

Journal of Biblical Text Research. Vol. 20.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; April 2007

Table of Contents

• Paper •

[Kor.] The Burden of Parallelism in the Bible Translation: Part Two-Illustrations -----	Jung-Woo Kim / 7
[Kor.] Qumran Scrolls of Isaiah and Bible Translations -----	Chang-Hyun Song / 30
[Kor.] Advances in “Literary Functional Equivalence” Approach to Bible Translation -----	Tai-il Wang / 52
[Kor.] Greek Discourse Factors to Translate Luke 2:1-52 -----	Je-Soon Chung / 74
[Eng.] Intertextuality: Lost (and Found) in Translation -----	Philip Towner / 104
[Eng.] The Function of the Public Reading of Scripture in 1 Timothy 4:13 and in the Biblical Tradition -----	Philip Towner / 121
[Eng.] Words without Borders: Bible Translation in the New Millennium -----	Bill Mitchell / 136
[Eng.] The New Media: Culture, the Christian Faith, the Church ··· and Translation -----	Bill Mitchell / 155
[Eng.] The Contribution of Linguistics to Bible Translation Yesterday and Today: Part 1 -----	Ronald Ross / 178
[Eng.] The Contribution of Linguistics to Bible Translation Yesterday and Today: Part 2 -----	Ronald Ross / 198
[Eng.] Frontiers of Translation in Bible and Media: Engaging the Audience through Art and Contemporary Media -----	Philip Noss / 223
[Eng.] Towards an Ethic of Bible Translation -----	Steven Voth / 242
[Eng.] Justice vs. Righteousness: A Contextualized Analysis of “tsedeq” in the KJV (English) and RVR (Spanish) -----	Steven Voth / 279
[Kor.] A Translation Technique and a Verbal Form of Hebrew -----	Sang-Hyuk Woo / 311

• Book Review •

[Kor.] <i>Translation and Relevance: Cognition and Context</i> (Ernst-August Gutt, Manchester: St. Jerome Publishing, 2000) -----	Bum-Sik Kim / 329
--	-------------------

히브리 시의 평행법과 성경 번역의 문제

-제2부: 실례들-

김정우*

우리는 앞 호의 글, “히브리 시의 평행법과 성경 번역의 문제 제부: 이론적 기초”에서 히브리 시의 중심적인 특징을 이루는 평행법을 지난 2000년 동안 히브리 시학자들(詩學者)이 어떻게 다루어 왔으며, 어떤 관점에서 다루어야 할 것인가에 대하여 기본적인 방향을 설정하여 보았다. 이제 우리는 이 글에서 평행법이 나타나는 몇 개의 시문(詩文)들을 다루면서 본문의 해석과 번역 문제를 살피며 앞 글에서 얻은 통찰력을 따라 평행법의 몇몇 용례들을 구체적으로 분석하여 보고자 한다.¹⁾

1. 반복을 통한 점층 효과: 아담의 애모곡(창 2:23)

아담이 하와를 처음 만나자마자 황홀감에 잠겨 내뱉은 탄성은 성경의 첫 시로 꼽을 수 있을 것이다(창 2:23). 남녀로 구성된 인류의 출현에 대한 서술에 있어서 아담의 시는 창세기 1:26-27에 있는 내러티브와 매우 다르게 시인의 흥분과 감격을 잘 드러내고 있다. 아담의 애모곡(愛慕曲)은 우리말 성경에서 다음과 같이 번역된다.

『개역』 아담이 가로되 이는 내 뼈 중의 뼈요 살 중의 살이라 이것을 남자

* 총신대학교 신학대학원 교수구약학

1) 여기에 열거되고 있는 본문들과 분류들은 결코 종합적이지 않다. 우리는 이 글에서 평행법이 어떻게 작용되고 있으며, 번역에 어떻게 반영될 수 있는지에 대하여 토론하면서 대표적인 유형들을 새롭게 살피고자 한다. 이미 왓슨(Watson)은 평행법의 유형으로서, (1) 한 쌍의 성(性) 평행법, (2) 단어의 쌍 평행법, (3) 숫자 평행법, (4) 계단식 평행법, (5) 기타 유형을 제시한 바가 있다. Wilfred G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques* (Sheffield: JSOT Press, 1986), 114-159. 그는 ‘기타 유형’ 가운데 하나로서 ‘야누스 평행법’(janus parallelism)을 제시하고 있다. 야누스 평행법에 대한 토론과 예로서는 John S. Kselman, “Janus Parallelism in Psalm 75:2”, *JBL* 121 (2002): 531-532; Meir Malul, “Janus Parallelism in Biblical Hebrew: Two More Cases (Canticles 4,9.12)”, *Biblische Zeitschrift* 41 (1997): 246-249를 보라.

에게서 취하였은즉 여자라 칭하리라 하니라

『공동』 아담은 이렇게 외쳤다. “드디어 나타났구나! 내 뼈에서 나온 뼈요, 내 살에서 나온 살이로구나. 지아비에게서 나왔으니 지어미라고 부르리라!”

『표준』 그 때에 그 남자가 말하였다 “이제야 나타났구나, 이 사람! 뼈도 나의 뼈, 살도 나의 살, 남자에게서 나왔으니 여자라고 부를 것이다”

『개역개정』 아담이 이르되 이는 내 뼈 중의 뼈요 살 중의 살이라 이것을 남자에게서 취하였은즉 여자라 부르리라 하니라

위의 네 번역에서 『개역』과 『개역개정』은 내러티브적인 서술과 별로 차이가 없어 보이지만, 『공동』과 『표준』은 문체적 장치(인용부호와 감탄사), 언어적 압축, 음성학적 대칭을 통하여 시적인 느낌을 상당히 깊이 드러내고 있다. 히브리어 원문은 아래와 같이 두 행으로 배열될 수 있다

זֹאת הַפֶּעַם עֵינַם מַעֲצָמִי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי
לְזֹאת! קָרָא אֱדָם כִּי מֵאִישׁ לָקְחָהּ זֹאת:

아담의 시에서 ‘이것’(zo’t)이라는 지시대명사는 제1행 첫 단어와 제2행의 첫 단어와 문장의 마지막 단어로서 세 번 나타나며 강조되고 있다. 히브리어 성경에서 지시대명사 ‘이것’(zo’t)이 한 문장 안에서 두 번 나타나는 경우가 가끔 있지만(창 29:27; 겔 21:31; 43:12; 숙 5:6), 여기에서와 같이 세 번 나타나는 경우는 단 한 번도 찾아 볼 수 없다. 즉, 아담은 그의 앞에 운명적으로 불현듯이 나타난 한 여인에 대하여 온통 시선을 빼앗기고 있으며 그의 생각은 처음부터 마지막까지 지속적으로 그 여인에게 붙들려 있다. 우리말 번역들에서 이 요소는 매우 약화되어 있다. 『개역』과 『개역개정』은 ‘이것’으로 번역하고 있으며, 『공동』에서는 생략하고, 『표준』에서는 단 한번 ‘이 사람’으로 소개하고 있다. 현재의 본문에서 ‘이것’(zo’t)이 세 번 반복되는 것은 의미심장하며 이 지시대명사는 아담의 연인과 반려자로서 하와를 가리키므로 ‘그대’로 번역해 볼 수 있을 것이다²⁾

이 시의 또 다른 묘미는 ‘드디어’(hapa’am)라는 두 번째 단어에 있다. 창 18:32; 29:34-35; 30:20; 46:30; 출 9:27; 10:17; 사 6:39; 15:3; 16:18, 28).³⁾ ‘드디어’(『공동』)

2) 이 시를 ‘고시’(古詩)로 본다면, 우리 말에서도 고어(古語)인 ‘남’으로 번역해 볼 수도 있을 것이다.

3) 고든에 따르면, ‘평행법’은 단어, 구, 절에만 제한되지는 않으며 더 ‘긴(문학적) 단위들’에도 적용이 된다. 따라서 창세기 2:23의 ‘마침내’는 창세기 1:28을 되돌아보며 첫 창조에서 남녀는 서로 끌리지 않아 ‘생육하고 번성할 수 없었기 때문에 이제 두 번째 창조를 통하여 서로가 연합하는 장면이 그려진다고 논증하며 이 현상을 ‘쌓아올리기’(buildup)와 ‘절정’(climax) 기법이라고 이름을 붙인다. Cyrus H, Gordon, “This Time (Genesis 2:23)”, M.

는 ‘이제야’(『표준』)와 유사하지만, 좀 더 강한 느낌을 준다. 아담은 오랫동안 자신의 반려자를 기다리고 있었지만 만날 수 없었으나 창 2:19-20, ‘이제 비로소 그가 나타났다.’ 『개역』에서는 시간을 알리는 부사 ‘드디어’를 생략해 버린다. 우리는 순수 우리 말인 ‘마침내’([< ㅁ츨내 < 훈언 > < ㅁ+옴+내])로 번역하여 두 사람의 첫 대면 장면을 좀 더 생생하게 살려 볼 수 있을 것이다

이 시에서 가장 어려운 표현은 ‘뼈’와 ‘살’에 대한 것이다. ‘뼈’는 인체에서 ‘가장 단단한 부분’이며, ‘살’은 가장 약하고 부드러운 부분을 대표하고 있으므로 이 두 단어가 함께 나타날 때에는 단지 ‘육체적인 차원’ 뿐만이 아니라 정신적인 함의까지 포함하는 ‘총체적인 인간 실존’을 의미하는 것으로 볼 수 있다(욥 2:5; 시 102:5). ‘뼈’와 ‘살’이 인간의 상호 관계적 차원에 사용될 때에는 주로 ‘친척’(창 29:14), ‘부족’(삿 9:2) 혹은 ‘지파’ 간의 ‘연대성’을 가리킨다(삼하 5:1; 19:13-14). 현재의 본문에서 ‘내 뼈 중의 뼈’와 ‘내 살 중의 살’이란 구문은 번역에 따라서 전치사 **민**(min + ‘etesem, basar)을 기원(『공동』), 소유(『표준』), 혹은 ‘최상급(『개역』)으로 다루고 있다. 여자의 출현에 대한 본문의 문맥을 문자적으로 본다면 ‘기원’ 혹은 ‘근원’을 가리키는 것으로 볼 수도 있겠지만 구약성경에서 ‘뼈’와 ‘살’은 기본적으로 ‘언약 관계’를 가리키므로, 4) ‘뼈 중의 뼈’와 ‘살 중의 살’은 최상급으로서 인간 관계에서 가장 가깝고 친밀한 ‘통전적 관계’로 이해하는 것이 적절하다고 생각된다 5) 바로 이런 이유 때문에, 아담의 애모곡 이후에 바로 다음 절에서는 “그러므로 남자는 그의 아버지와 어머니를 떠나 아내와 연합하여 한 몸을 이룰 것이다”라는 결혼 언약이 제시된다고 말할 수 있다. 6) 우리는 음성학적인 차원과 구문론적인 차원을 최대한 살려서 최종적으로 다음과 같이 번역하여 보았다.

“마침내 그대는 내 뼈 중의 뼈 내 살 중의 살입니다.

Fishbane, et al, eds., *Sha'arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East presented to Shemaryahu Talmon* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1992), 47-51.

- 4) 창세기 2:23의 문맥을 살펴보면, 인간 외에는 그 어느 누구도 서로 골육 관계를 형성하지 못하며, 오직 남자와 여자가 연합하여 혈육의 언약 관계가 이루어진다 이런 사상적 배경 때문에 후에 레위기에서는 짐승과의 교합을 가장 가증하게 여긴다
- 5) ‘뼈’와 ‘살’은 한 쌍의 단어로서 인간의 ‘강함’과 ‘약함’을 나타낼 때 사용된다(욥 2:5; 10:11; 19:20; 33:21; 시 38:3; 102:5; 미 3:2). 이 두 단어가 함께 결합될 때에는 인간의 신체적·심리적·사회적·영적 차원이 모두 포함된다. Walter A. Brueggemann, “Of the Same Flesh and Bone, Gn 2:23a”, *CBQ* 32 (1970), 535 참조. 브루거만은 ‘뼈’와 ‘살’을 오늘날 결혼식의 서약 형식인 ‘아플 때나 건강할 때, 부유할 때에나 가난할 때’와 같은 것으로 본다.
- 6) ‘살 중의 살’(basar mibasari)은 바로 이어지는 문맥에서 ‘둘이 한 몸(basar ‘echad)을 이룰 것이다’로 연결된다. A. F. L. Beeston, “One Flesh [Gen 2:24; uxori-local marriage]”, *VT* 36 (1986), 115-117.

그대는 남자에게서 나왔으니, 그대는 여자라 불릴 것입니다.”

이 시에서 아담과 하와의 뿔 수 없는 연대성과 상호 헌신은 '그대'(zo't)를 삼중적으로 반복하며, '뻬'(etsem)와 '살'(basar)의 이중적인 반복하고 '남자'('ish)와 '여자'('isha)의 음성학적 유사성을 통한 변화를 모색하면서, '마침내'라는 실존성과 '뻬 중의 뻬'와 '살 중의 살'이라는 친밀한 관계가 점층적으로 한껏 고조시키고 있다. 즉, 남자와 여자는 근본적인 유사성을 가지지만 남녀의 연합은 이 세상의 어떤 연대성과도 비교할 수 없는 최상의 것으로 발전하고 있다

2. 생략을 통한 이중 효과: '사모함'과 '다스림'(창 3:16; 4:7)

하와가 선악과를 먼저 따먹고 아담에게 준 후 주님의 심판 언도를 받는 맥락에서 주어진 말씀인 “또 여자에게 이르시되 내가 네게 잉태하는 고통을 크게 더 하리니 네가 수고하고 자식을 낳을 것이며 너는 남편을 사모하고 남편은 너를 다스릴 것이니라 하시고”는 성경 가운데 가장 곡해된 본문으로서 오랜 세월 동안 가부장적 이데올로기의 핵심 구절로 사용되어 왔다(『개역』 창 3:16).⁷⁾ 이 절은 원문에서는 삼 행으로 구성되어 있으며 우리 말 성경에서는 아래와 같이 번역되고 있다.

הַרְבָּה אֲרֵבָה עֲצֻבוֹנְךָ וְהָרַבֵּץ
 בְּעֵצֵב תֵּלְדֵי בָנִים
 וְאֶל-אִישׁךָ תִּשְׁוָקֶתְךָ וְהוּא יִמְשָׁל-בְּךָ:

『개역』 내가 네게 잉태하는 고통을 크게 더하리니 네가 수고하고 자식을 낳을 것이며 너는 남편을 사모하고 남편은 너를 다스릴 것이니라

『공동』 “너는 아기를 낳을 때 몹시 고생하리라 고생하지 않고는 아기를 낳지 못하리라. 남편을 마음대로 주무르고 싶겠지만, 도리어 남편의 손아귀에 들리라.”

『표준』 “내가 너에게 임신하는 고통을 크게 더할 것이니 너는 고통을 겪으며 자식을 낳을 것이다. 네가 남편을 지배하려고 해도 남편이 너를 다스릴 것이다.”

7) Mary Phil. Korsak, “Translating the Bible: Bible Translations and Gender Issues”, A. Brenner, eds., *Bible Translation on the Threshold of the twenty-first Century* (London; New York: Sheffield Academic Press, 2002), 132-146 참조.

이 본문의 번역과 해석에서 우리 말 성경들과 여러 번역 성경들 사이에는 다음과 같은 차이들이 나타나고 있다

(1) 제1행과 제2행에서 ‘잉태’(heron)와 ‘출산’(yalad)은 『개역』과 『표준』에서는 잘 살아나고 있지만(KJV), 『공동』과 대부분의 영어 번역에서는 둘 다 ‘출산’으로 처리하고 있다(NAB, NAS, NIV, NJB, NRS). 수많은 번역들이 두 단어를 ‘출산’으로 처리하는 이유는 아마 ‘잉태의 고통’이라는 개념을 이해하기 어려우며, 문맥 전체가 ‘출산’을 강조하기 때문인 것으로 판단된다. 그러나 ‘잉태’는 명사형(호 9:11; 룻 4:13)에서나 ‘잉태하다’는 동사형(hara)에서 아이를 갖는 첫 순간을 가리킬 때 사용되므로(창 16:4; 25:21; 삼하 11:5 등) 현재의 본문에서도 ‘잉태’와 ‘출산’의 두 단계로 구별하는 것이 바람직해 보인다. 의미론적으로 볼 때 ‘잉태’와 ‘출산’은 어떤 한 단계라기보다 한 여인이 ‘아내와 어머니’로서 사는 인생의 모든 기간으로 이해할 수 있을 것이다(merism).

(2) 제3행을 이루는 말씀인 ‘너는 남편을 사모하고 남편은 너를 다스릴 것이니라’(『개역』)는 1, 2행에서 ‘갈수록 심화되는 아내(여성)의 고통’이라는 주제와는 전혀 어울리지 않아 보인다. 전통적으로 이 절은 창세기2:24과 에베소서5:22과 함께 ‘정상적인 부부 관계의 규범으로 해석되어 왔다. 이 말씀은 하와의 타락에 대한 심판의 맥락 속에서 주어졌으므로 학자들은 ‘첫 인간의 타락 후에는 남편과 아내가 지배와 종속의 질서를 규범화 시키는 것으로 해석하여 왔다.’⁸⁾ 그러나 히브리 시의 평행법의 관점에서 본다면 본 절의 의미는 크게 달라질 수 있다. 주님께서 하와에게 주신 심판의 말씀은 이후 가인에게 주신 경고의 말씀과 핵심 용어(‘사모하다’, ‘다스리다’)와 구문 구조에서 거의 완벽하게 일치하고 있다(창 4:7). 두 본문을 병렬로 놓고 보면 다음과 같다.

וְאֵל-אִשָּׁךְ תְּשׁוּקָתְךָ וְהוּא יִמְשָׁל-בָּךְ:
וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּוֹ:

가인에게 주신 말씀은 우리 말 성서에서 다음과 같이 번역된다

『개역』 죄의 소원은 네게 있으나 너는 죄를 다스릴찌니라

『공동』 “죄가 (네 문 앞에 도사리고 앉아) 너를 노릴 것이다. 그러므로 너는 그 죄에 굴레를 씌워야 한다.”

8) 아내의 남편에 대한 종속개념은 이미 70인역 번역에도 나타나고 있다. 70인역 번역자는 ‘사모함’(teshuqa)이란 단어가 어려웠기 때문에 돌아감(return), 회심(conversion), 혹은 복종(submission)으로 읽었으며(teshuba), 이후 불가타역에서는 ‘너는 남편의 권세 아래에 있을 것이며(sub viri postestate eris), 그가 너를 다스릴 것이다’로 번역하였다.

『표준』 “죄가 (너의 문에 도사리고 앉아서) 너를 지배하려고 하니, 너는 그 죄를 잘 다스려야 한다.”

이 행(行) 첫 구(句)에서 의미상의 주어는 ‘죄’(chatta’t)이므로 ‘죄’를 삽입하여 번역하는 것은 자연스럽다 따라서 ‘죄의 소원은 너를 향한다. 그러나 너는 죄를 다스려야 한다’로 번역할 수 있다. ‘죄’가 ‘가인을 사모한다’는 표현이 충격적이다. 현재의 문맥에서 ‘죄’는 ‘굶주린 짐승이 먹이를 노리며 웅크리고 있는 모습으로 의인화되고 있다(7절). 즉, ‘죄’는 ‘동물적인 굶주림’으로 ‘가인을 집어삼키기를 사모하고 있으며’ 가인은 이 유혹과 충동을 물리치고 이겨내어야만 한다 따라서 우리는 시인이 생략법을 사용하고 있음을 알 수 있으며 이 행은 다음과 같이 새롭게 배열될 때 의미가 분명해지는 것을 느낄 수 있을 것이다⁹⁾

“죄가 너를 [다스리기를] 사모하나(teshuqa),
너는 죄를 다스리도록(mashal) [사모하여야 한다].”

즉, 의인화된 죄와 가인은 서로 목숨을 건 사투를 벌리고 있다 여기에서 ‘사모함’이란 명사형은 남녀 사이에 있는 원초적인 갈망과 사랑을 뜻할 때 사용되는 최소한 단어이다(아 7:11). 따라서 우리는 창세기 3:16의 제3행을 다음과 같이 이해할 수 있을 것이다.

“너는 남편을 [다스리기를] 사모하고(teshuqa),
남편은 너를 다스리기를(mashal) [사모할 것이다].”

즉, 이 절은 아담과 하와의 타락으로 말미암아 부부 사이에는 근본적인 균열과 왜곡이 생기게 되었으며, 그들의 가정은 치열한 주도권 다툼의 현장이 될 것을 설명하는 것으로 보아야 한다. 위의 두 본문에서 ‘사모하다’(teshuqa)는 동사는 ‘이성을 향한 성적인 욕망이나¹⁰⁾ ‘남성과의 친밀성을 나누려는 심리적 필요성이 될 수 없으며,¹¹⁾ ‘다스리다’(mashal)는 동사도 ‘잘 보살피다’는 뜻보다¹²⁾ ‘권

9) Grant H. Ward, “Two Words (and their translations) that have indeed Hurt”, Robert F. Shedinger, Deborah J. Spink, eds., *Who killed Goliath?* (Valley Forge: Judson Pr, 2001), 11-26.

10) L. Ouellette, “Woman’s Doom in Genesis 3:16”, *CBQ* 12 (1950), 389-399.

11) I. A. Busenitz, “Woman’s Desire for Man. Genesis 3:16 Reconsidered”, *GTJ* 7 (1986), 203-212.

12) R. M. Davidson, “The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 3”, *AUSS* 26 (1988), 121-131. 더 상세한 토론으로는 Susan Foh, “What is the Woman’s Desire?” *WTJ* 37 (1974/75), 121-131을 보라.

위를 행사하다, 지배하다’는 뜻으로 보아야 한다. 이 점에 대하여 보겔스(Vogels)가 잘 말하였다. “죄는 관계를 파괴하며 권력 투쟁과 억압을 가져온다. 상호 보충성은 상호 지배로, 친밀성은 소외감으로, 상호성과 동등성은 지배와 왜곡으로 대체되었다. 관계를 파괴하는 것은 다른 것이 아니라 바로 남을 소유하고 간직하고 붙들고 지배하며 깨뜨리려는 욕망이다.”¹³⁾ 우리는 최종적으로 아래와 같이 번역하였다.

“너는 남편을 다스리기를 사모하고
남편은 너를 다스리기를 사모할 것이다”

3. 숫자 평행법

3.1. 음성학적 유사성을 통한 극대화: 라멕의 ‘보복의 노래’(창 4:23-24)

라멕은 자신의 두 아내인 ‘아다’와 ‘셀라’를 불러서 자신의 무용담(武勇談)과 잔혹성을 자랑하며 ‘자의적 정의에 근거한 무한 보복을 선언하고 있다.¹⁴⁾ 히브리어 원문과 우리 말 성경 번역은 다음과 같다

עֲדָה וְצִלָּה שָׁמְעוּ קוֹלִי
נָשִׁי לְמִדַּת הָאוֹנָה אִמְרָתִי
כִּי אִישׁ הִרְגַתִּי לַפְּעֻעֵי
וַיֵּלֶד לְחִבְרָתִי:
כִּי שִׁבְעָתַיִם יָקָם קוֹן
וְלִמְדָּ שִׁבְעָתַיִם וְשִׁבְעָה:

『개역』 아다와 셀라여 내 소리를 들으라 라멕의 아내들이여 내 말을 들으

13) Walter Vogels, “The Power Struggle between Man and Woman (Gen 3,16b)”, *Biblica* 77 (1996): 197-209.

14) 라멕은 아랍어(*yalmak*)에서 ‘아주 강한 사람’을 뜻하며(HALOT), 고대 아카드어 인명에도 나타나고 있다(Lam-ki-um, Lam-ki-Ma-ri). S. Gevartz, *Patterns in Early Poetry of Israel* (University of Chicago Press, 1963), 26. 카수토에 따르면 ‘아다’는 ‘장식품’, ‘셀라’는 ‘그림자’, 혹은 ‘카랑카랑/살랑살랑/잘랑잘랑’처럼 여성의 아름다운 목소리에 대한 암시로 볼 수 있다. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, Israel Abrahams, trans. (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1961), 234. 이렇게 보면 아다와 셀라는 여성의 아름다운 얼굴과 매혹적인 소리를 상징해 준다(아가 2:14에는 ‘얼굴’(mar’eh)과 ‘소리(qol)가 한 쌍의 단어를 이루고 있다

라 나의 창상을 인하여 내가 사람을 죽였고 나의 상함을 인하여 소년을 죽였도다. 가인을 위하여는 벌이 칠배일진대 라멕을 위하여는 벌이 칠십 칠배 이리로다

『공동』 “아다야, 실라야, 내 말을 들어라. 라멕의 아내들아, 내 말에 귀를 기울여라. 나를 다치지 말라. 죽여 버리리라. 젊었다고 하여 나에게 손찌검을 하지 말라. 죽여 버리리라. 카인을 해친 사람이 일곱 갑절로 보복을 받는다면, 라멕을 해치는 사람은 일흔 일곱 갑절로 보복받으리라.”

『표준』 “아다와 쉴라는 내 말을 들어라. 라멕의 아내들은, 내가 말할 때에 귀를 기울여라. 나에게 상처를 입힌 남자를 내가 죽였다. 나를 상하게 한 젊은 남자를 내가 죽였다. 가인을 해친 벌이 일곱 갑절이면, 라멕을 해치는 벌은 일흔일곱 갑절이다.”

평행법과 번역의 관점에서 볼 때 우리말 번역에서는 다음과 같은 차이점들이 드러나고 있다.

(1) 라멕은 자신의 ‘상처’(petsa‘)와 ‘부상’(chabura) 때문에 사람을 죽였다고 말한다.¹⁵⁾ 이 두 단어의 번역에 있어서 ‘창상’(創傷)과 ‘상함’(『개역』), ‘상처’와 ‘상하게 한’(『표준』), ‘다치다’와 ‘손찌검하다’(『공동』)의 차이가 드러나고 있다. 즉, 『공동』은 첫 단어와 둘째 단어 사이에 의미의 차이를 두고 있으며 라멕이 받은 상처가 구체적으로 ‘손찌검’ 정도로 미약한 것으로 해석하고 있다. ‘상처’와 ‘부상’은 자주 평행을 이루며 나타나고 있으며 두 단어 사이에 의미의 차이를 발견하는 것은 쉽지 않아 보인다(출 21:25; 잠 20:30; 사 1:6).¹⁶⁾ 즉, 그는 ‘부상’을 당했는데, 사람을 ‘죽이는 자리’에까지 나아간다.

(2) 라멕은 자신이 당한 부상 때문에 제행에서는 ‘사람’(‘ish)을, 제2행에서는 ‘소년’(yeled)을 죽였다(harag)고 자랑한다(『개역』). 여기에서 ‘사람’과 ‘소년’의 평행법은 이례적이며 특이하다.¹⁷⁾ 전투의 맥락에서 만약 첫 행에 ‘사람’이 나왔다면, 제2행에서는 ‘용사’(gibbor)나 ‘택한 용사’(bachur)가 나와야 정상이다. 즉, 라멕은 ‘어떤 사람’과 싸우게 되었는데, 그는 ‘어른’(‘ish)과 싸웠으며(1행), 구체

15) 카수토는 ‘~때문에’(le)로 번역한 전치사에 대하여 ‘~하자마자’로 번역하고 있다. 즉, “나를 때리자마자, 나는 사람을 죽였고, 나에게 상처를 주자마자, 소년은 죽었다”로 해석함으로써 그의 조급성을 잘 드러내고 있다(U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, 240).

16) 만약에 제2행의 ‘부상’을 ‘멍’으로 본다면 라멕이 당한 부상이 심각하지 않았으며 따라서 그는 여기에서도 과잉 보복을 자랑한다고 볼 수 있다.

17) ‘사람’(‘ish)과 ‘소년’(yeled)의 평행법은 『공동』에서는 반영되지 않으며 이 두 단어를 합하여 ‘젊었다’로 번역한다. 『표준』에서는 ‘남자’와 ‘한 젊은 남자’의 대구로 제시하고 있으므로 제1행의 ‘남자’라는 일반적 호칭에서 제2행의 ‘젊은 남자’로 넘어감으로써 제2행은 더 강하고 힘센 사람으로 비추어진다.

적으로 ‘용사’와 싸워 승리를 거두었다(2행)고 해야 그의 자량이 정상적이 된다 그러나 그는 제2행에서 ‘소년’(yeled)과 싸워 ‘그를 죽였다’고 자랑하고 있다.

이 점에 대하여 ‘유사평행법’ 개념을 가지고 있는 게비르츠(Gevirtz)는 고대의 장수들(알렉산더, 한니발, 라암세스 II, 아킬레스 등)이 대부분 ‘소년 시절’부터 무예를 익혀 용사가 되었으므로, 여기의 ‘소년’을 ‘존칭’(honorific title)으로 해석한다.¹⁸⁾ 그렇지만, ‘소년’(yeled)이 이런 의미로 사용된 경우가 구약에는 거의 나타나지 않으며, 대부분 ‘어린아이’이거나 ‘갓 태어난 아이’를 뜻한다(HALOT).¹⁹⁾ 따라서 쿠겔(Kugel)의 입장에서 보면 ‘소년’은 ‘초점화’(focusing)이며, 알터(Alter)의 입장에서는 ‘강화’(intensification)이다.²⁰⁾ 즉, 독자들은 라멕이 ‘자신이 받은 상처’ 때문에 ‘어린이를 죽였다’는 자랑을 들을 때 섬뜩함을 느끼게 된다.

(3) 라멕은 숫자 평행법의 기법을 사용하여 무한보복을 선언하고 있다 “가인을 해친 별이 일곱 갑절이면, 라멕을 해치는 별은 일흔일곱 갑절이다”(『표준』)에서 ‘일곱 갑절’과 ‘일흔일곱 갑절’의 평행법은 정상적인 숫자 평행법 형식(x // x+1)의 형식을 크게 벗어나고 있다. 만약 라멕이 정상적인 평행법 형식을 따랐다면, ‘일곱 배’ 다음에 ‘여덟 배’를 사용하거나 좀 더 세게 말한다면, ‘일곱 배’와 ‘칠십 배’를 불렀을 것이다. 히브리 율법에서 사람들 사이의 보상규례에서 ‘일곱 배’는 거의 나타나지 않는다(잠 6:31 예외). ‘일곱 배’는 하나님의 보복을 가리키는 ‘이상적 숫자’로서 결코 현실적이지 않다(레 26:18, 21, 24, 28; 시 79:12). 그러나 라멕은 ‘칠십칠 배’를 주장하고 있다. 가인을 보호하기 위한 보복의 규례는 하나님께서 선언한 것이지만 라멕은 스스로 가인의 보복 척도에 칠십 배를 더하고 있다. 여기에서 라멕은 ‘일곱 배’(shib‘tayim)과 ‘일흔 번의 일곱 번’(shib‘im weshib‘a)라는 ‘칠 운’(韻)을 사용하여, 자신의 잔혹성, 분노, 복수심, 신성모독적 오만을 극대화 시키고 그것도 ‘그의 아내들’에게 자랑하고 있다. 우리는 최종적으로 다음과 같이 번역할 수 있을 것이다

아다와 썰라여 내 소리를 들어라

18) S. Gevirtz, *Patterns in Early Poetry of Israel* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 31.

19) 단 하나의 예외를 제시한다면 르호보암에게 잘못된 조언을 한 그의 친구들을 들 수 있을 것이다(왕상 12:8). 말라맛에 따르면, ‘장로들’(zeqenim)은 왕정시대에도 지속된 이스라엘 지파들의 부족장들을 가리키며(삼하 17:4, 15; 왕상 8:1, 3; 왕상 20:7-9; 21:8; 왕하 10:5), ‘소년들’(yeladim)은 성격이 까다롭지만 현재의 문맥에서는 ‘문학적인 장치로 사용되고 있으며, 아마 르호보암의 배다른 형제들로서 궁궐에서 자라난 왕자들로 구성되었다고 본다. A. Malamat, “Kingship and Council in Israel and Sumer: A Parallel”, *JNES* 22 (1963), 247-253.

20) R. Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books, 1985), 11.

라맥의 아내들이여 내 말에 귀 기울여라
 내가 받은 상처 때문에 내가 사람을 죽였고
 내가 받은 부상 때문에 소년을 죽였다
 참으로 가인을 해친 벌은 일곱 배이지만
 라맥을 해친다면 일흔 번의 일곱 배를 받을 것이다

3.2. 의미론적인 확대 효과: 사울의 ‘천천’과 다윗의 ‘만만’(삼상 18:8)

사울과 다윗이 블렛셋 군대와 골리앗을 물리치고 돌아올 때 이스라엘의 여인들은 두 용사의 무용담을 춤추며 노래하였다(삼상 18:8). 이 절에 대한 히브리어 본문과 우리 말 번역은 다음과 같다

הָקָה שָׁאוּל בְּאַלְפָיו²¹⁾ וַיִּדוּד בְּרִבְבֹתָיו:

『개역』 사울의 죽인 자는 천천이요 다윗은 만만이로다 한지라

『공동』 “사울은 수천을 치셨고, 다윗은 수만을 치셨다네!”

『표준』 “사울은 수천 명을 죽이고, 다윗은 수만 명을 죽였다.”

사울은 여인들의 노래 소리를 듣고 매우 심하게 분노하면서 “다윗에게는 수만 명을 죽인 공을 돌리고 나에게서는 수천 명을 죽인 공을 돌리니 그에게 왕국 외에 무엇이 더 돌아가겠는가?”라고 말하며, 그 후로부터 다윗을 죽일 음모를 꾸미게 되었다. 여기의 평행법에 대하여 전통적 평행법 이해를 유지하는 게비르츠는 ‘수천’과 ‘수만’ 사이에 의미론적인 차이가 없으며 여인들의 노래는 ‘사울 왕에 대한 모독’일 수 없다고 본다.²²⁾

이 노래는 사울과 다윗에 대한 후한 칭찬을 담고 있으며 시리아-팔레스타인의 시적인 어법인 ‘고정된 쌍’인 ‘수천’과 ‘수만’을 사용하여 가장 큰 숫자 단위를 사용하고 있을 뿐이다

그러나 쿠겔은 달리 생각하고 있다 그가 볼 때 게비르츠의 말이 옳다면, 여인들의 노래는 “사울과 다윗이 수천 수만을 죽였다”로 새롭게 배치될 수 있을 것이다(redistribution). 그러나 여인들이 이런 뜻으로 사용하고 있는 것 같지는 않다 따라서 쿠겔은 여인들이 “군사적인 용맹에 있어서 다윗을 사울보다 더 높게(even beyond Saul) 칭송할 의도로 노래하고 있다”고 보며, 여기의 숫자 평행법에

21) Qere는 אַלְפָּיו로 읽는다.

22) S. Gevirtz, *Patterns in Early Poetry of Israel*, 24.

서 두 번째 행이 ‘더 예리한’(what’s more) 요소를 ‘최고조로’(in its full force) 드러내고 있다고 본다.²³⁾ 다윗을 칭송하는 여인들의 노래는 라뻬의 노래처럼 동일 어근의 숫자를 사용하지 않지만, ‘천천’(복수)에서 ‘만만’(복수)으로 넘어가면서 의미론적 확대 효과를 만들고 있다. 사울은 바로 이점을 느꼈기 때문에 몹시 분노하게 되었을 것이다.

3.3. 모호성을 통한 숫자의 상징화: 한 번 하신 말씀, 두 번 들은 말씀(시 62:11)

히브리 시의 숫자 평행법의 주류를 이루는 $x: x+1$ 형식 가운데 정상적인 주석을 통하여 해결이 어려운 경우가 나타나고 있으며, 그 대표적인 본문으로서 시편 62:12(BHS)를 선정해 보았다. 마소라 본문과 우리말 번역은 다음과 같다

אַחַת אֶחָד אֱלֹהִים שְׁתַּיִם הוּא שְׁמַעְתָּי
כִּי עָז לֵאלֹהִים:

『개역』 시 62:11 하나님은 한 두 번 하신 말씀을 내가 들었나니 권능은 하나님께 속하였다 하셨도다

『공동』 시 62:11 하느님께서 한 번 말씀하신 것 두 번 말씀하신 것 나는 들었사옵니다. 힘은 하느님께서 주신다는 것을

『표준』 시 62:11 하나님께서 한 마디를 말씀하셨을 때에 나는 두 가지를 배웠다. ‘권능은 하나님의 것’이요

흥미롭게도 『개역』은 마소라 사본 제1행의 ‘한 번’(‘achat)과 제2행의 ‘두 번’(shettayim)을 하나로 묶어서 ‘한두 번’으로 처리하며, 『공동』과 『표준』은 두 행으로 분리하고 있다. 그러나 『공동』은 ‘한 번’과 ‘두 번’을 하나님의 말씀으로 묶어버리고, 시인의 ‘들음’으로 연결시키지 않는다. 『표준』은 원문의 형식에 충실하지만, 하나님의 ‘한 마디 말씀’과 시인의 ‘두 가지 배움’으로 해석하여 직역하고 있다. 그렇지만, 어떻게 ‘한 마디 말씀’에 ‘두 가지 교훈’을 얻을 수 있는가? 하는 문제가 여전히 남아 있다.²⁴⁾

로우스(Lowth)는 이 현상을 ‘특이한 현상’으로 보며, 단지 ‘평행법’을 만들기 위하여 사용한 기교로 본다. 즉, 현재의 숫자에는 별 의미가 없으며 여기에 나오

23) J. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History* (New Haven: Yale University Press, 1981), 44.

24) Beat Weber, “Ps 62:12-13: Kolometrie, Zahlenspruch und Gotteswort”, *BibNot* 65 (1992), 44-46 참조.

는 숫자는 실제의 수(實數)가 아닌 것으로 보았다.²⁵⁾ 긴스버거는 ‘등급형 숫자’(graded numerals)로서 ‘등가적 평행법’(parallelism of equivalents)이라는 이름을 지었다.²⁶⁾ 즉, ‘한 번’과 ‘두 번’은 숫자로서 별 의미가 없으며, 하나님께서 ‘한 두 번 말씀하셨고, 나도 한 두 번 들었다’(『개역』)는 뜻으로 해석하였다. 그러나 앤더슨은 ‘한 번’과 ‘두 번’이 나올 때에는 ‘두 번’ 말한 것으로서 ‘하나님께서 두 번 말씀하셨고 나도 두 번 들었다’로 해석한다.²⁷⁾ 커크패트릭은 ‘한 번, 그렇지, 두 번’이란 형식은 ‘반복’을 뜻하는 것으로 보고, “하나님은 반복적으로 말씀하시고, 시인도 확실히 들었다”는 뜻으로 해석하고 있다.²⁸⁾

별린(Berlin)은 이런 형태의 평행법에서 로우스의 ‘유사평행법’과 쿠걸의 ‘한 걸음 더 가기’(going beyond) 사이에 하나를 선택하기 어려우며, ‘중복성’(redundancy) 대(對) ‘모호성’(ambiguity) 개념을 도입하여 둘 다 옳을 수 있다는 입장을 피력하고 있다.²⁹⁾

평행법은 중복성과 다의성 명료성과 모호성, 일치성 속의 대립성으로 구성된다. 평행법은 메시지 자체에 초점을 두지만 ‘쌍안경’(binocular)으로 보는 것과 같다. 마치 사람의 시각이 동일한 사물을 약간 다른 두 개의 관점에서 포개어 보면서 한 지점으로 수렴시킴으로써 심도를 만드는 것과 같다

별린의 입장은 개념적으로는 상당히 설득력이 있지만 지나치게 일반화될 때 해석의 어려움이 있음을 고려하여야 한다. 왜냐하면 평행법 구문에서 첫 단어와 둘째 단어 사이에는 대부분 ‘계층’이 있으며, 숫자가 대구를 이루고 나타날 때에는 ‘작은 단위’에서 ‘큰 단위’로 넘어가고 있기 때문이다. 구체적으로 ‘하나’와 ‘둘’의 평행법은 실제적인 해석과 번역에 있어서 매우 어려우므로 이와 유사한 용례들을 살펴 볼 필요가 있다.

(1) “어떻게 **한** 명이 천 명을 몰아 내고 **두** 명이 만 명을 쫓아 낼 수 있었겠는가?” (신 32:30).

25) R. Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, G. Gregory, trans. (1829), 218; S. Gevirtz, *Patterns in Early Poetry of Israel*, 18에서 인용됨.

26) H. L. Ginsberg, *The Legends of King Keret*, BASORSS 2/3 (New Haven: Yale University Press, 1946), 40; S. Gevirtz, *Patterns in Early Poetry of Israel*, 18에서 인용됨.

27) A. A. Anderson, *The Book of Psalms*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 454. 그는 “숫자가 두 개의 평행구를 이루면서 나타날 때에는 두 번째 것이 중요한 숫자로 사용된다고 본다.

28) A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms* (Cambridge: The University Press, 1939), 351.

29) A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), 99.

(2) “하나님은 **한 번** 말씀하시고, **두 번** 말씀하시되 사람은 관심이 없다
(욥 33:14).

(3) “**한 번** 말씀 드린 것도 무엄한 일이었는데 또 무슨 대답을 하겠습니까? **두 번** 다시 말씀 드리지 않겠습니다”(『표준』 욥 40:5).

위의 첫 용례(신 32:30)에서 ‘한 명이 천명을 몰아내는 정황(1행)보다는 ‘두 명이 만명을 몰아내는 정황(2행)은 상호유사성을 가지지만, 후자는 전자보다 더 큰 승리로서 ‘믿을 수 없는 승리’를 강조하는 것으로 볼 수 있다. 두 번째 용례에서 ‘한 번’과 ‘두 번’은 ‘여러 번’으로서 ‘지속으로 하신 말씀’으로 이해할 수 있다(욥 33:14). 세 번째 용례에서도 ‘한 번’과 ‘두 번’을 꼭 숫자적으로 ‘한 번’이나 ‘두 번’으로 볼 수는 없어 보인다. 왜냐하면 욥은 하나님께 ‘한 번’ 말한 것이 아니기 때문이다. 따라서 성경의 시에서 ‘한 번’과 ‘두 번’의 용례는 문맥에 따라 달리 해석될 수 있지만, 위에 열거된 예들을 보면 숫자가 상징화 되었다는 느낌을 피할 수 없다. 즉, 여기의 ‘한 번’과 ‘두 번’은 숫자적인 ‘한 번’과 ‘두 번’이 아니다. 시편 62:11에서 하나님께서 하신 ‘한 번의 말씀’은 ‘결정적인 말씀’이며, 시인이 ‘두 번 들었다’는 것은 두고두고 반복하여 평생 동안 마음에 새긴 ‘말씀’으로 이해할 수 있을 것이다.

3.4. 동심 구조: 만족하지 못하는 욕망의 네 부류(잠 30:15하-16)

שְׁלוֹשׁ הַנָּה לֹא תִשְׁבַּענָה אַרְבַּע לֹא־אָמְרוּ הוּן:
שְׁאוֹל וְעֶזְרָר רַחֵם
אֶרֶץ לֹא־תִשְׁבַּעָה מִים וְאֵשׁ לֹא־אָמְרָה הוּן:

『개역』 죽한 줄을 알지 못하여 죽하다 하지 아니하는 것 서넛이 있나니 곧 음부와 아이 배지 못하는 태와 물로 채울 수 없는 땅과 죽하다 하지 아니하는 불이니라

『공동』 아무리 먹어도 배부른 줄 모르는 것이 셋 “죽하다” 할 줄 모르는 것이 넷 있으니, 곧 지옥과 애기 못 낳는 모태와 물로 채울 수 없는 땅과 “죽하다” 할 줄 모르는 불이다.

『표준』 전혀 배부른 줄 모르는 것이 셋 만족할 줄 모르는 것이 넷이 있으니, 곧 스울과 아기 못 낳는 태와 물로 갈증을 없앨 수 없는 땅과 만족하고 말할 줄 모르는 불이다

잠언 30:15의 제2행은 16절과 함께 연결되어 있으며, ‘셋’과 ‘넷’을 통하여 명백한 숫자 대구법을 제시하고 있다(X: X+1).³⁰⁾ 우리는 다음과 같이 새롭게 배열

하여 보았다.

배부른 줄 모른 것이 셋이 있으며
 ‘만족스럽다’고 말할 줄 모르는 것이 넷이 있으니
 곧 스올과 불임의 태와
 물로 채워지지 않는 땅과 ‘충분하다’고 말할 줄 모르는 불이다

16절에서 지혜자는 (1) 음부(스올), (2) 아이 배지 못하는 태, (3) 물로 채울 수 없는 땅, (4) 불 사이에는 자족(自足)을 모르는 공통점이 있다고 한다이 네 가지는 구문론적인 관점에서 볼 때 ‘음부’(A)와 ‘태’(A), 그리고 ‘물로 채울 수 없는 땅’(B)과 ‘죽음을 모르는 불’(B)이라는 두 개의 쌍으로 나누어지고 있으며 각 쌍은 두 개의 대립되는 속성으로 나타나고 있다 첫 쌍을 이루는 ‘음부’와 ‘태’에서 ‘음부’는 ‘죽음의 장소’라기보다 사람의 목숨을 끊으려는 죽음의 ‘힘’과 ‘권세’이다(잠 1:12; 7:27; 27:20; 사 5:14; 합 2:15). 이와 같이 ‘태’도 ‘생명의 공간’일 뿐 아니라 ‘생명의 힘’이다. 즉, 첫 쌍을 이루는 ‘음부’와 ‘태’는 죽음과 생명의 대립적 욕망을 보여주며, 전자는 ‘죽을 힘을 다하여 목숨을 빼앗아가려고 하지만’, 후자는 ‘죽을 힘을 다하여 생명을 잉태하려는 욕망’을 갖고 있다(창 30:1; 삼상 1:20).

두 번째 쌍을 이루는 ‘땅’과 ‘불’의 대립은 표면적으로 분명하지 않다 그러나 여기에서 ‘땅’은 팔레스타인의 메마른 땅으로서, 물을 아무리 많이 부어도 채울 수 없는 장소와 욕망의 화신으로 제시되고 있다이리하여 ‘땅’은 ‘땅 자체’라기보다 아무리 많은 물을 부어도 결코 채울 수 없는 메마른 땅이다 따라서 이 땅은 태울 수 있는 물질이 있는 동안 꺼지지 않으며 끝없이 타오르려는 속성을 가진 ‘불’과 대립성과 유사성을 함께 가진다.

여기에 등장하는 네 개의 요소를 의미론적인 관점에서 볼 때 ‘음부’(A), ‘태’(B) // ‘물’(B), ‘불’(A)의 대립을 이루게 되며 이들은 동심구조를 이루어준다(A:B//B’:A). 외곽에 나오는 ‘음부’(A)와 ‘불’(A)은 화기(火氣)를 가지고 끝없이 생명을 삼키려고 하지만(신 32:22; 아 8:6; 계 20:14), 내곽을 이루는 ‘태’(B)와 ‘물’(B)은 ‘수기’(水氣)를 가지고 생명의 출생을 소원한다. 즉, 지혜자는 구문 구조 배후에 감추어진 의미론적인 동심구조를 통하여 이 세상에는 생명과 죽음

30) 잠 30:15 제1행의 ‘만족할 수 없는 거머리’ 영상은 15하-16절을 통하여 이 세상에서 ‘결코 만족할 수 없는 것들’로 더욱 확대되어 가고 있다. 노스(North)는 잠언 30:15-16이 통일성을 이룬다고 보고, ‘거머리의 두 딸’과 ‘만족하지 못하는 것 셋과 넷’이 평행을 이룸으로써, ‘둘, 셋, 넷’의 숫자 대구법이 여기에 만들어지고 있다고 논증한다 Francis Sparling North, “Four Insatiabiles [Prov 30:15f]”, VT 15 (1965), 281-282 참조.

의 대립이 끝없는 욕망의 갈등처럼 순환을 이루고 있음을 말하고 있다

3.5. 점강법(漸降法): 사회 질서를 뒤집어엎는 병리현상(잠 30:21-23)

지혜자는 눈꼴 시린 사회적 상황으로서(1) 종이 왕이 됨(A), (2) 미련한 자가 배부름(A'), (3) 혐오스러운 여자가 시집감(B), (4) 여종이 안주인의 자리를 잇는 것(B')이라는 네 가지 상황을 제시하고 있다³¹⁾ 여기의 네 가지 목록은 ‘성’(性)의 평행법에서 볼 때, ‘종’과 ‘미련한 자’는 남성이며(A:A'), ‘혐오스러운 여자’와 ‘여종’은 여성이므로(B:B'), 남성적 세계와 여성적 세계에서 차마 인정할 수 없는 상황이 제시된다고 볼 수 있다

가장 먼저 ‘종’(‘ebed)이 ‘임금’(melek)이 되는 상황에서 ‘종’은 일반적인 ‘종’이라기보다 나라의 높은 관리에 대한 완서법(緩絛法, litotes)으로 볼 수 있다.³²⁾ 즉, 그는 ‘왕의 친구’였지만, 왕의 신임을 배반하고 음모와 책략으로 왕권을 빼앗은 자이다. 그는 정통성을 결여한 정권을 세웠기 때문에 결국 독재자가 될 것이며, 기존하고 있는 사회적 질서를 뒤집어엎음으로써 사람들이 그의 통치를 견딜 수 없게 될 것이다(암 7:10; 삼상 12:17; 삼상 8:7; 왕상 1:40 참조). 그렇지만, 왕권이 절대적인 권력을 휘두르던 고대 사회에서 종이 임금이 되는 상황은 매우 빈번하였다고 볼 수 있을 것이다.

두 번째로, ‘미련한 자가 배부름 것’이 제시되고 있다. 잠언의 세계관에서 볼 때 ‘지혜자가 정당한 노동의 대가로 배가 불러야 하기 때문에 현재의 상황은 가치가 전도된 세상의 단면으로 볼 수 있다(전 9:11). 특히 잠언에서는 ‘떡을 먹는 것’과 ‘사회적 신분’ 문제는 상호연관성을 가지며 누구와 함께 먹을 것인가에 대한 적합성이 검토되어야 한다고 가르친다(잠 12:11; 20:13; 23:20-21; 28:19). 따라서 열심히 노력하지 않아도 잘 먹는 자는 ‘경제정의적 질서를 붕괴시키는 것으로 끝나지 않고, 사회적 관계를 뒤집어엎는 모순을 만들게 될 것이다(사람들은 ‘미련한 자의 배부름’ 즉, 졸부들의 ‘사치’, ‘과소비’, 그리고 ‘우쭐댐’을 견딜 수 없어 할 것이다(잠 19:10).

세 번째와 네 번째는 ‘가정’에서 이루어지는 일을 제시하고 있다. 특히 ‘꺼림을 받는 계집’은 ‘지혜로운 아내’(잠 12:4; 18:22; 31:10)와 대조적으로 싸움을 좋아하며, 허영과 사치를 일삼고, 지나가는 젊은이를 유혹하는 자이다. 이런 여자가

31) Raymond C. Van Leeuwen, “Proverbs 30:21-23 and the biblical World Upside Down”, *JBL* 105 (1986), 599-610.

32) 완서법(緩絛法)이란 ‘억제된 표현으로 도리어 더 강한 인상을 주는 수사법을 가리킨다(not a few, not bad at all 등).

시집을 간다는 것은 남편 집안을 붕괴시킬 수 있는 심각한 우려를 유발하게 된다. 여기에서 ‘시집을 가다’(ba‘al)는 것은 단지 결혼을 하였다는 사실보다 아이를 낳아서 집안의 후손을 이어간다는 것을 뜻하므로 신랑의 집안 전체가 망하는 위기가 내재되어 있다.

마지막 네 번째로, ‘계집 종’이 ‘여주인을 잇는 것’으로 제시되고 있다. ‘계집 종’은 집안에서 가장 낮은 사회적 자리를 갖고 있으며 그의 여주인을 섬기는 자이다. 그런데 그가 그의 여주인을 ‘잇는다’는 것은 적법한 아내를 ‘내어 쫓고’, 그 자리를 차지한 것이기 때문에 사람들이 견딜 수 없는 상황이 벌어지게 된 것이다(창 16:1-9; 21:8-10; 30:1-23; 신 24:1-4 참조). 따라서 네 번째 상황은 위에 제시된 네 가지 상황 가운데 최악이다. 즉, 지혜자는 점강법을 통하여 점점 더 견디기 어려운 상황을 보여주고 있다.

3.6. 절정 후의 전락(轉落): 네 가지 기이한 자취 후의 한 자취(잠 30:18-20)

지혜자는 숫자 평행법(X: X+1)을 통하여 자신이 깨달을 수 없는 신비로운 자연 현상으로서 (1) 독수리(geher)의 자취, (2) 뱀의 자취, (3) 배의 자취, 그리고 (4) 남녀가 함께 한 자취를 제시하고 있다. 공간적으로 볼 때, ‘하늘’, ‘산’, ‘바다-강’, ‘집-안방’으로의 이동이 급하게 이루어진다³³⁾

위의 네 흔적에서 ‘독수리’(A)와 ‘뱀’(A’)의 자취는 동물 세계의 신비를 보여준다. 세 번째 ‘배의 자취’(B)는 ‘자연의 세계’에서 ‘인간의 세계’로 넘어오는 전환점을 만들어주면서 곧 바로 ‘남녀의 자취’로 들어가고 있다(B’). 여기에서 ‘배’가 마치 ‘항구 안’으로 들어오듯이, ‘남자’가 ‘여자 안’으로 들어가는 자취가 선정적으로 그려진다. 여기에서 ‘남자’는 ‘젊은이’(geber)이며, ‘여자’는 ‘처녀’(alma)로서, ‘함께’(be 『개역』)는 ‘안’으로 번역하는 것이 더 적절해 보인다. 즉, 이 부분은 처녀의 첫 경험을 말하고 있으며 남편과 아내(be’ishto)의 일상적인 관계가 아니다. 여기에 있는 네 개의 경험은 모두 신비롭고 놀라운 것들로서 쉽게 이해할 수 없는 것들이다. 그렇지만, ‘젊은이가 처녀와 함께 한 자취’는 이 숫자 평행법에서 절정(climax)을 이루며, 가장 신비스러운 장면으로 그려지고 있다.

위의 네 자취를 제시한 이후에 지혜자는 갑자가이와 같이(ken)라는 부사와 함께 ‘음녀의 자취’에 대하여 주의를 환기시킨다(20절). 앞 절에서 ‘남자와 여자가 함께 한 자취’는 신비로운 사랑을 보여주지만, ‘음녀의 자취’는 충격을 준다.

33) David Daube, “A Quartet of Beasts in the Book of Proverbs”, *JTS* 36 (1985), 380-386.

잠언에서 음녀는 왕성한 성욕을 가지고 많은 남자를 유혹하며 그들의 인생과 가정을 파탄에 빠뜨리는 자이다(잠 7:1-27). 여기에서 그녀의 문란한 성생활은 ‘먹고, 입을 씻는 것’처럼 상습적으로 묘사되며, 시치미를 떼며 스스로 흔적을 남기지 않고 있다. 그의 ‘입’은 성기를 암시해 준다(이 절에는 m, p와 같은 순음[唇音]이 많이 나타난다). 그러나 ‘내가 악을 행하지 않았다’는 말 자체가 뻔뻔스러우며 그녀의 죄를 간접적으로 입증해 주고 있다 정리하자면 현재의 본문에서는 X:X+1의 평행법이 마지막 4행에서 절정에 이르지만 하나의 행이 더 추가되면서 정상적 패턴을 깨뜨릴 뿐 아니라, ‘절정’(climax)과 대립되는 ‘전락’(anticlimax)으로 내려가는 기법을 제시하여 준다.

4. 포의어

4.1. ‘손’(yad)과 ‘오른손’(yamin)

히브리 시에서 ‘손’(yad)과 ‘오른손’(yamin)은 여러 번 대구를 이루며 나타나고 있다(창 48:14, 17; 삿 3:15, 21; 5:26; 7:20; 20:16; 삼하 20:9; 시 21:8; 26:10; 73:23; 74:11; 80:17; 89:13, 25; 121:5; 138:7; 139:10; 144:11; 사 48:13; 렘 22:24; 겔 39:3; 단 12:7). 여기에서 ‘손’과 ‘오른손’이 다른 어휘들과 결합되지 않고 홀로 나타나면서 대구를 이루는 경우는 좀 더 줄어들고 있다(창 48:14; 삿 5:26; 시 21:8; 26:10; 74:11; 80:17; 89:13, 25; 138:7; 139:10; 사 48:13). 우리가 볼 때 ‘오른손’은 ‘왼손’과 평행을 이루어야 하므로, ‘손’과 ‘오른손’이 함께 나타나는 것이 어색하게 보인다. 우리는 대표적으로 사사기 5:26의 본문을 선택하였으며, 히브리어 원문과 우리 말 번역들은 다음과 같다

יָדָהּ לְיָתֵר תְּשַׁלְּחָנָה
 וַיְמִינָהּ לְהִלְמוֹת עַמְלִים
 וְהָלְמָהּ סִסְרָא מְחַקָּה רֹאשׁוֹ
 וּמְחַנְיָהּ וְחִלְפָהּ רִקְתּוֹ:

『개역』 손으로 장막 말뚝을 잡으며 오른손에 장인의 방망이를 들고 그 방망이로 시스라를 쳐서 머리를 뚫되 곧 살쩍을 꿰뚫었도다

『공동』 왼손을 내밀어 말뚝을 잡고 오른손을 내밀어 대장장이의 망치를 쥐고 시스라를 쳐서 머리를 부수고 관자놀이를 뚫어 쪼개 버렸다

『표준』 왼손에는 장막 말뚝을 쥐고 오른손에는 대장장이의 망치를 쥐고 시스라를 쳐서 머리를 깨부수고 관자놀이를 꿰뚫어 버렸다

위의 세 번역에서 오직 『개역』만이 ‘손’과 ‘오른손’으로 제시하며, 『공동』과 『표준』은 ‘왼손’과 ‘오른손’으로 의역하고 있다. 영어 번역에서는 대부분 ‘손’과 ‘오른손’으로 제시하지만(RSV, NIV, NJB 등), NAB는 ‘왼손’과 ‘오른손’으로 제시한다. ‘손’과 ‘오른손’이 함께 나타날 때, 첫 손을 ‘왼손’으로 번역하도록 처음 제안한 사람은 다후드(Dahood)이며, 그는 우가릿의 한 본문(KTU 1.10:II:6-7)을 논거로 제시하였다.³⁴⁾

qsthm ahd bydh

그의 활을 왼손에 잡고

wqst bm ymnh

그의 화살은 오른 손에 (잡았다)

상식적으로 볼 때, 용사가 활과 화살을 한 손에 잡을 수 없으므로 첫 행에 나오는 ‘손’(ydh)을 ‘왼손’으로 해석하는 것은 자연스러워 보인다³⁵⁾ 이 점에 대하여 쿠겔은 현재의 본문에서 두 손이 ‘동일한 가치’(equative)를 가진 것인지 혹은 ‘다른 손’인지에 대하여 결정할 수 없다고 하며, ‘동일 가치를 배제할 수 없다고 결론짓는다.’³⁶⁾ 알터는 ‘손’과 ‘오른 손’이 다른 곳에서는 유사어로 사용되지만 여기에서는 명백하게 왼손을 가리킨다고 한다³⁷⁾ 그러나 벌린은 이 둘을 ‘등위어’(coordinates) 대신에 ‘용어’와 ‘하위어’(subordinate)의 관계로 보며, 전자를 ‘좀 더 일반적인 용어’로, 후자를 ‘손의 하부 범주’로 해석한다.³⁸⁾ 그는 이 두 단어가 함께 나타나는 다른 세 개의 본문(시 138:7; 사 48:13; 시 89:25)에서 두 손은 ‘두 개의 분리된 손들이 아니며, 동사와 연관된 행동도 ‘두 개의 동작’이 아니라, 둘이 합하여 ‘능숙하게’(handily)로 번역될 수 있는 정황을 묘사한다고 본다³⁹⁾ 언어학적으로 볼 때, 첫 행에서 ‘일반적 범주’가 제시되고, 둘째 행에서 첫 행과 연관된 ‘하위 범주’가 나타날 때, 이런 관계를 ‘포의어’(hyponym)라고 한다. 즉, 첫 행의 ‘손’은 ‘넓은 범주’이며, 둘째 행의 ‘오른 손’은 좁은 범주이다. 따라서 우리는 ‘왼손’과 ‘오른손’이 아니라, ‘손’과 ‘왼손’으로 번역하여야 한다.

34) 그는 우가릿의 다른 본문에서도 동일한 현상이 발견되고 있음을 제시한(KTU 1.4: II:12-13; 1.16:I:41, 47).

35) 그러나 포우프(Pope)와 고든(Gordon)은 제2행에 있는 단어 qst가 ‘화살’이 아니라, ‘활’에 대한 동의어라고 주장한다 Marvin H. Pope, “Marginalia to M. Dahood’s Ugaritic-Hebrew Philology”, *JBL* 85 (1966), 455-466. Cyrus H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1965).

36) J. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*, 43.

37) R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 45. 그러나 만약에 여기에서 ‘왼손’이 의도되었다면 ‘왼손’(lamof.)과 ‘오른손’(lymiy”)의 평행법이 나타났을 것이다(삿 7:20).

38) A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism* 15.

39) *Ibid.*, 16.

4.2. 포의어 2: 머리와 정수리

시스라의 죽음을 묘사하는 사사기 5:26에는 ‘머리’와 ‘관자놀이’가 대구를 이루지만, 구약성경에서는 일반적으로 ‘머리’와 ‘정수리’가 대구를 이루면서 나타나고 있다(창 49:26; 신 33:16; 시 7:16; 68:21).⁴⁰⁾ 『개역』은 일관성 있게 ‘머리’와 ‘정수리’로 번역하지만, 『공동』과 『표준』은 가끔 ‘의역’을 하거나, ‘의미의 수정’을 시도하고 있다.

(1) 창세기 49:26에서 『개역』과 『공동』은 ‘머리’와 ‘정수리’를 담고 있으나, 『표준』은 ‘정수리’를 ‘으뜸’으로 의역한다.

(2) 신명기 33:16에서 『개역』과 『공동』은 ‘머리’와 ‘정수리’를 담고 있으나, 『표준』은 ‘의역’도 없이 생략하여 버린다.

(3) 시편 7:16에서 『개역』과 『공동』은 ‘머리’와 ‘정수리’를 담고 있으나, 『표준』은 ‘머리’를 ‘그’로 의역하며, ‘정수리’를 살린다.

(4) 시편 68:21에서 『개역』과 『표준』은 ‘머리’와 ‘정수리’를 담고 있으나, 『공동』은 ‘정수리’를 ‘더부룩한 골통’으로 의역하고 있다. 『공동』에서 ‘더부룩한’이란 단어는 ‘머리털’에서 나왔으며, 고대의 용사들은 전쟁터에 임하기 전에 머리를 깎지 않고 길게 기르는 관습을 반영하고 있다(삼손이 나실인으로서 머리를 깎지 않고 길게 기른 것도 이런 관습을 반영하였다(삿 13-16장)). 긴 머리는 넘치는 힘과 불굴의 자존심을 상징할 뿐 아니라, 신에게 특별한 서원을 하였음을 뜻한다. 여기에서는 ‘수복한 머리’는 ‘시적인 관용구’(Buttenwieser), 혹은 제유법으로서, ‘긴 머리를 가진 사람’을 뜻할 수 있다(HALOT).

위에 나타난 용례를 볼 때, ‘머리’와 ‘정수리’ 사이에는 특별한 관계가 있으며, ‘일반적인 머리’에서 구체적으로 ‘정수리’로 넘어가는 종속적 관계를 다시 한 번 더 확인할 수 있다. ‘머리를 때리다’보다는 ‘정수리를 치다’가 더 결정적이다. 사람은 ‘발바닥’에서 ‘정수리’까지 계산되며 이 둘은 인체 전체를 가리킨다(신 28:35, CAD Q: 103b). 따라서 ‘머리’와 ‘정수리’가 나타날 때에도 두 단어의 관계는 포의어이다.

5. 결론

40) 이 두 단어는 우가릿 문헌에서도 자주 대구를 이루며 나타난다(UM 127:55-57; UM 2 Aqht IV 36-37; UM 67 VI 14-16). 우가릿 문헌에서는 “May Hornon smash your head, Athtart, the name of Baal, your skull”의 대구가 나타난다. M. Dahood, *The Psalms*, vol. 1 (Garden City: Doubleday, 1966-1970), 47; S. Gevirtz, *Patterns in Early Poetry of Israel*, 7-8.

우리는 본고에서 몇 개의 대표적인 평행법의 사례들을 살펴보았으며 구체적으로 동일 어휘의 반복을 통한 점층 효과, 생략을 통한 이중 효과, 음성학적 유사성을 통한 극대화, 의미론적인 확대 효과, 동심구조, 점강법(漸降法), 절정 후의 전락(轉落), 포의어 등의 기법을 살펴보았다. 이미 서론에서 밝힌 바와 같이 여기에 열거된 기법들은 종합적인 것이 아니며 몇 개의 샘플이라고 말할 수 있을 것이다. 그렇지만, 이와 같은 기법들은 독자적인 범주를 가진 것이라기보다 쿠걸이 밝힌 ‘연관된 강조적 재진술’(related emphatic statement)의 범주 안에 있는 다양한 장치들이라고 말할 수 있을 것이다. 우리가 본고에 다룬 평행법은 대부분 의미론적인 것이며, 아직까지 충분하게 전개하지 못한 ‘음성학적 평행법’과 히브리 시의 운율(韻律) 문제는 다른 지면에서 다루어질 것이다.

<주요어>(Keyword)

유사 평행법, 교차대구법, 야누스 평행법, 등가적 평행법, 포의어
synonymous parallelism, chiasm, janus parallelism, parallelism of equivalents,
hyponym

<참고문헌>

- Alter, R., *The Art of Biblical Poetry*, New York: Basic Books, 1985.
- Anderson, A. A., *The Book of Psalms*, vol. 1, Grand Rapids: Eerdmans, 1981
- Beeston, A. F. L., “One Flesh [Gen 2:24; uxorilocal marriage]”, *VT* 36 (1986), 115-117.
- Berlin, A., *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington: Indiana Uni. Press, 1985.
- Boling, R. G., “Synonymous Parallelism in the Psalms”, *JSS* 5 (1960), 221-55.
- Briggs, Charles Augustus & Briggs, Emilie Grace, *A Critical and Exegetical Commentary on the book of Psalms*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1906-1907.
- Brueggemann, Walter A., “Of the Same Flesh and Bone, Gn 2:23a”, *CBQ* 32 (1970), 535
- Busenitz, I. A., “Woman’s Desire for Man. Genesis 3:16 Reconsidered”, *GTJ* 7 (1986), 203-212.
- Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Genesis*, Israel Abrahams, trans., Jerusalem: Magnes Press; Hebrew University, 1961.
- Daube, David, “A Quartet of Beasties in the Book of Proverbs”, *JTS* 36 (1985), 380-386.
- Davidson, R. M., “The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 3”, *AUSS* 26 (1988), 121-131.
- Foh, Susan., “What is the Woman’s Desire?” *WTJ* 37 (1974/75), 121-131.
- Ginsberg, H. L., *The Legends of King Keret*, BASORSS 2/3, New Haven: Yale University Press, 1946.
- Gordon, Cyrus H., “This Time (Genesis 2:23)”, M. Fishbane, et al, eds., *Sha’arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1992, 47-51.
- Gordon, Cyrus H., *Ugaritic Textbook*, Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1965.
- Kirkpatrick, A. F., *The Book of Psalms*, Cambridge: The University Press, 1939
- Kselman, John S., “Janus Parallelism in Psalm 75:2”, *JBL* 121 (2002), 531-532.
- Korsak, Mary Phil., “Translating the Bible: Bible Translations and Gender Issues”, A. Brenner, eds., *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-first Century*, London; New York: Sheffield Academic Press, 2002, 132-146.

- Kugel, J., *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*, New Haven: Yale University Press, 1981.
- Lowth, R., *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrew Scriptures*, G. Gregory, trans., 1829.
- Malamat, A., “Kingship and Council in Israel and Sumer: A Parallel”, *JNES* 22 (1963), 247-253.
- Malul, Meir, “Janus Parallelism in Biblical Hebrew: Two More Cases (Canticles 4,9.12)”, *Biblische Zeitschrift* 41 (1997), 246-249.
- North, Francis Sparling, “Four Insatiabiles [Prov 30:15f]”, *VT* 15 (1965), 281-282.
- O’Connor, M. P., *Hebrew Verse Structure*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1979.
- Ouellette, L., “Woman’s Doom in Genesis 3:16”, *CBQ* 12 (1950), 389-399.
- Pope, M., “Marginalia to M. Dahood’s Ugaritic-Hebrew Philology”, *JBL* 85 (1966), 455-466.
- Van Leeuwen, Raymond C., “Proverbs 30:21-23 and the biblical World Upside Down”, *JBL* 105 (1986), 599-610.
- Vogels, Walter, “The Power Struggle between Man and Woman (Gen 3,16b)”, *Biblica* 77 (1996), 197-209.
- Ward, Grant H., “Two Words (and their translations) that have indeed Hurt”, Robert F. Shedinger, Deborah J. Spink, eds., *Who killed Goliath?* Valley Forge: Judson Pr, 2001, 11-26.
- Watson, Wilfred G. E., *Classical Hebrew Poetry: a Guide to its Techniques*, Sheffield: JSOT Press, 1986.
- Weber, Beat, “Ps 62:12-13: Kolometrie, Zahlenspruch und Gotteswort”, *BibNot* 65 (1992), 44-46.

<Abstract>

The Burden of Parallelism in the Bible Translation: Part Two-Illustrations

Prof. Jung-Woo Kim
(Chongshin University)

Following the previous article on “the Burden of Parallelism in Bible Translation: Part One-A Theoretical Foundation” in *JBTR* 19 (2006), 7-27, this paper deals with the problem of translation and interpretation of several poetic texts. Generally following the perspective of J. Kugel’s idea of ‘seconding’ character of the second line in a poetic verse, the author gives some concrete illustrations as follows: (1) crescendo by repetition (Gen 2:23), (2) ellipsis and double duty (Gen 3:16; 4:7), (3) maximization by phonetic similarity (Gen 4:23-24), (4) semantic extension (1Sam 18:8), (5) symbolization of numbers by ambiguity (Psa 62:11), (6) chiasmic structure (Pro 30:15b-16), (7) decrescendo (Pro 30:21-23), (8) degradation after climax (Pro 30:18-20), (9) hyponym (Jud 5:26 etc). Based on the poetic analysis, the author dares to suggest new Korean translations on the relevant texts discussed in this paper.

쿠파의 이사야서 사본과 성서 번역

송창현*

1. 머리말

1947년부터 1956년까지 키르벳 쿠파 주변에 열 한개 동굴에서 발견된 사본들은 기원전 3세기부터 기원후 1세기까지 제작되고 필사되었던 것이다. 쿠파 사본은 당시 팔레스티나 유다이즘 연구를 위한 직접적인 문헌으로서 중요한 가치를 가진다. 즉 쿠파에서 발견된 구약성서 사본, 외경 사본, 그리고 쿠파에세네파 사본들은 우리가 제2차 성전 시대의 유다이즘에 대하여 가지고 있었던 기존의 인식에 많은 변화를 가져다 주었다. 당시의 유다이즘은 우리가 생각했던 것보다 훨씬 더 다양하고 더 역동적이었다는 것이다. 이러한 맥락에서 쿠파의 구약성서 사본은 당시의 다양한 본문 전승들 중에서 매우 중요한 증거가 아닐 수 없다.

오늘날 구약성서 번역자들이 번역 대본(Vorlage)으로 사용하는 비평본은 BHS (=Biblia Hebraica Stuttgartensia)이다. 또한 우리는 BHQ (=Biblia Hebraica Quinta)의 완성본을 기다리고 있다. 쿠파에서의 구약성서 사본의 발견은 본문 비평적 측면에서 매우 중요한 사건이다. 이러한 맥락에서 쿠파 사본의 발견은 새로운 성서 번역과 기존의 번역 성서의 개정을 위해서도 획기적인 전망을 제시하였다.

우리는 이 글에서 쿠파의 성서 사본과 현대 성서 번역의 문제를 다루어 보겠다. 특히 쿠파의 이사야서 사본과 성서 번역의 관계를 고찰해보기로 하겠다. 이를 위하여 구체적으로 이사야 52:13-53:12의 본문을 분석하면서 성서 번역의 여러 문제를 다루어 보기로 하겠다.

2. 쿠파의 성서 사본

지금까지 발견된 전체 850여 종류의 쿠파 사본들 중에서 215여 종류가 성서 사본이다.¹⁾ 에스텔서를 제외한 모든 구약성서의 사본이 쿠파에서 발견되었다.

* 대구가톨릭대학교 신학과 교수 성서학
1) M. Abegg, P. Flint, and E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1999), xvi.

쿠파란의 성서 사본들은 레닌그라드 사본(1008년경)이나 알렉포 사본(925년경)보다 1000년 이상 더 오래된 것으로서 구약성서의 정경이 확정되기 이전 단계의 본문이다. 따라서 이 성서 사본들은 마소라 본문 칠십인역 본문, 암니아의 히브리어 본문, 사마리아 오경 본문 등과 함께 구약성서 본문의 전승과 형성의 역사를 연구하는 데 매우 중요한 자료이다

쿠파란에서 발견된 구약성서 사본들의 숫자는 다음과 같다) 모세 오경 중에는 창세기(19), 출애굽기(17), 레위기(13), 민수기(8), 신명기(33) 등의 사본이 발견되었다. 그리고 예언서로는 여호수아기(2), 판관기(3), 사무엘기(4), 열왕기(3), 이사야서(21), 예레미야서(6), 에제키엘서(6), 다니엘서(8), 열두 예언자(8) 등의 사본이 발견되었다. 한편 성문서집 중에는 역대기(1), 에즈라-느헤미야기(1), 시편(34), 욥기(4), 잠언(3), 룻기(4), 아가(4), 코헬렛(2), 애가(4), 집회서(1), 토비트(5), 예레미야의 편지(1) 등의 사본이 발견되었다. 이들 쿠파란의 성서 사본들 중에서 가장 대중적인 책들은 바로 시편 신명기, 이사야서였다.³⁾

3. 쿠파란의 이사야서 사본들

쿠파란에서 발견된 성서 사본들 중에서 이사야서 사본은 모두 22개이다. 제 1 동굴에서 대 이사야서 두루마리(1QIsa^a)와 소 이사야서 두루마리(1QIsa^b)가 발견되었고,⁴⁾ 제 4 동굴에서 18개,⁵⁾ 제 5 동굴에서 1개, 그리고 와디 무라바트에서 1개의 사본이 발견되었다.⁶⁾ 1QIsa^a는 1947년 봄 처음으로 발견된 이후 공동체 규칙

2) F. Mébarki et É. Puech, *Les manuscrits de la mer Morte* (Rodez: Édition du Rouergue, 2002), 79-83.

3) M. Abegg, P. Flint, and E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible*, xvii; E. Ulrich, "Book of Isaiah", L. H. Schiffman and J. C. VanderKam, eds., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 1 (Oxford: Oxford University Press, 2000), 384.

4) P. W. Skehan, "The Text of Isaias at Qumrân", *CBQ* 17 (1955), 158-163; J. Hoegenhaven, "The First Isaiah Scroll from Qumran(1QIs^a) and the Massoretic Text: Some Reflections with Special Regard to Isaiah 1-12", *JOST* 28 (1984), 17-35; M. G. Abegg, "1QIsa^a and 1QIsa^b: a Rematch", E. D. Herbert and E. Tov, eds., *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries* (New Castle: Oak Knoll Press, 2002), 221-228.

5) E. Tov, "The Text of Isaiah at Qumran", C. C. Broyles and C. A. Evans, eds., *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*, II (Leiden: Brill, 1997), 495.

6) P. W. Flint, "The Scrolls from the Judean Desert", C. C. Broyles and C. A. Evans, eds., *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*, II (Leiden: Brill, 1997), 481-489; P. W. Flint, "The Book of Isaiah in the Dead Sea Scrolls", E. D. Herbert and E. Tov, eds., *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries* (New Castle: Oak Knoll Press, 2002), 229.

서(1QS), 하박국 주해서(1QpHab), 창세기 외경(1QapGen)과 함께 예루살렘의 성 마르코 수도원의 시리아 정교회 대주교 아타나시우스 예수아 사무엘에 의해 구입되었다. 그리고 이 사본은 1950년에 미국 동방 연구소(American School of Oriental Research)의 학자들에 의해 발표되었다⁷⁾ 1QIsa^b는 전쟁 규칙서(1QM), 찬양 시편(1QH^a)과 함께 히브리 대학교의 엘레아자르 수케닉(Eleazar L. Sukenik)에게 넘겨져 1954년과 1955년에 발표되었다.⁸⁾ 이와 같이 예비판(preliminary editions)이 발표된 1QIsa^a와 1QIsa^b의 비평본(critical editions)은 피터 플린트(Peter W. Flint)와 유진 울리히(Eugene Ulrich)에 의해 DJD XXXII에 출판될 것이다. 이 두 사본 외에 제 1 동굴에서 발견된 1QIsa^b의 다른 단편들은 DJD I에서 1955년에 도미니끄 바르텔레미(Dominique Barthélemy)에 의해 발표되었다.⁹⁾ 1952년에 제 5 동굴에서 발견된 이사야 사본은 DJD III에,¹⁰⁾ 무라바트의 사본은 DJD II에서,¹¹⁾ 제 4 동굴의 사본들은 DJD XV에서¹²⁾ 공식판이 발표되었다.

이와 같이 쿵란에서 발견된 전체 이사야서 사본들은 다음과 같다 1QIsa^a, 1QIsa^b(1Q8), 4QIsa^a(4Q55), 4QIsa^b(4Q56), 4QIsa^c(4Q57), 4QIsa^d(4Q58), 4QIsa^e(4Q59), 4QIsa^f(4Q60), 4QIsa^g(4Q61), 4QIsa^h(4Q62), 4QIsaⁱ(4Q62a), 4QIsa^j(4Q63), 4QIsa^k(4Q64), 4QIsa^l(4Q65), 4QIsa^m(4Q66), 4QIsaⁿ(4Q67), 4QIsa^o(4Q68), 4QpapIsa^p(4Q69), 4QIsa^q(4Q69a), 4QIsa^r(4Q69b), 5QIsa(5Q3), Murabba'at Isaiah(Mur 3).

대 이사야서 두루마리(1QIsa^a)는 쿵란에서 발견된 성서 사본들 중에서 가장 긴 사본(7.34미터)이다. 전체 이사야서 66장을 54개의 열에 포함하고 있다 그중 I-IX열에서는 훼손된 여백 부분이 있다 이것은 가장 오래된 이사야서 사본으로서 기원전 150-125년경에 필사되었다.¹³⁾ 철자법으로서는 완전 서법(scriptio plena)을 주로 사용한다.¹⁴⁾ 그리고 특이한 것은 이사야1-33장과 34-66장은 다른

7) B. Burrow, J. C. Treve, and W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St Mark's Monastery*, I (New Haven: American Schools of Oriental Research, 1950); F. M. Cross, D. N. Freedman, and J. A. Sanders, eds., *Scrolls from Qumran Cave 1: The Great Isaiah Scroll, the Order of the Community, the Pesher to Habakkuk, from Photographs by J. C. Trever* (Jerusalem: Albright Institute of Archaeological Research and the Shrine of the Book, 1972); M. H. Goshen-Gottstein, *The Hebrew University Bible, The Book of Isaiah* (Jerusalem: The Magnes Press, 1995); D. W. Parry and E. Qimron, eds., *The Great Isaiah Scroll(1QIsa^a): A New Edition* (Leiden: Brill, 1999). 한편 제 1 동굴의 이사야 사본의 공식판은 DJD XXXII에 출판될 것이다.

8) E. L. Sukenik, *אוצר המגילות הקטנות* (Jerusalem: Bialik Institute, 1954); E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalem: Hebrew University Press, 1955).

9) D. Barthélemy, "1Q8", *DJD I* (Oxford: Clarendon Press, 1955), 66-68.

10) J. T. Milik, "5Q3(5QIsa)", *DJD III* (Oxford: Clarendon Press, 1962), 173.

11) J. T. Milik, "Mur 3(MurIsa)", *DJD II* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 79-80.

12) W. Patrick and E. Ulrich, "4Q55-69b(4QIsa^a-4QIsa^f)", *DJD XV* (Oxford: Clarendon, 1997), 6-143.

13) F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 176.

두 필사자에 의해 필사되었고 두 부분으로 분명히 구분되어 있다¹⁴ 1QIsa^a가 아마도 쿠파란-에세네파 주석가들에 의해 수정되었다면 1QIsa^b는 오히려 마소라 본문에 더 가깝다고 할 수 있다. 1QIsa^b는 1QIsa^a보다 더 후대인 헤로데 필체¹⁵로 필사되었으며, 이사야 7:22-66:24의 본문을 포함하고 있다.

전체 쿠파란의 이사야서 사본들을 필사 시기별로 분류하면 다음과 같다

(1) 하스모네아 시기(기원전 1세기의 전반부): 4QIsa^f, 4QIsa^h, 4QIsaⁱ, 4QIsa^l, 4QIsa^m, 4QIsaⁿ, 4QIsa^o, 4QpapIsa^p, 4QIsa^r.

(2) 말기 하스모네아 시기(기원전 150-125년경): 4QIsa^a, 4QIsa^j, 4QIsa^k 혹은 4QIsa^b, 4QIsa^g.

(3) 초기 헤로데 시기(기원전 1세기 말엽): 4QIsa^c, 4QIsa^q.

(4) 말기 헤로데 시기(기원후 1세기 중엽 경): 4QIsa^e, 4QIsa^d.

이사야서는 쿠파란에 모였던 공동체를 위한 문헌 중에서 가장 중요하고 존중되고 영향력 있던 책이었다. 이러한 현상은 예수를 이해하고 묘사하기 위해 이사야서를 사용했던 초대 그리스도교 공동체에서도 동일하게 발견된다¹⁶

특히 우리의 연구와 관련하여 중요한 본문인 이사야 52:13-53:12의 사본들도 쿠파란에서 발견되었다.¹⁷ 이것을 정리하면 다음과 같다¹⁸:

이사야서	쿠파란 사본
52:13-53:12	1QIsa ^a , 1QIsa ^b
52:13-15	4QIsa ^c
53:1-3. 6-8	4QIsa ^c
53:8-12	4QIsa ^d
53:11-12	4QIsa ^b

이 쿠파란 사본들 중에서 제4 동굴의 것을 설명하면 다음과 같다.

4QIsa^{b19}: 이 사본은 말기 하스모네아 시기와 헤로데 시기의 필체로 필사되었

14) E. Y. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll(1QIsa^a)* (Leiden: Brill, 1974); E. Qimron, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll(1QIsa^a) by E. Y. Kutscher: Indices and Corrections* (Leiden: Brill, 1979).

15) E. Ulrich, "Book of Isaiah", 385.

16) Ibid., 384.

17) J. W. Olley, "Hear the Word of YHWH: The Structure of the Book of Isaiah in 1QIsa^a", *VT* 43 (1993), 47.

18) E. Ulrich, "An Index to the Contents of the Isaiah Manuscripts from the Judean Desert", C. C. Broyles and C. A. Evans, eds., *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*, II (Leiden: Brill, 1997), 480.

다. 즉 필사 시기는 기원전 50-25년경으로 추정된다. 이 사본은 이사야 1-3, 5, 9, 11-13, 17-22, 24, 26, 35-37, 39-46, 48-49, 51-53: 61, 64-66장을 포함한다. 특히 이사야서의 처음과 끝(66:24)이 포함된다. 한편 이사야 19:15-16에서 필사자는 1QIsa^a, 마소라 본문, 칠십인역 등과는 다른 절 구분을 사용한다 여기에서는 전체 130개의 이독이 발견된다

4QIsa^{c20}: 가장 오래된 사본 중의 하나로서 신명 사문자를 고대 히브리어로 표기한다. 원 필사자에 의한 수정이 발견되고 수백 개의 이독이 있다 필체는 헤로데 시기의 것으로 필사 시기는 기원후 1세기 중엽으로 추정된다. 이 사본은 이사야 9-12, 14, 22-26, 28, 30, 33, 44-46, 48-49, 51-55, 66장을 포함한다.

4QIsa^{d21}: 헤로데 시기의 필체로 필사된 이 사본은 이사야 45-49, 52-54, 57-58장을 포함한다. 전체 70개의 이독이 발견된다

4. HOTTP의 최종 보고서

1969년에 세계성서공회연합회(United Bible Societies)는 “히브리어 구약 성서 본문 프로젝트”(Hebrew Old Testament Textual Project = HOTTP) 위원회를 시작하였다. 이 위원회에는 유진 나이다(Eugene A. Nida)를 위원장으로 하여 6명의 성서학자 즉 도미니끄 바르텔레미(Dominique Barthélemy), 알렉산더 홀스트(Alexander R. Hulst), 노베르트 로핑크(Nobert Lofink), 맥하디(W. D. McHardy), 한스 페터 뤼거(Hans Peter Rüger), 제임스 샌더스(James A. Sanders)가 참여하였다. 이 위원회는 11년 동안 매년 모여서 본문 비평적으로 문제가 있는 BHK와 BHS의 마소라 본문에서 까다로운 약 5,000여 구절을 분석하였다. HOTTP는 “예비 및 중간 보고서”(Preliminary and Interim Report)를 1973년에서 1980년 사이에 5권 출판하였고, 최종 보고서를 “구약 성서의 본문 비평”(Critique textuelle de l’Ancien Testament)이라는 제목으로 발표하였다. 그리고 양 드 바드(Jan de Waard)는 성서 번역자를 위하여 본문 비평 연구의 결과들을 제공하기 위하여 “본문 비평과 번역자”(Textual Criticism and the Translator) 시리즈를 시작하였다. 이 시리즈의 첫 번째 책은 이사야서에 관한 것이다²⁾

HOTTP 위원회는 본문 비평적 작업을 위한 기본 원칙으로 히브리어 성서 본

19) W. Patrick and E. Ulrich, “4Q56(4QIsa^b)”, 19-43.

20) Ibid., 45-74.

21) Ibid., 75-88.

22) J. de Waard, *A Handbook on Isaiah: Textual Criticism and the Translator*, vol. 1 (Winona Lake: Eisenbrauns, 1997).

문의 발달을 다음 네 단계로 구별한다.

첫째 단계는 구전이나 기록된 문학적 산물로서 원문에 가능한 가장 가까운 것이다. 문학 비평적 분석(literary analysis)은 원문(original texts)을 밝히는 데 사용되는 일차적인 방법이다.

둘째 단계는 본문 비평적 분석(textual analysis) 방법을 적용하여 결정되는 가장 초기의 본문 형태이다 이 본문 단계는 가장 초기의 것으로 증명된 본문(the earliest attested text)이다.

셋째 단계는 기원후 70년 직후에 유대 학자들에 의해 공인된 자음 본문(consonantal text)이다. 이 본문 단계는 원마소라 본문(Proto-Massoretic text)이다.

넷째 단계는 기원후 9세기와 10세기경에 마소라 학자들(Massorettes)에 의해 확정된 마소라 본문(Massoretic text)이다.

위원회의 목표는 히브리어 구약 성서 본문의 발전 단계 중에서 둘째 단계의 형태를 찾는 것이다 즉 위원회는 본문 비평적 분석을 통하여 가장 초기의 것으로 증명된 본문을 찾아내고 특히 본문 비평적으로 논란이 되는 각 본문을 개연성의 정도에 따라 네 개의 등급으로 분류한다

[A]: 매우 높은 개연성을 가지는 것(très hautement probable).

[B]: 약간의 의심과 함께 큰 개연성을 가지는 것(grande probabilité avec une certaine marge de doute).

[C]: 상당한 의심과 함께 개연성을 가지는 것(probable avec un coefficient de doute considérable).

[D]: 약간의 가능성을 가지지만 불확실한 것(quelques possibilités, mais cela demeure très incertain).

HOTTP 위원회는 이 최종 보고서를 기초로 하여 새로운 히브리어 성서인 BHQ의 편집을 계획하였다. 마침내 2004년에 룻기, 아가, 코헬렛, 애가, 에스텔서의 비평본이 “메길롯”이라는 제목 하에 첫 번째 날권으로 출판되었다²³⁾ 또한 2006년에는 에즈라와 느헤미야의 비평본이 출판되었다²⁴⁾

23) A. Schenker, et al., eds., *Biblia Hebraica Quinta, Fascicle 18: General Introduction and Megillot* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004).

24) R. Althan, et al., eds., *Biblia Hebraica Quinta, Fascicle 20: Ezra and Nehemiah* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).

5. 쿵란 사본과 성서 번역

쿵란에서 발견된 성서 사본은 구약성서 본문 형성의 역사를 연구하는 데 중요한 자료일 뿐 아니라 성서 번역을 위해서도 소중한 자료이다(여기서 또 다시 우리는 어떤 성서 본문을 번역할 것인가의 문제가 제기된다)²⁵⁾ 즉 다양한 성서 사본의 증거들을 성서 번역에 어떻게 사용할 것인가의 문제가 제기된다(이것은 새로운 성서 번역뿐만 아니라 기존 번역의 수정 작업도 포함된다)²⁶⁾

1947년에 쿵란의 첫 동굴에서 성서 사본이 발견된 이후 쿵란 사본들의 본문 증거가 다양한 성서 번역에 고려되기 시작하였다²⁷⁾ 특히 RSV에 의해 1QIsa^a, 1QIsa^b, 1QpHab 등이 사용되었다.²⁸⁾ 그리고 1960년대와 1970년대의 번역들은 당시 적용 가능한 증거들을 사용했다. 이 증거들은 특정한 본문 읽기에 대한 찬반 뿐 아니라 구약 성서 본문 전승의 역사를 더 잘 이해하게 한다²⁹⁾ 또한 번역 성서의 개정판들은 쿵란의 성서 사본이 가지는 가치를 재평가하는 기회가 되기도 하였다.³⁰⁾

우리는 이사야 52:13-53:12의 본문을 분석하면서 쿵란에서 발견된 이사야서 사본이 현대 성서 번역들에 어떻게 반영되고 있는지 또 어떤 영향을 주고 있는지를 살펴볼 것이다.³¹⁾ 이러한 분석을 위해 우리는 HOTTIP의 “예비 및 중간 보고서”³²⁾와 “최종 보고서”³³⁾를 비평적으로 참고할 것이다. 특히 외국어 번역 중에는 FBJ, RSV, NEB, NAB, NIV, LUT, TOB, REB, NRS 등을, 우리말 번역 중에는 『개역개정』, 『새번역』, 『성경』 등을 분석하여, 이들 번역들과 쿵란 이사야서 사본들의 관계를 살펴볼 것이다.

25) H. Scanlin, *The Dead Sea Scrolls & Modern Translations of the Old Testament* (Wheaton: Tyndale House, 1994), 21.

26) *Ibid.*, 15.

27) D. J. Clark, “The Influence of the Dead Sea Scrolls on Modern Translations of Isaiah”, *The Bible Translator* 35 (1984), 122-130.

28) H. Scanlin, *The Dead Sea Scrolls & Modern Translations of the Old Testament*, 30.

29) E. Ulrich, “The Developmental Composition of the Book of Isaiah: Light from 1QIsa^a on Additions in the MT”, *DSD* 8 (2001), 288-305.

30) H. Scanlin, *The Dead Sea Scrolls & Modern Translations of the Old Testament*, 28.

31) S. C. Daley, “Textual Influence of the Qumran Scrolls on English Bible Versions”, E. D. Herbert and E. Tov, eds., *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries* (New Castle: Oak Knoll Press, 2002), 253-287.

32) D. Barthélemy, et al., *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project, vol. 4. Prophetic Books I* (New York: United Bible Societies, 1979).

33) D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, II* (Fribourg: Orbis Biblicus et Orientalis, 1986).

6. 이사야 52:13-53:12의 분석

6.1. 이사야 52:14

마소라 본문	כְּאִשֶּׁר שָׁמְמוּ עָלָיְךָ רַבִּים כִּן־מִשְׁחַת מְאִישׁ מֵרֵאֵהוּ
1QIsa ^a	כְּאִשֶּׁר שָׁמְמוּ עָלִיכָה רַבִּים כִּן מִשְׁחַתִּי מְאִישׁ מֵרֵאֵהוּ
1QIsa ^b	כְּאִשֶּׁר שָׁמְמוּ עָלֶיךָ רַבִּים כִּן מִשְׁחַת מְאִישׁ מֵרֵאֵהוּ

마소라 본문의 עליך 즉 2인칭 남성 단수 접미사를 가진 형태는 1QIsa^a(עליכה)에서도 발견된다. כאשר שממו עליכה רבים(“많은 사람들이 너를 보고 놀랐다”). 1QIsa^b에는 사본이 훼손되어 רבים [] שמן 상태이다. 이 부분 외에 14절의 나머지 부분에서 1QIsa^b는 마소라 본문과 동일하다. עליך와 동일한 형태가 칠십인역(ἐπι σέ)과 불가타(super te)에서도 확인된다. 칠십인역은 2인칭 접미사를 보존하면서, 같은 절 뒤에 나오는 두 3인칭 남성 단수 접미사를 2인칭으로 즉 τὸ εἶδός σου καὶ ἡ δόξα σου로 동화시킨다. 그런데 몇몇 번역들, 즉 RSV(as many were astonished at him), FBJ(de même que des multitudes avaient été saisies d’épouvante à sa vue à sa vue), LUT(wie sich viele über ihn entsetzten), TOB(de même que les foules ont été horrifiées à son sujet), 『개역개정』(“많은 사람이 그에 대하여 놀랐거니와”), 『새번역』(“그를 보는 사람마다 모두 놀랐다”), 『성경』(“많은 이들이 그를 보고 질겁하였다”) 등에서는 עליך 대신에 עליו 즉 3인칭 남성 단수 접미사의 형태로 읽는다. עליו로 읽기는 테오도시온 역, 페쉬타, 타르굼 등에서 발견되는데, 이것은 문맥에의 동화(assimilation au contexte)에 따른 결과이다. 따라서 HOTTP의 최종 보고서는 עליך를 [B] 등급으로 평가한다. 한편 NEB는 “time was when many were aghast at you, my people”로 번역하여 “너”를 “내 백성”으로 풀어 설명하며, 그 뒤 14절의 나머지 일곱 단어는 이사야53:2 뒤로 옮겨 번역한다.³⁴⁾

한편 1QIsa^a는 마소라 본문과 1QIsa^b의 משחת와는 달리 משחתי로 표기한다.³⁵⁾ 쿠퍼의 משחתי은 발음 편의상의 철자법인가³⁶⁾라는 의문을 던지게 한다. 쿠처(E. Y. Kutscher)는 1QIsa^a의 משחתי를 필사자가 주님의 종을 기름 부음 받은 메시아로 생각한다는 것을 표현한다고 간주했다.³⁷⁾

34) Ibid., 383.

35) D. Barthélemy, “Le grand rouleau d’Isaïe trouvé près de la mer Morte”, *RB* 57 (1950), 546-549.

36) É. Dhorme, *La Bible: Ancien Testament II* (Paris: Gallimard, 1959), 187.

37) E. Y. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll(1QIsa^a)*, 262.

6.2. 이사야 52:15

마소라 본문	כֵּן יִזָּה גּוֹיִם רַבִּים
1QIsa ^a	כֵּן יִזָּה גּוֹאִים רַבִּים
1QIsa ^b	כֵּן יִזָּה גּוֹיִם רַבִּים

15절의 시작에서 1QIsa^a는 גּוֹאִים כֵּן יִזָּה 인데, 본래 사본에는 גּוֹאִים יִזָּה 로 필사되어 있다. 1QIsa^a의 יִזָּה 는 마소라 본문과 1QIsa^b(כֵּן יִזָּה גּוֹ)에서도 확인된다. HOTTP의 최종 보고서는 יִזָּה 를 [B] 등급으로 평가한다.³⁸⁾

이 동사는 첫째, “놀라다”(to startle)로, 둘째, “뿌리다”(to sprinkle) 등으로 번역된다. 첫째 번역의 가능성은 칠십인역에 근거한다 οὕτως θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ’ αὐτῷ(“이와 같이 많은 민족들이 그를 보고 놀랄 것이다). 칠십인역의 번역자는 이 동사(“놀라다”)를 이사야 52:5에서도 사용한다(θαυμάζετε). 그리고 “놀라다”의 번역은 이사야 52장의 14절과 15절을 병행이 되게 만든다. 따라서 칠십인역의 “놀라다” 번역은 문맥에의 동화(assimilation au contexte)에 의한 것이다. 대부분의 현대 번역 즉 RSV, NRS, NAB(so shall he startle many nations), NEB(so now many nations recoil at sight of him), REB(so now many nations recoil at the sight of him), FBJ(de même des multitudes de nations seront dans la stupéfaction), TOB(de même à son sujet des foules de nations vont être émerveillées), 『개역개정』(“그가 나라들을 놀라게 할 것이며”), 『새번역』(“이제는 그가 많은 이방 나라를 놀라게 할 것이며”), 『성경』(“그러나 이제 그는 수많은 민족들을 놀라게 하고”) 등은 이 칠십인역을 따른다.³⁹⁾ 이와 같이 첫째 가능성의 본보기는 NAB의 번역 so shall he startle many nations(“그가 많은 민족들을 놀라게 할 것이며”)이다.⁴⁰⁾ 둘째 번역의 가능성은 타르쿰 심마쿠스 역, 불가타(asperget) 등과 관련된다. 즉 NIV와 LUT 등은 동사 יִזָּה 를 제의적 정화와 성별을 의미하는 “뿌리다”, “정화하다”로 번역한다. NIV(so will he sprinkle many nations), LUT(so wird er viele Heiden besprengen). 이와 같이 둘째 가능성의 본보기는 NIV의 번역이다.⁴¹⁾

6.3. 이사야 53:3

38) D. Barthélemy, *Critique textuelle de l’Ancien Testament*, II, 384.
 39) J. de Waard, *A Handbook on Isaiah*, 193.
 40) Ibid., 194.
 41) Ibid., 194.

마소라 본문	נְבִיזָה וְלֹא חֲשַׁבְנָהּוּ
1QIsa ^a	וּנְבוּזָהּוּ וְלֹא חֲשַׁבְנָהּוּ
1QIsa ^b	וּנְבוּזָה וְלֹא חֲשַׁבְנָהּוּ

3절 후반부에서 마소라 본문에는 נְבִיזָה(“그는 멸시를 받고”)인 반면 1QIsa^a는 וּנְבוּזָהּוּ(“그리고 우리는 그를 멸시하였다”)로 읽는다. 즉 마소라 본문은 3절의 시작에서처럼 **니팔** 분사형의 נְבִיזָה를 반복하여 사용함으로써 강조한다. 이 읽기는 칠십인역의 ἠτιμάσθη에서도 발견된다. 그리고 1QIsa^a의 읽기(וּנְבוּזָהּוּ)는 페쉬타에도 발견된다. 이 읽기는 곧 이어 나오는 동사(חֲשַׁבְנָהּוּ)와 앞선 2절의 두 동사(נִרְאוּ וְנִחְמְדוּ)에 동화시킨 결과 즉 문맥에의 동화(assimilation au contexte)의 결과이다. 한편 1QIsa^b(וּנְבוּזָה)는 불가타(et despectus)에서 처럼 동사 앞에 연계사를 첨가한다. 이것은 구문 쉽게 하기(facilitation syntaxique)의 결과이다. HOTTP의 최종 보고서는 마소라 본문의 נְבִיזָה를 [B] 등급으로 평가한다.⁴²⁾

마소라 본문의 읽기는 RSV(he was despised), FBJ(méprisé), LUT(er war so verachtet), TOB(méprisé), 『개역개정』(“멸시를 당하였고”), 『새번역』(“그가 멸시를 받으니”), 『성경』(“그는 멸시만 받았으며”) 등에서 번역된다. 그러나 NEB는 1QIsa^a를 따라 we despised him(“우리는 그를 멸시하였다”)라고 번역한다.

6.4. 이사야 53:5

마소라 본문	וְהוּא מְחַלֵּל מִפְּשָׁעֵינוּ
1QIsa ^a	וְהוּאָה מְחַוְלֵל מִפְּשָׁעֵינוּ
1QIsa ^b	וְהוּא מְחַלֵּל מִפְּשָׁעֵינוּ

마소라 본문의 동사 מְחַלֵּל은 חָלַל에서 유래했다. 오랫동안 이 동사의 의미에 대해 두 가지 의견이 제기되었다. 한편은 חָלַל을 “찌르다”라는 의미로 이해하는 경우인데, 이것은 칠십인역(ἐτραυματίσθη), 불가타(vulneratus est), 페쉬타(מְחַקְטֵל) 등에 의해 확인된다. 다른 한편은 חָלַל을 “모독하다”라는 의미로 이해하는 경우인데 아퀼라 역과 타르쿰에서 읽혀진다. 한편 1QIsa^a(מְחַוְלֵל)은 완전 서법(scriptio plena)으로 필사되었고 1QIsa^b(מְחַלֵּל)은 불완전 서법(scriptio defectiva)으로 쓰여졌다. 이러한 쿠틀란의 두 읽기는 חָלַל의 의미 문제 해결에 큰 도움을 주지 못한다. 이 분사의 발음이 **푸알**(pual)인지 **폴알**(polal)인지 분명하지는 않다. 어쨌든 현대 번역들 중에서 이 분사를 FBJ은 transpercé(“찔린”)로, NRS은 wounded(“상처

42) D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, II, 395.

받은”)로, NEB과 NAB은 pierced(“찔린”), 『개역개정』(“그가 찔림은”), 『새번역』(“그가 찔린 것은”), 『성경』(“그가 찔린 것은”)으로 번역한다. 한편 TOB는 아퀼라 역과 타르굼에 따라 déshonoré로 번역한다.

6.5. 이사야 53:8

마소라 본문	מִפְשַׁע עַמִּי נָגַע לָמוֹ
1QIsa ^a	מִפְשַׁע עַמּוֹ נִוְגַע לָמוֹ
1QIsa ^b	מִפְשַׁע עַמִּי נָגַע לָמוֹ
4QIsa ^d	מִפְשַׁע עַמִּי נָגַע לָמוֹ

마소라 본문에는 עַמִּי(“내 백성”)인 반면 1QIsa^a에는 עַמּוֹ(“그의 백성”)으로 나온다. 그리고 4QIsa^d에는 עַמִּי(“내 백성”)이다.⁴³⁾ 이 두 읽기 중에서 HOTTP의 최종 보고서는 עַמִּי를 [C] 등급으로 평가한다.⁴⁴⁾ 1QIsa^a의 עַמּוֹ는 문맥에의 조화(harmonisation au contexte)의 결과인 듯하다.⁴⁵⁾

8절 끝에 마소라 본문은 명사 형태의 לָמוֹ נָגַע(“그에게 고난”)로 읽는다. 이 명사적 읽기는 1QIsa^b, 4QIsa^d, 불가타 등에서도 발견된다. 그런데 1QIsa^a에는 수정된 형태로 לָמוֹ נִוְגַע(“그가 고난 받는다”)를 동사로 이해한다. 한편 칠십인역은 ἤχθη εἰς θάνατον(“그는 죽음에 이르렀다”)로 읽는다. 이 읽기는 그리스어 번역본의大本(Vorlage)에서 לָמוֹ נָגַע를 상정한다. HOTTP의 최종 보고서는 마소라 본문이나 쿵란 사본이 아닌 칠십인역의大本에서의 לָמוֹ נָגַע를 [C] 등급으로 평가하였다.

마소라 본문의 명사 형태로 읽기는 TOB(à cause de la révolte de son peuple, le coup est sur lui) 등 극히 소수의 번역에서 반영된다. 많은 현대 번역들은 1QIsa^a의 동사 형태를 따른다. 즉 RSV와 NRS(stricken for the transgression of my people), NIV(for the transgression of my people he was stricken.), NAB(and smitten for the sin of his people), LUT(da er für die Missetat meines Volks geplagt war). FBJ(qu’il ait été frappé pour le crime de son peuple), 『성경』(“내 백성의 악행 때문에 고난을 당하였다”) 등은 לָמוֹ נִוְגַע를 동사로 번역한다. 그리고 HOTTP가 [C]로 평가하는 לָמוֹ נָגַע와 칠십인역의 ἤχθη εἰς θάνατον은 최근 여러 현대 번역들 안에서 반영된다. 이러한 의미에서 לָמוֹ נָגַע עַמִּי מִפְשַׁע는 NJB에서 at his having

43) W. Patrick and E. Ulrich, “4Q58(4QIsa^d)”, 83.

44) D. Barthélemy, *Critique textuelle de l’Ancien Testament*, II, 397.

45) 다른 의견은 다음을 보라. 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), 42, 각주 18.

been struck dead for his people’s rebellion로, NEB와 REB에서는 stricken to death for my people’s transgression(“내 백성의 범죄 때문에 죽임을 당한”)로 번역된다. 이 중 REB이 좋은 번역의 모델이 될 수 있다⁴⁶⁾

6.6. 이사야 53:9

마소라 본문	וַיִּתֵּן אֶת־רַשְׁעֵים קָבְרוֹ וְאֶת־עֲשִׂיר בְּמֹתוֹ
1QIsa ^a	וַיִּתֵּן אֶת רַשְׁעִים קָבְרוֹ וְעַת עֲשִׂיר(ים) בּוֹמְתוֹ
1QIsa ^b	[וַיִּתְּ]
4QIsa ^d	[וַיִּתֵּן אֶת]

9절의 첫 부분에서 마소라 본문은 복수형의 בְּמֹתוֹ(“그가 죽을 때”)로 읽는데 반해 1QIsa^a는 בּוֹמְתוֹ(“그의 무덤에”)으로 읽는다. HOTTP의 최종 보고서는 마소라 본문이 아닌 1QIsa^a의 בּוֹמְתוֹ를 [C] 등급으로 평가한다.⁴⁷⁾ 그리고 위원회는 칠십인역의 ἀπὸ τοῦ θανάτου αὐτοῦ와 불가타의 pro morte sua를 “번역 언어의 구조에 의해서 요구된 수정인 경우”(translationnel)로 판단하고, 마소라 본문과 타르쿰의 읽기를 미드라쉬 전승의 영향을 받은 것으로 평가한다

위에서 살펴본 בְּמֹתוֹ와 בּוֹמְתוֹ 중에서 RSV(in his death)와 NIV(in his death), 『개역개정』(“그가 죽은 후에”), 『새번역』(“죽어서”), 『성경』(“그는 죽어서”)는 בְּמֹתוֹ 읽기를 선택한다. 그러나 대부분의 현대 번역들은 בּוֹמְתוֹ 읽기를 선택하는데, NEB(a burial-place), REB(a burial-place), NAB(a burial place), NJB(sa tombe), NRS(his tomb), TOB(son tombeau) 등은 1QIsa^a를 따른다.

따라서 이사야 53:9의 전반부의 번역을 위하여 NRS의 they made his grave with the wicked and his tomb with the rich(“그들은 그의 묘를 악인들과 함께 만들었고 그의 무덤을 부자들과 함께 만들었다)가 적합한 모델이다.⁴⁸⁾

6.7. 이사야 53:10

마소라 본문	וַיְהִיָּה חֲפִיץ דָּכָאוּ הַחֲלִי
1QIsa ^a	וַיְהִיָּה חֲפֵצ דְכָאוּ וַיְחַלְלֵהוּ
4QIsa ^d	[וַיְהִיָּה חֲפִיץ דְ]כָאוּ הַחֲלִי

46) J. de Waard, *A Handbook on Isaiah*, 195.

47) D. Barthélemy, *Critique textuelle de l’Ancien Testament*, II, 399.

48) J. de Waard, *A Handbook on Isaiah*, 195.

마소라 본문의 הָחֵלִי는 החלה의 히필 미완료 3인칭 남성 단수로 읽어야 한다. HOTTP의 최종 보고서는 마소라 본문의 הָחֵלִי를 [C] 등급으로 평가한다.⁴⁹⁾ 4QIsa^d는 마소라 본문처럼 החלה로 읽는데,⁵⁰⁾ 이것이 동사인지, 명사인지는 분명하지 않다. 그런데 칠십인역(της πληγης)과 불가타(in infirmitate)는 החלה를 명사로 읽는다. 이것은 구문 쉽게 하기(facilitation syntaxique)의 결과일 것이다. 1QIsa^a의 ויחללהו는 앞선 이사야 53:5(מחלה ומכא)와의 관계에서 마소라 본문 החלה의 동사 החלה를 동사 חלל로 바꾼다. 위원회는 1QIsa^a와 페쉬타의 읽기를 문맥에의 동화(assimilation au contexte)에 의한 것으로 평가한다.

RSV은 החלה를 he has put him to grief로 번역한다. 그리고 우리는 같은 의미를 다음 번역들에서 발견한다 『개역개정』(“질고를 당하게 하셨은즉”), 『새번역』(“주님께서 그를 병들게 하셨다”), 『성경』(“그분께서 그를 병고에 시달리게 하셨다”). 한편 החלה를 명사로 읽는 경우는 NRS(to crush him with pain), FBJ(Yahvé a voulu l'écraser par la souffrance), NJV(to crush him by disease) 등이다. 현대 번역들 중에서 NEB는 החלים את-שים 라는 읽기를 받아들여 healed him who had made (himself a sacrifice for sin)로 번역한다.

6.8. 이사야 53:11

마소라 본문	מַעֲמֹל נַפְשׁוֹ יִרְאֶה יֹשְׁבֵעַ
1QIsa ^a	מַעֲמֹל נַפְשׁוֹה יִרְאֶה אֹר ויֹשְׁבֵעַ
1QIsa ^b	מַעֲמֹל נַפְשׁוֹ יִרְאֶה אֹר יִשְׁ[בֵעַ
4QIsa ^d	מַעֲמֹל נַפְשׁוֹ יִרְאֶה אֹר [וֹשְׁבֵעַ

마소라 본문에는 목적어 없이 단지 동사 יראה가 나오는데, 이것은 테오도시온역, 불가타에서도 확인된다. 그런데 1QIsa^a(יראה אור), 1QIsa^b(יראה אור), 4QIsa^d(אור יראה), 칠십인역(δενξει αυτω φως)에서는 동사가 목적어(“빛”)를 가진다.⁵¹⁾ 이 목적어는 전마소라 본문에 속하는가? 신학적 동기에 의한 수정인가 아니면 필사자의 오류 즉 중자탈락(haplographie)나 중복오사(dittographie)에 의한 것인가? 라는 다양한 의문을 제기하게 한다 HOTTP의 최종 보고서는 אור יראה를 [B] 등급으로 평가한다.⁵²⁾ 즉 위원회는 쿰란의 사본 1QIsa^a과 1QIsa^b, 4QIsa^d의 읽기를 약간의 의심은 있으나 개연성이 큰 것으로 판단한다한편 스케

49) D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, II, 400.

50) W. Patrick and E. Ulrich, “4Q58(4QIsa^d)”, 83.

51) D. J. Clark, “The Influence of the Dead Sea Scrolls on Modern Translations of Isaiah”, 129.

52) D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, II, 403.

한(P. W. Skehan)은 쿰란 사본의 읽기를 의심스러운 것으로 판단한다⁵³⁾ 그리고 머로우(F. J. Morrow)는 쿰란 공동체의 신학에서 중요한 역할을 하는 “빛”이라는 단어가 쿰란의 필사자에 의해 첨가되었다고 주장한다⁵⁴⁾ 그러나 만일 “빛”의 첨가가 쿰란 공동체에 의한 것이라면 1QIsa^a와 1QIsa^b 두 사본이 쿰란에서 필사되었다는 것을 의미하게 되는데, 사실 어떠한 확증이 없기 때문에 이 두 사본이 반드시 쿰란에서 제작되었다고 말할 수는 없다

몇몇 현대 번역들은 목적어가 없는 마소라 본문의 표현을 받아들이고 그 동사의 가능한 목적어를 전후 문맥 안에서 찾으려 하였다 RSV는 he shall see the fruit of the travail of his soul로, 『개역개정』은 “그가 자기 영혼의 수고한 것을 보고”로 번역하고 TOB는 이사야 53:10과의 관련하여 il verra une descendance로 번역한다. 한편 NIV(he will see the light of life), NAB(he shall see the light in fullness of days), NEB(he shall be bathed in light), REB(he will see light), NRS(he shall see light), FBJ(il verra la lumière), 『새번역』(“그는 생명의 빛을 보고”), 『성경』(“빛을 보고”) 등은 HOTTP가 제안한 대로 쿰란의 사본 1QIsa^a과 1QIsa^b, 4QIsa^d의 첨가를 받아들여 번역하였다.⁵⁵⁾ 이 중에서 NIV의 he will see the light of life and be satisfied(“그는 생명의 빛을 보고 만족할 것이다”)는 번역을 위한 좋은 모델이 될 수 있다.⁵⁶⁾

6.9. 이사야 53:12

마소라 본문	וְהוּא חַטָּאֵי רַבִּים נָשָׂא וְלַפְשֵׁיִם יִפְנֶיעַ
1QIsa ^a	וְהוּא חַטָּאֵי רַבִּים נָשָׂא וְלַפְשֵׁיהֶמָּה יִפְנֶעַ
1QIsa ^b	[וְהוּא חַטָּאֵי רַבִּים נָשָׂא וְלַפְשֵׁיהֶם יִפְנֶעַ]
4QIsa ^d	וְהוּא חַטָּאֵי רַבִּים נָשָׂא וְלַפְשֵׁיהֶם [יִפְנֶעַ]

12a절에서 마소라 본문(חטאי)과 불가타(peccatum)의 읽기는 단수이다. 이것은 6절과 8절과의 동화에 의한 것이다. 그러나 1QIsa^a, 1QIsa^b(חטאי), 4QIsa^d, 칠십인 역(ἑμαρτίας), 심마쿠스 역, 페쉬타, 타르굼 등은 복수 חטאי이다. 이 두 읽기 중에서 HOTTP의 최종 보고서는 חטאי רבים를 [B] 등급으로 평가한다.⁵⁷⁾

현대 번역들 중에서 RSV, NRS, NEB, NAB, NIV(the sin of many), FBJ(le

53) P. W. Skehan, “Littérature de Qumrân: Textes bibliques”, SDB 9 (1978), 810.

54) F. J. Morrow, “The Text of Isaiah at Qumran”, Dissertation (Catholic University, 1973), 143.

55) H. Scanlin, *The Dead Sea Scrolls & Modern Translations of the Old Testament*, 132.

56) J. de Waard, *A Handbook on Isaiah*, 199.

57) D. Barthélemy, *Critique textuelle de l’Ancien Testament*, II, 403.

péché des multitudes), LUT(die Sünde der Vielen), 『개역개정』(“많은 사람의 죄를”), 『새번역』(“많은 사람의 죄를”), 『성경』(“많은 이들의 죄를”) 등은 단수로 번역한다. 그런데 TOB는 les fautes des foules로 복수로 번역한다.

그리고 12b절에서 마소라 본문은 ולפשעים(“죄인들”)로 읽고 불가타는 et pro transgressoribus로 읽는다. 그런데 1QIsa^a, 1QIsa^b, 4QIsa^d(םולפשעיה)은 ולפשעיהם(“그들의 죄들”)로 읽고, 칠십인역은 διὰ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν이다. 이 두 읽기 중에서 HOTTP의 최종 보고서는 ולפשעיהם를 [B]로 평가한다.⁵⁸⁾ 사실 마소라의 ולפשעיהם는 같은 절의 פשעים과 동화하기에 의한 것이거나 신학적 동기에 의한 수정일 것이다.

RSV, NRS, NIV(for the transgressors), FBJ(pour les criminels), TOB(pour les pécheurs), LUT(für die übeltäter), 『개역개정』(“범죄자를 위하여”), 『새번역』(“죄 지은 사람들을 살리려고”), 『성경』(“무법자들을 위하여”) 등은 마소라 본문의 ולפשעיהם를 번역한다. 그러나 NAB(for their offenses)와 NEB(for their transgressions)는 1QIsa^a를 따른다. 이 번역들 중 NEB가 모델이 될 것이다. because he bore the sin of many and interceded for their transgressions(“왜냐하면 그는 많은 사람의 죄를 짊어졌고, 그들의 범죄를 위해 중재에 나섰기 때문이다”).⁵⁹⁾

사실 마소라 본문을 제외하고 쿰란 사본과 칠십인역이 일치하는 증거들은 희박하다.⁶⁰⁾ 그런데 우리는 이사야 53:11-12에서 마소라 본문, 1QIsa^a, 1QIsa^b, 4QIsa^d, 칠십인역의 대본(Vorlage) 사이에 매우 흥미로운 일치를 발견한다. 쿰란의 세 사본과 칠십인역 사이의 일치를 요약하면 아래와 같다

	이사야 53:11	이사야 53:12	53:12
마소라 본문	יראה	חטא רבים	ולפשעים
1QIsa ^a	יראה אור	חטאי רבים	ולפשעיהמה
1QIsa ^b	יראה אור	חטאי רבים	ולפשעיהם
4QIsa ^d	יראה אוןר	חטאי רבים	ולפשעיהם]
칠십인역	δεῖξαι αὐτῷ φῶς	ἀμαρτίας πολλῶν	διὰ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν

58) Ibid., 403.

59) J. de Waard, *A Handbook on Isaiah*, 198.

60) A. van der Kooij, “The Old Greek of Isaiah in Relation to the Qumran Texts of Isaiah: Some General Comments”, G. J. Brooke and B. Lindars, eds., *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings: Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings* (Atlanta: Scholars Press, 1992), 199.

7. 나오는 말

이상에서 우리는 쿠파란에서 발견된 성서 사본과 현대 성서 번역의 관계에 대해 살펴보았다. 특히 우리는 쿠파란에서 발견된 이사야 사본들이 성서 번역에 어떤 영향을 주었고 또 어떻게 반영되고 있는지를 살펴보았다.

쿠파란의 성서 사본은 다른 여러 본문 전승과 고대 번역들과 함께 구약성서 본문의 형성의 역사를 연구하는데 있어 매우 중요한 자료임에 틀림없다. 쿠파란 성서 사본의 발견은 구약성서의 본문 비평과 새로운 히브리어 성서의 비평본 편집에 많은 영향을 주었다.

다른 한편 세계성서공회연합회는 1969년에 HOTTP를 위한 위원회를 구성하였다. 이 위원회는 본문 비평적으로 문제가 있는 마소라 본문의 약 5,000여 구절을 분석하여 “예비 및 중간 보고서”와 “최종 보고서”를 발표하였다. HOTTP 위원회는 이 “최종 보고서”를 기초로 하여 새로운 히브리어 성서인 BHQ의 편집을 준비하였으며, 이 과정에서 쿠파란의 성서 사본은 구약성서의 본문비평 작업을 위하여 매우 중요한 자료로 채택되었다.

쿠파란 사본의 발견 이후, RSV를 비롯하여 다양한 성서 번역들에 쿠파란 사본의 증거들이 반영되기 시작하였다. 즉 마소라 본문과는 다른 읽기를 제공하는 쿠파란의 성서 사본은 새로운 성서 번역 뿐만 아니라 기존 번역의 수정 작업에서도 반영되었다.

우리는 이 연구에서 특히 이사야 52:13-53:12의 본문을 분석하고 번역의 문제를 구체적으로 다루었다. 쿠파란에서 발견된 22개의 이사야서 사본들 중에서 이사야 52:13-53:12의 본문과 관계되는 것은 1QIsa^a, 1QIsa^b, 4QIsa^b, 4QIsa^c, 4QIsa^d이다. 우리는 HOTTP의 “예비 및 중간 보고서”와 “최종 보고서”를 비평적으로 참고하여 이사야 52:13-53:12의 본문을 분석하였다. 특히 우리는 이 본문에 해당하는 쿠파란 사본이 다양한 현대 성서 번역들에서 어떻게 반영되고 있는지 살펴보았다. 이러한 연구를 통해 우리는 구약성서 본문 비평과 본문 형성의 역사를 위한 쿠파란 사본의 가치를 확인할 수 있었고, 현대 성서 번역에서의 그 영향을 확인할 수 있었다.

<주요어>(Keyword)

성서 번역, 쿠파란 사본, 이사야 52:13-53:12, 본문 비평, 마소라 본문

Biblical Translation, Qumran Manuscripts, Isaiah 52:13-53:12, Textual Criticism, Masoretic Text

<참고 문헌>

- Biblia Hebraica Quinta, Fascicle 18: General Introduction and Megillot*, Schenker, A., et al., eds., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.
- Biblia Hebraica Quinta, Fascicle 20: Ezra and Nehemiah*, Althan, R., et al., eds., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- La Bible: Ancien Testament II*, Dhorme, É., Paris: Gallimard, 1959.
- Abegg, M., P. Flint and E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English*, San Francisco: Harper San Francisco, 1999.
- Abegg, M. G., “1QIsa^a and 1QIsa^b: a Rematch”, E. D. Herbert and E. Tov, eds., *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries*, New Castle: Oak Knoll Press, 2002, 221-228.
- Barthélemy, D., “1Q8”, *DJD I*, Oxford: Clarendon Press, 1955, 66-68.
- Barthélemy, D., *Critique textuelle de l’Ancien Testament*, II, Fribourg: Orbis Biblicus et Orientalis, 1986.
- Barthélemy, D., “Le grand rouleau d’Isaïe trouvé près de la mer Morte”, *RB* 57 (1950), 530-549.
- Barthélemy, D., et al., *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project, vol. 4. Prophetic Books I*, New York: United Bible Societies, 1979.
- Brownlee, W. H., *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible with special attention to the Book of Isaiah*, New York: Oxford University Press, 1964.
- Burrow, B., Treve, J. C., and Brownlee, W. H., *The Dead Sea Scrolls of St Mark’s Monastery*, I, New Haven: American Schools of Oriental Research, 1950.
- Burrows, M., *Diligently Compared: The Revised Standard Version and the King James Version of the Old Testament*, New York/London: Thomas Nelson, 1964.
- Clark, D. J., “The Influence of the Dead Sea Scrolls on Modern Translations of Isaiah”, *The Bible Translator* 35 (1984), 122-130.
- Cross, F. M., D. N., Freedman and J. A., Sanders, eds., *Scrolls from Qumran Cave 1: The Great Isaiah Scroll, the Order of the Community, the Peshet to Habakkuk, from Photographs by J. C. Trever*, Jerusalem: Albright Institute

- of Archaeological Research and the Shrine of the Book, 1972.
- Cross, F. M., *The Ancient Library of Qumran*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 3rd, ed., 1995.
- Cross, F. M., Talmon, S., *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- Daley, S. C., “Textual Influence of the Qumran Scrolls on English Bible Versions”, E. D. Herbert and E. Tov, eds., *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaeian Desert Discoveries*, New Castle: Oak Knoll Press, 2002, 253-287.
- De Waard, J., *A Handbook on Isaiah: Textual Criticism and the Translator*. vol. 1, Winona Lake: Eisenbrauns, 1997.
- Flint, P. W., “The Book of Isaiah in the Dead Sea Scrolls”, E. D. Herbert and E. Tov, eds., *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaeian Desert Discoveries*, New Castle: Oak Knoll Press, 2002, 229-251.
- Flint, P. W., “The Scrolls from the Judean Desert”, C. C. Broyles and C. A. Evans, eds., *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*, II, Leiden: Brill, 1997, 481-489.
- Goshen-Gottstein, M. H., *The Hebrew University Bible. The Book of Isaiah*, Jerusalem: The Magnes Press, 1995.
- Hoegenhaven, J., “The First Isaiah Scroll from Qumran(1QIsa^a) and the Massoretic Text: Some Reflections with Special Regard to Isaiah 1-12”, *JOST* 28 (1984), 17-35.
- Kutscher, E. Y., *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll(1QIsa^a)*, Leiden: Brill, 1974.
- Mébariki, F. et Puech, É., *Les manuscrits de la mer Morte*, Rodez: Édition du Rouergue, 2002.
- Milik, J. T., “Mur 3(MurIsa)”, *DJD* II, Oxford: Clarendon Press, 1961, 79-80.
- Milik, J. T., “5Q3(5QIsa)”, *DJD* III, Oxford: Clarendon Press, 1962, 173.
- Morrow, F. J., *The Text of Isaiah at Qumran*, Dissertation, Catholic University, Washington, 1973.
- Olley, J. W., “Hear the Word of YHWH: The Structure of the Book of Isaiah in 1QIsa^a”, *VT* 43 (1993), 19-49.
- Parry, D. W. and Qimron, E., eds., *The Great Isaiah Scroll(1QIsa^a): A New Edition*, Leiden: Brill, 1999.

- Patrick, W. and Ulrich, E., “4Q55-69b(4QIsa^a-4QIsa^f)”, *DJD* XV, Oxford: Clarendon, 1997, 6-143.
- Peters, P. W., “Variants of the Isaiah Scroll Adopted by the Revised Standard Version and the Jerusalem Bible”, *Wisconsin Lutheran Quarterly* 71 (1974), 134-138, 209-223.
- Puech, É., *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.
- Qimron, E., *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll(1QIsa^a) by E. Y. Kutscher: Indices and Corrections*, Leiden: Brill, 1979.
- Scanlin, H., *The Dead Sea Scrolls & Modern Translations of the Old Testament*, Wheaton: Tyndale House, 1994.
- Skehan, P. W., “Littérature de Qumrân: Textes bibliques”, *SDB* 9 (1978), 806-822.
- Skehan, P. W., “The Text of Isaias at Qumrân”, *CBQ* 17 (1955), 158-163.
- Sukenik, E. L., *אוצר המגילות הקנוניות*, Jerusalem: Bialik Institute, 1954.
- Sukenik, E. L., *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem: Hebrew University Press, 1955.
- Tov, E., “The Text of Isaiah at Qumran”, C. C. Broyles and C. A. Evans, eds., *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*, II, Leiden: Brill, 1997, 491-511.
- Ulrich, E., “An Index to the Contents of the Isaiah Manuscripts from the Judean Desert”, C. C. Broyles and C. A. Evans, eds., *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*, II, Leiden: Brill, 1997, 477-480.
- Ulrich, E., “Book of Isaiah”, L. H. Schiffman and J. C. VanderKam, eds., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 1, Oxford: Oxford University Press, 2000, 384-388.
- Ulrich, E., “The Developmental Composition of the Book of Isaiah: Light from 1QIsa^a on Additions in the MT”, *DSD* 8 (2001), 288-305.
- Ulrich, E., “The Qumran Scrolls and the Biblical Text”, G. Marquis et al., eds., *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery: Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000, 51-59.
- Van der Kooij, A., “The Old Greek of Isaiah in Relation to the Qumran Texts of

Isaiah: Some General Comments”, G. J. Brooke and B. Lindars, eds., *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings: Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings*, Atlanta: Scholars Press, 1992, 195-213.

<Abstract>

Qumran Scrolls of Isaiah and Bible Translations

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

This study is about the relationship between the Scripture scrolls, especially the Isaiah manuscripts found in Qumran, and contemporary Bible translations. The Old Testament scrolls found in the caves of Qumran since 1947 are older by more than 1000 years than the Scripture manuscripts available till then. It is evident that the Qumran Scripture scrolls are very important resources in studying the history of the Old Testament text formation together with other various textual transmissions and ancient translations. The finding of the Qumran Scripture scrolls have greatly influenced textual criticism of the Old Testament and editing of the new critical edition of the Hebrew Bible.

On the other hand, the United Bible Societies formed the committee for the “Hebrew Old Testament Textual Project” (hereinafter HOTTP) in 1969. This committee has analyzed about 5,000 phrases of the Masoretic text that are controversial in terms of textual criticism, and presented the *Preliminary and Interim Report* and the final report, *Critique textuelle de l’Ancien Testament*. Based on these reports, the HOTTP committee is preparing to edit the new Hebrew Bible, BHQ. During such process, the Qumran Scripture scrolls were selected as a significantly important resource for criticizing the Old Testament text.

Since the finding of the scrolls in Qumran, various Bible translations like RSV and others, started reflecting evidences from the Qumran scrolls to their work. In other words, the Masoretic text and the Qumran Scripture scrolls that suggest different reading, have influenced not only new Bible translations but in the correcting work of existing translations as well.

In this study, the texts of Isaiah 52:13-53:12 were analyzed, and issues in translation were specifically discussed. Among the 22 manuscripts of Isaiah found in Qumran, the ones relating to texts of Isaiah 52:13-53:12 are 1QIsa^a, 1QIsa^b, 4QIsa^b, 4QIsa^c, and 4QIsa^d. The texts of Isaiah 52:13-53:12 were analyzed through critical reference to the *Preliminary and Interim Report* and the final report by the

HOTTP. In particular, we have examined how the Qumran manuscripts for these texts have influenced translations like the FBJ, RSV, NEB, NAB, NIV, LUT, TOB, REB, NRS, *New Korean Revised Version* (1998), *Revised New Korean Standard Version* (2001), *Seonggyeong* (2005), and so on. Through this study, we were able to witness the value of the Qumran scrolls for the Old Testament textual criticism and the history of the Old Testament text formation, and their influence on contemporary Bible translation.

성서 번역 새로 보기

- 문예적 번역과 문학 기능 동등성 -

왕대일*

1. 왜 문예비평적 접근인가

번역은 뜻을 옮기는 작업이다. 대본의 뜻을 우리말 뜻으로 살리는 작업이다. 오늘날 성서 번역에 종사하는 사람들은 대체로 원어 본문을 해석하고 분석하면서 얻은 기본 개념을 수용언어의 기본 형태에 옮긴 다음 그 핵심 문장을 수용언어의 말씨와 속내에 맞게 재구성하는 방식으로 번역 과정을 수행한다. 물론 번역원칙이나 번역 기법은 뜻의 전달에 멈추지 않는다. 번역의 의도나 상황 등에 따라서 번역 기법은 얼마든지 다르게 펼쳐질 수 있다. 그럼에도 “의미의 역동적 번역”(dynamic equivalent translation)은 유진 나이다(Eugene A. Nida) 이후 번역에 종사하는 사람들에게는 하나의 원칙으로 굳어진지 오래다.

하지만 번역 과정에 원어의 뜻이 우리말 의미로 제대로 전달되기 위해서는 원문의 뜻에 대응하는 수용 언어의 뜻이 재구성되는 과정에만 머물러서는 안된다. 가령 번역자는 번역 과정 자체가 의사소통(communication)의 한 형태임에 주목해야 한다. 원어의 세계를 구성하는 문화적 요소도 고려해야 하고 언어학적 탐구의 결과도 참조해야 한다. 구문론이나 어의론이 주는 조언은 말할 것도 없이 사본이나 역본의 해독에서 얻은 본문비평적 열매도 수용해야 한다. 또 성서에 수록된 특이한 관습에 대한 사회인류학적 깨달음이나 성서언어의 양성평등에 관심하는 여성신학적 제안 등도 과감히 수렴해야 한다. 나아가 성서 원문의 문예적 솜씨를 번역 과정에 반영하려는 노력도 이루어져야 한다.

* 감리교신학대학교 교수 구약학

1) 민영진, 『히브리어에서 우리말로』(서울: 도서출판 두란노, 1996), 203-206.

2) 오늘날 성서 번역의 조류에 드는 방법들은 대략 다음 몇 가지로 정리된다. 의미의 기능적 접근(functionalist approach), 서술적 접근(descriptive approach), 번역에서의 본문언어학적 접근(text-linguistic approach), 말하는 사람은 듣는 자가 쉽게 이해할 수 있도록 말을 한다는 원칙에서 의사소통과 인식의 정확성에 관계를 추구하는 번역 방법(relevance theory approach), 번역이란 특정 문화(예컨대 서구문화)의 힘이나 이해 관계를 증진시키기 위한 방식의 하나라는 관점의 번역(post-colonial approach), 전통적으로 문자적 번역으로 일컬어진 축어적 형식 일치의 번역(literalist approach) 등이 그것이다. Allo O. Mojola and Ernst Wendland, “Scripture Translation in the Era of Translation Studies”, Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference* (Manchester, UK: St. Jerome, 2003), 13-25.

히브리어와 우리말은 문장 구조에서 서로 다르다그런 까닭에 원문의 구조를 우리말 번역문의 구조 속에 살려내는 일은 결코 쉽지 않다 원문을 우리말 표현다운 번역으로 살려내려면 어쩔 수 없이 원문의 구조가 변경되거나 삭제되기도 한다. 경우에 따라서는 원문에 없는 요소가 불가피하게 첨가될 수도 있다 수용 언어의 문법적 특성을 무시하고 원문의 문법 형식을 그대로 고수할 경우 파생되는 오역을 막기 위해서다 그럼에도 불구하고 번역자는 성서 원문에 담겨 있는 문예적 맛과 멋을 살리는 번역이 성서 원문의 뜻을 우리말 어법에 맞춰 되살리려는 번역과 번역의 목적모든 번역은 다 좋은 번역이 되고자 노력한다)에서 결코 서로 다르지 않다는 사실에 주목해야 한다 여기에 질문이 제기된다 원어의 뜻을 수용 언어의 뜻으로 재구성하는 번역 작업에 충실하면서도 성서 원문의 수사학적 기교를 우리말 번역에 살려내는 번역 기법이란 불가능한 것일까 원문의 문예적 맛(!)을 반영하는 번역이란 의미의 역동적 동등성 번역원칙과 으레 충돌하는 것일까?

성서 원문을 충실하게 이해하려는 자는 누구나 그 말씀의 수사학적 기교나 미학적 장치에 놀라게 된다 산문체의 이야기이지만 시적(poetic)인 숨씨를 풍기기도 하고, 시이지만 “산문체 이야기 같은 운율”(narrative movement)을 지니기도 한다.³⁾ 히브리 시의 경우 평행법이라는 독특한 문장 구조를 통해 본문의 의미가 강화되기도 하고 보충되기도 하며 고양되기도 한다⁴⁾ 히브리 산문의 경우 히브리어의 시적 사용을 통해서 다양하고 다의적인 의미의 층을 한 문장 안에 드러내기도 한다.⁵⁾ 우리는 이 점을 간과하거나 잔달게 평가해서는 안 된다 원문의 뜻을 옮기는 번역 작업을 존중하면서도 원문의 문예적 기능도 살려내는 번역 기법에 주목하려는 이유가 여기에 있다 원문의 수사학적 맛이냐 멋을 성서 원문의 미학적 특색을 우리말 뜻이 살아난 번역에서도 느껴보고 싶은 것이다

따지고 보면 오래전 얀 드 바르(Jan de Waard)와 유진 나이다도 성서 번역에서 성서 원문의 수사학적 요소나 수사학적 기능에 대해서 주의를 환기시킨 바가 있다.⁶⁾ 그러나 그 때 얀 드 바르와 나이다는 번역에서는 원문의 의미가 역동적으로

3) 이 점을 밝힌 이는 알터(R. Alter)이다. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981); Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books, 1985); 비교, A. Berlin, *Poetics and the Interpretation of Biblical Narrative* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994).

4) 히브리시의 평행법을 성서 번역에 활용하는 작업에 대해서는 김정우 “히브리 시의 평행법과 성경 번역의 문제 제1부 이론적 기초”, 『성경원문연구』 19 (2006년 10월), 7-28을 보라.

5) 히브리어의 시적 사용은 가령 다음과 같은 경우에 발견된다 이야기의 구성, 구성의 패턴, 표현된 글말의 소리 효과, 배경 설정, 이미지, 극적 기법(dramatics), 동사 형태의 변화와 반복 문장과 문장 사이에 반복되는 표현 방식의 다양성 상징의 사용, 비유적 언어의 활용, 연상 작용을 불러 일으키는 음향효과, 관습적 말투 등이다 여기에 대해서는 Ernst Wendland, *Translating the Literature of Scripture: A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation* (Dallas: SIL International, 2004), ch. 1을 보라.

되살아나야 한다는 처방을 내리는 데 더 주안점을 두었다 그랬기에 성서 원문의 기교나 짜임새, 글말의 미학적 특성을 번역에 반영하려는 노력에 대해서는 충분히 관심을 기울이지 않았었다. 하지만 번역이란 무엇보다도 원문을 이해하는 일로부터 시작한다. 원문을 제대로 이해하려고 한다면, 성서 본문이 그 의미를 효과적으로 전달하기 위해 활용하는 일정한 형식의 문학적·문예적 장치에 관심을 기울이지 않을 수 없다. 성서 본문의 미학적 장치를 제대로 파악하지 못한다면 그 본문의 의미도 제대로 이해할 수 없는 처지에 놓이게 된다. 성서 본문의 의미를 제대로 깨닫지 못한다면 그 의미를 어찌 수용 언어의 본문에서 온전히 되살릴 수 있겠는가!

2. 무엇이 문예비평적 접근인가

성서 원문의 뜻과 미학적 장치가 수용 언어로 살아나는 번역을 이루기 위해서는 성서 번역의 이론이 의미의 동등성만이 아닌 기능의 동등성도 찾는 방향으로 뻗어나가야 한다. 성서 본문의 수사학적 디자인(design), 의사소통의 열개와 짜임새, 관습적인 문학패턴, 이미지와 형상을 전달하는 문체 등이 기능적으로 동등하게 번역문에 반영되도록 노력해야 한다.⁶⁾ 원천 언어와 수용 언어 사이에 내용상의 대응을 추구하는 번역에 머무르지 않고 원천 언어가 독자를 설득하기 위해서 사용하는 예술적 기교가 수용 언어로 된 번역문에서도 “기능적으로” 살아나는 번역으로까지 나아가야 한다. 성서해석과 성서 번역에서 원문이 지니고 있는 감정적, 정서적, 교훈적, 예술적, 신학적인 커뮤니케이션을 수용 언어의 독자들도 인지할 수 있는 가능성을 모색해야 한다.

사실, 성서의 문예적 번역 이론을 수립하기 위해서는 성서 본문의 장르와 구조, 이야기의 배열과 디자인 이야기 속에서 형상화되어 처리되는 이미지 기법 본문의 의미를 독자의 기억에 새기게 하는 기술원어의 수사학적 특징을 반영할 수 있는 수용 언어의 문학적 특징 등 참조해야 할 사항이 아주 많다.⁸⁾ 그뿐만 아

6) J. de Waard and E. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating* (Nashville: Nelson, 1986), chs. 5-6.

7) N. Statham, “Dynamic Equivalence and Functional Equivalence: How do they differ?” *Bible Translator* 54 (2003), 109; 비교, 왕대일, 『구약주석 새로 보기』 (서울: 감신대성서학연구소, 2005), 115-174, 213-242.

8) 여기에 대해서는 Ernst Wendland, *Translating the Literature of Scripture: A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation* (Dallas: SIL International, 2004)를 보라. 이 책에 대한 안근조의 서평(「성경원문연구」 19 [2006년 10월], 222-239)도 벤트란트의 “문학 기능 동등성” 번역을 개괄적으로 이해하는 데 도움을 준다.

나라 문예적 해석의 범주에 속한다고 해도 원문이 입말로 낭독되었을 때 울리는 운율과 소리를 그대로 되살리기 위한 노력도 있고 원어의 문학 체계가 사회 문화 배경 속에서 어떻게 작용하는지를 진단하는 방식도 있으며 특수한 형식을 드러내는 본문을 중심으로 그 번역문이 창출하는 의미를 언어학적으로 분석하는 방식도 있다. 이처럼 성서 원문의 문예적 해석에도 여러 갈래가 있다. 여기에서 트리블(P. Trible)이 시도한 요나서의 수사학적 해석과 번역은 우리 논의에 큰 도움을 준다.⁹⁾ 성서 본문의 이야기나 담화가 어떤 의미를 지닌 구조로 표현되는지 거기에 거론되는 소재나 주제나 논쟁 등에 어떤 예술적 기교가 동원되고 있는지를 수사학적으로 파악하면서 성서 본문의 수사학적 솜씨를 어떻게 하면 번역으로 재구성할 수 있을지를 모색하게 하기 때문이다. 벤트란트(E. Wendland)가 최근 제안한 “문학 기능 동등성”(literary functional equivalence) 번역은 여기에서 한 발 더 앞으로 나아간다.¹⁰⁾ 성서의 수사학적 해석에 머무르지 않고 아예 성서 본문의 수사학적 번역을 제안하기 때문이다. 벤트란트의 주장은 신앙 공동체의 경전이면서도 문학 작품 성격을 지닌 성서를 어떻게 해야 충실하게 문학적으로 번역할 수 있는지를 일깨워주는 이정표 역할을 한다.

벤트란트에 따르면 성서 번역에서 참조해야 할 문예적 요소는 크게 세 쌍으로 압축된다. 하나는 본문의 통일성(unity), 장르(genre), 수사학적 특성(rhetoricity) 등이 어우러진 구성기법이고, 다른 하나는 본문의 디자인(design), 문형(文型, patterning), 본문의 전경(前景, foregrounding) 등이 조화를 이룬 예술 기법이며 나머지 하나는 본문의 상(像, imagery), 소리(phonicity), 드라마적 요소(dramatics) 등이 꾸며내는 형상화 기법이다.¹¹⁾ 첫째 쌍이 본문의 수사학적 기반이라면, 둘째 쌍은 본문의 거대 구조가 드러내는 미학적 표정이고 세 번째 쌍은 본문의 미세 구조에 새겨져 있는 예술적 현상이다.

문학 기능 동등성 번역이란 원문의 구성표정, 현상이 수용 언어의 번역문에서도 기능적으로 드러나게 하려는 노력이다. 본문의 수사학적 밑바탕 바탕글의 구조가 드러내는 표정, 글말의 미세한 문예적 꼴이 자아내는 느낌이야말로 번역자가 수용 언어에서 기능적으로 살려내고자 애써야 할 문예적 특징이다. 두 말할 나위 없이 이 세 요소는 성서 본문에서 독자적으로 개별적으로 작용하지 않는다. 이 세 요소는 한 본문 안에서 한 본문의 이야기 속에서 서로 더불어 함께, 같이 작용한다. 성서 원문을 충실하게 해석하고 성실하게 번역하는 사람들은 누구나 이 같은 원문의 문예적 특성이나 기법들을 수용 언어에 어떻게 반영해야 할지

9) P. Trible, *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah* (Minneapolis, MN: Fortress, 1994).

10) Ernst Wendland, “A Literary Approach to Biblical Text Analysis and Translation”, 179-235.

11) *Ibid.*, 181.

를 진지하게 고민해야 되는 것이다

3. 어떻게 해야 할까, 텍스트의 문예적 구성

성서 번역에서 원문과 번역문 사이에 문학 기능 동등성을 살려내려면 무엇보다 성서 본문의 문예적 구성을 살펴보아야 한다. 성서 본문의 형식과 내용을 아우르는 구성상의 일체감(unity)은 성서 본문에 대한 공시적·총체적 해석의 소중한 기반이다. 성서 본문에 관한 문헌비평적·편집사적 통찰은 번역의 대상으로 선정된 본문 안에 여러 상이한 요소들이 내재하고 있음을 제시하였다. 하지만 최종 형태의 본문은 것처럼 여러 상이한 요소들이 현재 우리가 읽는 최종 형태에서는 치밀하게 짜여져 있음을 드러낸다. 텍스트는 텍스처(texture)라는 해석학적 선언은 이런 깨달음에 기초하고 있다. 본문의 통일성에 대한 관심은 이런 선언에 대한 구체적인 시행 지침이다.

본문의 통일성을 살피기 위해서는 그 글말이 어떻게 연결되어(connectivity) 있는가, 서로 주고받는 연결고리는 무엇인가(intertextuality), 그 으뜸꼴(archetypes)은 어떤 것인가에 주목해야 한다.¹²⁾ 이를 테면 본문끼리 서로 어떻게 연결되어 있는지를 알기 위해서는 각 본문 안에 표현되어 있는 음운론적·구문론적 장치나 어휘 등이 어떤 방식으로 병행되고 있는지를 파악해야 된다. 병행하는 구절이나 문단에서 되풀이되는 주요 단어가 무엇인지, 그 단어에 혹 어떤 소리(sound)가 담겨 있는지, 또는 각 본문이 같은 뜻의 말을 서로 어떻게 얼마나 바꿔 사용하는지, 아니면 각 본문의 문장이 선호하는 문법적 형태는 어떤 것인지를 확인해야 한다. 성서 본문을 하나의 이야기로 읽기 위해서는 어떤 본문 속에 인용되거나 암시되거나 울려 퍼지는 단어나 구문, 소재나 모티브, 이미지나 상징 등의 사용 방식에도 주목해야 한다.¹³⁾ 이런 사례 가운데 하나를 요나서 1:1-3a와 그와 병행하는 구문인 3:1-3a에서 찾을 수 있다.

요나서 1:1-3a와 3:1-3a는 어순에서, 어휘의 인용과 반복에서, 이야기의 패턴을 의도적으로 대조시키는 방식에서 응집력과 일관성(coherence)을 지닌 구문이다. 이 두 문장은 원문의 세계에서 마치 동일한 이야기 요소를 두 장면에 걸쳐 의도적으로 반복하는 형태를 띠고 있다. 여기에서 무엇보다도 두드러지는 요소는

12) Ernst Wendland, "A Literary Approach to Bible Translation", 182.

13) 가령 성서 본문 간의 상호의존도(intertextuality)는 직접 인용(marked quotation), 간접인용(unmarked citation), 암시(allusion), 다시 쓰기(rewording, reconfiguration), 주제 해설(elaboration) 등의 방식으로 표출된다. V. Robbins, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996), 40.

1:2a와 3:2a에서 동일한 어순 어조, 어감으로 반복되는 세 명령이다. 이 명령문을 우리말 번역 『개역개정판』(1998)과 『(표준)새번역(개정판)』(2001)은 다음과 같이 옮기고 있다.

קום לך אֶל־יְנִינָה הָעִיר הַגְּדוֹלָה וּקְרָא עָלֶיהָ כִּי־עָלְתָה רָעָתָם לְפָנָי
 BHS Jon 1:2

『개역개정』은 1:2 너는 일어나 저 큰 성읍 니느웨로 가서 그것을 향하여 외치라 그 악독이 내 앞에 상달되었음이니라 하시니라

『새번역』은 1:2 “너는 어서 저 큰 성읍 니느웨로 가서 그 성읍에 대고 외쳐라. 그들의 죄악이 내 앞에까지 이르렀다”

אָנְכִי דֹבֵר אֵלֶיךָ קום לך אֶל־יְנִינָה הָעִיר הַגְּדוֹלָה וּקְרָא אֶלֶּיהָ אֶת־הַקְּרִיָּאָה אֲשֶׁר
 BHS Jon 3:2

『개역개정』은 3:2 일어나 저 큰 성읍 니느웨로 가서 내가 네게 명한 바를 그들에게 선포하라 하신지라

『새번역』은 3:2 “너는 어서 저 큰 성읍 니느웨로 가서 이제 내가 너에게 한 말을 그 성읍에 외쳐라”

1:2a와 3:2a가 전하는 요나에게 내린 하나님의 명령은 모두“일어나라, 가라, 그리고 (니느웨를 향해) 외쳐라”(קום לך וּקְרָא עָלֶיהָ/אֶלֶּיהָ)로 이루어져 있다. 1:2b의 경우 요나가 왜 니느웨를 향해 외쳐야 하는지를 전하고(לְפָנָי רָעָתָם כִּי־עָלְתָה), 3:2b의 경우 요나가 무엇을 외쳐야 하는지를 밝히는 데서 차이가 나지만 (אֶת־הַקְּרִיָּאָה אֲשֶׁר אָנְכִי דֹבֵר אֵלֶיךָ), 요나가 향해야 하는 대상인 니느웨를 “저 큰 성읍 니느웨”(יְנִינָה הָעִיר הַגְּדוֹלָה)라고 애써 꾸며 부르고 있다는 점에서는 마찬가지다. 이 때 하나님의 명령이 셋인 점에 주목하자 바로 “일어나라”(קום), “가라”(לך), “외치라”(וּקְרָא)이다. 처음 두 명령은 누군가에게 무엇을 지시하려고 할 때 상투적으로 거론되는 말걸기 방식이다¹⁴⁾ 이 두 말은 히브리어 원문에서 접속사 없이(asyndeton) 연결되고 있다. 신속한 응답을 이끌어내려는 듯 서두르며 급하게 말하는 투를 드러내고 있다 세 번째 명령에 가서야 하나님의 지시사항이 구체적으로 밝혀지는데, 이 세 번째 명령에서는 히브리어 접속사 바브(waw)가 명령형 동사 앞에 첨가되고 있다. 즉 “일어나라, 가라, 그리고 외쳐라”, 또는 “일어나라, 가서 외쳐라”라는 것이다.

우리말 번역은 히브리어 구문의 이런 의도적 일관성을 제대로 살리지 못하고 있다. 특히 『새번역』은 1:2a이나 3:3a에서 히브리어 원문의“일어나라”에 상응하

14) 비교, 왕상 17:9; 21:18; 왕하 1:3; 렘 13:4-6; 49:28; 겔 3:22; P. Trible, *Rhetorical Criticism*, 125.

는 우리말 번역을 굳이 자구적으로 표현하지 않는다“너는 어서 저 큰 성읍 니스웨로 가서 그 성읍에 대고 외쳐라”로 본문을 읽고 있다. 이것은 히브리어 문장에 거론된 세 명령 가운데 핵심을 “가라”에 두고 있음을 반영한다. 세 명령 가운데 첫 번째 명령인 “일어나라”를 “가라”에 딸린 부사(“어서”, “곧”) 문장으로 종속시킨 것이다. 하지만 이런 해석의 결과는 “일어나라”(קָמִי)와 “가라”(לֵךְ) 사이에는 아무런 접속사를 두지 않으면서도, “가라”(לֵךְ)와 “외쳐라”(אָמַרְתָּ) 사이에는 굳이 접속사 바브(waw)를 두는 히브리어 본문의 문예적 꾸밈새를 우리말 번역이 무시해버린 결과를 낳는다. 처음 두 명령문 사이는 접속사 없이 연결되지만 두 번째와 세 번째 명령문은 애써 접속사로 연결시켜 놓았던 히브리어 구문의 의도적 통일성이 우리말 번역에서는 살아나지 못하고 있다. 누워있던(!) 요나를 일으켜 세워 니스웨로 가서 외치게 하려는 하나님의 의지가 퇴색되고 만 것이다. 아니, 하나님의 명령에 따라 일어났으면서도(וַיִּקָּם יוֹנָתָן וַיֵּצֵא), 처음에는 하나님의 낫을 피하려고 도망쳤지만(1:3), 나중에는 하나님의 말씀대로 일어나서 니스웨로 갔었던(3:3) 이야기 전개의 극적 대조가 사라지고 말았다.

재미있는 것은 처음에 요나에게 내린 하나님의 명령은 “그 성읍에 대고 외쳐라”(1:2b, 『새번역』, וַיֵּצֵא יוֹנָתָן וַיֵּצֵא)였지만, 두 번째로 요나에게 내린 하나님의 지시는 “그 성읍을 향해 외쳐라”(וַיֵּצֵא יוֹנָתָן וַיֵּצֵא 3:2b)였다는 사실이다. 히브리어 원문은 전치사 לְ(over against, …에 대하여)과 לְ(toward, …쪽으로)의 미세한 차이를 사용해서 통일된 본문 속에 있는 문장 간에 의미상 차이가 있음을 드러내려고 한다. 이와 더불어 히브리어 본문은 요나서 1:1-3과 3:1-3의 병행구문 속에 의도적으로 קָמִי과 וַיֵּצֵא를 이어서 연거푸 사용한다. “일어나라”고 지시하는 하나님과 그 말을 듣고 일어난 요나의 반응을 놓고 하나님과 요나 사이에 벌어지는 줄다리기(?)를 생동감 있게 전하려고 한다. 그러므로 “일어나라”(קָמִי)는 명령은 그 뒤에 이어지는 명령(“가라”)에 종속되거나 그 뒤를 따르는 명령을 꾸며주는 형태로 옮겨져서는 안된다. 이런 히브리어 본문의 꾸밈새를 우리말 번역에서도 살려내야 한다. 그렇다면 어떻게 해야 할까? 원문의 뜻을 우리말로 살리면서도 원문의 문예적 형식을 반영하면 된다.

사역 1:2 “일어나라, 저 큰 성읍 니스웨로 가서 그 성읍에 대고 외쳐라. 그들의 죄악이 내 앞에까지 이르렀다.”

사역 3:2 “일어나라, 저 큰 성읍 니스웨로 가서 내가 너에게 한 말을 그 성읍을 향해 외쳐라.”

요나서 1:3a와 3:3a는 누워있던 요나를 깨우는 하나님의 음성에 대한 요나의 반응을 소개한다. 1:3a와 3:3a를 비교해 볼 때 이 두 구절은 서로 대조를 이룬다

이 대조는 일종의 반어법적 대구이다 보다 정확하게 말하면 “이야기의 패턴을 뒤집어서 연결하는 방식”(discourse disjunction)으로 저자의 의도를 다지는 형태다.¹⁵⁾ 독자에게 친숙해진 이야기의 패턴을 뒤집어놓음으로 요나서3:3a는 1:3a와 멋진 대구(對句)를 형성한다.

וַיִּקָּם יוֹנָה לְבָרַח אֶל־נִינְוָה מִלִּפְנֵי יְהוָה BHS Jon 1:3a

『개역개정』 1:3 그러나 요나가 여호와와의 얼굴을 피하려고 일어나 다시스로 도망하려 하여 옴바로 내려갔더니

『새번역』 1:3 그러나 요나는 주님의 낯을 피하여 스페인으로 도망가려고, 길을 떠나 옴바로 내려갔다.

וַיִּקָּם יוֹנָה וַיֵּלֶךְ אֶל־נִינְוָה כְּרֹבֵר יְהוָה BHS Jon 3:3a

『개역개정』 3:3 요나가 여호와와의 말씀대로 일어나서 니느웨로 가니라

『새번역』 3:3 요나는 주님께서 말씀하신 대로 곧 길을 떠나 니느웨로 갔다.

하나님의 명령을 처음 들었을 때 요나는 일어나 하나님의 낯을 피해 도망쳤지만(1:3a), 두 번째로 동일한 하나님의 명령을 들었을 때에 요나는 일어나 하나님의 말씀대로(니느웨로) 갔다는 것이다(3:3a). 동일한 하나님의 명령에 대한 요나의 반응이 처음과 두 번째가 서로 다르다. 그러나 여기에서도 하나님의 말씀에 대한 요나의 반응을 이끄는 문장은 동일하다. 바로 “요나가 일어났다”(וַיִּקָּם יוֹנָה)는 것이다. 즉, “요나가 일어났다, 주님의 낯을 피하여 다시스로 도망가려고”(1:3a)와 “요나가 일어나서 니느웨로 갔다, 주님의 말씀대로”(3:3a)의 대조를 이루고 있다. 이 해석을 우리말 번역에 반영할 때 요나서1:3a; 3:3a는 다음과 같이 재구성될 수 있다.

사역 1:3a 그러나 요나는 일어나 주님의 낯을 피하여 다시스로 도망가고자 옴바로 내려갔다.

사역 3:3a 그러자 요나는 일어나 주님께서 말씀하신 대로, 니느웨로 갔다.

번역이란 원문의 뜻을 수용 언어의 독자들이 이해할 수 있도록 정확하게 옮기는 일에 충실해야 한다. 이 때 원문의 뜻을 담고 있는 그릇(문예적 형식)의 생김새를 번역자가 충실히 관찰하지 않을 때 원문이 전하고자 했던 뜻이 우리말 표현에 제대로 살아나지 못하게 되는 결과를 낳을 수 있다. 원문의 문예적 형식 가운데서도 번역자는 우선 병행하는 본문의 글말끼리 의도적으로 연결되려는 숨씨에 관심을 기울여야 한다. “원문의 문예적 장치에 대해 보다 깊이 연구할수록 번

15) Ernst Wendland, “A Literary Approach to Biblical Text Analysis and Translation”, 190.

역자가 자기 독자들을 위해 보다 나은 문예적 기능을 갖춘 번역문을 재구성할 수 있다”는 심(R. Sim)의 통찰은 아무리 강조해도 지나치지 않다¹⁶⁾

좋은 번역이란 원문의 뜻 못지않게 원문이 사용하는 언어의 시적인 형태나 미학적 장치에도 관심을 기울인 번역이다. 우리말로 번역된 성경을 읽으면서도 히브리어 원문으로 쓰인 경전의 미학적 생김새를 따라잡는(?) 기쁨을 얻게 할 수는 없을가? 물론 문예적 형식은 문법적 틀 속에 담겨 있거나 문법적 요소를 활용해서 나타난다. 문법적 요소를 떠난 문예적 형식은 결코 존재하지 않는다. 그렇지만 원문의 문학적 기능에 주목하는 번역을 문법적 형식적 일치의 번역으로 단정해서는 안된다. 히브리어 본문이 문예적으로 꾸미는 글의 맵시는 단순히 문법적 형식의 틀에 머물지 않는다. 자못 모든 글이란 맞춤법을 따르지만, 글마다 느낌이 다르고 분위기가 다르지 않는가? 성서 번역은 원문의 맛과 멋을 수용 언어의 독자들도 느낄 수 있도록 원문에 동원된 전달과 설득의 미학까지 반영하고자 노력하는 데까지 나아가야 하는 것이다.

4. 어떻게 해야 할까, 장르와 주제

성서 번역자가 수용 언어의 본문 속에 반영하거나 적용해야 할 번역상의 요소 가운데는 원문의 생김새도 들어 있다. 구조란 본문의 스타일, 형식, 내용이 어우러져 꾸미는 예술적인 구성(artistic composition)을 가리킨다.¹⁷⁾ 성서 본문의 경우 성서 이야기의 디자인(design)이 어떤 패턴을 따르고 있는지를 가리킨다. 히브리어처럼 본문의 글말이 동사 문장 위주로 이어지는 텍스트에서는 말의 예술(verbal art)이 이루는 글의 장르가 본문의 구성이나 구조를 드러내는 기능을 한다. 성서 본문의 문예적 해석에서 가장 기초적인 작업이 어떤 진리가 어떤 방식으로 전달되고 있는지를 인식하고 파고드는 일이다. 번역자가 언어적 문학적 시그널(signal)에 관한 공개적 시스템에 익숙하기 전까지는 본문의 구조를 통해서 파악되는 본문의 의미는 수용 언어의 독자들에게 전달되지 않는다.

번역은 해석이다. 성서 번역은 성서 해석과 무관하지 않다. 번역자는 원문의 글말이 산문인지, 시문인지 구별해야 한다. 원문의 장르(genre)에 대한 이해가 깊을수록 번역된 문장에 원문의 뜻이 제대로 살아날 수 있다. 가령 산문일 경우 그

16) R. Sim, “Review of Comparative Rhetoric: A Historical and Cross-cultural Introduction (George A. Kennedy)”, *Notes on Translation* 14:4 (2000), 57-60.

17) K. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998), 50; R. Alt, *The Art of Biblical Narrative*, 46; J. Barr, *The Bible in the Mordern World* (London: SCM, 1963), 125.

것이 이야기인지, 설교체의 글인지, 예고나 예언인지, 묘사나 해설인지, 범조항인지, 계보나 족보 같은 문장인지를 규정해야 한다 그리고 번역된 문장 속에 그 장르의 패턴이 독자들에게 전달되어야 한다또 이야기체의 글이라고 하더라도 그것이 전기인지, 자서전인지, 풍자인지, 비난인지, 주석인지, 금언(aphorism)인지, 훈계인지, 꿈/환상 보도인지 등을 파악해야 하고 그 결과를 번역 과정에 적용해야 한다. 시문일 경우 그것이 서정시인지기도인지, 노래인지, 연설인지, 교훈체의 글인지, 병행구인지, 묵시적인 글인지를 먼저 확인해야 한다. 기도라고 해도 그것이 찬양인지, 탄식인지, 감사인지, 고백인지를 파악해야 한다. 시문에 대한 글의 유형과 형식에 대한 이해가 번역자의 번역 과정에 충분히 나타나야 한다.

이 때 중요한 것은 성서 본문이 어떤장르의 글인지를 규명하는 데만 있지 않다. 번역자에게 중요한 것은 원문의 글말이 드러내는 성격(장르)을 수용 언어의 본문 속에 역동적으로 적용하도록 노력해야 한다는 점이다⁸⁾ 더구나 성서 본문에 수록된 글말의 경우 시문과 산문이 서로 혼합되어 있는 경우가 많지 않은가 산문 같은 시(prosaic poetry)도 있고, 시 같은 산문(poetic prose)도 있지 않은가. 그러니 성서 번역자는 성서 본문이 구성상 드러내거나 강조하거나 돋보이게 하려는 글의 스포트라이트(spotlight)가 무엇인지를 수용 언어로 된 번역문에도 반영되도록 노력하지 않으면 안 된다. 또는 글말의 문단들, 단락들, 에피소드들 사이에 놓여 있는 원인과 결과, 조건과 반사, 주제와 촌평, 일반적인 것과 특수한 것 등의 관계가 글의 시작부터 끝까지 어떻게 발달전개/반전되고 있는 지를 번역 과정에 살려내도록 노력하지 않으면 안 된다. 그런 맥락에서 우리는 요나서 1:1; 3:1의 우리말 번역에 새삼 주의를 기울여본다

וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־יוֹנָה בֶן־אָמִיתַי לֵאמֹר BHS Jon 1:1

『개역개정』은 1:1 여호와와의 말씀이 아밋대의 아들 요나에게 임하니라 이르시되

『새번역』은 1:1 주님께서 아밋대의 아들 요나에게 말씀하셨다

וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־יוֹנָה שֵׁנִית לֵאמֹר BHS Jon 3:1

『개역개정』은 3:1 여호와와의 말씀이 두 번째로 요나에게 임하니라

『새번역』은 3:1 주님께서 또다시 요나에게 말씀하셨다

요나서 1:1이나 3:1은 וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־יוֹנָה라는 똑같은 말로 시작한다. 1:1의 경우에는 요나가 “아밋대의 아들”이라는 설명이 “이르시되”(לֵאמֹר)라는 부정사

18) Ernst Wendland, “A Literary Approach to Biblical Text Analysis and Translation”, 200, 213, 215.

구문 앞에 나오지만 *וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־יוֹנָה בֶן־אָמִיתַי לֵאמֹר*), 3:1은 같은 부정사 구문 앞에 “두 번째로/또다시”라는 수사(שְׁנִית)가 첨가되어 있을 뿐 1:1과 다르지 않다(*וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־יוֹנָה שְׁנִית לֵאמֹר*). 여기서 우리가 관심을 가져야 할 구문은 1:1과 3:1을 여는 *וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־יוֹנָה*라는 문장이다.

1:1과 3:1은 이른바 전령자 공식(messenger's formula)이라고 불리는 어구(*כֹּה אָמַר יְהוָה*)와는 다르다. 예언서에서 흔히 만나는 전령자 공식이 구약의 요나서에는 나오지 않는다. 이것은 요나서 본문의 장르가 예언자가 전하는 말씀(oracle)이 아니라 예언자에 대한 이야기라는 것을 암시한다¹⁹⁾ 히브리어 원문은 의도적으로 요나서의 서두를 말씀의 선포나 신탁의 전달에 사용되는 형식으로 본문을 꾸미지 않는다. 대신 요나에 관한 이야기를 푸는 방식으로 그 말문을 시작하고 있다. 그것을 표시하는 구절이 *וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־יוֹנָה*라는 글귀이다.²⁰⁾ 이 구절에 대한 『개역개정판』의 번역, “여호와와 말씀이 아밋대의 아들 요나에게 임하니라 이르시되”는 “주님께서 아밋대의 아들 요나에게 말씀하셨다”라는 『새번역』의 문장에 비해 원문의 형식을 우리말 어순에 맞춰 존중한 결과로 비쳐진다. 하지만 “말씀이 임(臨)했다”는 『개역개정』의 우리말 표현은 오늘날 듣기에 어색하다. 이런 한자어투를 요즈음 우리말 용례에 맞춰 표현한다면 『새번역』이 다듬어 놓은 대로 “주님께서 말씀하셨다”는 번역이 될 것이다.

그런데 문제는 히브리어 원문의 1:1과 3:1의 문예적 형식이 의도적으로 하나님이 요나에게 말씀하셨다는 점을 부각시키지 않는다는 데 있다. 하나님이 말씀하셨다는 것으로 요나서 텍스트가 시작하는 것이 아니라 하나님의 말씀이 요나에게 있었다는 것으로 요나서 텍스트를 시작하고 있는 것이다. 요나서는 요나가 전하는 하나님의 말씀을 담은 텍스트라기보다는 요나라는 예언자에 관한 이야기를 전하는 책이라는 것이다. 요나서의 서두를 이끄는 1:1, *וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־יוֹנָה*는 바로 이 목적을 밝히는 데 종사하는 구절이다. 즉 요나서 1:1과 3:1은 “주님께서 아밋대의 아들 요나에게 말씀하셨다(『새번역』)가 아니라 “아밋대의 아들 요나에게 이른 주님의 말씀이다”, “아밋대의 아들 요나에게 하신 주님의 말씀이다”, “주님의 말씀이 아밋대의 아들 요나에게 있었다” 등의 방식으로 이야기의 말문을 여는 도입구이다. 이런 점을 우리말 번역에 반영해야 하지 않을까?

본문의 구성상 전개를 눈여겨 볼 때 번역자는 본문에서 중심이 되는 이야기의 주제가 무엇인지에 대해서도 관심을 기울여야 한다. 한편으로 요나서의 주인공

19) 구약성서의 예언서에서 요나서처럼 그 말문을 여는 책은 없다. 예언서의 서두 공식을 위해서는 호세아, 요엘, 미가, 스바냐, 학개, 말라기 등과 비교하라. P. Trible, *Rhetorical Criticism*, 124-125.

20) 비교, 켈 1:1. *וַיְהִי*에 대해서는 Jack M. Sasson, *Jonah*, AB 24B (New York: Doubleday, 1990), 66-68을 보라.

은 요나이다. 다른 한편으로 요나서 이야기의 주제는 니느웨이다(니느웨를 다루는 하나님의 손길은 요나를 다루는 하나님의 입김!) 못지않게 요나서의 구성에서 소중하다. 요나서가 전하는 니느웨의 변화는 변한 것 같지만 변하지 않음!) 요나와 극적 대조를 이룬다. 요나서의 처음과 마지막에 거론되는 니느웨에 대한 하나님의 관심은 요나서의 궁극적 주제가 무엇인지를 진지하게 되묻게 한다. 요나서 이야기의 서두에서 “저 큰 성읍” 니느웨는 하나님 앞에까지 그 죄악이 올라갔던 도성이었다(1:2). 요나서 이야기의 말미에서 니느웨는 하나님이 “아끼시는” 도성이 된다(4:11). 니느웨를 두고 하나님은 “...좌우를 가릴 줄 모르는 사람들이 십이만 명도 더 되고 짐승들도 수없이 많은 이 큰 성읍 니느웨를 어찌 내가 아끼지 않겠느냐”라고 말씀하신다. 요나서 전체가 표방하는 수미쌍관 구조(*inclusio*)에서 핵심을 차지하는 단어가 바로 “저/이 큰 성읍 니느웨(עִיר־גְּדוֹלָה)”인 것이다(1:2; 3:2; 4:11). 바로 여기에서 『새번역』의 요나서 3:3b가 묘사하는 니느웨에 대한 설명은 요나서 이야기의 관심사를 드러내는 데 충분하지 못하다는 아쉬움을 남긴다.

עִיר־גְּדוֹלָה לְאֱלֹהִים מְהֵלֵךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים BHS Jon 3:3

『개역개정』은 3:3 니느웨는 사흘 동안 걸을 만큼 하나님 앞에 큰 성읍이다

『새번역』은 3:3 니느웨는 둘러보는 데만 사흘길이나 되는 아주 큰 성읍이다.

요나서 이야기에서 니느웨는 시종일관 “저 큰 성읍 니느웨(עִיר־גְּדוֹלָה) the great city”로 불린다(1:2; 3:2; 4:11). 그런데 요나서 3:3b에서는 니느웨가 그냥 “a great city”(עִיר־גְּדוֹלָה)라고 불려지고 있다. 그러나 본문을 읽어보면 단순히 “a great city”라고 부르는 것이 아니라 “하나님 앞에 큰 성읍”(『개역개정』, עִיר־גְּדוֹלָה לְאֱלֹהִים a great city to God)이라고 부르고 있다. 그러면서 그 뒤에 분사구문 형태로 “사흘 동안 걸어야 될”이라는 구문이 뒤따라 나오면서 “하나님 앞에 큰 성읍”이라는 구절을 꾸미고 있다. 이 표현의 의미를 『새번역』은 “둘러보는 데만 (사흘길이나 되는 아주 큰 성읍이다)”로 새기고 있다. 대부분의 번역본을 따라서 “하나님 앞에 큰 성읍”이란 구절을 최상급을 표현하는 상투적인 어구로 간주하고 있다. 틀리지 않는 해석이다. 그러나 정확하지도 않다. 비록 “하나님 앞에 큰 성읍”이란 구문이 무엇을 의미하는지가 분명하지 않다고 하더라도 그것을 아주 크다는 것을 시사하는 군더더기 표현으로 치부해서는 안 된다.²¹⁾ 요나

21) Jack M. Sasson, *Jonah*, 228-230.

서 본문의 전체 구성에서 니느웨가 어떤 대상으로 거론되고 있는지를 세심하게 생각해 보라. 히브리어 본문은 עִיר־נִוְזָה לְאֱלֹהִים이라는 말로 니느웨는 하나님 앞에서 큰 성읍 중의 하나라는 느낌을 갖게 한다. 하나님께서 보시기에 큰 도성이라는 뜻이다. 사실 사람들이 보기에는 니느웨가 악하고, 작고, 보잘것없는 이방인의 도성일 수 있다. 그러나 그런 도성일지라도 하나님의 눈에 눈! 아껴주어야 할(4:11) 큰 도성으로 비쳐지고 있다.

여기에서 중요한 것이 엘로힘(אֱלֹהִים) 앞에 붙어 있는 히브리어 전치사(לְ)의 번역이다. 히브리어 전치사 לְ는 여러 가지로 번역된다. 영어번역본은 이 말을 대개 “an exceeding great city of three days’ journey”라고 번역하지만,²²⁾ 이 말은 히브리어 전치사 לְ가 지닌 다양한 쓰임새를 고려할 때 “하나님 앞에서 큰 도성”(a great city before God)도 될 수 있고, “하나님께 속한 큰 도성”(a great city belonging to God)도 될 수 있으며, “하나님 때문에 크게 여기지는 도성”(a great city because of God)도 될 수 있고, “하나님을 위한 큰 도성”(a great city for God)도 될 수 있다.²³⁾ 즉 요나서 3:3에서 עִיר־נִוְזָה לְאֱלֹהִים은 단순히 커다란 도성을 설명할 때 사용되는 관용적인 어투로 보아서는 안 된다는 것이다. 요나서 본문은 이 구절에 스포트라이트를 비추고 있다. LXX 본문(ἡ δὲ Νινευη ἦν πόλις μεγάλη τῷ θεῷ)도 이 점을 살려서 니느웨는 하나님이 보시기에 커다란 도성 중 하나였음을 밝히고 있다. 『새번역』의 “둘러보는 데만 사흘길이나 되는 아주 큰 성읍”은 의미를 쉽게 전달하는 데에는 성공하고 있지만 히브리어 본문의 신학적 의도까지 전달하는 데에는 못 미치고 있다. 그러면 어떻게 해야 할까? עִיר־נִוְזָה לְאֱלֹהִים을 말 그대로 살리는 것이다.

사역 온 3:3 니느웨는 둘러보는 데만 사흘길이나 될 만큼 **하나님 앞에서** 큰 성읍이었다.

5. 어떻게 해야 할까, 이미지의 재구성

성서 본문의 문예적 특징 가운데에는 저자가 독자의 감정과 시각적 상상력을 자극하기 위해서 사용하는 여러 가지 예술적 장치가 있다. 이미지 활용(imagery), 소리 효과(phonicity), 연극적인 요소(dramatics) 같은 것들이다. 가령

22) 예를 들어 “Now Nineveh was an exceeding great city of three days’ journey” (KJV), “Now Nineveh was a very important city—a visit required three days”(NIV), “Nineveh, a city so large that it took three days to walk through it”(TEV) 등으로 옮기고 있다.

23) P. Tribble, *Rhetorical Criticism*, 178.

성서 이야기는 은유, 직유, 상징, 환유(metonymy), 완곡어법(euphemism) 등을 사용해서 서로 다른 두 실체를 비교하거나 대조하거나 연결해서 특정 이미지를 떠올리도록 돕고 있다. 이런 이야기를 해석하거나 번역하기 위해서는 본문이 다루는 주제와 본문에 표현된 이미지가 서로 어떻게 연결되는지를 주의 깊게 살펴야 한다. 예를 들어 성서 이야기에는 사물의 움직임을 의인화해서 해설하거나 하나님을 사람처럼 묘사하는 신인동형론적인 표현(anthropomorphism)이 자주 나온다. 그럴 경우 번역자는 원천 언어가 전하고자 하는 형상적 이미지를 수용 언어의 문장 속에 직접적으로나 암시적으로 살려내야 한다²⁴⁾ 요나서 1:15는 그런 예 가운데 하나다.

וַיִּשְׂאוּ אֶת-יוֹנָה וַיִּטְלֶהוּ אֶל-הַיָּם וַיַּעֲמֹךְ הַיָּם מִזַּעַפּוֹ BHS Jon 1:15

『개역개정』은 1:15 요나를 들어 바다에 던지매 **바다가 뛰노는 것이** 곧 그친지라

『새번역』은 1:15 그들은 요나를 들어서 바다에 던졌다 **폭풍이 일던 바다가 잔잔해졌다**.

히브리어 본문 요나서 1:15는 바다를 의인화해서 묘사하고 있다. 이 묘사를 우리말로 옮기는 과정에서 『개역개정』과 『새번역』은 서로 차이를 보인다. 문제는 “바다가 뛰노는 것”(『개역개정』)이라는 번역과 “폭풍이 일던 바다”(『새번역』)란 번역이 그 표현이 자아내는 형상에서 서로 다르다는 데 있다. “폭풍이 일던 바다가 잔잔해졌다”는 『새번역』의 표현은 우리말 어법에서 『개역개정』보다 훨씬 자연스럽다. 그러나 바로 그 자연스러움이 히브리어 구문(וַיַּעֲמֹךְ הַיָּם)이 바다를 일부러 의인화해서 표현하고자 했던 의도를 손상시키고 있다. 히브리어 원문은 단순히 요란하게 폭풍이 이는 바다를 보도하는 데 그치지 않는다. 히브리어 원문의 의도적으로 이야기의 처음부터 바다를 능동적으로 묘사하고 있다(은 1:11, 12, 13).²⁵⁾ 요나가 하나님을 피해 달아나자 “바다가 점점 사나와지다”가 나중에는 “집어 삼킬 듯이 사나와졌다”는 것이다(은 1:11, 13). 그럴 때 선원들이 요나를 들어 바다에 던지자 바다가 “그 성내던 것을” 그치고 수동적인 상태로 되돌아왔다는 것이다.²⁶⁾ 선원들이 요나를 바다에 던지게 되면서 세상을 온통 휘몰아가던 힘을 지녔던 바다가 그 힘을 잃어버렸다는 것이다. 이 때 바다가 힘을 잃어버렸다는 것은 바다가 지녔던 힘이 원래 그의 것이 아니고 야웨 하나님의 것이었다는 뜻이 된다. 히브리어 본문은 바다를 사람처럼 묘사함으로써 독자들의 시각 속에 힘

24) Ernst Wendland, “A Literary Approach to Biblical Text Analysis and Translation”, 219.

25) P. Tribble, *Rhetorical Criticism*, 150.

26) Jack M. Sasson, *Jonah*, 136-137.

의 주인이 누구인지를 각인시키는 생생한 이미지를 전달하고자 하였던 것이다 그런데 『새번역』의 우리말 표현은 바로 이런 원문의 의도를 충분히 살려놓지 못한다.

재미있는 것은 하나님을 신인동형론적으로 묘사하는 구절에서는 『새번역』도 별로 주저함 없이 히브리어 본문을 따르고 있다는 점이다

וַיֵּרָא הָאֱלֹהִים אֶת־מַעְשֵׂיהֶם כִּי־שָׁבוּ מִדְרָכָם הֲרַעָה וַיִּנָּחַם הָאֱלֹהִים
עַל־הֲרַעָהּ BHS Jon 3:10

『개역개정』은 3:10 하나님이 그들이 행한 것 곧 그 악한 길에서 돌이켜 떠난 것을 보시고 하나님이 뜻을 돌이키사…

『새번역』은 3:10 하나님께서 그들이 뉘우치는 것 곧 그들이 저마다 자가 가던 나쁜 길에서 돌이키는 것을 보시고, 뜻을 돌이켜…

요나서 3:10의 히브리어는 “하나님이 보시고(וַיֵּרָא הָאֱלֹהִים) 하나님이 그 마음을 돌이키셨다(וַיִּנָּחַם הָאֱלֹהִים)”고 적고 있다. 하나님을 의인화시킨 것이다. 요나서 1:15이나 3:10은 모두 형상화 기술에서 동일한 기법의(인화)을 사용하고 있는 구절이다. 그런데 우리말 『새번역』은 요나서 3:10의 경우에는 신인동형론적인 표현을 수용 언어로 옮기는 데 아무런 어려움을 느끼지 않는다. 그러면서도 바다를 의인화해서 형상화시키고 있는 요나서 1:15의 경우에는 원문이 사용하는 그림 언어(figurative language)를 수용하기에 주저한다. 그 결과 히브리어 원문의 문예적 의도가 우리말 요나서 1:15에서는 사라져버렸다. 왜 그럴까? 성서 번역자가 원문의 그림 언어를 수용 언어로 재구성하는 과정이란 형식일치의 번역에 속한다고 단정해버렸기 때문일까? 아니면 히브리어 글말이 어색하다고 판단해서 원문의 표현을 단순화시켰기 때문일까?

히브리어 원문의 문예적 솜씨를 우리말로 제대로 번역하는 것은 쉬운 일이 아니다. 요나서 4:4을 예로 들어보자.

וַיֹּאמֶר יְהוָה הֲהֵיטֵב הָרָה לְךָ BHS Jon 4:4

『개역개정』은 4:4 여호와께서 이르시되 네가 성내는 것이 옳으냐 하시니라

『새번역』은 4:4 주님께서는 “네가 화를 내는 것이 옳으냐?” 하고 책망하셨다.

요나서 4:4의 히브리어는 문자적으로 “And YHWH said, is it good it burns to you?”가 된다. 요나서 4:1-4에서 문장을 이끄는 주 동사는 “타오르다”(הָרָה burn)

이다. “타오르다”는 동사에서 요나서4:1-4는 인클루시오(inclusio)를 이룬다. 그런데 우리말 성경의 요나서4:4는 『개역개정』이나 『새번역』이나 모두 히브리어 원문이 드러내고자 했던 “타오름”을 충분히 살리지 못하고 있다. 히브리어 원문은 단순히 하나님께서 요나에게 “네가 화를 내는 것이 옳으냐”고 논쟁하시는 것에 있지 않다. 히브리어 구문은 “타오르다/불같이 타다”(תָּרַח)는 동사를 통해서 요나의 마음이 불타듯 끓어오르고 있음을 은유적으로 표현하고 있다. 이런 은유를 문자적으로 옮겨놓으면 번역문에는 아무런 의미가 드러나지 않는다. 그래서 우리말 본문은 “네가 성내는 것이 옳으냐”(『개역개정』), “네가 화를 내는 것이 옳으냐”(『새번역』)으로 옮겨 놓았다. 그렇지만 히브리어 동사 תָּרַח로 형상화되는 타오름의 이미지가 우리말 본문에서는 살아나지 않고 있다는 아쉬움이 남는다.

히브리어 문장이 표출하는 소리 효과를 번역 문장에 살리는 것은 더 어렵다. 히브리어 성어나 그리스어 성서에서 본문을 입말로 낭독할 때 독자의 귀에 들리는 소리는 본문이 의도적으로 각인시키고자 하는 예술기법이다. 두운, 각운, 운율, 어휘놀이(wordplay) 같은 것들이 이런 기법에 속한다. 이처럼 원문이 전달하고자 하는 소리 상징이나 어떤 소리 속에 내재하는 의미는 수용 언어로 재구성하기가 곤란하다. 소리 대 소리(sound-for-sound)의 번역이란 불가능하기 때문이다. 요나서 1:4b의 경우가 바로 여기에 해당된다.

וַיְהִי סְעָרָה גְּדוֹלָה בַיָּם וְהָאֲנִיָּה הִשְׁבָּה לְהִשָּׁבֵר BHS Jon 1:4

『개역개정』 온 1:4 바다 가운데에 큰 폭풍이 일어나 배가 거의 깨지게 된 지라

『새번역』 온 1:4 바다에 태풍이 일어나서, 배가 거의 부서지게 되었다.

요나서 1:4b에 있는 히브리어 구문 “וְהָאֲנִיָּה הִשְׁבָּה לְהִשָּׁבֵר”는 폭풍우에 배가 이리저리 휩쓸려 부서지면서 나무판자들이 우두둑 깨지는 소리를 묘사한다. 우리말 번역은 “배가 거의 깨지게/부서지게 되었다”고만 전한다. 배가 부서지는 소리는 들리지 않고 부서지는 배의 모습만이 묘사되고 있다. 이런 경우 “바다에 태풍이 일어나서 배가 우두둑 부서지게 되었다”라고 번역해 놓으면 어떨까? 요나서를 비롯한 성서 이야기에는 본문을 소리 내어 읽을 때 연상하게 되는 청각적 효과들이 사려 깊게 활용된다.²⁷⁾ 이런 현상은 특히 시문에서 두드러진다. 여기에서 벤트

27) 최근 일련의 학자들이 구약성서에 수록된 히브리어 문장의 “청각적 특징”(oral-aural character)에 대해서 주의를 환기시키고 있다. 성서 본문이 비록 아주 이른 시기부터 문서 형태로 전승되어 왔다고 해도 성서 본문에는 글을 입말로 표현할 때 그 의미를 알아채거나 연상하게 되는 요소들이 아주 많다는 것이다. 히브리어 문장에 모음부호를 붙이는 작업은 히브리어의 쓰기와 읽기에 모두 동반되는 과정이지만 히브리어 문장의 구조는 시각적 장치보다는 청각적 장치에 의해서 구분되었다는 것이다. 즉 성서 원문을 이해하고 번역하는 과정에서 중요한 것은 이야기의

란트는 “사려 깊은 번역자라면 자기가 사용하는 언어로 원문이 전달하는 소리 형상을 다소나마 비슷하게 재생하고자 애를 써야 하지 않을까?”라고 감히 제안한다.²⁸⁾ 예컨대 요나의 기도(은 2:1-9)를 번역하려면 철저하게 5박자 행으로 되어 있는 시문의 운율과 액센트를 우리말로 옮긴 시에서도 살려내야 한다는 것이다. 번역자가 원천 언어에만 정통해서는 안 되는 이유가 여기에 있다. 번역자는 원천 언어의 뜻과 구문, 형식과 용례를 살피는 일 못지않게 수용 언어의 어법과 표현, 쓰임새와 용례에도 세밀한 공을 들여야 한다. 히브리어 시를 우리말 시로 옮긴다는 것은 단순한 번역이 아니다. 그것은 차라리 시 쓰기에 버금가는 마음앎이의 소산이어야 한다.

6. 맺음말, 문예적 번역과 문학 기능 동등성

번역은 뜻이 “통하게” 해야 한다. 성서 번역에서 중요한 것도 뜻이 “통해야” 된다. 원문에 충실하게 번역했다는 것은 원문의 문법적 형식을 성실히 따랐다는 소리가 아니다. 번역된 문장을 읽으면서도 원문을 읽는 것과 대등한 뜻이 독자들에게 통한다는 소리다. 뜻이 통하지 않는 번역은 아무리 꼼꼼하게 원문을 수용 언어로 옮겨놓았다고 해도 잘된(좋은) 번역이라고 말할 수 없다.

그렇지만 뜻이 통하게끔 번역을 했다고 해도 원문의 문학적 특징이 수용 언어에서 살아나지 않는다면 번역의 목적을 다 달성했다고 말할 수 없다. 원문의 장르(genre)가 번역문의 장르로도 표현되어야 한다. 원문의 이야기가 전개되는 방식(구조)이 번역문에서 할 수만 있으면 되살아나야 한다. 원문이 의도적으로 꾸미거나 암시하는 글쓰기의 기교가 있으면 번역문에서도 풍기도록 해야 한다. 번역이 원천 언어의 의미를 수용 언어로 자연스럽게 전달하는 작업에만 머물러서는 안 된다는 것이다. 원어의 뜻을 수용 언어로 상응하게 표현하는 의미의 역동적 동등성에 그쳐서는 안 된다는 것이다. 이제부터 성서 번역은 벤트란트의 말을 빌면 이른바 “문학 기능 동등성”(literary functional equivalence)으로까지 나아가

흐름을 나타내는 소리를 듣는(찾는) 일이다. 여기에 대해서는 S. Niditch, *Oral World and Written Word; Ancient Israelite Literature* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1996), 8-24; D. Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis-Malachi* (Grand Rapids: Baker, 1999), 15-20; C. Davis, *Oral Biblical Criticism: The Influence of the Principles of Orality on the Literary Structure of Paul's Epistle to the Philippians* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 29-62; Ernst Wendland, “A Literary Approach to Biblical Text Analysis and Translation”, 222-226; Ernst Wendland, *Translating the Literature of Scripture*, chs. 4-6을 보라.

28) Ernst Wendland, “A Literary Approach to Biblical Text Analysis and Translation”, 220, 225.

야 한다. 의미의 역동적 전달이라는 번역원칙을 으뜸으로 존중하면서도 그에 버금가게 원천 언어의 문학적 특징이 번역문에 충분히 되살아나게 해야 한다 그렇다고 해서 우리가 형식일치의 번역으로 돌아가자는 것은 아니다 원천 언어의 문학적 기교에 관심을 기울이지 않는다면 원천 언어의 의미도 제대로 파악할 수 없다는 점을 밝히는 것뿐이다.

물론 성서 원문을 이해하고 해석할 때 지나치게 예술적 기교에 집착하는 것은 경계해야 한다. 미세한 예술적 형식을 수용 언어로 재구성하려고 하다가 원문의 전체적 의미를 왜곡시키는 누를 저질러서는 안 되기 때문이다 그렇기에 번역원칙의 전반적인 틀은 원천 언어의 의미가 수용 언어로 자연스럽게 표현되는 과정에 두어야 한다. 이 틀 안에서 원천 언어의 문예적 수사학적 의도가 수용 언어로도 되살아나거나 반영되는 문학 기능 동등성의 번역이 수렴되어야 한다.

지금까지 성서 번역에 종사하는 사람들은 대체로 원문의 문예적 모습에 충실하면서도 의미의 역동적 전달을 이루는 번역을 이루어내기란 가능하지 않은 것으로 평가해 왔다. 원문이 지닌 의미의 역동성을 수용 언어로 살리는 번역을 이루기 위해서는 원문과의 형식적 일치란 일정 부분 포기되거나 축소되어야 한다고 보았다. 히브리어 원문의 형식이 우리말 번역에서 어려움을 불러일으킨다면 그래서 우리말 뜻을 제대로 살리고자 한다면 히브리어 원문의 형식을 포기해야 한다고 생각하였다. 히브리어의 구조와 우리말 구조가 서로 맞물린다면 우리말 구조를 살리기 위해서라도 히브리어의 구조를 포기해야 한다고 보았다.

그러나 이 같은 생각은 형식 일치의 번역과 의미의 역동적 번역을 지나치게 이분법적으로 구분해서 파악한 결과다 번역 과정에서 의미의 재구성과 형식의 전달은 서로 배타적이지 않다 번역 과정에 요청되는 제 요소 원문에 대한 성실한 이해, 수용 언어로 재구성되는 원문의 메시지 번역된 문장에 사용된 표현과 어법의 자연스러움, 원천 언어로 전달되는 메시지가 지니는 형식란 각각 독자적으로 존재하지 않는다. 오히려 그 반대다. 원천 언어와 수용 언어 메시지와 형식, 원천 언어의 특이성과 수용 언어의 어법 등은 번역 과정에서 서로 밀접하게 연결되어 있으며 상호보완적으로 복합적으로 다루어져야만 한다.

수사학적, 문예적 성서해석은 성서 원문의 미학적 특성이나 수사학적 기교 등을 해석의 주요 요소로 비중 있게 다룬다. 문학 기능 동등성 번역이란 다른 말로는 문예적 번역이나 수사학적 번역이라고 말할 수 있다 성서 번역은 할 수만 있으면 성서 원문의 문체나 원천 언어의 미학을 수용 언어의 번역에 반영시키는 쪽으로 나아가야 한다고 보는 것이다 성서 원문이 아름답다면 그 아름다움이 우리말 번역에도 충분히 반영되어야 한다 원문의 글말이 그 순서에서 의도적으로 뒤집혀져 있다면 그 뒤바뀐 속내가 수용 언어의 글 바꿈질에도 직간접적으로 표

현되어야 한다. 원천 언어의 문장이 그 문체나 형식에서 의도적으로 꾸며져 있다면 그 미학적 개성이 수용 언어로 된 번역문에서도 기능적으로 드러날 수 있도록 해야 한다. 그래야 번역된 성서를 읽으면서도 성서 원문의 내용과 형식을 아울러 갈무리하는 기쁨을 얻을 수 있지 않을까. 위에서 살핀 요나서 1:1, 2, 3, 4, 15; 2:1-9; 3:1, 3, 10; 4:4에 대한 검토는 이런 가능성을 제시해 보는 예에 속한다

<주요어>(Keyword)

성서 번역, 역동적 동등성, 문학 기능 동등성, 문예적 번역, 구성, 장르, 이미지
Bible translation, dynamic equivalence, literary functional equivalence, literary-rhetorical translation, composition, genre, imagery

<참고문헌>

- 김정우, “히브리 시의 평행법과 성경 번역의 문제 제1부 이론적 기초”, 『성경원문연구』 19 (2006), 7-28.
- 민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 서울: 도서출판 두란노, 1996.
- 안근조, “서평 - Bible Translation: Frames of Reference”, 『성경원문연구』 15 (2004), 374-395.
- 왕대일, 『구약주석 새로 보기』, 서울, 감신대성서학연구소, 2005.
- Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books, 1981.
- Alter, R., *The Art of Biblical Poetry*, New York: Basic Books, 1985.
- Barr, J., *The Bible in the Modern World*, London: SCM, 1963.
- Berlin, A., *Poetics and the Interpretation of Biblical Narrative*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.
- Davis, C., *Oral Biblical Criticism: The Influence of the Principles of Orality on the Literary Structure of Paul's Epistle to the Philippians*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- De Waard, J. and Nida, E., *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating*, Nashville: Nelson, 1986.
- Dorsey, D., *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis-Malachi*, Grand Rapids, Baker, 1999.
- Mojola, A. O., and Wendland, E., “Scripture Translation in the Era of Translation Studies”, T. Wilt, ed., *Bible Translation - Frames of Reference*, Manchester: St. Jerome, 2003, 13-25.
- Niditch, S., *Oral World and Written Word; Ancient Israelite Literature*, Louisville: Westminster John Knox, 1996.
- Robbins, V., *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, Valley Forge: Trinity Press International, 1996.
- Sasson, Jack M., *Jonah*, AB 24B, New York: Doubleday, 1990.
- Sim, R., “Review of Comparative Rhetoric: A Historical and Cross-cultural Introduction (George A. Kennedy)”, *Notes on Translation* 14:4 (2000), 57-60.
- Statham, N., “Dynamic Equivalence and Functional Equivalence: How do they differ?”, *Bible Translator* 54 (2003), 109.
- Trible, P., *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah*,

Minneapolis: Fortress, 1994.

Vanhoozer, K., *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*, Grand Rapids: Sondervan, 1998.

Wendland, E., "A Literary Approach to Biblical Text Analysis and Translation", T. Wilt, ed., *Bible Translation - Frames of Reference*, Manchester: St. Jerome, 179-235.

Wendland, E., *Translating the Literature of Scripture: A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation*, Dallas: SIL International, 2004.

<Abstract>

Advances in “Literary Functional Equivalence” Approach to Bible Translation

Prof. Tai-il Wang
(Methodist Theological Seminary)

The purpose of this paper is to give an overview of what is called “literary functional equivalence” approach to Bible translation. In comparison with the previous perspective of dynamic equivalence, in which the informative function of language has been fully considered, “literary functional equivalence” places its emphasis on the various communicative functions of biblical texts on every level of language. It is not to suggest that a more literal or formal correspondence translation is to be preferred, but to represent in the process of “faithful” translation the stylistic devices and rhetorical techniques that are embedded in biblical literature. Stylistic features of Hebrew rhetoric are considered important factors which can help readers or hearers to understand the message of the Scripture correctly. This entails the point that aesthetic and interrelated artistic features of the source text are to be recognized, analysed, and appreciated in translation. Without paying close attention to the entire communicative conventions in the biblical language, the meaning of the original text are not fully to be reproduced in translation. The unity, rhetoricity, structure, patterning, imagery, dramatics and many other items pertaining to the original text are no doubt parts of main components of the biblical text, which must be translated. The texts from Jonah 1:1, 2, 3, 4, 15; 3:1, 3, 10; 4:4 are discussed for illustration to describe how literary features can be handled in “meaningful” translation.

누가복음 2장 1-52절 번역을 위한 그리스어 담화분석 요소들

정제순*

1. 들어가는 말

이 글의 목적은 성경 번역에 요긴하게 사용되고 있는 학문인 언어학 중에서 담화분석 방법이 번역에 어떻게 원용될 수 있는가를 누가복음2장을 예로 들어 제시하는 것이다. 독자들이 쉽게 이해하도록 담화분석과 번역에 관련된 기본 개념들을 간략히 소개한 후에, 누가복음 2장 번역에서 발생하는 담화분석 요소들을 기술하고자 한다.

2. 텍스트에 대한 인식과 담화분석

인간은 의사소통을 하면서 살게 되어 있는데 의사소통자들 사이에 존재하는 수많은 장애물들 때문에 사람들은 효율적이고 효과적인 의사소통을 하는 데 어려움을 겪는다. 서로 다른 세계관, 인식, 언어, 행동, 사회 구조, 심지어 전달 매체에 의해서도 인간 상호간의 의사소통은 영향을 받는다 더구나 언어와 문화가 전혀 다른 상황 속에서 일어나는 의사소통에는 매우 많은 장애물들이 존재하고 있다.¹⁾ 번역은 서로 다른 언어와 문화적 차이를 극복하면서 이런 매우 다양한 장애물들을 넘나들며 보다 효율적이고 효과적인 의사소통을 하기 위해 사용하는 방법 중의 하나이다.

그 중에서도 가장 흔한 의사소통은 두말할 것 없이 말과 글을 사용하는 언어적 방법을 통한 것이다. 언어는 아주 정교하고 복잡하며 고도로 발달된 것으로 의사소통에서 매우 중요한 도구 중의 하나이지만 모든 것을 다 표현하지 못하는 특성도 있다.²⁾ 결코 완벽치 못한 언어를 기호로 표현된 문자를 사용하여 실제 일어

* 한동대학교 통역번역대학원 교수응용언어번역학과 (사) 아시아 언어 문화 연구소 소장

1) 이 영역들을 어떻게 극복하고 서로 다른 문화 가운데 의사소통을 할 수 있는가를 잘 설명해 놓았다. 다음의 책을 참조하라. David J. Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally: An Introduction to Missionary Communication*, 2nd ed. (Grand Rapids: Zondervan Publishing House).

2) 현재 지구상에서 통용되고 있는 언어는 총6,912개로 나타나 있다. 이 중에서 성경 전체 또는 일

난 의사소통 행위로 기록한 것을 협의의 의미로 ‘텍스트’라고 한다.³⁾ 문서화된 텍스트는 비록 불완전해도 그것을 읽고 이해할 수 있는 사람에게 정확하고 효율적이며, 시공을 초월하여 반복적이고 반영구적으로 의사를 소통하는 특성을 가지고 있다.

그러나 텍스트는 실제 일어난 언어적 행위를 모두 다 기록할 수는 없어서 선택되고, 재정리되고, 의도에 따라 재배열되기 때문에 기록되는 순간부터 중요한 그 무엇들이 생략된 채로 만들어진다. 구두로 의사소통을 해도 위에서 열거한 장애로 불완전한데, 그보다 더 많이 손질이 된 기록된 텍스트를 통해 의사소통을 하는 행위는 출발부터 더 많은 불완전성을 지니고 있다. 그런데 텍스트는, 텍스트를 읽는 사람들을 마치 실제 의사소통에 관련된 것처럼 간주하고 텍스트에 있는 정보를 바탕으로 심미적이고 논리적이고 이념적인 가치들로 의사소통을 하기를 원한다.

케빈 밴후저(Kevin Vanhoozer)의 말을 빌리면, 텍스트는 적어도 세 가지 특징이 복합적으로 구성된 의사소통 행위이다. 즉 의사소통 행위들이 사건을 통해 전개되면서 드러내는 명제적 내용(propositional content)과, 의사소통의 의도와 목적을 성취시키려는 행동들(perlocutionary act), 텍스트에 있는 것을 실행하도록 하는 화행능력(illocutionary force)이 그것이다.⁴⁾ 반탐(Hatim)과 메이슨(Mason)은, 선택되고 재배열되고 의도에 따라 기록된 텍스트를 수사학적인 기능을 바탕으로 형성된 의사소통적이고(communicative) 화용론적이고(pragmatic) 기호학적인(semiotics) 조합으로 보았다.⁵⁾

이런 맥락에서 본다면 비록 텍스트가 의사소통의 제한성을 갖고 있어 담화의 전체적인 의미(the total meaning of discourse)”로 보는 것이 타당하다.⁶⁾ 텍스트의 불완전성 때문에 ‘의사소통을 하고자 하는 텍스트의 의미를 어떻게 파악하느냐?’라는 중요한 문제가 텍스트를 읽는 순간부터 발생하고 텍스트 의미의 다의성(polysemy)은 현실적인 문제가 된다. 그러나 텍스트의 의미가 무한정 다양

부가 번역된 언어가 2,377개로 나오며, 성경 번역이 진행되고 있는 언어는 640개이고 나머지는 말은 있으나 아직 문자화되지 않은 언어로 구별되고 있다. 자세한 정보는 Raymond Gordon Jr. ed., *Ethnologue: Languages of the World*, 15th ed. (Dallas: SIL International, 2005).

3) 의사소통에 필요한 모든 것을 텍스트라고 정의하는 광의적인 의미를 벗어나여기에서 텍스트라고 할 때는 기록된 문서에 한정시킨 협의로 사용하였다 이에 대한 자세한 논의는 다음의 책을 참조하라. Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Grand Rapids: Zondervan Publishing, 1998).

4) Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?*, 228.

5) B. Hatim and I. Mason, *Discourse and the Translators* (New York: Longman, 1990). 이 책 전체가 이러한 요소들을 설명해 놓고 있다

6) Je Soon Chung, “Discourse Level Translation of Hebrew Poetry”, Ph. D. Dissertation (Fuller Theological Seminary, 2003), 250.

해지지는 않고, 대부분 어느 정도 구체화되기 마련이지만 항상 그렇지는 않다.7) 그래서 기록된 텍스트를 해석하여 의미를 파악하고 번역에 반영하는 과정은 과학적 행위를 수반한 창의적 예술 활동처럼 보인다.8)

의사소통 목적을 가진 텍스트의 어떤 문장도 그 전하고자 하는 의미를 문장에 있는 각 단어들의 사전적 의미의 합이라 할 수는 없다. 각 문장들은 언어학적인 통합체적(syntagmatic)이고 계열체적(paradigmatic) 기능과 역할들로 전체 텍스트를 구성하고 있는 바, 이러한 기능들과 텍스트 내에서 드러내고자 하는 코텍스트(cotext), 혹은 텍스트 수반적인 요소들과, 텍스트가 형성되었던 콘텍스트(context)와의 관계 속에서 의미를 파악해야 한다.9)

이와 같이 텍스트의 전체적 의미를 찾으려고 문장 이상의 영역들을 총체적으로 다루는 언어학분야를 바로 “담화분석(discourse analysis)”, 혹은 “텍스트 언어학(textlinguistics)”이라고 한다(다음 항에서 조금 상술한다).¹⁰⁾ 이것을 토대로 보그랑드(Beaugrande)와 드레슬러(Dressler)는 텍스트의 기능과 조정 원리를 토대로 텍스트의 일곱 가지의 특성을 제시하였다.¹¹⁾ 응집성(cohesion), 수미일관성(coherence), 의도성(intentionality), 수용성(acceptability), 상황성(situationality),

7) 사전적 의미와 문장론에서의 의미에 관해서 번역과 관련되어 다음의 책에서 잘 설명해 놓았다. Jan de Waard and Eugene A. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalent in Bible Translating* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1986), 121-181. 그 외 의미를 화용론적인 입장에서 본 책은 알란 크루스 『언어의 의미: 의미, 화용론 개론』, 임지룡, 김동환 역(서울:태학사, 2001).

8) 번역 연구에 관해서는 “예술”이나 “과학”이나 라는 지위 상의 논쟁은 번역자의 입장에서 보면 우문처럼 보인다. 지극히 과학적인 방법론을 총동원하여 지극히 창조적인 예술품을 만들어야 하는 것이다. 이는 번역을 조금이라도 해본 사람이라면 누구나 겪고 느끼는 것이다. 비교, Roger Bell, *Translation and Translating: Theory and Practice* (London: Longman, 1991), 4.

9) Peter Cotterell and Max Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1989), 39. 이것의 이론적 근거는 브라운과 윌레의 다음의 책이다. Gillian Brown and George Yule, *Discourse Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

10) 미국에서는 “담화분석(discourse analysis)” 혹은 “담화문법(discourse grammar)”이라고 부르는 것을 유럽에서는 주로 “텍스트 언어학(textlinguistics)” 혹은 “텍스트 과학(science du texte)” 등 여러 가지 말로 부르지만, 황신자 교수가 지적한 대로 학계에서는 이 두 용어가 서로 호환되는 비슷한 의미로 쓰여 지고 있다. 황신자, “미국에서의 텍스트 언어학 동향, 『텍스트 언어학』 3 (1995), 467. 반더머웨(Van der Merwe)는 텍스트에 대한 언어학적 분석의 전환점이 1970년대로 보고 있지만, 이미 담화(discourse)라는 말을 해리스가 자신의 논문인 “Discourse Analysis: A Sample Text”에서 처음 쓰고 있다. 참조, Zellig S. Harris, “Discourse Analysis: A Sample Text”, *Language* 29 (1952), 1-30. 그 외에도 타 문화권에서 성경을 번역하는 선교사들이 전통적인 문장 중심으로 번역하는 데 상당한 문제가 있었음을 경험하고 있어서 문장에서 문, 단 혹은 그 이상을 다루는 언어학의 필요성들을 절감하고 있었다. 참조, Chisto H. J. Van der Merwe, “Discourse Linguistics and Biblical Hebrew Grammar”, Robert D. Bergen ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics* (Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994), 13-49.

11) Robert de Beaugrande and Wolfgang Dressler, *Introduction to Text Linguistics* (London: Longman, 1981). 책 전체가 이 일곱 가지 주제를 하나씩 설명하면서 구성되어 있다.

정보 제공성(informativity), 상호텍스트성(intertextuality)이 그 특성들인데, 수용성과 상황성은 사회 언어학적인 요소들과 상당 부분 겹쳐지나 나머지들은 텍스트 언어학적인 방법론과 직접 관련된 내용들이다¹²⁾ 그 중에서 특히 텍스트에 쓰인 언어의 표면구조를 다루는 응집성(cohesion)과 텍스트 이면의 의미를 다루는 수미일관성(coherence)이 담화분석에서 가장 많이 다루는 영역 중의 하나이다. 그러면 이러한 요소들은 번역과 어떤 관계를 갖고 있는 것일까

3. 성경 번역과 담화분석

20세기 중반 번역에 대한 기존의 인식을 뛰어넘어 텍스트와 콘텍스트와의 긴밀한 교류를 주장했던 인류학자이자 언어학자이며, 탁월한 의사소통자인 유진 나이다(Eugene Nida)는 번역을 “원 메시지의 의미나, 문체를 등가적으로 재생산하는 행위”¹³⁾로 보았다. 번역이란 수용자의 관점에서 등가적으로 원활하게 의사소통을 하기 위해 재생산하는 제반 행위인 것이다 그리고 대부분 문자화되어 있지 않은 지역에서 언어학 체계를 세우고 번역을 하는 SIL(Summer Institute of Linguistics) / WBT(Wycliffe Bible Translators)에서는 번역을 “원 메시지를 가능한 정확하고(correct), 자연스럽고(natural), 분명하게(clear) 재 진술하는 행위”로 이해하고 있다.¹⁴⁾ 여기에 한 가지를 더 보탠다면 수용자의 사회 언어학적 상황에 더욱 중요성을 둔 수용성(acceptability)도 위 세 가지 변수 못지 않게 중요한 요인으로 작용한다.

현장에서 성경을 번역하는 사람들로 구성된 이 두 단체의 정의를 보면 번역에 대한 정의를 대부분은 수용자의 사회 언어학적인 환경을 고려하여 언어학적 중심의 번역과, 그 결과물(product)에 강조를 둔 것들이다. 그러나 텍스트와 콘텍스

12) “응집”은 텍스트의 표면구조인 언어학적인 문장론이나 문법구조를 통해 텍스트를 서로 잘 결속되는 역할과 기능을 하고 “수미일관성”은 텍스트의 행간의 의미를 전달하는 의미론적인 영역을 다루며 “의도성”은 저자의 의사소통적인 의도와 목적과 태도와 관련되어 있고 “수용성”은 독자의 이해와 협력과 관련된 요소이며 “정보제공성”은 텍스트를 전개할 때 정보의 양에 관한 조절과 방식, 신정보와 구정보와의 긴장관계와 흥미를 유도하는 요소이고 “상황성”은 텍스트가 지칭하고 있는 사회적, 역사적, 문화적 상황을 다루고, “상호텍스트성”은 전체 텍스트 내에서 상호 유기적 관계를 다루는 영역들이다

13) Eugene Nida and Charles Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: E. J. Brill, 1969), 12. SIL 소속의 비크만(Beekman)과 캘로우(Callow)도 이와 비슷하게 번역을 “의사소통적 행위”로 보았다.

14) John Beekman and John Callow, *Translating the Word of God* (Grand Rapids: Zondervan Publishing, 1974), 20; Katharine Barnwell, *Bible Translation: An Introductory Course in Translation Principles*, 3rd ed. (Dalls: SIL International, 1986), 8, 23.

트의 사회언어학적인 상황을 고려하여 메시지의 등가를 유지하면서 언어학적으로 전이하는 과정은 생각처럼 쉽게 선형적으로 창출되는 것이 아님을 번역을 조급이라도 해 본 사람은 누구나 경험한다 텍스트의 읽기에서부터 분석 해석, 추정, 이해, 의미 재구성, 그리고 상황에 맞게 전환하는 작업에 번역자 자신의 세계관적인 가정과 전제들까지 혼합되어 새롭게 창출하는 과정인 것이다 다른 말로 표현해 보면, 텍스트의 언어학적인 환경 번역자의 지정의를 통한 통합분석하는 가치 체계와 수용자의 사회 언어학적이고 문화적 환경 등이 고려되는 과정 속에서 만들어지는 것이다

이런 의미에서 “번역은 번역자가 언어와 문화적 변천 과정을 통해 원 의사소통자가 원했던 것과 근본적으로 같은 의사소통을 재생산하려는 의도를 가지고 원 텍스트를 기능적으로 해석하는 과정이다”¹⁵⁾ 여기 “기능적으로 해석하는 과정”에는 상호 유기적으로 관련된 다양한 학문들 즉 언어학(기술언어학, 화용론, 담화분석), 문화인류학, 의사소통론, 선교학, 문학이론, 기호학 등등이 적절히 수용되고 원용되어, 간학문적인(interdisciplinary) 특성을 지닌다. 또 “의사소통” 목적으로 기술적(descriptive)이고 과정적인 활동을 통해 기능적으로 해석해서 나온 모든 과정은 단순한 전이(transposition)나 변형(transformation) 차원을 넘어, 과학과 예술이 혼합된 재창조 행위와 다름없다

또 번역은 이론상 원 언어와 대상 언어 모두를 완벽하게 구사하는 이중 언어 구사자들에 의해 만들어진 것이 가장 이상적이다 그러나 어떤 언어든지 두 언어를 언어학적으로 완벽하게 이해하고 구사하는 것은 거의 불가능에 가깝다 게다가 성경을 번역하는 사람들은 텍스트에 내재되어 있는 엄청난 시공을 고려하면 번역자가 반역자만 되지 않아도 매우 다행인 편이다 그래서 번역(해석을 포함)에서 언어적 능숙도(language competence) 못지않게 중요한 것은 언어에 대한 체계적 이해와 분석을 하는 언어학적 능숙도(linguistic competence)이다.¹⁶⁾

바로 그 창조적 예술 행위에서 언어학적 능숙도를 가지고 텍스트 분석에 기본적으로 원용되고 활용되고 있는 분야가 20세기 중반부터 활발하고 심도 있게 다루고 있는 담화분석이다¹⁷⁾ 담화에 대한 연구는 역사적으로 추정하여 보자면 고대 그리스의 수사학까지 거슬러 올라가지만 본격적인 발전은 20세기 후반에 접어들면서 담화나 혹은 담화적 도구인 언어와 언어 사용자 그리고 언어를 쓰고 있는 상황(context)의 기능을 재인식하고자 하는 학문적인 발전과 도전으로 시작되었다

15) Je Soon Chung, “Discourse Level Translation of Hebrew Poetry”, 248.

16) John Barton, *Reading the Old Testament: Methods in Biblical Study*, Revised ed. (Louisville: John Knox Press, 1996), 13-15.

17) 이하의 내용은 필자의 강의안을 참조하였다 Je Soon Chung, “Analysing Text and Context”, MT570/670, MK730 (Fuller Theological Seminary, 2004), 64-77.

연구하는 영역도 인간의 제반 영역인 언어학, 사회학, 인지론, 심지어 인간의 종합 특성까지, 텍스트가 가지고 있는 복합적인 언어 행위 상황 모두를 포함한다. 이와 관련된 학문들을 열거하여 보면 언어학(언어습득, 문맹퇴치, 화용론, 사회언어학), 문학(문체, 시어, 연극, 기호학), 인류학(문화인류학, 민족지학, 타문화 의사소통), 사회과학(역사, 교육, 사회학, 심리학, 정신과학, 정치학, 의사소통, 마르크스주의, 여성학…), 컴퓨터 공학 등 인간 학문의 총체를 다 망라하는 영역으로 확대할 수 있다.

20세기 중반까지 거의 대부분의 학자들은 언어를 의미나 정보의 교환의사소통 도구로만 인식하고 있어서 언어에 대한 연구를 주로 문장론(syntax)이나 의미론(semantics) 연구에 국한하였다. 문장론에서는 표면적 언어 형태에 나타난 문법적 특성이나 형태론에, 의미론에서는 각각의 어휘가 갖는 사전적 의미에 관한 연구가 성행하였다. 그러나 20세기 중반을 넘어서면서 언어의 의미나 정보 교환이 단순히 문장에 국한되는 것이 아니라 문단이나 전체 텍스트에까지 영향을 미쳐 기존의 문장 중심의 방법론으로는 많은 한계를 드러내게 되었다 반더머웨(Van der Merwe)는 이러한 불만족을 다음 세 가지로 요약하고 있다. 첫째, 언어학 기술을 위해 보다 정확하고 잘 정의된 범주와 단계의 필요성 둘째, 단어나 문장 중심의 전통적인 역사비평 주해의 부적절성 셋째, 성경 번역에서 각 단어의 사전적인 의미 중심에서 전체 발화(utterance)에서 전달하고자 하는 어의(sense)로 방향전환 등이다.¹⁸⁾

성경 번역과 담화분석을 논할 때 텍스트는 그 자체가 가지고 있는 언어학적인 기술(description) 그 이상이다. 과연 ‘언어가 정보 전달을 위한 단순한 부호이고 도구적인 측면만 있는 것일까?’ ‘인간의 추론 과정 속에서 언어의 의미가 어떻게 형성되고 전달되는 것일까?’¹⁹⁾라는 질문도 자연스럽게 하게 되었다 여기에서 더 나아가 그 언어를 사용하는 사용자가 속해 있는 사회 문화적 특성과 환경사용자의 신분과 성별의 차이에서 언어의 다양성을 발견하게 되었다

더구나 언어 사용자 개인이 가지고 있는 가치와 이념과도 연결되어 언어를 사용할 때의 심리적 상태나 사회적 환경도 연구함에 따라 언어에 대한 기존의 개념과 인식과 원리 등을 재조명하는 등, 다양한 분야에서 연구가 진행되었다. 필자

18) Chisto H. J. Van der Merwe, “Discourse Linguistics and Biblical Hebrew Grammar”, 13-49.

19) 의사소통 이론에서 아리스토텔레스에서부터 최근까지 사용된 선형적인 기호 모델을 벗어나 이러한 추론과 유추 중심의 관련성 이론을 주장하였다 Dan Sperber and Deirdre Wilson, *Relevance: Communication and Cognition*, 2nd ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1995). 이러한 이론적 배경을 근거로 관련성 번역 이론을 제시하여 타문화권에서 성경 번역을 할 때 이 방법을 사용하고 있다. Ernst-August Gutt, *Translation and Relevance: Cognition and Context* (Oxford, Basil Blackwell, 1991)과 *Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in Translation* (Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1992).

의 제한된 지식으로는, 한글 성경의 번역의 질을 측정하는데 사용된 방법들은 특정 어휘나 문장에서 일어날 수 있는 사전적 의미나 신학적인 문제들이 대부분으로 이것은 번역 이론과 방법에 대한 오해에 나온 것으로 생각한다²⁰⁾

그러나 신약성경을 자세히 보면 단순히 그런 논쟁 이상의 것들이 산재되어 있음을 본다. 문장 이상의 매크로 텍스트를 다루는 담화분석에서 중요하게 여기는 연결사, 특히 신약의 $\delta\acute{\epsilon}$ 와 $\kappa\alpha\acute{\iota}$ 를 비롯하여 유표적(marked) 관사와 무표적(unmarked) 관사를 수반한 지시 대상의 표현대명사의 용법들, 전체 텍스트 내에서 동사 형태와 용법과 기능에 관한 다양한 이해주어나 목적어의 선택, 어순, 문단 구분 등등 실로 문장론 이상의 요소들은 거의 논의가 되지 못했다²¹⁾ 그래서 번역의 질을 토론할 때 이 영역에 속한 것들은 종종 대량으로 무시되어도 성경 번역에서 최고의 전제로 삼아 왔던 그“일점일획”과는 무관하게 처리되어 왔다

그러나 텍스트는 각각의 문장이 상호 유기적인 관계로 마치DNA처럼 하나의 큰 스토리를 형성하면서 서로 엮어져 있어서 각 문장들의 연합과 조화와 흐름을 추적하여 의미를 파악해야 한다. 이것은 각 단어의 사전적이고 문장 중심의 문법 이해보다 훨씬 더 중요한 부분이다

번역과 관련된 담화분석 내용 하나만 보아도 다양한 형태의 번역이 가능한 바 수용자의 대상과 여건과 환경 등 사회 언어학적인 요소들까지 감안하면 텍스트를 충실하게 해석한 융통성 있고 다양한 번역은 오히려 당연하고 또 필요한 것이라 하겠다. 아래에서 설명하고 있는 담화분석 번역 방법도 바로 이런 맥락에서 이해하는 것이 좋겠다.

4. 누가복음 2장의 담화분석 방법과 내용들

여기 소논문에서 사용했던 담화분석의 방법론은 아래와 같은 특성을 가진다.²²⁾ 첫째, 텍스트를 다룰 때 언어학적 구조와 관계만을 밝히고 기술하는 구조

20) 『성경전서 표준새번역(1993)』이 출판된 후 얼마 지나지 않아 “『표준새번역』 성경, 무엇이 문제인가”라는 주제로 1993년 월간목회 5월 호부터 10월 호까지 총 6회에 걸쳐 민영진 박사과 고영민 박사와의 지상 논쟁이 있었다 이 논쟁을 읽어 보면 필자의 말에 어느 정도 공감할 수 있다.

21) Robert E. Longacre, *The Grammar of Discourse*, 2nd ed. (New York: Plenum Press, 1996), 1.

22) 신약 그리스어 담화 방법론과 내용에 관해서는 필자가 현재까지 몸담고 있는 SIL (Summer Institute of Linguistics)에서 동료로서 교류하고 함께 사역하고 있는 아래의 학자들의 책을 참조하기 바란다. Terrance H. Borchard, “Discourse Level Functional Equivalent Translation”, Ph. D. Dissertation (Fuller Theological Seminary, 1991); Stephen H. Levinsohn, *Discourse Features of New Testament Greek*, 2nd ed. (Dallas: SIL International, 2000); Robert A. Dooley and Stephen H.

주의의 한계를 넘어 어떤 텍스트이든지 기록자나 편집자의 코텍스트(cotext)와 사회적 상황(context) 속에서 형성된 사용언어역(registers)이 있다고 본다. 둘째, 이런 이유로 담화분석은 화용론적(pragmatic)이고 기능적(functional)이다. 따라서 어휘 선택이나 언어학적인 구조 등은 각각의 상황 속에서 갖는 기능이 있고 기록자나 편집자가 동일한 방법으로 일관성 있게 텍스트를 구성하였음을 전제한다. 셋째, 기존의 언어학자들의 발견과 창의적인 결과들을 사용하여 통합적으로 재구성하는 총체적인 접근법을 취한다. 물론 성경의 텍스트 구성에 있어서는 사본상의 한계와 독특성 때문에 선택된 어휘나 문체의 차이나 변화들도 있을 수 있을 때는 언급을 하지만, 현재 어느 정도 일치될 본 사본을 택하여 연구를 한다. 여기에서는 편의상 UBS 제 4판을 텍스트로 사용한다.²³⁾

담화분석에 필요한 영역들은 학자들마다 강조하는 부분들이 조금씩 다르지만 대부분 다음의 영역들을 취급하고 있다. 장르(텍스트의 형태나 스타일을 파악), 수미일관성(coherence), 응집(cohesion), 주제의 연속성과 불연속성, 담화분석적 의미론, 전경 혹은 후경 정보(foreground or background information), 어순, 문장 구조, 연결사, 등장인물이나 지시 대상의 표현 등이다.²⁴⁾ 물론 이러한 분석들도 기존의 문장론 중심의 별개의 문제가 아니라 문장론 분석의 결과를 기반으로 주로 문단 이상의 내용을 다루면서 전체 텍스트에서의 상호작용기능, 역할에 중점을 둔다. 이런 방법론을 토대로 영어 역본들과 한글 성경 중 최근에 번역한 대표적인 『개역개정판』과 『표준』새번역』을 비교하면서 반영하기로 한다.

4.1. 텍스트의 구성

텍스트의 담화는 문화의 양식에 따라 관계적으로 형성된 독특한 이야기 골격 (story schema) 혹은 “구성(plot)”에 조직화되어 있다.²⁵⁾ 누가복음 2장 구성은 내러티브 형식으로 되어 있다. 내러티브 텍스트의 구성은 대부분 타이틀 혹은 개

Levinsohn, *Analyzing Discourse: A Manual of Basic Concepts* (Dallas: SIL International, 2001).

23) 네슬-알란트(Nestle-Aland) 27판도 거의 차이가 없어 어느 것으로 해도 여기에서 의도한 담화분석에는 큰 차이가 나지 않는다.

24) 담화분석 연구에 큰 기여를 한 롱에이커의 방법론과 스티븐 레빈슨의 방법론이 서로 약간 달라도 추구하는 목적은 비슷하다고 보아도 무방하다. 참조. 앞서 열거한 Robert E Longacre, *The Grammar of Discourse*와 Robert A. Dooley and Stephen H. Levinsohn, *Analyzing Discourse: A Manual of Basic Concepts*의 책을 비교해 보라.

25) William F. Brewer, “The Story Schema: Universal and Culture-specific Properties”, David R. Olson, Nancy Torrence, and Angela Hildyard ed., *Literacy, Language, and Learning: The Nature and Consequences of Reading and Writing* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 167-194.

요, 시작 혹은 도입부, 사건 진행과 복잡, 평가, 결과 및 해결, 클라이맥스, 종결 부분 등으로 구성되어 있다.²⁶⁾ 내러티브는 자신만이 갖고 있는 독특한 언어학적인 특성을 공유하고 있다.²⁷⁾ 등장인물들이 시공간의 흐름 속에서 사건을 중심으로 내용이 전개되면서, 전하고자 하는 분명한 메시지를 해결설복잡과 해결, 인과성(원인과 결과), 의지성(텍스트의 목적)을 통해 드러낸다.²⁸⁾

예수 탄생부터 12년 사이에 일어난 사건을 다룬 누가복음 2장도 이와 비슷한 구성을 밟고 있다. 탄생과 관련된 주변 배경 설명으로 시작하여, 아기 예수에 대한 천상과 지상의 반응, 예수의 이름(정체성)이 부여, 시므온과 안나의 증언, 아기 예수의 성장(육체, 지혜, 사랑), 성전에서의 증거, 그리고 종결로 이어진다.

또 내러티브는 시공을 통해 사건이 진행되면서 흔히 대화체나 강해, 권면, 시적인 표현들이 자연스럽게 삽입된다. 누가복음 2장도 천사, 목자, 시므온, 안나, 예수, 예수의 부모의 대화가 다양한 환경 속에서 삽입되었고 시므온의 찬송시(2:29-32)와 예언적인 언급이 삽입되어 있다. 그리고 요약적인 언급들(2:40, 52)도 전체 텍스트의 구성과 주제를 드러내는 데 중요한 역할을 하고 있다. 이러한 기능과 역할들이 다음 항에서 설명하는 각각의 문단과의 상호 작용을 통해 드러내고 있다.

-
- 26) 원래 “내러티브”는 1970년 후반부터 역사비평의 한계를 지적하면서 언어 문학적인 특성을 살려 출발한 문학비평의 한 방법론이다. 내러티브에 관해 더 알고 싶으면 다음의 글을 참고하라. David M. Gunn, “Narrative Criticism”, Steven L. McKenzie and Stephen R. Hayness revised and expanded ed., *To Each Its Own Meaning: Biblical Criticisms and Their Application* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999), 201-229; M. A. Powell, *What is Narrative Criticism?* (Minneapolis: Fortress, 1990); Michael Goldberg, *Theology and Narrative* (Nashville: Abingdon, 1981); Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: University of Indiana Press, 1985); J. P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*, Ineke Smit trans. (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999; org. ed., 1995).
- 27) 장르에 관해 롱에이커는 특히 관념적인 형식(notional type)이라고 불렀으며 “우발적이고 시간적 연속성”과 “동작주(動作主, agent)의 지향성”에 따라 내러티브(Narrative), 절차식(Procedural), 행동(Behavioral), 강해(Expository)의 네 가지 범주로 구분하였다. Robert Longacre, *The Grammar of Discourse*, 8-9. 이 장르가 텍스트 전체로 보기보다는 의미를 전달하는 최소 단위를 문단 단위로 구분하여 권면(hortatory), 강해(expository), 절차(procedure), 내러티브(narrative), 기술(descriptive)로 나누는 방법도 있다. 비교, Suzanne Eggins and J. R. Martin, “Genres and Registers of Discourse”, Teun A. van Dijk ed., *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction* (London: Sage, 1997), 230-256.
- 28) John Tuggy, “Semantic Paragraph Patterns: A Fundamental Communication Concept and Interpretative Tool”, David Alan Black, Katharine Barnwell and Stephen Levinson, eds., *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis* (Nashville: Broadman Press, 1992), 49-50.

4.2. 문단 구분을 위한 표식들

텍스트는 텍스트의 흐름에 따라 다양한 주제들을 표출하고 그것들이 서로 연결되면서 의사소통 목적을 드러낸다. 전체 텍스트를 하나의 단위(unit)로 구분하는 데 사용되는 기본적인 준거는 그 단위 내에서 하나의 일관된 주제를 다루고 있느냐 없느냐이다.²⁹⁾ 흔히들 언어학적인 표면 구조의 특성들은 이러한 의미론적 주제에 따라 단위를 구분하는 증거 자료로 사용할 수 있지만 그것만 가지고서 텍스트의 단위를 구분할 수는 없다

그렇다면 어떤 기준을 가지고 큰 텍스트를 적절하게 문단으로 나누어야 하는가? 내러티브 텍스트를 우리가 읽거나 들을 때 어떤 부분에서는 우리의 정신적인 흐름이 멈춰지거나, 방해받거나, 변천을 겪게 되는 것을 경험한다. 예를 들면 장면의 전환, 시간적 변천, 등장인물의 변화, 사건의 변천 등이 우리의 지적 활동에도 변화를 주게 되는 것이다³⁰⁾

이러한 것을 기본(Givón)은 텍스트의 한 단위로 간주하는 주제적 연속성(thematic continuity)과 중요한 변화를 드러내는 주제적 불연속성(thematic discontinuity)으로 나누고, 다시 시간, 장소, 행동, 등장인물 등 네 개의 차원으로 연속과 불연속을 설명하였다.³¹⁾ 즉 연속과 불연속은 이탈점(points of departure)의 유무와 정도의 차이(degree)에 따라 결정된다. 예를 들면 “시간”은 근소한 시간적 경과가 있을 경우에는 연속으로 큰 시간적 경과나 혹은 순서에서 벗어난 사건이 있을 경우에는 불연속으로 간주하였다. “장소”도 같은 장소나 일련의 사건의 자연스러운 움직임이 있을 경우에는 연속성을 유지한 것으로 현격한 장소의 변화가 있을 경우에는 불연속성을 유지한 것으로 본다. “동작(action)”도 같은 형태의 대화나 사건과 연관되면 연속 변화와 연관되면 불연속, 그리고 “등장인물”도 같은 인물에 관해 집중되면 연속, 그렇지 못할 경우는 불연속성으로 표현하였다.

내러티브에서는 이 네 가지 이유 중에서 하나라도 현격한 차이를 드러낼 때 새로운 주제를 표현하는 것으로 인식되어 새로운 문단으로 처리하는 것이 상례이고, 이 중에서 가장 우선적인 구분 기준은 내러티브 특성상 시간의 변천이다. 물론 텍스트 내에서 일관된 주제(coherent theme)를 가지고 어느 부분에서 이 흐름

29) R. S. Tomlin, *Coherence and Grouping in Discourse* (Philadelphia: Benjamins, 1987), 458; John Beekman and John C. Callow, *Translating the Word of God*, 279.

30) Wallace L Chafe, “Cognitive Constraints on Information Flow”, Russell S. Tomlin ed., *Coherence and Grounding in Discourse* (Amsterdam: John Benjamins, 1987), 43.

31) Talmy Givón, *Syntax: A Functional-Typological Introduction*, 2 (Amsterdam: Benjamins, 1984), 245.

이 끊어지고 새로운 문단이 시작되는지는 텍스트의 특성상 논리적으로 항상 정확하게 구분되는 것이 아니다.

그래서 존 비크만(John Beekman)과 존 콜로우(John Callow)는 텍스트의 단위를 세분화시키는 언어학적 증거들을 다음과 같이 열거하였다. 예를 들면 “연결사, $\delta\acute{\epsilon}$, $\delta\iota\acute{o}$ και, οὖν, τότε 등, 내러티브에서 시간과 장소의 변화, 요약적인 말들(마 7:28; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1), 새로운 주제나 에피소드를 소개하는 수사학적인 질문들, 호격의 사용, 등장인물의 변화, 동사의 시제-양태(aspect)의 변화 등이다.³²⁾

이것을 스티븐 레빈슨(Steven Levinshon)은 좀 더 분명하게 정리하여 다음의 요소들을 문단을 나누는 데 사용하는 언어학적 장치들로 보았다.³³⁾ 간략하게 보면 연결사와 기능, 시공의 변화, 요약 기술, 교차대구 구조(chiastic structure), 수미쌍관(inclusio) 기능, 수사 의문문(rhetorical questions), 명사구를 사용한 등장인물 지시, 호격, 배역의 역할과 기능, 동사 시제-양태 혹은 법과 인칭의 변화 등이다. 물론 언어학적 증거들이 아무리 많아도 문단 구분에 대한 논란의 여지는 항상 남지만,³⁴⁾ 이러한 장치들을 충분한 증거로서 제시할 때 텍스트 구분에 대한 언어학적 일관성을 지킬 수 있고 이러한 일관성이 번역에 큰 기여를 함은 두말할 나위가 없다. 여기서는 위에 열거한 장치들 중에서 누가복음2장 문단 구분에 중요한 역할을 하는 언어학적 장치들을 중심으로 기술해 본다.

4.3. 연결사의 기능

신약 성경 번역에서 번역하기가 매우 불명확하고 모호하여, 일관성을 지키기가 어려운 것 중의 하나가 연결사 $\delta\acute{\epsilon}$ 와 και의 용례와 그 역할이 아니겠나 싶다. 탁월한 문법학자들도 이 두 개의 연결사가 사용된 문장들을 살펴보면 상황에 따라 달라지지만, 모두가 “연결”, “반어”, “강조” 등으로 번역될 수 있다고 지적하

32) John Beekman and John Callow, *Translating the Word of God*, 279-280.

33) Steven H. Levinshon, *Discourse Features of New Testament Greek*, 275-280.

34) 한 예로 한글 성경에서 사용된 문단 구분 표시인 관주“○”를 기준으로 누가복음 하나만 보아도, 『개역개정』과 『새번역』에서 24군데 이상의 차이가 난다. 참고로, 1:57-58; 1:39-40; 6:37; 7:1-2; 8:11; 8:43; 9:21; 10:13; 10:23; 11:42; 12:8; 12:32; 12:57; 14:34; 17:7; 18:28; 20:19; 21:7; 21:10; 21:25; 22:31; 23:6-8; 23:32; 24:27. 반면, GNT⁴과 NTG²⁷를 문단 들여쓰기를 중심으로 차이를 비교해 보면 50곳 이상에서 문단 구분의 차이가 드러난다. 이것은 문단에 대한 개념을 어디에 둘 것이냐에 대한 생각의 차이에서 비롯하므로 그 간격은 더 커질 수밖에 없는 것이다. 참고로, 1:8; 1:56; 3:10; 4:33; 4:40; 4:42; 5:4; 5:36; 6:27; 6:31; 6:37; 6:39; 6:41; 7:24; 7:29; 8:18; 8:32; 9:12; 9:21; 9:23; 10:16; 10:30; 11:33; 11:53; 12:10-11; 12:16; 12:34; 12:47; 14:16; 12:28; 16:16; 17:3-4; 17:11-12; 17:22; 11:29; 20:18-19; 20:34; 21:10; 22:21; 22:52; 23:8; 23:18; 23:24; 23:32; 23:49; 24:9; 24:27; 24:52.

였다.³⁵⁾ 이 연결사는 구약 성경에서 연결사 와우(ו)와 거의 흡사하게 보이지만, 내러티브 텍스트 전개에 흐름뿐 아니라, 텍스트 전체의 수미일관성(coherence)과 응집성(coherence)과 아주 밀접한 관계를 가지고 있는 중요한 단어임을 최근에 잘 설명하고 있다.³⁶⁾

예를 들면 누가복음이나 사도행전에서 δέ의 기본적인 기능은 텍스트를 전개하는 상황에서 저자 목적을 드러내는 상황 속에서 새로운 단계나 발전을 묘사하거나, 새로운 에피소드 소개, 앞서 전개한 내용과 구별을 요할 때 드러내기 위하거나, 에피소드 종결이나 반응을 묘사할 때 사용된다. 반면 και는 문장 속에서 변별이 필요한 내용이 있을 때 사용되거나, 일관된 등장인물이나 주어가 사건 속에서 진행될 때, 다음 장면의 배경 설명에 주로 사용한다.³⁷⁾

이런 배경을 가지고 누가복음 2장을 전체적으로 조명해 보면, 연결사 δέ는 1, 3, 6, 17, 19, 40, 44, 47절에 사용하였다.³⁸⁾ 반면에 και는 앞선 문장이 종결될 경우에 그 다음 구절은 거의 예외 없이 초두에 사용되었다 이런 표면적인 언어학적 장치만 가지고도 누가복음에서 και의 기능은 일종의 기본(default) 값임을 알 수 있다. 대신 δέ는 누가복음 1-4장에 걸쳐 새로운 주제를 설정하는 일종의 중요한 전환점에서 사용되었음을 알 수 있다.³⁹⁾

이런 내용을 토대로 δέ의 기능이 저자의 주제적 발전(thematic development)을 드러내는 의도가 담긴 것이라면 누가복음 2장의 첫째 단락으로 구분된 2:1-7 (대부분의 역본)에서 구성된 세 하위 문단의 구분은 더욱 명확해진다 즉 첫 하위 문단인 2:1-3에서 누가복음의 전체 텍스트에서 가장 중요한 등장인물인 예

35) N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek: Syntax*, 3. J. H. Moulton, ed. (Edinburgh: T & T. Clark, 1963), 331; M. E. Thrall, *Greek Particles in the New Testament: Linguistics and Exegetical Studies* (Leiden: E. J. Brill, 1962), 51; Stanley E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield: JSOT Press, 1992), 208, 211. 예를 들면, και는 주로 “그리고(and)”로 번역하거나 생략하는 것이 통례이나 로마서 1:13에서는 “그리고” 보다는 “그러나”가 확실히 더 어울리고, 마찬가지로 δέ도 주로 “그러나”로 번역하나, 사도행전 5:10에서는 “그리고”가 더 바람직하다. Steven H. Levinshon, *Discourse Features of New Testament Greek*, 72. δέ는 첨가 사항을 나타낼 때 사용되기도 하고 새로운 주제로 전환할 때 사용한다고 개략적으로 예시하기도 하였다 Daniel B Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basic: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1996), 671, 674.

36) 여기 있는 내용은 Steven Levinshon, *Discourse Features of New Testament*, 72-111에 있는 내용에서 많은 도움을 받았다.

37) Ibid. 물론 이 연결사의 기능은 다른 복음서나 서신서에서도 그 기능과 역할이 다르게 나타난다 왜냐하면 언어학적인 기능과 장치들은 사람들이 공유하는 관계적인 특성을 가지고 있을지라도, 그 텍스트를 누가 언제, 어떻게, 어떤 상황에서, 어떤 목적을 가지고 전개하느냐에 따라 텍스트 내에서의 기능과 역할의 차이를 드러낼 수밖에 없기 때문이다

38) 사본상의 문제를 고려하면 35절에 한 번 더 나온다 참조, GNT⁴.

39) 1장에서의 δέ의 출현은 1:8, 24, 26, 39, 56, 80이고, 3장에서는 3:1, 15, 21, 그리고 4:1로 이어진다.

수를 소개한다. 이를 위해 1장과의 전환을 의미하는 연결사δέ와 누가복음의 전형적인 배경 정보(background information) 표현법인 ἐγένετο를 2:1에 표현하였다.

2:1에 나오는 첫 시작 문장인“그 때(ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις)”는 새로운 에피소드를 소개할 때 쓰는 누가의 매우 흔한 표현법⁴⁰⁾ 동시에 주로 배경 정보를 소개하면서 에피소드 내에서 변천을 표시할 때 쓰는 언어학적 장치이다⁴¹⁾ 이 표현은 앞선 에피소드를 지칭하는 일종의 연결사 기능도 하면서 앞선 에피소드와는 또 다른 이탈점(point of departure)을 표시하여 시공 혹은 등장인물이나 사건이 달라지는 것을 암시하는 표현이다

두 번째 하위 단위인 2:4-5의 첫 연결사인 δέ도 2:1-3에 나타난 등장인물이 2장 전체의 주인공인 요셉과 마리아(이들로 인한 예수)로 초점이 옮겨져 가는 중요한 주제의 발전을 드러내고 있다. 그 주제의 발전이란 앞의 에피소드와의 관계에서 볼 때 일반적인 배경에서 구체적인 배경으로 옮기면서 배경 정보에서 주된 등장인물로 변천된 것을 의미한다. 이런 이유로 연결사 καί 대신에 δέ로 연결한 것이다. 영어 역본이나 한글 역본이나 이 부분의 연결 고리는 그리 큰 문제를 일으키지 않는다. 단지 NIV가 결과를 지칭하는 연결사“So”를 첨가하여 앞 부분과의 인과 관계를 더 드러낸 것이 두드러질 뿐이다

세 번째 하위 단위인 2:6-7 시작도 앞으로 나타날 중요한 전경 정보(foreground information)에 대한 배경 정보로 중요한 전환점에서 표시하는 ἐγένετο로 시작하고 있다. 부사절은 예수 탄생에 관한 배경 정보를 표시하면서 중요한 등장인물의 변천과 주제의 변천을 나타내는 연결사δέ가 다시 사용되고 있다. 언어 표면 구조적으로도 2:1과 2:6은 같은 “ἐγένετο δέ ἐν…”로 시작하여 대칭을 이루어 2:1-7까지의 문단 구분에 많은 언어학적 장치들을 증거로 내세울 수 있다.

2:8에서부터 시작되는 새로운 문단에서 흥미로운 사실은 8-16절까지 연결사 δέ를 전혀 사용하고 있지 않은 점이다. 기본(Givón)이 말하는 이탈점들이 8, 9, 10, 13, 15, 16절에서 주어의 변화와 시공의 변화가 있어도 전부 연결사 καί를 사용하고 있다. 저자의 관점에서 보면 2장 전체의 주인공인 요셉, 마리아, 예수의 이야기에서 겉으로 벗어나 다른 이야기를 소개한 것이 어디까지나 이 에피

40) ἐγένετο δέ ἐν ταῖς ἡμέραις라는 표현은 누가복음에서 두 번 나온다. 여기와 누가복음 6:12이다. 그러나 “그 때”의 시간적 차이는 매우 다르다. 반면 ἐγένετο δέ는 누가복음-사도행전에서 만 나오는(총 37번) 누가의 전형적 표현법 중의 하나이며 누가복음에서만 17번이 나온다. 하워드 마셜(Howard Marshall)도 이 표현법을 “소개하는 구(phrase)”로 잘 묘사하였다. Howard, I. Marshall, *Commentary on Luke* (Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company, 1978), 98.

41) B. M. Newman and Eugene A. Nida, *A Translator's Handbook on the Acts of the Apostles* (London: United Bible Societies, 1972), 93.

소드는 전체 주인공인 아기 예수에 대한 이야기를 더 심도 있게 다룬 것에 불과하다.

반면 17절과 19절에 연결사 $\delta\acute{\epsilon}$ 의 기능은 서로 약간 다르다. 17절은 주인공 아기 예수로 초점이 다시 돌아가서 주제의 전개에 회귀적 기능이 있다면 19절의 연결사 $\delta\acute{\epsilon}$ 는 다시 2장 전체에서 중요한 주인공 역할을 하는 마리아에 더욱 초점을 두어 18절에 있는 일반 사람들과의 반응과 현격한 차이가 있음을 드러내는 저자의 의도적 표현으로 보아도 무방하다. 이러한 대조는 18절과 19절에 쓰여진 동사 형태에서도 잘 나타나고 있다. 즉 신약 그리스어의 기본 값이자 배경 정보에 사용된 부정과거(aorist)인 “놀랍게 여기되($\epsilon\theta\alpha\acute{\upsilon}\mu\alpha\sigma\alpha\iota$)”와는 대조적으로 19절 “마음에 새기어($\sigma\upsilon\nu\epsilon\tau\eta\rho\epsilon\iota$)”는 미완료(imperfect) 형으로 사용하여, 등장인물들의 대조적인 행동을 그린 것이다.⁴²⁾ 20절에 다시 주어가 목자들로 바뀌지만 같은 장소에서 같은 시간대에 일어나는 것을 한데 묶은 에피소드임을 강조하고 있다.

21절과 22절은 언어학적 표면 구조를 보면 매우 흡사한 구조로 시작하고 있다. 21절과 22절 모두 누가복음에서 익숙한 연결사 $\kappa\alpha\iota$ $\acute{o}\tau\epsilon$ 로 시작하여 “ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{o}\tau\epsilon$ $\epsilon\pi\lambda\eta\sigma\theta\eta\sigma\alpha\nu$ ($\alpha\iota$) $\acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ ”라는 구조를 갖고 있는데, 모두 시간 종속절을 가지고 있어서 “...가 차매”라는 형태를 띠고 있다. 할례 받는 것 자체에 신학적 의미를 두기보다 오히려 예수라는 이름의 부여가 전체 텍스트 속에서 일정한 일관성을 가지고 주제를 더 드러내고 있다고 보는 것은 바람직하다.⁴³⁾ 그러나 1:59에 나타난 세례 요한의 세례 의식과 비교를 통해 이 부분도 서로 비교되는 평행법으로 다루어 새로운 문단으로 취급해야 한다는 것은 사실 텍스트 구조상으로는 그리 큰 설득력이 없다.⁴⁴⁾

21절과 22절이 같은 그리스어 표현을 반복하여 구조적인 유사성을 가지고 있어도, 20-22절까지의 시공의 이탈점(point of departure)이 분명하게 명시되어 문단 구분에는 큰 이의가 없다.

반복적인 언어학적 유사성을 번역에서 지키는 것이 바람직하다. 영어역본에서도 대부분 “여드레가 차는 것”에 포커스를 두어 번역 구조상에 이런 형태를 21절과 22절 모두 견지하고 있다. 그러나 NIV는 21절을 “On the eight day”를 문장

42) Darrell L. Bock, *Luke Vol 1:1.1-9.50* (Grand Rapids: Baker Books, 1996), 222. 동사 시상과 의미론적 관계에서 가장 강하게 어필하는 것은(과거) 완료형(perfective forms)이고, 그 다음이 현재나 미완료형이며, 가장 약한 것이 부정과거이다 다음을 참조하라. Stanley E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 1-49.

43) 천사의 약속인 1:31-35와 스가랴의 신실한 반응인 1:57-66을 보라. 참조 Darrell, L. Bock, *Luke*, vol. 1: 1.1-9.50, 225; Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, 115.

44) *Ibid.*, 224. 이 부분에 대하여 『개정개역』은 1:57부터 새로운 문단으로 처리하였고 『새번역』은 1:57-58을 하나의 독립 문단으로, 그리고 1:59부터는 또 새로운 문단으로 취급하였다.

초두에 둠으로 “팔 일째 되는 날”에 더 포커스(focus)를 두었는데 22절에는 이와는 다르게 “차는 것, ἐπλήσθησαν”에 강조를 두어 번역하였다. 한글 성경은 처음의 포커스 받는 부분이 21절 “여드레가 차서(『새번역』)와 “할례할 팔 일이 되매(『개역개정』)”라고 하여 “여드레”와 “할례할 팔 일”과 다른 강조점을 두었지만, 구조적으로 『새번역』은 “차서(21, 22절)”, 『개역개정』은 “되매(21절)”과 “차매(22절)”로 하여 모두가 “차는 것, ἐπλήσθησαν”에 포커스를 두어 번역하였다.

25절 초두에 사용된 “καὶ ἰδοὺ”는 새로운 에피소드에서 새로운 등장인물 소개 때 흔히 사용되는 표현이다.⁴⁵⁾ 그리고 25절과 33절에 사용된 “3인칭 단수 직설법 미완료”인 ἦν도 새롭게 소개되는 배경 설명을 진술할 때 쓰이는 전형적인 표현 중의 하나라서,⁴⁶⁾ 새로운 세부 문단으로 처리하는 것이 바람직하다(비교, 『개역개정』).

25절을 영어역본 중 NRS, NIV, NLT는 서두에 모두 “Now”라는 시간적 흐름 속에서 새로운 등장인물을 소개하면서 포커스를 받게 하여 그리스어 “ἰδοὺ”를 적절히 살린 경우라고 하겠다. 그러나 NAS는 “And there was a man”이라고 하여 전혀 스포트라이트를 받지 않고 평범하게 소개하고 있다. 『개역개정』도 NAS와 비슷하게 아무런 포커스 없이 평범하게 소개한 반면, 『새번역』은 “그런데 마침”이라는 말로 포커스를 받는 새로운 등장인물로 소개하고 있다.

여기서 흥미를 끄는 것은 39-40절의 단위를 어떻게 볼 것인가에 관한 것이다. 『새번역』은 『개역개정』과는 다르게 39-40절을 새로운 문단으로 처리하여 중요한 이탈점이 있는 것을 시사하고 있다.⁴⁷⁾ 재미있는 것은 40절 초두에 쓰인 연결사 ὅτε는 21절에서부터 여기까지 처음 사용된 연결사이다. 대부분의 영역과 마찬가지로 39절에 사용된 연결사 ὡς를 “모든 일을 마치고 혹은 마친 때(when)”라는 시간 부사절 처리하고 주절에 나오는 “나사렛으로 돌아 온 것”에 강조를 두는 것이 문장 구조상 무리가 없다.

그런데 40절은 지리적 환경의 변화는 없으나 시간적 경과를 드러내고 있다고 하고 21-39절까지 저자의 관점에서 크게 벗어나지 않고 이야기를 전개하다가 40절에 중요한 주제의 발전을 의미하는 연결사 ὅτε와 관사를 포함하여 재등장시키는 “이 아이, τὸ δὲ παιδίον” 명사구(대명사로 소개된 33-34절 비교), 그리고 부정과거에서 미완료형으로 변하는 시제 모두 언어학적 증거로 볼 수 있다. 이렇게 본다면 21-39절까지의 에피소드를 최종적으로 결론을 맺고 다음의 문단으로

45) Roger van Otterloo, “Toward an Understanding of ‘lo’ and ‘behold’: Functions of ἰδοὺ and ἴδε in the Greek New Testament” (Occasional Papers in Translation and Textlinguistics, 1984), 34

46) Steven Levinshon, *Discourse Features of New Testament Greek*, 134.

47) GNT⁴와 NTG²⁷도 이와 같다.

자연스럽게 전환하는 기능을40절이 드러내고 있다.

이것을 더욱 뒷받침할 수 있는 것은40절과 52절에 담고 있는 결론성 진술 모두 의미론적으로 수미쌍관성(inclusio)을 가지고 있다고 보아도 큰 무리는 없다 더구나 이 두 구절 사이에 성전에서 행한 소년 예수의 행동도 놀랄 만큼 자란지혜”와 관련되어 큰 중심 주제 범위 내에서 사건이 진행되고 있기 때문이다또 첨가해 본다면 41절에 사용된 명사절 “그의 부모, οἱ γοιυεῖς αὐτοῦ”에 대명사 “그, αὐτοῦ”는 40절과의 긴밀한 관계 속에서 소개될 때 사용되는 용례이다(비교, 33절에 소개된 대명사).

마지막 절인 52절 초두에 표현된 대명사 Ἰησοῦς는 누가복음에서 가장 중요한 등장인물인 예수를 본격적으로 소개하기 위해 다시 활성화시킨 부분이다더구나 에피소드의 마지막 종결부분이라 연결사καὶ로 시작하는 것은 매우 자연스럽다. 41-51절까지 예수는 대명사나 “소년 예수, Ἰησοῦς ὁ παῖς”로 소개된 후 에피소드를 종결하면서 모든 에피소드의 초점이 최고의 등장인물인 대명사Ἰησοῦς로 귀결되고 있다. 누구에게 가고 있는가를 부각시키는 표현이다등장인물을 재 활성화시키는 기능을 가진다

4.4. 등장인물의 지시(participant reference) 기능들

신약 그리스어도 여타 다른 언어들처럼 내러티브 속에서 등장인물을 소개할 때 다양한 언어학적 방법들을 사용한다 어떤 언어에서든지 등장인물을 지칭할 때는 적어도 다음의 세 가지의 과업을 성취한다고 본다⁴⁸⁾

첫째, 의미론적인 면, 둘째, 담화 분석적이고 화용론적인 면 셋째, 진행적인 면이 그것이다. 조금 상술해 보면, “의미론적인 면”은 텍스트 내에서 등장인물의 지시 대상이 누구를 지칭하는지를 분명하게 드러내고 제시하고 확인하는 면이다. “담화분석적이고 화용론적인 면”은 등장인물들이 활성화될 때 언어학적 장치 가 어느 정도 수반되느냐에 관한 것이다 “진행적인 면”은 정보의 흐름을 어떻게 끊고 이어가는 것과 관련된 언어학적 표식들과 관련된 것이다

텍스트에서 등장인물을 새롭게 소개하기도 하고 사라지기도 하며, 재등장시키거나, 중요한 시점에서 그 역할과 기능들을 부각시킬 때 사용하는 언어학적 장치들은 물론 언어마다 다르다. 즉 온전한 명사구로서, 대명사나 고유명사가 관사를 수반하느냐, 아니면 어떤 동사와 함께 등장하느냐, 타 등장인물과 어떤 연관을 가지고 있느냐, 아니면 초점을 받고 있느냐 등 실로 다양하다.

등장인물의 지시 대상들이 성경 번역에 어떻게 적용되는지를 살펴보면 번역

48) Robert A. Dooley and Stephen H. Levinsohn, *Analyzing Discourse*, 112.

의 다양성을 더욱 실감할 수 있겠다. 즉 지시 대상을 소개할 때 불필요하게 많이 사용하게 되면, 텍스트 진행적인 면에서 정보량이 많아져 텍스트의 역동성을 많이 약화시키기도 하고, 그 반대의 경우는 지시 대상이 분명치 않아 다의성 문제를 야기시킨다. 이 때문에 지시 대상의 언어학적 표현에 관한 연구는 번역에 매우 중요한 요소이기도 하다. 물론 각 언어마다 지시 대상을 표시하는 방법은 다양하기 때문에 번역할 때 그것을 어떻게 적절하게 표현하는 것이 최선인지 번역자는 두 언어의 담화의 특성을 연구하면서 항상 씨름해야 한다. 단순히 그리스어 구조와 표면구조상 다르게 번역되었다고 단정 지어 번역의 질이 좋다 나쁘다 속단하는 것은 금물이다.

누가복음 1장에서 3장까지의 등장인물과 관련된 언어학적인 특성을 보면 각각의 에피소드에서 중요한 주인공은 무관사로 소개한다는 점이다. 예를 들면 스가랴(1:12; 1:18), 엘리사벳(1:24), 마리아(1:34; 1:38a), 스가랴(1:67), 요셉과 마리아(2:4, 5), 시므온과 마리아(2:34), 안나(2:36), 예수(2:43, 52; 3:21, 23). 누가복음 2장도 전체 내러티브 안에서 본다면 주인공은 예수이지만 다양한 등장인물들이 이 예수를 중심으로 전체 텍스트를 흥미롭고 역동적으로 드러내는 장이기도 하다. 누가복음 2:1-7에서의 주인공은 요셉과 마리아가 아기 예수를 준비하는 기능으로 번갈아가면서 그 역할과 기능을 충분히 발휘하고 있다. 2:8-20에서는 아기 예수에 대한 목자들과 천사들이 주된 등장인물로 나타나 아기 예수에 관한 예언적인 일을 언급하며, 이러한 과정에서 마리아와 요셉과 아기 예수는 오히려 부차적인 인물로 소개되다가, 19절에서 마리아는 관사와 함께 소개되어 한번 등장한 인물을 재활성화 시킨 것으로 소개하고 있다. 마찬가지로 2:21-39까지는 시므온과 안나, 그리고 마리아가 주된 주인공으로 묘사되고 있고 2:52에 가서야 드디어 누가복음 전체의 최고 주인공인 예수를 다시 무관사로 등장시켜 본격적으로 예수의 이야기가 전개 될 것을 암시하고 있다.

특히 세 개의 전환점을 이룬 21절, 40절, 52절 모두 누가복음의 최고의 주인공인 예수와 얽힌 내용이다. 누가의 표현대로라면 이러한 전환점은 큰 골격을 이루면서 내러티브 사건이 더욱 발전 지향적으로 전개됨을 분명하게 드러내는 역할을 하고 있는 것이다. 21절은 태어난 아기 이름을 예수라고 하여 정체성을 갖는 장면으로 소개되어 앞선 에피소드에서 한 단계 발전된 과정을 드러낸다. 그리고 40절은 정결 의식 과정 속에서 만난 시므온과 안나를 통해 아기 예수에 관한 에피소드를 마무리하면서 “그 아기, τὸ δὲ παιδίον”라는 말로 시작하여 동사보다 먼저 나와 중요한 표식이 있는 돌출된 토픽(topic)으로 소개되고 있다. 바로 그 아기가 성장하고, 지혜와 하나님의 은혜가 충만함으로 발전되었으며, 그 다음 에피소드에서 40절에 드러나 등장인물의 발전된 내용이 어떠한가를 암시하고 있는

것이다. 52절은 앞서 설명한 대로 2장 전체의 결론이자 대단원의 막을 내리면서 주인공인 아기 예수가 더욱 성장하고 지혜도 더욱 많아지고, 하나님뿐 아니라 사람에게 의해 더욱 사랑스러워져서 본격적으로 사역하기 위해 완전히 준비되어 있음을 알리는 부분이기도 하다

조금 구체적으로 살펴보면 2:1의 주어는 “(직)영, *δόγμα*”로 소개되고 있는데 무생물이 주어로 나오기에는 한국어 어법에 어색하여 ‘가이사 아구스도(『개역개정』)” 혹은 “아우구스투스 황제(『새번역』)”로 소개하고 있다.⁴⁹⁾ 2:2의 처음에 소개되는 지시 대상은 대명사를 포함하여 “이 첫 번째 호적(인구조사), *αὕτη ἀπογραφή πρώτη*”로 소개되고 있는데 『개역개정』의 “이 호적은… 처음 한 것 이라”와 『새번역』 “이 첫 번째 호적은”의 차이도 언어학적으로 포커스(focus) 차이가 있지만 그리 큰 문제는 되지 않는다⁵⁰⁾

3절과 4절과의 관계는 3절은 “모든 사람”과 4절 “요셉”과의 의미론적인 상관 관계는 “일반적(generic)-구체적(specific)”인 관계로 표시된다. 더구나 4절을 “*Ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσήφ*”라고 시작하여, 중요한 등장인물인 요셉이 연결사 *δὲ*와 *καὶ*가 혼합된 형태로 소개되어 모든 사람에서 “요셉”으로 이동하는 중요한 이탈 점을 표시하고 있다. 『개역개정』은 3절과 4절 문장이 끊어지지 않고 이어져서 “요셉도”라는 표현을 하여, 일반-구체적 관계를 더욱 명확하게 드러내었다. 그러나 『새번역』은 4절이 3절과의 단절이 보다 분명하게 드러나는데 원인절인 “다윗 가문의 자손”과 보다 직접적인 관계를 드러내고 있다 이 부분을 3-4절의 일반적-구체적 관계를 더 드러내면서 원인절을 살펴보면 “다윗의 가문의 자손인 요셉도…”라는 표현도 가능하다.

6절 “그들이 거기에 머물러 있는 동안에 *ἔγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ*”라는 문장에서 “그들”이 포커스를 받을 이유는 거의 없다. 그 대신 앞서 설명한 대로 6절 시작인 “*ἔγένετο δὲ*” 표현법을 사용하여, 중요한 전경 정보인(foreground information) “해산할 날이 찬 것”에 대한 배경 정보(background information)로서 기능을 하고 있다고 생각한다. 『새번역』에서 5절 문장을 마치지 않고, “임신 중

49) 시어체나 비유 등 수사학적인 표현에서는 무생물이 주어가 되어도 큰 문제는 없으나 사건 진행에 강조를 둔 내러티브에서 무생물이 주어가 될 때 어법상 어색하여 수동의 형태로 표현되는 것이 보통인데 아무래도 한국어 보단 영어가 이런 표현에 익숙하다. 영어역본에서도 NAS나 NKJ는 신약 그리스어와 같이 “(직)영”을 주어로 삼아 번역하였고, NIV, NRS, NLT는 모두 “가이사 아구스도”를 주어로 삼았다.

50) 이 부분을 NAS, NKJ, NRS, TEV, NJB는 한글 성경과 같이 이것을 원래 텍스트로 다루었으나 NIV, NLT는 괄호로 묶어 차별을 두었다. 지시사가 관사와 없이 사용될 경우 자연스러운 번역은 하워드 마샬이 지적한 대로 “This is the first census…”가 된다. Howard Marshall, *Commentary on Luke*, 98. 그러나 어떤 사본에는(A C W L)관사 *ἡ*가 포함되어 다른 번역 가능성도 있다. NKJ, NJB를 NAS, NRS, NLT와 비교해 보라.

이었는데, 그들이”라고 번역한 것은 두 가지 가능성으로 고려해 볼 필요가 있다. 첫 번째는 5절 문장을 완전히 마쳤을 경우에는 어법상 6절 “그들이”라고 표현해도 큰 지장은 없다. 그러나 5절에 이어서 6절을 “그들이”라고 시작하면 지시 대상인 “그들은” 포커스를 받게 된다. 그러나 사실 5-6절을 동시에 보면 “거기에 머문 사람들”이 누구인지 전하고자 하는 정보는 충분하다. 이런 의미에서 6절에 사용된 대명사 “그, αὐτούς”는 포커스 받을 강조 용법이 아니라, 5절에서 받은 변하지 않는 등장인물을 소개할 때 사용된 대명사의 용법이다.

13절에서의 지시 대상은 『새번역』에서 사용한 단수인 “그 천사”를 『개역개정』에서는 복수인 “그 천사들”로 표기하여 복수인 그 천사들이 누구인지 지시 대상이 불명확하다. 이러한 흐름이 15절에 다시 소개할 때 한국 성경 『개역개정』과 『새번역』 모두 관사가 생략된 복수 형태인 “천사들”⁵¹⁾로 표기하였다. 『개역개정』은 13절 “그 천사들”과 15절 “천사들”을 의미론적으로 연결되는 것처럼 보인 반면, 『새번역』의 15절 “천사들”은 신약 그리스어와는 다르게 관사를 표기하지 않고, 앞서 나온 “천사”와 “하늘의 군대(천군)” 중 어느 한쪽인지 둘 다인지 지시 대상에 관한 연결 고리가 없는 상태로 번역하였다.

특히 15절에 있는 불변화사인 ἵνα는 명령형과 쓰이면서 강한 권면형 요청을 하는 강조 형태의 단어이다.⁵²⁾ 『개역개정』처럼 “이제”로 번역한 것은 매우 좋은 시도이다.⁵³⁾ 『새번역』에 첨가하여 본다면 “자, 베들레헴으로 가서…”라고 해도 무방하겠다. NIV와 NJB에서는 이러한 강조가 빠져 있지만 다른 영어역본에서는 NAS의 “straight” NKJ나 NRS의 “now” 그리고 NLT에서는 “Come on”이라는 강조적 표현들을 첨가하고 있다.

19절 시작은 등장인물의 역할과 기능에서 매우 중요한 전환점이다. 그래서 저자의 주제 발전적인 연결사인 ἵνα를 여기서 다시 사용하였다. 영어역본에서는 모두가 이것을 드러내기 위해 대조의 연결사인 “그러나, but”를 사용하였고, 그 중에서 NJB는 분명한 포커스 형태인 “As for Mary”라고 표현하였다. 『개역개정』을 포함한 대부분의 한글 성경도 그리스어와 함께 8절과 연결하여 대조나 차별성을 드러냈지만, 『공동번역』과 『새번역』은 이 부분에서 평범한 서술 형식으로 “마리아는…”이라고 소개하여 주제의 전환과 등장인물의 중요성을 모두 놓치고

51) 『새번역』과 『개역개정』 모두 정관사 “그”를 표기하지 않았다.

52) Fredeick William Danker revised and ed., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, BDAG 3rd ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 2000), 222.

53) 한국말 “이제”의 담화 기능은 단순히 시간 사건의 지시 기능 외에 “화자의 진행 표시”나 “화행 자체에 대한 강조” 등의 태도 표현으로 제안하였다. 이원표, 『담화분석: 방법론과 화용 및 사회언어학적 연구의 실례』(서울: 한국문화사, 2001), 27-59에 나오는 “이제”의 담화 기능을 참조하라.

있다.

25-27절까지는 등장인물 시므온에 대한 소개는 주어가 생략된 채 그와 관련된 배경 설명을 하고 있다. 그러나 『새번역』에서 26절 “그가 … 성령의 지시를 받은 사람이었다”라는 표현으로 시므온이 포커스를 받은 것이 강조되고 있는데 『개역개정』처럼 자연스럽게 “그는 … 성령의 지시를 받았더니”라고 하는 것이 배경 설명과 더 어울린다. 이것은 특히 28절에 다시 대명사인 “그, αὐτός”로 재등장시켜 언어학적증거로 더욱 강화되고 있다.

33절에 소개된 “아기의 아버지와 어머니”라는 표현은 2장 전체에서 매우 중요한 주인공에다가 관사를 포함한 명사구로 표현하여 관심의 중심에서 있다고 보아야 한다.⁵⁴⁾ 왜냐하면 누가복음 2장 전체에 걸쳐 내러티브가 발전되면서, 18절, 33절, 47절, 50절, 51절에 중요한 중심 주제 즉 예수의 정체성과 관련된 이해하지 못하는 내용들을 거듭 강조하고, 그것을 고이 간직하는 마리아의 내용과 긴밀하게 관련되고 있기 때문이다

36절 초두도 25절과 마찬가지로 연결사 καὶ와 제시형 동사인 3인칭 단수 직설법 미완료인 “καὶ ἦν”를 써서 새로운 등장인물인 안나를 자연스럽게 또 소개하고 있다. 분명 이 문단만 보면 안나의 등장은 전혀 이상할 것이 없지만 2장 내러티브 전체에서는 안나는 시므온과 연계되어 나타나고 있다. 문단을 연결하는 연결사도 NKJ는 “Now there was…”라고 소개하고 NAS는 완전 직역으로 “And there was…”라고 소개하고 있다. 그리고 NRS, NIV, NLT는 모두 “또, also”라는 것을 첨가하여 아기 예수를 둘러싸고 증언하는 시므온과 안나를 서로 연계시킨 것이다. 한글 성경들 대부분도 대부분의 영어역본과 같어 “또”라는 것을 첨가하였지만, 『새번역』은 아무런 첨가 없이 그냥 소개하고 있다

41절에 소개된 “그의 부모, οἱ γονεῖς αὐτοῦ”는 앞서 설명한 것과 같이 40절과 연관 지어 표현하기 때문에 대명사인 “그의”로 표현되었다. 누가복음 2장 처음에서는 지금까지 누가복음의 최고 주인공인 “예수”가 표면적으로 드러나고 있지 않고, “아이, παιδίον”로 소개되고 있다. 그래서 41절 소개에 NLT와 『새번역』처럼 “예수의 부모”라고 할 경우 발전 지향적으로 소개되는 등장인물이 갑자기 정면으로 부각되는 느낌을 지울 수 없다. 『개역개정』처럼 “그의 부모” 혹은 “그 아이의 부모”라고 간접적으로 소개하는 방법도 있다 그 후 “그 아이”가 42절에 드디어 “예수”로 소개되고 52절 끝까지 주인공 예수가 정면으로 부각되고, 누가복음의 최고의 VIP인 예수가 향후 어떻게 진행될지를 암시하고 있는 것이다

위에서 신약 그리스어의 등장인물 지시에 관한 것이 다양하게 소개되는 것을 알 수 있다. 간략하게 요약해 보면, 25절에 특별한 포커스를 두는 단어인 “보라,

54) Steven Levinshon, *Discourse Features of New Testament Greek*, 149-150.

ἰδοὺ”와 함께 소개되기도 하고, 25절, 33절, 36절에 제시형(presentational) 동사인 ἴδω 을 사용하여 새로운 등장인물을 소개하기도 하며, 문단과 문단을 나누는 이탈점과 주제의 전환과 함께 중요한 등장인물들이 스토리 라인에서 발전 지향적으로 소개되는 것을 보았다. 누가복음 2장에서는 아기 → 소년 → 예수, 그리고 요셉과 마리아 → 마리아 → 부모 → 아버지, 어머니 → 어머니 → 예수의 어머니로 지시 대상이 바뀌면서 주제의 발전에 따라 각각의 등장인물들의 역할과 기능도 함께 드러남을 보았다. 이러한 담화분석적 요소들이 번역에도 가미되어야만 텍스트가 드러내고자 한 역동성을 신실하게 지킬 수 있는 것이다

4.5. 담화 분석적 의미론과 번역

각 문장에 있는 각각의 단어에는 텍스트(text), 코텍스트(cotext), 컨텍스트(context)라는 삼차원적인 환경 속에서의 의미가 드러나고 있다 그리고 전체 텍스트 담화분석에서 각각의 단어가 가지고 있는 의미와 역할과 기능이 어떻게 달라질 수 있는지도 간략하게 위에서 설명하였다. 번역자는 바로 이런 문제를 염두에 두고 각각의 단어가 함축하고 있는 의미를 추적하여 번역에 반영한다. 누가복음 2:19와 2:51에 나타난 쥘테레오(συντηρέω)와 디아테레오(διατηρέω)도 바로 그런 유형의 단어라고 하겠다.

내러티브 텍스트에서의 반복어의 기능과 역할은 매우 중요하게 나타나고 있다.⁵⁵⁾ 신약 그리스어는 영어와는 다르지만 똑일어와 비슷하게 다양한 합성어를 형성할 수 있다. 그렇지만 이러한 합성어들의 의미를 더욱 분명하게 드러내기 위해 합성어들을 세분화하여 각각의 어원적 의미를 합하는 것은 분명 언어학적 오류들이다.⁵⁶⁾ 이러한 오류를 제외하고 문장론의 통합체적 특성(syntagmatic characteristics), 문학적 특성, 상황적 특성을 감안하여 유사한 어휘에 대한 의미를 통합적으로 찾아서 해석하고 번역하는 것은 번역자들에게 또 하나의 창의성이 요구되는 없어서는 안 될 요소이다.⁵⁷⁾

55) Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), 88-113.

56) 이 부분에 관해서는 다음의 훌륭한 책들을 참조하라 James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961); Stephen Ullmann, *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning* (Oxford: Blackwell, 1972); Moisés Silva, *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*, Revised and Expanded, ed., (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994). 이러한 오류들을 카슨(D. A. Carson)은 간략하지만 매우 설득력 있게 풀어놓았다. D. A. Carson, *Exegetical Fallacies*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Books, 1996), 27-64.

57) 의미의 결정에 관한 중요한 논의에 대해서는 다음의 내용을 보라 Moisés Silva, *Biblical Words and Their Meaning*, 137-169.

2:19와 2:51의 두 단어는 합성어로 형성된 것으로 유사한 동의어로 사용한 것이다. 이 두 단어에 대한 성경적 자료는 매우 빈약한 편이다. 2:19의 쥘테레오(συντηρέω)는 마가복음 6:20에 헤롯이 요한을 “보호하려고”하는 의미로 한 번 사용되었고, 2:51의 디아테레오(διατηρέω)는 이곳에 단 한 번 사용되고 있다. 그러나 전체 텍스트 내에서 코텍스트와 컨텍스트를 고려하면 해석상에 매우 흥미로운 사실을 추적할 수 있다. 2:19의 배경은 2:18 아기 예수의 탄생에 관한 목자들의 증언에 대해 듣는 자가 놀랍게 여겼지만 2:19 “[그러나] 마리아는 이 모든 말을 마음에 새기어 생각하니라”라고 나와 있다. 즉 마음에 고이 간직하려는 상황에서 쥘테레오(συντηρέω)를 사용하였는데 이 단어가 쥘(συν)과 테레오(τηρέω)의 합성어이다.

반면 2:51에 나타난 디아테레오(διατηρέω)는 소년 예수의 열두 살 때의 경험에 사용된 단어이다. 즉 예수가 열두 살 때 유월절을 보내려고 예루살렘에 가서 돌아가던 길에 예수가 사라져 예수의 부모가 사흘 동안 찾아서 예수에게 한 말에 대한 반응에 이 단어가 포함되어 있는 것이다. 즉 예수의 대답인 “내가 내 아버지 집에 있어야 될 줄 알지 못하였나이까”(눅 2:49)에 대한 반응을 양친 모두 “그가 하신 말씀을 깨닫지 못하더라”라고 기록하고, 2:51하반에 “[그러나] 그의 모친은 이 모든 말(일)을 마음에 두니라”라고 하면서 “마음에 두는” 것을 디아(δια)와 테레오(τηρέω)의 합성어인 “디아테레오”로 사용한 것이다.

여기 누가복음 2장에 기록된 내러티브에서 쥘테레오와 디아테레오와의 시공의 차이는 12년이 된다. 이러한 과정 속에서 예수의 정체성에 대한 부모의 생각과 인식이 어떤 식으로 변천되었는지는 성경에서 침묵하고 있어서 불필요한 추정이 되겠지만, 텍스트 내에서 예수의 반응 “내가 내 아버지 집에 있어야 될 줄 알지 못하였나이까?”는 분명 정체성에 대해 상기시키는 방어적인 응답이다.⁵⁸⁾

예수의 정체성에 대한 재인식과 상기에 관해 마리아는 예수에 관한 내용을 다시금 고이 간직하게 되는데 2:19의 “간직”에서 훨씬 발전적이고 확장된 의미에서 “간직”이 된다. 그리고 마리아는 예수가 본격적으로 사역하게 되는 3장 1절과의 사이에 18년이라는 기다림을 맞게 되는 것이 텍스트에서 생략된 내용이다. 특히 이 내러티브는 누가복음에만 기록되어 있어 이러한 유추를 해도 큰 무리는 발생하지 않는다. 상황적 요소를 고려하고 예수의 정체성과 마리아의 생각과 인식에서 2:19 “쥘테레오”는 마리아가 들었던 것 모든 것을 마음에 “함께” 둔 것을 강조하여 번역할 수 있다.

2:51에 나타난 “디아테레오”는 12년이라는 세월이 경과한 후에 또 예수의 정체성을 망각한 것에 대한 책망과 관련된 단어이다. 예수에게서 일종의 책망 혹은

58) 예수의 대답에 대한 다양한 해석학적인 견해에 관해서는 대릴 보크(Darrell Bock)가 잘 요약해 놓았다. Darrell L. Bock, *Luke 1:1-9:50*, 269-271.

재확인을 2:49에서 받아 나사렛에 돌아가 마리아는 다시금 51절 “디아테레오”를 한다. 여기에서의 “간직”이 그 전하고자 하는 의미가 2:19와는 사뭇 다르게 나타날 수 있다.

즉 예수가 본격적으로 공생애를 시작하는 18년 후라는 시공의 차이를 감안하면서 번역자가 창의성을 발휘하여 번역하게 되면 분명 2:51의 “디아테레오”는 단순히 마음에 둔 것이 아니라 지속의 의미를 나타낼 수 있는 “디아”라는 의미에 강조를 두고 “계속 마음에 두고 살았더라”로 할 수도 있다. 이와 같이 각각의 단어가 지니고 있는 의미가 텍스트 전체의 담화분석 차원에서 확대해 보면 반복어의 의미를 살리면서 전체 텍스트와 조화를 이루는 다양하고 창의적인 번역이 가능하여 이러한 경우에 번역자는 텍스트에 신실하고 창의적으로 해석하여 번역을 할 수 있는 융통성과 개방성이 또한 절실히 요구되기도 한다

5. 맺는 말

번역은 번역자가 텍스트의 어떤 부분에 강조를 두느냐와 어떤 과정을 거치느냐에 따라 다양한 결과를 초래한다. 위에서 살펴본 대로 누가복음 2장을 중심으로 신약 그리스어의 담화분석 내용들을 번역과 관련해서 아주 간략하게 중요한 부분만 발췌하여 설명을 해 보았다. 기존의 문장론 중심의 번역에서 탈피하여 내러티브 텍스트의 흐름을 구분 짓는 이탈점들이 문단 구분에 중요한 영향을 끼치고, 언어의 표면적 응집 요소들인 연결사들이 텍스트 전체의 일관된 주제 발전 및 전개에 중요한 기능과 역할을 하는 것을 우선적으로 살펴보았다. 그리고 문단과 문단 사이를 발전 지향적으로 사건을 엮어가면서 중요한 기능과 역할을 하는 등장인물들이 표현될 때 사용된 언어학적 장치들과 기능들도 소개하였다. 특히 지시 대상에 대한 언어학적인 표현들은 텍스트의 역동적 흐름에 영향을 끼치는 바 번역자들은 항상 이 점들을 유념할 필요가 있다.

또 비록 표면적으로 유사한 단어라 할지라도 전체 텍스트의 전개 속에서 담화분석적 의미를 지니고 있을 수 있음을 설명하여 번역자는 메시지의 의미 파악에 창의적 노력이 더 필요함도 부연하였다. 현대 언어학의 발전으로 이러한 담화분석적 요소들이 하나씩 발견되는 것은 번역자들에게 참으로 기쁜 일이며 큰 도움을 받을 수 있기에 복된 일이기도 하다. 번역자들이 담화분석적 요소들을 더 면밀히 조사하고, 검토하고, 연구 비교해 가면서 번역할 수 있다면 보다 더 언어학적 일관성을 갖출 수 있고 더욱 신뢰받는 번역을 할 수 있을 것이다.

누가복음 2장의 담화 분석표

절	주어	비주어	요약	어순
1a	NP (칙령)		아우구스투스 황제	V+S
1b	NP (온세상)		호적 등록	V+S
2	pn+NP (이 첫 호적)		구레뇨가 시리아 총독	S+V
3	NP (모두)		호적하러 고향으로 감	(kai) V+S
4~5	PrP (요셉)		마리아와 함께 다윗 동 네로 감	V+(de kai)+S
6a	0 (egeneto)		그들이 있을 때	V+(de)
6b	NP (해산할 날)	NP (마리아)	찾다	V+S
7a	0 (마리아)	NP (첫 아들)	낳다	(kai) V
7b	0 (마리아)	pn	강보에 싸다	(kai) V
7c	0 (마리아)	pn	테이블에 놓다	(kai) V
7d	NP (장소)		있을 곳이 없다	(dioti ouk) V
8	NP (목자)		양을 치고 있음	(kai) S+V
9a	NP (주의 천사)		그들에게 나타남	(kai) S+V
9b	NP (주의 영광)		에 위쌌	(kai) S+V
9c	NP (큰 두려움)		두려워함	(kai) V+S
10~12	NP (천사들)	pn (그들)	직접화법	(kai) V+S
13a	0 (egeneto)		많은 하늘 군대	(kai) V
13b~14	0 (하늘 군대)		직접화법	(kai) V
15a	0 (egeneto)			(kai) V
15b	0 (하늘 군대)		떠나자	V
15c~d	0 (목자들)		직접화법	
16a	0 (목자들)		서둘러 가서	(kai) V
16b	0 (목자들)	NP(dat. 양친/아기)	찾았다	(kai) V
17	0 (목자들)		말하다	(de) V
18	NP (모두)		놀라다	(kai) S+V
19	NP (dat. 마리아)	NP (dat. 모든 말)	마음에 소중히 간직	(dat. + de) S +V
20a	NP (목자들)		돌아감	(kai) V + S
20b	0 (목자들)		찬양	(kai) V
21a	NP (날들)		날이 차매	(kai) V+S
21b	NP (이름)		예수라 불렀다	(kai) V+S
22	NP (날들)		날이 차매	(kai) V+S
23~24	0 (not specific)		율법에 쓰여진 내용	V
25a	NP (사람)		시므온이라는 사람	(kai+idou) S+V

25b	NP (그사람)		의롭고 경건한	(kai) S+V
25c	NP (성령)		그 사람 위에 있다	(kai) S+V
26	0 (not specific)		계시가 드러남	(kai) V
27a	0 (시므온)		성전 ... 왔다	(kai) V
28a	pn (시므온)	pn (아기)	앉고	(kai) S+V
28b	0 (시므온)		하나님 찬양	(kai) V
28c~32	0 (시므온)		직접화법	(kai) V
33	NP (dat. 부모)		놀랐다	(kai) V+S
34-35	NP (시므온)	pn (그들)	축복 + 직접화법	(kai) V+O+S
36a	NP (안나예언자)			(kai) en+S
36b	pn (안나)		나이가 많음	S+V
37a	NP (이 여자)		과부가 되어 84세	S+0
37b	Prp (안나)		성전을 떠나지 않음	S+V
38a	0 (안나)		경배	(kai) V
38b	0 (안나)		아이에 대해 말함	(kai) V
39	0 (부모)	NP (모든것)	율법에 쓰여진 내용	(kai) V
40a	NP(def. 아이)		자라고, 강하여짐	(def+de) V
40b	NP(하나님은혜)		있다	(kai) S+V
41	NP(def. 그의 부모)		해마다 유월절 ... 갔다	(kai) V+S
43a	NP(예수, dat 아이)		머물다	(kai) V
43b	NP(dat 부모)		모르다	(kai) V+S
44-45	0 (부모)		찾고 ... 돌아갔다	(de) V
46	0 (부모)	pn (그)	찾았다.	(kai) V
47	NP(모두 듣는자)		놀랐다	V+(de)+S
48a	0 (부모)		놀랐다	(kai) V
48b	NP(def. 그의 어머니)		그에게 물었다	(kai) V+S
49	0 (예수)		그들에게 대답하였다	(kai) V
50	pn(그들)	NP(한 말)	깨닫지 못했다	(kai) S+V
51a	0 (예수)		그들과 함께 내려감	(kai) V
51b	NP(def. 그의 모친)	NP (모든 것)	(계속) 간직	(kai) S+V
52	PrP (예수)		자라고, 사랑스러워짐	(kai) S+V

약어 설명: NP(Noun Phrase, 명사구), pn(Pronoun, 대명사), PrP(Proper Noun, 고유명사), S(Subject, 주어), V(Verb, 동사), O(Object, 목적어), 0(No overt reference, 지시대상이 동사의 성수·격으로 표현될 때), def.(Definite article, 정관사).

<주요어>(Keyword)

담화분석적 번역 등장인물 지시, 담화적 의미, 본문상호성, 연결사
discourse translation, participant reference, discourse-level meaning,
intertextuality, connectors

<참고문헌>

- 민영진, “표준 새번역 성경 무엇이 문제인가”, 『월간목회』 5 (1993).
크루스 알란, 『언어의 의미: 의미, 화용론 개론』, 임지룡, 김동환 역, 서울: 태학사, 2001.
- Alter, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books, 1981.
- Barnwell, Katharine, *Bible Translation: An Introductory Course in Translation Principles*, 3rd ed., Dalls: SIL International, 1986.
- Barr, James, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Barton, John, *Reading the Old Testament: Methods in Biblical Study*, Revised ed., Louisville: John Knox Press, 1996.
- Beekman, John and Callow, John, *Translating the Word of God*, Grand Rapids: Zondervan Publishing, 1974.
- Bell, Roger, *Translation and Translating: Theory and Practice*, London: Longman, 1991.
- Bock, Darrell L., *Luke*, Grand Rapids: Baker Books, 1996.
- Borchard, Terrance H., “Discourse Level Functional Equivalent Translation”, Ph. D. Dissertation, Fuller Theological Seminary, 1991.
- Brewer, William F., “The Story Schema: Universal and Culture-specific Properties”, David R. Olson, Nancy Torrence, and Angela Hildyard, ed., *Literacy, Language, and Learning: The Nature and Consequences of Reading and Writing*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Carson, D. A., *Exegetical Fallacies*, 2nd ed., Grand Rapids: Baker Books, 1996.
- Chafe, Wallace L., “Cognitive Constraints on Information Flow”, Russell S. Tomlin ed., *Coherence and Grounding in Discourse*, Amsterdam: John Benjamins, 1987.
- Chung, Je Soon, “Analysing Text and Context”, MT570/670, MK730, Fuller Theological Seminary, 2004.
- Chung, Je Soon, “Discourse Level Translation of Hebrew Poetry”, Ph.D. Dissertation. Fuller Theological Seminary, 2003.

- Cotterell, Peter and Turner, Max, *Linguistics and Biblical Interpretation*, Downers Grove: Inter Varsity Press, 1989.
- De Beaugrande, Robert and Dressler, Wolfgang, *Introduction to Text Linguistics*, London: Longman, 1981.
- De Waard, Jan and Nida, Eugene A., *From One Language to Another: Functional Equivalent in Bible Translating*, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1986.
- Dooley, Robert A. and Levinsohn, Stephen H., *Analyzing Discourse: A Manual of Basic Concepts*, Dallas: SIL International, 2001.
- Eggin, Suzanne and Martin, J. R., “Genres and Registers of Discourse”, Teun A. van Dijk, ed., *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*, London: Sage, 1997.
- Fokkeman, J. P., *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*, Ineke Smit trans, Louisville: Westminster John Knox Press, 1999; org. ed., 1995.
- Danker, Frederick William, Revised and ed., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, BDAG, 3rd ed., Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- Gillian, Brown, and George, Yule, *Discourse Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Givón, Talmy, *Syntax: A Functional-Typological Introduction*, Amsterdam: Benjamins, 1984.
- Goldberg, Michael, *Theology and Narrative*, Nashville: Abingdon, 1981.
- Gordon, Raymond Jr., ed., *Ethnologue: Languages of the World*, 15th ed., Dallas: SIL International, 2005.
- Gunn, David M., “Narrative Criticism”, Steven L. McKenzie and Stephen R. Hayness, revised and expanded ed., *To Each Its Own Meaning: Biblical Criticisms and Their Application*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.
- Gutt, Ernst-August, *Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in Translation*, Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1992.
- Gutt, Ernst-August, *Translation and Relevance: Cognition and Context*, Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- Harris, Zellig S., “Discourse Analysis: A Sample Text”, *Language* 29 (1952).
- Hatim, B. and Mason, I., *Discourse and the Translators*, New York: Longman, 1990.
- Hesselgrave, David J., *Communicating Christ Cross-Culturally: An Introduction to Missionary Communication*, 2nd ed., Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- Howard, Marshall I., *Commentary on Luke*, Grand Rapids: William Eerdmans

- Publishing Company, 1978.
- Howard, Marshall, I., *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1978.
- Levinsohn, Stephen H., *Discourse Features of New Testament Greek*, 2nd ed., Dallas: SIL International, 2000.
- Longacre, Robert E., *The Grammar of Discourse*, 2nd ed., New York: Plenum Press, 1996.
- Newman, B. M. and Nida, Eugene A., *A Translator's Handbook on the Acts of the Apostles*, London: United Bible Society, 1972.
- Nida, Eugene A. and Taber, Charles, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: E. J. Brill, 1969.
- Porter, Stanley E., *Idioms of the Greek New Testament*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- Powell, M. A., *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis: Fortress, 1990.
- Silva, Moisés, Revised and Expanded ed., *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994.
- Sperber, Dan and Wilson, Deirdre, *Relevance: Communication and Cognition*, 2nd ed., Oxford: Basil Blackwell, 1995.
- Sternberg, Meir, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: University of Indiana Press, 1985.
- Thrall, M. E., *Greek Particles in the New Testament: Linguistics and Exegetical Studies*, Leiden: E. J. Brill, 1962.
- Tomlin, R. S., *Coherence and Grouping in Discourse*, Philadelphia: Benjamins, 1987.
- Tuggy, John, "Semantic Paragraph Patterns: A Fundamental Communication Concept and Interpretative Tool", David Alan, Black, Katharine Barnwell and Stephen Levinson, eds., *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis*, Nashville: Broadman Press, 1992.
- Turner, N., *A Grammar of New Testament Greek: Syntax*, Edinburgh: T & T. Clark, 1963.
- Ullmann, Stephen, *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning*, Oxford: Blackwell, 1972.
- Van der Merwe, Chisto H. J., "Discourse Linguistics and Biblical Hebrew Grammar", Robert D. Bergen ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994.
- Van Otterloo, Roger, "Toward an Understanding of 'lo' and 'behold': Functions of ἰδοὺ

and ἵδε in the Greek New Testament”, Occasional Papers in Translation and Textlinguistics, 1984.

Vanhoozer, Kevin J., *Is There a Meaning in This Text?*, Grand Rapids: Zondervan Publishing, 1998.

Wallace, Daniel B., *Greek Grammar Beyond the Basic: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1996.

<Abstract>

Greek Discourse Factors to Translate Luke 2:1-52

Prof. Je-Soon Chung
(Handong Global University)

The purpose of this article is to see how a Bible translation can result differently when a translator adopts a discourse analysis, which has been widely used among cross-cultural translators, dealing with the text higher than sentence level such as paragraphs or the entire text. The method this article used is pragmatic, functional, and interdisciplinary. It cannot surely show all Greek discourse factors due to limited pages. Instead, it chooses some important discourse factors that can affect a Bible translation and shows them by using 2:1-52 of the Gospel of Luke as a sample text. The following things are mainly dealt with by this article:

First, it shows how linguistic devices such as “points of departure” that determine the continuity or discontinuity of the text can affect delimiting the text as smaller units, so called paragraph.

Second, it explains how the Greek connectives such as $\delta\acute{\epsilon}$ and $\kappa\alpha\acute{\iota}$, play important roles and functions within a narrative text in order to keep text cohesiveness as a developmental progress.

Third, it emphasizes that whenever participants are referred, a translator should be careful of dealing with linguistic devices attached and try to find their roles and functions. Especially, since these participants’ references are interwoven keeping the dynamics of the text, a translator should always keep in mind that the omissions of important marked ones or the additions of unnecessary implied information lose or hinder such dynamic progress of the text.

Fourth, it presents that even synonymous words can carry their discourse meanings within a whole text differently. The findings of different senses of the synonymous words used within a text cannot be captured by a sentence-oriented translation method. To counter this, translator should diligently search for its relevant meaning with discourse analysis by which its sense can be found out through the intertextuality of text, cotext, and context. In this area, translators are not only required to keep linguistic competence, they are also required to cultivate creative and brave endeavors to apply such findings into their translations.

It is really a great privilege for a translator to utilize diverse discourse factors researched by recent discourse linguists. What is even better, is that translators themselves diligently study, evaluate and even compare diverse discourse factors. Then, when they apply these factors into their translation, the translated texts surely keep linguistic consistency and accuracy with the dynamics of the text much more than before.

Intertextuality: Lost (and Found) in Translation

Philip Towner*

The purpose of this study is to discuss the literary process known as intertextuality and define it as a translation challenge for Bible translation. After the a brief background to the concept (A), some common examples will illustrate the ways in which it works, the levels at which it can operate, and the degree to which intention or purpose often affects translation strategies (B). Here the important distinction within literature between sacred and secular text will be identified. Then, two NT examples of “intertextual play” will be set out and developed to demonstrate its importance for meaning (C). In the context of this discussion, some failed translation strategies will be exposed and the relative value of foreignizing versus domesticating translation approaches will be discussed. Finally, I will identify some questions which the phenomenon of intertextuality force us to ask — questions about translation and the way in which translation might address intertextuality; and I will discuss some options for dealing with intertextuality in translation (D).

1. Introducing Intertextuality

A history of the discovery and development of “intertextuality” as a literary phenomenon would take at least a book to treat adequately. That depth of treatment is not necessary for the purposes of this paper, but some indication as to the complexity of the phenomenon and its relevance for Biblical Studies and translation has to be given. In a general way, the term itself suggests the topic it seeks to describe: the process of a text within the confines of its own discourse exceeding its discourse and narrative boundaries by engaging and connecting with another

* United Bible Societies Director of Translation Services

existing text which functions within its own discourse and narrative boundaries. In reading the NT, for instance, we are most familiar with this process in the case of well-marked quotations of OT material: quotation formulas (“it is written”, “for the Scripture says”, etc.) provide the reader or hearer with the immediate and explicit clue that the writer is drawing another text into the present discourse. What we have to become aware of is the fact that this literary device can be activated in much more subtle — sometimes almost undetectable — ways. All that is really required for the device to be employed is that author and reader/hearer (and sometimes perhaps only the author) is sufficiently familiar with another text or set of texts which are intentionally connected to the present text by one of various means.

As indicated, NT scholars have been aware of the technique of quoting the OT for as long as the NT texts have been studied. Without even introducing the term “intertextuality” academic studies plumbed the depths of rabbinic writings and then the Qumran texts in the effort to discover the secret of intention in quoting ancient texts. And a range of answers emerged. For some, the intention of NT quotations of OT texts was best interpreted on the basis of the authority of the OT for the early Christian communities. Thus authoritative proof texts could serve to ground or confirm the authority of a NT apostolic utterance or pronouncement. C. H. Dodd took the lead in suggesting, however, that an OT quotation intended to call to mind more than just the text itself; it created a link to an entire narrative, so that to discern the sense and function of the material quoted within the NT writing, the original hearer or reader would need to place the present discourse within the story containing the quoted material. As soon as Dodd developed this theory, of course, scholars began to place limits on his findings: in certain cases, entire OT stories/narratives could be called up in this way for at NT audience, but it will be interpretation of the NT writing/discourse employing the quotation that will yield the clues suggesting this extensive connection with the OT.

Again, pioneers in this kind of literary interrelationship did not use the language of “intertextuality.” This emerged through literary studies, where again the process by which a writer intentionally forges links with other existing literature has been observed for as long as there has been literature. With modern and post modern discussions of the locus of meaning (in the author or in the reader or in some combination of the two), however, “intertextuality” has come fully into its own as an element of communication with huge implications for the interpretation of

meaning, and ultimately, even in the literary world, for translation.

2. Some Common Examples

Once the concept is introduced, it is apparent that intertextuality operates on all levels of communication, and the “texts” in the process — both those being created or uttered and those being engaged by the author — are not at all limited to written texts. My daughters used to constantly insert into our family dinner conversations lines from the popular movies — usually comedies — that we had all watched. Why? Sometimes the purpose was just to break the tension created by the discussion of a disappointing test score by drawing us all back into a funny scene: (from Robin Williams in “Mrs. Doubtfire”) “Layla, don’t make me get the hose!” In a movie, “You’ve Got Mail”, the character played by the actor Tom Hanks engages in an extended intertextual connection to the movie “The Godfather”, in order to describe for his email recipient what it means to “play rough” in the business world. In advising the person he was in conversation with to treat business as business and not take it personally, he urged her to “go to the mattress.” What is interesting is that for those who have not seen the movie this phrase refers to, it is often mistaken as advice to the woman to seduce her competitors (i.e. “take them to bed”). But the purpose of the allusion is quite the opposite. The phrase “Go to the mattress” called to mind the gruesome scene in “The Godfather” where the lieutenants of one family were sent to the house of a Hollywood director, whose success had been assured by mafia assistance in the past, to call him back to obedience in a particular situation where he had been straying from the family’s control. The Hollywood director woke up early in the morning to find the bloody severed head of his prize racehorse in his bed with him.

Of course, political figures in the context of speech-making often draw on texts that not only exist in the public’s awareness but also frequently bear enormous authoritative and sentimental weight. Martin Luther King did so famously, often drawing whole Biblical OT narratives into his listeners’ purview. Interestingly, his own technique, which often involved personalizing the Biblical allusions, reveals not only his hermeneutics but also his understanding of the dynamic of intertextuality. “I have been to the mountaintop” allows him to take his hearers back

to the story of Moses, at the close of his ministry, looking into the Promised Land but unable to enter: an OT example of an eschatology that is already and not yet. In Martin Luther King's case, however, he as a new Moses was prophetically sure that he was about to do the very thing Moses was not allowed to do — enter the Promised Land.

This is intertextuality — the engaging of an existing text by the author of a text in process to make some point or another. If any of this was lost on you in the examples I chose, because you were not familiar with the background texts, or because you only know the movies through translation, then you begin to realize how difficult translation of intertextuality can be.

Umberto Eco discusses techniques for translating intertextuality in the case of his book *Foucault's Pendulum*. At one point in the story, he describes a character's visual experience of beautiful landscapes in a drive through the Italian hills. Out of the blue readers of the original Italian encounter the phrase "beyond the hedge" which sits oddly in the context, since there had been no mention of a hedge. Eco in this way makes allusion to a poetical piece, well known to Italians. In this case, the point of Eco's intertextual connection with the sonnet is explained by the author himself — a recourse we in Biblical Studies ordinarily do not have open to us. He says the point of the literary contact is simply that the reader should understand that the character depends on the poetical experience of another to enjoy the beauty of the landscape. Translators could not hope to render this connection of thoughts, and so achieve the deep sense of the story, by reproducing the original poetical phrase, because non-Italian readers would not know the text to which Eco originally linked. So Eco suggests that radical changes could be made: and in the case of the English translation of Eco, the translator achieved the same result by inserting instead an allusion to the English poet Keats.

But this way of translating an intentional intertextual allusion in the literary domain of fiction points us to a critical distinction which we almost certainly need to make. What is the difference between translating intertextuality (or translating anything) when one moves from literary fiction to sacred literature? How do the rules differ?

The first question disguises a very large topic and I will simply suggest one feature of this distinction which affects translation. The various ecclesiastical traditions down through the centuries have agreed that the meaning of the story told

by the Scriptures (with some variety allowed for shifting from Hebrew to Greek as an OT base text, for including or rejecting the Deuterocanonicals, and for a preference for the Vulgate or New Vulgate) cannot be separated from the original narrative structure and sequences in and by which that story was first told. This observation is not intended as a comment on the relative strengths and weaknesses of domesticating (common language, functional equivalence, meaning-based) and foreignizing (literal) translation strategies. It is simply to say, rather, that in the history of the churches, as in the history of Judaism, because of the cultural function of the story of YHWH's redemption and its link to a sense of history and time, "deep" meaning and "surface" structure are not easily (if at all) separated. In fact they are intrinsically related. And this has consequences for how intertextuality — a biblical writer forging a connection to another Biblical narrative — will be negotiated in translation.

Before pressing on to NT examples of intertextuality, let me return to the topic of intertextuality within the Biblical tradition. If you have studied Hebrew, you will undoubtedly recall your instructors in Hebrew exegesis or reading courses calling attention to the use of language in the Psalms or the prophets that creates a rich and obvious connection to the language and stories of the Pentateuch. Again and again the OT writers alluded to the Exodus and Wilderness experience as they described the current disobedience of the Jewish people (in exile, perhaps) and reminded them of God's covenant faithfulness. This is intertextuality, and in the Hebrew mind, this interplay of texts was linked closely to a hermeneutics and a world view constructed on the belief that God's story was Israel's story, and the emerging Scriptures telling that story and calling people back to it were authoritative and dynamic.

Thus the Scriptures had a kind of potency for life — they were not simply records. The proof of this is the role in the community of the public reading of Scripture that grew up especially in second temple Judaism. The reading of the Scriptures was carefully set out on a yearly (or triennial) schedule so as to ensure that the people heard the story of redemption, with all its ups and downs, constantly. Practically this of course inundated the people not just with the stories but also with the language of Scriptures and so gave them a sensitivity to the subtle ways in which language and verbal "hooks" could be used by one writer to tell his story within an already existing story — i.e. intertextuality. This high degree of Biblical literacy went hand in hand with the writer's craft.

At the same time, there grew up in Judaism methods of exegesis which would later be attributed to the rabbis. While we may be most familiar with these methods through what we take to be its excesses (numerology, the counting of letters in the Hebrew Bible, strange rules of logic), one important feature of this exegesis was sensitivity to the repetitions of language and concepts that served as “hooks” to link one part of Scripture (or writer) to another. Intertextuality. Qumran literature, especially the *peshtarim*, reflect such practices of exegesis by which the community was able to make contemporary sense of past prophecy and find itself within the story. This carries over to the NT writers and communities.

The point is this, within Hebrew culture leading up to (and following) the NT period, the belief about the nature of Scripture’s potency, the practice of its public reading and the generally high level of Biblical literacy that resulted, and the methods of exegesis that developed to ensure that all of Scripture’s potency and relevance was discovered for the contemporary people all are related in some way to the literary feature of intertextuality.

The translation of the Hebrew Scriptures into Greek for the Diaspora Jewish communities (the LXX in the centuries leading up to Christ) would have obscured or obliterated a good deal of the intertextual play among the Hebrew writings, particularly the more subtle links created by lexical choice. However, the amazing fact that the Greek translation came to have canonical status (more or less) in the Diapora made it possible to for Paul to continue on in the literary traditions in which he had been immersed (including intertextual play) when he wrote letters to Disapora Jewish and Gentile Christians which constantly made contact, in overt (quotations) and subtle (allusions and echoes) ways, with the LXX. Presumably, the LXX was his narrative touchstone because the Diaspora synagogues mainly had access to YHWH’s story through the Greek translation of the OT.

3. Two Examples of NT Intertextual Play

While NT intertextuality is most often considered in terms of NT use of the OT — and so “inter-canonical” — the examples I will provide of the technique both focus mainly on the less observed “intra-canonical” case in which Paul echoes Paul. In the second example, however, an OT allusion provides an OT narrative reason

for an intentional lexical shift. Both examples are drawn from the letter which closes the Pauline story — 2 Timothy. Questions about authorship can be set aside for the purposes of our study: either we will be observing cases of the actual Paul engaging his own earlier texts or writings, or a student of Paul engaging his master’s earlier texts.

3.1. 2 Timothy 4:6(-8) and Philippians 2:12-18 (1:23)

The language of this section of 2 Timothy is thought to echo (or depend upon) Philippians 2:12-18; the passages are comparable in terms of topic (Paul’s suffering as sacrifice), and Philippians 2:17 contains the only other occurrence of the graphic verb “to pour out [like a drink offering].”¹⁾ Theories of literary dependence generally presume the author of 2 Timothy was not Paul, but rather that an excessive tone of self-exaltation is evidence that a later student or admirer of Paul crafted this discourse modeled on the Philippians passage.²⁾ Others have stressed more accurately that this is not an unexpected tone for Paul to adopt:³⁾ this is particularly true in light of a passage such as Philippians 2:12-18. There are indeed grounds for thinking that Paul may be intentionally echoing the Philippians letter at this point (and below), just as he has echoed Romans in earlier passages (1:7; 2:11). Let us briefly consider the connections.

2 Tim 4:6

GNT Ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι, καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν.

NIV For I am already being poured out like a drink offering, and the time has come for my departure.

NRSV As for me, I am already being poured out as a libation, and the time of my departure has come.

GNB As for me, the time has come for me to be sacrificed; the time is here for me to leave this life.

2 Timothy 4:6 describes an event in Paul’s mind. How does he conceptualize it?

1) See Hanson, 155; Bassler, 171; Dibelius and Conzelmann, 121.

2) So Dibelius and Conzelmann, 121; Brox, 265.

3) Marshall, 805; Barrett, 118; cf. Johnson, *Paul’s Delegates*, 92-96.

Both parts of the sentence allude to Paul's death. The first indication of this comes in the first half of the sentence and the passive verb, "to be poured out as a drink-offering", which refers to the libation that was poured out (often) to accompany and complete a (grain, animal) sacrifice. The Greek term is *spendomai*.⁴⁾ In technical use, the term does not refer to sacrificial death, but the metaphor with its allusion to wine may well intend to evoke the imagery of Paul's blood (i.e. his life) being poured out.⁵⁾ And the language clearly places Paul's upcoming death into the sacrificial context as an offering (though the passive verb suggests it is God who is acting here)⁶⁾ that accompanies another, perhaps, more fundamental offering. It is possible in the present context that he sees his death as complementing the ultimate bloody sacrifice of Messiah (Col 1:24).⁷⁾ Above all, the passive voice and the sacrificial imagery underline that this death is not a meaningless but rather a necessary event in the furtherance of the work of the gospel.

The only other NT use of the verb of sacrifice, *spendomai*, is also Pauline in Philippians 2:17.

Phil 2:17

GNT Ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω καὶ συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν·

NIV But even if I am being poured out like a drink offering on the sacrifice and service coming from your faith, I am glad and rejoice with all of you.

NRSV But even if I am being poured out as a libation over the sacrifice and the offering of your faith, I am glad and rejoice with all of you—

GNB Perhaps my life's blood is to be poured out like an offering on the sacrifice that your faith offers to God.

This and the thematic affinity of the passages (also cf. 4:6b with Phil 1:23;

4) Gk. σπένδομαι (pass. pres.; Phil 2:17); see the noun (σπονδή) or verb in LXX Exod 29:40; Lev 23:13; Num 4:7; 29:6; Jer 51:17, 25; Sir 50:15; Philo, *Who is the Heir* 183; *Life of Moses* 2.150; Josephus, *Antiquities* 6.22. See O. Michel, *TDNT* 7, 532.

5) Cf. O. Michel, *TDNT* 7, 536; Quinn-Wacker, 792.

6) So it is questionable whether there is any emphasis on Paul's acting "voluntarily" (pace Michel, *TDNT* 7, 536; Quinn-Wacker, 792); the thought is rather of obedience.

7) But it is notable that in the other use of the term in Phil 2:17, Paul conceived of his death as completing the service of the Philippian church, which in turn can be seen as its embodiment of the death of Christ (see Marshall, 806).

references to “crown” in 4:8 and Phil 4:1; and the use of athletic imagery in general in both letters) suggest the later text is intentionally echoing the earlier. Bear in mind that 2 Timothy is ostensibly addressed to Timothy and that Timothy certainly knew the letter to the Philippians (Phil 1:1). What should be noticed, however, is the difference in the degree of certainty registered in each text employing the “pouring out” imagery: Philippians 2:17 has “if indeed” (“even if”), while 2 Timothy 4:6 states definitely “I am already” (cf. also the denial “Not that I have already ...” of Phil 3:12). What is presented as a distant possibility in the earlier setting has now become imminent certainty in Paul’s mind.

When it is recognized that Paul’s sense of imminent “departure” envisioned in 2 Timothy 4:6b (Gk. noun *analysis*) has a counterpart in his desire “to depart and be with Christ” in Philippians 1:23 (Gk. verb *analyō*), and that the same shift between the texts from uncertainty to certainty is again evident, the case for an intentional intertextual connection becomes almost certain.

What purpose would Paul have had in creating this literary connection for Timothy and other readers of his concluding letter? The main function of the language and imagery in 2 Timothy (as in Philippians) is to provide a theology for suffering and hardship. This is achieved by Paul separately in each letter. What Paul is able to strengthen for Timothy and others who might have known the earlier reflection on these things given in Philippians is the sense of completion and historical certainty whereas in the earlier setting desire and commitment were further removed from historical certainty. One therefore sees progression, and for Timothy to be drawn back into the earlier setting by means of the intertextual echo is to allow him observe how the realities of imprisonment have not diminished Paul’s commitment and hope but have rather confirmed these things. For one who is about to receive the mantle of service, the echo of a passage containing Paul’s theological evaluation of his crisis would have been all the more poignant a device to enact the hand-over of ministry responsibilities.

The interpretation can of course be debated and enlarged upon. My concluding observations relate to translation strategies. If the connection between these two passages is intentional, then translations of each text must be such that they grant access to the intertextual connection. A comparison of the translations offered above allows a very simple conclusion: the more literally inclined (NIV, NRSV) allow the attentive modern reader to make the connection by treating the unusual NT word,

spendomai, consistently as references to the drink offering; the common language translations observed obscure the link by resorting to a translation that settles for what is the semantic lowest common denominator: sacrifice. It can surely be argued that former literal translations represent a foreignizing approach, since the specific concept of the drink offering or libation is not typical for most of the audiences utilizing these modern translations. And the common language aim to domesticate — by seeking a broader concept that will resonate even with modern Westerners — does in fact lessen the jolt of the original text. But in such cases it is the verbal linkage which signals the intertextual play (chiefly *spendomai/analysis-analyō*), and a translation strategy that does not somehow recreate the signal will not be able to deliver the full meaning intended by the intertextuality in the discourse of 2 Timothy.

3.2. 2 Timothy 1:7 and Romans 8:15

In this text in 2 Timothy there is a clear connection with the language of Romans 8:15. The suitability of a text from Romans for instructing Timothy need not be questions (Rom 16:21). Both texts are “Spirit” texts, though, as we will see, the situation in which we find Timothy in 2 Timothy requires a reshaping of the earlier teaching. It is in the reshaping of the text, I would argue, where the evidence for conscious intertextuality emerges.

2 Tim 1:7

GNT οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα δειλίας ἀλλὰ δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ

NIV For God did not give us a spirit of timidity, but a spirit of power, of love and of self-discipline.

TNIV ... Spirit ...

NRSV for God did not give us a spirit of cowardice, but rather a spirit of power and of love and of self-discipline.

GNB For the Spirit God has given us does not make us timid; instead his Spirit fills us with power, love and self control.

In this case it will be helpful to compare immediately the translations’ renderings of Romans 8:15.

Rom 8:15

GNT οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας ἐν ᾧ κράζομεν· αββα ὁ πατήρ.

NIV For you did not receive a spirit that makes you a slave again to fear, but you received the Spirit of sonship. And by him we cry, “Abba, Father.”

TNIV ... Spirit ... Spirit

NRSV For you did not receive a spirit of slavery to fall back into fear, but you have received a spirit of adoption. When we cry, “Abba! Father!”

GNB For the Spirit that God has given you does not make you slaves and cause you to be afraid; instead the Spirit makes you God’s children, and by the Spirit’s power we cry out to God, “Father! my Father!”

The basic observation to be made from this comparison of translations is that NIV and NRSV treat the reference to “spirit” as a reference to the human spirit. In my judgment, this cannot have been intended in either Romans or 2 Timothy in view of the dominance of the Holy Spirit in each case. The TNIV has corrected the NIV; and the GNB’s theological reading of the texts in question shows good Pauline instincts.

The context of 2 Timothy 1:6-14 is taken up with an exhortation to a faltering Timothy. For some reason he has suffered a blow to his confidence, and in order to prepare Timothy to make the trip to Rome, where Paul is anticipating his execution, to receive the mantle of ministry from the apostle, the text seeks various means by which to cause Timothy to re-engage in his mission. This is the context for the Spirit statement about to be made.

Given Timothy’s résumé, which included service as Paul’s mission coworker and occasional assignments within established congregations (e.g. 1 Cor 4:17), separate references to a congregational commissioning (1 Tim 4:14) and to an apostolic commissioning in conjunction with his conversion/initiation present no great problem. The literary character of the respective letters corresponds just as well to this situation. In this case, the commissioning event in mind — the handing on of the mission from Paul to his coworker — might quite suitably call for this reminder of the earlier formative event in which the gift of the Spirit came to Timothy. Though the parallel is not quite complete, the traditions of Moses handing on authority to Joshua (see below) and of Elijah passing the mantle on to Elisha may not be far from mind.⁸⁾

In order to strengthen the admonition, Paul adds to his acknowledgment of Timothy's genuine faith a theological reason for stepping back into action. This reason ("for"; *gar*) is to be found in the recollection of a theology of the Holy Spirit. The language of this verse is very similar to Romans 8:15:⁹⁾

Rom 8:15 — [For] the Spirit you received does not make you slaves, so that you live in fear again; rather the Spirit you received brought about your adoption to sonship.

2 Tim 1:7 — For the Spirit God gave us does not make us timid, but gives us power, love and self-discipline.

Although the texts are not identical, the latter text must be understood as a conscious echo of the earlier teaching about the Spirit.¹⁰⁾ The text is reshaped to meet the present need. In this ministry context, Paul transposes the concern expressed in Romans for enslavement to the law (*douleias*) to timidity (*deilias*) in the face of opposition.¹¹⁾ As I mentioned above, this particular "reshaping" is indication of intentional play. Yet the intentional shift to a near homophone at the same time opens the door to another echo—this time of the command spoken by the Lord in the commissioning of Joshua:

Jos 1:9 I have commanded thee; be strong and courageous, be not cowardly [*deiliasēs*] nor fearful, for the Lord your God is with you wherever you go (cf. 8:1).

This verbal echo, if present, is admittedly faint.¹²⁾ But the tone, narrative setting and intention of the instructions create a plausible match. The effect would be to call

8) For the background, see Wolter, *Paulustradition*, 218-222.

9) Cf. esp. the Greek :

Rom 8:15: οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας ... ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας...

2 Tim 1:7: οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα δειλίας ἀλλὰ δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ.

10) Cf. Oberlinner, 32; Hanson, 121.

11) Cf. Oberlinner, 32.

12) But cf. also how Joshua is instructed to "guard" (φυλάσσεισθαι) what Moses commanded (1:7), and Timothy is to "guard" (φύλαξον) the good deposit entrusted to him by Paul (2 Tim 1:14). Cf. the promise that the Lord will never abandon (ἐγκαταλείψω) Joshua in and the use of the "abandonment" (ἐγκαταλείπω) theme in 2 Timothy 4:10, 16.

on the image of Joshua, who in his commissioning was urged to be strong and courageous and not timid because God would be present. In the Pauline adaptation of the OT promise, Timothy, by virtue of the Spirit in him, can count on the same protective presence of God.

In the end, both the connection to Rom 8:15 and the present language itself¹³⁾ make clear that it is God's gift of the Holy Spirit, and qualities associated with this gift, that provides the reason Paul's logic requires.¹⁴⁾ First, the echoing of Romans reveals that the intended backdrop to this teaching is Paul's fundamental teaching about the Spirit and Christian identity — possession of this gift ensures and confirms adoption into God's family (Rom 8:14-17). The additional contact created with the Joshua text redirects the earlier teaching to the theme of encouragement and handing over of mission.

As with the first example, the question here is whether translations are effective in giving access to the intertextual connections. The more literal translations of the NIV and NRSV do recreate the basic rhythm, though the TNIV is needed to correct the reference to the Spirit.

The GNB, while expanding the language of each text (explicitation), actually in three specific and noticeable ways invites the two texts to be connected, though I cannot be sure the goal was enable readers to observe the intertextuality. First, GNB harmonizes the key opening verbs: the preference is for the verb “to give” (from 2 Tim 1:7) over “to receive” (Rom 8:15), which in the end causes both texts to emphasize the Spirit as a gift given by God. Second, in translating 2 Timothy 1:7, GNB repeats (for clarity) the term Spirit, which then creates an affinity for the twofold reference to Spirit in Rom 8:15. Third, in translating the original relative clause of Rom 8:15 (“by [in] whom we cry out”) by means of the expanded idea “by the Spirit's *power* we cry out”, GNB adds to the Romans text the concept of “power”, not originally present, which again creates a balance with the explicit reference to “power” 2 Timothy 1:7 (“[the Spirit] of power”).

Thus the domesticating and theologizing approach of the GNB which created distance between the texts in 2 Timothy and Philipians in the first example of

13) Gk. δίδωμι; the verb “to give” in one form or another typically describes God's action in respect to this gift (Luk 11:13; Act 5:32; 8:18; 15:8; Rom 5:5; 1 Cor 1:22; 5:5; etc.).

14) In the present context, reference in some sense to Timothy's commissioning in v.6 has led some to interpret “Spirit of power” in this statement as a specific charisma received with ordination; see Brox, 229; Kelly, 159-60; Hasler, 57.

intertextuality here serves to create an attraction between the texts in 2 Timothy and Romans.

4. Questions and Options

The illustrations of intertextuality given are not the most obvious and easy to interpret (quotations), and in fact it could be challenged whether they should be categorized as intertextuality at all. Obviously it is my opinion that intertextuality, as defined above, is in play in these cases, but that does not answer the questions about how to deal with the phenomenon in translation. Here I will raise a few more questions in the way of concluding observations.

First, if intertextuality is discernable in the biblical texts, then coming to terms with the meaning of those texts has to involve access to the intertextuality. Translations not sensitive to these cross-textual connections will fail to deliver a translation with the full potency required. Of course it has to be observed that no translation can deliver an unobscured form the original with all of these nuances. The LXX, as I pointed out, essentially obliterates a good deal of the Hebrew word play contained within the Hebrew Scriptures it translated into Greek. Since it obtained authority in the Diaspora (apparently), this did not deter Paul from forging his own intertextual connections with it for his Greek-speaking communities and colleagues. However, we are in a situation, more or less, where the MT and Greek NT form our authoritative base texts. And without some device or other, this deters translators in many cases from providing an OT translation that would correspond to the one that Paul might have been reading and engaging through intertextuality — the MT lies behind the OT translation, while the LXX undeniably lies behind Paul's OT quotations and allusions. This is a conundrum.

One kind of solution, at least when dealing with the Greek text of the NT, is that offered by the Nestle-Aland tradition of giving marginal references to other texts similar in language and phraseology which might then reflect some kind of intentional echo or allusion. This NA apparatus limits itself to the most obvious connections, but at least this is a start. The problem, again, is that for a translation to employ this kind of device to aid the reader in tracing intertextual connections would not overcome the difficulty posed by a NT writer engaging the OT via the

LXX and the translation providing an OT rendering based on the MT. A Study Bible with additional notes to account for this kind of literary play might be able to cover at least the ground that NA does. But it might be a cumbersome product.

A better solution might now lie in the digital realm. Texts have already been prepared which could easily be adapted for hyper-texting to reveal other texts that might be related to the surface or default text. By running the cursor over the default text, related texts underlying the default could be exposed in windows. The technology exists, if the will to produce such a specialized tool can be found.

In any case, the point of the two illustrations given is that the texts in 2 Timothy cannot be fully appreciated on their own. Translations can help or hinder the reader in making the intended intertextual connections. Within a canon — either OT or NT — where the base text remains more or less constant, the task is challenging but good results could be achieved. However, when crossing from NT to OT, and the complication of the LXX is factored in, the task becomes far more complex. Is it sufficient to leave these considerations to those who write commentaries in hopes that some will read them?

This might end up in a strong argument for the need of continued mastery of the original Biblical languages — Hebrew/Aramaic and Greek. And I would argue that only a high level of facility with these languages makes discernment and interpretation of intertextuality in the Biblical texts possible. But this is not practical for non-specialists in the the diversity of the world's churches.

Second, many church communities and traditions (perhaps most) do not practice the public reading of Scripture to a degree that would allow the depth of familiarity with the Biblical writings that probably characterized ancient Judaism and the early church. Competing world views and value systems disseminate their stories more efficiently and with greater effect. Some method of keeping the churches within the Biblical story could be devised and practiced, but the base text for this story would not be Greek or Hebrew, and access to the story would be through a derivative translation. For most communities, Scripture is authoritative in and through the accepted translation — on the model of the LXX. But apart from some device built into the translation for allowing access to intertextual cues, a translation in a church community that is consistently read is more likely to create its own intertextualities. These would be features owing to the translation and community interaction with the translation, and not to the original languages. In any case, discernment of

intertextuality is a by-product of community familiarity with the biblical story.

Third, most church traditions (certainly evangelical ones) tend to resist the sort of hermeneutical methods that sought discovery of subtle intertextual connections on the basis of word and language play. Literal methods, and those which focus on single meaning, a strict view of authorial intention, historico-grammatical interpretation, and so on, shy away from the sort of search for subtle literary links that characterizes intertextuality. While the presence of intertextual intentions should be verified, its sometimes less than obvious nature should not disqualify it from serious study. The point is, the ground rules for interpretation in a given community or church tradition might well place intertextuality fairly low on the agenda. Another way of viewing this is to say that it is the nature of the Biblical writings themselves (and the literary features they employ) that gave rise to ancient methods of reading them. Simply to write off rabbinic exegesis as fantastical or arcane, or simply to link (e.g.) allegorical exegesis with philosophical developments in Alexandria may be to fail to appreciate an ancient awareness of how Scriptures “work” in community reading and application.

Finally, it is clear that once intertextuality is admitted to be a feature of the texts that make up the Biblical story, we are in a better position to engage with the story in a deeper way. What is not clear is how intertextuality can be translated. Will readers’ tools be sufficient to give access to this level of the text? Perhaps some ground can be gained here. My suggestion would be that reaching this level of the text in church communities will require a reshaping of their reading, listening and interpreting cultures, and translations which function authoritatively may (as read and interpreted) produce new and dynamic intertextualities.

<Keyword>

intertextuality, narrative, translation, literalism, Pauline texts

<Abstract>

본문 상호성: 번역에서 잃어버린 것과 찾은 것

필립 타우너 박사
(세계성서공회연합회 번역 총책임자)

“본문상호성”, 즉 저자나 화자가 이미 존재하는 본문이나 내러티브를 언급하거나 그 요소들을 다루는 것은 신약과 구약 성서의 한 요소로서 분명히 인식된다. 문학적-이야기의 요소에 대한 이 연구에서는 세심한 연구가 필요하다는 것을 지적하였다. 이것은 본문으로 하여금 더욱 풍성하게 의미를 표현할 수 있도록 해주며, 번역자들에게는 자신들의 번역 기술에 대해 도전을 안겨준다. “본문내적 연결성(intra-textuality)” (예를 들면 “바울”의 본문끼리 서로 연결되는 것)이라고 부를 수 있는 것을 살펴볼 때, 결국 문제는 본문상호성이라는 것이 번역에 있어서 어떻게 설명될 수 있는가라는 질문으로 이어지게 된다.

(양재훈 역)

The Function of the Public Reading of Scripture in 1 Timothy 4:13 and in the Biblical Tradition

Philip Towner*

Most commentators agree that the three activities listed in 1 Timothy 4:13—the public reading of Scripture, exhorting, teaching—were typical features of a worship meeting.¹⁾ However, beyond linking the emphasis on activities related to Scripture to the presence of heretics in the community, little attention has been paid to the actual function performed by the public reading of Scripture in the believing community. It is this question that this paper will seek to explore in an introductory way.

Even a cursory reading of 1 Timothy 4:13 immediately suggests that getting behind the instructions will require investigating backgrounds—first, the broader background of Scripture reading in Judaism and the early church, second, some parallel situations in Greco-Roman society in which public readings had a place, and third, the specific situation in Ephesus that gave rise to the instruction. The reference to “reading” is not accompanied by any helpful elaboration. In fact in the instruction, “Until I arrive, give attention to the public reading of scripture, to exhorting, to teaching”, as the Greek text shows, the three activities, reading, exhorting, and teaching, are mentioned without explicit reference to their object. Almost all agree that the understood object is “the Scriptures” (αἱ γραφαί). And on this assumption, we turn first to other texts that might shed light on the activity envisioned in the instruction along with its social and theological meaning.

1. Antecedents of the Church’s Public Reading of Scripture

* United Bible Societies Director of Translation Services

1) See I. H. Marshall, and P. H. Towner, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1999), 562-563; J. Roloff, *Der Erste Brief an Timotheus*, EKK (Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener, 1988), 254.

Public Reading in Judaism. There is little doubt that the formative background of the activity enjoined in 1 Timothy 4:13 is the practice in Judaism of public Scripture readings in the synagogue.²⁾ The NT gives up practically nothing in the way of information about the activity as it was carried out within the Christian communities.³⁾ But the close relationship between worship in the synagogue and the worship of the early Christians, especially in the Diaspora, clearly explains the reference to the practice in a Christian document in a way that implies that it was a standard feature of worship.⁴⁾ Texts that turn more or less around a Pauline axis such as Acts 13:15; 15:21 and 2 Corinthian 3:14 assume the practice of reading the Scriptures aloud in the synagogue setting. The assumption, even if the text in 1 Timothy reflects a later situation, is that the content of the Scriptures consisted of the OT writings, whether in Hebrew or, as would have been normal in the Pauline churches, in Greek translation.⁵⁾ While it is arguable that the scope of the Scriptures might have been expanding to include the stories that would become the Gospel tradition and the Pauline letters, as texts such as 2 Corinthian 7:8; Colossian 4:16; 1 Thessalonians 5:27 and 2 Thessalonians 3:14 show for the Pauline letters, the term αἱ γραφαί (e.g. πᾶσα γραφή 2 Tim 3:16) still signifies, with some fluidity of content in this period, the collection of writings that would in large part become the OT canon. For our purposes, the Pauline letters and Jesus tradition can be regarded as transitional material that was still coming of age. Thus surely in the case of the

2) Most regard the first part of the three-fold instruction, πρόσχε τῇ ἀναγνώσει (“devote yourself to the reading [of the Scriptures]”) as a reference to public or community reading associated with the worship meeting, rather than as a call to personal Bible study. W. D. Mounce, *Pastoral Epistles*, WBC 46 (Nashville: Thomas Nelson, 2000), 200, while acknowledging that a public reading is envisioned with synagogue practices in the background, nevertheless sees the focus in “reading” to be on Timothy himself: “Timothy is to immerse himself in the biblical text...” Despite the second person singular shape of the command, it is not to be understood as personal reading, but as a community practice designed to steer the congregation out of the unorthodox backwaters of the heretical reading of certain texts and back into the mainstream of the biblical story. See further, below. Cf. L. T. Johnson, *The First and Second Letters to Timothy*, AB 35A (New York: Doubleday, 2001), 252.

3) In later centuries, readers of Scripture became liturgical ministers. See Justin, *1 Apol.* 67; Tertullian, *Praescrip.* 41.8; *P. Apoll.* 99.5; cf. H. Leclercq, “Lecteur”, *DACL*, 8:2, col. 2242ff; J. M. Nielen, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament* (Freiburg, 1937), 182ff.

4) In corroboration, the presence of the definite article with each noun indicates typical or familiar activities (πρόσχε τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ).

5) See P. H. Towner, “The Old Testament in the Letters to Timothy and Titus”, G. K. Beale and D. A. Carson, eds., *Commentary on the Use of the Old Testament in the New Testament* (Grand Rapids: Baker Books, forthcoming).

majority of references to the public reading of Scripture in synagogue the reading of the OT is in view, and this should also be assumed for 1 Timothy 4:13.

The earliest evidence for the practice of reading Scripture publicly is to be found in the record describing the assembly in Nehemiah 8:7-8:

Neh 8:7 Also Jeshua, Bani, Sherebiah, Jamin, Akkub, Shabbethai, Hodiah, Maaseiah, Kelita, Azariah, Jozabad, Hanan, Pelaiah, the Levites, helped the people to understand the law, while the people remained in their places. 8 So they read from the book, from the law of God, with interpretation. They gave the sense, so that the people understood the reading.

Synagogue reading is not in view here, but the fundamental practice later adopted for synagogue worship is. Somewhat closer to our time, the Qumran community can be seen to continue what was for Judaism the standard practice of reading the Scriptures in assemblies and explaining its meaning.

6 ...And in the place in which the Ten assemble there should not be missing a man to interpret the law day and night, 7 always, each man relieving his fellow. And the Many shall be on watch together for a third of each night or the year in order to read the book, explain the regulation, 8 and bless together (1 QS 6:6-8; see also 8:11-12; 9:12-14; cf. 1QpHab 2:6-9).

Any attempt to reconstruct the actual format of the Jewish order of service in the first century C.E. requires drawing on the Mishnah ([mMeg 4; mMeg 2] with some corroboration from Qumran and NT texts [Mat 23:6; Mar 12:39; Luk 11:43; 20:46; see Philo, *Every Good Man is Free*, 12.81 on the seating of the Essenes); this literary background allow us to approximate the shape of synagogue worship in the period of our interest. In addition to information describing the seating arrangements (in which is set out the relative positions of distinguished members in the front and younger members in the back; and the segregation of men and women can probably be assumed),⁶⁾ we learn that the Scripture readings were rather carefully scheduled to include (following the recitation of the *Shema* and the prayer) the reading of the Torah, the reading of the prophets, followed by the priestly blessings:

6) E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 3 (rev. ed. G. Vermes, F. Millar, M. Black; Edinburgh, T & T Clark, 1979-1987), 2: 447-448.

mMeg 4:3 If there are less than ten present they may not recite the *Shema* with its Benedictions, nor may one go before the Ark, nor may they lift up their hands, nor may they read the [prescribed portion of] the Law or the reading from the Prophets, nor may they observe the Stations⁷⁾

Further, we learn that the Scripture readings could equally be done by any member of the congregation, even by a minor (mMeg 4:4-6). There were certain exceptions to this apparent openness; if priest or Levites were present, they took precedence in the reading (mGit 5:8). The Torah reading was arranged so that the whole Pentateuch was read consecutively in a 3-yearly cycle (mMeb 29b).⁸⁾ The Masoretic arrangement of the Pentateuch into 154 sections probably traces back to this 3-year cycle (but there were also known arrangements of 161 and 175 sections).⁹⁾ Several members would have been invited by an officer (ἀρχισυνάγωγος; Act 13:15; 18:8, 17; etc.) to take part in the reading: at least seven at the Sabbath service (fewer on week days), of whom the first and last would pronounce a benediction at the beginning and the end. This Palestinian practice (i.e. prescribed in Mishnah) varied in non-Palestinian settings (i.e. as prescribed in Talmud): most importantly, the readings would have been conducted by one man (corroborated by Philo, *The Special Laws*, 2.15.62).

In NT times (see Luk 4:17; Act 13:15; mMeg 4:1-5), readings from Torah were joined by sections from the Prophets. The activity itself as carried out in a synagogue setting is illustrated in Luke 4:16-20.

16 When he came to Nazareth, where he had been brought up, he went to the synagogue on the Sabbath day, as was his custom. He stood up to read, 17 and the scroll of the prophet Isaiah was given to him. He unrolled the scroll and found the place where it was written: 18 “The Spirit of the Lord is upon me, because he has anointed me to bring good news to the poor. He has sent me to proclaim release to the captives and recovery of sight to the blind, to let the oppressed go free, 19 to proclaim the year of the Lord’s favor.” 20 And he rolled up the scroll, gave it back to the attendant, and sat down. The eyes of all in the synagogue were fixed on him.

7) Cf., *Ibid.*, 448.

8) Cf., *Ibid.*, 450.

9) *Ibid.*, 451.

If this depiction seems a bit stylized, it is nonetheless well enough attested outside of the canon as Philo indicates (*On Dreams*, 2.127: “And would you still sit down in your synagogue, collecting your ordinary assemblies, and reading your sacred volumes in security, and explaining whatever is not quite clear, and devoting all your time and leisure with long discussions to the philosophy of your ancestors?”; cf. *Who is the Heir*, 253).

The reading from the Prophets concluded the service and the congregation was dismissed. It is not clear whether the selection of the prophetic passage for reading was left to the one chosen to read. But in NT times there seems not to have been a schedule of readings from the Prophets (in post-Mishnaic times the concluding readings from the Prophets were fixed).¹⁰⁾

One final item sheds light on the procedure implied in 1 Timothy 4:13, and that is the matter of exposition or sermon. First, as the language in which Scripture was read became less and less familiar to the members of the congregation, a translation had to be provided. This device came to be called the Targum. This was a continuous rendering of the Hebrew text into Aramaic. The evidence is not clear whether the synagogue officer(s) had the duty of so rendering the text. In any case, the procedure seems to have been verse-by-verse for the reading of the Torah, and 3-verses-at-a-time for the Prophets. This was apparently an oral procedure: there is no evidence until the 4th century C.E. to the translation being read from a written Targum (yMeg 74d).

Second, the reading from the Bible was followed by something on the order of a sermon, in which the portion read was expanded upon for purposes of practical application. References in the NT to the activity of teaching in the synagogues (e.g. Mat 4:23; Mar 1:21; Luk 4:15; etc.; as well as in Philo and Qumran) bear witness to this feature of synagogue worship.

Public Reading in Greco-Roman Society. A complete consideration of the background to almost any NT church practice, especially in the case of the Pauline churches, would include relevant parallels in the Greco-Roman environment. The matters of literacy, reading and writing both in ancient Jewish and Greek cultures have been examined with the net result being a range of estimates.¹¹⁾ As A. Millard

10) Ibid., 454, n. 128.

11) See esp. A. Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (New York: NYU Press, 2000), 154-184; W. V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

suggests, one might conclude that the literacy situation in Jewish society was on a better footing than Greco-Roman society, because of the strong tradition of education designed to ensure that Jewish men were able to read the Scriptures in synagogue worship gatherings (see *y.Ket.* 8.32c [reflecting presumably on a situation about B.C.E. 100] on the education of children; Josephus, *Against Apion*, 2.178).¹²⁾ But in fact it is uncertain how far this program was carried out in practice.

While popularly the Greco-Roman culture is often described as a “literate culture”, the actual degree of literacy was almost certainly rather low and limited (at least in the fullest and modern sense of “being literate”).¹³⁾ Providing some corroboration of this is the indisputable evidence of oral features in documents of the period, showing that they were written for oral delivery and aural reception by an audience. The extreme cost of books and the limited availability of written texts itself would necessitate the continued practice of oral presentation for a community,¹⁴⁾ but this in itself should not disguise the fact that most people would have relied upon the reading skills of a smaller literate group for engaging with other than the simplest day to day lists, placards and signs.

Nevertheless, certain discussions that speak of the difficulty of reading and the importance of the task begin a Greek background sketch. Epictetus wrote: “When you say, ‘Come listen to a reading that I am going to do,’ make sure that you do not grope your way through” (3.23.6; see also Plutarch, *Alex.* 1.1; 23.3). Apprenticeship to the scholar began in the school (Plato, *Leg.* 810b), and if the pupil misread a syllable or stumbled in the reading, he often experienced extreme embarrassment (Plautus, *Bacch.* 423ff.). Training in reading became a fundamental element in the rhetorical education, because in the recitation-declamation component of the official examination, the student had to give critical comment on the text that was sight read (Plutarch, *De aud. Poet.*). The point of such references is simply that reading was an act whose success was measured by its accuracy in communicating the content of a written discourse exactly. Reverence for the biblical texts in the case of ancient Jewish culture assures the same level of concern within the Jewish context. Those

12) Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, 157; see Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* 2, 417-421, 450.

13) Some degree of literacy was very widespread, as merchants and common people all needed to deal with written documents, deeds, and so on to at least a limited extent (Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, 166-168).

14) See further, Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, 166-184.

called on to read in a Christian church, whether in Palestine or the Diaspora, would be expected to conform to high standards of quality control.

More specifically, the practice and function of public reading in the Greek religious sphere, including both the more publicly relevant Delphic Oracles and the more private mystery cults, might be regarded as a useful backdrop to reading Scripture in Pauline churches. The institution of the Delphic Oracle, more relevant to the classical period, provided Greek society with a divine touchstone, embracing the religious, moral and political facets of Greek life. Its role in reinforcing the sense of corporate Greek identity (normally segmented into city-groups), in these terms, cannot be overestimated.¹⁵⁾

The broad religious category of the so-called “Mysteries” is potentially more relevant to the NT period, but as a category it does not represent a religious or cultural phenomenon that is particularly unified, stable or predictable, and so great care is needed in assessing the data that has come to light.¹⁶⁾ D. E. Aune reminds us that our knowledge of the liturgical practices of the ancient religious cults is fragmentary at best, and often ancient writers intentionally withheld from their descriptions the very details our reconstructions could most profit from.¹⁷⁾ Nevertheless, glimpses of practices in this setting provided by the ancient writers suggest that various readings and recitations (of materials at first perpetuated in an oral tradition but eventually written down and read) did play a part in the groups’ communal activities. Of greatest interest is the observation that a myth (e.g. surrounding Dionysius, *Mithras*; cf. the *Hymn to Demeter*) that would be “recited and enacted” (Pausanias, 8.6.5) lay at the center of a group’s identity. The central myth celebrated by a given cult was not a secret, whereas the initiation rites were indeed kept secret, and in addition to the central myth, the withholding of the initiatory revelation was paramount to a group’s distinctiveness and sense of identity.¹⁸⁾

Given the strong links of the NT church with the beliefs and practices of Judaism

15) See the discussion in E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 166-171.

16) See the introduction and survey in Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, 197-240.

17) D. E. Aune, “Prolegomena to the Study of Oral Tradition in the Hellenistic World”, H. Wansbrough, ed., *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 59-106, 83-85 (see refs. to the sources).

18) See E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, 197-240.

from whence it came, it is not likely that a Pauline church such as that in Ephesus depicted in 1 Timothy would derive its liturgical shape and customs from a pagan institution. However, in terms of the role of readings and recitations of central stories within the reinforcement of group identity, the Greco-Roman parallel is certainly worth noting (see further below).

2. A Glimpse of the Practice of Scripture Reading in 1 Timothy 4:13

The activity of reading the Scriptures alluded to in 1 Timothy 4:3 is, then, to be understood against the background just surveyed. Certain assumptions are probably justified, however. 1 Timothy purports to address not a synagogue situation but rather that of a Pauline church that has separated itself from the synagogue. Despite all the questions about the authenticity of 1 Timothy, the letter envisages the Pauline community that emerged from the developments described in Act 19: initial association with the synagogue; eventual separation from it; continuation of the community following the riot. In fact 1 Timothy, if authentic, may well reflect a stage of the church just after the riot, with the letter being addressed to Timothy (to aid him in straightening out the community) by Paul from somewhere in Achaia or Macedonia.¹⁹⁾ It need not be assumed that the sort of worship organization described in the Mishnah or Talmud was slavishly adhered to in the newly separated church; yet at the same time there is no reason to doubt that much would have carried over.

Undoubtedly, the references to “exhortation and teaching” that follow the reference to “reading the Scriptures” correspond to the exposition or practical sermonizing that followed the readings in synagogue practice.²⁰⁾ In Pauline communities the readings would almost certainly have been done in Greek, from the LXX, making the practice of targumic readings unnecessary.

19) See L. T. Johnson, *The First and Second Letters to Timothy*, 65-68.

20) See I. H. Marshall, and P. H. Towner, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, 562-563; L. T. Johnson, *The First and Second Letters to Timothy*, 252-253.

3. The Function of the Public Reading of Scripture within Judaism and Christianity

The setting of 1 Timothy 4:13 provides a window onto the way in which Scripture reading in the OT and NT communities functioned. What lay behind this instruction to Timothy? Some scholars argue that here the author simply projected “Timothy” as a paradigm of the minister, thus giving instructions for the continuous worship of the church on into the next (post-apostolic) generation. However, the context suggests another reason for emphasizing this instruction. 1:4-7 and 4:1-3 are texts leading up to 4:13 that identify the deviant use (speculations on “myths and genealogies” from which various ascetic practices may have been derived) of not just Scripture but possibly also other early religious texts on the part of a group of opponents who seem to have emerged from within the ranks of the church’s leadership. Their position within the community and their proclivity for arcane teaching may well have resulted in a shift in the worship meetings that found more time being given to new theological speculations (with certain OT texts receiving an abnormal amount of exposure). Within the job description given to Timothy (1:3-5), which was basically designed to bring an end to the false teaching and to reestablish the church’s leadership structure and stability, it would make sense to ensure that there was a corresponding return to regular reading of the Scriptures in a balanced and systematic way. Along with this would be the emphasis on teaching and application following from this ordered reading of the Scriptures, the three Scripture-related elements forming a whole. This assumes, of course, that such liturgical reading and exposition were indeed normal or traditional elements of worship in Pauline churches. The more fundamental question concerns the function that such reading performed.

Modern studies of narrative and human social experience and of the role of reading and readers within the broader discussion of hermeneutics and communication events work from very different bases and arrive at different assessments of the place of the reader/hearer in the determination of meaning.²¹⁾ But

21) So cf. the different programs of N. Holland, *The Dynamics of Literary Response* (New York: OUP, 1968); id., *5 Readers Reading* (New Haven, CT: Yale University Press, 1975); D. Bleich, *The Double Perspective: Language, Literacy and Social Relations* (New York: OUP, 1988); S. Crites, “The Narrative Quality of Experience”, *JAAR* 39 (1971), 291-311; D. H. Kelsey, “Biblical Narrative and Theological Anthropology”, G. Green ed., *Scriptural Authority and Narrative*

while almost all aspects of the related discussions continue to be under construction, a point of convergence that seems to have emerged, whether the individual reading event (N. Holland) or the corporate/public reading event (D. Bleich, S. Crites, D. H. Kelsey, S. Hauerwas) is considered, is that reading/hearing of certain significant texts influences the formation, shaping, defining and redefining of individual and corporate identity.²²⁾ The significance of this observation for understanding the role of the public reading of Scripture in the Jewish and Christian tradition may be invaluable.

From the perspective of the historical description of the practice as noticed in the OT and NT records (as well as in other relevant literature in Judaism), it may be suggested that the Scriptures were intentionally read as a way of answering an always present and pertinent question: who are we? Related but subsidiary questions (e.g. if this is who we are, how should we live, what should we do, etc.?) were equally ever-present and addressed as the didactic response to the regular public readings of the holy texts (in the form of Targumic expansion, preaching, teaching). Although the question of identity was always the given subtext, the need for a particularly relevant re-expression of the answer clearly became more acute whenever situations that threatened the community's well-being presented themselves (whether internal in the form of idolatry, rebellion against God, etc.; or external in the form of attacks from the outside).

The public reading of Scripture becomes a point of emphasis at crucial or crisis moments. The sort of events depicted in Nehemiah (see above), in the story of Josiah (2 Chr 34:18-19, 30, with both public and private settings in view), and in 1 Timothy all share a common theme that sheds light on at least one common feature of the function of community Scripture reading. In the OT incidents mentioned, Israel is depicted in crisis situations, either back from exile and puzzling about her identity, or coming back to God after a time of spiritual exile (as in the case of Josiah). The people are being recalled to their God; their identity as the people of the covenant is being restated, redefined for a new generation. These exceptional incidents explain the function of Scripture reading by relating the activity to the corporate identity of the people. Assuming the practice of the regular reading of the

Interpretation (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 121-143; S. Hauerwas, *A Community of Character* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981).

22) See esp. the items (just cited) by Crites, Kelsey and Hauerwas.

text, in some organized fashion, it is almost certainly the case that the practice is to be linked to the sort of command found in Deuteronomy 31:11-12:

11 when all Israel comes to appear before the LORD your God at the place that he will choose, you shall read this law before all Israel in their hearing.
12 Assemble the people — men, women, and children, as well as the aliens residing in your towns — so that they may hear and learn to fear the LORD your God and to observe diligently all the words of this law.

While Deuteronomy may be a later reflection of the covenant and practices associated with it, the public reading of Torah was apparently designed to remind the people of their origin in YHWH, their continued existence within a covenant relationship and their obligations within that relationship. The content of the formative “story” to be read grew to include the prophetic writings and Psalms (as the relevant Mishnah and NT texts confirm). But then the sense of living in YHWH’s story necessarily entailed a lengthening of that story to ensure that the present people of God, in any place and time, not only knew where their identity came from but also where it was at present and where it was headed. In response to the new realities presented by exile and eventual resettlement in the land, weekly synagogue readings, along with other heavily symbolic cultic acts, served to tell and retell the story that kept Israel’s faith and identity alive.

The function of Scripture reading in the NT era within the Christian movement undoubtedly served the same basic purpose. Again new realities are absorbed into the growing story of Israel’s salvation. Now regular public reading of Scripture also served to locate the new identity in Christ being experienced by various non-Jewish converts in the story that had been in process for centuries. And the Christ event, particularly its core-forming elements of crucifixion and resurrection, became the relocated story-“center”, not displacing the event of the Exodus, but rather prolonging the meaning of that formative covenant-founding event and bringing the salvation it proclaimed to a new point of climax. Crisis points continue to underline the importance of what could easily be mistaken for a simple liturgical fixture. In fact were it not for crisis, habituated activities (such as the public reading of Scripture) would come up only for passing references (cf. Act 13:15; 15:21; 2 Co 3:14 of synagogue practices). Given the OT examples cited, it does not seem surprising that, in the context of a church being led away from a focus on a

traditional reading of the Scriptures to disputes and speculation engendered by new readings of certain texts and a new interpretation of “Christian identity”, Timothy would receive the command to “pay attention to” an activity that would remind the community of its identity in Christ and in covenant relation with God. A different sort of crisis from those seen in the OT, perhaps, but it was again a crisis situation that brought to light something of the function of the practice of the public reading of Scripture.

Judaism and Christianity (even in the first century) were movements whose members linked their identities and their worldviews to a written record, a story, the Scriptures. For numerous reasons this story was written down (a practical necessity to ensure preservation of an authoritative version, etc.), and surely one of the reasons was the sheer importance of the story for the community’s identity. The Writings were intrinsic to Jewish and Christian identity, and they were read regularly in worship gatherings and at other important social occasions to reinforce this identity and underline the implications that existed within that identity.

But beyond the matter of historical description — the meaning and background of Scripture reading in 1 Timothy 4:13 — lies the question of the importance of this practice in the church today. It is well known that different Christian traditions give differing amounts of attention to the various components normally associated with the worship gathering. And there are historical, social, cultural and political reasons for the variety of practices.²³⁾ Liturgical traditions may still incorporate readings set on a yearly calendar from the OT, Psalms, NT and Gospels. Non-liturgical traditions may select as a reading the text to be expounded by the preacher. And between these poles a variety of practices can be found.

What needs to be asked, however, especially in light of the identity-creating and nurturing function of Scripture reading in the biblical tradition, is whether Scripture in one way or another is still given the room to perform this task today. Modern western culture, generally speaking, enjoys a high rate of literacy, easy access to printed versions of the Scriptures, and tends to be far more individual-orientated than was the case in the cultures that produced the Scriptures. If it is argued that the public reading of Scripture was simply a practical necessity then (low literacy rates,

23) See e.g., M. Labberton, “Ordinary Bible Reading: The Reformed Tradition and Reader-Oriented Criticism”, Ph.D. Dissertation (University of Cambridge, 1990); cited by A. C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 532.

oral cultures, scarcity of printed texts), it might follow that as a practice it has now been rendered irrelevant or obsolete by the printing press, wide-spread literacy, the preference for private reading and availability of Bibles. However, it is doubtful that the task of identity forming, shaping, defining and redefining will be carried out meaningfully in a community by so many individual readings by its members. The hazards of personalized spiritual reading, done outside of the influence of a shared and stable tradition of interpretation, are well known.²⁴⁾ This is not to say that personal Bible study is a threat to Christian identity; it is rather to suggest that it is not a substitute for the practice of corporate public reading.

Perhaps western individualist culture militates against a unified sense of Christian identity. This should probably not surprise us. The NT perspective on the Roman Empire (Rom 12:1-2; Revelation) was similar. Then the church was faced with the task of grounding its identity in Christ — among other things by telling and retelling the story of faith — in an environment shaped and dominated by the Roman discourse and worldview. This opposing message and the various cross-currents that challenged Christian values (religious, political, economic, racial, etc.) were to be identified for what they were and for the dangers they held. The church was called to live in that hostile world as a transforming presence, and maintaining a focused Christian identity (who are we, where did we come from, where are we going?) was central to the task.²⁵⁾ Solidarity was crucial to survival, and while the value of corporate solidarity could be called a cultural fixture (unlike in the modern West), it was not necessarily easily maintained.²⁶⁾ Worship gatherings in house churches became the occasions for solidarity and identity to be formed, expressed and reinforced. Among the solidifying activities (prayer, praise and celebration of the Eucharist) was the public reminder of the story of faith, rehearsed regularly, both for its didactic/parenetic value, and for the way in which it underlined the identity of the present believers in Messiah in continuity with the past people of God (1 Cor 10:11).

24) See discussion in Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, 579.

25) For the missiologial function of a text like Rom 13:1-7, see P. H. Towner, "Romans 13:1-7 and Paul's Missiologial Perspective: A Call to Political Quietism or Transformation?", S. K. Soderlund, and N. T. Wright, eds., *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 149-169.

26) See the discussion in J. Moltmann, *The Crucified God*, R. A. Wilson, J. Bowden, trans. (London: SCM Press, 1974; San Francisco: HarperCollins, 1991), 8-28.

A modern response to our versions of the competing social/political/economic discourse and worldview, and the means by which they are promoted, is not to attempt (somehow) a return to an ideal first-century church. It is easily enough seen in the NT writings that such a church did not exist; on the contrary, letter after letter addresses the churches at various crisis points. Realizing this does not limit the helpfulness of the NT writings; if anything, it allows us in our modern situations to relate all the more to the challenges they faced. We are susceptible to the same kinds of cultural forces and messages that challenge an orthodox Christian value system and worldview. In view of the diverse media with which modern societies spread their messages today (television, internet), and in view of the ready access most believers have to these media, the need to ensure that measures are taken in the church to reinforce Christian identity is all the more urgent. We are also called to live out a distinctively Christian witness within the world, not separate from it—so, putting distance between us and the competing messages and values is not an option. But where within the maelstrom will the church find its solidifying and anchoring sense of identity as God’s people? It must come through a shared participation in the symbolic and spiritual activities that we practice when we gather for worship. The lesson to be learned from 1 Timothy 4:13, and the background that informs the exegesis of this text, is that the deliberate public reading of Scripture (according to a schedule or plan of some sort) is one way of rehearsing the acts of God in behalf of his people and his creation and finding and renewing our identity-center in that story over and over again. It takes only a minimal amount of honest reflection to reveal how easily we are attracted to other competing stories (and value systems) for our sense of identity.

<Keyword>

reading, Scripture, social identity, liturgical cycles, narrative

<Abstract>

디모데전서 4장 13절과 성서적 전통에서 성서 낭독의 기능

필립 타우너 박사
(세계성서공회연합회 번역 총책임자)

분명히 대부분의 디모데전서 주석가들은 4:13에 나오는 “회중 앞에서 성경을 읽는 것”에 대한 가르침을 설교에서 말씀을 풀이하기 위해 준비 단계로서 성경 본문을 읽는 것을 가리키는 것으로 해석한다 이것은 피상적인 해석으로서 성서적 전통이나 유대교에서 성경을 회중 앞에서 낭독하는 방식에 대해서 충분히 이해하지 못한 것이며, 다른 종교나 문화적 상황에서 거룩한 본문들이 그 공동체의 사회적 정체성을 수립하고 발전시키는 데 어떠한 역할을 하는지 충분히 알지 못한 데에서 기인한 것이다. 이 연구를 통해서 나는 21세기를 맞이한 교회들이 그리스도인으로서의 정체성을 수립하고 더욱 강화하는 데 성경을 낭독하는 행위가 어떤 역할을 하는지 다시금 평가할 필요성이 있음을 제시하였다.

(양재훈 역)

Words without Borders: Bible Translation in the New Millennium

Bill Mitchell*

1. History of Bible Translation

The history of Bible translation can be understood in various ways. For some it begins with the example of Ezra teaching the law to those who had returned to Jerusalem from the exile (Nehemiah 8). He read in Hebrew, but after long years in exile his hearers no longer understood Hebrew and needed a translation to Aramaic. In the following centuries in the Jewish assemblies the practice developed of the *meturgeman* (interpreter) who gave an oral translation (*targum*) of the Scripture which was being read. For others it begins with the translation of the Hebrew Scriptures into Greek in Egypt in the second century B.C., known as the *Septuagint* or *LXX*.

William A. Smalley (1991: 22-31) divides Bible translation into a number of eras:

Era of spreading the faith	200 B.C. — <i>Septuagint</i> (LXX) onwards.
Era of European vernaculars	405 — Vulgate completed in 405.
Era of printing	1450 — Gutenberg’s Vulgate — 1456
Bible Society era	1804 — BFBS founded 1804
Era of professionalised translation	1943 — Eugene Nida, ABS; W. Cameron Townsend, WBT-SIL Nida’s <i>Bible Translation</i> ‘47
Interconfessional era	1965 — Vatican II 1962-4 <i>Dei Verbum</i>
Era of non-missionary translation	1970 —

1.1. Languages with Part or All of the Bible

Bible translation advanced slowly in the first 1500 years of our era, and then saw

* United Bible Societies Americas Area Translation Coordinator

significant growth with Spanish and Portuguese colonial expansion (usually the translation of texts for the liturgy and lectionary readings) and the Protestant Reformation, but, as can be seen, the Reformation did not result in the expansion in translation that is often attributed to it.

Year	
1499	35 languages
1799	an additional 59 languages
1899	an additional 446 languages
1949	an additional 667 languages
	<i>Total: 1,207¹⁾</i>

The figures show that the major development in Bible translation took place after 1800, coinciding with the development of the Bible Society movement. For example, the British and Foreign Bible Society was founded in 1804.

1.2. Scriptures of the World — December 2005

The annual statistics compiled by the United Bible Societies²⁾ give the following picture:

Bibles	in 426 languages ³⁾
NTs	in 1,115 languages
Portions	in 862 languages
<i>Total</i>	2,403 languages

In terms of population, at least a portion of Scripture exists in languages spoken by 95% of the world’s population. Around 300 million people, or 4,000 languages, still have no Scripture in their language. At the same time we must remember that the existence of Scripture in a language does not mean that the 95% have actually received, heard or read Scripture in their own language. In addition, over 2 billion

1) Figures based on William A. Smalley, *Translation as Mission: Bible Translation in the Modern Missionary Movement* (Macon: Mercer University Press, 1991), 33-38.
 2) United Bible Societies, “Scripture Language Report”, *World Report*, 401 (2006), 3, 4.
 3) 122 of these Bibles include the deuterocanonical books.

people in the world today are illiterate, one third of the world's population.

2. Some Features of Bible Translation: 1950-2005

Bible translation has a rich history, but all that has taken place since the middle of the 20th century has still to be fully documented. In that time there has been a real explosion of Bible translation:

1950-2005 new translations in an additional 1,196 languages.

2.1. Eugene A. Nida and Kenneth L. Pike

The history of this period cannot be written without reference to two pioneers of translation theory: Eugene A. Nida⁴⁾ and Kenneth L. Pike⁵⁾. Following the second world war both of them, in different ways, applied the tools of the new sciences of linguistics and anthropology to the challenge of making the Bible available in languages around the world. In developing their approaches to translation they became the theoreticians of the United Bible Societies (UBS) and the twin organisations of the Summer Institute of Linguistics (SIL) — Wycliffe Bible Translators (WBT).

In the 1950s and 1960s translation theory was in its infancy, and Bible translation was at the cutting edge of that new discipline. The emphasis was on meaning-based translation, and this approach became known as 'dynamic equivalence' and, later, 'functional equivalence.' Among the first fruits of this in major languages were the *Good News for Modern Man* (1966) in English, *Dios llega al hombre* (1966) in Spanish and *A Bíblia Sagrada: O Novo Testamento na Linguagem de Hoje* (1973) in Portuguese. In these United Bible Societies initiatives two consultants played a key role: Robert Bratcher⁶⁾ and William Wonderly⁷⁾.

4) Philip C. Stine, *Let the Words be Written: The Lasting Influence of Eugene A. Nida* (Leiden; Boston: Brill, 2004).

5) Kenneth L., Pike, "A linguistic pilgrimage", Koerner, E. F. K., ed., *First Person Singular III* (Philadelphia: John Benjamins, 1998), 145-158.

6) William Rebyurn, "Robert G. Bratcher: Notes on the Life and Work of a Modern Translator", Roger L. Omanson, ed., *I Must Speak to You Plainly* (Carlisle: Paternoster, 2000), xv-xxvii.

2.2. Post-war Missionary Generation

In the aftermath of the second world war there was a surge in the evangelical missionary movement, especially from North America⁸), as well as a new missionary thrust on the part of the Roman Catholic Church. In the Americas a significant number of these new missionaries focused attention on indigenous peoples. Bible translation was a core concern — Pike’s tools for linguistic analysis and Nida’s theory and practice of translation provided the keys to advance in this area.

2.3. Shift from Missionary Translators to Mother-tongue Translators

From the mid-1970s onwards the growth of the church, the increase in training facilities, and the changing missiological emphasis produced the shift from expatriate translators to mother-tongue translators in indigenous language projects. Bible translation had thus moved to a third stage:

- (1) translations done by missionaries — pre 1950;
- (2) translations done by missionaries with help from mother-tongue ‘informants’ — 1950-1975;
- (3) translations done by mother-tongue translators — 1975 onwards.

2.4. Interconfessional Developments

The promulgation of the *Dei Verbum* document in 1965 following the II Vatican Council marked a fundamental change in the use of vernacular languages in the Roman Catholic Church. This produced a commitment to Bible translation and to work such as *El Libro de la Nueva Alianza* (1968), the NT translated by Fr Armando Levoratti and Fr Alfredo Trusso in Buenos Aires⁹). In 1969, ‘Guidelines

7) Alfredo Tepox, “Hace cuarenta años”, *LABAM* 61:1 (2006), 28-30.

8) The deaths in 1956 of five evangelical missionaries from the USA in the Ecuadorian jungle was widely reported and led to a significant increase in US missionaries to South America’s indigenous peoples in the 1960s. See Elisabeth Elliot, *Through Gates of Splendor*.

9) William Mitchell, “Ms. Armando Levoratti: Muchos años dedicados a la difusión de la Biblia”. 2005 www.traducciondelabiblia.org/archivo.

for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible' were published by the United Bible Societies and the Secretariat for Promoting Christian Unity of the Roman Catholic Church.

3. Bible Translation: the Changing Context

At the outset of the 21st century major social changes affect the task of Bible translation and decisions regarding priorities.

3.1. Globalization

One of the major driving forces in creating our globalized world has been the revolution in communications of the last 20 years, and particularly the emergence of the Internet as a feature of life around the world. In relation to the translation task the two most important features are the emergence of dominant languages at a global level (such as English¹⁰), and the search for ethnicity and identity at the local level. Many minority languages now find themselves under threat in the face of these global forces.

The forces of cultural globalisation are seen most clearly in the media such as television. Globalised television programmes produce similar sets of cultural icons, images and styles which impact regions of the world far away from the places where these programmes were produced.

3.2. Language Change

Languages are living entities. All languages change over time — sounds, syntax, meanings, etc. This alone leads to the need to revise translations in each generation. Changes in language use must also be taken into account by translators, for instance, inclusivity, issues related to gender, and 'political correctness'.

In major languages the most dynamic area is youth culture and this may lead to the need to segment publics and produce translations for specific groups in

10) One and a half billion people now speak English, but only 460 million speak it as their mother tongue.

society¹¹). Major change in language use is a characteristic of the speech of adolescents. Current examples of this are found in Internet ‘chatting’ and the SMS/texting phenomenon via cellular phones, both of which enjoy huge popularity amongst adolescents. These have their own language — fast, fluid and dynamic. Speed is the order of the day, with the way words sound playing a key role. Syntax, grammar and orthography have been sent into exile. In many cases the chat ‘dictionaries’ that have evolved have only 200 ‘words’ or so. The speed produces communications that are almost simultaneous and makes it possible to replicate to some extent face-to-face conversations.

A number of factors contribute to the popularity and use of technology in this way. There is a desire to be in touch with others, to belong, to develop an identity with its own codes. It offers freedom from established ways of doing things and allows adolescents a means of being different from adults. The speed and the ‘buzz’ are attractive. In addition the relatively low cost is within their means.¹²

Equally, the role of the media and ‘culture of the image’ presents new challenges to Bible translators. This, in turn, leads to research of symbolism and iconicity and to the use of semiotics in an approach to transmediatization¹³).

3.3. Language Disappearance & Death¹⁴)

A major concern of linguists today is language loss and death. According to Darcy Ribeiro, in the 20th century 90 indigenous groups became extinct in Brazil. Some linguists suggest that half of the 6,700 languages spoken today are spoken by adults who no longer teach them to their children. 52% of the world’s languages are

11) For example, the new UBS Spanish translation *Traducción en Lenguaje Actual* (2004), aimed at children and young people. The French study edition *La Bible Expliquée* (2004) is designed to provide easy access to a text “which comes from another world and another time in history.” It is aimed at people who do not have prior knowledge of the Bible, but who are interested in finding out. It deliberately “avoids religious vocabulary” and “privileges words from everyday speech”.

12) The Bible Society of Australia has developed a text for this audience. (www.biblesociety.com.au/smsbible/).

13) Robert Hodgson and Paul A. Soukup, eds., *From One Medium to Another: Basic Issues for Communicating the Scriptures in the New Media* (New York: American Bible Society, 1997); Robert Hodgson and Paul A. Soukup, eds., *Fidelity and Translation* (New York: American Bible Society, 2000).

14) William Mitchell, “Indigenous Peoples, Bible Translation and a World in Transition”, *UBS Bulletin* 182; 183 (1997), 167-186.

spoken by less than 10,000 speakers. In this context decisions about what to translate and in what formats and media these translations should be produced require a full study of each situation.

In facing the cases where languages die, we should remember that the people from that culture do not disappear, rather they speak a different language. Language shift takes place. What are those languages? What Scriptures do they now need? There is no one single answer to those questions.

3.4. Urbanisation

The world's population is rapidly urbanizing, especially in developing countries. In 1950, only 30% of the world's population was urbanized. By 2030, 60% of people will live in cities. Much of the urbanization is taking place in large cities. The number of megacities (10m+), large cities (5-10m) and medium cities (1-5m) is increasing rapidly, especially in the developing world. Seventeen out of the twenty-one mega-cities expected to exist in 2015 will be located in the developing world.

Rural-urban migration and immigration are major contributors to this growth. While the process of assimilation to urban culture does lead to the loss of linguistic diversity, other processes also take place. An increasingly important feature of population movements is the birth of new languages. Bilingualism and diglossia are products of languages in contact. Creole languages now attract intense interest from linguists and educators.

However the growth of urban areas is not only a matter of migration. They are the place of birth for new generations of children to settled migrants. In many cases, the rate of natural growth of urban populations is higher than the rate of immigration. These children do not necessarily speak the mother tongue of their parents.

3.5. Demographic Change

It took all of human history to reach a world population of 1 billion in 1800. It then took only 130 years for the population to double. During the next 70 years, the population had trebled to 6 billion by 2000. World population is currently growing at around 80 million people per year.

However this population growth is not evenly spread. In fact there is a striking

dichotomy - 98 percent of global population growth is occurring in developing countries, while populations in developed countries are actually declining as people are opting to have fewer babies. The 'greying' of the West contrasts with the youthfulness of the non-Western world. In Mexico City, a city of 20 million people, the average age is 15 years 6 months.

3.6. Diaspora Peoples

Many indigenous peoples are caught up into the mobile human groups which are a feature of the contemporary world: exiles, migrants, refugees, asylum seekers, guest workers, government bureaucrats, tourists. These 'ethnoscapes' of different population types can be seen most dramatically in the megacities of the world. In their case physical distance separating groups has been collapsed and subordinate cultures have been brought into immediate contact with dominant ones.

Where there is significant immigration, new 'ethnoscapes' can emerge and multilingual 'translocal' communities develop. New social identities are constructed. In Toronto, Canada's largest city, 131 languages are spoken daily. I live in Calgary, a city of 1 million people, the capital of Canada's oil and gas industry. In 2005 more than 9,000 immigrants arrived to live in the city, from 132 countries, speaking 78 languages.

3.7. Hybridisation and Palimpsest

Subordinate cultures are not simply swallowed up without trace, there is often a mutuality of interaction with the dominant cultures. Hybrid forms emerge which can be a strength rather than a weakness. Distinctive aspects of the subordinate culture can become an integral part of new formations which arise. In recent writing in post-colonial studies on this matter, the dominant metaphor used is that of the palimpsest, the parchment written upon several times, each previous text still partly visible because it was imperfectly erased. New forces that impinge upon a people have the potential to produce an additional layer of "text" to the cultural palimpsest.

4. Bible Translation: Factors Affecting Theory and Practice

Translation does not take place in a vacuum. Not only are there societal factors to consider, there are developments in biblical studies, linguistics and the social sciences which offer insights into human communication — ancient and modern.

4.1. Explosion of Translation Sciences¹⁵⁾

Translation theory developed from translating the Bible into languages around the world was a leader in the field fifty years ago. This is no longer so. As the world has grown smaller in the last 25 years, there has been massive growth in translation studies, especially, but not exclusively, in Europe.

4.2. Developments in the Social Sciences

The growth in translation studies has been paralleled by developments in communication studies¹⁶⁾, cognitive studies, anthropology¹⁷⁾ and linguistics¹⁸⁾ The new understandings of human interaction generated by these sciences may provide tools to carry Bible translation forward to a new level.

4.3. Developments in Biblical Studies¹⁹⁾

Wide-ranging theories have emerged in the field of Biblical Studies, all of which have relevance for translation. With the contribution of the social sciences, Biblical exegesis is now much more inter-disciplinary. The understanding of the Bible as literature is of particular importance²⁰⁾.

The areas of developments can be summarised as follows:

15) Aloo Osotsi Mojola and Ernst Wendland, “Scripture Translation in the Era of Translation Studies”, Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference* (Manchester: St. Jerome Publishing, 2003), 167-186.

16) Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*.

17) Robert Bascom, “The Role of Culture in Translation”, Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*, 81-112.

18) Ronald Ross, “Advances in Linguistic Theory and Their Relevance to Translation”, Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*, 113-152.

19) Graham Ogden, “Biblical Studies and Bible Translation”, Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*, 153-178.

20) Ernst Wendland, “A Literary Approach to Biblical Text Analysis and Translation”, Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*, 179-228.

Text	e.g. LXX studies, exegesis, canonical studies.
Texture	e.g. socio-rhetorical studies.
Context	e.g. sociocultural setting.
Pretext	e.g. ideology, hermeneutic of suspicion

4.4. Translation and Technology

In our globalised world translation needs have seen exponential growth²¹⁾ and it is no surprise that computer power has been harnessed by the translation industry. Despite large-scale investment the goal of fully automatic or machine translation remains elusive. Nevertheless there have been major advances and practical applications in translation memory tools, corpus linguistics (including text types and genres), electronic corpora and ‘term banks’, and an intralingual approach to translation based on syntactic structures²²⁾.

Technical manuals and specific genres (e.g. weather forecasts²³⁾) lend themselves to such approaches. In the field of Bible translation tools have been developed to aid the translator, however, as in the commercial world, the complexity of morphological and syntactic structures, the importance of pragmatics, the literary genres (including much poetry), and the huge variety of languages into which the Bible is being translated mean that while machines are making an immense contribution, they will continue to be tools for human translators for some considerable time to come.

Bible translation projects are now routinely equipped with computers and programmes such as the UBS *Paratext* enable translators to access texts, consult manuals and commentaries, and use tools developed for text analysis, text-processing, glossing and concordancing. Increased efficiency and quality in manuscript preparation and the publishing process result from this. Advances in media technology provide a range of options for using non-print media to communicate the translated text.

21) In commercial enterprises translation has become known as part of ‘GILT’: Globalisation, Internationalisation, Localisation and Translation.

22) Basil Hatim and Jeremy Munday, *Translation: An Advanced Resource Book* (London: Routledge, 2004), 112-120.

23) E.g. www.msc-smc.ec.gc.ca/contents_e.html.

5. ... into the New Millennium

5.1. The Church Universal

“It is important to realise that Christianity which ‘has always been universal in principle’, can be said to ‘have become universal in practice only in recent history,’ a fact which is not only unique among the world’s religions; it is a new feature for the Christian faith itself” (Kwame Bediako).

Recent decades have seen a shift in the centre of gravity of the Christian church, from North America and Europe to the South — there are new Christian ‘heartlands’ in Africa, Asia and Latin America. In the missionary movement of the 20th century translation preceded the church, will this now be reversed? Will the churches, rather than para-church organisations, now promote translation? Or will there be meaningful partnership in which the church is the senior partner?

The face of mission has changed: from all continents to all continents. The rural focus of mission of 50 years ago has moved to urban concerns. The role of expatriates has been redefined and reshaped, with mission organisations undergoing profound changes. The current transition of SIL/WBT in the Americas is an example of this, as it moves from an entity which translates the Scriptures in Latin America to an entity which promotes Bible translation and recruits and trains Latin Americans for mission in other continents.

5.2. Priorities in Translation

Work is underway by the United Bible Societies, SIL/WBT and the Forum of Bible Agencies to analyse needs and set priorities. One thing is now clear: translation will be owned and done by mother tongue speakers. Translator training programs up to Ph.D. level are being developed in Latin America, Africa, Asia, and Europe.

In an increasingly urbanised, globalised world the task must be prioritised:

- Major languages?
- Minority languages?
- Urban? Rural?

- Oral translations?
- Creole languages?
- Language of Christian community?
- Media languages?

5.3. Types of Translation

The audience/public for whom the translation is intended must be carefully studied in order to decide the nature of the translation and the format and media in which it will be produced: e.g. literal, dynamic, literary, liturgical.

The document of the RC Church on translation of the liturgy *Liturgiam authenticam*,²⁴⁾ published in 2001, recommends guidelines for Scripture and liturgy translation in that church. However, in attempting to establish a standard, uniform approach it fails to take into account how languages have different strata, how they are in contact with one another and how they change over time. Nevertheless, the church's *Vox Clara* commission, now working on materials in English, aims to have a "style which is in conformity with the spirit and the specific provisions of the Instruction *Liturgiam authenticam*."²⁵⁾ Vatican officials have recently warned the US Conference of Catholic Bishops that in their new translation of the liturgy they "are bound to follow the directives" of the instruction *Liturgiam Authenticam*.²⁶⁾

5.4. Translation Theory and Practice

Bible translation theory and practice today is in a process of transition. The two major agencies involved — UBS and SIL — are developing new approaches, taking into account the factors mentioned above.

(1) Older Translation Model

New terminology is being used, moving from concepts of *faithfulness* and

24) www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_comunicato-stampa_po.html

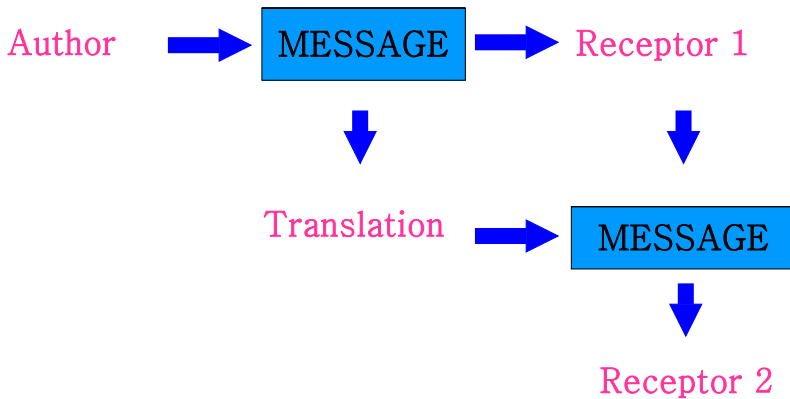
25) Press release, *Vox Clara* Committee, Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments. November 21, 2003.

26) "Vatican prods US bishops on liturgical translations", <http://www.cwnews.com/news/>, May 22, 2006.

equivalence to those of *similarity* and *difference*.²⁷⁾ SIL scholars are focusing on ‘relevance theory’ as a key component of their approach²⁸⁾.

In translation practice the idea of *equivalence* has been essentially text-based. Cognitive-linguistic approaches to translation have moved the focus from texts to mental processes. In this translation is seen as part of a wider concept of communication involving a decision-making process in the way people respond to one another. Relevance theory tries to give “an account of how the information processing faculties of our mind enable us to communicate with one another”²⁹⁾. Key to this is what people *infer* in specific cognitive environments and the implied meanings that are understood and responded to.

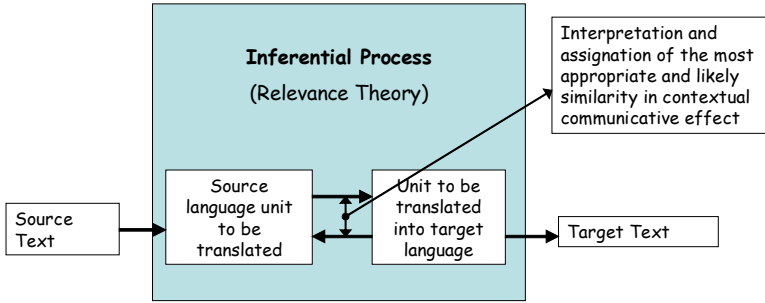
(2) Relevance Model



27) Stefano Arduini and Robert Hodgson, eds., *Similarity and Difference in Translation* (Guiraldi: Rimini, 2004).

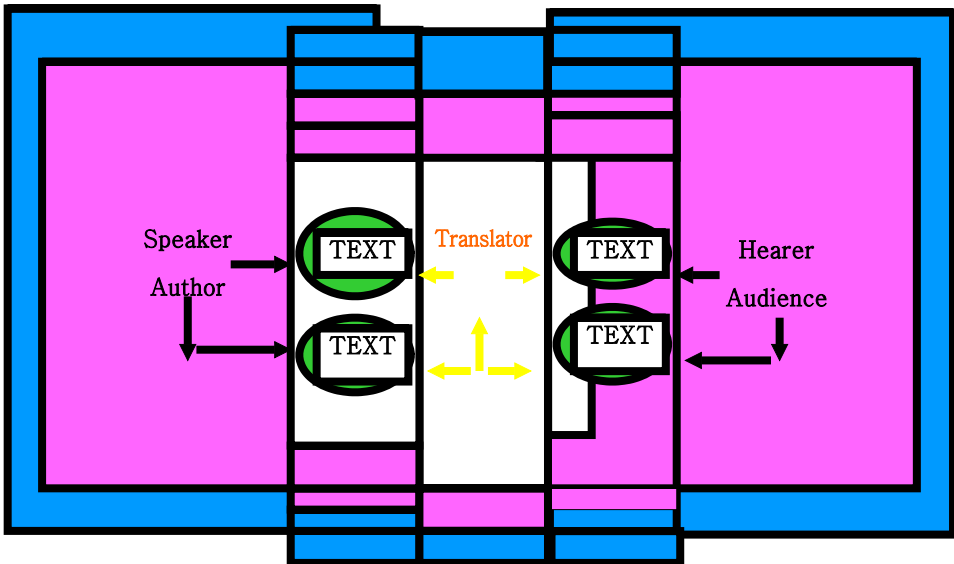
28) Ernst-August Gutt, *Translation and Relevance: Cognition and Context* (Oxford: Blackwell, 1991); Ronald J. Sim, *Retelling Translation: A Course Book*, Forthcoming.

29) Ernst-August Gutt, *Translation and Relevance: Cognition and Context* (Oxford: Blackwell, 1991), 20.



(José Luiz Villa Real Gonçalves)

(3) Frames of Reference Model



UBS researchers are developing ideas complementary to those of SIL, in which conceptual frames of reference, situational and textual contexts, literary and linguistic components are considered³⁰).

30) Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*.

Although the term “frame” seems to some to be a rigid concept, inappropriate to something as fluid as human communication, it may in fact be used to express the contexts or background against or within which that communication can be understood. Rather than static frames and framing can be seen as a dynamic, shifting and negotiated process that underlies communication. David Katan, a proponent of frames theory, suggests that in translation the notion moves us beyond Nida’s dynamic equivalence concept to an understanding of the translator as cultural mediator: “The mediator will be able to understand the frames of interpretation in the source culture and will be able to produce a text which would create a similar set of interpretation frames to be accessed in the target reader’s mind”³¹).

(Philip Noss)

6. Words without Borders

“Bible translation in the modern missionary movement ... turned Christianity into the possession of the *worldwide human family*”³²). In the history of Christianity Bible translation represents a revolutionary conception of faith as something *translatable* and multicultural. The fact of Christianity being a *translated and translating* faith places God at the center of the universe of cultures.

In the biblical picture, before Babel (Gen 11) there was ease of communication, which turned into confusion. At Pentecost (Act 2) this was reversed. Pentecost broke the limits on vernacular languages, enabling them to be vehicles of God’s Word.

There is a theology of Bible translation, it is an ‘extension’ of the Incarnation — ‘the Word became flesh’. “The first divine act of translation into humanity thus gives rise to a constant succession of new translations. Christian diversity is the necessary product of the Incarnation”³³).

For peoples and cultures Scripture is not just text, it becomes context. The reader

31) David Katan, *Translating Cultures: an Introduction for Translators, Interpreters and Mediators* (Manchester: St. Jerome Publishing, 1999), 125.

32) Lamin Sanneh, *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 106, 107.

33) Andrew F. Walls, “The Translation Principle in Christian History”, Philip C. Stine, ed., *Bible Translation and the Spread of the Church* (Leiden: E. J. Brill, 1990).

(or hearer) enters, and participates in its world of meaning and experience, in the one multicultural people of God. Translated Scripture ensures that the world of experience is expanded in the other direction, shaped by the cultural world of experience of the reader or hearer.

Biblical truth in a new idiom enriches the church universal, encouraging deeper ‘translations’ of the life of Christ in our communities and cultures. Barriers between peoples are broken down and people cry out:

*...we all hear them using our own languages
to tell the wonderful things God has done (Act 2:11)*

<Keyword>

Bible translation, the changing context, urbanisation, the church universal, translation theory and practice

<References>

- Arduini, Stefano and Hodgson, Robert, eds., *Similarity and Difference in Translation*, Guiraldi: Rimini, 2004.
- Bascom, Robert, "The Role of Culture in Translation", Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*, Manchester: St. Jerome Publishing, 2003a, 81-112.
- Bindé, Jérôme, ed., *Keys to the 21st Century*, Paris: UNESCO Publishing, 2001.
- Gentzler, Edwin, *Contemporary Translation Theories*, Clevedon: Multilingual Matters, 2nd ed., 2001.
- Gutt, Ernst-August, *Translation and Relevance: Cognition and Context*, Oxford: Blackwell, 1991.
- Hatim, Basil and Munday, Jeremy, *Translation: An Advanced Resource Book*, London: Routledge, 2004.
- Hodgson, Robert and Soukup, Paul A., eds., *Fidelity and Translation*, New York: American Bible Society, 2000.
- Hodgson, Robert and Soukup, Paul A., eds., *From One Medium to Another: Basic Issues for Communicating the Scriptures in the New Media*, New York: American Bible Society, 1997.
- Jeffery, Peter, *Translating Tradition: A Chant Historian Reads Liturgiam Authenticam*, Collegeville: Liturgical Press, 2005.
- Koerner, E. F. K., ed., *First person singular III*, Philadelphia: John Benjamins, 1998.
- Mitchell, William, "Indigenous Peoples, Bible Translation and a World in Transition", *UBS Bulletin* 182; 183 (1997), 167-186.
- Mitchell, William, "Liturgiam Authenticam: ... Towards a True Liturgy?", *Bible Translator* 53:3 (2002), 343-352.
- Mitchell, William, "Ms. Armando Levoratti: Muchos años dedicados a la difusión de la Biblia", www.traducciondelabiblia.org/archivo, 2005.
- Mojola, Aloo Osotsi and Wendland, Ernst, "Scripture Translation in the Era of Translation Studies", Wilt, Timothy, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*, Manchester: St. Jerome Publishing, 2003, 167-186.
- Munday, Jeremy, *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. London: Routledge, 2001.
- Ogden, Graham, "Biblical Studies and Bible Translation", Wilt, Timothy, ed., *Bible*

- Translation: Frames of Reference*, Manchester: St. Jerome Publishing, 2003, 153-178.
- Omanson, Roger L., ed., *I Must Speak to You Plainly*, Carlisle: Paternoster, 2000.
- Pike, Kenneth L., "A Linguistic Pilgrimage", Koerner, E.F.K. ed., *First Person Singular III*, Philadelphia: John Benjamins, 1998, 145-158.
- Reyburn, William, "Robert G. Bratcher: Notes on the Life and Work of a Modern Translator", Roger L., Omanson, ed., *I Must Speak to You Plainly*, Carlisle: Paternoster, 2000, xv-xxvii.
- Ross, Ronald, "Advances in Linguistic Theory and Their Relevance to Translation", Wilt, Timothy, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*, Manchester: St. Jerome Publishing, 2003, 113-152.
- Sanneh, Lamin, *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Sim, Ronald J., *Retelling Translation: A Course Book*, Forthcoming.
- Smalley, William A., *Translation as Mission: Bible Translation in the Modern Missionary Movement*, Macon: Mercer University Press, 1991.
- Stine, Philip C., ed., *Bible Translation and the Spread of the Church*, Leiden: E. J. Brill, 1990.
- Stine, Philip C., ed., *Let the Words be Written: The Lasting Influence of Eugene A. Nida*, Leiden; Boston: Brill, 2004.
- Tepox, Alfredo, "Hace cuarenta años", *LABAM* 61:1 (2006), 28-30.
- United Bible Societies, "Scripture Language Report", *World Report* 401 (2006), 3, 4.
- Walls, Andrew F., "The Translation Principle in Christian History", Stine, Philip C., ed., *Bible Translation and the Spread of the Church*, Leiden: E. J. Brill, 1990, 24-39.
- Wendland, Ernst, "A Literary Approach to Biblical Text Analysis and Translation", Wilt, Timothy, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*, Manchester: St. Jerome Publishing, 2003, 179-228.
- Wendland, Ernst, "Theology and Ministry in Africa through Bible Translation: 'How Firm a Foundation'?", *Bible Translator* 57:4 (2006), 206-216.
- Wilt, Timothy, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*, Manchester: St. Jerome Publishing, 2003.

<Abstract>

국경 없는 말씀들: 새 천년기의 성서 번역

빌 미첼 박사

(세계성서공회연합회 아메리카 지역 번역 책임자)

성서 번역은 지난 50년간 기하급수적인 발전을 기록해 왔으나, 번역학, 성서학, 사회과학 등에서 일어나는 광범한 변화들을 더 고려할 필요가 있다. 지구화된 우리의 세계에서 일어나는 커뮤니케이션 혁명과 대규모 인구 이동, 미디어 문화, 그리고 언어의 사멸과 소멸 등은 종래의 이론과 실천을 재고하게 한다. 교회의 무게 중심이 '북'에서 '남'으로 이동함으로써, 번역에서의 우선 순위와 그 사업 전체의 실현 가능성에 문제를 제기하게 한다. 이 논문은 그러한 요인들을 조사하여 반드시 제기되어야 할 문제들을 찾아낸다.

(안용성 역)

The New Media: Culture, the Christian Faith, the Church ... and Translation

Bill Mitchell*

1. Communication and Change

The communication patterns in a culture are a major key to understanding what that culture is and how it is organised. Different media of communication have different social and ideological characteristics and consequences. As a result, the dominant media of communication in a society influence how that society organises, interacts and thinks about itself.

A major shift in world societies is now taking place. We are moving from communication systems and forms of social organisation based primarily on writing, print media and literacy to electronic-based communication. This shift is leading to major changes in cultural perception, thought and societal ways of doing things. In this electronic era the new media, or mass media, have become the powerful means of communication affecting huge populations simultaneously.

2. “North” - “South” Change in Christianity

The church has also seen a shift in its presence in the world. There is now “a post-Christian West and a post-western Christianity” — the church in the “north”¹⁾ and the church in the “south” and “east”. The churches of the “north” have decreasing membership and some, but not all, are re-evaluating their presence and practices in

* United Bible Societies Americas Area Translation Coordinator

1) The “north” is defined here in a geopolitical sense by five United Nations regions (53 countries): Eastern Europe (including Russia), Northern Europe, Southern Europe, Western Europe and North America. The “south” is defined as the remaining 16 current UN regions (185 countries): Eastern Africa, Middle Africa, Northern Africa, Southern Africa, Western Africa, Eastern Asia, South-central Asia, Southeastern Asia, Western Asia, Caribbean, Central America, South America, Australia/New Zealand, Melanesia, Micronesia, and Polynesia.

society. They look for new directions and guidelines and hope to rediscover the sources of wisdom, vitality and certainty of the early church.

At the same time the churches of the “south” are growing. Their members are enthusiastic and spontaneous. Their leadership is often charismatic; they are modern-day ‘apostles’, whose credentials are signs and wonders. They are usually theologically conservative and supernatural-oriented. They regard Bible as having immediate relevance to life for them and they understand and apply it quite literally²⁾.

Rituals, especially of healing, play an important part in their life and there is a preference for visual representation, dramatization, narrative and the use of traditional art forms. Their faith is inculturated locally, and the worldview which informs action and understanding is often dualistic.

As “north” and “south” look ahead, both need to give serious consideration to the part played by new media in these social and religious changes. We receive and appropriate the Christian message in specific cultural forms. Churches, whether they realise it or not, function as social institutions, so that these changes have profound implications for them. There is therefore a need for a new way of thinking about the relationship between media, culture and the Christian faith. To be fair, the Roman Catholic Church has given attention to this matter,³⁾ but the speed and implications of changes today demand that more be done.

3. Attitudes to Media

In the English-speaking world attitudes to new media are seen in the way some people are said to be “cultured” or “interested in culture”. This has nothing to do with anthropological or sociological interests, but instead means that they spend their time at the Opera or theatre, reading poetry or visiting art galleries. Popular culture, the culture of the masses, is looked down upon — it is regarded as “low culture”. In its history the church has been associated with painting, music and architecture — what has been regarded as “high culture”⁴⁾.

2) Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (New York: Oxford University Press, 2002), 217-218.

3) For instance, the Vatican documents on social communications — *Inter Mirifica* (1963), *Communio et Progressio* (1971), *Aetatis Novae* (1992) or the Pope’s annual letters for World Communication Day, e.g., “Internet: A New Forum for the Proclamation of the Gospel” (May 2002).

In the second half of the twentieth century, the emerging media were thought of as just “tools” to get a message across. The “media”, such as the cinema, television and popular (or “pop”) music, were just one aspect of society among many others. They were seen as a kind of “lower” culture, which deceived the unsuspecting public into a wasteful use of time. As a result they were thought of as being of little value to the Christian faith⁵).

In this first decade of the new millennium it is now realised that media are not a peripheral faith concern. Developments in communication sciences show more clearly than ever that communicating with each other is an indispensable part of being human. How we communicate and the means we use to communicate are among the gifts our Creator has given us, to be used for the wellbeing of all.

4. New Media and Culture Change

In fact, the media are more than just “tools” we use to carry a message. The “means” we use to communicate something bring their own form and colour to what is communicated. The media carry meaning in themselves, so that *how* we communicate becomes part of the meaning of *what* is communicated. The media have their own languages and have become a language in themselves.

Today the media are not just one part of culture among many. In our globalised world their presence is everywhere in an intricately connected web of relationships. They are producing a new international culture which touches and influences almost every other cultural system. This culture creates a new way of perceiving and relating to reality, in a way which uses all our senses: aural, oral, tactile, and kinetic⁶).

The new media bring new ways of doing, seeing, thinking and feeling. They introduce new systems for storing and using knowledge. This, in turn, leads to

4) T. J. Gorringer, *Furthering Humanity: A Theology of Culture* (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004), 47-75.

5) Guy, Marchessault, “Why is the Christian Faith so fearful of Media Entertainment?” Paper presented in the IAMCR Conference in Barcelona, Spain, 21-26 July (2002b).

6) Peter G. Horsfield, “Electronic Media and the Past-Future of Christianity”, Jolyon Mitchell and Sophia Marriage, eds., *Mediating Religion: Conversations in Media, Religion and Culture* (London: T & T Clark, 2003), 275.

changes in social relationships and how society organises itself. When the media change, the web of culture changes. We find ourselves within a new symbolic environment where our societies organize and express themselves.

One example of the new media creating new cultures comes from the world of ‘texting’ via cell phone:

Text message (Spanish): akbo d ygr a ksa. tki n un rto. slmos mñna? b. J

Standard Spanish: ‘Acabo de llegar a casa. Tengo que irme en un rato. ¿Salimos mañana? Besos. Estoy contenta.’

English translation: ‘I’ve just got home. I have to go out shortly. Shall we go out tomorrow? Kisses. I’m happy’

Linguists are now analysing these new languages, some think that “we are on the brink of the biggest language revolution ever”⁷⁾, while others, commenting on texting, look on them with disdain as a “regression to infancy”⁸⁾.

We are now in an epoch of fundamental cultural change because of major changes in media. The twentieth century saw significant developments, from the radio, to television, to computers and the electronic chip. Now we have moved from a form of culture shaped on the ideas, world-views, authorities and institutions of print-based understanding to forms of culture being reshaped by electronic media of communication. Our world is being redefined by the Internet and the new global language is digital.

5. New Media and the Church

Since its early history the Church has been closely identified with the culture of manuscripts and writing. The fixing of a canon of sacred writings, the letters and writings of the Church Fathers, and the creeds and decrees of early Councils are evidence of this. The invention of the printing press in the 15th century and the expansion of the printing trade in the 16th century coincided with the Protestant Reformation and allowed the Reformers to disseminate their ideas far more widely

7) David Crystal, *Language and the Internet* (New York: Cambridge University Press, 2006), 275.

8) García Terán Marcia, “Los adolescentes crean un extraño lenguaje para chatear”, *La Nación*, 25 July (2004), 23.

than was possible earlier. The printing and distribution of the Bible in vernacular languages was a key element in this.

As a result of this heritage so much of the way we understand and practise our faith is associated with print culture. Most Christian churches have been strongly literate in their thinking and organization, especially in the West. While it is true that many people and groups in the Church have been (and are) oral in their communication practices, the “media-culture” that has dominated is one based on printed texts and literacy. Certain denominations have required clergy to be university educated. Their theology has tended to be academic, abstract, presented in books, and unrelated to daily life.

Today, despite the mega-sales of the *Da Vinci Code* and the Harry Potter books, that culture is now changing.⁹⁾ Books are no longer seen as the most powerful and influential medium of communication. These changes leave churches at a disadvantage as they struggle to understand them and adjust to the new media-culture in which they find themselves.

However, the new medium does not kill the old one. It does not do away with books or print medium, but it does change them and redefine their role. The old is taken up into the new, but in a new way or with new meaning. The electronic media are dependent on print and some forms of reading and writing have increased, though the way in which text is used and seen has been changed.¹⁰⁾

6. Some Practical Consequences

The new inter-connectedness, the expansion of horizons and changes in the sources and authority of information mean that the virtual social monopoly that churches had on religion has disappeared. The media now constitute ‘one of the fundamental scenarios of public life’¹¹⁾. The centre of religious activity within the society has shifted to the media marketplace:

9) In Asia the role of *manga* has introduced a visual dimension to the changing scene, which is now influencing book formats and genres in the West.

10) E.g. the “web log” or “blog”.

11) Martín-Barbero Jesús, *La educación desde la comunicación* (Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2003a), 108.

In today's world the communication media are really the new 'Areopagus'¹²⁾. It is a great forum. When it carries out its role properly, it is possible to exchange reliable information, constructive ideas and healthy values, and as a result creates community. This is a challenge for the church, which should not limit its use of the media to spreading the Gospel, but should really integrate the message of the Gospel into the 'new culture' created by modern communication media, with its 'new languages, new techniques and new psychology.'¹³⁾

The media have become the major resource for many people of spiritual information and exploration. They are now a place for creating meaning, ritual and religious and transcendent experience. The media may be seen "as the place of resacralization and re-enchantment of cultures today"¹⁴⁾. This challenges the churches to intentionally engage and learn the new culture, to express the faith in new media forms.

7. Investigation and evaluation

While the new media are impacting us globally, our societies (and different segments within individual societies) are impacted in different ways and degrees. In Latin America, for instance, pre-modernity, modernity and post modernity coexist in the same country. There are multiple literacies, different media languages and discourse strategies. These require investigation and evaluation to determine the way ahead. The following are examples of research areas.

7.1. Generation TxT?

The cell phone and the Internet-based chat rooms have revolutionised

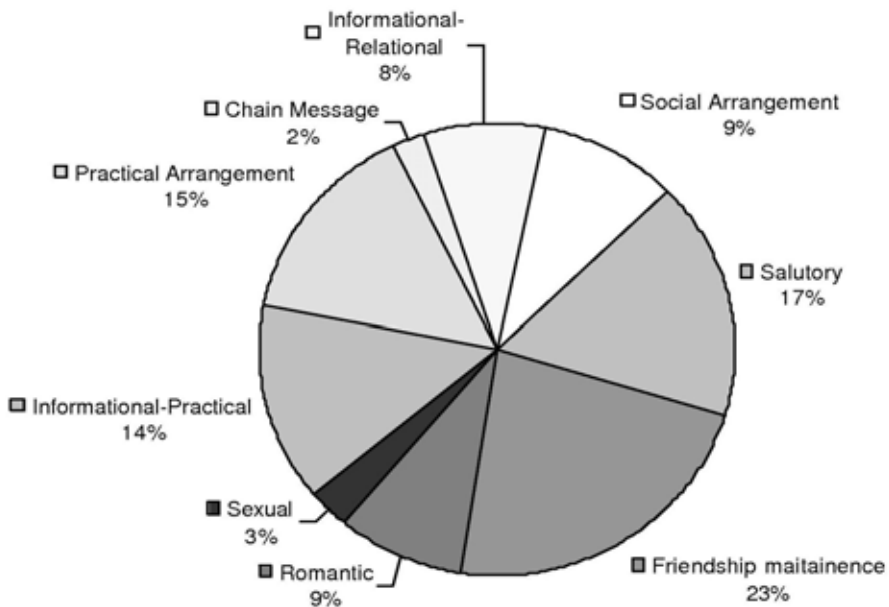
12) "The place where all the citizens of Athens and the foreigners who lived there liked to spend all their time telling and hearing the latest new thing" (Acts 17:21, TEV).

13) John Paul II, "Inspired by the Spirit we communicate hope", Message of the Holy Father for the 32nd World Communication Day. 24 May 1998. www.vatican.va, §5.

14) Martín-Barbero Jesús, "Mass Media as a Site of Resacralization of Contemporary Cultures", Stewart M. Hoover and Knut Lundby, eds., *Rethinking Media, Religion and Culture* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1997), 111-112.

communication, especially for young people — chatting, texting, SMS have entered our vocabulary in a new way. The language and protocols that have emerged characterize whole new communities of users. These give young people a playful means to affirm their social identities by deviating from conventional forms; in doing so, they differentiate themselves from adults and align themselves with each other, experiencing intimacy and immediacy.

One study of text messages in Cardiff, Wales shows the functional role of texting¹⁵⁾:



Such research is instructive, particularly with its role in maintaining and developing the fabric of the human community. “The Internet is not just a technological fact; it is a social fact...and its chief stock-in-trade is language.”¹⁶⁾

7.2. Telenovelas in Latin America

15) Crispin Thurlow, 2003, “Generation Txt? The sociolinguistics of young people’s text-messaging”, <http://faculty.washington.edu/thurlow>. Downloaded 10 August 2005.

16) Crystal David, *Language and the Internet* (New York: Cambridge University Press, 2006), 271.

The *telenovela* — the serial or soap opera — is one of the staple elements of TV programming in Latin America, drawing huge and dedicated audiences. Visual imagery has always been decisive in the development of Latin American social and cultural identities. Indeed, a long tradition of combining images, culture and religiosity runs through the whole of Latin American history¹⁷⁾.

A study of the genre identifies the key role of the moral narrative, contrasting good and evil and their outcomes. They chart the changes that society has undergone and the new identities that have been forged in the turbulence of the last 25 years. They mark the “door to modernity”, recreating the landscape of Latin America’s changing societies, while also redefining religiosity in an increasingly secular society.

It is worth noting that the Bible Society in England and Wales has launched a major media campaign using scenes from the popular British soap opera “Eastenders” with the aim of changing attitudes to the Bible and promoting its relevance to everyday life.¹⁸⁾

7.3. Videos in Latin America

Although they are rapidly being replaced by DVDs, religious videos played an important part in communicating the Christian faith in the final decades of the twentieth century. Research divides the videos into two groups, each related to specific audiences — *ad intra* and *ad extra* — the established ‘church’ audience and those on the margins of the church community.

The *ad intra* videos use literal pedagogical images, involving traditional symbolism and predictable codes of interpretation. In the *ad extra* videos, however, the audiovisual narrative is innovative. It recognises the transmutation between media languages and dialogues with other narrative forms. The use of intertextuality and ‘intermediality’ enables a richer interpretation.

7.4. The sitcom in North America: The example of *Seinfeld*

17) Rey German, “Identities, Religion and Melodrama: A View from the Cultural Dimension of the Latin American *Telenovela*”, Peter G. Horsfield, Mary E. Hess and Adán G. Medrano, eds., *Belief in Media* (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004), 81-82.

18) See <http://www.biblesociety.org.uk/l3.php?id=395>

The sitcom is a television comedy series that involves a continuing cast of characters in a succession of episodes. Often the characters are markedly different types thrown together by circumstance and occupying a shared environment such as an apartment building or workplace. They are marked by verbal sparring and rapidly resolved conflicts.

A study of the *Seinfeld* series has indicated that one of its roles for its 'yuppie' audience was dealing with appropriate behaviour and ethics in the urban environment. Every episode was about some social rule. Seinfeld was as obsessed with social customs and politeness as Jane Austen was in her day and age. Contemporary society has dilemmas that could not be imagined in Jane Austen's time. For example, how do you approach a romantic relationship with a woman or a man you have never seen and known only through the Internet? In dealing with such issues Seinfeld became "a veritable encyclopedia of postmodern manners."¹⁹⁾

8. Engaging the New Media

As research and investigation help us to understand the new context, we are faced with opportunities to intentionally engage and learn the new culture and the challenge to experiment with expressing our faith in new media forms, to become more multi-sensory and communication-rich. Speaking of the Internet, John Paul II commented:

"Will the face of Jesus appear in this galaxy of images and sounds? Will his voice be heard? Only when his face is seen and his voice is heard will the world know the Good News of our redemption. This is the aim of evangelisation. And this is what will convert the Internet into an authentically human space, for if there is no place for Christ, there is no place for human beings either."²⁰⁾

The following are some options for those who seek to translate and communicate the message of the Bible.

19) Jean Benoit, "The Evolution of Etiquette", *En Route* 21 (2001), 20.

20) John Paul II, "Internet: A New Forum for the Proclamation of the Gospel", Message of the Holy Father for the 36th. World Communication Day. 12 May 2002. www.vatican.va

8.1. INTERNET: The New ‘*Roman Forum*²¹⁾’?

The world of the Internet has created whole new communities of people, or “netizens”, who, through varied “chat rooms”, find meaning, purpose and identity in these interactive relationships. In exploring the question of “God and the chat room?”, Johannes Ehrat understands the online participants as *navigators* using hypertext to chart their own course. They are not so much users or consumers of information content as they are involved in finding and creating meaning. He identifies metaphor as playing a key role in creating meaning.

He describes chat as “narrative role play”, similar to improvised theatre. This takes place in real time and is open and innovative. It is equally “virtual reality” with characteristics that can be seen as parable and fantasy. The possibility of truth and its communication or discovery can be found in the use of those genres²²⁾.

‘Translating’ for the Internet, as opposed to making it possible to access the standard text of the Bible via the Internet, requires understanding and use of a new “media language”.²³⁾ The Internet opens up a semiotic maze where meaning is built through multiple sign systems. The focus is not on notions of reading and writing linear text. Instead it is centered on the integration of semiotics and hypertext.

In Internet ‘reading’ the written text is only one of the sign systems that require attention. Internet text is diverse; it spans all genres, and creates new ones. This requires skills in negotiating multiple sign systems in non-linear ways. Writers of electronic text engage in electronic symbol making — they use word processing and

21) “The Internet is certainly a new “forum” understood in the ancient Roman sense of that public space where politics and business were transacted, where religious duties were fulfilled where much of the social life of the city took place, and where the best and the worst of human nature was on display. It was a crowded and bustling urban space, which both reflected the surrounding culture and created a culture of its own. This is no less true of cyberspace, which is as it were a new frontier opening up at the beginning of this new millennium. Like the new frontiers of other times, this one too is full of the interplay of danger and promise, and not without the sense of adventure which marked other great periods of change. For the Church the new world of cyberspace is a summons to the great adventure of using its potential to proclaim the Gospel message. This challenge is at the heart of what it means at the beginning of the millennium to follow the Lord’s command to ‘put out into the deep.’” John Paul II, “Internet: A New Forum for the Proclamation of the Gospel”, §2.

22) Ehrat Johannes, “Gott im Netz: Chatten über Gott?” 2002.

23) For instance, the new interactive *Basisbibel* project of the German Bible Society involves a new Bible translation designed for the screen, not for the printed page. <http://www.basisb.de/>

multimedia tools to create symbols that represent meaning. Hypertext links ‘logically’ connect the meaning of the text in ways that are not ‘logical’ to users of traditional printed texts. Intertextuality, interactivity and intermediality are among the terms applied to this — as has been noted “nothing in traditional language remotely resembles the dynamic flexibility of the Web”²⁴).

8.2. Graphic Novels

The emergence of the graphic novel in North America as a distinct genre builds on and develops the long comic book tradition in the USA.²⁵) In most cases a graphic novel narrates a complete story, rather than being produced in episodes which is a characteristic of the Japanese *manga* publications (which are now also found in the North American market). *Manga* is more visual than American comics, with more image and less text.

The Nida Institute of the American Bible Society (ABS) has developed “Guidelines for Adapting Scripture in the Graphic Novel Format” (Bernstengel, 2005). These consider

- biblical stories set within their historical context;
- biblical stories recast in contemporary settings;
- contemporary stories based on biblical values/themes.

ABS broke new ground with their graphic novel on the biblical ‘judge’ Samson, developed, as it was, for inner-city young people in the USA. However, the art form and the visualization of the Biblical narrative in terms of a contemporary audience required innovations that certain ABS donors found unacceptable. The development of further materials has been suspended for the time being.

J.T.Waldman’s graphic novel *Megillat Esther* has had a very different reception, having been warmly welcomed by many sectors of the Jewish community. The text and images not only ‘re-present’ the book of Esther, they also interact with Jewish

24) David, Crystal, *Language and the Internet* (New York: Cambridge University Press, 2006), 210.

25) For a useful summary of what a graphic novel is, see Burke, 2006. The US comic tradition has centred around strong, often violent, hero, superhero or antihero figures (e.g. *Hellboy*, *The Hulk*, *Spawn*, *X-Men*, *The Incredibles*) which means that those accustomed to such literature will come to Bible-based graphic novels with expectations created by this genre.

history and include a series of subplots which are the author-artist's own *midrashim*. Halfway through the story the text and images are turned upside down and force the reader to continue Hebrew-style, reading from right to left. This not only influences the book materially — inverting the book is a metaphor for the whole story itself — it effectively pulls the reader into the event.

8.3. Storytelling

People have been telling stories for as long as we have had speech. Many cultures still maintain a rich oral tradition, even though they are now being impacted by the mass media. At the same time, there has been a striking recovery of story and narrative today in societies where print culture has prevailed.²⁶⁾ This is taking place in education (especially literacy), entertainment, health services (e.g. drama therapy, 'reminiscence' projects), spirituality, and evangelism. The online diary, or blog, is one form of storytelling.

Storytelling in cultures has two basic functions: conservation and transformation. In the first role it communicates values, norms, customs, and practices. It conserves and passes them on to rising generations. This can be both positive and negative. On the one hand it promotes group adhesion and security, while on the other it can exclude contrary thinking and reinforce those in power. In the second role storytelling serves to question and change the dominant value system. It is subversive and aims to transform what has been preserved into something more just, something better adapted to the changed and changing reality.

In the field of Biblical Studies recent decades have seen a growing interest in matters of orality, literacy and memory, which some would date to the publication of Werner Kelber's *The Oral and Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q* in 1983. This was taken up by scholars such as Tom Boomershine who applied it both to storytelling and the new media²⁷⁾.

26) See, for instance, Ruth Spielmann (2002) for an excellent summary of 'secondary orality.'

27) Thomas E. Boomershine, "Biblical Megatrends: Towards a Paradigm for the Interpretation of the Bible in the Electronic Media", *SBL 1987 Seminar Papers* (Atlanta: Scholars Press, 1987), 144-157; *Story Journey: An Invitation to the Gospel as Storytelling* (Nashville: Abingdon Press, 1988); "Biblical Storytelling and Biblical Scholarship". Paper presented at the NOBS Scholars Conference, August 2-7 (2004), http://www.nobsseminar.org/pdf_docs/BoomershineTom04.pdf

Recent studies in the Gospels have drawn attention to their oral communication environment and to the close relation between written text and oral performance. Dunn, for instance, suggests the possibility that relationships among the Gospels lie in performance rather than written texts²⁸). Literacy was limited to a socio-cultural elite in the Roman empire, and so models based on the role of cultural memory and cultural texts have been found useful. Within that communication context “texts” are speech acts, where the “text” can be understood as “a message that is repeated, remembered, recovered and referred to”²⁹).

The field has been enriched by the application of performance theory and performance criticism to Biblical texts. It is recognized that although Biblical texts have survived in written form, they contain evidence of having circulated as oral texts. The oral/aural nature of texts links them to performance. Attempts to reconstruct performance take into account:

- Storyteller
- Story
- Audience
- Context

In his work on performance criticism, David Rhoads, himself a storyteller and ‘performer’, asks how we can interpret texts intended to be heard unless we hear them. In this he urges readers to be aware of the variety of interpretations. The interpreter therefore has an obligation to read responsibly, in order to proclaim the text “in ways that bring life and not death to the world”³⁰). With this aim in mind, he advocates reading with others, particularly from races, cultures, and genders other than one’s own.

In commenting on prophetic performance art, Yvonne Sherwood draws attention to the way in which the prophetic word can be dramatised in the body of the prophet, who is both its subject (speaker) and its object (victim). This makes prophetic literature and performance very different to more traditional literary and

28) James D. G. Dunn, *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 248-249.

29) Assmann, “Form as a Mnemonic Device: Cultural Texts and Cultural Memory”, Richard A. Horsley, Jonathan A Draper, and John Miles Foley, eds., *Performing the Gospel: Orality, Memory and Mark* (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 67-82.

30) Rhoads David, *Mark: Engaging the Gospel* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 219.

performative arts. A prophet such as Ezequiel is often overwhelmed by ‘his’ text, which shows its control of him rather than his control of it. “They perform the heaviness of the oracle/word as ‘burden’ (masa) and excess”³¹). She suggests that in ‘reperformance’ today the Biblical ‘text’ should be juxtaposed with “fragments of the contemporary” to achieve a mutual exegesis and critique.

These various perspectives hold rich potential for storytelling today.

9. Postlude

The prologue of John’s Gospel presents the *logos*, the Word, God — the word become a person: “The word was with God, and the Word was God” (Joh 1:1). Only this word, that is Jesus, has fully revealed the face of God. It is also clear that God has become incarnate, embodied, and thus become image, in Jesus of Nazareth, the Son of God sent to the world, “we have seen his glory” (1:14). In Jesus Christ the Word and the image are brought together and lived out *par excellence* — the true representation, the most concrete human expression of God.

Paul states this link in very precise terms: “He is the image of the invisible God” (Col 1:15). He points to the need of mediation by the visible, of the image as the channel of communication. It is in the image that God is visibly revealed. If the *logos* is a key Johannine term, the *eikon* is a basic Pauline expression (Col 1:15-17; 2 Co 4:4; Rom 8:28-31). In a different way John also has this in mind when he refers to Jesus as reflecting the glory of the Father (Joh 17:5, 24), so much so that the person who sees him, sees the Father also (14:9).

Jesus himself related to people in their daily life and, by way of parables, reminded them that he is the one who communicates the Father to them. In this way Jesus’ ‘live communication’ had an iconic basis, which illustrated and exemplified in a live, dynamic, understandable way the realities of the Kingdom of God. He is not only the word and image of the Father, his preferred communication style was iconic, testimonial and narrative, rather than rhetorical or doctrinal. His parables were a “theatre of symbols” — images taken from earthly realities to communicate the reality revealed by God. This captivated those who heard and saw him, and led

31) Sherwood, Yvonne, “Prophetic Performance Art”, *The Bible and Critical Theory* 2:1 (2006), 1.1-1.4. DOI: 10.2104/bc060001.

many to become his followers.

Small wonder that it could be said later:

We declare to you what was from the beginning, what we have *heard*, what we have *seen* with our eyes, what we have *looked at* and *touched* with our hands, concerning the word of life... (1 Joh 1:1)

New Testament Christianity was multi-sensory, and is there to be rediscovered and re-presented in our contemporary world.

In the eighth century John of Damascus³²⁾ reasoned against the iconoclastics of his time for whom images were anathema. His words are instructive for us today:

“You cannot see my form”, the Scripture says... How can the invisible be depicted?

It is obvious that when you contemplate God becoming man, then you may depict him clothed in human form...then you may draw his image and show it to anyone willing to gaze upon it... Show his saving cross, the tomb, the resurrection, the ascension into the heavens.

Use every kind of drawing, word, or colour. Fear not; have no anxiety.”³³⁾

<Keyword>

Communication, new media, Internet, graphic novel, storytelling

32) John of Damascus [740?], *Three Treatises on the Divine Images; Translation and Introduction by Andrew Louth* (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 2003), 24.

33) Treatise I, “Defense against those who attack the holy images by our Father among the Saints”, § 8.

<References>

- American Bible Society, *Guidelines for Adapting Scripture in the Graphic Novel Format*, Internal document — Nida Institute, 2005.
- Assmann, Jan., “Form as a Mnemonic Device: Cultural Texts and Cultural Memory”, Richard A. Horsley, Jonathan A Draper, and John Miles Foley, eds., *Performing the Gospel: Orality, Memory and Mark*, Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- Babin, Pierre and Zukowski, Angela Ann, *The Gospel in Cyberspace: Nurturing Faith in the Internet Age*, Chicago: Loyola Press, 2002.
- Babin, Pierre, *El Lenguaje de la Nueva Cultura*, Madrid: Ediciones Paulinas (Original title: *Langage et culture de médias* [Paris: Editions Universitaires; Groupe Mame, 1991]), 1993.
- Babin, Pierre, *La era de la comunicación: Para un nuevo modo de evangelizar*, Santander: Editorial Sal Terrae (Original title: *L'ère de la communication*. Paris: Éditions du Centurion, 1986), 1990.
- Baumann, Richard, *Story, Performance and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Benoit, Jean, “The Evolution of Etiquette”, *En Route* 21 (2001), 17-20.
- Bernstengel, Barbara, ed., “Guidelines for Adapting Scripture in the Graphic Novel Format”, New York: Nida Institute for Biblical Scholarship, unpublished internal document, 2005.
- Boomershine, Thomas E., “A Transmediatization Theory of Biblical Translation”, *UBS Bulletin* 170; 171 (1994), 49-57.
- Boomershine, Thomas E., “Biblical Megatrends: Towards a Paradigm for the Interpretation of the Bible in the Electronic Media”, *SBL 1987 Seminar Papers*, Atlanta: Scholars Press, 1987, 144-157.
- Boomershine, Thomas E., “Biblical Storytelling and Biblical Scholarship”, Paper presented at the NOBS Scholars Conference, August 2-7, 2004.
- Boomershine, Thomas E., “Biblical Translation and Communication Technology”, *UBS Bulletin* 160; 161 (1991), 14-19.
- Boomershine, Thomas E., “Doing Theology in the Electronic Age: The Meeting of Orality and Electricity”, *Journal of Theology*, 1991, 4-14.
- Boomershine, Thomas E., *Story Journey: An Invitation to the Gospel as Storytelling*, Nashville: Abingdon Press, 1988.

- Borrero V., Elvira, *Audiovisuales y Evangelización*, Bogotá: Hijas de María Auxiliadora, 1991.
- Burke, David G. and Lebron-Rivera, Lydia, "Transferring Biblical Narrative to Graphic Novel", *SBL Forum*, 2004.
- Burke, David G., "Scripture in Electronic Media", *Bible Translator* 44:1 (1993), 101-110.
- Burke, David G., "The Lone and Level Sands", *SBL Forum*, 2006.
<http://www.sblsite.org/Article.aspx?ArticleId=451>.
- CELAM, *Cultura de la Imagen: Desafíos Pastorales*, Bogotá: Centro de Publicaciones CELAM, 2001.
- Crystal, David, *Language and the Internet*, New York: Cambridge University Press, 2006.
- Draper, Jonathan A., ed., *Orality, Literacy, and Colonialism in Antiquity*, Atlanta: SBL, 2004.
- Draper, Jonathan A., ed., *Orality, Literacy, and Colonialism in Southern Africa*, Atlanta: SBL, 2003.
- Dunn, James D. G., *Jesus Remembered*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Ehrt, Johannes, "Gott im Netz: Chatten über Gott?" 2002.
- Ellingworth, Paul, "Orality and Bible Translation", Paper presented in the Studiorum Novi Testamenti Societas annual conference held in Aberdeen, Scotland, 25-30 July (2006).
- Fehderau, Harold W., "Video Scriptures for the Deaf: Key Translation Issues for American Sign Language", Paper presented at the 1991 TTW, 1991.
- Fry, Euan McG., "Faithfulness – A Wider Perspective", *UBS Bulletin* 148; 149 (1987), 41-60.
- Fulford, Robert, *The Triumph of Narrative: Storytelling in the Age of Mass Culture*, Toronto: House of Anansi Press, 1999.
- García Terán, Marcia, "Los adolescentes crean un extraño lenguaje para chatear", *La Nación* 25 July (2004), 22-23.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, London: Hutchison, 1975.
- Gorringe, T. J., *Furthering Humanity: A Theology of Culture*, Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004.
- Gorringe, T. J., *The Education of Desire: Towards a Theology of the Senses*,

- Harrisburg: Trinity Press International, 2002.
- Hatton, Howard A., "Translating Scripture in Comic Medium", *Bible Translator* 36:2 (1985), 430-437.
- Hereford, Marie Judith and Thomas, Corrine, *A New Babel. A New Pentecost: Communicating the Gospel in a Mass Mediated Culture*, Boston: Pauline Books & Media, 1997.
- Hodgson, Robert and Thomas, Kenneth J., "Report of the New Media Group Triennial Translation Workshop 1997", *Bible Translator* 49:1 (1998), 101-103.
- Hodgson, Robert and Paul A. Soukup, eds., *Fidelity and Translation*, New York: American Bible Society, 2000.
- Hodgson, Robert and Paul A. Soukup, eds., *From One Medium to Another: Basic Issues for Communicating the Scriptures in the New Media*, New York: American Bible Society, 1997.
- Hodgson, Robert, "Semiotics, Fidelity and New Media Translation", Paper presented at TTW 1997, Mérida, 1997.
- Hoover, Stewart M. and Lundby, Knut, eds., *Rethinking Media, Religion and Culture*, Thousand Oaks: Sage Publications, 1997.
- Hoover, Stewart M., *Religion in the Media Age*, Abingdon: Routledge, 2006.
- Hope, Edward R., "Scripture and Non-Print Media", *UBS Bulletin* 120; 121 (1980), 53-56.
- Hope, Edward R., "Scripture cassettes", *Bible Translator* 31:4 (1980), 413-418.
- Horsfield, Peter G., "Changes in Religion in Periods of Media Convergence", Hoover, Stewart M. and Knut Lundby, eds., *Rethinking Media, Religion and Culture*, Thousand Oaks: Sage Publications, 1997, 167-181.
- Horsfield, Peter G., "Electronic Media and the Past-Future of Christianity", Mitchell, Jolyon and Sophia Marriage, eds., *Mediating Religion: Conversations in Media, Religion and Culture*, London: T & T Clark, 2003, 271-283.
- Horsfield, Peter G., "Theology, Church and Media: Contours in a Changing Cultural Terrain", Horsfield, Peter G., Mary E. Hess and Adán G. Medrano, eds., *Belief in Media*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004, 23-32.
- Horsfield, Peter G., *The Mediated Spirit, CD-Rom*, Melbourne: Uniting Church in Australia, 2002

Horsley, Richard A., Jonathan, A Draper, and John, Miles Foley, eds., *Performing the Gospel: Orality, Memory and Mark*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

[Http://www.bcn2002/n_eng/programme/prog_ind/papers/pdf/d_e003_ehrt.pdf](http://www.bcn2002/n_eng/programme/prog_ind/papers/pdf/d_e003_ehrt.pdf).

<http://www.campus-oei.org/pensariberoamerica/ric00a03.htm>

http://www.nobsseminar.org/pdf_docs/BoomershineTom04.pdf

<http://www.sbl-site.org/Article.aspx?ArticleId=249>.

http://www.sbl-site.org/PDF/Rhoads_Performance.pdf

Jenkins, Philip, *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*, New York: Oxford University Press, 2006.

Jenkins, Philip, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, New York: Oxford University Press, 2002.

John of Damascus [740?], *Three Treatises on the Divine Images, Translation and Introduction by Andrew Louth*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2003.

John Paul II, "Inspired by the Spirit we comunicate hope", Message of the Holy Father for the 32nd World Communication Day, 24 May 1998.
www.vatican.va

John Paul II, "Internet: A New Forum for the Proclamation of the Gospel", Message of the Holy Father for the 36th. World Communication Day. 12 May 2002.
www.vatican.va

Johnson, Todd M. and Kim, Sandra S., "The Changing Demographics of World Christianity", Report presented to World Christianity Group at the 2006 American Association of Religion meetings in Washington DC, 18-21 November, 2006.

Kelber, Werner, *The Oral and Written Gospel*, Bloomington: Indiana University Press, 1983.

Kirk, Alan and Tom Thatcher, eds., *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, Semeia 52, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

Marchessault, Guy, "Why is the Christian Faith so fearful of Media Entertainment?" Paper presented in the IAMCR Conference in Barcelona, Spain, 21-26 July, 2002b.

www.portalcomunicacion.com/bcn2002/n_eng/programme/prog_ind/asp4.

[asp?id_pre=918](#)

- Marchessault, Guy, *Médias et foi chrétienne: Deux univers à concilier*, Montreal: Éditions Fides, 2002a.
- Marchessault, Guy, *Médias et foi chrétienne: l'image à l'épreuve de l'idolâtrie*, Montréal: Novalis, 1998.
- Martín-Barbero, Jesús, "Jóvenes: comunicación e identidad", *Pensar Iberoamérica*, Número 0, Febrero, 2002.
- Martín-Barbero, Jesús, "Mass Media as a Site of Resacralization of Contemporary Cultures", Hoover, Stewart M. and Knut, Lundby, eds., *Rethinking Media, Religion and Culture*, Thousand Oaks: Sage Publications, 1997, 102-116.
- Martín-Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones*, Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2003b.
- Martín-Barbero, Jesús, *La educación desde la comunicación*, Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2003a.
- Masanao, Amano and Julius Wiedemann, eds., *Manga*, Cologne: Taschen, 2004.
- Mitchell, Bill, "The Andean Lenten Veil: A Quechua Visualisation of Lectionary Texts", *Bulletin of the Scottish Institute of Missionary Studies* 8-9 (1993), 113-126.
- Mitchell, Jolyon and Sophia Marriage, eds., *Mediating Religion: Conversations in Media, Religion and Culture*, London: T & T Clark, 2003.
- Noss, Philip A., "The Oral Story and Bible Translation", *Bible Translator* 32:3 (1981), 301-318.
- Ogden, Graham S., "Judges 3.12-30: An Analysis Prepared for an Audio Translation", *UBS Bulletin* 160; 161 (1991), 52-56.
- Ong, Walter J., *Oralidad y Escritura: Tecnologías de la palabra*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Oral Learners Discipleship Issue Group, *Making Disciples of Oral Learners*, Lausanne Committee for World Evangelization, Occasional Paper No. 54 (2005).
- Rebera, Basil A., "Translating a story to be spoken and heard", *Bible Translator* 43:2 (1992), 230-236.
- Rey, German, "Identities, Religion and Melodrama: A View from the Cultural Dimension of the Latin American *Telenovela*", Horsfield, Peter G., Mary E. Hess and Adán G. Medrano, eds., *Belief in Media*, Burlington: Ashgate

- Publishing Company, 2004, 81-90.
- Rhoads, David, "Performance Criticism: An Emerging Methodology in Biblical Studies", *SBL Forum*, 2005.
- Rhoads, David, *Mark: Engaging the Gospel*, Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- Sawicki, Marianne, *Seeing the Lord: Resurrection and Early Christian Practices*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Sherwood, Yvonne, "Prophetic Performance Art", *The Bible and Critical Theory* 2:1 (2006), 1.1-1.4. DOI: 10.2104/bc060001.
- Sieberhagen, Francois and Moussie, Jean-Alain, *The Radio Bible - Concept and Challenge: A Practical Guide and Help for Bible Societies*, United Bible Societies, Position paper, 2005.
- Søgaard, Viggo B., *Audio Scriptures Handbook*, Reading: United Bible Societies, 1991.
- Søgaard, Viggo B., *Communicating Scriptures*, Reading: United Bible Societies, 2002.
- Soukup, Paul A., ed., *Media, Culture and Catholicism*, Kansas City: Sheed & Ward, 1996.
- Spielmann, Ruth, "Secondary orality", *TIC Talk* 53 (2002).
- Stine, Philip C., "An experiment in audio Scriptures", *Bible Translator* 31:4 (1980), 419-423.
- Stine, Philip C., "Oral and Written Texts and the Bible Translator", *UBS Bulletin* 160; 161 (1991), 3-13.
- Sundersingh, Julian, *Audio-Based Translation: Communicating Biblical Scripture to Non-Literate People*, Bangalore: SAIACS Press, 2001.
- Thomas, Kenneth J., "Can a Youth be Faithful to a 2000 Year Old Spouse?" *UBS Bulletin* 170; 171 (1994), 37-42.
- Thomas, Kenneth J., "Criteria for Faithfulness in Multimedia Translation (and Related Audio Components)", *UBS Bulletin* 170; 171 (1994), 43-48.
- Thomas, Kenneth J., "Exegetical checking of audio Scriptures", *Bible Translator* 41:3 (1990), 301-310.
- Thomas, Kenneth J., "Translating for Audio Video Media", *UBS Bulletin* 160; 161 (1991), 39-51.
- Thurlow, Crispin, "Generation Txt? The Sociolinguistics of Young People's Text-messaging", 2003. <http://faculty.washington.edu/thurlow>. Downloaded 10

August 2005.

Vatican, *Aetatis Novae*, 1992. www.vatican.va

Vatican, *Communio et Progressio*, 1971. www.vatican.va

Vatican, *Inter Mirifica*, 1963. www.vatican.va

Waldman, J. T., *Megillat Esther*, Philadelphia: Jewish Publication Society Press,
2005.

<Abstract>

새 매체: 문화, 그리스도교 신앙, 교회 ... 그리고 번역

빌 미첼 박사

(세계성서공회연합회 아메리카 지역 번역 책임자)

지난 20년간 우리의 세계는 문화 관념과 사상과 사회 조직에서 큰 변화를 겪어왔다. 이는 주로 전 세계의 사람들과 문화들에 영향을 미치는 커뮤니케이션 시스템의 발전에 기인한다. 이 글에서 우리는 이 변화하는 세계와 그것이 교회와 신앙에 대해 가지는 함의 그리고 그 맥락에서 성서의 메시지를 전달해야 하는 난제에 대해 살펴볼 것을 제안한다.

(안용성 역)

The Contribution of Linguistics to Bible Translation Yesterday and Today: Part 1

Ronald Ross*

1. Introduction

The study of human language, known as linguistics, has long been a fundamental part of the training of translators, especially those who work in the field of Bible translation. In the past, many of these translators were not native speakers of the target language, but rather foreign missionaries who usually had no knowledge of the language at the beginning of the project. Consequently, they typically spent several years taking courses in descriptive structural linguistics and data gathering methods and then many more years living in the community while learning and analysing the language.

After arriving at the community, they would begin collecting vocabulary and simple phrases to serve as a basis for phonological and grammatical analysis. Often they would write dictionaries and descriptions of the language's phonology, morphology and syntax which would then be published, mostly for the benefit of other linguists. At such translation projects, the foreign missionaries were the translators, and though they required the assistance of native speakers usually called "language helpers", these native speakers rarely received any serious training themselves. Their contribution was limited to input based on their native intuition.

Today, more and more translations are being done by mother-tongue translators rather than by missionary translators, making the need for years of language learning and grammatical description unnecessary. This change has made some wonder whether the study of linguistics has outlived its usefulness for Bible translation. It is probably true that today there is less need for the type of linguistic training that has traditionally been provided and which prepared the foreign linguist/translator to collect a copious lexicon of the target language and elicit data

* United Bible Societies Americas Area Translation Consultant

that would allow him or her to make accurate descriptions of its phonology, morphology and syntax. However, it is the purpose of this paper to argue that linguistics still has plenty to offer translators, be they native speakers of the target language or not. I will also argue that certain subdisciplines of the field have been underexploited.

Different linguists conceive of language in different ways, and the way in which they do is determined fundamentally by their presuppositions about what language is and about what kinds of linguistic data are scientifically interesting. The answers to these questions determine in turn the nature of their research, the kinds of questions they will ask themselves and, finally, the kinds of conclusions they can reach. Differences of opinion about such things is the reason that linguistic science is so fragmented.

In this paper we will examine a number of subdisciplines of the field that seem particularly relevant to translation, especially those that have undergone major development over the past few decades. though the subdisciplines dealt with doubtless reflect the special interests of the author, there has been an effort to achieve as much breadth as possible within the available space.

We will not consider formal theories of linguistics, since their direct contribution the translation theory and practice seems to be minimal. Most formal approaches draw a pretty tight circle around what they consider legitimate linguistic inquiry. They are primarily concerned with sentence grammar, concentrate on competence to the exclusion of performance, assign meaning to only one component of the grammar and disregard the effects of context on structure and meaning. This suggests less fruitful ground for people who are looking to linguistics for help in dealing with the translation of texts. Noam Chomsky publicly expressed his doubt that generative linguistics had much to offer at all in this regard.¹⁾

In what follows, I will briefly point out the differences between linguistic universalism and linguistic relativity and why this is relevant to translation. Then I will discuss various subdisciplines of linguistics that I deem to be relevant to a theory of translation and proceed to give an example or two to show how this might be so.

1) Noam Chomsky (1988: 180) expressed the view that linguistics had little to offer people involved in practical endeavors such as translation and language teaching in response to a question put to him while delivering his Managua Lectures, and was presumably referring to generative linguistics. An exception to this narrow view of language in formal theories would be role and reference grammar developed by Robert Van Valin.

2. Universalism versus Relativity

One of the issues that most divide the field of linguistics today is that of *universalism* and *relativity*. Universalism assumes that underlying structure of all languages are pretty much alike, cut from the same mould, as it were. One approach posits universal principles that explain the general likeness of languages and explain the differences as simply language specific parameters or levers that must be pulled by the language learner when acquiring a specific native language. It is assumed that language structure in the main is acquired genetically and that all languages share a universal semantic structure and underlying syntactic structure.²⁾ Whatever can be said in one language can be said in any other. Regarding the lexicon, Noam Chomsky claims that “there is no clear alternative to the assumption that the acquisition of vocabulary is guided by a rich and invariant conceptual system which is prior to any experience”³⁾

Relativists argue that languages differ far more than universalists concede and that they reflect grammatically and lexically many of their speakers’ assumptions about the world around them. In its stronger versions, it is assumed that languages *determine* to some degree the conceptual system of a linguistic community by leading their speakers to perceive some aspects of their reality, while concealing others from them. This is in essence what Boas, Sapir and Whorf⁴⁾ believed and taught during the first half of the twentieth century, and the idea that concepts are largely language determined goes back at least as far as Humboldt, in the early nineteenth century.

With the death — in the space of five years — of Boas, Sapir and Whorf and the birth of generative grammar, linguistic relativity fell upon hard times. Chomsky was bent on turning linguistics into a “hard” science, and science was supposed to be a generalizing rather than a particularizing enterprise. The quest was for *universal grammar* (UG), and to focus on variation, especially at the level of cognition, was considered irresponsible science⁵⁾. Linguistic relativity could scarcely be mentioned

2) See for example Kayne’s (1994) assertion that all of the world’s languages S[vp VO] structure underlyingly (cited in Van Valin and La Polla [1997]).

3) Noam Chomsky, *Language in a Psychological Setting* (Tokyo: Sophia Linguistica, 1987), 22.

4) The groundwork for the theory of linguistic relativity was laid by Boas, but it was developed further by Whorf and Sapir. It was Whorf who expressed the strongest version of the theory and called it the theory of ‘linguistic relativity’ (Lucy, 1992).

in polite company.

Lately, linguistic relativity has been making a comeback, and has been closely associated with cognitive linguistics.⁶⁾ In a recent issue of *Language*,⁷⁾ one of the main articles and two of the book reviews had to do with linguistic relativity, and linguists such as Steven Levinson, John Gumperz, John Lacy, Elinor Ochs, William Foley, Dan Slobin and George Lakoff are among those who have lent their names to the cause. Today's linguistic relativity is not necessarily a carbon copy of the Sapir-Whorf hypothesis. Much greater emphasis is now placed on empirical research, and some of those who do research in this area would not agree that languages *determine* aspects of a community's perception of their reality, preferring instead to talk in terms of *influence*. Still others would argue that it is culture that impacts language. Whichever way it is, — and it may be both ways — there is a growing body of evidence that languages differ in intriguing ways that reflect equally intriguing differences in how people see and classify their world.⁸⁾

The position one adopts with respect to the linguistic universalism versus linguistic relativity debate will ultimately influence one's position regarding crucial issues in translation theory as well. The assumption that languages can differ widely to reflect widely differing cultures and world views seems heuristically more productive for a translation theory than the assumption that all languages are underlyingly very similar and share a common semantic structure. Needless to say, this does not imply that language diversity is totally free from constraints or that there are not numerous linguistic universals, a patently untenable position.

2.1. Metaphor

One popular example of this approach is George Lakoff and Mark Johnson's

5) George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 304.

6) Palmer (1996) suggests that cognitive linguistics could be viewed as the 'modern revival' of the Boasian approach to linguistics, except for its lesser interest in culture and the ethnography of speaking. See also Alessandro Duranti, *Linguistic Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) and William A. Foley, *Anthropological Linguistics: An Introduction* (Oxford: Blackwell Publishers, 1997).

7) September 1998, volume 74, num. 3

8) See George Lakoff (1987: 305ff) for an enlightening review of different concepts of and approaches to linguistic relativity.

Metaphors We Live By (1980), in which they argue that metaphor is more than a rhetorical device employed in literary art forms. Rather, important concepts that people use to their world are conceptualized metaphorically. The authors are not talking about isolated metaphors, but rather entire networks of metaphors or *metaphor themes*, and they give numerous examples such as the *time is money* metaphor, common in Western civilization. We can *spend time, waste time, lose time, invest time, save time, give somebody our time, live on borrowed time*, etc. Another example is the *argument as war* metaphor. When we engage in arguing, we *take different positions, we attack someone's ideas, we win, we lose, we retreat, we defeat or shoot down someone's arguments*, etc. For Lakoff and Johnson, the very essence of metaphor is experiencing one thing in terms of another. And metaphor themes such as *time is money* or *argument as war* constitute frames that lend coherence to a large number of lexical collocations that would otherwise have to be viewed as exceptional or highly marked cases of lexical items. The authors argue further that metaphor themes are not arbitrary, but rather reflect the way that speakers perceive and experience the world around them: "In actuality, we feel that no metaphor can ever be comprehended or even adequately represented independently of its experiential basis."⁹⁾

To affirm that metaphor themes are not arbitrary in no way implies that different cultures share the same ones. Certainly the members of different cultures perceive and experience the world around them in dissimilar ways, and come up with their own peculiar metaphor themes. Lakoff and Johnson ask us to consider a culture in which argument is viewed as a dance. In such a case, the participants would not be seen as at war, but rather as performers they would have to execute their performance in a "balanced and aesthetically pleasing way." It would not look like an argument to us at all, and we may assume that they are engaged in some other kind of activity.

Translators have always known that metaphors from one culture often do not work in a translation for another and dealing with metaphors and figurative language in general has always been a part of UBS training workshops. What is interesting in Lakoff and Johnson is the pervasiveness of metaphor and existence of metaphor themes, which translationally are more challenging than metaphors in

9) George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 19.

isolation. One question that remains is whether metaphor is so inextricably interwoven into the fabric of all languages. Some Mayan languages seem to be relatively unfriendly hosts to figurative language.

2.2. Spatial Orientation

An area of particular interest to linguists working within the realm of linguistic relativity or cognitive linguistics is that of spatial orientation (e.g. Foley, 1997; Levinson, 1996; Pederson et al, 1998). Apparently all languages have *absolute* spatial orientation, based on cardinal directions, whatever form these may take in a given language (*north, east, where the sun comes up, toward the mountains, down river, toward the ocean*). Many languages, but by no means all, have *relative* spatial orientation as well, based on positions relative to the human body, usually the speaker's. In such languages, locations are often expressed as being *behind* or *in front of* the speaker or to the speaker's *right* or *left*. This is especially true when the location is nearby. The point of reference need not be the speaker. It can be projected onto someone or something else (*behind the table, to the right of the oak tree*).

In languages lacking relative spatial orientation, all locations are expressed in terms of cardinal directions. This, of course, implies that the speakers of such languages must have nearly perfect bearing at all times, and indeed this has been shown to be the case. Pederson et al. (1998) carried out a series of nonlinguistic experiments to determine whether a speaker's cognitive frame of reference corresponds to his linguistic frame of reference. In other words, they wanted to test whether or not the speakers of languages that differ typologically with respect to spatial orientation differ in a corresponding way with respect to their perception of space and resultant behavior. Spatial orientation is an important testing ground for linguistic relativity because space is something that presumably all humans beings experience in the same way, so differences cannot be attributed to dissimilarity in culture or environment. Pederson and his colleagues believe their research demonstrates a language-to-conceptualization directionality.

The findings from these experiments clearly demonstrate that a community's use of linguistic coding reliably correlates with the way the individual conceptualizes and memorizes spatial distinctions for nonlinguistic purposes.

Because we find linguistic relativity effects in a domain that seems basic to human experience and is directly linked to universally shared perceptual mechanisms, it is likely that similar correlations between language and thought will be found in other domains as well.¹⁰⁾

It is also clear that such correlations have implications for translation theory, whenever there is a mismatch of conceptual schemata between the source and receptor languages. For instance, the biblical languages have both absolute and relative spatial orientations and both commonly occur in the biblical text. Therefore it is not difficult to come up with numerous passages that would prove problematic for translation into a language such as Tzeltal (Mayan, Mexico), which has only absolute spatial orientation. Take, for instance, Ezekiel's description of his vision of the four winged beings all facing different directions.

Each living creature had four different faces: a human face in front, a lion's face at the right, a bull's face at the left, and an eagle's face at the back (TEV).

People who lack relative spatial orientation use absolute terms as in: *Pass me the salt. It's over there, just south of the bowl of rice.* One could say something like, "They had a human face to the north, a lion's face to the east, a bull's face to the west and an eagle's face (presumably) to the south." But Ezekiel the text gives no indication as to which direction each of the winged beings is facing, so one would be forced to make arbitrary choices. And what does 'facing' mean when a being has four faces all looking different directions. One could even ask if it makes much sense to talk in terms of cardinal directions referring to a dream. Probably the best option would be to undertranslate and put something like, "each had four faces on its head. On one side they had a human face, on another, a lion's face ...". This is undertranslating because it gives us no real idea of the organization of the faces on the heads, whereas the Hebrew text does.

Referring specifically to translation problems, Lakoff says essentially that the possibility of translation between two languages depends on the existence of common conceptual systems (the commensurability problem).¹¹⁾ Probably no

10) Eric Pederson, et al., "Semantic Typology and Spatial Conceptualization", *Language* 74:3 (1998).

11) George Lakoff, "Women, Fire, and Dangerous Things", 311ff.

languages have totally disparate conceptual schemata, so translation is possible, as we know. But there can be no doubt that translation problems arise at those points where there are mismatches. Foley observes:

Because translation requires moving the categories of the alien system into those of our own, this imposes constraints on how radically different the alien system can be. If completely incompatible, even partial translation should be impossible. The fact that a fair degree of translation between conceptual schemes across languages and cultures does seem possible indicates that at least some minimal commonalities do exist. But this should not blind us to the wide gulf between them. Quine emphasizes that languages are systems; we are not trying to match the meanings of words across the systems, but the conceptual schemes these belong to — a much taller order, as this implies aligning the systems as wholes.¹²⁾

Mismatching conceptual schemata between source and receptor languages are a genuine source of problems for the translator that need to be addressed in any theory of translation. Strategies for identifying them and then dealing with them should be included in the training workshops of all UBS translation teams.

3. Typology

Linguistic typology attempts to lump languages into types on the basis of structural commonalities. Nowadays typology is concerned with practically all aspects of language, even at the discourse level.

3.1. Constituent Order Typology

One of the most traditional concerns has been the order of constituents at the clause level or words at the phrase level. At the clause level, the overwhelming majority of the world's languages have one of the following three basic (i.e. unmarked) constituent orders: Verb Subject Object (VSO), Subject Verb Object

12) William A. Foley, *Anthropological Linguistics: An Introduction* (Oxford: Blackwell Publishers, 1997), 171.

(SVO) or Subject Object Verb (SOV). This does not mean, for example, that in a VSO language, only that order occurs. It means that this is the unmarked, most neutral, most expectable order in that language, and that when speakers deviate from it, they are communicating something of pragmatic import to the hearer. English is now an SVO language, but certainly other *marked* orders are possible and occur all the time, as can be seen from examples: 1a-b

- [1] a. I like tofu (SVO)
 b. Tofu I like (OSV)

These two sentences are semantically identical, but pragmatically distinct and would be used in different contextual circumstances. It would behoove a translator who is translating from an SVO language like Spanish into, say, a VSO language like Garifuna (Arawak, Honduras) to be acutely aware of this typological difference. Garifuna permits SVO when there is a pragmatic need to confer special prominence on the subject. However, it is easy to imagine the serious consequences of an ingenuous Garifuna translator reproducing the *unmarked* SVO order of Spanish as a *marked* SVO order in Garifuna. As she translates, it is unlikely that any single instance of this mistranslation would sound very wrong to her. But the overall impact on the discourse would be calamitous, and when she reviews her work, it would no doubt sound strange to her, though she may not know how to correct the problem. Certainly to ensure as high a degree of pragmatic similarity as is possible between the source text and the receptor text, workshops should include training with respect to the unmarked constituent orders of both the source and target languages and the kinds of pragmatic changes that occur in each when marked orders are chosen. Care should be taken to translate unmarked orders with unmarked ones and marked orders with marked ones of similar pragmatic effect.

Constituent orders are not just interesting in and of themselves, but also because in some cases they allow us to predict other aspects of a language.¹³⁾ For example, if a language has a VO order, one can be fairly confident that it also has prepositions, whereas OV languages like Korean will more likely have postpositions. This is not

13) Predictions regarding the presence or absence of a specific linguistic parameter based on other linguistic parameters are known amongst typologists as implicational universals. This kind of linguistic universal was developed initially by Joseph Greenberg. An example would be: if a language has a trial number, it also has a dual. If it has a dual, it also has a plural.

too helpful — even if the source language and the receptor language are typologically different, in this regard — since few translators are likely to start tacking prepositions onto the end of nouns in the receptor language just because the source language has postpositions. However, an awareness of other typological information — predicted by word order — can be crucial, because the differences they signal are nowhere nearly so mechanical nor so easy to deal with as adpositions. Basic word order also gives us clues as to what the marked and unmarked order of nouns and modifiers will be and can help to avoid translating unmarked orders with marked ones or vice versa.

In current linguistic theory, the term *head* refers to the element that determines the syntactic character of a constituent. So the head of a noun phrase is the noun, the head of a verb phrase, the verb, etc. Theo Vennemann (cited by Comrie, 1989) noticed a universal tendency for VO languages to be *head-initial*. (i.e. for the head to be the first element in the phrase) and for OV languages to be *head-final* (i.e. for the head to be the final element in the phrase).¹⁴⁾

John R. Roberts (1997), a specialist in the languages of Papua-New Guinea, shows just how important this typology can be to translators. He is working with biblical Greek and Amele. Greek is a VSO language,¹⁵⁾ and therefore head-initial. Amele is SOV and therefore a head-final language. It happens that the head-initial/head-final contrast has profound consequences because it predicts the order in which these two types of language express the following kinds of relationships:

VSO (Greek)	SOV (Amele)
RESULT-reason	reason-RESULT
RESULT-means	means-RESULT
MEANS-purpose	purpose-MEANS
MEANS-neg purpose	neg purpose-MEANS

14) The terms “head-initial” and “head-final” were not used by Vennemann, who preferred the more technical terms “operand-operator languages” and “operator-operand languages” respectively.

15) The VSO status of Ancient Greek is a judgement of Roberts. However Greenberg (1966) also classifies it thus, as do T. Friberg (1982) and Stephen Levinsohn (forthcoming). Greenberg does not specify that he is referring to Ancient Greek, though I presume that he is, since Modern Greek is widely assumed/considered to be SVO. Some scholars (e.g. James Watters, [2000: 131] believe that verb and object order in Greek is determined by discourse pragmatics rather than by syntax.

[2]

- a. *Greek*: The crowd ... was bewildered (RESULT) because (*hoti*) all the people heard them speaking in their own language (REASON). (Acts 2:6)
- b. *Amele*: They all heard them speaking in their own native languages (REASON), so (*nu*) they were all bewildered.

[3]

- a. *Greek*: They even carried the sick out into the streets and laid them on cots and mats (MEANS), so that (*hina*) Peter's shadow might fall on some of them as he came by (PURPOSE).
- b. *Amele*: Peter will come by and his shadow might fall on some of them (PURPOSE), so (*nu*) they carried the sick out into the street and laid them on mats (MEANS).

Although in less detail, Mildred Larson (1984) cites similar clause-order dissimilarities between English and Upper Asaro (citing data from Deibler and Taylor, 1977) as well as some unnamed languages in Amazonia. Stephen Levinsohn (personal communication to Roberts) specifies Inga as one such Amazonian language.

Several years ago I noticed that Bribri (Chibchan, Costa Rica) — also an SOV language — works the same way as Amele. For example the cause (reason) must appear first and the effect (result) afterwards. Roberts has found sufficient support among his colleagues working in OV languages in Papua New Guinea and elsewhere to suggest that this might be a linguistic universal. A relatively unsophisticated translator, who was translating verse by verse, could slavishly follow the structure of the often more prestigious source language, and wind up with a very unnatural sounding translation that would require considerably more processing effort to comprehend.

Further on in his article, Roberts shows that this typological distinction is related to many other differences between Greek and Amele, including the way in which speakers construct an argument. For instance, in Greek the approach is deductive: The thesis is given first and then the supporting arguments. In Amele, the order is inductive: The supporting arguments are given first, followed by the thesis. When checking the translation, the Amele readers would come to a thesis and then backtrack through the text in search of the supporting arguments. But they were

nowhere to be found because the translators had followed the structure of the source text, thereby placing the arguments after the thesis and rendering the argument impenetrable. Substantial restructuring was required to enable them to grasp the argumentation of the text. This would be particularly troublesome in the case of the epistles, where there is considerable argumentation. Because Korean is an SOV language, special attention should be paid to see if Korean argumentation structure is similar to that of Amele.

3.2. Grammatical Typology.

One of the interesting grammatical differences between languages is the way they organize their grammatical relations or whether they even have grammatical relations. Two of the more common types are *accusative* languages and *ergative* languages. Accusative languages treat transitive and intransitive subjects the same, for example by putting them in the nominative case. Direct objects, on the other hand, typically go in the accusative case. Ergative languages, however, treat the intransitive subject and the direct object the same, putting them both in the absolutive case, while transitive subjects go alone in the ergative case.¹⁶⁾

Languages can be accusative or ergative in different ways. For example, a language is morphologically ergative if it marks the core arguments with ergative and absolutive cases. It can be ergative with respect to word order if intransitive subjects and direct objects appear on one side of the verb, while transitive subjects appear on the other. We have syntactic ergativity if the intransitive subjects or direct objects function as the syntactic pivot, while transitive subjects do not. Syntactic pivots are the nouns that interact with syntactic rules, such as deletion in coordination.

In syntactically accusative languages like English, the subject of the second of two coordinate clauses is normally deleted if it refers to the same person or thing as the subject of the first clause. The only requirements are that both nouns be subjects

16) I am somewhat inappropriately describing ergative languages in terms of accusative languages for the sake of brevity and simplicity. However, in ergative languages the properties of subjects are divided between the ergative and absolutive cases, so it is questionable whether *subject* is even a useful concept when referring to ergative languages. This has moved a number of functional typologists and others to prefer Dixon's more neutral term *syntactic pivot*, the grammatically most central noun of a clause (see Dixon [1994], Palmer [1994] and Van Valin and LaPolla [1997]).

(either transitive or intransitive) and that they both have the same referent.

- [3] a. The man hit the dog. The man ran off.
 b. The man hit the dog and [the man] ran off.

Sentence [2b] would be misunderstood in many syntactically ergative languages because they apply deletion in coordination only between two *intransitive* subjects, two direct objects or one of each. Example [3b] is normal, however, and herein lies the problem for translators:

- [4] a. The man hit the dog. The dog ran off.
 b. The man hit the dog and [the dog] ran off

Although [3b] and [4b] are phonetically identical, they clearly have different meanings (Palmer, 1994; Payne, 1997; Van Valin and LaPolla, 1997). Recently, while I was taking part in a workshop for Iñupiak speakers, an Iñupiak woman brought up a conflict she had noticed between her Iñupiak and English New Testaments. The conflict was due to an Eskimo translator having read an English sentence similar to [2b] and having interpreted it as [3b]. Another student in the class, who is absolutely fluent in English, repeatedly read the English version and persistently misinterpreted it as though it had been written in Iñupiak.¹⁷⁾

This translation error, which could conceivably occur whenever there are coordinate clauses with deletion of the second clause's subject, sneaked past the original Iñupiak team because of their unawareness of the typological implication of the contrast between syntactic ergativity and syntactic accusativity, and underscores again the need for translators and consultants to be cognizant of the typological distinctions between the source and receptor languages. It is not impossible to translate [2b] into Iñupiak; it requires using the antipassive voice to alter the grammatical status of the participants. But the danger is that the translators will misunderstand the source language sentence and not realize the need to adjust the grammatical relations in the receptor language in order to preserve the meaning.

There may be important typological distinctions between neighbouring dialects as

17) Tom Payne (personal communication) related to me that a Yup'ik Eskimo assured him that the only possible interpretation of the Yup'ik sentence *Tom ate the bug and got sick* was *Tom ate the bug and the bug got sick*.

well as between dialects. The translators of one dialect ‘dialect A’ of Chuj, a Mayan language spoken in Guatemala, were using a Spanish translation as their base text, but were also relying heavily on an already existing Old Testament translation in neighbouring dialect B. Dialect B had only two numbers, *singular* and *plural*, whereas dialect A had three numbers, *singular*, *dual* and *plural*. The plural of dialect B was derived from a previously existing dual, and looked just like the dual of dialect A. The translators were unaware of this fact. They believed the duals of dialect B were plurals and translated accordingly. So wherever the existing translation in dialect B had a plural, in dialect A they put a dual. This typological mismatch was not discovered until the project was nearly finished. The resulting error, which occurred thousands of times in the text, was not amenable to a computer fix. So it had to be corrected manually, thereby delaying the project several months.

Garifuna has a morphologically very complex system of possessive marking in which possession is marked on the *possessum* rather than on the *possessor*.¹⁸⁾ Nouns referring to some things, for example trees and animals, cannot take possessive marking. This does not mean that their referents can never be possessed, but rather that Garifuna grammar does not allow such words to take possessive morphology. To get around this problem, for instance in the case of animals, they must use some form of the word *ilügüni* (roughly ‘pet’), which *can* take possessive morphology. One does not say *my dog* in Garifuna, but rather *my pet dog*. Recently, while working on the book of John, we came to the passage where Jesus says to Peter: *Feed my sheep*. But, of course, the Garifuna word for *sheep* cannot take possessive marking. Inserting a possessed form of the word *ilügüni* before *sheep* caused raucous laughter amongst the translators, since to do so precludes any possibility of understanding *sheep* metaphorically.

Many languages, probably most, have a voice alternation between active and passive voices. Usually the active voice is considered to be the unmarked or normal form. In the active voice the subject of the sentence is also the Agent of the action, while the object of the sentence is the Patient. The subject is also usually the topic of the sentence, or what is being talked about.

[5] The policeman arrested the thief

18) Garifuna is a head-marking language.

Agent

Patient

In the passive voice, the Patient is promoted to the position of subject of the sentence. The Agent is either demoted to the position of oblique or peripheral participant (usually in the form of a prepositional phrase introduced by the preposition *by*) or is deleted altogether. This implies that the active version of a sentence must normally be a transitive sentence (one with both a subject and an object). In most languages, the passive voice is marked because it is less normal to have the Patient functioning as the subject of the sentence. The passive voice is used, for example, when we want to talk *about* the Patient and *not* about the Agent

- [6] The thief was arrested by the policeman
 Patient Agent

In examples [5] and [6] both the Agent and the Patient are persons. But this need not be the case. The Patient can be a thing.

- [7] a. John ate the apple.
 b. The apple was eaten by John.

However, in Korean, when people want to use the passive voice, the passive subject (i.e., Patient) should be animate (a person or animal).¹⁹⁾ So in Korean it is grammatical to say [8]:

- [8] John-vn kv sakwa-lvl m4g-4ssta
 John-top the apple-acc eat-past
 ‘John ate the apple’

But it would be ungrammatical to say [9] in the passive voice because apples are not animate:

- [9] *Kv-sakwa-nvn John-ege m4g-hv-4ssta
 the apple-top John-dat eat-pass-past
 ‘The apple was eaten by John’

19) The affirmation and examples are from Song (1987: 74-6) cited by Palmer (1994: 30).

In Greek the passive voice is used very frequently and the passive subject need not be animate. So when translating from Greek into Korean, whenever the passive subject is not animate, another construction would need to be found that makes it possible for the Patient to be the topic of the sentence. In Korean perhaps this can be done by simply using a suffix that marks the inanimate Patient as the sentence topic.

Another interesting translational problem stemming from the passive voice has to do with the fact that in a number of Asian languages such as Chinese, Japanese, Thai, Cambodian and Lao the Patient subject is portrayed as the victim of an unfortunate event. So one might expect to hear a sentence such as *Peter was hit by a car* but not *Peter was saved by the doctor*. However, Greek does not use the passive voice specifically to indicate that the Patient subject has undergone some inauspicious event. Luke 3.21 is a good example.

[10] When all the people were being baptized,¹ Jesus was being baptized² too.
And as he was praying, heaven was opened³ (NIV).

In this verse there are no fewer than three passive constructions, all of which introduce new topics and none of which implies that the passive subject (*the people*, *Jesus* and *heaven*) have suffered some catastrophic event. To translate this passage into one of the Asian languages mentioned above with passive constructions would either be wrong or would imply that baptism is a dreadful experience. To avoid this, the translator would need to find some other marked syntactic construction that allows Patient participants to appear as topics.

Often different grammars simply transmit different information, information that cannot be conveniently approximated — much less duplicated — by the grammar of another language. Casad and Langacker discuss the case of two affixes which are widely used in Cora (Uto-Aztecan, Mexico).²⁰ The use of these affixes is far too complex to describe here, but the choice of one or the other depends on the position of an object with respect to the line of vision of the speaker. In reading the description of how these affixes are used, it becomes clear that they reflect a particular conceptualization of space that is determined largely by the fact that the

20) E. Casad and Ronald Langacker, “‘Inside’ and ‘outside’ in Cora Grammar”, *International Journal of American Linguistics* 51 (1985), 247-281 quoted by Hudson 1996: 83-84.

Cora people live out in the open, and yet are surrounded by mountains. Cases such as these force us to conclude with Richard A. Hudson (1996:84) that “even if we concentrate on grammatical constructions, affixes and the like, we still find dramatic differences from language to language in the kinds of meaning that can be expressed.”²¹⁾ And we might add that there are dramatic differences as well in the kinds of meaning that *must* be expressed.

<Keyword>

typology, universals, translation, grammar, relativity

21) Richard A. Hudson, *Sociolinguistics*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

<References>

- Casad, E. and Langacker, Ronald, "'Inside' and 'outside' in Cora Grammar", *International Journal of American Linguistics*, 51 (1985), 247-281.
- Chomsky, Noam, *Language in a Psychological Setting*, Tokyo: Sophia Linguistica, 1987).
- Comrie, Bernard, *Language Universals and Linguistic Typology*, 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Dirven, René and Verspoor, Marjolin, *Cognitive Exploration of Language and Linguistics*, Amsterdam: John Benjamins, 1998.
- Duranti, Alessandro, *Linguistic Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Foley, William A., *Anthropological Linguistics: An Introduction*, Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
- Friberg, T., "New Testament Greek Word Order in Light of Discourse Considerations", Ph.D. Dissertation, University of Minnesota, 1982.
- Greenberg, Joseph, "Some Universals of Grammar with Particular Reference to the Order of Meaningful Elements", Greenberg, ed., *Universals of Language*, Cambridge: MIT, 1966.
- Gumperz, John and Levinson, Stephen, eds., *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Hopper, Paul J., "Aspect and Foregrounding in Discourse", *Syntax and Semantics: Discourse and Syntax*, 12, Talmy Givón, New York: Academic Press, 1979.
- Hudson, Richard A., *Sociolinguistics*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Labov, W. and Fanshel, D., *Therapeutic Discourse*, New York: Academic Press, 1977.
- Lakoff, George, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Lakoff, George and Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Larsen, Iver, "Word Order and Relative Prominence in New Testament Greek", *Notes on Translation* 5:1 (1991).
- Larson, Mildred, *Meaning-Based Translation: A Guide to Cross-language Equivalence*, New York: University Press of America, 1984.
- Levinsohn, Stephen, 2nd ed., *Information Structure and Discourse Features of New Testament Greek*. Forthcoming.
- Levinson, Stephen, "Relativity in Spatial Conception and Description", Gumperz, John

- and Stephen Levinson, eds., *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Payne, Thomas E., *Describing Morphosyntax: A Guide for Field Linguists*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Pederson, Eric, et al., “Semantic Typology and Spatial Conceptualization”, *Language* 74:3 (1998).
- Roberts, John R., “The Syntax of Discourse Structure”, *Notes on Translation* 11:2 (1997).
- Van Valin, Robert D. Jr. and La Polla, Randy J., *Syntax: Structure, Meaning and Function*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Watters, James, “Contrastive Discourse Pragmatics”, *The Bible Translator* 51:1 (2000).

<Abstract>

성서 번역에 대한 언어학의 공헌: 어제와 오늘- 1부

로널드 로스 박사

(세계성서공회연합회 아메리카 지역 번역 컨설턴트)

성서 번역에서 언어학이 행해 오던 전통적인 역할이 변하고 있는데 거기에는 두 가지 이유가 있다. 첫 번째 이유는 선교사들이 점점 더 번역을 적게 번역하고 모국어 번역자들이 점점 더 많이 번역을 하고 있기 때문이다. 그래서 대부분의 경우 선교사들은 그들이 번역 작업을 시작하기 전에 더 이상 대상 언어를 마스터할 필요가 없는데, 이것은 그들이 음운론적, 형태론적, 그리고 구문론적 분석을 하느라 수 년 동안 보낼 필요가 더 이상 없게 되었다는 의미이다. 두 번째 이유는 언어학 분야 자체가 엄청나게 확장되었기 때문이다. 이러한 변화들 중의 하나는 20세기 후반부를 풍미(風靡)했던 보편론에 대한 반대 개념으로서의 언어학적 상대성 이론의 재부상이다. 다시 한번 언어들을 그것들이 봉사하고 있는 문화들에 대한 반영으로 볼 수 있게 되었고, 언어들을 유형론적으로 비교할 수 있는 가능성은 그것들이 어떻게 상이할 수 있고 또한 어떻게 상이하지 않을 수 있는지에 대하여 우리로 하여금 아주 더 분명한 개념을 가질 수 있게 해준다. 번역자들은 원천 언어와 대상 언어 간의 유형론적인 유사성과 상이점을 알고 있어야 할 필요가 있다. 이 글에서는 특별히 구성 요소의 어순 유형론과 문법적 유형론을 살펴보고, 이것들에서 도출될 수 있는 함축적인 보편성 몇 가지를 조사하고 이러한 것들이 번역자들에게 어떻게 유용할 수 있을지를 살펴보았다.

(장동수 역)

The Contribution of Linguistics to Bible Translation Yesterday and Today: Part 2

Ronald Ross*

1. Cross-cultural Semantics

If Noam Chomsky (1987) is correct about our inheriting genetically “a rich and invariant conceptual system prior to any experience”, then we should expect translation to be a far more straightforward undertaking than it seems to be. Our problems should be limited mainly to the areas of grammar and syntax. Even there, the problems should not be severe, since Chomsky also presumes languages to have like underlying syntactic structures. With respect to semantic meaning, since both the speakers of the source language and those of the receptor language would share the same invariant conceptual system, our only problem would be to match the lexical items of the source language with those of the receptor language that express the same invariant concepts. Most translators I have talked to have not found this to be the case.

Anna Wierzbicka, who together with her colleagues has spent decades looking into this matter, agrees that some concepts are universal or nearly so. But she disagrees sharply with Chomsky about the number of such concepts. While Chomsky asserts that “the conceptual resources of the lexicon are largely fixed by the language faculty, with only minor variation possible”¹⁾, Anna Wierzbicka considers that “cross-linguistic and cross-cultural variation are not minor, but colossal.”²⁾ In her more recent work she assumes there to be in the neighborhood of 60 very simple universal primitives such as *I, you, someone, something, want, don't want, this, say, become, good and bad*. According to René Dirven and Marjolin Verspoor³⁾, the number of universal semantic primes is “almost certainly less than

* United Bible Societies Americas Area Translation Consultant

1) Noam Chomsky, *Language in a Psychological Setting* (Tokyo: Sophia Linguistica, 1987).

2) Anna Wierzbicka, *Human Concepts in Culture: Universal Human Concepts in Cultural-Specific Configurations* (New York: Oxford University Press, 1992).

3) René Dirven and Marjolin Verspoor, *Cognitive Exploration of Language and Linguistics*

100 words.” Languages take their basic stock of simple universal concepts and organize them into complex language-specific constellations, which are the source of the cross-linguistic variation.

In her 1992 book entitled *Semantics, Culture and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations*, Wierzbicka forcefully argues for the conceptual diversity of human languages and proposes to demonstrate this to be the case by comparing cross-linguistically terms such as *soul, mind, heart, fate, destiny, courage, bravery, recklessness, fear, surprise, shame, embarrassment, humility, pride*, and very many more.⁴⁾ However these are “folk” terms taken from English, and Wierzbicka sees no reason whatever to assume that other languages, even closely related ones, will have matching terms. To find this out, however, she needs some way of comparing lexicons that allows her to avoid the trap of ethnocentrism. Obviously one cannot simply ask how to say “shame” in Hausa and then assume that whatever word is given means the same thing as “shame.” To get around this, she has devised a Natural Semantic Metalanguage (NSM) based on very simple words taken from her stock of putatively universal semantic primitives.⁵⁾

In the samples of her work that I have had access to, the metalanguage is based on English simply because she is writing in English, but presumably one could base the NSM on any language in the world. Wierzbicka uses the metalanguage to describe the semantic components of a lexical item in a given language. By then comparing the description with that of cognate words in a different language (or even the same language), Wierzbicka argues that we can free ourselves from attempting to get at their meaning through the use of the culture-bound folk terms current in one of the languages.⁶⁾

(Amsterdam: John Benjamins, 1998), 144.

- 4) In her book Wierzbicka deals with these terms and many more. However they are not simply a random list of words, but rather are organized into conceptual domains, which makes their treatment more useful than it may seem in this brief description of it.
- 5) Wierzbicka readily acknowledges the tentative nature of her list of semantic primitives, and in fact has modified it numerous times. But she assumes that very simple concepts are more likely to be universal and that, conversely, the more semantically complex a concept is, the more likely it is to be culture-specific.
- 6) Wierzbicka is not the first to use explication of this type. For a somewhat similar approach, see W. Labov and D. Fanshel, *Therapeutic Discourse* (New York: Academic Press, 1977). See also Michael Bamberg for examples of this type of explication applied to emotion analysis. Semanticist Cliff Goddard, *Semantic Analysis: A Practical Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1998) also uses the Natural Semantic Metalanguage in his work.

For example, Wierzbicka maintains that English has no one-word equivalent for the Polish *teskni*, which refers to a particular Polish emotion. However, it is possible to *explain* this feeling in English by breaking down the complex Polish concept “into parts whose names do have simple English equivalents.”⁷⁾ Her description of *teskni* looks like this:

X *teskni* do Y —>

X thinks something like this:

I am far away from Y

when I was with Y I felt something good

I want to be with Y now

if I were with Y now I would feel something good

I cannot be with Y now

because of this, X feels something bad

Her description of *teskni* conjures up in the mind of an English speaker words like *homesick*, *long*, *miss*, *pine*, *nostalgia*, etc. However, Wierzbicka maintains that these words all differ from the Polish word — and from each other — in significant ways, and she proceeds to analyze each of them to show how they differ. In Chapter 4 of her book, on “Describing the Indescribable”, she tackles the description of numerous concepts she holds to be culture-specific taken from more “exotic” cultures, such as the Ilongots in the Philippines. Her aim is not just to prove that cultures vary in their concepts, but to show how an analysis of such concepts can reveal a great deal about the cultures themselves. Moreover, she suggests that lexical differences “may not only reflect but also encourage different, culture specific, models of thinking and feeling.”⁸⁾

One of the cases she explicates is the concept of “friend.” She points out that many languages have a word resembling “friend”, and that we blithely translate them from one language into another by means of each other, assuming a high degree of correspondence. However when the meaning of these words is analyzed, enormous dissimilarities appear. For instance, to Anglo Saxons, “friend” refers to someone they are very fond of, want to spend time with, do things with and for, go

7) Anna Wierzbicka, *Human Concepts in Culture*, 121.

8) *Ibid.*, 124.

places with and confide in. The corresponding Polish word, however, means something very different. It refers to a person who does the same thing you do at the same place you do it. If you sell fish at the market and the fellow across the aisle sells carrots, and the two of you spend many hours together every day talking, complaining about the government, and grouching about the low price of fish and carrots, then you are friends. But it would never cross your mind to invite him to your house or suggest that you go to the beach together. That's what the *family* is for. When I read her description of a Polish friend, I was struck by how similar it was to the meaning of "amigo" in certain parts of Latin America. She attributes the Anglo Saxon concept of friend to this culture's having replaced the extended family with friends.

In the same vein, Richard A. Hudson⁹⁾, after providing a number of examples of putative untranslatability between such closely related languages as French and English, says, "The conclusion to which examples like these point is that different languages do not simply provide different ways of expressing the same ideas, but they are also different in the more fundamental (and interesting) sense that the ideas that can be expressed differ from language to language." After examining more "exotic" examples, Hudson adds, "it is hard to avoid the conclusion that semantic relativity is limited only by the limits of cultural variation, and it is at any rate certain that there is much more semantic variation between languages than most of us are aware of."

If it is the case that the differences between semantic structures cross linguistically are indeed colossal as the analyses of Wierzbicka and others suggest, then the implications for a theory of translation would appear to be quite significant. This conclusion is bound to impact certain core assumptions regarding the attainability of equivalence in translation and is doubtless partially responsible for the currently wide-spread assumption among translation theorists that various degrees and types of similarity — rather than equivalence — are what translators can and do actually achieve.

How is a theory of translation to deal with such colossal semantic variation? Hudson¹⁰⁾, though not referring specifically to translation, proposes prototype theory¹¹⁾ as a way to at least put some limits on the differences. Semantic

9) Richard A. Hudson, *Sociolinguistics*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 82.

10) *Ibid.*, 84ff.

differences between languages seem to diminish “if meanings are examined in relation to prototypes.” Hudson mentions several societies such as the Seminole Indians of Oklahoma and Florida and the inhabitants of the Trobriand Islands in which a single term (X) refers to all of these relations:

- (1) father
- (2) father’s brother (English *uncle*)
- (3) father’s sister’s son (English *cousin*)
- (4) father’s mother’s sister’s son (English?)
- (5) father’s sister’s daughter’s son (English?)
- (6) father’s father’s brother’s son (English?)
- (7) father’s father’s sister’s son’s son (English?)

Where English has a word for these relationships, they do not coincide with (X) except for number (1). So in the strict sense, English has no term which will translate (X) in all or even most of its uses. (X) may well seem chaotic to the speakers of other languages, but in fact all of the uses of (X) can be derived by means of three relatively simple rules.¹²⁾ English also has some exceptional uses of the word *father*, such as when it means *priest* or *step father*. But if we ignore all of the derived forms and focus on the prototypical meanings of both (X) and *father*, we will see that they do in fact coincide. This may impose some constraints on semantic variation, but translators can hardly restrict themselves to translating at the level of prototypes. Besides, Hudson readily admits that languages differ even in many of their prototypical concepts, so it seems that translation theory will have to find another way to deal with the problem of semantic variation.

2. Pragmatics

2.1. The Cooperative Principle

A number of philosophers of language and semanticists came to the realization

11) Developed by psychologist Eleanor Rosch.

12) The three rules are: A. A man’s sister is equivalent to his mother. B. Siblings of the same sex are equivalent to each other. C. Half-siblings are equivalent to full-siblings.

that the logical formulation of meaning of a proposition was frequently at odds with the meaning of the corresponding utterance as expressed in natural language. British philosopher Paul Grice came up with the solution to the problem. He pointed out (1975) that much of the meaning of natural language was inferential in nature. We often communicate more than we actually say and understand more than we actually hear. And the problem lies not in the semantic or syntactic rules of natural languages, but rather in the “rules and principles of conversation”¹³⁾.

The cornerstone of Grice’s approach is doubtless his well-known Cooperative Principle (CP), which consists basically in making one’s contribution to a conversation as appropriate as possible at the juncture at which it occurs. He defines “cooperation” in terms of four general categories under which appear one or more maxims:¹⁴⁾

1. Quantity
 - 1) Make your contribution as informative as is required (for the current purposes of the exchange).
 - 2) Do not make your contribution more informative than is required.
2. Quality
 - 1) Do not say what you believe to be false.
 - 2) Do not say that for which you lack adequate evidence.
3. Relation (Be relevant)
4. Manner
 - 1) Avoid obscurity of expression
 - 2) Avoid ambiguity
 - 3) Be brief (avoid unnecessary prolixity)
 - 4) Be orderly

According to Grice, there are five ways in which a speaker can react to these maxims.¹⁵⁾ The first one, of course, is to follow them. The second way is to violate them, as one would do if telling a deliberate lie. Thirdly, a speaker can opt out of a maxim. This is infrequent, and would occur, for example, when someone has information required by the speech event, but has been obliged not to divulge it, as

13) Ralph Fasold, *The Sociolinguistics of Language* (Oxford: Blackwell Publishers, 1990).

14) Relevance theory contends that all of Grice’s maxims can be melded into just one: Be relevant.

15) Ralph Fasold’s explanation (1990: 130) of the five ways that a speaker can respond to Grice’s maxims is extremely reader-friendly, much more than Grice’s own.

when a person says, “My lips are sealed.” The fourth possibility would be a maxim clash, as when following one maxim implies the violation of another. For example, if a person is unable to fulfill the maxim “Be as informative as is required” without violating the maxim “Have adequate evidence for what you say.” The most interesting way to deal with the maxims is to flout one of them. When a speaker flouts a maxim, he or she does not observe it, and yet cannot be accused of violating it because the infraction is so utterly obvious that the speaker knows he or she is not observing the maxim and knows that everybody else involved in the conversation knows it too.

This takes us to the notion of “conversational implicature.” Conversational implicatures are what makes it possible for a speaker to communicate to the hearer more than what is actually said. Lets look at one of Grice’s examples:

[1] A is standing by an obviously immobilized car and is approached by B and the following exchange takes place:

A: I am out of petrol.

B. There is a garage around the corner.

Literally speaking, B’s response is irrelevant. He simply tells A that a certain kind of business is located around the corner, although A has not asked him that. Yet A would assume that B’s contribution is somehow relevant and that he is indeed cooperating. But for B’s participation to be relevant, it is necessary that he believe that the garage may be open and probably has petrol to sell¹⁶⁾. The implicature is that A, by walking a short distance, could solve his problem by purchasing petrol at the garage around the corner.

[2] A and B are going out for dinner and are trying to decide where they should go, when the following exchange takes place.

A: Shall we go for Chinese food?

B. I have high blood pressure.

Looking at B’s response literally, it doesn’t seem like much of an answer to A’s

16) Ralph Fasold, *The Sociolinguistics of Language*.

question. A has asked a yes/no question about what kind of food they should go for and B responds by giving A some information about his health, thereby flouting the maxim of relevance. However A will normally assume that B is being cooperative and will therefore look for some way to make sense of what B has said. Both of them are aware the Chinese food is often high in sodium and that sodium is to be avoided by people with high blood pressure. The implicature then is that B feels that he should not eat Chinese food; that is, his affirmative statement about his health actually constitutes a negative answer to the question.

In general, communication theorists assume today that communication is vastly more inferential than it was ever thought to be a few decades ago. But the inferential capacity that makes understanding implicatures possible requires that the participants in a particular speech event share a large number of assumptions. In example [9], both participants must share the assumptions that Chinese food is high in sodium and that sodium is bad for people with high blood pressure for the implicature to be made and correctly inferred. And it is very likely that one and the same exchange between different sets of participants will generate completely different implicatures.¹⁷⁾

This brings us to the cross-linguistic application of Grice's maxims. Let's presuppose that the original readers of a text share many assumptions with the author, who was, after all, writing to them. The author adjusts the message to his or her audience and is aware of the kinds of implicatures they will be able to process. However, the readers of a translation of the source text are in a different boat. Depending on how distant they are from the source text culturally, temporally and linguistically, they will share more or less the original author's assumptions. And to the degree that they do not share the author's assumptions, they will be unable to correctly process his or her implicatures. Such cases would seem to necessitate some benign intervention on the part of the translator to help the receptor readership resolve the unreachable implicature.¹⁸⁾

One might even ask to what degree Grice's maxims are universal. Is it the case that civil dialogue everywhere is governed by the same Cooperative Principle? Certainly some scholars think not. Elinor Ochs Keenan argues that Malagasy

17) Kempson Ruth, *Presupposition and the Delimitation of Semantics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

18) However Ernst-August Gutt (1991: 89) finds little reason to believe that "wrong implicatures can generally be remedied by explication."

speakers (Madagascar) do not observe the maxim, “Make your contribution as informative as is required.”¹⁹⁾ She points out that “as informative as is required” means according to Grice, “as informative as is required by the needs of the hearer.” It is, after all, meeting the informational needs of one’s conversational partner that makes one “cooperative.” Yet, Malagasy speakers are regularly uninformative. Ochs Keenan suggests some reasons for this. In Malagasy society, one’s life is an open book to other members of the community. They share a common history, carry out the same daily activities, go to the same places, and in general live their lives under the constant unrelenting scrutiny of their neighbors. This places enormous value on the possession of “new information”, which therefore is not quickly surrendered. Let’s look at another example:

[3] A encounters B in the street and the following exchange takes place:

A: Where is your mother?

B: She is either at the house or at the market.

Members of a typical Western society would assume that B, by not observing the maxim of informativeness, is making an implicature: B does not know for sure where his mother is. However, Ochs Keenan maintains that no such implicature is assumed in Malagasy culture “because the expectation that speakers will satisfy informational needs is not a basic norm”²⁰⁾. That is, Ochs Keenan suggests that the maxim “Be informative” is inoperative in Malagasy society.

Another reason for the uninformativeness of Malagasy speakers is their reluctance to commit to the truth of new information. They “do not want to be responsible for the information communicated” because of possible dire consequences in case it turns out to be false. Of course, if it is the case that Malagasy speakers withhold information because they genuinely fear it might turn out to be false, this would not suggest the inoperativeness of “Be informative” so much as it would a clash between “Be informative” and “Don’t say that for which you lack adequate evidence.”

If Ochs Keenan is correct that B’s response in [10] does not communicate to

19) Elinor Ochs Keenan, “The Universality of Conversational Implicatures”, Ralph Fasold and Roger Shuy, eds., *Studies in Language Variation* (Georgetown: Georgetown University Press, 1977).

20) *Ibid*, 258.

Malagasy speakers the implicature that B doesn't know the whereabouts of his mother, then this would be an example of an exchange that would generate different implicatures for participants of different cultures.

Wierzbicka (1991) also disputes the universality of Gricean type maxims, arguing that they are based on a scandalously Anglocentric view of what is "normal" in civil conversation. I believe there is a need for further research in this area. However, should it turn out that people of different cultures and languages operate with different sets of principles governing conversational civility, this would clearly have implications for translation. For instance, in Matthew 26:63, 64, when Jesus is appearing before the Sanhedrin, the high priest demands that Jesus state under oath whether he is the Messiah, the Son of God. And Jesus' response is simply, "Su eipas" ('you said'). Understood literally, this answer may not seem to provide all of the information requested. That is, Jesus seems to not be cooperating in Gricean terms, and this is doubtless what moved the translators of the NIV to expand the answer thus: *Yes, it is as you say*, making it seem much more affirmative. (But this may well be a matter of speech act formulas.)

2.2. Speech Acts

One of the main interests of pragmatists has been the analysis of speech acts. The philosophers of language Austin and Searle pointed out that when speakers use language, they do not just say things; they also do things. In English some of the things they do are *promise, threaten, request, warn, order, beg, affirm, deny, suggest, complain, acknowledge, admit, explain, remark, apologize, criticize, stipulate, advise, describe, invite, and censure*. English has hundreds of such verbs used to name different speech acts and they have been classified in numerous different ways by different linguists. For instance, Bruce Fraser (1975) suggests the following speech act taxonomy:

- [4] A. Acts of assertion (accuse, advocate, affirm, claim, comment, concede, conclude)
- B. Acts of evaluation (analyze, appraise, certify, characterize, estimate, figure, judge)
- C. Acts reflecting speaker attitude (accept, acclaim, admonish, agree, apologize, blame) ...

H. Acts of committing (accept, assume, assure, commit, dedicate, promise, undertake, swear. etc.)

There is no consensus regarding specific speech act categories or their number, and there seems to be little likelihood of coming up with any that is both universal and has an acceptably small number of categories²¹⁾. It is clear that there is tremendous diversity in the number and kinds of speech acts that occur cross linguistically. English has an inordinately large collection, while the Mayan languages (Guatemala) seem to get by with very few (*say, tell, and ask*).²²⁾ Kaqchikel seems to have no verbs that are similar to *threaten, warn, and acknowledge*. Of course lacking names for speech acts does not necessarily mean that a language cannot express those speech acts. Presumably Kaqchikels can warn others of impending danger even though they have no word for *warn*. But it does seem reasonable to assume that a language would have names for those speech acts that are culturally prominent²³⁾. John Gumperz says, “members of all societies recognize certain communicative routines which they view as distinct wholes, separate from other types of discourse.”²⁴⁾ And he adds, “these units often carry special names.”²⁵⁾ Hymes (1962: 110) considers that, “one good ethnographic technique for getting at speech events ... is through the words which name them.”

Wierzbicka considers speech acts to be mini speech genres and the names given to these genres (question, warn, threaten) to be folk taxonomies pertaining to a given language and culture. Probably no one would debate the language-specific nature of speech acts like *christening, absolving from sin* and *proposing matrimony*. Wierzbicka is convinced that speech acts such as *promising, ordering* and *warning* are no less language-specific. In fact, Kaqchikel has no word that corresponds closely to *promise*. The word they use to translate *promise* is the same one they use to translate *offer* and seems to involve a lower level of commitment than *promise*.

21) e.g., Cliff Goddard, *Semantic Analysis: A Practical Introduction* (Oxford: Oxford University Press 1998), 143.

22) However, it may be the case that Mayan languages simply have different speech act verbs. For instance, according to Margaret Dickeman (personal communication), Jakalteq has a speech act verb that lexicalizes “to speak softly next to a river.”

23) Anna Wierzbicka, *Cross-cultural Pragmatics: the Semantics of Human Interaction* (Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 1991), 150.

24) John Gumperz, 1972, 17 cited in Wierzbicka, *Cross-cultural Pragmatics*, 150.

25) Ibid.

Wierzbicka points out that speech act genres are described in one of two ways: from without or from within. When they are studied from without, researchers discuss issues like: “Blessings and curses in Yakut.” When they are studied from within, we find topics more like *namakke*, *sunmakke*, *kormakke*²⁶⁾ in Kuna²⁷⁾. That is, the speech genres of a given culture are viewed in their own terms. The drawback of the first approach is that it imposes the folk taxonomy of one language onto another. Words such as *judging*, *acclaiming* and *apologizing* belong to the folk taxonomy of English speech acts, and taxonomies of speech act verbs are culture-specific. So to use them to analyze the speech acts of another culture is to look at the other culture’s speech acts through a grid of English speech acts. The drawback to the second approach is that terms like *namakke* or *rapping* are not very accessible to outsiders.

An interesting exercise is to look through the domain of Communication (Section 33) in Louw and Nida’s *Greek-English Lexicon* (1988). A surprising number of entries are Greek speech act verbs that have no one-word English equivalent and therefore must be explained. For instance, the verb *paradid̄mi* means “to pass on traditional instruction, often implying over a long period of time.” The English glosses that are given are simply “to instruct, to teach”, terms which obviously lack the features of “traditional” and “over a long period of time.” The verb *s̄phronidzo* is defined as “To instruct someone to behave in a wise and becoming manner.” The glosses are “to teach, to train.” The verb *entreph̄ō* is “To provide instruction and training, with the implication of skill in some area of practical knowledge.” The suggested glosses are “to train, to teach”, as in the previous case. All three verbs are glossed “to teach.” Obviously if we translate all three as “to teach” we are losing a large part of their meaning, plus the fact that they are different verbs. Even if we exploit the glosses to the maximum and translate them as “to instruct”, “to teach” and “to train” respectively, we are still no closer to capturing their whole meanings. All we would have succeeded in doing is differentiating them in the translation.

The Greek verb *kauchaomai* is common in the writings of Paul and is usually translated into English as *boast*. But in many contexts this translation sounds forced

26) These terms refer to specific types of ceremonial speech used in Kuna, (spoken in Panama) only by priests in community meetings. Which one is used depends on there being only one priest present or more than one.

27) Joel Sherzer, *Kuna Ways of Speaking: An Ethnographic Perspective* (Austin: University of Texas Press, 1983).

at best (all citations are from the NRSV):

1. You that boast in the law (Rom 2:23)
2. ... and we boast in our hope (Rom 5:2)
3. ... we also boast in our sufferings (Rom 5:3)
4. Let the one who boasts, boast in the Lord (1Co 1:31)
5. ... we are your boast even as you are our boast (2Co 1:14)
6. ... since many boast according to human standards (2Co 11:18)
7. If I must boast, I will boast of the things that show my weakness (2Co 11:30)

But because many translators have simply assumed that this Greek speech act verb means essentially the same thing as the English verb *boast*, it has typically been translated that way. However, unlike *boast*, *kauchaomai* is not always focused on the speaker and it is not necessarily a negative thing to do. Therefore, to consistently translate it as *boast* distorts the text. George Davis, author of a dissertation on ‘Boasting in the Writings of Paul’, says that *kauchaomai* is often associated with the theme of *trust*, and suggests that in Romans 5:2 we translate *take confidence in* (personal communication). This meaning is quite different from *boast* and the Greek’s reference to a speech act is no longer evident. David Baer (personal communication) points out that in the Septuagint this verb and its nominal derivatives frequently translate Hebrew verbs relating to *praise* and *rejoicing*, though they seem not to have had such meanings in Classical Greek. Some translators have in fact translated *kauchaomai* this way in some contexts. Whatever *kauchaomai* really means, English does not seem to have a similar speech act verb.

Languages not only do not coincide in the speech acts their speakers perform, but they differ as well in the formulas they use even when they do have similar speech acts. English has imperatives, and therefore the possibility of saying directly, “Pass the salt.” However most Anglo Saxon speakers are reluctant to use the imperative in most situations, preferring instead a less direct strategy. There are numerous degrees of indirectness: ‘Can you pass me the salt?’ ‘Could you pass me the salt?’, ‘Would you mind passing me the salt?’, ‘The soup needs a little salt, don’t you think?’ Wierzbicka (1991) points out that while it is possible to say, ‘Can you pass me the salt?’ in both English and Polish, it would be understood as a request only in English. A Pole who was learning English would have to learn both the

propositional meaning of this sentence and the fact that it is used to express an indirect request. Poles do not use questions to make requests, and when English speakers do it, they tend to sound rather wimpish to Poles. Poles are vastly more inclined to use bare imperatives, and therefore come across as quite pushy and overbearing to English speakers. Yet English speakers do not sound wimpish to each other, they sound polite. And Poles do not sound pushy to one another, but just appropriately assertive.

Translators would have to take this into consideration when translating between these two languages. An English translation of a Polish text would be defective if the Poles came across as overbearing. And likewise, a Polish translation of an English text would miss the mark if the normal discourse came across as wimpish. Could this be the reason that Jesus' response to the Sanhedrin seems strangely evasive to us and yet is apparently understood as an affirmation by his judges? Translation teams should not only receive training in basic speech act theory, but also with respect to the particular speech acts and formulas of the source language in contrast to those of the receptor language, which they should be taught to identify.

3. Sociolinguistics

Sociolinguistics can be broadly defined as the study of language use in its social context. Since the biblical text is chock-full of social contexts, it would seem that sociolinguistics would have a great deal to offer a theory of translation particularly in the case of multifaceted texts like those in the Bible. Sociolinguistics can help us relate speakers to communities, tease apart different registers and dialects, get a better grasp of the multilingual world in which the biblical cultures co-existed, seek solutions to the difficult issue of inclusive language and use language to better reflect the nature of interpersonal relationships or social deixis.

The crucial area of social deixis is one that has been traditionally ignored by Bible translators in many parts of the world because it has no clear grammatical marking in the biblical languages. By "social deixis" I mean the grammaticalization of the personal (social) relationships that obtain between interlocutors and even between a speaker and someone who is not present in the speech event. In many languages such as Spanish, Portuguese, German and French there is a two-way split

in the grammar between the so-called “formal” and “familiar” forms.²⁸⁾ Brown and Gilman (1960), in their seminal article “Pronouns of power and solidarity”, use V and T (from the French vous and tu) to represent these two forms respectively.

In languages like Spanish all dyadic relationships between a first and second persons must be defined as a symmetrical V V or T T relationship or, alternatively, as an asymmetrical V T relationship, in the case of interlocutors of unequal social rank. There is no neutral ground, and this is an inescapable aspect of the grammar of Spanish and numerous other languages. Yet, amazingly, before the publication of the Common Language Version, not a single Spanish translation of the Bible had ever taken this sociolinguistic fact into account, rendering all first/second person relationships as symmetrically T T, thereby giving the erroneous impression that the participants of virtually every dialogue that occurs in the biblical text takes place between persons who are either social equals or feel a high degree of mutual solidarity²⁹⁾. This practice introduces an enormous amount of distortion into the text.³⁰⁾

Translating from a sociolinguistic perspective places the onus of correctly assessing countless biblical relationships squarely on the shoulders of the translator. Often there are clear contextual cues. When Abraham is talking to his servant, there is an obvious asymmetrical master/servant relationship that requires grammatical expression. But even in less apparent cases, an educated guess is far better than simply leveling all the relationships in the whole text.

Some languages pose even more challenging problems for translation. For instance, Peter Cotterell and Max Turner report that in the Mexican language Mixe, a younger person must refer to older persons in one of two ways, depending upon

28) This is really an oversimplification, since many social forces come into play here. In many of such languages the “formal” forms are used with persons considered to be socially superior or more powerful, while the “familiar” forms are used to denote social inferiority or powerlessness, and this is indeed the way most of these systems began. However, as Brown and Gilman (1960) point out, such systems tend to evolve into others in which the axis is no longer power/powerless, but rather solidarity/non solidarity, and often both axes compete during a protracted period of transition. In this paper I use the notional terms of ‘formal’ and ‘familiar’ to cover the entire range of meanings these forms can express.

29) L. Ronald Ross, “Marking Interpersonal Relationships in the Today’s Spanish Version”, *The Bible Translator* 44:2 (1993).

30) In some languages of Southeast Asia, the expression of social deixis is a great deal more complex, involving substantial lexical shifts and many more levels of relative status. I do not know how this issue has been dealt with in those translations.

whether the older person lives uphill or downhill from the younger person.³¹⁾ Because the biblical cultures do not grammaticalize this information, it is hard to think of an example in which the source text would give any cues at all. If we frequently have no idea as to the relative age of a pair of interlocutors, we are even less likely to be able to determine the relative positions of their dwellings on a hill. Yet, in the Mixe language every dyadic relation imposes a choice on the translators based on precisely that information.

4. Discourse Analysis

Discourse analysis is the study of how people use human language. This implies that, unlike formal approaches, it takes its data directly from real texts, whether written or spoken. So this approach is based on performance rather than on competence. It also implies that it does not look only to semantics for meaning,³²⁾ that it recognizes the functional differentiation of human language and that it views the structure of speech as ways of speaking and not just a grammatical code³³⁾. In principle, it looks at discourses of any length and assumes that the chunks of language larger than the sentence are grammatically relevant. Cotterell and Turner³⁴⁾ describe discourses thus:

... discourse has a beginning, a middle and an end, and the beginning could not be confused with the end; the parts could not randomly be interchanged and still have a reasonable discourse. Discourse, in fact, is characterized by coherence, a coherence of supra-sentential structure and a coherence of topic. That is to say there is a relationship between the sentences which constitute any discourse, a relationship which involves both grammatical structure and meaning.

More and more linguists are reaching the conclusion that to study only sentences

31) Peter Cotterell and Max Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation* (Downers Grove: Intervarsity Press, 1989), 237.

32) For example, discourse analysts often talk about a discourse meaning.

33) Deborah Schiffrin, *Approaches to Discourse* (Cambridge: Blackwell Publishers, 1994).

34) Peter Cotterell and Max Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation*, 230-231.

is inadequate as an approach to the study of natural language. One of the reasons for the growing rejection of sentence linguistics is the awareness that much of what happens in any real utterance of sentence length is determined by what has been happening in previous sentences and even what is expected to happen in following ones. The willingness of functionalists to look beyond the sentence and to focus on the role of grammatical structures within a context means that the questions they ask are very different from those that a formal linguist would ask. For example, while Chomsky and his disciples are interested in how passive sentences are derived (i.e., what is their underlying structure), discourse analysts are more interested in discovering why a speaker, given a choice of grammatical voices, decides to use the passive voice in a particular context rather than some other voice. What work is the passive voice doing in this particular context? And the answer will nearly always be found outside the sentence of which the passive verb is a part. Therefore, it seems clear that even to do good sentence linguistics, one must, as Joseph Grimes (1975) put it, “peer out” beyond the confines of the sentence itself.³⁵⁾

At least as important as accounting for sentence structure is accounting for the myriad structural features of the discourse that cannot even really be seen at the sentence level. For example, participants need to be linked to events they participate in and also to other mentions of the same participants (Grimes, 1975), and the ways participants are tracked through a discourse vary considerably from one language to another. By grammatical means participants are introduced as topics, maintained for awhile and then discarded, often only to be re-introduced later on. It is crucial that the translator be very aware of the strategies used by both the source language and the target language for participant tracking. But these kinds of phenomena can not even be studied seriously if we are shackled by a theory that limits our data to single sentences.

Discourse analysts have long noted that in narrative discourse, some material, and the main events of the story line, are foregrounded while crucial supportive information is backgrounded.³⁶⁾ Material is foregrounded or backgrounded mainly by grammatical means, but there are also some other ways in which the two are differentiated. For instance, foregrounded text tends more toward action events,

35) Joseph Grimes, *The Thread of Discourse* (The Hague: Mouton, 1975).

36) In reality the situation is not so simple. There may also be identificational material, setting material, collateral material, flashback material, etc. (See Grimes, 1975 and Hollenbach et al., 1998).

often punctual in nature, whereas the backgrounded part of the narrative is usually more stative. Foregrounded events are normally ordered chronologically, which is not the case with backgrounded events.

Grammatically there are a number of strategies for foregrounding and backgrounding, some of which are described by Paul J. Hopper (1979). For example, in Swahili, at the beginning of the narrative, there is an initial tense marker, usually the preterite affix *-li-*, which seems to define the tense for the following discourse. From that point on, events that constitute part of the main story line and are therefore to be foregrounded are marked with the affix *-ka-*, whereas other events, such as explanatory or concurrent ones, are marked by other verbal affixes such as *-ki-*. Similarly, Hopper pointed out that Romance languages mark foregrounding and backgrounding by means of a contrast in verbal aspect. The central events of the narrative appear in the perfective aspect, while the backgrounded material appears consistently in the imperfective. In some African languages as well as in early Old English, word order, particularly that of the verb and object, is inextricably linked to the tense-aspect paradigm. It would seem likely, therefore, that there would also be a word order strategy of foregrounding and backgrounding.

All of these strategies, and whatever others there may be cross-linguistically, help the listener wend his or her way through the discourse, pointing out those things that are fundamental to the narrative in contrast to those which are merely supportive. These strategies are, then, a key part of the structure of narrative discourse, and would unquestionably have to be taken into consideration in translation. But this requires that the translator be aware of the foregrounding and backgrounding strategies of both the source and receptor languages.³⁷⁾ And it requires that the translator have a “global” view of the foregrounding/backgrounding structure of the discourse when beginning to translate.

Different languages (cultures) handle time differently in discourse. For instance, Greek does not require that the events of a discourse be narrated in a linear fashion, adhering to chronological order. A passage that has often been cited as an example of Greek leniency in this regard is Mark 6.14ff. However many other languages do insist on a strict linear order structure, and texts are probably easier to “compute” in

37) For a summary of the foregrounding/backgrounding contrast in Hebrew, see Marchese Zogbo, 1988.

any language if the events are chronologically ordered. Frequently it may be the case that a translator will need to re-order the events in a narrative or make a judicious use of temporal markers if the readers are to grasp the proper sequence of events. But this too would seem to require that the translator come to grips with both the temporal structure of the source text and the temporal requirements of the receptor text before beginning to translate.

Discourse analysts have also contributed to the study of frames and their capacity to determine the interpretation of a text. Gillian Brown and George Yule, for instance, give an example of a text that is interpreted in two radically ways when given two different titles. Granted their sample text is contrived.³⁸⁾ But a title undeniably provides a frame for interpreting what follows. A parable given the title ‘The prodigal son’ causes the reader to focus on the reprehensible behaviour of a son who leaves home and squanders his inheritance. The same parable titled ‘The lost son’ will probably lead the reader to associate this parable with the preceding ones about a lost sheep and a lost coin. Or, were the parable to be called ‘The forgiving father’, the reader would be more likely to focus on the father in the story as a representation of a forgiving God.

Marchese Zogbo (1988) has written a very useful article devoted specifically to the application of discourse analysis to translation. There she deals with a much wider variety of topics than I can here, and the interested reader is urged to see her article for a fuller view of one of the areas of linguistics that has the most to offer a theory of translation.

5. Information Structure

Space constraints and the inherent complexity of the field make it impossible to give this topic the attention it deserves. What can be done briefly is to describe what the study of information structure is useful for and why it should be taken seriously by translators. Information structure has been studied for quite a long time by a number of linguistics, though not known necessarily by this name. But Knut Lambrecht’s *Information Structure and Sentence Form* has broken new ground and

38) Gillian Brown and George Yule, *Discourse Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 139.

is required reading by anyone interested in the field today.³⁹⁾ Lambrecht's approach has been adopted by Robert D. Jr. Van Valin and Randy J. La Polla as an integral part of their monumental book titled *Syntax*.⁴⁰⁾

Every proposition can be expressed in a multiplicity of ways, and these different ways are not interchangeable, but rather are determined by surrounding discourse. The speaker tailors the syntactic structure of the proposition to the receiver, taking into account the linguistic context, the hearer's presuppositions, his presumed communication needs, etc. At the time of speaking, is the referent of a given noun phrase known to the audience or is it new information? If the addressee is able to identify the referent it may be because he has it in mind at the time, or he may have access to the referent because it is present in the physical environment or because he knows the referent, even though he is not thinking about it at the time of the utterance. The availability of the referent to the hearer is one of the many things that will have an impact on the structure of a sentence because it will determine the status of the referent within the sentence. Can it be considered the topic (old information)? Or is it being introduced into the discourse at the time of the utterance?

The fact that the speaker tailors his utterance to the hearer is a major concern for the translator. Because the translator's audience is different from that of the original author, there is no reason to assume that they possess the same presuppositions, theories and communicative strategies as the primary audience. Therefore, neither is there any reason to assume that they will be able to make the same inferences. So translators will likely need to adapt their text to their own audience in a way that is quite distinct from that of the source text.

The two key elements of information structure are topic and focus. Lambrecht does not define them in the traditional ways, segmentationally, but rather relationally. Further, he does not really tie them to the traditional concepts of old and new information. Topic, rather than the first constituent in the clause, must meet the condition of 'aboutness'. It is what the sentence is about. Focus is the piece of information with respect to which the presupposition and the assertion differ. It is not simply new information, nor is it linked necessarily to a certain segment of the

39) Knut Lambrecht, *Information Structure and Sentence Form: Topic, Focus, and the Mental Representations of Discourse Referents* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

40) Robert D. Jr. Van Valin and Randy J. La Polla, *Syntax: Structure, Meaning and Function* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

clause, that is, the predicate. Lambrecht distinguishes three different levels of focus and he uses the following examples to illustrate them. The words with “focus accent” are in the UPPER CASE. there is ‘narrow focus’ in which a single constituent is in focus.

Question: I heard your motorcycle broke down.

Answer: My CAR broke down.

Then there are two kinds of ‘broad focus’. The first is predicate focus:

Question: What happened to your car?

Answer: It BROKE DOWN.

And finally, there is sentence focus, in which the entire sentence is focused:

Question: What happened?

Answer: MY CAR BROKE DOWN.

In sentence focus, because the entire sentence is in focus, there is no topic.

Lambrecht compares the way that English, French, Italian and Japanese handle these different kinds of focus, and shows that they all do it differently. Most use some degree of prosodic prominence (i.e. stress), but they use a variety of marked syntactic structures as well. The translator would have to know what kind of focus he is dealing with and how it is encoded in both the source language and the target language in order to appropriately represent the source text. Because of the frequent use of stress as a marker of focus, this would also have important implications for audio translations.

There is much more to information structure than can possibly be dealt with here. Interested persons are urged to read Lambrecht’s book themselves, or the shorter version in Van Valin and La Polla (1997) and explore the ways in which a study of information structure can enrich our understanding of translation.

6. Conclusion

Linguistics played an important role in Bible translation in the twentieth century,

the understanding of its domains and tools for analysis ever evolving. Throughout the century, increasingly sophisticated tools were developed for studying language from the sound to the sentence: phonetics, phonology, morphology and syntax. In the last decades of the twentieth century, the level of analysis was carried even higher making possible the an appreciation of the function of various lower-level structures in terms of the texts and the communication situations in which the occur. In this paper we have offered evidence the newer subdisciplines of linguistics such as typology, pragmatics, sociolinguistics, discourse analysis and cross-cultural semantics have an enormous contribution to make in Bible translation, whether for mother-tongue translators or for the consultants who work with them. These disciplines increase the translator's awareness of the fundamental differences between the source and target languages, that, when overlooked, can seriously skew the translation.

<Keyword>

semantics, pragmatics, sociolinguistics, discourse analysis, information structure, translation

<References>

- Brown, Gillian and Yule, George, *Discourse Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Chomsky, Noam, *Language in a Psychological Setting*, Tokyo: Sophia Linguistica, 1987.
- Cotterell, Peter and Turner, Max, *Linguistics and Biblical Interpretation*, Downers Grove: Intervarsity Press, 1989.
- Dirven, René and Verspoor, Marjolin, *Cognitive Exploration of Language and Linguistics*, Amsterdam: John Benjamins, 1998.
- Fasold, Ralph, *The Sociolinguistics of Language*, Oxford: Blackwell Publishers, 1990.
- Fraser, Bruce, "Hedged Performatives", Peter Cole and Jerry L. Morgan, eds., *Syntax and Semantics: Speech Acts 3*, New York: Academic Press, 1975.
- Goddard, Cliff, *Semantic Analysis: A Practical Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Grice, Paul H., "Logic and Conversation", Peter Cole and Jerry L. Morgan, eds., *Syntax and Semantics: Speech Acts 3*. New York: Academic Press, 1975.
- Grimes, Joseph, *The Thread of Discourse*, The Hague: Mouton, 1975.
- Gumperz, John and Levinson, Stephen, eds., *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Gutt, Ernst-August, *Translation and Relevance: Cognition and Context*, Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- Hollenbach, Bruce and Watters, Jim, "Study Guide on Pragmatics and Discourse", *Notes on Translation*, 12:1 (1998).
- Hopper, Paul J., "Aspect and Foregrounding in Discourse", Talmy Givón, ed., *Syntax and Semantics: Discourse and Syntax 12*, New York: Academic Press, 1979.
- Hudson, Richard A., *Sociolinguistics*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kempson, Ruth, *Presupposition and the Delimitation of Semantics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Labov W. and Fanshel, D., *Therapeutic Discourse*, New York: Academic Press, 1977.
- Lambrecht, Knut, *Information Structure and Sentence Form: Topic, Focus, and the*

- Mental Representations of Discourse Referents*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Levinson, Stephen, "Relativity in Spatial Conception and Description", Gumperz, John and Stephen Levinson, eds., *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Louw, Johannes P. and Nida, Eugene A., *Greek-English Lexicon*, New York: United Bible Societies, 1988.
- Marchese Zogbo, Lynell, "Advances in Discourse Study and their Application to the Field of Translation", Philip C. Stine, ed., *Issues in Bible Translation*, New York: United Bible Societies, 1988.
- Nida, Eugene A. and Taber, Charles R., *The Theory and Practice of Translation*, Leiden. Brill, 1969.
- Ochs Keenan, Elinor, "The Universality of Conversational Implicatures", Ralph Fasold and Roger Shuy, eds., *Studies in Language Variation*, Georgetown: Georgetown University Press, 1977.
- Ross, L. Ronald, "Marking Interpersonal Relationships in the Today's Spanish Version", *The Bible Translator* 44:2 (1993).
- Sherzer, Joel, *Kuna Ways of Speaking: An Ethnographic Perspective*, Austin: University of Texas Press, 1983.
- Schiffrin, Deborah, *Approaches to Discourse*, Cambridge: Blackwell Publishers, 1994.
- Van Valin, Robert D. Jr. and La Polla, Randy J., *Syntax: Structure, Meaning and Function*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Wierzbicka, Anna, *Cross-cultural Pragmatics: the Semantics of Human Interaction*, Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1991.
- Wierzbicka, Anna, *Human Concepts in Culture: Universal Human Concepts in Cultural-Specific Configurations*, Oxford; New York: Oxford University Press, 1992.
- Wierzbicka, Anna, *Semantics: Primes and Universals*, Oxford; New York: Oxford University Press, 1996.

<Abstract>

성서 번역에 대한 언어학의 공헌: 어제와 오늘-2부

로널드 로스 박사

(세계성서공회연합회 아메리카 지역 번역 컨설턴트)

이 글에서 우리는 언어학에서 발원되어서 성서 번역에서 언어학의 역할을 변화시키는 데 공헌하고 있는 하부 연구 분야 몇 가지를 보았다 이러한 하부 연구 분야의 대부분은 공통적으로 언어에 대한 그 관점을 문장에만 제한하지 않는다는 점이다. 오히려 이러한 하부 연구 분야에서는 종종 더 큰 본문 단위를 분석한다. 비교 문화 의미론 부분에서는, 언어들이 공통의 의미론적 구조를 공유하지 않는다는 점, 즉 한 언어의 어휘들 대부분이 다른 언어들의 어휘들과 정확하게 동일한 것을 의미하지 않는다는 점이 논의되었다 물론 이것은 번역에 중요한 함축적 의미를 준다. 화용론의 부분에서, 우리는 이 큰 분야 중에서 단지 두 분야만을 살펴보았다: 화용론이 다루었던 첫 번째 분야의 두 가지는 상호협력의 원칙과 발화 행위이다 사회 언어학의 경우에서, 우리는 특별히 사회적 직시어(直示語)(*deixis*), 즉 몇몇 언어에서 대인관계가 문법적으로 표현되는 방식들을 살펴보았다. 담화 분석자들은 담화 혹은 본문의 구조 즉 담화 참여자들과 그들의 역할이 이루어진 방식들을 연구한다 이들은 또한 상이한 언어의 화자들이 전경과 배경을 다루는 방식과 또한 그들이 시간을 어떻게 관리하는지를 연구한다. 마지막으로, 정보 구조는 화자들이 청자가 예상하는 의사소통 필요들에 근거한 제안들을 구성하는 다양한 방식들을 분석한다. 이것은 언어학적 맥락에 현존하는 정보 혹은 물리적인 환경 청자의 전제 등을 처리해야만 한다.

(장동수 역)

Frontiers of Translation in Bible and Media: Engaging the Audience through Art and Contemporary Media

Philip Noss*

What do we need to do now and in the future to enable the Bible Societies to respond to the real needs for the Scriptures in their world? What is the paradigm shift that we need to make to the way that we have been doing non-print media work?
Somporn Sirikolkarn (Chiang Mai, 2002)

1. Introduction

The Bible Society movement, since its earliest days at the beginning of the nineteenth century, has been identified primarily with a printed book, often with a black cover and red edges. The etymology of the name by which this book is known, “Bible”, is a Greek word *biblion* from *bíblōs* meaning “book”. Tracing the word back further, it referred to the papyrus on which early writing was done. The text of the Bible in its earliest written existence was transcribed first on scrolls when it was referred to as the *torah*. It came later to be written on vellum or parchment that was bound into books. With the invention of the printing press, it came to be printed and transmitted in books made of paper with leather or cardboard covers. Thus, the primary document containing the sacred canon of the Christian church is a written book, and it is this book, in whole or in part, that has been translated into approximately 2,500 languages since the very first Bible translation, namely, the Septuagint into Greek.

However, while the Holy Scriptures have been preserved and transmitted to Christendom in the written medium in book format during the past two millennia, the message of the book has not been limited either to the manuscript lines or to the printed text. Nor has it been restricted to the book itself. On the contrary, symbols

* Special Consultant, The Nida Institute of the American Bible Society

painted on the walls of catacombs in Rome represented the faith of the early Christians; manuscripts in the Middle Ages were decorated with colorful drawings portraying biblical characters and events; and cathedral windows of Medieval Europe depicted biblical accounts in brilliantly colored stained glass. In churches and on countryside hills, paintings, or statues known as the Stations of the Cross, recreated the story of Jesus' suffering, death, and resurrection. In addition to visual depictions, the performance of Passion Plays, Miracle Plays and Mystery Plays have recounted and dramatized again and again the stories of the Bible in villages and churches of Europe from medieval times up to the present.

2. United Bible Societies Policy and Practice

From the founding of the British and Foreign Bible Society in Great Britain in 1804 and the beginnings of the Bible Society movement around the world in the early nineteenth century, the Bible Societies have emphasized the translation, production, and distribution of the Scriptures, whether in the form of selections, portions, New Testaments, or complete Bibles. The success of this program has relied heavily on the printing press and on modern transportation and communication.

The early days of Bible translation in the United Bible Societies (UBS) from the 1960s was dominated by a translation theory known as Dynamic Equivalence and later as Functional Equivalence as formulated by Eugene Nida and his colleagues.¹⁾ To over-simplify for the purposes of this paper, the basic premises were that the primary goal of translation was communication of the Message and that this was achievable because, it was maintained, anything that could be said in one language could be said in another. Form was not the major consideration; the content was what needed to be expressed through translation. In the terms of Mildred Larson, meaning-based translation was the goal of Bible translation.²⁾

1) Eugene A. Nida and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden; Boston: E.J. Brill for the United Bible Societies, 1969, repr. 2003); Jan de Waard and Eugene A. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translation* (Nashville: Thomas Nelson, 1986).

2) Mildred L. Larson, *Mean-Based Translation: A Guide to Cross-Language Equivalence* (Lanham: University Press of America, 1984, 1998).

However, in these days of Marshall McLuhan's Global Village, communication alone has been perceived as inadequate. The statement of information without its acceptance, adoption, and implementation by the reader or hearer is not sufficient to stand as the central goal of the Bible Society movement. Thus, UBS policy in recent years has moved beyond the notion of translation as primarily communication of the text in traditional print formats to the recognition of the importance of engaging the audience with the message of the text. That is, the readers and hearers of the biblical text should not only receive the text as passive receptors, but they should enter into active dialog with the text. The new media and new technology were seen as being helpful for achieving this expanded goal. Translation Studies practitioners in academia would note approvingly the significance of *skopos* in the present Bible Society perspective.

The Bible Societies therefore began to consider the adoption of *new media* to complement and extend the presentation of the printed biblical message. At its 1996 world assembly, when it celebrated its Fiftieth Anniversary, the United Bible Societies made the following statement:³⁾

Together with the enthusiastic embrace of new technology, there has been a change in reading and listening habits in most societies. This change demands that Bible Societies seek innovative ways of presenting the Word of God to people whose life style has moved from print to non-print.

Four years later, at its Extraordinary World Assembly in Midrand, South Africa, the UBS reconfirmed its commitment to new media by adopting the following goal as part of its "Direction from Midrand:"⁴⁾

Create new products that encourage people to understand and engage personally with Scripture with special attention to groups concerned with specific issues (such as youth and family and poverty) and situations (such as AIDS and natural disasters) and available in all formats, including non-print media.

The Midrand Direction called for *engaging* personally with the message. The UBS "Identity and Ethos" statement also from Midrand spoke of "helping people

3) *Mississauga World Assembly: God's Word: Life for All*, UBS Bulletin 178; 179 (1997), 130.

4) *Midrand World Assembly: God's Word: Light for the World*, UBS Bulletin 192; 193 (2001), 80.

interact with the Word of God.”⁵⁾ Harriett Hill of SIL International in her recently published book writes of “getting the audience’s attention.”⁶⁾ But she demonstrates that this is not sufficient in itself. Audience attention must be captured, but this is only a first step toward communication, and understanding. The UBS adopted the expression “Scripture Engagement” to refer to this entire concept. It was anticipated that the goal of engagement would be achieved, not only through the printed word, but also through the technological means that are available in today’s multimedia world of mass communication. In effect, adopting today’s scientific advances would be similar to how early and medieval Christians used all the means at their disposal to express the biblical story.

The first steps in this new direction were taken in the area of audio media, which readily echoes the orality associated with the earliest transmission of both the Hebrew Scriptures and the Greek New Testament accounts. The Danish scholar, Professor Viggo Søggaard of Fuller Theological Seminary in California, and former UBS media coordinator, described audio and video media in the United Bible Societies as “uncharted territory.”⁷⁾ Søggaard was entrusted with the task of introducing techniques of audio recording of biblical text to the UBS Fellowship. In addition to providing training in audio use for Bible Societies around the world, he organized two major international audiovisual workshops in Thailand in the mid-90s. These workshops trained consultants in the complex problems of translating for oral use, such as for audio cassettes and for radio broadcasts, and in the basic technical problems of audio recording.⁸⁾

With the rapid development of technology and its adoption in all corners of the world, the step from audio to video was very short. A number of Bible Societies, from Africa to Latin America and Asia, began experimenting with video production, initiatives that were encouraged by the Mississauga and Midrand policy statements cited above. As early as 1989 the American Bible Society (ABS) in New York launched a major effort, the “ABS Multimedia Translations Project” as an

5) *Midrand World Assembly*, 53.

6) Harriett Hill, *The Bible at Cultural Crossroads: From Translation to Communication* (Manchester: St. Jerome, 2006), 1.

7) Viggo Søggaard, “Audio and video media in the United Bible Societies: Uncharted Territory”, UBS Bulletin 160; 161 (1991), 27-38. See also Viggo Søggaard’s book, *Media in Church and Mission: Communicating the Gospel* (Pasadena: William Carey Library, 1993).

8) See Julian Sunderasingh’s *Audio-based Translation: Communicating Biblical Scriptures to Non-literate People* (Bangalore: SAIACS Press; New York: United Bible Societies, 2001).

“experiment to test the limits and possibilities of translation.”⁹⁾ The project selected teenagers as its primary audience and established a program to prepare a series of thirteen video presentations entitled “Jesus in the Gospels.” These were to be distributed on VHS video cassettes and soon, in the rapidly advancing world of technology, on CD-ROMs.

Technically, the ABS videos were extremely successful, winning national awards. They were also very expensive, and the project was discontinued before the original plan was completed. Nevertheless, they have served as useful models for Bible Societies in other parts of the world where creativity is great, though financial resources may be limited.¹⁰⁾

Following Viggo Søgaaard’s audiovisual training workshops in Thailand, and subsequent to the ending of the ABS multimedia project, the UBS with the assistance of Robert Hodgson, Dean of the Eugene A. Nida Institute for Biblical Research of the American Bible Society in New York, Paul Soukup, a priest of the Society of Jesus and professor of communication at Santa Clara University in California, and Viggo Søgaaard, organized a third international workshop in Chiang Mai. It was called, “Bible and Media: Engaging the Audience through Art”, and its focus was the artist and the artist’s performance. This translation-media workshop and developments resulting from the workshop constitute the subject of the remainder of this presentation.

3. Bible and Media: Engaging the Audience through Art

Given the history traced very briefly above and the availability of today’s communication technology, it was decided to hold a workshop for UBS consultants that would build on Søgaaard’s audiovisual training sessions and workshops. However, instead of concentrating on scientific possibilities and technological advances, which would be assumed, the main focus would be on the artists themselves and their art. The workshop would bring practicing artists in the field of

9) Robert Hodgson and Paul A. Soukup, S. J., eds., *From One Medium to Another: Basic Issues for Communicating the Scriptures in New Media* (Kansas City: Sheed and Ward; New York: American Bible Society, 1997), 6.

10) Observation by William Mitchell in a session during the annual meetings of the Society of Biblical Literature in Denver, Colorado, November 2001.

music and dance together with biblical exegetes for an encounter of interpretation and performance. The perspective would be that of the artists meeting the requirements of the exegete/translator, rather than the reverse, which might more often be the norm in Bible translation projects. The intention was that the biblical experts should accommodate the requirements of the artists and their art. If this was done, the question was how far could art be pressed to communicate the biblical truths.

The workshop was held over a two-week period with twenty participants from around the world representing UBS translation and media consultants. In his opening remarks, Somporn Sirikolkan, the UBS Deputy General Secretary, asked two questions, (1) what needed to be done to enable the Bible Societies to respond to the Scripture needs of their world, and (2) how the Bible Society use of the new media needed to change to effectively engage the audience. Philip Noss, the workshop organizer, introduced the session as “a time for us with the theory, with the artists, and with what they do, to share how they look at things, and how they come to things”, and called for practical discussions that would be “straightforward, honest, and searching.”

Through presentations the first week by Soukup, Hodgson, and Søgaaard, the participants were introduced to theoretical issues that are the subject of current media scholarship. Soukup spoke of new literacies and new cultures, and multiple intelligences. He cited literate/written intelligence, emotional/social intelligence, musical intelligence, and spiritual intelligence, among others, and he called for collaboration and team work. At the same time, he posed the provocative question, “Does the Bible need to be written?”

Hodgson warned the participants that the old categories of audience no longer hold, that the audience is now very segmented, and that audience programming must be taken very seriously. He also spoke about exegesis and asked the workshop participants to consider what it means to do exegesis in the digital age. We must seek to recover semiotic systems of biblical times as revealed through visual, sonic, tactile, and other such clues, he urged. A special presentation was given on “Bible, Media and the Church” by William Mitchell, the UBS area translation coordinator in the Americas, in which he described and discussed the role that the media have played in the Christian church from its very beginnings up to the present time. There were also updates on the current situation throughout the UBS Fellowship with

regard to plan, program, and resources.

Through performing artists from Thailand and Uganda, the participants were introduced to the world of artists and their art. Ruth and Inchai Srisuwan are both musicians, she a composer, singer, and dancer, he an ethnomusicologist and instrumentalist. They perform Thai music professionally on the streets of Bangkok, and write Christian songs with traditional music. Edward Kabuye is of the family of drummers of the royal court of the Baganda. He is a composer, singer, and drummer who leads his own music group in Nairobi called “The Talking Drums”. They perform traditional as well as contemporary African music. These artists are all committed to making an influence through their music, the Thai couple in the sphere of religion, and the Kenyan and his team in the area of social issues. As Kabuye observed, speaking for the artists, “The spiritual gift we get from God is art.” Ruth explained, “Inchai brings the instrument and I follow and gather them [the children] for Jesus. The culture is speaking instead of us.”

Facilitating the presentations of the artists as well as the workshop practical sessions was a young American ethnomusicologist from the University of California -Los Angeles, Dr. Kathleen Noss Van Buren, now a lecturer at Sheffield University in England. She joined the artists and gave presentations that featured the artist as performer (performance aesthetics) and the artist as interpreter (exponent of message). In presenting the artists to the participants, she noted that “performance is interpreting” and interpreting is often with intent.¹¹⁾ Artists evaluate the message and how it may best be conveyed to the audience in order to educate. They use their tools, the artistic medium, the various components of the medium, themselves, as well as their interaction with the audience. Therefore, when artist and exegete come either to a text or to a rhythm, neither is neutral, neither is innocent.

Afternoon sessions during the workshop were primarily dedicated to gaining practical experience, both in trying to learn or to imitate the music and dance techniques of the artists, and in applying the artistic techniques in the expression of biblical text. Four texts were selected from the Bible that increased in difficulty from the first to the last. The Story of the Flood in Genesis 6:9-17 was the first challenge. It was to be presented in song and dance, with whatever props the

11) See Kathleen Jenabu Noss, “Communicating Scriptures through African Performing Arts”, Loba-Mkole, Jean-Claude and Ernst Wendland, eds., *Interacting with Scriptures in Africa* (Nairobi: Acton Publishers, 2005), 152-164.

participants chose, to a general audience. The second text was another Old Testament story, the well-known account in 2 Samuel 12:1-25 of the prophet Nathan confronting King David over having taken Bathsheba, the wife of one of his soldiers, to be his own wife. The third text was from the New Testament and it was destined for a youth audience. This was from the Epistle of Paul to the Romans 3:21-26. The fourth and final text was another theological text, 2 Corinthians 6:4-10. One group of half the participants was instructed to envision a receptor audience of men, while the second half of participants was to prepare their presentation for a female audience.

Many Old Testament stories are favorites in Bible Story books for children and are frequently retold orally. The Flood is one such story. It is relatively simple, dramatic, and with a moral conclusion, that is, the good is rewarded over the evil. Furthermore, the story is etymological as are many traditional folktales and myths. It explains the origin of the rainbow that is linked to a divine promise that such a flood shall never again occur on the earth. The artists were happy to prepare rhythms and songs to accompany the performance as the participants acted out the parts of Noah and his wife and their family and the animals and birds, and in the background, God. But the theologians were not all in agreement how much of the story should be presented. Where did the Story of the Flood begin and where should it end? Should it not go back to the biblical Story of Creation to explain the origin of good and evil and lost Paradise that now resulted in the punishment of humankind? And should it not go forward to the New Testament to show a further resolution to the problem of evil? The exegetes did not even agree among themselves.

The second text was more difficult. First of all, it was a historical account, and it dealt with specific issues of human relationships, power, lust, cover-up, and murder. How should this story be presented to children, or is it not a children's story? Is it part of the Bible that should be sanitized for young audiences? And yet, David and Bathsheba are central characters in the history of Israel. And even for adult audiences, how can it be performed aesthetically in a way that does not cause laughter and cynicism?

The level of difficulty in text increased significantly during the second week. Both texts were from the Epistles of the Apostle Paul. They were expository rather than narrative; they were theological statements rather than moralistic accounts. There was no clear storyline and plot to provide structure. The first, Romans 3:21-

26, is a very well-known selection, especially verse 23 that is often memorized, “For all have sinned and fall short of the glory of God.” The challenge of this text for the artist and the exegetes, who had now become performers, was to determine how the message of this text could be presented in music and dance. Could a story be performed that would illustrate the message of the text? If so, which message? What would exemplify this text for its youthful audience? A great amount of time was taken up in theological discussion by the exegetes while the artist or artists waited to begin the performance of their own interpretation of the text!

The final text from 2 Corinthians 6:4-10 is reminiscent of an autobiography, citing many of the writer’s experiences, his virtuous and faithful effort as a servant of God, and his contradictory reception on frequent occasions. He complains, “we are treated as imposters, and yet are true.” How can a litany of tragedies and a catalog of virtues be rendered in an artistic performance? Should the artist try to represent a life history, or should the performance take one virtue as an example and develop it in thematic song or in the performance of an event? And how will the decision and the choice be affected by whether the anticipated audience is male or female? And yet, the epistle text was written for an audience of both men and women.

While the focus of the workshop was on the artists and their interpretive use of art, whether it was music, song, dance, or drawings, and other visual props, the goal of the workshop was to press the boundaries of Bible translation. Given that the new media are available to us, as implied by Somporn Sirikolkarn’s opening questions, how far can translation be pressed in their use, while still remaining within acceptable bounds, or norms, of faithfulness to the biblical text? These were questions that were debated in discussion groups throughout the two weeks. At the end of the workshop, the group discussions were summarized for further consideration in future forums.

Basic to the entire discussion was the question of what is entailed in a paradigm shift from the print medium to the new media in Scripture translation and distribution. A very fundamental question for the Bible Societies is whether the new media are conveyors of Scripture or a channel to Scripture? What is their relation to the canon of the church? How is faithfulness or similarity to the source text judged in a translation that not only crosses a language and culture divide, but also crosses a medium divide?¹²) If the presentation is kinetic, what is the correspondence between

choreographed gestures and biblical text? If it is song, what is the relationship between the melody and the words of the source text? In other words, are the norms for creativity different for multimedia from the print medium? If they are, who of the various stakeholders should determine what is acceptable, the translator, the translation consultant, the Bible Society, the donor, the commissioner, the intended user, the community at large, or someone else?¹³⁾

Thomas Kaut, one of the workshop participants, in a report some months later observed that “the most interesting part [of the workshop] was trying to work with the artist.” He explained that there were two sides to the equation: 1) through the artist you see a dimension in the text that you did not see before, and 2) you appreciate how difficult it is to get the artist to see another point of view. “An abiding memory of the workshop was”, he said, “the tension between artists and exegetes.” To which Seppo Sipilä, another workshop participant, added, “But it was encouraging to see what we could achieve with artists!”¹⁴⁾

4. Workshop Results

The workshop was given high marks by the participants in a formal written evaluation at its closing, but this might be expected. The artists were experienced performers who were extremely adept in working with audiences, the theoreticians were equally professional in their fields, and the participants were all highly qualified, committed, and enthusiastic consultants in their own right. Each one took home his or her own workshop experience to apply in their particular setting, as the case might arise.¹⁵⁾

12) The question of fidelity, translation and media has received a considerable amount of attention. In 1997 the UBS held a symposium in Merida, Mexico, with the theme, “Fidelity in New Media Translation.” The papers from this symposium were published in Paul A. Soukup and Robert Hodgson, eds., *Symposium and Translation: Communicating the Bible in New Media* (Franklin, Wisconsin: Sheed and Ward; New York: American Bible Society, 1999).

13) Closing discussion also covered practical topics for the translation consultants such as their role in media productions, finances for multimedia, choice of product for different audiences, adoption of a process-oriented approach rather than a product-oriented approach, the need for organizational training and information dissemination to achieve efficient preparation and use of new media products, and many other related questions.

14) Comments made on the floor to the Europe-Middle East Committee on Translation in England, January 17, 2003.

However, the workshop had been a training exercise to which only a limited number of participants could be invited for the inevitable reasons of time and expense. How could the workshop presentations and experience be shared with others throughout the United Bible Societies? The outline of a book was drawn up, but this was immediately rejected, for how could a media workshop be reduced to the printed page?

It was decided that the new technology should be used to prepare a pedagogical tool that would be used in workshops or in individual settings as though in an academic distance training program. An official project was designed that would use resources from the Chiang Mai workshop and from the UBS Triennial Translation Workshop that was held at Iguassu Falls the next year, in June of 2003. The project would develop pedagogical resources for training translators and translation consultants in the ways that an audience might be engaged with Scripture through art and contemporary media.

The objectives of the project were as follows:¹⁶⁾

To prepare a pedagogical CD on “Bible, Art, and Media” with the “See, Reflect, and Do” approach in order to —

- Bring together art and media and the biblical text in the translation process
- Engage translators and translation officers in the interface between both visual and kinetic arts and the biblical text in the process of translation
- Introduce translators and translation officers to the ways that new media interact with biblical translation
- Train translators and translation officers to meet the challenges and exploit the possibilities offered by the new media

Paul Soukup and his team of students at Santa Clara were invited to prepare this

15) Lynell Zogbo’s workshop presentation “Non-print Media and the Role of Translation Consultants” directly addressed the practical challenges faced in the field. Her paper was published in Jean-Claude Loba-Mkole and Ernst Wendland, eds., *Interacting with Scriptures in Africa* (Nairobi: Acton Publishers, 2005), 165-192.

16) This was a formal proposal entitled “Resources for Translation Training: ‘Bible, Art, and Media’” that was prepared by the Office of UBS Inter-Regional Translation Services in Reading, England, and that was successfully submitted for “Opportunity-21” Funding. The project was completed in May, 2005.

tool, which they did. The CD is called, “Bible Media: Engaging the Audience through Art and Contemporary Media.” The content is presented in the form of seven lessons constructed pedagogically in three parts: to see; to reflect; and to do. Each lesson is a separate chapter, as cited below, with a theme to be seen, with its resources to be reflected upon, and its exercises to be done:

- 1) New Literacies and New Cultures (Paul Soukup)
- 2) Audience Cultures (Paul Soukup)
- 3) Media Types and Media Power (Robert Hodgson)
- 4) Translation and Media (Annie del Corro)
- 5) Art, Exegesis, and Media (Kathleen Noss Van Buren)
- 6) Bible, Media, and Church (William Mitchell)
- 7) Further Reflections

The individual lessons summarize the content of key workshop presentations. The resources are taken from the workshop, from the earlier ABS multimedia project, and from contemporary examples of multimedia. The exercises are modeled after the Chiang Mai workshop activities and performances. The material for further reflections in the seventh lesson comprises four papers that relate to media and Bible translation, and one recording of a performance of a traditional African oral folktale that was given during the opening workshop session.¹⁷⁾ The CD is an experimental tool for Bible translation and media training.

A second experiment resulted from the Chiang Mai workshop. This was two performances and video recordings by the artist Edward Kabuye and his “Talking Drums of Africa” dance troupe in Nairobi, Kenya.

The two greatest festivals in the Christian calendar are Christmas and Easter. Kabuye and his musicians and dancers prepared the story of the birth of Jesus and presented it as a dance drama in downtown Nairobi to a local church community.¹⁸⁾

17) The titles of the supplementary materials are as follows:

- Dieudonné P. Aroga Bessong, “Venez voir: An Audio Cassette in French for Young Teens.”
- Robert Hodgson, “This Bible Talks: Reflections on Audience Expectations and Bible Engagement.”
- Robert Koops, “Bible Comics in the 21st Century: Where are we? Who are we? What are we doing?”
- Julian Sundersingh, “Analysis of Density in Audio Scriptures: Implications for Translation.”
- Phil Noss, “Audio Story of Wanto” (“Why we do what we do”).

18) Due to technical problems with the live recording, the performance was subsequently recorded on stage for video cassette.

The title was taken from the angel's announcement to the shepherds outside Bethlehem, "To you is born this day ... a Savior" (Luk 2:11). The storyline was taken from the account in chapters one and two of Luke's Gospel. The jacket of the video cassette case reads as follows:

"The birth of Jesus Christ has been a mystery that no human mind will ever fathom. It has been told orally, painted, played and even danced. In this video production ... [t]his mystery has been narrated and danced superbly by the Talking Drums of Africa. ..."

The story of Christ's birth is presented dramatically with songs and accompanying dance being used as the primary message-bearers. The Kiswahili words "Leo mwokozi amezaliwa" ("Today a savior has been born") becomes the theme song of the dramatic presentation. A second dramatic echo is the verse Luke 1: 37 declaring that nothing is impossible for God, neither Elisabeth's childlessness, nor the birth of a Savior. As the fulfillment of God's promises is revealed, the song of the angels in the sky becomes a thematic song in the video, "Glory to God and peace on earth!" Finally the announcement, "Ndiye Kristu Bwana", ("He is Christ the Lord") occurs as a repeated refrain that culminates in joyous song and dance.

This second video is the story of Christ's suffering and death and resurrection taken from the Gospel of Mark 14-16 with the title "Mwana wa Mungu aliteswa", which means, "The Son of God suffered/was afflicted." On the jacket the following is stated:

MWANA WA MUNGU ALITESWA is the second experiment of a new medium created to boost evangelization in an African context.

The fusion of drums, dancing, vocals, drama and African narration gives a unique approach of propagating the Good News of our Lord Jesus Christ for those who would like to receive it from time to time.

Although the script followed the biblical storyline, it opened with a flash forward to the resurrection. Thus, in the exegesis for the video, the resurrection gives meaning to the suffering and death of Christ on the cross, which is played out by the characters before the video viewers. The Passion Story as presented in the video is the story of the reconciliation brought about by Jesus' sacrifice.

What were the results of the performances and of the videos? From all reports, the live performances were very much appreciated by the parishioners for whom they were performed. The first was part of Christmas celebrations. The story is well-known as “The Christmas Pageant” and is frequently performed by church groups. To have it interpreted and performed by a popular local group of professionals made it a special attraction. Likewise, “The Passion” is often performed at Easter, and although the event is more somber than the Christmas story, and more reflective in nature, the joyful ending of the Resurrection makes it a much-appreciated event in the life of the Christian church. Furthermore, because the stories are familiar to all Christians, it is not likely that they would be badly interpreted or misrepresented in artistic form.

However, there was a significant difference between the two experiments. The blurb on the jacket of the first video announces, “The directorship of the whole works has been by Mr. Kabuye Edward who is also the writer of the creative script.” This reflects the emphasis and perspective of the Chiang Mai workshop in which the artist was given predominance. Thus, in this artistic performance, the artist interpreted the text, he did the exegesis, he wrote the script, he choreographed it, taught it to his troupe, and directed the production! Jean-Claude Loba-Mkole, also a workshop participant, offered advice in his role of translation consultant and biblical specialist, but the artist’s authority was dominant. The final production was the artist’s.

For the second performance and recording, the translation consultant imposed his authority. The video jacket here announces only that “MWANA WA MUNGU ALITESWA has been produced and directed by Edward Kabuye, the Artistic Director of The Talking Drums of Africa.” After acknowledging the new medium and “the fusion” of several African art forms, including percussion, dance, song, acting, and narrative, Edward Kabuye is identified as the director and producer, but he is not the “writer of the creative script.” The jacket of a copy of the two videos together states,

LEO AMEZALIWA MWOKOZI is a story about the birth of Jesus. Script adopted (*sic*) by Edward Kabuye.

MWANA WA MUNGU ALITESWA is an Easter Drama, a story about the death of Jesus. Script adopted (*sic*) by Dr. Loba Mkole.

In fact, there is less drama in the Easter video, less exuberant drumming and dance than in the Christmas presentation, and less creativity, but more exegetical accuracy, according to traditional translation norms. As Loba-Mkole writes, “The video experiments ... attempt to show, in a unique way, how a Scripture video can more appropriately interact with its target audience as actual prophecy and exegesis.”¹⁹⁾ Art supports and enhances the exegesis and the hermeneutics, not the other way around. For the first video, the artist was happier; for the second, the biblical exegete was more satisfied. The artist judges the performance on different grounds than the exegete.

5. Conclusion

Returning to Somporn’s opening reference to a paradigm shift, Robert Hodgson reminded the workshop participants in his summation remarks that there have been previous paradigm shifts through history and that the role of translation consultants and translators is one of mediation — mediating between the text (Message) and its contemporary audience. How can this best be accomplished when the audience no longer relies upon the BOOK, that is, the printed page, as in the past? Does the communicator not need to take account of, or benefit from the advantages of the new media in the world of the global village? If so, we as translators must be obliged to make the necessary accommodation.

How then should we define translation? In the context of multimedia, we should no doubt agree with the Belgian scholar José Lambert who wrote some years ago, “The category of ‘translation’ may need to become much larger and more open.”²⁰⁾ As a definition, perhaps we could suggest something like translation is a process between a source text and a second text. But as Lambert cautioned in plenary discussion about inter-linear translations during a translation seminar in 2005, “Is it a translation or not?” is “Probably not the question to ask.”²¹⁾ In the case of Bible

19) Jean-Claude Loba-Mkole, *Triple Heritage: Gospels in Intercultural Mediations* (Kinshasa-Limete: CERIL and Pretoria: Sapientia, 2005), 139.

20) José Lambert, “Problems and Challenges of Translation in an Age of New Media and Competing Models”, Robert Hodgson and Paul A. Soukup, S.J., eds., *From One Medium to Another: Basic Issues for Communicating the Scriptures in New Media* (Kansas City: Sheed and Ward; New York: American Bible Society, 1997), 61.

translation, we cannot escape the issue of new norms of faithfulness, and of ethics, for the new media to somehow - any how - communicate and engage today's audiences with the unchanging Message of the Bible.

<Keyword>

Message, interpretation, communication, engagement, new media, multimedia

21) During the 2005 summer translation seminar of the Center for Translation, Communication and Culture that was held in Misano, Italy. In UBS circles, translation between different media has been referred to as “transmediatization” (Thomas E. Boomershine, “A Transmediatization Theory of Biblical Translation”, B. Rebera, ed., *Current Trends in Scripture Translation*, United Bible Societies Bulletin 170; 171 [Reading: United Bible Societies, 1994], 49-57).

<References>

- Boomershine, Thomas E., "A Transmediatization Theory of Biblical Translation", B. Rebera, ed., *Current Trends in Scripture Translation*, United Bible Societies Bulletin 170; 171 (1994), Reading: United Bible Societies, 49-57.
- De Waard, Jan and Nida, Eugene A., *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translation*, Nashville: Thomas Nelson, 1986.
- Gambier, Yves and Gottlieb, H., *Media Translation*, Amsterdam: Benjamins, 2001.
- Hill, Harriet, *The Bible at Cultural Crossroads: From Translation to Communication*, Manchester: St. Jerome, 2006.
- Hodgson, Robert, "Communicating and Translating the Bible in New Media for the 21st Century", *Journal of Biblical Text Research* 15 (2004), 154-199.
- Hodgson, Robert and Soukup, Paul A., eds., *From One Medium to Another: Basic Issues for Communicating the Scriptures in New Media*, Kansas City: Sheed and Ward; New York: American Bible Society, 1997.
- Lambert, José, "Problems and Challenges of Translation in an Age of New Media and Competing Models", Hodgson, Robert and Paul A. Soukup, S. J., eds., *From One Medium to Another: Basic Issues for Communicating the Scriptures in New Media*, Kansas City: Sheed and Ward; New York: American Bible Society, 1997, 51-65.
- Larson, Mildred L., *Mean-Based Translation: A Guide to Cross-Language Equivalence*, Lanham: University Press of America, 1984, 1998.
- Loba-Mkole, Jean Claude, *Triple Heritage: Gospels in Intercultural Mediations*, Kinshasa: CERIL; Pretoria: Sapientia Publishers, 2005.
- Loba-Mkole, Jean-Claude and Wendland, Ernst, eds., *Interacting with Scriptures in Africa*, Nairobi: Acton Publishers, 2005.
- Midrand World Assembly: God's Word: Light for the World*, UBS Bulletin 192; 193 (2001).
- Mississauga World Assembly: God's Word: Life for All*, UBS Bulletin 178; 179 (1997).
- Nida, Eugene A. and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden and Boston: E. J. Brill for the United Bible Societies, 1969, 2003.
- Noss, Kathleen Jenabu, "Communicating Scriptures through African Performing Arts", Loba-Mkole, Jean-Claude and Ernst Wendland, eds., *Interacting*

- with Scriptures in Africa*, Nairobi: Acton Publishers, 2005, 152-164.
- Søgaard, Viggo, “Audio and video media in the United Bible Societies: Uncharted Territory”, *UBS Bulletin* 160; 161 (1991), 27-38.
- Søgaard, Viggo, *Media in Church and Mission: Communicating the Gospel*, Pasadena: William Carey Library, 1993.
- Soukup, Paul A., S. J. and Hodgson, Robert, eds., *Fidelity and Translation: Communicating the Bible in New Media*, Franklin, Wisconsin: Sheed and Ward; New York: American Bible Society, 1999.
- Sundersingh, Julian, *Audio-based Translation: Communicating Biblical Scriptures to Non-literate People*, Bangalore: SAIACS Press; New York: United Bible Societies, 2001.
- Zogbo, Lynell, “Non-print Media and the Role of Translation Consultants”, Loba-Mkole, Jean-Claude and Wendland, Ernst, eds., *Interacting with Scriptures in Africa*, Nairobi: Acton Publishers, 2005, 165-192.

<Abstract>

성서에 있어 번역의 개척자들과 매체: 예술과 동시대 매체를 통한 청중 끌어들이기

필립 노스

(나이다 연구소 특별 컨설턴트)

19세기 초반의 초창기 때부터 성서공회 운동은 우선적으로 활자화된 책, 흔히 검은 표지와 빨간 모서리를 가진 성서라고 불리어지는 책과 동일시되어 왔다. 역사를 통하여 성경의 메시지는 책 이외의 다른 많은 방법들로도 의사 소통되어 왔다: 상징들은 기독교 신앙을 가리켰고 성서의 이야기들은 극화(劇化)되어서 크리스마스 야외극과 수난 연극들로 표현되어 왔다.

오늘날의 “지구촌” 세계에서, 의사소통만이 성서 번역자들을 위해 적절한 목표는 아니다. 그러므로 세계성서공회연합회의 정책은 본문의 소통으로 번역을 보는 의견을 넘어 청중을 본문의 메시지와 연결시킬 필요성을 인식하는 쪽으로 옮겨가고 있다. 이 개념은 “성서 참여”(Scripture Engagement)라고 불리어진다.

세상이 기록된 언어로부터 멀어져 가는 때에 어떻게 청중은 성서의 메시지와 연결을 맺을 수 있는가? 자주 책들은 쓸모가 없다; 흔히 사람들은 읽을 줄을 모르고 읽기를 원치 않는다. 점차적으로 잠재적 독자는 새로운 매체 오디오 카세트, 영화, 비디오, 씨디롬, 디브이디나 인터넷으로 관심 방향을 바꾸고 있다.

이전에 열린 세계성서공회연합회의 오디오 비주얼기술과 실습 강습회와 훈련을 따라서, 특별한 강습회가 2002년에 예술가들과 번역, 매체 컨설턴트들을 위하여 태국에서 개최되었다. 강습회는 해석과 공연의 만남을 위하여 음악과 무용 분야의 전문적인 예술인들과 성서 주석학자들을 함께 불러 모았다. 목표는 성서 메시지가 얼마만큼 예술 형태를 통하여 의사소통이 될 수 있는지를 보는 것이었다.

강습회 후에 스와힐리(Swahili)에서 크리스마스와 부활절 이야기들을 공연하는 음악 무용단에 의해 케냐에서 실험적 비디오들이 만들어졌다. 예술가의 해석은 번역 컨설턴트의 주석학적 관점을 거스르면서 공연들에서 끝까지 공연되었다. 성서 번역자들과 번역 컨설턴트들에게 매체 자각과 매체 사용을 가르치도록 하기 위해 씨디(CD) 또한 준비되었다.

성서공회들이 현대 세계에서 메시지의 선포를 위해 모든 사용 가능한 기술적인 도구들과 기술들을 사용하는 것은 중요하다. 그렇게 함으로써 번역을 인쇄된 페이지 위 에 번역된 메시지로 보는 전통적인 이해를 멀리 넘어서 번역에 대한 정의를 넓히도록 우리가 압력을 가하고 있다는 사실 또한 분명한 것이다.

(정창욱 역)

Towards an Ethic of Bible Translation

Steven Voth*

The Bible is considered by many in the Western world as the most important book of all. One can perhaps say that no book or collection of writings has been translated more often and with more care and into more languages than the Bible. This of course has generated a myriad of opinions, not least of which is that repeated saying *traduttore traditore*. Consequently, one immediately asks: “traitor to what, to whom?” Who or what are we as translators betraying? This reality is further complicated by the forceful suggestion that translation is indeed impossible, not to mention the impossibility of Bible translation. Rabbi Simlai once affirmed that translation is an impossible task: “He who translates is a heretic but he who refuses to translate is a blasphemer.” If this is true, we must suggest that when it comes to the practice and profession of translation, “*you’re damned if you do, and damned if you don’t.*”

Walter Brueggemann has coined the phrase “*Texts That Linger, Words That Explode*” referring to the *traditioning* process present in the Bible, particularly with reference to the prophets.¹⁾ He suggests that at certain times in the history of the community’s embracing of the Biblical text something new happens.

What has been tradition, hovering in dormancy, becomes available *experience*. In the moment of speaking and hearing, treasured tradition becomes present experience, inimitable, without parallel, irreversible. In that utterance, the word does lead to reality.²⁾

If indeed Brueggemann is correct, and we believe that he is, not only is the translation of the Bible a difficult exercise, but developing a translation *ethic* for Bible translation becomes a very complex endeavour. In fact, at the outset we will suggest that an overarching definitive *ethic* of Bible translation is impossibility. And

* United Bible Societies Americas Area Translation Consultant

1) Walter Brueggemann, “Texts That Linger, Words That Explode”, *Theology Today* 54:2 (1997), 180-199.

2) *Ibid.*, 181.

yet, the pursuit of *an* ethic, rather than *the* ethic, is in our estimation a worthy task.

It is not our main goal at this time to discuss the many and diverse problems that the Bible translator faces. A cursory mentioning of the problems will suffice: historical and cultural distance, different ancient languages, a diverse collection of writings which presents itself as an anthology rather than as a unified text, diverse literary genres, sundry geographical settings, written over a period of at least one thousand years, participation of editors and redactors alongside “authors?”, authorial intent, just to mention a few. If we add to these problems the fact that it is considered a *sacred text* by various believing communities, the translation of these ancient texts becomes a daunting task. Even though our task is not to discuss and explain all of these challenges, some of these problems will inevitably surface as we delve into the real purpose of this essay.

Our main goal here is to explore various issues that are pertinent to the development of a Bible translation ethic. It should be obvious by now to any reader that this author considers that any theoretical framework construed in this exercise is extremely provisional in nature. At the outset, our methodology will be dialogical. A dialogue will be developed with Towner, Pym, Chesterman, Lyotard, Dussel, Wittgenstein and Spinoza. The dialogue will not be symmetrical but rather will intersect at various points in the discussion with differing levels of intensity. As such the dialogue will be rather unstructured for the simple reason that we will glean from each thinker when it is appropriate, rather than present a review or summary of their ideas. The emphasis will be placed primarily on Bible translation, but not to the exclusion of translation work in general.

This dialogue will focus on two significant issues, a) ideology and b) marketing. The discussion around these issues will be illustrated by real examples that come from translation projects in the Americas. None of the examples or situations that will be presented is hypothetical or fictional. Rather they are concrete, real, and one could perhaps categorize them as historical. Some of these examples will serve as case studies that can help hone some ethical issues that bear upon Bible translation.

After considering these two main issues that most certainly bear on the development of a possible ethic for Bible translation, we will attempt to work through a proposal that will suggest some alternatives and guidelines for articulating a very flexible model of Bible translation ethics. The reason that an emphasis is placed on *flexible* is that we consider that culture in its various forms and

expressions mitigates any attempt at developing a rigid, fixed and closed model. If culture can be understood as a set of realized categories or structures, actual and conscious, which provide lifestyles and meaning to a particular society,³⁾ then any ethic must be flexible enough to embrace this complex reality.

1. Ideology and Bible Translation

We have written in other studies that no translation of any text is ever “neutral” or objective. By this we mean that translations of texts never take place in a vacuum. They are produced in specific places, at specific times, under specific conditions. This means that a number of factors play into the exercise of translation. Among these factors, I suggest that the more critical ones are realities of race, class, gender, life-histories, theological persuasions, political alliances, cultural distinctives and, last but not least, marketing issues.⁴⁾ All of these factors contribute to the “ideology” of any given translator or team of translators.

And yet, what do we really mean by “ideology”? Put rather simply, ideology can refer to that systematic body of concepts that exist, characterize and define human life or culture. In one sense, it can be compared to “world-view.” It has to do with the way an individual or group understands and defines reality. Whereas one would consider that the “world-view” of any given society is that element of “common sense” which remains invisible, “ideology” in most cases is not seen as neutral or innocent. World-view can be understood partially by comparing it to the foundations of a building. The foundations are there, they are very necessary, but remain invisible to the naked eye. In much the same way, the world-view of any given culture is not perceived by that culture unless somebody from another culture brings it to light. Therefore one can understand world-views as the lenses through which any community of human beings looks at the world. As such, world-views have to do with the pre-suppositional and pre-cognitive sages of a group of people whereby it seeks to answer the ultimate questions of human life.

3) Aram Yengoyan, “Lyotard and Wittgenstein and the Question of Translation”, P. Rubel and A. Rosman, eds., *Translating Cultures* (Oxford: Berg, 2003), chapter 1.

4) Steven Voth, “Righteousness and/or Justice—A Contextualized Analysis of ‘tsedeq’ in the KJV (English) and the RVR (Spanish)”, Glen Scorgie, Mark Strauss, and Steven Voth, eds., *The Challenge of Bible Translation* (Grand Rapids: Zondervan, 2003), chapter 14.

For purposes of this study, we will differentiate world-view from ideology. Our main distinction will be based on the assumption that any given person is more aware of his or her ideology than of his or her world-view. Ideology is many times something one chooses and consequently it is much more permeated by subjectivity and interest. There are many kinds of ideologies that individuals and groups embrace. We can speak of political, religious, epistemological, economical, social ideologies, just to name a few. These ideologies are never innocent or neutral, but they are always present. Thus, no translation of any given text is innocent or neutral. There is no such thing as an “immaculate translation”. This reality, which we admit, has been stated in somewhat forceful terms, inevitably bears on any discussion of an ethic for translation, and particularly for Bible translation. We consider that Stanley Porter is correct when he observes that, “The history of Bible translation is charged with ideological issues.”⁵⁾ It is for this reason that we suggest that the articulation of a Bible translation ethic, must take into consideration the constant and unrelenting presence of ideology. If a Bible translation ethic does not wrestle with this reality, or chooses to ignore it altogether, it will be an ethic that is devoid of credibility. We admit at the outset that this is not an easy task, nor is it a matter that we have resolved. At most we can say that we are in the process of engaging the reality of “ideology” in the exercise of articulating an ethic. Final and definitive answers are not in the immediate horizon. Given this situation, we will proceed to consider some actual examples or case studies that will illustrate and provide elements that should be evaluated.

1.1. Ideology—Case studies

In discussing and describing these cases, I will switch to first person narrative.

1.1.1. Example 1

In 1990 I began work on a new translation for the International Bible Society. I was elected to be chairman of the Old Testament team. This was to be a translation

5) Stanley Porter, “The Contemporary English Version and the Ideology of Translation”, Stanley Porter and Richard Hess, eds., *Translating the Bible—Problems and Prospects* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 18.

of the original languages into Spanish. The exegetical, stylistic and format guidelines were to be the same as those followed by the team that produced the New International Version for the English language. In terms of translation criterion, it was to try and forge a middle road between a literal translation and a totally functional equivalence translation. We had four maxims that we worked under: accuracy, beauty, clarity, and dignity (the famous ABCs of the NIV, which I will not describe and explain at this juncture).

Soon after the translation began, a debate developed around the issue of capitalization. Spanish is a language that is quite stingy with regards to the use of capital letters. Titles of books, articles, etc. only capitalize the first word. Names of languages, months, and days of the week are not capitalized. In the process of producing the Nueva Versión Internacional, the issue arose of whether to capitalize the word “spirit” in the Old Testament, particularly when it clearly referred to the spirit of God. There were some marketing issues that surfaced, but they were not the most powerful ones. The discussion became polarized because the New Testament team argued in favour of capitalizing the word “spirit”, whereas the Old Testament team unanimously preferred to leave the word un-capitalized. Soon in the discussion, the ideological factors came into play. One of the most important ones was the presupposition that the Old Testament needs to be interpreted in light of the New Testament. This means that one reads, interprets and translates the Old Testament with New Testament eyes. On the other hand, the Old Testament team which I represented argued that it was incorrect to read into Old Testament contexts the New Testament concept of Holy Spirit which surely is elicited by capitalizing the word spirit. A very critical context that generated much heated debate was Genesis 1:2 which obviously provides other alternatives as well. The discussion continued for several years. Eventually, the New Testament ideology won the day. The final decision was not based on careful exegesis of an ancient text. It resulted from a clear ideologically based interpretation. A final vote was taken including all the translators. Since there were more translators on the New Testament team than on its counterpart, the word spirit was capitalized almost throughout the NVI Old Testament.

Was this the correct ethical decision? Or perhaps we should ask, was a correct ethical process followed? What factors influenced the decision and final outcome of the debate? Certainly the ideological factor was an important one. However, one

cannot dismiss the marketing issue (which will be discussed below). It became quite evident that the New Testament members of the translation team were far more concerned about the possible negative reactions that might be provoked by not capitalizing the word “spirit”. We shall say more about this later, in conjunction with the Reina Valera 1995.

But the question remains: what ethical criteria should be invoked in this kind of a situation. Perhaps we should recognize that we have issues of divided loyalty in a case like this. In fact, it seems that many “loyalties” come into play: loyalty to the Old Testament, loyalty to the New Testament, loyalty to translation tradition, loyalty to the sponsoring society, and loyalty to the consumer, among others. A. Pym has correctly stated that translators are rarely above suspicion.⁶⁾ I would say that Bible translators are never above suspicion and decisions like the one just described will generate even more suspicion particularly among certain communities of faith. So, are there ethical rules that can be followed here? In my own personal case, do professional ethics take precedence over personal ethics at this point? Do ethics of representation as outlined by A. Chesterman help at all in a case like this one?⁷⁾ Perhaps not, because one of the weaknesses of the representation model is that it is impossible to achieve perfect equivalence or totally true representation. Furthermore, if one is to strive for excellence, how is excellence defined in this situation? It must be obvious by now that I have more questions than answers.

1.1.2. Example 2

In this same NVI translation project another heated issue surfaced. In more traditional and historic Spanish translations John 1:1 reads: “*En el principio era el Verbo.*” (“In the beginning was the Verb”). When Reina translated *logos* he used the Spanish word for “verb”. For centuries this became the accepted translation, both in Catholic and Protestant circles. However, in the 20th century, many new translations such as Dios Habla Hoy, El libro del pueblo de Dios, Cantera Iglesias, and many others decided to translate *logos* as “palabra” (word). Now it must be recognized that the tradition is so firmly embedded that when one looks up the word

6) A. Pym, *Translation and Text Transfer* (New York: Peter Lang, 1992), chapter 7.

7) A. Chesterman, “Proposal for a Hieronymic Oath”, *The Translator* 7:2 (2001), 139-154.

“*verbo*” in the most prestigious Spanish dictionary, which comes from the Real Academia Española, one finds as the first meaning for *verbo*: the second person of the Most Holy Trinity (*segunda persona de la Santísima Trinidad*).

Many years prior to the NVI translation project, scholars concluded that the most accurate and preferable translation for *logos* was *palabra* (word). Hence, the most logical and exegetically accurate translation of *logos* for John 1:1 would have been *palabra*. However, once again ideological matters and tradition came into play. The word *Verbo* carries such theological and spiritual weight that it becomes very difficult for translators to change it. Consequently, after all the discussion and debate, when the vote was taken, tradition prevailed. Whereas the NVI prides itself to be based on the most recent and contemporary scholarship, at this point it caved in to tradition and ideological pressures.

The ethical issues surface once more. Pym speaks much about team-work. He advocates for a prohibition of solitude.⁸⁾ I quite agree, and yet in the cases just discussed team-work did not help in liberating the translation process from ideological conditioning and pressures. On the other hand, if indeed a translator is authorized to do the work based on his skills, then one wonders about the ethics of what I will call “skill suspension.” The translator places his or her skills on hold, as it were, and privileges ideology, inherited or otherwise, when choosing a particular way of translating. I am not sure at all that translational quality is achieved in this manner.

By way of further illustration, it is important to mention that United Bible Societies in the Americas took a bold step when the revision of Reina Valera 1960 was undertaken. This revision is now known as the Reina Valera 1995. In this edition, Genesis 1:2 reads “...*espíritu de Dios*” (*spirit of God*). The exegetical decision to write “spirit” without a capital “s” caused much conflict and debate. In fact, it became quite a marketing issue because for many years this revision was rejected. Today, more and more leaders and National Bible Societies are accepting this 1995 edition, but it has been a slow process. As will be seen below, issues of marketing and competition also enter into the arena of ethical decision making in translation work. The NVI, published in 1999, by the International Bible Society presented itself as a version that competed with the UBS Reina Valera 1995. Having capitalized the word “spirit” in the Old Testament gave it a certain edge among

8) A. Pym, *Translation and Text Transfer*, chapter 7.

conservative Protestant communities in Latin America.

1.1.3. Example 3

The case study that follows presents the situation where different cultures and ideologies come into play. As I began work on a translation project of the Old Testament with the Toba community in northern Argentina, I was immediately confronted by the “*cacique*” (chief). He had been the one who worked on the translation of the New Testament which was published in 1981. Apparently, over the course of time, a theology of a benevolent God developed within the Toba community. Upon translating the Old Testament and finding that at times God was depicted as a jealous God, or as an angry God, the “*cacique*” told me that this was unacceptable for the Toba community. He therefore refused to translate these adjectives that described God in a very anthropomorphic way, because they diminished God and God’s reputation would suffer tremendously in the community.

Facing this situation, I certainly echo Chesterman’s questions: How are we to decide where the ethical responsibility of the translator stops—or does it stop at all? In this case, where does the ethical responsibility of the translation consultant/translator stop?⁹⁾ It is cases like these that lead me to question the ethical model offered by Chesterman. He develops a theoretical framework based on virtues such as trustworthiness, truthfulness, fairness, and the courage to take a risk in caring for others. He then suggests that all of these must be subordinate to “understanding.”¹⁰⁾ But one immediately asks: whose understanding? Is it the understanding of the “*cacique*” that must be accepted? Or is it the understanding of the translation consultant? In either case, it seems that there is another issue at stake as well, namely, “improving the source text.” Pym argues correctly that improving the source text lies outside the responsibility of the translator. The source text should be considered a *fait accompli*.¹¹⁾ This would suggest that if the source text speaks of a jealous God or a God who can get angry, this should not be changed or even nuanced. On the surface, this may seem to be an easy decision or solution for the translation consultant/translator. However, it is a well known fact, that if the

9) A. Chesterman, “Proposal for a Hieronymic Oath”, 139-154.

10) Ibid.

11) A. Pym, *Translation and Text Transfer*, chapter 7.

cacique does not approve of the translation project and the final product, no one in the community will read the translation. So, issues of power enter the arena of ethical decisions, along with matters of ideology and source text improvement. But perhaps the most important question is: do we want the text to be read by the community? I submit once again that the questions continue to appear at every corner.

2. Marketing and Bible Translation

A simple Google search performed on March 27th, 2006 on “Marketing and Bible and Translation” resulted in 2,040,000 hits in 0.41 seconds. The relationship between marketing and Bible translation is one that most religious communities would rather ignore. The many non-profit organizations and societies that pursue Bible translation attempt to minimize this reality. Furthermore, it is our impression that neither A. Pym,¹²⁾ A. Chesterman,¹³⁾ P. Towner,¹⁴⁾ J. Lyotard,¹⁵⁾ and Wittgenstein,¹⁶⁾ among others, deal with this issue *explicitly and overtly*. There may be some insinuations present as questions of who is the client and what the client can expect are discussed. This represents only a beginning toward acknowledging the reality and forceful presence that marketing has upon Bible translation. We recognize that this may not be as relevant for Bible translation projects into so-called minority languages, where there may not be a long history of tradition and where no previous Bible translation exists. Whereas when one is involved in translating the Bible into a majority language such as Spanish for a continent with a long Catholic and Protestant tradition, marketing shows its face over and over.

Perhaps the most accepted understanding of marketing is that which suggests that it involves the process of planning and executing the conception, pricing, promotion and distribution of goods, services, and ideas to create exchanges that satisfy

12) Ibid.

13) A. Chesterman, “Proposal for a Hieronymic Oath”, 139-154.

14) P. Towner, “Ethics and Bible Translation: A Working Paper”, unpublished paper presented in Rome, April 2004, 1-12.

15) Aram Yengoyan, “Lyotard and Wittgenstein and the Question of Translation”, P. Rubel and A. Rosman, eds., *Translating Cultures* (Oxford: Berg, 2003), Chapter 1.

16) Ibid.

individual and organisation objectives. The matter of satisfying individual and organisation objectives seems to be the most relevant for our purposes. In other words, how does one develop a translation ethic and at the same time satisfy objectives that are tied into promotion and distribution objectives.

When dealing with modern Bible translations into majority languages, the costs are enormous and the non-profit organization responsible for the project hopes that the product will satisfy the objectives and thus recover part if not all of the initial investment, so that other projects can be initiated. The satisfaction of objectives becomes a powerful player at the translation table. As Towner has indicated, satisfaction may be sought by more than one entity in any given project, such as a National Bible Society, a particular religious confession, etc.¹⁷⁾ As we will see in the examples below, these and other interested parties can exert a tremendous amount of pressure on the translator or translation team.

The examples that we will present exhibit an interesting overlap between marketing and ideological pressures. It is our intention to demonstrate that these issues must be placed forefront in any discussion or development of a Bible translation ethic.

2.1. Marketing— Case studies

Once again, I will revert to first person narrative.

2.1.1. Example 1

For almost ten years I participated in the latest UBS Spanish translation project. The goal was to produce a translation characterized by simple contemporary language which had as its main goal the communication of the message of the Bible. The New Testament was published in the year 2000. This translation is now called *Traducción en Lenguaje Actual*. This is quite an innovative translation of the Bible, where entire bodies of the text were re-structured. The response has been more than positive. I admit that in part, many leaders accept it because they see that it is intended for children. There always has been a condescending attitude toward children.

17) P. Towner, "Ethics and Bible Translation: A Working Paper", 1-12.

The Publications office in the Americas was very happy when they received an order for 100,000 copies of the NT from a Catholic bishop in Venezuela. All was well until somebody called the bishop's attention to the translation of Luke 2:7. The text there says in Spanish "*primer hijo*" (first-born son). Traditional Spanish translations read "*primogénito*." This word means only one thing: *first born*. However, it is not a word that is used in common speech, nor would most children understand it. The bishop however, insisted that we use the traditional historic word. Why? Because the word "*primogénito*", for this bishop, suggested not only first born, but also "only" son. His ideological presuppositions came into play.

From one side, the pressure is exerted for ideological reasons. From the publications unit side, the pressure is financial and market driven. Why should we jeopardize the sale of 100,000 copies because of one simple apparently innocent word? And this could lead to other more catastrophic rejections. The irony of it all is that the New Testament was carefully reviewed and approved by Monseñor Armando Levoratti, a member of the Vatican Bible Commission, and was published with a letter of endorsement by the Archbishop of Tegucigalpa and president of the Consejo Episcopal Latinoamericano.

The issue had to be dealt with by those of us who are members of the translation team. What ethical parameters are we to use? Certainly there are no linguistic, exegetical or translational reasons for changing the text. The only reason for changing the text would be to satisfy the need to sell 100,000 copies. On the other hand it compromises our translation philosophy in producing this text. Our studies clearly indicated that the word "*primogénito*" is not a word readily understood by children.

The questions continue to surface: are we to change the translation of a biblical text every time somebody with marketing power requests a change? Does a time ever come in Bible translation work when "enough is enough?" As translators we may have a "Hieronymic Oath" that we follow, we may embrace an ethic based on virtues, furthermore we may have the capacity to clearly differentiate between personal and professional ethics. But the underlying message that we receive seems to be, when "money talks" translators better "shut up" or "put up".

2.1.2. Example 2

The *Traducción en Lenguaje Actual* was challenged by a National Bible Society.

The issue was the translation of 1 John 5:16-17. As translators we discussed the meaning of the text extensively. After much research, we decided to follow what we considered the best exegetical commentaries including the UBS Handbook on *The Letters of John*. Our translation interpreted the text to refer to “spiritual death” or “eternal death” rather than to simply “death” which is quite ambiguous in the context.

This National Bible Society sent a letter to the other General Secretaries of the Latin American National Bible Societies threatening that if we (the translators) did not change the translation of this text in the already published New Testament, they would not distribute the complete *Traducción en Lenguaje Actual*. They required the translators to change the translation so that the text remains ambiguous much like the more literal and traditional translations.

Once again the decision to change a given text is not based on exegetical, historical and linguistic reasons. Nor is it based on some “higher ethic.” The change originates within a pre-conceived ideology. That ideology is the one accepted by a majority of the people who are related to a particular local Bible Society. This National Bible Society then exerts the same kind of ideological pressure on the rest of the National Bible Societies in the continent. However, the threat to not distribute the TLA produces a definite marketing pressure. It is quite clear that a translation of this magnitude required a major investment. Those who participated in this project came from different regions in Latin America. They also represented different specializations. The purpose was to have an interdisciplinary team involved at all stages of the translation. All of this is very costly.

The final outcome was that we were forced to make a change in the text because of this threat. We sacrificed a translation that as specialists we felt was a much better translation because of marketing pressure. What ethic, if any, is operative here? To what extent can we speak of an ethic of representation where the ethical imperative is to represent the source text? Perhaps the ethics of service applies more closely, where the aim of the translation is set by the client and accepted and negotiated by the translator. And yet, the situation here is somewhat different because the client did not set the aim of the translation. The client in this case receives the translation and then exercises power over the product.

Related to this case, one could entertain A. Pym’s comment that an ethics of translation should be able to address moral dilemmas when they arise, but should

not raise them unnecessarily.¹⁸⁾ Did our translation of 1 John 5:16-17 raise a moral dilemma unnecessarily? I am not sure I would characterize the translation as posing a moral dilemma. On the other hand, we as translators are faced with a moral dilemma when we are forced to change a text on the basis of a marketing threat.

2.1.3. Example 3

Still another issue arose when one of the General Secretaries of a National Bible Society returned from an activity with a church that exhibited Pentecostal characteristics. He was alarmed by some of the comments that people made about the *Traducción en Lenguaje Actual*. He immediately shared his concern which was primarily based on the possibility of losing clients. In fact, he also suggested a change in Luke 24:13 where the text talks about two followers of Jesus walking toward Emmaus. In the TLA we translated “*dos de los seguidores*” (two of the followers). The problem that surfaced was based on the interpretation that the two followers may have been a couple, i.e. husband and wife. Since the word “*seguidores*” in Spanish is masculine, this translation ruled out the possibility of suggesting that they were husband and wife.

Once again the issue was not an exegetical, linguistic or translational one. There is no exegetical nor historical basis for understanding the “two of them” as husband and wife. However, the possibility of losing clients generated enough pressure so that the translators had to struggle with a possible change.

2.1.4. Example 4

One of the ongoing debates in Latin American Protestant circles revolves around the use of the name *Jehová*. The most accepted translation for these circles is the Reina Valera in its various revisions. The name for the Tetragrammaton is always *Jehová*. The newer translations have opted for *Señor*, (Lord).

Interestingly enough, a very large and growing neo-pentecostal church known as the Iglesia Universal del Reino de Dios came to a National Bible Society and demanded the following. They said they wanted a Reina Valera 1960 edition but without the name *Jehová*. Instead, they wanted the word *Señor*. The added point of

18) A. Pym, *Translation and Text Transfer*, chapter 7.

pressure came when they said that if the National Bible Society did not provide this kind of text they would go ahead and purchase the *Nueva Versión Internacional* published by the International Bible Society.

The general secretary of that National Bible Society wrote to Dr. Bill Mitchell, the ATCO requesting immediate permission to publish a Reina Valera 1960 with *Señor* instead of *Jehová*. The request was denied, as it should be.

The problem with a request like this is that it is motivated purely by competition and by marketing pressures. This neo-pentecostal church has the potential of purchasing thousands of Bibles. Giving up that market to the International Bible Society is not a pleasant thing for the UBS National Bible Society. The real problem however is that ethical considerations were totally absent when the request was formulated. The only criterion that was operative was market driven. The correct questions were never asked. To what extent can the translation of Reina Valera be altered and still be called Reina Valera? This will be the main issue in the next example. Who has the right to do a simple “search and replace”? Is there such a thing as respect for the source text, and what does that mean? Hard questions like these need to be posed in order to make valid decisions that are supported by an ethic that is not co-opted and coerced by marketing realities.

2.1.5. Example 5

The final example that I will present has a long history and is quite complex. As early as 1994 some of the National Bible Societies in the Americas requested that a Latin American version of the Reina Valera be produced. Initially this proposal did not receive much attention for reasons that need not be mentioned at this point. Some time later, the issue was raised again by various National Bible Societies. The motivation now had changed somewhat. The publication of the *Nueva Versión Internacional* (hereafter NVI) presented a threat to the dominance of the Reina Valera. As it turns out, over a period of time three proposals were generated and presented to the UBS Translation Department. Each proposal had its own characteristics as we shall see, but all of them had a common denominator: urgent market realities.

The first proposal came from the Sociedad Bíblica Argentina. This proposal was subsequently endorsed by other Bible Societies from South America. Essentially the

plan was to adapt the language of the Reina Valera 1995 so that it would reflect Latin American Spanish usage. It would retain the same textual base which is the *Textus Receptus*. The basic argument for proposing this was that the new Reina Valera 1995 Edición Latinoamericana would be the only tool that could compete with the NVI. The NVI used an aggressive marketing message that offered the following to the potential reader: a) translated into contemporary Latin American Spanish b) use of the best manuscripts available c) all translators were “evangelical” Latin American specialists.

The second proposal that emerged as an alternative to the first one was initiated by the Bible Society in Spain. This new product would be called Reina Valera 1995 Segunda Edición. The proposal includes: a) use of the Greek Nestle Aland text of the NT as the textual base, pointing out changes in footnotes, and b) use *Señor* for the Tetragrammaton instead of *Jehová*. Subsequently, this text would then be adapted to Latin American Spanish usage. Both proposals use Reina Valera 1995 as their source text.

The third proposal was presented by the American Bible Society. I must say at the outset that it must be clear that ABS’s proposal concerns not the Reina Valera 1995 but the Reina Valera 1960. It is no secret that the ABS holds the publishing rights of the Reina Valera 1960 revision. I will now directly transcribe some of the wording of the proposal articulated in 2001.

Purpose

To produce a new and thorough text revision of the Reina-Valera Revision of 1960 (RVR 1960) in the language of a new generation of readers and church leaders in both North America and Latin America.

Background

The RVR 1960 is the most used version in Spanish language evangelical and mainline Protestant churches in the United States as well as in Latin America. As the preferred text of pastors and church leaders, it is widely used in church settings for worship and study, in addition to being read in homes. It has been compared to the English KJV, in that like the KJV it is based on the Receptus Text and is the most widely used text in Evangelical churches; however, unlike the KJV, the RVR is the most widely used text in mainline Protestantism as well.

The RVR 1995, was designed to update the out-dated language of the 1960

Revision; however this revision **has failed to compete** (emphasis mine) with the Nueva Versión Internacional (NVI) because it did not go far enough in updating the RVR text.

The Versión Popular (or Dios Habla Hoy) is targeted to both evangelical and Catholic youth. It has a sixth grade reading level. It is equivalent to the GNB/TEV. Biblia en Lenguaje Sencillo (BLS) is for children with a third grade reading level. It is equivalent to the CEV. Market research has shown that the RVR holds great brand loyalty and is the preferred text for church use. However, many people are wearied of the Castilian language found in the RVR 1960.

Introduction to the Proposal

This proposal to prepare a new revision of the RVR is **a response to very real market pressures** (emphasis mine).

Two factors in particular are involved:

(1) When the 1995 revision was done (RVR 95) the scope of the revision itself was far too limited. In the hope of bringing the Spanish text of the RVR 1960 more into line with the contemporary Spanish usage and style (for audiences in the Americas), a minimalist choice was made rather than a maximalist. And there is now a sense among many users that RVR 95 “did not go far enough” in its revision to get beyond outdated Castilian expressions and style so as to enable better understanding via clearer and more contemporary Spanish.

(2) With the publication in 2000 of the NVI (Spanish NIV), which in promotion is now being lauded as a reliably translated Bible in clear and contemporary Spanish, and as a Bible which makes the RVR 95 obsolete, **the RVR market share is under threat** (emphasis mine). To date this promotion has been unrelenting in its negative attacks on the RVR as a Bible (in the NVI viewpoint), which cannot compete for contemporary audiences.

In view of this urgent market need (emphasis mine), this text revision project will enable ABS/UBS to compete with the RVR in this market (emphasis mine). The NRVR text revision committee will take into account what was done in the RVR 95, but the base text will be RVR 1960.

Three proposals were presented to somehow dress-up the Reina Valera so that it can compete with newer and more contemporary translations. The immediate issues involved in these proposals are: a) textual base—*Textus Receptus* or “Critical Text”, b) translation of the Tetragrammaton, and c) adaptation to a contemporary Latin

American Spanish.

The proposals did not prosper at the time they were presented for two main reasons: the UBS consultants along with their ATCO did not agree with the need or the nature of the proposals, b) no funds were made available to the Translation Department to carry out the project. Despite this reality two matters need to be highlighted before I continue the story. First of all, it is quite clear that the underlying and most important motivation was market driven. Fear of losing a piece of the market to the NVI turned into near panic for many National Bible Societies as well as for the Publications department of the Americas. Secondly, it is quite telling that the ABS proposal insists on revising the Reina Valera 1960. Is this a way one to insure a continued monopoly over the version? The issue of who will receive “royalties” for a Latin American version of Reina Valera is no small matter.

To make a long story short, the project lay dormant for approximately two years. Funds were not made available by the UBS World Service Center, and no National Bible Society was willing to allot part of their budget to see the project through. However, things changed radically in 2004. ABS has decided that this is a real necessity and is now willing to finance the project. Despite the strong disagreement of the UBS translators and the many arguments offered against the project by the ATCO of the Americas, the Publications Committee of the Area Board has approved the project and it must be done. Now, two years later, money has not become available, so it seems that the project has died another death.

There are many issues at stake here that concern the translators, and all of these issues have a direct bearing on what ethic if any is followed in these circumstances. First of all there is the question of need. Both translators and ATCO disagree with the way the need has been articulated and argued. The ATCO in his response to the proposal has pointed out clearly that the negative comments on the acceptance of the Reina Valera 1995 are not accurate at all. Secondly, the needs assessment process has been very informal and non-professional. In fact, when a more formal survey was prepared, it was so tendentious that it could never be used as an objective instrument to measure need and interest. Thirdly, there is the whole issue of the textual base of the translation. If one tampers with the textual base, can the translator in good conscience call the product Reina Valera? In other words, to what extent is this a case where the source text is not respected? Furthermore, one could characterize this as a case where the overt intention is to improve the source text.

On what translational ethical grounds can this be done?

Fourthly, there are a number of new translations available in Spanish that meet the criteria suggested by these proposals. These translations offer good contemporary Latin American Spanish and they are based on the best available biblical manuscripts.

Fifthly, there is the serious issue of furthering the “myth” that the only inspired Bible is the Reina Valera. For years the UBS Translation Consultants have been involved teaching in Bible Seminars offered all over the Americas. In these contexts we teach pastors and leaders about translation philosophy, textual history, values and shortcomings of different Spanish translations. In doing so, we attempt to show that Reina Valera, in its various editions, is a good formal translation that has fulfilled its purpose. Originally done in the 16th century, it has had a tremendous impact on the church. At the same time, we show how new versions have improved upon the Reina Valera and that one should not rely on only one translation. By investing in and revising the Reina Valera and turning it into a Latin American hybrid, we are sending mixed messages to the church.

In addition, a major concern is that this project be carried out in a somewhat unprofessional manner. It has been argued that all that is needed is to perform a sort of search and replace technique to accomplish the purpose. One of our translators, Alfredo Tepox performed such an experiment to show the danger and fallacy of such an approach. (See examples in Appendix A, B. A more comprehensive analysis has been offered by our colleague Ron Ross. See especially Appendix C) This method destroys the beautiful Spanish of the Reina Valera and creates an awkward Latin American Spanish version. Poetry is deeply affected, as well as many prose sections. In other words, the task is a very serious and difficult one, and this is not recognized by those pushing to carry out this project.

Finally, it is very clear from the ABS project proposal that the primary concern and motivation is dictated by market realities. There is fear that the NVI will eat into the market share owned and dominated for decades by the National Bible Societies of the UBS. This alone is more important than any ethical or translational principles, or project guidelines that UBS has approved.

This state of affairs raises many ethical questions for the translators who along with their ATCO disagree with the project. Since money at one point was available translators would be forced to participate and carry out a project that goes against

their own principles. Pym has addressed the matter as to whether the translator has a right to refuse to do a translation. He points out that in the code of ethics of the Association des traducteurs littéraires de France (ATLF), 1988, there is a section that asserts the right of the translator to accept or refuse a translation. In this case, the translator's position is quite difficult.¹⁹⁾ To refuse to do this translation is to rebel against authority and thereby risk employment. In addition, if as Pym suggests, when he quotes Goethe that the purpose of a translation is to increase tolerance between the nations, I submit that this translation does not help tolerance.²⁰⁾ This future Latin American version of the Reina Valera will serve to strengthen the mystical powers that the Reina Valera has had over people, and thus nurture intolerance for other UBS Spanish versions as well as versions published by other groups.

Another concern is the violence that can be done to the literary quality of the Reina Valera 1960. As was mentioned before, can this adaptation really be called Reina Valera if you change the textual base, and if you change the essence of the Spanish language from Spain, with all of its particularities? The translators do not think so.

In developing an ethic of Bible translation, it may be healthy to invoke the words of the Hebrew prophets who insist on calling things by their name. As UBS consultants we have been very critical of a version called *Biblia Textual*. This is a personal project initiated by Carlos Fushan who set up his own Bible Society called *Sociedad Bíblica Iberoamericana*. He has published the New Testament, as a very literal translation, based on the "critical text" and changing the Reina Valera Spanish language considerably. Fushan criticizes the Reina Valera in the preface of the published New Testament and also in public meetings, and yet he keeps the name Reina Valera on the cover of his New Testament. It is quite clear that keeping the name on the cover serves marketing strategies. A Bible that has the name Reina Valera on its cover will certainly sell. If we have questioned this practice of others, how ethical is it to be involved in a project which may end up in a similar situation?

19) A. Pym, *Translation and Text Transfer*, chapter 7.

20) *Ibid.*

3. Positive Contributions Offered by Marketing

Having presented these examples, and what we consider are some of the more negative effects of marketing on the Bible translation process, it behooves us to admit that “marketing issues” are not always negative, nor is it always a black and white issue. Marketing has the potential of helping in a very positive way, when it comes to Bible translation ethical matters.²¹⁾

It is no secret that marketing principles help us realize that all our work must have objectives. These objectives must be achieved in the most cost-effective manner as possible. Some suggest that we have no moral right to work any other way. When considering objectives, marketing can be understood as no more than strategies to approach markets. If markets are defined as people, then clearly defined objectives that arise out of careful market research can help Bible translation agencies waste less time and money on superfluous materials that nobody will use. Thus, marketing surely can help with careful “needs assessment” studies. These can help agencies determine where and in what it should invest funds that are so difficult to generate in the twenty-first century. Marketing can also help significantly in the area of quantities. Good stewardship can be greatly aided by an adequate use of marketing techniques.

If indeed one can define markets as no more than people, then one must admit that markets can be unscrupulous and unethical. But one perhaps should not assume this from the outset. In other words markets should not be defined *a priori* as being unethical. Though the promotion aspect can easily compromise ethical decisions so as to sell more, this need not be the case. In fact, the promotion aspect of marketing can help the translators crystallize what they really believe about their translations. In addition, marketing questions can help the translators identify their own blind spots, and thus help eliminate excessive cultural baggage and theological subjectivities.

Market questions can also help the translators balance loyalties. Bible translators have a tendency to be extremely loyal to the source text. Academic and exegetical commitments take precedence over everything else. Market questions can help translators be loyal to the client as well. The public for whom the Bible translation

21) I wish to acknowledge and thank my colleague Susan Mills for her insights in this regard. I depend heavily on her ideas in this section.

is offered deserves the loyalty and commitment of the Bible translator as well. This delicate balance is difficult to achieve, especially when the audience is conditioned by tradition and other factors that do not allow it to accept new knowledge and superior translations.

In conclusion, marketing can act as a most helpful instrument if it is infused with a humanitarian concern and does not force the translator to compromise important ethical decisions. If marketing is driven exclusively by a concern for profits, then the waters tend to get very muddy. It seems to me that there should always be room for negotiating, but at the same time there should always be room for ethical values.

4. Towards an Ethic of Bible Translation

The previous discussion has been articulated so as to serve as a catalyst for thinking about a Bible translation ethic. In some sense, the purpose is to begin with the more pragmatic and move on to the more theoretical sphere. It is our contention that the real examples need to nurture the development of any theoretical framework.

We stated at the outset that our intention was not to develop a rigid ethic that would provide closure to the discussion. The examples offered suggest that it would be presumptuous to think that one could offer a full-fledged ethic that is capable of embracing all translation issues in all cultures. This is especially true if one is at least somewhat skeptical as to whether any given translation can ever be adequately accomplished. Lyotard is perhaps correct when he says that translation in any form is virtually impossible, since each language has its own set of rules that are culturally determined and temporally specific.²²⁾ Lyotard also contends that translation is not only an infinite task with no closure, but that every translation begets another one. In other words, translation is an ongoing process that is never neat and tidy. Loose ends appear constantly and that is part and parcel of the nature of translation. In fact, Yengoyan may be right when he asserts that: “translation is a form of house-cleaning which might be tidy, but the real beauty of house-cleaning is

22) Aram Yengoyan, “Lyotard and Wittgenstein and the Question of Translation”, P. Rubel and A. Rosman, eds., *Translating Cultures* (Oxford: Berg, 2003), chapter 1. See also, Jean-Francoise Lyotard, *La condición postmoderna* (Buenos Aires: Red Editorial Iberoamericana, 1995).

to keep disorder and partial chaos as part of the process.”²³⁾

This same reality applies to the attempt to articulate a Bible translation ethic. Closure and comprehensiveness may be an impossibility and to a certain degree undesirable. This may be the reason why Chesterman after describing in detail four basic models of translation ethics, i.e., *ethics of representation*, *ethics of service*, *ethics of communication* and *norm-based ethics*, comes to the disappointing conclusion that,

All in all, these four models are only partial ones; each covers only part of the general ethical field of translation, and each seems therefore inadequate on its own. Maybe we should go back to the beginning and start again.²⁴⁾

Chesterman then goes on to develop an ethic based on virtues rather than values. His approach is helpful and we will build on it. However, we submit that even this model is partial and inadequate on its own. This is not so much a problem of the model itself. The problem in our estimation is the very chaos that translation itself represents. Translation is never neutral and therefore by extension a translation ethic is never neutral.

Our proposal for a Bible translation ethic begins by stating that due to the nature of the translation process itself, it will inevitably be subjective, partial, and flexible and will not pretend to bring closure to the discussion. Perhaps what we are proposing is a kind of minimalist picture. This picture is somewhat similar to what the Ancient Greeks taught us through Heraclites’ insight that one can never step in the same river again. Contexts, language, cultures, ideas, change constantly and this is what needs to be in the background of any theoretical articulation. This picture, as was stated above will always be subjective and cannot claim to be absolute in any sense of the word. This is partly due to the fact that Bible translation is always done in a socio-cultural context. These realities in our opinion do not take away from the possibility of suggesting a course of action that can be considered viable and legitimate.

We will begin by building on Chesterman’s suggestion that virtues such as trustworthiness, truthfulness, fairness, and the courage to take risks in caring for others are valid, human qualities to be pursued in developing a Bible translation

23) Ibid.

24) A. Chesterman, “Proposal for a Hieronymic Oath”, 139-154.

ethic. Admittedly, one has to be conscious that each one of these terms needs to be more clearly defined. For example, what is fairness? Who defines it? Does the idea, concept, and/or practice of fairness vary from one culture to another? But, whatever the answers are to these questions, we can agree with Chesterman that these virtues involve human relationships. It is at this point that we would like to introduce a concept that could be understood as one that can sustain a Bible translation ethic. We suggest that a translation ethic should be one that “composes”, that sets things or persons right, that makes right, that settles. Spinoza speaks of something similar in more ontological terms.²⁵⁾ We take up Spinoza’s suggestion and apply it to the translator and translation process and say that an “ethical” translation is one that “composes” and therefore empowers. Stated in opposite terms, any translation that diminishes, or “disempowers”, is not an ethical translation, subjective as it may sound. We are suggesting that this framework ought to prevail over matters of ideology, religious confession, marketing, and other related issues. The goal of the translator and subsequently of the translation should be to “compose” in the sense of placing in proper form, of settling, and of making right. This in turn, empowers an individual, a community or a situation. A translator should attempt to provide dignity, worth, and value through the translation produced.

We state this in very general categories because the reality of Bible translation is quite complex. First of all, Bible translation is a process that is never finished. It is a never-ending story that for a variety of reasons goes on and on. Secondly, in our experience the translator-client relationship is never clear cut. By this we mean that we are not hired directly by those who will read our Bible translations. In fact, we may have to speak of multiple clients: National Bible Society, denominational leaders (missionaries), indigenous leaders, and indigenous communities. And yet, none of these pay our salaries directly. Thirdly, it is very different if we are producing the only Bible that any given community will read, or if we are producing a Bible for a majority language. S. Noorda is quite forceful when he writes:

Because Bible Societies subsidize the production and sale of Bibles that are made available in ‘poor’ areas of the world, they can establish a monopoly and provide the only version of the Bible that many readers will ever see or hear...Those who are not able to choose will be at the mercy, so to speak, of

25) G. Deleuze, *En Medio de Spinoza* (Buenos Aires: Ediciones Cactus, 2004).

whatever theology or translation principle has driven the one version that they have, a fact that should provide food for thought.²⁶⁾

We do not mean to be critical of the work of the Bible Society. After all, one Bible is better than none. All we want to do is to raise consciousness of this reality when trying to articulate a translation ethic. Issues of commercial power, monopoly, and so forth cannot be ignored. It is in light of this that we suggest that a Bible translation ethic should seek to compose and in this way empower the “other” to be, to have life.

A necessary component of this ethic is “service.” This is quite different from the ethics of service as explained by Chesterman. Since we are suggesting an ethic for Bible translation, we feel it is legitimate to suggest a more theological nuance for the concept of service. By this we mean that translators and translations ought to be infused with a spirit of service on behalf of the fellow-human being. The translation should not be an end in and of itself. The translator should continually ask: how can this translation best serve the so-called “client.” At this point we are not as concerned about loyalty as Chesterman is, for loyalty has the potential of exercising a compromising effect on the translator. We are concerned however that a deep sense of service infuse the entire translation process.

Finally, as part of this Bible translation ethic we propose that “liberation” has to go along side the intent to compose, to empower and to serve.²⁷⁾ Bible translation should be a process whereby liberation in its broadest sense is achieved. This will certainly be contextually and culturally determined. And yet, the intent to liberate needs to be present throughout the entire process of Bible translation. The translation process of the Bible should not become one more institution, or one more subsystem (Foucault) which directly or indirectly facilitates the “exclusion of the other.” We suggest that an ethic of liberation is needed to keep the Bible translation process from becoming an entity of power that places people “outside.” On the contrary it should bring the “other” inside and nurture life in its full expression. The ethic must seek to articulate the feasibility of a horizon of life, rather than the

26) S. Norad, “New and Familiar: The Dynamics of Bible Translation”, A. Brenner and J. W. van Henten, eds., *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 26-27, 30.

27) E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Editorial Trotta, 2004), 1-661. A comprehensive treatment on the ethics of liberation for a globalized World.

building of walls of exclusion, marginalization and death. An ethic of liberation must engage in a transformative action by which all of the knowledge employed in the translation process is for the development of life. Many of the Bible translation projects are done on behalf of, in the interest of, for the sake of, and in conjunction with communities of victims, or “victimized communities.” That is why an ethic of liberation is so imperative. An ethic of liberation will provide the opportunity for the Bible translation process to intervene creatively in the qualitative progress of history. It represents the channel by which the translation process can transform the sword into a plow that will open the way for the development of life.

An ethic of liberation is an ethic of responsibility for the “other.” It could be called an ethic of radical responsibility, because it will not pass by on the other side when confronted with a victim. The responsibility for the other who is vulnerable, who is suffering becomes the litmus test of an ethic of Bible translation. It is our contention that if liberation is absent, from any ethical construct, then we would call that construct something else. Given the devastating realities that most people experience on planet earth, a Bible translation ethic needs to demand that liberation become an integral component of its framework. We state this passionately, while at the same time acknowledging that it is a subjective matter,

In conclusion, we consider that these elements, though not absolute or comprehensive, are necessary for a Bible translation ethic, so that matters of ideology, marketing, interest groups, and personal agendas, can be addressed in such a way that no single one of them dominates the translation process. What is clear to us is that this discussion, much like Bible translation, is and should be a never ending process. What we propose is not meant to bring closure to the issue but simply to provide some principles that in our consideration are essential. Nevertheless questions still remain. How do we ethically address a situation where a National Bible Society decides not to carry forth any more translation projects? Is there an ethical responsibility towards the translator in such a case? How do we infuse an ethical framework with justice and by this we mean biblical justice? These and many other questions still remain to be addressed. It is these considerations that lead us to emphasize that a Bible translation ethic must remain provisional, flexible and open to new horizons.

APPENDIX A

El Sermón del monte: Las bienaventuranzas

(Lc. 6:20-23)

¹Viendo la multitud, subió al monte; y sentándose, vinieron a él sus discípulos. ²Y abriendo su boca les enseñaba, diciendo:

³Bienaventurados los pobres en espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos.

⁴Bienaventurados los que lloran,^{a)} porque ellos recibirán consolación.

⁵Bienaventurados los mansos,^{b)} porque ellos recibirán la tierra por heredad.

⁶Bienaventurados los que tienen hambre y sed^{c)} de justicia, porque ellos serán saciados.

⁷Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia.

⁸Bienaventurados los de limpio corazón,^{d)} porque ellos verán a Dios.

⁹Bienaventurados los pacificadores, porque ellos serán llamados hijos de Dios.

¹⁰Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia,^{e)} porque de ellos es el reino de los cielos.

¹¹Bienaventurados **son ustedes** cuando por mi causa **los** vituperen y **los** persigan, y digan toda clase de mal contra **ustedes**, mintiendo.^{f)} ¹²**Regocíjense y alégrense**, porque **su** galardón es grande en los cielos; porque así persiguieron a los profetas^{g)} que fueron antes **que ustedes**.

La sal de la tierra

¹³**Ustedes son** la sal de la tierra; pero si la sal se **desvaneciera**, ¿con qué **sería** salada? No **serviría** más para nada, sino para ser echada fuera y **pisoteada** por **la gente**.^{h)}

La luz del mundo

a) 5:4; Isa 61:2.

b) 5:5; Sal 37:11.

c) 5:6; Isa 55: 1-2.

d) 5:8; Sal 24:4.

e) 5:10; 1 Pe 3:14.

f) 5:11; 1 Pe 4:14.

g) 5:12; 2 Co 36:16; Hec 7:52.

h) 5:13; Mar 9:50; Lev 14:34-35.

¹⁴Ustedes son la luz del mundo;ⁱ⁾ una ciudad asentada sobre un monte no se puede esconder. ¹⁵Ni se enciende una luz y se pone debajo de un cajón, sino sobre el candelero,^{j)} y alumbr a todos los que están en casa. ¹⁶Así alumbr e la luz de ustedes delante de la gente, para que vea sus buenas obras, y glorifique al Padre de ustedes, que está en los cielos.^{k)}

Jesús y la ley

¹⁷No piensen ustedes que he venido para abrogar la ley o los profetas; no he venido para abrogar, sino para cumplir. ¹⁸Porque de cierto les digo que hasta que pasen el cielo y la tierra, ni una jota ni una tilde pasará de la ley, hasta que todo se haya cumplido.^{l)} ¹⁹De manera que cualquiera que quebrante uno de estos mandamientos muy pequeños, y así enseñe a la gente, muy pequeño será llamado en el reino de los cielos; mas cualquiera que los haga y los enseñe, éste será llamado grande en el reino de los cielos. ²⁰Porque les digo que si la justicia de ustedes no fuera mayor que la de los escribas y fariseos, no entrarán en el reino de los cielos.

Jesús y la ira

(Lc. 12:57-59)

²¹Ustedes oyeron que se dijo a los antiguos: No matarás;^{m)} y cualquiera que llegue a matar será culpable de juicio. ²²Pero yo les digo que cualquiera que se enoje contra su hermano, será culpable de juicio; y cualquiera que diga: Necio, a su hermano, será culpable ante el concilio; y cualquiera que le diga: Fatuo, quedará expuesto al infierno de fuego. ²³Por tanto, si traes tu ofrenda al altar, y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, ²⁴deja allí tu ofrenda delante del altar, y anda, reconcíliate primero con tu hermano, y entonces ven y presenta tu ofrenda. ²⁵Ponte de acuerdo con tu adversario pronto, entre tanto que estás con él en el camino, no sea que el adversario te entregue al juez, y el juez al alguacil, y seas echado en la cárcel. ²⁶De cierto te digo que no saldrás de allí, hasta que pagues el último cuadrante.

i) 5:14; Jua 8:12; 9:5.

j) 5:15; Mar 4:21; Lev 8:16; 11:33.

k) 5:16; 1 Pe 2:12.

l) 5:18; Lev 16:17.

m) 5:21; Éxo 20:13; Deu 5:17.

Jesús y el adulterio

²⁷Ustedes oyeron que se dijo: No cometerás adulterio.ⁿ⁾ ²⁸Pero yo les digo que cualquiera que mira a una mujer para codiciarla, ya adulteró con ella en su corazón. ²⁹Por tanto, si tu ojo derecho te es ocasión de caer, sácalo, y échalo de ti; pues mejor es que pierdas uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo sea echado al infierno.^{o)} ³⁰Y si tu mano derecha te es ocasión de caer, córtala, y échala de ti; pues mejor es que pierdas uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo sea echado al infierno.^{p)}

Jesús y el divorcio

³¹También se dijo: Si alguien repudia a su mujer, que le dé carta de divorcio.^{q)} ³²Pero yo les digo que el que repudia a su mujer, a no ser por causa de fornicación, hace que ella adúltere; y el que se casa con la repudiada, comete adulterio.^{r)}

Jesús y los juramentos

³³Además han oído que se dijo a los antiguos: No perjurarás,^{s)} sino cumplirás al Señor tus juramentos.^{t)} ³⁴Pero yo les digo: No juren en ninguna manera;^{u)} ni por el cielo, porque es el trono de Dios;^{v)} ³⁵ni por la tierra, porque es el estrado de sus pies;^{w)} ni por Jerusalén, porque es la ciudad del gran Rey.^{x)} ³⁶Ni por tu cabeza jurarás, porque no puedes hacer blanco o negro un solo cabello. ³⁷Al contrario, que el hablar de ustedes sea: Sí, sí; no, no; porque lo que es más de esto, procede del mal.

El amor hacia los enemigos

(Lc. 6:27-36)

n) 5:27; Éxo 20:14; Deu 5:18.

o) 5:29; Mat 18:9; Mar 9:47.

p) 5:30; Mat 18:8; Mar 9:43.

q) 5:31; Deu 24:1-4; Mat 19:7; Mar 10:4.

r) 5:32; Mat 19:9; Mar 10:11-12; Lev 16:18; 1 Co 7:10-11.

s) 5:33; Lev 19:12.

t) 5:33; Núm 30:2; Deu 23:21.

u) 5:34; San 5:12.

v) 5:34; Isa 66:1; Mat 23:22.

w) 5:35; Isa 66:1.

x) 5:35; Sal 48:2.

³⁸Ustedes oyeron que se dijo: Ojo por ojo, y diente por diente.^{y)} ³⁹Pero yo les digo: No resistan al que es malo; antes, a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra; ⁴⁰y al que quiera ponerte a pleito y quitarte la túnica, déjale también la capa; ⁴¹y a cualquiera que te obligue a llevar carga por una milla, ve con él dos. ⁴²Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo niegues.

⁴³Ustedes oyeron que se dijo: Amarás a tu prójimo,^{z)} y aborrecerás a tu enemigo. ⁴⁴Pero yo les digo: Amen a sus enemigos, bendigan a quienes los maldicen, hagan bien a quienes los aborrecen, y oren por quienes los ultrajan y los persiguen; ⁴⁵para que sean hijos de su Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y que hace llover sobre justos e injustos. ⁴⁶Porque si ustedes aman a quienes los aman, ¿qué recompensa tendrán? ¿No hacen también lo mismo los publicanos? ⁴⁷Y si saludan solamente a sus hermanos, ¿qué hacen de más? ¿No hacen también así los gentiles? ⁴⁸Así que sean ustedes perfectos, como perfecto es el Padre de ustedes, que está en los cielos.^{a)}

APPENDIX B

El rey de gloria

Salmo de David.

¹ Del Señor es la tierra y su plenitud;^a

El mundo, y los que en él habitan.

² Porque él la fundó sobre los mares,

Y la afirmó sobre los ríos.

³ ¿Quién subirá al monte del Señor?

¿Y quién estará en su lugar santo?

⁴ El limpio de manos y puro de corazón;^b

El que no ha elevado su alma a cosas vanas,

Ni jurado con engaño.

y) 5:38; Exo 21:24; Lev 24:20; Deu 19:21.

z) 5:43; Lev 19:18.

a) 5:48; Deu 18:13.

⁵ El recibirá bendición **del Señor**,
Y justicia del Dios de salvación.

⁶ Tal es la generación de los que le buscan,
De los que buscan tu rostro, oh Dios de Jacob. *Selah*

⁷ **Alcen**, oh puertas, **sus** cabezas,
Y **álcense ustedes**, puertas eternas,
Y entrará el Rey de gloria.

⁸ ¿Quién es este Rey de gloria?

El Señor, el fuerte y valiente,
El Señor, el poderoso en batalla.

⁹ **Alcen**, oh puertas, **sus** cabezas,
Y **álcense ustedes**, puertas eternas,
Y entrará el Rey de gloria.

¹⁰ ¿Quién es este Rey de gloria?

El Señor de los ejércitos,
El es el Rey de la gloria. *Selah*

APPENDIX C

Adaptación del texto de la Reina-Valera (versión de 1960) al español de América Ejemplos de modificaciones que serían necesarias

La Sociedad Bíblica Estadounidense se ha propuesto publicar una edición de la traducción de Reina-Valera (Revisión de 1960) en el español de América. La decisión de emprender semejante tarea obedece a motivos de *marketing* e implica realizar una revisión mucho más a fondo que ninguna de las anteriores. Se pretende que el resultado sea un lenguaje que le suene natural al oído latinoamericano e implica no solo americanizar el español de Reina y Valera, sino también modernizarlo. Quizá esto último sea lo más difícil. Reina hizo su traducción en los albores de los Siglos de Oro de la literatura española. Se publicó en 1569. Cualquier idioma sufre cambios considerables en cuatro siglos y medio. Ciertamente se han introducido modificaciones en las revisiones de 1862 y 1909, pero se conserva el sabor arcaico que le caracteriza y es precisamente eso lo que hace que a muchos les

suene a Biblia. Los ejemplos que se consignan a continuación no son más que eso, ejemplos. Se ha procurado dar ejemplos de las distintas áreas del lenguaje en las que habría que hacer modificaciones. Los comentarios se basan en la Revisión de 1960, que es la que se pretende adaptar.

1. éxico (palabras de uso restringido en América, de significado diferente: pámpano, langosta (= ‘saltamontes’), etc. Creo que la mayoría de estos casos se resolvieron en la edición de 60.

2. Morfología

2.1 El uso de vosotros. El uso de *vosotros* es un rasgo peninsular en cierto sentido. En gran parte de España se emplea *vosotros* pero a diferencia del uso bíblico, alterna con *ustedes*. En la Biblia se emplea exclusivamente *vosotros* como pronombre de la segunda persona plural, uso que no corresponde al lenguaje verdadero de ningún lugar. Desde luego que no solo habría que cambiar el pronombre *vosotros*, sino también el pronombre objetivo *os* y todas las formas verbales correspondientes. En su lugar se usarían *ustedes* y los pronombres objetivos (los/las/les) y formas verbales de la tercera persona plural.

2.2 La alternancia usted/tú. En el español de RV *tú* y *ti* son las únicas formas de la segunda persona singular. Es decir, se omite la alternancia *tú/usted* usual en la mayoría de los dialectos del español para marcar diferencias de poder y de solidaridad. Habría que incluir esta alternancia no solo para acercar el lenguaje de Reina al español americano, sino para no deformar el sistema de tratamiento usual en casi todos los países. (Por supuesto que en América hay bastantes países en que priva el *voseo*. Pero el sistema es similar aunque las formas difieran.)

2.3 El imperfecto de subjuntivo. En el lenguaje de Reina, al igual que el español peninsular actual, prevalece el imperfecto de subjuntivo en ‘-se’: *tuviese, llegase, perdiese, supiese, salvase, etc.* En la mayor parte de América Latina se prefieren las formas en ‘-ra’: *tuviera, llegara, perdiera, etc.*, si bien no faltan quienes utilicen las formas terminadas en -se en registros formales. Por lo

menos habría que reducir la preponderancia de formas en *-se*. Este cambio se ha hecho, cuando menos de manera incipiente, en la Revisión del 95 (ver por ej.: Mt. 1.22; 2.15; 2.23; 4.14; 8.17; 12.17; 13.35, etc.).

2.4 El futuro de subjuntivo. El futuro de subjuntivo está prácticamente extinto en todas partes. Hace 30 años se usaba de cuando en cuando en documentos oficiales de la Universidad de Costa Rica, pero hoy se sentiría como una pedantería. Es muy común en la Revisión del 60 y tendría que eliminarse por completo: *si la sal se desvaneciere; si alguno no os recibiere; si ganare todo el mundo y perdiere su alma; si dos de vosotros se pusieren de acuerdo; si tocara solamente su manto, será salva, etc.* El futuro de subjuntivo se sustituye o por el presente de indicativo o por el presente de subjuntivo, de acuerdo con la sintaxis de la oración. No he podido encontrar casos del futuro de subjuntivo en la revisión de 1960.

2.5 El leísmo de Reina. Si bien en América Latina hay zonas de leísmo (por ej.: la sierra ecuatoriana), prevalece en la mayoría de los países el uso de *lo* y *la* como complementos directos pronominales ya sea de persona o de cosa. (En muchos lugares se emplea *le* con valor de complemento directo de verbos que tengan un bajo nivel de transitividad o cuando el complemento directo supera en animidad al propio sujeto.) Reina es bastante leísta y precisamente en casos en que no lo serían la mayoría de los latinoamericanos: *venimos a adorarle; para poder acusarle; Herodes quería matarle; para tentarle; buscaba oportunidad para entregarle; le llevaron para crucificarle; veamos si Elías viene a librarle.* Muchos casos de leísmo se eliminaron en la Revisión del 95.

3. Sintaxis.

3.1 La pasiva perifrástica. En el lenguaje de Reina abundan los casos de la pasiva perifrástica (ser + participio pasivo ['Las reinas fueron recibidas con júbilo']), mientras que la pasiva con *-se* parece que se emplea mucho menos. No he encontrado en el texto de la RVR ningún caso de la construcción impersonal ('Se recibió a las reinas con júbilo'), aunque es muy común en la lengua moderna.

3.2 La traducción de los participios. En el griego antiguo el uso de los participios es constante, y en el texto de Reina se han traducido casi siempre por gerundios, lo cual hace que a menudo el texto esté sobrecargado de gerundios. Esto podría parecerle al lector un rasgo arcaizante, pero es probable que se trate más bien de un ejemplo de la interferencia de la lengua fuente en la estructura de la lengua receptora. La superabundancia de gerundios persiste en la Revisión del 95, pero se ha corregido, por ejemplo, en la TLA:

RVR60: ²² *Pero Jesús, volviéndose y mirándola, dijo: Ten ánimo, hija; tu fe te ha salvado. Y la mujer fue salva desde aquella hora.* ²³ *Al entrar Jesús en la casa del principal, viendo a los que tocaban flautas . . .*

TLA: ²² Jesús **se dio vuelta, vio** a la mujer y le dijo: «Ya no te preocupes, tu confianza en Dios te ha sanado». Y desde ese momento la mujer quedó sana. ²³ Jesús siguió su camino hasta la casa del jefe judío. Cuando llegó, **vio** a los músicos preparados para el entierro . . .)

RVR60: ³⁵ *Recorría Jesús todas las ciudades y aldeas, enseñando en las sinagogas de ellos, y predicando el evangelio del reino, y sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo.*^{e 36}

TLA: ³⁵ Jesús recorría todas las ciudades y pueblos. **Enseñaba** en las sinagogas, **anunciaba** las buenas noticias del reino de Dios y **sanaba** a la gente que sufría de dolores y de enfermedades.)

RVR60: ²³ *Estando en Jerusalén en la fiesta de la pascua, muchos creyeron en su nombre, viendo las señales que hacía.*

TLA: **Mientras** Jesús **estaba** en la ciudad de Jerusalén, durante la fiesta de la Pascua, muchos creyeron en él porque **vieron** los milagros que hacía.

3.3 Colocación del verbo. En el español de RVR60 se percibe una fuerte tendencia a colocar el verbo al final de la cláusula como era usual en los siglos 16 y 17:

Antes que Felipe te LLAMARA, cuando estabas debajo de la higuera, te VI
-> *Te vi bajo la higuera antes que te llamara Felipe.*

Cosas mayores que estas VERÁS → Verás cosas más importantes que estas

Y Asa, y el pueblo que con él estaba → Y Asa, y el pueblo que estaba con él

El español tiene un alto grado de flexibilidad en la sintaxis y no cabe duda que se presentan situaciones pragmáticas que favorecen la posposición del verbo. Pero me parece bastante más común en el español de Reina que en la lengua actual. La posición que ocupe un constituyente dentro de una oración la determina la pragmática y me parece que las reglas de la pragmática actual difieren bastante de las de antes.

- 3.4 Frasas adverbiales arcaizantes: *en gran manera, en días de Herodes, he aquí, con muy grande gozo, de cierto os digo.*
- 3.5 Otras locuciones arcaicas: Sospecho que las locuciones arcaicas *Levántate y toma al niño; y tomó Roboam por mujer a Mahalat; en el quinto año del rey Roboam; y era Roboam de cuarenta y un años; y huyeron los hijos de Israel delante de Judá; y les tomaron muy grande boñín; ceñía sus lomos con un cinturón de cuero; y le habló y dijo;* el uso frecuente del verbo ‘subir’ con un sentido que le es ajeno en el español general y que puede ser interferencia del hebreo: *subirá a atacar; entonces subirá el pueblo, cada uno derecho hacia adelante; y subió Judá y Jehová entregó en sus manos; ¿Quién de nosotros subirá primero a pelear con los cananeos?*
- 3.6 La ausencia del pronombre dativo. En la lengua moderna es casi de rigor en la mayoría de las regiones de habla hispana el uso del pronombre dativo *le* aunque esté presente también la frase nominal completa. No así en el lenguaje de Reina. *Dijo Elías a Eliseo; luego envié a él un capitán; y el rey envió a él un hombre; y envió a él un profeta.* En todos estos casos, en el lenguaje latinoamericano moderno se usaría *le* y en muchos casos se prescindiría de *a él*. De hecho, los pronombres preposicionales se consideran como enfáticos.
- 3.7 El presente perfecto: En ciertos casos, el uso que se le da al presente perfecto es más característico de España que de América: *el rey ha dicho que desciendas;*

es porque Jehová le ha dicho que maldiga a David; el rey ha dicho que salgas.
En América sería más esperable, por ejemplo: *El rey dijo que salieras.*

4. Aspectos sociolingüísticos: No solo habría que introducir el ‘usted’, sino que habría que acomodar el sistema de tratamiento al sistema hispanoamericano, que no es, dicho sea de paso, un sistema monolítico. Ahora en la RVR y en la gran mayoría de las versiones españolas, el sistema de tratamiento del español está anulado. Todo el mundo se trata de tú con todo el mundo en una especie de lenguaje bíblico que no se usa fuera de la Biblia y las películas religiosas que pasan en Semana Santa. La introducción del ‘usted’ implica analizar todas y cada una de las situaciones dialógicas que se dan en el texto bíblico y decidir si son simétricas (tú ~ tú o bien *usted ~ usted*) o asimétricas (tú ~ *usted*). Y eso implica un análisis social. Hoy en día un sistema de tratamiento basado en el poder se está convirtiendo en uno basado en la solidaridad. Pero dudo que un sistema solidario sirva en el contexto bíblico. Nos pueden ayudar *Dios habla hoy* y la *Nueva versión internacional*, las únicas versiones en español que han tomado en cuenta el tratamiento y que, por lo mismo, ya han hecho gran parte del trabajo. Hay que señalar, sin embargo, que se quedaron cortos en el Nuevo Testamento.

<Keyword>

ethics, Bible translation, ideology, marketing, liberation

<References>

- Brueggemann, Walter, "Texts That Linger, Words That Explode", *Theology Today* 54:2 (1997), 180-199.
- Chesterman, A., "Proposal for a Hieronymic Oath", *The Translator* 7:2 (2001), 139-154.
- Deleuze, Gilles, *En Medio de Spinoza*, Buenos Aires: Ediciones Cactus, 2004.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- Lyotard, Jean-Francoise, *La condición postmoderna*, Buenos Aires: Red Editorial Iberoamericana, 1995.
- Norad, Sijbolt, "New and Familiar: The Dynamics of Bible Translation", Brenner A. and J. W. van Henten, eds., *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.
- Porter, Stanley, "The Contemporary English Version and the Ideology of Translation", Porter, Stanley and Richard Hess, ed., *Translating the Bible — Problems and Prospects*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Pym, A., *Translation and Text Transfer*, New York: Peter Lang, 1992.
- Towner, P., "Ethics and Bible Translation: A Working Paper", unpublished paper presented in Rome, April 2004, 1-12.
- Voth, Steven, "Righteousness and/or Justice—A Contextualized Analysis of 'tsedeq' in the KJV (English) and the RVR (Spanish)", Scorgie, Glen, Strauss, Mark, and Voth, Steven, eds., *The Challenge of Bible Translation*, Grand Rapids: Zondervan, 2003, chapter 14.
- Yengoyan, Aram, "Lyotard and Wittgenstein and the Question of Translation", Rubel P. and A. Rosman, eds., *Translating Cultures*, Oxford: Berg, 2003, chapter 1.

<abstract>

성서 번역과 윤리에 대한 고찰

스티븐 보스 박사

(세계성서공회연합회 아메리카 지역 번역 컨설턴트)

본 연구에서는 번역과 관련된 몇몇 실제 상황들을 조심스럽게 살펴봄으로써 성서 번역과 윤리의 문제를 분석하려고 시도할 것이다. 사례 연구라는 방법론에서 두 개의 중요한 현실적인 문제가 대두되는데 하나는 “이데올로기”이고 다른 하나는 “마케팅”이다. 본 연구는 이 두 가지 현실적인 문제들이 번역 과정에 끼치는 압력과 영향력을 탐구한다. 성서 번역은 결코 이 두 가지 절박한 문제들이 끼치는 압력으로부터 완전히 자유로울 수는 없으며 따라서 성서 번역 윤리는 이것들의 영향을 받기 마련이다. 본 연구는 마지막 부분에서 유동적인, 그러나 동시에 이것들을 극복할 수 있는 성서 번역 윤리를 제안하고자 한다. 어떤 성서 번역 윤리이든, 그것이 발전되고 형성될 때 사람들의 요구가 맨 앞에, 그리고 가장 중심 자리에 위치해야 한다고 본 연구는 제안한다.

(민경식 역)

Justice vs. Righteousness: A Contextualized Analysis of “tsedeq” in the KJV (English) and RVR (Spanish)¹⁾

Steven Voth*

It is a well-known fact that translations of any text are never neutral or objective. This is equally true of translations of the Bible. For many years the Christian Church lived under the illusion that the translations of the biblical text it was using were free from biases, ideologies, and interpretation. It is now recognized, that minimally speaking, every translation is “interpretation.” And yet others would even go so far as to argue that every translation is “treason”, as suggested by the Italian saying *traduttore traditore* — “The translator is a traitor.”²⁾

Eugene Nida has alerted us to the three basic principles of semantic correspondence which must underlie all adequate semantic analysis: (1) No word (or semantic unit) ever has exactly the same meaning in two different utterances; (2) there are no complete synonyms within a language; (3) there are no exact correspondences between related words in different languages. In other words, perfect communication is impossible, and all communication is one of degree.³⁾

It is also recognized that every translation of the Bible is a serious attempt to provide a most accurate translation of the ancient text. The translator or team of translators make every effort to transmit the meaning of the ancient text into a modern target language. However, this translation process does not take place in a

* United Bible Societies Americas Area Translation Consultant

- 1) A note of special appreciation is due to my assistant Ms. Janice Raymond for her help in the research process and the collecting of statistical data; and to my colleague Dr. Tom Correll for his constant stimulating comments on this theme.
- 2) Randall C. Bailey and Tina Pippin, eds., “Race, Class and the Politics of Bible Translation”, *Semeia* 76 (1996); Stanley Porter and Richard Hess, eds., *Translating the Bible-Problems and Prospects*, JSNT, Supplement Series 173 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999); Mark Strauss, *Distorting Scripture? The Challenge of Bible Translation and Gender Accuracy* (Downers Grove: IVP, 1998); D. A. Carson, *The Inclusive Language Debate* (Grand Rapids: Baker Book House, 1998); David Jobling, ed., “Ideological Criticism of Biblical Texts”, *Semeia* 59 (1992); William Smalley, *Translation as Mission* (Macon: Mercer University Press, 1991).
- 3) Eugene A. Nida, “Analysis of Meaning and Dictionary Meaning”, *IJAL* 24 (1958), 281.

vacuum. It is part of a historical process, carried out in a particular context at a particular time. This means that a number of factors play into the exercise of translation. Among these factors, I suggest that the more critical ones are realities of race, class, gender, life-histories, theological persuasions, political alliances, cultural distinctives and, last but not least, marketing issues. These specific factors contribute to the “ideology” as well as to the “worldview” of a translator or team of translators. It can be safely assumed that every translation ever done of the biblical text exhibits a definite “ideology”, whether conscious or unconscious. This means, then, that there is no such thing as an “immaculate” translation of the Bible. Having participated on two translation teams for two different Bibles in the Spanish language,⁴⁾ I am thoroughly convinced both on theoretical and experiential grounds that neutral, objective translations are an impossibility, and to a degree undesirable. At best, I can speak of honest translations, when and if the presuppositions, preunderstandings, theological agendas and marketing pressures are explained clearly in the preface of the translation offered. Whatever philosophy of translation one adopts, whether it be “formal equivalency”, “dynamic/functional equivalency” or some variation of these, one cannot escape the fact that ideology will play an important role in the process of translation as well as in the final product. As Stanley Porter has stated, “The history of Bible translation is charged with ideological issues.”⁵⁾

Once the presence of ideology is acknowledged, the next step is to suggest a theory of translation that will help in addressing the problem described below. Perhaps one of the fundamental areas of concern in any translation is that of achieving a healthy degree of cultural equivalence. This is critical so that the “receptor language” can communicate as accurately as possible the intended meaning in the “source language.” Ernst Wendland’s theory is very helpful and insightful in this regard. He argues that the formal and functional acceptability of translations may be determined on the basis of the interaction of four closely related and mutually interacting variables: fidelity, intelligibility, idiomaticity, and proximity.⁶⁾

4) The two Translation projects were: *Nueva Versión Internacional*, sponsored by the International Bible Society and released in February of 1999; and *La Biblia en Lenguaje Sencillo*, sponsored by Sociedades Bíblicas Unidas, due to be released at the end of the year 2000.

5) Stanley Porter, “The Contemporary English Version and the Ideology of Translation”, S. Porter and R. Hess, eds., *Translating the Bible-Problems and Prospects*, 18.

1. Fidelity addresses the issues concerned with the accurate communication of the author's intended message in the "source language" text.

2. Intelligibility focuses on the understanding of the message by hearers in the "receptor language."

3. Idiomaticity attends to our concern with the "naturalness" of the message as heard by hearers in the "receptor language."

4. Proximity considers the structure of the message in the "source language" and the desirability of preserving its distinctiveness.

These four variables need to be present at all times, and yet, no single solution can claim complete equivalence in translation, that is, in all functional aspects of the message –form, meaning, impact, connotation, naturalness, history, lifestyle, and world view. The translator accepts the responsibility to utilize every available heuristic "so that the receptors can participate much more fully in the communication process whereby the seed of the Word is sown and takes root in the soil of a new linguistic and cultural setting."⁷⁾

1. The Problem

Having offered a theory of translation and having established that "ideology" is an integral part of any process used to translate the biblical text, I will now introduce the problem that I wish to address in this paper. The problem has many facets to it and therefore needs a multifaceted approach to address it. One of the facets has to do with two modern languages: Spanish and English. Another one has to do with the understanding of a specific Hebrew term as it appears in a variety of contexts in the biblical text. And yet another has to do with the consequences of translation choices for the theology embraced by the Christian Church.

The problem or issue becomes readily apparent when one compares the most influential translations of the Bible for the English-speaking and Spanish-speaking

6) Ernst R. Wendland, "Culture and the Form/Function Dichotomy in the Evaluation of Translation Acceptability", Johannes P. Louw, ed., *Meaningful Translation* (Reading, UK: United Bible Societies, 1991), 8-40. See also Ernst R. Wendland, *Language, Society and Bible Translation* (Cape Town: Bible Society of South Africa, 1985).

7) Ernst R. Wendland, "Culture and the Form/Function Dichotomy in the Evaluation of Translation Acceptability", 40.

worlds: the KJV for the English-speaking world and the Reina Valera Revisada (henceforth: RVR) for the Spanish speaking world. Anyone who is familiar with both translations immediately becomes aware of a significant difference between the two texts.⁸⁾ As one reads the RVR one is struck by the number of times the word “*justicia*” (justice) appears in the text. A more careful comparison reveals that in the majority of the cases where RVR uses “*justicia*” the KJV uses “righteousness.” Two examples, one from the Old Testament and one from the New Testament will suffice now as illustrations of the apparent innocent difference. In Jeremiah 33:16 the KJV reads: “In those days, shall Judah be saved, and Jerusalem shall dwell safely; and this is the name by which she shall be called, the lord, our righteousness.” By contrast the RVR reads “*Jehová, justicia nuestra*”, which means “Jehova, our justice.” Secondly, in Matthew 5:6 the KJV reads: “Blessed are they who do hunger and thirst after righteousness; for they shall be filled”, whereas RVR reads: “*Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados*”, which means “Blessed are they who do hunger and thirst for justice, for they shall be satisfied.”

A more comprehensive reading of both texts will reveal that initial impressions can be corroborated by a simple statistical search. A computer search for the word “justice” in the KJV finds that “justice” appears only 28 times in the entire Bible. A further interesting fact is that of those 28 uses of the term justice, none are to be found in the New Testament translation of the KJV. All 28 occurrences of this English word appear in the Old Testament. To express this another way, people who during their entire lifetime read the New Testament of the KJV would have never come across the word “justice” in their reading. More will be said about the meaning and consequences of this reality later on.

The same search carried out in the RVR reveals that the word *justicia* (justice) appears a total of 370 times. The term can be found 101 times in the New Testament. This means that the term is used more than 13 times as often in the RVR as compared with its use in the KJV. Once again, the theological implications of this contextual difference in translation will be dealt with later.

A further comparison can be done on this basis by looking at other English and

8) This was recognized as early as 1978 by my former colleague in Argentina, Dr. Sidney Rooy. See Sidney Rooy, “Righteousness and Justice”, *The Responsibility of Christian Institutions of Higher Education to Justice in the International Economic Order* (Grand Rapids: Calvin College, 1980), 1-16.

Spanish translations:

English		Spanish	
KJV	28x	RVR	370x
JPS:	80x(only OT)	DHH	277x
TEV:	103x	NVI	426x
ASV:	116x		
RSV:	125x		
NKJV:	130x		
NRSV:	131x		
NIV:	134x		
NAB:	221x		
NJB:	253x		

The Spanish translation *Nueva Versión Internacional* (NVI) represents the most recent translation done by a team of evangelical Latin American scholars. This translation which was released in February of 1999 demonstrates that an even wider gulf exists between the English and Spanish translations regarding the use of the term “justice.” This is further substantiated by a look at two standard translations in German and French. The Revised Martin Luther Text (1985) has the word “*gerechtigkeit*” (justice) 306 times. The French Nouvelle Version Second Révisée has “*justice*” 380 times, and the Latin Vulgate including the so-called Apocryphal books utilizes “*iustitia*” over 400 times.

This simple illustration of the difference in translation between the KJV and RVR (as well as Latin, German and French translations) raises a number of questions. These questions cannot be answered by merely looking at the translations, nor by relying on mere statistical analysis. As mentioned above, the problem needs to be considered from many different angles.

2. Proposed Course of Action

The contextual differences between translations cannot be addressed exclusively from the point of view of the modern English and Spanish languages. It is first of all

necessary to ascertain what are the significant Hebrew and Greek words that have a direct impact on the way a translation is completed. For this particular case, I have chosen to concentrate on a particular Hebrew word. This word is *tsedeq*. There are many other Hebrew words that could be analyzed, especially as they appear together with *tsedeq*.⁹⁾ However, that would be fertile ground for a doctoral dissertation. The limits of this paper do not allow us to spread our wings so widely. The primary reason for choosing *tsedeq* is that it is precisely this term that the KJV consistently translates as “righteousness” whereas the RVR translates it as justice. So our first task is to try and define the meaning or range of meanings of the Hebrew term *tsedeq*.

A second step will be to try and ascertain the history and meaning of the term “righteousness” as it developed in the English language. Questions of usage over time need to be considered. How was the term understood when the translators of the KJV utilized it? Did the translators inherit the term from previous translations? Did the meaning of the term change over time? What connotations does the word have today? These and other matters need to be considered when one attempts to understand the contextual differences of two translations and the implications of these differences for the Christian church.

A third step will be to analyze some “key” texts in which the term *tsedeq* is used in the Hebrew text. The purpose of this study will be to try and offer what would be the most relevant and accurate contextual interpretation of the term in its given context. As these texts are analyzed, a constant comparison will be made between the KJV and RVR with a view to understanding the theological implications of each translation.

A final step will be to offer some preliminary suggestions based on the analysis done thus far. These suggestions will also consider the present state of understanding of these terms and how the theology of the church has been influenced by the use of either “righteousness” or “justice”.

3. Meaning of the term “*tsedeq*”

The scholarly literature on *tsedeq* is, as might be expected, quite vast. This

9) The translation of *mishpat* (justice) in the KJV has been questioned by Frank Gaebelin, “Old Testament Foundations for Living More Simply”, Ron Sider, ed., *Living More Simply: Biblical Principles and Practical Models* (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1980), 27-39.

Hebrew term has been the subject of many studies.¹⁰⁾ These studies demonstrate a wide variety of suggestions regarding the most original and accurate meaning of the term in question. This of course is due to a number of factors, including the particular biases of each of the scholars. However, it is important to point out at the outset that *tsedeq* is used in a number of different contexts and in many different literary genres. This means that the range of semantic meanings of the term can be quite wide. Therefore it should come as no surprise that the term can be understood, interpreted and translated in a variety of ways.

A cursory look at the standard dictionaries reveals the following understandings of the term *tsedeq*:¹¹⁾

- a. BDB:¹²⁾ rightness, righteousness; 1. what is right, just, normal; rightness, justness. 2. righteousness. 3. righteousness, justice in a case. 4. rightness, in speech. 5. righteousness, as ethically right. 6. righteousness as vindicated.
- b. K-B:¹³⁾ 1. the right, normal thing. 2. righteousness, rightness (of law). 3. justice.
- c. K-B-1996:¹⁴⁾ 1.a. accuracy, what is correct; b. the right thing, what is

-
- 10) A few examples of these studies are: H. G. Reventlow and Yair Hoffman, eds., *Justice and Righteousness*, JSOTS 137 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992); Ahuva Ho, *Sedeq and Sedaqah in the Hebrew Bible*, American University Series VII, 78 (New York: Peter Lang, 1991); J. Krasovec, *La Justice (SDQ) de Dieu dans la Bible Hébraïque et L'Interprétation Juive et Chrétienne*, Orbis Biblicus et Orientalis 76 (Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1988); John J. Scullion, "Sedeq-Sedaqah in Isaiah cc. 40-66", *UF* 3 (1971), 335-348; K. Koch, "tsedeq, Ser fiel a la comunidad", E. Jenni and C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento, II* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985), 640-668; David J. Reimer, "ts-d-q" Willem van Gemeren, ed., *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* 3 (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 744-769; H. Stigers, "tsedeq", R. Harris, G. Archer Jr. and B. Waltke, eds., *Theological Wordbook of the Old Testament II* (Chicago: Moody Press, 1980), 752-755; M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Minneapolis: Fortress Press, 1995).
 - 11) A word of clarification is due regarding the cognate words. Terms such as the verb *tsadaq*, the feminine noun *tsedaqah*, the masculine noun *tsaddiq*, and the adjective *tsaddiq* will not be considered as part of this study. There is much disagreement as to whether there is in fact any difference in meaning between *tsedeq* and *tsedaqah*. It is our contention that if there is any difference it is not significant enough to affect the general argument presented in this particular study.
 - 12) F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1975), 841-842.
 - 13) L. Koehler and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden: E.J. Brill, 1985), 794-795.
 - 14) L. Koehler and W. Baumgartner, revised by W. Baumgartner and J. Stamm, *The Hebrew and*

- honest. 2. equity, what is right. 3. communal loyalty, conduct loyal to the community. 4. salvation, well-being.
- d. Schökel:¹⁵⁾ Justice, right(legal); honesty, innocence; merit; victory. a. As a noun. Justice.

It is interesting to note that there are definite similarities between the suggestions offered by all these dictionaries, but there are also differences. The most notable difference is that the one dictionary produced in Spain by Luis Alonso Schökel, a most distinguished biblical scholar, has used the word “justice” as the first and primary meaning for the Hebrew term *tsedeq*. In fact, I wish to draw attention to the fact that in a more extended explanation of the term, the dictionary mentions that as a noun, *tsedeq* means primarily “justice.”¹⁶⁾

One cannot limit oneself to so-called “dictionary meanings” of words. Nida has also reminded us that it is necessary to look at the sum total of the contexts in which a given word is used in order to arrive at a more accurate meaning or meanings of that lexical unit.¹⁷⁾ For this I can resort to the excellent theological wordbooks that have been written. These make a more serious attempt at understanding the range of semantic fields in which a word is used.

The different comprehensive theological articles written on the word *tsedeq* obviously treat the entire range of cognate words that stem from the root *ts-d-q*. As has been mentioned in footnote 6, however, I have agreed with those scholars who see no significant difference in meaning between *tsedeq* and *tsedaqah*. Reimer has correctly asserted that “...*tsedeq* and *tsedaqah* are completely synonymous terms.”¹⁸⁾ Therefore, the following discussion will concentrate primarily on the term *tsedeq*, but will not exclude *tsedaqah*.

Research has demonstrated that the semantic range of the word *tsedeq* is quite wide. No one English word is able to capture the many and varied uses and meanings of this word. Though one can suggest some generalizations regarding the term, based on morphology, it is much more advisable to derive the various

Aramaic Lexicon of the Old Testament (New York: E.J. Brill, 1996), 1004-1005.

15) Luis Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español* (Madrid: Editorial Trotta, 1994), 632-633 (My Translation).

16) *Ibid.*, 632.

17) E. A. Nida, “Analysis of Meaning and Dictionary Meaning”, *IJAL* 24 (1958), 282.

18) David Reimer, “ts-d-q”, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, 3, 767.

semantic nuances from the different contexts in which the word is used. For example, the idea of “legitimate” or “just” with regard to weights and measures is present in the Pentateuchal literature. This meaning is also present with respect to ordinances and sacrifices in the Psalms. This immediately suggests that *tsedeq* often contains a forensic sense. This is quite evident in the use of *tsedeq* in the book of Job, particularly as Job argues for his innocence.¹⁹⁾

Another meaning that surfaces from this term is the idea of proper order and right behavior. This can be applied both to individual situations or to communal contexts. *tsedeq* is often used to describe proper conduct and the kind of behavior that is socially acceptable. It can also depict Yahweh’s order and the kinds of social disorders that occur when the order of Yahweh is not followed. There is a real sense in which the right behavior of a human being is to be commensurate with divine *tsedeq*.

A significant use of the term *tsedeq* relates to the concept of salvation, liberation, victory and deliverance. This is especially true of God’s saving action. In the Psalms, God’s *tsedeq* comes to the aid of cities, the oppressed, the abandoned, the afflicted, etc. This intervention of God on behalf of the ones in need is expressed through the word *tsedeq*. This is also true in Isaiah 40-55. Scullion has concluded that:

In Isaiah cc. 40-55 *tsedeq*-*tsedaqah* are constantly used for Yahweh’s saving activity and its effects in the life of his covenant people. And one of the most important of these effects was the peace, harmony and well-being of the community. *tsedeq*-*tsedaqah* very often connote prosperity in these chapters. This conclusion fits in well with that of H. H. Schmid in his detailed study of *tsedeq*: “*ts-d-q* in Second Isaiah then means Yahweh’s world order in salvation history, an order that is based on creation and extends over the proclamation of the divine will, the rousing of Cyrus and the ‘servant’ right up to the coming of the salvation of the future.”²⁰⁾

In other words, it is evident from various contexts that *tsedeq*’s meaning goes beyond a forensic and proper conduct domain and includes a salvific connotation

19) Forensic sense of *tsedaqah* can also be found in 2 Samuel 8:15; 15:4.

20) J. J. Scullion, “*tsedeq*-*tsedaqah* in Isaiah cc. 40-66”, *UF* 3 (1971), 341. Compare with H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1969), 134.

that needs to be recognized in any translation of the Hebrew Bible.

Finally, a related meaning to the previous ones is the meaning of justice. There are many contexts in which the best rendition of *tsedeq* is achieved through the word or concept “justice.” This is especially true when *tsedeq* is used in parallelism with *mishpat*. This last Hebrew term is also a rich one meaning, among other things: decision, legal decision, legal case, justice, and right (i.e., the right of an individual). When these two terms are used together, they often express the obligation of the king to be just and to insure that justice is meted out in the community. In the prophets, there is a constant concern that justice be practiced both by royalty and by the religious leaders. It is in these contexts where a right relationship between God and the people needs to be maintained on the basis of the existence of *tsedeq*.

Social justice is also at the heart of the meaning of *tsedeq*. In contexts such as Isaiah 1, it is quite clear that the prophet insists that *tsedeq* needs to be present in order for restoration to take place for the dispossessed and the marginalized. The prophet cries out:

See how Jerusalem, once so faithful, has become a prostitute. Once the home of justice and righteousness, she is now filled with murderers...Your leaders are rebels, the companions of thieves. All of them take bribes and refuse to defend the orphans and the widows...Afterward I will give you good judges and wise counselors like the ones you used to have. Then Jerusalem will again be called the Home of Justice and the Faithful City. (Is. 1:21, 23, 26)²¹⁾

As will be seen in specific key passages below, the concern for social justice is expressed many times in the Hebrew text by the use of the hendiadys formed by *tsedeq* and *mishpat*. Reimer is correct to suggest that “*together they represent the ideal of social justice, an ideal lauded by the Queen of Sheba concerning Solomon’s kingship in I Kgs 10:9, forming part of the excellence of his impressive administration.*”²²⁾

The evidence thus far presented, albeit incomplete, demonstrates that there is no one, single meaning for the word *tsedeq*. It is quite impossible to reduce the term to

21) *Holy Bible: New Living Translation* (Wheaton, Ill: Tyndale House, 1996).

22) David Reimer, “ts-d-q”, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* 3, 750.

a linear, flat, and one-dimensional meaning. This is what makes the translation of the term quite difficult. At the same time, one must embrace the rich multiple-meanings reality of *tsedeq* and allow the translation of the Hebrew text of the Bible to reflect that. It is for this reason that I do not propose at this time a single, overarching suggestion regarding *tsedeq*. One could, I suppose, come close to that by suggesting something like “communal responsibility”, or “being faithful to the community.” These phrases are attempts at encompassing the semantic range of the term. And yet I would not be willing to venture that they would cover all contexts. There is, however, in the evidence presented a clear indication that the Hebrew term has more of a relational and communal flavor, as opposed to a moral individualistic sense.

In light of this, the question regarding the KJV’s overwhelming choice of the term “righteousness” as the translation for *tsedeq* needs to be addressed. For example, the word *tsedeq* appears in the Old Testament a total of 119 times. Of those 119 instances, KJV has translated it “righteousness” 82 times; “righteous” 10 times and “right” 3 times. The percentages are much higher if one includes *tsedaqah* and other cognate words of the root *ts-d-q*. Consequently, as stated in the introduction, before any judgments are made or conclusions reached it is necessary to delve into questions of the original meaning of the word “righteousness”, history of the translation of the KJV, and current understandings of the term.

4. History and Meaning of the Term “Righteousness”

The meaning of the term “righteousness” found in contemporary English language dictionaries is generally tied to a theological or religious context. In one dictionary the main entry states that righteousness is the “quality or condition of being righteous; conformity of life or conduct to the requirements of the divine or moral law; *spec. in Theol.* applied e.g. to the perfection of the Divine Being, and to the justification of man through the Atonement.”²³) Another dictionary adds the ideas of purity of heart and rectitude of life. It also underscores the concept of conformity of life to divine law. Matters of holiness and holy principles are also

23) *The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles II* (Oxford: Clarendon Press, 1933), 1739.

mentioned in conjunction with “righteousness.”²⁴⁾ Still another work emphasizes the quality or state of “being” righteous. The idea of uprightness and rectitude come into play in this nuance. And in a third entry it includes “the state of being rightful or just.”²⁵⁾

It is quite clear that the modern understanding of the term is that which suggests first of all a state of being. By this I mean that “righteousness” has more of a stative connotation than an active connotation. Secondly, the various definitions always portray the term in relationship to divine and moral law. Therefore a righteous person, or one who demonstrates righteousness, is one who is in right standing with God, who is justified by God and who exhibits the qualities of holiness, purity, uprightness and rectitude. Finally, the definitions offered suggest a very individualistic meaning for the term. There does not seem to be present in this more contemporary understanding of the term a corporate element nor a community emphasis. In summary, to state the ideas in terms of opposite categories: Righteousness is not active but passive, it is theologically bound, it is not secularly relevant, and it is individualistic rather than community-oriented. I recognize that casting the term in these black-and-white categories may lead to an overstatement of the conclusions. Nevertheless, it is my contention that the popular contemporary understanding of the term falls within these categories.

The question that still needs to be addressed is whether this was the way the translators of the KJV used and understood the term. This of course is never easy to determine, since we cannot ask them directly. We can also suspect that the different men involved in the translation process may have had slightly different views on how to use the term and how to best translate the word *tsedeq*. We are indeed faced with a variation of the well known biblical hermeneutical problem of “authorial intent” once again.

One of the first problems we encounter as we try to discover the meaning of “righteousness”, and how it was used in the late 16th and early 17th centuries, is that up until 1604 the English language did not have English dictionaries as we know them today. Prior to this, what was available were glossaries, vocabularies and a number of bilingual dictionaries. These cannot be equated to a monolingual

24) *Webster's Universal Dictionary of the English Language II* (New York: The World Syndicate Publishing Company, 1936), 1430.

25) *Webster's New International Dictionary of the English Language*, 2nd., Unabridged (Springfield: G. & C. Merriam Company, 1935), 2148.

dictionary that arranges words in alphabetical order and tries to systematically define the meaning of a word by using other words in the same language. In this sense the English language was quite behind other languages such as French, Italian and German. It is quite astonishing to think that Shakespeare did not have access to a full dictionary while he was composing some of the most outstanding English literature. Because dictionaries as we know them did not exist at that time, Winchester has stated:

If the language that so inspired Shakespeare had limits, if its words had definable origins, spellings, pronunciations, **meanings** — then no single book existed that established them, defined them, and set them down...The English language was spoken and written — but at the time of Shakespeare it was not defined, not **fixed**.²⁶⁾

The lack of a systematic treatment of any given word makes it doubly difficult to discern its meaning at any given time. As Lancashire has stated, speaking of the English-speaking world in the 16th century, “most persons alive at this time would not have understood the question, ‘what does this word *mean*?’”, as anything other than a request for a translation, an etymology, or gesture pointing to something in the world denoted by that word.”²⁷⁾

A possible help in this regard can be sought in a modern reconstruction of the English language. A project undertaken by the University of Michigan has developed what is called a *Middle English Dictionary*.²⁸⁾ This dictionary attempts to discover the meaning of English words as they were used from approximately 1100 to 1500. Numerous sources of English literature from that time period are taken into consideration in order to create lexical meanings of a given word. This dictionary suggests that the word “righteousness” most likely comes from the term *right-wisnesse*. According to this modern attempt to reconstruct the meaning of a term from several texts, *right-wisnesse* meant “justice; fairness, and impartiality.” What remains unclear to this point, it seems to me, is the transition from

26) Simon Winchester, *The Professor and the Mad Man* (New York: Harper Collings Publishers, 1995), 82-83.

27) Ian Lancashire, *What Renaissance Dictionaries Tell us about Lexical Meaning*, Available from: http://www.chass.utoronto.ca/epc/chwp/lancash2/lan2_3.htm. Accessed 10 January 2000.

28) *Middle English Dictionary* (Ann Arbor: University of Michigan, 1984).

“right-wiseness” to “righteousness” as used in the biblical text. As will be argued below, the Puritan understanding of the term “righteousness” seems to have determined how the reader of the late 16th and earlier 17th centuries internalized the term.

Not having a precise source to turn to concerning the meaning and usage of the term “righteousness” in the 16th and 17th centuries, our next step is to look at some of the factors that had an influence on the production of the magnificent literary piece we know as the KJV.

The political and social scene during the early 17th century in England was quite tumultuous. By 1603, when Queen Elizabeth I died, England had established itself as the major player in the concert of nations in Europe. One clear symbol of this reality is the fact that the Church of England had severed all ties with the Church of Rome. This did not mean that total unity among the religious parties existed in England. In fact, one of the urgent tasks that King James I had to attend to was the division that existed over which version of the Bible was going to be the so-called “authorized version”, legitimized by political authority. The present situation was that people were not using either the Bishops’ Bible (1568) nor the Great Bible (ca. 1535) that had been installed in the churches. The people had turned their attention toward and were buying the editions of the Geneva Bible (1560) that were being produced copiously by the presses of England and the Netherlands.

At the suggestion of Dr. John Reynolds, President of Corpus Christi College, Oxford, and spokesman for the Puritan group, King James I decided to support the production of a new translation and proposed that

this be done by the best learned in both Universities, after them to be reviewed by the Bishops, and the chief learned of the Church; from them to be presented to the Priuie-Councell; and lastly to be ratified by his Royal authoritie, and so this whole Church to be bound unto it, and none other.²⁹⁾

It is evident from this that a very important agenda item in the production of the KJV was to have one and only one legitimized version that would unite all the people under one text. As is usual for any translation project, certain rules and guidelines are established and then they are to be adhered to. For our present study,

29) As quoted in *A Ready-Reference History of the English Bible* (New York: American Bible Society, 1971), 22.

the following guidelines for the translators of the KJV are pertinent:

1. The ordinary Bible read in church, commonly called the Bishops' Bible, to be followed and as little altered as the truth of the original will permit.
2. The old ecclesiastical words to be kept, viz. the word "church" not to be translated "congregation." (The Greek word can be translated either way.)
3. When a word hath divers significations, that to be kept which hath been most commonly used by most of the ancient fathers.
4. No marginal notes at all to be affixed, but only for the explanation of the Hebrew or Greek words, which cannot without some circumlocution be so briefly and fitly expressed in the text.³⁰⁾

Moreover, it is important for our purposes to recognize the influence of the Bishops' Bible as well as other versions such as Tyndale's, Matthew's, Coverdale's, Whitchurch (Great Bible) and the Geneva Bible. Translations in other languages were also consulted, including the Valera's Spanish Bible (1602), the precursor to the RVR.³¹⁾ Recognizing the fact that the Bishops' Bible was used as the basic text, it is generally agreed that the changes incorporated into the KJV were most influenced by the Geneva Bible.

Regarding the translation of the word *tsedeq*, the Bishops' Bible never uses the word "justice" to translate this term. Therefore, since this text was to serve as the basis for the KJV translators, it is not surprising that "justice" or other cognates were hardly ever used to translate *tsedeq*. It is also interesting to note that the Geneva Bible does use the word "justice" a few times. In fact, *tsedeq* is translated by the word "justice", 12 more times in the Geneva Bible than in the KJV. It is my conclusion that the Geneva Bible made an effort to express the wider range of meaning of *tsedeq*. So I suggest that the KJV translators had the opportunity to build on the work of the Geneva Bible and to incorporate some of the advances regarding the meaning of *tsedeq*, but they did not do so. The instructions were clear: the Bishops' Bible was to be followed as much as possible and altered as little as possible.

30) For the complete list see Gustavus S. Paine, *The Men Behind the KJV* (Grand Rapids: Baker Book House, 1977), 70-71.

31) The Spanish Valera of 1602 is a revision done by Cipriano de Valera of the 1569 Spanish version done by Casiodoro de Reina. The Spanish Valera of 1602 was then revised again in 1862, 1909 and 1960. The RVR is the 1960 revision. There is now a Reina-Valera 1995 revision.

A number of other factors determined the lack of flexibility in the translation process of the KJV as well. First and perhaps foremost, the production of the new translation was a project ordered by the King. One cannot but suspect that any so-called questionable translations or any translations that would call into question political policies would be avoided. Walter Wink has alerted us to an example of how translators working in the hire of King James were conditioned. We know that one of the reasons that King James commissioned a new translation was to counteract the “seditious ... dangerous, and trayterous” ideas expressed in the marginal notes printed in the Geneva Bible, which included endorsement of the right to disobey a tyrant.³²⁾ Wink argues that the translation of Jesus’ words in Matthew 5:38-41 is more than a translation from Greek into English. It resulted in the translation of nonviolent resistance into docility. By translating *antistenai* as simply “resist not evil”, the clear message is that total submission to any monarchical power is what Jesus intended. And yet Jesus quite often went against unjust political powers. Therefore the preferred translation would take this into account, and Wink proposes neither passivity nor violence, but a *third way*, one that is at once assertive and yet nonviolent. For example, a translation such as TEV’s “Do not take revenge on someone who wrongs you” would not have represented enough insurance for the King against assertive nonviolent resistance.

Along the same lines, I suggest that one of the reasons why the translators hired by King James did not even consider incorporating the latest changes introduced by the Geneva Bible regarding *tsedeq* was that “justice” was not an issue that the King wanted people to be thinking about or even consider as part of their spiritual responsibility. Powerful words such as “justice”, “just”, “rights” and “communal faithfulness”, were not in the best interests of the King. A religious word such as “righteousness” that speaks of a state of being and not of an active, intentional responsibility towards others, especially the poor and the marginalized, is a much safer term. It is also a term that speaks more of an individual state rather than a societal or communitarian *shalom*. It is my contention that the term “righteousness” fitted the royal agenda and served the purposes of the monarchy quite well.

A third factor that exercised a significant influence on the KJV was the Puritan worldview. It is important to remember that it was Dr. John Reynolds, the spokesman for the Puritan group, who convinced King James of the need to produce

32) Walter Wink, *The Powers That Be* (New York: Doubleday, 1998), 98-101.

a new translation that would have the approval of the whole church and would bring everybody under the authority of the new version. The Puritan concern for individual holiness, purity, and moral stature was not a significant problem for the King. However, their strong emphasis on social justice and antagonistic attitude toward the luxurious lifestyle of the court was no doubt reason for concern.³³⁾ Years later, in 1644, Puritan Samuel Rutherford published his famous manifesto *Lex, Rex, or The Law and the Prince*. In this treatise Rutherford openly challenges the King's right to stand above the law and oppress the poor. Throughout the document there are numerous times where a call is issued to the King to insure justice.³⁴⁾ Therefore, the Puritan agenda was not in the best interests of the King. I suggest, on this basis, that this highly politicized context certainly determined how a translation would be rendered. Once again "righteousness", which as we have seen is almost exclusively a religious term would fit the King's agenda and ideology quite well. Issues of social justice, transformation of the evil structures of society, and civic responsibility were not priorities for the King at this time.

Still another factor which had an influence, albeit tangentially, on the final outcome of the KJV was the decision to eliminate marginal notes. This started a practice in Bible translation that ultimately led to the notion that a "clean, plain, and unadorned" text was free from bias and subjectivity and therefore absolutely objective and true. There certainly were valid reasons for attempting to eliminate some of the more extreme ideologically infused marginal notes such as they existed in the Geneva Bible. On the other hand the ultimate consequence of such a practice was the development of another ideology that set the translation on a pedestal that was untouchable. Whereas marginal notes could have explained or illustrated the various nuances of the term *tsedeq*, a plain and to a degree "flat" concordance-type translation served the King's purposes quite well.

Thus, as far as can be determined, the meaning and usage of the term "righteousness" emphasized personal piety, individual holiness and moral purity. These connotations served the King well and supported the Puritan worldview and theological framework.

33) H. G. Alexander, *Religion in England, 1558-1662* (London: University of London, 1968), 135.

34) S. Rutherford, *Lex, Rex, or The Law and the Prince* (Harrisonburg: Sprinkle Publications, 1982), 54-57, 89, 96-97.

5. Analysis of Critical Texts

As indicated previously, the word *tsedeq* appears in the Old Testament 119 times. This of course does not include the number of times its cognates occur in the Hebrew text. As I have analyzed various texts, I have become convinced that my contention would be strengthened if I included as evidence the 157 times that the term *tsedaqah* is used. However, in order for this study to stay within certain reasonable parameters I have limited my arguments to contexts where just *tsedeq* appears. Of the 119 occurrences of *tsedeq*, I have chosen a sample from different literary genres in order to illustrate and to expose the problem at hand.

A critical text from the deuteronomic literature for consideration is Deuteronomy 16:20. The KJV reads: “That which is altogether just shalt thou follow, that thou mayest live, and inherit the land which the Lord thy God giveth thee.” The RVR reads: “*La justicia, la justicia seguirás, para que vivas y heredes la tierra que Jehová tu Dios te da.*” (Justice, and only justice, you will follow, so that you may live and inherit the land which Jehovah your God gives to you.) Other English translations have captured what the RVR suggests by also translating: “Follow justice, and justice alone” (NIV); “Justice, and only justice, you shall follow” (RSV); “Let true justice prevail” (NLT); and “Justice, and justice alone” (NEB). The entire context of this particular verse is concerned with communal responsibilities. The previous verse speaks clearly about not perverting justice, about not showing partiality and about not taking a bribe. To the modern reader of the biblical text, “following and pursuing justice” carries with it a slightly different connotation than merely something “altogether just.” It states very clearly that the covenantal relationship with God requires that justice be exercised and nurtured in society. The KJV translation waters down the impact of the repetition of the Hebrew “*tsedeq tsedeq*” placed at the very beginning of the verse. Of course the context for the KJV is already set in the previous verse (Deu 16:19) by translating it “Thou shalt not wrest judgement.” To my own surprise The New Scofield Reference Bible (1967) has seen fit to correct the KJV by introducing the phrase “Thou shalt not distort justice” in the text, and placing the KJV translation in the margin. If one of the basic requirements of a translation is to produce a similar response, I suggest that the RVR translation elicits a much more similar response to that of the original hearers of Deuteronomy. It is a translation that mobilizes a communal responsibility

in the direction of seeking justice for the “other.” And it is precisely this concern for communal justice that will enable the original hearers to live and to inherit the land. Jeffrey Tigay has commented on this verse as follows:

The injunctions of the previous verse have all been stated earlier in the Torah. Characteristically, Deuteronomy adds an exhortation pleading for the basic principle of justice and seeks to persuade its audience to follow it by emphasizing the benefits it will bring... The pursuit of justice is an indispensable condition for God’s enabling Israel to endure and thrive in the promised land.³⁵⁾

Moving on to the poetical genre, I wish to consider Psalm 4:5, especially as it relates to 4:1 and the entire poem. The KJV reads: “Offer the sacrifices of righteousness, and put your trust in the Lord.” The RVR reads: “*Ofreced sacrificios de justicia, Y confiad en Jehová*” (Offer sacrifices of justice, and trust in Jehovah).

Two preliminary matters need to be emphasized. First of all, something that is quite clear in both translations is that the verbs to offer and to trust are in the imperative mood. In other words these are not suggestions; they are commands that are to be taken seriously. The second matter is not readily clear in English translation due to the nature of the English language. The commands are plural, that is, they are addressed not to the individual but to the community. This, of course, is evident in the English from vs. 2. Nevertheless, it is worth underscoring, if for no other reason than the fact that so many of the verses in the Psalms are lifted out of context and quoted separately in Church life.

The psalm depicts the situation of a person who is being accused and persecuted. The poet begins the poem with a strong plea, and given the context it seems much more appropriate to translate *tsedeq* in vs. 1 as justice: “Hear me when I call, God of my justice.” I concur with Kraus in that vs. 5 needs to be read in light of vs. 1, and therefore I would argue that “sacrifices of justice” fits the communal context much better. Kraus states:

If now z-b-h ts-d-q may be connected with ‘lh’ ts-d-q (v.1) –and that is obvious — then we are dealing with sacrifices by means of which the **justice**

35) Jeffrey Tigay, *Deuteronomy*, The JPS Torah Commentary (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996), 161.

proceeding from Yahweh is acknowledged...In this connection it can only have been the meaning of z-b-h ts-d-q to bring the persecutors and the persecuted into a new social relation at a sacrifice after Yahweh's declaration of **justice** and into a social relation that corresponds to the bestowal of ts-d-q by Yahweh.³⁶⁾ (emphasis mine)

The issue is more about the doing of justice rather than offering sacrifices that will bring about a kind of individual morality or a state of individual holiness. Certainly these concerns are also present in *tsedeq*, but by translating or incorporating the concern for justice, the message once again is more dynamic, more communal, and results in the transformation of social relationships which in turn affect all of society.

In Psalm 50:6 the KJV reads: "And the heavens shall declare his righteousness: for God is judge himself." Whereas RVR reads: "*Y los cielos declararán su justicia, Porque Dios es el juez.*" (And the heavens shall declare his justice, for God is the judge.) Once again Kraus alerts us to the fact that "*tsedeq here leans toward the meaning 'actual sense of justice.'*"³⁷⁾ If indeed God is the judge, then in fact it follows that the heavens will proclaim his justice. That justice will certainly have a moral dimension; it will include holiness, proper conduct, and all that the word or idea of "righteousness" includes. But more importantly, it also declares and requires that relationships be based on a kind of justice which enables men, women and children to relate to God and thus to each other. Without the justice that *tsedeq* bespeaks, no real relationship can develop.

A final example from the poetic literature deserves mention, at least in passing. Perhaps the most popular and influential psalm in the Church over the centuries has been Psalm 23. It is quoted over and over again in different contexts and memorized in Sunday Schools all over the world. Language has been transcended by this psalm, and people from different ethnic groups, social classes, educational backgrounds, etc. have found inspiration and comfort in the Psalm. In the KJV, Psalm 23:3 reads: "He restoreth my soul: he leadeth me in the paths of righteousness for his name's sake." The RVR reads: "*Confortará mi alma; Me guiará por sendas de justicia por amor de su nombre*" (He will comfort my soul; He will guide me through paths of

36) Hans-Joachim Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1988), 148-149.

37) *Ibid.*, 492.

justice for the love of his name.) Given the context of the entire Psalm, perhaps one could argue that “justice” is not the best rendering for *tsedeq*. It is entirely possible that the poet, in thinking of his situation, might have been thinking more along the lines of “victory” or even “salvation”, which are semantic possibilities for *tsedeq*. However, my point here is not so much to argue for a specific translation over another but to state that the reader/hearer comes away with a significantly different feeling and understanding when she/he reads “paths of justice” instead of “paths of righteousness.” Given that this is such a popular poem in the Church, it is important to understand those differences. More will be said about these in the final section of this study.

Though we could consider a number of examples from the wisdom literature in the Hebrew Bible, I will conclude this section with a couple of examples from the prophetic genre. Of all the prophets, Isaiah the prophet uses the term *tsedeq* the most: a total of 25 times. As mentioned earlier, the prophet is constantly concerned for the right communal relationships, where concern for the marginalized is not overlooked.

In Isaiah 1:21 KJV reads: “How is the faithful city become an harlot! it was full of judgement; righteousness lodged in it; but now murderers.” The RVR reads: “¿Cómo te has convertido en ramera, oh ciudad fiel? Llena estuvo de justicia, en ella habitó la equidad; pero ahora, los homicidas.” (How have you become a harlot, oh faithful city? It had been full of justice, equity inhabited it, but now murderers.) I have chosen this verse in order to show first of all that *tsedeq* here is used in parallelism with *mishpat* (justice, right), and RVR has taken this into account and has introduced a different nuance for *tsedeq*. Secondly, I also want to suggest that the KJV is somewhat off the track when it translates *mishpat* with judgement. The context of the verse clearly indicates that what is being communicated is that at one point Jerusalem was full of “justice” not “judgement” (cf. RSV; NIV; NLT; NEB). Therefore, since the first term (*mishpat*) used is best translated as justice, *tsedeq* takes on a slightly different connotation. RVR uses the word “equity” in the sense of “impartiality, equitable and fair.” In other words it is almost synonymous with justice in the sense that all are treated fairly according to the covenant stipulations. As Brueggemann has commented on this,

The city is remembered as having been faithful in some time past, filled with

justice and righteousness, and fully permeated with covenantal practices that enhance the entire community. But now the city is likened to a whore — fickle, self-indulgent, unprincipled...Everyone seeks self-advancement, and no one cares anymore for the public good. When there is such self-serving and self-seeking, moreover, the needy of society predictably disappear from the screen of public awareness. Widows and orphans are the litmus test of justice and righteousness (cf. 1:17). On this test, Jerusalem fails completely and decisively. **The large theological issues of life with Yahweh boil down to the concreteness of policy toward widows and orphans.**³⁸⁾

The context of the passage is better understood with words that speak more to a communal concern for justice rather than with words that suggest an individual moral state of being.

The same scenario is evident when one compares the different translations of Isaiah 1:26. The implications present, and the responses elicited in readers or hearers, are not the same when one considers the naming of Jerusalem as “city of righteousness” (KJV) or “City of justice” (RVR: *Ciudad de justicia*).

The final passage that I will present is Isaiah 61. This text is well known for the very reason that Jesus quotes the first two verses as he announces his ministry and validates it with the words of the prophet. In this chapter, the word *tsedeq* occurs in vs. 3, and *tsedaqah* in vss. 10 and 11. I will take the liberty in this last passage to include two uses of *tsedaqah* to support my argument.³⁹⁾

Following the first two verses where there is a definite concern for the less privileged of society, i.e. the afflicted, the brokenhearted, the captives, the prisoners, etc., we read that the result of the words and actions of the Servant/Messiah will be that the people will be called “trees of righteousness” (KJV), or “trees of justice” (RVR). Given the theme of the first two verses I would argue strongly that the context shows that *tsedeq* here refers to justice being done on behalf of those who do not have the power to alter their situation.

If this meaning is accepted for vs. 3, then it follows that the speaker in v.10,

38) Walter Brueggemann, *Isaiah 1-39* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998), 21-22.

39) M. Weinfeld has drawn the parallel between the Hebrew word pair *mishpat/tsedaqah* and the Akkadian word pair *kittum u misharum*, where the Akkadian pair as well as the Hebrew pair refer to a “sense of justice.” M. Weinfeld, “‘Justice and Righteousness’ - *mishpat and tsedaqah* - The Expression and its Meaning”, H. G. Reventlow and Yair Hoffman, eds., *Justice and Righteousness*, JSOTS 137 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 230.

which I take to be Zion herself,⁴⁰) having experienced justice offered by the Messiah is now able to incarnate that justice: “clothed with a robe of justice”, “wrapped in a mantle of justice”(t*sedaqah*). And then it follows that v.11 speaks of God making “justice” (t*sedaqah*) and “praise” spring forth through Zion before and on behalf of all the nations. As Michael H. Crosby has stated in his comments on the fourth beatitude: “Blessed are those who hunger and thirst for justice; they shall be satisfied:”

Constituted in God’s justice, God uses us to “make justice and praise spring up before all nations” (Isa. 61:11)··· Justice is God’s authority, which must be manifested in the world··· When God intervened in the life of the community that suffered injustice of its clerical class (23:1-4), the community experienced Yahweh as “our justice” (Jer. 23:6; 33:16; cf. Isa. 11:1-11). In the power of that experienced justice, Israel was called to a similar ministry of justice. Since Israel’s religious experience and ministry is the archetype of our spirituality, **when the world sees our ministry of justice it should also be able to say of us “our justice.”**⁴¹⁾

If the world is ever going to experience our ministry of justice, the primary meaning of *tsedeq* needs to come to light in English translations of the Bible. The “religious” and “moral state of being” elicited by the term “righteousness” has not and will not mobilize the Church to “do justice.”

6. Preliminary Suggestions

I will begin this final section by underscoring that *all translation is interpretation*. For translation to take place, a given text needs to be understood. Understanding implies interpretation. This means that translation choices indeed have a direct bearing on theology and “theologizing.”

On this basis I suggest that the evidence presented has pertinent implications for

40) There is considerable debate over “who” the speaker is in v. 10. The arguments in favor of considering Zion the speaker rather than the Servant/Messiah are much more convincing. Cf. John Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 40-66* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 574-575.

41) Michael H. Crosby, *Spirituality of the Beatitudes* (Maryknoll: Orbis Books, 1982), 118-119.

the way theologizing is done (or not done) in the Church and how it is put into practice through discipleship in the Church. The Protestant church in general, particularly in the Western world, is predicated on an individualistic worldview. The ideology of discipleship is one marked by a heavy emphasis on personal and individual holiness, purity, moral uprightness and rectitude. This extreme individualism tends to promote individual theologies that result in withdrawing from the “real world” and retreating into a “comfort zone” where spirituality is measured primarily by my “righteous state of being.”

Many years ago Émile Durkheim, the noted sociologist, warned against this phenomenon. He pointed out that religion occupies a smaller and smaller portion of social life. Originally, religion had a significant role in all areas of life. However, slowly but surely, the political, economic and scientific worlds separated themselves from their religious functions. Durkheim then states that

God, if in fact we can express ourselves this way, who at the beginning was present in all human relations, now progressively withdraws, abandoning the world to men and their conflicts.⁴²⁾

The result of this is that religion is then reduced to the private life of individuals. In biblical terms, the transforming power of the gospel is taken away from the public sphere and is reduced and limited to a privatized expression.

As a result of this, my first major suggestion is that the Church, if it is serious about making the Ancient Book relevant, needs to “**de-privatize**” the faith. A way to begin this is to nuance the traditional English translations of *tsedeq* and incorporate the communal challenge present in the biblical understanding of “justice” that is fundamental to the meaning of *tsedeq* and its cognates. If this is done, two major things can begin to happen. The first is that change can take place from a passive state of being, where what matters is my personal righteousness, to an active communal concern whereby covenant-life affects all of life. Rather than an emphasis on a self-centered, selfish, ethnocentric, and spirituality that is static, a dynamic, imaginative, and unselfish concern for the “other” can emerge. This then could have an impact on all aspects of life and begin to break down the escapist ideological paradigm in which the so-called secular and spiritual spheres of life are

42) Émile Durkheim, *De la división del trabajo social* (Buenos Aires: Schapire, 1967), 145-146 (my translation).

totally separated. Rather than withdrawing from the “modern needs” of the world, a different translation can challenge the Church to an active engaging of the world with a relevant message of hope.

Secondly, a more communal horizontal model for ministry and leadership can emerge. The privatistic individual paradigm for ministry tends to foster a theology of leadership that is very hierarchical. This in turn nurtures desires for power, self-aggrandizement and success that play into the mercantilistic and narcissistic values of society in general. I submit that what society needs is not for the Church to imitate the hunger and thirst for power that is so prevalent in human nature but to offer a redemptive alternative based on “the hunger and thirst for justice” that is communally faithful.

My second and last major suggestion is that the “needs of the world” will be addressed much more faithfully by a Church that understands the communal aspects of justice as expressed in the *tsedeq* word family. I wish to emphasize “understand”, for I am fully aware that just a mere change in translation will not be enough. I suggest however, that if the word “justice” appears more often in English Bibles, the richest church in the world may get the message and begin to take seriously the biblical mandate to pursue justice and justice only.

The needs of the world in which we live are indeed overwhelming. Realities such as hunger, oppression, the increasing number of poor people, injustice, broken families, broken relationships, natural disasters, violence, and many more, drown us in anguish and despair. Often times the “righteous” response to these realities has been one of relative indifference based on the premise that one cannot solve all of the problems of the world. Consequently, privatized spirituality concentrates on individual righteousness and well-being without a true “conscientization” of the call to be the salt and light of this world. However, if in fact the Church took seriously the communal practice expressed by *tsedeq*, whereby all members of the human community have a right to a life of decency and respect, then real hope would be proclaimed to the world.

Two examples of “world needs” will suffice to illustrate what might happen if the Church embraced the command to “do justice.” And I might add, in passing, that this constitutes a command, not an option. This is not an elective among many. “Doing and practicing justice” is Gospel (cf. Luk 4:18-19).

Globalization is a term that has acquired many meanings. In terms of economics,

those who have economic power have taken advantage of the “global village” concept and have imposed a “free market” economy that in Latin America is known as “neoliberalism.” This system, or worldview, assumes that free markets that are free of any government intervention provide the solution to the economic and social needs of the world. This has led to what has been called in many Third World countries “savage capitalism”, where there are no controls over fierce and deadly competition. This extreme form of “free market economy” has been studied carefully by Ulrich Duchrow, and he concludes that the consequence of this economic libertarianism is

that the accumulation of money assets is now the absolute, immutable yardstick for all economic, social, ecological, and political decisions. It is no longer just an aim but a concrete mechanism.⁴³⁾

The results of this “concrete mechanism” imposed on the world by those with economic power are that the disadvantaged, the poor, the handicapped, the elderly and the children of the world are living in subhuman conditions and are increasingly more vulnerable. As the accumulation of wealth becomes the primary concern, all other concerns rapidly fade away. This context of “global pillage” cries out for *tsedeq*. This reality represents a tremendous challenge to the Church to proclaim hope by taking seriously the communal and relational demands of *tsedeq*. The total absence of justice has created an enormous void in God’s creation that only God’s people can fill if they truly understand and practice the meaning of *tsedeq*.

Political and military oppression should also be the concern of the Church. Many in the U.S.A. are not aware of the existence of a place in Fort Benning, Georgia, called “The US Army School of the Americas.” This school trains Latin American soldiers in combat, counterinsurgency, and counternarcotics. It is quite significant that 90% of the literature in the Amos library of the School of the Americas is in Spanish.⁴⁴⁾ It is also a well-known fact that graduates of this infamous institution have been responsible for some of the worst human-rights abuses in Latin America.

43) Ulrich Duchrow, *Alternatives to Global Capitalism: Drawn from Biblical History, Designed for Political Action* (Utrecht: International Books, 1995), 71. See also, Jeremy Brecher and Tim Costello, *Global Village or Global Pillage*, 2nd ed. (Massachusetts: South End Press, 1998) and Wes Howard-Brook and Anthony Gwyther, *Unveiling Empire* (Maryknoll: Orbis Books, 1999).

44) See the information in: <http://www.benning.army.mil/usarsa/main.htm>. Accessed February 3, 2000.

I have been a personal witness to the atrocities committed by the military regime in Argentina from 1976 to 1983.⁴⁵⁾ Argentine dictators Leopoldo Galtieri and Roberto Viola were both trained at the School of the Americas and they are among those responsible for the killing and disappearance of over 30,000 civilians. The same is true of other graduates of SOA who are responsible for terrible acts of violence in Central America.⁴⁶⁾ There have been many who have tried to have this school closed down. If the Church put on the mantle of “justice” it would raise its voice on behalf of those who are oppressed and who suffer injustice. If indeed we who call ourselves followers of Jesus of Nazareth are truly going to help restore the voiceless, the faceless, the marginalized, the downtrodden, the disadvantaged, and the human being, we will need to be agents of justice as well as righteous beings. And a good place to start is by presenting to the Church a more balanced translation of the Hebrew and Greek texts of God’s revelation when said revelation issues a call to “do justice.”⁴⁷⁾

A Hasidic tale will serve to conclude this study:

A rabbi asked his students when, at dawn, can one tell the light from darkness? One student replied: when I can tell a goat from a donkey. No, answered the rabbi. Another said: when I can tell a palm tree from a fig. No,

45) For a detailed report on these atrocities see *Nunca Más, Informe de la Comisión Nacional Sobre La Desaparición de Personas* (Buenos Aires: EUDEBA, 1984).

46) For a detailed report see: <http://www.soaw.org>. Accessed February 2, 2000. For the debate over the arguments as to whether to continue or discontinue the institution see: <http://www.mastiffassociation.org/news/mexic/apa11.htm>. Accessed February 3, 2000. In all fairness, it is necessary to point out that Army Secretary Louis Caldera is attempting to make significant changes in the school. Caldera’s position is that the school continues to be strategically very important for the United States, and that it can be instrumental in the control of drug traffic. See the debate between Louis Caldera and U.S. Rep. Joseph Moakley in: http://www.pbs.org/newshour/bb/mil.../july-dec99/sotamericas_9-21a.html.

47) We encounter the same problem in the New Testament regarding the translation of *dikaïos*, *dikaïosyne*. See the excellent analysis offered by C. H. Dodd, “Some Problems of New Testament Translation”, *The Bible Translator* 13 (July 1962), 157; David Bosch, *Transforming Mission* (Maryknoll: Orbis Books, 1991), 70-73, 400-408ff; Michael H. Crosby, *Spirituality of the Beatitudes* (Maryknoll: Orbis Books, 1982), 118-139; Elsa Tamez, *The Amnesty of Grace: Justification by Faith from a Latin American Perspective*, Sharon Ringe trans., (Nashville: Abingdon Press, 1993). Though the problem has been recognized and addressed carefully, modern English translations of the New Testament have been reluctant to go against “tradition” and have for the most part chosen “righteousness/justification” to render the Greek words in question.

answered the rabbi again. Well then, what is the answer? his students pressed him. Not until you look into the face of every man and every woman and see your brother and your sister, said the rabbi. Only then have you seen the light. All else is still darkness.⁴⁸⁾

<Keyword>

Justice, Righteousness, Translation, King James Version, Reina Valera 1960 Version, Ideology, History of Bible Translation

48) Recorded in Johann C. Arnold, *Seeking Peace* (Farmington: The Plough Publishing House, 1998), 103.

<References>

- Holy Bible: New Living Translation*, Wheaton, Ill: Tyndale House, 1996.
- A Ready-Reference History of the English Bible*, New York: American Bible Society, 1971.
- Bailey, Randall C. and Pippin, Tina, eds., "Race, Class and the Politics of Bible Translation", *Semeia* 76 (1996).
- Bosch, David, *Transforming Mission*, Maryknoll: Orbis Books, 1991.
- Brecher, Jeremy and Costello, Tim, *Global Village or Global Pillage*, 2nd ed., Massachusetts: South End Press, 1998.
- Brown, F., Driver, S. R. and Briggs, C. A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Brueggemann, Walter, *Isaiah 1-39*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.
- Carson, D. A., *The Inclusive Language Debate*, Grand Rapids: Baker Book House, 1998.
- Crosby, Michael H., *Spirituality of the Beatitudes*, Maryknoll: Orbis Books, 1982.
- Dodd, C. H., "Some Problems of New Testament Translation", *The Bible Translator* 13 (July 1962), 157.
- Duchrow, Ulrich, *Alternatives to Global Capitalism: Drawn from Biblical History, Designed for Political Action*, Utrecht: International Books, 1995.
- Durkheim, Émile, *De la división del trabajo social*, Buenos Aires: Schapire, 1967.
- Ho, Ahuva, *Sedeq and Sedaqah in the Hebrew Bible*, American University Series VII, 78, New York: Peter Lang, 1991.
- Howard-Brook, Wes and Gwyther, Anthony, *Unveiling Empire*, Maryknoll: Orbis Books, 1999.
- Jobling, David, ed., "Ideological Criticism of Biblical Texts", *Semeia* 59 (1992).
- Koch, K., "tsedeq, Ser fiel a la comunidad", E. Jenni and C. Westermann, eds., *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento, II*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, 640-668.
- Koehler, L. and Baumgartner, W., *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden: E.J. Brill, 1985.
- Koehler, L. and Baumgartner, W., revised by W. Baumgartner and J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, New York: E. J. Brill, 1996.

- Krasovec, J., *La Justice (SDQ) de Dieu dans la Bible Hébraïque et L'Interprétation Juive et Chrétienne*, Orbis Biblicus et Orientalis 76, Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1988.
- Kraus, Hans-Joachim, *Psalms 1-59: A Commentary*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1988.
- Lancashire, Ian, *What Renaissance Dictionaries Tell us about Lexical Meaning*. Available from: http://www.chass.utoronto.ca/epc/chwp/lancash2/lan2_3.htm. Accessed 10 January 2000.
- Más, Nunca, *Informe de la Comisión Nacional Sobre La Desaparición de Personas*, Buenos Aires: EUDEBA, 1984.
- Middle English Dictionary*, Ann Arbor: University of Michigan, 1984.
- Nida, Eugene A., "Analysis of Meaning and Dictionary Meaning", *IJAL* 24 (1958).
- Oswalt, John, *The Book of Isaiah Chapters 40-66*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Paine, Gustavus S., *The Men Behind the KJV*, Grand Rapids: Baker Book House, 1977.
- Porter, Stanley and Hess, Richard, eds., *Translating the Bible-Problems and Respects*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 173, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Reimer, David J., "ts-d-q", Willem van Gemeren, ed., *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* 3, Grand Rapids: Zondervan, 1997, 744-769.
- Reventlow, H. G. and Hoffman, Yair, eds., *Justice and Righteousness*, JSOTS 137, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- Schmid, H. H., *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969.
- Schökel, Luis Alonso, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid: Editorial Trotta, 1994, 632-633.
- Scullion, John J., "Sedeq-Sedeqah in Isaiah cc. 40-66", *UF* 3 (1971), 335-348.
- Smalley, William, *Translation as Mission*, Macon: Mercer University Press, 1991.
- Stigers, H., "tsedeq", R. Harris, G. Archer Jr. and B. Waltke, eds., *Theological Wordbook of the Old Testament, II*, Chicago: Moody Press, 1980, 752-755.
- Strauss, Mark, *Distorting Scripture?: The Challenge of Bible Translation and Gender Accuracy*, Downers Grove: IVP, 1998.
- Tamez, Elsa, *The Amnesty of Grace: Justification by Faith from a Latin American Perspective*, Sharon Ringe, trans., Nashville: Abingdon Press, 1993.

- The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles II*, Oxford: Clarendon Press, 1933.
- Tigay, Jeffrey, *Deuteronomy*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996.
- Webster's New International Dictionary of the English Language*, 2nd ed., Unabridged, Springfield: G. & C. Merriam Company, 1935.
- Webster's Universal Dictionary of the English Language II*, New York: The World Syndicate Publishing Company, 1936.
- Weinfeld, M., "'Justice and Righteousness' – *mishpat and tsedaqah* - The Expression and its Meaning", H. G. Reventlow and Yair Hoffman, eds., *Justice and Righteousness*, JSOTS 137, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- Wendland, Ernst R., "Culture and the Form/Function Dichotomy in the Evaluation of Translation Acceptability", Johannes P. Louw, ed., *Meaningful Translation*, Reading, UK: United Bible Societies, 1991.
- Wendland, Ernst R., *Language, Society and Bible Translation*, Cape Town: Bible Society of South Africa, 1985.
- Winchester, Simon, *The Professor and the Mad Man*, New York: Harper Collins Publishers, 1995.
- Wink, Walter, *The Powers That Be*, New York: Doubleday, 1998.

<Abstract>

정의와 공의: KJV와 RVR의 “체데크” 번역에 대한 상황화적 관점에서의 분석

스티븐 보스 박사
(세계성서공회연합회 아메리카 지역 번역 컨설턴트)

본 연구는 한 특별한 단어에 대한 번역 문제를 다루며 각 번역들이 어떻게 교회의 신학화를 결정하는가에 관해 검토한다 그 출발점은 KJV와 RVR 사이의 비교이다. 여기에서 다루어지는 문제는 다음과 같은 복합적 면모를 가지고 있다. 즉 스페인어와 영어라고 하는 두 개의 현대어 다양한 문맥에서 나타나는 히브리어 체데크(tsedeq)에 대한 이해, 기독교회에 의해서 수용된 신학을 위한 번역적 선택의 결과 등이다.

기초적 통계 분석은 정의(justice)라는 단어가 KJV 전체에 단지 28번 나타나는데 반하여, 동일한 단어 정의(justicia)가 RVR에서는 327번 나타나고 있음을 보여준다. KJV가 이 단어를 주로 공의(righteousness)로 번역하는 한편, RVR은 이 단어를 대부분 정의(justicia)라고 번역하고 있다는 차이점이 필자로 하여금 이 히브리 단어 tsedeq를 상황화라고 하는 관점에서 분석하게 하였다. 이 논문에서 필자는 KJV 번역팀이 공의(righteousness)를 선택하도록 영향을 준 정치적, 종교적, 사회적 동인(動因)들에 관해 살펴본다. 그리고 또한 17세기 초엽의 상황 속에서 공의(righteousness)라고 하는 단어가 어떻게 이해되었는지 검토한다. 끝으로 문맥적 요소들에 대한 이해를 바탕으로, 체데크의 번역에 그 고유한 뉘앙스를 찾아 주어야 한다는 것을 제안한다 이것이 또한 교회의 신학화에 영향을 끼치게 될 수 있을 것이다.

(박철우 역)

칠십인역의 번역 기술과 히브리어 동사 형태¹⁾

- 읍기를 중심으로²⁾ -

우상혁*

1. 들어가는 말

본 논문은 칠십인역 읍기에서 사용된 동사 형태(Verbal form)들의 선택의 동인을 연구하는 것으로 히브리어 읍기에 나타난 동사 체계의 특징에 근거하여서 선택의 동인을 밝혀 보고자 하였다. 이를 위해서 히브리어 동사 형태에서 그리스어 동사 형태로 번역되어지는 방법에 대한 분석을 연구의 방법으로 삼았다(히브리어의 동사 형태)는 두 가지 방법으로 그리스어로 옮겨진다. 첫째는 히브리어의 서로 다른 동사 형태들이 그리스어에서 각각 동일한 동사 형태로 번역되는 것이다. A 형태와 B 형태가/가/ 형태와/나/ 형태로 번역되는 것이 아니라/가/와/가/형태로 번역되는 것이다. 이러한 방법을 동화(Assimilation)라고 한다. 둘째는 동일한 동사 형태들을 서로 다른 동사 형태로 번역하는 것이다. A와 A를 /가/와/가/로 번

* 프랑스 스트라스부르2 (마르크 블로흐) 대학교 졸업, 구약학 박사

- 1) 이 글은 프랑스 스트라스부르2 - 마르크 블로흐 대학교 개신교 신학부에 제출한 박사 학위 논문 (Etudes sur le système verbal dans la Septante de Job, 2006)의 4장의 일부를 근거로 수정, 첨삭한 것이다.
- 2) 칠십인역 읍기는 마소라 본문에 비해서 길이가 짧은 편이며 대부분의 학자들은 칠십인역의 번역 대본이 마소라 본문과 거의 유사한 본문이라는 데에 동의한다. 칠십인역의 결론 부분은 오리겐에 의해서 테오도션(Theodotion) 번역으로 채워졌다. 테오도션과 칠십인역은 다른 역본이므로 본 연구에서 테오도션은 제외하였다. 그리고 피팅겐 편집본을 참고하였다.
- 3) 본 글에서 접두형 동사는 익톨(Yiqtol), 접미형 동사는 카탈(Qatal), 강모음화 와우(?)와 접두형 동사가 결합된 것은 와우익톨(Wayyiqtol), 약모음화 와우(?)와 카탈이 붙어 있는 경우는 웨카탈(Weqatal), 독립된 문장의 술어로 사용되는 분사를 코텔(Qotel)로 표기하였다. 참조, P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 1923, 1996), 321, 327, 338-341. 대개의 문법책에서는 접두형 동사를 미완료(Imperfect), 접미형 동사를 완료(Perfect), 와우익톨을 와우연속법(Waw Consecutive) 혹은 와우전환법(Waw Conversive)으로 부른다. 이러한 명칭들은 히브리어 동사체계에 대한 특정 주장을 반영하고 있는 것들이다. 가령, 완료, 미완료 등은 상(Aspect)의 관점에서 히브리어 동사를 해석하는 의견이 반영되어 있는 용어이다. 히브리어 동사체계를 가리켜 공공연히 수수께끼라 할 정도로 의견이 아직 통일되지 않았다. 델린 연구를 위해서는 형태론적 구분에 근거한 가치 중립적 용어 사용이 바람직하다고 본다. 최명덕("접두형 동사의 과거 시제 사용", 『한국기독교신학논총 37 (2005), 각주 3)도 기능을 규정하는 "완료와 미완료"보다는 형태에 따라 "접미형 동사와 접두형 동사 또는 qatal 동사와 yiqtol 동사"의 사용을 제안한다.

역하는 것이 아니라/가/와 /나/로 번역하는 것이다 이것을 이화(Dissimilation)라고 부른다. 동사 형태를 번역할 경우, 이 두 가지 방법은 불가피하게 나타난다. 그 이유를 두 가지로 설명할 수 있다. 첫째는 히브리어 욱기에서 한 동사 형태가 다양한 기능을 가지고 있기 때문이다 둘째는 형태적으로 구별되는 히브리어 욱기의 동사 형태들이 서로 호환될 만큼 동일한 가치를 가지고 있기 때문이다 즉, A 형태는 /가/, /나/, /다/의 기능을 가지고 있고 B 형태는 /나/, /다/, /라/의 기능을 가질 수 있기 때문이다. 히브리어 욱기 동사체계의 경우는 히브리어 산문에서 사용되는 일반적 용법들과 약간의 차이가 있다 욱기에 나타난 동사체계는 “의미 전환법(Semantic conversion)”으로 설명될 수 있다. 의미전환법은 동사 형태가 다르면 가치도 다르다는 주장에 반한다. 이 원리에 의하면 한 동사 형태가 시간과 양태를 자유롭게 넘나 들 수 있는 것으로 동일한 동사 형태가 다양한 의미를 표현할 수 있다. 예를 들면, 익톨, 카탈, 코텔 등이 과거에 발생한 사건뿐 아니라 일반적 사실 같은 양태도 표현한다⁴⁾ 각 동사 형태의 의미에 대해서는 관련된 형태에 한하여, 필요하다고 판단될 시에 개별적으로 설명될 것이다⁵⁾

비록 동사 형태와 직접적인 관련은 없지만 이화 동화 기술과 관련한 칠십인역 욱기에 대한 기존의 연구를 간략히 알아보는 것은 유익할 것 같다 스위트(H. B. Swete)에 의하면, 이화 기술은 히브리어 단어에 다양한 색깔을 부여하기 위한 노력의 결과라고 보았고 동화 기술은 덜 다듬어지고 무심한 번역의 표시로 생각했다.⁶⁾ 라이터(N. Leiter)는 이화현상은 원문이 어렵거나 번역자가 자신이 선택한 단어에 자신이 없을 경우 모든 가능성을 제시하고자 할 때 또는 두 번째 단어를 통하여 첫 번째 단어에 다른 의미를 부가하고자 할 때 사용한다고 주장했다. 이어서 그녀는 스위트의 입장에 반대하며 동화현상은 번역자의 어휘력 결핍이나 부주의에 의해서 생기는 것이 아니라 칠십인역 번역자들의 일반적 번역 경향이라고 보았다.⁷⁾ 칠십인역 욱기를 연구하고 욱기 번역자의 언어 능력을 높게 평

4) 보다 자세한 설명은 우상혁의 논문(“Etudes sur le système verbal dans la Septante de Job”, Th.D. Dissertation [Université Strasbourg II - Marc Bloch, 2006], 30-35)을 보라.

5) 동사 형태의 의미를 설명하기 위해서 본 글에서 사용되는 양태와 시간 개념에 대해서 간단히 설명하면 다음과 같다. 양태에는 인지(Epistemic) 양태와 의지(Deontic) 양태가 있다. 인지 양태는 화자의 “지능적 판단”이 개입되는 것이며 의지 양태는 “화자의 의지”가 드러나는 것이다. 인지 양태는 앞으로 일어날 것을 내다보는 “예견”과 일반적 진리로 받아들이는 “필연성”으로 나눌 수 있다. 의지 양태는 화자의 바람을 표현하는 “소망”과 화자가 자신의 의지를 표현하는 “명령”으로 구분할 수 있다. 시간은 말하는 시점 이전의 사건과 말하는 시점의 사건과 관련이 있다. 흔히 말하는 미래는 인지 양태의 “예견”으로 설명할 수 있다.

6) H. B. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1914), 328-329.

7) N. Leiter, “Assimilation and Dissimilation Techniques in the LXX of the Book of Balaam”, *Textus* 12 (1985), 79-95.

가하였던 쿠츠(K. V. Kutz)는 이화와 동화 기술은 문체 혹은 문맥적 의미를 고려한 번역자의 심사숙고의 결과로 보았다⁸⁾ 위 세 사람은 이화현상이 번역자의 노력이라는 데 동의하고 있지만 동화현상에 대해서는 번역자의 무능력에 기인하는 무의식적인 번역과 의도적인 정책으로 보는 대립적인 시각을 갖고 있다⁹⁾ 이들이 가지고 있는 공통된 시각에 의하면 동화와 이화현상의 원인은 번역자에게 있다. 본 연구에서는 이들과는 다른 시각에서 동화 이화현상을 설명하고자 한다. 즉 번역자의 정책 혹은 의도 유무 외에도 원문의 언어인 히브리어의 문법적 특성이 동화현상과 이화현상의 중요한 원인이 된다는 것이다¹⁰⁾ 히브리어의 특성이 칠십인역 번역에 일정 영향을 준다는 것이다 아래에서 이러한 사실을 분명히 확인해 볼 수 있을 것이다.

2. 칠십인역에 대한 히브리어의 문법적 영향

2.1. 이화현상

만약 표현의 다양성을 위해서 번역자가 히브리어의 동일한 동사 형태를 서로 다른 두 개의 동사 형태로 번역하였다면 이것은 번역자의 의도적인 정책이다 칠십인역 읍기에서 이런 예들을 어렵지 않게 찾을 수 있다¹⁰⁾ 하지만 번역자의 의도뿐만 아니라 원문의 언어인 히브리어 동사체계의 특성도 이화현상의 중요한 원인 중 하나이다. 그 이유는 히브리어 읍기의 한 동사 형태가 다양한 기능을 가지고 있었기에 번역자는 여러 동사 형태로 번역할 수밖에 없었기 때문이다¹¹⁾ 이것은 히브리어 동사체계의 문법적 특성이 번역자의 번역 기술을 통제하는 것이라 할 수 있다. 이화현상은 번역자가 원문의 의미에 집착하게 될 때 번역자도 의식하지 못하는 상태에서 발생할 수 있기에 원문의 언어가 번역문의 문체에 간접

8) K. V. Kutz, "The Old Greek of Job", Ph.D. Dissertation (University of Wisconsin-Madison, 1997), 35-37.

9) 일반적으로 칠십인역의 번역자들은 엄격한 의미에서 체계적인 번역 방법을 가지고 있지 않았다 참조, A. Aejmelaus, "Translation Technique and Intention of the Translator", A. Aejmelaus, ed., *On the Trail of the Septuagint Translators* (Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1993), 67-68; S. Olofsson, *The LXX Version* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1990), 11; J. Barr, *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 280-281; 300. 반면, 아퀼라(Aquila)는 히브리어 원문에 최대한 충실하고자 일관성 있게 체계적인 번역 기술을 사용한 그리스어 번역이다 참조, L. L. Grabbe, "Aquila's Translation and Rabbinic Exegesis", *Journal of Jewish Studies* 33 (1982), 529, 각주 10.

10) 참조, 읍기 4:16; 5:6; 9:18; 21:6; 22:6.

적으로 참여하는 것이라 할 수 있다. 구체적인 예들을 보자.

익톨 = 가정법(미래형¹¹⁾) + 희구법¹²⁾

רַק אֵלֶיךָ אֶל־תְּשַׁלַּח יָדְךָ BHS Job 1:12

너의 손을 오직 그에게 보내지 마라

LXX Job 1:12 ἀλλὰ αὐτοῦ μὴ ἄψῃ

그러나 너는 그를 건드리지는 마라

יְהִי שֵׁם יְהוָה מְבָרָךְ BHS Job 1:21

하나님의 이름이 축복 받으소서.

LXX Job 1:21 καὶ ἐγένετο εἶη τὸ ὄνομα κυρίου εὐλογημένον

그리고 주님의 이름이 축복 받으소서

욥기 1:12에서 익톨(תְּשַׁלַּח)은 명령, 욥기 1:21의 익톨(יְהִי)은 소원의 의미가 있기 때문에¹³⁾ 이들은 각각 명령을 의미하는 가정법(ἄψῃ)¹⁴⁾과 소원을 나타내는 희구법(εἶη)으로 번역되었다.¹⁵⁾ 번역자가 의도적으로 원문의 내용을 수정할 생각이 없다면, 이러한 번역은 자연스럽게 정상적인 것이다. 결국, 이화현상은 히브리어 욥기에서 익톨이 다양한 의미로 사용되었기 때문에 생긴 것이다

익톨 = 단순과거 + 미래

כּוֹשֵׁל יְקִימוּן מַלְיָד וּבְרָכִים כְּרַעוֹת תְּאָמַץ BHS Job 4:4

너의 말들이 비틀거리는 자를 일으켜 세웠다 그리고 무릎 꿇은 자들에게 힘을 주었다.

11) 욥기 1:12의 ἄψῃ는 가정법과 직설법 미래형의 형태가 동일하다

12) 본 글에서는 히브리어와 그리스어 한글 번역은 가능한 최대한으로 직역을 하였다

13) 욥기에서 익톨이 의자(욥 1:12, 21; 5:17; 7:11; 10:2; 11:14; 13:3, 15, 19; 14:14, 15; 16:5, 22; 21:3; 36:3)와 소원(욥 1:21; 3:3, 4^{tris}, 5^{tris}, 6^{tris}, 7^{bis}, 8, 9^{tris}.)을 의미하는 경우는 어렵지 않게 만날 수 있다

14) 가정법은 “명령(Injonction)과 가능성”의 의미를 표현한다. 참조, Y. Duhoux, *Le verbe grec ancien* (Louvain-La-Neuve: Peeters, 2000), 180, 208-209; J. Humbert, *Syntaxe grecque* (Paris: Klincksieck, 1960), 113; B. L. Gildersleeve, *Syntax of Classical Greek* (Groningen: Bouma' Boekhuis B.V. Publishers, 1980; org. ed. 1900), 147.

15) 욥기 5:17에서는 부정어(אל)과 함께 사용된 익톨이 명령법으로 번역이 되었다

אֲשֶׁר יִבְחַנּוּ אֱלֹהִים וּמוֹסֵר שְׂדֵי אֱלֹהִים BHS Job 5:17

보아라 하나님이 벌하는 사람은 행복하다. 전능자의 교훈을 거부하지 마라

LXX Job 5:17 μακάριος δὲ ἄνθρωπος ὃν ἤλεγξεν ὁ κύριος νουθέτημα δὲ παντοκράτορος μὴ ἀπεινάινου

주님이 벌하는 자는 행복하다. 전능자의 경고를 무시하지 마라

LXX Job 4:4 ἀσθενούντας τε **ἐξανέστησας** ῥήμασιν γόνασιν τε ἀδυνατούσιν
 θάρσος **περιέθηκας**

너는 말로서 약한 자를 일으켜 세웠고 힘없는 자에게 용기를 주었다

כַּאֲשֶׁר רִאִיתִי חֲרָשֵׁי אֶן יוֹרְעֵי עִמָּל יִקְצְרוּ BHS Job 4:8

내가 본 바에 따르면 악을 갈구고 불의를 뿌리는 자는 그것을 수확한다

LXX Job 4:8 καθ' ὃν τρόπον εἶδον τοὺς ἀροτριῶντας τὰ ἄτοπα οἱ δὲ

σπείροντες αὐτὰ ὀδύνας **θεριοῦσιν** ἑαυτοῖς

내가 불의를 갈구는 자들을 본 것에 의하면 고통을 뿌린 자들은 그들 자신이 그것을 거두게 된다.

욥기 4:4에서는 익톨이 욥이 과거에 행하였던 일을 표현하기 때문에 단순과거를 사용하였다. 욥기 4:8에서는 익톨이 욥의 개인적 경험보다는 일반적 사실을 표현한다. 직설법 미래형은 고전 그리스어에서 일반적 사실을 표현하는 데도 자주 사용되었다.¹⁶⁾ 이 두 구절은 익톨은 각각 다른 가치를 가지고 있기에 그리스어에서 다른 동사 형태로 번역될 수 있는 가능성을 내포하고 있었다

익톨 = 회구법 + 단순과거

בּוֹ יוֹם אֲנִלְדָּ בּוֹ BHS Job 3:3

내가 태어나던 날이 멸하였더라면

LXX Job 3:3 ἀπόλοιτο ἡ ἡμέρα ἐν ἣ ἔγεννήθην

내가 태어나던 날이 멸하였더라면

같은 절에 있는 두 개의 익톨이 각각 회구법과 단순과거로 번역되었다앞에 있는 익톨(אֲנִלְדָּ)은 단형(Jussive [의지형])이며 뒤에 오는 익톨(אֲנִלְדָּ)은 장형(Indicative [직설법])이어서 각각 회구법과 단순과거로 번역되었다는 주장도 제기될 수 있다.¹⁷⁾ 하지만 욥기에서는 아래의 예들이 보여 주듯이 같이 장형과 단형을 구분하는 부정어가 있음에도 장형과 단형은 의미상의 차이가 없다¹⁸⁾

16) B. L. Gildersleeve, *Syntax of Classical Greek*, 111-112.

17) 일반적으로 히브리어 산문에서 단형(Jussive, Short form)은 의지 양태를 장형(Indicative, Long form)은 인지 양태를 위해서 사용된다. 참조, A. Shulman, "The Use of Modal Verb Forms in Biblical Hebrew Prose", Ph.D. Dissertation (University of Toronto, 1996), 140-190; "The Function of the 'Jussive' and 'Indicative' Imperfect Forms in Biblical Hebrew Prose", *Zeitschrift für althebraistik* 13 (2000), 172-173.

18) 이것으로 보아서 히브리어 욥기는 장형과 단형의 벽을 의도적으로 허물고 있는 것으로 보인다 욥기에서 단형이 의지 양태(1:12; 3:3-9) 뿐만 아니라 인지 양태(10:16, 17; 13:27; 15:33; 18:9, 12;

וְלֹא־תִירָא מוֹשֵׁר כִּי יָבוֹא BHS Job 5:21

그리고 재난이 오더라도 너는 그것을 두려워하지 마라

LXX Job 5:21 καὶ οὐ μὴ φοβηθῆς ἀπὸ κακῶν ἐρχομένων

그리고 너는 다가오는 악을 두려워하지 마라

נֹרֵא אֶל־תִּירָא מַחִית הָאָרֶץ BHS Job 5:22

너는 땅의 짐승들을 두려워하지 마라

LXX Job 5:22 ἀπὸ δὲ θηρίων ἀγρίων οὐ μὴ φοβηθῆς

너는 들짐승을 두려워하지 마라.

따라서 욱기에서 장형과 단형을 구분한다는 것은 별 의미가 없다 첫 번째 익
톨은 소원을, 두 번째 익톨은 말하는 시점 이전에 발생한 사실을 의미하기 때문
에 각각 회구법과 단순과거로 번역이 된 것이다 히브리어의 동일한 동사 형태가
그리스어에서 각각 다르게 번역이 된 것은 익톨이 다양한 기능을 가지고 있었기
때문이다. 결국, 번역자에게 있어서 이화기술은 히브리어 동사체계의 복잡성에
기인하는 불가피한 선택이었음을 확인할 수 있다 19)

카탈 = 단순과거 + 미래형

בּוֹאֵרָה הִנֵּה־נָא פִּי רִבְרָה לְשׁוֹנֵי בְחֻבִּי BHS Job 33:2

보아라 내가 나의 입을 열고 나의 혀가 나의 입 안에서 말한다

LXX Job 33:2 ἰδοὺ γὰρ ἤνοιξα τὸ στόμα μου καὶ ἐλάλησεν ἡ γλῶσσά μου

보아라 나는 나의 입을 열었고 나의 혀가 말했다

בְּשָׂרוֹ מְנַעַר לִימֵי עֲלוֹמָיו BHS Job 33:25

그의 살이 어린아이보다 더 고와지며 그는 젊은 시절로 되돌아 갈 것이
다.

LXX Job 33:25 ἀπαλυνεῖ δὲ αὐτοῦ τὰς σάρκας ὡσπερ νηπίου ἀποκαταστήσει
δὲ αὐτὸν ἀνδρωθέντα ἐν ἀνθρώποις

그의 살이 어린아이처럼 부드럽게 될 것이며 남자들 중에서도 그가 힘이
있도록 회복시킬 것이다

20:23; 22:28; 23:9, 11; 24:14; 27:22; 33:11, 21; 34:29, 37; 36:14, 15; 37:4, 5; 40:9, 19)도 표현하는
경우는 많이 있다.

19) 니카치(A. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose* [Sheffield: Sheffield
Academic Press, 1990], 194-195)에 의하면, 익톨은 우가러어 시문에서 과거 현재, 미래를 위해
사용되었고 오경의 오래된 시문에서도 이러한 메카니즘을 발견할 수 있다고 한다참조, 창
49; 출 15; 민 23-24; 삿 5; 신 32-33.

욥기 33:2의 카탈(פְּתוּחַתִּי, פִּתְּחָהּ)은 엘리후의 “입을 여는 동작”과 “말을 하는 동작”을 가리킨다. 이 두 사건은 말하고 있는 시점을 기준으로 볼 때 이미 이루어진 동작이기에 번역자는 단순과거로 번역하였다. 반면 욥기 33:25의 카탈(שָׁפַט)은 전혀 다른 의미를 가지고 있다. 하나님께서는 교만한 사람에게 질병과 고통을 주어 잘못을 고쳐주신다는 것을 말하면서 교만한 자에게 닥칠 일을 묘사하는 것이 욥기 33:25이다. 즉 “살이 어린아이보다 더 고와지”는 것은 말하는 시점에 이미 발생하였거나 발생하고 있는 사건이 아니다. 욥기 33:25의 카탈(שָׁפַט)은 잠정적으로 발생할 가능성이 있는 사건이다. 따라서 욥기 33:25의 카탈(שָׁפַט)은 화자의 “지식적 혹은 예지적 판단”인 인지 양태를 드러내고 있다. 번역자는 이러한 의미를 고려하여서 그리스어에서 미래형을 선택하였다. 칠십인역에서 히브리어 원문의 카탈이 각각 그 의미대로 번역이 된 셈이다. 결국 단순과거와 미래형을 선택하게 만든 근본적인 원인은 히브리어 카탈이 다양한 기능을 가지고 있었기 때문이다. 물론 번역자의 협조가 있었음을 부정할 수는 없다. 그가 원문의 내용을 바꾸려고 했다면 단순과거와 미래형이 욥기 33:2와 욥기 33:25의 자리를 차지하지는 않았을 것이다. 그리고 만약 번역자가 원문의 내용과 형식에 철저히 존중하였다면, 카탈을 항상 동일한 동사 형태로 번역하려 하였을 것이다. 번역자가 외형적인 동사 형태에만 얽매이지 않고 본문에서의 의미를 좇아 번역하였기에 이화현상이 가능하였다. 그럼에도 앞서 말한 바와 같이 여러 기능을 가지고 있는 히브리어 카탈이 이화현상의 원인을 제공했다.

2.2. 동화현상

욥기에서 서로 다른 동사 형태들이 동일한 의미를 가지고 있는 것을 관찰할 수 있다. 번역자는 형태적으로는 구별되지만 기능적으로 유사한 히브리어 동사 형태들을 동일한 동사 형태로 번역하였다. 어떤 의미에서 이것은 히브리어 동사 체계의 특성이 번역자로 하여금 동화기술을 사용하도록 강요한 것이다. 구체적인 예들을 보도록 하자.

카탈 + 익톨 = 단순과거

לָמָּהּ לֹא מָרַחֵם אֱמוּנָת מִבְּטֹן יְצִאתִי וְאֵנִי BHS Job 3:11

왜 나는 태에서 죽지 않았는가, 왜 나는 배에서 나왔는가,

왜 나의 숨이 끊어지지 않았는가?

LXX Job 3:11 διὰ τί γὰρ ἐν κοιλίᾳ οὐκ ἐτελεύτησα ἐκ γαστρὸς δὲ ἐξήλθον
καὶ οὐκ εὐθὺς ἀπαλόμην

무엇을 위하여 나는 태에서 죽지 않았는가, 왜 나는 배에서 나와서 죽지
않았는가?

קָמוּנִי מִדָּוַע בְּרַגְלִים וּמִדֶּשֶׁתַּיִם כִּי אֵינִי BHS Job 3:12

왜 무릎이 나를 받았는가? 왜 내가 젖을 빨았는가?

LXX Job 3:12 ἵνα τί δὲ συνήνησάν μοι γόνατα ἵνα τί δὲ μαστοὺς ἐθήλασα

무엇 때문에 내가 무릎과 만났는가? 무엇 때문에 내가 젖을 빨았는가?

욥기 10:9의 וְאַל-עֶפְרַת־תְּשִׁיבֵנִי וְאֶל-כַּחֲמֹר עָשִׂיתָנִי (당신께서 진흙으로 나
를 만들었던 것을 기억하십시오. 당신이 나를 흙으로 돌려보내십니다)에서 카탈
과 익톨은 명백하게 시간상의 차이가 있다. 카탈(עָשִׂיתָנִי)은 하나님께서 욥을 만
들었던 시점을 가리키는 과거 사건을 지시한다 반면, 익톨(תְּשִׁיבֵנִי)은 현재의 상
황을 묘사한다. 위 예의 카탈과 익톨은 시간적 차이가 있다 하지만 이 두 형태는
특별히 욥기 시문에서 동일한 의미를 가지고 있기도 하였다²⁰⁾ 욥기 3:11, 12에
서 말하고 있는 내용은 실제로 과거에 발생한 욥의 출생과 관련된 것이다²¹⁾ 절
에 언급한 תָּמוּת(태에서 죽고), וַיֵּצֵאתִי(배에서 나오고), אֲנָנִיעַ(숨이 끊어지다)와 12
절의 קָמוּנִי(무릎과 만나고), אֵינִי(젖을 빨고)는 모두 동일한 시간대에 순차적으
로 일어난 일에 해당된다. 따라서 익톨과 카탈 모두 동일한 시간적 가치를 가지
고 있다. Held(Held)는 과거를 표현하기 위해서 익톨과 카탈은 서로 교체할 수 있
었다고 주장하며, 이러한 것은 원셈족(Proto-semitic)어에서 널리 알려진 문학적
기술이라고 한다²¹⁾ 위 두 절에 있는 카탈과 익톨은 모두 단순과거로 옮겨졌다
이렇게 번역이 된 이유는 카탈과 익톨이 동일한 기능을 가지고 있었기 때문이다
따라서 욥기 3:11과 욥기 3:12에서 카탈과 익톨의 대응어로 단순과거가 선택된
것은 히브리어의 동사체계의 특성에 기인하는 것이다. 번역자가 사용한 동화기
술에 대한 분석을 통하여서 원문의 언어인 히브리어 문법적 특성이 번역문의 동
사 형태 선택에 영향을 미치고 있음을 알 수 있다. 한편으로 히브리어 동사 형태
의 다양성은 칠십인역에서 사라졌다 이론적으로 번역자는 히브리어 동사 형태
의 다양성을 번역문에서도 그대로 실현할 수 있었다가령, 반과거, 역사적 현재
로 사용될 수 있는 현재형, 종종 단순과거와 의미상 유사하게 사용되는 현재완료

20) 참조, 욥기 3:3, 11, 12, 25; 4:3; 15:32; 19:15, 16; 29:3-4; 32:11; 39:4.

21) M. Held, "The yqtl-qtל (qtל-yqtl) Sequence of Identical Verbs in Biblical Hebrew and Ugaritic", M. Ben-Horin, B. D. Weinryb, and S. Zeiten, eds., *Studies and Essays in honor of A. A. Neuman* (Leiden: Brill, 1962), 281-290.

등이 번역자의 선택 범위 내에 있었다 번역자가 판단하기에 미완료를 드러내는 반과거를 사용할 이유가 없었다고 보았다. 역사적 현재는 욥기 번역자가 가끔 사용하는 용법인데,²²⁾ 특별한 목적을 가지고 있을 때 사용하였다. 현재완료가 단순과거와 유사한 의미로 사용되는 경우가 욥기에도 있지만 이 경우에는 번역자가 문체의 다양성이라는 분명한 목적의식을 가지고 있을 때 사용하였다²³⁾

כֹּחַ וְשֵׁם קָדְלוֹ הָיוּ וְשֵׁם יְנוּחֵוּ וְיָנִיעִי כֹחַ BHS Job 3:17

거기에서 악한 자들도 분노를 멈추고 거기에는 힘에 지친 자들도 휴식을 취한다.

LXX Job 3:17 ἐκεῖ ἀσεβείς ἐξέκαυσαν θυμὸν ὀργῆς ἐκεῖ ἀνεπαύσαντο κατὰκοποι τῷ σώματι

거기에는 불의한 자들도 분노의 화를 멈추고 거기에서는 몸이 피곤한 자들도 쉰다.

욥기 3:17은 죽은 자들이 있는 세상을 묘사하는 것으로 이 절에서 사용된 카탈(קָדְלוֹ)과 익톨(יְנוּחֵוּ)의 동사 형태는 다르지만 모두“일반적 사실”을 표현한다²⁴⁾. 번역자는 이 두 동사 형태를 칠십인역에서 동일한 동사 형태 단순과거(ἐξέκαυσαν, ἀνεπαύσαντο)로 옮겼다²⁵⁾. 그리스어에서 단순과거는 일반적 사실을 표현할 수 있었다.²⁶⁾ 따라서 욥기 3:17의 경우에 서로 구별되는 동사 형태를 하나의 형태로 통일하여서 번역하여도 히브리어 원문과 칠십인역 사이에 의미상의 차이가 없다. 그 이유는 욥기 3:17에서 카탈과 익톨이 동일한 가치를 가지고 있기 때문이다. 이러한 동화 기술의 원인 제공을 한 것은 결국 히브리어 동사체

22) 참조, 욥기 1:18; 4:1.

23) 참조, 욥기 5:3, 27; 15:25.

24) 욥기 3:17-19는 만약 욥이 죽었다면 갔었을 세상을 묘사하고 있다. 예를 들면, 1. 내가 그 때 우주선을 타고 달나라에 갔었다면 그 곳에 살고 있는 토끼를 만났을 것이다. 2. 그 곳은(달나라는) 토끼가 방아를 마음대로 쪼고 사람의 간섭을 받지 않고 편하게 사는 곳이다. 욥이 죽지 않아서 그 세상(세울)에 가지 못한 것처럼 나도 우주선을 타지 못해서 달나라에 가지 못했다. 1번은 내가 우주선을 탔다면 달나라에 가서 토끼를 만났을 것을 가정하고 있다. 1번의 가정은 욥3:13-15에 해당한다. 이어서 2번에서 나는 내가 가진 못한 달나라의 모습을 묘사하고 있다. 토끼가 방아를 쪼고 사람의 간섭 없이 토끼가 편하게 사는 달나라에 대한 설명은 일반적 사실(General truth)에 해당하기에 특정 시간(가령, 과거의 시간)에 한정되어서는 안 된다. 이와 마찬가지로 17절에서 묘사된 세울의 모습도 화자가 일반적 사실로 간주하고 설명하고 있기²⁴⁾ 17절은 특정 시간을 초월한 문장으로 번역되어야 한다.

25) 욥기 12:17-24에서는 익톨(욥 12:17, 19, 20), 카탈(12:21), 와우익톨(12:22, 24)은 신적 행동을 표현하고 있는 데 모두 단순과거로 번역되었다.

26) B. L. Gildersleeve, *Syntax of Classical Greek*, 113.

계이다. 이러한 의미에서 칠십인역 욥기 번역에 히브리어가 참여하고 있다는 주장은 충분히 가능하다.

קָרַחְתָּ רַבִּים וְנָדַחְתָּ רַבּוֹת תְּחִינָה BHS Job 4:3

너는 많은 사람을 가르쳤고 지친 손을 붙들어 주었다

LXX Job 4:3 εἰ γὰρ σὺ ἐνουθέτησας πολλοὺς καὶ χεῖρας ἀσθενοῦς παρεκάλεσας

너는 많은 사람을 가르쳤고 약한 손들을 위로하였다

욕이 “많은 사람들을 가르친 것”과 “지친 손을 붙들어 준” 행동은 말하는 현재 시점에서 행해지고 있는 것도 아니며 앞으로 발생할 것을 묘사한 것도 아니다. 모두 과거 어느 때에 있었던 욥의 일상적 행동들이다. 욥기 4:3에서 카탈(קָרַחְתָּ)과 익톨(נָדַחְתָּ)의 문법적 기능을 다르게 볼 이유가 전혀 없다. 모두 동일한 기능을 가지고 있기에 번역자는 카탈과 익톨을 단순과거로 옮겼다. 하지만 욥기 4:3의 경우에 히브리어의 의미가 그리스어에 그대로 전달되었는지는 의문이다. 왜냐하면 고대 시문에서 카탈과 익톨은 과거의 습관적 동작을 위해서도 사용되었다는 주장이 있기 때문이다.²⁷⁾ 만약 욥기 4:3의 카탈과 익톨이 모두 욥의 일상의 반복적 행동을 표현하고 있다면 칠십인역은 원문의 의미를 정확히 살리지는 못하였다. 그리스어의 단순과거는 과거의 반복적 동작을 표현하지 않기 때문이다.

לְעִבְרִי קָרַחְתִּי וְלֹא יַעֲנֶנּוּ בְמוֹפֵי אֶתְחַנְּנֶנּוּ BHS Job 19:16

나는 나의 종을 불렀지만 그는 대답하지 않았다

나의 입으로 그에게 간청하였다

LXX Job 19:16 θεράποντά μου ἐκάλεσα καὶ οὐχ ὑπήκουσεν στόμα δέ μου ἐδέετο

나는 나의 종을 불렀지만 그는 듣지 않았다. 그래서 나의 입이 부탁했다

사건의 논리적 관계에 의하면 “부르다(קָרַחְתִּי)”는 “대답하다(יַעֲנֶנּוּ)”에 선행한다. 하지만 사건의 논리적 선행 관계가 시제의 차별화를 요구하는 것은 아니다.

27) F. C. Fensham, “The Use of the Suffix Conjugation and the Prefix Conjugation in a few Old Hebrew Poems”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 6 (1978), 14-18; M. S. Smith, “The qatala Form in Ugaritic Narrative Poetry”, D. P. Wright, D. N. Freedman and A. Hurvitz, eds., *Pomegranates and Golden Bells* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 797-799.

이 두 사건은 동일한 시간대에 거의 동시적으로 발생한 사건이다 비록 원문의 동사 형태가 다르더라도 번역문에서 이를 다르게 할 이유는 없다

익톨 + 웨카탈 = 미래형

מִים מְרִיחַ מֵימַּי וְעֵשָׂה קָצִיר כְּמוֹ-נֹטֵעַ BHS Job 14:9

그것은 물의 향기를 피울 것이며 초목처럼 수확을 낼 것이다

LXX Job 14:9 ἀπὸ ὀσμῆς ὕδατος ἀνθήσει ποιήσει δὲ θερισμὸν ὥσπερ νεόφυτον

그것은(나무는) 물의 향기 가운데 꽃을 피울 것이며 새 나무처럼 수확을 낼 것이다.

“물의 향기를 내는” 것과 “수확을 내는” 것은 병렬적 관계를 이룬다 웨카탈과 익톨이 동일한 가치를 가지고 있다는 것은 잘 알려진 사실이²⁸⁾ 대참조, 욥 14:11).²⁸⁾ 웨카탈(וְעֵשָׂה)과 익톨(מֵימַּי)은 모두 일반적 사실을 표현하는 것으로 인지 양태에 속한다. 형태는 다르지만 동일한 가치를 가지고 있기에 번역자는 동일한 형태 미래형으로 옮겼다. 이것은 원문의 형태보다는 원문의 의미에 충실하려는 번역자의 번역 정책을 보여 준다. 하지만 욥기 14:9에서 사용된 동화 기술을 번역자의 정책만으로 설명하기에는 미흡한 점이 있다. 원문의 의미에 충실하였던 것은 원문에서 웨카탈과 익톨이 동일한 가치를 가진 것에 기인한다. 다시 말해서 히브리어 동사체계의 특성이 동화기술을 사용하게 만든 것이다

웨카탈 + 카탈 = 단순과거

רְאוּנִי נְעָרִים וְנַחֲבָאוּ וְיִשִּׁישִׁים קָמוּ עִמָּדָה BHS Job 29:8

젊은이들이 나를 보고 숨었다 늙은이들은 일어나 섰다

LXX Job 29:8 ἰδόντες με νεανίσκοι ἐκρύβησαν πρεσβύται δὲ πάντες ἔστησαν

나를 본 젊은이들이 숨었다 늙은이들은 모두 섰다

웨카탈(וְנַחֲבָאוּ “숨었다”)과 카탈(עִמָּדָה “섰다”)은 과거 어느 한 때에 젊은이들과 늙은이들이 욥에게 하였던 행동을 가리키는 것으로 욥기 29:8에서 웨카탈과 카탈은 시간적 차이가 없다. 웨카탈과 카탈이 모두 과거 사건을 가리키고 있기에 칠십인역 욥기 번역자는 단순과거를 선택하였다. 동화기술의 원인은 히브리어의 서로 다른 두 동사 형태가 똑같은 문법적 기능을 가지고 있었기 때문이다

28) 웨카탈과 다른 동사 형태의 차이를 비교하기 위해서는 다음 책을 보아라 P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996; org. ed., 1923), 95-109, 327-336.

카탈 + 익톨 = 미래형

לָכֵן יִרְאוּהוּ אָנָשִׁים לֹא-יִרְאוּהוּ כָּל-הַחַכְמַיִלָב BHS Job 37:24

그래서 사람들은 그를 두려워하며 그는 마음이 지혜로운 자들을 쳐다보지 않을 것이다.

LXX Job 37:24 διὸ φοβηθήσονται αὐτὸν οἱ ἄνθρωποι φοβηθήσονται δὲ αὐτὸν καὶ οἱ σοφοὶ καρδίᾳ

그리하여 그 사람들은 그를 두려워할 것이며 마음이 지혜로운 자들도 그를 두려워할 것이다.

욥기 37:24에서 나열 관계에 놓여 있는 카탈(יִרְאוּהוּ)과 익톨(יִרְאוּ)은 모두 미래형으로 번역되었다.

와우익톨 + 카탈 = 회구법

וַתְּהִי לְךָ תִּקְוָה וְעַלְתָּה קַפְצָה פִּיהַ BHS Job 5:16

가난한 자에게 희망이 있으며 악한 자는 그의 입술을 닫을 것이다

LXX Job 5:16 εἴη δὲ ἀδυνατώ ἐλπίς ἀδίκου δὲ στόμα ἐμφραχθείη

악한 자에게 희망이 있을 것이며 불의한 자의 입은 막히게 될 것이다

욥기 5:16 카탈과 와우익톨이 이야기체에서 과거의 시간을 나타내는 것은 성서 히브리어 산문에서 자주 볼 수 있는 용례이다 하지만 욥기 시가에서는 와우익톨과 카탈이 현재적 사건²⁹⁾과 인지 양태를 표현하기도 한다 카탈(קַפְצָה)과 와우익톨(וַתְּהִי)이 있을 수 있는 사실로서 “개연성”의 성격을 띠고 있는지 일반적 진리로서의 “필연성”인지 명확하지는 않다. 따라서 번역자에게 해석의 여지가 남아 있다. 번역자는 개연성을 선택하였다 그리고 그는 서로 다른 두 동사 형태를 하나의 동사 형태로 통일하였다 욥기 5:16에서 카탈과 와우익톨이 동일한 가치를 가지고 있기 때문이다 마이제르(Mayser)가 제시한 자료에 의하면 프톨레메 시대에 회구법은 “소망”을 표현한 경우보다 “개연성”을 의미하는 경우가 더 많았다.³⁰⁾ 욥기 5:16에서 개연성을 드러내기 위해서 회구법을 사용한 것은 특별

29) 욥기 7:5 וַיִּשָּׂא עֵפֶר עֵינָיו וַיִּמָּאֵס (나의 삶은 구더기와 진흙으로 덮혀 있고 나의 피부는 갈라져 벗겨진다); 욥기 7:6 וַיִּמָּאֵס בְּאָפֶס תִּקְוָה (나의 날들은 배보다 더 빠르고 희망없이 간다)에서 카탈과 와우익톨은 말하는 시점에 진행되고 있는 사건을 표현하고 있다.

30) E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit mit Einschluss der gleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften* (Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1926), 295-296. 마이제르(E. Mayser)는 문학 외 일반 문서(비서, 개인 편지 등)에서 회구법의 개연성 용법은 127회, 소망 용법은 54회를 발견했다.

한 것이 아니다.

명령법 + 익톨 = 명령법

וְאַל־תִּשְׁכַּח בְּיָדְךָ הַרְחִיקוּהוּ וְאַל־תִּשְׁכַּח בְּאֶהְלֶיךָ עוֹלָה BHS Job 11:14

만약 악이 너의 손 안에 있다면 그것을 멀리하라. 그리고 너의 천막에 불의가 거하지 못하게 하라.

LXX Job 11:14 εἰ ἄνομόν τί ἐστίν ἐν χερσίν σου πόρρω ποιήσουν αὐτὸ ἀπὸ σοῦ ἀδικία δὲ ἐν διαίτῃ σου μὴ ἀύλισθήτω

만약 어떤 불의가 너의 손에 있다면 너에게서 그것을 멀리하라 불의가 너의 집에 거하지 못하게 하라.

욥기 11:14의 전반부에 명령형이 사용되었기 때문에 후반부도 명령의 의미로 어렵지 않게 이해할 수 있다. 성서 히브리어에서는 명령형 앞에 부정어를 사용하여 부정 명령형을 만들지 않고 익톨+부정어 형태를 사용한다 히브리어 동사체계가 동화기술 사용의 원인을 제공한 셈이다 번역자가 히브리어 문법의 영향을 받았다는 것은 번역자가 원문의 의미에 충실했다는 것과 원문을 잘 이해했다는 것을 의미한다. 번역자는 동사 형태에 얽매이지 않았다³¹⁾

3. 나오는 말

본 연구의 결과와 의미를 정리하면 다음과 같다 첫째는 번역자와 관련한 문제이다. 이는 번역자가 원문을 제대로 이해하였는지 원문을 대하는 자세와 태도는 어떠하였는지 등에 관한 문제이다 이화현상의 원인은 욥기 히브리어에서 사용된 한 동사 형태가 여러 기능을 가지고 있었던 데에 있다 동화기술은 욥기 히브리어의 서로 다른 동사 형태들이 동일한 가치를 가지고 있었던 것에 기인한다 칠십인역 욥기 번역자는 개별 동사 형태들의 의미를 잘 파악하여서 번역하였다 이것은 번역자가 이러한 욥기 히브리어 동사체계의 특성을 알고 있었고 그것을 잘 통제한 편이었고 원문에 대해 주의 깊게 관찰을 하며 원문의 의미를 잘 이해하였다는 것을 말한다. 칠십인역 학계에서 잘 알려진 헬싱키 학파의 소이살론 소이니넨은 일반적으로 칠십인역 번역자들은 앞뒤의 문맥을 잘 파악하지 못한 상태에서 “번역하고 있는 단어에만 집착했다”는 “짧은 단절 이론”(Theory of

31) 번역자는 화자의 의제(명령)를 표현하는 가정법을 선택할 수 있었음에도 명령법으로 번역하였다.

short-fragmentation)을 펼쳤다.³²⁾ 우리가 살펴 본 이화와 동화현상의 원인 분석에 의하면 칠십인역 율기 번역자는 바로 눈 앞에 보이는 단어에만 얽매이지 않고 문맥의 전체적인 흐름을 파악하며 번역하였다

둘째는 칠십인역 연구에 있어서 원문의 언어였던 히브리어에 대한 이해와 연구의 필요성에 관한 문제이다. 순수 창작 작품은 작가의 창조적 문학과 자신이 기록하는 언어의 문법적 틀 안에서 이루어진다³³⁾ 하지만 번역의 경우에는 창작에는 없는 다른 문제가 있다(번역)작가의 문학적 창조성과 번역어 뿐 아니라 원문의 언어도 번역서 구성에 일정 역할을 한다. 비록 칠십인역 율기가 다른 책들에 비해서 원문의 형식에 충실하지 않고 상대적으로 자유로운 번역을 하였을지라도³⁴⁾ 원문의 문법으로부터 마냥 자유롭지는 않았다. 원어가 번역문의 단어(동사 형태) 선택에 간접적으로 영향을 미치기 때문이다. 번역하는 원문은 번역 작품의 원천이다. 창작의 경우와는 달리, 원문의 언어에 대한 연구는 번역 작품 연구에 있어서 빼 놓을 수 없는 중요한 것이기에 칠십인역 연구에 있어서 히브리어 원문에 대한 정확하고 깊은 이해의 필요성은 아무리 강조해도 지나치지 않다.

셋째, 번역 작품으로서 칠십인역 자체에 대한 연구는 칠십인역의 문체에 대한 연구와 연결되어 있다. 아직 전반적으로 칠십인역의 문체에 대한 연구는 미진하지만 많은 이들의 관심을 끄는 주제이다³⁵⁾ 일반적으로 문체는 한 작가의 취향이다. 취향이라는 것은 선택의 문제이다. 문체는 여러 가지 가능한 표현 방법 중에서 작가가 선택한 것의 집합이라고 할 수 있다³⁶⁾ 번역 기술은 번역자가 사용한 선택 방법이다. 따라서 번역 기술에 대한 연구는 선택의 동인을 밝히는 데 실마리를 제공해 줄 수 있기에 결국 번역 기술에 대한 분석은 칠십인역의 문체에 대한 연구와 직결된다.³⁷⁾ 칠십인역 율기에서 번역자의 동사 형태 선택 방법에 대

32) I. Soisalon-Soininen, "Beobachtungen zur Arbeitsweise der Septuaginta-Übersetzer", A. Aejmelaesus and R. Sollamo, eds., *Studien zur Septuaginta-Syntax* (Helsinki: Suomalainen Tiedakatemia, 1987), 28-39.

33) 참조, D. Combe, *La pensée et le style* (Paris: Editions Universitaires, 1991), 77.

34) 테크레이는 칠십인역 책들의 번역 경향을 여섯 가지로 나누는데 에스더, 욥, 잠언을 문학적 번역 작품으로 분류한다. H. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987; org. ed. 1909), 13.

35) M. Harl, G. Dorival and O. Munnich, *La Bible grecque des Septante: du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Paris: Cerf, 1988), 259-266. 위 저자들은 칠십인역 문체에 대한 연구의 중요성과 필요성을 지적하면서 이 분야에 대한 연구가 앞으로 많이 있기를 기대한다고 하였다.

36) 참조, G. Mounin, *Dictionnaire de la linguistique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1974), 308.

37) 에즈멜라우스(A. Aejmelaesus)는 번역 기술을 번역문과 원문의 관계를 가리키는 것이라 하였다 (A. Aejmelaesus, "What We Talk about When We Talk about Translation Technique", B. A. Taylor, ed., *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* [Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001], 532).

한 분석은 번역 작품으로서의 칠십인역 유포의 문체를 파악하는 데 큰 도움을 준다. 본 글은 번역자는 왜 이 부분에서 이런 선택을 하였는가에 대한 질문에서 시작했다. 이에 대한 답변을 얻기 위해서는 번역자는 어떤 번역 방법을 사용하는가에 대한 분석이 필요했었다. 동사 형태 분석만을 통하여서 칠십인역 유포의 전체 문체에 이해와 평가는 불가능하지만 전체 그림의 한 부분을 그릴 수 있다는 데에 본 연구의 기여가 있다고 본다

<주요어>(Keyword)

칠십인역, 번역 기술, 히브리어, 그리스어, 동사 형태

Septuagint, Translation Technique, Hebrew, Greek, verbal form

<참고문헌>

- 최명덕, “접두형 동사의 과거 시제 사용”, 『한국기독교신학논총』 37 (2005), 67-87.
- Aejmelaeus, A., “Translation Technique and Intention of the Translator”, A. Aejmelaeus, ed., *On the Trail of the Septuagint Translators*, Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1993, 65-76.
- Aejmelaeus, A., “What We Talk about When We Talk about Translation Technique”, B. A. Taylor, ed., *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001, 531-552.
- Barr, J., *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Combe, D., *La Pensée et le Style*, Paris: Editions Universitaires, 1991.
- Duhoux, Y., *Le Verbe Grec Ancien*, Louvain-La-Neuve: Peeters, 2000.
- Fensham, F. C., “The Use of the Suffix Conjugation and the Prefix Conjugation in a few Old Hebrew Poems”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 6 (1978), 9-18.
- Gildersleeve, B. L., *Syntax of Classical Greek*, Groningen: Bouma' Boekhuis B.V. Publishers, 1980 org. e.d., 1900.
- Grabbe, L. L., “Aquila's Translation and Rabbinic Exegesis”, *Journal of Jewish Studies* 33 (1982), 527-536.
- Harl, M, Dorival, G and Munnich, O., *La Bible grecque des Septante: du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris: Cerf, 1988.
- Held, M., “The yqtl-qtl (qtl-yqtl) Sequence of Identical Verbs in Biblical Hebrew and Ugaritic”, Ben-Horin, M. B., D. Weinryb, and S. Zeiten, eds., *Studies and Essays in honor of A. A. Neuman*, Leiden: Brill, 1962, 281-290.
- Humbert, J. , *Syntaxe Grecque*, Paris: Klincksieck, 1960.
- Joüon, P., *Grammaire de l'hébreu Biblique*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996; org. ed., 1923.
- Kutz, K. V., “The Old Greek of Job”, Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin-Madison, 1997.
- Leiter, N., “Assimilation and Dissimilation Techniques in the LXX of the Book of Balaam”, *Textus* 12 (1985), 79-95.
- Mayser, E., *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit mit*

- Einschluss der gleichzeitigen Ostraka und der in Agypten verfassten Inschriften*, Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1926.
- Mounin, G., *Dictionnaire de la linguistique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1974.
- Niccacci, A., *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- Olofsson, S., *The LXX Version*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1990.
- Shulman, A., “The Function of the ‘Jussive’ and ‘Indicative’ Imperfect Forms in Biblical Hebrew Prose”, *Zeitschrift für althebraistik* 13 (2000), 168-180.
- Shulman, A., “The Use of Modal Verb Forms in Biblical Hebrew Prose”, Ph.D. Dissertation, University of Toronto, 1996.
- Smith, M. S., “The qatala Form in Ugaritic Narrative Poetry”, Wright, D. P., Freedman, D. N., and Hurvitz, A., eds., *Pomegranates and Golden Bells*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1995, 789-803.
- Soisalon-Soininen, I., “Beobachtungen zur Arbeitsweise der Septuaginta-Übersetzer”, A. Aejmelaeus and R. Sollamo, eds., *Studien zur Septuaginta-Syntax*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1987, 28-39.
- Swete, H. B., *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge: Cambridge University Press, 1914.
- Thackeray, H., *A Grammar of the Old Testament in Greek*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; org. ed. 1909.
- Woo, S-H., “Etudes sur le système verbal dans la Septante de Job”, Th.D. Dissertation, Université Strasbourg II - Marc Bloch, 2006.

<Abstract>

A Translation Technique and a Verbal Form of Hebrew

Dr. Sang-Hyuk Woo

(University of Strasbourg 2 [Marc-Bloch], Th. D. degree)

This study focused on analysis of the choosing reasons of the Greek verbal forms by translator(s) of the Septuagint of the Book of Job. In particular, the study traces two opposed models, namely the assimilation and dissimilation which were regarded as the techniques of translation. Taking into account the characteristics of both the Hebraic and Greek verbal forms, it treats the influences of these grammatical system on the translation of the Septuagint. The study is presented in two main parts: The first presents an interference of the grammatical natures of the Hebrew language. The second consists of an equally interference of selected and transcribed verbal examples of the Greek language. It will be provided a more detailed account for the mutual influence of both languages, especially, assimilation and dissimilation which had been appeared in the translating techniques of the Septuagint - Job. In conclusion, the techniques of translation in the Septuagint Book of Job will be suggested for understanding the style of Greek. After all, the comprehension of the Hebraic and the Greek is pivotal important to the techniques of translation in the Septuagint. It will be carried out the terms of assimilation and dissimilation as reference point. Because of this point, the Greek Septuagint of Job does have a relevancy to the Hebraic text linguistically.

<서평>

Translation and Relevance: Cognition and Context

(Ernst-August Gutt, Manchester: St. Jerome Publishing, 2000)

김범식*

1. 서론

에른스트-아우구스트 구트(Ernst-August Gutt)의 책, *Translation and Relevance*는 자신의 박사학위 논문(1989)을 수정 보완하여, 출판한 것으로(1991), 자신의 지도교수였던 디어더 윌슨(Deirdre Wilson)과 단 스페버(Dan Sperber)가 공동 저술하며 발전시키던 의사소통(communication)의 상관관계 이론(relevance theory)을 번역 현상에 대한 통합적이고 체계적 이론으로 적용한 획기적인 책이라 할 수 있다. 저자가 서문에서 밝히는 바와 같이 본 책은 기본적으로 번역의 특정한 이론을 제안하기보다는 번역의 다양한 현상과 견해 그리고 원칙들을 탐구하고, 어떻게 이것이 상관관계 이론의 틀 안에서 설명될 수 있는지를 제시하는 논문이다. 저자는 기본적으로 번역을 원저자의 상황과 전제가 정확히 알려지지 않은 가운데 이루어지는 2차적 의사소통이라고 보고, 번역은 서로 다른 두 언어 사이에서 이루어지는 추론적 혹은 해석적 사용(interlingual interpretive use)이라고 정의하고 있다. 구트는 번역 현상에서 일어나고 있는 상관관계의 원칙을 일관적인 이론적 근거로 내세우고 있다.

2. [1장: 번역 기술 - 비판적 관찰]

1장에서는 번역에 대한 학문적 이론 연구의 발전과 거기에 따른 몇 가지 문제점들을 먼저 지적하고 있다. 학자들은 1980년대까지도 번역에 대한 체계적이고 통합적인 이론이나 연구가 이루어지지 않았음을 지적하였는데 그 중요한 이유로 번역에 대한 학문적 이해가 미미해서 적절한 연구가 나오지 않았다고 보았

* 장로회신학대학교 서울여자대학교 강사 신약학

다. 번역에 대한 학문적 관심은 건전한 학문적 방법론에 대한 것으로 발전되고 있었고, 이것은 결국 번역이라는 영역의 학문이 다른 학문적 영역들과 함께 해야 함을 보여주는 발전의 역사였다(언어학, 심리학, 인류 문화학, 의사소통학과 연계하는 각 전문 분야 협력의 혹은 여러 분야에 관계가 있는 과학[multidisciplinary or interdisciplinary science]). 이론적 학문으로서 번역에 대한 연구가 시작되고 발전되기 시작했지만, 이와 함께 여러 가지 문제점들도 수반되고 있음을 저자는 지적한다. 첫째로, 번역이 다양한 학문의 영역들과 접촉점을 가지고 있기 때문엔 오히려 일관되고 통합된 이론 체계를 이루는 데 어려움이 있다고 보았다들째로, 번역 자체가 다양한 현상을 포괄하고 있어서 번역이 무엇이고 그것이 어떤 영역을 포함해야 하는지에 대한 분명한 결정이 없다는 것이다셋째로, 번역의 과정은 번역 이론과 상관없이 때로는 비이론적 접근으로서 번역자의 번역어 결정의 과정과 그것의 가치 평가에 관련되어 있다는 것이다그래서 오히려 학문(science)이라기보다, 번역의 기술(exact art)에 관련되어서, 정확성(precision), 그리고 원어에 대한 번역의 동등성(equivalence)을 요구하는 기능이라는 것이다 더 문제가 되는 것은 결국 번역의 동등성을 다루는 이론 모델¹⁾을 들어, 줄리안 하우스[Juliane House]의 기능 동등성 모델(functional equivalence model)¹⁾도 상대적 가치에 근거한 것으로 번역의 이론으로“일치함”을 전제하는 데 문제가 있다고 본다. 저자는 또한 번역의 가치평가(evaluation)를 “목적”(purpose)에 대한 부합성에 근거하는 레이브(Reiß)와 베르메르(Vermeer)의 이론 모델²⁾도 문제를 해결하기보다는 더 복잡한 이슈들을 야기한다고 본다

저자는 번역의 학문적 이론으로 흔히 이루어지는 기능주의 접근(functionalist approach)의 서술적 분류형 접근(descriptive-classificatory approach)을 비판한다. 이 이론은 많은 현상들을 유형들(classes)로 분류하는 유형 체계들(classification schemes)의 계발에만 의존하는 것이기 때문에 유형을 통해 일반화(generalization)를 하는 데 문제가 있고, 다양한 현상에 따라 유형 체계가 장황해질 수밖에 없다고 비판한다. 그리고 번역의 영역이 무엇이나에 따른 결정의 문제는 이것을 더 복잡하게 만든다. 번역과 관련된 여러 현상을 카테고리화 하여 분류하는 이 방법론은 번역에 대한 다른 어떤 원칙도 제안할 수 없을 뿐만 아니라, 현상을 고유한 속성에 근거하여 카테고리화 함으로써 현상의 가치와 중요성을 잘못 이해한 것이라 주장한다. 왜냐하면 현상은 인간과의 관계로부터 나온 것이라고 보기 때문이다.

1) Juliane House, *A Model for Translation Quality Assessment* (Tübingen: Gunter Narr, 1981).

2) Katharina Reiß and Hans J. Vermeer, *Grundlegung einer allgemeinen Übersetzungstheorie* (Tübingen: Niemeyer, 1984).

저자는 위의 학문적 연구들의 문제들로부터 번역 현상을 종합적으로 이해하는 일반적 이론을 제시하는데 바로 의사소통(communication) 이론으로서 상관관계 이론이다. 이것은 행위(behavior)보다는 언어능력(competence)의 관점에서 의사소통을 보는 것으로 정신(mind)의 정보 인지기능을 명확히 설명하고자 하는 것이다. 그래서 이 이론은 단순한 서술 유형 분류 연구 방법론이 아니라 우리의 정신세계와 관련된 인과관계의 측면에서 의사소통의 복잡한 양상을 이해하고자 하는 이론이다.

3. [2장: 상관관계 이론]

2장에서 구트는 자신의 번역 이론의 토대가 되는 상관관계 이론을 소개하고 있다.³⁾ 의사소통을 가능하게 하는 인간의 중요한 정신능력은 타인의 행동으로부터 추론하는 것이다. 의사소통의 목적에서 본다면 언어 혹은 행위를 통해서 자극(stimulus)을 받음으로써 청중은 그것이 의미하는 바 전달된 정보를 이해하게 된다. 가장 명확한 의사전달은 물론 언어적 표현으로 이루어지는 의미의 표현(semantic representations)이다.⁴⁾ 곧 이것은 정신의 언어 표현을 의미한다. 그렇지만 이 표현은 단지 “전제 개요”(assumption schemas) 혹은 “명제를 위한 청사건”에 불과하여 충분한 의사소통이 되지 못한다. 상관관계 이론은 비록 한 언어적 표현이 무엇을 의미한다 할지라도, 주어진 상황에서 실제적으로 의미하는 것과 다르다고 본다. 어의적 표현으로부터 문맥상황(context)을 통하여 명제적 형식으로 나아간다고 말한다. 상관관계 이론에서 문맥이라는 것은 청자가 인식하는 세계에 대한 전제들(assumptions)의 부분으로서 심리적 구성체(psychological construct)이며 인지적 환경(cognitive environment)이다. 즉 이것은 다양한 정보의 복합물인데, 물리적 환경, 혹은 기억이나 전후 대화 가운데서 혹은 문화적 지식에서 축적된 정보로부터 해석되어서 언제든지 잠재적 대화의 문맥으로 작용하게 된다. 그래서 성공적인 의사소통이라는 것은 대화 당사자 간의 인지적 환경으로부터 화자가 의도하는 바로 그 전제를 선택하는 데 달려 있다(context selection). 이 문맥의 선택은 결국 기억이라는 구조가 가능한 한 적은 노력(processing effort)을 통해 청자들이 가장 접근 가능한 문맥의 전제들로부터 효과

3) 저자는 상관관계 이론을 다음의 책에서 주로 소개하고 있다. Dan Sperber and Deirdre Wilson, *Relevance: Communication and Cognition* (Oxford: Blackwell, 1986).

4) “의미의 표현”이라는 개념은 언어 데이터를 만들어내는 정신의 요소로서 언어의 형식을 받아들이고 그것들에게 언어적 속성에 따라 무엇인가를 의미하고” 혹은 “나타내는” 정신적 형식을 부가하는 언어 체계이다.

적으로 제한하여 선택한다는 일반적 원칙(consistence with principle of relevance)을 전제한다. 또한 상관관계 이론은 인간은 기억 속에 저장된 주위 세계에 대한 전제들을 의사소통에서는 수정하여 될 수 있으면 이해와 효과를 높이려 한다고 전제한다(contextual effects or modifications).⁵⁾

저자는 상관관계 이론의 가장 중요한 원칙으로 인간의 인지능력은 상관관계를 최대화시키는 경향이 있고 의사소통에 있어서 청자는 불필요한 노력 없이 화자의 문맥의 효과를 충분히 그리고 최소한으로 추론한다고 전제한다. 적절한 경우에 맞는 화자의 문맥의 효과를 이해하기 위해 청자는 자신이 가진 정보로부터 선택하여 최상의 상관관계(optimal relevance)를 찾아낸다. 의사소통의 상관관계 이론의 원칙상, 의사소통이 분명해지기 위해서는 화자에게 말의 문맥을 분명히 할 청자가 쉽게 상관관계를 추론할 수 있도록 더 큰 책임이 있다. 저자는 또한 상관관계 이론에서 “loose talk”를 설명할 때, “추론적/해석적 유사성”(interpretive resemblance)이라는 개념을 강조한다. 즉 화자가 전달하고자 하는 생각과 의미를 의사소통에서는 말로서 그대로 전달하지 않는 화법을 염두에 둔 것이다. 이것은 상관없이 보이는 명제의 문장들(생각이 표현되는 양식)이 어떤 주어진 문맥에서는 의사소통상관관계에서의 해석적 작업에 의미를 생산해내는 방식으로 ‘해석적으로 사용되는데’(interpretive use) 것이다. 의미하고자 하는 생각을 말로서 느슨하게 표현(loose talk)하지만, 문장의 분석적이고 문맥적인 함축으로부터 말의 표현은 의도된 뜻으로 해석적으로 닮고자 한다(interpretively resemble). 그래서 상관관계 이론은 화자는 결국 자신의 표현이 자신의 생각을 충실하게 청자에게 추론되어 전달될 것이라는 원칙을 이론의 근거로 삼는다(a notion of faithfulness). 그러나 발화(utterances)에 있어서는, 같은 명제들이 해석적으로 닮고자 하는 일(resemblance between propositional forms)도, 서로 다른 문맥에서는 다른 의미를 양산할 수 있기 때문에, 같은 문맥이 전제될 때에만 적용 가능하다. 결론적으로 저자는, 해석적 유사성이라는 개념은 대화가 어떤 명제의 모양을 가지고 있는 것과 상관없이 문맥에 좌우된다고 말한다.

4. [3장: 포괄적 번역]

3장에서 구트는 번역 이론으로서 번역서가 원문과 같은 기능을 하도록 의도된 관점을 소개하면서, 하우스(J. House)의 “포괄적 번역”(covert translation) 개념을

5) 문맥적인 효과 혹은 수정에는 세 가지 종류가 있다 contextual implication, the strengthening of assumption already held, and the elimination of assumptions.

예로 들고 있다. 이 번역은 번역서의 지위보다는 번역어의 문화(target culture)에서 원천 본문(source text) 같은 기능을 하도록 의도된 것이다 즉 번역어 수용자들을 직접 대상으로 하고 있는데 이러한 종류의 번역은 “기능주의적 접근”(functionalist approach)의 이상형이라 볼 수 있다. 그러나 저자는 만일 다른 문화권에서, 사회문화적 배경이 다른 청중에게 기능적으로만 일치만 시키는 번역의 형태에서는 원문의 의도를 전달하는 데에는 문제점이 있다고 본다. 또한 문장의 기능을 번역이 보존한다고 해서 그것이 과연 기능적으로 일치했다고 말할 수 없고, 이것은 번역의 가장 기본적인 개념이 될 수 없다고 비판한다. 또한 번역과 원문과의 관계에 있어서 호닉(Hönig)과 쿠브말(Kußmaul)⁶⁾은 번역에 있어서 지속적인 요소들로서 텍스트 기능들에 의존하지 않고 이것들을 오히려 변수로 보는 번역 이론을 제안하였다. 즉 번역의 내용과 기능은 번역자의 의도에 좌우되지 않고, 때로는 그것들은 원문에 좌우되거나 때로는 의사소통의 목적에 좌우된다고 애매하게 설명하였다.

저자는 두 언어들(원어와 번역어) 간의 의사소통에 있어서 원문에 의존하는 해석적 번역법과 단지 원문과의 기능적 관계만을 중시하는 서술적 번역법(descriptive use)을 구별하는데, 이 구별은 상관관계 이론에 있어서 인간심리학에 뿌리를 두고 있다. 후자는 원문의 의미보다는 번역어 대상 청중(target audience)과의 입장만을 고려하고 번역 텍스트의 기능적 의미만을 중시한다. 이와 같은 번역의 극단적인 예로서 기구를 만드는 설명서(manual) 번역을 들 수 있는데, 원문과 상관없이 소비자들이 기구를 조립할 수 있는 기능과 목적만 성취하면 된다고 보는 것이다.

구트는 다른 언어 간의 서술적(descriptive)인 의사소통은 원어의 화자가 의도된 의사소통의 자극을 나타내는 데 필요한 모든 기술을 가지고 있지 않기 때문에, 적절한 기술을 가진 통역자 혹은 번역자를 통해 도움을 받아야 한다고 말한다. 또한 원어 화자의 책임은 가능한 한 청중들에게 명확한 자극으로 전달되도록 일련의 전제들이 가장 상관적이 되도록 해야 한다는 것이다. 이런 점에서 원어의 전달자는 수용 언어 청중(receptor language audience)의 언어와 문화에 익숙한 이중 언어 사용자가 필요하다. 오늘의 언어들 사이에서의 의사소통의 이론과 실체를 통해서 볼 때, 번역은 이제 단순히 원어 텍스트에만 의존하지 않고 번역의 목적과 대상 청중과 문화에 어필하는 노력을 포함하고 있다.

6) Hans G. Hönig and Paul Kußmaul, *Strategie der Übersetzung* (Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1984).

5. [4장: 원문의 의미에 대한 번역]

4장에서 저자는 1960년대 이래로 번역 이론과 실제에 있어서 번역 대상 청중에게 번역이 얼마나 의사소통적으로 잘 되고 있는지에 특별히 주목하는 경향이 높아지기 시작했다고 말한다. 그래서 저자는 번역에 있어서 원문의 형태(form) 보다는 원문의 의미 지향적인 이론들(meaning-oriented approaches)을 이 장에서 소개하며 그 문제점들도 함께 지적한다. 나이다(Nida)에 의해 발전된 “역동적/기능 동등성”(dynamic/functional equivalence)에 관한 이론은 과거에는 번역에 있어서 메시지의 형태에 관심을 가졌지만, 이제는 메시지에 대한 번역 수용자(receptor)의 반응에 초점을 맞추고 있다.⁷⁾ 즉 번역 수용자의 반응이 원어와 그 청중의 반응과 같은 정도의 동등성을 목표로 해야 한다는 것이다. 청중의 반응은 평균 수준의 청중이 그 메시지를 바르게 이해할 수 있는 것이어야 하고 그 이해 수준은 정보뿐만 아니라 의사소통의 표현 그리고 행동으로의 실천을 깨닫도록 하는 것이다. 이러한 역동적 동등성의 이론과 비슷하지만 비크만(Beekman)과 캘로우(Callow)는 원어의 역동성에 충실하면서도 수용자의 반응보다는 언어 사용의 “자연스러움”(naturalness)과 쉬운 이해도를 강조하는 “관용적 번역 이론”(idiomatic translation)을 성서번역에서 주장한다.⁸⁾ 상관관계 이론의 관점에서, 이러한 번역 이론들이 제시하는 것은 번역이라는 것은 원문의 문자적 의미 혹은 원문의 메시지를 번역 수용자들에게 전달하는 것으로 보고 있다.

저자는 번역은 적어도 표면적 의미(surface meaning)를 대다수의 청중들에게 전달하는 것을 목표로 하고 있음을 전제한다. 그런데 문제가 되는 것은 상관관계의 이론에서 보듯이, 인간의 의사소통은 추론(inference)에 의해 바른 문맥의 전제(contextual assumption)를 선택함으로써 성공적인 의사소통이 이루어지지만(primary communication situations), 화자의 전제를 잘못 이해하는 일도 일어난다(secondary communication situations). 구트는 후자의 경우, 즉 2차적 의사소통의 상황들에서, “역동적 동등성”의 이론에서 원문의 메시지를 전달하고자 하는 목적이 문화적 차이를 분명히 보여주는 텍스트에서 어떻게 자구적 번역(linguistic translation)의 강조를 통해 극복할 수 있는지 의문을 제기한다. 원문의 메시지를

7) Eugene A. Nida and Charles Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: Brill, 1969). 이 이론에서 원문의 메시지라는 것은 저자가 독자들에게 이해하고 인지해 주기를 원하는 개념들과 감정들을 포함하는 담화의 내용 혹은 전체적인 의미(meaning)를 말한다.

8) John Beekman and John Callow, *Translating the Word of God* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1974). 밀드레드 랄슨(Mildred L. Larson)은 이 관용적 번역 이론을 일반적으로 확대하면서 청중의 반응도 “역동성”의 측면으로 고려한다. 참조, *A Guide to Cross-Language Equivalence* (New York: University Press of America, 1984).

잘 이해하고자 하는 역동적 동등성의 이론은 번역 수용자의 반응에 초점을 맞추어 표현이 매끄러운 면이 있지만 문맥의 상황에 따른 변용—특히 수사적 표현에 있어서는 메시지를 전달하기 위해 언어적 대체가 일어난다—으로 귀결된다. 그러나 그 변용은 언어의 번역 이론에는 받아들일 수 없다고 주장한다

저자는 또한 2차적 의사소통의 상황들에서 관용적 번역 이론도 문제를 가질 수 있다고 본다. 관용적 번역 이론은—아마도 저자는 간접적 번역(*indirect translation*)을 염두에 둔 듯하다— 메시지를 이해하는 데 필요하다면 단순한 자구적 번역보다는 숨겨진 의미(*implicature*)를 보다 명시적인 정보(*explicature*)로 바꾸기도 한다. 이러한 원칙의 근거에는 텍스트는 문법적이고 어휘적인 언어의 표층 구조(*surface structure*)와 명제적인 의미를 내포하는 심층 구조(*deep structure*)를 가지는데, 번역이라는 것은 바로 심층 구조의 의미를 번역하는 것으로 원문의 제시된 정보와 숨겨진 정보를 둘 다 드러내어야 한다고 보는 것이다. 그러나 저자는 이 이론의 문제로 두 구조를 명확히 구별하기 어려운 문법적 상황과 텍스트의 정보가 숨겨진 전제로 의도되었을 때의 번역의 어려움을 말하고 있다. 이것은 관용적 번역 이론이 “언어”를 “*form-meaning correlate*”로 보고, 텍스트의 의미가 형태가 없는 숨겨진 정보를 포함한다고 보기 때문이다)

저자는 내포된 의미를 찾아내는 상관관계 이론의 원칙(*principle of relevance*: 문맥의 전제들로부터 청중은 빠른 시간 내에 가장 적절한 문맥을 찾아내는 최상의 노력을 하게 된다)은 숨겨진 의미들의 미결정(*indeterminacy*)도 인간의 의사소통의 한 부분으로 간주한다. 그러나 관용적 번역 이론의 문제는 내포된 미결정의 의미를 명료화(*explication*)함으로 의사소통의 본질을 훼손하고 있다고 주장한다. 또한 이러한 번역의 결과물은 청중들에게 받아들여지기도 힘들다

마지막으로 저자는 “역동적 동등성”의 이론은 단순히 원문의 가능성을 자구 번역의 자연스러움과 쉬움으로 번역함으로 역사적 문화적 차이의 심각성을 간과하고 있다고 비판한다. 또한 번역자의 적절한 문맥적 효과의 부족은 번역 수용자들의 개인적 삶과 번역문과의 개인적인 상관관계 정도를 약화시킬 것이다⁹⁾ 역동적 동등성의 이론과 관용적 이론은 원문 메시지와 동일한 번역을 주장하지 않고 다만 “근접성”에만 만족한다. 그러나 의사소통과 의미에 대한 부적절한 견해는 그들이 정한 번역의 목적을 1차적 혹은 2차적 의사소통 상황에서 결코 이룰 수가 없다. 저자는 이러한 번역 이론들의 근거에는 의사소통의 이론의 해석적 용법(*interpretive use*)이 있다고 본다. 즉 번역이라는 것은 원문이 의도하는 모든

9) 라르손(Larson)은 숨겨진 정보와 부재의 정보(*absent information*)를 구별하고, 후자를 번역에 포함시켜서는 안 된다고 주장한다

10) 웨인 디에(Wayne T. Dye)는 이것을 “*principle of personal relevance*”라고 칭하였다. 참조, *The Bible Translation Strategy* (Dallas: Wycliffe Bible Translators, 1980).

명료적 정보들과 내재적 의미들을 옮겨야 된다고 보는 이론들이다. 그러나 번역자의 임의의 선택과 추가, 혹은 삭제, 재구성을 통한 번역은 의미의 상충과 왜곡을 가져오게 된다. 이것은 번역 수용자들의 인지적 환경과 상관없이 단지 원문의 메시지를 옮기려는 시도에서 비롯된 것이라 할 수 있다. 저자는 대안적인 것으로, 상관관계의 의사소통 이론에서 말하는 번역 이론은 번역 수용자들, 상관관계의 원리와 의 상응(consistent with the principle of relevance)을 발견해 내도록 하는 것이다. 즉 번역의 자극이 항상 상관관계로부터 결정되고(relevance-determined), 문맥에 의존해야 한다는(context-dependent) 것이다.

6. [5장: 두 언어 사이에서의 해석적 번역]

5장에서 저자는 원문과 똑같은 의미나 메시지를 전달하고자 하는 번역 방법이 번역 이론의 근거가 될 수 없음을 주지시키면서 번역이 원문을 해석적으로 닮기(interpretively resemble)를 원했을 때, 상관관계 의사소통 이론에서 일어나는 경우를 설명한다. 어떤 정보를 얻고자 하는 청중이 어떤 관심과 목적을 가지고 있는지를 추론하는 상관관계의 원칙은 그 청중과 관련된 상관성에 따라 적절한 문맥효과를 고려하고 대답하거나, 청중에게 불필요한 추론 노력을 피하며 대답하게 된다. 이 같은 경우, 번역은 항상 문맥 의존적이면서 문맥에 의해 결정된다(context-determined). 저자는 두 언어 사이의 해석적 용법(interlingual interpretive use)에 있어서, 원문을 충실하게 닮으려는 노력 가운데, 단순히 문법적인 성, 수의 일치로부터 오는 문제를 지적한다. 이 문제는 서로 다른 문화에서 오는 차이를 무시함으로 오히려 상관관계의 원칙에 어긋나서 오히려 번역수용자들에게 문맥의 효과를 이해하려는 더 많은 노력(processing cost)과 혼란을 가져오게 한다고 한다. 원문을 해석적으로 번역하는 데 있어서 원문의 모든 특성을 번역할 수 없기 때문에, 의미론적 기능의 차원에서 선택할 수밖에 없게 된다. 레비(Levy)는 이 선택을 할 때에 기능적 단계 분류(functional hierarchy)를 따라서 선택하도록 제안하였다.¹¹⁾ 그러나 저자는 이 기능적 단계 분류의 원칙이 명확하지 않은 근거라고 비판한다. 오히려 구트는 이러한 기능적 단계 분류의 원칙에 따른 선택의 근거보다는 상관관계 이론으로 설명하고자 한다. 상관관계의 측면들에 근거하여 원문을 충실히 닮고자 하는 번역은 비록 원문의 모습들을 적게 닮았을 지라도, 추론의 시간(processing effort)을 증가시키지 않음으로, 성공적인 의사소통이라 할 수 있다. 그래서 저자는 번역어의 결정에 있어서 중요한 것은 무엇이

11) Jiri Levy, *Die literarische Übersetzung: Theorie einer Kunstgattung* (Frankfurt: Athenäum, 1969).

자신의 청중에게 관계 있는 것인가에 대한 직관과 신념에 근거해야 한다고 주장한다. 비록 번역 수용자의 인지적 환경에 대한 번역자의 전제가 잘못되어 의사소통이 실패한다 할지라도, 상관관계 이론은 이 모든 것을 명확하게 설명한다. 저자는 번역 이론의 규칙과 원칙은 일반적인 번역 이론의 문제가 아니라 상관관계의 문제라고 결론 내린다.

다음으로 저자는 여러 이론들에서 근거하고 있는 번역 지침들을 상관관계 이론의 측면에서 설명한다. 비크만과 캘로우가 번역에 있어서 번역 수용자들에게 사물과 사건들이 전혀 알려져 있지 않을 때 “어휘적인 동등성”(lexical equivalence)의 원칙을 제안하면서, 세 가지 주요한 선택 사항들을 고려하도록 하였다. 1) 일반적인 말을 변형시킨 동등성, 2) 외래어의 차용을 통한 동등성, 3) 문화적 대안을 통한 동등성. 저자는 이러한 원칙들도 결국 상관관계의 원칙의 직접적인 적용이라고 부르면서, 첫 번째의 선택 사항도 결국 문맥에 가장 의미 있는(significant) 요소를 선택하는 상관관계의 원칙이라고 말한다. 두 번째의 선택 사항은 역사적 문서에서는 적용되지 않는데 예를 들어 성서에서 역사적 사건과 관련된 용어들을 그대로 보존하는 것이 기독교인 청중들에게 더 상관관계가 있기 때문이다. 이런 원칙들의 뒤에는 결국 청중의 관심 영역에 따른 상관관계 이론의 적용이라고 할 수 있다.

다른 원칙들도 마찬가지인데, 예를 들어 “빈도수에 상응하는 원칙”에서, 원어와 번역어가 서로 비슷한 빈도수의 일반적 용어로 번역해야 한다는 것은 상관관계의 이론상, 우리의 기억력은 단어의 빈도수를 반영하고 있다. 따라서 상관관계의 원칙에 상응하는 단어를 택하지 않으면 빈도수가 다른 단어의 선택은 “부자연스러움”(unnaturalness)으로 귀결된다. 또한 상관관계 원칙에 상응하는 번역의 원칙은 “동시통역”(simultaneous interpretation)에서도 적용되는데, 통역자는 화자의 원어를 청중에게 원어의 관련된 측면을 전달해야. 원어를 그대로 닮고자 하는 노력을 해서는 안 되는 것이다. 그러나 때로 특별한 상황에서는 번역의 원칙이나 규정은 수정되어야 하는데 예를 들면, 의미가 분명하지 않은 종교적 상징어를 그대로 불변의 용어로 보존하는 것과 같은 경우이다. 저자는 대부분의 번역 이론의 원칙들이나 지침들 혹은 이들 원칙들의 상충 혹은 예외들도, 똑같이 상관관계 원칙에 상응하려는(consistent with the principle of relevance) 의사소통의 본질로 설명할 수 있다고 주장한다.

결론적으로 저자는 번역 이론에 있어서 원문에 충실하려고 하는 해석적 방법은, 텍스트 지향적이고, 동시에 문맥 지향적이어서 많은 장점을 가지고 있다고 본다. 그러나 분명히 번역은 최상의 상관관계를 찾아내어 번역하는 것과 구문 재서술(paraphrase)과는 구별해야 한다고 덧붙인다.

7. [6장: 표현된 것을 번역하는 일]

6장에서 구트는 언어의 번역에 있어서 원 문체의 스타일을 보존하려고 하는 노력으로 말미암아 야기되는 딜레마를 상관관계의 이론을 통해 새로운 시각으로 보고자 한다. 특별히 인용문에 대한 번역은 번역의 문체에 대한 문제를 재고하게 한다.

저자는 특별히 직접화법과 간접화법을 번역하는 스타일에 주목하면서 전자는 언어적인 속성들을 닮으려는 데 반해서 후자는 인지적인 효과에 의존한다고 말한다. 텍스트와 발화(utterances)를 의미론적으로 비슷하게 옮길 수는 있지만 그것들이 스타일의 속성들을 닮게는 할 수 없다. 특별히 말 하나 하나를 옮기는 보고(verbatim reporting)는 번역에서는 불가능하다. 그러나 스타일의 속성을 보존하고자 하는 노력은 그것들의 본질적인 가치보다는 청중을 화자가 의도하는 번역으로 인도하는 지침(clues)을 제공하는 것이다. 이것을 “의사소통의 단서”라고 부른다. 직접화법을 번역할 때에 필요한 것은 원문 안에 있는 모든 의사소통의 단서들을 보존해야 한다. 그러할 때에 화자의 의도된 정보뿐만 아니라 스타일의 속성들을 보존하게 된다. 구트는 “의사소통의 단서들”(communicative clues)이 의미하는 현상들과 그것이 어떤 점에서 원문 스타일을 보존할 수 있는 직접 번역법(direct translation)에 공헌하고 있는지를 설명한다.

첫째로, 의사소통의 단서는 의미론적인 표현에서 발견될 수 있는데 이것의 유용성은 화자의 의도를 보여주는 전제들의 한 근거로서 의사소통의 단서가 되기 때문이다. 그러나 문제가 되는 것은 사람들은 대부분 의미론적인 표현으로부터 의사소통의 단서를 발견하지 못하고 그것의 해석으로부터 발견한다. 비록 의미론적 표현으로부터 직접적인 의사소통의 단서를 발견해 내지 못한다고 해서 그것이 원어의 문맥적인 전제를 잘못 표현했다는 것은 아니다. 다만 화자의 의사소통의 자극(stimulus)과 청자의 인지적 환경(cognitive environment)의 적절한 조화를 이루지 못했을 뿐이다. 상관관계 이론은 번역에 있어서 인지적 환경의 중요성과 “의미”의 다양한 측면들을 고려하도록 한다. 이 이론에서 정신의 개념들은 세 가지 정보와 연관을 맺고 있다. 논리적 정보(logical entry), 사전적 정보(encyclopedic entry), 어휘적 정보(lexical entry). 상관관계 이론은 의미론적 개념들은 이미 연역적 규칙에 따라 문맥과 상관없이 우리의 정신에서 논리적 정보에 따라 자동적으로 사고한다고 본다. 논리적 정보가 본질적 개념이라면 사전적 정보는 우발적 개념이다. 따라서 후자는 연역적 규칙에 따라 형성된 것이 아니기 때문에 그 개념의 반드시 필요한 정보라 할 수 없다. 그래서 항상 새로운 정보에 열려 있는 상태다. 이 두 가지 정보들은 발화를 번역하는 과정에서 중요한 역할

을 하는데, 논리적 정보는 의사소통의 전제가 되고 사전적 정보는 문맥을 결정한다. 의미론적 표현의 속성은 그것이 가지고 있는 논리적 정보에 따라 결정되기 때문에, 의미론적 표현의 유사성을 추구하는 번역은 이것을 염두에 두어야 한다 만일 의사소통의 정보가 사전적인 정보 즉 문맥에 따른 것이라면, 의사소통의 단서는 논리적 정보 밖에 있다¹²⁾

둘째로, 저자는 문장론적(syntactic)인 속성으로부터 나오는 의사소통의 단서를 상관관계 이론에서 설명한다 이것은 번역에 있어서 원문의 단어 순서나 문장의 구조의 중요성을 강조하는 것이다 문장의 특징들을 변화시킴으로 의도된 해석의 미묘하면서도 중요한 단서를 번역에서 잃어버릴 수 있다 성서 그리스어에서 보이는 형용사의 명사 다음의 후치 형태를 학자들의 의견과 달리 터너(Turner)는 이 용법은 특별히 주목할 만한 형태가 아니라고 주장한다¹³⁾ 저자는 그의 의견을 상관관계 이론으로 설명한다 상관관계 원칙은 의사소통의 자극에 반응하는 추론 노력과 그것과 부합하여 기대되는 문맥적 효과 사이의 대가(代價)의 상관관계를 설정한다 화자가 만일 반복(repetition)이라는 자극을 주어, 추론의 과정을 증가시킨다 할지라도, 문맥적 효과를 줄 수 있지만 자극을 주고자 하는 내용이 복잡한 구조를 가지거나, 평범한 구조의 반복이라면, 추론의 과정(processing effort)이나 문맥의 효과는 결코 증대되지 않는다 그래서 터너의 주장대로, 누가복음에서 형용사의 후치 형태는 특별한 강조점이 없다는 점을 증명한다. 그러나 누가복음 8장의 씨 뿌리는 비유에서 각 행의 평행구조는 마지막 절의 “좋은 땅”의 형용사를 후치시킴으로 문장 구조로부터 오는 의사소통의 단서를 제공하는 예라 할 수 있다

셋째로, 구트는 음성학적인 속성에서 오는 의사소통의 단서들을 보여준다이 음성적인 것을 표현하는 의성어나 필적은 단어가 어떻게 발음되고 철자화 되는지를 보여주는 것이다. 번역과 필사(transcription)의 관계에서, 후자는 전자의 한 과정으로 보이지만, 번역과 필사는 분명히 구분된다 모든 음성을 음성학적으로, 혹은 문자적으로 필사하는 것은 가능하지만 번역은 그렇게 할 수 없다 번역은 기본적으로 단어의 의미론적인 것을 번역하지만 필사는 개념적인 문제를 포함하고 있지 않다. 그런 점에서 고유명사의 번역을 필사하기보다는 의미가 있다면 의미론적으로 바꾸어 관계성을 내포한 이름으로 번역할 수 있다 그러나 번역자는 가능한 의사소통의 모든 단서들로부터 무엇을 보존하기를 원하는지를 선택하는 문제가 남아 있다

12) 저자는 논리적 정보와 사전적 정보의 구별이 쉽지 않고 이것은 경험적 측면에 속한 것이라 인정한다.

13) Nigel Turner, “Style”, James H. Moulton, ed., *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 4 (Edinburgh: Clark, 1976).

넷째로, 의사소통의 단서는 상관 관계성에 의미론적인 제한을 두게 하는 “실제적 접속사”(pragmatic connectives)의 역할이다. 상관관계의 원칙은 접속사를 통하여 앞의 문맥에 대한 가장 적절한 문맥의 전제와 정보로부터 청중은 예측하고, 문장의 의미를 이해하게 된다. 상관관계 이론은 때로 정의하기 어려운 접속사들의 의미를 명확하게 설명하게 되고, 원문과 번역문의 차이를 이해하는 데 공헌한다.

다섯째로, 저자는 정형적인 표현(formulaic expressions)으로부터 의사소통의 단서가 있다고 본다. 예를 들어, 단어가 개념적 형태 단어(logical entries)나 의미론적인 표현(semantic representation) 아닌 형식 문구일 때, 이 단어가 가진 사전적인 정보(encyclopedic information)에 따라 비슷한 종류의 정형적인 표현으로 번역하도록 한다는 것이다¹⁴⁾ 비록 정형적인 표현이 의미론적인 표현으로 시작되었다 할지라도, 역사를 통하여 점점 더 우리의 해석적 과정(processing effort)을 생략시키는 정형적 표현으로 굳어진 것이다. 만일 정형적인 수사 표현들(tropes)이 반복되어 계속 사용된다면, 그 표현은 우리의 기억에 저장되어 추론 과정을 통하여 그 표현들이 생각되기보다는 저장된 기억의 전제들로부터 나오게 되어 전혀 문맥적인 효과(contextual effects)를 구성하지 못하게 된다. 문맥적인 효과라는 것은 발화(utterance)와 문맥의 조합으로부터 오는 것인데 반복적인 수사 표현의 사용은 결국 문맥의 효과를 상실케 되어 상관관계의 원리상 드디어는 그 표현의 발언이 상관성을 잃게 됨으로 죽은 은유적 표현이 될 것이다. 격언, 금지명령 등의 정형적 표현들은 일종의 정신의 어휘적 단위 체계로서 기억에 저장되는 것들이다. 따라서 이것에 대한 단순한 의미론적 번역보다는 사전적 정보에 따라 전체적인 관점에서 번역해야 한다.

여섯째로, 구트는 의성어의 번역에 대하여 논한다. 의성어의 종류는 소리를 당지 흉내 내어 표현하는 문자가 있는데 이것의 번역은 단지 필사(transcription)만이 가능하다. 그리고 동물 혹은 자연물의 소리로서 개념적인 가치를 가지거나 언어의 특성을 가지게 되어 번역이 가능한 의성어가 있다. 그러나 후자의 경우도 어떤 보통의 의미론적인 단어는 아니다. 저자는 비록 의성어일지라도 레비의 주장처럼 개념적인 가치를 가지고 있다는 점에 주목하고 그것의 정신적 개념적 표현으로서의 단어의 속성을 가지고 있다고 본다. 그래서 의성어에 대한 번역의 가능성을 지적하고, 이것의 사용도 사전적인 정보에 따라 의사소통의 단서가 되어, 비슷한 종류의 의성어로 번역해야 한다고 제안한다.

일곱째로, 단어들의 스타일에 관련된 가치가 있어서 이것도 의사소통의 단서

14) 영어의 “hello”라는 비공식적 인사나 혹은 “Yours sincerely”가 편지형식의 끝에 붙는 단어가 여기에 해당된다.

가 된다. 이것은 내포적인 의미의 차이가 있어서 사전적인 정보를 모른다면 의미의 차이를 발견할 수 없다. 비록 같은 동의어라 할지라도 각 단어가 가진 사전적인 개념이 다르기 때문에 내포적인 의미에 있어서 미묘한 차이가 분명히 있다. 이것은 스타일적인 현상의 범위에 속한 것임을 알 수 있다.

마지막으로 저자는 음운에 근거를 두는 시적 속성으로부터 의사소통의 단서를 말한다. 시들 가운데 보이는 운율 리듬 등을 따라서 번역을 하는 것은 지극히 어려운 일이다. 그러나 이것들은 적어도 분명히 문장의 구조로부터 독립되어 발생됨으로 문장 구성에 구조적인 제한을 부과하고 있다. 상관관계 이론에 따르면 시적인 효과는 청중이 내연적 의미들로부터 발생하는 “인상”(impression)을 받도록 유도되고, 그러한 의미들을 자유롭게 생각하게 하는 것이다. 산문에 대한 해석은 주로 문장의 관계와 기능으로부터 이루어지지만 시적인 효과는 비교적 어렵스런 해석의 고리를 탐색하는 것이다. 음운과 리듬은 문장의 구조로부터 독립되어, 부가적인 의미를 부여하고, 해석의 자유를 불러일으킨다. 이것은 시적 텍스트를 해석하는 데 있어서 중요한 의사소통의 단서를 제공하는 것이다. 이것에 대한 직접적 번역법은 시의 내재적인 의미를 설명하려는 시도를 할 수 없다. 왜냐하면 화자가 제공하는 문맥의 정보나 단서가 없기 때문이다.

저자는 위의 다양한 스타일의 요소들을 보존하려는 직접 번역법의 가능성들을 다루었다. 그러는 가운데, 상관관계 이론은 이들의 많은 속성들과 측면들을 분명하게 설명할 수 있다고 주장하였다. 그러나 여러 가지 면에서 많은 의사소통의 단서들을 가지고 직접적인 번역에 대한 정의를 내리기는 만족할 만한 것이 못 된다고 결론을 내린다. 그래서 다음 장에서 저자는 좀 더 통일된 직접 번역과 간접 번역의 정의를 내리고자 한다.

8. 8장 [7장: 통합된 번역 이론]

마지막 장은 앞의 두 장에서 언급된 언어들 사이에서의 추론적 해석적 용법 (interpretive use- 내재적 그리고 명시적 의미를 화자와 청자가 공유)의 번역 개념과 직접 번역법(direct translation - 의사소통의 단서를 공유)의 관계를 설명하면서, 번역의 종합적인 이론을 제시하고 있다. 직접 번역은 주로 직적화법에서의 문장과 어휘적 형태의 형태를 닮는 것으로서 해석적 용법의 번역을 자동적으로 전제하지 않는다. 하지만 이 직접 번역도 의사소통의 자극들과 문맥과 번역 사이의 인과적 상호의존 관계가 있다면 당연히 해석적 용법을 사용하기도 한다. 즉 자극들이 동일한 속성을 가지고 같은 상황에서 표현된다면 결국 상관관계의 추

론과정을 통하여 같은 해석으로 귀결되게 된다. 그러나 대개 직접화법의 직접 번역은 비록 원문의 실제적 언어적 속성보다는 원문의 의도와 상관없이 문법적 특성만 옮기는 목적으로 인용하게 된다. 이것은 의사소통의 단서만을 가지고 번역하려는 의도 때문이었다.

직접화법이 공유된 언어의 속성을 가진 채 같은 뜻으로 번역되기 위해서는 같은 문맥에서 이루어질 때 가능하다. 이런 점에서 직접 번역법은 상관관계 이론에 잘 맞고 있는 해석적 번역에 의존할 수밖에 없다. 결국 직접 번역법도 상관관계 이론적 골격에 들어간다고 할 수 있다. 상관관계 이론은 직접 번역법과 간접 번역법을 언어 사이의 해석적 용법의 경우로서 설명할 수 있는 통합적 번역 이론임을 강조한다. 저자는 직접화법은 언어적 속성만을 공유하지만 직접 번역법이라는 것은 해석적 유사성 번역자의 원문 해석에 근거함에 의존함으로써 결국 해석적 용법(interpretive use)에 들어간다고 본다. 직접 번역법이 원문의 의도와 성공적으로 의사소통하기 위해서는 원 화자가 설정하는 상황 아래에서 이루어져야 한다. 직접 번역법에 있어서도 원문의 원래 상황에 대한 이해가 필요한 것은 원문의 의도된 해석을 필요로 하기 때문이어서 결국 상관관계의 추론의 원칙과 상응해야 한다는 것이다. 저자는 다시 한 번 원문의 원래 상황이 무엇인지에 대한 이해가 번역에 필요함을 강조하고 있다. 그러나 내포된 의미를 설명하려는 시도는 오도된 영향을 청중들에게 줄 위험이 있기 때문에 번역에서 피해야 한다.

저자는 또한 직접 번역법도 간접 번역법 원어적 속성을 유지하기보다는 내재적 의미를 부연 설명하려는 시도도 아닌 경우이지만, 원어와 유사한 문장 구조나 언어적 속성을 적어도 닮으려는 번역법(non-interpretive use)도 원저자의 의도를 반영하는 것임을 제안하면서, 이것 역시 상관관계 이론의 원칙에 상응하고 있음을 주장한다.

마지막으로 구트는 번역의 실패와 관련된 많은 요소들을 살펴보며 상관관계 이론이 이러한 요소들을 어떻게 설명할 수 있는지를 보여준다. 캐더린 바른웰(Katharine Barnwell)이 지적하는 대로, 번역의 수용성(acceptability)에 많은 실질적 문제가 있는데 첫째는 번역의 정확성이 형태(form)나 아니면 의미(meaning)에 있느냐에 논란이 있고, 둘째는 사람들이 특정한 번역에 정서적인 호감을 가지고 있다는 것이다. 셋째는 사람들이 언어 사이의 차이점에 근거한 번역의 원칙에 대한 이해가 부족하다는 것이고, 넷째는 실질적으로 원문의 의미에 대한 정확하지 않은 너무 자유스러운 번역이 있다는 것이다.¹⁵⁾ 저자는 이 가운데서 특별히 세 번째 문제에 주목하면서, 번역자와 번역 수용자 사이에서 번역의 기대에 대한 불일치(mismatch)가 있다는 것을 강조한다. 수용자들은 자신들의 언어만을 알고

15) Katharine Barnwell, "Towards Acceptable Translations", *Notes on Translation* 95 (1983), 19-25.

있기 때문에 기대하는 것과 실제로 번역 결과물에 대한 차이를 인지할 수 없다. 그래서 잠재적인 오류가 시간이 경과한 후에야 발견하게 된다. 번역자들은 원문들에 대한 자신들의 해석으로부터 번역을 시도하기 때문에 원문의 수정, 첨가, 혹은 삭제가 일어나고, 번역자가 직접 번역 혹은 간접 번역을 하게 되지만 번역 수용자들의 입장에서는 원문의 어떤 것을 닮기를 원하는 기대치로부터는 불일치가 발생하게 된다는 것이다.

저자는 상관관계 이론의 관점에서 성공적인 의사소통이 일어나기 위해서는 먼저 청중으로 하여금 해석적 번역이 의도하는 원문과의 유사성 범위를 인지하도록 해야 하는데, 이를 위해서는 의사소통의 발화자로서 번역자가 가진 책임이 중요하다고 말한다. 먼저 번역자는 자신의 의도하는 정보를 분명히 하고 그 정보가 상관관계 이론의 추론 원칙과 상응하여야 한다. 번역자는 지향된 번역 수용자의 인지적 환경을 이해하고 어떤 번역 방법을 택할 것인지를 결정해야 한다. 번역자는 청중이 원문과 어느 정도 닮기를 원하는 지에 대한 기대를 알고 이를 만족시키도록 해야 한다. 그래서 그의 번역 원칙들을 서문에서 밝힌다면 더 성공적인 번역이 될 것이라고 제안한다. 다른 하나의 방법으로 제안된 것은 청중의 기대치를 토의와 세미나를 통해 바꾸는 방법이다. 결국 번역자의 의도와 청중의 기대치를 맞추는 일이 성공적인 의사소통의 지름길이 될 것이라고 주장한다. 그러나 저자는 또한 번역의 실제에 있어서 번역자가 택한 방법이 항상 번역의 의도를 일관되게 성취하지는 못하는 어려움을 갖고 있다고 토로한다.

구트는 번역에 있어서 중요한 몇 가지 사실을 주지시키는데 먼저는 직접 번역을 정의할 때 중요한 것은 그것이 완전한 해석적 유사성을 성취하려고 하는 작업이 아니라, 그것을 전제하면서 번역하고 있다는 화자의 의도를 번역 수용자들에게 알려주는 것이다. 둘째로 번역자는 두 언어 사이의 차이점을 분명히 인지시키고, 그 차이를 교정해 주는 장치를 마련하여 의사소통의 실패를 방지하도록 노력해야 한다는 것이다. 세 번째로, 번역이 반드시 완전히 해석적 유사성을 성취할 수 있는 것은 아니고 다만 명심해야 할 단 하나의 원칙은 상관관계의 원칙에 상응하도록 하는 것이다. 그러나 저자는 상관관계의 원칙에 부응하고 있는 청중의 해석이라고 해서 반드시 의사소통 발신자의 의도와 일치하는 의사소통의 성공을 보장하지 않는다는 점을 또한 강조한다.

결론에서 구트는 번역 현상과 관련된 원칙규칙, 그리고 지침들이 상관관계의 원칙의 적용이라고 보고, 문맥과 의사소통의 자극들 그리고 해석의 상호작용은 이 원칙으로 설명될 수 있다고 주장한다. 이것은 저자가 인정하는 것처럼 이론상 번역의 문제는 의사소통의 문제라고 축소시키는 관점의 결과이다. 저자는 결국 번역의 문제점들은 상관관계의 관점에서 문맥 지향적인 고려들을 통해 해결

할 수 있다고 본다. 특별히 저자는 번역의 방법으로서 직접적인 번역 혹은 간접적인 번역을 택하는 것이 이론적으로 중요한 것이 아니라방법에서 이탈하였을 때에 인지적 환경에서의 불일치가 일어나서 의사소통이 위험에 빠지게 될 것이라는 사실을 알아야 한다고 말한다

9. 평가

구트의 번역에 대한 상관관계 이론의 적용과 설명은 기본적으로 의사소통의 현상이 인간 정신의 과정과 언어적 행위를 통해서 이루어진다는 전제에서 시작하고 있다. 그래서 그는 번역의 행위도 결국 의사소통의 한 단면이고 이것은 2차적 의사소통의 환경에서 이루어지는 것이라고 말하고 있다. 그는 번역에 대한 구체적이고 실제적인 프로그램을 제시하려고 하기보다는 다만 번역이 의사소통적으로 성공하고 있느냐에 대한 이론들의 조건과 상황들을 설명하기 위한 것으로 책의 초점을 맞추고 있다. 따라서 그가 기준으로 제시하는 의사소통으로서의 상관관계의 원칙에 상응하고 있느냐 혹은 그렇지 않느냐에 따라 모든 번역법의 가치평가를 내리고 있다. 이러한 그의 의사소통 이론으로서의 번역 개념은 기능주의적 접근으로의 번역보다는 의미 전달로서의 번역을 우선시하고 있다.

구트는 번역 현상과 그 이론들을 의사소통의 효율성(maximize relevance by way of minimizing justifiable processing effort)이라는 단순하면서도 일방적인 원칙으로 평가를 내림으로 많은 오해들을 불러 일으켰다. 이러한 단점에도 불구하고, 구트는 원문의 해석자로서의 번역자의 역할을 강조하고 번역의 기본 개념으로서, 언어 사이의 해석적 방법(interlingual interpretive use of language)이라고 정의의를 내린다.¹⁶⁾

구트가 결론적으로 제안하는 것은 번역자가 원문에 대한 번역의 해석적 유사성 정도(desired level of interpretive resemblance)에 따라 거기에 맞는 번역법 직접적 번역 혹은 간접적 번역과 의사소통 과정의 원칙에 충실해야 한다는 것이다. 즉 원문의 문맥을 강조해야 한다면 직접적 번역을 택해야 하고 반대로 번역 수용자들과 그들과 관련된 상황만을 고려하려 한다면 간접적 번역 방법을 우선하도록 하고 있다. 중요한 것은 번역자의 존재는 원문의 의미에 대한 해석자

16) Kevin Smith, "Translation as Secondary Communication: The Relevance Theory Perspective of Ernst-August Gutt", J. A. Naude and C. H. J. Van Der Merwe, eds., *Contemporary Translation Studies and Bible Translation: A South African Perspective, Acta Theologia 2002, Supplementum 2* (Bloemfontein: UFS, 2002), 108.

(interpreter)인 동시에 의사소통의 화자(communicator)라는 사실을 구트는 강조하고 있다. 번역작업이 해석과 의사소통에 근거해야 한다는 그의 이론은 번역을 의사소통학적인 학문의 관점으로 조명한 것에서 그 장점을 가지고 있다. 또한 번역에 대한 통합적 설명 이론을 제시하고자 하는 구트의 목적은 어느 정도 성취되었다고 할 수 있다. 하지만 많은 번역 이론들을 단순한 의사소통의 상관관계 이론만으로 평가를 내리고 취사 선택을 하도록 하는 것에는 다소 무리한 점이 있다고 보여진다. 저자가 수긍하는 것처럼, 장점만을 지닌 최고의 번역법은 존재하지 않고, 다만 번역자가 선택한 번역의 방법과 이론에 일관성을 보여주며 번역을 하는 것이 하나의 중요한 번역의 가치임을 결론적으로 강조하고 있다.

<주요어>(Keyword)

상관관계 이론, 해석적 사용, 상관관계 원칙, 직접적 번역, 해석적 닮기
relevance theory, interpretive use, the principle of relevance, direct translation,
interpretive resemblance

<References>

- Barnwell, Katharine, "Towards Acceptable Translations", *Notes on Translation* 95, 1983.
- Beekman, John and Callow, John, *Translating the Word of God*, Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1974.
- Hönig, Hans G., and Kußmaul, Paul, *Strategie der Übersetzung*, Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1984.
- House, Juliane, *A Model for Translation Quality Assessment*, Tübingen: Gunter Narr, 1981.
- Larson, Mildred L., *A Guide to Cross-Language Equivalence*, New York: University Press of America, 1984.
- Levy, Jiri, *Die literarische Übersetzung: Theorie einer Kunstgattung*, Frankfurt: Athenäum, 1969.
- Nida, Eugene A. and Taber, Charles, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: Brill, 1969.
- Reiss, Katharina and Vermeer, Hans J., *Grundlegung einer allgemeinen Übersetzungstheorie*, Tübingen: Niemeyer, 1984.
- Smith, Kevin, "Translation as Secondary Communication: The Relevance Theory Perspective of Ernst-August Gutt", J. A. Naude and C. H. J. Van Der Merwe, eds., *Contemporary Translation Studies and Bible Translation: A South African Perspective*, *Acta Theologia* 2002, *Supplementum* 2 (Bloemfontein: UFS, 2002), 108.
- Sperber, Dan and Wilson, Deirdre, *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford: Blackwell, 1986.
- T. Dye, Wayne, *The Bible Translation Strategy*, Dallas: Wycliffe Bible Translators, 1980.
- Turner, Nigel, "Style", James H. Moulton, ed., *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 4, Edinburgh: Clark, 1976.

<Abstract>

Book Review - *Translation and Relevance: Cognition and Context*

(Ernst-August Gutt, Manchester: St. Jerome Publishing, 2000)

Dr. Bum-Sik Kim

(Seoul Women's University)

Ernst-August Gutt wrote this dissertation to provide a unified account for a complex phenomenon of translation in terms of communication theory. As his relevance-theoretical framework, he used relevance theory developed by Sperber and Wilson (1986). He argues that translation should be accounted for in the cognitive approach to communication. His overarching principle for translation as a successful communication is that there should be always an expectation of optimal relevance, defined as adequate contextual effects at minimal and justifiable processing effort. Basically, Gutt considers translation as a secondary form of communication based on assumptions between translator and receptor in communication, rather than on knowledge.

Gutt contends that translation is an interlingual interpretive use of language by which translator plays a significant role in conveying the meaning of the original text to the target audience. By way of interpreting the source text, translator should yield adequate contextual effects at minimal process cost. Every translation, whatever method translator chooses to use, should be consistent with the principle of relevance. Without offering any preferred translation, he suggests that translators should determine the expected level of interpretive resemblance in translation, thereby determining the conditions for communicative success. What matters is not to choose direct translation or indirect translation, but to be consistent with the principle of relevance so that the implied communication between translator and receptors can be effectively communicative in interpreting the meaning of the original.

Gutt's ground-breaking relevance-theoretic analysis of translation made a contribution to improve our understanding of translation in terms of cognitive psychology.