

Journal of Biblical Text Research. Vol. 24.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; April 2009

Table of Contents

• Paper •

[Kor.] A Study on Translating the Nature of the Wisdom and Its Role in Creation in Proverbs 8:22-31	Jung-Woo Kim / 7
[Kor.] Particularities of the Translation of Vulgate Considered on the Basis of Rhetorical Analysis of Psalms 1-3	Cheol-Woo Park / 34
[Kor.] Inquiry into the Translation of the Sentence with the Preposition על : in 2Kings 23:29 and 2Chronicles 17:1b	Hee Sook Bae / 54
[Kor.] Harmony of Formal Correspondence and Dynamic Equivalence in Translating Parallel Texts of the Synoptic Gospels	Jae-Sung Kim / 72
[Kor.] An Educational Suggestion for Translating the Biblical Greek Article	Hyung Dae Park / 93
[Kor.] Translation and Exegesis of the Bible in the Letters to the Colossians and to the Ephesians	Kyong Chul Cho / 110
[Kor.] A Proposal for Easy Korean Bible Translation for Migrants in Korea and Korean Immigrants Abroad	Jeong Hui Kang / 132
[Kor.] The Development and the Map of Contemporary Translation Studies	Sung Hee Kirk / 157
[Kor.] Inter-Semiotic Translation and Bible Translation: Searching for Various Models of Inter-Semiotic Bible Translation	Jayhoon Yang / 180
[Eng.] Challenges for Bible Translation Today	Simon Crisp / 201
[Eng.] A Case for De-familiarizing 2 Corinthians	Philip H. Towner / 214
[Eng.] Lost in Translation –Revelation 2:12-17: A Case Study for Idioms in Translation–	Thomas Kaut / 249
[Eng.] Singing a Foreign Song at Home: Analogy from Psalm 137	Anastasia Boniface-Malle / 283

잠언 8장 22-31절에 나타난 지혜의 성격과 창조에 있어서 그의 역할에 대한 번역적 고찰

김정우*

1. 들어가는 말

잠언 8장 22-31절에 나타난 지혜는 하나님의 천지창조 전에 태어나 창조의 모든 과정에 증인이 되고 있으며, 하나님의 창조를 기뻐하고 축하하고 있다. 이런 지혜의 모습은 구약의 지혜 문학뿐 아니라 구약성경 전체에서 유일무이하며, 신약성경에서도 그 유비를 찾기 어렵다. 또한 현 본문에서 의인화된 지혜는 천지창조의 주요 과정을 모두 목격하고 있기 때문에, 여기에 제시되고 있는 천지창조의 과정이 다른 본문들(예, 창 1:1-2:3; 시 104:1-35; 욥 38:1-38)에 나타나는 우주관 및 창조의 과정과 어떤 유사성과 차이점을 갖고 있는지 궁금해진다.¹⁾ 또한 해석사적 관점에서 보면 현 본문에 등장하는 지혜는 신약성경에 나오는 로고스로서의 그리스도와 깊은 유사성을 갖고 있기 때문에(요 1:3; 골 1:15-17; 계 3:14), 초대교회 때부터 지금까지 삼위일체 논쟁과 기독교론 논쟁을 심각하게 불러 일으켜 왔다.²⁾ 뿐만 아니라, 최근에는 여기에 등장하는 지혜의 모습이 이집트 신화와 세계관에 등장하고 있는 지혜와 많은 유사성을 갖고 있으므로, 히브리 지혜(호크마)와 이집트의 지혜(마아트) 사이에 있는 상호 연관성 문제가 심도 있게 다루어지고 있다.³⁾ 그렇지만, 현재의 히브리어 본문은 너무나 까다롭기 때문에, 한 단

* 총신대학교 신학대학원 교수, 구약학.

- 1) 이 본문과 창세기 1장의 천지창조의 전통 관계는 여러 가지 복잡한 차원을 담고 있으므로 이 논문에서는 다루지 않을 것이다. 현재의 문맥은 창세기 1장의 천지 창조 전통과도 일맥상통하고 있기 때문에, 창세기의 전통에 대한 지혜문학적 각색으로 볼 수도 있다. George M. Landes, "Creation Tradition in Proverbs 8:22-31 and Genesis 1", H. N. Beam, et al., eds., *A Light unto my Path*; Gettysburg Theological Studies IV (Philadelphia: Temple Uni. Press, 1974), 279-293. Roland E. Murphy, "Wisdom and Creation [SBL presidential address, 1984]", *JBL* 104 (1985), 3-11.
- 2) 아리우스는 본문에 나오는 지혜를 그리스도와 동일시한 후, 8:22의 동사(קָנָה)를 '창조하다'로 번역하고 그리스도는 '하나님의 지혜'로서(고전 1:24) '창조되었으므로' 피조물로서 하나님께 종속한다고 보았으며, 이와 반면에 아타나시우스는 '창조의 머리로 세우셨다'(constituted me as head of creation)로 번역하여 삼위일체 논쟁을 일으키게 되었다. R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes* (Garden City: Doubleday, 1965), 73.

어, 한 구, 한 절을 해석해 내는 것도 쉽지 않으며, 고대와 현대의 번역본마다 매우 다른 번역을 제시하고 있으므로 우리는 본고에서 새로운 번역을 시도함으로써, 여기에 등장하는 지혜의 성격과 창조에 있어서 그의 역할을 찾아내고 히브리 우주관의 통일성과 다양성을 간접적으로 경험해 보고자 한다.

이 단락의 구조에 대하여 많은 제안들이 제시되었다.⁴⁾ 알레티는 이 시를 크게 두 연으로 나누고 있다(22-26, 27-31절). 그가 볼 때, ‘그가 하늘을 세우실 때 내가 거기 있었다’(27절)는 구는 ‘나는 날마다 그의 곁에 있었다’와 연결된다고 본다.⁵⁾ 그렇지만 대부분의 학자들은 이 시를 세 연으로 분석한다(22-26, 27-29, 30-31절).⁶⁾ 대표적으로 게일 이(Gale Yee)는 이 세 연의 구분점에 수사학적 장치들이 있음을 확증해 주고 있다. 즉, 제 1연은 ‘야웨께서 나를 낳으셨다’(22절)로 시작하며, ‘그가 땅과 들도 만들지 않았다’(26절)로 마치고 있으며, 제 2연은 ‘내가 거기 있었다’(27절)로 시작하고 ‘내가 그의 곁에 있었다’로 마치며(30상반), 제 3연은 ‘내가 날마다 기뻐하였다’(30하반)로 시작하여, ‘내가 사람들을 기뻐하였다’로 마치고 있음을 잘 지적하였다(31절).⁷⁾ 우리도 이 단락을 아래와 같이 크게 세 연으로 나누어 분석하였다.

- (1) 우주 창조 전에 태어난 지혜(22-26절)
- (2) 우주 창조 과정에서의 지혜(27-29절)
- (3) 우주 창조를 축하하는 지혜(30-31절)

3) 이 본문은 이집트 지혜 문학과 너무나 유사성을 많이 갖고 있기 때문에, 이집트 지혜를 이스라엘의 유일신앙으로 가공하고, 지혜의 근원을 태고 이전으로 끌어 올린 후 현재의 자리에 넣은 것으로 주장하는 학자들이 많이 있다. 이에 대한 토론으로서 Hans P. Rüger, “Amôn - Pflegekind: zur Auslegungsgeschichte von Prv 8:30a”, *Übersetzung und Deutung*. D. Barthélemy, et al, eds., 1977. Roger Norman Whybray, “Proverbs 8:22-31 and its Supposed Prototypes”, *VT* 15 (1965), 504-514 참조.

4) 대표적인 잠언 학자들 가운데 여러 사람들(예, Toy, Oesterley)은 본 단락의 구조에 대해서는 별로 관심이 없는 것도 사실이다. Crawford Howell Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1899). W. O. E. Oesterley, *The Book of Proverbs* (London: Methuen, 1929).

5) Jean Noël Aletti, “Proverbes 8:22-31: Étude de Structure”, *Bib* 57 (1976), 25-37. 그는 또한 30절의 ‘그리고 나는 함께 하였다가 제 3연의 시작점이라기보다 제 2연과 이어지고 있다는 점을 논증한다.

6) 대표적으로, Patrick W. Skehan, “Structures in Poems on Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24”, *CBQ* 41(1979), 365-379을 보라. 그는 자신의 구조 분석의 근거를 어휘적으로 상세히 분석하며 제시하고 있다. Maurice Gilbert, “Le Discours de la Sagesse en Proverbs 8: Structure et Coherence”, M. Gilbert, et al., ed., *La Sagesse de l'Ancien Testament* (Leuven: University Press, 1979), 202-218 참조.

7) Gale A. Yee, “An Analysis of Pro 8:22-31 According to Style and Structure”, *ZAW* 94 (1982), 58-66.

주어의 인칭 변화의 관점에서 볼 때 제 1연(22-26절)은 ‘그’(22절)와 ‘나’(23절), ‘나’(24-25절)와 ‘그’(26절)의 교차대구를 이룬다. 제 2연(27-29절)은 ‘그’가 중심을 이루며, 제 3연(30-31절)은 ‘나’가 중심을 이루고 있다. 이리하여 제 1연의 ‘그’와 ‘나’가 제 2연에서는 ‘그’를, 제 3연에서는 ‘나’를 중심으로 심화되어 가고 있다. 동사도 제 1연의 ‘낳았다’와 ‘태어나다’에서, 2연으로 넘어가면 ‘그곳에 있었다’로 넘어가며, 3연에서는 ‘기뻐하였다’, ‘즐거워하였다’로 넘어간다. 시간과 장소의 부사적 관점에서 보면, 제 1연은 ‘~전’(מִקִּדְמֵי קִדְמָי)에서 출발하여(22, 23절), ‘아직 ~이 없었을 때’(בְּאֵין)로 나아가며, 2연은 ‘그곳에’(שָׁם 27절), 3연은 ‘곁에’(לְצַד 30절)로 넘어가고 있다. 이리하여 각 연의 구별과 흐름을 만들고 있다. 지혜는 자신 존재의 ‘고대성’(22-26절), 자기 지식의 ‘원천성’(27-29절), 그리고 ‘주님 및 사람과의 연합’(30-31절)에 근거하여 사람들이 자신의 가르침을 받도록 호소하고 있다(32-36절).

2. 우주 창조 전에 태어난 지혜(22-26절)

본 단락은 아래와 같이 두 개의 소 단락으로 나누어진다.

- 2.1. 요약적 진술: 주께서 창조 전에 지혜를 낳으심(22-23절)
- 2.2. 창조 직전의 부정적 상황(24-26절)

첫 단락(22-23절)에서는 우주의 창조 전에 (1) 주님께서 지혜를 낳으시고(22절), (2) 지혜는 모양을 갖추게 되었다(23절). 둘째 단락(24-26절)에서는 지혜가 목격한 창조 직전의 부정적 상황으로써, (1) 물이 있기 전(24절), (2) 산이 있기 전(25절), (3) 땅이 있기 전(26절)의 상황을 제시해 준다.

2.1. 요약적 진술: 주께서 창조 전에 지혜를 낳으심(22-23절)

22 וְהוּא קָנְנִי רֵאשִׁית דְּרִכּוֹ קָדָם מִפְּעֻלְיִי מֵאֵין:

평범하게 보이는 이 짧은 한 절은 논쟁이 없는 단어가 없을 정도로 어렵고 복잡한 문제들을 담고 있다.⁸⁾ 이 절에서 유일하게 나오는 동사인 ‘가졌다’(『개역』,

8) Johannes B, Bauer, “Encore une Fois Proverbes 8:22”, *VT* 8 (1958), 91-92. Bruce Vawter, “Pro 8:22: Wisdom and Creation”, *JBL* 99 (1980), 205-216 참조.

קָנָה)는 히브리어 사전에서 (1) 사다(to buy), (2) 얻다, 획득하다(to acquire), (3) 창조하다(to create)는 의미를 기본적으로 가지며(HALOT), 우리말 성경에서 ‘가졌다’(『개역』), ‘지었다’(『공동』), ‘테리고 계셨다’(『표준』)로 달라지고 있다. 연구사적 관점에서 살펴보면, 1926년 버니(Burney)는 처음으로 이 동사(qana)에 대하여 다섯 가지 의미를 잘 정리하여 아래와 같이 제시하였다.⁹⁾

- (1) ‘사다’(to buy, 창 47:22; 잠 20:14 등).
- (2) 구매한 권리에 의하여 ‘소유하다’(to own, 사 1:3, ‘그 주인’).
- (3) 구매한 방법이 아니고 ‘획득하다’(to acquire, 출 15:16; 시 74:2; 78:54; 잠 1:5 등).
- (4) ‘낳다’(to beget; 신 32:6; 잠 8:22), ‘얻다’(to get, 낳아서 얻음; 창 4:1).
- (5) ‘창조하다’(to create, 창 14:19, 2; 시 139:13).

위의 다섯 가지 의미 중에서 버니(Burney)는 이 단어가 ‘이전에 소유하지 못했던 것을 얻는다’는 뜻을 기본적으로 갖고 있다는 결론을 내렸다. “이 얻음은 사거나, 만들거나, 낳거나(아기인 경우), 마음 속에서 계속 생각함으로(지혜인 경우) 이루어진다”.¹⁰⁾ 위에 제시된 (1) ‘사다’(to buy)와 (2) ‘구매에 의한 소유’(to own)는 하나님에게 적용될 수 없으므로, 번역사를 살펴보면 세 가지 방향으로 번역되어 왔다.

(1) 고대의 그리스 역본들인 아퀼라, 심마쿠스, 테오도션(ἑκκεσταιν), 그리고 제롬과 불가타(possedit)와 근현대의 여러 번역본들(Luther, KJV, NASB)은 ‘나를 소유하였다’(possessed me)로 번역하고 있다. 이 번역은 잠언에 나오는 ‘카나’(qana)의 용법과 매우 잘 어울리고 있다. 예로써, 이 동사는 ‘모락을 얻다’(잠 1:5), ‘지혜를 얻고, 명철을 얻어라’(4:5, 『표준』), ‘지식을 얻다’(18:15)라는 용법으로 사용되고 있다. 그러나 “하나님께서 지혜를 어떻게 소유하였는가?”라는 질문을 던진다면, 그 대답이 선명하지 않게 된다. 사람들은 오랫동안 공부하고 생각하여 지혜를 소유하게 되지만, 하나님은 원래부터 지혜로우시므로, 구매여 ‘지혜를 새롭게 소유하게 되었다’고 말하는 것이 불필요한 사족처럼 들리게 된다. 물론 스콧은 하나님께서 지혜가 최초로 등장하던 시점에 ‘하나의 속성이나 기능으로(as a function or attribute) 지혜를 가졌다’는 뜻으로 이해될 수도 있지

9) C. F. Burney, “Christ as the Arke of Creation”, *JTS* 27 (1926), 160-177. 버니의 입장은 윤영탁, “잠언 8:22에 나타난 ‘카나나’(나를 가지셨다)에 관한 고찰 『구약신학과 신앙』(엠마오, 1991), 100에서 잘 소개되고 있다.

10) 윤영탁, 『구약신학과 신앙』, 100.

만,11) 현재 문맥에서 지혜는 독자적 인격을 갖고 있으므로 이 번역은 설득력이 없어 보인다.

(2) 고대의 번역 중 70인역(ἑκτισθέν), 시리아역(brni),12) 탈굼(אֲבִיב)은 ‘창조하다’로 번역하고, 현대에 와서는 RSV, NEB, Japanese NIT 등이 이 번역을 따르고 있다. 주석가들로서 최근에는 슈미트와 올브라이트와 마인홀드(Meinhold) 등이 이 번역을 옹호하고 있다.13) 구약성경에서 이 단어의 실제적인 용법을 살펴보면, ‘소유하다’ 보다 ‘창조하다’는 뜻이 문맥에 더 잘 어울리는 경우들이 여러 번 나타나고 있다. 예로써, ‘너희를 지으신 아버지’(신 32:6), ‘내 장기를 지으시며’(시 139:13), ‘하늘과 땅을 만드신 지극히 높으신 하나님’(창 14:19, 22), ‘주께서 지으신 것들’(יְיָּ // הַעֲשָׂה; 시 104:24)을 들 수 있다. 이런 관점에서 본다면, 지혜는 하나님의 천지창조가 시작되기 전 가장 먼저 지음을 받은 존재가 될 것이다.

(3) 현대의 번역 중 소수의 역본들은 ‘낳다’라는 뜻으로 번역하고 있다(NIV ‘bring force’, TOB ‘engendrée’).14) 이 단어는 우가릿어와15) 구약성서에서 출생과 양육의 맥락에서 등장하고 있다. 예로써, ‘내가 득남하였다’(창 4:1)와 “그는 너를 낳으신 너의 아버지(אָבִיב אֲבִיבִי)가 아니냐 너를 지으시고(עָשָׂה) 세우셨도다(בָּרָא)”(신 32:6)를 들 수 있을 것이다. 하나님께서 지혜를 ‘낳았다’는 개념은 구약성경에서 너무나 생소해 보인다. 잠언의 세계관에서 하나님이 가나안의 신들처럼 성적(性的) 관계를 통하여 신적인 존재를 태어나게 하였다는 것은 있을 수 없는 개념이지만, 출생 이미지를 은유적으로 본다면 불가능한 것만은 아니다. 왜냐하면, 잠언 8장의 현재의 맥락에서 지혜는 스스로 ‘내가 태어났다’(וּלְמִילָהּ)라고 말한다(24, 25절). 만약 이 번역이 옳다면, 하나님은 태초의 천지창조가 이루어지기 전에 지혜를 독자적인 인격으로 ‘낳아서’ 가지셨다. 여기에서 ‘출산’ 이미지는 은유적이다. 즉, 지혜는 마치 출생처럼 주님으로부터 직접 나왔으므로 하나님과 온전한 통일성을 갖고 있다. 달리 말하자면, 지혜는 주님과 연대성을 갖고

11) Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, 73.

12) The Peshitta Institute, *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta version, Proverbs-Song of Songs* (Leiden : Brill, 1972), 13.

13) Hans H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, BHT 40 (Tuebingen: J.C.B. Mohr, 1968), 150. W. F. Albright, “Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom”, M. Noth and D. W. Thomas, eds., *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*. SVT 3 (Leiden: E. J. Brill, 1955), 1-12. Arnst Meinhold, *Die Sprüche*, Zürcher Bibelkommentare 16 (Zürich: Theologischer Verlag, 1991).

14) W. A. Irwin, “Where Shall Wisdom be Found?”, *JBL* 80 (1961), 133-42.

15) 라스 샤프라 비문에서 아세라는 ‘신들을 낳은 자’(qnyt ilm, ‘she who gives birth to the gods’), 엘은 ‘피조물의 창조자’ 혹은 ‘피조물을 낳은 자’(bny bnwt, begetter of creatures)로 불리고 있다. M. Dahood, “Proverbs 8:22-31: Translation and Commentary”, *CBQ* 30 (1968), 513.

있으면서도 독립적으로 존재하게 되었으며, 창조 전에 등장한 존재로서 창조 활동에 필수적인 존재가 되었고, 주님에게 소유되고 있으나 또한 장차 사람들에게도 소유될 수 있는 존재가 되었다(32-36절).

정리하자면, 히브리어 동사 카나(קָנָה)에 대하여 위에 제시된 세 가지 번역에 있어서 첫째 번역인 ‘획득하다’(to acquire) 혹은 ‘소유하다’(to possess)는 원래 하나님에게 없었던 것을 새로 얻게 되었다는 느낌을 제시하므로 본문에 어울리지 않는다고 결론 내릴 수 있다. 따라서 두 번째 번역인 ‘창조하다’(to create)와 세 번째 번역인 ‘낳다’(to beget)가 가능해지는데, 두 번역 모두 지혜의 피조성과 출산의 개념을 제시하므로 기독교 독자들에게는 모두 낯설 수 있다. 바로 이 점에 대하여 민영진은 한 낱말이 갖는 ‘지시적 의미’(referential meaning), ‘함축적 의미’(connotative meaning), ‘비유적 의미’(figurative meaning)로 지혜롭게 해결하고 있다. 즉, 우리가 ‘창조하다’ 혹은 ‘낳다’로 번역할 때 그것은 사실에 대한 묘사(즉, 지시적 의미)라기보다, 비유적 의미로 이해하여야 한다는 것이다.¹⁶⁾

이 절을 구문론적으로 볼 때, 전통적인 번역들은 대부분 주어(יְהוָה) + 동사(קָנָה) + 목적어(נִי)에 이어 두 개의 부사구(רֵאשִׁית הַרְבֵּי מְאֹד; קָדָם מִפְּעֻלּוֹ מְאֹד)로 분석하고 있다. 만약 이런 관점에서 읽을 수 있다면, 두 개의 부사구는 지혜가 태어난 시간대를 제시해 주게 된다.¹⁷⁾ 그러나 최근의 번역들(NIV, NIB, JPS, NJB)과 학자들(Savignac, Vawter, Waltke)은 이것을 시간의 부사구 대신에 ‘방식의 대격’(accusative of manner)으로 보고¹⁸⁾ 특히 제 1행을 “아웨께서 나를 그의 행적

16) 민영진, “잠언 8장 22절의 ‘카나니(QANANI)’ 재론”, 『지혜 전승과 설교: 구덕관박사회갑기념 논문집』(대한기독교서회, 1991), 85. 그는 최종적으로 “나를 데리고 계셨다”로 제한한다(91-92 쪽). 한국학자들로서 이 본문에 대하여 다룬 글로는, 노세영, “지혜문학에 나타난 창조신학”, 『신학사상(The Theological Thought)』 85 (한국신학연구소, 1994), 94-118. 박종수(朴鍾洙), “잠언서에 나타난 여성의 지혜: 8:22-31장과 31:10-31”, 『강남대학논문집』 25 (강남대학, 1994), 9-31. 박철우, “잠언 8-9장 번역상의 주요 난제들”, 『복음과신학』 3 (나사렛신학대학, 1991), 51-61. 천사무엘, “지혜를 사랑하라 잠 8:1-36”, 『성경연구』 43 (한국성경연구원, 1998), 1-13. 천사무엘, “구약성서의 지혜문학과 창조신앙”, 『기독교문화연구』 2 (한남대기독교문화연구소, 1997), 305-319, 등을 참조하라.

17) 첫 시간 부사구(레쉬트 다르코)는 우리 말 성경에서 ‘조화의 시작’(『개역』, 개정), ‘만물을 지으 시려던 한 처음에’(『공동』), ‘일을 시작하시던 그 태초에’(『표준』)로 번역되며, 외국어 번역에서는 ‘at the beginning of his work’(NRS), ‘at the beginning of His way’(NAS), ‘im Anfang seiner Wege’(Lut), ‘prémice de son activité’(TOB) 등으로 번역되고 있다.

18) 이 입장은 가장 먼저 싸비낙이 제시하게 되었으며 이후 여러 번역본에 반영되었다. Jean de Savignac, “Note sur le Sens du Verset 8.22 dans Proverbes”, *VT* 4 (1954), 429-432. B. Vawter, “Proverb 8:22: Wisdom and Creation”, *JBL* 99 (1980), 206. ‘방식의 대격’(accusative of manner)이란 “동작이 수행되는 방식”을 가리킨다. 예로써, “거만하게 다니다”(미 2:3), “어깨를 나란히 하고 섬기다”(슥 3:9), “너희가 공정하게 판단하느냐?”(시 58:1 [히 2]). Bruce K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 172.

의 ‘ 으뜸 ’(chief, best, principle)으로 낳으셨다(혹은 가지셨다)”로 번역한다(잠 4:7; 렘 49:35).¹⁹⁾

그러나 여기의 두 구를 ‘시간의 대격’(accusative of time)으로 보는 것이 어휘들의 용례와 문맥으로 볼 때 더 적절한 것으로 판단된다²⁰⁾ 먼저 문맥을 볼 때, 22-26절과 특히 22-23절은 시간을 이끄는 구들로 밀접하게 연결되고 있다(‘영원전’, ‘땅이 생기기 전’, ‘바다와 샘이 생기기 전’, ‘산의 기초가 생기기 전’ 등). 또한 고대의 역본들도 시간의 부사로 읽고 있으며(LXX, ἀρχήν), 특히 탈군에서는 시간을 가리키는 전치사 베크(בְּרֵישׁ)를 붙여 읽고 있다. 물론 일반적으로는 ‘태초에’(בְּרֵישׁית)를 표현할 때 전치사 베크(בְּ)를 함께 붙이지만(창 1:1; 렘 26:1), 전치사 없이도 동일한 ‘태초’를 가리킬 수 있다(창 10:10). 물론 ‘시작’(רֵישׁית)이란 단어는 (1) 질에 있어서 ‘최고 혹은 가장 중요한 것’(암 6:1; 렘 49:35),²¹⁾ (2) 시간적으로 첫째(창 10:10), (3) 장자(창 49:3; 시 105:36), (4) 첫 단계(미 1:13; 잠 4:7; 욥 8:7; 42:12), (5) 주요 원리(잠 1:7; 4:7; 렘 49:35)를 뜻할 수 있다.²²⁾ 그러나 현재의 문맥에서는 ‘태초에’로 번역하는 것이 가장 자연스러워 보인다.

‘태초에’와 속격(genitive) 관계를 이루고 있는 단어인 ‘그의 길’(דְרֵכָיו) 역시 번역에 있어서 매우 까다롭다. 이 단어는 기본적으로 ‘길’(way)을 가리키지만, 올브라잇은 우가릿어(drkt, royal dominion)에 근거하여, ‘고귀함(nobility), 주권(dominion)’으로,²³⁾ 코흐(Koch)는 ‘힘, 권세’(잠 8:22; 10:29; 욥 40:19)로 제안한다.²⁴⁾ 이렇게 본다면, 지혜는 하나님 권세의 으뜸으로 태어나게 된다. 이 번역은 히브리어와 우가릿어에서 확증되고 있지만,²⁵⁾ 현재의 문맥에서는 썩 어울리는

19) “The LORD brought me forth as the first of his works”(NIV), “Yahweh created me, first-fruits of his fashioning”(NIB), “The LORD made me as the beginning of His way, the first of His works of old”(JPS). “Yahweh created me, first-fruits of his fashioning”(NJB). 다후드(Dahood)는 두 번째 단어 מְרִאשִׁית에 대해서도 ‘태고자’(Primeval) 혹은 ‘영원자’(the Eternal)로 번역하고 있다. Dahood, “Proverbs 8:22-31”, 513-514.

20) Waltke and O'Connor, *An Introduction to biblical Hebrew*, 171. 그들은 시간의 대격에 대한 예로써 사무엘상 27:1 “내가 언젠가는 사울의 손에 붙잡혀 죽을 것이다”, 예레미야 28:16 “금년에 네가 죽을 것이다”, 시편 55:18 “저녁에도 아침에도 한낮에도, 내가 탄식하면서”를 들고 있다.

21) Irwin, “Where Shall Wisdom Be Found?” 140.

22) 사비냐크(Savignac)은 ‘야웨의 창조적 활동의 원리로서 나를 창조하였다고 본다. Savignac, “Note sur le Sens du Verset 8:22”, 429-432.

23) W. F. Albright, “The Oracle of Balaam”, *JBL* 63 (1943), 219.

24) K. Koch, *TDOT*, 3:286 (derekh).

25) HALOT는 derek이 ‘힘, 권세, 능력’을 뜻하는 경우로서 몇몇 본문을 제시한다(렘 3:13; 시 138:5; 잠 31:3; 호 10:13 [‘용사’와 평행을 이룸]). 우리는 시 67:2 [히 2절]도 추가할 수 있을 것이다. 우가릿어(CTA 2:iv:10, 13; 4:vii:44; 14:22; 16:vi:38)에서 이런 용법으로 나오는 것에 대해서는 Dahood, “Proverbs 8:22-31”, 514; J. B. Bauer, “Encor une Fois Proverbes VIII.22”, *VT* 8 (1958), 91-92; Cleon Louis Rogers, “An Exegetical and Theological Study of Proverbs 8”

것 같지 않다. 폭스는 “이 의미는 문맥에 따라 결정된다… 데렉(Derek)은 문제시 된 ‘길’ 혹은 ‘행동’이 통치력과 연관될 때 ‘다스림’을 뜻하지만, 이것은 여기에 적용되지 않는다”고 잘 말했다.²⁶⁾ 왈키 역시 “현재의 문맥에서 지혜는 하나님의 능력의 우월성보다는 창조계에 있어서 시간적 우월성이 부각되고 있음”을 잘 파악하였다.²⁷⁾

제 1행에 나오는 ‘행위’(דָּרַךְ)는 제 2행의 ‘행적’(מַפְעָל)과 자연스럽게 평행을 이루고 있다(시 46:8[9]; 66:5). 구약성서에서 ‘행위’(derek)는 ‘행적’(po‘al)과 자주 대구를 이루는데(신 32:4; 잠 10:29; 21:8; 30:20; 렘 50:29), 오직 여기에서만 그 분사형 명사(남성 복수)와 평행을 이루고 있다. 여기의 ‘행적들’은 이후 24-29절에 나오는 하나님의 창조 행위들을 가리킨다.

제 1행에서 지혜는 ‘태초에 하나님의 작업이 처음 시작할 때’ 등장하였는데, 제 2행에서는 이 시점을 좀 더 예리하게 초점화시키고 있다. 즉, 지혜는 ‘오래 전 그의 행적들이 있기 전’(קִדְּמָה מַפְעָלָיו מֵאָז)에 등장하였다. ‘오래 전’(מֵאָז)은 단 한번 ‘영원 전’(מֵעוֹלָם)과 평행을 이루고 나타나지만(시 93:2), 홀로 나타날 때 현재로부터의 시간적 거리는 문맥에 따라 상대적으로 결정된다(사 45:21; 48:3, 5; 시 93:2).

요약하자면, 이렇다. 지혜는 ‘하나님께서 천지창조를 시작하시던 태초애(제 1행), 즉 ‘오래 전 하나님의 창조 활동이 있기 전에’ 하나님으로부터 태어나 등장하게 되었다. 여기에 나오는 두 개의 시간대는 서로 다른 시간대가 아니라 하나의 시간대를 두 가지 관점에서 볼 수 있도록 도움을 준다. 즉, 지혜는 이 세상에 그 어떤 존재들(즉, 땅[23절], 바다[24절], 산 [25절], 들[26절])도 나타나기 전에 등장하였다. 그는 창조의 ‘첫 작품’이 아니라, 주님의 첫 창조가 이루어지기 전에 등장하였다.

23 מֵעוֹלָם נִסְכְּתִי מֵרֵאשִׁית מִקְדְּמֵי-אָרֶץ:

22절의 지혜의 출현 시기는 23절에서 다시 한 번 더 세 개의 시간 구를 통하여 삼중적으로 보강되어 제시된다.

(1) ‘만세 전부터’(מֵעוֹלָם, 『개역』)는 직역을 하자면 ‘영원 전부터’(『표준』)가 되지만, 현재의 본문은 ‘지혜의 영원성’이 아니라, 지혜의 출생 시점을 말하고 있기 때문에 이 구를 번역하는 것이 쉽지 않다. 이 구는 역사 속의 시간으로서 ‘고

(Ann Arbor: U.M.I., 1991), 104를 보라.

26) Michael V. Fox, *Proverbs 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 2000), 281.

27) Waltke, *The Book of Proverbs*, 1, 410.

대’(『개역』, 창 6:4), ‘옛적부터’(렘 2:20), ‘옛날부터’(『표준』, 렘 28:8) 등으로 사용되고 있으므로, ‘아직 시간을 정할 수 없는 영원 전’을 가리킨다고 보기 어렵다. 히브리어에서 ‘영원’은 무한대의 시간이 아니라, ‘지속성’의 개념을 더 부각하고 있으며 ‘가장 먼 과거와 미래’를 가리킬 때 사용된다.

(2) ‘상고부터’(שָׁמַיְמָ, 『개역』)는 ‘태초부터’(『개역개정』), ‘그 옛날’(『공동』), ‘아득한 그 옛날’(『표준』) 등으로 번역되고 있으며, 직역하자면 ‘머리(שָׁמַיְמָ)로부터’이지만 시간을 가리킬 때에는 ‘시작부터’라는 뜻으로 사용된다(사 40:21; 41:4, 26; 48:16). 이 단어는 바로 앞 절에 있는 ‘시작’(תְּחִלָּתָא)과 동일한 어근을 갖고 있으므로, 앞 절의 시간대와 동일한 시간을 설정해 준다

(3) ‘땅이 생기기 전부터’(『개역』)는 이 절에서 측정 가능한 시간의 실마리를 제공해 준다. 여기에서 ‘~전부터’(מִקְדָּמֵי)는 바로 앞 절에 있는 ‘~전에(קִדְמָא)와 연결되며, 따라서 22절의 ‘오래 전 그의 행적들이 시작되기 전’과 완벽하게 이어져 22-23절이 4행(quatrain)을 이루게 한다. 의미론적으로 ‘~전부터’(מִקְדָּמֵי)는 ‘이전부터, 오래 전부터’(사 45:21; 46:10)²⁸⁾와 ‘영원 전부터’(시 74:12; 77:6, 12; 143:5)라는 뜻을 동시에 갖고 있으나 현재의 문맥에서는 ‘땅이 생기던 가장 오랜 시간 전에’(from the earliest times of the earth)로 볼 수도 있게 된다.

이 절에서 지혜 출현의 시간을 알리는 세 개의 시간 부사는 ‘내가 세움을 입었다’(הִנְּסָא)에 연결된다. 이 동사는 우리 말 성경에서는 ‘세움을 입었다’(『개역개정』, 『표준』)와 ‘모습을 갖추었다’(『공동』)로 번역이 갈라지며, 외국어 번역에서도 ‘세움을 받다’(‘was appointed’, NIV, JPS, KJV, NET; ‘was set up’, RSV; ‘été établie’, BFC; ‘été sacrée’ TOB; ‘bin eingesetzt’, Luther)와 ‘지음 받다’(‘was fashioned’, NEB, NIV 난외주)로 제시된다. 이 동사는 크게 (1) (술, 물)을 ‘붓다’(nasak I)와 (2) ‘(자리에) 세우다, 앉히다’(nasak II)는 두 가지 뜻으로 사용된다. 첫 번째 뜻은 현재의 문맥에 어울리지 않으며, 두 번째 뜻으로 본다면, 지혜는 ‘대관식’의 배경 속에서 ‘기름 부음을 받고 왕/여왕으로 세움을 받는다’는 뜻으로 해석이 될 수 있다. 마치 시편 2장 6-7절에서 새로운 왕이 ‘(기름부음을 받고) 왕으로 세움을 받으며’(nasak) ‘(하나님의 아들로) 태어나는 것’(yalad)과 같이 지혜가 주님에게서 태어나며 왕/여왕으로 세움 받는 영상을 우리는 그려볼 수 있을 것이다. 70인역은 이런 관점에서 이 단어를 번역하였다(ἐθεμελίωσέν; established). 이렇게 본다면, 지혜는 이후 하나님의 천지창조에 있어서 능동적으로 활동하는 것이 명시되지는 않지만, 암시되어 있다고 볼 수 있다. 또한 잠언에서 지혜는 통치의 능력으로써 그로 “말미암아 재상과 존귀한 자 곧 모든 의로운 재판관들이 다스리므로”(잠 8:16), ‘왕으로 세우다’는 지혜의 성격 및 역할

28) E. Vogt, “Einige hebraische Wortbedeutungen”, *Biblica* 48 (1967), 57-74.

에 어울린다고 말할 수 있다.

그러나 현재의 본문에서 지혜가 대관식의 배경 가운데(여)왕으로 책봉을 받는 것은 문맥에 전혀 어울리지 않으므로, 오히려 ‘베, 피륙을 짜다’(to weave), ‘형성하다’(to shape)는 동사(כָּסַב의 니팔형 HALOT),²⁹⁾ 혹은 ‘베, 피륙’(בְּסוּכָה)이란 명사형(사 25:7)과 동일한 어근의 동사(כָּסַב 니팔형)로 볼 수 있다(HALOT).³⁰⁾ 따라서 ‘나는 모습을 갖추었다’(I was fashioned)로 번역하는 것이 가장 적절해 보인다.³¹⁾ 앞 절에서 지혜는 하나님에 의하여 ‘태어났는데’ 이제 지혜는 마치 온전한 인격체처럼 ‘모습을 갖추고 있다’.

2.2. 창조 직전의 부정적 상황(24-26절)

하나님의 천지 창조 직전에 등장한 지혜(22-23절)가 이제는 하나님의 창조 활동과 연관하여 소개되고 있다. 이리하여 창조의 두 축 가운데 첫 축을 이루는 시간은 전치사 ‘~전에’(מִקֶּדְמִי, מִקֶּדְמִי)에서 ‘~이 없을 때’(בְּאֵין)로 넘어가고 있으며, 둘째 축을 이루는 공간은 낮은 곳에서 높은 곳으로 이동하고 있다. 즉, 이 세상에서 가장 낮은 ‘깊음’(24상반)에서 지면의 샘(24하반)을 거쳐, ‘산’(25상반)과 ‘언덕’(25하반) 위에서 ‘넓은 땅과 들’(26절)을 바라본 후에, 가장 높은 ‘하늘’로 올라가고 있다(27절). 이리하여 장차 사람들과 못 생물들이 살게 될 공간인 바다, 땅, 들이 넓게 그려지고 있다. 이리하여 폭스가 잘 말한 바와 같이 “창조는 현상의 집합이 아니라 일관성 있는 파노라마”라는 인상을 잘 전하여주고 있다.³²⁾

24 בְּאֵין-תְּהוֹמוֹת חוֹלְלֹתֵי בְּאֵין מְעִינֹת נִכְבְּדֵי-מַיִם

이 절에서는 ‘~이 존재하지 않았을 때’(בְּאֵין)가 두 번 반복되며(24상반, 24하반), 지혜가 창조 전에 존재하게 되었음을 강조하여 준다. 제 1행에서 지혜는 ‘바다가 생기기 전에 존재하게 되었다’고 말한다. 여기의 ‘바다’(『개역』)는 원어에서 ‘깊음’(תְּהוֹמוֹת)으로서 ‘태고의 심연’(창 1:2; 욥 38:16; 시 33:7; 104:6; 잠

29) 이 동사(כָּסַב)는 하나님께서 모태에서 태아의 형질을 만들어가는 데 사용된다(시 139:13하; 욥 10:11).

30) R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs: The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9* (London: SCM, 1965), 101. 와이브레이에 따르면, 이 동사는 “은유적으로 임신의 과정을 묘사하는데 사용된다.”

31) D. Barthelemy et al., *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project* (New York: United Bible Societies, Alliance Biblique Universelle, 1977-1980), 466에서는 נִסְבֵּתִי (I was hidden/ I was cast / I was fashioned)로 읽도록 제안한다.

32) Fox, *Proverbs*, 282.

3:20), 혹은 ‘바다의 깊음’(135:6), 혹은 ‘바다 물’(출 15:5, 8; 시 106:9; 107:20) 등을 가리킬 수 있지만, 여기에서는 ‘태고의 심연’으로써 천지가 자리를 잡기 전에 온 세상을 뒤덮고 있던 물(창 1:2)을 가리키는 것으로 보는 것이 가장 자연스러워 보인다. 즉, 지혜는 ‘태고의 물이 온 세상을 뒤덮고 있기 전’에 존재하게 되었다. 현재의 본문을 창세기 1장과 비교해 본다면, 창세기에서 ‘깊음’(혹은 바다)은 하나님의 창조 과정에 존재하지 않았으며, 빛이 나타나기 전(1:3)에 이미 ‘혼돈과 공허’와 함께 존재하고 있었다(1:2). 그러나 잠언 8장에서 ‘깊음’은 주님의 창조 과정으로 나타나며, 지혜는 ‘깊음’ 전에 태어났음을 말하고 있다. 이 점에 대하여 왈키는, “물이 땅을 덮기 전의 상태에 대한 묘사는 구약성경 그 어디에도 찾아볼 수 없지만, 성경의 각 권은 그 자체의 소리를 낼 수 있도록 허락되어야 한다”고 잘 말했다.³³⁾

제 1행의 ‘심연’과 평행을 이루는 제 2행의 ‘샘들’(מַעְיָנוֹת)은 무엇을 가리키는 지 분명하지 않다. 왜냐하면, 태고의 심연은 아직 ‘하늘 위의 물’과 ‘하늘 아래의 물’로 분화되지 않았기 때문에 대구(對句)를 이룰 수 있는 것이 없었기 때문이다. 따라서 엄격한 대구의 관점에서 본다면 제 1행의 심연은 현 세상의 ‘바다 물’로 보아야 하며, 2행은 사람들이 마실 수 있는 ‘지하수’로 보아야 한다.³⁴⁾ 그러나 ‘산과 들’(25-26절), 그리고 현 세상의 바다와 지하수(27-28절)가 아직 등장하지 않았으므로, 우리는 제 1행의 ‘깊음’을 태고의 심연으로 보아야 한다. 그렇다면, 이 절의 ‘샘들’(מַעְיָנוֹת)은 심연의 원천으로 이해할 수 있을 것이다. 구문론적으로 ‘샘들’(מַעְיָנוֹת)은 ‘물의 넘침’(מִים נִכְבְּדִי-מִים)이란 구와 동격(apposition)을 이루고 있다. 즉, 샘들에서 물이 끊임 없이 솟구치며 넘치고 있다.³⁵⁾ 여러 학자들은 70인역(πηγὰς τῶν ὑδάτων)과 불가타역(fontes aquarum)을 따라서 ‘물의 넘침’을 ‘바다의 원천’(מִים נִכְבְּדִי)으로 읽도록 제안하고 있지만(욥 38:16; BHS), 마소라 사본의 독법도 어렵지만 나쁘지 않다.³⁶⁾ 정리하자면, 제 1행의 ‘혼돈의 물’과 제 2행의 ‘샘물’은 합성어(merismus)로써 ‘모든 물’을 뜻한다고 볼 수 있다(창 7:11에는 노아 홍수의 맥락에서 רַבָּה תְּהוֹמֹת מַעְיָנוֹת כָּל-כָּל[큰 깊음의 샘, 『개역』]라는 구가 나온다).

태고의 심연과 연관된 세상의 모습은 ‘내가 태어났다’(וּלְלִמְתִּי)로 연결된다. 이 동사는 ‘고통 중에 몸부림치다’는 어근(חיל)에서 나왔으며, 일반적으로 어머니의

33) Waltke, *The Book of Proverbs*, 1, 412.

34) Rogers, 112-13.

35) 왈키는 히브리어 카바드(kabad)의 니팔 형이 동명사적(gerundive)인 의미를 가지며 ‘물로 무거워지다’는 뜻을 지니고 있으므로, ‘넘치다’(abounding)로 번역한다. 우리 말 새 번역에서는 ‘물이 가득한 샘’ (『표준』)과 ‘물이 솟구치는 샘’ (『공동』)이란 뜻으로 번역되고 있다.

36) Landers, *BASOR* 144 (1956), 31-33; Dahood, *Biblica* 49 (1968), 363 참조.

산고를 가리키며(사 13:8; 23:4; 45:10; 51:2), 남자에게는 결코 적용되지 않는다. 그러나 이 동사는 ‘낳다’(יָלַד)라는 동사와 대구를 이루며 하나님에게는 적용된다. 하나님이 낳으신 ‘이스라엘’(신 32:18), ‘땅’(시 90:2), ‘지혜’(잠 8:24)는 모두 은유적으로 이해되어야 한다. 정리하자면, 지혜는 이 세상의 그 어떤 물(הַמַּיִם, מַעַיִן)도 존재하기 전에 태어났으며, 물이 만들어지는 과정도 다 보게 되었다.

בְּטָרַם הָרִים הִטְבְּעוּ לִפְנֵי גְבוּעוֹת חוֹלְלָתַי: 25

앞 절에서 ‘~이 없었을 때’(בְּאִיֵּן)가 이제는 ‘아직 ~전에’(בְּטָרַם)로 넘어가면서 지혜의 출현이 피조 세계가 존재하기 전이었음을 다시 한 번 더 강조해 준다³⁷⁾ 또한 앞 절에서는 세상에서 가장 깊은 ‘심연’과 ‘샘’이 나왔는데, 여기에서는 이 세상에서 가장 높은 ‘산들’과 ‘언덕들’이 대비를 나타낸다.

제 1행에서 ‘(산이) 세움을 입다’(טָבַע)라는 동사는 ‘밭이 진흙에 빠지다’(렘 38:22), ‘기초가 서다’(욥 38:6)와 같이 산의 뿌리가 바다 속에 심겨지는 영상(影象)을 제시해준다. 요나 자신이 ‘내가 산의 뿌리까지 내려갔었다’고 말하는 바와 같이(욥 2:6), 히브리인들의 세계관에 따르면, 산의 기초는 바다 위에 세워져 있었다(‘산들의 터’ [מוֹסְדֵי הָרִים], 신 32:22). 달리 말하자면, 산들은 땅의 형성 과정에 있어서 가장 오래된 것이다(시 90:1-2).

제 2행의 ‘언덕들’(גְּבוּעוֹת)은 ‘산’과 함께 자주 대구를 이루며, ‘높음’을 더욱 부각시켜주고 있다(신 12:2; 33:15; 시 72:3; 114:4, 6; 148:9; 아 2:8; 4:6 등). 즉, 25절에서 ‘산의 뿌리가 깊음 속에 자리를 잡고 세워지는 모습’과 온 세상을 내려다보는 높은 언덕들이 대비를 이루고 있다. 지혜는 바로 이와 같은 주님의 창조사역이 이루어지기 전(לִפְנֵי)에 이미 ‘태어났다’(חוֹלְלָתַי). ‘태어나다’는 동사가 24-25절에서 두 번 반복됨으로써 이 두 절을 묶어서 4행(quatrain)을 이룬다.

עַד-לֹא עָשָׂה אֲרֶץ וְחוּצוֹת וְרֹאשׁ עִפְרוֹת תְּבַל: 26

마지막 다섯 번째로 ‘아직’(עַד-לֹא)이 문장을 열어주면서, 이제 드디어 사람들이 터전으로 삼고 거주하고 활동하는 ‘땅’(אֲרֶץ)이 나타나고 있다. ‘땅’은 여기에서 ‘들’(חוּץ)과 ‘세계’(תְּבַל)와 함께 나타나고 있으므로, 이 세상 전체를 가리키기보다 다음 절에 나오는 ‘하늘’(27상반)과 ‘바다’(27하반)와 대비를 이루는 공간

37) 주옹과 무라오카에 따르면, 접속사 טָרַם 다음에는 항상 이톨(yiqtol) 형이 ‘과거 동작’을 가리키는 데 사용되는데(예, 수 3:1), 오직 여기와 시편 90:2에만 카탈(qatal) 형이 나오고 있다. Paul Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblio, 2006), #113 j.

으로써, 사람이 거주하며 농사를 지을 수 있는 ‘땅’을 가리킨다.³⁸⁾ 이리하여 앞 절에 나온 비경작지로서 ‘산들’과 ‘언덕들’과 대비를 이루고 있다.

구약성경에서 ‘땅’과 ‘들’은 자주 평행을 이루며 나타나지만(삼하 22:43; 욥 5:10; 18:17; 사 24:11; 51:23; 렘 7:34; 44:9, 21; 51:4; 애 2:21; 겔 26:11), 오직 여기에서만 접속사로 연결되어 나타나고 있다. ‘들’(דָּלָה)로 번역된 단어는 ‘길거리’(잠 1:20; 삼하 1:20; 미 7:10; 사 10:6; 왕상 20:34)를 가리킬 때 사용되지만, 기본적으로 ‘외부’ 혹은 ‘바깥’(outside)을 뜻하며 여기에서는 양들이 풀을 뜯는 곳(시 144:13), 도시 밖의 장소(욥 5:10)로 ‘넓은 벌판’을 가리킨다.³⁹⁾

제 2행의 ‘세상 진토의 근원’(『개역』, אֵרֶץ עֲפָרוֹת תְּבֵל, *tebel*)은 매우 특이한 구(句)이며, 여기에서 ‘세상’(tebel)은 사람들이 거주하는 경작지를 기본적으로 가리킨다. ‘진토의 근원’(אֵרֶץ)에서 ‘근원’(『개역』)으로 번역된 단어는 평가적 관점에서 ‘최고’(겔 27:22)로서 ‘농사에 가장 좋은 땅’으로 볼 수 있지만, 현재의 문맥은 지혜의 선 존재성을 말하고 있으므로 시간적 관점에서 ‘첫 것’으로 보아야 한다(HALOT, 출 12:2; 민 10:10; 대상 16:7; 사 40:21 참조).⁴⁰⁾ 즉, 지혜는 이 세상의 ‘첫 흙덩이’가 만들어지기 전에 탄생하였다.⁴¹⁾

3. 우주 창조 과정에서의 지혜(27-29절)

이 연은 ‘~할 때’(be)가 각 절에서 두 번씩 나타나 모두 여섯 번 반복되면서 통일성을 이루고 있다. 앞 연(24-26절)에서 주님의 창조 역사는 ‘낮은 곳에서 높은 곳’으로 공간 이동을 하였는데, 여기에서는 정반대로 ‘높은 곳에서 낮은 곳’으로 움직이고 있다. 이리하여, ‘하늘’(27상반)과 ‘그(하늘바다) 수평선’(27하반)에서 ‘궁창과 구름’(28상반)과 ‘깊음의 샘’(28하반)으로 내려온 후에, ‘바다와 해안선’(29상중)과 ‘땅의 기초’(29하반)로 내려가고 있다. 주님께서 온 세상의 공간 구조를 확정해 나갈 때, 지혜도 ‘거기에 있었으며,’ 창조의 다섯 사역인 (1) 하늘을 세움, (2) 궁창의 수평선을 세움, (3) 구름을 견고하게 함, (4) 샘을 힘 있게 함, (5) 바다의 경계를 정함에 함께 하였다고 한다 즉, 27-30절은 이 세상에 있는 중심 경계로써 하늘과 바다를 묘사하고 있다. 여기에서 ‘하늘을 세우는 작업’ 외에

38) Waltke, *Proverbs*, 1, 413. 왈키는 여기의 땅이 ‘경작지’와 ‘경작할 수 없는 땅’을 모두 포함하는 것으로 해석한다.

39) 대부분의 주석가들은 ‘벌판’과 ‘들’로 이해한다. 아람어(bar)는 ‘바깥’과 ‘들’을 뜻한다. 70인역은 ‘비거주지’로, 시리아역은 ‘장’으로 제시한다.

40) ‘the first clods of earth to be formed’(HALOT). THAT 2:708 참조.

41) Fox, *Proverbs*, 284.

나머지 네 가지는 모두 물을 정복하며 다스리는 일과 밀접하게 연관되어 있다.

27 בְּהִכִּינוּ שָׁמַיִם שָׁם אָנִי בְּחֻקֵּי חֹן עַל-פְּנֵי תְהוֹם:

이제 앞 연에서 소개된 지혜의 탄생으로부터, 우주 창조와 세계 질서에서 그의 역할이 제시된다. 또한 앞 연의 부정적인 상황 설정에서 긍정적인 창조 활동으로 넘어가며, 지혜는 더 이상 ‘출생의 과정’을 거쳐 가는 수동적인 대상이 아니라, 온 세상의 질서가 현재의 형태로 이루어져가는 것을 목격한 증인의 역할을 하였음을 밝히고 있다.

이 절은 ‘주께서 하늘을 견고히 하다’(כִּוְּן)는 문장으로 시작한다. 여기에서 ‘하늘’은 앞 절에 나온 ‘땅’과 대비되는 실체로써 ‘궁창의 공간’을 말한다. ‘견고히 하다’는 ‘세우다’는 뜻으로 ‘창조하다’의 동의어이며, ‘하늘을 세우다’는 ‘하늘을 창조하다’는 뜻으로 빈번하게 나타난다(시 89:2; 103:19; 잠 3:19). 즉, 하나님께서 하늘을 견고하게 세우셔서 그 경계는 결코 무너지지 않을 것이다.

제 1행의 ‘하늘을 세우다’와 대구를 이루는 제 2행의 ‘궁창으로 해면에 두르실 때’(『개역』)라는 구는 번역이 매우 까다롭다. 먼저 ‘궁창’(『개역』, 『개역개정』)으로 번역된 단어(חַוּחַ)는 기본적으로 ‘원’(圓) 혹은 ‘환’(環)을 가리키며, ‘해면’과 함께 나타날 때에는 ‘수평선’을 가리킨다(욥 22:14; 26:10; 사 40:22). 따라서 이 절은 ‘바다의 수평선을 그을 때’로 볼 수 있지만 그것은 29절에 나타나고 있기 때문에, 태고의 물을 정복하면서 첫 ‘하늘’과 ‘물의 경계’를 만드는 ‘궁창의 수평선’으로 보는 것이 더 적절해 보인다.⁴²⁾ 또한 ‘두르다’(『개역』)로 번역된 동사(קָּטַח)는 기본적으로 ‘새기다’(inscribe, carve)를 뜻하지만, ‘원을 새기다’는 ‘궁창의 테두리를 만들다’는 뜻으로 이해할 수 있다.

‘내가 거기에 있었다’는 지혜가 하나님의 창조활동을 보면서 ‘묵상하고 기뻐할 수 있는 기회를 가졌다’,⁴³⁾ 혹은 ‘증인의 자격’으로 있었다(Whybray)는 뜻으로 이해된다.⁴⁴⁾ 폭스는 ‘거기’(sham)가 ‘장소’가 아니라, ‘상황’이나 ‘일련의 사건이 이루어지는 상황’을 말하는 것으로 본다(사 48:16하).

28 בְּאֲמָצוֹ שְׁחָקִים מִמֶּעַל בְּעֻזּוֹ עֵינֹת תְהוֹם:

42) 크라소비치(Krasovec)는 ‘하늘’과 ‘해면’을 합성어로서, ‘온 세상과 그 경계를 뜻하는 것’으로 본다. J. Krasovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebraeischen und Nordwestsemitischen* (Rome: Pontifical Institute for Biblical Studies, 1977), 154.

43) Waltke, *Proverbs*, 1, 415.

44) Whybray, *Proverbs*, 133.

27절의 ‘하늘’과 ‘궁창’의 경계에서 이제 하늘에 떠 있는 ‘구름’(28상)과 바다 아래에 있는 ‘지하수’로 넘어가고 있다. 즉, 높은 하늘에 있는 ‘구름’과 낮은 바다에 있는 ‘샘들’이 대비를 이룬다.

구름(מִקְלָפִי)의 어근은 ‘문지르다’, ‘가루로 만들다’는 뜻이며, ‘가는 먼지’(사 40:15)나 구름을 가리킬 때 사용된다. 여기에서 ‘구름’은 대유법으로서 ‘천사들’(시 89:7)을 가리키지 않으며, 기상학적인 용어로서 ‘비구름’을 뜻한다(잠 3:20; 신 33:26; 시 18:12; 77:17 등). 제 1행에서 ‘구름을 하늘 위에 견고히 하였다’는 말은 역설적이다. 어떻게 잡을 수 없이 흐르는 구름을 견고히 할 수 있는가? 여기에서 ‘견고히 하다’는 ‘강화하다’, ‘확고히 하다’(대하 24:13)라는 뜻을 갖고 있으므로, 구름이 공중에 떠 있을 수 있도록 하였다는 뜻으로 이해할 수 있을 것이다. 히브리인들은 ‘구름’이 ‘두들겨 편 놋 거울처럼 견고한 것’으로 인식하였다(욥 37:18). 이리하여 하늘 위에 있는 궁창의 물이 이 세상에 쏟아져 범람하지 않도록 창조되었다고 이해하였다. 즉, 구름도 하나님의 능력을 두드러지게 나타내어 준다.

제 2행에 나오는 ‘바다의 샘들’(מַיִם עִיּוֹת 24, 27절)에서 ‘바다’(ים)는 더 이상 ‘태고의 심연’이 아니며, 우리가 알고 있는 대양의 바다를 가리킨다. 이 바다에 있는 ‘샘들’에서 물들이 솟아나 모든 생물들의 식수의 근원이 되고 있다. 그런데 그 깊은 곳에 있는 물을 어떻게 땅에 있는 생물들이 마실 수 있는가라는 질문에 대해, ‘힘 있게 함으로써’(וַיַּעֲזֶר)라고 대답한다. 이 동사는 칼 형에서 ‘힘이 있다’(to be strong)이지만, 70인역(ετιθει), 페쉬타(אעשיי), 불가타의 독법(librabat)을 따라 피엘형으로 읽으면, ‘강하게 하다’(וַיַּעֲזֶר)가 된다(BHS 각주를 보라). 즉, ‘바다의 샘들을 강하게 하다’는 ‘샘물들이 솟구쳐 오르게 한다’는 뜻으로 이해할 수 있다. 이리하여 바다에 있는 물들이 땅을 적시는데 도움을 주게 된다. 지상에 있는 샘들은 바다의 심층수가 솟아오르는 출구가 된다(창 7:11; 8:2). 지하 깊은 곳에 있는 물들이 치솟아 오를 수 있는 힘을 주님께서 주셨다.

בְּשׂוֹמוֹ לַיָּם | חָקוּ וַיִּמּוּם | לֹא יַעֲבֹרוּ-פָּנָיו בְּחֹקוֹ מוֹסְרֵי אֲרָץ:

이제 하나님의 지혜는 드디어 사람들이 살고 있는 동네에서 이루어지는 창조의 사역을 목격하고 있다. 그는 멀고 먼 ‘하늘의 지평선’(27절)과 깊고 깊은 지하의 ‘샘물’(28절)을 떠나 인간 세상에 내려온다. 이 세상은 먼저 ‘바다와 경계’를 이루고 있다. 여기에서 바다의 ‘한계’(גֶּחַ)라는 용어는 인간사회에 적용될 때 기본적으로 ‘법’과 ‘칙령’을 뜻하며(창 47:26; 출 18:16), 자연세계에 적용될 때에는 ‘경계’를 뜻한다(욥 26:10; 38:33; 미 7:11). 하나님께서 바다에 경계를 정하신 이

유는 난폭한 바다의 물결이 땅을 덮치지 못하도록 하기 위함이었다(시 104:9; 욥 38:8, 10). 즉, 바다도 주님의 명령에 꼼짝 없이 순종하게 되었다(욥 38:8-11). 창조주 하나님께서는 땅과 바다의 경계를 확실하게 세우셨으며 이 경계가 불변함을 말해준다.

제 3행에서 ‘땅의 기초를 세울 때’는 구문론적으로 매우 어색하게 독립절로 존재하는 것처럼 보인다. 이리하여 몇몇 번역에서는 이 절을 다음 절로 연결시키기도 한다(RSV; NET).⁴⁵⁾ 만약 이 절을 현재의 자리에 둔다면, “바다의 경계를 경하고, 땅의 기초를 세워 물이 그의 명을 거스르지 못하게 하였다”로 이해할 수 있을 것이다. 여기에서 ‘땅의 기초’(מוֹסְדֵי אֶרֶץ)는 ‘산의 뿌리’로서, 이 세상에서 ‘가장 낮은 곳’을 지시하고 있다(25절; 미 6:2; 시 18:8=삼하 22:8; 사 40:21).

수사학적으로 볼 때 이 절에서 ‘그가 정하실 때’(בְּרוּקֵי)는 이 연의 핵심 단어로써, 27절과 29절의 ‘수미일치’를 만들어주고 있다. 즉, ‘해면의 경계’(חֹמֵי)를 ‘그을 때’(בְּרוּקֵי)로 시작하여, ‘(바다의) 경계’(חֹמֵי, 29상)를 두고(בְּשׂוּמוֹ)와 ‘(땅의) 경계’를 세울 때’(בְּרוּקֵי)로 이어지고 있다. 즉, 주님께서는 이 세상의 경계를 확실하게 세우셨으며, 그 때마다 지혜는 증인으로 그 자리에 있었다고 한다.

4. 우주 창조를 축하하는 지혜(30-31절)

긴 조건 절이 끝나고(28-29절), 이제 지혜가 ‘내가 거기에 있었다’(27절)는 말이 무엇인지 구체적으로 설명하고 있다. 지혜는 창조주 하나님의 곁에서 지속적으로 함께 하였으며, 주님의 창조를 기뻐하였다. 욥은 하나님께서 ‘땅의 기초를 놓으실 때’ 자신이 그곳에 없었기 때문에, ‘무지한 말로 이치를 어둡게 하였지만’(욥 38:2-7), 지혜는 그곳에 있었기 때문에, 우주와 인생에 대한 참된 이치를 밝혀줄 수 있을 것이다.

30 וְאֵתְּהָ אֵצְלוֹ אֲמוֹן וְאֵתְּהָ שְׁשַׁשְׁעִים יוֹם. יוֹם מִשְׁחַקָּתָ לִפְנֵי בְּקֻל־עַת:

‘내가 거기에 있었다’(27절)와 ‘내가 그 곁에 있었다’(30상반)는 이 단락을 단단히 묶어주고 있다. ‘곁에 있다’(אֵצְלוֹ+הִיָּה)는 요셉이 보디발의 아내의 유혹을 뿌리칠 때처럼, ‘곁에 눕다’(창 38:10)처럼 가까운 거리를 말해준다(겔 43:6). 지혜는 창조의 모든 과정에서 목격자로 있었을 뿐 아니라, 이제 창조주 바로 곁에 자

45) Yee, “An Analysis of Pro 8:22-31”, 61. 그는 명백하게 앞 행과 단절을 시키고 뒤따라 나오는 절로 연결하고 있다.

리를 잡고 창조의 과정을 음미하고 있다.

이 절에서 가장 어려운 문제는 ‘창조자’(『개역』)로 번역된 단어(יָצַר)가 원래 무엇을 의미하였느냐에 있으며, 크게 네 가지의 뜻으로 번역되고 있다.⁴⁶⁾

(1) 이 단어(יָצַר)는 창조 활동과 연관되어, ‘창조자’(『개역』), ‘건축자’(architect, BFC), ‘장인’(NIV; NIB), ‘명공’(master craftsman, NRS, NAS, NJB; maître d'oeuvre, T0B, der Werkmeister, L⁴⁵), ‘창조의 명공’(『표준』) 등으로 번역된다. 대부분의 고대역본들과⁴⁷⁾ 고대의 문헌과⁴⁸⁾ 현대의 학자들은 이 입장을 지지한다.⁴⁹⁾ 히브리어에서 개인의 이름으로 아몬(אֱמוֹן)이 등장하며(왕상 22:26; 대상 3:14; 렘 1:2; 25:3; 느 7:59), ‘장인’(יָצַר)이란 히브리어가 페쉬타(출 28:11)에 나타나고 있으므로,⁵⁰⁾ 이것은 가능한 번역으로 볼 수 있다. 또한 예레미야 52장 15절에 나오는 구(יָצַר הַיָּהוָה)는 여러 번역에서 ‘남은 장인들’(the rest of the artisans /craftsmen; NIV, NRS, NAS, NET, NIB, BFC, L⁴⁵; ‘살아남은 기술자들’, 『표준』, 『공동』)로 번역된다.

그렇지만, 개인의 이름으로서 아몬이 꼭 ‘장인’이란 뜻을 가진다고 말할 수 없고, 페쉬타 히브리어는 후대의 히브리어이며, 예레미야 52장 15절의 구는 70인역에 나타나지 않으며, 이 절과 평행을 이루고 있는 열왕기하 25장 11절에서는 ‘무리’(יָצַר הַמְּנוּחִים ‘the multitude’)로 읽고 있다. 역사적으로 볼 때, 유다의 모든 ‘장인들’(כָּל-הַיָּצָרִים)은 주전 586년에 포로로 잡혀갔으며(왕하 24:14, 16), “만약 네레이터가 열왕기하 26장 11절에서 ‘장인들’을 말하고 싶어했다면, 정상적인 히브리어(יָצַר)를 사용하였을 것이다.”⁵¹⁾ 나아가 우리가 만약 현재의 본문에서 ‘장인’으로 읽고 싶어한다면, 이와 유사하지만 발음이 다른 어휘로써 ‘공교한 장식’을 뜻하는 단어(אָמַן)로 제시하였을 것이다(아 7:2 [한 1절]).⁵²⁾ 다른 무엇보다

46) R. B. Y. Scott, “Wisdom in Creation: the 'Amôn of Proverbs 8:30”, *JT* 10 (1960), 213-223 참조.

47) 이 번역은 70인역(ἀρμόζουσα, ‘arranger, establisher’ or ‘binding, uniting’)과 시리아역 (metaqena)와 별게이트(artifex), Jerome (cuncta componens, ‘binding, arranging, fashioning, uniting’)를 따르고 있다.

48) 솔로몬의 지혜서 7:21과 8:6도 ‘지혜는 만물을 만든 자’라고 말하며, ‘그녀는 존재하는 모든 것의 조성자’라고 한다. 필로는 로고스(logos)와 소피아(sophia)의 구별을 없애고, “그로 말미암아 우주가 만들어졌다(di' hou ho kosmos edmiourgeito [de Sacerdot. 5])”라고 말하였으며, 이것은 요한복음 1:3이하와 골로새서 1:16의 근거가 되었을 수 있다. 그는 소피아로고스가 ‘만물의 띠’(bond of all things)’라고 주장하였으며, 이것은 골로새서 1:17의 근거가 되었을 수 있다.

49) Koenig, Gesenius, BDB, Albright, NIV, RSV 등.

50) Sept. τεχνίτης, Vulg. artifex, 페쉬타 출 28:11.

51) Waltke, *Proverbs*, 1, 417.

52) Akk., ummanu; 셈어의 장모음 아(a)는 히브리어에서 규칙적으로 장모음 오(o)로 바뀐다(예, gibbor). W. McKane, *Proverbs: A New Approach* (Philadelphia: Westminster Press, 1970), 357.

도, 현재 잠언 8장의 맥락에서 지혜는 그 어디에서도 하나님의 창조 과정에 참여한 ‘창조자’나 ‘명공’으로 나타나지 않고 있기 때문에, 이 마지막 절에서 ‘지혜의 창조 사역’을 말하는 것은 너무나 갑작스럽고 전체적인 문맥에 일치하지 않는다(그러나 잠 3:19, 시 136:5, 렘 10:12, 51:15에는 창조에 있어서 지혜의 역할이 나온다).

(2) 마소라 사본의 이 단어(אָמַן)는 ‘돌보다’, ‘양육하다’는 동사(אָמַן II)에서 나온 명사형으로 보고, ‘유아’(אָמַן Qal 수동분사)로 읽을 수 있는 가능성이 있다.⁵³⁾ 상당히 많은 학자들과⁵⁴⁾ 고대 번역 가운데 아퀼라역의 ‘어린이’(τιθηνομένη), 그리고 현대의 여러 번역본들(KJV, JPS, Moffatt)이 이 입장을 지지하고 있다.⁵⁵⁾ 이 번역은 22절의 ‘나를 낳았다’(בָּרָא)와 24절에 있는 ‘내가 이미 낳았다’(בָּרָא)와 어울리며, 이 절 3행에 나오는 (어린이의) ‘웃음’(חֲסִידוֹ)과 ‘즐거움’(שִׂמְחָה)과도 잘 연결되고 있다.⁵⁶⁾

그렇지만, 히브리어에서 칼형 수동형 분사가 되려면, 지혜는 여성형이므로 여성형 분사로 나타나야 하며(אָמַן ‘유모’ 삼하 4:4; 룯 4:16), 남성형 ‘길리온자’(אָמַן)도 현재 우리 본문의 단어와는 다른 형태로 나타나고 있다(애 4:5).⁵⁷⁾ 또한 31절에 나오는 ‘웃음’과 ‘즐거움’을 꼭 어린이와 연결할 필요는 없으며 일반적인 상황에서도 적용될 수 있다. 다른 무엇보다도 현재의 문맥에서 지혜는 ‘태어났지만’(22, 24-25절), 그 어디에서도 자라가는 과정이 없었으며, 그는 하나님의 창조 과정에서 목격자의 역할을 하였기 때문에 마지막 대미에서 갑자기 ‘어린이’로 등장하는 것은 이해하기 어렵다.

53) 칼 능동분사 남성형(אָמַן)은 ‘유모’(민 11:12; 사 49:23), ‘아이들의 교육자’(왕하 10:1, 5; 예 2:7), 여성형(אָמַן)도 유모의 뜻으로 사용된다(삼하 4:4; 룯 4:16). 동일 어근의 남성 복수형(אָמַן)은 ‘어린이들’(‘색동 옷을 입고 자라던 이들’, 『표준』)로 나타난다(애 4:5).

54) G-B, Castell, Toy, Gunkel, Fichtner, Kayatz, B. Lang, Fox 등.

55) KJV, ‘one brought up’; JPS, ‘nursling’; Moffatt ‘foster-child.’

56) 카야츠는 현재의 본문과 이집트의 지혜(마아트) 출현 신화와 연결시키고 있다. “아툼은 그의 딸이요 슈(Schu)의 여동생인 테프누트(Tefnut)가 마아트(Maat)임을 공식화했다. 그는 태초에, 아무것도 존재하지 않을 때에, 오직 마아트와 슈와 그의 자녀들만이 그와 함께 있었다”(C. B. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9, Eine form-und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung aegyptischen Vergleichsmaterial*, WMANT 22 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1966: 93-95). 이 본문에서도 마아트의 실제적인 창조 활동에 대한 언급은 없으며, 단지 태초에 놓고 있는 유아로 그려지고 있다. 마아트와 슈는 선재하고 있었다. 땅이 창조되기 전에 지혜는 존재하고 있었으며, 신들과 같이 있었다. 그러나 잠언 8:30의 지혜와 이집트의 마아트를 동일한 개념적 범주로 보고 연결하는 데에는 두 종교의 근본적 차이를 지나치게 단순화 하는 문제를 내포하고 있다.

57) 폭스는 이 단어에 대해 아무런 수정 없이 ‘부정사 절대형으로서 부사적 보어로 보며, ‘그와 함께 자라고 있었다’로 제시하지만, 이 제안 역시 부정사 능동형은 ‘기르다’(raising up)는 뜻을 갖고 있기 때문에, 문법적으로 문제를 안고 있다. M. Fox, “Amon Again”, *JBL* 115 (1996), 699-702.

(3) 현재의 구문(אֲנִי אֶלֶּל אֶתְּוֹתָיו)에서 ‘아몬’은 바로 앞에 나오는 전치사(אֶל)의 삼인칭 남성 단수(ו)와 동격으로 나오는 것으로 볼 수 있으므로, ‘아몬’을 ‘상태의 대격’(accusative of state)으로 보고,⁵⁸⁾ “나는 창조자(명공)인 그의 곁에 있었다”로 번역할 수 있을 것이다. 이 입장은 브나르(B. Bonnard)에 의해 “*j’étais près de lui, le maître d’oeuvre*”로 처음 제시 되었으며,⁵⁹⁾ 그는 그 근거로 게세니우스-카우치의 문법 설명을 제시하였다.⁶⁰⁾ 다후드는 보나르의 설명을 받아들이며, 구약성경(시 69:4b; 86:11; 욥 36:2, 22), 우가릿 문헌(UT, 2060:15-16)과 페니키아 문헌을 제시하며, 이 입장을 받아들인다.⁶¹⁾ 이런 관점에서 본다면, 창조자로서의 지혜의 역할은 배제되고 주님이 창조자가 되므로 전체의 흐름에 완벽하게 일치된다.

(4) 이 단어(אֲמִן)는 ‘신실한, 성실한’이란 단어(אֲמִן I)의 부정사 절대형으로 볼 수 있으며 고대의 역본(Symmachus, Theodotion, Targum)과 현대의 학자들에게 지지를 받고 있다.⁶²⁾ 왈키는 이런 관점에서 다음과 같이 이 절을 번역하고 있다.⁶³⁾

나는	성실하게(faithfully)	그의 곁에서 있었으며,
나는	날마다(daily)	그 기뻐하신 바가 되었으며
	항상(at all times)	그 앞에서 즐거워하였다.

만약 우리가 이런 관점에서 본다면, 지혜를 ‘명공’(‘창조자’)이나 ‘유아’로 볼 필요가 없어지게 되며, 단지 그가 하나님 가까이에서 만물의 창조를 세심하게 지켜보며 기뻐하고 있는 모습을 묘사하는 것으로 볼 수 있을 것이다.⁶⁴⁾

58) ‘상태의 대격’(accusative of state)이란 “동사의 주어나 목적어가 동작이 일어날 때나 그 동작과 관련하여 어떤 특성을 가졌는지 묘사해 주는 것이다”(Waltke & O’Connor, *IBHS*, 171). 예로써 창세기 25:25, “먼저 나온 자는 붉었다”(אֲדָמָה אֶתְּוֹתָיו אֶתְּוֹתָיו)를 들 수 있다.

59) 보나르(B. Bonnard)의 입장은 André Barucq, *Le livre des Proverbes* (Paris: J. Gabalda, 1964), 235에 처음 인용되었다.

60) Gesenius-Kautzsch, *Grammatik* 131 n. 그는 קוֹל רַגְלֶיהָ בָּאָהּ (the sound of her feet as she approached, 왕상 14:6)을 대표적인 예로 들고 있다.

61) 다후드는 상태의 대격(אֲמִן)이 앞서 나오는 전치사의 접미어를 묘사하는 경우로서 시편 69:4 (한 3절)를 들고 있다; אֲנִי אֶלֶּל אֶתְּוֹתָיו는 “내 눈이 빠지게 기다립니다”로 번역될 수 있다. Dahood, “Proverbs 8:22-31”, 519.

62) J. C. K. von Hoffmann, *Der Schriftbeweis* (Noerdlingen: C. H. Beck, 1857-1860), 1:98. Waltke, *Proverbs*, 1, 419에서 인용됨. O. Plöger, *Sprüche Salomos: Proverbia* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984), 95.

63) Waltke, *Proverbs*, 1, 420.

64) 윤영탁은 본문에 대한 상세한 주석적 토론을 거친 후에, 다음과 같은 결론을 내린다. “지혜가 창조 이전에 존재하였고, 또한 창조자가 되어 만물을 창조하였으며, 인간을 기뻐하였다는 말씀들

정리하자면, 우리는 천지창조 전에 태어나, 창조의 모든 과정에서 목격자가 된 지혜가 30절에서 갑자기 ‘창조자’ 혹은 ‘명공’이 되었다는 입장이나, ‘어린아이’가 되어 하나님 곁에서 기뻐하였다는 입장은 너무나 갑작스러운 비약을 요청하기 때문에 받아들일 수 없으며, 따라서 아몬을 ‘상태의 대격’으로 보고 창조주 하나님을 가리키는 것으로 보든지, 혹은 부정사 절대형으로 보고 ‘성실하게 그의 곁에 있었다’로 보든지 둘 가운데 하나를 선택할 수 있을 것이다.⁶⁵⁾

본 절의 제2행을 이루고 있는 ‘나는 날마다 그 기뻐하신 바가 되었다’(『개역』, 『개역개정』)는 원문을 직역하자면 ‘나는 날마다 기쁨이었다’(אֲנִי יוֹמִימָה וּלְיָמֵי עוֹלָמְךָ אֲנִי מְשֻׁבְּחִים)가 되며, ‘누가 누구를 어떻게 기뻐하는지’ 분명하지 않다. 히브리어 구문에서 ‘나는 기도이다’(시 109:4)는 ‘나는 기도할 뿐이다’, ‘나는 평화이다’(시 120:7)는 ‘나는 오로지 평화를 추구한다’는 뜻을 가지며, 따라서 ‘나는 기쁨이다’는 ‘내가 기뻐하였다’는 뜻이 된다. 즉, “지혜가 주님의 창조를 보면서 기뻐하였다”는 뜻으로 이해하여야 한다. 그렇지만, 70인역은 ‘나는 그가 기뻐하는 자였다’(ἐγὼ ἤμην ἢ προσέχαίρειν)로 읽고 있으며, 여러 현대 번역들도 지혜가 하나님에게 기쁨이 되었다는 뜻으로 해석하고 있다(KJV, RSV, 『개역』, 『표준』, 『공동』). 폭스(Fox)는 이런 관점에서 지혜는 ‘기쁨의 원천이었다’로 해석한다(사 5:7; 렘 31:20; 시 119:24). 그러나 이 단어는 ‘지혜가 기뻐하다’는 뜻으로 31절 끝에서 다시 한 번 더 나타나므로 지혜가 기뻐하는 주체로 생각할 수 있다. 즉, 지혜는 하나님의 창조의 전과정을 보아 왔기 때문에 창조에 담긴 하나님의 지혜와 은총과 영광을 보고 놀라고 기뻐하였다.

마지막 3행에서 ‘그 앞에서 항상 즐거워하였다’(מְשֻׁבְּחִים)는 ‘(아이들이) 즐겁게 놀다’(숙 8:5)와 ‘춤추다’는 뜻을 갖고 있다(삼상 18:7). 다윗은 하나님의 법궤가 시온 성으로 들어올 때 너무나 기뻐 춤을 추었다(대상 15:29; 삼하 6:5, 21). 욥기 38:7에 따르면 천사들이 하나님의 창조를 보면서, “함께 노래하며 다 기쁘게 소리하였었느니라”(『개역』)고 한다.⁶⁶⁾

은 단순한 시적 의인화설이나 인격화설로는 도저히 만족한 해답을 주지 못한다.. 하나님과 공존하며 피조물보다 먼저 존재하였고 또한 창조자인 동시에 하나님과 성령과 구별된 존재로서의 지혜는 여기에서 제2위이신 성자를 나타내주는 것이 틀림 없다.” 윤영탁, “잠언 8:22에 나타난 ‘카나니’(나를 가지셨다)에 관한 고찰”, 118.

65) 우리는 최종적으로 상태의 대격으로 이해하고 번역하였다.

66) 킬(Keel)이 연구한 애굽의 벽화 그림들을 보면 마아트는 왕의 아내로서, 성적인 자극을 제공하는 것으로 그려지고 있다. 왕도 의식적인 행동으로 신들을 기쁘게 하려고 장난을 치고 있다. “잠언 8:22-31에 따르면, 세상의 비밀은 신의 기쁨과 즐거움에 있다. 욥기 28장은 세상의 비밀을 아는 것이 인간에게 불가능한 것으로 그려진다. 잠언 8장에 따르면, 우주의 기초는 슬픔과 혼란스러운 우연에 있는 것이 아니라, 명량한 기쁨과 즐거움으로 가득 찬 것이다”. O. Keel, *The Symbolism of the Biblical world :ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1974), 72.

천지창조를 마무리하는 시점에서 갑자기 지혜가 천진난만하게 놀고 기뻐하는 모습은 잠언 1-9장에서 갖는 지혜의 권위에 일치하는 것 같지 않지만, 이 즐거움과 기쁨과 웃음을 활력의 상징(렘 30:19; 31:4; 시 104:26)으로 본다면, 하나님의 창조에 대한 아주 자연스런 반응이 될 것이다. 특히 ‘~앞에서 기뻐한다’는 의식적인 행동으로서, 하나님의 창조활동을 보고 경배하는 기쁨을 드러내어 준다. 사울과 다윗이 블레셋군을 물리치고 돌아올 때, 여인의 무리들이 춤추고 노래하며 기뻐하였다(삼상 18:7). 회복된 이스라엘은 새로운 하나님의 축복을 기뻐하며(렘 30:19), 춤출 것이다(렘 31:4). 웃음이란 하나님의 은총을 상징해 주기 때문에, 웃는 자는 특별한 위치를 부여 받은 자이다(창 21:9참조). 지혜가 하나님 앞에서 뛰노는 것이 같은 맥락을 갖고 있다.

31 מְשֻׁקֶת בְּחַבְלֵי אֶרֶצוֹ וְשִׁעְשִׁיעַ אֶת-בְּנֵי אָדָם:

30-31절은 완벽한 교차대구 구조를 이루고 있다(A:B//B':A').

30절 나는 늘 그의 곁에서 있었으며, 날마다 기뻐하였으며(מְשֻׁקֶת, A)

항상 그 앞에서 즐거워하였다(מְשֻׁקֶת, B).

31절 나는 사람이 거처할 땅을 즐거워하며(מְשֻׁקֶת, B')

인자들을 기뻐하였다(שִׁעְשִׁיעַ, A')

그렇지만, 이 두 절에 있어서 시상의 발전도 있다. 30절에서 지혜는 하나님 곁에서 기뻐하고 즐거워하였지만, 이제 사람들을 기뻐하고 즐거워한다. 제 1행에서 “그의 땅의 거주지를 기뻐하였다”는 문장의 의미는 모호하며, ‘그의 땅’은 ‘주님의 땅’으로 보아야 한다. 왜냐하면, 이 땅은 주님이 지은 것이기 때문이다. 즉, “주님이 지으신 땅 가운데 사람이 거주할 수 있는 곳(חַבְלֵי)을 기뻐하였다”는 뜻이다.⁶⁷⁾ 여기에서 ‘거주지’는 제유법으로 부분을 통하여 전체를 말하는 기법이다. 달리 말하자면, 하나님께서 지으신 온 세상 가운데서 특히 ‘사람들이 거주할 곳’을 기뻐하였다는 것은 주님의 창조가 특히 인간들이 살 수 있는 완벽한 공간이 되었다는 것을 말한다.

제 1행에서 ‘사람이 살 세상’을 기뻐한 지혜는 제 2행에서 ‘사람’을 기뻐한다. 여기의 ‘사람’은 온 인류를 뜻한다. 지혜가 사람을 좋아하고 사람과 함께 놀기를

67) 히브리어 구문(חַבְלֵי מְשֻׁקֶת)은 ‘그의 땅에서 기뻐하다’로 번역할 수 있지만(『개역』, 『개역개정』; ‘땅 위에서’ 『공동』; NJB, JPS), ‘땅을 기뻐하다’(NIB, ‘rejoicing in the habitable part of his earth’)로 보는 것이 더 자연스럽다(NIV, NRS, NAS, NET).

원하기 때문에, 사람들을 불러서 자신의 소리에 귀 기울이라고 할 수 있다. 지혜는 하나님 앞에서 늘 기뻐하고 즐거워하였으며 또한 사람을 좋아하기 때문에 하나님의 지혜를 그들에게 나누어 줄 수 있으며, 간절히 주고자 한다.

5. 나가는 말

우리는 본고에서 잠언 8:22-31의 지혜는 태초의 우주 창조 전에 하나님에게서 직접 태어났고, 천지창조의 모든 과정에서 ‘목격자’로서 창조가 이루어지는 과정을 직접 보며, 하나님이 지으신 세계와 그 안에 살고 있는 사람들을 기뻐하였음을 확인하게 되었다. 본 단락에서 가장 논란이 되고 있는 8:22의 נִסְּךָ는 ‘낳았다’로, 30절의 יְמִינִי은 ‘창조자’로서 ‘창조주 하나님’을 가리키는 것으로 해석하였다. 우리는 최종적으로 본 단락을 다음과 같이 사역해 보았다.

- 22 주님께서 태초에 일을 시작하기 전에,⁶⁸⁾
 곧 오랜 옛적에 일들을 시작하기 전에 나를 낳으셨다.
- 23 영원 전, 태고의 그 옛날, 땅이 생기기 전에,
 나는 모습을 갖추었다.
- 24 아직 깊은 심연이 생기기 전에,
 솟구쳐 오르는 원천이 생기기도 전에, 나는 이미 태어났었다.
- 25 아직 산들이 뿌리를 내리기 전에,
 언덕이 솟아 오르기 전에, 나는 이미 태어났었다.
- 26 아직 주께서 땅과 들도 만들지 않으시고,
 세상의 첫 흙덩이도 만들지 않으신 때였다.
- 27 주께서 하늘을 견고히 세우시며,
 궁창 윗물의 수평선을 그으실 때에, 내가 거기에 있었다.
- 28 주께서 구름이 떠도는 궁창을 저 위에 견고히 세우시고,
 깊은 샘물을 솟구쳐 오르게 하셨을 때에 내가 거기에 있었다.⁶⁹⁾
- 29 주께서 바다의 경계를 정하시어
 물이 주의 명을 거스르지 못하게 하시고,
 땅의 기초를 세우셨을 때에,

68) 주님(יְהוָה)을 문두에 둔 것은 마소라 사본을 따라 강조하기 위함이며, ‘시작하기 전에’에서 전치사를 추가한 것은 제2행의 ‘전에’(בְּרֵאשִׁית)가 이중기능을 하는 것으로 이해했기 때문이다.

69) 여기에서 ‘내가 거기에 있었다’는 원문에 없지만 생략된 것으로 보고 27절에서 가져 왔다.

- 30 나는 창조주의 곁에 있었으며,
날마다 기뻐하고, 늘 즐거워하였다.
- 31 나는 주께서 지으신 땅을 즐거워하며,
주가 지으신 사람들을 기뻐하였다.

<주요어> (Keywords)

잠언 8:22-31, 지혜, 창조자 (명공), 우주론, 로고스, 번역.

Proverbs 8:22-31, wisdom, creation, creator (architect), cosmology, logos, translation.

<참고문헌>(References)

- 노세영, “지혜문학에 나타난 창조신학”, 『신학사상(The Theological Thought)』 85 (한국신학연구소, 1994), 94-118.
- 민영진, “잠언 8장 22절의 ‘카나니(QANANI)’ 재론”, 『지혜전승과 설교 : 구덕관 박사 회갑기념 논문집』 (대학기독교서회, 1991), 72-91.
- 박종수(朴鍾洙), “잠언서에 나타난 여성의 지혜: 8:22-31장과 31:10-31”, 『강남대학논문집』 25 (강남대학, 1994), 9-31.
- 박철우, “잠언 8-9장 번역상의 주요 난제들”, 『복음과신학』 3 (나사렛신학대학, 1991), 51-61.
- 윤영탁, “잠언 8:22에 나타난 ‘카나니’(나를 가지셨다)에 관한 고찰”, 『구약신학과 신앙』(엠마오, 1991), 93-120.
- 천사무엘, “지혜를 사랑하라 잠 8:1-36”, 『성경연구』 43 (한국성경연구원, 1998) 1-13.
- 천사무엘, “구약성서의 지혜문학과 창조신앙”, 『기독교문화연구』 2 (한남대기독교문화연구소, 1997), 305-319.
- Albright, W. F., “The Oracle of Balaam”, *JBL* 63 (1943), 207-233.
- Albright, W. F., “Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom”, M. Noth and D. W. Thomas, eds., *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, SVT 3, Leiden: E. J. Brill, 1955, 1-12.
- Aletti, Jean Noël, “Proverbes 8:22-31: étude de Structure”, *Bib* 57 No 1 (1976), 25-37.
- Barthelemy D., et al., *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project* New York: United Bible Societies, Alliance Biblique Universelle, 1977-1980.
- Barucq, André, *Le livre des Proverbes*, Paris: J. Gabalda, 1964.
- Bauer, J. B., “Encor une Fois Proverbes VIII.22”, *VT* 8 (1958), 91-92.
- Burney, C. F., “Christ as the Arke of Creation”, *JTS* 27 (1926), 160-177.
- Dahood, M., “Proverbs 8:22-31: Translation and Commentary”, *CBQ* 30 (1968), 512-521.
- Fox, Michael V., *Proverbs 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday, 2000.
- Fox, Michael V., “‘Amon Again”, *JBL* 115 (1996), 699-702.
- Gilbert, Maurice., “Le discours de la Sagesse en Proverbs 8: Structure et

- Coherence”, M. Gilbert, et al., ed., *La Sagesse de l’Ancien Testament*; Leuven: University Press, 1979, 202-218
- Von Hoffmann, J. C. K., *Der Schriftbeweis*, Noerdlingen: C. H. Beck, 1857-1860.
- Irwin, W. A., “Where Shall Wisdom be Found?” *JBL* 80 (1961), 133-142.
- Keel, Othmar, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997.
- Landes, George M., “Creation Tradition in Proverbs 8:22-31 and Genesis 1”, H. N. Beam, et al., ed., *A Light unto my Path*; Gettysburg Theological Studies IV, Philadelphia: Temple Uni. Press, 1974, 279-293.
- McKane, William., *Proverbs: A New Approach*, Old Testament Library, Philadelphia: Westminster Press, 1970.
- Murphy, Roland E., “Wisdom and Creation [SBL presidential address, 1984]”, *JBL* 104(1985), 3-11.
- Plöger, Otto, *Sprüche Salomos: Proverbia*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.
- Rogers, Cleon Louis, “An Exegetical and Theological Study of Proverbs 8”, Ann Arbor: U.M.I., 1991.
- Rüger, Hans P., “’Amôn - Pflegekind: zur Auslegungsgeschichte von Prv 8:30a”, D. Barthélemy, et al., ed., *Übersetzung und Deutung*, 1977.
- Savignac, Jean de., “Note sur le Sens du Verset 8.22 dans Proverbes”, *VT* 4 (1954), 429-432.
- Scott, R. B. Y., *Proverbs, Ecclesiastes*, Garden City: Doubleday, 1965.
- Scott, R. B. Y., “Wisdom in Creation: the ’Amôn of Proverbs 8:30”, *VT* 10 (1960), 213-223.
- Skehan, Patrick W., “Structures in Poems on Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24”, *CBQ* 41(1979), 365-379.
- Vawter, B., “Proverb 8:22: Wisdom and Creation”, *JBL* 99 (1980), 205-216.
- Vogt, E., “Einige hebraeische Wortbedeutungen”, *Biblica* 48 (1967), 57-74.
- Waltke, Bruce K., *The Book of Proverbs: chapters 1:1-15:29*, Eerdmans, 2004.
- Waltke Bruce K., and O’Connor M., *An Introduction to biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- Whybray, R. N., *Wisdom in Proverbs: The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9*,

London: SCM, 1965.

Whybray, R. N., "Proverbs 8:22-31 and its Supposed Prototypes", *VT* 15 (1965), 504-514.

Yee, Gale A., "An Analysis of Prov 8:22-31 according to Style and Structure", *ZAW* 94 (1982), 58-66.

<Abstract>

**A Study on Translating the Nature of the Wisdom and Its Role in
Creation in Proverbs 8:22-31**

Prof. Jung-Woo Kim
(Chongshin University)

The aim of this paper is to suggest a most up-to-date translation of Proverb 8:22-31 which is understood as one of the most difficult passages in the book of Proverbs. Based on the philological, syntactical, exegetical and rhetorical analyses of the text, I come to the conclusion that the personified wisdom in the present passage took the role of ‘witness’ in the creation of the universe; as she was ‘brought forth’ (קָנְהָ) before the creation, she has the privilege of witnessing the whole process of the creating activity of the LORD. I have argued that the term אֲמִיּוֹן in v. 30 should best be rendered as ‘creator’ rather than ‘architect’, ‘master craftman’ or ‘child’; based on my analysis that grammatically it is used as the accusative of state, and refers to the creator LORD in the sentence. Thus v. 30a was translated in terms that “I was beside Him who was the creator”. I have attached a tentative new Korean translation of the passage at the end of the paper.

시편 1-3편의 본문 분석을 통해 살펴본 불가타 번역의 특징

박철우*

1. 서론

불가타가 성경 번역의 역사에 있어서 매우 중요한 위치를 차지하고 있는 성경이며, 주석적 차원에서도 매우 중요한 성경임에도 불구하고, 불가타에 대한 관심이 많이 결여되어 있는 것이 구약학계의 현실이다.

히에로니무스가 불가타를 번역한데는 몇 가지 중요한 이유가 있었다 우선 기존의 고대 라틴어 성경이 헬라어 성경을 거친 중역(重譯)이라는 점, 그리고 그 당시 헬라-라틴 문화권에서 라틴어나 헬라어성경에 나타난 히브리 문학이 그들의 문학적 수준에 미치지 못한다는 그릇된 인식과 라틴어 성경이 히브리 성경의 내용과 많은 차이를 나타내고 있다는 점 등이었다.¹⁾ 그는 이것을 극복하기 위하여 히브리 성경을 직접 번역하기를 원했고, 히브리 문학적 장점을 부각시키기를 원했으며 정확한 해석을 바탕으로 한 정확한 번역을 통하여 히브리 성경이 갖고 있는 내용과 특징들을 라틴어 성경 안에 그대로 재현하기를 원하였다. 따라서 히에로니무스의 번역에는 원문에 대한 충실성이 잘 나타나 있고, 그의 문학적 탁월성 또한 보편적으로 인정되는 사실이다.²⁾

필자는 여기에서 시편 1-3편에 대한 히에로니무스의 번역의 특징을 분석하고자 한다. 이를 통하여 히에로니무스의 불가타 성경 번역의 원칙과 특징을 검토하고, 히에로니무스의 성경 번역의 테크닉을 살펴보고, 이를 우리 말 성경 번역과, 더 나아가 주석에, 긍정적이고 적극적으로 활용할 수 있는 방향을 모색하고자 한다.

시편 본문의 내용과 수사학적 특징에 대한 관찰을 바탕으로 이를 수행하되 특

* 나사렛대학교 교수, 구약학.

1) Adam Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible: a study of the Quaestiones hebraicae in Genesim* (Huddersfield: Charlesworth Group, 1993), 46-49.

2) Manuel Antonio Quirós Rodríguez, *Latín hablado y latín clásico* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2004), 211-232.

히 히브리어 본문(MT)³⁾과 70인역 그리고 PG⁴⁾와 PH⁵⁾에 대한 비교 관찰을 바탕으로 전개한다. 여기에서의 분석은 주로 번역과 관련된 내용에 초점을 맞춘다

2. 불가타 성경 비평본 약사

히에로니무스는 382년, 교황 다마스스 1세의 지시로, 여러 사람에 의해서 여러 시기를 통하여 번역된 것으로 보이는 고대 라틴어 번역 성경(Vetus Latina) 중 네 복음서들을 헬라이어 성경을 바탕으로 개정하였다. 그는 384년까지 이 네 복음서의 개정과 함께 고대 라틴어 성경의 시편도 부분적으로 개정하였다 히에로니무스가 70인역을 따라 수정한 첫 번째 개정판 시편은 Versio Romana 또는 Psalterium Romanum이라고 불린다.⁶⁾

384년 교황 다마스스 서거 후, 385년 그는 로마를 떠나야 했고, 베들레헴에 정착하였다. 그곳에서 Hexapla의 다섯 번째 단(column)인 70인역 교정본을 바탕으로, 이 시편을 새롭게 개정하였다(386-392년).⁷⁾ 390-405년에 히에로니무스는 히브리 성경 39권을 새로 번역하였다. 이 때 번역된 시편은 소수의 불가타 사본에 남아 있는데, 그는 이 새 번역을 iuxta Hebraeos라고 불렀다.⁸⁾ 그러나 이 시편은 전통적인 클레멘트 불가타에 포함되지 않았다.

Versio Romana는 다른 역본들 곧 PG(Psalterium Gallicanum)나 PH (Psalterium Hebraicum)에 의해 대체되었다. 앵글로-색슨 영국에서는 1066년 노르만 정복(Norman Conquest) 때까지 이 시편이 사용되었다. 불가타의 몇몇 초기 사본들은 PH를 내포하고 있지만, 후기의 대부분의 사본들은 PG를 취하고 있다.

3) 히에로니무스 시대의 히브리어 본문과 MT 사이에 거의 차이가 없다는 사실을 근거로 함; Adam Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*, 180; cf. Colette Estin, “Les traductions du Psautier”, L. Fontaine / C. Pietri, eds., *Le monde latin antique et la Bible(Bible de tous les temps 2)* (Paris, 1985), 74.

4) PG는 Psalterium Gallicanum (Psalmi iuxta Septuaginta emendati)의 약자임.

5) PH는 Psalterium iuxta Hebraeos (Psalmi iuxta Hebraicum translati)의 약자임.

6) 그러나 이 개정에 관해서는 의문의 여지가 있다; J. N. D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, Peabody: Hendrickson Publishers, 1998, 89; Colette Estin, “Les traductions du Psautier”, J. Fontaine / C. Pietri, Paris, eds., *Le monde latin antique et la Bible (Bible de tous les temps 2)*, 1985, 77-78.

7) J. N. D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, 158-159; B. M. Metzger, “Versions, ancient”, 749-760; D. C. Parker, “Vulgate”, *Anchor Bible Dictionary* vol. 6, 860-862; *Biblia Sacra Vulgata*, v-xxxii.

8) 이 논문에서는 이것을 PH(Psalterium Hebraicum)라고 표기함.

초기 불가타를 보여주는 사본들이 오늘날까지 상당수 존재하고 있다. 시간이 지남에 따라 서로 다른 불가타 이본들이 나오게 되었고, 6세기 중반 Cassiodorus (ca. 485-ca. 580)는 불가타를 그 본래의 것으로 회복하려 시도하였다. 요크의 알퀸(Alcuin)은 불가타 수정본을 만드는 일을 주관하였고, 801년에 그 수정본을 샤를르마뉴 대제(742-814)에게 선사하였다. 유사한 시도가 Orléans의 주교인 Theodulphus(787?-821), 캔터베리 대주교인 Lanfranc(1070-1089), Cîteaux의 대수도원장 Stephen Harding(1109-1134) 등에 의해서 시도되었다.

구텐베르그의 인쇄술의 발명 이래로 필경사의 실수나 오류가 줄어들기 시작하였다. 그 이후 여러 교정본들이 나타나기 시작하였으나, 그 중 1528년에 나온 Robertus Stephanus의 비평본은 최초의 비평본으로서, 1592년부터 1979년 Nova Vulgata가 나올 때까지, 로마 카톨릭의 공인 성경이 된 클레멘트 불가타(Sixto-Clementine editions, Sixtus 5세[1590]와 Clement 8세[1592]의 지시로 출판된 불가타)의 모체가 되었다.

1907년 비오 10세는 로마의 베네딕트 수도원의 학술원 수도사들에게 클레멘트 판의 수정본을 위하여 히에로니무스 불가타의 새로운 비평본을 준비하도록 지시하였다. 이것이 1979년 요한 바오로 2세에 의해 카톨릭 공인 성경으로 선포된 Nova Vulgata의 기초가 되었다.

이것 이외에 성경 연구를 위해 중요한 라틴어판 성경은 독일 슈투트가르트에서 독일 성서공회에 의해서 출판된 Biblia Sacra Vulgata(chief editor, Robert Weber)이다. 이 책은 1969년(2007년 제 5판)에 처음 출판된 것으로 불가타의 초기 본문의 재생을 목적으로 출판된 것으로, 이 책의 본문비평장치는 불가타 연구에 많은 도움을 준다. 시편에서, 왼쪽에는 전통적인 Psalterium Gallicanum을 담고, 오른 편에는 Psalterium Hebraicum을 담고 있다.

3. 수사학적 본문 분석

3.1. 시편 1편

1절의 라틴 문장 구조는 히브리 어순을 그대로 따르고 있는 히에로니무스 번역의 전형적인 예에 해당된다.⁹⁾ 이것은 히브리 본문의 문학적 특징, 특히 가능한 한 어순까지도 그대로 살리려는 그의 시도를 보여준다. 물론 이것은 70인역에도

9) Beatus vir qui (אֲשֶׁר אֵשׁוּרָא אֱשֶׁר־יִשְׁרָאֵל) non abiit (לֹא הִלָּךְ) in consilio impiorum(בְּעִצְתָּיִם רְשָׁעִים).

반영되어 있는 번역법이며, 히에로니무스는 이러한 방법을 통하여 히브리어 본문이 가지고 있는 고유한 특징과 문학적 장점을 재현하고자 하였다. 이것은 헬라어, 라틴어, 로망스어가 갖고 있는 언어적 특성이 이러한 것을 가능하게 한다는 사실에 기인하기는 하나, 우리 말 성경 번역에 있어서도 가능한 한 히브리어가 갖고 있는 구조적 수사학적 특징을 살리려는 시도는 필요하다고 본다¹⁰⁾

히에로니무스는 ‘레짚’(רִצְּוֹנִים, scoffers)을 derisorum¹¹⁾으로 번역하는데, 이것은 70인역의 λοιμῶν(pestilent, evil men)의 번역인 pestilentiae(PG)와는 달리, 히브리어의 의미(루쯔, רָצַח ‘경멸하다, 조롱하다, 비웃다’)를 잘 살리고 있는 번역이다. 우리 말 성경에는 이것을 대개 ‘오만한 자’로 번역하고 있다(『개역』, 『개역개정』, 『표준』). 『공동』에서는 이것을 ‘조소하는 자’로 번역하여 원문을 잘 살리고 있다. 이것의 영어 번역은 scoffers(ASV, NASB, RSV, NRSV) 또는 the scornful(KJV, NKJV) 또는 mockers(NIV) 등으로 번역한다¹²⁾.

히브리 본문 구조를 그대로 살리려는 히에로니무스의 시도는 2절에서도 계속되며 그의 모든 번역에서도 나타나는 특징적 면모이다. 2절의 경우, 영어에서도 그 구조적 특징(특히 히브리시의 병행구적 특징)이 반영되고 한글 성경에서도 나타난다(『개역』; 『개역개정』; 『표준』).¹³⁾ 여기에서 히에로니무스는 ‘헤페쯔’(חֶפֶץ 기쁨, 즐거움)를 번역하기 위하여 명사 voluntas를 사용한다. 이 헤페쯔는 ‘기뻐하다, 즐거워하다’를 의미하는 동사 חָפַץ에서 나온 말이지만, ‘소원’ 또는 ‘계획’의 의미가 강하다(욥 31:16; 왕상 13:10; 사 53:10; 44:28). 이 말의 번역어인 voluntas은 70인역(θέλημα¹⁴⁾)의 영향을 받은 번역이며, PG와도 일치하는 것으로(voluntas), volo(원하다, 바라다, 좋아하다)의 파생어이다. 이 말(voluntas)은 단순한 기쁨의 상태보다 더 적극적인 의미 곧 적극적인 의지적 행위라는 능동적 의미를 내포하고 있는 말이다. 따라서 ‘의지적 소망’을 나타내는 ‘헤페쯔’를 위한 대역어로 voluntas는 적절한 선택이라고 할 수 있다. 우리말 번역에서도 ‘율법을

10) 박철우, “표준 새번역 이사야 1:1-9 초역과 최종안의 재고: 내용 동등성 원칙과 히브리 문학적 특징의 우리말 표현과의 균형의 문제를 중심으로”, 『성경원문연구』 9(2002), 54-73.

11) derideo(웃어대다, 비웃다, 코웃음치다)의 명사형(derisor).

12) *Nueva Biblia Española* (los cínicos); *La Bible* (TOB, des moqueurs); “der Spötter” (Hans-Joachim Kraus, *Psalmen 1-59*, BK [Neukirchner Verlag, 1978], 131).

13) “오직 여호와와 율법을 즐거워하여 그의 율법을 주야로 묵상하는도다”(『개역』)

Sed (כִּי אֵם) in lege Domini (בְּתוֹרַת יְהוָה) voluntas eius (חֶפְצוֹ) //

et in lege eius (בְּתוֹרַתוֹ) meditabitur die ac nocte (יָמָם וּלְיָלָה) (יהוה)

14) “will, what is willed, what one wishes,” etc. Bauer/Arndt/Gingrich, ed., *The Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1952); C. A. Briggs, *The Book of Psalms*, vol. I, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1906), 8.

사모하며’ 또는 ‘율법을 소망하며’ ‘율법을 간절히 바라며’ 라는 의미로 번역하여 이 말이 갖고 있는 간절함과 적극적 바람을 강조할 수 있을 것이다.

그리고 히브리어 ‘하가’(הגה)를 meditabitur로 번역하였는데 이것도 ‘하가’가 갖고 있는 의미를 잘 반영하는 어휘이다.¹⁵⁾ 히브리어 하가(הגה)는 ‘오르렁거리다, 중얼거리다, 신음하다, 묵상하다, 깊이 생각하다’ 등의 다양한 의미를 가지고 있는 동사이며 ‘집중하고 열중한다’는 뉘앙스를 가진 말이다.¹⁶⁾ 특히 ‘공부나 훈련’과 밀접한 관계를 가진 말이다. meditor는 이태동사(deponent)이며, continued intent, focused thinking을 가리키는 것으로, ‘집중’이라는 차원에서 히브리의 내용과도 잘 부합된다. 라틴어에서 meditatio도 본래 육체적 정신적 훈련을 가리키는 말이었다.¹⁷⁾ 물론 수도원에서의 lectio divina에서 행해지는 성경 말씀에 대한 깊은 묵상의 시간과도 잘 부합된다.

히에로니무스의 이러한 어휘 선택은 원천언어(source language)와 목표언어(target language), 특히 목표 언어 사용자들의 삶의 자리에 대한 깊고 폭넓은 이해를 반영하는 것이다.

3절 서두의 et erit tamquam (그리고 마치 ~와 같다)은 히브리 본문의 어순(הָיָה כְּ)을 그대로 따르는 것이다. 그리고 PH는 3절에서 히브리어 ‘샤툴’(שָׂטוּל)을 수동분사 transplantatum으로 번역한다. 70인역과 PG에는 이것을 하나의 절(clause)로 풀어서 번역한다. “quod plantatum est” [secus decursus aquarum]. 그러나 PH에서는 분사 구조 (“transplantatum” [iuxta rivulos aquarum])로 단순화하였다. 여기에서 히에로니무스는 ‘샤툴’을 직역하여 문장을 단순화하여 함축적으로 표현하였고 동시에 그 내용을 명백히 하기 위하여 plantatum 대신에 transplantatum으로 대치하였다. 내용 전달의 확실성을 위한 이와 같은 번역은 매우 바람직하다. 히에로니무스는 함축적 번역으로 시적 이미지를 강화하며 동시에 본문의 내용을 명백하게 하기 위하여 단순 직역을 넘어서는 어휘를 채용하였다.¹⁸⁾

70인역은 히브리 본문 אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה יְצַלִּיחַ כָּל-אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה를 복수로 번역한다(πάντα ὅσα [all those which]). 그리고 PG도 이를 복수로 번역한다(et omnia quaecumque). 히에로니무스는 PH에서 이것을 히브리 본문대로 단수형으로 번역한다(et omne

15) A. Negoită / H. Ringgren, “הגה hāgāh”, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 321-324; L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Study Edition*, vol. I (Leiden: Brill, 2001), 237.

16) A. Negoită / H. Ringgren, “הגה hāgāh”, 323 (H. Ringgren).

17) P. G. W. Glare, *Oxford Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 1090.

18) Manuel Antonio Quirós Rodríguez, *Latín hablado y latín clásico*, 215.

quod). 그리고 PG의 faciet(פָּעֵץ) 대신 가정법 fecerit을 사용하여 라틴어의 문법(여기에서는 시제 사용법)이 허락하는 범주 안에서 최대한 시적인 뉘앙스를 주며 표현상의 품위를 높히려 시도한다. 그는 본문을 직역함과 아울러, 동시에 본문이 허락하는 범위 안에서 이처럼 새 번역에 합당한 다양한 창의성과 신선감도 보여 준다.

4절에서 70인역에는 있으나 MT에는 없는 non sic 와 “a facie terrae”를 PG에서는 [÷]로 표기해 놓았으나, 그의 번역 PH에서는 당연히 이를 제외시켜 번역하였다. 그 이외에는 PG와 일치된 번역을 하고 있다.

5절에서 PG의 ideo(therefore, on that account) 대신에, 여러 개의 자음들을 중심으로 구성되어있는 접속사(propterea)를 사용함으로써 앞 절(4절)과의 연결관계의 선명성을 부각시킨다. 특히 이 절에서, 70인역과 PG가 1절의 ‘아짜트’(עֲצָתָא)와 5절의 ‘아다트’(תְּהִלָּתָא)를 모두 βουλή(70인역; [PG, ‘consilium’])로 동일하게 번역한 것과는 달리, 히에로니무스(PH)는 1절의 ‘아짜트’(עֲצָתָא)는 consilio로, 5절에서의 히브리 본문(‘아다트’, תְּהִלָּתָא)은 congregatione라는 또 다른 대역어로 번역함으로써, 히브리 본문에 충실한 면모를 보여 준다. 1절의 ‘아짜트’(עֲצָתָא)는 본문 비평적 차원에서 굳이 바꿀 필요가 없는 표현이다¹⁹⁾.

PG와 PH에서, 70인역의 ἀναστήσουσιν(shall rise)가 resurgent로 번역되어 있다. 히에로니무스가 Old Latin Version(*Vetus Latina*)에서 차용한 것인지 아닌지는 확실치 않다. 그러나 분명한 것은 그가 이 표현이 적합하다고 보아, PG에서도 그대로 사용하고 있고 PH에서도 그대로 사용하였다는 사실이다. 직역을 선호하는 그에게 있어 이 표현은 파격적이라고 할 수 있다. 이것은 심판과 관련되어 있는 것으로 추정된다. 히브리 본문에는 정판사가 명시되어 있다(MT, מְשֹׁפְטֵי צְדָקָה). 따라서 히브리 표현은 어떤 특정한 심판 곧 자연스럽게 종말론적 심판인 the Judgement가 암시 또는 표출될 수 있다. 라틴어에는 판사가 없기 때문에 이것이 a judgement인지 the Judgement인지 불분명하다.²⁰⁾ 히에로니무스는 resurgent가 기독교적 최후의 심판을 나타내는 표현이라고 보아 이 특정한 심판 곧 최후의 심판을 표출하기 위해 이 표현(resurgent)을 사용한 것으로 보인다. 본문의 의미를 정확하게 이해하도록 하기 위한 그의 시도라고 할 수 있으며, 목표 언어 사용자

19) 시리아역에서는 עֲצָתָא가 뒤에 이어져 나오는 תְּהִלָּתָא와 바뀌어 나온다(BHS); 히브리어 ‘아짜트’는 ‘충고’나 ‘회의’로 번역될 수 있다. 다후드는 이 단어를 회의(council)로 번역한다. M. J. Dahood, *Psalms I: 1-50*, New York: Doubleday, 1966, 1-2; P. C. Craigie, 『시편 1-50』, 손석태역(서울: 솔로몬, 2000), 63-65.

20) 70인역도 심판을 정판사 없이 ἐν κρίσει(in judgement)로 번역하고 있다; C. A. Briggs, *The Book of Psalms*, 10.

들을 충분히 배려한 것이라고 할 수 있다.

6절에서 히에로니무스는 히브리어 요데아(יְדֵי)를 라틴어의 현재형으로 번역함으로써(*novit* 알고 있다) 히브리어 분사가 가지고 있는 현재적 미완료적 의미 곧 하나님의 지속적 행위를 잘 표출하고 있다. 이것은 이와 내용적 병행을 이루고 있는 같은 절의 ‘토베드’(תּוֹבֵד [תּוֹבֵד]의 칼 미완료 3인칭 단수)와 동일한 내용 이해를 바탕으로 한 것이다. 이것은 70인역과 PG에서도 잘 반영되어 있는 번역이다.

3.2. 시편 2편

70인역은 1절의 히브리어 ‘라그슈’(רָגַשׁ [רָגַשׁ, be in tumult or commotion])를 ἐφρούαξαν(*raged*, φρούασσω의 aorist)로 번역한다. 그리고 PG는 *fremuerunt*로 번역한다. 이 어휘는 *to roar, murmur, grumble*(으르렁거리다, 웅성거리다, 술렁거리다)의 의미를 갖고 있다. 히에로니무스는 PH에서 이것을 *turababuntur*로 번역한다. 그는 *turbabuntur*(소요를 일으키다, 소란을 일으키다, 소란스럽다)가 רָגַשׁ가 가지고 있는 ‘소요’의 면모를 더 잘 표출한다는 차원에서 이 어휘를 선택한 것 같다. 이를 통해 하나님과 그의 메시아에 대적하는 이방 민족들의 적대적인 모습을 강조하려 했던 것으로 보인다. 70인역도 이 적대적 의미를 살리기 위한 것일 수 있다²¹). ‘라그슈’의 의미는 아랍어의 *rajasa*(make a vehement noise)에서 볼 수 있듯이 상대에 대한 매우 공격적이고 강한 적대감을 내포하고 있는 말이다²²). 그리고 1절에서는 여러 민족들이 함께 이러한 행동을 한다는 차원에서 ‘격앙되어 떼져 모이다’(throng tumultuously)라는 의미로 번역할 수도 있다. 이러한 의미를 가장 잘 표현할 수 있는 어휘가 *turababuntur*라고 판단하였을 것이다. 매우 적절한 어휘 선택이다.

70인역에서 이것은 부정과거(ἐφρούαξαν[*raged*])로 번역되어 있고, PG에서도 완료(*fremuerunt*)로 표현되어 있다. 그러나 히에로니무스는 PH에서 이것을 미완료로 번역한다. 이것도 이 시편의 콘텍스트(소란을 피우고 헛된 일을 꾸미는 일 등 긴 시간을 요구하는 것들)가 하나님께 대적한 일회적 사건이라기보다 지속적 행동이었음을 전제로 하여 미완료를 택한 것으로 보인다. 그리고 이스라엘 역사에서 항존적으로 계속되어 온 이방 민족들의 거역과 하나님을 거역하는 인간의

21) 이 경우, 70인역의 ἐφρούαξαν(*raged*)는 PG보다 이 적들의 적대적 모습을 더 선명하게 표현한다.

22) BDB, 921; cf. Koehler and Baumgartner, *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament: Study Edition*, 1189.

보편적 특성을 염두에 두어, 일회적 사건이 부각되는 완료형 대신, 미완료형을 사용하여 지속성과 반복성을 강조한 것으로 보인다. 이것은 히에로니무스가 성경 번역에 있어서 본문 자체의 콘텍스트뿐만 아니라, 이스라엘 역사와 구약 전체에 걸쳐 나타나는 현상들도 어휘 선택의 과정에 반영시키고 있음을 보여준다.²³⁾

2절의 ‘이트야쯔부’(יְתַצְּבֻּ)는 70인역에서 *παρέστησαν*(stood up)으로 번역된다. PG에서는 이와 유사한 의미로 *adstiterunt*(stood up)로 번역하였다. 그러나 히에로니무스는 PH에서 이 콘텍스트가 전제하는 ‘함께 소요하고 대적하며 모반한다’는 의미를 살려, ‘*consurgent*’(will rise up together)로 번역한다. 여기에서도 그의 번역에서 내용적 콘텍스트에 조화를 이루는 어휘, 즉 *con*(cum, 함께)을 접두어로 사용하고 있는 어휘를 선정하는 세심한 작업을 볼 수 있다.

70인역의 그 다음 절(*clause*)의 동사인 *συνήχθησαν*(gathered themselves) *ὄν ζυγὸν αὐτῶν*(yoke)으로 PG에서는 *convenerunt*로 번역된다. 이에 반해 히에로니무스는 PH에서 *tractabunt*라는 단어를 사용하는데, 이것은 히브리어 *תְּרַבְּנוּ* (רָבַ)의 Niph. 완료 3인칭 공성 복수)의 번역이다. רָבַ는 Qal형에서 ‘설립하다’, ‘기초를 세우다’, ‘기초를 놓다’ 등을 의미하는 말이지만, Niphalt형의 경우 이것은 ‘의논하다’, ‘피하다’라는 의미를 갖는다(시 2:2; 31:13). 이것은 이례적 용례이다.²⁴⁾ 히에로니무스는 이점을 감안하여 *tractabunt*(take counsel)로 번역하였다.²⁵⁾

그리고 PG는 70인역 *συνήχθησαν*(gathered themselves) 다음에 나오는 *ἐπὶ τὸ αὐτὸ*(together)를 *in unum*이라는 두 단어로 번역한데 반하여, PH에서는 히브리어, ‘야하드’(יָחַד)를 그대로 살려서 한 단어 어휘인 *pariter*로 번역한다 ([*tractabunt*] *pariter*, [*take counsel*] *together*). 여기에서도 히에로니무스는 가급적이면 히브리 문장 구조를 그대로 살리려 시도하였음을 볼 수 있다. 그리고 동일한 의미와 용례를 가지고 있는 *adversus*와 *adversum* 중 PH의 경우에는 *adversum*을 선택하였는데 이것이 *adversum*의 끝 음소(音素, phoneme)인 *m*이 *Dominum*의 끝 음소 *m*과 *christum*의 끝 음소 *m*과의 반복적 연결을 통하여 음성학적으로 병행 효과를 극대화시키고 있다. 히에로니무스는 여기에서 히브리 운문의 강한 병행구를 강조함으로써 내용적 차원에서 적들이 하나님과 메시아에게 대적하고 있음을 선명하게 표출하고 있다.

3절에서 ‘아보테모’(עֲבוֹתַיִם)를 *ὄν ζυγὸν αὐτῶν*(yoke)으로 번역하고 있고, PG가 이것을 *iugum*으로 번역한데 반하여 PH는 *laqueos*로 번역한다. PG는 70인

23) 참조, 시 1:6, 하나님 역사의 속성 하나님의 향존적 모습.

24) BDB, fix or seat themselves close together, sit in conclave.

25) 히브리 바브 접속법에 따라 시제는 앞 문장의 절(*consurgent*)에 맞추어 미완료(미래)로 번역하였다.

역을 직역한 것이며, PH는 히브리어 ‘아보트’(עֲבֹת [twisted cord, rope]) 곧 동사 ‘아바트’(עֲבַת weave, wind)를 어근으로 하는 명사인 ‘아보트’가 암시하는 대로 noose, snare, trap의 의미를 가지고 있는 laqueus(올가미, 고를 맨 매듭)로 번역한 것이다. 현대의 대부분의 역본들이 이 해석을 따른다. cords(ASV, NASB, KJV, NKJV, RSV, NRSV); 결박(『개역』, 『개역개정』), etc.²⁶⁾ 더욱이 Laqueos는 bands 또는 bonds의 의미를 갖고 있는 이 어휘의 병행구 ‘모스로트’(מוֹסְרוֹת)(אִסְרֵי tie, bind)와도 의미상 ‘묶는 끈’을 연상시킨다는 차원에서 잘 조화를 이루는 단어이다. 원천언어와 목표언어 사이의 매우 적합한 일치이다.

4절에서 다시, 본문의 시적 함축성을 살리려는 히에로니무스의 시도를 명백히 볼 수 있다. 그는 ‘요셉 바샤마임’(יֹסֵף בַּשָּׂמַיִם)을 PG처럼 qui habitat in caelis(참조, 70인역, κατοικῶν ἐν οὐρανοῖς)로 번역하는 대신, 이것을 축약하여 habitator caeli 로 번역한다. 여기에는 그는 히브리 전치사 (בְּ)의 내용 곧 in(안에)를 처소격 caeli에 내포시킴으로써 히브리어의 두 악센트를 유지한다. 4상반절에서, 70인역과 PG는 비웃다(ἐκγελάσεται, inridebit)라는 말 다음에 목적격 대명사가 나온다(αὐτούς[70인역]; eos[PG]). 그러나 PH는 히브리 본문에 목적어가 없음으로(קִנְיָן), 목적격 대명사(eos) 없이 이 단어만을 번역한다(ridebit). 가능한 한 히브리어의 표현에 충실하려는 그의 의도를 잘 보여 주는 것이다. 4하반절에서도 70인역이나 PG와는 달리, 히브리어 본문대로 접속사 et 없이 그대로 번역한다.

5절에서도 히브리 본문과의 문자 및 문장 구조 차원에서의 병행을 보여준다. 이것은 70인역과 PG에서도 동일하게 나타나는 면모이다. 특히 conturbatur는 히브리어 ‘놀라게 하다’(בְּהִלָּנוּ, בְּהִלָּ of Piel 미완료 3인칭 남성 단수 + 3인칭 남성 복수)를 잘 번역한 어휘이다. 여기에서 강세적 효과를 가지고 있는 con(cum)을 접두어로 가지고 있는 합성어 conturbare를 통하여 그 내용을 강조한다는 차원에서 그러하다. 히에로니무스는 ‘앞에, 거슬러’ 등의 의미를 가지고 있는 접두어 ob와 함께, ‘소란을 피워 (말 낭독 따위를) 방해하다’ 또는 ‘교란하다’는 의미를 가지고 있는 obturbo(ob + turbo)와, ‘드러나게’ ‘공공연하게’의 의미를 내포하고 있는 접두어 ‘pro’를 담고 있는 proturbo도 그 선택의 범주 안에 있었을 것이다. 그러나 이 콘텍스트에서는 conturbo가 가장 적절하다.

6절의 경우에는 본문 자체가 약간 불투명하다. PH의 6절 말미에 있는 adnuntiabo Dei praeceptum은 MT의 7절a에 해당되는 אֲסַפְּרָה אֱלֹהִים הַקֹּדֶשׁ의 번역이다(I will preach God’s commandment). 히에로니무스는 אֲסַפְּרָה אֱלֹהִים הַקֹּדֶשׁ

26) cf. 『표준』(사슬); NIV(fetters); NBE(coyundas); La Bible(TOB, liens).

에 이어지는 문장인 אֱתָהּ כְּנִי אֱלֹהֵי אֱמֶר의 주어를 Dominus(יהוה)라고 표현하는데, 이것은 앞의 יהוה를 바탕으로 하여 의도적으로 이곳에 삽입한 것이거나,²⁷⁾ 아니면 사본상의 문제였을 것이다. 그리고 יהוה קִם Dei praeceptum(‘the Lord’s commandment’가 아니라 ‘God’s commandment’)으로 번역한다. 70인역은 이것을 διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα κυρίου κύριος(declaring the ordinance of the Lord)²⁸⁾라고 번역하고 있고, PG는 praedicans praeceptum eius라고 번역한다.

이제 문제는 PH의 6상반절 곧 MT의 6절(וַאֲנִי נִסְכַּתִּי מֶלְכִי עַל-צִיּוֹן הַר-קְדְּשָׁי)의 번역이다. 이것의 직역은 “Yet I have set my king on Zion, my holy hill”이다. PG는 70인역을 따라, ego autem constitus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius(I have been made king by him on Sion his holy mountain)라고 번역하였고 본문의 의미가 자연스럽고 분명하다. 그러나 PH는 이와 현저한 차이를 보여준다. 히에로니무스의 번역은 다음과 같다: ego autem orditus sum regem meum super Sion montem sanctum suum. 이것은 보편적 라틴어 문법을 벗어나는 번역이다. 히에로니무스 자신의 전형적 경향에 따라 그가 여기에서 히브리 본문의 의미를 그대로 번역하려 했다는 가정과, 기타 몇 가지 본문상의 가정을 바탕으로²⁹⁾ 히에로니무스의 이 난해한 본문을 다음과 같이 이해할 수 있을 것이다. I have appointed(or have begun to weave)³⁰⁾ my king on Zion, my holy mountain.

8절은 PG와 동일하게 번역된 것이다.

9절에서, PG는 히브리 본문의 ‘테로엠’ תְּרֵעַם[개뜨리다, 부수다]의 Qal 2 인칭 남성 단수 + 3인칭 남성 복수 대명접미사)을 reges(you rule)로 번역하는데, 이것은 70인역의 ποιμαίνεις(רֵעַם תְּרֵעַם pasture, tend, graze의 Qal 미완료 2인칭

27) 70인역은 동사 אֱמֶר의 주어로 κύριος를 첨가하고 있다.

28) Lancelot C. L. Brenton, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, 7th Zondervan printing 1980[orig. 1851] (Grand Rapids: Zondervan, 1980).

29) sanctum suum의 suum을 Theodulphus correctories를 따라 meum으로 수정할 경우 my holy mountain이 되며, suum을 C, I, L을 따라 eius로 이해할 경우, his mountain[king's mountain]이 된다(참조, apparatus criticus, *Biblia Sacra Vulgata* vol. I, Stuttgart, 771). “my holy mountain”은 히에로니무스가 히브리어 본문(MT)를 따랐을 것을 전제로 한 번역이다. 대부분의 현대역이 이 번역을 따른다(TOB, “Moi, j’ai sacré mon roi sur Sion, ma montagne sainte”; NBE, “Yo mismo he unguido a mi rey en Sión, mi monte santo”; NASB, RSV, NRSV, NIV); Angel González, *El libro de los salmos* (Barcelona: Editorial Herder, 1984), 54 (“Yo soy quien ha instalado a este mi rey sobre Sión, mi monte santo”); C. A. Briggs, *The Book of Psalms*, 11 (“Now I, I have set My king, Upon Zion, My sacred mount”).

30) orditus는 ordior(deponent verb)의 분사이다(begin to weave [*The standard Lewis and Short Latin-English dictionary*]); 이 단어의 deponent participle 용례는 Prof. William Johnstone (Aberdeen University)에 의해 확인된 것임.

남성 단수) 곧 *tend them as a shepherd*의 의역이다. 이 경우, PH는 70인역에 더 가깝게 *pasces(pasture)*로 번역한다. MT 본문에서는 **עָבַר**(깨뜨리다, 부수다)를 어근으로 하는 말로 표기되어 있으나, 70인역의 이해도 가능하다.³¹⁾

10절에서, 히에로니무스는 베아타(**בְּעֵינֵי**)를 *nunc ergo*라고 번역하는데, 이것은 그 앞 절에서 전개된 내용에 대한 결과적 연결 관계(*therefore*)를 강조한다. 70인역과 PG에서는 이것을 이렇게 구체적으로 강조하지 않고 단지 각각 *καὶ νῦν*, *et nunc*라고 표현하고 있다. 히에로니무스의 이 번역은 본문의 전체적 내용적 전개와 흐름을 정확히 파악하고 이에 가장 적합한 어휘를 찾는 그의 번역적 특징을 잘 보여주는 것이다.

여기에서도 PG는 70인역(*οἱ κρίνουντες τὴν γῆν*; 히브리 본문 **יִשְׁפְּטוּ אֶת הָאָרֶץ**)을 절(*clause*)로 풀어 번역한데 반해(*qui iudicatis terram*), PH는 이것의 분사형 명사 **שֹׁפְטֵי**를 마찬가지로 명사(*iudices terrae [judges of the earth]*)로 번역함으로써 히브리 본문이 갖고 있는 시적 함축성과 리듬을 살리려 시도하였다.

11절에서도 히브리어 본문의 문자 및 문장 구조를 그대로 유지함으로써 히브리 시의 병행적 요소를 부각시킨다(이 경우 70인역이나 PG와 같다).

12절의 경우, 히브리어(나슈쿠 바르 **בָּרַךְ אֶת בְּנֵי**)는 ‘kiss the son’이 일반적 번역이다(ASV, KJV, NKJV, NIV).³²⁾ 히에로니무스는 이 ‘바르’를 아들로 번역하는 것이 적당하지 않다고 보았고, 이것을 ‘바르’의 또 다른 의미인 *pure, clean*으로 해석하고, ‘나샤크 **שָׂשׂ**’를 *kiss*로 번역하는 대신 경배하다로 의역하였고 이를 전체적으로 ‘순수하게 경배하라’는 의미로 번역하였다(*adorate pure*).³³⁾ 이것은 70인역(*δράξασθε παιδείας[accept correction]*)이나 PG(*adprendite disciplinam*)와는 다른 번역이다. 그리고 이어지는 *μήποτε ὀργισθῆ κύριος*(lest at any time the Lord be angry³⁴⁾)를 PG는 *nequando irascatur Dominus*라고 번역한다. PH는 **יִצְחָק**(lest he be angry)를 *ne forte irascatur*로 번역한다. *forte*(혹시)를 사용하여 불변화사 **לֹא**(--하지 않도록)이 내포하고 있는 가정적 요소를 적절히 표출하고 있다. 본문의 내용 파악에 있어서 PG보다 훨씬 더 발전된 표현이라고 할 수 있다.

וְהָאֲבָרָה(“너희가 길에서 망하리니”[『개역』])을 히에로니무스는 70인역(*καὶ ἀπολείσθαι ἐξ ὁδοῦ δικαίας*)과 PG(*[pereatis] de via iusta*)와는 달리, PH에서 히브리 본문 그대로[*pereatis] de via*로 번역한다.

31) P. C. Craigie, 『시편 1-50』, 73.

32) NASB(“Do homage to the Son”); RSV (NRSV, “Kiss his feet”); NBE (“rindanle homenaje”); TOB (“rendez hommage au fils”); “Kiss sincerely” (Briggs, 12).

33) 히에로니무스는 Aquila와 Symmachus를 따르고 있다; C. A. Briggs, *The Book of Psalms*, 23.

34) Lancelot C. L. Brenton, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, 699.

히에로니무스는 히브리어 ‘호세’(חֹסֶה, הִסָּה [seek refuge 도피하다 피난하다]의 Qal 분사 남성 복수 연계형)를 PG의 ‘그를 믿는 자들’(qui confidunt in eo; 70인역 [οἱ πεποιθότες ἐπ’ αὐτῶ]) 대신에, ‘그에게 소망을 두는 자들’(qui sperant in eum)로 번역하였다. 이 후자가 이 히브리어(הִסָּה)의 보편적 의미인 ‘도피 또는 피난’의 의미와 더 잘 조화를 이룬다.

히브리 성경의 12하반절(בְּיַיְבֹעֶר כְּמַעַט אַפּוֹ אֲשֶׁרִי כָּל־חַוִּיטִי בו)에 놓여 있는 문장은 70인역에서도 12하반절에 위치하고 있다(영어성경과 『개역』도 12절 후반). 그러나 PH와 PG에서는 이 본문이 13절로 되어 있다. PG와 PH는 이 부분을 앞 문장과는 별도의 독립된 문장으로 취급한다(70인역도 이것을 12절 안에 포함시키고는 있지만, 별도의 문장으로 다룬다).

이 12하반절([MT] בְּיַיְבֹעֶר כְּמַעַט אַפּוֹ אֲשֶׁרִי כָּל־חַוִּיטִי בו)을 PH에서는 cum exarserit post paululum furor eius, beati omnes qui sperant in eum으로 번역하였다. 일반적으로 현대역본에서는 בְּיַיְבֹעֶר כְּמַעַט אַפּוֹ (beati omnes qui sperant in eum)을 앞의 내용(בְּיַיְבֹעֶר כְּמַעַט אַפּוֹ [cum exarserit post paululum furor eius])과 구별된 독립문장으로 번역한다(ASV, NASB, RSV, NRSV, KJV, NKJV, NIV, NBE, TOB, 『개역』, 『개역개정』, 『표준』). 이 ‘아슈레’ 본문은 כִּי(when) + אֲשֶׁרִי(blessed) 구조이다. 이와 유사한 구조가 시편 144편 12-15절(כִּי[12-14절, when] + אֲשֶׁרִי[15절, blessed])³⁵⁾에 나온다. 아슈레 본문은 독립적 문장으로 나올 수 있는 문장이다(시 1:1, 32:1, 33:12; 84:5; 잠 3:13; 8:34; 28:14, etc.). 그러나 이 경우는 144:12-15의 구조와 같은 것으로 이해할 때 문맥이 더 잘 통한다. 70인역과 PG와 PH는 이 본문을 이러한 구조로 이해한 것이다(“whenever his wrath shall be suddenly kindled, blessed are all they that trust in him”).³⁶⁾

70인역은 히브리어 כְּמַעַט을 τάχῃ로 번역한다. 이것은 주로 quickly, without delay(속히, 미구에, 지체없이)를 의미한다. PG는 이것을 in brevi로 번역하고, PH는 post paululum으로 번역한다. 랜슬롯 브랜튼(Lancelot Brenton)은 이것을 suddenly로 이해하여 “whenever his wrath shall be <suddenly> kindled, blessed are all they that trust in Him” (“그의 진노하심이 <갑작스레> 이를 때에, 주께로 피신하는 모든 사람에게 복이 있을 것이다”)라고 번역한다.³⁷⁾ 주로 시간

35) 시 144:12를 when 문장으로 번역하면, when + happy is the people that is in such a case(cf. ASV), 곧 ‘~때, 바로 그 사람은 복되다’가 된다.

36) Lancelot C. L. Brenton, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, 699

37) 브랜튼의 이해, 『개역』과 『개역개정』에서는 다른 역본들과 마찬가지로 בְּיַיְבֹעֶר כְּמַעַט אַפּוֹ을 그 앞의 내용과 연결하여 이해하고 있다(“그 아들에게 입맞추라 그렇지 아니하면 진노하심으로 너희가 길에서 망해라니 그 진노가 급하심이라”). 『표준』은 『개역』과 대동소이하나 이 두 문장을 나누어 번역하였다는 특징을 가지고 있다(“그의 진노하심이 지체 없이 너희에게 이를 것이다.

적 차원에서 quickly를 의미하는 in brevi (in a short time)보다 다소 모호한 표현이긴 하나, 그 이외의 의미로도 쓰이는 post paululum(after a very little)이 이 콘텍스트에 오히려 더 적절하다고 본 것 같다.

만일 기존의 번역들처럼 MT 12하반절(בּוֹ אֲשֶׁרִי כְּל־חֹטִי בְּיָדַי[beati omnes qui sperant in eum])을 그 앞의 내용(MT 12절aβ, אַפּוֹ כְּיִיבְעֶר כְּמַעַט אַפּוֹ[cum exarserit post paululum furor eius])과 연결하여 이해하면, 12절(MT)의 내용은 전체적으로 하나님은 ‘속히 분노하시는 하나님’이 된다. 이것은 ‘노하기를 더디하시는 하나님’(출 34:6; 시 86:15; 103:8; 145:8; 욥 2:13; 온 4:2)이라는 말씀과 모순된다. 히에로니무스는 이점을 고심하였을 것이다. 그러나 이미 70인역이나 PG에서 אַפּוֹ כְּמַעַט אַפּוֹ(MT 12절aβ)과 בּוֹ אֲשֶׁרִי כְּל־חֹטִי(MT 12하반절)은 서로 연결되어 있는 문장으로 나타난다. 히에로니무스는 PH에서 이것을 따른 것으로 보인다.³⁸⁾ 그리고 이 문장을, ‘하나님의 진노가 갑자기 임하실 때, 주께 소망을 두는 자는 복되다’(cf. Lancelot C. L. Brenton)라는 의미로 이해하려 한 것으로 보인다. 이 난해한 본문을 해석하는 한 좋은 방법일 수 있다.

3.3. 시편 3편

PG가 히브리어 1절의 מִזְמוֹר을 70인역의 ψαλμὸς를 따라 psalmus로 번역한 데 반해, PH는 canticum으로 번역하였다. 그 이외는 PH와 PG가 동일하다 ([canticum david] cum fugeret a facie abessalon filii sui; [A Song of David], when he fled from the face of his son Abessalom).

2절에서 PH는, PG(qui tribulant me)나 70인역(οἱ θλιβοντές με)의 문장 구조와는 달리, 히브리어 ‘짜라이’(צָרִי צָרָה의 남성 명사 복수 צָרִים + 대명 접미사)를 그대로 직역하였다(hostes mei). 그리고 PH는 ‘라빔 카뎀 알라이’(רַבִּים קָמִים עָלַי)를 multi consurgunt adversus me로 번역한다. 여기에서 히에로니무스는 PG의 insurgunt와 달리 consurgunt를 사용하는데, 이것은 이 콘텍스트가 암시하는 대로, 다수의 사람들이 집합적으로 다윗에게 반기를 들었다는 사실을 강조하기 위하여 집합적 의미를 강조하는 접두어 cum과의 합성어인 consurgunt를 사용한 것으로 보인다. 단지 방향성이나 목적 등을 나타내는 접두어 in을 붙인 insurgere 보

주님께로 피신하는 사람은 모두 복을 받을 것이다). 그러나 의미상으로는 『개역』과 큰 차이가 없다. 이렇게 이것을 독립된 두 문장으로 나누는 대신, 이 두 문장을 연결하고 히브리어에 없는 “너희에게”를 삭제하여, 브렌튼처럼 번역하면, “노하기를 더디하시는 하나님”의 개념과 더 잘 조화를 이룰 수 있을 것이다.

38) 그는 13절에서 이것을 한 절로 취급하였다(참조, PG, 13절).

다는 ‘함께’라는 의미를 내포하는 cum이 첨가된 *consurgere*를 선택하여 이 콘텍스트의 의미를 부각시키고 있다. 콘텍스트의 의미를 충분히 고려하는 그의 번역 원칙을 보여주는 것이다.

3절에서 **אֱלֹהֵי**(벨로힘, 하나님 안에)를 70인역과 PG에서는 3인칭 소유대명사를 붙이고 있으나(ἐν τῷ θεῷ αὐτοῦ, in Deo eius), 히에로니무스는 히브리어 본문(**אֱלֹהֵי**) 그대로 번역하였다(in Deo). 히에로니무스는 히브리어 **לו**를 PG(salus ipsi)의 ipsi (to himself, for himself)대신에, 본문의 의미를 그대로 살려서 *huic*(*dative*, to him, or for him)로 바꾸어 번역하였다.

4절에서, PG가 히브리어 **בְּעֵזְרִי מִןּ**를 70인역 (ἀντιλήπτωρ μου, my helper)을 따라 *susceptor meos*로 번역하고 있으나, PH는 이것을 직역하였다 (*clipeus circa me* [bronze shield around me]). 본문에 충실하려는 그의 의도를 잘 보여준다.

5절에서, 70인역과 PG는 ‘에크라’(הִקְרָא)를 완료형으로 번역하나(70인역 ἐγὼ ἐκοιμήθην; PG: clamavi), 히에로니무스는 PH에서 히브리 본문 그대로 미래시제(히브리 미완료)로 번역한다(*clamabo*). KJV(NKJV, NASB)는 70인역 전통을 따르고 있으나 적절하지 않다. 그 다음 동사인 ‘야아네니’(יִעֲנֵנִי)의 경우도, PG는 완료(*exaudivit*)를 취하고 있으나 PH는 미래를 취한다(*exaudiet*). 이 **יִעֲנֵנִי**의 1 consecutive 대신에 ordinary **ו**로 읽었을 것이다(**וַיִּעֲנֵנִי**). 『개역』(“응답하시는데도”, 미완료)은 히에로니무스의 PH번역전통과 맥을 같이하고 있다.

히에로니무스는 6절의 ‘헤키쫘티’(הִקְיִצֹתִי [קָם의 히필 완료 1인칭 단수])를 *evigilavi*(*evigilare*, to wake up)로 번역하였는데, ‘쿠쯘’(קָם)는 주로 ‘잠에서 깨어나다’는 의미로 사용되는 단어이며, 이것이 이 콘텍스트의 의미이기도 하다(삼상 26:12; 사 26:19; 렘 31:26; 단 12:2; 욥 14:12, etc). 이것도 ‘일어나다, 솟아오르다, 기운차리다, 회복하다’는 의미가 강조되는 PG의 *exsurrexi* (cf. 70인역 ἀνάστα)보다 더 콘텍스트에 적합한 어휘선택이었다. 히에로니무스는 PH에서 히브리어 미완료형 ‘이스므케니’(יִסְמְכֵנִי [סָמַךְ의 Qal 미완료 3인칭 남성 단수 + 1인칭 공성 단수])를 완료형으로 번역한다(*quia Dominus sustentavit me*).³⁹⁾ 이 문장(יְהוָה יִסְמְכֵנִי) 앞에 있는 문장이 완료형임으로(MT, 6절a), 이것에 맞추어 이것도 완료형 의미로 번역한 것 같다. 이것은 히에로니무스가 문자적 번역을 선호하였지만 단순히 기계적으로 번역하지 않았다는 것을 보여준다. 그러나 이 경우 히브리어 본문의 미완료형을 살려서 현재형으로 번역하여도 좋았을 것이다.

39) PG는 이것을 미래형으로 직역하고 있다(*suscipiet*[미래형]; cf. 70인역, ὅτι κύριος ἀντιλήμψεταιί μου[미래형]).

KJV와 NKJV는 히에로니무스의 PH 번역 전통을 따르고 있으나(“for the LORD sustained me”), 현대의 대부분의 역본들은 이것을 하나님의 속성을 나타내는 것으로 보아 현재로 번역한다(“For Jehovah sustaineth me”; cf. ASV, NASB, RSV, NRSV, NIV, 『개역』, 『개역개정』). 『표준』과 『공동』은 그 앞의 내용까지 현재 시제(히브리어 미완료형)로 번역한다⁴⁰).

7절에서, 히에로니무스는 ‘아세르 사비브 샤투 알라이’(אֲשֶׁר סָבִיב שָׁתוּ עָלַי)에서의 완료형 동사 שָׁתוּ의 문법적 특징을 그대로 살려서 quae circumdederunt me(PH)로 번역하였다. 이것은 PG에서 보여주는 분사형과는 다른 면모이다(circumdantis me). 이 경우 NIV는 다른 영어 성경과는 달리, 분사형(drawn up against me on every side)을 취하며 PG에 가까운 번역 형태를 보여준다. 다른 대부분의 현대 역본들은 절(clause)의 구조를 유지한다(KJV, NKJV, ASV, NASB, RSV, NRSV).

8절β(לְחִי לְאִיבֵי אֶת־כָּל־אֵיבֵי לְחִי)에서, 히에로니무스는 כִּי를 6절의 כִּי와 동일한 의미로 보아 quia로 번역한다. PG에서는 quoniam([70인역, ὅτι], 6절에서는 quia)으로 번역하였다. 한 콘텍스트 안에 있는 동일한 어휘를 번역함에 있어 특별히 다른 의미를 내포하고 있는 것이 아닌 한 동일한 대역어로 번역하여 번역의 일관성을 유지하려 한 것도 히에로니무스 번역의 중요한 특징 중의 하나이다⁴¹). 물론 이 어휘들이 서로 다른 의미나 뉘앙스를 가지고 있을 때는 각각의 문맥에 가장 적합한 표현을 선택하는 것도 그의 중요한 특징이기도 하다⁴²).

히에로니무스는 히브리어 ‘레샤임’(רְשָׁעִים)을, 70인역(ἁμαρτωλῶν)이나 PG(peccatorum)와 달리, 히브리어의 의미를 그대로 살려서 impiorum으로 번역하고 있다(경건하지 않은, 불충실한, 흉악한, cf. 1:1). 정확한 번역이다.

9절에서 PG는 70인역(καὶ)을 따라 et를 첨가하고 있으나, 히에로니무스는 히브리어 원문 그대로 et없이 번역하고 있다. 그리고 어순을 그대로 따라서 히브리어를 직역한다(Domini est salus // super populum tuum benedictio tua). 히에로니무스가 보여주는 번역원칙인 히브리 본문의 내용과 특징을 그대로 살리는 번역이다.

40) “내가 누워 곤하게 잠들어도 또다시 깨어나게 되는 것은, 주께서 나를 붙들어 주시기 때문입니다.”(『표준』; 참조, 『공동』).

41) 그는 시편 서두에 나오는 מְזוֹמֵר를 거의 예외 없이 canticum으로 번역한다(시 3:1; 4:1; 5:1; 6:1; 8:1; 20:1; 21:1; 47:1; 48:1; 49:1; 50:1; 51:1; 62:1; 63:1; 64:1, etc).

42) 그는 히브리어 בטח(to trust, rely on, be confident)를 번역함에 있어서, 각각의 문맥에 따라 fidere(시 4:6; 37:3, etc), sperare(시 13:6; 28:7; 31:7, 15; 32:10, 21, etc), 또는 confidere(시 9:11; 21:8; 22:5-6; 25:1; 26:1; 27:3, etc) 등으로 다양하게 번역한다.

4. 결론

이상 시편 1-3편의 본문 관찰과 분석을 통하여 히에로니무스의 번역 원칙과 특징을 검토하였다. 히에로니무스는 본문에 충실하였고, 이것이 그의 번역의 중요한 목적이었다. 그는 본문의 내용뿐만 아니라 히브리 성경의 수사학적 구조적 특징도 그의 번역에 재현하려 노력하였다. 이를 통하여 히브리시의 문학적 우수성을 라틴어 성경에 반영하려 하였다. 그는 자신의 번역에, 히브리 시가 가지고 있는 음성학적 특징까지 반영하려 하였으며(시 1:5, 6; 2:2; 4:3), 어휘를 선택함에 있어서 콘텍스트에 대한 세심한 의미 분석을 바탕으로 행하였고(시 1:3, 5; 2:1, 2; 3:2; 4:2), 시적 함축성을 반영하려 하였다(시 1:3; 2:4, 10). 그는 히브리어의 고유한 의미론적 뉘앙스를 살리려 시도하였으며(시 1:1, 2; 2:3, 10, 12; 4:4), 합성어와 같은 라틴어의 고유한 특징들도 효율적으로 사용하였다(시 2:2, 5; 3:2; 4:2). 이 과정 속에서 그는 좋은 번역일 경우 기존의 번역을 수용하기도 하였다. 그러나 주로 새로운 표현의 도입을 통하여 새 번역으로서의 신선감을 주려 노력하였으며, 폭넓은 창의적 표현을 보여주는 특징도 갖고 있다. 그는 원문에 충실 하였으며, 단순한 기계적 직역을 한 것이 결코 아니었다. 원천언어와 목표언어에 대한 깊은 이해를 바탕으로, 특히 원천 언어인 라틴어 사용자들을 세심하게 배려하는 번역을 하였다는 특징도 보여준다. 이러한 것들은 성경 번역에서 유념해야 할 커다란 원칙들이다.

히에로니무스의 라틴어 성경에 대한 연구는 이러한 번역 원칙들을 다시 확인하게 할 뿐만 아니라 히브리 성경 본문 자체를 구체적으로 연구하고 번역하는 작업을 위해서도 다양하고 새로운 영감을 제공해 준다는 차원에서 유익하다. 그리고 불가타에 대한 이러한 연구는 히브리 성경 주석에도 긍정적으로 활용할 수 있는 유익하고 필요한 작업이다.

<주요어>(Keywords)

불가타, 번역, 시편, 제롬, 라틴어.

Vulgate, translation, Psalms, Jerome, Latin.

<참고문헌>(References)

- 가톨릭 대학교 고전 라틴어 연구소 편찬, 『라틴-한글 사전』, 가톨릭 대학교 출판부, 1995.
- 박철우, “『표준 새번역』 이사야 1:1-9 초역과 최종안의 재고: 내용 동등성 원칙과 히브리 문학적 특징의 우리말 표현과의 균형을 중심으로”, 『성경원문연구』 9(2002), 54-73.
- Anderson, A. A., *Psalms(1-72)*, NCBC, Eerdmans: Grand Rapids, 1972.
- Bauer, Walter, Arndt, William F. and Gingrich, F. Wilbur, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, 1957.
- Brenton, Lancelot C. L., *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, 7th Zondervan printing 1980 (orig. 1851), Zondervan: Grand Rapids, 1980.
- Briggs, C. A., *The Book of Psalms*, vol. I, ICC, T. & T. Clark, Edinburgh, 1906.
- Brown/Drive/Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press: Oxford, 1953.
- Craigie, P. C., 손석태 역, 『시편 1-50』, 서울: 솔로몬, 2000.
- Dahood, M. J., *Psalms I: 1-50*, New York: Doubleday, 1966.
- Estin, Colette, “Les traductions du Psautier”, L. Fontaine and C. Pietri, eds. *Le monde latin antique et la Bible(Bible de tous les temps 2)*, Paris: 1985, 67-88.
- García de Diego, Don Vincente, *Diccionario ilustrado: Latino-Español, Español-Latino*, Bibliograf: Barcelona, 1973.
- Glare, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Kamesar, Adam, *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible: a study of the Quaestiones hebraicae in Genesim*, Charlesworth Group, Huddersfield, 1993.
- Kamesar, Adam, “The Virgin of Isaiah 7:14: the Philological Argument from the Second to the Fifth Century”, *JTS* (1990), 51-75.
- Kautzsch, E. revised by A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Kelly, J. N. D., *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, Peabody: Hendrickson Publishers, 1998.
- Koehler, Ludwig and Baumgartner, Walter, *Lexicon in Vetris Testamenti Libros*, Leiden: E. J. Brill, 1958.
- Koehler, Ludwig and Baumgartner, Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of*

- the Old Testament, Study Edition*, vol. I, Leiden: Brill, 2001.
- Kraus, Hans-Joachim, *Psalmen 1-59*, BK, Neukirchner Verlag, 1978.
- Moreno García, Abdón and Boira Sales, José, “Concepción jeronimiana de los sentidos bíblicos en el comentario a Qohélet”, *Estudios Bíblicos* 55(1997), 239-262.
- Munday, Jeremy, *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, 남원준 역, 『번역학 입문』, 서울: 한국외국어대학교 출판부, 2006.
- Natalizia, Rolando, *Nihil-Roma-Maius: Gramática latina y una síntesis gramática histórica del castellano*, Comunerros: Asunción, 1977.
- Negoitǎ, A. and Ringgren, H. “הָגָה hāgāh”, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 321-324.
- Quirós Rodríguez, Manuel Antonio, *Latín hablado y latín clásico*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2004.
- Quirós Rodríguez, *El Latín y las lenguas romances*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2000.
- Simpson, D. P. *Cassell's New Latin-English English-Latin Dictionary*, London: Cassell, 1975.
- Biblia Sacra Vulgata*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1985.
- Nova Vulgata Biblio Sacrorum*, Vaticana: Libreria Editrice Vaticana, 1986.

<Abstract>

Particularities of the Translation of Vulgate Considered on the Basis of Rhetorical Analysis of Psalms 1-3

Prof. Cheol-Woo Park
(Korea Nazarene University)

It is true that Korean Old Testament scholarship does not pay due attention to the study on the Vulgate despite its importance for the Bible translation and exegesis.

The purpose of the present article is to reassess the principles and particularities of Jerome's Latin Bible translation, Vulgate. Here I have dealt with the matters on the basis of the literary analysis of the first three psalms of the O. T. I tried to carry it out by the observation of the rhetorical and semantic characteristics of his translation, particularly by the comparative observations of Hebrew Bible(MT), Septuagint, Psalterium Gallicanum(Psalmi iuxta Septuaginta emendati), and Psalterium iuxta Hebraeos(Psalmi iuxta Hebraicum translati). Here I have focused on the facts related to the translation of the Bible.

Jerome was faithful to the Hebrew texts in his translation, at least in his translation of the Psalms. Actually it was the goal of his translation. He was serious about the literary and theological contents of the texts, but at the same time he tried to reproduce the rhetorical and structural particularities of the Hebrew texts in his Latin translation of the Bible. He tried to represent the literary excellency of the Hebrew poetry in his translation. This was another important goal of his translation.

He tried to achieve it by reproducing in his Latin translation the phonetic particularities of the Hebrew poetry(Ps 1:5, 6; 2:2; 4:3), its poetic terseness (Ps 1:3; 2:4, 10), and the particular semantic connotations of the Hebrew language (Ps 1:1, 2; 2:3, 10, 12; 4:4). His word choice was based on the very careful analysis of the meanings of the words in their own literary and theological contexts(Ps 1:3, 5; 2:1, 2; 3:2; 4:2). He also introduced special Latin complex words(Ps 2:2, 5; 3:2; 4:2).

He sometimes accepted the expressions of the already existing translations. But mostly he tried to produce a new translation with the freshness of expression in his translation with his literary creativity. He tried to be faithful to the Hebrew texts, but he did not purport to translate them mechanically. He did it on the basis of the deep knowledge of both the source language and the target language, that is, Hebrew and Latin. Especially he shows his very careful consideration about the users of the target language. These are the basic principles of the Bible translation that we have to bear in mind in our translation of the Bible. But the study of Vulgate provides various insights for the actual translation. It should also be very useful for the exegesis on the Biblical texts.

전치사 ‘알’(ל) 구문의 번역에 대한 고찰 -왕하 23:29와 대하 17:1하의 경우-

배희숙*

1. 들어가는 말

번역은 종합예술이라 할 수 있다. 번역은 원문의 뜻은 물론 원문의 배경이 되는 역사와 사회, 문화적 요소까지를 전달해내는 총체적 작업이기 때문이다. 원문에 가장 가깝게 옮겨 놓기 위하여 번역자는 원문의 문학적 구조와 수사학적 기교, 미학적 장치들을 고려해야 함은 물론이요, 원천 언어와 수용 언어 각각의 특성도 무시해서는 안 된다. 이러한 객관적 요소들을 잘 고려할 때 원문에 가까운 번역이 창출될 것이다. 그런데 문제는 번역자의 주관적인 요소가 보이지 않게 번역에 반영된다는 데 있다. 가령 번역자는 원문을 대할 때 자연스럽게 본문을 해석하게 되는데 이 해석으로 인하여 본문의 오역 내지 번역이 초래될 수 있다는 것이다. 해석은 당시의 역사적 배경과 연구된신학에 근거하여 또는 후대에 드러난 역사적 지식의 영향을 받는다. 따라서 이러한 위험을 막기 위하여 번역에서는 제일 먼저 본문 자체가 말하는 바를 찾아내는 일이 먼저 이루어져야 한다. 이것은 원천언어에 가장 잘 대응되는 단어를 찾는 것, 그 이상을 의미한다. 한 구절이 말하는 바는 그 구절에 의해 결정되지 않을 수 있다. 한 구절의 의미는 보다 큰 맥락 속에서 드러나기도 한다. 한 문장의 의미는 그 문장이 속한 단락에서 결정되기도 하고, 나아가 책 전체에 달려 있을 수도 있다. 특히 쓰임에 따라 여러 가지, 심지어는 서로 모순된 의미를 산출하는 단어를 지닌 문장은 보다 큰 맥락에서 그 뜻을 파악하여 한 구절의 번역을 결정해야 한다. 본 글에서는 여러 역본에서 독립적으로 번역되어 있는 열왕기상 23:29와 역대하 17:1 하반절을 예시로 큰 문맥에서 뜻을 결정하는 일이 번역의 첫걸음이 되어야 한다는 점을 확인하고자 한다.

2. 열왕기하 23:29에 나타난 ‘알’(ל) 번역

전치사 ‘알’(ל)은 대체로 위치(on, over, in front of)나 방향(to, toward)을 나타내지만, 적대적인 의미(against)도 지니고 있다.¹⁾ 구체적인 예로 전치사

* 장로회신학대학교 전임강사, 구약학.

1) L. Koehler and W. Baumgartner, tran. M. E. J. Richardson, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of*

‘알’(על)을 지니고 있는 열왕기하 23:29를 어떻게 번역해야 하는지 살펴보기로 하자. 이 구절의 히브리어 본문은 다음과 같다(BHS).

בְּיָמָיו עָלָה פָּרְעֹה נֹכַח מֶלֶךְ־מִצְרַיִם עַל־מֶלֶךְ אַשּׁוּר עַל־נְהַר־פְּרָת
וַיִּלְךְ הַמֶּלֶךְ אֲשִׁיהוּ לִקְרָאתוֹ וַיְמִיתֵהוּ בַּמַּגֵּדוֹ כִּרְאֵתוֹ אֹתוֹ:

이 구절에서 전치사 על은 두 번 나타나는데, 우리가 주의 깊게 다루어야 할 것은 첫 번째의 것이다. 켈러-바움가르트너는 HALOT에서 전치사 ‘알’(על)이 동사 ‘알라’(עלה)와 함께 쓰여 ‘...를 도우러 올라가다’를 의미한다고 말하면서 그에 대한 예로서 유일하게 열왕기상 23:29를 들고 있다.²⁾ 그러면서 이들은 이러한 번역을 위하여 흔히 주장하듯이 ‘알’(על)을 ‘엘’(אֵל)로 수정하는 것은 불필요하다고 덧붙이고 있다.³⁾ 이 단원에서 우리는 열왕기상 23:29의 ‘עַל + עָלָה’의 용법이 ‘...를 도우러 올라가다’의 의미를 담고 있는지 검토하기로 하겠다.

2.1. 번역본들

열왕기하 23:29는 주요 한글 성경에서 다음과 같이 번역되어 있다

『개역』과 『개역개정』

왕하 23:29 요시아 당시에 애굽의 왕 바로 느고가 **앗수르 왕을 치고자 하여** 유브라테 강으로 **올라가므로** 요시아 왕이 ...

『공동』과 『공동개정』

왕하 23:29 그가 다스리고 있을 때, 에집트 왕 파라오 느고가 **아시리아 왕을 도우려고** 유프라테스강을 향하여 **출병하였다**. 요시아 왕은 ...

『표준』과 『새번역』

왕하 23:29 그가 다스리고 있던 때에, 이집트의 바로 느고 왕이 **앗시리아 왕을 도우려고** 유프라테스 강 쪽으로 **올라갔다**. 요시아 왕이 ...

특이하게도 한글 역본들은 “왕을 도우려고” 또는 “왕을 치고자 하여” 라는 완

the Old Testament, Vol. 1 (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001), 825-827.

2) L. Koehler and W. Baumgartner, *HALOT*, 826b; 그러나 게제니우스 사전은 이 구절을 전혀 언급하지 않는다. Frants Buhl, *Wilhelm Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer-Verlag, ¹⁷1962), 585-589.

3) ‘어디로 올라가다’ 또는 ‘누구에게로 올라가다’의 의미가 동사 ‘עָלָה’와 전치사 ‘אֵל’의 구문이 사용된 용례는 창44:24; 45:9; 46:31; 출 3:17; 19:3; 24:13; 32:30에서 나타난다.

전히 대조적인 의미의 두 가지 번역을 보여주고 있다. 이 현상은 다른 외국어 역본에서도 마찬가지로 나타난다.

JPS In his days Pharaoh-nechoh king of Egypt *went up against the king of Assyria* to the river Euphrates; ...

KJV In his days Pharaohnechoh king of Egypt *went up against the king of Assyria* to the river Euphrates: ...

NKJ In his days Pharaoh Necho king of Egypt *went to the aid of the king of Assyria*, to the River Euphrates; ...

NLT ..., Pharaoh Neco, king of Egypt, *went to the Euphrates River to help the king of Assyria.*

EIN In seinen Tagen unternahm der Pharao Necho ... einen Kriegszug *gegen den König von Assur* an den Euftrat. König Joschija ...

LUT Zu seiner Zeit zog der Pharao Necho ... *herauf gegen den König von Assyrien* an den Strom Euphrat.

SCH Zu seiner Zeit zog der Pharao Necho ... *herauf wider den König von Assyrien* an den Euphratstrom.

BFC C'est pendant son règne que le Pharaon Néco, roi d'Égypte, conduisit son armée vers l'Euphrate *pour secourir le roi d'Assyrie*; ...

TOB Durant ses jours, le Pharaon Néko, roi d'Égypte, *monta rejoindre le roi d'Assyrie* vers le fleuve Euphrate. ...

히브리 동사 ‘알라’(עלה)와 함께 쓰인 전치사 ‘알’(על)은 한글 역본들에서는 적대적인 의미보다 우호적 의미가 지배적이고, 현대 서양 역본에서는 적대적인 의미가 더 많이 나타나는 것으로 보인다.⁴⁾

언어별 역본	앗수르 왕을 ‘치려고’	앗수르 왕을 ‘도우려고’
한글역	『개역』과 『개역개정』	『공동』과 『공동개정』, 『표준』과 『새번역』
영어역	JPS, KJV	NKJ, NLT
독일어역	EIN, LUT, SCH	-
불어역	-	BFC, TOB

4) 이 외에도 *The New English Bible*도 적대적 의미를 보여준다.

그렇다면 이렇게 상반된 번역은 도대체 언제 어디서 어떻게 기인된 것일까? 초기역본들을 살펴보면서 이에 대한 답을 찾아보자. 히브리 전치사 ל은 주전 2세기경에 완역된 것으로 간주되는 칠십인역(Septuaginta)에서는 ‘에피’(ἐπι)로, 그리고 주후 4세기경에 제롬이 번역한 불가타(Vulgata)에서는 ‘콘트라’(contra)로 옮겨져 있다. 헬라어 전치사 ‘에피’(ἐπι)는 목적격과 함께 쓰여 공간적으로는 ‘…로’, ‘…를 향하여’(auf, nach, gegen, zu)의 의미를, 시간적으로는 ‘…까지’(bis zu)를 뜻한다.⁵⁾ 따라서 칠십인역이 여기서 반드시 ‘치러 갔다’는 적대적 의미를 전달해준다고 볼 수 없다. 이것은 현대 그리스어역(MGK)⁶⁾을 볼 때 분명해진다. 만약 적대적인 의미를 표현하고자 했다면 칠십인역의 번역자는 현대 그리스어역에서와 같이 ‘에피’(ἐπι) 대신 ‘카타’(κατά)를 썼을 것이다. 그에 반해 불가타가 제시하는 ‘콘트라’는 목적격과 함께 쓰여서 주로 적대적인 의미로 사용된다.⁷⁾ 불가타도 히브리어 성경을 번역한 것이므로 여기서 우리는 번역 초기에 이미 전치사 ‘알’(ל)에 대한 상반된 이해가 있었다는 것을 짐작해볼 수 있다. 이제 열왕기하 23:29에 대한 해석의 역사를 살펴봄으로써 이 구절에 대한 번역의 기원에 대하여 알아보자.

2.2. 열왕기하 23:29에 대한 해석의 역사

반세기 전까지만 해도 사람들은 바로 느고가 “앗수르를 치고자” 즉 니느웨를 공격하고자 팔레스티노로 진군하였으며 이를 유다 왕 요시야가 저지하다가 전사하였다고 믿었다. 유다는 앗수르의 봉신국이었기 때문에 요시야는 주군에 대한 충성으로 앗수르를 치고자 하는 바로 느고를 가로막으려 했다는 것이다.⁸⁾ 그러나 이러한 이해는 단순한 이론에 지나지 않았다. 1923년 게드(C. J. Gadd)가 대영박물관에서 발견한 바벨론연대기⁹⁾는 열왕기하 23:29에 대한 그때까지의 이해와는 대립되는 역사적 사실을 가르쳐 주었기 때문이다. 바벨론 연대기에 의해 새롭게 드러난 당시의 역사는 학자들이 재구성한 바에 따르면 다음과 같다

주전 630년 앗수르바니팔이 죽자 신앗수르 제국은 비교적 급격하게 종말로 치닫는다. 이때 메대와 바벨론이 고대 근동의 새로운 경쟁자로 부상한다. 626년에

5) Wilhelm Gemoll, *Griechisch-Deutsches Schul- und Hanswörterbuch* (München: R. Oldenbourg Verlag), 1997, 301.

6) Ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἀνέβη ὁ Φαραῶνεχμῶ, βασιλεὺς τῆς Αἰγύπτου, κατὰ τοῦ βασιλέως τῆς Ἀσσυρίας ἐπὶ τὸν ποταμὸν Εὐφράτην.

7) gegenüber; gegen, wider; gegen, im Widerspruch mit etw.

8) A. C. Welch, “The death of Josiah”, *ZAW* 42 (1925), 255.

9) C. J. Gadd, (ed.), *The Fall of Nineveh. The Newly Discovered Babylonian Chronicle, No. 21, 901, in the British Museum*, 1923.

나보폴라살이 바벨론의 왕으로 등극하고¹⁰⁾ 바벨론은 620년에 앗수르와의 전쟁에서 우위를 차지한다. 나보폴라살은 616년에 전 바벨론을 통치하면서 앗수르와의 전쟁을 시작하였다. 앗수르에게는 두 동맹군이 있었는데 하나는 북쪽의 스키타이 기마군이었고, 다른 하나는 이집트 제 26왕조의 프삼메티히 1세(주전 664-610년)였다. 스키타이가 메대군의 남하에 제동을 걸었지만 별 효과가 없었다. 메대는 스키타이를 수중에 넣었고, 바벨론의 나보폴라살은 앗수르 군대를 이기고 유프라테스까지 진군하여 앗수르의 도성까지 진군하고자 했다. 메대와 바벨론의 공격을 받은 앗수르를 돕고자 이집트의 프삼메티히 1세는 군대를 보낸다. 그러나 614년에 앗수르는 메대인의 손에 떨어지고, 이때 동맹을 체결한 메대-바벨론 연합군은 612년에 니느웨를 정복한다. 그럼에도 불구하고 앗수르 제국은 아직 명맥을 유지하고 있었다. 아슈르우발리트 2세(주전 612-609년)는 하란에서 이집트군의 후원을 입으며 몇 년간 저항하였으나¹¹⁾ 하란도 610년에 바벨론과 메대군에 의해 정복된다.

주전 609년, 앗수르는 새로운 전환점을 맞게 된다. 이집트의 바로 느고 2세(주전 609-594)가 제 2년에 부왕의 정책을 이어받아 친앗수르 정책을 추진하였기 때문이다. 이집트는 앗수르 제국의 남은 부분을 회복하여 이 지역에 대한 통치권을 획득하고자 북쪽으로 진군하여 하란을 탈환하고자 했다. 그러니까 느고는 앗수르를 공격하기 위함이 아니라 앗수르 제국을 붕괴시킨 메대와 바벨론과 전쟁하고자 진군하였던 것이다. 물론 이때 바로 느고의 속셈은 자신이 앗수르 제국 서쪽에 대한 상속자임을 보여 주는 데 있었을 것이다.¹²⁾ 그 다음에 일어난 일에 대하여 열왕기하 23:29는 유다 왕국의 요시아(주전 622-609년) 왕이 므깃도에서 느고에 맞서다가 전사하였다고 보도하고 있다. 이제 막 앗수르로부터 벗어난 유다 왕 요시아는 앗수르의 쇠퇴를 유다가 정치적으로 회복하는 기회로 삼고자 했고, 또 애굽의 팽창 정책 또한 원하지 않았을 것이기 때문에 당연히 앗수르 반대편에 서게 되었을 것이다. 그래서 요시아는 바로 느고가 군대를 이끌고 북쪽으로 진군하는 것을 막고자 하였던 것이다. 바벨론 연대기와 요세푸스에 따르면 대군을 이끈 느고는 요시아의 저지를 뚫고 유프라테스를 넘어 하란으로 진군하여 성을 포위하였고, 아슈르우발리트 2세는 제국에 대한 왕권을 회복하였다. 그 후 느고는 아시아(즉 중동) 전체를 자신의 통치권에 넣었다고 한다.¹³⁾

10) Klaas R. Veenhof, *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen* (ATD 11) (Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 2001), 276.

11) Herbert Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2* (ATD 4/2) (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht ²1995), 372-374, 388-389.

12) Klaas R. Veenhof, *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen*, 280.

13) 왕하 23:33-35는 바로 이 상황을 반영하고 있다. 느고는 요시아 사후 백성들이 왕으로 세운 유

이렇게 바벨론 연대기가 새롭게 밝혀준 역사적 사실을 감안한다면 열왕기하 23:29는 느고가 앓수르를 ‘치기’ 위한 것이 아니라 오히려 ‘도우려’ 올라 간 것이라고 번역되어야 옳다. HALOT은 바로 이 점을 고려하여 열왕기상 23:29에서 ללל이 ללל와 함께 쓰여서 ‘...를 도우려 올라가다’를 의미한다고 따로 명기한 듯하다.¹⁴⁾ 여기서 우리는 히브리 전치사 ללל이 적대적인 의미만이 아니라 우호적인 뜻도 담고 있는 것 아닌가 하는 의문을 갖게 된다. 이에 대해서는 뒤에서 다루기로 하겠다.

2.3. 문제 제기

열왕기하 23:29에 대한 해석의 역사를 통해서 우리는 서로 상반된 번역이 어디서 연유하였는지를 알게 되었다. 느고가 “앓수르를 치고자” 갔다는 번역은 히브리 전치사 ללל의 사전적 의미에서 나온 반면 “앓수르를 도우려고” 올라갔다는 번역은 분명히 역사적 지식의 영향을 받은 것이었다.¹⁵⁾ 후자의 번역에는 역사적인 사실이 반영되어 있고, 그래서 역사적 배경을 기준으로 본다면 전자보다 옳은 번역이다. 그럼에도 불구하고 우리는 ‘역사적 사실이 반영된 번역이 과연 잘된 것일까?’ 하는 질문을 제기하지 않을 수 없다. 왜냐하면 번역은 “원문에 가장 가깝게 재생산” 해내는 일이기 때문이다.¹⁶⁾ 그렇다면 저자가 기록한 것과는 상관 없이 역사적 사실을 바로잡는 번역을 원문과 동등한 번역이라 할 수 없을 것이다. 실제로 성경에는 시대착오적인 기록과 사실(史實)에 배치되는 역사 기록이 많이 있다. 그러므로 바른 번역이란 역사적 사실을 바르게 제시하는 번역이 아니라 본문의 의도를 잘 드러내는 것이라 할 수 있다.

열왕기하 23장을 읽다보면 우리는 역사적 배경에 대한 자세한 정보 전달이 아니라 요시야 왕의 죽음이 열왕기 보도의 중심에 있다는 사실을 깨닫게 된다. 열왕기 저자는 결코 당시 애굽의 역할에 대하여 무지하지 않았을 것이다!¹⁷⁾ 그에게는 이집트가 앓수르를 “치고자” 하였든 “도우려” 하였든 그것은 그리 중요하지 않았던 듯하다. 그가 기술하고자 하는 것은 유다의 상황이었다. 요시야가 애굽의 출정 소식을 듣고 모험으로 갔다가 거기서 뜻하지 않게 죽었다는 사실을 강조하

다의 여호아하스를 폐위시키고 엘리아김을 왕으로 세운다.

14) 각주 2)를 보라.

15) M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings*, The Anchor Bible 11 (Garden City: Doubleday, 1988), 291.

16) 김성희, “The Translator Studies in Intercultural Communication Special Issue, Evaluation and Translation의 서평”, 『성경원문연구』 22(2008, 4), 204 참고.

17) M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings*, 291.

고자 했던 것이다.¹⁸⁾ 저자는 여기서 앗수르에 대한 이집트의 역할에 대해서는 중립적인 자세를 취하고 있다. 이 점은 열왕기를 저본으로 삼아 같은 역사를 재조명하여 다시 기록한 역대기를 보아도 마찬가지로 드러난다.¹⁹⁾ 열왕기하 23:29에 대조되는 역대하 35:20을 보자.

אַחֲרַי כָּל־זֹאת אֲשֶׁר הִכִּין יְאֹשִׁיָּהוּ אֶת־הַבַּיִת עָלָהּ נָכוּ
מֶלֶךְ־מִצְרַיִם לְהִלָּחֵם בְּכַרְכַּמְיִשׁ עַל־פֶּרֶת וַיֵּצֵא לִקְרָאתוֹ יְאֹשִׁיָּהוּ:

『개역』

대하 35:20 이 모든 일 후 곧 요시야가 전을 정돈하기를 마친 후에 애굽 왕 느고가 유브라테강 가의 갈그미스를 치러 올라온고로 요시야가 나가서 방비하였더니

『개역개정』 대하 35:20 이 모든 일 후 … 애굽 왕 느고가 유브라테 강 가의 갈그미스를 치러 올라왔으므로 요시야가 나가서 방비하였더니

『표준』과 『새번역』

대하 35:20 이런 모든 일이 일어난 뒤, …, 이집트의 느고 왕이 유프라테스 강가에 있는 갈그미스를 치려고 올라왔으므로, 요시야가 그것을 막으러 나갔다.

『공동』과 『공동개정』

대하 35:20 요시야가 이렇게 성전을 바로 잡은 다음이었다. … 느고가 유프라테스강 가 가르그미스 전투에 참가하려고 출병하였다. …

두 구절을 비교해보면, 열왕기에서의 ‘알-멜렉 앗수르 알 네하르-페라트’ (עַל־נְהַר־פְּרַת אֲשׁוּר עַל־מֶלֶךְ)는 역대기에서 ‘레힐라헴 베카르케미쉬 알-페라트’ (לְהִלָּחֵם בְּכַרְכַּמְיִשׁ עַל־פֶּרֶת)로 바뀌어 있음을 알 수 있다. 열왕기에 따르면 바로 느고는 앗수르 왕을 대상으로 유브라테로 올라갔다. 그러나 역대기에서 앗수르 왕은 전혀 언급되지 않는다. 그 대신 장소 갈그미스가 나타나고 전치사 ‘알’(עַל) 대신 ‘브’(ב)가 나타난다. 따라서 전치사구 ‘베카르케미쉬’(בְּכַרְכַּמְיִשׁ)는 “갈그미스에서”를 뜻한다. 주동사 ‘알라’(עָלָה)는 ‘전쟁하다’를 의미하는 동사의 부정사 형태(לְהִלָּחֵם)와 함께 쓰였기 때문에 전치사와 상관없이 ‘전쟁하려고 올라가다’

18) 요시야의 개혁과 뒤이은 그의 죽음이 신명기역사서의 편집에 중요한 동인이 되었다는 것은 신명기역사서 연구에서 널리 인정되고 있다. 예를 들면 F. M. Cross, “The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History”, F. M. Cross, ed., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge: Harvard University, 1973), 274-289를 참고하라.

19) 연구에 따르면 열왕기는 포로기에 형성되었고, 역대기는 포로기 이후 주전 4세기경에 기록되었다.

로 번역된다. 느고가 “갈그미스에서 전쟁하려고” 올라간 것이다. 이 구절에서 나타나는 ‘알-페라트’(עַל-פְּרָת)의 전치사 ‘알’(על)은 갈그미스의 위치를 부연 설명하는 기능을 한다. 갈그미스가 유프라테스 강에 위치하고 있다는 것이다. 그러나 전치사 על을 동사 הָלַךְ에 걸치는 것으로 본다면, 전치사 על은 방향을 나타내 ‘유브라데 강으로 올라갔다’는 뜻이 된다.

그런데 특이한 것은 역대기 저자가 여기서 갈그미스 전투에 대해 말하고 있다는 것이다. 예레미야 46:2에 따르면 갈그미스는 애굽의 바로 느고와 바벨론의 느부갓네살의 격전지로서, 바로 이 전투에서 애굽은 바벨론에 패함으로써 시리아-팔레스틴에 대한 통치권을 완전히 상실하게 된 것이다.²⁰⁾ 문제는 갈그미스 전투가 여호야김 제 4년(주전 605년), 즉 요시아 왕 사후에 있었던 전쟁과 관련이 있다는 것이다. 이 역사적 사실에 비추어보면 역대하35:20에서 ‘갈그미스’는 바벨론을 칭하는 말이다. 그렇다면 역대기 저자는 여기서 열왕기의 기록을 역사적 사실에 맞춰 수정하였다고 우리는 이해할 수 있다. 이것은 역대기 저자가 열왕기하 23:29의 전치사 על을 적대적인 의미로 이해하였다는 말이 되기도 한다. 그러나 이로써 또 다른 역사성의 문제가 발생한다. 대안으로 ‘갈그미스’를 달리 설명한다 해도 역사성의 문제는 가시지 않는다. 말라마트(A. Malamat)의 주장에 의하면 바벨론과 그 동맹군에 의해 쫓겨난 앗수르 왕 아슈르우발리트는 주전 610년 요시아 왕이 죽기 전에 이미 갈그미스에 새 수도를 세웠다는 것이다.²¹⁾ 이 견해를 받아들이면 역대하 35:20의 갈그미스는 앗수르를 칭하게 되고, 이에 따라 이집트의 느고는 앗수르와 전쟁하기 위하여 올라간 셈이 되므로 역사성의 문제는 해결되지 않은 채 여전히 남아 있게 된다.

이러한 사실을 통하여 우리가 알 수 있는 것은 역대기의 저자에게도 정확한 역사적 사실의 전달이 역사 기록의 목적이 아니었다는 것이다. 역대기 저자도 열왕기 저자와 마찬가지로 느고의 역할보다는 요시아의 갑작스런 죽음에 대한 신학적 질문에 더 관심을 쏟고 있다.²²⁾ 이로써 우리는 역사적 사실이 반영된 번역보다는 오히려 저자가 의도한 바를 그대로 드러내는 것이 바른 번역이라는 결론에 다시 이르게 된다.

지금까지의 관찰을 통해 열왕기하 23:29의 ‘על + הָלַךְ’ 구문을 “도우려고 올라가다”는 의미로 옮기는 것은 옳은 번역이 아님을 알 수 있었다. 성서에서 동사

20) 왕하 24:7 참고.

21) A. Malamat, “Josiah's Bid for Armageddon: the Background of the Judean-Egyptian Encounter in 609 B.C.”, *JANES* 5 (1973), 267-78. H.G.M. Williamson, *1 and 2 Chronicles* (NCC; Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987), 410에서 재인용.

22) Hee-Sook Bae, *Vereinte Suche nach JHWH. Hiskianische und Josianische Reform in der Chronik* (BZAW 355) (Berlin: Walter de Gruyter, 2005), 29-30.

‘알라’(עלה)가 ‘...를 도우러 올라가다’의 의미로 사용된 예가 나타나는데 이 의미는 동사 ‘아자르’(עזר)의 부정사 형태(עֲזַר)로써 그 뜻이 분명해지고 있다(수 10:33). 필자가 보기에 열왕기하 23:29의 עלה와 전치사 על의 구문은 중립적인 의미로 옮기는 것이 원문과의 동등성 측면에서 가장 적합한 번역이다 따라서 열왕기하 23:29의 한글번역본에서 “앗수르 왕을 치고자 하여” 또는 “앗수르 왕을 도우러”의 구문은 ‘앗수르 왕에게로 올라가므로’라고 수정되는 것이 바람직하다 하겠다.²³⁾

왕하 23:29 요시야 당시에 애굽의 왕 바로 느고가 ‘유브라테 강에 있는 앗수르 왕에게로’ 올라가므로 요시야 왕이 맞서 나갔더니 ...

이러한 번역을 다른 현대어 역본에서도 찾아볼 수 있다

“went up to the king of Assyria” (ESV, NRS, NAB)

“was advancing to meet the king of Assyria” (NJB)

“zum König von Assur hinauf” (ELB)

“monta vers le roi d'Assyrie” (FBJ)

2.4. על과 אל의 호환 가능성

우리는 앞에서 히브리어 성경을 대본으로 삼아 번역한 고대 역본에서 이미 히브리어 전치사 ‘알’(על)이 적대적인 의미로 번역되었음을 살펴보았다. 이것은 일찍이 히브리어 전치사 על이 일차적으로는 적대적 의미로 이해되었다는 것을 시사해준다. 그렇다면 위의 수정된 번역을 위하여 열왕기하 23:29에서 전치사 ‘알’(על)을 ‘엘’(אל)로 대체해야 하는 것일까?²⁴⁾ 전치사 על과 אל이 혼용되는 다른 예들을 살펴봄으로써 על 의미의 외연 확대의 가능성을 알아보기로 하자.

성경은 움직임을 나타내는 동사 ‘야차’(יצא)에 전치사 על 또는 אל이 뒤따르는 예를 보여준다. 이 구문은 문자적으로 ‘...로 나아가다’를 뜻한다.

הַשֶּׁמֶשׁ יָצָא עַל-הָאָרֶץ וְלוֹט בָּא צְעָרָה: 창 19:23

The sun had risen on the earth ...

23) 전쟁의 문맥이지만 “...를 향하여 올라가다”로 번역된 곳으로 왕하 12:17; 17:3 참고.

24) 왕하 23:29에 대한 본문비평에서 전치사 ‘על’은 자주 ‘אל’로 대체하도록 제안되고 있다. Francis Brown, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon* (Peabody: Hendrickson, 1979), 757a; M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings*, 291; H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* 2, 389, 각주 74 참고.

창 41:45 וַיֵּצֵא יוֹסֵף עַל-אֶרֶץ מִצְרַיִם:
 And Joseph went out over the land of Egypt.

왕상 8:44 כִּי-יֵצֵא עַמּוֹךְ לְמִלְחָמָה, עַל-אֹיְבֹו בְּדֶרֶךְ אֲשֶׁר תִּשְׁלַחם
 If your people go out to battle against their enemy ...

왕하 12:13 וְלִכְלֹל אֲשֶׁר-יֵצֵא עַל-הַבַּיִת לְחֻזְקָה:
 as well as for any outlay for repairs of the house.

시 81:6 שִׁי עֵדוּת בִּיהוֹסֵף שָׁמוּ בְּצֵאתוֹ עַל-אֶרֶץ מִצְרַיִם שְׁפַת לֹא-יִדְעֵתִי אֲשַׁמְעֵ:
 ... when he went out over the land of Egypt. ...

예 1:17 אֵל כִּי-יֵצֵא דְבַר-הַמֶּלֶכָה עַל-כָּל-הַנְּשִׁים
 For this deed of the queen will be made known to all women ...

열왕기하 24:12 상반절에서 이 표현은 ‘항복하다’는 의미로 사용된다.

왕하 24:12a וַיֵּצֵא יְהוֹיָכִן מֶלֶךְ-יְהוּדָה, עַל-מֶלֶךְ כַּבְּל הוּא וְאִמּוֹ וְעַבְדָּיו
 וְשָׂרָיו וְסָרִיסָיו

그런데 예레미야에서는 ‘항복하다’의 의미가 ‘על + יצא’의 구문이 아니라 동사 ‘야차’(יצא)에 전치사 ‘엘’(אל)이 뒤따라 나오는 형태로 몇 차례 등장한다.

렘 38:2 וְהֵצֵא אֶל-הַכַּשְׂדִּים, (וַחַיָּה) [וַחַיָּה]
 but those who go out to the Chaldeans shall live; ...

렘 38:17 אִם-יֵצֵא הָצֵא אֶל-שָׂרֵי מֶלֶךְ-בָּבֶל
 If you will only surrender to the officials of ...

렘 38:18 וְאִם לֹא-תֵצֵא אֶל-שָׂרֵי, מֶלֶךְ בָּבֶל
 But if you do not surrender to the officials of ...

‘항복하다’는 의미로 ‘על + יצא’의 구문이 열왕기에서 유일하게 나타나긴 하지만²⁵⁾ 그 의미로 יצא에 על과 אל이 달린 형태가 함께 나타난다는 사실은 두 전치사가 상호 교환적으로 사용될 가능성에 대하여 긍정적으로 말해준다. 그러므로 열왕기하 23:29의 על을 꼭 אל로 대체할 필요는 없다고 할 수 있겠다.²⁶⁾

다음으로는 전치사 ‘על’이 보다 긍정적 의미를 지닌 예를 고찰해보기로 하자.

25) Oded Lipschits, *The Fall and Rise of Jerusalem, Judah under Babylonian Rule* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005), 55.

26) L. Koehler and W. Baumgartner, *HALOT*, Vol. 1, 826b. על이 אל의 의미로 사용되는 예로서 대상 12:23(בוא), 대하 15:4(שוב), 대상 13:2(שלה), 느 6:17(הלך)을 HALOT은 제시하고 있다. 그러나 על에 전치사 על이 따르는 구문도 나타난다(창 38:12).

3. 역대하 17:1 하반절

역대하 17:1의 히브리어 본문은 다음과 같다(BHS).

וַיִּמְלֹךְ יְהוֹשָׁפָט בְּנוֹ תַחְתָּיו וַיַּחֲזֶק עַל-יִשְׂרָאֵל:

이 구절은 한글 번역에서 다음과 같이 나타난다

『개역』

“여호사밧이 대신하여 왕이 되어 스스로 강하게 하여 **이스라엘을 방비 하되**”

『개역개정』

여호사밧이 … 스스로 강하게 하여 **이스라엘을 방어하되**

『표준』과 『새번역』

여호사밧이 … **이스라엘(의 침략)을 막으려고 국방을 튼튼하게 하였다.**

『공동』과 『공동개정』

… 여호사밧이 … 왕위에 올라 **이스라엘에 강경정책을 폈다.**

위 여섯 역본들을 비교해볼 때 이 구절에서도 번역은 열왕기하 23:29에서와 마찬가지로 서로 상반되는 의미를 보여주는 두 갈래로 나뉜다. 용어의 차이를 보여주기만 하지만²⁷⁾ 『개역』이나 『개역개정』은 모두 이스라엘을 보호하기 위하여 여호사밧 왕이 노력을 기울였다는 의미를 전해주는 반면, 『새번역』과 『표준』, 그리고 『공동』과 『공동개정』의 번역은 위의 두 번역본과는 완전히 상반된 뜻으로 해당 구절을 풀어놓고 있다. 『개역』이나 『개역개정』에서 ‘이스라엘’이 보호의 대상으로 나타난다면, 다른 네 번역본에서는 ‘이스라엘’은 적대적인 상대로 나타난다. 후자에 따르면 여호사밧의 강화정책의 목적은 “이스라엘을 막으려고” 하는 데 있었다는 것이다. 여기서 ‘이스라엘’은 왕국 ‘유다’의 상대적인 개념으로 쓰인다. 이러한 상반된 번역은 여호사밧 왕이 ‘이스라엘’을 방어하였는지 아니면 ‘이스라엘’로부터 유다 왕국을 방어하였는지 독자를 혼란시킨다. 이러한 현상은 다른 현대 역본에서도 나타난다. 대부분의 영역성경은 ‘알-이스라엘’(עַל-יִשְׂרָאֵל)을 한결같이 “*against Israel*”로 옮겨²⁸⁾ ‘이스라엘’이 유다의 상대적인 개념으로 나타나는 반면, 소수 역본에서만²⁹⁾ 긍정적으로 번역되어 있다. 열왕기하 23:29

27) ‘방비’란 “적의 침공이나 재해 따위를 막을 준비를 함, 또는 그 준비”를 뜻하고, ‘방어’란 “적이 쳐들어오는 것을 막음”을 의미한다. 동아출판사 편집국, 이기문 감수, 『새국어사전』(서울: 동아출판사, 1995), 887, 889.

28) ASV, BBE, ESV, GNV, KJV, NAB, NIV, NJB, NKJ, NLT 등.

에서 본 바와 같이 칠십인경은 히브리 전치사 ‘על’을 ‘에피’로, 불가타는 ‘콘트라’로 옮겨놓고 있다. 그런데 이러한 차이는 어디서 연유되는 것일까? 동사 ‘하자크’(צחק)의 ‘히트파엘’ 형은 ‘스스로를 강하게 하다’는 의미의 채귀동사로서 목적어 없이 사용된다.³⁰⁾ 위의 절에서 ‘알-이스라엘’(על-יִשְׂרָאֵל)이라는 전치사구가 사용되었는데 그것은 목적어가 아니라 부사로 쓰이고 있다.³¹⁾ 이로 보아 상반된 번역은 동사에서 기인된 것이 아니라 전치사 ‘알’(על) 때문임이 분명하다. 한글 번역이 보여주듯이 על은 상반된 의미로 번역될 가능성을 안고 있다. 유사한 의미를 지닌 것이 아니라 서로 상반된 뜻을 지니고 있어서 번역자가 어느 것을 택하느냐에 따라 본문의 뜻은 완전히 달라질 수 있다. 여기서 우리는 전치사 על을 번역할 때 신중해야 한다는 것을 또 다시 인지하게 된다. 그렇다면 이 구절에서 על은 어떤 의미로 해석되어야 할까?

17:1 하반절은 가장 흔하게 “이스라엘에 대하여”, 즉 북왕국 이스라엘의 침략을 막기 위하여 유다를 강화하였다는 뜻으로 번역된다.³²⁾ 이것은 분명히 남 유다와 북 이스라엘이 분열되어 있다는 역사적 상황과 여호사밧 왕이 유다 왕국의 왕이라는 본문의 맥락에서 비롯되었을 것이다. 적대적인 번역은 당시의 역사적 상황에 딱 들어맞는다. 그러나 이렇게 번역해놓고 볼 때 본 구절은 앞뒤 문맥과 모순된다. 왜냐하면 유다의 여호사밧 왕은 북 이스라엘 아합 왕과 연합하였기 때문이다. 그는 아합 왕조와 사돈 관계를 맺었으며(대하 18:1) 길르앗 라못 정벌을 위해 동맹하였다(18:28-34). 이후에도 여호사밧은 이스라엘 왕 아하시야와 교제하였다(20:35-36). 여호사밧 이야기의 큰 맥락에서 읽을 경우 1절에서 ‘알 이스라엘’(על-יִשְׂרָאֵל)을 대립적인 의미로 번역하면 본문의 큰 맥락에 들어맞지 않는다. 이 점을 인식한 루돌프(W. Rudolph)는 “그[여호사밧]가 이스라엘을 강화하였다”라고 번역하였다. 그러나 그는 여호사밧 왕이 군사적 조치를 취한 것이 북왕국에 관한 것이 아니었기 때문에(17:2) 여기서의 “이스라엘”을 남 왕국 유다로 해석하였다.³³⁾ 루돌프에 따르면 역대기 저자가 ‘이스라엘’이라고 썼지만 실제 의미한 것은 ‘유다’였다는 것이다. 여호사밧 왕은 순수하게 유다왕국을 방비하였

29) BFC, EIN, ELB, LUT, SCH.

30) 다른 구절에서는 이렇게 번역되고 있다(『개역개정』). “이스라엘이 힘을 내어”(창 48:2); “스스로 용기를 내어”(삿 20:22); “스스로 세력을 굳게 하여”(대하 12:13); “강성하며”(대하 13:21); “세력을 얻은 후에”(대하 21:4, 27:6), “점점 강하여졌더라”(대하 27:6); “힘을 내어”(대하 32:5).

31) 삼상 30:6 “야훼의 이름으로 힘을 얻었다”.

32) S. J. De Vries, *1 and 2 Chronicles*, FOTL 11 (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., 1989), 310. R. B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC 15 (Waco/Texas: Word Books, 1987), 133.

33) W. Rudolph, *Chronikbücher*, HAT I/21 (Tübingen: Mohr, 1955), 249-250; 참고 H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NIC (London: Grand Rapids, 1982), 281.

다는 말이다.³⁴⁾ 그러나 이러한 해석은 잘못된 것이다. 역대기를 전체적으로 볼 때 역대기 저자는 ‘이스라엘’이라는 용어를 포괄적으로 사용하고 이것으로써 자신의 ‘이스라엘’ 사상을 전개하고 있기 때문이다.³⁵⁾ 역대기 신학을 고려하면 이 구절은 여호사밧이 “이스라엘을 튼튼하게 하였다”는 의미를 지닌 것으로 번역되어야 한다. 여기서 전치사 על은 종속되는 동사에 따라서 긍정적인 의미를 제시한다는 점이 드러난다. ‘알 이스라엘’(עַל-יִשְׂרָאֵל)에서 전치사 ‘알’(עַל) 자체가 지닌 의미를 역대하 1:1 상반절을 통해 확인해보자.

וַיִּתְחַזַּק שְׁלֹמֹה בְּדָוִד עַל-מְלֹכוֹתָיו

『개역』과 『개역개정』

대하 1:1 다윗의 아들 솔로몬의 왕위가 견고하여 가며

『표준』과 『새번역』

대하 1:1 다윗의 아들 솔로몬은, 자기의 왕위를 튼튼히 굳혔다.

『공동』과 『공동개정』

대하 1:1 다윗의 아들 솔로몬은 왕위를 굳혔다.

이 구절에서 전치사 ‘알’(עַל)은 절대로 적대적인 의미로 번역되어서는 안 된다. 이 예는 על의 의미가 동사에 따라 결정된다는 것을 재차 확인해준다. 따라서 우리는 전치사 על에 대한 가장 적절한 번역은 본문의 뜻을 잘 파악할 때 가능하다 고 결론지을 수 있다.

4. 나가는 말

지금까지 우리는 열왕기하 23:29와 역대하 17:1 하반절에 대한 번역의 적합성을 재고하였다. 여러 성경들을 대조해 보면 각각의 본문에 대한 번역은 내용적으로 상반되어 있다. 이것은 전치사 ‘알’(עַל)에 대한 이해에서 기인한 것이다.

열왕기하 23:29에서 전치사 על이 동사 ‘알라’(עָלָה)와 함께 쓰였을 때 적대적인 의미로 번역된 것은 이미 초기 역본에서 나타난다. 그러나 20세기 바벨론 연대기의 발견으로 23:29의 배경이 되는 역사가 상세히 드러남으로써 23:29의 전치사 על과 동사 עלָה가 함께 쓰인 구문은 이전과는 정반대 되는 의미로 번역되었

34) 이러한 방향의 해석은 S. Japhet, *2 Chronik*, HThKAT 16 (Freiburg: Herder, 2003), 214에도 나타난다.

35) 역대기 저자의 ‘이스라엘 사상’에 대하여는 필자의 줄고, 제 4장 특히 44-116 쪽을 참고할 수 있다.

다. 애굽의 느고가 “앗수르를 치러” 간 것이 아니라 “도우려고” 유브라데로 갔다는 것이다. 역사적으로 고찰해 볼 때 이렇게 수정된 번역은 옳다. 그러나 역사적 지식이 반영된 번역을 바르게 번역된 것이라 할 수 있을까? 번역은 원문을 그에 가장 가깝게 재생해 내는 작업이다. 그러므로 본문을 역사적 사실에 맞춰 번역하는 것은 지양해야 한다. 원문에 가까운 번역을 위해서는 저자가 말하고자 하는 의도를 먼저 파악해야 한다. 열왕기하 23:29가 속한 맥락에서 저자는 정확한 역사적 사실이 아니라 오히려 요시야의 죽음을 보도하는 데 더 무게를 두고 있다 문맥을 고찰할 때 이 구절의 전치사 ל은 독립적으로 번역되어야 한다. 필자는 애굽의 느고가 앗수르를 치거나 또는 돕기 위하여 유브라데로 간 것이 아니라 단순히 유브라데로 올라갔다고 번역하는 것이 더 타당하다고 제안하였다. 이것은 이미 여러 현대 역본에서도 나타난다.

그런데 이러한 번역을 위해 흔히 전치사 ‘알’(ל)을 ‘엘’(אל)로 대체해야 한다고 주장한다. 그러나 성서는 같은 의미를 나타내는 데 있어 전치사 ל과 אל이 혼용되어 사용되는 예를 보여주므로 반드시 그럴 필요는 없어 보인다.

그렇다면 전치사 ל에는 긍정적인 의미로 번역될 가능성은 없을까? 역대하 17:1 하반절은 전치사 ל이 동사에 따라 긍정적으로 번역될 수 있는 가능성을 보여준다. 동사 ‘하자크’(צחק)의 히트파엘 형은 전치사 ל과 함께 쓰이곤 하는데 이 때는 결코 부정적으로 번역될 수 없다. 결론적으로 우리는 전치사 ל을 번역할 때 큰 맥락에서의 의미를 파악해야 하며 또 그 전치사가 종속된 동사를 주의하며 전치사 ל을 번역해야 한다.

<주요어>(Keywords)

성서 번역, 왕하 23:29, 대하 35:20, 대하 17:1하, 전치사 ל.

Bible Translation, 2Ki 23:29, 2Ch 35:20, 2Ch 17:1a, Preposition ל.

<참고문헌>(References)

- 동아출판사 편집국, 이기문 감수, 『새국어사전』, 서울: 동아출판사, 1995.
- Brown, Francis, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, Peabody: Hendrickson, 1979.
- Buhl, Frants, *Wilhelm Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer-Verlag, 1962.
- Gemoll, Wilhelm, *Griechisch-Deutsches Schul- und Hanswörterbuch*, München: R. Oldenbourg Verlag, 1997.
- Koehler, L. and Baumgartner, W., tran., M. E. J. Richardson, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 1, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001.
- 김성희, “The Translator Studies in Intercultural Communication Special Issue, Evaluation and Translation의 서평”, 「성경원문연구」 22 (2008. 4), 203-220.
- Bae, Hee-Sook, *Vereinte Such nach JHWH. Hiskianische und Josianische Reform in der Chronik* (BZAW 355), Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- Cogan, Mordechai and Tadmor, Hayim, *II Kings* (AB 11), Garden City: Doubleday, 1988.
- Cross, F. M., “The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History”, Cross, F. M., ed., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge: Harvard University, 1973, 274-289.
- De Vries, S. J., *1 and 2 Chronicles* (FOTL 11), Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., 1989.
- Dillard, R. B., *2 Chronicles* (WBC 15), Waco/Texas: Word Books, 1987.
- Donner, Herbert, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2* (ATD 4/2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht²1995.
- Gadd, C. J., (ed.), *The Fall of Nineveh. The Newly Discovered Babylonian Chronicle, No. 21, 901, in the British Museum*, 1923.
- Lipschits, Oded, *The Fall and Rise of Jerusalem, Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.
- Veenhof, Klaas R., *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des*

Großen (ATD 11), Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 2001.

Welch, A. C., "The Death of Josiah", *ZAW* 42 (1925), 255-260.

Williamson, H. G. M., *1 and 2 Chronicles* (NCC), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987.

<Abstract>

**Inquiry into the Translation of the Sentence with the Preposition על :
in 2Kings 23:29 and 2Chronicles 17:1b**

Prof. Hee Sook Bae
(Presbyterian College and Theological Seminary)

This paper reconsiders the appropriateness of translating the preposition על shown in 2 Kings 23:29 and 2 Chronicles 17:1. Many Bible Versions present the translations of each text incompatible with each other in their content. This can be ascribed to the contradictory understanding of the preposition על. It was already in the early translations that the preposition על was translated in a hostile meaning when it was used with the verb עלה in 2 Kings 23:29. But with the discovery of Babylonian Chronicle in the twenties century, the phrase עלה with על became translated in the opposite meaning respectively, with the history of background of 23:29 being revealed. It showed that Paraoh-necho king of Egypt went up to the aid of the king of Assyria to the river Euphrates, not against him. Considering it historically, the modified translation is correct. But can the translation influenced by the historical knowledge be considered adequate?

Translation is to reproduce text as close as possible to the original. Therefore it should be avoided to translate the text according to the historical facts. The intention that the author wants to include should be figured out first for the translation close to the original text. In the text 2 Kings 23 the author puts more emphasis on the report of the death of Josia, not on that of the precise historical fact in the context containing 2 Kings 23:29. Therefore, considering the context the preposition על corresponding to this phrase should be translated in the neutral meaning. I am to propose that it be more adequate to translate the corresponding phrase as just going up to the river Euphrates not as going up against or to the aid of the king of Assyria. Such translations are already shown in other modern translations.

However there is an assertion that the preposition על should be replaced by אל for such kinds of translation. But this seems not necessary because there are many usages using על together with אל in the Bible in order to present the same meaning.

Then is there no possibility of the preposition על being translated in a more

positive meaning? 2 Chronicles 17:1b shows the possibility that the preposition על can be translated in a positive meaning when used along with the verb with which it is used. The hithpael of the verb חזק is often used with the preposition על. In this case, it can never be translated in a negative meaning.

For this very reason, the meaning of the preposition על should be comprehended in a larger context and translated giving attention to the subordinate verb.

공관서 병행 본문 번역에서 형식 일치와 내용 동등성의 조화

-『표준새번역』과 『새번역』을 중심으로-

김재성*

1. 시작하는 말

1993년에 나온 『표준』의 머리말에서는 번역의 원칙에 대해 이렇게 밝히고 있다.

“성경을 번역하는 원칙에는, 원문의 문법 형식을 번역문에서도 그대로 반영시키는 형식 일치 번역과, 원문이 지닌 문법 형식보다는 원문의 뜻을 옮기는 내용 동등성 번역이 있다. 두 가지 번역 방법의 장점을 취하고 단점을 버리는 것이 『표준새번역』 번역자들의 바람이었지만, 실제 번역 과정에서 부딪치는 문제들은 해결하기가 쉽지 않았다.”

형식 일치 번역의 대표적인 것으로는 『개역』을¹⁾, 내용 동등성 번역의 대표적인 것으로는 『공동』을²⁾ 들 수 있을 것이다.³⁾

『표준』은 두 가지 방법의 장점을 취하고 단점을 버리는 것을 목표로 하였다⁴⁾ 두 마리 토끼를 다 잡으려고 한 것이다. 하지만 실제 번역 과정에서 많은 어려움에 부딪치게 되었기 때문에 때로는 두 가지 방법 사이에서 선택을 하여야 했다.

* 한신대학교 교수, 신약학. 이 논문은 한신대학교 학술연구비 지원에 의하여 연구되었음.

1) 개역위원회의 6 가지 성서 번역 원리들 가운데는, “... 번역은 그 수용언어가 허락하는 한 가능한 대로 축자적(逐字的)이어야 한다”라는 조항이 있다(나채운, 『우리말 성경연구』, 기독교문사, 1990, 341-342).

2) 『공동번역』 성서 머리말에서, 번역의 원칙에 대하여, “축자적 번역이나 형식적인 일치(Formal Correspondence)를 피하고 내용의 동등성(Dynamic Equivalence)을 취한다”고 밝히고 있다.

3) 형식일치의 번역과 내용동등성의 번역에 대한 자세한 설명은 민영진, “표준 새번역은 원문을 우리 어법에 맞게 표현한다”, 『성경전서 표준새번역』(자료집), 1993, 대한성서공회, 170-176; 민영진, “우리말 성경의 번역성격과 대표적인 번역 이론들”, 『그 말씀』(1993, 8), 120-125; 조지훈, “성서 번역자 양성 과정을 위한 제안”, 『성경원문연구』 12(2003, 2), 124-127; 나채운, “표준새번역에 대한 바른 이해(1)”, 『기독교사상』(1993,10), 110-114 등을 참조하라.

4) 김창락은 이렇게 평가한다. “『개역』은 직역에 가깝고 『공동번역』은 의역에 치중했습니다. 『표준새번역』은 지나친 직역과 지나친 의역 둘 모두를 피하면서 직역과 의역을 적절하게 절충하는 중간 노선을 택하려 했다고 하셨습니다.”(김창락, “<성경전서 표준새번역>은 어떤 성경인가?”, 『성서읽기 역사읽기』, (한국신학연구소 1999), 165.

“『표준새번역』에서는 원문의 뜻을 우리의 어법에 맞게 표현하려 하였다. 그래서 형식을 일치시키는 번역을 해도 우리의 어법에 맞고 원문과 똑같은 뜻을 전달할 수 있을 때에는 그렇게 번역을 하였고, 글자 그대로 번역하면 전혀 딴 뜻이 전달되거나 아무런 뜻도 없는 번역이 될 때에는 뜻을 살리는 번역을 하였다.”

큰 방향에서 『표준』은, 우리의 어법에 맞는 표현, 즉 내용 동등성 번역을 선택하였다. 그러나 형식 일치 번역을 포기한 것은 아니다. 형식 일치 번역을 해도 우리의 어법에 맞으면 그때는 형식 일치 번역을 하기로 방침을 정한 것이다. 이러한 방침은 2001년에 나온 『새번역』⁵⁾의 머리말에서도 그대로 유지되고 있다.

“될 수 있는 대로 번역어투를 없애고, 뜻을 우리말로 표현하려고 노력했다. 그러나 신학적으로 중요한 본문에서는 우리말 표현보다는 원문의 뜻을 그대로 반영하려고 노력하였다.”

번역어투를 없애고, 뜻을 우리말로 표현하려고 한 것은 내용 동등성의 번역을 더욱 강화하였다는 뜻일 것이다.⁶⁾ 그러나 신학적으로 중요한 본문에서는 우리말 표현보다는 원문의 뜻을 그대로 반영하려고 한 것은 역시 부분적으로 형식 일치의 번역을 유지하여 절충하는 입장이라 하겠다. 내용 동등성과 형식 일치 외에도 신학적 중요성, 즉 신학적 해석의 측면도 고려한 점을 유의할 필요가 있다.

『개역』은 형식 일치를 위해서 때로는 어색한 우리말 표현도 그대로 두었기 때문에 표현이 어색하고 딱딱한 곳들이 많다. 반면에 『공동』은 형식을 지나치게 무시하여 주석이나 성서연구에서는 참고서 정도로 볼 수밖에 없다는 아쉬움을 갖고 있다. 이런 점에서 『표준』과 『새번역』이 내용 동등성 번역이나 형식 일치 번역 가운데 어느 한 쪽으로 치우치지 않고 두 가지 번역 방법의 장점은 취하고 단점은 버리려고 시도한 것은 큰 의의가 있으며 바람직하다 하겠다.

이 글에서는 『표준』과 『새번역』에서 제시한 이러한 목표가 어느 정도 성취되었는지, 공관복음서 병행 본문들을 중심으로 하여 살펴보고자 한다. 그리고 이러한 분석들에 기초하여, 앞으로 나아가야 할 새로운 방향을 제시해 보고자 한다.

분석 작업은 두 단계로 이루어졌다. 먼저, 공관서 병렬본문들을 그리스어 본문

5) 대한성서공회에서는 『성경전서표준새번역개정판』(2001)의 이름을 2004년 9월부터 『성경전서 새번역』으로 줄여서 사용하고 있다.

6) 민영진은 이 점에 대해 이렇게 설명한다. “이것은 한편으로는 번역 본문에서 번역어투를 없애고, 다른 한편으로는 우리말 관용구를 활용한다는 뜻이다. 더 나아가서 원문을 읽는 독자의 반응과 번역문을 읽는 독자의 반응이 같아지도록 한다는 의지도 반영된 것이다. 민영진, “성경 새번역 이렇게 하였다”, 『월간목회』(1991. 1), 172.

과 『표준』과 『새번역』 본문을 나란히 놓고서, 그리스어 본문에서 일치된 것들이 두 번역 본문에서 어느 정도 유지되거나 또는 바뀌었는지 대조해 보았다. 그런 다음에, 중복되거나 두드러지는 몇 가지 주제들로 제목을 정하고 그 제목 아래로 대조 작업을 한 본문들을 재배치하는 방식을 취하였다.

아래에서 별도로 표시를 하지 않은 것은 모두 『표준』 본문들이다.

2. 단어를 첨가하거나 삭제한 경우들

『표준』의 공관서 병렬본문들을 대조해볼 때, 번역자가 임의로 그리스어 본문에 없는 단어를 첨가하거나 그리스어 본문에 있는 단어를 삭제하는 경우들이 있다. 아래의 대조에서 밑줄과 굵은체로 표시한 단어들이 그러한 것들이다. 이러한 첨가나 삭제는 번역 작업에서 때로 필요하다고 할 것이다. 다만, 여기에 열거한 것들은, 그러한 첨가나 삭제가 다른 병행 본문들에서는 다르게 되어 있는 경우들이다. 괄호()안의 성서구절은 병행본문이다.

첨가한 경우들

- ① “너희는 속으로 **주제**님께 ‘아브라함이 우리 조상이다’ 하고 말할 생각을 하지 말아라.”(마 3:9)
- ② “구하여라, 그리하면 **하나님께서** … 문을 두드려라, 그리하면 **하나님께서**”(『새번역』 마 7:7)
- ③ “넘겨 줄 **적당한** 기회를 노리고 있었다.”(막 14:11)
- ④ “자기 옷을 찢고, **큰소리로** ‘여러분은 방금 하나님을’”(마 26:65)
“자기 옷을 찢고 말하였다. ‘여러분은 **이제**’”(막 14:63-64)
- ⑤ “그 소녀가 **벌떡** 일어났다”(마 9:25)
- ⑥ “눈먼 사람이 **다시** 보고”(『새번역』 눅 7:22)
- ⑦ “**다리** 저는 사람이 걷고”(눅 7:22)

①, ②, ③, ④, ⑤, ⑥, ⑦의 병행본문들(눅 3:8; 눅 11:9; 마 26:15; 막 14:63; 막 5:42; 눅 7:22; 마 11:5)에는, 굵은체로 표시한 단어들이 나오지 않는다. 이것들은 모두 그리스어 본문에 없는 단어들을 번역자가 임의로 첨가한 경우들이다.

④에서, 마태 그리스어 본문에는 ‘방금’에 해당하는 그리스어 단어(*νῦν*)가 있지만, 마가 그리스어 본문에는 이것이 없다. 마가 본문에 나오는 ‘이제’는 첨가된 것이며, 이는 병행 마태 본문에 동화된 현상인 것으로 보인다.

삭제한 경우들

- ① “안드레가 (εις τὴν θάλασσαν) 그물을 던지고 있는 것을”(마 4:18)
- ② “구하여라, (καὶ) 주실 것이요, 찾아라, (καὶ) 찾을 것이요, 문을 두드려라, (καὶ) 열어 주실 것이다.”(마 7:7)
- ③ “(σοί) 나와 무슨 상관이 있습니까?”(막 5:7)

①의 그리스어 본문에서는, 그물을 던지는 장소로 ‘바다에’(εις τὴν θάλασσαν)가 제시되어 있지만, 번역 본문에서는 삭제되었다. 병행 마가 그리스어 본문에도 ‘ἐν τῇ θαλάσῃ’가 있는데 본문에서는 이를 삭제하지 않고 “시몬과 그의 동생 안드레가 **바다에서** 그물을 던지고”(막 1:16)로 번역하였다.

②의 그리스어 본문은 병행 그리스어 본문(눅 11:9)과 완벽하게 일치한다. 마태 본문에서는 ‘καὶ’를 번역하지 않았다. 그러나 누가 본문에서는 ‘καὶ’를 모두 ‘**그러면**’으로 번역하였다.⁷⁾

③에서는 그리스어 본문에 있는 ‘σοί’를 번역하지 않았다. 그러나 마태 병행 본문에서는 이 단어의 의미를 살려서 “**당신이** 나와 무슨 상관이 있습니까?”(마 8:29)로 번역하였다.

이러한 예들에서 보듯이, 『표준』에서 번역자들은 형식의 일치에 구애받지 않고 의미를 살리기 위해서 그리스어 본문에 없는 단어들을 임의로 첨가하기도 하고 있는 단어들을 임의로 삭제하기도 하였다. 굵은 글씨로 표시한 단어들이 적절히 첨가 또는 삭제된 것인지는 매 경우마다 신중하게 판단해야 할 것이다. 위에서 예로 든 경우들은 대개 번역된 본문의 의미를 분명하게 하기 위하여 첨가 또는 삭제한 경우들이며, 이는 정당한 것으로 보인다.

다만, 병행 본문이 같은 맥락인데도 번역자가 다르다는 이유로 다르게 번역한 것은 어색해 보인다. 이런 경우 번역자들이 의논하여 한글 의미 표현상 어떤 단어를 첨가하거나 삭제하는 것이 필요하다는 데 합의하면 번역문을 일치시키고 합의하지 않는다면 그대로 두는 방법이 있을 것이다.

그리고 주석적 연구를 하는 이들을 위하여 그리스 원문과 다르게 첨가 또는 삭제된 경우는 해당 단어에 난하주를 달아 주는 것이 좋을 것이다.

3. 존대법이 일치하지 않는 경우들

7) 『새번역』 마태, 누가에서는 공히 ‘καὶ’를 ‘**그러하면**’으로 번역하였다.

그리스어에서는 높임말과 낮춤말의 구분이 없으며, 이는 우리말 번역에서 나타나는 문제이다. 우리말 번역에서 어떤 경우에 높임말을 쓰고 어떤 경우에 낮춤말을 써야 할지 어떤 원칙과 일관성이 있어야 할 것이다.

나채운은 『신약전서 새번역』(1967)의 경어법의 특징에 대해 다음과 같이 요약한다. 1) 『신약전서 새번역』의 경어법은 『개역』에서보다 예수의 지위를 한층 더 높이고 있다. 2) 예수의 말씀은 『개역』에서와 같이 『신약전서 새번역』에서도 상대방이 누구임을 막론하고 언제나 비어체로 일관해 있다. 3) 제자들 상호간의 말이 『개역』에서는 평어체였던 것이 『신약전서 새번역』에서는 경어체로 바뀌었다. 4) 제자와 무리 사이의 말은 『개역』에서는 상호간 평어를 썼으나 『신약전서 새번역』에서는 경어를 썼다. 5) 세례요한이 무리에게 한 말에는 『신약전서 새번역』에서 경어체와 비어체의 두 가지가 있어 통일을 이루지 못하고 있다.⁸⁾

이러한 존대법 문제는 『표준』과 『새번역』에도 그대로 남아 있는 것으로 보이는데, 예를 들면 다음과 같다.

세례 요한과 관련하여

① “불에 태우실 것이다.”(마 3:12) / “태우실 것입니다.”(눅 3:17)

② “독사의 자식들아, 누가 너희에게 닥쳐올 징벌을 피하라고 **일러주더냐?**”(마 3:7)

“독사의 자식들아, 누가 너희에게 다가올 징벌을 피하라고 **일러주더냐?**”(눅 3:7)

“나는 여러분에게 물로 세례를 **줍니다.**”(눅 3:16)

“나보다 더 능력이 있는 이가 내 뒤에 **오십니다.**”(막 1:7)

“나는 그리스도가 **아니오**”(요 1:20)

①에서, 『표준』과 『새번역』은 공히, 세례 요한의 말을 마태 본문에서는 높임말을 쓰고 누가 본문에서는 낮춤말을 쓰고 있다. 같은 높임말이라도 『표준』에서는 ‘…입니다’ 체로 『새번역』에서는 ‘…이오’ 체로 다르게 되어 있다.

②에서, 마태 본문에서는 바리새파와 사두개파 사람들에게 한 말이고, 누가 본문에서는 무리에게 한 말인데, 모두 낮춤말로 되어 있다. 그런데 마가 본문에서

8) 나채운, 『우리말 성경연구』, 292-294.

김창락은 예수의 말씀뿐 아니라 바울의 말씀에서도 존대법이 문제가 됨을 지적하고 있다. “바울 서신을 하대체로 번역해야 하느냐 존대체로 번역해야 하느냐는 문제는 지금까지도 의견이 양쪽으로 팽팽히 맞서 있습니다. 『표준』과 『공동번역』은 존대체를 사용했습니다. 그런데 바울이 ‘나의 아들’이라고 부르는 디모데에게 보낸 편지도 존대체로 번역하는 것이 우리 어법에 맞느냐는 반론이 제기됩니다.”(김창락, “『성경전서 표준새번역』은 어떤 성경인가?”, 167).

유대 지방 사람들과 온 예루살렘 주민들에게 한 말은 높임말로 되어 있어서 일관성이 없다.

바리새파나 율법학자 또는 사두개파 등 예수의 적대자로 등장하는 인물들에게 세례 요한은 낮춤말을 했을까? 당시 사회에서 바리새파와 율법학자는 성전 종교의 관장세력이었다. 사두개파는 귀족이었으며 율법학자들과 함께 국민의회를 장악하고 있었다. 누구라도 그들에게 낮춤말을 하기는 쉽지 않았을 것이다. 더군다나 그들이 악할지라도, 세례를 받으러 나오는 사람들에게(마 3:7) 요한이 낮춤말을 했을 것 같지는 않다.

특히 누가 본문에서, 무리, 세리, 군인 등에게 세례 요한이 한 말(7-14절)은 낮춤말로 되어 있는 반면, 백성 또는 모든 사람에게 한 말(16-17절)은 높임말로 되어 있다. 더욱이 요한복음의 병행 본문(요 1:19-23)에서는, 제사장들과 레위 지파 사람들에게 한 세례 요한의 말이 모두 높임말로 되어 있다 이는 마치 세례 요한이 사회적으로 무시당하는 사람이나 평범한 사람들에게는 낮춤말을 하고 지위가 높은 사람이나 많은 대중 앞에서는 높임말을 쓴 것 같은 인상을 준다.

이는 그리스어 본문에서 의도하지 않은 신학적 해석을 집어넣은 것이 될 수 있다. ‘무리’(οἱ ὄχλοι)는 민중신학 같은 데서 매우 중요시하는 개념이며, 백성보다 무리가 예수운동에 더 많은 영향을 미쳤다고 보기도 한다.⁹⁾ 이러한 관점에서는, 세례 요한이 백성에게는 높임말을 사용하고 무리에게는 낮춤말을 사용했다고 보는 것은 문제가 될 수 있다.

예수와 관련하여

① “어찌하여 당신네 선생은 세리와 죄인들과 어울려서 음식을 드시오?”(마 9:11) / “음식을 먹습니까?”(막 2:16) / “먹고 마시는 거요?”(눅 5:30)

② “오실 그분이 당신이십니까?”(마 11:3; 『새번역』마 11:3)

“오신다는 분이 선생님이십니까?”(눅 7:20)

“선생님이 오실 그분입니까?”¹⁰⁾(『새번역』눅 7:19)

③ “예수께서 요한을 두고 무리에게 말씀하시기 시작하였다[새번역: 말씀하셨다]”(마 11:7)

“예수께서 요한에 대하여 무리에게 말씀하셨다.”(눅 7:24)

9) 안병무, “예수와 오클로스”, NCC신학연구위원회 편, 『민중과 한국신학』(서울: 한국신학연구소, 1982), 86-97 참조.

10) 『새번역』 누가 본문 19, 20절에서는, 종전과 달리 주어와 보어를 바꾸어서 ‘선생님이 오실 그분입니까?’로 번역하였다. 이는 그리스어 본문의 주어와 보어 순서와 일치한다. 그러나 『새번역』 마태 본문 3절에서는 종전과 같은 주어와 보어 순서를 유지하고 있다.

복음서들에서 바리새파 사람들과 율법학자들은 다른 사람에게 말할 때 예수를 제외하고는 대개 낮춤말을 쓰고 있다(요 7:45-49, 9:24). 그들이 사회의 지도적 위치에 있으므로 그럴 수 있다 하겠다.

①에서, 세 본문들에서는, 바리새파 사람들이나 율법학자들이 예수의 제자들에게 한 말이 모두 높임말로 되어 있다. 바리새파 사람들과 율법학자들은 예수의 제자들과 적대적 관계에 있었다. 그리고 예수의 제자들의 사회적 지위는 평범하거나 낮은 것이었다. 그들이 예수의 제자들에게 높임말을 사용했을 가능성은 낮다 하겠다.

또 이 세 본문들이 사용한 높임말들은 그 뉘앙스가 약간씩 다르다. ‘먹고 마시는 거요?’ 보다는 ‘음식을 드시오?’가 또 ‘음식을 드시오?’ 보다는 ‘음식을 먹습니까?’가 좀 더 정중한 느낌이 든다. 말하는 주체와 대상이 동일하므로 될 수 있으면 높임말의 수준을 일치시키는 것이 바람직할 것이다.

②에서, ‘오실 그분’(ὁ ἐρχόμενος)은 메시아적 칭호와 비슷한 기능을 하는 전문용어이다.¹¹⁾ 이 단어가 누가 본문 19절과 20절에서 각각 나오는데, 19절에서는 ‘오실 그분’으로, 20절에서는 ‘오신다는 분’으로 각각 다르게 번역하였다. ‘오실 그분’이 메시아적 칭호라면, ‘오신다는 분’으로 번역하는 것은 약간 어색하다. 이는 묻는 이가 소문으로 들은 것을 의심쩍어하고 있는 듯한 뉘앙스를 풍기기 때문이다.

우리말 표현에서는, 메시아적 존재에 대한 존칭으로는 ‘당신’보다는 ‘선생님’이 더 자연스럽다 하겠다.¹²⁾ 그러나 『표준』과 『새번역』에서는 ‘당신’과 ‘선생님’을 섞어서 쓰고 있다.

『새번역』 본문들은 ‘당신이십니까? / 그분입니까?’에서 존대법이 일치하지 않는다. 이는 『표준』에서는 ‘이십니까?’로 일치된 것이다. 메시아적인 분에 대한 존대법이라면 ‘이십니까?’ 형식으로 일치시키는 것이 좋을 것이다.

③에서, 마 11:7의 ‘말씀하기 시작하셨다’(ἤρξατο λέγειν)라는 구절은, 『개역』에서는 ‘말씀하시기 시작하시니라’로 되어 있는데, 이는 존칭어미가 중복된 어색한 표현이다. 『표준』에서는 ‘말씀하시기 시작하였다’로 번역하여 훨씬 더 자연스런 우리말 표현이 되었다. 하지만 똑같은 형식의 그리스어 본문을 다른 곳에

11) 이는 이어서 나오는 그의 일에서 알 수 있다. 즉 “눈먼 사람이 보고, 저는 사람이 걷고, 나병 환자가 깨끗해지고, 귀머슴이 듣고, 죽은 사람이 살아나고, 가난한 사람이 복음을 듣는” 일들이 일어나게 하는 이는 메시아적 존재임에 틀림없다. 좀 더 자세한 것에 대해서는, 안병무, 『갈릴래아의 예수』(서울: 한국신학연구소, 1990), 36-40을 참조하라.

12) 손윗사람을 가리키는 2인칭 대명사에 대해서는, 전무용, “성서 번역자가 알아야 할 한국어 문법”, 『성경원문연구』 15(2004), 60-62; 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 『성경원문연구』 19(2006), 109-113을 참조하라.

서는 ‘말씀하기 시작하셨다’(눅 11:29, 막 12:1)로 다르게 번역하였다. 이 두 가지 형식 가운데서는 후자가 더 자연스러운 우리말 표현이다.¹³⁾ 후자의 형식으로 일치시키는 것이 옳을 것이다.

또, 마태복음 11:7의 ‘말씀하기 시작하셨다’를 누가복음 7:24에서는 ‘말씀하셨다’로 번역하여 형식이 일치하지 않고 있다. 뿐만 아니라, ‘시작하였다’(ἤρξατο)라는 분명한 의미를 갖는 단어를 임의로 삭제한 것이 문제가 될 수 있다. 그 단어가 사용되지 않는 경우, 그것과 연관된 동작이 단순히 일어난 것을 의미하지만, 사용된 경우, 그 동작은 아직 끝나지 않았다는 의미를 갖게 되기 때문이다.¹⁴⁾

존대법이 일치하지 않는 그 밖의 본문들에 대해서는 <존대법이 일치하지 않는 본문들 목록>¹⁵⁾을 참조하라. 존대법 문제는 그리스어 본문과는 무관한 것이며, 우리말 표현의 일관성과 신학적 해석과 관련된 것이다. 특히 공관서 병행본문들 안에서 존대법이 서로 다르게 사용되는 것은 문제가 된다 할 것이다.

예수의 말씀을 낮춤말로 일관되게 사용하는 것은 당시 사회의 상황의 맥락에서는 어색할 수 있지만, 오늘날 예수 그리스도의 권위적 위치 때문인 것으로 보인다. 여기에는 우리말 어법만으로 결정할 수 없는 정서적, 전통적 요소가 있을 수 있다.

그러나 ‘말씀하시기 시작하였다/ 말씀하기 시작하셨다’와 같은 불일치는 그런 문제와 무관한 것이며, 우리말 어법에 맞는 쪽으로 일치시키는 노력을 해야 할 것들이다.

세례 요한의 말은 우리 어법과 당시 사회 상황 그리고 그 말을 듣는 사람들에게 대한 신학적 해석 등을 고려하여 존대법을 결정하여야 하며, 이것 또한 병행 본문에서 일치시키는 것이 필요할 것이다.

4. 인용문 형식이 다른 경우들

같은 그리스어 인용문 유형이 우리말 번역에서 여러 가지 유형으로 다르게 번역되었는데¹⁶⁾, 그 유형들을 분류해 보면 다음과 같다.

13) 강정희, “외국인과 해외동포를 위한 성경 번역에 대한 제안”, 『제4회 성서 번역 워크숍』(자료집), (서울: 대한성서공회, 2009), 275-277 참조.

14) 『새번역』에서는, 이 두 구절을 모두 ‘말씀하셨다’로 번역하여 일단 형식은 일치되었다. 그러나 똑같은 그리스어 본문(ἤρξατο λέγειν)을 막 12:1, 눅 11:29 등에서는 ‘말씀하기 시작하셨다’로 번역하고 있어서, 일관성이 없다.

15) 김재성, “공관서 병행 본문 번역에서 형식 일치와 내용 동등성의 조화”, 『제4회 성서 번역 워크숍 자료집』(서울: 대한성서공회, 2009), 216.

16) 김창락은, 『성경전서 표준새번역』에 대해 다루면서, “복음서를 번역하는 데 부딪친 어려움의

A형: P는 말하기를 “...” 하였다.	A-1형: P는 말하기를 “...” 하고 말하였다.
B형: P는 말하였다. “...”	
C형: P는 “...” 하고 말하였다.	C-1형: P는 “...” 하였다.

예를 들어서 공관서 병행 본문 몇 개를 이 유형들에 따라 분류해 보면 다음과 같다.

“한 하녀가 말하기를 ‘당신도 ... 사람이지요?’ 하였다.”(마 26:69)(A)

“그를 노려보고서 말하였다. ‘당신도 ... 사람이지요?’”(막 14:67)(B)

“노려보고, 말하기를 ‘이 사람도 ... 있었어요’ 하였다.”(눅 22:56)(A)

“다른 하녀가 ‘이 사람은 ... 사람입니다’ 하였다.”(마 26:71)(C-1)

“그 하녀가 말하기를 ‘이 사람은 한패입니다’ 하였다.”(막 14:69)(A)

“너희가 ‘오시는 분은 복되시다’ 하고 말할 그 때까지”(마 23:39)(C)

“너희가 말하기를 ‘복되시다’ 하고 말할 그 때가”(눅 13:35)(A-1)

“너희가 말하기를 ‘복되시다’ 할 그 때”(『새번역』 눅 13:35)(A)

인용문 형식이 다른, 그 밖의 병행 본문들에 대해서는 <인용문 형식이 다른 경우들>¹⁷⁾을 참조하라.

위의 예문들에서 보듯이 다섯 가지 인용문 형식들이 어떤 원칙이 없이 자유롭게 사용되고 있으며, 특히 병행 본문들에서도 대부분 서로 다른 인용문 형식들이 사용되고 있다.

이렇게 다양한 형식이 사용된 것도, 대개는 그리스어 본문과는 별 상관 없이, 번역자의 번역 특성에 따른 것으로 보인다. A와 A-1 형식은 비교적 예스러운 표현을 좋아하는 번역자들에게 맞는 형식이다. C와 C-1 형식이 긴 이야기체 문장을 좋아하는 번역자에게 어울리는 것이라면, B는 단문 형식의 분명한 문체를 좋아하는 번역자에게 어울리는 것이라 할 수 있다.

그리스어 본문이나 영어 번역들은 대개 “아무개가 말하였다. ‘... .’”의 형식인데, 이는 B형식에 근접한다고 할 수 있다. 그러나 우리말 번역에 이런 형식을

하나는 우리말에서 직접 인용문을 도입하는 여러 가지 구문(構文) 형식이 아직도 정형화되지 못한 점이다”고 밝히고 있다(김창락, “『성경전서 표준새번역』은 어떤 성경인가?”, 167; 『표준』에서 사용된 인용법, 특히 직접 인용과 간접 인용 문제에 대해서는, 전무용, “『성경전서 표준 새번역』의 우리말을 다듬으면서”, 『기독교사상』(1993년 2월), 83-85를 참조하라.

17) 김재성, “공관서 병행 본문 번역에서 형식 일치와 내용 동등성의 조화”, 216-218.

확일적으로 일치시킬 필요는 없을 것이다. 다만, 현재의 상태처럼 아무런 원칙 없이 자유롭게 다양한 형식을 사용하는 것보다는 어떤 원칙을 정하여 일관성을 갖추려는 노력이 필요한 것으로 보인다.

예를 들면, 현대의 젊은 독자들을 고려하여, 예스런 표현인 A, A-1 형식은 될 수 있으면 지양하는 것이 좋을 것이다. 특히 다음의 예문의 경우는 ‘말하기를’과 ‘말할’이 두 번이나 사용되어서 어색함의 극치를 보인다

“너희가 **말하기를** ‘주의 이름으로 … 복되시다’ 하고 **말할** 그 때가 오기까지”(눅 13:35)(A-1)

이 예문에서와 같이, 같은 의미의 단어가 반복되는 것은 문장을 조잡하게 만드는 요인이 될 수 있다. ‘말하기를 … 하였다’(A, A-1) 형식이나 ‘하고 말하였다’(C) 형식도 구어 형식일 뿐이며, ‘하였다’와 ‘말하였다’가 의미상 중복되므로 어색한 표현을 만들 수 있다.

이보다는 “아무개는 말하였다. ‘ … .’”(B) 형식이나 “아무개는 ‘ … ’ 하였다”(C-1) 형식이, 그리스어 본문과도 일치할 뿐 아니라, 깔끔한 우리말 문장을 만드는 데 어울리는 것으로 보인다.

이 또한 번역자의 특성을 존중한다는 의미에서 확일적으로 일치시킬 수는 없을 것이다. 다만, 병렬 본문의 경우는 번역자들이 협의하여 최대한 형식을 일치시켜 나가는 노력이 필요할 것이다.

5. 병렬 본문에 동화된 것으로 보이는 경우들

“여자가 뒤에서 **예수께로**¹⁸⁾ 다가와서, 예수의 옷술에 손을 대었다. 그 여자는 속으로 ‘내가 그의 옷에 손을 대기만 하여도 나를 터인데!’ 하고 생각했던 것이다.”(마 9:20-21)

“예수의 옷에 손을 대었다. (그 여자는 ‘내가 그의 옷에 손을 대기만 하여도 나를 터인데!’ 하고 생각 했던 것이다”[새번역: 생각하고 있었던 것이다].)¹⁹⁾(막 5:27-28)

“이 여자가 뒤에서 다가와서는 예수의 옷술에 손을 대니, 곧 출혈이

18) 마태와 누가의 밑줄 친 부분의 그리스어 본문은 정확하게 일치한다. 마태 본문에서는 그리스어 본문에 없는 ‘**예수께로**’가 **첨가**되었다.

19) 마가 본문 28절만 괄호 안에 들어 있다. 그리스어 본문에는 괄호가 없다. 『표준』 일러두기에서는 “주석적 성격을 지닌 본문이나 문맥의 흐름을 끊는 본문은 소괄호() 속에 넣었다”고 밝히고 있다. 그런 의미라면 마태본문 21절도 **소괄호** 속에 넣어야 할 것이다.

그쳤다.”(눅 8:44)

마가 본문 28절에서 ‘생각 했던 것이다’로 번역된 그리스어 단어(ἐλεγευ)는 본래 ‘말했다[말하고 있었다]’는 의미이다. 마태의 그리스어 본문은 ‘속으로 말했다’(ἐλεγευ ἐν ἑαυτῇ)로 되어 있는데, ‘속으로’(ἐν ἑαυτῇ) 때문에 ἐλεγευ을 ‘생각했다’로 의역한 것으로 보인다. 그러나 마가 본문에는 ‘속으로’(ἐν ἑαυτῇ)가 없다. 그런데도 마태 본문과 같이 ‘생각했던 것이다’로 번역한 것은 마태 본문에 동화된 것일 수 있다.

그 여자의 그러한 말이 속 생각일 경우와 입으로 발설된 말일 경우 그 의미는 달라질 것이다. 속 생각은 생각일 뿐이지만 입으로 나온 말은 행동의 시작을 의미하기 때문이다. 뒤에 나오는 “네 믿음이 너를 구원하였다”는 예수의 칭찬도 이에 따라 의미가 달라질 수 있다. 전자의 경우 마음속 생각에 대한 칭찬이지만, 후자의 경우 입으로 말하고 손을 뻗은 행동에 대한 칭찬이 된다. 또, 믿음의 의미도 달라지게 된다. 전자는 믿음이 속으로 확신하는 것이 되고, 후자의 경우는 입으로 말하고 행동하는 것이 된다.

마가 본문 28절의 번역에서 ‘생각했던 것이다’와 ‘말했다[말하고 있었다]’ 가운데 선택하는 것은 번역자의 몫이라 하겠다. 전자가 자연스런 우리말 표현을 선택한 것이라면 후자는 형식의 일치와 주석적 의미를 고려한 것이라 하겠다. 우리말 번역은 대개 전자를 택하였다. 『개역』은 “이는 내가 그의 옷에만 손을 대어도 구원을 얻으리라 함일러라”라고 다소 모호하게 번역하였다. 『새번역』에서는 ‘생각하고 있었던 것이다’를 택하고 난하주에서 “그, ‘말하고’”라고 밝히고 있다. 이는 한 쪽을 선택하되 주석자를 위해서 다른 선택의 가능성을 알려주는 좋은 예라 하겠다.²⁰⁾

그 밖의 예들에 대해서는 <병렬 본문에 동화된 것으로 보이는 본문들>을 참조하라.²¹⁾

6. 시제나 태가 바뀐 경우들

① “고라신아, 화가 있다. 뱃새다야, 화가 있다.”(마 11:21)

“고라신아, 화가 있을 것이다! 뱃새다야, 화가 있을 것이다!”(눅

20) 영어번역들은 대개 “she said”(KJV, ASV, RSV)를 택했지만, “she said to herself”(CEV)나 “she had said to herself”(NEV)를 택한 것들도 있다. 어느 경우에도 said 대신에 thought를 사용하지는 않았다.

21) 김재성, “공관서 병행 본문 번역에서 형식 일치와 내용 동등성의 조화”, 219.

10:13)

- ② “나무는 다 찍혀서, 불 속에 던져진다.”(마 3:10)
 “나무는 다 찍혀서, 불 속에 던져진다.”(눅 3:9)
 “나무는 다 찍어서, 불 속에 던지실 것이다.”(『새번역』 마 3:10)
 “다 찍어서 불 속에 던지신다.”(『새번역』 눅 3:9)
- ③ “그는 손에 키를 들고 있으니”(『새번역』 마 3:12)
 “손에 키를 들었으니”(『새번역』 눅 3:17)

①의 눅 10:13에서, ‘화가 있을 것이다’의 그리스어 본문(οὐαί σοι)은 미래 시제가 아닌데 미래 시제로 번역하였다. 이는 미래에 대한 심판이 아니라 현재 상태에 대한 심판이므로 마태 본문처럼 ‘화가 있다’ 형식으로 일치시키는 것이 좋을 것이다.

②의 그리스어 본문들은 정확하게 일치한다. 『표준』에서 그리스어 본문과 똑같이 수동태 형식으로 번역한 것을 『새번역』에서는 능동태 형식으로 바꾸었다.

그리스어 본문에서 현재 시제인 것(βάλλεται)을, 『새번역』 마태 본문에서는 문맥의 의미를 고려하여, 미래 시제로 바꾸었다. 미래 시제로 바꾼 것은 좋으나, 누가 본문에서도 같은 원칙을 적용하여 미래 시제로 일치시키면 좋을 것이다.

③의 누가 본문에서, ‘들었으니’는 본래 그리스어 본문에서는 동사가 없고 장소를 나타내는 전치사(ἐν)만 있어서 그저 ‘있다’(에이미 동사)는 의미 정도가 함축되어 있다 하겠다.²²⁾ 『새번역』 마태 본문에서는 ‘들고 있으니’로 현재진행형의 의미로 번역하였다. 그러나 누가 본문은 종전대로 두어서 일치하지 않는다.

그리스어 본문과의 획일적인 형식일치를 고집하지 않고, 수동태 문장을 능동태로 바꾸거나, 현재 시제를 미래로 또는 현재 진행형으로 바꾸는 것 등은, 좀 더 자연스러운 우리말 표현을 만드는 데 공헌하는 것으로 보인다. 다만, 병렬 본문들을 각각 태가 다르거나 시제가 다르게 번역하는 것은 좀 어색해 보인다. 역시 번역자들의 협의를 거쳐서 일치시키는 노력이 필요하다 하겠다.

7. 서로 다르게 번역된 경우들

아래에 열거하는 병렬 본문들은 그리스어 본문은 거의 일치하지만 번역 본문들에서 서로 다르게 번역된 경우들이다. 주목하여 비교할 부분은 밑줄을 쳐서 표

22) 영어번역에서 RSV는 ‘is’ 를 KJV은 ‘[is]’ 를 넣어서 ‘있다’는 의미만 살렸다. 즉 손에 키가 ‘있다’는 뜻이니 우리말로는 ‘손에 키가 있으니’ 또는 ‘손에 키를 들었으니’ 정도면 될 것이다.

시하였다.

① “악한 귀신이 어떤 사람에게서 나와[새번역: 나왔을 때에] 쉴 곳을 찾아서, 물 없는 곳을 헤맸으나 찾지 못하고, ‘내가 나온 집으로 되돌아가겠다’ 하고 말한 후에 돌아와서 보니, 그 집은 비어 있고, 말끔히 청소되어 있었고,²³⁾ 잘 정돈되어 있었다”(마 12:43-44)

“악한 귀신이 어떤 사람에게서 나온다고 하면, 그 귀신은 쉴 곳을 찾아서 물 없는 곳을 헤맨다. 그러나 찾지 못하면, 그 때에 그 귀신은 말하기를 ‘내가 나온 집으로 되돌아가겠다’ 한다. 귀신이 돌아와서 보면, 그 집은 말끔히 청소되고, 잘 정돈되어 있다”(눅 11:24-25)

② “겉옷을 길에다가 뒀으며 그리고 앞에 서서 가는 무리와 뒤따르는 무리가 외쳤다. ‘호산나, 다윗의 자손께! 복되시다, 주의 이름으로 오시는 분! 가장 높은 곳에서 호산나!’”(마 21:8-9)

“겉옷을 길에다 뒀으며, 앞에 서서 가는 사람들과 뒤따르는 사람들이 외쳤다. “호산나!” “복되시다! 주의 이름으로 오시는 분!” “복되어라!²⁴⁾ 우리 조상 다윗의 나라여!” “가장 높은 곳에서, 호산나!”(막 11:8-10)

③ “그들은 곧 그물을 버리고 예수를 따라갔다. 그들은 곧 배와 아버지를 버려 두고[새번역: 놓아두고] 예수를 따라갔다.”(마 4:20-22)

“그들은 곧 그물을 버리고 예수를 따라갔다. 야고보와 그의 동생 요한이 … 보시고, 곧바로 그들을 부르셨다. 그들은 아버지를 일꾼들과 함께 배에 남겨 두고, 곧 예수를 따라갔다.”(막 1:18-20)

④ “등불을 켜서 뒷박 아래에 두지 않고, 등경 위에 둔다.”(마 5:15)

“뒷박 아래에 놓지 않고, 등경 위에다가 놓아 두어서”(눅 11:33)

“말 아래에다 내려놓지 아니하고, 등경 위에다 놓아둔다.”(『새번역』 마 5:15)

“[말 아래에] 놓지 않고, 등경 위에 놓아 두어서”(『새번역』 눅 11:33)

①의 병렬본문들에서, 그리스어 본문은 몇몇 단어를 제외하고는 거의 같은데, 마태와 누가 본문이 많이 다르게 번역되었다. 누가에서는, 이 문단 처음에 나오는, 가정법을 동반하는 부사(“Οταν)의 의미를 살려서, ‘나온다고 하면’으로 번역

23) ‘청소되어 있었고, 잘 정돈되어 있었다’와 ‘청소되고, 잘 정돈되어 있었다’ 두 본문은 형식이 다르다. 전자는 ‘있었다’라는 과거형을 매번 사용하지만 후자는 맨 마지막에 한번만 사용하고 있다. 후자가 더 자연스런 우리말 표현이라 하겠다.

24) 같은 그리스어 단어(Ευλογημένος)를 ‘복되시다/ 복되어라’로 다르게 번역하였다. 이어 나오는 ‘다윗의 나라여!’도 어색하다. 이런 형식을 사용한다면 같은 마가 본문 바로 앞 절에서도 ‘주의 이름으로 오시는 분이여!’라고 해야 할 것이다. 그러나 ‘오시는 분!’으로 번역하고 있다. 누가 본문에서도 ‘임금님이여!’라고 하는 것이 옳을 것이지만 ‘임금님!’으로 번역하였다. ‘…이여’ 형식은 옛스런 표현이므로 ‘우리 조상 다윗의 나라!’로 하는 것이 옳을 것이다.

하였는데, 마태에서는 똑같은 부사가 나오는데도 단순히 ‘나와’로 번역하였다. 이 문단에서 가정법 시제가 사용된 것은 그 상황을 가정하여 말하고 있기 때문이다. 마태 본문은 이런 가정법의 의미 대신에 사실 묘사인 듯한 느낌을 준다. 누가 본문이 그리스어 본문의 내용이나 형식에 더 가까운 번역이라 하겠다.²⁵⁾

②의 마태 본문 9절에서, 앞 선 사람은 무리가 맞지만 뒤에 오는 사람들은 그냥 ‘따라오는 사람들’(οἱ ἀκολουθοῦντες)이다. 그런데 이 단어를 ‘무리’로 변경하였다. 마가 본문에서는 그리스어 본문대로 ‘뒤따르는 사람들’로 되어 있다. 이는 바로 앞에서 무리라는 단어가 없이 ‘앞에 서서 가는 사람들’로 되어 있기 때문이다. 마태에서는 앞에 무리라는 단어가 나오므로 ‘따라오는 사람들’을 당연히 ‘뒤따르는 무리’로 해석한 것이다. 그러나 ‘무리’(οἱ ὄχλοι)는 신학적으로 중요한 의미를 갖는 단어이므로, 이렇게 임의로 단어를 변경하는 것은 문제가 될 수 있다.

환호성 부분에서, 그리스어본문은 마태와 마가가 거의 일치한다. 그런데 마태 본문은 한 문장으로 하여 인용부도 한번만 붙이고, 마가 본문은 문장마다 따로 떼어 인용부를 붙였다. 마가 본문에서 단어마다 따로 떼어 인용부를 붙인 것은 어색해 보인다. 또 ‘호산나’ 다음에 오는 부호도, 마태 본문에서는 쉼표나 느낌표를 붙였고, 누가 본문에서는 모두 느낌표를 붙였는데, 일치시켜야 할 것이다.

③에서는, 같은 그리스어 단어(ἀφέντες)이지만 목적어가 1) 사물인 경우 2) 사물과 사람인 경우 3) 사람들인 경우를 고려하여 각각 1) 버리고 2) 버려두고/ 놓아두고 3) 남겨두고 등으로 번역하였다. 『개역』에서는 네 곳을 모두 ‘버려두고’로 번역하였는데, 사람이 목적어인 경우와 사물이 목적어인 경우를 구분하지 않아서 어색한 느낌이 든다. 이에 비하면, 『표준』과 『새번역』은 우리말 표현을 최대한 자연스럽게 살려서 잘 번역한 것으로 보인다.²⁶⁾

④의 그리스어 본문들에서는 한 절에 하나의 동사만(τιθέασιν/ 눅: τίθησιν) 사용되었지만, 우리말의 특성상 두 번으로 나누어서, 한 번은 긍정으로 한 번은 부정으로 번역하게 된다. 이 경우, ‘두지 않고 … 둔다’나 ‘놓지 않고 … 놓는다’ 식으로, 부정어를 제외한 동사를 일치시키는 방법이 있을 수 있다. 위의 본문들은 같은 단어를 ‘둔다’, ‘놓다’, ‘내려놓다’, ‘놓아둔다’ 등으로 다양하게 번역하였고, 같은 절 안에서도 ‘놓다/ 놓아둔다’, ‘내려놓다/ 놓아둔다’, ‘놓다/ 놓아 두다’ 식으로 다르게 번역하였다. 이렇게 다양한 표현들을 사용함으로써, 같은 단어가 반복되는 지루함을 없애 주었다 하겠다.

그밖에 약간씩 다르게 번역된 본문들에 대해서는 <그 밖의 본문들>²⁷⁾을 참조

25) 『새번역』 마태 본문에서는 ‘나왔을 때에’로 번역하여 가정법의 의미를 살렸는데 이는 잘 된 것이라 하겠다. 그러나 누가 본문은 그대로 두어서 여전히 일치가 되지 않고 있다.

26) 『새번역』 마 4:22에서 ‘버려 두고’ 대신에 ‘놓아두고’를 택한 것도 사물과 사람을 동시에 목적으로 쓰는 경우에 더 어울린다 하겠다.

하라.

이와 같이, 같은 그리스어 본문들이 번역 병렬 본문들에서는 매우 다양하게 번역되었다. 여기에 어떤 원칙을 정하여 병렬 본문들을 획일적으로 일치시키는 것은 가능하지도 않고 필요하지도 않을 것이다. 다만 『표준』 머리말에서 밝힌 대로, “형식을 일치시키는 번역을 해도 우리의 어법에 맞고 원문과 똑같은 뜻을 전달할 수 있을 때에는” 형식을 일치시키는 번역으로 가는 것이 옳을 것이다. 위에서 열거한 예들을 보면, 병렬 본문들이 일치되지 않는 것들은 거의 다, 우리 어법과는 관계가 없으며, 번역을 분담한 번역자들이 일치 노력을 하지 않고 각자의 문체로 번역한 결과인 것으로 보인다. 개성을 살리는 것은 좋지만, 개성을 살리면서도 일치시킬 수 있는 부분들이 많은 것으로 보인다. 이런 점들은 번역자들의 협의를 거쳐 일치시킬 필요가 있는 것으로 보인다.

그 밖에도, 개인의 개성이나 우리말 표현과는 관계 없이, 거의 기계적으로 일치시킬 수 있는, 사소하게 불일치하는 것들이 많다. 그 목록을 열거해 보면 다음과 같다.

※ 그 밖의 사소한 불일치 목록들

‘...’/ ‘...서’	
가운데/ 가운데서(막 12:23/ 마 22:28, 눅 20:33) 놓고서/ 놓고(막 1:26/ 눅 4:35) 말하고/ 말하고서(마 26:49/ 막 14:45) 머물러/ 머물러서(마 26:38/ 막 14:34) 버리고/ 버리고서(마 19:27, 막 10:28/ 눅 18:28)	보내어/ 보내서(마 11:2/ 눅 7:18) 부르고/ 부르고서(마 26:30/ 막 14:26) 사람에게/ 사람에게서(마 10:22/ 막 13:13) 일구하고 / 일구어서, (마 21:33/ 막 12:1) 지어/ 지어서(마 17:4/ 막 9:5, 눅 9:33)

‘하여’/ ‘해’	
기도해라/ 기도하여라(마 26:41/ 막 14:38, 눅 22:46) 안심해라/ 안심하여라(마 14:27/ 막 6:50) 해주기를/ 하여 주기를 ²⁸⁾ (마 20:32, 눅 18:41/ 막 10:51)	행하였더라면/ 행했더라면(마 11:21/ 눅 10:13) 해주십시오/ 하여 주십시오(마 20:21/ 막 10:37 ; 마 20:33, 눅 18:41/ 막 10:51)

27) 김재성, “공관서 병행 본문 번역에서 형식 일치와 내용 동등성의 조화”, 223-225.

‘나의’/ ‘내’ 또는 ‘너의’/ ‘네’	
나의/ 내(마 12:48-50/ 막 3:33-35/ 눅 8:21 ; 마 24:33, 막 13:29/ 눅 21:31) 너에게/ 네게(막 10:51/ 눅 18:41)	나의 피/ 내 피(마 26:28, 막 14:24/ 눅 22:20)

‘...은’/ ‘...이’	
그들은/ 그들이(마 21:27/막 11:33) 사람이/ 사람은(막 14:12/ 눅 22:12)	아브라함이/ 아브라함은(마 3:9/ 눅 3:8)

‘...’/ ‘...는’	
그 때에/그 때에는(마 24:15, 눅 21:21/ 막 13:14) 다가와서/ 다가와서는(마 9:20/ 눅 8:44)	예수께서는/ 예수께서(마 4:7/ 눅 4:12 ; 눅 8:55/ 막 5:43 ; 마 16:24, 눅 9:23/ 막 8:34)

기타	
거슬러/ 맞서(마 24:7/ 막 13:8, 눅 21:10) 그 동생/ 그의 동생(마 4:18/막 1:16; 마 4:21/ 막 1:19) 그리하면/ 그러면(마 19:21, 막 10:21/ 눅 18:22) 그의 길/ 그 길(마 3:3; 막 1:3/눅 3:4) 나왔다/ 병이 나왔다(마 14:36/ 막 6:56) 내가/ 나는(마 4:19/ 막 1:17) 닥쳐올/ 다가올(마 3:7 / 눅 3:7) 따라오너라/ 따라오라(마 16:24/ 막 8:34, 눅 9:23) 모두/ 다(막 12:23/ 마 22:28, 눅 20:33) 세어 놓고/ 세고(마 10:30/ 눅 12:7) 악해도/ 악할지라도(마 7:11/ 눅 11:13) 온 줄/ 온 줄로(마 24:35, 막 13:31/ 눅	구하고자/ 구하려고(마 16:25, 막 8:35/ 눅 9:24) 그러면/ 그렇다면(마 19:25/ 막 10:26/ 눅 18:26) 그의 길/ 그 길(마 3:3, 막 1:3/ 눅 3:4) 길에다가/ 길에다(마 21:7, 눅 19:36/ 막 11:7) 내 사랑방/ 그 방(막 14:14/ 눅 22:11) 내가/ 나는(『새번역』 마4:19/ 『새번역』 막 1:17) 돌들에게/ 돌더러(마 4:3/ 눅 4:3) 만날 것/ 볼 것(마 28:7/ 막 16:7) 선한 일/ 착한 일(막 3:4/ 눅 6:9) 십니다/ 이십니다(마 16:16, 눅 9:20/ 막 8:29) 여기저기서/ 여기저기에서(마 24:6/ 막 13:7)

28) 『표준』에서 준말과 본디말을 혼용하여 쓰게 된 점에 대해서는, 전무용, “『성경전서표준새번역』의 우리말을 다듬으면서”, 75-76을 참조하라.

21:33) 자기/ 그(마 18:6/ 막 9:42) 편이 낫다/ 것이 낫다(마 18:6-9, 막 9:42/ 막 9:43-47)	인지/ 인지를(막 1:24/ 눅 4:34) 제/ 자기(마 16:24/ 막 8:34, 눅 9:23) 표적들/ 표징들(마 24:24/ 막 13:22)
--	---

심표를 쓰거나 쓰지 않은 경우 ²⁹⁾	
가운데서/ 가운데서,(마 11:11/ 눅 7:28) 곳에서/ 곳에서,(마 21:9/ 막 11:10) 그가/ 그가,(마 27:42/ 막 15:31) 그런데/ 그런데,(마 17:2/ 막 9:2) 너희는/ 너희는,(마 20:22/ 막 10:38) 다음에, /다음에(막 14:223; 눅 22:17) 당신들은, / 당신들은(마 26:64/ 막 14:62) 떨어져서/ 떨어져서,(마 26:58/ 막 14:54) 믿는/ 믿는,(마 18:6/ 막 9:42) 불어도 /불어도,(마 11:17/ 눅 7:32) 손님들이/ 손님들이,(마 9:15/ 막 2:19) 와서, /와서(마 19:21, 막 10:21/ 눅 18:22) 있었는데/ 있었는데,(막 1:23/ 눅 4:33) 하시고/ 하시고,(마 26:36/ 막14:32)	것과/ 것과,(마 26:64/ 막 14:62) 곳에서/ 곳에서,(마 21:9/막 11:10) 그러면/ 그러면,(마 16:15, 눅 9:20/ 막 8:29) 그리하여, / 그리하여(막 14:16/ 눅 22:13) 누구든지 / 누구든지,(마 16:24, 눅 9:23/ 막 8:34) 다하고/ 다하고,(마 22:37, 눅 10:27/ 막 12:30) 뒤집어쓰고, / 뒤집어쓰고 앉아 (마 11:21/ 눅 10:14) 몇이/ 몇이,(마 27:47/ 막 15:35) 보고서, /보고서 (막 14:67/ 눅 22:58) 사람들은, / 사람들은(막 13:26/ 눅 21:27) 앞에서/ 앞에서,(마 17:2/ 막 9:2) 일구하고 / 일구어서,(마 21:33/ 막 12:1) 하는데, / 하는데(마 26:17/ 막 14:12)

느낌표를 쓰거나 쓰지 않은 경우	
복되시다!/ 복되시다(마 23:39/ 눅 13:35) 복종하는구나! / 복종하는구나(막 1:27/ 눅 4:36)	아버지/아버지! (마 11:25/ 눅 10:21) 하였더냐!/ 하였더냐?(마 23:37/ 눅 13:34)

29) 『표준』에서는 심표가 많이 사용되었는데, 이는 “강단에서 성경을 소리내어 읽을 때에, 끊어서 읽어야 할 곳을 정확하게 끊어서 읽지 못함으로써 정확하게 의미를 전달하지 못하는 경우가 있는 현실을 고려한 것”이다(전무용, “『성경전서 표준 새번역』의 우리말을 다듬으면서”, 81-82).

띄어쓰기가 다르게 된 경우	
둘러 앉으시고/ 둘러앉으시고(마 21:12/ 막 11:15) 해주시시오/ 하여 주십시오(마 20:21/ 막 10:37)	해 달라고/ 해달라고(마 14:36/ 막 6:56)

그 밖에 <소제목 난하주 등이 다른 경우들>의 목록³⁰⁾도 참조하라.

8. 맺음말

『표준』과 『새번역』은 머리말에서 밝힌 대로 형식 일치 번역과 내용 동등성 번역 가운데 어느 한쪽을 택하지 않고, 두 가지 방법의 장점을 취하고 단점은 버리려고 하였다. 하지만 실제 번역 과정에서 많은 어려움에 부딪치게 되었을 때는 내용 동등성 번역 쪽을 택한 것으로 보인다.

그러나 우리의 어법에 맞고 원문과 똑같은 뜻을 전달할 수 있을 때에는 형식 일치의 번역을 하겠다는 것이 또한 『표준』과 『새번역』 머리말에서 제시한 원칙이기도 하다. 지금까지 대조하고 분석한 것들을 살펴보면, 임의로 첨가되거나 삭제된 것들, 존대법이 맞지 않는 것들, 인용문의 형식이 서로 다른 것들, 병렬 본문에 동화된 표현들, 시제나 태가 맞지 않는 것들, 같은 단어인데도 다르게 번역된 것들, 부호나 띄어쓰기를 다르게 한 것들 대부분은, 우리의 어법과는 무관하게, 일치의 기준을 정하지 않아서 생긴 것들이다. 이러한 것들은 어떤 기준을 정하여 일치시켜나갈 필요가 있을 것이다.

『표준』과 『새번역』이 우리말 어법에 맞는 표현들을 사용하고 또 획일적 일치보다는 다양한 표현들을 살리려고 한 점은 큰 장점이자 공헌이라 하겠다. 『표준』과 『새번역』에서는 똑같은 그리스어 단어 하나를 네 가지 이상의 다양한 표현들로 번역하여 아름다운 우리말의 진가를 보여 준 경우들도 있었다. 이런 점은 더욱 발전시켜서, 앞으로 더욱 우리 어법에 맞는 자연스럽고도 아름다운 표현들을 찾아내어 다양하게 번역하여야 할 것이다.

또한 우리말 표현에 거슬리지 않는 것 못지 않게 신학적 해석에 거슬리지 않는 것도 중요하다는 것을 알 수 있었다. ‘무리’나 ‘오실 그분’ 같은 단어들은 단순히 그 단어 이상을 신학적 의미를 갖기 때문에, 그것들을 다른 단어들로 교체하려고 할 때에는 그 신학적 의미들을 고려하여 신중하게 하여야 한다.

30) 김재성, “공관서 병행 본문 번역에서 형식 일치와 내용 동등성의 조화”, 227.

그런 점에서 『새번역』이 앞으로 나아갈 길은, 내용 동등성과 형식 일치라는 두 마리 토끼를 잡는 목표에서 한 걸음 더 나아가서, 내용 동등성과 형식 일치 말고도 신학적 일치라는 목표까지 더하여 세 마리 토끼를 잡는 것을 목표로 해야 할 것이다. 『새번역』을 『개역』과 비교해보면, 훨씬 더 우리 어법에 잘 맞는 자연스럽고 아름다운 내용 동등성의 번역이라 할 수 있다. 『새번역』을 『공동』과 비교해보면 그리스어 본문이 갖고 있는 기본적인 틀을 훨씬 더 잘 간직하고 있는 형식 일치의 번역이라 할 수 있다. 그러나 내용 동등성과 형식 일치의 조화라는 측면에서 보면 내용 동등성 쪽으로 많이 기울고 있다. 그리고 신학적 내용과 일치를 이루는 작업도 계속해서 진행되어야 할 필요가 있다.

이러한 세 가지 과제를 해 나가는 것은 개개의 번역자들에게 맡기기는 어려운 일인 것으로 보인다. 공관서 병렬 본문에 대해서는 어디까지 일치시키고 또 다양한 우리말 표현들을 수용할 것인지를 연구하고 논의할 전문가로 구성된 기구가 필요할 것이다. 그 전문가들 가운데는 우리말 전문가, 신학과 그리스어를 동시에 아우를 수 있는 신학 전문가 그리고 번역 이론과 성서 본문의 과거 번역의 역사를 담당할 성서번역 전문가가 꼭 들어가야 할 것이다. 공관서 병렬 본문 대조 작업이 끝나면 그 결과를 병렬 본문 외의 본문에도 반영하는 2차 작업도 필요할 것이다.

<주요어>(Keywords)

성서번역, 형식 일치와 내용 동등성, 공관서 병행 본문, 표준새번역, 새번역.

Bible Translation, Formal Correspondence and Dynamic Equivalence, Parallel Texts of the Synoptic Gospels, *The New Korean Standard Version*, *The Revised New Korean Standard Version*.

<참고문헌>(References)

- 강정희, “외국인과 해외동포를 위한 성경 번역에 대한 제안”, 『제4회 성서 번역 워크숍』(자료집), 서울: 대한성서공회, 2009, 266-286.
- 김재성, “공관서 병행 본문 번역에서 형식 일치와 내용 동등성의 조화”, 『제4회 성서 번역 워크숍』(자료집), 서울: 대한성서공회, 2009, 208-228.
- 김창락, “<성경전서 표준새번역>은 어떤 성경인가?”, 『성서읽기 역사읽기』, 서울: 한국신학연구소, 1999, 165.
- 나채운, “표준새번역에 대한 바른 이해(I)”, 『기독교사상』(1993, 10).
- 나채운, 『우리말 성경연구』, 서울: 기독교문사, 1990.
- 민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 서울: 두란노, 1996.
- 민영진, “성경 새번역 이렇게 하였다”, 『월간목회』(1991, 1) 169-174.
- 민영진, “우리말 성경의 번역 성격과 대표적인 번역 이론들”, 『그 말씀』(1993, 8), 118-125.
- 민영진, “표준 새번역은 원문을 우리 어법에 맞게 표현한다”, 『성경전서 표준 새번역』 해설』(자료집), 서울: 대한성서공회, 1993, 170-176.
- 민영진, “『성경전서 표준 새번역』의 번역원칙을 말한다”, 『월간 목회』(1991, 11), 183-188.
- 전무용, “성서 번역자가 알아야 할 한국어 문법”, 『성경원문연구』 15(2004), 59-81.
- 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 『성경원문연구』 19(2006), 96-121.
- 전무용, “『성경전서 표준 새번역』의 우리말을 다듬으면서”, 『기독교사상』(1993, 2), 51-65.
- 전혜영, “『성경전서 표준 새번역』에 대한 국어학적 고찰(I, II)”, 『기독교사상』(1993, 3, 4) 98-110, 146-162.
- 조지윤, “성서 번역자 양성 과정을 위한 제안”, 『성경원문연구』 12(2003), 121-140.

<Abstract>

Harmony of Formal Correspondence and Dynamic Equivalence in Translating Parallel Texts of the Synoptic Gospels

Prof. Jae-Sung Kim
(Hanshin University)

While the *Korean Revised Version* adopted the principle of formal correspondence as its translation principle, the *Common Translation* adopted the principle of dynamic equivalence. *The New Korean Standard Version* did not selected one alternative of them but tried to maintain harmony between formal correspondence translation and dynamic equivalence translation.

The purpose of this paper is to review how much it is successful to maintain such a harmony in the *New Korean Standard Version (NKSV)* and the *Revised New Korean Standard Version (RNKSV)*, especially in translating parallel texts of the synoptic Gospels.

For this purpose, we will first examine how *NKSV* and *RNKSV* translated some correspondent Greek texts into some diverse and different Korean expressions, contrasting the texts of the synoptic Gospels. And we will examine why such different expressions should be made in process of translation and if those expressions are necessary for Korean usage or not.

For this analysis, we will examine 1) phrases which added or omitted some words, 2) phrases which are different in honorific expressions, 3) phrases which are different in forms of quotation, 4) phrases which are assimilated to parallel text, 5) phrases which are different in tense and voice, and 6) phrases where comma either omitted or added, the exclamation mark or question mark or space are used or not etc. Then we will propose a new way for further translation through this analysis.

성경 헬라어 관사 번역에 대한 교육적 제안

박형대*

1. 들어가는 말

신약성경에서 관사¹⁾는 가장 많이 쓰이는 단어이다. “약 2만 번, 혹은 일곱 단어 중 한 번” 나오는,²⁾ 사용 횟수 면에서 매우 중요한 단어라 할 수 있다. 널리 사용되는 헬라어 문법책에서 관사를 다루는 분량도 점점 늘어나고 있다. 블라스(F. Blass) · 데브루너(A. Debrunner) · 핑크(R. W. Funk)는 관사를 위해 15면[본문의 1.9%]을,³⁾ 로버트슨(A. T. Robertson)은 43면[본문의 3.5%]을,⁴⁾ 왈리스(D. B. Wallace)는 85면[11.7%]을⁵⁾ 할애한다. 일반 원칙을 제시하기 어렵기 때문에, 세 책 모두 관사를 용례별로 정리하고 있는데 매우 복잡하다. 반면, 관사의 기능에 대해서는 모두 간단히 제시하는 편이다. 블라스 · 데브루너 · 핑크는 관계 · 지시 · 총칭을,⁶⁾ 로버트슨은 지시 · 관계 · 한정을,⁷⁾ 왈리스는 한정 · 동일시 · 개념화를⁸⁾ 관사의 기능으로 제시한다.

이와 같이 신약성경에서 가장 많이 쓰였고 다양한 기능을 하는 관사지만 헬라어 성경과 우리말 성경을 비교해 보면 거의 번역되지 않았다. 번역되더라도 지시

* 총신대학교 신학대학원 조교수, 신약학

* 이 논문은 제17차 한국복음주의신약학회 정기논문발표회(2008년 9월 27일)에서 “헬라어 관사의 우리말 번역”이라는 제목으로 발표된 논문의 수정본이다. 학회에서 유익한 논평과 조언을 해주신 회원들과 논문 심사 과정에 좋은 조언을 해주신 분들께 깊이 감사드린다.

- 1) 헬라어에는 영어처럼 부정관사나 정관사의 구별이 없다. 그러므로 ‘정관사’라는 용어 대신 ‘관사’라는 용어를 사용한다.
- 2) D. B. Wallace, *Greek Grammar: Beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 207. 정확한 숫자는 19889(Mounce's *Biblical Greek Vocabulary*), 19863(BibleWorks 7) 등 차이가 있다.
- 3) F. Blass, et al., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1961), 131-145. 이 책의 독일어 초판은 1896년으로 거슬러 올라간다.
- 4) A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 2nd ed. (Nashville: Broadman Press, 1934), 754-796.
- 5) Wallace, *Greek Grammar*, 206-290.
- 6) BDF §249-252.
- 7) Robertson, *Grammar of the GNT*, 755.
- 8) Wallace, *Greek Grammar*, 209-210.

관형사로⁹⁾ 번역되었음을 확인할 수 있다. 이는 대부분의 헬라어 문법책에 ‘헬라어에는 영어의 부정관사가 없고 정관사만 있다는 설명과 함께, 지시관형사 ‘그’로 번역할 것이 제안된 것과 무관하지 않을 것이다.¹⁰⁾ 헬라어 문법 강의 시간에도, 연습문제에 있는 관사를 모두 지시관형사로 번역하도록 배운다 헬라어 관사가 있는데 ‘그’를 붙이지 않으면, 점수를 받지 못한다.

문법 시간에 배운 대로 한다면, 신약성경에 있는 모든 관사가 ‘그’로 번역되어야 하지만 대부분 번역되지 않고 생략되는 이유가 무엇일까? 이는 성경 번역자들이 헬라어 관사에 대해 잘 알고 있기 때문으로 사료된다. 관사에 대해 기초 문법책에 제시된 내용이 말 그대로 ‘기초적’임을 번역자들이 알기에 관사를 모두 ‘그’로 번역하지는 않았을 것이다. 이러한 이해가 장동수의 중급 헬라어 문법책에는 잘 나타나 있다.

헬라어에는 영어와 같은 부정관사는 없고 ... 정관사만 있다. 영어나 한글로 이 정관사를 옮겨내기가 어렵다고 해서 헬라어의 정관사는 임의적이라는 결론을 내리는 것은 잘못이다. 헬라어 정관사는 구문론적으로 (격을 표시한다)든 의미론적으로(어떤 명사를 특성화시킨다)든 어떤 역할을 한다. 하지만 많은 경우에 그 용례나 뉘앙스가 모호하기 때문에 각 경우를 다 분류해낼 수 있는 정확한 규칙을 세우기가 아주 곤란하다.¹¹⁾

최근 강신욱은 헬라어 관사를 “한국어 문법에는 없으나 그것을 삭제할 경우 그 문법 요소가 지니는 미묘한 어감이나 뉘앙스가 달라지는 경우”로 규정하고, “어떤 국역 성경 번역에서도 큰 독수리의 두 날개[계 12:14의 ‘투 아에투 투 메갈루’(του ἄετου τοῦ μεγάλου)]의 정관사를 번역하지 않은 것”에 주목하면서, 여기에 쓰인 헬라어 관사를 “그”로 번역할 것을 제안한다.¹²⁾ 이처럼 헬라어 관사를 번역하기 어렵다면, 헬라어를 처음 배울 때부터 이에 대해 언급하는 것이 어떨까 싶다. 더욱이 영어의 부정관사와 정관사가 우리에게 어렵기 때문에 국어의 특정 개념으로 헬라어 관사를 이해하고 표현할 수 있다면 큰 유익을 얻을 수 있을 것이다. 본 소고를 통해, 성경 헬라어 관사 번역에 대한 교육적 제안을 하고자 한다

9) “그는 멋지다”의 ‘그’는 지시대명사이고, “그 사람은 멋지다”의 ‘그’는 지시관형사이며, “인간성이 그러하다”의 ‘그러하다’는 지시형용사이다.

10) 참고. 박창환, 『신약성서 회답어교본』(서울: 대한기독교서회, 1990 [1962]), 39. 이순환, 『신약성서 헬라어』(서울: 한국기독교교육연구원, 1999 [1996]), 29-30. 류효영, 『헬라어 교본: 문법과 기초 구문론』(서울: 기독교문서선교회, 1997), 45.

11) 장동수, 『신약성서 헬라어 문법: 어형론과 문장론』(서울: 요단출판사, 2001 [1999]), 40.

12) 강신욱, “요한계시록의 정관사 번역 문제-요한계시록 12:14를 중심으로”, 『성경원문연구』 22 (2008), 140, 145, 157.

그럼, 먼저 헬라어 관사가 어떻게 번역되어 있는지 구체적인 예로 사도행전 9:1-7을 살펴보자.

2. 신약성경 헬라어 관사의 우리말 번역의 예: 사도행전 9:1-7을 중심으로

1 Ὁ δὲ Σαῦλος ἔτι ἐμπνέων ἀπειλῆς καὶ φόνου εἰς τοὺς μαθητὰς τοῦ κυρίου, προσελθὼν τῷ ἀρχιερεῖ 2 ἠτήσατο παρ' αὐτοῦ ἐπιστολάς εἰς Δαμασκὸν πρὸς τὰς συναγωγάς, ὅπως ἐάν τινας εὔρη τῆς ὁδοῦ ὄντας, ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας, δεδεμένους ἀγάγῃ εἰς Ἱερουσαλήμ. 3 Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίξειν τῇ Δαμασκῷ, ἐξαίφνης τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ 4 καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν ἤκουσεν φωνὴν λέγουσαν αὐτῷ· Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; 5 εἶπεν δέ· τίς εἶ, κύριε; ὁ δέ· ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις· 6 ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ εἴσελθε εἰς τὴν πόλιν καὶ λαληθήσεταιί σοι ὅ τί σε δεῖ ποιεῖν. 7 οἱ δὲ ἄνδρες οἱ συνοδεύοντες αὐτῷ εἰστήκεισαν ἐνεοί, ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς μηδένα δὲ θεωροῦντες.

사도행전 9:1-7에는 관사가 15회(위 문단에서 밑줄 그어진 단어) 나온다. 관사가 쓰인 헬라어 표현과 『개역』(1961년판)과 『개역개정』(1998년판)의 번역을 비교해 보면 아래와 같다.¹³⁾

1. Ὁ δὲ Σαῦλος(1절)	사울이/사울이
2/3. εἰς τοὺς μαθητὰς τοῦ κυρίου(1절)	주의 제자들을 대하여/ 주의 제자들에게 대하여
4. τῷ ἀρχιερεῖ(1절)	대제사장에게/대제사장에게
5. πρὸς τὰς συναγωγάς(2절)	여러 회당에/여러 회당에
6. τῆς ὁδοῦ(2절)	그 도를/그 도를
7. Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι(3절)	가더니/가다가
8. τῇ Δαμασκῷ(3절)	다메섹에/다메섹에
9. ἐκ τοῦ οὐρανοῦ(3절)	하늘로서/하늘로부터
10. ἐπὶ τὴν γῆν(4절)	땅에/땅에
11. ὁ δέ(5절)	가라사대/이르시되
12. εἰς τὴν πόλιν(6절)	성으로/시내로

13) 다른 한글 번역 성경도 관사 부분의 번역에 대해서는 대동소이하다

13/14. οἱ δὲ ἄνδρες οἱ συνοδεύοντες αὐτῶ(7절) 같이 가던 사람들은/
 15. τῆς φωνῆς(7절) 소리만/소리만

이 중 다섯 번째와 여섯 번째에 나오는 관사만이 번역 과정에서 우리말로 표현되었고, 나머지 13개의 관사는 번역에 반영되지 않았다. 헬라어 관사 번역에 관한 한 『개역』, 『개역개정』 모두 차이점이 전혀 없다. 그럼, 번역 과정에서 고려되지 않은 13개의 관사는 정말 고려될 가치가 없는 것일까? 또 번역된 두 경우는 번역이 적절하다 할 수 있을까? 먼저 번역된 두 경우의 적절성을 따져본 후, 독립적으로 쓰인 경우, 부정사와 분사 앞에 쓰인 경우, 고유명사 및 보통명사 앞에 쓰인 경우 순으로 살펴보자. 본 소고에서는, 보통명사 중 ‘제자, 대제사장’만 다루고, ‘하늘, 땅, 도시, 남자, 소리’에 붙은 관사는 지면 관계 상 논외로 한다.

2.1. 번역된 두 경우

2.1.1. 회당

다섯 번째 관사는 ‘회당’이란 단어에 붙어 있다. 누가행전에서 ‘회당’이란 단어에는 사도행전 17:1의 것만 제외하고 모두 관사가 붙어 있다. 일단 지역이 정해지면 그 지역에 있는 회당이 어떤 것들인지 분명하기 때문에, ‘회당’에 관사가 처음부터 쓰여도 될 것이다. 그럼 17:1의 ‘회당’ 앞에는 왜 관사가 쓰이지 않았을까? 16장에서 새로운 전도지역인 빌립보에서의 사역을 소개할 때 이전 전도여행 때와 달리 회당이 없고 ‘강가에 모인 여인들’만 있었음이 강조되었다(16:13). 그런데 “데살로니가에 이르니 거기 유대인의 회당이 있는” 것이다(17:1). 기대하기 힘든, 그러기에 독자에게 잘 알려지지도 않았을 회당이므로 관사가 빠진 듯싶다.

이러한 점을 고려할 때, 9:2의 ‘회당’에 붙여진 관사를 ‘여러’로 번역하면 본문이 의도하지 않는 의미를 드러낼 수 있다. ‘여러’라는 표현에는 ‘하나’가 아니라 ‘다수’라는 점이 강조되기 때문이다. ‘회당’ 앞에 쓰인 복수 관사는 다메섹에 있다고 일반적으로 잘 알려져서, 독자도 알 것으로 기대되는 ‘보통’의 회당을 표현하기 위해 사용되었을 가능성이 높다. 따라서 관사를 번역할 때, ‘여러’보다 한정/지시를 의미하는 다른 표현을 쓰는 것이 좋을 것 같다.

2.1.2. 도

사도행전에서 ‘길’ 혹은 ‘도’로 번역된 “호도스(ὁδός)”는 ‘왕래를 위한 길’(1:12; 8:26, 36; 9:17, 27; 25:3; 26:13), ‘삶의 태도 혹은 방향’(8:39; 14:16), ‘생명

혹은 구원의 길’(2:28; 16:17), ‘주 혹은 하나님의 길’(9:2; 13:10; 18:25, 26; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22)과 같이 다양한 의미로 사용되었다. 이 중 관사 없이 사용된 것은 3개이다(1:12; 2:28; 16:17). 1:12의 “안식일에 가기 알맞은 길[안식일 길]”이란 표현이 다른 ‘왕래를 위한 길’에 비해 독자에게 낯선 표현이라 관사가 빠진 것 같다. 2:28의 “생명의 길”은 헬라어 구약성경 시편 15편 11절(시 16:11, MT)의 인용이다. 16:17의 “구원의 길”은 접하는 여종의 말의 직접인용에 들어있는 표현이다. 접하는 여종은 청자들과 공유되지 않은 어떤 ‘구원의 길’을 언급했을 수 있다.

9:2에 관사와 함께 쓰인 ‘도’는 ‘복음 혹은 복음을 통해 제시된 진리의 길’을 지칭하는 의미로, 사도행전에서는 처음 쓰인 것이다. 그런데도 관사가 붙어 있다. 이는 누가복음을 통해 복음을 듣고 진리의 길을 알고 확신한, 1차 독자 데오빌로에게 ‘복음 혹은 복음을 통해 제시된 진리의 길’이 이미 자리 잡힌 개념이기 때문으로 보인다. 이처럼 9:2의 ‘길’ 앞에 쓰인 관사가 ‘복음을 믿고 주 예수 그리스도의 제자로 사는 사람들의 신앙체계 혹은 삶의 양식을 가리킨다면, 이를 의미하는 표현이 번역에 사용되는 것이 필요할 것이다 『개역』이나 『개역개정』처럼 ‘그 도’로 번역해도 되겠지만, 헬라어에 지시대명사가 있기 때문에 한정지시를 의미하는 다른 표현을 쓸 수 있다면 더 좋을 듯하다.

2.2. 독립적으로 쓰인 경우¹⁴⁾

“주여 뉘시오니이까?”(9:5)라는 사울의 질문과 “나는 네가 핍박하는 예수라”는 대답 사이에는 관사와 접속사인 “호 데(ὁ δε)” 외에, “가라사대/이르시되”로 번역할 다른 단어는 없다. 관사와 접속사가 반영된 번역이 필요하다 여기서 관사는 남성이므로 여성명사인 ‘소리’라는 단어를 가리키지 않고, ‘나’와 ‘예수’(9:4)를 지칭할 것이다. 그렇다면, 동사 없이도 주되신 예수님을 지칭[한정/지시]할 수 있는 단어로 남성 관사를 번역하면 좋을 듯하다.

2.3. 부정사와 분사 앞에 쓰인 경우

2.3.1. 가더니/가다가

“엔 토(ἐν τῷ)”+부정사 구문’(9:3)에서 관사가 쓰였다. 이 구문은 대개 시간수단, 결과의 의미를 가진다.¹⁵⁾ 이 구절에서는 시간 혹은 수단을 의미할 수 있다

14) 이런 용례를 위해서는 W. F. Moulton and A. S. Geden, *Concordance to the Greek New Testament*, 6th ed. fully revised (London: T & T Clark, 2002), 726-727 참고.

시간으로 본다면 ‘갈 때에’ 혹은 ‘가더니’로, 수단으로 본다면 ‘가면서’ 혹은 ‘걸어서’로 해석 가능하다. 관용구에서 사용된 관사이므로 번역하지 않을 수 있다 하지만 누가행전에서 이 구문은 매우 독특한 경우에만 “포류오(πορεύω)동사와 함께 사용된다. 누가행전에 87회 나오는 “포류오(πορεύω)동사는 세 개만 “엔 토 (έν τῷ)”+부정사 구문으로 쓰이는데(눅 10:38; 17:11; 행 9:3), 세 경우 모두 중요한 전환이 있을 때 사용된다. 따라서 부정사 앞에 쓰인 관사를 전환을 나타내는 단어로 표현할 수도 있겠다.

2.3.2. 같이 가던 사람들은

열네 번째 관사는 앞 명사 ‘남자들’을 지칭하면서, 동시에 ‘함께 길을 간다’는 분사의 주어가 된다(οἱ δὲ ἄνδρες οἱ συνοδεύοντες αὐτῷ). 분사 앞에 관사가 없어도 되기에 관사가 명사와 분사의 관계를 설정하는 역할을 하는 것 같다. 그렇다면 뭔가 관계설정을 나타내는 단어로 관사를 표현하는 것이 좋을 것 같다. 또한 ‘관사+분사’ 구문의 특성이 반영되면 더욱 좋은 번역이 될 것이다.

2.4. 고유명사 앞에 쓰인 경우

2.4.1. 사울

첫째 관사는 ‘사울’이라는 사람의 이름 앞에 쓰였다. 사도행전 1-8장에서 ‘사울’이란 이름은 7:58, 8:1, 3에 나오는데, 모두 관사가 없다. 9:8의 ‘사울’도 관사 없이 나오는데, 유독 9:1의 ‘사울’ 앞에만 관사가 붙었다.¹⁶⁾ 그러므로 9:1의 ‘사울’ 앞에 관사가 사용되었음이 어떤 형태로든 번역문에 드러나야 할 것 같다.

번역을 위해 ‘사울’ 앞에 쓰인 관사의 기능을 따져보자. 먼저, 이 관사는 새로운 문단의 시작을 알려 준다. 8:4-40은 전도자 빌립의 사역에 관한 내용이고 9:1 이하의 사울의 회심에 대한 내용이다. 9:1의 첫 관사는 접속사 “테(δέ)와 함께 두 문단 사이를 연결해준다. 동시에 이 관사는 바로 앞 문단(8:4-40)과 9:1-9을 연결한다. 8:4-40의 앞뒤에서 중요한 등장인물이 사울이므로(7:58; 8:1, 3; 9:1, 8), ‘사울’ 앞에 관사를 첨가함으로써 이전에 언급된 내용을 생각나게 할 수 있다. 한정과 지시 기능이 돋보인다. 더불어 관사가 접속사와 함께 쓰임으로써, 읽는 사람에게 시간적 여유를 주어 생각할 시간을 주는 것 같다.

15) Wallace, *Greek Grammar*, 593-598.

16) 사도행전에 쓰인 ‘사울’ 혹은 ‘바울’ 이름 전체를 고려한 결론을 내릴 수도 있으나, 지면 관계 상 이 글에서는 행 9:1-9에 집중한다.

그러므로 9:1의 ‘사울’ 앞에 붙은 관사를 번역하기 위해서는 잠을 주어 시간을 벌어주기도 하고 새로운 문단을 시작하는 신호이기도 하며 앞에서 언급한 사람을 재 언급한다는 것을 보여줄 수도 있는 단어를 사용하는 것이 적절하겠다.

2.4.2. 다메섹

사도행전에서 ‘다메섹’이란 지명은 13회 나온다.¹⁷⁾ 이 중 세 경우만 관사와 함께 쓰였다(9:3; 22:6; 26:12). 관사를 사용함으로써 어떤 식으로든 다메섹을 강조하는 것 같다. 문맥을 보면, 세 경우 모두 사울이 예수님을 만나기 직전의 상황과 관련된다. 아마도 그 극적 상황이 일어난 장소로서의 ‘다메섹’을 강조하기 위해 관사를 붙인 것 같다. 그러므로 해석 시 ‘그 일이 일어났던 바로 그’라는 의미를 내포하는 단어가 다메섹이란 지명 앞에 들어가서, 관사의 한정지시 기능을 표현한다면 더 좋을 것이다.

2.5. 보통명사 앞에 쓰인 경우

2.5.1. 제자

둘째 관사는 ‘제자’에 붙은 관사이다. 이 관사가 ‘주’라는 단어의 수식을 받기에 붙은 관사라고 생각하면 틀릴 가능성이 높다. 누가복음을 보면 ‘제자’라는 단어 앞에 관사가 붙지 않은 경우가 5개 있는데(6:17, 40; 14:26, 27, 33),¹⁸⁾ 그 중 4개에 소유대명사가 붙어 있다(6:17; 14:26, 27, 33).¹⁹⁾ 또, ‘주’라는 단어 앞에 관사가 항상 함께 사용되는 것도 아니다. 사도행전 9:1-7 바로 앞에 쓰인 ‘주의 천사’ (“앙겔로스 데 퀴리우” “Ἄγγελος δὲ κυρίου”), 8:26)와 ‘주의 영’ (“프뉴마 퀴리우” “πνεῦμα κυρίου”), 8:39) 둘 다 ‘주’나 피수식어 앞에 관사가 사용되지 않았다. 물론, ‘주’라는 단어의 한정을 받는다고 수식을 받는 명사에 관사가 항상 사용되는 것도, 항상 사용되지 않는 것도 아니다. 예를 들어, 8:16의 ‘주 예수의 이름’ (“토 오노마 투 퀴리우 예수” “τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ”)에는 ‘이름’과 ‘주’ 앞에 각각, 5:9의 ‘주의 영’ (“토 프뉴마 퀴리우” “τὸ πνεῦμα κυρίου”)에는 수식을 받는 ‘영’ 앞에만, 3:20의 ‘주의 앞’ (“프로소푸 투 퀴리우” “προσώπου τοῦ κυρίου”)에서는 ‘주’에만 관사가 사용된다. 그러기에 ‘주의 제자들’이란 표현에 사용된 두

17) 행 9:2, 3, 8, 10, 19, 22, 27; 22:5, 6, 10, 11; 26:12, 20.

18) 누가복음에 나오는 다른 ‘제자’에는 모두 관사가 붙어 있다(5:30, 33; 6:1, 13, 20; 7:11, 18(2회); 8:9, 22; 9:14, 16, 18, 40, 43, 54; 10:23; 11:1(2회); 12:1, 22; 17:1, 22; 18:15; 19:29, 37, 39; 20:45; 22:11, 39, 45).

19) 이 소유대명사는 모두 예수님을 지칭한다.

관사 모두, 번역 시 어떤 형태로든 표현될 필요가 있다.

사도행전의 ‘주’에 대해서는 분석할 중요한 다른 요소가 있으므로²⁰⁾ 본고에서는 다루지 않고, ‘제자’ 앞에 붙은 관사에 대해서만 생각해보자. 사도행전의 ‘제자’란 단어 앞에는 몇 경우를 제외하고는 모두 관사가 붙어 있다.²¹⁾ 관사가 붙지 않은 경우가 사도행전에 네 곳 있는데, 구체적인 제자를 지칭할 때 사용되었다는 공통점이 있다.²²⁾ 아마도 1차 독자 데오빌로가 잘 모르는, 특정 제자를 지칭할 때는 관사가 사용되지 않은 듯싶다. 반면, 데오빌로가 일반적인 ‘제자’ 개념으로 이해할 만한 곳에서는 ‘제자’ 앞에 관사를 사용한 것 같다²³⁾ 따라서 ‘주의 제자들’의 제자들 앞에 ‘일반적인 제자 개념’을 언급하고 있음을 나타내는, 한정/지시 기능을 하는 단어가 추가되는 것이 필요하다.

2.5.2. 대제사장

사도행전에서 ‘대제사장’이란 단어 앞에는 단·복수를 무론하고 두 곳을 제외한 모든 곳에 관사가 쓰였다²⁴⁾ 대제사장 직이 중요하고 이 직분과 관계된 사람이 소수이므로, 1차 독자 데오빌로도 대제사장을 지낸 사람과 현직 대제사장이 누구인지 알았을 것이다. 따라서 처음부터 ‘대제사장’이란 단어에 관사를 붙여도 잘 이해될 수 있다. 현직 ‘대제사장’이 한 사람이므로 단수인 ‘대제사장’은 직무 수행 중인 대제사장을, 복수형은 대제사장 직을 지낸 적이 있는 ‘대제사장 그룹’을 지칭한다고 볼 수 있다.

한편, ‘스게와’를 소개할 때(19:14)와 바울이 공회에서 자신을 치라 명한 사람이 “대제사장인 줄 알지 못하였노라”라고 말한 부분(23:5)에서, ‘대제사장’이 관사 없이 쓰인다. 전자는 1차 독자 데오빌로가 잘 모르는 사람을 기록자가 소개하

20) 예를 들어, ‘주’가 하나님과 예수님 중 누구를 지칭하는지 학자들 간에 의견 일치를 보지 못한 경우가 많다. 참고. H. D. Park, “Lordship Claim for Jesus in Acts” (Th. M. thesis, Trinity Evangelical Divinity School, 2002), 30-32; J. D. G. Dunn, “KURIOS in Acts”, J. D. G. Dunn, ed., *The Christ and the Spirit* (Cambridge: Eerdmans, 1998), 241-253.

21) 사도행전의 경우, 네 경우(9:10; 16:1; 19:1; 21:16)를 제외한 나머지에 관사가 쓰였다(6:1, 2, 7; 9:1, 19, 25, 26[2회], 38; 11:26, 29; 13:52[오를 ‘제자’와 관계된 관사로 본다]; 14:20, 22, 28; 15:10; 18:23, 27; 19:9, 30; 20:1, 30; 21:4, 16).

22) 9:10에서는 ‘아나니아’를, 16:1에서는 ‘디모데’를, 19:1에서는 ‘에베소의 어떤 제자들’을, 21:16에서는 ‘오랜 제자 나손’을 소개할 때 관사가 각각 사용된다.

23) 누가복음의 경우, 6:40과 14:26, 27, 33에 관사 없이 쓰인 ‘제자’는 청자인 제자들이 생각하지 못한 개념으로서의 ‘제자’에 대해 예수님이 말씀하신 것과 관련이 있어 보인다. 6:17에 관사 없이 쓰인 ‘제자’는 수식으로 쓰였기에 수식을 받는 ‘무리’라는 단어와의 관계에서 고려될 필요가 있다.

24) 누가복음의 경우도, 9:22에서 ‘장로들’ 앞에 쓰인 관사가 ‘대제사장들’과도 연결된다고 볼 때, 3:2와 22:66에만 관사가 쓰이지 않았다.

는 것과, 후자는 바울이 공회의 청자와 공유되지 않은 대제사장에 대한 정보를 언급하는 것과 관련이 있는 것 같다.

이 점에서, 관사와 함께 쓰인 ‘대제사장’(9:1)이 현직 대제사장을 한정/지시하여 가리킨다고 볼 수 있다. 이 단어의 직전 용례인 단수형 ‘대제사장’(7:1)에 관사가 붙어 있다는 사실도 앞의 추론을 지지한다. 따라서 9:1의 ‘대제사장’을 번역할 때, 현직 대제사장을 지칭한다는 것을 알리는 단어를 추가하는 것이 필요할 수 있다.

2.6. 요약

지금까지의 내용을 정리하면 다음과 같다. ‘제자들, 회당, 대제사장, 도, 다메섹’에 쓰인 관사와 홀로 쓰인(ὁ δὲ에 쓰인 열한 번째) 관사는 한정지시, 부정사 앞에 쓰인 관사는 전환, 분사 앞에 쓰인 관사는 관계설정의 의미를 표현하는 번역이 채용되는 것이 필요하다. ‘사울’에 쓰인 관사는 한정과 지시뿐 아니라 시간적 여유를 줄 수 있는 표현이면 좋겠다.

3. 신약성경 헬라어 관사의 영어 번역의 예

헬라어 관사의 우리말 번역을 위한 새로운 제안을 하기 전에 위의 본문을 영역(英譯) 성경들은 어떻게 번역하는지 NRS와 NIV를 예로 살펴보자.

1. Ὁ δὲ Σαῦλος	Saul/Saul
2/3. εἰς τοὺς μαθητὰς τοῦ κυρίου	against the disciples of the Lord/ against the Lord's disciples
4. τῷ ἀρχιερεῖ	to the high priest/to the high priest
5. πρὸς τὰς συναγωγὰς	the synagogues/the synagogues
6. τῆς ὁδοῦ	the Way/the Way
7. Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι	Now as he was going/on his journey
8. τῇ Δαμασκῷ	Damascus/Damascus
9. ἐκ τοῦ οὐρανοῦ	from heaven/from heaven
10. ἐπὶ τὴν γῆν	to the ground/to the ground
11. ὁ δὲ	The reply came/he replied
12. εἰς τὴν πόλιν	the city/into the city
13/14. οἱ δὲ ἄνδρες	The men who were traveling with him/
οἱ συνοδεύοντες αὐτῷ	The men traveling with Saul

15. τῆς φωνῆς

the voice/the sound

위의 몇 구절에 헬라어 관사 영역(英譯)의 일반적 경향이 대체로 잘 나타나 있다.²⁵⁾ 먼저 NRS부터 보면, 영어의 정관사 용법 상 사용하기 힘든 경우 번역하지 않는다. 사람 이름인 ‘Saul’(1)과 지명인 ‘Damascus’(8)에 있는 관사, 부정사에 붙은 관사(7), 관용구(9)는 번역하지 않았다. 한편, 번역하는 경우 대부분 정관사를 사용하여 헬라어 관사를 표현하였고, 분사 앞에 쓰인 관사만 관계대명사로 번역했다(14).

NIV의 경우도 대동소이(大同小異)하다. 차이점이 있다면 정관사 사용을 줄이기 위해 “the disciples of the Lord”를 “the Lord’s disciples”로 번역한 것과(2/3), 절을 분사구문으로 바꾸어 분사 앞에 쓰인 관사를 번역하지 않은 것이 전부이다(14).

헬라어 관사를 정관사나 관계대명사로 영역(英譯)하는 경우, 두 가지 단점이 있다. 첫째, 영어 정관사 용법상 허락되지 않는 경우에는 정관사를 사용하여 헬라어 관사를 표현할 수 없다. 둘째, 헬라어 관사가 사용되지 않았더라도 영어 용법 상 정관사가 필요한 경우에는 정관사를 넣어야 한다 셋째, 결국 영어 정관사 사용 유무로 헬라어 관사 사용 유무를 추론하기 어렵다 넷째, 관계대명사로 번역하는 경우, 헬라어 관계대명사를 번역한 것과 구별하기 어렵다 다섯째, 헬라어 관사가 독특한 기능을 하면 할수록, 헬라어 관사를 영어의 관계대명사로 번역하면 본문의 의미가 달라질 수 있다.

4. 신약성경 헬라어 관사의 우리말 번역을 위한 새로운 제안

앞의 용례로 볼 때, 신약성경에 쓰인 헬라어 관사는 한정, 지시, 관계 설정뿐 아니라 전환 기능과, 시간적 여유를 주는 쉽표 역할도 하는 것으로 보인다. 대부분

25) 신약성경 헬라어 관사의 영어 번역에 대한 일반적인 태도에 대한 간단한 설명을 위해서는 W. D. Mounce, *Basics of Biblical Greek: Grammar* (Grand Rapids: Zondervan, 1993), 39-40 참고. “As in English, the Greek article is translated ‘the.’ The general rule is to translate according to the presence or absence of the article. If an article is present, translate it. If there is no article, do not use ‘the.’ If there is no article you may insert ‘a’ before the noun if it makes better sense in English. For example, ‘ὁ ἄνθρωπος’ means ‘the man’ and ‘ἄνθρωπος’ means ‘man’ or ‘a man.’ … You will soon discover that the Greeks do not use the article the same way we do. They use it when we never would, and they omit it when English demands it. Languages are not codes, and there is not an exact word for word correspondence. Therefore, we must be a little flexible at this point.”

의미 없는 형태소처럼 보이지만, 때로는 마치 대명사처럼 독립적으로 쓰이기도 한다. 영어와 같이 정관사나 관계대명사가 없는 우리말로 헬라어 관사를 번역할 때 어떤 표현을 사용하는 것이 좋을까? 번역하지 않으면 편할 수 있지만, 관사가 신약성경에서 중요하게 다루어질수록 헬라어 관사의 우리말 번역은 헬라어 교사들이 피하기 힘든 과제라 할 수 있다. 이에 헬라어 관사를 ‘거시기 혹은 거/계’로 번역할 것을 제안해 본다. 국립국어연구원에서 편찬된 『표준국어대사전』에 ‘거’와 ‘거시기’는 다음과 같이 설명되어 있다.²⁶⁾

거: I. 의존명사. ‘것’을 구어적으로 이르는 말. 서술격 조사 ‘이다’와의 결합형은 ‘거’로, 주격 조사 ‘이’와의 결합형은 ‘계’로 나타난다. II. 대명사. ‘그거’의 준말. III. 감탄사. 생각이 얼른 떠오르지 않을 때 뜻 없이 하는 말.

거시기: I. 대명사. 이름이 얼른 생각나지 않거나 바로 말하기 곤란한 사람 또는 사물을 가리키는 대명사. II. 감탄사. 하려는 말이 얼른 생각나지 않거나 바로 말하기가 거북할 때 쓰는 군소리.

‘거시기’와 관련된 두 논문이 있는데, 그 중 하나가 박근영의 “‘거시기’의 문법화”이다.²⁷⁾ 박근영은 ‘거시기’가 대명사와 담화표지, [대응]과 [한정] 기능을 하는 것으로 보았다. 첫째, 그에 따르면, 대명사로서의 거시기는 “‘실질적이고 구체적인 의미’를 가진 체언이나 용언을 ‘형식적’으로 대신한다”(31). “조사를 취할 수”도, “관형어의 수식을 받을 수도 있다”(32). “‘거시기’는 지시 대명사보다는 [지시]의 의미가 약하지만 부정 대명사보다는 [지시]의 의미가 강하다”(34). “[지시]의 의미를 가지는 ‘이, 그, 저’와 결합하여 ‘이 거시기’, ‘그 거시기’, ‘저 거시기’가 가능하기 때문”이다(37).²⁸⁾ ‘거시기’는 의식 속에 지시 대상이 있는 ‘상념 지시’를 한다(35).²⁹⁾ “화자는 어떤 것, 어떤 상태나 동작을 이르는 말을 생각해 낼 때까지 대명사를 사용하여 그 어휘의 빈칸을 매우면서 담화의 응집성 (coherence)을 유지시킨다.”(33) 이처럼 ‘거시기’는 대명사 기능과 담화표지 기능을 동시에 한다. 이 때, “청·화자가 공유하는 배경지식이 많으면 많을수록 그것이 지시하는 대상을 찾기가 쉽다”(34).

26) 국립국어연구원, 『표준국어대사전』, 상 ㄱ~ㅁ (서울: 두산동아, 2000 [1999]), 226, 246.

27) 박근영, “‘거시기’의 문법화”, 『한국어 의미학』 7 (2000), 29-48.

28) 헬라어 관사도 지시대명사와 함께 쓰이는 경우가 많은데 이 점에서도 ‘거시기’는 헬라어 관사와 유사하다.

29) “지시 대상이 발화 장면에서 있는 상황 지시”와 “지시 대상이 선행 발화에 있는 담화 지시”와 “지시 대상이 의식 속에 있는 상념 지시”가 있다(박근영, “‘거시기’의 문법화”, 35).

둘째, ‘거시기’는 “[대용]의 의미를 가지는 의존 명사 ‘분’, ‘것’과 결합한 ‘거시기 것’, ‘거시기 분’은 가능하지 않아서 [대용]의 의미가 있다는 것이 확인된다.”(37) 더불어 부정 대명사와는 달리 ‘한정’의 기능도 한다(37-40). 박근영은 ‘한정’ 기능을 하는 ‘거시기’의 용례로 다음을 든다. 아래의 “‘거시기’는 [한정]의 의미를 가지므로 ‘예’나 ‘아니오’로 답할 수 있다”(39).

갑: 거시기가 왔냐?

을: 예, 철수가 왔어요./ 아니요, 영수가 왔어요. (38)

‘거시기’와 관련된 또 하나의 논문은 전성호의 “Levinon의 GCI 이론을 통한 ‘거시기’의 화용론적 분석”이다.³⁰⁾ 전성호는 “고정 대화 함축(Generalized Conversational Implicatures)”과 “특정 대화 함축(Particularized Conversational Implicatures)” 두 가지 면에서 ‘거시기’를 해석해야 한다고 주장한다. 전성호는 앞서 언급한 박근영의 논문에서 다룬 ‘거시기’는 “특정 대화 함축”으로 처리해야 한다면서, “서울에서 태어나고 자란 손자가 전라도 할머니에게서 ‘거시기 좀 가져와봐’라는 말을 들었을 때 ‘거시기’의 의미를 알아차릴 수도 있지만 그렇지 못하고 ‘어떤 거요?’라고 반문할 경우에는 청자가 화자의 PCI[특정대화함축]를 추론해내지 못한 것이다”(178-79)라 한다. 반면, ‘고정대화함축’으로 사용되는 ‘거시기’의 경우 “함축이 발생되고 해석되어지는 과정에 많은 노력이 들지 않는다”(178). “겉으로 보기엔 불분명해 보이는 ‘거시기’의 숨은 의미가 정해져 있는 몇 가지의 심리학적 원리와 언어적 장치에 의해서 그 의미가 빠르게 전달될 수 있고 또한 그로 인하여 ‘거시기’에 의해 발생하는 함축 역시 약하지 않다는 것을 볼 수” 있다(178).

『표준국어대사전』에 따르면, ‘거’는 의존명사·대명사·감탄사로서 지시 혹은 쉼표 역할을 하고, ‘거시기’는 대명사·감탄사로서 지시, 전환, 쉼표 역할을 한다. 그런데 두 논문에 의하면, ‘거시기’는 지시, 대용, 한정 기능을 한다. 담화 표지로서 화자와 청자 사이의 공유 정도에 따라 해석의 난이도가 달라질 수 있지만, 문장 내의 다른 요소와 ‘거시기’와의 긴밀한 관계가 ‘거시기’의 사용에 내포되어 있다는 점에서, ‘거시기’는 관계 기능도 한다고 볼 수 있다. 이러한 특징은 앞서 살펴본 헬라이어 관사의 기능과 유사하다. 물론 우리말 ‘거시기’는 헬라이어 관사처럼 성·수·격에 따라 변화하지 않는다. 그러나 우리말은 본래 명사나 형용사가 성·수·격에 따라 변화하지 않기에, ‘거시기’가 헬라이어 관사처럼 변화하

30) 전성호, “Levinon의 GCI 이론을 통한 ‘거시기’의 화용론적 분석”, 『한국어 의미학』 23 (2007), 161-180.

지 않는다고 해서 문제될 것은 없다.

그럼, 앞에 예로 든 9개의 헬라어 관사를 ‘거/게’나 ‘거시기’로 번역해 보자. 매끄러운 번역을 위해 몇 가지 원칙을 제시하면 다음과 같다. 첫째, 명사 앞에 쓰인 관사의 경우, 전환과 지시의 의미를 부각시킬 경우에만 ‘거시기’를 사용한다. 나머지는 주로 ‘거’로 번역한다. 둘째, 독립적으로 사용된 경우는 ‘거시기’를 사용하여 번역함으로써, 헬라어 구문의 특성이 분명히 드러나게 한다. 셋째, 부정사 앞에 사용된 관사는 전환을 표시할 뿐 아니라 동사와 어울리도록 ‘게’로 번역한다. 넷째, 분사와 함께 쓰인 관사는 ‘~하는 거시기’로 번역하여 ‘관사+분사’ 구문의 특성이 잘 드러나도록 한다.

- | | |
|------------------------------|-------------|
| 1. Ὁ δὲ Σαῦλος(1절) | 그런데 거시기 사울이 |
| 2. εἰς τοὺς μαθητάς(1절) | 거 제자들에게 대해 |
| 4. τῷ ἀρχιερεῖ(1절) | 거 대제사장에게 |
| 5. πρὸς τὰς συναγωγάς(2절) | 거 회당으로 |
| 6. τῆς ὁδοῦ(2절) | 거시기 도를 |
| 7. Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι(3절) | 그런데 게 가다가 |
| 8. τῇ Δαμασκῷ(3절) | 거 다메섹에 |
| 11. ὁ δέ(5절) | 그런데 거시기가 |
| 14. οἱ συνοδεύοντες αὐτῷ(7절) | 같이 가던 거시기들은 |

‘거’와 ‘거시기’가 너무 많이 나오므로, ‘조금 거시기하다’고 느낄 수 있다. ‘거/게’나 ‘거시기’가 우리말 성경 번역에 거의 사용된 적이 없기에 위의 번역에 어색한 감이 없지 않다. 더욱이 본문의 다른 요소는 그대로 두고 관사만 다르게 번역했기에, 어색함이 더해진 것도 사실이다. 그러므로 문맥과 우리말 어법을 염두에 두고, ‘거시기’로 번역된 네 부분을 다음과 같이 번역해보자.

- | | |
|------------------------------|---------------------|
| 1. Ὁ δὲ Σαῦλος(1절) | 그런데 바로 그 사울이 |
| 6. τῆς ὁδοῦ(2절) | 바로 그 도를 |
| 11. ὁ δέ(5절) | 그런데 그 분이 |
| 14. οἱ συνοδεύοντες αὐτῷ(7절) | 같이 가던 자 들은 |

‘사울’ 앞의 ‘거시기’는 한정과 지시뿐 아니라 시간적 여유를 줄 수 있는 표현으로 ‘바로 그’를 사용해 보았다. ‘도’ 앞에 쓰인 ‘거시기’의 한정/지시 기능도 ‘바로 그’로 표현해 보았다. 독립적으로 홀로 쓰인 관사는 예수님을 지칭하기에 ‘그분’으로, 분사와 함께 쓰인 관사는 사람들을 가리키기에 ‘자들’이라 번역해 보았

다.

신약성경의 7분의 1을 ‘거/계’ 혹은 ‘거시기’로 채우는 것은 무리이다. 하지만, 위와 같이 관사의 기능이 번역에 반영됨으로써 본문의 의미가 좀 더 분명히 전달될 수 있다면, 헬라어 우리말 번역에 대해 신중하게 검토해볼 가치가 있다. 신약성경에 쓰인 헬라어 관사 번역을 위해 ‘거, 계, 거시기, 바로 그, 그 분, 자들’ 등이 사용될 수 있는가에 대해서도 논의가 더 필요할 것으로 보인다. 이 점에서, 헬라어 문법 강의 시간에 이 단어들을 실험적으로 사용해 볼 것을 제안한다. 관사를 어떤 형태로든 번역하다보면, 우리말에 없는 관사가 본문에 쓰였음이 분명해질 것이다. 이는 ‘낯설게 하기(defamiliarization)’ 번역 원칙의 반영이기도 하다. 헬라어 교육 초기부터 관사의 위치와 기능에 대해 인지한다면 본문의 의미를 파악하는 데 도움이 될 것이다.

5. 나가는 말

헬라어 관사는 사용횟수와 기능 면에서 반드시 번역에 반영해야 할 요소로 보인다. 그럼에도 불구하고, 지금까지는 대부분 번역 과정에서 생략되었다. 번역된다 해도 주로 지시관형사로 번역되어 헬라어 지시대명사의 번역과 차별화되지 않았다.

한편, 우리나라 헬라어 교육은 서양, 특히 영어권에서 발행된 문법책을 통해 주로 이루어지고 있다. 영어에는 부정관사와 정관사가 있으나, 용법 면에서 헬라어 관사와 큰 차이가 있다. 더구나 우리말에는 영어에는 있는 정관사나 부정관사가 없다. 관계대명사도 없다. 그래서 영어로 된 헬라어 문법책을 이해하기 위해서는 첫째, 영어의 부정관사, 정관사, 관계대명사를 이해해야 한다. 둘째, 영어의 부정관사·정관사·관계대명사와 헬라어 관사와의 차이를 이해해야 한다. 셋째, 이 모든 과정을 우리말로 통과해야 한다. 이런 상황이니 대부분의 헬라어 관사가 우리말 번역 과정에서 무시된 것은 어쩌면 필연적이었을 수 있다.

지금까지 사도행전 9:1-7을 중심으로 신약성경 헬라어 관사를 번역해야 할지, 번역한다면 어떤 표현을 사용해야 할지 ‘거/계’나 ‘거시기’ 혹은 ‘바로 그’나 ‘자들’을 사용한다면 어떻게 번역할 수 있을지 살펴보았다. 이와 같은 표현들로 신약성경에 있는 헬라어 관사를 번역한다면 헬라어 관사의 특성이 잘 반영된 번역을 할 수 있을 것으로 보인다. ‘거/계’나 ‘거시기’가 지시나 한정뿐 아니라, 대명사와 담화지시로 사용되기 때문이다.

우리말 ‘거/게’나 ‘거시기’는 헬라어 관사와 유사한 점이 많다. 지시, 한정, 관계뿐 아니라 대용 기능도 한다. 헬라어 관사를 ‘거/게’나 ‘거시기’로 번역해도 헬라어 관사 이상의 지면을 차지하지 않는다. 오히려 관사가 하는 다양한 기능을 번역과정에서 표현함으로써 독자의 이해도를 높일 수 있다. 이 점에서 헬라어 문법 교육 시간에 ‘거/게, 거시기, 바로 그, ~하는 자/분, ~하는 바, ~하는 것’ 등을 성경 헬라어 관사 번역을 위해 사용해 볼 것을 제안한다.

<주요어>(Keywords)

헬라어 문법, 번역, 관사, 거/게, 거시기.

Greek grammar, translation, article, Keo/Ke, Keosigi.

<참고문헌>(References)

- 강신욱, “요한계시록의 정관사 번역 문제요한계시록12:14를 중심으로”, 『성경원문연구』 22 (2008), 139-160.
- 국립국어연구원 편, 『표준국어대사전』, 상 ㄱ~ㄴ, 서울: 두산동아, 2000 [1999].
- 류호영, 『헬라이어 교본: 문법과 기초 구문론』, 서울: 기독교문서선교회, 1997.
- 박근영, “‘거시기’의 문법화”, 『한국어 의미학』 7 (2000), 29-48.
- 박창환, 『신약성서 히랍어교본』, 서울: 대한기독교서회, 1990 [1962].
- 이순한, 『신약성서 헬라이어』, 서울: 한국기독교교육연구원, 1999 [1996].
- 장동수, 『신약성서 헬라이어 문법: 어형론과 문장론』, 서울: 요단출판사, 2001 [1999].
- 전성호, “Levinon의 GCI 이론을 통한 ‘거시기’의 화용론적 분석”, 『한국어 의미학』 23 (2007), 161-180.
- Blass, F., et al., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago: The University of Chicago Press, 1961.
- Dunn, J. D. G., “KURIOS in Acts”, J. D. G. Dunn, ed., *The Christ and the Spirit*, Cambridge: Eerdmans, 1998, 241-253.
- Moulton, W. F., and Geden, A. S., *Concordance to the Greek New Testament*, 6th ed. fully revised, London: T & T Clark, 2002, 726-727.
- Mounce, W. D., *Basics of Biblical Greek: Grammar*, Grand Rapids: Zondervan, 1993.
- Park, H. D., “Lordship Claim for Jesus in Acts”, Th. M. thesis, Trinity Evangelical Divinity School, 2002.
- Robertson, A. T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 2nd ed., Nashville: Broadman Press, 1934.
- Wallace, D. B., *Greek Grammar: Beyond the Basics*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.

<Abstract>

An Educational Suggestion for Translating the Biblical Greek Article

Prof. Hyung Dae Park
(Chongshin Theological Seminary)

In the Greek New Testament the article, ὁ, ἡ, τό, seems to be an essential element for translation in that it appears most frequently with versatile functions. Nevertheless, the Greek article is mainly omitted in the process of translation at all the Korean Bibles. Simple omission may not be a good solution. At lectures on Greek grammar in Korea, in addition, it is generally suggested that the Greek article should be translated into Korean like the demonstrative pronoun, such as 'Keu'. This suggestion is enough to make students have doubts about the difference between the Greek article and the demonstrative pronoun.

If the article did not have any important function within the sentence, it would be okay to despise it in the process of translation. However, if it had any essential, even diverse and so difficult to be defined, role in a sentence, undoubtedly it should find a space in the translated expression/text.

Expectantly in a sense, there are some expressions in Korean which may be seen as equivalent to the Greek article. They are 'Keo/Ke' and 'Keosigi'. Especially the latter is grammaticalized by Keun-young Park as a word referring to 'deixis', 'definiteness', 'substitution', 'gaining time', and 'hesitation'. On the basis of the characteristics of the Greek article and of 'Keo/Ke' and 'Keosigi', this article suggests to employ these words in order to make students understand the Greek article and to translate it into Korean for the Bible.

성서 주석과 번역¹⁾ -골로새서와 에베소서의 사례를 중심으로-

조경철*

1. 바울이 가르치는 “번역”의 중요성

“은사”에 관한 고린도전서 12장과 14장의 맥락에서 바울은 “번역”에 관하여 말한다. 물론 성서의 번역을 말하는 것은 아니지만 바울은 방언과 밀접한 맥락에서 “통역”(ἑρμηνεία)에 대해서 말한다(고전 12:10, 30; 14:27-28).²⁾ 바울은 방언을 말하는 자는 통역을 위하여 기도해야 한다고 가르친다(14:13-14). 방언은 “나의 영”이 하는 기도일 수는 있지만, 나의 마음의 열매를 맺게 하지 못한다. “나의 마음”이 열매를 맺지 못하는 이유는, 방언을 들어도 “내가” 아무런 행동을 할 수 없기 때문이다. 결국은 하나님의 영이 내 인격의 중심을 지배하지 못하기 때문에 나의 마음은 열매를 맺지 못한다. 방언 기도는 하나님께로 돌아가기는 하지만, 사람에게는 아무런 영향을 끼치지 못한다. 이는 마치 “하나님의 아들이 육신이 되지 못하는 것”과 같다.³⁾ 바울은 교회에서 일만 마디의 방언보다는 이해할 수 있는 다섯 마디의 말을 하는 것이 더 낫다고 한다(14:19). 하나님의 영은 이해할 수 있는 언어로 파악될 수 없으면, 인간에게 아무런 영향을 끼칠 수 없다. 번역은 성육신의 반복 행위라고 할 수 있다. 여기서 우리는 방언을 번역해야 할 원천 언어라고 바꾸어 생각해보자. 통역되지 않는 방언이 인간에게 아무런 유익을 주지 못하고 열매를 맺게 하지 못하는 것처럼, 우리말로 번역되지 않은 성서는 우리들에게 아무런 열매를 맺을 수 없다. 성서가 번역되지 않는다면 그것은 방언에 불과하다. 성서는 번역을 통해서만 사람들의 마음에 열매를 맺는다. 하나님의 뜻에 따라서, 하나님이 주신 능력으로 사람들에게 유익한 열매를 맺게 하는 성서

* 감리교신학대학교 교수, 신약학.

- 1) 이 글은 2009년 2월 12일 대한성서공회에서 있었던 성서번역워크숍에서 발표된 것을 축약 정리한 것이다. 축약되지 않은 원고는 워크숍의 자료집에서 볼 수 있다.
- 2) 고린도전서 12장과 14장이 해석학에 대해서 갖는 의미에 대해서는 H. Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik* (Zürich: Theologischer Verlag, 1986), 30-42 참조. 참고문헌은 저자의 이름과 작품의 핵심 주제어로만 인용하고, 전체 서지 사항은 첨부한 도서목록에서 제시한다.
- 3) H. Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik* (Zürich: Theologischer Verlag, 1986), 32.

번역은 하나님이 주신 은사다. 번역은 반드시 이루어야 할 강요된 과제이다. 번역은 해석학이다. 그런 점에서 번역은 해석학처럼 이해할 수 없는 말을 이해할 수 있는 말로 바꾸는 작업이고, 그래서 읽고 듣는 사람들의 마음에 하나님의 영이 들어가서 작용할 수 있게 해서 열매를 맺게 하는 작업이다. 이런 번역의 작업은 단순히 언어 지식이나 번역의 기술로써만 해결할 수 있는 것은 아니고, 하나님의 은혜의 사건이다.

고린도전서 12장과 14장에서 번역을 위한 바울의 가르침은 한 걸음 더 나간다. 바울은 예언과 방언을 대조한다. 방언이란 그것을 할 수 있는 소수의 사람들이 하나님께만 비밀리에 하는 기도이지만, 예언은 믿지 아니하는 사람들도 듣고 이해할 수 있는 언어 사건이다(14:23-25). 듣고 이해할 수 있다는 말은 그 예언이 듣는 사람들의 상황과 긴밀하게 연결되기 때문이다. 듣는 사람의 상황을 분명히 들추어내서 마음의 감추어진 것까지도 깨우치기 때문이다. 그것은 이해할 수 없는 방언을 듣고서 사람들이 “미쳤다”고 반응하는 것과는 정반대의 현상이다. 그러므로 번역은 방언을 예언의 차원으로 전환시키는 작업이다. 번역을 위해서는 단순히 언어의 재능만이 중요한 것이 아니라, 더 폭 넓은 해석적인 과정이 중요하다. 현대 번역이론으로 말한다면, 원전(방언)에 대한 이해뿐만 아니라, 듣는 사람들의 사회 문화적인 상황까지도 고려하는 해석적인 과정이 중요하다. 그럴 때 번역은 사람들과 공동체에 덕을 세우고 열매를 맺게 한다(14:5-11). 성서는 몇몇 소수의 사람들의 것이 되어서는 안 된다. 번역되지 않는 성서는 누구에게도 이해될 수 없고, 그러므로 하나님의 뜻을 알아서 실천할 수 없게 한다(14:8). 그러므로 방언의 통역이 하나님과 인간 사이의 야만을 극복하는 은사이듯이, 성서의 번역은 성서와 인간 사이의 야만을 극복한다(14:11). 성서의 번역은 사람들과 하나님 사이의 관계를 촉진시켜서, 하나님께 아멘으로 응답하게 한다(14:16, 25). 번역은 하나님과 사람, 사람과 사람 사이의 야만의 벽을 허문다. 그러므로 번역은 지고한 사랑의 행위이다(14:1).⁴⁾

2. 주석⁵⁾과 번역

번역은 읽히기 위한 것이다. 단순히 읽히는 것이 아니라, 읽고 그 의미를 바르

4) H. Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik* (Zürich: Theologischer Verlag, 1986), 37-39 참조.

5) 여기서 우리는 주석(exegesis)과 해석(interpretation)을 날카롭게 구분하지 않는다. 본문의 의미를 파악하려는 모든 과정을 주석 혹은 해석이라고 폭 넓게 전제한다.

게 파악할 수 있게 해서, 바울이 말한 것처럼 “열매를 맺게” 하는 것이다. 번역을 하기 위해서는 우선 원문이 주어져 있어야 한다. 우리에게는 코이네 그리스어로 기록된 신약성서 원전이 바로 그것이다. 다양한 본문비평적인 작업을 거쳐서 번역해야 할 원전이 확정되어야 한다. 그리고 이처럼 확정된 원전을 정확한 문법지식에 근거해서 이해해야 하고, 그런 다음에 우리말로 번역을 한다. 그러나 원천 언어(그리스어)와 수용 언어(우리말) 사이에는 언어구조와 같은 형식적인 차이가 존재할 뿐만 아니라, 어의적인 차원에서도 쉽게 다리를 놓을 수 없을 정도로 그 간격이 크다. 이 커다란 차이를 뛰어넘어서 의미의 전달이 이루어져서 열매를 맺게 해야 하는 것이 번역이다.⁶⁾ 그러므로 번역은 단순히 단어들이나 문장들을 형식이 일치되게 옮기는 작업(“형식적인 동등성”)이 아니다. 번역 이전에 이미 해석이 선행될 수밖에 없다. 그러므로 해석된 본문이 번역의 대상이다.

번역의 대상이 되는 원전의 이해 자체도 어렵지만 설사 그것을 이해했다고 해도, 수용자들이 독자들이 이해할 수 있는 어의와 구조로 번역을 한다는 것은 또 다른 문제이다. 성서의 번역은 독자들의 사회 문화적인 상황을 염두에 두지 않을 수 없다. 그러므로 성서의 번역은 원전에 대한 해석을 통해서 의미 파악을 전제하고, 그 의미를 독자들의 사회 문화적인 상황에서 이해할 수 있게 옮기는 작업이다. 시간과 공간, 문화와 사상의 간격을 넘어서 의미를 전달하는 번역을 한다는 것은 거의 “불가능한 작업”이지만, 그러나 반드시 수행해야 할 과제이다.⁷⁾

이런 번역의 의도와 목적을 고려할 때, 소위 직역(“형식적인 동등성”)보다는 의역(“역동적/기능적 동등성”)이 번역의 의도에 더 적절한 것이라고 할 수 있다. 그러나 원전에 대한 해석은 다양할 수밖에 없다. 그러므로 해석적인 개입이 전혀 없거나 혹은 최소화하더라도 독자들이 읽고 이해할 수 있게 할 수만 있다면, “형식적인 동등성”의 직역이 오히려 최선의 번역이라고 할 수 있다. 원문은 읽는 사람과는 상관없이 객관적으로 존재하며, 가능하면 그 객관성을 그대로 전달해주는 것이 성서 번역의 일차적인 목적이어야 하기 때문이다. 그러므로 번역자 자신이 개인적으로 아무런 감흥을 받지 못하는 원문이라고 할지라도 그 내용을 충실하게 전달해줄 책무를 갖는다. 그런 점에서 번역은 해석과 다르다고 할 수 있다. 번역은 원문의 내용과 논쟁을 벌이는 것이 아니라 원문의 내용을 그대로 드러내

6) 이에 대한 다양한 논의와 문헌들에 대해서는 왕대일, “번역비평의 이론과 실제: 프롤레고메나” 41-67; “번역 속의 주석: 그 가능성과 한계 - 내용 동등성 번역의 경우”, 62-78 참조.

7) W. Klaiber, “(Bibel-)Übersetzen - eine unmögliche Aufgabe?”, *Theologische Literaturzeitung* 133 (2008), 468-492는 성서의 번역을 “불가능한 가능성”이라고 한다. 이 논문에 대해서는 조정철, “골로새서 1:24와 2:18의 번역과 해석에 관한 고찰”, 『성경원문연구』 23(2008:10), 122-145 참조.

는 것인 반면에, 해석은 원문의 내용에 대해서 비판적인 논쟁을 하는 것이다. 그러므로 해석은 해석자의 자의성에 맡겨질 위험이 있지만, 번역자는 원문에 대한 충성의 의무를 갖는다.

그러나 이런 해석과 번역의 차이를 엄두에 둔다고 할지라도, 해석으로부터 완전히 자유로운 번역은 존재할 수 없다. “형식적인 동등성”의 직역이든 “내용 동등성”의 의역이든, 모든 번역은 해석의 산물이다. 직역을 선택할 것인가 아니면 의역을 선택할 것인가는 판단과 선택의 문제이며, 판단과 선택은 신학적인 행위이고, 그러므로 해석의 행위이다. 또한 직역이든 의역이든 그 결정은 본문의 상황에서 결정되어야 한다. 어느 번역의 원칙 하나를 시종일관 고수할 수 있는 번역은 불가능하다. 의역이든 직역이든 모든 번역은 주석이나 해석과 마찬가지로 원천언어의 문법으로부터 출발해야 한다. 문법에 근거하고, 크고 작은 문맥에 합당하게 원전을 이해하고, 그것을 수용언어의 문법에 맞게 번역을 해야 한다. 이러한 번역이 지향하는 목적은, 바울이 말한 대로, 그 번역을 읽고 듣는 사람이 이해하여 신앙의 열매를 풍성하게 맺게 하는 것이다. 우리는 이에 대한 몇 가지 예를 골로새서와 에베소서에서 찾아보고자 한다.

3. 몇 가지 번역의 사례들

골로새서와 에베소서의 우리말 번역들을 비교하면서 실제로 번역이 어떻게 일어났으며, 그런 번역의 과정에서 어떤 해석이 전제되거나 관여하고 있는지를 몇 개의 범주로 나누어 살펴본다.

3.1. 시적인 단락이나 문장의 번역

신약성서 문헌들 중에서 골로새서와 에베소서만큼 길고 복잡한 문장을 가진 문헌도 드물다. 더구나 이런 문장들이 시적인 표현으로 된 경우 우리말로 번역한다는 것은 더욱 어려운 일이다. 예를 들어서 골로새서 1:9-20; 에베소서 1:3-14; 2:14-18; 3:14-19; 4:11-16 등은 그리스어 원전에는 한 문장으로 되어 있을 뿐만 아니라, 특히 골로새서 1:15-20과 에베소서 1:3-14; 2:14-18 등은 그 구조가 복잡하고, 표현이 시적이다. 원문이 가지고 있는 내용과 시적인 분위기를 최대한 살려내서 번역하는 것은 어렵고 힘겨운 과제이다. Nestle-Aland 27판의 그리스어 성서는 빌립보서 2:6-11처럼 골로새서 1:15-18을 한 편의 시 혹은 찬송가로서 분

명하게 구분하는 편집을 하고 있다. 그러나 우리말 번역 성서들은 이 본문들을 서술문 형식으로만 번역한다. 이에 대해서는 너무 많은 문제들이 언급되어야 하기 때문에, 여기서는 그런 아쉬움과 희망을 언급하는 것으로 만족해야 한다.

3.2. 문맥이나 문장 안에서 특정한 표현의 연결을 확정해야 하는 번역

1) 에베소서 1:4의 마지막에 나오는 전치사 표현 “사랑 안에서”(ἐν ἀγάπῃ)를 어디로 연결할 것인가?⁸⁾

καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ **ἐν ἀγάπῃ**

『표준개정』: 하나님께서는 우리를 사랑하셔서, 하나님 앞에서 거룩하고 흠이 없게 하시려고, 창세 전에 우리를 그리스도 안에서 택하여 주셨습니다.

『개역개정』: 곧 창세 전에 그리스도 안에서 우리를 택하사 우리로 사랑 안에서 그 앞에 거룩하고 흠이 없게 하시려고

『공동개정』: 우리를 그리스도와 함께 살게 하시려고 천지 창조 이전에 이미 우리를 뽑아주시고 당신의 사랑으로 우리를 거룩하고 흠 없는 자가 되게 하셔서 당신 앞에 설 수 있게 하셨습니다.

세 가지 가능성이 있다. 첫째는 『개역개정』 성서처럼 4하반절로 연결시킴으로써 우리의 거룩하고 흠 없는 사랑을 강조하는 식으로 번역하는 것이다. 두 번째는 4상반절의 창세전에 그리스도 안에서 일어난 하나님의 선택으로 연결시키는 것이다. 『표준개정』 성서는 아예 동사형으로 바꾸어 번역한다. 마지막 세 번째는 “사랑 안에서”를 아예 5절로 넘겨서 하나님의 예정과 연결하는 것이다. 『개역개정』 성서의 난외주가 세 번째 가능성을 말한다. 첫 번째 연결은 우리의 윤리적 행동과 관계되어서 우리 그리스도인의 사랑을 말하고, 두 번째와 세 번째 해석은 하나님의 선택과 예정이 하나님의 사랑 안에서 일어난 것이라고 말한다. 『공동개정』은 원문에 없는 “당신의”를 첨가해서 하나님의 사랑을 강조한다.⁹⁾ 어느 가

8) 이 논문에서 사용하는 모든 성서들은 대한성서공회의 CD-Rom 2.0에 수록된 것을 사용하며 약자는 「성경원문연구」 ‘투고 규정’에 따르고, 그 외의 성서들은 별도로 표기할 것이다.

9) 영어 번역 성서들도 각기 상이하고 애매한 연결과 번역을 하고 있다. KJV와 ASV는 판단 유보의 직역, CEV는 인간적인 사랑으로 번역, TEV는 분명히 하나님의 사랑으로 해석하는 번역, NIV와 독일어 Lutherbibel은 5절로 연결하는 번역을 한다.

능성을 선택할 것인지는 역시 신학적인 판단과 해석의 문제이다.

2) 창세 이전의 선택에 이어서 그리스도 안에서 일어난 하나님의 예정을 말하는 에베소서 1:5의 “εις αὐτόν”를 어디로 연결해서 이해하고 번역해야 할 것인가?

προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εις αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ,

『표준개정』: 그리고 하나님의 기뻐하시는 뜻대로, 예수 그리스도로 말미암아 우리를 하나님의 자녀로 예정하셔서,

『개역개정』: 그 기쁘신 뜻대로 우리를 예정하사 예수 그리스도로 말미암아 자기의 아들이 되게 하셨으니

『공동개정』: 하나님께서는 예수 그리스도를 통하여 우리를 당신의 자녀로 삼으시기로 미리 정하신 것입니다. 이것은 하나님께서 뜻하시고 기뻐하시는 일이었습니다.

사역: 그 분은 우리를 예수 그리스도를 통해서 그를 위하여 아들의 신분으로 미리 정하셨는데, 그것은 그 분이 바라는 뜻에 따른 것입니다.

우리말 번역 성서들이 보여주듯이, εις αὐτόν을 어디로 연결해서 어떻게 번역할 것인지는 쉽지 않다. 대체로 하나님과 연결해서 번역한다. 그러나 하나님과 연결한다고 하더라도 그것이 “하나님의” 혹은 “자기/당신의”로 번역될 수 있는가? 전치사 εις와 대격 αὐτόν의 결합을 소유격 “하나님의” 등으로 번역하는 것이 정당한가? 문법적으로는 목적을 말하는 전치사 표현이다. 그러므로 슈낙켄부르크처럼 εις αὐτόν을 하나님과 연결시켜서 6절의 εις ἔπαινον과 같은 의미로 이해하는 것이 적절하다.¹⁰⁾ 그러므로 εις αὐτόν “하나님의” 등으로 번역하는 것이 아니라, 말 그대로 “그를 위하여”로 번역해야 한다. 그러면 이 표현은 하나님이 우리를 자녀로 예정하신 목적을 말한다. “그를 위하여”는 6절이 말하는 “하나님의 영광을 찬송하기 위하여”를 축약해서 반복하는 것이며, 그러므로 그리스도 안에서 우리를 자녀로 삼으신 하나님의 예정의 목적은 하나님을 찬송하는 것에 있다는 뜻이다.¹¹⁾

10) R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser*, Zürich u.a. 1982, 53.

11) H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*. 54; J. 그닐카(Gnilka), 『에페소서』, 강원돈 역(천안: 한국신학연구소, 1989), 137, 각주 12는 εις αὐτόν을 하나님이 아니라, 그리스도와 연결해서 이해하고 번역하려고 한다. 영어 번역 중에서 ASV “unto himself”; KJV “to himself”를 참조.

3) 에베소서 1:8의 우리말 번역은 더 심각한 문제를 드러내고 있다

7b κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ 8 ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς, ἐν
πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσῃ

『표준개정』: 하나님께서는 우리에게 모든 지혜와 총명을 넘치게 주셔서,
서,

『개역개정』: 이는 그가 모든 지혜와 총명을 우리에게 넘치게 하사

『공동개정』: 우리에게 온갖 지혜와 총명을 넘치도록 주셔서

사역: 그 분은 은혜를 우리 안으로 넘치게 부으셨습니다. 모든 지혜와 총명함 속에서...

8절 말미에 있는 전치사 표현 ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσῃ를 어디로 연결할 것인가? 우리말 번역 성서들은 이 전치사 표현을 하나님이 풍성하게 부어주신 행위의 목적으로 번역한다. 그러나 그리스어 원전에서 하나님이 부어주시는 목적은 관계대명사 속격(ἧς)으로 나와 있고, 이 관계대명사의 선행사는 7절 말미에 나오며, 이것을 “지혜와 총명”이라고 번역하는 것은 명백한 오역이다. 하나님이 풍성하게 부어주신 것은 “지혜와 총명”이 아니라, 7절 말미에 나오는 τῆς χάριτος αὐτοῦ(그의 은혜)이다. 원래는 관계대명사 대격(ἣν)이 와야 하겠지만, 7절의 “은혜”가 속격이기 때문에 그 선행사에 동화하려고 속격 관계대명사로 변환된 것이다. 7-8절을 묶으면 하나님이 우리에게 풍성하게 주신 은혜에 따라서 우리의 죄를 용서해주셨다는 말이 된다.

ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσῃ는 그리스어 본문에서는 8상반절(“은혜를 넘치게 부으셨다”)과 9절(“그의 뜻의 비밀을 알려주셨다”) 중간에 있다. 그래서 이 표현이 8상반절로 연결되느냐 아니면 9절로 연결되느냐 하는 문제가 제기된다. 만일 8상반절로 연결해서 해석하면, 하나님이 우리 안으로 은혜를 넘치게 부어주셨는데, 그 은혜가 우리의 지혜와 총명 안에 풍성하게 있다는 뜻이다. 그러므로 이 때 지혜와 총명은 은혜를 풍성히 받은 인간의 지혜와 총명이다.¹²⁾ 반대로 9절로 연결해서 읽으면, 하나님께서 그의 지혜와 총명 안에서 그의 뜻을 우리에게 알리신 것이며, 그러므로 하나님의 지혜와 총명이다.¹³⁾ 구약성서와 유대교의 지혜문헌들이 하나님의 지혜를 말하며 찬양하고 있다는 사실은 잘 알려져 있으며, 에베소서 1:17; 3:10도 하나님의 지혜를 말한다(고전 2-3장과 롬 11:33도 참조)는 점에

12) R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser*, Zürich u.a. 1982, 55. 영어 번역들 중에서도 ASV, NIV, KJV 그리고 독일어 Lutherbibel은 분명하게 7-8절과 연결한다.

13) 그닐카, 『에베소서』, 강원동 역(천안: 한국신학연구소, 1989), 142. TEV는 9절로 연결해서 번역한다.

서 9절로 연결해서 번역하는 것은 타당성을 얻는다. 우리말 성서들도 이 표현을 9절로 연결하여 이해하고 있지만, 하나님이 풍성히 부어주시는 대상을 “은혜”가 아니라, “지혜와 총명”이라고 한 것은 명백한 오역이다.

3.3. 특정한 표현을 생략하거나 보충해서 번역하는 경우

1) “그러나”(ὁὐ)를 번역하지 않은 경우

그리스어의 불변화사인 ὁὐ는 다양하게 번역될 수 있고, 때로는 번역을 하지 않을 수도 있다.¹⁴⁾ 그러나 문맥 안에서 앞과 뒤를 분명하게 대조하려는 경우에는 번역을 해야 한다. 번역이 원천언어의 내용과 분위기까지 가능하면 그대로 전해야 할 사명을 갖는다면 “그러나”는 번역되어야 한다.

에베소서 2:4는 문맥상 2:1-3이 말한 성도들의 저주받은 과거에 대조되는 현재의 복된 상황을 말한다. 1-3절에서 지금까지 성도들의 어두웠던 과거 상황-이는 믿지 않은 사람들에게는 여전히 현재 상황이다. 이 침울하게 회상되었다면, 4절은 “그러나”를 통해서 어둠으로부터 빛에로의 위대한 전환을 말한다. 이것은 마치 로마서 3:21에서 일어나는 위대한 전환과 같은 것이다. 로마서는 3:20까지 이방인과 유대인의 죄를 고발하고, 그 죄의 대가는 누구도 피해갈 수 없는 죽음임을 무섭게 선언하고 나서 3:21에서 “그러나 이제는 율법과는 상관없이 하나님의 의가 나타났다”고 선언함으로써 인류 역사와 운명의 가장 위대한 변화를 말한다. 바로 것처럼 에베소서 2:4도 역시 1-3절의 음울한 회상으로부터 밝고 찬란하게 변화된 성도들의 현재를 말한다. 우리말 『개역개정』 성서는 에베소서 2:4에서뿐만 아니라, 로마서 3:21에서도 ὁὐ (그러나)를 번역하지 않는 것은 잘못이다.¹⁵⁾

2) “그러므로”의 경우

근거를 제시하거나 결론을 이끌어내고 혹은 보충적인 설명을 하기 위해서 가장 자주 사용되는 불변화사가 바로 γάρ이고, 뒤에 문장이 올 경우에는 접속사 ὅτι가 사용되기도 한다.

에베소서 2:10은 2:4-9가 말하고 있는 구원 사건의 결과를 말한다. 4-9절에서

14) F. Blass, A. DeBrunner, and F. Rehkopf, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, § 447; W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, F. W. Danker, 3ed. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000), 213.

15) 『표준개정』과 『공동개정』은 “그러나”를 번역한다.

서신은 하나님의 은혜에 의한 구원을 말하고, 10절은 그 구원으로부터 나온 결론과 목표를 말한다. 그리스어 본문은 이것을 표현하기 위해서 γάρ를 분명히 말하고 있다. 예수 그리스도 안에서 은혜로써 일어난 하나님의 구원 행동은 뚜렷한 결과를 가져왔고 또 분명한 목표를 지향한다. 하나님의 구원 행동은 죽었던 독자들을 새롭게 창조한 것이다. “그러므로” 우리 그리스도인들은 “그(하나님)의 작품이다.” 우리말 번역 성서들은 “그러므로”를 번역하지 않는다. 그럼으로써 그들은 하나님의 새 창조 행동이 가져온 결과를 분명하게 드러내지 못한다.

3) 그리스어 본문에 없는 말의 첨가, 과장 혹은 삭제하는 번역

a) 우리말 『개역개정』과 『표준개정』 성서는 에베소서 3:1에서 바울을 소개하면서 “그리스도 예수의 일로 갇힌” 자라고 하는데, “일로”는 번역자의 첨가이다. 반면에 『공동개정』은 “그리스도 예수의 포로가 된” 바울이라고 한다. 의역을 목표로 하는 『공동개정』이 오히려 여기서는 직역을 하고 있다. 이는 ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ]의 번역이다. 우리말 『개역개정』과 『표준개정』 성서가 그리스도 예수의 “일로”를 첨가하는 것은 의미상 틀린 것은 아니지만, 반드시 정확한 번역이라고 할 수 없다. “일로”를 첨가하면, 그리스도 예수와 바울 사이의 인격적 관계가 희석되고, 오히려 업무적인 관계가 강조되어 버린다. 바울은 예수 그리스도의 일로 갇혀 있기도 하지만, 그러나 예수 그리스도 때문에 갇힌 자가 되었다. 에베소서에는 예수와 바울 사이의 뗄 수 없는 인격적인 연관성을 강조한다.¹⁶⁾

b) 저자 바울이 에베소 성도들을 위하여 기도하는 맥락 속에 있는 3:18-19를 바르게 번역하기 위해서는 특정한 표현을 첨가하거나 혹은 번역 순서를 뒤바꾸는 경우가 일어난다.

ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ ὕψος καὶ βάθος,

『표준개정』: 모든 성도와 함께, 그리스도의 사랑의 넓이와 길이와 높이와 깊이가 어떠함을 깨달을 수 있게 되고,

『개역개정』: 능히 모든 성도와 함께 지식에 넘치는 그리스도의 사랑을 알고 19 그 너비와 길이와 높이와 깊이가 어떠함을 깨달아

『공동개정』: 모든 성도들과 함께 하느님의 신비가 얼마나 넓고 길고

16) 영어 번역들이나 독일어 번역 성서들에서 “일로”가 첨가된 것들은 거의 찾을 수 없다.

높고 깊은지를 깨달아 알고

사역: 그래서 여러분이 너비와 길이와 높음과 깊음이 **무엇인지를** 모든 성도들과 함께 이해할 수 있기를

우리말 『개역개정』 성서는 그리스어 본문의 18절과 19절의 순서를 바꾸어 번역하며 19절의 “그리스도의 사랑”을 앞당겨 18절에 번역한다(『표준개정』도 그렇다).¹⁷⁾ 그것은 “너비와 깊이와 높이와 깊이”의 내용이 그리스어 본문에 나오지 않기 때문이다. 그렇게 해서 『개역개정』과 『표준개정』은 그 대상을 19절의 그리스도의 사랑으로 보고 τί를 의문사가 아닌 부사로 번역한다(“얼마나”). 그러므로 『개역개정』/『표준개정』 성서는 “그리스도의 사랑이” 얼마나 넓고, 길고, 높고, 깊은 것인지를 알게 해달라는 식으로 번역한다. 반면에 『공동개정』은 “하느님의 신비”를, 그리고 천주교 200주년 성서는 “그리스도의 신비”를 첨가하여 번역하지만, 이것들은 그리스어 본문 맥락에는 전혀 없는 것들이다.¹⁸⁾ 이에 대한 학자들의 의견도 매우 다양하다.¹⁹⁾ 그러나 순전히 문법적인 차원에서만 보면, 19하반절의 마지막에 있는 속격 표현 τοῦ Χριστοῦ(그리스도의)가 “너비와 깊이와 높이와 깊이”의 내용이라고 할 수 있다.²⁰⁾ 그렇다면 바울은 그리스도의 너비와 길이와 높이와 깊이를 알 것을 기도하는 것이다. 그것이 의미하는 바는, 에베소서 전체의 맥락에서 파악해야 한다. 그러면 그리스도 안에서 창조 이전에 계획되었고, 그리고 이제 사도들과 선지자들에게 계시되었고 그리고 그들을 통하여 이방인 그리스도인들에게도 선포되고 알려진 하나님의 구원의 섭리, 하나님의 비밀이라고 할 수 있다(3:2, 9 참조). 이러한 하나님의 구원의 섭리가 얼마나 넓고, 길고, 높고, 깊은 것인지를 이방인 성도들이 알게 해달라고 기도하는 것이다. 그러므로 여기서 보충해야 한다면, “하나님의 구원의 섭리 뜻/ 비밀”이어야 한다.

c) 골로새서 2:14-15의 번역에는 많은 문제들이 복합적으로 작용하고 있다.

14 ἐξαλείψας τὸ καθ’ ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασι
 ὃ ἦν ἐπεναντίον ἡμῶν,
 καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου

17) 영어의 TEV, NIV 등이 그렇게 한다.

18) 욕기 11:7-9에서 온 것으로 보이는 “넓이, 길이, 높이, 깊이”라는 표현이 우주적인 신비를 말하고 있다는 전제에서 그런 보충을 한 것으로 여겨진다.

19) 다양한 해석의 모델에 대해서는 F. Mußner, *Christus, das All und die Kirche*, Studien zur Theologie des Epheserbriefes (Trier 1968), 71-72 참조.

20) F. Mußner, *Der Brief an die Epheser*, 112; *Christus, das All und die Kirche*, 74.

προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ·

15 ... θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ.

『표준개정』: 14 하나님께서는 우리에게 불리한 조문들이 들어 있는 빛 문서를 지워 버리시고, 그것을 십자가에 못 박아, 우리 가운데서 없애 버리셨습니다. 15 ... 그들을 그리스도의 개선 행진에 포로로 내세우심으로써...

『개역개정』: 14 우리를 거스르고 불리하게 하는 법조문으로 쓴 증서를 지우시고 제하여 버리사 십자가에 못 박으시고 15 ...구경거리로 삼으시고 십자가로 그들을 이기셨느니라.

『공동개정』: 14 또 하나님께서는 여러 가지 달갑지 않은 조항이 들어 있는 우리의 빛 문서를 무효화하시고 그것을 십자가에 못 박아 없애버리셨습니다. 15 그리고 십자가로 ...그들을 구경거리로 삼아 끌고 개선의 행진을 하셨습니다.

사역: 14 그는 우리를 반대하여 고발하는 조항들로 된 증서를 없애버렸는데, 그것은 우리를 적대하였습니다. 그는 그것을 십자가에 못 박음으로써 그것을 중간에서 제거해버리셨습니다. 15 ... 그는 그 안에서 그들에 대한 승리의 행진을 하셨습니다.

14절의 ἐκ τοῦ μέσου를 『개역개정』과 『공동개정』은 아예 번역하지 않거나 『표준개정』은 “우리 가운데서”로 의역한다. 이 표현을 직역하면 “중간으로부터”이다. 하나님은 우리를 반대하고 고발하는 증서를 “중간으로부터” 지워버리셨다. 이 표현은 고발하는 증서가 어디서 어떤 역할을 하고 있는지를 보여준다. 하나님과 인간, 인간 상호 사이의 중간을 가로막고 서 있는 증서로서 그 관계를 파괴하고 적대하게 하는 역할을 한다. 이는 마치 에베소서 2:14에서 그리스도가 “중간에 막힌 담”을 허무셨다는 것과 유사하다. 하나님은 그 중간에 가로막고 있는 증서를 없애버림으로써 인간이 하나님과 화해하고 하나님께 갈 수 있는 길을 열어 놓으셨고, 인간 상호간에 화해와 평화가 가능하게 했다. 골로새서가 인간의 운명을 지배하는 영적인 존재들의 승배를 주장하는 거짓 교사들에 맞서 기록된 서신임을 고려하면,²¹⁾ 하나님과 인간의 중간에 있다는 이런 영적인 존재들이 더 이상 하나님과 인간 사이에서 인간의 운명을 결정할 수 없다는 사실을 “중간으로부터”라는 표현이 말하고 있다. 그러므로 ἐκ τοῦ μέσου를 번역하지 않는 것은 중대한 오류이고, “우리 가운데서”라는 『표준개정』의 의역도 그의 의미를 수평적 차원으로만 제한하는 불충분한 번역이다.²²⁾

21) 이에 대해서는 조정철, “골로새서에 나타난 ‘철학’과 ‘바울의 복음’”, 『신학과 세계』 61(2008년 봄), 34-57 참조.

14절의 끝에 나오는 τῷ σταυρῷ와 15절의 마지막에 나오는 ἐν αὐτῷ를 어떻게 번역할 것인가? 우리말 성서들은 τῷ σταυρῷ와 그 동사를 “십자가에 못 박아”로 번역하지만, 『개역개정』 성서만은 이 표현을 15절과 연결해서 이해한다. 문제는 15절의 ἐν αὐτῷ를 『표준개정』은 “그리스도의”로, 『개역개정』과 『공동개정』은 “십자가로”로 번역한다는 것이다.²³⁾ 그럼으로써 ἐν αὐτῷ를 14절의 σταυρός를 받는 표현으로 이해한다.²⁴⁾ 과연 이런 연결이 정당한 것인가? 거짓 교사들과의 논쟁에서 핵심 단락인 2:6-15에 ἐν αὐτῷ와 그 상당어가 무려 일곱 번이나 반복되고 있다는 사실에 주목해야 한다.²⁵⁾ 본문은 우리를 향한 하나님의 구원사건이 일어난 곳이 어디인지를 이 반복적인 표현을 통해서 강조한다. “그 안에서”는 “그리스도 안에서”이며, 이것을 “십자가로” 제한해서 이해하는 것은 합당하지 않고, 차라리 『표준개정』처럼 그리스도와 연결하는 번역이 더 적절하다. 문맥에서 “그 안에서”는 그리스도의 십자가와 부활 그리고 승천을 포괄적으로 의미하기 때문이다.²⁶⁾

3.4. 명시적으로 해석하는 번역²⁷⁾

지금까지 살펴본 내용도 번역이 얼마나 주석이나 해석에 좌우되고 있는지를

22) KJV은 “out of the way”라고 이 표현을 번역한다.

23) 영어 번역들 중에서는 CEV는 이 표현을 번역하지 않고, TEV(“on that cross”)와 NIV(“by the cross”)는 십자가로 연결하고, ASV와 KJV(“in it”)은 직역하지만, it를 사용한 것으로 볼 때, 십자가로 연결하고 있는 것 같다. 그러나 직역을 하려면 “in him”으로 해서 그리스도와 연결해야 한다.

24) 우리말 성서들은 에베소서 2:16에서도 ἐν αὐτῷ를 “십자가로”로 바꾸어 번역하는데, 에베소서 2:14-18의 문맥상 이런 번역은 가능하다. 골로새서 1:14: 이 구절은 13절이 말한 흑암의 권세에서 건져내서 아들의 나라로 옮긴 하나님의 구원사건을 “그 안에서” 곧 하나님의 아들 안에서 일어난 속량 곧 죄의 용서라고 말한다. 골로새서 1:19 우리말 『개역개정』 성서는 “예수 안에서”라고 번역하는데, 이는 명백히 오역이다. 오히려 “그리스도 안에서”라고 번역하는 것이 더 타당할 것이다. 『개역개정』 성서가 19-20절을 이유 문장으로 번역하지 않는 것도 잘못이다.

25) 6, 7, 9, 10, 15절은 ἐν αὐτῷ, 11절과 12절은 ἐν ᾧ를 사용한다. 13절의 οὖν αὐτῷ도 참조.

26) 우리말 『개역개정』 성서가 “그 안에서”를 “십자가로”로 번역한 것은 과거 학자들의 해석에 근거한 것이다(Calvin, Abbott, Haupt 등). 그러나 근래에 들어서 거의 모든 주석학자들은 이를 예수 그리스도와 연결한다(Schweizer, Gnlika, Ernst, Lohse, Dibelius-Greeven, Lohmeyer, Pokorny 등의 주석서).

27) 이에 대한 가장 분명한 예가 될 수 있는 골로새서 1:24와 2:18에 대해서는 여기서 다루지 않는다. 앞에서(각주 7) 언급한 필자의 논문, “골로새서 1:24와 2:18의 번역과 해석에 관한 고찰” 참조.

충분히 보여주었다. 그러나 다음 몇 개의 사례들은 보다 더 분명하게 해석이 번역을 결정한다는 것을 보여줄 것이다.

1) 앞의 골로새서 1:15에서도 문제가 되었던 표현 “그 안에서”(ἐν αὐτῷ)는 에베소서 1:4에서도 중요한 번역과 해석의 문제를 야기한다

καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ,

『표준개정』: 하나님께서는 우리를 사랑하셔서, 하나님 앞에서 거룩하고 흠이 없게 하시려고, 창세 전에 우리를 그리스도 안에서 택하여 주셨습니다.

『개역개정』: 곧 창세 전에 그리스도 안에서 우리를 택하사 우리로 사랑 안에서 그 앞에 거룩하고 흠이 없게 하시려고

『공동개정』: 우리를 그리스도와 함께 살게 하시려고 천지 창조 이전에 이미 우리를 뽑아주시고 당신의 사랑으로 우리를 거룩하고 흠 없는 자가 되게 하셔서 당신 앞에 설 수 있게 하셨습니다.

하나님이 창세 이전에 우리를 선택하셨다. 이 하나님의 선택이 일어난 장소가 ἐν αὐτῷ이다. 이 전치사 표현은 『표준개정』과 『개역개정』에서는 “그리스도 안에서”로 번역되어 하나님의 선택과 연결되고, 『공동개정』에서는 “그리스도와 함께”로 번역되면서 아예 하나님의 선택이 아니라 그리스도인들의 삶과 연결되어 버린다. 왜 이런 번역이 일어났을까? 바로 해석이 깊이 개입되어 있다는 증거이다. 『공동개정』은 그리스도의 선재(先在)라는 교리를 피하려고 그런 연결을 시도한 것처럼 보이지만,²⁸⁾ 너무 지나친 본문의 변경이다. 반면에 『개역개정』과 『표준개정』은 “그 안에”를 “그리스도 안에”로 바꾸어 번역함으로써 예수 그리스도가 세상의 창조 이전부터 계신 분이고, 그 분 안에서 우리를 향한 하나님의 선택이라는 은혜의 사건이 일어났다고 해석적으로 강조한다.

2) 에베소서 3:11에서도 우리는 특정한 교리적인 해석과 연관된 번역의 사례를 볼 수 있다.

κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ

28) F, G 등의 사본들은 아예 “그 자신 안에서”로 본문을 바꾸어 하나님과 연결시키기도 한다.

ἡμῶν,

『표준개정』: 이 일은, 하나님께서 우리 주 그리스도 예수 안에서 **성취하신** 영원한 뜻을 따른 것입니다.

『개역개정』: 곧 영원부터 우리 주 그리스도 예수 안에서 **예정하신** 뜻대로 하신 것이라

『공동개정』: 이 모든 것은 우리 주 그리스도 예수를 **내세워 이루시려고 작성하신** 하느님의 영원한 계획입니다.

문제는 ἐποίησεν이라는 동사에 있다. 우리말 번역 성서들을 보면 『표준개정』과 『개역개정』 성서가 이 동사를 전혀 다르게 번역하고, 『공동개정』은 그 둘을 융합하는 것처럼 보이지만 『표준개정』 쪽으로 기울고 있다. 먼저 『개역개정』 성서는 하나님께서 영원 전에 우리 주 그리스도 예수 안에서 뜻을 “세웠다”로 보고 있다.²⁹⁾ 더구나 “예정하신”으로 번역하는 것은 벌써 예정론이라는 교리의 냄새가 물씬 풍긴다. 이 해석을 따르면, 위 1:4에서도 보았듯이, 그리스도 예수는 영원 전에 계셨던 선재하신 분이요, 그 분 안에서 하나님이 뜻을 예정한 것이다. 그러나 1:4와는 달리 여기에는 “우리 주 예수”라는 말이 첨가되어 있다. “우리 주 예수”라는 말은 선재하신 그리스도보다는 십자가에 달리시고 지금도 살아계신 우주의 통치자를 포괄적으로 말하는 표현이다. 다른 하나는, 1:11에서처럼, 하나님께서 영원 전에 세우신 계획을 우리 주 예수 그리스도 안에서 “실행하셨다”로 이해하는 것이다.³⁰⁾ 그러면 하나님의 영원하신 계획 곧 감추어졌던 비밀이 예수 그리스도 안에서 역사적으로 실행되었다는 의미가 된다. 선재하신 그리스도 안에서 영원 전에 예정된 하나님의 뜻을 말하는가? 아니면 하나님의 영원한 뜻이 예수 그리스도 안에서 역사적으로 실현되었다고 말하는가? 두 가지의 해석 중에서 어느 것 하나를 선택한다는 것은 어렵지만, 어떻게 해석하느냐에 따라서 그 번역이 달라진다는 점은 분명하다.

3) 골로새서 2:8, 20에 나오는 τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου를 어떻게 번역하고 이해할 것인지는 매우 뜨거운 논란거리다. 번역을 위해서는 필연적으로 개념의 해석이 작용한다. “철학”, “헛된 속임수”, “사람의 유산”과 동의적인 개념으로 사용

29) 그닐카, 『에페소서』와 Schlier, *Der Brief an die Epheser*이 그런 해석을 주장한다. KJV과 ASV가 이런 이해에 따라서 번역한다.

30) R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser*; F. Mußner, *Der Brief an die Epheser*; M. Barth, *Ephesians*; M. Dibelius(- H. Greeven), *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*; H. Conzelmann, *Der Brief an die Epheser* 등이 그런 해석을 주장한다. CEV, TEV, NIV, Lutherbibel 등이 그렇게 이해하는 번역을 한다.

된 이 표현은 신약성서에서는 이곳 외에는 오직 갈라디아서 4:3, 9에만 나온다. 『표준개정』은 이를 “세상의 유치한 원리”로, 『공동개정』은 “세속의 원리”로 번역하고, 『개역개정』 성서는 “세상의 초등학문”으로 번역한다. 이 번역들은 τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου를 나름대로 직역하고 있기는 하지만, 그 정확한 의미를 전달하기에는 미흡하다. 복수형 τὰ στοιχεῖα는 “기초 원리, 기초 요소들” 등으로 번역될 수 있으며, 그 자체로는 부정적인 의미를 갖지 않는다. 이 표현을 이해하기 위하여 가장 중요한 것은 κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν의 대조적인 표현에 주목하는 것이다. “그리스도를 따르는 것”과 “τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου를 따르는 것”이 분명하게 대조되어 있다. 그리스도와 τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου는 인간을 지배하여 추종하게 하는 권세를 갖고 있는, 그러나 반대되는 실체로 나타난다. 성도들은 그리스도와 함께 죽어서 τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου의 권세에서 벗어났다(2:20). 바울이 마치 죄를 인간을 지배하고 이끄는 인격적 권세로 보는 것과 유사하게 τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου도 그런 인격적인 권세로 나타난다. 실제로 골로새교회에 나타난 거짓 교사들은 τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου를 그런 인격적인 권세를 가진 실체라고 주장하며 그것들을 경배하라고 가르쳤다. 서신의 저자는 그들의 거짓된 주장을 반박하고 있다. 그러므로 τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου를 단순히 원리나 초등학문으로 번역하는 것은 적절하지 않고, 오히려 “세상의 기반이 되는 영적인 존재들”³¹⁾ 혹은 “세상의 원소 신들”로 번역하는 것이 적절하다.³²⁾

4) 골로새서 2:23의 명확한 번역이나 이해는 거의 불가능하다

ἄτινά ἐστιν λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθηρησικίᾳ καὶ ταπεινοφροσύνη
[καὶ] ἀφειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός.

『표준개정』: 이런 것들은 꾸며낸 경건과 겸손과 몸을 학대하는데 지혜를 나타내 보이지만, 육체의 육망을 억제하는 데는 아무런 유익이 없습니다.

『개역개정』: 이런 것들은 자의적 숭배와 겸손과 몸을 괴롭게 하는 데는 지혜 있는 모양이나 오직 육체 따르는 것을 금하는 데는 조금도 유익이 없느니라.

『공동개정』: 이런 규정은 제멋대로의 예배와 과장된 겸손과 부질없는

31) 영어 번역 CEV가 “the powers of this world”로, Lutherbibel은 “die Mächte der Welt”로 번역한다.

32) 전경연, 『골로새서·빌레몬서』, 대한기독교서회 100주년 기념 성서주석 43(서울: 대한기독교서회 1993), 251-257 참조.

금욕주의 따위로 현명한 것처럼 보이지만 실상 육체의 욕망을 제어하는 데는 조금도 힘이 없습니다.

사역: 비록 이것들은 자의적인 숭배, 겸손, 몸을 괴롭히는 일에는 지혜롭다는 명성을 가지고 있으나, 육체를 만족시키는 것 외에는 어떠한 가치도 없습니다.

번역상의 문제는 특히 23상반절(οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός)에 있다. οὐκ ἐν τιμῇ τινι는 “어떠한 명예(혹은 가치)도 없다”로 번역된다. 문제는 이어지는 πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός을 어떻게 번역하느냐이다. 특히 전치사 πρὸς를 어떻게 번역할 것인가? 이 전치사는 대격과 결합해서 “...을 위하여” 혹은 정반대로 “...에 반대하여”로 번역될 수 있다. 그런 것들은 육체의 욕구를 채우기 위해서 가치가 없는가? 혹은 육체의 욕구에 맞서기에는 가치가 없는가? 결국 다음의 세 가지 번역의 가능성이 생긴다

첫째, “육체를 충족시키기 위해서는 어떠한 명예(가치)도 없다”로 번역하면, 23상반절과 연결해서 “비록 이것들은 자의적인 숭배, 겸손, 몸을 괴롭히는 일에는 지혜롭다는 명성을 가지고 있으나, 육체를 충족시키기 위해서는(πρὸς) 아무런 가치가 없다.”가 된다.³³⁾

둘째, “육체의 충족에 맞서는(πρὸς) 데는 아무런 효과가 없다”로 번역하며, 23상반절과 연결하면, “비록 이것들은 자의적인 숭배, 겸손, 몸을 괴롭히는 일에는 지혜롭다는 명성을 가지고 있으나, 육체의 충족에 맞서는 데는(제어하는 데는) 아무런 가치가 없다.”가 된다.³⁴⁾

셋째, “어떠한 가치도 없고, 육체를 배부르게 하기 위한(πρὸς) 것이다”로 번역하며 23상반절과 연결하면, “비록 이것들은 자의적인 숭배, 겸손, 몸을 단련하는 일에는 지혜롭다는 명성을 가지고 있으나, 육체를 배부르게 하기 위한 것일 뿐이고, 다른 아무 가치도 없다”라고 이해할 수 있다.³⁵⁾

33) 이런 해석은 고대교회의 교부들에게서 흔히 찾을 수 있다. B. Hanssler, “Zur Satzkonstruktion und Aussage in Kol. 2,23”, 143-148. KJV “not in any honour to the satisfying of the flesh”.

34) 우리말 『개역개정』, 『표준개정』, 『공동개정』은 모두 이렇게 번역한다. 대부분의 영어 번역들도 그렇다. ASV [but are] not of any value against the indulgence of the flesh. NIV but they lack any value in restraining sensual indulgence. TEV but they have no real value in controlling physical passions. CEV But they don't really have any power over our desires. 전경연: “육의 포만을 막을 힘이 없습니다.”

35) 독일어 번역 성서들이 이런 번역을 택한다. Lutherbibel: “sie sind aber nichts wert und befriedigen nur das Fleisch”. Einheitbibel: “Doch es bringt keine Ehre ein, sondern befriedigt nur die irdische Eitelkeit”. 슈바이처: “전혀 무가치하며 다만 육체를 만족시킬 뿐입니다.” Gnllka: “keinem zur Ehre, ist nur Übersättigung des Fleisches.”

23절은 거짓 교사들의 논란을 마무리하는 구절이라는 사실을 고려해야 한다. 그런 마무리 구절에서 저자가 단순히 육체의 욕망에 맞서는데 가치가 없다는 식으로 거짓 교사들을 소극적으로 비판한다고 볼 수 없다. 그들의 가르침은 육체의 욕망을 채우는 것일 뿐, 하나님 앞에서 구원을 위해서는 아무런 가치가 없는 것이라고 적극적으로 비판한다고 보는 것이 적절하다. 골로새서가 거짓 교사들의 가르침을 엄히 비판하고 부정하는 단락을 마무리하는 23절의 맥락에서는 세 번째 번역이 가장 적절하다.

3.5. 동일한 단어/표현을 각기 다르게 번역하는 경우

1) 하나님의 종말론적인 뜻에 관해서 말하는 에베소서 1:10에 사용된 οἰκονομία를 어떻게 이해하고 번역할 것인가? 그리스어 οἰκονομία를 바르게 번역을 하려면 이 그리스어 단어가 무엇을 의미하는지를 알아야 한다. 신약성서에 9회 사용된 이 명사를 『개역개정』은 “직무”나 “직분”(눅 16:2, 3, 4; 골 1:25) 혹은 “사명”(고전 9:17)으로 번역하지만, 에베소서에서는 3회 모두 “경륜”으로 번역한다(1:10; 3:2, 9; 딤후 1:4도 참조). 『표준개정』은 1:10에서는 “경륜”으로, 3:2에서는 “직분”으로, 3:9에서는 “경륜”으로 번역하고, 『공동개정』은 1:10에서는 “계획”으로, 3:2에서는 “일꾼”으로, 3:9에서는 다시 “계획”으로 번역한다.³⁶⁾ 고대 헬라-로마 세계의 가정 경영에서 유래된 단어는 에베소서에서 하나님의 비밀과 깊은 연관 속에서 사용된다. 10절의 문맥에서 이 단어는 “실행” 혹은 “실현”으로 번역하는 것이 좋다.³⁷⁾

2) 골로새서 1:16, 20에서는 전치사와 결합된 인칭대명사의 번역이 중요한 문제로 나타난다.

16 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα … τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν

36) 이 단어의 번역이 얼마나 다양할 수 있는지는 영어 번역 성서들도 보여준다. 1:10에서 CEV “do”; TEV “complete”; NIV “to be put into effect”; ASV “unto a dispensation”; KJV “in the dispensation”; Lutherbibel “ausfüllen”; Einheitbibel “beschlossen” 등으로 번역하고, 3:2에서는 CEV 번역하지 않음; TEV “this work”; NIV “the administration”; ASV the dispensation; KJV the dispensation; Lutherbibel과 Einheitbibel “Amt” 등으로, 3:9에서는 CEV와 TEV “plan”; NIV “administration”; ASV “dispensation”; KJV “fellowship”; Lutherbibel “Ratschluß”; Einheitbibel “Wirklichkeit” 등으로 번역한다.

37) O. Michel, ThWNT V, 154-155 참조. CEV, TEV, NIV, Lutherbibel 등도 “실행”의 의미로 번역한다.

ἐκτισται·

20 καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξει τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, [δι' αὐτοῦ] …

『표준개정』: 16 만물이 그의 안에서 창조되었습니다. … 모든 것이 그로 말미암아 창조되었고, 그를 위하여 창조되었습니다. 20 그리스도의 십자가의 피로 평화를 이루셔서, 그리스도로 말미암아 만물, … 자기와 화해시키셨습니다.

『개역개정』: 16 만물이 그에게서 창조되되 … 만물이 다 그로 말미암고 그를 위하여 창조되었고 20 그의 십자가의 피로 화평을 이루사 만물 … 그로 말미암아 자기와 화목하게 되기를 기뻐하심이라

『공동개정』: 16 … 만물, …모두 그분을 통해서 창조되었기 때문입니다. 만물은 그분을 통해서 그리고 그분을 위해서 창조되었습니다. 20 그리스도를 내세워 … 만물을 당신과 화해시켜 주셨습니다. 곧 십자가에서 흘리신 예수의 피로써 평화를 이룩하셨습니다.

20절에서 우리말 번역 성서들은 δι' αὐτοῦ를 “그로 말미암아”로 번역하는 반면에 εἰς αὐτόν을 “자기와” 혹은 “당신과”로 번역한다.³⁸⁾ 그러나 16하반절에서는 동일한 εἰς αὐτόν을 “그를 위하여”로 번역한다. 왜 동일한 표현을 각기 다르게 번역하는가? 우리말 성서들이 말하는 “자기” 혹은 “당신”은 하나님을 지칭한다. 우리말 성서들에 의하면, 만물이 그리스도로 말미암아 하나님 “자신과” 화해하는 것을 하나님이 기뻐하신다. 이러한 화해사상은 고린도후서 5:19에 나오는 바울의 화해사상과 정확하게 일치한다. 그러므로 20절에서 “자기와”로 번역하는 성서들은 바울의 신학을 전제로 해서 본문을 이해하고 번역한 것이다. 그러나 하나님이 자신과 화해하게 했다고 말하기 위해서 고린도후서는 에베소서 1:10처럼 εἰς αὐτόν을 말하지 않고, καταλλάξαντος ἑαυτῷ이라는 재귀대명사를 사용한다(고후 5:18, 19). δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν이 16절에서도 그대로 나오며, 그곳에서는 εἰς αὐτόν을 “그를 위하여”로 번역한다면, 이곳 20절에서도 16절에서처럼 “그를 위하여”로 번역하는 것이 일관성이 있을 것이다. 그러면 하나님이 기뻐하시는 것은, 만물이 그리스도를 통해서 “자기와” 화해하는 것이 아니라, 만물이 그리스도를 통해서 그리고 “그리스도를 위하여” 상호 화해하는 것이다. 그러므로 여기서 만물과 하나님의 화해를 말하는 것이 아니라, 만물이 그리스도를 위하여 화해하는 것을 말한다. 이어지는 20하반절도 그런 번역과 해석을 지지한다. 하나님은 그리스도의 십자가 피를 통해서 하늘과 땅에 있는 모든 것들을 평화롭게 만드

38) 거의 모든 영어 번역들도 16절과 20절의 εἰς αὐτόν을 우리말 성서들처럼 각기 다르게 번역한다 (for him; to himself). 독일어 루터성서도 마찬가지다(zu ihm; mit sich).

셨기 때문에, 만물이 화해하는 것을 기뻐하신다. 16절은 동일한 표현으로서 그리스도를 통한, 그리스도를 위한 만물의 창조를 말한다면, 20절은 그리스도를 통한, 그리스도를 위한 만물의 화해를 말한다.³⁹⁾ 그러므로 16절에서 그리스도는 창조의 매개자이면서 목적으로, 20절에서는 화해의 매개자이면서 목표로 찬양되고 있다. 골로새서 1:15-20의 그리스도 송가는 하나님과 만물의 화해를 노래하는 것이 아니라, 창조와 화해가 그리스도를 통해서, 그리스도를 위해서 일어났다는 것을 노래하는 그리스도 송가이다.

4. 나가는 말

성서 번역에 있어서 가장 중요한 것은 의역이나 직역이냐는 양자택일의 문제가 아니라, 정확한 그리스어 문법의 지식에 근거해서 얼마나 분명하게 본문을 이해하느냐의 문제이다. 그러나 단순한 문법의 지식만으로 정확한 번역을 할 수 없다. 문법은 다양한 번역의 가능성을 열어놓기 때문이다. 문법의 지식을 바탕으로 문맥을 살펴야 하고, 더 넓게는 문장이나 단락이 서 있는 문헌 전체의 신학적인 시각 속에서 번역작업이 일어나야 한다. 더 나아가서 특정한 개념이나 표현은 성서가 기록된 시대의 문화적인 차원에서 이해되어야 한다. 더구나 그 시대가 이해하는 개념 그 자체가 다시 긴 역사를 가진 것이라는 점을 고려하면, 정확한 번역을 위한 씨름이 어디까지 확대되어야 하는 것인지 헤아리기는 쉽지 않다. 이런 길고 험난한 과정을 통해서 본문을 이해했다고 할지라도, 그것을 다시 우리 시대의 사람들이 이해할 수 있는 언어로 옮긴다는 것은 또 다른 지난한 작업이다. 이런 점들을 종합해서 볼 때, 번역과 주석/해석은 결코 별개의 작업일 수 없다. 번역이 최고의 주석/해석이고, 주석/해석은 번역의 전제이며 동시에 번역을 결정한다. 그러므로 주석/해석이 다양한 만큼 번역 또한 다양할 수밖에 없다.

<주요어>(Keywords)

성서 번역, 주석, 골로새서, 에베소서, 번역의 은사.

Bible Translation, Exegesis of the Bible, Colossians, Ephesians, gift of the translation.

39) Einheitbibel은 “Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen”으로 번역한다.

<참고문헌>(References)

- 그닐카(Gnilka), J., 『에페소서』, 국제성서주석(강원돈 역), 천안: 한국신학연구소, 1989.
- 슈바이처(Schweizer), E., 『골로사이서』, 국제성서주석 40, 천안: 한국신학연구소, 1983.
- 오브라이언(O'Brien), P. T., 『골로새서 · 빌레몬서』, WBC 성경주석, 정일오 역, 서울: 솔로몬, 2008.
- 왕대일, “번역비평의 이론과 실제-프로레고메나” 「성경원문연구」, 제12호(2003년 2월).
- 왕대일, “번역 속의 주석, 그 가능성과 한계 -내용 동등성 번역의 경우” 「성경원문연구」 제16호(2005년 4월).
- 전경연, 『골로새서 · 빌레몬서』, 대한기독교서회 100주년 기념 성서주석 43, 서울: 대한기독교서회, 1993.
- 조경철, “골로새서 1:24와 2:18의 번역과 해석에 관한 고찰”, 「성경원문연구」 23호(2008년 10월).
- 조경철, “골로새서에 나타난 '철학'과 '바울의 복음'”, 「신학과 세계」 61(2008년 봄).
- 조경철, 『설교자를 위한 에베소서 주석』, 고양: 한국기독교연구소, 2004.
- Barth, M., *Ephesians 2Bde.* (The Anchor Bible 34/34A), Garden City, New York: Doubleday, 1974.
- Bauer, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, F. W. Danker, rev. ed., 3ed., Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000.
- Blass, F., DeBrunner, A., and Rehkopf, F., *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, 1984¹⁶.
- Conzelmann, H., *Der Brief an die Epheser*(NTD 8), Göttingen, Zürich: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1976.
- Dibelius, M(- Greeven, H.), *An die Kolosser, Epheser, an Philemon* (HNT 12), Tübingen, 1953³.
- Gnilka, J., *Der Kolosserbrief*, HthKNT X 1, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1980.
- Hanssler, B., “Zur Satzkonstruktion und Aussage in Kol. 2,23”, H. Feld/J. Nolte (hg.), *Wort Gottes in der Zeit*, FS K. H. Schelkle, Düsseldorf, 1973.

- Klaiber, W., "(Bibel-)Übersetzen - eine unmögliche Aufgabe?", *Theologische Literaturzeitung* 133 (2008), 468-492.
- Lindemann, A., *Der Kolosserbrief*, ZBK.NT 10, Zürich: Theologischer Verlag, 1983
- Lohse, E., *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (KEK IX/2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- Müller, P., *Anfänge der Paulusschule*. Dargestellt am zweiten Thessalonicherbrief und am Kolosserbrief, Zürich, 1988.
- Mußner, F., *Christus, das All und die Kirche*, Studien zur Theologie des Epheserbriefes, Trier, 1968.
- Mußner, F., *Der Brief an die Epheser* (ÖTK 10), Gütersloh u.a., 1982.
- Nida, E. A., *Toward a Science of Translation with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translation*, Leiden: Brill Academic Press, 1964.
- Pokorny, P., *Der Brief des Paulus an die Kolosser* (ThKNT), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1987.
- Schlier, H., *Der Brief an die Epheser*, Ein Kommentar, Düsseldorf, 1971⁷.
- Schnackenburg, R., *Der Brief an die Epheser*(EKK X), Zürich u.a., 1982,
- Standhartinger, A., *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefes*, Leiden: Brill Academic Press, 1999.
- Weder, H., *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich: Theologischer Verlag, 1986².

<Abstract>

Translation and Exegesis of the Bible in the Letters to the Colossians and to the Ephesians

Prof. Kyong Chul Cho
(Methodist Theological University)

This study deals with the importance of the interaction of exegesis and translation of the Bible, especially highlighting some examples in the Letters to the Colossians and to the Ephesians. The Apostle Paul, in 1 Cor 12 and 14, introduces the spiritual gift of the translation (ἑρμηνεία) in the explanations of the prophecy and strange tongues. Without the translation of strange tongues, they are not understood in the church, therefore people are asked not to speak them open in the church. In this case, the translation of the Bible to the church is necessary as far as the strange tongues are spoken. Without the translation of the strange tongues, it is very hard for people to understand God and bear any spiritual fruits in their mind, as Paul emphasizes in 1 Cor 14:14.

But the translation of the Bible is very difficult and complex task. Translation must be based on the good knowledge of the lexical and grammatical structure of the source language. For the translator, understanding the source text is the prime goal in Biblical exegesis that is a critical explanation or interpretation of the Bible. Exegesis also leads to discover relevance of translation.

We can find some cases in the Letters to the Colossians and to the Ephesians, for example, expressions written in the context of a specific type relation, addition or omission of some characters in exegetic expressions, impossible translation without clear exegetic explanation, and the same partial translation with a different set of words.

We may notify above-mentioned examples in not only Korean Translation, but also English and German Translation. In this regard, this study suggests that exegesis is not only essential in the translation of Bible, but also critical in the analysis of the Bible.

외국인과 해외동포를 위한 성경 번역에 대한 제안

강정희*

1. 문제점 제기

이 글은 본 발표자가 최근 10여 년 동안 외국인들과 해외동포 2, 3세들에 대한 한국어교육에 종사하면서 느낀 점 가운데에서 ‘성경으로 배우는 한국어’ 강좌의 필요성에 따른 읽기 쉽고 이해하기 쉬운 성경이 없다는 데에서 출발한다.

현재 우리 사회는 외국에서 이주해오고 있는 노동자와 결혼 이민자들의 숫자가 급격하게 증가하고 있다. 최근 우리 사회에 단기 체류 외국인을 포함한 체류 외국인이 100만 명을 넘어서고 있는 것으로 집계되어 있다. 이 중에서 이주 노동자가 556,746명, 유학생이 54,570명, 결혼 이주자가 122,025명(법무부 출입국 외국인 정책 본부의 2008년 10월 통계)으로 집계되어서 이제 우리 사회도 다른 국가에서 이주해오는 이주민으로써 다문화 사회로 급속히 나아가고 있음을 알게 된다.

최근 한국의 각 교회에 외국인 신자들이 급속하게 증가하고 있는 사실은 한국에 이주해오는 이주 노동자, 결혼 이주자, 유학생들의 증가 추세를 반영하는 것이다. 우리 사회가 단일문화에서 다문화 사회로 가속화됨에 따라서 한국인들이 해야 하는 가장 중요한 일은 국내 거주하고 있는 외국인들에게 우리 사회에 적응할 수 있는 능력을 갖추게 해주는 일이다. 이를 위해서 가장 기본적인 일은 말할 필요도 없이 한국어 교육이다.

현재 국내에 거주하는 외국 유학생들과 이주 노동자, 결혼 이민자들을 위한 한국어 교육은 전국적으로 다양하게 이루어지고 있다. 외국 유학생들을 위한 한국어 교육은 각 대학에 개설되어 있는 한국어 교육 기관에서, 이주 노동자와 결혼 이민자들을 위한 한국어 교육은 민간단체와 종교단체를 중심으로 이루어지고 있다. 정부에서도 이들에 대한 한국어 교육에 필요한 인적 자원과 교재 개발에 많은 투자를 하고 있다. 한국어 교재 내용도 한국 전통문화, 사회, 역사, 생활 등 매우 다양하게 구성되어 있다. 그리고 과목들도 ‘문화로 배우는 한국어, 역사로

* 한남대학교 교수, 국어학.

배우는 한국어, 등 각 교육 기관에 따라 다양하게 편성되고 있다. 그러나 문제는 각 기독교 단체에서 이루어지고 있는 한국어 교육에 필요한 적절한 기독교적인 교재가 부족하다는 점이다. 즉 교회 학교나 외국인 중심으로 이루어지는 기독교 모임에서 사용할 외국인들의 한국어 수준에 맞는 쉬운 성경이 없다는 점이다.

이와 같은 현상은 해외동포 자녀들에 대한 한국어 교육 현장에서도 나타난다. 우리나라 해외동포 자녀들에 대한 한국어 교육은 주로 주말 한국어 교실과 한인 교회에서 개설하는 주말 한글 교실에서 이루어지고 있다.

유치부와 초등부를 대상으로 하는 교회 한글 교실에서는 한국어로 된 성경 이야기, 동화 읽기 등의 교재로 이루어지고 있으며, 이주 1.5세나 한국어 구사 및 이해 능력이 어느 수준에 이른 청소년들을 위한 한글 교실에서는 최근 유행하는 한국 대중문화를 시청각 교재로 하는 것이 일반적이다. 각 교회가 이들 청소년이나 현지에서 태어나고 성장한 이주민 후세들을 위한 쉬운 성경을 채택하지 않기 때문에 이들에게 기존 세대들이 읽는 성경은 이해하기가 쉽지 않다. 따라서 교회 안의 한글 교실에서의 성경을 통한 한국어 교육은 현실적으로 매우 어려운 형편이다. 이러한 현실에서 앞으로 한국어가 익숙하지 못한 해외동포들이 쉽게 접근할 수 있는 쉬운 성경 보급이 절실하다.

2. 이주민과 해외 동포를 위한 성서 번역 방향

번역자들은 누구나 두 언어에 능해야 한다. 두 언어 가운데 어느 한 언어가 모국어일 때 우리는 자신이 모국어에 관한 한 언어적 지식이 외국어보다 많을 것으로 기대하지만 실상은 그렇지 못한 경우가 많다. 이 말은 어색한 문장이나 표현이 많은 번역물의 대부분이 모국어인 한국어에 관한 언어내적 외적 지식의 부족에서 비롯되고 있음을 의미한다.

그러므로 일반 번역자는 물론이려니와 성서 번역자들은 번역 대상물의 내용을 충실하게 전하기 위해서 모국어(한국어) 이론과 언어 감각, 의식이 풍부해야만 한다. 성서 번역자가 아무리 헬라어, 히브리어, 영어에 능통하더라도 모국어인 한국어 문법이나 의미론 및 담화 이론에 체계적인 지식이 없다면 좋은 번역을 기대하기 어렵다. 한 쪽만 갖추어서는 충실한 번역을 기대하기 어렵다. 성서 번역자도 문학작품 번역자들과 마찬가지로 모국의 언어문화에 대한 지식이 풍부해야 한다. 왜냐하면 번역자가 모국어에 대한 다양하고 정확한 지식을 갖추고 있을 때 비로소 ‘원본에 충실한 고품질의 번역물’이 나올 수 있기 때문이다.

이와 같이 ‘원본에 충실한 고품질의 성서번역’이라는 과제에 따라서 우리는 성

서 번역자 양성과정이나 전공에 한국어학 이론 과목의 도입을 적극 수용할 필요를 느끼게 된다. 아울러 성서 번역 작업에도 한국 언어 또는 문학, 문화 전문가가 함께 하여야 할 것도 적극 검토할 일이다.

요즈음의 청소년들은 어려운 한자어나 길고 복잡한 문장을 싫어한다

교회학교 청소년들도 이와 다를 바가 없다. 이런 현실에서 대한성서공회에서 새로 번역한 『새번역』은 시대에 따른 언어 변화에 적극적으로 대응한 작업이라 하겠다. 그러나 아쉽게도 이 『새번역』에도 요즈음의 청소년들이 이해하기에 어려운 한자어와 한국어 표현들이 매우 많다. 이러한 부분들은 외국인과 이주민 및 해외동포들에게는 더욱 어렵게 느껴질 것이다.

따라서 외국인 유학생들과 이주민뿐만 아니라 해외동포들을 대상으로 하는 ‘성경을 통한 한국어 교육’의 교재로서 성경은 우선 『새번역』보다 더 쉬운 현대 한국어 구어체로 번역될 필요가 있다. 한국 개신교 출판사들이 최근에 쉽게 현대 한국어 구어체로 번역한 ‘사역성경’인 『현대인의 성경(생명의 말씀사)』, 『현대어 성경(성서교재 간행사)』, 『쉬운 성경(아가페)』, 『우리말 성경(두란노)』 등의 교회학교 어린이들을 대상으로 한 것과 같이 쉬워야 한다는 의미다.

외국인들을 주 대상으로 하는 성경 번역은 성경 본문에 나오는 어려운 한자어와 우리말 어휘, 관용 표현 등을 쉽게 풀어서 번역할 수 있으면 하되, 그렇지 못한 부분에 대해서는 그 용법, 의미 등에 대한 설명을 주석으로 달아주어야 한다. 이와 같은 번역은 곧 외국인들의 한국어 구사 능력 별 대상 집단과 수준 별로 하는 이른바 ‘맞춤식’ 번역이 될 것이다. 그래서 이들의 한국어 수준에 맞는 의사소통 기능 중심의 번역(communicative translation) 성경이 나와야 한다.

3. 한국어 문법론에서 본 〈새번역: 누가복음서〉

지난 1세기 동안 한국어로 번역된 성경들이 왜 초신자들에게 어렵게 느껴지는가? 그 이유는 한 마디로 말해서 성경의 예스러운 문어체 문체와 어려운 한자어, 기독교에서만 사용하는 용어들이 15세기에서 19세기까지의 중세, 근대, 현대 한국어가 모두 집결되어 있는 듯한, 국어사의 ‘문헌 자료’의 성격을 띠고 있기 때문이다. 따라서 이와 같은 각 성경 번역본들은 국어사적 측면에서는 한국어의 언어 변화 과정을 보여준다는 의미에서 국어사 자료로서 중요한 위치를 차지한다고 하겠다. 그러나 요즈음의 독자들에게 기존의 번역본들은 급속하게 변화하는 현대 언어생활을 반영하기에는 문체, 어휘 등 표현법에 있어서 그 언어 감각에 매우 큰 차이를 지니고 있다.

가장 최근에 번역된 『새번역』은 이와 같은 시대적 요구를 반영한 것으로서 현대 국어의 구어체로 이루어져 있다는 장점을 지닌다. 이 번역본은 문장이 간결하고 기존의 성경 판본들의 어려운 어휘들을 쉬운 어휘로 대체해 놓았다는 점에서 현대 10대 청소년층을 대상으로 한 적절한 수요자 요구 중심의 번역이라 하겠다. 그러나 『새번역』이 이러한 장점을 가지고 있음에도 불구하고 이 번역본에서도 한국인인 본 발표자가 읽기에 어색하고, 내용의 정확한 이해가 어려운(영어식) 문장들이 많이 발견된다. 따라서 외국인들에게는 말할 필요도 없을 것이다.

다음에 외국어로 한국어를 배우는 외국인이나 이주민 그리고 해외동포들을 위한 이해하기 쉬운 성경이 『새번역』보다 쉬워야 하는 이유를 『새번역』의 <누가복음서>를 중심으로, 문장, 어휘, 표현법 등에 대해서 살펴보면 설명하기로 한다. 설명 방법은 <누가복음서>의 1장에서 24장까지 차례대로 ‘다시보기/ 읽기 (review)’의 방식을 채택하기로 한다.

3.1. <누가복음서>의 오류 문장

3.1.1. 피동문

우리말은 능동 표현 위주의 말이다. 고대 국어, 중세 국어 자료에서도 피동접미사에 의한 피동 표현은 매우 적다. 우리말의 사동 표현은 ‘-이/히/리/기/우/구/추’의 사동 접미사에 의한 것단형 피동)과 ‘-게 /하다’로 이루어지는 어휘 사동문(장형 사동)이 있다. 피동 표현은 사동 접미사와 상당 부분 중복되는 ‘-이/히/리/기’와(단형 피동) ‘-아/어지다’, ‘-게 되다/-를 당하다, -를 입다’ 등의 어휘 피동문(장형 피동)이 존재한다. 특히 피동 표현의 경우는 국어사 문헌들에서는 피동 접미사에 의한 피동 표현보다는 어휘 피동 표현이 많다. 그런데 19세기 말에 번역자들이 영어식 피동문을 한국어로 번역하기 시작하면서 피동 접미사에 의한 피동문이 확대된다. 현대 국어에 이르러서는 ‘-아/어지다’에 의한 피동 표현의 남용으로 인한 ‘-아/어지어지다’와 같은 중복피동 표현이 등장하게 된다. 다음은 <누가복음서>에서 발견되는 피동문들이다. 이들 피동형으로 번역된 성경구절들은 성서의 내용을 훼손하지 않는 범위에서 우리말의 능동 표현으로 바꿀 때 좀 더 한국어식 문장으로서 자연스러운 것들이다.

눅 1:36 임심하지 못하는 여자라 불리던 그가

1) 이 번역본의 현대 국어로 된 문체에 대해서 이전 번역본에 익숙해져 있는 기성세대 독자들은 오히려 어색하다고 하는 반응이 많다. 이는 성서의 고어체 문체가 ‘품위’ 있는 문체라는 인식에서 벗어나지 못했기 때문이라고 생각한다. 그래서 때때로 『개역개정』조차 받아들이지 않으려는 경향도 보인다.

- (→사람들이 임신을 못하는 여자라고 부르던 그가)
 눅 1:76 너는 더없이 높으신 분의 예언자라 불릴 것이니,
 (→사람들이 너를 더없이 높은 분의 예언자라고 부를 것이니,)
 눅 4:27 나병환자가 많이 있었지만, …… 아무도 고침을 받지 못하고,
 (→아무도 병이 낫지를 앓았고/ 아무도 완치가 되지 앓았고,)
 눅 8:2 악령과 질병에서 고침을 받은 몇몇 여자들도……
 (→벗어난, 다 나온, 완치된. 참고: 눅 8:43 혈루증으로 앓는 여자가 있었는데, 아무도 이 여자를 고쳐주지 못하였다.)
 눅 9:11 예수께서는…… 또 병 고침을 받아야 할 사람들을 고쳐 주셨다.
 (→ 환자들, 병든 사람들)
 눅 9:22 장로들과 대제사장들과 율법학자들에게 배척을 받아 죽임을 당
 하고서,
 (→죽음을 당하고서,)

‘죽임을 당하다’는 ‘당하다’에 의한 피동 표현인 ‘죽음을 당하다’의 의미다. 그런데 ‘죽임을 당하다’의 ‘죽임’은 ‘죽다>죽이다’의 사동 동사의 동명사 형이다. ‘죽임을 당하다’의 결합구조는 ‘사동+피동’이라는 국어문법에 없는 문장 구성을 보여주는 어색한 문장이다. 이 문장의 표면구조의 생성 과정을 의미론적으로 추적하면 다음의 세 단계의 의미 과정에서의 첫 과정 ‘죽이다’ 동명사 형에 어휘 피동 표현이 ‘당하다’를 통합한 문장이다.

- ㄱ. ‘X가 Y를 죽이다/죽게 하다’(사동형의 명사형 ; ‘죽임’)
- ㄴ. ‘Y가 죽게 되다.’ (피동형)
- ㄷ. ‘Y의 죽음’(상태)

눅 18:31 침백음을 당할 것이다.

*‘침백음’은 ‘침을 뱀다>침 뱀다’의 ‘명사+동사’의 구조인 동사구의 동사인 ‘뱀다’에 명사형 어미 ‘-음’이 결합하여 ‘뱀다’를 동명사화 한 다음에 명사 ‘침’과 통합한 구성이다. 침백음은 아직 ‘떨시, 모욕’등의 명사와 같은 의미를 지닌 어휘로 정착되지 못했기 때문에 복합명사처럼 붙여 쓸 수 없다. 그러나 이와 유사한 구성인 ‘공부를 하다> 공부하다’의 ‘-하다’는 명사 뒤에 결합하여 동사로 품사를 바꾸는 접미사이므로 ‘공부함’으로 붙여 쓴다.

눅 24:16 그러나 그들은 (눈이 가려져서) 예수를 알아보지 못하였다.
 (but they were not kept from recognizing him.)

NIV 영어 성경에는 ‘눈에 가려져서’라는 문구가 없는데 『개역』에는 이 구절이 추가되어 있다. 이 문장의 ‘눈을 가리다’는 능동과 피동을 동시에 수행하는 이른바 능격 동사로 기능한다. 능격 동사란 동일 동사 어휘항목이 자동사와 타동사의 기능을 복합적으로 가지고 있는 동사를 말한다. 예를 들면 ‘종을/이 울리다, 막을/이 내리다’ 등을 들 수 있다. 능격 동사로서 ‘가리다’는 이 문장에서 자동사로 기능하여 피동의 표현을 하는 자동사 기능의 ‘가려져서’가 되어야 문법적이다. ‘눈이 가려져서’는 ‘눈/앞이 가리다’라는 피동표현에 다시 ‘-어지다’의 피동을 추가하여서 중복 피동 표현을 만든 것이다. 이러한 피동형에 ‘-어지다’를 추가 결합하여 중복 피동형을 만들어 쓰는 일이 번역 문장에서 흔히 발견되는 영어식 번역투다. 예를 들면 ‘울리다-울려지다, 생각하다-생각되다-생각되어지다.’ 등이 그것이다.

3.1.2. 격조사 용법 ‘-에게’와 ‘-에게서’ ‘-에서’ ‘-께’ ‘-더러’ ‘-에/-(으)로 /-을’

한국어는 체언과 용언에 조사와 활용어미가 첨가되어 문법 의미 기능을 수행하는 첨가어, 교착어로 분류된다. 조사의 경우 체언 뒤에 결합되어 서술어와의 문법관계, 즉 문장 안에서의 문장 성분 상의 ‘자격’을 부여하는 ‘격조사’와 체언, 부사, 문장 상당 어귀에 결합되어 선행 요소들의 ‘의미’를 추가, 부여하는 ‘보조사’가 있다. 이 글에서는 격조사 가운데에서 선행 체언을 유정물 명사를 요구하는 ‘유정물’ 처격조사(여격조사)와 관련된 말씀들을 중심으로 살펴보기로 한다.

격조사 (처격/여격)	의미	용법	예
-에게	도착	- 유정물 명사 뒤에 올 - 수여동사, - 이동동사 서술어	철수에게 주어라 너에게 간다.
-에게(서) (-한테서)	출발	- 유정물 명사 뒤 - 수혜동사	친구에게서(한테서) 온 편지
-께서	존대	- 존칭유정물 명사 뒤	예수께서
-에서	공간, 처소(출발)	- 장소 명사 뒤 - 이동동사 호응	공장에서 일한다. 서울에서 산다. 서울에서 부산까지
-더러/-한테	cf; -에게	- 더러; 유정물 명사 뒤와	그 사람더러 갔다 오라

격조사 (치격/여격)	의미	용법	예
		‘말하다’류의 서술어와만 호응	고 말해라.
-에	처소(시간, 장소)	-장소 명사 뒤	서울에 있다. 대전에 간다.
-으로	처소(통과, 과정)	-장소 명사 뒤	대전으로 간다.
-을	대상		대전을 간다.

(1) -에게

눅 4:2 악마에게 시험을 받으셨다.

눅 9:22 장로들과 대제사장들과 율법학자들에게 배척을 받아 죽임을 당하고서,

여격 조사 ‘-에게’는 유정물 선행명사와 수여동사인 ‘주다’류와 호응한다. 이 문장의 서술어 ‘받다’는 수혜동사이므로 ‘이탈’의 의미를 수행하는 누구에게서로부터가 와야 한다. 그런데 누가복음 4:2, 9:22의 문장에서는 ‘악마에게, 율법학자들에게’로 수여동사 ‘주다’류와 호응하는 ‘-에게’가 쓰였다. 이 ‘악마에게, 율법학자들에게’는 ‘-에게서’의 ‘-서’가 생략된 것으로의 해석할 수도 있지만, 외국인과 이주민, 해외동포들을 위한 번역에서는 정확하게 그 기능을 밝혀주어야 할 것이다.

다음 누가복음 6:10, 19, 23, 27에서 보이는 ‘-에게(다)’는 정확하게 그 용법이 지켜진 예들이다.

눅 6:10 천사들에게 명해서,

눅 6:19 예수께서……속담을 내게다 끌어대면서,

눅 6:23 하늘에서 받을 너희의 상이 크다.

눅 6:27 내 말을 듣고 있는 너희에게 내가 말한다.

(2) -에게서

눅 4:35 귀신이 …… 그에게서 떠나갔는데,

눅 5:8 주님 나에게서 떠나주십시오

눅 6:30 네 것을 가져가는 사람에게서 도로 찾으려고 하지 말아라.

눅 7:30 요한에게서 세례를 받지 않음으로써……

눅 8:46 “나는 내게서 능력이 빠져나간 것을 알고 있다.”

‘-에게서’는 [+외부 지향적]의 의미자질을 가진 이동 동사와 통합하여 ‘-로부터’의 ‘이탈, 출발’의 의미를 수행한다.

(3) -더러

눅 7:8 내가 이 사람더러 가라고 하면 가고, 저 사람더러 오라고 하면 옵니다

눅 7:46 너희는 나더러 ‘주님, 주님!’ 하면서도,

여격의 기능을 가진 누가복음 7:8, 46의 ‘-더러’는 중세국어의 ‘드리다(率)’의 부사형인 ‘드러’가 19세기에 ‘-더러’로 실사에서 허사로 문법화되어 선행하는 유정명사와 간접, 직접 인용문을 안는 ‘말하다’류의 동사 서술어에만 호응한다. 이 ‘-더러’는 현재 젊은 층에서 발화빈도수가 낮아지고 있다. 이 ‘-더러’ 대신에 ‘-한테/-보고/-보러’ 등의 조사들의 빈도는 매우 높아지고 있다. 문어체에서 구어체로의 언어 사용 상의 변화를 관찰할 수 있는 부분이다

(4) -께(서/로)

눅 6:19 예수께서……속담을 내게다 끌어대면

눅 7:3 장로들을 예수께로 보내어……

(cf; 장로들을 예수께 보내어)

‘예수께로/ 예수께 보내어’는 읽는 사람의 관심에 따라 동일하게 해석할 수도 있고 다르게 해석할 수 있는 문장이다. 격조사들이 각각 자신의 의미를 가진다고 할 때 ‘-께로 보내다’와 ‘-께 보내다’는 ‘-으로 보내다’와 ‘-에 보내다’의 차이와 동일하게 해석된다. 즉 ‘통과’와 ‘목적지’에 초점이 놓인다는 점이 다르다.

(5) 내/네-게

눅 6:19 예수께서……속담을 내게다 끌어대면

눅 7:45 너는 내게 입을 맞추지 않았으나,

눅 7:40 시몬아, 내게 할 말이 있다.

눅 8:39 하나님께서 내게 하신 일을 다 이야기하여라.

위의 예들은 일인칭 대명사의 쓰임에 대해서 생각해볼 문장이다 『새번역』에서 예수 자신을 지칭하는 문장에서 주어는 모두 ‘내’로 나타난다. ‘내 아버지, 내게’ 등이 그것인데, 우리말에서 나라, 지역, 가족, 등 자신이 소속되어 있는 집단이나 지역을 지칭할 때, 그것이 단체라도 모두 ‘우리’로 표현하고 있는 언어적 사실은 잘 알려져 있다. 그런데 이 번역본에 따른다면 새로 바꾼 주기도문에서도 ‘하늘에 계신 내 아버지’여야 한다. 그러나 실상을 그렇지 않다. 왜 그럴까?

일인칭 대명사 ‘내’는 ‘나+ㅣ’로서 중세국어의 주격조사 ‘이/ㅣ’의 변이형에서 모음으로 끝나는 명사 뒤에 오는 ‘ㅣ’가 결합되어 하나로 굳어진 명사다. 중세국어의 일인칭 대명사는 상성인 ‘●내(내가) 나아간달’로 표기하였고, 소유격의 ‘내(나의)’는 ‘내 몸애 욱심 업거늘’로 접의 유무로 구분하였다. 그러나 사성점이 사라지면서 주격과 소유격의 ‘내’를 구분하기 어렵게 되었다. 그래서 주격에서는 ‘내+가’로 후기에 등장한 주격 조사 ‘-가’를 결합시켜서 소유격인 ‘나+의>내,’ 여격의 ‘나+에게>내게’의 ‘내’와 형태상 변별이 되지 않는다. 이인칭의 소유격은 ‘너+의>네’로 문어체와 구어체에서 각각 사용하고 있다.

이와 같은 인칭 대명사와 조사와의 결합구조 상의 변화에 비추어 볼 때 누가 복음 6:19의 ‘내게다 끌어대면’과 7:45 ‘너는 내게 입을 맞추지…’는 ‘내가/ 나의에게다’로 재구성할 수가 있게 된다. 그러나 이러한 조사의 결합 방식은 한국어 문법에 어긋나는 방식이다. 그러므로 ‘내게다’와 ‘내게’는 ‘나에게다>내게다 끌어대면, 나에게>내게 입을 맞추지’로 ‘내게’가 ‘나에게’의 준말이라고 볼 때 구어체로서 인정할 만하다. 이와 같은 논리로 ‘내게’는 ‘너에게’의 준말로서 큰 문제가 없다.

3.1.3. 내포문에서의 명사형 어미 ‘-ㅁ/음’과 ‘-는 것’

내포문에서 어떤 문장이 명사문의 형식으로 상위문인 모문으로 안기는 방법은 명사형 어미 ‘-ㅁ/음’, ‘-기’ 그리고 ‘-는/ㄴ 것’으로 이루어진다. 그런데 한국어의 명사문의 발달 과정을 보면 고대국어의 동명사 형 어미 ‘-ㅁ/음’이 근대국어시기에서 ‘-ㅁ/음’의 분포가 줄어들면서 ‘-기’형과 ‘-는/ㄴ 것’으로 분화되기 시작한다. 현대 국어에서는 동명사 형 어미 ‘-ㅁ/음’은 대체적으로 ‘-는/ㄴ 것’으로 대체되었다.

아래 제시된 예문들의 ‘-ㅁ/음’ 명사문들은 현대국어의 문어체로 사용되는 것과 같은 모습인데, 이들을 구어체에 해당하는 ‘-는/ㄴ 것’으로 대체하는 것이 현대 독자들에게는 자연스럽다.

예)

가르침이 어렵다.>가르치기가 어렵다.>가르치는 것이 어렵다.

병고침→ 병 고침이 어렵다.> 병 고치기가 어렵다.> 병 고치는 것이 어렵다.

눅 7:30 요한에게서 세례를 받지 않음으로써……

(않아서, 않았기 때문에)

눅 8:47 그 여자는 더 이상 숨길 수 없음을 알고서,

(→ 숨길 수 없는 것/사실을)

눅 8:58 그들은 아이가 죽었음을 알고 있으므로,

(→ 죽은 것/사실을)

눅 9:31 예수께서…… 그의 떠나가심에 대하여 말하고

(→ 그가 떠나가실 것/일/날)

(cf: 51예수께서 하늘에 올라가실 날이 다 되었다.)

눅 8:46 “나는 내게서 능력이 빠져나간 것을 알고 있다.”

3.1.4. 접속문에서의 주체존대 선어말 어미 ‘-시-’의 통사

주체존대 선어말 어미 ‘-시-’는 행위 주체가 존대의 대상이 되는 인물의 동작에 결합된다. 단문의 경우는 존대 대상 인물의 동작이 하나이기 때문에 ‘-시-’의 용법도 어렵지 않다. 그러나 단문에서 접속문과 내포문으로 문장이 확대되면 이 ‘-시-’의 결합에도 혼란이 일어나기 시작한다.

다음의 문장들은 바로 <누가복음서>의 서술자인 <누가>의 존대 대상인 예수님의 동작에 대한 서술을 번역자들이 한국어로 번역하면서 주체존대 선어말 어미 ‘-시-’에 대한 용법에 일관성을 잃고 있는 모습을 보여주는 예들이다.

눅 4:38 예수께서 회당을 떠나서, 시몬의 집으로 들어갔다.

눅 4:42 예수께서 나가셔서, 외딴 곳으로 가셨다.

앞의 누가복음 4:38, 42는 예수님의 두 동작을 상태지속의 접속어미 ‘-아/어서’로 접속시킨 문장 구조가 동일한 접속문이다. 그런데 38절의 선행절의 서술어 ‘떠나다’에는 ‘-시-’가 보이지 않는 반면에 42절의 선행절에는 ‘-시-’가 보인다. 다음의 접속문들에서도 이와 동일하게 ‘-시-’의 분포가 매우 불규칙으로 나타나고 있다.

눅 5:3 예수께서 시몬의 배에 올라서,…… 놓으라고 하신 다음에,

- 눅 6:6 예수께서 회당에 들어가서 가르치시는데,
 눅 6:12 예수께서 기도하려고 산으로 떠나가서, 밤을 새우면서 하나님께 기도하셨다.
 눅 6:13 ……예수께서 자기의 제자들을 부르시고 그 가운데서 열둘을 부르셨다.
 눅 7:6 예수께 이렇게 아뢰게 하였다.
 눅 7:13 예수께서 그 여자를 보시고 가엾게 여기셔서 ……
 눅 7:14 그리고 앞으로 나아가서, 관에 손을 대시니,
 눅 8:1 예수께서 고을과 마을을 두루 다니시면서, 하나님의 나라를 선포하며 그 기쁜 소식을 전하셨다.

앞의 예들에서 보는 바와 같이 접속문의 후행문의 서술어에는 문제의 주체존대 선어말 어미 ‘-시-’가 규칙적으로 나타나 있다. 그러나 이 마지막 서술어에 선행하는 동사의 활용형에는 ‘-시-’의 분포가 불규칙하게 나타나고 있다. 다음에 이와 같은 문장들이 생성될 수 있는 이유를 한국어의 접속문 만들기 규칙을 간단히 알아보기로 한다.

한국어에서 접속문 규칙 중에서 ‘-시-’의 생략과 관계되는 규칙으로 ‘동일성분 삭제 규칙’을 들 수 있다. 이 규칙은 선행문과 후행문에 동일 요소가 있으면 그 중에 어느 하나를 생략(삭제)하는 규칙이다. 예를 들면 누가복음 4:38의 문장을 접속되기 전의 단문으로 해체해서 동일 요소들을 찾아보기로 하자.

(1) 눅 4:38 예수께서 회당을 떠나서, 시몬의 집으로 들어가셨다.

- ㄱ. 예수께서 회당을 떠나셨다.
- ㄴ. 예수께서 시몬이 집으로 들어가셨다.

언어학의 통사론에서는 ㄱ과 ㄴ으로 해체된 두 개의 단문을 기저문이라고 한다. 이 기저문에서 동일 요소들은 첫째, 주어인 ‘예수’와 서술어 안에서의 ‘-셨-’ (←시+였-)의 주체존대 선어말 어미 ‘-시-’와 시제 선어말 어미인 ‘-였-’임을 알 수 있다.

이 두 문장이 접속될 때 제일 먼저 접속어미 항목을 선택한다. 그 다음 단계로 동일요소들 중 하나를 삭제하게 되는데, 주어가 동일할 때는 선행문의 주어를 남기고 후행문의 주어를 삭제한다. 서술어 동사 어휘 항목이 동일할 경우는 선행문의 동사 항목을 삭제한다. 예를 들면 다음과 같다.

(2) 주어-서술어가 동일한 문장

아버지가 배와 사과를 사시었다.(최종 표면 문장)

아버지가 배를 사시었다.

아버지가 사과를 사시었다

→ 아버지가 배를, 사과를 사시었다.(주어 삭제, 서술어 동일 요소 삭제 규칙 적용)

→ 아버지가 배 사과를 사시었다.(조사 삭제, 동일요소 삭제 규칙 적용)

→ 아버지가 배와 사과를 사시었다.(접속조사 '-와' 삽입, 명사와 명사 결합 규칙 적용)

(3) 서술어가 다른 문장

눅 4:38 예수께서 회당을 떠나서, 시몬의 집으로 들어가셨다.

ㄱ. 예수께서 회당을 떠나셨다.

ㄴ. 예수께서 시몬의 집으로 들어가셨다.

ㄱ, ㄴ의 문장에서는 주어가 동일하고 서술어가 다르면서 '-시-'와 '-었-'이 동일요소로 분석된다. 이 요소들 중 선행 문장의 것만 삭제 규칙에 따라 삭제하면 누가복음 4:38의 문장이 생성된다.

ㄱ '예수께서 회당을 떠나시-었-아서, 예수께서 시몬의 집으로 들어가시-었-다.(접속어미 '-아서' 선택 규칙 적용)

ㄱ" 예수께서 회당을 떠나셔서, 시몬의 집으로 들어가셨다.

(동일 요소 : 주어, 시제 '-었-' 삭제 규칙 적용)

ㄱ"'예수께서 회당을 떠나서, 시몬의 집으로 들어가셨다.

(동일 요소: 주체존대 '-시-' 삭제 규칙 적용)

그러나 42절과 같이 동일 요소가 서술어의 구성요소일 경우 삭제 규칙은 수의적으로 적용되어 ㄱ'와 ㄱ"' 같이 선행절에 '-시-'가 삭제되지 않은 경우와 삭제된 두 종류의 접속문이 생성된다. 그러나 여기에서 성서 번역자들이 주의해야 할 점은 예수님의 동작에 관한 이야기 안에서 이와 같은 규칙들을 일관성 있게 적용해야 한다는 점이다. 규칙 적용의 일관성을 잃게 되면 좋은 번역문이라는 평가를 기대하기 어렵다.

눅 8:28 “더없이 높으신 하나님의 아들 예수님, 당신이 나와 무슨 상관이
있습니까?……(cf. 좋으신 하나님, 마음씨가 좋으신.)

눅 22:17 그리고 잔을 받아서 감사를 드리신 다음에 말씀하셨다.

눅 22:19 예수께서는 또 빵을 들어서 감사들 드리신 다음에,

누가복음 8:28, 22, 17, 19는 우리가 흔히 저지르고 있는 실수 발화 중의 하나
다.

우리말에는 ‘감사를 드리다’처럼 감정을 나타내는 추상명사에 ‘주다’의 어휘
적 존대어인 ‘드리다’를 통합해서 쓰는 ‘축하를 드리다’가 있다. 이 두 표현은 모
두 잘못된 표현이다. 감정 추상명사 ‘감사, 축하’를 동사로 전환하려면 접미사 ‘-
하다’를 결합해서 ‘감사하다 → 감사합니다, 축하하다 → 축하합니다’로 존대를
표시한다. 그런데 ‘감사 드리다, 축하 드리다’가 올바른 표현이 되려면 기본형이
‘*감사(를) 주다, *축하(를) 주다’가 되어야 하는데, 이런 표현은 한국어에 존재
하지 않는다. 그러므로 이 문장의 ‘감사를 드리신’은 잘못된 표현이며 여기에 주
체존대 선어말어미 ‘-시-’가 결합될 수도 없다.

우리말의 문법에서는 주체존대 선어말 어미 ‘-시-’는 형용사에는 결합될 수가
없다. 그 이유는 ‘고맙고/좋고/감사하고’는 하나님에 대한 화자의 감정을 표현하
는 형용사이므로 자신의 감정에 주체존대의 ‘-시-’가 들어갈 수가 없기 때문이다.
그럼에도 불구하고 최근 우리 사회에서는 ‘*높으신, *고마우신/ *좋으신 *감사
하신 하나님/선생님/사장님’ 등으로 발화하는 사람들이 많아지고 있다. 그러나
‘*미우신/*나쁜신 하나님’의 부정적인 감정 형용사에는 ‘-시-’의 결합을 허락하
지 않는다. 긍정적인 마음의 표현에는 ‘-시-’를 결합시키고, 부정적인 마음의 표
현에는 ‘-시-’를 결합시키지 않는 이유는²⁾ 존경스런 하나님과 관계되는 모든 요
소는 존경의 대상이 된다는 심리적 요인이 작용하고 있기 때문일 것이다.

눅 22:27 누가 더 높으나? 밥상에 앉은 사람이냐? 시중드는 사람이냐?

2) ㄱ. “선생님은 마음/손이 참 고우세요/예쁘시네요/ *미우시네요/ *악랄하시네요.”

ㄴ. “선생님 *감사하시네요/*고마우시네요.”와 같이 평서문의 서술어부의 의미가 긍정적인 것
에 대해서는 현대 국어 화자들이 주체존대의 선어말 어미 ‘-시-’를 사용하지만 부정적인 감정이
나 속성에 대해서는 ‘시-’를 사용하지 않는다.

ㄷ. “? 예쁘신/고마우신 선생님의 마음”

ㄹ. “선생님 발이 크시네요/원피스가 잘 어울리세요./ 넥타이가 멋지세요.”

등 존대 대상의 신체나 소유물에 대해서도 ‘-시-’를 사용하기도 한다. 문법적으로 비문법적인 용
법이 화용론에서 허용되는 이유는 화자들의 심리적 태도와 관련되는 언어 사용의 예로 볼 수 있
다.

동사 ‘앉다’는 그 동작이 일어나는 구체적인 공간을 전제로 한다. 이 문장에서 ‘밥상에 앉다’는 ‘의자에 앉다’(30절, “옥좌에 앉아서” 참조)와 같이 해석 가능하다. 한국인의 상식으로 ‘밥상에 앉은’은 ‘밥상 앞에 앉은’으로 인지하지만 한국어를 외국어로 배우는 외국인, 이주민, 해외동포들에게는 정확한 우리 문장으로 번역해주어야 한다.

3.1.5. 한국 문화로 의역한 표현

아래 보이는 예들은 한국의 전통 문화를 이해하고 있는 중년층 이상의 독자들에게는 어려운 표현들이 아니다. 그러나 현재 10대 청소년들이나 외국인, 이주민, 해외동포 자녀들에게는 ‘되’, ‘되질하다’, ‘들보(대들보)’, ‘쟁기’, ‘소출’, ‘물 동이를 이다(메다)’라는 어휘나 표현에 대해서는 이 어휘에 대한 언어, 문화적인 지식이 없다. 그러므로 이들을 대상으로 하는 성경 번역에서는 이런 어휘와 표현법에 대한 한국 전통 문화에 대한 설명을 주석으로 해야 하는 당위성이 있는 것이다.

눅 6:37 되를 누르고 흔들어서 넘치도록 후하게 되어서,……너희가 되질 하여 주는 그 되로 너희에게 도로 되어서 주실 것이다.

눅 6:39 네 눈 속에 있는 들보……

눅 9:62 누구든지 쟁기를 잡고 뒤를 돌아다보는 사람……

눅 20:10 포도원 소출(→수확)

눅 22:10 물 한 동이를 메고 오는 사람을 만날 것이다.
(물 한 동이를 이고)

3.1.6. 어휘 선택

외국인과 이주민 그리고 해외동포 자녀들을 위한 성경이 『새번역』보다 쉬워야 하는 이유는 어휘 선택에서부터 시작된다. 국내 10대 청소년들은 이미 일상생활에 필요한 ‘기초어휘’ 항목을 습득한 단계에 이른 독자층이다. 그러나 외국인들과 이주민, 해외동포 자녀들의 어휘력은 국내 10대들에 비해서 비교할 수 없을 정도로 빈약하다. 이러한 독자들을 대상으로 성경을 번역할 때에는 원문의 의미를 손상하지 않는 범위 안에서 되도록이면 의미 파악이 어려운 비유, 다의어 등을 피하고 쉬운 기초 어휘나 표현을 선택하는 것이 좋다.

눅 1:1 이야기를 엮어내려고 손을 댄 사람이……

(꾸미려고, 만들려고) (글을 쓴)

눅 7:14 판에 손을 대시니,

눅 8:45 “내게 손을 댄 사람이 누구냐?”

눅 8:26 그들은 …… 거라사 지방에 달았다.

(도착했다.)

누가복음 1:1의 ‘손을 대다’와 7:14의 ‘손을 대다’는 그 의미가 매우 다르다. 또한 8:26의 ‘-에 달다’도 ‘손’과 호응하여 ‘to touch’의 의미로 ‘손을 대다’와 동일한 의미를 가진다. 따라서 누가복음 1:1의 ‘손을 대다’와 8:26의 ‘지방에 달았다’는 비유법으로 쓰였기 때문에 이 표현도 쉬운 성경 번역의 경우 기초 어휘로 대체하는 것이 좋을 듯하다.

눅 16:10 지극히 작은 일에 충실한 사람……

지극히 작은 일에 불의한 사람…

(*불의하다. 의롭지 않은/ 충실하지 않은 청지기)

우리말에 ‘충실하다’라는 형용사는 있어도 ‘불의하다’라는 형용사는 존재하지 않는다. 따라서 ‘그 청지기는 충실했다’는 문법적이지만 *‘그 청지기는 불의했다.’는 비문법적이다. 따라서 ‘불의한 청지기’는 비문법적인 표현으로서 ‘충실하지 않은 청지기’로 풀어야 한다.

눅 16:20 나사로라 하는 거지 하나가 ※헌데 투성이 (→ 상처투성이, 부스럼투성이) 몸으로 누워서,

‘-투성이’는 의존형태소로서 선행 명사에 결합되는 접미사다. 선행 명사인 ‘헌데’에 붙여 써야 한다. ‘헌데/곳’은 ‘헐다’의 관형형과 장소의 의존명사 ‘데’가 통합한 명사구 중세국어시기에 이미 어휘화하여 명사로 정착이 된 어형이다 이와 의미상 대립이 되는 ‘성하다’와 통합한 ‘-성한 데/ 성한 곳’은 아직 어휘화가 이루어지지 않은 통사구조다

눅 20:20 책잡다.(→트집을 잡다)

눅 20:47 과부들의 가산을 삼키고(→ 재산을 빼앗고)

눅 23:28 나를 두고 울지 말고, 너희와 너희 자녀를 두고 울어라.

20:47의 ‘가산을 삼키고’도 비유법 문장이다. 기초 어휘 ‘삼키다’의 기본 의미로 쓰이지 않은 문장이기 때문에 이 표현도 의미 전달이 쉬운 ‘빼앗고’로 바꾸는

편이 좋겠다. 23:28의 ‘나를 두고’의 타동사 ‘두다(置)’의 기본 의미는 일정한 공간에 어떤 것을 자리 잡게 하는 동작을 나타낸다. 이 문장도 ‘두다(置)’의 의미 확장됨에 따라 선행하는 목적어가 추상명사를 허용하고 있다. [-물건]의 명사가 목적어가 될 때에는 타동사 ‘두다’는 ‘~를 위하여’의 의미로 확장된다. 그러므로 이 문장의 ‘나를 두고, 자녀를 두고’는 쉽게 ‘나를 위하여, 자녀를 위하여’로 풀이해서 번역하는 것이 바람직하다.

눅 24:51 예수께서는 그들을 축복하시는 가운데(while), 그들에게서 떠나 하늘로 올라가셨다. (축복하시면서)

번역 문장 24:51의 ‘가운데’는 시공간 명사로서 기독교에서는 시간 개념으로 ‘-하는 가운데 있습니다.’ 와 같이 어떤 행동을 발화시 현재 진행하고 있는 모습을 표현할 때 많이 쓴다. 이 문장에서도 역시 ‘가운데’가 그와 비슷한 시간 개념으로 쓰였는데, ‘-하는 가운데 하늘로 올라가다’라는 문장은 일반 한국인의 언어 의식으로는 맞는 문장이라고 하기가 어렵다. 그러므로 이 문장은 ‘그들을 축복해 주시면서’로 ‘가운데’를 축복 기도하는 일이 진행된 일정한 시간의 폭을 내포하는 시간 의존명사 ‘동안’의 의역인 선 후행 동작의 ‘동시성’을 나타내는 접속어미 ‘-면서’로 대체하는 것이 좀 더 자연스러울 것 같다.

3.1.7. 문장 구조와 의미의 모호성

문장 의미의 모호성은 주어를 수식하는 절이 길거나 어떤 성분을 생략하거나 압축했을 때 흔히 발생한다. 그 예로 <누가복음서>의 첫 장인 1:1-2를 들 수 있다. 1절은 ‘주어-서술어’의 가장 단순한 문장인 ‘사람이 많이 있었습니다’의 1형식의 문장이다. 그런데 이 문장의 주어인 ‘사람’을 수식하는 수식어가 너무 길기 때문에 문장의 의미가 흐려지고 있다.

1절의 문장을 분석해보면 두 개의 문장이 접속을 이루면서 ‘사람이’라는 명사구에 내포된 매우 복잡한 구조를 보인다.

눅 1:1 [[[[우리 가운데 일어난 일들]np에 대하여 차례대로 이야기]np를
_i
 엮어내려고]vp1]s1 [[손을 댄 [사람이]]np- 많이 있었습니다.vp2]s2
_j

2절은 지시대명사의 빈번한 출현으로 의미 파악에 어려움을 주는 문장이다2

위 문장은 대귀법에 의한 문장으로 첫째 문장은 ‘사람은 앎을 것이요’에서 목적어가 생략된 반면에, 둘째 문장에는 목적어가 명시되어 있다.

첫째 문장의 목적어 ‘목숨을’이 생략된 이유는 담화론적인 면에서 이 문장의 ‘목숨’은 이미 화자와 청자 사이에 알려진 정보이기 때문에 반복할 필요가 없기 때문이다. 그렇다면 둘째 문장의 주절의 목적어도 생략 가능한데 이 문장에서는 목적어 ‘목숨을’이 명시되어 있다. 이는 화자가 ‘목숨을’을 반복함으로써 ‘강조’의 효과를 노리기 위한 담화전략으로 해석할 수 있다. 그러나 담화론적으로 강조의 효과를 더욱 강하게 하기 위해서는 선행문의 목적어인 ‘목숨’을 명시하고 후행문의 목적어 ‘목숨’을 생략하는 것이 더욱 효율적이다.

눅 9:41 내가 언제까지 …… 너희를 참아 주어야 하겠느냐?

위 문장의 ‘너희를 참다’는 목적어 명사항의 수식을 받는 ‘너희의 X를’의 X에 해당하는 피수식어 항이 생략되어 있다. 따라서 이런 문장은 그로 말미암아 정보 전달의 구체성이 결여되어 의미 해석의 혼란이 야기될 수 있다.

눅 12:28-32 믿음이 적은 사람들아 …… 32 두려워하지 말아라, _____ 적은 무리여,

32절에서도 ‘적은 무리여’에 선행하는 요소가 생략되어서 이 문장만으로는 무엇이 적은 무리인지 알 수가 없다. ‘믿음이’ 생략된 것을 알기 위해서는 이 이야기의 맨 앞부분인 28절로 문장을 거슬러 올라가야 한다.

눅 17:1 예수께서 제자들에게 말씀하셨다. “걸려 넘어지게 하는 일들이……”

누가복음 17:1에서는 이야기의 첫 문장에서부터 주어와 부사어가 생략되어 있다. ‘누가 어디/무엇에 걸려 넘어지다’의 문장에서 서술어만이 보이기 때문에 이 문장의 의미 파악이 어렵다. 이 번역본의 ‘걸려 넘어지게 하는 일들’이 NIV에는 ‘사람들이 죄를 저지르게 될 일들(Things that cause people to sin)’로 되어 있다.

눅 17:6 “……이 뽕나무더러 ‘뽕혀서, 바다에 심기어라’ 하면, 그대로 될 것이다.”

이 문장은 한국어에서는 쓰지 않는 피동명령문이다. 나무가 ‘뽕히다’는 ‘뽕다’

의 피동형으로서 한국어 화자들이 자연스럽게 발화한다. 그러나 ‘심다’의 피동형인 ‘심기다’는 한국인들이 별로 쓰지 않는, 발화 빈도수가 매우 적은 표현이다. 피동형 ‘뿔히다’와 ‘심기다’는 행위 주체자에 의해서 일어난 일의 결과, 상태에 대한 표현이다. 나무는 피행위자로서 행위자의 행위의 대상이므로 스스로 행동할 수 없다. 그럼에도 불구하고 이 피동명령문은 피행위자인 나무가 명령을 수행하는 행위의 주체로 해석하게 되어 있다.

이와 같이 표면구조상 비문법적인 문장의 기저 의미를 파악하기까지 이 문장을 이해하기 위해서는 상당한 수준의 한국어 이해 능력이 요구된다. 이런 경우 의미 중심, 의사소통 중심의 번역이 요구되는 것이다.

눅 18:16 “어린이들이 내게로 오는 것을 허락하고, 막지 말아라. …… 17 누구든지 어린이와 같이 하나님의 나라를 받아들이지 않는 **사람은**/ 거기에 들어가지 못할 것이다.”

17절의 이 문장은 의미의 모호성을 대표적으로 보여주고 있다. 17절은 선적 구조로 볼 때 부사어인 ‘어린이와 같이’가 어떤 성분을 수식하는가에 따라서 의미가 달라진다. 첫째 모문의 ‘주—술 관계’를 ‘누구든지—들어가지 못할 것이다.’로 보면, 이 모문의 주어인 ‘누구든지’의 안긴문장은 ‘어린이와 같이 하나님의 나라를 받아들이지 않는 사람’이 된다. 여기서 문제가 되는 것은 ‘어린이와 같이’ 부분이다. ‘어린이와 같이’는 안긴문장의 주어인 ‘하나님의 나라를 받아들이지 않는 사람’에 선행하고 있어서 이 명사문의 서술어인 ‘하나님의 나라를 받아들이지’를 꾸미는 것이 되어버린다. 그 결과 어린이들은 하나님 나라를 받아들이지 않는다는 해석이 되어버린다.

이 문장의 구조를 이와 같이 볼 때 우리는 통사론적인 층위에서는 원문의 내용을 추출해낼 수가 없다. 이 경우에 우리는 담화층위로 해석의 장을 넓혀야 한다. 17절의 문제의 ‘어린이와 같이’는 15절과 16절에서 예수님께 가까이 가려고 하는 어린이들을 막으면 그 어린이들은 예수님(천국, 하나님 나라)께 갈 수가 없다. 이와 마찬가지로 예수님(하나님 나라)께 가까이 가는 것을 허락받지(하나님 나라를 인정하지: not receive) 못하는 사람들은 거기에 들어갈 수 없다. 로, 문장 외적인 정보에 따라서 해석할 수밖에 없다.

둘째, 모문을 ‘누구든지 어린이와 같이 거기에 들어갈 수 없다’로, 부사어 ‘어린이와 같이’를 모문의 서술어부인 ‘들어갈 수 없다’를 수식하는 구조로 보는 방법이다. 즉 ‘누구든지(주어부)—어린이와 같이(부사어부)—들어가지 못한다.(서술어부)’라는 모문에서 동사구인 ‘어린이와 같이 들어가지 못한다’에 ‘하나님의 나라를 받아들이지 않는 사람’이 안긴문장으로 분석하는 방법이다. 이 구조의

문장이 곧 원문의 의미를 번역한 것으로 미루어 볼 때 이 17절의 문장은 부사어인 ‘어린이와 같이’를 어디에 배치하느냐에 따라 의미해석이 달라지는 것을 보여준다. 이 문장의 의미의 중의성은 부사어인 ‘어린이와 같이’의 어순을 변환해줌으로써 해소시킬 수가 있다⁴⁾.

이와 같이 문장 구조상의 모호성으로 인하여 의미의 모호성 중의성이 발생하는 예를 17절이 잘 보여주고 있는데, 의미 해석의 중의성은 어휘 선택에서도 발생한다. 17절의 문제의 ‘어린이와 같이’에서 ‘-와 같이’가 바로 그것이다. 부사 ‘같이’는 ‘함께’, ‘처럼’의 의미를 가진다. 이 문장에서의 ‘같이’는 두 의미로 다 해석이 가능하다. 그러나 ‘어린이와 같이’의 ‘-와 같이’는 ‘공동/동반’의 의미인 조사 ‘-와’로 말미암아 ‘같이’는 ‘동시성’의 의미를 수행하게 된다. 그러므로 ‘-와 같이’는 영어 원문(NIV)의 ‘like’의 의미인 ‘처럼’이나 조사 ‘-와’를 제거한 ‘어린이같이/처럼’으로 해석하는 편이 좋다.

눅 18:17(→ 누구든지 하나님의 나라를 받아들이지 않는 사람은 어린이 (같이/처럼) 거기에 들어가지 못할 것이다.)

눅 21:9 전쟁과 난리의 소문을 듣더라도 두려워하지 말아라.

9절의 문장은 전형적인 영어식 문어체 번역문이다 ‘전쟁과 난리의 소문’과 같이 명사문으로 압축된 문장은 한국어의 구어체로는 사용하지 않는다 따라서 이 명사구 내포문의 ‘전쟁과 난리의 소문’은 ‘전쟁과 난리가 났다는 소문’으로 서술어 ‘났다’를 회복시켜서 자연스런 구어체로 바꿀 필요가 있다.

눅 21:16 너희의 부모와 형제와 친척과 친구들까지도 너희를 넘겨줄 것이요, 너의 가운데서 더러는 죽일 것이다.(눅 9:21 “율법학자들에게 배척을 받아 죽임을 당하고서”, 참조)

밑줄 친 부분은 앞뒤 문맥으로 미루어 해석하면 ‘더러는 죽음을 당할 것이다’의 피동의 의미를 가진 문장처럼 보인다. 이 문장을 다시 능동문으로 해석할 경우 ‘죽이다’의 목적어가 빠져 있어서 그 대상이 무엇인지 알 수가 없다. 16절의 ‘더러는 (X가 너희 중에 더러를) 죽일 것이다’라는 능동문에서 행위자 주어 - ‘X가’를 생략했기 때문에 비문법적인 문장이 되어 의미의 모호성이 야기된 것이다.

4) 가. 그는 어제 고향에서 온 친구를 만났다.

나. 그는 고향에서 어제 온 친구를 만났다

위 예에서 가은 ‘어제’가 ‘온’을 꾸미는지, ‘친구를 만났다’를 꾸미는지 불분명하지만, 부사어의 어순을 바꾼 나은 ‘온’만을 한정하는 것이다.

눅 24:20 우리의 대제사장들과 지도자들이 그를 (X에게) 넘겨주어서, 사형선고를 받게 하고,

20절의 문장은 수여동사 구문으로서 ‘주어-직접목적어-(간접목적어)-서술어’의 구조를 가진 긴 문장으로 주요성분인 간접목적어가 생략되었다 그러므로 ‘그를 어디에/누구에게 넘겨주었는자’에 대한 정확한 의미 파악이 어렵게 된다. 이 이야기의 전부를 알고 있는 독자들은 담화론적인 층위에서 간단히 파악할 수 있으나, 외국어로서의 한국어를 배우는 독자들에게는 정확한 의미 전달이 상대적으로 어려울 것이다.

4. 결론

『새번역』은 현대 10대 청소년층을 대상으로 한 적절한 수요자 요구 중심의 번역이라 하겠다. 그러나 이 번역본에서도 한국인인 본 발표자가 읽기에 어색하고 내용의 정확한 이해가 어려운 문장들이 많이 발견되었다 따라서 외국인 유학생들과 이주민뿐만 아니라 해외동포들을 대상으로 하는 성경은 『새번역』보다 더 쉬운 현대 한국어 구어체로 번역될 필요가 있다

“한국어 능력시험 등급별 평가 기준”으로 보면, 5-6급 정도의 한국어 수준은 초등학교 상급 학년에서 중학교 1-2학년의 어휘력과 표현, 이해력에 해당된다. 『새번역』 성경은 5급 정도의 한국어 이해 능력을 가진 외국인들이나 이주민들에게는 어렵다. 그 이유는 내국인 청소년들과 외국인들의 한국어와 문화적 배경에는 많은 차이가 있기 때문이다. 『새번역』에도 청소년들이 이해하기에 어려운 한자어와 한국어 표현들이 많다. 이러한 부분들은 외국인과 이주민 및 해외동포들에게는 더 어려울 것이다. 교회학교 어린이들을 대상으로 한 것과 같이 쉬워야 한다. 그래서 이들의 한국어 수준에 맞는 의사소통 기능 중심의 번역(communicative translation) 성경이 나와야 한다. 아울러 성서 번역 작업에도 한국 언어 또는 문학, 문화 전문가가 함께 하는 것도 적극적으로 고려하여야 한다.

이 글에서는 외국어로 한국어를 배우는 외국인이나 이주민 그리고 해외동포들을 위한 이해하기 쉬운 성경이 『새번역』보다 쉬워야 하는 이유를 『새번역』의 <누가복음서>를 중심으로, 문장, 어휘, 표현법 등에 대해서 살피고, 다음과 같은 부분에 주목할 필요가 있음을 확인하였다.

1) 피동형으로 번역된 성경구절들은 성서의 내용을 훼손하지 않는 범위에서 우리말의 능동 표현으로 바꿀 때 좀 더 자연스러운 한국어 문장이 된다.

2) 격조사 가운데에서 선행 체언을 유정물 명사를 요구하는 ‘유정물’ 처격조사(여격조사)와 관련된 말씀들을 중심으로 살펴보았다. 누가복음 4:2, 9:22의 문장에서는 ‘악마에게, 율법학자들에게’로 수여동사 ‘주다’류와 호응하는 ‘-에게’가 쓰였는데, ‘-에게서’의 ‘-서’가 생략된 것으로 해석할 수도 있지만, 외국인과 이주민, 해외동포들을 위한 번역에서는 정확하게 그 기능을 밝혀주어야 할 것이다.

3) ‘-ㅁ/음’ 명사문들은 현대국어의 문어체로 사용되는 것과 같은 모습인데 이들을 구어체에 해당하는 ‘-는/ㄴ 것’으로 대체하는 것이 현대 독자들에게는 자연스럽다.

4) 접속문들에서 ‘-시-’의 분포가 매우 불규칙으로 나타나고 있다. 한국어에서 접속문 규칙 중에서 ‘-시-’의 생략과 관계되는 규칙으로 선행문과 후행문에 동일 요소가 있으면 그 중에 어느 하나를 생략(삭제)하는 ‘동일성분 삭제 규칙’을 들 수 있다.

5) ‘되’, ‘되절하다’, ‘들보(대들보)’, ‘쟁기’, ‘소출’, ‘물동이를 이다(메다)’라는 어휘나 표현은 한국의 전통 문화를 이해하고 있는 중년층 이상의 독자들에게는 어려운 표현들이 아니다. 그러나 10대 청소년들이나 외국인, 이주민, 해외동포 자녀들을 대상으로 하는 성경 번역에서는 이런 어휘와 표현법에 대한 한국 전통 문화에 대한 설명을 주석으로 해야 한다.

6) 국내 10대 청소년들은 이미 일상생활에 필요한 ‘기초어휘’ 항목을 습득한 단계에 이른 독자층이다. 그러나 외국인들과 이주민, 해외동포 자녀들의 어휘력은 국내 10대들에 비해서 비교할 수 없을 정도로 빈약하다. 이러한 독자들을 대상으로 성경을 번역할 때에는 원문의 의미를 손상하지 않는 범위 안에서 되도록이면 의미 파악이 어려운 비유, 다의어 등을 피하고 쉬운 기초 어휘나 표현을 선택하는 것이 좋다.

7) 수식어가 너무 길기 때문에 문장의 의미가 흐려지고 있다. 문장 구조상의 모호성으로 인하여 의미의 모호성, 중의성이 발생하는 예가 있었다.

8) 누가복음 21:9의 문장은 전형적인 영어식 문어체 번역문이다. ‘전쟁과 난리의 소문’과 같이 명사문으로 압축된 문장은 한국어의 구어체로는 사용하지 않는다. 따라서 이 명사구 내포문의 ‘전쟁과 난리의 소문’은 ‘전쟁과 난리가 났다는 소문’으로 서술어 ‘났다’를 회복시켜서 자연스런 구어체로 바꿀 필요가 있다.

9) 현재 청소년들에게는 낯선 고어적인 표현들은 현대 국어의 구어체로 바꿀 필요가 있다.

<주요어>(Keywords)

외국인, 해외동포, 성경 번역, 의사소통 기능 중심의 번역, 새번역 성경.
Migrants in Korea, Korean Immigrants Abroad, Bible Translation,
Communicative translation, Revised Korean Standard Translation.

<참고 문헌>(References)

1. 문법론

- 남기심·고영근, 『표준 국어 문법론』, 서울: 塔出版社, 2002.
민현식, 『국어 문법 연구』, 서울: 역락출판사, 1999.
박영순, 『국어문법 교육론』, 서울: 박이정, 2005.
우인혜·라혜민, 『외국인도 쉬운 한국어 문법』, 서울: 한국문화사, 2004.
이광호, 『근대국어문법론』, 서울: 태학사, 2004.
이익섭, 『국어 문법론 강의』, 서울: 學研社, 2005.
이익섭, 『한국어 문법』, 서울: 서울대학교출판부, 2005.
이주행, 『한국어 문법의 이해』, 서울: 月印, 2001.
최재희, 『한국어 문법론』, 서울: 태학사, 2004.
허 용, 『한국어 교육을 위한 한국어 문법론』, 서울: 한국문화사, 2004.

2. 담화론

- 고영근, 『문법과 텍스트』, 서울: 서울대학교출판부, 2002.
김길영 외, 『한국어 화용론』, 부산: 세종출판사, 2003.
김도남 『상호텍스트성과 텍스트 이해 교육』, 부산: 세종출판사, 2003
박영순, 『한국어 담화 텍스트론』, 서울: 한국문화사, 2004.
박영순, 『한국어 화용론』, 서울: 박이정, 2007.
이석규 외, 『텍스트 분석의 실제』, 서울: 亦樂, 2003.
이원표, 『담화분석』, 서울: 한국문화사, 2002.
이장송, 『담화 표상 이론』, 서울: 한국문화사, 1999.
정연창, 『담화기능론』, 서울: 한국문화사, 2000.
정희자, 『담화와 추론』, 서울: 한국문화사, 2002(2004).
정희자, 『담화와 문법』, 서울: 한국문화사, 2008.
최용호, 『텍스트 의미론 강의』, 고양: 인간사랑, 2004

3. 국어학개설

- 김경훈, 『국어학개론』, 서울: 서울산업대학 출판부, 1998.
 김석근, 『언어학 개론』, 진주: 경상대학교 출판부, 2004.
 김완진·도수희, 『국어학개론』, 서울: 國家考試研究學會, 1992.
 김태엽, 『국어학개론』, 서울: 역락, 2008.
 배희임·박영준·시정곤, 『국어학개론』, 서울: 한국학술진흥재단, 2001.
 이석주, 『국어학개론』, 서울: 대한교과서, 2005.
 이익섭, 『국어학개설』, 서울: 學研社, 2000.
 정경일 외, 『한국어의 탐구와 이해』, 서울: 박이정, 2003.
 최길시, 『외국인을 위한 한국어 교육의 실제』, 서울: 태학사, 2000
 허 용, 『외국어로서의 한국어교육학 개론』, 서울: 박이정, 2005.

4. 의미론

- 김민수, 『국어 의미론』, 서울: 一潮閣, 1997.
 김영기, 『한국어 통사론 및 의미론 연구』, Seoul: 박이정, 2004.
 김주식, 『의미론의 길잡이』, 서울: 한국문화사, 2003.
 박영순, 『한국어 의미론』, 서울: 고려대학교 출판부, 2004.
 윤평현, 『국어 의미론』, 서울: 역락, 2008.
 이석주, 『국어 의미론』, 서울: 개문사, 1990.
 이성범, 『언어와 의미』, 서울: 태학사, 1999.
 임지룡, 『국어 의미론』, 서울: 탑출판사, 1992.
 조항범, 『국어 의미론』, 서울: 와이제이학사고시방송교육본부, 1994.
 최창열·심재기·성광수, 『국어 의미론』, 서울: 開文社, 1986.

5. 성경

- 대한성서공회(2001) 『성경전서 표준 새번역 개정판』/『성경전서 새번역』.

<Abstract>

**A Proposal for Easy Korean Bible Translation
for Migrants in Korea and Korean Immigrants Abroad**

Prof. Jeong Hui Kang
(Hannam University)

This paper deals with the necessary of easy Korean Bible translation which can be readily understood by the migrants in Korea and Korean immigrants abroad. The starting point of this issue is the writer's personal experience which is to have been giving the lecture, 'Learning Korean Language through Korean Bible' to them during more than ten years.

Easy translation for them will have to be paraphrased the difficult Korean words derived from Chinese languages or the typical Korean idioms in the existing translations. If some expressions are not appropriate to follow this way, the usages and meanings should be explained in the footnote according to the Korean educational levels of the perspective readers.

Thus, translation for the migrants in Korea and Korean immigrants abroad must be easier than the *Revised New Korean Standard Version* (2001). In order to prove it, this paper critically reviews some sentences, vocabularies, expressions, etc. in the Gospel according to Luke of the *RNKSV*, and proposes the substitutes with the proper Korean grammar.

현대 번역학의 변화와 발전에 대한 고찰

곽성희*

1. 들어가는 글

번역은 고대로부터 이루어져 왔으며 번역에 대한 다양한 논의의 역사도 번역만큼 오래되었다고 볼 수 있다. 그러나 19세기 말까지는 번역에 대한 논의는 대부분 원문과 번역문 비교 또는 번역에 대한 규범적(prescriptive) 논의가 그 주류를 이루었다. 그러던 것이 20세기 후반에 들어서면서 번역에 대한 논의는 언어학, 문체론, 문학사, 기호학, 문화론 등 다양한 분야와 연결되며 과학적 학문적 체계를 이루게 되었다고 볼 수 있다.

르페브르(Lefevre)는 번역학의 목적이 “번역 작품을 만들어내는 데 있어 지침이 될 수 있는 포괄적인 이론을 창출하는 것”¹⁾²⁾이라고 하였다. 과거에는 상대적으로 제한된 국제교류로 인하여 성경 또는 불교 경전, 문학작품 등의 번역이 그 주류를 이루었으나 세계화 정보화 시대인 20세기 후반부터는 정보전달 및 의사소통을 위한 문건의 수요와 양이 기하급수적으로 증대하여 번역의 정의와 방법이 변화하였다. 따라서 번역학도 이러한 변화를 수용하기 위하여 논의의 초점은 도착언어권 독자의 반응, 번역 목적과의 부합성, 번역 전이의 원인 분석, 번역 과정에 대한 연구 등 다양하게 변화하고 있다.

본고에서는 홈즈(Holmes)의 번역학 지도, 체스터만(Chesterman)이 제시한 번역학의 다섯 가지 슈퍼딴³⁾과 번역학의 8 단계를 알아보고 20세기 후반부터 등장한 다양한 현대 번역학을 분석해 보기로 한다.

2. 홈즈의 번역학 지도

20세기 후반 번역학의 주요한 변화 중의 하나는 번역에 대한 규범적 논의가 이

* 숙명여자대학교 영어영문학부 교수, 번역학.

1) Susan Bassnett-McGuire, *Translation Studies* (London & New York: Methuen & Co. Ltd, 1983), 7에서 재인용.

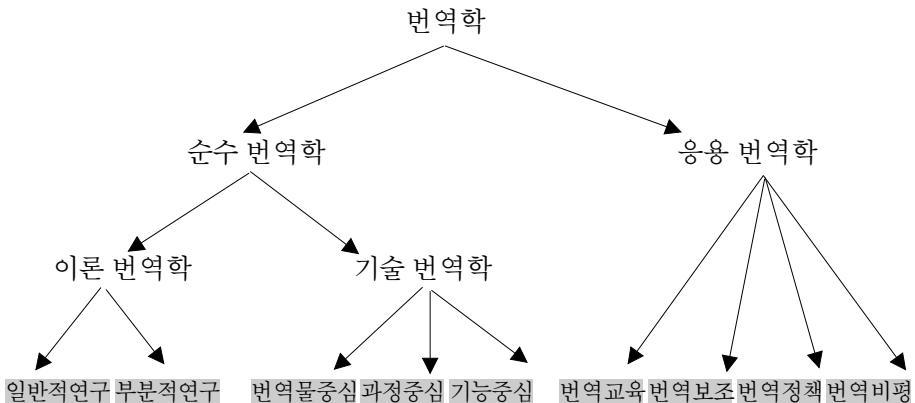
2) 본고의 인용문 번역은 모두 필자의 것임

3) 슈퍼딴에 대한 자세한 설명은 3. Chesterman의 번역학 변화와 발전 과정 참조

론적, 기술적(記述的) 논의로 바뀌었다는 점이라고 할 수 있다. 1972년 코펜하겐에서 개최된 Third International Congress of Applied Linguistic에서 발표한 “The Name and Nature of Translation Studies”에서 홈즈가 제시한 번역학 기본 모델은 많은 번역학자들에게 번역학 지도로 받아들여지고 있다.

이 논문에서 홈즈는 번역학을 순수(pure) 번역학과 응용(applied) 번역학으로 대별하고 순수 번역학을 다시 이론 번역학(theoretical translation theories)과 기술(記述) 번역학(descriptive translation studies)으로 분류한다.⁴⁾ 기술 번역학의 사명은 번역물과 번역 현상을 있는 그대로 기술하는 것이고 이론 번역학의 사명은 번역물과 번역 현상을 설명하고 예측할수 있는 원칙을 정립하는 것이라고 설명한다. 이론 번역학은 일반적인 연구와 부분적 연구로 대별되고, 기술 번역학은 번역물 중심의 연구, 과정 중심의 연구, 기능 중심의 연구로 다시 나뉜다. 여기서 번역물 중심의 연구는 현존하는 번역물을 연구하는 것이며 과정 중심의 연구는 번역 중 번역자의 머리 속에서 일어나는 과정을 연구하며 기능 중심의 연구는 번역물이 도착언어권에서 수행하는 기능을 연구한다. 응용 번역학은 번역 교육, 번역 보조, 번역 정책, 번역 비평 분야로 나뉜다. 이것을 도표화하면 다음과 같다.

그림 1. 홈즈의 번역학 기본 모델



이 여러 분야의 번역학은 서로 독립된 것이 아니라 상호의존적이다. 기술(記述) 번역학을 통해 충분한 자료가 축적되면, 일반론을 도출할 수 있고, 이렇게 도출된 일반론은 이론 번역학의 기초가 된다. 또한 아무리 단순한 기술 번역학 연구라 할지라도 이론 번역학의 이론을 그 가설(hypothesis)로 사용하게 되는데, 기

4) James S. Holmes, *Translated!: Papers on Literary Translation and Translation Studies*, 2nd ed., (Amsterdam & Atlanta: Rodopi, 1994), 67-80.

술(記述) 번역학의 결과에 따라 그 가설은 입증되거나 수정된다. 이러한 방법에 의해 정립된 순수 번역학은 응용 번역학에 영향을 주게 되어 번역물이 변화하게 된다.

이 번역학 지도가 번역학계에 널리 알려지는 데 커다란 기여를 한 인물은 투리(Toury)이다. 투리는 그의 저서 *Descriptive Translation Studies and Beyond*에서 번역에 대한 규범적 논의에 대해 번역 현상에 대한 연구가 아니라 규범적 논의를 한 필자들의 ‘희망 사항’을 기술했을 뿐이라고 신랄하게 비판하면서 번역 연구는 기술적 연구에서부터 출발하여야 한다고 강력히 주장한다.⁵⁾ 발표 이후 번역에 대한 논의는 규범적 논의에서 기술적 논의로 무게 중심이 이동하게 되며 실제 번역 현상에 기반을 두고 지식의 축적이 이루어져 번역학은 번역 현상을 이해하고 설명하고 예측하는 데 도움을 주는 학문으로 발전하게 된다.

현대 번역학이 규범적 논의에서 기술 번역학에 기반을 둔 기술적 논의로 변화하였다고 과거의 번역 논의와 완전히 단절된 것은 아니다. 기술적 논의도 이론 및 가정에서 출발하기 때문에 과거 규범적 논의에 나타난 주요 개념은 현대 번역학에도 일부 연속적으로 존재한다. 체스터만은 밈(meme)이라는 개념을 도입해 번역학 논의의 역사와 연속성을 설명한다⁶⁾

3. 체스터만의 번역학 변화와 발전 과정

밈은 리처드 도킨스(Richard Dawkins)가 그의 저서 *The Selfish Gene*에서 소개한 신조어로 모방을 의미하는 ‘Mimesis’와 유전자를 의미하는 ‘Gene’을 합친 단어이다.⁷⁾ 생명체에서 유전인자가 한 개체에서 다른 개체로 전달되는 것과 마찬가지로 밈도 한 개체에서 다른 개체로 전달될 수 있다는 주장이다. 예를 들어 소크라테스의 ‘너 자신을 알라’ 라는 주장은 하나의 밈으로 마치 유전 인자처럼 복제를 거듭하여 이 글을 읽은 여러 사람의 머릿속에 자리 잡고 있게 된다는 것이다. 논리적이고 합리적인 밈은 여러 세대를 거쳐 살아남지만, 그렇지 않은 밈은 사라지게 된다. 체스터만은 번역과 번역학에 포함되는 개념이나 생각을 번역 밈이라고 명명하고 특히 이론적 개념, 규범(norm), 번역 정책과 가치 체계에 대한 개념을 번역학의 가장 중요한 밈이라고 주장한다

5) Gideon Toury, *Descriptive Translation Studies and Beyond* (Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1995).

6) Andrew Chesterman, *Memes of Translation* (Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1997).

7) Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford Press, 1989 [1976]).

밈이라는 개념의 일반성은 계층적으로 분류할 수 있는데 체스터만은 가장 일반적인 밈을 슈퍼밈(Suprememe)이라고 명명하며 번역학 역사에서 반복적으로 제기되고 있는 다섯 가지의 슈퍼밈을 제시한다.⁸⁾

3.1. 번역의 다섯 슈퍼밈

3.1.1. 출발-도착(Source-Target)

체스터만이 제시하는 첫 번째 슈퍼밈은 번역에는 방향성이 있으며 움직인다는 개념이다. 그러나 어떤 문건이 번역이 되어 원문이라는 출발지에서 번역문이라는 도착지로 움직인다 할지라도 원문은 출발지에 그대로 남아있다는 사실이 일반적인 출발과 도착의 개념과는 차별화된다고 볼 수 있다. 체스터만도 이 점을 지적하며 출발-도착이라는 비유보다는 전파(propagation), 확산(diffusion), 확대(extention), 진화(evolution) 등의 비유를 제안한다.⁹⁾ 이와 더불어 한 언어에서 다른 언어로 번역 과정을 거쳐 생산된 일부 EU 문건은 각 회원 국가에 배포되면 번역문이 아닌 원문의 지위를 획득하게 되어 출발도착 개념이 모든 번역에 적용되는 것은 아니다. 그럼에도 불구하고 번역에는 방향성이 있다는 개념은 아직도 주요한 번역의 슈퍼밈이라는 사실은 변함이 없다고 볼 수 있다

3.1.2. 등가(equivalence)

아직도 대부분의 번역가들이 원문과 번역문이 항상 등가를 이루어야 한다고 생각하고 있지만 현대 번역학에서는 등가가 절대적 소명으로 생각하지는 않는 추세이다. 사실 많은 번역학자들이 원문과 번역문이 동일하기는 어렵다는 사실을 극복하기 위해 다양한 등가 개념을 고안하였다. 성경 번역학자로 우리에게 널리 알려진 나이다는 형식적 등가(formal equivalence)와 역동적 등가(dynamic equivalence) 개념을 소개하였으며, 콜러(Koller)는 등가를 지시적 등가(denotative equivalence), 함의적 등가(connotative equivalence), 텍스트 규범적 등가(text-normative equivalence), 화용론적 등가(pragmatic equivalence), 형식적 등가(formal equivalence) 등으로 세분하였다.¹⁰⁾ 이 이외에도 기능적 등가(functional equivalence), 문체적 등가(stylistic equivalence), 의사소통적 등가(communicative equivalence), 효과의 등가(equivalence of effect) 등 다양한 등

8) Ibid., 6-14.

9) Ibid., 8.

10) W. Koller, "Equivalence in Translation Theory", Chesterman, Andrew, ed., *Readings in Translation Theory* (Helsinki: Oy Finn Lectura Ab, 1989), 99-104.

가 개념이 주장되었다.

일부 번역학자는 등가라는 개념 대신 대응(matching)¹¹⁾, 유사(smilarity)¹²⁾ 등을 제시하기도 하였으며 버미어(Vermeer), 노드(Nord) 등의 목적이론(skopos theory) 번역학자들은 원문은 정보 제공(offer of information)만을 할 뿐이라고 주장하여 등가가 더 이상 가장 중요한 번역 생산 및 평가의 잣대가 아니라고 주장한다.¹³⁾

3.1.3. 번역 불가능성(Untranslatability)

원문과 번역문이 등가를 이룰 수 없다면 번역은 불가능하다는 생각으로 등가 슈퍼미담과 밀접한 관련이 있는 슈퍼미담이다. 그러나 현재 대부분의 문건이 번역되고 있으며 등가가 더 이상 번역의 절대적 소명이 아닌 현실을 고려해 볼 때 역사적 관점에서만 번역의 슈퍼미담이라고 볼 수 있을 것 같다.

3.1.4. 직역 또는 의역(Free-vs-Literal)

완벽한 등가는 번역에서 거의 불가능하기 때문에 번역에 대한 논의는 역사적으로 직역과 의역이라는 이분법적 분류가 주를 이루어졌으며 아직도 대부분의 번역을 일상적으로 논의하는 잣대가 되고 있다. 그러나 현대 번역학에서는 단순한 이분법적 분류를 벗어나 노드의 기록적 번역(Documentary translation)과 수단적 번역(Instrumental translation) 번역 방법 분류법¹⁴⁾처럼 여러 단계를 번역 텍스트와 목적과 접목시킨 분류법 등이 대체를 이루고 있다.

3.1.5. 모든 글쓰기는 번역이다

등가성 개념에서는 ‘의미’가 독자적으로 존재한다고 간주한다. 그러나 모든 글쓰기는 번역이라는 개념에서는 의미는 의사소통이나 해석 과정에서 만들어진다고 간주한다.

포퍼(Popper)에 의하면 과학적 방법론에서 문제(problem)를 해결하려는 노력의 일환으로 잠정적 이론(tentative theory)이 생기게 된다. 문제를 해결하기 위한 가설이 이론의 가장 단순한 형태라고 할 수 있다. 잠정적 이론의 진위를 결정하기 위해 오류 제거(error elimination) 과정을 거치게 되는데 어떤 이론도 완벽할 수 없기 때문에 오류 제거 중 새로운 문제 problem 2가 발생하게 되고 이러한 과

11) James S. Holmes, *Translated!: Papers on Literary Translation and Translation Studies*, 2nd ed., (Amsterdam & Atlanta: Rodopi, 1994).

12) Andrew Chesterman, "On Similarity", *Target* 8:1 (1996), 159-164.

13) Christiane Nord, *Translation as a Purposeful Activity* (Manchester: St. Jerome, 1997).

14) *Ibid.*, 47-52.

정은 반복을 거듭하게 된다.¹⁵⁾ 체스터만은 이러한 포퍼의 이론적 틀을 사용하여 여덟 단계 번역학 변화 단계를 제시한다. 각 단계의 번역팀은 그 이전 번역팀의 문제를 해결하기 위한 반작용으로 볼 수도 있지만 각 단계의 번역에 대한 생각은 사라지는 것이 아니라 마치 생물의 유전 인자가 대물림 되는 것처럼 번역에 대한 생각 인자도 대물림 되어 현대 번역에 대한 생각에도 그 영향을 미치고 있다. 3.2.에서는 체스터만의 번역팀의 8단계 변화 과정을 간략히 알아보기로 한다.

3.2. 번역팀의 8단계 변화 과정

체스터만이 제시하는 번역의 첫 번째 단계는 ‘단어(Words)’이다. 사실 ‘translate’의 어원학적 의미는 ‘carry across(운반하다)’인데, 고대에는 단어 속의 의미가 운반되는 것이 번역이라고 생각하였다. 고대 서양의 학자들은 단어에 고유의 의미가 있다고 생각하였다. 벽돌로 지어진 건물을 해체하여 다시 건축하는 것처럼 번역자는 단어로 구축된 건물을 해체하여 다른 언어로 변화된 벽돌로 집을 재건축한다고 생각하였다. 체스터만은 이 단계의 번역에 대한 개념을 “번역은 재건축하는 것(translation is rebuilding)”이라고 비유하였다. 그 예로 단어 하나하나의 지시적 의미와 함축적 의미에 대한 논의 용어에 대한 논의 등을 들 수 있다.

두 번째 단계는 ‘하느님의 말씀(Words of God)’이다. 우리가 사용하는 언어는 각각의 단어가 모여 일정한 형식을 갖추고 있는데 두 번째 단계에서는 언어의 형식에 대한 논의가 그 주를 이루고 있다. 이 단계의 서양 번역학자들의 대부분은 성경의 라틴어 번역에 참여하였는데 만약 단어가 신성하다면 어떻게 이 신성한 단어를 번역하여 복음을 전파할 수 있는가를 고심하였다. 이 문제를 극복하기 위해 각각의 단어뿐만 아니라 텍스트 전체에서 의미가 생성되는 것이기 때문에 재구성 단계에서 형식이 변화한다 하여도 하느님의 말씀은 하느님의 말씀으로 남아 있을 수 있다는 이론을 피력하였다. 그럼에도 불구하고 도착언어권의 문법적 틀을 깨지 않는 범위에서 가능한 한 직역을 해야 한다는 생각이 ‘하느님의 말씀’ 단계에 그 주를 이루었다. 우리에게 잘 알려진 제롬(Jerome)은 “단어의 순서조차도 신성하다.”라고 하였다. 이 단계는 “번역은 복사하는 것(translation is copying)”이라고 비유할 수 있다.

세 번째는 ‘수사(Rhetoric)’ 단계이다. 원문의 권위는 텍스트에 따라 변화하게 되기 때문에 일부 원문에 많은 전환을 하여 번역하는 것이 더 적절한 경우가 있다.

15) Andrew Chesterman, *Memes of Translation* (Amsterdam & Philadelphia: Benjamins, 1997), 16-17에서 재인용.

르네상스 시대에 일부 문건의 번역은 상당한 전환을 하여 해석(interpretation), 변안(adaptation)에 가까운 형태를 띠기도 하였다. 이 단계를 “번역은 모방하는 것(translation is imitation)”이라고 비유할 수 있다. 이 단계는 도착언어권의 중요성이 부각된 단계로 이 도착언어권 중심의 번역은 현대 번역학의 가장 중심적 개념으로 남아 있다.

네 번째는 ‘로고스(Logos)’ 단계이다. 이 로고스 단계는 유창함을 강조하던 수사의 단계에 대한 반작용 단계라고 볼 수 있다. 도착언어권 독자에게 자연스러운 번역을 하기보다는 원문의 타자성을 그대로 느낄 수 있도록 하게 번역하여야 한다는 것이 이 단계의 주요 생각이다. 언어는 창조적 힘이고 로고스이기 때문에 언어를 사용하는 것은 창조를 하는 것과 유사하다고 생각하였다. 타자성을 번역을 통해 유입함으로써 도착언어권 언어를 좀 더 발전시킬 수 있으며 이를 통해 새로운 창조를 할 수 있다. 이 단계의 생각의 저변에 언어는 의사소통의 수단이라기보다는 표현과 창조의 수단이라는 언어 철학이 깔려 있다. 이 단계를 “번역은 창조이다(translation is creating)”라고 비유할 수 있다.

다섯 번째는 ‘언어학(Linguistic Science)’ 단계이다. 이 단계에서 다시 등가 슈퍼미의 중요성이 부각되며 번역을 과학적 접근법으로 이해하려는 노력이 시도되는 시기이다. 기계번역이 연구되고 등가에 대한 다양한 논의와 등가를 이루기 위한 언어학적 연구가 활발히 진행된 단계이다. 이를 위해 다양한 비교언어학 연구가 시도되었다. 이 단계를 체스터만은 “번역은 코드 전환이다(translation is transcoding)”로 비유한다.

여섯 번째는 ‘의사소통(communication)’ 단계이다. 이 단계에서는 언어학 중심적 논의에서 벗어나 메시지를 누군가에게 보내는 의사소통에 관심이 집중된다. 사실 의사소통에 대한 관심은 출발언어권 독자의 반응과 도착언어권 독자의 반응으로 등가를 평가하는 나이다의 이론에도 이미 존재했다고 볼 수 있다. 그러나 의사소통 단계에는 도착언어권 도착의 반응에서 한 단계 더 나아가 원문은 단순히 ‘정보 제공(offer of information)’만을 할 뿐이며, 번역 방법은 번역물이 도착언어권 문화에서 수행하여야 하는 기능에 의해 결정된다는 목적이론(skopos theory)으로 발전하였다. 또한 홀츠-만테리(Holz-Manttari)는 번역을 문화간 행위(cross-cultural event)로 간주하고 번역자를 문화간 중재 전문가로 간주하고 번역자는 텍스트 디자이너로 디자인 방법은 원문 이외에도 주어진 시간, 비용, 독자, 필자의 의도, 번역 발주자의 의도 등 다양한 요소에 의해 영향을 받는다고 번역의 사회학적 측면을 강조하였다¹⁶⁾

일곱 번째는 ‘도착(Target)’ 단계이다. 의사소통 단계에서부터 원문의 상대적

16) Ibid., 34에서 재인용.

중요도는 상당히 감소하였다고 볼 수 있다. 이 단계의 중요한 요소 중의 하나는 번역에 대한 논의가 규범적(prescriptive)에서 기술적(descriptive)으로 바뀌었다는 점이다. 이 논의의 대표적 학자로는 투리(Toury)를 들 수 있다. 이 단계의 또 다른 중요한 요소는 ‘폴리시스템(polysystem)’이다. 문화는 시스템의 네트워크로 구성되어 있으며 정적인 것이 아니라 문화가 변화하는 것과 마찬가지로 지속적으로 변화 발전하고 있다. 한 문화권내에서의 시스템의 위치는 지속적으로 변화하고 만약 사회에 급격한 변화로 인하여 그 시대의 요구를 충족시킬 수 있는 시스템이 존재하지 않는 문화권에서는 번역이 그 문화권이 필요로 하는 시스템을 도입하는 데 중요한 역할을 수행하게 된다. 체스터만은 이 단계를 “번역은 조작이다(translation is manipulation)”로 비유한다.

여덟 번째는 ‘인지(cognition) 단계’이다. 이 단계의 주요 관심사는 번역자의 번역과정, 번역 결정과 그 이유이다. 체스터만은 이 단계를 “번역은 생각하는 것이다(translation is thinking)”로 비유한다.

3장에서는 체스터만이 제시한 번역학의 변화와 발전 고대로부터 번역학에 내재하는 번역학의 다섯 슈퍼딴과 번역학 발전의 8 단계에 대하여 간단히 알아보았다. 4장에서는 다양한 현대 번역학을 홈즈의 번역학 지도의 큰 틀로 분류하고 고찰해 보기로 한다.

4. 현대 번역학

현대 번역학의 가장 중요한 특징 중의 하나는 거의 대부분의 번역 연구가 기술적(記述的) 연구 방법을 사용한다는 점이다. 기술적 연구 방법론을 가장 강조한 번역학자는 투리(Toury)로 기술적 연구 방법론에 기반을 두지 않은 번역 논의는 번역학의 목적인 번역 현상을 설명하고 이해하고 예측하는 데 절대로 도움을 줄 수 없다고 강력히 주장하였다.¹⁷⁾ 두 번째 특징은 등가의 중요성이 크게 감소하였다는 점이다. 스넬-혼비(Snell-Hornby)는 두 언어 사이에 완전한 등가를 이루는 것은 불가능하며 번역학에서 더 이상 등가를 주장하지 말아야 한다고 주장하기까지 하였다.¹⁸⁾ 등가보다는 번역문이 도착언어권에서 수행하고자 하는 목적이 중요하다는 생각이 지배적이다. 세 번째 특징은 번역 중재가 당연한 것으로 받아

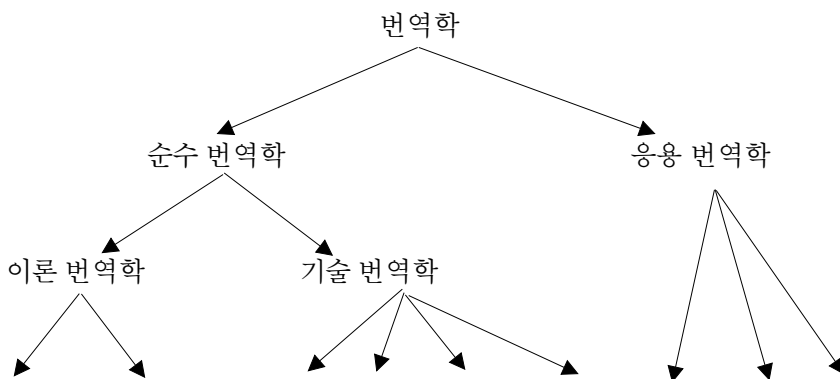
17) Gideon Toury, *Descriptive Translation Studies and Beyond* (Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins 1995).

18) Mary Snell-Hornby, *Translation Studies: An Integrated Approach*, Revised Edition (Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1995).

들여지며 그 중재의 원인을 분석하고 다양한 접근법을 사용하여 설명하려는 노력이 이루어지고 있다는 점이다. 마지막으로 응용 번역학 분야에서는 기하급수적으로 늘어나는 번역량을 효과적이고 효율적으로 번역하는 데 필요한 번역 교육, 번역 평가 등과 번역에 도움을 줄 수 있는 컴퓨터 프로그램 및 용어 데이터베이스 구축 등이 커다란 발전을 하였다.

홈즈는 번역학 지도에서 번역학을 순수 번역학과 응용 번역학으로 대별하고 순수 번역학을 다시 이론 번역학과 기술 번역학으로 나누었으며 번역학 연구는 기술 번역학에서 시작하여 이 연구에 기초하여 이론 번역학적 관점을 논하여 한다고 하였다. 홈즈는 기술 번역학 분야를 번역물 중심, 과정 중심, 기능 중심으로 세분하였으나, 본고에서는 현대 번역학에서 활발히 논의되고 있는 분야를 고려하여 언어적 측면이 강조된 번역학, 문화적 측면이 강조된 번역학, 매체적 측면이 강조된 번역학, 특정 텍스트 및 장르적 측면이 강조된 번역학으로 세분한다. 이론 번역학은 번역 방법론이 강조된 번역학 연구 방법론을 논하는 번역학으로 대별한다. 응용 번역학은 번역 교육, 번역 평가, 번역 보조로 세분한다. 이를 도식화 하면 아래와 같다.

그림 2. 곽성희의 현대 번역학 지도



번역방법론 연구방법론 언어적측면 문화적측면 매체적측면 장르적측면 번역교육 번역평가 번역보조

4.1. 분류의 한계

현대 번역학 지도를 소개하기에 앞서 분류의 한계와 특성을 논하여 보기로 한

다. 오랜 기간에 걸쳐 자연 발생적으로 필요에 따라 발전해온 번역학을 인위적 잣대로 분류하게 되면 분야에 따라 경계가 모호할 수도 있다. 예를 들면 사회언어학 이론에 기반을 둔 번역학 연구는 언어적 측면이 강조된 번역학과 문화적 측면이 강조된 번역학의 경계에 위치한다고 볼 수 있다 또한 동일한 연구 분야라 할지라도 연구의 주요 관심사에 따라 다르게 분류될 수 있다 로컬라이제이션(Localization) 번역에 관한 연구 중에는 로컬라이제이션 번역물을 언어적 차원에서 분석한 연구도 있을 수 있고, 로컬라이제이션 번역 방법 교육에 관한 연구도 있을 수 있다. 전자는 기술 번역학 중 언어적 측면이 강조된 번역학으로 분류되지만 후자는 응용 번역학 중 번역 교육으로 분류된다 마지막으로 동일한 연구도 분류하는 관점에 따라 다르게 분류될 수 있다. 동일한 물건이라도 보는 관점에 따라 다르게 보이기 때문이다. 예를 들면 아래 그림 3은 동일한 용기를 위와 옆에서 사진 찍은 것으로 보는 관점에 따라 서로 상이한 모습을 하고 있는 것을 알 수 있다. 이와 마찬가지로 지역적으로 아시아의 번역의 언어적 측면을 연구한 논문은 지역적 연구로도 언어적 측면이 강조된 연구로도 분류될 수 있다.

그림 3 동일한 용기를 위와 옆에서 찍은 사진



용기를 위에서 찍은 사진



용기를 옆에서 찍은 사진

4.2. 순수 번역학

위에서도 언급했듯이 현대 번역학의 가장 큰 특징 중의 하나는 대부분의 연구가 기술 번역학에서 시작한다는 점이다. 따라서 순수 번역학 중 기술 번역학부터 알아보기로 한다.

4.2.1. 기술 번역학

현대 번역학 중 기술적 연구가 이루어진 분야는 번역물을 연구하여 언어적 문화적 전환 등을 연구한 분야와 매체적 특성에 따라 보이는 다양한 번역방법론 및 전환을 연구한 분야, 특정 텍스트 타입 또는 장르를 연구한 분야 등으로 대별할 수 있다.

(1) 언어적 측면이 강조된 번역학

언어적 측면이 강조된 번역학의 시작은 캣포드(Catford)의 *Linguistic Theory of Translation*이라고 할 수 있다.¹⁹⁾ 캣포드는 두 언어의 문법적, 구조적 차이에서 일어나는 다양한 전환(Shift)²⁰⁾을 나열하였다. 나이다는 언어적 측면을 강조한 번역학자 중의 대표적 인물이다. 나이다는 모든 언어는 심층구조를 공유하며 원문의 표층구조에서 원문과 번역문이 공유하는 심층구조를 거쳐 번역문의 표층구조로 번역을 한다면 번역은 항상 가능한 것이라고 주장하였다.

번역을 텍스트 언어학과 접목시킨 번역학자로는 노이버트(Neubert) & 슈리브(Shreve) 등을 들 수 있다.²¹⁾ 이들은 텍스트에는 고유의 텍스트성이 있으며 번역을 하는 번역자는 원문과 번역문의 텍스트성의 차이를 명시적으로 인지하고 있어야 자연스럽게 이해하기 쉬운 번역물을 생산할 수 있게 된다고 주장한다. 이와 더불어 번역과 화용론을 접목하여 텍스트의 사용역 언 행위(言 行爲, speech act), 대화의 격률 등이 번역에 미치는 영향에 대한 연구를 한 하티姆(Hatim) & 메이슨(Mason) 등의 학자도 번역학을 언어적 측면에서 접근한 대표적 학자로 들 수 있다.²²⁾

(2) 문화적 측면이 강조된 번역학

현대 번역학에서 가장 많은 연구가 이루어지는 분야는 문화적 측면이 강조된 번역학이라고 볼 수 있으며 번역의 수용자 및 생산자가 강조된 번역학이라고 볼

19) J. C. Catford, *A Linguistic Theory of Translation* (London: Oxford University Press, 1965).

20) 캣포드(Catford)는 전환(shift)의 정의를 “원문과 번역문의 형식적 대응에서 벗어나는 것”(Ibid, 73)이라고 정의한다. 이는 후일 전환(Shift)의 개념을 훨씬 넓혀 “원문에 비해 새롭거나 또는 번역문에서 사라진 모든 것”이라는 Popovic(1980: 79)보다 훨씬 협의의 개념이다; Anton Popovic, “The Concept ‘Shift of Expression’ in Translation Analysis”, Homes, J. S. ed., *The Nature of Translation*, (Mouton, The Hague, Paris: Publishing House of the Slovak academy of Sciences Bratislava, 1980), 78-87.

21) Albrecht Neubert & Gregory M. Shreve, *Translation as Text* (Kent & London: The Kent State University Press, 1992); Kirk, Sung Hee, *Text and Textuality* (Seoul: Hankook Publishing Co., 2001).

22) Basil Hatim & Ian Mason, *Discourse and the Translator* (New York: Longman, 1990); Basil Hatim & Ian Mason, *The Translator as Communicator* (London & New York: Routledge, 1997).

수 있다. 언어적 측면이 강조된 번역학의 원문과 번역문의 등가를 전제로 하였다면 문화적 측면이 강조된 번역학은 원문과 번역문의 차이를 강조하였다고 볼 수 있다. 문화적 측면이 강조된 번역학의 시조는 르페브르, 램버트(Lambert), 허먼즈(Hermans) 등이 속하는 소위 조작학과(manipulation school) 학자들이다. 허먼즈는 “모든 번역은 특정 목적을 달성하기 위하여 원문을 일부 조작하는 것을 함축한다.”²³⁾ 라고 번역을 정의한다. 이 학파 학자들은 문학번역에 관심을 가졌으며 이론 번역학 중 번역과 규범 번역의 역할 등에 대해서도 커다란 기여를 하였다.

조작학파가 주장한 번역이 번역물의 목적을 달성하기 위해 조작되는 행위를 출발언어 언어문화권과 도착언어 언어문화권의 역학(力學) 관계로 설명하는 ‘번역과 힘’, 번역자 또는 발주자의 성(性: gender)에 대한 관점, 또는 도착언어권 문화의 성에 대한 통념 등이 번역에 미치는 영향 등을 연구하는 ‘번역과 성’²⁴⁾, 출발언어권과 도착언어권의 이해(利害), 가치관 등의 차이에서 기인하는 원문과 번역문의 차이를 연구하는 ‘번역과 중재(仲裁: mediation)’, ‘번역과 대립(對立: conflict)’ 등도 문화적 측면이 강조된 기술 번역학의 좋은 예이다.

(3) 매체적 측면이 강조된 번역학

매체적 측면이 강조된 번역학은 특정 매체가 번역에 미치는 영향을 연구하는 번역학으로 영상 번역, 공연예술 번역, 로컬라이제이션 번역 등이 있다. 매체적 측면이 강조된 영상 번역에서는 영상 번역의 시간적 공간적 제약과 번역 현상과의 상관 관계, 또는 시각적, 청각적 정보와 언어정보와의 상관관계가 번역에 미치는 영향 등이 연구된다.²⁵⁾ 공연예술 번역은 시각적, 청각적 정보와 언어정보와의 상관관계가 번역에 미치는 영향 또는 공연예술의 특성이 번역에 미치는 영향을 연구하는 번역학 등이 이에 속한다.²⁶⁾ 로컬라이제이션이란 단어는 현지화라

23) Theo Hermans, “Introduction: Translation Studies and a New Paradigm”, Theo Hermans, ed., *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, (London: Croom Helm, 1985), 7-15.

24) 번역과 성에 대해 논한 대표적 단행본은 아래와 같다.

- Luise von Flotow, *Translation and Gender: Translating in the Era of Feminism* (Manchester: St. Jerome, 1997).
- Jose Santaemilia, *Gender, Sex and Translation: The Manipulation of Identities* (Manchester, St. Jerome, 1997).

25) 영상 번역에 대한 대표적 단행본은 아래와 같다.

- Yves Gambier, *Screen Translation*, Special Issue of *The Translator* 9:2 (2003).
- Zoe de Linde & Neil Kay, *The Semiotics of Subtitling* (Manchester: St. Jerome, 1999).

26) 공연 예술에 대해 논한 대표적 단행본은 아래와 같다.

- Carole-Anne Upton, *Moving Target: Theatre Translation and Cultural Relocation*

는 의미를 지니지만 현재 번역 업계에서는 번역 기억 장치(Translation Memory Tool: TM)²⁷⁾ 등을 사용하여 컴퓨터 프로그램, 제품 사용설명서 등 반복 작업이 일어나는 번역물을 번역하는 것을 주로 의미한다 로컬라이제이션은 현재 주로 다국적 번역 기업을 통하여 수행되는데 번역 과정에서 컴퓨터 프로그램과 연동되는 경우가 많아 특수한 기술을 필요로 한다. 이와 더불어 로컬라이제이션 되는 제품군은 마이크로소프트(Microsoft)사의 비스타(Vista) 또는 오피스(Office)처럼 전 세계에 동시 출간되는 경우가 많아 세계화(Globalization)와도 밀접한 관계가 있다.

(4) 특정 텍스트 타입 또는 장르가 강조된 번역학

특정 텍스트 타입 중 가장 광범위한 연구가 이루어진 분야는 문학이라고 볼 수 있다. 이와 더불어 성경번역 연구²⁸⁾도 하나의 독립된 영역으로 분류될 수 있다. 또한 아동문학²⁹⁾에 관한 연구와 광고 번역³⁰⁾에 대한 연구도 일부 이루어진 편이다.

위의 네 가지 분야 외에도 지역적 연구³¹⁾ 또는 번역의 역사적 연구도 일부 진행되고 있다.

(Manchester, St. Jerome, 2000).

- Phyllis Zatlin, *Theatrical Translation and Film Adaptation* (Clevedon, Buffalo & Toronto: Multilingual Matters, Ltd., 2005).
- Aaltonen, Sirkku, *Time-Sharing on Stage: Drama Translation in Theater & Society* (Clevedon, Buffalo & Toronto: Multilingual Matters, Ltd, 2000).

27) TM에 관한 좀더 자세한 설명은 4.3.3 번역보조 참조

28) 다음은 일반 출판사에서 출판된 성경 번역학 단행본 예이다.

- Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference* (Manchester: St. Jerome, 2003).
- Lynne Long, ed., *Translation and Religion: Holy Untranslatable?* (Clevedon, Buffalo & Toronto: Multilingual Matter, Ltd., 2005).
- Harriet Hill, *The Bible at Cultural Crossroads: From Translation to Communication* (Manchester: St. Jerome, 2006).

29) 다음은 아동 문학 관련 번역 단행본 예이다.

- Jan Van Coillie & Walter P. Verschueren, eds., *Children's Literature in Translation: Challenges and Strategies* (Manchester: St. Jerome 2006).
- Lathey, Gillian, *The Translation of Children's Literature: A Reader* (Clevedon, Buffalo & Toronto: Multilingual Matters, Ltd, 2006).

30) 광고 번역에 대한 책의 예는 아래와 같다.

- Beverly Adab & Cristina Valdes, eds., *Key Debates in the Translation of Advertising Material*, Special Issue of *The Translator* 10:2 (2004).

31) 지역적 연구의 단행본 예는 아래와 같다.

- Hung, Eva and Judy Wakabayashi, eds., *Asian Translation Traditions* (Manchester: St. Jerome, 2005).

4.2.2. 이론 번역학

이론 번역학의 논의는 크게 번역 방법론에 대한 거시적 논의와 번역학 연구 방법론에 대한 논의로 대별할 수 있다.

(1) 번역 방법론이 강조된 번역학

번역에 대한 규범적 논의는 고대로부터 이루어져 왔으나 실제 번역물을 연구한 기술 번역학에 근거한 번역방법론이 대두한 것은 현대에 이루어진 커다란 성과라고 볼 수 있다. 번역방법론에 대한 거시적 논의는 목적이론(Skopos Theory) 및 이국화(Foreignization)와 자국화(domestication) 번역이 대표적이라고 볼 수 있다.

① 목적 이론(Skopos Theory)

목적 이론에 의하면 번역 방법은 번역물이 도착언어권에서 수행하고자 하는 목적에 따라 결정된다. 이 이론은 독일의 번역학자 라이스(Reiss)와 버미어에 의해 창시되었으며 많은 번역자들에게 번역 지침으로 사용되고 있다. 목적 이론 학자들은 원문은 절대적 권위를 갖는 것이 아니라 단지 ‘정보의 제공(offer of information)’만을 할 뿐이라고 한다. 원문의 권위가 상대적으로 높지 않은 텍스트 타입에서 실제로 상당한 중재가 일어나고 있는 현실을 감안하면 중재의 이유를 설명하여 주는 상당히 설득력 있는 주장이라고 볼 수 있다.³²⁾

② 이국화와 자국화 번역

이국화(Foreignization)와 자국화(domestication) 번역이라는 용어는 베누티(Venuti)에 의하여 우리에게 널리 알려졌지만 그 기원은 1813년 슈라이어마허(Schleiermacher)의 “번역 방법은 단지 두 가지로 대별할 수 있다. 번역자가 가능한 한 최대한 독자를 원저자 쪽으로 움직이거나, 아니면 원저자를 독자 쪽으로 움직이는 것이다”라는 강연 내용으로 거슬러 올라간다.³³⁾ 베누티에 의하면 비주류문화권의 원문이 주류문화권으로 번역될 때 자국화 경향이 심하며, 이는 비주류문화의 타자성을 상실하게 하는 폭력적인 번역이라고 주장하며 이국화 번역 방법을 강력히 옹호한다. 그러나 주류문화에서 비주류 문화로 번역이 이루어지게 되는 경우는 정반대의 현상이 일어나게 되며 실용적 텍스트에는 적용하기 어

32) 목적 이론에 대한 상세한 설명은, Christian, Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approach Explained* (Manchester: St. Jerome, 1997) 참조.

33) Lawrence, Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (London & New York: Routledge, 1995), 19에서 재인용.

려운 이론이라고 볼 수 있다.

(2) 연구 방법론을 논하는 번역학

번역학 연구 방법론에 대한 일반적 논의는 번역학 연구가 기술 번역학에서 시작되어야 한다는 일반적 논의와 번역학 연구에 사용되는 특별한 연구 방법에 대한 논의로 구분할 수 있다. 위에서도 언급하였듯이 번역 연구가 기술 번역학에서 출발하여야 한다는 생각은 대부분의 번역학자들이 공감하는 전제이므로 여기서는 더 이상 논하지 않기로 한다. 번역학 연구에 사용되는 그리고 특별히 언급되는 연구방법론으로는 코퍼스를 사용한 번역학 연구와 번역과정에 대한 연구에 사용되는 사고 발화법(Think Aloud Protocol: TAP)이 가장 대표적이다.³⁴⁾

① 코퍼스를 사용한 번역학 연구

코퍼스를 번역학에서 가장 먼저 사용한 번역학자 중 한 명인 베이커(Baker)는 코퍼스를 “기계가 관독하여 로 자동적 또는 반자동적으로 다양한 분석을 할 수 있는 텍스트의 모음”³⁵⁾ 이라고 하였다. 코퍼스는 특정한 목적을 위해 구성되는 경우가 많은데 예를 들면 여류소설 코퍼스, 신문기사 코퍼스, 일상대화 코퍼스 등이 이에 속한다. 번역 현상 연구를 위한 코퍼스로는 원문과 번역문을 함께 저장한 대응 코퍼스(parallel corpus), 번역된 텍스트만으로 구축한 번역 코퍼스 등이 있다.

② 사고 발화법

사고 발화법은 번역자가 번역을 하면서 내리는 결정이나 생각을 소리 내어 발화하고 연구자가 그것을 기록, 분석하여 번역 과정에서 일어나는 다양한 현상을 연구하는 데 주로 사용된다. 번역자가 자신의 생각을 발화하도록 강요받으면 자연스러운 번역 환경에서 번역이 이루어진다고 보기 어려워 왜곡된 연구 결과를 초래할 수 있다는 비판과 번역자가 자신의 생각을 선별적으로 발화할 가능성이 높아 번역과정을 있는 그대로 보여주는 데는 한계가 있다는 비판을 받아 왔다 이를 보완하기 위해 번역자의 컴퓨터 작업을 자동적으로 인지하도록 하여 번역자의 번역 수정 과정 등을 통하여 번역자의 행동을 자동으로 인지하는 새로운 연구 기법도 개발되었다.

34) 사고발화법(Think Aloud Protocol: TAP)은 상품디자인, 심리학 또는 사회과학 등에서 주로 사용되는 연구 방법으로 IBM사에 근무하던 Clayton Lewis에 의해 발전되었으며 Ericsson & Simon에 의해 보완되었다.

35) Mona Baker, “Corpora in Translation Studies: An Overview and Some Suggestions for Future Research”, *Target* 7:2 (1995), 225.

4.3. 응용 번역학

응용 번역학 분야에서 가장 활발한 연구를 보이고 있는 분야는 번역 교육과 번역 평가 분야이다. 이는 20세기 후반부터 가속화된 세계화와 함께 기하급수적으로 늘어난 번역 수요를 충족시키기 위해 교육 기관에서의 번역 교육 및 번역의 질을 평가하는 객관적 기준 확보의 필요를 충족시키기 위한 노력의 결과라고 볼 수 있다. 이와 더불어 효율적이고 일관적인 번역에 도움을 주는 용어 은행(Terminology Bank), 번역 보조 컴퓨터 프로그램 등도 상당한 진전을 보인 응용 번역학 분야이다.

4.3.1. 번역 교육

번역 교육에 대한 연구는 번역 교육에 대한 포괄적 연구와 각 분야에 대한 부분적 연구로 나눌 수 있다. 포괄적 연구의 대표적 예는 학생들에게 주도권을 주자는 주장을 한 카랄리(Kiraly)³⁶와 독일 번역 교육 현장 경험을 중심으로 번역 교육을 번역의 창의성 의미 분석 방법, 텍스트 분석 및 사전 사용법, 평가와 오류 수정 등으로 구체적으로 서술한 쿠스말(Kussmaul)³⁷을 들 수 있다. 이와 더불어 현재 번역 교육 현황과 영상 번역, 컴퓨터 보조 번역 등 분야별 교육 방법, 번역 이론과 번역 교육과의 상관관계 등을 설명한 *Training for the New Millennium*이라는 책도 각 분야의 전문가들이 기고한 논문을 모아 놓은 포괄적 번역 교육 단행본의 예이다.³⁸ 분야별 번역 교육 연구는 영국 제롬(St. Jerome) 출판사에서 출판하는 *Translation Practices Explained* 시리즈가 그 좋은 예이다.³⁹

4.3.2. 번역 평가

현대 번역학의 번역 평가의 특징은 원문 중심적이고 일반적인 번역 평가에서 벗어나 특정 상황의 맥락이 중시된다는 점이다.⁴⁰ 또한 평가에 대하여 세분화되

36) Don Kiraly, *A Social Constructivist Approach to Translator Education* (Manchester: St. Jerome, 2000).

37) Paul Kussmaul, *Training the Translator* (Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1995)

38) Martha Tennet, ed., *Training for the New Millennium: Pedagogies for Translation and Interpreting* (Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 2005)

39) 현재 총 10권이 출판되었으며 그 제목은 아래와 같다.

Volume 1: *Introduction to Court Interpreting*, Volume 2: *Electronic Tools for Translators*, Volume 3: *Revising and Editing for Translators*, Volume 4: *Legal Translation Explained*, Volume 5: *Translating for the European Union Institutions*, Volume 6: *Conference Interpreting Explained*, Volume 7: *Translating Official Documents*, Volume 8: *Note-taking for Consecutive Interpreting, A Short Course*, Volume 9: *Medical Translation Step by Step*, Volume 10: *A Handbook for Translator Trainers*.

고 객관적 기준을 마련하려는 노력이 이루어졌다. 브루넷(Brunette)은 번역물에 대한 평가 기준을 논리성(Logic), 목적성(Purpose), 맥락(Contest), 언어규범(Language Norm)의 네 가지로 대별하였다.⁴⁰⁾ 여기서 논리성은 번역문이 텍스트로서 적절한 결속구조(Cohesion)와 결속성(Coherence)을 갖추었나를 보는 것이고, 목적성은 번역물이 의도된 번역 목적에 부합하는가에 대한 평가이다 맥락은 텍스트 환경 또는 상황적 자료로 도착언어 독자의 사회언어적 상황, 이데올로기적 환경 및 원문 저자의 의도, 사회언어적 상황 등이 이에 속한다. 언어규범은 도착언어 규범 준수와 출발언어의 간섭 극복 능력 등을 평가한다.

번역 평가 기준은 기술 번역학에서 출발하여 이론 번역학에서 정리된 번역이론을 중심으로 정해지는 것이 가장 바람직하다. 그러므로 현대 번역학 이전의 규범적 비평은 더 이상 번역 평가의 잣대로 사용되지 않으며 위 브루넷의 주장에서 알 수 있듯이 구체적이고 도착언어 중심적 평가가 대세를 이룬다.

4.3.3. 번역 보조

번역의 효율성 증대를 위한 대표적인 번역 보조 프로그램으로 번역 기억장치와 전문 용어 데이터베이스 등을 들 수 있다. 유럽연합의 거의 모든 번역사들이 사용하는 번역 기억장치는 문장 단위를 쌍으로 원문과 번역문을 데이터베이스화하여 번역의 효율성을 증대시키는 데 도움을 주는 번역 프로그램이다 예를 들어 마이크로소프트사의 Office 2000 매뉴얼과 Office 2007 매뉴얼 사이에는 동일하거나 또는 유사한 문장이 많이 있다. 번역 기억장치는 Office 2007 매뉴얼을 번역할 때 Office 2000 번역 데이터베이스에서 동일하거나 유사한 문장과 용어 등을 불러와 번역자에게 기존의 번역을 보여주어 번역의 효율성을 높여주고 비용을 감소하는 데 커다란 도움을 주고 있다. 이와 더불어 용어 추출, 통일 등에도 커다란 기여를 한다.

번역 기억장치와 더불어 용어 데이터베이스도 용어 통일 및 일관성에 커다란 기여를 한다. 유럽연합에서는 용어 은행(Terminology Bank) 구축이 유럽연합 가입 이전의 선결 요건일 정도로 용어 은행의 중요성을 인지하고 강조하고 있다 우리나라에서는 아직도 국가 차원의 용어 은행은 구축되어 있지 않은 실정이나 현재 국립국어원에서 전문용어연구공학센터(KOTERM), 학술단체총연합회 등과 연계하여 전문용어 정비 및 데이터베이스화 작업을 진행 중이다.⁴²⁾

40) Carol Maier, *Evaluation and Translation*, Special Issue of *The Translator* 6:2 (2000), 140.

41) Louise Brunette, "Toward a Terminology for translation Quality Assessment: A Comparison of TQA Practice", Carol Maier, ed., *Evaluation and Translation*, Special Issue of *the Translator* 6:2 (2000), 169-182.

42) 국립국어원, 『전문용어연구: 정리 현황과 과제』(서울: 태학사, 2007).

5. 나가는 글

본고에서는 홈즈의 번역학 지도, 체스터만이 제시한 번역학의 다섯 가지 슈퍼밈과 번역학의 8 단계를 알아보고 20세기 후반부터 등장한 다양한 현대 번역학을 분석하고 분류하였다. 현대 번역학은 어떠한 번역을 하여야 한다는 규범적 논의에서 탈피하여 번역현상을 있는 그대로 이해하고 설명하는 데 가장 중점을 두었다고 볼 수 있다. 언어적 측면이 강조된 기술 번역학이 원문과 번역문의 차이를 텍스트언어학, 사회언어학, 화용론 등의 이론과 번역을 접목시켜 등가적 차원에서 설명하려 노력하고 있다면, 문화적 측면이 강조된 기술 번역학은 원문과 번역문의 차이를 문화론, 서술학 등의 이론과 접목시켜 그 동기에 대하여 설명 또는 비판하려고 노력하고 있다. 매체적 측면이 강조된 번역학과 특정 텍스트 타입 또는 장르가 강조된 번역학은 번역 텍스트의 특성이 번역 중재에 미치는 영향을 이해하고 설명하는 데 주력을 기울인다고 볼 수 있다. 앞에서 언급하였듯이 홈즈는 “이론 번역학의 사명은 번역물과 번역 현상을 설명하고 예측할 수 있는 원칙을 정립하는 것”이라고 하였다. 현대 번역학의 대표적 사고는 도착언어권에서 수행하고자 하는 번역물의 목적이 번역 방법을 결정한다는 것이라고 볼 수 있다. 여기서 핵심은 ‘도착언어권’과 ‘번역물의 목적’이다. 즉 원문의 중요성은 상대적으로 감소되고 번역문의 중요성이 증대되었다고 볼 수 있다. 이런 점을 감안하여 현대 번역학을 한 문장으로 비유하자면 “번역은 새로운 글쓰기”라고 말할 수 있을 것 같다. 글쓰기를 할 때 필자는 글의 목적과 독자를 상정하고 글의 텍스트 유형에 적합한 형식과 내용으로 글을 생산한다. 번역도 글쓰기이기 때문에 번역문의 목적, 독자, 원문과 번역문의 언어 문화적 차이 등을 고려하여 필요하다면 번역 과정에서 상당한 중재가 일어나고 있는 것이다.

본고에서 논의된 번역학 개념은 서구 중심적이며 영어로 출판된 번역 이론에 국한되었다는 점이 아쉽다고 하겠다. 향후 아시아, 아프리카, 중남미 등 다른 지역의 번역학 연구가 포함된 포괄적인 현대번역학 지도가 나올 수 있기를 기대해 본다.

<주요어>(Keywords)

현대 번역학, 번역학 발전 단계, 번역밈, 현대 번역학 분석, 번역학 지도
 modern translation theory, development of translation theory, memes of translation, analysis of modern translation theory, map of translation studies.

<참고문헌>(References)

- 국립국어원, 『전문 용어 연구: 정리 현황과 과제』, 서울: 태학사, 2007.
- Aaltonen, Sirkku, *Time-Sharing on Stage: Drama Translation in Theater & Society*, Clevedon, Buffalo & Toronto: Multilingual Matters, Ltd., 2000.
- Baker, Mona, *In Other Words*, London & New York: Routledge, 1992.
- Baker, Mona, “Corpus Linguistics and Translation Studies”, Mona Baker, Gill Francis and Elena Tognini-Bonelli, eds., *Text and Technology: In Honour of John Sinclair*, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 1993, 233-150.
- Baker, Mona, “Corpora in Translation Studies: An Overview and Some Suggestions for Future Research”, *Target* 7:2 (1995), 223-243.
- Baker, Mona, *Translation and Conflict: A Narrative Account*, Manchester: St. Jerome, 2006.
- Bassnett-McGuire, Susan, *Translation Studies*, London & New York: Methuen & Co. Ltd, 1983.
- Catford, J. C., *A Linguistic Theory of Translation*, London: Oxford University Press., 1965.
- Chesterman, Andrew, ed., *Readings in Translation Theory*, Helsinki: Oy Finn Lectura Ab., 1989.
- Chesterman, Andrew, “On Similarity”, *Target* 8:1 (1996), 159-164.
- Chesterman, Andrew, *Memes of Translation*, Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1997.
- Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford Press, 1989, 1976.
- Eoyang, Eugene Chen, *The Transparent Eye*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.
- Firth, J. R., “Linguistic Analysis and Translation”, F. R. Palmer, ed., *Selected Papers of J. R. Firth 1952-59*, London & Harlow: Longman, 1968, 74-95.
- Flotow, Luise von, *Translation and Gender*, Manchester: St. Jerome, 1997.
- Gentzler, Edwin, *Contemporary Translation Theories*, London & New York: Routledge, 1993.
- Hatim, Basil, *Communication Across Cultures: Translation Theory and Contrastive Text Linguistics*, Exeter: University of Exeter Press, 1997.

- Hatim, Basil and Ian Mason, *Discourse and the Translator*, London & New York: Longman, 1990.
- Hatim, Basil and Ian Mason, *The Translator as Communicator*, London & New York: Routledge, 1997.
- Hermans, Theo, ed., *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, London: Croom Helm, 1985.
- Hermans, Theo, "Introduction: Translation Studies and a New Paradigm", Theo Hermans, ed., *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, London: Croom Helm, 1985, 7-15.
- Holmes, James S, ed., *The Nature of Translation*, The Hague & Paris: Mouton & Co, 1970.
- Holmes, James S., *Translated!: Papers on Literary Translation and Translation Studies*, 2nd edition, Amsterdam & Atlanta: Rodopi, 1994.
- Hung, Eva and Judy Wakabayashi, ed., *Asian Translation Traditions*, Manchester: St. Jerome, 2005.
- Karamitroglou, Fotios, *Towards a Methodology for the Investigation of Norms in Audiovisual Translation*, Amsterdam & Atlanta: Rodopi, 2000.
- Kenny, Dorothy, *Lexis and Creativity in Translation: A Corpus-based Study*, Manchester: St. Jerome, 2000.
- Kiraly, Donald C., *Pathways to Translation: Pedagogy and Process*, Kent & London: The Kent State University Press, 1995.
- Kirk, Sung Hee, *Text and Textuality*, Seoul: Hankook Publishing Co., 2001.
- Koller, W., "Equivalence in Translation Theory", Andrew Chesterman, ed., *Readings in Translation Theory*, Helsinki: Oy Finn Lectura Ab, 1989, 99-104.
- Kussmaul, Paul, *Training the Translator*, Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1995.
- Linde, boe de and Neil Kay, *The Semiotics of Subtitling*, Manchester: St. Jerome, 1999.
- Long, Lynne, ed., *Translation and Religion: Holy Untranslatable*, Clevedon, Buffalo & Toronto: Multilingual Matters, Ltd., 2005.
- Munday, J., "A Computer-Assisted Approach to the Analysis of Translation Shifts", *Meta* 43:4 (1998), 542-556.
- Neubert, Albrecht and Gregory M. Shreve, *Translation as Text*, Kent & London:

- The Kent State University Press, 1992.
- Nida, Eugene A., *Toward a Science of Translating*, Leiden: E.J. Brill, 1964.
- Nida, Eugene A. and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: E. J. Brill, 1982.
- Nord, Christiane, *Text Analysis in Translation: Theory, Methodology, and Didactic Application of a Model for Translation-Oriented Text Analysis*, Amsterdam & Atlanta: Rodopi, 1991.
- Nord, Christiane, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, Manchester: St. Jerome, 1997.
- Olohan, Maeve, ed., *Intercultural Faultlines: Research Models in Translation Studies I Textual and Cognitive Aspects*, Manchester: St. Jerome, 2000.
- Olohan, Maeve, *Introducing Corpora in Translation Studies*, Oxford: Routledge, 2004.
- Popovic, Anton, “The Concept ‘Shift of Expression’ in Translation Analysis”, Homes, J. S. ed., *The Nature of Translation*, Mouton, The Hague, Paris: Publishing House of the Slovak academy of Sciences Bratislava, 1980, 78-87.
- Poyatos, Fernando, ed., *Nonverbal Communication and Translation*, Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1997.
- Pym, Anthony, Miriam Shlesinger and Daniel Simeoni, eds., *Beyond Descriptive Translation Studies: Investigations in Homage to Gideon Toury*, Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 2008.
- Santaemilia, Jose, ed., *Gender, Sex and Translation: The Manipulation of Identities*, Manchester: St. Jerome, 2005.
- Schaffner, Christina and Beverly Adab, eds., *Developing Translation Competence*, Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 2000.
- Shuttleworth, Mark and Moira Cowie, *Dictionary of Translation Studies*, Manchester: St. Jerome, 1997.
- Simms, Karl, ed., *Translating Sensitive Texts: Linguistic Aspects*, Amsterdam & Atlanta: Rodopi, 1997.
- Snell-Hornby, Mary, *Translation Studies: An Integrated Approach*, Revised edition, Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1995.
- Snell-Hornby, Mary, *The Turns of Translation Studies*, Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 2006.

- Song, Yo-In, *Translation: Theory and Practice*, Seoul: Dongguk University Press, 1975.
- Song, Yo-In, *Topics in Translation Studies*, Seoul: Hanshin, 1984.
- Stine, P. C., "Cohesion in Literary Texts: A Translation Problem", *Journal of Literary Semantics* 9 (1980), 13-19.
- Tennet, Martha, ed., *Training for the New Millennium: Pedagogies for Translation and Interpreting*, Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 2005.
- Tirkkonen-Condit, Sonja, *Argumentative Text Structure and Translation*. Jyväskylä: University of Jyväskylä, 1985.
- Toury, Gideon, ed., *Translation Across Cultures*, New Delhi: Bahri Publications, 1987.
- Toury, Gideon, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1995.
- Trosborg, Anna, ed., *Text Typology and Translation*, Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1997.
- Upton, Carole-Ann, ed., *Moving Target*, Manchester: St. Jerome, 2000
- Wilss, Wolfram, *Knowledge and Skills in Translator Behavior*, Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1996.
- Venuti, Lawrence, *The Translator's Invisibility*, London: Routledge, 1995.
- Williams, Malcolm, *Translation Quality Assessment*, Ottawa: University of Ottawa Press, 2004.
- Wilt, Timothy, *Bible Translation: Frames of Reference*, Manchester: St. Jerome, 2003.
- Zatlin, Phyllis, *Theatrical Translation and Film Adaptation*, Clevedon, Buffalo & Toronto: Multilingual Matters, Ltd, 2005.

<Abstract>

The Development and the Map of Contemporary Translation Studies

Prof. Sung Hee Kirk

(Sookmyung Women's University)

Modern translation studies have flourished since the last half of the 20th century partly because of the exponential increase of the volume and types of texts translated and partly because of EU requirements that all the documents should be translated into all the official languages (23 languages as of 2009) which forced people to realize the importance of effective and efficient translation method.

In an attempt to provide a theoretical framework for this newly emerging discipline, Holmes proposed a map of translation studies. In this map, he divided translation studies into two branches: pure and applied. The pure branch is further divided into theoretical and descriptive; and the applied branch is divided into translation education, translation aids, translation policy, and translation criticism.

According to Chesterman, some of the concepts, norms, strategies and values in the pool of contemporary translation studies are from previous generations. Chesterman introduces five supermemes that come up again and again in the history of translation: source-target, equivalence, untranslatability, free-vs-literal, and all-writing-is-translating. Building up from these five supermemes, he introduces eight major stages in the development of translation studies from ancient times: words; the words of God; rhetoric; logos; linguistic science; communication; target; and cognition.

In this paper, an attempt is made to provide analysis, critical assessment and classification of various branches of contemporary translation studies building on the concepts introduced by Holmes and Chesterman. The analysis reveals that the modern translation studies could indeed be divided into pure and applied branches as Holmes suggested. The pure branch could also be divided into theoretical and descriptive branches. But unlike Holmes' map, the pure branch is divided into translation methodology oriented translation studies and translation research method oriented translation studies. The descriptive branch is divided into linguistically oriented translation studies; culturally oriented translation studies; medium oriented translation studies; and specific text type and genre oriented translation studies. The applied branch is divided into translation education, translation evaluation and translation aids.

기호간 번역과 성서 번역

-문화적 산물을 통한 성서 번역의 다양한 방법론 모색-

양재훈*

1. 번역인가 각색인가?

얼마 전 나는 외국에서 번역에 대한 연구를 하여 석사 학위를 마치고 돌아온 한 학생과 이야기를 나눌 기회가 있었다. 번역에 대한 이런 저런 이야기가 오가던 중, 나는 그 학생에게 성서의 내용을 영화로 만든 것이 번역이라고 할 수 있는지에 대해 물었고 그에게서 돌아오는 대답은 ‘아니오’였다. 그는 그것은 ‘번역’이 아니라 ‘각색’이라고 해야 한다고 했다. 일반적으로 번역이라는 말을 어떻게 이해하느냐는 질문을 받는다면 사람들은 어떤 언어로 된 텍스트를 다른 언어로 옮기는 것이라고 말한다. 그 학생이 나의 질문에 대해서 그렇게 대답을 했던 것은 — 자연스럽게 편한 이야기 자리였기에 학문적으로 깊이 생각하기보다는 그저 머릿속에 떠오르는 생각을 즉석에서 말했기 때문인지도 모른다. — 우리가 일반적으로 가지고 있는 번역이라는 것에 대한 개념을 그대로 보여준다.

번역은 광범위하게 그 개념을 살펴본다면 어떤 영역의 텍스트를 다른 영역의 텍스트로 전환하는 작업이라고 할 수 있을 것이다. 물론 이것은 동등성(equivalence)의 원칙을 전제로 한다. 문제는 ‘어떤 영역’, ‘다른 영역’이라는 것이 무엇을 포함하는지, ‘텍스트’라는 것이 어떤 것을 의미하는지, 그리고 ‘전환하다’는 것이 무엇을 뜻하는지를 규정해야 하며, 이런 것을 어떻게 바라보느냐에 따라 번역이라는 작업에 대한 이해가 달라진다는 것이다. 먼저, 번역이라는 것을 이해함에 있어서 ‘어떤 영역’이라는 것의 범위를 어디까지 정할 것인가의 문제가 있다. 이 ‘영역’이라는 개념이 고전적인 번역의 이해에 있어서는 그저 언어적 차원에 머물렀었다. 즉, 영어에서 한국어, 독일어에서 영어 등과 같이 어떤 언어에서 다른 언어로 전환하는 작업을 번역이라고 받아들이는 것이다. 캣포드(J. C. Catford)가 말하듯이, 번역을 어떤 언어(Source Language/원천 언어)로 된 텍스트 자료를 동등성을 이루는 다른 언어(Target Language/대상 언어)의 텍스트 자료로 대체하는 것¹⁾으로 보는 시각이 이러한 이해를 반영한다고 볼 수 있다.

* 협성대학교 교수, 신약학.

1) J. C. Catford, *A Linguistic Theory of Translation: An Essay in Applied Linguistics* (London:

둘째로 ‘텍스트’라는 개념을 짚고 넘어갈 필요가 있다. 일반적으로 ‘텍스트’라고 했을 때 전통적 번역 작업에서는 어떤 언어 체계에서 사용하는 문자로 이루어진 것을 뜻한다. 즉, 영어로 쓴 문자 텍스트를 불어로 된 문자 텍스트로 옮기는 것, 그리스어로 된 성경을 한국어 성경으로 바꾸는 것을 말한다. 셋째로 ‘전환하다’라는 동사를 어떻게 이해하느냐에 따라 번역이라는 개념이 달라진다. 일반적으로 번역을 한다고 했을 때 ‘전환하는’ 작업은 한 언어에서 다른 언어로 바꾸는 행위를 뜻한다.

그러나 이와 같은 것은 번역이라는 행위에 대한 일반적인 이해이며, 보다 깊은 차원으로 들어갔을 때 이러한 개념들이 다시 논의가 된다. 먼저 ‘어떤 영역’이라고 했을 때 그것을 단순히 영어, 불어, 한국어 등과 같은 언어적 차원으로만 한정시킬 것인지 의문을 던져볼 필요가 있다. 번역학 자체에서도 스넬-혼비(Snell-Hornby) 같은 학자처럼 캣포드의 언어적 차원의 행위(linguistic exercise)로 번역을 보는 것에 대한 비판을 하면서 보다 넓은 문화적²⁾ 컨텍스트의 차원을 고려할 것을 주장한 목소리도 있었다.³⁾ 하지만 스넬-혼비의 이해 역시 언어적 차원에 집중한 것이며, 그녀가 말하는 ‘문화’라는 개념도 여전히 ‘어떤 영역’이라는 개념에 있어서는 기존의 틀 안에 있다. 도리어 이러한 틀을 벗어난 것은 로만 야콥슨(Roman Jakobson)이다. 야콥슨은 언어 내적 번역(intra-lingual), 언어간 번역(inter-lingual), 그리고 기호간 번역(inter-semiotic) 등 세 가지 종류의 번역을 말하는데,⁴⁾ 일반적으로 흔히 번역이라는 행위에 대해서 사람들이 생각하는 것이 바로 언어 간 번역이고, 언어 내적 번역과 기호간 번역은 번역이라는 일반적 개념과 다소 동떨어진 것으로 볼 수 있다.

2. 언어 내적 번역과 기호간 번역

그러나 언어 내적 번역과 기호간 번역을 광의적 개념에서 번역의 행위로 보는 것이 오늘날 시대에 비춰볼 때 적절하다고 나는 생각한다. 언어 내적 번역은 어떤 언어로 된 표현을 같은 언어를 사용하여 다른 표현으로 풀어 쓰는 것

Oxford University Press, 1965), 20.

2) 혼비가 말하는 문화의 개념은 예술적 작품 등과 같은 것을 일컫는 것이 아니라 인류학, 사회학적 차원에서 이해해야 하는 인간의 삶의 양식에 대한 것을 가리킨다.

3) Mary Snell-Hornby, *Translation Studies: an Integrated Approach* (Philadelphia: J. Benjamins, 1995[1988]), 56.

4) Roman Jakobson, “On Linguistic Aspects of Translation”, R. A. Brower, ed., *On Translation* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), 232-239.

(paraphrasing)을 뜻하는데, 이 문제는 ‘어떤 영역’이라는 범위를 보다 확장해서 볼 때 이해할 수 있다. 번역의 행위에 있어서 중요한 개념이 동등성(equivalence)인데, 원천 언어(SL)와 대상 언어(TL/CL; consumer language) 사이의 의미 동등/동일성을 유지시켜 주는 것이 번역 작업의 기본적이고도 중요한 역할이라고 본다면, 이러한 작업은 원천 언어를 사용하는 집단/개인과 대상 언어를 사용하는 집단/개인 사이에 메시지 이해에 있어서 동등성이 성립되지 않는, 즉 의사소통에 문제가 있다는 것을 전제로 한다. 즉, 언어 내적 번역이라는 것은 서로 다른 문화권이라는 것이 상이한 언어 체계(영어, 불어, 독어, 한국어 등과 같은) 뿐만 아니라 동질의 언어를 사용하는 사람들 사이에도 있을 수 있다는 것을 뜻한다

이러한 대표적 예가 세대 간 언어 차이이다. 오늘날 한국 청소년들이 종종 사용하는 언어들 가운데 기성세대들이 이해하기 힘든 말들이 있다. 예를 들면, ‘…했삼?, …했3?(=…했습니까?)’, ‘설(=서울)’, ‘추카, 추카(=축하합니다)’, ‘강추/비추(강력히 추천 한다/추천하지 않는다)’, ‘안습(=불쌍해서 눈물이 난다)’, ‘핑미?(=무엇입니까?)’, ‘방가(=반가워)’ 등이 있다. 이러한 경우 대부분이 비속어에 해당된다. 특히 인터넷이나 모바일 텍스트 문자 활용에 있어서 이러한 현상은 더욱 두드러진다.⁵⁾ 이러한 의사소통의 장애를 외계어 비속어라는 것으로 치부할 수도 있겠지만, 청소년들은 이러한 것으로 서로의 유대감을 결속하고 자기들끼리 의사소통을 하고 있는 것이 현실이며, 이러한 문화권 밖에 있는 사람은 이들과 의사소통을 위해 이들의 언어를 배우든지 위에서 내가 괄호 안에 풀어 준 것처럼 ‘번역’이 필요하다.

동질 언어권 안에서 번역(intra-lingual) 문제는 한국의 성경 번역에 있어서도 매우 피부에 와 닿는 현실적 문제이기도 하다. 오늘날 한국에서 적어도 30대 이내의 세대들은 옛날에 번역이 된 『개역』(1961)을 읽는 데 상당한 어려움을 겪는다. 이러한 어려움을 해결하기 위해서 『표준』(1993)이라든지 『공동』(1977), 『새번역』(2004) 등의 성경 번역이 이루어졌었다. 그럼에도 불구하고 여전히 젊은 세대의 성경 독자들은 성경에서 사용되고 있는 단어의 개념과 어구들, 더 나아가서는 문장을 이해하지 못하는 부분들이 상당히 있다.⁶⁾ 동질 언어권 안에서 의미의

5) 예를 들면 ‘ㅋㅋㅋ(=웃는 소리)’, ‘ㅎㅎㅎ(=‘하하하’‘호호호’의 의성어)’, ‘ㅠㅠ(=울고 있다)’, ‘ㅋㅋㅋ(=기득기득)’ 등이 있고, 이메일을 주고받을 때에는 이모티콘의 활약이 두드러진다. 이러한 것들의 예와 이에 대한 논의를 보려면 최응환, “미디어 시대, 문자문화의 반란”, 김영순 (편), 『문화, 미디어로 소통하기』(서울: 논형, 2004), 147-177을 보라.

6) 『개역』에서 사용하는 난해한 용어의 예를 들면 궤홀(=왜곡된 말), 대저(=무릇), 간칭(=저울), 갓웃(=털웃, 털투성이), 거제(표준=현납물), 거리(=쌍), 경도(=월경), 궁창(=창공), 난류(=불량배, 건달), 노복(=종), 대노(=크게 노함), 대연(=큰잔치), 대작(=몰아치다), 방백(=귀한 이들), 목백(=통치자, 고관), 무저갱(=지옥), 바다(=씨줄), 바리(=그릇), 반구(=산/집비둘기), 반차(=계통, 서열), 반열(=조), 발행하다(=떠나다), 배약(=언약을 어김), 사곡(=속이는 말), 사관(=여관), 색점(=

동등성, 혹은 역동적 동등성을⁷⁾ 이루기 위한 작업을 단순히 풀어쓰기라는 차원을 넘어서서 번역의 영역으로 본다면 우리는 번역에 있어서 문화적 영역에 대한 문제를 깊이 고려하지 않을 수 없다. 이러한 문제는 특히 번역에 있어서 소비자(consumer)⁸⁾ 중심의 번역 즉, 번역의 수용성이라는 주제와 깊은 연관이 있다

언어 내적 번역이 ‘어떤 영역’에 대한 문제와 깊이 연관이 있다면, 야콥슨이 말하는 기호간 번역은 ‘텍스트’라는 개념에 대한 이해 문제와 보다 깊은 관련이 있다. 사람들은 일반적으로 번역을 한다고 했을 때 어떤 언어로 된 텍스트를 다른 언어로 된 텍스트로 전환하는 것을 떠올린다. 그런데 텍스트라는 것이 언어의 기호적(예를 들면, a, b, c, d...라든지 한글의 ㄱ, ㄴ, ㄷ, ㅌ, ㅍ, ㅊ... 등) 조합으로 이루어져 의미를 형성하는 일련의 코드들을 나열한 것 즉, 단어나 문장)이라는 것으로 한정짓기에는 오늘날 포스트모던적 세계에서는 그 범위가 너무 축소된다. 따라서 야콥슨의 기호간 번역은 이러한 현대적 세계에서 텍스트에 대한 이해를 확대해서 이해하는 데 도움이 된다.

전통적인 언어적 기호(알파벳, 한글 등)는 엄밀한 의미에서 볼 때 하나의 시각적 기호 혹은 글자 이미지(sign, semeion)이다. 고대 이집트어나 한자의 경우 상형문자에서 원천하였고, 이것은 그림과 언어적 기호가 얼마나 긴밀한 사이였는지 보여준다. 언어적 기호와 그림 이미지의 관계를 잘 보여주는 개인적인 예가 있다. 내 조카가 막 한글을 깨치던 다섯 살 즈음의 일이다. 조카는 여러 한글 단어들을 배우고 있었는데 나는 그 아이에게 사과라는 글씨를 보여주며 읽게 했더니


얼룩, 점, 시랑(=승냥이), 당아(=펠리컨), 신낭(=고환), 연락(=향락), 염습(=시신을 거두어줌), 예조(=징조), 오예물(=오물), 우거(=살다), 차서(=나이순서), 착심(=마음에 간직함), 채급(=빌려줌), 척량(=재다), 철릉(=철창), 취리(=돈놀이), 치석(=돌을 다듬다), 칭량(=셈하다), 하갑(=굽어보다), 한재(=가뭄), 행음(=음행), 향리(=번두리 촌락), 현황(=넋을 잃다), 형극(=가시덤불), 효용(=용맹스러운), 효유(=연설하다), 후사(=상속자), 훼파(=무너뜨리다), 흥패(=가슴받이), 혼연(=기쁘게), 힐문(=비판하다) 등이 있다. 이러한 용어들은 『개역』 성경 이후 출간된 대부분의 성경에서 괄호 안에 넣은 단어들과 같이 보다 쉬운 용어로 바뀌었다. 그러나 현물, 애통, 권능, 칭송, 등경, 긍휼, 송사, 다림줄, 영존 등의 어려운 용어들이 여전히 2004년도에 출간된 『새번역』 성경에 이르기까지 두루 사용되고 있다. 다행히 『새번역』 등과 같은 몇몇 성경들은 부록이나 난외주를 통해 용어들을 설명해주고 있다.

- 7) 나이다(E. A. Nida)의 경우 단순히 의미의 동등성을 넘어서 SL이 그 원래 청중들에게 주었던 효과를 TL의 청중들에게 마찬가지로 동등하게 주는 역동적인 동등성(dynamic equivalence)을 주장한다(E. A. Nida and C. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* [Leiden: E. J. Brill, 1982]).
- 8) 나이다의 경우 수용자의 입장을 강화하여 대상 언어(target language)라는 용어 대신에 수용 언어(receptor language)라는 표현을 사용한다(ibid). 그러나 수용이라는 용어는 여전히 주어지는 것을 받아들이기 뿐 그 이상의 위치에 놓이지 않는 수동적 입장에 놓여있음을 내포한다. 그러나 번역된 텍스트를 접하는 개인/집단은 그 텍스트를 접할 때 원저자, 번역자와 더불어 의미를 창조하는 행위를 하는 보다 적극적으로 능동적인 위치에 놓여있다고 나는 생각하여 수용자(receptor)라는 표현 대신에 소비자(consumer)라는 용어를 선택하였다.

‘사과’라고 잘 읽었다. 그 아이는 ‘호박’이라는 단어도 아무런 무리 없이 읽었다. 그런데 두 글자에서 각각 한자씩 가져와서 ‘박사’라는 단어를 만들어 보여주며 읽도록 시켰더니 전혀 읽지를 못했다. 이것은 어린 아이들이 글자를 배우기 시작하는 단계에서는 단어를 언어적 기호의 조합으로 인식하는 것이 아닌 개별적인 그림 이미지로 인식한다는 것을 잘 보여준다.

이렇게 볼 때 번역 행위에 있어서 텍스트라는 것을 단순히 언어적 기호 조합의 결과물로만 한정지어 볼 수 없다. 텍스트라는 것이 의미 혹은 메시지를 전달하는 매개적 수단이라고 할 때 그 범위는 상당히 넓어진다. 언어적 기호 조합으로서의 언어 텍스트를 벗어나서 우리가 보다 넓은 의미의 언어 텍스트로 사용하는 가장 실질적인 사례는 몸짓 언어(body language, gesture)이다. 나이다가 표현하듯이, “손가락으로 목을 그으며 ‘우리가 얼마나 두목을 좋아하는데’라고 말하는 것은, 실제로는 ‘두목이 뒤통이면’ 하는 의미를 뜻할 수” 있으며, 이것은 시각적 이미지라는 매개체가 강력한 의미 전달의 기능을 발휘한다는 것을 보여준다.⁹⁾

양재훈이 지적한 바, 영어 단어 ‘Hour’를 사전에서 A 카테고리나 아닌 H 카테고리 넣는 것은 문자 텍스트에서조차 시각적 이미지가 큰 역할을 한다는 것을 잘 보여준다.¹⁰⁾ 이러한 구체적 사례는 다음 디모데후서4:2 성경 본문의 대조를 보면 잘 알 수 있다.

궁서체(폰트11)	휴먼 편지체(폰트 10)
너는 말씀을 전파하라. 때를 얻 든지 못 얻든지 항상 힘쓰라. 범 사에 오래 참음과 가르침으로 경 책하며 경계 하며 권 하라.	너는 말씀을 전파하라. 때를 얻든지 못 얻든지 항상 힘쓰라. 범사에 오래 참음과 가르침으로 경책하며 경계하며 권하라 

이것은 같은 본문을 다른 글씨체로, 또한 각각 다른 효과를 주어서 쓴 것이다. 왼편의 궁서체 글씨는 디모데에 대한 바울의 말이 매우 엄중하셔서 반드시 지켜야 할 일종의 사명과도 같이 느껴지도록 만든다. 게다가 말씀이라는 단어를 굵은 글씨체로 표현함으로써 더욱 말씀이라는 것에 대한 위엄과 강조를 보여준다. 이에 반해 오른편에 휴먼 편지체로 쓴 본문은 그 분위기가 확연히 다르다. 여기에서 바울의 말은 엄숙하거나 부담스러운 무게감보다는 매우 가볍고 편안한 분위

9) Nida, 『언어간 의사소통의 사회언어학』, 송태효 역(서울: 고려대학교 출판부, 2002), 16.
 10) 양재훈, “예술 매체를 통한 성서 메시지 전달과 성서 번역의 과제”, 『성경원문연구』 23 (2008), 146-171[147]. 또한 이와 같은 예로서 성경본문 해석에 있어서의 의미 변화에 대한 것을 보려면 Jayhoon Yang, Sung Baek, “Orality and Textuality in the Biblical Narrative and its Application to Bible Teaching”, *Korea Society for Christian Education & Information Technology* 7 (2005), 159-189를 보라.

기의 말로 다가온다. 그래서 바울의 말은 명령이라기보다는 친구 사이의 부탁처럼 들린다. 끝에 첨가한 이모티콘은 이러한 어조를 더욱 부각시킨다. ‘항상’이라는 단어를 크게 하고 붉은색으로 칠했을 경우 강조점이 말씀을 전하는 행위보다는 말씀을 ‘항상’ 전해야 한다는 시간적 의미로 옮겨진다.

이와 같이 보았을 때, 우리는 번역 행위에 있어서 ‘텍스트’라는 개념을 단순히 문자 언어적 기호 조합물이라는 것을 넘어서 몸짓 언어, 수화, 그림 이미지, 청각적인 영역에 이르기까지 두루 포함시켜야 한다. 의미에 변화/영향을 끼치는 것이 이처럼 확대되기 때문에 번역이라는 것에 있어서 야콥슨이 제시한 바, 기호간 번역은 더욱 그 중요성이 부각된다.

셋째로, 번역에 있어서 ‘전환한다’는 것이 무엇을 의미하는지 좀 더 고려할 필요가 있다. 기존의 번역 행위에 있어서 전환하는 행위는 말 그대로 상응하는 혹은 동등성을 이루는 다른 언어 체계로 옮기는 것을 뜻한다. 그러나 이러한 행위는 번역자의 입장을 상당히 등한시한 이해이다. 번역에 있어서 ‘전환 한다’는 것을 단순히 옮기는 행위로 본다면 번역자의 기능은 상당히 수동적이다. 그러나 과연 번역자의 역할이 그러한지 반문할 필요가 있다. 바로 위의 디모테후서의 예에서 보듯이 번역자는 상당히 능동적인 존재이다. 같은 TL의 단어 혹은 문장이라도 번역자는 다르게 ‘선택하여’ 옮길 수 있다. 박용삼은 한국어의 ‘나무’가 독일어에서 각각 ‘Baum’, ‘Holz’, ‘Feuerholz’로 옮겨질 수 있다는 것을 보여준다. 즉, “저 산의 나무는 푸르다”라고 할 때 번역자는 ‘Baum’을, “이 책상은 나무로 되어 있다”라고 했을 때는 ‘Holz’를, “머슴이 나무를 한다”고 했을 때는 ‘Feuerholz’를 선택할 수 있다.¹¹⁾

이와 같이 가장 적절한 의미를 맞추기 위해서 번역자는 알맞은 단어를 선택할 수 있고, 혹은 적절한 의미의 상응과는 상관없이 번역자 자신의 이데올로기나 의도 혹은 이해관계에 맞추어서 단어 및 문장을 선택할 수 있다. 예를 들면, 영어의 ‘laborers’ demonstration이라는 구절을 ‘근로자들의 시위’라고 번역할 수도 있고 ‘노동자들의 투쟁’이라고 번역할 수 있으며, 이 경우 각각의 번역에 대한 의미나 어감 등은 상당히 달라진다. 따라서 번역행위에 있어서 ‘전환한다’는 의미는 단순히 옮긴다는 차원을 넘어서 능동적인 창조적 행위이다. 이것을 잘 보여주는 것이 나이다의 번역 모델이다. 나이다가 제시하는 번역의 과정 가운데는 분석과 재구성의 과정이 있는데, 이 과정에서 번역자는 각각 해석자와 저자의 입장에 놓이게 된다. 즉, 분석을 할 때 번역자는 원문에 대한 능동적인 해석을 할 수 있는 존재이며, TL로 전환하는 재구성의 단계에서 나름대로 선택과 삭제 등과 같은 제2의 저자로서의 창조적 역할을 하는 존재가 된다.

11) 박용삼, 『번역학- 역사와 이론』(서울: 숭실대학교 출판부, 2003), 316-319.

3. 성경 번역과 문화

이상과 같이 나는 번역이라는 것의 개념을 보다 광범위한 틀에서 새롭게 제시했다. 그렇다면 이제 번역에 있어서 우리는 몇 가지 과제를 접하게 되는데, 문화적 산물을 통한 번역이라는 주제와 관련한 것으로 다음 몇 가지 질문을 던질 수 있다. 첫째, 문화적 산물을 통한 성경 번역이라고 한다면 과연 어떤 것들을 제시할 수 있겠는가? 둘째, 문화적 산물을 통한 성경 번역에 있어서 어떠한 기준들을 제시할 것인가? 셋째, 이러한 번역에 있어서 문제점은 무엇인가?

우선 문화적 산물을 통한 성경 번역으로 무엇을 제시할 수 있는지에 대해서는 로버트 하지슨(R. Hodgson)이 이미 그 가능성의 몇 가지 예들을 제시한 바 있다.¹²⁾ 그는 건축, 벽화, 조각품, 성경 삽화, 켈트 작품 등과 같은 고대 종교 미술 작품들, 발레와 탈춤 등을 예를 들어가며 이것들이 일종의 성경 번역의 영역으로 이해될 수 있음을 주장하였다. 따라서 나는 여기에서 하지슨이 제안한 것을 반복하지 않고 그 외에 다른 문화적 산물을 통한 성경 번역의 양상들을 제안해보고자 한다.

4. 음악과 성경 번역: 바흐의 수난곡

야콥슨의 기호간 번역의 입장에서 볼 때 음악은 성경 번역의 한 양상으로 볼 수 있다. 그 대표적 예로 바흐의 마태 수난곡과 요한 수난곡을 들 수 있다. 마태 수난곡(1727, BWV 244)과 요한 수난곡(1722, BWV 245)은 성경을 음악으로 번역한 것으로 볼 수 있는데, 각각 마태복음 26장 1절 - 27장 66절과 요한복음 18장 1절 - 19장 42절을 텍스트로 사용하고 있다. 그런데 이것은 단순히 바흐가 성경 텍스트를 옮겨놓은 것이 아닌, 자신의 신학적 견해를 가지고 원문 텍스트를 해석하고 음악적 표현과 자신의 문자 텍스트로 재창조하여 번역한 결과물이라고 할 수 있다. 바흐는 두 복음서 텍스트의 음악적 번역에 있어서 각각 68개의 곡을 제시하고 있는데, 이 각각의 곡은 배역들의 음역 배치도 다르고 편성도 다르다. 음역의 배치, 템포, 박자, 조, 배역 편성 등에 따라 곡 해석이 영향을 받는다는 점을 기억할 때 바흐의 수난곡들은 원본 텍스트에 대한 창조적 번역이라고 볼 수 있다.

가사의 선택 또한 이러한 번역과 관련이 있다. 마태수난곡의 예를 들면, 총 68

12) 하지슨, “21세기의 새로운 미디어를 통한 성경의 번역과 전달, 『성경원문연구』 15 (2004), 154-243.

개의 곡 가운데서 27개의 곡만 마태복음 텍스트를 인용하고 나머지 41개 곡에서 마태복음 텍스트를 벗어나 만들었다. 특히 아리아와 코랄 부분에서 마태복음 텍스트를 벗어났고, 자유가사는 프리드리히 헨리치(Friedrich Henrici, 1700-1764)의 것으로 코랄 가사에서는 바흐의 것도 포함되어 있다. 특히 코랄에는 바흐 자신의 신앙적 견해나 고백과 깊이 관련된 것들을 종종 찾아볼 수 있는데,¹³⁾ 바흐는 이와 같이 자신의 입장이 반영된 코랄 텍스트를 원본 텍스트를 사용한 곡들 중간에 삽입함으로써 나름대로 원본 텍스트의 이해에 대한 영향을 미치고 있다.¹⁴⁾

5. 음악적 공연과 성서 번역: 박동진의 『예수전』(1972)

음악을 통한 성경 번역의 좋은 예로서 그동안 소외당했던 영역이 있다면 바로 판소리이다. 판소리는 한국적 상황에서 성경 번역을 한다는 차원에서도 상당히 주목할 만한 것이지만 그동안 외면당해 왔기에 여기에서 간단하게 소개를 하고자 한다. 판소리와 관련해서 성경 번역을 생각한다면 故(故) 박동진 명창(1916-2003)의 『예수전』을 들 수 있다. 박동진 명창의 『예수전』은 박동진 명창이 직접 작곡한 창작 판소리로서 1972년도에 발표된¹⁵⁾ 작품이다. 이것은 1부 구주탄생, 2부 갈릴리의 봄, 그리고 3부 주님 고난과 부활 등 완창 5시간 정도 소요되는 대작이다.¹⁶⁾ 이 곡은 원래 기독교방송국의 조향록 목사와 극작가인 고 주태익 씨가 대본을 가지고 박동진 명창에게 부탁한 제안을 받아들여 박동진 명창이 직접 사

13) 예를 들면 코랄 10번에서 “무자비한 고통 속에서 회개해야 할 자는 바로 나인데, 지옥의 고통을 견뎌내야 하는 것이 바로 나인데, 우리를 죄에서 깨끗케 하시려고 당신께서 당하신 매임과 채찍질은 바로 내가 당해야 할 것이었는데!”라고 말한다 (Johann Sebastian Bach, *St. Matthew Passion BWV 244*, Klavierauszug and Vocal Score by Alfred Durr [NY: Barenreiter-Vergag Karl Votterle GmbH & Co., 1974], 47).

14) 바흐는 상당히 루터적인 종교관을 가지고 있었고 이러한 그의 이데올로기가 이 수난곡에 반영되어 나타난다.

15) 이 작품이 창작된 해에 대해서도 다른 의견이 있다. SKC판 해설서는 1969년으로 이 작품의 탄생을 말하고, 강윤정은 1970년 이후 3년간으로 그 시기를 잡는다(『박동진 판소리 창본 연구』, 충북대 박사학위 논문, 2004, 19). 이것은 박동진의 회고를 근거로 한 것이다(“내 인생 소리에 실고: (20) ‘판소리 전도사’”, 중앙일보 2000년 7월 19일자). 이에 대해 이유진은 조향록 목사의 회고록을 근거로 1969-1971년 사이에 단계적으로 창작된 것으로 본다(“창작판소리 <예수전> 연구: 창작 경위, 작법, 보급과 전승” 58회 판소리 학술대회 자료집, 126-141, 131). 박동진 판소리 전수관 홈페이지(www.parkdongjin.com)의 연대기에서는 1972년도 창작 발표를 제시한다.

16) 현재 이 작품은 2시간 정도의 분량인 1부와 3부만 남아있고, 2부는 실전된 상태이다. 김양숙 전수자에 따르면 갈릴리의 봄 가운데는 산상수훈 등의 내용이 있다고 하나 그 내용과 곡조는 전수되지 못하였다.

설을 붙여 만든 곡이다.¹⁷⁾

이 작품은 1곡 “메시아의 탄생을 기다림”으로 시작하여 마지막 곡인 “예수, 부활하심”으로 마무리되는 곡으로서, 박동진 명창은 마태복음에 국한하여 예수의 일대기를 그렸다고 말한다.¹⁸⁾ 그러나 실제로 이 곡의 사설은 마태복음뿐만 아니라 누가복음 등 다른 복음서들을 참고하여 디아테사론(*diatessaron*)적으로 이루어져 있다. 예를 들면, 마리아와 요셉이 여관에 들 수가 없어서 아기 예수를 구유에 눕힌 것은 누가복음에서 가져왔고, 아기 예수께 경배하기 위해 찾아온 사람들로 목자들들과 동방박사들을 모두 제시하여 각각 누가복음과 마태복음을 합성하여 제시하였다. 이집트 피난과 헤롯의 학살은 마태복음에서, 예수의 사역 시작에 대한 언급은 누가복음에서, 그리고 예수의 시험과 사역의 첫 선포는 마가복음에서 왔다. 빌라도의 아내에 대한 장면은 마태복음에서, 십자가 위에서 어머니를 부탁하는 장면은 요한복음에서 가져왔다

『예수전』은 신약성서 가운데 복음서를 판소리라고 하는 음악적 공연 텍스트로 번역을 한 것으로서,¹⁹⁾ 전통적인 한국의 공연 음악의 틀로 풀어냈다는 점에서 눈여겨 볼만하다. 이 작품은 김기형이 잘 지적하듯이, 한국적인 시각에서 성서를 바라보는 부분들이 두드러지는데,²⁰⁾ 한국인을 염두에 둔 청중들의 이해를 위해 첫 곡에서 “우리나라로 치면 백제 태조 온조 대왕이 도읍을 한산에 옮겨놓고 한강 서북쪽에다가 성을 쌓던 그때이라.”라고 하는 부분이라든지 곳곳에서 한국적 풍토와 비교하는 아니리를 통해 청중들을 끌어들이고 있다. 번역 기본 언어로 사용된 육설 섞인 전라도 사투리는 이러한 토착적 번역 색채를 더욱 돋보이게 한다. 판소리라는 장르 자체가 전통 한국의 예술 양식인데, 이런 틀로 성서를 풀어낸다는 것 자체가 상당히 수용자 중심적인 번역 행위의 예로 볼 수 있다 이러한 모습은 수용자와 상호 작용을 중시하는 박동진의 판소리에 대한 인식에서도 찾

17) 김기형은 어느 극작가(주태익을 가리키는 것으로 보인다)가 사설을 써서 준 것으로 말하는데 (“창작 판소리 사설의 표현 특질과 주제 의식” 『판소리연구』 5집(1994), 101-122[105]), 박동진 명창 본인의 증언에 따르면 이 곡은 본인이 대본을 읽고 난 후 자신이 직접 사설을 만들고 작곡을 한 작품이다(“내 인생 소리에 살고: (19) ‘판소리 예수전’”, 중앙일보 2000년 7월 18일자). 1988년도에 제작된 SKC 판(박동진 소리, 주봉신 북) 서문에서 박동진은 주태익이 사설을 작사해서 자신이 그것에 작곡을 했다고 언급하지만, 2000년 증언에서는 자신이 사설을 붙였다고 하며, 박동진 명창으로부터 1991년에 『예수전』을 전수받은 김양숙 전수자도 2008년 12월에 있었던 나와의 전화 대담을 통해서 박동진 명창이 주태익의 대본을 바탕으로 직접 사설을 만들었다고 증언하였다.

18) 박동진, “박동진 판소리 예수전”, 서초국악 포럼 시리즈 1 (서초국악포럼, 2006; 1st ed. SKC “박동진 판소리 대전집 <예수전>, SKCD-K-0254:2CD, 1988), 서문.

19) 판소리는 바흐의 수난곡과 같이 단순한 성악곡이 아니라 아니리와 발림, 추임새 등을 통해 관객, 고수와 호흡을 맞추면서 ‘판’에서 이루어지는 일종의 악곡이기에 단순히 음악이라고 보는 것보다 음악적 공연으로 분류하는 것이 적절하다.

20) 김기형, “창작 판소리”, 111-112.

아볼 수 있다.

판소리 무대에 서면 우선 관객을 웃기고 볼 일이다. 과안대소하면서 웃음보를 터뜨려야 비로소 마음을 열고 소리에 서서히 빠져들기 때문이다. [중략] 판소리는 소리뿐만 아니라 너름새, 고수와 관객의 추임새가 어우러질 때 비로소 제 기능을 발휘한다. 그래서 판소리를 레코드판이나 CD로 듣는 것만큼 재미없는 것도 없다. [중략] 나는 판소리의 생명은 현장성에 있다고 믿는다. 그래서 기분 내키면 사설도 과감히 고쳐 부른다. 한문 투도 요즘 말로 고치고 유행어도 가끔 집어넣는다. 관객의 숫자나 수준, 분위기에 따라 사설이 달라지기 일쑤다. 그래서 가끔 옛날식으로 “어느 소리 할까요”, “뒤편 좋겠소” 하고 물어본다. [중략] 판소리도 듣고 싶어야 들리는 법이다.²¹⁾

지면의 제약 상 더욱 구체적으로 다루지 못하지만, 박동진 명창은 『예수전』 이외에도 『팔려간 요셉』(1975), 『모세전』²²⁾ 등을 만들었는데, 이러한 예들이 성경을 판소리라는 음악적 공연의 양식으로 번역해낸 것이라고 볼 수 있다.

6. 영화와 성경 번역

영화는 비교적 우리들에게 친숙한 매체 텍스트이다. 영화 매체를 통한 성서 번역은 그 원천 모델을 1634년 바바리아(Bavaria)에서 열린 오베람머가우 수난극(Oberammergau Passion Play)으로 삼는다. 예수의 영화는 수난극을 바탕으로 시작했는데, 현존하지는 않지만 *La Passion* (Lear, 1897), 보헤미아 호리츠(Horitz)에서 제작된 *Passion Play*(1897; 동년 11월 22일 미국 필라델피아에서 상영됨), 에덴 뮌제(Eden Musee)에서 상영된 20분짜리 무성영화 *Passion Play of Oberammergau* (1898) 등이 있다.²³⁾ 이처럼 초창기 무성 영화는 성서 이야기 가운데 수난극을 중심으로 이루어졌는데, 이후 기술이 발달하고 자본 축적이 되면서 보다 장관을 이루는 대작들이 제작되었으며 그 예가 『퀴바디스』(마빈 로로이, 1951), 『성의』(헨리 코스터, 1953), 『벤허』(윌리엄 와일러, 1959), 『왕중왕』(니콜라스 레이, 1961), 『위대한 생애』(조지 스티븐스, 1965) 등이 있다.

영화 역사 100여 년 동안 제작된 기독교 관련 영화들은 크게 (1) 성서를 영화로

21) 박동진, “내 인생 소리에 살고: (21) ‘나는 광대로소이다’”, 중앙일보 2000년 7월 21일자.

22) 이 두 작품의 사설은 박동진의 필사 기록으로 남아있으나 김양숙에 따르면 그 곡조는 지금 실전(失傳)된 상태인 것으로 보인다.

23) W. Barnes Tatum, *Jesus at the Movies* (CA: Polebridge Press, 1997), 2-5.

풀어낸 것, (2) 성서적 주제들을 차용하거나 이용하여 만든 것, (3) 기독교적 주제들을 반영하는 영화 등으로 크게 분류할 수 있다. 『은배』(빅터 사빌, 1955), 『콘스탄틴 대왕』(R.D. 프리처, 1961), 『미션』(롤랑 조페, 1986), 『저 높은 곳을 향하여』(임원식, 1977), 『사랑의 원자탄』(강대진, 1977) 등과 같은 작품이 세 번째에 해당하는 것으로서, 기독교 전설이나 간증 등 신앙 증진을 위한 종교영화이다. 두 번째 분류는 성서에서 유추한 부분이나 일화를 부분적으로 가져온 것으로서 그 대표적인 예가 『퀴바디스』, 『성의』, 『벤허』 등이다. 그러나 두 번째와 세 번째 분류에 속하는 영화들은 기독교적 주제를 가지고 창의적인 드라마로 제작한 것이므로 기호간 번역으로서 성서 번역으로 보기는 어렵다. 도리어 세실 드 밀(Cecil B. Demille)의 『왕중왕』(1927)이나 니콜라스 레이의 『왕중왕』(1961), 『위대한 생애』 등이 복음서들을 영화로 풀어낸(representation) 기호간 번역에 해당한다.

성서 영화 가운데서 눈여겨 볼 작품들이 몇 개 있는데, 바로 『갓스펠』(데이빗 그린, 1973), 『지저스 크라이스트 슈퍼스타』(노만 주이슨, 1973)이다. 1960년대 이전의 영화들은 종교계의 입김에 영향을 받아서 경건하고 거룩해 보이는 영화들이 주로 만들어졌고, 따라서 성서 영화의 구성도 역사적 정확성에 관심을 많이 두었다. 그러나 1970년대에 들어서면서 성서 영화들은 시대적 고민들을 담아내기 시작했는데, 위에서 언급한 작품들이 바로 그 예이다. 『갓스펠』과 『지저스 크라이스트 슈퍼스타』는 모두 예수의 이야기를 다룬 작품으로서 디아테사론적이기는 하지만 각각 마태복음과 마가복음을 주로 다루고 있다. 이 두 작품이 중요한 이유는 바로 성경을 영상 매체로 번역하긴 했지만 상황화(contextualization) 작업을 했다는 점이다. 『갓스펠』은 세례 요한으로 시작하여 예수의 가르침과 사역, 수난, 그리고 부활과 부활 이후의 제자들의 모습까지 그려내고 있는데, 여기에서 등장인물들은 1970년대 히피들이고 예수 역시 수퍼맨 복장을 하고 광대 분장을 했고, 곳곳에서 현대적 의미로 마태복음을 표현하는 모습들이 발견된다.²⁴⁾ 『지저스 크라이스트 슈퍼스타』는 예수 수난을 다루는 부분으로서 마가복음에 대한 매체 번역으로 볼 수 있다.²⁵⁾ 이 작품 역시 1970년대 히피들의 고민을 히피

24) 이 영화는 산상수훈을 담고 있고 마지막 부활 이후의 장면도 마태복음 28장을 그려내고 있다는 점에서 마태복음의 기호적 번역으로 볼 수 있다. 단, 중간에 누가복음 15장의 탕자를 다루는 비유를 전하고 있어서 마태복음에서 벗어나는 느낌을 주기도 한다. 하지만, 누가복음 15장 탕자에 대한 비유의 결론과 달리 두 형제가 화해하는 모습으로 결론을 내림으로써 여기에서는 마태복음 산상수훈의 메시지로 전환하고 있다.

25) 테이텀(W. Barnes Tatum)은 이 영화가 요한복음과 가깝다고 하지만(Jesus at the Movies, 119) 그의 해석은 적절치 않다. 이에 대한 반론과 더불어 마가복음에 대한 주장을 보려면 Jayhoon Yang, "Morman Jewison and Melvyn Bragg's Jesus in 1973 and Mark's Gospel", *Journal of Religion and Popular Culture* 17 (2007)을 보라. (<http://www.usask.ca/relst/jrpc/art17-jewison>)

들의 표현 양식을 통하여 복음서를 매체 번역한 것으로 볼 수 있는데, 이 두 작품들은 기존의 예수 영화에 대한 틀과 인식을 완전히 바꾸어 놓은 것이었다.

영상 매체와 성경 번역과 관련해서 주목해야 할 것이 미국성서공회의 성서와 미디어 연구센터(Research Center for Scripture & Media)에서 진행하는 프로젝트이다. 이 센터에서는 1991년부터 성경 텍스트를 영화화 하는 작업을 해왔는데,²⁶⁾ 이 작품들은 10분 가량 분량의 단편영화들로서 배우들이 대사를 하지 않고 내레이터가 성경의 해당 본문을 읽어주는 다큐멘터리 방식으로 되어있다. 따라서 위에서 언급한 영화들과는 달리 이 매체 성경은 성경본문 텍스트를 그대로 사용하면서도 화면을 통해 현대적 의미의 재해석을 시도하고 있다.

기존의 문자 텍스트에서 다른 문자 텍스트로의 번역을 통해서 드러나지 않는 것들이 이러한 매체 번역을 통해서 잘 드러날 수 있다. 영화에서는 성경의 어느 부분에서 어느 부분까지 전할 것인지, 어느 부분을 넣고 어느 부분을 삭제할 것인지 선택하고, 배우들의 분장을 어떻게 할 것인지, 대사는 어떤 속도와 어떤 음역(音域)으로, 어떤 방식으로 전달할 것인지,²⁷⁾ 성경의 본문을 어떤 모습으로 전달할 것인지,²⁸⁾ 배우들의 행동을 어떻게 제시할 것인지,²⁹⁾ 음향, 카메라의 조명이나 각도는 어떻게 할 것인지³⁰⁾ 등을 통해 이러한 것들을 잘 부각시킬 수 있으며, 이러한 것은 문자 텍스트 번역에 있어서 위에서 예로 제시한 폰트 크기 모양, 색깔 등을 통한 번역의 다양성을 제시하는 것과 유사하다고 볼 수 있다.

bragg 1973.HTML)

26) Out of the Tombs(1991, 막 5:1-20); A Father & Two Sons(1992, 눅 15:11-32); The Visit(1993, 눅 1:39-56); The Neighbor(1998, 눅 10:25-37); The Resurrection(2000, 요 20:1-31).

27) 예를 들면 이 두 작품들은 모두 뮤지컬과 락 오페라로 구성되어 있어서 평이한 대사와 노랫말 대사가 섞여 있다.

28) 예를 들면, 『갓스펠』에서 탕자에 대한 비유 장면은 무성영화 상영 방식으로 전달하고 있으며, 찰흙 애니메이션으로 만든 데렉 헤이스(Derek Hayes)의 The Miracle Maker (2000)의 경우 마태복음 7장 24-29절을 2차원 애니메이션으로 전환하여 액자 속의 액자 기법(vignette)을 통해 전달하고 있다.

29) 예를 들면 『갓스펠』에서 “Day by Day”를 부르는 장면에서는 새 시대 하나님의 나라가 도래하는 것을 전하고 있는데, 배우들은 엉망진창이었던 도시 뒷골목을 새롭게 페인트칠하고 화단도 가꾸고, 폐차장의 차가 새 차로 변하게 하는 행동을 하고 있으며, 이로써 문자 텍스트가 전할 수 있는 것 이상의 메시지를 전하고 있다.

30) 영화에서 조명이나 카메라의 각도 설정이 메시지의 의미에 영향을 끼칠 수 있다. 프랑코 제피렐리의 『나사렛 예수』(1977)와 노만 주이슨의 『지저스 크라이스트 슈퍼스타』에서 카메라 각도(Cf. Goodacre, M. “Do You Think You're What They Say You Are?: Reflections on Jesus Christ Superstar”, *Journal of Religion and Film* 3:2 (1999). <http://avalon.unomaha.edu/jrf/jesuscss2.htm>.)에 따른 기독교론의 대조가 바로 그 좋은 예이다.

7. 2차원 이미지 매체와 성서 번역

2차원적 이미지 매체 가운데서 성서의 기호적 번역이라는 차원에서 눈여겨 볼 수 있는 것이 만화와 성경 “책” 디자인이다. 만화는 일반적으로 우리가 이해하는 만화 가운데서 살펴볼 수 있는데, 성경 “책” 디자인은 좀더 구체적으로 들어가면 종이로 만들어진 성경책과 더불어서 인터넷 성경과 같은 사이버 공간의 책까지 점검해 볼 수 있다. 성경 만화에 대한 문제는 내가 이미 시쿠의 『망가 바이블』(2007)에 대하여 「성경원문연구」에서 자세히 분석한 것이 있으므로 여기에서는 그저 간단히 언급하고 넘어가고, 후자의 매체 번역에 대해 조금 더 언급을 하도록 하겠다.

기존에 국내에 나와 소개된 만화 성경은 에티엔느 달리의 『성경만화』 시리즈나 1990년대 후반에 김수연이 내놓은 『만화성경』 시리즈, 클로드 폴리테르니와 헤스스 블라스코가 1983년에 만들어서 『교양으로 읽는 만화성경』이라는 이름으로 2003년에 한국에서 출간된 성경 등이 있다. 기존의 만화 성경은 저학년들을 위한 부드러운 선, 색상과 이미지를 사용한 디즈니 애니메이션이나 후지코 후지오의 『도라에몽』 시리즈 류의 성경만화 아니면 위에서 언급한 몇 개의 성경만화 처럼 실사(實寫) 위주의 고학년이나 청소년 이상의 독자를 위한 성경만화가 주류를 이루었었다.³¹⁾ 그러나 2000년대 후반에 들어서면서 새로운 스타일의 성경 만화가 들어섰는데 시쿠의 망가 바이블(*The Manga Bible*), 한국계 작가인 이영신과 황정선 등이 미국 존더반 출판사를 통해 만든 망가 바이블(*Manga Bible*), 그리고 틴데일 하우스의 망가 메시아(*Manga Messiah*) 등의 시리즈이다.³²⁾ 이러한 새로운 작품들은 기존의 그림 스타일을 완전히 벗어나서 무협지 스타일이나 일본의 망가, 한국의 만화에서 사용하는 선을 쓰고 있다. 이 새로운 스타일의 성경 만화는 외국에서 선풍적인 인기를 끌고 있는데, 성경은 따분하고 어렵다는 전형적인 선입관을 깨뜨렸기 때문으로 판단된다.

일반적으로 흔히 접하는 이런 매체의 성경과는 달리, 최근에는 새로운 양식을

31) 양재훈, “예술 매체를 통한 성서 메시지 전달과 성서 번역의 과제”, 162.

32) 시쿠의 망가 바이블은 *The Manga Bible - NT Extreme* (2007, 2)과 *The Manga Bible NT-Raw* (2007, 2)가 있고, 그 후에 나온 *The Manga Bible: Raw* (2007, 7), *The Manga Bible: Extreme* (2007, 7), 그리고 *The Manga Bible: From Genesis to Revelation* (2008, 1)이 있다. 이영신과 황정선 등이 출간하는 망가 바이블 시리즈는 *Names, Games, and the Long Road Trip: Genesis-Exodus* (2007, 8), *Walls, Brawls, and the Great Rebellion: Numbers-Joshua-Judges-Ruth* (2007, 8), *Fights, Flights and the Chosen Ones: First-Second Samuel* (2008, 2), *Traitors, Kings, and the Big Break: First Kings- Second Kings* (2008, 5), 그리고 *Prophets, Captives and the Kingdom Rebuilt: Jonah- Esther-Ezekiel-Daniel-Job- Ezra/Nehemiah-Psalms* (2008, 8) 등이 있다. 그리고 틴데일 하우스에서 출간한 것으로 『망가 메시아』(2007.7)가 있다.

가지고 출간되는 성경들이 있는데 종이로 이루어진 성경으로는 2007년에 출간된 *Bible Illuminated*이다. 스웨덴의 한 출판사에서 제작한 이 성경은 스웨덴어로는 신,구약(2007)이 영어로는 신약(2008)이 출간되었는데, 독특한 것은 이 성경책이 무크(mook)식으로 되어 있어서 마치 커피숍 테이블에서나 찾아볼 만한 것으로 디자인 되어있다는 점이다. 이 책은 텍스트 자체는 1992년도 미국성서공회의 Good News Translation을 사용하여 기존의 성경과는 하등의 차이가 없다. 그러나 이 책이 독특한 이유는 사진 디자인과 레이아웃의 차별성 때문이다.

이 책의 표지는 약간 공포감 흐르는 분위기의 푸르스름한 빛깔의 얼굴에 검은색 질은 마스크라를 한 사람이 등장한다. 책 내부는 현대적 이미지가 등장한다. 예수 탄생에 대한 부분은 성가족 인형 세트 사진이 들어있어서 마치 상품 광고 선전 같은 느낌을 준다. 소망에 대한 메시지를 전하는 로마서 8장 24절은 육지를 찾아 필사적으로 망망대해를 헤엄치고 있는 북극곰의 사진과 연결시켰다. 이것을 통해서 한편으로는 소망에 대한 느낌을 잘 전달하면서도 오늘날 우리가 직면하는 환경문제도 고민하도록 유도한다. 아기 예수를 찾아온 동방박사들은 점잖은 사람들 눈에는 다소 불량스러워 보이는 도시 뒷골목 힙합을 하는 흑인들과 연결된다. 로마서 14장의 음식에 대한 부분은 한 여인이 눈을 뜬 채 구워져서 목을 드리우고 있는 새 요리를 잡아 뜯는 다소 거북스런 사진과 연결시키고, 이 외에도 쓰레기 수렁 속에서 일하는 노동자, 기관총으로 무장을 한 군인, 코카콜라를 마시는 소녀, 유명 연예인 등 오늘날 현대 도시민들이 익숙하게 접하는 사진들을 실었다. 이 책의 레이아웃도 독특하다. 장절의 구분이나 표시가 없고 서너 컬럼의 포맷과 중간에 몇 구절을 문단 박스로 뽑아서 제시하여 일반 잡지와 같은 분위기를 냈다.

이 프로젝트를 진행한 쇠더베르크(Dag Söderberg)는 베스트셀러인 성경책임에도 불구하고 “집에서, 테이블에서, 지하철에서 읽히지 않는 것”을 지적하면서 성경이 오늘날 “나와 상관이 있는가? 오늘날 시대와 상관이 있는가?” 질문할 때 바로 이 책이 그러하다고 말한다.³³⁾ 이러한 목적이 들어맞았는지 스웨덴성서공회는 “일 년에 6만부 판매되는 성경이 2007년 부활절 기간에 *Bible Illuminated* 출간 이후로 50%나 판매가 증가했다”고 전한다.³⁴⁾ 이것은 오늘날 성경 번역에 있어서 기호간 번역이라는 것이 얼마나 중요한 것인지 잘 보여주고 있다.

2차원 이미지를 사용한 성경의 또 하나는 그림책 성경이다. 그림책 성경은 말풍선을 넣는 만화성경과 달리 사진을 넣고 거기에 성경 텍스트를 삽입한다. 전통적인 어린이 그림 성경은 한쪽 면에 성경의 이야기 텍스트를 넣고 다른 한쪽에는

33) <http://www.illuminatedworld.com/about/mission/>

34) *Los Angeles Times*, December 22, 2008.

그 이야기와 연관된 고전적인 그림을 넣는 방식으로 이루어진다. 그러나 현재 한국에서 어린이들을 위한 그림 성경책이 그다지 활력을 얻지는 못하고 있다. 특히 2-5세 연령에 해당하는 유아들을 위한 성경의 경우 무척 심각하다.

이러한 문제를 위해서 대한성서공회에서 2000년도에 「성경원문연구」 6호를 통해서 어린이 성경을 위한 고민을 한 적이 있다. 그러나 아직도 어린이들을 위한 제대로 된 성경을 내놓고 있지 못한 실정이다. 대한성서공회, 아가페출판사, 생명의 말씀사 등에서 어린이 성경이라고 내놓긴 했지만, 애니 발라톤의 그림을 넣든지 약간 큰 글씨로 조판을 했든지, 혹은 성경책 크기를 약간 줄여서 아이들이 들고 다니기에 좋게 했다는 수준일 뿐 텍스트 자체는 『개역개정판』과 같은 기존의 텍스트를 차용하고 있다. 앞서 지적했던 바와 같이 어린이 성경에서 가장 필요한 것은 언어 내적(intra-lingual) 번역이다. 아무리 그림이 있고 귀여운 캐릭터를 넣는다 해도 텍스트가 어른들을 위한 것이면 그것을 어린이 성경으로 볼 수 없다. 따라서 그림 성경책은 텍스트 자체도 언어 내적 번역 작업과 함께 이루어져야 비로소 의미가 있다.

그림 성경의 경우 대부분이 어린이들을 위한 성경이 되는데, 최근에 나온 성경 중에서 눈여겨 볼 만한 것이 레고 성경이다. 브렌든 파웰 스미스(B.P. Smith)가 레고 장난감으로 성경 이야기 장면을 만들고 그것을 사진으로 찍어서 아래에 해당 성경구절을 넣어 만든 것이다. 기존의 그림책과 별다를 바 없으며 도리어 그림이 아닌 조립이므로 표현의 한계도 있기는 하지만³⁵⁾ 아이들이 좋아하는 장난감으로 만들어서 아이들에게 호소력이 있다. 텍스트는 초기에 『새 예루살렘 성경』(New Jerusalem Bible)을 사용했으나 후에 스미스 본인이 직접 텍스트를 만들어 쓰고 있다.³⁶⁾ 성경 텍스트에서 다소 벗어난 본인의 창작은 회색으로 처리하여 구분하였고,³⁷⁾ 성경 본문에 많이 충실하려고 노력하였다. 이 성경은 다른 어린이 성경들과 달리 검증 시스템을 도입하여 신체 노출(N), 성적 묘사(S), 신체적 폭력성(V), 언어적 폭력성(C) 등을 미리 제시하며, 이를 통해서 부모들에게 도움을 주고 있다는 점이 눈에 띈다.

8. 사이버 매체와 성경 번역

35) 스미스, 유영소 역, 『크리스마스 이야기』(서울: 숲, 2005)를 세 살과 다섯 살 된 내 아이들에게 보여줬는데, 아이들은 성령으로 마리아가 잉태하는 장면(18-19쪽)에서 표현된 성령을 보고 “유령이다!”라고 소리쳤고, 하나님의 모습을 보고 “할아버지다!”라고 소리쳤다. 이것은 이런 종류의 이미지 성경이 주의해야 할 점이 무엇인지 시사한다

36) <http://www.thebricktestament.com/faq/index.html>

37) 인터넷 판에서는 그러하나 출판된 책에서는 그러한 부분을 없앴다.

요즘 시대는 인터넷을 많이 찾는 시대이며, 따라서 매체를 통한 성경번역의 과제에서도 이 부분을 소홀히 할 수 없다. 사이버 매체를 통한 성경번역이라고 하면 사이버 공간 상에서 보는 동영상물(UCC나 위에서 언급한 미국성서공회의 프로젝트가 좋은 예이다), 2차원적 매체(예를 들면, 위에서 언급한 레고성경), 상호작용(interactive)이 가능한 프로그램(예를 들면, 대한성서공회의 어린이 마당 사이트나 게임 프로그램)³⁸⁾ 등이 있다. 또한 대한성서공회의 홈페이지 등에서 볼 수 있는 온라인 성경도 여기에 해당한다. 이러한 것들에 대해서는 이미 설명을 했기에 간략히 몇 가지 추가적 가능성을 제안하고자 한다.

이러한 사이버 매체의 장점은 높은 접근성에 있다. 그러나 문제는 통제 of 어려움이다. UCC의 발달로 수많은 영상물들이 사이버 공간에서 돌아다니므로 통제의 어려움이 있고, 따라서 매체를 통한 성경번역에 있어서도 왜곡 및 잘못된 번역의 문제점이 있다. 이런 문제를 해결하는 방안이 바로 미국성서공회의 프로젝트와 같이 공신력 있는 매체 번역물을 많이 보급하는 것이다. 그러나 대한성서공회의 어린이 마당 사이트나 미국성서교회 프로젝트 사이트³⁹⁾가 그다지 활발하거나 널리 홍보가 된 것으로 보이지 않는다. 어린이 마당 사이트의 문제점으로 지적된 바, 상호작용 프로그램에서도 보다 다양한 콘텐츠 개발이 필요하다. 또한 온라인 성경에서도 오프라인 성경이 가지는 한계인 하이퍼링크의 활성화를 통해 사진이나 관련 동영상, 관련 성구 등 각종 정보들을 용이하게 접근할 수 있도록 개발을 한다면 매체 성경만이 가질 수 있는 장점을 충분히 발휘할 수 있을 것이다.

9. 문화적 산물을 통한 성서 번역: 기준과 문제점

이상과 같이 기호간 번역으로서 문화적 산물을 통한 매체 번역의 예들을 살펴 보았다. 그렇다면 우리는 이런 번역에 있어서 어떤 기준을 가져야 하는가의 문제와 이런 번역의 문제점들을 살펴보아야 한다. 나는 「성경원문연구」 23호를 통하여 이미 다섯 가지 정도의 기준들을 제시한 바 있어서 여기에서는 간략히 넘어가고, 대신 문제점에 좀 더 관심을 두고자 한다. 위에서도 곳곳에서 언급한 바 있듯이, 번역에 있어서 중요한 것은 동등성이다. 동등성이 성립되지 않는다면 그것은 오역이거나 새로운 창작일 뿐이다. 그렇다면 문화적 산물을 통한 기호간 성경번

38) 대한성서공회의 어린이 마당에 대한 비평에 대해서는 양재훈, “예술 매체를 통한 성서 메시지 전달과 성서 번역의 과제”, 167-168을 참고하라.

39) <http://www.newmediabible.org>.

역에 있어서도 동등성은 중요하다.

이러한 기호간 번역물들을 비평할 때 신학적, 문학적, 예술적, 역사적, 그리고 수용적 차원을 고려할 수 있다. (1) 그 번역물이 ST(Source Text)와 신학적으로 동등성을 이루는가? (2) ST와 어느 정도 문학적 차원의 병행을 이루는가? (3) 예술적으로 얼마나 독창성과 독자/청중들에게 호소력이 있는가? (4) 역사적 정확성은 어떠한가? (5) 그리고 얼마나 번역물의 소비자인 현재 독자청중들의 수용적 측면을 염두에 두고 있는가?⁴⁰⁾ 등을 고려할 수 있다. 첫째와 넷째 질문은 정확한 의미의 전달이라는 측면에서 동등성이라는 것을 고려한 것일 수 있다. 두 번째, 세 번째, 그리고 다섯 번째는 동등성이라는 것을 나이다가 말하는 역동적 동등성이라는 차원에서 본 것일 수 있다.

이런 기호간 성경번역에 있어서 어떤 문제점들을 고려해야 하는가의 문제도 중요하다. 문화적 산물을 통한 성경번역의 큰장점이자 주의해야 할 점은 번역자의 이데올로기의 문제이다. 언어 간 번역에서도 번역자의 이데올로기 문제는 항상 있게 마련이다. 그러나 기호간 번역에서는 기호체계가 완전히 전환되기 때문에 이 문제는 더 크다. 예를 들어, θεός는 하나님이라는 것 이외의 선택의 여지가 없지만, 기호간 번역에서는 빛이나 하늘 풍경⁴¹⁾ 혹은 다른 사물, 음향 효과, 카메라 각도 등 다양한 것으로 표현할 수 있다. 따라서 문자로 번역된 텍스트에 대한 비평이 있듯이 기호간 번역으로 된 성경번역에서도 비평의 작업은 있어야 한다.

문화적 산물을 통한 성경번역물들을 비평할 때 우리가 던질 수 있는 질문들은 몇 가지가 있다. 예를 들어, 음악적 산물이라고 할 경우 가사 설정, 템포, 배역, 박자, 조편성 등에 대한 분석 등 메타적 도구를 통한 성서 번역을 비평할 수 있다. 판소리라고 한다면 사설에 대한 분석 즉, 어느 성서 텍스트를 선택하여 번역하는가? 사설에서 작곡자 혹은 소리꾼의 자율성은 어느 정도인가(아니리와 추임새 등에 대한 분석)? 어떤조를 선택하여 번역하는가(우조, 계면조 등)? 장단의 구성 및 선택은 어떠한가(진양조, 중모리, 혹은 자진모리 등)? 비음성적 요소(발림 등)는 어떠한가? 등의 질문을 통해 분석하고 비평할 수 있다. 영상물이라고 한다면 배역설정, 대사, 효과음향, 로케이션, 구성, 조명, 카메라 등 다양한 요소가 있다. 2차원적 매체에서도 어떻게 텍스트를 표현(번역)해 내는가? 등을 볼 수 있다. 그러나 이 모든 질문들은 동등성의 문제에 얼마나 충실하고 있는지의 문제로

40) 이 가운데 하나로서 위에서 지적한 어린이 성경을 위한 한국 어린이들의 어휘력 조사를 예로 들 수 있다.

41) 그 대표적인 예가 이창동 감독의 『밀양』(2007)이다. 이에 대한 논의를 보려면 Jayhoon Yang, "Oh, Father! What a 'Fool for Love' Thou Art! - Reading Luke 15.11-32 through the Secret Sunshine", J. C. Exum, ed., *The Cultural Companion to the Bible* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, forthcoming).

이어지고,⁴²⁾ 이것은 궁극적으로 번역자/예술가의 이데올로기의 문제로 귀결된다.

또 다른 한가지의 문제점은 문화적 산물의 산만효과(distraction)라는 부작용이다. 그 쉬운 예가 CCM이다. 오늘날 젊은이들이 많이 부르는 CCM의 문제점은 그 음악적 충격이 상당히 크기 때문에 사람들이 그 노래가 전달하고자 하는 메시지 자체 보다는 감미로운 멜로디나 화려한 음악적 기교 등에 치중한다는 점이다. 그렇다보니 기껏 찬양을 불렀지만 부르고 난 뒤에 그 노래의 메시지나 가사는 기억에 남지 않고 멋진 음악만 남는 일이 종종 벌어진다. 물론 모든 CCM이 성경 텍스트를 가사로 삼는 것은 아니지만, 이것은 위에서 살펴본 문화적 산물을 통한 기호간 성경 번역물에 있어서도 같은 부작용을 충분히 낳을 수 있다는 점을 잘 보여주며, 이것은 기호간 번역이 가지는 장점임과 동시에 단점도 되며, 기호간 성경 번역에 있어서 주의해야 할 점을 우리에게 시사한다

10. 결론

이상과 같이 기호간 번역이라는 차원에서 문화적 산물을 통한 성경 번역의 다양한 가능성들과 그 문제를 간략히 살펴보았다. 이것을 번역의 영역 안에 포함시킬 것인지 아직 논란의 여지가 있겠지만, 언어 간 번역만 고집할 수 없는 것이 오늘날 현실이고, 기호간 번역의 요구는 앞으로 더욱 커질 것이다. 기술과 문명은 더욱 발달하고 사람들은 더욱 그것에 익숙할 것인데, 책보다는 영화를 즐겨보는 이 시대에게 어떻게 성경 말씀을 접하게 할 것인지 우리는 고민하지 않을 수 없다. 세상은 갈수록 많은 사람들을 자신들의 세계로 끌어들이기 위해 모든 것을 걸고 그 방법들을 모색하는데, 정작 우리는 이 귀한 생명의 말씀을 그들로 하여금 접하게 하기 위해서 얼마나 열린 자세로 노력을 하는지 의문이다. 이 짧고 부족한 글이 이런 과제에 대해 우리가 조금 더 경각심을 가지고 세상보다 앞서 나가는 데 이르도록 도움이 되길 바란다.

42) 번역자/예술가의 표현/번역에 따라 메시지는 영향을 받는다. 예를 들면, 프로코피에프는 총 10개 장면, 30여분짜리 발레로 돌아온 탕자에 대한 이야기를 다룬다(Op. 46). 그런데 여기에는 탕자의 가솔과 고생과 귀가까지만 담겨있고, 가솔하여 방탕한 생활을 하는 장면이 6개이며, 만아들에 대한 장면이 없는데, 이럴 경우 누가복음의 이 비유에 대한 해석이 완전히 달라진다.

<주요어>(Keywords)

문화, 성경번역, 기호간 번역, 방법론, 예술.

Culture, Bible Translation, Inter-Semiotic Bible Translation, Art.

<참고문헌>(References)

- 김기형, “창작판소리 사설의 표현 특질과 주제의식”, 『판소리연구』 5집(1994), 101-122.
- 박동진, “내 인생 소리에 신고: (19) ‘판소리 예수전’”, 『중앙일보』 2000. 7. 18.
- 박동진, “내 인생 소리에 신고: (21) ‘나는 광대로소이다’”, 『중앙일보』 2000. 7. 21.
- 박동진, “박동진 판소리 예수전”, 서초국악 포럼 시리즈 1, 서초국악포럼, 2006; 1st ed. SKC 박동진 판소리 대전집 <예수전>, SKCD-K-0254:2CD, 1988.
- 박용삼, 『번역학- 역사와 이론』, 서울: 숭실대학교 출판부, 2003.
- 스미스, 브렌든 파웰, 『크리스마스 이야기』, 유영소 역, (서울: 숲, 2005).
- 양재훈, “예술 매체를 통한 성서 메시지 전달과 성서 번역의 과제”, 『성경원문연구』 23 (2008), 146-171.
- 이유진, “창작판소리 <예수전> 연구: 창작 경위, 작법, 보급과 전승”, 58회 판소리 학술대회 자료집(2008. 5. 10, 전북대학교), 126-141.
- 최용환, “미디어 시대, 문자 문화의 반란”, 김영순 (편), 『문화, 미디어로 소통하기』, 서울: 논형, 2004, 147-177.
- 하지슨, R., “21세기의 새로운 미디어를 통한 성경의 번역과 전달”, 『성경원문연구』 15 (2004), 154-243.
- Bach, Johann Sebastian, *St. Matthew Passion BWV 244*, Klavierauszug and Vocal Score by Alfred Durr, NY: Barenreiter-Vergag Karl Votterle GmbH & Co., 1974.
- Catford, J. C. *A Linguistic Theory of Translation: An Essay in Applied Linguistics*, London: Oxford University Press, 1965.
- Goodacre, M. “Do You Think You're What They Say You Are?: Reflections on *Jesus Christ Superstar*”, *Journal of Religion and Film* 3, 2 (1999).
- Jakobson, Roman, “On Linguistic Aspects of Translation”, R.A. Brower, ed., *On Translation*, Cambridge: Harvard University Press, 1959, 232-239.
- Nida, E. A. and C.R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden:

E.J. Brill, 1982.

Nida, E. A., 『언어간 의사소통의 사회언어학』, 송태효 역, 서울: 고려대학교 출판부, 2002.

Snell-Hornby, Mary, *Translation Studies: an Integrated Approach*, Philadelphia: J. Benjamins, 1995[1988].

Tatum, W. Barnes, *Jesus at the Movies*, CA: Polebridge Press, 1997.

Yang, Jayhoon and Sung Baek, “Orality and Textuality in the Biblical Narrative and its Application to Bible Teaching”, *Korea Society for Christian Education & Information Technology* 7 (2005), 159-189.

Yang, Jayhoon, “Morman Jewison and Melvyn Bragg's Jesus in 1973 and Mark's Gospel” *Journal of Religion and Popular Culture* 17 (2007).

Yang, Jayhoon, “Oh, Father! What a ‘Fool for Love’ Thou Art! - Reading Luke 15.11-32 through the *Secret Sunshine*”, J. C. Exum, ed., *The Cultural Companion to the Bible*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, forthcoming.

<Abstract>

**Inter-Semiotic Translation and Bible Translation:
Searching for Various Models of Inter-Semiotic Bible Translation**

Prof. Jayhoon Yang
(Hyupsung University)

Traditional understanding of the act of translation may be roughly and loosely defined as an act of transferring a text of a language to another one in a corresponding language with equivalence. This paper begins with redefining this understanding by asking and answering the questions of (1) what does “a language” and “another one” mean? (2) what does a “text” mean? and (3) what does “an act of transferring” mean? The traditional concept of translation is focused on the different languages with regard to the first question, that is as an inter-lingual process. This paper suggests that the act of translation is not only the matter of between different language systems but within the same one, as Jakobson puts it as the ‘intra-lingual’ level.

The concept of “text” should be reconsidered in this post-modern society. It is more than letters on papers; it includes various kinds of vehicles for representing certain meanings, i.e. cultural productions. Therefore, this paper follows Jakobson's theory of “inter-semiotic” translation. This paper suggests a few models of inter-semiotic translation that may be applied to the Bible translation. It firstly suggests musical production as an example of inter-semiotic Bible translation, providing J. S. Bach's *Passion* works. It also deals with *pansori*, a Korean traditional musical performance. This paper moves on to the visual productions such as film and UCC. It continues to deal with visual artistic productions on the paper, the manga Bibles, *Bible Illuminated* a mook style bible, Bible for children, picture Bible such as *the Lego Bible*, and finally the Bible on the cyber space.

Examining a few models of inter-semiotic Bible translation, it briefly deals with some criteria that should be considered in producing and criticizing such modes of Bible translation: theological, literary, artistic, historical aspects, and acceptability. Lastly, it points out the problem of ideology that always be examined in making and evaluating the inter-linguistic, and especially, intra-linguistic and inter-semiotic translation productions, which is eventually related to the answer to the third question above of “an act of transferring”.

Challenges for Bible Translation Today

Simon Crisp*

1. Introduction

The purpose of this paper is to give you what must inevitably be a brief outline of some of the many different factors which Bible translators have to take into account as they practise their craft – and reflect on their activity – in the first decade of a new millennium. The main theme of my paper will be the following: it used to be thought that the choice facing Bible translators was a relatively simple one, between a translation which was more literal and one which was more free. And in the case of the Bible, the Holy Scriptures, it was generally felt that faithfulness to the text required a rather literal rendering of the words and phrases of the original. Then, in the 1960s, came something of a revolution. From Eugene Nida¹⁾ we learned that the meaning of the biblical text could be expressed as a series of “kernel propositions” independent of the form of the source language; that these propositions could be transferred from one language to another at the level of deep structure; and that they could be re-arranged and re-expressed according to the grammatical rules of the target language, with the original meaning remaining intact in its new guise. The reader of the translated text, therefore, would have access to the same meaning as the reader of the original text, and the translated text would have the same impact on its readers as the original text had on its first readers (or hearers). In this way was born a simple yet powerful explanatory model which has had enormous influence on the practice of Bible translation, giving rise to a whole series of common language translations. The approach known as dynamic equivalence (later restated as functional equivalence) came to dominate the

* UBS Director of Translation Services.

1) The essential texts are: Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating* (Leiden: E.J. Brill, 1964); Eugene A. Nida and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: E. J. Brill for the United Bible Societies, 1969); Jan de Waard and Eugene A. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating* (Nashville: Nelson, 1986).

practice of the major Bible Translation agencies and to be worked out in practice in a huge number of Bible translations, both in major languages with many millions of speakers and in the majority of missionary translations into smaller languages around the world.

The great German philosopher Friedrich Schleiermacher, who also wrote important works on issues of language and translation,²⁾ makes a useful distinction between two fundamentally different approaches to translation: “The translator can either leave the writer in peace as much as possible and bring the reader to him, or he can leave the reader in peace as much as possible and bring the writer to him”.³⁾ This statement eloquently captures the basic dilemma of Bible translators: to preserve the wording of the original text in as literal a way as possible and find other ways of explaining it to the reader, or to make the meaning as clear as possible even at the expense of the original form and structure of the text. If we apply this distinction to Nida’s theory of translation, then, we can see that the trend in Bible translation in the second half of the twentieth century was overwhelmingly in the direction of bringing the text to the reader.

At this point it may already be useful to turn from the discussion of theory and look at a concrete example. The issues touched on so far emerge clearly in Mark 1:4, which has been discussed both by Nida himself and in the subsequent literature, and which is also frequently presented at practical training seminars for Bible translators.

ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν

John the baptizer appeared in the wilderness, preaching a baptism of repentance for the forgiveness of sins (RSV)

2) The key text is the article “Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens”, Friedrich Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung, Schriften und Entwürfe, Band 11* (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2002), 67-93. A partial English translation may be found in Rainer Schulte and John Biguenet, eds., *Theories of Translation: An Anthology of Essays from Dryden to Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), Chapter 4.

3) It should be pointed out that Schleiermacher himself did not see these two approaches as having equal merit: from his perspective of German Romantic philosophy he clearly prefers the option of leaving the writer in peace and bringing the reader to the text, relying on the Spirit of the Language (*Geist der Sprache*) to make up for any gaps in understanding.

So John appeared in the desert, baptizing and preaching. “Turn away from your sins and be baptized,” he told the people, “and God will forgive your sins.” (GNT)

So John the Baptist appeared in the desert and told everyone, “Turn back to God and be baptized! Then your sins will be forgiven.” (CEV)

Leaving aside the text-critical question of the presence or absence of the Greek article and therefore the translation of βαπτίζων, the issues raised by this example are essentially two: firstly, the syntax has been rephrased (in particular, direct speech has been used instead of indirect speech; and secondly, abstract nouns have been changed into verbs. Nida argues that the “basic kernels” which make up the phrase “preaching a baptism of repentance for the forgiveness of sins” are as follows:

- (1) John preached X (in which X stands for the entire indirect discourse)
- (2) John baptises the people
- (3) The people repent
- (4) God forgives X
- (5) The people sin

The modern English renderings just cited find direct speech to be a more appropriate (more functionally equivalent) way of expressing the notion of preaching (and CEV indeed dispenses with the technical term *preach*), and also restate the abstract nouns *baptism*, *repentance* and *forgiveness* as verbs. The wording of Mark’s text, then, has been sacrificed in the interests of clarity, and the result is claimed to be functionally equivalent in the sense that the reader of the modern English translation has the same possibilities of understanding the content of the message as the reader or hearer of the original text.

A quick consideration of this example already throws up several questions. Do the modern English renderings we have quoted say the same thing as the original Greek? Nida’s theory of functional equivalence translation claims strongly that the English and Greek do indeed say the same thing, and he does so by claiming that there is an invariant core of meaning which remains unchanged when expressed in different grammatical forms (for instance abstract nouns or verbs, direct or indirect speech) or in different languages (in this case English

and Greek). This argument depends of course on linguistic considerations, specifically on an early form of the theory of syntax developed by the famous American linguist Noam Chomsky, which allowed surface structure elements to be re-expressed as kernel propositions having some kind of universal status, and which entailed a more or less complete separation of content from form. Now all of this looks more than a little naïve in the light of modern linguistic and literary theory.

The criticism most frequently levelled at functional equivalence in Bible translation is that it sacrifices the richness and multi-dimensionality of the text in favour of clarity of expression, and thereby impoverishes the reader. In the case of our example, this would imply claiming that μετανοία means much more than either of the two modern renderings just cited, and so these translations deprive the reader of access to the full richness of the text or (worse) deceive by over-simplification. The only way to retain faithfulness in translation, according to this argument, is to adopt a more conservative rendering and – to go back to Schleiermacher's distinction – to find other ways of bringing the reader to the text.

In what follows I shall try to show how more recent developments in Bible translation theory have led to a situation which is much more nuanced than the model proposed by Nida and his followers. On the one hand we see a tendency to take functional equivalence to its extreme logical conclusion, with highly explicit translations which are clearly intended to stand alone, in the sense of giving their readers access to the full range of background and implicit information which is assumed to have been available to the original readers or hearers. On the other hand, though, there is growing recognition of a wide range of relevant factors which complicate the translation task and require the production of different kinds of translation: developments in communication theory, audience response, linguistics and hermeneutics, advances in biblical studies, lively debate about the role of implicit information, and increasing concern with the status of the text as a literary artefact on the one hand and as an oral production on the other, have all had a role to play.

2. Communication

The functional equivalence approach to Bible translation presupposes a model of communication which has become known as the conduit metaphor: a sender encodes a message which is successfully decoded by a recipient. This simple linear model is extended in the case of translation by a sender/recipient (the translator) who passes the same message on to a second recipient, still essentially in linear fashion and with the content of the message unchanged. In Nida's definition, "translating consists in reproducing in the receptor language the closest natural equivalent of the source language message, firstly in terms of meaning and secondly in terms of style".⁴⁾ This is a classical example of the conduit metaphor, which has been criticised as creating the illusion of objectivity: "It reifies meaning and gives it some kind of privileged, free-floating status, thereby allowing all linguistic exchanges to have equal participants. It equalizes exchange because the crux of the exchange is taken out of the participants and cast in terms of universal accessibility ... The conduit metaphor reduces language to some sort of effortless gathering of objectified meaning by people who are ultimately all the same".⁵⁾ Recent application of communication theory to Bible translation has resulted in a much more complicated picture, in which the mismatch of sociocultural, organisational and speech-situation frames between sender and recipient surrounds the process of encoding and decoding in such a way as to cast doubt on the possibility of fully successful communication. Each participant has his/her own presuppositions, the set of cultural understandings which they share with their own language community, and these interact with the message itself to such an extent that the ability of the message recipient to understand what is being communicated depends to a significant extent on the extent to which these presuppositions can also be successfully conveyed and decoded. As has been justly observed, the reading of texts, the translation of texts and the construction and interpretation of meaning from texts is not an innocent process. It involves presuppositions and assumptions, prejudices and biases, value systems and belief systems, textual traditions and practices, world views, ideology and interests, all of which are brought to bear on new texts in attempts to construct or reconstruct meaning from them.⁶⁾ The

4) Nida and Taber, *Theory and Practice* (see note 1 above), 12.

5) William J. Frawley, *Text and Epistemology* (Norwood: Ablex, 1987), 136.

6) See Aloo Osotsi Mojola and Ernst Wendland, "Scripture Translation in the Era of Translation Studies", T. Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference* (Manchester: St Jerome), 8.

result of all of this has been for Bible translators to be much less confident and more cautious about their own understanding of the source text and their ability to communicate it to a new audience.

3. Audience response

The question of audience response was of course at the heart of Nida's theory of functional equivalence, in the sense that equivalence of function was understood to mean that the reader of a Bible translation should have the same (or an equivalent) response to the translated text as the first readers had to the original. In the functionalist school of translation associated with German scholars like Hans Vermeer and Christiane Nord this principle has been elevated to the status of the central plank in what has been termed *skopos* theory (from *skopos* in the sense of "purpose, aim, intention, function"), but with the emphasis now explicitly on appropriateness for the intended audience. Nord thus formulates the *skopos* rule as follows: "translate/ interpret/speak/write in a way that enables your text/translation to function in the situation in which it is used and with the people who want to use it and in precisely the way in which they want it to function".⁷⁾ The full implications of this approach for Bible translation are only now being worked out, notably in the work of Lourens de Vries:⁸⁾ at the very least they provide one more challenge to the 'one size fits all' mentality of functional equivalence, and incidentally may also be seen as providing a theoretical justification for the ever increasing multiplicity of modern Bible translations.

4. Linguistics and Hermeneutics

Readers of the Bible have long been used to seeing the text divided into

7) Christiane Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained* (Manchester: St Jerome, 1997), 29 (citing Hans Vermeer).

8) For example Lourens de Vries, "Bible Translations: Forms and Functions", *The Bible Translator* 52:3 (2001), 306-319.

chapters and verses — a system of division invented for ease of reference in the 12th century (by Archbishop Stephen Langton).⁹⁾ Bible translators have also tended to treat the text sentence by sentence, without paying all that much attention to larger structural units. One of the most active areas of study in modern linguistics however is exactly the way in which larger units of discourse (larger than the sentence) are organised. In this area, known as discourse analysis or text linguistics, scholars have shown that the larger structures of discourse vary considerably from language to language, and that this fact should be taken account of in translation.

A good example of this from Bible translation concerns the chronological ordering of events in narrative text. The story of the death of John the Baptist in Mark chapter 6 is arranged in quite a complicated way, particularly in verses 16-20:

But when Herod heard of it he said, “John, whom I beheaded, has been raised.” For Herod had sent and seized John, and bound him in prison for the sake of Herodias, his brother Philip's wife; because he had married her. For John said to Herod, “It is not lawful for you to have your brother's wife.” And Herodias had a grudge against him, and wanted to kill him. But she could not, for Herod feared John, knowing that he was a righteous and holy man, and kept him safe. When he heard him, he was much perplexed; and yet he heard him gladly.

The chronological order of events is actually rather different to the way in which they are presented in the text, and looks essentially as follows:

1. Herodias was the wife of Philip, Herod's brother (verse 17)
2. Herod married Herodias (verse 17b)
3. John the Baptist rebuked Herod for this (verse 18)
4. Herodias had a grudge against John (verse 19)
5. Herod ordered John's arrest (verse 17a)

Translators need to take account of such differences in structure (and also of

9) There were of course well developed systems of text segmentation in the manuscript tradition (notably the massoretic text divisions in the Hebrew Bible, and the tradition of marking logical sense units in the New Testament); the reference here is to the particular system of chapter and verse numbering familiar to us from our printed Bibles.

matters like different patterns of argumentation in the Letters of Paul), even though in many cases they will be obliged to preserve the order of the original text. In some languages, though, it might be necessary to re-order even the verses from Mark just quoted, in order to make the sequence of events clearer to the reader.

The area of linguistics which has had most impact on modern Bible translation theory is pragmatics – the study of the complex way language functions when used in real life (as opposed to on the pages of grammar books!). A notion of particular importance here is the idea of conversational implicatures – these are essentially devices which make it possible for a speaker to communicate to a hearer more than is actually said. The conversational exchange A: I am out of petrol / B: There's a garage round the corner,¹⁰⁾ for example, contains the implicature that A, by walking a short distance, could solve his problem by buying petrol from the garage round the corner (and that the garage is open, that it has supplies of petrol, and so on). This kind of device is probably a universal feature of language, but the specific implicatures are closely tied to individual languages and cultures, since they depend on the shared assumptions of a speech community. Such phenomena are of direct relevance to translation, since by definition there are two speech communities involved, each with its own set of assumptions. A nice biblical example is in Matthew 26:64, where Jesus' response to the question of whether he is the Messiah is $\Sigma\upsilon\ \epsilon\iota\pi\alpha\varsigma$. It is not quite clear what the implicature is here, and modern English translations take it in different ways: NIV 'yes, it is as you say'(agreeing), but GNB 'so you say' (neutral) and CEV 'that is what *you* say!' (disagreeing?). Increasing awareness of such nuances enables Bible translators to gain a better understanding of what is going on in the biblical text and so to make more informed choices in their work.

The practical application of implicature and speech act theory to Bible translation essentially brings functional equivalence to a more sophisticated level, by refining what it means for a translation to be linguistically equivalent to

10) Examples like this are well known through the work of H. P. Grice on the one hand, and J. L. Austin and John Searle on the other (see in general Yan Huang, *Pragmatics* [Oxford: Oxford University Press, 2007], especially Chapters 2 and 4; and for an application to biblical studies Richard S. Briggs, *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation* [Edinburgh & New York: T&T Clark, 2001]).

its source text. Discussion of the nature of human language itself however has the potential to subvert functional equivalence in a more radical way. The argument goes roughly like this: If language is first and foremost composed of logical propositions with a single meaning, then there are general rules for interpretation which apply to all texts, and therefore unimpeded access to the meaning intended by the author, which is identical with the single meaning of the logical propositions. Such, in essence, is the Western linguistic tradition (at least before the rise of pragmatics), and it is this kind of philosophy of language which provides the hermeneutical foundation for historical-critical interpretation of the Bible and consequently for functional equivalence in Bible translation. It is an optimistic, positive, modernist view of language, confident about our ability to discover and (re-)express the meaning of texts. Other traditions of linguistic philosophy however are much less sanguine about the logical, propositional nature of human language; they are less optimistic about access to authorial intention and to (complete) understanding of texts, and their implication for translation theory is to relativise the whole notion of equivalence.¹¹⁾

5. Implicit information

The question of how much implicit information to make explicit in a Bible translation is of a somewhat different order to the other matters considered here, but it deserves attention because of its clear practical impact on the publication of modern Bible translations. At one level it relates to the perhaps trivial issue of whether it is permissible in a translation of the Gospels to say River Jordan instead of Jordan (the justification being that most readers will associate ‘Jordan’ only with the modern state), or whether ‘your honoured ancestor Abraham was overjoyed that he was going to experience my glorious coming’¹²⁾ is a faithful rendering of ‘your father Abraham rejoiced to see my day’ in John

11) These arguments are presented in more detail by Simon Crisp, “Icon of the Ineffable: An Orthodox View of Language and its Implications for Bible Translation”, A. Brenner and J.W. van Henten, eds., *Bible Translation on the Threshold of the 21st Century* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002).

12) Literal rendering of a draft translation in one of the languages of Central Asia.

8.56. At the level of publication however the issue of the inclusion of extraneous materials (footnotes, introductions, glossaries and other readers' helps) has a long and chequered history particularly in the Bible Society movement. At the time of the founding of the BFBS in 1804 the charter of the organisation was to publish the Scriptures "without note or comment". This was more a way of maintaining fragile unity amongst representatives of different Christian denominations than a statement of theological conviction, and over the course of time was gradually transmuted into a policy to publish without *doctrinal* note or comment. Over the past few years however a much more significant shift has been taking place with the addition of a commitment to "help people interact with the Word of God" to the traditional Bible Society activities of Bible translation, publication and distribution. Will this lead to a higher degree of explicitness in the text of the translation itself, or on the contrary to more conservative translations with a more extensive range of readers' helps?

6. Literary Theory

One of the most influential developments in Bible translation over recent years is the rise of a 'literary turn', and consequently much more serious attention paid to the literary form of the text. In the functional equivalence approach, as we have seen, content was given absolute priority over form – indeed, it was clearly envisaged that the form of the message *had* to change in order to ensure that it was understood. At one level of course this is a truism (otherwise the only faithful type of translation would be an interlinear gloss), but more significantly this divorce of (language-specific) form from (universal) content lies behind the great majority of Bible translations produced over the last half century. The tide has now begun to turn however, as the impact of studies in biblical poetry, rhetorical criticism and discourse analysis is taken on board by theorists and practitioners of Bible translation. The practical effect to date, though, has often been a smaller or larger step back from more idiomatic to more literal translations. In spite of the considerable amount of work done in the field of general translation studies on techniques for preserving the literary characteristics of texts in translation, there remains much to be done if these

insights are to be integrated into the practice of Bible translation.¹³⁾

7. Non print translation

One area where our contemporary culture does have a clear impact on Bible translation concerns the decline in reading and the effect of this on the reception of the text of Scripture. Of course primary illiteracy (the inability to read or write) remains a significant issue in many parts of the world, but in the majority of developed countries the problem is essentially one of what has been termed functional illiteracy – large numbers of people who have learned in school how to read and write, but for whom written or printed text is no longer the preferred means of accessing information. Among the challenges facing Bible translators today, then, is how to produce a faithful version of the Scriptures for listeners or viewers. In what ways does a translation for audio or video differ from a printed text? In general, a translation made to be heard will need to use simpler forms of language, shorter sentences, in order to match the information load to the way in which spoken language is processed. One specific example is the way in which discourse participants are referred to. In a printed text it is perfectly permissible to write “and he said to him”, because the surrounding context makes it clear who is being referred to, and this information is easily processed by the eye. In an aural translation however it is frequently necessary to specify exactly who the participants are (“and Jesus said to the blind man”), since this information is not easily retrieved from its context by the hearer. In a translation for video, on the other hand, such information may be completely redundant (given that the participants are visible to the viewer), and the same information may need to be presented in more dramatic form, for example as straight dialogue (without any speech frame).

There is also a more general hermeneutical issue raised by non print translation. Although many Bible texts show clear signs of their origin in spoken

13) A significant step in this direction has been taken in the development, by Ernst Wendland and Timothy Wilt, of a “literary-functional equivalence” approach to Bible translation; see especially Ernst R. Wendland, *Translating the Literature of Scripture: A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation* (Dallas: SIL International, 2004).

language (for instance Gospel parables, liturgical Psalms), and even written texts like Paul's letters must originally have been read aloud, the form in which the text has been transmitted to us is a written one (after all, we do call it "Holy *Scripture*"). We may be justified in asking whether the kind of adjustments needed to make the written text comprehensible to a listener (and even more so, to a viewer) do in fact fundamentally alter the nature of the text itself. This is another aspect of the basic question of faithfulness in Bible translation (what does it mean to be faithful to the original text?), and it is one which Bible translators are increasingly having to consider.

8. Conclusion

In this short paper, I have tried to give an outline of the way in which Bible translators' perception of their task has changed in recent years, and to show how changes in our understanding of language and communication have influenced our views about what constitutes faithfulness to the original text and how the translation task might look. It used to be thought that translators had to decide essentially whether to make their translation literal or free: now however they need to take into account the many different factors which we have summarised. This means that it is no longer possible to speak of only one good or faithful translation, but rather of a range of many possible translations for different audiences, functions and needs. All of this makes the task of translation more complex and challenging, but at the same time more exciting.

<Keywords>

Bible translation, communication, audience response, hermeneutics, literary theory.

<Abstract>

오늘날의 성서 번역을 위한 도전들

사이먼 크리스프 박사
(세계 성서공회연합회 번역 총책임자)

이 소논문은 최근 몇 년 사이 성서 번역에 있어 좀 더 문자적인 번역과 좀 더 자유로운 번역 사이의 비교적 단순한 선택과 많은 관련 분야들에서의 진전들을 고려하는 더 복잡하고 정교한 접근이라는 초점의 변화를 다룬다. 마가복음 1:4의 경우는 번역자들을 대면하는 이슈들의 “고전적인” 한 예로 여겨진다. 그리고 이후에 성서 번역자의 작업에 특정한 적용을 할 수 있는 몇몇 연구 분야 즉 커뮤니케이션 이론, 청중 반응, 언어학, 해석학, 함축적 정보와 문학 이론의 검토가 있을 것이다. 이 소논문은 비 인쇄 매체로의 성서 번역에 의해 제기되는 특정한 이슈들을 짧게 검토하면서 끝맺는다.

A Case for De-familiarizing 2 Corinthians

Philip H. Towner*

1. Introduction

Four interests or issues have converged to shape the writing of this paper. First, I am starting to work on a commentary on 2 Corinthians, so matters of exegesis, interpretation, and theology in this unique part of the Pauline corpus are always in front of me these days. Second, of course, is the fact that in the UBS or ABS, exegesis of the biblical text is never done without some consideration of the implications for translation. And in observing translations of 2 Corinthians, I ask what exegetical decisions, theological assumptions, ecclesiastical forces, and so on, have contributed to shape the finished translation. But, third, and equally important is the way in which the study of Bible translation is being enriched as it comes to be seen within the larger world of translation studies.

For me, one locus of this enrichment is the program of the Nida School for Translation Studies, based in Misano, Italy.¹⁾ There, in an annual two-week workshop, Translation Studies scholars (specialists in literary translation, in the effects of translation on cultures, interpreting, dubbing, and so on) and Bible translation specialists engage in a rich dialogue. One of the outcomes has been an increasing awareness of translation as a force—a force exerted intentionally—for the change of culture. Bible translation can no longer simply be regarded as an activity with results in the church; it is not a neutral activity, nor is it one simplistically motivated by the desire to do good for the church. Moreover, it is not an activity that can be done without asking questions of motivation and of appropriateness of method.

Fourth, a logical outcome of this rich engagement of Bible translation with

* Dean of Nida Institute, American Bible Society.

1) www.nidainstitute.org/TheNidaSchool/

Translation Studies has been an awareness of the ethical dimensions of translation. There are three UBS colleagues with us here today who joined me in some early explorations into the ethics of Bible translation. At this point, it is sufficient to say that the character of translation as a power activity raises all kinds of questions about the activity itself. As we will see, my interrogation of a certain type of translation of 2 Corinthians really becomes an ethical examination of a translated text and its potential to influence an audience. This will involve considering matters of accuracy, underlying exegesis, and inscribed interpretation; but above all I am concerned for the ethical consequences of the translated text, and matters of language register, prominence, paratextual elements and their function all play their parts in evaluating the translated text.

Frankly, as the interrelation of exegesis, interpretation, translation and motivation becomes clearer, it is difficult to carry out any one of these operations in isolation from the others. When one becomes aware of the tremendous potential for translation to create opportunities for greater inter- and cross-cultural understanding, let alone for helping churches to engage the Scriptures more effectively, one also has to become aware of the potential for translation to divide people and hinder understanding. In any case, several interests and issues converge to shape my reflections with you around this NT text. I am grateful for the chance to experiment with you.

The paper divides into four parts. Part A sketches the larger translation studies framework for thinking about translation method and motive. Part B provides an overview of the literary features of 2 Corinthians, and asks how a modern reader ought to read a letter not written specifically to her or him. Part C focuses on thematic and exegetical issues that govern translation of the piece of 2 Corinthians that we will observe. This is done against the background of the translation offered by the CEV. Part D evaluates aspects of the CEV translation and then offers some examples of translation strategies that seek to de-familiarize a text that has been made to be unnaturally familiar.

2. Hearing Other Voices

Translation studies and cultural studies scholars have made the case that

translation is one of the primary means by which culture, and cultural identity, may be constructed.²⁾ As such, translation is a means of exerting power—for good or ill. My working assumption is that translation of the Bible, as it has been done through history and is done throughout the churches of the world today, is equally a culture-shaping and identity-creating activity and equally a means of exerting power with good effects and bad effects. People in control, in positions of authority, will determine what is translated for their churches and church communities. They will determine which source texts are authoritative and so should be the basis of a translation; which existing translations may serve as relay or model translations and so perpetuate a translational “shape”; which level of language should be used and so delimit the target audience’s reception; which method of translation will be applied, foreignizing or domesticating, formal equivalence or functional equivalence, form-based or meaning-based, and so orientate the target audience to the authoritative source text or tame the source text to perform for the target audience’s pleasure. All of these questions and options are considered, some consciously and some unconsciously, in the organizing, preparation, and execution of Bible translation projects.³⁾ While lofty missionary agendas and intentions may outweigh everything else when and if translational motivation is considered, these features of translation just enumerated plainly reveal issues of power and therefore issues of ethics in the translation activity.

In many cases, nowadays, another complication enters the equation—that of commercial publishers. On the one hand, while all of the factors above are still in effect, the issue of motive is more easily identified as that of commercial return.⁴⁾ Even if a publisher of religious books plans a Bible translation in conjunction with a Christian denomination or collaboration of essentially like-minded denominations, it will only take the project forward beyond planning to implementation if there is promise of an acceptable commercial return. But, on the other hand, all of those above-mentioned elements are still in play in this

2) Edwin Gentzler, *Translation and Identity in the Americas: New Directions in Translation Theory* (London/New York: Routledge, 2008), 2.

3) See, Eugene A. Nida and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: Brill, 1982), 174-186.

4) Lawrence Venuti, *The Scandals of Translation: Towards an ethics of difference* (London/New York: Routledge), 1998.

commercially driven translation enterprise. Driven by commercial and market concerns, and financed as only commercially successful companies can manage, the potential to exert culture-shaping and identity-shaping force is likely to be all the more effective in the results it achieves—whether such results are ultimately for good or ill.

In this paper, I wish to select one element of the power panoply sketched above for examination in the context of a particular manifestation of translation power and the exegetical decisions that lie behind it. Always in my mind, when the exegetical discourse seems to get a bit heavy, are those questions of how the translation of a text exerts power (with all of the decisions and motives that lead to the translated text)—for good or ill. Moreover, I am more interested in raising awareness of the power transaction at work than I am of countering the translation specimens to be examined with corrective alternatives, though some alternatives will be offered.

Going back at least to the 1990s and the work of Lawrence Venuti in his book, *The Translator's Invisibility*,⁵ the debate about the relative virtues of foreignizing translations (those which move the reader to the author/favoring source text) and domesticating translations (those which move the author to the reader/favoring target audience and language) surfaced in various contexts. Post-colonial studies, particularly as driven in and through research into the translation of non-Western texts into the commercially dominant Western markets, linked such practices to the hegemonic (domesticating and colonizing) goals of the West, and urged that translation be done in such a way that the Other (non-Western original, often indigenous) cultural voice might be heard in the West and allowed to challenge the receptor values and assumptions.⁶

I would wish to point out that this apparent duality of possible translation methods has been challenged in ways that call for greater descriptive nuance. But Eugene Nida worked with this dipolar model (formal equivalence versus dynamic or functional equivalence; form-based versus mean-based; etc.) and did

5) Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, 2nd ed. (London/New York: Routledge, 2008 [1995]).

6) See Maria Tymoczko, "Post-colonial Writing and Literary Translation", Susan Bassnett and Harish Trivedi, eds., *Post-Colonial Translation: Theory and Practice* (London/New York: Routledge, 1999), 19-40; Maria Tymoczko and Edwin Gentzler, eds., *Translation and Power* (Amherst/Boston: University of Massachusetts Press, 2002) esp. xi-xxviii.

much by his championing of naturalizing translations in favor of the target audience to encourage current thinking about Bible translation in these simple “either/or” terms.⁷⁾ We can debate what happens to the two options—foreignizing and domesticating—when they are made to occupy opposite ends of a continuum, and so seem also then to admit to various blends of the two in the middle regions that separate the extreme poles. In any case, the originator or popularizer of this apparent duality was Friedrich Schleiermacher.⁸⁾ In 1813, in a lecture titled “On the Different Methods of Translating,” he effectively reduced translation methods to two. Either the translator moves the reader to the author (through a literal rendering of the source text), or the movement is reversed and the author is moved to the reader (through a naturalizing or domesticating translation)—“there are simply no other ways of proceeding.” For Schleiermacher, the superior model was the translation that moved the reader in the direction of the author. His larger goal was in this way to establish the German language as a world language, a language of scholarship, at a time when French was dominating.

Schleiermacher admitted that translations can never be fully adequate to the foreign text, but he set before the translator these two choices: A domesticating practice that would reduce the foreignness of the text by subjecting it to the receiving audience’s cultural values (a translation which in Venuti’s view is “fluent,” masking or erasing any signs of foreignness)⁹⁾; and a foreignizing practice which subverts the receptor culture’s values (a translation which is in some senses resistant to the target language and capable of bringing the values of the original text’s culture to bear on the receiving audience’s cultural assumptions).

Schleiermacher intended that close adherence to the foreign text should produce in the reader of the translation a sense of its foreignness. But later translation theorists saw in this preference for the foreign voice an ethics of

7) Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating* (Leiden: Brill, 1964).

8) Friedrich Schleiermacher, “On the Different Methods of Translating”, S. Bernofsky, trans., Lawrence Venuti, ed., *The Translation Studies Reader*, 2nd ed., London/New York: Routledge, 2004 (1813), 43-63.

9) Lawrence Venuti, *The Translator’s Invisibility: A History of Translation*, 2nd ed. (London/New York: Routledge, 2008 [1995]), 12-13, 16-17.

translation that had as its focus the value of utilizing translation as a way of giving expression to the “cultural Other”.¹⁰⁾ And, as indicated above, it is this ethical frame within which Venuti and many of the post-colonial specialists work. Venuti, influenced by Derrida, further stresses the violence that is unleashed in translation: “The viability of a translation is established by its relationship to the cultural and social conditions under which it is produced and read. This relationship points to the violence that resides in the very purpose and activity of translation: the reconstitution of the foreign text in accordance with values, beliefs, and representations that preexist it in the translating language and culture, always configured in hierarchies of dominance and marginality, always determining the production, circulation, and reception of texts”.¹¹⁾ Thus translation is an act of violence. For the translator it will be a question of deciding the degrees and direction of that violence in the translation task before her/him.

This particular discourse—including topics such as the options open to the translator, the unavoidability of violence in the act, the potential of translation to change culture or to suppress foreign values through fluency strategies—has many implications for the translation of Sacred Texts such as the Christian Scriptures. But we can perhaps see the more obvious of these implications by tracing one further turn in the discussion. Reacting to the simplistic nature of Schleiermacher’s binary model, which Venuti seemed to have taken up, Anthony Pym responded with a critique of translation as cultural mediation in which he stressed the mediating location of the translator and also the act of translation in intercultural spaces and communities.¹²⁾ He points out that Schleiermacher intentionally excluded such communities (populated by half-breeds who belong to no culture).

What this challenge from Pym does is to complicate models of translation, at least those constructed simplistically around the duality of foreignization and domestication. This reaction has in turn had the effect of eliciting from Venuti a much more nuanced description of the foreignizing task. Venuti suggests: “to

10) Ibid., 2008; Berman, A., “La Traduction et la letter, ou l’auberge du lointain”, *Les tours de Babel: Essais sur la traduction* (Mauvezin: Trans-Eurio-Repress), 1985.

11) Venuti, *The Translator’s Invisibility: A History of Translation*, 14.

12) Anthony Pym, “Schleiermacher and the Problem of *Blendlinge*”, *Translation and Literature* 4 (1995), 5-30.

advocate foreignizing translation in opposition to British and American traditions of domestication is not to do away with cultural political agendas—such an advocacy is itself an agenda. The aim is rather to develop a theory and practice of translation that resists dominant values in the receiving culture so as to signify the linguistic and cultural differences of the foreign text”.¹³⁾ He draws on Philip Lewis’s notion of “abusive fidelity” to extend the lines of his theory. We should notice the language of violence at play here in the term “abusive.” Lewis understood that a relationship of abuse existed between a translation and the foreign text, and he resisted strategies of fluency (in rendering the foreign text) so that he could imitate in the translation features in the foreign text designed to “abuse” or “resist” dominant cultural values and assumptions in the foreign language and original setting.¹⁴⁾ This strategy of “abusive fidelity” directs the translator’s attention to experimentation with phonological, syntactical, and discursive structures in the language of translation that allows a kind of matching of the polyvalencies and plurivocities or expressive stresses of the original by producing its own in the translated text.¹⁵⁾ Schleiermacher simply wanted to evoke a sense of the foreignness in the translated text. But the experimental approach of Lewis shows a different kind of possibility as the translator works with various aspects of the translating language, not only lexicon and syntax, but registers and dialects, styles and discourses.¹⁶⁾ Venuti calls this strategy “resistancy, “not merely because it tries to avoid the narrow kinds of fluency that have long dominated English-language translation, but because it challenges the receiving culture even as it enacts its own ethnocentric violence on the foreign text”.¹⁷⁾

Finally, Venuti points out that a foreignizing strategy does not simply abandon fluency, or, if you like, readability. But fluency is reinvented in innovative ways. The goal of foreignizing translation is not to frustrate or impede reading, nor is it to yield a wooden, artificial translation that can be called “translationese.” The goal is to create “new conditions of readability”.¹⁸⁾

13) Venuti, *The Translator’s Invisibility: A History of Translation*, 19.

14) *Ibid.*, 18.

15) *Ibid.*, 18-19.

16) *Ibid.*, 18.

17) *Ibid.*, 18.

18) *Ibid.*, 19.

Experimenting with fluency in the way that creates a foreignizing translation (capable of criticizing the receiving culture) will require the translator to draw on resources available in the translating language with the goal of allowing the foreign text to speak to the receiving audience in ways that allow the voice of the foreign Other to be heard without being suppressed by the receiving culture's values or language.

It may be helpful to identify the orientations of some of the dualities introduced in this discussion within translation studies. On the one hand, the terms “domestication” and “foreignization” as descriptive of translation strategies are orientated to ethics and reflect ethical attitudes towards a foreign text and culture, ethical effects produced by the choice of a text for translation and by the strategy with which it is translated. On the other hand, terms like “fluency” and “resistancy” refer to discursive features of a translation strategy in relation to the reader's cognitive processing. There are other terms with other nuances that belong to this discussion broadly described by the domesticating-foreignizing duality. “De-familiarization” is another way of considering resistancy. As a strategy or translating technique/goal, it seeks to render the text in such a way that readers can read something new, hear another voice, discover possibilities in a text that, through overuse or domestication of the text, have become obscured.¹⁹⁾ In some ways, it is the habituation or over-familiarity of the Biblical text in communities that makes “defamiliarization” a useful concept. It is, I would argue, the danger of domesticating translations to render a text as seeming so familiar, so native to the target audience, that foreign or original voices can simply not be discerned—they are drowned out by the illusion created in the translation of utter naturalness.

This discussion, which is still underway in the world of translation studies, is the background to a question I will seek to explore within the context of 2 Corinthians: essentially, What would a de-familiarizing translation strategy yield in the case of parts of 2 Corinthians? The relevant discussion in translation studies just introduced provides a useful lens. Venuti's agenda is that foreignizing translation [in its nuanced form] allows the translator to restrain/reduce/avoid ethnocentric (i.e. target audience induced) violence in

19) See Edwin Gentzler, *Contemporary Translation Theories*, Rev. 2nd ed. (Clevedon; Buffalo; Toronto; Sydney: Multilingual Matters Ltd., 2001), 156.

translation and thereby release rather the foreign voice to engage critically with the translated text's culture. Pym's agenda is to see in translation, whatever strategy is used, and its location in those "intercultural spaces," the potential to assist in the global task of cultural mediation and understanding (this emerges in several of Pym's works).²⁰ Clearly these agendas converge at some important points despite very different orientations. My own hypothesis regarding approaches to translating Sacred Texts (in our case a New Testament text in the letter genre) engages with several issues.

In the field of Biblical Studies, the application of post-colonial theory to NT and OT exegesis has yielded some interesting results. Included among the issues often raised in such studies is the question of how in the translation of the original languages into the languages of the colonial oppressors, Western values were elevated and indigenous, non-Western values suppressed. Translation matters emerge from time to time *as* translation matters, but generally translation is a function of exegesis for these practitioners, even if the results are the same.

Recently, a publication emerging from the activities of one of the SBL Groups focused on Social Sciences and Biblical Exegesis took up the topic "The Social Sciences and Biblical Translation".²¹ It is interesting to see in this volume that the lead chapter is titled "Foreignizing Translation".²² The author makes very selective use of Venuti's book, *The Translator's Invisibility*, to unveil for his readership the very duality that we discussed above, harking back simplistically to Schleiermacher. However, while the author makes strategic use of the metaphor of foreign travel, coming from Schleiermacher and repeated by Venuti, to describe the need for the translation to "send the reader abroad" (movement towards the foreign, original text, instead of vice versa), he does not seem to understand the broader program of foreignizing translation as set out by Venuti, among others, or chooses not to enlarge upon it. For Rohrbaugh foreignizing translation is that which brings to light most clearly aspects of the ancient Palestinian socio-cultural reality often obscured by modern translations. Thus a foreignizing approach to the translation of Matthew 1:18 has the potential

20) See Pym, "Schleiermacher and the Problem of *Blending*".

21) Dietmar Neufeld, ed., *The Social Sciences and Biblical Translation*, Symposium Series, 41 (Atlanta: SBL, 2008).

22) Richard. L. Rohrbaugh, "Foreignizing Translation", D. Neufeld, ed., *The Social Sciences and Biblical Translation*, Symposium Series, 41 (Atlanta: SBL, 2008), 11-24.

to “lead the reader back to” the original sense of the Greek term *mnesteutheseis*, translated or mistranslated in the NRSV with the modern and Western term “engaged,” but really meaning something more like “contractually bound to marry”.²³⁾ While I would grant that Rohrbaugh’s limited application of a foreignizing translation method does yield in this kind of interpretive instance a more satisfactory result, his intention is not so much Venuti’s as it might be Schleiermacher’s. In this case, foreignizing translation is a tool applied sporadically with the goal of shedding light on aspects of the Greek language and culture that need some socio-cultural clarification. Yes, the technique sends the reader “abroad” to the author, but the only goal is that of recreating the original cultural setting. This is useful for exegesis and honoring of the “author’s” text, but does not intend (explicitly) any critical engagement of the receptor culture. The same is true for the rest of Rohrbaugh’s examples,²⁴⁾ which amount to a number of translation or exegetical problems caused by a failure to see the cultural “embeddedness” of the language of the NT Greek text.

Rohrbaugh identified his technique with the Schleiermacherian dichotomy and utilized Venuti’s discussion of Schleiermacher to explain one danger in translations that over-favor the target audience’s language and cultural assumptions. But in the end, his application is exegetical. He is unconcerned with translation as a power-activity or of considering it within the context of violence as Venuti does.

While my own exploration will have an exegetical component, my concern with the ethical duality of translation method (or intention), and mainly with the aims of domestication, inspires an attempt to probe the more fundamental questions related to a translation’s power to affect cultural or community identity and the legitimacy of domesticating strategies to do so, particularly when domestication of the text through translation (all for the benefit of the target audience) obliterates original voices while it fabricates new ones.

23) Richard. L. Rohrbaugh, “Foreignizing Translation”, 18.

24) And those of the other contributors to the volume, excluding Sandys-Wunsch, John, “Comments from Someone Who Once Shook Hands with S. H. Hooke”, D. Neufeld, ed., *The Social Sciences and Biblical Translation*. Symposium Series, 41 (Atlanta: SBL, 2008), 139-146.

3. Corinthians in Literary Overview

It is a widely accepted rule of New Testament studies that the letters associated with the Pauline mission grew out of the apostle's pastoral and mission activities in and with the communities of believers he established. Assuming the movements of Paul can be correlated with the historical and cultural situations of the churches and individuals he addressed, this rule goes a long way in setting the parameters for interpretation and translation of the letters. On the one hand, it is the nature of letters (at least the kind associated with Paul) to be occasional, linked specifically to a situation in history and culture, addressed specifically to some group (or groups) or individual with whom Paul wished to communicate. The letters of Paul presume, for the most part, an already existing conversation, and this is sometimes a fairly straightforward element of background, as in the case of the Thessalonian letters, and sometimes rather convoluted, as in the case of 2 Corinthians within the Corinthian correspondence. On the other hand, and following from this literary reality, anyone outside that original communication loop wanting to "hear" the letter approaches the activity as an eavesdropper. Such a one is not one of the original voices, not part of the original conversation. We are in that position. If you imagine a Pauline letter as an email, we are not in the list of recipients—not in the "to" category, not in the "cc" category, and not even in the "bcc" category—Paul did not imagine "readers" beyond "the church that is in Corinth" and "the saints in Achaia." Those in and about the church of Corinth who occupy the position of his opponents—those he eventually terms "Satan's servants"—probably fall into the category of the "cc" recipients, that is, those whom Paul wished to hear his message but whom he did not wish to address directly. He may have imagined the further copying of the letter for didactic or parenetic use among other churches in his orbit, but his imagination in this respect did not exceed his basic historical, linguistic and cultural purview. These are surely observations that help to establish certain exegetical parameters. But they are also crucial in determining the goals of translation.

2 Corinthians is no exception. But it is surely the Pauline letter with the most complicated set of historical, social and ecclesiastical elements behind it. It was most likely written in stages to the church in Corinth, and secondarily to that

wider readership in Achaia. The theme of acceptance of Paul's apostolic authority and mission in Corinth echoes in and against such issues as a Corinthian misunderstanding of Paul's travel intentions, his harsh treatment of disloyalty, his desire to engage the church in his collection for Jerusalem and the presence of a Jewish-Christian opposition in Corinth. A deep and robust theological presentation of Christian existence is the glue that holds the whole together. This is true, and we'll need to explore one element of this presentation in a moment.

But before we get to this stage, we have to acknowledge consciously the complexity of the situation and the limitations and obligations we face as translators. First, our canonical 2 Corinthians represents several literary parts (at least two, perhaps more) of a complicated conversation and relationship between the apostle and the church.²⁵ Second, our access to it, as already pointed out, is indirect, as eavesdroppers and even further removed than that. Third, for the most part we do not have access to one of the principal voices in the conversation—that of the main recipients, the Corinthians to whom Paul writes. We have only, or largely, Paul's word, Paul's side of the matter. And this is true in all his letters, and even more so in the case of the other NT letters. How do we do justice to the silence of this Corinthian voice? How do we acknowledge it? How do we allow it space in a translation, even if that space only serves to contribute to the translated text the ambiguity and ambivalence that silence often adds to a conversation? I am aware that for various reasons the churches of the early centuries made decisions that included Paul's one-sided letters to the growing canon of Christian Scriptures. I do not dispute these decisions, but rather seek to acknowledge that within his letters there is always the unacknowledged silence, the dance-partner, or partners, without whom the letter would not have been a letter but instead an essay. But I do not think the answer is to make any attempt to recover or reconstruct, through clever mirror-reading, letters or orally delivered messages that no longer exist. Yet within each part of 2 Corinthians there is that Other voice of the recipients—a response, a shrug, an ambivalent presence, shadows in the corner—that translation must account for,

25) See Victor, P. Furnish, *II Corinthians*, AB 32A (Garden City; New York: Doubleday, 1984), 35-54; Margaret Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians 1-7*, ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1994), 3-49; Hans Dieter Betz, *2 Corinthians 8 and 9*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1985).

must allow space for, if only that the ambivalence can be registered in some way. It will be my argument that domesticating strategies, which seek to put modern readers (perhaps of all languages, but certainly in the case of the English common language translation we will briefly consider) in the place of the original recipients can only do so by obliterating that original silent voice. More on this momentarily.

Let us return to crucial matters of background that will guide us. All interpreters acknowledge that one of the major issues engaged by Paul in 2 Corinthians is the disruptive presence of a distinct opposition. There is less agreement as to the identity of this group and its relation to the less clearly defined detractors of Paul in 1 Corinthians, but we are probably safe to conclude that they were in some sense Jewish or Judaizing Christians.²⁶⁾ What is crucial is to understand that from the outset Paul is in apologetic mode, giving answer to apparent charges leveled against him, in his absence, by an opposition that is present. His basic attitude towards the church and his abilities and authority to serve it are questioned. He is charged with being heavy-handed (1:24; 10:8), “tearing down” the community instead of building it up (10:8; 13:10), and criticized for his lack of effective communication skills (10:10; 11:6). They disparaged his weak or unimpressive physical presence (10:1), along with the way he compensated for this by sending fierce letters from a great distance (10:10). Paul’s changes of plan were taken for a weak will and a vacillating or even capricious spirit (1:17-19; 10:2). And his way of writing was judged to be worldly and impenetrable (1:12-13). In any case, it is this criticism of his weakness that will be central to our examination of certain translation tendencies in CEV.

Certain other specifics emerge that round out the picture of contempt held for Paul by this group. Paul’s insistent and sustained argument for apostolic authority in chs. 10–13 makes clear their rejection of his apostleship. They apparently regarded him as a pretender, who failed to demonstrate the signs of apostleship in the church’s presence (6:8; 12:12), and who did not measure up in comparison with the Jerusalem apostles (11:5; 12:11). He lacked the requisite

26) Cf. Dieter Georgi, *The Opponents of Paul in 2 Corinthians: A Study of Religious Propaganda in Late Antiquity* (Philadelphia: Fortress, 1985); C. K. Barrett, “Paul’s Opponents in II Corinthians”, *NTS* 17 (1971), 233-254.

letter of commendation to validate his credentials (3:1-3).

On a number of levels, then, in 2 Corinthians Paul can be seen as attempting to respond to charges against him that had hardened into a determined stance against his authority to lead the community. In and through the give and take, a profile of the opponents, at least from Paul's perspective, also emerges. But at this point we do not need to explore Paul's name-calling, of which the majority belongs to the latter part of the canonical letter. For the points I wish to make we need to keep several things in mind.

First, charges have been made against Paul by his opponents and the church at large is now skeptical of Paul's authority and claim to be an apostle. These charges range from his unimpressive presence, to the failure to have letters of recommendation (probably) from Jerusalem, to above all an interpretation of his sufferings by the critics as evidence of weakness which does not befit (and so invalidates a claim to be) an apostle.²⁷⁾

Second, Paul cannot sidestep these charges, he cannot avoid them, and no simple exertion of authority will make them go away. Instead, he must reorientate the Corinthians' understanding of his sufferings and weakness. He must demonstrate that these "disqualifying" marks actually, when understood in accordance with a theology of the gospel, are evidence of God's power.

Third, so Paul will drive his readers on this course that reaches a theological climax in chapters 4 and 5 in an articulation of the gospel that is surprising and that pushes the limits of our theological flexibility somewhat. But what is crucial for my considerations is the rhetorical device that Paul employs from chapter one onwards intended to implicate the Corinthians' experience of Christian existence in himself and his ministry, before the theological statements of chapter 4 and 5 are reached. The device occurs in various forms, but its goal is consistently to engage the Corinthians in a sort of dance: the "we/us" of the Pauline mission is interpreted in terms of the "you" of the Corinthian experience of the faith. The anchor is the core fact of the death and resurrection of Jesus Christ.²⁸⁾ But, neither the degree of Paul's reflection upon his sufferings nor the

27) See also Steven J. Kraftchick, "Death in Us, Life in You: The Apostolic Medium", David M. Hay, ed., *Pauline Theology, Volume Two: 1 and 2 Corinthians*, Symposium Series, 22 (Atlanta: SBL, 2002), 175; P. Furnish Victor, *II Corinthians*, AB 32A (Garden City; New York: Doubleday, 1984), 277.

28) See also Steven J. Kraftchick, "Death in Us, Life in You: The Apostolic Medium".

frequency of appearance of this device can be found in other Pauline letters. In the next brief section, I will first set out the device in its several forms. Then, we will consider the core gospel statements towards which the device drives as Paul's argument unfolds.

4. “Death in us; Life in you”: Our Sufferings, Your Comfort: the Apostle’s Self-Validation and the Death and Resurrection of Jesus Christ

When the opening section of 2 Corinthians is compared with other Pauline letters, it is clear from the start that something unusual is going on. All of the other Pauline letters (except for Galatians) begin this introductory section with a statement of Pauline thanksgiving (Ephesians does as well, though the form is different and the thanksgiving is somewhat delayed). In the case of 2 Cor 1:3-4, however, Paul shifts to a Jewish blessing form. This produces, in vv.5-7, an emphasis on the theme of “partnership” in suffering and comfort and the appearance of an unusual “compelling of partnership” phraseology. The blessing continues in vv.8-11 with Paul's allusion to his Asian trials and the frank statement of hope in God's future (or ongoing) deliverance *and* the relation of this to the Corinthians' prayers for Paul. The blessing concludes by stating that the goal of this experience of suffering and divine deliverance is the multiplication of thanksgiving to God expressed by the Corinthians—the addressees. Consequently, in this opening the “thanksgiving” statement is (1) left until the end, (2) linked to the deliverance of God in which Corinthian prayers are central, and (3) descriptive of the thanksgiving of the Corinthians, not, as typically, of Paul. The question is, what has motivated this deviation from the typical Pauline letter opening (cf. especially 1 Cor 1:4)?

If we bear in mind the apologetic nature of this section of 2 Corinthians, and the reshaping of Corinthian understanding that Paul is undertaking, I would describe Paul's motive on the basis of 1:5-6:

NRSV 2 Corinthians 1:5-6, 11

5 For just as the sufferings of Christ are abundant for us, so also our

consolation is abundant through Christ.

6 If we are being afflicted, it is for your consolation and salvation; if we are being consoled, it is for your consolation, which you experience when you patiently endure the same sufferings that we are also suffering ...

11 as you also join in helping us by your prayers, so that many will give thanks on our behalf for the blessing granted us through the prayers of many.

GNT 2 Corinthians 1:5-6, 11

5 Just as we have a share in Christ's many sufferings, so also through Christ we share in God's great help.

6 If we suffer, it is for your help and salvation; if we are helped, then you too are helped and given the strength to endure with patience the same sufferings that we also endure ...

11 as you help us by means of your prayers for us. So it will be that the many prayers for us will be answered, and God will bless us; and many will raise their voices to him in thanksgiving for us.

Paul's aim in this "compelling of partnership" statement, and statements like it in 2 Corinthians, is often misinterpreted as designed mainly to heal a rift that has occurred between himself and the community, by emphasizing how deeply connected Paul feels to the church. That is, these kinds of "overstatements" are thought to have been aimed at convincing the community of Paul's love and commitment for it, when its members feel strongly that Paul has slighted and embarrassed the church by his decision to cancel his visit. While these were undoubtedly goals of Paul in relation to this community, the "compelling of partnership" statements drive towards a different goal. If Paul were making negative statements about wrongdoing, this kind of argumentation would aim to implicate the addressees in the crime being described, to catch them in his logical trap, to establish their criminal involvement. "Implicating" is still the goal here, though Paul is describing not crimes, but experiences of suffering, weakness, divine salvation and thanksgiving. Bear in mind, again, Paul is giving answer to the misunderstanding (or opponent's charge) that his sufferings are proof that God is not with him, that his apostolic authority is invalid.

To explain the logic, Paul as much as says:

1. my apostolic experience of the sufferings of Christ (that is, the apostle's experience sharing in Christ's messianic sufferings which led to his death;

- 3:10) are accompanied by experiences of divine comfort;
2. my sufferings, at the same time, are instrumental in your comfort and salvation;
 3. and our experience of divine comfort is also for the sake of you Corinthians and your comfort (which you experience as you patiently endure the same sufferings for the faith);
 4. finally, even the thanksgiving to God (the ultimate goal), offered because of the evidence of God's blessing, comfort, and salvation linked to Paul's ministry, will come from the Corinthians.

In short, Paul begins the letter by immediately implicating the Corinthians in the apologia he is creating to validate his apostolic ministry. Do the Corinthians necessarily pick up on this immediately, or, for that matter, accept Paul's interpretation? Probably the answer to the first question is "no"; the answer to the second is not completely known, but that is immaterial here. The foundation of Paul's argument is yet to come. But at this point, let us see how this argument of "Corinthian implication" unfolds through additional similar "compelling partnership" phraseology.

- a. In 1:14, a similar "compelling of partnership" comment occurs in the statement about eschatological boasting: "as you have already understood us in part— that on the day of the Lord Jesus we are your boast even as you are our boast"—NRSV.

There is a mutuality in the eschatological benefits that accrue to Paul's apostolic ministry. Paul's use of the past tense ("as you have already known in part") implicates the Corinthians already in this partnership.

- b. 1:24 is a compressed restatement of the "implicating" of the Corinthians in Paul's ministry: "I do not mean to imply that we lord it over your faith; rather, we are workers with you for your joy, because you stand firm in the faith"

In this case, Paul reiterates the statement of motivation now in the context of explaining why he chose not to return to Corinth when he had said he would. His decision was "for the Corinthians' benefit."

- c. 2:1-5 is saturated with this "compelled partnership" theme.

1 So I made up my mind not to make you another painful visit. 2 For if I cause you pain, who is there to make me glad but the one whom I have pained? 3 And I wrote as I did, so that when I came, I might not suffer pain from those who should have made me rejoice; for I am confident about all of you, that my joy would be the joy of all of you. 4 For I wrote you out of much distress and anguish of heart and with many tears, not to cause you pain, but to let you know the abundant love that I have for you. 5 But if anyone has caused pain, he has caused it not to me, but to some extent— not to exaggerate it— to all of you.

In this case, Paul implicates the church in the “pain” caused by the disciplinary force exercised. What Paul has felt has also been felt by the whole church (v.5). The church is implicated in the very apostolic ministry that is under scrutiny. Had this paragraph occurred without the preceding sections and “compelling partnership” strategy, it might appear as a simple statement of mutuality and sharing, underscoring closeness of relationship. But the case is actually not one of intimacy, but of repulsion, and Paul’s strategy of “implicating” is designed to catch the Corinthians in his trap.

- d. 2:10 shows a similar reciprocity and action on the part of Paul (like his suffering in 1:6) for the sake of the Corinthian church: “Anyone whom you forgive, I also forgive. What I have forgiven, if I have forgiven anything, has been for your sake in the presence of Christ.”

Not only is the act of “forgiveness” here on the part of the church an implication of partnership in Paul’s ministry, but Paul’s own action is “for your sake in Christ.”

- e. In 3:2 this peculiar implicating of the Corinthians in Paul’s apostolate is seen again, now in the context of the discussion about “letters of commendation”: “You yourselves are our letter, written on our hearts, to be known and read by all.”

Paul’s point here is that the proof of Paul’s validation is what has happened in the lives of the Corinthian believers. They are implicated in the Pauline mission.

- f. 4:12 is the most potent statement of the relationship to Paul and his ministry that the apostle is trying to convince the Corinthians of.: “So

death is at work in us, but life in you.”

In short, Paul at this point can say to the church that his sufferings (sharing in the sufferings of Christ), which are an embodiment of the death of Jesus, have worked to produce life (patterned after the resurrection of Jesus) in the salvation of the Corinthians who have come to faith. (see also 5:13).

The logic of Paul’s argument, slowly but surely allowing the implications of Corinthian involvement in Paul’s apostolic ministry, has unrolled in the context of several apologetic explanations in the first three chapters. But that argument finds its main orientation in, and is predicated upon, an explicit statement of the gospel, in explication of Paul’s mission, which occurs in 4:5. At that point, Paul is speaking of the gospel he preaches plainly and its effects on those who receive it and on those who resist it. He is reluctant to be caught in a game of boasting (cf. 5:12), with the claims of the opponents in the background. Yet to set out his ministry, he must make bold claims such as in 4:1: “God in his mercy has given us this work to do.” So in 4:5 Paul plainly distinguishes himself from the core of the gospel message: “For we do not preach ourselves; but we preach Jesus Christ as Lord and ourselves as your slaves for Jesus’ sake.” It is, however, the second part of the statement that interests us here. The verb, to preach (κηρύσσειν) has two objects. The first, “Jesus Christ as Lord,” is indisputable. But the second, “and ourselves as your slaves for Jesus’ sake,” is disputed. Many commentators are reluctant to admit that Paul here includes the apostle’s role as a part of the gospel.²⁹⁾ But it is not his role, as such, but his behavior with and for the Corinthians (as alluded to in the partnership implicating statements) to which Paul refers.³⁰⁾ And that “cruciform” manner of behavior is, if you will, the human embodiment of the gospel—the demonstration of Jesus’ death and resurrection in the ministry of Paul, which, Paul has been arguing, is evident in the way he has given himself for the Corinthian community.

I grant that this connection requires several leaps. Allow me to sketch the logic.³¹⁾ The foundation for this thinking is chapter 5 and its development of the

29) Cf. Furnish, *II Corinthians*, 223; C. K. Barrett, *A Commentary on the Second Letter to the Corinthians*, HNTC (New York: Harper & Row, 1973), 134.

30) See also Steven J. Kraftchick, “Death in Us, Life in You: The Apostolic Medium”, 168-170.

31) I adapt *ibid.*, 167-169.

death and resurrection of Jesus as the central gospel precept. The explicit claims of 5:18-19 and the ἵνα and ὥστε clauses of vv.15, 16, 17 and 21 provide important keys for determining Paul's understanding of the scope and meaning of Jesus' death and resurrection.

(1) God's act of reconciliation was in and through the death and resurrection of Jesus, and according to 5:20 that same reconciling activity is manifested in Paul's ministry. That is, the shape and quality of that activity of ministry are defined by those founding events, and God's appeal for reconciliation is made through Paul's ministry. Moreover, the granting by God of this ministry (to the Pauline team or to all believers, depending upon how the "us" in v.18c is read) is part of God's reconciling activity. (2) The reconciliation is cosmic in scope (5:19), which excludes elitist understandings of salvation. In this connection, the "all" of v.14b is emphatic and extended conclusively to v.14b ("therefore all"). The result is that an ontological shift of universal proportions has occurred; the death of the one means that all have died.³²⁾

5:15 implies that the eschatological purpose of Christ's death and resurrection is not personal gain (or a personal ticket to heaven for each one who believes); rather it is a missiological, missional purpose: "that those who live will no longer live for themselves, but for the one who died and was raised on their behalf." Consequently, the logic of Paul is thus: dying with Christ means dying to self, but living for Christ (see 4:5 "for Jesus' sake") manifests itself when one takes up the mission of Christ and lives in the service of others.

The experience of the death and resurrection of Jesus has its ultimate goal in the reconciliation of the entire world to God (v.19a). But it is in expressing this event in Jesus, and then reexpressing it in those who believe in Jesus, that the message of reconciliation executes its task.

In any case, Paul's logic, predicated on the death and resurrection of Jesus, and his association with Jesus' death (dying to self) and life (living for others), finds explicit expression in the straightforward statement of the gospel, in 4:5, which associates Jesus Christ as Lord with the "life for others" manifested in Paul. Paul's strategy, beginning in chapter 1 with the first "compelling partnership" statement, and developing in other contexts with similarly shaped and themed statements, implicates the Corinthian church in this divine mission

32) See esp., *ibid.*, 168.

of reconciliation. Whether they believed it—whether Paul won his argument and reshaped Corinthian thinking about weakness as a stage for the manifestation of God’s power, is not entirely known. If the remaining parts of 2 Corinthians represent additional Pauline letters in a sequence of ongoing responses to the questions about him being raised in his absence, we might guess the process was a longer one than Paul hoped at the end of chapter 5. What must be seen in any case is that this language compelling partnership is not simply a plea on Paul’s part, a begging, that the church please understand that all he did was for them. Rather, Paul insists, at first in veiled form, but eventually in bold theological relief, that the Corinthian experience of God (of the gifts of the Spirit, of divine power in miracles, in the give and take of Christian community discipline, in healings, in suffering persecution) is the result of Paul’s ministry “in weakness.” Their Christian “DNA” is Pauline; their cause is the Pauline gospel. In his weakness and sufferings, so misunderstood and maligned by his opponents as invalidating his apostolic claims, God had manifested and executed the ministry of reconciliation with its basis in the death and resurrection of Christ.

This is the argument Paul mounts, and some translations give the modern reader access to this argument—allow the voices to be heard. But some do not. In this closing section, I finally get to my translational points.

5. Translation that Hears Other Voices

5.1. Evaluating a Domesticating Translation

As I think will be apparent from my opening section, my concern is with translations designed to domesticate the translated text—to make it seem natural to the target audience, to make it seem to belong to the target audience’s literary context, to make it easily accessible, and obviously relevant. In the case of translations of the Bible, often the underlying motive is evangelistic. But there are ethical issues to consider, especially if translation is properly located among the power activities that influence cultural-identity, for good or ill. There are voices that any text’s author meant to be heard, voices that belong to and in fact actually constitute the original message of the text, and to silence those voices is an act of violence in some measure or other. Well-intentioned or not, such

treatment of even an ancient text like 2 Corinthians must be questioned. As I will attempt to briefly (and incompletely) demonstrate, domestication not only involves bad or questionable exegesis, it also distorts the voices in the ancient conversation inscribed in the ancient text.

At this point, it remains to offer an evaluation of a translation that reflects the limitations and abuses associated with domestication. But we must first rehearse some of the assumptions of this method of translating that are at odds with the text before us. As I explained above, 2 Corinthians is not a letter written to people in the 21st century. We are not a part of the conversation. We can only ever be eavesdroppers—this is the nature of the letter genre, especially as used by Paul. Therefore, I have to question the idealistic goal often associated with the domesticating/naturalizing program: “to produce in the ultimate receptors a response similar to that of the original receptors.” Paul did not write with us in mind. Furthermore, while we might in our translations achieve something that approximates an original response in the case of clearly universal statements of theology or ethics, or in the case of relating historical or mythical narrative, it is not possible for us to step into the shoes of the Corinthian believers’ and assume their role in the conversation Paul engages them in. All we can do is listen.

This is especially true in the kind of discourse that unfolds in 2 Cor 1–4. Paul is engaged in offering an explanation that will, if successful, reshape Corinthian understanding. He is, via letter, speaking specifically to the Corinthians, though others (e.g. believers in Achaia and eventually other Pauline churches) are invited to listen. We have not specifically been invited to listen, but the church has made this possible through its adoption of the Pauline texts as canonical—though we are very far removed from the conversation.

(1) To illustrate what I feel are the dangers of domestication, I will draw on the CEV. First, some global observations. Whatever conclusions scholars come to regarding the integrity of 2 Corinthians, a complicated literary history is evident, and structural uncertainty is the result. Yet one of the chief tasks of this type of translation is to remove the kinds of uncertainty that frustrate or even offend the impatient modern reader and raise immediately questions of relevancy that might dissuade the modern reader from attempting to engage the text. The section 6:14–7:1 presents a classic case. This is often regarded as part

of a separate letter, added to other pieces of Paul's Corinthian correspondence at some point to form our canonical 2 Corinthians.³³⁾ My view is that, however we explain its association with the canonical letter, it is an insertion of some kind. 6:13 has Paul urging his readers to "open their hearts," and 7:2 resumes that thought in a way that suggests the intervening unified material (6:14–7:1) was inserted. While the CEV is not the only translation by any means to employ the strategy, the insertion of section headings before and after this intervening unit disguises these textual seams, smooths the bumps in the text caused by the insertion of material, and creates for the modern reader the illusion of flow and unity.

As it does so, it also removes what must have been an oratorical rest, a performance caesura or period of silence that may, as the letter was performed or read, have been the occasion for the Corinthian voice to be heard either audibly with puzzled or assenting sounds, or visibly with shrugs or gestures. But after the CEV has bridged the textual gaps, one can read without being challenged to consider the implications of such a pause.

(2) This kind of domesticating road repair is designed to give the text in translation the illusion of fluency in the target language. In translation of 2 Corinthians it is perhaps most obvious in the case just described. But it also occurs in other less obvious ways. Paul's language is richly textured, complex, and carefully measured to achieve his goals of explanation and reconceptualization. While the punctuation of the scholarly Greek texts we use aims to make "best guesses" about Paul's meter and rhythm, and so identify those places where the public reader/performer would have paused for effect or communicative emphasis, the CEV often takes its own course in this matter. Sometimes this is because English has different requirements from Greek, and so achieving any kind of naturalness will require some reorganization of the syntax and adjustment of accompanying punctuation, and so on. But sometimes nuances in the Greek text (such as paradox, irony, metaphor, word-play), and not simply punctuation, invite conceptual rests or responses or reflection, and in any case are capable of driving the reader or hearer of the text to a profound depth of pathos and emotion. Domesticating translation strategies can so flatten the rich

33) See Hans Dieter Betz, "2 Corinthians 6:14–7:1: An Anti-Pauline Fragment?", *JBL* 92 (1973), 88-108.

original texture that the potential for apprehending pathos and emotion is all but removed, and in place of complexity and richness (as in a good wine) there is left a lowest-common-denominator text that fails to attract attention.

The CEV falls into this trap. It has selected a colloquial register aimed at readers for whom English is not a first language. It's most noticeable method is to simplify sentence structure, shorten the original Greek sentences and reorder words to comport with current American stylistic canons, and lexical choices that in some cases reflect (in my way of thinking) a rather superficial, almost gushing, simplistic descriptiveness (e.g. the juxtaposing of "terrible" and "wonderful" in 1:5 when neither of these extremes is suggested by the text). In shortening the sentences, sentence number is of course increased, which requires repetition of the pronouns for the added subjects and objects.

Although the Greek of Paul's letters belongs to what is broadly called *koine* Greek, there are various levels of register that can be reached (compare Luke, Paul, Hebrews, 1 Peter). It is ironic, to say the least, that this richly textured and complex letter, in which in 10:10 Paul refers to the claim of his opponents that "his letters are weighty and strong," should be rendered in such a register-lowering, flattening manner.

(3) In the CEV's translation of 1:3-7, the multiplication of sentences is immediately apparent. While NA27 punctuates the text to produce 4 sentences, the CEV doubles this to 8 sentences. To illustrate the effects of a less radical functional equivalence treatment, the GNT renders the text in 5 sentences. In the case of the CEV, this shortening of sentences carries with it a necessary addition of pronouns (explicitation) and the repositioning of pronouns from object to subject or relocation of pronouns to the heads of sentences. This reflects current English strategies for clarity and simplicity of communication. But some of this remodeling is also shaped by the domesticating goals and theological assumptions which of course rest on exegetical decisions.

For example the CEV translation of 1:5 can be observed in a way that pulls together several of the observations of domestication just cited. First, we can note what seems a fairly harmless move. The Greek of 1:5 is a neatly balanced "just as, so also" sentence (καθὼς . . . οὕτως . . .). By repeating the main verb, "to abound" (περισσεύειν), Paul has foregrounded the abundance of (1) "the sufferings of Christ" and in balance (2) "the comfort which is through Christ."

Reference to the recipients of these things is made by use of the first person plural accusative pronoun “us” (ἡμεῖς; referring to Paul or Paul and his team), related to the verb by preposition in the first case, and by the genitive case in the second (ἡμῶν).

How does the CEV reshape these things? By moving the pronoun to the subject position, “we,” the CEV shifts the focus to the people. The thought of the “abundance” of these things expressed through the repeated verb, which is a measure of “amount,” is shifted to a shared experience of things described by their quality (“we share in the terrible sufferings; we also share in the wonderful comfort”). The CEV chooses a different foreground, a different emphasis, and diminishes Paul’s description of the situation, and lightens the mood considerably in a way that would be far more palatable to the “light-hearted and always optimistic” mood of materialistic America. The reorientation of the text produced by the addition of “terrible” and “wonderful” buys in too deeply to the superficial values often expressed embarrassingly by the stereotypical public-relations person or in advertisements that employ too easily the extremes of life for a culture that is already inured to actual extremes by an ease of life that is not only taken for granted but also virtually unknown in so much of the rest of the world. The CEV’s translation makes Paul’s message about “us,” and the rest, after the prominence of “us” is settled, is either “terrible” or “wonderful”; yet Paul’s translation is about “the sufferings of Christ” and “divine comfort” and how humans relate to these things.

The domesticating result smoothly gives the illusion of accessibility and relevance to the modern reader: the impression is that the reader in the 21st century is among the “we” of Paul’s writing. This may satisfy the egoistic desires of a Fundamentalist assumption about the Scriptures being written for us (anywhere and at all times), but it does so at the expense of rewriting the text in a way Paul did not have in mind.

The texture is flattened and the apologetic tone (at times almost adversarial) in which Paul wrote is erased. The text is remade to sound as if Paul is simply giving an uplifting homily to encourage those facing hardship, when the actual purpose, so much clearer in the Greek and in less-domesticating translations (GNT, NRSV), is to describe and interpret Paul’s suffering, and (as argued above) to implicate the Corinthians in the faith-experience (death and

resurrection) embodied by Paul. The CEV domesticating strategy may achieve that illusion of simplicity and accessibility of language, but in the process, it obliterates the actual message.

(4) Another illustration of the effects of domestication. Paul's paradoxical opening statement "compelling partnership" in 1:5-6 is similarly drastically reduced from a statement of purpose ("if we suffer . . . it is for your comfort and salvation") to a neutralized statement of hope ("we suffer in the hope that you will be comforted and saved"; CEV). In fact to read the Greek text, "hope" or even open-ended uncertainty is the farthest thing from Paul's mind. Instead, CEV supplies an interpretation of suffering as if it aims to encourage Paul. Paul's rhetorical goal is different.

(5) The same flattening result is evident in 1:14. There Paul's implicating statement looks at the Eschaton and he boldly asserts that on that day "we are your (cause of) boasting, and you are ours." CEV reconceptualizes this (presumably in a way that gets past the strangeness of Greco-Roman honor and shame categories, but completely misses Paul's point) as a day of mutual admiration, and in the process pulls the rhetorical teeth from the text, and fails to capture the "compelling partnership" intention of Paul's statement: "Then, when our Lord Jesus returns, you can be as proud of us as we are of you."

(6) The illustrations of this domesticating process could be multiplied. One final and key example may be seen in that linchpin statement in 4:5. It is a troublesome statement, as noted above. Paul seems to include his ministry to the Corinthians (or his ministry as exemplified in his behavior with the Corinthians) as a part of the gospel he proclaims: "For we do not preach ourselves; we preach Jesus Christ as Lord and ourselves as your slaves for Jesus' sake." The Greek text intends the following logic:

(we) κηρύσσομεν	Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον
	δὲ
	ἑαυτοὺς δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν.

This startling text is deflated by the CEV as follows: "We are not preaching about ourselves. Our message is that Jesus Christ is Lord. He also sent us to be your servants." Compare the logic this restructuring expresses:

We are not preaching about ourselves.
Our message is that Jesus Christ is Lord.
He also sent us to be your servants.

Probably for exegetical reasons, the CEV diminishes the focus on the activity of proclamation (which is the only verb in the sentence) by breaking the original sentence into three short sentences. The CEV has succeeded in communicating something in straightforward and explicit form, but in the process it has failed to bring Paul's meaning to expression.

(7) I must summarize this critique at this point. First, as I have just suggested by looking at 4:5, the CEV domesticating strategy has misread a key text, the text that in fact unlocks the theme of "compelled partnership" in the early chapters. It is this theme that is central to Paul's reorientation of the Corinthian's evaluation of his suffering. Second, its choice of register and radical program of reducing discursive complexity, executed by shortening of sentences, shifting of pronouns from object to subject (refraining from passives), flattens what is originally a richly textured and highly nuanced use of language. Third, instances of excessively dramatic language make Paul into an American public relations officer, where the overuse of such effusive and extreme language has rendered it practically meaningless, even if it is typical of one broad usage of American English. These things combine to give an illusion of modern N. American teen-level English fluency to the text.

The goal is to make the modern reader of the text feel after reading that "this is written to me." Subjective or not, my sense in reading the CEV translation of 1:3-7 alone is that the domestication of the text has so flattened out the discourse, universalized it, that the reader is invited too easily to "enter" a conversation in a role he or she is not qualified to fill. The domestication fills all the spaces, removes all the rests, and in the process of deproblematizing the ancient foreign text, it has made it unnaturally familiar, excessively fluent. The puzzles Paul poses to the Corinthians—through language play and his "compelling partnership" sentences—are deconstructed by the familiarizing technique of the CEV. And a significant voice, or voices, is obliterated. One is that of Paul himself. The drastic program of this domesticating translation has either caused, or been based upon, certain exegetical errors. Paul's voice is obscured. The other voice is that silent one I referred to before. Without the rests

and stops and puzzles—when the text is rendered smooth as cream—the thought of a resisting and responding original audience is obliterated. Yet to fully appreciate and comprehend Paul’s voice, the existence of that Other—even a silent Other—is crucial to understanding the drama and chaos of the Corinthian situation and ultimately the theological expression it helped to generate. This kind of translation is not a success in delivering meaning, even if it produces a text that is readable. It is also very probably a translation that breaches translation-ethical principles. In response, I would propose the need to reproblematicize the text, to defamiliarize it, so as to enable modern readers to take the rightful place of eavesdroppers and to create the space for the silent Corinthian Other to be “heard.”

6. De-familiarizing Strategies

Finally, in offering a few defamiliarizing moves to allow the foreign voice to be heard, I will begin with an exegetical adjustment at 4:5 upon which is based the significant theme that has been silenced. Then, I will suggest some strategies for restoring the voices of 1:3-7.

(1) 4:5 makes a theological statement about the gospel that is fundamental to an understanding of Paul’s argument about his sufferings. A straightforward glossing of the Greek text is:

For we do not preach (κηρύσσομεν) ourselves, but Jesus Christ as Lord, and ourselves as your servants for Jesus’ sake.

The main verb expressed in the first clause remains in effect following “but” (ἀλλά), taking both “Jesus Christ” and “ourselves” as parallel objects.

“For we do not preach ourselves
but
we (preach)
Jesus Christ as Lord
and

ourselves as your slaves for Jesus' sake.”

There is certainly some level of ambiguity built into this statement, if only in the fact that we cannot be sure how Paul meant to include “ourselves” as in some sense the object of proclamation. The CEV, discontent with this ambiguity, resolves it, as observed above, by breaking the single statement into three separate sentences and inscribing a heavy interpretation upon the final clause:

We are not preaching about ourselves.
Our message is that Jesus Christ is Lord.
He also sent us to be your servants.

This is an over-interpretation that, perhaps more than anything we have considered in 2 Corinthians, illustrates the idea of translation as violence. This text, through domestication, has been made subservient to an interpretation not readily evident in the text itself, nor particularly recommended by anything in the context. By over-translation or domestication (according to a theological norm), the ambiguity inherent in the original that might release alternative possible readings is obliterated. The foreignizing solution is to return to a translation that leaves other “readerly” options open.

(2) Turning now to 1:3-7, as argued, the CEV in flattening out the texture of the original confuses the voices of the conversation and ultimately illegitimately fills in the silence with a domesticating strategy probably intended to hyper-emphasize accessibility and relevance for its audience. To allow rediscovery of the voices that create the foreign conversation, I would defamiliarize by adding some prominence to the pronoun-participants. For example, on the likely assumption that when Paul uses the first person plural pronoun (“we”/“us”) he often means “me” (note 4:5 where Paul himself broadens out the referent with the reciprocal pronoun, “ourselves”), I would suggest shifting the rhetorical “we” to “I”. In opposition to the pronoun “I,” I would then stress the Otherness of the plural “you” by translating “you, Corinthians.” Compare, for example, the CEV rendering of 1:6 with a foreignizing defamiliarization:

CEV:

We suffer in the hope that you will be comforted and saved. And because we are comforted, you will also be comforted, as you patiently endure suffering like ours.

Defamiliarizing translation:

If *I* am afflicted, it is for the sake of the comfort and salvation of *you Corinthians*;

if *I* am comforted, it is for the sake of *your* comfort which will enable *you* to endure the same sufferings *I* suffer.

This is a quick, first-go, but you can see how I would wish to shift the focus in comparison with the domesticating approach of the CEV. (a) In this way, I aim to sharpen the focus on the original participants or voices. Only a first full reference to “you Corinthians” is needed to create this sharpness. (b) Such a translation disallows and discourages inappropriate fantasizing on the part of modern readers—it “delays” the modern reader from entering the conversation and helps clarify where authentic universal entrances may be implied by the plural pronouns (i.e. where “our,” “we,” and “us” possibly refer to all believers). (c) Also, this treatment of pronouns sharpens the contrast between Paul, on the one hand, and the Corinthians, on the other hand, and clarifies the adversarial atmosphere that exists, as it also heightens the surprise that comes in the “compelling partnership” statements.

(3) Drawing also on 1:6 and the treatment just offered, the importance of translation for stressing what I have called the “compelling partnership” theme emerges. The CEV translation of 1:6 removes any causality from the statement about Paul’s suffering/comfort and that of the Corinthian’s. But, if my exegesis is correct, and if this thematic statement is properly linked with 4:5, causality is indeed to be stressed. It will then be explicated in terms of 4:5. My concern (in serving the foreign text and the modern reader) is somehow to ensure that 1:6 is appreciated for its thematic value and that the link is made to 4:5. To this end, I offer one further, more radical, foreignizing of 1:6 to stress the surprising causality and to insist that the reader be on the look out for its later explanation:

I was afflicted *precisely* for the sake of the comfort and salvation of *you Corinthians*;

I was comforted for the sake of your comfort which will enable *you* to endure the same sufferings *I* suffer.

The assertiveness and causality also possibly allow the reader to react with puzzlement, surprise, even to object to the formula Paul suggests, but all in a way that just might create that conceptual space for the silent Other voice of the listening Corinthians to be “heard.” To flatten this out as the CEV has done removes any bump in the discursive and conceptual road. Reproblematizing the text in translation forces the reader to come to terms with the objecting or wondering silence.

(4) Finally, regarding the matter of foregrounding and prominence, certain adjustments to the domesticating translation could be made to insure that the foreign stresses are recovered. In the first place, to return to the violent domestication of the CEV in 1:5, this would mean restoring the foreign choice to emphasize human beings over the sufferings of Christ and the divine comfort he gives to human beings, and the lexical shift away from superficial American extremist language (“terrible,” “wonderful”).

CEV:

We share in the *terrible* sufferings;
but also *share* in the *wonderful* comfort he gives.

An adjustment is needed to restore a non-egoistic emphasis:

Defamiliarizing translation:

Just as the sufferings of Christ abounded in my case,
so also my comfort has abounded through Christ.

This kind of translation adjusts the register to conform more closely to the Pauline gravitas, as it also repositions the divine as the orientation point in Paul’s argument.

These examples are just samples of what a defamiliarizing approach in translation might yield as seen in comparison to a domesticating approach. In responding to domesticating translations with a competing foreignizing approach, it is important to stress that the goal is not to be slavishly “faithful” to the foreign text, as such, which would very likely yield a translation written in

“translationese.” But the goal is to pay attention to the subtleties and the valencies of the foreign text so that in translating another kind of fluency can be achieved which resists accommodation to the values of the receiving culture and allows the values of the foreign culture and author to engage critically those of the culture and reader receiving the translated text. The goal is not to impede reading or to cause puzzlement; the goal is to open up new possibilities for the reader as the receiving culture engages with and is penetrated by foreign possibilities. In the case of the Christian Scriptures this kind of translation has to face the daunting task of challenging “readings” of the Sacred texts for which the churches down through history have all claimed ownership. While I may presume justifiably that these readings are therefore “familiar” for the communities that have owned them, produced them and perpetuated them for their traditions, this does not mean the prospect of “defamiliarization” is one that will be tolerated. This dynamic at work within the ecclesiastical universe parallels the one at work in the world of commercial production of literary translations, where those who publish establish the norms and canons of readability and acceptability. All I can do here is acknowledge that an ethical battle is being waged; the outcome is far from certain.

<Keywords>

Foreignization, domestication, de-familiarization, fluency, voice.

<References>

- Barrett, C. K., *A Commentary on the Second Letter to the Corinthians*, HNTC, New York: Harper & Row, 1973.
- Barrett, C. K., “Paul’s Opponents in II Corinthians”, *NTS* 17 (1971), 233-254.
- Berman, A., “La Traduction et la letter, ou l’auberge du lointain”, *Les tours de Babel: Essais sur la traduction*. Mauvezin: Trans-Eurio-Repress, 1985.
- Betz, Hans Dieter, *2 Corinthians 8 and 9*, Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1985.
- Betz, Hans Dieter, “2 Corinthians 6:14—7:1: An Anti-Pauline Fragment?”, *JBL* 92 (1973), 88-108.
- Furnish, Victor, P., *II Corinthians*, AB 32A, Garden City; New York: Doubleday, 1984.
- Gentzler, Edwin, *Translation and Identity in the Americas: New Directions in Translation Theory*, London/New York: Routledge, 2008.
- Gentzler, Edwin, *Contemporary Translation Theories*, Rev. 2nd ed., Clevedon; Buffalo; Toronto; Sydney: Multilingual Matters Ltd., 2001.
- Georgi, Dieter, *The Opponents of Paul in 2 Corinthians: A Study of Religious Propaganda in Late Antiquity*, Philadelphia: Fortress, 1985.
- Kraftchick, Steven J., “Death in Us, Life in You: The Apostolic Medium”, David. M. Hay, ed., *Pauline Theology, Volume Two: 1 and 2 Corinthians*, Symposium Series, 22, Atlanta: SBL, 2002, 156-181.
- Neufeld, Dietmar, ed., *The Social Sciences and Biblical Translation*, Symposium Series, 41, Atlanta: SBL, 2008.
- Nida, Eugene A., *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden: Brill, 1964.
- Nida, Eugene A. and Taber, Charles R., *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: Brill, 1982.
- Pym, Anthony, “Schleiermacher and the Problem of *Blendlinge*”, *Translation and Literature* 4 (1995), 5-30.
- Rohrbaugh, Richard. L., “Foreignizing Translation”, D. Neufeld, ed., *The Social Sciences and Biblical Translation*, Symposium Series, 41, Atlanta: SBL, 2008, 11-24.
- Sandys-Wunsch, John, “Comments from Someone Who Once Shook Hands with S. H. Hooke”, D. Neufeld, ed., *The Social Sciences and Biblical*

- Translation*. Symposium Series, 41, Atlanta: SBL, 2008, 139-146.
- Schleiermacher, Friedrich., "On the Different Methods of Translating", S. Bernofsky, trans., Lawrence Venuti, ed., *The Translation Studies Reader*, 2nd ed., London/New York: Routledge, 2004 (1813), 43-63.
- Thrall, Margaret, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians 1—7*, ICC, Edinburgh: T & T Clark, 1994.
- Tymoczko, Maria, "Post-colonial Writing and Literary Translation", Susan Bassnett and Harish Trivedi, eds., *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*, London/New York: Routledge, 1999, 19-40.
- Tymoczko, Maria and Gentzler, Edwin, eds., *Translation and Power*, Amherst/Boston: University of Massachusetts Press, 2002.
- Venuti, Lawrence, *The Scandals of Translation: Towards an ethics of difference*, London/New York: Routledge, 1998.
- Venuti, Lawrence, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, 2nd ed., London/New York: Routledge, 2008 (1995).

<Abstract>

고린도후서 낮설게 하기를 위한 일례(一例)

필립 타우너 박사

(미국성서공회 나이다연구소 책임자)

성경 번역은 더 광범위한 문학적 및 상업적 번역 세계로부터 대체로 분리되어 있다. 어떤 면에서 이는 이해될 수 있지만 많은 다른 방향에서, 성경 번역이 비판 받고 정련되는 데 더디다는 것을 의미한다. 비판과 정련은 학문적이고 학자적인 번역학 맥락 안에 있는 번역 활동의 특징이다 이 글의 목적은 성경 번역 과업을 이런 맥락 안에 두는 것이다. 특히, 번역학계에서 논의된 이국화/길들이기 틀의 관점에서, 고린도후서 일부 번역을 평가했다. 이 연구에서는, 극단적인 길들이기 요강(要綱)이 번역에 끼친 영향을 분석하기 위해, CEV를 사용했다. 또한 ‘낮설게 하기’가 본문에 있는 다양한 ‘목소리들’에 새로이 접근하는 데 얼마나 유용한지, 실례를 제시했다.

Lost in Translation:

– Revelations 2:12-17: A Case Study for Idioms in Translation –

Thomas Kaut*

1. Introduction

The appropriate translation of a particular type of «elementary lexical units», that «resist interruption and re-ordering of parts»,¹⁾ in general called idioms, regularly causes enormous difficulties and necessitates additional exegetical efforts.

A native speaker of English knows precisely what this is, a *red tape*; and he knows perfectly well that a red tape means delay, postponement, interruption, and a huge loss of time, before some bureaucratic body will have resolved an important inquiry or a pressing application. But the same English speaker will be at odds, if confronted with a phrase like *office mould*. This expression is not introduced as an elementary lexical unit into the English vernacular, although its single components, *office* and *mould*, are each well known and defined lexical items. Yet the composite lexical unit *office mould* makes sense only in its German representation *Amtsschimmel*, in which it is a perfect translational correspondent, in fact the closest natural equivalent for the English *red tape*.

Each natural language owns an abundance of such idioms and presumably everyone exploits them frequently. New idioms are constantly added to the already established pool of jargon and phraseologies. In short, one may look at idioms «as a lexical complex which is semantically simplex.»²⁾ These lexically complex word clusters are also semantically by no means simple, for the meaning of this compound is not at all disclosed by stringing together the senses of each single lexical element. Therefore one cannot infer from traditional

* UBS Europe and the Middle East Area Translation Consultant.

1) D. A. Cruse, *Lexical Semantics* (Cambridge: University Press, 1986), 38.

2) *Ibid.*, 37.

lexeme based dictionaries the meaning or rather the semantical function of idioms. Not infrequently they are the main causes for the exegetical *cruces interpretum*. In modern languages special dictionaries comprising also a wide selection of idioms assist conveniently the translator.

Dictionaries of classical languages such as Latin or Greek contain, if at all, merely scarce hints for an idiomatic use of such phrases. They usually provide glosses as translational equivalents and sometimes add information for selected specific usage.³⁾ Yet idioms existed already in ancient languages. They also occur in the source texts of the Hebrew, Aramaic, and Greek Biblical writings. And as far as they are already identified,⁴⁾ modern Bible translators feel fit to render them dynamically in their target language.

The task before us is to employ a method by which one can identify an idiom, retrieve its original and contextual meaning, and deliver it into an appropriate receptor language expression. In this paper I shall approach the problem in a rather practical manner by demonstrating a feasible historical and philological method and testing it on a particular passage from the letter to Pergamum in the book of Revelation (2:12-17). The idiom at stake is an expression in Rev 2:17 traditionally rendered as *white stone*. The whole verse runs like this:⁵⁾

To everyone who conquers I will give some of the hidden manna, and I will give a white stone, and on the white stone is written a new name that no one knows except the one who receives it.

The Greek source text writes:⁶⁾

Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκήν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων.⁷⁾

3) Cf. John A. L. Lee, *A History of New Testament Lexicography* (New York & elsewhere: Peter Lang, 2003), 4ff.

4) E.g. Jean-Marc Babut, *Idiomatic Expressions of the Hebrew Bible. Their Meaning and Translation through Componential Analysis* (BIBAL Diss. ser. 5), North Richland Hills; Texas: BIBAL Press, 1999.

5) New Revised Standard Version. 1993. London: Geoffrey Chapman (NRSV).

6) Eberhard & Erwin Nestle, Barbara & Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, (eds.), 27th rev. ed., 9th corr. imprint 2006. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft (Nestle-Aland²⁷).

This sentence concludes the letter to Pergamum. One therefore is advised to take into account foremost the close context of Rev 2:12-17, i.e. the artificial and fictional letter of the risen and ascended Lord Christ to the leader of the Christian community in the Minor-Asian city of Pergamum, one of seven such epistles to Christian leaders and their congregations in cities of Western Asia, which the Lord revealed and dictated (Rev 1:11) to his servant John (Rev 1:1).

I plan to adopt the perspective and focus of contextual semantics and semasiological investigation in place of a componential analysis of each lexical element in a complex expression that makes an idiom.⁸⁾ Other than a metaphor an idiom commonly receives its meaning and semantic purpose independently from the meaning and function of its single lexical elements and also without the help of their components. If we cannot trace the origin and the history of an idiom, we hardly have a chance to identify its meaning. A survey of as many as possible different contexts to an idiom under investigation will yield clues that ultimately guide to the perception of its semantic substance.

2. «White Pebble» (Rev 2:17)

In revelation 2:17, Christ promises that he will give a white stone to those who win the victory, and on this stone⁹⁾ will be written a new name,¹⁰⁾ which no

7) There are few variants in ancient Greek manuscripts, which do not affect the translation of verse 17 in a relevant way: Cod. Sinaiticus, Clementine Vulgate, and Syriac Philoxeniana omit the first occurrence of αὐτῷ; some late Minuscules, the commentary of Andrew of Caesarea, few Vetus Latina manuscripts, Harclensis variants, Sahidic translation, and Beatus of Liébana add φαγεῖν after first αὐτῷ: *I will give him to eat*. Very few manuscripts, among them Cod. Sin., add before τοῦ μαννα a preposition, either ἀπο or ἐκ, Cod. Weissenburg (P 024) offers instead of τοῦ μαννα: ἀπο τοῦ ξύλου. Cod. Sin. omits the second occurrence of the phrase δώσω αὐτῷ. None of these variants interferes with the phrase of the λευκή ψήφος, the idiom under scrutiny, in a syntax or semantics altering way.

8) Cf. Jean-Marc Babut, *Idiomatic Expressions of the Hebrew Bible*, 6-10.

9) Heinrich Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16a)(Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1974), 66s interprets the stone as an entry ticket to heaven in analogy to the cultic festival meals of king Antiochus of Commagene: «Zu diesem Zweck konnten [!] andernorts weiße Steine mit einem Namen darauf gebraucht werden. In Kommagene wurde als Ausweis etwas anderes gebraucht, ... nämlich ein goldener Kranz.»

10) Wilhelm Bousset, *Die Offenbarung Johannis* (KEK 16)(Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1896), 251, thinks this white stone (!) with the unknown name written on it to be an amulet

one knows except the person who receives the stone.¹¹⁾ The phrase «those who win the victory», in Greek the dative masculine singular participle $\nu\iota\kappa\hat{\omega}\nu\tau\iota$,¹²⁾ by virtue of context refers to those, who endure suffering and persecution and in spite of this privation and pain persevere faithfully with Christ and His church. The meaning of $\nu\iota\kappa\hat{\alpha}\nu$ in this context therefore is rather *to prevail, to succeed, to triumph*¹³⁾ and implies that Christ will gain victory and triumph in the eschatological battle against Satan and all evil powers and thus all those, who staunchly endure with Christ, too.

There is an old and firm tradition in English translations, to render Rev 2:17b in such a way that the image of a white stone with a name written on it, known only by the person who receives the stone is to be taken literally as an imprinted object of stone. The interpretations still cover a wide range: amulet,¹⁴⁾ the tablet

with an efficient witchcraft formula: «Der weisse Stein mit dem unbekanntem Namen ist ein Amulett mit einer wirkungskräftigen Zauberformel ... Wenn den Gläubigen in der zukünftigen Zeit der Stein mit dem unbekanntem Namen gegeben wird, so heisst dies, dass sie Herren der zukünftigen Welt sein werden.» I regard it as highly improbable that the Biblical book of Revelation thinks, a believer would enter the world to come merely on account of a witchcraft amulet. This kind of exegetical guesswork without linguistic method and analysis of textual semantics arrives at incredible imagination.

- 11) Also Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT IV,4) (Tübingen: J.C.B.Mohr [Paul Siebeck] [= HNT 16, 3rd ed., 1970], 1926), 25, interprets this stone as an amulet: «Das Bild vom weissen Stein, mit aufgeschriebenem unbekanntem Namen, führt in die weitere Sphäre des Amulett- und Namenglaubens ... Durch den neuen Namen werden die $\psi\eta\phi\omicron\tau$ unüberwindliche Beschützer gegen alle dämonischen Angriffe. Der Name ist natürlich der Christi; er ist neu, wenn er in der Form bisher unbekannter, nur dem Empfänger verständlicher Zeichen und Zahlen auf dem Stein eingeschrieben ist ... Namen und Zeichen bilden auch bei den Mandäern den Schutz der Seele auf ihrer Wanderung zum Ort des Lebens ...» Cf. also Johannes Behm, *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 11), 4th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949), 21; Eduard Lohse, *Die Offenbarung des Johannes* (NTD IV,4)(Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 28; Hubert Ritt, *Offenbarung des Johannes* (NEB 21) (Würzburg: Echter, 1986), 28s. Recently this interpretation has been repeated by Heinz Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT)(Regensburg: Pustet, 1997), 115s.
- 12) The singular is to be seen as collective in number, and the masculine as gender-inclusive.
- 13) Cf. Henry George Liddell, Robert Scott and Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1978=91940 [11843]), 1176; Friedrich Palm, *Passow II/1*, 350f; Otto Bauernfeind in *ThWNT IV*, 941-945. —WB s.v. und Traugott Holtz, *EWNT II* cols. 1148-1150, fail to realize that context and register deserve due consideration when establishing meaning and significance of a word.
- 14) Placidus Häring, *Die Botschaft der Offenbarung des heiligen Johannes* (München: J. Pfeiffer, 1953), 69; Jürgen Roloff, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK NT 18) (Zürich: Theologischer Verlag, 1984 [3rd ed., 2001]), 55.

of someone victorious in sports competitions,¹⁵⁾ an entry ticket for a festival banquet.¹⁶⁾

The Greek word underlying the translation «stone» is ψῆφος. In Greek ψῆφος refers to a little stone or, more precise on the level of referential semantics, to a pebble, which can be found at river banks and sea shores.¹⁷⁾ Such pebbles were used for board games and as dice,¹⁸⁾ casting lots,¹⁹⁾ and also for calculations.²⁰⁾

A further and the most prominent use of ψῆφος in Ancient Greece was in the process of secret voting, either in the city assembly or, more often in court by juries. The following two classical texts show that the court juries in Athens put their voting pebbles initially into two different vessels, one for the verdict of guilty, the other one for the verdict of not guilty. It was the container (κάδισκος) then, not the colour of the pebble, that was significant for the resulting verdict.

Ἄγαμέμνων δικας γάρ οὐκ ἀπὸ γλώσσης θεοῖ κλύοντες ἀνδροθνήτας Ἴλιοφθόρους	Agamemnon: Not mortal voice, but gods himself decreed revenge on Troy detested
---	--

15) Cf. Placidus Häring, *Die Botschaft der Offenbarung des heiligen Johannes*, 69f.

16) Heinrich Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, 217f.

17) Cf. Theophrastos, *causa plant.* III.6.3; Strabo, *geogr.* 17.1.34; Cassius Dio *Hist.*; Pausanias I.4.9.6 and Naumachius Epicus: πολυψηφίδι θαλάσσης.

18) Cf. Suetonius, *Περὶ τῶν παρ' Ἑλλήσι παιδίων* 1.70ff: Ἐγίνετο δὲ αὕτη κυβεῖας οὐσα εἶδος διὰ τῶν ἐν πλινθίοις ψήφων ἐξήκοντα λευκῶν τε ἅμα καὶ μελαινῶν. Χρήσις τοῦ παιγνίου τοῦδε παρὰ Φιλῆμονι ἐν τῷ μεθύει, διαγραμμίζει, κυβεύει.

19) Phylarchus (according to Zenobius Sophista, *Proverbs* I.6.13) tells that the Skyths put every night, when they lay down to sleep, a pebble into their quiver, a white one, if the day was without trouble, a black one, if the day was troublesome. When they got killed in action the quiver was emptied and the pebbles were counted: if the white pebbles outnumbered the black ones, it was said, that the fallen had had a good fate. Cf. also Diogenianus *Gramm.*, *Proverbs* 6.9: Λευκῆ ψῆφος: ἐπὶ τῶν εὐδαιμόνως βιούντων. and Vettius Valens *Astrol.*, *anthologia* I 245.34-246.4: Παραπλησίαν δὲ ἂν τις εἰκάσειεν ταύτην τὴν ἀγωγὴν τῇ διὰ λευκῶν καὶ μελαινῶν ψήφων μαρτυρία: παίγνιον γὰρ ὁ βίος καὶ πλάνη καὶ πανήγυρις. καὶ γὰρ φιλόνηκοί τινες ἄνδρες δόλον πανούργον ἀλλήλοις μηχανώμενοι κινδύντες τὰς ψήφους διὰ πολλῶν εὐθειῶν κατατίθενται εἰς τινὰς χώρας προμαχεῖν προκαλούμενοι.

20) The English word *calculation* derives from *calculus*, the Latin equivalent for Greek ψῆφος (cf. Ovid, *metamorph.* XV 44).

<p>εἰς αἵματηρόν τεύχος οὐ διχορρόπως ψήφους ἔθεντο: τῷ δ' ἐναντίῳ κύτει ἐλπίς προσήει χειρὸς οὐ πληρουμένῳ.</p>	<p>and cast decidedly their votes into the lethal urn, the other jug barely received a glimpse of hope. <i>Aeschylus, Agamemnon 813-817</i></p>
<p>Ἄθῆνη ἐμὸν τόδ' ἔργον, λοισθίαν κρίναι δίκην: ψήφον δ' Ὀρέστη τήνδ' ἐγὼ προσθή- σομαι. ... νικᾶ δ' Ὀρέστης, κἂν ἰσόψηφος κριθῆ. ἐκβάλλεθ' ὡς τάχιστα τευχέων πάλους, ὄσοις δικαστῶν τοῦτ' ἐπέσταλται τέλος.</p>	<p>Athene: Now it's my turn to pass a crucial verdict: I place my pebble for Orest into the jug ... Yet equal count of votes acquits. You jurors, who received this charge, out of the jugs now pour the votes. <i>Aeschylus, Eumenides 734f, 741ff</i></p>

These two passages from the trilogy *Oresty* by Aeschylus (put on stage in 458 B.C.) reflect a court procedure in the time of Pericles, mid 5th century B.C. This routine was to ensure the secrecy and unmanipulable independence of court decisions. For this reason the ballot urns were jointly covered by a κημῶς, a funnel-shaped top from wickerwork, allowing a juror to place the voting pebble unseen into one of the two urns, either into the condemning or into the acquitting one. But it seems that these devices were not sufficiently efficient for the purpose of keeping the vote concealed from intruding observation, be it that the movement of the upper arm or the noise of the falling pebble disclosed the verdict. A speech from the orator Lysias (450-380 B.C.), which he delivered after 403 B.C., highlights the importance and necessity of secret ballot and how this was violated by unscrupulous or anti-democratic politicians as for instance the Thirty, i.e. oligarchical tyrants, who rather oppressed than governed Athens for half a year in 404/ 403 B.C.

<p>οἱ μὲν γὰρ τριάκοντα ἐκάθηντο ἐπὶ τῶν βῆθρων, οὗ νῦν οἱ πρυτάνεις καθέζονται: δύο δὲ τράπεζαι ἐν τῷ πρόσθεν τῶν τριάκοντα ἐκείσθην: τὴν δὲ ψήφον οὐκ εἰς καδίσκουσ ἀλλὰ φανερὰν ἐπὶ τὰς τραπέζας ταύτας ἔδει</p>	<p>The Thirty (tyrants) sat on those benches, where now the officials sit; in front of the Thirty stood two tables. And the pebbles were to be placed openly on these tables instead of in ballot boxes; the pebble for the verdict of guilty had to be placed on the table closer to the tyrants; how could there anybody be acquitted?</p>
---	--

τίθεσθαι, τὴν μὲν καθαιρούσαν ἐπὶ τὴν ὑστέραν, ὥστε ἐκ τίνος τρόπου ἔμελλέ τις αὐτῶν σωθήσεσθαι;	<i>Lysias oratio XIII,37</i>
--	------------------------------

Because the system of one kind of pebbles and two receiving containers under a cover did not satisfactorily guarantee the desired and required secrecy, two as regards colour different pebbles were introduced, a black one for the verdict of guilty and a white one for the verdict of not guilty. The atticist Pausanias (2nd century A.D.) quotes from a non extant comedy, named Cheirones, of the famous Kratinos (5th cent. B.C.), a contemporary of Aristophanes (445-386 B.C.), which illustrates the greed of corrupt jurors, who in addition to their legal remuneration of 3 oboles tend to accept bribes.

<p>«ΑΙΞ ΟΥΡΑΝΙΑ»: τὰ τοῦ λευκοῦ κυάμου γένη, ᾧ ἐψηφίζον καὶ ἐχειροτό-νουν. Κρατίνος ἐν Χείρωνσιν καὶ παροιμία τὸ "αἰξ οὐρανια" ὁμοία τῷ "λευκὴ ψήφος": ὡς γὰρ Ἀμάλθεια τροφὸς ἦν τοῦ Διός, οὕτω καὶ ἡ τοιαύτη ψήφος ἔτρεφε τοὺς δωροδοκοῦντας δικαστάς.</p>	<p>«Celestial Goats»: The seed of the white bean, with which one votes in assemblies. Kratinos comments ironically in his comedy named Cheirones: «The Celestial Goat is similar to the white ballot pebble. In the same way as the goat Amaltheia fed the baby Zeus this pebble fed the corrupt jurors.»</p> <p style="text-align: right;"><i>Pausanias Atticus (2nd cent. A.D.) Atticon onomaton synagoge Alpha.48</i></p>
---	---

Of course, the atticist Pausanias lived some 600 years later. But we can trust his reference to Kratinos. The general information that jurors were greedy we also find with Aristophanes in his famous extant comedy *The Wasps*. This means, we may safely infer that the use of white and black pebbles in arriving at court decisions began somewhere in the second half of the 5th cent. B.C.

The Athenian jurisdiction in ancient time did not know an independent professional judge. Furthermore, experience had led to the assumption that human beings are generally subject to the temptation of corruption. Therefore the Athenian court system tried to prevent dishonesty and bribery by huge juries of more than 200 members. The benches, *δικαστήρια*, not seldom had more than 500 members and it is mentioned that once all 6000 annually elected jurors jointly decided one single case.²¹⁾ These jurors had to listen silently to the

21) Cf. Gerhard Thür, "Das Gerichtswesen Athens im 4. Jahrhundert v. Chr.", Leonhard Burckhardt and Jürgen von Ungern-Sternberg, eds., *Große Prozesse im antiken Athen* (München:

speeches delivered by prosecutor, who was a private person, and by defendant, who had to defend himself without the assistance of a lawyer. Only the help of an orator, who prepared the speech, was permitted. Defendant and prosecutor were given an equal amount of time for their speeches, measured by a water-clock, κλεψύδρα.²²⁾ A speech could last about 15 to 30 minutes. Immediately after the speeches the jurors received the pebbles and cast their vote into a bronze urn. Discussion and consultation were prohibited. This also aimed at the preclusion of external influence. A second jug from wood received the unused pebble so that secrecy of vote was secured and manipulation of further cases was averted.²³⁾ The white pebble was cast in favour of the defendant, the black one supported the case of the complainant.

Plutarchus in his biography of Alcibiades provides us with the following anecdote, which offers not only a good understanding of the unpredictability of Athenian court juries but also of the functioning of black and white pebbles.

<p>ἐν δὲ Θουρίοις γενόμενος καὶ ἀποβάς τῆς τριήρους, ἐκρυψεν ἑαυτὸν καὶ διέφυγε τοὺς ζητούντας. ἐπιγνόντος δὲ τινος καὶ εἰπόντος: "οὐ πιστεύεις ὧ Ἄλκιβιάδῃ τῇ πατρίδι;" "τὰ μὲν ἄλλ'" ἔφη "πάντα: περὶ δὲ τῆς ἐμῆς ψυχῆς οὐδὲ τῇ μητρὶ, μήπως ἀγνοήσασα τὴν μέλαιναν ἀντὶ τῆς λευκῆς ἐπενέγκῃ ψῆφον." ὕστερον δ' ἀκούσας ὅτι θάνατον αὐτοῦ κατέγνω κεν ἡ πόλις: "ἀλλ' ἐγὼ" εἶπε "δείξω αὐτοῖς ὅτι ζῶ."</p>	<p>He [Alcibiades] arrived in Thurioi, disembarked the triere, hid, and escaped the bailiffs. Someone recognized him and asked him: «O Alcibiades, don't you trust your own country, do you?» «In general I do», he answered; «but concerning my very life I do not even trust my mother, for she might unwittingly cast the black pebble instead of the white one (into the ballot box).» When he later learned that the city had passed a death sentence, he said: «I will show them that I still live!» <i>Plutarchus (46-122 A.D.), Alcibiades 22</i></p>
---	---

Since the time of Demosthenes (384-322 B.C.) and Aeschines (389-314 B.C.) we find repeatedly the phrase «to give a pebble» with the clear meaning «to cast a vote»²⁴⁾. Another frequent meaning of the phrase διδόναι τινὶ ψῆφον is, to

C.H.Beck, 2000), 207f.

22) Cf. Ibid., 40, 46f.

23) Ibid., 47f.

24) Aeschines, Ktesiphon 16.11: τῷ τοῦ νόμου δικαίῳ χρῆ διδόναι τὴν ψῆφον, Timarchus 77.4, 179.5; Xenophon Athenaios, hell. 7.3.2; Aristotle, Ath. pol. 55.4; Flav. Josephus, ant. 19.268; Archestratos Siculus I.15; Appianus, hist. Rom. 150.7; Aelius Aristides Rhet 46.129, 49.381: τῷ πολέμῳ τὴν ψῆφον δίδωσι; Cassius Dio, hist. 38.17.2: τὴν γὰρ σφύρουσάν σφας ψῆφον δεδωκώς ἦν; idem, hist. 40.55.2: καὶ ὁ μὲν οὐκέτι

hand out the voting pebbles or, more often, simply, to request s.o. to make his vote.²⁵⁾ The verb ψηφίζεσθαι deriving from the noun ψῆφος means «to vote». But even where the voting was done by raising the hand it was called ψηφίζεσθαι. Moreover, the judgement or a public decision was usually called ψῆφισμα irrespective of method, technique, and procedure. This shows the following quotation from Aristotle.

<p>οὕτω δίδωσιν ἐν μὲν τῇ βουλῇ τὴν ἐπιχειροτονίαν, ἐν δὲ τῷ δικαστηρίῳ τὴν ψῆφον: εἰ δὲ μηδεὶς βούληται καταγορεῖν, εὐθὺς δίδωσι τὴν ψῆφον:</p>	<p>So he makes them vote in city council by raising hands, in court by means of the pebble; If no one wants to accuse, he makes them vote right away; <i>Aristoteles (384-322 B.C.) Constitution of the Athenians 55</i></p>
--	--

In the 4th century B.C. disc-shape bronze medals were in use for voting in Athens, as we learn from Aristotle.²⁶⁾ Even these bronze tokens were called ψῆφοι. Recent excavations in Athens brought six such bronze «pebbles» to light.²⁷⁾ They were fit with a little tube protruding from the centre of the disc on either side. These bronze-ψηφοι existed in two different versions, one with a hollow tube, the other with a massive tube. The disc with the massive tube was used in place of the white pebble, i.e. voting in favour of the person accused and freeing her from the charge. The hollow tube disc replaced the black pebble in favour of the suitor. The judge took the voting disc (still called pebble!), while giving it into the bronze urn in such a way that thumb and pointing finger covered the tube and no one was able to observe, which vote he was about to cast. Yet everyone present could see, that the juror cast exactly one vote. Neither cumulation nor abstention were permitted.

<p>[ψηφοι δέ] εἰσιν [χ]αλκαῖ, ἀλίσκον [ἔχουσαι ἐν τῷ μέσῳ, αἱ μ]ῆ[ν] ἡμίσειαι τετρῶπημέναι, αἱ δὲ ἡμίσειαι πλ]ήρει[ς:]</p>	<p>Ballot pebbles come as bronze disks with a grip on each side formed by an axis, half of these axes remain hollow, half of them are filled.</p>
--	---

τὴν ψῆφον ἔδωκεν; Claudius Ptolemaios Mathematicus 7.4.4.1: διδόντας τῷ κατ' ἐπικράτησιν πλείους ἔχοντι ψήφους οἰκοδεσποτείας; Alexander Rhet. 2.29.1; Dionys. Hal. antiqu. Rom. 6.66.4.

25) Demosthenes, or. 59.109; Aristotle, Ath. pol. 68.2; Plutarchos, Numa 7.1, Poplicola 7.5, Titus Flamininus 2.2; Dionysios Hal. antiqu. Rom. 4.12.3, 7.59.7, 7.61.5, 7.64.6; Harpocration, lex. 79; 288; Aelius Aristides 46.246.

	<i>Aristoteles, Constitution of the Athenians 68.2</i>
--	--

The reason for this change from real pebbles to bronze discs lay most probably in the fact that judges (at all times) tend to become corrupt²⁸⁾ and to manipulate the interpretation of laws to the benefit of persons, who are willing to pay them to this purpose.²⁹⁾

For dating the change from real black and white pebbles to bronze discs two scholia to Aeschines (389-314 B.C.) may be helpful:³⁰⁾

ἔψηφίζοντο οἱ δικασταὶ διὰ λευκῆς καὶ μελαίνης ψήφου· καὶ ἦν ἡ μὲν μέλαινα ἡ καταψηφισομένη, ἡ δὲ λευκὴ ἡ σώζουσα.	The jury voted with a white and a black pebble, the black one condemning, the white one pardoning.
τετρυπημένη δὲ ψήφος ἦν ἡ καταδικάζουσα, πλήρης δὲ ἡ ἀπολύουσα.	The hollow pebble condemned and the filled one released.

If these scholia are correctly based on utterances of Aeschines, we are to assume that during the active time of Demosthenes' fierce foe Aeschines the bronze discs began to replace the pebbles, i.e. in the middle of the 4th century B.C. If we further take into account that the Macedonian conquest of Athens at

26) Aristotle, Ath. pol. 68. According to Photius, Lex. Seg. 51.8.44.464.8ss: «τετρυπημένη ψήφος: τῶν ψήφων οὐσῶν χαλκῶν καὶ ἀλίσκον ἔχουσῶν αἱ μὲν ἦσαν τετρυπημέναι ὅσαι καὶ κατεψηφίσαντο, αἱ δὲ πλήρεις ἀτρυπητοὶ ὅσαι ἠφίεσαν τοὺς κρινομένους.» Cf. Harpocration, lex. 288: Ἄριστοτέλης ἐν Ἀθηναίων πολιτείᾳ γράφει ταυτὶ "ψῆφοι δὲ εἰσι χαλκαῖ, ἀλίσκον ἔχουσαι ἐν τῷ μέσῳ, αἱ μὲν ἡμίσειαι τετρυπημέναι, αἱ δὲ ἡμίσειαι πλήρεις, οἱ δὲ λαχόντες ἐπὶ τὰς ψήφους, ἐπειδὴν εἰρημένοι ὄσιν οἱ λόγοι, παραδιδόασιν ἐκάστῳ τῶν δικαστῶν β' ψήφους, τετρυπημένην καὶ πλήρη, φανεράς ὄρᾶν τοῖς ἀντιδίκοις ἵνα μῆτε πλήρεις μῆτε πάντῃ τετρυπημένας λαμβάνωσιν." Pausanias, hist. I.48. 2, writes that even white beans were used in place of a voting pebble. But this may well be sharp irony. Until the discovery of the writing ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ in 1879 (now in Berlin) only these fragments were known. Ten years later another papyrus of this writing was published (London 1888/9)

27) Cf. John McKesson Camp, *The Athenian Agora. Excavations in the Heart of Classical Athens* (London: Thames & Hudson Ltd., 1986), 107-113 with illustrations and photographs Nos. 80-86 and map 129.

28) Cf. William Tarn, *Die Kultur der hellenistischen Welt* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966), 101f.

29) Luke 18:2-5 is also an example. For this context cf. Aristotle, AthPol 68 and 69.

30) Scholia in Aeschinem 1.79 (Vat. Laur).

the end of the 4th cent. B.C. saw the closing stages of autonomous and independent Athenian jurisdiction, we may deduce that the bronze discs, which were exclusively used in the city of Athens, were so for merely a few decades.

Further tools to prevent corruption were random choice generating allotting machines, so that no juror was able to choose his case, and water-clocks,³¹⁾ which measured the time allocated for the speeches in court. The time measured by *choes* of water (1 *chous* [χοῦς] roughly equivalent to an American gallon) literally «ran out» at a pace of some three minutes per gallon.

The white pebble or rather the acquitting filled bronze disc also was called σῶζουσα ψῆφος³²⁾ and the black pebble or rather the condemning hollow bronze disc was also addressed as καταδικάζουσα ψῆφος.³³⁾ This indicates that in court the verb σῶζειν has a specific meaning, namely the meaning of declaring someone as innocent, passing the verdict of not guilty, pardoning somebody. The Suda-lexicon adds the explanation ψῆφος μέλαινα ἡ καταδικάζουσα, λευκή δὲ ἡ δικαιόουσα.³⁴⁾



Bronze voting discs, found above left in Piraeus, above right on the Agora in Athens

31) Illustrations are to be found in Thür, “Das Gerichtswesen Athens im 4. Jahrhundert v. Chr”, 40.

32) Cf. Demosthenes (384-322 B.C.), *De falsa legatione* 66.6; Cassius Dio (150-235 A.D.), *Historiae Romanae* 38.17.2.

33) Cf. Lucian of Samosata.(120-180 A.D.), *Phalaris* 2.5.6.

34) Suda, Psi 85.2: «The black pebble is the condemning, the white one is the discharging.»

An official judgment passed in court and published could have the following very short form, reduced to the absolute necessary amount of information:

<p>οὗτος ἀπέφυγεν παρῶν καὶ ἀπολογού-μενος· τὸ δικαστήριον ἢ στοὰ ἢ ποικίλη. τῶν ψήφων αἰ τετρυπημέναι: 100. αἰ δὲ πλήρεις: 399.</p>	<p>This one was summoned, was prosecuted and defended himself. Jury: Stoa Poikile. Hollow pebbles [guilty]: 100; Filled [not guilty]: 399. <i>Inscriptiones Graecae II² 1641 lines 25-33 (mid-4th cent. BC)</i></p>
--	--

It is informative that according to this inscription, found on a stele with records of the Delian confederates (amphiktyones) at Athens, the plaintiff received hardly 20% of the votes possible in favour of his proposal. This was the required minimum.

<p>Ἐὰν γὰρ μὴ μεταλάβῃ τὸ πέμπτον μέρος τῶν ψήφων καὶ ἀτιμωθῇ ὁ ἐνδείξας ἐμὲ Κηφίσιος οὐτοσί, οὐκ ἔξεστιν αὐτῷ εἰς τὸ ἱερὸν τοῖν θεοῖν εἰσεῖναι, ἢ ἀποθανεῖται.</p>	<p>For if this Cephisius, who reported me to the authorities, does not receive one fifth of the votes, he will be dishonoured and must not enter the holy shrine, or he will die. <i>Andokides (* 440 B.C.), De Mysteriis 33</i></p>
<p>Μέλητρον μὲν οὖν, ὡς ἐμοὶ δοκῶ, καὶ νῦν ἀποπέφευγα, καὶ οὐ μόνον ἀποπέφευγα, ἀλλὰ παντὶ δῆλον τοῦτό γε, ὅτι εἰ μὴ ἀνέβῃ Ἄνυτος καὶ Λύκων κατηγορήσον-τες ἐμοῦ, κἄν ᾧφλε χιλίας δραχμάς, οὐ μεταλαβὼν τὸ πέμπτον μέρος τῶν ψήφων.</p>	<p>I seem to have again escaped Meletus, and not only escaped, for it is obvious for everyone that he would have to pay 1000 Drachmas for not receiving one fifth of the votes, if Anytos and Lycon had not come up to sue me. <i>Platon (427-347 vChr.), Apologia 36a</i></p>
<p>ὅσοι δ' ἂν γράφονται γραφᾶς ἰδίας κατὰ τὸν νόμον, ἐάν τις μὴ ἐπεξέλθῃ ἢ ἐπεξίων μὴ μεταλάβῃ τὸ πέμπτον μέρος τῶν ψήφων, ἀποτεισάτω χιλίας δραχμάς τῷ δημοσίῳ.</p>	<p>If the plaintiff in a private action compliant with the law does not succeed or does not receive at least one fifth of the votes in favour of his suit, he is liable to pay 1000 Drachmas to the treasury. <i>Demosthenes, Against Meidias 47</i></p>

Summarizing the data so far presented one realizes that the Greek lexeme ψῆφος as used from the 5th century B.C. onwards owns several lexicographical meanings, which all depart from the referential meaning. First of all ψῆφος refers to a little stone as found at river banks or on beaches and named in English *pebble*. Such an item was used for quite a few different purposes: as dice or piece in games, as movable object in calculation devices like an abacus, as gemstone, and as ballot. So the lexeme integrated these usages in its semantical functions and adopted them as meaning. Depending on context

ψῆφος means in fact dice, piece, gemstone, calculator, or vote. The handling of pebbles in court decisions became the most prominently one, and therefore the word ψῆφος eventually adopted the meaning «vote» as the most frequent and therefore as the most obvious meaning. The physical composition became unimportant, even irrelevant; important and relevant were purpose and application. This is illustrated by the following text.

Ἄνῆρ γὰρ ἰδιώτης ἐν πόλει δημοκρατου-μένη νόμῳ καὶ ψήφῳ βασιλεύει.	In a democracy essentially common man reigns by law and vote. <i>Aeschines, Against Ctesiphon 233</i>
--	---

A further detail concerning the appearance of the bronze voting disc³⁵⁾ is to be mentioned, for it sheds light on the phrase καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γε-γραμμένον Rev 2:17. On the voting discs found on the Agora in Athens is engraved ΨΗΦΟΣ ΔΗΜΟΣΙΑ, literally: «Public Pebble» or «pebble for casting votes and belonging to the people». A dynamic gloss may even render «National Ballot». This may have been another precaution against corrupt judges, who previously collected pebbles at river banks and now might have been tempted to forge bronze pebbles. The meaning is clear: This bronze pebble belongs to the people or to the city/state and is to be used on behalf of the city or pertaining to public affairs. Discs found in Piraeus carry single capital Greek letters. Each letter indicates a particular bench, δικαστήριον, i.e. court jury. The inscriptions on the bronze discs, that serve as ballot pebbles, name the court, where the particular type of bronze pebbles is used. This again serves as precaution against manipulation and manoeuvring. From this we must conclude that by the time of Aristotle's *Athenaion Politeia* only official tokens issued and imprinted with the sign of relevant judicial authorities were to be used in court and for each court its own proper series. In spite of the fact that these tokens were made from bronze they were denoted as «pebble» thus demonstrating that the metonymical significance and the symbolic use had become a lexicalized meaning of the Greek word ψῆφος, and that in this case the function was

35) I wish to remind the reader that this bronze disc in Greek texts is always (without any exception!) called ψῆφος, «pebble». Only by the adjectives «pierced» (τετρυπημένη) and «massive» (πλήρης) or «not pierced» (ἀτρύπητος) it becomes clear, of which material the vote casting requisite is made of. The word ψῆφος in this context has completely acquired the meaning «ballot». In order to understand and translate Rev 2:17 this is to be kept in mind.

semantically more important than the material composition. This is indirectly indicated also by Act 26:10 in the Lucan speech of St. Paul before Agrippa:

Act 26:10

... ὁ καὶ ἐποίησα ἐν Ἱεροσολύμοις, καὶ πολλοὺς τε τῶν ἁγίων ἐγὼ ἐν φυλακαῖς κατέκλεισα τὴν παρὰ τῶν ἀρχιερέων ἐξουσίαν λαβὼν, ἀναιρουμένων τε αὐτῶν κατήνεγκα ψῆφον, ..

NRSV Act 26:10

And that is what I did in Jerusalem; with authority received from the chief priests, I not only locked up many of the saints in prison, but I also cast my vote against them when they were being condemned to death.

Surely Luke does not imply that St. Paul used a (black) pebble for the process of passing the verdict of a death sentence against the early Christians. The phrase does not even prove that Paul was a member of an official court with this purpose. The phrase *to cast a pebble* is at his time already an idiom with the precise meaning *to cast a vote*. The character of the vote can be formal and official, but it can also be personal and private, meaning: I agreed with the death sentence and supported it by assisting in executing it. For Act 26:10 this is accepted by most modern translations.

The Greek lexeme ὄνομα not only refers to proper names but to designations of things and matter also. Therefore one is not obliged to assume a natural person being indicated in Rev 2:17. In the context of ballot pebbles the phrase ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον rather means, that it is not the people's court or the official state's court that delivers, but delivery will be solely in the name of a new court, by the court of God, where Christ is the juror and judge.

Thus ψῆφος, predominantly used in the context of politics and jurisdiction, means the pebble, by which a vote is cast; in most cases it means the vote itself, even if the vote is cast by raising hand or by small metal discs.³⁶⁾ In connection with the adjective attribute λευκή («white») the noun ψῆφος refers to the absolving judgement by a jury member,³⁷⁾ whereas the black pebble (μελαίνη

36) This seems to be reflected by Julius Wellhausen, *Analyse der Offenbarung Johannis* (AGG NF IX,4)(Berlin, 1907), 6, who translates Rev 2:17b: «... und ich gebe ihm eine weiße Marke ...»

37) Cf. Plutarchos, Alc. 22. Diogenianus, prov. 6.9.1; Claudius Aelianus, var. hist. 13.38.13; Pausanias, att. onom. syn. 48.4; Lucianus, Harm. 3.34; Vettius Valens, anth. 246.1.

ψηφός) signifies a condemning vote at court.³⁸⁾

The phrase διδόναι ψηφόν means to cast a vote, as can be seen from the following classical texts.

<p>Εἰ μὲν τοίνυν, ὦ ἄνδρες δικασταί, συνέβαινε τοῖς Ἀλιμουσίοις περὶ πάντων τῶν δημοτῶν <u>διαψηφίσασθαι</u> ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, εἰκὸς ἦν καὶ εἰς ὄψε ψηφίζεσθαι, ἵν' ἀπηλλαγμένοι ἦσαν ποιήσαντες τὰ ὑμῖν <u>ἐψηφισμένα</u>.</p> <p>εἰ δὲ πλείους ἢ εἴκοσιν ὑπόλοιποι ἦσαν τῶν δημοτῶν, περὶ ὧν ἔδει τῇ ὑστεραία <u>διαψηφίσασθαι</u>, καὶ ὁμοίως ἦν ἀνάγκη συλλέγεσθαι τοὺς δημότας, τί ποτ' ἦν τὸ δυσχερὲς Εὐβουλίδῃ ἀναβαλέσθαι εἰς τὴν ὑστεραίαν καὶ περὶ ἐμοῦ πρώτου <u>τὴν ψηφόν διδόναι</u> τοῖς δημόταις;</p> <p>διότι, ὦ ἄνδρες δικασταί, οὐκ ἠγνῶναι Εὐβουλίδης ὅτι, εἰ λόγος ἀποδοθήσοιτο καὶ παραγένοιτό μοι πάντες οἱ δημόται καὶ <u>ἡ ψηφός</u> <u>δικαίως δοθείη</u>, οὐδαμοῦ γενήσονται οἱ μετὰ τούτου συνεστηκότες.</p>	<p>Now, men of the jury, if the Halimusians had been deciding on that day the status of all the members of the deme, it would have been reasonable for them to continue <u>voting</u> until late, in order that they might have fulfilled the requirements of your <u>decree</u> before departing to their homes.</p> <p>But, seeing that there were more than twenty of the demesmen left regarding whom <u>they</u> had to vote on the following day, and that the members of the deme had in any case to be convened again, what difficulty was there for Eubulides to order an adjournment until the morrow, and then let the demesmen <u>vote</u> on my case first? The reason was, men of the jury, that Eubulides knew very well that, if an opportunity of speaking should be granted to me and if all the men of the deme should be present to support me and <u>the ballots</u> <u>honestly given out</u>, those who had leagued themselves with him would be nowhere!</p> <p><i>Demosthenes (384-322 B.C.), Eubulides 57,15f</i></p>
<p>Χρὴ γάρ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὸ αὐτὸ φθέγγεσθαι τὸν ῥήτορα καὶ τὸν νόμον: ὅταν δὲ ἐτέραν μὲν φωνὴν ἀφιῆ ὁ νόμος, ἐτέραν δὲ ὁ ῥήτωρ, <u>τῷ</u> <u>τοῦ νόμου δικαίῳ</u> <u>χρῆ</u> <u>διδόναι τὴν</u> <u>ψηφόν</u>, οὐ τῇ τοῦ λέγοντος ἀναισχυντία.</p>	<p>Citizens of Athens, speaker and law must be in agreement; if law and speaker sound different,</p> <p><u>one</u> <u>needs to vote for the just cause of the law</u> <u>and not for the impertinence of the speaker.</u></p> <p><i>Aeschines (389-314 B.C.), Ctesiphon 16</i></p>
<p>ὅσα μὲν γάρ περὶ τῶν τότε</p>	<p>For what he understood about what had</p>

38) Cf. Plutarchos, Alcibiad. 22, where it is said of Alcibiades that he answered to the question «Don't you trust your fatherland?»: «As far as my life is concerned, I do not even trust my mother, that she may not by accident cast the black pebble instead of the white one into the ballot box.» The same story we find in Claudius Aelianus Sophistes, variae historiae 13.38. Plutarchos tells this story again in apophthegmata 186. E.8-10. Cf. also Eutecnius, alexipharmaca 17.25: τοῦ θανάτου παραιτησάμενον τὴν μέλαιναν ψηφόν

<p>γενομένων εφρόνησε, πάντας εἰδέναι ἔφη τὴν γὰρ σώζουσάν σφας ψῆφον δεδωκῶς ἦν, οὐ μὴν καὶ προσήκειν ἐπὶ τοῖς παρεληλυθόσι τοιοῦτόν τινα νόμον συγγράφεσθαι.</p>	<p>happened then, was, that all knew, he said, that he had been giving his affirming vote, and that it was not at all appropriate for those present, to pass any such bill. <i>Dio Cassius (150-235 A.D.), Rom. Hist. 38:17,2</i></p>
--	---

Occasionally ψῆφον δίδοναι even means «to express an opinion about someone».³⁹⁾ But the phrase δίδοναι ψῆφον means also *to give someone the voting pebble*, in order to make him vote on an issue or to make him pass a verdict on a person. This may be deduced from the following texts.

<p>οὕτω δίδωσιν ἐν μὲν τῇ βουλῇ τὴν ἐπιχειροτονίαν, ἐν δὲ τῷ δικαστηρίῳ τὴν ψῆφον: ἐὰν δὲ μηδεὶς βούληται καταγορεῖν, εὐθὺς δίδωσι τὴν ψῆφον:</p>	<p>So he makes them vote in city council by raising hands, in court by means of the pebble; If no one wants to accuse, he makes them vote right away; <i>Aristoteles (384-322 B.C.) Constitution of the Athenians 55</i></p>
<p>Κλαύδιος δέ, ἐπεὶπερ εἰς τὸ Παλάτιον ἀφικνεῖται συναγαγὼν τοὺς ἐταίρους ψῆφον ἀνεδίδου περὶ Χαιρέου. τοῖς δὲ τὸ μὲν ἔργον λαμπρὸν ἐδόκει, ἀπιστίαν δ' ἐπεκάλουν τῷ πεπραχότι καὶ αὐτῷ τιμωρίαν ἐπιβάλλειν δίκαιον ἡγοῦντο ἐπ' ἀποτροπῇ τοῦ μέλλοντος χρόνου. ἀπήγετο οὖν τὴν ἐπὶ θανάτῳ καὶ σὺν αὐτῷ Λοῦππός τε καὶ Ῥωμαίων πλείους.</p>	<p>When Claudius arrived in the Palace, he gathered his counsellors and made them judge Chaerea. Although they approved of the deed [the murder of Caligula], they accused the culprit of high treason and punished him and Luppus and even more Romans with death, a just punishment as a deterrent for the future. <i>Josephus, Jewish Antiquities 19:268f</i></p>
<p>καὶ γενομένης αὐτῷ σιωπῆς, εἶπεν ὅτι τοῖς μὲν υἱοῖς αὐτὸς ἀποχρῶν ἦν δικαστής, περὶ δὲ τῶν ἄλλων τοῖς πολίταις ἐλευθέροις οὕσι ψῆφον δίδωσι: λεγέτω δ' ὁ βουλόμενος καὶ πειθέτω τὸν δῆμον. οὐκέτι μέντοι λόγων ἐδέησεν, ἀλλὰ τῆς ψήφου δοθείσης, πάσαις ἁλόντες ἐπελεκίσθησαν.</p>	<p>[Brutus] returned and said, after they had calmed down, to judge his own sons he was right, but concerning the others he was to leave the judgment with the free citizens. Whoever wishes to speak may do so and convince the people. Since there was, however, no need for speeches, the verdict was passed and those were condemned unanimously and then</p>

39) Cf. Aelius Aristides (2nd AD), Plato's Rhetoric 115.11: ἐξαιρεῖται δὲ ἡμᾶς αἰτίας καὶ ὁ πάντα ἄριστος Ἀσκληπιός, ψῆφον οὐκ ἄτιμον οὐδὲ αὐτὸς διδοῦς, τὰ μὲν ἐν μέτροις, τὰ δὲ οὕτως περὶ ἡ.

	executed with axes. <i>Plutarchus (46-120 A.D.), Publicola 7:5-6</i>
--	---

Thus we learn that the phrase *διδόναι ψῆφον* means *to vote* as well as *to have someone vote*. From the passage of Demosthenes' speech against Eubulides (oratio 57,15f) we may infer that this usage is not necessarily exclusive, but rather in form of the figure of speech of an antanaclasis, in one sentence in both functions. The way Josephus and Plutarchus employ the phrase, shows that it is clearly detached from the real procedure, for in Rome never a pebble was used in voting, but a table, *tabella*. A *tabella* was utilized in the Roman comitia for electing magistrates. In this case the citizen wrote the name of the candidate, whom he wished to vote for, on the table. Tables were also needed for passing bills. If the citizen wished to support the proposed bill, he took the table with the inscription *U. R. (uti rogas = as you suggest)*; if he wished to reject the proposal, he took the table with the inscription *A. (antiquo = leave it as it was)*.⁴⁰⁾ In court each juror received three *tabellae*: one with the inscription *A. (absolvo = I acquit)*, one with the inscription *C. (condemno = I condemn)*, and the third one with the inscription *N. L. (non liquet = no decision)*. In Athenian courts the third possibility, no decision, did not exist.

The idiom of the pebble even was used by Roman authors of the first and second centuries A.D. and thus entered the literary Latin culture,⁴¹⁾ although the Romans never at all did use *calculi*, the Latin equivalent for *ψῆφοι*, or *lapilli*, i.e. little stones, but wooden *tabellae*. And their courts functioned quite different from the Athenian *δικαστήρια*.

Mos erat antiquus niveis atrisque lapillis, / His damnare reos, illis absolvere culpa; / Tunc quoque sic lata est sententia tristis, et omnis / Calculus inमित demittitur ater in urnam. / Quae simul effudit numerandos versa lapillos, / Omnibus e nigro color est mutatus in album, / Candidaque Herculeo sententia numine facta / Solvit Alemoniden.	From of old there was the custom to condemn the defendant with black stones and to free him from guilt with white ones; so was passed the sad sentence now, and each pebble cast into the urn was black. As it was emptied, in order to count the stones, all changed their colour from black to white. Thus by Hercules' providence the white sentence acquitted the son of Alemon.
---	--

40) Cf. Cicero, In Pis. 3; 96; Phil. 11:19.

41) Ovid, Metamorphoses XV,41-48; Pliny the Younger, Letters I,2; VI,11.

	<i>Publius Ovidius Naso (43 B.C. – A.D. 17)</i> <i>Metamorphoses XV 41-48</i>
Nec est, quod putes me sub hac exceptione veniam postulare. Immo, quo magis intendam limam tuam, confitebor et ipsum me et contubernales ab editione non ahorrere, si modo tu fortasse errori nostro album calculum adieceris.	I would not have you imagine that I am bespeaking your indulgence, by filing this counter-plea: on the contrary, to induce you to exercise the utmost severity of your criticism, I will confess, that neither my familiars nor myself are averse to the publication of this piece if you should give your vote in favour of what may be pure error on my part. <i>Gaius Plinius Caecilius Secundus Minor (62-114 A.D.) Epistulae I,2</i>
O diem (repetam enim) laetum notandumque mihi candidissimo calculo!	It was a day (I cannot but repeat it again) of exquisite happiness, which I shall ever distinguish with the fairest mark. <i>Plinius Minor, Epistulae VI,11</i>

We also find the idiomatic use of ψῆφος in theological texts:

εἰ γὰρ βουληθεῖη ὁ θεὸς δικάσαι τῷ θνητῷ γένει χωρὶς ἐλέου, τὴν καταδικάζουσιν ψῆφον οἴσει μηδενὸς ἀνθρώπων τὸν ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τελευτῆς βίον ἄπταιστον ἐξ ἑαυτοῦ δραμόντος, ἀλλὰ τὸ μὲν ἐκουσίως, τὸ δὲ ἀκουσίως χρῆσαμένον τοῖς ἐν ποσὶν ὀλισθήμασιν.	If God wanted to judge the mortal breed devoid of pity, he would pass the verdict of damnation, since no human being lives from birth till death without failing, but freely as well as reluctantly commits transgressions. <i>Philo of Alexandria (1st cent. A.D.), Quod Deus sit immutabilis 75</i>
ἀλλ' ὁ τῶν ἐν ψυχῇ ταμειομένων ἐπίσκοπος ἰδὼν, ᾧ κατιδεῖν ἔξεστι μόνῳ, τὰ ἀθέατα γενέσει, τὴν καταδικάζουσιν ἀπὸ τούτων ψῆφον ἤνεγκε, μάρτυς ἀψευδέστατος ὁμοῦ καὶ κριτὴς ἀδέκαστος ὁ αὐτὸς ὢν:	Since the guard of all, that is buried in the soul, saw, what only he is able to see and which is concealed from mankind, he passed the verdict of damnation, for he himself is the most truthful witness and the most incorruptible prosecutor. <i>Philo., De migratione Abrahami 115</i>
ἀπαράλογιστος γὰρ ἡ τοῦ θεοῦ ψῆφος εἰς τὸ δικαιότατον κρίμα.	God's verdict of damnation is not at all unreasonable. <i>Clement of Alexandria (2nd cent. A.D.), Stromateis 7.3.20</i>

One may be amazed to finally learn that even today, in contemporary Modern

Greek language the word ψῆφος is used with this meaning. In the Greek-German dictionary by Mandeson⁴²⁾ the following meanings are presented for the word ψῆφος:

Voice, Vote, Pebble, little Stone, Sphere for Voting, Right to Vote, Voting System.

Mandeson also notes specific uses:

δίδω ψῆφον λευκήν = to give a white ball or to vote

δίδω ψῆφον μαύρην = to give a black ball or to deny the vote (i.e. to vote against)

Although the word for the colour black has changed in Modern Greek, the idiom is retained with the adjective μαύρη instead of μελαίνη.

It is startling then that of the translations into the three Modern Greek vernaculars, Katharevusa (καθαρεύουσα), Neoelliniki (νεοελληνική), and Dimotiki (δημοτική) only the Katarevusa version, which is very close to ancient Koine-Greek as used in Septuagint and Greek New Testament retains the idiom.

Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις. Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου, καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκήν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων. (Koine)⁴³⁾

Ὅστις ἔχει ὠτίον ἃς ἀκούσῃ τί λέγει τὸ Πνεῦμα πρὸς τὰς ἐκκλησίας. Εἰς τὸν νικῶντα θέλω δώσει εἰς αὐτὸν νὰ φάγῃ ἀπὸ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου, καὶ θέλω δώσει εἰς αὐτὸν ψῆφον λευκήν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα νέον γεγραμμένον, τὸ ὁποῖον οὐδεὶς γνωρίζει εἰμὴ ὁ λαμβάνων. (Katharevusa)⁴⁴⁾

42) Mandeson, Συγχρονο Ἑλληνογερμανικὸ Λεξικόν. Athenai, 1469.

43) Nestle-Aland, 27th ed., 9th corr. imprint 2006.

44) Ἡ καινὴ διαθήκη τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Τὸ θεῖον ἀρχετύπικον καὶ ἡ μετάφρασις αὐτοῦ, ὑπὸ τοῦ ὀρθοδόξου κληρικοῦ καὶ καθηγητοῦ τοῦ Ἑθνικοῦ Πανεπιστημίου, αειμνήστου Νεοφύτου Βαμβα (The New Testament in Ancient and Modern Greek. Printed for the Gideons International by United Bible Societies.

"...' Εκείνος πού ἔχει αὐτιά, ἄς ἀκούσῃ τί λέγει τὸ Πνεῦμα εἰς τὰς ἐκκλησίας. Εἰς ἐκεῖνον πού νικᾷ θὰ τοῦ δώσω ἀπὸ τὸ μάννα τὸ κρυμμένον· θὰ τοῦ δώσω καὶ πέτραν λευκὴν καὶ εἰς τὴν πέτραν θὰ εἶναι γραμμένον ἓνα καινούργιο ὄνομα, πού δὲν ξέρει κανεὶς παρὰ ἐκεῖνος πού τὸ παίρνει." (Neoelliniki)⁴⁵⁾"

ἽΟποῖος ἔχει αὐτιά ας ἀκούσει τι λέει το Πνεῦμα στις ἐκκλησίες. ἽΟποῖος νικήσει, θα του δώσω ἀπὸ το κρυμμένο μάννα. Θα του δώσω και μια ἀσπρη ψηφίδα, μ' ἓνα καινούριο ὄνομα γραμμένο πάνω της, που δε θα το ξέρει κανένας ἄλλος εκτός ἀπ' αὐτόν που θα την πάρει". (Dimotiki)⁴⁶⁾

It may well be that this is owed to the strong view held by Philologists of the 19th and 20th centuries, which claims that Attic and Koine Greek are so different that Septuagint and New Testament must not be read and interpreted in the light of Classical Greek. This is certainly an important and weightful argument. Yet my claim here is not, to interpret Koine texts in general on the basis of the Classical lexicon and grammar, but to realize that the idiom of the white pebble survived the historical changes of the Greek language until today and that it therefore might be advisable to use the data extant from Classical sources, in order to recover the intended meaning of Rev 2:17. The famous Greek Philologist and Harvard scholar Herbert Weir Smyth writes in the introduction to his Greek Grammar:⁴⁷⁾

In its spoken form the Koinè consisted of the spoken form of Attic intermingled with a considerable number of Ionic words and some loans from other dialects, but with Attic orthography. The literary form, a compromise between Attic literary usage and the spoken language, was an artificial and almost stationary idiom from which the living speech drew farther and farther apart. ... Some writers distinguish, as a form of the Koinè, the Hellenistic, a name restricted by them to the language of the

45) Ἵ Η καινή διαθήκη. Τὸ πρωτότυπον κείμενον μὲ νεοελληνικὴν μετάφρασιν. Ἐλληνικὴ Βιβλικὴ Ἐταιρία [The New Testament in Modern Greek (Ancient text with Modern Greek translation) Greek Bible Society] Athens 1967.

46) Ἵ Η καινή διαθήκη. Τὸ πρωτότυπο κείμενο με μετάφραση στη δημοτικὴ. Ἐλληνικὴ Βιβλικὴ Ἐταιρία. (The New Testament in Today's Greek Version United Bible Societies 1989) Athens 1997.

47) Smyth, Grammar p. 4A.

New Testament and of the Septuagint ... The New Testament is composed in the popular language of the time, which in that work is more or less influenced by classical models. No accurate distinction can be drawn between the Koinè and Hellenistic.

The language of the New Testament is according to Friedrich Rehkopf neither literary nor classical Greek.⁴⁸⁾ But then again it is to be underlined that phrases from socio-linguistic areas like the medical or the forensic registers, that concern and influence strongly every-day life of citizens and provincials in the Roman empire and the Hellenistic world, more likely than not exported their specific terms into the ordinary common Greek. Therefore the hint at general differences between Attic and Koine, between literary and non-literary vernacular does not really concern these linguistic areas and consequently is neither convincing nor persuasive.

Against the background of the idiomatic use of the word pebble in Greek courts and here in the NT we may now understand, what Christ is promising to those who remain faithful to him in spite of persecution and suffering: He will cast for them the vote of acquittal. Of course, in the light of the Oresty as written by Aischylos we remember: It was the goddess Athena, who cast the pebble in favour of Orest, causing an equal vote of pebbles for condemnation and acquittal and thus acquitting him from the charge put forward by the Eumenids, the dark spirits of revenge. In order to make up for the murder of his father Agamemnon by his mother Klytaimnestra, Orest had killed his mother Klytemnaistra following orders of the god Apoll. Knowing this Greek myth and taking into account that ψῆφος usually means «vote» we must not repeat anymore the opinion, that the white pebble in Rev 2:17 serves as an amulet or as a sign of victorious faith or as an entry ticket to the heavenly banquet.⁴⁹⁾

Before I bring my survey to a close, I want to look at the final part of Rev

48) Blass - Debrunner - Rehkopf, p. 3.

49) Vgl. Zahn 276ff. The only interpretation, which comes close to my proposal, I read in a homily never held but created as a literary genre and device and published in 1862 by Siegmund Henrici: «Neben diesem Manna aber - hält Jesus der siegenden Christenseele vor - einen weißen Stein. ... Die Anerkennung des Ueberwinders, als eines Reinen, Gerechten, und eines des Ehrenlohnes würdigen Siegers. Im Alterthume, da war es nämlich bei den Gerichten Sitte, dem, der im Gerichte als unschuldig und gerecht befunden wurde, einen „weißen Stein“ einzuhändigen.»

2:17.

... ὁ οὐδεις οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων ...

Normally this phrase is understood in such a way that the Christian, who proudly and victoriously prevails in faith, will receive the pebble from Christ. But in light of forensic register and court language we ought to interpret the meaning and function of this last part in a different way, too. Ancient Greek texts simultaneous with the book of Revelation demonstrate that the phrase ψῆφον λαμβάνειν means *receiving the pebble, in order to cast a vote*. The recipients are citizens or jurors, who use it for decision or judgment. *Receiving the pebble* thus is synonymous with *to pass a verdict* or *to cast a vote*, respectively.

<p>ἐκ τούτου χαλεπῶς διακειμένους τοὺς Ἀθηναίους πρὸς αὐτὸν ἐπειρᾶτο παρηγορεῖν καὶ ἀναθαρρύνειν. οὐ μὴν παρέλυσε τῆς ὀργῆς οὐδὲ μετέπεισε πρότερον, ἢ τὰς ψήφους λαβόντας ἐπ' αὐτὸν εἰς τὰς χεῖρας καὶ γενομένους κυρίου ἀφελέσθαι τὴν στρατηγίαν καὶ ζημιῶσαι χρήμασιν, ὧν ἀριθμὸν οἱ τὸν ἐλάχιστον πεντεκαίδεκα τάλαντα.</p>	<p>Although Pericles tried to comfort and to encourage the Athenians, he did not succeed to calm their fury and to change their mind, <u>until they could vote against him</u>, dispose him of his office as commander and charge him with a ransom of at least 15 talents gold. <i>Plutarchus, Pericles 35.4</i></p>
<p>Ἄμα δ' ἡμέρα τῆς ψήφου δοθείσης, ἣ τε πρώτη φυλὴ τὸν θρίαμβον ἀπενηφιζετο, ... ἀλλ' ἄγε λαβὼν αὐτοὺς ἐπὶ τὴν ψήφον.</p>	<p>When at dawn the vote was taken, the first detachment rejected the triumph ... but now <u>go and make them vote</u>; <i>Plutarchus, Aemilius 31.1</i></p>
<p>ΚΛΩΘΩ: Παῦσαι ἀπειλῶν, ἀλλὰ ἔμβηθι· καιρὸς ἤδη σε ἀπαντᾶν ἐπὶ τὸ δικαστήριον. ΜΕΓΑΠΕΝΘΗΣ: Καὶ τίς ἀξιώσει κατ' ἀνδρὸς τυράννου ψήφον λαβεῖν;</p>	<p>Klotho: Cut the threats and step in; the time has come for you to appear in court. Megapenthes: And who dares <u>to pass a verdict against the sovereign</u>? <i>Lucian, Cataplus 13</i></p>

The sentence Rev 2:17b contains therefore three distinct parts with three

different acts in three diverse expressions, but to one end:

1. καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκὴν,
2. καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον
3. ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων

Each of these expressions forms an idiomatic metaphor with these meanings:

1. And I will acquit him
2. in the name of a new authority,
3. which only he knows, who passes the verdict.

The three idiomatic expressions are strung together to build one composite, bold, hybrid metaphor. All three parts of this composite metaphor have the same logical subject: It is Christ, who acquits the faithfully enduring believer; it is Christ's authority, by which this believer is acquitted; it is uniquely Christ, who knows this new authority. The qualifying adjective *new* indicates that this authority is different from the authority, that put Antipas to death. And the implied information is of course that this new authority does not put to death but grants life.

4. Translational Proposal for Rev 2:17

As translation for Rev 2:17 I propose the following rendering:

I will provide everyone, who proudly prevails, with manna stored in heaven, and I will acquit him in the name of a new authority, which no one knows except he, who passes the verdict.

Since the author of this paper is not a native speaker of English, the proposed translation can only be a tentative proposal, a suggestion, that hopefully will stimulate better and more idiomatically appropriate translations. If this presentation and proposal sufficiently demonstrated the inappropriateness of most traditional formal correspondent, so called literal translations, its purpose is

achieved. If not it may well come to pass that meaning, significance, and value of the Biblical message linger lost in translation.

<Keywords>

Idioms in Translation, White Pebble, Public Pebble, Ancient Greek idiom, Bronze voting disc.

<References>

- Babut, Jean-Marc., *Idiomatic Expressions of the Hebrew Bible. Their Meaning and Translation through Componential Analysis* (BIBAL Diss. ser. 5), North Richland Hills; Texas: BIBAL Press, 1999.
- Balz, Horst and Gerhard Schneider, (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3 vols, Stuttgart & Berlin & Köln: Kohlhammer, ²1992.
- Bauer, Walter, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1971 (= ⁵1958).
- Behm, Johannes, *Die Offenbarung des Johannes*. (NTD 11), 4th ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949.
- Benseler, Gustav Eduard, “*ψῆφος*”, Franz Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache* (neu bearb. von Val. Chr. Fr. Rost & others) II,2, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (= Leipzig 1857. 5th ed.), 1993, 2575ff.
- Billerbeck, Paul and Hermann L. Strack, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. III: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, München, 1926.
- Blass, Friedrich, Albert Debrunner and Friedrich Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹⁴1975.
- Böcher, Otto, *Die Johannesapokalypse*, (EdF 41), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- Boegehold, Alan L., “Ten Distinctive Ballots: The Law Court in Zea”, *California Studies in Classical Antiquity*, 9 (1976), 7-19.
- Boegehold, Alan L., *The Lawcourts at Athens: Sites, Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia* (The Athenian Agora XXVIII), Princeton; New Jersey: The American School of Classical Studies at Athens, 1995.
- Boll, Franz, *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse* (ΣΤΟΙΧΕΙΑ 1), Leipzig – Berlin., 1914.
- Bornkamm, Günther, “Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis”, *Gesammelte Aufsätze II*, ed., dito, *Studien zu Antike und Urchristentum*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1959, 204-222.
- Bousset, Wilhelm, *Die Offenbarung Johannis*, (KEK 16), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1896.
- Bousset, Wilhelm, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, 5th ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht., 1965.
- Braumann, Georg, “*ψῆφος*”, *ThWNT IX* (1973), 600-604.

- Brütsch, Charles, *Die Offenbarung Jesu Christi. Johannes-Apokalypse* (Zürcher Bibelkommentare) Bd. I (Kap. 1-10), 2nd ed., Zürich: Theologischer Verlag, 1970.
- Buchwald, Wolfgang, Armin Hohlweg and Otto Prinz, *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*, 3rd ed., München: Artemis., 1982.
- Burckhardt, Leonhard and Jürgen von Ungern-Sternberg, *Große Prozesse im antiken Athen*, München: C.H.Beck, 2000.
- Busolt, Georg, *Griechische Staatskunde* (HAW), Bd. I. München, 1920.
- Camp, John McKesson, *The Athenian Agora. Excavations in the Heart of Classical Athens*, London: Thames & Hudson Ltd., 1986.
- Charles, Robert Henry, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John with Introduction, Notes, and Indices* (ICC), 2 Vols. Edinburgh., 1920 (Reprint 1971).
- Clemen, Carl, *Die Bildlichkeit der Offenbarung Johannis* (Festschrift Julius Kaftan), Tübingen, 1920.
- Clemen, Carl, *Dunkle Stellen in der Offenbarung Johannis religionsgeschichtlich erklärt* (UARG 10), Bonn: Bouvier., 1937.
- Collins, Adela Yarbro, "Pergamon in Early Christian Literature", Helmut Koester, ed., *Pergamon: Citadel of the Gods. Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development*, Harrisburg; Pennsylvania: Trinity Press International, 1998, 163-184.
- Cruse, D. A., *Lexical Semantics*, Cambridge: University Press, 1986.
- Deissmann, Adolf, *Licht von Osten. Das Neue Testament und die neu entdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen, 1908; 2nd & 3rd ed., 1909; 4th ed., 1923.
- Dibelius, Martin, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Neudruck der Erstausgabe von 1926 unter Berücksichtigung der Änderungen der englischen Übersetzung von 1936, ed., by Ferdinand Hahn), München: Chr. Kaiser Verlag, 1975.
- Dinkler, Erich, *Christus und Asklepios. Zum Christustypus der polychromen Platten im Museo Nazionale Romano; vorgetragen am 26. Januar 1980* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; Jg. 1980, Abh. 2), Heidelberg: Carl Winter - Universitätsverlag, 1980.
- Dreher, Martin, ed., *Aristoteles: Der Staat der Athener*, Stuttgart: Reclam, 1993.
- Fauth, Wolfgang, "Asklepios", Konrat Ziegler and others, eds., *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Bd. 1. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979, 644-648.

- Giesen, Heinz, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg: Pustet, 1997.
- Gilbert, Gustav, *The Constitutional Antiquities of Sparta and Athens*, London, 1895.
- Goette, Hans Rupprecht and Jürgen Hammerstaedt, *Das antike Athen. Ein literarischer Stadtführer*, München: C.H.Beck, 2004.
- Görg, Manfred and Bernhard Lang, (eds.), *Neues Bibel-Lexikon*, Vols. I-III. Zürich & Düsseldorf: Benziger, 1991-2001.
- Guardini, Romano, "Der Name des Menschen. Gedanken über Apokalypse 2,17", Hermann Kirchoff, (ed.), *Kaufet die Zeit aus. Beiträge zur christlichen Eschatologie* (Festschrift Theoderich Kampmann), Paderborn: Schoeningh, 1959, 13-21.
- Hahn, Ferdinand, *Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen* (Festschrift Karl Georg Kuhn), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
- Halfmann, Helmut, *Städtebau und Bauherren im römischen Kleinasien. Ein Vergleich zwischen Pergamon und Ephesos* (Istanbuler Mittlgn. Beiheft 43 des DAI), Tübingen: Ernst Wasmuth, 2001.
- Häring, Placidus, *Die Botschaft der Offenbarung des heiligen Johannes*, München: J. Pfeiffer, 1953.
- Harnack, Adolf von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4th ed., Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (Reprint Wiesbaden: VMA), 1924.
- Hatim, Basil and Ian Mason, *The Translator as Communicator*, London; New York: Routledge, 1997.
- Henrici, Siegmund, *Die sieben Briefe der geheimen Offenbarung Johannis ausgelegt für unsere Zeit*, Mainz, 1862.
- Hoffmann, Adolf, *The Roman Remodeling of the Asklepieion*, Helmut Koester, ed., *Pergamon: Citadel of the Gods. Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development*, Harrisburg; Pennsylvania: Trinity Press International, 1998, 41-61.
- Jack, Albert, *Red Herrings and White Elephants*, London: Metro Publishing Ltd, 2004.
- Jakab, Éva and Ulrich Manthe, *Recht in der römischen Antike*, Manthe, Ulrich, ed., *Die Rechtskulturen der Antike. Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich*, München: C.H.Beck, 2003, 239-317.
- Jones, Christopher, *Aelius Aristides and the Asklepieion*, Helmut Koester, ed., *Pergamon: Citadel of the Gods. Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development*, Harrisburg; Pennsylvania: Trinity Press International, 1998, 63-76.
- Kampmann, Ursula, *Die Homonoia-Verbindungen der Stadt Pergamon oder der*

- Versuch einer kleinasiatischen Stadt unter römischer Herrschaft eigenständige Politik zu betreiben* (Saarbrücker Studien zur Archäologie und Alten Geschichte 9), Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag, 1996.
- Kampmann, Ursula, *Homonoia Politics in Asia Minor: The Example of Pergamon*, Helmut Koester, ed., *Pergamon: Citadel of the Gods. Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development*, Harrisburg; Pennsylvania: Trinity Press International, 1998, 373-393.
- Karrer, Martin, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort* (FRLANT 140), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Kittel, Gerhard and Gerhard Friedrich, (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 10 vols. Stuttgart: Kohlhammer, 1933-1979.
- Klauck, Hans-Josef, “Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung”, *Biblica* 73 (1992), 153-182.
- Klauck, Hans-Josef, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*. Bd. II: *Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis*, Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1996.
- Klauck, Hans-Josef, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament* (UTB 2022), Paderborn: Schöningh, 1998.
- Koester, Helmut, “The Red Hall in Pergamon: The social world of the first Christians”, Wayne A. Meeks, L. Michael White, and O. Larry Yarbrough, *The Social world of the first Christians : essays in honor of Wayne A. Meeks*, Minneapolis : Fortress Press, 1995, 265-274.
- Koester, Helmut, ed., *Pergamon: Citadel of the Gods. Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development*, Harrisburg; Pennsylvania: Trinity Press International, 1998.
- König, Ingemar, *Der römische Staat. Ein Handbuch*, Stuttgart: Philipp Reclam. jun, 2007.
- Kraft, Heinrich, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16a), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1974.
- Kranz, Peter, *Pergameus Deus. Archäologische und numismatische Studien zu den Darstellungen des Asklepios in Pergamon während Hellenismus und Kaiserzeit mit einem Exkurs zur Überlieferung statuarischer Bildwerke in der Antike*, Möhnese: Bibliopolis, 2004.
- Lang, Mabel, *The Athenian Citizen* (Excavations of the Athenian Agora Picture Book No. 4), Princeton; New Jersey: American School of Classical Studies at Athens, 1960.
- Lang, Mabel, “Ballots”, Alan L. Boegehold, *The Lawcourts at Athens: Sites,*

- Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia* (The Athenian Agora XXVIII), Princeton; New Jersey: The American School of Classical Studies at Athens, 1995, 82-90.
- Lauter, Hans, *Die Architektur des Hellenismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986.
- Lee, John A. L., *A History of New Testament Lexicography*, New York & elsewhere: Peter Lang, 2003.
- Liddell, Henry George, Robert Scott and Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1978=⁹1940 (¹1843).
- Lilje, Hanns, *Das letzte Buch der Bibel. Eine Einführung in die Offenbarung Johannes*, (Die urchristliche Botschaft 23), 2nd ed., Berlin, 1940 (7th ed., 1961).
- Lipsius, Justus Hermann, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, Vols. I-III. Leipzig: O.R.Reisland, 1905-1915.
- Lohmeyer, Ernst, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT IV,4), Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) (= HNT 16, 3rd ed., 1970), 1926.
- Lohse, Eduard, *Die Offenbarung des Johannes* (NTD IV,4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- Louw, Johannes P. and Eugene Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 Vols, New York: UBS, ²1989.
- Maier, Gerhard, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche* (WUNT 25).Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1981.
- Malina, Bruce J., *Die Offenbarung des Johannes. Sternvisionen und Himmelsreisen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2002.
- Manthe, Ulrich, ed., *Die Rechtskulturen der Antike. Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich*, München: C.H.Beck, 2003.
- Mattusch, Carol C., *Bronzeworkers in the Athenian Agora*, Princeton/New Jersey: American School of Classical Studies at Athens, 1982.
- Meinardus, Otto., *Johannes von Patmos und die sieben Gemeinden der Offenbarung*, Würzburg: Echter, 1994.
- Merklein, Helmut, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft: Eine Skizze*, 3rd ed., SBS 111. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1989.
- Meyer, Ernst, "Pergamon", Konrat Ziegler and others, (eds.), *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Bd. 4. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979, 626-631
- Napp, Adolf Ernst, *Der Altar von Pergamon*, München: Bruckmann, 1936.
- Ohlemutz, Erwin. *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- Passow, Franz and Valentin Chr. Fr. Rost and Friedrich Palm, (eds.),

- Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, 4 Vols, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1993=⁵1841.
- Radt, Wolfgang, *Pergamon: Geschichte und Bauten einer antiken Metropole*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
- Ramsay, William Mitchell, *The Letters to the Seven Churches of Asia and Their Place in the Plan of the Apocalypse*, London, 1904 (2nd ed., 1909; Reprint Grand Rapids 1963).
- Reiser, Marius, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, Paderborn & elsewhere: Schöningh, 2001.
- Riethmüller, Jürgen W., *Asklepios. Heiligtümer und Kulte*, 2 Bde. Heidelberg: Verlag Archäologie und Geschichte, 2005.
- Ritt, Hubert, *Offenbarung des Johannes* (NEB 21), Würzburg: Echter, 1986.
- Roloff, Jürgen, *Die Kirche im Neuen Testament* (Grundrisse zum Neuen Testament – NTD Erg. 10), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Roloff, Jürgen, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK NT 18), Zürich: Theologischer Verlag, 1984 (3rd ed., 2001).
- Rüpke, Jörg. *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, 2nd ed., München: C.H.Beck, 2006.
- Satake, Akira, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse* (WMANT 61), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1966.
- Schmidt, Karl Ludwig, “Die Bildersprache in der Johannes-Apokalypse”, *ThZ* 3 (1947), 161-177.
- Schneider, Reinhold, *Apokalypse*, Sonette. Baden-Baden, 1946.
- Schrage, Wolfgang, “Heil und Heilung im Neuen Testament”, Ingo Broer & Jürgen Werbick, (eds.), «*Auf Hoffnung hin sind wir erlöst*»: *Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1987, 95-117.
- Sickenberger, Joseph, “Die Deutung der Engel der sieben apokalyptischen Gemeinden”, *RQ* 35 (1927), 135-149.
- Sickenberger, Joseph, *Erklärung der Johannesapokalypse*, Bonn, 1940.
- Smyth, Herbert Weir, *Greek Grammar*, Cambridge: Harvard University Press, ¹¹1980 (= 1956).
- Strecker, Georg and Udo Schnelle, eds., *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus. Bd. II: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse*, Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1996.
- Strobel, August, *Apokalypse des Johannes*: TRE III, 174-189.
- Tarn, William, *Die Kultur der hellenistischen Welt*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.

- Thompson, Homer A., *The Athenian Agora. A Short Guide* (Excavations of the Athenian Agora, Picture Book No. 16), Meriden; Connecticut: American School of Classical Studies at Athens, 1976.
- Thompson, Homer A. and Richard Ernest Wycherley, *The Agora of Athens: The History, Shape and Uses of an Ancient City Center* (The Athenian Agora XIV), Princeton; New Jersey: The American School of Classical Studies at Athens, 1972.
- Thür, Gerhard, "Das Gerichtswesen Athens im 4. Jahrhundert v. Chr.", Leonhard Burckhardt and Jürgen von Ungern-Sternberg, *Große Prozesse im antiken Athen*, München: C.H.Beck, 2000, 30-49.
- Thür, Gerhard, *Recht im antiken Griechenland*, Ulrich Manthe, ed., *Die Rechtskulturen der Antike. Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich*, München: C.H.Beck, 2003, 191-238.
- Townsend, Rhys F., *The East Side of the Agora: The Remains Beneath; the Stoa of Attalos* (The Athenian Agora XXVII), Princeton; New Jersey: The American School of Classical Studies at Athens, 1995.
- Trummer, Peter, "Einige Aspekte zur Bildersprache der Johannesapokalypse", Karl Kertelge, ed., *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament* (QD 126), Freiburg & Basel & Wien: Herder, 1990.
- Vögtle, Anton, *Das Buch mit sieben Siegeln*, Freiburg & Basel & Wien: Herder.
- Volkman, Hans, "Psephisma", Konrat Ziegler & other, eds., *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike* Bd. 5. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979, 1643.
- Walter, Nikolaus, "Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus", ZNW 93 (2002), 200-226.
- Weiss, Johannes, *Die Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte* (FRLANT 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1904.
- Wellhausen, Julius, *Analyse der Offenbarung Johannis* (AGG NF IX,4), Berlin, 1907.
- Wette, Wilhelm Martin Leberecht de, *Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis* (EHNT III,2). Leipzig, 1848 (3rd ed., 1862).
- Wikenhauser, Alfred, *Der Sinn der Apokalypse des hl. Johannes. Mit einer übersichtlichen Darstellung ihres Inhalts und literarischen Aufbaus* (Antrittsvorlesung 27. Mai 1930 in Freiburg i. Br.), Münster, 1931.
- Wikenhauser, Alfred, 3rd ed., *Die Offenbarung des Johannes* (RNT 9), Regensburg: Pustet, 1959.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. 5th ed., (= 3rd ed., 1959) *Der Glaube der*

- Hellenen*, 2 vols, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
- Wycherley, Richard Ernest, *The Stones of Athens*, Princeton; New Jersey: University Press, 1978.
- Zahn, Theodor, *Die Offenbarung des Johannes* (KNT), Leipzig - Erlangen, 1924.
- Zeller, Dieter, *Christus unter den Göttern. Zum antiken Umfeld des Christusglaubens*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1993.
- Zimmermann, Heinrich, *Christus und die Kirche in den Sendschreiben der Apokalypse* (Festschrift Lorenz Kardinal Jäger), Paderborn: Schöningh, 1962.

<Abstract>

번역에서 잃어버린 부분

-요한계시록 2장 12-17절: 관용구 번역의 한 사례-

토마스 카우트 박사

(세계성서공회연합회 유럽 중동 지역 번역 컨설턴트)

‘혼제한 청어’(틀리고 잘못 인도하는 단서), ‘흰 코끼리’(쓸모없는 큰 짐), ‘검은 다리’(동료 일꾼들은 파업하는데 일하는 사람)와 같은 관용구들은 번역에 있어 특별한 문제를 만들어 내고 사전적인 단어 대 단어의 전락으로는 다루어질 수 없다. 관용구들은 예를 들어 성서와 같은 고대의 책을 번역하는 데 있어서 특별히 어렵다. 이 소논문은 성경의 마지막 책 요한계시록 2장 17절의 한 구절을 과제로 삼는다. 그 구절은 “그것을 받는 자 외에는 아무도 모르는 새 이름이 그 위에 쓰여진 흰 돌을 그들 각각에게 내가 또한 줄 것이다(Good News Bible, 1994).” 그리고 사례 연구로 “어떤 사람에게 흰 돌을 주다”라는 구절이 정확히 “무죄 판결을 내리다”라는 의미를 갖는 법정 관례와 언어에서 유래된, 분명히 널리 퍼져 있던 고대 그리스어 관용구임을 보일 것이다.

기원전 5세기 초, 재판관들이나, 좀 더 정확히 이야기하면, 배심원들은 각 투표의 비밀성과 독립성을 확실히 하기 위해 깔때기 모양의 뚜껑이 덮여진, 하나는 정죄를 위하고 다른 하나는 사면을 위한 투표인, 두 개의 다른 투표 항아리에 조약돌을 넣음으로 그들의 결정을 표현했다. 기원전 5세기 후반에, 무죄를 위한 흰색, 유죄를 위한 검은색의 두개의 다른 조약돌들이 한 특별한 단지에 던져졌다. 마지막으로, 기원전 4세기 후반에, 조약돌들은 더 이상 법정에서 결정할 때 쓰여지지 않았다. 두 개의 다른 특이한 형태로 된 중앙 축으로서의 관을 가진 작은 청동 원판이 이 목적으로 쓰였다. 검은 조약돌은 빈 관을 가진 청동 원판에 의해 교체되었고, 하얀 조약돌은 짙은 관을 가진 원판에 의해 교체되었다. 엄지와 검지가 통을 가리도록 하여 어떻게 투표하는지 아무도 볼 수 없도록 하지만, 모든 사람이 오직 하나의 투표만 하는 것은 알 수 있게 하였다. 기원전 321년에 아테네의 민주 정체(政體) 그리고 그와 함께 배심원을 갖는 법정은 폐지되었다. 그 때로부터 아마도 조약돌이나 원판은 결정을 하는데 더 이상 사용되지 않았을 것이다. 그러나 후대의 그리스 작가들은 “평결을 내리다”라는 뜻으로 “조약돌을 주다”라는 구절을 여전히 사용한다. 그래서 “어떤 사람에게 (흰) 조약돌을 주다”라는 어구는 오늘날까지 그리스 언어에서 관용적 표현으로 살아남았다.

그 청동 원판에는 ΨΗΦΟΣ ΔΗΜΟΣΙΑ(국민의 조약돌)이라는 단어들
 새겨져 있었는데, 그것은 (“국민의 이름으로”라는 현대 어구가 그러하듯) 궁극적
 으로는 아테네 국민이 결정을 내린다는 것을 표현한다. 그래서 그 새겨진 글은
 그 청동 원판이 청동으로 만들어졌음에도 조약돌이라 불리어졌고, 그 새겨진 글
 은 결정이 내려지는 것이 누구의 이름의 권위로 되어지는 지를 가리킨다. (문자
 적으로 “조약돌을 받는 것”을 뜻하는) 어구 λαμβάνειν ψῆφον은 또한 만들
 어진 관용어구이고, 고소되어서 심판받는 사람을 가리키는 것이 아니라 유
 죄 또는 무죄의 평결을 내리기 위해 조약돌을 받는 배심원을 가리키는 것
 이다. 그러므로 요한계시록 2장 17절은 다음과 같이 번역될 수 있을 것이다: “새
 로운 권위의 이름으로, 나는 그를 무죄로 선언한다. 그 평결을 내리는 사람 이외
 에는 아무도 이 권위를 모른다.”

Singing a Foreign Song at Home: Analogy from Psalm 137

Anastasia Boniface-Malle*

1. Introduction

Conventional settings make people at ease even with situations that often contradict realities in which people find themselves. Conventionality can be imposed by culture or by religious values that are instilled through the teachings and practices of religious orientation. Religion is fundamentally pertinent in this discussion especially with reference to Africa. Africans are inherently religious. John Pobee delineates the elements of African culture, experience, and history that make African ness. “First, *homo Africanus homo religiosus radicaliter* and, thus, had a religious and spiritual epistemology and ontology.¹⁾ In other words, although those religious values may contradict the cultural norms of a given particular people, it is astounding to see that often religious norms supersede cultural norms, at least from the external perspective. Albeit, deep inside (at least from the Africa point of view) Christians continue to carry their cultural values and practice them surreptitiously. In fact culture and religion didn’t have a clear demarcation in the African world view. However with the coming of Christianity, Africans were told to separate the two, which in practice was not viable. Hence, whenever the two aspects clash in practice, Christians are labeled as “syncretistic.”

This religiosity from the “surface” cannot be blamed totally on African Christianity. Rather, those who brought the Gospel in many parts of the continent did not regard African religion and culture as important aspects in evangelization. In fact African culture was considered barbaric and a hindrance to Christianity. Anyone who chose to espouse Christianity was expected to

* UBS Africa Area Translation Consultant.

1) John S. Pobee, “Bible Study in Africa: A Passover of Language”, *Semeia* 73: (1996), 166.

abandon African culture and practices. Failure to discard those inherent values was seen as a sign of unbelief. Furthermore, because Christianity came with what was termed as “modernization,” it was believed that anyone who embraced Christianity cannot continue to live in the so called “uncivilized” way. Christianity and modernity were not clearly separated. To put it in plain language, Christianity embodied Western culture and values which were regarded as essential parts of Christianity.

The lack of clear extrication between Christianity and Western values brought disconnection or what this writer calls in this paper as “displacement or spiritual exile.” In other words, African Christians are often “exiled” while living in their own land. Spiritual exile can be equally deadly as the physical one. In fact, from the world view of an African, which is inherently the same as that of the OT, one cannot separate spiritual from the physical. The Jewish exiles were not harassed physically, but the spiritual torment excruciated them. They were away from the land of Promise (which was God’s gift), they had no kingship (Yahweh’s representative on earth), and they had no Temple (worship was never complete without sacrifices). The lack of these three cultic institutions became a cause for lament. In a way, Israel suffered more spiritual torture than physical suffering in exile. That is why when Babylonians asked them to sing one of the Songs of Zion, they were angry for such abhorrent mockery. Instead, they reversed their request by singing a lament song, which evidently didn’t require a use of harp. They had to hang their harps on the willows, sending a clear signal to the Babylonians that they “just have had it!” Jewish exiles didn’t get their swords to fight their scorners, nor did they resort to resentful quietism. Instead, they expressed their anger in a peaceful protest in two ways: they sang a lament and imprecatory song and by abandoning instruments used in praise of Yahweh and Zion, the holy city. They did not keep them inside their houses; rather they hang them in the willows for all to see that Jewish exiles will not sing the happy songs in exile. It was a non-violent rebellion.

1.1. African Christianity and Spiritual Exile

When an African is dismantled from being an African and a Christian, then that person is not free because he/she lacks internal coherence and unity. That

implies cultural and religious enslavement. In other words, it is a spiritual dislocation where a person cannot sing an appropriate song for the given situation. Africans who have come to such realization would ask the same question as the Psalmist in Psalm 137, but rather succinctly, “how can one sing the Lord’s song at home?” Is this “home” (Christian church) a place where one feels he/she belongs? Often our churches are foreign to the people and continue to be so as long as Christian faith does not embody what is inherently African.

1.2. How can we sing the Lord’s Song At Home? Paradox in African Christianity

In order to appropriately respond to this question, we need to look at various aspects in the African Christianity. Firstly, Christianity as has been mentioned above came to Africa already pre-packaged. Africans were not expected to dismantle that package to choose what fits them. It was also expected that one package would fit all. Secondly, Christianity came to Africa together with or in some parts, side by side with colonialism. Christianity and the Bible were intended “to free Africans” from physical and spiritual enslavement. On the surface, however, the Bible and Christian religion were used to justify western superiority; that is, dominance over economic and political spheres, as well culture and religion. Africans were enslaved from all angles. Thirdly, even when Africans assumed theological training, they continued and still continue carrying the same “mantle.” Theological books are mostly written by western scholars thus producing leaders and educators who not only impersonate their masters but became people who continue to embody and enhance western world view, however misrepresented or distorted that perspective might be.

Since our first encounter with the West over 300 years ago, our own identity has been a subject of suspicion, and all that formed the fabric of our existence became subject of questioning and attack. Actually even those good practices that could resonate with the Christian faith were counted or classified as paganism and barbaric!²⁾ The former Senegalese president and founder of the Negritude, Leopold Sedar Senghor, once wrote that the successful project of our ‘secret enemy’ is making the African doubt even her own self.

2) See, S. A, Thorpe, *African Traditional Religion: An Introduction* (1991), 2.

Colonialism and its attendant elements such as slavery, forced paid or underpaid labour on colonial farms, racial subjugation, and the brainwashing education through religion and formal education has made Africans change the focus of reference.

Since the colonial project became very successful it made Africans cast away every element of their culture and decided to live on borrowed culture. For example, for Africans to honour their dead was considered as sinful and amounted to excommunication! The Western Christianity made Africans believe that they did not have God; they only had deities and worshiped idols. Africans were convinced to believe that the Western culture is part of the Gospel which is universal and meant for the salvation of all humanity.

Africans did not take time to investigate the validity of their ‘truthful claims,’ they believed that westerners were the messengers of the ‘word’ and Africans were the recipients. People who use water from the river, they normally filter that water before they use it for drinking. If you so happen to drink without filtering, you might end up drinking the filthy stuff together with water, which could in turn lead to disease. Most of African Christians did not filter what was brought to them. They took both religion and the foreign culture. The failure of sorting out created a “vacuum” among those who confess the Christian faith. In other words, they find themselves in between the two worlds where they do not fit in either world. As a result, Africans are now living on borrowed religions and are actually ready to fight bloody wars against their own religions [Christianity and ATR] which they do not know much about and don’t believe in them entirely. To put in Kwame Bediako’s words, such practice can become burdensome. He says: “Christianity in Africa continues to carry a burden, a veritable incubus, which it has to come to terms with and, if possible, seek to overcome and lay to a rest.”³⁾ In fact Bediako goes extra miles by saying that “Christianity can never become an adequate frame of reference for the full expression of African ideals of life because of its history in Africa.”⁴⁾

This and others are signs of an African who lives in ambivalence. This conflict of ideas and values create uncertainty and problems also in the interpretation of the Bible. Of particular concern in this paper is the place of

3) Kwame Bediako, *Christianity in Africa: Renewal of non-Western Religion* (1995), 4.

4) Bediako, 5.

Lament language/texts in African Christianity.

2. African Christianity and Lament

The missionary era was the time when lamenting was considered to be an embarrassment and a failure in the Western culture. This negative connotation of lamenting in the Western culture (which was looked upon as superior and “Christian”) intensified the rejection of African tradition of lament. The missionary analysis of the lament over death in the Northwestern Tanzania describes lament as fear, hopelessness and horror over the enemy of life. Otto Hagena narrates his observation of lamentations over the dead among the Haya of Tanzania as follows:

In the middle of the night I woke up, frightened upon my bed. Long lamenting sounds tear the silence, gets down in order to rise anew. And again, the same sound, the same voice, crying out of the darkness of the night ... Why all these days, yes, week-long lamentations, whereby the main lamentors sometimes carry on until their voices are gone? ... But anybody who has observed such lamenting more often from nearby knows: the basic tone for that is fear and the horror of the enemy of life with the creature.⁵⁾

In the view of missionaries, such apparent desperation and hopelessness was brought about by the fact that people did not know the Lord of life. For them, the remedy is when the people see the light of Christ.

The negative attitude towards lamenting in the Western culture influenced African negativity towards their own lament heritage.

“The missionaries told the Africans what they needed to be saved from, but when Africans needed power to deal with the spiritual realm that was real to them, the missionary was baffled. The ancestors were to be

5) Hagena, Otto, *Schatten des Todes-Light of Leben. Bethel bei Bielefeld:verlangschandlung der Anstalt* (Bethel, 1949, 3rd ed) 3. (Wilhelm Richerbacher, Trans., Lecturer at Makumira Univeristy College, February 1998. Otto Hagena was a Bethel missionary in the Northwestern part of Tanzania in Buhaya/Kigarama between 1929-1939.

ignored; infant mortality and premature deaths were purely medical matters. Failure of rains and harvest were acts of God. Childlessness had nothing to do with witchcraft, nor was there any spiritual aspect to any other physical disorder or infirmity.”⁶⁾

The Western culture claimed on what can be known and proved rationally; problems were to be dealt with scientifically. It claimed to possess superior knowledge that could solve problems for Africans. By the time Christianity was brought to Africa, the missionary world view had somehow detached distinctively from the worldview of the Bible. The Western worldview as critiqued by African scholars had by then become quasi-scientific. Abogunrin points out, “Consequently, although the missionaries still talked about God, heaven, angels, Satan, Holy Spirit and evil forces, they were no more than cultural clutches that lacked the existential dynamism they once had before and during the medieval period.”⁷⁾

2.1. Religion, Language and Experience and the Bible Interpretation

Since it is not possible to mention all areas, in this paper we will concentrate on the area of prayer in the context of various sufferings in Africa. The question to be asked here is: how does religion, language and experience relate or should relate? Do African Christianity and worship life take into account African experiences of sufferings, especially in the era of HIV/AIDS, wars, poverty and many other underlining forms of sufferings? What form/s must or do our prayers take in such situations? What language can we use in a particular experience? How do we relate words and experience?

Psalm 137 is a clear demonstration where religion, language and experience are blended together to express denial over spiritual dominance. Like other lament psalms, Psalm 137 is an honest prayer or a proper response to particular experience. Exile was a form of colonialism where the oppressor claimed both political and spiritual dominance. Nevertheless, for the psalmists in exile,

6) Mercy Amba Oduyoye, *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity in Africa* (1986), 41.

7) S. O. Abogunrin, “Biblical Research in Africa: The Task Ahead”, *African Journal of Biblical Studies* 86 Vol 1 (1986), 14.

spiritual domination was not viable. At least, from the perspective of Psalm 137, defiance to spiritual mockery and dominance became a way forward. Compliance to the demand of singing the Songs of Zion would signify “forgetting Zion” that is, forgetting the events that befell Judah and Jerusalem in the day of captivity. Compliance would mean accommodating colonial supremacy even in the matters of the heart.

In our exploration for suitable Scriptures for special audiences/selection especially with relation to suffering and poverty, it is prerequisite that we utilize the Psalms of lament as prayers befitting such experiences. However, we cannot simply pick any Psalm of lament and use it in difficult situation; we must first understand that even Psalms of lament vary and they all need special attention in interpretation.

3. About Psalm 137: Challenges to Interpretation⁸⁾

“How can we sing the Lord’s Song in a foreign land?” (Psalm 137:4).

In exile, Israel was faced by many challenges concerning their faith and worship. In the absence of the Temple, much of their formal worship patterns had to be revisited! There was more emphasis on Torah or Word of God. However, in Psalm 137, we hear that when their captors demanded them to sing “One of the Songs of Zion” Israel refused. Instead, they put their harps on the willows, and cried! Lament was their new song in their new situation!

Psalm 137 was an attempt by exile to save their nation and dignity by the means of song. The interpretation and appropriation of this Psalm has challenged many for centuries. First because of its lament nature: its language has formidable implications especially within the Christian tradition. Lament was/is seen as a sign of unbelief! Like other imprecatory Psalms, this Psalm bears curses that are unpalatable to Christians. Another component for its difficulty in interpretation is the twisting of genre conventions in the Psalm as well as its horrific conclusion of infanticide.

3.1. How can a Christian sing this Song? Quest for Methodology

8) “See, Supplementary Volume 24, 316-317 for the Translation notes of the text of psa 137:1-9.

In grappling with the interpretation of this Psalm and other hard texts in the OT, several methodologies have been employed: 1) Omit or discard discomfort phrase/verse and retain niceties. 2) Read difficult verses metaphorically; this will include verses 8 and 9 in Psalm 137. While poetry is open to metaphorical interpretation, it is tantamount to also see literal aspects in the Psalms of Lament and particularly in this psalm. It is often tempting to go the easy way by omitting or interpreting metaphorically. Incidentally, the harsh judgment of Babylon has also found its way in the NT in Revelation 18:1ff. Of course again here, we are also tempted to read symbolically since the book of Revelation as a whole is full of symbols.

In order to understand Psalm 137 we need to employ exegesis which makes use of the scientific methods and approaches, but methods which allow a better grasp of the meaning of texts in their linguistic, literary, socio-cultural, religious and historical contexts. In other words, interpretation of biblical texts often calls for eclectic approach. In order to interpret these psalms, we must be aware of our point of entry in a way that we bring out the living voices out of these Psalms of Lament. Psalms of Lament are not simply living documents that can be twisted to befit the interpreter or the reader. They are living voices, voices of real people who lived in real political and social situations that adversely affected them.

Eclecticism involves ones' ability to be self conscious on political and historical situations where both the reader and interpreter are located. Analyzing the text alone using linguistic features is not sufficient. With particular reference to this text, a post colonial reading of the Bible is also essential. This is a reading that takes context into account.

Post-colonialism is an interpretive reading that originates from the worldview of indigenous people who were formally colonized by imperial power. It is a way for local people to use their own traditions to shape their modern world views: how they understand the Bible and religion, how they set up governments. Post-colonials read the Bible through a "contextual theology," meaning their current context provides a matrix of interpretation. Though post-colonial reader is aware of the fact that the Bible is a historical text, however, the interest focuses on what that text says given the colonial history of that particular context. This intended meaning is influenced by the past (history), religion and culture.

In summary, such interpretation must take into account the following aspects:

- Interpretation as self-involvement:
 - ▶ Connectedness and association with the text.
 - ▶ Interpreter as objectively informed (interact and dialogue with the text) and subjectively involved (taking life issues seriously)
 - ▶ Interpreter and reader become part of hermeneutical process
 - ▶ Awareness of cultural aspects-symbols and signs
- Interpretation as self-Awareness
 - ▶ Understanding of salvation story
 - ▶ Understanding of ones' story: Space and Time
 - ▶ Imaginative use of older materials to address the new situation
 - ▶ Flexibility and openness to tradition

Although we have spelt out the methodology in question, with respect to Psalm 137, we shall mostly utilize some of the linguistic and literary aspects in reading this psalm using the post-colonial awareness in the back of our minds.

4. Interpretation of Psalm 137: Cognitive Compression

4.1. Use of Metonym "Zion": Emotions as Culturally and Socially Defined

Meaning is so fundamental to language in that it must be a central focus to language and its features as we interpret biblical texts. When interpreting biblical texts, we need to pay careful attention to linguistic structures/features. We need to determine how such structures/features function in expressing meanings. The mappings between meaning and form are a key subject of linguistic study. Linguistic forms, in this view, are closely linked to the semantic structures they are designed to express.

However, of more importance in cognitive linguistics is the fact syntactical, morphological and phonological representation is basically conceptual. With regard to Psalm 137, the application of metonymic cues aim at determining how sentiments of anger and joy are conceptualized, expressed and realized.

Linguistic emotions and sentiments find their meaning in cultural and social constructions. Scholars of cognitive linguistics argue that sentiments are not simply feelings based on physiology but rather, sentiments are governed by dimensions of cognition.⁹⁾ Effective reading and application of the text do not end up with analysis of language structures and linguistic features for two reasons: 1) language is not only a close system of signs that refer only to other signs (structuralism); meaning is dependent on larger context (situation and discourse); 2) Meaning is not reducible to one dimension, that is, simplified to pellets. Human language as means of communication is multi-dimensional, complex and contains nuances that must be discerned using complex and open methodologies. Apart from working with linguistic features, the reader must be aware of social and cultural constructions surrounding the text. Context is central to this hermeneutics and working with context involves first and far most the process of self-realization and self-affirmation. This in other words, is what I would like to call conscious reading by use of cognitive linguistics as well as pay close attention to the text as we have it. These include use of figures such as metonym, as well as other aspects of cognitive linguistics such as time and space and they way this Psalm twist genre and theological conventions.

With respect to Psalm 137, we shall concentrate on the use of metonyms and other literary features that will facilitate appropriate interpretation. Metonymy is the *modus operandi* where a word or an expression that symbolizes an entity comes to be used of an entity closely associated with, within a given domain. The construal of a metonym is commonly based on physical or indexical association.

Metonyms are pointers to understanding the thought pattern in this lament Psalm. The psalmist refers to Zion in verses 1 and 3. This is a cognitive compression where Zion actually refers not just to the mountain where the Temple stood but to Jerusalem as a whole. Zion stands for Jerusalem of the past where the Temple stood. In this thought pattern, the glories of the past Temple which used to stand on mount Zion are implied, where sacrifices and worship were performed in honour to Yahweh and where songs of praise were sung to

9) See for example, Z. Kövecses, *Metaphors of Anger, Pride, and Love: A Lexical Approach to the Structure of Concepts* (Amsterdam: John Benjamins, 1986); Also Z. Kövecses, *Emotion Concepts* (New York: Springer, 1990).

Yahweh and to the glories of His Holy City.¹⁰) It also refers to Jerusalem that was destroyed: Jerusalem the city, and the Temple that were razed to the ground by the Babylonians in 587 B.C.E and again in 582 B.C.E. This memory brings sadness to the exiles who sat by the streams of Babylon. But this is also a New Jerusalem that is anticipated, Jerusalem of the future where the psalmist looks forward to its highest glory. Prophet Jeremiah had told them not to delude themselves in the Temple while continuing in idolatry (Jeremiah chapter 7; 26). The presence of the Temple will not guarantee their protection from Yahweh because Yahweh will destroy the Temple of Jerusalem as he did in Shiloh! In this psalm, the psalmist does not abide with such conformity. The psalmist has a role in reshaping the future of Jerusalem by vowing to remember!

By bringing the picture of Zion/Jerusalem, the Psalmist mentally participates in broader historical, political social/religious circumstances of God of the psalmist who allowed such catastrophe to happen his own people. However, Yahweh is mentioned only once directly in the whole Psalm (v. 7), but through references to Zion/Jerusalem, God is implied throughout.

In summary, the metonym of Zion permits us to see by association events that happened in different times and space. The request of the enemy is, “sing to us one of the Songs of Zion (v. 4).” Paradoxically the Jews wonder, “How can we sing Yahweh’s songs?” So the songs of Zion demanded by their tormentors are in fact the songs in the honour of the God of Israel! The broader picture is envisaged here by association. It is within this broader picture that we see the psalmist’s participation in changing the destiny of his/her people: 1) Sitting and Weeping, 2) denial to abide with colonial wish, 3) By remembering Zion/Jerusalem. This actively participation is expressed in the language of pain, grief, and subversive denial on one side and on the other side by a vow to remain loyal to God and to the City of Jerusalem.

4.2. Metonym Representing Physiological Aspects

Looking into the immediate context of these phrases, we can infer that the

10) Such Psalms would include songs that celebrate the power of Yahweh as in Ps 46, 48, 76 (also praises Jerusalem as a place where God reigns, the Enthronement Psalms like 47, 93, 95, 97, 99 among others.

psalmist is using these metonyms of compressing “right hand and “tongue” to refer to inability to sing. The psalmist makes a promise: “If I forget you O Jerusalem, let my right hand wither/fail to play harp” and “let my tongue stick to the roof of my mouth” if I forget about the past and present Jerusalem, if I forget about God Yahweh. However from psychoanalytic point of view, the reference could mean more of bodily inability to function, to cease to have power, referring to paralysis or a modern term stroke.

The psalmist in fact makes a vow not to sing at all those happy songs in the moment of despair and gloom. Then to make the point clearer and to make a vow concrete, he wishes a curse upon himself/herself if he/she were to abide with the demand of their captors. So that the withering of the right hand could mean total disability, that is losing power to perform all functions. The right hand in the Hebrew thought pattern refers to power.

As for the tongue sticking to the roof pallet, the psalmist wishes that he/she loses ability not just to sing but the inability to communicate, hence to become useless. Therefore the “right hand” and “tongue” represents the whole body. As such, it refers to the whole person. Again the broader picture is in view here

In the Hebrew world view, emotions and sentiments are conceptualized through metaphors and metonyms. The psalmist is not simply using indexical language (metonyms) to express physiological conditions; rather through such language to be able to express sentiments/emotions that were culturally and religiously given a space. Pain is given language of expression and form.¹¹⁾ Since pain was given language, form and a place in the cultic life of Israel, we therefore encounter all kinds of human emotions as recorded in the Psalms of Lament: bitterness, crying, lament, happiness, and singing satirically and contrastively intertwined. Psalms represents every human emotion.

Martin Luther has this to say:

Where does one find words of joy than in the Psalms of Praise and Thanksgiving? There you will look into the hearts of all saints, as into fair and pleasant gardens, yes, as into heaven itself... On the other hand, where do you find deeper, more sorrowful, more pitiful words of sadness than in the Psalms of lamentation. There again, you look into the hearts of

11) See Brueggemann, “Formfulness of Grief”, 263.

all saints, as into death, yes, as into hell itself. How dark and gloomy it is there, with all kinds of troubled fore-bearings about the wrath of God. So, too, they speak of fear and hope, they use such words that no painter could so depict for the fear or hope, and no cicaro or other orator so portray them. And they speak these words of God and with God, and this, I repeat, is the best thing of all. This gives the words double earnestness and life...Hence it is that the Psalter is the book of all saints and everyone, in whatever situation he may be, finds in that situation psalms and words that fit his case that suit him as if they were put there just for his sake, so that he could not put it better himself, or find or wish for anything better.¹²⁾

We encounter in these Psalms how anger and human sentiments are conceptualized, analyzed and expressed in a way that is unique to that particular culture. Emotions are culturally and socially defined and organized sentiments as well as socially and culturally construed. In the ancient Hebrew, pain and anger are shaped by the liturgical shape; it is also within the worship setting that pain is given language. This truth is more discernible in thanksgiving Psalms such as Psalms 18, 30, 116, 138. In these psalms, the psalmists narrate how they have been saved by God from some calamity. As a result, they bring their prayers and thanksgiving offering in the Temple. In 1 Sam 1:9ff, we read that Hannah wept bitterly in the Temple until the Priest Eli mistook her for a crazy drunken woman! The Bible gives testimony to multitude of women and men whose lives, needs, and experiences were shaped by these complaint prayers. The community in which they lived gave them space and language to express their deepest longings in the form of a lament. Moreover, these women and men found their life experiences as reflected in these Psalms of Lament.

4.3. Other Literary Features used in Conjunction with Metonym of Zion

The psalmist drives the point home by using other literary features. To have power over situation is to see the impossibility of further humiliation! The

12) Martin Luther, *Luther Works, Vol 35, Word and Sacrament 1* (1960), 255-256.

psalmist expands this impossibility by making a vow by use of conditional clauses containing both protasis (if) and apodosis. Both אִם in verse 5b and אִם־לֹא (used twice in verse 6) refer to real conditions. Also both clauses are used in the context of oath making. When one vows not to do something then the clause used is אִם and when one vows to do something the clause used is אִם־לֹא . Therefore psalmist laments, “*If I forget you, let my right hand forget...*” would that mean that the psalmist vows to always remember Jerusalem. “If I do not remember you... let my tongue stick to the roof of my mouth... would mean that the psalmist vows to remember Jerusalem always. The point made is the same: even “over there” in the strange land, the psalmist will “live in Jerusalem.” The psalmist makes this vow of allegiance to Yahweh and dissident denial by use both stylistic and linguistic features.

4.4. Cognitive Compression of Space/Location

There are complex mental spaces with reference to time and space in Psalm 137. Reference to “Babylon” is made by the use of *inclusio* in the first and last strophes respectively (vv. 1-3; 8-9). Far from home and the Temple, the psalmist is grieved by bitter memories of what happened to Zion. Interestingly, in verse 1 when reference is made to location, “Babylon” the psalmist seems to see this space (where he is presently sitting and weeping) as something remote. Through the use of two spatial particles עַל (used twice in verse 1 and 2), and another element of space שָׁם in verse 3, the psalmist sees Babylon as a place far and distant, “over there!” Even the response to this strange request in the beginning of second strophe verse 4, seems to refer to Babylon as עַל “there, the land of calamity/foreignness (אֶרֶץ־נִבָּה).” However, when reference is made to Jerusalem, the infinitive construct is used with time prefix (בְּ) as in $\text{אֶת־צִיּוֹן בְּזָכְרֵנוּ}$. The literal meaning is: “In our remembering...the Zion (Zion is the object of remembering). With regard to space, there is a mental dislocation. Physically, the psalmist is in the land of calamity and mentally “in” Jerusalem. As if the spatial markers are not sufficient to drive the point home, the psalmist uses another repetition strategy. Zion/Jerusalem is repeatedly referred (interchangeably) to in verses 1, 3, 5, and 6. This art of repetition is significant in the Hebrew poetry; it points to where emphasis is, here it is on the spatial

location of Jerusalem, the Temple and all that they entail. But the events suggest different reality, exiles are “over there” on the banks of the Babylonian rivers.

This displacement creates a conflict and explains the reason for lament in the first strophe (vv. 1-3) and bitter imprecations or curses upon himself in the second strophe (vv. 4-6), and plea for proportional retribution in the last strophe (vv. 8-9). The Psalmist wants to live in the past; albeit, the present forms the reality which he/she rejects and vows to reject by using emotive words like **יָמֵי־יְהוּדָה** **הַשְּׁכֵבָה**. The use of **הַשְּׁכֵבָה** (Arabic *ksh* evokes emotions among the exiles who sat by the banks of Tigris and Euphrates rivers and their tributaries. In Arabic it means “lame/cripple.” It is this conflict of mental placement that constitutes the lament for psalmist, vow on the part of the psalmist, and imprecations against the oppressors. This pattern unites pain and ferocity, melancholic tenderness and passion, intense love for Zion and liturgical imprecations against enemies.

4.5. Cognitive Compression of Time

Another feature of mental involvement in Psalm 137 and in most Psalms of lament is with regard to time aspect. A thorough and careful look at the psalm indicates the wholistic and broader time reference: past, present and future. The immediate and distance past (vv. 1-4, 7) becomes the basis for understanding the present. “Remembrance” (and its contrast “forget”) is central to this time element. Recollection of past events gives meaning to the present situation of misery and sadness and a reason for bitter retribution and future hope in verses 5-7 and 8-9. The memories of the past (v. 1) arouse a specific action of negative response, yet appropriate response from the exiles, “they hung their musical instruments on the trees!” The past defines the present action; in this case denial to participate in happy songs in the physical land of Babylon. The past also frames the future anticipation: calling God to “remember” or to “act (v. 7).” Correspondingly, the psalmists see their role in the shaping of that future: through vow of allegiance and imprecatory liturgy. The psalmist/s will sing a different song, a lament! Retributive justice will be part of the lament and part of the reshaping of the psalmist/s future.

4.6. Psalm 137 and the Broader Lament Genre in the OT

Psalm 137 is considered as one of the Lament Psalms in the Psalter. Lament genre is pervasive in the OT. They constitute more than one third of the OT literature.¹³⁾ Psalms of lament in the Psalter (and in Lamentations) constitute only a portion of the laments contained in the OT. The Old Testament shows from the very beginning the elements of lament as in Gen 25:22; 27:46; Judges 15:18; and 21:2. Prophetic books contain both national and individual laments (e.g., the laments of the nation in Jeremiah 14-15; Isa 63-64; and the laments of individual in Jer 11-2. The lament is important structural element in the prophetic literature such as Jeremiah and Trito-Isaiah, where we find both individual and national laments (see Jer 11; 12 and Jer 14-15 and Isa 63-64).

Though Psalms 137 can be categorized as a national lament¹⁴⁾, it also shared other features with the imprecatory Psalms such as Pss 69, and 109. This category is the most difficult literature to be interpreted and to be appropriated by Christians. As such, they do not entirely find their way into the lectionaries and usual readings in many churches.

4.7. Twisting of Literary Conventions in Psalm 137

Scholars are of the opinion that there is a movement from Lament to praise in the Psalms of lament. Taking Psalm 13 as a model of lament, they identify the following pattern: 1) a complaint to God, 2) prayer for help, and 3) an expression of confidence. However, this is questionable since some Psalms do not portray such movement. Psalm 88 for example does not end up with praise or even promise to praise. It is the most somber Psalms of the OT. The royal lament of Psalm 89 ends with an expression of grief and not confidence. We read in verses 49-51.¹⁵⁾

*“Lord, where is your unfailing love?
You promised it to David with a faithful pledge;*

13) See William Holladay, *The Psalms Through Three Thousand Years: Prayerbook of a Cloud of Witnesses* (1993), 293.

14) The most discernible Psalms of communal lament among others include Pss 12, 44, 58, 60, 74, 79 and 80.

15) Verse 52 is not part of this Psalm, it is the doxology added to end book III of the Psalter. Each book of the Psalter ends with doxology.

*Remember/consider Lord how your servants are disgraced,
I carry in my heart the insults of so many people
Your enemies have mocked me, O lord
They mock the one you anointed as king” (NLT).*

Psalm 137 also does not end with praise, but on curses or at least, asking for blessing upon that one who repays the psalmist’s enemies. In the conventional OT understanding, *macarism* (Greek for life of blessedness/happiness) is a life that is enjoyed by one who is righteous, the one who has a close relationship with Yahweh. Contrastively, *macarism* is invoked here upon the one who repays Edom and upon the one who shall destroy Babylon and her future descendants. The psalmist, who in this case is the oppressed (hence “righteous”), invokes curses upon himself/herself; curses that were normally meant for the enemies. As it is evidently seen, the psalmist is not only twisting genre/literary conventions but challenging theological understanding as well. Like Job (or the character in the book of Job), the psalmist demonstrate theological defiance, by questioning what was normative at the time!

4.8. Theological Aspects in Psalm 137

Remembrance

The Prophet Jeremiah was the key prophet in prophesizing the fall of Judah and Jerusalem, a prophecy that brought him much sorrow and grief. In one of the messages he assured Judeans that exile was real, and so they have to be mentally prepared even to stay in that land and to seek its prosperity. He says in chapter 29: 4-7

“The Lord Almighty, the God of Israel, sends this message to all the captives he has exiled to Babylon from Jerusalem: ⁵ “Build homes, and plan to stay. Plant gardens, and eat the food you produce. ⁶ Marry, and have children. Then find spouses for them, and have many grandchildren. Multiply! Do not dwindle away! ⁷ And work for the peace and prosperity of Babylon. Pray to the Lord for that city where you are held captive, for if Babylon has peace, so will you.”

Although exiles were aware of this, in their mental faculty and given the covenant history of their relationship with Yahweh, they resisted such surrender through remembrance. Since Psalm 137 speaks frequently of “remembering” it is crucial to have a swift look at this aspect in the OT.

5. Remembering as Both a Divine and Human Prerogatives

5.1. Remembering as God’s Attribute: Creator/Liberator God

The story of salvation starts by God remembering the oppression of his people. This is especially true of Priestly documents such as the Exodus narrative. In Exo 2:24 and 6:5 the writer demonstrates that the deliverance started with God *remembering* the people oppressed by the Egyptians. The writer puts this in the mouths of both the narrator and God, “And God heard their groaning, and God *remembered* the Covenant with Abraham, with Isaac, and with Jacob” (2:24). When God commissioned Moses to undertake the task of bringing out the people from Egypt, God declared, “*Moreover I have heard the groaning of the people of Israel whom the Egyptians hold in bondage and I have **remembered** my covenant*” (6:5). In these and other passages of the OT, remembering is made within the covenant oath. This is very significant, since God who makes the oath is faithful and true to that which is being promised from one generation to another.

After the golden calf incident in the wilderness God punished the Israelites but Moses intervened on their behalf pleading that God might *remember* the covenant made to their ancestors and spare the people. As a result, God changed the plan of destruction (Exo 32:13, 14). The same motif is seen in the Ark story where God makes a promise not to destroy again the earth by flood, “I will *remember* my covenant which is between me and you and every living creature of all flesh ··· (Gen 9:10). In these and other passages of the OT, remembering is made within the covenant oath.¹⁶⁾

16) See also Exodus 2:24; 6:5; Deut 15:15; Lev 26:42; Pss 106:45 among many others.

5.2. Remembering as Constructive Engagement of Yahweh

In Exodus 3:7-8 the J Writer also implies that God remembered Israel in their oppression in Egypt. Here, “remembering” does not mean God just “kept in mind” the children of Israel, but that God’s remembering resulted into action of deliverance, actions of intervention, and the action of giving Israel a new life and new hope through the gift of land. The Creator God is the one who remembered and saved Israel from slavery in Egypt. One should not misinterpret this assertion as meaning that God forgets at times and then remembers again like a human being. The assertion explicates the fact that Israel’s history of salvation and their testimony to the saving deeds show that Yahweh who is the Creator and liberator of Israel is also the initiator of the covenant and promises. This testimony does not confine Yahweh to Israel as a nation alone; rather, it extends Yahweh’s deeds to the world as the initiator and controller of events. Thus, Walter Brueggemann makes this assertion, “Israel’s characteristic grammar in speaking of Yahweh, governed by active verbs, regularly insisted that Yahweh is a major player in Israel’s life and in the life of the world. Yahweh’s characteristic presentation in Israel’s rhetoric is that Yahweh acts powerfully, decisively, and transformatively.”¹⁷⁾

God becomes a major participant in that history where both the oppressed and the oppressor will eventually affirm the Lordship of Yahweh; through the historical events, they will know who controls history (cf. Exo 7:5; 9:16, 35). When both Israel and Egypt remember what Yahweh had done in history, they would know what kind of God Yahweh is to them and what Yahweh is to the whole world.

5.3. Remembering as Time Dimensional: Past, Present and the Future Tied Together

God’s remembering acts were time dimensional and transcended the past, present and the future. God, who transcends time, remembered the promises of the past; God saw their present affliction/condition and engaged in the activity to give them hope and a future.

We might as well go back to Exodus 3:7-8 where God’s acts of deliverance

17) Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, (1997) 137.

started with God remembering them. It does not mean God had forgotten them, but that God was up to something on behalf of the oppressed Israel. Again, God's remembering acts were time dimensional and transcended the past, present and the future. God remembered the promises of the past; God saw their present affliction/condition in Egypt. If we bracket out the question of chronological placement and the historicity of the OT literature, we find out that the attribute that "God remembers" comes early in Israel's testimony. In fact, it begins the important section of Israel's core testimony, "Yahweh saved/delivered and brought them out of Egypt. The remembering of God precedes the deliverance and the bringing of the Israelites out of Egypt. This is to say that God's remembering is an integral part of the salvation history. It is in the act of remembering that God showed willingness to reconstruct and re-orient Israel's lives. God's declaration, "*I have seen the affliction of my people who are in Egypt, and have heard their cry because of their taskmasters; I know their sufferings.*" These decisive words precede God's final intention, "*and I have come down to deliver them from the power of the Egyptians and to bring them up out of that land to a good and broad land...*" (Exo 3:7-8). In other words, borrowing Brueggemann's 'phraseology¹⁸⁾' the lament/complaint from suffering shows the life of disorientation and God's intervention in such situation and a granting of life contrary to that is a new orientation. Consequently, when God remembers the people it implies that God is reconstructing the history/life of that people. When God enters into peoples' lives, the lives of the people will never remain the same; lives are change, transformed or in other words, reconstructed.

5.4. Remembrance as Response to God's Gracious Deeds

In both the narrative and liturgical/poetic literature of the OT, Israel is shown to be obliged to respond to God's gracious deeds. One of the ways was to remember. This does not simply mean to retain some information, recollect or keep in mind what was said and/or done. Remembrance means reliving God's gracious deeds especially in the context of the worship life. As recipients of divine promises, the children of Israel were to respond to God's gifts of grace.

18) Brueggemann views serene life as "orientation", troubled/suffering life as 'disorientation', and a shift to new life after suffering as "new orientation."

God the initiator and doer expect a response. Israel responded to God by celebrating the divine acts through the worship life especially during their three great annual festivals.

In celebrating the events, the whole life of the person is involved in reliving the message. Key to the remembering and celebrating the message is the participation of the community. Liturgy and worship are never done on individual basis; it is a communal (community) event and thus requires community involvement. Also central to worship is the fact that liturgy and narrative are always integrated. Remembering in a narrative form is a testimony of the marvelous things that God has done. Israel narrates from one generation to another the story of God's undeserved mercy to them. In this way, all generations are made to participate in that story. In other words, every generation is made to share the experiences of deliverance and the gift of the land. That is to say, remembering is not simply mental recollection of the past events, done to past generation and finding its implications for the present. Remembering means reliving past experiences as present experiences and reality; this implies ultimately connecting the past, present and the future. This is also seen in the poetic parts of the OT (e.g. Psalms 77, 78, etc.). Through worship life, Israel celebrates God's wonders in bringing about impossibilities on behalf of the oppressed, and to reverse the expected order of things/systems in the society (the mighty/oppressors are brought down and the oppressed/lowly are lifted up).

5.5. Lament Within the Broader Theological Framework

Old Testament lament is structured by the larger theological concepts and contexts of both the narrative and poetic material. One significant theological motif that is recurrent in the Psalter and that finds larger biblical expression is the understanding of humankind. The Lament genre like other parts of the Old Testament, understands humanity's transitoriness and failure. The significance of lament is rooted in the fact that the **human being of whom the OT speaks is finite**. A human being is not idealized or spiritualized. Already in the first chapters of the Hebrew Bible human limitations are portrayed as part of the existence as in Genesis 1-11. Suffering is therefore, understood within this

theological truth. The Psalms of Lament and the Psalms of Creation and hope (8; 139; 90) express this truth, at the same time, affirm the divine exchangeability. And just as it is a part of human nature that a human being can pour out his/her heart in lamentation, so it is a part of divine nature that God is concerned about this cry of distress.

Another theological concept that frames the lament of the nation as well as that of an individual is the concept of **oppression and suffering of God's people**. It is in the suffering of Israel that God's involvement and participation in national life was perceived more clearly than in any other event. The language of the suffering and cry of the oppressed in Exodus and in other historical traditions of Israel (wilderness and exile) give voice to the present plight of the nation. There is a striking similarity between the distressful cry of the oppressed in those traditions and the cries of the nation and individuals in the Psalms of Lament. The theological significance of the national lament lies in its immediate relationship to the activity of God as saviour. Salvation is experienced as a hearing of the call of distress (see Psalms 44, 74, 77, 79). Complaints are appeal to God to be compassionate to those who suffer. All the multifarious forms of human affliction, oppression, anxiety, pain, and peril are given voice in those traditions. The cries of affliction are directed to God of the covenant, who is addressed as the only court that can alter their plight. The individual and community in the Psalms of Lament operate within this broader theological framework. It is within this framework that the Psalms of Lament find more elaborate and fixed structure than the earlier forms of laments.

5.6. Lament and Suffering

The structure indicates what is essential to a psalm of lament, cries of help directed to God for an answer. Even the transitions within the Psalms serve this purpose. The theological significance of the laments of Israel lies first of all in the fact that it gives voice to suffering. The lament is the language of suffering; in it suffering is given the dignity of language: It will not stay silent! The function of the lament is to lay out one's own inner suffering before the one who alleviates suffering, heals wounds and dries tears. Human suffering, no matter what it is, is not something which only affects the sufferer alone and that which

one must overcome alone; suffering is something to be brought to God. The true function of the lament is supplication; it is means by which suffering comes before the one who can take it away.

5.7. Lament is about justice: That is a song of life

As we have seen, Psalm 137 ends with a wish: Infanticide! This as we have said earlier, is one of the areas which, makes the interpretation of this psalm difficult. But it all sums up in the questions of suffering and social justice, and in this case, retributive justice.

For Pleins, issues of suffering and social justice are the main agenda of the Psalms, and these issues can be brought forward whatever entry or methodological approach one uses. He comments:

We can immerse ourselves at the beginnings of the tradition to wrestle with the sociopolitical context and questions of the text. We can locate ourselves at another stage of the tradition and meditate on these texts as documents imparting spiritual instruction. Or we can place ourselves in yet another stage of tradition to be moved by the psalms to sing songs of tragedy and trust, lament and praise. However, no matter what our port of entry, the issues of suffering, social justice and worship continually confront us in our engagement of the texts. These questions are critical to our continued appropriation of the psalms as living documents in church and synagogue today.¹⁹⁾

Of course this approach has already placed the issues of social justice and suffering at the center. In other words, Pleins looks at these psalms using an eye of a liberation theologian, and in these psalms he intends to find the ways these psalms grapple with the contemporary issues of oppression and liberation.²⁰⁾

Justice in the OT is more of a religious concept than just a system of impartial decision as in the Western law. Justice includes first and far most protecting, restoring, helping righteousness, which helps those who have had their right taken from them in communal relationship to regain it."²¹⁾ Justice and

19) David Pleins, *Songs of Tragedy, Hope and Justice* (1993), 4.

20) Pleins, 5.

righteousness were often taken together. Therefore, justice was the core of Israel's relationship with the covenant God. In this case justice finds clarity and clear meaning when viewed together with and in the light of its covenantal relationship. Lament is, therefore, both a political and religious cry for justice. Lament addresses God and community to hear hurt and pain: e.g. Bob Marley addressed the issues of injustice and oppression through songs of liberation, even rephrasing Psalms 137.

5.8. Language and Experience

Psalms of Lament are songs of defiance/resistance over suffering and/or death: The main part of lament/complaint reveals this reality. The Psalms of lament exhibit a sense of a real power of spoken word from a human point of view. The power to concretize, give force, meaning and effectiveness to what would otherwise remain nebulous realities of life and inner longings. Psalms give possibilities and prowessness for us to search our own hearts that might have been deaf to realities of life. They challenge and extricate our euphemistic speech, reorienting our words to concur with those realities. Our Christian faith has created euphoria, a sense of wellbeing that, on one hand, narrows and deflects our understanding of life as straight, one-sided dimensional adventure. But on the other hand, it has made Christians to “experience” permanent spiritual numbness to pain and suffering that people face from day to day. Christian faith by its teachings has made the harsh realities temporal, deluding its believers to masochism, in hope of that otherworldly and permanent life. Christians are left to live in quasi de facto circumstances. As a result, faith and worship becomes less authentic and lethargic. This brings us back to the fundamental question: “How can we sing the Lord's Song at Home?”

6. Conclusion

Historical Critical Approach as approach to interpretation of Scriptures claims almost total objectivity. This methodology of course has been very insightful in

21) Interpreter's Bible Dictionary, R-Z, pg. 81.

unveiling the meaning of texts; notwithstanding with a lot criticisms lately. However, it is my assertion that total objectivity in the reading of biblical texts is unattainable. As interpreters, human agenda seems to be part of our hermeneutical processes, whether consciously or unconsciously. Since context is fundamental in understanding the message, deliberate subjectivity is often required in the reconstruction of the biblical message in order to address our contemporary issues concretely. As interpreters, we have to be aware of our port of entry which includes first and far most, one's context. An interpreter who is aware of context is able to reconstruct the meaning of biblical texts effectively. We can only understand our context in relation to the larger context including the biblical context! We can only reconstruct our own history when our own experiences dialogue with that of the biblical text. We can see our reality and who we are in the light of the biblical message. We can wrestle with our history in the light of the history of God's relationship with his people.

Biblical texts express this history of relationship in both prose and poetic language. Therefore, the process of interpretation must include analysis of how language communicates that reality. Language in the Bible is shaped by cultural and social contexts and is informed by the wider traditions of Israel's relationship with Yahweh. In Psalm 137, we have seen that the experience of suffering is expressed in the poetic language of lament. Even within this broader genre, the psalmist was at liberty to use metonym of compression as the appropriate device to express totality of space and time as well as totality of suffering and plea for justice.

Imprecatory Psalms invoke curses as a language of power in the seemingly defeated person/s. The Psalmists turn their attention to God, who was believed to be the source of power and blessing. It is Yahweh who can avenge the enemies. In Psalm 137, the psalmist invokes curses upon himself/herself for failure to seek the happiness of Zion/Jerusalem. Curses function here not only as an oath to allegiance but as performative speech which decisively intends to shape and re-orient the way things should be.

Christians cannot sing in "captivity" the Lord's song. We must realize that each situation calls for appropriate song. As Christians we can sing the Lord's Song when we allow both individual and communal suffering to be expressed as we do for thanksgiving mood. We need to see the following biblical truths in

expressing pain: 1) pain expressed in language of lament is directed to God. God is a safe place where one feels secure to honestly communicate the inner longings of the heart. Lament and petitions function structurally and theologically as a device to make the community and the protagonists in the psalms to bring out life extremities to God as Brueggemann remarks:

Israel characteristically met the hurtful dimensions of existence head-on, of course viewing them as faith crises, times of wondering about God and his fidelity, but also a faith opportunities, times to articulate again their expectations and assumptions, times to reformulate their position vis-à-vis the world of hurt and the God of faithfulness.²²⁾

The language of lament in the OT was shaped by the religious traditions of Israel. It was in worship that pain was given space and language. That is why we find that lament and the language of lament very pervasive in the Bible. Both individual and communal lament was shaped by these rich traditions of Israel. It was also the language used by our Lord Jesus Christ in times of sad and despondency circumstances. The cry for help is the core of OT theology. In Exodus 3:7-9, we are told that God came down because of human pain and suffering.

We can sing the Lord's song when we allow the psalmists experiences to shape and inform our own experiences and give language to express our own experience. We can be comfortable with the language of lament through effective interpretation as well as appropriation of these texts in our worship and devotional life as a whole.

<Keywords>

Lament, Suffering, Prayer, Postcolonial Hermeneutics, Metonyms.

22) Brueggemann, "From Hurt to Joy, From Death to Life", 3.

<References>

- Abogunrin, S. O., “Biblical Research in Africa: The Task Ahead”, *African Journal of Biblical Studies* 86 Vol 1 (1986).
- Kwame Bediako, *Christianity in Africa: Renewal of non-Western Religion* (1995).
- Bruegemann, Walter, *The Message of the Psalms*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1994.
- Bruegemann, Walter, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- Bruegemann, Walter, *The Psalms and the Life of Faith*, Patrick Miller, ed., Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Bruegemann, Walter, *Praying the Psalms*, Winona: Saint Mary’s Press, 1882.
- Bruegemann, Walter, *The Psalms and the Life of Faith*, Patrick Miller, ed., Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Bruegemann, Walter, “Formfulness of Grief”, *Interpretation* 31 (1977).
- Bruegemann, Walter, “From Hurt to Joy, From Death to Life”, *Word and world* 5 (1985).
- Bruegemann, Walter, *Theology of the Old Testament: Testimony, Disputes, Advocacy*, Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- Dobson, John, *Learn Biblical Hebrew*, Winona Lake: Eisenbrauns, Inc., 1999.
- Hagena, Otto, “Schatten des Todes-Light of Leben”, Bethel bei Bielefeld: verlangschandlung der Anstalt (Bethel, 1949, 3rd ed) 3. (Wilhelm Richerbacher, Trans., Lecturer at Makumira Univeristy College, February 1998).
- Holladay, William, *The Psalms Through Three Thousand Years: Prayerbook of a Cloud of Witnesses*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Kövecses, Z., *Metaphors of Anger, Pride, and Love: A Lexical Approach to the Structure of Concepts*, Amsterdam: John Benjamins, 1986.
- Kövecses, Z., *Emotion Concepts*, New York: Springer, 1990.
- Luther, Martin, *Luther Works, Vol 35, Word and Sacrament 1*, Philadelphia: Fortress Press, 1960.
- Malle, Anastasia B., *Interpreting Lament Psalms from the Tanzanian Context* (PhD Thesis), Luther Seminary, 2000.
- Oduyoye, Mercy Amba, *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity in Africa*, New York: Orbis Books, 1986.

- Pleins, David J., *The Psalms: Songs of Tragedy, Hope, and Justice*, New York: Orbis Books, 1993.
- Pobee, John, S., "Bible Study in Africa: A Passover of Language", *Semeia* 73 (1996).
- Sylva, Dennis, *Psalms and Transformation of Stress: Poetic-Communal Interpretation and the Family*, Louivan: Peeters Press, 1993.
- The Brown-Driver-Briggs, *Hebrew and English Lexicon*, Peabody: Hendrickson Publishers, 1996.
- Thorpe, S. A., *African Traditional Religion: An Introduction*, Pretoria: University of South Africa, 1991.
- Westermann, Claus, *Lamentations: Issues and Interpretation*, Minneapolis: Fortress 1994.

<Abstract>

집에서 낯선 노래를 부르며: 시편 137편으로부터의 유비

아나스타샤 보니파체-말레 박사
(세계성서공회연합회 아프리카 지역 번역 컨설턴트)

유배지에서 주님을 향해 부르는 노래가 아무 의미가 없음을 한탄하는 시편 137편으로부터, 필자는 자신의 아프리카 상황으로부터 다음과 같은 질문을 던진다: 우리가 어떻게 집에서 주의 노래를 부를 수 있을까? 탄식을 장려하지 않는 기독교인들 사이에서, 특별히 교회가 죽음과 불균형에 휩싸여 있는 시기에, 아프리카인들은 어떻게 주의 노래를 부를 수 있을까? 이에 필자는 아프리카나 다른 곳 어디에서든 탄식의 영성을 회복시킬 것을 제안하고 있다. 이 논문은 아프리카의 고통과 빈곤의 상황에 처해있는 특별한 청중을 위해 쓰여 졌다.

시편 137편은 다른 구약의 탄식시와 마찬가지로 번역은 물론 해석하기 어려운 본문 중 하나이다. 시의 저주 섞인 언어들이나 저주들은 구약의 어려운 탄식 용어들과 더불어 많은 문제점들을 더해주고 있다. 시편 137편은 양식과 문학적 관례들을 깨트리는 요소들과, 압축적인 환유어들, 그리고 탄식시란 양식 자체를 도전하는 특별한 패턴들을 포함하고 있다. 그러나 시를 세밀하게 읽고 해석해보면 그 시기 “시온의 노래”를 마음대로 부를 수 없었던 사람들이 자신들을 위한 나름의 언어를 이 시속에 표현하고 있음이 드러난다. 이 시를 현대의 특정한 청중에 적용해보려는 한 시도로, 필자는 이 시를 통해 탄식시란 양식이 아프리카의 고통과 빈곤의 상황에 처한 특별한 청중을 위해 “번역”을 위한 기도와 평화적 항거로 이해되고, 사용되고, 활용될 필요가 있음을 보여주고자 한다. 시편 137편은 다른 많은 탄식시들과 마찬가지로 정적주의(quietism) 신학이나 자기 경건에 빠지려는 경향에 도전하고 있다.