

바울신학의 새 관점과 정지조건부법률행위: 신학과 법학의 만남*

김병국**

논문초록

샌더스가 제기한 언약적 율법주의에 따르면 구약시대의 유대인들은 나름의 완전한 구원체계를 가지고 있었으며 그 안에서 안정감을 누리며 살았다. 그들에게 율법은 언약 백성 안으로 들어가기 위한(getting in) 길이 아니라 그 안에 머물러 있기 위한(staying in) 길이였다. 그렇다면 유대인들에게 예수님의 십자가는 왜 필요한 것인가? 본 논문은 이 문제를 해결하기 위해 법학에서 사용되는 '정지조건부법률행위'라는 개념을 끌어들었다. '정지조건부법률행위'는 계약이 성립될 때 이미 완전한 법률행위로 간주된다. 하나님께서 유대인들에게 율법을 수여하시면서 맺으신 언약도 역시 완전한 것이었다. 그러나 '정지조건부법률행위'는 '정지조건'이 충족될 때에야 그 실제적 효과가 발생한다. 하나님께서는 율법을 부여하실 때 스스로에게 '정지조건'을 부여하셨다. 그 '정지조건'은 예수님의 십자가였다. 구약 시대에 하나님을 믿었던 성도들은 십자가라는 '정지조건'이 성취되었기 때문에 구원을 얻게 되었다. 구약의 언약은 그 자체로서 완전한 것이었지만 십자가라는 정지조건의 성립이 없이는 그 효력이 나타날 수 없는 '정지조건부법률행위'였다.

주제어 : 바울 신학의 새 관점, 샌더스의 언약적 율법주의, 정지조건부법률행위

* 이 논문은 2015학년도 백석대학교 대학연구비에 의하여 수행된 것임.

** 백석대학교 기독교학부 신학전공 교수

2015년 8월 6일 접수, 10월 15일 최종수정, 10월 23일 게재확정

1. 서론: 율법과 복음과의 관계

성경신학에서 율법과 복음의 관계는 매우 중요하다. 기독교에서 가장 중요한 주제들 중 하나는 구원인데 율법과 복음은 구원과 관련되어 있기 때문이다. 하나님께서는 구약 시대에 유대인들에게 율법을 주시면서 그것을 구원을 위한 방도로 제시하셨는가? 만약 구원을 위한 방도로 제시하셨다면 그것은 아직도 유효한가? 만약 율법이 구원을 위한 방도로 제시하신 것이 아니라면 율법과 복음과의 관계는 어떤 것인가?

이 문제에서 중심이 되는 것은 유대인들의 구원이다. 만약 율법이 유대인들에게 구원의 방편으로 주어진 것이라면, 그들에게는 율법과 복음이라는 두 가지 구원의 길이 존재하게 된다. 만약 그렇다면 유대인들에게는 굳이 복음을 전해야 할 필요가 없다고 할 수 있다. 왜냐하면 그럴 경우 전도라는 것은, 유대인들은 율법을 통해서도 구원을 얻을 수 있는데, 다만 복음을 믿는 것이 더 편한 방법이기 때문에 그들에게 예수님을 믿으라고 권하는 것이 되기 때문이다. 그러므로 구약시대의 유대인들은 어떻게 구원을 얻었으며, 또 현대의 유대인들은 어떻게 구원을 얻을 수 있는 것인가 하는 것은 중요한 문제이다.

이 문제에 대해 샌더스(E. P. Sanders)는 기존의 개신교의 입장과는 상당히 다른 주장을 펼쳤다. 그의 주장은 신학계에 아직도 큰 파장을 일으키고 있다. 필자는 본 논문에서 샌더스의 주장의 장단점을 소개하고 그의 주장과는 다른 개신교신학자들의 입장을 민법에서 사용하는 ‘정지조건부법률행위’(停止條件附法律行爲)라는 개념을 사용하여 설명하려 노력할 것이다.¹⁾

1) 신구약성경은 약 1,500여 년이라는 긴 세월을 걸쳐 기록되었다. 그런데 그 안에서 펼쳐진 하나님의 구속역사를 하나의 법개념을 빌어 설명하자면 성경이 제시하는 법(하나님의 언약)이 지속성을 갖는다는 것을 전제로 할 필요가 있다. 성경적 법의 지속성에 대해서는 이호선 교수가 잘 설명해 주고 있다. 이호선, 2015: 115. 그리고 E.P. 샌더스의 ‘언약적 율법주의’(covenantal nomism)에 관하여는 논문 초기에 미리 필자의 입장을 밝혀 두는 것이 독자들의 혼선을 줄이는 길일 것 같다. 필자는 샌더스의 주장에 반대하는 입장이다. 샌더스는 구약의 구원체계를 ‘언약적 율법주의’라고 부르며 그것이 자기충족적 구원체계로서의 성격을 지니고 있다고 주장하는데 필자는 그렇지 않다고 본다. 구약의 성도들이 구원의 확신을 가지고 있었다는 것이 사실이라 해도 그들 역시 예수님의 십자가를 통해 구원을 받았다. 본 논문은 구약 성도들의 구원과 십자가와의 관계를 밝히기 위한 것이다.

II. 본론: 신학과 법학의 만남

1. 바울의 새 관점과 신학자들의 딜레마

일반적으로 개신교 신학자들은 율법과 복음과의 관계를 다음과 같이 이해해 왔다: a. 구약시대와 예수님 당시의 많은 유대인들은 율법을 완벽하게 준수함으로 구원을 얻으려 했다.²⁾ 그러나 그것은 불가능한 일이었다.³⁾ b. 그래서 예수님을 통해 새로운 구원의 길이 제시되었다. 그것이 복음이다. c. 그런데 바울 당시에 유대인들은 아직도 율법을 구원의 방편으로 생각하고 율법을 완벽하게 지키는 일에 집착했다. d. 그래서 바울은 율법이 구원의 방편이 아님을 주장하며 유대인들에게도 복음을 전하러 노력했다. 그런데 1977년에 미국 듀크대학교 신약학 교수였던 샌더스(E. P. Sanders)는 이런 생각을 정면으로 부정하는 주장을 제기했다. 먼저 그의 주장을 살펴보고 보수적인 신학자들이 그에 대해 어떻게 대응하고 있는지를 살펴보기로 하자.

(1) 바울 신학의 새 관점

샌더스는 벤 시락(Ben Sirach), 제1에녹서(I Enoch), 희년서(Jubilees), 솔로몬의 시편(The Psalms of Solomon), 그리고 제4에스라서(IV Ezra) 등의 유대문헌들을 검토한 후 그것들이 유대교의 보편적인 종교패턴(pattern of religion)을 보여주고 있다고 주장한다. 그는 이 종교패턴을 ‘언약적 율법주의(covenantal nomism)’라고⁴⁾ 부르는데 그 내용은 다음과 같다.⁵⁾

-
- 2) 대표적인 종교개혁자인 루터와 칼빈이 이런 견해를 가지고 있었다. Cf. 최갑중, 2009: 97.
 3) 바울은 갈 3:10에서 신 27:26을 인용한다: “이 율법의 말씀을 실행하지 아니하는 자는 저주를 받을 것이라 할 것이요 모든 백성은 아멘 할지니라”
 4) covenantal nomism에 대한 한국어 번역으로는 ‘언약적 율법주의’와 ‘언약적 신율주의’가 함께 사용되고 있는데 필자는 ‘언약적 율법주의’를 사용하고자 한다. 왜냐하면 ‘언약적 신율주의’라는 용어는 그것이 ‘율법주의’와는 다른 것임을 강조하려고 하는 느낌을 주는데, 필자는 십자가와 연결되지 않은 구약 유대교는 율법주의가 맞다고 보기 때문이다.
 5) 샌더스를 지지하는 가장 대표적인 학자로는 James D.G. Dunn과 N.T. Wright가 있다. 본 논문에서는 그들의 주장은 다루지 않고 대표주자인 샌더스의 의견만을 다루기로 한다. 참고로 ‘바울에 관한 새 관점’(the New Perspective on Paul)이라는 용어는 James Dunn이 1982년 발표한 “The New Perspective on Paul”에서 사용된 것이다. 최갑중, 2009: 93. n. 3.

언약적 율법주의의 ‘패턴’ 혹은 ‘구조’는 이렇다: (1) 하나님께서 이스라엘을 선택하시고 (2) 율법을 주셨다. 그 율법이 함축하고 있는 것은 (3) 선택을 유지하시겠다는 하나님의 약속과 (4) 순종에 대한 요구이다. (5) 하나님께서는 순종에 대해 상을 베푸시고 범법에 대해서는 벌을 내리신다. (6) 율법은 속죄의 방법을 제공하는데, 속죄의 결과는 (7) 언약관계의 유지 혹은 재정립이다. 순종, 속죄, 그리고 하나님의 자비에 의해 언약 안에 머무는 모든 이들은 구원 받을 그룹에 속해 있다. 첫 번째와 마지막 포인트의 중요한 해석은 선택과 궁극적 구원은 인간의 성취가 아니라 하나님의 자비에 의해 이루어진다는 것이다.⁶⁾

샌더스는 위에서 제시한 언약적 율법주의와 비교해 보았을 때 사도 바울이 묘사하고 있는 유대교의 ‘종교패턴’은 ‘언약적 율법주의’와는 완전히 다른 것이라고 주장한다 (Sanders, 1977: 544). 다시 말해서 바울이 신약성경에서 묘사하고 있는 유대교는 역사적 사실과는 거리가 멀다는 것이다.⁷⁾

그렇다면 샌더스가 주장하는 유대교의 종교패턴과 사도 바울이 묘사하고 있는 종교패턴의 가장 큰 차이는 무엇일까? 샌더스는 ‘의로움’(義)의 개념에서 양자 사이에 큰 차이가 있다고 본다.

가장 간결하게 말하자면, 유대교에 있어서 의로움(righteousness)이란 선택받은 그룹에 속해 있다는 신분의 유지를 의미하는 용어이다. 반면 바울에게 의로움이란 이동을 뜻하는 용어이다. 즉 유대교에서 언약에의 헌신은 어떤 이를 그 그룹 ‘안에’(in) 있게 만들고 이어지는 순종(의로움)은 그 상태를 유지하도록 해 준다. 반면 바울의 용법에 따르면 ‘의롭게 됨’(be made righteous, be justified)이란 구원 받은 그룹 안에 머무는 것(staying in)이 아니라 그 안으로 들어가게 되는 것(getting in)을 지칭하는 용어이다(Sanders, 1977: 544, 필자의 번역).

바울은 의롭게 된다는 것을 ‘이동’(transfer)을 의미하는 동사로서 사용하고 있는데, 히브리어에는 그에 해당하는 동사가 없다. 샌더스는 유대교에서는 의롭다는 것이 형용사적인 개념이어서 토라에 순종하는 사람을 ‘디카이오스’ 즉 ‘차디크’하다고 부르는 반면, 바울에게 있어서 이 개념은 동사적인 것이어서 오직 믿음에 의해서만 어떤 사람이 ‘의롭게 된다’(dikaiousthai)고 말한다고 한다. 샌더스는 ‘의로움’의 개념 자체가 이렇게 다른데 바울이 갈라디아서 3장 11절에서 “아무도 율법으로 말미암아 의롭게 되지 못

6) Sanders, 1977: 422. 필자의 번역.

7) 김병훈 교수는 그의 논문에서 언약적 율법주의는 신인동역적(神人同役的; synergistic) 세미펠라기우스주의에 해당하는 것이며 결국 넓은 의미의 율법주의라고 주장한다. ‘새 관점’의 신학적 주장들은 이미 검토된 중세 후기의 옛 관점과 크게 다르지 않다는 것이다. 김병훈, 2010: 148.

할 것이 분명하니”(en nomo oudeis dikaioutai)라고 말하는 것은 문제가 있는 것이라고 지적한다(Sanders, 1977: 545). 원래 율법이란 신분의 변화, ‘이동’을 위해 주어진 것이 아니기 때문이라는 것이다.

샌더스는 바울이 유대교를 비판하는 것은 유대교 자체가 잘못되었기 때문이 아니라 그것이 단지 그가 새롭게 발견한 종교인 기독교와는 다른 것이기 때문이라고 한다: “간단히 말해서 율법을 행하는 것이 잘못된 유일한 이유는 그것이 믿음이 아니기 때문이다.”(Sanders, 1977: 551). 그러므로 샌더스에 따르자면 바울은 유대교를 오해한 것이다. 유대교는 자체적인 구원의 체계를 갖추고 있다. 그러므로 기독교의 관점에서 유대교를 비판하는 일은 공평하지 못한 것이라는 것이다.

(2) 바울의 새 관점에 대한 보수적인 신학자들의 대응

바울에 대한 샌더스의 새로운 해석을 옳은 것으로 받아들일 경우 어떤 문제가 생기게 될까? 첫째, 구약 종교가 자체적으로 구원의 능력을 가진 종교가 된다. 지금까지 기독교에서는 구약의 종교는 그 자체로서 구원을 줄 수 없는 종교였기에 예수님의 십자가의 복음이 있어야 했다고 주장해 왔다. 그런데 샌더스의 주장을 받아들일 경우 구약의 율법종교는 예수님의 십자가가 없이도 자체적인 구원의 방편을 지닌 종교가 된다. 이것은 신약 성경의 전제를 뒤흔드는 일이다.

둘째, 이것은 신약의 진정성에 큰 타격을 입힌다. 샌더스의 주장은 바울이 유대교를 오해했다는 것을 전제로 한다. 샌더스는 자신이 발견한 언약적 율법주의가 유대교의 진정한 종교패턴(pattern of religion)인데 바울이 신약성경에서 묘사하고 있는 유대교는 이 패턴과는 전혀 다른 낯선 종교라고 주장한다. 샌더스의 주장을 받아들일 경우 신약 성경이 오류를 전제로 하여 그 위에 구원의 교리를 쌓아올리고 있다는 주장이 된다. 이는 기독교 신앙에 심각한 타격을 주는 것이다.

셋째, 샌더스의 주장을 받아들일 경우 유대인 선교가 설 자리를 잃게 된다. 구약 종교가 완전한 구원의 가능성을 포함하는 종교라면 현대의 유대인들에게도 십자가의 복음은 필요가 없게 된다. 복음은 오직 이방인들을 위한 것이 된다. 따라서 유대인들에게 복음을 전하기 위해 애쓰는 것은 불필요한 일이 된다. 이것은 “다른 이로써는 구원을 받을 수 없나니 천하 사람 중에 구원을 받을 만한 다른 이름을 우리에게 주신 일

이 없음이라 하였더라”(행 4:12)라는 말씀과 정면으로 충돌한다. 왜냐하면 이 말은 유대인인 베드로가 유대인인 공회원들 앞에서 한 말인데, 여기서 ‘천하 사람’ 중에서 유대인들은 제외된다는 암시는 어디에서도 찾아볼 수 없기 때문이다.

이런 문제점들 때문에 보수적인 기독교 학자들은 샌더스의 주장을 받아들이지 않으려 한다. 그런데 문제는 샌더스의 주장이 상당히 설득력이 있다는 것이다. 사실 성경을 살펴보면 모세, 다윗, 그리고 구약시대의 여러 선지자들이 자신이 율법을 완전히 지키지 못하면 구원을 잃을지도 모른다는 불안감을 가지고 살았다는 흔적을 발견하기 어렵다. 그들은 자신의 구원을 의심한 적이 없는 것 같다. 모세는 하나님께서 이스라엘을 버리시려 하자 출애굽기 32장 32절에서 “그러나 이제 그들의 죄를 사하시옵소서 그렇지 아니하시오면 원하건대 주께서 기록하신 책에서 내 이름을 지워 버려 주옵소서”라고 탄원한다. 자신의 구원을 확신했다는 증거이다. 또 다윗도 밧세바를 범하고 나서 회개하며 지은 시인 시편 51편 12절에서 “주의 구원의 즐거움을 내게 회복시켜 주시고”라고 말한다. 다윗은 끔찍한 범죄로 인하여 구원의 즐거움은 잃었을지언정 그가 구원 자체를 잃었다고 생각했다는 증거는 없다.

샌더스가 옳다고 한다면 위에서 지적한 것과 같은 여러 문제들이 생긴다. 하지만 구약 성도들도 우리와 마찬가지로 하나님의 은혜 속에서 구원의 확신을 가지고 살았다는 것은 인정할 수밖에 없다. 대표적인 신학자들은 이 딜레마를 어떻게 해결하려 하고 있는지 살펴보기로 하자.

① 최갑중 교수의 견해

최갑중 교수는 샌더스가 1세기의 유대교 역시 하나님의 선택과 은혜를 강조하고 있다는 점을 부각시켰다는 점, 그리고 그와 그의 추종자들이 바울 서신의 메시지가 가진 수평적이고 사회학적인 지평을 드러냈다는 점은 그들의 공로로 인정하지만, 그들이 1세기의 유대교를 ‘언약적 율법주의’라는 하나의 틀로 설명하려 했다는 것은 비판한다(최갑중, 2009: 118). 제2성전시대의 유대교는 다양한 모습을 가지고 있었는데 샌더스는 자신의 주장과 일치하는 부분은 지나치게 과장하여 드러내고 자신의 주장과 일치하지 않는 부분은 이를 감추려 했다는 것이다.

그리고 최갑중 교수는 샌더스가 강조하는 ‘신분가입’(getting in)과 ‘신분의 유지’(staying in)의 문제가 그가 주장하는 대로 그렇게 차이가 나는 것이 아님을 강조한

다. 샌더스는 종교개혁자들은 유대인들이 율법을 ‘신분가입’의 수단으로 여겼다고 이해했지만, 그것이 사실은 ‘신분의 유지’를 위한 것이었음을 주장한다. 하지만 최갑중 교수는 그 둘의 구별이 종말론적인 관점에서 보았을 때는 사실상 별 차이가 없음을 주장한다. 왜냐하면 율법을 지키는 것이 ‘신분의 유지’를 위해 필요한 일이라고 하는 것은 결국 “선행이 구원의 유지를 위해 필요불가결한 조건이다”라고 말하는 것과 같은 것이기 때문이다(최갑중, 2009: 103).

② 이한수 교수의 견해

이한수 교수는 그의 논문 “새 관점의 칭의해석, 어떻게 볼 것인가?”에서(이한수, 2010: 266이하) 유대교가 언약적 율법주의적 요소를 지니고 있다는 점을 어느 정도 인정하면서도, 바울의 칭의개념은 유대인들의 전망이 아니라 바울 자신의 계시적 전망에서 온 것으로 해석해야 한다고 주장한다. 이한수 교수에 따르면 당시의 유대인들은 자신들이 언약 안에 있는 자들이라고 생각한 반면 바울은 그렇게 생각하지 않았다. 바울은 다메섹 사건을 통해 얻은 계시적 통찰로 인해 유대인들 역시 언약 밖에 있는 비참한 존재, 이방인과 마찬가지로 죄의 지배 아래 있는 존재에 불과하다고 생각하게 되었다(이한수, 2010: 276). 이 주장의 뜻은 바울이 유대교와 율법에 대해 독특한 관점을 갖게 된 것은 유대교 자체로부터의 논리적 귀결에 의한 것이 아니라 다메섹 경험을 통해 얻은 새로운 계시적 관점 때문이라는 것이다.⁸⁾

이한수 교수는 바울이 주장하는 이신칭의에 의한 구원과 구약 시대 성도들의 구원이 다른 패턴을 지니고 있다는 생각에 대해서도 조심스럽게 이의를 제기한다. 이한수 교수는 신명기 30장 16-18절과 로마서 8장 13절을 분석하며 그 두 문단들이 모두 ‘신명기적 언약패턴’을 따르고 있다는 것을 지적한다. 신명기적 언약패턴이란 하나님께서 언약 백성들에게 삶의 길과 죽음의 길, 축복의 길과 저주의 길을 제시하시며 그것들 중 하나를 선택하라고 요구하시는 것을 말한다. 신명기에 등장하는 이 패턴은 분명히 율법시대에 속한 것이지만, 바울 역시 신자들이 육신의 법을 따르는 삶을 계속 영위해

8) 이한수 교수는 하나님의 계시에 의한 발전이라는 개념으로 이런 차이를 설명하는 반면 샌더스는 그런 설명은 없이 다만 바울의 새로운 관점의 도약적 측면을 강조한다. “Doing the law, in short, is wrong only because it is not faith ... He simply saw the old dispensation as worthless in comparison with the new.” Sanders, 1977: 551. Cf. 이한수, 1993: 167.

간다면 하나님 나라를 유업으로 받지 못할 것임을 경고하고 있다(이한수, 2010: 267).

이한수 교수는 이신칭의를 강조하는 바울 역시 이런 ‘신명기적 언약패턴’을 따르고 있다는 사실은 우리에게 과제를 안겨주는 것이라고 주장한다. 왜냐하면 개신교 학자들이 샌더스를 비판하는 주된 이유는 바울이 설명하는 율법주의적 유대교와 샌더스가 주장하는 언약적 율법주의가 그 패턴에 있어서 차이가 있기 때문인데, 이한수 교수의 분석에 따르면 양자 모두가 비슷한 패턴을 보여주고 있기 때문이다(이한수, 2010: 286).

③ 김세윤 교수의 견해

김세윤 교수는 샌더스의 저서인 『바울과 팔레스틴 유대교』(*Paul and Palestinian Judaism*)의 근본적인 약점은 제1세기 유대교를 설명하기 위해 신약성경을 증거문헌으로 사용하지 않고 훨씬 후대의 문헌들에 의존한 점이라고 주장했다. 바울이 자신의 관점에서 당시의 유대교를 어느 정도 과장하거나 희화화(exaggerate or caricature) 했을 수는 있지만 그것은 어디까지나 실제 유대교에 기반을 둔 것이다(Kim, 1984: 347. n. 14).

김세윤 교수는 샌더스가 자료를 다루는 방식에 있어서도 이의를 제기한다. 자료들 중 자신의 주장과 반대 되는 증거들이 나올 경우에는 랍비들이 “체계적이지 못한 정신”(unsystematic mind)을 가지고 있었다고 주장을 하는데 이는 공평하지 못한 것이다(Kim, 1984: 347).

김세윤 교수는 바울의 주장의 일관성과 샌더스의 생각에 대해 다음과 같은 다소 복잡한 비판을 한다. 샌더스의 주장에 따라 유대교 문헌을 읽는 사람들은 바울이 유대교에 대해 왜곡된 그림을 그리고 있다고 결론을 내려야 할 것이다. 그러나 샌더스의 주장에 따르면, 바울이 유대교를 비난하는 이유는 그것이 행위를 통해 의를 이루려고 하는 율법주의적 종교이기 때문이 아니다. 바울이 유대교를 비난하는 이유는 단지 그것이 기독교가 아니기 때문이다.⁹⁾ 즉 바울의 유대교 비판은 유대교 자체의 결함에 기인한 것이 아니라 바울이 얻은 새로운 관점에 비추어 그것이 열등해 보이기 때문에 비판한 것이라는 주장이다. 김세윤 교수는 이 주장에 대항하기 위해 고린도후서 3장 등의 신약성경 본문을 제시하며 바울이 당시의 유대교를 율법의 행위를 통해 의를 얻

9) “According to Sanders, Paul’s criticism of Judaism is simply that it is not Christianity.” Kim, 1984: 348.

으려고 하는(law-work-righteousness) 종교로 그리고 있다는 사실을 조목조목 지적한다(Kim, 1984: 348). 샌더스의 주장처럼 바울의 종교패턴이 다르기 때문에 무조건 유대교를 비난한 것이 아니라 종교개혁자들이 주장해 왔듯이 당시 유대교가 율법주의적 종교였기 때문에 바울이 이를 비난했다는 것이다.

필자의 생각에는 바울이 유대교를 율법주의적 종교로 비난한 것이 맞다. 그러나 샌더스의 통찰에도 상당히 일리가 있다고 본다. 바울이 유대교를 비난하게 된 이유는 다메섹 사건을 통해 새로운 계시적 관점을 얻었기 때문이다. 그 관점을 기독교적 관점이라고 부른다면 바울이 유대교를 비난하는 이유는 그것이 기독교가 아니기 때문이라고 해도 무방한 것이다. 그러나 이것은 다른 종교를 비난하는 것과는 차이가 있다. 왜냐하면 기독교는 유대교와 깊은 연관성을 지니고 있기 때문이다. 바울이 얻은 새로운 계시적 관점이 어떤 것인가에 대해서는 앞으로 밝힐 것이다.

④ 야콥 노이스너의 견해

이번에는 마지막으로 유대학 전문가인 야콥 노이스너(J. Neusner)의 서평을 살펴보기로 하자(Neusner, 1978: 177-91). 노이스너는 샌더스가 유대교라는 종교와 기독교라는 종교의 종교패턴(pattern of religion)을 비교하겠다고 말을 하고는 있지만, 그가 볼 때는 샌더스가 그 일을 제대로 수행하지 못했다고 말한다. “샌더스가 [유대교라는] 한 종교를 [기독교라는] 다른 종교와 세세하게 또 포괄적으로 제대로 비교하고 있는가? 내가 이 책[*Paul and Palestinian Judaism*]을 살펴본 바로는 샌더스는 그렇게 하지 못했다.”¹⁰⁾ 노이스너는 그의 서평 마지막 부분에서도 이런 주장을 반복한다. 그가 보기에 샌더스는 두 종교를 체계적으로 비교하기 위해 자료들에 대한 주해작업과 예증 작업을 해야 했지만 그렇게 하지 않았다. 정확히 설명되지도 않은 체계들을 비교한다는 것은 불가능한 일이라고 노이스너는 일침을 가한다.¹¹⁾

지금까지의 논의를 정리해 보면 다음과 같다.

- ① 종교개혁자들은 바울이 유대교를 율법의 행위로 의로움을 얻으려 하는 율법주의적 종교로 그렸다고 성경을 해석했다.

10) Neusner, 1978: 179, 필자의 번역, []는 필자의 추가.

11) “No, systems which have not been accurately described cannot be compared.” Neusner, 1978: 191.

- ② 그러나 샌더스는 유대교인들이 율법을 지킨 것은 언약 백성이 되기 위해서가 (getting in) 아니라 언약 백성의 지위를 유지하기 위해서였다고(staying in) 주장하여 과장을 일으켰다. 샌더스는 유대교의 이런 종교패턴을 ‘언약적 율법주의’(covenantal nomism)라고 불렀다.
- ③ 학자들은 샌더스의 주장에 대해 다양하게 비판을 하고 있지만 구약 시대 유대교가 율법을 완전하게 지킴으로써가 아니라 하나님의 은혜로 말미암아 언약 백성이 되어 구원을 얻게 한다는 개념을 가지고 있었다는 사실 자체는 부정하지 못하고 있다.
- ④ 실제로 경건한 구약 성도들이 자신들이 언약 백성에 속해 있다는 자의식을 가지고 살았던 것은 쉽게 확인할 수 있다. 다윗이나 경건한 선지자들이 자신들이 율법을 완전하게 지키지 못했기 때문에 구원에서 배제될 것을 두려워하며 평생을 살았다는 증거는 찾기 어렵다.¹²⁾
- ⑤ 그렇다면 우리에게 남은 과제는 구약 성도들의 구원과 예수님의 십자가와의 관련성을 밝히는 일이다. 그들이 십자가 없이 구원을 얻었다고 하면 유대인들에게는 십자가 이외의 다른 구원의 방안이 있다는 말인가? 그것이 샌더스가 말한 언약적 율법주의인가? 그렇다면 지금 유대인들에게 복음을 전하는 것은 쓸데없는 일인가?

2. 딜레마의 해결책으로서의 정지조건부법률행위(停止條件附法律行爲)

(1) 정지조건부법률행위

필자는 위에서 제시한 문제를 해결하기 위해 법학에서 사용하는 ‘정지조건부법률행위’라는 개념을 사용하는 것이 유용하다고 생각한다. 우선 그 개념을 설명하고자 한다. 대한민국 민법은 다음과 같이 규정하고 있다. “제5절: 조건과 기한, 제147조 [조건성취의 효과] ① 정지조건 있는 법률행위는 조건이 성취한 때로부터 그 효력이 생긴다.” 김주수 교수는 이를 다음과 같이 설명한다.

12) 권연경 교수는 바울도 유대인들이 율법을 완벽하게 지키지 못한다는 것을 문제로 삼지는 않았다고 지적한다. 바울은 갈 3:10에서 신 27:26을 지적하며 그 문제에 대해 단지 한 번 거론했을 뿐이다. 권연경, 2010: 132.

권리발생(權利發生)의 법률요건(法律要件)이 대체로 존재하지만 사실(事實)의 어떤 것이 발생하지 않고 있을 경우에 종종 법률(法律)은 이에 생성(生成) 중의 법률요건(法律要件)에 있는 전단적(前段的), 중간적(中間的) 효과(效果)를 주는 경우가 있다. 이것을 기대권(期待權)이라고 한다. 예컨대 조건부법률행위(條件附法律行爲)로부터 생기는 권리(權利)(제147조, 제148조), 상속개시전(相續開始前)에 있어서의 유류분권리자(遺留分權利者)의 권리(權利) 등이 이에 속한다.¹³⁾

다시 설명을 하자면 쌍방이 계약을 맺으면서 미래에 발생할 어떤 일을 계약 이행의 조건으로 내세운 경우, 그 계약, 즉 법률행위 자체는 그 즉시 유효한 것으로 인정되지만 계약이 규정하고 있는 내용의 실행은 그 미래의 조건이 성취되어야 이루어진다는 것이다. 예를 들자면 어떤 아버지가 아들에게 “내가 아버지가 원하는 모 대학에 합격하면 내가 너에게 자동차를 사 주겠다”라고 하며 쌍방이 서면으로 계약을 한 경우, 그 계약 자체는 아버지와 아들 양측이 계약서에 서명한 시점부터 유효한 것이 되지만, 실제 아버지가 아들에게 자동차를 사 주는 것은 아들이 아버지가 원하는 특정대학에 합격했을 때이다. 이 경우 아들의 대학합격이 그 계약의 ‘정지조건’이 된다.¹⁴⁾

(2) 성경에의 적용

어떤 논리를 전개할 때 여러 증거들을 제시하고 거기에서 결론을 도출해 내는 귀납적 방법이 있는 반면, 어떤 논리체계를 제시하고 그것이 다른 논리체계보다 더 많은 사실들을 설명할 수 있다는 것을 제시함으로써 그 논리체계의 정당성을 증명하는 연역적 방법이 있다. 필자는 여기서 연역적 방법을 사용하려고 한다. 위에서 설명한 ‘정

13) 김주수, 1995: 27. (한자 원문에 필자가 한글 추가)

14) ‘정지조건’의 다른 예로는 “장래 불하받을 것을 조건으로 하는 귀속재산의 매매, 대지화를 조건으로 하는 농지재산의 매매, 상환원료를 조건으로 하는 농지매매, 주무관청의 처분허가를 조건으로 하는 사찰재산의 처분, 동산 할부매매에서 소유권유보부 매매” 등이 있다. 김준호, 2000: 364. 그런데 이런 조건들은 그것을 ‘정지조건’이 아니라 ‘성취조건’이라고 부르는 것이 더 타당할 것처럼 보인다. 왜냐하면 해당 조건들의 성취를 기점으로 하여 법률행위의 효력이 ‘정지’되는 것이 아니라 개시되기 때문이다. 그러나 이는 필자가 선택할 수 있는 문제가 아니다. 이미 법전에 확정된 상태로 등장하는 용어이기 때문이다. 박윤직 교수는 정지조건부법률행위에 대한 설명에서 “조건(條件)이 성취(成就)되면 법률행위(法律行爲)의 부관(附款)은 해소(解消)되고 그 행위(行爲)의 효력(效力)이 확정(確定)된다”(박윤직, 2002: 341. 필자의 한글 첨부)라고 말하고 있는데 아마도 일정 조건의 성취가 부관의 해소를 야기한다는 점에서 ‘정지조건’이라는 용어가 사용된 듯하다. 부관(附款)이란 법률행위의 당사자가 그 법률행위로 인해 생기게 될 법률적 효과에 대해 일정한 제한을 두기 위해 부여한 조건을 말한다.

지조건부법률행위'의 패턴을 이용하여 하나님의 구속 역사를 설명한 후 그것이 우리가 위에서 제시했던 신학적 난제들을 어떻게 잘 해결하고 성경의 여러 구절들과 얼마나 잘 조화를 이루는지를 설명할 것이다.

필자가 판단하기에는 성경은 다음과 같은 구속 역사의 전개를 보여준다.

첫째, 하나님께서는 인간들에게 율법을 구원의 방편으로 제시하셨다. “너희는 내 규례와 법도를 지키라 사람이 이를 행하면 그로 말미암아 살리라 나는 여호와이니라”(레 18:5), “우리가 그 명령하신 대로 이 모든 명령을 우리 하나님 여호와 앞에서 삼가 지키면 그것이 곧 우리의 의로움이니라 할지니라”(신 6:25).¹⁵⁾ 이런 구절들은 율법이 구원에 이르는 길이라는 뉘앙스를 풍기고 있다. 아마도 이것이 유대인들이 그토록 율법의 행위에 집착한 이유일 것이다. 유대인들도 자신들이 율법을 만족스럽게 지키지 못하고 있다는 사실을 알고 있었다.¹⁶⁾ 모든 율법을 지키는 일은 불가능했기 때문이다.¹⁷⁾ 그럼에도 불구하고 그들에게 제시된 구원의 방편은 오직 율법밖에 없었으므로 그들은 율법에 집착했던 것이다.

둘째, 그러나 하나님께서는 실제로 인간들이 율법을 완전히 지키므로 구원을 얻을 것을 기대하신 것은 아니다. 타락한 인간들이 율법을 지키는 통째로 구원에 이르지 못할 것임을 하나님께서도 알고 계셨다. “그러므로 율법의 행위로 그의 앞에 의롭다 하심을 얻을 육체가 없나니 율법으로는 죄를 깨달음이니라”(롬 3:20). “무릇 율법 행위에 속한 자들은 저주 아래에 있나니 기록된 바 누구든지 율법 책에 기록된 대로 모든 일을 항상 행하지 아니하는 자는 저주 아래에 있는 자라 하였음이라”(갈 3:10).

셋째, 하나님께서는 구원의 방편으로 인간들에게 율법을 주실 때 ‘정지조건’을 마음

15) 이와 유사한 구절들로는 겔 20:11, 13, 21; 33:19 등이 있다. 그리고 구약의 성도들은 실제로 하나님을 믿음으로 구원을 얻었다. 하지만 그것이 궁극적으로 완성된 구원은 아니었을 것이다. 왜냐하면 만약 그들의 구원이 예수님의 십자가 없이도 완성될 수 있었다면 유대인들을 위하여는 십자가 이외에 다른 구원의 길이 존재한다는 것이기 때문이다. 하지만 예수님을 통하지 않고 궁극적 구원을 얻는 것은 불가능하다(행 4:12). 만약 유대인들은 이미 궁극적 구원의 방편을 가지고 있었다면 복음을 이방인들에게만이 아니라 ‘예루살렘과 온 유대’(행 1:8)에 다니며 전하라는 예수님의 명령은 별 의미가 없는 것이었을 것이다.

16) 롬 7:19 이하에 등장하는 바울의 탄식은 율법 아래 있는 유대인들의 정직한 고뇌를 보여준다.

17) “... 이는 우리에게 이 율법의 모든 말씀을 행하게 하심이니라”(신 29:29). “... 너희는 돌이켜 너희 악한 길에서 떠나 나의 명령과 율례를 지키되 ... 너희에게 전한 모든 율법대로 행하라 하셨으니”(왕하 17:13). Cf. 신 31:12; 수 1:7; 23:6.

에 두고 계셨다. 그것은 하나님께서 지금 인간들에게 제시하시는 율법의 요구를 언젠가 하나님 자신이 인간이 되어 완벽하게 이루시겠다는 것이었다. 훗날 하나님이 인간이 되어 율법의 요구를 완전하게 이루고, 율법이 규정한 희생제사, 속죄제사를 완성하게 되면 믿는 자들에게는 구원이 이루어질 것이다. 이것이 율법수여라는 법률행위에 부가된 ‘정지조건’이었다.

그러나 일반적인 ‘정지조건부법률행위’와 하나님의 율법수여 사이에는 차이가 있다. 그것은 전자의 경우 ‘정지조건’이 무엇인지가 분명하게 드러나지만 후자의 경우에는 그것이 드러나지 않는다는 것이다. 하나님께서 ‘정지조건’이 겉으로 드러나지 않게 율법을 수여하신 이유는 크게 두 가지이다. 그 하나는 그렇게 해야 인간들은 율법 자체가 구원의 방편인 것으로 이해할 것이고, 그래야 그들은 율법을 완전하게 지킬 수 없는 자신들을 발견하고 절망하여 복음을 받아들일 준비가 된다는 점이다. 그리고 두 번째는 다음 항목에서 설명하는 것처럼 그 ‘정지조건’을 비밀로 해야 인간의 구원을 원하지 않는 악한 영적 세력(흔히 말하는 사탄)을 속일 수 있었기 때문이었다.

셋째, 앞에서 언급한 것처럼 그 ‘정지조건’은 하나님만이 알고 계셨던 ‘비밀’이었다.¹⁸⁾ 심지어 영적 존재인 사탄, 마귀도 하나님의 계획을 알지 못했다. 만약에 예수님의 십자가라는 것이 ‘정지조건’을 성취하는 것임이 사탄에게 비밀이 아니었다면 사탄은 유다를 통해 예수님을 십자가에 못박는 일을 시도하지 않았을 것이다. 아니 오히려 그것을 방해하려 최선을 다했을 것이다. 우리는 성경을 읽으면서 왜 그토록 영악한 사

18) 고든 피(Fee)는 고전 4:1에 나타난 ‘비밀’을 설명하면서 “God’s plan of salvation, long hidden to human minds but now revealed in Christ”라고 말한다. Fee, 1987: 160. 성경에서 하나님께서 이스라엘과 계약을 맺으실 때 인간의 완전한 순종 이외에 그 어떤 미래의 사건을 계약 성취의 조건으로 암시하신 적이 없는데 불쑥 십자가가 그 조건이었다고 제시하는 것은 논리적으로 어색하게 보일 수도 있다. 학자들은 십자가를 이방인 구원과 결부시키는 것은 전혀 어색하게 여기지 않지만 그것을 유대인들의 구원과 결부시키는 것은 어색하게 여기는 경향이 있다. 그런데 십자가가 구약성경에서 암시적으로라도 계약성취의 조건으로 제시된 적이 없는데 그것을 유대인들의 구원의 조건으로 제시되는 것이 어색하다면, 십자가를 이방인 구원을 위한 조건으로 제시하는 것도 마찬가지로 어색한 것이다. 만약 하나님께서 구약시대의 유대인들을 위한 필요충분한 구원의 방책으로 율법 언약을 세우셨다면, 구원의 범위를 이방인들에게까지 넓히려 하셨을 때 이방인들과도, 유대인들과 맺었던 것과 동일한, 율법 언약을 체결하셨으면 되는 것이지 굳이 새로운 종류의 십자가 언약을 만드실 필요는 없으셨을 것이기 때문이다. 따라서 하나님께서 십자가를 주신 이유는 기존의 구약의 틀이 필요충분한 구원의 방책이 아니었기 때문이다. 그러므로 십자가는 이방인뿐만 아니라 유대인들에게도 필수적인 것이었다.

탄이, 십자가는 결국 하나님께 영광과 승리가 되는 일이고 자신에게는 영원한 패배가 되는 일인데도, 유다와 유대인들을 종용하여 예수님을 십자가로 내모는지 궁금하게 생각한다. 사탄이 그렇게 한 이유는 십자가를 통해 ‘정지조건’을 이루는 것이 하나님의 전략이었음을 사탄은 전혀 몰랐기 때문이다. 사탄까지도 속여야 했기 때문에 하나님께서는 율법을 수여하실 때 십자가라는 ‘정지조건’을 철저히 비밀에 붙이셨던 것이다.

다섯째, 마침내 하나님이 정하신 때가 되매, 하나님 자신이 인간의 몸을 입고 세상에 오셨다. “때가 차매 하나님이 그 아들을 보내사 여자에게서 나게 하시고”(갈 4:4).¹⁹⁾ 예수님께서서는 율법의 모든 요구를 만족시키셨고, 자신의 몸을 영원한 단번의(once and for all) 속죄제사로 드리셨다.

여섯째, 유일하고 참된 속죄제사인 예수님의 십자가에 비추어 볼 때, 구약의 모든 제의들과 율법은 십자가를 예표해 주는 모형과 그림자와 같은 것이었다. “그들이 섬기는 것은 하늘에 있는 것의 모형과 그림자라”(히 8:5). 바울은 이것을 깨달았으나 당시의 유대인들은 아직도 모형과 그림자인 율법을 실체 자체라고 오해하고 있었다.²⁰⁾ 바울이 율법을 비판했을 때 그것은 율법이 유대인과 이방인 사이를 가르는 장벽의 역할을 했기 때문도 아니고, 바울 당시의 율법이 유대인들에 의해 왜곡되어 있었기 때문도 아니다. 바울은 율법 그 자체를 공격했다. 율법은 모형으로서는 완전한 것이었지만 실체는 아니었다. 그런데 바울 당시의 많은 이들은 율법 자체가 구원의 능력을 지니고 있는 줄로 알고 있었다. 바울은 그것에 대해 맹렬히 공격을 한 것이다.

일곱째, 십자가라는 ‘정지조건’의 성취는 그 이전에 하나님을 믿었던 자들에게도 그 효력이 소급된다. 즉 아브라함, 모세, 다윗 등도 예수님의 십자가의 효력의 소급적용 덕분에 구원을 받게 된다. 그들은 하나님을 믿기는 했지만 하나님의 뜻에 따라 완전하게 살지는 못했다. 그러나 하나님께서는 자신이 인간이 되어 율법의 요구를 완전하게

19) ‘때가 차매’를 대부분의 해석자들은 하나님이 정하신 때가 이르렀다는 것으로 해석하는데, 펑(Fung)은 그리스도의 도래 자체가 때가 차도록 만들었다고 주장한다. 그러나 신구약중간기 시대에 진행되었던, 복음전파를 위한 여러 준비들을 생각해 볼 때 그의 의견에 전적으로 동의하기는 힘들다. Fung, 1988: 183f.

20) 모형으로서의 율법은 반드시 필요한 것이었다. 만약 구약의 제사제도가 없었다면 사람들은 예수님의 십자가의 필요성 자체를 몰랐을 것이다. 하나님께서는 왜 그냥 아무 조건 없이 용서를 선포하지 않는 것인가? 그러나 죄의 용서에는 회생이 필요했고, 그것을 교육시키기 위해서는 모형이요 그림자로서의 구약 제사제도가 필요했다.

이루시고, 그 효력을 구약의 성도들에게 적용시키셔서 그들로 하여금 구원을 받게 하신 것이다.

이상의 논의를 통해 드러나는 율법의 역할과 위치는 다음과 같다. 첫째, 율법은 십자가의 모형과 그림자로서 완전하며 흠이 없는 것이었다. “이로 보건대 율법은 거룩하고 계명도 거룩하고 의로우며 선하다”(롬 7:12). 둘째, 그러나 율법은 그 자체로서는 인간에게 구원을 가져다 줄 수 없었다. 율법의 주된 가치는 십자가의 모형과 그림자로서 십자가 이후에 사람들이 그것의 의미를 이해할 수 있게 해 주는 데 있었다.

3. 관련된 성경구절들의 해석

앞에서 필자는 하나님께서 유대인들에게 율법을 주신 것은 일종의 ‘정지조건부법률행위’였다는 주장을 했다. 하나님께서 유대인들에게 율법을 주실 때 구원을 약속하시는 하셨지만 거기에는 ‘정지조건’이 붙어 있었다. 그것은 예수님의 십자가였다. 그런데 실제로 예수님의 십자가, 즉 궁극적인 속죄제사가 이루어졌다. 즉 하나님께서 비밀로 간직해 두셨던 ‘정지조건’이 성취된 것이다. 이것을 통하여 하나님을 믿는 자들의 구원이 성취되었다.

이제 위와 같은 논의가 성경의 지지를 받고 있는지 살펴볼 때이다. 본고에서는 개략적인 개념들만을 살피고자 한다.

(1) 유언

구약과 신약을 관통하는 하나님의 구원의 전개방식을 가장 잘 설명하는 개념으로 필자는 법학에서 사용하는 ‘정지조건부법률행위’를 사용했다. 물론 성경에는 ‘정지조건부법률행위’라는 단어가 등장하지 않는다. 그렇다고 해서 신약의 기자가 필자가 설명하고자 하는 개념 자체를 몰랐던 것은 아니다. 즉 십자가가 구원을 위한 조건의 성취이며 그 효력이 구약의 성도들에게도 소급되는 것이라는 개념은 이미 신약의 기자도 가지고 있었다. 우리가 신약에서 발견할 수 있는, ‘정지조건부법률행위’와 가장 유사한 개념은 ‘유언’이다.

히브리서에서 유언이라는 용어가 발견되는 곳은 9장의 다음 구절이다: “15 이로 말

미암아 그는 새 언약의 중보자시니 이는 첫 언약 때에 범한 죄에서 속량하려고 죽으사 부르심을 입은 자로 하여금 영원한 기업의 약속을 얻게 하려 하심이라 16 유언은 유언한 자가 죽어야 되나니 17 유언은 그 사람이 죽은 후에야 유효한즉 유언한 자가 살아 있는 동안에는 효력이 없느니라.”

이 구절들에 대한 설명을 하기 전에 히브리서라는 책이 기록된 배경을 살피는 것이 필요할 것이다. 유대인들 중에 예수님을 메시아로 고백하는 자들이 있었다. 그런데 그들은 예수님을 메시아로 인정하지 않는 대다수의 유대인들로부터 핍박을 받았다. 핍박을 받는 데 지친 이들은 다음과 같은 생각을 하며 교회를 떠나려 했다: ‘아브라함, 모세, 다윗 등의 조상들이 예수님을 믿었는가? 아니다. 그런데 그들이 구원을 받지 못했는가? 아니다. 구원을 받았다. 그렇다면 우리도 예수님을 믿지 않아도 조상들처럼 구원을 받을 수 있는 것 아닌가? 굳이 이렇게 핍박을 받아가며 예수님을 믿을 필요는 없지 않은가? 이방인들은 예수님을 믿어야 구원을 받겠지만 우리 유대인들에게는 조상들에게 주어졌던 율법이라는 또 다른 구원의 길이 있지 않겠는가?’²¹⁾

당장 매일 핍박을 받으며 살아가는 기독교 유대인들에게 이것은 상당히 매력적인 논리였다. 그리고 교회를 떠나려는 그들을 붙들기 위해 쓰인 책이 바로 히브리서이다. 히브리서의 논리는 잠시 후 ‘모든 날 마지막’과 ‘증거와 약속’에 대한 논의에서 살피기로 하고 이곳에서는 위에 소개한 히브리서 9장 15절부터 17절까지의 부분만을 설명하기로 한다.

16절과 17절에 등장하는 ‘유언’은 15절에 등장하는 ‘새 언약’을 달리 표현한 것이다.²²⁾ 새 언약은 예수님이 십자가에 못 박히시기 전날 선포하신 언약을 말한다. “저녁 먹은 후에 잔도 그와 같이 하여 이르시되 이 잔은 내 피로 세우는 새 언약이니 곧 너희를 위하여 붓는 것이라”(눅 22:20. Cf. 고전 11:25). 옛 언약은 모세를 통해 주셨던 율법의 언약을 말한다. 우리는 그 요약을 신명기 30장 15-20절에서 발견할 수 있다.

21) 대부분의 주석들은 히브리서의 수신자가 유대 기독교인이었다는 점, 그들이 심한 어려움을 겪고 있었다는 점에 있어서 일치하고 있다. Cf. 존 칼빈, 1992: 31-35; Hewitt, 1982: 36.

22) 실제로 헬라어 본문에서 ‘유언’이라는 단어와 ‘언약’이라는 단어는 ‘디아세케’(diatheke)라는 같은 단어이다. 일반적으로 유언은 그저 개인적인 일로 간주되기 쉽다. 그러나 히브리서 본문에서 사용된 ‘유언’에 해당하는 헬라어 단어 ‘디아세케’(diatheke)는 대단히 엄숙한 용어이다. 구약성경에서 하나님과 사람 사이의 ‘언약을 가리키는 단어가 ‘베리트’인데 구약의 헬라어 번역성경인 70인경에서 이 단어를 헬라어로 번역할 때 ‘디아세케’를 선택했다. Behm, 1964: 107.

예수님은 인간의 대표로서 옛 언약의 저주를 온전히 자신이 짊어지셨고 또한 완전한 순종을 통해 옛 언약이 약속했던 복을 믿는 자들이 누릴 수 있게 하셨다(Lane, 1991, 2007: 116).

새 언약을 통하여 구원을 얻는 자들은 첫 언약 때에 죄를 범한 자들이다. 그들이 구원을 얻는 것은 15절에서 말하는, 속량을 위한 예수님의 죽음 때문이다. 그런데 그 죽음이 어떻게 해서 그들을 구원하는 효력을 갖게 되는 것일까? 이것을 설명하기 위해 히브리서 기자는 16절과 17절에서 유언에 대해 설명한다. 유언은 유언한 자가 죽어야 효력이 나타난다(16절). 여기서 유언한 자의 죽음은 예수님의 죽음을 뜻한다. 유언한 자가 살아 있는 동안에는 유언은 효력이 없다(17절). ‘정지조건부법률행위’는 ‘정지조건’이 성취되기 전까지는 효력이 나타나지 않는다. 이제 예수님이 죽으셨다. ‘정지조건’이 성취된 것이다. 따라서 옛 언약 때에 죄를 범했던 자들 즉 구약의 성도들이 속량하심을 얻는다(15절).

히브리서 9장 15절 이하는 예수님의 죽음을 유언의 유효조건으로 설명하고 있는데 이것은 ‘정지조건부법률행위’의 ‘정지조건’과 잘 조화를 이룬다.

(2) 비밀

바울은 복음을 설명할 때 ‘비밀’(mysterion)이라는 용어를 자주 사용한다. 바울이 말하는 비밀은 크게 네 범주로 나눌 수 있다. 첫째, 바울은 하나님께서 창세전부터 마음 속에 간직해 오셨다가 예수 그리스도를 통해서 드러내신 구원의 섭리를 비밀이라고 한다.²³⁾ 둘째, 이 구원의 섭리가 예수 그리스도를 통해 완성되었기 때문에 때로는 예수 그리스도 자신을 비밀이라고 부른다.²⁴⁾ 셋째, 예수 그리스도를 통한 구원의 경륜

23) 엡 1:9 “그 뜻의 비밀을 우리에게 알리신 것이요 그의 기뻐하심을 따라 그리스도 안에서 때가 찬 경륜을 위하여 예정하신 것이니.” 엡 3:9 “영원부터 만물을 창조하신 하나님 속에 감추어졌던 비밀의 경륜이 어떠한 것을 드러내게 하려 하심이라”

24) 골 1:27 “... 이 비밀은 너희 안에 계신 그리스도시니 곧 영광의 소망이니라.” 골 2:2 “... 하나님의 비밀인 그리스도를 깨닫게 하려 함이니.” 골 2:2에서 한글로는 ‘깨닫게’라고 하여 동사로 처리되어 있으나 원문은 ‘에이스 에피그노시스 투 뤼스태리우 투 췌우, 크리스투’로서 ‘(자세하고 깊은) 지식’이라는 뜻의 명사(에피그노시스)가 사용되었다. 이것은 하나님의 비밀이라는 것이 어떤 막연한 표현이 아니고 구체적인 내용을 담고 있는 어떤 것임을 보이는 것이다. 그리고 ‘하나님의 비밀’과 ‘그리스도에 대한 지식’이 함께 소유격으로 처리된 것은 이 둘이 동격임을 명확히 보여주고 있다. O’Brien, 1982, 2008: 208.

즉 복음을 비밀이라고 부른다.²⁵⁾ 넷째, 예수님의 구원 역사를 통하여 나타나는 결과를 비밀이라고 부른다.²⁶⁾

그런데 위의 네 가지 용법들은 첫 번째의 것이 나머지 것들을 모두 포괄할 수 있는 것이다. 즉 하나님께서 마음 속에 간직해 오셨던 구원의 섭리의 내용이 예수 그리스도였고, 그것이 구체적으로 드러난 것이 십자가 사건이며, 그렇게 해서 선포된 복음의 결과들 중 하나가 이방인이 하나님의 백성이 된 것이다. 이 모든 것은 하나님께서 비밀로 간직해 오신 것이다.

원래 ‘정지조건부법률행위’에는 ‘정지조건’이 명시되어 있어야 한다. 하지만 하나님께서는 그것을 비밀로 간직해 오셨다. 앞에서 언급한 것처럼 그것을 마귀가 알아서는 안 되었기 때문이고 또 ‘정지조건’을 이루기 위해 어차피 인간이 할 일은 없었기 때문이다. 바울은 아마도 다메섹 사건 이후에 이것을 깨달았을 것이다. “그것을 읽으면 내가 그리스도의 비밀을 깨달은 것을 너희가 알 수 있으리라”(엡 3:4). 비밀을 깨달았다는 표현은, 십자가를 통한 구원의 섭리라는 것은 구약성경에 정통하다고 해서 자동적으로 알게 되는 것이 아니라는 것이다. 바울은 예수님을 만나기 전에도 구약 성경에 정통한 학자였지만 하나님의 비밀을 깨달지 못했다. 하나님의 비밀은 그리스도의 십자가를 접한 후 계시를 통한 깨달음이 주어져야 알 수 있는 것이다.

주석가들은 바울 신학에 자주 등장하는 ‘비밀’의 의미를 해석하기 위해 다양한 시도를 한다. 그러나 많은 경우 비밀과 그리스도를 통한 계시가 같은 것이라는 성경의 메시지를 반복하는데 그치거나, 구원 받은 백성에 이방인이 포함되는 것을 지나치게 강조하는 경향이 있다.²⁷⁾ 물론 이방인이 하나님의 백성이 되는 일은 하나님의 비밀에서

25) 골 4:3,4 “... 그리스도의 비밀을 말하게 하시기를 구하라 ... 그리하면 내가 마땅히 할 말로써 이 비밀을 나타내리라.” 고전 4:1 “사람이 마땅히 우리를 그리스도의 일꾼이요 하나님의 비밀을 맡은 자로 여길지어다.” 고전 4:1의 경우 원어에는 ‘하나님의 비밀들’로 복수로 나타난다. 사본상의 이문도 없다. 고든 피(G. Fee)는 이것을 고전 2:7에서와 마찬가지로 바울 자신의 섹서적 용법이라고 본다. Fee, 1987: 160.

26) 가장 적절한 사례로 엡 3:3,4를 들 수 있을 것이다. 3,4절에서 ‘비밀’에 대해 언급한 후 6절에서 그 내용을 밝힌다: “이는 이방인들이 복음으로 말미암아 그리스도 예수 안에서 함께 상속자가 되고 함께 지체가 되고 함께 약속에 참여하는 자가 될이라.” 애벗(Abbott)은 엡 3:4과 마찬가지로 골 4:3에서의 비밀도 ‘이방인이 하나님의 백성이 되는 것’(“the doctrine of the free admission of the Gentiles”)이라고 말하고 있다. Abbott, 1897, 1977: 80. 그러나 필자가 보기에 골 4:3에서의 비밀은 ‘복음을 통한 구원’으로 보는 것이 더 적절하다: “하나님이 전도할 문을 우리에게 열어 주사 그리스도의 비밀을 말하게 하시기를 구하라.”

큰 비중을 차지하는 사건이다. 그러나 하나님의 비밀의 내용을 그것으로 축소시키는 것은 정당하지 못하다. 왜냐하면 이방인들이 구원의 백성에 포함되는 경우는 구약 시대에도 종종 있었던 일이었기 때문이다.²⁷⁾ 이방인이 하나님의 백성에 포함될 수 있다는 사실은 ‘비밀’이라는 용어를 사용할 정도로 의도적으로 감춰져 있던 내용은 아니다. 비밀의 핵심은 예수님의 십자가 사건 자체라고 보는 것이 적절하다. 비밀이라는 용어도 예수님의 십자가 사건을 ‘정지조건부법률행위’의 ‘정지조건’으로 보는 것과 잘 조화를 이루고 있다.

(3) 모든 날 마지막

세 번째로 살펴볼 것은 ‘모든 날 마지막’ 혹은 ‘세상 끝’에 대한 구절들이다. 이것들은 모두 히브리서에 등장한다. 히브리서가 기록된 배경에 대해서는 앞에서 이미 설명했다. 히브리서에서 예수님의 십자가 사건을 설명할 때 독특한 점은 예수님이 세상에 오신 때를 ‘모든 날 마지막’(히 1:2) 혹은 ‘세상 끝’(9:26)이라고 표현하고 있다는 점이다. “이 모든 날 마지막에는²⁹⁾ 아들을 통하여 우리에게 말씀하셨으니”(히 1:2). “이제 자기를 단번에 제물로 드려 죄를 없이 하시려고 세상 끝에³⁰⁾ 나타나셨느니라”(히 9:26).

우리는 보통 세례 요한에게서 구약 율법시대가 끝났으며, 예수님으로부터 신약 복음시대가 시작되었다고 생각한다. 따라서 예수님은 새 시대의 시작을 알리는 분이시며 세상의 끝을 알리는 분은 아니다. 그런데 왜 히브리서 기자는 예수님이 나타나신 때를 ‘세상 끝’이라고 표현했을까? 히브리서 기자가 자신이 죽은 후에도 적어도 이천 년의 세월이 더 흐를 것을 몰랐기 때문에 그 시대를 세상의 끝이라고 표현했다고 해석하는 것은 옳지 않을 것이다. 왜냐하면 모든 성경의 궁극적 저자는 하나님이신데(딤후 3:16) 하나님께서 그것을 모르셨을 리는 없기 때문이다. 그렇다고 해서 현재를 단순히 종말

27) 참조. Lincoln, 1990, 2006: 410; Bornkamm, 1967: 818; Bruce, 1984: 319.

28) 나아만 장군이 엘리사를 통해 하나님을 알게 되었고(왕하 5:1이하), 다윗의 증조할머니도 모압 여인 룻이었다(룻 4:17).

29) 문자적으로는 ‘이 날들의 마지막’이라는 뜻이다.

30) 문자적으로는 ‘시대들의 끝’(the end of ages) 혹은 ‘시대들의 완성’(the consummation of ages)이라는 뜻이다. 똑같은 조어법을 신약 다른 곳에서는 찾을 수 없지만 ‘consummation of age’(마태), ‘ends of the ages’(바울), ‘end of the times’(베드로) 등의 유사한 용법은 찾을 수 있다. Bruce, 1990: 231.

론적 시각에서 마지막 때라고 불렀다는 해석도 정확하지 못하다. 왜냐하면 신약에서 예수님의 초림의 때를 마지막 때라고 지칭하고 있는 것은 히브리서 외에는 없기 때문이다.³¹⁾

히브리서에서 예수님이 오신 때를 ‘모든 날 마지막’ 혹은 ‘세상 끝’이라고 표현한 것은 십자가 사건을 그 이전 시대부터 진행되어 왔던 일단의 프로젝트들의 완성으로 해석하려는 저자의 의도를 보여주는 것이다. 십자가는 믿는 자들을 구원하기 위한 하나님의 프로젝트의 마지막 부분이라는 뜻이다.³²⁾

이제 히브리서 9장 25절과 26절을 조금 더 살펴보기로 하자. “25 대제사장이 해마다 다른 것의 피로써 성소에 들어가는 것같이 자주 자기를 드리려고 아니하시실지니 26 그리하면 그가 세상을 창조한 때부터 자주 고난을 받았어야 할 것이로되 이제 자기를 단번에 제물로 드려 죄를 없이 하시려고 세상 끝에 나타나셨느니라”(히 9:25,26).

25절과 26절 상반절은 예수님의 십자가를 통해 유익을 얻게 될 자들이 누구인지를 암시해 주고 있다. 예수님의 십자가는 단번에 죄를 없이 하는 능력을 가지고 있다. 따라서 과거에 반복해서 세상에 오셔서 고난을 받으셔야 할 필요가 없었다. 이 말이 암시하는 것은 예수님의 십자가로 인해 구원을 얻게 될 자들 중에 구약시대의 성도들이 포함되어 있다는 것이다.

‘세상 끝에’라고 번역된 부분도 우리의 이런 생각을 지지한다. ‘세상 끝에’로 번역된 헬라어는 ‘에피 쉐텔레이아 톤 아이오논(*epi sunteleia twn aiwnwn*)’인데 ‘아이오논’의 문자적 의미는 ‘시대들의’이다. 이는 예수님 이전의 모든 역사를 통칭한다. 그리고 ‘쉐텔레이아’라는 단어의 문자적 의미는 ‘끝, 완성’(end, completion)이다.³³⁾ 이 어구는 예수님의 십자가는 이전 시대들을 통해 진행되었던 어떤 프로젝트의 완성이었음을 암시한다. 이것은 십자가가 ‘정지조건부법률행위’의 ‘정지조건’임을 주장하는 필자의 주장과 잘 조화를 이룬다.

31) 그 대신에 “때가 차매(*pleruma tou chosmou*) 하나님이 그 아들을”(갈 4:4) 여자에게서 나게 하셨다고 말씀한다. 때가 찼다는 것은 미리 의도하셨던 시기가 되었다는 뜻이지 그 시점이 세상의 끝이라는 뜻은 아니다.

32) 모팻은 ‘끝’으로 번역된 ‘쉐텔레이아’의 Hellenistic Greek에서의 통상적 의미가 ‘결론’(conclusion)이라고 하고 있는데(“its ordinary Hellenistic sense of ‘conclusion’”) 이런 해석은 필자의 주장과 잘 들어맞는다. Moffatt, 1924, 1975: 133.

33) 이 단어의 동사형인 *synteleu*의 뜻은 이루다(achieve), 완성시키다(complete), 끝내다(finish)이다. 이것은 *telos*와 마찬가지로 종결의 의미와 더불어 완성의 의미를 갖는다. Delling, 1972: 63.

(4) 증거와 약속

히브리서에서는 ‘증거’와 ‘약속’을 대조적인 의미를 지닌 것으로 사용한다. 즉 ‘증거’는 구원이 아직 확실하지 않은 상태에서의 어렴풋한 기대를 뜻하는 반면, ‘약속’은 구원이 아주 확실하게 보장되어 있는 상태를 지칭한다. 우선 히브리서 9장 15절을 보자. “이로 말미암아 그는 새 언약의 증보자시니 이는 첫 언약 때에 범한 죄에서 속량하려고 죽으사 부르심을 입은 자로 하여금 영원한 기업의 약속을 얻게 하려 하심이라”(히 9:15).

예수님께서 십자가에서 죽으셨다. 그런데 죽으신 목적은 누군가를 “첫 언약 때에 범한 죄에서 속량”하시기 위해서이다. 여기서 누군가는 누구일까? 첫 언약 때에 죄를 범한 자이므로 당연히 구약시대의 성도들이다. 예수님의 십자가는 신약 시대의 성도들뿐만 아니라 구약시대의 성도들에게도 효력을 미친다. ‘정지조건부법률행위’의 ‘정지조건’이 성취됨을 통해 십자가 이전에 하나님을 믿던 자들에게도 동일한 구원이 보장되게 된 것이다. 여기서 구원의 보장을 ‘영원한 기업의 약속’이라고 표현했다.

히브리서 기자는 십자가 이전에 성도들에게 주어진 것은 ‘증거’인 반면, 십자가 이후에 주어진 것은 ‘약속’이라고 말하고 있다. 그런데 증거와 약속은 단순히 시간적 순서에 따라 결정되는 것이 아니다. 구약의 성도들은 처음에는 불확실한 ‘증거’를 받았으나 예수님의 십자가가 성취됨을 통해 ‘약속’을 받게 되었다. 처음에는 불확실했던 것이 이제는 확실한 것이 된 것이다.

‘증거’와 ‘약속’ 사이의 대조를 가장 잘 보여주는 곳은 히브리서 11장이다. 우선 우리의 주목을 끄는 것은 2절과 39절이다.³⁴⁾ “선진들이 이로써 증거를 얻었느니라”(2절), “이 사람들은 다 믿음으로 말미암아 증거를 받았으나 약속된 것을 받지 못하였으니”(39절). 여기서 2절의 ‘증거를 얻었느니라’(에마루튀레쎄산)와 39절의 ‘증거를 받았으나’(마

34) 한글성경에서는 1절과 2절에서 모두 ‘증거’라는 단어가 등장한다: “믿음은 바라는 것들의 실상이요 보이지 않는 것들의 증거니 선진들이 이로써 증거를 얻었느니라.” 그런데 1절에서 사용된 ‘증거’는 명사 ‘엘렝코스’인 반면, 2절에서 사용된 ‘증거’는 동사 ‘마르튀레오’에서 온 것으로서 39절에 등장하는 ‘증거’와 같다. 따라서 본고에서는 1절은 놔두고 2절과 39절을 대조하기로 한다. 참고로 1절의 ‘보이지 않는 것들의 증거’(프라그마톤 엘렝코스 우 블레포메논)에서 ‘것들’(프라그마톤)은 헬라이어 문법상 주격적 소유격(보이지 않는 것들이 제시하는 증거)이 될 수도 있고 목적격적 소유격(보이지 않는 것들에 대한 증거)이 될 수도 있다. 그러나 ‘엘렝코스’는 목적어를 소유격으로 받는 경우가 있기 때문에 이 경우에도 목적격적 소유격이 타당하다. 이 경우 그 증거를 제시하는 주체는 하나님 이시라고 해야 한다. Cf. Büchsel, 1964: 476.

르튀레센테스)는 그 원형이 모두 ‘증거하다’라는 뜻의 ‘마르튀레오’(martyrew)로서 동일하다.³⁵⁾ 이 두 구절에서 ‘증거를 받음’과³⁶⁾ ‘약속을 받음’을 대조하고 있다. 구약의 성도들은 믿음을 통해 ‘증거를 받았다’. 그러나 그들은 확실한 ‘약속’은 아직 받지 못했다.

히브리서 기자는 이어서 아벨(4절), 에녹(5절), 노아(7절), 아브라함(8절) 등의 믿음의 사람들의 예를 제시한다. 하지만 그들이 받았던 ‘증거’는 구원을 위해 완전한 것이 아니었다. 따라서 히브리서 기자는 믿음의 사람들을 나열하다 말고 13절에서 그 사실을 강조해 준다. 그들은 ‘약속’을 받은 자들이 아니다. “이 사람들은 다 믿음을 따라 죽었으며 약속을 받지 못하였으되 그것들을 멀리서 보고 환영하며 ... ”(히 11:13).

아벨 등의 구약의 의인들은 다 믿음을 가지고 살다가 죽었다. 그러나 그것으로는 완전하지 못한 것이다. 그들은 약속을 받았어야 했다. 그러나 그들도 약속은 받지 못했다. 왜냐하면 그것은 먼 훗날에 예수님에 의해 주어질 것이었기 때문이다. 그래서 그들은 약속을 ‘멀리서 보고 환영’했다.³⁷⁾

이것은 우리가 본 논문에서 살피고 있는 ‘정지조건부법률행위’의 ‘정지조건’의 성취와 잘 조화를 이룬다. 구약의 성도들은 하나님의 말씀을 믿음으로 그들이 구원을 받을 자라는 ‘증거’를 받았다. 그러나 확실한 ‘약속’을 받은 것은 아니다. 왜냐하면 확실한 약속은 ‘정지조건’이 성취된 후에야 주어질 수 있는 것이기 때문이다. 그래서 구약의 성도들은 ‘정지조건’이 성취될 그 날을 멀리서 보며 환영했다.

히브리서 11장 후반부는 이 논리를 더욱 명확하게 보여주고 있다. 17절부터 38절까지 구약의 여러 믿음의 사람들의 행적을 소개한다. 그리고 39절에서 13절에서 했던 말을 다시 반복하고 있다. “이 사람들은 다 믿음으로 말미암아 증거를 받았으나 약속된 것을³⁸⁾ 받지 못하였으니”(39절). 구약의 믿음의 선진들은 위대한 자들이다. 그러나 그

35) 히브리서 본문에서 ‘증거하다’(martyrew)가 암시하는 것은 하나님, 성령, 그리고 성경이 어떤 판단이나 진술의 보증이 되신다는 것이다. Strathmann, 1967: 497.

36) 본문에서 계속 ‘증거하다’의 수동태를 사용함으로써 그 주체가 하나님임을 암시하고 있다.

37) 슈니빈트(Schniewind)와 프리드리히(Friedrich)는 히브리서의 ‘약속’ 개념이 독특한 성격을 지니고 있음을 인지하고 그 특수성을 설명하려 애쓰고 있다. 그는 구약 성도들에게 주어졌던 약속을 개인적 약속과 궁극적 약속들로 구분하고 전자, 즉 땅에 대한 약속, 번영에 대한 약속 등은 그들을 통해 이루어졌으나 후자는 그리스도를 통해 이루어졌으며 그 최종적 성취는 종말에 이루어질 것이라고 설명한다. Schniewind and Friedrich, 1964: 584.

38) ‘약속된 것을 받지 못하였으니’에 해당하는 헬라어는 ‘우크 에코미산토 텐 에팡겔리안’이다. 직역은 ‘약속을 받지 못하였으니’이다. 개역한글판은 직역을 택했으나 개역개정판은 ‘텐 에팡겔리안’을 ‘약

들은 증거만을 받은 자들이다. 아직 약속을 받지 못했다.

그렇다면 그들의 구원은 어떻게 온전해지는가? 40절이 그 해답을 제시한다. “이는 하나님께서 우리를 위하여 더 좋은 것을 예비하셨은즉 우리가 아니면 그들로 온전함을 이루지 못하게³⁹⁾ 하려 하심이라”(히 11:40). 하나님께서 우리를 위해 더 좋은 것을 예비하셨다. 여기서 우리란 예수 그리스도의 복음을 전하고 있는 교회를 말한다. 복음이 없이는, 즉 예수 그리스도의 십자가가 없이는 그들, 즉 11장에서 나열한 믿음의 조상들은 온전한 구원을 얻을 수 없다. 그 누구도 ‘우리가 아니면’(직역은 ‘우리 없이는’[코리스 해문]이다) 즉 예수님 없이는 구원을 얻을 수 없다.

히브리서의 주된 수신자는 동족 유대인들로부터 핍박을 당하고 있던 유대인들이었다. 그들은 이렇게 생각하며 교회를 떠나려 했다. ‘우리 조상들은 예수님을 믿지 않고도 구원을 받았다. 그러니 우리도 이 핍박을 피하기 위해, 교회를 떠나 옛 조상들의 믿음으로 돌아가자. 우리의 구원을 위해서는 그것으로 충분하지 않겠는가?’ 여기에 대한 히브리서 기자의 대답은 다음과 같다. ‘그렇지 않다. 그 조상들은 오직 증거만을 받았을 뿐이다. 예수님이 오셔서 십자가를 지신 후에야 그들에게 약속이 주어졌다. 옛 조상들의 믿음은 그 자체로 온전한 것이 아니다. 그것만으로는 구원을 얻을 수 없다. 그러므로 당신들은 교회를 떠나서는 안 된다.’ 이것을 우리 식대로 표현하자면 ‘십자가라는 정지조건이 성취되었는데 그것을 무시하고 정지조건이 이루어지기 이전 상태로 돌아가서 구원을 기대하는 것은 어리석은 일이다’라고 할 수 있을 것이다. 구약의 율법은 결코 완전한 구원체계가 아니었다. 그것은 십자가를 통해 완성되어야 할 모형이요 그림자에 불과한 것이었다. 히브리서 기자는 ‘증거’와 ‘약속’의 대조를 통해 그것을 설명해 주고 있다.

(5) 온전함을 이름, 율법의 마침

그런데 앞에서 살펴본 구절에서 ‘온전함을 이루지’에 해당하는 헬라어 동사가 우리의 관심을 끈다: “우리가 아니면 그들로 온전함을 이루지 못하게 하려 하심이라”(히 11:40). 그것은 ‘텔레이오오’라는 동사인데 ‘완전하게 하다, 완성하다, 끝마치다’라는 뜻

속된 것을’로 의역해 놓았다.

39) 이 부분은 정확한 번역이 아니다. 헬라어 원문은 ‘텔레이오오신’으로서 수동태 가정법이다. 따라서 ‘그들이 온전하게 되지 못하게’라고 번역해야 한다.

을 가지고 있다. 이 단어와 같은 어근에 속한 명사가 ‘텔로스’인데 이 단어는 ‘끝마침’이라는 뜻과 함께 ‘목적’이라는 뜻을 지니고 있다.⁴⁰⁾ 그런데 이 ‘텔로스’가 로마서 10장 4절에서 사용되고 있다. “그리스도는 모든 믿는 자에게 의를 이루기 위하여 율법의 마침(텔로스 투 노무)이 되시니라”(롬 10:4).

한글로 번역된 ‘마침’이라는 의미에 주목하여 이 구절을 해석하면 예수님께서 율법을 폐기시키시고 복음의 새 시대를 여셨다는 뜻으로 이해될 수 있다.⁴¹⁾ 그러나 이런 해석은 예수님 자신의 선언과 충돌한다. “내가 율법이나 선지자를 폐하러 온 줄로 생각하지 말라 폐하러 온 것이 아니요 완전하게 하려 함이라”(마 5:17). 비록 마태복음에서 사용된 동사들은 로마서의 것과 다르지만⁴²⁾ 예수님의 의도가 율법을 끝장내는 것이 아님은 분명하다. 예수님은 율법을 완전하게 하기 위해 오셨다.⁴³⁾ 이런 의미로 로마서 본문을 해석하면 그 의미는 “그리스도는 모든 믿는 자에게 의를 이루기 위하여 율법의 완성이 되시니라”가 된다.⁴⁴⁾

그렇다면 율법을 완성한다는 것이 무엇일까? 그것은 하나님께서 율법을 처음에 인간들에게 주셨을 때 가지셨던 본래의 의도를 성취하는 것이다. 하나님의 의도는 인간들을 구원함이었다. 그러나 인간들 스스로의 힘으로는 율법의 요구를 성취할 수 없었다. 그것을 알고 계셨던 하나님께서는 예수님의 십자가라는 ‘정지조건’을 하나님 스스로에게 부여하셨고, 이제 예수님의 십자가가 성취됨을 통해 율법은 그 본래의 취지가 완성된 것이다.

40) ‘목적론적인’이라는 뜻의 영어 단어 teleological의 어원이 바로 이 ‘텔로스’이다.

41) 아마도 이런 해석을 가장 잘 보여주는 예는 샌테이와 헤드램의 주석일 것이다. 그들은 ‘그리스도가 율법의 마침이신 것은 마치 죽음이 생명의 마침인 것과 같다’라고 말한다. Sanday and Headlam, 1980: 284.

42) 마태복음 본문에서는 ‘플레로오’라는 동사가 사용되었다. 그릇에 물이 충만하게 가득히 담기는 모습을 연상시키는 동사이다. 이제 예수님께서서는 더 이상 채울 필요가 없을 정도로 율법의 요구를 완전하게 충족시키실 것이다.

43) 더글러스 무(D. Moo)는 에이스(*eis*) 전치사로 시작되는 구문은 ‘목적 혹은 결과’(purpose or result)를 의미할 가능성이 훨씬 더 높다고 본다. 이럴 경우 해석은 “Christ is the *telos* of the law, with the result that there is (or with the purpose that there might be) righteousness for everyone who believes”이다. 무에 따르면 전치사 *eis*가 이끄는 구문은 신약에서 모두 25회나 목적이나 결과를 나타내는 데 사용되었다. Moo, 1996: 637.

44) 샌더스의 의견을 추종하는 제임스 던은 ‘율법의 마침’을 이방인과 유대인을 구별짓는 유대인들의 특권으로서의 율법의 끝으로 이해한다. Dunn, 1988, 2005: 171.

이런 해석을 바탕으로 로마서 10장 4절을 다시 읽어보면 그 뜻이 더욱 분명하게 드러난다. 그리스도는 ‘모든 믿는 자’에게 의가 이루어지게 하셨다. 모든 믿는 자들에게는 구약의 성도들도 포함된다. 그들에게 의가 이루어진다는 것은 그들이 의롭게 됨을 말한다. 즉 구원이 완성되는 것이다. 그들에게 의를 이루기 위해 예수님께서서는 율법의 완성이 되셨다. 하나님께서 계획하셨던 대로 십자가의 죽음이라는 ‘정지조건’을 성취하심을 통해 율법을 완성시키신 것이다.

(4) 갈라디아서 4장 4, 5절

예수님의 십자가가 구약의 성도들, 즉 율법 아래 있던 자들의 구원을 위하여 중요한 의미를 지닌다는 것을 위에서 살펴보았다. 그런데 그것을 가장 문자적으로 노골적으로 표현하고 있는 구절이 갈라디아서 4장 4, 5절이다. “4 때가 차매 하나님이 그 아들을 보내사 여자에게서 나게 하시고 율법 아래에 나게 하신 것은 5 율법 아래에 있는 자들을 속량하시고 우리로 아들의 명분을 얻게 하려 하심이라.”

때가 차매 즉 하나님이 예정하셨던 때가 이르매 하나님께서는 그 아들을 여자에게서 나게 하시고 율법 아래에 나게 하셨다.⁴⁵⁾ 율법 아래(휘포 노무) 나게 하신 것은 율법 아래 있는 자들을 속량하시기 위해서였다. 율법 아래 있는 자들이 누구일까? 구약 시대에 속한 자들이다.⁴⁶⁾ 율법 아래 있는 자들을 예수님과 사도 바울 당시에 예수님을 믿지 않던 유대인들로 좁혀서 해석하는 것은 근거가 없다. 왜냐하면 헬라이어 원문은 ‘투스 휘포 노무’라고 하여 그들의 범위를 더 이상 한정하지 않고 있기 때문이다. 본문이 지칭하는 것은 율법 아래 있는 모든 자들이다. 예수님의 십자가라는 ‘정지조건’이 이루어지기 전에 하나님이 주신 율법에 따라 하나님을 믿었던 구약의 모든 성도들을 포함한다. 그들은 하나님을 믿었으나 히브리서의 표현대로 증거만 받았을 뿐이다. 그러나 이제 예수님을 통해 ‘정지조건’이 성취되었고 그들을 향하신 하나님의 구원은 온전하게 되었다. 그들은 이제 완전히 속량된 것이다.

45) 더 빗(De Wit)은 우리가 ‘율법 아래’를 ‘율법주의 체제로서의 율법 아래’(under law as a system of legalism)로 해석해야 하며, 이것을 다른 의미로 해석할 여지가 없다고 강력하게 주장한다. De Wit, 1980: 218.

46) 롱게네커(Longenecker)는 율법 아래 나셨다는 것은 예수님이 하나님의 토라에 대한 의무 아래 있는 ‘유대인’으로 오셨음을 뜻한다고 주석한다. Longenecker, 1990, 2003: 439.

III. 결론: 제기된 문제들의 해결

샌더스가 언약적 율법주의를 제기한 이후로 보수적인 신학자들은 딜레마에 빠졌다. 언약적 율법주의에 따르면 구약시대의 유대인들은 나름의 완전한 구원 체계를 가지고 있었으며 그 체계 안에서 안정감을 누리며 살았다. 그들에게 율법은 언약 백성 안으로 들어가기 위한(getting in) 길이 아니라 그 안에 머물러 있기 위한(staying in) 길이였다. 샌더스에게 반대하는 신학자들도 팔레스타인 유대교에 그런 개념이 있었다는 사실 자체를 전적으로 부인하지는 못한다. 그렇다면 유대인들에게 예수님의 십자가는 왜 필요한 것인가? 팔레스타인 유대교가 자체적으로 충분한 구원의 체계를 갖춘 종교였다면 그들에게 예수님의 복음을 꼭 전할 필요는 없지 않은가?

필자는 이 문제를 해결하기 위해 법학에서 사용되는 ‘정지조건부법률행위’라는 개념을 끌어들었다. ‘정지조건부법률행위’는 계약이 성립될 때 완전한 법률행위로서의 구속력을 지닌다. 하나님께서 유대인들에게 율법을 수여하시면서 맺으신 계약도 역시 완전한 것이었다. 그러나 ‘정지조건부법률행위’는 ‘정지조건’이 충족될 때에야 실제적인 법률행위의 효과가 발생한다. 하나님께서는 율법을 부여하실 때 스스로 자신에게 ‘정지조건’을 부여하셨다. 그러나 인간들에게는 그것을 비밀에 부치셨다. 그 ‘정지조건’은 예수님의 십자가의 죽음이었다. 사실 유대인들에게 제시하셨던 여러 율법과 제의의 규정들은 참된 속죄제사인 십자가의 모형과 그림자에 불과한 것이었다.

이제 십자가라는 ‘정지조건’이 성취되었기 때문에 구약의 모든 성도들의 믿음은 그 효력을 발휘하게 되었다. 그들에게도 구원이 주어지는 것이다. 이것을 깨달은 바울은 하나님께서 마음속에 간직하셨던 십자가의 계획을 ‘비밀’이라는 용어로 표현하고 있다(엡 3:4,9). 히브리서 기자는, 예수 그리스도의 십자가 사건이 구약 시대 성도들을 완성된 구원으로 이끌어 주는 최후의 사건이라는 의미에서, 예수님의 십자가의 때를 ‘모든 날 마지막’(히 1:2) 혹은 ‘세상 끝’(9:26)이라고 불렀다. 그는 또한 예수님의 십자가의 죽음을 통한 구원계획의 완성을 사람이 죽어야 비로소 그 효력이 발생하는 ‘유언’에 빗대고 있다(히 9:16,17). 죽음이 있어야 유언의 내용이 실현되듯이, 십자가라는 ‘정지조건’이 이루어져야 구원이 실현되는 것이다.

히브리서 기자에 따르면 구약의 선진들은 증거를 얻었을 뿐(히 11:2) 약속을 받지는 못했다(히 11:39). 구약의 종교체제는 샌더스가 주장하듯이 결코 그 자체로서 완성

된 체제가 아니었다. 구약의 성도들이 받았던 것은 ‘증거’에 불과했으며 ‘약속’은 오직 예수 그리스도를 통해 주어져야 했다. 이것을 바울은 로마서에서는 “그리스도는 모든 믿는 자에게 의를 이루기 위하여 율법의 마침[텔로스, 목적을 이룸]이 되시니라”(롬 10:4)라고 표현하고 있고, 갈라디아서에서는 “때가 차매 하나님이 그 아들을 보내사 여자에게서 나게 하시고 율법 아래에 나게 하신 것은 율법 아래에 있는 자들을 속량하시고 우리로 아들의 명분을 얻게 하려 하심이라”(갈 4:4,5)라고 표현하고 있다.⁴⁷⁾

샌더스가 설명한 구약종교는 그 자체로서 완벽한 체계를 가지고 있었지만 그것은 오직 모형이요 그림자로서의 완전함이었다. 그것이 실제로 구원의 기능을 수행하기 위해서는 하나님께서 염두에 두셨던 ‘정지조건’ 즉 예수 그리스도의 십자가의 죽음이 이루어져야 했다.⁴⁸⁾

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

47) 본 논문에서 증거본문으로 다룬 것들은 모두 신약성경의 구절들이다. 본 논문에서 필자가 주장한 논지를 보다 공고하게 증명하기 위해서는 구약성경과 유대교 문헌을 통한 입증이 있어야 할 것이다. 그러나 필자는 우선 신약성경을 통해 논지를 입증하고자 하였는데 그 이유들은 다음과 같다. 첫째, 바울이 십자가를 ‘비밀’이라고 부르고 있는 것으로 보아 십자가가 ‘정지조건’의 역할을 한다는 암시가 구약성경과 유대교 문헌에는 잘 나타나지 않을 것이다. 둘째, 사도 바울은 구약성경과 유대교 문헌에 통달한 학자였다. 그가 예수 그리스도의 십자가를 죄인들의 구원을 위한 길로 깨닫게 된 것은 다메섹 사건을 통한 하나님의 계시에 의해서였지 자신의 지식의 논리적 귀결을 통해서가 아니었다. 그후에 바울은 계시를 통해 새롭게 얻게 된 관점으로 구약을 재조명하고 있을 뿐이다. 따라서 필자가 추후에 구약성경과 유대문헌들을 탐구하여 ‘정지조건부법률행위’ 이론에 부합하는 구절들을 찾아낸다 해도 그것은 그 구절들 자체를 출발점으로 삼아 논리적으로 필자의 이론에 다다르게 하는 것이 되지는 못할 가능성이 크다.

48) 필자는 이 논문이 다음의 두 분야를 위해 공헌을 할 것을 기대하고 있다. 첫째는 유대인 선교이다. 본 논문은 유대인들에게도 예수님의 십자가 복음이 절대적으로 필요함을 보여준다. 유대인들을 대상으로 사역하는 선교사들에게 이 논문은 힘이 될 수 있을 것이다. 둘째는 율법의 기능과 위상에 대한 재조명이다. 구약은 율법, 신약은 복음이라는 이분법을 가지고 성경에 접근한다면 율법이 필요이상으로 무시될 수밖에 없다. 현재 한국교회의 잘못된 모습이 그런 신학과 무관하지 않을 것이다. 그러나 구약의 성도들도 믿음으로, 예수님의 십자가 덕분에 구원을 받았다는 주장이 받아들여진다면, 우리는 율법의 기능과 위상을 다른 각도에서 바라볼 수 있게 될 것이다.

참고문헌

- 곽완직 (1992, 2002). 『民法註解[III]-總則(3)』. 서울: 博英社.
- 권연경 (2010). “옛 관점과 새 관점의 충돌.” 『한국개혁신학』. 제28호. 104-146.
- 김병훈 (2010). “율법주의, 언약적 율법주의, 은혜언약: ‘바울의 새 관점들’의 신학적 소재(所在)?.” 『한국개혁신학』. 제28호. 147-191.
- 김주수 (1977, 1995). 『民法概論』. 서울: 三英社.
- 김준호 (1988, 2000). 『民法講義 - 理解와 事例』. 서울: 法文社.
- 이한수 (2010). “새 관점의 칭의 해석, 어떻게 볼 것인가? - 그 비판적 평가와 새로운 대안 모색.” 『신약연구』. 6(2). 251-289.
- 이호선 (2015). “성경적 법을 통한 법학 지평의 확대.” 『신앙과 학문』. 20(1). 103-136.
- 최갑중 (2009). “‘새 관점의 바울 연구’ 다시 보기.” 『신약연구』. 8(1). 93-124.
- Abbott, T.K. (1897, 1977). *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians. The International Critical Commentary*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Behm, J. (1964). “*diatheke*.” in Kittel, G. (Ed.) *The Theological Dictionary of the New Testament*. Bromiley, G.W. (Trans.). vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans. 107-134.
- Bornkamm, G. (1967). “*mysterion*.” in Kittel, G. (Ed.) *The Theological Dictionary of the New Testament*. Bromiley, G.W. (Trans.). vol. 4. Grand Rapids: Eerdmans. 802-828.
- Bruce, F.F. (1984). *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians. The International Critical Commentary*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- _____ (1990). *The Epistles to the Hebrews. The International Critical Commentary*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Büchsel, F. (1964) “*elegchos*.” in Kittel, G. (Ed.) *The Theological Dictionary of the New Testament*. Bromiley, G.W. (Trans.). vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans. 476.
- Calvin, J. (1979). *Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews*. 존 칼빈성경주석 출판위원회 역편 (1992). 『히브리서』. 칼빈성경주석. 서울: 성서교재간행사.
- Delling, G. (1972). “*telos, syntelesia*.” in Friedrich, G. (Ed.) *The Theological Dictionary of the New Testament*. Bromiley, G.W. (Trans.). vol. 8. Grand Rapids: Eerdmans. 49-87.
- Dunn, J.D.G. (1988). *Romans 9-16. Word Biblical Commentary*. vol. 38b. 김철, 채천석 역 (2005). 『WBC 성경주석: 로마서(하)』. 서울: 솔로몬.

- Fee, G.D. (1987). *The First Epistle to the Corinthians. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans.
- Fung, R.Y.K. (1988). *The Epistle to the Galatians. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans.
- Hewitt, T. (1982). *The Epistle to the Hebrews. Tyndale New Testament Commentary*. 정일오 역. 『히브리서 주석』. 서울: 기독교문서선교회.
- Kim, S. (1984). *The Origin of Paul's Gospel*. Tübingen: J.C.B. Mohr[Paul Siebeck].
- Lane, W.L. (1991). *Hebrews 9-13. Word Biblical Commentary*. vol. 47b. 채천석 역 (2007). 『WBC 성경주석: 히브리서(하)』. 서울: 솔로몬.
- Lincoln, A.T. (1990). *Ephesians. Word Biblical Commentary*. vol. 42. 배용덕 역 (2006). 『WBC 성경주석: 에베소서』. 서울: 솔로몬.
- Longenecker, R.N. (1990). *Galatians. Word Biblical Commentary*. vol. 41. 이덕신 역 (2003). 『WBC 성경주석: 갈라디아서』. 서울: 솔로몬.
- Moffatt, J. (1924, 1975). *The Epistle to the Hebrews. The International Critical Commentary*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Moo, D. (1996). *The Epistle to the Romans. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans.
- Neusner, J. (1978). "Review Article (Paul and Palestinian Judaism)." *History of Religions* (18). 177-91.
- O'Brien, P.T. (1982). *Colossians, Philemon. Word Biblical Commentary*. vol. 44. 정일오 역 (2008) 『WBC 성경주석: 골로새서 · 빌레몬서』. 서울: 솔로몬.
- Sanday, W. and Headlam, A.C. (1980). *The Epistle to the Romans. The International Critical Commentary*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Sanders, E.P. (1977). *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. London: S.C.M.
- Schniewind J. and Friedrich G. (1964). "epaggellw, epaggellia." in Kittel, G. (Ed.) *The Theological Dictionary of the New Testament*. Bromiley, G.W. (Trans.). vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans. 576-586.
- Strathmann, H. (1967). "martyrs, martyrew." in Kittel, G. (Ed.) *The Theological Dictionary of the New Testament*. Bromiley, G.W. (Trans.). vol. 4. Grand Rapids: Eerdmans. 474-514.
- Wit, De, E. (1980). *The Epistle to the Galatians. The International Critical Commentary*. Edinburgh: T. & T. Clark.

Abstract

A New Look on the Pauline Theology and the Juristic Act Subject to a Condition Precedent: Integration of Theology and Law

Byung-Gook(John) Kim (Baekseok University)

According to the covenantal nomism proposed by E. P. Sanders, the Jews of the Old Testament period had their own perfect salvation system and lived with a sense of security in it. For them the law was not the way for “becoming(= getting in)” the covenant people, but for “staying in” it. If so, why is the Cross of Jesus necessary for the Jews? This article uses a legal concept, “juristic act subject to a condition precedent” to answer this question. Juristic act itself is regarded as valid and perfect when the contract is made. Likewise, the covenant, which God made when He gave His laws to the Jews, was also perfect when it was given. But juristic act subject to a condition precedent brings its actual effect only when the “condition precedent” is fulfilled. God attached a “condition precedent” to Himself when He gave the law to the Jews: the Cross of Jesus. Those who had faith in God in the Old Testament period received salvation because the “condition precedent”, namely Jesus’s crucifixion, was fulfilled. Therefore, it is the juristic act subject to a condition precedent – the fulfillment of the Cross of Jesus – that brings the actual effect of perfecting the covenant of the Old Testament.

Key Words: new look on the Pauline Theology, covenantal nomism of Sanders, juristic act subject to a condition precedent