

Journal of Biblical Text Research. Vol. 14.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; April 2004

Table of Contents

• Paper •

[Kor.] An Introductory Note to Users of WTT in the Korean Bible Society's CD-ROM Bible -----	Yeong-Mee Lee / 7
[Kor.] A Review of Koehler & Baumgartner's <i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> -----	Hwan-Jin Yi / 26
[Kor.] A Comparative Review of the Critical Apparatus of NTG ²⁶ and NTG ²⁷ -----	Seon-Jeong Kim / 37
[Kor.] The Prayers of Q 10:21-24; 11:2-4, 9-13 - Focused on <i>the Critical Text of Q Unformatted and the Critical Edition of Q</i> - -----	Ky-Chun So / 58
[Kor.] Exegesis and Textual Criticism in Mark 4:24-25 -----	Hyeon-Woo Shin / 87
[Kor.] An Alternative Translation of Luke 2:49b based on Semantics -----	Gwang-Mo Kim / 107
[Eng.] Bible Translation in the UBS -----	Aloo Osotsi Mojola / 128

• Translated Paper •

[Kor.] Bible Translation in the UBS -----	Aloo Osotsi Mojola (Hwan-Jin Yi, trans.) / 141
--	--

• Book Review •

[Kor.] <i>The Living Text of the Gospels</i> by David C. Parker -----	Dong-Soo Kim / 151
--	--------------------

WTT와 BHS의 비교를 통한 히브리 구약 본문 연구 및 WTM 활용 소개

이영미*

이번에 출시하게 될 “대한성서공회 CD-ROM 성경” 2.0 버전에, 알렌 그로브스(Alan Groves) 교수와 데일 윌러(Dale Wheeler) 교수가 개정 출시한 WTT (Groves Wheeler Westminster Hebrew Old Testament; 이하 WTT) 본문과 어의형태분석(morphological analysis)을 위한 WTM (Groves Wheeler Westminster Morphology and Lemma Database) 4.0¹⁾ 버전이 수록될 것이다. WTT 편집자는 WTT 본문은 엘리거와 루돌프가 편집한 스투트가르트 판 히브리 성서(BHS: Biblica Hebraica Stuttgartensia; 이하 BHS)를 기본으로 하면서도 레닌그라드 사본(L)과 세밀하게 비교를 함으로써 레닌그라드 사본에 더 충실하려고 했다고 밝힌다. 특별히 이번 WTT 본문에는 이전 버전과 달리 BHS에 실린 히브리 엑센트까지 다 수록되어 있다. 히브리 엑센트, 즉 켄트 표시(cantillation marks)에 상응하는 타아뫼(the ta‘amim 혹은 the te‘amim)은 마소라 전승이 문장 속에서 단어를 어떻게 구분했는지를 알려준다.

WTT가 BHS와 동일한 것은 아니다. 두 본문의 차이는 WTT가 BHK, BHS 등이 원본으로 삼았던 레닌그라드 사본을 세밀히 살핀 후 레닌그라드 사본에 더 충실하고 BHS의 오류를 시정하려는 노력의 결과로 나타나게 되었다. 따라서 본 논문은 WTT와 BHS 두 본문의 차이를 비교 관찰하여 독자들이 “대한성서공회 CD-ROM 성경” 2.0 버전에 실린 WTT 본문의 특성을 더 잘 이해하도록 도우며 WTM의 어의형태 분석의 예를 부연 설명함으로써 씨디롬(CD-ROM) 사용자들이 WTM을 더욱 유용하게 활용할 수 있도록 도우려는 목적으로 쓰여졌다. 아래에서는 먼저 BHS 본문의 특성을 소개하는 것으로 시작하였다. WTT가 기본 본문으로 사용하고 있는 BHS에 대한 기본적인 이해가 있다면 그 둘의 본문 차이를 더 쉽게 이해할 수 있다고

* 한신대 학술원 연구원.

1) “대한성서공회 CD-ROM 성경” 2.0에는 바이블 워크스(Bible Works) 6.0에 수록된 WTM 4.0이 실릴 것이다.

보기 때문이다. 그런 후 WTT와 BHS 두 본문을 비교하면서 둘의 차이를 설명하고 이에 따른 어의형태분석의 실례를 소개할 것이다.

1. BHS의 이해

현재 사용되는 구약성서의 히브리 본문은 수세기에 걸쳐 전승된 사본이며 그 원본의 형태는 알 수 없다. 구약성서의 히브리 본문은 “마소라”로 불리는 유대학자들의 전승에 근거한 마소라 본문(MT: Masoretic Text)이다. BHS는 레닌그라드 시립 도서관에 있는 주후 1008년의 B19^A 사본을 따른 본문을 기초로 사용하였다. 레닌그라드 사본은 BHS 이외에도 루돌프 키텔의 Biblia Hebraica(BHK)와 엘리거와 루돌프가 편집한 Biblia Hebraica 4판 출판의 기초로도 사용되었다. 레닌그라드 사본은 사무엘 벤 야콥이 모음부호를 달아 기록한 것을 모세 벤 아세르의 아들 아론이 교열, 설명을 붙여 완성된 사본으로 알려져 있다.

히브리 본문은 본래 장절의 구분이 없었으나 마소라 학자들이 이를 구분했다. 절의 끝은 소프 파수크(Soph pashuq: 절의 종결기호)로 표시했으며, 자음 싸메크(ס)는 사본에서 새로운 문단이 약간의 여백을 두고서 앞의 문단이 끝난 줄에서 바로 시작된 것(closed paragraph)을 나타낸다. 자음 페(פ)는 사본에서 새로운 문단이 새 줄에서 시작된 것(open paragraph)을 나타낸다.

히브리 본문 위, 아래, 그리고 옆에 마소라인들의 견해들이 인쇄되어 있다. 그것은 좁은 의미로서의 마소라(M)로 불린다. 마소라는 마소라 난외주(Masora marginalis)와 구약의 각 책 끝에 나오는 마소라 말주(Masora finalis)로 구별된다. 마소라 난외주는 본문 여백에 인쇄된 마소라 소주(小註; Masora parva; Mp), 그리고 별도로 출판된 책에 나오는 마소라 주를 찾아보도록 본문의 위와 아래 난외 자리에 나오는 마소라 대주(大註; Masora magna; Mm, Mas.M)로 구별된다. 마소라 소주는 본문의 형태를 고치지 않고 보존하려는 목적으로 본문의 외적인 형태에 관한 견해들을 기입하고 있다. BHS 마소라 소주의 메모들은 레닌그라드 사본의 소마소라에 기인한다. BHS 편집자는 만일 레닌그라드 사본에서 한 구절에 한 단어가 다양하게 나오거나, 한 어법이 지시되어 있지만 평행 구절에 일치하는 메모가 빠지는 경우 그것들을 해당 구절에 추가하였다. 그 결과로 BHS에서 마소라 소주는 그 범위가 BHK보다 3배가 되었다.

BHS 마소라 소주의 두 가지 중요한 사항은 케티브케레(Kethiv-Qere)와 구약성서에 단 한번만 사용된 어휘(hapax legomenon; 이하 하팍스 레고메

논)에 관한 것이다. 케티브(kethiv)는 “쓰여진 것”을 뜻하며 케레(qere)는 “읽혀져야 하는 것”을 나타낸다. BHS는 케티브, 케레의 예에 해당하는 본문 내의 단어 위에 조그만 원(circellus; 이하 circellus)으로 표시하고 마소라 소주 여백에는 자음 코프 위에 circellus를 찍어 그 위에 해당 단어가 읽혀져야 하는 형태(케레)를 제시한다. 하팍스 레고메논의 경우 역시 본문 내에 해당하는 단어 위에 circellus로 표시하고 마소라 소주 여백에는 자음 라메드 위에 점을 찍어 표시한다.

BHS 마소라 소주가 한 낱말이나 어법이 어떻게 나타나는가를 설명하고 있다면 마소라 대주는 명단들 속에 관계되는 구절들을 실고 있다. 마소라 대주는 마소라 소주 기재 사항이 갖는 위첨자 번호와 마소라 대주에서 그 위첨자 번호와 일치하는 조항을 살핀다. 해당 번호에는 Mm이란 표기와 함께 숫자를 열거하는데 이는 Gerard E. Weil, *Massorah Gedolah iuxta Codicem Leningradensem B19a*, vol. 1: *Catalogi* (Rome: Pontifical Biblical Institute Press 1971)에 나오는 특별한 목록을 나타내는 표시이다. 마소라 말주에서는 마소라 재료가 알파벳 순서로 정돈되었다.

BHS는 또한 본문비평장치(textual apparatus)를 각 페이지 하단에 첨가하고 있다. 여기에는 레닌그라드 사본에 나오지 않는 이문(異文)들이 열거되어 있다. 비평자료에서 본문의 한 단어에 관해 논의할 때 본문의 해당단어 끝에 영어 소문자로 된 위첨자가 붙어 있다. 비평장치 란에는 절수와 영어소문자로 표기한다. 비평장치는 이문의 출처를 알게 해주는 다양한 사본과 출판본을 제시함으로써 본문비평에 중요한 자료를 제공한다

독자들의 이해를 돕기 위해 아래에서는 신명기 2장 13절에 딸린 마소라 소주와 마소라 대주, 그리고 비평장치 읽는 법을 소개한다.

BHS 신명기 2:13

וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה אֶת-יְהוֹנָדָב בֶּן-נִינְוֵי וְאֶת-נָחֳמָן בֶּן-בִּינְעֵי וְאֶת-חִיטָּי וְאֶת-חִיטָּי וְאֶת-חִיטָּי וְאֶת-חִיטָּי

⁷Mm 1057.

13 * pc Mss m¹ 27 of 6 (+ 66v) || ^b m⁶-A¹⁰ + WD ut 24.

“이제 너희는 일어나서 세렛 시내를 건너가라 하시기로 우리가 세렛 시내를 건넜으니” (개역개정판; 이하 한글 번역은 모두 개역개정판을 인용함)

BHS는 첫 단어 아타(אתָּ) 위에 circellus를 표기해놓고 마소라 소주에

⁷ב ׀ ׀ ׀ 고 적고 있다. 약어 ב ׀ ׀ 는 “절의 시작”을 의미한다. 따라서 이 주해는 아타(אֲתָא)는 절의 시작에 25번 나옴을 뜻한다. 덧붙여 맨 마지막에 나오는 위첨자 7은 마소라 대주의 번호를 가리킨다. 마소라 대주의 7번째는 ⁷Mm 1057로 되어 있다. 이 표기는 Gerard E. Weil, *Massorah Gedolah iuxta Codicem Leningradensem B19a*, vol. 1: *Catalogi*의 1057목록을 가리킨다. 그 목록에는 절의 시작에 아타(אֲתָא)가 등장하는 25개의 본문을 소개하고 있다. 이 단어에 해당하는 BHS 비평장치에는 사마리아 오경과 탈군을 비롯한 몇몇 사본에는 아타(אֲתָא)가 접속사와 함께 나와 13절이 새로운 단락의 시작이 아니라 연속된 단락의 일부로 읽고 있음을 소개한다. 희랍역에서는 $\nu\nu$ 에 단락의 서두에서는 쓰이지 않는 $\sigma\nu$ 를 첨가하여 연속적 문장임을 더욱 확실히 하고 있음을 보여주고 있다.

2. WTT와 BHS의 비교

BHS와 WTT 본문의 차이는 대부분 WTT가 BHS의 케티브와 케레를 어떻게 수용하여, 수록하는가에 근거한다. WTT가 BHS의 케티브와 케레를 그대로 수용하여 그 견해를 따를 경우 케티브와 케레 모두를 본문 안에 신되 케티브는 괄호() 안에, 케레는 꺾쇠 괄호[] 안에 넣어 구분하고 있다. 아래 출애굽기 32장 19절에 그 표기의 차이를 잘 볼 수 있다.

BHS 출애굽기 32:19

וַיְהִי כַאֲשֶׁר קָרַב אֶל־הַמִּזְבֵּחַ וַיֵּרָא אֶת־הָעֵגֶל וּמַחֲלַת וַיַּחַר־
 אֶף מֹשֶׁה וַיִּשְׁלַךְ מִיָּדוֹ אֶת־הַלֵּחֹת וַיִּשְׁבֵּר אֹתָם תַּחַת הַהָרִ: ¹⁹
 בְּתַחֲבִית אֲשֶׁר בְּ

WTT 출애굽기 32:19

וַיְהִי כַאֲשֶׁר קָרַב אֶל־הַמִּזְבֵּחַ וַיֵּרָא אֶת־הָעֵגֶל וּמַחֲלַת וַיַּחַר־¹⁹
 אֶף מֹשֶׁה וַיִּשְׁלַךְ (מִיָּדוֹ) אֶת־הַלֵּחֹת וַיִּשְׁבֵּר אֹתָם תַּחַת הַהָרִ:

“진에 가까이 이르러 그 송아지와 그 춤 추는 것들을 보고 크게 노하여
 손에서 그 판들을 산 아래로 던져 깨뜨리니라”

위의 두 히브리 본문을 비교해보면 BHS는 미야도(מִיָּדוֹ)를 본문 안에 신고

미야다이브(מִיָּדַיִב)는 마소라 소주에 케레로 표시한다. 반면 WTT는 전자는 괄호 안에 후자는 꺾쇠 괄호 안에 넣어 나란히 적고 있다. 즉 WTT 본문에서 괄호 안에 있는 미야도(מִיָּדוֹ)는 케티브이며 꺾쇠 괄호 안에 있는 미야다이브(מִיָּדַיִב)는 마소라 소주가 제시하는 케레이다. BHS의 케티브와 케레를 WTT가 한 본문 안에 괄호와 꺾쇠 괄호로 구분하여 표기하는 예는 상당수가 발견된다. (성서공회 원문연구팀이 뽑아준 통계로 WTT가 케티브와 케레를 한 본문 안에 나란히 실는 예는 1100여 개가 넘게 발견된다.)

전승된 본문의 자음 מִיָּדַיִב는 미야도(מִיָּדוֹ)처럼 단수로 읽을 수도 있지만 미야다이브(מִיָּדַיִב)처럼 불완전한 철자법으로 쓰여 복수로도 읽을 수 있는 가능성도 있다. 이에 마소라 소주의 케레(מִיָּדַיִב)는 케티브를 완전 철자법으로 고쳐진 복수로 읽어야 함을 제시하고 있다. 결국 마소라는 이 단어를 “그의 손에서”가 아닌 “그의 손들에서”로 읽혀야 한다고 본다. 그리고 WTT는 두 가능성을 케티브와 케레를 나란히 표기함으로써 모두 제시하고 있다. 마소라 소주는 이어서 “이 단어가 불완전 철자법으로 쓰여 있는 다섯 경우들 중의 그 하나”라는 뜻이다. (참조: 레 9:22; 16:21; 겔 43:26; 욥 5:18) 마소라 소주의 가치는 이런 주해가 없었다면 케티브가 사본 상의 이문을 반영하고 있는 것인지 아니면 불완전 철자법으로 쓴 복수형을 나타내는 이첼(異綴)을 방영하고 있는 것인지를 분명하게 구별해주지 못했을 것이다.

출애굽기 32장 19절을 WTM을 통해 살펴보면 어의형태분석(morphological analysis)에 익숙해지는 데 도움이 될 것이다. 19절의 WTM 본문을 그대로 인용하면 다음과 같다.

(@Pc+SxxxExHxNxRx)ו WTM Exodus 32:19

(@Pp+SxxxExHxNxRx)כּ (@vqw3ms+SxxxJxCxAaExHxNxRx)היה
 (@vqp3ms+SxxxJxCxAxExHxNxRx)בּ קרבו (@Pr+SxxxExHxNxRx)אָשַׁר
 (@Pa+SxxxExHxNxRx)הּ (@Pp+SxxxExHxNxRx)לְאִשְׁרָה
 (@Pc+SxxxExHxNxRx)וּ (@ncbsa+SxxxExHxNxRx)מִתְהַנֵּה
 (@Po+SxxxExHaNxRx)תִּאָּחַז (@vqw3ms+SxxxJxCxAaExHxNxRx)הָאָהָר
 (@ncmsa+SxxxExHxNxRx)עָנָל (@Pa+SxxxExHxNxRx)הּ
 (@ncfpa+SxxxExHxNxRx)מִתְחַלְהָהּ (@Pc+SxxxExHxNxRx)וּ
 (@vqw3ms+SxxxJxCxAaExHaNxRx)חָרָהּ (@Pc+SxxxExHxNxRx)וּ
 (@np n+SxxxExHxNxRx)מִשָּׁהּ (@ncmsc+SxxxExHbNxRx)תִּשָּׂא
 (@vhw3ms+SxxxJxCxAaExHxNxRx)שָׁלַךְ (@Pc+SxxxExHxNxRx)וּ

(@ncfsc+S3msExHxNxRk)ק (@Pp+SxxxExHxNxRk)קן
 (@ncfdc+S3msExHxNxRq)ק (@Pp+SxxxExHxNxRq)קן
 (@Pa+SxxxExHxNxRx)ק (@Po+SxxxExHaNxRx)קא
 (@Pc+SxxxExHxNxRx)ק (@ncmpa+SxxxExHxNxRx)קא
 (@Po+S3mpExHaNxRx)קא (@vpw3ms+SxxxJxCxAxExHaNxRx)קבר
 (@Pa+SxxxExHxNxRx)ק (@Pp+SxxxExHaNxRx)קת
 (@ncmsa+SxxxExHxNxRx)קת

오른편에 제시된 히브리어는 해당 단어의 원형태가 제시되고 왼편 @로 시작되는 괄호의 기호들은 어의형태분석의 결과이다. 분리기호 @는 히브리어 단어와 어의형태분석을 분리해주는 역할을 한다. (해당 단어가 아람어인 경우는 분리기호를 %를 사용한다.) @바로 뒤에 따르는 일차적인/기본적인 기호(primary codes)들은 어의형태를 분석해주고 있으며 플러스(+) 표시 뒤에 이차적인 기호(secondary codes)들이 따른다. 독자들에게 상대적으로 익숙한 일차적인 기호들은 본 논문 끝에 나열된 기호 모음표를 참고하고 여기서 덜 익숙한 이차적인 기호들을 소개한 후 WTM을 어떻게 풀어서 이해할 것인지 위의 본문에서 예를 들어 설명할 것이다. 이차적인 기호는 각기 어미첨부 여부(S: Suffixes), 끝음절 탈락여부(A: Apocopated Forms), 끝음첨부 여부(E: Endings), 동음이의어 여부(H: Homonym), 편집자 노트(N; Note), 읽는 여부(R: Reading) 즉 케티브-케레 여부를 알려준다. 동음이의어(H: homonym)의 경우는 해당 동음이의어가 Koehler-Baumgartner-Stamm's *Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament* (HALOT)에 실린 순서대로 첫 번째는 a, 두 번째는 b, 세 번째는 c로 표시한다.

출애굽기 32장 19절에서 몇 가지 예를 선별해서 살펴보기로 한다.

19절을 시작하는 바브는 “(@Pc+SxxxExHxNxRx)”로 표시되는데 이는 바브가 “불변화사(P), 접속사(c)로 어미가 첨가되지 않았고(Sxxx; S에 뒤따르는 세 개의 x는 각각 인칭, 성, 수를 대표한다), 끝음이 첨가되지 않았으며(Ex), 동음이의어도 없고(Hx), 편집자 노트도 없고(Nx), 케티브나 케레도 아님(Rx)”을 뜻한다.

첫 번째 동사 וַיִּבֶן는 “(@vqw3ms+SxxxJxCxAaExHxNxRx)וַיִּבֶן”로 어의형태분석이 이루어졌는데 이는 וַיִּבֶן가 וַיִּבֶן의 “갈동사(vq), 바브연속형(w), 3인칭(3), 남성(m), 단수(s)에 어미는 없고(Sxxx), 단축명령형(jussive)나 청유형도 아니며(JxCx), 끝음절이 탈락되었고(Aa: apocopated; 참고로 끝음절이 탈락

되지 않은 경우는 Ax: not apocopated 로 표기된다) 끝음이 첨부되지 않았고(Ex), 동음이의어(Hx), 편집자 노트 모두 없고(Nx) 케티브나 케레가 아님(Rx)”을 뜻한다.

직접 목적어 표시인 에트(רַחֵ)는 “(@Po+SxxxExHaNxRx)רַחֵ”로 표기되는데 여기서 “Ha”란 “HALOT사전에 제시되는 3개의 동음이의어(직접목적어 에트, 전치사 에트, 명사 에트) 중 첫 번째 나오는 에트(רַחֵ)이다”라는 뜻이다. 동사의 경우 3인칭 동사가 단축명령형(J; Jussive)인지 아닌지, 1인칭 동사의 경우 청유형(C; Cohorative)인지 아닌지도 표시한다. 소문자 엑스(x)는 해당 사항이 없음을 나타내준다. 예를 통해 자세히 설명해보자.

케티브인 (@ncfsc+S3msExHxNxRk)רַחֵ (@Pp+SxxxExHxNxRk)רַחֵ를 보면 민(רַחֵ)은 “불변화사인 전치사(Pp)이며 어미, 끝음, 동음이의어, 편집자 노트가 없으며(SxxxExHxNx), 케티브(Rk: Reading Kethiv)임”을 그리고 야드(רַחֵ)는 “보통명사(nc), 여성(f), 단수(s), 연계형(c: constructed)에 3인칭 남성 단수 어미(S3ms)가 첨가되었으며, 끝음, 동음이의어, 편집자 노트가 없으며(ExHxNx), 케티브(Rk)임”을 표시한다.

케레인 (@ncfdc+S3msExHxNxRq)רַחֵ (@Pp+SxxxExHxNxRq)רַחֵ를 보면 민(רַחֵ)은 “불변화사인 전치사(Pp)이며 어미, 끝음, 동음이의어, 편집자 노트 없으며(SxxxExHxNx), 케레(Rq: Reading Qere)임”을 그리고 야드(רַחֵ)는 “보통명사(nc), 여성(f), 양수(d: dual), 연계형(c: constructed, 연계된)에 3인칭 남성 단수 어미(S3ms)가 첨가되었으며, 끝음, 동음이의어, 편집자노트 없으며(ExHxNx), 케레(Rq)임”을 표시한다. 여기서 WTT는 아무런 편집 없이 BHS의 케티브와 케레를 그대로 소개하고 있으므로 편집자 노트에 아무런 설명이 없다(Nx).

끝으로 WTM은 19절의 7번째 단어, 메홀로트가 보통명사 여성 복수 절대형임(@ncfpa+SxxxExHxNxRx)רַחֵרַחֵ를 밝혀주고 있다. BHS에는 메홀로트(רַחֵרַחֵ) 위에 circellus를 표시하고 마소라 소주에 자음 라메드 위에 점을 찍은 주해를 통해 이 단어가 하팍스 레고메논임을 표시해주고 있다. 또한 비평장치 19^a에서는 사마리아 오경과 칠십인역이 마홀로트에 직접목적어와 정관사를 첨가해서 רַחֵרַחֵ로 다르게 읽고 있음을 밝혀주고 있다. 사마리아 오경과 칠십인역의 다른 독법은 앞의 “그 송아지 (שֶׁנֶּחֱמָה)”가 직접목적어와 정관사를 가진 것과 일관된 형태를 띄게 하려는 의도로 해석된다. 그럼에도 WTT나 WTM만 보아서는 19절의 마홀로트가 하팍스 레고메논인지의 여부를 알 수 없을 뿐더러 주요한 사본과의 대조도 한 눈으로 알기는 어렵다는 아쉬움이 남는 것은 사실이다.

위의 출애굽기 32장 19절의 예처럼 WTT가 BHS의 케티브와 케레를 그대로 따르면서 나란히 표기해놓는 것은 아니다. 아래의 경우들은 WTT가 나름대로 케티브-케레를 레닌그라드 사본과 BHS를 비교하면서 다르게 읽는 경우를 보여줄 것이다.

2.1. WTT가 BHS의 케티브 케레 중 케티브만 표기하고 케레는 생략, 본문에 수록하지 않은 경우이다

여기에 해당하는 예는 창세기 9장 21절에서 발견된다.

BHS 창세기 9:21

וַיִּשְׂתֵּי מַדְיָן וַיִּשְׂכַּר וַיִּתְּנָל בְּתוֹךְ אֱהֱלָהּ: ²¹

WTT 창세기 9:21

וַיִּשְׂתֵּי מַדְיָן וַיִּשְׂכַּר וַיִּתְּנָל בְּתוֹךְ אֱהֱלָהּ: ²¹

“포도주를 마시고 취하여 그 장막 안에서 벌거벗은지라”

BHS는 오헬(אֱהֱלָהּ)의 남성 단수 일반명사 + 3인칭 남성 단수 어미가 אֱהֱלָהּ로 적혀 있으나(케티브) וַיִּתְּנָלוּ로 읽혀져야 한다(케레)는 견해를 마소라 소주에 표기하고 있다. 마소라 소주는 이 단어가 “he로 쓰여진 네 경우들 중의 그 하나”임을 밝힌다. BHS의 마소라 대주(Q addidi cf Gen 12.8 et Mp sub loco)는 “쿰란 부가어(추가된 단어)를 참조하고 또한 이 단어는 마소라 소주 중 단 한 번 사용된 것들 중에서”라고 적고 있다. 레닌그라드 소마소라에는 BHS가 밝히는 케레가 포함되어 있지 않다. BHS 마소라 소주가 밝혔듯이 וַיִּתְּנָלוּ는 이 곳 말고도 창세기 12장 8절, 13장 3절, 35장 21절에도 나타난다. 이 예들 중 레닌그라드 사본은 13장 3절에만 케티브 וַיִּתְּנָלוּ와 케레 וַיִּתְּנָלוּ를 소마소라에 표기하고 있다. WTT 역시 창세기 13장 3절에서만 וַיִּתְּנָלוּ를 케티브로 וַיִּתְּנָלוּ를 케레로 구분해서 표기하고 다른 세 본문(창 9:21; 12:8; 35:21)에서는 케레 없이 וַיִּתְּנָלוּ만 본문에 실고 있다. 한편 BHS 편집자가 여기서의 케티브-케레를 다른 세 본문에도 일관되게 첨부하였다. 이에 WTT는 레닌그라

한다(케레)고 주해한다. 그러나 BHS는 비평장치를 통해 **קְבוּרָתִי**를 케티브로 제시한다. 비평장치는 아울러 몇몇 히브리 사본과 탈군의 독법은 마소라 소주의 케레 **קְבוּרָתִי**를 지지하고 있음을 명시한다. 이에 WTT는 레닌그라드에 적힌 케티브 보다는 BHS가 비평장치에서 제시하는 케티브를 본문에 명시하고 있다.

구약에서 욥기 9장 8절, 이사야 14장 14절, 아모스 4장 13절에서 **בְּמָוָה**의 3인칭 여성 복수 연계형이 **קְבוּרָתִי**로 표기된 반면 이사야 58장 14절, 미가 1장 3절 등은 신명기 32장 13절과 같은 경우가 발견된다. BHS가 비평장치를 통해 제시하는 케티브와 WTT의 케티브는 자음 바브를 불필요하게 첨가되었다기 보다는 **בְּמָוָה**의 복수형 **בְּמָוֹת**에 두 번째(남성형) 복수 단정어미(a second [masculine] plural termination)의 연계형-체레요드가 첨가되어 **קְבוּרָתִי**가 된 것으로 해석한다. (참고 게제니우스 87.5; BDB, 119a) 즉 BHS와 WTT는 모두 레닌그라드의 케티브를 인정하지 않는다.

2.3. WTT가 BHS의 케티브와 케레를 그대로 실지 않고 케레를 개정(adaptation)해서 제시한다

출애굽기 4장 2절에서 그 예를 찾아볼 수 있다.

BHS 출애굽기 4:2

וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְהוָה הֲלוֹא בְיָדִי בְרַבְרָא וַיֹּאמֶר מִטָּהָה:

⁵Mm 214.

מָה הָאֵלֹהִים

WTT 출애굽기 4:2

וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְהוָה (מָוָה) [מָוָה־וָה] בְּרַבְרָא וַיֹּאמֶר מִטָּהָה: ²

“여호와께서 그에게 이르시되 네 손에 있는 것이 무엇이냐 그가 이르되 지팡이니이다”

BHS는 **מָוָה**를 마소라 소주는 이 단어가 “한 단어로 쓰였으나 두 낱말로 읽혀진다”고 주해하면서 **וָה** **מָוָה**로 읽혀져야 한다(케레)고 명시한다. BDB 역시 **מָוָה**를 **וָה** **מָוָה**의 축약형태로 설명한다(261b). 그러나 구약의 다른 본문에

מָנָה는 מָנָה로 표기되었으며 어느 곳에서도 מָנָה로 모음화된 경우는 발견되지 않는다. 이에 WTM은 케티브(מָנָה)를 “(@amsn+SxxxExHxNxRk) מָנָה (@Pp+SxxxExHxNxRk) מָנָה” 즉 전치사 מָנָה (Pp)과 남성 단수 형용사 מָנָה (amsn)가 결합된 케티브(Rk)로 적으며 이는 의문대명사인 מָנָה “(@pq+SxxxExNaRq) מָנָה”와 남성단수 형용사인 מָנָה “(@amsn+SxxxExHxNaRq) מָנָה”가 마케프로 연결된 [מָנָהמָנָה]로 개정되어 읽혀져야 한다고 본다. WTM은 이에 편집자 노트에서 WTT는 “BHS나 레닌그라드 사본에 있지 않은 케레를 개정(Na; adaptation to qere not in BHS or L)해서 제시하는 것”이라고 설명한다. WTT 독법은 BHS의 비평각주 2^a에 제시된 것처럼 사마리아 오경의 독법과 일치한다.

2.4. WTT가 BHS의 케티브 대신 비평장치(apparatus)에 제시된 탈군과 라틴역 불가타의 본문을 따라 그 독법을 괄호 안에 표기(즉 케티브로 간주)하고 BHS의 마소라 소주가 제시하는 케레를 꺾쇠 괄호 안에 표기한다

역대기상 4장 7절이 그 예를 보여준다.

BHS 역대기상 4:7

וּבְנֵי חֲלָאֵה עֲרַת (יִצְחָר) וְאַחֲנָן:

WTT 역대기상 4:7

וּבְנֵי חֲלָאֵה עֲרַת (יִצְחָר) וְאַחֲנָן: ⁷

“헬라의 아들들은 세렛과 이소할과 에드난이며”

BHS의 케티브 וְאַחֲנָן에서 요드(י)가 바브(ו)로 대체되어 וְאַחֲנָן로 읽혀져야 한다고 본다. 아울러 비평장치에 탈군과 라틴역 불가타가 וְאַחֲנָן로 읽고 있다고 소개하고 있다. 이에 WTT는 탈군과 라틴역 불가타의 독법인 이즈할(יִצְחָר)을 케티브로 제시한다. 이즈할(יִצְחָר)은 레위인으로서 출애굽기 6장 18, 21절, 민

수기 3장 19절과 16장 1절, 역대기상 5장 28절 등에도 고핫의 아들로 언급되는 점을 고려할 때 BHS보다는 WTT의 독법이 적절하다.

이상의 경우는 케티브-케레와 관련된 WTT와 BHS의 본문의 차이를 설명하였다. 그러나 케티브-케레와 관련되지 않은 WTT와 BHS의 본문의 차이도 발견된다. 의미상에는 차이가 없으나 WTT는 BHS에 잘못 표기되었거나 빠진 사항들을 첨가해 놓기도 한다. 가령 BHS에는 뒤집어져 표기된 자음 눈(inverted nun)을 WTT가 문단 나눔 표시인 마지막 눈(ן)으로 바로 표기해주고 있다. 그 실례가 민수기 10장 34절에 나타난다.

BHS 민수기 10:34

וַעֲנִן יְהוָה עֲלֵיהֶם יוֹמָם בְּנֹסְעֵם מִן־הַמִּחֲנֶה ׀ ׀

WTT 민수기 10:34

וַעֲנִן יְהוָה עֲלֵיהֶם יוֹמָם בְּנֹסְעֵם מִן־הַמִּחֲנֶה ׀ ׀³⁴

“그들이 진영을 떠날 때에 낮에는 여호와와 구름이 그 위에 덮였더라”

또한 WTT가 레닌그라드 사본(L)이나 BHS에 표기되지 않은 절의 종결기호(sop pasuq)를 첨가하는 경우에도 발견된다. 한 예가 사무엘상 6장 19절에 발견된다.

BHS 사무엘상 6:19

וַיִּדְבֹר בְּאָזְנוֹ בֵּית־שֹׁמֵשׁ כִּי רָאוּ בְּאָרוֹן יְהוָה וַיִּזְבְּחוּ בָעֵם שְׁבָעִים
אִישׁ חֲמִשִּׁים אֶלֶף אִישׁ וַיַּחֲאֲבִלוּ הָעָם כִּי־הִכָּה יְהוָה בָּעָם מִכָּה גְדוֹלָה׃

WTT 사무엘상 6:19

וַיִּדְבֹר בְּאָזְנוֹ בֵּית־שֹׁמֵשׁ כִּי רָאוּ בְּאָרוֹן יְהוָה וַיִּזְבְּחוּ בָעֵם שְׁבָעִים¹⁹
אִישׁ חֲמִשִּׁים אֶלֶף אִישׁ וַיַּחֲאֲבִלוּ הָעָם כִּי־הִכָּה יְהוָה בָּעָם מִכָּה גְדוֹלָה׃

“벤세메스 사람들이 여호와와 궤를 들여다 본 까닭에 그들을 치사(오만) 칠십 명을 죽이신지라 여호와께서 백성을 쳐서 크게 살륙하셨으므로 백성이 슬피 울었더라”

이에 BHS는 종결기호(sop pasuq) 대신 비평자료(apparatus)를 제시하여 종결부호가 레닌그라드 사본에는 생략되었으나 다른 많은 히브리 사본에는 종결기호가 첨가되어 있다고 밝히고 있다. 역으로 WTT는 마지막 단어인 게돌라(גְּדוּלָה)의 어의형태분석에서 BHS가 종결기호를 생략(omit)하고 있다고 설명을 덧붙이고 있다.

BHS가 동일한 단어를 중복해서 표기했을 경우 두 번째 단어를 케레 없는 케티브로 표시한다. 에스겔 48장 16절에 그 예가 나타난다.

BHS 에스겔 48:16

16 וְאֵלֶּה מְדוּחֵיהֶּ פֶּאֶת צִפּוֹן חֲמֵשׁ מְאוֹת
 וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים וּפְאַת־נֶגֶב חֲמֵשׁ חֲמֵשׁ מְאוֹת וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים
 וּמִפְּאֵת קָדִים חֲמֵשׁ מְאוֹת וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים וּפְאַת־יְמָה חֲמֵשׁ מְאוֹת
 וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים:

16 * > 4 mit Miss Vrs, dl (dtug)

WTT 에스겔 48:16

16 וְאֵלֶּה מְדוּחֵיהֶּ פֶּאֶת צִפּוֹן חֲמֵשׁ מְאוֹת
 וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים וּפְאַת־נֶגֶב חֲמֵשׁ (חֲמֵשׁ) [קק] מְאוֹת וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים
 וּמִפְּאֵת קָדִים חֲמֵשׁ מְאוֹת וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים וּפְאַת־יְמָה חֲמֵשׁ מְאוֹת
 וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים:

BHS는 두 번째 חֲמֵשׁ 위에 circellus를 표시하고 마소라 소주는 이는 “8번 나오는 경우 중 하나”라고 밝히고 그 아래 “케티브만 있고 케레는 없다”는 견해를 밝힌다. WTT는 두 번째 (חֲמֵשׁ)를 괄호 안에 표시하여 케티브로 간주, 그 옆에 꺾쇠 괄호 안에 코프를 두 개 넣음으로써 קק 케레가 없음을 표시하는 마소라 소주의 설명을 반영하고 있다. BHS 비평장치에는 이 단어가 탈군에는 빠져 있고 많은 사본들도 이를 삭제하고 있음을 밝히고 있다. WTT가 이를 필사의 오류(중복)로 보면서도 레닌그라드나 BHS의 주해를 존중하여 두 번째 חֲמֵשׁ를 삭제하지 않고 케레 없는 케티브로 적고 있는 것이다.

그밖에도 BHS에 다른 자음보다 큰 글자(예: 레위기 11장 42절의 세 번째 단어 לְעֵינַי 의 홀렘 바브)나 작은 글자(예: 잠언 16장 28절의 다섯 번째 단어 לְעֵינַי 의 눈)로 표기된 자음은 바르게 조정해서 표기하는 예가 발견된다.

3. 글을 마치면서

주어진 자료가 워낙 방대한 관계로 이 글에서는 WTT와 BHS 본문이 차이를 보이는 몇 가지 예만 소개하는 데 그쳤다. 본 논문에서 소개된 BHS와 WTT 본문 사이의 차이는 다음과 같이 정리된다.

1. WTT가 BHS의 케티브와 케레를 그대로 수용하여 그 견해를 따를 경우 케티브와 케레 모두를 본문 안에 신되 케티브는 괄호 () 안에, 케레는 꺾쇠 괄호 []안에 넣어 구분하고 있다.
2. WTT가 BHS의 케티브-케레 중 케티브만 표기하고 케레는 생략, 수록하지 않았다.
3. BHS가 레닌그라드 사본의 케티브를 따르지 않는 것에 WTT가 BHS 제 안에 동의, 레닌그라드 사본과 다르게 케티브를 적는다.
4. WTT가 BHS의 케티브와 케레를 그대로 신지 않고 케레를 개정(adaptation)해서 제시한다.
5. WTT가 BHS의 케티브 대신 비평장치(apparatus)에 제시된 독법을 괄호 안에 표기(즉 케티브로 간주)하고 BHS의 마소라 소수가 제시하는 케레를 꺾쇠 괄호 안에 표기한다.
6. WTT가 BHS에 나타난 표기 오류를 바로 잡았다. 가령 뒤집어진 눈을 바로 잡거나 빠진 종결부호를 첨가해 넣기도 한다. 그리고 실수로 중복된 단어의 경우 임의로 생략하지 않고 두 번째 반복된 단어를 케티브로 처리하고 자음 코프를 두 번 반복해서 꺾쇠 괄호에 넣은 פּפּ 로 케레 표시함으로써 두 번째 단어가 실수로 인한 반복어임을 밝힌다.

결론적으로 여기서 소개된 예들과 이 글을 준비하기 위해 비교해 본 기타 본문들을 근거로 생각해볼 때 WTT는 BHS에 충실하면서도 BHS가 레닌그라드 사본과 일치하지 않은 경우에도 레닌그라드 사본을 우선으로 하려는 기본적인 편집 자세를 볼 수 있었다. 그러나 적은 경우일지라도 다른 사본들의 독법을 참조해서 BHS나 레닌그라드의 독법과 일치하지 않는 경우도 밝히고 있다. 연구 결과 WTT는 히브리 전자본문으로서 상당한 정확성을 가진 본문이라고 결론 내려진다. 단지 전문적인 본문비평 작업을 하는 학자들

에게 WTT가 자체내 비평자료를 제시하고 있지 않기 때문에 BHS의 비평장치도 함께 참조해야 할 것이다.

참고로 아래 WTM이 제공하는 히브리 본문의 각 음절의 어의형태분석(morphological analysis)에 관련된 일차적인 기호들을 소개하였다. 어의형태 분석을 보기 위해서는 여기서 사용하는 기호들을 알아두는 것이 좋다.

WTM에 사용된 기호들

@ 히브리어 어의형태 분석의 시작을 알림

% 아람어 어의형태 분석의 시작을 알림

[일차적인 기호들]

n noun 명사

유형	성	수	형태
c (보통명사)	m (남성)	s (단수)	c (연계형)
p (고유명사)	f (여성)	p (복수)	a (절대형)
g (gentilic)	b (양성)	d (양수)	

P particle (불변화사)

- a article (관사)
- c conjunction (접속사)
- d adverb (부사)
- g interrogative (의문사)
- i interjection (감탄사)
- n negative (부정사)
- o object marker (직접목적어 표시)
- p preposition (전치사)
- r relative (관계사)

p pronoun (대명사)

형태	인칭	성	수
i independent (독립)	1인칭	m 남성	s 단수
q interrogative (의문)	2인칭	f 여성	p 복수
	3인칭		

a adjective (형용사)

성	수	형태
m (남성)	s (단수)	c (연계형)
f (여성)	p (복수)	a (절대형)
b (양성)	d (양수)	

v verb (동사)

히브리어	어간	아랍어	어간	상(相)	인칭	성	수	형태
q	qal	A	afel	p perfect (완료태)	1인칭	m 남	s 단	c 연계형
p	piel	B	hafel	I imperfect (미완료태)	2인칭	f 여	p 복	a 절대형
u	pual	H	hishtafel	W wayyiqtol	3인칭			
n	nifal	E	hitafel	v imperative (명령형)				
h	hifil	S	hitpaal	c infinitive construct (연계형 부정사)				
H	hofal	F	hipeel	a infinitive absolute (절대형 부정사)				
Q	qal pass	G	hitpolel	P participle (분사)				
t	hitpael	T	hitpalpel	s qal passive participle (칼 수동분사)				
a	palel	I	ishtafel					
b	pealal	J	itpeel					
c	pilel	L	itpeel					
d	pilpel	P	polel					
e	potel	R	shafel					
k	poel	N	peal					
m	tifil	M	pael					
f	polal	O	peil					
g	polpal	D	hofal					
i	pulal	Q	safal					
l	poal	K	itpaal					
u	hotpaal	U	itpoel					
v	hitpolel	V	itpoel					
w	hitpalpel							
s	hishtafel							
x	nitpael							

[이차적인 기호들]

- J jussive
 - Jt in form & meaning (형태와 의미 모두)
 - Jf in form only (형태만)
 - Jm in meaning only (의미만)
- C cohortative
 - Ct in form & meaning (형태와 의미 모두)
 - Cf in form only (형태만)
 - Cm in meaning only (의미만)

- A apocopated Aa 끝음절이 삭제됨
 - Ax 끝음절이 삭제된 예가 없음
- E ending modifications (어미 개정여부)
 - Eh 어미 he가 첨가됨
 - Ed 방향표시 he첨가됨
 - En 어미 nun이 첨가됨
 - Ex 첨가되거나 삭제된 어절이 없음
- R Qere/Kethiv readings (케레/케티브 여부)
 - Rq 케레
 - Rk 케티브
 - Rx 케레나 케티브에 해당 없음
- H Lexical entry number for homonyms(사전에 수록된 동음이의어 순서)
 - Hx 동음이의어 없음
 - Ha 동음이의어 중 첫 번째 나열됨
 - Hb 동음이의어 중 두 번째 나열됨
 - Hc 동음이의어 중 세 번째 나열됨
- S suffixes Sxxx [S다음에 인칭, 성, 수가 따른다]

인칭, 성, 수의 표시

1 person (1인칭)	m masculine (남성)	s singular (단수)
2 person (2인칭)	f feminine (여성)	p plural (복수)
3 person (3인칭)		

<Abstract>

An Introductory Note to Users of WTT in the Korean Bible Society's CD-ROM Bible

Yeong-Mee Lee

The present article examines the differences between the Groves Wheeler Westminster Hebrew Old Testament (WTT) and the *Biblica Hebraica Stuttgartensia* (BHS), and explains how to use the Groves Wheeler Westminster Morphology and Lemma Database, 4.0 version (WTM). Both WTT and WTM are investigated here because both are included in the CD-ROM Bible recently released by the Korean Bible Society. Comparison of the texts of WTT and BHS confirms that WTT is a reliable electronic Hebrew text for both scholars and lay persons. A few differences, discussed in this article, are as follows:

(1) WTT puts kethiv and qere next to each other within the text, rather than separating them as BHS does in Masora parva. Kethiv is marked by parentheses, and qere by brackets.

(2) WTT treats kethiv qere differently from BHS, abandoning the kethiv/qere relative to BHS but following the Leningrad Codex (L).

(3) WTT treats kethiv differently from L, in agreement with BHS.

(4) WTT adapts a qere that L and BHS do not indicate.

(5) WTT includes a qere suggested by another Hebrew manuscript, which BHS has suggested in Apparatus.

(6) WTT corrects some mistakes in BHS, such as the missing *sop pasuq*, large letters, small letters, and inverted nun.

참고문헌

- 엘리스 알 브로츠만, 이창배 역, 『구약본문 비평의 이론과 실제』, 기독교문서선교회, 2002.
- 에른스트 뷔르트바인, 방석중 역, 『성서본문비평 입문』, 대한기독교출판사, 1987.
- 강성열 외, 『신명기: 원문번역, 역사비평 주석』, 감신대 출판부, 2004.
- 한동구, 『히브리어 성경 (BHS) 용어사전-성경사본, 히브리어, 라틴어 용어와 약어해설』, 도서출판 마이크로, 1993.
- Brown-Driver-Briggs, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody: Hendrickson Publishers, 1979.
- Kautzsch, E. ed. and enlarged, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford: Clarendon Press, 1990 (20th edition)

켈러-바움가르트너의 성서 히브리어 및 아람어 사전 제3판 소개

이환진*

1. 들어가는 말

이 글은 루드비히 켈러(Ludwig Koehler)와 발터 바움가르트너(Walter Baumgartner)가 1967년부터 펴내기 시작하여 1995년에 완간한 성서 히브리어 및 아람어 사전을 소개하는 글이다. 엄밀하게는 이 두 학자가 독일어로 펴낸 것을 영어로 번역한 성서 히브리어 사전 제3판을 소개하는 글이다.¹⁾ 이 책의 제목과 저자들 그리고 번역자들의 이름은 다음과 같다.

Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (HALOT). Subsequently revised Walter Baumgartner and Johann Jakob Stamm; with assistance from Benedikt Hartmann, Ze'ev Ben-Hayyim, Eduard Yechezkel Kutscher, Philippe Reymond. trans. M. E. J. Richardson in collaboration with G. J. Jongeling, Vos L. J. de Regt. Leiden: E.J. Brill. 1994-2000.

이 사전의 제1판은 1953년에 켈러가 독일어와 영어로 펴냈다. 1958년에는 제2판이 나왔는데, 이 제2판은 켈러가 바움가르트너에게 부탁하여 펴낸 부록편(Supplement)을 합쳐 나온 두 권을 가리키는 말이다. 이 부록편은 제1판의 첨가와 교정을 모아 놓은 책이다.²⁾ 제2판 역시 히브리어를 독일어와 영어로 설명한 사전이다. 그런데 켈러는 이 제2판을 보지 못하고 1956년에 세상을 떠나고 말았다.³⁾ 이어서 나온 이 사전의 제3판은 바움가르트너의 주

* 감리교신학대학교, 구약학.

1) *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament*. 5 band. 3 Aufl. von Walter Baumgartner. Leiden: E. J. Brill, 1967-1995.

2) *Supplementum ad Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: E. J. Brill, 1958.

3) Ludwig Koehler and Walter Baumgartner. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of*

도 하에 개정작업을 한 책이다. 그렇지만 위의 제목에서도 알 수 있듯이 여러 학자들의 도움으로 완성되었다. 특별히 벤 하임(Ben-Hayyim)이나 쿠처(Kutscher) 같은 유대인 학자들이 이 개정 작업에 함께 참여하였다는 사실은 주목할 만하다. 이 사전은 한 권으로 되어 있지 않고 모두 5권으로 나왔는데, 앞의 4권은 성서 히브리어 부분이며 마지막 제5권은 성서 아람어 부분이다. 독일어로 나온 각 권의 출판 연도는 다음과 같다.

- 제1권(א - III טבב) 1967년
- 제2권(II טבב - טבב) 1974년
- 제3권(טבב - טבב) 1983년
- 제4권(טבב - טבב) 1990년
- 제5권(아람어) 1995년

출판된 연도에서도 알 수 있듯이 이 사전은 약 30여 년에 걸쳐 완성된 것을 알 수 있다. 성서 히브리어에 대한 저자들의 열정을 알아볼 수 있는 장구한 세월이다. 이렇게 오랜 세월 동안 기획하여 나온 이 사전을 리차드슨(M. E. J. Richardson)이 다른 학자들의 도움을 받아 영어로 번역하여 1994년부터 2000년까지 네덜란드의 브릴(E. J. Brill) 출판사에서 내놓았다.

최근에 워싱턴 대학교 썬어학과의 마이클 오코너 교수가 20세기에 나온 성서 히브리어 사전들을 소개하고 평가한 좋은 글을 썼다.⁴⁾ 특별히 다음 항목인 20세기 성서 히브리어 사전들의 특징을 살펴보는 데에 마이클 오코너의 글을 많이 참조하였음을 밝힌다.

2.20세기에 나온 성서 히브리어 사전들

켈러-바움가르트너의 히브리어 사전을 소개하기에 앞서 20세기에 나온 성서 히브리어 사전에 대해 간략하게 이야기하기로 한다. 20세기에 나온 사전들을 출판된 연대별로 나열하면 이렇다.

20세기 초반 - BDB(1907),⁵⁾ 게제니우스-불(1915)⁶⁾

the Old Testament. vol. I. א-א. trans. M. E. J. Richardson. Leiden: E. J. Brill, 1994, vii.

4) M. O'Connor. "Semitic Lexicography: European Dictionaries of Biblical Hebrew in the Twentieth Century." *Israel Oriental Studies* 20 (2002): 173-212.

20세기 중반 - KBL 제1판(1953), 조렐(1954)⁷⁾

20세기 후반 - 마드리드(Madrid),⁸⁾ 셰필드(Sheffield),⁹⁾ KBL 제3판

20세기 초반에 나온 BDB와 『게제니우스-불 사전』은 이 사전들의 서문에 서도 밝혔듯이 빌헬름 게제니우스(Wilhelm Gesenius)의 사전을 번역하고 개정하여 펴낸 사전으로, 19세기 유럽 개신교회의 학문적 토양에서 나온 것이다. 각각 영어권과 독일어권을 대표하는 사전들이다. 곧 독일의 성서 히브리어 문법학자이며 사전학자인 게제니우스의 학문 전통에 서있는 사전들이라고 말할 수 있다. 물론 유럽의 학문적 토양에서 나온 사전이지만 BDB의 저자 가운데 프란시스 브라운(Francis Brown)과 찰스 브릭스(Charles Augustus Briggs)는 미국 뉴욕의 유니온 신학대학원의 교수였다. 이런 면에서 유럽과 미국의 영어권 개신교 학자들의 작품이라고 말할 수 있다.

20세기 중반에 나온 두 종류의 사전은 독일과 스위스에서 나온 사전들이다. 『켈러-바움가르트너 사전 제1판』(KBL 1)은 독일어와 영어로, 그리고 『조렐 사전』은 라틴어로 출판되었다. 『켈러-바움가르트너 사전 제1판』(KBL 1)은 스위스의 개신교 학자들이 내놓은 사전이고, 『조렐 사전』은 로마 성서학 연구소의 예수회 소속 가톨릭 학자 프란치스코 조렐(Franciscus Zorell)이 펴낸 사전이다. 조렐은 히브리어 부분을 쓰고 난 뒤 세상을 떠났으며, 뒤에 폴 셈코브스키(Pole Ludovicus Semkowski)가 아람어 부분을 써서 함께 출판하였다.

20세기 후반에 나온 것 가운데 『마드리드 사전』은 예수회 신부이며 로마 성서연구소(Pontifical Biblical Institute)의 교수였던 루이스 알론소 쉐켈(Luis Alonso Schökel)의 주도 하에 작업하여 스페인어로 1994년에 내놓은 사전이다. 『셰필드 사전』은 1993년부터 처음 나오기 시작하여 계속 나오고 있는 사전으로, 영국 셰필드 대학교의 데이빗 클라인스(David J. A. Clines) 교수가 주도하여 펴내고 있는 사전이다. 이 사전의 특징은 쿰란 문헌까지

5) Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Based on the Lexicon of William Gesenius as Translated by Edward Robinson. Oxford, 1907.

6) Wilhelm Gesenius und Franz Buhl. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 16th ed. Leipzig, 1915.

7) Franciscus Zorell. *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*. Roma, 1954.

8) Luis Alonso Schökel, et al. *Diccionario bíblico Hebreo-español*. Madrid, 1994.

9) David J. A. Clines, John Elwolde et al. *Dictionary of Classical Hebrew*. 5 Vols. Sheffield, 1993-2001.

포함하여 기원전 1천년대의 히브리어를 다루고 있는 점이다. 또한 이 사전 작업에 참여한 학자들이 영국의 개신교인뿐만 아니라 가톨릭교인 그리고 유대인들까지 포함되어 있다.

20세기 초중반에 나온 히브리어 사전들은 모두 한 권으로 구성되어 있지만 후반에 나온 사전들은 여러 권으로 나뉘어 있다. 곧 사전들이 다루고 있는 범위가 훨씬 광범위하고 세밀하다는 점을 알 수 있다. 달리 말하자면 한 학자가 쓰지 않고 여러 학자가 팀을 이루어 백과사전 식으로 세분하여 작업하여야 하는 분야가 사전학 분야임을 말하는 것이기도 하다. 또한 20세기 후반에 들어서서는 성서 히브리어 사전 편찬이 신앙 전통과 나라의 구분 없이 작업이 진행되고 있는 것을 알 수 있다.

우리가 소개하고 있는 『켈러-바움가르트너 사전 제3판』(KBL 3)은 주로 스위스 학자들의 작품이지만 앞서 밝힌 대로 벤-하임이나 쿠처 같은 유대인 학자들이 제1판부터 함께 작업에 참여했다. 곧 그 특징은 신앙 전통과 상관 없이 함께 작업했다는 것과 계속해서 개정 작업하여 내놓은 작품이라는 점이다. 이는 성서를 번역할 때 신앙 전통을 떠나 계속해서 함께 개정 작업하여 내놓는 전통과도 견줄 수 있는 모습이기도 하다.

3. 『켈러-바움가르트너 사전 제3판』(KBL 3)의 특징

우선 루드비히 켈러가 『켈러-바움가르트너 사전 제1판』(KBL 1)을 펴낼 때 그의 서문에서 밝힌 몇 특징을 살펴볼 필요가 있다. 켈러는 히브리어 사전을 펴내는 데 다음의 두 가지를 염두에 두었다고 말한다.¹⁰⁾ 곧 문맥(context)과 근친 언어(cognate languages)이다. 우선 어떤 낱말과 표현의 뜻을 알아내는 데에는 본문의 문맥에 잘 어울리는 뜻을 찾는 일이다 둘째로는 아카드어, 우가릿어, 아람어, 이디오피아어, 아랍어 같은 여러 근친 언어의 문맥이나 표현이 같은 경우 모호한 히브리어 낱말이나 표현의 뜻을 알아내는 데 유용하다는 점이다. 이러한 강조점은 19세기의 히브리어 연구가 어원 중심으로 이루어진 것과는 다른 양상이라 말할 수 있다 그렇다고 해서 어원 연구를 완전히 무시하지는 않았다고 켈러는 밝힌다. 곧 문맥을 중시하는 연구와 근친 언어 연구를 통한 낱말이나 표현의 역사적 변천을 추적하는 작업을 병행하는 요즘 히브리어 연구의 경향을 반영하였다고 말한다. 이렇

10) 『켈러-바움가르트너 사전 제3판』(KBL 3) 제1권(영어역)의 lxix-lxx 쪽에 실려 있는 켈러의 제1판 서문.

계 문맥을 중시하여 연구하고 또 근친 언어를 통한 어원 연구를 병행하는 분야를 의미론이라고 부르는데, 이 사전은 현대 학자들의 이러한 연구를 참조하여 편집했다고 켈러는 밝히고 있다.

제2판은 앞서 밝힌 대로 제1판을 교정하고 약간 고친 판이다. 고친 내용은 미쉬나 히브리어와 유대인 아람어, 우가릿어와 다른 새김글 그리고 쿰란 문헌에 나오는 낱말들을 표제어에 첨가한 점이다.¹¹⁾ 따라서 제2판은 엄밀하게는 제1판과 별로 다르지 않은 교정본(校訂本)이라고 말할 수 있을 것이다.

이와는 달리 제3판은 제1판의 개정본(改訂本)이라고 말해야 할 듯하다.¹²⁾ 제1판을 주도적으로 작업한 학자는 켈러이고 제3판을 주도적으로 작업한 학자는 바움가르트너이다. 그리고 눈에 금방 띄는 것은 독일어와 영어로 되어 있는 제1판이나 제2판과 달리 제3판은 독일어로만 나온 점이다. 우리가 소개하고 있는 책은 이 성서 히브리어-독일어 사전을 영어로 옮긴 것이다. 제1판의 경우 낱말의 뜻을 명확하게 알 수 없을 때 “설명할 수 없는”(unexplained)이라고 표기한 경우가 눈에 많이 띄는데, 제3판에서는 여러 학자들의 연구결과를 반영하여 이러한 경우를 많이 줄였다. 또한 제1판과는 달리 추측하여 본문을 변경(conjectural emendations)하는 일이 될 수 있는 한 하지 않았다는 점이다. 이것은 히브리어 비평본인 BHK와 BHS의 경우와 비슷하다고 말할 수 있다. 앞서 나온 BHK의 비평 장치에는 본문 변경 제안이 많이 나오는 반면, BHS에는 그런 경우가 많지 않다.

바움가르트너가 제3판 서문에서 밝힌 대로 이 사전의 특징은 켈러가 앞서 밝힌 제1판의 원칙과 정신을 그대로 이어받은 것이다. 여기에 지금까지 발견된 새로운 문헌들을 첨가하여 히브리어 낱말과 그 뜻이 어떤 관계를 갖고 있는가를 밝히고자 하였다. 새로운 히브리어 문헌들이란 일차적으로는 여러 성서 본문 전통들 곧 바빌론 본문 전통과 사마리아 본문 전통 집회서(벤시라)의 여러 본문 전통 그리고 쿰란 성서 본문 등을 가리킨다 그리고 성서 이외의 문헌으로는 우선적으로 성서시대 이후에 유대인이 쓴 히브리어와 아람어 문헌들(미쉬나, 탈무드 등)을 말한다. 또한 히브리어와 아람어 이외의 문헌들로는 우가릿어, 페니키아어와 푸닉어, 아카드어, 이디오피아어 문헌들을 가리킨다.

이렇게 근래에 학자들이 각 분야에서 연구한 성과를 그대로 반영하고자

11) 『켈러-바움가르트너 사전 제3판』(KBL 3) 제1권(영어역)의 lxxxviii쪽에 실려 있는 바움가르트너의 제2판 서문.

12) 『켈러-바움가르트너 사전 제3판』(KBL 3) 제1권(영어역)의 lxxxix쪽에 실려 있는 바움가르트너의 제3판 서문.

노력했다고 바움가르트너는 밝히고 있다. 이 가운데에서도 그가 도움을 받은 각 언어 분야의 학자들은 아랍어 분야의 베네딕트 하트만(Benedikt Hartmann), 미쉬나 히브리어와 유대인 아랍어 분야의 쿠처(E. Y. Kutscher), 이집트어 분야의 지그문트 모렌츠(Sigmund Morenz), 아카드어 분야의 볼프람 폰 쏘덴(Wolfram von Soden), 옛 남부 아랍어 분야의 마리아 호프너(Maria Höfner), 인도-이란어 분야의 만프레드 마이어호퍼(Manfred Mayrhofer)이다. 이렇게 각 언어분야의 학자들을 일일이 거명한 것은 그만큼 이 사전이 비교언어학적으로도 각 언어 전문가들의 자문을 철저히 구했다는 점을 말하는 것이리라. 이는 BDB와 많은 점에서 비교되는 점이다.

4.KBL 3과 BDB의 비교

『퀼러-바움가르트너 사전 제3판』(KBL 3)을 BDB와 비교하려는 이유는 BDB가 100여년 전인 1907년에 나온 사전임에도 불구하고 많은 사람들이 여전히 애용하는 사전이기 때문이다. BDB는 기존에 나온 사전 가운데에서도 가장 철저하게 성서의 많은 구절을 담고 있는 사전이다. 하지만 이렇게 애용도가 높은 BDB에도 몇 가지 문제점이 있다. 우선은 표제어가 말뿌리[語根]를 중심으로 편집되어 있기 때문에 처음 히브리어를 접하는 이들에게는 적지 않은 어려움이 있다. 또한 19세기의 어원 중심 연구를 반영하는 사전이기 때문에 주로 아랍어를 많이 인용한 것을 알 수 있다. 아랍어가 셈어 가운데에서도 가장 보수적인 언어이기 때문에 아랍어에서 어원을 찾는 것이 19세기의 학문적 조류였다. 하지만 적어도 기원후 6-7세기에나 가서야 문헌이 기록된 후대의 아랍어 문헌으로 성서 히브리어의 어원을 찾는다는 것은 재고해야 할 문제이다. 또한 BDB에는 우가릿어가 인용되지 않았다. 아직 우가릿어 문헌이 아직 발견되지 않았던 시대에 나온 사전이기 때문에 이해할 수 있는 점이다. 그런데 아카드어의 경우에는 부정확한 뜻을 달아놓은 곳이 눈에 많이 띄기 때문에 큰 결함으로 지적할 수 있을 것이다.

그러면 구체적으로 몇몇 낱말을 예로 뽑아 우리말로 옮겨 어떻게 『퀼러-바움가르트너 사전 제3판』(KBL 3)이 편집되었는지를 살펴보기로 한다. 지면이 제한되어 있기에 우선은 항목이 짧은 “에드(אֵד)”의 경우와 “에제르(אֵזֶר)”의 경우를 우리말로 옮겨본다.

אֵד, 어미가 붙은 형태 אֵזֶר: 유대인 아랍어 אֵזֶר 바다-거품(Perles OLZ 21:67); 창 2.6 칠십인역 אֵזֶר, 아퀼라역 επιβύσσομος 솟구치다, 욥 36.27 칠십인역 νεφέλη,

36.30 **אֶת־הַמַּיִם**의 추측, 칠십인역과 테오도시온역 참조; 수메르어 a-dé-a (깊음에서 올라오는 홍수) > 아카드어 edū (큰물) > 차용어 (Speiser BASOR 140:9ff; AHw. 187); Kaiser 101ff: 창 2.6 땅 밑 신선한 물이 흐르는 시내, 땅 밑 물(?), 읍 36.27과 36.30(추측) 하늘 시내 (:: 안개로 해석하는 견해도 있음, 아랍어 'ijad). +

흔히 “안개”로 옮겨온 에드(**אֶד**)라는 낱말 설명을 모두 옮겨놓은 것이다. 이 낱말은 성서에서 딱 두 번만 나오는 말로서 실은 그 뜻을 잘 알 수 없는 말이다. 그런데 지난 50여년 동안 학자들이 연구한 결과를 토대로 “땅 밑 신선한 물이 흐르는 시내”라는 뜻으로 해석하고 있다. 필자는 이 낱말을 “땅 밑에서 솟아오르는 생명수”로 설명하고 싶다. 수메르 신화에 나오는 땅과 물의 신 엔키(Enki)를 그 신화적 배경으로 지니고 있는 낱말이기 때문이다.¹³⁾ 아무튼 지금까지 진행된 셈어 비교문헌학적 연구를 바탕으로 밝혀낸 낱말의 뜻을 잘 반영하고 있을 뿐만 아니라 여러 고대역본들이 어떻게 이 낱말을 이해하고 있는지도 잘 밝혀놓은 사전이 『켈러-바움가르트너 사전 제3판』(KBL 3)이다. 이에 비해서 BDB는 이 낱말을 단지 이렇게 설명하고 있다.

† **אֶד** 남성명사. 안개 (어원이 불분명함; 아랍어 'ad = 강하다; 보호하는 것, 그늘; 다른 견해로는 DI^w 125) 창 2.6; **אֶד** 읍 36.27.

BDB에는 이 낱말의 말뿌리를 **אֶד**로 상정하여 이 표제어 밑에 작은 글자로 배치되어 있다. 그렇지만 이 낱말의 어원 설명은 『켈러-바움가르트너 사전 제3판』(KBL 3)의 제안이 더 설득력 있다고 말할 수 있다. 또한 BDB는 이 낱말의 어원이 불분명하다고 말하고는 있지만 아랍어를 근거하여 설명하려는 시도를 하고 있다. 이에 비해서 『켈러-바움가르트너 사전 제3판』(KBL 3)의 설명이 훨씬 방대하고 더 치밀한 점을 알 수 있다.

이번에는 흔히 “도움”이라고 옮기는 에제르(**אֶזְרָא**)라는 낱말을 『켈러-바움가르트너 사전 제3판』(KBL 3)은 움직씨 아자르(**אֶזְרָא**)의 어원을 아자르 I과 아자르 II의 둘로 나누었다. 『켈러-바움가르트너 사전 제3판』(KBL 3)이 BDB와 다른 점은 아자르 II이다. 이 부분을 우선 옮겨보기로 한다.

II **אֶזְרָא**, 우가릿어 ḡzrm 젊은 남자, 용사, 영웅 (Gordon Textbook §19: 1956; Aistleitner 2138; Dietrich-Loretz WdO 3 (1964-6): 189ff; 이디오피아어 ? (Ullendorff

13) 에스겔 47장과 요엘 2장 그리고 신약의 요한계시록 22장에 이 신화적 모티프가 등장한다.

JSS 7 (1962):347 참조) ‘azara/ta’azra (Dillmann 1003: ‘공격을 개시하다’인지 ‘흠여지다, 쇠도하다’인지 그 뜻이 확실치 않음; 아람어 ? (Aistleitner 2138) ġazura 많다, 엄청나다; 형용사 ġazir 많은, 풍부한 (Wehr-Cowman 672b).

칼형: 분사 오제르(אָזֵר) 영웅, 용사 대상 12.1 (이런 뜻으로 쓰인 듯함) 시 89.20의 예제르(אָזֵר)를 오제르(אָזֵר)로 읽으라. 옛날에는 네제르(נִזֵר)를 예제르(אָזֵר)로 읽을 것을 제안함. 그러나 더 가능성이 있는 경우에는 I אָזֵר 1을 보라: 겔 12.14, 30.8, 32.21. 대상 12.1, 욕 9.13: Patrick D. Miller UF 2 (1970):159-175와 Driver Myths² 155a, Rainey Festschrift to Gordon (1973):139-142, Fisher Parallels 2의 74쪽 주 3, THAT 2:257에 더 많은 구절이 나옴. 이들 문헌에는 II אָזֵר의 근거로 제시할 수 있는 문헌도 언급됨; - 지금까지 발견된 우가릿어 문헌에서는 정형(定型) 동사형(완료태, 미완료태)이 발견되지 않은 까닭에 히브리어에서 이 낱말의 동사형이 나온다는 주장도 불확실함. 밀러(UF 2 (1979): 특히 174쪽)가 이러한 주장을 하면서도 동사로 읽을 수 있는 구절로 다음의 예를 듦. 대상 5.20, 대하 26.15, 단 11.34, 시 28.7의 경우는 I אָזֵר의 니팔형으로, 시 46.6, 대상 12.18, 22, 대하 20.23, 26.7, 28.23의 경우는 I אָזֵר의 히필형으로 읽을 수 있다고 주장함. 대하 32.3, 8과 시 118.13도 여기에 포함시킬 수 있음.

그러니까 『필러-바움가르트너 사전 제3판』(KBL 3)은 이 낱말을 설명하면서 우가릿어 문헌에 많은 비중을 둔 것을 알 수 있다. 물론 옛날 학자들이 아람어에 근거하여 이 낱말의 본디 뜻을 찾아내려고 했던 노력을 전혀 무시하지는 않았다. 그렇지만 우가릿 학계의 논의를 충분히 반영하여 이 낱말이 전투용어인 점을 밝히려 한 것이다. 이 점은 예제르라는 명사를 세 부분으로 나누어 설명하고 있는 점과도 연결된다. 일반명사 예제르 I과 고유명사 예제르 II의 설명은 바로 뒤에서 볼 BDB의 설명과 별반 다르지 않다. 세 번째 경우인 예제르 III의 경우가 이에 해당한다. 한번 읽어보자.

III *אָזֵר: ? II אָזֵר: אָזֵר 신 33.26, אָזֵר 시 33.20, אָזֵר 시 115.9, 10, 11. 힘, 능력 (Miller UF 2 (1970):167f.), אָזֵר 신 33.26 폭풍 같은 너의 성급함 (Gray Legacy² 264).

이렇게 동사 아자르와 명사 예제르를 새로 읽을 수 있는 가능성을 우가릿어 문헌을 근거로 제시하고 있다. 그렇다고 옛날 학자들의 논의를 전혀 배제하고 있지도 않다. 함께 실으면서 독자들이 판단을 내리도록 한다. 필자는 창세기 2장에 나오는 예제르도 이 경우에 포함시킬 수 있다고 생각한다. 따라서 예제르 크네그도(עֵזֶר כְּנֶגְדוֹ)라는 표현을 “그를 마주 서 있는 힘” 등으로 해석할 수 있을 것이다. 아무튼 BDB는 어떻게 예제르를 설명하는지 옮겨보기로 하자. 우선 예제르라는 낱말의 말뿌리가 “돕다”라는 뜻의 아자

르(I עזר)에서 파생된 것으로 생각하고 그 낱말 아래에 작은 글씨로 표기하고 있다. 또한 에제르를 보통명사(I עזר)와 고유명사(II עזר)로 나누어 설명한다. 여기서는 보통명사의 경우만을 옮기기로 한다.

† I. עזר 남성명사. 시 121.1 도움, 구원; - עזר 절대형 창 2.18 +, 어미와 함께 עזרו 출 18.4, עזרו קל 12.14 등; - 1. 도움, 구원 사 30.5 (작말 הועיל, 반대말 עזר, חרם), 단 11.34; 야훼(יהוה)에게서 오는 (도움) 시 20.3, 121.1, 2, 124.8; 시 89.20의 עזר는 עזר로 읽으라. Dyserinck, Grätz, Kautsch (עז Bickell, Cheyne), Hupfeld 참조; מנן עזרו 신 33.29 (= יהוה). 2. 구체적인 뜻 = 돕는 이 (I עזר 2 참조) בעזר (베이트 에센치에, כ I 7 b, 게제니우스 문법[Ges]^{§119h,i}를 보라) 창 2.18, 20 (J) + 호 13.9 (עזרו로 읽으라. Cheyne, Wellhausen, Guthe^{Kau}, Nowack); 집합명사 (ע 없이) קל 12.14 (달리 읽기; Cornill עזרו); 특히 야훼(יהוה)의 (도움) עזרו בעזרו 신 33.7 (시문), עזר + מנן 시 33.20 115.9, 10, 11, + מסלם 70.6; עזרו (위를 보라) 출 18.4 (E), 신 33.26 (시문), 시 146.4. עזרו עזרו는 עזרו (9)를 보라.

본문에서 알 수 있듯이 BDB는 이 항목에서 성서에 나오는 모든 구절을 인용하고 또 학자들의 제안을 모두 인용하면서 이 낱말의 뜻이 “도움, 구원”이라는 뜻을 나타낸다고 설명한다. 이 설명은 앞서 인용한 『켈러-바움가르트너 사전 제3판』(KBL 3)보다 훨씬 단순한 설명인 것을 확인할 수 있다. 또한 BDB는 당시에 흥미했던 문서 가설을 받아들여 이 낱말이 어떤 문서에 나오는지도 괄호 속에 집어넣어 안내한다. 그렇지만 『켈러-바움가르트너 사전 제3판』(KBL 3)은 이 문서 가설을 배제하여 넣지 않았다.

이번에는 아람어의 경우를 예로 들어보자. “나쁜, 악한”이라는 뜻을 지닌 전형적인 아람어 브에쉬(ܒܝܫܐ) 항목을 옮겨보기로 한다.

ܒܝܫܐ: 히브리어와 같음. 기본적인 뜻은 ‘고약한 냄새가 나다, 코를 쏜다.’ 공용 아람어, Nerab ii: 9 하펠형 (Donner-R. *Inschriften* 226; 또한 Vogt *Lexicon* 25b를 보라); 유대인 아람어 (Jean-H. *Dictionnaire* 32; Hoftijzer-Jongeling *Dictionary* 142 b'שׁי 항목); 유대인 아람어, DSS (Dalman *Wb.* 47a; Beyer *Arm. Texte* 528); 크리스찬 팔레스틴 아람어 (Schulthess *Lex.* 22b); 시리아어 (Brockelmann *Lexicon* 56b); 만대익어 BIŠ (Drower-Macuch *Dictionary* 63a).

페알: 완료태 ܒܝܫܐ 나쁘다. 사람을 가리킬 때 ܒܝܫܐ와 함께 쓰임. 누구를 불쾌하게 하다 (히브리어 표현 עב/לעב, I עב קל형 2 b를 보라) 단 6.15 (:: עב/לעב 누구를 못하게 하다, 6.24); “고통을 당하다”로 읽는 NRSV와 REB 참조.

비교문헌학적인 면에서 『켈러-바움가르트너 사전 제3판』(KBL 3)은 풍부

한 자료를 제공한다. 특별히 같은 아람어 문헌이더라도 어느 지역에서 이 낱말이 같은 뜻으로 쓰였는지를 표기해 놓았다. 위에서 번역하지 않았지만 이 사전은 비쉬(כּוּשִׁי) 항목에서 더 상세한 문헌을 늘어놓아 이 낱말의 배경을 설명한다. 이번에는 BDB를 우리말로 옮겨 보기로 하자.

† כּוּשִׁי 동사. 약하다, 나쁘다 (타르굼도 같은 뜻을 지님; 시리아어 be's; 옛 아람어 כּוּשִׁי Lidzbarski²³³ SAC²⁷ Cooke¹⁹¹; 성서 히브리어 참조); - 페알. 완료태 3인칭 남성단수. 명령형 כּוּשִׁי כּוּשִׁי כּוּשִׁי 단 6.15 그에게 약했다(불쾌했다) (성서 히브리어[כּוּשִׁי] 1 참조).

† [כּוּשִׁי Kautzsch § 11, 3^b] 형용사. 나쁜 (이집트 아람어도 같은 뜻을 지님. Cooke^{75,2}; 타르굼 כּוּשִׁ, 시리아어 beš); - 여성단수 강조형 כּוּשִׁי כּוּשִׁי כּוּשִׁי 스 4.12 (반역하는) 나쁜 (도시) (כּוּשִׁי כּוּשִׁI로 읽을 수 없음. Baerⁿ).

위의 번역에서도 알 수 있듯이 BDB는 동사를 그 말뿌리로 상정하여 “나쁜”이라는 뜻을 지닌 베이쉬(כּוּשִׁי)라는 형용사를 설명하고 있다. 그리고 이 낱말이 이집트 아람어와 타르굼 아람어, 시리아어에서도 같은 뜻을 지닌다고 말한다. 이 설명에 비해 『퀼러-바움가르트너 사전 제3판』(KBL 3)은 콤란 문헌의 용례까지 포함하여 이 낱말의 비교문헌학적 자료를 덧붙이고 있다.

5.나가는 말

『퀼러-바움가르트너 사전 제3판』(KBL 3)은 지금까지 애용해 온 BDB보다도 더 철저한 비교문헌학적 연구를 반영한 사전으로 평가할 수 있을 것이다. 특별히 우가릿어 문헌 연구를 충실히 반영하여 모호한 히브리어의 뜻을 문맥에 맞게 잘 해석할 수 있도록 편집한 책이다. 이는 분명히 100여년 전에 나온 BDB보다는 진일보한 모습이다. 히브리 성서를 연구하는 이들이 이 사전에 반영된 20세기의 학문적 결실을 잘 활용했으면 하는 바람이다.

<Abstract>

A Review of Koehler & Baumgartner's
Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.

Hwan-Jin Yi

The purpose of this article is to introduce the third edition of the *Hebrew and Aramaic Dictionary of the Old Testament*, edited by Ludwig Koehler and Walter Baumgartner (KBL 3). This dictionary was published in German in 5 volumes (1967-1995), and was translated into English by M.E.J. Richardson (1994-2000).

KBL 3 reflects the biblical Hebrew scholarship of the last century: context and etymology. The dictionary tries to treat each context of the words and expressions in the Bible. Furthermore, it offers readers wider usages of the cognate languages. This becomes clear when we compare KBL 3 to BDB. KBL 3 suggests that מַיִם (Gen 2.4) would be a Sumerian loan word meaning “the subterranean stream of fresh water, ground water” (1:11). The word was taken as “mist” or something like that in BDB. KBL 3 also suggests that עֹז can mean “strength, might” (2:812) in Psalm 115.9-11. BDB takes this word only as “help, succor” or a similar meaning. In fact, BDB does not succeed in dealing with the cognate languages properly. One of the merits of KBL 3 is that it includes the Ugaritic cognates, which BDB does not have.

KBL 3 indeed shows the best and the most thorough scholarly achievement of the last century in the field of Hebrew semantics and comparative philological studies. It is certain that this dictionary will give us the best chance to enjoy biblical scholarly flavor.

네스틀레 알란트의 『그리스어 신약전서』 26판과 27판의 차이에 대한 소개

김선정*

1. 서론

이 글의 목적은 네스틀레 알란트의 『그리스어 신약전서』(Novum Testamentum Grace 이하 NTG) 26판과 27판의 주요 차이점을 소개하려는데 있다. NTG로 불리는 신약성서 비평본은 1898년 에버하르트 네스틀레(Eberhard Nestle)에 의해서 독일 뷔르템베르그 성서공회(die Wütembergische Bibelanstalt)에서 첫 판이 출판되었다. 이 비평본은 19세기에 이루어진 세 편의 비평본, 즉 티셴도르프(Tischendorf)본, 웨스트컷/호트(Westcott/Hort)본, 웨이머쓰(Weymouth)본을 기초로 하여 형성되었다. 에버하르트 네스틀레는 세 종류의 비평본 중에서 두 종류가 선호하는 읽기를 선택하여 자신의 본문을 구성하고, 나머지 한 종류를 비평 자료란에 제시해 주었다.

에버하르트 네스틀레의 아들인 에르빈 네스틀레에 의해서 NTG 13판(1927)부터 본문비평 자료(Apparat)가 첨부되었다. NTG 21판(1952년)부터는 쿠루트 알란트(Kurt Alland)가 공동 발행인으로 참여하면서, 본문 비평 자료란이 크게 보완된다. 에르빈 네스틀레의 요청에 따라 알란트는 본문 비평 자료란에 수록된 내용들을 원자료에 입각하여 검증하였고, 새로운 증거 자료를 첨부하였다. 이러한 작업은 최종적으로 NTG 25판(1963년)을 탄생시켰다. 20세기 새로 발굴된 사본들에 대한 연구 결과를 NTG 본문에 반영하려는 시도가 NTG 26판에서 이루어졌고, NTG 27판에서는 비평 자료들을 재 정비하였다.

NTG는, 번역상의 문제가 되는 부분을 중심으로 비평 자료를 제공하는 번역자들을 위한 The Greek New Testament와는 달리, 모든 본문에 대한 비판적인 검토를 수행할 수 있도록 본문 전체에 대한 비평 자료를 제공하기

* 연세대학교, 신약학.

때문에, 독자들이 서로 다른 본문의 이독들에 대하여 스스로 결정을 내릴 수 있도록 돕는, 연구와 교육에 매우 유용한 작업 본문으로 평가받고 있다.

NTG 26판과 27판은 본문 구성에 있어서는 차이를 가지고 있지 않으며, 본문 비평 자료가 개선되었다. 따라서 본문 비평 자료가 어떻게 달라졌는지 개괄적으로 소개하고, 특정 본문을 중심으로 그 차이를 구체적으로 살펴보도록 하겠다.

2. NTG 26판과 27판의 본문 비평 자료

NTG 27판의 서문은 27판의 본문 비평 자료들을 26판과 비교해서 NTG의 ‘작업 본문’(Arbeitstext)으로서의 역할을 다할 수 있도록 더 정확하고, 더 표현적이고, 사용하기에 편리하게 손질했다고 보고한다. 비평 자료들의 구성 요소들이 광범위하게 수정되고, 지나치게 복잡한 표기들이 단순화되었다. 이를 명확하게 제시하기 위하여 27판의 서문이 새로이 작성되었다. 비평 장치에 대한 26판의 소개와 비교해 볼 때, 27판은 비평 장치들을 그 기능에 따라 분류하여 설명하고 있어서(예를 들면, 비평 부호들, 비평 장치의 구성, 변이형 표시, 증거 본문 표시, 기타 약호들로 구분해서 설명함), 각 비평 장치들이 더 풍부해졌을 뿐 아니라, 그것들을 더 일목요연하게 이해할 수 있게 하였다.

2.1. 증거 사본 목록의 변화

NTG 27판은 증거 사본들을 광범위하게 손질하였다. 일부 증거들은 더 이상 인용되지 않았고, 또 일부는 새로이 추가되었다.

NTG 27판에서는 26판에서 제시되었던 상비 증거들 중에서 내용 범위가 좁은 몇몇 대문자 사본들과 매우 작은 단편들이 제외되었다. 여기에 속하는 것들은 다음과 같다. R, 052, 053, 054, 061, 064(+074, 090), 065, 093, 0103, 0104, 0120, 0133, 0134, 0135, 0136(+0137), 0197, 0253, 0255, 0265, 0272, 0273, 0174, 0230, 0263, 0264, 0267, 0268. 28(마, 눅, 요), 1010의 경우는 더 이상 상시적으로 인용되지 않는다.

변이형이 발견되는 곳에서 항상 제시되는 일급 상비 증거들로서 NTG 27판에 새로이 추가되어 인용되는 증거들이 있다. ① 파피루스 사본들로, \mathfrak{P}^{41} , \mathfrak{P}^{66} , \mathfrak{P}^{75} , \mathfrak{P}^{90} , \mathfrak{P}^{91} , \mathfrak{P}^{93} - \mathfrak{P}^{98} 가 첨가된다. ② 소문자 사본들이 추가되었다. 075(고전, 빌, 골), 0277, 0278, 0279, 0281, 0282, 0285, 0289, 0291, 0293,

0294, 0296, 0298, 0299, 0310이 있다. 처음으로 일등급 상비 증거로 추가된 소문자 사본은 33, 1739, 1881(바울 서신), 2427. ③ 이등급 상비 증거로 추가된 것은 0292, 579, 2542, ℓ 249, ℓ 844, ℓ 846, ℓ 2211, 1505(행전, 바울 서신, 공동 서신)이다.

2.1.1. 그리스어 증거 사본들

NTG 27판은 26판에 제시된 증거 사본들을 본문의 질 표시 방식, 인용 빈도에 따라서 네 등급으로 구분하여 등급화 하였다. ① 일등급 상비 증거들 ② 이등급 상비 증거들 ③ 자주 인용되는 사본들 ④ 가끔 인용되는 사본들. 각각의 신약 문서들을 위한 증거 자료들이 어떻게 변화되었는지 살펴 보도록 하겠다.

* 복음서의 상비 증거들

① 일등급 상비 증거들

▪ 파피루스 사본들

마태복음: $\mathcal{P}^1(!)$, \mathcal{P}^{19} , \mathcal{P}^{21} , \mathcal{P}^{25} , \mathcal{P}^{35} , $\mathcal{P}^{37}(!)$, \mathcal{P}^{44} , $\mathcal{P}^{45}(!)$, $\mathcal{P}^{53}(!)$, \mathcal{P}^{62} , $\mathcal{P}^{64(+67)}(!)$, $\mathcal{P}^{70}(!)$, \mathcal{P}^{71} , $\mathcal{P}^{77}(!)$, \mathcal{P}^{86} 27판에는 여기에 \mathcal{P}^{73} , \mathcal{P}^{83} , \mathcal{P}^{96} 이 추가되었다.

마가복음: $\mathcal{P}^{45}(!)$, \mathcal{P}^{88} 27판에는 여기에 \mathcal{P}^{84} 가 추가되었다.

누가복음: \mathcal{P}^3 , $\mathcal{P}^4(!)$, \mathcal{P}^{42} , $\mathcal{P}^{45}(!)$, $\mathcal{P}^{69}(!)$, $\mathcal{P}^{75}(!)$, \mathcal{P}^{82} 27판에는 여기에 \mathcal{P}^7 , \mathcal{P}^{97} 이 추가되었다.

요한복음: \mathcal{P}^2 , $\mathcal{P}^5(!)$, \mathcal{P}^6 , $\mathcal{P}^{22}(!)$, $\mathcal{P}^{28}(!)$, \mathcal{P}^{36} , $\mathcal{P}^{39}(!)$, \mathcal{P}^{44} , $\mathcal{P}^{45}(!)$, $\mathcal{P}^{52}(!)$, \mathcal{P}^{55} , \mathcal{P}^{59} , \mathcal{P}^{60} , \mathcal{P}^{63} , $\mathcal{P}^{66}(!)$, $\mathcal{P}^{75}(!)$, \mathcal{P}^{76} , $\mathcal{P}^{80}(!)$ 27판에는 여기에 \mathcal{P}^{84} , $\mathcal{P}^{90}(!)$, \mathcal{P}^{93} , $\mathcal{P}^{95}(!)$ 가 추가되었다.

▪ 대문자 사본들

마태복음: $\aleph(01)$, A(02), B(03), C(04), D(05), L(019), W(032), Z(035), $\Theta(038)$, 058, 064, 067, 071, 073, 074, 078, 084, 085, 087, 089, 090, 092a, 094, 0104, 0106, 0107, 0118, 0119, 0128, 0135, 0136, 0137, 0138, 0148, 0160, 0161, 0164, 0170, 0171(!), 0197, 0200, 0204, 0231, 0234, 0237, 0242, 0249, 0255, 0271, 0275. 밑줄 친 사본들은 27판에서는 삭제되었다. 27판에 새로 추가된 사본으로는, 0102, 0277, 0281, 0293, 0298이 있다.

마가복음: $\aleph(01)$, A(02), B(03), C(04), D(05), L(019), W(032), $\Theta(038)$, $\Psi(044)$, 059, 067, 069, 072, 074, 090, 092b, 099, 0103, 0104,

0107, 0112, 0126, 0130, 0131, 0132, 0134, 0135, 0143, 0146, 0167, 0184, 0187, 0188, 0213, 0214, 0215, 0235, 0263, 0269, 0274, 0276. 밑줄 친 사본들은 27판에서는 삭제되었다. 27판에는 083, 087이 추가되었다.

누가복음: ~~N~~(01), A(02), B(03), C(04), D(05), L(019), R(027), T(029), W(032), ~~H~~(038), ~~Ξ~~(040), ~~Ϙ~~(044), 053, 063, 070, 078, 079, 0102, 0108, 0113, 0115, 0117, 0124, 0130, 0135, 0139, 0147, 0171(!), 0177, 0178, 0179, 0181, 0182, 0202, 0239, 0253, 0265, 0266, 0267, 0272. 27판에서는 밑줄 친 사본들이 생략되었고, 대신 0279, 0291이 추가되었다.

요한복음: ~~N~~(01), A(02), B(03), C(04), D(05), L(019), T(029), W(032), ~~H~~(038), ~~Ϙ~~(044), 050, 054, 060, 063, 065, 068, 070, 078, 083, 086, 087, 091, 0100, 0101, 0105, 0109, 0110, 0113, 0114, 0124, 0125, 0127, 0145, 0162(!), 0180, 0190, 0191, 0193, 0210, 0216, 0217, 0128, 0234, 0238, 0256, 0260, 0264, 0268, 0273. 27판에는 밑줄 친 사본들이 생략되었고, 0299, 0310이 추가되었다.

▪ 소문자 사본들

모든 복음서들: f^1 (1, 118, 131, 209, 1582 등), f^{13} (13, 69, 124, 174, 230, 346, 543, 788, 826, 828, 983, 1689, 1709 등) 27판은 여기에 33과 마가복음서의 경우 2427을 추가하였다.

② 이등급 상비 증거들

26판의 경우, K(017), N(022), P(024), Q(026), ~~Γ~~(036), ~~Δ~~(037), 28(XI), 33 (IX), 565(IX), 700(XI), 892(IX), 1010(XII), 1241(XII), 1424(IX/X)

27판의 경우, 밑줄 친 사본들은 생략되었고, Q(026, 누가복음), 28(XI, 마가복음)의 경우 설명이 추가되었으며, 0292(마가복음), 579(X III), 2542(XIII, 마가복음과 누가복음), l 844(IX), l 2211(X)은 새로 추가되었다.

* 사도행전

① 일등급 상비 증거들

▪ 파피루스 사본들

\mathcal{P}^8 , $\mathcal{P}^{29}(!)$, $\mathcal{P}^{33(+58)}$, $\mathcal{P}^{38}(!)$, \mathcal{P}^{41} , $\mathcal{P}^{45}(!)$, $\mathcal{P}^{48}(!)$, \mathcal{P}^{50} , $\mathcal{P}^{53}(!)$, \mathcal{P}^{56} , \mathcal{P}^{57} , \mathcal{P}^{74} 27판에서는 여기에서 밑줄 친 사본이 삭제되고, $\mathcal{P}^{91}(!)$ 이 추가되었다.

▪ 대문자 사본들

$\aleph(01)$, A(02), B(03), C(04), D(05), E(08), $\Psi(044)$, 048, 057, 066, 076, 077, 093, 095, 096, 097, 0120, 0123, 0140, 0165, 0166, 0175, 0189(!), 0236, 0244. 27판에서는 여기에 0294를 추가하였다.

▪ 소문자 사본들

27판에서는 33, 1739를 추가하였다.

② 이등급 상비 증거들

L(020), 33(IX), 81(1044), 323(XI), 614(XIII), 945(XI), 1175(XI), 1241(XII), 1739(X), 2495(XIV/XV). 27판에서는 여기에 1505(XII)를 추가하였다.

③ 자주 인용되는 증거들

6(XIII), 36(XII), 104(1087), 189(XII), 326(XII), 424(XI), 453(XIV), 1704(1541), 1884(XVI), 1891(X), 2464(X). 27판에서는 여기에 2495(XV)를 추가하였다.

* 바울 서신

① 일등급 상비 증거들

로마서: 26판의 증거 사본들은 \mathcal{P}^{10} , \mathcal{P}^{26} , $\mathcal{P}^{27}(!)$, \mathcal{P}^{31} , $\mathcal{P}^{40}(!)$, $\mathcal{P}^{46}(!)$, \mathcal{P}^{61} ; $\aleph(01)$, A(02), B(03), C(04), D(06), F(010), G(012), $\Psi(044)$, 048, 0172, 0209, 0219, 0220(!), 0221. 27판에서는 여기에 \mathcal{P}^{94} , 0278, 0285, 0289를 추가하였다.

고린도전서: 26판은 \mathcal{P}^{11} , \mathcal{P}^{14} , $\mathcal{P}^{15}(!)$, \mathcal{P}^{34} $\mathcal{P}^{46}(!)$, \mathcal{P}^{61} , \mathcal{P}^{68} ; $\aleph(01)$, A(02), B(03), C(04), D(06), F(010), G(012), H(015), I(016), $\Psi(044)$, 048, 088, 0121a, 0185, 0199, 0201, 0222, 0243, 0270을 제시한다. 27판은 0121a를 0121로 제시하였고, 075, 0278, 0285, 0289; 33, 1739, 1881을 추가하였다.

고린도후서: \mathcal{P}^{34} , $\mathcal{P}^{46}(!)$; $\aleph(01)$, A(02), B(03), C(04), D(06), F(010), G(012), H(015), I(016), $\Psi(044)$, 048, 081, 098, 0121a, 0186, 0209, 0223, 0224, 0225, 0243.(26판) 27판에서는 밑줄친 사본들이 생략되었

- 다. 0121a는 0121로 제시되었고, 0278, 0285, 0296; 33, 1739, 1881이 추가되었다.
- 갈라디아서: 26판은 $\mathcal{P}^{46}(!)$, \mathcal{P}^{51} ; $\mathcal{N}(01)$, A(02), B(03), C(04), D(06), F(010), G(012), H(015), I(016), $\mathcal{V}(044)$, 062, 0122, 0174, 0176, 0254, 0261을 제시한다. 27판에서는 밑줄 친 사본이 생략되었고, 0278; 33, 1739, 1881이 추가되었다.
- 에베소서: 26판은 $\mathcal{P}^{46}(!)$, $\mathcal{P}^{49}(!)$, $\mathcal{P}^{92}(!)$; $\mathcal{N}(01)$, A(02), B(03), C(04), D(06), F(010), G(012), I(016), $\mathcal{V}(044)$, 048, 082, 0230를 제시한다. 27판에서는 밑줄 친 사본이 빠져 있고, 0278, 0285; 33, 1739, 1881이 추가되었다.
- 빌립보서: 26판은 $\mathcal{P}^{16}(!)$, $\mathcal{P}^{46}(!)$, \mathcal{P}^{61} ; $\mathcal{N}(01)$, A(02), B(03), C(04), D(06), F(010), G(012), I(016), $\mathcal{V}(044)$, 048을 제시한다. 27판은 여기에 075, 0278, 0282; 33, 1739, 1881을 추가한다.
- 골로새서: 26판은 $\mathcal{P}^{46}(!)$, \mathcal{P}^{61} ; $\mathcal{N}(01)$, A(02), B(03), C(04), D(06), F(010), G(012), H(015), I(016), $\mathcal{V}(044)$, 048, 0198, 0208을 제시하고 27판은 여기에 075, 0278; 33, 1739, 1881을 추가한다.
- 데살로니가전서: $\mathcal{P}^{30}(!)$, $\mathcal{P}^{46}(!)$, \mathcal{P}^{61} , $\mathcal{P}^{65}(!)$; $\mathcal{N}(01)$, A(02), B(03), C(04), D(06), F(010), G(012), H(015), I(016), $\mathcal{V}(044)$, 048, 0183, 0208, 0226 (26판). 27판은 여기에 0278; 33, 1739, 1881을 추가한다.
- 데살로니가후서: $\mathcal{P}^{30}(!)$, $\mathcal{P}^{92}(!)$; $\mathcal{N}(01)$, A(02), B(03), D(06), F(010), G(012), I(016), $\mathcal{V}(044)$, 0111.(26판) 27판은 여기에 0278; 33, 1739, 1881을 추가한다.
- 디모데전서: 26판은 $\mathcal{P}-$; $\mathcal{N}(01)$, A(02), C(04), D(06), F(010), G(012), H(015), I(016), $\mathcal{V}(044)$, 048, 061, 0241, 0259, 0262를 제시한다. 27판에는 밑줄 친 사본이 생략되었고, 0285; 33, 1739, 1881이 추가되었다.
- 디모데후서: 26판은 $\mathcal{P}-$; $\mathcal{N}(01)$, A(02), C(04), D(06), F(010), G(012), H(015), I(016), $\mathcal{V}(044)$, 048을 제시한다. 27판에는 33, 1739, 1881이 추가되었다.
- 디도서: 26판은 $\mathcal{P}^{32}(!)$, \mathcal{P}^{61} ; $\mathcal{N}(01)$, A(02), C(04), D(06), F(010), G(012), H(015), I(016), $\mathcal{V}(044)$, 048, 088, 0240을 제시한다. 27판은 여기에 0278; 33, 1739, 1881을 추가한다.
- 빌레몬서: 26판은 \mathcal{P}^{61} , \mathcal{P}^{87} ; $\mathcal{N}(01)$, A(02), C(04), D(06), F(010), G(012), I(016), $\mathcal{V}(044)$, 048을 제시한다. 27판은 여기에 0278; 33, 1739, 1881

을 추가한다.

히브리서: 26판은 $\mathcal{P}^{12}(!)$, $\mathcal{P}^{13}(!)$, \mathcal{P}^{17} , $\mathcal{P}^{46}(!)$, \mathcal{P}^{79} , \mathcal{P}^{89} ; $\aleph(01)$, A(02), B(03), C(04), D(06), H(015), I(016), $\Psi(044)$, 048, 0121b, 0122, 0227, 0228, 0252를 제시한다. 27판에서는 밑줄 친 사본이 생략하고, 0243, 0278, 0285; 33, 1739, 1881을 추가한다.

② 이등급 상비 증거들

K(018), L(020), P(025), 33(IX), 81(1044), 104(1087), 365(XIII), 630(XIV), 1175(XI), 1241(XII), 1506(1320), 1739(X), 1881(XIV), 2464(X), 2495(XIV/XV) 27판에서는 밑줄 친 사본들이 생략되어 있고, 1505(XII), ι 249(IX), ι 846(X)이 추가되었다.

③ 자주 인용되는 증거들

26판은 6(XIII), 323(XI), 326(XII), 424(XI), 614(XIII), 945(XI)를, 27판은 여기에 2495(XV)를 추가하여 제시한다.

* 일반 서신

① 일등급 상비 증거들

야고보서: 26판은 $\mathcal{P}^{20}(!)$, $\mathcal{P}^{23}(!)$, \mathcal{P}^{54} , \mathcal{P}^{74} ; $\aleph(01)$, A(02), B(03), C(04), P(025), $\Psi(044)$, 048, 0166, 0173, 0246을, 27판은 여기에 33, 1739를 추가한다.

베드로 전서: 26판은 $\mathcal{P}^{72}(!)$, \mathcal{P}^{74} , \mathcal{P}^{81} ; $\aleph(01)$, A(02), B(03), C(04), P(025), $\Psi(044)$, 048, 093, 0206, 0247을 제시하고, 27판은 밑줄 친 사본을 생략하고, 0285; 33, 1739를 추가한다.

베드로 후서: 26판은 $\mathcal{P}^{72}(!)$, \mathcal{P}^{74} ; $\aleph(01)$, A(02), B(03), C(04), P(025), $\Psi(044)$, 048, 0156, 0209, 0247을, 27판은 여기에 33, 1739를 추가한다.

요한일서: 26판은 $\mathcal{P}^{72}(!)$, \mathcal{P}^{74} ; $\aleph(01)$, A(02), B(03), C(04), P(025), $\Psi(044)$, 048, 0245를, 27판은 여기에 0296; 33, 1739를 추가한다.

요한이서: 26판은 \mathcal{P}^{74} ; $\aleph(01)$, A(02), B(03), P(025), $\Psi(044)$, 048, 0232를 27판은 여기에 33, 1739를 추가한다.

요한삼서: 26판은 $\mathcal{P}^{72}(!)$, \mathcal{P}^{74} ; $\aleph(01)$, A(02), B(03), C(04), P(025), $\Psi(044)$, 048, 0251을, 27판은 여기에 33, 1739를 추가한다.

유다서: 26판은 $\mathcal{P}^{72}(!)$, \mathcal{P}^{74} , $\mathcal{P}^{78}(!)$; $\aleph(01)$, A(02), B(03), C(04), P(025), $\Psi(044)$, 0251을, 27판은 여기에 33, 1739를 추가한다.

② 이등급 상비 증거들

26판은 K(018), L(020), 33(IX), 81(1044), 323(XI), 614(XIII), 630(XIV), 1241(XII), 1739(X), 2495(XIV/XV)를 제시하고, 27판은 밑줄 친 사본들은 생략하고, 323(XI)은 323(XII)로 제시한다.

③ 자주 인용되는 증거들

26판은 69(XV), 322(XV), 623(1037), 945(XI), 1243(XI), 1505(1084), 1846(XI), 1852(XIII), 1881(XIV), 2298(XI), 2464(X)를 제시한다. 27판에는 밑줄 친 사본이 생략되고, 1243(XI), 2495(XV)가 추가되었다.

* 요한계시록

① 일등급 상비 증거들

26판은 $\mathcal{P}^{18}(!)$, \mathcal{P}^{24} , \mathcal{P}^{43} , $\mathcal{P}^{47}(!)$, \mathcal{P}^{85} ; $\mathcal{N}(01)$, A(02), C(04), $\mathcal{P}(025)$, 046, 051, 052, 0163, 0169, 0207, 0229가 제시된다. 27판에서는 밑줄 친 사본들은 생략되고, $\mathcal{P}^{98}(!)$ 이 추가되었다.

② 이등급 상비 증거들

26판에서는 1006(XI), 1611(XII), 1841(IX/X), 1854(XI), 2030(XII), 2050(1107), 2053(XIII), 2062(XIII), 2329(X), 2344(XI), 2351(X/XI), 2377(XIV)을 제시하였다. 27판에서 $\mathcal{P}(025)$ 는 \mathcal{M}^A 와 다른 경우에만 개별적으로 인용되고, 046은 \mathcal{M}^K 와 다른 경우에만 개별적으로 인용되는 이등급 상비 증거들로 제시한다.

2.1.2. 고대 번역들

NTG 26판과 비교해서 27판의 서문은 고대 번역물들을 위한 출판 자료들을 보충하여 제시하고 있는데, 다음과 같은 것들이다. sy^h 와 관련하여, A. Vööbus, *The Apocalypse in the Harklean version. A facsimile Edition of MS. Mardin Orth. 35, fol. 143r-159v* (CSCO 400/subs. 56), Louvain 1978. 콥트어 사히드 방언과 관련하여 K. Schüssler, *Die Katholischen Briefe in der kopitschen (sahidischen) Version*, [Pierpont Morgan M 572], CSCO 528/529, Louvain 1991 (Catholic letters, IX cent.) 아르메니아어 번역과 관련하여, Beda O. Künzle, *Das altarmenische Evangelium. Part I. Edition: Part II. Lexikon*, Bern 1984. 에티오피아어 번역과 관련하여, L. Hackspill,

"Die äthiopische Evangelienübersetzung (Math. I - X)", *Zeitschrift für Assyriologie* 9 (1896) 117-196; 367-388; Rochus Zuurmond, *Novum Testamentum Aethiopicum. The Synoptic gospels. General Introduction, Edition of the Gospel of Mark* (Äthiopistische Forschungen 27), Stuttgart 1989; S. Uhlig and J. Hofmann, *Novum Testamentum Aethiopicum. Die Katholischen Briefe* (Äthiopistische Forschungen 29), Stuttgart 1993. 고대 교회 슬라브어 번역에 관하여는 D. E. Stefanovic, *Apostolos-Lektionar aus Siatovac in der Fruska Gora aus dem Jahre 1324* [forthcoming]; R. Kovačević and D. E. Stefanović, *Matičin-Apostol (13. Jn.)*, Belgrade 1979.

2.1.3. 교부들의 인용문

NTG 27판은 26판에 제시된 교부들의 인용문 중에서 일부를 제외시키거나 새로이 추가하였다. 26판에 제시되었지만 27판에서 생략한 것의 목록은 다음과 같다. Anast(asius) S(inaita), Andr(eas of Crete), Cl(ement of Rome), Ps Cyp(rian), Ephr(aem Syrus), frag. fajjum.(=Fayyumic fragments), M(ar)cion(의 경우는 인용처를 더 분명히 하였다), Non(nus of Panopolis), Ps Oec(umenius), Pist(is) S(ophia), Porph(ry Tyrius?), Sche(=Shenute of Atripe).

27판에 새로이 추가되는 교부들의 인용문은 다음과 같다. Athenagoras (Athen), Basilides according to Clement (Basil^{cl}), Basil of Ancyra (Bas A), Clement ex Theodoto (Cl^{exThd}), II Clement (2Cl), Julius Cassianus according to Clement (Jul^{cl}), Marcion according to Tertullian, Epiphanius, Adamantius (Mcion^{T/E/A}), Marcus/Marcosians according to Irenaeus (Mar^{Ir}), Ophites according to Irenaeus (Ophites^{Ir lat}), Origen Supplement (오리겐의 요한복음서 주석에 일찍이 삽입된 긴 주석, Or^s), Polycarp of Smyrna (Polyc), Ptolemy (Ptol), Ptolemy according to Irenaeus (Ptol^{Ir}), Theophilus of Alexandria (Theoph).

2.2. 상비 증거들의 읽기 제시

NTG 27판의 큰 변화 중 하나는 <부록II VARIAE LECTIONES MINORES>의 신설을 들 수 있다. 이것은 비평 자료에 제시된 변이형과 근소한 차이를 가지는 사본을 ()로 묶어서 표시하고, 그 내용을 본래대로 제시해 주는 것이다. 이 자료가 제공됨으로써 근소한 차이의 변이형들도 면밀

하게 비교 검토할 수 있게 되었고, 주요 변이형들이 매우 명료하게 드러날 수 있게 하였다. 파피루스 사본들의 읽기도 모두 제시되었다.

3. NTG 26판과 27판의 비교 실례(요 1:1-18)

<NTG 26판의 요한복음 1장 1-15절>

‘ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ’

<p>¹ 1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. 2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. 3 πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο ἑν¹; ὃ γέγονεν². 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων³. 5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.</p> <p>² 6 Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννης. 7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι’ αὐτοῦ. 8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ’ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.</p> <p>³ 9 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. 10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.</p> <p>⁴ 11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. 12 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, 13 ὅτι οὐκ⁴ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός⁵ ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.</p> <p>⁵ 14 Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. 15 Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος τὸ ἔμπροσθέν μου γέγονεν,</p>	<p>1J 1,1a; 2,13 Gm 1,1 - Ap 19,13* 17,5 Prv 8,22a Sap 9,1 Ps 33,6 1K 8,6 Kol 1, 16a H 1,2 Ap 3,14 5,26 1J 1, 2 - 8,12 3,19; 12,35 Ia 9,1</p> <p>Mt 1,49 5,33 Act 19,4 20; 5,35</p> <p>8,12 Mt 4,16 1J 2,8 - 3,19; 11,27 3-5; 14,17 1K 2,8 1J 3,1</p> <p>5,43 G 3,26 E 1,5 1J 3,1 - 20,31 1J 5,13 1,5a 1P 1,23 1J 4,7 Je 1,18 1T 3,16 Kol 1, 22 PsSal 7,6 Ex 37,27 Ap 21, 3 - 2P 1,16a 1J 1,1 - 2,11 L 9, 32 - 3,16 17 27,30 Mt 3,11 </p>
---	--

Interpretatio: Γεωαγγελιον κ. Ι. Φ⁴⁵⁻⁷⁸ (A) C D L W* Θ Ψ f¹⁻¹² 22; αγιον ου. κ. Ι. (28) af; txf (X B)

¶ 1,3 Γουθεν Φ⁴⁵ X* D f¹ pc; Ir | : τ - et¹. X* (Θ) Ψ 050^o f¹⁻¹² 22 sy^h bo | txf Φ^{70c} C D L W* 050^o pc b vg* sy* sa; Ir Tert Cl Or (sine interp. vj incert. Φ⁶⁶⁻⁷⁸ X* A B Δ 063 af) • 4 Γαστιν K D it sa?; Cl^o Or^o••; - W* | Q B* • 6 Γκουριου D* | Την X* D* W* sy* • 13 Γουκ et Γγεννηθ- D* ; qui (-Tert) non et natus est b; Ir²¹ Tert ; txf Φ⁶⁶ K B^o C D^o L W* Ψ 063 f¹⁻¹² 22 (sed γεννηθ- Φ¹³ A B* Δ Θ 28 pc) | Q B* • 15 Γουτ. ην ο εκπαν^o K¹ B* C* ; Or ; ουτ. ην X* | Τος K* W* c

<NTG 27판의 요한복음 1장 1-15절>

‘KATA IQANNHN’

<p>¹ III</p> <p>1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. 2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. 3 πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο ἑν¹; ὁ γέγονεν². 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων³. 5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.</p> <p>² III</p> <p>6 Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπισταλμένος παρὰ τοῦ θεοῦ, τὸ ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης. 7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι’ αὐτοῦ. 8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ’ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.</p> <p>³ III</p> <p>9 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. 10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.</p> <p>⁴ X</p> <p>11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. 12 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, 13 ὅτι οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός· ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.</p> <p>⁵ III</p> <p>14 Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατέρα, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. 15 Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· ὁὗτος ἦν ὃν εἶπον ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος· ἔμπροσθέν μου γέγονεν,</p>	<p>1J 1,1-5; 2,13 Gm 1,1 - Ap 19,13· 17,5 Prv 8,22s Sap 9,1 Ps 33,6 1K 8,6 Kol 1, 16s H 1,2 Ap 3,14 5,26 1J 1, 2· 8,12! 3,19; 12,35 Is 9,1</p> <p>Mc 1,4e 5,33 Act 19,4 20; 5,35</p> <p>8,12! Mt 4,16 1J 2,8· 3,19; 11,27! 3-5; 14,17 1K 2,8 1J 3,1</p> <p>5,43 G 3,26 E 1,5 1J 3,1· 20,31 1J 5,13! 3,5s 1P 1,23 1J 4,7! Jc 1,18 1T 3,16 Kol 1, 22! Ps Sal 7,6 Ec 37,27 Ap 21, 3 - 2P 1,16s 1J 1,1· 2,11! L 9, 32· 3,16!· 17! 27,30 Mt 3,11!</p>
--	--

Interpretio: ἑυαγγελιον κ. l. P⁶⁷⁵ (A) C D L W¹ Θ Ψ f¹ 33 IR vg^m | αγιον ευ. κ. l. (28)
al | az (K B)

¶ 1,3 ὁὐδεν P⁶⁷⁵ K¹ D f¹ pc; C¹ T¹ | + - et ¹, K¹ (Θ) Ψ 050¹ f^{1,13} 33 IR sy^h bo | az P^{75c}
C D L W¹ 050¹. / 2211 | pc b vg^s sy^c sa; Pto¹ Theoph I¹ Tert Cl C¹ T¹ Or (sine interp. w
incent. P⁶⁷⁵ K¹ A B Δ al) • 4 ἔστιν K D it vg^m sa?; Pto¹ I¹ C¹ Or^m | - W¹ | □ B*
• 6 ἑκουσιοῦ D* | ἦν K¹ D* W¹ sy^c; I¹ • 13 οὐκ et ἑγεννηθ- D* | qui son et natus est
b; (Tert) | az P^{675c} K B² C D¹ L W¹ Ψ f^{1,13} 33 IR sy^h (sed ἑγεννηθ- P⁷⁵ A B* Δ Θ pc) |
□ B* • 15 οὗτ. ἦν ο εικαν· K¹ B* C*; Or | οὗτ. ἦν K¹ | Ἰος K¹ W¹ c

<NTG 26권의 요한복음 1장 15-27절>

	1,16-27	ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ	248
6,62 Kol 1,19	19-23: Mt 3,1-3 Mc 1,2-4 L 3, 1-6 Mt 15,19 L 3,15ap	16 Ἐπι πρῶτος μου ἦν. 16 Ἐπι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος· 17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. 18 Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.	2 X 3 X
R 6,14; 10,4· Ex 34,6 Ps 25, 10; 40,11; 85,11 5,37; 6,46; 14,9 1J 4,12 1T 1,17 3,161· Mt 11,27 1J 5,20	3,28 Act 13,25 Mt 3,23 Mt 11,14; 17,10· 4,19; 6,14; 7,40; 9,17 Dt 18,15 8,13 In 49,7 θ	19 Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου, ὅτε ἀπέστειλαν [πρὸς αὐτὸν] οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἰερεῖς καὶ Λευίτας ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτὸν· σὺ τίς εἶ; 20 καὶ ὁμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο, (καὶ ὁμολόγησεν) ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ χριστός. 21 καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν· τί οὖν; σὺ Ἠλίας εἶ; Ὁ καὶ λέγει· οὐκ εἰμὶ. ὁ προφήτης εἶ σὺ; καὶ ἀπεκρίθη· οὐ. 22 εἶπαν οὖν αὐτῷ· τίς εἶ; ἵνα ἀποκρισιν δόμεν τοῖς πέμψασιν ἡμᾶς· τί λέγεις περὶ σατανοῦ; 23 ἔφη· ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἠσαίας ὁ προφήτης.	3 X 3 X
24-28: Mt 3,11 Mc 1,7s L 3,15s 9,16 Mt 21,25	Act 1,5; 19,23a 31,33 L 17,21 15 Mt 3,11 Act 13,25	24 Καὶ τὸ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων· 25 καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν· καὶ εἶπαν αὐτῷ· τί οὖν βαπτίζεις εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ χριστός οὐδὲ Ἠλίας οὐδὲ ὁ προφήτης; 26 ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰωάννης λέγων· ἐγὼ τὸ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος ὑμῶν ἕστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, 27 ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, σὺ οὐκ εἰμὶ [ἐγὼ] ἄξιός ἵνα	3 X 3 X

16 Γκμ Α C² W² Θ Ψ 063 f^{1,12} 22 lat sy bo²²; Or | txe $\Phi^{66,75}$ κ B C* D L 33 pc it co; Did
 • 17 Γχ. δε Φ^{66} (JW) it sy²² • 18 (· ο μ. θεος Φ^{75} κ² 33 pc ; · ο μ. υιος Α C² Θ Ψ
 063 f^{1,12} 22 lat sy^{2,3} ; ει μη ο μ. υι. W² it ; txe Φ^{66} κ* B C* L pc; Ir Or Did [μ. θεου
 Burney c] | Τημιν W² c sy² • 19 □ $\Phi^{66,75}$ κ C² L W² 063 f¹ 22 ; txe B C* 33, 892^c,
 1010 af it sy^{2,3} (Jp. Lau. $\Phi^{66,75}$ A Θ Ψ f¹² af lat sy²) | Γ-σουςιν Φ^{75} L W² Δ 33 pc ; εκ-
 -σασιν κ 063 pc • 20 (· C² L W² f¹ 33 pc it ; - κ ει sa • 21 Πακιν κ W² it sy² |
 (· 1 2 4 5 J A C² Θ 063, 0234 f^{1,12} 22 lat sy² ; 1 2 4 5 κ L a ; 3 2 1 4 5 B ; 4 5 J b r¹
 co ; txe (Φ^{66} ; τις) Φ^{75} C* (W²) Ψ 33 pc (e) H² ; Or | OK a b r¹ • 22 Του $\Phi^{66,75}$ pc
 • 24 [Or P. Schmiedel c] | Τοι κ² A² C² W² Θ 063, 0234 f^{1,12} 22 bo²² ; txe $\Phi^{66,75}$ κ*
 A* B C* L Ψ 086, 0113 pc co; Or • 25 OK a e sy² • 26 □ Φ^{75} f¹ pc e | Τμιν et Φ δε
 063 f¹² pc it ; Φ δε Α C² W² Θ Ψ f¹ 22 lat sy ; txe $\Phi^{66,75}$ κ B C* L 083 pc | Γ ε στηκει
 B L 083 f¹ pc ; εισηκει Φ^{75} (κ) pc ; txe Φ^{66} A C W² Θ Ψ 063 f¹² 22 ; Or • 27 Αυτος
 σπιν ο Α C² (Ψ) 063 f¹² 22 lat sy^{2,3} ; - κ* B pc ; txe $\Phi^{66,75}$ κ² C* L N W² Θ 083, 0113
 f¹ 33, 1241 af a sy^{2,3} | T (1,30) ος εμπροσθεν μου γεγονεν Α C² (Θ) f¹² 22 lat sy^{2,3}
 bo²² ; txe $\Phi^{66,75}$ κ B C* L N* W² Ψ 063, 083, 0113 f¹ 33 af b1 sy^{2,3} co | □ $\Phi^{66,75}$ κ C
 L 063 f¹² 33, 565 af aur q ; txe Φ^{66} B N W² Ψ 083, 0113 pc (JA Θ f¹ 22 lat) | Pp) ιου-
 νος $\Phi^{66,75}$ pc

<NTG 27판의 요한복음 1장 15-27절>

I,16-27	ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ	248
6,62 Kol 1,19 R 6,14; 10,4 · Ex 34,6 Ps 25, 10; 40,11; 85,11 5,37; 6,46; 14,9 17 4,12 T 1,171 · 3,161 · Mt 31,27 17 5,20	16 ὅτι πρῶτός μου ἦν. 16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος· 17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. 18 Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε ὁ μόνογενὴς θεός ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πα- τρός ἐκείνου ἐξηγήσατο.	7 X 8 III
19-23: Mt 3,1- 3 Mc 1,2-4 L 3, 1-6 · Mt 15,1f L 3,15xp 3,28 Act 13,25 Mt 3,23 Mt 11,14; 17,10 · 4,19; 6,14; 7,40; 9,17 Dt 18,15 8,13 In 40,3 0	19 Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου, ὅτε ἀπέ- στειλαν [πρὸς αὐτόν] οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱερουσαλὺμιν ἱε- ρεῖς καὶ Λευίταις ἵνα ἑρωτήσωσιν αὐτόν· σὺ τίς εἶ; 20 καὶ ἀπολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο, (καὶ ἀπολόγησεν) ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ χριστός. 21 καὶ ἠρώτησαν αὐτόν· τί οὖν; σὺ Ἠλίας εἶ; ὁ καὶ λέγει· οὐκ εἰμὶ. ὁ προφήτης εἶ σὺ; καὶ ἀπεκρίθη· οὐ. 22 εἶπαν οὖν αὐτῷ· τίς εἶ; ἵνα ἀπο- κρισιν δώμεν τοῖς πέμψασιν ἡμᾶς· τί λέγεις περὶ σαου- τοῦ; 23 ἔφη·	9 X 10 I
24-28: Mt 3,11 Mc 1,7s L 3,15s 9,16 Mt 21,25 Act 1,5; 19,2ab 31,33 L 17,21 15 Mt 3,31 Act 13,25	ἐγὼ φωνῆ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης. 24 Καὶ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων· 25 καὶ ἠρώτησαν αὐτόν· καὶ εἶπαν αὐτῷ· τί οὖν βαπτί- ζεις εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ χριστός οὐδὲ Ἠλίας οὐδὲ ὁ προφήτης; 26 ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰωάννης ὁ λέγων· ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος ὑμῶν ἕστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, 27 ὅ ὅπισθ' μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμὶ ὁ [ἐγὼ] ἄξιός ἐστιν ἵνα	11 X 12 I

16 ὅτι A C² W² Θ Ψ f^{1,12} 31 lat sy bo^m | lat Ψ^{66,75} K B C² D L 33, 579, / 844, / 2211 pc it
 co; Or • 17 ἄ δε Ψ⁶⁶ (Ψ W²) it sy⁸⁷ bo • 18 ὁ ο μ θεος Ψ⁷⁵ K¹ 33 pc; Clm Clm Thm² Oem |
 ὁ μ υτος A C² Θ Ψ f^{1,12} 31 lat sy⁶²; Clm Clm Thm² | εἰ μη ο μ υι, W² it; I⁶⁶ K (+ θεου
 I⁶⁶ K) | lat Ψ⁶⁶ K² B C² L pc sy⁶²; Oem Did [μ θεου Burney c] | ἴηταν W² e sy⁶ • 19 ὁ
 φησὶν K C² L W² f¹ 31 | lat B C² 33, 892^a al it sy⁶² (p. Aeu. Ψ⁶⁶ vs A Θ Ψ f^{1,12} 579 al lat
 sy⁶) | ἴ-σουσιν Ψ⁷⁵ L W² Δ 33, 579 pc | κεραιτησασιν K pc • 20 ὁ 2 C² L W² f¹ 33 pc it
 bo^m; - K e l sa • 21 ἴαλιν K W² it sy⁶ | ὁ 1 2 4 5 3 A C² Θ 0234 f^{1,12} 31 lat sy⁶ | 2
 4 5 K L a | 3 2 / 4 5 B | 4 5 2 b r l co | lat (Ψ⁶⁶: τις) Ψ⁷⁵ C² (W²) Ψ 33 pc (e) IT L Or | ὁ K a
 b r l bo • 22 ὁ W² Ψ^{66,75} pc (e r l) • 24 [ὁ vs P. Schmiedel c] | ὁ K² Ac C² W² Θ 0234
 f^{1,12} 33 31 bo^m | lat Ψ^{66,75} K² A² B C² L T Ψ 086 pc co; Or • 25 ὁ K a e sy⁶ • 26 ὁ Ψ⁷⁵ f¹
 pc e | ἴμεν al ὁ δε f¹² pc it bo^m | ὁ δε A C² W² Θ Ψ f¹ 33 31 lat sy⁶² bo | lat Ψ^{59,66,75} K
 B C² L 083 pc | ὁ 1 στηκει B L 083 f¹ pc; Oem | στηκει Ψ⁷⁵ (K) pc f vg | lat Ψ⁶⁶ A C
 Thm W² Θ Ψ f^{1,12} 33 31; Oem • 27 αὐτος ἐστιν ὁ A C² (Ψ) f^{1,12} 31 lat sy⁶²; - K² B pc | lat
 Ψ^{66,75} K² C² L N T W² Θ 083 f¹ 33, 579, 1241 al a sy⁶² | ὁ (1,30) ος κεραιτησιν μου
 γειγονεν A C² (Θ) f^{1,12} 31 lat sy⁶² bo^m | lat Ψ^{66,75} K B C² L N² T W² Ψ 083 f¹ 33, 579 al
 b l sy⁶² co | ὁ Ψ^{66,75} K C L f^{1,12} 33, 565 al aar⁶ q | lat Ψ⁶⁶ B N T W² Ψ 083, 579 pc (f A Θ
 f¹ 31 lat) | ὁ p ικατος Ψ^{66,75} pc

3.1. 본문의 구성, 외측 및 내측 난외 표시 사항

요한 1장 1-18절의 경우, 본문의 구성과 외측 난외 표시 사항(신약성서 내의 병행절들, 유사한 표현들, 구약성서의 인용들을 나타냄), 내측 난외 표시 사항(유세비우스의 대조표에 사용되는 단락 구분과 유형 표기를 나타냄)은 NTG 26판과 27판이 동일하다.

3.1.1. 외측 난외 표시 읽기

아래의 성서 표기는 한국어 성서 표기 방식을 따랐다. `는 한 구절의 다른 부분 관련 사항으로 NTG 표기 방식을 그대로 가져 왔다. NTG 26판과 27판 모두 본문과 외측 난외 표시 사항을 평행하게 편집함으로써 본문과 외측 난외 표시 사항과의 관계를 지시하는데, - 이 원칙을 지킬 수 없을 경우에는 특정 기호로 이를 표시해 준다. `는 같은 절의 다른 부분에 관련되는 구절들을 표시한다. |는 외측 난외 표시 사항이 해당 절의 행을 넘어가는 경우, 해당 구절의 외측 난외 표시가 끝났음을 알린다. - 아래에서는 그러한 편집을 반영하지 않고, 해당 구절별로만 난외 사항을 소개하였다.

- * 요 1:1 - 요한일서 1:1-2, 요한일서 2:13, 창세기 1:1 ` 요한계시록 19:13
` 요17:5.
- * 요 1:2 - 잠언 8:22-23.
- * 요 1:3 - 솔로몬의 지혜서 9:1, 시편 33:6, 고린도전서 8:6, 골로새서 1:16-17, 히브리서 1:2, 요한계시록 3:14.
- * 요 1:4 - 요한복음 5:26, 요한일서 1:2 ` 요한복음 8:12 외측 난외 참조, 관련 구절.
- * 요 1:5 - 요한복음 3:19, 요한복음 12:35, 이사야 9:1.
- * 요 1:6 - 마가복음 1:4 병행구 포함.
- * 요 1:7 - 요한복음 5:33, 사도행전 19:4.
- * 요 1:8 - 요한복음 1:20, 요한복음 5:35.
- * 요 1:9 - 요한복음 8:12 외측 난외 참조, 마태복음 4:16, 요한일서 2:8 ` 요한복음 3:19, 요한복음 11:27 외측 난외 참조.
- * 요 1:10 - 요한복음 1:3-5, 요한복음 14:17, 고린도전서 2:8, 요한일서 3:1.
- * 요 1:11 - 요한복음 5:43.

- * 요 1:12 - 갈라디아서 3:26, 에베소서 1:5, 요한일서 3:1 · 요한복음 20:31, 요한일서 5:13 외측 난외 참조.
- * 요 1:13 - 요한복음 3:5-6, 베드로전서 1:23, 요한일서 4:7 외측 난외 참조, 야고보서 1:18.
- * 요 1:14 - 디모데전서 3:16, 골로새서 1:22 외측 난외 참조 · 솔로몬의 시편 7:6, 에스겔 37:27, 요한계시록 21:3 · 베드로후서 1:16-17, 요한일서 1:1 · 요한복음 2:11 외측 난외 참조, 누가복음 9:32 · 요한복음 3:16 외측 난외 참조 · 요한복음 1:17 외측 난외 참조.
- * 요 1:15 - 요한복음 27:30, 마태복음 3:11 외측 난외 참조, 요한복음 6:62.
- * 요 1:16 - 골로새서 1:19.
- * 요 1:17 - 로마서 6:14, 로마서 10:4 · 출애굽기 34:6, 시편 25:10, 시편 40:11, 시편 85:11.
- * 요 1:18 - 요한복음 5:37, 요한복음 6:46, 요한복음 14:9, 요한일서 4:12, 디모데전서 1:17 외측 난외 참조 · 요한복음 3:16 외측 난외 참조 · 마태복음 11:27, 요한일서 5:20.

3.1.2. 내측 난외 표시 읽기

아라비아 숫자는 문단이나 단락을 가리킨다. 로마 숫자는 각 단락과 다른 복음서의 단락과의 관계를 유형별로 구분한 분류 번호이다. 유세비우스는 각각의 복음서를 작은 단위로 구분하고, 이들 각 단위들이 다른 복음서의 단위들과 가지는 관계를 10가지 유형으로 구분하여 Canon I, II, III ... X 으로 이름 붙였다. Canon I은 네 복음서에 들어 있는 단락. Canon II-IV는 세 복음서에 들어 있는 단락(II-마태, 마가, 누가; III-마태, 누가, 요한; IV-마태, 마가, 요한). Canon V-IX는 두 복음서에 들어 있는 단락(V-마태, 누가; VI-마태, 마가; VII-마태, 요한; VIII-누가, 마가; IX-누가, 요한). Canon X은 각각의 복음서에만 있는 특수 자료들이다. 각 유형에 해당하는 복음서의 단락들은 NTG 26판과 27판 서문에 첨부된 유세비우스 표에 기록되어 있다.)

- * 요 1:1-5 1 III(마태, 누가, 요한)
- * 요 1:6-8 2 III(마태, 누가, 요한)
- * 요 1:9-10 3 III(마태, 누가, 요한)

- * 요 1:11-13 4 X(요한 특수 자료)
- * 요 1:14 5 III(마태, 누가, 요한)
- * 요 1:15 6 I(네 복음서)
- * 요 1:16-17 7 X(요한 특수 자료)
- * 요 1:18 8 III(마태, 누가, 요한)

3.2. 난하 비평 자료들 비교

이 부분은 NTG 26판과 27판이 차이를 보이고 있는 부분이므로, 요한 1-18절 각 구절의 난하 비평 자료들을 살펴 보고 달라진 사항들을 비교해 보도록 하겠다.

* **표제** 본문에 제시된 KATA IOANNHN 외에 다른 읽기를 제시하는 사본이 제시되었다. $\mathcal{P}^{66,75}$ C D L W^s B Ψ f¹ M 사본들이 $\text{ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ Ιωαννην}$ 로 증거하고 있으며, (A)는 A 사본이 이와는 약간 다른 읽기를 제공하지만, 이를 지지한다는(부록 II 참조-표제 자리가 아니라 문서 아래 쪽에 기록됨) 것을 뜻한다. W^s에서 ^s 표시는 분실된 혹은 훼손된 부분을 보충한 부분에서의 읽기임을 뜻한다(부록 I 참조). M은 대다수 본문을 가리킨다. 여기에는 비잔틴 계열의 코이네 사본들과 그와 동일한 읽기를 제시하는 이등급 상비 증거들이 포함된다. 위의 증거 사본들은 26판과 27판에 공통으로 표기되어 있고, 27판에서는 33 vg^{ww}가 추가된다. 33은 소문자 사본이고, vg^{ww}는 Wordsworth/White판 불가타 역본을 가리킨다.

소문자 사본 28과 그 외 몇몇 사본들은 (al) 또 다른 읽기, 즉 $\text{αΥΙΟΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ Ιωαννην}$ 를 제공한다.

Ⓝ B는 근소한 차이점이 있지만 본문을 지지한다(부록 II 참조-두 번째 손질).

* **1장 3절** ουδε εν 대신에 ουδεν 으로 대체하여 읽기를 증거하는 사본들 \mathcal{P}^{66} Ⓝ* (Ⓝ 원래 본) D f¹ pc 이 제시되었다. Ⓝ*는 Ⓝ 사본의 원래 본을 가리킨다. f¹ 소문자 사본 가족으로 1, 118, 131, 209, 1582 등이 포함된다.(부록 I) pc는 소수 사본을 뜻한다. 교부들의 인용은, NTG 26판에서는 Ir(이레네우스)를, 27판에서는 Cl^{exThd}(테오도투스에서 온 클레멘트)를 제시하였다.

NTG 25판에는 [·] 표시 위치에 마침표를 넣고 있으며, ^{·1} 표시 위치에는 마침표를 생략하고 있다. 이것을 지지하는 사본으로 Ⓝ^c (B) Ψ 050^c f^{1,13} M

sy^{ph}(시리아역 Peschitta 와 Harklensis) bo(콥틱역 Bohairic)가 있다. \aleph^c 는 \aleph 12세기 본이고, 소문자 사본 가족 f^{13} 에는 13, 69, 124, 174, 230, 346, 543, 788, 826, 828, 983, 1689, 1709 등이 속한다.(부록 I 참조) sy^{ph}는 시리아역 Peschitta와 Harklensis를, bo는 콥틱역 Bohairic를 표시한다. Θ 의 경우는 약간 다른 읽기를 제시하는데, 두 곳 모두에서 마침표를 생략하였다. 27판에서는 여기에 33을 추가한다.

본문을 지지하는 사본들은 다음과 같다. \mathcal{P}^{75c} C D L W^s 050* b vg^s sy^c sa는 26판과 27판에 공통으로 제시되어 있고, pc는 26판에만 제시되어 있다. $\iota 2211$ 은 27판에서 추가 되었다. b는 라틴어 번역본을, vg^s는 Sixtina 판 불가타를, sy^c는 시리아 번역본 중에서 Syrus Curetonianus를, sa는 콥트어 번역본 중에서 Sahid 번역본을 가리킨다.

교부들의 인용으로 제시된 것은 26판의 경우는 Ir Tert Cl Or (구두점 없이 또는 불확실함 $\mathcal{P}^{66.75*}$ \aleph^* A B Δ 063 al (몇몇 사본을 지칭함)이 지지한다.) Ir은 이레네우스, Tert는 터툴리안, Cl은 클레멘트, Or은 오리겐을 가리킨다. 27판에서는 교부들의 인용이 더 세심하게 분류되어 제시되었다. Ptol^{lr} Theoph Ir^{lat} Tert Cl Cl^{ex Thd} Or (구두점이 없거나 불확실한 경우를 $\mathcal{P}^{66.75*}$ \aleph^* A B Δ al (몇몇 사본을 지칭함)이 지지한다. 27판에서는 063이 생략되었다.) 이레네우스에 따른 프톨레미(Ptol^{lr}), 알렉산드리아의 테오페루스(Theoph), 라틴어로 번역된 이레네우스(Ir^{lat}), 테오도투스에서 발췌된 클레멘트(Cl^{ex Thd})가 추가되었다.

* 1장 4절 $\eta\nu$ 이 $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ 으로 대치되는 것으로 증거하는 사본들 \aleph D it sa?이다. it는 고대 라틴어 증거들 대다수를 가리킨다. sa?는 콥트어 Sahid 번역본으로, 제시된 변이형을 아주 확실하게 증거하지는 않는다는 것을 뜻한다. 27판에서는 여기에 vg^{mss}(vg 불가타 사본과 차이가 있는 몇몇 불가타 사본들)를 추가하였다. 교부들의 증거로는 26판에서는 Cl^{pt} Or^{mss}를, 27판에서는 여기에 Ptol^{lr}(이레네우스에 따른 프톨레미) Ir^{lat}(라틴어로 번역된 이레네우스)를 추가하였다. Cl^{pt}는 클레멘트가 여러 가지 변이형으로 이 부분을 제시한다는 것을 의미한다. Or^{mss}는 오리겐이 이 변이형을 지지하는 사본들을 여러 개 알고 있다는 것을 의미한다. W^s에서는 이 단어가 생략되어 있다.(26판, 27판 공통으로 제시)

B*에서는 $\tau\omega\nu\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omega\nu$ 이 탈락되어 있다(26판, 27판 공통으로 제시).

* 1장 6절 26판, 27판 공통으로 $\theta\epsilon\upsilon\upsilon$ 가 D*에서는 $\kappa\upsilon\rho\iota\sigma\tau\eta\varsigma$ 로 대치되었

다고 적는다.

\aleph^* D^{*} W^s sy^c 에는 τ 자리에 $\eta\nu$ 이 삽입되어 있다. 27판은 여기에 교부들의 인용 Ir^{lat} (라틴어로 번역된 이레네우스)를 추가하였다.

* 1장 13절 D^{*}에서 $\omicron\iota$ ουκ가 ουκ 로, $\epsilon\upsilon\epsilon\nu\eta\theta\eta\sigma\alpha\nu$ 은 $\epsilon\upsilon\epsilon\nu\eta\theta$ -로 대체된다. b(라틴어 번역본)에서는 qui non et natus est로 번역하였다. 26판에서는 터툴리안에게서는 qui가 생략되었다는 것을 제시한다. 그리고 교부 인용처로 Ir^{lat} (라틴어로 번역된 이레네우스)와 Tert(터툴리안)을 적는다. 27판에서는 (Tert)로 표기되는데, 이것은 터툴리안에서는 약간의 차이가 있다는 것을 나타낸다. 본문을 지지하는 증거들로는, 26판에서는 \mathfrak{P}^{66} \aleph B² C^d L W^s Ψ 063 $f^{1.13}$ \mathcal{M} 이 제시된다. 27판에서는 \mathfrak{P}^{66vid} 로 표기함으로써 \mathfrak{P}^{66} 의 증거를 확실하게 결정할 수 없다고 밝혀 두었다. 또 대문자 사본 063을 생략하고, 소문자 사본 33과 sy^{p,h}(시리아역 Peschitta 와 Harklensis)를 추가로 제시하였다. $\epsilon\upsilon\epsilon\nu\eta\theta$ - 없는 읽기를 지지하는 본문은, 26판에서는 \mathfrak{P}^{75} A B^{*} Δ Θ 28 pc (소수 사본)를 제시하고, 27판에서는 여기에서 28이 제외되었다.

B^{*} 에는 ουδε εκ θεληματος ανδρος가 탈락되어 있다.

* 1장 15절 이 구절에 대한 비평 장치는 26판과 27판이 동일하다. ουτ ος ην ον ειπων 대신에 ουτος ην ο ειπων으로 증거하는 사본들 \aleph^1 B^{*} C^{*}, 교부들의 인용으로는 Or(오리젠)이 제시되었다. \aleph^* 은 ουτος ην으로 증거한다.

\aleph^* W^s c는 τ 자리에 ος를 삽입하는 읽기를 제공한다. c는 고대 라틴어 번역본을 표시한다.(부록 I 참조)

* 1장 16절 οτι 대신에 και로 증거하는 사본들에 대하여, 26판의 경우는 A C³ W^s Θ Ψ 063 $f^{1.13}$ \mathcal{M} lat sy bo^{ms}와 Or(오리젠)을 제시한다. 27판의 경우는 063 Or을 제외시켰다. C³는 C 사본의 세 번째 교정자에 의한 교정본을 뜻한다. bo^{ms}는 콥틱어 Bohair 번역본 한 사본이 지지한다는 것을 가리킨다.

본문을 지지하는 사본들에 대하여 26판은 $\mathfrak{P}^{66.75}$ \aleph B C^{*} D L 33 pc it co, 교부 인용 Did를 제시한다. co는 모든 콥틱어 번역본들의 지지를 뜻한다. Did는 알렉산드리아의 디디무스(Didymus of Alexandria)를 가리킨다. 27판에서는 26판의 증거들 중에서 소문자 사본 579와 성구집 ι 844 ι 2211을 포함시키고, 교부 인용은 Did 대신에 Or을 제시하였다.

* **1장 17절** $\chi\alpha\rho\iota\varsigma$ 대신에 $\chi\alpha\rho\iota\varsigma \delta\epsilon$ 를 지지하는 사본들로, 26판은 \mathcal{P}^{66} (ςW) $it\ sy^{h**}$ 를 제시한다. 27판은 여기에서 (ςW) 대신 ($^{\delta}W^{\delta}$)로 바꾸고, bo 를 추가하였다. (ςW)는 W 에서는 어순이 바뀌었음을 표시한다. 27판에서는 이것이 분실된 혹은 훼손된 부분을 보충한 부분에서의 읽기(W^{δ})라는 것을 밝혔다($\delta\epsilon \chi\alpha\rho\iota\varsigma$ 부록 II 참조). sy^{h**} 는 시리아 번역본 Harklensis판 본문 안에 비평 부호를 달아 포함시켰다는 것을 나타낸다. bo 는 콥틱역 Bohairic을 표시한다.

* **1장 18절** $\mu\omicron\nu\omicron\nu\epsilon\nu\eta\varsigma \theta\epsilon\omicron\varsigma$ 에 대한 다른 읽기들이 제시된다.

$\omicron \mu\omicron\nu\omicron\nu\epsilon\nu\eta\varsigma \theta\epsilon\omicron\varsigma$ 로 제시하는 증거들은 26판은 $\mathcal{P}^{75} \mathcal{N}^1 33 pc$ 이고 27판은 여기에 교부들의 인용을 $CI^{pt} CI^{ex Thdpt} Or^{pt}$ 추가하였다. 교부들의 인용 처에 어깨표로 표시된 pt 는 그것을 인용한 교부가 해당 구절을 여러 가지 변이형으로 제시한다는 것을 의미한다. \mathcal{N}^1 은 \mathcal{N} 의 첫 번째 교정본을 표시한다.(4-6세기)

$\omicron \mu\omicron\nu\omicron\nu\epsilon\nu\eta\varsigma \theta\iota\omicron\varsigma$ 로 읽는 증거들은, 26판의 경우 $A C^3 \Theta \Psi 063 f^{1.13} M lat\ sy^{c,h}$, 27판의 경우는 이 목록에서 063이 제거되고, 교부들의 인용 $CI^{pt} CI^{ex Thdpt}$ 이 제시된다. lat 는 고대 라틴어 번역의 일부와 불가타가 지지하는 읽기를 뜻한다. $sy^{c,h}$ 는 시리아 번역본인 Syrus Curetonianus와 Peschitta를 나타낸다.

$\epsilon\iota \mu\iota \omicron \mu\omicron\nu\omicron\nu\epsilon\nu\eta\varsigma \theta\iota\omicron\varsigma$ 로 읽는 증거들은 26판에서는 $W^{\delta} it$ 이 제시되었다. it 는 고대 라틴어 증거들 대다수를 가리킨다. 27판에서는 여기에 교부 인용 Ir^{lat}^{pt} 를 추가하였다. 이것은 라틴어로 번역된 이레네우스로, 해당 구절이 여러 가지 변이형으로 제시되고 있음을 표시하였다. $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ 가 추가된 곳이 있음을 제시한다.

본문을 지지하는 증거들은 다음과 같다. 26판은 $\mathcal{P}^{66} \mathcal{N}^* B C^* L pc Ir Or Did$ [Burney에 의해서 $\mu\omicron\nu\omicron\nu\epsilon\nu\eta\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$ 가 추정됨]를 제시한다. Did 는 알렉산드리아의 디디무스의 인용을 가리킨다. 27판에서는 여기에 $sy^{hmg} Or^{pt}$ 를 추가하였다. sy^{hmg} 는 시리아역 Harklensis의 난외 읽기를 뜻하는 것으로, Harklensis의 읽기와 차이가 나는 그리스어 읽기를 토대로 한다.

$W^{\delta} c\ sy^c$ 는 τ 표 위치에 $\eta\mu\iota\upsilon$ 이 삽입된 읽기를 전한다.

4. 결론

이상에서 살펴본 바와 같이 NTG 27판은 26판의 비평 자료들을, 특별히 증거 사본들을 재검토하고 손질한 점이 돋보인다. 그리스어 사본들을 등급화하고, 소문자 사본의 경우라도 본문 비평적 가치가 있는 경우는 일등급 상비 증거 자료로 제시하였고, 대문자 사본일지라도 증거 자료로서의 중요성이 낮은 경우는 제외시켰다. 파피루스 사본들도 보장되었고, 변이형을 제시하는 비평 자료란에 소문자 사본이나 성구집의 제시가 26판과 비교해서 확장되었다. 그리스 및 라틴 교부들의 신약성서 인용들은 철저히 검토되고 정비되었다. 또한 본문을 지지하는 증거 사본들 중에 근소한 차이만을 가지는 사본들의 경우도, 그 차이를 명시함으로써(부록에서) 본문에 대한 더 정교한 접근을 가능하게 하였다.

<Abstract>

A Comparative Review of the Critical Apparatus of
NTG²⁶ and NTG²⁷

Seon-Jeong Kim

The purpose of this paper is to explain the differences between the 26th and the 27th editions of *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland). The text of the 27th edition reproduced that of the 26th edition unchanged. Major differences, however, are found in the critical apparatus. While some of the uncials and minuscules are eliminated from the list of witnesses, other manuscripts including papyri are added. Lectionaries are cited in support of the text. The quotations of the Church Fathers are thoroughly reviewed according to restrictive criteria. The full readings of the witnesses with some minor variations are represented in the new appendix(II). Therefore, it is expected that the new edition of *Novum Testamentum Graece* will provide readers with more developed and richer critical devices for textual studies.

Q 10:21-24; 11:2-4, 9-13에 나타난 기도

- *The Critical Text of Q Unformatted* 와
*The Critical Edition of Q*의 본문을 중심으로 -

소기천*

1. 들어가는 말

초기 교회에서 기도는 개인적이든 공동체적이든 항상 예배와 관련이 되어 있다. 즉 기도는 제의적인 성격이 강하다. 본 소고는 기도의 제의적인 측면을 통해서 Q에 나타난 기도의 특징을 연구하고자 한다.

Q에서 기도와 관련된 구절은 세 번 나온다(Q 10:21-24; 11:2-4, 9-13). 본래 Q 본문에서 기도 구절은 한꺼번에 모아져 있었다. 그런데 Q 10:21-24; 11:2-4, 9-13이 누가복음에 편집되면서 Q의 본래 자리를 잃어버렸다. 마태복음에서도 Q 본문은 11:25-27, 13:16-17, 6:7-13, 7:7-11에 산산이 흩어져 있다. 따라서 Q 10:21-24; 11:2-4, 9-13이 마태복음과 누가복음과 관련하여 어떠한 편집 작업이 가해졌는지 살펴보는 것은 본문을 이해하는 데 아주 중요하다.

이를 위해서 먼저 본 소고는 Q의 초기 확정본문인 *The Critical Text of Q Unformatted* 와 후기 확정본문인 *The Critical Edition of Q*를 살펴보고, 양자 본문의 비교와 사역과 구조를 살펴보고자 한다. 또한 마태복음과 누가복음에서 그 위치와 기능을 살펴봄으로써 Q의 본래 독특한 자리를 살펴보고자 한다. 이와 같은 연구가 Q의 신학을 이해하는 데 도움을 주리라고 생각하며, 이를 토대로 하여 Q의 기도신학을 찾아보고자 한다. 그리고 이러한 기도 신학이 Q 공동체에 어떤 메시지를 주었는지를 살펴봄으로써 Q 공동체의 종교적 사회적 자리를 밝히고자 한다.

* 장로회신학대학교, 신약학.

2.Q 본문의 비교와 사역과 구조

2.1. *The Critical Text of Q Unformatted* 와 *The Critical Edition of Q* 의 본문 비교

원래 Q는 그리스어로 쓰여졌다. 그래서 그리스어로 복원된 Q 본문인 *The Critical Text of Q Unformatted (CTQU)*는 소기천의 『예수말씀 전승궤도』의 제2부 9장에(222-252쪽) 실린 Q 본문을 의미한다. 이는 지난 150년 동안 신약학계에서 논의되어 왔던 마태복음과 누가복음의 공통자료를 토대로 해서, 국제 Q 프로젝트(International Q Project=IQP)가 1994년 시카고에서 모였던 세계성서학회(SBL)의 연례회의를 끝으로 학문적으로 복원을 완료하였던 문서이다.¹⁾ 그리고 *The Critical Edition of Q (CEQ)*는 1993년 6월에 독일의 밤베르크에서 그 동안 독자적으로 Q를 복원해 왔던 유럽의 학자들이 IQP에 합류함으로써 CTQU를 토대로 해서,²⁾ 1994년 이후에 IQP가 계속하여 CTQU를 개정하여 최종적으로 복원하여 2002년에 출판하였던 “Q의 대조 연구서”³⁾이다. 여기에는 Q 본문이 본문비평 장치에 의해 마련된 본문

1) 소기천, 『예수말씀의 전승궤도』(서울: 대한기독교서회, 2000), 207. 그리스어로 복원된 Q 본문에 관해서는 같은 책 221-252를 보라. 그리스어 Q 본문의 한글 번역에 관해서 국제 Q 프로젝트(IQP)의 허락을 받아서 이미 필자가 번역을 하였다. 자세한 것은 소기천, “예수말씀 복음서 Q: 서론, 본문 번역, 해설,” 『성경원문연구』 제5호(1999년 8월호): 130-167을 보라. Q를 마태와 누가의 공통자료라는 점을 인정하면서도, 마가가 Q를 알았다고 주장하는 학자들의 견해는 M. Lebahn and A. Schmidt (eds.), *Jesus, Mark and Q: The Teachings of Jesus and Its Earliest Records*. JSNTSS 214 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001)에 실려 있지만, 많은 복음서 연구학자들에게서 지지를 받지 못하고 있다. 학계의 넓은 지지를 받고 있는 Q 연구의 주요 학자들은 James M. Robinson, John S. Kloppenborg, Paul Hoffmann, Helmut Koester, Ronald Piper, F. Neiryneck, C. M. Tuckett, D. Catchpole, C. Heil, A. Lindenmann 등 많은 학자들이 있다.

2) 소기천, 『예수말씀의 전승궤도』, 208.

3) “Q의 대조 연구서”는 *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, eds. James M. Robinson, Paul Hoffmann, and John S. Kloppenborg (Leuven, Peeters, and Minneapolis: Fortress Press, 2000)을 말한다. 이 책에 관한 소개 논문은 James M. Robinson이 2000년 11월 18-21에 미국 테네시 주의 내슈빌에서 열렸던 SBL 연례회의에서 *The Critical Edition of Q*의 출판을 기념하여 행한 연구 발제가 있다. 후에 이 논문은 “The Critical Edition of Q and the Study of Jesus”라는 제목으로 A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*

과 더불어서 평행본문들과 비교되고 있다. 따라서 두 본문에는 약간의 상이한 부분이 있으며 이러한 차이를 다음과 같이 비교하는 것을 통하여 우리는 Q 본문에 좀 더 가까이 나아갈 수 있다.

2.1.1.Q 10:21-22(감사기도)⁴⁾

CTQU 10:21-22	CEQ 10:21-22
<p>21. ἔν ... εἶπεν· Ἐξομολογοῦμαι σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ ἡηίοις· ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.</p> <p>22. πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς γινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, [οὐδε] τὸν πατέρα .. εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.</p>	<p>21. ἔν ... εἶπεν· Ἐξομολογοῦμαι σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ ἡηίοις· ναί ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.</p> <p>22. πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς γινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα [τις γινώσκει] εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.</p>

2.1.2.Q 10:23-24(보는 눈에 대한 축복)⁵⁾

CTQU 10:23-24	CEQ 10:23-24
<p>23. μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε.</p> <p>24. ἄμην γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφήται καὶ βασιλεῖς [ἐπεθύμ]ησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν.</p>	<p>23. μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε ..</p> <p>24. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφήται καὶ βασιλεῖς ..ησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν.</p>

(Leuven: Leuven University Press, 2002): 27-52에 실려 있다. 필자는 로빈슨 교수의 허락을 받아서, 이미 이 논문을 『성경원문연구』 제9호(2001년 8월호): 142-166에 번역하여 소개한 바 있다.

4) 10:21-22절과 관련하여 먼저 CTQU 21절을 보면 ναί (울습니다.) 뒤에 콤마가 있다. 이것이 원래의 것인지 아니면 오기인지 알 수 없으나 CEQ에는 찾아 볼 수 없다. Nestle-Aland 27판에 Q와 평행된 두 본문(마 11:26; 눅 10:21) 모두에 콤마가 없는 것으로 보아 오기임에 분명하다. οὐδε(없다)는 C 판정을 받은 것인데 원래의 것으로 복원되었으며 A 등급의 가능성을 가지고 있지만 판정하지 못해서 ..로 표기되어 있었던 τις γινώσκει (아는 사람)는 C 등급의 기호를 갖게 된다.

5) 10:23절에 CTQU는 ἃ βλέπετε.로 끝나는데 CEQ는 그 뒤에 마 13:16에 있는 “καὶ τὰ ὅρα ὑμῶν ὅτι ἀκούουσιν”을 D 등급으로 (..)표기한다. 10:24절에는 많은 부분이 수정되었다. ἄμην(진실로)가 λέγω(내가 말한다)로 바뀌었으며 [ἐπεθύμ]ησαν(그들이 원했다)에서 보이는 것처럼 C 등급이었던 [ἐπεθύμ]ησαν은 마태의 본문(마13:17)을 따랐는데 CEQ에서는 ...표시를 함으로 누가의 본문(눅 10:24)인 ἠθέλησαν 역시 같이 따를 수 있음을 나타내었다. ὑμεῖς(너희들은)는 삭제되었다.

2.1.3.Q 11:2-4(주님의 기도)⁶⁾

CTQU 11:2-4	CEQ 11:2-4
<p>2b. <...> προσεύχεσθε· Πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·</p> <p>3. τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·</p> <p>4. καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.</p>	<p>2b. [[ῶταν]] προσεύχ[[η]]σθε [[λέγετε]]· Πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·</p> <p>3. τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·</p> <p>4. καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.</p>

2.1.4.Q 11:9-13(기도의 응답에 대한 확신)⁷⁾

CTQU 11:9-13	CEQ 11:9-13
<p>9. λέγω ὑμῖν, αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, ζητεῖτε καὶ εὕρησете, κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν·</p> <p>10. πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὕρισκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται</p> <p>11. .. τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ;</p> <p>12. ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσῃ, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ;</p> <p>13. εἰ οὖν ὑμεῖς ποιηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ [[ὁ]] ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.</p>	<p>9. λέγω ὑμῖν, αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, ζητεῖτε καὶ εὕρησете, κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν·</p> <p>10. πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὕρισκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται</p> <p>11. .. τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ;</p> <p>12. ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσῃ, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ;</p> <p>13. εἰ οὖν ὑμεῖς ποιηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.</p>

2.2.Q 10:21-24; 11:2-4, 9-13의 본문 사역

그러면 위에 비교 언급된 Q 본문 중에서 최종적으로 IQP에 의해서 확정된 CEQ에 복원된 Q 본문을 그리스어에서 우리말로 사역⁸⁾을 해 보자.

6) 11:2-4절에서 2b만이 수정되었다. <...> 으로 표시되어 마태 6:9절의 “Οὕτως”(이렇게)나 누가의 본문 ὅταν(때에)을 인식하였던 것을 누가의 본문으로 확정지어 C 등급을 주었다. 그리고 προσεύχεσθε(기도하다)의 현재형이 CEQ에서 C 등급의 가치를 두어 가정법으로 바뀌었다. 그리고 λέγετε(너희들은 말하라)가 역시 C 등급으로 첨가되었다. 이는 마태보다는 누가의 본문을 따르고 있다.

7) 11:9-13절에서 두 본문이 거의 동일하다. 단지 13절에서 정관사 ὁ가 삭제되었다.

8) 사역을 하면서 필자가 참고한 한글 성경은 『개역 개정판』과 『표준 새번역』이다.

2.2.1.Q 10:21-22(감사기도)

Q 10:21

ἐν [O] εἶπεν· ἔξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· ναὶ ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.

·· 그가 말씀하셨다. “나는 당신에게 찬양⁹⁾합니다. 아버지, 하늘과 땅의 주여! 왜냐하면 당신은 이것들을 지혜 있는 자들과 슬기로운 자들로부터 숨기셨고 그것들을 어린 아이들에게 나타내셨습니다. 그렇습니다, 아버지! 왜냐하면 그러한 것이 당신 앞에 기뻐하시는 것이 되었습니다.”¹⁰⁾

Q 10:22

πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς γινώσκει (τὸν) υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, (οὐδὲ) (τὸν) πατ(έ)ρ(α) [(τις)] [(γινώσκει)] εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

“모든 것이 나의 아버지로부터 내게 맡겨졌으니, 아버지 이외에는 그 아들을 아는 사람이 없고, 아들과 그 아들이 계시하고자 원하는 자 이외에는 그 아버지를 아는 사람이 아무도 없습니다.”¹¹⁾

2.2.2.Q 10:23-24(보는 눈에 대한 축복)

마태복음과 누가복음의 공통자료에 해당하는 것이 Q이지만, 편의상 Q가 누가복음의 순서를 따르고 있기 때문에 여기서 필자는 누가복음의 한글 번역만을 소개하도록 하겠다. 독자들은 마태복음도 참고해 주기를 바란다.

9) 예수의 감사기도를 찬양으로 번역한 것은, 원래 이 기도가 초기 교회의 찬양에서 유래하였기 때문이다. 참고, 김광수, 『마가 마태 누가의 예수 이야기』(대전: 침례신학대학교 출판부, 2003), 524.

10) 『개역 개정판』 눅 10:21 - 그 때에 예수께서 성령으로 기뻐하시며 이르시되 천지의 주재이신 아버지여 이것을 지혜롭고 슬기 있는 자들에게는 숨기시고 어린 아이들에게는 나타내심을 감사하나이다 옳소이다 이렇게 된 것이 아버지의 뜻이니이다

『표준 새번역』 눅 10:21 - 그 때에 예수께서 성령으로 기쁨에 넘쳐 이렇게 아뢰었다. 하늘과 땅의 주님이신 아버지, 이 일을 지혜 있고 총명한 사람에게는 감추시고, 철부지 어린 아이들에게는 드러내 주셨으니, 감사합니다. 그렇습니다, 아버지! 이것이 아버지의 은혜로우신 뜻입니다.

11) 『개역 개정판』 눅 10:22 - 내 아버지께서 모든 것을 내게 주셨으니 아버지 외에는 아들이 누구인지 아는 자가 없고 아들과 또 아들의 소원대로 계시를 받는 자 외에는 아버지가 누구인지 아는 자가 없나이다 하시고

『표준 새번역』 눅 10:22 - 내 아버지께서 모든 것을 내게 맡겨 주셨습니다. 아버지 밖에는 아들이 누구인지 아는 이가 없으며, 아들과 또 아들이 계시하여 주고자 하는 사람 밖에는 아버지가 누구인지 아는 이가 없습니다.

Q 10:23

μακάριοι [οί] ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπο[ντες ἢ βλέπετε].

“너희가 보고 있는 것을 보는 눈들이 복이 있다.”¹²⁾

Q 10:24

λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφήται καὶ βασιλεῖς [Ο]ῆσαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν.

“왜냐하면 내가 너희에게 말한다. 많은 예언자들과 왕들이 너희가 보고 있는 것을 보고자 ··· 하였지만 보지 못하였고, 너희가 듣고 있는 것을 듣고자 ··· 하였지만 듣지 못하였다.”¹³⁾

2.2.3.Q 11:2-4(주님의 기도)

Q 11:2

[[ὅταν]] προσεύχ [[η]]σθε [[λέγετε]]· πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·

ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·

“너희가 기도할 때, 말하여라. 아버지! 당신의 이름이 거룩히 여김을 받으시옵소서. 당신의 나라가 임하게 하여 주십시오.”¹⁴⁾

Q 11:3

τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δ(ὸς) ἡμῖν (σ)ήμερ(ο)ν·

“우리의 하루 양식을 오늘 우리에게 주십시오.”¹⁵⁾

Q 11:4

12) 『개역 개정판』 눅 10:23 - 제자들을 돌아 보시며 조용히 이르시되 너희가 보는 것을 보는 눈은 복이 있도다

『표준 새번역』 눅 10: 23 - 예수께서 돌아서서 제자들에게 따로 말씀하셨다. 너희가 보고 있는 것을 보는 눈은 복이 있다.

13) 『개역 개정판』 눅 10:24 - 내가 너희에게 말하노니 많은 선지자와 임금이 너희가 보는 바를 보고자 하였으되 보지 못하였으며 너희가 듣는 바를 듣고자 하였으되 듣지 못하였느니라

『표준 새번역』 눅 10:24 - 내가 너희에게 말한다. 많은 예언자와 왕이, 너희가 지금 보고 있는 것을 보고자 하였으나 보지 못하였고, 너희가 지금 듣고 있는 것을 듣고자 하였으나 듣지 못하였다.

14) 『개역 개정판』 눅 11:2 - 예수께서 이르시되 너희는 기도할 때에 이렇게 하라 아버지여 이름이 거룩히 여김을 받으시오며 나라가 임하시오며

『표준 새번역』 눅 11:2 - 예수께서 그들에게 말씀하셨다. 너희는 기도할 때에 이렇게 말하여라. 아버지, 이름을 거룩하게 하시오며, 나라가 임하게 하시오며,

15) 『개역 개정판』 눅 11:3 - 우리에게 날마다 일용할 양식을 주시옵고

『표준 새번역』 눅 11:3 - 날마다 우리에게 필요한 양식을 주시옵고,

καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ (ὀφειλήματα) ἡμῶν, (ὡς) καὶ (ἡμεῖς) ἀφ(ήκα)μεν (τοῖς) ὀφείλ(εταις) ἡμ(ῶν)· καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.

“그리고 우리가 우리의 빛진 사람들에게 용서를 베푸는 것 같이 우리의 빛들을 용서하여 주소서. 그리고 우리를 시험으로 인도하지 마십시오.”¹⁶⁾

2.2.4.Q 11:9-13(기도 응답에 대한 확신)

Q 11:9

[λέγω ὑμῖν,] αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, ζητεῖτε καὶ εὕρησετε, κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν·

“내가 너희에게 말한다. 구하여라 그러면 그것이 너희에게 주어질 것이요, 찾으라 그러면 너희가 발견할 것이요, 두드리라 그러면 그것이 너희에게 열릴 것이다.”¹⁷⁾

Q 11:10

πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὕρισκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται.

“구하는 모든 자가 받고, 찾는 자가 발견하고, 두드리는 자에게 그것이 열릴 것이다.”¹⁸⁾

Q 11:11

τί(ς ἐστιν) ἐξ ὑμῶν (ἄνθρωπο)(ς, ὃν) αἰτήσῃ ὁ υἱὸς (αὐτοῦ) (ἄρτ)ου, (μὴ) (λίθου) ἐπιδώσει αὐτῷ;

“너희 중에 어떤 사람이, 그의 아들이 떡을 구하면, 그에게 돌을 주겠느냐?”¹⁹⁾

16) 『개역 개정판』 눅 11:4 - 우리가 우리에게 죄 지은 모든 사람을 용서하오니 우리 죄도 사하여 주시옵고 우리를 시험에 들게 하지 마시옵소서 하라

『표준 새번역』 눅 11:4 - 우리가 우리에게 빛진 모든 사람을 용서하오니, 우리 죄를 용서하여 주시옵고, 우리를 시험에 들게 하지 마시옵소서.

17) 『개역 개정판』 눅 11:9 - 내가 또 너희에게 이르노니 구하라 그러면 너희에게 주실 것이요 찾으라 그러면 찾아낼 것이요 문을 두드리라 그러면 너희에게 열릴 것이니

『표준 새번역』 눅 11:9 - 내가 너희에게 말한다. 구하여라, 그러면 너희에게 주실 것이요, 찾아라, 그러면 찾을 것이요, 문을 두드리라, 그러면 너희에게 열어 주실 것이다.

18) 『개역 개정판』 눅 11:10 - 구하는 이마다 받을 것이요 찾는 이는 찾아낼 것이요 두드리는 이에게는 열릴 것이니라

『표준 새번역』 눅 11:10 - 구하는 사람마다 받을 것이요, 찾는 사람마다 찾을 것이요, 문을 두드리는 사람에게 열어 주실 것이다.

19) 『개역 개정판』 눅 11:11 - 너희 중에 아버지 된 자로서 누가 아들이 생선을 달라고 하는데 생선 대신에 뱀을 주며

『표준 새번역』 눅 11:11 - 너희 가운데 아버지가 되어 가지고 아들이 생선을 달라고

Q 11:12

ἦ καὶ ἰχθὺν αἰτήσῃ, (μὴ) ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ;

“그가 생선을 구하는데, 그에게 뱀을 주겠느냐?”²⁰⁾

Q 11:13

εἰ οὖν ὑμεῖς ποιηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσω μάλλον ὁ πατήρ ἐ[ξ] οὐρανο[ῦ] δώσει (ἀγαθὰ) τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.

“너희가 비록 악할지라도 너희 자녀들에게 좋은 선물들을 줄 줄 알거든, 하물며 하늘에 계신 아버지께서 그에게 구하는 자들에게 더 좋은 것들을 주시지 않겠느냐.”²¹⁾

2.3.Q 10:21-24; 11:2-4, 9-13의 본문 구조

Q 10:21-24, 11:2-4, 9-13은 크게 보면 두 분으로 나누어진다.²²⁾ Q 10:21-24절과 Q 11:2-13절까지이다. 왜냐하면 두 그룹의 주제가 뚜렷하기 때문이다. 첫째 단락은 21절에 나타나 있는 ἀπέκρυψας(계시하다)라는 단어가 22절에 같은 단어 ἀπέκρυψας로 반복되어 나온다. 계시를 받는 대상에게는 그것을 볼 수 있다. 이에 대하여 본문은 실제 눈이 본다는 단어 βλέπετε가 23절과 24절에 나온다. 그러나 다음 단락에서는 이러한 계시를 보고 듣는다는 단어는 찾아 볼 수 없고 오히려 προσεύχησθε(기도하다)와 αἰτεῖτε(αἰτούσαι(구하다)가 나온다.

그러나 내용적으로 보면 두 본문은 서로 연결점이 있다. Q 10:21-22는 아버지와 아버지의 뜻을 아들이 계시하고자 하는 사람들에게 보여주시는 것에 대한 감사로 시작한다. 아들이 계시하고자 하는 사람은 어린아이들과 제자들이다. 그리고 이러한 계시를 보는 자와 듣는 자는 복이 있다. 이러한 계시

하는데 생선 대신에 뱀을 줄 사람이 어디에 있으며,

20) 『개역 개정판』 눅 11:12 - 알을 달라 하는데 전갈을 주겠느냐

『표준 새번역』 눅 11:12 - 달걀을 달라고 하는데 전갈을 줄 사람이 어디에 있겠느냐?

21) 『개역 개정판』 눅 11:13 - 너희가 악할지라도 좋은 것을 자식에게 줄 줄 알거든 하물며 너희 하늘 아버지께서 구하는 자에게 성령을 주시지 않겠느냐 하시니라

『표준 새번역』 눅 11:13 - 너희가 악할지라도, 너희 자녀에게 좋은 것을 줄 줄 알거든, 하물며 하늘에 계신 아버지께서야 구하는 사람에게 성령을 주시지 않겠느냐?

22) 본문을 구조화하면 다음과 같다.

- a. 10:21-22: 기도의 전제로서의 아버지와 아버지의 뜻 계시
- a'. 10:23-24: 기도의 출발로서 아버지와 아버지의 뜻 계시의 축복
- b. 11:2-4: 기도의 내용으로 아버지 계시와 아버지의 뜻
- b'. 11:9-13 : 기도에 대한 권면 아버지 계시와 아버지의 뜻

의 신학은 뒤에 이어지는 기도의 신학과 연결된다. 왜냐하면 기도의 전제는 바로 계시이기 때문이다. Q 편집자는 이 두 본문을 연결시켜주는 단어로 *πάτερ*(아버지)를 사용한다. 이 단어는 10장 21절과 11장 2절에 첫머리에 등장함으로써 두 본문을 연결해 주는 고리 역할을 한다. 따라서 Q 10:21-22절은 주기도문의 서언으로 보아야 하며 10:23-24절은 서언에 대해 추가로 강조된 말씀이 된다. 즉 Q 10:23-24절은 확대된 서론으로 보아야 된다. 11:2-4는 기도의 가르침에 대한 본론이며 예수의 말씀은 이곳에 집중되어 있다. 그리고 11:9-13은 기도에 대한 권면으로 우리의 기도를 들어주시는 아버지의 주제가 다시 부상된다. 따라서 이 두 본문은 아버지를 중심으로 하는 기도를 가르치시기 위한 예수의 말씀이다. 이러한 고찰을 토대로, 원래 Q 본문은 기도 구절을 한꺼번에 모아놓았다는 사실을 추정할 수 있다.

3.공통자료로서 Q 10:21-24, 11:2-4, 9-13의 위치

3.1.마태복음의 본문 위치

3.1.1.Q 10:21-22와 마 11:25-27

본문의 위치는 마태복음에서 11장 후반부이다. 각주에 제시된 데이비스와 엘리슨의 마태복음 구조에서 확인한 바와 같이,²³⁾ 11장은 10장과 13장의 강화 사이에 위치한다. 11장은 세례요한의 제자들이 제기하는 물음에 대해서 예수가 대답하는 본문(11:2-19)과 회개하지 않는 도시들에 대한 본문(11:20-24) 그리고 본문에 언급된 기도(11:25-27)가 나오면서 수고하고 무거운 짐진 자들을 초대하는 이야기(11:28-30)로 이어진다. 수고하고 무거운 짐진 자들에 대한 초청(11:28-30)은 누가에 나오지 않는 마태의 삼입 구절이다. 그 뒤에 이어지는 12장은 안식일에 밀 이삭을 자름(12:1-8)과 안식일에 손 마른 사람을 고침(12:9-21)과 예수의 바알세불 논쟁(12:22-37)과 표적을 구하는 악한 세대(38-45), 마지막으로 예수의 어머니와 형제자매(12:46-50)에 대해서 이어지는 구절이 나온다.

예수의 소문이 온 땅에 퍼진 후에(10:26, 31) 제자들이 전도하여도 회개하지 않는 도시들을 책망하고 난 뒤에 제자들에게 위로를 주는 말씀과 연결되

23) W.D. Davies and Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. Vol. 1 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 58-72.

어 본문이 위치한다. 마태는 전도에 실망한 제자들을 위로하는 말씀으로 본문을 이해한다. 그리하여 수고하고 무거운 짐 진 제자들을 초청하고 있다.²⁴⁾ 그러므로 마태에서 본문은 주님께서 위로의 기도를 드리고 있는 것으로 되어 있다.

3.1.2.Q 10:23-24와 마 13:16-17

본문의 위치는 마태복음에서 이스라엘의 부정적인 반응에 대해 말씀하신 예수의 하나님 나라 비유가 나오는 13장에 속해 있다. 4종류의 땅에 떨어지는 씨의 비유와 함께(13:1-9) 그 비유를 설명하면서(13:10-13) 이사야의 예언(13:14-15)에 이어서 본문이 등장한다(13:16-17). 그 다음에 비유에 관한 자세한 설명이 붙는다(13:18-23). 그 후에 씨 뿌리는 비유와 유사한 가라지의 비유를 계속 첨가한다(13:24-30). 몇 개의 비유들(13:31-52)을 말씀하신 이후에, 결국 예수는 고향에서 배척된다(13:53-58).

이렇듯 마태복음은 예수와 그의 제자들의 전도와 관련하여 회개치 않음과 배척의 모티브가 강하게 일어난다.²⁵⁾ 그럼에도 불구하고 비유의 말씀과 연결하여 듣는 자와 보는 자에 대한 축복을 선포함으로 계속적으로 위로하고 있다. 본문은 이러한 상황에서 비밀 모티브를 강조하는 데 기초를 이룬다. “저희가 듣기는 들어도 깨닫지 못할 것이요. 보기는 보아도 알지 못하리라”(13:14). 그러나 제자들에게는 알려졌다. 즉 악한 세대는 완악하게 되고(13:15) 선한 제자들은 100배 60배 30배의 결실을 맺는다(13:23). 마태는 본문을 통하여 전도의 실패는 실패가 아니라 당연한 하나님 나라의 법칙이요. 오직 좋은 땅에 떨어진 소수에게 있음을 본문을 삽입함으로써 말하려 한다.

3.1.3.Q 11:2-4와 마 6:5-15

마태복음에서 주기도문은 산상보훈 안에 위치한다. 산상보훈에서 예수는 팔복²⁶⁾을 선포하고 난 후(5:1-12)에, 무리들의 신분을 정의(5:13-16)하고 울

24) Ulrich Luz, *Matthew 8-20. Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 155-176.

25) 마태복음에서 ‘반대와 충성’ 모티브는 현저하게 나타나 있는데, 예수와 제자들의 관계 혹은 예수와 다른 사람들의 관계를 이해하는 데 많은 도움을 주고 있다. 자세한 것에 대해서는 Leon Morris, *The Gospel according to Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 387-417과 Ulrich Luz, 247을 참고하라.

26) 마태의 복 선언은 Q에서 유래한 것인데, 누가의 복 선언인 네 가지 말씀은 마태에서 팔복으로 더욱 확대되어 나간다. 그런데 마태복음 5장 11절에서 의를 위하여 핍박을 받는 사람에 대한 복 선언이 추가되어 9복으로 이해되기도 한다. 그러나 12-13절에 언급된 복 선언이 10절의 복 선언과 같이 ‘의를 위해 받는 박해’라는 주제를 가지고 있

법에 대하여 가르친다(5:17-48). 그리고 잘못 행해지고 있는 신앙의 행위를 수정하면서(구제, 기도, 금식, 제물사용, 비판) 아버지께 간구하는 참된 자세와(7:7-12) 좁은 문으로 들어가는 신앙의 새로운 패러다임을 제공한다(7:13-14). 이에 대하여 무리들은 놀란다(7:28-29).

마태는 Q 본문을 자신이 가지고 있는 자료와 함께 확대한다. 먼저 본문의 상황을 설정(5:5-8)하고 Q 본문을 삽입한다. 뿐만 아니라 본문에 많은 부분을 수정한다. 마태 자신이 좋아하는 용어를 여기에서 찾아 볼 수 있다. 마태는 Q의 주기도문에 “이렇게” 라는 단어를 첨가함으로써 기도의 한 모델을 제공하려고 하는 의지를 많이 보인다. 또한 “하늘에 계신 우리”라는 단어의 첨가로 아버지의 신격을 더욱 부과했으며 공동체 의식을 더욱더 강화하려 했다. 마태는 아버지의 뜻을 강조하여 “뜻이 하늘에서 이루어 진 것 같이 땅에서도 이루어지이다.”를 첨가한다. Q 본문은 4절에서 “우리를 시험으로 인도하지 말아 주소서”라고 끝이 나지만, 마태는 여기에 “다만 악에서 구하시옵소서. (나라와 권세와 영광이 아버지께 영원히 있사옵나이다. 아멘.)”을 첨가한다. 그리고 용서에 대한 예수의 로기온(6:14-15)을 덧붙임으로 이 기도문에서 용서를 강조한다.

3.1.4.Q 11:9-13과 마 7:7-11

Q의 본문이 마태에서 서로 구분되는 단락이 되었다. Q는 기도의 주제로 연결되었으나 마태는 자기 자신의 자료를 첨가하여 예수 말씀어록을 재구성하였다. 산상보훈의 구조는 다음과 같다. 마 5:1-20절은 서문으로서 서언(5:1-2)에 이어 축복 선언이 나오고(5:3-12), 그리스도인의 신분과 사명에 대한 언급(5:13-16) 및 주체 선포가 나온다(5:17-20). 마 5:21-48은 5:20절의 첫 번째 주제인 “그리스도인의 의는 서기관의 의보다 나아야 한다.”는 말씀에 대한 설명이 나온다. 마 6:1-18에서 반제의 형식으로 두 번째 주제인 “그리스도인은 바리새인의 의보다 나아야 한다.”는 말씀에 대한 설명이 나온다. 그리고 마 6:19-7:27은 그리스도인의 의에 관한 여러 가지 지시사항들이 나온다.²⁷⁾ 따라서 마태는 그리스도인의 여러 가지 의에 관한 말씀 중에서 하나를 언급함으로써 Q 본문의 의미를 약화시킨다.

3.2.누가복음의 본문 위치

기 때문에, 흔히 이를 하나로 보아서 ‘팔복’이라 부른다.

27) Davies and Allison, 625-731; 박수암, 『산상보훈』(서울: 대한기독교서회, 1990), 84-85.

3.2.1.Q 10:21-22와 눅 10:21-22

누가복음에서의 본문의 위치는 다음과 같다. 본문은 예수께서 “예루살렘으로 향하여 올라”(9:51) 가는 도상에 있다.²⁸⁾ 예수는 70인의 제자들과 함께 들어가는 동네마다 둘씩 파송한다(10:1-16). 그 70인의 제자들은 사탄이 항복하는 것을 기뻐한다(10:17-20). 그 후에 본문이 위치한다(10:21-22). 그리고 보는 자에 대한 축복의 선언이 이어진다(11:23-24). 그 후 한 율법사의 영생에 관한 물음과 대담으로 선한 사마리아인의 비유를 말씀한 후에(10:25-37) 마리아와 마르다의 집을 방문한다(10:38-42).

누가복음에서 찬양과 감사와 기쁨이 더욱 드러난다. 제자들은 “기쁨”에 넘쳐 돌아왔고(10:17) 예수가 그들에게 “기뻐하라”(10:20)고 말씀하신 후에 자신도 “기뻐하고 있다”(10:21). 이 기뻐하다는 용어는 누가에 의해서 “성령 안에서”라는 단어와 함께 Q 본문에 첨가된 부분이다. 누가는 성령과 기쁨을 첨가함으로써 하나님께서 하시는 일을 강조하고 있다. 누가에서 예수는 정말 기뻐하여 하나님께 기도한다. 이러한 누가의 본문은 마태 본문과는 대조적이다.

3.2.2.Q 10:23-24와 눅 10:23-24

누가복음은 마태의 상황과는 달리 70(72)인의 성공적인 전도사역으로 기뻐하고 있으며 그 영광을 아버지에게 돌린다. 그리고 제자들에게 축복을 선포한다. 우리가 눈여겨 볼 것은 여기에서 이러한 축복이 열두 제자들에게 한정된다는 사실이다. “제자들에게 돌이켜 사사로이” 선포된 말씀이다. 이는 열두 명의 제자를 높이고 있음을 볼 수 있다.

3.2.3.Q 11:2-4와 눅 11:2-4

누가복음은 본문을 평지 설교에 넣지 않고 여행 중에 한 제자의 간청에

28) 박광일, “누가복음의 ‘여행사회’(9:51-19:44)에 나타난 누가의 신학적 의도에 대한 연구,” 장로회신학대학교 미간행 석사학위 논문(2000); 김득중, 『누가복음 I』. 성서주석(서울: 대한기독교서회, 1993), 25. 누가복음 이해에 있어서 가스끄(W. Gasque)는 “누가복음과 사도행전에 대한 최근의 비평적 연구가 얻어낸 일차적인 소득은 누가복음과 사도행전이 함께 연구해야 될 한 작품의 두 권이라는 인식”을 갖는 것이라고 말한다. 이처럼 누가복음을 사도행전의 통일성 속에서 이해하는 것은 양자 사이의 구조에서 오는 유사성으로 입증된다. 누가-사도행전의 통일성 문제에 관해서 J. Verheyden (ed.), *The Unity of Luke-Acts*. BETHL CXLII (Leuven: Leuven University Press, 1999)를 참고하라. 특히 우리는 사도행전의 구조가 선교여행의 구조 속에서 이해할 것을 요청받는다. 참고 소기천, 『하나님의 사랑과 세계선교』(서울: 장로회신학대학교 출판부, 2001), 225.

의해서 주기도문을 가르쳐 주고 있음을 보여준다. 누가는 주기도문의 가르침이 당시 종교적인 분위기에서 시작되었음을 암시한다(11:1). 제자들은 자신들에게도 기도를 가르쳐 달라고 간구하는 간청 속에서 이 기도문의 가르침이 시작된 것으로 누가는 서술한다.

3.2.4.Q 11:9-13과 눅 11:9-13

누가는 본문 앞에 ‘간청하는 친구’에 대한 자신의 자료(11:5-8)를 첨가함으로써 기도의 강청함에 대한 강조를 한다. 이는 기도에 대한 아버지의 이미지를 약화시키는 결과를 초래한다.

3.3.Q의 본문 위치²⁹⁾

Q는 세례요한의 등장과 예수가 수세 후 광야에서 시험을 받은 사건을 서론으로 시작한다. 본론에 가서 예수는 하나님의 나라에 대한 설교 말씀으로 시작한다. 하나님 나라의 백성에 대한 축복의 선포와 더불어 구약의 말씀들이 예수에 의해서 재해석된다. 예수의 전도활동은 가버나움의 백부장 이야기를 필두로 하여 갈릴리 지역으로 두루 여행을 다닌다. 그리고 기도에 대하여 가르친 후 적대자들과의 논쟁이 시작된다. 그 후 하나님 나라에 대한 말씀의 반복과 거듭된 적대자들과의 논쟁은 다시 하나님의 나라에 대한 말씀으로 결론을 맺는다. 즉 인자의 날에 대한 예수의 말씀으로 결론을 맺는다.

본문은 Q에서 예수의 말씀전파의 활동인 전도와 전도 시에 나타나는 적대자들과의 논쟁 사이에 놓여 있다. 우리는 이를 통하여 Q 공동체가 얼마나 본문을 귀중하게 생각하고 있는지를 볼 수 있다. 우리는 본문이 전도 여행

29) 최근에 세계성서학회(SBL)에서 Q를 반대하는 논문이 발표된 경우가 있었지만, 학계의 주목을 받지 못하였다. 대표적인 학자인 Mark Goodacre, *The Case against Q* (Harrisburg: Trinity Press International, 2002)를 참고하라. 그러나 대다수의 복음서 연구 학자들이 마태와 누가의 공통자료인 Q를 인정하고 있다. Q의 전체구조는 다음과 같다.

- 1) 서론: a. 세례요한 (3:2-22)
 - b. 광야에서 시험받으심(4:1-16)
- 2) 본론: a. 예수의 하나님 나라에 대한 말씀I(6:20-7:1)
 - b. 예수의 전도 활동(7:1-10:16)
 - c. 예수의 기도에 대한 가르침 I (10:21-11:13)
 - d. 적대자들과의 논쟁 I (11:14-12:12)
 - a'. 하나님의 나라에 대한 말씀 II (12:22-13:35)
 - d'. 적대자들과의 논쟁 II (14:5-14:23)
 - a''. 하나님 나라에 대한 말씀 III (14:26-16:13)
- 3) 결론: 인자의 날에 대하여(17:20-22:30)

시에 주어지는 제자의 고난과 역경과 실망과 좌절을 이겨내는 비결을 제시하여 주고 있으며 이 본문을 통하여 적대자들과의 논쟁을 준비하고 있음을 알 수 있다.

4.Q의 기도 신학

Q 10:21-24; 11:2-4, 9-13에는 중요한 Q의 신학이 깃들고 있다. 신론, 기독교론, 하나님의 나라, 기도, 양식, 용서, 시험에 대한 7개 정도의 Q의 신학을 발견할 수 있다. 우리는 이러한 신학이 Q 전체에 어떻게 존재하고 있는지 다음의 내용들을 하나하나 살펴보면서 그 해답을 찾을 수 있다.

4.1. 아버지 신론

Q의 아버지 개념³⁰⁾은 구약의 유산을 그대로 계승하고 있는데,³¹⁾ Q 10:21-24; 11:2-4, 9-13에서 예수는 하나님을 아버지라고 부르고 있다. 이는 본문을 이해하는 데 중요한 개념이 되고 이 개념은 본문을 유기적으로 볼 수 있게 해 준다. 먼저 예수 그리스도는 하나님을 향하여 아버지라고 부르고 있다(10:21). 이 아버지는 하늘에 계시며(11:13), 하늘과 땅의 주가 되신다(10:21). 하나님은 예수 그리스도의 아버지가 되시기에 아들을 아시고 모든 것을 맡기신다(10:22). 예수의 아버지는 곧 신자의 아버지가 된다(11:2). 그는 기도할 때 하나님을 아버지라고 부르라고 가르친다. 이 아버지는 구하는 신자들에게 더 좋은 것을 주신다. 이러한 아버지의 개념은 Q 전체 본문에 확대되어 나타난다. Q에 나타나는 하나님의 아버지 되심은 다음과 같이 나타나는데, 주제에 따라 다음과 같이 분류해 본다.

① 아버지의 존재와 성품

30) Geza Vermes, *The Religion of Jesus the Jew* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 152-183.

31) H. Conzelmann, 김철손, 안병무, 박창환 역, 『신약성서신학』(서울: 한국신학연구소, 1986), 123. 특히 콘첼만은 “아버지”란 말은 힘의 요소와 보호의 요소를 함축하고 있다. 구약성서에서의 하나님은 선택받은 백성과의 관련에서 “아버지”라고 불린다(신 14:1) 기도하는 자는 하나님을 아버지로 부른다(시 89:27). 필로는 이 칭호를 우주론적이고 계보적인 의미에서 사용한다. 예수는 이 칭호에 의해 그의 특별한 파견의식을 표현하며 또 한편으로 사람들에게 그들이 하나님의 자녀들이며, 하나님을 그들의 아버지로 여길 수 있음을 알려 준다.

하늘에 계심	11:13 ... 하늘에 계신 아버지께서 ...
하늘과 땅의 주님	10:21 아버지, 하늘과 땅의 주님, ...
어린아이에게 나타냄 (아버지의 주권)	10:21 아버지, 하늘과 땅의 주여! 왜냐하면 당신은 이것들을 지혜 있는 자들과 슬기로운 자들로부터 숨기셨고 그것들을 어린 아이들에게 나타내셨습니다. 그렇습니다, 아버지! 왜냐하면 그러한 것이 당신 앞에 기뻐하시는 것이 되었습니다.

② 예수 그리스도와 관련하여

예수 그리스도의 아버지	10:21 아버지, 하늘과 땅의 주여! 왜냐하면 당신은 이것들을 지혜 있는 자들과 슬기로운 자들로부터 숨기셨고 그것들을 어린 아이들에게 나타내셨습니다. 그렇습니다, 아버지! 왜냐하면 그러한 것이 당신 앞에 기뻐하시는 것이 되었습니다.
아버지만이 아들을 아신다.	10:22 아버지 이외에는 그 아들을 아는 사람이 없고, 아들과 그 아들이 계시하고자 원하는 자 이외에는 그 아버지를 아는 사람이 아무도 없습니다.
아들에게 위임	10:22 모든 것이 나의 아버지로부터 내게 맡겨졌으니,

③ 신자와 관련하여

신자의 아버지	6:36 너희의 아버지께서; 12:30 너희 아버지는; 11:2 너희가 기도할 [[때]] [[말하라]]. 아버지
필요를 아신다.	12:30 너희 아버지는 너희에게 이런 것들이 필요하다는 것을 아시기 때문이다.
구하는 자에게 더 좋은 것	11:13 하늘에 계신 아버지께서 그에게 구하는 자들에게 더 좋은 것을 주신다.
아버지를 안다 (아들이 계시할 때)	10:22 아들과 그 아들이 계시하고자 원하는 자 이외에는 그 아버지를 아는 사람이 아무도 없습니다.

Q에서 예수 그리스도가 계시한 아버지는 구약의 개념과 관련하여 많이 나타난다. 하늘에 계셔서 하늘과 땅의 주가 되는 아버지는 스스로 지혜 있는 자를 멀리하신다(잠 26:12). 어린 아이에게 자신을 계시하신다(시 8:2). 선한 사람뿐만 아니라 악한 사람에게도 아버지는 자비를 베푸신다. 그 하나님 자신이 아버지라는 사실이 Q의 신앙고백이다. 아버지만이 예수 그리스도를 온전히 아신다. 신자들은 아들을 통해서만 아버지를 알게 된다. 예수에 의해서 하나님을 아버지로 부를 것을 가르치고 촉구한다. 이 아버지는 신자들의 필요를 아시기 때문에 신자들은 아버지 하나님께 기도할 수 있다.

4.2. 아들 기록론

하나님의 아들에 대한 개념은 동방종교³²⁾에 헬레니즘³³⁾ 그리고 유대교³⁴⁾에서 살펴볼 수 있는 개념이지만, Q는 예수가 스스로 하나님의 아들이라는 예수 자신의 육성을 보존한다. Q는 예수가 성령에 이끌리어 마귀에게 시험을 받은 사건이 바로 “하나님의 아들”이라는 그리스도의 신분 때문이라는 사실을 보도한다.

Q에서 아들(하나님의 아들)과 관련된 구절을 살펴보면 다음과 같다.

① 세례 시: 3:21-22 예수가 세례를 받게 되어·· 하늘이 열렸다. 그리고 성령이 비둘기 같이 그 분 위에 강림하·· 그리고 하늘로·· 음성. “사랑하는 나의 아들, 내가 기뻐하노라.

② 첫 번째 마귀의 시험: 4:3 내가 하나님의 아들이거든

③ 두 번째 마귀의 시험: 4:9 내가 하나님의 아들이거든

④ 예수의 감사기도 중에서: 10:22 모든 것이 나의 아버지로부터 내게 맡겨졌으니, 아버지 이외에는 그 아들을 아는 사람이 없고, 아들과 그 아들이 계시하고자 원하는 자 이

32) O. Cullman, 김근수 옮김, 『신약의 기록론』(서울: 나단출판사, 1988), 412-413. 베틀(G. P. Wetter)는 그의 저서 『헬라주의에서의 “신의 아들들”에 관한 비교 종교연구』에서 하나님의 아들 개념을 주장한다. 바로들은 모두가 태양신의 아들들이라 여겨졌다. 신약시대의 황제들에게도 신의 아들이란 칭호가 주어졌다.

33) 위의 책, 413-414. 헬라에서는 하나님의 아들이 단지 지배자들에게만 국한되지 않는다. 어떤 종류의 신적 힘을 소유한 것으로 믿어지는 사람이면 누구든지 타인들에 의해서 “신의 아들”로 칭해지거나 혹은 스스로 그 칭호를 갖거나 했다. 경이로운 일들을 행하는 사람들은 모두가 “신의 아들”로 행해진다. 볼트만은 이러한 개념이 예수에게 주어졌던 개념과 유사성을 찾을 수 있다고 보았다. 신과 인간 사이의 구별이 모호한 헬라 세계에서, 하나님의 아들은 매우 선한 인간을 의미할 수도 있다. 그러한 용어가 사용된 근거는 인간은 신이 육체로 내려온 것이라는 고대 헬라인들의 믿음이었다. 고대 헬라인들은 왕, 철학자, 사제, 의인들이 그들의 신적인 선조들 때문에 그러한 신분이 된다고 믿었다. 참고, L. Richardson, 이한수 옮김, 『신약신학 개론』(서울: 크리스찬 다이제스트, 1994), 190.

34) 위의 책, 414-418. 구약에서 이스라엘 전 백성들이 “하나님의 아들”로 칭해진다. 왕들이 그 칭호를 지니며, 하나님께서 특수한 사명을 지닌 품격들, 예컨대, 천사들, 아마도 메시아 역시 그렇게 칭해진다. 그러나 어느 고대 문서에서도 메시아를 하나님의 아들로 칭하지 않는다. 때문에 달만과 보우셀은 “하나님의 아들”이 메시아에 대한 지칭을 단호히 거부했으며 미카엘리스는 신약의 하나님의 아들이 새로운 무엇이라고 주장한다. 그럼에도 불구하고 메시아는 유대적인 대망과 왕의 관념이 밀접하게 연결되는 것으로 보아야 할 것이다. 그러나 구약과 유대적 하나님의 아들 개념은 본질적으로 어떤 특수한 능력의 은사에 의해서거나, 신성적 입신에 의한 하나님과의 어떤 본질적 관계에 의해서가 아니요, 어떤 특수한 사명의 실행을 통해 하나님의 사역에의 참여를 위한 선택이라는 관념에 의해, 그리고 선택하신 하나님에게 엄격하게 순종한다는 관념에 의해 특징지어진다.

외에는 그 아버지를 아는 사람이 아무도 없습니다.

아버지에 의하여 예수에게 양도되었음을 의미하는 παραδιδώμι는 특히 선생이 학생에게 전통을 물려주는 것을 표현한다. 이 말은 권력이나 권위를 양도하는 데도 사용된다. 대부분의 학자들이 다니엘 7:13-14를 병행하고 있다. 이는 예수가 아버지의 권한을 양도받은 것을 의미하는 것으로 받아들여진다.³⁵⁾

Q 본문에서 알다는 γινώσκω라는 단어이다. 그러나 마태는 ἐπιγινώσκω라는 단어를 사용한다. 이 말은 동의어이지만 Q는 ἐπιγινώσκω라는 단어의 뜻을 피하려 한다. 여기에서 지식에 대한 평행은 헬라적 병행을 볼 수 있으나 그러나 썸족어 스타일의 관점에서 유대적 배경을 가지고 있다. 왜냐하면 썸족어는 상호 대명사가 없기에 본문과 같이 4개의 문장으로 나누어서 서술한다. 인간에 대한 하나님의 지식을 언급한 구약에서 그 근거를 찾을 수 있다(삼하 7:20; 왕상 8:43; 시 139:1; 암 3:2; 렘 1:5; 12:3). 그리고 구약에서는 하나님에 대한 인식의 지식도 언급하며(수 24:16; 삼상 3:7; 왕상 8:43; 시 36:10[91:14], 사 52:6; 렘 9:24; 31:34; 호 2:20; 4:1; 6:6) 또한 하나님과 인간의 상호적 지식에 대한 구절도 있다(출 33:12-13). 많은 학자들은 여기에 나타난 이들에 대한 하나님의 지식을 아모스 3장 2절이나 예레미야 1장 5절과 같은 구절에 나오는 선택이라는 뜻으로 해석한다. 즉 아버지에 의한 선택과 아들이 그것을 인정하는 것을 중시한다.³⁶⁾

4.3. 하나님의 나라

4.3.1.Q 11:2

하나님의 나라는 주의 기도문에 나타난 중심 주제이다. 예수 그리스도는 제자들에게 하나님의 나라가 임함에 대한 기도를 가르치고 있다.

Q에 나오는 주의 기도문을 크게 두 단락으로 나누어 볼 수 있다. 하나는 아버지와 관계된 기원으로 11:2절과 Q 공동체를 위한 기도인 11:3-4절을 볼 수 있다. 그러나 엄밀하게 말하면 아버지와 관계된 기원은 공동체 기원의 뿌리가 된다. 주의 기도문에서 아버지와 관련된 기도는 두 가지이다. 하나님

35) I. H. Marshall, 『누가복음 II』, 국제성서주석(서울: 한국신학연구소, 1984), 71. 이 견해에 의하면 아들의 권한이 강조된다.

36) 위의 책, 71-72. 이는 지식을 추구하는 영지주의와는 다른 아들의 개념을 보여 준다.

은 “이름이 거룩히 여김을 받으시는” 기도이고 다른 하나는 “당신의 나라가 임하게 하여 주십시오”라는 기도이다. 그러나 이 두 가지의 기도는 서로 다른 간구가 아니라 하나님의 나라에 집중되어 있다.

하나님의 나라에 대한 언급과 관련해서, ‘임한다’라는 단어 ἐλθετω는 단순 과거 명령형으로 단회적이고도 유일회적인 행동을 보여준다. 이는 첫 번째 청원인 “하나님의 이름이 거룩히 여김을 받는 것”의 원인이 되고 있다. 하나님의 이름이 거룩해지려면 하나님의 나라가 임해야 된다.³⁷⁾

나라를 지칭하는 βασιλεία는 영토 혹은 공간을 나타내는 정적인 개념이기 보다는 ‘통치’나 ‘지배’를 뜻하는 역동적인 개념이다.³⁸⁾ 여기에는 유대적인 용어가 반영되어 있다. 카데쉬도 그런 간구를 포함하면서 “그가 너의 생전에 그의 나라를 이루시고 이스라엘의 모든 집에 언제나 그리고 속히 그 나라를 이루실지어다”라고 덧붙인다.³⁹⁾ 외형적으로는 두 기도가 같아 보이지만 그리스도교의 기도는 예수가 기도하는 사람들에게 하나님의 나라가 임했다는 사실을 가르친 것으로 차이를 보여 준다. 제자들은 이러한 기도를 드림으로써 하나님의 약속들이 완성되는 마지막 때를 대망한다.

4.3.2. Q의 하나님 나라

Q에 나타난 하나님 나라의 특징은 다음의 다섯 가지로 살펴볼 수 있다. 첫째, 하나님 나라의 시간적 개념이다. 둘째는 하나님 나라의 공간적 개념과 소유적 개념이다. 셋째는 하나님 나라의 통치적 개념이다. 넷째는 하나님 나라의 비유에 나타나는 선교적 개념이요 다섯째는 하나님 나라를 위한 간구이다.

37) 박수암, 같은 책, 154.

38) 김득중, 『누가복음 II』, 성서주석 (서울: 대한기독교서회, 1993), 66.

39) 최갑중, 『주기도문연구』(서울: 성광문화사, 1985), 125-129. 당시 유대인들의 기도 문은 ① 쉘마 ② 터필라 ③ 카데쉬 등과 같은 기도문이 있었다. 첫째, 쉘마이다. 고대 여러 문헌에 따르면 예수가 오시기 이전부터 열두 살 이상 된 유대인 남자들이 일종의 신앙 고백문으로 쉘마를 하루에 2번씩 의무적으로 이행했다. 그 내용은 민 15:37-41, 신 4:9-11, 11:13-21이 중심을 이루고 있다. 쉘마는 유일 신론에 대한 진술과 유대주의 최고의 신앙고백으로 이스라엘 종교의 초석이 되었고, 유대인들은 집회를 시작할 때마다 이 기도문을 사용했다. 둘째, 터필라 혹은 Shmeoneth이다. 18기도문이라 부르기도 하는 이 기도문은 이름 그대로 유대인들이 하루 세 번씩 아침, 점심, 저녁에 규칙적으로 암송하는 중요한 기도문으로 공식적인 안식일 회당 예배 시와 개인 기도시간에 사용된 축복기도문이다. 셋째, 카데쉬이다. 회당예배에서 설교가 끝난 후 모든 사람들이 함께 암송하는 공동기도문이다. 이러한 기도문이 주기도문과의 유사점이 있다. 첫째 쉘마의 경우 하나님만을 높인다는 점과 터필라에서는 하나님의 이름을 거룩하게 해 달라는 점이 그렇다. 또한 카데쉬에서는 “이름이 거룩하고 나라가 임하옵시며”라는 문구가 주기도문과 일치한다. 참고. 이보민, “하나님의 이름과 거룩성”(고신대학 신학대학원, 1990), 9-10.

① 시간적 개념

실현된 종말	11:20 그러나 하나님의 손가락으로 내가 귀신들을 쫓아내면, 하나님의 나라가 너희에게 왔다.
현재적 종말	6:20 가난한 사람들은 복이 있다. 하나님의 나라가 너희의 것이다.
임박한 종말	10:9 그리고 그들 가운데 병든 자들을 고치고 그들에게 말하여라. 하나님의 나라가 너희에게 가까이 왔다.
임박한 종말	16:16 … 그 때로부터 하나님의 나라가 침노되었고
미래적 종말	13:28 아브라함과 이삭과 야곱과 더불어 하나님의 나라에 (앉을 것이지만), 너희는 좀더 바깥의 어두움에 내 쫓기게 될 것이며, 거기서 울며 이를 갈 것이다.

Q 10:9는 예수가 제자들을 선교 파송 시에 병자들을 고치고 그들에게 선포하라는 메시지이다. 이 가르침을 통해서 우리는 Q에 나타나는 임박한 종말론을 이해할 수 있다. ‘가까이 왔다’의 동사 ‘ἐγγίζω’라는 동사는 70인역에서 “가까이 다가오다”라는 뜻으로 사용되지만 “당도하다, 미치다, 이르다”(요나 3:6)라는 뜻도 있다. 문제는 “가까이 다가 왔다”는 완료형이 임박한 지경을 뜻하는 것인지 아니면 완전히 도달했음을 뜻하는지의 여부이다. 그러나 아주 임박하게 다가옴을 의미한다.

이 동사의 다른 시제들에 있어서도 그 두 가지 의미가 모두 있다. 다가옴과 도달함을 구별 짓는 것은 쉽지 않다. 하나님 나라의 임박은 Q 11:20에 “그의 나라가 임했다”(ἐφθασεν ἡ βασιλεία)는 표현과 더불어 그 의미를 생각해야 한다. 11:20에서의 ἐφθασεν은 “-앞에 오다. 앞서오다”라는 뜻도 있고(살전 4:15) “방금 도착했다” 곧 “도래하다, 오다”(비교 롬 9:31; 고후 10:14; 빌 3:16; 살전 2:16)라는 뜻도 있다. 우리는 이 표현을 하나님 나라의 도래를 지시하는 것으로 간주, “실현된 종말론”의 중요한 증거로 간주할 수 있다. 이로써 Q 공동체는 예수의 축귀로 말미암아 하나님의 나라가 이미 도래했음을 이해한다.

임박한 종말에 관련하여 우리는 Q 16:16에 있는 “… 그때로부터 하나님의 나라가 침노되었고”를 기억해야 한다. “천국은 침노를 당한다.”는 말은 “천국은 폭력적으로 스스로 열린다.” 혹은 “하나님은 천국을 강권적으로 여신다.”로 번역할 수 있다. “침노하는 자”들은 폭력적으로 천국을 향하여 돌진해 가는 사람들이다. 그들뿐만은 ‘임박해 오는 천국을 향하여 돌진해 오는 사람들’로 이해했다. 그들은 예수의 부르심을 받고 생업과 가족까지 버려 두고 예수를 쫓는 사람들이다. 천국은 누구에 의해서 강요당하거나 방해받을 수 없다. 천국은 그 스스로 혹은 하나님에 의해서 인간에게 강권적으

로 열리는 것이고, 임박하게 다가오는 천국을 영접하기 위해서는 그 천국에 합당한 매우 공격적인 삶을 살아야 한다.⁴⁰⁾

그렇지만 6장 20절에서 예수 그리스도는 축복을 선언하시면서 하나님 나라의 현재적 소유를 선포한다. 이와는 달리, 13장 28절(아브라함과 이삭과 야곱과 더불어 하나님의 나라에 앓을 것이지만)에서 우리는 하나님 나라와 관련하여 미래적인 종말이 Q에 존재한다는 사실을 알 수 있다. 여기서 하나님의 나라는 죽은 의인들이 참석하게 되는 초월적이고 미래적인 영역이다. 그러나 악을 일삼는 자들에게는 쫓겨나게 될 것이다. 그러나 이 미래적 종말론은 먼 미래가 아니라 곧 임박해 오는 종말론임을 알 수 있다. 왜냐하면 인자 개념과 더불어 나타나는 미래적인 종말개념이 나타난다. 우리는 Q에 나타나는 인자 사상을 묵시적 관점에서 이해해서는 안 되고⁴¹⁾ 지혜전통에서 이해해야 한다. 왜냐하면 Q에 나타나는 종말론은 저 시간 너머의 종말을 의미하지 않고 현재 시간의 연장선에서 이해되기 때문이다. 따라서 13:28은 가까운 미래의 종말 사상을 내포한다.

이렇듯 Q는 미래적인 종말보다는 실현되고 임박한 현재적 하나님 나라를 기대한다. 물론 여기에 미래적인 종말 개념도 포함되어 있으나 먼 미래가 아닌 가까운 미래 즉 임박한 미래를 나타낸다.⁴²⁾ 따라서 주의 기도문에 있는 하나님 나라를 먼 미래적인 종말보다 실현되고 임박한 하나님 나라에 대한 임함을 위한 기도로 이해해야 할 것이 요청된다.

② 공간적 개념

너희에게	11:20 그러나 하나님의 손가락으로 내가 귀신들을 쫓아내면, 하나님의 나라가 너희에게 왔다.
너희에게	10:9 하나님의 나라가 너희에게 가까이 왔다.
가난한 자에게	6:20 하나님의 나라가 너희 것이다.
하나님 나라 소유	7:28 내가 너희에게 말한다. 여인들이 낳은 자들 중에 요한보다 큰 사람이 없다. 그러나 하나님의 나라에서 가장 작은 자가 그보다 더 크다.

우리는 위의 두 구절을 위해서 시간적인 이해에서 살펴보았다. 그러나 동시에 공간적인 개념 역시 무시할 수 없다. ‘너희에게’라는 단어를 사용함으

40) 조경철, 『마태복음 I』. 성서주석(서울: 대한기독교서회, 1999), 461.

41) 소기천, 『예수말씀의 전승제도』, 165-202.

42) 이렇게 하나님의 나라가 현재적이면서 동시에 미래적인 의미를 내포하고 있기에 ‘양면성’의 관점에서 이해하는 것이 옳바르다. 참고, 김경진, 『하나님 나라와 윤리』 (서울: 도서출판 그리스심, 2003), 15-34.

로서 선교에 의하여 공간적으로 사람들에게 도래하는 하나님의 나라를 의미한다. 그리고 11:20에서는 축귀와 관련된 구절로서 하나님의 왕적인 구속적 능력이 청중들에게 가까이 도래했고 그것을 그들이 포착할 수 있다.

하나님의 나라는 가난한 자의 것이다. 이는 Q공동체가 가난한 자들이었음을 의미한다. 여기서 우리가 6:20과 더불어 살펴보아야 할 구절은 7:28이다. “그러나 하나님의 나라에서 가장 작은 자가 그보다 크다”에서 ‘그’는 세례 요한을 지칭한다. 이는 마치 세례요한이 하나님의 나라에서 가장 멀리 떨어져 있는 존재로 이해하기 쉽다. 그러나 이 뜻은 다음과 같다. 사람들은 요한을 존경한다. 그러나 그것으로 충분하지 않고 더 중요한 것은 하나님의 나라의 일원이 되는 것이다. 하나님의 나라에서 “가장 작은 사람”이라도 (μικρότερος: 최상급) 요한보다 더 위대하다. 왕국에 있는 장소를 소유하는 것이 가장 위대한 예언자가 되는 것보다 더 중요하다.⁴³⁾ 따라서 이 구절을 소유적인 개념의 이해를 요구한다.

③ 통치적 개념

하나님 나라 기원	11:2 너희가 기도할 때, 말하여라. 아버지! 당신의 이름이 거룩히 여김을 받으시옵소서. 당신의 나라가 임하게 하여 주십시오.
축귀	11:20 그러나 하나님의 손가락으로 내가 귀신들을 쫓아내면, 하나님의 나라가 너희에게 왔다.

우리는 하나님 나라에 대한 통치적인 개념이 있음을 알 수 있다. 11:2에 대해서는 앞에서 살펴본 바 있으며, 11:20에서 하나님 나라는 인간의 죄로 말미암아 사탄에 의해서 지배되는 세상을 아버지 하나님이 통치하신다.

④ 선교적 개념

겨자씨 비유	13:18 하나님의 나라는 무엇과 같고 또한 내가 무엇에다가 그것을 비교할 수 있을까?
누룩 비유	13:20 내가 하나님의 나라를 무엇에다가 비교할 수 있을까?

13:18에서 하나님의 나라를 겨자씨를 뜰에 심은 것에 비유하고 있다. 이 비유는 “성장”의 요소를 강조하고 있다. 마태는 오히려 성장보다는 “씨”의 크기에 대한 관심을 더 가졌다. 마태는 씨의 크기에 대한 언급이 있는데 Q에서는 그것을 찾아 볼 수 없다. 이는 Q가 이 비유를 통해서 대조를 강조한 것이 아니라 성장의 불가피성에 그 초점을 맞추었다는 사실을 알 수 있다.

43) F. Bovon, *Luke 1. Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 284; I. H. Marshall, 『누가복음 I』, 국제성서주석(서울: 한국신학연구소, 1984), 393.

구원을 받을 사람은 적지만(13:23-24), 많은 사람이 사람들이 동쪽과 서쪽으로부터 와서 하나님의 나라에 앉을 것이다(13:29). 이는 하나님의 나라가 종말론적인 차원에서 이방인에게까지 확장되는 것을 의미한다.⁴⁴⁾

13:20에서 하나님의 나라는 누룩이 밀가루가 부풀 때까지 그 속에 감추어져 있다는 것을 비유로 들고 있다. 누룩(ζύμη)은 빵을 굽기 위해서 반죽을 부풀게 하는 효소이다. 이것이 작용하는 것을 인간의 눈은 볼 수 없다. 그러나 아주 적은 양의 누룩은 밀가루 서 말을 부풀게 한다(ἄλευρον). ‘서 말’에서 ‘말’(σάτα)은 13.13리터에 해당되는 아람어를 소리대로 음역한 것이다. 이것의 분량은 160명이 먹을 수 있는 양이다. 여기에서는 하나님 나라의 강한 영향력이 ‘말’로 표현되어 있다.⁴⁵⁾

이와 같이 Q의 비유는 하나님 나라의 확장, 즉 선교의 개념에서 이해된다. 이는 하나님의 나라는 유대민족뿐만 아니라 이방민족에게까지 나아가야 함을 말해 준다.

⑤ 하나님 나라를 위한 간구

주의 기도문에서 먼저 기도	11:2 아버지! 당신의 이름이 거룩히 여김을 받으시옵소서. 당신의 나라가 임하게 하여 주십시오.
이 모든 것(먹을 것, 입을 것, 마실 것)이 아니라	12:31 그의 나라를 구하여라. 그리하면, 이 모든 것들이 너희에게 주어질 것이다.

하나님 나라는 아들인 예수를 통해서 그가 계시하는 자에게 이미 왔으며 현재 오고 있고 앞으로 임박할 나라이다. 이 하나님의 나라는 오늘도 침노를 당한다. 따라서 하나님의 나라는 기도의 제목이다(11:2). 이 하나님 나라의 기도는 우리를 위한 기도보다 먼저 나오고 있다. 이는 양식을 위한 간구보다 먼저 해야 할 간구이다.

이는 12:31에 의해서 더욱 명확해 진다. “하나님의 나라를 구하다”라는 내용은 각각 다르게 이해될 수 있다. (1) 하나님의 통치의 도래를 구하고 물질적 관심보다 그 나라의 도래를 재촉하라는 의미와 (2) 물질적 이익보다는 그 나라의 (영적) 축복을 구하라는 의미와 (3) 하나님의 통치에 복종시키라는 의미와 (4) 주의 기도로 기도하라는 의미 등으로 해석할 수 있다.⁴⁶⁾ 하

44) 김득중, 『복음서의 비유들』(서울: 컨콜디아사, 1990), 102-103.

45) I. H. Marshall, 『누가복음 II』. 국제성서주석(서울: 한국신학연구소, 1984), 247-248.

46) 위의 책, 203. 김광수는 “하나님의 나라를 구하다”는 의미를 “하나님과의 직접적인 관계를 맺고 그의 요구를 실현하려는 뜻을 가지라는 것”으로 이해한다. 김광수, 『마가 마태 누가의 예수 이야기』, 533을 참고하라.

나눔 나라를 위한 간구는 이러한 네 가지를 다 포함한다.

4.4.기도의 신학

본문은 Q에 있어서 기도에 대한 예수 말씀이다. 우리는 여기에서 언급한 기도의 개념으로 아버지와 아들과 관련해서 어떻게 기도가 가능한지와, 기도의 내용으로 하나님의 나라와 공동체를 위한 기도의 내용을 살펴보기로 한다.

4.4.1.아버지와 아들과 관련하여

아버지를 부름	11:2 너희가 기도할 때, 말하여라. 아버지!
아버지께 간구	11:11 너희 중에 어떤 사람이, 그의 아들이 떡을 구하면, 그에게 돌을 주겠느냐? 11:12 그가 생선을 구하는데, 그에게 뱀을 주겠느냐? 11:9 내가 너희에게 말한다. 구하여라 그러면 그것이 너희에게 주어질 것이요, 찾으라 그러면 너희가 발견할 것이요, 두드려라 그러면 그것이 너희에게 열릴 것이다. 11:10 구하는 모든 자가 받고, 찾는 자가 발견하고, 두드리는 자에게 그것이 열릴 것이다.
예수께서 기도를 가르쳐 주심	11:2-4; 11:9-13.
좋은 것을 주심	11:9 내가 너희에게 말한다. 구하여라 그러면 그것이 너희에게 주어질 것이요, 찾으라 그러면 너희가 발견할 것이요, 두드려라 그러면 그것이 너희에게 열릴 것이다. 11:10 구하는 모든 자가 받고, 찾는 자가 발견하고, 두드리는 자에게 그것이 열릴 것이다.
이방인이 아들에게 간구	7:3 한 백부장이 그에게 왔다. 그가 간청하여 예수께 말씀드리기를, “나의 하인이 병들어 있습니다.” 예수께서 그에게 말씀하시기를, “내가 가서 그를 고쳐 주어야 하느냐?”

기도는 아버지를 부르는 데서부터 시작한다(11:2). Q에 있어서 하나님은 예수 그리스도의 아버지이자 그들의 아버지이다. 아버지께 간구하는 모든 것은 응답을 받는다. 여기에 Q 공동체와 아버지와는 예수 그리스도로 인하여 긴밀한 관계를 갖는다. 아버지의 아들은 친히 기도의 내용을 가르쳐(11:2-4)준다. 기도의 가르침은 아버지의 계시에서 시작하지만(10:21-22) 기도의 가르침은 아버지의 계시를 확대한다(11:9-13).

아들이 아버지를 아는 것처럼 Q 공동체는 아들로 인하여 아버지를 알게 됨으로 기도가 시작된다. 이러한 관계는 구약에서 하나님과 이스라엘의 공동체보다 더 친밀한 관계를 나타낸다. 그것은 아버지와 아들의 개념이다. 아버지는 세상의 악한 자와 비교할 수 없다. 그러나 세상의 악한 자도 자식에

게 좋은 선물들을 줄 줄 안다. 때문에 하나님은 기도하는 아들들(Q 공동체)에게 더 좋은 것을 주신다(11:12-13).

기도에 있어서 아버지-아들-공동체의 관계적 개념은 이방인에게까지 넘어간다. 우리는 하나님 나라의 선교의 개념과 확대해서 이해할 수 있다. Q는 7:3에서 한 백부장이 예수께 하인을 위하여 간구하는 사건을 보도한다. 예수는 가버나움으로 들어갔다(7:1). 가버나움은 로마의 군대가 주둔하지 않고 헤롯의 군대가 주둔한 곳으로, 백부장은 이방인이다.⁴⁷⁾

이처럼 Q는 이방인 백부장이 예수께 간청(기도)하는 사건을 통하여 이방인에게도 기도가 열려 있음을 말하고자 한다. 오히려 백부장을 칭찬하여 예수의 말씀을 통하여 어떻게 기도해야 하는지를 가르쳐 주고 있다. 그뿐만 아니라 이방인들도 하나님의 아들이 될 수 있음을 강하게 확신하는 공동체였다.

4.4.2. 하나님 나라와 관련하여

아버지의 이름과 나라를 위한 기도	11:2 너희가 기도할 때, 말하여라. 아버지! 당신의 이름이 거룩히 여김을 받으시옵소서. 당신의 나라가 임하게 하여 주십시오.
하나님의 나라를 구하라	12:31 그의 나라를 구하여라. 그리하면, 이 모든 것들이 너희에게 주어질 것이다.

우리는 하나님의 나라에 대하여 자세히 살펴본 바 있다. 이 하나님의 나라는 아들을 통하여 아버지를 알게 된 공동체가 먼저 해야 할 기도의 제목이다. 우리는 위에서 언급하지 않았던 하나님의 이름과 거룩히 여김을 받는 것에 대하여 살펴봄으로 하나님의 나라를 위한 기도를 좀 더 확대해 본다.

고대에는 일반적으로 이름이 어떤 사람을 다른 사람과 구별하기 위한 단순한 명칭으로 사용되기보다 그 사람의 순수한 특성이나 지위 등을 표현하는 데 더 많이 사용되었다. 이것은 어떤 중요한 점에서 어떤 사람이 변화를 받으면서 그 사람이 새 이름을 받을 정도로 분명했다.⁴⁸⁾

거룩히 여김을 받는다는 것은 헬라어 원어로 제3인칭 단수 단순과거 명령형 수동태로 되어있다. 박수암은 이것이 신적 수동태(divine passive)로서, 하나님의 행동을 나타낸다고 간주한다. 특히 마태에서 이러한 문체가 흔히 나타난다. 박수암은 유대인의 신자를 의식한 마태복음이 하나님의 이름을 사용하기 꺼려하여 신적인 수동태를 사용했음을 주장한다.⁴⁹⁾ 거룩하게 하다

47) 조경철, 같은 책, 363-364. 헤롯 왕 때부터 갈리나나 게르만 사람과 같은 외국 용병을 쓰는 것이 일반화되어 있다.

48) W. Hendrikson, 김풍만 역, 『마태복음(상)』(서울: 신광문화사, 1983), 491.

49) 박수암, 같은 책, 152.

는 단순과거 명령형으로 유일회적, 종말론적인 사건으로 하나님 자신이 하나님의 이름을 거룩하게 해 달라는 하나님 나라의 도래를 간구하는 표현이다.

4.4.3.공동체와 관련하여

주의 기도문의 두 번째 부분은 공동체와 관련되어 있다. 1인칭 복수가 여기에서 계속 주어와 여격과 소유격으로 나온다. 우리는 이를 통하여 Q가 공동체 의식이 뛰어났으며 이것은 예수의 가르침을 따르려고 했던 신앙에서 비롯되었음을 보여준다.

공동체와 관련된 기도는 양식과 용서와 시험이다. 우리는 Q에서 양식과 용서와 시험이 어떻게 이해되고 있는지 알아봄으로 주의 기도문을 확대 이해하고자 한다.

양식	11:3 우리의 하루 양식을 오늘 우리에게 주십시오.
용서	11:4 그리고 우리가 우리의 빛진 사람들에게 용서를 베푸는 것 같이 우리의 빛들을 용서하여 주소서.
시험	11:4 그리고 우리를 시험으로 인도하지 마십시오.

① 양식을 위한 기도

Q는 먹을 것과 관련하여서 하나님이 먹이시는 분으로 나타난다(12:24). 그 분은 까마귀를 먹이시고 이방인을 먹이시고 또한 하나님이 택한 백성을 먹이신다. 하나님은 우리의 아버지가 되시기 때문에 우리는 “무엇을 먹을까 … 하고 말하면서 걱정할” 필요가 없다(12:29). 먹는 것은 “목숨을 위해서”(12:22) 있는 것인데 우리를 먹이시는 분이 아버지이시기에 우리는 걱정할 필요가 없다(12:23). 예수는 너희의 아버지 하나님이 “너희에게 이런 것들이 필요하다는 것을 아시기 때문이다.”(12:30)라고 가르친다. 그저 아들은 아버지께 기도하면 먹을 것을 얻는다.

Q는 양식을 위해서 근심이나 걱정을 하지 말고 대신 기도하라고 가르친다. ἄρτος는 ‘실존을 위해 필요한 빵’을 의미한다. 때문에 하루의 양식은 구약성서적인 만나의 개념과 관련하여 이해해야 한다(출 16:18, 잠 30:8). 오늘이라는 단어는 하루를 뜻할 수 있으며 가까운 미래와 먼 미래의 하루를 뜻할 수 있다. 그러나 우리는 오늘이라는 단어를 하나님 나라의 선교의 빛하에서 생각해야 한다. 따라서 임박한 종말을 기대하는 Q 공동체에게 있어서 오늘은 바로 이스라엘 백성들이 먹었던 만나와 같다. 바로 오늘 하루만을 위한 양식이다. 그리고 이 양식은 우리를 위한 즉 하나님의 나라를 위해

서 선교하는 Q 공동체를 위한 양식이다.

② 용서를 위한 기도

Q에서 용서의 개념은 다음과 같다. “만일 형제가 너에게 하루에 7번씩 죄를 지어도 용서해 주어라”(17:4). Q에서의 용서의 개념은 하루에 7번씩이라도 용서해 주는 자비의 공동체가 이해하고 있는 관계적 개념이다. 그러나 무작정 죄짓는 것을 허락하지는 않는다. 왜냐하면 여기에서의 용서는 “만일 형제가 죄를 지으면 그를 꾸짖고, 만일 회개하면 용서해 주어라”(17:3)라는 뜻의 용서이기 때문이다. 따라서 무작정 용서해 주는 용서가 아니라 회개하였을 때의 용서이다.

우리는 여기에서 주의 기도문에서 용서는 종교적인 죄만을 뜻하는 것이 아닌 종교적인 죄와 도덕적인 죄를 모두 포함하는 의미인데, 그런 점에서 헬라어는 ὀφειλημα로 표현되어 있다. 따라서 죄보다는 빛으로 번역하는 것이 더 좋다. 왜냐하면 빛은 인간관계의 죄를 포함하기 때문이다.

“우리가 우리의 죄를 회개하고 용서한 것처럼”이라는 가르침은 Q의 용서의 신학에서 이해되어야 한다. 즉 우리가 우리의 이웃의 빛을 회개함으로 용서하여준 것처럼, 우리도 우리의 빛(죄)을 우리가 회개함으로 용서하여 주옵소서라는 기도가 되어야 한다.

우리는 Q가 주의 기도문을 더 잘 보존하고 해석하고 있다고 본다.

③ 시험을 위한 기도

‘시험들다’라는 말은 시험에 굴복하다는 뜻으로 해석해도 좋다. 이는 하나님 나라의 도래와 연관하여 종말론적인 환난의 일부분으로 생각해야 한다. 그러나 고난과 시험 가운데 하나님은 모든 악의 세력으로부터 백성을 구원할 것이다. Q에서의 시험은 예수의 광야에서의 마귀의 시험을 기억하게 한다. Q 공동체는 예수의 시험승리 방식으로 시험을 이길 것을 촉구하면서 시험을 이기지 못하고 결국 시험에 빠져드는 상태로 이끌지 말 것을 기도한다.

5. 나가는 말

우리는 지금까지 Q 10:21-24; 11:2-4, 9-13을 마태와 누가의 본문과 비교하면서 Q가 원래 말하고자 하는 메시지를 찾아보았다.

Q는 주의 기도문이 아버지와 아들의 관계 신학 속에서 출발하였음을 말

해 주고 있다. Q에 있어서 예수는 하나님의 아들로 믿고 그렇게 부르고 있으며, 하나님은 예수의 아버지이실 뿐만 아니라 Q 공동체의 아버지가 되신다. 이는 구약에서 이스라엘 백성을 가리켜 아들이라 하지 않고 자손이라 말하는 것과 비교하여 볼 수 있다. 그러나 Q 공동체는 자신들 스스로를 하나님의 아들로 고백한다. 왜냐하면 아들이 아버지를 계시하였기 때문이다. 그러나 이러한 아들의 개념은 영지주의 것과는 다르다. 아버지와 아들의 관계 신학은 Q 공동체로 하여금 기도를 가능하게 한다. Q 공동체는 예수의 아버지 개념을 전승하였고 아버지를 계시한 아들로 말미암아 하나님과의 새로운 관계(아버지와 아들로서의 Q공동체)를 형성한다.

Q 공동체는 하나님의 나라를 그들의 핵심의 신학으로 여긴다. 예수가 가르쳐 준 주의 기도문에서의 핵심은 바로 하나님의 나라이다. 이 하나님의 나라의 개념은 Q 전체에 놓여 있으며 이 개념은 종말론과 관련하여 실현된 종말과 임박한 종말 개념을 가지고 있다. 또한 이 하나님의 나라는 목시적인 종말의 개념이 아닌 현재 우리들에게 임하는 하나님의 나라다. 이 하나님의 나라는 하나님의 통치를 의미하며 유대주의를 넘어선 이방을 향한 선교의 개념이라고 말할 수 있다. 그러므로 하나님의 나라는 기도의 첫 제목이며 먼저 기도해야 할 주제이다.

Q 공동체가 지닌 아버지와 아들의 신학은 그들 공동체로 하여금 하나의 가족으로 새로운 새 시대의 가족 개념을 재구성해 주고 공동체를 위해서 기도할 것을 촉구한다.

임박한 종말론을 소유한 Q 공동체는 종말론적 기대와 함께 하루하루의 양식에 필요를 느끼고 살아가는 가난한 공동체이다. 그러나 Q는 Q 공동체로 하여금 자신의 복된 사람임을 항상 상기 시켜 주었고 먹을 것을 염려하거나 걱정하지 말고 오히려 아버지 하나님께 기도할 것을 촉구한다.

Q는 Q 공동체로 하여금 서로의 잘못을 용서해 줄 것을 말한다. 그러나 무작정의 용서가 아니라 회개를 전제로 한 용서로서 신앙공동체의 한 차원 높은 규율을 발견할 수 있다.

마지막으로 고난 중에 있는 Q 공동체에게 Q는 시험에 이끌지 않는 하나님을 믿고 그에게 기도함으로써 환난과 핍박을 이겨나갈 것을 촉구한다. 그리고 계속하여 선교할 수 있는 자신감을 복돋아 준다. 왜냐하면 하나님은 그들의 아버지가 되시기 때문이다.

<Abstract>

The Prayers of Q 10:21-24; 11:2-4, 9-13
 - Focused on *the Critical Text of Q Unformatted* and
the Critical Edition of Q -

Ky-Chun So

A number of scholars simply presume the presence of the prayers in Q, as can be seen from study on the position variant. Those who give reasons for their presence in Q most frequently offer as reasons the shared vocabulary and structure and the fact that the prayers are closely associated with Q's other material on prayer, Q 10:21-24; 11:2-4, 9-13. In addition to this thematic association with prayer material, I also associate it with Q's sapiential character and note its lack of polemic. My demonstration of the coherence of the prayers with other Q material is confirming evidence for the presence of the prayers in Q.

Claims that the present formulations of the prayers derive from liturgical usage or from a prayer given by the historical Jesus rather than from a common written source do not of themselves preclude the possibility that Q included a written version of the prayer. The close similarity of wording and structure of the prayers in the Gospel of Matthew and the Gospel of Luke allows the variations to be easily explained on the basis of the redactional activity of the evangelists. The shared structure and wording, as becomes clear in the subsequent analysis, indicates that one has to do with the same prayer in both Matthew and Luke.

The Lord's Prayer (Q 11:2b-4) and its interpretation (Q 11:9-13) are in Matthew in the same sequence as in Luke, though in Matthew they are held still further apart (Matt 6:9b-13 and Matt 7:7-11), largely as the result of other intervening interpolations into the Sermon on the Mount. Thus the Lord's Prayer is in a (secondary) Q context in Matthew as well as in Luke.

The assumption that the Matthean and Lucan communities have

influenced the wording has often taken the form of assuming that glosses derived from each community's usage had already worked their way into the copies in the evangelists' respective communities; this assumption can be coordinated with the assumption that the Lord's Prayer was in Q.

마가복음 4장 24-25절의 주해와 원본문 복원

신현우*

1. 서론: 목적과 방법

이 논문의 목적은 마가 4:24-25의 주해와 원본문 복원이다. 마가 4:24-25는 다음과 같다.

24 Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· Βλέπετε τί ἀκούετε. ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν καὶ προστεθήσεται ὑμῖν. 25 ὃς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ· καὶ ὃς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ’ αὐτοῦ.¹⁾

24 또 가라사대 너희가 무엇을 듣는가 스스로 삼가라 너희의 헤아리는 그 헤아림으로 너희가 헤아림을 받을 것이요 또 더 받으리니 25 있는 자는 받을 것이요 없는 자는 그 있는 것까지 빼앗기리라 『개역 한글판』(1961년)

24 예수께서 그들에게 말씀하셨다. “너희는 새겨들여라. 너희가 되질하여 주는 만큼 너희에게 되질하여 주실 것이요, 덤으로 더 주실 것이다. 25 가진 사람은 더 받을 것이요, 가지지 못한 사람은 그 가진 것마저 빼앗길 것이다.” 『표준 새번역 개정판』(2001년)

이 본문에 관하여 사본들 간에 차이가 있다. 비록 시내산 사본과 바티칸 사본 등에 καὶ προστεθήσεται ὑμῖν(“그리고 너희에게 더해질 것이다”²⁾)이 등

* 신약학, 웨스트민스터신학대학원대학교.

1) B. Aland et al. (ed.), *Novum Testamentum Graece*, 27th edition (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993).

2) 이 부분은 개역성경에서는 “또 더 받으리니”로 『표준새번역개정판』에서는 “덤으로 더 주실 것이다”로 각각 번역되었다.

장하지만, 베자 사본과 일부 고대 라틴어 역본들에는 이 부분이 나타나지 않는다.³⁾ 과연 *καὶ προστεθήσεται ὑμῖν*은 원래 본문에 존재했을까? 아니면 나중에 필사자가 덧붙인 것일까? 이러한 본문비평적 문제를 해결하기 위하여, 우리는 우선 본문을 철저히 주해하여야 한다. 이 본문은 그 의미가 난해하여 여러 가지로 해석될 수 있기 때문에 어떻게 주해되느냐 하는 것이 본문 비평에 영향을 미칠 수 있기 때문이다.

주해는 흔히 본문 비평이라고 불리는 원본문 복원 작업에 있어서 빼놓을 수 없는 과정이다. 왜냐하면, 본문비평을 위해 저자의 신학에의 일치 문맥에의 적합성 등이 고려되는데, 이를 위해서는 주해 작업이 필요하기 때문이다.⁴⁾ 델로벨(J. Delobel)은 본문 비평과 주해 사이의 밀접한 관련성을 다음과 같이 지적한 바 있다.

모든 본문비평적 검토는 결정적인 주석학적 요소를 포함한다. 본질적 확률(*intrinsic probability*)의 측면에서, 무엇이 저자가 가장 썼을 법한가 하는 질문이 제기된다. 어떤 독법이 저자의 문체, 어휘, 신학에 가장 적합한가? 내용과 문맥이 검토된다. 여기서, 주해는 본문비평의 필수 요소가 된다.⁵⁾

2. 마가 4:24a-b:

Βλέπετε τί ἄκούετε. ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν

2.1. 주해의 가능성 1 : 인용 이론

마가복음에서, *ἀκούω* 동사는 여러 가지 의미로 사용된다. (i) 이 동사는 대

3) 본문과 관련된 사본들에 대한 정보를 위해서는 Aland *et al.* (ed.), *Novum Testamentum Graece*, 100의 본문비평주(critical apparatus) 참조.

4) 원본문 복원 작업에 사용되는 원독법 판단 기준들(criteria for originality)에 관해서는 B. M. Metzger, *The Text of the New Testament*, 3rd edition (Oxford: Oxford University Press, 1992), pp.209-10; K. Aland & B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 2nd edition (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981), pp.284-85 참조. 자세한 논의를 위해서는, H. W. Shin, *Textual Criticism and the Synoptic Problem in Historical Jesus Research*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 36 (Leuven: Peeters, 2004) 참조.

5) J. Delobel, 'Textual Criticism and Exegesis: Siamese Twins?,' in *New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History: A Discussion of Methods*, edited by B. Aland & J. Delobel, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 7 (Kampen: Pharos, 1994), p.102.

개 “듣다”를 뜻하지만, (ii) “주의하여 듣다”를 의미하기도 한다(마가 4:3, 9 참조). (iii) 마가 4:12; 7:14에서⁶⁾ 이 동사는 “이해하다”와 대조되어 “듣다”를 뜻한다. 여기서 이 단어는 *σύνιμι* (“이해하다”) 동사와 대조되어 쓰였기 때문이다. 마가 4:15, 16, 20에서의 용례들도 이 동사가 반드시 “이해” 또는 “수납”의 뜻을 지니지는 않는다는 것을 보여준다. (iv) 마가 4:33에서, 이 단어는 해석의 개념을 가지는 듯하다. *Καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον καθὼς ἠδύνατο ἀκούειν*. 해석은 항상 올바른 이해를 포함하지는 않는다. 마가 4:34는 비유들이 여전히 제자들에게도 설명되어야 함을 보여준다. 따라서, 마가 4:33의 *ἀκούειν*은 “해석의 과정을 동반하며 듣다,” 또는 단순히 “해석하다”를 의미한다고 볼 수 있다. (v) 이 동사는 또한 마가 9:7에서처럼 “순종하다”를 의미할 수도 있다. *Οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ*.

마가 4:24b(*ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν*)가 유대 전승으로부터의 인용이라면(아래 참조), 우리는 *ἀκούετε*를 단순히 “너희는 듣는다”로 번역할 수 있다. 즉, 위에 제시한 여러 가지 의미들 중에서 첫번째 의미가 선택될 수 있다.

마가복음에서 *βλέπετε*는 명령형으로 쓰인 경우, “주의하라”를 뜻한다.⁷⁾ 마이어스(C. Myers)는 “*βλέπετε*는 마가복음에서 언제나 제자들에게 그들의 적대자들의 이데올로기들을 경계하도록 경고하기 위하여 사용된다”(8:15; 12:38; 13:5, 9, 23, 33)는 것을 관찰하였다.⁸⁾ 만일 *βλέπετε*가 여기서도 부정적인 사상에 대한 경계를 위하여 사용되었다면, *ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν*은 인용이라고 추측할 수 있다. 이러한 추측은 이 말씀이 다양한 유대 문헌에 널리 나타난다는 사실에 의해 지지된다. 뤼거(H. P. Rüger)는 미쉬나, 토셴타, 예루살렘 탈무드, 바벨로니안 탈무드, 미드라쉬, 탈군 등에 유사한 구절들이 나타나는 것을 발견하였다.⁹⁾ 여러 종류의 유대 문헌이 이 말씀을 다중 증언하는 것은 이 말씀이 더 오래된 전승의 단계로 거슬러 올라간다는 것을 암시한다. 이는 곧 예수(또는 마가)의 시대에 이 말씀이 유대인들에게

6) 마가 4:12 (*ἀκούετε ἀκούετε καὶ μὴ σιωπῆτε*); 7:14 (*Ἀκούσατέ μου πάντες καὶ ἀκούετε*).

7) See 마가 8:15 (*βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ τῆς ζύμης Ἡρώδου*); 12:38 (*βλέπετε ἀπὸ τῶν γραμματέων*); 13:5 (*βλέπετε μὴ τις ὑμῶς πλανάσῃ*); 13:9 (*βλέπετε ἃ ὑμεῖς ἐπαύετε*); 13:23 (*ὑμεῖς δὲ βλέπετε*); 13:33 (*βλέπετε, ἀρρυνεῖτε οὐκ οἴδατε ὅτι οὐρανὸς ἔστιν*). Cf. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1948), p.320.

8) C. Myers, *Binding the Strong Man* (New York: Orbis Books, 1988), p.178.

9) “Mit welchem Maß ihr mßt, wird euch gemessen werden,” in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 60, 1969, pp.174-82.

이미 알려져 있었을 가능성을 암시한다. 더구나, 유대인들의 출애굽기 주해 서인 메킬타(*Mekilta de R. Ishmael*)의 출애굽기 17:14에 대한 주해 부분에서 이 말씀이 전승으로부터의 인용으로 등장한다는 사실은 이러한 가능성을 더욱 높인다.

אָנדרוּ בַּנְדוּדָה שְׂאֵרִים מוֹדִים בָּהּ מוֹדִין לוֹ

그들은 말했다. “어떤 사람이 재는 그 척도로, 그들이 그에게 재어 줄 것이다.”¹⁰⁾

비교. 마가 4:24b: ἐν ᾧ μέτρῳ μετρέετε μετρηθήσεται ὑμῶν
(בַּנְדוּדָה שְׂאֵרִים מוֹדִים בָּהּ נִסְדָּר לָם)¹¹⁾

토솨타 소타(*Tosefta Sotah*) 3:1에는 동일한 말씀이 등장한다.

אָנדרוּ בַּנְדוּדָה , שְׂאֵרִים מוֹדִים , בָּהּ מוֹדִין לוֹ

어떤 사람이 재는 그 척도로, 그들이 그에게 재어 줄 것이다.

여기서 이 말씀은 랍비 마이어(R. Meir)가 인용한 것으로 등장한다.¹³⁾ 그러나, 메킬타의 출애굽기 14:25 주해에서는 유사한 구절이 랍비 유다(R. Judah)의 말씀으로 나타난다.

רַבִּי יוֹדָה אָמַר בַּנְדוּדָה שְׂמֵדוּדוֹ בָּהּ מִדָּת לָם

랍비 유다가 말한다. “그들이 쟀 그 척도로, 네가 그들에게 재어 주었다.”¹⁴⁾

10) 히브리어 본문은 J. Z. Lauterbach (ed.), *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, vol. 2 (Philadelphia: The Publication Society of America, 1933), p.148에서 인용함. 그러나, 번역은 필자의 것임.

11) 히브리어 번역은 *The New Covenant. Peshitta Aramaic Text with a Hebrew Translation*, edited by The Aramaic Scripture Research Society in Israel, Jerusalem: The Bible Society, 1986, p.49에 토대하면서 לָם를 추가한 것이다. 이 때, 히브리어 אָט (아텐 “너희”)과 אָדָם (아담, “사람”) 사이에 발음의 유사성이 발견된다.

12) 히브리어 본문은 S. Lieberman (ed.), *The Order of Nashim*, vol.4, *The Tosefta According to Codex Vienna, with Variants from Codices Erfurt, Genizah MSS. and Editio Princeps* (Venice 1521) (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1973), p.158에서 인용함.

13) J. Neusner (tr.), *Nashim*, *The Tosefta*, vol. 3 (New York: KTAV Publishing House, 1979), p.155 참조.

14) 히브리어 본문은 J. Z. Lauterbach (ed.), *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, vol. 1

이처럼 다양한 출처는 이 말씀의 기원이 더 오래된 시기로 거슬러 올라간다는 증거이다. 비록 위에 인용된 말씀들이 마가 4:24b와 완전히 동일하지는 않다고 해도, 마가 4:24b는 동일한 말씀의 변형으로 간주될 수 있다. 변이는 지극히 미세하다. “너희”/“너희에게”(ὑμῖν)가 “어떤 사람”(τις)/“그에게”(τῷ) 대신에 사용되었고, 능동태(ἵστημι) 대신에 수동태(μετρηθήσεται)가 사용되었다. 탈군 이사야 27:8에는, 마가 4:24b와 흡사한 말씀이 실려 있다.

탈군 이사야 27:8:

בְּסוֹף הַיּוֹמִים יִסְתַּחֲפֹן אֶתְּכֶם כְּכֹחַ הַיּוֹם הַזֶּה¹⁵⁾

네가 재고 있는 그 척도로 그들이 너에게 재어줄 것이다.¹⁶⁾

마가 2:24b:

ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν

너희가 재고 있는 그 척도로, 너희에게 재어질 것이다.

따라서, 우리는 마가 4:24b가 유대 전통의 인용이라고 추측할 수 있다. 마이어스(Myers)는 마가 4:24b만이 아니라 이어지는 25절까지 인용으로 간주하며, 여기서 “마가가 논박하기 위하여 인용하고 있다”고 주장한다.¹⁷⁾ 그러나, 24절의 내용과 상반되는 25절은 (3.1 참조) 아마도 인용된 24b절을 논박하는 구절일 것이다. 25절은 24절에서 인용된 유대 전통을 왜 경계해야 하는지에 대한 설명으로 볼 수 있다. 이렇게 본다면, 마가 4:24-25는 다음처럼 번역될 수 있다.¹⁸⁾ “너희가 듣는 바 ‘너희가 재고 있는 그 척도로 너희에게 재어질 것이다’라는 [말]을 조심하라. 왜냐하면, 가지고 있는 자에게는 주어질 것이지만, 가지고 있지 않은 자는 그가 가지고 있는 것마저 빼앗길 것이기 때문이다.”

후커(M. D. Hooker)는 25절과 유사한 구절이 바빌로니아 탈무드(*b.*

(Philadelphia: The Publication Society of America, 1933), p.241에서 인용함. 번역은 필자의 것임.

15) 아람어 본문은 A. Sperber (ed.), *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts According to Targum Jonathan*, vol. 3: *The Latter Prophets* (Leiden: Brill, 1962), p.51에서 인용함.

16) B. D. Chilton (tr.), *The Isaiah Targum, The Aramaic Bible*, vol. 11, (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1987), p.53 비교.

17) *Binding the Strong Man*, 178.

18) 여기서 마가 4:24c는 생략한다. 자세한 논의를 위해서는 아래 4.0의 본문비평 참조.

Berakoth 40a; *b. Sukkah* 46a-b)에 나타나므로, 이것도 널리 알려진 말씀일 수 있다고 주장한다.¹⁹⁾ 그러나, 후커의 주장에는 무리가 있다. 탈무드에 등장하는 구절들은 마가 4:25와의 문자적 유사성의 정도가 매우 낮기 때문이다. 따라서, 마가 4:25는 인용으로 간주될 수 없다.²⁰⁾

프랑스(R. T. France)는 마가 4:24b-25가 인용이라는 마이어스(Myers)의 견해를 비판한다. 프랑스(France)는 마가 4:24b-25가 인용이 아니라고 주장하며 “마가 4:24b-25의 구성요소들이 공관복음 전승 속의 다른 곳들에서 꽤 빈번하게 등장하는데, 어떤 곳에서도 그것들이 비난의 표적이 되도록 의도된 징후는 없다”고 논한다.²¹⁾ 그러나, 이 논증에는 의문의 여지가 있다. 왜냐하면, 이 말씀이 공관복음 전승 속에 빈번히 등장한다는 사실은 그것이 인용이 아니라는 설득력 있는 증거가 될 수 없기 때문이다. 또한, 마태복음이나 누가복음의 문맥에서 이 말씀이 비난의 표적이 되지 않고 있지만, 마가복음의 문맥에서는 그렇게 쓰일 수 있기 때문이다. 더구나, 동일한 구절도 그 문맥에 따라 전혀 다른 의미를 가질 수 있다는 것을 고려해야 한다. 마가 4:24b의 평행구절은 마태 7:2와 누가 6:38에 등장하지만, 마태복음이나 누가복음에서 이 말씀은 비유해석의 문맥이 아니라 윤리적 문맥에서 등장한다. 또한 인용은 때로 저자의 생각을 지지하기 위해서 이루어지기도 하지만, 때로는 인용된 구절을 논박하기 위해서도 이루어진다. 따라서, 평행구절의 존재 자체는 마가 4:24b가 마가복음의 문맥에서 논박되지 않았다는 것을 증명하지 못한다.

마가 4:24b를 인용으로 보는 데 내재하는 문제점은 ὅτι 나 ὅτι ἐπέθη 등의 인용을 명시하는 표현이 등장하지 않는 데 있다. 그러므로, 우리는 이러한 명시적 표현이 없는 인용이 마가복음에서 가능한지 살펴볼 필요가 있다.²²⁾ 마가 8:18; 13:24b-25에서는 구약의 인용이 γέγραπται (ὅτι) 없이 이루어진다. 따라서, 전승으로부터의 인용도 분명한 인용 표시 없이 마가에게 가능하였으리라 추측할 수 있다.²³⁾

19) M. D. Hooker, *The Gospel according to St Mark* (London: A & C Black, 1991), p.134.

20) 25절에 대한 좀더 자세한 논의를 위해서는 아래 3.1과 3.2 참조.

21) R. T. France, *The Gospel of Mark*, *The New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), p.210, 각주12.

22) 권연경(웨스트민스터 신학대학원대학교, 신약학 교수)은 필자의 원고를 읽고 이러한 제안을 해주었다(2004년 2월 12일).

23) 예를 들어 마가 2:27은 전승으로부터의 인용으로 볼 수 있다 H. W. Shin, “The Search for Valid Criteria,” [Ph.D. dissertation, Vrije Universiteit Amsterdam] 2003, pp.278-79 참조.

2.2. 주해의 가능성 2 : 해석 이론

만일 ἐν ᾧ μέτρῳ μετρέετε μετρηθήσεται ὑμῶν이 문맥상 논박된 것이 아니라 받아들여진 말씀이라면, 마가 4:24의 ἀκούετε의 의미를 위(2.1)에서 언급한 네 번째 의미, 즉 “해석하다”로 볼 수도 있다. 마가 4:21-22에 의하면 (비유를 통해) 숨기는 목적은 (그 의미를) 드러내려 함이라는 것이다. 따라서, 마가 4:24-25는 문맥상 어떻게 비유의 의미를 깨달을 것인가를 다루리라 기대된다. 그러므로, “해석하다”는 이러한 문맥에 맞는 의미이다. 그렇다면, βλέπετε τί ἀκούετε는 “너희들이 어떻게 (비유를) 해석하는지 주의하라!”로 번역할 수 있을 것이다. 이것은 예수의 비유를 잘못 해석하는 것에 대한 경고로 볼 수 있다.

τί는 대개 “무엇” 또는 “왜”를 뜻하지만, πᾶς의 번역어로 τί가 사용된 70인역 출애굽기 10:26(οἶκ οὐδὲν τί λατρεύομεν κυρίῳ τῷ θεῷ ἡμῶν)에서처럼 “어떻게”를 뜻할 수도 있다. 70인역 시편 3:2에서도 동일한 용법이 나타난다.²⁴⁾ 70인역 창세기 28:17과 민수기 24:5에서, πᾶς는 ὡς(“어떻게”)로 번역되었다. 따라서, τί는 πᾶς의 번역어로서 “어떻게”라는 의미를 지니게 되었다고 추측할 수 있다.²⁵⁾ 건드리(R. H. Gundry)는 평행구절인 누가 8:18에서 τί 대신에 πᾶς(“어떻게”)가 사용된 것처럼, τί를 부사적 목적격으로 간주하여 “어떻게”를 뜻하는 것으로 보자고 제안한다.²⁶⁾

마가복음 4장의 문맥에서 μέτρον이란 단어는 예수 비유의 해석 방식으로 이해될 수 있다. 왜냐하면, 이것은 예수의 비유(에 대한 가르침)의 문맥에서 등장하며, 앞에 나오는 βλέπετε τί ἀκούετε가 “경청” 또는 “조심스런 해석”을 명한다고 볼 수 있기 때문이다. 그렇다면, ἐν ᾧ μέτρῳ μετρέετε μετρηθήσεται ὑμῶν는 다음과 같이 번역될 수 있을 것이다. “너희가 [비유를] 해석하는 그 방식으로²⁷⁾ 그것[비유]이 너희에게 해석될 것이다.” 이 구절은 단순히 우리

24) 마태 7:14; 누가 12:49 비교. W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd edition, revised and edited by F. W. Danker (Chicago: The University of Chicago Press, 2000), p.1007.

25) 히브리어에서와 같이, 아람어에서도 πᾶς는 “어떻게”라는 의미를 가질 수 있다 (L. Koehler & W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, study edition, vol. 2, translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson [Leiden: Brill, 2001], pp.551, 1912).

26) Gundry, *Mark*, 218.

27) R. H. Gundry, *Mark* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1993), p.217도 이러한 입장을 취한다. “... ‘너희가 재는 척도’는 사람들이 그의 비유적 말씀을 듣는 방식들을 가리킨다.”

가 어떻게 [비유를] 해석하는지 주의해야 하는 이유를 설명한다. 어떻게 해석하는가 하는 것이 해석의 결과에 영향을 미친다. 방법은 결론을 함축한다. 따라서, 우리는 어떤 방법을 취할지 주의해야 하는 것이다.

이러한 주해의 가능성은 약간의 문제를 가지고 있다. 우선 24절과 25절 사이에 대립이 있다는 점이다(아래 3.1 참조). 24절과 25절이 모두 비유 해석에 대한 가르침이라면 왜 두 절 사이에 갈등이 있는가? 둘째로, γάρ가 24절이 아니라 25절에 위치한다는 것도 문제이다. 만일 24b절(ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν)도 조심해서 비유를 해석해야 하는 이유로 제시된 것이라면, γάρ는 25절에 비로소 나타날 것이 아니라, 24b절에 등장했어야 할 것이다.

3. 마가 4:25:

ὅς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ ὅς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

3.1. 주해의 가능성 1 : 인용된 격언(24b)의 비판

25절은 24b절과는 달리 비판의 표적으로 등장한 인용이 아닐 것이다. 왜냐 하면, 25절은 마가복음의 문맥, 특히 마가 4:11-12에 제시된 제자들과 외부인들 사이의 대조에 들어맞기 때문이다.²⁸⁾ 더구나, 칼스톤(C. E. Carlston)이 지적하듯이, 24b절과 25절 사이에는 모순이 있기 때문이다. 칼스톤(Carlston)은 이러한 모순을 다음과 같이 잘 지적한다.

두 말씀들이 원칙적으로 서로 모순된다는 것이 명확하게 파악되어야 한다. 만일 가진 자에게 그가 가진 척도대로 주어질 것이라면(두 구절 다 이리하다), 가지지 못한 자는 어떻게 되는가? 그에게 그가 가진 적은 분량대로 주어질 것인가(24절), 아니면 그가 가진 적은 것도 빼앗길 것인가(25절)?²⁹⁾

누가는 마가복음(또는 그가 가진 전승)에서 이러한 모순을 발견하고 누가 8:18에서 마가 4:24b를 생략한 듯하다. 이러한 모순은 우리로 하여금, 24절이

28) France, *The Gospel of Mark*, 211 참조.

29) C. E. Carlston, *The Parables of the Triple Tradition* (Philadelphia: Fortress, 1975), p.156.

인용이라면 25절은 인용이 아니라고 추측하게 한다.

25절에서는 24절에서 인용된 격언을 조심해야 하는 이유가 제시된다. 접속사 γάρ는 항상 바로 앞에 나온 문장의 이유를 제시하는 것이 아니라 상당히 떨어져 선행하는 문장에 연결되어 이유를 제시하기도 한다. 예를 들어, 마가 11:13에서 ὁ γάρ καιρός οὐκ ἦν σύκων은 바로 앞에 나오는 καὶ ἔλθω ἐπ' αὐτὴν οὐδὲν εἶπεν εἰ μὴ φύλλα가 아니라 더 앞선 καὶ ἰδὼν συκὴν ἀπὸ μακρόθεν ἔχουσαν φύλλα ἦλθεν, εἰ ἄρα τι εἰρήρει ἐν αὐτῇ에 연결된다고 볼 수 있다.³⁰⁾

24절에서 인용된 격언을 주의해야 하는 이유는 비유의 의미는 그 격언이 암시하듯이 듣는 자가 준비된 만큼 비례적으로 주어지는 것이 아니라, 예수로부터 비밀을 받은 자들에게 주어지고, 그 비밀을 갖지 못한 자들은 비유를 깨닫지 못할 것이기 때문이다(마가 4:11-12 참조). αἴρα(“빼앗다”)는 마가 4:15에서도 사용되어 사탄이 말씀을 빼앗는 행위를 묘사한다.³¹⁾ 여기서 빼앗기는 것은 바로 예수의 비유일 것이다. 따라서, ὃς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήρεται ἀπ' αὐτοῦ는 “비밀(예수의 비유 해석)을 가지지 못한 자는 그가 들은 바 비유마저도 빼앗길 것이다. 즉, 그는 심지어 그 비유 자체를 거부할 것이다”를 뜻할 수 있다.³²⁾

24b절은 상업적인 곡물 거래 계약에 전형적인 용어이다.³³⁾ 따라서, 24b절은 상업의 원리, 즉 동일한 척도로 공평하게 재어 교환하는 원리를 반영한다고 볼 수 있다. 이러한 원리에 농업의 원리가 대조된다. 씨앗은 양질의 토양에서 놀라운 생산성을 보이지만, 실패할 경우 생산 없이 씨앗마저 소멸되기도 한다. 이러한 농업의 원리를 표현하는 25절은 마가 4:3-9, 14-20에 등장하는 씨앗의 비유의 요약으로 간주될 수 있다.³⁴⁾ 마가 4:24-25에서 상업의 원리와 농업의 원리가 대조된 것이라면, 본문의 의미는 명확하다. “하나님의

30) C. A. Evans, *Mark 8:27-16:20*, Word Biblical Commentary 34B (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2001), p.157.

31) Gundry, *Mark*, 217.

32) Hooker는 이와 유사한 해석을 한다(*Mark*, 134): “말씀을 받아들이는 자들 - 그 나라의 비밀을 가진 자들 - 은 그 나라의 모든 기쁨들을 얻을 것이다. 그러나, 이 비밀을 가지지 못한 자들은 그들이 가진 것 - 제공되고 거절된 말씀 - 마저 잃을 것이다.”

33) France, *The Gospel of Mark*, 210. 자세한 논의를 위해서는 B. Couroyer, “DE LA MESURE DONT VOUS MESUREZ IL VOUS SERA MESURÉ,” in *Revue Biblique* 77, 1970, 366-70 참조.

34) Hooker, *Mark*, 134: “그것은 아마도 1-20절에 담긴 생각들이 마가에 의해 요약된 것이라 볼 수 있다.” J. Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 90 (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1986), p.156 비교: “... ‘가진 자들’은 4:11a의 내부인들, 4:20의 좋은 토양이며, ‘가지지 못한 자들’은 4:11b-12의 외부인들, 4:15-19의 나쁜 토양이다.”

나라를 동일한 척도로 서로 교환하는 상업적인 것으로 이해하는 것을 주의하라! 왜냐하면, 그것은 농업에서처럼 단지 한 알의 씨앗이 수십 배의 결실을 맺게 되는 놀라운 창조적 생산성과 씨앗마저도 잃어버리게 되는 치명적 손실 사이의 대조로 이해되어야 하기 때문이다.”

마가 4:11-25의 구조는 다음처럼 분석될 수 있다.

A	11-13	하나님 나라의 비밀
B	14-20	비유 해석
A'	21-25	이 비밀의 중요성

25절의 가진 자(ὅς ἔχει)와 가지지 못한 자(ὅς οὐκ ἔχει) 사이의 대조는 11절의 하나님 나라의 비밀을 받은 “너희”(ὑμῶν)와 그것을 받지 못한 “바깥 사람들”(ἐκείνους τοῖς ἔξω) 사이의 대조와 평행을 이룬다.³⁵⁾ 따라서, 25절은 11-13절을 토대로 해석될 수 있다. 예수로부터 비밀(즉, 14-20절에 나오는 비유 해석)을 받은 자들은 더욱 더 많은 것들을 받을 것이지만(즉, 다른 비유들도 깨달을 것이지만), 이 비밀을 가지지 못한 자들(즉, 14-20절의 비유 해석을 듣지 못한 자들)은 다른 비유들도 깨닫지 못할 것이다(13절 참조).³⁶⁾ 마태 13:11-12는 마가 4:11과 마가 4:25를 평행시킴으로써, 두 구절 사이의 연관성을 더욱 분명하게 한다.

전해 내려오는 격언은 “너희가 재고 있는 그 척도로 너희에게 재어질 것이다”라고 한다. 그러나, 마가복음에 나타난 예수는 비례적 보응의 원리가 그의 비유에 나타난 하나님 나라에 대한 가르침에 맞지 않음을 지적한다. 그 가르침을 받아들이는 자들과 그것을 거부하는 자들 사이에 분명한 대조가 이루어질 것이다. 24-25절에 대한 이러한 해석은 유대 문헌에 나타나지 않는 καὶ προστεθήσεται ὑμῖν³⁷⁾ 인용의 일부로서 24절에 포함될 가능성을 약화시킨다. 따라서, 우리는 이것이 저자가 기록한 본문(즉, 원본문)에는 본래 없었다고 추측할 수 있다. καὶ προστεθήσεται ὑμῖν의 원본문성에 대한 본문비평적 논의는 아래 4.0에서 자세하게 이루어질 것이다.

35) J. Marcus, *Mark 1-8*, The Anchor Bible (New York: Doubleday, 2000), p.321도 이러한 진단을 한다. “우리는 4:10-12의 잔혹한 이분법으로 돌아가는데, 그것은 4:25와 구조적으로조차 유사하다.”

36) Marcus, *Mark 1-8*, 320 비교: “마가의 견해에 의하면, ... 하나님의 통치의 비밀에 대한 통찰로 은혜를 입은 자들은 더욱 더 많은 깨달음을 얻을 것이며, [그러한] 통찰을 얻지 못한 자들은 그들이 가진 지식마저도 빼앗길 것이다.”

37) France, *The Gospel of Mark*, 211.

3.2. 주해의 가능성 2 : 마가 4:24에의 추가적 설명

ἔχει는 “9절, 23절에 등장하는 표현인 εἰ τις ἔχει ὡτα ἀκούειν ἀκούετω를 반영하고자 의도된” 듯하다.³⁸⁾ 이 구절들에서 ὡτα ἀκούειν(“들을 귀”)은 아마도 “들을 수 있는 능력”을 의미한다. 그래서, 25절은 다음과 같이 해석될 수 있다. “바른 비유 해석 방법을 가진 자들은 비유들을 깨달을 것이다. 그러나, 바른 비유 해석의 방법을 갖지 못한 자들은 비유들을 깨닫지 못할 것이다.” 그들이 들은 것은 마침내 그들로부터 빼앗길 것이다. 그것들은 잊혀지거나, 무시되거나, 거부될 것이기 때문이다.

4. 마가 4:24c:

καὶ προστεθήσεται ὑμῖν

어떤 사본들은 마가 4:24에서 καὶ προστεθήσεται ὑμῖν을 가지고 있지만, 다른 사본들은 이것을 빠뜨리고 있다. 대부분의 사본들은 긴 독법(reading)인 καὶ προστεθήσεται ὑμῖν τοῖς ἀκούουσιν을 가진다. 그 외에 다른 변형들도 나타난다.³⁹⁾

- | | |
|---|---|
| ① - | D W 565. 579 b d e l vg ^{mss} sa ^{ms} Cyprian |
| ② καὶ προστεθήσεται ὑμῖν | κ B C L Δ 700. 892. 2427 aur c ff ² i r ¹
vg bo ^{pt} eth |
| ③ καὶ προστεθήσεται ὑμῖν τοῖς ἀκούουσιν | A 0107. 0167 f ^{1,13} Byz Lect q
sy ^{ph} sa ^{mss} bo ^{pt} geo slav |
| ④ τοῖς ἀκούουσιν | G l 292 |
| ⑤ καὶ περισσευθήσεται ὑμῖν τοῖς ἀκούουσιν | Θ |
| ⑥ προστεθήσεται γὰρ ὑμῖν τοῖς ἀκούουσιν | 28 |
| ⑦ καὶ προστεθήσεται τοῖς ἀκούουσιν | 33 |

38) France, *The Gospel of Mark*, 211. 밑줄은 France의 것임. 또한, Marcus, *Mystery*, 153-56 참조.

39) 사본들에 관한 정보를 위해서는 B. Aland et al. (ed.), *The Greek New Testament*, 4th edition (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994), p.133가 사용됨.

- ⑧ προτεθήρεται ὑμῖν τοῖς ἀκούουσιν 1241
 ⑨ καὶ προτεθήρεται ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν f
 (et adicietur vobis credentibus⁴⁰⁾
 ⑩ καὶ προτεθήρεται arm⁴¹⁾

위의 독법들 중에 ④, ⑤, ⑥, ⑦, ⑧, ⑨는 그리 중요하지 않은 소수의 사본들에 의해 지원 받는다. 따라서, 이 독법들은 원독법이 아니라고 간주될 수 있다. 이 독법들의 기원은 독법 ③으로부터 설명될 수 있다. i. ④는 ③으로부터 발생한 듯하다. 필사자들은 유사종결(homoeoteleuton) -θήρεται ὑμῖν으로 인해 καὶ προτεθήρεται ὑμῖν을 빠뜨렸을 것이다. ii. ⑤의 발생도 ③으로부터 설명될 수 있다. περισσευθήρεται는 마태 13:12에 유사화(assimilation)된 것일 수 있다. 마가복음에서 이 동사는 단지 한 번 12:44에서 사용되었지만, 마태는 이 동사를 다섯 번 사용하기 때문에, 마태의 문체를 반영한다고 볼 수 있다. 따라서, περισσευθήρεται는 마태복음의 영향으로 발생했다고 추측된다. ⑤는 또한 더 친숙한 단어로의 변화일 수도 있다. 동사 περισσεύω는 신약에서 약 39번 사용되었지만,⁴²⁾ προσίθηναι 동사는 약 18번⁴³⁾ 사용되었기 때문이다.⁴⁴⁾ iii. ⑥은 필사자의 주해적 고려에 의하여 ③으로부터 발생했을 것이다. 필사자는 ③이 주의 깊게 들어야 하는 이유를 서술한다고 판단한 듯하다. iv. 독법 ⑦은 필사자가 독법 ③에서 ὑμῖν이 반복될 필요가 없다고 느꼈음을 보여준다. v. 독법 ⑧은 독법 ③으로부터 καὶ의 단순한 생략으로 발생하였을 것이다. vi. ⑨는 필사자/번역자가 선본(Vorlage)에 있는 τοῖς ἀκούουσιν이 문맥에 맞지 않는다고 느꼈음을 보여준다. 그는 아마도 단순히 듣기만 하는 자들이 모두 자동적으로 깨달음을 얻게 되지는 않는다는 것을 파악했을 것이다

40) Itala. *Das neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, vol. 2, edited by A. Jülicher, Berlin: Walter de Gruyter, 1970, p.31.

41) J. B. Bauer, "Et adicietur vobis credentibus Mk 4 24f," in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 71, 1986, p.248.

42) 마태 5:20; 13:12; 14:20; 15:37; 25:29; 마가 12:44; 누가 9:17; 12:15; 15:17; 21:4; 요한 6:12, 13; 행 16:5; 롬 3:7; 5:15; 고전 8:8; 15:58; 고후 1:5; 3:9; 4:15; 8:2, 7; 9:8, 12; 엡 1:8; 빌 1:9, 26; 4:12, 18; 골 2:7; 살전 3:12; 4:1, 10. 사본에 따라 차이가 있는 곳: 롬 15:13; 1 고전 14:12.

43) 마태 6:27; 6:33; 마가 4:24; 누가 3:20; 12:25, 31; 17:5; 19:11; 20:11, 12; 행 2:41, 47; 5:14; 11:24; 12:3; 13:36; 갈 3:19; 히 12:19. 변형이 나타나는 마가 4:24; 누가 20:11; 12; 갈 3:19를 제외하면 15번.

44) 통계를 위하여 M. S. Bushell, *Bible Works for Windows*, version 3.5 (Montana: Hermeneutika Software, 1996)가 사용됨. 사본 정보를 위해서는, Aland et al. (ed.), *Novum Testamentum Graece*가 사용됨.

위의 독법 ①, ②, ③ 중에서 가장 원독법에 가까운 것을 선택하기 위해서, 우리는 좀더 본문비평적 논의를 거쳐야 한다. 이 때, 마가복음 문맥에서 각 독법이 어떻게 주해되는지가 중요하게 작용한다. 만일에 독법 ①이 원독법이라면, 마가 4:24-25는 주해의 가능성 1 또는 2처럼 해석될 수 있을 것이다. (i) 우리는 [비유 해석에서] 우리가 듣고 있는 바 [격언인] “너희가 재고 있는 그 척도로 너희에게 재어질 것이다”라는 비례적 상업적 거래 원리를 경계해야 한다. 왜냐하면 [하나님 나라 비유 이해에서] 창조적 생산과 치명적인 손실이 대조되는 농업적 원리가 작용하기 때문이다. (ii) 우리는 우리가 어떻게 [예수의 비유를] 해석하는지 주의해야 한다. 왜냐하면 우리가 [비유를] 해석하는 그 방법에 따라 [비유가] 우리에게 해석될 것이기 때문이다.

메쯔거(B. M. Metzger)에 의하면, 독법 ①은 ②로부터 유사종결(homoeoteluton) -θήρεται ὑμῖν에 의하여 발생하였다.⁴⁵⁾ 이에 덧붙여 우리는 마가 4:24b가 만일에 인용이더라도, ②(“그리고 너희에게 더해질 것이다”)가 원독법(original reading⁴⁶⁾)일 수 있을 가능성도 고려할 수 있다. 독법 ②는 적게 가진 자는 아무 것도 받지 못하고 그가 가진 것마저 잃을 것이라는 생각(25절)에 대조되는 적게 가진 자도 그의 적은 분량에 따라 받을 것이라는 생각(24절)을 지원하기 때문이다. 따라서, 위의 주해 가능성 1을 선택할 경우에도 독법 ②가 원독법으로 채택될 수 있다. 그렇지만, 이러한 약간의 증거들은 독법 ②의 원본문성(originality)을 지지하기에 충분하지 않다. 독법 ②가 원독법이 아니라는 증거가 더 우세하기 때문이다(아래 참조).

만일 ② καὶ προτεθήρεται ὑμῖν이 우리의 마가 본문에 있다면 이 독법은 마가 문맥에서 어떻게 주해되는가? 이 독법은 바로 앞에 나오는 μετρήθηρεται ὑμῖν에 연결된다. 어떤 것이 우리를 위하여 재어진다는 것은 곧 그것이 우리에게 주어질 것이라는 생각을 내포한다. “주다”는 의미는 이어지는 구절에서도 나타난다. ὅς γὰρ ἔχει, δοθήρεται αὐτῷ. 여기서, προτεθήρεται 대신에 δοθήρεται가 나타난다. 따라서, “줌”이라는 아이디어가 불필요하게 반복되어 등장한다. 그리하여, 우리는 독법 ②가 마가의 것이 아니라 필사자의 첨가라고 추측할 수 있다. 불필요하게 장황한 προτεθήρεται는 알포드(H. Alford)가 제안했듯이 본래 δοθήρεται에 대해 필사자가 난외에 적은 주해였을 것이다.⁴⁷⁾

건드리(Gundry)는 마가의 문체적 특징인 중복성(duality)에 맞는 듯한 ②를

45) B. M. Metzger (ed.), *Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd edition (Stuttgart: German Bible Society, 1994), p.71.

46) 원독법 = 원문대로 읽기, 즉 원본문에 담겨 있었던 표현.

47) *The Greek Testament* I, 2nd edition, (New York: Deighton, 1898), p.335.

원독법으로 간주한다.⁴⁸⁾ 그러나, 독법 ②는 사실 24절의 평행구조를 깨뜨린다(아래 참조). 비록 주해의 가능성 2(2.2 & 3.2)가 전제되더라도, 마가복음의 중복성은 25절이 24절에 담긴 생각(비유 해석 방법의 중요성)을 반복하고 명확하게 하는 데서 발견될 수 있다. 이러한 종류의 중복성을 위해 우리는 독법 ②를 필요로 하지 않는다. 건드리(Gundry)는 ②의 원본문성을 주장하기 위해 마가가 예수께서 비유들을 제자들에게 설명하는 것이 중요함을 강조하는 점도 지적한다.⁴⁹⁾ 그러나, 이것도 ②의 원본문성의 증거로서는 미흡하다 왜냐하면, ②가 없이도 이러한 강조점은 얼마든지 4:24-25에 담겨지기 때문이다(위의 3.1 참조). 따라서, ②의 원본문성은 건드리(Gundry)의 논증에 의해 지지되지 않는다.

주해 가능성 1(2.1 & 3.1)이 전제된다면, 어떤 유대 문헌에서도 발견되지 않는 독법 ②는⁵⁰⁾ 4:24b와는 달리 인용으로 간주될 수 없기 때문에, 원독법이 아니라고 판단된다. 주해 가능성 2(2.2 & 3.2)도 ②가 원독법이 아니라고 판단하게 한다. 독법 ②는 문맥에 맞지 않기 때문이다. 마가 4:25b는 καὶ ὁ ἔχει ἀποθήρεται ἀπ' αὐτοῦ를 가지고 있는데, 이 구절은 “죽”에 반대되는 “빼앗음”의 개념을 담고 있다. 즉, 25절은 “죽”과 “빼앗음”의 대조를 보인다. 한편, 독법 ② καὶ προστεθήρεται ὑμῖν은 24절이 더욱 “죽”에 초점을 맞추도록 만든다. 독법 ②가 빠진다면, 24절도 긍정적 측면과 부정적 측면이 대조되어 균형 잡히게 된다. 우리가 좋은 척도를 사용하면, 동일한 척도에 의해 혜택을 입을 것이지만, 우리가 나쁜 척도를 사용하면, 동일한 척도에 의해 해를 입을 것이다.

ὑμῖν의 반복(μετριθήρεται ὑμῖν καὶ προστεθήρεται ὑμῖν)도 독법 ② καὶ προστεθήρεται ὑμῖν의 원본문성을 의심하게 한다. 저자라면 아마도 ὑμῖν을 한 번만 사용하며 μετριθήρεται καὶ προστεθήρεται ὑμῖν이라고 적었을 것이다. 독법 ⑦은 사본 33과 연관된 필사자가 실제로 ὑμῖν의 반복이 불필요하다고 판단하고 두번째 ὑμῖν을 삭제했음을 암시한다. 독법 ⑩도 어떤 필사자 또는 번역자가 독법 ②에서 두번째 ὑμῖν이 불필요하다고 여겼음을 암시한다.

더구나, 독법 ②는 바우어(J. B. Bauer)가 제안한 바와 같이 마태복음 또는 누가복음에로의 유사화(assimilation)일 것이다.⁵¹⁾ 이러한 제안은 저자들의 문

48) Mark, 218. 마가복음에 나타난 중복성에 관해서는 F. Neyrinck, *Duality in Mark*, revised edition, Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium 31 (Leuven: Peeters, 1988) 참조.

49) Mark, 218.

50) France, *The Gospel of Mark*, 211.

51) Bauer, “Et adicietur vobis credentibus Mk 4 24f.”

체 연구에 의하여 지원 받을 수 있다. *προστίθημι* 동사는 주로 누가에 의해서 빈번하게 사용되었지만(누가복음 6-7번, 사도행전 6번),⁵²⁾ 마가복음의 다른 곳에서 전혀 사용되지 않았다. 마가는 동일한 의미를 전달하기 위해 *οἶδαμι* 동사를 사용한다(약 39번). 그러므로, 우리는 독법 ②가 누가복음의 영향으로 발생한 것이라 추측할 수 있다. 마침 누가 12:31에 *προσθεθήσεται ὑμῖν*이 등장하므로 이러한 추측의 신빙성은 높아진다.⁵³⁾

계다가, *καὶ προσθεθήσεται ὑμῖν*은 마가 4:24-25의 평행구절인 누가 8:18//마태 7:2; 13:12에 나타나지 않는다. 만일 *καὶ προσθεθήσεται ὑμῖν*이 본래 마가복음에 들어있었다면, (두 자료설을 전제할 경우) 그것은 최소한 마태복음이나 누가복음 중에 하나로는 전승되었을 가능성이 높다. 따라서, 마태복음과 누가복음이 함께 일치하여 *καὶ προσθεθήσεται ὑμῖν*을 빠뜨린 것은 *καὶ προσθεθήσεται ὑμῖν*이 마가복음에 원래 없었을 가능성이 높다는 것을 암시한다.

나아가, 독법 ② *καὶ προσθεθήσεται ὑμῖν*이 없으면 마가 4:24의 *ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν*은 더 나은 운율을 지닌다.

*ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε
μετρηθήσεται ὑμῖν*

비록 *καὶ προσθεθήσεται ὑμῖν*의 원본문성을 인정하면서도, 겔리히(R. A. Guelich)는 이 구절이 구조적 운율과 대칭을 깨뜨린다는 것을 인식했다.⁵⁴⁾ 마커스(J. Marcus)는 *καὶ προσθεθήσεται ὑμῖν*이 “원본문의 구조적 균형과 보상은 행위에 비례한다는 깔끔한 생각 모두를 깨뜨린다”는 것을 파악했다.⁵⁵⁾

마커스(Marcus)는 *καὶ προσθεθήσεται ὑμῖν*의 원본문성을 전제하고 “원마가적인 탈리온의 균형은 하나님의 은혜로운 행하심에 대한 마가의 강조에 의해 손상된다”고 주장한다.⁵⁶⁾ 그러나, *καὶ προσθεθήσεται ὑμῖν*이 필사자의 추가라고 가정하면, 마가의 탈리온이 필사자의 은혜에 대한 강조에 의해 손상된다고

52) 신약성서에서 약 18번 (변형이 나오는 부분을 제외하면 15번) 사용된 중에 누가에 의해서만 약 13번 (변형이 나오는 누가 20:11을 제외하면 12번) 사용됨.

53) 물론 독법 ②가 마태 6:33에서 온 것일 수도 있다. 마태는 *προστίθημι* 동사를 2번 사용한다(6:27, 33).

54) *Mark 1-8:26*, Word Biblical Commentary 34A (Dallas, Texas: Word Books, 1989), p.233.

55) *Mystery*, 159.

56) *Mystery*, 159.

해석된다. 독법 ②는 은혜가 숨쉴 틈이 없는 4:24b에 은혜를 강조하기 위해 추가했다고 볼 수 있다. 물론, 이러한 추가는 4:24b가 4:25에 의해 반박된 인용구임을 알지 못하여 발생하였을 것이다.

만일 대다수의 사본에 나타나는 독법 ③ *καὶ προτεθήσεται ὑμῖν τοῖς ἀκούουσιν*이 우리의 본문에 있다면, 그것은 “(예수의 비유를) 듣는 (모든) 사람들이 (비유 해석을 위하여) 어떤 척도를 사용하든지 간에 무언가를 얻을 것이다(즉, 깨달을 것이다)”라는 뜻을 전달한다. 그러나, 마가 2:25는 비록 듣지만 아무 것도 얻지 못하고 오히려 가진 것마저 빼앗기게 되는 자들이 있음을 지적한다. 따라서, 주해 가능성 2(2.2 & 3.2)가 전제될 경우, 독법 ③은 문맥에 맞지 않는다. 독법 ⑨의 발생은 어떤 필사자가 실제로 *τοῖς ἀκούουσιν*이 문맥에 맞지 않음을 파악했음을 보여준다. 만일 주해 가능성 1(2.1 & 3.1)이 전제된다면, 독법 ③은 마가 4:24-25의 문맥에 맞을 수 있다. 그러나, 어떠한 유대 문헌에도 등장하지 않는 독법 ③은 주해 가능성 1이 요구하는 인용으로 간주될 수 없다. 따라서, 독법 ③은 주해 가능성 1에 맞지 않는다. 그러므로, 어떤 주해의 가능성을 택하든지 독법 ③은 원독법이 아니라고 판단될 수 있다. 이러한 결론은, 독법 ②가 위에서 논증한 바와 같이 원독법이 아니라면, 독법 ②를 그 안에 포함하고 있는 독법 ③도 원독법이 아닐 것이라는 추론에 의해 지지된다.

5. 요약과 결론

원본문 복원을 위한 본문비평 작업에서 주해는 매우 중요한 비중을 차지한다. 각 독법들이 본문의 문맥 속에서 가지는 의미를 주해해야 어떤 독법이 문맥에 맞는지를 판단할 수 있기 때문이다. 이처럼, 주해는 본문비평에 영향을 미친다. 이러한 측면은 본문비평이 주해의 토대인 본문을 변경하여 주해에 미칠 수 있는 영향과 함께, 주해와 본문비평 간의 해석학적 순환 관계를 형성한다. 이러한 순환은 종종 자신의 입장을 독단적으로 정당화하는 주관적이고 사악한 순환이 될 수 있지만, 때로는 진리를 추구하는 비판적이고 생산적인 순환이 되어 우리의 선입견을 극복하게 도와 줄 수도 있을 것이다.

우리는 마가 4:24-25를 두 가지로 주해하였다. 주해 가능성 1: “너희가 들은 바 ‘너희가 재는 그 척도로 너희를 위하여 재어진 바 될 것이다’라는 격언을 조심하라. 왜냐하면, [예수의 비밀스런 가르침을] 가진 자에게는 [비유의 의미]가 주어질 것이지만, 갖지 못한 자로부터는 그가 가진 것[비유 자체]도 빼앗길 것이기 때문이다.” 주해 가능성 2: “너희는 어떻게 비유를 해석할

지 조심하라. 너희가 비유를 해석하는 그 방식으로 비유가 너희에게 해석될 것이다. 왜냐하면, 바른 비유 해석 방법을 가진 자는 비유들을 깨달을 것이지만, 바른 비유 해석 방법을 갖지 못한 자들은 그것들을 깨닫지 못할 것이기 때문이다.”

마가 4:24c(καὶ προσεθήραται ὑμῖν)는 이러한 문맥 속에 놓여 있다. 이것은 주해 가능성 2의 문맥에 맞지 않는다. “너희는 어떻게 비유를 해석할지 조심하라. 너희가 비유를 해석하는 그 방식으로 비유가 너희에게 해석될 것이며, **너희에게 더해질 것이다.** 왜냐하면, 바른 비유 해석 방법을 가진 자는 비유들을 깨달을 것이지만, 바른 비유 해석 방법을 갖지 못한 자들은 그것들을 깨닫지 못할 것이다.” 이것은 본문의 “죽”과 “빼앗음”의 균형을 깨고 “죽”을 일방적으로 강조하여 24절과 25절의 대립을 심화시키기 때문이다.

마가 4:24c는 주해 가능성 1에는 맞는 듯이 보인다. “너희가 들은 바 ‘너희가 재고 있는 그 척도로 너희에게 재어질 것이며, **너희에게 더해질 것이다**’는 격언을 조심하라. 왜냐하면, [예수의 비밀스런 가르침을] 가진 자에게는 [비유의 의미가] 주어질 것이지만, 갖지 못한 자로부터는 그가 가진 것[비유 자체]도 빼앗길 것이기 때문이다.” 그러나, 4:24b와 함께 유대문헌에서 발견되지 않는 4:24c는 인용으로 간주될 수 없으므로, 주해 가능성 1의 문맥에도 맞지 않는다.

그러므로, 주해 가능성 1이나 2의 문맥 모두에 맞지 않는 마가 4:24c(“너희에게 더해질 것이다”)는 비록 권위 있는 고대 알렉산드리아 사본들(시내산 사본, 바티칸 사본)에 의해 지원 받더라도, 원독법이 아니라고 판단된다. 이러한 판단은 다른 본문비평적 근거들에 의하여 지지된다. (i) 마가의 문체: 마가는 προσίθῃμι 동사를 전혀 사용하지 않는다. 따라서, 이 동사는 마가 문체에 맞지 않는다고 추측된다. (ii) 운율: 마가 4:24c는 마가 4:24b(ἐν ᾧ μέτρον μετρεῖτε μετρηθήραται ὑμῖν)의 구조적 대칭과 운율을 파괴한다. (iii) 불필요한 반복: 마가 4:24c는 앞서 나오는 μετρηθήραται와 뒤에 나오는 δοθήραται에 담긴 “주어짐”의 개념을 반복한다. 또한 ὑμῖν도 불필요하게 반복된다.

그렇다면, 마가 4:24c는 어떻게 발생하였는가? 그것은 다음과 같이 추리될 수 있다. (i) 어떤 필사자가 마가 4:24가 지나치게 인과응보적이며 은혜가 숨길 공간이 없다고 생각한다. (ii) 그는 누가 12:31과 마태 6:33에서 하나님 나라를 구하는 자에게 다른 필요한 것들마저 (은혜로) 주실 것이라고 약속되었다는 것을 기억한다. (iii) 그는 난외에 누가 12:31과 마태 6:33에 등장하는 προσεθήραται ὑμῖν을 적어 넣으며 복음서 전체를 조망하는 입장에서 본문을 주해한다. (iv) 후에 이 난외주가 포함된 사본을 선본으로 삼아 필사하던 다

른 필사자가 이 난외주를 본문으로 집어넣으며 문장의 연결을 위해 καὶ를 추가한다.

마가 4:24c를 본문으로부터 제외하면, 우리는 다음과 같은 본문에 도달한다.

24 Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Βλέπετε τί ἀκούετε. ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν. 25 ὃς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ· καὶ ὃς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

24. 그리고 예수께서 그들에게 말씀하셨습니다. “여러분이 듣는 바 ‘너희가 재는 그 척도로 너희를 위하여 재어진 바 될 것이다.’[라고 하는 말을 조심하십시오. 25. 왜냐하면, 가진 자에게는 주어질 것이지만, 가지지 못한 자는 그가 가진 것도 빼앗길 것이기 때문입니다.”⁵⁷⁾

본문비평이나 주해나 모두 과거를 다루는 학문이다. 흘러간 시간은 다시 돌아오지 않기에 이러한 분야에서 실험이 불가능하다. 저자가 최초로 쓴 원본문은 사라졌고, 우리에게는 다양한 본문을 가진 각종 사본들이 존재할 뿐이다. 우리는 오늘날 본문을 통해 저자가 의도했던 의미를 확인하기 위해 저자를 인터뷰할 수 없고, 오직 본문을 다양하게 읽은 독자들의 연구를 담은 주석들과 논문들을 접할 수 있을 뿐이다. 우리는 비록 본문 비평과 주해 작업을 하며 증거에 토대를 둔 학문적 추론을 하지만, 이러한 추론의 결과가 옳은지 확인할 길은 없다. 시간을 거슬러 과거로 돌아갈 수 없기 때문이다. 그러므로, 주해와 본문비평에서 우리가 내리는 결론들은 항상 더 설득력 있는 설명이 나오기 전까지 진리를 향해 우리를 인도하는 잠정적인 안내자일 뿐이다.

57) 예수 말씀을 한국어로 번역할 때, 가장 큰 문제 중에 하나는 어떤 존대어를 사용하는가이다. 헬라어에서는 이러한 구분이 명확하지 않기 때문이다. 예수께서 21세기 한국에 오셔서 제자들에게 가르치신다면, “조심하라”고 하실까, “조심하십시오”라고 하실까? 아니면, “조심하오”라고 하실까? 필자는 편의상 권위와 함께 인품을 담기에 적합한 “조심하십시오”를 선택했지만, 성경의 독자들은 “조심하라”를 원할 수 있다. 이러한 문제는 번역 이론 연구, 현대 한국인의 어체 연구, 성경 독자들의 종교언어심리 연구 등 전문적인 연구를 통해 다루어져야 한다.

<Abstract>

Exegesis and Textual Criticism in Mark 4:24-25

Hyeon-Woo Shin

The aim of this article is to reconstruct the original text of Mark 4:24-25. For this purpose, Mark 4:24-25 has been investigated exegetically. Exegesis is an essential step in textual criticism. To choose a reading which fits the context, we need to make an exegesis of each reading in its context. Exegesis thus influences textual criticism, as textual criticism can also influence exegesis by changing the text. This mutual influence constitutes an hermeneutic circle between exegesis and textual criticism.

We have interpreted Mark 4:24-25 in two ways. (i) “Beware of what you hear: ‘With the measure which you measure, it will be measured to you.’ For it [i.e. the meaning of the parables] will be given to him who has [the secret interpretation from Jesus], but from him who does not have [it] even what he has [i.e. the parables] will be taken away.” (ii) “Beware how you interpret [the parables]. With the measure [i.e. way] which you measure [i.e. interpret the parable], it will be measured [i.e. interpreted] to you. For it [i.e. the meaning of the parable] will be given to him who has [a right way of interpretation], but from him who does not have, even what he has [i.e. the parable itself, or a wrong way of interpretation] will be taken away from him.”

Mark 4:24c (καὶ προσεθήραται ὑμῖν) is located in this context, and does not fit the context interpreted according to the exegetical possibility ii above. Mark 4:24c breaks the balance between “giving” and “taking away,” emphasizing the idea of “giving.” Thus, v.24c sharpens the contrast between v.24 and v.25. This contrast does not fit exegesis ii. Though Mark 4:24c appears to fit the exegetical possibility i, it may not be regarded as a part of the quotation since it does not occur together with Mark 4:24b in any Jewish literature. Thus, Mark 4:24c does not fit exegesis i.

Therefore, Mark 4:24c, which does not fit the context, may be regarded as being secondary. This judgement is supported by more pieces of text-critical

evidence. (i) The style of Mark: Mark 4:24c does not seem to fit Marcan style, since Mark does not use the verb προστίθημι. (ii) Rhythm: Mark 4:24c breaks the structural balance and rhythm. (iii) Repetition: Mark 4:24c repeats the idea of "giving" which is contained in μετριθρόεται and δοθρόεται. Further, ὑμῶν is also unnecessarily repeated.

If Mark 4:24c is secondary, how could this reading have occurred? The process of its occurrence can be conjectured as follows. (i) A scribe finds that Mark 4:24 allows no room for grace. (ii) He discovers that Luke 12:31 and Matt 6:33 state that God gives us what we need by grace. (iii) In the margin, he writes προστεθρόεται ὑμῶν (as an intertextual gloss) which occurs in Luke 12:31 and Matt 6:33. (iv) Another copyist inserts προστεθρόεται ὑμῶν into the text, adding καί to link it to the preceding passage.

누가복음 2장 49하반절의 의미론적 번역 제언

김광모*

1. 들어가는 말

메시아 예수의 어린 시절에 관해 진술하는 유일한 구절인 누가복음 2장 40-50절에는 예수의 첫 발화(speech), 곧 *ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δέι εἶναί μὲ*가 포함되어 있다(49절). 마리아와 요셉을 대상으로 한 이 발화를 어떻게 번역할 것인가는 간과할 수 없는 중요한 문제이다. 특히 주의를 기울여 번역해야 할 단어는 관사 *τοῖς*이다. 이 관사 다음에는 있어야 할 남성 혹은 중성 명사 복수가 없기 때문에, 번역하기가 쉽지 않다. 관사 *τοῖς*를 ‘집’이라 해야 하는지, ‘사람’이라 해야 하는지, 아니면 ‘일’이라 해야 하는지가 번역 혹은 해석의 관건이다. 문자적 번역을 하자면, “내 아버지의 ___ 들에”이다. 문제의 발화를 번역하는 데에는 몇 가지 가능성이 있을 수 있다. 첫째 가능성은 “내가 나의 아버지의 ‘집’에 있어야 한다”이다. 둘째 가능성은 “내가 나의 아버지의 ‘일’에 종사해야 한다”이다. 그리고 셋째 가망성은 “내가 ‘성전’에서 하나님의 ‘일’에 종사하는 사람들 중에 있어야 한다”이다.¹⁾ 또한 *εἶναί*도 마찬가지로이다. ‘존재하다’라 할 것인지, 아니면 ‘종사하다’라 할 것인가 주요 연구 대상이다.

예수의 발화에 대한 영어번역본과 한글번역본들을 잠시 주목하기로 하자. 영어번역본이 문자적 번역(literal)이든, 자유 번역(free)이든, 그리고 역동적 대응 번역(dynamic equivalent)이든 간에,²⁾ “나의 아버지의 집에”와 “나의 아버지의 일에”가 공존하고 있다. 즉, 두 가지 번역 가능성이 지지되고 있다. 하

* 신약학, 성서침례대학원대학교.

1) Joel B. Green, *The Theology of the Gospel of Luke* (London, Cambridge University Press, 1995), 56.

2) Gordon D. Fee and Douglass Stuart, 『성경을 어떻게 읽을 것인가?』, 오광만 역 (서울: 성서유니온, 1988), 46-7에 따르면, 문자적 번역에는 *KJV*와 *NASB*, 문자적 번역과 역동적 대응 번역 중간에는 *RSV*, 역동적 대응 번역에는 *NIV*와 *NAB* 그리고 *GNB*와 *JB*, 자유 번역에는 *Phillips*와 *LB*가 대표적이다.

지만 전자가 더 많은 지지를 받고 있다. 이런 분류에 따라, 연구 대상 표현을 정리해보면 다음의 표와 같다.

문자적 번역		역동적 대응 번역		자유 번역	
<i>KJV</i>	<i>RSV</i>	<i>NIV</i>	<i>GNB</i>	<i>Phillips</i>	<i>LB</i>
about my Father's business	in My Father's house	in My Father's house	about my Fathers business		in My Father's house
<i>NASB</i>		<i>NAB</i>	<i>JB</i>		
in My Father's house		in My Father's house	in My Father's house		
			<i>NEB</i>		

한글 번역본의 경우, 대체로 “내 아버지의 집에”(『개역판』, 『개역개정판』, 『표준새번역』, 『표준새번역개정판』, 『공동번역』, 『현대인의 성경』)이고, 『현대어 성경』은 “내 아버지 집인 성전에”라고 한다. 그러나 한글킹제임스번역판은 “내 아버지의 일에”로 번역하고 있다.

본고의 목적은 우선적으로 *τοῖς*와 *εἶναι*의 의미를 언어학, 구체적으로는 “구조적 의미론”에 입각하여 그것의 의미를 결정하는 데 있다. 나아가 두 단어에 대한 의미 결정에 기초하여 기존의 『개역판』이나 『개역개정판』 그리고 『표준새번역』이나 『표준새번역개정판』의 해당 부분을 새롭게 번역할 것을 제안하는 데 있다. 즉, “내가 내 아버지의 집에 있어야 한다”보다는 “내가 내 아버지의 일에 전념해야 한다”는 제안이다. 이 새로운 번역 제안은 성전 혹은 교회 건물 이데올로기에 집착되어 있는 한국교회의 그리스도인들에게 시사하는 바가 상당할 것으로 기대한다.

본고는 다음의 절차로 진행될 것이다. 먼저, 본고의 연구방법론인 “구조적 의미론”(structural semantics)을 정의하고 설명할 것이다. 그리고 대상 구절이 속해 있는 누가의 유아 이야기의 거시 구조를 분석하고, 또 성전에서 어린 예수 이야기에 대한 의미론적 패턴을 분석하고, 나아가 *ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με*의 구조적 의미를 분석할 것이다. 마지막으로 새로운 번역 제안의 전망에 관해 언급할 것이다.

2. 텍스트에 대한 구조적 의미론의 접근

연구 대상 구절이 소위 복음서라는 텍스트의 일부이기에 먼저 텍스트(text)를 정의하고자 한다. 텍스트는 “일단 사람이 어떤 의도를 가지고 산출하는 언어적 표현”으로 규정된다. 언어학적으로 말하자면, 그것이 단어이든, 문장

이든, 문장의 연결이든, 물음과 대답이든 간에 “인간의 통보행위”(occurrence in communication)의 단위가 바로 텍스트이다.³⁾ 특히, 복음서는 내포 저자(implied author)⁴⁾가 서술자(narrator)⁵⁾의 말하기(telling)⁶⁾를 통해 내포독자(implied reader)⁷⁾를 대상으로 통보행위를 하는 서사(narrative)이다.⁸⁾ 텍스트와 그것의 의미에 관한 이론적인 전제 몇 가지가 있다. 첫째, 텍스트는 안정적인이고 구조적인 언어적 실체다. 둘째, 이런 모든 텍스트는 수사학적 역할을 하는 담론, 곧 (내포)독자로부터 인지적, 이념적, 정서적 반응을 불러일으키려고 의도된 문학적 구조의 조직이다. 셋째, 의미는 (내포)독자와 텍스트 간의 교호적 관계, 즉 대화과정에서 그리고 대화과정을 통해서 결정된다.⁹⁾

통보행위를 목적으로 기록된 성서, 특히 복음서 텍스트에 대한 해석은 언어학적 접근이 요구된다. 왜냐하면 그것이 인간 언어인 ‘코이네 헬라어’(Koine Greek)로 기록되었기 때문이다.¹⁰⁾ 언어에 대한 연구 방법들은 크게

3) 고영근, 『텍스트이론: 언어문학통합론의 이론과 실제』 (서울: 아르케, 1999), 4-8은 다른 용법들도 소개하고 있다. 일상적 용법으로는 언어단위들이 하나의 길고 짧은 글의 조직체로 연결된 것을 말한다. 기호학적 용법으로는 세상에 존재하는 모든 것이다. 그리고 문학적 용법으로는 작가가 창작해 놓은 인쇄물이나 독자가 읽고 재생해 낸 작품을 말한다.

4) Wayne C. Booth, 『소설의 수사학』, 최재석·이경우 역 (서울: 한신문화사, 1987), 86에 따르면, ‘내포저자’는 내포독자가 텍스트 전체의 독서 과정에서 형성한 판단, 관점, 수사학적 전략, 약속과 실망의 총체를 의미한다.

5) R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 7은 서술자를 서사를 서술하고 내포독자에게 말을 거는 수사학적 수행장치, 곧 인간성이 제거된 목소리로 정의한다.

6) Helmut Bonheim, 『서사양식: 단편소설의 기법』, 오연희 역 (서울: 예림기획, 1998), 27-9는 균형, 변별력, 그리고 포용력 등의 조건들을 근거로, 서술자의 말하기 양식을 묘사(description), 발화(speech), 보고(report), 그리고 논평(comment) 등으로 나눈다. 묘사는 공간 속의 사물들을 재현하는 것이고, 발화는 시간 속에서 행동하는 사물들에 대한 말의 재현이고, 보고는 말 이외의 재현이고, 그리고 논평은 이것들에 대한 감상이다.

7) Booth, 『소설의 수사학』, 204는 ‘내포독자’를 최초 실제독자의 신념체계에 대한 실제저자의 본래의 객관화된 사고에 그 기원을 둔 수사학적 구성체(rhetorical construct)로 정의한다.

8) 이달, “문학적 성경읽기: 요한복음서의 수난 이야기 문맥에서 본 베드로와 유다의 서사적 기능,” 『기독교 문화연구』, 6집 (2001), 52는 ‘서사 이야기’를 서술자와 피서술자 사이에 존재하는 의사소통 과정을 전제하면서, ‘시작-중간-끝’이라는 사건들의 연속이 존재하는 글로 정의한다. 이런 글에는 전달되는 내용(what)으로서의 ‘이야기’(story)와 그 이야기를 특정한 방식으로 전개하고 표현/전달하는 방식(how)으로서 ‘담화’(discourse)가 전제된다.

9) John A. Darr, *On Character Building: the Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts, Literary Current in Biblical Interpretation Series* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), 17.

세 가지로 분류된다. 통시적 접근(diachronic approach; Gk. *διά + χρόνος*), 공시적 접근(synchronic approach; Gk. *σύν + χρόνος*), 그리고 비교 언어학 접근(comparative approach)이다. 실바는 언어학적 석의자가 텍스트를 공시적으로 접근해야 한다는 입장을 강력히 주장한다.¹¹⁾ 공시적 접근은 언어가 특정한 역사적 시점에서 어떻게 사용되고 있는 지를 기술하기에 기술적 언어학(descriptive linguistics)으로 불리기도 한다.¹²⁾ 이 접근은 특히 언어의 문법(grammar), 곧 소리와 의미와 관련된 규칙 체계를 집중적으로 연구한다 언어의 문법은 음운론(phonology), 형태론(morphology), 구문론/통사론(syntax), 그리고 “의미론”(semantics) 등이 있다.¹³⁾ 연구자는 공시적 언어학적 방법론의 한 형태인 “구조적 의미론”의 견지에서, 연구 대상인 예수의 발화, 곧 *ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεξιμαί*에 대한 객관적이고 과학적인 번역을 시도하고자 한다.

10) Moises Silva, 『하나님 그리고 언어와 성경과의 관계: 현대 언어학을 통해서 본 성경해석학』, 김재영 역 (서울: 나침반사, 1994), 36, 23; Max Turner, “Modern Linguistics and the New Testament,” in *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation* (Grand Rapid: Eerdmans, 1995), 146; David Alan Black, *Linguistics for Students of New Testament Greek: A Survey of Basic Concepts and Application* (Grand Rapid: Baker Books, 1995), 156에 따르면, 코이네는 “공통의”를 뜻하는 “*κοινός*”의 여성형을 영어로 음역한 것이다. 헬라어에 적용되었을 때 이 단어는 삼중적 의미를 갖는다. “역사적으로”는 알렉산더가 죽은 때인 주전 330년에서 콘스탄틴이 비잔틴을 건설한 때인 주후 330년에 이르는 기간에 사용된 언어를 말한다. “지리적으로”는 그 기간에 지중해 연안에서 공통으로 사용된 헬라어를 말한다. 그리고 “문화적으로”는 그 시대에 교육 수준이 낮은 일반인들이 사용한 언어를 말한다.

11) Silva, 『하나님 그리고 언어와 성경과의 관계』, 77.

12) Black, *Linguistics for Students of New Testament Greek*, 6의 설명에 따르면, 통시적 접근은 역사적 관점에서 언어를 연구한다. 역사적 언어학(historical linguistics), 곧 언어의 소리 패턴, 개별 단어의 형태, 단어들 간의 문법적 관계, 그 언어와 관련된 다른 모든 자료의 기원과 발전에 대한 연구는 여기에 속한다. 비교 언어학(comparative approach)은 동일한 언어의 다른 형태인 방언들 간뿐 아니라 개별 언어들 간의 가능한 관계를 탐구한다.

13) M. H. Abrams, 『문학용어사전』, 최상규 역 (서울: 보성출판사, 1998), 151에 의하면 언어의 문법을 구성하는 국면은 일반적으로 세 가지이다 첫째, 음운론은 기본적인 언어음성 연구다. 둘째, 형태론은 언어음성을 의미를 갖는 최소 단위의 음성군 즉 형태소와 단어로 조직화하는 과정에 대한 연구다. 셋째, 구문론/통사론은 단어연속을 구, 절, 문장의 형태로 배열하는 과정에 대한 연구다. 이 세 가지에 부가되는 “의미론”은 단어들과, 구나 문장 내의 단어의 의미에 관한 연구다 언어 문법을 도식화하면 아래와 같다.

음운론	—	형태론	—	구문론	—	의미론
소리 패턴		단어 패턴		문장 패턴		의미 패턴

본고의 연구 방법론인 “구조적 의미론”에 관해 설명하고자 한다. 일반적으로, 의미론(*σημαίω*)은 단어의 구조는 고려하지 않고 단어 자체의 의미를 연구하는 것으로 이해되곤 했는데, 이것은 참으로 안타까운 일이었다. 하지만 나이다는 의미론을 “언어의 가장 흥미로운 국면은 의미이지만, 우리는 의미의 구조와 그것의 의사소통 관계에 대한 설명을 우선적으로 해야 한다고 정의했다.¹⁴⁾ 여기서 “의미는 일반적으로 소리를 언어적 소리로 만드는 것이다. 그것이 없다면 어떤 것도 언어적 실체이지 않다. 의미는 기호에 의해 함축된 것을 결정하는 것이다.”¹⁵⁾ 단어 자체가 온전성이나 독립성을 지니면서 그 자체로 의미를 가질 수도 있지만, 단어는 더 큰 전체의 작은 일부이다. 전체 안에서 작용하게 하려면 주위의 다른 요소들과 자연스럽게 연결되어야 한다. 단어들이 구조적 의미(*structural meaning*)를 갖추지 않는다면, 그것들은 무의미한 상태에 있다고 말할 수 있다. 여기서 용어 ‘구조적 의미’는 주어, 목적어, 시제, 수 등을 말한다. 의미는 특별한 규칙에 따라 구조적 의미가 배열될 때 비로소 가능하다.¹⁶⁾

구조적 의미들은 기본적으로 두 가지의 구조적 관계로 구성된다 언어학적으로 표현하자면, 언어수행(*parole*)에 대한 분석은 구조적 관계의 규칙성을 밝혀주는데, 그 규칙성은 언어능력이 있는 화자나 청자에 의해 숙지되는 언어체계(*langue*) 내에 작용하는 통사적 법칙을 설정함으로써 설명이 가능하다. 예를 들면, 병렬관계(*paradigmatic relation*)는 한 문장 안의 어떤 단어와 그 문장의 통사적 형태를 깨트리지 않고서도 대체될 수 있는 다른 단어들과의 수직적 관계를 말한다. 그리고 결합관계(*syntagmatic relation*)는 완전한 형태를 갖춘 통사단위가 되도록 단어연속을 만들어 낼 수 있는 가능성을 한정하는 수평적 관계를 말한다.¹⁷⁾ 따라서 석의자 혹은 번역자는 구조로서 언어의 의미를 파악하는 역량을 갖추고 있어야 한다. 의미론자는 단어와 구가 표현할 수 있는 의미의 많은 이해하기 어려운 국면을 대상으로 “그것을 사용해서 ‘정말로’ 말하려는 바는 무엇인가?”를 연구한다.¹⁸⁾ “의미론”이라고 해도 무방

14) Eugene A. Nida, *Exploring Semantic Structure* (Munich: Fink, 1975), 9. J. P. Louw, *Semantics of New Testament Greek* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 4 재인용; Anthony C. Thiselton, “Semantics and New Testament Interpretation,” in *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods* (Grand Rapids: Eerdmann, 1977), 75에 의하면, 의미론은 언어적인 문맥과 외-언어적 문맥 안에서 나타나는 단어들과 문장들이 지닌 다양한 의미를 연구한다.

15) Louw, *Semantics of New Testament Greek*, 19.

16) Black, *Linguistics for Students of New Testament Greek*, 8-9.

17) Thiselton, “Semantics and New Testament Interpretation,” 82-5.

하지만 “구조적 의미론”이라 한 것은, 전통적 문법에서의 의미론과 차별을 두고, 또 현대 언어학적 의미론임을 부각시키기 위함일 뿐이다.

로우는 (구조적) 의미론이 단어에서 시작되어서는 안 되고, 담화 전개의 기초 단위인 단락에서 시작되어야 한다고 주장한다. 단락은 문장으로 구성되고, 문장은 단어로 구성되기 때문이다. 이런 접근은 이것은 신약성서 헬라어의 의미론의 초기 연구에서 주축을 이루었던 단어중심의 방법론과는 정반대의 절차이다. 따라서 그는 의미론 분석을 담화분석(discourse analysis)으로 부른다.¹⁹⁾ 의미론 분석을 위해서는 먼저 단락, 섹션, 전체 텍스트와 같은 더 큰 언어 단위, 곧 거시구조(macrostructure)에 주목할 뿐 아니라, 문장들을 더 큰 구문론적 단위에 연결시키는 응집성 혹은 응결성(cohesion, coherence)에 관심을 기울여야 한다.²⁰⁾ 문장들이 응집성에 따라 단락을 구성하는 방식을 의미론적 패턴(semantic pattern)이라 할 수 있다.²¹⁾

3.누가의 유아 이야기의 거시 구조 분석

누가의 유아 이야기(infant narrative)의 거시적 구조를 분석하기 위해서는 서술자인 “누가”가 예수의 사역을 갈등(conflict)을 중심으로 전개하면서 어떻게 유대인과 이방인이 하나님 나라의 공동체로 구성되는지, 즉 하나님의 구속 사역이 얼마나 설득력이 있는지를 주목하면 된다.²²⁾ 이 이야기의 거시적 구조를 갈등을 중심으로 전개되는 플롯(plot)의 견지에서 요약하면 다음과 같

18) Black, *Linguistics for Students of New Testament Greek*, 9.

19) Louw, *Semantics of New Testament Greek*, vii-viii; 고영근, 『텍스트이론』, 9은 “텍스트언어학” 혹은 “담화분석”을 통보행위가 발생하고 있는 텍스트의 구조와 기능을 언어학적으로 설명하는 것으로 정의한다. Black, *Linguistics for Students of New Testament Greek*, 170의 설명에 의하면, 담화분석은 텍스트를 구성 요소들인 단어나 절과 같은 더 작은 단위들이 단락이나 섹션과 같은 더 큰 단위로 결합하면서 의미를 산출하는 방식을 설명하는 것이다. 권중선, “담화분석,” 『신약성서 해석과 비평』 (대전:침례신학대학교출판부, 2002), 474-97을 참고하시오.

20) Black, *Linguistics for Students of New Testament Greek*, 171-2은 텍스트에 영향을 주는 다양한 상황적 요소들, 곧 저술 장소, 저술 경위, 그리고 독자의 환경을 분별하면서 특정 부분의 상대적 중요성과 핵심성도 파악해야 한다고 말한다.

21) John C. Tuggy, “Semantic Paragraph Patterns: A Fundamental Communication Concept and Interpretive Tool.” in *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis*, ed. David Alan Black (Nashville: Broadman Press, 1992), 46.

22) Darrell L. Bock, “The Gospel of Luke,” in *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove, Inter Varsity Press, 1992), 495-510.

다.²³⁾

누가복음에서 주된 갈등은 인간적 차원에서 예수와 종교 지도자들 간에 있다. 예수의 죽음, 부활, 그리고 승천에서 절정을 이루는 이러한 갈등은 십자가 에피소드에서 극도로 악화된다. 지도자들은 예수의 죽음이 그들을 이스라엘의 지도자로 입증하였다고 생각하지만, 독자들은 아이러니 하게도 십자가가 예수께서 공적으로 이스라엘의 메시아-왕(Messiah-King)으로 선포될 뿐만 아니라 예수께서 구원의 영광스런 통치의 개시자로 기대한 곳이라 생각한다.

연구 대상의 구절이 자리하고 있는 부분은 유아 이야기의 마지막이다. 이 이야기의 앞에 있는 헬라 문학적 서문(1:1-4)에서, 서술자 누가는 이야기(*διήγησιον*, narrative)의 기원과 내용 그리고 목적을 간략하지만 구체적으로 논평(comment)한다.²⁴⁾ 그것의 내용은 *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων*, 곧 “우리 중에서 (하나님에 의해) 성취된 일들”이다. (하나님에 의해서)를 포함해서 이해하는 것은, 이 표현이 일종의 신적 수동태(divine passive 또는 *passivum divinum*) 혹은 신학적 수동태(theological passive)이기 때문이다.²⁵⁾ 이것이 “중성 복수”로 제시되고 있음에 일단 주목해 둘 필요가 있다. 그리고 그것의 목적은 이미 예수에 관해서 배운 적이 있는 데오빌로 (그리고 그가 상징하는 다양한 독자들)에게 배운 바에 확신을 주는 것이다.

서술자의 논평인 서문에 이어지는 소위 “유아 이야기”(1:5-2:52)는, 주 플롯에 대한 서론 역할을 하고 또 주요 주제인 하나님의 목적의 성취를 예고해주는 역할을 한다.²⁶⁾ 탄네힐의 분석에 따르면, 평행적 장면들과 주제의 반복에 의해서 복잡한 구조를 취하고 있는 유아 이야기의 구조는 다음과 같다.²⁷⁾

23) Jack Dean Kingsbury, “The Plot of Luke’s Story of Jesus,” in *Gospel Interpretation: Narrative-Critical & Social-Scientific Approaches* (Harrisburg: Trinity Press International, 1997), 155.

24) Robert C. Tannehill, *Luke* (Nashville: Abington Press, 1996), 33; Stuart and Fee, 『성경을 어떻게 읽을 것인가?』 134는 이런 헬라적 역사서술(hellenistic historiography)이 의도하는 바에 관해, 기본적으로 역사를 기록해서 보존하기 위하여(역사), 독자의 사기를 진작시키고, 독서의 기쁨을 즐기도록(독서의 기쁨), 그리고 사실을 알리고 교훈을 주고, 때로는 변증을 하기 위함(신학)으로 설명한다.

25) 장동수, “신적 수동태 구절 소고,” 『성경원문연구』, 7호 (2000), 117-48을 참고하십시오.

26) Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, 44; Mark Allan Powell, “Toward a Narrative-Critical Understanding of Luke,” in *Gospel Interpretation: Narrative-Critical & Social-Scientific Approaches* (Harrisburg: Trinity Press International, 1997), 127.

출생 준비

요한

천사 가브리엘이 사가랴에게 선언 1 (1:5-23)

엘리자벳의 수태 불가능에 초점을 둔 인간의 제한적인 하나님의 구속적 사역 이해(1:24-25)

예수

천사 가브리엘이 마리아에게 선언 2 (1:26-38)

인간의 하나님의 구속적 사역 이해; 엘리자벳의 마리아 칭송과 마리아의 하나님 찬양, 찬양 1: “마리아 송가”(1:39-56)

출생

요한

즐거움과 경이로운 출생, 할례, 작명 (1:57-66)

하나님의 구속적 사역 인식, 찬송 2: “만물송가”(1:67-79)

결론적인 성장의 후렴구 (1:80)

예수

즐거움과 경이로운 출생, 할례, 작명; 목자들에게 천사의 선언 3 (2:1-21)

하나님의 구속적 사역을 인식하면서 성전에 등장, 찬송 3: “시므온의 송가” (2:22-39)

성전에서 어린 예수의 이야기에 의해 예시된 지혜로 성장과 더불어 결론적인 성장의 후렴구 (2:40-52)

사실, 예수와 세례(침례) 요한의 출생 이야기는 어떻게 하나님께서 자신의 구원 목적을 성취하셨는지를 보여주는 하나의 이야기, 곧 구원, 위로, 구속, 평화를 주기 위한 하나님의 간섭(intervention)의 이야기이다.²⁸⁾ 특히 찬송들은 하나님의 구속 사역에 대한 인간의 반응을 표현하고, 서술되는 사건들에 대한 신학적 해석을 제공한다.²⁹⁾ 예수의 정체라는 기독교적 국면에서 말하자

27) Tannehill, *Luke*, 36-7.

28) Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 54, citing Charles Thomas Davis III, “The Literary Structure of Luke 1-2,” in *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, JSOTSS 19 (Sheffield: JSOT, 1982), 215-29.

29) Tannehill, *Luke*, 38.

면, 요한은 위대한 하나님의 선지자(1:15, 75)에 불과하지만, 예수는 다윗 자손인 메시아-왕, 하나님의 왕적 아들, 구세주, 주님(1:31-35; 2:10-11)이다. 곧, 예수는 종말적 인물이다. 메시아로서 예수는 이스라엘이 오랫동안 기다려온 다윗과 같은 왕, 곧 하나님이 당신의 구원 사역을 위해 기름 부을 왕이다. 하나님의 아들이로서 예수는 모든 의로 하나님의 목적을 성취함으로 하나님과 매우 친밀하고도 독특한 관계를 누린다. 구세주로서 예수는 하나님이 그를 통해 먼저는 유대인을 다음으로는 이방인을 구원할 분이다.³⁰⁾

누가복음에서 예수를 통한 하나님의 구원 성취 이야기는, 성령의 인도에 따른 갈릴리에서 가르침과 치유 사역(3:1-9:50), 예루살렘을 향하시면서 하나님 나라 확장 사역(9:51-19:44), 그리고 예루살렘에서의 사역(19:45-24:53) 등으로 전개되지만 본고의 연구 범위 밖이기에 언급하지 않기로 한다.

4. 성전에서 어린 예수 이야기에 대한 의미론적 패턴 분석

이제는 어린 예수의 성전 이야기의 의미론적 패턴을 분석하고자 한다. 서술자는 이 단락의 처음과 끝인 40절과 52절에서 예수의 성장에 관한 특징을 논평한다. 그것은 신체적, 정서적, 지적, 사회적, 영적 성장으로 말할 수도 있는 전인적 성장이다. 특히 하나님의 은총을 덧입은 성장이다. 서술자는 그런 성장의 과정 중에 있었던 한 일화를 말함으로 유아 이야기를 마무리짓는다.

서술자는 그 아이의 부모가 “해마다”(κατ’ ἔτος) 유월절이면 예루살렘에 올라가서 그 절기를 지켰다고 논평함으로 독자가 그들을 경건한 유대인으로 이해하게 한다(41절). 유월절(τῆ ἑορτῆ τοῦ πάσχα)에, 이스라엘의 모든 남성들은 예루살렘을 방문해야 했다. 하지만 여성인 마리아의 경우 필수적이지는 않았다. 마리아도 참여한 가족 순례여행은 그 집안의 경건함을 더 부각시킨다. 서술자는 예수가 열두 살이 되었을 때를 배경으로 설정한다. 유대적 관습에 따르면, 열두 살은 율법 아래서 성인의 책임을 감당하기 시작해야 하는 전환기이다.³¹⁾ 그도 역시 한 경건한 유대인 혹은 “율법의 아들”로서 부모와 함께 예루살렘에 올라가서 유월절 관례를 온전히 수행했다. 하지만 서술자가 ‘성전’이라는 용어를 사용할 법하지만 전혀 사용하지 않고 있음은 아주 특이

30) Kingsbury, “The Plot of Luke’s Story of Jesus,” 155.

31) John Nolland, *Luke 1-9:20*, vol. 35A, *Word Biblical Commentary* (Dallas: Word Books, 1989), 129; 김광수, 『마가 마태 누가의 예수 이야기』 (대전: 침례신학대학교출판부, 1997), 435.

하다(cf., 2:27, 31). 물론 성전 모티브 자체가 부재하다는 말은 아니다.

계속해서, 서술자는 그의 부모와 동행했던 어린 예수가 그들과 결별되어 있는 장면을 묘사한다. 부모들은 다시 거주지로 돌아가는 반면, 어린 예수는 예루살렘에 그대로 머무르고 있다(*ὑπέμεινεν Ἰησοῦς ὁ παῖς ἐν Ἱερουσαλήμ*). 아직도 어린이(*ὁ παῖς*)이지만 한 성인으로 간주되는 나이가 된 예수는 부모와 상의도 하지 않은 채 스스로의 결정에 의해 예루살렘에 남아 있다. 예수가 의지적이고 능동적인 행동을 시작한 결과에 대한 묘사이다.

서술자는 부모들의 어리석음을 논평한 후(43c절), 그들이 사고에 문제가 있을 뿐 아니라 행동에도 어리석음이 있음을 반영하는 행동을 보고한다(44절). 실제 상황과는 달리, 그들의 임의적 사고는 하루 길이라는 시간만큼이나 잘못되어 있고, 또 예루살렘에 있는 아이 예수를 친척과 지인들 중에서 찾으려는 그들의 행동을 두고 독자는 어리석은 것으로 판단한다. 하루의 어리석음은 하룻길을 걸어 다시 예루살렘에 가게 했고 계속해서 삼일 동안 염려하면서 어린 예수를 찾아 헤매는 무의미한 수고를 필요로 한다(45-46a절).

서술자는 결국 그들이 어린 예수를 “성전에서”(ἐν τῷ ἱερῷ) 찾았다고 보고한다(46b절). 여기서 간과해서는 안 될 중요한 점은 성전을 “단수”로 서술하고 있고, 또 전치사 다음에 관사로 이어지는 구조를 취하고 있음이다. 즉, “전치사 + 관사 + 명사” 구조이다. 서술자는 성전 안에 있는 예수의 모습을 세 개의 현재분사형을 사용해서 보고한다(46c절). 즉, 율법 선생들 중에 앉아서 그들의 말에 귀기울이고 또 그들에게 질문하고 있다(*καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων καὶ ἀκούοντα αὐτῶν καὶ ἐπερωτῶντα αὐτούς*). 놀란드의 이해처럼, 어린 예수는 당시에 유행한 대화적 형태로 학습하는 열심 있는 학생이다.³²⁾ 예수의 지성과 능란한 답변은 당대의 석학들을 놀라게 한다. 열두 살의 예수는 당시의 지성인들이라 할 수 있는 교사들과 동급으로 제시된다.³³⁾ 하지만 독자는 예수 위에 하나님의 지혜와 은총이 임해 있다는 것을 익히 알기에 전혀 놀라지 않고 당연하게 받아들인다.

서술자는 율법 선생들이 예수의 지혜와 대답에 놀랄 뿐이지, 결코 그를 칭찬하거나 찬양하지 않는다고 보고한다(47절). 따라서 독자는 그들을 성전에서 갓난아기 예수를 보고 찬양했던 시므온이나 안나와는 다른 부류의 사람들로 이해한다. 그렇다면, 예수와 율법 교사간의 관계에는 다소의 대립 혹은 긴장감이 감돌고 있다. 하나님의 아들이고 종인 어린 예수는 하나님의 임

32) Nolland, *Luke 1-9:20*, 130.

33) Tannehill, *Luke*, 75.

재의 장소이자 지도자들의 권세지인 성전에서 저들에게 일종의 충격을 준 셈이다. 그들의 놀람이 극적인 긴장을 유발시키고 있다.³⁴⁾

율법 교사들을 놀래고 있는 어린 예수를 발견한 부모들은 역시 놀란다(48절). 부모들의 염려와는 달리 어린 예수는 안전하고 평안하기까지 하다. 부모들은 아이를 찾는 데 열심을 보였지만, 아이 예수는 다른 것을 찾는 데 열심이다. 이런 상황을 설정한 서술자는 이제 서술의 기법에 변화를 준다. 즉, 지금까지는 보고와 논평 그리고 묘사의 기법을 사용했지만, 이제는 대화의 기법을 사용한다. 그의 어머니 마리아는 자신과 그의 아버지의 입장에서, 예수를 책망하는 말을 한다. “얘야, 왜 우리에게 이렇게 처신했느냐? 너의 아버지와 나는 근심하면서 너를 찾았다”(Τέκνον, τί ἐποίησας ἡμῖν οὕτως; ἰδοὺ ὁ πατήρ σου καὶ γὼ ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε). 서술자는, Nolland의 이해처럼, 마리아의 발화를 통해 어린 예수가 의도적으로 그의 부모를 거절한 것에 대한 책망을 서술하고 있다.³⁵⁾

서술자는 계속해서 대화 기법을 사용해서 서술한다(49절). 즉, 예수의 발화를 통해 예수 자신의 특별 사명, 그리고 그 사명과 가족의 기대간의 갈등이 있다는 것을 절정적으로 선포하고 있다.³⁶⁾ 예수의 발화는 사실 두 개의 질문이다. “Τί ὄτι ἐζητεῖτέ με; οὐκ ἤδευτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με;” 첫째 질문, “저를 찾는 일을 왜 (했습니까)?”는 이유를 묻는 것이 아니다. 왜냐하면 Τί ὄτι는 놀람을 나타내는 표현이기 때문이다.³⁷⁾ 그렇다면, 마리아의 책망에 대한 예수의 대응-비난인 셈이다. 그들이 자신을 찾은 행동은 불필요한 행동이었다는 의미다.

예수의 둘째 질문을 구문적으로 그리고 문자적으로 표현하자면 “내가 나의 아버지의 ___들에 있어야 한다는 것을 모르셨나요?”이다. 이 표현에서 빈칸은 헬라어 문장에 남성 혹은 중성 복수 명사가 있어야 하지만 없음을 표시한다. 그렇기에, 예수의 이 발화는 이미 언급한 바 있듯이 한 개 이상의 번역이 가능하다. 어떻게 번역하는 것이 타당한 지에 관해서는 이 분석 후에 구체적으로 고찰할 것이다. 그리고 οὐκ로 시작해서 긍정의 대답을 기대하는 이 질문은 그 자신에 대한 부모들의 무지함을 지적하는 비난이다. 예수와 그 부모간의 대화에는 관점의 차이로 인한 긴장감이 팽팽하게 자리하고 있다.

34) Kingsbury, “The Plot of Luke’s Story of Jesus,” 156.

35) Nolland, *Luke 1-9:20*, 131.

36) Tannehill, *Luke*, 75.

37) R. C. H. Lenski, *Interpretation of Luke* (Columbus: The Wartburg Press, 1946), 166.

예수의 발화는, 탄네힐의 설명처럼, 하나님과의 관계에 집중되어 있다. 예수는 그 부모가 이 관계에 무지함을 비난하고 있는 것이다.³⁸⁾

“___들”에 “집”을 선호하는 주장은 그의 부모가 여러 곳을 찾다가 마침내 바로 그곳에서 찾았다는 점에 기대고 있다. 하지만 그의 어머니는 장소에 관해서는 전혀 언급하지 않는다. 그렇기에 예수가 장소에 관해 말했을 리 없다. 앞서 고찰한 바 있듯이, 예수의 발화는 그의 부모가 자신의 행동 자체를 이해할 수 없다는 의미다. 왜냐하면 예수는 자신이 아버지에게 속한 일들에 관련해야 한다는 사실을 알고 있을 것으로 생각했기 때문이다.³⁹⁾

서술자는 그의 부모들이 예수의 발화를 이해하지 못했다고 논평한다(50절). 그리고 예수가 그들과 함께 나사렛으로 내려가서 그들에게 순종하는 생활을 했다고 요약적으로 보고하면서(51a절), 그의 어머니가 예수의 발화의 내용에 대해 여전히 무지할 뿐 아니라 일종의 기대감을 갖고 있다고 부가적으로 보고한다(51b절). 코올리지의 지적처럼, *ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναί με*라 발화한 예수는 2장 51절에서 성전을 떠나 나사렛으로 돌아간다. 이것은 나사렛과 성전 모두에 있어야 한다는 함축적 의미를 지닌다. 장소는 결정적이지 않다. 또한 부모의 몰이해의 당혹감은 예수의 발화의 애매성에서 기인한 것이다. “내 아버지의 집에” 있어야 한다는 분명한 의미에 당혹해 하지는 않았을 것이다.⁴⁰⁾

서술자가 예수의 성장에 대해 “지혜와 키가 자라가며 하나님과 사람에게 더 사랑스러워 가시더라”는 논평으로 성전에서 어린 예수 이야기와 동시에 유아 이야기를 마무리 지을 때(52절), 독자는 예수에 대한 이해, 영접, 그리고 그의 특수한 역할의 수행을 기대하게 된다. 이것은 예수가 하나님의 목적에 헌신되어 있음을 강조하면서 앞에서의 성전 이야기에 이어지고 있다.⁴¹⁾

5. *ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναί με*의 구조적 의미 분석

앞서 언급한 바 있듯이, 특정 단어는 큰 전체 구조의 작은 일부이다. 특정

38) Tannehill, *Luke*, 75.

39) Lenski, *Interpretation of Luke*, 167.

40) Mark Coleridge, *The Birth of the Lukan Narrative: Narrative as Christology in Luke 1-2*, *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 88 (1993), 202.

41) Russell Pregeant, *Engaging the New Testament: An Interdisciplinary Introduction* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 239.

단어는 특별한 규칙에 따라 ‘구조적 의미’로 배열될 때 비로소 의미가 주어진다. 따라서 예수의 둘째 질문의 *ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναί με* 부분에 대한 구조적 의미를 분석함으로써 그것의 표현과 의미를 결정할 수 있을 것이다. 결합관계에 대한 고찰이 결정적인 도움이 될 것이고, 병렬관계에 대한 고찰 역시 마찬가지로 유익할 것으로 기대된다.

5.1. δεῖ

이 문장의 주어와 동사는 당연히 *δεῖ*이다. 이 단어는 신적 필연을 나타내는 비인칭동사이다. 서술자는 누가복음에서 이 말을 처음으로 사용하고 있다. 로우-나이다, 『신약성서 의미론 사전』, 71.34에 따르면,⁴²⁾ *δεῖ*는 반드시 발생해야 하는 불가피성을 의미한다. 따라서 “반드시되어야 한다, 해야 한다”는 의미이다. 누가는 이 단어를 12회 사용한다. 그 중에 예수와 관련된 어 사용될 경우, 하나님의 나라와 계획의 견지에서 그의 사명과 운명과 관련된 필연, 곧 신적 필연을 의미한다. 예를 들면, 예수는 하나님 나라의 복음을 반드시 전해야 한다(4:43). 인자는 고난 받아 죽어야 하는 운명이다(9:22; 17:25; 24:7). 예수는 이런 운명을 거부하지 않고 기꺼이 수용한다(13:33). 예수의 이런 운명은 기필코 성취된다(22:37; 24:44). 누가복음에서 예외도 있겠지만,⁴³⁾ *δεῖ*가 예수와 관련된 경우 그의 사명과 운명에 대한 신적 필연을 나타낸다고 결론지어도 무방하다. 종말적 사건들(21:9)도 신적 필연의 한 국면이다. *δεῖ*가 사건의 불가피성 혹은 그 사건이 하나님의 계획과 목적의 일부를 나타낸다는 로우-나이다의 설명은 누가복음에서도 타당하다. 그렇다면, 렌스키의 설명처럼,⁴⁴⁾ 서술자는 신적 필연을 나타내는 *δεῖ*를 *τοῦ πατρὸς μου*와 결합관계가 되게 함으로, 아버지 하나님에 대한 예수의 관계에서 그것의 의미를 결정짓게 한다. 즉, 예수의 발화에서 *δεῖ*는 하나님의 계획과 목적이 라는 거대한 구도에서 예수가 감당해야 할 사명을 드러내는 용어이다.⁴⁵⁾

42) Johannes P. Louw and Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 vols. (New York: UBS, 1989).

43) *δεῖ*가 제자의 증언(12:12), 고소자들의 안식일 준수 주장(13:14), 그리고 예수의 의지(19:5) 등과도 관련된다.

44) Lenski, *Interpretation of Luke*, 166에 따르면, *δεῖ*는 모든 형태의 필연을 표현할 수 있지만, 문맥에서 결정되어야 한다. 여기서는 아버지 하나님에 대한 예수의 관계에서 기인하는 필연이다.

45) Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX* (New York: Doubleday & Company, 1979), 443; Coleridge, *The Birth of the Lukan Narrative*, 202.

5.2. ἐν..... εἶναι με

신적 필연을 나타내는 *δεῖ*는 부정사(구)와 결합관계를 이루는 비인칭동사이다. 여기서 부정사구의 의미상 주어는 예수를 지시하는 *με*이다. 그리고 부정사는 *εἶναι*인데 이것은 *ἐν*과 결합관계에 있다. 로우-나이다, 『신약성서 의미론 사전』, 68.20은 *εἰμί*가 *ἐν*과 결합관계에 있을 때, 그것이 문자적으로는 “...에 존재하다”라는 속어이지만, 실제적 의미는 “조심스럽게 그리고 관심을 가지고 특정의 활동을 수행하기를 계속하다”라고 설명한다. 즉, 행동의 국면(aspect)이라는 의미 영역에서 “실천하다, 계속 행하다, 혹은 계발하다”를 의미한다. 그렇다면 *ἐν*을 공간적 위치를 나타내는 전치사로 간주되어는 안 된다.⁴⁶⁾ 렌스키는 “관심을 두다”(attract) 그리고 “중사하다”(occupy)라는 의미를 택하고 있다.⁴⁷⁾

5.3. τοῖς τοῦ πατρὸς μου

이제는 관사 *τοῖς*와 *τοῦ πατρὸς μου*의 결합관계를 고찰할 차례이다. 먼저 *τοῦ πατρὸς μου*의 결합관계를 설명하겠다. 서술자는 예수의 발화 중에서 *τοῦ πατρὸς μου*를 통해 하나님에 대한 예수의 친밀한 관계를 나타내고, 또 예수가 요셉이 아닌 다른 아버지, 곧 아버지 하나님에게 헌신되어 있는 것을 서술한다. 이 서술은 예수가 하나님의 아들임을 의미한다.⁴⁸⁾ 예수는 아버지 에 대한 동일시 사상을 가졌고, 하나님이 그에게 부여한 사명에 충실했다. 이 발화에는 예수의 위격과 메시아 됨이 배어 있다.⁴⁹⁾

일반적으로 그리고 전통적으로, *ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου*를 “나의 아버지 집에”로 번역하길 선호한다.⁵⁰⁾ 이런 번역의 근거들은 대략 네 가지로 나뉠

46) cf., Richard A. Young, *Intermediate New Testament Greek: A Linguistic and Exegetical Approach* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994), 95.

47) Lenski, *Interpretation of Luke*, 166.

48) Robert L. Brawley, *Luke-Act and the Jew: Conflict, Apology, and Conciliation* (Atlanta: Scholar Press, 1987), 21.

49) Bock, *Luke 1-9:50, Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Baker Books, 1996), 271.

50) Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, 443은 성서와 성서 외의 헬라어 문헌에서 “관사 중성 복수 + 속격 명사”가 “~의 집”을 의미한다고 증빙구절들을 제시한다(70인역 창 41:51; 스 7:9; 욥 18:19; 요세푸스, 『아피온에 반대한 소논문』, 1.18 §118; 『고대사』, 16.10.1§302; OxyP 3.523.3). 또한 그는 “집”의 의미가 교부의 해석과 초기 번역본에서도 발견된다고 말한다.

수 있는데, 쉽게 논박되기도 한다. 첫째, 문맥의 근거이다. 마샤은 “집”을 지지하는데, 언어학적인 면에서 전적으로 가능하고 또한 문맥이 요구하는데, 요점은 예수가 발견되는 곳이기 때문이라고 말한다.⁵¹⁾ 바크 역시 같은 설명을 하면서 “집”을 지지한다.⁵²⁾ 그러나, 그들은 문맥을 말하면서도 구조적 의미 단위를 나누는 데 주의를 기울이지 않은 결과로 판단된다. 즉, 앞서 설명했듯이 *ἐν*의 구조를 간과한 것이다. 둘째, 누가복음 병행구절의 근거이다. 스타인 역시 “내 아버지의 집”을 가장 좋은 이해로 간주하는 입장이다. 그의 설명에 따르면, 병행구절인 6장 4절과 19장 46절에서 성전이 하나님 집으로 언급되기 때문이고, 또한 예수가 성전 안에서 발견되었다는 점 역시 또 하나의 근거가 된다는 것이다.⁵³⁾ 하지만 6장 4절의 *εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ*에서 집을 지시하는 명사는 단수이지 복수가 아님에 유념해야 한다. 또한 19장 46절의 *ἔσται ὁ οἶκός μου*에서도 단수가 사용되고 있다. 그렇다면, 그의 증빙구절은 적절하지 않은 것으로 판단된다. 셋째, 누가복음 밖의 병행구절의 근거이다. 플루머는 “내 아버지의 일에 종사하다”가 가능하겠지만, “내 아버지의 집에”가 아마도 옳을 것이라는 입장이다. 그 근거로 창세기 41장 51절(LXX, *πάντων τῶν τοῦ πατρὸς μου*)을 제시한다.⁵⁴⁾ 예수가 아람어로 ‘집’을 말했다면, 누가가 이것을 중성 복수 관사가 아니라 *οἶκος*라 번역했을 것이다.⁵⁵⁾ 누가는 “아버지의 집”을 *ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς*로 분명히 표현하기도 한다(행 7:20). 넷째, 헬라이어 숙어의 근거이다. 로버트슨 역시 같은 구절을 제시하면서 “내 아버지의 일에 관해”가 아니라 “내 아버지의 집에”라는 입장이다. 헬라이어의 일반적인 숙어라는 것이다.⁵⁶⁾ 하지만, 성서 밖의 자료에

51) I. Harward Marshall, 『누가복음』 (서울: 한국신학연구소, 1983), 160.

52) Bock, *Luke 1-9:50*, 270은 막 8:33과 고전 7:32-34에는 전치사 *ἐν*이 사용되지 않고, 또 딤후전 4:15에는 전치사 *ἐν*이 사용되고 중성 복수 지시 대명사가 있기에 증빙구절이 될 수 없다고 말한다. 하지만, *οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων* (막 8:33)에서 *ἐν*이 사용되지 않은 것은 동사 *φρονέω*(생각하다)가 전치사를 수반하지 않고 목적어를 취하는 동사이기 때문이다. 고린도전서 7장 32-34절에서 *τὰ τοῦ κυρίου*에 전치사가 사용되지 않은 것은 동사 *μεριμνάω*(관심을 두다)가 목적어를 바로 취하기 때문이다. 그리고 디모데전서 4장 15절은 전치사 *ἐν*이 공간적 의미가 아니라 일의 대상을 지시한다는 적극적인 증빙구절이다.

53) Robert H. Stein, *Luke*, vol. 24A, *The New American Commentary* (Nashville: Broadman Press, 1992), 123.

54) Alfred Plummer, *The Gospel According to S. Luke*, vol. 25, *The International Critical Commentary* (Edinburg: T. & T. Clark, 1901), 77.

55) Lenski, *Interpretation of Luke*, 167.

56) A. T. Robertson, *The Gospel According to Luke*, vol. II, *Word Picture in the New Testament* (Nashville: Broadman Press, 1930), 34.

서는 그럴 수 있지만, 신약성서에서는 단 한번, 바로 여기서 사용될 뿐이라고 말한다.⁵⁷⁾

관사 복수 *τοῖς*가 성전을 나타내는 용어인 *ναός*나 *ἱερόν*과 병렬관계가 가능한지도 타진해 볼 필요가 있다. 먼저, 성전을 나타내는 *ναός*의 용례들을 살펴보자. 로우-나이다, 『신약성서 의미론 사전』, 7.15는 *ναός*를 신이 경배 받는 건물, 곧 예루살렘 성전의 경우 하나님이 임재해 있는 것으로 간주되는 장소인 성전, 지성소(마 23:35)로 설명한다. *ναός*는 종종 ‘하나님의 집,’ 혹은 ‘하나님이 임재하는 장소,’ 혹은 ‘하나님의 건물’로 번역된다. 또는 ‘거룩한 집’이나 ‘거룩한 장소’를 뜻하기도 한다. 비유적으로는 몸을 지시하기도 한다(요 2:21; 고전 6:19). 이 단어가 복수형으로 사용된 용례들이 누가문서에 두 차례이다. 사도행전 17:24에서, “손으로 만든 성전들”(ἐν χειροποιήτοις ναοῖς)는 복수형이다. 그리고 사도행전 19장 24절에서, “손으로 만든 성전들”(ναοὺς ἄργυροῦς)도 복수형이다. 두 용례 모두 이방신전에 대한 지시이고, 부정적인 의미로 사용되고 있다. 누가의 서술자는 예루살렘 성전을 단수로 말한다. 예를 들면, 누가복음 1장 9절에서는 “주의 성전 안으로”(εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου)이다. 23장 45절에서도 “성전의 휘장”(τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ)으로 단수이다.⁵⁸⁾ 결정적으로는 2장 46절에서 ἐν τῷ ἱωρῶ이다. 그렇다면, *τοῖς*가 *ναός*와 병렬관계로 구성하기는 무리이다.

성전을 나타내는 다른 용어인 *ἱερόν*이 *τοῖς*와 병렬관계가 가능한 지에 관해 살펴보자. 로우-나이다, 『신약성서 의미론 사전』, 7.16에 의하면, *ἱερόν*가 단수형으로서 성전 혹은 지성소 그리고 성전 주위(요 10:23; 마 21:12)를 뜻한다. 복수형으로 사용될 경우 성전에서 드러지는 제사를 의미한다(고전 9:13; οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι). 신약성서에서 *ἱερόν*은 예루살렘 성전을 말하고, 건물, 뜰, 그리고 저장창고를 포함하는 성전 전체를 말한다. 물론 아데미 신전을 말하는 사도행전 9:13은 예외이다. 대부분의 경우 이 단어는 “하나님의 집”으로 번역된다. 성전에 대한 전문 용어는 *ναός*로, 이것은 하나님의 임재가 항상 머물러 있는 지성소를 말한다. 물론 *ναός*와 *ἱερόν*이 항상 구분되는 것은 아니다(막 11:15; 마 21:12; 눅 19:45; 요 2:14). 그렇다면, *τοῖς*가

57) Lenski, *Interpretation of Luke*, 167; Coleridge, *The Birth of the Lukan Narrative*, 201.

58) 그 밖의 복음서에서도 예루살렘에 있는 하나님의 성전(τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ)은 단수형으로 제시된다(마 23:16, 17; 23:35; 26:61; 27:5, 40, 51; 막 14:58; 15:29, 38; 요 2:19, 20, 21). 서신서의 경우도 예외는 아니다(고전 3:16, 17; 6:19; 고후 6:16; 엡 2:21; 살후 2:4; 계 11:1, 2, 19; 14:15, 17; 15:5, 6, 8; 16:1, 17; 21:22).

ἱερόν과 병렬관계로 구성하기도 무리이다.

이상의 고찰을 근거로 말하자면, “내 아버지의 집에”라는 번역은 타당성이 희박하다. 이런 입장의 근거를 다시 정리해 본다. 첫째, 구조적 의미 단위를 나누는 데 주의를 기울이지 않은 이해이다. 둘째, 병행구절에서 하나님의 집은 주로 단수로 표현된다. 셋째, 집에 해당하는 단어 οἶκος가 따로 있다. 넷째, 일반적인 숙어가 아니라 단 한 차례 사용될 뿐이다. 다섯째, τοῖς가 ναός나 ἱερόν와는 병렬관계로 구성되기란 무리이다.

물론, τοῖς를 중성 복수가 아니라 남성 복수로 간주한다면, 그것의 선행사가 46절의 διδάσκαλοι일 가능성도 있다.⁵⁹⁾ 이럴 경우, “내가 내 아버지의 사람들 중에 있어야 한다”가 된다. 일부 교부들이 이렇게 이해하기도 했지만, 이런 이해는 설득력이 희박하다. 이런 이해는 예수의 발화의 의미를 희석시킬 뿐이다. 또한 율법 교사들의 놀람의 긴장과도 잘 부합되지 않는다. 바크의 지적처럼, 전체 이야기에서 율법 교사들과의 예수간의 충돌 혹은 갈등이 심각한 것으로 보아, 여기서 그들이 그렇게 높임을 받는 것은 적절하지 않다. 이 견해는 거의 지지 받지 못하고 있다.⁶⁰⁾

“집”도 무리이고, “선생들”도 마찬가지로, “일(들)”이 가능성이 높다. 일반적 규칙에 따르면, 중성 복수 관사가 사람의 속격과 결합관계를 구성할 때, “일들 혹은 사물들에 대한 개념”을 나타낸다. 그렇기에 “내 아버지의 일”에”로 번역하는 것이 아주 적절하다.⁶¹⁾ 겔덴휴즈는 “내가 성전에서 내 아버지의 관심사로 분주해야 한다”는 의미로 설명한다. 그가 말하는 관심사는 하나님의 계시, 지식, 그리고 섬김 등이다. 이 발화에는 그의 아들 됨과 그의 생애의 사명이 그의 아버지의 일이 되어야 한다는 것이 분명하다. 항상 모든 일에 하나님을 섬기고 영화롭게 하는 일이다. 예수는 그의 아버지 일에 전념해야 한다.⁶²⁾ 바크는 “내가 내 아버지의 집에 있어야 한다”고 번역해야 한다고 말하면서도, 그의 설명은 “일”에 경사되어 있다. 그가 말하는 집은 성전이고 성전은 가르침이 있는 곳이기(눅 20-21장), 예수는 거룩한 곳에서 가르침에 관여해야 한다는 것이다. 다시 말해, 예수는 하나님의 집에 있어야 한다는 필연성을 선포하는데, 그곳은 하나님의 임재가 있는 곳이고 또 하나님에 관한 가르침이 있는 곳이라는 것이다. 예수는 하나님이 원하는 바를 논

59) Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, 444를 참고하십시오.

60) Bock, *Luke 1-9:50*, 269.

61) Lenski, *Interpretation of Luke*, 166.

62) Norval Geldenhuys, *The Gospel of Luke, The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapid: Wm. B Eerdmans Publishing Company), 128.

의하는 일에 관여해야 한다는 것이다.⁶³⁾ 이반즈는 일반 고전적 그리고 헬라적 용례에서 *τά*가 “관심사, 혹은 일”을 나타내고(막 8:33; 고전 7:32), 또 *εἶναι ἐν*이 “관여하다”(딤후 4:15)를 나타낸다고 정확히 말하고 있다.⁶⁴⁾ 윌코크는 “아버지의 일”을 “구원 활동”으로 말한다.⁶⁵⁾ 그렇다면, “내가 내 아버지의 일에 전념해야 한다”로 번역해야 할 것이다.

6. 결론적 제언

지금까지 연구자는 누가의 유아 이야기에 대한 거시 구조 분석, 성전에서 어린 예수 이야기에 대한 의미론적 패턴 분석, 그리고 구조적 의미 분석 등을 근거로 *ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναι μὲ*를 “내가 내 아버지의 일에 전념해야 한다”로 번역하는 것이 더 타당하다고 주장했다. 물론, 장소로서 집을 포함해서 “일” 혹은 “사무”를 의미한다는 입장, 곧 이중적 의미를 전적으로 배제할 수는 없다.⁶⁶⁾ 예수는 하나님의 임재의 장소인 성전에서 하나님의 역사하심 하에 있고, 아버지의 구원 계획에 몰두하고 있다. 이것이 바로 예수가 하나님의 아들이자 역할이다.⁶⁷⁾ 성전에서 예수가 말한 불가사의한 진술은 한 유대 성인으로서 그의 활동에 대한 전조의 발화이다. 즉, 예수는 하나님의 아들로 와서, 하나님의 성전을 정결케 할 것이다. 이것은 서술자의 관점, 곧 예수에 대한 반대가 성전에서 중심이 되고, 대제사장들과 서기관들의 손에 예수가 죽게 될 것에 대한 무대를 설정한다는 것과 아주 정확히 일치한다.⁶⁸⁾ 이제 독자는 예수가 하나님의 아들이자 무슨 활동을 하는지, 그리고 그가 아버지라 부르는 하나님의 뜻에 어떻게 순종하는 지를 기대하고 주목한다.

예수를 통한 하나님의 구속 활동을 믿음으로 하나님 나라의 백성이 된 그

63) Bock, *Luke 1-9:50*, 270; Darrell L. Bock, *Luke* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1992), 63.

64) C. F. Evans, *Saint Luke* (Philadelphia: Trinity Press International, 1990), 226.

65) Michael Wilcock, *The Message of Luke* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1979), 49.

66) Tannehill, *Luke*, 77; Francis D. Weinert, “The Multiple Meanings of Luke 2:49 and Their Significance,” *Biblical Theology Bulletin*, vol. 13, no. 1 (1983) 19-22는 지역적, 기능적 그리고 인격적 의미 모두를 결합시키는 개방적 의미를 의도했기에, 누가가 의도적으로 *οἶκος*를 사용하지 않았다고 주장한다.

67) Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 56.

68) René Laurentin, *Jesus au Temple* (Paris: J. Gabalda, 1966), 37-76. Dawsey, *Lukan Voice*, 116 재인용.

리스도인, 특히 한국의 그리스도인들은 소위 성전 중심의 신앙에 치우쳐 있다고 해도 과언은 아니다. 여러 가지 이유가 있겠지만, *ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναί με*를 “내가 내 아버지의 집에 있어야 한다”로의 번역도 적잖은 기여를 했을 것이다. 복음서에서, 성전이 하나님의 임재 장소로서 긍정적으로 묘사되는 부분이 있는가 하면,⁶⁹⁾ 오히려 부정적인 국면이 더 부각되어 묘사되어 있다.⁷⁰⁾ 교회건물을 성전으로 간주하는 것도 심각한 문제이지만 그런 개념에 입각한 성전 이데올로기의 부작용은 더욱 심각하다. 예를 들면, 소위 성전건축을 위한 헌금강요일 것이다. 또한 세상에서의 빛과 소금의 역할보다는 교회 안에서 안주하려는 모습이다. 특히 한국의 그리스도인들이 “내가 내 아버지의 일에 전념해야 한다”로 번역된 성경을 읽는다면, 가정과 교회에서 나아가 사회에서 그리스도인으로서 생활할 때 하나님의 뜻에 더욱 순종하는 헌신의 삶을 살 것이라 기대된다.

69) M. O. Wise, “Temple,” in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, eds. Joel B. Green and Scot McKnight (Downers Grove: InterVarsity Press, 1992), 816.

70) 김세윤, “예수와 성전,” 『예수와 바울』 (서울: 도서출판 참말, 1993), 120은 몇 가지 예를 제시한다. 첫째, 예수는 성전 파괴를 예언하고 또 새로운 성전을 짓겠다고 주장했기에 산헤드린 재판에서 그 죄목으로 고소되어 결국에는 십자가 죽음을 당한다. 둘째, 예수는 성전 제사에 참여하기 위하여 성전에 간 것이 아니다. 셋째, 예수는 제사장도 아니면서 죄를 용서하여 주고, 병을 치유하며, 정결법 상 불결한 자들을 청결하게 함으로 성전의 기능을 스스로 수행하였다. 넷째, 예수는 당시 부패한 성전을 공격하였다. 이러한 사실로 미루어 보아 예수는 성전에 대해 지배적으로 부정적이었다고 할 수 있다.

<Abstract>

An Alternative Translation of Luke 2:49b based on Semantics

Gwang-Mo Kim

The only passage speaking of Jesus' childhood life (Lk 2:40-50) includes his first speech, that is, "ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με." In this speech, the article plural *τοῖς* is not followed by a noun, so it is not easy to understand and interpret its meaning. Traditionally, scholars have preferred to translate it into "house," but others want to interpret it as "teachers" or "things." And *εἶναι* can be translated into "be" or "engage in." This writer proposes that the speech be translated, "It is necessary for me to engage in my Father's works." The methodology is (structural) semantics. And the procedure is developed in the following order: explanation of structural semantics, macroscopic analysis of Jesus' infant narrative; analysis of semantic pattern of Jesus' Temple narrative; and translation of the first speech.

In any text defined as occurrence in communication, meaning of the word(s) is determined by its structural meaning, by the methodology called structural semantics. In order to analyze structural semantics, we must give our attention to the macrostructure of the text, and then to its semantic patterns. The narrator "Luke" structures Jesus' earthly ministry as one of carrying out God's saving activity and establishing the Kingdom of God in conflict with the religious authority. The account of Jesus' temple episode is the concluding part of Jesus' infant narrative in the Gospel of Luke. Jesus' discussion with the scribes and his parents is characterized as one committed to God's purpose.

Jesus' first speech, *ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με* has both syntagmatic and paradigmatic relations. Firstly, *δεῖ* means divine necessity, that is, the mission Jesus must carry out in the great scheme of God's plan and purpose. Secondly, *εἶναι* is in syntagmatic relation with *ἐν*. Thus, *ἐν..... εἶναι με* means "for me to engage in....." Thirdly, *τοῖς τοῦ πατρὸς μου* indicates two points. One is the familiar relationship between Jesus and God. God is Jesus' Father, which

Jesus knows. The other is that article plural *τοῖς* without any noun can indicate “houses” or “teachers,” but “works” is the most fitting in the terms of structural semantics. Therefore, this writer proposes that *ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ ἐνθά με* be translated into “It is necessary for me to engage in my Father’s works.” This translation helps readers focus not on the temple or building but on God’s works, so they commit themselves to God and God’s works.

Bible Translation in the UBS

By Aloo Osotsi Mojola*

I. Introducing the Nida & Post Nida Perspectives: *Third Presentation*

Introduction:

Bible Translation in the UBS in the 20th Century was characterized by the Nida perspective. Eric M. North's brilliant appreciation of Eugene Nida's life and contributions written to mark his 60th birthday in 1974 is good place to begin. (See Matthew Black and William Smalley, eds. *On Language, Culture and Religion In Honor of Eugene A. Nida*, The Hague: Mouton, 1974: vii-xxvii). Nida's interest, labours and contribution to Bible translation began in the late 1930's and continue to this day albeit in a limited way. Nonetheless his writings and ideas dominated the field for the rest of the century. We are all to various extents indebted to him.

1. Just to name a few, Eugene Nida's key contributions to our field:

- a) He was trail blazer and pioneer through the medium of his ground breaking books, eg. *Bible Translating*, ABS, 1947 & *Toward and Science of Translating* E. J. Brill, 1964, *The Theory and Practice of Translating* (with Charles Taber), E. J. Brill, 1969 (Translation Studies),

* United Bible Societies, Nairobi, Kenya. Presentation to be given at the Korean Translation Workshop in Seoul, Korea, February 2003.

Customs and Cultures, Harper & Row, 1954 (Cross Cultural Studies), *Message and Mission*, Harper & Row, 1960 (Communication Studies), *Componential Analysis of Meaning*, Mouton, 1975 & *Greek Dictionary based on Semantic Domains* (with Johannes Louw) (Semantics and Lexicography), etc.

- b) He pioneered through his global travels and field visits to translation teams in remote locations world wide much of what UBS translation consultants are still doing today.
- c) He recruited and trained the first group of UBS translation consultants. This original group multiplied to present day levels. More significantly Nida contributed in a fundamental way to the professionalization of Bible translation. William Smalley has written that “The promotion of professional expertise, the development of translation of theory and of translation procedures based on such theory, began when Eugene Nida joined the American Bible Society staff in 1943’ (William Smalley, *Translation as Mission*, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1991: 28).
- d) He promoted and popularized the theory of dynamic equivalence translation, later renamed functional equivalence translation . This was given powerful embodiments through popular model translations such as the *GNB* and *CEV* in English, *DGN* in German, *FC* in French, *Version Popular* in Spanish, *Biblia Habari Njema* in Swahili, among others.
- e) He provided leadership to teams involved in the creation and development of the best critical editions of both the *Biblia Hebraica* and the *Greek New Testament*.
- f) He promoted the development of UBS translators’ helps such as the *UBS translators handbooks, monographs, TBT*, etc

2. Some Characteristics of the Nida perspective:

- a) Originally inspired and grounded in prevailing theories of linguistics,

it slowly evolved to include insights from anthropology and cross cultural studies, communication theory, semantics, lexicography and semiotics.

- b) Its approach to translation although essentially functionalist and in principle capable of generating a multitude of translation possibilities tended to confine itself to promoting the so-called common language translations of the *GNB* variety. This was perhaps encouraged by the missiological situation of the time.
- c) Its approach to translation although based on a relatively sophisticated model of communication (see *Message and Mission*, Harper, 1960) deeply grounded on insights from cross-cultural communication, it still understood translation as a reproduction of meanings and thus promoted a dependence on what Michael Reddy referred to as the “fallacy of the conduit metaphor” (see Michael Reddy “The Conduit Metaphor A case of Frame Conflict in Our Language about language” in Andrew Ortony ed., *Metaphor and Thought*, Cambridge, 1979: 284-324, see also William Frawley’s discussion of this in “Text, Mind and Order” - appearing as a chapter of his *Text and Epistemology*, Norwood, NJ, Ablex Publishing Corp., 1987: 129-181). According to this metaphor “language is a system by which humans package ideas in words and send those packages across to receivers who then extract those ideas from the words to successfully complete the communication dyad or exchange” (*ibid*: 130). This poses the problem of context free, objective meanings independent of time and space.
- d) Nida & Taber’s three stage approach to translation (analysis, transfer and restructuring - “(1) analysis in which the surface structure (i.e., the message as given in language A) is analyzed in terms of (a) the grammatical relationships and (b) the meanings of the words and combinations of words, (2) transfer, in which the analyzed material is transferred in the mind of the translator from language A to language B, and (3) restructuring, in which the transferred material is restructured in order to make the final message fully acceptable in

the receptor language.”(*TAPOT*, p33) tended to stay focused on sentence & kernel level (*ibid*: 39) and tended to encourage a bottom-up strategy that ignored discourse considerations, genre studies, literary theoretic considerations. James Holmes (1988: 100) correctly claimed in the 1970s that: “No adequate general theory of translation can be developed before scholars have turned from a sentence-restricted linguistics to produce a full theory of the nature of texts. Such a theory will devote extensive attention to the *form* of texts - how their parts work together to constitute an entity -, to the way texts convey often very complex patterns of meaning, and to the manner in which they function communicatively in a given socio-cultural setting”.

- e) The Nida perspective developed within the context and ideology of a Eurocentric, conservative Protestant missionary driven movement. It however grew to partner with the Catholics and to take advantage of developments spanned by the Vatican II fall out. Although it never took on the character of a fully fledged interconfessional movement, fully integrating all Christian confessions and traditions including those of the Orthodox and the new churches of the Southern continents its openness to all cultures and traditions and its inbuilt striving toward globalism and inclusivity became a powerful internal dynamic.

3. Some Characteristics of the post-Nida perspective:

- a) Bible translation is no longer understood purely in linguistic terms but in terms of an integrated interdisciplinary/ multidisciplinary perspective drawing on the insights of not only of the full range of linguistic studies, but equally of cross-cultural studies, literary studies, communication studies, biblical studies, archaeology and historical studies as well as the human and social sciences in general.
- b) Bible translation is now characterized by a variety of approaches such as the literalist, functionalist, literary, post-colonial, foreignization/

domestication perspectives.

- c) Bible translation as well as other translation phenomena are increasingly being understood in terms of the idea of re-writing texts an idea best captured by Susan Bassnett & Andre Lefevere as follows: “Translation is, of course, a rewriting of an original text. All rewritings, whatever their intention, reflect a certain ideology and a poetics and as such manipulate literature to function in a given society in a given way. Rewriting is manipulation, undertaken in the service of power, and in its positive aspect can help in the evolution of a literature and a society. Rewritings can introduce new concepts, new genres, new devices, and the history of translation is the history also of literary innovation, of the shaping power of one culture upon another. But rewriting can also repress innovation, distort and contain, and in an age of ever increasing manipulation of all kinds, the study of manipulative processes of literature as exemplified by translation can help us towards a greater awareness of the world in which we live” (in Lawrence Venuti, *The Translator’s Invisibility*, Routledge, 1995: vii).
- d) Bible translation now increasingly understood in terms of the contexts of its production e.g. the sociocultural, organizational, ecclesial/confessional, the sociohistory/ biography/ ideology of translation teams, expected text functions, etc. This may also be understood generally in terms of the idea of frames (an idea developed and popularized by Marvin Minsky in an influential article-, see also the new UBS volume edited by Timothy Wilt, *Bible Translation Frames of Reference*, St. Jerome, 2002).
- e) Definitions of translation no longer understood in simplistic terms a la Nida’s idea of reproduction of meanings but variously a la Venuti as **“a process by which the chain of signifiers that constitutes the source-language text is replaced by a chain of signifiers in the target language which the translator provides on the strength of an interpretation”** (see, Venuti 1995: 18). To which Venuti (*ibid*) makes the observations that: “Both foreign text and translation are

derivative: both consist of diverse linguistic and cultural materials that neither the foreign writer nor the translator originates, and that destabilize the work of signification, inevitably exceeding and possibly conflicting with their intentions. As a result, a foreign text is the site of many different semantic possibilities that are fixed only provisionally in any one translation, on the basis of varying cultural assumptions and interpretive choices, inspecific social situations, in different historical periods. Meaning is a plural and contingent relation, not an unchanging unified essence, and therefore a translation cannot be judged according to mathematics-based concepts of semantic equivalence or one to one correspondence. Appeals to the foreign text cannot finally adjudicate between competing translations in the absence of linguistic error, because canons of accuracy in translation, notions of 'fidelity' and 'freedom' are historically determined categories. Even the notion of 'linguistic error' is subject to variation, since mistranslations, especially in literary texts, can be not merely intelligible but significant in the target-language culture. The viability of a translation is established by its relationship to the cultural and social conditions under which it is produced and read". Others might view translation generally as a mediated, interlingual and intercultural communication event involving at least two languages a source language and a target language, in which a translator on the basis of his/her knowledge of both the source and the target languages and their underlying cultures and values, produces a target text in the target language based on his/her reading and interpretation of the source language text, usually in accordance with the perceived needs of the target audience and the perceived functions or intentions of the source language text or the *skopos*/brief or commission of the translation. The quality, effectiveness and success of this event is a function of all these factors. Of course this whole issue of giving a definition of translation is much more complex. Many recent practitioners have themselves abandoned the search. It may not be easy now to produce a definition of translation that is as widely accepted as the Nida & Taber definition was/is.

Some of the leading translation scholars now opt for an empirically based concept, ie - translation as any target language utterance presented or regarded as such within the target culture, on whatever grounds (Gideon Toury).

- f) Within the UBS the general tendency now is for functionalist-literary approaches that respond with sensitivity to the stated needs of the churches targeted at the diversity and variety of audiences and markets.

II. Some Frequently Asked Questions About Bible Translation in the UBS - *Fourth Presentation*

1. WHY? Why do we translate?

- a) Hebrew Scriptures (OT) originally written in Hebrew except for a few passages in Aramaic (i.e. Daniel 2.4b; 7.28; Ezra 4.8-6.18; 7.12, 26)
- b) The New Testament and Septuagint originally written in Greek
- c) The Example of Septuagint
- d) The Example of Jerome and the Latin Vulgate
- e) The Example of Martin Luther and the German Bible
- f) The Use of translated Bible to satisfy perceived needs of the churches for:
 - i) Evangelism
 - ii) Christian Teaching and theological study
 - iii) Liturgy and Worship
 - iv) Maintenance of Doctrinal stability and continuity
 - v) The Call and Challenge of the Church's Mission and Vision
- g) The Bible as the Foundational document of Christian Church -

ecumenical & inter-confessional function

- h) The Bible as a Literary document impact on other literatures, cultures and languages
- i) The Example of the 19th Century Evangelical Revival and Missionary movement, the rise of the Bible Society Movement BFBS UBS National BS

2. WHAT?

- a) What is translation?

Eugene Nida's classic definition (1969: 12) - "reproducing in the receptor language the closest natural equivalent of the source language message, first in terms of meaning and secondly in terms of style". A complex set of questions generated, such as the following:

- source text postulate
 - transfer postulate
 - relationship postulate
 - the problem of equivalence (a mathematical concept?)
 - the problem of similarity
- b) What is the basic unit of translation - Words, Sentences, Paragraphs, Discourse Units, Genres, Whole Texts ? How does the total language system and its underlying socio-cultural system affect the meanings generated by any of the above units?
- c) What is the role of Interpretation in translation in the context of the following:
 - the problem of perspective
 - the problem of power
 - the problem of pluralism and diversity
- d) What do we translate? What is the Source Text?
 - i. Hebrew OT?
 - ii. Greek NT/Septuagint?
 - iii. Established and leading translated Bible texts in the so-called

international languages such as English/French/German/Portuguese, Spanish, etc?

- iv. Translated Bible texts in dominant regional languages?
- e) What canon do we translate? - the problem of canon
 - i) Protestant, Catholic and Orthodox canons
 - ii) Proto-Canon
 - iii) Deutero-Canon 7 books or 14 books
 - iv) Order and Arrangement of books
 - v) Versification

3. FOR WHOM?

- a) For whom do we translate?
 - Adults or Children?
 - Men or Women
 - Youth & Children
 - Christian or Non-Christians?
 - Educated or Non-educated?
 - Theologians & Biblical Scholars or Non-Theologians & Non-Biblical Scholars?
 - Catholics or Protestants or Orthodox or the new churches?
 - Literate or the non-literate
 - Print or non-print
 - Which speakers of the language (dialect, high vs. low, literary vs. common, etc.)
- b) The place of socio-linguistic surveys/ market surveys, etc?
- c) The role of ideological/confessional/theological orientation/agenda in determining audience groups the example of the NIV/R-NIV
- d) For what purpose, function or use is the translation to be put?
- e) Does theology/ideology etc. affect translation?

4. WHO?

- a) Who translates? Some historical examples
- b) Who should translate / What are the qualifications of an ideal Bible translator?
- Moral integrity and authority of the translator
 - Faith commitment or belief system or ideological orientation of the translator
- translator
- Educational (general) level
 - Linguistic knowledge of SL, RL/TL
 - Knowledge of Biblical cultures, texts and of biblical languages
 - Knowledge of TL cultures, literatures and languages
 - Native habitual (mother-tongue) speaker or foreign (second language) speaker? How much command or competence is required?
- c) A one person product or a product of team work?
- Structure of a translation Team
 - Role of a representative team of reviewers (age, dialect, church, gender, education, specialisms, etc)

5. WHEN?

- a) When should a translation happen?
- Who initiates a translation?
- Who owns a translation?
- Who should decide when to start a translation?
- What conditions should be satisfied before starting a translation?
- Personnel
 - Office
 - Translation & Reference Resources
 - Computer Resources
 - Financial Resources
- b) How is translation need determined?
- By the Church/Churches
 - By the Bible Agencies ?
 - By concerned individuals?

- As a result of socio-linguistic/ market survey?
 - When some concerned native speakers request?
- c) Is interconfessional co-operation/church partnership a factor? How important?
- d) Should the availability of other translations in the language or related languages, if any, be taken into account?
- e) What about the number of speakers UBS - Chiang Mai, Mississauga and Midrand criteria vs. SIL criteria

6. WHICH?

- a) Which media?
- i) Print Book, Comics, Braille
 - ii) Audio/Visual - Audio, Musical, Visual, Audio-visual, Multi-media
- b) Which formats
- c) Question of cost and affordability

Transmediatization

- a) Pros and Cons
- b) Gains and Losses
- c) Criteria for evaluating faithfulness/fidelity

7. HOW?

- a) Literalist approaches (formal correspondence)
- b) Dynamic equivalent/ Functional equivalent approaches (Meaning-based)
- c) Functionalist approaches
- d) Literary & text linguistic approaches
- e) Domestication and Foreignization perspectives

A SUGGESTED BASIC READING LIST

1. Eugene Nida & C. Taber, *The Theory and Practice of Translation*.
2. Eugene Nida & Jan de Waard, *From One Language To Another*.
3. J. Beekman and J. Callow, *Translating the Word of God*.
4. Mildred Larson, *Meaning-Based Translation - A Guide to cross-language equivalence*.
5. E.H. Robertson, *Taking the Word to the World - 50 years of the UBS*.
6. William Smalley, *Translation As Mission*.
7. Philip Stine, ed., *Bible Translation and the Spread of the Church*.
8. Lamin Sanneh, *Translating the Message*.
9. Andrew Walls, *The Missionary Movement in Christian History*.
10. Lawrence Venuti, ed., *The Translation Studies Reader*.
11. David Katan, *Translating Cultures*.
12. Mona Baker, ed. *Routledge Encyclopaedia of Translation Studies*.
13. Mark Shuttleworth, *Dictionary of Translation Studies*.
14. Jeremy Munday, *Introducing Translation Studies theories and application*.
15. Basil Hatim, *Teaching and Researching Translation*.
16. Robert Hodgson and Paul Soukoup, *From One Medium to Another*.
17. Robert Hodgson & Paul Soukoup, *Fidelity and Translation*.
18. Julian Sundersingh, *Audio-based Translation*.
19. Tim Wilt, ed. *Bible Translation Frames of Reference*.
20. J.A. Naude & C.H.J. van der Merwe, eds. *Contemporary Translation Studies and Bible Translation*.

■ 안내 ■

1. 「성경원문연구」는 반년간(2월 / 8월)으로 발행되는 성서학 전문 학술지입니다.
2. 본지에 실린 논문들은 대한성서공회의 의견이 아니라 각 필자들의 의견입니다.
3. 「성경원문연구」에 논문을 기고하실 분은 ‘대한성서공회 성경원문연구소’로 보내시기 바랍니다.
4. 원고 작성 규정: 대한성서공회 홈페이지(<http://www.bskorea.or.kr>)에 제공된 “「성경원문연구」 원고 투고 규정” 참고.
5. 분량: 제출 원고는 200자 원고지로 계산하여 논문은 100쪽, 서평은 30쪽 내외의 분량으로 작성한다. 원고 분량이 규정 분량보다 지나치게 초과하거나 미달할 경우 편집위원회의 결정에 따라 조정을 받아야 한다. 초록은 원고 분량에 가산하지 않는다.
6. 제출 방식(원고 작성 프로그램): 원고는 한국어 문서 작성기인 HWP 프로그램 파일로 작성한다. 단, 외국어로 쓰는 논문은 MS Word 파일로 작성할 수 있다. 논문의 분량, 논문의 양식 등이 투고 규정에 맞지 않는 논문은 심사하지 않으며 투고자에게 통지한다. 제출된 원고는 투고자에게 반환하지 않는다. 심사 후 수정이 필요한 논문은 ‘논문 수정 요구서’를 통보하고, 수정된 후 재심사한다.
7. 제출: HWP 컴퓨터 파일과 인쇄물 1벌을 제출한다.
8. 제출 기한: 논문은 수시로 접수하며, 접수된 논문은 정기간행일(4월 30일, 10월 30일) 90일 전에 해당 분야의 전문가에게 심사를 의뢰하며, 정기간행일 30일 전에 심사 완료한다.
9. 제출처: 서울시 서초구 남부순환로 2569 대한성서공회 성경원문연구소
우편번호 137-863 전자우편: ibtr@bskorea.or.kr

세계성서공회 연합회의 성서 번역

알루 모졸라*

I. 나이다와 나이다 이후의 관점¹⁾

들어가는 말

20세기 세계성서공회연합회의 성서 번역은 나이다의 관점으로 특징지을 수 있다. 에릭 노쓰(Eric M. North)가 1974년 나이다의 60회 생일을 맞이하여 그의 생애와 공헌을 평가한 말로 시작하는 것이 좋을 듯싶다(Matthew Black과 William Smalley가 편집한 *On Language, Culture and Religion - In Honor of Eugene A. Nida*. The Hague: Mouton, 1974: vii-xxvii를 보라). 나이다가 성서번역에 기울인 관심과 노력과 헌신은 1930년대로부터 시작하여 끊이지 않고 지금까지 이어진다. 그의 글과 생각은 지난 세기를 풍미하였다. 우리는 여러 가지로 그에게 빚지고 있는 셈이다.

1. 유진 나이다가 번역학에 미친 공헌 몇 가지

ㄱ) 나이다는 지축을 뒤흔든 다음의 책으로 번역학에 불길을 붙인 선구자이다. *Bible Translating*, ABS, 1947. *Toward a Science of Translating*. E. J. Brill, 1964. *The Theory and Practice of Translation* (이하 TAPOT, Charles Tabor와 공저). E. J. Brill, 1969 (번역학). *Customs and Cultures*. Harper & Row, 1954 (다문화간 연구). *Message and Mission*. Harper & Row, 1960 (전달 이론). *Componential Analysis of Meaning*. Mouton, 1975: *Greek Dictionary based on Semantic Domains*(Johannes Louw와 공저). UBS, 1988. (의미론과 사전 편찬학) 등.

ㄴ) 나이다는 전세계적으로 여행을 하면서 세계성서공회연합회 번역고문들이 지금도 하고 있는 일, 곧 먼 곳에 떨어져 있는 번역진을 찾아다니는

* 세계성서공회연합회 아프리카 지역 번역책임자, 케냐 나이로비.

1) 2003년 2월 성서 번역자 양성을 위한 세미나, 세 번째 발표.

일을 가장 먼저 시작하였다.

ㄷ) 나이다는 세계성서공회연합회의 번역고문 제1세대를 모집하고 훈련시켰다. 오늘날 이 그룹은 그 수가 훨씬 늘어났다. 더욱 중요한 것은 나이다가 성서번역 분야를 전문화시켰다는 점이다. 윌리엄 스몰리는 이 점을 다음과 같이 말한다. “유진 나이다는 1943년 미국성서공회의 직원이 되었을 때 전문가를 모집하고 번역이론과 그 이론에 따른 번역과정을 발전시키기 시작했다”(William Smalley. *Translation as Mission*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1991: 28).

ㄹ) 나이다는 내용의 동등성이라는 번역이론을 만들어 대중화시켰다. 이 이론은 영어 『복음성경』(GNB)과 『현대영어역』(CEV), 독일어 『복음성경』(DGN), 『현대프랑스어역』(BFC), 스페인어 『대중역』, 스와힐리어 『비블리아 하마리 제마역』 등과 같은 모델 번역으로 구체화되기도 하였다.

ㅁ) 나이다는 『비블리아 헤브라이카』와 『그리스어 신약』의 비평본 편집진을 구성하여 발전시켜 나가는 일을 주도하였다.

ㅂ) 나이다는 성서번역자용 핸드북과 단행본 등 세계성서공회연합회 번역자 지침서 제작을 발전시켰다.

2. 나이다 관점의 몇몇 특징

ㄱ) 기존의 언어학 이론에 기초하여 영감을 받아 이후에 인류학과 다문화간 연구, 전달이론, 의미론, 사전편찬학, 기호학에서 얻은 통찰을 펼쳐나간 이론이다.

ㄴ) 본디 기능주의자이면서 다양한 번역이 가능하다는 이론을 갈파한 그의 번역 이론은 영어 『복음성경』(GNB) 류에서 볼 수 있는, 이른바 쉬운 번역을 장려하는 경향을 띤다.

ㄷ) 다문화간의 대화에서 얻은 통찰에 깊이 뿌리박고 있는 좀 복잡한 전달 모델(*Message and Mission*. Harper, 1960)에 근거해 있는 이론으로, 나이다는 의미를 재생산해 내는 일이 바로 번역이라고 말한다. 이것을 마이클 리디(Michael Reddy)는 “물길 은유의 허구”라고 부른다(Andrew Ortony. ed. *Metaphor and Thought*. Cambridge, 1979: 284-324에 실려 있는 Michael Reddy의 글 “The Conduit Metaphor - A case of Frame Conduit in Our Language about language”와 William Frawley가 이에 대해서 논의한 *Text and Epistemology*, Norwood, NJ: Ablex Publishing Corp., 1987:129-181을

보라). 이 은유에 따르면, “언어란 사람이 말로 생각을 전달하는 체계이다. 이 생각이라는 꾸러미를 받아들이는 이는 말에 담겨있는 생각을 성공적으로 대화 상대를 완성한다”(앞의 책 131쪽). 이 은유는 상황과 무관한, 시간과 공간과는 상관없는 객관적인 의미라는 문제점을 낳는다.

ㄷ) 나이다와 테이버가 말하는 번역의 세 단계 “분석, 옮김, 재구성”은 이렇다. “(1) 분석이란 A라는 언어에 들어있는 메시지를 (a) 그 문법적 관계와 (b) 단어의 의미와 단어의 결합이라는 관점에서 잘게 나누는 일이고, (2) 옮김이란 분석한 자료를 번역자 마음 속으로 A라는 언어에서 B라는 언어로 바꾸는 일이고, (3) 재구성이란 바꾼 자료를 잘 받아들일 수 있도록 번역문 언어로 다시 짜맞추는 일이다”(TAPOT, 33쪽). 이러한 작업은 문장과 낱말의 핵심에 초점을 맞추는 경향이 있기에(앞의 책, 39쪽), 이야기나 장르, 문학이론을 무시하는 경향을 띄기도 한다. 제임스 홈즈(James Holmes 1988: 100)가 이미 70년대에 바로 지적한 대로이다. “문장에 얽매인 언어학에서 시선을 돌려 본문의 성격에 대한 이론을 제대로 꺼내지 않고서는 적절한 번역이론을 발전시킬 수는 없다. 이러한 이론은 부분이 어떻게 함께 전체를 이루느냐하는 본문의 형식에 광범위한 관심을 쏟아야 할 것이다. 본문 자체가 아주 복잡한 의미의 패턴을 제공하기 때문이다. 또한 본문은 사회문화적 상황 속에서 다양하게 해석될 수 있기 때문이다.”

ㄹ) 나이다의 관점은 유럽 중심의 보수적인 개신교회 선교운동 관점에서 발전되었다. 하지만 바티칸 제2공의회와 덕분에 가톨릭교회의 협력자로 성장할 수 있었다. 정교회와 남부 대륙의 신학교회들을 포함한 모든 교파와 교단을 다 아우르는 운동으로 성장하지는 못했다. 하지만 모든 문화와 전통에 열려 있는 자세로 전지구적인 포용성을 추구하는 강력한 내적 힘을 기르게 되었다.

3. 나이다 이후의 관점에 대한 몇 특징

ㄱ) 성서번역은 이제 더 이상 언어학적인 관점으로만 바라볼 수 없다. 광범위한 언어학뿐만 아니라 다문화 연구, 문학이론, 전달이론, 성서학, 고고학, 역사학 그리고 인류학과 사회학을 다 아우르는 여러 학문의 관점에서 얻은 통찰로 성서번역을 바라보아야 한다.

ㄴ) 성서번역은 이제 문자주의, 형식주의, 문학이론, 탈식민주의, 외국풍을 따르는 방식 또는 모국어 어법을 중시하는 방식을 포함한 다양한 시각으로 접근해야 한다.

ㄷ) 성서번역뿐만 아니라 일반 번역학 분야에서 번역이란 이제 본문을 다시 쓰는 행위로 점점 이해되고 있다. 이 점은 수잔 배스넷(Susan Bassnett)과 앙드레 레피브르(Lefevere)가 다음과 같이 잘 표현하였다. “번역이란 당연히 원문을 다시 쓰는 것이다. 다시 쓴다는 것은 그 의도가 무엇이든 간에 어떤 이데올로기와 시학을 반영하는 것이다. 곧 기존의 사회에서 기존의 방식으로 기능해 온 문학을 통하여 조종하는 것을 말한다. 다시 쓰기는 힘을 통하여 조종하는 일이다. 긍정적인 측면에서 말하자면 문학과 사회의 혁명을 꾀하는 일이다. 다시 쓰기를 통하여 새로운 개념, 새로운 장르, 새로운 기법을 배울 수 있다. 따라서 번역의 역사는 문학의 개혁사이며 한 문화권의 힘을 다른 문화권에 행사하는 행위이다. 그러나 다시 쓰기는 또한 개혁을 억누르고 뒤튼고 짓누를 수 있다. 여러 면에서 조작이 점점 늘어나고 있는 세대 속에서 우리는 번역을 예로 삼아 문학의 조작 과정을 연구하여 우리가 살고 있는 이 세상을 좀더 유심히 살펴볼 수도 있을 것이다”(Lawrence Venuti. *The Translator's Invisibility*. Routledge, 1995: vii).

ㄹ) 성서번역은 어떠한 배경에서 생겨났는가 하는 관점에서 바라보는 경향이 있다. 곧 그 사회문화적인 배경과 조직적인 배경과 교단적인 배경은 무엇인지 또 번역진은 어떻게 구성되어 왔으며 그 구성원의 성격과 이데올로기는 무엇이고, 어떤 점을 기대하고 본문을 내놓느냐 하는 점 등을 말한다. 이것은 평가 기준이라는 관점으로 이해할 수 있다(평가 기준이라는 개념은 마빈 민스키가 그의 유명한 글에서 발전시킨 개념이다. 또한 세계성서공회연합회의 새로운 시리즈인 Timothy Wilt. ed. *Bible Translation - Frames of Reference*, St. Jerome, 2002를 보라).

ㄹ) 번역은 이제 더 이상 나이다 식으로 의미의 재생산이라고 정의할 수는 없다. 베누티(Venuti)의 말처럼 “원문을 구성하고 있는 일련의 의미소를 번역자가 해석이라는 행위를 통하여 번역어로 일련의 의미소를 옮기는 과정”이라고 정의해야 할 것이다(Venuti 1995:18을 보라). 이 말을 하면서 베누티는 다음과 같은 설명을 덧붙인다(앞의 책 같은 쪽). “외국어 본문과 번역문은 모두 파생물이다. 둘 다 외국인 저자나 번역자에게서 비롯되지 않은, 언어와 문화적으로 다양한 자료로 구성되어 있다. 그래서 그들의 의도와는 다를 수도 있을 만큼 그리고 피할 수 없이 그 이상으로 작품을 불안정하게 한다. 따라서 한 외국 작품의 어느 한 번역은 다른 문화적 관점과 해석의 선택 폭에 따라 특정한 사회 상황과 역사적 배경에서는 단지 하나의 의미를 드러낼 수 밖에 없다. 의미라는 것은 다양하고 우연한 진술일 뿐이다. 한 번역이 변치 않는 오직 하나의 뜻만 드러낸다고 말할 수 없다. 따라

서 번역을 의미론적인 동등성이나 상응이라는 관점에서만 평가할 수는 없다. 곧 외국어 본문의 번역을 언어적으로 흠이 없다거나 하는 것으로 평가할 수는 없다는 말이다. 번역의 정확도라는 말이나 ‘직역’ 또는 ‘자유역’이라는 말도 시대적인 산물일 뿐이다. 심지어 ‘언어적인 흠’이라는 말도 상황에 따라 다를 수 있다. 그러므로 문학 작품에서 오역(誤譯)이라는 것도 번역을 받아들이는 문화에서는 때로 이해될 수도 있으며 의미가 있을 수 있다. 번역이 살아남느냐 마느냐는 그 번역을 생산하고 읽는 문화적 사회적 상황에 의해 결정된다.” 번역은 언어와 문화 사이에서 원문과 번역문이라는 두 언어가 개입하여 대화하는 사건이라고 말하는 이들도 있다. 이 사건 속에서 번역자는 두 언어와 문화와 가치에 대한 지식을 바탕으로 원문을 읽고 해석하여 번역어로 본문을 생산하는 자이다. 이때 번역문 독자의 필요성과 원문의 기능이나 의도 또는 번역의 스키포스, 곧 번역의 의도를 따르는 것이 보통이다. 이러한 사건의 질과 효과와 성공여부는 이러한 모든 요소의 통합적 기능이다. 물론 번역이 무엇인가를 정의하는 문제는 훨씬 복잡하다. 따라서 연구자 중 많은 이들은 번역은 어떤 것이라고 정의를 내리지 않기도 한다. 오늘날은 나이다와 테이버 시대처럼 널리 받아들이고 있는 번역에 대한 정의가 없다. 대표적인 번역학자 가운데 어떤 이는 경험적으로 다음과 같이 그 개념을 정의하기도 한다. 곧 번역이란 무엇에 근거를 두고 있든 번역어를 사용하는 문화에서 번역이라고 간주하고 받아들이는 행위를 말한다(Gideon Tourmy).

ㄴ) 요즘 세계성서공회연합회의 일반적인 경향은 기능주의 및 문학적 관점에서 다양한 교회와 독자와 시장의 요구에 부응하는 것이다.

II. 세계성서공회 연합회의 성서 번역에 대해서 자주 듣는 몇몇 질문²⁾

1. 왜? 무엇 때문에 번역하는가?

ㄱ) 히브리 성서(구약)은 몇몇 아람어 구절(단 2:4하반-7:28; 스 4:8-6:18; 7:12-26)을 빼고 본디 히브리어로 씌어졌다.

ㄴ) 신약과 칠십인역은 본디 그리스어로 씌어졌다.

2) 2003년 2월 성서 번역자 양성을 위한 세미나, 네 번째 발표.

ㄷ) 칠십인역의 예

ㄹ) 제롬과 라틴어 불가타역의 예

ㅁ) 마틴 루터와 독일어성경의 예

ㄴ) 번역성경은 다음과 같은 교회의 필요에 의해 사용된다.

① 복음전파

② 기독교 교육과 신학 연구

③ 예전과 예배

④ 교리의 확립과 지속성

⑤ 교회의 선교와 비전에 대한 소명과 도전

ㄷ) 그리스도교회의 기본 문서인 성서 - 교회 일치와 교파를 초월한 기능

ㄹ) 문학 작품인 성서 - 다른 문학과 문화와 언어에 미친 영향

ㅈ) 19세기 부흥운동과 선교운동, 성서공회 운동(영국성서공회, 세계성서공회연합회, 각 성서공회)의 예

2. 무엇을?

ㄱ) 번역이란?

유진 나이다의 고전적 정의(Nida 1969:12) - “원문의 메시지를 가능한 한 자연스러운 번역문의 언어로 재생산하는 일로, 우선은 의미를 그 다음은 문체를 고려한다.” 다음과 같은 질문이 제기되기도 한다.

- 원문을 상징한다
- 옮기는 일을 상징한다
- 관계성을 상징한다
- 동등성(수학적 개념?)의 문제
- 상이성의 문제

ㄴ) 번역의 기본 단위는? - 낱말, 문장, 단락, 이야기 단위, 장르, 전체 본문? 전체 언어체계와 그 밑바탕이 되는 사회문화 체계는 위의 단위로 인해야기되는 의미에 어떤 영향을 주는가?

ㄷ) 다음의 상황에서 번역할 때 해석의 역할은?

- 관점의 문제
- 힘의 문제
- 다원주의와 다양성의 문제

ㄹ) 무엇을 번역하는가? 원문은?

① 히브리어 구약?

- ② 그리스어 신약 또는 칠십인역?
- ③ 영어, 프랑스어, 독일어, 포르투갈어, 스페인어 등 기존의 번역성경?
- ④ 주요 방언으로 번역된 성경?
- ㄱ) 어떤 정경을 번역하는가? - 정경 문제
 - ① 개신교회, 가톨릭교회, 정교회의 정경
 - ② 원 정경
 - ③ 제2경전 - 7권 또는 14권
 - ④ 책의 순서와 배열
 - ⑤ 장절 매김

3. 누구를 위하여?

- ㄱ) 누구를 위한 번역인가?
 - 성인 또는 어린이?
 - 여성 또는 남성?
 - 청소년과 어린이?
 - 그리스도인 또는 비그리스도인?
 - 교육받은 이 또는 교육을 덜 받은 이?
 - 신학자와 성서학자 또는 비신학자와 비성서학자?
 - 가톨릭교인 또는 개신교인 또는 정교회 교인 또는 새신자?
 - 글을 읽을 줄 모르는 이 또는 글을 읽을 줄 아는 이?
 - 인쇄물 또는 비인쇄물?
 - 언어의 수준은? (방언, 고급 문장과 보통 문장, 식자층 문장과 평범한 문장 등)
- ㄴ) 사회언어학적인 조사와 시장조사 등은?
- ㄷ) 독자층의 이데올로기적, 고백적, 신학적 배경의 역할?
- ㄹ) 번역의 목적, 기능, 용도?
- ㅁ) 신학이나 이데올로기 등은 번역에 영향을 미치는가?

4. 누가?

- ㄱ) 누가 번역하는가? - 몇몇 역사적인 예
- ㄴ) 누가 번역해야 하는가? 이상적인 성서번역자의 자질은?
 - 번역자의 도덕적 무결과 권위
 - 번역자의 신앙적 헌신이나 믿음 체계나 이데올로기적 성향

- (전반적인) 교육 수준
 - 원어과 번역어의 언어적 지식
 - 성서의 문화, 본문, 언어의 지식
 - 번역어 문화, 문학, 언어의 지식
 - 모국인 또는 외국인?
- ㄷ) 한 사람 또는 팀?
- 번역진의 구조
 - 검토자들(나이, 언어, 교회, 성, 교육, 전문분야 등)의 역할

5. 언제?

- ㄱ) 언제 번역해야 하는가?
누가 번역을 주도하는가?
누가 번역을 읽는가?
번역 시작은 누가 결정하는가?
번역이 시작되기 전에 어떤 조건이 충족되어야 하는가?
직원
사무실
번역 및 참고 자료
컴퓨터 자원
재정
- ㄴ) 번역의 필요성은 어떻게 결정하는가?
교회
성경 관련 기관들?
관심 있는 개인?
사회언어적 조사나 시장 조사?
관심 있는 원어민의 요청?
- ㄷ) 초교파적 협력으로? 얼마나 중요한지?
ㄹ) 다른 언어나 인접 언어로 된 번역이 있다면 얼마나 사용 가능한가?
ㅁ) 그 언어를 사용하는 인구수는? - 치앙마이, 미시소가와 미드랜드에서 있었던 세계성서공회연합회의 평가 대 SIL 평가

6. 어떤?

- ㄱ) 어떤 매체?

- ① 인쇄물 - 책, 만화, 접자
- ② 오디오 또는 비디오 - 오디오, 뮤지컬, 비디오, 오디오-비디오, 다중 매체
- 나) 어떤 체제?
- 디) 비용 문제

매체의 전환

- 가) 찬반 양론
- 나) 득실
- 디) 충실성 평가 기준

7. 어떻게?

- 가) 문자주의적 입장(형식적 일치)
- 나) 내용의 동등성 입장(의미에 근거를 두는 입장)
- 디) 기능주의적 입장
- 리) 문학적 및 본문 언어적 접근
- 코) 모국어 어법 및 외국어풍 입장

앞으로 더 읽을 것을 추천하는 책의 목록

1. Eugene Nida & C. Taber. *The Theory and Practice of Translation.*
2. Eugene Nida & Jan de Waard. *From One Language To Another.*
3. J. Beekman and J. Callow. *Translating the Word of God.*
4. Mildred Larson. *Meaning-Based Translation - A Guide to cross-language equivalence.*
5. E. H. Robertson. *Taking the Word to the World - 50th years of the UBS.*
6. William Smalley. *Translation As Mission.*
7. Philip Stine. ed. *Bible Translation and the Spread of the Church.*
8. Lamin Sanneh. *Translating the Message.*
9. Andrew Walls. *The Missionary Movement in Christian History.*
10. Lawrence Venuti. ed. *The Translation Studies Reader.*
11. David Katan. *Translating Cultures.*

12. Mona Baker. ed. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*.
13. Mark Shuttleworth. *Dictionary of Translation Studies*.
14. Jeremy Munday. *Introducing Translation Studies - theories and application*.
15. Basil Hatim. *Teaching and Researching Translation*.
16. Robert Hodgson and Paul Soukoup. *From One Medium to Another*.
17. Robert Hodgson and Paul Soukoup. *Fidelity and Translation*.
18. Julian Sundersingh. *Audio-based Translation*.
19. Tim Wilt. ed. *Bible Translation - Frames of Reference*.
20. J. A. Naude & C. H. J. van der Merwe. ed. *Comtemporary Translation Studies and Bible Translation*.

번역: 이환진

*The Living Text of the Gospels*¹⁾에 대하여

김동수*

I.

본서는 사복음서의 본문비평에 관한 연구서이다. 신약성서의 본문비평에 관한 대부분의 책들이 본문비평에 대해서 안내하는 개론서들이라면, 본서는 본문비평의 근본적인 문제 즉 본문비평이 무엇이고, 그 과제와 목적은 어떤 것인가에 대해서 질문하는 책이다. 여타 본문비평에 대한 책들이 본문비평의 정의와 과제는 자명한 것이기 때문에 본문비평의 실제에 관해서 자세히 다루는 것에 주안점을 두었다면, 본서는 본문비평의 목적과 과제에 대한 문제들이 본문비평의 핵심이라고 보고 이러한 질문들 자체에 대해서 천착한 것이다. 사실, 본문비평의 과제에 대한 질문은 본문비평을 실제로 실행하기에 앞서 심각하게 질문해 보아야 할 문제로서 본서가 제기한 질문은 적절한 것이다.

이제까지 학자들이 생각하고 있는 본문비평의 목적과 과제에 관한 표준적인 정의는 이런 것이다. 먼저, 본문비평은 사본들의 증거를 통해서 저자가 기록한 원문을 가능한 한 복원해 내는 것이다. 부차적으로 본문비평은 여러 사본들이 원문에서 벗어나 있는 이유를 가능한 한 설명해 보려는 것이다.²⁾ 이러한 목적을 국내 학자 중 신약본문비평의 전문가인 장동수 교수는 다음과 같이 요약적으로 잘 설명하고 있다. “신약성서 사본 연구(본문비평)의 일차적 목적은 현존하는 사본들에 관한 연구를 통하여, 가능한 한 가장 근접하게 원문을 구축하는 것이며, 이차적인 목적은 그 본문의 전달 과정에 대

* 신약학, 평택대학교.

1) David C. Parker, *The Living Text of the Gospels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)

2) Cf. Gordon D. Fee, “Textual Criticism in the New Testament,” Eldon J. Epp and Gordon D. Fee(eds.) *Studies in Theory and Method of New Testament Textual Criticism*(Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993) 3; Eldon J. Epp, “Textual Criticism(NT),” *The Anchor Bible Dictionary* 6, 412.

한 역사를 추적해 보는 것이다.”³⁾ 본문비평의 목적이 이와 같기에 학자들은 구체적인 구절에서 어떤 사본이 원문에 더 가까울까에 대한 여러 가지 법칙과 원리를 만들어 냈다. 요약해서 말하면, 본문비평의 원리에는 사본들의 연대와 질과 지리적인 분포상황과 본문유형 등을 검토하는 외적인 증거와 사본 내에서 이문이 발생할 수 있는 여러 가능성에 대한 원리를 검토하는 내적 증거가 있다. 본문구축 작업은 결국 이 원리 중에서 어느 한 쪽에 더 무게를 두거나 아니면, 양자에 균형을 맞추려는 방향에서 결정된다.

본서는 위와 같은 본문비평의 목적과 방법론에 정면으로 도전하고 있다. 본문비평의 일차적 목적이 원문을 구축하는 것이라는 명제에 반대하여 본서의 저자 파커는 본문비평을 “내 앞에 놓인 단어들을 통해서 타인이 무슨 말을 하려고 하는지를 이해하려는 학문이다.”(본서, 1) 라고 정의한다. 다시 말해 본문비평은 사본들을 비교해서 본래 저자의 원문을 구축하는 것이 아니라 각 사본 고유의 가치를 인정하고 각 사본이 형성된 정황과 그 사본 자체가 말하려고 하는 바를 인정하고 그 목소리를 듣는 것이라고 한다. 파커에 의하면 원문을 구축하는 것이 본문비평의 목적이 될 수 없는 것은 어떤 문헌은 원문 자체가 존재할 수 없다는 데 있다. 그는 셰익스피어의 희곡 대본을 예로 든다. 셰익스피어는 처음에 희곡 초고를 쓰고 이것을 나중에 인쇄한다. 그런데 그 초고를 가지고 그는 리허설을 하고 배역들의 제의에 따라 초고를 고치고 이것을 또 인쇄한다. 그래서 초고 인쇄물과 이후의 인쇄물은 상당히 달라진다. 그렇다면 여기서 원문은 어떤 것인가? 파커에 의하면 여기서 원문이 어떤 것이냐보다는 한 본문이 어떤 단계를 대표하는 것이냐가 더 의미 있는 질문이라는 것이다(본서, 4-5). 각 본문은 각 단계에서 의미 있는 것이고 각 단계별 이문들을 종합해서 셰익스피어가 만들지도 않았던 새로운 제 삼의 희곡을 만드는 것은 의미 없는 일이라는 것이다. 그래서 본문비평의 과제는 원문을 구축하는 것이 아니라 “증거를 수집하고 이것을 평가하는 데 있다.”는 것이다(본서, 7).

파커는 셰익스피어 희곡의 대본 원리를 복음서의 본문비평에 그대로 적용할 수 있다고 생각한다. 복음서들도 본래 원본이 존재했다기보다는 처음 수세기 동안은 기록된 전승과 구전 전승간의 상호작용을 통해서 계속해서 발전해 나갔다는 것이다. 우리는 흔히 기록된 전승이 구전 전승에 우선된다고 생각하지만 처음에 복음서가 기록되었을 때는 더 확실하다고 생각하는 구전 전승에 의해 기록된 전승이 계속해서 가감되어 갔고 특히 공관복음서는 상

3) 김경희 외, 『신약성서개론: 한국인을 위한 최신 연구』(서울: 대한기독교서회, 2002) 53.

호 영향을 주고받으며 발전해 나갔다고 한다. 이런 면에서, 후에 가감된 전승이 예수의 본래 말씀에 가까울 수도 있으며 처음에 형성된 여러 사본들 각각은 각 지역의 전승을 대표하는 것으로서 그 자체로서 의미 있는 것이라는 것이다.

II.

본서의 논지는 사복음서 본문은 필사본만으로 현존하고 그 필사본은 초기에 매우 자유롭게 발전했다는 것이다. 즉 복음서 본문은 고정된 것이 아니라 살아 있는 본문이었고 각 필사본은 각각의 전승을 대표하는 것으로서 의미 있는 것이었다는 것이다. 파커는 자신의 논지를 입증하는 증거로서 첫째, 복음서에 관한 전승의 물리적 특징과 둘째, 이문 변이의 본질과 정도를 든다. 첫째, 복음서가 고정된 본문이 아니라 자유롭게 발전하는 살아 있는 본문이 된 것은 복음서 본문이 파피루스 코텍스에 쓰여진 것과 무관하지 않다는 것이다. 구약이 양피지로 만든 두루마리 형태로 기록되었고, 당시의 희랍 문헌들이 파피루스 두루마리에 기록되어 본문에 다른 글의 가감이 어려웠던 데 반해 복음서는 책 형태인 코텍스에 기록되어 여백에 구전 전승과 기록 전승의 가감이 물리적으로 쉬웠다는 것이다. 또한 코텍스는 두루마리에 비해 같은 사건의 본문이 있는 책의 부분을 옆에 놓고 상호 비교해 보기가 쉬워졌기 때문에 본문간의 상호 영향이 더 용이해졌다는 것이다.

복음서 본문이 초기에 고정적이지 않고 유동적이었다는 또 하나의 증거로서 파커는 복음서 사본간의 변이가 매우 크다는 것을 든다. 구약의 마소라 텍스트는 사본간의 변이가 매우 적고, 그것은 주로 철자법에 관한 것이다. 그 이유는 본문 형성 초기에 권위 있는 본문으로 확정되었고 마소라 본문이 생성된 이후에는 크게 변하지 않았다는 것이다. 이에 반해 신약 사본은 변이가 매우 큰데 이것은 인간의 한계에 대한 문제가 아니라는 것이다. 기독교는 초기 수 세기 동안 본문을 일치시킬 권위가 있는 세력이 없었기 때문에 이 때 본문이 자유롭게 형성되었다는 것이다. 4세기에서야 비로소 여러 지역에서 본문에 대한 관리가 시작되었는데 예를 들어 비잔틴 사본, 시리아 페시타 사본, 콥틱 보헤리안 사본, 라틴 별게이트 등이 그것이다. 하지만 이 때에도 전체 교회적인 표준 규정은 없었고 4세기 경에 강력한 교회 지도자들의 출현과 더불어 표준적인 본문이 나타나기 시작했다고 한다. 표준적인 본문은 지도자의 해당 지역에서 자유롭게 발전되었다는 것이다.

이렇게 본문이 자유롭게 발전한 가장 구체적인 증거로서 파커는 베자 사

본을 든다. 잘 알려진 대로 베자 사본은 최고(最古)이며 동시에 최고(最高) 권위를 가진 코덱스 사본들인 시내산 사본이나 바티칸 사본 등과는 상당한 정도로 다르다. 대부분의 구절에서 베자 사본은 다른 사본들과 다른 길로 자유롭게 움직이고 있고 특히 사도행전 본문에서는 그 변이가 너무 커서 베자 사본은 다른 판본이라고 해도 무방할 정도라는 것이다. 파커는 대부분의 학자들과는 달리 베자 사본을 2세기로부터 형성된 것이라고 하며 베자 사본은 기독교 전승에 대해서 자유로운 초기 그리스도인들의 태도를 반영한 것이라고 주장한다(본서, 202). 즉 복음서 본문이 형성될 때 복음서를 읽고 기록한 사람들은 이미 쓰여진 전승을 정확히 복사해 내는 데 관심을 두지 않았다는 것이다. 그들은 이미 기록된 것을 정확히 복사해 내는 것보다 기록된 전승에 다른 기록된 전승과 구전 전승을 합쳐 새로운 본문을 창조해 냈다는 것이다.

복음서 본문이 고정되지 않고 유동적이며 살아 있는 본문으로 발전했다는 논지를 증명하기 위해서 파커는 먼저 누가복음 6:1-10의 본문을 바티칸 사본과 베자 사본과 아투스디온 사본(Codex Athousdion)을 비교하여 세 사본의 변이가 매우 크다는 것을 보여준다(3장). 이어서 마태복음과 누가복음에 나타난 주기도문 본문을 통해 누가복음 본문은 마태복음과 조화하려는 경향이 있다는 것과 각 본문은 독립적으로 발전하였다는 것을 보여주려 한다(4장). 또한 결혼과 이혼에 관한 복음서의 기록은 독립적으로 발전된 것이어서 여기서 예수의 본래 말씀을 구축한다는 것은 어렵다고 한다(5장). 간음하다 현장에서 잡힌 여인에 대한 본문에서는 본래 기록의 권위보다도 전승의 권위를 우위에 두어 본문에 포함시키는 예를 볼 수 있다(6장). 그 밖에 마가복음 끝 본문과 누가복음 마지막 장들은 저자가 본문을 써놓은 이후에도 전통이 어떻게 계속해서 발전해 나갔는가를 보여주는 것이라는 것이다(8-9장).

III.

이제 파커가 본서에서 주장한 논지를 평가할 차례다. 우리는 파커의 주장에 대해서 다음과 같은 질문을 할 수 있을 것이다. 신약 성서 복음서가 셰익스피어 작품이나 모차르트 작품처럼 본래 원문이 없고 여러 단계를 거쳐 형성된 것인가? 아니면 원문은 존재했지만 전달 과정에서 실수와 해석의 첨가로 변화된 것인가? 우선, 셰익스피어 작품이 초고에서 태어나 시연을 하면서 발전되어 나간 것과는 달리 복음서 본문은 저자가 처음 초고를 작성하고 이것을 설교를 통해 계속해서 다른 버전(version)으로 발전해 나갔다고

하기는 어렵다. 복음서 저자는 스스로 여러 버전을 낸 것은 아닌 것이다. 그렇다면 아무리 그 구축 과정이 어렵더라도 - 때로는 불가능에 가까울지라도 - 원문 자체는 존재했던 것이다. 그렇다면 본문비평의 최우선 과제가 원문을 복원해 내는 것임은 자명한 것이 된다. 파커가 주장하는 대로 사복음서 각 저자가 기록한 전승보다도 어떤 경우에는 독자가 아는 구전 전승이 더 예수 말씀에 근접하다고 생각될 때는 본문을 자기 나름대로 가감한 것이 사실일지라도 역시 복음서 저자가 기록한 원문은 존재했던 것이다. 따라서 필자 생각에는 본서에서 파커는 본문비평의 주 목적과 부차적 목적을 착각한 것이다. 본문비평의 주 목적은 원문을 재건해 내는 것이지만 부차적 목적은 사본들의 변이를 역사적으로 추적해서 그것을 설명해 내는 것이기 때문이다.

만약 파커의 논지가 정당하다면 여러 이문들을 검토하여 제 삼의 표준 되는 원문을 구축하기보다는 각 사본의 정당성을 인정하여 여러 사본들이 각각의 정당성을 가지고 사용될 수 있도록 해야 할 것이다. 물론, 신약성서 사본이 인쇄되어 대량으로 보급되기 전까지는 각 지역에 따라 권위 있는 사본이 있어 이렇게 사용되었다 할지라도 모든 사본을 다 대조해 볼 수 있는 현 시점에서 상이한 여러 버전을 사용하는 것이 정당한지를 물어야 할 것이다. 물론 파커는 그렇다고 생각할 것이다. 그것은 기독교 초기에 사람들이 복음서 본문을 확정된 것이라기보다는 유동적인 것이었다고 믿었기 때문일 것이라고 주장할 것이다. 하지만 우리가 잘 알고 있는 대로 초기 사본들 중에는 상당히 자유롭게 변화해 나간 것도 있지만 그것은 그 사본의 경향성이지만 전체 사본의 경향성이라고 보면 안 된다. 신약 복음서가 구약 마소라 텍스트에 비해 사본간의 변이가 매우 큰 것이 사실이기는 하지만 이것을 다른 고대 철학 텍스트와 비교해 보면, 그 변이는 매우 작은 것이라고 말할 수 있다.

파커가 복음서 사본이 그 형성기에 고정적이지 않고 유동적이었기 때문에 여러 유동적인 본문들의 가치를 인정해야 한다고 하는 주장 이면에는 베자 사본의 가치에 대한 그의 평가와 무관치 않다. 파커는 베자 사본이 2세기에 형성된 것이라고 주장할 수 있다고 하면서 비록 베자 사본이 다른 사본들보다 그 자유의 폭이 넓다고 하더라도 이것은 그 자체로서 의미 있는 초기 교회에서 하나의 흐름이기 때문에 정당하다고 주장한다. 하지만 이러한 그의 신념은 심각하게 도전 받아야 한다. 잘 알려진 대로 베자 사본은 현재 캠브리지 대학 도서관에 보관되어 있고 캠브리지 대학 신약학 교수였던 에른스트 밤멜(Ernst Bammel)은 베자 사본의 유용성을 역설한 학자로 알려져 있

다. 필자 자신도 그가 타계하기 얼마 전 그에게서 본문비평 과목을 수강하기도 했고 베자 사본의 가치에 대해서도 직접 들을 수 있었다. 파커의 주장은 그의 선생이었던 밤펠의 주장 위에서 있는 것으로 보인다. 하지만 베자 사본이 5-6세기 경에 기록된 사본이며 바티칸 사본이나 시내산 사본에 비해 후대의 것일 뿐만 아니라 사본의 가치가 떨어진다고 하는 것이 대부분의 학자들의 생각이고 지금까지의 연구 결과로는 이러한 주장은 타당한 것이다. 파커의 주장이 설득력을 얻으려면 그가 생각하는 베자 사본의 형성과 기록 시기에 대한 더 확고한 증거를 보여줘야 할 것이다.

필자는 본서에서 파커의 기본 논지에는 동의하지 않지만 본서는 몇 가지 면에서 가치 있는 저술이라고 생각한다.

첫째, 본서는 신약학에 있어서 본문비평의 중요성을 새삼 인식시켜준 저술이다. 흔히 본문비평은 전문가들만의 일이고, 또한 인쇄 시대 도래 이후로 복음서 원문은 상당히 확정적이기 때문에 일반 신약학자가 담당할 과업은 본문을 주석하고 해석하며 저자의 신학을 도출해 내는 것이라고 생각하는 경향이 있었다. 하지만 본서는 기독교 초기에 사본들이 어떻게 형성된 것인가를 질문함으로써 복음서 연구에 있어서 사본을 어떻게 취급할 것인가에 대한 문제부터 복음서 연구를 시작하여야 함을 역설하고 있다.

둘째, 본서는 본문비평에 있어 가장 기초적인 질문, 즉 본문비평의 목적과 과제에 대해 질문함으로써 이 질문이 자명한 것이 아니라 본문비평 실행에 앞서 심각하게 고려되어야 할 질문임을 보여주고 있다. 그래서 본서는 앞으로 본문비평의 목적과 과제에 대해서 질문하는 모든 학도들에게 새로운 자극을 주는 표준 서적의 하나로서 자리매김 하게 될 것이다.

<Abstract>

Book Review:

The Living Text of the Gospels by David C. Parker

Dong-Soo Kim

This book concerns the task of New Testament textual criticism particularly regarding the four Gospels. David C. Parker challenges the traditional idea that the primary task of New Testament textual criticism consists in the reconstruction of the original text. There existed, he claims, no such thing as the original texts of the Gospels. During the first three centuries, the texts of the Gospels developed freely and influenced one another. The texts of the Gospels were not fixed but in the making in that period. This conviction leads him to conclude that the task of textual criticism concerning the four Gospels lies in the understanding of each manuscript rather than in correcting the manuscript in order to reconstruct the original text. This article challenges Parker's thesis that the primary task of New Testament textual criticism does not consist in the reconstruction of the original text. I agree with him that one of the purposes of textual criticism is to recognize each manuscript in its own right and to understand how it has been formed. However, this is not the primary but the secondary purpose of textual criticism. He is probably confusing the secondary with the primary task. Although I am not convinced by Parker's thesis, I think that Parker's question is still valid. He leads us to rethink the important theme of the task of textual criticism, which has often been considered axiomatic.