트모더니즘”이란 용어의 장점과 단점을 토론하는 대신, 대다수가 하는 방식대로 이 용어를 사용할 것이다. 나는 우리가 포스트모더니즘이나 포스트모던 사상들에 대하여 논의를 해야 할 것인지 말 것인지를 토론하지는 않을 것이다. 단지, 관심사를 좁혀서 인문학 분야에만 한정하여 포스트모더니즘을 살필 것이다.

그 전에 우리는 포스트모더니즘과 포스트모더니티를 구별할 필요가 있다. 포스트모더니즘은 예술과 문화에 대한 열린 접근법, 스타일 혹은 태도를 폭넓게 묘사하는 것이고, 반면에 포스트모더니티는 역사의 한 시대를 일컫는다. 이 두 용어는 동의어가 아니다.

나는 포스트모더니즘이 모더니즘을 직선적으로 계승하거나 대체한 것이라고 생각하지 않는다. 우리는 모더니즘과 포스트모더니즘이 겹쳐져 있는 시대를 살고 있다. 둘 다 현재 존재한다. 덧붙이자면 포스트모더니즘의 정신에 동의하지 않더라도 포스트모던 세계에 살 수 있다.

---

5) A. K. M. Adam, *What is Postmodern Biblical Criticism?* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 1.  
 6) Max Charlesworth, *Philosophy and Religion: From Plato to Postmodernism* (Oxford: One World Publications, 2002), 156.  
 7) Frederic Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (London: Verso, 1991).  
 8) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Geoff Bennington and Brian Massumi, trans. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), xxiv.  
 9) Mark R. Schwehn, “Christianity and Postmodernism: Uneasy Allies,” David A. Hoekema and Bobby Fong, eds., *Christianity and Culture in the Cross Fire* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 157.

위에서 살펴 본 대로, 포스트모더니즘은 폭넓고 모호한 용어이다. 서로 다른 학자들은 이 용어를 달리 사용함으로써 다른 현상을 언급한다. 이 용어의 다양한 용례에도 불구하고 몇 가지 일반적인 특징이 나타난다.

#### 4. 포스트모더니즘의 두드러진 특징들

- 1) 반 기초주의.<sup>10)</sup> 포스트모더니즘은 진리의 주장을 수립하기 위하여 도전 받을 수 없는 출발점을 전제로 하는 것은 무엇이든지 거부한다. 그것은 해석을 하는 데 있어서 상황에서 자유롭거나 관점이 없는 접근법이란 없다고 주장한다. 의미란 상대적이고 불확정적이다. 지식이란 기껏해야 불확실하다.
- 2) 전체화 반대.<sup>11)</sup> 포스트모더니즘은 모든 메타 내러티브를 거부한다.<sup>12)</sup> 포스트모던 사상가들은 메타 내러티브가 반대 사례를 억누르며 본질적으로 억압적이라고 생각한다. 절대적이거나 보편적인 진리에 대하여 깊이 의문시한다.
- 3) 비신비화. 포스트모던 담론은 우주 보편적인 범주나 우주의 법칙을 추출하려는 일은 그저 보다 구체적이고 세속적(경제, 정치) 이유를 신비스럽게 만드는데 불과하다고 주장한다. 신비화는 이념적인 투사에 불과하다.<sup>13)</sup>
- 4) 지식의 본래적 선함을 의심한다. 진리의 발견이 악의 문제나 사회적 병폐를 근절하지 못할 수도 있다. 지식이란 파괴적인 목적에 이용될 수 있다(예, 전쟁). 그래서 진보라는 개념을 거부한다.<sup>14)</sup>
- 5) 과학적 탐구방법의 우위성을 의문시한다. “진리는 이성만을 통해서 알 수 있는 것이 아니고 직관과 같은 다른 경로를 통해 알 수 있다.”<sup>15)</sup>

포스트모던 사고에는 강하고 급진적인 포스트모더니즘부터 온건한 포스트모더니즘까지 여러 가지 경향이 존재한다. 온건한 형태의 포스트모더니즘은 비평

10) 기초주의란 지식을 얻을 수 있는 제 일 원리의 외적이고 불변의 근거를 말한다. 여기에 두 가지 형태가 있다. 데카르트의 합리주의와 로크와 흄의 경험주의가 그것이다. 결과적으로, 의미란 외적 실재에 근거하여 명료하며 객관적이다. Millard Erickson, *Postmodernizing the Faith* (Grand Rapids: Baker Books, 1998), 128을 보라.

11) A. K. M. Adam, *What is Postmodern Biblical Criticism?* (Minneapolis: Fortress, 1995), 7-10.

12) 메타내러티브는 다른 모든 이야기들을 의미 있게 만드는 총괄하는 내러티브이다. 그것은 모든 것을 일일이 통일시키고 해명한다.

13) *Ibid.*, 11.

14) Millard Erickson, *Postmodernizing the Faith*, 18-19.

15) *Ibid.*, 19.

을 적게 받지만 독특성이 별로 없다. 반면에 급진적인 포스트모더니즘은 독특성을 갖고 있으면서도 비평을 많이 받는다.<sup>16)</sup> 아래에서 나는 포스트모더니즘의 다양한 경향성들을 골라내지 않은 채로 몇 가지 일반적인 설명을 할 것이다.

포스트모더니즘은 아주 폭넓은 반응을 야기하였다. 혹자는 전폭적으로 수용하고 일종의 구원처럼 또는 가장 최신의 지적 사조로 취급했다. 다른 이들은 그것이 무엇을 말하는지 실제로 알지도 못하면서 혹은 알면서도 맹렬하게 거부했다. 나는 이런 극단적인 반응들이 별 도움이 안 된다고 생각한다. 어쨌든 그것을 비평적으로 다루고 그 내용과 전제를 평가하는 것이 더 바람직한 태도일 것이다. 포스트모더니즘은 약속과 위협, 낙관론과 위험론을 모두 동반하고 있다.

포스트모더니즘을 다룰 때 나는 채석장에서 보석을 찾는 이미지를 사용할 것이다. 채석장에서 나는 아주 진귀한 보석을 발견할 수도 있지만 거기에는 수많은 잡석들도 함께 있다. 또 가치를 알 수 없는 가공품도 있을 수 있다. 나는 보석을 줍기 위해 수고할 것이고 잡석은 내버리고 가공품은 나중에 조사할 요량으로 따로 모아 둘 것이다. 이렇게 실용적으로 줍고 버리는 접근은 실험정신에 근거해 있다. 판단 실수는 일어나기 마련이다. 때로 미처 깨닫지 못하고 보석을 내버릴 수도 있고 대신 잡석을 주워 모을 수도 있다!

성서해석의 영역에 관하여 나는 포스트모더니즘이 유용하며 도전적인 측면이 있다는 사실을 깨달았다. 동시에 나는 그 전제 몇 가지를 의심하면서 다른 측면들도 취향에 맞지 않는 것도 깨달았다. 다음의 글은 몇 가지 개인적인 고찰을 담고 있다. 그것들은 결코 전부를 다루거나 결론적인 내용도 아니다. 발전시키고 있는 작업의 일부이다.

## 5. 포스트모더니즘과 성서 해석

### 5.1. 진리의 부분적 이해

포스트모더니즘은 특정 본문의 이해란 기껏해야 부분적이란 사실을 부각시킨다. 나는 특정한 관점이나 전제로부터 본문을 본다. 내가 이해한 본문이란 역사적으로 문화적으로 조건 지워져 있다. 내가 자라난 배경과 경험이 사물을 바라보는 방식에 영향을 미친다. 나는 색안경을 쓰고 읽는 내용을 걸러낸다. 나는 모든

16) Millard Erickson, *The Postmodern World: Discerning the Times and the Spirit of Our Age* (Wheaton: Crossway Books, 2002), 87; Thomas Guarino, "Between Foundationalism and Nihilism: Is Phronesis the via Media for Theology?" *Theological Studies* 54 (1993), 40.



관점에서 본 전체적 진리를 얻을 수 없다. 포스트모더니즘은 이런 은폐된 요소들을 전면에서 부각시킴으로써 도움을 주어왔다.

진리를 부분적으로 이해할 수밖에 없다는 생각이 반드시 절대적 진리 같은 것이 존재하지 않는다는 의미로 이해될 필요는 없다. 그것은 믿음으로 주장하거나 전제할 문제이다. 그것이 의미하는 바는 내가 진리를 절대적으로 이해하지 못한다는 점이다. 사물을 바라보는 관점은 다르다. 그러므로 나의 이해는 어느 정도 잠정적이다. 바울도 비슷한 견해를 표명한 적이 있다. 영적인 문제에 있어서 인간의 이해란 거울에 비친 모습을 희미하게 보는 것처럼 불완전하다(고전 13:12).

성서의 여러 부분들에서 내는 목소리가 여럿이라는 사실 또한 우리가 하나의 본문으로부터 읽은 의미를 절대시하지 못하게 한다. 오경의 여러 곳에서 집단 처벌을 강조하지만 이것은 특히 에스겔서에서(예, 겔 18장) 개인 책임론을 강조하는 내용과 상충된다. 바벨론 포로기의 역사적 상황 변화가 이런 강조점의 변화에 기여했을 것이다. 성서는 신의 주권을 강조하면서도 아울러 인간의 자유도 강조한다. 예수는 원수를 사랑하라고 말하면서도(마 5:44), 서기관과 바리새인들에 대한 저주를 선언한다(마 23:13-36). 이렇게 반대되는 주장들은 우리가 성서의 특정 목소리를 보편화하지 않도록 경각심을 불러일으킨다. 우리는 기껏해야 그림의 일부를 접하는 것이며 그림의 부분들을 읽고 이해하는 것은 결코 완전하지 않다.

혹자는 지식이 관점에 의존한다는 본질을 극단적으로 주장함으로써 모든 견해가 타당하며 합법적이라고 주장할지도 모른다. 이렇게 되면 혼돈에 빠져 전체가 자기 주관에 휩싸여 목적 없이 흘러갈 수도 있다. 나는 이런 극단적 형태는 도움이 되지 못한다고 생각한다. 우리가 만일 사물을 보는 관점이나 전제를 알고 있다면 자신의 편견을 최소화하려고 애쓸 수 있고 그래서 더 “객관적인” 이해를 향하여 나갈 가능성이 있는 것이다. 여기서도 나는 완전한 객관성을 의미하는 것이 아니라 적어도 보다 상식적으로 동의되고 용납되는 견해를 의미한다.

또한 인간은 비평적인 자기의식을 갖고 있으며 이로 인해 우리는 다른 사람들의 관점으로부터 사물을 보고 그들로부터 배울 수 있게 된다. 우리는 다른 사람의 전망 속에 부분적으로밖에 들어갈 수 있을 뿐이다. 하지만, 적어도 이렇게 함으로써 우리는 다른 사람들의 관점이 얻은 통찰을 획득할 수 있게 될 것이다. 이러한 자기 의식은 우리의 견해를 수정하거나 변화시키는 데 도움을 준다. 그렇게 해서 우리가 어느 정도 객관성을 얻으려고 애쓰는 데 도움이 된다.

이러한 관점 이해는 진리란 반드시 유동적이며 혹은 상대적이라는 뜻은 아니다. 진리에 대한 우리의 이해가 상대적이라는 뜻이다.

포스트모던 학자들이 제기한 또 다른 유익한 측면은 권력과 진리의 관계이다.

때로 진리로 제시된 것이 엘리트 권력자의 관점에 불과할 수 있다. 진리는 부자와 권력자들이 자기들의 목표에 부합하도록 조종될 수 있다. 그래서 종종 그들의 견해가 보존되어 있는 것이다. 우리는 이런 사실을, 예를 들자면, 특히 선거 유세를 하는 동안 정치인들 가운데서 아주 분명하게 본다. 경쟁하는 정당들은 동일 사건을 아주 다른 각도에서 이해하고 자기들에게 유리한 것으로 판단하면서 동시에 상대방 정당을 비난한다.

권력은 진리를 조종하거나 다루기 어려운 불만 세력을 처벌하는 데 사용될 수 있다. 아주 흔히 권력은 모든 사람들에게 혜택을 주기보다는 통제하거나 처벌하는 수단으로 사용된다는 것을 기억하는 것이 유익하다. 어떤 경우는 부자와 권력자가 법정의 판결을 조종하여 불의를 초래하고 진리를 왜곡하는 수도 있다.

이런 점에서 해석자 측의 건강한 의구심은 필요하다. 여성주의 비평과 이데올로기 비평을 예로 들자면 이들은 본문에 권력의 역학을 아는 데 도움을 주었다. 책이나 본문을 볼 때 우리는 “누구의 견해가 여기에 드러나 있는가?” “사건을 이렇게 표현함으로써 누가 이득을 얻는가?”를 묻는다. 여기서 의심의 해석학이 도움이 된다.

포스트모던 학자들이 권력과 진리의 관계를 부각시키는 한편, 진리 탐구는 “어디서나 항상 진리와 지배 영역을 향한 가장된 탐구”<sup>17)</sup>이며 그래서 억압으로 이끌 것이라는 가정이 너무도 무성하다. 진리 탐구가 언제나 권력과 지배를 가장한 탐구일 필요는 없다. 진리 탐구는 자유 혹은 정의의 탐구일 것이다. 덧붙여, 권력은 본질적으로 나쁜 것이 아니다. 진정한 이슈는 권력이 어떻게 사용되는가 하는 것이다. 권력이 반드시 위에서 아래로 행사되어야 할 필요는 없다. 그것은 측면에서 혹은 아래에서 위로 행사될 수도 있다. 권력은 힘없는 자에게 힘을 주고 궁핍한 자를 돕는 데 사용될 수 있다.

## 5.2. 저자, 독자, 본문

내가 처음 성서를 공부하기 시작했을 때 성서 해석이란 저자의 의도를 밝히는 일을 뜻하는 것이라고 들었다. 나는 본문이 과거에 의미했던 바 혹은 원 저자가 이해한 대로 본문을 이해하려고 노력해야 한다는 것이 불문율이었다. 나는 행복한 마음으로 이 접근법을 수행하며 지냈다.

점점 나는 성서의 특정한 책을 누가 썼는지 혹은 누가 편집했는지를 잘 모른다는 것을 종종 깨닫곤 한다. 이것은 구약에서 특히 더 그렇다. 저자가 누구인지 내가 확신하는 경우에조차 그들의 의도에 관한 것을 어떻게 찾아낼 수 있을까? 나

17) Schwehn, “Christianity and Postmodernism: Uneasy Allies,” 161.

는 본문 배후의 저자의 의도를 어떻게 찾을 수 있는가? 내가 가진 것이라고는 본문의 복사본과 번역본뿐이다. 실제로 저자의 의도에 호소하는 것은 문제가 있는 것처럼 보인다.

전통적인 해석방법들은 저자를 강조하는 한편, 포스트모던 시대에는 관심사가 독자에게로 바뀐다. 포스트모던 학자들은 의미를 창조하는 데 있어서 독자들의 역할을 강조했다. 독자들은 글을 읽을 때 의미를 구축한다. 본문은 독자의 목표, 가치, 맥락에 따라 해석된다. 이 방식은 오늘날 우리가 직면하고 있는 바, 즉 모두가 정당하고 합법적이라고 주장하는 해석의 다중성을 가져왔다.

우리는 이 포스트모던적 경향의 도래를 어떻게 받아들여야 하는가?

독자를 이렇게 강조하는 차원에 비추어, 데이빗 클라인즈는 해석의 최종 사용자 이론(End-User Theory)을 제안했다. 이 포스트모던 세계에는 ‘옳은’ 해석들, 우주 보편적으로 받아들일 수 있는 해석들이란 아예 존재하지 않는다. 그러므로 해석자가 보편적으로 수용하라고 명령할 수 있는 해석을 얻어내려고 애쓰는 것은 쓸모없는 것이다. 사실, 해석자들은 그들의 해석이 옳은지 그른지조차 알 수 없다. 그들이 알고 있는 것은 그들의 견해가 받아들여졌는지 그렇지 않은지 하는 것이다.<sup>18)</sup> 청중의 수용이 해석의 주요 열쇠이다.

이런 것을 볼 때 해석자들이 할 수 있는 최선의 길은 판매할 수 있는 해석을 생산하는 일이다. 그들은 고객들을 위해 고객의 요구와 형태에 맞게 옷감을 재단한 해석 곧 고객 편의의 해석을 생산하는 것을 목표로 해야 한다.<sup>19)</sup> 어떤 해석을 수용할 것인지 그렇게 하지 않을지를 결정하는 것은 고객이므로 그들이 바로 지배자들이다. “비용을 부담하는 자가 지배권을 행사한다”.<sup>20)</sup> 우리의 수고에 대가를 지불하는 자들이 우리가 무엇을 해야 할지를 결정한다!

우리는 독자들 혹은 고객들에게 이렇게 포스트모던적 공중납치를 당한 사태를 두고 어떤 느낌을 받는가?

나는 독자들에게 관심을 두는 일이 몇 가지 측면에서 도움이 된다고 본다. 독자들은 의미를 만들어낼 때 본문과 상호작용을 한다. 의미의 구축은 독자와 본문 사이의 어느 지점에서 일어난다. 또한 우리 모두는 이해관계를 갖고 있는 독자들이다. 우리는 본문에 접근할 때 우리 자신의 목표와 이해관계를 갖고 있다. 특정 본문의 해석의 다중성은 부분적으로 독자들의 목표, 관심사 그리고 상황이 지닌 차이점들로 인해 생긴다.

이제껏 말한 것을 두고 볼 때, 나는 본문의 의미가 전적으로 독자가 만들어 가

18) David J. A. Clines, *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays, 1967-1998*, 1 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 59.

19) *Ibid.*, 60.

20) *Ibid.*, 61.

는 것이라는 주장을 받아들이기 어렵다고 생각한다. 또 나는 모든 해석이 똑같이 타당하며 해석의 목표란 판매할 수 있는 읽기를 생산하는 것이라는 주장 역시 받아들이기 어렵다고 생각한다.

독자들의 수용 여부는 강조되어야 마땅한 중요한 요소이지만 나는 그것만을 충분한 판단근거라고 생각하지 않는다. 어떤 독자들은 다양한 해석들을 내놓을 때 적절한 평가를 위해 필요한 기술들을 갖고 있지 않을 수 있다. 독자들의 역량도 반드시 고려할 필요가 있다.

이런 측면에서 나는 그들이 해석에 도달하는 과정을 분석하는 일, 그리고 독자들이 분석하도록 돕는 일이 유익하다고 생각한다. 우리의 사회 문학적 상황과 우리가 본문에 가져가는 전제와 목표가 어떻게 의미를 구축하는 과정에 영향을 주는지를 아는 것이 도움이 된다. 이것은 해석자가 비평적으로 고찰하고 평가하는 일을 하는 데 도움이 된다. 상이한 해석들이 있을 수 있겠지만 한계도 있다. 무엇이더라도 다 괜찮은 것이 아니다.

실제로 나는, 의미를 전적으로 독자들이 창출해내기 때문에 모든 견해가 똑같이 합법적이라는 생각을 하면서 우리가 살고 있는지는 잘 모르겠다. 우리가 그런 견해를 고집한다면 의사소통이란 것이 가능할지 의심스럽다.

어떤 사람이 포스트모던 글을 읽고 있다가 저자에게 “귀하의 글은 명료성이 부족하고 일관성이 없습니다. 이것은 귀하의 마음이 명료하지 않고 일관성이 없음을 반영합니다. 귀하의 정신은 혼란스럽고 산만합니다. 귀하는 정신적 문제가 있습니다. 내 생각에 귀하는 글쓰기를 그만두고 대신 가서 정신과 의사의 상담을 받아야 합니다.” 하고 말했다고 생각해 보라.

나는 포스트모던 저자가 어떻게 반응할지 궁금하다. 그가 여전히 의미란 전적으로 독자가 구축하는 것이므로 모든 해석이 똑같이 합법적이라고 주장할까? 그 대신, “아주 흥미로운 설명을 해 주셔서 감사합니다. 내 생각에 정신적 문제는 당신에게 있는 것이지 내게 있지 않습니다!” 하고 대답할까?

본문의 모호성과 불확정성을 즐기는 해체주의자들조차도 그들의 글이 읽히고 이해되기를 바라며 글을 쓴다!

나는 본문이 의도하였던 의미들을 갖고 있으며 이것들은 어떤 의미가 좋을지 그 한계를 설정한다고 생각한다. 본문의 의도한 바가 얼마나 명료하게 전달되는가 하는 것은 다른 이슈이다. 어떤 본문은 모호해서 여러 가지 방식으로 해석될 수가 있다. 모호성은 저자의 목적 때문에 생길 수도 있고, 글을 쓸 때의 기술 때문에 또는 그것이 부족해서, 또는 다른 요인들 때문에 생길 수 있다.

같은 본문을 여러 가지로 해석할 수 있다는 것이 반드시 본문에 의도했던 의미가 없다는 결론으로 유도되어서는 안 된다. 나는 미국의 대통령이 군대를 파병하

면서 이라크를 “해방시키라”는 명령을 주었을 때, 그 본문은 원하는 의미를 갖고 있으며 그렇게 이해되길 뜻한다고 생각한다. 본문의 의도에 주의를 기울이지 않고 마음대로 의미를 구축하는 일이 독자에게 떠맡겨진 것은 아니다. 이와 비슷하게, 말레이시아의 고등법원이 2004년 9월에 직전 부수상을 석방하라는 판결을 내렸을 때의 본문은 백성들이 이해한 의미를 지닌다. 이런 경우에 본문의 의미들은 비교적 명료하다.

포스트모던 상황은 독자의 상황과 의미를 구축하는 데 독자의 역할에 민감하게 만들었고 결과적으로 해석의 다중성을 초래하였다. 그러나 동시에 우리는 본문의 맥락을 놓쳐서는 안 된다. 우리는 이 맥락을 계속 유지해야 한다.

본문과 그 맥락은 의미들을 적절하게 하는 경계들을 설정한다. 여기서 내가 정말 의미하는 바는 본문에 하나의 합법적인 의미가 있다는 점이다. 나는 의미들의 궤도(a trajectory of meanings)에 대하여 말하고 있다. 하나의 본문은 오직 하나의 의미만을 “소유하는” 대신, 개연성 있는 의미들이 놓여 있는 하나의 궤도를 지시한다.

성서본문의 경우 우리는 이 본문을 둘러싸고 있는 문화, 역사, 언어적 상황에서 멀리 떨어져 있고 이런 간격이 문제를 복잡하게 만든다. 어떤 본문이 원래 의도했던 의미들을 포착하기란 어려울 수 있고 때로는 불가능할 수도 있다. 나는 본문이 원래 의도했던 의미들에 충분히 다가서지 못할 수 있다. 이것은 문제가 아니다. 나는 정확성을 말하는 것이 아니라, 근사치를 말하고 있다. 나의 목표는 본문의 적절한 읽기에 도달하는 것이지, 본문의 바로 그 하나뿐인 의미를 얻으려는 것이 아니다.

오늘날 가능해진 해석의 다중성을 살펴볼 때 나는 또 점점 더 해석의 윤리에 따라 생각하기를 경험한다. 이 해석이 나와 다른 사람에게 무엇을 할 것인가? 내가 이 해석을 제안할 때 나는 본문과 내가 섬기는 공동체를 정당하게 다루고 있는가? 본문, 해석자들 그리고 그들이 섬기는 공동체 사이에는 책임감이 필요할 것 같다.

### 5.3. 정확도

성서해석에서 우리는 점차로 ‘다중적 읽기’라는 상황에 직면하고 있다. 동일한 성서 본문의 상이한 번역이 많아지고 서로 다른 방식으로 주석한 주석집의 숫자도 증가하고 있는 것이 이러한 변화의 표시이다.

이 유동성의 일부는 말씀들이 그릇이라기보다는 지침 같다는 사실에 기인한다. 말이란 의미들의 궤도를 지시한다. 이를테면, 구약성서에서 히브리어 “bat”

(바트)는 다음 항목들을 지시할 수 있다.

- 출생한 딸
- 며느리. 예를 들어, 룯기에서 나오미가 며느리를 “딸”이라고 부른다(룯 1:11, 12, 13; 2:2, 22b; 3:1, 16, 18)
- 젊은 여인(룯 2:8; 3:10, 11)
- 딸의 은유적 용법. 시온은 종종 딸 시온으로 묘사된다(사 1:8; 10:32; 16:1).

“바트(bat)”란 단어는 넓은 의미 영역을 지시하는 한편 의미가 무한하지 않다. 구약에서 “바트”란 단어가 어떤 의미를 지시하든지 그것은 “하늘”, “고양이” 혹은 “치즈”를 의미할 수 없을 것이다.

본문을 다룰 때, 나는 정확도에 따라 생각하기를 선호한다. 문맥과 장르가 정확도에 영향을 미칠 것이다. 예를 들어, 전쟁터에서 암호로 보내는 군사 전문은 고도의 정확한 의미를 갖는다. 암호문이 원래 의도했던 의미를 발견하는 일은 중요하다. 의도했던 메시지를 찾아내지 못하면 사망하거나 패배를 당할 수 있다. 이런 장르의 본문은 고도의 정확도를 가진다.

반면에 즐거움과 상상력을 자극하려고 쓴 피기소설은 사건들이 의도적으로 모호하며 채워야 할 간격이 많고 반전도 많을 것이다. 이런 종류의 본문은 상대적으로 고도의 불확실성을 가질 수 있다.

만일 위의 진술이 참되다면 우리는 고도로 정확한 것부터 고도로 불확실한 것까지 이르는 연속체와 그 사이에 있는 결절들(points)을 갖고 있다. 본문의 장르와 상황과 의도들은, 정확도에 영향을 주면서 아주 중요한 역할을 한다.

본문에서 개연성 있는 의미를 얻어내려고 작업할 때 우리는 서로 관련성을 지니면서 서로에게 영향을 주는 일련의 사이클을 생각할 수 있다. 한쪽에서 변화가 생기면 전체에 영향을 준다. 한 단어의 의미들은 문장의 의미들에 의존한다. 비슷하게 한 문장의 의미들은 개별적인 단어들의 의미에 의존한다. 그것들은 또 더 큰 단락 전체의 의미들에 의존한다. 거꾸로, 단락의 의미들은 개별적인 문장들과 단어들의 의미들에 의존한다. 상호 인과관계가 있다. 한 쪽에 변화가 생기면 전체가 영향을 받는다.<sup>21)</sup>

어떤 의미가 용납될 수 있는지를 결정하는 데 도움이 되는 몇 가지 사이클들을 추가하면 다음과 같다.<sup>22)</sup>

- 개인의 경건, 교회의 예배 그리고 봉사과 사회 참여로 보는 실천의 사이클.

21) Edgar V. McKnight, “A Defense of a Postmodern Use of the Bible,” Michael S. Horton, ed., *A Confessing Theology for Postmodern Times* (Wheaton: Crossway Books, 2000), 77.

22) *Ibid.*, 77-80.

우리가 성서를 이해한다고 해서 반드시 이론에서 실천으로 직선적으로 진행되는 것이 아니다. 때로 우리는 실천으로 시작할 수도 있고 나중에 우리의 실천에 부합한 이론을 상정할 수도 있다.

- 이 읽기가 교회의 교리에 어떤 관계를 가지는지를 보는 교리의 사이클.
- 역사와 역사적 연구의 사이클.
- 언어가 그런 읽기를 허용하는지를 보는 언어와 문학의 사이클.

#### 5.4. 다양한 방법들

신학을 처음 공부할 때 나는 “문법적 역사적” 주석 방법을 배웠다. 나는 내 입장과 전제에 따라 본문을 읽지 말라는 주의를 받았다. 대신 나는 원래의 청중 가운데 있는 것처럼 시간의 터널을 통과하여, 원 저자의 마음과 시대 속으로 이동하여 그의 말을 들어야만 했다. 나중에 더 공부하기 위하여 미국으로 건너갔을 때 나는 역사비평적 방법을 학습하였다. 그것이 당시의 성서 해석 방법이었다. 나는 학습을 통해 고도로 기술적인 문제를 풀려고 애쓰거나 복합적인 역사적 재구성을 시도하기도 하였다. 본문은 엄정한 이성적 탐구의 대상이었다.

최근 수십 년 동안 학자들은 각 방법론이 안고 있는 한계와 일방성을 토론하기 시작하였다. 특정한 방법론은 그것을 발전시킨 문화적 상황에 따라 형성된 것이다. “어느 비평적 방법론을” 사용하는 일은 “본문의 여러 차원을 분간해내는 데 필요한 비평적 방법들을 주석가에게 제공하는 것 외에 이 차원들의 가치 판단을 미리 정하고, 그것들의 위계질서를 단정지어, 일차원적인 주석을 생성한다”.<sup>23)</sup>

학계 밖에서는 일반적으로 역사비평적 연구의 결과가 기독교인의 실천과 무관한 것이며 심지어 위험한 것이라고 느낀다. 결과적으로 비평적 연구를 수행하는 일이 교회들과 평신도들에게 종종 의심의 눈초리를 받는다.

지난 수십 년 동안 우리는 성서를 연구하는 역사비평적 접근법의 지배력이 쇠퇴하는 것을 목도하였다. 이것은 부분적으로 과학과 이성의 지배력 쇠퇴 때문이다. 현대에 과학은 성서 해석을 위한 안건을 설정하였다. 학자들은 성서의 본문을 과학적 발견과 조화시키기 위해 심혈을 기울였다. 예를 들어, 창세기 1장의 다양한 해석들(간격 이론, 하루-시대 이론)은 기본적으로 본문을 과학적 발견과 조화시키려는 시도들이다. 성서본문을 소위 과학적 발견과 조화시키기 위해 온갖 상상을 동원한 실례들은 너무 많아서 일일이 언급할 수 없을 정도이다. 결과적으로 본문은 과학정신의 한류(寒流) 속에 침잠하게 되었다.

포스트모더니즘이 도래하면서 지금은 과학이 기본적으로 전제 위에 세워져

23) Daniel M. Patte, *Ethics of Biblical Interpretation: A Reevaluation* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 46.

있다는 것을 깨닫게 되었다. 과학은 중립적이거나 객관적인 작업이 아니다. 활발하게 탐구할 때 과학자들은 과학의 기초가 “전통적으로 종교라고 부르는 것의 기초들과 아주 흡사하다”는 것을 인정해야 한다: “그것들은 확고한 증거들에 의해 수립될 수 없다; 그것들은 다만 신학자들이 항상 사용하는 수사법 혹은 일종의 언어로 논의될 수 있을 뿐이다.”<sup>24)</sup> 과학적 실험은 미리 예정된 목표에 맞추어져 있다. 그 범위는 아주 제한적이며 결론도 어느 정도 잠정적인 것이다. 추가로, 과학자들의 연구기금, 자기 관심사와 불완전성도 과학을 추구하는 데 영향을 준다.

또 인간의 사유 역시 중립적이지 않으며 자연적으로 보편적 범주가 아니라고 인식한다. 사유하는 데 상이한 전통들이 존재한다. 인간의 사유는 사회-역사적 상황에 따라 변한다. 그것은 특정 패러다임에 얽매인다.<sup>25)</sup> 예를 들어, 어떤 사유 패러다임은 기적이거나 초자연적인 사건들을 거부하고 다른 패러다임은 이런 현상을 허용한다.

논리의 한계 역시 주목받고 있다. 이것은 새로운 일이 아니다. 고대의 현자(賢者)는 이것을 오래 전에 간파하였다. “헤라클리투스는 ‘너는 같은 강을 두 번 건널 수 없다’고 말했다. 그리고 그의 제자가 ‘같은 강이란 있을 수 없으므로 한 번조차도 건널 수 없다.’고 덧붙였다. 고대의 논쟁자들은 논리 하나만을 신뢰할 수는 없음을 보여주었다.”<sup>26)</sup>

성서 본문과 연구 방법들이 이성과 과학주의의 엄격한 통제에서 벗어나는 이런 현상은 좋은 일이다. 성서 해석은 현대주의와 과학주의의 폭정에서 해방되었다. 적어도 과학주의에 길들여지는 대신에 아무리 이상할지라도 과학 이전 시대인 고대의 성서 본문들이 자기들의 목소리로 말할 출구가 생긴 것이다.

동시에 성서해석의 방법들과 접근법들이 폭증하고 있다. 몇 개만 언급하자면, 사회과학적 접근법, 정경적 접근법, 수사학적 접근법, 내러티브 접근법, 독자 반응 비평, 여성주의 비평법과 이데올로기 비평 등이 있다. 이렇게 방법론이 우후죽순 격으로 증가하는 것은 건강한 발전이다. 어떤 한 방법이 모든 진리의 수호자일 수는 없다는 인식이 증가하고 있다. 그런 의미에서 어떤 하나의 옳은 방법도 없다. 우리는 수많은 합법적인 방법들에 대하여 이야기하고 있다. 이것은 흥미진진한 발전이다. 상이한 방법들은 본문들의 상이한 측면들을 밝히는 데 사용될 수 있다. 상이한 방법들은 본문을 다른 각도와 관점에서 보게 만들고 그래서

24) Wayne C. Booth, “Deconstruction as a Religious Revival,” David A. Hoekema and Bobby Fong, eds. *Christianity and Culture in the Crossfire* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 138.

25) Thomas Guarino, “Betwen Foundationalism and Nihilism,” 45-48.

26) Eugene T. Gendlin and Richard A. Shweder, “Conference on After Postmodernism” (<http://www.focusing.org/apm.htm>, 1998).



본문의 이해를 증진시켜준다.

### 5.5. 해석의 목적

포스트모던 상황으로 인해 우리들은 해석자들이 본문에 접근할 때 다른 목표를 갖고 있음을 느끼게 되었다. 혹자는 본문이 의미했던 바와 오늘날 우리에게 의미하는 바를 찾기를 원할 수 있다. 다른 이들은 본문을 자신들의 목적에 맞게 사용하는 데 만족할 수 있다. 목표가 다르기 때문에 본문을 다르게 취급하게 된다.

포스트모더니즘의 유머와 놀이의 강조가 건조하고 고리타분한 탐구 방식에 대한 대안으로 제시되기도 한다. 어떤 성서학자들은 유머와 아이러니가 정말로 풍부하다. 나는 창세기 2장에서 여인 창조 기사를 읽을 때마다 종종 즐거운 느낌을 느낀다. 야웨 하나님이 “사람이 혼자 사는 것이 좋지 아니하니 내가 그를 위하여 돕는 배필을 지으리라(2:18)”고 말씀하신 후에 새와 들짐승을 창조하시고 그들을 아담에게 이끌어 가셨다(2:19-20). 이것은 마치 부모가 아들을 동물원에 데리고 가서 적합한 파트너를 찾아내는지를 알아보려는 일과 흡사하다! 또 나는 요나의 메시지에 앓수르 백성들이 선뜻 보여준 반응을 읽으면 아주 재미있다. 그들은 심지어 가축에게도 금식을 시키고 배움을 입게 하였다(욘 3:7-8)! 또 성서의 어떤 구절들을 해체적 관점으로 읽는 것도 흥미진진하다. 어떤 본문은 모호함이 가득해서 해체주의적 접근법은 이런 본문들을 효과적인 방식으로 열어준다. 포스트모던 저자들은 우리가 어떤 본문들이 갖고 있는 흥미로운 측면들에 민감하도록 만들어주었다. 이것을 상기하는 것이 좋다.

하지만, 나는 **모든** 본문을 분별하지 않고 하나같이 가볍게 다루는 시도를 받아들이기가 어렵다. 성서 본문은 분명 다양한 주제들과 강조점들을 전달한다. 만일 구원이 성서에서 중요한 한 주제라면 그것은 우리가 장난을 칠 주제가 아니라 깊은 관심을 기울여야 할 심각한 문제이다.

추가로, 성서의 여러 곳에는 선교에 대해 강조를 한다(예, 요 20:31; 요일 5:13). 그것은 또 신앙공동체들의 삶과 교훈을 위한 의도를 갖고 있다. 성서의 이 전체적 목적은 어떤 목표를 지닌 해석이 적절한지를 밝혀줄 것이다.

### 5.6. 상상력과 해석

나는 해석할 때 상상력의 역할을 점차 깨달아가고 있다. 우리는 성서 본문의 세계와 상당히 동떨어져 있다. 정말 나는 리서취를 해야 하고 신중하게 주석을

할 필요가 있다. 하지만 이것들이 도움을 줄 수 있는 것은 어느 지점까지 뿐이다.

이렇게 하면, 성서 이야기에서 나는 본문의 참여자들 사이의 관계와 상호작용을 어떻게 마음속에 그리는가? 그들의 상대적 나이는 무엇이었으며 사용한 언어의 형태나 그들이 나누는 대화의 어투는 어땠는가? 이렇게 준 언어학적 현상들을 고찰하는 일은 우리가 본문을 이해하는 데 상당한 영향을 줄 것이다. 내가 생각하는 고대 세계와 사건이 벌어지고 있는 장면과 거래를 내가 어떻게 이해하느냐가 나의 해석에 영향을 줄 것이다.

폭넓은 차원에서 본문과 관계된 다른 질문들을 제기할 수도 있다. 왜 본문이 기록되었는가? 본문의 사회적 정치적 모체는 무엇이었는가? 누가 이 본문을 보존하므로 이익을 보았는가? 이런 질문들이 우리가 본문에 어떻게 접근하느냐에 영향을 줄 것이다. 예를 들어, 사무엘하 21:1-14에서 우리는 당시의 기근을 그치게 하기 위하여 사울의 일곱 아들과 손자를 산 위 여호와 앞에서 목을 매달아 죽였다는 이야기를 읽는다. 그 의식은 효력을 나타내었고 토지에 필요한 풍요를 가져왔다. 자, 일반 대중 외에 누가 또 사울의 후손들을 살육함으로써 이득을 보았겠는가? 이것은 다윗이 자기 이미지에 먹칠을 하지 않으면서도 왕위의 경쟁자를 제거하려는 시도였는가?

이것은 상상력을 마음대로 발휘하라는 뜻이 아니다. 상상력은 접어들 필요가 있는 날개가 달려 있다. 여기서 신중한 탐구를 해야 우리가 상상력을 발휘하여 상황을 파악하려는 시도에 그 한계를 설정할 수 있다.

레안더 켈(Leander Keck)은 과거 두 세기 동안 “과학 이전의 신화적인 성서의 언어를 추상적인 어구로 번역하려는 노력이 지속되었다.”<sup>27)</sup>고 관찰한다. 그렇게 하면서 우리는 본문의 특성들을 어느 정도 희생시켰을지도 모른다. 어쩌면 성서적 이미지와 은유들이 가지는 풍부한 의미들을 단 하나의 것으로 축소시키기도, 풍부한 그대로 우리에게 말하게 할 필요가 있을 것 같다. 켈의 요지는 이렇다. “이제 때가 왔다. 성서에 대해 걱정하기를 멈추고 우리 자신에 대해 염려하기 시작할 때이다. 성서에게 그것이 의미하는 바를 말하기를 멈추고 그 신화적 특성이 우리의 사고에 상상력을 불러일으켜 찬미를 받게 할 때이다.”<sup>28)</sup> 그렇게 하는 것이 정말 유익할 것이다.

## 5.7. 문제의 영역

27) Leander E. Keck, “The Premodern Bible in the Postmodern World,” *Interpretation* 50:2 (1996), 138.

28) *Ibid.*, 130.

포스트모던 사상에는 문제시되는 영역이 있다. 그 중에 어떤 것은 이미 위의 논의에서 살펴보았다. 포스트모더니즘의 몇 가지 가정은 의문을 제기할 만하다. 예를 들어, 진리의 추구는 권력의 추구이고 그것이 억압으로 이끈다는 주장이 너무 지배적이다. 우리는 이것이 역사 속에서 종종 벌어지는 일이었기는 하지만 불가피한 결말은 아니라는 것을 살펴보았다. 진리는 해방시킬 수 있으며, 권력은 힘없는 자들을 힘있게 하기 위해 사용될 수 있다.

포스트모던 사상의 보다 극단적인 형태 속에는 내재하는 논리적 모순과 비일관성도 있다. 예를 들어, 해체주의는 우리의 자기 관심사, 개인적 편견, 그리고 우리가 본문에 가져가는 가정들을 쳐다 볼 수 있게 한다는 의미에서는 도움이 된다. 하지만 해체주의는 나름의 문제를 안고 있다. 이론상 해체주의는 자신의 해체를 겪어야 하지만, 이 접근법을 고수하는 자들은 자기 방법이 해체되는 것을 거절해 왔다.

데리다는 의미의 불확정성을 즐겼다. 그러나 그와 같은 해체주의자는 때때로 본문이 의도한 의미가 있다고 믿는 것처럼 보인다. 이것은 존 서얼(John Searle)의 비평에 대한 답변으로 그가 쓴 93쪽의 글에서 유추할 수 있다. 거기서 데리다는 서얼이 여러 곳에서 자기 입장을 오해했으며 잘못 진술했다고 논박했다. 데리다조차 자기가 의미한 것이 설리에게 명료했었다고 주장했다.<sup>29)</sup> 의미가 전적으로 독자가 구축하는 것이라면 그와 같은 주장은 불필요하다. 데리다는 독자들이 자기를 오해했다고 느꼈을 때 명백하게 이를 전혀 좋지 않게 생각했다.

해체주의는 모든 메타 내러티브를 열렬히 거부하면서도 자신의 메타 내러티브를 만들었다. 그것은 자기 외의 메타 내러티브를 거부한다. 이것이 본질적인 모순이다.

우리는 또 포스트모더니즘이 우리 문화사의 아주 최근의 한 장에 불과하다는 점을 명심할 필요가 있다. 우리는 그것이 얼마나 우리와 함께 머물지 모른다. 문화와 세계관은 변천한다. 1997년 11월 14-16일에 시카고 대학교는 “포스트모더니즘 이후에 관한 컨퍼런스”<sup>30)</sup>란 제목의 세미나를 조직하였다. 93명의 학자들이 이 때 포스트모더니즘 이후에 다가올 것에 관하여 이미 토론하였다. 포스트모더니즘에는 어느 정도 임의성과 잠정성을 갖고 있다. 포스트모더니즘에는 우리가 포용할 수 있는 도움 될 만한 점들이 있지만 동시에 이 사조가 주장하는 모든 것에 완전히 젖어들지 않도록 신중하고 분별력 있는 자세를 지녀야 한다.

29) Jacques Derrida, “Limited, Inc., abc,” *Glyph* 2 (1977), 162-254; Millard J. Erickson, *Postmodernizing the Faith*, 156에서 재인용.

30) 이 컨퍼런스의 논문을 보려면, <http://focusing.org/apm.htm>을 검색하라.

## 5.8. 결론적 고찰

모더니티는 자신의 바벨탑을 건축했다. 수세기 동안 우뚝 서 있는 것은 이성이 정상을 차지하고 있는 인상적인 구조물이다. 그러나 포스트모던의 정밀 조사는 탑에 균열이 간 것을 드러냈다. 그것은 과연 붕괴할 것인가? 아니면, 기울어진 탑이 되어 관광하기 좋은 기념물이 될 것인가? 그것을 다시 건축하거나 아니면 전혀 다른 형태로 외양을 바꿀 것인가? 우리는 장차 어떤 일이 벌어질지 알기 어렵다. 우리가 보고 있는 것은 여러 개의 소규모 구조물이 우리의 관심을 끌면서 꿈틀대고 있다는 점이다. 이것이 결국에는 더욱 활발한 연구 분야가 될지 확실치는 않지만, 적어도 다른 목소리들을 들을 기회를 열어 주고 있다. 성서 해석의 경우, 우리는 정말로 가슴 뛰는 시대를 살고 있다.

바벨탑은 혼돈과 분열의 장소이다. 하지만 은혜의 장소이기도 하다. 창세기 11:1-9에 기록된 이야기에는 의사소통의 장애로 인해 흩어진 것이 어떤 면에서는 인간이 하나님을 대적하기 위하여 연합하는 것을 방지하였다. 오늘날 우리를 위하여, 포스트모더니즘은 인간의 교만을 산산이 부수었다. 이성, 과학, 그리고 진보라는 사상의 지배는 의문이 제기되고 있다. 이런 형태의 의문 제기와 고찰 속에서 우리는 성서 본문을 그 나름의 목소리에 따라 새롭게 읽고 들으며 그리고 그 목소리가 우리에게 도전하도록 만들 가능성을 열어두고 있는 것이다.

완성되지 않은 채로 남아 있는 바벨탑은 궁극적으로 좋은 징조가 될 수 있다.

## A Literary (Artistic-Rhetorical) Approach to Biblical Text Analysis and Translation: with Special Reference to Paul's Letter to Philemon

Ernst Wendland\*

General aim:

This study is intended to serve as a partial introduction to what is here specified as a “literary” (artistic rhetorical) method of approaching the cross-cultural, interlingual communicative task of analyzing, interpreting, translating, and transmitting the Scriptures, with the epistle to Philemon serving as the primary source of illustration.

Specific goals—to attain a better understanding of:

- What “literature” is, and why the Scriptures too may be viewed as being essentially “artistic” in character, that is, manifesting a prominent application of the *poetic*, form-focused function of communication.
- What “rhetoric” is, and why many texts of Scripture are also regarded as being essentially “rhetorical” in nature, that is, manifesting a perceptible persuasive impact and affective appeal through an exercise of the *expressive* and *imperative* functions of communication.
- How to study the diversity of biblical literature more effectively by means of a specific set of artistic (stylistic and structural) and rhetorical discourse analysis procedures.
- How to apply a literary-oriented methodology during the examination of certain key compositional qualities and communicative strategies of Philemon.
- What “translation” is, and how the proposed definition forms the basis for a practical, context-sensitive textual exchange program that is motivated and guided by an explicit project agreement and commission (*Brief*).

---

\* United Bible Societies Africa Area Translations Consultant

- How a literary functional-equivalence (*LiFE*) approach can be employed in the translation of the Bible, namely Philemon, with respect to a communication-centered “frame of reference” (specific target audience, social setting, pragmatic situation, and religious circumstances of use).
- How a *LiFE* methodology may be extended also to influence other ways and means of re-presenting the Scriptures today, e.g., through different modes and media of transmission.

A good motto for “literary” Bible translators:

<p>רְחֹשׁ לְבִי   דְּבַר טוֹב אֲמַר אֲנִי מַעֲשֵׂי לְמֶלֶךְ לְשׁוֹנִי עֵט   סוֹפֵר מְהִיר :</p>	<p><i>Beautiful words</i> stir in my mind, as <i>I recite</i> a piece for the King; like the pen of a <i>skillful scribe</i>, <i>my tongue</i> is ready with a poem.</p>
---	--

[Psalm 45.1; Hebrew v. 2 – *GNB*, modified; note the emphasis here on both the excellent *manner* of composition and also the *medium* of poetic communication.]

## 1. General introductory overview of a literary method of analyzing biblical texts, with an illustration from Judges 4–5

I begin by proposing a basic definition of “literature” and indicate why many passages of the Scriptures may be considered “literary,” that is, both artistic and also rhetorical in nature. This compositional quality necessitates an appropriate, twofold form-functional methodology for analyzing such texts (1.1). I then employ selected features of a “paired” pericope from Judges 4-5 to illustrate the difference between *prosaic* and *poetic* literature in the Hebrew Bible (1.2).

### 1.1 Definition: What is “literature”?

One popular American English dictionary defines *literature* as “all such writings considered as having permanent value, excellence of form, (and) great emotional

effect” (*Webster’s New World Collegiate Dictionary*). The three characteristics mentioned here would appear to be closely connected: Thus the “excellence” (beauty, attractiveness, ingenuity, originality, etc.) of literary “*form*” creates or evokes a significant “emotional *effect*” within readers or hearers, and this gives what has been written a perceptible artistic “*value*” that may be more or less enduring. However, the criterion of value normally relates also to the *content* of the text. Most literary productions tend to deal with subject matter that is of considerable importance to many people (i.e., inspiring, enriching, influential, life-related, etc.), although appreciation for certain works may be restricted more to a segment of society that happens to be interested in a particular topic (e.g., science fiction) or style of writing (e.g., the “detective” story).

We may observe that the preceding concept of literature is quite relative and contextually conditioned. *Who*, for example, should be the one(s) to determine what constitutes “excellence of form” and *how* or on what basis is such a decision made? Similarly, what exactly is to be regarded as “great emotional effect” and having “permanent value”? To a large extent, the answers to these questions are a matter of personal preference, or “taste.” However, if a sufficient number of people agree in their positive assessment of a particular text, then its classification as being “literary” in character can be justified on some objective grounds (e.g., statistical), though there would still be room for debate.

There is another problem involved with the definition above, and this further concerns the matter of *evaluation* and the relative degrees of *quality* involved. In other words, not all public writing would be classified as “literature.” Take a typical news report, for example. Most experts would not consider the majority of writing that appears in the daily papers as being “literary” in nature. Why or on what basis would they come to this conclusion? Probably one or more of the criteria listed above might be used: impressive stylistic form, important content, discernible emotive impact, and pragmatic value. One way then to tighten the process of assessment would be to stipulate that *all* these factors need to apply *to an appreciable extent* to the work in question.

Therefore, when carrying out such an appraisal, it would be appropriate to allow also for qualitative levels, e.g., superior, high, above average, mediocre, substandard, poor, and so forth. In this connection then, our initial definition of “literature” may need to be modified also to include the author’s perspective: “all

such writings that *are intended to* be considered as having permanent value, excellence of form, (and) great emotional effect.” Many writers try, but in fact fail to achieve the public’s stamp of approval. More significantly, inferior works generally fail to impress expert literary critics and analysts—those who can support their opinion with concrete facts that pertain to the form, content, and/or function of recognized categories or types of literature, termed “genres” (see 2.2.1 below).

In the case of the Bible, one would not expect much debate regarding its primary content and function. In the opinion of believers as well as many non-Christians—scholars, clergy, and lay people alike—the Scriptures do, by and large, manifest “permanent value” and also elicit “great emotional effect.” But what about the *form* of the text: how much “excellence” of artistry do we see in the *structure* and *style* of the various documents of the Old and New Testaments, at least as they appear in translation? Here is where some degree of ignorance, uncertainty, and doubt enters the picture. Often this is simply due to people being unaware or unperceptive of the many issues involved. They do not usually think of the Bible as being “literature” because they have not closely examined its various textual forms, certainly not in the original languages, Hebrew and Greek.

So this is what we will be giving special consideration to in the present study, which focuses upon the analysis and translation of Paul’s epistle to *Philemon*. Our attention therefore centers upon the *formal* dimensions of biblical discourse, that is, the diverse verbal techniques and patterned arrangements that in large measure encode the semantic content and communicative purpose of most, if not all, books of Scripture—the great (e.g., Isaiah, Romans) as well as the small (e.g., Obadiah, Philemon).

## 1.2 Example: Three descriptions Jael’s daring deed

Perhaps the difference between *artistic* literature and another, non-artful type (genre) of writing can best be demonstrated by an example: After carefully reading each of the three citations below, A, B, and C (better to do this aloud), a person is usually in a position to determine which text is more clearly “literary” than the other and in which respects. More experienced readers may even be able to give some reasons for their preference and opinion, based on the different styles of writing that these three selections exhibit:



**A**

But Sisera fled away on foot to the tent of Jael,  
the wife of Heber the Kenite;  
for there was peace  
between Jabin the king of Hazor  
and the house of Heber the Kenite.

And Jael came out to meet Sisera, and said to him,  
“Turn aside, my lord, turn aside to me; have no fear.”  
So he turned aside to her into the tent,  
and she covered him with a rug.  
And he said to her, “Pray, give me  
a little water to drink; for I am thirsty.”

So she opened a skin of milk  
and gave him a drink and covered him.  
And he said to her,  
“Stand at the door of the tent,  
and if any man comes and asks you,  
‘Is any one here?’ say, No.”

But Jael the wife of Heber took a tent peg,  
and took a hammer in her hand,  
and went softly to him  
and drove the peg into his temple,  
till it went down into the ground,  
as he was lying fast asleep from weariness.  
So he died.

---

**B**

Most blessed of women be Jael, the wife of Heber the Kenite, of tent-dwelling women most blessed. He asked water and she gave him milk, she brought him curds in a lordly bowl. She put her hand to the tent peg and her right hand to the workmen's mallet; she struck Sisera a blow, she crushed his head, she shattered and pierced his temple. He sank, he fell, he lay still at her feet; at her feet he sank, he fell; where he sank, there he fell dead.

---

**C**

In sharp contrast to the curse against Meroz is the blessing reserved for Jael, a woman who refused to remain neutral... She initially treated Sisera in accord with his noble standing. But this once magnificent leader was quickly struck down. This heroine is compared to an expert archer, for the verbs “shattered” and “pierced” are used of arrows in Nu 24:8 and Job 20:24. ... Sisera had been a mighty and devastating force against Israel, but now the destroyer was himself destroyed (cf. Isa 33:1).

We note, first of all, that the general subject matter of the preceding passages is very roughly the same. However, in addition to their distinctive styles of composition, it is evident that the three texts differ from each other also in terms of their respective communicative aims. Text A includes several quotations of direct speech and is quite dramatic in character. It sounds like a narrative, but somehow it does not look quite right on the page as it has been printed. Text B seems to tell roughly the same story as A, but in a more colorful, less orderly way; furthermore, it seems to incorporate a lot of repetition. Finally, text C appears quite different from both A and B in that it makes more “objective,” analytical comments about the basic story in common rather than reporting it more, or less, directly like the other two.<sup>1)</sup>

How then should we classify these passages and what difference does it make in any case? Clearly, our judgment concerning the type of discourse that we are reading greatly affects our understanding and application of it. For example, in most public settings of worship one could not substitute selection C for either A or B since as a commentary it is perceptually and conceptually removed from the biblical text itself. On the other hand, although A and B are more similar to each other in content, they obviously differ significantly in their apparent communicative purpose and therefore are not interchangeable in terms of their preferred situations of use. Text A, for example, would be an essential part of a Bible history lesson (probably not a sermon!), whereas B might more readily serve as the basis for a popular religious ballad or chorus.

The salient differences between texts A and B may be revealed more noticeably by means of a somewhat revised rendering, <sup>2)</sup> one that more literally reflects the

---

1) Selection C is taken from K. L. Baker and J. Kohlenberger III, eds., *Zondervan NIV Bible Commentary*, vol 1, *Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 339.

2) A and B are quotations from Judges, 4:17-21 and 5:24-27 respectively, taken from the Revised

actual form of the Hebrew text. This is also better visualized through a change in their respective printed formats, for example, by filling out the individual lines of A to fit within the frame of standard paragraph units, or by setting forth the lines of B, the “Song of Deborah” (Judges 5:1, 7), to read in poetic fashion as shown below:

Most blessed of women be Jael,  
the wife of Heber the Kenite,  
of tent-dwelling women most blessed!

He asked for water, she gave him milk,  
she brought him curds in a lordly bowl.  
She put her hand to the tent peg,  
her right hand to the workmen's mallet;  
she struck Sisera a blow,  
she crushed his head,  
she shattered and pierced his temple.

He *sank*,  
he *fell*,  
he *lay still* at her feet;  
at her feet he *sank*,  
he *fell*;  
where he *sank*,  
there he *fell*  
**dead!**

For those who can read the original Hebrew language of selection B, its essential poetic nature and characteristics stand out much more sharply, as may be seen in the re-lined Masoretic text displayed below:

24 תְּבָרַךְ מְנַשִּׁים יַעַל  
אִשֶּׁת חֶבֶר הַקֵּינִי  
מְנַשִּׁים בְּאֶחָל תְּבָרַךְ:  
25 מַיִם שָׁאֵל חֶלֶב נָתַנָּה  
בְּסַפְלֵי אֲדִירִים הַקְרִיבָה חֲמָאָה:  
26 נָדָה לְיָתֵד תְּשַׁלְּחָנָה  
וַיִּמְיֶנָה לְהַלְמוֹת עַמּוּלִים  
וְהִלְמָה סִסְרָא מְחַקָּה רֹאשׁוֹ

וּמְחַצֵּה וְחֹלְפָה רָקְחוּ:  
 27 בֵּין רַגְלֶיהָ פָּרַע נָפֵל שָׁכַב  
 בֵּין רַגְלֶיהָ פָּרַע נָפֵל  
 בְּאֲשֶׁר פָּרַעְשָׁם נָפֵל שְׂדוּדִי:

Some of the prominent stylistic features that appear in this critical portion of the poetic narrative are briefly described below, being highlighted in corresponding colors:

- A new poetic paragraph (“strophe”), v. 24-27, is emphatically initiated by a “blessing” (הַבְרָכָה) that is pronounced upon the text’s heroine (רָעַל).
- The central character, “Jael,” is further spotlighted by having her name and identification set within a lexical *chiasm*: “blessed” – “of women” (מִנְשִׁים) // “of women” – “blessed” (v. 24).
- This passage manifests the typical Hebrew poetic and iterative *parallel arrangement* of lines, each consisting of three or four word utterance units, except at the climactic verse 27. The lines of the Masoretic Text at first appear to be longer, but as shown in the preceding English text (RSV) display, they may be broken down rhetorically into very short, repetitive and verb-oriented expressions (e.g., “he fell” נָפֵל) that effectively dramatize the action being depicted.
- There is a perceptible *condensation* in the diction of this passage (in comparison with the prose version, selection A); this is particularly evident, as noted above, in the progression of short clauses that constitutes the action *peak* of v. 27. [The emotive *climax* occurs in the following strophe, v. 28-30.]
- A number of so-called “poetic *word pairs*” are present to draw attention to various descriptive elements of the dramatic build-up, for example, “[her] hand” (יָדָהּ) and “[her] right hand” (יְמִינֶיהָ) in the first two lines of v. 26.
- Phonological foregrounding is used for special effect in the shocking depiction of v. 26 – that is, through *assonance* (A vowels) plus end rhyme in both lines; also worthy of note in this verse is an *alliterative* sequence of guttural fricative sounds, especially (ה) and (ח). The two lines feature another graphic word pair: “his head” (רֹאשׁוֹ) and “his temple” (רִקְחוֹ).
- A measure of dramatic *suspense* is built into the account as the main villain and victim, “Sisera” (סִיסְרָא), is not revealed until he is the object of Jael’s crushing blow to the head in v. 26b (cf. v. 20b).

- *Word placement* is utilized to generate a certain amount of verbal impact. This is exemplified most patently in the strophe’s very last word—a summary of the outcome of Sisera’s “fall”: Israel’s enemy was down and “dead,” literally ‘devastated, ruined, destroyed’ (שָׁדָדָה)!
- We also detect a subtle *play on words* that comes to the fore in v. 26: Jael “hammers” (הִלְמוֹתָ) Sisera’s head with a “hammer” (הִלְמוֹתָ). Here we have a touch of dramatic *enigma* and *irony* as well, for this same verb was used in v. 22 to describe the “thundering” hooves of horses as they raced with their riders to the kill. But whose horses were these? At first glance, the song seems to suggest the battle steeds of Sisera’s vast military force (cf. v. 20b). Another reading, however, one that includes the repeated lexical parallel found in v. 26, suggests quite a different interpretation. Perhaps the reference is actually to the cosmic stallions of the “celestial stars” (v. 20)—that is, the angelic hosts that Yahweh (or “the angel of the LORD” מַלְאָכֵי יְהוָה, v. 23) dispatched into battle on the side of Israel to give them the victory that day.
- Lexical *repetition* with significant *variations* (on the third and final instance, i.e., “there…dead!”) serve to give prominence to the final verse of the strophe (v. 27). This also sets the stage for the ironic poetic segment that follows, v. 28-30, which acts as the *denouement* of this powerful narrative ode (cf. Judges 4).

So what have we learned from these examples? Is text B more “literary” in quality than A? No, but it is definitely more *poetic* in character. Text A reveals its own stylistic *prose* features that are distinct from those of B, for example: a chronological narrative progression; more explicit reference to persons and places; paronomasia (*Jael*, meaning “ibex, wild mountain goat,” takes some [goat?] milk from a [goat] skin to give Sisera to drink, ostensibly a more worthy beverage than the “water” that he asked for, v. 19); snatches of dramatic character dialogue to register different points of view and to highlight personal emotions; ironic lexical repetition (an ordinary peasant woman, “the wife of Heber,”<sup>3)</sup> repeatedly “covers

3) There may be some dramatic irony underlying the repetition of this *epithet*, “the wife of Heber” (4:17, 21; cf. 5:24): Heber, the husband of Jael was probably some sort of an ally of Sisera (v. 11-12), and perhaps that is also why Sisera fled for safety after his defeat to Heber’s tent (v. 17, soon followed by Barak, v. 22). Could it be that Jael did not agree with the allegiance of her husband and revealed where her true loyalty lay by eliminating the enemy of Israel? This unexpected outcome was predicted, or “foreshadowed,” by the other heroine of this account, the prophetess Deborah (v. 9). Such intricate ironic coloring and topical layering are typical of Hebrew narrative—seemingly simple on the surface, but so complex underneath.

up” Sisera, a once mighty military man, in her tent);<sup>4</sup>) a progressive build-up to a prolonged action peak in v. 21 (an excellent instance of “end stress”); a concentrated series of events in this same passage that also serves to spotlight the peak of this story’s plot; and an iterative “denouement” in v. 22 (not shown above).

The point of the preceding cursory comparison has been to show that a literary method of analysis is needed to fully investigate the artful compositional aspects of biblical discourse. Such a study gives both individual and collective attention to the following stylistic features of a particular text:<sup>5</sup>)

- ❖ **Structure** - how the pericope is linguistically shaped in terms of its hierarchically arranged, larger and smaller verbal patterns and constituents, i.e., the “macro”- and the “micro”-levels of textual architecture; how one pericope in turn may comprise an integral portion of another.
- ❖ **Function** - what the discourse communicates by means of the whole as well as its parts, with a special emphasis upon its ideational content (involving primarily the *informative* function), the interpersonal context (the *expressive*, *imperative*, *ritual*, and *relational* functions), or its textual architecture (the *compositional* and *poetic* functions).
- ❖ **Genre** - conventionally recognized and widely appreciated *literary types*, both major and minor, selected and arranged to constitute the macro-form of a text, which may be classified along a relative continuum ranging from the clearly prosaic to the completely poetic in nature.
- ❖ **Artistry** - the formal organization of a discourse in such a way that it exhibits a marked *affective* impact and *aesthetic* appeal, the qualitative effects of which may be demonstrated and evaluated by means of an analytical stylistic comparison with other, formally-related texts.
- ❖ **Rhetoric** - how the various textual forms are selected and arranged in order to have a *persuasive* influence in relation to an identified audience, within a specific setting, and in service of an author-determined *communicative goal* (or related set of goals).

---

4) According to ANE custom it was strictly forbidden for a man other than a husband or father to enter a woman’s tent. Sisera, Heber’s friend and ally (v. 17), had found the perfect hiding place—or had he?

5) These and other literary considerations are examined more fully in section 3.2; see also Ernst R. Wendland, *Translating the literature of Scripture: A literary-rhetorical approach to Bible translation* (Dallas: SIL International, 2004).

These five interrelated facets of a literary text, when considered on the basis of a comprehensive analysis of the Hebrew and Greek Scriptures lead to an important exegetical *conclusion*, an equally significant *implication*, as well as a practical *definition* of the ultimate task of translation:

- **Conclusion:** The religious corpus known as the “Bible” *does* contain many texts and pericopes that may, on the basis of abundant textual and comparative evidence, be classified as “artistic” literature in terms of their compositional form, as well as many other passages that are highly “rhetorical” with respect to their apparent communicative function in relation to their assumed ANE contextual setting.
- **Implication:** Granted that the Scriptures are thus manifestly “literary” in character, it is imperative that this quality be taken into consideration and *duplicated* (to the extent possible) during the translation of a given biblical text, whether that rendering be more or less literal/idiomatic, in order to respect the communicative intentions of the original author.
- **Translation:** the selective *re-presentation* (re-writing, re-telling) of a given source text by means of another, a target text, the forms of which are generated within the framework of a different conceptual system, linguistic inventory, social setting, and cultural environment. This includes the *format*, which is the manner in which the written text is *displayed* on the page of *print* with respect to lineation, spacing, indentation, placement, type size, font styles, and so forth (with corresponding media-related characteristics applying to audio and video productions).

The preceding conclusion, implication, and definition will be examined in greater detail in the sections that follow. Special attention is devoted to showing how these factors may be substantiated and illustrated by means of Paul’s epistle to Philemon. This letter is seemingly an unlikely candidate for inclusion within the category of “literature,” biblical or otherwise, but as we shall see, there is abundant evidence of its highly artistic manner of stylistic composition to accompany a powerful rhetorical mode of verbal expression.

2. Explanation and exemplification of five important techniques of literary composition as manifested by a text

## analysis of Paul's letter to Philemon

After introducing the text under examination (2.1), I devote most of this section to an investigation of five vital aspects of literary discourse, which may be viewed as the particular artistic and rhetorical strategies that the original author employed to effectively (e.g., creatively, persuasively, attractively, etc.) communicate his message to a specific target audience (2.2). These features are illustrated with reference to Paul's epistolary appeal to Philemon on behalf of the slave Onesimus. In conclusion, the chief components of a literary approach are summarized in the form of ten procedures which provide a systematic text-centered and context-sensitive manner of analyzing biblical documents with special reference to their formal compositional structure and primary communicative functions (2.3).

### 2.1 An overview of the discourse

In order to provide an initial conceptual "frame of reference" for developing a literary approach to the analysis and translation of Philemon, the original text (UBS Greek NT of *Paratext* 6) is reproduced below along with a literal (mainly RSV) rendering set out in parallel. The Greek text has been formatted so as to reflect putative rhythmic "utterance units,"<sup>6)</sup> that is, lines which end at potential pause points that might be realized if the letter were being read aloud and in public. This is all rather conjectural, but the breaks are not completely arbitrary since most divisions do occur at the end of some natural syntactic construction. It is necessary to give serious consideration also to this *phonological dimension* of the discourse for the epistle was undoubtedly first communicated in *oral-aural* form, and its composition was probably also prepared in the light of that eventuality. The implications of such usage for Bible translators will be considered more fully in part three of my study.

---

6) "We should simply recognize that Paul's speaking (and writing) style, developed and shaped by long experience, naturally fell into a rhythmic pattern." D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and Philemon*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 224.



Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ  
 καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός  
 Φιλῆμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν  
 καὶ Ἀφφίᾳ τῇ ἀδελφῇ  
 καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιῶτῃ ἡμῶν  
 καὶ τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ:

<sup>1</sup> Paul, a prisoner for Christ Jesus,  
 and Timothy our brother,  
 to Philemon our beloved fellow worker  
<sup>2</sup> and to Apphia our sister  
 and to Archippus our fellow soldier,  
 and to the church in your house:

χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη  
 ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν  
 καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

<sup>3</sup> Grace to you and peace  
 from God our Father  
 and the Lord Jesus Christ.

<sup>4</sup> Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε  
 μνηϊαν σου ποιοῦμενος ἐπὶ τῶν  
 προσευχῶν μου,

<sup>4</sup> I thank my God always  
 when I remember you in my prayers,

<sup>5</sup> ἀκοῦων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν,  
 ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν  
 καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους,  
<sup>6</sup> ὅπως ἡ κοινωμία τῆς πίστεώς σου  
 ἐνεργῆς γένηται ἐν ἐπινῶσει παντός  
 ἀναθοῦ

<sup>5</sup> because I hear of your love and of the faith  
 which you have toward the Lord Jesus  
 and for all the saints,  
<sup>6</sup> and I pray that the sharing of your faith  
 may promote the knowledge of all the good

τοῦ ἐν ἡμῖν εἰς Χριστόν.

that is ours in Christ.

<sup>7</sup> χαρὰν γὰρ πολλὴν ἔσχον  
 καὶ παράκλησιν ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου,  
 ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων  
 ἀναπέπαιται διὰ σοῦ,  
 ἀδελφέ.

<sup>7</sup> For I have derived much joy  
 and comfort too from your love,  
 because the hearts of the saints  
 have been refreshed through you  
 my brother.

<sup>8</sup> Διό, πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν  
 ἔχων

<sup>8</sup> Accordingly, though I am bold enough in  
 Christ

ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνῆκον

to command you to do what is required,

<sup>9</sup> διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ,  
 τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτερος  
 νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ

<sup>9</sup> yet for love's sake I prefer to appeal to you,  
 I, Paul, an ambassador  
 and now a prisoner also for Christ Jesus --

<sup>10</sup> παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου,  
 ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς,  
 Ὀνήσιμον,

<sup>10</sup> I appeal to you for my child,  
 whose father I have become in my imprisonment,  
 Onesimus.

<sup>11</sup> τὸν ποτέ σοι ἄχρηστον

<sup>11</sup> (formerly he was useless to you,

νυνί δέ [καί] σοί καί ἐμοί εὐχρηστον,

<sup>12</sup> ὃν ἀνέπεμψά σοι, αὐτόν,

τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμά σπλάγχνα

<sup>13</sup> ὃν ἐνώ ἐβουλόμην πρὸς ἐμαυτὸν

κατέχειν,

ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι διακονῆ

ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου,

<sup>14</sup> χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης

οὐδέν ἠθέλησα ποιῆσαι,

ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀναθόν

σου ᾗ

ἀλλὰ κατὰ ἐκούσιον.

but now he is indeed useful to you and to me.

<sup>12</sup> I am sending him back to you,

sending my very heart.

<sup>13</sup> I would have been glad to keep him with me,

in order that he might serve me on your behalf  
during my imprisonment for the gospel;

<sup>14</sup> but without your consent

I preferred to do nothing

in order that your goodness might not be by  
compulsion

but of your own free will.

<sup>15</sup> τὰχα γάρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς  
ᾧραν,

ἵνα αἰῶνιον αὐτὸν ἀπέχης,

<sup>16</sup> οὐκέτι ὡς δοῦλον

ἀλλὰ ὑπὲρ δοῦλον,

ἀδελφὸν ἀγαπητόν,

μάλιστα ἐμοί,

πόσῳ δὲ μᾶλλον σοί

καί ἐν σαρκί καί ἐν κυρίῳ.

<sup>15</sup> Perhaps this is why he was parted from you for  
a while,

that you might have him back for ever,

<sup>16</sup> no longer as a slave

but more than a slave,

as a beloved brother,

especially to me

but how much more to you,

both in the flesh and in the Lord.

<sup>17</sup> Εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν,

προσλαβοῦ αὐτόν ὡς ἐμέ.

<sup>18</sup> εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε

ἢ ὀφείλει,

τοῦτο ἐμοί ἐλλόγια.

<sup>19</sup> ἐνώ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ,

ἐνώ ἀποτίσω

ἵνα μὴ λέγω σοι

ὅτι καί σεαυτὸν μοι προσοφείλεις.

<sup>20</sup> ναί, ἀδελφέ,

ἐνώ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ

ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ.

<sup>17</sup> So if you consider me your partner,  
receive him as you would receive me.

<sup>18</sup> If he has wronged you at all,

or owes you anything,

charge that to my account.

<sup>19</sup> I, Paul, write this with my own hand,

I will repay it--

to say nothing of your

owing me even your own self.

<sup>20</sup> Yes, brother,

I want some benefit from you in the Lord.

Refresh my heart in Christ.

<sup>21</sup> Πεποιθώς τῇ ὑπακοῇ σου ἔγραψά σοι,  
εἰδώς ὅτι καί ὑπὲρ ἃ λέγω ποιήσεις.

<sup>21</sup> Confident of your obedience, I write to you,  
knowing that you will do even more than I say.

<sup>22</sup> ἄμα δὲ καὶ ἐτοιμαζέ μοι ξενίαν  
ἐλπίζω γάρ ὅτι  
διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν  
χαρισθῆσομαι ὑμῖν.

<sup>22</sup> At the same time, prepare a guest room for me,  
for I am hoping that  
through your prayers  
I may be granted to you.

<sup>23</sup> Ἀσπάζεται σε Ἐπαφρᾶς  
ὁ συναιχμαλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,  
<sup>24</sup> Μάρκος, Ἀρίσταρχος, Δημάς, Λουκᾶς,  
οἱ συνεργοὶ μου.

<sup>23</sup> Epaphras sends greetings to you,  
my fellow prisoner in Christ Jesus,  
<sup>24</sup> so do Mark, Aristarchus, Demas, and Luke,  
my fellow workers.

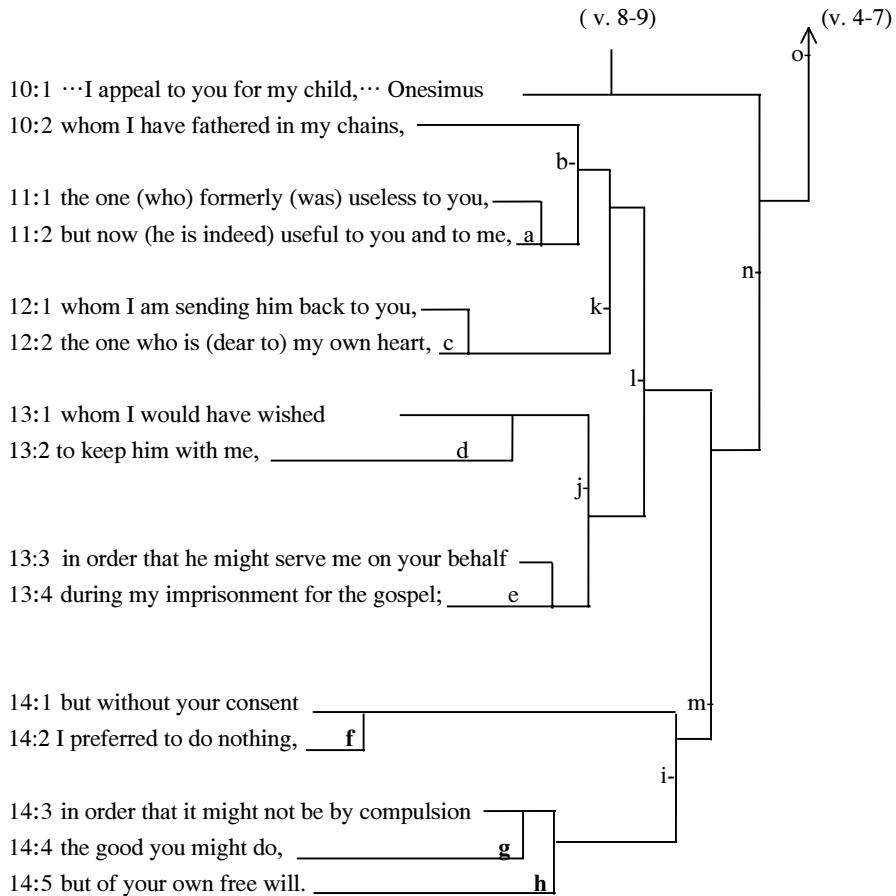
<sup>25</sup> Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ  
μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν.

<sup>25</sup> The grace of our Lord Jesus Christ  
be with the spirit of you all!

Our textual frame of reference for Paul's letter to Philemon may be significantly expanded by means of a *syntactic-semantic (SS) display* of the entire discourse. This is an important part of any comprehensive exegetical examination and also an essential step that prepares one to carry out a subsequent literary (artistic-rhetorical) analysis of a given oral or written text (cf. step 7 of the set of procedures outlined below). Due to space limitations, I will not reproduce the complete *SS* chart and its commentary here, but will simply give a sample to illustrate the nature of such a systematic, discourse oriented study.<sup>7)</sup> The portion that I have selected for consideration constitutes the “heart” and core of Paul's appeal to Philemon on behalf of his slave, Onesimus—namely, verses 10-14 (evidence for this conclusion is supplied below). This segment comprises the major portion of a single sentence in the UBS Greek text as it has been punctuated (v. 8-14).<sup>8)</sup> The two initial upward lines indicate that the passage is closely linked to and based upon the preceding discourse units, a minor (v. 8-9) and a major one (v. 4-7); in like manner, this text lays the foundation for the subsequent sub-section of the epistle (v. 15-16).

7) This is based on an unpublished paper entitled, “The dynamics of discourse: Rhetorical structure and strategy in Paul's appeal to Philemon” (1-49). I benefited from a number of helpful comments on this study by Dr. Eugene A. Nida shortly after it was written in 1985. For more details concerning this method of text-based semantic analysis, see Ernst R. Wendland, *Analyzing the Psalms: With exercises for Bible students and translators*, 2nd ed. (Dallas: SIL International, 2002), ch.3.

8) This reconstruction may be compared with the pure *semantic* display of John Banker, *Semantic structure analysis of Philemo* (Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1990), 26-38.



**listing of syntactic-semantic, inter-clausal relations:**

a) <i>base-contrast</i>	b) <i>base-amplification</i>	c) <i>concession-contraexpectation</i>
d) <i>base-content</i>	e) <i>base-circumstances</i>	f) <i>grounds-conclusion</i>
g) <i>base-content</i>	h) <i>base-contrast</i>	i) <i>reason-purpose</i>
j) <i>means-purpose</i>	k) <i>base-amplification</i>	l) <i>base-amplification</i>
m) <i>base-contrast</i>	n) <i>base-attribution</i>	o) [ <i>grounds-appeal</i> ]

(Note: The binary semantic relations are listed as pairs, in text-sequential order, with the “base” clause, or *colon*, designating the logical point of departure for each couplet. In some cases, several possible relations could apply to the pairing, and I tried to pick the most prominent in view of Paul’s current argument structure, e.g., relation [c] could also be classified as *base-attribution*. Of course, analysts will differ with regard to the identification of these connections, their respective levels of

dependency in the construction of the discourse, their individual designations, and how they can best be diagrammed. But an explicit display does allow close comparisons to be made so that the differences may be highlighted and hence debated. The aim is to “spatialize” the text so that its inter-clausal linkages can be more overtly visualized and precisely investigated as a means for better understanding the original author’s selection, “packaging,” and arrangement of the basic content units of literary discourse. Relation [o] suggests how this entire paragraph connects with the material found in the preceding major discourse unit covering verses 4-7.]

What can such a chart tell us? In addition to providing a more detailed perspective on the epistle’s organization of semantic content, on the micro- as well as the macro-structure of discourse, this display serves to indicate the intricate manner in which the Apostle has set forth his urgent, but low-keyed argument on behalf of Onesimus. This is just part of the total picture, to be sure, but it gives us a glimpse of how skillfully the letter has been shaped both stylistically and rhetorically in order to achieve the writer’s chief communicative goals. We observe, for example, that Paul tactfully *delays* the expression of his primary purpose—namely, his personal plea to Philemon—until he has deftly developed a case that would urge eventual acceptance. Thus his “appeal” of 10:1 is not actually mentioned anywhere in this section; in fact, Paul does not get around to stating it until verse 17. On the other hand, the Apostle’s deep-down desire is covertly suggested in the middle of a later purpose clause (13:3), which is carefully balanced in turn by his expression of concern for the authority and “free-will” of Philemon in this whole matter (another purpose clause, 14:3-5).

We note also the triad of contrasts that are built into his marshalling of “evidence” (i.e., couplets a, h, and m), which together intimate how a serious interpersonal situation has been significantly changed for the better. In this way Paul delicately prepares the ground for the major decision(s) that Philemon will have to make in order to allow these changes to become a reality for the ultimate good of all parties concerned. A sound exegetical understanding of the text, coupled with all pertinent background information, is also crucial for those who seek to translate its artistic excellence and rhetorical power into another language and cultural context.

Before turning to a literary examination of Philemon, we might consider an alternative method of analyzing the linguistic structure of a text by visualizing it in

terms of its sequential clausal arrangement. This simpler procedure may be employed either instead of or alongside the one illustrated above. The following is an example of this diagramming technique, using the next paragraph unit of the letter, verses 15-16:

<i>Ref</i>	<i>LINK</i>	<i>Pre-Verb</i>	<i>VERB(AL)</i>	<i>Post-Verb 1</i>	<i>Post-Verb 2</i>
15a	For because-of-this	perhaps	<i>he-departed</i>	<b>for-an-hour</b>	
15b	so-that	<b>eternally</b> him	<i>you-might-receive</i>		
16a			-----	no-longer	as a-slave,
16b	but		-----	above a-slave,	a-brother beloved,
16c			-----	especially to-me,	
16d	but		-----	how-much-more to-you,	
16e	both		-----	in (the)-flesh	
16f	and		-----	in (the) Lord	

This method of text examination helps one to see the various lexical *correspondences* (similarities or contrasts) and *parallels* within the overall discourse organization. Note for instance the set of personal contrasts that is foregrounded by the final series of verbless utterances. Such a charting of the text also reveals certain *chiastic* arrangements, for example, the one highlighted by boldfaced and italic print above in v. 15. This diachronic display of clause units prepares the way in turn for a subsequent formal literary analysis.

## 2.2 Five literary techniques

In this section I will build upon the discussion above in order to summarize and exemplify five prominent literary characteristics of biblical texts. Like the preceding linguistic analysis, this discourse-centered approach can further serve to “flesh out,” as it were, the “*internal*” frame of reference that guides the process of interpretation. This must always be coupled with the text-“*external*” perspective that is provided by the total situational environment and interpersonal setting in which the words were originally spoken or written (this being a distinct study in itself). From the point of view of Bible translation then, we are dealing with a case of one conceptual framework (that of the target text) being situated within the scope of another, circumscribing frame (that of the source text), which must be given the priority. Thus the diverse dimensions of meaning that inform, motivate, and give purpose to

a specific biblical passage, pericope, or entire book serve in turn as a referential structure that must govern or shape its linguistic re-presentation (or, “re-textualization”) in a given translation.

My main concern is that such a semantic schema should also include a thorough examination of all the different *literary* devices and *rhetorical* strategies that an author employed in order to contextualize—that is, to motivate and to direct—the interpretation of his text in a certain way. Functionally equivalent means must then be found, if available and useable (according to the project protocol), to carry out similar communicative goal(s) in the target language. In one sense then, these literary techniques either constitute or serve to reveal the various hermeneutical “clues” that have been built into the text by the original author, whether deliberately or intuitively, to guide his target audience (readership) along the path towards correctly interpreting the intended message that he has verbally conveyed to them. Some of these clues are more ostensible and hence understandable (even in translation), others are less so, while still others may require a great deal of study with reference to the original text and context before their full semantic, thematic, aesthetic, rhetorical, or symbolical significance can be perceived and understood.

The five textual strategies discussed below are composite literary categories in that each consists of a number of different facets or procedures. They are listed in a suggested general order of application during text analysis:<sup>9)</sup>

<i>Formal category</i>	<i>Functional operation</i>
genre selection	picking the overall discourse compositional template
compositional shifts	altering the unfolding progression of discourse
patterned recursion	shaping the larger discourse arrangement of form
artistic highlighting	accenting selected areas and points within the discourse

9) In Timothy L. Wilt, ed., *Bible translation: Frames of reference* (Manchester: St Jerome, 2003), I used the following nine general categories of literary feature: *unity, diversity, rhetoricity; structure, patterning, foregrounding; imagery, phonicity, dramatics* I organized these into three sets as follows: The first set includes factors that are general and foundational in nature; they are thus presupposed to varying degrees by all of the others. The second set pertains largely to the macrostructure of a text, while the third is associated more with the microstructure of literary discourse. These perspectives are of course complementary and closely interrelated, even overlapping on occasion with respect to their manifestation in the diverse texts of the Bible”. In the current study I have reorganized and simplified the presentation to a certain extent

<p>rhetorical shaping</p>	<p>giving the discourse some force and feeling</p>
---------------------------	--

Together these overlapping and interconnected tactics were presumably employed by an author to shape a particular passage of Scripture into its present textual form, one that reflects the specific theological or ethical purposes for which it was initially composed. The resultant “discourse structure” in turn must be fully investigated as the first step in the overall translation process. Also pointed out in the course of this survey are different ways of utilizing the visual *typography* and *format* of print in order to display pertinent aspects of the textual organization for Bible readers.

Why was *Philemon* chosen to illustrate this exercise? Obviously, it is a short document (just 335 words in Greek) and can therefore be scrutinized in considerable detail and with reference to the complete composition. Perhaps due to its length and highly personal nature, this letter certainly does not rank among the “greats” of Pauline epistolary composition. In fact, it is often left out of discussion altogether, as demonstrated by the dearth of references to it in most scholarly studies of NT literature. A systematic examination of this text, however, leads us to a different conclusion. It serves to reveal the many literary—artistic and rhetorical—qualities of *Philemon*, features that not only *signify* meaning in a semiotic sense, but which also *constitute* meaning in that they effectively contribute to the letter’s overall impact, appeal, and purpose. In this light then we may be led to revise our assessment of the quality of this text and hence also its relevance for all Bible readers—and translators—today.

### 2.2.1 GENRE SELECTION

The term “genre” refers to a conventional category of literary discourse, often one that is used in a particular social or verbal (oral or written) contextual setting. Genre analysis is a crucial facet of any artistic or rhetorical study. This is the characteristic that a person tends to consider first, often automatically, without realizing it, since knowledge about the kind of composition that s/he is working with normally influences how s/he interprets the text (and perhaps also translates it then into another language). This is because each genre tends to have a typical form (structure), content (subject matter), and function (usage) within a given literary (or oral) tradition. A given genre thus sets up a pattern of expectations which acts like



map along with a guidebook, or set of directions, that enables the analyst to know where s/he is going within the discourse and how to move from one place to another with greater confidence and understanding.

There are many different genres (and sub-types) of literature in the Bible, and so the first step of analysis is learning how to distinguish one from the other.<sup>10)</sup> I cannot consider this subject in detail here<sup>11)</sup>, but do wish to underscore its critical importance to translators. They must first analyze the original text in terms of its relevant literary categories and then seek an appropriate way of re-expressing those in their language, not only in terms of words, phrases, clauses, and sentences, but also with respect to the larger units of discourse along with their implicit communicative goals. Varied patterns of textual arrangement are often associated with particular genres of writing, each of which then acts as an initial hermeneutical frame of reference as we perceive and process any literary text, whether secular or religious.



The following chart offers a summary of some of the important text-types, or genres, that are found in the Hebrew Scriptures. Judges 4, for example, would be classified as a “narrative” (which may be broken down into more detailed sub-categories, e.g., “biography”), while Judges 4 is an obvious “eulogy,” or praise-poem. The New Testament corpus of literature may be related to this general classification, with certain modifications. The epistle to Philemon, for example, would probably require a *prosaic* hybrid category situated somewhere in the area of “exposition” and “exhortation.”<sup>12)</sup>

---

10) Strictly speaking, the term genre applies to *emic* literary categories, that is, those kinds of discourse, large and small, that are recognized within a given cultural and linguistic tradition, e.g., *επιστολή* and *παραβολή* in Greek. “(Sub)types” then designate various items within an *etic*, non culture-specific or “universal, system of literary classification

11) Ernst R. Wendland, *Translating the literature of Scripture: A literary-rhetorical approach to Bible translation*, ch.3.

12) For further information concerning OT genres, see D. Brent Sandy and Ronald L. Giese, Jr., *Cracking Old Testament codes: A guide to interpreting the literary genres of the Old Testament* (Nashville: Broadman & Holman, 1995). A problem inherent in this classification (and others like it) is presented by the relative generality and flexibility of some of these categories with respect to the Prose Poetry continuum. For example, prophetic oracles of salvation or judgment will normally include passages of “exposition” and/or “exhortation.” The chart is proposed here merely as an example to serve as the springboard for a more precise consideration of the classificatory issues involved and how these relate to the task of interpreting any given biblical text in terms of both form and function.

	<p><b>PROSE</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>-- <i>Report</i> (sequential recording [+/- description] of events, persons, places, e.g., Ezekiel 40-48; also <i>letters</i> and <i>decrees</i>, e.g., Ezra 6-7; minimum form = <i>genealogy</i>, e.g., Gen. 36, or a <i>census</i>, e.g., 1 Chron. 23-27)</li> <li>-- <i>Law</i> (formal commands, ritual or architectural instructions, covenantal language)</li> <li>-- <i>Exposition</i> (explanation of meaning, e.g., Gen. 41; Est. 9:26-28)</li> <li>-- <i>Exhortation</i> <ul style="list-style-type: none"> <li><i>Blessing, encouragement</i> (if you act righteously, the LORD will prosper you)</li> <li><i>Cursing, admonition</i> (if you act wickedly, the LORD will punish you; Dt. 28)</li> <li><i>Argument +/- appeals</i> (the prophetic indictments of Malachi)</li> </ul> </li> <li>-- <i>Prayer</i> (a more formalized exhortation, coupled with appeals to Deity, e.g. 1 Kg. 8; includes the category of <i>confession</i> as in Neh. 9)</li> <li>-- <i>Narrative</i> (historical, dramatic [+ plot], parable, prose visionary report/description)</li> </ul>
<p><b>Prosaic Poetry</b></p> 	<ul style="list-style-type: none"> <li>-- <i>Prophecy</i> <ul style="list-style-type: none"> <li><i>Apocalyptic Visions</i> (decorative and distant salvation oracles; special diction; symbolic and visionary; the text requires a hermeneutical key)</li> <li>* [didactic wisdom discourse fits here in terms of form]</li> <li><i>Salvation oracles</i> (divine promises of blessing, restoration, fruitfulness)</li> <li><i>Judgment decrees</i> (divine predictions of punishment for sin/impentence)</li> </ul> </li> <li>-- <i>Wisdom Verse</i> (Proverbs, Ecclesiastes) <ul style="list-style-type: none"> <li><i>Proverbial</i> (minimal length; concise and concentrated mnemonic microform)</li> <li>* <i>Didactic</i> (longer length; parabolic, sapiential, instructional, enigmatic poetry)</li> </ul> </li> <li>-- <i>Lyric Verse</i> (Psalms, Song of Songs) <ul style="list-style-type: none"> <li><i>Lament</i> (appeal for protection, rescue, healing, and other kinds of help)</li> <li><i>Eulogy</i> (praise the nature, attributes, and actions of a person or God)</li> <li><i>Thanksgiving</i> (grateful acknowledgment of blessings or help received)</li> </ul> </li> </ul>
<p><b>POETRY</b></p>	

The distinction between prose and poetry in the Bible, the New Testament (e.g., 1 Cor. 13) as well as the Old, is rather nebulous. The genres at the edges of the continuum are not controversial; as noted above, the narrative account of Judges 4 is clearly prose, while its celebration in song (ch. 5) is just as patently Hebrew poetry. Thus Deborah's ode manifests lyrical features such as these: much lexical recursion, paired parallel lines, phonological appeal, concentrations of figurative language, a condensed often enigmatic (i.e., without the background of ch. 4), allusive, even

cryptic manner of expression, intensified rhetorical flourishes, and general restriction in the incidence of the so-called “prose particles” (prepositions, sign of the direct object, the definite article, and the relative particle). However, in the middle of the chart, there is room for debate as to whether the devices of prose or poetry predominate in the passage at hand. The point of such a formal categorization is not the precise classification of any given instance, but rather its functional implication, which the literary stylistic forms do help to give an indication of—that is, when considered in relation to one another, the text’s content, and the discourse structure as a whole. In this respect, a progressive continuum is also evident, one that ranges from the *informative* function on the prose end to the *affective* (emotive + imperative) and *artistic* functions in the case of pure poetry.

How then can the necessity of genre selection, which is a characteristic of every meaningful text, assist us with the interpretation of Philemon? Although it is one of the briefest NT letters (only 2 and 3 John being shorter), the overall discourse organization and basic stylistic features of Philemon match those of its much larger counterparts. The larger structure of Hellenistic letters is quite simple, consisting of a relatively short phatic *opening* and *closing* with a longer informative and/or affective *body* in-between.<sup>13)</sup> In the Pauline corpus this basic tripartite arrangement was often modified to match the apostle’s chosen communicative goals on a particular occasion. Thus each of the three major epistolary divisions would be differentiated into at least two subsections, as we see in his letter to Philemon [with the pertinent verse references given in square brackets]:

- **OPENING**

- o Prescription
  - *Superscription* [1]
  - *Adscription* [2]
  - *Salutation* [3]
- o Thanksgiving [4-7]

- **BODY**

- o Rationale/Exposition [8-16]

---

13) See the discussion in David E. Aune, *The New Testament in its literary environment* (Philadelphia: Westminster, 1987), 204-212; James L. Bailey and Lyle D. van der Broek, *Literary forms in the New Testament: A handbook* (Louisville: Westminster; John Knox, 1992), 23-30; Stanley K. Stowers, *Letter-writing in Greco-Roman antiquity* (Philadelphia: Westminster, 1986), 185-186.

- o Appeal/Exhortation [17-22]

- **CLOSING**

- o Secondary greetings [23-24]
- o Grace benediction [25]

Certain minor structural-thematic elements of a Pauline epistle may shift in location—and function—as we observe in his *autograph* [19] and *request for hospitality* [22], which have here been moved from a more usual position in the “closing” to the “body” in order to serve in support of the Apostle’s personal appeal on behalf of Onesimus.<sup>14)</sup> As we will see below, this sort of epistolary arrangement overlaps with and is complemented by its rhetorical structure, that is, according to the compositional principles of Ancient Near Eastern (ANE) formal argumentation and public speaking.

The text-type of Philemon may be classified more specifically with respect to its literary genre as a personal “letter of *recommendation*,” of which there are two related subtypes—epistles of *introduction* or *intercession* (or *mediation*).<sup>15)</sup> General features of the latter are described in the ancient epistolary handbook of Demetrius<sup>16)</sup>:

### **The Commending Type (*systatikos*)**

1. Two people are separated.
2. One person attempts to converse with the other.

---

14) Other such subsidiary genre constituents are not present in the letter to Philemon, for example, an *autobiographical statement* (e.g., Gal. 1:13-2:14), *diatribe* (Rom. 2:17-29), *midrash* (Gal. 3:6-14), *typology* (Rom. 5:12-21), *eschatological prediction* (1 Thes. 5:1-3), *Ot citation* (Rom. 9:25-29), *virtue/vice list* (Gal. 5:19-23), *household code* (Col. 3:18-4:1), *liturgical instructions* (1 Cor. 11), *administrative instructions* (e.g., 1 Cor. 16:1-4), *hymn* (Phil. 2:6-11), *travelogue* (e.g., 1 Cor. 16:5-9), *health report* (e.g., Eph. 6:21-21), *doxology* (Rom. 16:25-27). For a description of these and many other NT genre forms and functions, see James L. Bailey and Lyle D. van der Broek, *Literary forms in the New Testament: A handbook*.

15) In addition to “letters of mediation” (or recommendation), Stowers (1986) also describes and gives examples of the following Greco-Roman epistolary types: friendship, family, praise-blame, exhortation-advice (encouragement, admonition, rebuke, reproach, consolation), accusing, apologetic, and accounting. Barclay cites a similar, somewhat later letter written by Pliny that is “an example of ‘resort to the friend of a master’, which [is] a plausible explanation of the Onesimus story”. John M. G. Barclay, *Colossians and Philemon*, New Testament Guides (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

16) Stanley K. Stowers, *Letter-writing in Greco-Roman antiquity*, 54.

3. There is an established positive social relationship between the two (e.g., friendship, family, patron-client).
4. The writer intercedes on behalf of a third party in order to initiate, maintain, or repair the relationship between the recipient and a third party.

Clearly, these situational and functional elements would apply well to Paul's letter to Philemon, which as Stowers also notes, "contains several phrases and topical and formal features of introductory and intercessory letters" <sup>17)</sup>

A few of the advantages of considering the different aspects of *genre selection* in literary analysis are noted here with reference to the formal organization of Pauline epistles in general (to be specified in relation to Philemon below):

- The basic tripartite epistolary structural framework, with subdivisions, gives one an initial perspective on the arrangement of the discourse as a whole which can then be modified to correspond with the particular letter at hand, e.g., Philemon. Portions of one letter—from key concepts and expressions to entire paragraph units—often correspond in various respects with their counterparts in another epistle (or even a secular letter), thus aiding the process of interpretation, e.g., Ephesians/Colossians, Colossians/Philemon, Timothy/Titus.
- The manner in which Paul composes the "thanksgiving" portion of the letter opening (in terms of content, special emphases, modifications, etc.) often serves as a preliminary cue or signal with regard to prominent topics and issues that will be discussed or argued later in the larger "body" section. Thus this thanksgiving section is "contextualized" to meet the concerns, needs, and problems that pertain to a letter's designated recipients in their current sociocultural and religious setting
- Ancient letters appear to have been conceived of as the overt half of a dialogue or a formal speech and therefore can often be analyzed in terms of the stylistic categories and strategic devices that were common in ANE rhetorical discourse (see below). Such features are particularly evident in the body of an epistle, for example, in Paul's use of "the genre of deliberative rhetoric to achieve his hortatory purpose" in Philemon.<sup>18)</sup> Furthermore, this communication-based

---

17) Ibid., 155.

18) Clarice J. Martin, "The rhetorical function of commercial language in Paul's letter to Philemon (verse 18)," Duane F. Watson, ed., *Persuasive artistry: Studies in New Testament rhetoric in honor*

perspective underscores the need for understanding the other (implicit) half of this dialogue by investigating as much as possible of the contextual situation of the community or individuals being addressed in the letter (i.e., the so-called “rhetorical exigency”).

- The identification of a particular stylistic or rhetorical form and argument strategy within an epistle helps to define the major as well as minor units of thought and their complex interrelationships within the discourse as it unfolds, thus contributing to a fuller understanding of the complete text as well as its parts. This is well exemplified by the paramount “appeal” constituent of the letter to Philemon, which is extended with rhetorically varied prominence throughout the entire body, or mid-section (v. 8-22).

Obviously, the insights to be derived from a careful study of genre and related matters are of great relevance also to Bible translators, who endeavor to achieve a nuanced functional (if not also formal) *equivalence* with respect to these structural and rhetorical qualities as they compose a re-presentation of the biblical text in their mother-tongue.

A final note: literary genres and their form-functional components are not monolithic or invariant verbal structures. In the mind of a skilled author (or orator), like all the strategies discussed in this section, genres are flexible discourse templates that can be incorporated and combined or otherwise modified in diverse, often subtle or imperceptible, ways in keeping with his/her artistic genius and specific rhetorical intentions. Certain portions of the epistles, for example, may be viewed as realizing an underlying *narrative* account that must be taken into consideration when interpreting the text. Petersen points out that Paul’s letter to Philemon features “a story within a story”:

Thus, the story of Onesimus’s running away/debt, conversion, return, and of Paul’s repayment of the debt occur within the story of *Philemon’s* conversion/debt

---

*of George A. Kennedy* (Sheffield: JSOT Press, 1991), 322; “deliberative rhetoric...[has] its emphasis on effecting the expedient (or inexpedient) and the advantageous (or disadvantageous) in future time” (Ibid., 322-323). Watson observes that a combined methodology of this nature serves to highlight the unified nature of a NT epistle by “showing that its seemingly disparate elements are part of a coherent whole which conforms to both epistolary and rhetorical conventions” Duane F. Watson, “The integration of epistolary and rhetorical analysis of Philippians,” S. E. Porter and T. H. Olbricht, eds., *The rhetorical analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 399.

and his projected repayment of his debt in the form of his response to Paul's appeal<sup>19)</sup>

A *narrative* consists of a series of chronologically arranged events (the “story”), which is often re-arranged (e.g., flash-backs, flash-forwards) or otherwise modified (e.g., through repetition, deletion, and marked intensification) by a skillful narrator in order to create greater impact and appeal. The latter re-structured, cause-effect oriented event sequence is termed a “plot,” which often exhibits one or more high points of action (the “peak”) and/or emotion (the “climax”).<sup>20)</sup>

Petersen has proposed a useful method for comparing the story events (which he terms the “referential sequence”—RS) with the plot events (“poetic sequence”—PS) of Philemon, which may be charted as follows.<sup>21)</sup>

<i>Referential Sequence</i>	Text Appearance	Poetic Sequence
1. Philemon incurs a <b>debt</b> to Paul.	19b	7
2. Paul is imprisoned.	9 (cf. 1, 10, 13, 23)	2
3. Onesimus runs away and incurs a <b>debt</b> .	15 (cf. 11-13, 18-19a)	5
4. Onesimus is converted by Paul in prison.	10	3
5. Paul hears of Philemon's love and faith.	4-7	1
6. Paul sends Onesimus back to Philemon.	12	4
7. Paul sends letter of appeal to repay O's <b>debt</b> .	17-19a	6
8. (projected) Onesimus arrives with the letter.	12 (implied)	8
9. Philemon responds to Paul's appeal (how?).	20-21 (cf. 9)	9
10. Paul's pays a visit to Philemon.	22	10

We observe three strategic dislocations in the realized, textual order with respect to the hypothetical referential sequence of narrative events (i.e., elements 7, 5, and 1). These instances of “poetic” movement are of *artistic* significance because they represent a variation from the norm, a strict chronological progression, but they are even more important for their *rhetorical* implication. Paul begins (PS1) by praising Philemon for his Christian virtues (RS5), thus setting him up for the appeal that he

19) Norman R. Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the sociology of Paul's narrative world* (Philadelphia: Fortress, 1985), 66.

20) For more extensive descriptions of the structural categories of *story* (idealized chronological sequence) and *plot* (realized textual order), see Karl Beckson and Arthur Ganz, *Literary terms: A dictionary* (New York: Farrar, Straus & Giroux and Arthur Ganz, 1960), 187-188.

21) Norman R. Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the sociology of Paul's narrative world*, 69-70.

is about to make on behalf of a new “brother” in faith, Onesimus. The fact that Onesimus has incurred a serious but (deliberately) unspecified social and material *debt* in relation to Philemon by running away from home (RS3) is intentionally delayed (PS5) until Paul has laid the foundation for his intercessory request. On the other hand, Philemon’s spiritual debt to Paul (RS1) is deferred until the Apostle reaches the climax of his argument (PS7), stating his proposal in terms that Philemon would be hard pressed either to ignore or refuse.

We have seen that Paul’s story about Philemon is constructed around the [*power-related*] themes of indebtedness and repayment as these occur within the brotherhood of Christ, and that these themes, however literal or metaphorical, raise the fundamental issue of the economy, the integrity [*and the solidarity*] of the brotherhood<sup>22</sup>. (Petersen 1985:78; material in italics added).

### 2.2.2 COMPOSITIONAL SHIFTS

Verbal compositions are constructed by their author in textual *chunks* of varying sizes and diverse syntactic shapes to reflect a hierarchical organization of topics and sub-topics. These are normally all related in some way to the major theme or action-line and purpose of the discourse at hand—that is, in keeping with its primary *genre* category (2.2.1). Thus a given text is normally broken up into more manageable portions as it progresses so that the various aspects of its content may be introduced and developed. One focal subject, person, event, setting, or circumstance shifts to the next in an unfolding syntactic and synchronic (topically-related) sequence.

This overt manifestation of “chunking” is one of the principal internal (cognitive) frames of reference that an author employs to direct his/her readers (hearers) along the path of interpreting the message that s/he wishes to communicate with them. Our minds progressively “process” such text portions as we hear or read them, the *paragraph* (prose, a “strophe” in poetry) being the most salient discourse segment since it embraces a number of conceptually related events, images, issues, and/or ideas. But how does this happen—how does the author guide his readers during this essential process of interpretation? In this section we will examine another notable way whereby a literary text is “structured” into a more manageable and memorable

---

22) Ibid., 78. (material in italics added.)



format, namely, through compositional *shifts*.

The main strategy for identifying the breaks and transitions of any text, no matter what the genre, involves noting where a significant *shift* in the progression of composition occurs. For example, a noticeable modification is detected with regard to one or more of the following discourse features:

- the *central topic* (subject matter) or main *event line* that is being discussed or referred to
- the *principal agent* or set of *participants* who are engaged in a certain action or event (the “cast of characters”)
- the *speaker* and/or *addressee(s)* when direct speech occurs
- *genre* or *sub-type* of text (e.g., prose/poetry, direct/indirect speech, judgment/salvation oracle)
- the discourse *setting* (time, place, circumstances)
- prevailing type of *imagery* (e.g., from drought and devastation to a rich garden paradise)
- prominent rhetorical *device* or discourse *function* (e.g., from ironic/sarcastic indictment to formal judgment)
- accompanying *emotive tone* (e.g., from sorrowful mourning to joyous exaltation)
- a new cluster of stylistic features that signal an *aperture* (e.g., vocative, imperative, rhetorical question, asyndeton)
- forms that signal a prior emphatic or distinctive *closure* (e.g., refrain, summary, exclamation, direct citation)

These ten elements often coincide or converge in their textual realization along with genre-specific opening or closing conjunctions, formulas, transitional expressions, and concluding summary statements that serve to signal the close of one unit and hence also the onset of the next (e.g., Ruth 1:5, 22; 2:23). The more features that are activated at a particular point in the composition, the more prominent and noteworthy the disjunction that occurs there. In this way “minor” breaks may be distinguished from “major” ones, for example, a paragraph (“strophe”) from a new section, episode, or stage in an argument (or a new “oracle” in prophetic poetry).

Certain types of text are easier to demarcate on the basis of such changing elements than others. A narrative, for example, is relatively easy to structure into paragraphs as one scene, setting, or sequence of actions moves to the next. Note how the spotlight of attention shifts from one character to another in a given

description, set of events, or speaker in Judges 4: verse 1 (Israel as a nation—*narrative setting*), 4 (Deborah), 8 (Barak), 9 (Deborah), 11 (Heber), 12 (Sisera), 14 (Deborah, Barak, Sisera—*episode peak*), 17 (Sisera), 18 (Jael), 19 (Sisera), 21 (Jael), 22 (Barak, Jael, Sisera—*discourse climax*), 23 (God, Israel—*denouement*).

In the case of poetry, this segmentation process is not quite as straightforward, and so the nature and amount of stylistic evidence has to be carefully weighed in relation to the discourse context in order to arrive at a preferred decision, e.g., Judges 5: verse 1 (narrative setting/prologue), 2 (onset of a song/poetic genre), 3 (vocative, imperative), 4 (vocative, imagery of theophany begins), 6 (historical summary initiated by an emphatic closure), 10 (new addressees with description), 11b (historical section begins), 13 (new participant list and description), 19 (poetic narrative account begins), 24 (exclamation of praise, introduction of heroine), 28 (shift in character and point of view), 31a (change in addressee, exclamation), 31b (concluding narrative setting/epilogue).

Such heuristic procedures for delineating a discourse into its constituent units invite a critical review of the facts when the scheme is actually applied to a given text. Differences of opinion among the versions and commentators are to be expected, and these must be comparatively examined in order to determine the most cogent and coherent solution in accordance with the organization of the text under consideration. Bible exegetes and translators too must have a method for testing and evaluating various structural and stylistic clues in the interest of better understanding the form, content, emotion, and intent of the original text. Their ultimate goal then is to more effectively communicate this total meaning-package in their own language.

The five general literary strategies being discussed in this section offer one coordinated approach to this task. In other words, by weighing together the diverse evidence supplied by *genre selection* and *compositional shifts*, further substantiated by *patterned recursion*, *artistic highlighting*, and *rhetorical shaping* (to be presented below), the analyst is in a good position to suggest where the main breaks, transitions, peaks, and climaxes occur within a complete composition or a distinct portion of one. This is especially important in the lengthy central section of an epistle (the “body”), where a semantic outline may not always agree with the formal syntactic structure of the discourse. Literary criteria then can shift the balance in favor of one arrangement over another. The following is my proposal for Philemon

(v. 8-22):

*Begin new paragraph at verse → Evidence based on compositional shifts and related cohesive properties:*

- 8 → Paul’s word of “thanksgiving” (Εὐχαριστῶ -- v. 4) ends at the close of v. 7 with the foregrounded vocative “brother” (ἀδελφέ). His argument of “appeal” now begins at v. 8, marked by the conjunction “Wherefore” (Διό). Paul’s focus shifts from Philemon (4-7) to himself (8-9), and his tone from “consolation” (παράκλησιν) to “boldness” (παρρησίαν).
- 12 → As shown in the Greek text above, the sequence of relative clauses initiated in v. 10 does not end here, but there is an evident change in discourse development as Paul moves from the preparation for his appeal (v. 8-11), including its object (Ὀνήσιμον), to his plan of action, which began by “sending” Onesimus back to Philemon (ἀνέπεμψά - v. 12). A new paragraph is not opened after the sentence which closes in v. 14 because the topical spotlight remains on the new “beloved brother” (ἀδελφὸν ἀγαπητόν) Onesimus.
- 17 → Paul’s overview of his tacit as well as explicit hopes for Onesimus concludes in v. 16 with the emphasis upon the transformed relationship that now exists between the former slave and his master “in the Lord” (ἐν κυρίῳ). The Apostle’s overt appeal finally appears at the onset of v. 17, which is linked to the preceding grounds of his argument by the consequential conjunction “therefore” (οὖν). The essence of Paul’s plea to “brother” Philemon is set forth in v. 17-20, which concludes with the passionate reiteration “refresh my bowels in Christ” (ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ -- cf. v. 7).
- 21 → A summary of Paul’s confident purpose in “writing” (ἐν γραψῆ) Philemon leads off this transitional portion that brings the letter body to a quiet culmination (v. 21-22). The future perspective here is reinforced by the Apostle’s final request to “prepare me a guest room” (ἐτοιμάζε μοι ξενίαν), which not incidentally will offer him the opportunity of seeing first hand how the Onesimus affair has turned out. Paul’s final “greetings” (Ἀσπάζεται σε) lead off the letter’s formal close in v. 23.

Translators must accordingly train themselves to pay close attention to the assorted aspects of discourse organization and their textual cues, for these should be



<b>21</b>	X		X	X			X	X
22		X			X	X		
<b>23</b>	X	X	X	X	X	X	X	X

As the chart above shows, there are only two places (out of nine passages selected) where all the versions consulted agree that a break should occur—at verses 8 and 23. There is widespread agreement also at verses 17 and 21. Important differences, however, are found elsewhere; furthermore, no single English version completely agrees with the Greek sentential units.

So, what difference does it make in any case? Most readers more or less automatically rely on a text's published segmentation pattern as they mentally process the discourse, whether sequentially or topically. This is especially true when they must at the same time also articulate the text aloud in some manner of common public utterance, as in the case of a formal liturgical service of worship, when established customs of intonation, pausing, rhythm, volume, and accentuation are necessary (and often taken for granted). These paragraph along with larger sectional divisions help the reader to discern how the biblical writer has shaped his argument and developed his line of thinking in a particular direction, including special points of emphasis along the way. Modify this format on the printed page, and you change the way in which a person perceives and often reacts to the message as it has been represented. In this sense too, *format has meaning!*

When differences of opinion arise as to where the principal compositional breaks should occur, which version should be followed? Should translators merely reproduce the syntactic configuration of the original Greek text? That sounds reasonable, but not one of our sample translations did that. Or should they more creatively look for a prevailing opinion among selected model texts and copy this consensus in their TL text? That too is a possibility, but not a very satisfactory one since they are then not basing their decision on meaning at all, just the mechanics of majority. Clearly the natural structures of verbal organization in the closest corresponding TL genre is an issue to consider, but it should not be the determining factor, for the semantic shape or argument strategy of the original document must not be distorted for the sake of ease or expediency. That is why this exercise in discourse analysis is so important, for it concerns the literary arrangement and the rhetorical dynamics of both the SL and the TL texts.

### 2.2.3 PATTERNED RECURSION

In addition to the conventional formatting techniques of a certain genre (2.2.1) and the sequence of compositional shifts (2.2.2) noted above, a literary text is normally also organized in various ways by different kinds of linguistic “recursion.” Such reiteration may involve sounds, morphological constituents, lexical items, grammatical constructions, and/or larger patterns of discourse structure. The *recursion* of verbal form and associated content may be exact, when it is termed “repetition,” or it may be approximate or otherwise corresponding in nature, e.g., synonymous, contrastive, and metaphoric or metonymic.

Along with helping to segment and arrange a composition into sections of varying sizes, recursion also provides the included units as well as the complete text with a meaningful sense of semantic coherence as well as linguistic cohesion. Discerning this essential literary property of *unity in diversity*—the significant *parts* functioning within an encompassing and integrating *whole*—is important both for guiding one to an accurate interpretation of discourse content and also for leading one to appreciate its intrinsic beauty of form and rhetorical forcefulness.

In this section we will examine several types of recursion that are used—together with the various shifts that occur—to further delineate the boundaries of internal units that comprise a larger work, namely, Paul’s letter to Philemon. A proposed textual arrangement based on reiterated elements thus acts as another vital structural frame of reference for interpreting the relationship of ideas that occur within the discourse as a whole. This *demarcating* function exists in addition to the *integrating*, or connective, function that recursion always serves by its very nature.

As noted earlier, it is helpful to keep in mind the principle that a *combination* of literary features (as opposed to isolated instances) always provides stronger evidence for marking the initial and final boundaries of a compositional unit. In short, the *more* markers, or structural indicators, that are present in one verse, the *surer* the analyst can be that a distinct text segment either begins or ends there. As a corollary to this in the case of recursion, the more *exact* the reiteration is (i.e., repetition), the *stronger* it functions as a signal of discourse organization. This method of demarcative structural analysis can be carried out with respect to any text-type in the Bible, but it is especially helpful in the case of non-narrative discourse, namely, poetic, prophetic, and epistolary literature.

The following lists a number of the more noteworthy instances of patterned recursion in Philemon. To save space, only a literal English translation is given, with the key corresponding elements indicated by italics, underlining, and/or boldface print:

- *Grace to you* and peace from God our Father and the Lord Jesus Christ. (3)

The *grace* of the Lord Jesus Christ [*be*] *with your spirit*. (25)

[At the beginning of the letter and again at its end—a structural *inclusio*—familiar epistolary formulas of Paul appear. However, these words also serve to highlight the essential theological context in which he makes his brotherly request of Philemon, namely, the “grace” shown to all believers by God the Father through Jesus Christ. This intercessory action occurs within the interpersonal framework provided by “you” (pl.)—that is, Philemon’s “house-church” (v. 2b).]

- Paul, a prisoner of Christ Jesus and *brother* Timothy [we send greetings] to beloved Philemon, our *fellow worker* and to *sister* Apphia and to Archippus our *fellow soldier*. (1-2)

Epaphras, my fellow captive in Christ Jesus, greets you [and]…my *fellow workers*. (23-24)

[Again we are dealing with the circumscribing aspect Pauline letter style (i.e., an *inclusio* that crosses with the preceding one), but it is modified here to fit the immediate setting and the enclosed content, which emphasizes mutual *brother-* and *sister-*hood in Christ.]

- I thank (Εὐχαριστῶ) my God always making mention of you (sg.) *in my prayers*… (4)

…for I hope that *through your* (pl.) *prayers* I may be restored (χαρισθησομαι) to you (pl.). (22)

[The body of Paul’s appeal to Philemon is further enclosed by mention of mutual prayer, which is a prominent attribute of God’s people in every setting and situation.]

- …because the *bowels* of the saints have been refreshed through you, **brother**. (7)

Yes, **brother**, … refresh my *bowels* in Christ (20)

[As part of the build-up to his central plea for Onesimus, Paul reminds Philemon of

the quality for which he is well known among the Christian community. As he brings his appeal to a close, Paul calls upon his “brother” to exercise that virtue once again with respect to the person who has provoked a possible bone of contention among them. The notion of reciprocal action is mirrored in the iterative chiasmic construction of key terms here:  $A : \underline{B} :: C :: C' :: \underline{B}' : A$ . This artistic feature (see also 1.1.4) helps to mark the respective end-points of sub-units within the epistle (a structural sub-type of the *inclusio*, termed *epiphora*).]<sup>23)</sup>

- …whom I sent back to you—*him, the one* who is **my** very bowels… (12)

If **me** you regard as a partner, [you] receive *him* as **me!** (17)

[The onset of each of these crucial paragraphs in the discourse (i.e., structural *anaphora*) features a complex weave of pronominal usage—one that may reflect the current situation of controversy, that is, with Philemon now situated in the middle between Paul and Onesimus with a decision to make. How would Philemon react—would he personally solidify their mutual bond of fellowship by his action, or would he disrupt it by not responding to Paul’s request?]

- …the one [who was] then to you useless, but [who is] now both **to you** and **to me useful**. (11)

… no longer as a slave, but more than a slave—a beloved brother—especially **to me**, how much more so **to you**, both in the flesh and in the Lord. (16)

[The respective anaphoric boundaries highlighted in the example above (i.e., new units *beginning* at v. 12 and 17) are reinforced by conceptual reiteration at the *ends* of the preceding units (i.e., structural *epiphora* involving v. 11 and 16). The amplification at the close of v. 16 clarifies the subtle enigma that Paul has generated: He has elevated Christian priorities (“in the Lord”) over what were formerly pressing social concerns (“in the flesh”).]

- Yes, brother, as for **me** from **you** may I have some benefit, in the Lord. (20a)

[In parallel with v. 16 noted above, this wish similarly concludes a discourse unit, i.e., v. 12-16 and 17-20 (structural *epiphora*), with a strong personal emphasis. Thus the two authority figures, Paul and Philemon, are juxtaposed with one other, but more importantly with “the Lord,” whom they both served, and whose will was being sought in this human crisis that was threatening to

---

23) For a summary of some of the main recursive patterns in biblical discourse structure, see Timothy L. Wilt, “A new framework for Bible translation,” 209.



disrupt or delay the progress of his heavenly mission.]

The preceding parallel sequences combine to form the foundation of a more significant recursive pattern that extends right through the entire discourse—an all-embracing textual chiasmus. This may be outlined as follows:

- A (1-2) *Opening greetings* (“Christ Jesus” + five names)  
 | B (3) *“Grace” blessing* (“Lord Jesus Christ”)  
 | | C (4) *“Prayers”*—Paul for Philemon  
 | | | D (5-7) *Pre-appeal prayer*—that Philemon would continue to be active in  
 | | | | “faith” and “love” to “refresh the hearts of the saints”  
 | | | | E (8) *Paul’s authority*: he could be “bold” and order Philemon  
 | | | | | to forgive the debt of Onesimus  
 | | | | | F (9-10) *Paul’s “appeal” for Onesimus*: focus on Paul’s plight  
 | | | | | G (11) *Contrast*: formerly Onesimus was useless, but  
 | | | | | | now useful “to you (Phil.) and to me (Paul)”  
 | | | | | H (12) *Action*: Paul sends Onesimus back  
 | | | | | | → I (13) *DESIRE*: what Paul would  
 | | | | | | | really like to do: keep One-  
 | | | | | | | -simus to serve the gospel in  
 | | | | | | | place of Philemon in prison  
 | | | | | | | H’ (14) *Non-action*: Paul does not keep  
 | | | | | | | Onesimus with him in Rome  
 | | | | | | | G’ (16) *Contrast*: Onesimus is no mere “slave”, but a  
 | | | | | | | “dear brother”—dear “to me” and “to you”  
 | | | | | | | F’ (17-19a) *Paul’s appeal for Onesimus*: focus on his promise  
 | | | | | | | E’ (19b) *Paul’s authority*: he calls in Philemon’s spiritual debt to him  
 | | | | | | | D’ (20-22a) *Post-appeal plea*—that Philemon would “refresh [Paul’s] heart”  
 | | | | | | | through his “obedience” in bringing “benefit” to Paul  
 | | | | | | | C’ (22b) *“Prayers”*—Philemon for Paul  
 A’ (23-24) *Closing greetings* (“Christ Jesus” + five names)  
 B’ (25) *“Grace” blessing* (“Lord Jesus Christ”)<sup>24</sup>

Admittedly, some of the structural parallels noted above, involving similarities as well as contrasts, are more credible than others, but on the whole it is apparent that the overall topical organization of this letter is strongly concentric and recursive in

24) Note the twist in the general pattern at the very end, i.e., A’—B’, perhaps in itself just another unobtrusive way of formally signaling the letter’s conclusion.

nature. The inverted literary arrangement of the discourse is not as noticeable as its linear, syntactic construction, but the former is significant in the sense that functions covertly to reinforce the main stress points of the latter. If, as is commonly asserted, the core of such a formation (and the midpoint of this epistle) reveals the heart of the author's argument or thesis, then one might conclude that a major aim of Paul is to make Philemon aware of his real desire that Onesimus be released and commissioned to go back as a free man to serve him on behalf of Philemon in the Apostle's prison ministry (segment I).<sup>25</sup> This wish is conveyed in a very muted manner, however—that is, buried deeply inside a dependent syntactic construction (a purpose clause) which lies embedded within another subordinate sequence (of relative clauses) in verses 10-13.

#### 2.2.4 ARTISTIC HIGHLIGHTING

This category within the inventory of an author's literary strategies targets the different stylistic forms on the *microstructure* of a composition, which an author employs to spotlight or to underscore selected portions of the text, whether prose or poetry. The operation of these features is especially apparent when they are found in more *concentrated* combinations as they reinforce one another to augment a particular thematic concept or a pragmatic effect. There is a wide range of artistic devices to consider here, but most of them should already be familiar to experienced Scripture exegetes and translators, for example: varieties of figurative language, idiomatic expressions, marked syntactic movement forwards or backwards, lexical reiteration, rhetorical or leading questions, ellipsis, hyperbole, irony—to list several of the more common forms used for focusing and foregrounding selected portions of the biblical text.<sup>26</sup> These stylistic elements are not merely esthetic or decorative in

---

25) "Paul's word choice for *helping* [NIV] (*diakoneo*) [v. 13] is striking because it comes from a different word for "slave" from the one he then uses in verse 16 (*doulos*). ... Paul uses words from the *diakoneo* family when speaking of gospel ministry (as in Col 1:7, 23, 25; 4:7, 17) ... [Onesimus] is Paul's minister and therefore a useful substitute for Philemon" (Robert W. Wall, *Colossians and Philemon*, The IVP New Testament Commentary Series (Downers Grove: Intervarsity Press, 1993), 209-210.). Bruce notes that "[a] parallel to Onesimus's serving Paul on Philemon's behalf is provided by Epaphroditus of Philippi," who was sent by his local church to Rome with a gift and also to render service to the Apostle on their behalf; F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 215.

26) In an earlier development of the *LiFE* approach, I used the term "poetic" instead of "artistic" to

nature (i.e., “art for art’s sake”); rather, in the biblical literature they always serve some sort of “rhetorical” (functional-communicative) purpose. For example, they frequently call attention to, and thereby also “cement,” as it were, the discourse framework that has been postulated for a certain work, that is, with respect to its main structural boundaries and thematic peaks.

In this section, I will identify and exemplify four important facets of such creative highlighting in Philemon which are not often noticed or discussed, even in critical commentaries: syntactic positioning, conceptual recycling, intertextual resonance, and phonological foregrounding.<sup>27)</sup>

Several instances of striking *syntactic placement* have already been noted on the macrostructure of Philemon. In the central passage of v. 13, for example, we observe the following arrangement, which is punctuated by emphatic personal pronouns:

ὃν ἐγὼ ἐβουλόμην πρὸς ἑμαυτὸν κατέχειν, ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι διακονῆ--ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου...	<i>he whom</i> I for my part resolved with <b>myself</b> to keep, → in order that on <u>your</u> behalf <b>me</b> <i>he might minister to - in the bonds of the gospel...</i>
---	---

“*He*”—“**I**”—“you”: the three focal human participants of this epistle are intimately linked together in this subdued expression of the Apostle’s wishes. Here Paul comes the closest to revealing his heart-felt desire concerning his “heart” (v. 12), Onesimus, the slave who had undoubtedly broken his master’s heart through some undisclosed act of infidelity. However, as a result of what had transpired there in Rome, all three “brothers” (v. 16) were now inextricably bound together in the service of Christ—for the sake of “the gospel.”

---

describe this interest in and concern for the *formal* dimension of literature. The problem is that in ordinary English “poetic” seems too specific (being so closely identified with pure poetry), while “artistic” may be too broad in scope. But a choice must be made so I have designate “artistic” as referring either to “a person who does anything very well, with imagination and a feeling for form, effect, etc.” (Webster—or to the creative product of that person’s artistry, applied especially with respect to form.

27) There are a surprising number of other artistic features in this short letter, in particular, figurative language such as *metaphor* (e.g., “fellow soldier”—2, “child”—10, “bowels”—12), *metonymy* (e.g., “chains”—10, “gospel”—13, “hand”—19, “yourself”—19, “spirit”—25), and a thematically significant *idiomatic* expression (“refresh the bowels”—7, 20).

Paul’s wishful plan, however, had to deal with the reality of the situation, one that involved hierarchical sociocultural conventions (*master—slave*) in contrast to an egalitarian mode of Christian communal organization (*brother—brother/sister*). To be sure, the early church did have its authority figures, such as the Apostle Paul, who was a “father” in relation to his converts, his “children” (v. 10). There were also local leaders, like Philemon, men who were highly respected both within the fellowship of believers and also in secular society. Paul tacitly indicates his recognition of the status quo in the very next verse (14) by unfolding a set of contrasts that clearly reveals his deference to Philemon’s ecclesiastical position as well as his role as a beloved colleague in the gospel ministry. This circumstantial gap between the expectations and exigencies of the situation is reflected in the contrastive parallel syntactic arrangement of v. 14 in relation to v. 13:

<b>13:</b> “I” (ἐγώ)	<b>14:</b> “without <i>your</i> consent” (χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης)
“I <i>would have liked</i> ” (ἐβουλόμην)	“I <i>was not willing</i> ” (οὐ...ἠθέλησα)
“to <i>retain</i> ” (κατέχειν)	“ <i>nothing</i> ...to do” (οὐδὲν ποιῆσαι)
“in order that” (ἵνα)	“in order that <i>not</i> ” (ἵνα μὴ)

This expression of dramatic alternatives with regard to possibility is concluded then in v. 14, with a modification in the normal grammatical positioning being employed to stress the ultimate virtue (“[doing] good”—in the *center*) coupled with the right attitude for achieving it (“free will”—climactic *end stress*):

ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην	in order that not by compulsion
τὸ ἀγαθόν σου ᾗ	your goodness might be [done]
ἀλλὰ κατὰ ἐκοῦσιον.	but of your own free will.

Another striking example of syntactic positioning coupled with emphatic pronominal usage occurs in v. 20 as Paul reaches the peak of his appeal: **ἐνὶ σοῦ ὀναϊμην ἐν κυρίῳ** “I from **you** want some benefit in the Lord.” This parallels v. 13 above as the form of the text in effect mirrors its essential meaning: Paul expects a concrete demonstration of assistance (“benefit” *ὀναϊμην*) from Philemon in the very person of “Onesimus” (*ὀνησιμον* – v. 11)!

In section 2.2.3 we considered the structurally significant recursion of lexical

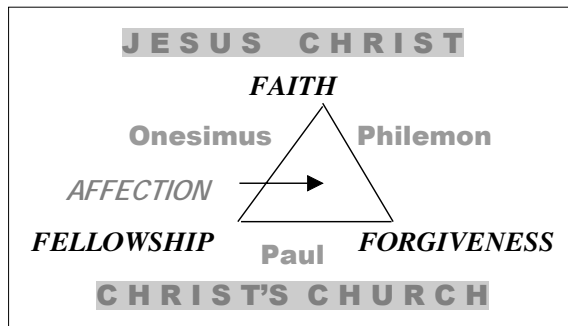
items within the discourse of a literary text. At this point I will simply list instances of the more loosely connected kind of reiteration that functions to highlight the main topics in Paul's appeal to Philemon and to give a perceptible referential cohesion to the entire composition. This repetition of ideas creates a paradigmatically established set of semantic categories, each of which clusters around a principal subject, termed a "key concept," which has been abstracted as a label for the category as a whole. Four key concepts have been identified within the referential scope of Philemon. The following is a sequential listing of the related notions that are viewed as constituting these four cognitive classes (verse numbers in parentheses):<sup>28)</sup>

verse	AFFECTION	BONDAGE/DEBT	KIN-/PARTNERSHIP	SERVICE
1	beloved	prisoner	brother, fellow-	-worker
2			sister, church, fellow-	-soldier
3	grace		Father	Lord
4	thanks		prayers	
5	love		saints	Lord
6			fellowship	operative
7	joy, love, encouragement		brother	refreshed hearts
8				do the right thing
9	love	prisoner		
10		bonds	child, begat	
11				[useless], useful
12	my heart			
13		bonds		minister...gospel
14				do good, voluntarily
15				receive him
16	beloved	slave, slave	brother	Lord
17			partner	receive him
18		wronged, owes, reckon		
19		repay, owe in addition		
20			brother	benefit, refresh bowels
21				obedience, you will do

28) In order to simplify this analysis somewhat, several related concept have been combined into one generic category, e.g., bondage and indebtedness; kinship, fellowship, and partnership. The selection and placement of the individual lexical item her is a rather subjective exercise, but hopefully the chart will reflect, at least to some extent, the semantic links that are formed in a person's mind as s/he cognitively processes a text from beginning to end. Certain key terms do not appear in this listing, but I regard them as being closely related conceptually to one of the categories already present, e.g., "faith" (5-6) ⇒ KIN-/FELLOWSHIP.

22			your prayers	prepare lodging
23	greet		fellow-	-soldier
24			fellow-	-workers
25	grace		your [pl.] spirit	Lord

This is obviously a very tight-knit letter in terms of its lexical inventory and conceptual integration. A relative small corpus of key ideas is interwoven throughout the discourse to function as the basis for its central appeal and supporting argumentation: *affection*, *bondage*, *partnership*, and *service*. In many verses three or more of these notions are manifested. They are enacted by a small cast of characters within the letter: *Paul*, *Philemon*, and *Onesimus*—all three in relation to *Christ* (God) on the one hand and the *Church* (the fellowship of believers, functioning as a unity) on the other. These thematic interrelationships may be schematized as shown on the diagram below:



“Christ” begins and ends the discourse (v. 1:25), thereby embracing all the named representatives of his faith-ful community, who in turn act as a human field of reference to contextualize the tense interaction of the central trio of participants: Paul who is attempting to mediate between the alienated Christian brothers, Philemon and Onesimus. Thus within the spiritual framework of the invisible Christ (v. 1, 3, 25) and his visible Church (v. 2: 23-24) the drama of this epistle is played out. “Faith” (v. 5-6) is the indelible tie that binds individual believers to Jesus Christ and to one another, thus creating the distinctive “fellowship” of God’s family. They demonstrate their faith in turn by means of various acts of “love” (v. 5, 7, 9-10, 16). In the special case at hand, such “affection” is manifested through “forgiveness”—a free and full release from the “bondage” of social, moral, and spiritual indebtedness (v. 17-19)—and by mutual acts of “service,”<sup>29)</sup> wherever there is a need that relates

to the gospel ministry (v. 11, 13, 20, 21-22) and the unity of fellow workers in the community (v. 4, 7, 15-16).<sup>30)</sup>

Summarizing the semantic force of the key concepts in the letter as a whole, the following general theme can be proposed:

*CHRIST motivates the personal AFFECTION arising from FAITH, which transforms servile human BONDAGE into brotherly PARTNERSHIP through mutual SERVICE in his CHURCH.*

This theme is realized in a concentrated mode of affective expression in certain focal passages within the text, in particular, v. 9 and 17, which together set forth the letter's primary purpose:

...on the basis of love (*AFFECTION*) I rather appeal to you—I, Paul, an old man and now a prisoner (*BONDAGE*) of Christ Jesus ... So if you consider me a partner (*PARTNERSHIP*), welcome him as you would welcome me (*SERVICE*).

Another crucial example occurs in v. 12b-13, which in a very passive manner presents the real desire of Paul's heart—that is, the pragmatic motive of the entire epistle:

...this one/Onesimus is my very heart (*AFFECTION*), whom I would have liked to keep with me here so that he might minister to me (*SERVICE*) on your behalf (*PARTNERSHIP*) while I am bound by and for the gospel (*BONDAGE*).

In this way the *content* of discourse is highlighted by its literary *form* (e.g., recursion, textual architecture) in order to better effect the author's communicative *function*—artistry in action to enhance the rhetorical purpose of personal persuasion.

The mention of “the gospel” in v. 13 raises this question: Why is so little of the

29) Burtchaell notes that *slavery* (not *servanthood*) is “a master metaphor for Christian discipleship”. James T. Burtchaell, *Philemon's problem: A theology of grace* (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1998), 17.

30) Note that the only two verses omitted from the preceding summary are those that refer to actions and attitudes that Paul does *not* want to see exhibited on the present occasion within the Body of believers, namely, v. 8 (an authoritative order), 14 (coercion)

“good news” (εὐαγγέλιον) expressed in this letter, that is, the essence of the apostolic message of salvation (sin-repentance-redemption-sanctification, etc.) that acts as the motivating force of the believer’s life? The answer to this introduces another important aspect of an author’s literary strategy—namely, the use of a pervasive *intertextual resonance* that creates allusions to information that he can safely assume his audience (readership) will be quite familiar with. This essential presupposition of understanding makes it possible for Paul to keep his personal letter to Philemon brief and to the point.<sup>31)</sup> In other words, he can take for granted the fact that Philemon, along with those of his “house church,” all know the basic principles concerning the “gospel” that Christ and his Apostles preached and which is expressed elsewhere in early Christian discourse. The most likely literary candidate to provide this religious and moral background information—the principal *subtext* for Philemon—is Paul’s epistle to the *Colossians*, which was apparently written, sent, delivered, and communicated at roughly the same time as his letter to Philemon (Col. 4:9).

A number of key words, expressions, and references in Philemon thus function as verbal cues that call to mind the indispensable issues and timely topics that Paul or one of his colleagues (like Epaphras, Col. 1:7, Phm 23) had at some time in the past presented to the congregation meeting in Philemon’s house—either orally or in writing. When arguing his case on behalf of Onesimus then, Paul did not have to reiterate this theological and ethical foundation underlying their common faith and life; a mere intertextual allusion would call such evangelical instruction to mind—the “word of truth” (Col. 1:5-6). For example, when Paul praises Philemon for his “faith” and “love” (v. 5) it must have reminded him of a similar prayer-ful commendation for the Colossian churches in general (Col. 1:3-4, NRSV):

<sup>3</sup> In our prayers for you we always thank God, the Father of our Lord

---

31) *Allusion* also plays an important part in the artistic-rhetorical (figurative) element of Paul’s argument, for example: “Paul’s stated readiness to share his economic resources [v.18] shows the boundless character of his concern for Philemon. The commercial allusions function, then, as a quintessential illustration of the fact that Paul would utilize all resources at his disposal to prevent possible economic barriers, or any hindrances from forestalling the full granting of his request. ... [t]he language of personal indebtedness also brings Philemon’s story line to a climax in v. 19.” Clarice J. Martin, “The rhetorical function of commercial language in Paul’s letter to Philemon (verse 18),” Duane F. Watson ed., *Persuasive artistry: Studies in New Testament rhetoric in honor of George A. Kennedy* (Sheffield: JSOT Press, 1991), 336-337.



Jesus Christ,

<sup>4</sup> for we have heard of your faith in Christ Jesus and of the love that you have for all the saints...

In like manner, when Paul asks that God would lead Philemon to “be active in sharing [his] faith” and come to “a full understanding of every good thing we have in Christ” (v. 6, NIV), the scope of this prayer would have been enriched by a corresponding passage in Colossians (1:9-10, NRSV):

...asking that you may be filled with the knowledge of God’s will in all spiritual wisdom and understanding,<sup>10</sup> so that you may lead lives worthy of the Lord, fully pleasing to him, as you bear fruit in every good work and as you grow in the knowledge of God.

As for the essence of the “gospel” message, there could be no finer summary to keep in mind than that recorded in the Colossian epistle (1:13-23a, 2:9-15, NRSV):

<sup>1:13</sup> [God] has rescued us from the power of darkness and transferred us into the kingdom of his beloved Son,<sup>14</sup> in whom we have redemption, the forgiveness of sins. <sup>15</sup> [Christ] is the image of the invisible God, the firstborn of all creation;<sup>16</sup> for in him all things in heaven and on earth were created, things visible and invisible, whether thrones or dominions or rulers or powers—all things have been created through him and for him. <sup>17</sup> He himself is before all things, and in him all things hold together. <sup>18</sup> He is the head of the body, the church; he is the beginning, the firstborn from the dead, so that he might come to have first place in everything. <sup>19</sup> For in him all the fullness of God was pleased to dwell,<sup>20</sup> and through him God was pleased to reconcile to himself all things, whether on earth or in heaven, by making peace through the blood of his cross.<sup>32)</sup>

---

32) There is perhaps an ethical implication arising out of this Christological summary that carries an added intertextual application for the Philemon epistle. Thus Paul makes four demands of Philemon in relation to the crisis with Onesimus (v. 17-22: “welcome [him]” ... “charge [me]” ... “refresh my heart” ... “prepare a room” [for me]). All four actions have “the exchange of Paul’s payment for Onesimus’s debt in mind. ... While Paul addresses Philemon in an emphatically personal way, each demand, tied to the idea of an exchange, illustrates Paul’s Christology: Christ became what we are so that we might become what he is... (Col. 1:18-20)” Robert W. Wall, *Colossians and Philemon*, 213.

<sup>21</sup> And you who were once estranged and hostile in mind, doing evil deeds, <sup>22</sup> he has now reconciled in his fleshly body through death, so as to present you holy and blameless and irreproachable before him-- <sup>23</sup> provided that you continue securely established and steadfast in the faith, without shifting from the hope promised by the gospel that you heard,...

<sup>2:9</sup> For in [Christ] the whole fullness of deity dwells bodily, <sup>10</sup> and you have come to fullness in him, who is the head of every ruler and authority. <sup>11</sup> In him also you were circumcised with a spiritual circumcision, by putting off the body of the flesh in the circumcision of Christ; <sup>12</sup> when you were buried with him in baptism, you were also raised with him through faith in the power of God, who raised him from the dead. <sup>13</sup> And when you were dead in trespasses and the uncircumcision of your flesh, God made you alive together with him, when he forgave us all our trespasses, <sup>14</sup> erasing the record that stood against us with its legal demands. He set this aside, nailing it to the cross. <sup>15</sup> He disarmed the rulers and authorities and made a public example of them, triumphing over them in it.

With regard to the practical aspects of Christian living, there are several key passages in Colossians that pertain directly to the social, ethical, and ecclesiastical problems posed by the estrangement of the slave Onesimus from his master Philemon. First, what should be their mutual responsibilities in relation to each other and to the Lord (Col. 3:22-4:1, NRSV):

<sup>3:22</sup> **Slaves**, obey your earthly **masters** in everything, not only while being watched and in order to please them, but wholeheartedly, fearing the Lord. <sup>23</sup> Whatever your task, put yourselves into it, as done for the Lord and not for your masters, <sup>24</sup> since you know that from the Lord you will receive the inheritance as your reward; you serve the Lord Christ. <sup>25</sup> For the wrongdoer will be paid back for whatever wrong has been done, and there is no partiality.

<sup>4:1</sup> **Masters**, treat your **slaves** justly and fairly, for you know that you also have a Master in heaven.

Second, in the light of Paul's comprehensible admonition in Col. 3:12-15, the manner in which Philemon is to "welcome" Onesimus is clarified (Phm. 17), and the rather cryptic "benefit" that Paul seeks (Phm. 20) is illuminated:

<sup>3:12</sup> As God's chosen ones, holy and beloved, clothe yourselves with compassion, kindness, humility, meekness, and patience. <sup>13</sup> Bear with one another and, if anyone has a complaint against another, forgive each other; just as the Lord has forgiven you, so you also must forgive. <sup>14</sup> Above all, clothe yourselves with love, which binds everything together in perfect harmony. <sup>15</sup> And let the peace of Christ rule in your hearts, to which indeed you were called in the one body. And be thankful.

There is another important, but often overlooked artistic method that a biblical author frequently employed in order to shape his discourse as a means of directing its intended interpretation. This is through the use of certain devices applied to the *oral-aural* dimension of his composition—features like alliteration, assonance, rhythm, rhyme, paronomasia—in order to create a variety of subtle effects that pertain to content, intent, emotion, attitude, and esthetic value. Such *phonological enhancement* was especially important for a live audience, though in ancient times literature was often read aloud by a reader even in isolation. There is abundant evidence throughout the Hebrew and Greek Scriptures that the original text was written with eventual public articulation in mind.<sup>33)</sup> In other words, the author formulated his composition, whatever the genre, so that it could be read—*aloud*—in such a way as to complement the message being communicated in several essential respects. Sound may be used, for example, to embellish or to emphasize selected aspects of a major theme or critical points of a narrative, to highlight prominent borders within the discourse structure, and to render the text as a whole more memorable as well as easier to remember.

The most obvious instance of this artistic device in the letter to Philemon occurs when Paul finally gets around to introducing the human object of his appeal—and then immediately forms a thematically-based pun that is related to the meaning of that name: “Onesimus” – “profitable, useful” (from the adjective *ὀνήσιμος*), the person who was formerly “useless” (*ἄχρηστον*) to Philemon (for whatever) reason, was now through the conversion of Christ most “useful” (*εὐχρηστον*),<sup>34)</sup> not only to

33) “The Greek word *epistolê* (“epistle”) originally referred to an *oral* communication sent by messenger (Herodotus 4.10.1; Thucydides 7.11.1)” David E. Aune, *The New Testament in its literary environment*, 158.

34) “These two words are frequently contrasted in ancient moral literature and typically refer to a person’s character more than to the quality of one’s work” Robert W. Wall, *Colossians and*

his master, but also to the apostolic prisoner, Paul (v. 10b-11). The impact of this pun may have been reinforced due to the similarity of the root *χρηστος* to the name for “Christ” (*Χριστος*). Also phonologically significant is the fact that each of the three focal terms here is situated at the close of a complete syntactic constituent. There may be a faint echo of this usage later on in the letter as Paul draws his appeal to a close and requests a special “benefit” (*ὄναϊμην*) from his good brother in the Lord (v. 20).

As was illustrated in the Greek text reproduced in section 1.3, the entire discourse may be broken down into relatively short, rhythmic cadences of “utterance units,” each of which represents a putative “speech span”—that is, a meaningful stretch of articulation after which a breath pause might well occur. A closer examination of the text often reveals an even more artfully constructed passage, as we see for example in Paul’s emotive build-up to his intercessory petition (v. 15-16):

<i>τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη</i>	Perhaps this is why <b>he was parted</b> (from you)
<i>πρὸς ὥραν,</i>	for an hour,
<i>ἵνα αἰῶνιον</i>	so that for all time
<i><u>αὐτόν ἀπέχης,</u></i>	<i>him you might have back,</i>
<i>οὐκέτι ὡς δοῦλον</i>	no longer as a slave
<i>ἀλλὰ ὑπὲρ δοῦλον,</i>	but more than a slave,
<i>ἀδελφὸν ἀναπητόν,</i>	as a beloved brother,
<i>πόσῳ δὲ <u>μᾶλλον σοι</u></i>	<b>especially</b> to <i>me</i>
<i><u>μᾶλιστα ἐμοί,</u></i>	but how much more <b>rather</b> to <i>you,</i>
<i>καὶ ἐν σαρκί</i>	both in the flesh
<i>καὶ ἐν κυρίῳ.</i>	and in the <i>Lord</i> .

The contrastive nature of this persuasive piece of argumentation is strengthened by the carefully positioned syntax—first a chiasmic formation, with an emphasis in the middle (v. 15), and then a dual terraced pattern that mounts to a climax at the end of each series of units (v. 16). The poignant peak of v. 16 (overlapping with v. 15b) is augmented in Greek by a little phrasal rhyme scheme (underlined above), accompanied by alliteration and assonance, which also serves to throw the verbal spotlight of the author’s concern squarely upon the participants involved: “him” (Onesimus), “me” (Paul), “you” (Philemon), and “the Lord” (cf. a similar

juxtaposition of persons and sounds in the parallel lines of v. 20a and 20b).

The potential influence of such overt phonological enhancement is therefore very important for contemporary translators of Scripture to attempt, at least, to duplicate, since the vernacular text will be most often communicated by being read orally in public. For this to happen, however, in addition to the sound dimension, equal consideration will have to be given also to a visual display of the composition on the printed page—in particular, to features like *typography* (type styles, weights, and shapes; non-justified or hyphenated lines), the use of *space* (e.g., indentation, along page borders, in between lines), and the manipulation of *format* to reflect patterns, breaks, continuities, and correspondences in the discourse. This vital visual aspect of artistry in the interest of greater legibility has been illustrated in many of the passages reproduced above.

### 2.2.5 RHETORICAL SHAPING

In the section on genre selection above (1.4.1), the book of Philemon was classified as an “epistle of recommendation,” which like all ANE letters manifests a basic tripartite discourse organization. As was already noted, an excellent literary work is normally arranged not only to communicate its message effectively, that is, in an appealing way with regard to both style and structure, but also to convince its intended readership to accept that message in terms of its subject matter and/or moral imperatives.<sup>35)</sup> These three functions—the *informative*, the *artistic*, and the *rhetorical*—are distinct, but closely interrelated in most biblical literature. In this section I will survey some of the main structural aspects of Paul’s epistolary plea to Philemon in order to provide a sharper perspective on the expert manner in which this letter has been fashioned. Its persuasive power and influence should be evident even today among the community of believers, where the same pressing issues of mutual service, partnership, indebtedness, and affection continue to have the utmost relevance.

But why should we pay attention to another mode of construction in addition to the epistolary form that was outlined earlier? In answer, Aune<sup>36)</sup> writes:

---

35) Burtchaell, among others, considers the letter to Philemon to be “a masterpiece of Greek persuasion”. James T. Burtchaell, *Philemon’s problem: A theology of grace*, 17.

36) David E. Aune, *The New Testament in its literary environment*, 158, 160.

The letter form exhibited great flexibility in the ancient world. Virtually any type of written text could be sent to individuals or groups in an epistolary format. ... The letter is therefore a substitute for oral communication and could function in almost as many ways as speech. ... By the first century B.C., rhetoric had come to exert a strong influence on the composition of letters, particularly among the educated. Their letters functioned not only as a means of communication, but also as sophisticated instruments of persuasion and media for displaying literary skill.

One standard format for constructing a speech, or the argument of a letter, features four main divisions within the body portion :<sup>37)</sup>

- **Introduction** [*exordium*]: The beginning of the discourse in which the writer attempts to elicit the goodwill of his addressees (*ethos*) and to prepare the ground conceptually and emotively for the subject or exhortation at hand (Philemon, v. 4-7).
- **Proposition** [*narratio, propositio*]: A clear summary statement (*logos*) of the central theme, thesis, opinion, request, or appeal (concerning belief or behavior) and the reason for this proposal in the current setting of communication (v. 10... [13]... 17-18).
- **Elaboration** [*probatio, exhortatio, refutatio*]: Sets forth various “proofs” for the

---

37) The corresponding Latin (sub-)designations are given in brackets, as nearly as I can determine them. It is almost impossible to find a pair of contemporary scholars who completely agree on these rhetorical labels, categories, or even the structure as a whole. The following is my synthesis of the sources cited in the light of additional background reading on the subject. We recall that Philemon is primarily an instance of *deliberative* rhetoric, with an emphasis on convincing an audience concerning what was expedient or advantageous for them to think, say, and/or do in a positive or negative sense. It should also be pointed out that like the epistolary form itself (discussed above), the rhetorical organization of an argument was no straitjacket with regard to its structure or content. Creative writers (speakers) would often modify and elaborate upon the standard forms and conventional topics in accordance with their paramount communicative motives and aims. There is no greater example of this flexibility than the Apostle Paul in his various letters written to a diverse assortment of early Christian Jewish and Greco-Roman communities. cf. David E. Aune, *The Westminster dictionary of New Testament and early Christian literature and rhetoric* (Louisville & London: Westminster; John Knox Press, 2003), 354-355; Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin eds., *Dictionary of Paul and his letters* (Downers Grove: Intervarsity Press, 1993), 823; Burton L. Mack, *Rhetoric and the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 41-42; Clarice J. Martin, “The rhetorical function of commercial language in Paul’s letter to Philemon (verse 18),” Duane F. Watson ed., *Persuasive artistry: Studies in New Testament rhetoric in honor of George A. Kennedy* (Sheffield: JSOT Press, 1991), 323-326; Richard R. Melick Jr., *Philippians, Colossians, Philemon*, The New American Commentary (Nashville: Broadman, 1991), 340-341.

chief line of argument in support of the Proposition, whether logical (deductive) enthymemes or commonplace (inductive) examples, citations, maxims, anecdotes, analogies, contrasts, an appeal to some authority, etc.; these are often accompanied by personal entreaties and admonitions or a pointed refutation of a contrary position on the matter (v. 8, 10-16, 18-19).

- **Conclusion** [*peroratio*]: A reinforced summary or recapitulation of the central issue(s) and a final effort to evoke a sympathetic response (*pathos*), that is, to influence the attitudes and capture the emotions of the addressees with respect to the author and his expressed Proposition (v. 20-22).

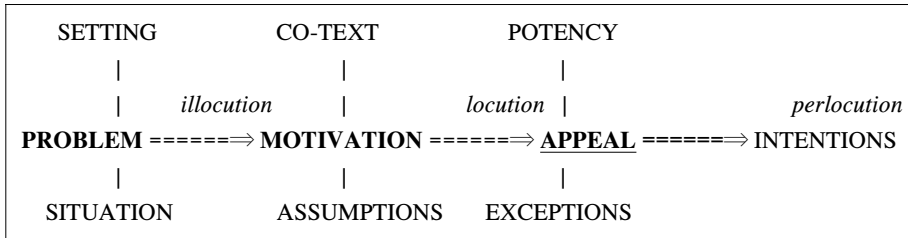
Note how the two middle constituents are interwoven in their textual realization as part of the Apostle's insightful strategy of argumentation. I am also suggesting that underlying Paul's overt requests, which constitute the "Proposition" (v. 10, 17-18), is another one that is actually quite important to him personally (v. 13). The specific aspects of these four major rhetorical moves in Philemon will be presented later. At this stage I simply mention the availability of a diverse array of stylistic techniques which were at the disposal of ancient literary practitioners. It is interesting to observe how appropriately they appear to describe the compositional development of a Pauline epistle, even one as brief and seemingly insignificant as his letter of intercession on behalf of Onesimus.

In order to understand and interpret the rhetorical dimension of any literary discourse more precisely, one must carefully investigate its *extralinguistic background*—in this case, the sociological, cultural, and religious setting of the text in its original Ancient Near Eastern environment. A thorough examination of this nature would take us well beyond the scope of the present essay so I will merely offer a suggestion as to how this contextual consideration may be combined with a co-textual and a textual study within the scope of a single analytical framework.<sup>38)</sup> Such an "argument-structure analysis" is especially helpful when dealing with the largely *paraenetic* (hortatory-admonitory-minatory) texts to be found in both the Hebrew prophets and also the apostolic epistles, because it takes into consideration a relatively large number of verbal, interpersonal, and situational factors. The key structural and pragmatic elements that are explicitly or implicitly involved in the

---

38) The following discussion is borrowed, with some modification, from Ernst R. Wendland, *Translating the literature of Scripture: A literary-rhetorical approach to Bible translation*, section 6.2.5.

formal presentation of an argument are displayed below in dynamic interrelationship with each other and the central constituent of the whole, namely, the “speech act” of making an *appeal* on behalf of someone:



According to this approach, the ten aspects of any hortatory discourse operate as an integrated communication system within the framework of the broader pragmatic theory of speech (and “text”) acts,<sup>39)</sup> which refer to what words (oral or written) actually *do* as distinct from what they overtly *say*. A speech act then may be defined as a combined sequence of three basic constituents: an *illocution*, or underlying utterance intention, a *locution*, the concrete verbal representation in a given language, and a *perlocution*, which designates the desired consequence or outcome of a certain speech act. The larger *argument structure* may be briefly defined in terms of NT epistolary discourse in general and illustrated with specific reference to Paul’s letter to Philemon as follows (references to the text are given in parentheses):

- *Setting*—encompasses the general historical, cultural, social, political, religious, and environmental milieu in which the written act of communication takes place, as this concerned both the author and his addressees/audience. Paul presumably wrote his letter to Philemon from a Roman prison (or while under house arrest) early in the second half of the first century c.e. (1). Philemon was apparently a wealthy Greek Christian living in Colossae, a market town located in the prosperous Roman province of Asia (2). Philemon had been directly converted through the preaching ministry of the Apostle Paul some years earlier (19). This was an age when commercial and domestic slavery was widely

---

39) The appropriateness of a “speech-act” approach to the analysis of the Pauline corpus is supported by the following observation: “Functioning as a substitute for Paul’s presence, the letters became an appropriate ‘surrogate’ medium by which Paul could address the congregations as God’s representative”. Clarice J. Martin, “The rhetorical function of commercial language in Paul’s letter to Philemon (verse 18),” 324-325.



practiced and recognized as an important economic institution. It was also a time when many slaves were being converted to Christianity with the ensuing question: how would this change in their spiritual status affect their social status in the community of saints?

- *Problem*—refers to the particular spiritual or moral lack, fault, failing, need, test, or trial that the author wishes to discuss and deal with in his text, whether an entire book or only a portion of one. In Philemon, Paul had the problem of how to reconcile the estranged slave Onesimus with his master Philemon without the benefit of a personal talk or the opportunity to bring the two together. It is interesting and important to note that neither Onesimus' flight from Colossae nor his apparent theft (18) is mentioned explicitly anywhere in the letter. This could be an essential aspect of Paul's argument strategy—a rhetoric of silence, that is, by not indicating any sort of wrongdoing on the part of Onesimus, the Apostle may be tacitly suggesting that a complete forgiveness of all "debts" is the right place to start.
- *Situation*—considers the human events or interpersonal interaction that occasioned or provoked the "problem"; it is the set of circumstances (the "rhetorical exigence") that calls for a verbal response from one or more of the parties concerned. By fleeing from slavery and service, Onesimus had committed a serious capital offense. If ever identified and caught, he would be subject to imprisonment and death under Roman law. In the meantime, however, Onesimus had somehow come into close contact with the Paul in Rome and was subsequently converted to Christianity (10). Perhaps, regretting what he had done and remembering that Paul, a close personal friend of his owner Philemon was under house arrest in Rome, Onesimus actually sought the Apostle out to serve as a mediator. In any case, he had certainly risked his own life by ministering to an infamous political prisoner (11). Now Paul was sending Onesimus back to his master as his personal emissary with this letter of intercession (cf. Col. 4:8-9).
- *Appeal*—designates the specific exhortation, command, admonition, rebuke, or warning that either promotes or prohibits a certain way of thinking and/or behaving in keeping with biblical teaching and its associated sanctified lifestyle. In this letter Paul makes two related overt requests, both of which involve some act of forgiveness: first, that Philemon "receive" (i.e., forgive) Onesimus, whom Paul is sending back as a Christian brother ("free" in Christ, v. 17); second, that he charge any of Onesimus' debts (such as those due to stealing or lost service)

to Paul's own account (v. 18). The first appeal entails an associated behavioral consequence, namely, that Philemon would not punish Onesimus in any way, either personally or through the public legal system. Paul's second petition calls to mind the fact that in one sense or another, all Christians are indebted to one another whether virtually or in reality.<sup>40)</sup> Those who are in no position to repay can only be forgiven.

- *Intentions*—summarize the author's desired results in terms of either new or reinforced thinking and behavior that may be expected to materialize, sooner or later, if the addressee(s) fully comply with the appeal. As a result of his passionate entreaty on behalf of Onesimus, Paul is hopeful that Philemon "will do even more than I ask" with regard to the case in question (21). It is reasonable, or at least arguable, that the main intention here (or implicature, considering the text in relation to its interpersonal context) is that Philemon would go beyond what Paul requests on the surface and would read between the lines, so to speak, in order to do something even greater to "refresh the apostle's heart" (20). This would undoubtedly be to give Onesimus his freedom so that he might return to Rome to assist as a "partner" (Philemon's proxy) in Paul's mission outreach and stand as a living testimony of the power of forgiveness (13, 17, 20-21).<sup>41)</sup> Whether or not this implicit personal aim of Paul is applicable, the potential impact of this master-servant crisis and its outcome for the Christian community was indeed great. Onesimus was a test case for the Colossian house church. If its leader, Philemon, would act in loving forgiveness towards his errant slave, he would not only confirm his status in the congregation, but would also establish the unity of the body and set an example for other Christian slave owners (5-7).
- *Potency*—estimates the relative degree of linguistic and emotive strength with

---

40) Several additional Ancient Near Eastern sociological facts are relevant here: "Respect for age was important in his culture, so Paul appeals to his age [v.9]. ... The point of Paul's plea [v. 10] is that one could not enslave the son of one's own spiritual patron. ... Slaves were sometimes freed by their masters to become slaves of some god; here [v. 13] Paul asks that Philemon free Onesimus for the service of the gospel. He appeals not on his own authority but to Philemon's honor as a friend. ... Roman law saw slaves as both people and property; but a full brother [v. 16] would naturally not be viewed as property. ... By ancient social custom, friends were bound by the reciprocal obligation of repaying favors [v. 19]" (Craig S. Keener, *The IVP Bible background commentary: New Testament* (Downers Grove: InterVarsity, 1993), 645-646 ; verse numbers added in brackets).

41) "The word 'emancipation' seems to be trembling on his [Paul's] lips, and yet he does not utter it"—J. B. Lightfoot (Murray J. Harris, *Colossians & Philemon*, Exegetical Guide to the Greek New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 278.).

which the text's major appeal and supporting motivation(s) are expressed (i.e., its apparent level of directness, urgency, and authority) or the relative degree of mitigation and indirection manifested during the overt or covert line of argumentation. An imperative verb, for example, would exhibit the least amount of verbal alleviation while an implicit request would convey the greatest mitigation. Paul's approach, as he develops his multifaceted petition to Philemon, is very low key. He issues no direct command in connection with Onesimus's social and legal predicament (8), and although he refers in different ways to his special personal request, he nowhere orders Philemon even to forgive Onesimus, let alone release him for service to Paul. The intention of the entire argument is developed by subtle implication and is based primarily upon Paul's close "loving" relationship with Philemon (5, 7, 9), on the one hand, and the bond that exists between Christ and his church on the other (3, 5, 16, 20, 23-25). It is a masterfully constructed deliberative discourse aimed at fraternal persuasion for the common good of the larger fellowship.

- *Exceptions*—encompass any potential objections to the central appeal or imperative. Exceptions are conveyed by such devices as contrast, antithesis, counter-case, opposing evidence, or a hypothetical rebuttal. They are generally anticipated by the author and dealt with in the discourse, whether overtly or—to avoid drawing too much attention to them—indirectly. Since exceptions are often implicit rather than stated, their postulation in the analysis must be tentative. As part of his plea to Philemon, for example, Paul confronts the chance that Onesimus may have stolen from Philemon by offering to make restitution on the slave's behalf (18-19a). The significant financial loss that the release of Onesimus would mean for Philemon is gently handled by a reference to the unpayable debt that Philemon owed Paul for his spiritual deliverance (19b). Anticipating Philemon's possible tardiness, reluctance, or even refusal to deal with this sensitive issue, one that could bring him into sharp criticism (along with considerable "shame") within the secular community if he acquiesced, Paul makes a pointed promise to visit Philemon in the near future (22). At that time he would be able to see for himself how the matter has been resolved and to address any outstanding concerns over the matter. This proposal merges with Paul's strategy of covert "motivation" (see below).
- *Motivation*—specifies the various types of reasoning offered in support of the author's appeal(s). These may be either deductive (e.g., cause-effect, general-specific, lesser-to-greater) or inductive (e.g., proofs, maxims,

sylogisms, testimonies, examples, analogies, case studies). Both kinds of reasoning relate to content (*logos*), emotion (*pathos*), and/or the speaker's personal credibility, reliability, and authority (*ethos*). In my view, the Epistle to Philemon consists of a string of interconnected motivations of varied potency that extends throughout the entire text, from the salutation to its valediction. This semi-narrative thread of largely implicit importunity builds progressively to a climax in v. 21b. The principal elements may be summarized as follows:

- o Philemon's love and faith are well known in the community of believers; thus he stands as a prominent model to follow (5-6). =>
- o Such Christian behavior has greatly encouraged Paul, a beloved coworker in Christ's kingdom work (1b, 7, 17). =>
- o The Apostle prefers not to command his honorable colleague Philemon (1) with regard to how he should act (8), but Paul wants his friend to do the righteous thing of his own free will (14). =>
- o Paul is currently living in dire and depressing circumstances (9). =>
- o Formerly "useless" Onesimus is now a fellow believer and most "useful" to and loved by the imprisoned Apostle (11-12). =>
- o Paul wishes to keep Onesimus with him in Rome to assist in the gospel ministry (13). =>
- o Onesimus is in a position to serve Paul on Philemon's behalf (16). =>
- o Philemon owes his present spiritual state as well as the hope of eternal life to Paul (19). =>
- o Paul could really use some extra personal "refreshment" from Philemon (20). =>
- o Paul is most confident that Philemon will "obey" and do "even more" than what he is overtly requesting (i.e., a forgiving welcome for Onesimus), namely, release him from slavery for evangelistic service (21) (this being the culminating climax of Paul's line of motivation). =>
- o Paul will visit Philemon as soon as possible to wind up the case of Onesimus in person, perhaps receiving him as a personal aide (22a) (this being one possible denouement). =>
- o *Ultimate anticipated outcome*: The answer to Paul's prayers and those of Philemon will merge (22b) so that the Apostle is once again "encouraged" by his dear friend and fellow worker's display of brotherly "love" (1b, 5-7).

- *Co-text*—identifies all texts that are either semantically or pragmatically related to the discourse under consideration, whether syntagmatically (i.e., intratextually, as part of the same document) or paradigmatically (i.e., intertextually, from a different but somehow related discourse—oral or written). Since the Epistle to Philemon is a short document, intratextual influence is for the most part the product of recursion and the structural patterns which serve to demarcate and unify the discourse (cf. 2.2.3). As for external sources, the greatest influence comes from Paul’s letter to the Colossians, which was written and sent about the same time (Col. 4:7-9). In addition to the same names of those being greeted by the Apostle (see Col. 1-2; 4:10-14; Phm. 1-2, 23-24), there are some important thematic similarities: praise for the clear manifestation of the recipients’ “faith in Christ Jesus” and “love for all the saints” (Col. 1:4; Phm. 5); the call for believers to forgive one another (Col. 3:13b; Phm. 17); and a strong appeal to demonstrate the qualities that promote spiritual unity in the church (Col. 3:12-17; Phm. 6, 15-17). Other instances of intertextuality that forge a conceptual link between these two epistles involve certain key theological and ethical presuppositions as noted earlier (see “assumptions” below). In addition, there are also a number of lexical parallels between Paul’s exhortations in Philemon and his other epistles (e.g., Ephesians 4:2-3, 12-13, 16, 32; 6:9).
- *Assumptions*—indicate the various ideas, values, attitudes, and feelings that a writer shares with his readership. A writer takes it for granted that his own presupposed viewpoint (including a wider worldview) will be understood and applied to the text at hand by his audience according to the pragmatic principle of relevance. When they share knowledge, it does not need to be made explicit in the text, though it may be stated for special effect (e.g., Paul’s reminder to Philemon in v. 19 that he owes his life to Paul). Some other important assumptions underlie the argument of the Epistle to Philemon: In early Christianity the institution of slavery was accepted (without defending or supporting it) with the idea that it could be ameliorated through a spiritual change in the persons involved. Reconciliation involving fellow Christians of diverse social statuses was essential to the unity of all believers in Christ and to the church as a religious fellowship (1-3, 23-25). So too the demonstration of partnership in the work was crucial to their survival and promotion (6, 13, 17). Philemon is a genuine Christian and sincerely desires to be of assistance to Paul (21); moreover, he has the legal power and wealth to enable him to commute

Onesimus' potential sentence. Paul has the religious authority to command Philemon (8). The congregation at Colossae, to whom this letter is also addressed (2, 25), will support Paul's appeal that Philemon should forgive Onesimus. Paul will do his best to keep the promise to visit shortly—to pursue the Onesimus case if it has not yet been satisfactorily resolved (22). As a believer and a beloved disciple of Paul (10), Onesimus is personally demonstrating his repentance by returning to his master despite the potential danger of doing so. A positive decision by Philemon will benefit all the parties concerned (11, 16).

It is interesting to observe when reading this hypothetical scenario that as Paul develops his discourse with Philemon (primarily, and secondarily also with the Christian assembly meeting at his house), he incorporates the three fundamental motives prescribed by the ancient teachers of rhetoric, namely, to establish rapport (*ethos*), to convince the mind (*logos*), and to move the emotions (*pathos*). These verbal tactics would no doubt have been familiar to most members of his intended audience and correspond to what are termed in modern parlance the “relational” (or “phatic”), the “informative,” and the “affective” (emotive, imperative) functions of communication.<sup>42</sup> The three types are subtly modulated from Paul's point of view and interwoven throughout the text as part of his applied strategy of persuasion, at times converging within the scope of a very short passage, for example, the

---

42) These broad rhetorical motives are supported by specific stylistic devices and persuasive techniques within the text, for example: the indirect summons of supporting witnesses through the personal references of verses 1-2 and 23-24; the ironic self-abrogation of one's right or authority, such as the power to “command” Philemon what to do (8); the use of emotively-charged personal terms (e.g., “prisoner”—1, 9; “old man”—9; “begotten”—10; “in chains”—10; “partner”—17); an appeal to divine providence and planning (suggested by the particle “perhaps”), that is, God purposefully working in the “short separation” of Onesimus and Philemon for their “eternal” benefit (v. 15); “especially to me···how much more to you”—a *qal wehomer* rabbinical rhetorical device that progresses from the lesser to the greater (16); vicarious analogy with regard to desired action—to “receive him as me” (17); the “anticipation” of problems or objections (18); parenthesis/ellipsis (19a); “not to mention” what is then immediately mentioned *paralipsis* (19b); concealing one's ultimate objective or primary request and leaving this to the addressee(s) to figure out (21); committing oneself to the “obedience” of the addressee without actually commanding the person what to do (21a)—even what is “above and beyond the call of duty,” an instance of calculated understatement (21b); the further addition of “one thing more” (22), whereby the writer/speaker seemingly adds an afterthought, yet one that is actually tied in with his preceding argument; and finally Paul's “token offer” to repay the financial debt incurred by Onesimus (19—an offer that he was probably not in a position to carry out, though there is some debate on this issue).

juxtaposed promise and plea of v.19-20:<sup>43)</sup>

I, Paul, am writing this with **my own hand**, I will pay it back— (*performative*)  
 let me not mention to you that you even owe me your very self. (*informative*)  
 Yes indeed, brother, (*relational*)  
 may I have some benefit from you in the Lord; (*imperative*)  
 refresh **my heart** in Christ! (*emotive*)

It is entirely possible that at this climactic stage in the unfolding development of Paul's argument the mention of "heart" (literally, 'bowels' *σπλάγχνα*) is a veiled reference to the chief object of his request — Onesimus himself (cf. v. 12). Thus, the implication is, Philemon should "refresh" both Onesimus as well as Paul by freeing the former!<sup>44)</sup>

On a more abstract level of conception, the rhetorical organization of any persuasive discourse may be further analyzed by examining the textual realization of the two interpersonal macro-functions of promoting *POWER* and/or *SOLIDARITY*. The former, *vertical* dimension of social interaction represents an effort to exercise some measure of control in personal relations; the latter, *horizontal* dimension focuses upon a desire to create an emotive, cohesive bond between two or more individuals or groups. Thus, when composing his text to Philemon, Paul skillfully balances one impulse over against the other in order to convey his obvious as well as his unstated wishes with the greatest amount of impact upon and apparent value for his addressee(s). Though he clearly alludes to his apostolic authority, he makes sure not to do this in a heavy-handed, obtrusive manner.

On the contrary, Paul implements a gentle, restrained approach, one in which his

43) With respect to the central literary technique of applying a distinctive "point of view" in a text, Barclay observes that "[a] key aspect of Paul's letter is the way he represents what has happened, portraying the actors and events from the perspective, and the order, that will best suit his appeal" John M. G. Barclay, *Colossians and Philemon*, New Testament Guides (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 103.

44) "At every point [in the letter] Paul interposes himself into the relationship between Philemon and Onesimus, and this strategy reaches its climax in the direct appeal of v. 17. ... Here is the essence of Paul's strategy: so to identify himself with Onesimus and Onesimus with himself, that Philemon has to regard the returning Onesimus as if he were Paul himself [and act accordingly]. ... Thus the returning Onesimus is totally transformed in the eyes of his master" (John M. G. Barclay, *Colossians and Philemon*, 108.)—as being someone most "useful" (11), a "brother in the Lord" (16), of great "benefit" both to Paul and also to Philemon (19-20).

foremost desire is partially, but not entirely concealed. His chief interest seems to be to remain on good terms with his friend and colleague Philemon and to promote a prevailing atmosphere of harmony, brotherhood, and partnership in their common concern for the gospel ministry. In the passage above, for example (v. 19-20), we see how Paul deftly words his text to move from an expression of deference (solidarity) in a promise to “repay” Onesimus’s debt (line 1), to an exercise of power in a pointed reminder to Philemon about who led him to conversion (line 2), back again to an expression of “brother”-hood (line 3), a little more power in his request for “some benefit” (line 4), and closing with an appeal to the inclusive solidarity of faith that binds together all brothers “in Christ” (line 5).

The primary rhetorical-argument line, involving the triadic cause-effect sequence of [*problem + motivation* → *appeal*] and its various textual extensions or transformations, constitutes the essential backbone of any Old Testament or New Testament hortatory discourse, which may be more specifically minatory, admonitory, consolatory, advisory, motivational, or inspirational in nature. The surrounding situational factors give substance to the central appeal in terms of related and relevant presuppositions, assumptions, implications, implicatures, and other contextualizing background information. Translators need to keep these ten interactive variables in mind when analyzing any biblical paraenetic text in preparation for transmitting it both meaningfully and also movingly in their language. Much pertinent material concerning setting, situation, or supposition may have to be relegated to marginal notes or to the introduction to a given book, chapter, or section. But in order for the basic thrust of the discourse to be accurately conceptualized and comprehended, the writer’s paramount problem-solving stratagem of rhetorical expression must be clearly stated or inferred somewhere, whether within the text itself or in the surrounding para-text. Otherwise, the translation cannot be deemed a success since the communication process will be deficient or defective to a greater or lesser degree.

### 2.3 Summary of a literary methodology—a 10-step procedural sequence

I conclude this section by offering a summary of the chief steps that one might carry out as part of a coordinated literary analysis of any biblical text. My proposed



set of procedures is just one of many that could be utilized to accomplish this aim, and the sequence suggested below can be easily modified in terms of subject matter, order of occurrence, and/or analytical objective.<sup>45)</sup>

- 1 Carefully examine the pertinent sociocultural, situational, and religious *setting* (*con-text*) of the biblical book or pericope under consideration.
- 2 Examine the surrounding verbal *co-text* of the passage being analyzed and note any points of continuation, correspondence, and/or contrast.
- 3 Identify the principal literary *genre* and sub-genres along with their associated stylistic features and functional implications.
- 4 Note all “break points” and transitions in the text, that is, areas of *disjunction* where one or more prominent shifts in form, content, or function occur.
- 5 Record all instances of formal or conceptual *recursion* (phonological, morphological, lexical, syntactic, textual), and note any patterns formed thereby.
- 6 Locate the chief *artistic devices* and *rhetorical techniques* and determine their local or global textual significance.
- 7 Do a detailed *discourse analysis* of all constituent verses within the framework of the entire pericope.<sup>46)</sup>
- 8 Make a comparative (SL/TL) study all key terms, concepts, images, and symbols in their respective contextual settings.
- 9 Look for any prominent *intra-* and *inter-textual* references and allusions that are embedded within the text.
- 10 Identify the main *communicative functions* of the text and, in direct discourse, also its primary *speech acts* along with their interrelationships.

---

45) For example, some may prefer to carry out a complete *discourse analysis* (step #7) much earlier in the process of analysis. These ten steps are practically applied to Paul’s letter to Philemon in a forthcoming training manual for Bible translators using the “frame of reference” model (T. Wilt & E. Wendland; cf. Wilt, Timothy L., “A new framework for Bible translation,” ch. 2.). For a somewhat different formulation of these ten basic procedures of literary analysis, see Ernst R. Wendland, *Translating the literature of Scripture: A literary-rhetorical approach to Bible translation*, ch. 7.

46) This methodology features a literary approach, but *linguistic* analysis methods are certainly involved for these serve both to inform and also to substantiate the specific literary methods that are applied during the course of any given study.

After completing the preceding set of general exegetical procedures with reference to the SL document, one is in a good position to apply the results when composing a corresponding *literary* translation. In preparation for this, one might re-consider the source text and try to collect, categorize, and prioritize all potential “[form]-functional matches” with respect to literary style and structure for possible use in a subsequent translation.<sup>47)</sup> This would require translators to *think in* their own language even as they are reviewing the linguistic forms of the source text. Therefore, this step can perhaps be performed best in two separate stages: (a) with special attention being given to SL literary forms and their assumed communicative functions within a specific co-text, and (b) with a corresponding emphasis placed upon discovering close literary (oratorical) form-functional equivalents in the TL, especially in the area of key thematic terms and expressions according to the particular genre of literature in focus.

As will be stressed in the next section, an artistic and rhetorical rendition does not need to be a total genre-for-genre transfer. Rather, the transformation process may be employed *to a greater or lesser extent* within the target language text—that is, in keeping with the principle of *relevance* (weighing cognitive “gains” over against text processing “costs”)<sup>48)</sup>. Such a strategic evaluation must be made in the light of local circumstances as set forth in a previously determined project commission (*Brief*), in particular its primary communicative goal (*Skopos*), to be discussed further below.

### 3. Application of a literary approach to translation in comparison with other translation methods, as exemplified by selected English and Chichewa renderings of Philemon.

This section begins (3.1) with several examples to illustrate how a literary

---

47) This important exercise may also be carried out *during* the sequential exegetical-literary study instead of waiting till later. For more information regarding the procedure of identifying form-functional matches, see Lynell Zogbo and Ernst Wendland, *Hebrew poetry in the Bible: A guide for understanding and for translating* (New York: United Bible Societies, 2000), ch. 4.

48) cf. Ernst-August Gutt, *Relevance theory: A guide to successful communication in translation* (Dallas: SIL, 1992), 24-25.

(artistic-rhetorical) perspective can help resolve certain text-critical and translational issues and ambiguities that arise in the book of Philemon. This is followed by a summary of a “literary functional equivalence” (*LiFE*) approach to Bible translation—that is, what it is and how it relates to other popular methodologies (3.2). This “*LiFE*-style” technique is then applied and assessed with respect to the central letter “body” of Philemon as this has been rendered by different versions in English and Chichewa, a Bantu language of east-central Africa (3.3).

### 3.1 Shedding some literary light upon several hermeneutical grey areas

Before one can translate an assigned passage of Scripture, one must first know what the text is and what it says. There are a few text-critical questions in Philemon to be answered,<sup>49)</sup> as well as a number of more important difficulties of interpretation that need to be resolved before translating. The following notes summarize the main problem that is presented in a selection of these verses and offer tentative suggestions as to how a literary perspective can in some (not necessarily all) cases contribute evidence to assist the exegete-translator in arriving at a more definitive and defensible solution:

- In a few versions (e.g., KJV), the Byzantine text, and most minuscules, Apphia (v. 2) is qualified by the adjective ἀγαπητῆ (“beloved”), rather than by the noun ἀδελφῆ (“sister”). A literary-based rationale for this modification sounds more convincing in this case than a purely text-critical one, i.e., to conform the text to the preceding ἀγαπητῶ.<sup>50)</sup> A personal aspect of Paul’s argument is to stress Philemon’s quality of “love” (e.g., v. 5, 7) so that he can later use this as the basis for his appeal (v. 9) to forgive Onesimus, who is now a “beloved brother” to them both (v. 16). Thus the strong link with love that Paul seeks to associate with Philemon’s attitude and behavior would be weakened if the term were to be applied also to someone else in this epistle.
- Speaking of “love,” there is a question as to whom this characteristic (action) applies, along with that of “faith,” in verse 5, which reads ambiguously in its

49) For a complete listing and discussion of these textual issues, see Bruce M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed. (Stuttgart: German Bible Society, 1994), 588-590.

50) Bruce M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament*, 588.

literal form: “Hearing of your love and faith, which you have towards the Lord Jesus and to all the saints.” To whom then are Philemon’s love and faith directed? There is considerable ambiguity here, which is best clarified by a literary explanation:<sup>51)</sup> Paul introduces a *chiastic A:B::B’:A’* construction in this passage, perhaps to distinguish it in Philemon’s case from its unambiguous intertextual parallel in Colossians 1:4, thus—love : faith :: Lord Jesus : all saints. In other words, Philemon’s love is exercised with respect to fellow believers, while his faith is directed towards the Lord Jesus.<sup>52)</sup> The operation of literary *intertextuality* in this instance is made more likely due to the correspondence that exists also between the above-mentioned passages, namely, Philemon 4 and Colossians 1:3. Notice also that in fact another chiasmus is formed with these same two key terms in verses 6 and 7 of Philemon, where “faith” and “love” are cited respectively. The former is again connected with “Christ” while the latter is directed towards “the saints.”

- Instead of ἐν ἡμῖν (“in us”) the Textus Receptus with notable textual support reads ἐν ὑμῖν (“in you”) (v. 6). It is difficult to understand how the former is “more expressive” and “more likely to be changed by copyists to ὑμῖν than vice versa”<sup>53)</sup>. More likely is the simple pragmatic-rhetorical fact that Paul would prefer to retain a singular “you” throughout the letter to render his appeal to Philemon in more personal terms. The only exceptions could then be explained structurally—that is, the communal plural “you” being appropriate for the opening epistolary salutation (v. 3) as well as the concluding apostolic benediction (v. 25).
- “The ὁπως construction in v. 6 “is potentially the most difficult construction in the whole epistle to analyze”<sup>54)</sup>. One reason for this (among others) is the genitive construction with which it begins: “the partnership/fellowship of your faith” (ἡ κοινωνία τῆς πίστεως σου). Greenlee lists five different possible interpretations of this phrase<sup>55)</sup>, and there are undoubtedly more. Literary considerations may affect the translation of κοινωνία in particular, since it is a key component of the thematic core of this letter. Paul wants Philemon to

51) For alternative readings, see John Banker, *Semantic structure analysis of Philemon*, 18-19 and J. Harold Greenlee, *An exegetical summary of Titus and Philemon* (Dallas: SIL, 1989), 120-121.

52) Harris lists five reasons why this construction is preferable to other construals. Murray J. Harris, *Colossians & Philemon*, 250.

53) Bruce M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament*, 588.

54) John Banker, *Semantic structure analysis of Philemon*, 19.

55) J. Harold Greenlee, *An exegetical summary of Titus and Philemon*, 122

demonstrate his “partnership” in the gospel ministry by forgiving Onesimus… and more (v. 17, 21). Therefore, the rendering of *κοινωνία* should be made to correspond in verses 6 and 17 to the extent possible in keeping with a natural TL style, e.g., “the *partnership* that is forged by your faith.” This would appear to be preferable than using a synonym, e.g., “sharing” (NIV) or “fellowship” (GNB).

- The preposition “for” (*ὑπὲρ*) that begins v. 7 is omitted in many contemporary English versions, e.g., NIV, GNB, NRSV, REB, NJB. While this may be justified to some extent stylistically, it does create a perceptible disjunction between this verse and the ones that have preceded it in the epistolary unit (paragraph), i.e., v. 4-6. It would be preferable, if possible, to retain this connection in Greek, whether as “a further reason for Paul’s thanksgiving in verse 4” or to indicate “the grounds for Paul’s prayer in verse 6”<sup>56)</sup> “For” is also employed as a discourse marker to express “continuation or connection”<sup>57)</sup>. The chiasmic construction of this paragraph would support the last mentioned motive; thus Paul mentions Philemon’s “love” and “faith” in v. 5 and then goes on to elaborate upon each concept in inverse order—“faith” in v. 6 and “love” in v. 7. How to convey this larger text function of connection and/or continuity would of course be specific to the TL concerned—in English, for example, the emphatic “indeed” might do (analogous to certain usages of the so-called “asseverative *kiy*” [כִּי] in Hebrew literary structure).
- The manuscript evidence supports *πρεσβύτες* “elder/old man” in v. 9, but a number of commentators argue that in Koine Greek this word was often written interchangeably with *πρεσβεύτες* “ambassador”—a sense that they feel better fits the cotext here. The latter is clearly a “power” term that would underscore Paul’s apostolic authority. However, as I have argued above, Paul’s overt rhetorical strategy seems to be based more firmly on an appeal to his “solidarity,” or “partnership” with Philemon in the gospel cause (v. 13, 17). Accordingly, he prefers to “entreat” rather than “command” Philemon for the sake of Onesimus, as he has just stated (v. 8-9). This is not to deny that *πρεσβύτες* may act as an underlying reminder of Paul’s respected position and role in the church (cf. 19), but its translation in v. 9 should first of all reflect his desire to appeal to Philemon’s sense of compassion and concern for the situation that Paul was currently in as a prisoner in Rome.

56) Ibid., 124.

57) John Banker, *Semantic structure analysis of Philemon*, 23.

- The Textus Receptus tradition along with the versions based largely upon it include the verb προσλαβοῦ “receive/welcome” in v. 12 as well as in v. 17. Indeed, the textual difficulties to be found in v. 12 are substantial, for this verb appears in three different positions in many Greek manuscripts but in others not at all<sup>58</sup>). Arguing from text-critical principles, it is hard to understand how such a key command could have been omitted from this passage. Furthermore, as part of Paul’s strategic method in this letter, the tactic of delayed revelation appears to be prominent—for example, postponing the mention of Onesimus until the very end of v. 11, or the reference to Philemon’s debt to Paul until the closing portion of his restrained argument (v. 19b). Therefore, it is in keeping with rhetorical form and appropriate also to the development of Paul’s argument that the thorny request to “receive” Onesimus should be delayed to v. 17 – that is, until he has had a chance to emphasize both his affection for the latter as a dear Christian “brother” (v. 16) and also his high opinion of Onesimus’s “usefulness” as a potential co-worker (v. 13).
- In v. 13 we have a good example of a literary device that I have elsewhere termed “semantic density”<sup>59</sup>). This refers to an important SL word or expression that can be interpreted in two (or more) ways in its textual setting with the likelihood, or at least a strong possibility, that both (all) meanings were actually intended by the original author (hence different from “ambiguity”). In other words, both senses are valid and relevant to the discourse content at that point. Thus at the close of this central verse Paul adds the motivating mention of ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου “in the bonds of the gospel,” which could be understood as a reference to his imprisonment “because of” (cause), “for the sake of” (purpose), or less likely “by” (means) – the gospel message centering in the person and work of Jesus Christ. If such semantic density applies here, as in the case of a genuine ambiguity, there are two translational solutions: Either the most supported or preferred sense can be rendered in the text and the other(s) relegated to a footnote, or the expression can be translated in such a way that both meanings are implied in the TL. In this instance “because of” might work in English (or *chifukwa cha* in the Chichewa language). There are a number of other examples of semantic density in Philemon (as in the NT literature generally, especially in John’s writings), e.g., the key term κοινωνία,

58) John Banker, *Semantic structure analysis of Philemon*, 35.

59) Ernst R. Wendland, “What is truth? Semantic density and the language of the Johannine epistles: with special reference to 2 John,” *Neotestamentica* 24:2 (1990), 301-333.

which requires that its two senses be kept in mind – namely, the dynamic concept of “partnership” as well as the relational notion of “fellowship.”

- The paired εἰ (“if”) condition-of-fact clauses of v. 17-18 (with indicative verbs) play an important part in Paul’s rhetorical tactics at this critical point in his letter. In the first instance, the Apostle seeks to mitigate his imperative command for Philemon to “welcome” Onesimus back as a brother by hypothetically pointing to the reality of their “partnership” in ministry. In a sense, he thus leaves it to Philemon to make this crucial assessment, though he has already stated his positive evaluation (v. 1). However, in many languages the use of “if” would imply that Paul had certain doubts about his colleague’s opinion regarding this matter. In such cases a more overt indication of estimation may be necessary, in English for example, by opening with “since.” The rhetorical situation is rather different in v. 18: Use of the contrastive/continuative initial conjunction δέ (“but”) suggests that Paul had some uncertainty over how Philemon was going to react to the plea to receive Onesimus *as if* he were the Apostle himself. Once again Paul defers judgment to Philemon – that is, with respect to the nature and size of Onesimus’s “debt” or “wrongdoing.” Paul surely had no doubt that Philemon had been wronged (and one’s translation should not suggest this),<sup>60)</sup> but there was some question as to how the latter would react to the revelation of his slave’s changed spiritual status. Thus, in English at least, the hypothetical conjunction “if” is appropriate, even though the formal parallelism with v. 17 is then obscured.
- The rhythmic (artistic) and rhetorical emphasis of v. 19a is missed out in many translations. The use of explicit personal pronouns is particularly striking, for they serve to anticipate and thus also to foreground the final verb, “I, Paul, write with my very own hand, I myself *will repay*”(ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ, ἐγὼ ἀποτίσω). Other languages may well require different stylistic devices to reproduce the overall impact of the original. The GNB makes a

60) There is considerable speculation in the commentaries concerning precisely how Onesimus had “wronged” (ἠδίκησέν) Philemon, or exactly what he “owes” (ὀφείλει) his master (v. 18). Questions also arise in connection with why and how it was that Onesimus came into contact with Paul in prison (v. 10). See the discussion in D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and Philemon*, 302-305; Peter T. O’Brien, *Colossians, Philemon*, Word Biblical Commentary (Waco: Word Books, 1982), 266-267; Robert W. Wall, *Colossians and Philemon*, 183-185. In any case, these basic facts are clear: Onesimus *had* done something very wrong; he had run away from his master, Philemon; he had subsequently become a believer in Christ after coming into contact with the Apostle Paul; Paul now uses this letter to intercede on his behalf to effect a reconciliation upon the return of Onesimus to Colossae.

noteworthy attempt: “Here, I will write this with my own hand: *I, Paul, will pay you back.*”

- The rhetorical particle of affirmation (**ναί**) that leads off the climactic verse 20 presents another challenge to find an idiomatic translational equivalent in the TL. It is apparently ignored by the NIV, and many English versions stick to a relatively literal “yes,” which may work—but could still be improved, e.g., “Well then…” (NJB), “…please…” (CEV), “So…” (GNB). Similarly, if it is assumed (as argued above) that the optative verb **ὄναίμην** is a play on the name for Onesimus (**ὄνησιμον**; cf. v. 10), one would like to duplicate this poetic and rhetorical touch in a translation, if possible, e.g., “…may I receive some benefit, some *usefulness*, from you…” If the implicit desire expressed by Paul in v. 13 is deemed accessible and relevant at this stage of the discourse, one might translate even more boldly: “may I have Profit—that is Onesimus—from you”<sup>61</sup>). Perhaps that is going too far to make Paul’s intention explicit in the text, but it would certainly be legitimate to record this hermeneutical possibility in a footnote.
- Verse 20 also calls the translator’s attention again to the strong *emotional* overtones conveyed by this little epistle—so short in length but deep in feelings. A literal rendering of the Greek “refresh my bowels” (**ἀναπαύσον μου τὰ σπλάγχνα**) would no doubt have quite the opposite effect, so some creative artistry needs to be put into practice in order to achieve an appreciable degree of literary functional equivalence (*LiFE*), e.g., “please, would you cheer me up!” (cf. GNB, CEV). Equally difficult, but worth trying, would be an effort to maintain through reiteration a measure of intratextual resonance with the parallel phrase that occurs at the close of Paul’s “thanksgiving” in v. 7.
- The literary structure of the letter, as proposed earlier (2.2.2), suggests that verses 21-22 should be treated together as a discourse unit (prose paragraph). That decision will affect one’s formatting of the text on the page and the transitional techniques that are used to indicate a break (between 20 and 21) as well as a connection (between 21 and 22). GNB does a good job (in English) to mark the gap, beginning v. 21 with: “I am sure, as I write this, that you will do…” The interpretation of the linkage between v. 21 and 22 is more difficult. The conjunctions **ἅμα δὲ** could be understood in two ways: “at the same time” —that is, when welcoming Onesimus home as a Christian brother, or “one thing more”—that is, a second request, in addition to what I have already asked of

---

61) J. Harold Greenlee, *An exegetical summary of Titus and Philemon*, 20.



you, i.e., concerning Onesimus. Perhaps both notions are involved, another instance of “semantic density.” In any case, it is important that the translation replicate the discourse structure of the original text as it has been determined through literary analysis, namely, to suggest a perceptible continuity coupled with a distinct amplification as one moves from v. 21 to v. 22, e.g., “And one thing more—...” (cf. NRSV). The lack of an adequate lexical connection can have a disruptive effect upon readers; for example, even though it treats these two verses as a conceptual unit, the CEV fails to bind them together adequately: “I am sure you will do all I ask, and even more. Please get a room ready for me...”

Certainly other significant translational issues could have been mentioned, but the preceding examples should be sufficient to demonstrate how literary (artistic-rhetorical) criteria may be utilized, along with other evidence, in order to help establish the central meaning of the biblical text so that it can be re-textualized in the most acceptable, “relevant-equivalent” manner in the target language.

### 3.2 What is a “literary functional–equivalence” (LiFE) translation?

Translation in general is an instance of *complex, contextualized* communication—an intricate process of textual exchange, or verbal *trans-form-ation*, one that involves two basic procedures:

- o the *intercultural* re-conceptualization of a given SL *text*, which is a meaningful and purposeful selection, arrangement, and differentiation of oral or written signs, as it is cognitively transferred from one world-view domain to another;
- o the semantically accurate, formally appropriate, and pragmatically acceptable *interlingual* re-signification of the original text in a specific TL, along with any essential *para-textual* bridge and background material needed to facilitate audience comprehension.

The first procedure requires the cognitive processing and transformation of all the deep-level semantic and pragmatic features of the original text, whereas the second, which follows from the first, deals with the more overt surface-level semantic, structural, and stylistic aspects of a discourse. Mistakes that occur during the initial step of translation, *re-conceptualization*, are generally introduced into, and hence

also distort, the latter stage, *re-composition* in the TL.

Communication by means of translation is complicated due to the fact that at least two languages, cultures, conceptual grids, and semiotic systems are involved.<sup>62)</sup> In many project settings where translators are not able to access the original text, it is necessary to introduce another version in a *third* language-culture and cognitive framework (world-view), one that may be quite foreign in both respects to the SL as well as the TL. Such a “*bridge* translation” is often composed in a major western Language of Wider Communication (*LWC*), such as English, Spanish, French, or Russian. This inevitably presents a team with some serious conceptual and translational problems. However, in the case of a regional *LWC*, like Swahili in East Africa or Chewa further to the south, the situation is not as problematic because these languages belong to the same general linguistic family (Bantu) as many others in the area, and they also reflect many more cultural similarities.

A translation of the *Scriptures* presents further challenges because of the great time-gap that exists between the initial setting of composition and the present-day. As a result, the biblical writers and their compositional or cultural environment can no longer be directly observed or investigated. Furthermore, there are no original documents extant, and thus text-critical questions periodically arise. Therefore, the real test for Bible translators is presented by the initial “re-conceptualization” process. Once they have accomplished that assignment in relation to the Hebrew or Greek text and its circumstantial setting (with the help of critical commentaries, dictionaries, concordances, and other exegetical aids—including electronic tools like *Paratext* and *Logos*), the second step, creating a linguistic “re-presentation” in the TL is not quite so difficult. Nevertheless, determining the relevant textual “appropriateness” (relevance, acceptability, etc.) for a particular target group is still a formidable task that requires of translators the highest level of competence and commitment.

The task of interlingual communication is further complicated by the prestigious nature of the source text that is being rendered in the case of the Holy Scriptures. It is what we might call a “hot text”—a sacred, authoritative, revered, and normative SL document (albeit the edited copy of copies), hence one that will always take precedence in value over its translation. Therefore any TL version must continually

---

62) Thus for a shorter definition, we might say that translation involves *are-conceptualization* and *composition* of the same text in a different linguistic, sociocultural, and situational context.

be comparatively examined, corrected, and improved (where possible) in the light of the original—as well as under the influence of a long tradition of translational predecessors, whether in the TL itself or versions in other languages. Such a comparative assessment also involves several areas of implication that need to be closely monitored. Thus, as has already been noted, a desire to express as much as possible of the “meaning” of the Word of God (certainly the ideal goal, though ultimately unachievable) requires that one pay attention to not only the *content* of the biblical text but also to its presumed *communicative functions* and *emotive impact* in relation to its intended audience and their social (including religious) setting and situational context.<sup>63)</sup>

However, there is even more of a debt to the original to repay: Translators must carefully study the linguistic and literary *forms* of the source document being translated, not only to determine its semantic content and pragmatic intent but also because these forms themselves often convey, display, or represent meaning—namely, semiotic significance of a stylistic, structural, rhetorical, and even *isomorphic* nature. We have already seen many examples of this, including discreet phonological effects such as punning and alliteration, word order variations to indicate topic and focus, repetition that produces thematic cohesion as well as emphasis, constructions serving to mark structural peaks and boundaries within a discourse, rhetorical devices that generate emotion and suspense, and creative formal arrangements which appear to reflect an artistic impulse to beautify the text conceptually, to give it a special aural appeal, and/or to reflect certain logical concepts (e.g., the use of a chiasmus to suggest some sort of semantic reversal).

In short then, every well-shaped literary composition gives abundant evidence of the fact that textual *form has meaning* too and must therefore be given its due in any translation effort.<sup>64)</sup> This is accordingly a primary goal of our literary-oriented

---

63) I must emphasize here the utter impossibility of translation in all of its aspects—*form, content, function* and *effect*. Translation always involves some sort of *distortion*—of addition, subtraction, or modification. It is simply not possible to reproduce the full denotative and connotative significance of the original in any version because a “translation always functions in a totally different socio-historical context” (Lourens de Vries, “Bible translations: Forms and functions,” *The Bible Translator: Technical Papers* 52:3 (2001), 317.) Therefore, a careful selection in terms of what can, and what needs, to be done must be made in the light of the requirements and resources of the contemporary target audience and their circumstances. More will be said below about this important pragmatic translation principle of the “limited good.”

64) Thus the proverb *traddutore—traditore*, roughly put: “the translator is a traitor,” applies also to the form of verbal discourse. The more literary the text, the more “traitorous” a translator becomes!

translational approach, namely, an effort that aims to achieve the *maximal utilization* of the available and appropriate TL forms in one or more significant (perceptible) respects. This might be achieved in terms of sound, sense, syntax, or structure with respect to the closest equivalent genres of vernacular verbal art. The method being proposed here may be attempted and potentially accomplished *to a greater or lesser extent* in every application to a particular biblical text, depending on local community requirements and their resources of production.

There are two specifically *literary* areas of importance and consequence that must be considered during the translation process, as was noted above. An “*artistic*” concern leads one to concentrate upon the *formal*, esthetic and iconic facets of verbal texts, whether oral or written, i.e., what is beautiful, euphonious, memorable, sensually appealing in discourse. Consequently, there is an emphasis upon the *poetic*, *relational (phatic)* and *ritual (liturgical)* functions of communication. A “*rhetorical*” interest, on the other hand, directs one towards the *functional*, dynamic aspect of text transmission, i.e., what is powerful, persuasive, influential, pragmatically effective in discourse. In this case, the emphasis is upon the *expressive*, *affective*, and *imperative* functions of communication.

The formal scope of a literary (or “poetic”)<sup>65</sup> approach thus extends in two directions which converge and overlap in many places. One impulse examines the artistic beauty of the Scriptures with respect to both the original and the translated text. Here one seeks to determine what makes the biblical text *esthetically* attractive—capturing the eyes, ears, and interests of its hypothetical audience—thereby also enhancing the other communicative aims that the author sought to achieve in and through his words. The second literary inclination highlights the potency, or *persuasive* power, of the source and target texts. How did the writers of Scripture use language to capture minds, hearts, and wills—that is, to influence their hearers and readers to understand, feel, accept, and do certain things? Here the analyst

---

Moreover, not only “two principal models” of translation exist—a “formal imitation” of the original text and a version that aims for “semantic equivalence” (Carlo, Buzzetti, “Mini-notes: A ‘new’ resource in translating the Bible?” *The Bible Translator* special issue 55:3 (2004), 408.), but there is at least another possibility to consider: This is a rendering that seeks to achieve an appreciable degree of semantic equivalence, but does so by utilizing *the most excellent available* TL structural and stylistic forms in the process. In this sense then, the creative and skillful translator becomes a verbal “trader” in the interlingual exchange of texts

65) The discipline of *poetic* refers to the study of formal (structural and stylistic) *artistry* in literature—its analysis, interpretation, and comparative evaluation.

attempts to identify the specific stylistic features that enabled people to *experientially* sense the Bible's impact in terms of diverse emotions, passions, attitudes, and moods.<sup>66</sup> Together, the manifest artistry and rhetoricity of the original text serves to enhance its overall credibility, authority, and authenticity, while effecting varying degrees of power and solidarity in relation to a continual succession of audience groups, from ancient to modern.

We recognize that every translation is only a partial (indeed a very pale) reflection of the original text because only selected constituents of the source language document can be adequately, let alone equivalently, represented in the target language. Furthermore, this conceptual transaction must be carried out using the verbal currency of a language whose forms embody and represent a world-view and value system that is very different, often radically so. Therefore, a *choice* must always be made—that is, in the light of the total cognitive and emotive frame of reference presented by the translation setting and in accordance with “situational relevance.” Also applicable here is the “integrity factor,” namely, the desire to keep the inevitable interference, distortion, or *loss*, in crucial areas of significance to a minimum—in loyalty to the original author and his initial communicative intentions.

In view of the complex nature of our task, therefore, it may be worthwhile to expand upon the minimal two-step definition of translation that was presented at the beginning of this section. The following is a more systematic “componentialized” summary that intends to be inclusive of different current approaches, while at the same time bringing the possibility of a specifically literary rendering in the TL to the fore (namely, at component f):<sup>67</sup>

### **Translation refers to the:**

- a) **conceptually mediated re-composition of** [The translator acts as a “mediator,” or verbal “stock broker,” who must fairly represent all his “clients”—the original author and his communicative intentions as well as the needs and desires of the target/consumer audience.]

---

66) From a theological perspective, my view is that this literary motivation and textual implementation was guided in the case of the various authors of Scripture by the essential effectual operation of the Holy Spirit.

67) This chart presents a reworking of material found in Ernst R. Wendland, *Translating the literature of Scripture: A literary-rhetorical approach to Bible translation*, section 2.7.

**b) one contextually “framed” text** [“Context” denotes the complete cognitive-emotive framework that influences and guides the perception, interpretation, and application of a given text.]<sup>68)</sup>

**c) within a different communication setting** [The translator negotiates a re-formulation, that is, a verbal re-signification, of the original text in a new language, mind-set, and socio-cultural environment.]

**d) in the most relevant,** [The aim is to achieve greatest number of beneficial conceptual, emotional, and volitional effects without expending excessive or undue processing effort.]

**e) functionally equivalent manner possible,** [The target text should manifest a sufficient degree of similarity to the original in terms of the meaning variables of semantic content, pragmatic intent, connotative resonance, emotive impact, artistic appeal, and/or rhetorical power, in accord with its literary genre.]

**f) that is, stylistically marked, more or less,** [The degree of stylistic domestication (or foreignization), that is, idiomacity (or unnaturalness), will be more or less strongly realized with respect to the TL.]

**g) in keeping with the designated job commission** [A TL text’s level of accuracy and acceptability is defined with respect to the translation project’s guiding terms of reference, that is, its primary communication goal(s), staff experience and training, available resources, quality-control procedures, community wishes and requirements, administrative and management procedures, desired completion schedule, and so forth.]

**h) agreed upon for the TL project concerned.** [The overall communicative framework of the target social and religious setting is determinative for establishing the project commission, or *Brief*, which needs to be first carefully researched, then agreed-upon by all major sponsors and supporters, and finally, closely monitored, evaluated, and, if necessary, revised on an on-going basis.]

The definition of translation in general or the qualitative assessment of any particular translation is influenced by three principal factors:

---

68) More specifically, in terms of “relevance theory,” *context* refers to the “cognitive environment” of a person—a mental construct, or conceptual-emotive framework, which is composed of inferences based on his/her individual psyche: prior *learning*, both formal and informal; past *experiences*, good as well as bad; the immediate physical and social *environment*; the present *co-textual* setting of the text under consideration; current *assumption* (including those that pertain to the “cognitive environment” of other interlocutors on the scene); all other perceptible communicative *stimuli* (semiotic verbal or non-verbal signs, including the text that s/he happens to be reading, watching, and/or listening to); any non-communicative stimuli, that is, any random *noise* that happens to be manifested in the present setting, perhaps even hindering the current process of communication (cf. Ernst-August Gutt, *Relevance theory: A guide to successful communication in translation* (Dallas: SIL Inc., 1992), 21-24.).

- the underlying theoretical **model** of translation that one adopts (e.g., source-text or target text oriented; SMR-code, “generative” text-linguistic, or “relevance” based);
- the designated **motive**, or purpose (*Skopos*), of the translation in relation to the target audience in one or more preferred settings of use; and —
- the style or **manner** in which the re-composition process is carried out (e.g., relatively literal vs. idiomatic), including one’s view of “Scripture.”

Within the scope of the longer definition of translation above, I have incorporated a prominent “literary” component—a perspective that is informed by the insights of “relevance theory” as well as “*Skopos* theory” and further specified by a contextualized, “frame”-oriented functional approach (cf. Wilt 2002:ch. 2).<sup>69</sup> The aim is to achieve “sufficient similarity” also in terms of artistry as well as rhetoricity within the setting of a contemporary translation project and a clearly-defined set of communicative goals. Relevance theory serves to contextualize a functional equivalence methodology in broad cognitive terms, while *Skopos* theory constrains such an approach more precisely by identifying which functions will be emphasized during the translation process, that is, with respect to desirability and acceptability in relation to a particular audience and setting.<sup>70</sup> The wider objective is to offer a more flexible viewpoint in practice, one that allows for different procedural options within the terms of reference of a specific translation commission (called a project *Brief* in *Skopos* theory).

A literary functional equivalence (*LiFE*) manner of translating stresses the importance of *form*, or style, in text analysis and transfer, that is, with respect to both the SL and also the TL documents. This approach may be further described by means of the following characteristics which, taken together, serve to distinguish its

---

69) Relevance theory” offer a cognitive, inferential perspective on text processing and communication, including translation (see Ernst-August, Gutt, *Relevance theory: A guide to successful communication in translation* *Skopos* theory” is an explicit goal-oriented project-based approach to translation theory and practice pioneered and developed by a German school of translation specialists (see Christiane Nord, *Translating as a purposeful activity: Functionalist approaches explained* (Manchester: St Jerome, 1997); cf. also Lourens de Vries, “Bible translations: Forms and functions.” for an insightful application to issues of Bible translation).

70) “A single translation can never reflect all aspects of the source text. Translations always select certain aspects of the source text and it is the social function, the *skopos*, of the translation that determines the nature of the translational filter” (Lourens de Vries, “Bible translations: Forms and functions,” 308.)

practical methodology as applied to Bible translation:

- A *multi-faceted, discourse-centered, genre-based, holistic* technique of text-processing (cf. 10 steps for analysis, section 2.3).
- A prominent *pragmatic-functional* component that evaluates a given biblical discourse in terms of its assumed interactive *speech* and *text acts* along with its manifest *rhetorical strategies*.
- A concern for investigating complete communication *frames*, that is, the entire process of message transmission, taking into consideration also the extralinguistic *sociocultural setting* of the TL text as well as that of the original document.
- A focus on the *artistic* and *rhetorical* aspects of discourse—its presumed impact, appeal, beauty, and relevance in relation to its intended audience or readership, then and now.
- A special interest also in the *oral-aural* (“*oratorical*”) *dimension* of the source and target texts, as well as its *visual display*, or typographical format, including *legibility*, on the printed page.
- A recognition of the need for a variety of *para-textual supplementary devices* that seek to highlight and explain significant structural or stylistic features to be found in the biblical text and/or reproduced in the translation.
- An ongoing, monitored sensitivity to translation *users* (their wishes, needs, limitations, values, expectations, etc.) and also to *usage* (when, where, and how the version is programmed to be employed).

The fullest type of *LiFE* application is realized in a total *genre-for-genre* transformation on both the MACRO- and also the micro-structural levels of the TL text. This sort of version would tend to demonstrate the widest possible (yet also suitable) use of TL artistic and rhetorical resources in keeping with the genre that has been chosen as a translation model. But this is by no means the only option. There are many potential “*LiFE* forms” depending on the local circumstances, but one procedural principle is paramount, namely, that every translation can be made “*literary*” (“*oratorical*”), at least to a certain minimal degree.<sup>71)</sup> The primary aim is

---

71) An “*oratorical*” version is a literary translation that is meant to be *recited, heard, memorized, and transmitted* orally and has been composed specifically for that purpose. The text is therefore both *translated* and also *tested* aloud as a matter of explicit procedure with special attention being given to its acoustic appeal and sonic aesthetic. The appeal to orality does not necessary mean that oral genres of verbal art provide the best models for Bible translators to imitate. On the contrary, many stylistic devices featured in Chichewa oral narrative, for example, are unsuitable and sound



to produce a translated text that both *reads* easily and *sounds* natural to the ears of a clearly-defined TL audience in specified, relevant respects, as determined by the project commission.

Five fundamental premises or assumptions underlie such a *LiFE* approach as applied to the Scriptures:

- The foundational *base* text, the canon of Scripture, is arguably an excellent, “literary” document, consisting of many different genres and styles of composition.
- The available literary/oratorical *resources* of the TL are not often utilized, even partially, in most Bible translations, whether literal or idiomatic in nature.
- Diverse *degrees*, or strategies, of *LiFE* translational application are possible with respect to both the Bible as a whole and also the particular text to be translated.<sup>72)</sup>
- Depending on the target language involved, different features of linguistic form may be selected for specific “literary enhancement” (*foregrounding, marking*—making more “relevant” or “domesticated”) in a *LiFE* translation.
- A literary (artistic + rhetorical) translation is aesthetically stimulating and intellectually satisfying for competent translators to exercise their *ingenuity* and *creativity* to produce.

The first premise provides the motivating force for the others: *IF* the text of Scripture is somehow “literary” in nature (manifesting certain functionally-significant artistic and rhetorical qualities), *THEN* this dimension of overall “meaning” needs to be taken into account when setting up a project and formulating its goals. The organizers must at least acknowledge the presence of this factor in the biblical documents even if they are unable, for whatever reason, to take it into serious consideration within the translation itself.<sup>73)</sup> It is important to note once

---

unnatural in written discourse, e.g., the amount of exact repetition, use of exclamations, redundant connectives, and the like. For a detailed discussion of some of the outstanding issues involved in this subject, see Lourens de Vries, “Bible translation and primary orality,” *The Bible Translator: Technical Papers* 51:1 (2000), 101-114.

72) In this respect, the *LiFE* method is not really a new translation approach; rather, it is supplemental and may be applied—more or less—to any type of rendition, whether relatively “domesticated” (or “foreignized”) in nature.

73) To ignore the literary dimension of a text is to *diminish* its full meaning. “Approaching the complexities of translation from a literary theoretical angle makes sense when one keeps in mind that literature is regarded as the most complex form of language usage, incorporating much more than semiotic meaning or signification. In poetic language all the aspects and possibilities of language are deliberately exploited to concentrate meaning, to achieve that density of meaning

again the variety of potential applications: Many different areas and degrees of literary engagement and enhancement are possible, depending on the technical organization and practical capabilities of the project, which may range in scale from the production of a full Bible to a brief selection designed for a special religious occasion. I suggest that as a basic minimum, it would be most expedient, and perhaps also the most acceptable solution, to apply a *LiFE* manner of translating consistently to the *phonology*, or sound structure, of the TL text. This would involve features such as: a natural, rhythmic flow of discourse,<sup>74)</sup> a balanced pattern of sequential lineation based on oral utterance units, idiomatic collocations of words and phrases, euphonious alliteration and assonance, pointed paronomasia, and, if common within the TL genre concerned, also a touch of internal or end-rhyme.<sup>75)</sup>

Thus the component of “literariness” (verbal resourcefulness, rhetorical persuasiveness, etc.) may be introduced in a translation through diverse devices and in different measures. The emphasis, as always in the case of the Scriptures, remains focused firmly upon the semantic *content* of the original text, but there is an interest also in conveying its communicative significance, including emotive overtones and connotative associations, *artistically* when translating. This would be accomplished in accordance with the linguistic “genius” and literary inventory of the target language. The latter refers to the various stylistic features which distinguish the discourse of different genres—that is, as currently recognized and evaluated by

---

which Jurij Lotman... saw as the essence of the artistic text when he coined the phrase ‘Schönheit ist Information’ (H. du Plooy, “Listening to the wind in the trees: Meaning, interpretation and literary theory,” J. A. Naude and C. H. J. van der Merwe, eds., *Contemporary translation studies and Bible translation: A South African perspective, Acta Theologica* 2002 Supplementum 2, 266-279.)

74) For a pertinent caveat concerning the assessment of rhythm in literature, see Simon Crisp, “Does a literary translation have to be literal?” S. Crisp & M. Jinbanchian, eds., *Text, theology & translation: Essays in honor of Jan de Waard*, Reading (UK: United Bible Societies, 2004), 49.

75) The bottom line: Any biblical text—large or small, poetry or prose—can (*should?*) be translated in a literary manner to the extent and degree possible, that is, with an ear keenly attuned to the rich phonic potential and the distinctive expressive beauty (the linguistic genius) of *both* the biblical text and the vernacular version. Of course, a more radical application of a “domesticatin,” literary method of translation in the TL may result in certain lack of equivalence with regard to the forms of the original SL text, for example, various types of repetition and larger structural patterns (*inclusio*, *chiasmus*, an *acrostic* arrangement). This loss must be balanced against the increased *psychological effect* (literary *perception*, rhetorical *impact*, aesthetic *appeal*) that an artistic-rhetorical version might generate, for a listening audience in particular. Simon Crisp, “Does a literary translation have to be literal?” provides a helpful overview of some important issues pertaining to the relative *literary potential* of a *literal* Bible translation in English.

artistically-sensitive lay-people as well as by local “experts” in the TL and its literature (orature). There is in effect a *continuum of possibilities* that capable and creative translators may work with, as schematized on the diagram below:

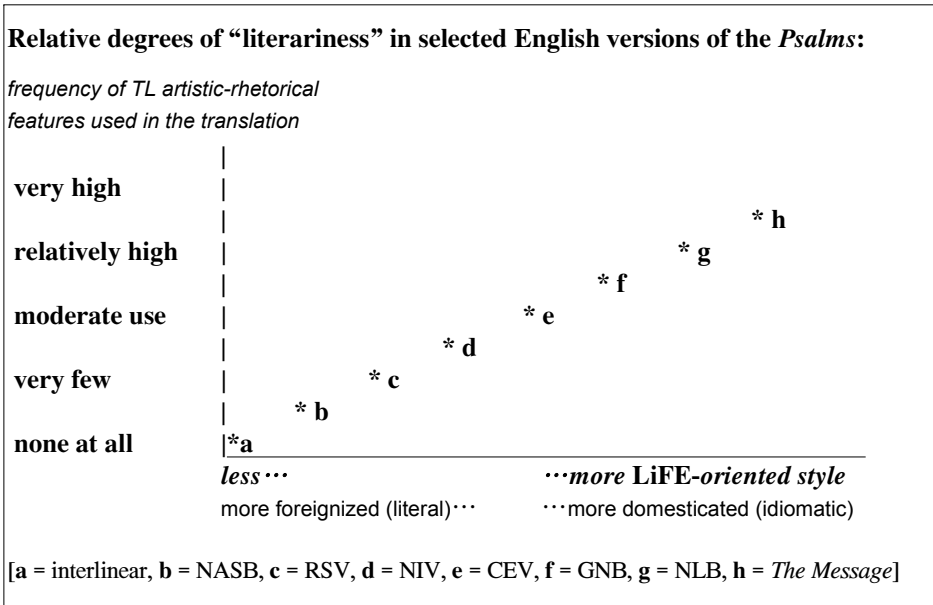
***A proposed translational LiFE-style continuum:***

less <===== “*literariness*” =====> MORE

[Literary features applied (in increasing scope): *phonological* < *morphological* < *lexical* < *syntactic* < *textual* ]

Different *types* (or “styles”) of translation also range along this continuum, that is moving from a “foreignized” formal correspondence version at one end to a fully “domesticated,” functionally equivalent genre transformation at the other. However, the chief requirement or guideline is that every version would display *at least some* perceptible literary embellishment aimed at rendering the text more natural-sounding in the TL.

The chart below gives an approximate idea of how an assortment of popular English versions might comparatively relate to one another with respect to their manifestation of different literary attributes within the biblical text, in this case, the *poetic* discourse of the Hebrew Psalter:



It should be noted that this is a highly impressionistic, unscientific diagram, introduced for the purpose of illustration and discussion only; it is certainly not intended to suggest a *qualitative* scale of excellence or of relative translation *quality*. Such a contrastive visual evaluation may be made then with respect to the various versions that are available in other languages. Every translation has its particular strengths and weaknesses, both exegetically and stylistically, depending on which aspects of the original text the translators (and/or their commissioners) have chosen to either to downplay or to highlight during their work.

The “perfect” translation never has been, nor ever will be, realized in human language. Therefore, the ideal is to have several diverse renderings available in a given sociolinguistic and ecclesiastical setting so that they may be used to complement each other during any kind of Scripture study, instruction, or proclamation, thus enriching the overall communication of the biblical message.<sup>76)</sup>

### 3.3. Applying a LiFE–style method of translation to Philemon in English and Chichewa

How would a literary functional-equivalence rendition read, or better, “sound,” in the Chichewa language?<sup>77)</sup> This may be best demonstrated perhaps through a simple comparative examination of a pair of completely different translation styles. Reproduced below are two different versions of the main “body” of the letter to Philemon (v. 8-22), accompanied in each instance by a relatively literal back-translation. But first a word of explanation:

The first text, called *Buku Lopatulika* (*BL*, ‘Sacred Book’), was published as a complete Bible in 1923. It was prepared as an initial translation of the Bible in the Chichewa language for the general Protestant church-going public. The *BL* was produced primarily by missionaries who did not fully control the linguistic, stylistic, and rhetorical resources of the vernacular. This project was undoubtedly founded

---

76) “[O]ne type of translation is not enough for the various things people want to do with the Bible” (Lourens de Vries, “Bible translations: Forms and functions,” 312. ) Of course, this presupposes that they are sufficiently educated as to the various options available and how to apply them in their lives (see further below).

77) Chichewa is the major *LWC* of east-central Africa, being used by an estimated fifteen million first and second language speakers in the region. It is the principal language of Malawi and an official language of Zambia and Mozambique.

upon the theological premise that the only “accurate, faithful, and reliable” translation of the Word of God is a more or less literal reproduction of the original text, in this case Hebrew and/or a concordant English version like the KJV. Such a rationale may be ideologically defensible, but in practical terms it all too often turns out to be a disaster, for the *BL* sample shown below in its published, half-column and justified format is nearly unintelligible, even when read by educated respondents within its full verbal context. However, this translation remains very popular today among Protestants (Catholics have their own literal “missionary version”)—so much so that it inspires among much of its constituency the “KJV effect,” a reverential feeling that virtually equates the vernacular text to Scripture itself, hence not to be changed.

The second sample is derived from the contemporary “popular language” version of 1998 called *Buku Loyera* (*BL*, ‘Holy Book’). The ideology of this Bible translation version was, in contrast to the first, much more ecumenical in its outlook and designed to reach people (Catholics as well as Protestants) who had difficulty in really understanding *Chibaibulo*, “Bible-language,” the ritualized ecclesiastical dialect that had developed under the influence of expatriate clergy in churches and schools. The *BY* was composed and edited completely by mother-tongue speakers, inspired and guided by Nida’s principle of “dynamic equivalence,” though this criterion was adapted and contextualized in various ways<sup>78</sup>).

For the purpose of this comparative study, the *BY* has been revised by rendering and formatting the text in a more literary (“oratorical” elocutionary) style in Chichewa.<sup>79</sup> Accordingly, this experimental version has a much more specific target audience in mind—namely, young people who desire a more vigorous verbal rendering of the Scriptures to use both as a comparative Bible study tool and also as the basis for popular musical and dramatic presentations of the Scriptures. This

---

78) Cf. Ernst R. Wendland, *Buku Loyera: An introduction to the new Chichewa Bible translation*, Kachere Monograph 6 (Blantyre: CLAIM, 1998), 67-113.

79) The main vernacular model which I followed in this compositional exercise is that exhibited by popular Chichewa revival preachers whose spontaneous (un-written) sermons are broadcast on local radio (for an example, see Ernst R. Wendland, *Preaching that grabs the heart: A rhetorical-stylistic study of the Chichewa revival sermons of Shadrack Wame*, Kachere Monograph 11 (Blantyre: CLAIM, 2000)). Certain modifications had to be made of course to adapt this dynamic oral sermonic style to a written rendition of a selected Scripture text. In short, the vigorously colloquial verbal technique of these orators had to be considerably toned down in order to render the letter to Philemon in an situationally acceptable manner, e.g., no dramatic ideophones or exclamations were used in the translation.

novel stylistic rendition was motivated by the aim of communicating the Word in a fresh, thought-provoking manner—having both aesthetic appeal and rhetorical impact. It thus aims to serve a youthful constituency which appreciates a text that speaks more energetically and pointedly in the context of their particular life-related questions and concerns about contemporary moral as well as spiritual issues.

**BL**

8 Momwemo, ndingakhale ndiri nako kulimbika mtima kwakukuru m’Kristu kukulamulira cimene ciye nera, 9 koma makamaka ndimadanda ulira mwa cikondi, pokhala wotere, Paulo nkhalamba, ndipo tsopano wandendenso wa Kristu Yesu; 10 ndikudandaulira chifukwa ca mwana wanga, amene ndambala m’ndende, Onesimo, 11 amene kale sanakupindulira, koma tsopano wtipindulira bwino iwe ndi ine; 12 amene ndi yemweyo ndikubwezera iwe, ndiye mtima weni weni wa ine. 13 Ameneyo ndikadafuna ine ku msunga akhale nane, kuti m’ malo mwako akadanditumikira ine m’ndende za Uthenga Wabwino; 14 koma wopanda kudziwa mtima wako sindinafuna kucita kanthu; kuti ubwino wako usakhale monga mokakamiza, komatu mwaufulu. 15 Paukuti kapena anasiyanitsidwa ndi iwe kathawi cifukwa ca ici, ndi kuti udzakhala naye nthawi zonse; 16 osatinso monga kapolo, koma woposa kapolo, mbale wokonedwa, makamaka ndi ine, koma koposa nanga ndi iwe, m’thupi, ndiponso mwa Ambuye. 17 Ngati tsono undiyesa wonyanjana nawe, umlandire iye monga ine mwini. 18 Koma ngati anakulakwira

**Back-translation**

8 Accordingly, even though I have great courage [‘a large strong-in-heart’] in Christ to command you what is proper, 9 but especially I make an appeal in love, being like this, Paul an old man, and now also a prisoner of Christ Jesus; 10 I am appealing to you because of my child, whom I begat in prison, Onesimus, 11 who formerly did not profit to you, but now he has profited us well you and me; 12 who is the very one I am returning to you, he is the very heart of me. 13 That very one I would have wanted to keep him to remain with me, so that in place of you he would serve me in prison things of the Good News; 14 but without knowing your heart I did not want to do anything; so that your goodness might not be like being forced, not freely. 15 For perhaps he was separated from you for a short time for this reason, that you might be with him for all time; 16 not again like a slave, but more than a slave, a beloved brother, especially with me, but more still with you, in body, and also in the Lord. 17 If now you consider me in agreement with you, receive him like me myself. 18 But if he wronged you

kanthu, kapena wakongola kanthu, undiwerengere ine kameneko; 19 ine Paulo ndicilemba ndi dzanja langa, ndidzacicbwezera ine; kuti ndisane nene nawe kuti iwe ndiwe mangawanga. 20 Inde, mbale, ndikondwere nawe mwa Ambuye: utsitsimutse mtima wanga mwa Kristu. 21 Pokhulupirira kumvera kwako ndikulembera iwe, podziwa kuti udzaci-tanso koposa cimene ndinena. 22 Koma undikonzerenso pogona; pakuti ndiyembekeza kuti mwa mapemphero anu ndidzapatsidwa kwa inu.

#### BY

<sup>8</sup> Tsono, ndithudi, m'dzina la Khristu n'kotheke kuti ndingalimbe mtima kukulamula zimene uyenera kuchita.

<sup>9</sup> Komabe chifukwa cha chikondi makamaka ndingochita kukupempha, ine Paulo apo amene ndili nkhalamba, amenenso ndili m'ndende tsopano chifukwa cha dzina la Khristu Yesulo.

<sup>10</sup> Choncho ndikukugwira mwendotu m'malo mwa mwana wanga mwa Khristu, amene ndidamubala m'ndende momwemu. *Iyeyu ndi Onesimo!*

<sup>11</sup> Kale iwe unalibe naye ntchito konse, koma tsopano angatigwirire nchito tonsefe, indedi, iweyo pamodzi ndi ine ndemwe.

<sup>12</sup> Ndikumtumizanso kwanu tsopano, koma inetu pakutero ndikumva ngati ndikutaya mtima wanga womwedi!

<sup>13</sup> Kunena zoona, ndikadakonda kuti iyeyo akhalebe ndi ine kundende kuno, kuti azinditumikira m'malo mwako pofalitsa Uthenga Wabwino waufulu.

<sup>14</sup> Sindifuna kuchita kanthu osakufunsa,

anything, perhaps he has borrowed something, reckon that little thing to me; 19 I Paul I write it with my hand, I myself will return it; lest I mention to you that you yourself are my debtor. 20 Yes, brother, I am pleased with you in the Lord: refresh my heart in Christ. 21 Trusting in your obedience I am writing you, knowing that you will also do more than what I say. 22 But you should also prepare for me a place to sleep; for I expect that in keeping with your prayers I will be given to You.

#### Back-translation

<sup>8</sup> So then, to be sure, in the name of Christ it is possible that I could take courage ['to be strong in heart'] to command you what you ought to do.

<sup>9</sup> But for the sake of love rather I am merely going to request of you, I Paul who am now an old man, I who am also in prison at the moment because of that name of Christ Jesus.

<sup>10</sup> Thus I make this fervent appeal ['grabbing leg'] in the place of my child in Christ, whom I begat in this very prison here. *This one is Onesimus!*

<sup>11</sup> Formerly he was of no use [work] to you, but now he can work [be of use] for both of us, yes indeed, you along with me myself.

<sup>12</sup> I am sending him to your place now, but in doing this I feel like I am throwing away my very heart!

<sup>13</sup> Telling the truth, I would have liked that that he remain with me in prison here, so that he must serve me in the place of you by broadcasting the Good News of freedom.

<sup>14</sup> I do not want to do anything without asking you,

kuwopa kuti ungandikomere mtima  
mokakamizidwa, osati mwafulutu.

<sup>15</sup> Kapena adangokusiya kanthaŵi,  
kuti udzakhale naye nthawi zonse,  
<sup>16</sup> osatinso ngati kapolo tsopano, ayi,  
koma ngati mbale weniweni wapamtima.  
Ine ndimamkonda mwanayu kwambiri,  
koma nawe uyenera kumkonda koposa,  
popeza kuti iye ndi munthu mnzako  
ndiponso makamaka mnzako mkhristu.

<sup>17</sup> Choncho ngati umati ndine bwenzi,  
umlandire iyeyu ndi manja awiri, basi,  
momwe ukadandilandidira ineyo.

<sup>18</sup> Ngati m'kalikonse adakulakwirapo,  
kapena ali ndi ngongole kwa iwe,  
mlanduwu ukhale wanga ndithu!

<sup>19</sup> Inde, mau amene ali m'munsimu  
ndikulemba ndi dzanja langalanga kuti,  
“Ine Paulo, n'zoonadi ndidzalipiradi!”  
Nkosasowekera kukukumbutsa kuti  
paja iweyo ngongole yako kwa ine  
ndi moyo wako womwe wachikhristuwu!

<sup>20</sup> Tsono, mbale wanga, inenso  
undithandizeko  
chifukwa ifetu tili pamodzi mwa Ambuye.  
Chonde, undisangalatseko mtima mwa  
Khristu!

<sup>21</sup> Ine ndikukulemba zimenezi  
popeza ndatsimikiza mtima kuti  
udzachitadi zonse ndakupemphazi.  
Kupambanapo, ndikudziwanso kuti  
udzapanga zopitirira zopemphazi.

<sup>22</sup> Tsono kanthu kenanso ndi aka:  
Undikonzere malo kunyumba kwanu  
chifukwa ine ndimakhulupirira kuti  
Mulungu adzamvera mapemphero  
a nonsenu—adzandibwezera kwa inu!

fearing that you might favor me ['in heart']  
by being forced, not in real freedom.

<sup>15</sup> Perhaps he just left you for a short time,  
so that you would be with him for all time,  
<sup>16</sup> not any more as a slave now, not at all,  
but as a real brother of the heart.

I love this child very much,  
but you ought to love him even more,  
seeing that he is your fellow human being  
and what is more your fellow Christian.

<sup>17</sup> So if you say that I am [your] friend,  
welcome him with both hands, finish,  
just as if you were welcoming me.

<sup>18</sup> If in any respect he has wronged you,  
or if he has a debt with you,  
let this very offense be mine indeed!

<sup>19</sup> Yes, the words that are right below here  
I am writing with my very own hand, saying  
“I, Paul, in truth I will surely repay!”  
I must not fail to remind you that  
as you know your debt with me  
is your very Christian life!

<sup>20</sup> So then, my brother, would you help me out too  
because we two are together in the Lord.  
Please, make my heart happy in  
Christ!

<sup>21</sup> I am writing you these things  
since I have a confident heart that  
you will really do all that I've asked you.  
More than that, I also know that  
you will perform even more than these requests.

<sup>22</sup> Now here's another small matter:  
Prepare me a place at your house  
because I trust that  
God will heed the prayers  
of you all—he will restore me to you!

Even a reading of the English gloss reveals quite a few differences between these



two translations in terms of manifest style and content. Some of the more important variations of literary significance in Chichewa are listed below for reference:

- The *BY* text has been composed and formatted in terms of a sequence of rhythmically measured utterance units so that the reader (lector) can move easily down the page and comprehend the discourse.<sup>80</sup> This in turn makes it possible for a more natural, nuanced public articulation of the text to be made. The difficulties of the *BL* text in terms of legibility are clear to see, in particular, the awkward word breaks caused by excessive hyphenation and the often inappropriate line endings, that is, breaking off in the midst of a meaningful construction.
- In addition to the rhythmic lineation, the *BY* text evinces a number of other euphonious phonological features which are absent in the *BL* rendition, such as: occasional end rhyme (e.g., /-i / in v. 21); alliteration (e.g., Nk<sup>o</sup>sa<sup>o</sup>w<sup>e</sup>k<sup>e</sup>ra k<sup>u</sup>k<sup>u</sup>k<sup>u</sup>m<sup>b</sup>utsa k<sup>u</sup>ti in v. 19); assonance (e.g., chif<sup>u</sup>k<sup>w</sup>a ine ndimakh<sup>u</sup>l<sup>u</sup>pirira k<sup>u</sup>ti in v. 22); and the referential pun on “useful” in v. 11 (modified to a play on the noun “work” *nchito*, which is more prominent and natural-sounding than the corresponding “profitable” - *pindulira* of *BL*.)
- There are many functionally emphatic word order placements and pronominal-demonstrative combinations in *BY* which serve to highlight key terms and points in Paul’s argument, e.g., *Tsono, ndithudi, m’dzina la Khristu* “So then, to be sure, in the name of Christ (8); *Iyeyu ndi Onesimo!* “This one is Onesimus!” (10; note also the dramatic brevity of this revelatory line); *indedi, iweyo pamodzi ndi ine ndemwe* “yes indeed, you along with me myself” (11); *mlanduwu ukhale wanga ndithu* “let this very offense be mine indeed” (18; the first word of this example also illustrates the following feature); *a nonsenu—adzandibwezera kwa inu!* “of you all—he will restore me to you!” (22b; an overlap from the preceding line, analogous to *enjambement* in poetry, is coupled with *asyndeton*, the lack of a connecting conjunction, to create paragraph *end stress*, with an emphasis upon the pronoun “you”—plural).
- Several redundant or elaborative textual expansions are employed in *BY* either to generate a balanced line structure or to underscore a crucial concept found in the original, e.g., *koma inetu pakutero ndikumva ngati* “but in doing this I feel like...” (12); *pofalitsa Uthenga Wabwino waufulu* “by broadcasting the Good

---

80) In an actual published version a larger type size and a greater amount of interlineal space would be used in order to increase this text’s legibility.

News of freedom” (v. 13, the wording here also produces a chiasmic sound pattern that foregrounds the main ideas); *Ine ndimamkonda mwanayu kwambiri* “I love this child very much” (16a); *ndiponso makamaka mnzako mkhristu* “and what is more your fellow Christian” (16b); *Inde, mau amene ali m’munsimu* “Yes, the words that are right below here” (19a); *ndi moyo wako womwe wachikhristuwu* “[he] is your very Christian life” (19b).

- A number of idioms and figures of speech embellish the *BY* text, thus rendering it more forceful in tone and attractive in wording, e.g., *ndikukugwira mwendotu* “I am really grabbing your leg” (as when a self-effacing suppliant kneels and holds on to the leg of the person whom s/he is appealing to, v. 10); *umlandire iyeyu ndi manja awiri basi* “welcome him with both hands finish” (i.e., as when receiving a gift from someone, v. 17; the final word being an intensifying particle); the underlying emotion of this entire passage is brought out in *BY* in a cohesive manner by means of a sequence of figurative expressions based on the reiterated image of “heart” (*mtima* - v. 8, 12, 14, 16, 20, 21).

The point of the preceding comparative exercise is not to lead to an evaluative judgment; that can be done easily enough by anyone reading the two sample texts, even in translation. The *BL* translation is obviously more difficult to read and understand; the *BY* literary version on the other hand expresses the original text in a verbally creative, idiomatic manner—as if Paul had originally composed his persuasive appeal in Chichewa. This does not make the latter translation necessarily any “better” than the former. It all depends on *who* is its target audience and what *purpose* (*Skopos*) the version is primarily intended to achieve within the particular frame of reference specified by the project commission (*Brief*).

In many situations, as suggested above, it would be most advantageous to make use of *both* versions: The *BL* is able to give Bible students, for example, a rough picture of the literal forms of the biblical text as actually written, while the modified *BY* can provide them with an easier access to the meaning of Paul’s words, plus some idea of the literary power and appeal with which he expressed his argument. One possibility for combining both of these benefits would be a well-annotated *BY* version that includes within its corpus of expository and other footnotes those that list the formal correspondents from the *BL* in cases where there are significantly different textual renderings.<sup>81)</sup> Thus, a *LiFE* method of translating is not proposed in

---

81) Buzzetti proposes that such “mini-footnotes” would make available “also to average readers (who

an effort to produce a (“the”) single, all-purpose version, nor is it restricted to one recommended textual outcome in the TL. In fact, many grades of implementation are possible, depending on a wide variety of circumstances, not the least of these being the personal skill and competence of the translators.<sup>82)</sup>

Finally, it may be noted that even a relatively literal rendering can be polished up linguistically with a literary oriented touch-up, that is, to impart a more natural sound in the vernacular. A modification with regard to format is desirable in any case, and from there the word order, basic sentence structure, and a few other minor changes may be introduced to produce a less alien (“foreignized”) verbal progression in the TL. A slight revision of verses 10-11 in the *BL* version is reproduced below to illustrate several of the possibilities in this regard:

10 Ndikudandaulira chifukwa ca mwana wanga,	10 I am appealing to you because of my child,
amene ndambala m’ndende, ndiye Onesimo.	whom I begat in prison, he is
11 Kale iyeyu sanakupindulira konse,	11 Formerly this one did not profit to you at all,
koma tsopano akutipindulira tonsefe, iwe ndi	but now he is profiting the both of us, you and
ine.	me.

What a difference even a little *LiFE* makes!

---

cannot handle more than one version at a time) the possibility of easily comparing different Bible translations [*namely, the main alternative versions that readers have access to*] in all the most relevant passages. ... No matter what type the translation belongs to, its defects can be systematically compensated for” (Carlo Buzzetti, “Mini-notes: A ‘new’ resource in translating the Bible?” 409; my comments in italics). It is doubtful that notes of this type could fully accomplish the last-mentioned objective, but this comparative procedure can certainly enrich the quality of one’s Bible study. At a recent meeting of the Chichewa study Bible editorial committee (November 2004, a dual-text version was proposed for trial production—that is, a Scripture publication featuring the BL version on the left-hand column, the BY on the right in parallel to the former, with all the corresponding expository and contextual notes and other paratextual features (maps, cross-references, etc.) placed on the facing page.

82) A *new* translation does not turn out *better* if translators are unequal to the task set before them. The most recent version in Chichewa, for example, is the *Chipangano Chatsopano mu Chichewa chalero* (CC, *The New Testament in today’s Chichewa* (Nairobi, Africa: International Bible Society, 2002)). The CC is a relatively literal transformation of the English *New International Version*, and this *modus operandi* puts a great deal of stress on the vernacular text as far as the resultant meaning is concerned. For example, Phm. 12 reads in the NIV: “I am sending him—who is my very heart—back to you”; cf. CC: *Ine ndikumubwezera kwa iwe - amene ndi mtima wanga weniweni*, which says, literally: “I am returning him to you - who are my real heart.” And how about this for an epistolary close (v. 25): CC: *Chisomo cha Ambuye Yesu Khristu chikhale ndi mzimu wako* “May the good fortune of the Lord Jesus Christ be with your [sg.] [ancestral] spirit!

#### 4. Some pertinent implications of a literary approach

In this concluding section I will briefly discuss several implications that stem from a literary-based methodology, first, when applied to the translation of certain non-conventional modes of Scripture text presentation (4.1) and, second, when considered in relation to a number of practical issues and concerns that may arise during committee planning and project development sessions (4.2). My general aim is to encourage the establishment of a comprehensive, cross-media translation strategy that seeks to apply—liberally, but also judiciously—an artistic-rhetorical method as part of its normal working procedures from beginning to end of the overall intertextual-exchange program.

##### 4.1 LiFE in non-conventional translations of Scripture

The term “non-conventional” (or “non-traditional”) refers to Scripture products that feature a non-print medium of transmission or assume a different published format. By their very nature, such representations of the biblical text call for a more dynamic manner of expressing the discourse, especially where character dialogue is concerned or direct speech, as in a psalm or prophetic oracle. One obvious place for a more vivid, even colloquial *LiFE* rendition would be Bible comics or more their more extensive upgrade, “graphic novels,” a sample page of which is shown below:

##### Samson & Delilah

Thus in the various white “bubbles” of speech it would be fitting to employ a verbally vigorous, but succinct style of speaking to accompany the striking



visual illustrations. Perhaps several social varieties (sociolects) would be needed to properly portray the different backgrounds of the speakers concerned—that is, when viewed from the cultural and sociolinguistic setting of the TL constituency. In many speech communities, for example, Samson would be expected to talk quite differently from Delilah as a reflection of their disparate ethnic and social (including religious) origins.

An idiomatic *LiFE*-style of translation would also be appropriate for use in any sort of *oral-aural* presentation of the biblical text such as an audio-cassette (CD) or video production. Due to the sensory nature of the medium, a more vigorous application of “functional equivalence” is desirable in the first place with regard to the literary properties of the passage concerned, including its specific genre-related attributes. But the text’s auditory features also need to be taken into consideration as they apply to the participants and circumstances at hand—for example, tempo, timbre, tone color, pitch, and rhythm in relation to the specific characters being depicted in a narrative, or the authorial voice that proclaims the words of a psalmist, prophet, or indeed Yahweh himself. In the case of Samson, for instance, the vocal sound would need to evoke the acoustic impression of some extra-large, strong man—perhaps one who is not too bright intellectually—while Delilah’s speaking part is played by young woman with an enticing, coquettish voice, a typical caricature within the language concerned. These roles must be carefully researched in advance and then cast accordingly since a mismatch can connotatively color the text in a negative way. In the Chichewa version of “The Jesus Film,” for example, the character of Christ speaks in a voice that is pitched much too high and weak; this inapt auditory quality detracts noticeably from the force of the Lord’s words during his various dialogues.

Some non-conventional productions may offer translators the opportunity to experiment with certain genre-for-genre *LiFE* translations, whereby a recognized TL equivalent is utilized to formally represent the biblical text. This could work out especially well in the case of distinctive poetic texts such as the Proverbs, Psalms, and Lamentations where close vernacular correspondents are sought in the area of sapiential, panegyric, and funerary styles respectively. The local models might have to be adapted in certain stylistic respects to render them more suitable for public Scripture performance, but this process should not prove to be too difficult provided that expert verbal artists are available as translators or consultants and an adequate

amount of time is set aside to do research and to field-test experimental editions among designated target constituencies. Selected portions of Proverbs, for example, could be composed either in the form of a didactic vernacular song or with an engaging musical background to create a literary piece that deals with various AIDS-related issues. A different song genre might function to accompany a dynamic poetic rendering of the text of 1 Corinthians 13 aimed at youthful audience. Similarly, the book of Ruth could no doubt be readily transposed into an indigenous narrative style that would lend itself to a public dramatic performance.

Of course, in the case of each of these more innovative productions, the aim is not novelty or artistry or rhetoric for the sake of itself. Rather, the point is to forge a natural integration of form (structure, style), content, and function in the service of re-presenting the Scriptures more effectively for particular needs and special consumer groups. The artistic and rhetorical resources of the target language and literature are thus exploited as a means of rendering certain portions of God's Word in ways that are both meaningful and relevant to the pressing social and spiritual life-experiences that listeners find themselves confronting on a daily basis. The goal is not merely to attract people to the translation, but to encourage them through a more vibrant style to take their Bible study to a deeper level of understanding and subsequent personal application.

#### 4.2 Project production—administration, management, and quality—control

How a translation committee decides to verbally embody a particular text of Scripture in another language should be determined first of all on the basis of its intrinsic content as selectively highlighted and reinforced by various artistic and rhetorical techniques as they would have been perceived in the original Ancient Near Eastern (ANE) context of communication. Today of course we can never be too sure about the conclusions that we reach with respect to a remote biblical setting, but a careful, comprehensive study of the text in the light of available scholarship on the various issues that arise can lead contemporary analysts in the direction of some supportable hermeneutical hypotheses.

A thorough literary as well as linguistic examination of the original text provides a solid foundation in turn for the task of translation. For example, a given book's overall organization of stylistic features, discourse structures, rhetorical devices, and

speech functions constitutes the basic interpretive “model” with which any textual recreation in the target language must continually be compared and evaluated in terms of possible semantic losses, gains, and distortions. The actual shape of this translation, e.g., how literally or idiomatically it is to be worded in the target language (TL), will also be governed by the project commission (*Brief*) that has been mutually agreed upon in advance—that is, in keeping with its primary communication goals (*Skopos*) as well as the combined abilities of the translators and support staff.

But how can this fundamental guiding prospectus (constitution, terms of reference, etc.) for a translation project be determined? To be sure, such a blueprint for organization and action cannot be drawn up in a vacuum, that is, in isolation from the grass-roots constituency that a version is intended to serve. This brings up a matter that has already been touched upon in the preceding discussion, namely, the need for some intensive pre-project “market research” followed by an on-going program of testing, evaluation, and, where necessary, a revision of the production process. This is in accordance with the new “frames of reference” approach to translation planning and management that the United Bible Societies have recently implemented in partnership with participating churches and other supporting agencies.<sup>83)</sup> Thus a project is initiated by a comprehensive investigation of the various issues and influences that may concern the new or revised version that the Christian constituency wants to prepare either for the group as a whole or for a specific target audience among them. The *situational variables* that need to be considered are many and varied, for example:

- *Historical*, e.g., the presence of a long-established and revered but unnatural older version
- *Sociocultural*, e.g., pressure from a dominant language-culture in the region or nation
- *Ecclesiastical*, e.g., the degree of ecumenical cooperation among the area churches
- *Political*, e.g., official government support, or the lack of it, for literature in the TL

---

83) This translation action plan is well described and illustrated in Timothy L. Wilt, “A new framework for Bible translation”; Timothy L. Wilt, ed., *Bible translation: Frames of reference*, ch.2 and Appendix F.

- *Institutional*, e.g., desire and ability of the national Bible Society to assist the project
- *Educational*; e.g., the level of youth and adult functional literacy in the vernacular
- *Linguistic*, e.g., presence of several major dialects and/or sociolects of the language
- *Transmissional*, e.g., choice of the appropriate medium and format for the new version

The listing above highlights the importance of long-range planning and solid management strategies. Above all, the project must be a cooperative enterprise, building from the ground up to assess the outstanding needs and available resources of the entire community. These variables will then be set forth in detail within the official agreement and production document (the *Brief*), which specifies translation principles, policies, priorities, procedures, and personnel. This is done on the basis of mutual negotiation with reference to the prioritized list of communicative goals (the *Skopos*) that the project has set for itself, one that is audience-oriented, situation-sensitive, and locally contextualized.

Nowadays the final, “transmissional” factor is becoming of increasing importance as we seek new and better ways to reach previously unreached or unreceptive audiences. For certain groups (e.g., inner-city youth, “burned out” Christians, non-literates), the typical Bible model, characterized by page after page of small print, is in fact a closed book; they simply will, or can not make the effort to read it. In such situations, alternative media (e.g., audio, video, radio, electronic, “comic”) and also different translation techniques need to be tried out. This might well provide the occasion for a more *LiFE*-like rendering, one that is accompanied perhaps by a more lively musical style and/or more graphic visual effects. One must always take care lest the medium detract from or drown out the message, but some added verbal vim, vigor, and vitality may be just the invitation that people need to give the text at least an initial hearing.

It is clear that there are a number of *critical pre-requisites* for success in any endeavor that aims to produce a literary translation. These would include:

- highly competent *personnel* (SL exegetes as well as TL verbal artists, including poets!)



- enough *time* to do the job (including pre- + post-production research operations)
- adequate overall program *finances* (including staff salaries and working facilities)
- a qualified and committed administrative committee (as ecumenically representative as possible)
- translator *training/apprenticeship* opportunities (before the work starts and periodically thereafter)
- skilled *consultants* (translational, vernacular, media-related associate advisers)
- broad-based church/community *support* (from the widest possible constituency)
- a well-formulated and implemented action and management plan (e.g., one that is based upon a cogent text quality priority rating system, such as: *fidelity* > *clarity* > *idiomaticity* > *proximity*)
- sufficient ongoing *testing* procedures (for translation assessment and subsequent revision)
- a clearly-defined literary *need/desire/objective* for the project as perceived by the TL constituency
- supplementary audience *education* with regard to the principles of Scripture exegesis, hermeneutics, translation, and contextural engagement (to be continued also *after* a translation has been published)
- a pro-active public relations and resource support program (to keep the target community continually involved as the self-motivated “owners” of their project)

The preceding summary may be complemented by a corresponding list of several potentially serious “*limiting factors*” that can hinder or even prevent the undertaking and implementation of a specifically literary translation. Seven of these come to mind, and there are undoubtedly more (these incorporate a number of the concerns that have already been noted):

- *Historical*: pre-existing translations of influence, whether in the TL or a related language that any new translation must somehow correspond to or pattern after, especially in the area of crucial biblical vocabulary.
- *Ecclesiastical*: some major local church opposition to what may be negatively perceived as a “paraphrase” of the Bible, that is, not a “true translation.”
- *Temporal*: continual pressure to complete a project within a specified time frame, one that allows little or no opportunity or provision for research, testing, revision, and target-group education (e.g., with regard to the nature and purpose

of a new rendition).

- *Administrative*: lukewarm support on the part of sponsoring churches or the management committee for any sort of stylistically fresh or idiomatic translation in the vernacular no matter how great the demand.
- *Financial*: an inadequate budget allocation to do the work properly in all of its aspects and phases, including poor staff salaries and substandard office facilities.
- *Qualitative*: translators and support staff (possibly including the translation consultant!) who are ill-prepared to produce a literary rendition (with no poet or rhetor among them).
- *Quantitative*: not a large enough current or potential audience or readership for a non-standard, locally-tailored version of this stylistically more vibrant nature.

In short, a literary (artistic-rhetorical) version is not easy either to plan or to produce. Furthermore, it requires the *very best* in terms of time, talent, and treasure that a language community is prepared to give in order to ensure at least an adequate measure of success.

Finally, we must not forget what is perhaps the principal benefit of a literary approach to our study and translation of the Scriptures—conceptual *illumination*. This method, used in conjunction with other accepted exegetical procedures, helps one to better analyze and hence also understand the biblical text on many different levels. From that standpoint one is more prepared to carry out any kind of subsequent communication, beginning with a personal application to oneself for instruction, edification, and life-application. Structure and style, artistry and rhetoric, are important, to be sure, but they are by no means the *sine qua non* of the discourse—the essential message as intended by the original inspired author.

In this respect then we must point out once more the urgent contemporary relevance of this little epistle of Paul to Philemon. We recall the main thematic concepts of this letter: *affection, indebtedness, partner-ship, service* (cf. section 2.2.4). These summarize the interpersonal ideal that could well serve Christ's contemporary Church through the common recognition that we are bound to one another by these same four factors. To be sure, the Lord himself first had to model them all for us in perfection.<sup>84)</sup> Thus, whenever and wherever in the world these

---

84) "Luther traced in [the letter to Philemon] a theological paradigm: Paul identified himself with Onesimus to advocate his cause, just as Christ takes our part to reconcile us to God" (John M. G.

qualities or activities are applied in mutual concern for fellow members of the Body, there is great hope for the future, no matter what the prevailing social, political, economic, and related circumstances happen to be. Paul's appeal to Philemon on behalf of Onesimus is indeed a dynamic, creative application of the gospel to the personal life of God's people:

The way Paul handle[d] that situation continues to model how God's people should respond whenever social arrangements keep Christians from living out the truth that believers of all social [and cultural] backgrounds are equal in Christ. ... The difficult prospect we face...is to set aside our social differences and the values undergirding society's various hierarchies to build *koinonia*—congregations of redeemed persons who have been given a new capacity to value and to love one another equally. Within Christ's church, [the Father] is an equal-opportunity God!<sup>85)</sup>

But we are left, here at the end, with one lingering enigma from this minor epistle: How did Philemon actually respond to Paul's evangelically based, artistically phrased, and rhetorically toned request? It is probable, at least arguable, that the very presence of this letter in the canon of Scripture would suggest a positive outcome to its fervent expression of what must have been a serious personal crisis and test of faith within the congregational life of the early communion of saints. Indeed, the potent, provocative, proactive message of Philemon continues to confront and challenge the Church of Jesus Christ today with a multitude of "Onesimuses" on every hand.<sup>86)</sup>

#### \* Keyword

literary functional-equivalence, artistic-retorical approach, literary method, Philemon, literary techniques.

---

Barclay, *Colossians and Philemon*, 120.)

85) Robert W. Wall, *Colossians and Philemon*, 189; my additions are in brackets.

86) "What might it mean to take our fellow Churchfolks as our dear brothers and sisters in Christ... including junkies, those with brains burnt out by Alzheimer's, those on death row, [*those condemned with AIDS*], those who despise us, those who cheat, and those we have cheated? What might it mean to be goaded to find what we owe to these dearest brothers and sisters? ... Once we figure that out, we will know that the *Postcard to Philemon* was a divinely benevolent letter-bomb" (James T. Burtchaell, *Philemon's problem: A theology of grace*, 334; my addition in brackets)

\* References

- Aune, David E., *The New Testament in its Literary Environment*, Philadelphia: Westminster, 1987.
- Aune, David. E., *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, Louisville; London: Westminster; John Knox Press, 2003.
- Bailey, James L and Lyle D. van der Broek, *Literary Forms in the New Testament: A handbook*, Louisville: Westminster; John Knox, 1992.
- Banker, John, *Semantic Structure Analysis of Philemon*, Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1990.
- Barclay, John M. G., *Colossians and Philemon*, New Testament Guides, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Beckson, Karl and Ganz, Arthur, *Literary Terms: A Dictionary*, New York: Farrar, Straus, & Giroux, 1960.
- Bruce, F. F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- Burtchaell, James T., *Philemon's problem: A Theology of Grace*, Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1998.
- Buzzetti, Carlo, "Mini-notes: A 'new' resource in translating the Bible?" *The Bible Translator* special issue 55:3 (2004), 408-418.
- Crisp, Simon, "Does a literary translation have to be literal?" S. Crisp & M. Jinbachian, eds., *Text, Theology & Translation: Essays in Honor of Jan de Waard*, Reading, UK: United Bible Societies, 2004, 43-51.
- Greenlee, J. Harold, *An Exegetical Summary of Titus and Philemon*, Dallas: SIL, Inc., 1989.
- Dunn, D. G., *The Epistles to the Colossians and Philemon*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Gutt, Ernst-August, *Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in translation*, Dallas: SIL Inc., 1992.
- Harris, Murray J., *Colossians & Philemon*, Exegetical Guide to the Greek New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Hawthorne, Gerald F. and Martin, Ralph P., eds., *Dictionary of Paul and his letters*, Downers Grove: Intervarsity Press, 1993.
- Keener, Craig S., *The IVP Bible background commentary: New Testament*, Downers Grove: InterVarsity, 1993.

- Mack, Burton L., *Rhetoric and the New Testament*, Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Martin, Clarice J., "The rhetorical function of commercial language in Paul's letter to Philemon (verse 18)," Duane F. Watson, ed., *Persuasive artistry: Studies in New Testament rhetoric in honor of George A. Kennedy*, Sheffield: JSOT Press, 1991, 321-337.
- Melick Jr., Richard R., *Philippians, Colossians, Philemon*, The New American Commentary, Nashville: Broadman, 1991.
- Metzger, Bruce M., *A textual commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed., Stuttgart: German Bible Society, 1994.
- Nord, Christiane, *Translating as a purposeful activity: Functionalist approaches explained*, Manchester: St Jerome, 1992.
- O'Brien, Peter T., *Colossians, Philemon*, Word Biblical Commentary, Waco: Word Books, 1992.
- Petersen, Norman R., *Rediscovering Paul: Philemon and the sociology of Paul's narrative world*, Philadelphia: Fortress, 1985.
- Du Plooy, H., "Listening to the wind in the trees: Meaning, interpretation and literary theory," J. A. Naude and C. H. J. van der Merwe, eds., *Contemporary translation studies and Bible translation: A South African perspective, Acta Theologica* 2002 Supplementum 2 (2002), 266-279.
- Sandy, D. Brent and Giese, Ronald L. Jr., *Cracking Old Testament codes: A guide to interpreting the literary genres of the Old Testament*, Nashville: Broadman & Holman, 1995.
- Stowers, Stanley K., *Letter-writing in Greco-Roman antiquity*, Philadelphia: Westminster, 1986.
- de Vries, Lourens, "Bible translation and primary orality," *The Bible Translator Technical Papers* 5:1 (2000), 101-114.
- de Vries, Lourens, "Bible translations: Forms and functions," *The Bible Translator Technical Papers* 52:3 (2000), 306-319.
- Wall, Robert W., *Colossians and Philemon*, The IVP New Testament Commentary Series, Downers Grove: Intervarsity Press, 1993.
- Watson, Duane F., "The integration of epistolary and rhetorical analysis of Philippians," S. E. Porter and T. H. Olbricht, eds., *The rhetorical analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, 398-426.
- Wendland, Ernst R., "What is truth? Semantic density and the language of the Johannine epistles: with special reference to 2 John," *Neotestamentica* 24:2

(1990), 301-333.

- Wendland, Ernst R., *Buku Loyera: An introduction to the new Chichewa Bible translation*, Kachere Monograph 6, Blantyre: CLAIM, 1998.
- Wendland, Ernst R., *Preaching that grabs the heart: A rhetorical-stylistic study of the Chichewa revival sermons of Shadrack Wame*, Kachere Monograph 11, Blantyre: CLAIM, 2000.
- Wendland, Ernst R., *Analyzing the Psalms: With exercises for Bible students and translators*, 2nd ed., Dallas: SIL International, 2002.
- Wendland, Ernst R., *Translating the literature of Scripture: A literary-rhetorical approach to Bible translation*, Dallas: SIL International, 2004.
- Wilt, Timothy L., "A new framework for Bible translation," J. A. Naude and C. H. J. van der Merwe, eds., *Contemporary translation studies and Bible translation: A South African perspective Acta Theologica* 2002 Supplementum 2 (2002) 140-163.
- Wilt, Timothy L., ed., *Bible translation: Frames of reference*, Manchester: St Jerome, 2003.
- Zogbo, Lynell, and Wendland, Ernst, *Hebrew poetry in the Bible: A guide for understanding and for translating*, New York: United Bible Societies, 2000.

<Abstract>

**성서 본문 분석과 번역에 대한 문학적(예술적-수사학적) 접근법**  
**- 바울의 빌레몬서를 중심으로 -**

에른스트 벤트란트

(세계성서공회연합회 아프리카 지역 번역 컨설턴트)

본 연구의 목적은 서로 다른 문화와 언어간의 의사소통 작업을 다루는 번역이론의 하나로써 “문학적”(예술적-수사학적) 방법이 무엇이며 그 적용의 효능이 어떠한지를 구체적으로 소개하는 데 있다. 이 방법은 성서를 분석하고 해석하고 번역하고 전달하는 과정과 함께 그려진다. 먼저는, 성서 본문을 분석하는 문학적 방법에 대한 일반적인 서론적 개관으로 사사기 4-5장의 예시와 분석과 함께 이루어진다. 그리고 구체적으로 빌레몬서를 다루면서 그리스어 본문을 서신 구성과 본문 구조의 견지에서 문학적 접근법으로 분석하고 나서, 바울이 그의 영적이고 화용적인 목적을 이루기 위해 이 서신을 썼다는 분명한 수사학적 전략을 밝혀낸다. 또한 영어와 아프리카의 치체와어(Chichewa) 역본들의 예를 들면서 현대의 독자들을 위해 이 서신을 번역할 때 발생하는 몇 가지 문제를 다룬다. 결론적으로 성서 번역의 효과적인 프로그램을 세우기 위해 유용한 선택으로 오늘날의 이질적인 언어와 문화에서 하나님의 말씀을 소통하기 위한 중요한 원리들을 제시하고 있다.

(장동수)

## 성서본문 분석과 번역에 대한 문학적(예술적-수사학적) 접근법 -바울의 빌레몬서를 중심으로-

에른스트 벤트란트\*

장동수 역\*\*

### 일반적 목적:

본 연구의 목적은, 빌레몬서를 주된 예시자료로 활용하여, 성서를 분석하고 해석하고 번역하고 전달하는 서로 다른 문화와 언어 사이의 의사소통 작업을 다루는 “문학적”(예술적-수사학적) 방법이라고 명기한 것이 무엇인가를 부분적으로 소개하고자 함에 있다.

### 특정한 목표들-다음 사항들을 더 잘 이해하도록 함:

- “문학(literature)”이란 무엇이며, 왜 성서도 본질적으로는 그 특성상 “예술적”이라고 볼 수 있는지, 다시 말해서 성서가 시적(poetic), 즉 형식-집중적(form-focused) 의사소통 기능을 뛰어나게 적용하고 있음을 보여주고 있는지를 이해하도록 함.
- “수사학(rhetoric)”이란 무엇을 말하며, 왜 성서의 많은 본문들도 본질적으로는 성격상 “수사학적(rhetorical)”인지, 다시 말해서, 성서가 의사소통의 표현(expressive)과 명령(imperative) 기능을 활용함으로써 인식 가능한 설득 효과와 감정에 대한 호소를 보여주고 있는지를 이해하도록 함.
- 성서문학의 다양성을 일련의 특정한 예술적(스타일과 구조적) 그리고 수사학적 담화분석과정을 활용함으로써 어떻게 더 효과적으로 연구할 수 있는지를 이해하도록 함.

\* 세계성서공회연합회 아프리카 지역 번역 컨설턴트

\*\* 침례교신학대학교 교수, 신약학



- 빌레몬서의 주요한 문체적 특질과 의사소통 전략들을 조사하는 과정에서 문학-지향적(literary-oriented) 방법론을 어떻게 적용할 수 있는 지를 이해하도록 함.
- “번역(translation)”이란 무엇이며, 제안된 개념정의가 어떻게 실제로 문맥에 민감한 본문교환 프로그램의 기초를 형성하는가를 이해하도록 함. 이 프로그램은 분명한 과제에 대한 동의와 위임에 의하여 동기가 부여되고 관리된다(적요서, *Brief*).
- 문학적 기능적-동등성(Literary functional-equivalence=LiFE) 접근법이 성서, 즉 빌레몬서 번역에 어떻게 사용될 수 있는 지를 의사소통중심의 “준거틀”(frame of reference)(고려되고 있는 특정한 목표청중, 사회적 배경, 실제적인 상황, 그리고 종교적 환경)의 관점에서 이해하도록 함.
- 어떻게 이 LiFE(문학적 기능적-동등성) 방법론이 더 나아가서 오늘날 상이한 전달 양식과 매체를 통하여 성서를 재연하는 여타의 방법과 수단에 영향을 미칠 수 있는지를 이해하도록 함.

“문학적” 성서 번역자들을 위한 훌륭한 좌우명 하나:

רְחַשׁ לְבַיָּא דְּבִרָא טוֹב אִתְּרָא אֲנִי מַעֲשֵׂי לְמַלְכָּא לְשׁוֹנֵי עֵמָא סוֹפֵר מְהֵרָא	내 마음이 좋은 말로 왕을 위하여 지은 것을 말하리니 내 혀는 글솜씨가 뛰어난 서기관들의 붓끝과 같도다
---	--

[시편 45:1; 히브리어로는 2절-영어번역은 수정된 GNB(Good News Bible); 이 구절에서 탁월한 작문 양식(manner)뿐만 아니라 시적인 의사소통 매개 수단 (medium), 이 둘을 다 강조하고 있는 것을 주목하라.]

1. 사사기 4-5장으로부터 예시한, 성서본문을 분석하는 문학적 방법에 대한 일반적인 서론적 개관

필자는 “문학”에 대한 기본적인 정의를 제시하면서 시작하여 왜 성서의 많은 구절들을 “문학적”이라고, 즉 본질상 예술적일 뿐만 아니라 수사학적이라고 생각하여도 되는지를 지적하고자 한다. 이러한 문체적 특질은 본문분석에 있어서 그에 적합한 이중 형식-기능적 방법론을 필요로 한다(1.1). 그래서 필자는 사사

기 4.5장에서 발췌한 “짜을 이론” 단락의 선택적 특징들을 사용하여 히브리 성서에 등장하는 산문문학과 시문학간의 차이점을 예시하였다(1.2).

### 1.1. 정의: “문학”이란 무엇인가?

우리가 대중적으로 사용하고 있는 미국영어사전은 **문학(literature)**을 “영원한 가치, 형식의 탁월성, (그리고) 위대한 정서적 감동을 지니고 있다고 여겨지는 모든 글들”이라고 정의한다(*Webster’s New World Collegiate Dictionary*). 여기 언급된 세 가지 특질은 서로 긴밀하게 연결되어있다: 그래서 문학적 “**형식(form)**”의 “탁월성”(아름다움, 매력, 정교함, 독창성 등)은 독자나 청자들 내부에서 소중한 “**정서적 감동**”을 창조하거나 자극하며, 동시에 기록된 글에게 다소 영구적으로 지속되는 인지 가능한 예술적 “가치”를 부여한다. 그러나 가치 기준은 또한 보통은 본문의 내용과 연관이 있다. 대부분의 문학적 산물들은 많은 사람들에게 상당히 중요시되는 주제(즉, 영감을 주고, 풍성하게 하며, 영향력이 있고, 삶과 연관이 있는)를 다루는 경향이 있다. 비록 어떤 작품들에 대한 감상은 특정 화제(예를 들면, 과학 소설)나 글쓰기 유형(예를 들면, “탐정” 소설)에 관심이 있게 되는 사회의 어떤 부분에는 더 제한되어있지만 그러하다.

우리는 앞에 제시한 문학에 대한 개념이 꽤 상대적이며 문맥상으로 조건화 되어있다는 것을 알 수 있다. 예를 들면, 누가 “형식의 탁월성”을 지니고 있다고 결정하는 사람(들)이 되어야 하고, 어떻게 혹은 무엇을 근거로 그러한 결정이 이루어져야 하는가? 이와 비슷하게, 정확히 무엇이 “위대한 정서적 감동”으로 혹은 “영구적인 가치”로 여겨져야 하는가? 대부분의 경우, 이러한 질문들에 대한 대답은 개인적인 선호도 혹은 “취향”의 문제이다. 그러나 만약 충분한 수의 사람들이 어떤 특정한 본문에 대한 자신들의 호의적인 평가에 동의한다면, 비록 논쟁의 여지는 아직 남아있을 지라도, 그것이 성격상 “문학적”이라고 분류되는 것이 몇몇 객관적 근거로(예를 들면, 통계적인 근거) 정당화될 수 있다.

위에 제시된 정의와 관련된 또 다른 문제가 있는데, 이것은 **평가(evaluation)**의 문제와 그와 연관된 **품질(quality)**에 대한 상대적 등급에 더 관계가 있다. 달리 말한다면, 모든 공적인 글이 “문학”으로 분류될 수 없다는 말이다. 전형적인 뉴스를 예로 들 수 있다. 대부분의 전문가들은 일간 신문에 등장하는 대다수의 글들을 본질상 “문학적”이라고 여기지는 않을 것이다. 그들은 왜 혹은 무슨 근거로 이러한 결론에 도달하는가? 아마도 위에 열거한 한 가지 혹은 그 이상의 기준이 적용될 것이다: 감명을 주는 문체, 중요한 내용, 분별 가능한 정서적 감동, 그리고 화용론적 가치. 그러면 평가 과정을 한데 묶어 주는 한 가지 길은 이 **모든 요**

소들이 감지할 수 있을 정도로 문제의 작품에 적용될 필요가 있다고 자극하는 것이다.

그러므로 그러한 평가 작업을 수행할 때, 질적인 수준들, 예를 들면 우등, 뛰어난, 평균 이상, 평범한, 수준 이하, 열등 등에 대한 평가도 허락함이 합당할 것이다. 그러면 이와 연관하여 우리가 “문학”에 대하여 내린 애초의 정의도 필자의 관점을 포함하도록 수정될 필요가 있다: “영원한 가치, 형식의 탁월성, (그리고) 위대한 정서적 감동을 지니고 있다고 여겨지도록 의도된 모든 글들.” 많은 작가들이 노력하지만, 사실상 공격적인 인증을 얻는데 실패한다. 더 의미심장한 것은 열등한 작품들이 일반적으로 전문 문학 비평가나 분석가들을 감동시키는 데 실패한다. 이들은 형식, 내용, 그리고 혹은 인정된 문학적 범주나 유형의 기능, “장르” 등과 연관된 구체적인 사실을 들어서 자신의 의견을 지지할 수 있는 이들이다(아래의 2.2.1을 보라).

성서의 경우, 어떤 이는 그 주된 내용과 기능에 관하여는 많은 논쟁을 예상하지 않은 것이다. 많은 비-그리스도인들뿐만 아니라 신자들의 견해는-학자, 목회자, 그리고 평신도들도 마찬가지로-성서는 대체적으로 “영원한 가치”를 보여주고 있고, 또한 “위대한 정서적 감동”을 이끌어 낸다는 것이다. 그러나 그 본문의 형식에 대하여는 어떠한가: 우리는 친구약의 다양한 문서의 구조와 문체에서 얼마나 많은 예술적 “탁월성”을 발견하는가? 적어도 번역본에서 그것들이 나타나는가? 여기에는 어느 정도의 무지, 불확실성, 그리고 의구심이 있다. 종종 이것은 사람들이 의식하지 못하거나 많은 사안들이 관련되었다는 것을 인식하지 못하기 때문이다. 그들은 보통 성서를 “문학”이라고 생각하지 않는다. 왜냐하면 그들은 성서의 다양한 형식의 본문들을 자세히 조사해 보지 않았고, 물론 성서의 원어인 히브리어나 그리스어에 대해서도 연구해 보지 않았기 때문이다.

그래서 본 논문에서는 특별한 관심을 가지고 바울의 빌레몬서에 대한 분석과 번역에 집중할 것이다. 그러므로 우리의 관심은 성서 담화의 형식적 차원들, 즉 다양한 동사 사용기술과 유형화된 배열에 집중할 것이다. 이러한 것들은, 다는 아니지만, 대부분의 성서의 책들-큰 책(예를 들면, 이사야서, 로마서) 뿐만 아니라 작은 책(예를 들면, 오바다서, 빌레몬서)의 의미론적 내용과 의사소통 목적을 상당한 정도로 기호화한다.

## 1.2. 예: 야엘의 대담한 행동에 대한 세 종류의 진술

아마도 예술적(*artistic*) 문학과 다른, 즉 비-예술적 타입(장르)의 글 간의 차이는 다음의 예 하나로 가장 잘 보여질 수 있다: 아래에 예시된 A, B, C의 세 종류의

글을 주의 깊게 읽고 나면, 사람들은 보통 어떤 본문이 다른 본문보다 더 분명하게 “문학적”이며 또한 어떤 면에서 그렇다는 것을 결정할 수 있게 된다. 더 경험이 있는 독자들은, 여기 예시된 세 종류의 글들이 나타내 보여주는 상이한 스타일에 근거하여, 자신들의 선호도와 견해에 대한 몇 가지 이유를 제시할 수도 있을 것이다:

**A**

그러나 시스라가 걸어서 도망하여  
 겐 사람 헤벨의 아내  
 야엘의 장막에 이르렀으니  
 이는 하술 왕 야빈과  
 겐 사람 헤벨의 집 사이에는  
 화평이 있음이라

그러자 야엘이 나가 시스라를 영접하며 그에게 말하되  
 “나의 주여 들어오소서 내게로 들어오시고 두려워하지 마소서”  
 하매 그가 그 장막에 들어가니  
 야엘이 이불로 그를 덮으니라  
 그러자 시스라가 그녀에게 말하되 “청하노니 내게  
 물을 조금 마시게 하라 내가 목이 마르다” 하매

그녀가 우유 부대를 열어 그에게 마시게 하고 그를 덮으니  
 그가 또 이르되  
 “장막 문에 섰다가  
 만일 사람이 와서 네게 묻기를  
 ‘여기 어떤 사람이 있느냐?’ 하거든 너는 없다 하라” 하였다.

그러나 그가 깊이 잠드니  
 헤벨의 아내 야엘이 장막 말뚝을 가지고  
 손에 방망이를 들고  
 그에게로 가만히 가서  
 말뚝을 그의 관자놀이에 박으매  
 말뚝이 꿰뚫고 땅에 박히니  
 그가 기절하여 죽으니라

**B**

겐 사람 헤벨의 아내 야엘은 다른 여인들보다 복을 받을 것이니 장막에 있는 여

인들보다 더욱 복을 받을 것이라다 시스라가 물을 구하매 우유를 주되 곧 영긴 우유를 귀한 그릇에 담아 주었고 손으로 장막 말뚝을 잡으며 오른손에 일꾼들의 방망이를 들고 시스라를 쳐서 그의 머리를 뚫되 곧 그의 관자놀이를 꿰뚫었도다 그가 그의 발 앞에 꾸부러지며 엎드러지고 쓰러졌고 그의 발 앞에 꾸부러져 엎드려져서 그 꾸부러진 곳에 엎드려져 죽었도다

### C

메로스를 향한 저주와는(역자 주. 23절) 날카롭게 대조되게 야엘을 위해서는 축복이 예비되었다. 그 여인은 중립에 서있기를 거절하였다... . 그녀는 처음에 시스라를 그의 고상한 지위에 걸맞게 대우했다. 그러나 한때는 장대했던 이 지도자는 갑자기 무너졌다. 이 여장부는 노련한 궁사와 견줄 수 있다. 왜냐하면 “뚫다”는 동사와 “꿰뚫었도다”는 동사는 민 24:8과 욕 20:24에서 화살을 묘사할 때 사용되었기 때문이다... . 시스라는 늘 이스라엘을 대적하는 강대하고 파괴적인 세력이었다. 그러나 이제 파괴하던 자 바로 그가 파괴된 것이다(비교. 사 33:1).

우선 우리는 앞에 제시된 글들의 대체적인 주제는 개략적으로 동일하다는 것을 알 수 있다. 그러나 문체가 상이한 것 외에 이 세 본문은 각각의 의사소통 목적의 측면에서도 서로 다르다는 것이 분명하다. 본문 A는 직접화법을 여럿 포함하고 있어서 성격상 아주 극적이다. 이 글은 이야기 같아서, 어찌면 인쇄된 페이지를 보고 있는 것 같지가 않다. 본문 B는 A와 개략적으로 같은 이야기를 하고 있는 것처럼 보이나, 좀더 다채롭고 덜 정돈된 것 같고, 더욱이 반복구절을 많이 짜 넣은 것 같다. 마지막으로, 본문 C는 A와 B 둘 다와는 아주 상이한 것으로 보인다. C는 좀더 “객관적”이며, 공통으로 가지고 있는 기본 이야기를 더 한다기보다는 그것에 대한 분석적 논평으로 이루어져 있으며, 다른 두 글만큼 덜 직접적이다.<sup>1)</sup>

그러면 우리는 이러한 글들을 어떻게 분류해야하며 무엇이 되든지 어떤 차이점이 그렇게 할 수 있도록 하는 것인가? 분명한 것은, 우리가 읽고 있는 담화의 유형에 대한 우리의 판단은 그것에 대한 우리의 이해와 적용에 지대하게 영향을 미친다. 예를 들면, 대부분의 공예배 상황에서는 A와 B 대신에 C를 선택할 수는 없다. 왜냐하면 C는 주석으로서 의식적으로나 개념적으로 성서본문 자체에서는 제거되어있기 때문이다. 다른 한 편으로, A와 B가 내용에서 서로 더 많이 비슷할지라도, 이 두 글은 분명히 외견상의 의사소통 목적에서는 상당히 다르다. 그러므로 이 두 문장은 각각이 선호하는 실제 상황의 측면에서는 호환이 불가능하다.

1) 본문 C는 K. L. Baker and J. Kohlenberger III, eds., *Zondervan NIV Bible Commentary*, vol. 1, *Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 339에서 발췌하였다.

예를 들면, 본문 A는 성서 역사 시간에는 꼭 필요한 부분이며, 반면에 B는 대중적인 종교 노래나 합창의 기본재료로 쉽게 사용될 수 있을 것이다.

본문 A와 B의 현저한 차이는, 히브리어 본문의 실제형태를 더 문자적으로 반영하는 번역판을 통해서 좀 더 현저하게 드러날 수 있다.<sup>2)</sup> 이것은 또한 각각의 인쇄 형식을 변화시킴으로서 좀더 가시화할 수 있다. 예를 들면, 본문 A의 각 줄을 채워서 표준 문단 단위 틀에 맞춘다든지, “드보라의 노래”(삿 5:1, 7)인 본문 B를 줄 배열을 다시 하여 아래처럼 시의 형태로 읽을 수 있다.

야엘은 다른 여인들보다 복을 받을 것이니  
 겐 사람 헤벨의 아내  
 장막에 있는 여인들보다 더욱 복을 받을 것이로다

시스라가 물을 구하매 우유를 주되  
 곧 영긴 우유를 귀한 그릇에 담아 주었고  
 손으로 장막 말뚝을 잡으며  
 오른손에 일꾼들의 방망이를 들고  
     시스라를 쳐서  
     그의 머리를 꿰되  
 곧 그의 관자놀이를 꿰뚫었도다  
         그가 그의 발 앞에 꾸부러지며  
         **엎드러지고**  
         **쓰러졌고**  
         그의 발 앞에 **꾸부러져**  
         **엎드러져서**  
         그 **꾸부러진** 곳에  
         **엎드러져**  
         **죽었도다**

본문 B를 원어인 히브리어로 읽을 수 있는 이들을 위하여 맛소라 본문을 줄을 바꿔서 아래와 같이 배열하여 볼 수 있는데, 이 히브리어 본문의 시적인 성격과 특성이 아주 극명하게 두드러진다:

24 תְּבַרַךְ מְנַשִּׁים יְעֵל

אִשֶּׁת הַבֵּר הַקֵּינִי

2) A와 B는 각각 Revised Standard Version(RSV)의 사사기 4:17-21과 5:24-27을 인용한 것이다. (번역자는 한글 개역성경을 활용하였다).

מְנַשִּׁים בְּאֵהָל תְּבַרְךָ:  
 25 מַיִם שָׁאֵל חֶלֶב נִתְּנָה  
 בְּסֶפֶל אֲדִירִים הַקְרִיבָה חֲמָאָה:  
 26 יָדָה לִיתֵד תְּשַׁלְּחָנָה  
 וַיְמִינָה לְהִלְמוֹת עַמְלִים  
 וְהִלְמָה סִסְרָא מִחֻקָּה רֵאשׁוּ  
 וּמִחֻצָּה וְחִלְפָה בְּקִתּוֹ:  
 27 בֵּין בְּנֵי־הָאֵלֹהִים כָּרַע נָפֵל שָׁכַב  
 בֵּין בְּנֵי־הָאֵלֹהִים כָּרַע נָפֵל  
 בְּאֶשֶׁר כָּרַע־שָׁם נָפֵל שְׂדוּד:

이 시적 서사(poetic narrative)의 중요한 부분에 나타나는 몇 가지 두드러진 문체적 특징을 아래에 간단히 기술하였다.

- 새로운 시적인 문단(“절”)인, 24-27절은 본문의 여걸인 “야엘”(יעל)에 대하여 선언하는 “복”(תְּבַרְךָ)으로 시작하여 강조되고 있다.
- 중심 인물, “야엘”은, 어휘의 교차대구법(chiasm)으로 그녀의 이름을 넣고 신분을 밝힘으로써, 더 각광을 받는다: “복”-“여인 중에서”(מְנַשִּׁים) // “여인 중에서”-“복”(24절)
- 이 문단은 전형적인 히브리 시의 반복되는 행의 병행 배열(parallel arrangement)을 보여주고 있는데, 각 행은, 절정에 이른 27절을 제외하고, 셋이나 네 단어들로 단위를 이룬다. 맛소라 본문의 행들은 처음에 더 길게 보인다. 그러나 앞에 제시한 영어 번역본(RSV)의 배열에서 보듯이, 각 행들은 수사학적으로 매우 짧고, 반복되는 어구, 그리고 예견된 행동을 효과 있게 극적으로 표현하는 동사-중심(예를 들면, [27절에 세 번 나오는] “그가 쓰러졌다”, נָפֵל)의 표현들로 나눌 수 있다.
- 본 문단의 어법에는 인지 가능한 응축법(condensation)(산문인 본문 A와 비교하여)이 존재한다; 위에서 주지한 대로, 특히 27절의 행동의 절정(peak) 부를 구성하는 짧은 절들이 연속해서 나오는 곳에서 유난히 그러하다.
- 극적 분위기 고조를 표현하는 다양한 요소들에 주의를 끌기 위하여 소위 “시적 단어 짝들”이 많이 나온다. 예를 들면, 26 절의 첫 두 행에 나오는 “[그녀의] 손”(יָדָה)과 “[그녀의] 오른 손”(וַיְמִינָה) 등이다.
- 26절의 충격적인 표현에서 특별한 효과를 내기 위하여 음운론적 전경이 사용되었다 - 즉, 두 행에서 유운(類韻)(assonance)(“아” 소리)과 각운(end rhyme)을 사용하였다; 또한 이 절에서 마찰 후음, 특히 (ה)와 (ח)음이 연속적

으로 나오는 **두운법(alliterative)**도 나오고 있음을 주목할 가치가 있다. 그 두 행에는 또 다른 도식적 단어 짝인 “그의 머리”(שׂוֹרֵר)와 “그의 성전”(מִקְדָּשׁוֹ)이 있다는 것을 특징적으로 말할 수 있다.

- 극적 긴장감을 나타내는 운율은, 주된 악한이며 희생자인 “시스라”(סִיסְרָא)의 이름이 야엘이 그의 머리를 가격하는 대상으로 등장하는 26하반절에 가서야(비교. 20하반절) 밝혀지게 한, 이야기의 구조 속에 내장시켰다.
- **단어 배치법(word placement)**이 어느 정도의 동사적 효과를 유발시키는데 활용되었다. 이것은 절의 맨 마지막 단어에서 분명하게 나타난다-이 단어는 시스라가 “앞드러진” 결과를 요약해준다: 이스라엘의 원수가 무너져 “죽었다.” 여기서 “죽었다”는 표현은 문자적으로 ‘철저하게 파괴되고, 몰락하고, 멸망하였다’(מָוָה)는 의미이다.
- 또한 우리는 26절 전반부에 나오는 **단어 유희(play on words)**를 감지할 수 있다: 야엘은 “방망이(מַלְמָה)”로 시스라의 머리에 “방망이질을 한다(מַלְמֵה)”. 여기서 우리는 극적 수수께끼(enigam)와 아이러니(irony) 기법을 동시에 만나게 된다. 왜냐하면 동일한 동사가 22절에서 죽일 자를 향하여 가는 군사들을 태우고 달려가는 군마들의 “땅을 울리는” 말굽소리를 묘사하는데 사용되었기 때문이다. 그러나 이 말들이 누구의 말들인가? 처음 보기에는 이 노래가 시스라의 방대한 군대의 군마를 언급하는 것처럼 보인다(비교. 20하절). 그러나 26절에서 발견되는 반복되는 병행어를 포함한 다른 곳에서는 꽤 상이한 해석이 대두된다. 아마도 그것은 실제로 “하늘의 별들”로 표현된 우주적 종마(種馬)들을 언급하였을 것이다(20절)-즉, 야웨께서(혹은 “주의 사자”, מַלְאָכֵי יְהוָה, 23절) 이스라엘 편에서 그 날에 그들에게 승리를 안겨주기 위하여 전쟁터에 보내신 천군들이다.
- 상당한 **변형들(variations)**로 구성된 어휘 **반복(repetition)**기법은 절(27절)의 마지막 단이 두드러지게 하는 역할을 한다(마지막이자 세 번째 예인, “거기서 ... 죽었다!”에서 그러하다). 이 강력한 서사시의 대단원의 역할을 하는 마지막 어구는 또한 뒤따라오는 28-30절의 비꼬는 시를 위한 무대를 설정한다(비교. 사사기 4장).

그러면 이 예들로부터 우리가 무엇을 배웠는가? 본문 B가 A보다 질적인 면에서 더 “문학적”인가? 아니다, 다만 그것은 분명히 특성상 더 시적일 뿐이다. 본문 A는 문체상으로 B의 그것들과는 구별되는 그 나름대로의 산문적 특성을 드러내고 있다: 예를 들면, 연대기적으로 이루어지는 이야기 진행; 인물과 장소들에 대한 더 명시적인 언급; 익살 혹은 말재롱(paronomasia)(야엘은 “아이벡스(ibex), 즉 야생 산 염소”를 의미한다. 이 야엘이 [염소] 가족부대에서 [염소?] 젖을 가져



다가 시스라에게 마시도록 주었는데, 표면상으로 그것은 그가 요청한 “물”보다는 더 비싼 음료였다, 19절); 상이한 관점들을 보여주고 사람의 감정을 고조시키는 등장인물 간의 극적인 대화의 단편들; 반어적인 어휘의 반복(평범한 농부의 아내인, “헤벨의 아내”가<sup>3)</sup> 그녀의 장막에서 한때는 막강한 장수였던 시스라를 반복해서 “이불로 덮었다”);<sup>4)</sup> 21절에서 절정을 이루는 오래 끄는 행동에 대한 점진적인 구성(“말미 강조”의 탁월한 예); 동일한 문단에 이야기 줄거리의 절정을 강조해주는 연속된 사건들을 집중시키는 기법; 그리고 22절의 (위에서 보이지 않았던) 반복적인 대단원 등이다.

이제까지 나온 피상적인 비교연구의 요점은 분석에 있어서 문학적 방법론이 성서 담화의 예술적인 문체적 측면들을 충분히 연구하기 위해서는 필수적이라는 것을 보여주기 위함이었다. 이러한 연구에는 다음과 같은 특정 본문의 문체적 특성들에 각각 그리고 총체적으로 주의를 기울여야 한다.<sup>5)</sup>

◇ **구조(Structure)** — 연구하는 단락이 계층적 배치의 측면에서 언어학적으로 어떻게 구성되었는가, 좀 더 크거나 좀 더 작은 동사 유형과 구성요소는 어떠한가, 예를 들면, “거시적”-그리고 “미시적”- 본문의 건축구조의 수준들은 어떠한가; 어떻게 한 단락이 이제는 다른 단락을 구성하는 한 부분이 될 수 있는지 등을 조사한다.

◇ **기능(Function)** — 연구하는 담화가 부분들뿐만 아니라 전체를 통해서 무엇을 의사전달하려고 하는지, 특별히 그 담화의 관념적 내용(우선적으로 정보적 (*informative*) 기능을 포함하여), 인간관계의 맥락(표현적, 명령적, 종교 의식적, 그리고 관계적 기능), 혹은 본문의 건축구조(문체적 그리고 시적 기능) 등을 조사한다.

3) “헤벨의 아내”(4:17, 21; 비교. 5:24)라는 별칭 이면에는 어떤 극적인 풍자가 숨겨져 있을 수 있다: 야엘의 남편, 헤벨은 아마도 시스라와 모종의 동맹관계에 있었을 것이다(11-12 절). 그리고 아마도 그 때문에 시스라가 패배 후에 안전을 위하여 헤벨의 장막으로 도망하였을 것이다(17 절, 곧 바락이 따라왔지만, 22 절). 야엘이 자신의 남편의 동맹관계에 대하여 동의하지 않았을 수 있을까? 이스라엘의 원수를 제거함으로써 자신의 진정한 충성심이 어디에 있었는지를 드러낸 것일까? 이 이야기의 다른 여결, 즉 여선지자 드보라에 의하여 이 예상치 않았던 결과가 예견되었거나 “미리 암시되었다”(9 절). 이처럼 복잡한 반어적 채색기법과 화제의 층 깔기 표현법은 히브리 서사에서는 전형적이다-표층에는 단순한 듯하게 보이나 심층에는 좀 더 복잡하게.

4) 고대근동 관습에 따르면 남편이나 아버지 이외의 남자가 여자의 장막에 들어가는 것은 엄격히 금지되었다. 헤벨의 친구이자 동맹관계에 있는(17 절) 시스라는 완전한 피난처를 발견하였다-그렇지 않은가?

5) 이것들과 또 다른 문학적 고려사항들이 단락 3.2에서는 더 충분히 조사되었다; 또한 Ernst R. Wendland, *Translating the Literature of Scripture: A Literary-rhetorical Approach to Bible Translation* (Dallas: SIL International, 2004)를 보라.

◇ **장르(Genre)** — 인습적으로 인식되고 널리 인정되는 **문학적 유형들**, 주요한 것과 사소한 것 모두, 그 본문의 거시적인 형태를 구성하기 위하여 선택되고 배열된 유형들, 성질상 분명히 산문인 것에서부터 완전히 시적인 것에 이르기까지 상대적으로 연속되는 범위를 따라 분류될 수도 있을 것인가 등을 조사한다.

◇ **예술성(Artistry)** — 연구하는 담화의 편성형식이 정서적인 충격, 심미적인 호소력, 그리고 형식상으로 관련이 있는 다른 작품과 분석적 문체 비교를 통하여 증명되고 평가될 수 있는 질적인 효과들을 보여주도록 이루어졌는가를 조사한다.

◇ **수사학(Rhetoric)** — 다양한 본문 형태들이, 특정한 정황에서, 확인된 청중들을 설득할 수 있는 영향력을 가질 수 있도록, 그리고 저자가 정해놓은 의사소통 목적(혹은 일련의 관련된 목적들)을 달성하도록, 어떻게 선택되고 배열되었는가를 조사한다.

문학적 본문의 이러한 상호연관된 이 다섯 가지 국면은, 히브리어 성서와 그리스어 성서를 포괄적으로 분석하는 것을 기반으로 생각해 볼 때, 중요한 **석의적 결론**, 그리고 동등하게 중요한 그 결론이 **함축하는 것들**, 그리고 이뿐만 아니라 번역이라는 최종적인 과업에 대한 실제적인 **정의**에까지 도달하게 한다.

● **결론(Conclusion)** — “성서”로 알려진 종교적인 문서는 많은 본문들과 단락들을 지니고 있다. 이것들은 풍성한 본문적 그리고 비교적 증거에 기초하여 문체적 측면에서 “예술적인” 문학으로 분류될 수 있고, 뿐만 아니라 다른 많은 본문들은, 추정되는 고대근동의 정황과 관련하여 식별할 수 있는 의사소통 기능의 측면에서, 아주 수준 높은 “수사학적인” 것들로 분류될 수 있다.

● **함축성(Implication)** — 성서가 성격상 분명히 “문학적”이라는 것이 분명하다고 친다면, 원저자의 의사소통 의도를 존경하기 위하여, 해당 본문이 다소 문자적 혹은 관용 어법적이든 아니든 간에, 이 성질이 고려되어야만 하는 것과 주어진 성서본문을 번역하는 동안에도 동일한 과정이 반복되어야 하는 것은 피할 수 없는 일이다.

● **번역(Translation)** — 주어진 원천 본문을 다른 목표(표적) 본문으로, 상이한 개념적 체계의 틀 안에서 발생하는 형태들, 언어학적 조사, 사회적 배경, 그리고 문화적 환경에서 선택적 **재-제시하기(re-presentation)**(다시 쓰기, 다시 말하기)가 번역작업이다. 이것은 기록된 본문이, 줄 만들기, 행간, 띄어쓰기, 들여쓰기, 배치, 글자 크기, 글자종류, 기타 등등(시청각 생산품들에 적용되는 매체와 연관된 특성들과 함께)과 연관 되어 인쇄된 페이지에 전시되는 모양인 외형도

포함한다.

앞에 나온 결론, 함축성, 그리고 정의는 다음에 나오는 단락들에서 좀 더 자세하게 다루어질 것이다. 이러한 요소들이 바울의 빌레몬서를 통하여 실체화되고 예시화되는 것을 보여주는데 특별한 주의를 기울일 것이다. 이 서신은 성서 혹은 여타 “문학”의 범주 안으로 포함시키기에는 적절한 대상이 아닌 것처럼 보인다. 그러나 우리가 알게 되겠지만, 동사 표현의 강력한 수사학적 기법을 동반하는 문체에서 아주 높은 예술적 양식의 충분한 증거가 있다.

## 2. 바울의 빌레몬서에 대한 본문 분석 작업에서 명시된 문학적 작문의 중요한 다섯 가지 기법에 대한 설명과 예증

조사해야 할 본문을 소개한 후에(2.1), 필자는 본 단락의 대부분을, 원저자가 자신의 메시지를 특정한 목표 청중에게 효과적으로(예를 들면, 창조적으로, 설득력 있게, 매력적으로, 등등) 전하기 위하여 사용하였던 특정한 예술적 그리고 수사학적 전략들이라고 볼 수 있는, 문학적 담화의 다섯 가지 핵심 측면의 탐구에 할애하였다(2.2). 이 다섯 가지 특질들은 바울이 노예인 오네시모를 위하여 빌레몬에게 보낸 서신 호소문을 참조하여 예시할 것이다. 결론적으로, 문학적 접근 방법의 주된 요소들이 열 단계 과정이라는 형태로 요약될 것이다. 이 과정은, 특별히 성서의 형식적 문체 구조와 일차적인 의사소통 기능의 관점에서 이루어지는, 조직적인 본문 중심 그리고 문맥에 민감한 성서본문 분석방식을 제공할 것이다(2.3).

### 2.1. 담화에 대한 개관

빌레몬서의 분석과 번역에 문학적 접근법을 적용하도록 일차적인 개념적 “준거 틀”(frame of reference)을 제공하기 위하여 원문(Paratext 6의 UBS 그리스어 신약성서)을 아래에 문자적 번역(주로 RSV, 한글은 주로 개역성서-역자주)과 함께 평행으로 배열하였다. 그리스어 본문은 추정되는 리듬을 따른 “말의 단위”를 반영하도록 편성하였다.<sup>6)</sup> 즉, 이 서신이 공중 앞에서 크게 읽혔다면, 인식 가능

6) “바울의 말하는(글 쓰는) 유형이, 긴 경험을 통하여 발전되고 다듬어졌지만, 자연스럽게 리듬적 형태가 되었을 것으로 우리는 단순히 인정해야만 한다.” D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and Philemon*, *The New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 224.

한 잠재적인 휴지 지점에서 끝나는 행들을 의미한다. 이것은 모두 다소 추측적이다. 그러나 나는 부분이 완전히 임의적이지는 않다. 왜냐하면 대부분의 나눔은 어느 정도의 자연스러운 구문론적 구조 끝에서 발생하였기 때문이다. 서신이 처음에는 의심할 여지없이 **구두-청각적인(oral-aural)** 형태로 전달되었을 것이기 때문에, 담화의 이러한 **음운론적 차원(phonological dimension)**도 심각하게 고려해 보는 것이 필요하다. 그리고 서신의 작성도 아마 이렇게 구두로 전달될 것을 염두에 두고 이루어졌을 것이다. 이런 관례가 암시하는 바들은 성서 번역자들을 위하여 본 논문 제 3부에서 좀 더 충분히 고려될 것이다.

---

<p><sup>1</sup> Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν <sup>2</sup> καὶ Ἀπφία τῇ ἀδελφῇ καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν καὶ τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ,</p>	<p><sup>1</sup> 그리스도 예수를 위하여 갇힌 자 된 바울과 및 형제 디모데는 우리의 사랑을 받는 자요 동역자인 빌레몬과 <sup>2</sup> 자매 압비아와 우리와 함께 병사 된 아킵보와 네 집에 있는 교회에 편지하노니</p>
---	---

---

<p><sup>3</sup> χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ</p>	<p><sup>3</sup> 은혜와 평강이 너희에게 있을지어다 하나님 우리 아버지와 주 예수 그리스도로부터</p>
---	---

---

<p><sup>4</sup> Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε μείλιαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, <sup>5</sup> ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν, ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, <sup>6</sup> ὅπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου ἐνεργῆς γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν εἰς Χριστόν</p>	<p><sup>4</sup> 내가 항상 내 하나님께 감사하고 기도할 때에 너를 말함은 <sup>5</sup> 네 사랑과 믿음이 있음을 들음이니 주 예수와 및 모든 성도에 대한 <sup>6</sup> 이로써 네 믿음의 교제가 우리 가운데 있는 선을 알게 하고 그리스도께 이르도록 역사하느니라 6 and I pray that the sharing of your faith may promote the knowledge of all the good that is ours in Christ.<sup>7)</sup></p>
---	--

<p><sup>7</sup> χαρὰν γὰρ πολλὴν ἔσχον καὶ παράκλησιν ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου, ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀναπέπνυται διὰ σοῦ,</p>	<p>내가 많은 기쁨과 위로를 받았노라 너의 사랑으로 성도들의 마음이 너로 말미암아 평안함을 얻었으니</p>
--	--

---

7) 한글성서와는 많이 달라 참고로 그냥 두었다.

ἀδελφέ.

형제여

<sup>8</sup> Διὸ πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνῆκον

<sup>9</sup> διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ, τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτερ

νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ·

<sup>10</sup> παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου,

ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς,

Ἵνῆσιμον,

<sup>11</sup> τόν ποτέ σοι ἄχρηστον

νυνὶ δὲ [καὶ] σοὶ καὶ ἐμοὶ εὐχρηστον,

<sup>12</sup> ὃν ἀνέπεμψά σοι, αὐτόν,

τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα·

<sup>13</sup> ὃν ἐγὼ ἐβουλόμην πρὸς ἐμαυτὸν κατέχειν,

ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι διακομῆ

ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου,

<sup>14</sup> χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης

οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι,

ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ἦ

ἀλλὰ κατὰ ἐκούσιον

<sup>8</sup> 이러므로 내가 그리스도 안에서 아주 담대하게 네게 마땅한 일로 명할 수도 있으나

<sup>9</sup> 도리어 사랑으로써 간구하노라

나이가 많은 나 바울은

지금 또 예수 그리스도를 위하여 갇힌 자 되어

<sup>10</sup> 아들 위하여 네게 간구하노라

갇힌 중에서 낳은

오네시모를

<sup>11</sup> 그가 전에는 네게 무익하였으나

이제는 나와 네게 유익하므로

<sup>12</sup> 네게 그를 돌려 보내노니

그는 내 심복이라

<sup>13</sup> 그를 내게 머물러 있게 하여

네 대신 나를 섬기게 하고자 하나

내 복음을 위하여 갇힌 중에서

<sup>14</sup> 다만 네 승낙이 없이는

내가 아무 것도 하기를 원하지 아니하노니

이는 너의 선한 일이 억지 같이 되지 아니하고

자의로 되게 하려 함이라

<sup>15</sup> Τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὥραν,

ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχης,

<sup>16</sup> οὐκέτι ὡς δοῦλον

ἀλλ' ὑπὲρ δοῦλον,

ἀδελφὸν ἀγαπητόν,

μάλιστα ἐμοί,

πόσῳ δὲ μᾶλλον σοὶ

καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ

<sup>15</sup> 아마 그가 잠시 떠나게 된 것은

너로 하여금 그를 영원히 두게 함이리니

<sup>16</sup> 이 후로는 종과 같이 대하지 아니하고

종 이상으로

곧 사랑 받는 형제로 둘 자라

내게 특별히 그러하거든

하물며 네게라

육신과 주 안에서 상관된

<sup>17</sup> Εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν,

προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ

<sup>18</sup> εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε

ἢ ὀφείλει,

τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγα

<sup>19</sup> ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ,

ἐγὼ ἀποτίσω·

ἵνα μὴ λέγω σοι

ὅτι καὶ σεαυτὸν μοι προσοφείλεις

<sup>17</sup> 그러므로 내가 나를 동역자로 알진대

그를 영접하기를 내게 하듯 하고

<sup>18</sup> 그가 만일 네게 불의를 하였거나

네게 빚진 것이 있으면

그것을 내 앞으로 계산하라

<sup>19</sup> 나 바울이 친필로 쓰노니

내가 갚으려니와

내가 말하지 아니하노라

네가 이 외에 네 자신이 내게 빚진 것은

<sup>20</sup> ναὶ ἀδελφέ,  
 ἐγὼ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ·  
 ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ.

<sup>20</sup> 오 형제여  
 나로 주 안에서 너로 말미암아 기쁨을 얻게 하고  
 내 마음이 그리스도 안에서 평안하게 하라

<sup>21</sup> Πεπειθῶς τῇ ὑπακοῇ σου ἔγραψά σοι,  
 εἰδὼς ὅτι καὶ ὑπὲρ ἃ λέγω ποιήσεις.  
<sup>22</sup> ἅμα δὲ καὶ ἐτοιμάζέ μοι ξενίαν·  
 ἐλπίζω γὰρ ὅτι  
 διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν  
 χαρισθήσομαι ἴμιν.

<sup>21</sup> 나는 네가 순종할 것을 확신하므로 네게 썼노니  
 네가 내가 말한 것보다 더 행할 줄을 아노라  
<sup>22</sup> 오직 너는 나를 위하여 숙소를 마련하라  
 내가 바라노라  
 너희 기도로  
 너희에게 나아갈 수 있기를

<sup>23</sup> Ἀσπάζεται σε Ἐπαφρᾶς  
 ὁ συναιχιμάλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,  
<sup>24</sup> Μάρκος, Ἀρίσταρχος, Δημᾶς, Λουκάς,  
 οἱ συνεργοί μου.

<sup>23</sup> 에바브라가 문안하느니라  
 그리스도 예수 안에서 나와 함께 갇힌 자  
<sup>24</sup> 또한 마가, 아리스다고, 테마, 누가가  
 나의 동역자

<sup>25</sup> Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ  
 μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν.

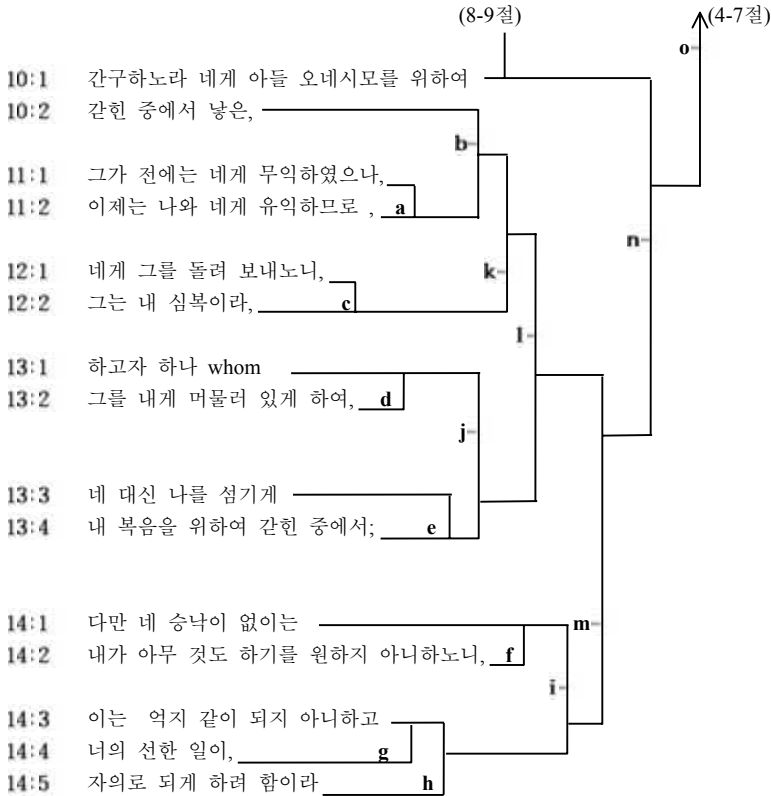
<sup>25</sup> 우리 주 예수 그리스도의 은혜가  
 너희 심령과 함께 있을지어다

전체 담화를 **구문론적-의미론적으로 진열(syntactic-semantic (SS) display)** 함으로써 바울의 빌레몬서에 대한 우리의 본문 증거 틀은 의미심장하게 확장될 수 있다. 이것은 어떠한 포괄적인 석의적 연구에서도 중요한 부분이며 동시에 뒤따라오는 주어진 구두 혹은 기록된 본문에 대한 문학적(예술적-수사학적) 분석을 수행하는데 필수적인 준비 단계이기도 하다(비교. 다음에 요약된 일련의 과정들 중의 제 7 단계). 공간이 제한되어 있기 때문에, 완전한 SS 차트는 여기에 수록하기 않겠지만, 그와 같은 조직적이고, 담화 중심적인 연구의 본질을 예시하기 위하여 한 가지 견본은 제시할 것이다.<sup>8)</sup> 필자가 참고로 선택한 부분, 즉 10-14절은 바울이 종, 오네시모를 대신하여 빌레몬에게 보낸 호소문의 “심장부”이자 핵심부를 형성하고 있다(이에 대한 증거는 아래에 나와 있다). UBS 그리스어 본문에서 8-14절을 단 한 문장이 되도록 구두점을 찍었는데, 이 단편(10-14절)이 여기에 포함된다.<sup>9)</sup> 처음에 나오는 위로 난 두 줄은 이 구절이 앞에 나온, 크고(4-7절) 작

8) 이것은 미출간 논문인, “The dynamics of discourse: Rhetorical structure and strategy in Paul’s appeal to Philemon,” 1-49. 본인이 1985년에 이 논문을 쓴 직후에 유진 나이다(Eugene A. Nida) 박사의 유용한 여러 조언을 듣는 혜택도 누렸다. 본문중심의 의미론적 분석법에 관한 더 자세한 사항은, Ernst R. Wendland, *Analyzing the Psalms: With Exercises for Bible Students and Translators*, 2nd ed. (Dallas: SIL International, 2002), ch.3 을 보라.

9) 이렇게 구조를 만든 것을 뱅커(Banker)의 순수한 의미론적 배열과 비교해 볼 수 있다. John Banker, *Semantic Structure Analysis of Philemo* (Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1990), 26-38.

은(8-9절) 담화 단위들과 밀접하게 연결되어있으며 또한 그것들에 기초를 두고 있다는 사실을 가리킨다; 이와 같이 본문도 다음에 나오는 서신의 소 단락(15-16절)을 위한 기초를 놓고 있다



구문론적-의미론적, 절간 관계들의 목록:

a) 기초-대조	b) 기초-확충	c) 양보-반대 예상
d) 기초-내용	e) 기초-환경	f) 근거-결론
g) 기초-내용	h) 기초-대조	i) 이유-목적
j) 수단-목적	k) 기초-확충	l) 기초-확충
m) 기초-대조	n) 기초-귀속	o) [근거-호소]

(주해: 이분적 의미론적 관계들을 짝으로, 본문의 순서를 따라, “기초” 절을 중심으로, 혹은 콜론으로, 각 짝의 논리적 분리 점을 표시하면서, 목록으로 만들었다. 어떤 경우는 여러 가능한 관계들이 짝으로 적용할 수 있었지

만, 바울의 현재 논지의 구조를 고려하여 가장 두드러지는 것을 택하려고 노력하였다. 예를 들면, 관계 c는 **기초-귀속**으로 분류될 수도 있었다. 물론, 분석가들마다 이런 연결관계의 확인작업, 각 연결관계가 지니는 담화구조 내의 의존 수준, 각 연결관계의 호칭, 그리고 그것들이 최선으로 도식화되었는지 등에 대해서 다른 의견을 가질 수 있을 것이다. 그러나 명쾌한 도해는 면밀한 비교가 이루어지도록 해줘서, 상이점들이 강조되고 그것을 근거로 토론이 이루어질 수 있게 한다. 이런 도해의 목표는 본문을 “공간화 해서” 절간연결고리가 더 명백히 시각화되어서 원저자의 문학적 담화의 기본 내용 단위들에 대한 선택, “짜기”, 그리고 배열 등을 좀 더 잘 이해하는 수단을 가지고 조사될 수 있게 해주는데 있다. 관계 [o]는 이 전체 문단이 4-7절로 이루어진 이전의 주된 담화 단위에서 발견되는 자료들과 어떻게 연결되는 지를 알려준다.)

이와 같은 도표가 우리에게 말해주는 것은 무엇인가? 서신의 의미론적 내용의 유기적 구성, 담화의 미시적 그리고 거시적 구조 등에 대한 더 상세한 전망을 제공하는 것뿐만 아니라, 이러한 도해는 사도가 오네시모를 대신하여 긴급하나 자제하는 자신의 의견을 펼치는 복잡한 방식이 무엇인지를 지적해주는 역할을 한다. 이것은 단지 전체 그림의 한 부분일 뿐이다, 그러나 확실한 것은 이 도해는 우리에게, 이 서신이 저자의 주요한 의사소통목표들을 달성하기 위하여 얼마나 정교하게 문체적으로나 수사학적으로 다듬어졌는지에 대하여 어렵풋하게 알게 해준다. 예를 들면, 바울이 자신의 일차적인 목적-즉, 빌레몬을 향한 개인적인 청원-을 발설하는 것을 결과적으로는 상대가 받아들일 수밖에 없을 정도로 이야기를 숨쉴 수 있게 발전시키기 전까지는 재치 있게 **뒤로 미루고 있음**을 우리는 관찰할 수 있다. 그래서 10:1 에 나오는 그의 “호소”는 이 단락 어디에도 실제적으로 언급되지 않았다; 사실상, 바울은 17절 이전까지는 이것을 말하려고 하지 않는다. 다른 한편으로, 사도의 마음 속 깊이 있는 갈망은 후에 나오는 목적절의 중간에서(13:3) 암암리에 제안되는데, 전체적으로 빌레몬의 권위와 “자유의지”에 대한 바울의 표현에서 주의 깊게 균형을 이루고 있다(다른 목적절은 14:3-5이다).

또한 우리는 대조의 삼각형을 바울이 “증거”를 집결시키는 곳에(예를 들면, 위에 언급된 **짜 a, h, m** 등이다) 내장시킴으로서, 심각했던 대인관계가 어떻게 상당히 더 좋게 변화되도록 만드는지를 주목해야 한다. 이런 식으로 바울은 섬세하게, 빌레몬이 모든 당사자들의 관심사인 궁극적 선이 이루어지는 변화가 일어나도록 하기 위해서 내려야만 할 중대한 결정(들)을 위한, 토양(근거)을 준비하고 있다. 또한 본문에 대한 건설한 석의적 이해는, 모든 관련된 배경지식들과 짝을 이루어서, 그 본문의 예술적 탁월성과 수사학적 능력을 다른 언어와 문화적인 맥



락으로 번역하고자 하는 이들에게 결정적으로 중요하다.

빌레몬서의 문학적 연구조사로 들어가기 전에, 우리는 어떤 본문을 연속적인 절 배열의 관점에서 시각화함으로써 그 본문의 언어학적 구조를 분석하는 대안적 방법 하나를 알아볼 필요가 있다. 이 더 단순한 과정은 위에 예를 든 방법대신 혹은 병행해서 사용할 수 있다. 다음 도표가 서신의 다음 문단 단위인 15-16절을 가지고 이런 식으로 도식화하는 기술의 예이다.

구절	연결어	전-동사	동사(적)	후-동사 1	후-동사 2
15a	왜냐하면 이 때문에	아마	그가 떠나게 된 것 은	잠시	
15b	함이리니	영원히	그를	너로 하여금 두게	
16a			-----	이후로는 아니하고	종과 같이 대하지
16b	곧		-----	종 이상으로	사랑 받는 형 제로 둘 자라
16c			-----	내게 특별히 (그러하거든)	
16d	그러나		-----	하물며 네게랴	
16e	(둘 다)		-----	육신	
16f	과		-----	주 안에서 상관 된	

본문을 연구하는 이 방법은 전체 담화 구조 안에 존재하는 다양한 어휘적 **대응관계**(유사점들과 대조점들)와 **평행구들**을 발견하는데 도움을 준다. 여기서 뒤에 연속적으로 나오는 무동사 어구 전면에 나오는 사람이(주격대명사와 동사) 대조되어 있는 짝의 예를 주목할 필요가 있다. 본문을 이렇게 도표화하는 것도 교차대구적 배열을 드러내 주는데, 위 도표의 15 절에서 굵은 글씨부분과 이탤릭체 부분에 의하여 강조된 것들이 이러한 예이다. 절 단위들을 이렇게 통시적으로 도식화하는 것은 뒤따라오는 문학 형식 분석을 위한 길을 예비해준다.

## 2.2. 다섯 가지 문학적 기법

본 단락에서 필자는 성서 본문의 두드러진 다섯 가지 문학적 특징들을 요약하고 예시화 하기 위하여 위에서 토론한 내용들을 활용할 것이다. 선행되는 언어학적 분석처럼, 이 담화중심적 접근법은, 말하자면, 해석 과정을 이끌어 주는 “내

적” 준거 틀에 “살을 붙이는” 역할을 더 잘 도와줄 수 있다. 이 방법은, 어휘들이 원래 말하여지거나 기록되었던 전체 정황과 대인관계의 배경에 의하여 제공되는(이것은 그 자체만으로도 별개의 연구분야다), 본문-“외적” 전망과 항상 짝을 이룬다. 성서 번역의 관점에서 보면, 우리는 한 가지 개념적 틀이 다른 환경적 틀의 영역 안에(대본이 되는 본문의 틀인데, 이것이 우선적으로 다루어져야 한다) 처하게 되는 경우를 다루고 있는 중이다. 그래서 어떤 특정한 성서 구절, 단락, 혹은 전체 책에게 정보를 주고, 동기를 부여하고, 목적을 부여해주는, 의미의 다양한 차원들은 이제 주어진 번역본에서 그 본문의 언어학적 재-제시(혹은 “재-본문화”)를 지배하고 모양을 만들어주어야만 하는 참조 구조로서의 역할을 한다.

필자의 주된 관심은 그러한 의미론적 도해는 또한 저자가 자신의 본문을 어떤 방식으로든 맥락화하기-동기를 부여하고 방향을 제시하기-위하여 동원한 모든 상이한 **문학적** 장치와 **수사학적** 전략을 철저히 조사하는 것도 포함한다는 것이다. 그 다음으로 비슷한 의사소통 목표(들)를 수행하기 위하여, 이용할 수 있고 유용하다면(프로젝트 계획안을 따라), 표적언어(번역문) 내에서 기능적으로 동등한 수단들이 발견되어야 한다. 어떤 점으로는, 이러한 문학적 기술들은, 원저자가 고의적이든 직관적으로든 본문 안에 내장시켜놓아서 자신의 표적(목표) 청중(혹은 독자)이 그 길을 따라 자신이 말로 전달하고자하는 의도된 메시지를 올바르게 해석하도록 인도해주는, 다양한 해석학적 “단서들”을 드러내도록 도와주고 분위기를 만들어 낸다. 이러한 단서들 중에 어떤 것은 더 분명해서 이해할 만하고(번역으로도), 다른 것은 덜 그런 것도 있고, 또 다른 것은 의미론적, 주제적, 심미적, 수사학적, 상징적 의미가 충분히 인식되고 이해되기까지는 원문 및 문맥과 연관하여 더 많은 연구가 필요한 것들도 있다.

아래에 토론된 다섯 가지 본문 전략은 각각이 수많은 국면 혹은 과정으로 구성된 복합적인 문학 범주들이다. 이것들은 본문 분석과정에서 적용하도록 제안하는 일반적인 순서를 따라서 다음과 같이 목록화할 수 있다<sup>10)</sup>

10) 필자는, Timothy L. Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference* (Manchester: St Jerome, 2003) 에서 다음의 아홉 가지 문학적 특성의 일반적인 범주들 사용하였다: 통일성, 다양성, 수사학적, 구조, 양식화, 전경(前景)화, 이미지(심상), 음성법, 연출법 등이다. 필자는 이것들을 세 조로 다음과 같이 짜보았다: “첫 조는 일반적이고 기초적인 요소들을 포함한다; 그래서 이것들은 다른 모든 것들에 의하여 그 정도가 변화되는 것으로 여겨진다. 두 번째 조는 대략적으로 본문의 거시적 구조와 연관이 있고, 세 번째 조는 문학적 담화의 미시적 구조와 더 연관이 있다. 이러한 관점들은 물론 보완적이고 긴밀하게 서로 연관이 있고, 심지어는 성서의 다양한 본문에서 나타날 때는 종종 겹치기도 한다.” 최근의 연구에서 필자는 이것을 어느 정도 재조정하고 단순화했다.

형태적 범주	기능적 작용
장르 선정	전체적 담화작문 형판을 택하기
작문 전환	담화가 펼쳐지는 진행과정에 변화를 주기
모형 반복	좀 더 큰 담화배열 형식에 모양내기
예술적 강조	담화 내부의 선정된 부분이나 지점을 강조하기
수사학적 모양내기	담화에 어떤 힘과 감정을 부여하기

이러한 서로 겹치고 상호관련이 있는 전술들은, 원래 기록될 때 특별한 신학적 혹은 윤리적 목적들을 반영하는, 성서의 특별한 구절을 저자가 현재의 본문 형태로 만드는 과정에서 아마 사용되었을 것이다. 그런 결과로 나온 “담화 구조”는 이제 전반적인 번역과정의 첫 번째 단계로 충분히 조사되어야 한다. 이것들은 또한 본 연구과정에서 지적한 대로, 성서 독자들을 위해 본문편성체제의 측면들을 적절하게 배열하기 위하여 가시적인 **인쇄 체제와 판형**을 활용하는 또 다른 방법이기도 하다.

이러한 실습을 예시화 하기 위하여 왜 **빌레몬서**가 선택되었나? 분명한 것은 짧은 문서여서(그리스어로 335 단어뿐이다) 상당히 자세하게 그리고 문서 전체를 조사할 수 있다. 아마도 문서의 길이와 아주 개인적인 성격 때문에, 이 서신은 바울 서신들의 “위대한 것들”에 들지 않았다. 사실, 이 서신은 종종 논의 자체에서 제쳐놓는다. 신약문서에 대한 대부분의 학문적 연구에서 이 서신에 대한 언급이 거의 없는 사실이 이를 증명한다. 그러나 빌레몬서 본문에 대한 조직적인 연구는 우리가 상이한 결론을 내리도록 인도한다. 빌레몬서에 나오는 많은 문학적-예술적 그리고 수사학적-특성들을 드러내 주기 때문이다. 이러한 특성들은 기호론적 의미로 뜻을 **보여줄** 뿐만 아니라, 이들이 서신의 전반적인 감화력, 호소력, 그리고 목적에 효과적으로 공헌하고 있는 의미를 **형성하는** 역할도 하고 있다. 그러면 이러한 빛 아래서 우리는 이 서신의 특질과 오늘날의 모든 성서 독자-그리고 번역자-들을 위한 서신의 적실성에 대한 우리의 평가 작업을 재조정할 수 있을 것이다.

### 2.2.1. 장르 선정

“장르”라는 용어는 문학적 담화의 관습적인 범주를 지칭하는데, 종종 특별한 사회적 혹은 어문적(구두로 혹은 기록된) 맥락에 사용되는 말이다. 장르 분석은 어떤 예술적 혹은 수사학적 연구에서도 필수적으로 중요한 측면이다. 이것은 사람

이 처음으로, 종종 자동적으로, 알아채지 못하고, 간주해 버리는 경향이 있는 특성이다. 왜냐하면 그/그녀가 작업하고 있는 문체의 종류에 대한 지식은 그/그녀가 본문을 해석하는(그리고 아마도 또 다른 언어로 번역하는) 방식에 영향을 미친다. 이는 각 장르가 주어진 문학 전통 내에서 전형적인 형식(구조), 내용(주제), 그리고 기능(어법)을 지니는 경향이 있기 때문이다. 그래서 주어진 장르는 안내책자와 함께 주어지는 지도처럼 예상되는 유형을 형성하고 방향을 제시해서, 분석자들로 하여금 담화 내에서 자신들이 어디로 가고 있으며 어떻게 한 곳에서 다른 곳으로 더 큰 확신과 이해력을 가지고 움직여야 할지를 알게 해준다.

성서에는 문학의 많은 상이한 장르들(그리고 하부-유형들)이 존재하기 때문에, 분석의 첫 번째 과정은 이러한 장르를 구별하는 법을 배우는 일이다.<sup>11)</sup> 이러한 주제를 여기서는 상세히 다룰 수가 없지만<sup>12)</sup> 이것은 번역자들에게 치명적으로 중요하다고 강조하고 싶다. 번역자들은 제일 먼저 원문을 그 해당되는 문학적 범주의 관점에서 분석해야만 하고, 그 다음에 이것들을 자신들의 언어로, 비단 단어, 구, 절, 그리고 문장들의 관점에서뿐만 아니라 더 큰 담화의 단위의 관점에서 또한 그것들이 암시하는 의사소통목적들과 더불어, 다시 표현하는 적절한 방법을 찾아야 한다. 본문을 배열하는 다양한 유형들은 종종 글의 독특한 장르들과 연합되는데, 이러한 각 장르는, 우리가 세속적이든 성서적이든 간에 문학적인 본문을 인식해가고 이해해 갈 때에, 초기 해석학적 증거들 역할을 한다.

다음 도표는 히브리 성서에서 발견되는 중요한 본문유형, 혹은 장르들의 요약이다. 예를 들면, 사사기 4장은 분명히 “찬양시”(eulogy 혹은 praise-poem)이지만, “서사”(narrative, 내러티브, 이야기)로 (더 상세한 하부-범주로 세분될 수도 있다, 예를 들면, “전기”) 분류되곤 한다. 신약성서의 문학 자료들도 약간 수정을 하면 이런 일반적인 분류법으로 설명될 수도 있다. 예를 들면, 빌레몬서는 아마도 아래의 “강해”와 “권면”의 영역 사이 어딘가에 위치하게 될 산문적(prosaic) 이중(異種) 범주에 속할 것이다.<sup>13)</sup>

11) 엄밀하게 말하면, 장르라는 용어는 **이미크(imic)**, 언어, 문화 현상 등의 분석기술에 있어서 기능면을 중시하는 관점에 관해서 말함) 문학적인 범주들, 즉 주어진 문화적 그리고 언어적 전통 내에서 인식되고 있는 크고 작은 담화의 종류들, 예를 들면, 그리스어로 서신(επιστολή)과 비유(παροβολή) 등에 적용되는 용어이다. 그리고 “(하부)유형들”이란, 문학적 분류법의 **에티한(etic)**, 언어행동의 기술에서 기능면을 문제 삼지 않는 관점에 대해 말함), 즉 비-문화특성의 혹은 “보편적” 체계 내에서의 다양한 세목을 가리킨다.

12) Ernst R. Wendland, *Translating the Literature of Scripture: A Literary-rhetorical Approach to Bible Translation*, ch.3.

13) 구약 장르에 대한 더 많은 정보는 D. Brent Sandy and Ronald L. Giese, Jr., *Cracking Old Testament Codes: A Guide to Interpreting the Literary Genres of the Old Testament* (Nashville: Broadman & Holman, 1995)를 보라. 이 분류법(이와 같은 다른 것들도)에 내재하는 문제 중의 하나가 산문->시문의 연속선상에서 이러한 범주들 중의 몇몇의 상대적인 일반성과 융통성 때

산문

- ↑ - 보고(사건, 사람, 장소 등에 대한 순차적인 기록[+/-진술], 예를 들면, 겔 40-48;
- | 또한 편지와 초서들, 예를 들면, 스 6-7; 최소량의 형식=축보, 예를 들면,
- | 창 36, 혹은 인구조사, 예를 들면, 대상 23-27)
- | - (을)법(공적인 명령들, 의식적이거나 건축에 대한 교훈들, 계약적 언어)
- | - 강해(의미에 대한 설명, 예를 들면 창 41; 예 9:26-28)
- | - 권면
- | 축복, 격려(네가 올바르게 행하면, 주께서 너로 형통케 하시리라)
- | 저주, 경고(네가 악하게 행하면, 주께서 너를 벌하시리라, 신 28)
- | 논증+/-호소(말라기서의 예언적 고발)
- | - 기도(하나님께 대한 호소와 연결된, 좀 더 공적인 권면, 예를 들면, 왕상 8;
- | 느 9에 있는 고백의 범주도 포함한다)
- | - 서사(역사적, 드라마[+줄거리], 비유, 산문적 환상보고/진술)

산문적

- 예언
- 시문 목시적 환상들(장식적이고 요원한 구원신탁, 특별한 어법; 상징적이고 환상
- | 적; 본문은 해석학적인 열쇠를 요구한다)
- | \* [교훈적 지혜담화는 형식 측면에서는 여기에 적합하다]
- | 구원 신탁(축복, 회복, 풍성한 수확 등에 대한 신적인 약속)
- | 심판 포고(죄/완고함의 심판에 대한 신적인 예언)
- | - 지혜문학(잠언, 전도서)
- | 잠언적(최소한의 길이; 간결하고 농축되고 기억하기 좋은 미소형)
- | \* 교훈적(더 긴 길이; 비유적, 지혜의, 교훈적, 수수께끼 같은 시)
- | - 시문(시편, 아가)
- | 탄식시(보호, 구출, 치유, 그리고 다른 종류의 도움에 대한 호소)
- | 찬양시(하나님 혹은 사람의 성품, 속성, 그리고 행위 등을 찬양함)
- ↓ 감사시(받은 축복이나 도움에 대한 감사의 표시)

시문

성서, 구약뿐만 아니라 신약(예를 들면 고전 13)에서 산문과 시문간의 차이는 다소 불투명하다. 위의 도표에서 보듯이, 연속선상의 양끝에 있는 장르들은 논쟁의 여지가 없다. 사사기 4장의 서사는 분명히 산문이고, 그것을 노래로 축하한 것(5장)은 분명히 히브리시이다. 그러므로 드보라의 노래는 다음과 같은 시적인 특성을 보여준다; 많은 어휘 반복, 짝을 이룬 평행 구절, 음운적 호소력, 회화적 언어의 집중화, 자주 나오는 농축된 수수께끼 같은(예를 들면, 4장의 배경과는

---

문에 대두된다. 예를 들면, 구원 혹은 심판에 대한 예언적 신탁은 보통 “강해”와/혹은 “권면”의 구절들도 포함할 것이다. 이 표는 여기서 단순히 분류 문제에 대한 좀 더 정교한 연구를 위한 도약대로서의 역할을 하도록 예로써 보여주고, 또한 이러한 것들이 어떻게 주어진 성서 본문을 형식과 기능의 측면에서 해석하는 작업과 연관이 되는 가를 밝혀주고자 제시한 것이다.

관계없는), 암시적인, 심지어 신비적인 표현, 강화된 수사학의 화려함, 그리고 소위 “산문적 요소들”(전치사, 직접 목적어 표시, 정관사, 그리고 관계사)의 발생의 전반적 제한 등이다. 그러나 도표의 중간지점에서는, 해당 구절에서 산문 혹은 시문에 해당하는 문학장치 중에서 무엇이 더 우세하냐에 대한 논란의 여지가 있다. 이러한 형식상의 범주 정하기가 주어진 어떤 경우라도 다 정교하게 분류해 내는 것이 아니라, 다만 문학적 문체들이 어떤 것을 징후로 보여줄 수 있는지를 도와주는 기능적 암시일 뿐이다. 다시 말해서, 본문의 내용, 그리고 담화 구조를 전체적으로 다른 것들과의 관계 속에서 생각 할 때의 경우이다. 이런 관점에서 보면, 산문 쪽 끝의 **정보전달** 기능에서부터 **정서적**(감동적인 + 피할 수 없게 하는) 및 **예술적** 기능들을 지니는 순수 시문의 경우까지를 연결하는 점진적인 연속선도 분명하게 보인다.

그러면 모든 의미 있는 본문의 특성인, 장르 선정의 필요성은 우리가 빌레몬서를 해석하는데 어떻게 도움을 줄 수 있는가? 빌레몬서가 가장 짧은 신약 서신들(오직 요한이서와 삼서만이 더 짧고) 중의 하나임에도 불구하고, 빌레몬서의 전체적 담화구조와 기본적 문체상의 특성들은 이것보다 더 큰 서신들의 그것들에 필적한다. 헬레니즘 시대의 서신들의 더 큰 구조는 아주 단순해서, 상대적으로 짧은 의례적 **서두**와 **결말**, 그리고 그 둘 사이의 긴 정보전달 그리고/혹은 정서적인 **본체**로 구성된다.<sup>14)</sup> 바울 서신들에는 이런 기본적 삼분 배열은 종종 특별한 상황에서 사도가 선택한 의사소통 목표들에 맞게 수정되곤 하였다. 그래서 우리가 빌레몬서에서 보는 것처럼, 이 세 가지 서신의 주요 부분 각각은 적어도 두 가지 하부구조로 분화되곤 한다[해당 구절을 괄호 속에 넣었음]:

- 서두

- 인사

- 발신인 [1]

- 수신인 [2]

- 인사 [3]

- 감사 [4-7]

- 본체

- 이론적 근거/강해 [8-16]

14) David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Philadelphia: Westminster, 1987), 204-212; James L. Bailey and Lyle D. van der Broek, *Literary Forms in the New Testament: A Handbook* (Louisville: Westminster; John Knox, 1992), 23-30; Stanley K. Stowers, *Letter-writing in Greco-Roman Antiquity* (Philadelphia: Westminster, 1986), 185-186 등의 논의를 보라.

○ 호소/권면 [17-22]

● **결말**

- 부차적인 인사 [23-24]
- 은혜 축복 [25]

그의 자필서명[19]과 손대접 요청[22]에서 우리가 볼 수 있듯이, 바울서신의 보다 작은 구조적-주제적 요소들은 위치-기능도-를 벗어날 수 있는데, 이것들은, 오네시모를 대신하여 사도가 개인적으로 호소하는 것을 지지하기 위하여, 더 자연스러운 위치인 “결말” 부분에서 “본체”로 옮겨졌다.<sup>15)</sup> 우리가 아래에서 보듯이, 고대 근동(Ancient Near Eastern, 약자로 ANE)의 공적인 논쟁과 연설문의 작문원리들에 따르면, 이러한 종류의 서신 배열은 그 서신의 수사학적 구조와 겹치거나 보완적이다.

빌레몬서의 본문유형은 그 문학적 장르의 관점에서 개인적인 “추천서”라고 더 세세하게 분류될 수도 있을 것이다. 이 추천서는 또 서로 연관이 있는, 소개서신과 중개서신의 두 하부유형으로 나뉘는데,<sup>16)</sup> 후자의 일반적 특징들은 데메트리우스(Demetrius)의 고대 서신 안내서에 기술되어있다<sup>17)</sup>

**추천하는 유형(systatikos)**

1. 두 사람이 분리되어 있다.
2. 한 사람이 다른 사람과 대화를 시도한다.
3. 형성된 적극적인 사회적 관계가 존재한다(예를 들면, 우정, 가족, 의뢰인-고

15) 이런 보조적인 장르 구성요소들은 빌레몬서에는 달리 더 나오지 않는다. 예를 들면, **자서전적 진술**(예를 들면, 갈 1:13-2:14), **디아트레베**(통렬한 비평)(롬 2:17-29), **미드라쉬**(랍비들의 설교 방식중의 하나)(갈 3:6-14), **모형론**(롬 5:12-21), **종말론적 예언**(살전 5:1-13), **구약 인용**(롬 9:25-29), **덕/악의 목록**(갈 5:19-23), **가정법전**(골 3:18-4:1), **예배 형식에 대한 교훈**(고전 11), **행정에 대한 교훈**(예를 들면 고전 16:1-4), **찬양시**(빌 2:6-11), **여행계획**(예를 들면, 고전 16:5-9), **건강소식**(예를 들면 엡 6:21-22), **송영**(롬 16:25-27) 등이다. 이런 것들에 대한 진술과 또 다른 많은 신약 장르 형식들과 기능들에 관하여는 James L Bailey and Lyle D. van der Broek, *Literary Forms in the New Testament: A Handbook* 를 보라.

16) “중개서신”(혹은 추천서)이외에, 스타우어스(Stowers)(1986)는 다음과 같은 그리스-로마 편지 유형들에 대하여 진술하고 그 예들을 제시한다: 우정, 가족, 칭송-비난, 권면-조언(격려, 경고, 책망, 힐책, 위로), 송사, 변증, 그리고 계산서 등이다. 바클레이(Barclay)는 플리니(Pliny)가 기록한 이와 유사하지만 약간 후기의 서신을 인용하면서, “주인의 친구에게 도움을 요청하는 서신으로서 오네시모 이야기를 그럴듯하게 설명해 줄 수 있는 본보기”라고 설명한다. John M. G. Barclay, *Colossians and Philemon*, New Testament Guides (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

17) Stanley K. Stowers, *Letter-writing in Greco-Roman Antiquity*, 54.

객).

4. 서신의 기록자는 제 삼자를 대신하여 수신자와 제 삼자 사이의 관계를 시작하고, 유지하고, 혹은 고치기 위하여 중재한다.

분명히, 이런 상황적이고 기능적인 요소들은 바울의 빌레몬서에 잘 적용되는데, 이 빌레몬서는 스타우어스(Stowers)가 주지한 대로, “소개서신과 중개서신의 여러 국면과 주제적 그리고 형식적 특성들을 포함하고 있다”<sup>18)</sup>(상게서, 155).

문학적 분석에서 장르 선정의 상이한 측면들을 고려할 때 얻는 몇 가지 이점은 일반적으로 바울 서신들의 형식적 조직의 관점에서 여기에 진술한다(아래에는 특별히 빌레몬서와의 관계에서):

- 하부구조를 가진 기본적 삼분적 서신 구조 틀은 읽는 이에게 담화의 전체적 배열에 대한 초기 관점을 제공한다. 이것은, 예를 들면, 빌레몬서와 같이 접하게 되는 특별한 서신에 부합하게 원용될 수 있다. 한 서신의 각 부분들-주요 개념과 표현들로부터 전 문단 단위들에 이르기까지-종종 다양한 관점에서 다른 서신(심지어는 세속 서신)의 해당부분들과 일치되어서, 해석의 과정을 도와준다. 예를 들면, 에베소서/골로새서, 골로새서/빌레몬서, 디모데서신/디도서 등과 같은 관계이다.
- 바울이 서신의 서두에서 “감사”부분을 작문하는 양식(내용, 특별한 강조, 변용 등)은 종종 더 큰 “본체”에서 차후에 토론되거나 논의될 주제와 사안을 알아볼 수 있는 임시적 단서나 신호를 제공한다. 따라서 이 감사 부분은 서신에 지명된 수신자들이 그들의 사회-문화적 그리고 종교적 환경 속에서 최근에 가지고 있는 관심사, 필요와 문제들을 해결하기 위하여 “상황화된다.”
- 고대서신들이 절반 정도는 공공 대화 혹은 공식적인 연설로 인식되었던 것처럼 보이는데, 이 때문에 고대근동의 수사학적 담화에 공통적으로 나타나는 문체적 범주와 전략적 장치의 관점에서 종종 분석될 수 있다(아래를 보라). 그와 같은 특성이 특히 서신의 본체에 분명히 나타난다. 예를 들면, 바울이 “자신의 권면 목적을 달성하기 위하여 심의적 수사학(*deliberative rhetoric*) 장르”를 사용하는 것에서 이를 볼 수 있다.<sup>19)</sup> 더욱이, 이 의사소통

18) Ibid., 155.

19) Clarice J. Martin, “The rhetorical function of commercial language in Paul’s letter to Philemon (verse 18),” Duane F. Watson, ed., *Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy* (Sheffield: JSOT Press, 1991), 322; “심의적 수사학은 … 그 강조점



에 기반을 둔 관점은 이 대화의 다른 (암시된) 반쪽을, 서신에서 언급되고 있는 공동체나 개인에 대한 문맥상의 정황을(예를 들면, 소위 “수사학적 급박성”[rhetorical exigency]) 가능한 한 많이 조사함으로써, 이해할 필요가 있음을 강조한다.

- 서신 안에서 특별한 문체적 혹은 수사학적 형식과 논의 전략을 확인하는 작업은 크고 작은 사고 단위(unit of thought)들과 그것들이 펼쳐지는 담화 내에서 복잡하게 맺어진 상호연관성을 밝히도록 도와줘서, 그 본문전체뿐만 아니라 각 부분들까지 더 충분히 이해하도록 기여한다.

분명한 것은, 장르 및 이와 연관된 사안들에 대한 주의 깊은 연구로부터 도출된 통찰력은, 이러한 구조적 및 수사학적 특성들의 관점에서 자신들의 모국어로서 성서 본문을 재-제시하려고 작문할 때, 미묘한 기능적(형식까지 포함되지 않더라도) 동등성을 얻으려고 노력하는 성서 번역자들에게도 커다란 적실성이 있다는 사실이다.

마지막 유의점: 문학적 장르와 그 형식-기능적 요소들은 확일적이거나 변화하지 않는 어문적 구조는 아니다. 숙련된 저자(혹은 연설자)의 마음속에서, 본 단락에서 토론한 모든 전략들처럼, 장르는, 그/그녀의 예술적 천재성과 특별한 수사학적 의도를 따라서 다양하게 그리고 종종 미묘하게 혹은 이해할 수 없는 방식으로 통합되거나 합병되든지 아니면 보완될 수 있는, 탄력성이 있는 담화 형판(型板)이다. 예를 들면, 서신의 어떤 부분은 본문을 해석할 때 고려되어야 하는 기본적인 서사 부분으로 인식되는 것처럼 보일 것이다. 피터슨(Petersen)은 바울의 빌레몬서는 “이야기 속에 이야기”의 특성을 지니고 있다고 지적하였다:

그래서, 오네시모가 도망가서/빛을 지고, 회심하고, 돌아오고, 그리고 예상되는 바울의 빛 갚음의 이야기는 빌레몬의 회심/빛 짐 그리고 바울의 호소에 반응하는 형식으로 그의 예상되는 빛 갚음의 이야기 속에서 일어나고 있다<sup>20)</sup>

---

을 미래에 적절한 것 (혹은 부적절한 것)과 유리한 것 (혹은 불리한 것)에 영향을 미치는 데에 두는 수사학이다” (Ibid., 322-323.) 왓슨(Watson)은 이러한 특성을 결합한 방법론은, “공통점이 없어 보이는 요소들이 서신적 및 수사학적 관례에 맞게 하는 시종일관한 전체의 부분임을 보여줌으로써,” 신약 서신의 통일된 특성을 강조하는데 도움을 준다는 사실을 관찰하였다. Duane F. Watson, “The integration of epistolary and rhetorical analysis of Philippians,” S.E. Porter and T.H. Olbricht, eds., *The rhetorical analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 399.

20) Norman R. Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the sociology of Paul's narrative world* (Philadelphia: Fortress, 1985), 66.

이 서사는, 더 큰 영향력과 호소력을 창출하기 위하여 숙련된 내레이터에 의해 종종 재배열되거나(예를 들면, 과거로 돌아가기, 미래로 돌아가기) 아니면 보완되는(예를 들면, 반복, 생략, 두드러진 강조 등을 통하여), 일련의 연대기적으로 배열된 사건들(“이야기”[story])로 구성된다. 후에 재-구성되고, 원인과 결과에 초점을 맞춘 사건 순서는 “줄거리”(plot)라 불리는데, 그것은 종종 한 가지 이상의 행동(“정점”)과/혹은 감정(“절정”)의 높은 지점들을 보여준다.<sup>21)</sup>

피터슨은 빌레몬서의 이야기 사상(事象)(그는 이것을 “언급 순서” [referential sequence-RS]라 부른다)과 줄거리 사상(事象)(그는 이것을 “시적 순서” [poetic sequence-PS]라 부른다)을 비교하는 유용한 방법을 제안하였는데, 그것은 다음 처럼 도표화 된다<sup>22)</sup>

언급 순서	나타나는 본문	시적 순서
1. 빌레몬이 바울에게 빛을 진다.	19하	7
2. 바울이 투옥된다.	9(비교. 1, 10, 13, 23)	2
3. 오네시모가 도망하고 빛을 진다.	15(비교. 11-13, 18-19상)	5
4. 오네시모가 감옥에서 바울에 의해 회심한다.	10	3
5. 바울이 빌레몬의 사랑과 믿음에 대하여 듣는다.	4-7	1
6. 바울이 오네시모를 빌레몬에게 돌려보낸다.	12	4
7. 바울이 오네시모를 빛을 갠다는 호소의 편지를 보낸다.	17-19상	6
8. 오네시모가 편지를 가지고 도착한다(예상됨).	12(암시됨)	8
9. 빌레몬이 바울의 호소에 반응한다(어떻게?)	20-21(비교. 9)	9
10. 바울이 빌레몬을 방문하여 빛을 갠다.	22	10

우리는, 이야기 사상(事象)으로 가상한 언급순서의 관점에서 파악된 본문의 순서로부터, 전략적으로 장소를 이탈한 세 개(예를 들면, 7, 5, 1 번)를 관찰할 수 있다. 이러한 “시적” 이동의 예들은 규범, 즉 엄격한 연대기적인 사건진행 순서를 벗어난 변형을 반영해주기 때문에 예술적 중요성을 지니는데, 오히려 이것들은 그 수사학적 암시 때문에 더 중요하다. 바울은 빌레몬을 그리스도인의 덕목을 인하여(RS5) 그를 칭송하는 것으로(PS1) 시작한다. 그래서 그는 신앙 안에서 새로운 형제, 오네시모를 대신하여 하고자 하는 호소를 향하여 빌레몬을 준비시

21) 이야기(이상화된 연대기적 순서) 줄거리(인식되는 본문 순서)에 대한 구조적 범주들에 대한 더 상세한 설명은 Karl Beckson and Arthur Ganz, *Literary Terms: A Dictionary* (New York: Farrar, Straus & Giroux and Arthur Ganz, 1960), 187-188을 보라.

22) Norman R. Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*, 69-70.

킨다. 오네시모가 집에서 도망침으로 빌레몬에게 심각하지만 명기되지 않은 사회적 물질적 빚을 졌다는 사실은(RS3) 바울이 그를 대신하여 중재의 요청을 위한 기반을 닦기까지 의도적으로 연기된다(PS5). 다른 한편, 빌레몬이 바울에게 진 영적인 빚에 대한 언급(RS1)은, 사도의 제안을 빌레몬이 무시하거나 거절하기가 어렵도록 말하게 되는, 자신의 논의의 절정에 도달하기 전까지 미루어진다(PS7).

빌레몬에 대한 바울의 이야기는, 그리스도의 형제도 안에서 발생하는 빚지고 갚는, [권력과 연관된] 주제들을 중심으로 구성되고 있음을 우리는 발견한다. 그리고 이런 주제들은, 문자적이거나 은유적이지만, 경제의 기본적인 사안, 그리고 형제도의 고결함[그리고 연대감]을 고양시킨다는 것도 우리는 발견한다<sup>23)</sup>

### 2.2.2. 작문 전환

어문적 작문은 저자에 의하여, 주제들과 하부 주제들의 계층적 조직을 반영해 주는, 여러 가지 크기와 다양한 구문론적 모양의 본문 덩어리(chunks)로 구축된다. 이 덩어리들은 보통 어떤 방식으로든지 모두 주어진 담화의 주요 주제 혹은 행동-선 그리고 목적과 연관이 있다. 다시 말해서, 그 담화의 주요 장르 범주와 일치한다(2.2.1). 그래서 주어진 본문은, 진행함에 따라 그 내용의 다양한 측면들이 소개되고 발전될 수 있도록, 정상적으로 좀 더 다루기 쉬운 분량으로 나뉘진다. 초점이 되는 한 주제, 인물, 사건, 배경, 혹은 환경에서 문장론적 및 공시적(주제적으로 관련이 있는) 순서로 전개되는 다음으로 전환한다.

“덩어리”가 이렇게 명백하게 나타나게 하는 것은, 저자가 자신의 독자(청자)들로 하여금 자신이 그들에게 전달하고자 하는 메시지를 해석하는 길을 지도하기 위하여 사용하는, 주요한 내적(인지적) 준거 틀 중의 하나이다. 그러한 본문의 부분들을 우리가 읽거나 들으면서 우리의 마음은 그것들을 점진적으로 “가공한다.” 이때 문단(산문에서, 시에서는 “절”)이 가장 두드러지는 담화 단락이 되는데, 이는 그 문단이 개념적으로 연관이 있는 사건, 이미지, 이슈, 그리고/혹은 아이디어를 많이 포함하고 있기 때문이다. 그러나 어떻게 이 일이 일어나는가?-어떻게 저자는 이러한 해석의 필수적인 과정 동안에 그의 독자들을 인도하는가? 본 단락에서 우리는 문학적 본문이 좀 더 다루기 쉬운 그리고 기억할 만한 형태, 즉, 작문 전환을 통하여 “구성되는” 또 다른 하나의 주목할 만한 방식을 조사할

23) Ibid., 78. (이탤릭체 부분은 첨가되었음.)

것이다.

장르에 상관없이 어떤 본문에서라도 끊어지는 부분과 전이 부분을 확인하는 주요 전략은 작문진행과정에서 주목할 만한 전환이 발생하는 곳을 주목하는 것이다. 예를 들면, 다음에 열거한 담화 특징들 중에서 한 가지 이상과 관련이 있는, 눈에 띄는 수식어가 감지되어야 한다:

- **중심 토픽**(주제) 혹은 앞으로 논의하거나 언급될 주요 **사건 진로**(*event line*)
- 어떤 행동이나 사건에 참여하는(인물 선정) 주요 **행위자** 혹은 일군의 **참여자들**
- 직접화법이 있다면, **화자** 그리고/혹은 **청자(들)**
- 본문의 **장르** 혹은 **하부유형**(예를 들면, 산문/시, 직접/간접 화법, 심판/구원 신탁)
- 담화 **배경**(시간, 장소, 환경)
- 유력한 **이미지**의 유형(예를 들면, 가뭄과 황폐함에서 풍성한 정원의 낙원으로)
- 두드러진 수사학적 **장치** 혹은 담화 **기능**(예를 들면, 반어적/풍자적 고발에서 공격 심판으로)
- 뒤따르는 **감동적인 어조**(예를 들면, 슬픈 탄식에서 기쁜 환호로)
- 틈을 예고하는 문체적 특성의 새로운 층(예를 들면, 호격어, 명령법, 수사학적 질문, 연결사 생략)
- 미리 주어지는 어조가 강한 혹은 구별되는 종결을 알리는 형식들(예를 들면, 후렴, 요약, 감탄문, 직접 인용)

이러한 열 가지 요소들이 본문 실현과정에서는, 한 단위의 종결인 동시에 다음 단위의 개시를 알리는, 장르에 특화된 서두 혹은 종결부 접속사, 공식, 전이 표현, 그리고 결론적 요약 진술 등과 함께 종종 충돌하거나 한데 모이기도 한다(예를 들면, 룻 1:5, 22; 2:23). 작문 과정의 특별한 지점에서 활성화되는 특성들이 많으면 많을수록, 그곳에서 발생하는 분리현상은 더 두드러지고 주목할 만하게 된다. 이러한 방식으로 “미미한” 분리현상은 “주요한” 분리현상들-예를 들면, 새로운 단락, 에피소드, 혹은 논의의 한 단계(혹은 예언 시에서 새로운 신탁)-과는 구별된다

본문의 어떤 유형들은 이와 같이 변화하는 요소들을 기반으로 다른 것들보다 더 쉽게 구분되기도 한다. 예를 들면, 서사(이야기)는, 한 장면, 배경, 혹은 연속된

사건들이 다음 단계로 움직일 때, 문단으로 구성하기가 상대적으로 쉽다. 사사기 4장의 주어진 진술에서 관심집중이 한 인물에서 다른 인물로의 전환, 일련의 사건 혹은 화자의 변화 등을 살펴보자: 1절(이스라엘을 한 나라로-서사의 배경), 4절(드보라), 8절(바락), 9절(드보라), 11절(헤벨), 12절(시스라), 14절(드보라, 바락, 시스라-에피소드의 정점), 17절(시스라), 18절(야엘), 19절(시스라), 21절(야엘), 22절(바락, 야엘, 시스라-담화의 절정), 23절(하나님, 이스라엘-대단원).

시의 경우, 이러한 분할 과정은 아주 수월하지 않기 때문에, 만족할 만한 결정에 도달하기 위해서는 담화의 맥락과 관련하여 문체적 증거의 특성과 분량을 조심스럽게 저울질해야만 한다. 사사기 5장을 예로 들자: 1절(서사의 배경/서언), 2절(노래/시적 장르의 개시), 3절(호격어, 명령법), 4절(호격어, 신현현의 이미지가 시작된다), 6절(강조적 종결로 시작되는 역사적 요약), 10절(묘사와 함께 새로운 청자들), 11하반절(역사적 단락이 시작된다), 13절(새로운 참여자의 목록과 묘사), 19절(시적 서사부분이 시작된다), 24절(찬양의 환호, 여걸에 대한 소개), 28절(인물과 관점의 전환), 31상반절(청자의 변화, 감탄사), 31하반절(결론적인 서사 배경/종언).

이와 같은 담화를 그 구성요소 단위로 윤곽을 그려보는 발견적 과정들은 분류표가 실제로 주어진 본문에 적용되어질 때 현상들을 창조적으로 검토해보는 지혜를 요구한다. 번역본들과 주석들에서 상이한 견해들이 예상되는 것은 당연한데, 이러한 것들은 연구하는 본문의 조직과 일치하는 가장 설득력 있고 조리가 서는 해답을 결정하기 위해서 비교하면서 조사되어야 한다. 성서 해석자들과 번역자들도 원문의 형식, 내용, 감정, 그리고 의도를 보다 더 잘 이해하기 위한 관심 하에 다양한 구조적 그리고 문체적 단서들을 시험하고 평가하는 방법을 지니고 있어야 한다. 그들의 궁극적 목표는 자신들의 언어로 이 전체적 의미꾸러미를 보다 더 효과적으로 전달하는 것이다.

본 단락에서 논의되고 있는 다섯 가지 일반적인 문학적 전략은 우리에게 이 과업에 대해 공동으로 작용할 수 있는 접근법을 제공한다. 다른 말로 하면, **장르 선정과 작문 전환** 연구에 의하여 공급되고, 더 나아가서 (아래에서 논의될) **모형 반복, 예술적 강조**, 그리고 **수사학적 모양내기** 등에 의하여 실체화된 다양한 증거들을 함께 저울질함으로써, 분석자들은 본문 전체나 어느 특정한 단락 어디에 주된 분기점, 전이 지점, 정점, 절정이 있다는 것을 제안할 수 있는 좋은 위치에 있게 된다. 이것은 서신의 긴 중심 부분(“본체”)에서 특별히 중요한데, 여기에서 담화의 의미론적 개요가 형식적 문장론 구조와 항상 일치하지는 않을 수 있다. 문학적 기준들은 어느 한 가지 배열을 선호해서 다른 것으로 균형이 전환될 수 있다. 다음의 예는 필자가 빌레몬서(8-22절)에 대해서 제공하는 제안이다:

화살표(→)가 있는 절에서 새로운 문단이 시작된다. 작문 전환에 기초를 둔 증거와 연관되고 응집력이 있는 속성들을 기술했다.

- 8 → 바울의 “감사”(Εὐχαριστῶ--4절)의 말이 7절 끝에서 전경(前景)적인 호격어 “형제”(ἀδελφέ)와 함께 끝난다. 그의 “호소”에 대한 논의가 이제, 접속사 “이러므로(Διό)로 표시된 8절에서 시작된다. 바울의 초점은 빌레몬(4-7절)에서 자신(8-9절)에게로 옮겨지고, 그의 어조는 “위로”(παράκλησιν)에서 “담대함”(παρρησίαν)으로 옮겨진다.
- 13 → 앞에서 그리스어 본문에서 나타났듯이, 10절에서 시작된 관계절의 연속은 여기서도 끝나지 않는다. 그러나 바울이 자신의 호소를 위한 준비(8-11절)로부터 옮겨가는 담화 전개상의 분명한 변화는 있다. 그 대상(Οινήσιμον)을 포함하여 오네시모를 빌레몬에게 돌려 “보내겠다”(ἀνεπεμψά--12절)로 시작하는 그의 행동 계획 등이 그것이다. 14절에서 끝나는 문장 후에는 새로운 문단이 열리지 않는다. 왜냐하면 주제적 강조가 새로운 “사랑하는 형제”(ἀδελφὸν ἀγαπητόν) 오네시모 위에 머물고 있기 때문이다.
- 17 → 바울의 오네시모를 위한 명시적 그리고 무언의 소망에 대한 개관은, 16절에서 이전의 종과 그의 주인 간에 “주 안에서”(ἐν κυρίῳ) 현재 존재하는 변화된 관계를 강조하면서, 결론을 맺는다. 사도의 분명한 호소는 17절 시작에서 마지막으로 나타나는데, 이 구절은 그의 논지에 대한 앞선 근거들과 결과 접속사 “그러므로”(οὖν)로 연결되어 있다. 바울이 “형제” 빌레몬에게 한 청원의 핵심이 17-20절에 전개되는데, 이것은 “내 마음이 그리스도 안에서 평안하게 하라”(ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ--비교. 7절)는 열렬한 중언으로 끝을 맺는다.
- 21 → 바울이 빌레몬에게 “편지하는”(ἔγραψα) 확신에 찬 목적에 대한 요약이, 서신의 본체를 고요한 결말(21-22절)로 인도하는, 이 전이 부분을 시작한다. 여기에서 미래적 전망이 사도의 “너는 나를 위하여 숙소를 마련하라”(ἐτοίμαζέ μοι ξενίαν)는 마지막 요청으로 강화되는데, 이것은 오네시모의 일이 어떻게 바뀌었을 지를 제일 먼저 알게 되는 기회가 그에게 우연히 주어지는 것이 아니게 만든다. 바울의 마지막 “인사”(Ἀσπάζεται σε)는 23절에서 서신의 공적인 끝맺음을 시작한다.

따라서 번역자들은 담화 조직과 그 본문 단서들의 여러 측면들에 대하여 집중적인 주의를 기울이는 훈련을 스스로 해야 한다. 왜냐하면 이러한 것들은 표적(목표) 언어에서도 가능한 정도까지 자연스런 방식으로 재현되어야만 하기 때문이다. 사사의 적절한 단위들(특별히 문단들)의 시작과 끝은 번역본에서도 분명히 나타나야 한다. 이 과업을 성취하기 위하여, 예를 들면, 주요 어휘적 요소의 반복, 단락시작 어순의 원용, 혹은 시간이나 장소와 관련된 접속사, 등장인물의 소개, 논리적 논쟁 등과 같은 경계표들을 표적 언어에 좀 더 분명하게 표시해 두는 것이 필요할 것이다(몇몇 치체와(Chichewa) 번역본의 예들이 단락 3에서 인용될 것이다).

분명하게 표시된 외적인 경계선들은 주어진 단위에 포함된 본문의 분량에 대한 증거 틀을 제공해서, 이를 보는 이들이 그것의 내적 **일관성(coherence)**(내용)과 **응집력(cohesion)**(형식)의 끝들을 인식하는 능력을 강화시킨다. 예를 들면, 만약 번역자들이 단순히 어느 하나나 둘 혹은 여러 개의 표준이 되는 번역본의 문단 나누기를 단순히 따라가는 식의, 어문적 작문의 더 큰 배열(그리고 그것이 지시하는 개념적 전개)을 당연한 것으로 치부해서는 안 된다. 그러한 마지못해 하는 과정은 번역자들이, 연속되는 문단에서 독특하게 구분되는 각 단위의 특별한 기능을 포함하여, 성서 본문에서 말하여 지고 있는 중요한 의미를 진정으로 파악하고 있지 못하다는 사실을 표명하는 일일 것이다.

사실상 의견이 아주 다양하다는 것은 특정한 담화 단위의 경계구분의 측면에서 참고해본 주요 번역본들에 의하여 분명하게 나타난다. 다음은 빌레몬서 8-23 절의 영어번역본들의 예이다(**Contemporary English Version, New Revised Standard Version, Good News Bible, Revised English Bible, New Jerusalem Bible, New International Version**, 그리고 필자가 위에서 제안한 **EW**; X표시는 문단구분이 표시된 구절을 말한다; **GR**은 그리스어 원문에 문장구분이 있음을 의미한다).

구절	CEV	NRSV	GNB	REB	NJB	NIV	EW	GR
8	X	X	X	X	X	X	X	X
12	X		X			X	X	
15	X		X					X
17	X	X	X	X		X	X	X
19								X
20								X
21	X		X	X			X	X
22		X			X	X		

23	X	X	X	X	X	X	X	X
----	---	---	---	---	---	---	---	---

위의 도표에서 보듯이, 분단을 해야 한다고 참조한 번역본들이 모두 일치한 곳은 (선택한 아홉 구절에서) 단지 두 곳뿐이다-8절과 23절에서. 그러나 중요한 차이점은 다른 곳에서 발견된다; 더욱 중요한 점은, 영어 번역본 어느 하나도 그리스어 문장 단위와 완전히 일치하지 않는다는 사실이다.

그래서 어찌되었든, 이것에 무슨 차이가 있을까? 대부분의 독자들은, 그들이 그 담화를 마음속으로 다루어 갈 때 순서적으로나 주제적으로나, 다소간 자동적으로 인쇄된 본문의 단위구분에 의존한다. 이것은 그들이, 형성된 전통적 억양, 쉬기, 리듬, 소리 크기, 강세가 필요한 때인 공적 의식적 예배에서 동시에 합독하는 형식으로, 본문을 크게 읽을 때에 특별히 그러하다(그리고 종종 이것을 단연한 것으로 여긴다). 이러한 문단은 더 큰 구획분할과 함께 독자들로 하여금, 성서 기자가 자신의 논의를 어떻게 형성하고, 과정 중에서 특별한 강조지점을 포함하여 사고 성향을 어떻게 특정한 방향으로 발전시켰는지를 분별하도록 도와준다. 이러한 체제(형식)를 인쇄된 본문에 원용해 보라, 그러면 당신은 사람들이 그곳에 제시된 메시지를 인식하고 종종 그것에 반응하는 방식을 바꾸게 될 것이다. 이런 의미에서 체제(형식)는 의미를 지닌다!

### 2.2.3. 모형 반복

어떤 장르의 전통적인 체제(형식) 만들기 기술과(2.2.1) 작문 변환의 순서(2.2.2)에 이어서, 문학적 본문은 보통 서로 다른 종류의 언어학적 “반복”(recursion)에 의하여 다양하게 조직된다. 그러한 반복은 음성, 형태론적 요소, 어휘적 항목, 문법적 구조, 그리고/혹은 담화 구조의 더 큰 유형들을 포함한다. 어문 형식과 그와 연합된 내용의 반복은, “되풀이”라고 한다면, 정확할 것이다. 혹은 예를 들면, 비슷한, 대조적, 은유적 혹은 환유적이라고 한다면, 거의 정확하거나 본질상 상응할 것이다.

본문을 다양한 크기의 단락으로 세분하고 정렬하는 일을 돕는 것과 아울러, 반복 기법도 본문 전체뿐만 아니라 그 속에 포함된 단위들에게 언어학적 응집력뿐만 아니라 의미론적 일관성이라는 중요한 의미를 공급해준다. 이런 다양성 속의 통일성(unity in diversity)-감싸고 통합하는 전체 내에서 기능하는 의미 있는 부분들-이라는 기본적인 문학적 속성을 분별하는 것은 우리를 담화 내용의 정확한 해석으로 인도할 뿐만 아니라 그 형식과 수사학적 강력함의 내재적인 아름다움으로 이끌어 준다.

본 단락에서 우리는, 더 큰 작품, 즉 바울의 빌레몬서를 구성하고 있는 내적 단



위들의 경계를 더 제한하기 위하여, 다양한 전환 기법들과 함께 사용된 반복의 여러 유형들을 조사할 것이다. 반복되는 요소들을 기초로 제안된 본문 배열은, 담화 전체 내에서 발생하는 아이디어들 간의 관계를 해석하는데 있어서, 또 하나의 극히 중요한 구조적 준거 틀 역할을 한다. 이러한 **한계를 정하는** 기능은, 반복이 그 특성상 항상 기여하는, **통합하거나** 연결하는 기능에 더하여(첨가적으로) 존재한다.

앞에서 주시하였듯이, 문학적 특질들의 **결합**은 항상 작문 단위의 시작과 끝의 경계를 표시해주는 더 강한 증거를 공급한다는 원리를 마음에 두는 것은 도움이 된다. 간단히 말해, 한 구절에 나오는 표시(marker) 혹은 구조적 지표가 **많을수록**, 분석자는 별개의 본문 단위가 거기서 시작하거나 끝난다는 사실을 **더 분명하게** 확신할 수 있다. 반복 기법의 경우에 이것을 적용하면, 반복(즉, 되풀이)이 **정확하면 할수록**, 그것은 담화 구조의 신호(표시)로서의 기능을 **더 강하게** 한다. 경계를 나누는 구조적 분석 방법은 성서의 어떤 본문에서도 수행될 수 있지만, 비-서사적 담화, 즉 시, 예언, 그리고 서신 문학의 경우에 특별히 도움이 된다.

다음은 빌레몬서에 더 두드러지게 나타나는 모형 반복의 예들 몇 개를 뽑아본 것이다. 공간을 절약하기 위하여, 문자적인 영어 번역만 수록하였고, 주요한 대응 요소들은 이탤릭체로, 밑줄을 그어서, 그리고/혹은 굵은 글씨로 썼다:

- 하나님 우리 아버지와 주 예수 그리스도로부터 은혜와 평강이 너희에게 있을지어다. (3)

우리 주 예수 그리스도의 은혜가 너희 심령과 함께 있을지어다. (25)

[서신의 시작에서 그리고 그 끝에서-구조적 묶음 쇠(*inclusio*)-익숙한 바울의 서신 형식들이 나타난다. 그러나 이 단어들은 그가, 빌레몬에게 형제애적 요청-하나님 아버지를 인하여 그리고 예수 그리스도를 통하여 모든 믿는 자들에게 보여준“은혜”-을 하는, 필수적인 신학적 맥락을 강조하는데 공헌한다. 이런 중재의 행동은 “너희”(복수)라는 단어에 의하여 주어지는 대인관계의 틀 안에서 발생하고 있다-즉, 빌레몬의 “가정교회”(2하반절).]

- 그리스도 예수를 위하여 갈힌 자 된 바울과 및 형제 디모데는 우리의 사랑을 받는 자요 동역자인 빌레몬과 자매 압비아와 우리와 함께 병사 된 아킴보와 네 집에 있는 교회에 [편지하노니]. (1-2)

그리스도 예수 안에서 나와 함께 갇힌 자 에바브라가 문안하느니라 ... 나의 동역자들. (23-24)

[우리는 다시 바울 서신체에서 한계를 정하는 측면을 다루게 되는데(즉, 앞에 나왔던 것과 연결하는 묶음 쇠(*inclusio*)), 여기서는, 그리스도 안에서 상호간의 형제 자매 관계를 강조하는, 인접한 배경과 에워싼 내용에 맞춰서 원용되었다.]

- 내가 항상 내 하나님께 감사하고(Εὐχαριστῶ) 나의 기도할 때에 너(단수)를 말함은 ... . (4)

... 내가 바라노라 너희(복수) 기도로 너희에게(복수) 나아갈 수 있기를 (*χαρισθήσομαι*). (22)

[바울이 빌레몬에게 행하는 호소의 본체는 서로를 위한 기도에 대한 언급으로 더 에워싸지는데. 이 기도는 모든 배경과 환경에서 하나님의 사람들의 두드러진 속성이다.]

- ... 너의 사랑으로 성도들의 마음이(창자가) 너로 말미암아 평안함을 얻었으니, 형제여. (7)

오 형제여, 나의 마음이(창자가) 주 안에서 너로 말미암아 기쁨을 얻게 하고 (20)

[바울은, 오네시모를 위한 자신의 중심 청원을 구성하는 일부분으로써, 빌레몬에게 그리스도인 공동체 가운데 잘 알려진 그의(빌레몬의) 품성을 상기시킨다. 바울은 자신의 호소를 마무리하면서, 그들 가운데 불화의 원인을 불러일으켰던 사람을 향하여 그의 “형제”가 그 덕목을 다시 한 번 발휘하도록 요청한다. 여기서 주요한 용어들이 반복되는 교차대구 구조 속에 상호적인 행동에 대한 개념이 비쳐지고 있다: 즉, A : B :: C :: C' :: B' : A. 이러한 예술적 특성(1.1.4로 보라)은 서신 내에 존재하는 각각의 하부단위들의 종결지점을 표시할 수 있도록 도와준다(에피포라 [*ἐπιφορά*, 동일단어 반복으로 절들을 연결하는 수사학적 기법, 역자주]로 불리는 묶음 쇠로 이루어지는 구조적 하부유형).]<sup>24)</sup>

24) 성서의 담화구조에서 반복되는 몇몇 주요 모형들에 대한 요약을 위하여, Timothy L. Wilt, “A New Framework for Bible Translation,” J. A. Naude and C. H. J. van der Merwe, eds.,

- ... 내가 네게 그를 돌려 보내노니 그는 내 심복이라 ... (12)

그러므로 내가 **나**를 동역자로 알진대, [너는] 그를 영접하기를 **내게** 하듯 하고! (17)

[담화 내에서 이 결정적인 문단들의 시작은 (예를 들면, *아나포라* 첫머리 말 [구]를 되풀이하는 구조) 대명사 어법을 복합적으로 짜 넣는 특징이 있다-이것은 논쟁이 되는 현재 상황을 반영할 수도 있다. 다시 말하면, 이제는 바울과 오네시모 사이에서 결단을 내려야 하는 상황에 처해있는 빌레몬과의 논쟁이다. 빌레몬은 어떻게 반응할 것인가-그는 자신의 행동으로 상호 교제의 끈을 스스로 강화할 것인가, 아니면 바울의 요청에 반응하지 않음으로 그것을 붕괴시킬 것인가?]

- ... 그가 전에는 네게 무익하였으나 이제는 **나와** 네게 유익하므로. (11)

이 후로는 종과 같이 대하지 아니하고 종 이상으로 곧 사랑 받는 형제로 둘 자라 **내게** 특별히 그러하거든 하물며 육신과 **주 안에서** 상관된 **네게**라. (16)

[위의 예에서 강조된 첫머리 말을 되풀이하는 경계구조는(예를 들면, 12절과 17절에서 시작되는 새로운 단위들) 각각 앞에 나온 문단 단위 끝에서 개념적 반복을 통하여 강화된다(예를 들면, *에피포라* 구조가 11절과 16절에 나온다). 16절 끝에서의 확충(부연)은 바울이 발생시켰던 미묘한 수수께끼를 해명한다. 그는, 이전에 절박했던 사회적 관심사(“육신 안에서”)위로, 그리스도인의 우선순위(“주 안에서”)를 높인다.]

- 오, 형제여, **나로** **주 안에서** 너로 말미암아 기쁨을 얻게 하고. (20상)

[위에서 언급한 16절과 평행하게, 이 소원도 흡사하게 담화 단위의 결론이 된다. 예를 들면, 강한 개인적 강조가 포함된 12-16 절과 17-20절(*에피포라* 구조). 그래서 권위가 있는 두 사람, 바울과 빌레몬이 서로 병치된다. 그러나 더 중요하게는 “주님”이신데, 두 사람 모두는 그를 섬기고 있다. 또한 그 주님의 뜻이, 그가 주신 하늘의 사명이 진행되는 것을 붕괴시키거나 연기시킬 수도 있는, 이 인간의 위기 가운데서 추구되고 있는 것이다.]

앞에 나오는 연속된 평행구절들은 담화 전체를 관통하여 펼쳐지고 있는 더 중요한 유형 반복의 기초를 형성하기 위하여 함께 묶여진다-즉, 모든 것을 포함하는 교차대구적 본문 구조이다. 이것을 다음과 같이 약술할 수 있다:

A (1-2) 서두 인사(“그리스도 예수” + 다섯 이름)

| B (3) “은혜” 축복(“주 예수 그리스도”)

| | C (4) “기도”-빌레몬을 위한 바울의

| | | D (5-7) 호소 전의 기도-빌레몬이 “성도들의 마음을 시원케 하는” “믿음”과 “사랑” 안에서 계속하여 활동적일 수 있도록

| | | | E (8) 바울의 권위: 그는 “담대하게” 빌레몬으로 하여금 오네시모의 빛을 용서하도록 명령할 수 있다

| | | | | F (9-10) 오네시모를 위한 바울의 “호소”: 바울의 곤경에 초점을 맞춘다

| | | | | | G (11) 대조: 이전에 오네시모는 쓸모 없었는데, 그러나 이제는 “너(빌레몬)와 나(바울)에게” 필요하다

| | | | | | | H (12) 행동: 바울이 오네시모를 보냄

| | | | | | | | I (13) 갈망: 바울이 진정 하고 싶은 것: 오네시모를 감옥에서 빌레몬 대신 복음을 위하여 남겨두는 것

| | | | | | | | | H' (14) 비-행동: 바울은 오네시모를 로마에 자기와 함께 있게 하지 않는다

| | | | | | | | | | G' (16) 대조: 오네시모는 이제 단순한 “종”이 아니라, 오히려 “사랑스러운 형제”, “나에게”와 “너에게”도 사랑스러운(17-19상) 오네시모를 위한 바울의 호소: 그의 약속에 초점을 맞춤

| | | | | | | | | | | E' (19하) 바울의 권위: 그는 빌레몬이 자기에게 진 빚을 불러들인다

| | | | | | | | | | | | D' (20-22상) 호소 후의 간청-빌레몬이 바울에게 “선”을 베풀고 “순종”을 통하여 “[바울의] 마음을 시원케 하도록”

| | | | | | | | | | | | | C' (22하) “기도”-바울을 위한 빌레몬의

A' (23-24) 결말 인사(“그리스도 예수” + 다섯 이름)

| B' (25) “은혜” 축복(“주 예수 그리스도”)<sup>25)</sup>

확실히, 위에서 살펴본 구조적 평행구 중에서 어떤 것은 대조뿐만 아니라 유사성을 지니고 있고, 어떤 것은 다른 것 보다 더 믿을 만하다. 그러나 대체적으로 본 서신의 전체적인 주제적 구조가 강하게 특성상 동심원적이며 반복적이라는 사실은 분명하다. 담화의 반전하는 문학적 구조로 배열하는 것은 선적이고 구문론적으로 배열하는 것만큼 눈에 띄지는 않지만, 전자는 후자의 주요 강조점들을

25) 맨 끝에서 일반적인 모형에서 뒤틀려 있는 것을 유의하라, 예를 들면, A'-B'의 순서가 바뀌었다. 아마도 이것은 그 자체가 공식적으로 서신의 결론을 표시하는 또 다른 조심성 있는 방법일 수 있다.

되돌아오면서 강화시키는 기능을 한다는 의미에서 중요한 의미가 있다. 일반적으로 주장되는 것처럼, 이러한 구성의 핵(이 서신의 중간지점)이 저자의 논의 혹은 논제의 심장부를 드러낸다고 한다면, 바울의 주요 목표는 빌레몬으로 하여금 오네시모가 풀려나서 자유인으로 돌아와 빌레몬을 대신하여 사도 바울의 감옥 사역을 위하여 그를 섬기도록 하는 자신의 갈망을 깨닫도록 하는 것이라는 결론을 내릴 수 있다(위의 도표에서 중앙에 위치한 I 부분).<sup>26)</sup> 이 소원은 매우 암묵적인 양식으로 전달된다. 즉, 다시 말하면, 이 내용은 10-13절에 있는 또 다른 종속절(관계절의) 안에 박혀있는 의존적 구문론적 구조(목적절) 안에 깊숙이 파묻혀 있다.

#### 2.2.4. 예술적 강조

저자의 문학적 전략의 재고창고 안에 있는 이 범주는, 저자가 산문이든 시문이든 어떤 선택된 본문의 일정 부분에 스포트라이트를 비추거나 강조할 때 사용하는, 작문에 있어서 **미세구조(microstructure)**상의 상이한 문체적 형식들을 목표로 한다. 이러한 특성들의 작동은 좀 더 **집중적으로** 조합되어 특정한 주제적 개념이나 화용론적 효과에 대한 논의를 서로서로 강화해주는 곳에서 발견될 때 특히 분명해진다. 여기서 생각해볼 예술적 고안 장치들의 범주는 넓지만, 경험 있는 성서 해석자와 번역자들에게는 그것들의 대부분이 익숙한 것들이다. 예를 들어, 성서 본문의 선택된 부분에 초점을 맞추거나 전경을 까는데 사용된 좀 더 일반적인 형식들을 나열한다면, 다양한 회화적 언어, 관용 표현, 두드러진 구문론적 전진과 후진, 어휘 반복, 수사학적 혹은 선도하는 질문, 생략법, 과장법, 아이러니 등이다.<sup>27)</sup> 이러한 문체적인 요소들은 단순히 그 특성상 미적이거나 장식적

26) “바울의 돕는다(*διακονέω*)”라는 단어 선택은(13 절에서) 인상적이다. 왜냐하면, 이 단어는 그가 16절에서 사용한 단어 “종”(δοῦλος)과 동일한 의미를 가진 또 다른 단어에서 왔기 때문이다... 바울은 복음 사역을 언급할 때에 *διακονέω*의 동족어를 사용한다(골 1:7, 23; 4:7, 17에서처럼)... [오네시모]는 바울을 돕는 자(사역자)다. 그러므로 그는 빌레몬을 대신하는 유용한 자이다 Robert W. Wall, *Colossians and Philemon*, The IVP New Testament Commentary Series (Downers Grove: Intervarsity Press, 1993), 209-210. 브루스(Bruce)는 “빌레몬을 대신하여 오네시모가 바울을 섬기는 것과 동일한 예는, 바울이 세운 지역교회가 그들을 대신하여 로마에 있는 바울을 섬기도록 헌금과 함께 파송한, 빌립보의 에바브로디도이다”라고 언급한다. F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 215.

27) 문학적 기능적-동등성(Literary functional-equivalence=LiFE) 접근법을 발전시킨 초기 단계에서, 필자는 문학의 **형식적** 차원에 대한 흥미와 관심을 묘사하기 위하여 “예술적”이라는 용어 대신에 “시적”이라는 용어를 사용하였다. 문제는, 일상적인 영어에서 “시적”이라는 용어는 너무 특별하게 보이는데(순수한 시와 밀접하게 동일시된다) 반하여 “예술적”이라는 용어는 범위 상 아주 넓을 수 있다는 것이다. 그러나 필자가 “예술적”이라고 지명하는 것은 “형식, 효과에 대한 감

인 것만은 아니다(예를 들면, “예술을 위한 예술”처럼); 오히려 성서 문학에서는 이것들이 항상 모종의 “수사학적”(기능적-의사소통적) 목적의 역할을 한다. 예를 들면, 이러한 문체적인 요소들은 빈번하게 주의를 환기시키고, 그리고 그렇게 함으로써, 말하자면, 어떤 작업을 하도록 요구된 담화 틀을-즉, 그 틀의 주요한 구조적 경계들과 주제적 절정들의 관점에서-“접착시키는” 역할을 한다.

본 단락에서, 필자는 빌레몬서에서 그와 같은 창조적 강조하기에 대한 네 가지 중요한 측면을 확인하고 예시할 것이다. 이것들은 심지어 비평적 주석에서도 자주 관심을 쏟는 것도 아니고 논의되는 것도 아니다: 즉, 구문론적 자리배치, 개념적 재순환, 본문 간 공명, 그리고 음운론적 전경 깔기 등이다.<sup>28)</sup>

인상적인 **구문론적 자리배치**(*syntactic placement*)의 여러 예들은 이미 빌레몬서의 거시적 구조에서 살펴보았다. 예를 들면, 강조 인칭대명사들로 강조된 13절의 중심 구절에서 우리는 다음과 같은 배열을 관찰하였다:

<p>ὄν          ἐγὼ ἐβουλόμην πρὸς ἑμαυτὸν κατέχειν,          ἵνα ὑπὲρ σοῦ          μοι          διακονῆ ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου,</p>	<p>그를          내가 내게 머물러 있게 하여          → 네 대신 하나          나를          섬기게 하고자-내 복음을 위하여 갇힌          중에서. .</p>
---	---

“그를”-“내가”-“너를”: 이 에피소드에 등장하는 핵심적인 세 명의 사람이 사도의 소원을 차분하게 표현하는 곳에 친밀하게 서로 연결되어 있다. 여기서 바울은 자신의 “심복”(창자), 오네시모에에 관하여(12절) 마음(창자) 속에 느끼는 갈망을 가장 가까이 드러내고 있다. 그는 밝혀지지 않은 불성실한 행동을 통하여 의심할 여지없이 그의 주인의 마음을 상하게 하였던 노예다. 그러나 이곳 로마에서 일어난 사건의 결과로, 이제는 세 사람 모두 “형제”(16절)로 그리스도를 섬기는 일에-“복음”을 위하여-끊을 수 없이 함께 묶여진 관계가 되었다.

그러나 바울이 소망하는 계획은, 그 상황의 실재를 해결해야만 하는 것이다. 즉, 그리스도인 공동체 조직의 평등주의적 양태(**형제-형제/자매**)와 대조되는 계

---

성과 상상력 등을 가지고 어떤 것을 잘하는 사람”(Webster)을 언급하는 것인지 혹은 그런 사람의 예술성에 의하여, 특별히 형식의 관점에서 적용된, 창조적인 생산품을 언급하는 지에 대하여는 선택이 필요하다.

28) 이런 종류의 서신에서는 놀라우리만치 많은 다른 예술적 특성들이 있다. 특별히, **은유**(예를 들면, “함께 된 군사”-2절, “자녀”-10절, “심복”[창자]-12절), **환유**(예를 들면 “죄사술”[간헐]-10절, “복음”-13절, “손”[친필]-19절, “너 자신”-19절, “심령”-25절) 등과 같은 회화적 언어와 주제적으로 중요한 **관용적** 표현(“나의 마음[창자]을 시원케 하라”-7, 20절) 등이다.

층적 사회-문화적 관습과 관련된(주인-노예) 상황이다. 확실히, 초대교회에는, 그가 회심시킨, 그의 “자녀들”과의 관계에서 “아버지”였던(10절), 사도 바울과 같은 권위를 지닌 인물들이 있었다. 또한 빌레몬과 같은 지역 지도자들도 있었는데, 이들은 신자들의 공동체에서나 세속 사회에서 동시에 높이 존경을 받았다. 바울은 잠잠히 바로 다음 구절에서(14절), 빌레몬이 지니고 있는 복음 사역에서의 사랑 받는 동료로서의 역할뿐만 아니라 교회에서의 그의 위치와 자신의 그것들이 상이하다는 것을 분명히 드러내 주는 일련의 대조를 펼쳐 보이면서, 그러한 자신의 지위를 인정하는 표현을 한다. 정황에 대한 예상과 급박한 사정 사이의 이러한 상황적 차이가 13 절과 관련된 14절에서 대조적인 평행적 구문 배열에 반영되어 있다:

<b>13:</b> “나는”(ἐγώ)	<b>14:</b> “네 승낙이 없이는”(χωρίς δὲ τῆς σῆς γνώμης)
“하고자 하나”(ἐβουλόμην)	“내가 원하지 아니하노니”(οὐ…ἠθέλησα)
“머물러 있게”(κατέχειν)	“아무 것도 하기를 ”(οὐδὲν ποιῆσαι)
“하여 ”(ἵνα)	“되지 아니하고 하려 함이라”(ἵνα μὴ)

가능성의 관점에서 이런 극적인 대안적 표현은 14절에서 결론이 맺어지는데, 정상적인 문법적 위치선정을 원용해서 사용함으로써 궁극적인 덕(“선[을 행함]”-중양에서)을 그것을 성취하고자하는 올바른 태도(“자유의지”-절정의 종결부 강조)와 짝지어서 강조하고 있다:

ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην	억지 같이 되지 아니하고
τὸ ἀγαθόν σου ἦ	이는 너의 선한 일이 [하려 함이라]
ἀλλὰ κατὰ ἐκούσιον	자의로 되게

강조 대명사 사용과 짝을 이룬 구문적 자리배치의 또 다른 인상적인 예는, 바울이 자신의 호소의 정점에 이른, 20절에서 나온다: ἐγὼ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ. “나로 주 안에서 너로 말미암아 기쁨을 얻게 하고.” 이 구절은 위에 나온 13절과 본문의 형식이 그 핵심적인 의미를 효과적으로 반영함으로써 평행구를 이룬다: 바울은 빌레몬으로부터 “오네시모”(ὀνήσιμον -11절)라는 사람을 도와주는 일 (“좋은 일” ὀναίμην)의 구체적인 실현을 기대하고 있다!

단락 2.2.3에서 우리는 어휘들이 문학적 본문의 담화 내에서 구조적으로 의미 있게 반복되는 것을 관찰하였다. 이 시점에서 필자는, 빌레몬을 향한 바울의 호소에서 주요한 주제들을 강조해 주고 전체 작문에 인지 가능한 준거적 결속력을 주는 역할을 하는, 반복 중에서 좀 더 느슨하게 연결된 종류의 예들만을 단순히

목록만 열거할 것이다. 이러한 개념들의 반복은 전형적으로 형성된 일련의 의미론적 범주들을 창조하는데, 이들 각각은 주요 주제, 즉 “주요 개념” 주위에 뿔뿔이 지어 모이게 된다. 이 주요 개념은 전체적인 범주에 대한 라벨로 추상화된다. 빌레몬서의 준거적 영역 내에서는 네 가지 주요 개념들이 확인되었다. 다음 표가 이러한 네 가지 인지적 계층을 구성하는 것으로 보이는 관련된 개념들의 목록을 절의 순서를 따라서 열거한 것이다.<sup>29)</sup>

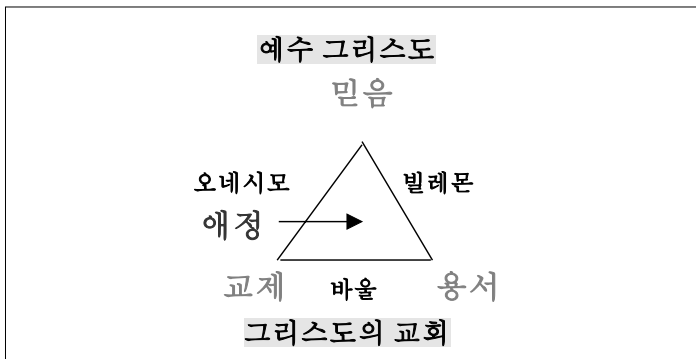
구절	호의	매임/빚짐	친척-/동반자의식	봉사
1	사랑을 받는	간힌 자	형제, 동-	-역자
2			자매, 교회, 동-	-군사
3	은혜		아버지	주
4	감사		기도	
5	사랑		성도	주
6			교제	역사 하는
7	기쁨, 사랑, 위로		형제	마음이 평안함 얻음
8				마땅한 일을 하다
9	사랑	간힌 자		
10		간힘(매임)	자녀(아들), 낳은	
11				[무익한], 유익한
12	내 심복			
13		간힘		섬기다...복음
14				선한 일, 자의로
15				저를 두다
16	사랑 받는	중, 중	형제	주
17			동무	저를 영접하다
18		불의를 하다, 지다, 회계하다		
19		값다, 이외로 빚지다		
20			형제	기쁨 얻고, 마음

29) 이 분석을 어느 정도 단순화하기 위하여, 여러 관련된 개념들은 하나의 포괄적인 범주로 통합되었다. 예를 들면, 매임과 빚짐; 혈족관계, 교제, 그리고 동반자의식 등이다. 여기서 각 사전적 항목들의 선택과 배치는 다소 주관적인 작업이지만, 바라기는 이 차트가, 최소한 어느 정도는, 사람이 한 본문을 의식적으로 처리해나갈 때 그/그녀의 마음속에 형성된 의미론적 연결들을 반영할 것이다. 어떤 주요 용어들은 이 목록에 나오지 않지만, 필자는 그것들이 이미 나와 있는 범주들 중의 하나와 개념적으로 긴밀하게 연결되어있는 것으로 여긴다. 예를 들면, “믿음”(5-6)-->친족/교제 관계에 속한다.



			평안함
21			순종, 내가 할 것이다
22		너희 기도	처소를 예비하다
23	문안하다	함께(동)-	-군사
24		함께(동)-	-일군(역자)
25	은혜	너희, 심령	주

어휘목록과 개념적 완성도의 관점에서 볼 때 빌레몬서는 분명히 매우 탄탄하게 짜인 서신이다. 상대적으로 적은 중심 개념들이, 논의를 지지하며 중심 호소를 위한 기반의 역할을 하도록, 담화 전반에 걸쳐 짜 넣어졌다: 즉, 중심 개념들은 애정, 매임, 동반자 의식, 그리고 봉사 등이다. 많은 구절에서 이러한 개념들 중에서 셋 이상이 나타난다. 이러한 개념들은 서신 내에서 적은 수의 인물들에 의하여 실연되고 있다: 바울, 빌레몬, 그리고 오네시모다-이 세 사람 모두는 한편으론 그리스도(하나님)와 관계가 있고, 다른 한편으론 교회(연합을 이루는 믿는 자들의 교제)와 관계가 있다. 이러한 주제적 상호연관성은 아래의 도형에 보이는 것처럼 도식화할 수 있을 것이다:



“그리스도”는 담화를 시작하고 끝내는데(1, 25절), 이로써 자신의 충성된 공동체를 대표하는 인물들을 감싸고 있다. 그들은 또한 세 사람의 중심 참여자의 팽팽한 상호작용의 맥락을 형성하는 준거의 인간적 분야로서 행동한다: 바울은 서로 떨어져 있는 그리스도인 형제들, 즉 빌레몬과 오네시모를 중재하고자 시도하고 있다. 이리하여 보이지 않는 그리스도(1, 3, 25절)와 그의 보이는 교회(2, 23-24절)의 영적인 틀 안에서 이 서신의 드라마는 공연되고 있다. “믿음”(5-6절)은, 신도들 개인을 그리스도와 서로서로를 묶어줘서 하나님의 가족의 독특한 “교제”를 창조해내는, 지울 수 없는 끈이다. 믿는 자들은 자신들의 믿음을 “사랑”(5, 7,

9-10, 16절)의 다양한 행동을 통하여 실제로 나타낸다. 특별한 경우에는, 그러한 “애정”은 “용서”-사회적, 도덕적, 그리고 영적 빛으로부터 자유롭고 온전한 해방(17-19)-와 “봉사(섬김)”의 상호적 행동을 통하여 보여진다.<sup>30)</sup> 봉사는 복음 사역(11, 12, 20, 21-22)과 공동체 안에서 동역자들의 연합(4, 7, 15-16)과 관계된 필요가 있는 곳이면 어디서나 이루어진다.<sup>31)</sup>

그리스도는 믿음으로부터 우리나라오는 개인적인 사랑을 격려하고, 이 믿음은 그리스도의 교회 안에서 상호적인 섬김을 통하여 인간의 노예적인 매임을 변화시켜 형제애적인 동반자의식으로 바꾼다.

서신에 나오는 중심 개념들의 의미론적 능력을 전체적으로 요약하여, 다음과 같은 전반적인 주제를 제안할 수 있을 것이다:

이 주제는 본문 안의 일정한 핵심 구절들에서 감동적인 표현이 집중된 양식으로 실현된다. 특별히 9 절과 17절은 함께 서신의 일차적인 목적을 제시하고 있다:

… 도리어 사랑으로써(애정) 간구하노라-나이가 많은 나 바울은 지금 또 예수 그리스도를 위하여 갇힌 자(매임) 되어 … 그러므로 네가 나를 동역자(동반자 의식)로 알진대, 그를 영접하기를 내게 하듯 하고(봉사).

또 하나의 결정적으로 중요한 예는 12하-13절에 나오는데, 매우 수동적인 방식으로 바울의 마음속의 갈망을 표현한다 - 즉, 이것은 전체 서신의 실제적인 동기이다:

그/오네시모는 내 심복(애정)이라 그를 내게 머물러 있게 하여 내 복음을 위하여 갇힌 중에서(매임) 네 대신(동반자 의식) 나를 섬기게 하고자 하나(봉사),

이런 방식으로 저자의 의사소통 기능을 더 효과 있게 하기 위하여 담화의 내

30) 벤틀(Burtchaell)은 노예제도(종의 도가 아닌)가 “그리스도인 제자도의 최고의 은유”라고 지적한다. James T. Burtchaell, *Philemon's Problem: A Theology of Grace* (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1998), 17.

31) 앞의 요약에서 누락된 두 구절만이-즉, 8절(권위적인 명령)과 14절(강압)-바울이 그리스도인의 공동체 내의 현재 상황에서 보여지기를 원하지 않았던 행동과 태도에 대하여 언급하고 있다는 사실을 유의하라.

용은 그 문학적 형식(예를 들면, 반복, 본문 구축)에 의하여 강조된다. 이것이 사람을 설득하는 수사학적 목적을 고양시키기 위하여 행동으로 나타나는 예술성이다.

13절에 언급된 “복음”은 이러한 질문을 유발한다: 왜 이 서신에서는 “기쁜 소식”(εὐαγγέλιον)에 대하여 이렇게 적게 말하고 있는가? 즉, 구원에 관한 사도적 메시지의 핵심(죄-회개-구속-성화 등등)은 신자들의 삶에 동기를 부여하는 힘인가? 이에 대한 대답은 저자의 문학적 전략의 또 다른 중요한 측면을 소개한다. 즉, 그가 안전하게 자신의 청중(독자)이 아주 익숙할 것이라고 가정하는 정보에 대한 암시를 자아내는 설득력 있는 **본문간의 공명(intertextual resonance)**을 활용하는 것이다. 이러한 기본적인 이해에 대한 전제는 바울로 하여금 빌레몬에게 보낸 그의 개인서신을 간단명료하게 기록할 수 있도록 해준다.<sup>32)</sup> 다른 말로 하면, 바울은, 빌레몬이 그의 “가정 교회”에 있는 이들과 모두 함께, 그리스도와 그의 사도들이 전했고 다른 초대교회 기독교 담화에서 표현되었던, “복음”의 기본 원리들을 알고 있다는 사실을 당연한 것으로 여길 수 있었다. 이러한 종교적이고 도덕적인 배경 정보를 공급해준 가장 가능성이 있는 대안-빌레몬서의 주요한 **하부분문(subtext)**-은 바울의 **골로새서**이다. 이 서신은 확실히 빌레몬서와 거의 동시에 기록되고, 보내졌고, 배달되어서, 그 내용이 전해졌다(골 4:9).

그래서 빌레몬서의 여러 중심 단어, 표현, 그리고 언급들이, 바울 혹은 그의 동료 중 한 사람(에바브라일 것이다, 골 1:7; 몬 23)이 빌레몬의 집에 모이는 회중에게 과거 언젠가 말로나 글로 제시하였을, 필요 불가결한 사안들과 때에 맞는 주제들이 생각에 떠오르게 하는 어문적 단서로서의 기능을 한다. 그래서 바울은 오네시모를 위하여 논의할 때, 그들의 공동 신앙과 삶의 밑에 있는 이런 신학적이고 윤리적인 기초를 반복할 필요가 없었다. 이것은 단지 본문간의 암시만으로도 이와 같은 복음적 교훈, 즉 “진리의 말씀”(골 1:5-6)을 마음에 떠오르게 할 것이다. 예를 들면, 바울이 빌레몬을 그의 “신앙”과 “사랑”(5절)을 들어서 칭찬할 때, 빌레몬의 마음속에서 골로새 교회들을 위하여 전반적으로 기도하며 칭찬하는

32) 암시는 또한 바울의 논의의 예술적-수사학적(회화적)요소 중에서 중요한 역할을 한다. 예를 들면, “바울이 자신의 경제적 자원을 나누고자 준비되어있다고 진술한 것은(18절)그가 빌레몬에 대하여 가지고 있는 관심에 경계가 없음을 보여준다. 그래서 상업적 암시들은, 바울이 예상되는 경제적 장애물과 자신의 요청을 충분히 허락하는 것을 앞지르는 어떤 방해도 막기 위하여 그가 사용할 수 있는 모든 자원을 활용할 것이라는 사실에 대한, 예증의 정수로서의 역할을 한다... 개인적인 빛에 대한 언어도 빌레몬의 이야기 방향을 19절에서 절정에 오르도록 한다.” Clarice J. Martin, “The rhetorical function of commercial language in Paul’s letter to Philemon (verse 18),” Duane F. Watson ed., *Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy* (Sheffield: JSOT Press, 1991), 336-337.

이와 비슷한 내용을 상기했었을 것임이 확실하다(골 1:3-4):

<sup>3</sup> 우리가 너희를 위하여 기도할 때마다 하나님 곧 우리 주 예수 그리스도의 아버지께 감사하노라 <sup>4</sup> 이는 그리스도 예수 안에 너희의 믿음과 모든 성도에 대한 사랑을 들었음이었.

비슷한 방식으로, 바울이 하나님께서 “믿음의 교제가 활성화되고” 또한 “그리스도 안에서 우리가 지니고 있는 선을 충만히 알게 하도록” 빌레몬을 인도하시리라고 기도할 때에(6절), 이 기도의 영역은 골로새서 (1:9-10)의 상응하는 구절에 의하여 더 풍성해졌을 것이다:

… 구하노니 너희로 하여금 모든 신령한 지혜와 총명에 하나님의 뜻을 아는 것으로 채우게 하시고, <sup>10</sup> 주께 합당하게 행하여 범사에 기쁘시게 하고 모든 선한 일에 열매를 맺게 하시며 하나님을 아는 것에 자라게 하시고.

암송할 만한 “복음” 메시지의 핵심으로 말한다면, 골로새서에 기록된 것보다 더 좋은 요약은 없을 것이다(1:13-23상, 2:9-15):

<sup>1:13</sup> [하나님께서] 우리를 흑암의 권세에서 건져내사 그의 사랑의 아들의 나라로 옮기셨으니, <sup>14</sup> 그 아들 안에서 우리가 속량 곧 죄 사함을 얻었도다. <sup>15</sup> [그리스도]는 보이지 아니하는 하나님의 형상이시요 모든 피조물보다 먼저 나신 이시니; <sup>16</sup> 만물이 그에게서 창조되되 하늘과 땅에서 보이는 것들과 보이지 않는 것들과 혹은 왕권들이나 주권들이나 통치자들이나 권세들이나 만물이 다 그로 말미암고 그를 위하여 창조되었고 <sup>17</sup> 또한 그가 만물보다 먼저 계시고 만물이 그 안에 함께 섰느니라. <sup>18</sup> 그는 모든 만물의 머리시라 그가 근본이시요 죽은 자들 가운데서 먼저 나신 이시니 이는 친히 만물의 으뜸이 되려 하심이요. <sup>19</sup> 아버지께서는 모든 충만으로 예수 안에 거하게 하시고, <sup>20</sup> 그의 십자가의 피로 화평을 이루사 만물 곧 땅에 있는 것들이나 하늘에 있는 것들이 그로 말미암아 자기와 화목하게 되기를 기뻐하심이라.<sup>33)</sup>

33) 아마도 빌레몬서를 위하여 추가적인 본문간 적용을 가져온 이 기독교적 요약으로부터 발생하는 윤리적 암시가 있었을 것이다. 그래서 바울은 오네시모와의 위기와 관련하여 빌레몬에게 네 가지 요구를 한다(17-22절: “[그를] 환영하라” … “[나에게] 청구하라” … “나의 마음을 시원케 하라” … “[나를 위하여] 처소를 예비하라”). 네 가지 행동 모두가 “마음에 있는 오네시모의 빛을 위한 바울의 지분 계획과 교환될 수 있다… . 바울은 빌레몬에게 강조된 개인적인 방식으로 말하는 반면, 교환의 아이디어와 묶여져 있는 각 요구사항은 바울의 기독교론을 예시한다: 그리스도는 우리가 그분과 같도록 하기 위하여 우리와 같이 되셨다… (골 1:18-20).” Robert W. Wall, *Colossians and Philemon*, 213.

<sup>21</sup> 전에 악한 행실로 멀리 떠나 마음으로 원수가 되었던 너희를 <sup>22</sup> 이제는 그의 육체의 죽음으로 말미암아 화목하게 하사 너희를 거룩하고 흠 없고 책망할 것이 없는 자로 그 앞에 세우고자 하셨으니 <sup>23</sup> 만일 너희가 믿음에 거하고 더 위에 굳게 서서 너희 들은 바 복음의 소망에서 흔들리지 아니하면 그리하리라 이 복음은 천하 만민에게 전파된 바요 나 바울은 이 복음의 일꾼이 되었노라, ...

<sup>29</sup> 그 안에는 신성의 모든 충만이 육체로 거하시고, <sup>10</sup> 너희도 그 안에서 충만하여졌으니 그는 모든 통치자와 권세의 머리시라. <sup>11</sup> 또 그 안에서 너희가 손으로 하지 아니한 할례를 받았으니 곧 육의 몸을 벗는 것이요 그리스도의 할례니라; <sup>12</sup> 너희가 세례로 그리스도와 함께 장사되고 또 죽은 자들 가운데서 그를 일으키신 하나님의 역사를 믿음으로 말미암아 그 안에서 함께 일으키심을 받았느니라. <sup>13</sup> 또 범죄와 육체의 무할례로 죽었던 너희를 하나님이 그와 함께 살리시고 우리의 모든 죄를 사하시고, <sup>14</sup> 우리를 거스르고 불리하게 하는 법조문으로 쓴 증서를 지우시고 제하여 버리사 십자가에 못 박으시고 <sup>15</sup> 통치자들과 권세들을 무력화하여 드러내어 구경거리로 삼으시고 십자가로 그들을 이기셨느니라.

그리스도인 삶의 실제적인 측면에 관하여는, 종 오네시모가 그의 주인 빌레몬과 불화한 것에 의하여 발생하는 사회적, 윤리적, 교회적 문제들과 직접적으로 관련이 있는 여러 중심 구절들이 골로새서에 있다. 첫째로, 그들 각자와 주와의 관계에서 상호적인 책임이 무엇이어야만 하는가가 기록되어있다:

<sup>3:22</sup> **종들이** 모든 일에 육신의 **상전들에게** 순종하되 사람을 기쁘게 하는 자와 같이 눈가림만 하지 말고 오직 주를 두려워하여 성실한 마음으로 하라. <sup>23</sup> 무슨 일을 하든지 마음을 다하여 주께 하듯 하고 사람에게 하듯 하지 말라, <sup>24</sup> 이는 기업의 상을 주께 받을 줄 아나니 너희는 주 3)그리스도를 섬기느니라. <sup>25</sup> 불의를 행하는 자는 불의의 보응을 받으리니 주는 사람을 외모로 취하심이 없느니라.

<sup>4:1</sup> **상전들이** 의와 공평을 **종들에게** 베푸시니 너희에게도 하늘에 상전이 계심을 알지어다.

둘째로, 골로새서 3:12-15절에 나오는 바울의 포괄적인 경고에 비취볼 때, 빌레몬이 오네시모를 “영접해야하는” 방식이 분명해지고(몬 17), 바울이 요청하는(몬 20) 다소 애매한 “기쁨(혜택)”이 해명된다:

<sup>3:12</sup> 그러므로 너희는 하나님이 택하사 거룩하고 사랑 받는 자처럼 긍휼과

자비와 겸손과 온유와 오래 참음을 옷 입고<sup>13</sup> 누가 누구에게 불만이 있거든 서로 용납하여 피차 용서하되 주께서 너희를 용서하신 것 같이 너희도 그리 하고<sup>14</sup> 이 모든 것 위에 사랑을 더하라 이는 온전하게 매는 띠니라.<sup>15</sup> 그리스도의 평강이 너희 마음을 주장하게 하라 너희는 평강을 위하여 한 몸으로 부르심을 받았나니 너희는 또한 감사하는 자가 되라.

성서 저자들이 자신의 담화를 형성하기 위하여 그 담화의 의도된 해석의 방향을 지도하는 수단으로써 빈번히 사용하는, 중요하지만 종종 간과되는 또 다른 예술적 방법론이 있다. 이 방법은, 내용, 의도, 감정, 태도, 그리고 심미적 가치와 연관된 다양하고 미묘한 효과들을 창조해내기 위하여, 작문의 **구두-청각적(oral-aural)** 차원에 적용되는 어떤 장치들-두운법, 유운법, 리듬, 각운법, 말 재통 등과 같은 특성들-을 사용함으로써 이루어진다. 이러한 **음운론적 상승효과(phonological enhancement)**는 실제 청중에게 특별히 중요한데, 고대에도 문학작품은 종종 떨어져 있는 독자라도 크게 소리 내어 읽곤 하였다. 히브리어와 그리스어 성서 전반을 통하여 원문이 결국에는 공중 앞에서 읽혀질 것을 염두에 두고 기록된 증거들이 풍성하다.<sup>34</sup> 다른 말로 하면, 저자는, 어떤 장르이든, 그것이 **큰 소리로** 읽혀질 수도 있게-여러 필수적인 측면으로 의사소통 되도록 메시지를 보완하는 방법으로-자신의 작문을 형성하였다. 예를 들면, 주요 주제 혹은 이야기의 극적인 부분들의 특정 측면들을 장식하고 강조하기 위하여, 담화 구조 내에서 두드러진 경계를 표시하기 위하여, 그리고 본문 전체를 좀 더 쉽게 기억하고 또 기억할 만하게 만들기 위하여, 음성효과(소리)가 사용되기도 하였다.

빌레몬서에서 이러한 예술적 장치의 가장 분명한 예는, 바울이 자신의 호소에서 마침내 인간적인 목적을 소개하는 데까지 미쳤을 때-그는 즉시 주제적으로 기반을 두면서 이름의 의미와 관련이 있는 재담(동음이의의 의식)을 형성한다: “오네시모”-“유익한, 쓸모 있는”(형용사 *ὀνήσιμος*로부터), 이전에는 (무슨 이유인지 모르지만) 빌레몬에게 “무익했지만”(ἄχρηστον), 이제는 그리스도께 돌아옴으로, 그의 주인뿐만 아니라 감옥에 갇힌 사도 바울에게도, 가장 “유익한”(εὐχρηστον) 사람(10하-11절)이 되었다.<sup>35</sup> 이 재담의 효과는 “그리스도(Χριστός)” 호칭의 어근인 *χρηστος*와의 유사성 때문에 더 강화된다. 여기서 핵심적인 세 단어 각각이 완전한 문장론적 구성요소의 끝에 위치해 있다는 사실이 또한 음운론적으로 중요하다. 이러한 용법의 희미한 반향이 나중에, 바울이 자신의 호소를

34) “그리스어 단어 *ἐπιστολή*(“서신”)는 원래 전달자에 의하여 보내진 구두 의사소통을 지칭하는 것이었다(Herodotus 4.10.1; Thucydides 7.11.1)” David E. Aune, *The New Testament in its Literary Environment*, 158.

35) “이 두 단어는 고대 도덕문학에서 자주 대조되는 단어이고 전형적으로 사람의 일의 특성보다는 그의 성품을 지칭한다” Robert W. Wall, *Colossians and Philemon*, 206.

마무리하고 주 안에 있는 자기 형제에게 특별한 “기쁨(유익)”(*ὀναίμην*)을 요청할 때에(20절), 서신에 남게 되었을 것이다.

단락 1.3에 그리스어 본문을 배열하여 예시한 것처럼, 전 담화가 상대적으로 짧고 율동적인 운율이 있는 “언사의 단위들”로 나누어질 수 있는데, 그 각각은 추정되는 “말 길이”(speech span)를 나타낸다. 즉, 한 번 숨을 쉬고 나올 수 있는 발성의 의미 있는 길이이다. 본문을 더 자세하게 살펴보면 종종 좀더 예술적으로 구성된 구절들이 드러난다. 바울의 중보기도의 감동적인 구성에서 우리는 이러한 예를 만났다(15-16):

<p><i>τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη</i>  <i>πρὸς ὥραν,</i>  <i>ἵνα αἰώνιον</i>  <i>αὐτὸν ἀπέχης,</i>  <i>οὐκέτι ὡς δοῦλον</i>  <i>ἀλλ' ὑπὲρ δοῦλον,</i>  <i>ἀδελφὸν ἀγαπητόν,</i>  <i>μάλιστα ἐμοί,</i>  <i>πόσω δὲ μάλλον σοὶ</i>  <i>καὶ ἐν σαρκὶ</i>  <i>καὶ ἐν κυρίῳ</i></p>	<p>아마 그가 떠나게 된 것은          잠시          영원히          그를 너로 하여금 두게 함이리니          이 후로는 종과 같이 대하지 아니하고          종 이상으로          곧 사랑 받는 형제로 둘 자라          특별히 내게 그러하거든          하물며 네게라          육신과          주 안에서 상관된</p>
--	--

이 설득적인 논의의 대조적인 성격은 주의 깊게 배치된 문장론에 의하여 강화된다-처음에는 중간을 강조하는 교차 대구구조가(15절), 그 다음은 각 단위의 끝에서 절정에 이르는 이중 층층단으로 된 모형이(16절) 배치된다. 16절(15하절과 겹쳐서)의 코가 짙한 정점은 그리스어에서는 작은 리듬 구 구성으로(위의 밑줄 친 부분) 증대되었고, 두음법과 유음법이 동반되었는데, 이것은 저자의 관심에 대한 어문적 스포트라이트를 참여자들에게 직사각형으로 비추는 역할을 한다: 즉, “그”(오네시모), “나”(바울), “너”(빌레몬), 그리고 “주”(비교. 평행구인 20상과 21하반절에서 나오는 흡사한 사람과 음성의 병치).

그러므로 이같이 분명한 음운론적 고양의 잠재적 영향력은, 최소한 이를 복사하고자 시도하는 현대의 성서 번역자들에게 매우 중요하다. 왜냐하면 자국어(自國語) 본문은 가장 빈번하게 공중 앞에서 구두로 읽혀짐으로 전달되어질 것이기 때문이다. 그러나 이것이 발생하기 위해서는 음성의 측면이외에 인쇄된 지면의 글의 가시적인 배열에도 동등한 고려를 해야 한다-특별히, 인쇄의 체재(體裁)(글자 체, 활자선의 굵기, 모양, 행간을 고르게 하지 않거나 하이픈으로 연결하

기), 공간의 활용(예를 들면, 들여 쓰기, 행간 간격), 그리고 담화에서 모형, 문단 나누기, 잇기, 대응부분 등을 반영하기 위하여 포맷을 조작하기 등을 고려해야 한다. 더 잘 읽기 쉽게 하는 것에 관심을 가진 이런 중요한 가시적 측면들은 위에서 배열한 많은 문단들에서 예시되었다.

### 2.2.5. 수사학적 모양내기

위의 장르 선정에 관한 단락에서(1.4.1), 빌레몬서는, 모든 고대근동의 서신들과 같이 기본적인 삼분적 담화구조를 반영하는, “추천서”로 분류되었다. 이미 살펴보았듯이, 탁월한 문학 작품은 보통은 그 메시지를 효과적으로 전달하기 위해서-즉, 스타일과 구조의 두 측면에서 모두 호소력이 있는 방법으로-뿐만 아니라 그 의도된 독자들이 그 메시지를 그 주제와/혹은 도덕적 의무들의 관점에서 받아들일도록 설득하기 위하여 배열된다.<sup>36)</sup> 이 세 가지 기능들-**정보적(informative)**, **예술적(artistic)**, 그리고 **수사학적(rhetorical)**-은 서로 구별되지만, 대부분의 성서 문학에서 긴밀하게 서로 연관되어 있다. 본 단락에서 필자는, 이 서신이 모양을 갖추게 한 전문가의 방식에 대해 좀 더 예민한 견해를 제공하기 위하여, 바울이 빌레몬에게 보낸 서신적 호소의 주요한 구조적 측면 몇몇을 살펴볼 것이다. 이 서신의 설득력과 영향력은, 상호적 섬김, 동반자 의식, 빚 짐, 그리고 사랑(애정)이 지속적으로 최선의 적실성을 지녀야 하는, 신자들의 공동체 가운데 오늘날도 분명히 나타나야 한다.

그러나 왜 우리는 이미 요약하여 언급한 서신적 형태이상으로 구조의 또 다른 양태에 주의해야 하는가? 대답으로 온(Aune)은 다음과 같이 쓰고 있다<sup>37)</sup>:

고대 사회에서 서신 형태는 꽤 융통성을 보여준다. 기록된 본문의 어떤 유형이건 거의 서신 형태로 개인들이나 무리들에게 보내졌다... . 그러므로 서신은 구두 의사전달의 대응품이었고 여러 면에서 거의 연설과 같은 기능을 하였다... . 주전 1세기경에는, 특별히 식자층에서, 수사학이 서신 작문에 강한 영향력을 행사하게 되었다. 그들의 서신은 의사전달의 수단으로서의 기능뿐만 아니라 설득의 세련된 도구와 문학적 솜씨를 보여주는 매체의 역할도 하였다.

연설을 구성하는 한 가지 표준 형식, 혹은 서신의 논조는 본체 안에 네 가지 주

36) 다른 이들도 있지만 벅첼(Burtchaell)은 빌레몬서를 “그리스 설득의 걸작품”이라고 여긴다 James T. Burtchaell, *Philemon's Problem: A Theology of Grace*, 17.

37) David E. Aune, *The New Testament in its Literary Environment*, 158, 160.



요 구분을 두는 것이 특징이었다.<sup>38)</sup>

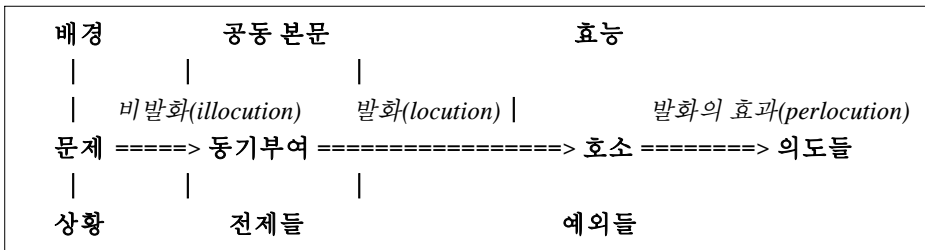
- **서론**[*exordium*]: 저자가 당면한 주제나 권고를 위하여 자신의 수신인들의 호의(*ethos*)를 이끌어내고 개념적이며 감동적으로 기초를 준비하기 위하여 시도하는 담화의 시작(문 4-7).
- **명제**[*narratio, propositio*]: 중심주제, 논제, 견해, 요청, 혹은 호소(신조 혹은 행위에 관한)와 이 제안에 대한 이유를 현재의 의사소통 배경 안에서 명확하게 요약 진술하기(*logos*)(10…[13]…17-18절).
- **상술**[*probatio, exhortatio, refutatio*]: 명제를 지원하기 위하여 논의의 주요 방향에 대한 다양한 “증거들”을 제시하기. 이것은 논리적(연역적) 생략삼단논법 혹은 평범한(귀납적) 예, 인용, 격언, 일화, 유비, 대조, 권위에 대한 호소, 등등이 될 수 있다; 여기에는 종종 개인적인 탄원과 경고 혹은 사안의 반대입장에서의 날카로운 논박 등이 병행된다(8, 10-16, 18-19절).
- **결론**[*peroratio*]: 중심 사안(들)에 대한 강화된 요약 혹은 되풀이된 요약과 동감하는 반응(*pathos*)을 불러일으키고자 하는 마지막 노력, 즉 저자와 그의 표현된 명제의 관점에서 수신자들의 태도에 영향을 주고 그 감정을 사로잡고자 하는 노력(20-22절).

중간의 두 구성요소들이 사도의 통찰력 있는 변론 전략의 일부로써 본문의 형

38) 필자가 결정할 수 있는 한 가장 근접하게, 대응되는 라틴어 (하부)명칭들을 괄호 속에 넣었다. 이러한 수사학적 단계, 범주, 심지어는 전체적인 구조조차도 완전하게 의견일치를 보는 두 명의 현대 학자를 발견하는 것은 거의 불가능하다. 다음은, 이 주제에 대하여 추가적인 배경적 독서의 관점에서, 필자가 인용된 자료들을 종합한 것이다. 우리는 빌레몬서가 일차적으로는 심의적 수사학의 예라는 것을 상기한다. 즉, 정략적이거나 모험적인 것에 관하여 긍정적이거나 소극적으로 생각하고, 말하고, 그리고/혹은 행하도록 청중을 확신시키는 것에 강조를 둔 수사학이다. 또한 서신적 형태 자체처럼(위에서 논의된 대로), 논지의 수사학적 구성은 그 구조와 내용의 관점에서 결코 속박물은 아니라는 사실은 지적해야만 한다. 창조적인 저자(화자)는 종종 표준이 되는 형식들과 틀에 박힌 주제들을 자신의 탁월한 의사소통 동기와 목적에 따라서 원용하거나 정교하게 만든다. 이러한 탄력성의 예 중에서 어떤 것도, 사도 바울이 유대인 그리스-로마인으로 잡다하게 구성된 초대교회 그리스도인 공동체들에게 기록하여 보낸 다양한 서신들보다, 더 큰 것은 없다. 비교. David E. Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric* (Louisville & London: Westminster; John Knox Press, 2003), 354-355; Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, eds., *Dictionary of Paul and His Letters* (Downers Grove: Intervarsity Press, 1993), 823; Burton L. Mack, *Rhetoric and the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 41-42; Clarice J. Martin, “The rhetorical function of commercial language in Paul’s letter to Philemon (verse 18),” Duane F. Watson, ed., *Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in honor of George A. Kennedy* (Sheffield: JSOT Press, 1991), 323-326; Richard R. Melick Jr., *Philippians, Colossians, Philemon*, *The New American Commentary* (Nashville: Broadman, 1991), 340-341.

성에서 어떻게 서로 섞여 짜여졌는가를 살펴보자. 필자는 또한 밑에 있는 바울의 명백한 요청은, 즉 “명제”를 구성하는 부분(10, 17-18절), 그에게는 개인적으로 실제로 아주 중요한 또 다른 요소라고 제안한다. 빌레몬서에서 이러한 네 가지 주요 수사학적 움직임의 특별한 측면들에 대하여는 나중에 제시될 것이다. 이 시점에서 필자는 고대의 문학 실천가들이 손에 잡을 수 있었던 문체적 기술의 다양한 포진이 가능했다는 것만을 언급한다. 이것들이, 오네시모를 대신하는 중재편지로서 비록 짧고 중요하지 않은 것 같은 이 바울서신의 작문 발전을 표현하기 위하여, 어떻게 적절하게 나타나고 있는 지를 관찰하는 것은 흥미로운 일이다.

어떤 문학적 담화의 수사학적 차원을 더 정확하게 해석하고 이해하기 위하여, 언어 이외의 배경(*extralinguistic background*)을 조심스럽게 조사해야한다-이 경우에는, 원래의 고대근동 환경 하에서 본문의 사회학적, 문학적, 그리고 종교적 배경을 의미한다. 이런 특성을 철저하게 조사하는 것은 본 논문의 범위를 넘어서는 일이기 때문에, 필자는 단지 이러한 맥락 연구가 단일한 분석 틀의 범위 내에서 본문 연구 및 공동-본문 연구와 어떻게 연합될 수 있는 지를 제안만 할 것이다.<sup>39)</sup> 이 같은 “논쟁-구조 분석”은 히브리 예언서와 사도들의 서신에서 발견되는 주로 권고(*paraenetic*, 권면-경고-위협적) 본문을 다룰 때 특별히 도움이 된다. 왜냐하면 이 분석법은 상대적으로 많은 어문적, 대인관계적, 상황적 요소들을 고려하기 때문이다. 논쟁의 공식적 제시에서 명시적으로나 암시적으로 나오게 되는 구조적 그리고 화용론적 주요 요소들은-어떤 사람을 위하여 호소하는 “연설 행위” 전체에서 중심이 되는 요소와 또 다른 요소들-역동적인 상호관계 속에서 아래와 같이 진열될 수 있다:



이 접근법에 따르면, 권면 담화의 열 가지 측면이 연설(그리고 “본문”)행위의 광의적 화용론의 틀 안에서 통합된 의사소통 체계로 작동한다.<sup>40)</sup> 여기서 언어

39) 다음 논의는, Ernst R. Wendland, *Translating the Literature of Scripture: A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation* 의 단락 6.2.5에서 약간 원용하여 빌려온 것이다.

40) 바울 서신 분석에 “연설-행위” 접근법을 적용하는 적절성은 다음과 같은 관찰에 의하여 지지를

행위란 단어들이(구두로 혹은 기록된 것으로) 명백히 말하는 것과 구별되게 그것들이 실제로 행하는 것을 지칭한다. 그러면 언어 행위는 세 가지 기본적인 구성요소들이 연합된 과정으로 정의될 수 있다: 비발화(illocution), 즉 뒤에 숨은 발언 의도, 발화(locution), 즉 주어진 언어로 이루어지는 구체적인 어문적 표현, 그리고 발화의 효과(perlocution), 즉 어떤 언어 행위의 바라던 결과 혹은 효과를 말한다. 더 큰 논쟁구조(argument structure)는 간단히 신약의 서신 담화로 보통 정의 내릴 수 있고, 바울의 빌레몬서를 특별히 예로 들어 다음과 같이 예시할 수 있을 것이다(본문은 괄호 속에 표기했다):

- **배경** — 기록된 의사소통 행위가 발생한 전반적인 역사적, 문화적, 사회적, 정치적, 종교적, 그리고 물리적인 환경을 포함한다. 이것은 저자와 그의 수신자/청자, 이 둘 모두의 관점에서 이루어진다. 바울은 아마 그의 빌레몬서를 로마의 감옥에서(혹은 가택연금동안) 1세기 후반부 초기에 기록하였을 것이다(1절). 빌레몬은 분명히 소아시아의 번창하는 로마 식민지에 위치한 상업도시인 골로새에 사는 부유한 그리스인 그리스도인이었다(2절). 빌레몬은 수년 전 바로 사도 바울의 설교사역을 통하여 회심하였다(19절). 이때는 상업 노예와 가정 노예제도가 널리 실행되고 또한 중요한 경제적 제도로 인정되던 시대였다. 또한 많은 노예들이 기독교로 개종하였고 이 때문에 다음과 같은 질문이 대두되었다: 그들의 영적인 지위의 변화가 성도들의 공동체 내에서의 그들의 사회적인 지위에 어떻게 영향을 미치는가?
- **문제** — 저자가 자신의 본문의 전체 혹은 일부에서 토론하거나 다루기 원하는 특별한 영적 혹은 도덕적 결여, 결함, 실수, 필요, 시험, 혹은 시련 등을 말한다. 빌레몬서에서 바울은, 사이가 멀어진 종 오네시모와 그의 주인 빌레몬을 개인적으로 만나서 말하거나 두 사람을 함께 데려오는 기회를 갖지 않고도, 어떻게 화해시킬까하는 문제를 가지고 있었다. 오네시모가 골로새로부터 도망 나온 것이나 분명해 보이는 그의 도적질(18절)은 서신 어디에도 명시적으로 언급되지 않았음을 주의해보는 것은 흥미롭고 중요하다. 이것은 바울의 토론전략의 핵심부분일 수도 있다—즉, 사도는, 모든 “빛”을 완전히 용서해주는 것이 올바른 출발점이라고 년지시 제안할 수도 있었을 것인데도 불구하고, 오네시모 편에서의 어떤 잘못도 암시하지 않

---

받는다: “바울의 입재에 대한 대응으로써 기능을 하기 때문에 서신들은 적절한 ‘대리인’같은 매개수단이 되는데, 이로써 바울은 하나님의 대리자로서 회중들에게 연설을 할 수 있었다” Clarice J. Martin, “The Rhetorical Function of Commercial Language in Paul’s Letter to Philemon (verse 18),” 324-325.

는 침묵의 수사학을 구사하고 있다.

- **정황** — “문제”가 되고 또 그것을 격화시키는 인간사, 대인관계의 상호작용을 고려하는 것이다; 관련된 한쪽 당사자이상으로부터 어떤 반응을 요구하는 일련의 상황(“수사학적 긴박성”)이다. 노예일과 봉사로부터 도망함으로써, 오네시모는 중대한 재정적 범죄를 저질렀다. 만약 알려져서 잡혔다면, 그는 감옥에 가고 로마법에 의하여 사형에 처해질 것이다. 그러나 그 사이에, 오네시모는 어찌되었든 로마에서 바울과 가깝게 접촉하게 되었고, 결과적으로 기독교로 개종하게 되었다(10절). 아마도, 그가 행했던 일을 후회하고, 개인적으로 그의 주인 빌레몬의 가까운 친구인 바울이 로마에서 가택연금 상태인 것을 기억하고, 오네시모는 중재자로 모시려고 실제로 사도를 찾을 것이다. 어느 경우든, 그는 확실히 수치스러운 정치범 한사람을 섬김으로써 자신의 목숨을 걸었다(11절). 이제 바울은 오네시모를 이 중재편지를 가진 사도의 개인 밀사로 오네시모의 주인에게 돌려보내려 한다(비교. 골 4:8-9).
- **호소** — 어떤 사고방식과/혹은 행동을 성서적 가르침과 그것과 연관된 거룩한 삶의 방식을 증진시키거나 금지하도록 하는, 특별한 권면, 명령, 훈계, 책망, 혹은 경고 등을 가리킨다. 이 서신에서 두 가지 명백히 연관된 요청을 하는데, 둘 다 어떤 용서의 행동을 포함한다: 첫째는, 빌레몬이 오네시모를 “받아들이는 것”(즉, 용서하는 것)인데, 바울이 그를 그리스도인 형제(그리스도 안에서 “자유로운 자”, 17절)로 돌려보내고 있다; 둘째는, 빌레몬은 오네시모의 어떤 빚(흠치거나 못 다한 노동)도 바울의 계좌로 청구하라는 것이다(18절). 첫 번째 호소는 연합된 일련의 행동을 포함한다. 즉, 빌레몬이 오네시모를 개인적으로나 공공법체계를 통해서나 어떤 방법으로라도 벌해서는 안된다. 바울의 두 번째 청원은 한두 가지 의미에서 모든 그리스도인은 가상적으로나 실제적으로 서로에게 빚을 지고 있다는 사실을 생각하도록 한다.<sup>41)</sup> 되 갚아야 할 위치에 있지 않은 자만이 용서받을

41) 여러 추가적인 고대근동의 사회학적 사실들이 여기서 적실성이 있다: “나이 많은 사람을 존경하는 것은 그의 문화에서 중요하였기에, 바울은 자신의 나이에 호소한다(9절)… . 바울의 청원의 주안점(10절)은 사람이 자신의 영적인 은인의 아들을 노예로 삼을 수는 없다는 것이다… . 노예들은 가끔 해방되어서 어떤 신의 노예가 되기도 하였다; 여기서[13절] 바울은 빌레몬이 오네시모에게 복음의 봉사를 위하여 자유를 주라고 요청한다. 그는 자신의 권위가 아니라 빌레몬의 명예와 친구로서 호소한다… . 로마법은 노예들을 사람인 동시에 소유물로 보았다; 그러나 온전한 형제[16절]은 당연히 소유물로 보아서는 안 된다… . 고대 사회의 관습에 의하면, 친구들은 호의를 갚아야 한다는[19절] 상호적인 의무에 묶여 있었다” (Craig S. Keener, *The IVP Bible Background Commentary: New Testament* (Downers Grove: InterVarsity, 1993), 645-646 구절은 괄호 속에 표기했다).

수 있다.

- **의도** — 저자가 갈망하는 결과들을, 수신자(들)가 그 호소를 온전히 따른다면 곧 실제화 될 것이 기대되는 새롭고 강화된 생각과 행동의 관점에서, 요약하는 것이다. 오네시모에 대한 그의 열정적인 탄원의 결과로 바울은 빌레몬이 이 문제에 관하여 “내가 요청하는 것 이상으로 행할 것을” 바란다(21절). 여기서 주요한 의향(혹은 암시, 본문을 그 대인관계의 맥락에서 고려하기)은 빌레몬이 바울이 표면적으로 요청한 것을 넘어서서, 말하자면, “나의 마음을 시원하게 하라”(20절)는 것 이상으로 어떤 것을 할 정도로 행간을 읽는 것이었는지에 대하여는 과하지 않거나 최소한 논증의 여지는 있다. 이 의향은 의심할 여지없이 오네시모에게 자유를 주어서 그가 로마에 바울의 선교사역의 “동반자”로(빌레몬의 대리) 돌아와 용서의 능력에 대한 살아 있는 간증으로서 있는 것이다(13, 17, 20-21).<sup>42)</sup> 이 바울의 암시적이며 개인적인 목표가 적용가능한지 아닌지, 즉 이 주인과 종간의 위기의 잠재적 영향력과 그 결과는 그리스도인 공동체에 참으로 지대했다. 오네시모는 골로새 가정교회의 시험 사례였다. 만약 이 교회의 지도자인 빌레몬이 자신의 잘못된 노예를 향하여 사랑하며 용서하는 행동을 한다면, 그는 그 회중 가운데서 자신의 지위를 확고히 할 뿐만 아니라, 몸의 연합을 견고히 하며 다른 그리스도인 노예 소유자들에게 본을 보이게 될 것이다(5-7).
- **효능** — 본문의 주요한 호소력과 지지하는 동기부여(들)가 표현되는, 언어학적이고 감동적인 능력의 상대적 등급(예를 들면, 직접성, 긴급성, 그리고 권위의 명백한 수준) 혹은 논의가 숨어서 진행되거나 명백하게 진행되는 동안에 나타나는 완화와 에두름의 상대적 등급을 측정하는 것이다. 예를 들면, 암시적 요청이 최대의 완화를 전달하는 반면에, 명령형 동사는 최소량의 어문적 완화를 보여줄 것이다. 바울은 빌레몬에게 자신의 다면적 청원을 발전시킨 때, 그의 접근법은 매우 낮은 어조이다. 그는 오네시모의 사회적 법적 곤경과 연관되어 어떤 직접적인 명령도 발하지 않는다(8절). 비록 바울이 상이한 방법으로 자신의 특별한 개인적 요청을 언급하기는 하지만, 오네시모를 놓아주어서 자신을 섬기도록 하라는 것은 말할 것도 없고 어디에서도 빌레몬에게 오네시모를 용서하라고도 명하지 않는다. 전체 논의의 의향은 치밀한 암시에 의하여 발전되고, 주로 한편으론

42) “‘노예해방’이라는 단어가 바울의 입술에서 떨리고 있는 듯하나, 그는 그 말을 발설하지는 않는다”-J. B. Lightfoot (Murray J. Harris, *Colossians & Philemon*, Exegetical Guide to the Greek New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 278 에 인용됨).

바울의 빌레몬과의 친밀한 “사랑”의 관계에(5, 7, 9). 다른 한편으로 그리스도와 교회 간에 존재하는 묶는 끝에(3, 5, 16, 20, 23-25) 기반을 두고 있다. 이것은 더 큰 교제권의 공동선을 위하여 형제애적인 설득에 목표를 두고 능란하게 구성된 심의적 담화이다.

- **예외** — 중심 호소 혹은 명령에 대한 잠재적 반대들을 포함한다. 예외들은 대조, 정반대, 반대-경우, 반대 증거, 혹은 가정적 반박 등에 의하여 전달된다. 이것들은 보통 저자에 의하여 예상되고, 공공연하게 혹은 간접적으로-이것들에 너무 주의를 끄는 것을 피하기 위하여-담화에서 다루어진다. 예외들은 진술되기보다는 종종 암시되기 때문에, 분석과정에서 그것들을 가정하는 것은 임시적이어야만 한다. 예를 들면, 바울은 빌레몬에게 하는 그의 청원의 일부로서, 노예를 대신하여 손해배상을 할 것이라고 제안함으로써 그는 오네시모가 빌레몬에게서 훔쳐버린 기회를 대면한다(18-19상반절). 오네시모를 해방시키는 것이 빌레몬에게 의미하게 될 상당한 재정적 손실은, 바울이 빌레몬을 영적으로 해방시킴으로써 그가 갚을 수 없는 빚을 지고 있음을 언급함으로써, 부드럽게 다루어진다(19하반절). 빌레몬이 묵인한다면 세속사회에서 날카로운 비판을(상당한 “수치”와 함께) 받을 지도 모를, 이 예민한 사안을 처리함에 있어서 있을 지도 모를 빌레몬의 더듬, 마지못해 함, 혹은 거절까지도 예상하면서, 바울은 가까운 장래에 빌레몬을 방문할 약속으로 뜻을 박는다(22절). 그때에는 바울이 몸소 이 문제가 어떻게 결말이 났는지 볼 수 있고, 또한 그 사안에 대한 현저한 관심을 표명할 수도 있을 것이다. 이 제안은 바울의 은밀한 동기부여의 전략과 병합된다(아래를 보라).
- **동기부여** — 저자의 호소(들)를 지지하기 위하여 제공되는 논증의 다양한 유형들을 상술한다. 이것들은 연역적(예를 들면, 원인-결과, 일반적-특수적, 작은 것에서 큰 것으로)이거나 귀납적(예를 들면, 증명, 격언, 삼단논법, 예, 유비, 사례연구)일 수 있다. 논증의 두 가지 종류는 모두 내용(로고스), 감정(파토스), 그리고/혹은 화자의 인격적인 진실성, 신뢰성, 그리고 권위(에토스)와 관련이 있다. 필자의 관점으로는, 빌레몬서는, 인사로부터 작별인사까지, 본문 전체를 통해 펼쳐져 있는 다양한 효능과 상호 연결된, 동기부여들의 끈으로 구성되어있다. 대체로 암시적이고 끈덕진 간청으로 이루어진, 이 반(半)-서사(semi-narrative)의 줄거리는 점진적으로 21하반절의 절정을 향하여 구축된다. 주요 요소들은 아래와 같이 요약될 수 있다:

- 빌레몬의 사랑과 믿음은 신자들의 공동체에서 잘 알려져 있다, 그래서 그는 따라야 할 뛰어난 귀감으로 서있다(5-6절). =>
  - 이와 같은 그리스도인 행실은, 그리스도의 나라 일의 사랑스러운 동역자인, 바울에게 큰 위로가 된다(1하, 7, 17절). =>
  - 사도 바울은 그의 영예로운 동역자 빌레몬(1절)에게 그가 어떻게 행동해야만 한다고(8절) 명령하기보다는, 자신의 친구가 자신의 자유의지로 올바른 일을 행하기를 원한다(14절). =>
  - 바울은 최근에 비참하고 억압받는 상황에 살고 있다(9절). =>
  - 이전에 “무익한” 오네시모가 이제는 같은 신자가 되어서 갇혀있는 사도에게 가장 “유익하고” 또한 그의 사랑을 받는 자가 되었다(11-12절). =>
  - 바울은 오네시모를 로마의 그의 곁에 두어서 복음 사역을 돕게 하고 싶다(13절). =>
  - 오네시모는 빌레몬을 대신하여 바울을 섬기는 위치에 있다(16절). =>
  - 빌레몬은 자신의 현재 영적인 상태뿐만 아니라 영생의 소망에 대하여 바울에게 빛을 지고 있다(19절). =>
  - 바울은 실제로 몇몇 예외적인 개인적 “지원함”을 빌레몬으로부터 받을 수 있었다(20절). =>
  - 바울은 자기가 명시적으로 요청하는 것(예를 들면, 오네시모를 용서하고 환영하는 것)을 “빌레몬이 ‘순종하고’ 또한 그 이상으로” 행할 것-즉, 오네시모를 복음사역을 위하여 노예로부터 해방시키는 일-을 아주 확신한다(21절)(이것이 바울의 동기부여 방침의 최고조에 달하는 절정이다). =>
  - 바울은 빌레몬을 가능한 한 빨리 방문하여 오네시모의 일을 몸소 매듭지을 것이다. 아마도 그를 개인적인 조력자로 받아들일 것이다(22상반절)(이것이 하나의 가능한 대단원이다). =>
  - 궁극적으로 예상했던 결과: 바울의 기도와 빌레몬의 기도에 대한 응답은 만나게 것이고(22하반절), 사도는 다시 한번 그의 사랑하는 친구이자 동역자가 보여주는 형제애적인 “사랑”에 의하여 위로를 받게 될 것이다(1하, 5-7절).
- **공동 본문** — 연구하고 있는 본문과 의미론적으로나 화용론적으로 연관이 있는 모든 본문을, 통합적으로(syntagmatically=intratextually[내부 본문적으로]), 동일 문서의 한 부분으로써나 예증적으로(paradigmatically=intertextually[간-본문적으로]), 다른 문서지만 어느 정도 관련이 있는 담화-구두로든 기록으로든) 확인하는 것이다. 빌레몬서는 짧은 문서이기 때문

에, 내부 본문적인 영향은 대부분 반복물과 담화의 한계를 정하고 통일시키는 역할을 하는 구조적 유형들이다(비교. 2.2.3). 외부 원천으로서, 최대의 영향은, 거의 동시에 기록되고 보내진, 바울의 골로새서로부터이다(골 4:7-9). 사도가 안부를 전하는 이들의 동일한 이름들 외에(골 1:1-2; 4:10-14; 몬 1-2, 23-24를 보라), 몇몇 중요한 주제적 유사성들이 있다: 수신자들의 “그리스도 예수께 대한 믿음”과 “모든 성도들에 대한 사랑”의 분명한 표명에 대한 칭찬(골 1:4; 몬 5); 신자들에게 서로를 용서하라는 요청(골 3:13하; 몬 17); 그리고 교회 내에서 영적인 연합을 증진시키는 성품들을 보이라고 강하게 호소함(골 3:12-17; 몬 6, 15-17) 등이다. 이 두 서신간의 개념적 연결점을 만드는 간-본문성의 다른 예들은 전에 살펴보았던 몇몇 주요한 신학적 그리고 윤리적 전제들이다(아래의 “전제들”을 보시오). 이외에, 빌레몬서에서의 바울의 권면과 그의 다른 서신들 간의 어휘적 평행구들이 여럿 있다(예를 들면, 엡 4:2-3, 12-13, 16, 32; 6:9).

- **전제들** — 저자가 그의 독자들과 공유하는 다양한 생각, 가치, 태도, 그리고 느낌 등을 가리킨다. 저자는, 자기 자신이 전제로 삼는 관점(넓은 의미의 세계관을 포함하여)이 자신의 청중에 의하여 이해되고, 또한 그들이 그것을 주어진 본문에 적실성의 화용론적 원칙에 따라 적용하리라고 당연히 생각한다. 그들이 지식을 공유할 때, 비록 그것이 특별한 효과를 위하여 진술되었다 하더라도(예를 들면, 빌레몬은 바울에게 생명의 빛을 지고 있다고 19 절에서 바울이 빌레몬에게 상기시키는 것), 그것이 본문에 명시적으로 나타날 필요는 없다. 몇몇 다른 주요한 전제들이 빌레몬서의 논지 밑에 깔려있다. 초대 기독교에서, 노예제도는, 거기에 관련된 사람들의 영적인 변화를 통하여 개선되어질 수 있다는 생각으로, 받아들여졌다(방어하거나 지지하지 않고). 다양한 사회적 지위에 있는 동료 그리스도인들과 연관된 화해는 그리스도 안에서 모든 신자들의 연합과 종교적인 교제로서의 교회에게는 필수적이었다(1-3, 23-25). 그래서 사역에서의 동반자의식의 표시는 그들이 살아남고 발전하는데 치명적으로 중요하였다(6, 13, 17). 빌레몬은 진실한 그리스도인이고 진정으로 바울에게 도움이 되기를 원한다(21절); 더욱이 그는 자신이 오네시모의 잠정적 연도를 감할 수 있는 법적인 힘과 부를 가지고 있다. 바울은 빌레몬에게 명령할 수 있는 권위를 가지고 있다(8절). 이 서신이 보내진(2, 25절), 골로새의 회중은, 빌레몬이 오네시모를 용서해야 한다고 한, 바울의 호소를 지지할 것이다. 바울은 곧 방문하겠다는 약속을 최선을 다하여 지킬 것이다-그때까지 오네시모의 건이 만족스럽게 해결이 안 되면 그 건을 해결하기 위하여(22절). 바울에



의하여 신자가 되고 그의 사랑스런 제자가 된(10절), 오네시모는, 그렇게 하면 위험이 닥칠지도 모르지만, 그의 주인에게 돌아감으로써 개인적으로 자신의 회심을 분명하게 보여주고 있다. 빌레몬에 의하여 긍정적인 결정은 관련된 모든 당사자들을 유익하게 할 것이다(1, 16절).

이런 가설적인 시나리오를 읽을 때, 바울이 빌레몬(일차적으로, 또한 그의 집에서 모이고 있는 그리스도인 회중과는 이차적으로)과의 담화를 발전시키면서, 고대 수사학 교사들이 규정해 놓은 기초적인 동기 세 가지를 통합하고 있음을 관찰하는 것은 흥미롭다. 이 세 가지는 관계를 확립하고(에토스), 생각을 확신시키고(로고스), 감정을 움직이는 것이다(파토스). 이러한 어문적 전술은 의심할 여지없이 바울의 의도된 청중들 대부분에게는 익숙하였을 것이고, 현대어법으로 말한다면, 의사소통의 “관계적”(relational)(혹은 “교감적”), “정보적”(informative), 그리고 “정서적”(affective)(감동적인, 강제적인) 기능들과 일치한다.<sup>43)</sup> 이 세 가지 유형은 바울의 관점으로 치밀하게 조절되어서 그의 응용된 설득 전략으로 본문 전반에 걸쳐서 서로 짜여져 있다. 예를 들면, 이것들이 때로는 약속과 청원이 병치된 19-20절 같은 매우 짧은 구절의 영역 내로 모아지고 있다.<sup>44)</sup>

### 나 바울이 친필로 쓰노니, 내가 갚으려니와 - (수행적)

43) 이러한 넓은 수사학적 동기들은 본문 내에서 특정한 문체적 장치들과 설득 기술들에 의하여 지지를 받는다. 예를 들면, 1-2절과 23-24절에서 개인들을 언급함으로써 지지하는 증인들을 간접적으로 소환하기; 빌레몬에게 마땅히 할 일을 명할 수 있는 능력 같은, 자신의 권리 혹은 권위를 반어적으로 스스로 폐기하기(8절); 감정적으로 충전된 개인적인 용어 사용(예를 들면, “간헐자”-1, 9절; “나이 많은 사람”-9절; “낡은”-10절; “간헐 중에”-10절; “동무”-17절); 하나님의 섭리와 계획에 호소함(불변화사로 제안된, “아마도”[*τάχα*]), 즉 하나님께서 목적을 가지고 일하셔서 오네시모와 빌레몬의 “잠간의 이별”을 그들의 “영원한” 유익으로 바꾸시는 사역(15절); “내게 특별히 그러하거든 … 하물며 네게라” -칼 베호멜(*qal wehomer*), 즉 더 작은 것에서 더 큰 것으로 진행되는 랍비적 수사학 장치(16절); 바라는 행동에 관한 대리적인 유비-“저를 영접하기를 내게 하듯 하고”(17절); 문제와 반대에 대한 “예상”(18절); 삼입어구/생략(19상반절); “말하지 아니 하노라”하고 바로 말하기(*παράλειψις*, 29하반절); 자신의 궁극적인 목표나 일차적인 요청은 숨긴 채 수신자(들이) 알아내도록 남겨두기(21절); 그 사람에게 무엇을 하라고 실제로 명령하지 않고 수신자의 “순종”에 자신을 헌신하기(21상반절); (21하반절); “말보다 더”조차도 계산하고 삼가서 말하는 것이다(21하반절); 저자/화자가 추가표현을 첨가하는 것처럼 보이지만 실제로는 앞에 나온 논의와 연결되어있는, “한 가지만 더”라고 추가하기(22절); 그리고 마지막으로 오네시모가 진 빚을 자기가 갚겠다는 바울의 “상징적 제의”(19절-이 사안에 대하여 어느 정도 논란이 있지만, 아마도 그가 이 제의를 수행할 수 있는 위치에 있지는 못했을 것이다).

44) 독특한 “관점”을 본문에 적용하는 중심 되는 문학적 기술의 관점에 관하여, 바클레이(*Barclay*)는 “바울 서신의 중심 측면은, 자신의 호소에 가장 잘 맞는 관점과 순서로 등장인물과 사건을 그려내면서, 무엇이 일어났는지를 진술하는 방식이다”라고 말한다. *John M. G. Barclay, Colossians and Philemon, New Testament Guides* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 103.

네가 이 외에 네 자신이 내게 빛진 것은 내가 말하지 아니하노라.(정보적)

오 형제여, (관계적)

나로 주 안에서 너로 말미암아 기쁨을 얻게 하고;(명령적)

내 마음이 그리스도 안에서 평안하게 하라!(감정적)

바울의 논의가 펼쳐지는 발전과정의 이 절정 단계에서 “마음”(문자적으로, ‘창자들’ *σπλάγχνα*)에 대한 언급이 그의 요청의 주요 대상-오네시모 자신(비교. 12절)-에 대한 가려진 언급이라고 보는 것은 전적으로 가능하다. 그래서 이 암시는 빌레몬이 오네시모에게 자유를 줘서 바울과 오네시모, 이 두 사람을 편안하게 해야만 한다는 것이다!<sup>45)</sup>

개념의 좀 더 추상적인 단계에서, 설득적인 담화의 수사학적인 조직은, 능력과/혹은 결속력을 증진시키는 두 가지 인간관계적 거시 기능들이 본문 안에 실현되는 것을 조사함으로써, 좀더 분석될 수 있다. 전자, 즉 사회적 상호작용의 수직적 차원은 인간관계를 어느 정도 통제하려는 노력을 보여주는 것이고; 후자, 즉 수평적 차원은 둘 이상의 개인과 그룹 간에 감정적으로 밀착된 끈을 창조하고자 하는 갈망에 초점을 맞춘다. 그래서 바울이 그의 서신을 작성할 때에, 그는-자신의 말하지 않은 소원 뿐만 아니라 분명한 소원까지도 최대의 영향력과 분명한 가치를 지닌 채 그의 수신자(들)에게 전달하기 위하여-한 박자 한 박자를 능숙하게 균형을 맞추고 있다. 그가 분명하게 자신의 사도적 권위를 암시하지만, 그는 이 권위를 고압적으로나 우격다짐으로 행사하지 않겠다는 것을 확실히 한다.

이와 반대로, 바울은 신사적이고 억제된 접근을 시행한다. 즉 자신의 최고의 갈망은 부분적으로, 하지만 전적으로 감추지는 않는 방식을 사용한다. 그의 주요 관심사는 그의 친구이자 동료인 빌레몬과 좋은 관계를 유지하고 복음 사역을 위한 공동관심사 속에서 조화, 형제애, 그리고 동반자관계의 일반적인 분위기를 증진하는 것처럼 보인다. 바로 위에서 예를 든 대로(19-20 절), 우리는, 바울이 얼마나 숨쉴 좋게 오네시모의 빛을 “갠다”는 약속을 하는 복종의 표현(연대책임)에서(첫째 줄), 자기가 빌레몬을 회심으로 이끌었던 것을 날카롭게 기억하게 하는 능력의 행사로(둘째 줄), 또 다시 “형제”-애라는 표현으로 돌아와서는(셋째

45) “바울이 빌레몬과 오네시모간의 관계에 자신을 끼워 넣는 바로 그 지점에서(서신에서), 이 전략은 17절의 직접적인 호소에서 그 절정에 이른다 ... 여기에 바울의 전략의 핵심이 있다: 자신을 오네시모와 그리고 오네시모를 자신과 동일시하기 때문에, 빌레몬은 돌아오는 오네시모를 마치 바울 자신인 것처럼 여겨야만 한다[그리고 그에 합당하게 행동해야 한다]... . 그래서 돌아오는 오네시모가 그의 주인의 눈에는 전적으로 변화되어 버리는 것이다.” John M. G. Barclay, *Colossians and Philemon*, 108. 가장 “유익한” 하게 된 사람(11절)으로, “주 안에서 형제”(16절)로, 바울과 또한 빌레몬에게 큰 “평안”을 주는 사람으로 변화된다.

줄), 그리스도 안에서 모든 형제들을 함께 묶어주는 신앙의 함축적 연대책임에 대한 호소로 마무리하는지를(다섯째 줄), 볼 수 있다.

일차적인 수사학적-논의 방향은, [문제 + 동기부여 → 호소]의 원인-결과 순으로 된 삼 원소들과 이것들의 다양한 본문 확장이나 변형들을 포함하면서, 구약이나 신약의 권유적 담화의 필수적인 증추를 구성한다. 이 담화는 특성상 좀더 세분화되어 위협적인, 경고성의, 위로성의, 조언의, 동기부여의, 영감을 주는 것들로 나누어질 수 있다. 주변의 상황적 요소들은, 서로 연관되고 적실성이 있는 가정, 전제, 암시, 함축, 그리고 다른 맥락화 하는 배경 정보의 관점에서, 중심의 호소에 실질적인 내용을 공급한다. 번역자들은, 성서의 권면 본문을 의미 있고 감동 있게 자신의 언어로 전달하고자 준비하는 과정에서 그 본문을 분석할 때, 이러한 서로 작용하는 열 가지의 변수들을 마음에 두고 있을 필요가 있다. 배경, 상황, 혹은 가정 등에 관한 많은 관련 자료는 난외주나 해당 책, 장, 혹은 단락의 서론 부에 둘 필요가 있다. 그러나 담화의 기본 요점이 정확하게 개념화되고 이해될 수 있도록 하기 위하여, 저자의 수사학적 표현 중에서 문제를 해결하는 최고의 책략은 어딘가에-본문 내이나 주변의 본문에나-분명하게 진술되거나 암시되어야 한다. 그렇지 않으면, 그 번역은 성공적이라고 볼 수 없다. 왜냐하면, 의사소통과정의 다소간 불충분하거나 모자라기 때문이다.

### 2.3. 문학적 방법론에 대한 요약 - 열 단계 연속과정

필자는 주어진 성서 본문에 대한 통합된 문학적 분석의 한 부분으로써 수행하고자하는 주요한 단계들을 요약하는 것으로 이 단락을 맺으려고 한다. 필자가 제안하는 일련의 과정들은 이러한 목적을 성취하는데 활용될 수 있는 많은 방법들 중의 하나이기에, 아래에 제안된 순서는 주제, 나오는 순서, 그리고/혹은 분석 목표 등에 따라서 쉽게 원용될 수 있을 것이다.<sup>46)</sup>

- 1 연구하고자 하는 성서의 책이나 단락과 관련된 사회-문화적, 상황적, 그리고 종교적 배경(맥락)을 주의 깊게 조사하라.
- 2 분석하고 있는 본문의 주변의 어문적 공동본문을 조사하고 지속성, 일

46) 예를 들면, 어떤 이들은 분석과정에서 완전한 담화분석(#7)을 더 빨리 수행하기를 원할 것이다. 이런 열 단계는, 앞으로 나올 “준거 틀” 모델을 사용하는 성서 번역자들을 위한 훈련교본에서, 실제적으로 바울의 빌레몬서에 적용되고 있다. T. Wilt & E. Wendland; 비교. Timothy L. Wilt, “A new framework for Bible translation,” ch. 2. 문학적 분석을 위한 이 열 단계 기본 과정과는 좀 상이한 공식에 관하여는, Ernst R. Wendland, *Translating the Literature of Scripture: A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation*, 7장을 보라.

- 치성, 그리고/혹은 대조의 지점들을 살펴라.
- 3 주요한 문학적 장르와 하부-장르를 그것들이 연합된 문체적 특징과 기능적 암시들과 함께 확인하라.
  - 4 본문에서 모든 “나뉘는 지점”과 전이지점-즉, 형식, 내용, 혹은 기능상에서 한 가지 이상의 두드러진 전환들이 있는 분기 영역-을 살펴라.
  - 5 형식적 혹은 개념적 반복(음운론적, 형태론적, 어휘적, 문장론적, 본문적)의 모든 예들을 기록하고, 그로 인하여 형성된 모형들을 살펴라.
  - 6 주요한 예술적 장치와 수사학적 기술을 확인하고 그것들의 부분적 혹은 전체적 본문에서 차지하는 중요성을 결정하라.
  - 7 전체 단락의 틀 안에서 모든 구성 구절의 상세한 담화분석을 행하라.<sup>47)</sup>
  - 8 모든 중심 용어, 개념, 이미지, 그리고 상징을 각각의 맥락적 배경에서 비교적인 (SL/TL) 연구를 하라.
  - 9 본문 안에 스며들어온 두드러진 본문 내적 그리고 본문 외적 언급과 암시를 찾아라.
  - 10 본문의 주된 의사소통적 기능을 확인하고, 직접적인 담화에서 그 일차적인 언설 행위를 그 상호 연관성과 함께 확인하라.

SL(source language, 원문) 문서에 관하여 앞에 나온 일련의 일반적인 석의 과정을 마치고 나면, 그 사람은, 그에 상응하는 문학적 번역을 할 때, 그 결과들을 적용할 좋은 위치에 서 있는 것이다. 이것을 준비함에 있어서, 번역자는 원천 본문을 재고해보고, 이어지는 번역작업에 사용 가능한 모든 잠재적인 “[형식]-기능적 짝들”을 문학적 스타일과 구조의 관점에서 수집하고, 분류하고, 우선순위를 정하는 노력을 해야 할 것이다.<sup>48)</sup> 이 과정은 번역자들로 하여금, 그들이 원천 본문의 언어학적 형태들을 살펴볼 때조차도, 자신의 언어로 사고하도록(*think in*) 요구할 것이다. 그러므로 이 단계는 아마도 다음의 두 가지 분리된 단계에서 가장 잘 수행될 수 있을 것이다: (가) 특별한 공동본문 내에서 원천언어의 문학적 형식과 그 전제된 의사소통 기능에 특별한 주의를 기울인다; (나) 이와 상응하는 강조가 TL(target language, 번역문)에서 밀접한 문학적(언설적) 형식-기능 동등성을 발견하는 것에 주어져야 하는데, 특별히 특별한 문학 장르를 따른 중심 주

47) 이 방법론은 문학적 접근방식이 그 특색이지만, 언어학적 분석방법들도 분명히 포함된다. 왜냐하면 이 방법들은 정보를 제공할 뿐만 아니라 어떤 연구과정에도 적용되는 특정한 문학적 방법들을 실체화해주기 때문이다.

48) 이런 중요한 실행은, 나중까지 기다릴 필요 없이, 연속적으로 석의적-문학적 연구가 이루어지는 동안에도 수행될 수 있다. 형식-기능적 짝을 확인하는 과정에 관한 더 많은 정보를 위하여, Lynell Zogbo and Ernst Wendland, *Hebrew poetry in the Bible: A Guide for Understanding and for Translating* (New York: United Bible Societies, 2000), ch. 4를 보라.

제적 용어와 표현의 영역이 부각되면 그러하다.

다음 단락에서 강조되겠지만, 예술적 그리고 수사학적 번역은 전체적 장르 대 장르 이동이 될 필요는 없다. 오히려, 표적언어 본문 내에서 **다소간-즉, 적실성**의 원칙을 유지하면서-변형과정이 실행될 수도 있다.<sup>49)</sup> 이 같은 전략적 평가는, 이전에 결정된 사업명령(**적요서, Brief**), 특별히 그 일차적인 의사소통 목표(**σκοπός, 뜻대**)에 명시된 대로, 지역적 환경에 비추어서 이루어져야한다. 이에 대하여는 아래에서 더 논의될 것이다.

### 3. 번역에 대한 문학적 접근법을, 빌레몬서의 영어번역과 치체와(Chichewa)어 번역의 발췌구절을 예시함으로써, 여타의 번역방법들과 비교하여 적용하기

본 단락은, 문학적(예술적-수사학적) 시각이 빌레몬서에서 발생하는 본문-비평적 그리고 번역상의 문제점들과 모호성들을 해결하는데 어떻게 도움이 되는 지에 대해서 예증해주는 여러 예들로 시작한다(3.1). 그 다음에는 성서 번역에 대한 “문학적 기능적-동등성”(LiFE) 접근법의 요약-즉, 그것이 무엇이며 다른 대중적인 방법론들과 어떤 관계에 있는-이 따라온다(3.2). 그 다음에 이 “LiFE-식” 기술이 영어와 치체와어(Chichewa)(동-중앙 아프리카의 반투[Bantu]어) 번역본으로 제공되는 빌레몬서의 중심 “본체”에 적용되고 평가될 것이다(3.3).

#### 3.1. 몇몇 해석학적 회색지대에 문학적인 빛을 비추기

누구나 성서의 어떤 부분을 번역할 수 있기 전에, 그는 먼저 그 본문이 무엇이며 그것이 무엇을 말하고 있는지를 알아야만 한다. 빌레몬서에서 번역하기 전에 해결해야 할 본문비평적 문제는 약간 있고,<sup>50)</sup> 해석상의 더 중요한 어려움들은 많다. 다음에 나오는 주해들은 선택된 이 구절들에 존재하는 주요한 문제를 요약하고, 또한 문학적 관점이 어떤 경우에는(꼭 모든 경우가 아니라도) 해석자-번역자들이 명확하고 방어할만한 해결점에 도달하도록 도와주는 증거를 어떻게 제공할 수 있는 지에 대한 임시적인 제안들도 제공한다.

49) 본문을 가공하는 “비용”에 대하여 인지적 “이득”을 저울질하면서; 비교. Ernst-August Gutt, *Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in Translation* (Dallas: SIL Inc., 1992), 24-25.

50) 이러한 본문비평적 사안에 대한 목록과 논의는 Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed. (Stuttgart: German Bible Society, 1994), 588-590을 보라.

- 몇 번역본(예를 들면, KJV)과, 비잔틴 본문, 그리고 대부분의 소문자사본에서는 압비아(2절)가, 명사 ἀδελελφῆ(“자매”)에 의해서가 아니라, 형용사 ἀγαπητῆ(“사랑을 받는”)의 수식을 받는다. 이 수식어에 대한 문학에 기반을 둔 이론적 근거는 이 경우에 순수한 본문비평적 접근보다는 좀 더 설득력이 있다. 즉 앞서 나온 ἀγαπητῶ가 원문임을 확증한다.<sup>51)</sup> 바울의 논의의 개인적인 측면이 빌레몬의 “사랑”의 성품을(예를 들면, 5, 7절) 강조해줘서 그가 나중에 이것을, 이제는 두 사람 모두에게 “사랑 받는 형제”인 오네시모를 용서하라는(16 절), 자신의 호소의 기초로 사용할 수 있다(9절). 만약 이 용어가 본 서신에서 다른 이에게 적용된다면, 바울이 빌레몬의 태도 및 행실과 결합시키려는 사랑과의 강한 연결점은 약화될 것이다.
- 문자적 형태로는 모호하게 읽히는 5절에서 “믿음”과 함께 “사랑”을 말할 때, 이 성품(행동)이 누구에게 적용되는가 하는 질문이 있다: “주 예수와 및 모든 성도에 대한 네 사랑과 믿음이 있음을 들음이니.” 그러면 빌레몬의 사랑과 믿음은 누구를 향하고 있는가? 여기에는 상당한 모호성이 있는데, 이것은 문학적 설명으로 가장 잘 해명될 수 있다:<sup>52)</sup> 바울은 이 문단에서 교차대구적 A:B::B':A'구조를 도입하는데, 아마도 빌레몬의 경우에 이것은 모호한 골로새서 1:4절의 간본문적 평행구절과는 구별된다. 즉, 사랑 : 믿음 :: 주 예수 : 모든 성도의 구조가 된다. 다른 말로하면, 빌레몬의 사랑은 동료 신자들과의 관계에서 실행되고, 그의 믿음은 주 예수를 향한다.<sup>53)</sup> 이 예에서 문학적 간본문성(intertextuality)의 작동은, 위에서 언급한 구절들, 즉 빌레몬서 4절과 골로새서 1:3절 사이에서도 존재하는 상응성 때문에, 더 쉽게 이루어진다. 실제로 또 다른 교차대구법이 이 동일한 두 중심 용어, “믿음”과 “사랑”이 각각 언급되면서, 빌레몬서 6절과 7절에서 형성되고 있음을 주목하라. 전자는 또 다시 “그리스도”와 연결되고 후자는 “성도들”을 향하고 있다.
- 수용본문(Textus Receptus, 이후로는 TR)은 주목할 만한 본문적 지지와 함께 ἐν ἡμῖν(“우리 안에”)대신에 ἐν ὑμῖν(“너희 안에”)으로 읽는다(6 절). 전자가 “좀더 인상적”이며 “ὑμῖν으로 바뀌기가 그 반대의 경우보다 좀더 쉬운지”<sup>54)</sup>에 대하여 이해하기란 어렵다. 바울이 빌레몬에게 호소를 하는 서

51) Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 588.

52) 대안적인 이문들에 대하여는, John Banker, *Semantic Structure Analysis of Philemon*, 18-19 와 J. Harold Greenlee, *An Exegetical Summary of Titus and Philemon* (Dallas: SIL, 1989), 120-121을 보라.

53) 해리스(Harris)는 이 구조가 다른 구조들보다는 선호되는 다섯 가지 이유를 열거한다. Murray J. Harris, *Colossians & Philemon*, 250.

54) Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 588.

신 전반에 걸쳐서 좀 더 개인적인 용어인 단수 “너”를 선호하였을 것이라는 단순한 화(어)용론적-수사학적 사실이 좀더 그럴 듯하다. 그러면 유일한 예외는 구조적으로 설명될 수 있다-즉, 공동의 복수 “너희”가 서두의 서신적 인사(3절)와 결론의 사도적 축도(25절)에 적합하다.

- 6 절의 ὁπως 구조는 “어쩌면 전 서신에서 분석하기 가장 어려운 구조이다”<sup>55)</sup>이에 대한 한 가지(다른 것들 중에서) 이유는 다음과 같이 시작하는 속격 구조 때문이다: “너의 믿음의 동반자 의식/교제”(ἡ κοινωνία τῆς πιστεώς σου). 그린리(Greenlee)는 이 어구에 대한 다섯 가지 상이한 해석을 열거하는데<sup>56)</sup>, 의심할 여지없이 이보다 더 많다. 문학적 고려는 특별히 κοινωνία의 번역에 영향을 줄 텐데, 이는 이 용어가 본 서신의 주제적 핵심의 중심 구성 요소이기 때문이다. 바울은 빌레몬이 오네시모를 용서함으로써 복음사역에 있어서의 “동반자의식”을 보여주기를 원한다... 그리고 더 한 것도(17, 21절). 그러므로 κοινωνία의 번역은 6절과 17절에서 자연스런 TL(표적 언어) 스타일에 맞춰서 이루어 져야 한다. 예를 들면, “너의 믿음에 의하여 형성된 동반자의식”과 같이 번역되어야 한다. 이것은, 예를 들면, “나눔”(NIV) 혹은 “교제”(GNB)와 같은 비슷한 말을 사용하는 것보다 오히려 더 낮게 보인다.
- 7절을 시작하는 전치사 “for”(γάρ, 그리스어로는 접속사임)가 NIV, GNB, NRSB, REB, NJB 등과 같은 많은 현대영어 번역들에서 생략되었다. 이것이 어느 정도는 문체적으로 정당화 될 수는 있지만, 이 서신적 단위(문다), 즉 4-6절 안에서 본 절과 앞선 절들 사이에 상당한 정도의 분리를 만들어 낸다. 가능하다면, 그리스어에 있는 이 연결어를 유지하는 것이 오히려 나을 것이고, 이는 4절에 나오는 바울의 감사에 대한 추가적 이유이거나, 6절에 나오는 바울의 기도에 대한 근거를 가리킨다.<sup>57)</sup> “For”(왜냐하면)는 또한 연속과 연결을 표현하는 담화 표지로 사용된다<sup>58)</sup> 이 문단의 교차대구적 구조는 방금 전에 언급된 동기를 지지한다; 그래서 바울이 빌레몬의 사랑과 믿음을 5절에서 언급하고 그 다음에는 6절에서 “믿음”을 7절에서 “사랑”을 역순으로 말하면서, 각각의 개념을 더 상세하게 부연한다. 이러한 연결과/혹은 연속이라는 좀 더 큰 본문 기능을 전달하는 방법은 물론 염두에 두고 있는 TL에도 분명히 나타나야 한다-예를 들면, 영어로는, 강조어 “indeed”(참으로)가 이 역할을 할 것이다(히브리서 문학 구조에서 소

55) John Banker, *Semantic Structure Analysis of Philemon*, 19.

56) J. Harold Greenlee, *An Exegetical Summary of Titus and Philemon*, 122.

57) *Ibid.*, 124.

58) John Banker, *Semantic Structure Analysis of Philemon*, 23.

위 “언명적[asseverative] 키”[כִּי]의 용례들과 유사하다).

- 사본적 증거는 9절의 *πρεβύτης* “나이 많은 사람”을 지지하지만, 많은 주석가들은 코이네 그리스어에서는 종종 *πρεβεύτης* “대사”-그들이 여기서 문맥에 맞는다고 느끼는 의미-와 상호교환적으로 사용하였다고 주장한다. 후자는 분명히 바울의 사도적 권위를 강조하는 “권력” 용어이다. 그러나 필자가 위에서 주장하였던 것처럼, 바울의 명백한 수사학적 전략은, 복음 때문에 그가 가지고 있는 빌레몬과의 “연대의식” 혹은 “동반자의식”에 호소하는 것에 보다 더 확고하게 기초를 두고 있다(13, 17절). 따라서 그는, 바로 앞에서 진술한 대로(8-9절), 오네시모를 위하여 빌레몬에게 “명령하기” 보다는 오히려 “간구 하는” 쪽을 택했다. 이것은 *πρεβύτης*가 바울의 교회 안에서의 존경받는 위치와 역할(비교. 19절)에 대한 잠재적인 암시의 역할을 하는 것을 부인하는 것은 아니다. 오히려 9절에서의 이 단어의 번역은 무엇보다도 바울이 현재 로마에 갇힌 자로 있는 상황에 대한 빌레몬의 동정심과 관심에 호소하는 그의 갈망을 반영해야 한다.
- 용인본문(TR) 전승은 그것을 기초로 한 번역본들과 함께 12절과 17절에 동사 *προσλαβῶ* “영접하다/환영하다”를 포함시키고 있다. 실제로 12절에서 발견되는 본문적 어려움은 중요하다. 왜냐하면 이 동사는 여러 그리스어 사본들에서 세 군데 서로 다른 곳에서 나타나고 다른 곳에서는 전혀 나타나지 않기 때문이다<sup>59)</sup>. 본문비평적 원리로 논쟁한다면, 이와 같이 중요한 명령이 어떻게 이 문단에서 생략될 수 있는지 이해하기 힘들다. 더욱이, 본 서신에서 바울의 전략적 방법의 일부로서 지연된 누설의 책략이 두드러지게 나타난다 - 예를 들면, 오네시모에 대한 언급을 11절 맨 끝으로 연기하기, 혹은 빌레몬이 바울에게 진 빚에 대한 언급도 그의 절제된 논의의 마무리 부분까지 연기하기(19하반절) 등이다. 그러므로 오네시모를 “영접하라”는 곤란한 요청이 17절로 지연되어야만 하는 것이 수사학적 형식과 일치하고 또한 바울의 논의의 발전과도 적절히 어울린다 - 즉 그가 빌레몬을 사랑하는 그리스도인 “형제”(16절)라고 그에 대한 자신의 사랑을 강조하고, 또한 잠재적인 동역자로서 오네시모의 “유용성”에(13절) 대해 높이 평가하는 자신의 의견을 내놓기 전까지는 이 단어가 나오지 않아야 한다.
- 13 절에서 우리는, 필자가 다른 곳에서 “의미론적 밀도”(semantic density)라고 칭한<sup>60)</sup>, 문학적 장치의 훌륭한 예를 만난다. 이는 그 본문 배경에서

59) John Banker, *Semantic structure analysis of Philemon*, 35.

60) Ernst R. Wendland, “What is truth? Semantic density and the language of the Johannine epistles: with special reference to 2 John,” *Neotestamentica* 24:2 (1990), 301-333.



두(혹은 그 이상) 가지로 해석될 수 있는 SL(원천 언어)의 중요한 어휘나 표현을 지칭한다. 이것은 (“모호성”[ambiguity]과는 상이한 개념으로서) 원저자가 실제로 두 가지 의미를 (모두) 의도했던 것처럼 보이거나 최소한 그런 강한 가능성이 있는 것을 의미한다. 다른 말로 하면, 두 가지 의미가 그 지점의 담화내용에 타당하고 적실성이 있다. 그래서 이 중심 구절에서 바울은 ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου “복음의 매임 안에서”라는 동기를 부여하는 어구를 첨가하는데, 이는 그의 투옥에 대한 언급을 “때문에”(원인), “위하여”(목적), 혹은 거의 가능성이 없지만, “의하여”(수단)-예수 그리스도의 인격과 사역에 중심을 둔 복음 메시지-등으로 이해할 수 있게 한다. 만약 의미론적 밀도라는 개념이 여기에 적용된다면, 순수한 모호성의 경우처럼, 두 가지 번역의 해법이 있다: 가장 지지를 받고 선호되는 의미는 본문에 두고 다른 것(들)은 각주로 내려 앉히는 방법과, 다른 하나는 그 표현을 TL에서 두 가지 의미가 암시되는 방식으로 번역하는 것이다. 이 예에서 영어로 “때문에”는(혹은 치체와어로는 *chifukwa cha*) 그 기능을 할 수 있다. 의미론적 밀도에 대한 여러 다른 예가 빌레몬서(신약 문서에 일반적으로, 특별히 요한 문서에 많이 나온다)에서 나온다. 예를 들면, 중심 어휘인 *κοινωνία*인데, 두 가지 의미를 마음에 두고 있어야 한다-즉, “동반자의식”이라는 역동적인 개념과 “교제”라는 관계적 개념이다.

- 17-18절의 두 개의 사실에 대한 εἰ(“만약에”) 조건절(직설법 동사가 나온다)은 서신의 이 결정적인 지점에서 바울의 수사학적 전략의 중요한 역할을 한다. 첫 번째 경우에서, 사도는, 가정적으로 사역 안에서의 그들의 “동반자의식”의 실재를 지적함으로써, 빌레몬에게 오네시모를 형제로 다시 “받아들여라”는 그의 단호한 명령을 누그러뜨리려고 애쓴다. 어떤 의미에서, 그는 이미 자신의 긍정적인 평가를 진술했음에도 불구하고(1절), 이런 결정적인 판단을 내리는 것을 빌레몬에게 남겨둔다, 그러나, 많은 언어에서 “만약에”의 사용은 바울이 이 사안에 대한 자신의 동료의 견해에 대하여 어떤 의심을 품고 있었다는 암시일 수도 있다. 그런 경우에, 예를 들어, 영어로, “왜냐하면”(since)으로 문장을 열어준다든지 하는, 평가에 대한 좀 더 분명한 표시가 필요하다. 18절에서는 수사학적 상황이 다소 다르다: 대비적/연속적 시초 접속사 ὅτι(“그러나”)는, 빌레몬이 오네시모를 **마치** 그가 사도 자신인 것처럼 받아들이라는 청원에 대하여 어떻게 반응할 지에 대하여, 바울이 모종의 불확실성을 지니고 있음을 시사한다. 다시 한 번 바울은 판단을 빌레몬에게 미룬다-즉, 오네시모의 “빛” 혹은 “불의”의 성격과 크기에 관하여. 빌레몬이 잘못된 일을 당했다는 것을 확실히 바울은 전

혀 의심하지 않는데(우리의 번역은 이것을 시사해서는 안 된다),<sup>61)</sup> 오히려 빌레몬이 자신의 종의 변화된 영적인 지위가 알려질 때 어떻게 반응하였을까에 대한 몇 가지 질문이 있다. 그래서 17절과의 형식적 평행어구가 불분명할 지라도, 최소한 영어에서는, 가정적 접속사 “만약에”가 적절하다.

- 19절의 율동적(예술적)이고 수사학적인 강조는 많은 번역들에서는 빠져 있다. 인칭대명사들의 명시적인 사용이 특별히 두드러지는데, 이는 마지막 동사를 예상하게 해주고 동시에 그 전경을 형성한다, “나, 바울이, 친필로 쓰노니, 내가 **값으려니와**”(ἐγὼ Παῦλος ἔγραυσα τῇ ἐμῇ χειρὶ ἐγὼ ἀποτίσω). 다른 언어들 이 원어의 전반적인 효과를 재현하려면 상이한 문체적 장치가 요구된다는 것은 당연하다. GNB은 주목할만한 시도를 하였다: “여기, 나는 나의 친수로 이것을 쓴다; 나, **바울이, 너에게 값을 것이다.**”
- 절정에 있는 20절을 이끌어 가는 확인의 수사학적 불변화사(ναί)는 TL에서 번역상의 관용적 동등성을 발견해야하는 또 다른 도전을 준다. NIV에서는 이것이 확실히 무시되었고, 많은 영어번역들에서는 상대적으로 문자적인 “yes”(오!)에 집착하고 있다. 그러나 이것은 어느 정도 효과는 있지만, 아직 더 발전될 수 있다. 예를 들면, “Well then…”(저 그러면…)(NJB), “”(…부디…)(CEV), “So…”(그래서…)(GNB) 등이다. 이와 비슷하게, 회구법 동사 ὀναίμην이 오네시모의 이름(Ονήσιμον; 비교. 10절)에 대한 단어유희라고 전제한다면(위에서 논의한 것처럼), 누구라도 번역에서 가능하다면 이 시적이고 수사학적인 터치를 복제하고 싶을 것이다. 예를 들면, “…나로 너를 인하여 기쁨, 곧 **유익**을 얻게 하고 …” 정도로 할 수 있을 것이다. 바울이 13절에 표현한 암시적인 갈망이 담화의 이 단계에서 접근가능하고 적실성이 있다고 여겨진다면, 누구라도 다음과 같이 더 대담하게 번역할 것이다: “나로 너를 인하여 **유익-즉 오네시모-을** 얻게 하고”<sup>62)</sup> 바울의 의도를 본문에 명시적으로 표현하면 아마도 너무 많이 나간 것이나, 이와 같은 해석학적 가능성을 각주에 기록하는 것은 분명히 적절할 것이다.

61) 주석들에는 오네시모가 정확하게 어떻게 빌레몬에게 “불의를 행했는가”(ἠδίκησέν), 혹은 정확하게 그가 그의 주인에게 무엇을 “빚졌는가”(ῥηείλει)에 대해서(18 절) 상당한 추측들이 있다. 또한 왜 그리고 어떻게 오네시모가 감옥에 있는 바울과 접촉하게 되었는가(10 절)와 연결된 사안에서도 질문들이 있다. 이에 대한 논의는, D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and Philemon*, 302-305; Peter T. O’Brien, *Colossians, Philemon*, Word Biblical Commentary (Waco: Word Books, 1982), 266-267; Robert W. Wall, *Colossians and Philemon*, 183-185를 보라. 어찌되었든, 다음과 같은 기본적인 사실들은 분명하다: 오네시모가 매우 잘못된 무엇인가를 **하였다**; 그는 자기 주인, 빌레몬을 피해 도망하였다; 그는 이어서 사도 바울을 접촉한 이후에 그리스도 안에서 신자가 되었다; 바울은 이제 오네시모가 골로새로 돌아가면 화해가 이루어지도록 이 편지를 사용하여 그를 대신하여 중재하고 있다.

62) J. Harold Greenlee, *An Exegetical Summary of Titus and Philemon*, 20.

- 20절은 또 한번 이 작은 서신-길이는 아주 짧지만 감정은 깊은-으로 전달되는 감정에 호소하는 강한 뉘앙스 때문에 번역자의 주의를 끈다. “내 마음[창자]을 평안하게 하라”(ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα)의 그리스어의 문자적 번역은 의심할 여지없이 정반대의 효과를 가진다. 그래서 감지할 수 있을 정도의 문학적 기능적 동등성(LiFE) 번역을 해내려면 아주 창조적인 예술성이 실행되어야 한다. 예를 들면, “부디, 나를 기운 나게 하라!”(비교. GNB, CEV). 또한 7절에 나오는 바울의 “감사” 부분 마무리에 나오는 평행구로 반복을 통한 본문 내적인 공명을 유지하는 노력도 똑같이 어렵겠지만 시도할 가치가 있다.
- 서신의 문학적 구조는, 앞에서 제안한 대로(2.2.2), 21-22절을 한 담화단위(산문 문단)로서 함께 다루어져야 함을 시사해준다. 이러한 결정은, 우리가 본문을 종이에 포맷을 지정하는 것과, 또한 연결되는 곳(21절과 22절 사이)뿐만 아니라 나누어지는 곳(20절과 21절 사이)을 표시해주는 데 사용되는 전이 기술들에, 영향을 미칠 것이다. GNB는 21절부터 시작함으로써 간격을 만드는 것을 아주 잘했다(영어로): “나는 이것을 쓰면서, 나는 네가… 행할 것이고 확신한다.” 21절과 22절을 이어주는 것으로 해석하는 것이 더 어렵다. 접속사들 ἅμα δὲ는 두 가지로 이해될 수 있다: “동시에”-즉, 오네시모를 그리스도인 형제로서 집으로 환영할 때, 혹은 “한 가지 더”-즉, 두 번째 요청, 내가 이미 너에게 청하였던 것에 첨가하여, 예를 들면, 오네시모에 관한 요청을 의미할 수 있다. 아마도 두 가지 개념이 다 포함된 것 같은데, 이것은 “의미론적 밀도”의 또 다른 예이다. 어느 경우이든, 번역은 원문의 담화구조를, 문학적인 분석을 통하여 결정된 대로, 복제하는 것이 중요하다. 즉, 사람이 21 절에서 22 절로 옮겨갈 때, 특징적인 강조로 짝 지워진 것인지 가능한 연속성을 제안하는 문학적 분석, 예를 들면, “그리고 한 가지 더-…”(비교. NRSV)와 같은 것을 말한다. 적절한 어휘적 연결성이 결여되면, 독자들에게 혼란을 일으키는 영향을 줄 수 있다: 예를 들면, 이 두 구절을 개념적인 단위로 다루지만, CEV는 이 두 구절을 함께 적절하게 묶는데 실패하였다: “나는 네가 내가 요청한 모든 것, 그리고 더 행할 줄을 확신한다. 부디 나를 위하여 방을 준비하라…”

확실히 또 다른 중요한 번역사의 이슈들을 언급할 수 있지만, 문학적(예술적-수사학적) 기준들이 어떻게 활용될 수 있는 지를 보여주기에 지금까지 열거한 예들로 충분할 것이다. 이것들은 다른 증거들과 함께, 성서 본문의 중심 의미를 세우는데 도움을 주기 때문에, 가장 잘 받아들일 만한 “적실성 있는 동등성” 양

식으로 표적 언어에서 재-본문화될 수 있게 된다.

### 3.2. “문학적 기능적-동등성”(LIFE) 번역이란 무엇인가?

번역은 일반적으로 **복합적이며 상황화 된** 의사전달의 사례이다. 본문 교환 혹은 어문적 **변형(trans-formation)**의 복잡한 과정이며, 다음의 기본적 두 과정을 포함하는 과정이다:

- 구두의 혹은 기록된 기호들의 의미 있고 합목적적인 선택, 배열, 그리고 분화인, 주어진 SL(source language, 원천 언어) 본문에 대한, 인지적으로 한 세계관의 영역에서 다른 것으로 전환되는 것으로서의, **이종문화간의(intercultural) 재-개념화 작업(re-conceptualization)**;
- 원문을 특정한 TL(target language, 표적 혹은 목표 언어)로, 필수적인 **초-본문적(para-textual)** 브리지와 청중이해를 용이하게 하는데 필요한 배경적 자료들을 대동하고 이루어지는, 의미론적으로 정확하고, 형식적으로 적절하며, 화용론적으로 수용성이 높은 **이종언어간의(interlingual) 재-의미화(re-signification) 작업**.

첫 번째 과정은 원문의 모든 심층의 의미론적 그리고 화용론적 특성들의 인지적 공정과 변형이 포함된다. 여기서 두 번째 과정, 즉, 첫 번째 것을 뒤따라서, 담화의 좀더 명백한 표면층의 의미론적, 구조적, 그리고 문체적 측면들을 다룬다. 번역의 초기 단계, 즉 재-개념화과정에서 발생하는 실수들이 일반적으로 선도하고, 이로 인한 왜곡도 유입된다. 이후 단계는 TL에서의 재-작문 작업이다.

번역을 통한 의사소통은, 최소한 두 언어, 문화, 개념적 격자, 그리고 기호체계가 포함된다는 사실 때문에, 복잡하다.<sup>63)</sup> 번역자들이 원문에 접근할 수 없는 많은 프로젝트 상황에서 제 삼의 언어-문화적 그리고 인지적 틀(세계관)로 된 번역본을 소개해줄 필요가 있다. 이 번역본은 TL 뿐만 아니라 SL의 관점에서도 아주 낮은 것일 것이다. 그와 같은 “**브리지 번역(bridge translation)**은 종종 영어, 스페인어, 불어, 혹은 러시아어 같이 **널리 의사소통 되는 주요 서양 언어(LWC= Language of Wider Communication)**로 만들어진다. 이것은 어쩔 수 없이 (번역) 팀에게 몇몇 개념적 및 번역적 문제점들과 함께 주어진다. 그러나 동아프리카의 스와힐리(Swahili)어나 더 남부아프리카의 체와(Chewa)어 같이 지역적인 LWC

63) 그래서 좀 짧은 정의로 우리는, 번역은 동일한 본문을 상이한 언어적, 사회문화적, 상황적 맥락으로 **재-개념화와 재-작문** 과정을 포함하는 것이라고, 말할 수 있을 것이다.

의 경우에, 상황은 그렇게 문제가 되지 않는다. 왜냐하면 이 언어들은 이 지역의 다른 많은 언어처럼 전반적으로 동일한 어족(반투, Bantu)에 속하기 때문이고, 또한 그것들은 더 많은 문화적 유사성을 반영하기 때문이다.

성서 번역은, 작성되던 최초의 상황과 현재사이의 거대한 시간-간격 때문에, 좀 더 도전이 된다. 그 결과, 성서 기자들과 그들의 작문적, 문화적 환경은 더 이상 직접적으로 관찰되거나 조사될 수 없다. 더욱이, 원본은 존재하지도 않기 때문에, 종종 본문비평적 질문들이 대두된다. 그러므로 성서 번역자들의 실제 시험은 최초의 “재-개념화”(re-conceptualization) 작업에서 나타난다. 일단 그들이 히브리어와 그리스어 본문 및 그 상황적 배경과 연관하여 그 숙제를 해내면(비평적 주석, 사전, 성구사전, 그리고 파라텍스트[Paratext]나 로고스[Logos]와 같은 컴퓨터 프로그램을 포함한 다른 석의적 참고서 등의 도움을 받아), 두 번째 단계는 TL로 언어학적인 “재-제시”(re-presentation)를 해내는 것은 그렇게 어렵지 않다. 그럼에도 불구하고, 특정한 표적(목표) 그룹을 위한 적실성 있는 본문적 “적절성”(적실성, 수용성 등)을 결정하는 것은 아직도 번역자들에게 최상 수준의 (언어)능력과 헌신을 요구하는 만만치 않은 과업이다.

이중언어간 의사소통의 과업은, 성서의 경우에 원천 본문의 회자되고 있는 세상에서의 유명한 특성 때문에, 더 복잡해진다. 이것은 우리가 “뜨거운 본문”(hot text)이라고 부를 수 있다-거룩하고, 권위적이고, 경건하고, 규범적인 SL 문서(사본들의 편집된 사본이기는 하지만)이며, 이래서 가치 면에서 항상 그 번역보다 상위에 있다. 그러므로 어느 TL 번역본이라도, 그 TL 번역본으로든 다른 언어로 된 번역본으로든, 지속적으로 원문의 빛 아래서-뿐만 아니라 이전 번역의 긴 전통의 영향 하에서-비교해서 조사, 수정, 향상되어야만 한다. 그와 같은 비교평가 과정은 또한 자세히 조사해볼 필요가 있는 여러 영역의 암시(언어 외적인 요소)도 포함된다. 그래서 이미 주지하였지만, 하나님 말씀의 “의미”를 가능한 많이 표현하고자 하는 갈망은(결국에는 성취하지 못하지만 분명히 이상적인 목표이다) 성서 본문의 내용뿐만 아니라 그것이 전제하고 있는 의사소통적 기능들과 감동적 효과들에, 그 의도하는 청중과 그들의 사회적(그리고 종교적)배경과 상황적 맥락과 연관하여, 주의를 기울일 것을 요구한다.<sup>64)</sup>

64) 필자는 여기서 그 모든-형식, 내용, 기능, 그리고 효과라는-측면에서 완전한 번역은 불가능하다는 사실을 강조해야만 하겠다. 번역은 항상 모종의 왜곡을 포함하게 마련이다-즉, 첨가, 삭감, 보완 등의. 어떤 번역에서도 원문의 완전한 외연적 그리고 내포적 의미를 재생산해 낸다는 것은 간단히 말해서 불가능하다. 왜냐하면 “번역은 항상 전적으로 다른 사회적-역사적 맥락에서 기능하기” 때문이다. Lourens de Vries, “Bible translations: Forms and functions,” *The Bible Translator: Technical Papers* 52:3 (2001), 317. 그러므로 무엇을 할 수 있고, 무엇이 필요한지의 관점에서의 주의 깊은 선택이, 동시대 목표청중과 그들이 처한 환경의 요구와 자질의 빛 아래서, 이루어져야만 한다. 이 중요한 화용론적 번역의 “제한된 선”(limited good)의 원칙에 대하여

하지만, 원문에 갇아야 할 빛이 더 많다: 번역자들은 번역될 원천 문서의 언어적 그리고 문학적 **형식들**을 주의 깊게 연구해야 한다. 그 의미론적 내용과 화용론적 의도를 결정하기 위해서 뿐만 아니라 이러한 형식들 자체가 종종 의미를 전달, 전시, 표현하기 때문이다-즉, 문체적, 구조적, 수사학적, 그리고 심지어 **동일 구조(isomorphic)**의 특성에 대한 기호론적 중요성 때문이다. 우리는 이러한 예들을 이미 많이 살펴보았다. 즉, 동음이의의 익살과 두음법과 같은 사려 깊은 음운론적 효과들을 위시하여, 주제와 초점을 표시하기 위한 어순변환, 주제적 결합력과 강조를 만들어 내는 반복법, 한 담화 내에서의 구조적 절정과 경계를 표시하는 구조들, 감동과 긴장감을 자아내는 수사학적 장치들, 그리고 본문을 개념적으로 아름답게 하고, 특별한 청각적 호소력을 주고, 어떤 논리적 개념들을 반영하기 위하여, 예술적 충격을 반영하는 것으로 보이는 창조적인 형식상의 배열(예를 들면, 모종의 의미론적 반전을 제안하기 위하여 교차대조법을 사용하는 것) 등이 그것들이다.

그러면 간단히 말해서, 잘 다듬어진 모든 문학적 작문은, 본문의 **형식이 의미 또한 지니고 있기** 때문에 어떤 번역 노력에서도 그 정당한 자리를 주어야 한다는 사실에 대한, 풍성한 증거를 공급한다.<sup>65)</sup> 따라서 이것이 문학-지향적인 번역법의 일차적인 목표이다. 즉, 한 가지 이상의 중요한(인식 가능한) 영역에서 입수할 수 있고 적절한 TL 형태들을 **최적으로 활용(maximal utilization)**하는 것을 목표로 삼는 노력이다. 이 목표는 음성, 의미, 문장론, 혹은 구조의 측면에서 번역하는 언어의 어문 양식 중에서 가장 가까운 동등의 장르로 이루어질 수 있다. 여기에 제안하는 방법은 특정한 성서 본문에 시도될 수 있고, 적용될 때마다, 지역 공동체의 요구와 생산 수단들에 따라서, 어느 정도는 **크게 혹은 적게** 성취될 가능성이 있다.

위에서 주지한 대로, 특별히 번역과정 동안에 생각해야 할, 중요성과 결과라는 **문학적인** 두 영역이 있다. “**예술적**” 관심은 우리를 구두 혹은 기록된 어문적 본문의 **형식적**, 즉 미적 그리고 양식상의 측면들에 집중하도록 이끈다. 다시 말하

---

아래에 좀더 언급될 것이다.

65) 그래서 라틴어 *traddutore-traditore*, 거칠게 번역하면: “번역자는 반역자다”(The translator is a traitor)라는 잠언은 어문적 담화의 형식에도 적용된다. 본문이 더 문학적일수록, 번역자는 더 “반역적”이 된다! 더욱이, 번역의 “두 가지 주요 모델”-즉, 원문에 대한 “형식적 모방”(formal imitation)과 “의미론적 동등성”(semantic equivalence)에 목표를 둔 번역-이 존재할 뿐만 아니라 (Carlo, Buzzetti, “Mini-notes: A ‘new’ resource in translating the Bible?” *The Bible Translator special issue* 55:3 (2004), 408.), 최소한 고려해보아야 할 또 다른 가능성도 존재한다: 이것은 의미론적 동등성을 감지할 수 있을 정도로 성취하면서 번역과정에서 **최고로 탁월한 유용성이 있는** TL의 구조적 그리고 문체적 형식들을 활용하고자 노력하는 번역이다. 이런 의미에서, 창조적이고 솜씨 좋은 번역자는 본문들을 이중언어간에 교환작업을 하는 “무역업자”(trader)이다.

면, 담화에서 무엇이 아름다우며, 듣기 좋으며, 기억하기 좋으며, 감각적으로 호소력이 있는가에 관심을 쏟게 된다. 결과적으로, 의사소통의 **시적, 관계적(교감적)이고 의식적(제의적)** 기능들을 강조하게 된다. 다른 한편, “수사학적” 관심은 우리로 **기능적**, 즉 본문 전달의 역동적 측면, 예를 들면, 무엇이 힘이 있고, 설득력이 있고, 영향력이 있으며, 화용론적으로 효과적인가에 마음을 쏟게 만든다. 이 경우는 의사소통의 **표현력이 풍성함, 정서적, 엄숙한** 기능들을 강조한다.

문학적(혹은 “시적”)<sup>66)</sup> 접근법의 형식적 영역은 많은 곳에서 합쳐지고 겹쳐지는 두 방향으로 확장된다. 한 방향은 성서의 예술적 미를 원문과 번역문의 관점에서 조사한다. 여기서 우리는 무엇이 성서 본문을 **미적으로** 매력 있게-즉 그 본문에 대한 가상의 청중의 눈, 귀, 그리고 관심을 사로잡고, 그래서 저자가 그의 어휘들을 통하여 성취하고자 했던 다른 의사소통의 목적들을 고양시키는-만드는가를 결정하기 위해 노력한다. 문학적 경향성의 두 번째 방향은 원천본문과 목표본문의 효능, 혹은 설득력을 고양시킨다. 성서의 저자들은 지(minds), 정(hearts), 의(wills)를 사로잡기 위하여-즉, 그들의 청자와 독자들이 어떤 것을 깨닫고, 느끼고, 받아들이고, 실행하도록 영향을 미치기 위하여-언어를 어떻게 사용하였는가? 여기서 분석자들은 사람들로 하여금 성서의 영향력을 다양한 감정, 열정, 태도, 그리고 분위기의 관점에서 **경험적으로(experientially)** 느끼도록 해주는 특정한 문체적 특징들을 확인하려고 시도한다.<sup>67)</sup> 이것들이 함께, 고대로부터 현대까지 지속적으로 이어지는 청중들에게 능력과 결속력의 다양한 급으로 영향을 미치면서, 분명히 나타나는 원문의 예술성과 수사학성은 전체적으로 그 본문의 신뢰성, 권위, 그리고 진정성을 고양시키는 역할을 한다.

우리는, 모든 번역이 단지 원문의 부분적(참으로 아주 창백한) 반영이라는 것을 인정한다. 왜냐하면, 원천언어(SL) 본문의 선별적 구성요소만이 목표(혹은 표적)언어(TL)에서 적절히, 동등성 있게는 그만두고라도, 반영될 수 있기 때문이다. 더욱이 이 개념적 전이는, 그 형식들이 매우 다른, 종종 혁신적으로 상이한 세계관과 가치체계를 형성하고 반영하는, 언어의 어문적 흐름을 활용하여 수행되어야 한다. 그러므로 항상 하나의 **선택**은 이루어져야 한다-즉, 번역배경에 의하여 제시되고 “상황적 적실성”(situational relevance)과 일치하는, 전체적인 인지적 그리고 감성적 준거 틀의 빛 안에서, 선택은 이루어져야 한다. 또한 여기서 “완전성 요소”가 적용가능 하다. 즉, 원저자와 그의 초기 의사소통의도들에 충성하여, 의미의 중요한 영역에서 피할 수 없는 간섭, 왜곡, 혹은 손실 등을 최소화

66) **시학(poetics)**의 분야는 문학에서 형식적(구조적 그리고 문체적) **예술성(artistry)**에 대한 연구, 그리고 그것의 분석, 해석, 그리고 비교검토 등을 포함한다.

67) 신학적인 전망에서, 성서의 다양한 저자들의 경우에 이 문학적 동기부여와 본문적 실행은 성령의 본질적이고 효과적인 운행하심에 의하여 인도되었다고 보는 것이 필자의 관점이다.

하고자 하는 갈망을 말한다.

그러므로 우리의 과업의 복잡한 특성의 관점에서, 본 단락의 시작부분에서 언급했던 두 단계로 된 번역에 대한 축소형 정의를 확장해볼 가치가 있다. 다음은 좀더 체계적으로 “개념화된” 요약인데, 상이한 현행 접근법들을 포함하려고 시도하는 동시에 특별히 TL에서의 문학적 번역의 가능성을 전면에 내세우려고 하였다(즉, 바) 항에서)<sup>68)</sup>

**번역은:**

가) 개념적으로 중재된 재-작문작업(recomposition)이다. [번역자는 “중재자”, 혹은 어문적 “주식브로커”로서의 역할을 한다. 그는 자기의 모든 “고객들”에게-원저자와 그의 의사소통 의도들뿐만 아니라 목표/소비자 청중의 필요와 갈망을-공평하게 설명해야 한다.]

나) 맥락적으로 “틀에 짜인” 본문의 [“맥락”은 주어진 본문의 인식, 해석, 그리고 적용에 영향을 주고 그것을 인도하는 완전한 인지적-감정적 틀을 지칭한다.]<sup>69)</sup>

다) 상이한 의사소통 배경 안에서 [번역자는 재-형식화를 중재해야한다. 즉, 이것은 원문에서 새로운 언어, 정신세계, 그리고 사회-문화적 환경에로의 어문적 재-의미화이다.]

라) 최선의 적실성으로, [목표는, 과도하거나 부적절한 과정적 노력을 들이지 아니하고, 최대수의 유익한 개념적, 감정적, 의지적 효과를 성취하는 것이다.]

마) 가능한 한 기능적 동등성의 양식으로, [목표(표적)본문은, 의미론적 내용, 화(어)용론적 의도, 내포적 공명, 감정적인 영향력, 예술적 호소력, 그리고/혹은 수사학적 능력, 그 문학적 장르의 일치성 등의 의미의 변수의 관점에서, 원문의 유사성을 충분할 정도로 나타내야 한다.]

바) 즉, 다소간, 문체적으로 주목받는, [문체적 교화(친숙함)(domestica-

68) 이 차트는 Ernst R. Wendland, *Translating the Literature of Scripture: A Literary-rhetorical Approach to Bible Translation* 단락 2.7을 재작업한 것이다.

69) 좀 더 구체적으로, “적실성 이론”의 관점에서, 맥락은 한 사람의 “인지적 환경”-그 사람 개인의 정신에 기초한 추론들로 구성된 정신 구조, 혹은 개념적-감정적 틀이다: 공식적 그리고 비공식적인 이전 학습; 종던 나쁘던 과거 경험; 직접적인 물리적 사회적 환경; 고려하고 있는 본문에 대한 현존하는 공동-본문적 배경; 현재의 전제들(무대에 나타난 다른 대담자의 “인지적 환경”에 속하는 것들을 포함하여); 다른 모든 지각 가능한 의사소통 자극들(그 사람이 우연히 읽고, 바라보고, 그리고/혹은 듣게 되는 본문을 포함하여 기호론적 어문적 혹은 비-어문적 부호들); 비-의사소통적 자극들, 즉, 현재 배경에 우연히 나타나는 소음, 아마도 심지어 현재의 의사소통 과정을 방해하는 것 등이다(비교. Ernst-August Gutt, *Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in Translation* [Dallas: SIL Inc., 1992], 21-24.)



tion, 혹은 이질화, foreignization), 즉 관용어법화(idiomacity, 혹은 부자연스러움, unnaturalness)의 정도가 TL의 관점에서는 다소간 강하게 인식될 것이다.

사) 지정된 임무에 맞춰서 [TL 본문의 정확도와 수용성의 수준은 번역 프로젝트를 이끄는 관련 조건들, 즉 프로젝트의 일차적 목표(들), 참모의 경험과 훈련, 유용한 자원들, 품질관리과정, 공동체의 소원과 요구사항들, 행정과 경영 과정, 원하는 완성 일정, 등등의 관점에서 정의된다.]

아) 관련된 TL 프로젝트에 대한 합의되고 [목표가 되는 사회적 종교적 배경의 전체적인 의사소통 틀은 프로젝트 명령서, 혹은 **적요서(Brief)**를 제정하는데 결정적이다. 이것은 먼저 주의 깊게 조사하고, 모든 주요 후원자와 지지자들의 동의를 얻고, 마지막으로 자세하게 언급하고, 평가하고, 필요하다면, 진행하면서 개정해야 할 필요가 있다.]

일반적인 번역의 정의 혹은 어느 특정한 번역에 대한 질적 평가는 다음 세 가지 주요한 요소들에 영향을 받는다:

- 번역자가 받아들이는 번역의 잠재적인 이론적 **모델(model)** (예를 들면, 원천-본문 혹은 목표(표적) 본문 지향의; SMR-코드, “생성적(generative)” 본문-언어학적, 혹은 “적실성”에 기초한);
- 하나 이상의 선호되는 관행의 배경 내에서 청중과 연관된 번역에 대한 지정된 **동기(motive)**, 혹은 목표(*σκοπός*); 그리고-
- 번역자의 “성서”관을 포함하여 재-작문 과정이 수행되는 스타일 혹은 **양식(manner)**(예를 들면, 상대적으로 문학적인 대(vs.) 관용적인).

위에 제시한 번역에 대한 좀 더 긴 정의 안에서, 필자는 두드러진 “문학적” 구성요소를 통합하였다-“목표(*σκοπός*) 이론”뿐만 아니라 “적실성 이론”으로부터의 식견에 도움을 받고 더 나아가서 맥락화된 “틀”-지향의 기능적 접근법으로 상술된 견해이다.<sup>70)</sup> 그 목적은, 최신의 번역 프로젝트의 배경과 분명하게 정의된 의사소통 목표들 안에서 수사학적 측면뿐만 아니라 예술성의 관점에서, “충분

70) “적실성 이론”은 번역을 포함하여 본문 가공과 의사소통에 대한 인지적이고 추론적인 전망을 공급한다(Ernst-August Gutt, *Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in Translation*을 보라). “목표(*σκοπός*) 이론”은 독일 번역전문가 학파에 의하여 개척된 번역 이론과 실제에 대한 명시적인 목표-지향적, 프로젝트에 기반을 둔 접근법이다. Christiane Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained* (Manchester: St. Jerome, 1997)을 보라; 비교. 또한 성서 번역의 문제점들에 대한 통찰력 있는 적용에 대하여는 Lourens de Vries, “Bible translations: Forms and functions.”) 비교. Timothy L. Wilt, “A new framework for Bible translation,” ch.2).

한 유사성”을 성취하는 것이다. 적실성 이론은 기능적 동등성 방법론을 넓은 인지적 용어들로 맥락화 하는 것을 돕고, 목표(*σκοπός*) 이론은, 특정한 청중 및 배경과 관련하여 바람직함과 수용성의 관점에서 번역 과정 동안에 어떤 기능이 강조될 것인지를 확인함으로써, 그와 같은 접근법을 좀 더 정교하게 만든다.<sup>71)</sup> 더 넓은 목적은 실제로 더 탄력적인 관점을 제공하는 것인데, 이것은 특정한 번역 임무(목표 이론에서는 프로젝트 적요서[Brief]라고 불린다)의 틀 안에서 상이한 과정적 선택권을 허용한다.

번역에 대한 문학적 기능적 동등성(LiFE) 방식은, SL과 TL 문서 모두의 관점에서 본문 분석과 이동의 형식, 혹은 스타일의 중요성을 강조한다. 이 접근법은 다음에 열거하는 특징들을 소개함으로써 좀더 설명될 것인데, 이 특징들이 함께 이 실제적인 방법론을 성서 번역에 적용될 때 더 두드러지게 해준다:

- 본문-가공의 **다 측면적, 담화-중심적, 장르**에 기초한, **전체론적(holistic)** 기술(비교. 단락 2.3의 분석을 위한 열 단계)
- 주어진 성서 담화를 그 전제된 쌍방적인 **연설과 본문 행동**의 관점에서 그 명백한 **수사학적 전략**들과 더불어 평가하는 **탁월한 화용론적-기능적** 구성요소
- 원 문서뿐만 아니라 TL 본문의 언어외적 **사회-문화적 배경**도 고려하면서, 완전한 의사소통 **틀들**, 즉 메시지 전달의 전 과정을 조사하는 관심
- 담화의 **예술적** 그리고 **수사학적** 측면들-그것이 전제하는 효과, 호소력, 미, 그리고 그것이 의도하는 그 때와 지금의 청중 혹은 독자와의 관계에서의 적실성 등-에 초점을 맞춤
- 원천 본문과 목표 본문의 **구두-청취적(“연설적”) 차원**, 또한 그것에 대한 인쇄된 페이지에서의 **시각적 배열**, 혹은 인쇄 포맷, 읽기 **쉬움** 등에 대한 특별한 관심
- 성서 본문에서 발견되거나 혹은 번역에서 재생산된, 중요한 구조적 혹은 문체적 특징들을 강조하고 설명하기 위하여 다양한 **초-본문적 보충적 장치**의 필요에 대한 인식
- 번역본 **사용자들**(그들의 소망, 필요, 한계, 가치, 기대, 등등)과 그 용례(언제, 어디서, 그리고 어떻게 그 번역본이 사용되도록 계획되어 있는가)에 대한 지속적으로 감독되는 민감성

71) “한 가지 번역은 결코 원천 본문의 모든 측면들을 반영할 수 없다. 번역들은 항상 원천 본문의 어떤 측면들을 선택하며 번역적 필터의 성격을 결정하는 것이 번역의 사회적 기능, 즉 목표(*σκοπός*)이다. Lourens de Vries, “Bible translations: Forms and functions,” 308.

LiFE를 적용한 최상의 유형은 TL본문의 거시적- 그리고 미시적-구조적 수준들에서 전체적인 **장르-대-장르(genre-for-genre)** 변형에서 인식된다. 이런 종류의 번역본은 TL의 예술적 그리고 수사학적 수단들을 번역 모델로 선정한 장르에 맞춰서 가장 넓게(또한 적합하게) 사용될 가능성을 보여주는 경향이 있다. 그러나 이것은 결코 유일한 선택은 아니다. 지역적 상황에 따라서 많은 잠재적인 “LiFE 형태들”이 있다. 그러나 한 가지 절차상의 원리가 탁월한데, 바로 적어도 최소한의 정도라도 모든 번역은 “문학적”(“웅변적”)으로 이루어질 수 있다는 것이다.<sup>72)</sup> 일차적인 목표는, 프로젝트 임무에 의하여 정해진 대로 상세하고 적실성이 있는 관점에서, 쉽게 **읽히고**, 분명하게 정의된 TL 청중의 귀에, 자연스럽게 들리는 번역된 본문을 생산하는 것이다.

이러한 LiFE 접근법이 성서에 적용될 때, 다섯 가지 기본적인 전제 혹은 가정이 내재한다:

- 기초적인 **기본** 본문인, 성서의 정경은 상이한 많은 장르와 문체로 구성된 거의 틀림없이 탁월한 “문학적” 문서이다.
- 특성상 문자적이거나 관용적인 대부분의 성서 번역에서, TL의 유용한 문학적/웅변적 **자원들**이 종종 부분적으로도 활용되지 않고 있다.
- 성서 전체와 특정한 본문을 번역하는 측면에서 LiFE 번역 적용의 다양한 등급, 혹은 전략들이 가능하다.<sup>73)</sup>
- 관여된 목표(표적) 언어에 따라서, 언어학적 형식의 상이한 특성들이 “문학적 고양”(literary enhancement, 전경 깔기, 강조하기-좀더 “적실성 있게” 혹은 “교화되게”[친숙하게])을 위하여 선정될 수 있다.
- 문학적(예술적 = 수사학적) 번역은, 능력 있는 번역자들이 자신들의 독창성과 창작성을 생산적으로 발휘하도록, 미학적으로 자극하고 지적으로 만족을 준다.

72) “웅변적인”(oratorical) 번역은 **낭송되고, 듣고, 암송되고**, 그리고 구두로 **전달될 수 있고**, 또한 그 목적으로 위하여 작문된 문학적 번역이다. 그러므로 본문은 음성적 호소력과 소리의 미학에 특별한 주의를 기울이는 명시적 절차의 문제로써 큰 소리로 **번역되고 시험된다**. 구두성에 호소하는 것은 꼭 어문적 예술의 구두적 장르가 성서번역자들이 모방해야하는 최선의 모델을 공급한다는 의미는 아니다. 이외는 반대로, 예를 들면, 치체와(Chichewa)어의 구두 서사에 특징적인 많은 문체적 장치들은 기록된 담화에는 적합하지 않고 또한 부자연스러운 소리이다. 예를 들면, 정확한 반복의 분량, 감탄사의 사용, 과도한 연결사, 등등이다. 이 주제에 대한 몇몇 눈에 띄는 이슈들을 자세히 토론한 것을 보려면, Lourens de Vries, “Bible translation and primary orality,” *The Bible Translation: Technical Papers* 51:1 (2000), 101-114을 보라.

73) 이런 관점에서, LiFE 방법은 실제로 새로운 번역 접근법은 아니다; 오히려, 이것은 보완적이고, 어떤 번역유형에라도-특성상 상대적으로 “교화된”[친숙한] (혹은 “이질화된”) 번역에라도-다소간 적용될 수 있다.

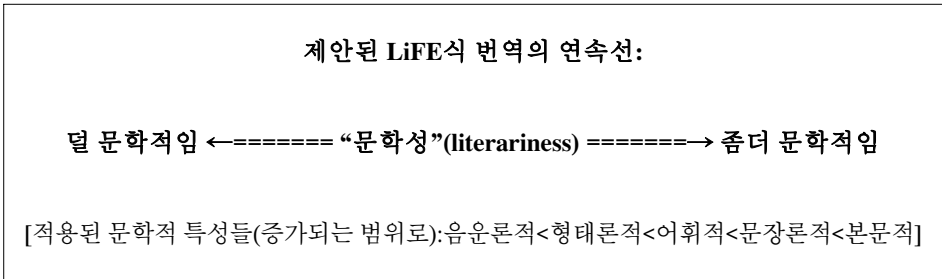
첫 번째 전제는 다른 전제들에게 동기를 부여하는 힘을 공급한다: **만약** 성서의 본문이 어느 정도 특성상 “문학적”이라면(기능적으로 중요한 예술적 그리고 수사학적 특징들을 보여주는). **그러면** 이러한 전반적인 “의미”의 차원이 프로젝트를 계획하고 목표를 정할 때에 고려되어야 할 필요가 있다. 최소한 조직자들은, 자신들이 어떤 이유에서인지는 몰라도 번역 자체에는 이것을 심각하게 고려할 수 없다는 치더라도, 성서 본문에 이러한 요소들이 존재한다는 것만은 인정해야 한다.<sup>74)</sup> 잠재적 적용의 다양성을 다시 한번 주지하는 것은 중요하다: 문학적 연대성과 고양성의 등급과 여러 상이한 분야들이 프로젝트의 기술적인 조직과 실제적인 용량에-규모 면에서 성서전체를 생산하는 것에서부터 특별한 종교적 상황을 위하여 기획된 간단한 선택부분에 이르기까지-따라서 가능하다. 필자는, 기본적인 최소한으로써, LiFE번역방식을 TL 본문의 **음운론(phonology)**, 즉 음성 구조에 시종일관하여 적용하는 것이 최상 책이며 아마도 가장 수용성 있는 해법일 것이라고, 제안한다. 이것은 다음과 같은 특성을 포함한다: 자연스럽고 율동적인 담화의 흐름,<sup>75)</sup> 구술 발음 단위에 기초한 연속적인 선택열의 균형 잡힌 모형, 단어와 구의 관용적 배열, 음조가 좋은 두운법과 유운법, 명백한 말 재롱, 그리고 TL 장르 내에서 공통적인 관심사라면, 내적 혹은 말미 리듬 기법 등이다.<sup>76)</sup>

74) 본문의 문학적 차원을 무시하는 것은 그것의 풍성한 의미를 **감소시키는 것이다**. “번역의 복잡성을 문학 이론적 각도에서 접근하는 것이, 문학은 기호적 의미나 중요성보다 더 많은 것을 통합하는 언어 사용의 가장 복잡한 형태로 여겨진다는 사실을 마음에 둘 때, 의미가 있다. 시어에서는, 의미에 집중하기 위해, 또한 로트만(Jurij Lotman)이 ‘아름다움은 정보다’(Schöheit ist Information)라는 어구를 만들어낼 때 예술적 본문의 핵심으로 보았던 의미의 농도를 성취하기 위하여, 언어의 모든 측면과 가능성이 신중하게 활용된다. H. du Plooy, “Listening to the wind in the trees: Meaning, interpretation and literary theory,” J.A. Naude and C. H. J. van der Merwe, eds., *Contemporary Translation Studies and Bible Translation: A South African Perspective*, Acta Theologica 2002 Supplementum 2, 266-279.

75) 문학에서의 리듬에 대한 판단에 관한 적절한 경고에 대해서는 Simon Crisp, “Does a literary translation have to be literal?” S. Crisp & M. Jinbajian, eds., *Text, Theology & Translation: Essays in Honor of Jan de Waard*, Reading (UK: United Bible Societies, 2004), 49를 보라.

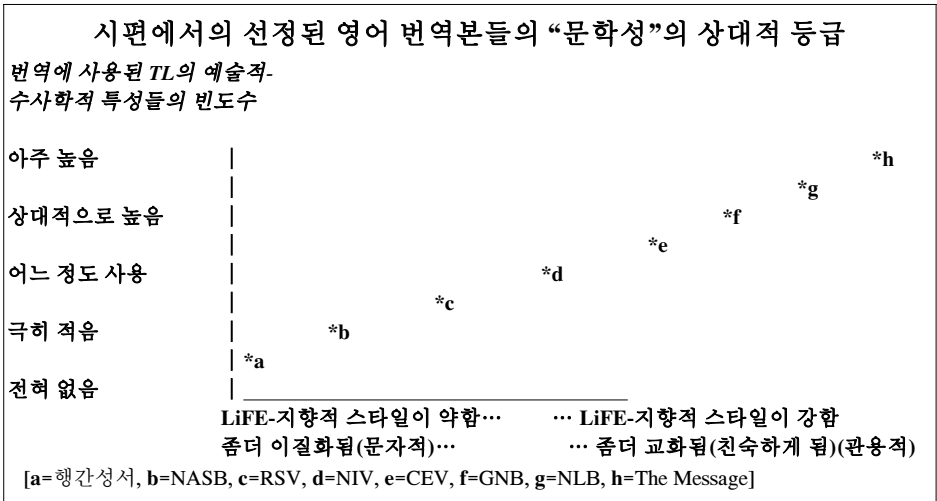
76) **하한선(최중 결론)**: 어떤 성서 본문이든-크든 작든, 시이든 사문이든-성서 본문과 자국어 번역본, 이 둘 다의 풍성한 음성적 잠재력과 특유의 표현적 아름다움(언어적 진수)에 예민하게 귀 기울임으로써 가능한 정도와 등급까지 문학적 양식으로 번역될 수 있다(되어야만 한다?). 물론, TL로 번역하는 문학적 방법인 “교화하기”(친숙하게 하기)의 좀 더 혁신적인 적용은 원 SL 본문의 형식과 관련하여 동등성의 결핍이라는 결과를 낳을 수도 있다. 예를 들면, 다양한 유형의 반복과 좀 더 큰 구조적 유형(**뭉음 쇠[inclusio]**, **교차대구법**, **아크로스티크**[각 행의 머리글자를 모으면 말이 되는 유희시]**배열**) 등이다. 이러한 상실은 예술적-수사학적 번역본이 특정한 청중을 위해서 자아내게 될 증거된 **심리학적 효과(psychological effects)**(문학적 **지각력**, 수사학적 **감화력**, 미적 **호소력**)에 의하여 상쇄할 수 있어야만 한다. 크리슘(Simon Crisp, “Does a literary translation have to be literal?”)은 영어로 된 문자적 번역 성서의 상대적인 문학적 잠재력에 관한 중요한 이슈들에 대한 도움이 되는 개관을 제공한다.

그래서 “문학성”(literariness)의 구성요소(어문적 자원의 풍부함, 수사학적 설득력, 등)는 다양한 장치들과 여러 조처들을 통하여 번역에 도입될 수 있을 것이다. 성서의 경우에도 항상, 강조점은 원문의 의미론적 **내용**에 견고히 맞춰있지만, 번역할 때, **예술적으로** 그것의 의사소통상의 의미를 전달하기, 감정적 함축과 내포적 연상을 포함하기에도 관심이 있다. 이것은 표적(목표)언어의 언어적 “진수”와 문학적 자산(재고조사)에 따라서 성취될 것이다. 후자는 상이한 장르의 담화를 구별하는 다양한 문체적 특성들을 말한다. 즉, TL과 그 문학(연설문)에서 지역 전문가뿐만 아니라 예술적으로 민감한 일반 사람들에게 의하여 최근에 인식되고 평가된 것들을 의미한다. 요컨대, 다음 도형으로 도식화된 대로, 유능하고 창조적인 번역자들이 작업해나갈 수 있는 **가능성들의 연속선(continuum of possibilities)**이 있다:



번역의 상이한 유형들(혹은 “스타일”)도 이 연장선을 따라서 범위가 정해진다. 즉, 한 쪽 끝의 “이질화된”(foreignized) 형식적 대응 번역에서부터 다른 한 쪽 끝의 충분히 “교화된”(domesticated), 기능적 동등성 장르 변형으로 이동한다. 하지만, 주요한 필요조건과 지침은 모든 번역이, TL로 좀 더 자연스럽게 보이도록 본문을 번역한다는 점에 목표를 둔, 최소한의 정도로 인식할 수 있는 문학적 윤색을 보여줘야 한다는 것이다.

아래의 차트는 대중적인 영어 번역본들의 분류가 어떻게 이루어질 수 있을지에 대한 대략적인 생각이다. 즉, 히브리 시편의 **시적** 담화의 경우에, 성서 본문안의 상이한 문학적 속성을 명시해주는 측면에서 서로를 비교한 것이다.



이것은, 예시와 토론의 목적만으로 도입한, 극히 인상적이고 비과학적인 도표임을 주지해야 한다; 이것은 분명히 탁월성의 **질적인** 척도나 번역의 상대적인 **품질**을 제시하고자함이 아니다. 이와 같은 대비적인 시각적 평가는 타 언어에서 얻을 수 있는 다양한 번역들의 관점에서도 이루어질 수 있을 것이다. 석의적이고 문체적인 면에서, 원문의 어떤 측면들을 번역자들(그리고/혹은 그 후원자들)이 그들의 작업하는 동안에 경시하거나 중시하고자 선택하느냐에 따라서, 모든 번역은 그 나름대로의 특수한 강점과 약점을 지닌다,

인간의 언어로 이루어진 “완전한” 번역이란 결코 없었고, 앞으로도 없을 것이다. 그러므로 이상적인 것은, 성서를 연구하고, 가르치고, 선포하여, 성서의 메시지를 전반적으로 의사소통 하는 것을 풍성하게 하는 모든 활동에서, 사회언어적인 그리고 교회적인 환경에서 얻을 수 있는 여러 다양한 번역들을 서로 보완하면서 사용하는 것이다.<sup>77)</sup>

### 3.3. 빌레몬서를 영어와 치체와(Chichewa)어로 번역하는 작업에 LiFE식 번역방법을 적용하기

문학적 기능적-동등성 번역이 치체와(Chichewa)어로는 어떻게 읽힐 것인가,

77) “번역의 한 가지 유형만으론 사람들이 성서에서 원하는 다양한 것들을 채워주기에는 불충분하다. Lourens de Vries, “Bible translations: Forms and functions,” 312. 물론, 이것은 그들이 다양한 선택이 이루어질 수 있다는 것과 그것들을 자신의 삶 속에서 어떻게 적용하는지에 대하여 충분히 교육받은 것을 전제로 한다(아래의 내용을 더 보라).

아니 더 바르게 말한다면, “들릴 것인가?”<sup>78)</sup> 완전히 상이한 스타일의 번역과 짝을 이루어서 단순히 비교적으로 조사하는 것이 아마도 이것을 최선으로 보여주는 길일 것이다. 다음에 배열해놓은 빌레몬서의 “본체”의 주요부분(8-22 절)에 대한 두 가지 상이한 번역본은 각 경우에 상대적인 문학적 번역으로 그 일이 이루어졌다. 그러나 우선 몇 가지 설명이 필요하다:

**부쿠 로파투리카(Buku Lopatulika)**(BL, ‘신성한 책’[Sacred Book])로 불리는, 첫 번째 본문은 1923년에 전체성서(전서)로 출판되었다. 그것은 일반적으로 개신교 교회에 나가는 대중을 위하여 치체와(Chichewa)어로 이루어진 최초의 성서 번역으로 준비되었다. 이 BL은 자국어의 언어적, 문체적, 수사학적 자원들을 충분히 다룰 수 없었던 선교사들에 의하여 주로 만들어졌다. 이 프로젝트는 의심할 여지없이 하나님의 말씀의 “정확하고, 충실하고, 믿을만한” 번역은 다소간 원문의-이때는 히브리어 그리고/혹은 KJV같은 영어번역본-문자적 재생산이라는 신학적인 전제에 기초를 두고 있었다. 이와 같은 이론적 근거는 이념적으로는 방어할 수 있지만, 실제적인 측면에서는 너무나 자주 재앙으로 변하였다. 왜냐하면 아래에 배열한 한 페이지에 두 단으로 배열하여 출판되었던 BL 샘플은 이 언어의 충분한 공동본문 권에서 교육받은 독자들에게도 거의 인지불가능하다. 그러나 이 번역은 오늘날 개신교도들 사이에서는 매우 대중적인 것으로 남아있다(가톨릭은 그들의 문자적 “선교사 번역본”을 가지고 있다)-그래서 이러한 지속성 속에서 “KJV 효과”, 즉 자국어 본문을 성경자체와 동일시하는, 그래서 변화될 수 없다는, 경외감을 불러일으키고 있다.

두 번째 샘플은 **부쿠 로에라(Buku Loyera)**(BY, ‘거룩한 책’[Holy Book])이라 불리는, 1998년도의 현대 “대중어(popular language)”번역본에서 따온 것이다. 이 성서 번역본의 이념은, 첫 번째 것과는 대조적으로, 그 외관상 아주 많이 교회 통합적이며 치바이부로(Chibaibulo), 즉“성서 언어”-교회나 학교에서 국적을 상실한 성직자들의 영향 하에서 발전되어 온 제의화되고 교회화된 방언-를 제대로 이해하는 데 어려움을 가지고 있는 사람들에게 접근하기 위하여 고안되었다. 이 BY는 완전히 자국어 구사자들에 의하여 작문되고 편집되었고, 나이다(Nida)의 “역동적 동등성”(dynamic equivalence) 원칙-비록 이 기준이 다양한 방식으로 채택되고 맥락화되지만-에 고무되고 인도 받았다<sup>79)</sup>

78) 치체와(Chichewa)어는 동-중 아프리카의 주요 LWC(Language of Wider Communication, 광역 의사소통 언어)인데, 그 지역에서 추산되기로는 천오백만 명에 의하여 제일 언어와 제이 언어로 사용되고 있다. 이것은 말라위(Malawi)의 주요 언어이며, 잠비아(Zambia)와 모잠비크(Mozambique)의 공식 언어이다.

79) 비교. Ernst R. Wendland, *Buku Loyera: An Introduction to the New Chichewa Bible Translation*, Kachere Monograph 6 (Blantyre: CLAIM, 1998), 67-113.

이 비교 연구의 목적을 위해, BY는 치체와어의 좀더 문학적(“연설적” 발성법적) 스타일로 본문을 번역하고 포맷하여 개정되었다.<sup>80)</sup> 따라서, 이 실험적 번역은 좀더 특정한 목표청중을 마음에 두고 있다-즉, 비교성서연구용과 대중적인 음악이나 드라마연출용으로 성서를 사용하기 위해서 좀더 활력 있는 어문적 번역을 갈망하는 젊은이들이다. 이처럼 색다른 스타일의 번역은 신선하고 생각하게 하는-즉, 미적인 호소력과 수사학적인 감화를 주는-방식으로 말씀을 전달하고자하는 목적에 의하여 동기부여를 받았다. 그래서 이 번역은, 현대의 도덕적 영적 이슈들에 대한 그들의 삶과 연관된 특정한 질문과 관심의 맥락에서, 본문을 감상하고 또한 활기차며 날카롭게 말하는 젊은 지지자들에게 도움을 준다.<sup>81)</sup>

이 어구조차도 이 두 번역 간에 명백한 스타일과 내용의 측면에서 꽤 차이가 있다. 문학적 의미에서 치체와어에서 좀더 중요한 변화들을 참고로 다음에 열거하였다:

- BY 본문이 운율적으로 짜여진 발성 단위의 측면에서 구성되고 포맷되었기 때문에, 독자(낭독자)가 다음 면으로 쉽게 움직이고 담화를 이해할 수 있다.<sup>82)</sup> 이것은 또한 본문의 좀더 자연스럽고, 낱앙스가 많은 공중 낭독을 가능하게 만들어 준다. BL 본문은 독서효율에 있어서 어려움이 분명히 보인다. 특히 하이픈을 과도히 사용한 부자연스러운 단어분리와 종종 나오는 부적절한 줄 마침-즉, 한 의미로 이루어진 구조단위 중간에서 끊어버림-등이다.
- 운율적인 줄 배열 이외에, BY 본문은, BL번역에는 없는, 다음과 같은 많은 음조가 듣기 좋은 음운론적 또 다른 특성을 보인다: 종종 나오는 말미 리듬 (각운)(예를 들면, 21절의 /-i/음); 두운법(예를 들면, 19절의 Nkosasowekera kukukumbutsa kuti); 유음법(예를 들면, 22절의

80) 필자가 이 작문 연습에서 따른 주된 자국어 모델은 대중적인 치체와 부흥강사들이 보여주는 모델인데, 그들의 설교실황(기록되지 않은)이 지방 라디오 방송에 방송되었다(예를 보려면, Ernst R. Wendland, *Preaching that Grabs the Heart: A Rhetorical-stylistic Study of the Chichewa Revival Sermons of Shadrack Wame*, Kachere Monograph 11 [Blantyre: CLAIM, 2000]을 보라). 물론, 이 역동적인 구두 설교 스타일을 어느 특정한 성서 본문의 문어적 번역에 조화시키기 위하여, 약간의 보완은 이루어질 수밖에 없었다. 간단히 말하면, 상황적으로 수용성 있는 양식으로 빌레몬서를 번역하기 위해서는 이 부흥강사들의 활기찬 구어체 어문 기술은 상당히 어조를 부드럽게 만들어야만 했다.

81) 역자주 - 저자의 설명에 부합하도록 영어번역은 한글로 번역하지 않는 것이 더 효과적이라고 여겼다.

82) 실제로 출판된 번역에서는 본문의 독서효율을 높이기 위하여 더 큰 활자체와 더 넓은 행간이 활용될 수 있을 것이다.



chifukwa ine ndimakhulupirira kuti); 11절의 “쓸모 있는”이라는 어휘와 관련된 재담(명사 “일”-*ntchito*에 대한 단어유희로 보완되었는데, 이에 상응하는 BL의 “유익한”-*pindulira*보다더 뛰어나고 자연스럽게 소리 난다).

- BY에는-바울의 논점과 중심 용어를 두드러지도록 하는-기능적으로 강조된 어순배치와 통합된 대명사적 지시사가 많다. 예를 들면, *Tsono, ndithudi, m'dzina la Khristu* “그러면, 확실히, 그리스도의 이름으로”(8절); *Iyeyu ndi Onesimo!* “이 이는 오네시모다!”(10절; 이 계시적인 행의 극적인 간결성에 주목하라); *indedi, iweyo pamodzi ndi ine ndemwe* “그래 정말로 내 자신과 함께 너도”(11절); *mlanduwu ukhale wanga ndithu!* “바로 이 불의를 참으로 내 것이 되게 하라”(18절; 이 예의 첫 단어는 다음의 특성에 대한 예시도 된다); *a nonsenu-adzandibwezera kwa inu!* “너희 모두의-그분은 나를 너희에게로 나가게 할 것이다!”(22상반절; 시에서의 구 결치기[*enjambement*]와 유사한, 이전 행으로부터 겹침은 연결사 생략(*asyndeton*)-연결 접속사의 결여-과 짝을 이루면서, 대명사 “너희들”을 강조하는 문단 말미강조를 만들어낸다).
- 균형 잡힌 행 구조를 생성하거나 원문에서 발견되는 중요한 개념을 강조하기 위하여 BY에서 과다하거나 정교한 여러 본문확장이 이루어졌다: 예를 들면, *koma inetu pakutero ndikumva ngati* “나는 이를 행하면서 ... 처럼 느낀다”(12절); *pofalitsa Uthenga Wabwino waufulu* “자유의 좋은 소식을 방송함으로써”(13절, 여기서의 말씨는 주된 생각들의 전경을 깔아주는 교차대구적 음성패턴을 만들어낸다); *Ine ndimamkonda mwanayu kwambiri* “나는 이 자녀를 매우 사랑한다”(16상반절); *ndiponso makamaka mnzako mkhristu* “그리고 더한 것은 너의 동료 그리스도인이다”(16하반절); *Inde, mau amene ali m'munsimu* “그렇다, 바로 이 밑에 있는 말이다”(19상반절); *ndi moyo wako womwe wachikhristuwu!* “[그는] 바로 너의 그리스도인 생명(활)이다!”(19하반절) 등이다.
- 여러 개의 관용구와 수사적 표현들이 BY 본문을 꾸며줘서, 어조에서 좀더 힘이 있게 하고 말씨에서 더 매력 있게 한다. 예를 들면, *ndikukugwira mwendotu* “나는 참으로 너의 발을 붙잡고 있다”(자기를 내세우지 않는 탄원자가 무릎을 꿇고 그/녀가 호소하는 사람의 발을 잡을 때처럼, 10절); *umlandire iyeyu ndi manja awiri basi* “그를 너의 두 손을 들어 환영하라”(예를 들면, 누구로부터 선물을 받을 때처럼, 17절; 마지막 단어는 강조하는 불변화사임); BY에서 이 전체 문단의 밑에 깔린 감정은 강조된 “심장”이미지에 기초한 회화적 표현의 연속에 의하여 응집력 있는 양식으로 나타나고

있다(*mtima*-8, 12, 14, 16, 20, 21절).

앞에서 이루어진 비교 작업은 평가적 판단을 이끌어내고자 함은 아니다; 이것은 누구나 두 샘플 본문을, 번역본으로라도, 읽음으로써 쉽게 충분히 해낼 수 있는 것이다. BL 번역본은 분명히 읽거나 이해하기가 더 어렵다; 반면에 문학적인 번역인 BY는 원문을 어문적으로 창조적이며 관용적인 양식으로 표현한다 - 마치 바울이 이 설득력 있는 호소문을 원래 치체와어로 작성한 것처럼. 이것은 후자의 번역이 꼭 전자의 번역보다 뭐가 더 “낫다”는 것이 아니다. 그것은 전적으로 누가 그 번역의 목표 청중이며 그 번역이 프로젝트 위임장(적요서, *Brief*)에 명시된 특정한 증거 틀 안에서 일차적으로 성취하고자 의도하는 목적(*σκοπός*)이 무엇이나에 달려있다.

위에서 제안한 많은 상황에서, 두 번역본을 다 사용하는 것은 아주 유리할 것이다: 예를 들면, 성서 연구 학생들에게 BL은 실제로 기록된 대로의 성서 본문의 문자적 형태에 대한 거친 그림을 보여줄 수 있으며, 반면에 보완된 BY는 그들이 바울의 말의 의미를 좀 더 쉽게 접근하게 해주며 동시에 바울이 자신의 논의를 표현한 문학적 힘과 호소력에 대한 생각들을 제공할 수 있을 것이다. 이 두 가지 유익을 합쳐 볼 수 있는 한 가지 가능성은 주석-본문번역이 중대하게 다른 경우에 BL과 형식적으로 대응하는 부분을 열거해주는 강해 노트나 각주에 포함된 것을 잘 달은 BY 번역본일 것이다.<sup>83)</sup> 그래서, LiFE번역 방식은 유일하며 모든 목적을 이루는 번역본을 만들기 위해서 노력하자는 제안도 아니고, TL로 나올 수 있는 한 가지의 추천된 본문 산출물에만 제안되는 것도 아니다. 실제로, 최소한 번역자들의 개인적 기술과 능력이 아니라 상황의 여러 다양성에 따라서, 많은 등급의 성취가 가능하다.<sup>84)</sup>

83) 부제티(Buzzetti)는 그러한 “짧은 각주”는 “보통 독자들(한 번에 한 번역본 이상을 다루기 힘든)에게 쉽게 거의 모든 적실성이 있는 구절에서 다른 성서 번역들[즉, 독자들이 접근 할 수 있는 주된 대안적 번역본들]을 비교해 보게 해 줄 수 있다... 그 번역이 어떤 유형에 속하든 상관없이, 그 결점들은 조직적으로 보상될 수 있다”고 제안한다(Carlo Buzzetti, “Mini-notes: A ‘new’ resource in translating the Bible?” 409. 이탤릭체는 필자의 언급임). 이런 유형의 참고 노트가 마지막에 언급한 것을 완전히 성취해줄 수 있을지는 의문이다. 그러나 이 비교과정은 분명히 우리의 성서연구의 질을 충실하게 할 것이다. 치체와어 학습용 성서 편집위원회의 최근 모임에서(2004년 11월), 두 가지 본문판을 시험출판하자는 제안이 있었다-즉, 한 페이지의 원편 단에는 BL번역을 그리고 그에 평행 하는 형태로 오른 편에는 BY번역을 싣고, 마주보는 페이지에는 그에 대응하는 주해 노트와 문맥적 노트와 다른 본문외적인 것들(지도, 관주 등등)을 싣는 성서를 출판하자는 제안이었다.

84) 번역자들이 자기들에게 주어진 과업과 결맞지 않으면, 새로운 번역은 더 나아지지 않는다. 예를 들면, 가장 최근의 치체와어 번역은 *Chipangano Chatsopano mu Chichewa cha lero*이다(CC, 현대 치체와어 신약성서, *The New Testament in today's Chichewa* (Nairobi, Africa : International Bible Society, 2002). CC는 영어 *New International Version*의 상대적으로 문자적인 변형이며, 그

마지막으로, 상대적으로 문자적인 번역조차도 문학 중심적인 손질을 통하여 언어학적으로 향상될 수 있다는 사실을 주지할 필요가 있다. 즉, 자국어에 좀 더 자연스러운 음성을 부여할 수 있다. 어떤 경우도 포맷상의 보완은 바람직하다. 그리고 거기서부터, TL에 이질적인(“외래적인”) 어문변화를 덜 주기 위하여, 어순, 기본문장구조, 그리고 약간의 다른 작은 변화들이 도입될 수 있다. BL번역본에서 10-11절을 약간 개정하면, 이러한 여러 가능성들 예시해주도록 아래와 같이 재생산될 수 있다:<sup>85)</sup>

작은 LiFE가 만들 수 있는 이 얼마나 놀라운 차이인가?

#### 4. 문학적 접근법이 지니고 있는 타당한 몇몇 함축성들

이 결론부에서 필자는 문학에 기반을 둔 방법론에서 비롯된 몇 가지 함축하는 바들을 간단히 논의할 것이다. 첫째로, 성서 본문을 비-관습적인 양식으로 제시하는 번역에 적용될 때(4.1)와, 둘째로, 위원회 계획과 프로젝트 발전 과정에서 일어날 수도 있는 많은 이슈와 관심사들과 관련하여 고려할 때(4.2) 등이다. 필자의 일반적인 목적은 포괄적이며, 교차-매체 번역전략(cross-media translation strategy)- 즉, 전체적인 본문간 교환 프로그램에서 처음부터 끝까지 정상적인 작업과정의 일부로서 예술적-수사학적 방법론을 자유롭지만 현명하게 적용하고자 하는 전략-을 세우도록 격려하는 데 있다.

##### 4.1. 비전통적 성서번역에 있어서의 LiFE

“비-관습적”(혹은“비-전통적”)이라는 용어는 전달에 있어서 인쇄되지 않은 수단이 그 특성이거나 상이한 인쇄 포맷을 전제로 하는 성서 생산품을 지칭한다. 바로 그 특성에 때문에, 본문을 그렇게 제시하는 것은 담화를 표현하는 좀 더 역동적 양식이 요구된다. 특별히, 시편이나 예언적 신탁 같은 곳에서 등장인물의 대화나 직접화법 등이 관련된 곳에서 더욱 그러하다. 좀 더 생생하고 구어체적 LiFE 번역이 당연히 필요한 곳은, 아래에 예시된 샘플 페이지 같은, 성서 만화 혹

작동 방식(modus operandi)은 결과적인 의미에 관한 한 자국어 본문에 많은 강조를 두는 것이다. 예를 들면, 빌레몬서 12절은 NIV에서 이렇다: “I am sending him-who is my very heart-back to you”; 비교. CC: *Ine ndikumubwezera kwa twe-amene ndi mtima wanga weniweni*, 이것은 문자적으로 이렇다: “나는 그를 너에게 돌려보낸다. 그는 나의 참 심복(장)이다.” 서신의 결말(25절)은 이렇다: CC: *Chisomo cha Ambuye Yesu Khristu chikhale ndi mwimu wako* “주 예수 그리스도의 행운이 너의(단수) [조상의] 영과 함께 하기를 기원한다!”

85) 역자주 - 저자의 설명에 부합하도록 영어번역은 한글로 번역하지 않는 것이 더 효과적이라고 여겼다.

은 좀 더 광범위하게 수준을 높여서 “만화 소설”일 것이다:

### 삼손과 들릴라

그래서 말을 담은 다양한 하얀 “거품들”안에는 인상적인 시각적 삽화에 어울리는 어문적으로 강렬하지만 간결한 스타일의 말이 곁들이게 하는 것이 어울릴 것이다. 화자들과 관련한 상이한 배경-즉, TL 지지자들의 문화적 사회 언어적 환경에서 바라본-을 적절히 그려내기 위해서는 아마도 여러 사회적 다양성들(사회적 방언들 [sociolects])이 필요할 것이다. 예를 들면, 여러 언어 공동체 안에서, 그들의 이질적인 인종적 그리고 사회적(종교적인 것도 포함하여) 근원을 반영하는 것으로써, 삼손은 들릴라와 사뭇 다르게 말하는 것이 기대될 것이다.

관용적인 LIFE 스타일 번역은 또한 오디오-카세트(CD)나 비디오 제품과 같이 성서 본문을 구두-청각적으로 제시하는 종류에 사용되는 것이 적절할 것이다. 매개체의 감각적 특성 때문에, “기능적 동등성”을 좀더 생생하게 적용하는 것이 바람직하다-우선적으로 관련 문단의 문학적 속성들을, 그 다음에는 그 문단의 특정한 장르와 관련된 속성들을 적용하는 것이 좋다. 그러나 참여자와 당면한 환경에 적용할 때, 본문의 청각적인 특성들도 고려할 필요가 있다-예를 들면, 서사에서 그려지고 있는 특정한 인물들과 관련하여 말 빠르기, 음색, 어조, 높이, 리듬, 혹은 시편기구나 예언자의 말씀을 선포하는 권위적인 목소리, 혹은 야훼 하나님 자신의 목소리 등이다. 예를 들면, 삼손의 경우에, 목소리는 어느 정도 크고 강한 남자의-아마도 지적으로 너무 선명하지 않은-음향적 인상을 자아낼 필요가 있다. 다른 한편, 들릴라가 말하는 부분은, 관련된 언어 내에서의 전형적인 풍자



만화와 같이, 유혹적이고 요염한 목소리를 지닌 젊은 여자가 역할을 맡아야 한다. 이러한 배역들은 미리 주의 깊게 조사되고 그에 맞게 주어져야 한다. 왜냐하면 잘못 연결되면 부정적인 방식으로 본문을 내포적으로 채색할 수 있기 때문이다. 예를 들면, 치체와어판 “예수 영화”에서 그리스도 역은 너무 높고 약한 목소리로 말한다; 이런 부적당한 청각적 특질은 주님의 다양한 대화가 이루어지는 동안에 주님의 말씀의 능력으로부터 주의를 다른 곳으로 돌리게 한다.

몇몇 비-관습적 제품들은 번역자들에게 장르-대-장르 LiFE 번역을 경험할 기회를 제공할 수도 있다. 여기서 인식된 TL 동등성이 성서 본문을 공적으로 제시하는데 활용된다. 이것은 특별히, 자국어에서 가까이 상응되는 것들을 각각 지혜, 찬사, 장송 스타일의 영역에서 찾아야 하는, 잠언, 시편, 그리고 예레미야 애가 같은 특유의 시적 본문의 경우에 효능이 있을 것이다. 지역 모델들은, 공적인 성서발표에 더 적합하게 만들기 위해서, 스타일의 관점에서 약간 개조되어야만 할 것이다. 그러나 이 과정은, 전문적 어문 예술가들이 번역자와 상담역으로 활용 가능하다면 그리고 연구조사와 시험판을 가지고 배정된 목표 지지자들 가운데서 실지시험(field-test)을 할 수 있도록 적절한 시간이 따로 배정되어 있다면, 당연히 너무 어렵지 않을 것이다. 예를 들면, 잠언의 선택부분을 교훈적 자국어 노래의 형식이나 다양한 에이즈관련 사안들을 다루는 쪽지를 만드는 매력 있는 음악배경을 지닌 것 등으로 작문할 수 있을 것이다. 상이한 노래 장르는 젊은 청중을 겨냥한 고린도전서 13장의 본문에 대한 역동적이며 시적인 번역을 동반하는 기능을 할 것이다. 이와 흡사하게, 룯기는 의심할 여지없이 쉽게, 공중 드라마 연출에 빌려줄 수 있는, 토착적인 서사 스타일로 바꾸어질 것이다.

물론, 이러한 좀 더 혁신적인 제품의 각 경우에, 진기함 혹은 예술성 혹은 수사학 그 자체가 목적은 아니다. 오히려, 중요한 점은, 특정한 필요와 특별한 소비자 그룹에게 효과적으로 성서를 제시하는 일에서, 형식(구조, 스타일), 내용, 그리고 기능을 자연스럽게 통합해내는 것이다. 목표(표적)언어와 문학의 예술적 그리고 수사학적 자원들은 하나님의 말씀의 어떤 부분을, 청자들의 매일 당면하는 긴박한 사회적 영적 생활 경험에 의미도 있고 적실성도 있는 방식으로, 번역해내는 수단으로써 개발되어야 한다. 목적은 단지 사람들을 번역으로 유인함이 아니라, 좀 더 약동하는 스타일을 통하여 자신들의 성서를 취하여 더 깊은 깨달음과 이어지는 개인적 적용의 수준까지 가도록 그들을 격려함에 있다.

#### 4.2. 프로젝트 생산품-행정, 경영, 그리고 품질 관리

번역위원회가 성서의 특정한 본문을 다른 언어로 어떻게 어문적으로 구현할

것인가를 정하는 문제는, 우선적으로-원래 고대근동의 의사소통의 맥락에서 인지되었을 것과 동일하게 다양한 예술적 그리고 수사학적 기술에 의하여 선별적으로 돋보이게 되고 강조된-그 고유한 내용을 기반으로 결정되어야 한다. 오늘날 물론 우리는 멀리 떨어진 성서적 배경의 관점에서 우리가 도달한 결론에 대하여 결코 지나치게 확신할 수 없다. 그러나 발생하는 다양한 이슈에 관해서 이용 가능한 학문연구에 비추어서 주의 깊게 그리고 포괄적으로 이루어진 본문 연구는, 지지할 수 있는 해석학적 가설의 방향으로 현대 분석자들을 이끌어 줄 수 있다.

원문에 대한 철저한 언어학적 문학적 연구는 번역의 과업을 위한 견고한 기초를 제공한다. 예를 들면, 주어진 책의 문체적 특징, 담화 구조, 수사학적 장치, 그리고 연설 기능의 전반적인 조직은-목표 언어로 이루어지는 어떤 본문 재창조도 가능성이 있는 의미론적 손실, 이득, 그리고 왜곡 등의 관점에서 지속적으로 비교되고 평가되어야 하는-기초적인 해석적 “모델”을 구성한다. 이런 번역의 실제 모양은, 예를 들면, 목표언어(TL)에서 얼마나 문자적으로 혹은 관용적으로 표현되어야 하는가는, 상호간에 미리 동의된-즉, 번역자들과 지원 직원의 연합된 능력뿐만 아니라 일차적인 의사소통 목표(*σκοπός*)와 일치하게-프로젝트 명령(**적요서, Brief**)에 의해서도 지배된다.

그러나 번역프로젝트를 위한 이 기본적인 안내 강령(조직구성, 위탁조건[권한] 등)은 어떻게 결정되는가? 확실히, 조직과 행동을 위한 그러한 청사진은 진공상태에서 그려질 수 없다. 즉, 그 번역본이 섬기기로 의도된 풀뿌리(민중의) 지지자들과 분리된 채 만들어 질 수는 없다. 이것은 앞에서 이미 토론한 문제를 꺼내오는데, 즉 프로젝트 이전의 철저한 “시장조사”와 그 후속조치로써 지속되는 시험 프로그램, 평가, 그리고 필요한 곳에서 생산품의 개정 과정에 대한 필요성이다. 이것은 새로운 “준거 틀”과-연합 성서 공회가 최근에 참여하는 교회들과 다른 지지하는 대리인들과 동반자 정신으로 실행하고 있는 번역 계획과 경영과-일치하게 접근하는 것이다.<sup>86)</sup> 그래서 프로젝트는-그리스도인 지지자그룹이 그 그룹전체나 어떤 그 그룹의 특정한 목표충족을 위해서 준비하기 원하는 새로운 번역 혹은 개정판에 관련이 있는-다양한 사안과 영향력들을 철저하게 조사함으로써 시작된다. 이런 고려할 필요가 있는 **상황적 변수들(situational variables)**은 많고 다양하다, 예를 들면:

- **역사적**, 예를 들면, 오래 전에 만들어지고 숭배 받지만 부자연스러운 오래

86) 이 번역 행동 계획은 Timothy L. Wilt, “A new framework for Bible translation”; Timothy L. Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*, ch.2와 부록 F에 잘 진술되고 예시되었다.

된 번역본

- **사회문화적**, 예를 들면, 그 지역이나 국가에서 두드러진 언어-문화로부터의 압력
- **교회적**, 예를 들면, 그 지역 교회들 가운데 교회통합적 협력의 정도
- **정치적**, 예를 들면, TL로 이루어지는 문학사업을 위한 정부의 공적인 지원, 혹은 그것의 부족
- **제도적**, 예를 들면, 프로젝트를 돕고자하는 그 나라의 성서공회의 갈망과 능력
- **교육적**, 예를 들면, 자국어에 대한 청년과 성인의 기능적 문맹도
- **언어적**, 예를 들면, 그 언어의 여러 주요한 방언과/혹은 사회적 방언들의 유무
- **전달적**, 예를 들면, 새로운 번역본출판에 대한 적절한 매체와 포맷

위에 열거된 목록들은 긴 영역의 계획과 견고한 경영전략의 중요성을 강조해 준다. 무엇보다도 프로젝트는, 기초에서부터 전 공동체의 두드러진 필요와 가능한 자원들을 접근하는데 까지 세워지는, 협동사업이어야만 한다. 이러한 변수들은-번역 원칙, 정책, 우선순위, 과정, 인사구조 등을 상세히 기술하는-공식적인 협정서와 상품제작서류(**적요서, the Brief**)안에 자세히 진술 될 것이다. 이것은 프로젝트 그 자체를 위하여 세운 의사소통 목적(*σκοπός*) - 청중-중심의, 상황에 민감한, 그리고 지역적으로 상황화된 - 의 우선 순위화 된 목록의 관점에서 상호간의 협상을 기반으로 이루어진다.

오늘날, 우리가 이전에 미치지 못했던 혹은 잘 받아들이지 않았던 청중들에게 미치고자 새롭고 좀더 나은 길들을 찾으면서, 위 목록의 마지막 “전달적” 요소가 점점 더 중요해지고 있다. 어떤 그룹들(예를 들면, 도심 청년, “탈진한” 그리스도인, 문맹자들)들에게는, 작은 글씨로 페이지마다 인쇄된 전형적인 성서 모델은 사실상 닫혀진 책이다; 그들은 그것을 단지 읽고 싶지도 않고, 읽으려는 노력도 할 수 없다. 그런 상황에서는 대안적 매체(예를 들면, 오디오, 비디오, 라디오, 전자적 매체, “만화” 등)와 동시에 상이한 번역기술이 시도될 필요가 있다. 이것은 LIFE방식의 번역이 좀 더 필요하다는 의미인데, 그것은 아마도 좀더 생동감 있는 음악 스타일과/혹은 좀더 만화 같은 시각적 효과를 수반한다. 우리는 매개체가 메시지에 집중하지 못하게 하고 그 메시지를 떠내려 보내지 않도록 항상 주의해야 하지만, 추가적인 어문적 정기, 활력, 생명력은 바로 사람들이 적어도 처음 본문에 귀를 기울이도록 하는 초청장이 될 수도 있다.

한 가지 문학적인 번역을 생산하는 목적을 지닌 노력에서 성공하려면 수많은

중대한 필요조건들(*critical pre-requisites*)이 있음이 분명하다. 그것들은 다음 것들을 포함한다:

- 뛰어난 능력을 갖춘 **인적구조**(시인을 포함한 TL의 어문 예술가들과 SL 해석자들)
- 일을 할 수 있는 충분한 **시간**(생산품 전후의 연구 활동들을 포함한)
- 전체 프로그램을 위한 적절한 **재정**(직원급여와 작업 시설물들을 포함하여)
- 자격이 있고 헌신된 행정 위원회(가능하다면 교회통일적인 대표들로 구성된)
- 번역자 **훈련/견습생제도의 기회들**(일을 시작하기 전과 그 후 주기적으로)
- 숙련된 **상당역들**(번역, 자국어, 매체관련 준회원 조언자들)
- 교회/공동체의 넓은 **지지기반**(가능한 한 가장 넓은 지지 층으로부터)
- 잘 조직되고 실행되는 행동과 경영 계획(예를 들면, **원문충실도>선명도>관용어성>근접성**과 같이 힘 있는 본문의 질 우선 등급의 시스템에 기반을 둔 계획)
- 지속적으로 진행되는 충분한 **시험** 과정들(번역에 대한 평가와 그 후속의 개정을 위한)
- TL지지자들에 의하여 인식된 대로의 프로젝트를 위한 분명히 정의된 **문학적 필요/갈망/목표**
- 성서 석의, 해석학, 번역, 맥락적 연대성 등의 관점에서의 보조적인 청중 교육
- 사전행동으로 대처하는 공중관계와 자원 지원프로그램(목표 공동체를 그 프로젝트의 스스로 동기 부여된 “소유자들”로서 지속적으로 참여토록 하기 위하여)

앞에 요약한 이에 상응하는 여러 잠재적으로 심각한 “제한하는 요소들”-특별한 문학적 번역 사업과 완성을 방해하거나 심지어 못하게 하는-에 의하여 보충될 수 있다. 이런 요소 일곱 가지가 마음에 떠오르는데, 의심할 여지없이 이보다 더 많다(이것들은 이미 주지하였던 많은 관심사들을 통합한다)

- **역사적:** TL로나 관련된 언어로 된 기존의 영향력 있는 번역들, 특별히 중대한 성서적 어휘 분야에서는 어떤 새로운 번역도 어느 정도는 기존 번역들과 일치하거나 그 유형을 닮아가야 한다.



- **교회적:** 성서의 “풀어쓰기”(paraphrase)-이것은 “진정한 번역”이 아니다-같이 부정적으로 인식될 수도 있는 것에 대한 주요 지역교회의 반대.
- **시간적:** 프로젝트를 특정한 시간의 틀 안에서 완성하라는 계속되는 압력, 연구조사, 시험, 개정, 목표-그룹 교육(예를 들면, 새로운 번역의 성격과 목적에 대한) 등을 위한 기회나 재정을 거의 혹은 아주 허락하지 않음.
- **행정적:** 후원하는 교회들이나 경영위원회 측에서 요구되는 것이 얼마나 크든지 상관없이 어떤 종류든 간에 문체적으로 신선하거나 자국어로 이루어지는 관용적인 번역에 대한 미지근한 지원.
- **재정적:** 직원 봉급이 박한 것과 수준 이하의 사무실 시설을 포함하여 모든 측면과 국면에서 그 사업을 적절하게 하기에는 부적절한 예산 배정.
- **질적:** 문학적 번역을 생산하기 위해서 잘 준비되지 못한 번역자들과 지원 직원(그들 가운데 시인도 없고 수사학자도 없는)(가능하다면 번역 자문역들도 포함하여!).
- **양적:** 이러한 문체적으로 좀더 민감한 특성을 지닌 비표준적이며 지역에서 재단된 번역본에 대한 현재 혹은 잠재적으로 충분하지 않은 청중 혹은 독자층.

간단히 말해서, 문학적(예술적-수사학적)번역은 계획하기도 쉽지 않고 생산하기도 쉽지 않다. 더욱이, 한 언어 공동체가 충분한 정도의 성공을 최소한 보증하기 위하여 투여하려고 준비한 시간, 재능, 그리고 재산의 관점에서 최고의 최고가 요구된다.

마지막으로, 우리는 우리의 성서 연구와 번역에 문학적 접근법의 주요한 유익이 무엇인가를 잊어서는 안 된다-바로 개념적 **조명(illumination)**이다. 이 방법-다른 수용된 석의적 절차와 접속되어 사용되는-은 성서 본문을 상이한 많은 수준에서 더 잘 분석하고 또한 이해하도록 돕는다. 그 관점에서 우리는, 그 교훈을 개인적으로 자신에게 적용하기, 세워줌, 삶에 적용하기 등으로부터 시작하여, 어떤 종류의 후속 의사소통도 수행할 수 있도록 더 잘 준비된다. 구조와 스타일, 예술성과 수사학은 확실히 중요하다. 그러나 그것들은 결코 담화의 **필수조건(sine qua non)**-영감 받은 원저자에 의하여 의도된 대로의 핵심 메시지-은 아니다.

그러면 이러한 관점에서 우리는 다신 한번 바울의 이 작은 빌레몬서의 긴급한 동시대적인 적실성을 지적해야만 한다. 우리는 이 서신의 주요한 주제적 개념들을 기억한다: 애정(사랑), 빛 짐, 동반자-의식, 봉사(비교. 단락 2.2.4). 이것들은 이상적인 대인관계를 요약한다. 즉, 우리가 이와 동일한 네 가지 요소들로 서로 연결되어 있다는 공동 인식을 통하여 그리스도의 현대교회를 잘 섬길 수 있을 것

이다. 확실히, 주님은 몸소 먼저 우리를 위하여 이 모든 것을 완전하게 본으로 보여주시야만 하셨다.<sup>87)</sup> 그래서, 어떤 널리 퍼진 사회적, 정치적, 경제적, 그리고 관련된 상황들이 일어난다 할지라도, 이 성품 혹은 행동이 그 몸(the Body)의 동료 지체들을 향한 상호적인 관심에 적용 된다면, 언제나 세상 어디서나, 미래에 대한 큰 소망이 있다. 오네시모를 대신하여 빌레몬에게 행하는 바울의 호소는 참으로 하나님의 백성의 개인 삶을 향한 복음의 역동적이며 창조적인 적용이다:

바울이 그 상황을 다룬 방식은, 사회적 환경이 그리스도인들로 하여금 모든 사회적 [그리고 문화적] 배경의 신자들은 그리스도 안에서 동등하다는 진리를 살아내지 못하도록 방해하는 곳마다에서, 어떻게 하나님의 백성이 반응해야만 하는지를 계속해서 모범으로 보여준다... . 우리가 직면한 어려운 전망은... **코이노니아** - 서로를 동등하게 여기고 사랑할 수 있는 새로운 역량이 주어진 구속받은 사람들의 회중-를 건설하기 위하여 우리의 사회적 차이들과 사회의 다양한 계층을 단단히 묶고 있는 가치들을 제쳐놓[내려놓는] 것이다. 그리스도의 교회 안에서, [아버지]는 동등한 기회의 하나님이다!<sup>88)</sup>(괄호 안은 필자의 첨가).

그러나 이 작은 서신으로부터 나온 질질 끄는 하나의 수수께끼를 가지고 우리는 여기 끝에 남겨져 있다. 바울이 복음적인 기반을 가지고, 예술적으로 작성한, 그리고 수사학적으로 조율한 요청에 대하여 빌레몬은 실제로 어떻게 반응하였을까? 그것은 아마도, 최소한 논란의 여지는 있지만, 이 서신이 성서의 정경 안에 존재한다는 것 자체가, 초기 성도들의 연합된 교회 생활 내에서 심각한 개인적인 위기와 믿음의 시험이었을 것이 분명한, 이 열렬한 표현에 대한 긍정적인 결과를 제시한다고 보여진다. 참으로, 이 빌레몬서의 효능 있고 도발적이며 사전 행동으로 대처하는 메시지가 오늘날도 수많은 “오네시모”를 모든 손에 들고 예수 그리스도의 교회를 지속적으로 대면해오고 도전해 온다.<sup>89)</sup>

87) “루터는 [빌레몬서에서] 신학적인 전형을 추적하였다: 바로 그리스도께서 우리 편이 되셔서 우리를 하나님과 화목 시키신 것처럼, 바울은 오네시모의 소송사건을 변호하기 위하여와 자신을 오네시모와 동일시하였다” John M. G. Barclay, *Colossians and Philemon*, 120.

88) Robert W. Wall, *Colossians and Philemon*, 189. 괄호 안은 필자의 첨가.

89) “마약중독자들, 노인성 치매로 머리가 고갈된 이들, 죽음의 대열에 서있는 자들, [에이즈 판명이 난자들], 우리를 멸시하는 자들, 속이는 자들, 그리고 우리가 속인 자들을 포함하여, ... 우리의 동료 교회식구들을 우리의 사랑스러운 형제와 자매로 취하라는 것이 무엇을 의미하는 것일까? 우리가 이러한 최고로 사랑스러운 형제와 자매들에게 빚진 것이 무엇인가를 발견하기 위하여 부추김을 받고 있다는 것은 무엇을 의미하는가? ... . 우리가 그것을 알아냈다면, 우리는 **빌레몬에게 보낸 이 우편엽서**는 하나님이 보내신 인자한 편지-폭탄(a divinely benevolent letter-bomb)이라는 것을 알게 될 것이다”(James T. Burtchaell, *Philemon's Problem: A Theology of Grace*, 334; 괄호 속은 필자의 첨가).