

로마서 3장 1-8절에 대한 두 개의 몰타어 번역에 있어서의 번역 전략들과 각주 원칙들

안토니 아벨라*

김성희 번역**

서문

이 글의 목적은 20세기의 중요한 성경 번역자, Peter Paul Saydon(1895-1969)과 Carmel Sant(1912-1992)의 공헌을 연구하는 것이다. 이 학자들의 일대기는 아직 연구된 적이 없기 때문에 필자는 이 글의 독자들에게 그러한 자료를 제공할 수는 없다; 사실, 이와 같은 그들의 일대기는 누군가 써야 한다. Saydon에 관해서는 Carmel Bezzina가 *Saydon Biblista u Studjuż tal-Malti*¹⁾라는 논문을 썼는데, 참고로 할 수 있겠다. 그러나 필자가 알기로는 Sant에 관하여는 거의 아무도 쓰지 않았다.

이 연구는 Arthur Bonnici의 연구인 “몰타에서의 교회와 출판의 자유”²⁾, Saydon의 몰타어 성서번역의 역사에 대한 공헌 연구, *History of the Maltese Bible*³⁾와 필자의 편집 하에 연구된 Sant의 *Bible Translation and Language*⁴⁾의 예를 따르는 더 큰 프로젝트의 한 부분이다. 그리고 이 번역 전통에 각각의 번역자가 공헌한 것을 적절히 인지한 이후에 이 역사를 다시 쓰는 것이다.⁵⁾ 이 연구에서, 우리는 두 번역자가 본문 연구와 그들이 각주 원칙들에서 사용한 번역 전략들을 살펴보게 될 것이다. 각주 원칙들은 종종 번역자에 의해 적용된 번역 전

* 세계성서공회연합회 유럽 중동 지역 번역 컨설턴트.

** 이화여자대학교 강사, 신약학.

1) Pubblikazzjoni Preca, Malta 2006.

2) *Melita Historica*, 2 (1957), 105-121. 이 점에서 우리는 그의 두 다른 작품들, *Church and State In Malta 1800-1850*, Malta 1958과 그의 연구 논문 “Protestant Propaganda in Malta 1800-1830”, *Melita Theologica* XIII (1961), 6-64를 살펴보아야 한다.

3) Malta 1957. 이 연구는 필자에 의해 부록으로 다음의 책에서 재출판되었다. Carmel Sant’s *Bible Translation and Language*, (Malta, 1992), 267-284.

4) *Melita Theologica Supplementary Series*, 2; Malta 1992.

5) Carlo Buzzetti의 논문 *Traduzione e Tradizione. La Via dell’Uso-Confronto*, Edizioni Messagero, Padova 2001가 필자의 개념, ‘몰타어의 번역 전통’에 영향을 주었다.

략들을 반영하는 것이고, 그들은 많은 면에서 같은 실재의 두 가지 다른 측면이며 서로를 보충한다.

독자는 자연스럽게 질문할 것이다. 어떻게 필자가 로마서 3장 1-8절을 문맥으로부터 독립되어 있을 것 같은 한 문학적인 문단으로 보는지 말이다. 우리가 기대하는 것처럼, 로마서와 같이 문학적 장르가 서신인⁶⁾ 작품의 경계를 정하는 표지들은, 문학적 구성물의 외부적인 것이 아니라, 수사학적 기능을 하기 위해 만들어진 언어적인 특징들이다.⁷⁾ 이러한 본문의 범위는 일종의 ‘통렬한 비판’로서 다음과 같이 비평적으로 정의되어 왔다. “고대 교사들에 의해서 발전된 논쟁의 대화적 형식 ... 철학의 견유학과에서. 그것은 생생한 논쟁과 대화자와 친숙한 대화의 스타일에서 행해지는 한 교육적 담화였다. 그것에는 돈호법, 격언들과 금언들, 수사학적 질문들, 과라독스들, 짧은 문장들, 패러디들, 허위적인 연설들, 발제들, 평행구들이 흩뿌려졌다.⁸⁾ 바울이 여기서 그의 담화를 경계짓기 위해 사용한 언어적 표지들은 의문사 $\tau\iota$ 와 그 다음의 ‘추론적이고 주로 과도적인’ 접속사를 포함하는 것들이다⁹⁾: 1절과 9절에서 같은 대화에서 새로운 문단을 시작하는 표시인 ‘그런즉 무엇이나?’와 지시접미사의 추가에 의해 형태론적으로 더욱 강조되어 말해지는 시간을 나타내는 부사 지금,¹⁰⁾ 서신의 일반적 서론(1:1-17)과 첫 번째 단락(1:18-3:20) 이후에 나오는 서신의 새로운 단락(3:21-4:25)을 소개하는 ‘그러면, 이제는.’¹¹⁾

로마서 3장 1-2절

a) 바울은 로마서 3장에서 그의 논의를 전개해 가는데, 그 전단락(2:27-28)에서 상상의 적대자가 그의 마지막 진술에 대해 이의를 제기하도록 하면서 그의 논의

6) 성서적 세계 안에서 서신서의 사용에 관해서는 다음의 책을 참고하라. cfr. Harry Gamble, “Letters in the New Testament and in the Greco-Roman world”, John Barton, ed., *The Biblical World*, I (Routledge, London 2001), 188-207

7) Roland Meynet의 논문 ‘Relationships between linguistic Elements’ within a literary composition은 이에 유용할 것이다. Cfr. Roland Meynet, *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric*, JSOT Supplementary Series 256 (Sheffield Academic Press, Sheffield 1998), 182-199.

8) Joseph A. Fitzmyer, *Romans*, Anchor Bible 33 (New York; Doubleday, 1993), 91.

9) William F. Arndt & Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1957), 597.

10) *Ibid.*, 548.

11) Cfr. Barclay M. Newman & Eugene A. Nida, *A Handbook on Paul's Letter to the Romans* (New York: United Bible Societies, 1973), 64.

를 열어간다. 만일 진정한 유대인이 그와 같이 내면적인 것이고, 진정한 할례는 육적인 것이 아니라 영적인 것이라면, 무엇이 민족적으로 유대인이 되는 것의 유익인가? 명사 το περισσόν에 구문론적으로 연결되어 있는 의문대명사 τι는 접속사 οὖν에 의해 더욱 적절해지고, 종종 ‘그런즉, 그런즉 이제, 그러므로, 따라서, 결과적으로, 이제’와 같은 추론의 과정의 결론을 함축하는 결과를 나타내는 것으로써 Johannes Louw와 Eugene A. Nida에 의해 정의된다.¹²⁾ 번역본들과 번역들은 일반적으로 전단락에 무슨 이야기가 진행되었는지와, 동시에 새로운 논의의 시작에 대한 연결을 인지하고 기록한다. 로마서 3장 1절과 함께 그들은 일반적으로 새로운 단락을 시작하고, 종종 부제에 의해서 단락짓기도 한다. 그러나 그들은 또한 그 본문 이전에 무슨 내용이 있었는지와 연결시키기도 한다: ‘그런즉 유대인의 나음이 무엇이나?’

바울이 그의 서신과 이 단락에서 사용하는 상상의 적대자에 반대하여 여는 말은 두 개의 평행 의문문구에서 표현된다. 첫 번째 질문 다음에 ‘또는’으로 연결되어 있는 두 번째 질문(‘할례의 유익이 무엇이나?’)의 필요성은 화자 자신에 의해 느껴졌는데, 첫 번째 질문(‘그런즉 유대인의 나음이 무엇이나?’)이 모호하다고 느낄 수 있기 때문이다. 두 질문들은 속격의 두 표현들이(τοῦ Ἰουδαίου, τῆς περιτομῆς) 제시하는 것처럼 완전한 평행으로서 이해될 수 있다. 만일 두 번째 질문이 첫 번째 질문의 의미를 명확히 하기 위한 것이라면, 중성적 명사 형태 περισσόν은 기본적으로 ‘보통의 수나 크기를 넘어서는 것’을 의미한다(p.657). 이 단어는 종종 ‘유익’ 또는 ‘특권’으로 간주된다.

두 번째 질문의 주어는 명사 ωφέλεια이고, 때로 이 명사는 다른 곳에서 ωφέλεια로 ‘이용, 얻음, 이득’의 의미로 쓰인다; 일반적으로 그것은 우리가 ωφέλεια της περοττης ‘할례의 이득,’에서 보는 것처럼 속격을 취한다. 그러므로 이것은 두 번째 질문이 첫 번째 질문을 명확하게 하기 위해 사용되었을 뿐 아니라 첫 번째 질문에 의해 소개된 질문의 영역을 좁혔다는 것을 의미한다: 반대자는 바울이 유대인이 되는 것의 이득을 일반적으로 논의하는 것을 원하지 않고, 유대인의 종교적인 중요성을 논의하기를 원한다; 이종교적인 관점은 할례의 문제로 재표현되는 것이다. “할례의 이득은 무엇인가?”

이러한 이중의 문제 제기에 대한 바울의 대답은 근본적으로 한 단어였다: πολυ ‘많이.’ 그러나 그는 즉시 그의 대답을 부사적 표현, κατα παντα τροπον ‘모든 면에서’로 나타낸다. κατα παντα란 표현은 사실 ‘모든 관점에서’라는 고정된 의미

12) J. Louw and E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 1 (New York: United Bible Societies, 1989), 89:50. 이 점에서, 바울의 적대자에게 바울은 2:27-28에 나타난 그의 진술로 되돌아가야 할 필요가 있고, 바울은 이것을 이 장에서 시작하는 논의에 대한 적절한 서론으로 본다.

다. 명사 τροπον에 전치사 κατά가 덧붙여져, 이 구절은 그 의미를 강조하는 기능을 하는 것이다. 바울은 유대주의가 부정적인 빛 아래서 볼 수 있는 어떤 방법 안에서도 보지 않았다.

바울은 그의 서신의 독자에게 그의 강한 입지에 대한 동기를 제공하고자 한다; 그는 일련의 이유들을 묘사하기 시작한다. 그러나 이 단락에서 그는 첫 번째 이유, 왜 민족적 유대인들이 비 유대인들에 비해 이득을 갖는지에 대한 것을 다룬다. γαρ (왜냐하면)에 대한 본문 비평적 문제들은¹³⁾ 저자나 또는 후기의 사본가들이 이 문장을 연결시키는 데 쉽지 않았다는 것을 보여준다. 왜냐하면 그들은 이 문장이 앞 구절에 대한 설명이고, 2절에 나오는 짧은 일반적인 문장에 앞으로 나올 문장을 연결시켜줄 단어가 필요하다고 느꼈기 때문이다. 아마도 사본을 정정하는 사람들의 문제는 어디에 접속사 γαρ를 놓느냐였을 것이다. 왜냐하면 특별히 현재의 관점에서 δε가 없이 μεν이 사용되는 변칙적인 문장인데다가, 비교를 드러내지 않고, 실수로 또는 알지 못하는 이유로 빠졌을 수도 있어서, 이 문장의 문법적 구조를 명백하게 파악할 수 없기 때문이다.¹⁴⁾ 바울에게 있어서 민족적 유대인이 비유대인에 대하여 가지고 있는 유익에 대한 첫 번째, 또는 아마도 주된 이유는 하나님의 말씀들이 그들에게 맡겨져 있다는 것이었다.

약간의 설명을 덧붙인다면: 1) 이 문장의 주어는 τὰ λογία로 나타나는데, 이것은 중성명사 το λογιον의 복수 주어로 본래적으로는 신성으로부터 기원된 짧은 말씀이었다.¹⁵⁾ 바울이 이 단어를 이 상황에서 사용하는 것은 무슨 의미였는가? 저자들은 그것의 구체적 의미에 대해서 다르게 설명한다.¹⁶⁾ 바울은 하나님의 말씀을 말의 형태(oral form)로 이해했는가? 아니면 그 당시 기독교인들이 불렀던 구약의 말씀을 의미했는가? 피츠마이어는 후자의 견해를 지지한다.¹⁷⁾ 그러나 문장 자체로 보서는 전통적이고 편집적인 구약의 발전 시기가 바울의 시대에는 어떤 단계에 있었는지 정확하지 않다.¹⁸⁾ 바울은 유대인의 역사 속에서 임재했던 하나님의 말씀을 의미하는 것으로 보인다. 그것이 어떤 형태이든간에 바울의 시대에 하나님의 말씀으로 역사했을 것이고, 그의 수신인들에 의해 사용될 수 있었던

13) 두 권의 표준적인 본문 주석서들을 참고하시오. Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2000); and Roger L. Omanson, *A Textual Guide to the Greek New Testament*, (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).

14) Cfr., F. Blass & A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1961), 232 paragraph 447.

15) Arndt & Gingrich, *Lexicon*. 477.

16) Cfr. Fitzmyer, *Romans*, 326-327.

17) Ibid.

18) 이 부분에 대하여 우리는 다음을 참고할 수 있다. Cfr., F. Blass & A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1961), 232 paragraph 447.

작은 또는 그렇게 작지 않은 사본에서 볼 수 있었던 것이었다.¹⁹⁾ 바울에게 있어서, 그와 같은 하나님의 말씀의 임재는 비유인들이 가질 수 없었던 유대인들의 확실한 특권이었던 것이다.

Saydon과 Sant의 로마서 3장 1-2절 번역.

Peter Paul Saydon의 성서 번역본은 네 개가 존재한다: 아직까지 몰타성서공회의 책임 하에 있고, 곧 박물관의 책임으로 이전될 사본이다; 1929년과 1959년 사이에 출판된 첫 번역본의 팜플렛 형태들(pamphlet formats)이 있다; Carmel Attard 목사의 편집권 하에 1977, 1982, 1990년에 Librerija Preca에 의해 출판된 우아한 세 권의 두 번째 번역본이 있다; 그리고 1995년에 Librerija Preca에 의해 출간된 한 권의 세 번째 번역본이 있다. 필자는 이러한 출판물들을 같은 성서의 다른 ‘간행본들’이라고 부른다. 왜냐하면 각각의 간행본들에는 그 번역본들을 각각 고유하게 만드는 다른 성격들이 존재하고 있기 때문이다. 그래서 우리는 사본 외에도 Saydon의 세 권의 간행본들을 가지고 있는 것이다. 각각의 간행본 안에 만들어진 변화들은 주로 본문이 20세기, 21세기의 독자들을 위해 더욱 친근하게 느껴질 수 있도록 하기 위함이었다.

몰타성서공회의 성경은 또한 오랜 역사를 가지고 있다. 이 번역은 1960년대 후반에 카톨릭 교회의 예배에서 직접적으로 사용하기 위해 번역된 초기의 본문들과 함께 시작되었다; 예배적인 본문들이 70년대 초반에 완성되었을 때, 그 당시에 몰타성서공회의 총무였으며 신학과장이었고 목사이면서 교수였던 Carmel Sant의 지도하에 있었던 번역 팀은 전체 성서 번역을 계속하였다. 이 성경은 1984년에 처음으로 책의 형태로 출판되었다. Sant에 의한 서문에서(p.xi) 우리는 성서의 다양한 책들에 대한 첫 번째 초고를 준비했던 사람을 알게 되었다; 그러나 우리가 출판된 본문에서 읽은 마지막 원고는 Sant와 끝까지 함께 일하고 Sant의 편집 일을 함께한 성서학자들과 언어학자들 팀이 만들어낸 열매였다. Sant는 로마서의 초고를 준비해온 사람으로 알려져 있고, 그래서 우리는 이 번역을 그의 공헌으로 돌린다. 이 본문이 당분간 우리의 방법을 넘어서는 공산주의 신봉자들의 재구성을 가지고 있었을지라도 말이다. Saydon의 로마서 역본에 대하여, 우리는 1956년 *L-Ittri ta' S. Pawl. L-Ittra lir-Ruman*²⁰⁾라는 제목으로 출판된 그의

19) 현 저자는 독자에게 다음의 논문에서 짧은 의견을 언급한다. “Short Exegetical Essays, 1: 2Tim 3:14-17”, *Melita Theologica* 59:1 (2008), 37-44.

20) The Empire Press, Malta 1956

첫 번째 간행본을 사용할 것이다. 번역에 관하여서, 우리는 본문에 대한 후기 간행본들을 사용하지 않을 것이다. 각주에 대해서는 우리는 부분적으로 두 번째 간행본을 볼 수 있다 왜냐하면 그것들은 Fr. Carmel Attard 목사에 의해 편집되었고, 우리는 Saydon의 각주에 대한 정책을 Attard 목사의 공헌으로부터 분리시킬 필요가 있기 때문이다.

이 단락에서 우리는 Saydon과 Sant의 번역을 개관하고 설명할 것이다. 후자의 번역에 관하여 우리는 1984년 간행본을 사용할 것이다. 이것은 그 이후 1996년과 2004년에 필자의 편집권하에 두 번 더 간행되었다. 몰타성서공회는 최근 4번째 간행본을(가능하면 2009년) 출판하고 있다. 우리의 연구에서, 우리는 각 번역자의 번역 전략들, 단어와 구문의 선택들, 각각의 경우에 있어서 완성된 본문의 강점과 약점을 개관할 것이다.

로마서 3장 1절에 나오는 이중 질문에 대한 Saydon의 번역은 수신자 언어에 의해 사용되는 어색함들을 제외하고는 형식에 맞는 것이다. 예를 들면, 첫 번째 질문에서, 주어는 일반적인 특권(το περισσοιν)이 아니라, ‘유대인’의 특권이다. *Mela xinhu ahjar il-Lhudi?* ‘어떤 면에서 유대인이 더 나은 것이냐?’ Saydon에게 있어서 ‘그가 더 낫다’는 것은 그가 이득이나 특권을 가진다는 것을 의미한다. 물론 이 문장은 의문문이다. 두 번째 질문은 형식적으로 그리스어 구문에 더 가깝다.: *jew x’fejda fih il-htin?* 이 구절은 접속사 *jew*, ‘또는’으로 시작하는데, 이것은 문맥에서 두 개의 선택적인 절들에서 두 번째 것을 소개하고, 두 번째 것은 앞의 것에 대한 설명을 나타낸다는 것을 의미한다.²¹⁾ 이 두 번째 구절은 구문론적인 주어, 즉 명사 *fejda* ‘이득’과 명사 *il-htin*, 문자적으로 ‘할례’ 앞에 붙는 의문대명사 *xi*를 가진다. 왜냐하면 몰타어에서 관사는 명사가 부정명사가 아니라면 의무적으로 붙기 때문이다. 명사 *fdjda*는 어근 FJD와 동사 *fied*에서 왔는데, 동사 *fied*는 세 개의 의미를 가지고 있다 – 누구의 이득에 공헌하다, 유용하거나 유리한 것을 증명하다 ; 이득을 남기다, 유리한 것, 유용한 것을 증명하다 ; 넘치다.²²⁾ 세 개의 의미 중에서 첫 번째 것이 우리의 문맥과 맞다. 명사 *htin*은 어근 HTN에서 나온 것으로 어근 HTN은 친척이라는 의미와 결혼에 의한 신부나 신랑측에 대한 친척을²³⁾ 의미하는 명사 어휘 *hlaten*로서 나온 것이거나, 또는 ‘할례하다’라는 의미의 동사에서 나타난다. *Htin* 또는 *hatna*는 그와 같은 어근과 동사에서 나온 것이고, ‘할례’를 의미한다. 결혼에 의한 친척을 뜻하는 명사가 다양한 형태론적 형식들 안에서 상대적으로 일반적으로 사용되는 반면, *htin* 할례는 현대 몰타

21) Aquilina, *Maltese-English Dictionary*, I, Midsea Books, Malta 1987, 599.

22) *Ibid.*, 335.

23) *Ibid.*, 519.

어에서 거의 사용되지 않는다. 왜냐하면 이러한 수술은 의학적으로 요구되지 않는 이상 몰타 문화에서는 거의 실행되지 않기 때문이다. 그러한 경우들에 있어서는, 이탈리아에서 빌려온 현대 명사 *ċirkonċiżjoni*가 사용된다.

Carmel Sant 교수의 번역은 많은 경우에 있어서 Saydon의 번역과 다르다. 대표적인 것은 집단적 ‘유대인들’로 단수 ‘유대인’을 번역하는 것에 관한 것이다. : *x’ghandhom iktar il-Lhud*, 유대인들이 무엇을 더 가지고 있는가? Sant는 Saydon이 사용한 연결접속사 *Mela*를 앞 단락을 새로운 단락에 연결시키기 위한 것으로 사용한다. *Mela*는 접속사 ‘ouv 그러므로’를 의미하지만 구절의 첫 부분에 온다. 형용사 *περισσους*을 만들기 위해서 Sant는 다른 동사 구조를 사용한다. *x’inhuaħjar il-Lhudi*, ‘유대인의 마음이 무엇이냐’라는 구절 대신에 Sant는 전치사 *gland* + 3인칭 남성 복수 소유 접미사들 - *hom*으로 만들어진 구성을 사용하고, 의미는 다른 것들 중에서 ‘가지다, 소유하다’를 뜻한다. Aquilina 교수는 이 관용구적 문장을 인용한다: *ghandi ktieb li inti m’ghandekx bħalu*, ‘나는 네가 가지고 있지 않은 책을 가지고 있어 왔다.’²⁴⁾ 우리의 본문에서 동사는 의문대명사 *x’*에 의해 지배된다.²⁵⁾ *Iktar* 또는 *aktar*는 동사적 기원 *Kotor*, ‘가득하다, 증가하다’²⁶⁾로부터 온 잘 사용하지 않는 형용사 *katir*의 비교형이다. 여기서는 한 실명사로 사용된다: ‘유대인들은 무엇을 더 가지고 있는가?’ Saydon의 구성과 Sant의 구성 중 어느 것이 더 좋은지 말하기는 매우 어렵다. 아마도 Saydon의 번역이 좋은 고전 몰타어를 사용하고 있다 하더라도 Sant의 번역이 현대 몰타어를 사용하는 사람들에게는 더 잘 이해된다.

이 구절의 두 번째 쉼표는 Sant의 번역에서 다음과 같이 주어진다: *jew x’tiswielhom iċ-ċirkonċiżjoni?* 여기서 우리는 Saydon의 번역에서처럼 연결하는 단어 *jew*와 의문대명사 *x’*를 가진다. Sant는 명사 *ωφέλεια* (이득)를 동사 *tiswielhom*에 의해서 번역한다. 이 동사는 기본적으로 ‘가격이 들다, 가치가 꽤 많다’라는 의미를 가진 동사 *sewa*의 복잡한 형태이다 그러나 관용적으로 다른 측면의 많은 의미들을 내포한다.²⁷⁾ 아마도 이들 중의 두 개가 우리의 본문에 적절하다고 하겠다: ‘결과에 의해서 지불하다’: *il-ġlieda switilna rebħa*, ‘싸움은 우리에게 승리를 가져다주었다.’; ‘유용한’, *Fomm id-dar tiswa ħafna*, ‘엄마는 집에서 매우 유용하다.’ 이 두 어조들은 아마도 우리의 본문에 적절하다 그러나 첫 번째 것이 바울이 의미했던 것에 가까울 것 같다. 우리는 Sant가 할례에 대하여 명사적인 *ħtin*를 사용하지 않고 몰타어 철자법에서 현대적인 명사인 *ċirkonċiżjoni*

24) Aquilina, *Maltese-English Dictionary*, II, 967.

25) Cfr. Cremona, *Tagħlim fuq il-Kitba Maltija*, 221.

26) Aquilina, *Maltese-English Dictionary*, I, 693-694.

27) *Ibid.*, II, 1300-1311.

를, 물론 정관사와 함께 사용했다는 것에 주의해야 한다.²⁸⁾

2절: 첫 번째 구절에서 일반적인 질문에 대한 대답(2절)은 Saydon과 Sant에 의해 거의 같은 방법으로 번역된다: *Hafina b'kull mod*(Saydon); *Hafina u b'kull mod*(Sant). 명백하게, 두 번역 사이의 유일한 차이점은 Sant의 번역에서 접속사 *u*를 첨가했다는 것이다. 그러나 Sant의 번역에서 이 접속어의 첨가는 Saydon에게 부사적 어구 *κατα παντα τροπον*(모든 면에서)가 부사적 *πολυ*(많이)에 동격으로서 있는 반면, Sant의 번역에서 그것은 두 번째 또 다른 대안의 대답으로서 분석된다. Sant는 두 가지 방법에서 그 대답의 의미를 강화시키는 것이다. 할례는 단순하게 유대인들에게 유용한 것이 아니다(이것은 그리스어의 원래적인 그리고 Saydon의 번역이 함축하는 것이다). Sant의 번역은 할례가 단순하게 매우 유용할 뿐 아니라 많은 면에서도 매우 유용한 것이라는 것을 함축한다. Saydon의 번역에서는 두 번째 강화가 포함되고 첫 번째 강화를 설명하는 것이다. Sant의 번역에서는 두 번째 강화가 두 번째 아이디어를 구성하는 것이다. 그리스어에서 *κατα παντα τροπον*이 *πολυ*에 동격으로 사용된다는 사실은 Saydon의 분석과 번역이 더욱 정밀하고 그리스어의 본문에 아마 더 가깝게 하는 것일 것이다.

바울의 대답의 설명적인 부분은(3절) 그리스어에서 Saydon과 Sant가 모두 몰타어에서 부사로 간주하는 부사적 어구 *πρωτον μεν*에 의해 소개된다:

I-ewwelnctt, (Saydon), *qabel xejn*²⁹⁾ (Sant). 두 개의 부사적 어구들은 아마도 ‘무엇보다도 처음에’를 의미하는 것과 동의어로 간주될 것이다.³⁰⁾ 두 개가 완전히 동의어는 아니고, 두 번째가 ‘무엇보다도’를 의미할지라도 말이다. 로마서 3장 2절은 바울이 계속되는 구절들 없이 *πρωτον μεν*로 시작하는 본문들 중의 하나이다.³¹⁾ 만일 이것이 문장 구성을 의식적으로 사용한 것이었다면, 부사는 일련의 내용 요소들을 열거하기보다는 소개된 내용들을 강조하는 것을 의미했던 것이다. 바울에게 있어서 유대인들을 특징짓는 것은 *it-taħbir ta' Alla*(Saydon)와 *I-orakli ta' Alla*(Sant)로 번역되는 하나님의 말씀의 임재였던 것이다.

본문 구절 *πρωτων μεν γαρ ὅτι ἐπιστεύθησαν τα λογια του θεου* (우선은 그들이 하나님의 말씀을 믿었음이니라)에 대한 Saydon과 Sant의 번역을 약간 설명하겠다. 이러한 평범한 구절은 *τα λογια*를 주어로 만들기 위해 소유격 *του θεου*를

28) 자음 [l] 을 [] 로서 보는 것에 관하여, cfr. Cremona, *Tagħlim*, 212, paragraph 503.

29) 몰타어에 대한 최근의 the National Council의 결정에 따르면, 이 두 언어들은 지금 하나의 어휘, *qabelxejn*, Il-Kunsill Nazżjonali ta' l-Ilsien Malti로 쓰여져야 한다. *It-Triq lejn De i' l-jonijiet dwar il-Varjanti Ortografici*, 1 (25/7/2008), 15.

30) Cfr. Aquilina, *Maltese-English Dictionary*, II, 1100.

31) Arndt & Gingrich, *Lexicon*, 733

적절하게 사용했다. Saydon은 이 주요어를 몰타어 *tahbir*로 번역했고, 반면에 Sant는 단어 *orakli*를 선택하였다. B. Klappert에 따르면,³²⁾ το λογιον은 ‘알려진,’ 본래적으로는 ‘짧은 말, 신탁’을 의미하는 형용사적 λογιος의 축소형이다. 이것은 부분적으로 Sant의 단어 선택을 설명하는 것이다; 그는 그 단어를 전문적인 용어로 보았다. 그러나 우리는 그리스어에서 이 단어가 단지 신약에서 네 번 사용되었다는 것을 인지해야만 한다: 행 7:38; 롬 3:2; 히 5:12; 벧전 4:11. 이 두 번역자가 이 본문들에서 구절을 다루는 방법들을 비교해보면 우리는 흥미로운 점들을 발견하게 된다.

	Saydon	Sant
행 7:38	<i>kliem tal-hajja</i>	<i>kliem il-hajja</i>
롬 3:2	<i>tahbir</i>	<i>orakli</i>
히 5:12	<i>kelmiet ta' Alla</i>	<i>kelma ta' Alla</i>
벧전 4:11	<i>l-kliem ta' Alla</i>	<i>l-kliem ta' Alla</i>

이 비교로부터 Sant가 이러한 본문들의 번역에서 적어도 Saydon의 주석을 가깝게 따랐지만, 그의 선생의 번역들을 약간 다르게 바꾸었다는 것을 알 수 있다. 사도행전 7장 38절에서 Sant는 정관사 τα에 의한 소유격의 구성 상태를 선호한다. 로마서 3장 2절에서 Sant는 셈어의 *tahbir*보다 더욱 최근의 *orakli*를 선호하는데, 그것은 최근의 단어가 더 잘 알려졌다는, 그리고 20세기의 몰타어 사용자들에 의해 더 잘 이해된다는 전제 하에 그렇게 한다. 히브리서 5장 12절에서 Sant는 Saydon의 복수형 *kelmiet*보다 단수형 *kelma*를 선택한다. 베드로전서 4장 11절에서 Sant의 번역은 Saydon 번역의 언어적 재구성이다. 만일 그것이 다른 어떤 것을 증명하지 못한다면, 로마서 3장 2절은 명백하게 Sant의 전략 대 그의 선배의 본문의 대결을 보여주는 것이다: 적어도 이 네 개의 본문들에서 Sant 교수는 Saydon 교수의 주석을 적용한 것이었다. 그러나 이것이 그가 정할 수 있었던 좋은 결정이었을까?

τα λογια를 *tahbir*에 의하여 번역하는 것이 문제들이 없는 것은 아니다 Saydon은 명사가 ‘알리다(좋은 또는 나쁜 소식들을), 예언하다, 선포하다’의 뜻을 가지고 있는 동사 *habbard*의 어근으로부터 나온 것이라는 것을 가정한다. 그러나 Aquilina에 따르면, 명사적 *tahbir* 또는 *tehbir*는 ‘예감, 육감, 예고, 전조, 경고, 징

32) ‘Logos’ in L. Coenen & E. Beyreuter & H. Bietenhard, (eds.), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB (Bologna, 1976), 1175-1200, 1190.

조' 들과 같이 의미론적으로 좁혀진다.³³⁾ '알리다'의 어조는 이 목록으로부터는 나타나지 않는다. 대신 '알리는'이란 의미를 가지고 있는 수동적인 형태로부터 나온 명사가 존재한다.³⁴⁾ 그러나 그것은 Saydon이 그의 명사가 위의 목록에 열거된 첫 번째 어근으로부터 나온다는 것을 가정했다는 것을 보여준다. 우리는 *tahbir*와 *tehbir* 사이의 발음에 있어서 형태적인 유사성을 취할 때, 우리는 즉시 Saydon이 그의 독자들을 이끄는 위험성을 인지하게 된다. Saydon은 민족적으로 유대인이 되는 것의 이득이 그들의 하나님의 전조들(*premonitions*)을 맡은 자들(3절에 대한 설명을 보시오)이었다는 것을 쓰고 싶지 않았을 것이다. 그는 2절에 대한 설명이 보여주는 것처럼 *tahnor*에 의해 '알림'을 의미했던 것이다. : "그들의 손들 안에 하나님에 의한 알림들, 메시아에 대한 알림뿐 아니라 구약에 나와 있는 모든 알림이 맡겨져 있었다. : 이것이 우리의 구원을 위한 하나님의 역사에 있어서 유대인들의 사명인 것이다."

그러므로 Saydon의 본문은 모호한 것으로 증명되었고 이것은 Sant가 그의 고유한 번역에 있어서 Saydon의 어휘들을 사용하는 것의 원칙으로부터 떠나고 있음을 설명해준다. *tahbir ta' Alla* 대신에 Sant는 *lorakli ta' Alla*로 그리스어 구절을 번역한다. 그러나 *orakli*는 그것의 목적을 감당하고 있는가?

몰타어 명사 *oraklu*(단수) *orakli*(복수)는 직접적으로 이탈리아어, *oracolo*, '신탁'으로부터 왔다.³⁵⁾ 뉴콜린스 사전에 따르면,³⁶⁾ 이것의 첫 번째 의미는 '신의 신전에서 제사장의 중개를 통하여 나타나는 예언'을 뜻하고, 그 다음의 의미들에도 신전과 예언이 주어지는 사람을 포함한다. 몰타어에서 *oraklu*는 주로 말 자체라기보다는 그 말에 책임을 지고 있는 사람에 적용된다. Aquilina는 그 단어가 몰타어에서 무엇을 의미하는지 설명하기 위해 한 말을 인용한다: *Meta jitkellem huk, qisu qed jitkellem loraklu* ('너의 형제가 이야기할 때 그는 신탁의 권위를 가지고 하는 것이다'). 그밖에도, *orakli*의 의미가 우리의 본문에 적용될 때, 구약성서의 예언자적 배경이 설명될 필요가 있다. 불행하게도, 우리는 이 구절만으로 저자가 의미했던 구약 예언 전승의 발전 단계를 더 잘 정의할 수 없다. 그는 예언적 전승을 오직 말의 형태로 의미하는 것인가? 아니면 구전 전승과 더불어 문서 단계를 의미하는 것인가? *λογια*의 구체적인 의미를 정의하는 이 어려움의 관점에서, 필자는 이 본문에서 *τα λογια του θεου*를 *il-kelmiet ta' Alla* '하나님의 말씀들'로 번역하는 것을 선호한다.

33) Aquilina, *Maltese-English Dictionary*, I, 464.

34) *Ibid.*, 465.

35) Aquilina에 따르면, 그것은 S. Mamo의 책 *English-Maltese Dictionary*, Malta 1885에 의해 몰타 단어의 부분으로 처음 기록되었다. Cfr. Aquilina, *Maltese-English Dictionary*, II, 1017.

36) Harper Collins Publishers (Glasgow, 1992), 696.

그리스어 본문에서 서술부의 동사적 요소인 $\epsilon\pi\sigma\tau\epsilon\upsilon\theta\eta\sigma\alpha\nu$ ($\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\omega$ 동사의 단 순과거 수동태)는 많은 문제들을 발생시킨다. 기본적으로, 이 동사는 ‘믿는다’의 의미를 가진다. 그러나 두 번째 의미가 발전될 때는 ‘맡긴다’의 의미가 된다. 이 동사의 주어는 어느 것인가? 그것은 몰타어에서뿐만 아니라 다른 번역 전승에서도 일반적으로 $\tau\alpha \lambda\omicron\gamma\iota\alpha \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ 로 생각된다: ‘quidem quia credita sunt illis eloquia Dei’(Vulgate); ‘unto them were committed the oracles of God’(NIV); ‘a loro sono state affidate le parole di Dio(LSB); ‘...c’est à eux que les paroles de Dieu ont été confiées’(NBS); ‘...God’s messages were spoken to the Jews’(CEV).³⁷⁾ 우리의 두 개의 몰타어 번역도 이 전승적 분석을 따랐다. Saydon: *lilhom merhi t-tahbir ta’ Alla*, Sant: *lilhom kienu fdati Forakli ta’ Alla*. 그럼에도 불구하고 우리는 Saydon의 번역은 ‘가게 하다,’ ‘어떤 것을 누구의 신뢰에 맡기다’라는 뜻을 가진 동사 *reha*로부터 온 수동태 분사 *merhi*에 의해 표현된 서술 동사와 함께 하는 분사구문이라는 것이다. 이 동사는 오로지 어떤 상황들에서만 ‘맡겨진’의 의미로 사용된다; 그러나 필자는 이 상황이 하나님이 그의 말씀들을 그의 백성들에게 맡겼다는 상황으로 이 동사를 사용해도 될지 의심이다. 주석은 상황이 잘 이해하기 쉬운 만한 구절을 제공해야만 한다. ‘The Jews were entrusted with the word of God’ ‘유대인들은 하나님의 말씀으로 맡겨져 있었다’(NRSV). 이 경우에, 주어는 수동태 동사 $\epsilon\pi\sigma\tau\epsilon\upsilon\theta\eta\sigma\alpha\nu$ 를 살려서 그리스어 본문의 형태를 따르고 있는 것이다. 그러나 번역에서 NRSV가 보여주는 것처럼 뜻이 명확하게 이루어져야 한다. 우리의 두 개의 몰타어 번역자들은 수령자들, *lilhom* 유대인들을 언급하면서 주어를 ‘하나님의 말씀들’로 번역하고 명확하게 뜻을 전달하는 것을 선호했다.

사실, 또 하나의 번역 가능성이 존재한다: 동사 몰타어 *fada* ‘믿는다, 신뢰를 보여준다, 확실히 하다’는 우리가 헬라에서 가지고 있는 것과 매우 비슷한 구문론적 구성을 허락한다. 수동태에서 $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\omega$ 는 누군가에 의해 어떤 것을 맡아 왔던 어떤 사람을 뜻한다. 클레멘트의 첫 번째 서신에서, 우리는 ‘하나님에 의해 그와 같은 일을 맡김 받은 사람들’이라는 표현을 본다. 분사가 대격절에서 목적어를 지배하는 것이다.³⁸⁾ 우리의 본문에서 부족한 것은 누가 하나님의 말씀을 유대인들에게 맡긴다고 말하는지이다. 그것은 생략되어 있는데 왜냐하면 이 특권의

37) 이 연구에서 인용된 성서 간행본들에 대한 축약어: BE: *La Bible Expliquée* (2004); CEV: *The Contemporary English Version* (1997); GNB: *Gute Nachricht Bibel* (1997); LSB: *La Sacra Bibbia* (2008); NBS: *La Nouvelle Bible Segond* (2002); NIV: *New International Version* (1984); NRSV: *New Revised Standard Version* (1989); (2008); REB: *The Revised English Bible* (1989).

38) Arndt & Gingrich, *Lexicon*, 667.

근원이 너무나 확실해서 말할 필요가 없기 때문이다. 몰타어에서 우리는 비슷한 구조의 가능성을 가지고 있다. 동사 *fada*는 ‘유대인들’이 동사가 수동태로 남아 있지만 동사가 목적어, 하나님의 말씀을 지배할 수 있는 이 새로운 구절의 주어로 되게 할 수 있다. *τα λογια του θεου, il-kelmiet ta’ Alla*에서 *kelmiet*은 다른 전치사 *bi*를 통하여 간주될 수 있는 것들이다.³⁹⁾ 주어는 강조되어야만 한다: *huma kienu li ġew afdati bil-kelmiet ta’ Alla*. 그들은 하나님의 말씀으로 맡겨진 자들이었다.’ 이러한 방법 안에서, 초점은 ‘유대인들’에게 있지 ‘하나님의 말씀들’이 아닌 것이다. 그리고 이것이 바로 유대인들이 다른 민족들이 가지고 있지 않았던 특권을 즐겼다는 말에 대한 이유가 되는 것이다.

로마서 3장 1-2절을 위한 Saydon과 Sant의 각주 원칙들

있는 그대로의 사실들. Saydon은 1절과 2절 모두 각각 각주를 달고 있지만, Sant는 3장 전체에 어떤 주를 달고 있지 않다. 각주가 고려되는 곳에서 두 번역자들이 이렇게 서로 다른 형태를 보여주고 있는 것을 우리는 어떻게 설명할 것인가? 아마도 두 구절과 관련된 각주에 있어서의 다른 점은 전체적으로 두 번역자들을 인도하는 서로 다른 일반적인 원칙들에 달려 있을 것이다.

일반적인 주석에서 Saydon은 그의 전체 번역 프로젝트에 대하여 서문을 썼고, 1929년에 창세기 팸플릿의 출간과 함께 *Kelmtejn qabel*로 출판되었으며, Saydon 교수는 다음과 같이 그의 각주 원칙을 설명하였다.(p. viii):

‘성경 읽기는 우리 모두에게 유용해야 하고, 또한 교회의 가르침들을 따라야 한다. 나는 우리가 읽고 이해할 수 있도록 각 장의 밑에 짧은 각주를 우리가 필요하다고 생각하는 만큼 첨가하였다. 나는 짧은 서문을 썼던 모든 책 앞에, 누가 그 책을 썼고 어떤 시대에 썼으며 그 책이 담고 있는 내용들은 무엇인지 보여준다, 이것은 본문의 이해를 돕기 위한 것이었다.’

이 설명으로부터 우리는 Saydon의 각주들이 ‘독자 중심적’인 것이라고 결론지을 수 있다. : 그는 그의 독자들이 올바르게 본문을 이해하도록 확실하게 하고 싶었던 것이다. 더욱이, 그는 말하기를, 이것이 교회의 정책이며 그가 이러한 각주들을 쓴 것은 또한 이 정책을 따르는 것이라고 한다. 우리는 이 정책에 그가 따르는 것이 단지 형식적이 아닌 것이라고 이해한다. 이 정책에 순응하여, Saydon은

39) Cfr. Cremona, *Tagħlim fuq il-Kitba Maltija*, 182-183.

로마서 3의 모든 구절에 각주를 썼다. 그가 모든 구절들에 앞서(cfr. p.9) 10-18절까지 총체적인 각주를 달았지만 말이다(25-26절처럼).

*Prezentazjoni*에서 1984년판 *Il-Bibbja*(p.x)까지, Sant 교수는 번역팀이 간행본을 위해 만들었던 각주 원칙을 다음과 같이 설명하였다.

‘우리는 나에 의해서 준비되었던 두 가지 종류의 각주들을 소개하였다; 이 각주들은 가능하면 짧게 만들었다. 우리는 각 책에 짧은 서문을 썼다; 두 번째로, 우리는 각 페이지의 밑에 본문의 비평적, 지리학적, 고고학적, 역사적, 신학적 정보들을 첨가했다. 이 각주들은 독자로 하여금 성서 저자들의 생각이나 이야기를 이해하는 데 도움을 주고자 한다; 우리는 성경의 완전한 주석을 쓰는 것을 계획하고 있지 않았다.’

Sant 교수는 독자들에게 각 페이지의 밑부분에 각주를 준비하였던 것은 바로 그 자신이었다는 것을 알린다. 이 각주들은 본문 중심적이었으며, 이것은 본문이 대화행위를 얻도록 돕는 것이었지만, 본문과 번역의 대상 청중(target audience) 사이의 시간적 거리 때문에 성공하지 못했을 것이다. 각주들은 번역의 본문에 대한 보충적인 정보들을 제공하고 그래서 좀 더 쉽게 읽혀질 수 있게 하였다. 이 각주들의 내용들은 본문에 관하여 본문비평적, 지리학적, 고고학적, 역사적, 신학적 정보들을 포함한다. *Il-Bibbja*의 편집자는 번역 팀이 본문의 완전한 주석을 쓰는 것을 의도하지 않았다는 것을 명백하게 한다.

로마서 3장 1-2절에 관여하는 두 번역자에 대한 일반적인 몇몇 결론들이 내려질 수 있겠다. Saydon의 일반적 정책은 그로 하여금 각각 두 구절에 각주를 달게 하였다. 1절에 대한 그의 각주는 다음과 같다:

‘바울은 선한 이교도가 나쁜 유대인보다 낫다고 말했다. 그리고 하나님의 백성으로서 유대인들은 여러 특권들을 가졌다. 이러한 특권들의 가치는 무엇인가? 이것이 바로 바울이 생각한 질문이다. 이 질문은 바울의 말들에 깊은 인상을 받아왔던 어떤 유대인에 의해 그에게 주어졌다.’

2절에 대하여 그는 다음과 같이 각주를 단다:

‘바울은 대답한다: 유대인들의 특권들은 남아 있다. 이러한 특권들 중에 그는 오직 한 가지를 언급한다. 그들의 손들은 하나님의 알림들에 맡겨져 왔고, 단순히 메시아의 알림에 관한 것이 아니라 구약에 쓰여진 모든 말씀에 관한 것이다: 그것이 바로 우리의 구원의 역사에 있어서 유대인들의 책임인 것이다.’

우리는 여기서 다음과 같은 것을 인지해야 한다: 1) 1절에 대한 각주는 다소 그 구절의 축어적 재정립에 관한 것이다. 2절에 대한 각주는 그 구절 자체에 담겨져 있는 것보다 더 많은 정보들을 제공한다: *tahbir* ‘알림’의 의미, Saydon에게 있어서 이 단어는 메시아적 예언들을 의미하는 것보다 더 넓은 의미로 받아들인다. *tahbir* ‘알림’은 구약에 존재하는 모든 것들을 구성한다: 그것은 ‘우리의 구원’의 일에서 유대인들의 책임인 것이다. 2) 그러므로 Saydon은 구약을 구약의 예언자의 관점에서 본다. 3) 그의 각주들은, 그가 번역의 본문들이 정확하게 해석되었는지를 명확하게 하고 싶어 한다는 관점에서 청중 중심적이다. 그리고 독자는 다른 해석의 길에 모험을 하고 싶어 하지 않는다. 4) Sant 교수는 이 두 구절들에 대해 어떤 각주도 제공하지 않는다. 그의 독자들이 어려움 없이 번역의 본문을 해석할 수 있고, 본문 자체가 어떤 도움 없이 그것의 메시지를 전달하는 데 성공할 수 있다고 간주하기 때문이다. 예를 들면, 그는 ‘diatribe’(후평)의 문학적 장르에 대한 각주를 소개하기 위한 어떤 필요성도 보지 않는다. Sant는 2절에서의 의미를 설명하기 위한 필요를 느끼지 않았다. 그 의미가 우리가 보아왔던 것처럼 몰타어에서는 모호할지라도 말이다.

로마서 3장 3-4절

직설적으로 이야기하면, 서신의 저자는 이 구절들을 한 단락의 기본 단위(subunit)로 만드는 것을 정당화할 어떤 언어학적인 소품을 제공하지 않는다. 우리가 본문을 나누는 것은 주로 내용과 저자에 의해 사용된 구문론적 형태들에 기인한 것이다. 바울의 상상된 대화자는 일반적인 질문을 던지고(3절) 바울은 이에 반응한다(4절). 대화자는 1절에서 구원의 비밀에 대한 어떤 유대인들의 부정적 반응에 대하여 문제를 제기한다. 바울은 논리적으로 그와 같은 가능성을 독립적인 구문 안에서 제외시킨다.: *μη γένοιτο* ‘하나님이 금하신다!’ 바울은 이 표현을 70인역으로부터 빌려왔다. 70인역에는 감탄조 *ηλψλξ* (창44:7)⁴⁰⁾를 번역하는 데 사용되고, 바울은 상대적으로 그의 논쟁에서 이 단어를 종종 사용한다.⁴¹⁾ 바울은 그의 상상적 대화자는, 유대인들의 특권들이 유대인들이나 적어도 그들 중의 몇몇이 예수를 믿기를 거부한 이후로 멈추어졌다는 논쟁에 관하여 강한 거부감으

40) BDB, 321. Cfr. also F. Blass & A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1961), 384.

41) Cfr. A. J. Malherbe, “*Μετ’ ἑαυτοῦ* in the Diatribe and Paul” *Harvard Theological Studies* 73 (1980), 231-240.

로 반대한다. “하나님의 신실하심은 사람의 신실함에 의해 판단되지 않는다 - 이 개념은 바울이 의로움에 대하여 가르친 기본적인 것이다. 하나님은 항상 의로우시고 이스라엘을 의롭게 하실 것이다(3:26).”⁴²⁾

다음으로는 두 개의 강조적이고 반대적인 문장들이 나온다. 이 문장에서 주어, ‘하나님’은 ‘모든 사람들’과 대조적인 것으로 등장한다. 만일 우리가 바울의 진술이 인간 개인의 경험에 근거한 것이라고 본다 하더라도 그러하다. 명령형 *γινεσθω*에 의해 지배받는 두 절들의 술부에서의 주요어들, 즉, ‘하나님’의 서술부인 형용사 *αληθης*와 ‘모든 사람’의 술부인 *ψεύστης*도 역시 반대적인 의미로 위치한다. 바울에게 있어서 하나님은 반드시 ‘진실’하고 모든 사람들은 반드시 ‘거짓말쟁이’들이다. 왜냐하면 성서에 의해 그렇게 선포되기 때문이다. 성서로부터 오는 증거는 그 다음에 온다. 우리는 바울이 여기서 성서 본문들을 다르게 사용하고 있음을 인지해야 한다. 4절의 전반절에서 바울은 반섭표적인 것으로서 나타나기를 원했던 전반부에 *ex novo*를 만드는 동안, 시편 116편 2절을 사용하면서 자신의 생각을 형성한다. 반섭표의 전문장은 명령형 *γινεσθω*에 의해 지배받는다. 후반절은 *πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης*, ‘모든 사람은 거짓되다’인데 바울은 70인역의 시편 116편 2절을 인용한 것이다. 이 일반적인 문장은 전반절(‘하나님은 참되시다’)과 비슷한 형태에서 대조되는 의미로 위치한다. 이것이 바로 바울이 강조하고자 의미하는 것으로, 하나님의 절대적인 신실함인 것이다. 부사, ‘확실히’는 상황으로부터, 특히 동사 *γινεσθω*에 의해 지배받는 절로부터 온 것이다. 비록 바울은 시편 116편 2절의 70인역으로부터 성서를 어휘적으로 사용하고 있지만, 구절의 반은 완전히 자신이 재형성한 것으로 보인다. 실제로, 그는 인용구 *γεγραπται* ‘쓰여진 바와 같이’를 이 두 진술 이후에 곧바로 사용하고 있다.

4절은 어떻게 번역되었는가? 단순한 현대 번역들은 다음과 같이 번역한다: ‘그럴 수 없느니라 사람은 다 거짓되되 오직 하나님은 참되시다 할지어다. 기록된 바...’ ‘By no means! Although everyone is a liar, let God be proved true, as it is written...’(NRSV); ‘Certainly not! God must be true though all men be proved liars, for we read in scripture...’(REB); ‘Jamais de la vie! Plutôt, que Dieu soi vrai et tout être humain menteur, ainsi qu’il est écrit’(NBS); ‘Auf keinen Fall! Vielmehr wird sich am Ende herausstellen, daß Gott zuvertässig ist, die Menschen aber samt und sonders versagt haben!...’(GNB).

이 짧은 열거들로부터도 확실한 것은 4절의 전반절이 바울의 본문과 말들로 이루어졌다는 것이다. 후반절이 시편 116편 2절의 70인역 재인용⁴³⁾이라는 것을

42) Fitzmyer, *Romans*, 327.

43) 이것은 단순한 함축의 경우가 아니다(*contra* Fitzmyer, *Romans*, 328).

모른다고 할지라도 말이다. 이 경우에 우리는 구성된 인용이 부분적으로 한 저자에게만 돌려지고 있는 다른 예를 가지고 있다(막1:2-344). 바울은 4상반절의 전체 본문을 그의 것으로 고려한다. 왜냐하면 그는 첫 번째 진술을 하나님의 진실함에 관하여 구성하고 두 번째 진술은 시편 116편 2절의 70인역으로부터 온 인류의 신실하지 못함에 관하여 이야기하고 있기 때문이다.

4절의 나머지 부분은 바울이 그의 신학적 구성의 바탕이 되는 성서 인용 본문으로 구성된다.

ὁπως ἂν δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγος σου καὶ νικῆσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαισε

바울은 이 인용을 하나님이 절대적으로 신실하시다는 것을 유지하기 위해서 사용한다. 이 인용은 70인역의 시편 50편 6절에서 온 것이다⁴⁵⁾; 바울은 약간의 변화를 제외하고는 거의 본문 그대로 인용한다. 70인역에서 동사절은 모두 시제가 가정법으로 나온다; 바울은 두 번째 동사의 시제를 직설법 능동 미래로 바꾼다.⁴⁶⁾ 이러한 변화에 의해서 바울은 그의 성서 인용이 직설법의 시제 변화에 의해 4상반절에서의 그의 진술을 증거하도록 확실하게 하고 싶었던 것처럼 보인다.

Saydon과 Sant의 번역에서의 로마서 3장 3-4절.

τι γαρ (무엇 때문에)

Peter Paul Saydon은 이 의문문적인 문장을 문자적으로, 그것이 마치 의문문인양 번역했다: *Xinhu mela?* ‘그러면 무엇인가?’ 이 문장은 실제로 의문문이 사용 되는 곳에서 이 형태를 사용하고 있으며, 질문들이나 문장들에서 의문대명사 xi ‘무엇’ 또는 *kif* ‘어떻게’에 의해서 진행된다.⁴⁷⁾ Saydon은 *xinhu*를 부사 *mela* ‘그 때’와 연결시킨다. 이 두 어휘들은 종종 강한 동의나 비동의를 나타내는 감탄문들을 번역할 때 결합되어 사용된다: *mela xinhu!* ‘물론...!’ 그러나 Saydon은 다른

44) “ 비록 그것이 이사야의 인용으로서 정의된다 하더라도, 사 40:3은 3절에만 존재한다; 2하반은 말 3:1과 출 23:20의 혼합이다; 그리고 그것은 마 11:10/눅 7:27(Q전승)에서 평행이 되어 왔다...” Joachim Gnllka, *Marco*, Gianni Poletti, trans., (Cittadella Editrice, Assisi 1987), 37.

45) Cfr. Fitzmyer, *Romans*, 328.

46) 피츠마이어에 의하면, 많은 mss 본문들은 70인역의 가정법 읽기와 바울의 본문과의 조화를 이루었다는 것을 우리는 인지해야만 한다. 이것은 이러한 다양함이 중요하다는 것으로 고려되어야 하고, Metzger와 Omanson의 주석들이 그것을 언급하지 않았다는 것은 안 된 일이다.

47) Cfr. Aquilina, *Maltese-English Dictionary*, I, 460.

효과를 만들기 위해 두 어휘들의 순서를 바꾼다. 이 표현이 그 다음에 나오는 내용들과 단지 약하게 연결된다 할지라도 강조적인 문장으로 만든다. 의문문인 $\tau\iota\ \gamma\alpha\rho$ 를 문자적으로 번역하는 데 Saydon의 시도가 정말 효과적이었는가? $\tau\iota\ \gamma\alpha\rho$ 와 *xinhu mela*가 의문문적인 문맥에서 같은 방법으로 기능하는 것인가? 필자는 이것에 관해서 의심을 가진다. Sant는 이 의문문적인 표현을 무시하기로 결정하고, 주요 문장 그대로 번역한다: *X'jimporta jekk xi whud minnhom ma emmnux?* ‘만일 그들 중에 몇몇이 믿지 않는다고 해서 무엇이 문제냐?’ 그러나 여기서 우리는 이미 첫 번째 주된 질문에 있는 것이다.

εἰ ἠπίστησάν τινες... (만일 어떤 사람들이 믿지 않았다면...)

이 문장의 구성은 기본적으로 조건절로, 귀결절이 하나님의 본성 때문에 발생할 수 없는 동안 전제절이 발생한 조건절⁴⁸⁾이다. 이 담화에서 저자는 말놀이(word play)를 사용한다. Saydon은 그의 문자적 번역을 진행한다: *Jekk x'uhud ma emmnux, jaqaw jista' n-nuqqas ta' twemmin taghhom jaghmel fiergha femiena ta' Alla?* ‘만일 그들 중의 몇이 믿지 않았다면, 그들의 믿음의 부족함이 하나님의 신실함을 폐하는 것이겠느냐?’ 설명들: 1) Saydon의 번역의 문자적 성격은, 일반적으로 신약이나 초기 기독교문학에서 가지고 있었던 것과 같은 ‘믿음’의 의미를 가지고 있지 않는 명사 $\mu\iota\sigma\tau\iota\upsilon$ 를 번역하는 데 있어서 잘 사용하지 않는 드문 단어를 선택했다.⁴⁹⁾ 대신에 이 맥락에서 $\mu\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ 가 ‘신실함, 견실함’을 나타내고, 하나님의 신실함은 믿음의 행위의 목적어가 아닌 것이다. (‘그의 이름 안에서 믿음’에서처럼 행 3:16; cfr., 빌 1:27).⁵⁰⁾ 그러나 신실함의 행위의 주어는 하나님의 신실함을 언급한다. 이 번역자는 $\mu\iota\sigma\tau\iota\upsilon$ 의 구체적 의미와 또한 그것의 워드 플레이를 모두 알고 있었던 것이다. 이러한 이유로, 그는 이 용어를 *emiena*란 단어로 번역한 것이다. 이 단어 *emiena*는 현존하는 두 개의 몰타어 사전들 중 하나의 편집자인 Serracino Inglott가 ‘대중적이지 않은’으로 묘사한 단어이다.⁵¹⁾ Serracino Inglott는 우리에게 더욱 구체적인 정보들 여럿을 제공한다: a) 주격 단수는 *amiena*로 읽는다. 그러나 그는 Saydon이 *emiena*로 단어를 읽는 것을 인지한다.⁵²⁾ b) 그 단어는 아랍어적 어근. ‘loyauté, bonne foi, sincérité’⁵³⁾

48) 그리스어 신약성서 안에 그와 같은 구절의 논의를 위해서, 우리는 다음의 책을 참고로 할 수 있다. Eric G. Jay, *New Testament Greek. An Introductory Grammar*, (London: SPCK, 1958), 227-231.

49) Arndt & Gingrich, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 668-670.

50) Ibid., 669.

51) *Il-Miklem Malti*, I, Klabb Kotba Maltin, Malta 1975, 29.

로부터 온 것이다. c) 이 단어는 동사 *emmen*, ‘믿다’⁵⁴⁾와 같은 어근으로부터 온 것이 아니다. 두 단어들(이 동음이의어)이 같은 구절 안에서 그리스어 단어들 *ἠπισθησαν, ἀπιστία, πιστιν* 같은 목적으로 기능한다고 할지라도 말이다. 바울은 그의 요점을 강조하기 위해 같은 단어를 워드 플레이하고 있는 것이다. d) 단어 *emiēna*는 Aquilina 교수에 따르면 ‘신실함, 충성, 견고함의 상태’를 의미하는 것이다.⁵⁵⁾ 일반적인 용어 대신에 보기 드문 단어를 선택한 것은 Saydon의 ‘순수한 몰타어’를 유지하는 것의 정책에 의한 것이다: *barrejt ukoll dak il-kliem kollu ta' nisel barrani, li dahal fil-Malti bla xejn ma nahteġuh* ‘나는 몰타어에 들어온 외래 어원의 모든 단어를 피했다.’⁵⁶⁾

이 구절에 대한 Sant의 주석은 거의 Saydon의 것과 다름없다. 그러나 Sant는 그의 번역을 명확하게 표현하는 데 있어서는 Saydon의 것과 다르다: 선택된 단어들, 문장 구조, 그리스어 본문에서 어떤 단어들의 주석. *X'jimporta jekk xi whud minnhom ma emmnu? Jaqaw l-infedeltà tagħhom sa ġġib fix-xejn il-fedeltà ta' Alla?* ‘만일 그들 중의 몇몇이 믿지 않는다 하더라도 그것이 무슨 상관이나? 그들의 신실하지 못함이 하나님의 신실함을 폐할 것인가? 설명들: a) 우리가 보는 것처럼, Sant는 같은 생각을 두 개의 의문절들에서 나타냈다. 그의 것은 Saydon의 번역보다 더욱 역동적인 번역이다. b) Saydon이 사용한 어렵고 드물게 사용되는 단어 *emiēna* 대신에, Sant는 20세기 말기를 향하여 몰타어에서 더욱 보편적으로 사용되고 있는, 이탈리아어에서 기원한 단어 *fedeltà*, ‘신실함’을 사용한다. 그래서 Saydon에 따르면, Sant가 일상적으로 사람들에게 사용되고 있는 언어를 사용하고 있는 반면, 그것은 ‘외래적’인 것이고 그래서 그의 언어들로부터 배제되어야 하는 것이다.⁵⁷⁾ c) 우리는 그리스어 본문에서의 *ἀπιστία*가 Saydon과 Sant에 의해서 다르게 번역되고 있음을 인지해야 한다. Saydon은 *n-nuqqas ta' twemmien tagħhom*, ‘그들의 믿음의 부족’ 또는 ‘그들의 불신앙’으로 번역하고, 반면에 Sant는 같은 단어를 *infedeltà tagħhom*, ‘그들의 신실하지 못함’으로 번역

52) Saydon은 이 단어에 대한 짧은 연구를 다음의 잡지에서 쓴 것으로 보인다. *Lejen il-Malti* 3/1938.

53) 이러한 유래에 대하여 Seracino IngloTT는 다음의 책을 인용한다. Kazimirski de Biberstein, *Dictionnaire Arabe-Français*, Paris, 1860.

54) Aquilina가 그의 사전에서 제안하듯. *Maltese-English Dictionary*, I, 278.

55) Ibid.

56) ‘Kelmtejn qabel’ *Ktieb il-Ġeniesi* (The Empire Press, Malta 1929), viii.

57) Fitzmyer’s comments in *Romans*, 327. 이것은 Sant가 어떻게 그의 번역을 MBS Bible의 첫 번째 간행본의 서론에서 묘사했는가이다: *Fi ftit kliem din hi traduzzjoni [dida xjentifika fl-ilsien tal-poplu mirqum skond is-seng]a letterarja, Il-Bibbja*, (Malta: Malta Bible Society/Media Centre, 1984), p.x [‘짧게 말하면, 이것은 새로운 번역이다. 과학적 기초 위에서 행해졌고, 사람들의 토론을 통해 이루어졌으며, 그리고 문학적 예술에 따라 행해진 것이다...’]

한다. 이 문맥에서 누가 맞을까? 만일 우리가 보았던 것처럼 이 구절에서 πιστιν이 ‘신실함으로 번역되어야 한다면, 저자에 의해 πιστιν의 반대어로 인식되는 απιστια는 ‘신실하지 못함’으로 번역되어야만 한다; 그러므로 이 경우에 있어서는 Sant의 번역이 Saydon의 것보다 더 우수하고 구체적이라고 하겠다. 아마도 Sant는 이 본문에서 Saydon의 번역을 고치기를 원했던 것 같다.

μη γενοιτο (그럴수 없느니라)

우리는 이러한 강한 부정적 주장이 Saydon의 3절 번역의 끝부분과 Sant의 4절 번역의 시작 부분에서 발견된다는 것을 인지하여야 한다. Saydon이 70인역에서 μη γενοιτο는 보통 긴 문장을 함께 동반하는(cfr. 창 44:7, 17) 히브리어 ψληψληξ, ‘나로부터 멀어지기를’로 해석되는 본문 비평적 관찰을 따른다. 그러나 바울 자신에게, 그리고 몇몇 다른 초기 기독교 문학에서, 부정적인 맹세로 간주되는 이 표현은 긴 문장의 부분이 아닌 대화에서 발견된다.⁵⁸⁾ 그러므로 Saydon이 표준적인 본문들에서 본문의 운문화일지라도 변화시키는 것이 정당화되지 않는다.

다소 두 번역자는 같은 방법 안에서 이 강한 표현을 약간 다르게 번역하였다. Saydon은 이것을 다음과 같이 번역하였다. *Ma jkun qatt dan!* ‘이것은 결단코 있어서 안 되기를,’ Sant는 마지막 지시대명사 *dan*을 제거한다. ‘하나님이 금지하신다!’ Saydon은 이 맹세를 엄격하게 상황과 연결시키는 반면, Sant는 일반적인 형태로 남겨둔다. 필자는 Sant의 형태가 Saydon의 번역보다 더 강하고 선호할 만한 것이라고 생각한다.

γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής... (하나님은 참되시다 할지어다...)

신약성서 그리스어에서 기원의⁵⁹⁾ 의미를 가지고 있는 명령형 γινέσθω는 Saydon과 Sant에 의해 모두 몰타어의 명령형으로 번역된다.⁶⁰⁾ 그들의 번역 전략들이 다소 다르다 할지라도 말이다. Saydon의 번역은 형태적으로 그리스어 본문에 더욱 가깝다. *Ikun Alla maghruf Alla tas-sewwa.* ‘하나님이 진리의 하나님으로 알려지게 하라.’ 이 번역에서 θεός는 동사 γινέσθω의 주어와 ‘하나님은 신실하시다’라는 상대절의 주어로서 분석된다. 강조어적 γινέσθω는 강조적 *ikun*

58) Cfr. verses 6.31; Fitzmyer, *Romans*, 327-328; A. J. Malherbe, “*Mê genoito* in the Diatribe and in Paul”, *Harvard Theological Review* 73 (1980), 231-240.

59) F. Blass & A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, (Chicago: University of Chicago Press, 1961), 384.

60) 몰타어의 명령법에 대하여, cfr. Cremona, *Tagħlim fuq il-Kitba Maltija*, 695, 272.

*maghruf*로 번역된다. ‘알려지다’라는 개념이 오직 그리스어에서만 내포되어 있다 할지라도 말이다. Saydon은 두 번째절 $\pi\acute{\alpha}\varsigma \delta\epsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \psi\epsilon\epsilon\sigma\tau\eta\varsigma$ 을, 관계적 대명사 *li*은 생략된다 할지라도 $\gamma\iota\nu\epsilon\sigma\theta\omega$ 에 의해 지배받는 것으로서 분석한다: *u kull bniedem giddieb*. ‘그리고 모든 사람은 거짓말쟁이이다.’ 우리는 Saydon의 번역에서 두 번째 진술이 첫 번째 것과 접속사 *u*를 통하여 대등해진다는 사실을 인지해야만 한다. 그리스어에서 두 번째 진술은 접속사 생략에 의해 첫 번째 진술로부터 분리되었다. Saydon의 번역은 옳은 분석이고 주석인가?

4절의 하반절이 바울에게는 동사 $\gamma\iota\nu\epsilon\sigma\theta\omega$ 에 의해 지배받는 것이 아니었다는 것을 보여주는 세 개의 설명이 있다: 첫 번째로는 하반절을 전반절로부터 나누는 접속사가 생략되어 있다는 것이다; 그 다음에, 우리가 본 것처럼, 이 후반절은 70인역의 시편 116편 2절로부터 어휘를 인용한 것이고, 그와 같은 것은 바울에게 있어서 널리 알려진 방법이었다.; 세 번째로, 사람과 하나님에 관한 두 진술은 반대적인 의미로 서있는 것이다. 바울은 실제로 두 진술들을 그의 창작물로, 그리고 또 하반절이 성서의 인용으로 혼합된 경우로 나타낸다. 그는 실제로 전반절을 하반절의 기초 위에서 구성한다. 동사 $\gamma\iota\nu\epsilon\sigma\theta\omega$ 는 아마도 단지 첫 번째 진술을 지배하는 것으로 보인다. 반면에 사람에 관해 진술하는 후반절은 전반절을 의미 있게 하는 부사절로 기능한다. ‘모든 사람이 거짓말쟁이라도 하나님은 진실하다는 것을 알게하라’ 우리는 시편 116편 2절의 70인역 본문이 성서 본문으로서 명확하게 표현되었는지 논의할 수 있다: ‘하나님이 진실하시다는 것을 알게 하라 성서가 이야기하기를, 모든 사람이 거짓말쟁이일지라도 말이다.’ 시편 기자는 그 주변의 사람들의 불성실함에 놀랐고, 이런 의미에서 일반적인 진술을 만들었다. 바울은 시편을 자세히 더 연구함 없이 이 진술을 취한다; 바울의 관심은 단지 하나님의 절대적인 진실성에 관한 진술을 창작하기 위해 시편의 단어들을 사용하는 것에 있다. 그래서 Fitzmyer의 모든 사람들이 거짓말쟁이들이라는 전반절이 시편 115편(70인역)에 대한 ‘암시’라는 설명은 아마도 세밀한 것이 아닐 것이다.

이 구절에 대한 Sant의 주석은 Saydon의 것과 그렇게 다르지는 않다. 그들의 번역들은 약간 다르다고 할지라도 말이다: *Ha jkun jaf kulhadd li Alla hu sinčier u kull bniedem giddieb*. 두 번역들 사이의 몇몇의 차이점들은 다음과 같다: i) Sant의 번역은 두 진술들이 동사 $\gamma\iota\nu\epsilon\sigma\theta\omega$ 에 의해 더욱 강하게 지배받는 것으로 보이는 주석을 반영한다: *Ha jkun jaf kulhadd li Alla hu sinčier u kull bniedem giddieb*. 우리가 본 것처럼, Sant는 두 진술들을 관계대명사 *li*에 의해 소개되는 한 관계대명사 절 내에서 포함한다. 두 개의 진술들을 구분짓는 것은 그들의 형태이다: 첫 번째 진술은 주어, *Alla*, ‘하나님,’ 술부의 동사로 접속사로서 기능하면서 대명사 ‘그’의 의미를 가지고 있는 *hu*, 그리고 술부의 주요어인 형용사,

sinčier, ‘성실한’과 함께 완전한 절의 형태를 이룬다. 구조적으로 이 구절은 완전하고 의미가 이루어진다. 이 구절은 접속사 *u* ‘그리고’ 단순히 찬양으로 분석될 수 있는 다른 절 *kull bniedem giddieb*을 통하여 연결된다. 그러나 그것은 또한 동사적 요소가 생략된 명사절로 읽힐 수 있다. 왜냐하면 그것은 첫 번째 절에서 접속사 *hu*의 기능을 공유하거나, 아니면 번역자가 두 번째 절을 동사 없이 명사절로서 나타내기를 선호했기 때문이다. 이 명사절은 주요절, *ha jkun jaf kulhadd* ‘모든 사람으로 알게 하라’에서 동사의 목적어이다. 주요절 *ha jkun jaf kulhadd*은 실제로 동사 $\gamma\iota\epsilon\sigma\theta\omega$ 로 이루어진 그리스어 본문에서는 비인칭절이다. Sant는 Saydon의 수동태 형태 *ikun maghruf* ‘그것이 알려지게 하라’를 피하기 위해 주어 *kulhadd* ‘모든 사람’을 제공한다. 또한 동사 ‘하나님으로 진실하게 하라’에 대한 RSV 역의 문자적 해석의 어색함을 피하기 위해, 마치 바울이 하나님에 관한 진술을 만들지 않고 하나님이 진실하시다는 요구를 소리로 만드는 것처럼, Saydon과 같이 Sant는 말하는 것/아는 것의 서론적인 동사를 첨가하는 것에 대한 번역 전통의 전략을 받아들인다⁶¹⁾; Saydon은 *ikun maghruf*, ‘그것으로 알려지게 하라’ 즉, 보조동사 *kien* + 동사 ‘인식하다’⁶²⁾의 수동태 분사의 명령형을 사용함으로써 더욱 실속 있다. 동사 *gharaf*는 Aquilina에 따르면 여러 가지로 사용된다. 그 중에는 ‘어떤 것의 정당성이나 진위성을 인식하기’: *mhux il-gradi kollha ta’ kull universutà huma maghrufa*, ‘모든 대학들에 대한 점수들이 모두 알려져 있는 것은 아니다’; 또는 어떤 것을 어떻게 하는지를 알기’가 있다. 이 경우에 동사 *gharaf*는 종종 *jaf* ‘그가 안다’ *ġjaf iġib ruħu sewwa micġhi*, ‘그가 어떻게 나와 함께 행동할지를 안다’로 짧아진다.⁶³⁾

Sant가 Saydon의 번역으로부터 결정적으로 떠나게 되는 것은 형용사 $\alpha\lambda\eta\theta\acute{\iota}\varsigma$ 에 대한 Sant의 번역이다. Saydon은 이 형용사를 *Alla tas-sewwa*, ‘진실의 하나님’으로 번역한다. Sant는 이 형용사를 다른 형용사 *sinčier*로 번역한다. 이것은 인류학적 상황들에서 종종 보이지만 특별히 하나님에게 적용될 때 신학적 맥락

61) “많은 언어에서 우리는 ‘진실한 단어’ 또는 ‘진실하게 말하기’를 할 수 있다. 그러나 한 사람이 ‘진실하다’고 말하는 것은 가능하지 않다. 하나님이 진실해야만 한다는 진술을 번역함에 있어서 우리는 말하는 것의 어떤 동사를 소개해야만 한다 - 예를 들어, ‘너는 하나님이 항상 진리를 말하신다는 것’을 알 것이다. 어떤 언어에서 그와 같이 진리를 말하는 것을 ‘해야만 한다’로 연결시키는 의무적 요소를 소개시키는 것은 부적절하다. 왜냐하면 이것은 하나님의 본성이 항상 진리를 말한다는 사실보다 하나님이 진리를 말하기 위한 도덕적 책임감이 있다는 것을 함축할 수도 있기 때문이다.” (Newman & Nida, *Handbook on Paul’s Letter to the Romans*, 53-54). 이것은 라틴어에서는 문제가 아니다: *est autem Deus verax omnis autem homo mendax*(the Vulgate), 비록 $\gamma\iota\epsilon\sigma\theta\omega$ 의 강조적 역할이 다소 이 번역에서는 잃어버려졌을지라도 말이다.

62) Cfr. Aquilina, *Maltese-English Dictionary*, II, 974.

63) Ibid.

에서는 잘 사용되지 않는 형용사이다: *li Alla hu sinćier* ‘하나님이 성실하다는 것.’ 동사, 아는 것 *ħa ĵkun ĵaf*의 목적어는, 하나님을 주어로 가지고 있고, 접속사 *hu*로 구성된 술부와 형용사 *sinćier*로 이루어진 관계절이다. 이 형용사는 3절의 ‘하나님의 믿음’ 안에 내포되어 있고, Sant는 *il-fedeltà ta’ Alla* ‘하나님의 신실함’으로 번역하는, ‘신실함’의 섹터적 문맥에서 있는 것이다. 형용사 *sinćier*는 사람이 어떤 것을 말하거나 약속할 때 배반하지 않는 사람에 대하여 쓰인다. *Din l-opinjoni sinćiera tieghi* ‘이것은 나의 신실한 의견이다.’⁶⁴⁾ Sant의 주석은 그러므로 구체적이고 일관성이 있다.

인류의 보편적인 죄악에 관한 진술은 두 번역자의 전략들의 더 나은 정밀함을 보여준다. Saydon은 인류의 거짓성을 두 번째 완전한 진술로 고려한다. 이것은 그가 두 진술들을 쉼표로 분리하는 것으로 나타낸다: *Ikun Alla magħruf Alla tas-sewwa, u kull bniedem giddieb*. 이 문장 구성에서 동사 *ikun magħruf*는 두 개의 주어, *Alla*, 하나님과 *kull bniedem*를 가진다. 두 번째 주어가 동사 *ikun magħruf*로부터 꽤 떨어져 문장은 *ikun magħruf*의 주어가 오직 *Alla*인 것과 같은 직접적인 인상을 주더라도 말이다. 일면에서 Saydon의 번역은 그리스어 본문과 같은 구문론적인 모호성을 보여주면서 그리스어의 원문과 매우 가깝다고 할 수 있다. Sant는 두 진술들이 시작의 동사 아는 것, *ħa ĵkun ĵaf kulħadd*의 목적어라는 것을 명백하게 보여주는 관계대명사 *li*를 첨가함에 의해서 구문론적인 것을 향상시킨다. Sant는 인류의 불성실함에 대한 선언이 분리된 것이 아니라 같은 문장임을 확인하면서 첫 번째 진술 후에 쉼표를 첨가하지 않는다. Sant의 번역에서 우리는 기본적으로 한 진술만을 가지고 있는 것이다: *ħa ĵkun ĵaf kulħadd li Alla hu sinćier u kull bniedem giddieb* ‘모든 사람으로 하여금 하나님이 신실하시다는 것과 모든 사람이 거짓말쟁이라는 것을 알게 하라.’ 이 구조에서 두 개의 진술들은 같은 접속사 *hu*와 관계대명사 *li*와 지배하는 서두의 형식 *ħa ĵkun ĵaf kulħadd*을 공유한다. Saydon의 번역에서는 두 개의 진리들은 분리되어 있고, 각각은 자신의 고유한 문장 형식을 가지고 있고, Sant의 번역에서는 두 개의 독립된 주어와 대조되는 서술부를 가지고 있다 할지라도 하나의 진리를 나타낸다. 두 개의 진리들은 독립적이면서 하나인데, 왜냐하면 경험에 의해서 확증되었고 철학적으로 필요한 것이기 때문이다. 바울이 다음에 나오는 문장들에서 어떤 다른 진리를 보여주려고 할 때 그것은 성서 안에서 발견되고 그럼으로써 다른 증명이 필요 없는 것이다. 성서 안에 진술된 두 번째 진리는 바울과 성서의 출처(시 116:2, 70인역)를 설명할 필요도 없는 그의 수신자들에 의해 잘 알려져 있는 것이다.

그러나 두 번째 진술에서 만일 성서의 사용이 함축적이라면, 즉, 바울이 그의

64) Ibid., 1319.

사상을 형성하기 위하여 성서 본문의 언어들만 빌려온 것이라면, 그의 신학적 논쟁을 유지하기 위한 성서의 사용은 곧 나타나게 된다. 두 신학적 원칙들에 대한 선언은, 인용문의 형식에 의해 소개된 성서 본문으로 가깝게 나타난다.

καθάπερ γέγραπται ὅπως ἂν δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου
καὶ νικήσεις ἐν τῷ κρινεσθαί σε

Saydon: *kif inhu miktub:*

Biex tidher fis-sewwa fi kliemk

U tirbah meta jsir haqq minnek

Sant: *Hekk hemm miktub:*

“Sabiex int tkun iġġustifikat fi kliemk

U tirbah meta tkun iġġudikat’

약간의 설명들: 1) 세 개의 고려되어야 할 점들이 있다: i) 이 두 개의 절은 사실은 히브리어에서는 두 개의 콜론(bicolon)으로 구성되어 있다: 그들은 완전한 평행에 의해 연결된다, 그래서 그들은 하나가 빛을 다른 것에게 던지는 것처럼 완전히 함께 번역되어야만 한다. ii) 본문비평적 관점들이 이 설명에서 취해져야 한다. 그렇지 않으면, 번역은 그 요점을 잃어버릴 수 있다. 이 두 개의 콜론에서 사용된 언어는 법률구조적인 것이다. 이러한 본문비평적인 문제가 명확하게 고려되지 않은 번역은 NIV의 번역이다: ‘그래서 너는 말할 때 옳은 것으로 증명되고, 네가 재판할 때 입증된다.’ ‘네가 말할 때’는 히브리어 구절을 번역한 것처럼 보이고, 법정에서 하나님의 변호하심을 의미하는 것처럼 보인다: 그것은 ‘너를 판단할 때’를 의미하는 것으로 보인다. 이러한 본문비평적 관점을 견지하고 있는 한 번역은 Luis Alonso Schökel와 Cecilia Carniti의 번역이다⁶⁵): *I tuoi argomenti ti rendono giustizia, e risulterai innocente nel giudizio*, ‘너의 논쟁들은 너에게 정의를 가져올 것이며 너는 네가 재판 받을 때에 죄가 없는 것으로 발견될 것이다.’ 2) 이 인용은 시편 기자의 시편 51장 6절, 70인역에서 온 것이다. 우리는 70인역 번역자들이 이 구절의 반을 맞소리 본문을 약간 변화시켰다는⁶⁶ 것을 인지해야만 한다. 바울은 이 본문을 조금 더 변형시켰는데, 예를 들면, 70인역 본문에 나타난 가정법을 미래직설법으로 바꾸었다. 이러한 변화는 아마도 바울이 그의 편지

65) *I Salmi*, I, (Rome: Borla, 1992), 802

66) Cfr. Fitzmyer, *Romans*, 328.

를 쓸 때 사용했던 당시 언어, 즉 헬레니즘적 희랍어⁶⁷⁾의 발전들 때문에 그렇게 행해진 것 같다. 우리는 바울이 70인역의 본문을 그의 사고에 적용시키는 데 있어서 섹터적 목표를 가지고 있었다는 사실을 제외시킬 수 없음에도 불구하고 말이다. 3) 그리스어 동사 *δικαιωθῆς*의 번역이다. 이것은 동사 *δικαιζω* ‘정당화시키다, 변화하다, 의로운 것으로 다루다’의 가정법 과거 수동태이다. 이러한 사용과 가장 비슷한 다른 본문들 중의 하나는 눅 7:35, *ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀποπαντων τῶν τέκνων αὐτῆς* ‘지혜는 그녀의 자녀들에 의해 옳다함을 받을 것이다.’라는 구절이다.⁶⁸⁾ 우리의 본문에서 누가 옳다 인정을 받을 것인가에 대한 주어에 의해 묘사하기 위해 전치사 *απο* (70인역 사45:25에서 볼 수 있는) 대신에, 우리는 전치사 *εν*을 갖는 데 아마도 주어의 의인화는 사람으로부터 오는 것이 아니라 목적어, 여기서는 ‘그의 말씀들.’로부터 오기 때문이었을 것이다.

동사에 대한 Saydon의 번역은 형용사, ‘*Alla tas-sewwa*,’ ‘신실함의 하나님’과 같은 것이다. 그의 말씀들을 통해 하나님은 나타나실 것이다. (*tidher*, 2인칭 남성) *fis sewwa*, ‘진리 안에서’. 반면에, Sant는 동사를 보조어 *ikun*(2인칭 단수 남성, *tkun*)와 함께 ‘옳다고 인정되는’ 단어를 가져오기 위해 이탈리아어에서 온 *tkun iggustifikat*를 적용하였다. 어휘 *iggustifikat*는 동사 *iggustifika*의 분사로, 이탈리아어에서 왔고 ‘정당화하다’의 뜻을 가진다. (*iggustifika ruhek talli nqast mill-lezzjonijiet* ‘수업들로부터 너의 결석을 정당화해라’).⁶⁹⁾ 우리는 Sant의 번역이 더욱 강하고 명확하며, 법정 언어와 더 잘 맞고 히브리어 원문의 상황과도 잘 맞는다는 것을 인정해야만 한다. 4) 인용의 두 번째 부분에 대한 번역이다: 두 번역자는 모두 동사 *νικεω*, *u tirbah*로부터 온 *νικεσεις*를 ‘네가 승리할 것이다’로 해석한다. 동사 *rebah*는 여러 문맥들에서 사용되는데, 법정의 상황에서 사용된다: *rebah il-kawża* ‘그가 고소에서 승리하였다.’⁷⁰⁾ 위에서 말한 것처럼, 이 구절에서의 용어와 개념은 법정상황에 속한 것처럼 보인다. Fitzmyer가 지적한 대로, 접속절에 지배받는 그리스어 구성은 원래의 가정법을 직설법 미래로 바꾸었다. Arndt와 Debrunner는 이것이 헬레니즘적 희랍어 자체 내에서의 변화 때문에 발생했다고 제안한다.⁷¹⁾ 아마도 법으로부터 진술하는 형태로의 변화는 적절한 번

67) F. Blass & A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament*, 369.

68) 이 본문은 몇몇 본문적인 어려움을 제공한다. 논의와 해결점들을 위해 다음의 책을 참고하라 Cfr. Omanson, *A Textual Guide to the Greek New Testament*, 121.

69) Aquilina, *Maltese-English Dictionary*, I, 416. Erin Serracino IngloTT는 그 동사를 다음과 같이 정의한다. ‘의인화시키는 자의 업무: 의인화 증거를 보이면서, 증명들, 어떤 것들은 그래야만 하는 것처럼 정의롭다., 어떤 행동이나 말들이 섰다는 것에 대한 선한 이유들을 주는 것; 어떤 사람이 옳았다는 것을 보여주면서; 확인해야 할 필요가 있는 행동의 증거들에 의해 명확하게 하면서.’ *Il-Miklem Malti*, III, 65.

70) Aquilina, *Maltese-English Dictionary*, II, 1196.

역에는 거의 효과를 가지지 못한다; 두 개의 몰타어 번역에서 미래 의미가 본문으로부터 멀지 않다 하더라도 동사는 현재로 번역된다. 직설적으로 이야기하면, 그것은 지금 현재 직설법이다. 부정사 구절 *év τῷ κρίνεσθαί σε*은 이 구절의 주어가 하나님이나 아니라 익명의 주어들이라는 것을 인식하지 않으면 꽤 혼동스러울 수 있다. 이 본문에서 인칭 대명사 *σε*로 언급되는 하나님은 언급된 심판 행위의 실제적 목적어다: 너를 심판할 때, 또는 심판 받을 때, 또는 네가 심판 아래 있을 때. 우리의 두 번역자는 올바른 주석을 제공하지만 그들의 생각들을 다르게 표현한다. Saydon: *meta jsir haqq minnek* ‘심판이 너에게 올 때’ 이것은 완전히 공식적인 재판의 상황을 내포하는 것이다. Sant의 번역은 이 점에서 덜 직접적이다: *meta tkun iggudikat* ‘네가 심판받을 때’; 하나님은 우리의 생각들 안에서 우리의 판단을 외부화할 필요 없이 판단될 수 있다. 우리가 말할 수 있는 것은 Saydon의 번역이 더욱 드라마적이고 공식적이며, 아마도 시편 기자의 의도에 더 가까울 것이다; Sant의 번역은 더 개인적이고, 친밀하며, 기도의 경건함에 대한 개개인에게 더 가까운 것이다.

로마서 3장 3-4절에 대한 Saydon과 Sant의 각주 원칙

우리가 앞의 두 구절들에서 언급했던 원칙은 3-4절에서도 또한 유지된다. Sant는 어떤 각주들을 제공하지 않는다. 대신, Saydon은 두 구절에 각각 짧은 각주를 제공한다. 3절: *Il-poplu Lhudi ta' zmién il-Ligi l-Qadima, jew xi whud minnhom, ma emmnux, iżda b'daqshekk il-kelma t'Alla ma tiġix nieqsa; dak li wiegħed Alla għandu jschh*, ‘구약 율법시대의 유대인들, 또는 그들 중의 몇몇은 믿지 않았다. 그러나 이것이 하나님의 말씀이 폐해진다는 것을 의미하는 것은 아니었다. 하나님이 약속하신 것은 실재가 될 것이다.’ 그러므로 Saydon은 바울이 예수 그리스도 안에서 유대인들의 믿음의 부족에 관하여 말할 수 있었다는 사실을 제외시킨다. 그는 명백하게 그의 각주에서 구약에서 유대인의 역사(복잡한 개념의 구약 율법의 시대)를 언급한다.

4절: *Alla hu verità, fil-bniedem hu in-nuqqas ta' verità. Il-bniedem jista' jikser kelmtu, Alla le. Kliem mehud mis-Salm 51,6 skond it-test Grieg: is-sens hu. Jekk il-bniedem u Alla kellhom ikunu mharkin quddiem imhallel, is-sewwa jkun dejjem fin-naħa ta' Alla. Is-sens tal-Lhudi hu xort'ohra.*

‘하나님은 진리이시고, 사람 안에는 진리가 부족하다. 사람은 하나님이 아닌

71) F. Blass & A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament*, 369.

그의 말씀으로 약간 나간다. 이러한 말씀들은 Grieg 본문에 의하면 시편 51:6으로부터 취해진 것이다. 히브리어의 의미는 다르다.’ Saydon은 단순하게 본문을 설명하고, 특별히 법정 상황의 은유를 명확하게 만든다. 그는 또한 이 인용의 기원을 지적하고 그리스어 본문의 의미를 주면서 이 의미는 히브리어 본문의 의미와 다르고, 히브리어 본문은 무엇을 말하는지 이야기한다. 그는 히브리 본문의 번역과 함께 증명하는 경우를 대비하여 그의 독자들을 준비시킨다.

남은 4개의 구절에서 바울은 그의 흑평 논쟁을 그의 상상의 대화자와 계속한다. 후반부는 보통 이의 제기들, 대부분 신학적인 이의들을 일으킨다; 바울은 이러한 이의들에 종종 매우 강한 언어들로 대답한다. 우리는 바울이 이 단락의 두 번째 부분을 두 개로 세분하여 나누고 있다고 말할 수 있다: 5-6절과 7-8절. 각 부분 단락은 조건절 $\epsilon\iota$ 를 다른 절 $\delta\epsilon$ 와 결합하여 열어나가고, 새로운 논쟁의 시작을 알리기 위해 이러한 결합을 한다. 그러므로 5-8절에서 화자/저자는 1-8절 단락 안에서 발전된 더 넓은 주제 내에서 두 개의 구분된 논쟁들을 다루려고 한다.

로마서 3장 5-6절

기본적으로, 이 구절들은 두 개의 이의 제기들과 두 개의 응답들로 구성된다. 질문들은 수사학적이고, 두 화자들을 구분할 필요 없이 같은 화자에 의해 만들어질 수 있었다. 그 화자는 기본적으로 크게 논쟁하고 그의 생각을 발전시키는 바울이다. 만일 우리의 불의($\alpha\delta\iota\kappa\iota\alpha$)가 하나님의 의($\theta\epsilon\omicron\upsilon\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\theta\eta\tau\iota\varsigma$)를 드러낸다면($\sigma\upsilon\nu\nu\sigma\tau\eta\sigma\iota\nu$), 하나님이 그가 진노의 벌을 내리실 때 불의하실 것이다. 바울은 이러한 일은 어쨌든 발생할 수 없다는 것을 보여주기 위해 이러한 사고는 모두 너무 인간적인 것으로 나타낸다. 그 다음에 그는 앞의 질문에서 만들어진 진술에 그의 절대적인 부정을 주는 것이다. ‘하나님이 금하신다.’ 그의 반대적인 논쟁은 질문의 형태로 그 다음에 온다. 그러면 어떻게 하나님이 세상을 심판할까?

Saydon과 Sant의 로마서 3장 5-6절 번역들

Saydon과 Sant 모두는 앞에 나왔던 단락에 새로운 단락을 연결하기 위해 한 연결 언어, *jekk*, ‘그러나 만일’을 원문에 첨가해야 할 필요성을 느꼈다. 접속사 *imma*, ‘그러나, 그럼에도 불구하고’는 문장의 시작에서 반복적으로 사용될 수 있다(*Imma x'taghmel? 'what can you do?'*).⁷²) 그래서 실제로 말하면, *imma*는 Saydon과 Sant에 의해 원문에 의미론적으로 첨가되는 어떤 것 없이 사용될 수 있

었다. 반면에, 그것은 본문의 ‘구어적’ 특징에 다른 관점을 첨가하였다. 바울은 그의 생각들을 크게 이야기한다. 두 개의 번역에서 조건절의 형성은 몇 개의 다른 번역 선택들이 만들어져 있다 하더라도 매우 비슷하다. *Imma jekk il-hażen tagħna juri l-ġustizzja ta' Alla, xi nghidu?*(Saydon); *Imma jekk l-ingustizzja tagħna sservi biex tidher il-ġustizzja ta' Alla, x'ghandna nghidu?*(Sant). 두 번역 사이의 한 명백한 차이점은 문맥에서는 ‘하나님의 의’와 반대적인 구절 ‘우리의 불의’와 관련된 것이다. Saydon은 *αδικία*를 *hażen* ‘잘못된 행동’으로 번역하고 Sant는 *l-ingustizzja* ‘불의’를 선호한다. 왜냐하면 하나님의 의로 번역되는 *ġustizzja*와 반대되는 사전적 수준을 유지하기 위해서이다. 수사학적인 관점으로 부터, 이 선택은 가치 있는 것으로 드러날 수 있었다. 그러나 몰타어에서 *ġustizzja/ingustizzja*는 법정 상황에 속하는 것으로 이해될 수 있다. 그래서 일반적으로 도덕적인 행위를 언급하는 것으로 쉽게 이해되지 않는 것이다.⁷³⁾ 필자는 *αδικαία*를 번역하는데 Saydon의 *hażen*을 선호했을 것이고 *δικαιοσύνην*를 번역하는 데 다른 단어를 찾았을 것이다. 그렇게 하는 것으로 그가 ‘하나님의 의’를 선호했던 번역 전승으로부터 떠났을지라도 말이다.

두 번역자가 마지막 수사학적 질문 *τί ἐροῦμεν*, 우리가 무엇을 말할 수 있을까? 를 번역하는 방법에 약간의 차이점이 있다. Saydon은 문자적으로 번역한다: *Xi nghidu?* ‘우리가 무엇을 말할 수 있을까?’ Sant는 이 본문을 다소 변화시킨다: *X'ghandna nghidu?* ‘우리가 무엇을 말해야만 하는가?’ 문학적 관점에서 Saydon의 번역은 그리스어 원문에 더 가깝다.

바울은 시편 50편 6절로부터 더욱 지지를 받은 4절에서, 일반적인 진술 이후에 그의 상상의 대화자에게 이의를 제기한다(5절). 그의 이의 제기는 앞의 구절들에서 사용되었던 것과는 다른 새로운 어휘들일지라도, 형태로는 조건절을 취한다. 만일 우리의 불의가 하나님의 의를 설명한다면, 이것은 하나님이 불의하시다는 것을 의미하지 않는다. 이 주요절은 간접적 의문문, 부정적 진술로 표현된다: *μη ἄδικαίος ὁ θεός*; 이 진술에 대한 이유는 문맥상에서 ‘진노의 별’의 의미를 가지는 것으로 보이는 *ὁ θεός ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργὴν*에 붙어 있는 분사절 안에서 주어진다.⁷⁴⁾ 물론 만일 그가 별을 내리면 그는 정의로운 것이 틀림없고, 형용사 *ἄδικαίος*는 어떤 설명 위에서도 하나님께 사용될 수 없다. 실제로 바울은 이 특색을 하나님께 돌리는 가능성을 줄이려고 노력한다: ‘나는 한 사람으로서 이야기한다.’ 약간의 사본들은 이 문장을 다소 바꾸었다⁷⁵⁾: ‘나는 사람들처럼, 즉 사람의

72) Aquilina, *Maltese-English Dictionary*, I, 569.

73) *αδικία*의 의미에서 일반적인 뜻에 의해 요구되는 것으로서, Xφρ Arndt & Gingrich, *Lexicon*, 17.

74) Arndt & Gingrich, *Ibid.*, 304.

언어로 이야기한다. 그것은 논쟁하는 사람의 방법이다.’

약간의 설명들: a) *hażen* (악함)과 *gustizzja* (정의) 사이의 대조는 몰타어의 일반적인 화자에 의해 직접적으로 인지되지 않을 수도 있다. 아마도 법정 상황 내에서 후자 용어의 특별한 사용 때문일 것이다. 도덕적인 의미에서 우리는 형용사 *gust*을 이해할 수 있으나 명사 *gustizzja* 만큼은 아니다. *gust*에 의해서 우리가 잘 이해하는 용어는 각각 내야 할 것을 주는 이의 가치이다. 그것은 신약성서의 번역들에서 특별하게 나타나기 시작하는 ‘의’의 의미에서, *gust/gustizzja*의 의미가 몰타어로 들어가는 새로운 의미론적 통로라는 것으로 나타날 것이다.

이 경우에, 필자는 Saydon의 단어 *hażen*를 Sant의 *ingustizzja*보다 선호하고 만일 두 번역자가 *δικαιοσύνη*를 번역하는 데 *gustizzja*보다 더 좋은 단어를 발견했다면 그것을 선호했을 것이다. 이 문제가 얼마나 어려운가는 Saydon이 *δικαιοσύνη*를 번역하는 데 그가 선호했을 의미론적 배경으로부터 취하지 않고 낭만적 자료들로부터 받아들여 번역하는 것으로부터 나온다. b) Saydon의 그리스어 분사절의 번역, *επιφερων την*를 *jerhi ghadbu* ‘그의 진노를 풀다’로 해석하는 것은 더욱 색조가 있다. 그러나 Sant의 *jikkastigana* ‘그가 우리를 벌하신다’는 표준적인 몰타어 화자들에 의해 더욱 쉽게 이해된다. c) *Nitkellm/Qieghed nitkellm*: Saydon과 Sant는 동사 *λεγω*를 바울의 언급에 관한 설명은 고려하지 않고 약간 다르게 분석하고 설명한다. Saydon은 미완료의 *Temp Ewlieni* (우선 시제)를 사용하고, 반면 Sant는 특별히 동사 *qaghad*의 분사 *qieghed*인 보조적 동사들과 함께 일반적으로 형성된 *Temp Kompost* (구성된 시제)를 사용한다.⁷⁵ Cremona는 이 형태를 *Present Kontinwu*, ‘계속적인 현재’라고 부르고, Saydon에 의해 사용된 다른 형태는 ‘현재’라고 부른다. 이 둘 사이에 어떤 차이가 있는가? 아마도 실재론 없을 것이다. 그러나 지속되는 현재는 언급하는 것의 구전적 성격을 강조하는 것처럼 보이고, 다른 형태는 쓰여진 형태를 강조하는 것으로 보인다. Saydon은 그의 본문을 기본적으로 쓰여진 본문으로 보고, 그래서 그는 ‘현재’를 사용하는 것이며, 반면에 Sant는 편지를 썼을 서기관에게 바울이 말하는 형식을 반영한다. Sant의 번역에서, 바울 자신은 그가 그의 서신의 내용과 단어들을 어떤 최연소자에게 말할 하는 것처럼(롬 16:22, 로마인들에게 전하는 바울 서신의 작가) 그의 편지를 구성하는 것을 반영하고 있는 것이다.

75) 본문 비평 연구를 보시오.

76) Cfr. Cremona, *Tagħlim fuq il-Kitba Maltija*, 49-60; Aquilina, *Maltese-English Dictionary*, I, 1123.

로마서 3장 6절

부정적으로 표현된 일반적 진술에 대한 바울의 반응과 그가 단지 인간의 말들로 말하고 있다는 바울의 삽입 여담에 의해서 다소 약해진 그의 반응은 우리가 전에 보았던 부정적인 맹세의 형식, μη γένοιτο, 어떤 이는 ‘확실히 아니다’로 번역하는 형태를 취한다.⁷⁷⁾ 그 다음에, 바울은 하나님은 절대로 악하지 않으시다는 것을 ‘성서로부터’ 보여주기 위해 수사학적 질문으로 반대적인 대응을 한다: 만일 하나님이 악하다면 어떻게 하나님이 세상을 심판할 수 있는가? 세상의 심판자로서 하나님은 성경에서 이미 표현되었던 바울이 발견한 유대인들의 기본적인 믿음이다(창 15; 사 66:16; 율 3:12; 시 94:2 - 96:13). 바울에게 이것은 부정할 수 없는 철학적인 전제였고, 그의 상상적인 대화자의 사고를 절대적으로 배제시킬 수 있는 것이었다.

Saydon과 Sant는 이 구절을 같은 방법으로 번역하였다: 우리는 Sant가 그의 선생의 번역이 그렇게 쉽지 않다고 생각하였고, 그것을 약간의 변화와 함께 단순하게 적용했다고 추측할 수 있다. Saydon은 그 본문을 이와 같이 번역했다: *Ma jkun qatt dan! Inkella kif jista' Alla jaghmel haqq mid-dinja?* Sant의 번역은 약간 다르다: *Ma jkun qatt! Inkella kif jista'Alla jaghmel haqq mid-dinja?* 설명들: a) Saydon과 Sant의 번역 사이에 볼 수 있는 유일한 차이는 부정적인 맹세와 단어 순서에 관한 것이다: Sant는 부정 동사 *ma jkun*의 주어인 지시 대명사 *dan*, ‘이것’을 생략한다. 물론 Saydon의 번역에서 *dan*은 5절의 진술을 언급한다. 직설적으로 이야기하면, 지시 대명사는 그리스어 본문에는 존재하지 않는다. Saydon이 하는 것은 그리스어로 거절의 독립적 표현이면서 부정적 맹세인, μη γένοιτο를 상황화시키는 것이다. b) 필자는 부사 *inkella*에 의해 접속사 *επει*에 대한 Saydon의 번역이 다소 흥미롭다는 것을 발견했다. *inkella*는 복잡한 단어이다. 접속사 *επει*는 Johannes Louw와 Eugene A. Nida에 의해 ‘종종 일시적인 요소들의 함축과 함께 이유의 표시들’로 묘사되어 왔다.⁷⁸⁾ 그러나 그것들은 또한 앞의 문장에서 무엇으로 이야기해 왔는가에 대한 선택적인 사고를 함축한다. 그것은 종종 몰타어에서 부사 *inkella*로 번역되는 ‘그렇지 않으면’으로 번역된다. Joseph Aquilina와 Erin Serracino Inglott의 사전들에 따르면, 단어의 어원은 불확실하다. *inkella*에 의해 소개되는 새로운 문장은 부정적 의문적 진술로 표현된 μη ἄδικος ὁ θεος ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν (5절) 사고를 만나게 된다. 6절에서 바울은

77) Cfr. Blass & Debrunner, *Greek Grammar*, 384.

78) J. Louw and E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, I, (New York: United Bible Societies), ²1989, 89:32

하나님이 온 인류의 심판자이기 때문에 이것은 절대적으로 불가능하다고 대답한다. 이러한 형이상학적인 불가능성을 표현하기 위해, Saydon은 동사 κρινε의 번역에서 히브리 문법자들이 히브리 동사에서 인식할 수 있었던 ‘할 수 있다’의 어조를 허락한다.⁷⁹⁾ *Inkella kif jista’ Alla jagħmel haqq mid-dinja?* ‘그렇지 않으면 어떻게 하나님이 세상을 심판할 수 있겠는가?’

로마서 3장 5-6절에 대한 각주 원칙

본문의 각주에 대한 Saydon과 Sant의 정책은 이 두 구절들에 대해서도 바뀌지 않았다. 5절과 6절에서 Saydon은 이 구절을 주석하는 각주를 쓴다. 5절에 대하여 그는 다음과 같은 각주를 쓴다: *Jekk il-Lhud bin-nuqqas ta’ twemmin tagħhom iservu biex aktar juru l-gustizzja ta’ Alla, mela Alla ma jmissux jikkastigahom talli ma jemmnux? Din hija l-mistoqsija li Pawlu jagħmel bhala wiehed li ma jifhimx fil-ħwejjeg ta’ Alla.* ‘만일 유대인들의 믿음 없음이 하나님의 정의를 더 잘 드러낸다면, 하나님은 그들의 믿음의 부족 때문에 그들을 벌해서는 안되는 것인가? 이것은 바울이 하나님의 일들을 이해하지 못하는 자로서 하고 있는 질문이다. 6절을 위해서 그는 다음과 같이 각주를 단다: *Pawlu jwiegeb: Kicku Alla ma jikkastigax il-Lhud talli ma emmnux, ma jista’ jikkastigha lil hadd, ghax kull midneb jista’ jghid li d-dnub tieghu serva biex aktar juri l-gustizzja ta’ Alla.* ‘바울은 대답한다: 만일 하나님이 유대인들을 그들의 믿음의 부족함 때문에 벌하지 않으신다면, 그는 모든 죄인이 그들의 죄가 하나님의 의로우심을 드러낸다고 말할 때 어느 누구도 벌하지 못한다.’ 하나의 설명: Saydon은 단순히 두 구절들에 대한 내용들을 그의 말들에서 형태를 바꾸어 말한다. 그러므로 이와 같은 그의 각주들은, Saydon이 그의 번역이 모호하고 설명의 필요가 있다고 고려하지 않는 한 불필요한 것이다. 그러나 우리가 오늘날 5절에 대한 각주에서 진술로서 읽는 조건절 *Jekk il-Lhud bin-nuqqas ta’ twemmin tagħhom iservu biex aktar juru l-gustizzja ta’ Alla, mela Alla ma jmissux jikkastigahom talli ma mnemmnux*, 이 실제로 의문문을 의미했다는 것은 가능한 일이다. Saydon 자신은 이 문장을 다음의 구절에서 *mistoqsija* ‘질문’으로 정의하지만, 그것의 끝에 의문문 대신에 우리는 단락점을 가진다. 이 각주는 Saydon의 번역, 1977년 Societas Doctrinae Christianae에 의해 출판된 Biblja Saydon의 세 권의 책 중 1권에서 알맞게 재생산되었다. 만일 마침표와 단락점의 맞바꾸기가 단순한 검사 독자(proof reader)

79) Paul Joüon & T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 2006), 1131.

의 순전한 실수였다면—그당시 첫 번째 간행본의 검사 독자는 Saydon 자신이었다. 우리는 이것이 두 번째 간행본에서 고쳐지기를 희망할 수 있었다. 그러나 이것은 이루어지지 않았다.

로마서 3장 7-8절

바울의 상상적 대화자는 더 많은 이의를 제기한다. 여기서 대조되는 것은 ‘나의 거짓됨’(ἐμῶ ψεύσματι)과 ‘하나님의 진실함’(ἡ ἀλήθεια)이다. 신약성서와 그 당시 문학에서, ἐμῶ ψεύσματι는 그렇게 일반적인 단어는 아니었다. 그것은 거짓, 진실하지 못함, 그리고 신뢰할 수 없음의 의미이다.⁸⁰⁾ 대화자의 이의제기는 7절에서 다음과 같이 진행된다: 만일(‘나의 거짓말’을 이끄는 도구적 전치사 ἐν의 사용) 나의 거짓말로(ψεύσματι) 하나님의 참되심이 더 풍성하여(자동사 περισσεύω의 사용, ‘충분함 이상이다’)⁸¹⁾ 그의 영광이 되었다면 어찌 내가 죄인처럼 심판을 받으리요?

바울 자신은 8절에서의 질문을 재형성하고(처음 και를 사용), 그의 대답을 제공한다. 그는 실제로 이슈를 적어도 표현하는 수준에서는 더욱 어렵게 제시한다. 왜냐하면 그는 문장 내에서 두 개의 진술을 소개하고 있기 때문이다. 바울은 그가 규정되지 않은 어떤 사람에 의해 비방받아 왔다는 것을 내비친다.: 이들은 바울이 ‘선을 이루기 위해 악을 행하자’라는 말을 했다고 주장한다. 바울은 선언적인 진술에 의해 시간의 끝을 가져온다: 그들의 심판이 예비 되어있다.⁸²⁾ 그리고 이와 같은 방법으로 그는 그 진술은 받아들여질 수 없는 것으로 판단했다.

7절에서 시작되는 εἰ δε에 대한 Saydon의 번역은 아마도 Sant의 것보다는 선호되어야 한다. Saydon은 이 구절을 다음과 같이 해석한다: *Imma jekk*... ‘그러나 만일’ Sant는 부사인 *imma*를 빼고 그 구절을 새로운 문장을 소개하는 단순한 조건절로 번역한다: ‘만일 하나님의 진실이...’ 일면에서 Sant의 주석과 번역은 정확하다. 왜냐하면 우리는 εἰ δε가 새로운 단락이 시작하기로 예정되어 있던 5절, 7절과 함께 절을 분리하는 것으로 저자에 의해서 사용되어 온 것을 보았기 때문이다. 학자들은 두 구절 사이의 관계를 주목해 왔다. Fitzmyer는 7절이 5절과 반대되는 것으로 기능한다고 주석한다; 반면에, 바울은 5절에서 만들어 놓았던 논쟁을 7절에서 반복하고 있다. 단지 신적인 특징을 바꾸면서 그는 그의 논쟁을

80) Cfr. Arndt & Gingrich, *Lexicon*, 900.

81) *Ibid.*,

82) Cfr. Fitzmyer, *Romans*, 330.

7절에서 열어가는데 부사 $\epsilon\iota$ $\delta\epsilon$ 를 전반절에 대한 후반절의 반대적 의미로 위치시킨다. 아마도 이것은 왜 많은 사본가들이 $\delta\epsilon$ 를 접속사 $\gamma\alpha\rho$ 로 바꾸었는가의 이유이다.⁸³⁾ Saydon와 Sant 모두 5절이나 7절에서 새로운 단락을 시작하지 못한다; 그러므로 그들은 이 연결들에서 본문이 갈라지는 것을 위한 저자의 표시를 무시한다. 그들은 연결들의 부사적 성격을 논쟁 구조의 부분으로만 고려한다(비록 Saydon이 5절을 단락의 시작으로 고려하는 것처럼 보이지만 말이다).

5절과 반대로, 7절에서 주어진 인간의 부정적인 특징과 반대되는 신적인 특징이다; 5절에서와는 다르게, 신적인 특징은 인간의 특징을 기대한다. 7절에서, 신적인 특징은 인간의 특징과 반대된다; 그것뿐만 아니라, 이 구절에서 바울은 논쟁에서 그의 개인적인 삶을 연관시킨다: ‘만일 나의 거짓말로 하나님의 참되심이 더욱 풍성하게 드러났다면,’ Arndt와 Gingrich에 의하면,⁸⁴⁾ 신약성서와 1세기의 관련된 문학에서 명사 $\psi\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$ 는 인간의 거짓말, 진실하지 못함, 신뢰할 수 없음을 의미한다.

Saydon은 η $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ 를 *is-sewwa ta' Alla*로 번역했고, 반면에 Sant는 *is-sewwa* 대신에 더욱 현대적인 *il-verità*를 선택하였다. 이 명사는 우리가 동사 *sewa*, ‘가격이 드는, 가치가 매우 많은’ 아래서 발견할 수 있는 어근 SDJ로부터 온 것이다.⁸⁵⁾ 명사 *sewwa*는 ‘진리’를 의미한다; 몰타어에서 그것은 주로 남성 명사이지만 어떤 경우에는 그것은 여성적 명사로 나타난다. Aquilina는 관용구 *Imieri is-sewwa maghruf*, ‘그는 네가 확실하게 옳을 때에도 네가 말하는 무엇이든지 반대이다’와 잠언 *Is-sewwa ghalkemm tahbiha tidher dejjem ghax titla' f'wiċċ Filma*, ‘네가 진리를 숨길 수 있을지 모르지만, 진리는 항상 드러나게 되는데, 왜냐하면 그것은 표면 위로 나타나기 때문이다.’를 언급한다. 조건절의 동사 *jidher*로부터 명사 *sewwa*는 남성적인 것으로 드러나는 반면, Sant의 *verità*는 여성적이다.⁸⁶⁾ 조건절에서 주된 동사는, $\pi\epsilon\rho\iota\sigma\sigma\epsilon\omega$ ‘매우 충분하다, 풍성함 안에서 현존하다’의 과거 $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\rho\iota\sigma\sigma\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\nu$ 이다.⁸⁷⁾ 이 동사는 부사적 표현 $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\mu\omega$ $\psi\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\mu\alpha\tau\iota$ ‘나의 진실하지 못함 안에서’로 성격지어진다. 우리는 Saydon과 Sant의 번역이 어휘론적으로는 관계되지만 다르게 이 구절을 번역한다는 것을 인지해야만 한다. Sadon은 구절 *bil-gideb tieghi*를 번역하고, 반면 Sant는 *minhabba l-gidba tieghi*을 번역한다. 전체의 구절을 지배하고 있는 전치사 $\acute{\epsilon}\nu$ 은

83) Cfr. the apparatus criticus and Metzger, *Textual Commentary*, 448; Omanson, *Textual Guide*, 294.

84) *Greek-English Lexicon*, 900

85) Aquilina, *Maltese-English Dictionary*, II, 1300.

86) *Ibid.*, 1504.

87) Arndt & Gingrich, *Greek-English Dictionary*, 656.

평범한 의미를 전달하는 것으로 분석되어 왔다.⁸⁸⁾ 그리고 두 번역자는 전치사 *ev* 을 번역하는데 다른 전치사들을 사용한다 하더라도 이에 동의한다 ; Saydon은 이것을 전치사 *bi*로 번역한다. Aquilina에 의해 열거된 이 전치사의 첫 번째 의미는⁸⁹⁾ 도구나 수단을 의미하는 ‘~로, ~와 함께’이다. *Qatluh b'sikkina* ‘그들은 그를 칼로 죽였다; *Rajtek b'ghajnejja*, ‘나는 너를 나의 두 눈으로 보았다.’ 우리의 본문에서 우리는 하나님의 신실하심이 우리 거짓말에도 아주 풍성하다는 것을 듣는다. 인간의 진실하지 못함은 하나님의 진실함을 아주 명백하고 확실하게 만들었다. Sant는 다른 어휘론적 구조를 발전시켰다 ; 그는 전치사 *minhabba* ‘때문에’를 사용하는데, 이 어휘는 Aquilina and Serracino-Inglott의 사전의 표제어에서 추론한 것으로, 아직도 논의된다. 하나님의 신실하심이 우리의 진실하지 못함과 함께 놓일 때 더욱 빛난다는 것이 전치사 *ev*이 직접적 도구적인 경우로서 해석되기를 거부한다는 뜻은 아니다. 그것은 단순히 사람이 그의 신실함의 부족함과 하나님의 신실함을 비교할 때, 후자가 더욱 강하고 명백하게 그 의미를 나타낸다는 것이다. 이것은 Sant의 *minhabba* 선택이 아마도 Saydon의 직접적 도구성과 잘 연결되는 *bi*보다 더 낫다는 것을 의미한다. 그리스어 *ψευσμα*는 두 번역에 있어서, 서로 관계된 명사들일지라도 두 개의 다른 명사에 의해 번역된다. Saydon은 그리스어에서 이 표현을 다른 표현 *bil-gideb tieghi* ‘나의 거짓됨에 의하여’로 번역하였다; 이 구절의 주요어는 단수, 집합적 명사 *gideb*로, 거짓됨의 행동, 진실되지 않은 것을 말하는 행동을 의미하는 동사적 명사이다.⁹⁰⁾ 대신에 Sant는 *gidba* 집합적 명사 *gideb*와 복수 명사 *gidbiet*의 단수명사인 *gidba* ‘거짓말’을 사용한다. 명사 *gideb*와 *gidbiet* 사이의 차이점은 후자가 셀 수 있는 것, 전자는 셀 수 없는 것으로서 여겨진다는 것이다. Saydon의 번역에서 거짓말의 행동은 인간 삶의 전형적인 것으로 인식되는 반면, Sant의 번역에서 강조는 한 인간이 하나님의 절대적인 진실함에 대조적으로 말할 수 있는 한 거짓말에 있다. 이 한 번의 거짓말은 사람을 속이는 자로 규정하기에 충분하다. 그리고 하나님과 사람 사이의 비교에서, 하나님은 확실히 신뢰성이 관여되는 곳에서 더 나은 것으로 나타날 것이다. 그리스어에서 조건절의 구조는 다소 서술부의 주요어처럼 다소 복잡하고, 동사 *ἐπερλοσευθεν*는 그것을 규정하는 두 개의 전치사 구절에 의해 놓이게 된다. 이것은 번역의 구조를 약간 어렵게 만든다. Saydon: *bil-gideb tieghi aktar jidher ghall-glorja tieghu*, ‘나의 거짓말을 통하여 그의 영광이 더욱 잘 드러난다.’ Sant: *tidher aktar minhabba l-gidba tieghi ghall-glorja tieghu*, ‘그의 영광을 위한 나의

88) Max Zerwick & Mary Grosvenor, *Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Pontifical Biblical Institute, Rome 1988, 464.

89) Aquilina, *Maltese-English Dictionary*, I, 113-114.

90) *Ibid.*, I, 435.

거짓말 때문에 더 잘 드러난다.’ 설명들: 1) Saydon과 Sant 모두 동사 ἐπερισσεύσειν 을 비교 aktar에 의한 동사 *deher*을 통하여 번역한다. 동사 *deher*는 기본적으로 ‘나타나다, 보이기 위해 나온다’로 해석된다. Aquilina는 동사의 많은 사용들을 열거한다; *Wara tlitt ijiem tbahhir dehret l-art*, ‘3일의 항해 후에 땅이 보였다.’; *Ma deherx aktar*, ‘그가 사라졌고 다시는 보이지 않았다.’⁹¹⁾ 마지막 예는, Saydon의 번역에서는 우리의 본문과 부정적인 면에서만 비슷하다는 점에서 흥미롭다. 우리의 본문에서 미완료 *jidher*는 사용된다; 독자들은 Saydon의 번역에서 동사의 주어가 *is-sewwa ta’ Alla* 남성명사인 ‘하나님의 진리’이고, Sant의 번역에서 주어는 *il-verità ta’ Alla* ‘하나님의 진리’가 여성이라는 것을 기억해야만 한다. 진리에 대한 두 단어의 성에 있어서 다른 점은 두 번역들에서 동사의 철자(형태론)가 다른 것에서 그 작은 차이를 설명한다: *jidher/tidher*. 부사 aktar는 사실 비교급 aktar와 최상급 l-aktar에서만 나오는 형용사 katir로부터 나온 것이다. 2) Saydon은 그리스어 구조의 조화를 유지하기 위해 동사 aktar *jidher* ‘더 잘 나타나다’ 앞에 오는 전치사 절과 함께, 그리고 동사절 bil-*gideb tieghi aktar jidher għall-glorja tieghu*. 뒤에 오는 다른 전치사절과 함께 다룬다. Sant가 전치사 *min Jabba*를 선택했을 때, 그는 이 구조적 조화를 항상 주어야만 했다. 이 절의 재간행에서, 동사 *tidher*는 두 개의 부사절 앞에 오며 두 번째 절은 형용사 *stess*, ‘자신’의 강조적인 사용에 의해 약간은 강조되어야만 했다⁹²⁾: *tidher aktar minhabba l-gidba tieghi għall-glorja tieghu stess*. 이 재간행판에서, 중심은 원래 그리스어 본문과 Saydon의 번역에서처럼 동사에 있는 것이 아니라 절 *minhabba l-gidba tieghi*에 있는 것이다. Sant는 Saydon이나 또는 바울 보다 더 비판적이라 하겠다.

7절 조건절의 주된 절은 의문문의 진술로 구성된다: τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι; 이 의문문은 우리가 조건절에서 보았던 화자 자신의 인격에 대한 언급을 사용한다. 이것은 하나의 파토스를 첨가하는 것이다. Saydon과 Sant는 이 의문문을 거의 같은 방법으로 번역한다. Saydon: *Għaliex għandu jsir haqq minni bhala midneb?* Sant: *Għaliex isir haqq minni bhala midneb?* 두 번역의 차이점은 오직 Saydon의 번역에서 책임의 어조에 있다: 내가 왜 죄인으로 심판(*għandu*)받아야 하는가? 대신, Sant의 번역은 동사 κρίνομαι를 문자적으로 *isir Jaqq minni* ‘내가 심판 받는 것인가?’로 취한다. 책임의 어조는 그리스어에서 구절의 형태론이나 구문론에서 표현되지 않는다. 그러나 Saydon은 그것이 동사 κρίνομαι를 *għandu jsir haqq minni* ‘내가 심판 받아야만 하는가?’로 재번역되어

91) Aquilina, *Maltese-English Dictionary*, I, 221.

92) *Ibid.*, II, 1363.

야 한다고 느낀다. 왜 그러한 차이점은 번역의 전략뿐만 아니라 주석에도 있는가? Saydon은 이러한 어조를 인지하고 그의 번역에서 그것을 포함한 유일한 번역자는 아니었다.

“... pourquoi devrais je encore être condamné comme ‘pécheur?’”(BE); “...then why must I still be condemned as a sinner?”(Fitzmyer). But neither was Sant alone who left this obligation nuance out: “...why am I still being condemned as a sinner?”(NRSV); “...why am I still condemned as a sinner?”(NIV); “...pourquoi, moi, serais-je encore jugé comme pécheur?”(NBS); “...perché anch’io sono giudicato ancora come peccatore?”(LSB).

이러한 어조의 구체적 언어가 받아들일 만한 언어인가? 인용된 언어들의 다양성과 이 짧은 리스트에 포함된 성서 번역들의 형태들은, 주석적인 위치들이 가능하고 그가 원하는 본문의 이해를 우리가 선택할 수 있다는 것을 보여줄 것이다.⁹³⁾

8절 이 구절은 본문 내에 두 개의 언급들이 포함되어 있는 것처럼 복잡하다. 바울은 어떤 사람들이 그를 멸시해왔고 그가 생각하고 있지 않았던 교리들을 그에게 돌리는 것에 대해 슬퍼한다. 이 교리는 마치 우리가 악을 행하고, 선한 것을 나오게 하는 것과 같은 것이었다. 바울은 자신이 그와 같은 교리를 생각했다는 것을 부인한다. 왜냐하면 그와 같은 철학적 사고 뒤에 있는 이유들을 받아들일 수 없기 때문이다. 바울의 이유는 그 교리가 그의 사고 안에 주변적으로 포함되어 있을 때 다소 복잡하다. 바울이 그의 이름에 붙여진 알려지지 않은 적들을 슬퍼하는 가르침들은 두 개의 *καθως* 절에 언급되어 있다; 두 개의 *καθως* 절은 실제로 평행적이다. 실제적으로 말하면, 두 번째 절이 첫 번째 절, 특히 동사 *βλασφημούμεθα*를 설명하기 위해 의미했더라도 두 번째 *και*는 그것들을 대등하게 한다. 두 번째 절은 실제로 바울이 그의 이름에 붙여지기를 거부했던 교리를 담고 있다: *ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθὰ* 이 진술은 *μή*에 의해 소개된 의문문이다. 반면에 *τι*는 *φασιν*을 동사로 가지고 있는 *καθως* 절의 동사 *λεγειν* 때문에 사용되어야만 했다; *λεγειν*은 주어를 위한 *ἡμας*와 함께 부속절의 동사이다. 동사 *ποιήσωμεν*은 두 개의 문법적 기능을 하고 있는 것으로 보인다: 그

93) 사적인 대화에서, 나의 친구이자 동료인 세계성서공회연합회의 번역 컨설턴트인 토마스 카우트 박사는 나에게 그가 이 ‘~해야만 한다’의 어조는 1534년 이 구절에 대한 Martin Luther의 주석과 번역에 기인한 것이었다고 생각한다고 말했다: ‘Dann so die warheit Gottes durch meiner lügen herrlicher wird zu seinem preis/ warumb solt ich denn noch als ein sunder gerichtet warden?’ 그는 이 주석이 그리스어 본문에서 실수가 된 것으로서 간주한다.

것은 부정어 *ma*에 의해 소개된 의문절의 주된 동사이고, *õti* 절의 동사이다. 이 문법적인 분석이 가능하든지 가능하지 않든지, 번역에서 동사는 단지 한 번 등장한다: Saydon: *ha naghmlu d-deni biex jiġi t-tajjeb* ‘악을 행하자 그래서 선한 것이 나올 수 있게 하자.’; Sant: *ha naghmlu l-hażin halli johroġ it-tajjeb*. ‘악한 것을 행하자 그래서 그 선한 것이 나올 수 있도록 하자.’ 두 번역의 주된 차이점은 명사 Saydon이 동사적 어근 *denna* ‘상처를 입히다’로부터 나온 명사, *id-deni*를 통하여 번역된 ‘악’에 관한 것이다. 명사는 기본적으로 ‘열’을 의미한다(*ghandu deni ta’ ziemel*, ‘그는 위협하게 높은 열을 갖고 있다.’); 그러나 그것은 ‘손해, 악, 해악, 불행으로 사용된다(*qatt taghmel deni lil ghajreck*, ‘절대 너의 이웃을 해하지 말라’).⁹⁴⁾ Sant의 단어선택 *hażin*은 동사어근 *hażzen*로부터 나온 형용사로, 그것은 기본적으로 세 가지를 의미한다: ‘육체적으로 나쁘게 만들다,’ ‘도덕적으로 망치다,’ ‘명민해지거나 약삭빨라진다.’⁹⁵⁾ 우리의 본문에서는 두 번째 의미가 적절하다. *Hażin*는 실질적인 형용사이며 *Hażin* ‘선한 것’과 반대를 이루고, 그것은 ‘도덕적으로 나쁜, 악한’을 의미한다. 기본적으로 두 번역자는 ‘악함’을 언급하는데 다른 용어들을 사용할지라도 같은 것을 말하고 있는 것이다.

전체적으로 이 구절은 두 번역자에게서 다음과 같이 나타난다: Saydon: *Jew kif uhud ighajjrana u jghidu li ahna nghidu: ‘Ha naghmlu d-deni biex jiġi t-tajjeb?’ Dawn haqqhom il-kundanna*. Sant: *Għaliex ma nghidux- bħalma hafna uhud ighajjrana u jghidu li ahna qeghdin nghidu: ‘Ha naghmlu l-hażin, halli johroġ it-tajjeb?’ Dawn haqqhom il-kundanna*. 약간의 설명들: 1) 우리는 두 번역자가 주된 절과 종속된 절을 다르게 구성하였음을 인지할 수 있다. Saydon은 그리스어의 형식을 높은 퍼센트로 유지하고, 반면에 Sants는 *καθως* 절을 종속절로 다루고 거의 설명을 덧붙이지 않는다. Sant는 기간에 대한 중심적인 주제 문제에 관하여 의문문적 진술을 형성한다. Sant에 의해 형성된 주된 의문문이 그리스어 본문에서 형태적으로 발견되지 않는다 할지라도 말이다: *Għaliex ma nghidux ... ‘Ha naghmlu l-hażin, halli johroġ it-tajjeb?’* 이것은 기간에 대한 주제 문제이지만, 그리스어 본문에서 이와 같이 형성되지는 않는다. 그리스어 본문은 우리가 Saydon의 번역에서 볼 수 있는 것처럼 형성된다. 2) 현재 수동태 *βαθωφημουμεθα*는 Saydon과 Sant 모두에 의해 *ighajjrana*로 번역되어 왔고, Sant는 *ighajjrana*로 정정했다. 두 질문들은 명백하게 답해질 필요성이 있다: 이 선택은 좋은 것이었는가? 우리는 어떻게 Saydon과 Sant의 동사의 바른 철자법(orthography)에 관한 작은 차이점들을 설명할 것인가? Saydon의 철자법에 따른 동사 *ighajjrana*는 어

94) Aquilina, *Maltese-English Dictionary*, I, 231-232.

95) *Ibid.*, 527-528.

근 GhWR로부터 나온 동사 *ghajar*의 현재 시제이며, ‘약한’ 자음이 되는 두 번째 어근과 함께 세 개의 문자적 동사이다. 두 번째 형태의 동사는 ‘욕하다, 망신시키다, 누구의 이름들을 부르다.’⁹⁶⁾의 의미를 가진다. 이것은 우리가 그리스어 *βλασφημew*에서 발견되는 의미는 아니다. *βλασφημew*는 목적어로 인간 존재들을 가질 때, ‘누구의 명성에 해를 입히다, 욕하다, 비방하다’의 의미를 가진다.⁹⁷⁾ 두 단어들은 의미론적으로 관계가 없는 것은 아니지만 그들이 같은 것은 아니다. 동사 *gJajjar*는 공적인 논쟁의 시나리오에서 반대자에 대해 어떤 반대할 논쟁 진술이 없는 사람이 상대방을 해치고 그들의 주장을 꺾게 하기 위해 이름을 부르는 수단을 제시한다. 바울은 이러한 시나리오를 묘사하지 않지만 그가 이 상황에서 동사 *βλασφημew*를 사용할 때 그러한 삶의 자리를 가지고 있을 수 있었다; 그래서 몰타어 동사가 의미론적으로 그리스어와 같지 않을지라도, 그것은 연구 하에 본문을 맞출 수 있다.(Sant의 번역에서 동사 *ighajruna*는 명백하게 편집 실수인 두 배의 주어 *hafna uhud*를 가지고 있음을 명시하라. 그것은 *uhud*가 그리스어 *τινες*를 위한 더 나은 후보로 보이는 것일 수 있다. 비록 *Il-Bibbja*의 후간행본들에서 동사적 명사 *hafna*가 선택되었다 할지라도 말이다.⁹⁸⁾)

이것은 동사를 유지하기 위한 Sant의 결정을 설명한다. 그러나 왜 그는 그것을 다르게 사용할까? 이러한 작은 차이점은 소위 ‘약한’ 자음인 ‘j’와 ‘w’에 관한 몰타어 문법들 가운데 길고 신랄한 논쟁을 반영한다. 공식적인 바른 철자법은 자음들이 두 자음들 사이에 에워싸여 있는 그들 자신을 발견하는 형태론적 시나리오에서 이중의 경우에서처럼 자음의 두 번째 발생이 생략되어야만 하는 것이 관례였다. 우리의 본문에서 동사 *ghajjar*는 그와 같은 경우를 제공한다. 현재 시제의 복수는 *jghajjrana*이 되어야만 한다. 동사 내에서 두 번째 [j]는 자음 [j]와 [r] 사이에서 발견된다. 공식적인 의미론에 따르면 이것은 불가능한데, 왜냐하면 모든 자음이 발음을 위해 모음을 필요로 하기 때문이다. 이러한 이유로 두 번째 [j]는 Sant의 번역에서 보이는 것처럼 일반적으로 생략된다. Saydon은 반면에 어근들이 썸어적 언어들 안에서는 절대로 생략되지 않는다는 것을 유지하고, 그렇기 때문에 두 번째 [j]는 자음 앞이나 후에 모음이 발견되지 않을 때조차도 유지되어야만 한다. 그래서 그의 철자법이 그러한 것이다.⁹⁹⁾

7-8절을 위한 각주

96) Aquilina, *Maltese-English Dictionary*, II, 974.

97) Arndt & Gingrich, *Greek-English Lexicon*, 142.

98) Cfr. the Third Edition (2004). On the lexeme *Jafna* cfr Ibid., 474-475.

99) On this issue cfr. Cremona, *Taglim fuq il-Kitba Maltija*, 73-77; Azzopardi, *Gwida gJall-Ortografija*, 34-35; Bezzina, *Saydon. Biblista u Studju tal-Malti*, 179-180

이 구절들을 위한 각주에 대하여 변화된 정책은 없다. Saydon은 두 구절 각각을 위해 각주를 삽입하고, Sant는 아무런 각주를 달지 않는다. 7절에 대한 각주를 살펴보는 것은 흥미로운데, Sant과 Sant는 이 구절에 대하여 서로 다르게 이해하고 있기 때문이다. 7절에 대하여 Saydon은 다음과 같은 각주를 썼다: *Imma l-Lhudi anqas ma jrid jemmen li hu midneb. In-nuqqas ta' twemmin tieghu serva ghall-glorja ta' Alla; kif jista' mela jkun meqjus bhala midneb? Dan hu kliem il-Lhudi.* ‘그러나 유대인은 그가 죄인이라는 것을 받아들이기를 거부했다. 그의 믿음의 부족은 하나님의 영광을 위해 기능한다; 그러므로 그가 어떻게 죄인으로 여겨져야 할까? 이것들은 유대인의 말들이다.’

설명들: 1) Saydon은 그의 각주에서 이 구절을 그리스도 사건에 대한 유대인의 부정적인 응답으로 연결시킨다. 그들은 예수 그리스도를 믿기를 거부했다. 그러나 그들을 죄인이라고 규정해서는 안되는 것이다. 이 주석에 대한 문제는, 바울의 대화자에 의해 제기되어 만들어진 상상된 질문이 Saydon이 그의 각주에서 제시한 의미보다 더 넓은 의미라는 것이다. 바울에게 있어서 이것은 예수에 대한 유대인들의 불신의 문제와 연결시키기 위한 것은 아니었다. 이 문제는 바울이 로마서에서 다루고 있지만 이 단락에서는 다루고 있지 않다. 만일 이 단일 구절들에 대한 Saydon의 각주가 그의 주석을 매우 명확하게 만들기 위함이었다면, 그리고 우리가 앞의 구절들에 대한 각주에서 이것을 보아왔다면, 7절에서 그의 주석은 다소 그의 번역으로부터 다르거나, 또는 이 구절에 대한 그의 설명이 다소 잘못되었다고 할 수 있다. 2) 이것은 이 구절에 대한 Sant의 번역을 선호하게 만드는데, 바울의 논의가 일반적인 도덕적 원칙의 수준에 맞추어져 있고, 믿음 안에서 예수를 받아들이는 것에 대한 유대인들의 거부처럼 흥미로운 역사적 사건들이 아니기 때문이다.

8절 밑에 Saydon은 다음과 같은 각주를 쓴다:

‘어떤 사람들은 바울이, 사람은 선이 나오는 것으로부터 악을 행할 수 있다고 가르쳤다고 말하곤 한다. 바울은 그가 그와 같은 가르침을 전했다는 것을 부인하고, 누구든지 그와 같은 생각들을 가진 사람들은 저주를 받을 것이라고 덧붙인다.’

이 각주에서 Saydon은 구절에 대한 그의 번역을 명확하게 하고자 시도하고 어떤 새로운 설명을 덧붙이지 않는다. 그러나 Saydon은 부사적 접속사 *jew*, ‘또는’에 의한 8절의 시작에서 접속사 *καὶ*에 의한 그의 번역을 제시할 때, 어떻게 8절에서의 질문이 7절에 대한 대안으로 여겨질 수 있는지 명확하게 하지 않는다. 이 접속사는 일반적으로 보통 두 개 또는 더 많은 대안들 중의 두 번째를 소개한다.¹⁰⁰⁾

결론

이 연구에서 우리가 논의했던 본문의 제한된 영역을 보면서, 우리는 Saydon이 나 Sant의 번역들의 가치에 대하여 명확한 결론에 도달한 척 할 수 없다. 우리는 단지 부분적인 결론들에 도달하였으며 더 많은 연구가 요구된다고 하겠다. 그러나 이 연구로부터 우리는 Saydon은 본문 비평적인 번역을 제공하는 경향이 있고, Sant는 의미 전달에 기초를 둔 번역에 가깝다고 결론지을 수 있다¹⁰¹⁾. 때로는 Sant는 그의 스승인 Saydon의 번역을 향상시킨다; 다른 부분에서 그는 단순히 Saydon의 말을 그대로 따른다; 종종 그들의 번역들은 각각 그리스어 원문을 결합 없이 번역하였다 할지라도 다소 다른 것을 제공한다. 두 번역자는 모두 본문의 지식에서나 수신자 언어들에 다름에 있어서 대가들이다. 우리는 Saydon이 무엇보다도 그리스어 원문을 재생산해 낼 수 있다는 것을 보여주는 데 관심이 있었고, Sant는 20세기 중반의 몰타어로 본문을 이해할 수 있게 만드는 데 가장 관심이 있었다고 결론지을 수 있다. 두 번역자 모두는 성경을 몰타어로 번역하는 데 대가들이었던 것이다.

<주요어>

번역 전략, 각주 원칙, 몰타어 성경, 성경 번역, 의미 중심 번역, 본문 비평적 번역.

100) Aquilina, *Maltese English Dictionary*, I, 599.

101) 번역 형태들을 묘사하는 이러한 용어들에 대하여 cfr Wilt.

<Abstract>

**Translation Strategies and Annotation Policies in two Maltese:
Translations of Romans 3:1-8**

Dr. Anthony Abela

(UBS Europe and the Middle East Area Translation Consultant)

In this paper, the present writer means to study the contribution of the two main Bible translators of the twentieth century, Mgr. Prof. Peter Paul Saydon (1895-1969) and Mgr. Prof. Carmel Sant (1912-1992). Both were masters in the art of rendering the Bible in Maltese.

From this study one may arrive to the conclusion that Saydon tends to offer a form-critical translation while Sant offered a translation that is closer to a meaning based translation. At times, Sant improves the translation of his mentor Saydon; in other parts he simply follows Saydon verbatim; often their translations differ somewhat though each renders the original Greek impeccably. Both are masters both in the knowledge of the text as well as in handling the receptor language. One may say that Saydon was concerned most of all to show that Maltese can reproduce the original Greek, Sant was concerned mostly in making the text understandable to the Maltese of the second half of the twentieth century.