

# 고신대 개혁주의학술원 제12회 신진학자포럼

일시: 2021년 7월 12일(월) 오후1시30분  
장소: 실시간 원격 온라인(Zoom활용)

## Timetable

사회: 이신열 교수(개혁주의학술원장)

### 1부: 논문발표

- 인사말씀 및 기도 1:30-1:40 ----- 이신열 원장(개혁주의학술원장)
- 발표1 1:40-2:20  
“이그나티우스의 그리스도론과 창세기 3장 21절의 상관관계-이그나티우스의 일곱 서신을 중심으로” 조운호 박사
- 발표2 2:20-3:00  
“삼위일체와 해석” 안정환 박사
- 휴식 3:00-3:10
- 발표3 3:10-3:50  
“그리스도의 법의 길을 노래하고 걸어가는 삶으로서의 순례: 갈 2:19 “율법에 대한 죽음”의 해석” 문세원 박사

### 2부: 질의응답 3:50-4:10

사회: 황대우 교수(개혁주의학술원책임연구원)

## Profile



### 조운호 박사

총신신대원(M.Div), 총신대학교 일반대학원 석사(Th.M 조직신학전공), 고신대학교 대학원 박사(Ph.D. 교의학(조직신학) 전공), 그리스심교회 개척(2011년), 현, 그리스심교회 담임목사



### 안정환 박사

고려신학대학 대학원(M.Div), 고려신학대학 대학원 (STM 교의학), 남아공 프리스테이트 대학 TH.M 교의학, 남아공 포체스트룸 대학 (현, 노스웨스트 대학)(Ph.D), 현, 영동중앙교회 부목사



### 문세원 박사

고려신학대학원 졸업(M.Div), 남아공 스텔렌보쉬 대학교(Th.M, Ph.D), 현, 울산교회 부목사

# 이그나티우스의 그리스도론과 창세기 3장 21절의 상관관계

-이그나티우스의 일곱 서신을 중심으로

조윤희

## 1. 들어가면서

이그나티우스(Ignatius of Antioch, 35-108)는 사도들로부터 가르침을 받았던 6명의 속사도 교부 가운데 한 명이였다.<sup>1</sup> 이런 이그나티우스의 신학은 그리스도를 변증하는 사도들의 신학을 대변하고 있다. 당시 복음증거로 말미암아 로마정부와 갈등을 유발시켰던 그가 순교를 당하기 위해 로마로 압송된다.<sup>2</sup> 압송 도중 드로아에서 기록한 3편의 서신 가운데 「빌라델피아인들에게」 보낸 서신의 제5장에 의하면 그는 “예수님의 몸 안에서 위안을 받듯이 ‘복음서’에서 그리고 교회의 장로회에서 위안을 얻듯이 ‘사도서’에서” 위안을 얻는다.<sup>3</sup> ‘복음서’와 ‘사도서’가 자신의 위로가 되고 위안이 되고 있다는 점을 통해 그의 손에 사도들과 관련된 성경이 함께하고 있다는 것을 짐작할 수 있다.

특히 사도들의 신학을 계승하고 있는 이그나티우스의 신학은 사도들로부터 전해 받은 것을 신앙으로 고백하는 형태를 취하고 있었다.<sup>4</sup> 이런 그의 일곱 서신은 전반적으로 ‘그리스도론’을 변증하며, 증거하고 있다.<sup>5</sup> 그리고 순교를 앞둔 그의 모습 속에 특별히 비춰지는 ‘십자가의 길’은 창세기 3장 21절<sup>6</sup>의 내용을 상기시켜주고 있다. 죽음을 향해 나가는 길에는 누구든지 육신의 한계가 주는 갈등을 겪게 된다. 신인양성의 위격적 연합으로 성육신하신 예수님 또한 예외가 아니었다. 십자가에서 이루실 대속은 고통과 죽음을 수반하고 있었다. 육신의 고통과 두려움 앞에 예수님께서 이렇게 기도하신다. “내 아버지여 만일 할만하시거든 이 잔을 내게서 지나가게 하옵소서”(마 26:39)

1 J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: Adam & Charles Black, 1968), 31: J.N.D Kelly에 의하면 사도적 교부에 해당하는 교부는 Clement of Rome, Ignatius, Polycarp, the author of 2 Clement, ‘Barnabas’, Hermas 이다; Louis Berkhof, *The History of Christian Doctrines*, (London: Banner of Truth, 1991), 23-24: Berkhof은 사도적 교부로서 6명을 말한다. “There are especially six names which have come down to us, namely, Barnabas, Hermas, Clement of Rome, Polycarp, Papias, and Ignatius.”; F. F. Bruce, “The History of New Testament Study,” in *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, ed. I. Howard Marshall, 이승호 · 박영호 역, 『신학 교육의 역사』 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1994), 64.

2 Henry Donald Maurice Spence-Jones, *The early Christians in Rome*, (New York: John Lane Co, 1911), 172.

3 Ignatius, “To the Philadelphians,” 5.1, in *Early Christian Fathers*, ed. Cyril. C. Richardson(Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 109; Ignatius는 로마로 압송되는 도중에 일곱편의 서신을 쓴다. 서머나에서 네 편의 서신(“To the Ephesians”, “To the Magnesians”, “To the Trallians”, “To the Romans”)을 드로아에서 3편의 서신(“To the Philadelphians”, “To the Smyrnaeans”, “To Polycarp”)을 쓴다; 이하에서는 Ignatius의 일곱 서신은 Cyril. C. Richardson이 수집하여 편집한 *Early Christian Fathers*에 수록된 내용들이 인용될 것임을 알린다. 아울러 Ignatius의 일곱 서신에 대한 각주는 이하에서 in *Early Christian Fathers* 을 생략하고 일곱 서신에 대한 각주만을 제시할 것이다.

4 Adalbert Hamman, *How to Read the Church Fathers* (London: SCM Press LTD, 1993), 9.

5 조윤희, “갈등을 신앙으로 승화시킨 이그나티우스의 신학과 사상연구: 이그나티우스의 일곱 서신을 중심으로”, 『한국개혁신학』 68 (2020): 218.

6 “여호와 하나님이 아담과 그의 아내를 위하여 가죽옷을 지어 입히시니라”(창 3:21)

이그나티우스 또한 자신이 당할 순교 앞에 육신이 주는 두려움과 갈등 가운데 놓이게 된다. 이때 이그나티우스로 하여금 순교의 최후를 맞이할 수 있도록 그를 이끌어갔던 것은 ‘복음서’와 ‘사도서’가 주는 위안과 함께 구약의 ‘예언’에 대한 확신이었다.<sup>7</sup> 「빌라델피아 인들에게」 보내는 서신에서도 증언된 바 있듯이 그의 신학적 바탕은 구약의 ‘예언서’와도 무관하지 않으며 그 중심에 그리스도론이 있었다.<sup>8</sup> 사도들의 가르침을 따르고 있는 그의 그리스도론은 사도들의 변증서이기도 했지만 구약의 예언의 확신에 따른 그의 신앙고백을 대변하는 요소이기도 했다. 이런 측면에서 창세기 3장 21절에 나타나는 ‘가죽옷’의 사건과 그의 그리스도론은 어떤 상관관계를 가지고 있는지 연구해 볼만한 가치를 가진다.

이그나티우스는 다른 교부들처럼 주석을 남긴다든지 어떤 신학적인 자료를 남긴 것은 없다. 그러나 그의 일곱 서신을 보면 사도들에 의해 작성된 성경 본문과 그의 그리스도론은 긴밀히 연결되어 증거되고 있다는 것을 알게 된다. 제자들의 신학을 변증하고 있는 이그나티우스의 신학은 그리스도의 세 직분 가운데 제사장 직분을 유독 강조하고 있다.<sup>9</sup> 따라서 그의 일곱 서신에서 증거하고 있는 그리스도론이 창세기 3장 21절의 ‘가죽옷’과는 어떤 상관관계를 가지고 있는지 이것을 크게 세 가지의 관점에서 문제의 접근을 이루고자 한다. 첫째는 ‘당사자로서의 그리스도론’이며, 두 번째는 ‘예언(언약)의 성취에 따른 은혜의 그리스도론’이다. 그리고 세 번째는 ‘연합을 이루는 그리스도론’이다. 이 세 가지 문제의 접근을 통해 창세기 3장 21절의 ‘가죽옷’과의 상관관계를 연구하고자 한다. 그리고 이그나티우스의 일곱 서신과 ‘가죽옷’이 의미하는 바를 통해 이그나티우스가 그리스도론을 통해 무엇을 바라보고 있는지 이 시대 앞에 세워진 우리를 함께 조명해보고자 한다.

## II. 당사자로서의 그리스도론을 증거

### 1. 아담 당사자로서 그리스도를 증거

이그나티우스는 순교를 당하기 위해 로마로 압송 당한다. 그 와중에 「에베소 인들에게」라는 서신을 기록한다.<sup>10</sup> 여기서 그는 가현설을 주장하는 영지주의 이단의 교리에 대해 반박한다. 그리스도의 구원이 육체의 감옥에 갇혀 있는 영을 구출하는 것으로, 거짓된 ‘영적 구원론’을 펼치는 영지주의자들은 그리스도의 성육신을 거부한다.<sup>11</sup> 그리고 그리스도의 십자가 사건을 가현적 장면으로 매도한다. 그러나 십자가는 철학과 지식에 따른 구원론을 제시하며 교만에 사로잡힌 자들의 거짓됨을 폭로하는 사건이었다.<sup>12</sup> 십자가에 대한 영지주의자들의 그릇된

7 Ignatius, “To the Philadelphians,” 5.2, 109; Todd Klutz, “Paul and the development of gentile Christianity,” in *The Early Christian World I-II*, ed. Philip F. Esler (London: Taylor & Francis, 2002), 244: “Perhaps the best-known Christian martyr in the first half of the second century was Ignatius of Antioch. Writing to the church at Rome around 110 ce, Ignatius basically asks the Christians at Rome not to intercede on his behalf, lest he be deprived of the glories of martyrdom:”

8 Ignatius, “To the Philadelphians,” 5.2, 109.

9 조윤희, 『그리스도의 세 가지 직분: 둘째 아담 그리고 창조회복』, (서울: 기독교문서선교회, 2021), 159, 315.

10 Allen Brent, “Ignatius of Antioch and the Imperial Cult,” *Vigiliae Christianae* 52 (1998): 30-31.

11 조윤희, “이그나티우스의 성찬신학에 대한 연구: 영지주의자들과의 교리적 갈등을 중심으로”, 『한국 개혁신학』 70 (2021): 127, 131, 151-152.

교리에 대해 이그나티우스는 죄사함에 따른 영육간의 구원론을 증거한다. 여기서 그는 그리스도가 죄사함을 받을 당사자로서 아담이었다는 것을 간접적으로 표명해낸다. 그리스도가 십자가에 못 박히신 이유를 가리키는 “하나님의 신앙”이라는 용어가 이것을 대변하고 있다.<sup>13</sup>

이그나티우스의 일곱 서신 가운데 하나인 「에베소 인들에게」 제16장에 따르면 “하나님의 신앙”은 두 가지를 수식하고 있다. 첫 번째는 육체를 따라 행동한 자의 ‘죽음’과 하나님 나라를 상속하지 못하게 만든 ‘타락한 신앙’과 연결된다.<sup>14</sup> 그리스도께서 십자가에 못 박히신 이유가 타락이라는 ‘신앙’에 대한 값이라는 것이 증거된다.<sup>15</sup> 두 번째는 “하나님의 신앙”은 ‘구원과 영생’으로 연결된다. 「에베소 인들에게」 제18장 1절에 의하면 그리스도의 십자가는 “불신자들에게는” ‘걸림돌’이었으며, “우리에게는” ‘구원과 영생’을 의미하고 있다. 여기에서 ‘우리는’ 아담의 불신과 불순종이라는 신앙의 문제로 죄인된 우리를 말한다. 이와 같이 이그나티우스가 보낸 서신 「에베소 인들에게」에 나타나는 ‘신앙’은 아담이 하나님을 불신하고, 불순종했던 것과 관계가 있다.

<p>「에베소 인들에게」 제16장</p> <p>1. Μη πλανασθε, αδελφοι μου· οι οικοφθοροι βασιλειαν θεου ου κληρονομησουσιν.                  2. ει ουν οι κατα σαρκα ταυτα πρασσοντιες απεθανον, ποσω μαλλον εαν πιστιν θεου εν κακη διδασκαλια φθειρη, υπερ ης Ιησους Χριστος εσταυρωθη. ο τοιουτος, ρυπαρος γενομενος, εις το πυρ το ασβεστον κωρησει, ομοιως και ο ακουων αυτου.</p>	
<p>1. Make no mistake, my brothers: adulterers will not inherit God's Kingdom.                  2. If, then, those who act carnally suffer death, how much more shall those who by wicked teaching corrupt God's faith for which Jesus Christ was crucified. Such a vile creature will go to the unquenchable fire along with anyone who listens to him.<sup>16</sup></p>	<p>1. 나의 형제들이여 명심하시기 바랍니다. 간음하는 자들은 하나님 나라를 상속받지 못합니다.                  2. 그러므로 육체를 따라 행동하는 자들은 죽음을 경험할 것인데, 하물며 예수 그리스도께서 십자가에 못 박히신 것에 대한 하나님의 신앙을 그릇되게 가르친 사악한 자들은 얼마나 더하겠습니까? 그런 비열한 자는 그의 말을 듣는 사람과 함께 꺼지지 않는 불에 들어갈 것입니다.</p>

<p>「에베소 인들에게」 제18장</p> <p>1. Περιψημα το εμον πνευμα του σταυρου, ο εστιν σκανδαλον τοις απιστουσιν, ημιν δε σωτηρια και ζωη αιωνιος. που σοφος; που συζητητης; που καυχησις των λεγομενων συνετων;</p>	
<p>1. I am giving my life (not that it's worth much!) for the cross, which unbelievers find a stumbling block, but which means to us salvation and eternal life. "Where is the wise man? Where is the debater?" Where are the boasts of those supposedly intelligent?<sup>17</sup></p>	<p>1. 나는 불신자들은 걸림돌이라고 여겼지만 우리에게 구원과 영생을 의미하는 십자가를 위해 내 생명을 내어놓습니다. “지혜있는 자가 어디 있습니까? 변론자가 어디 있습니까? 지성을 가졌다고 여겨지는 자들의 자랑하는 것이 어디에 있습니까?”</p>

12 우병훈, “아우구스티누스의 공공신학에 대한 두 현대 이론 분석: 한나 아렌트와 진 엘슈테인의 대표적 연구서에 나타난 『신국론』 해석을 중심으로”, 『개신과 부흥』 25 (2020), 111-112, 128.

13 Ignatius, “To the Ephesians,” 16.2, 92.

14 Ignatius, “To the Ephesians,” 16.1-2, 92.

15 James Franklin Bethune-Baker, *An introduction to the early history of Christian doctrine* (London: Methuen Publishing, 1903), 80: “... And it is a similar docetic view, which made the human nature and the sufferings of the Lord unreal, that roused the strenuous opposition of Ignatius.”

이그나티우스는 「에베소 인들에게」 제17장에서 몸과 연결된 머리로서 그리스도를 설명한다.<sup>18</sup> 그리스도가 머리가 된다는 것은 몸과 일체를 이룬다는 것을 말한다.<sup>19</sup> 우리의 죄가 인류의 머리되는 아담으로 말미암은 것으로 볼 때 우리의 머리되시는 그리스도 또한 아담과의 관계에서 우리를 죄사함으로 이끌어간다는 것을 말한다.<sup>20</sup> 특히 이그나티우스가 「에베소 인들에게」 제16장 2절에서 말하는 “하나님의 신앙”이라는 용어는 아담의 죄로 말미암은 사건을 함축하고 있으며, 그리스도의 십자가 사건이 아담과 관련된 사건이라는 것을 말하고 있다. 이와 관련하여 그리스도는 아담의 당사자라는 것이 간접적으로 증거되고 있다.

이그나티우스 이후 영지주의자들과 논증에서 최초로 조직신학적 접근을 이뤘던 이레나이우스(Irenaeus, 130-202)는 그리스도에게 최초로 ‘아담’이라는 단어를 직접 적용한다.<sup>21</sup> 당시 교부들의 특징 가운데 하나는 ‘사도적’ 가르침을 따르는 것에 있다. 한스 쿡(Hans Küng, 1928-2021)에 따르면 ‘사도적’이라는 말은 ‘보편’이라는 단어와 함께 이그나티우스에 의해 최초로 사용된다.<sup>22</sup> 바울 사도는 그리스도를 가리켜 ‘교회의 머리’가 된다고 가르친다.(참고, 엡 1:22, 5:23; 골 1:18) 이런 사도의 가르침을 따라 교부들은 교회의 머리되시는 그리스도 아래로 일치될 것을 강조한다. 이런 구조 속에서 어떤 서신이 비록 특정한 한 교회를 향한다고 할지라도 그 서신은 대부분의 교회가 통용하며 회람하는 형태를 가지고 있었다.<sup>23</sup> 폴리갑(Polycarp, 69-155)이 빌립보 교인들에게 편지를 쓸 때였다. 이때 폴리갑은 자신이 이그나티우스로부터 직접 받은 서신과 함께 자신이 함께 회람한 서신을 동봉하여 그들에게 보낸다. 그리고 서로 소식을 공유하도록 한다.

우리는 여러분들이 요청한 대로 이그나티우스가 우리에게 보낸 편지와 우리가 가지고 있는 다른 편지를 보내드립니다. 이 서신에 이것들을 동봉합니다. 여러분은 그 서신들로부터 큰 유익을 얻을 수 있을 것입니다. 그 서신들은 신앙과 인내, 그리고 주님과 관련된 모든 교회들과의 관계를 가지고 있기 때문입니다. 이그나티우스 자신과 그와 함께하고 있는 사람들에게 대해 알고 있는 신뢰할만한 소식이 있으면 우리에게 알려주십시오.<sup>24</sup>

이그나티우스의 일곱 서신 가운데 사도 요한의 제자였던 폴리갑에게 보낸 「폴리갑에게」란 서신이 있다.<sup>25</sup> 당시의 서신은 서로의 안부를 묻는 수단이기도 했지만 폴리갑의 서신에서도

16 Ignatius, “To the Ephesians,” 16.1-2, 92.

17 Ignatius, “To the Ephesians,” 18.1, 92.

18 Ignatius, “To the Ephesians,” 17.1, 92.

19 Kelly, *Early Christian Doctrines*, 189.

20 조윤희, “요한 크리소스톰의 사상에 나타나는 창조회복에 따른 그리스도의 직분론 이해”, 『개혁논총』 49 (2019): 180-181.

21 Irenaeus, “Redemption and the World to come,” in *Early Christian Fathers*, ed. Cyril. C. Richardson(Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 387.

22 Hans Küng, *Die Kirche*, 정지련 역, 『교회』 (서울: 한울출판사, 2007), 493-494; Joseph Early Jr, *A History of Christianity*, 이상현 · 권경철 역, 『기독교의 역사』 (서울: 기독교문서선교회, 2020), 49; Geerhardus Vos, *Reformed Dogmatics* Vol. 5: *Ecclesiology, The Means of Grace, Eschatology*, ed. Richard B. Gaffin (Grand Rapids: Lexham Press, 2016), 1.13, 22.

23 Justo L. Gonzalez, *The History of Theological Education*, 김태형 역, 『신학 교육의 역사』 (서울: 부흥과개혁사, 2019), 20; Hans Küng, *The Catholic Church*, 배국원 역, 『가톨릭의 역사』 (서울: 을유문화사, 2014), 52-53; Philip Schaff, “Papal Infallibility Explained, and Tested by Scripture and Traditio,” in *The Creeds of Christendom* Vol. I (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996), 174.

24 Polycarp, “The Letter of Saint Polycarp, Bishop of Smyrna, to the Philippian,” in *Early Christian Fathers*, ed. Cyril. C. Richardson(Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 137.

나타난 것처럼 교회가 신학적으로 일치를 이루는 중요한 기능을 함께 감당했다. 이런 측면에서 볼 때 이레나이우스가 그리스도를 가리켜 ‘아담’이라는 단어를 사용한 것은 그의 독단적인 형태의 신학이 아니었다. 그가 제시한 ‘아담’이라는 신학적 제시는 속사도 교부였던 이그나티우스를 비롯한 교부들에게 이미 포괄적으로 그 개념이 나타나고 있었으며, 이레나이우스는 이것을 신학적으로 제시했던 교부였다.<sup>26</sup>

창세기 3장 21절에는 아담과 하와와 관련하여 ‘가죽옷’이 등장한다. 사도들의 신학을 따랐던 교부들은 창세기 3장 21절에 나타나는 ‘가죽옷’을 죄의 값인 ‘죽음’으로 주석하고 있다. ‘가죽옷’은 죽은 짐승의 것이다. 여기에 대해 오리게네스(Origenes, 185-254)는 『레위기 강해』에서 ‘가죽옷’을 “죄인들이 입을 수밖에 없는 옷이며, 죽을 수밖에 없는 인간의 운명을 상징하는 것”으로 설명하고 있다.<sup>27</sup> 아우구스티누스(Augustine of Hippo, 354-430) 또한 『삼위일체론』에서 21절의 ‘가죽옷’에 대해 인간이 “죽을 수밖에 없는 운명이 된 것”으로 정의하고 있다.<sup>28</sup> ‘가죽옷’은 아담과 하와가 창세기 2장 17절의 행위언약에 따른 죄의 값으로 죽는 것을 예고하고 있다.<sup>29</sup>

‘가죽옷’은 아담과 하와가 지어서 입은 것이 아니다. 하나님께서 지어 입히신 것이다. 여기에는 ‘옷’을 통해 두 가지 측면이 크게 설명되고 있다. 하나는 보호의 기능으로써 옷이 입혀졌다는 것을 말하고 있다. 또 다른 하나는 ‘옷’을 통해 자신들의 모습과 상태를 돌아보게 한다. 그것은 불순종 이전과 불순종 이후를 돌아보게 한다. 불순종 이전에는 벌거벗었음을 알지 못했기에 ‘옷’이 필요치 않았다. 그러나 하나님을 향한 불순종 이후 그들은 자신이 벌거벗었음을 알고 수치를 가리려고 한다. 따라서 ‘가죽옷’은 자신들의 죄를 상기시키고 있다.<sup>30</sup> 이런 측면에서 ‘가죽옷’은 하나님을 향한 신앙의 모습을 논하고 있다고 말할 수 있다. 특히 이그나티우스가 「에베소 인들에게」 제16장에서 그리스도가 십자가에 못 박히신 것을 ‘신앙’에 대한 것으로 설명하고 있다. 이것은 그리스도가 아담의 당사자라는 것을 간접적으로 증거하고 있다.

나의 형제들이여 명심하시기 바랍니다. 간음하는 자들은 하나님 나라를 상속받지 못합니다. 그러므로 육체를 따라 행동하는 자들은 죽음을 경험할 것인데, 하물며 예수 그리스도께서 십자가에 못 박히신 것에 대한 하나님의 신앙을 그릇되게 가르친 사악한 자들은 얼마나 더하겠습니까? 그런 비열한 자는 그의 말을 듣는 사람과 함께 꺼지지 않는 불에 들어갈 것입니다.<sup>31</sup>

언약의 불이행에 따른 죽음은 당사자의 죽음을 증거한다. ‘가죽옷’을 아담과 하와에게 입혔다는 것은 그 ‘가죽옷’에 따른 죽음이 아담과 하와가 언약을 파기했기 때문이라는 것을 증거하고 있다. 그러므로 교부들은 ‘가죽옷’에 대한 주석을 아담과 하와의 죄에 따른 값으로 주석했다. 그리고 이그나티우스는 이것을 「에베소 인들에게」 제16장에서 ‘신앙’이라는 관점에서 설명하고 있다. 칼빈(John Calvin, 1509-1564)은 창세기 3장 21절의 ‘가죽옷’을 논하면서

25 Ignatius, “To Polycarp,” 117-120.

26 Irenaeus, “Redemption and the World to come”, 387.

27 Origenes, “Homilies on Leviticus,” 6.2.7, in *Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament I*, ed. Thomas C. Oden(Illinois: IVP, 2001), 98-99.

28 Aurelius Augustinus, *De Trinitate*, 성염 역, 『삼위일체론』 12:11.16 (왜관: 분도출판사, 2015), 937.

29 조윤희, “아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계”, 『갱신과 부흥』 24 (2019): 242-245.

30 Gordon J. Wenham, *World Biblical Commentary: Genesis 1-15* (Colombia: Word, Incorporated, 1987), 84-85.

31 Ignatius, “To the Ephesians,” 16.1-2, 92.

“모세는 이 옷을 통해 하나님이 주권자되심”을 설명하고 있다고 말한다. 그런가 하면 이 부분에 있어서 교부들의 전반적인 주석을 따르고 있었던 칼빈은 ‘가죽옷’이 비취주고 있는 ‘죽음’을 ‘신앙’이라는 관점으로 긴밀하게 연결하고 있는 것을 엿볼 수 있다. 그는 ‘가죽옷’을 가리켜 하나님께서 아담과 하와로 하여금 “자신들의 타락을 직접 목격하고 죄에 대해 다시 한번 상기시키려고 의도하신 것”이라는 견해를 밝힌다.<sup>32</sup>

그리스도가 십자가에서 죽으신 죽음이 “신앙”이라는 것은 그 죽음은 제3자의 위치에서 성립될 수 없는 죽음이며, 대리적 위치에서의 죽음은 그 값이 될 수 없다는 것을 말한다.<sup>33</sup> 따라서 “하나님의 신앙”이라는 이그나티우스의 증거는 그리스도가 십자가에서 죽으신 죽음은 당사자로서의 죽음인 아담의 죽음을 가리키는 것이라고 말할 수 있다. 여기에 더하여 「에베소 인들에게」 제18장과 제20장, 「트랄레스 인들에게」 제9장 그리고 「서머나 인들에게」 제1장 등을 통해 그리스도가 ‘다윗의 씨’와 혈통으로, 그리고 동정녀를 통해 나셨음이 강조된다.<sup>34</sup> 이그나티우스는 교부들 가운데 마리아의 신학적 중요성을 최초로 제시한 교부였다. 그는 마리아의 육신을 통한 그리스도의 나심을 ‘신성’과 ‘인성’을 통해 증거하며 그리스도가 아담의 당사자로서 값이 되었다는 것을 간접적으로 말한다.<sup>35</sup>

... 하나님의 뜻과 능력에 따라 하나님의 아들이셨으며, 실제로 동정녀에게서 태어나셨고, 요한에게 세례를 받으셨으며, 본디오 빌라도와 분봉왕 헤롯에 의해 육체 가운데서 우리를 위해 십자가에 실제로 못 박히셨다는 것을 여러분들은 확신하고 있습니다.(우리는 그분의 가장 축복된 고난으로부터 자라난 그분의 결실의 열매의 일부분입니다.)<sup>36</sup>

메이천(J. Gresham Machen, 1881-1937)은 자신의 저서 『그리스도의 동정녀 탄생』에서 ‘동정녀 탄생’과 관련하여 2세기에 나타났던 두 가지 부분의 특이한 점을 지적한다. 하나는 2세기에는 ‘동정녀 탄생’을 통해 그리스도의 인성에 대한 교리적 입장이 역사적으로 증명되었다는 점이다.<sup>37</sup> 2세기의 교부들은 ‘동정녀 탄생’을 “그리스도의 동정녀 탄생을 증명하는 것이 아니라 그리스도의 실질적 탄생”을 역사적으로 증명하고 있었다. 두 번째는 그리스도의 동정녀 탄생은 모든 속사도 교부들이 언급한 것이 아니라 이그나티우스에 의해 적극적으로 변증되었다는 점이다.<sup>38</sup> 이그나티우스가 특히 이런 부분을 중요하게 여겼던 것은 영지주의자들의 가현설에 따른 그리스도의 참된 인성을 증명하기 위해서였다.<sup>39</sup> ‘가죽옷’이 아담과 하와에게 입혀졌던 것처럼 성자 하나님께서 그리스도로 성육신할 때, ‘혈’과 ‘육’은 이미 존재하는 사람을 통해 취해야만 했다. 그 이유는 자신이 참 아담이 되어 아담이 불신과 불순종으로 입은 죽음의 ‘가죽옷’을 입는 당사자가 되어야 했기 때문이다.

32 John Calvin, 존 칼빈 성경주석 출판위원회 역, 『칼빈성경주석 1: 창세기 I』 (서울: 성서연구원, 2012), 151.

33 John Anthony McGuckin ed. *Ancient Christian Voctrine 2: We Believe in One Lord Jesus Christ* (Illinois: IVP, 2009), 11.

34 Ignatius, “To the Ephesians,” 18.2; 20.2, 92-93; “To the Trallians,” 9.1, 100; “To the Smyrnaeans,” 1.1, 112-113.

35 Kelly, *Early Christian Doctrines*, 144.

36 Ignatius, “To the Smyrnaeans,” 1.1-2, 113.

37 John Gresham Machen, *The Virgin Birth of Christ*, 정규철 역, 『그리스도의 동정녀 탄생』 (서울: 기독교문서선교회, 2018), 31.

38 Machen, *The Virgin Birth of Christ*, 32-33.

39 Philip Schaff, “Ignatius of Antioch,” in *The Creeds of Christendom* Vol. II (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996), 11-12.

## 2. 하나님의 공의를 만족시키는 당사자로서 대속의 값을 증거

이그나티우스는 「서머나 인들에게」 보낸 서신에서 짙막한 인사와 함께 본론을 전개한다. 이때 제일 먼저 제1장을 통해 십자가에서 죽으신 그리스도의 피로 인해 “우리가 사랑 안에 뿌리를 내리게 되었다”는 것을 말한다. 그리고 그 죽음이 “우리를 위해”라고 대속을 증거하고 있다. 그리고 제7장에서는 그리스도의 가현설을 주장하는 영지주의 이단들을 반박하는 자리에서 성찬을 통해 그리스도가 당한 고난은 “우리의 죄를 위한 것”이며, 그리스도의 죽으심은 성부의 공의를 만족시킨 사건이었던 것을 증거한다. 특히 초기의 교부들은 성찬을 통해 하나님의 공의를 만족시킨 그리스도의 육체의 부활을 증거하고 있었다.<sup>40</sup> 이그나티우스가 이런 성찬을 중요하게 여기고 있었던 것은 이것이 영지주의 이단들과의 큰 구별점이었기 때문이다.<sup>41</sup> 그리스도의 죽으심은 희생의 제물이었다. 죄 없으신 분이 우리를 위해 죽으신 것이니 그 죽음은 “우리로 하여금 그 안에서 ‘하나님의 의’가 되게 하려 하심”(고후 5:21)이었다.<sup>42</sup>

나는 그런 지혜를 주신 하나님, 예수 그리스도를 찬양합니다. 나는 여러분의 영과 몸이 주 예수 그리스도의 십자가에 못 박히고, 그리스도의 피로 인해 사랑 안에 뿌리내리고, 흔들리지 않는 믿음에 있음을 발견했습니다. ... 그리고 본디오 빌라도와 분봉왕 헤롯의 치하에서 우리를 위해 육신으로 십자가에 못 박히셨습니다. ...<sup>43</sup>  
그들은(가현설을 주장하는 이단들) 성찬식이 우리의 죄를 위해 고난당하고 아버지께서 [죽은 자 가운데서] 살리신 우리 구주 예수 그리스도의 몸임을 인정하지 않기 때문에 성찬식과 기도의 예식을 멀리합니다.<sup>44</sup>

이그나티우스가 「트랄레스 인들에게」 보낸 서신의 제2장에 따르면 그리스도의 죽으심은 “우리를 위해서” 죽으신 대속이었다.<sup>45</sup> 베드로와 요한 그리고 바울 사도로부터 많은 영향을 받았던 이그나티우스의 손에는 ‘복음서’와 ‘사도서’가 함께 하고 있었다.<sup>46</sup> 그는 죄와 죽음에 따른 것을 ‘우리’를 통해 설명하면서 그 죄가 한 개인의 단순한 범죄가 아니라 아담의 죄와 연결되었다는 것을 포괄적으로 나타내고 있다. 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)는 그리스도의 십자가 죽음에 대해 크게 두 가지를 증거한다. 하나는 아담(우리)의 당사자로 그 자리에 세워진 것을 말한다. “그리스도가 우리의 자리에 세워지고, 우리의 죄의 형벌을 담

40 Charles Hodge, *Systematic Theology* Vol. III (Massachusetts: Hendrickson Publishers Marketing, 2011), 649.

41 Ignatius, “To the Ephesians,” 20.1-2, 93; William C. Placher, *A History of Christian theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 49.

42 Robert Paul Roth, “The Intercessory Work of Christ,” in *Basics of the Faith: An Evangelical Introduction to Christian Doctrine*, ed. Carl F. Henry, 노진준 역, 『신앙의 기초를 세우는 기독교 기본 교리』 (서울: 죠이선교회, 2020), 233-234.

43 Ignatius, “To the Smyrnaeans,” 1.1-2, 112-113.

44 Ignatius, “To the Smyrnaeans,” 7.1, 114.

45 Ignatius, “To the Trallians,” 2.1, 98-99.

46 Ignatius, “To the Magnesians,” 13:1-2, 97; Henri de Lubac, *La mystique et l'anthropologie dans le christianisme*, 광진상 역, 『그리스도교 신비사상과 인간』 (화성시: 수원가톨릭대학교 출판부, 2016), 116; Eusebius Pamphilus, *The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus*, trans. C. F. Cruse (Oregon: Watchmaker Publishing, 2011), 3.36, 109; Andreas J. Köstenberger, *A Theology of John's Gospel and Letters*, 전광규 역, 『요한신학』 (서울: 수부흥과개혁사, 2015) 84, 91, 93, 100; Brant Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist* (New York: Doubleday, 2011), 157; James Moffatt, “An Approach to Ignatius,” *The Harvard Theological Review* 29 (1936): 1; 조윤호 갈등을 신앙으로 승화시킨 이그나티우스의 신학과 사상연구”, 227-230.



당하는 것”으로 여긴다. 또 다른 하나는 그리스도가 십자가에서 이루신 것이 하나님의 의를 충족시키는 조건이 되었으며, 우리의 구원을 획득하는 자리가 되었다.<sup>47</sup>

이그나티우스는 「에베소 인들에게」 제18장에서 우리의 구원을 설명하면서 대속을 이를 그리스도를 통해 우리의 죄가 아담으로 말미암은 죄라는 것을 포괄적으로 설명한다. 그는 고린도전서 1장 18절에서부터 25절의 말씀을 인용하면서 “십자가는 불신자들에게는 걸림돌이지만 우리에게는 구원과 영생을 의미합니다.”<sup>48</sup>라고 말한다. 이런 방식의 포괄적 신학은 신앙을 신학과 접목하여 설명하고 제시했던 초기 교부들의 신학적 특징이기도 했다.<sup>49</sup>

고린도전서 15장 47절에 따르면 첫 사람(아담)은 땅에서 났고 둘째 사람(아담으로서 그리스도)은 하늘에서 나셨다. 이그나티우스가 구원에 대해 논할 때 그는 바울의 이런 가르침을 염두에 두고 서신을 기록했다고 볼 수 있다. 창세기 3장 21절은 ‘가죽옷’을 통해 아담의 죄와 관련한 죽음을 설명한다. 이런 ‘가죽옷’에 대해 매튜 헨리(Matthew Henry, 1662-1714)는 창세기를 주석하면서 아담과 하와가 죽을 운명에 처하게 되었다는 것과 함께, 희생의 제물로 드러진 제물로써 ‘가죽옷’의 두 가지 측면을 설명하고 있다. 그리고 ‘가죽옷’을 가리켜 인간의 수치를 가려줄 ‘그리스도의 의’를 예고하는 모형으로 주석한다.<sup>50</sup>

이그나티우스는 「에베소 인들에게」 제19장과 제20장 그리고 「서머나 인들에게」 제1장에서 그리스도를 가리켜 ‘완전한 인성’과 ‘완전한 신성’으로 동정녀를 통해 나셨음을 증거한다.<sup>51</sup> 특히 그리스도의 ‘신성’과 ‘인성’에 관한 이그나티우스의 그리스도론은 ‘동일본질’에 대한 신학적 기초를 제공해주고 있다. 뿐만 아니라 그리스도의 ‘신성’에 따른 ‘선재’는 ‘영 그리스도론(Spirit Christology)’에 대한 토대를 낳고 있다.<sup>52</sup> 이그나티우스의 그리스도에 대한 초자연적인 잉태의 교리는 사도들의 가르침이자 당시 모든 복음 전도자들의 가르침이기도 했다.<sup>53</sup> 이그나티우스는 여기서 그리스도와 관련된 ‘마리아의 동정성(童貞性)’, ‘출산’, ‘죽으심’에 대한 세 가지가 세상의 군주에게는 비밀이었다고 가르친다.<sup>54</sup> 마태복음 2장에 의하면 예수님의 출산에 대한 것이 헤롯 왕에게 비밀로 지켜진다. 에베소서 2장 2절과 베드로전서 5장 8절에 따르면 ‘공중의 권세 잡은 자’인 마귀가 “우는 사자 같이 두루 다니며 자신이 삼킬 자를 찾는다”고 하였다. 그리스도의 성육신과 죽으심은 죄를 범한 아담의 대속에 따른 ‘하나님의 공의’에 대한 값이었기에 “삼킬 자를 찾는” 마귀에게는 비밀함이었다.

이그나티우스는 그리스도의 죽음을 가리켜 “우리를 위해서”라고 말한다. 이때 ‘우리’는 제3자의 입장에서 논하는 ‘우리’가 아니라 ‘당사자’의 입장이 되어주는 ‘우리’를 설명하고 있다.

47 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics* Vol. 3 (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 398, 409.

48 Ignatius, “To the Ephesians,” 18.1, 92.

49 Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017), 286; 조윤희, “요한 크리소스톰의 사상에 나타나는 창조회복에 따른 그리스도의 직분론 이해”, 178, 184; P. B. Schmid, *Grundlinien der Patrologie*, 정기환 역, 『교부학 개론』 (서울: 컨콜디아사, 2003), 89; Alister E. McGrath, *Historical theology: an introduction to the history of Christian thought*, 소기천 외 3인 역, 『신학의 역사』 (고양: 지와사랑, 2016), 45; 조윤희, 『그리스도의 세 가지 직분: 둘째 아담 그리고 창조회복』, 70-99.

50 Matthew Henry, *Matthew Henry's commentary*, 원광연 역, 『매튜 헨리 주석: 창세기』 (고양: 크리스찬다이제스트, 2008), 107-108.

51 Ignatius, “To the Ephesians,” 19.1, 93; “To the Smyrnaeans,” 1.1, 113.

52 문병호, 『기독교론』, (서울: 생명의말씀사, 2016), 504, 645; 김동건, 『그리스도론의 역사-고대 교부에서 현대 신학자까지』 (서울: 대한기독교서회, 2018), 70-75.

53 Bavinck, *Reformed Dogmatics* Vol. 3, 288-291; David K. Bernard, *A History of Christian Doctrine* Vol. 1 (Hazelwood: Word Aflame Press, 1995), 28-29.

54 Ignatius, “To the Ephesians,” 19.1, 93.

죄인에 대해서는 아담의 당사자로서 죽는 죽음의 값이었으며, 또 한편에서는 대속의 죽음을 통해 죄인의 수치를 가려주면서 우리로 하여금 하나님의 사랑 안에 거하게 하는 하나님의 공의를 만족시키는 길이였다. 「트랄레스 인들에게」 제2장과 「서머나 인들에게」 제6장은 “우리를 위해서” 죽으신 그리스도의 죽음의 값인 ‘피’와 그 죽음을 믿는 자가 죽음을 면하게 되는 것을 설명한다. 하나님의 공의에 대한 만족의 값의 효력을 증거하고 있다.<sup>55</sup>

창세기 3장 21절의 ‘가죽옷’은 아담의 죄에 따른 죽음의 값을 나타내고 있을 뿐만 아니라 피 흘린 짐승의 희생과 함께 그 짐승의 가죽이 옷이 되어 하나님 앞에서 죄인의 수치를 가려주고 있다. 그 가려줌은 단순히 수치를 가려주는 것이 아니다. 이런 수치의 가려줌이 있었기에 창세기 3장 23절의 “그를 내보내어”가 성립이 된다. ‘내보낸다’는 것은 하나님의 공의와 사랑을 함께 담아내고 있다. “그를 다시 돌아오게 할 것”을 예고하고 있다. 이것은 죄악에 대해서는 용서가 없는 심판을 나타내고 있는 24절의 “쫓아내시고”와는 대조되는 모습을 그려내고 있다.

‘가죽옷’이 아담의 죄를 당사자 입장에서 설명하고 있다면, 다른 한편에서는 대속을 이끌어낼 하나님의 공의의 만족의 값을 드러낸다. 아담의 죄의 수치를 가려주는 대속으로서의 값이다. 그 ‘값’은 오리게네스나 닛사의 그레고리우스(Gregorius of Nyssa, 335-394)가 주장하는 마귀에 대한 ‘배상’의 값이 아니었다.<sup>56</sup> 이그나티우스가 십자가의 그리스도를 그려낸다. 그 모습이 창세기 3장 21절의 ‘가죽옷’과 깊은 상관관계를 가지는 것은 ‘가죽옷’이 가지는 당사자의 죽음과 함께 죄의 수치를 가려주는 희생의 제물이 공의의 값으로 하나님의 만족을 채우는 값이 되었다는 것에 있다.<sup>57</sup>

### III. 예언(언약)의 성취에 따른 그리스도론

#### 1. 은혜의 그리스도론

이그나티우스의 그리스도론에 나타나는 십자가 신학은 인간의 죄로 인한 값을 말하면서 동시에 하나님의 언약의 성취를 담고 있다. 창세기 3장 21절의 ‘가죽옷’ 또한 아담의 죄에 대한 값으로 죽음과 함께 대속을 통해 창세기 3장 15절의 은혜언약(원시언약)의 성취를 담고 있다. 뱀이 여자의 후손의 발꿈치를 상하게 하는 것이 십자가 사건이라면 이 십자가 사건은 여자의 후손이 뱀의 머리를 상하게 하는 사건이 된다.(참고, 창 3:15) 요한복음 19장 30절, 예수님께서 십자가를 통해 “다 이루었다”라고 말씀하신 것은 언약의 성취를 이루는 측면에서 그 값을 다 이루었다는 것을 말한다.<sup>58</sup>

초기 기독교의 은수자(隱修者, hermit)였던 시리아의 에프렘(Ephrem, 306-373)은 21절의 ‘가죽옷’을 가리켜 “짐승의 죽음을 통해 아담과 하와가 죽는다”는 것을 말한다. 그리고 “자신

55 Ignatius, “To the Trallians,” 2.2, 99; “To the Smyrnaeans,” 6.1; Anthony C. Thiselton, *The Hermeneutics of Doctrine*, 김귀탁 역, 『기독교 교리와 해석학』 (서울: 새물결플러스, 2017), 617-618.

56 Origen, “The Atonement,” in *The Early Christian Fathers*, ed. Henry Bettenson(New York: Oxford University Press, 2010), 224-226; Gregory of Nyssa, “An Address on Religious Instruction,” in *Christology of the Later Fathers*, ed. Edward R. Hardy(Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 299-300.

57 조운호, “아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계”, 223-224, 233, 244-245.

58 조운호, “요한복음 19장 ‘다 이루었다’가 의미하는 것”, 『갱신과 부흥』 20 (2017): 225-227.

들의 알몸을 가리는 것”을 함께 논하면서 하나님의 은혜를 설명하고 있다.<sup>59</sup> 몸을 가린 것은 아담과 하와의 행위에 따른 것이 아니라 하나님께서 입히신 ‘가죽옷’이었다. 여기에는 아담과 하와의 수치를 가려주기 위해 죽은 짐승이 있었다. 그리고 아담과 하와의 수치를 가려주기 위해 생명의 주관자 되시는 하나님께서 짐승의 죽음을 허락하심이 있었다. 하나님의 전적인 은혜를 나타낸다.

알레고리적인 적용보다 복음서를 풀어 설명하기를 원했던 이그나티우스는 다윗을 그리스도를 통해 이해하기를 원했다. 그리고 진정한 그리스도인의 모습을 그리스도의 형상을 통해 설명하고 있었으며, 그리스도인의 부활을 종말론과 연결하여 바라보고 있었다.<sup>60</sup> 그는 「에베소인들에게」 제18장에서 그리스도는 “하나님의 계획을 따라 다윗의 씨”로 나셨다는 것을 말한다. 그리고 그리스도의 성육신은 언약의 성취를 위한 것이었음을 조명한다.<sup>61</sup> 그 언약의 성취는 그리스도 자신의 ‘수난사’와 함께 하는 하나님의 은혜를 담고 있었다는 것을 「마그네시아인들에게」 제9장을 통해 증거하고 있다.

우리 하나님이신 예수 그리스도께서는 하나님의 계획을 따라 마리아에게 잉태되었으며, 다윗의 후손으로, 성령으로부터 나셨습니다. 그분은 고난을 통해 물을 정화시킬 수 있도록 태어나셨고 세례를 받으셨습니다.<sup>62</sup>  
 그들은(유대인들) 안식일을 지키는 것을 중단하였고 주님의 날에 따라 살았으며, 그분과 그분의 죽음을 통해 우리와 그들의 생명도 빛을 발하게 되었습니다. ... 우리가 어떻게 그분 없이 살 수 있겠습니까?<sup>63</sup>

이그나티우스는 「트랄레스 인들에게」 제9장에서 “그리스도를 떠나서는 참된 생명을 얻을 수 없다”며 ‘은혜의 그리스도론’을 강조한다.<sup>64</sup> 바빙크는 자신의 『개혁교의학』 제4권에서 칭의를 다루면서 “구원에 있어서 믿음이 필수”였다면 클레멘스(Clement of Rome, 35-110)와 이그나티우스, 터툴리아누스(Tertullianus, 160~220), 아우구스티누스는 “은혜를 첫 번째 자리에 올려놓았다”고 말한다.<sup>65</sup> 아우구스티누스가 ‘가죽옷’에 대해 『삼위일체론』에서는 인간이 “죽을 수밖에 없는 운명이 된” 것을 논했다면 『고백록』의 제13권 제15장에서는 죄를 지어 죽게 된 아담과 하와에게 입혀준 옷으로, 은혜론을 부각시키고 있다.<sup>66</sup>

창세기 3장 21절의 ‘가죽옷’ 역시 아담과 하와를 향해 하나님의 은혜가 없이는 그들에게는 죽음만이 존재한다는 것을 증거하고 있다. 빅터 해밀턴(Victor P. Hamilton, 1941-현재)은 창세기 3장 21절의 ‘가죽옷’을 3장 7절의 ‘무화과나무 잎’과 연결하여 설명하고 있다. 그에 따르면 “무화과나무 잎은 이들이(아담과 여자) 스스로 덮으려는” 행위가 강조된 반면 ‘가죽옷’은 “다른 대상(하나님)에게서 덮임을 받은 것”이 강조된다.<sup>67</sup> 아담과 하와가 할 수 없는 것을 하

59 Ephrem, “Commentary on Genesis,” 2.33.1, in *Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament 1*, ed. Thomas C. Oden(Illinois: IVP, 2001), 153

60 Anthony C. Thiselton, *Hermeneutics: An Introduction*, 김동규 역, 『성경해석학 개론』 (서울: 새물결플러스, 2012), 160-161.

61 조운호, 『그리스도의 세 가지 직분: 둘째 아담 그리고 창조회복』, 75.

62 Ignatius, “To the Ephesians,” 18.2, 92-93.

63 Ignatius, “To the Magnesians,” 9.1-2, 96.

64 Ignatius, “To the Trallians,” 9.2, 100.

65 Bavinck, *Reformed Dogmatics* Vol. 4, 187.

66 Augustine of Hippo, *Confessiones*, 선한용 역, 『성 어거스틴의 고백록』 (서울: 대한기독교서회, 2012), 478

67 Victor P. Hamilton, *The New International Commentary on The Old Testament- Genesis 1-17*, 임요한 역, 『NICOT 창세기 I』 (서울: 부흥과개혁사, 2016), 222-223.

나눔께서 이들을 위해 해주신 ‘은혜’가 부각되고 있다.

‘가죽옷’에는 짐승의 ‘피흘림’이 존재한다. ‘피흘림’의 ‘가죽옷’을 하나님께서 입히신 것이 동산에서 이들을 쫓아내신 것보다 앞서는 것은 “하나님의 은혜의 행위가 심판의 행위보다 앞선다는 것을 말한다”고 해밀턴은 강조한다.<sup>68</sup> 그 ‘가죽옷’은 ‘희생’ 가운데 ‘은혜’를 담고 있다. 이그나티우스는 「빌라델피아 인들에게」 보내는 인사말에서 “예수 그리스도의 피 안에서 인사드립니다”라며, 그리스도의 십자가에는 피 흘림이 있었다는 것을 말한다. 그리고 우리가 부활에 대해 확신을 가지는 것은 “그분의 자비에 의한 것”이라고 말한다.<sup>69</sup>

그리스도의 피 흘림이 없이는 은혜의 문은 열릴 수 없다. 「서머나 인들에게」 제4장에서도 가현설 이단자들에 따른 교리적 갈등과 로마정부로부터 가해져 오는 고난에 따른 갈등을 ‘그리스도 안에’ 거하며 그분이 주시는 능력으로 이겨나가도록 한다. 이단들의 교회 분리에 대해 그리스도의 피로 연합을 이끌어내며 「서머나 인들에게」 제6장에서 이렇게 증거한다. “그리스도의 피를 믿지 않는다면 그들도(이단들) 끝장(심판)입니다”<sup>70</sup> 그리고 그는 계속해서 증거한다. “예수 그리스도의 은혜에 대해 잘못된 견해를 가진 자들을 특별히 주의하십시오”<sup>71</sup>

## 2. 화해의 중보자로서의 그리스도론

하나님을 향한 아담의 불신과 불순종은 하나님께 죄를 범하게 된다. 이때 아담에게 임한 형벌은 죽음이 그 값이었다. 소망과 희망이 끊어진 상태였다. 여기에 대해 창세기 3장 21절의 ‘가죽옷’은 ‘죽음’과 옷을 ‘입힌 것’을 통해 하나님과 사람 사이에 화해를 이룰 중보자를 예표하고 있다. 아담의 불신과 불순종은 하나님과의 교제를 즉시 단절시켰다.<sup>72</sup> 칼빈의 제2차 제네바교회 교리문답서(1542)의 제43문에 의하면 그리스도는 첫째 아담의 불신과 불순종으로 인해 단절된 하나님과 사람 사이에 제사장으로서 ‘화해의 중보자’가 되어주신다.<sup>73</sup> 크리스챤너티 투데이(Christianity Today)의 간행물에 수록된 새뮤얼 J. 미콜라스키(Samuel J. Mikolaski, 1923-현재)의 「예수 그리스도- 선지자, 제사장, 왕」에 의하면 “중보의 근거는 의와 은혜, 진노와 사랑, 심판과 자비의 관계에서 연합적으로 살펴보아야 한다.”<sup>74</sup>

이그나티우스는 그리스도의 제사장 직분을 강조하며, 「트랄레스 인들에게」 제2장에서 “우리를 위해 죽으신 그리스도”를 통해 화해자로서의 그리스도를 부각시킨다.<sup>75</sup> 매튜 헨리의 창세기 주석에 따르면 ‘가죽옷’은 희생당한 짐승과 관련해 두 측면이 예표된다. 하나님을 향해서는 “자신을 향기로운 제물로 드린” ‘희생의 제물’로서 ‘죽임당할 어린양’인 그리스도가 예표되며, 아담과 하와에게는 수치를 가려준 ‘그리스도의 의’가 예표된다. 화해의 중보자로서 그리스도를 나타내고 있다.<sup>76</sup> 이와 같이 그리스도의 제사장직은 화해와 중보의 두 측면을 동시에 가

68 Hamilton, *The New International Commentary on The Old Testament- Genesis 1~17*, 224.

69 Ignatius, “To the Philadelphians,” 107.

70 Ignatius, “To the Smyrnaeans,” 6.1, 114.

71 Ignatius, “To the Smyrnaeans,” 6.2, 114.

72 조운호, 『그리스도의 세 가지 직분: 둘째 아담 그리고 창조회복』, 357.

73 John Calvin, *Catechism of the Church of Geneva*, ed. William S. Johnson (Sheldon: Goodwin Printer, 1815), 18.

74 Samuel J. Mikolaski, “Jesus Christ: Prophet, Priest, and King,” in *Basics of the Faith: An Eevangelical Introduction to Christian Doctrine*, ed. Carl F. Henry, 노진준 역, 『신앙의 기초를 세우는 기독교 기본 교리』 (서울: 조이선교회, 2020), 217.

75 Ignatius, “To the Trallians,” 9.1-2, 98-99.

76 Henry, *Matthew Henry's commentary*, 108.

진다.<sup>77</sup> 이그나티우스는 「마그네시아 인들에게」 제5장에서 신자들은 “예수 그리스도를 통해 ‘하나님 아버지의 인’을 지니게 된다”는 진리의 사실을 밝힌다. 이때 ‘하나님 아버지의 인’을 신자가 지니게 되는 것은 그리스도가 이룬 화해와 중보의 두 측면을 통해 일어난다.

예, 모든 것에 종말이 임하고 있습니다. 우리는 죽음과 생명의 선택 앞에 서 있습니다. 모든 사람이 각자의 자리로 갈 것입니다. 두 개의 주화가 있습니다. 각각의 주화는 고유한 인을 가지고 있습니다. 하나는 하나님의 것이고, 다른 하나는 세상의 것입니다. 불신자들은 ‘세상의 인’을, 신자들은 예수 그리스도를 통하여 사랑 안에서 ‘아버지 하나님의 인’을 지닙니다. 그리고 만약 우리가 예수 그리스도의 수난과 연합하여 기꺼이 죽지 않는다면 우리 안에는 그분의 생명이 없을 것입니다.<sup>78</sup>

그리스도가 중보자 되는 것은 단순히 서로를 연결하는 차원의 중보적인 모습의 중보자가 아니다. 연합을 이루고 하나가 되어 당사자로서 그 값을 다하는 ‘화해의 중보자’를 나타낸다. 창세기 3장 21절의 ‘가죽옷’은 ‘화해의 중보자’를 예표 할 뿐만 아니라 언약하고 있다. 이그나티우스는 「빌라델피아 인들에게」 제5장에서 자신이 구약을 무시하고 그리스도만을 증거한다고 비난하는 유대주의자들의 주장에 대해 반증한다. 순교 현장을 향하는 자신에게 위안을 주는 것은 ‘복음서’와 ‘사도서’이며, 자신은 “예언서를 사모한다”라며 구약이 자신과 함께 하고 있다는 사실을 밝힌다.<sup>79</sup> 그는 자신이 증거하고 있는 그리스도론이 구약에 근거하고 있지 않다고 주장하는 유대주의자들의 주장에 대해 「빌라델피아 인들에게」 서신의 제8장에서 자신의 그리스도론과 그에 따른 복음은 철저히 구약에 근본을 이루고 있다고 반증한다.

나는 여러분에게 권합니다. 분열을 일으키는 것에 함께 하지 말고 그리스도의 제자로서 행동하십시오. 어떤 사람들이 “만약 원본(구약) 안에서 그것을 발견하지 못한다면 나는 복음을 믿지 않습니다”라고 말합니다. 그때 나는 그들에게 “그러나 그것은(그리스도에 관한 것) 거기에(구약의 예언서) 기록되어있습니다”라고 대답했습니다. 그들은 반박했습니다. “그것이 바로 문제지요” 내 마음의 원본은 예수 그리스도입니다. 범할 수 없는 기록물은 십자가와 죽음과 그분의 부활과 그분으로 인한 믿음입니다. ...<sup>80</sup>

시릴 리차드슨(Cyril. C. Richardson, 1909-1976)은 「빌라델피아 인들에게」 서신을 편집하면서 제8장 2절에서 이그나티우스는 자신의 복음에 대해 폄하하는 자들에게 구약성경을 원본으로 제시하고 있다고 각주를 단다. 그러나 논쟁의 막바지에 이르게 되면 위와 같이 이그나티우스는 ‘복음의 전통’을 권위로 내세웠기 때문에 마치 구약을 알고 있는 것처럼 느낌을 줬다는 것이다. 이것이 유대주의자들에게 비난의 기회가 되었다고 말한다.<sup>81</sup> 그럼에도 불구하고 이그나티우스는 그리스도를 구약의 예언과 연결하여 언약의 성취를 증거하고 있다. 이런

77 이신열, “칼빈의 은사”, 「성경과 신학」 53 (2010): 90.

78 Ignatius, “To the Magnesians,” 5.1, 95.

79 Ignatius, “To the Philadelphians,” 5.1-2, 109.

80 Ignatius, “To the Philadelphians,” 8.2, 110.

81 Ignatius, “To the Philadelphians,” 8.2, 110의 각주 2를 인용 “The point of the argument is that the Old Testament is the final court of appeal. It constitutes the ‘original documents’ which validate the gospel. The New Testament, as a book of canonical authority, is still in process of formation. The Bible of the primitive Church is the Septuagint. Hence a point of doctrine turns on the interpretation of Old Testament texts which are viewed as prophetically pointing to Christianity (cf. ch. 5:2). When, however, an impasse is reached in the argument, Ignatius makes the tradition of the gospel the final authority. He thus opens himself to the criticism of disparaging the Old Testament (cf. ch. 5:2).”

바탕 위에 유대 예비온주의와 가현설을 앞세운 영지주의 교리의 모순에 대한 지적을 성찬을 통해 밝히면서 그리스도의 중보자 되심과 중보적 효력이 가져다주는 실효를 논한다.<sup>82</sup> 이런 이그나티우스에 의해 그리스도의 성육신과 육체의 고난이 실제적이었던 것이 포괄적 신학을 통해 처음 거론된다.<sup>83</sup>

이그나티우스는 「마그네시아 인들에게」 제9장에서 그리스도의 죽음이 ‘주님의 날’에 우리를 ‘생명’으로 빛나게 해줄 것을 논하며 언약의 성취에 따른 최종적인 모습을 그려낸다.<sup>84</sup> 헨리 비텐슨(Henry Bettenson, 1908-1979)은 『초기 기독교 교부』를 다루는 자리에서 이그나티우스의 서신에 대한 주요 부분들을 편집한다. 이때 「마그네시아 인들에게」 대한 서신의 제8장과 제9장에 대해 “예언의 성취이신 그리스도”라는 타이틀을 달게 된다.<sup>85</sup> 그리스도에 의한 예언의 성취는 그리스도의 죽으심과 살아나심이 우리를 위한 중보자로서 화해를 이끌어내며, 이것이 우리의 효력이 될 것에 대한 예언의 성취였다.

이그나티우스는 그리스도를 향한 믿음을 가리켜 「서머나 인들에게」 제1장에서 “그의 몸과 영이 그리스도의 십자가에 못 박히는 것”으로 여긴다. 창세기 3장 21절의 ‘가죽옷’이 입혀진 것은 그 옷의 가죽과 피가 아담과 하와에게 못 박히는 것을 말한다. 그리고 ‘가죽옷’과 피는 중보자의 희생이 불러올 화해를 예언하고 있으며, 그리스도는 그 예언에 따른 성취자로서 화해의 중보자가 된다. 그러므로 우리가 살아가면서 당하는 고난과 환난의 모든 것은 그리스도 안에 있어야만 그 해결점을 찾게 된다고 이그나티우스는 「서머나 인들에게」 제4장에서 증거한 바 있으며, 창세기 3장 21절의 ‘가죽옷’은 이런 화해의 중보자로서 그리스도를 언약하고 있다.<sup>86</sup>

#### IV. 연합을 이루는 그리스도론

##### 1. 영생으로 인도하는 그리스도론

창세기 3장 21절에서 아담과 하와가 ‘가죽옷’을 입은 것은 그 옷과 하나가 된 상태를 말한다. ‘가죽옷’이 지어져서 이들에게 입혀지기까지 과정에는 짐승의 죽음이 있었다. 짐승의 죽음은 아담과 하와가 하나님을 향한 불신과 불순종의 값으로 죽음을 맞이하게 될 것과 이들과 전혀 상관없는 짐승의 희생에 따른 죽음의 두 가지 측면이 설명되고 있다. 매튜 헨리는 ‘가죽옷’과 관련하여 죽음을 당한 짐승은 먹을 ‘양식’을 위해 죽은 것이 아니라 ‘희생의 제물’로 죽음을 당했으며, 이는 인간의 대속을 이룰 그리스도의 모형을 이루고 있는 장면이라고 주석한다.<sup>87</sup> 이런 의미를 담고 있는 ‘가죽옷’이 입혀졌다는 것은 아담과 하와가 ‘가죽옷’이 가지는 운명의 모습이 되었다는 것을 말한다. 따라서 ‘가죽옷’은 연합에 대한 의미를 함께 가지고 있다. 그리고 ‘가죽옷’은 오직 아담과 하와의 수치를 가리기 위해 죽은 짐승을 말하기에 그리스도의 죽음이 ‘의’에 이를 것을 예표하고 있다. 그리고 이 ‘의’가 우리를 영생의 길로 인도하게 된

82 Michael D. Goulder, “Ignatius' ‘Docetists’,” *Vigiliae Christianae* 53 (1999): 16-19.

83 문병호, 『기독교론』, 661.

84 Ignatius, “To the Magnesians,” 9.1-2, 96.

85 Ignatius, “To the Magnesians,” in *The Early Christian Fathers*, ed. Henry Bettenson(New York: Oxford University Press, 2010), 43.

86 Ignatius, “To the Smyrnaeans,” 4.1-2, 113.

87 Henry, *Matthew Henry's commentary*, 108.

다.<sup>88</sup>

이그나티우스는 「트랄레스 인들에게」 보내는 서신에서 그리스도와 연합이 가지는 효력에 대해 두 가지를 설명한다. 첫 번째는 연합하여 다시 살아나는 효력이다. 「트랄레스 인들에게」 보낸 서신의 인사말에 따르면 그리스도가 우리의 소망이 되는 것은 죽은 자와 같은 우리가 그분과 연합하여 “다시 살아날 것”이기 때문이다.<sup>89</sup> 모든 신자는 그리스도와 연합한다. 그리스도가 다시 살아나는 모든 신자들의 언약적 머리가 될 수 있는 것은 믿음을 통해 신자와 그리스도가 연합을 이루기에 가능하다.<sup>90</sup>

두 번째는 연합하여 영생하게 되는 효력이다. 이그나티우스는 가현설의 교리를 통해 교회를 갈등으로 몰아가고 있는 ‘이단의 양식’을 가리켜 “꿀과 포도주가 섞인 맹독”으로 표현하고 있다. 이 양식을 먹는 자에게는 파멸에 따른 죽음(심판)만이 존재할 것이라고 「트랄레스 인들에게」 제6장에서 밝히고 있다.<sup>91</sup> 이그나티우스는 교회 속에 침투한 유대주의 세력인 에비온주의를 비롯한 영지주의적 기독교론에 대해 십자가에 달려 죽으시고 부활하신 예수 그리스도를 신앙고백으로 내어놓는다.<sup>92</sup> 그는 「트랄레스 인들에게」 제2장에서 우리가 “영생을 얻는 것”은 십자가에 달려 죽으시고, 부활하신 예수 그리스도와 연합으로 이뤄진다고 밝힌다.<sup>93</sup>

여러분이 예수 그리스도께 하듯 감독에게 순종할 때 여러분은 단순히 인간적인 방식이 아니라 예수 그리스도의 방식으로 살아가는 것이 됩니다. 여러분이 우리를 위해 죽으신 예수 그리스도를 믿는 것은 여러분 자신이 죽는 것을 면할 수 있도록 우리를 위해 죽으신 예수 그리스도의 방식으로 살아가는 것을 말합니다. ... 그분은 우리의 소망이며, 지금 그분과 연합하여 산다면 영생을 얻게 될 것입니다.<sup>94</sup>

이그나티우스가 기록한 「마그네시아 인들에게」 제5장에 따르면 성도들이 ‘하나님 아버지의 인’을 가질 수 있는 것은 “그리스도를 통해서”였다. 그리고 그리스도와 연합으로 인해 우리 안에 ‘그리스도의 생명’이 전가된다.<sup>95</sup> 이것이 ‘영생’이라는 것을 그는 「트랄레스 인들에게」 제2장에서 밝힌다. “지금 그분과 연합하여 산다면 영생을 얻게 될 것입니다.” 앞서서도 이미 밝혔던 것처럼 아담과 하와의 수치를 가려주기 위해 죽은 짐승의 피흘림이 묻은 ‘가죽옷’은 하나님의 공의의 만족을 채우는 역할을 하게 된다. 우리의 죄를 대속하는 그리스도의 십자가 죽음은 ‘의’가 되며 그를 영접하는 모든 사람에게 ‘구원의 보증’이 된다.<sup>96</sup>

창세기 3장 21절의 ‘가죽옷’은 그리스도의 ‘의’를 예표하게 되며 창세기 3장 23절의 “그를 내보내어”를 통해 증거되고 있는 것처럼 ‘돌아오게 할 것’을 언약하고 있다. 이런 공의의 만족이 이루어진 곳이 바로 십자가였다. 이그나티우스는 이것을 「에베소 인들에게」 보내는 서신의 제18장에서 밝힌다. 이단의 거짓된 교리로 갈등하는 그리스도인들을 향해 그는 이렇게 강조한

88 Ignatius, “To the Ephesians,” 18:1; 19:3, 92-93; “To the Trallians,” 2:1, 99.

89 Ignatius, “To the Trallians,” 98.

90 우병훈, “유신진화론의 아담론 비판: 데니스 알렉산더의 견해를 중심으로”, 『성경과 신학』 92 (2019): 172.

91 Ignatius, “To the Trallians,” 6.1-2, 100.

92 Karl-Wolfgang Tröger, *Das Christentum im zweiten Jahrhundert*, 염창선 역, 『2세기 기독교』 I-2 (천안: 호서대학교출판부, 2013), 133-134.

93 Ignatius, “To the Trallians,” 2.2, 99.

94 Ignatius, “To the Trallians,” 2.1-2, 98-99.

95 Ignatius, “To the Magnesians,” 5.1, 95.

96 J. van Genderen · W. H. Velema, *Concise Reformed Dogmatics*, 신지철 역, 『개혁교회 교의학』 (서울: 새물결플러스, 2018), 790.

다. “불신자들은 십자가를 걸림돌이라 여기지만 우리에게는 구원과 영생을 의미합니다”<sup>97</sup> 그리스도의 십자가는 이그나티우스의 신학에 있어서 매우 중요한 부분을 차지하고 있다. 그는 십자가를 통해 ‘하나님의 뜻을 따르는 십자가’, ‘일치와 연합을 이루는 십자가’, ‘사도의 고백적인 신앙을 증거하는 십자가’, ‘고난과 갈등을 이겨내는 십자가’의 신학을 이끌어낸다.<sup>98</sup> J.N.D 켈리(John Norman Davidson Kelly, 1909-1997)에 따르면 이그나티우스의 이런 신학적 표현은 사도와 일치하는 것을 이상으로 내세우는 것이었다.<sup>99</sup>

그리스도와 관련하여 자신이 걸어가는 순교의 길을 논하던 이그나티우스는 「로마 인들에게」 보내는 서신 제1장에서 순교를 열망하는 자신의 길이 방해받지 않길 원한다.<sup>100</sup> 그는 순교를 그리스도와 하나가 되는 참 그리스도인의 길로 여긴다.<sup>101</sup> 알렌 브렌트(Allen Brent)는 자신의 논문 「안디옥의 이그나티우스 그리고 황제숭배」(Ignatius of Antioch and the Imperial Cult)에서 이런 이그나티우스의 모습을 가리켜 “마치 야수들과 싸우는 목표를 달성하기 위해 불타오른 모습과 같았다”라고 묘사하고 있다.<sup>102</sup> 이그나티우스는 그리스도의 이름으로 당하는 고난을 두려움이 아니라 그리스도와 연합되는 것으로 보고 있다.<sup>103</sup> 창세기 3장 21절의 ‘가죽옷’이 연합에 따른 효력으로, 영생으로 인도하는 것을 예표하고 있듯이 그리스도와 연합은 고난 가운데 있는 모습에 해방을 일으킬 뿐 아니라 “다시 살아나 자유롭게 될 것”을 이그나티우스는 확신한다.<sup>104</sup> 그는 「폴리갑에게」 보낸 서신에서 폴리갑을 격려하는 자리에서도 그리스도와 연합을 이룬 모습 속에는 ‘불멸’과 ‘영생’이 있으니 사역에 흔들림이 없도록 권고하고 있다.<sup>105</sup>

## 2. 신앙과 사랑을 비취내는 그리스도론

창세기 3장 21절, 하나님께서 아담과 하와에게 짐승의 희생을 통해 ‘가죽옷’을 입혀주신 것은 ‘값’과 함께 ‘하나님의 무한하신 사랑’을 대변하고 있다. ‘값’은 하나님을 향한 불신과 불순종에 따른 ‘신앙의 결과물’이다. 죄는 어떤 모습으로도 하나님으로부터 용서받지 못한다는 것이 죽음이라는 값으로 증거된다. 반면 ‘하나님의 형상’을 향한 하나님의 사랑이 ‘가죽옷’ 가운데 묻어 있다. 요한복음 3장 16절은 “하나님이 세상을 이처럼 사랑하사 독생자를 주셨으니”라고 말씀하고 있다. 마이클 호튼(Michael S. Horton, 1964-현재)의 『언약과 구원론』에 의하면 그리스도와의 연합에 따른 은혜언약은 구속언약에서 드러난 사랑의 결과물이었다.<sup>106</sup> 「에베소 인들에게」 제21장에서 이그나티우스는 서신을 마무리하면서 순교 현장에 자신이 목숨을 내어놓을 수 있었던 이유는 자신이 그리스도의 마음을 담고 있었기 때문이라고 증거한다. 그

97 Ignatius, “To the Ephesians,” 92.

98 조윤희, “갈등을 신앙으로 승화시킨 이그나티우스의 신학과 사상연구: 이그나티우스의 일곱 서신을 중심으로”, 225-232.

99 Kelly, *Early Christian Doctrines*, 32-33.

100 Ignatius, “To the Romans,” 1.1-2, 103.

101 Harry O. Maier, “The politics of the silent bishop: silence and persuasion in Ignatius of Antioch,” *The Journal of Theological Studies* 55 (2004): 513-514.

102 Brent, “Ignatius of Antioch and the Imperial Cult,” 33.

103 조윤희, “이그나티우스의 성찬신학에 대한 연구: 영지주의자들과의 교리적 갈등을 중심으로”, 156-157.

104 Ignatius, “To the Romans,” 4.3, 104.

105 Ignatius, “To Polycarp,” 2.3, 118.

106 Michael S. Horton, *Covenant and Salvation: Union with Christ*, 김찬영 · 정성국 역, 『언약과 구원론: 그리스도와의 연합』 (서울: 기독교문서선교회, 2020), 264.



리스도의 마음이 담겨진 그 마음은 하나님을 향한 사랑과 믿음의 형제들을 향한 사랑이었다.

나는 여러분을 위해 그리고 여러분이 하나님의 영광을 위해 서머나(내가 있는 곳)로 보내 주신 이들을 위해 나의 생명을 드립니다. 나는 그곳에서 주님께 감사를 드리면서 풀리갑과 여러분들 역시 나의 사랑 안에서 포용하며 편지를 쓰고 있습니다. 예수 그리스도께서 여러분들을 그렇게 하셨던 것처럼 여러분도 나를 마음에 간직해주십시오. ... 우리의 공통된 소망이 되시는 예수 그리스도 안에서 작별을 고합니다.<sup>107</sup>

이그나티우스의 일곱 서신 가운데 하나인 「마그네시아 인들에게」 보낸 서신의 인사말에는 “하나님 아버지의 특별한 사랑으로 축복받은 자”를 거론하고 있다. 이때 하나님 아버지의 특별한 사랑의 근거는 그리스도 안에서 이룬 연합을 근거로 하고 있다.<sup>108</sup> 벨코프(Louis Berkhof, 1873-1957)는 자신의 저서 『조직신학』에서 ‘그리스도의 직분’을 다루면서 ‘속죄의 원인과 필요성’을 제사장 직분과 관련하여 언급한다. 여기서 그는 “속죄의 동인(Moving Cause)은 죄인을 구원하시려는 하나님의 기쁘신 뜻에서 발견된다”<sup>109</sup>라며 여기에 부합되는 성경구절로써 요한복음 3장 16절의 “하나님이 세상을 이처럼 사랑하사 ...”를 제시한다. 그에 따르면 속죄가 오직 공의만을 기초했을 때 이것은 보복설에 가까우며, 하나님의 사랑만으로 말하게 되면 공의의 진실성이 결여하게 된다. 따라서 속죄는 하나님의 공의와 사랑이 함께 작동되어야만 한다.<sup>110</sup>

피조물의 창조와 보존은 자연발생적인 것이 아니다. 하나님의 의지에 따른 것이다.<sup>111</sup> 이그나티우스의 「트랄레스 인들에게」 제8장에 따르면 우리가 새로운 피조물이 되는 것은 오직 주님을 향한 믿음과 우리의 죄를 대속한 ‘그리스도의 피’로 말미암는다. 이때 ‘그리스도의 피’는 단순한 희생의 피가 아니다. 하나님의 의지가 결부되어 있다. 그것이 공의의 값과 함께 우리를 향한 ‘하나님의 사랑’으로 나타났던 것이다.<sup>112</sup> 케빈 J. 밴후저(Kevin J. Vanhoozer, 1957-현재)는 「속죄」라는 주제의 논문 속에서 예수 그리스도의 십자가를 다룬다. 그는 예수 그리스도의 십자가는 하나님을 달래는 사건이 아니라 무죄한 자의 피흘림과 우리를 위해 죽으신 것으로, 이로 말미암아 새롭게 되는 법적 효력을 가진다는 것을 말한다. 그럼에도 불구하고 십자가를 다룰 때 단순히 속죄만에 초점이 주어질 것이 아니라 “우리를 위해 이루신 일”에 초점이 맞춰지길 원한다.<sup>113</sup>

창세기 3장 21절의 ‘가죽옷’은 아담과 하와를 향한 ‘신앙’과 ‘하나님의 사랑’을 표현해내고 있다. 특히 창세기 3장은 심판의 집행이라는 죽음과 함께 구속언약의 효력이 즉각적으로 발생하는 것을 볼 수 있다. 이때 구속언약의 즉각적인 효력은 다른 것으로 말미암는 것이 아니라 전적인 하나님의 계획하심에 따라 이루어진다.<sup>114</sup> 창세기 3장 23절의 “그를 내보내어”는 수치 상태에서 내보낸 것이 아니다. 수치를 가린 상태에서 내보냄이었다. 여기에는 공의의 값이 뒤따른다. 그리고 ‘가죽옷’과 ‘입히고’, ‘내보내고’ 속에는 자녀를 향한 아버지의 마음이 실려 있었다. 이 모든 바탕 위에는 하나님의 사랑이 함께 하고 있었다.

107 Ignatius, “To the Ephesians,” 21.1-2, 93.

108 Ignatius, “To the Magnesians,” 94.

109 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Carlisle, PA: Banner of Truth, 1949), 404.

110 Berkhof, *Systematic Theology*, 405.

111 이신열, “칼빈의 자연과학 이해”, 『한국개혁신학』 57 (2018): 80.

112 Ignatius, “To the Trallians,” 8.1, 100; Bavinck, *Reformed Dogmatics* Vol. 3, 340-345.

113 Kevin J. Vanhoozer, “Atonement,” in *Mapping Modern Theology: A Thematic and Historical Introduction*, ed. Kelly M. Kapic · Bruce L. McCormack, 박찬호 역, 『현대신학 지형도: 조직신학 각 주제에 대한 현대적 개관』 (서울: 새물결플러스, 2016), 324-325, 345-347.

114 Genderen · Velema, *Concise Reformed Dogmatics*, 694-696.

새뮤얼 미콜라스키에 따르면 “죄는 반드시 그 값이 뒤따른다. 그러나 하나님의 은혜는 임할 심판 가운데 흐르며 신적 사랑은 심판하는 능동적 구속을 통해 계시된다.”<sup>115</sup> 이그나티우스의 「서머나 인들에게」 제1장에 의하면 서머나 교인들이 가현설 이단에 의해 흔들림을 당하지 않고 믿음 가운데 서 있을 수 있었던 것은 십자가에 못 박힌 ‘그리스도의 피’로 말미암은 사랑이 뿌리를 내리고 있었기 때문이다.

나는 여러분에게 지혜를 주신 하나님, 예수 그리스도를 칭송합니다. 왜냐하면 나는 여러분들이 흔들리지 않는 믿음을 가지고 있고, 영과 육이 주 예수 그리스도의 십자가에 못 박히고, 그리스도의 피로 인해 사랑 안에 뿌리를 내리고 있음을 발견했기 때문입니다.<sup>116</sup>

이그나티우스가 보낸 「서머나 인들에게」 제6장의 증언에 따르면 ‘그리스도의 피’는 창세기 3장 21절의 ‘가죽옷’처럼 ‘값’을 대변하는 ‘신앙’과 ‘사랑’을 함께 증거해내고 있다. 그가 ‘그리스도의 피’를 ‘신앙’과 ‘사랑’으로 이끌어가고 있는 장면은 자신의 순교와도 관련된다. 「로마 인들에게」 보낸 서신의 제3장에 의하면 순교는 “단순히 그리스도인으로 칭함을 받는 것이 아니라 실제로 그리스도인이 되는 길”이었다.<sup>117</sup> 한스 쿡은 이그나티우스가 기록하고 있는 성만찬에 대해 이렇게 논한다. “안디옥의 이그나티우스는 아가페(agape)라는 개념을 사랑의 만찬에 사용했습니다.”<sup>118</sup> 그리스도의 피와 연합을 이룬 ‘신앙’과 함께 ‘하나님의 사랑’과 ‘하나님을 향한 사랑’이 증명되는 장면이 순교였다. 그러니 ‘그리스도의 피’를 믿지 못하는 이단들에게는 ‘신앙’과 ‘하나님의 사랑’이 발견되는 것이 아니라 ‘끝장(심판)’이라는 멸망이 비취질 뿐이었다.<sup>119</sup>

## V. 나가면서

6명의 속사도 교부 가운데 한 명이었던 이그나티우스는 ‘보편’과 ‘연합’, ‘일치’ 그리고 ‘성찬’과 ‘십자가’ 및 ‘그리스도론’ 등에 대해 다음 세대의 교리적 토대를 놓는다. 그의 일곱 서신은 포괄적 신학을 통해 신앙을 변증하는 특징을 가진다. 그리고 사도들의 가르침과 사도들의 신학적 사상을 변증한다. 이런 이그나티우스의 신학에는 그리스도론이 중심을 이루어 십자가를 증거하며, 교회의 일치를 이루기 위한 교리를 제시한다.<sup>120</sup> 이때 교리적 제시는 신학적 근원을 이루기보다 신앙을 바탕으로 한 포괄적 모습을 가지게 된다. 특히 일곱 서신의 특징 가운데 하나는 유대적 관습에 대한 타파와 함께 이단과의 교리적 갈등에 대한 문제를 집중적으로 다루고 있다는 점이다.<sup>121</sup> 그의 서신에 나타나는 그리스도론과 구원론 또한 가현설을 앞세운 영지주의 이단의 거짓된 교리에 대한 변증이라고 말할 수 있다. 따라서 그의 그리스도론은 크게 세 가지 측면에서 문제에 대한 접근을 이룬다.

첫 번째는 ‘당사자로서의 그리스도론’이 증거된다. 이것은 죄사함의 구원을 거부하며, ‘영

115 Mikolaski, “Jesus Christ: Prophet, Priest, and King,” 217.

116 Ignatius, “To the Smyrnaeans,” 1.1, 112-113.

117 Ignatius, “To the Romans,” 3.2, 104.

118 Küng, *Die Kirche*, 309.

119 Ignatius, “To the Smyrnaeans,” 6.1, 114.

120 조운호, “갈등을 신앙으로 승화시킨 이그나티우스의 신학과 사상연구: 이그나티우스의 일곱 서신을 중심으로”, 261.

121 Klutz, “Paul and the development of gentile Christianity,” 168-171.

적 구원'을 주장하는 영지주의 이단의 가현설을 반박하며 전개되었던 교리였다. 여기서 이그나티우스는 그리스도를 가리켜 '아담'으로 칭하지는 않지만 "하나님의 신앙"을 위해 십자가에 달리게 되었다는 것을 통해 그리스도가 '아담'의 값으로 하나님의 공의를 만족시키는 대속을 이루었다는 것을 간접적으로 증거한다. 이때 이그나티우스가 증거하고 있는 값에 따른 그리스도론은 창세기 3장 21절의 '가죽옷'이 가지는 짐승의 죽음과 상관관계를 이룬다. '가죽옷'을 지어 입히기 위해 짐승이 죽은 것은 아담과 하와가 죄로 인해 죽을 것을 나타내고 있다. 그리고 이 장면은 그리스도가 아담의 당사자로 성육신하여 십자가에서 아담의 죄를 대속하여 죽으실 것이 예표되면서 그 죽으심이 제3자의 모습이 아니라 당사자로서의 죽음이라는 것을 간접적으로 증거한다.

두 번째는 '예언(언약)의 성취에 따른 그리스도론'이 증거된다. 아담의 범죄 이후 발생하는 언약은 하나님의 은혜를 수반하고 있다. 그리고 언약의 성취를 위해서는 중보자가 반드시 있어야 한다. 아담의 불신과 불순종의 행위는 하나님과의 언약을 파기하였기에 다시는 하나님과 언약을 맺을 당사자의 조건을 가지지 못한다. 왜냐하면 아담은 '죽은 자'이기 때문이다. 마가복음 12장 27절에 따르면 하나님은 '죽은 자의 하나님'이 아니라 '산 자의 하나님'이다. 이그나티우스가 「트랄레스 인들에게」 제2장에서 증거하고 있는 그리스도는 죽은 자와 같았던 아담과 하와 그리고 그들의 수치를 덮었던 창세기 3장 21절의 '가죽옷'이었다. 그리스도가 아담의 죄를 대속하기 위해 십자가에서 흘린 피의 대속은 하나님의 전적인 은혜를 나타내고 있다. 이때 십자가에 달리신 그리스도는 제사장으로서 중보자가 되며, 하나님과 사람 사이에 화해를 이루는 언약의 중보자가 된다.

세 번째는 '연합을 이루는 그리스도론'이 증거된다. 그리스도와 연합은 영생을 이루며, 우리를 신앙으로 이끌어낸다. 그리고 하나님의 사랑을 증거한다. 「서머나 인들에게」 제6장은 '그리스도의 피'가 창세기 3장 21절의 '가죽옷'처럼 우리와 연합을 이루어 '신앙'과 '사랑'을 이끌어낸다는 것을 증거하고 있다. 그리스도와 하나가 되게 하는 연합을 이끌어내고 있는 이그나티우스의 그리스도론은 창세기 3장 21절의 '가죽옷'을 '입힌 것'과 동일한 의미를 담아내고 있다. '입힌 것'은 피 묻은 '가죽옷'과 그것을 입은 자가 동일한 상태에 놓인다는 것을 말한다. 이그나티우스의 그리스도와 연합교리 또한 그리스도와 우리가 하나를 이루는 동일함을 적용하고 있다.

이런 점들을 돌아볼 때 이그나티우스의 그리스도론은 창세기 3장 21절과 상관하여 이 시대 앞에 세 가지의 신앙관을 우리에게 조명해주고 있다. 첫 번째는 공의의 값으로 살아가는 참된 그리스도인의 가치관이다. 이그나티우스는 그리스도인답게 살아가는 것을 생명보다 중요하게 여겼다. 그는 자신의 순교를 그리스도와 하나가 되는 참된 그리스도인이 되는 과정으로 여겼다. 껍데기만 그리스도인이 아니라 참된 그리스도인이 되어야 한다. 마태복음 5장 13~15절은 증거하기를 소금은 녹아서 제맛을 발해야 하며, 등불은 등경 위에 올려져야 전체를 밝히는 제대로 된 가치를 가지게 된다. 창세기 3장 21절의 '가죽옷'은 죄에 대해서는 죽음이 값이라는 것을 알게 한다. 우리는 신앙적인 측면에서 하나님을 향한 나의 모습을 돌아봐야 한다. 그리스도인으로서 가치를 발하기 위해 먼저 내 자신이 하나님의 공의가 되어 참 그리스도인으로서 그 가치를 발할 수 있어야 한다. 이런 가운데 우리는 죄악을 멀리하고, 하나님의 법도와 규례를 지켜내는 공의의 값으로 세상을 살아가는 그리스도인의 가치관을 가지게 되는 것이다.

두 번째는 희생과 헌신의 삶으로 하나님의 때를 이루어가는 그리스도인의 가치관이다. 창세기 3장 21절의 '가죽옷'은 아담과 하와의 수치를 가려주는 역할을 하기 위해 짐승의 '피흘림'의 희생이 뒤따랐다. 이그나티우스는 「빌라델피아 인들에게」 보내는 인사말에서 그리스도

의 ‘피흘림’을 논하면서 우리가 부활의 길에 들어서기까지 그리스도의 희생과 헌신이 그 중심에 있었다는 것을 잊지 말도록 한다.<sup>122</sup> ‘가죽옷’의 희생은 다시 돌아올 것을 예고하고 있는 창세기 3장 23절의 “내보내어”를 성립시키고 있다. 먼저 신자가 된 우리는 세상의 영혼들이 하나님께로 돌아오도록 자신을 기도의 제물로 드리는 영적 희생과 헌신의 모습을 가져야 한다. 이런 기도는 세상을 주님의 가슴으로 품는 마음을 만들어낸다. 그리고 자신의 삶의 십일조를 영혼을 구원하는 사역에 드리는 희생과 헌신의 자세를 만들어간다.

세 번째는 하나님으로부터 받은 은혜를 잊지 않는 그리스도인이 되어야 한다. 요한복음 14장 6절은 증거하고 있다. “내가 곧 길이요 진리요 생명이니 나로 말미암지 않고는 아버지께로 올 자가 없느니라” ‘가죽옷’과 같은 그리스도의 자기 드러짐의 희생이 십자가에서 이루어지지 않았다면 우리는 사망의 골짜기를 헤멜 수밖에 없는 모습이었다. 이그나티우스의 그리스론과 창세기 3장 21절의 ‘가죽옷’은 찬송가 310장을 떠올리게 한다. “아 하나님의 은혜로 이 쓸데 없는 자 왜 구속하여 주는지 난 알 수 없도다” ... 이그나티우스는 십자가의 길을 가는 순교의 현장을 통해 자신을 그리스도께로 더욱 가까이 다가서게 하는 하나님의 은혜를 발견한다. ‘가죽옷’이 입혀진 것은 하나님의 은혜가 일순간이 아니라 하나님의 자녀와 언제나 그리고 늘 함께 한다는 것을 가르쳐주고 있다. 이그나티우스는 이 사실을 일곱 서신을 회람하는 당시의 교회뿐만 아니라 이 시대 위에 세워진 교회로 하여금 깨달아 알게 하고 있다.

## 참고문헌

- Augustinus, Aurelius. *De Trinitate*. 성염 역. 『삼위일체론』. 왜관: 분도출판사, 2015.
- *Confessiones*. 선한용 역. 『성 어거스틴의 고백록』. 서울: 대한기독교서회, 2012.
- Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics* Vol. 3. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- *Reformed Dogmatics* Vol. 4. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Carlisle, PA: Banner of Truth, 1949.
- *The History of Christian Doctrines*. London: Banner of Truth, 1991.
- Bernard, David K. *A History of Christian Doctrine* Vol. 1. Hazelwood: Word Aflame Press, 1995.
- Bethune-Baker, James Franklin. *An introduction to the early history of Christian doctrine*. London: Methuen Publishing, 1903.
- Brent, Allen. “Ignatius of Antioch and the Imperial Cult.” *Vigiliae Christianae* 52 (1998): 30-58.
- Bruce, F. F. “The History of New Testament Study.” in *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. ed. I. Howard Marshall. 이승호 · 박영호 역. 『신학 교육의 역사』. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1994.
- Calvin, John. *Catechism of the Church of Geneva*. ed. William S. Johnson. Sheldon: Goodwin Printer, 1815.
- 존 칼빈 성경주석 출판위원회 역. 『칼빈성경주석 1: 창세기 I』. 서울: 성서연구원, 2012.
- Goulder, Michael D. “Ignatius' ‘Docetists’.” *Vigiliae Christianae* 53 (1999): 16-30.
- Ephrem. “Commentary on Genesis.” in *Ancient Christian Commentary on Scripture*.

122 조윤희, “이그나티우스의 성찬신학에 대한 연구: 영지주의자들과의 교리적 갈등을 중심으로”, 137.

- Old Testament* I. ed. Thomas C. Oden. Illinois: IVP, 2001.
- Genderen J. van · Velema, W. H. *Concise Reformed Dogmatics*. 신지철 역. 『개혁교회 교의학』. 서울: 새물결플러스, 2018.
- Gonzalez, Justo L. *The History of Theological Education*. 김태형 역. 『신학 교육의 역사』. 서울: 부흥과개혁사, 2019.
- Gregory of Nyssa. “An Address on Religious Instruction.” in *Christology of the Later Fathers*. ed. Edward R. Hardy. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- Hamilton, Victor P. *The New International Commentary on The Old Testament-Genesis 1~17*. 임요한 역. 『NICOT 창세기 I』. 서울: 부흥과개혁사, 2016.
- Hamman, Adalbert. *How to Read the Church Fathers*. London: SCM Press LTD, 1993.
- Henry, Matthew. *Matthew Henry's commentary*. 원광연 역. 『매튜 헨리 주석: 창세기』. 고양: 크리스찬다이제스트, 2008.
- Hodge, Charles. *Systematic Theology* Vol. III. Massachusetts: Hendrickson Publishers Marketing, 2011.
- Horton, Michael S. *Covenant and Salvation: Union with Christ*. 김찬영 · 정성국 역. 『언약과 구원론: 그리스도와의 연합』. 서울: 기독교문서선교회, 2020.
- Ignatius. “To the Ephesians.” in *Early Christian Fathers*. ed. Cyril. C. Richardson. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- “To the Magnesians.” in *Early Christian Fathers*. ed. Cyril. C. Richardson. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- “To the Trallians.” in *Early Christian Fathers*. ed. Cyril. C. Richardson. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- “To the Romans.” in *Early Christian Fathers*. ed. Cyril. C. Richardson. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- “To the Philadelphians.” in *Early Christian Fathers*. ed. Cyril. C. Richardson. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- “To the Smyrnaeans.” in *Early Christian Fathers*. ed. Cyril. C. Richardson. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- “To Polycarp.” in *Early Christian Fathers*. ed. Cyril. C. Richardson. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- Irenaeus. “Redemption and the World to come.” in *Early Christian Fathers*. ed. Cyril. C. Richardson. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- Jr, Joseph Early. *A History of Christianity*. 우상현 · 권경철 역. 『기독교의 역사』. 서울: 기독교문서선교회, 2020.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. London: Adam & Charles Black, 1968.
- Klutz, Todd. “Paul and the development of gentile Christianity.” in *The Early Christian World* I - II. ed. Philip F. Esler. London: Taylor & Francis, 2002.
- Köstenberger, Andreas J. *A Theology of John's Gospel and Letters*. 전광규 역. 『요한 신학』. 서울: 수부흥과개혁사, 2015.
- Küng, Hans. *Die Kirche*. 정지련 역. 『교회』. 서울: 한들출판사, 2007.
- *The Catholic Church*. 배국원 역. 『가톨릭의 역사』. 서울: 을유문화사, 2014.

- Lubac, Henri de. *La mystique et l'anthropologie dans le christianisme*. 곽진상 역. 『그리스도교 신비사상과 인간』. 화성시: 수원가톨릭대학교 출판부, 2016.
- Machen, John Gresham. *The Virgin Birth of Christ*. 정규철 역. 『그리스도의 동정녀 탄생』. 서울: 기독교문서선교회, 2018.
- Maier, Harry O. "The politics of the silent bishop: silence and persuasion in Ignatius of Antioch." *The Journal of Theological Studies* 55 (2004): 503-519.
- McGrath, Alister E. *Historical theology: an introduction to the history of Christian thought*. 소기천 외 3인 역. 『신학의 역사』. 고양: 지와사랑, 2016.
- McGuckin John, Anthony. ed. *Ancient Christian Voctirne 2: We Believe in One Lord Jesus Christ*. Illinois: IVP, 2009.
- Mikolaski, Samuel J. "Jesus Christ: Prophet, Priest, and King." in *Basics of the Faith: An Eevangelical Introduction to Christian Doctrine*. ed. Carl F. Henry. 노진준 역. 『신앙의 기초를 세우는 기독교 기본 교리』. 서울: 죠이선교회, 2020.
- Moffatt, James. "An Approach to Ignatius." *The Harvard Theological Review* 29 (1936): 1-38.
- Muller, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017.
- Origenes. "Homilies on Leviticus." in *Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament I*. ed. Thomas C. Oden. Illinois: IVP, 2001.
- "The Atonement." in *The Early Christian Fathers*. ed. Henry Bettenson. New York: Oxford University Press, 2010.
- Pamphilus, Eusebius. *The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus*. trans. C. F. Cruse. Oregon: Watchmaker Publishing, 2011.
- Pitre, Brant. *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist*. New York: Doubleday, 2011.
- Placher, William C. *A History of Christian theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1983.
- Polycarp. "The Letter of Saint Polycarp, Bishop of Smyrna, to the Philippians." in *Early Christian Fathers*. ed. Cyril. C. Richardson(Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- Roth, Robert Paul. "The Intercessory Work of Christ." in *Basics of the Faith: An Eevangelical Introduction to Christian Doctrine*. ed. Carl F. Henry. 노진준 역. 『신앙의 기초를 세우는 기독교 기본 교리』. 서울: 죠이선교회, 2020.
- Schaff, Philip. "Papal Infallibility Explained, and Tested by Scripture and Traditio." in *The Creeds of Christendom* Vol. I. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996.
- "Ignatius of Antioch." in *The Creeds of Christendom* Vol. II. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996.
- Schmid, P. B. *Grundlinien der Patrologie*. 정기환 역. 『교부학 개론』. 서울: 컨콜디아사, 2003.
- Spence-Jones, Henry Donald Maurice. *The early Christians in Rome*. New York: John Lane Co, 1911.
- Thiselton, Anthony C. *Hermeneutics: An Introduction*. 김동규 역. 『성경해석학 개론』.

- 서울: 새물결플러스, 2012.
- *The Hermeneutics of Doctrine*. 김귀탁 역. 『기독교 교리와 해석학』. 서울: 새물결플러스, 2017.
- Tröger, Karl-Wolfgang. *Das Christentum im zweiten Jahrhundert*. 엄창선 역. 『2세기 기독교』 I-2. 천안: 호서대학교출판부, 2013.
- Vanhoozer, Kevin J. “Atonement.” in *Mapping Modern Theology: A Thematic and Historical Introduction*. ed. Kelly M. Kapic · Bruce L. McCormack. 박찬호 역. 『현대신학 지형도: 조직신학 각 주제에 대한 현대적 개관』. 서울: 새물결플러스, 2016.
- Vos, Geerhardus. *Reformed Dogmatics Vol. 5: Ecclesiology, The Means of Grace, Eschatology*. ed. Richard B. Gaffin. Grand Rapids: Lexham Press, 2016.
- Wenham, Gordon J. *World Biblical Commentary: Genesis 1-15*. Colombia: Word, Incorporated, 1987.
- 김동건. 『그리스도론의 역사-고대 교부에서 현대 신학자까지』. 서울: 대한기독교서회, 2018.
- 문병호. 『기독교론』. 서울: 생명의말씀사, 2016.
- 이신열. “칼빈의 은사”. 『성경과 신학』 53 (2010): 79-107.
- “칼빈의 자연과학 이해”. 『한국개혁신학』 57 (2018): 40-71.
- 우병훈. “유신진화론의 아담론 비판: 데니스 알렉산더의 견해를 중심으로”. 『성경과 신학』 92 (2019): 151-186.
- “아우구스티누스의 공공신학에 대한 두 현대 이론 분석: 한나 아렌트와 진 엘슈테인의 대표적 연구서에 나타난 『신국론』 해석을 중심으로”. 『갱신과 부흥』 25 (2020): 63-142.
- 조운호. “요한복음 19장 ‘다 이루었다’가 의미하는 것”. 『갱신과 부흥』 20 (2017): 198-235.
- “아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계”. 『갱신과 부흥』 24 (2019): 217-250.
- “요한 크리소스톰의 사상에 나타나는 창조회복에 따른 그리스도의 직분론 이해”. 『개혁논총』 49 (2019): 153-195.
- “갈등을 신앙으로 승화시킨 이그나티우스의 신학과 사상연구: 이그나티우스의 일곱 서신을 중심으로”. 『한국개혁신학』 68 (2020): 218-268.
- 『그리스도의 세 가지 직분: 둘째 아담 그리고 창조회복』. 서울: 기독교문서선교회, 2021.
- “이그나티우스의 성찬신학에 대한 연구: 영지주의자들과의 교리적 갈등을 중심으로”. 『한국개혁신학』 70 (2021): 124-173.

## 1. 들어가면서

칼 라너는 삼위일체를 고백하는 그리스도인들이 실제적인 삶에서는 유일신론자들처럼 살아가며, 삼위일체 교리가 거짓으로 드러날지라도 대부분의 신학 서적들이 폐기되지 않고 그대로 있을 것이라고 평가했다.<sup>1</sup> 칼 라너의 말은 삼위일체 하나님을 형식적으로는 받아들이지만, 그들의 실제적인 삶으로 받아들이지 않는 문제를 지적한 것이다. 현대 신학자들은 이 문제의 원인을 하나님의 존재와 경륜, 곧 내재적 삼위일체와 경륜적 삼위일체의 분리로 본다.<sup>2</sup> 그들은 이 문제를 극복을 위해서는 신약 성경의 내러티브로 다시 돌아가야 한다고 말한다.<sup>3</sup> 삼위일체론의 역사적 논쟁은 성경 텍스트 자체를 논증하기 보다는 신학적 주장을 논리적으로 증명하기 위해 사용하는 경우가 많다. 따라서 삼위일체론의 논리적 이해를 위해, 그리고 역사적 정당성을 찾기 위해 다시 과거로 돌아가기 보다는 해석학적 차원을 통해 이해와 의미를 발견해야 한다는 것이 현대 신학자들의 공통된 의견이다. 성경은 삼위일체 하나님을 논리적인 언어가 아닌 상징 은유 이야기 속에서 묘사한다. 상징 은유 내러티브는 어떤 사실을 과장하거나 강조하기 위한 문학적 기법으로 여겨졌다. 그러나 프랑스 철학자 폴 리코르 Paul Ricoeur는 상징 은유 내러티브가 단순한 문학적 장식이 아니라 인간의 존재를 드러내는 인식론적 도구로 재발견한다. 데카르트적 이성 합리성을 우선시 하는 인식 도구였다면, 리코르에게 상징 은유 내러티브는 인간의 경험을 진술하는 텍스트를 통해 창조적 의미를 드러내는 인식 도구가 된다. 그는 존재를 이해하는 두 가지 길이 있다고 말한다. 존재를 파악하는 직접적인 길이 있다면, 먼 길을 돌아서 존재를 파악하는 우회로가 있다. 상징, 은유, 내러티브는 존재를 둘러서 드러내는 우회적 도구들이다. 본 논문은 리코르의 해석학적 우회로인 상징 은유 내러티브를 통해 삼위일체를 해석적 차원에서 이해하는 것이다.

## 2. 삼위일체론의 문제들 - 내재적 삼위일체와 경륜적 삼위일체

현대 신학자들은 기독교 신학에서 가장 근본적인 삼위일체론<sup>4</sup>이 그리스도인의 삶과 동떨어져 있다는 것을 문제로 삼는다. 그 원인은 서방 신학이 삼위일체 하나님을 이해하는 방식에 있다. 곧 삼위일체를 구원 역사 속에서 다루지 않고, 삼위일체의 본체, 위격과 같은 형이상학적이고 사변적인 측면만을 다루었기 때문이다. 칼 라너는 이러한 문제를 인식하고 구원론적 관점에서 삼위일체론을 다루어야 함을 강조한다. 곧, 구원 역사 속의 삼위일체 하나님을 통해서 내적인 삼위일체 하나님을 드러내야 한다는 것이다. “경륜적 삼위일체는 내재적 삼위일체이며, 내재적 삼위일체는 경륜적 삼위일체이다”라는 라너의 공리 Rahner's axiom<sup>5</sup>를 제시한다. 경륜적인 삼위일체와 내재적인 삼위일체의 관계는 하나님의 자기 소통적 속성 self-communication 안에서 연결 된다. 삼위 하나님의 내적인 자기 소통은 하나님의 경륜 안에서 실현된다.

1 Karl Rahner, *The Trinity* (London: Burn and Oates, 1970), 10.

2 Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (New York: Harper Collins, 1991).

3 앤서니 티슬턴, 『기독교 교리와 해석학』 (서울: 새물결 플러스, 2016), 780.

4 Karl Barth, *Church Dogmatics I/1* (London: T&T Clark, 2004), 121.

5 Karl Rahner, *The Trinity* (London: Burn and Oates, 1970), 21.



몰트만은 교회가 종속론과 양태론의 이단으로부터 벗어나려고 했지만, 결국 하나님의 단일신론 Monotheism 혹은 단일군주론 Monarchianism에 머물러 버렸다고 본다.<sup>6</sup> 몰트만의 관점에서 이전 연구들의 초점은 지나치게 삼위의 일체성에 초점이 맞추어져 있었다. 칼 바르트는 삼신론의 개념들을 제거하기 위해 하나님의 존재론적 하나되심 강하게 강조한 “삼중적으로 반복되는 한 분 하나님 the one God in treefold repetition<sup>7</sup>”과 같은 개념을 제안했다. 현대까지도 동방정교회의 신학자 지치올라스는 삼위의 세 위격에서 성부가 우선한다는 동방교회의 전통을 그대로 유지한다.<sup>8</sup> 이 전통에서 성자와 성령이 성부에 종속될 수 있는 위험성이 여전히 있다.<sup>9</sup>

몰트만은 유일신론에서 벗어나기 위해 사회적 삼위일체론 The social doctrine of the Trinity을 제안한다. 사회적 삼위일체는 하나님의 ‘하나’는 삼위 하나님의 교제의 일치를 의미한다.<sup>10</sup> 그리고 세 위격의 일치를 상호침투, ‘페리코레시스 Perichoresis’로 설명한다. 그러나 몰트만은 삼신론의 비난을 완전히 해결하지 못한다.

판넨베르크는 삼위일체론의 역사적 논쟁의 핵심은 삼위의 구별이 아니라 일체, 연합, 단일성의 문제라고 말한다. 삼위의 위격은 분명하게 드러나지만, 삼위의 일체성은 감추어져 있다.<sup>11</sup> 그리고 삼위의 일체성은 성자와 성령의 자발적 순종을 통해 역사의 마지막에 드러나게 될 것이라는 종말론적 전망을 남겨 놓는다.

발타사르는 케노시스, 비움 Kenosis (빌2:7) 개념으로 내재적 삼위일체를 설명한다. 예수 그리스도의 낮아지심은 내적인 삼위 하나님의 모습이 드러난 것이다. 구원 역사 속에서 나타나는 창조, 성육신, 성령강림은 모두 내재적 삼위일체의 케노시스적 사랑이 실현이다. 곧 성부, 성자, 성령의 일체는 케노시스, 자기 비움을 통해 가능하고, 구원 역사는 케노시스적 사랑의 사건이다.<sup>12</sup>

라쿠나는 삼위일체론의 문제가 테오로기아 theologia, 신학과 오이코노미아 oikonomia, 경륜의 분리에서 시작되었고, 신학과 경륜의 통합의 문제가 삼위일체 교리 회복의 시작점으로 본다.<sup>13</sup> 테오로기아와 오이코노미아가 한 분 하나님의 자기 전달의 두 측면이다. 라쿠나는 안과 밖이라는 개념들 보다는 나아감과 돌아옴의 교차대구 모델을 제안한다: Father→Son→Holy Spirit→World→Holy Spirit→Son→Father. 따라서 이 모델에서는 두 삼위일체의 구분이 없고, 테오로기아의 역사적 실현인 오이코노미아가 강조된다.<sup>14</sup>

6 Jürgen Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 148.

7 바르트는 삼위일체라는 용어가 세 신성을 의미하지 않고 하나님이 동일성을 강조하기 위해 안셀름의 “*repetitio aeternitatis in aeternitate*”에서 이 표현을 가져온다. 삼위일체 안에 있는 반복은 영원 안에서 이루어지고 이것은 하나님의 동일성을 강조하기 위한 표현이다. 삼위는 함께 존재하지 않으면 존재성을 가지지 못하는데, 성부조차도 그렇다. 세 번의 반복을 통해 하나님은 동일한 하나님 존재 자체이다. Karl Barth, *Church Dogmatics 1/1*, 353.

8 John D. Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church* (New York: T&T Clark, 2006), 166.

9 유해무, 『신학: 삼위일체 하나님을 향한 송영』 (서울: 성약), 173. “치치올라스가 카파도키아 교부들을 내용적인 면에서 서로 나누어 고려하지 않고, 그들 모두가 예외 없이 하나님의 근원을 성부에게 국한시키고 성부를 신성의 원인으로 보았다고 주장한 것은 성급한 결론이다.”

10 Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 59.

11 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 1 trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 340.

12 Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics Volume VII: Theology: The New Covenant* (San Francisco: Ignatius Press, 1989), VIII.

13 Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, 88.

14 Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, 224.

로버트 켄슨은 하나님의 영원성이라는 개념 때문에 시간과 영원이 서로 대치되었다고 본다. 이러한 관점은 그리스 철학의 영향으로, 시간성이 영원성의 부정으로 정의했기 때문이다. 이 때문에 하나님의 존재와 하나님의 역사가 분리될 수 밖에 없었다.<sup>15</sup> 켄슨은 하나님이 시간 속에 갇혀 있는 것이 아니라 시간성이 하나님의 속성이라고 말한다.<sup>16</sup> 하나님의 정체성은 그리스도의 삶, 죽음, 부활, 교회와 같은 사건, 곧 삼위일체적 내러티브를 통해서 드러난다.

앞에서 서술한 신학적 논의들을 종합해 보면 현대 신학자들은 초기의 삼위일체 논쟁이 하나님의 존재에 대한 사변적인 논쟁에 집중했음을 비난하면서 점차 성경 내러티브, 하나님의 경륜, 구원 역사로 초점이 옮겨간다. 전체적으로 라너의 공리에 동의하면서 구원역사의 하나님의 모습에서 내재적 삼위일체의 모습을 설명하려고 한다. 대표적으로 텍스트 자체에서 삼위일체 하나님을 설명한 몰트만과 발타사르의 예가 있다.

몰트만은 십자가 이야기에서 삼위일체를 설명한다.<sup>17</sup> 십자가 삼위일체를 잇는 중요한 주제는 하나님의 고난의 문제이며, 이 문제는 하나님과 세계의 관계 문제를 내포한다. 만약 하나님이 세계의 고통과 관련 없는 분이려면 이 세계와 완전히 분리된 형이상학적 신이다. 몰트만에게 하나님은 수동적인 고통을 받으시는 분이 아니라 능동적으로 고난을 받아들이시는 분이시다.<sup>18</sup> 특별히 성부는 성자가 겪으시는 십자가를 통해 세계의 고통을 받아들이신다. 십자가에 달린 그리스도는 성부와 완전히 단절되었지만 역설적으로 세상에 대한 구원이라는 동일한 목표로 완전한 연합가운데 있었다는 것이 그의 설명이다.<sup>19</sup> 몰트만은 십자가의 이야기를 통해서 성부와 성자의 연합을 구원 역사적 관점에서 설명한다.

발타사르는 예수님의 십자가의 죽음 이후 사흘, 음부강하에서 삼위일체를 설명한다. 그리스도는 십자가의 죽음 이후 성부로부터 완전히 분리되어 음부로 내려가 죄와 저주를 경험하셨다. 발타사르는 그리스도의 죽음 이후의 사흘을 성 금요일의 침묵이라고 표현한다. 그러나 발타사르는 그리스도의 음부 강하를 죽음에 대한 승리의 개선행진이 아니라, 죄인들을 위해 죄 자체가 되신 사건으로 해석한다. 따라서 하나님으로부터 버림받은 고통을 순종으로 견뎌 내셨고, 죄인들과 완전히 연합하기 지옥을 경험하셨다.<sup>20</sup> 그리스도께서 죄인을 위해 낮아지심은 내재적 삼위일체의 케노시스를 역사적으로 성취한 것이다.

이와 같은 방식으로 성경의 내러티브로 삼위일체를 이해하려는 시도가 시작되었고 신학적 공감대가 형성되어 있다. 하지만 성경 텍스트 중심성에 대한 의심은 여전히 남아 있다. 다시 말해서, 성경 텍스트가 신학적 개념들을 도출을 위해 사용되었을 뿐 텍스트 자체에 대한 해석, 텍스트의 의미를 밝히려는 시도를 발견하기는 어렵다. 이것은 원리와 시스템을 중시하는 신학의 방법론 때문이다. 성경 텍스트에서 삼위일체를 이해하려면 삼위일체가 상징 은유 내러티브로 기록되고, 텍스트 해석의 차원에서 접근할 때 삼위일체 하나님에 대한 더 풍성한 이해가 가능하다. 프랑크 철학자 폴 리코르는 상징 은유 내러티브를 문학적 장식이 아니라 철학의 인식 도구로

15 Robert W Jenson, "God's Time, Our Time." *Christian Century* May 2 (2006): 31-35, 32.

16 Robert W Jenson, *Systematic Theology: The Triune God*. Vol. 1 (New York: Oxford University Press, 2001), 49.

17 Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology* (Philadelphia: Fortress press, 1974), 244.

18 Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God* (London: SCM, 1981), 23.

19 Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, 244.

20 Han Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale: The Mystery of Easter* (Edinburgh: T&T Clark, 1990), 104.

재 발견하고, 텍스트의 창조적 의미가 인간 존재의 의미를 풍성하게 한다고 말한다.

### 3. 리콤폴르의 상징 은유 내러티브

리콤폴르는 상징, 은유, 내러티브가 문학의 보조 양식이 아니라 철학적 인식 도구로 재발견한다. 상징, 은유, 내러티브는 데카르트의 이성의 기능과 마찬가지로 인간 존재의 의미를 밝히는 철학적 도구가 된다.

리콤폴르는 인간의 실존의 문제를 밝히는 두 가지 길, 가까운 길과 돌아가는 우회로가 있다고 말한다.<sup>21</sup> 먼저 존재로 곧바로 가는 가까운 길이 있다. 존재의 직접적인 길은 하이데거의 방식이다. 리콤폴르가 보기에 하이데거의 존재론은 텍스트나 의미론이 없고, 하이데거가 설정한 전제 안에서 존재가 규명될 뿐이다. 루돌프 볼트만은 하이데거의 직접적인 길을 적극적으로 수용해 성경 텍스트에 적용한다.<sup>22</sup> 볼트만은 성경 텍스트의 목적이 존재를 드러내는 것이며, 인간의 경험 속에서 하나님을 찾으려고 한다. 여기서의 초점은 하나님의 존재가 아니라 다양한 인간의 경험이다. 이러한 인간의 경험들이 존재론으로 종합되는 것을 해석의 목표로 삼는다.<sup>23</sup> 그 결과 성경의 원래 의미들이 사라지고 말았다.

두 번째는 존재의 우회로이다. 우회로는 오랜 시간이 걸리더라도 대화를 통해 존재로 조금씩 나아간다. 왜냐하면 존재는 어떤 하나의 논리적 시스템으로는 규정할 수 없는 것이기 때문이다. 아무개는 어떤 사람인가?라는 질문에는 많은 것들이 담겨 있다. 아무개의 시간적 역사를 묻는 것인지, 성격을 묻는 것인지, 미래를 묻는 것인지, 습관을 묻는 것인지, 다양한 초점들이 있다. 이것은 질문 자체가 모호한 것이 아니라, 존재의 깊이 때문이다. 따라서 존재를 살피기 위해서는 이해와 해석이 요구된다. 해석이 필요하다는 것은 인간의 경험을 다룬 텍스트에 집중해야 한다는 것을 의미한다. 그리고 인간의 다양한 경험의 기록인 텍스트는 상징, 은유, 내러티브 양식들로 되어 있으며, 이것들의 대화를 통해 존재의 의미가 밝혀진다.

#### 3.1 상징

상징은 문학과 철학에서 각각 다르게 정의된다. 문학에서 상징은 하나의 기호로 취급되며 지시, 암시를 위해 사용된다.<sup>24</sup> 플라톤은 두 개의 상징을 비교하고 이것을 유비analogy라 부른다. 플라톤은 직접적인 인식이 불가능한 대상을 인식할 때 유비를 사용했다. 초기 삼위일체 연구에서 유비는 하나님을 인식하는 유일한 열쇠였다. 유비는 피조물 속에 있는 어떤 신적 유사성을 통해 하나님을 알 수 있다는 원리다. 유비로 하나님을 파악하려는 방식을 존재의 유비analogia entis라 부른다. 이 존재의 유비가 자연신학의 논리적 근거가 된다. 바르트는 존재의 유비를 비난하면서, 결코 피조물을 통해서 하나님을 알 수 없고, 오직 하나님의 계시를 통해서만 알 수 있고 이것을 신앙의 유비analogia fidei라 부른다.<sup>25</sup>

리콤폴르는 상징을 단순한 문학적 장식이 아니라 철학적 인식 도구로 재발견한다. 그가 상징을 철학적 인식 도구로 제안하는 이유는 인간 존재의 이해가 데카르트적 합리성이 아니라 언어라

21 Paul Ricoeur, 『해석의 갈등』 (부천: 한길사, 2015), 32.

22 장 그로댕, 『현대 해석학의 지평』 (서울: 동녘, 2019), 80-84.

23 Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York: Baylor University Press, 2007), 191

24 James A. Notopoulos, "The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato. Part I." *Classical Philology* 39.3 (1944): 163-172, 172 "플라톤에게 유비는 직접적 인식이 불가능한 대상을 인식할 때 사용하는 방법론이었다."

25 Karl Barth, *Church Dogmatics 2/1* (London: T&T Clark, 2000), 225.

는 구체적 전제에서 출발해야 하기 때문이다. “나는 생각한다 고로 나는 존재한다”는 데카르트적 이성의 합리성은 “상징이 생각을 불러 일으킨다(Symbols give rise to thought)”라는 텍스트 중심성으로 옮겨간다.<sup>26</sup> 왜냐하면 존재는 시간과 장소 같은 여러 가지 요소들과 함께 섞여 있는 문제이기 때문이다.

리콥르는 상징을 단어 차원에서 일어나는 이중적 의미로 정의한다.<sup>27</sup> 의미의 이중성은 반드시 해석이 요구된다. 하나의 단어 속에 있는 의미의 이중성은 단어의 표면적 의미와 내재된 의미가 있고 그것에 큰 차이가 있음을 전제한다. 의미의 큰 간격으로 관련 없어 보이는 단어의 1차 의미와 2차 의미가 유사성을 통해서, 곧 유비적 관계를 통해서 의미가 드러난다. 그래서 상징은 단순한 기호가 아니라 창조적 의미를 발생하는 의미 작용의 도구가 된다. 이러한 의미 작용으로 인해 상징은 실제 대상과 연결된다. 곧 상징은 1차적 의미와 2차적 의미가 서로 동화되는 하나의 운동이다. 단어의 의미가 실제와 관련되어 있기 때문에 리콥르는 이것은 실존적 동화 작용(assimilation existence)라 부른다.<sup>28</sup>

이런 점에서 알레고리와 상징은 완전히 다르다. 알레고리도 이중적 의미를 가진다. 그러나 문자적 의미에서 상징적 의미로 이동했을 때 알레고리의 상징적 의미는 문자적 의미와 동화되지 않는다. 다시 말해서 문자적 의미와 상징적 의미 사이의 연결성이 사라져 버린다. 예를 들어 씨 뿌리는 자의 비유(마13:1-8)에서 ‘씨’는 복음을 상징한다. 씨가 복음을 상징하면서도 씨의 문자적 의미가 사라지지 않고, 복음이 삼십 배, 육십 배, 백 배의 결실(마13:8)을 맺을 것이라는 씨의 특성이 사라지지 않고 복음과 동화된다.

하나님의 호칭인 아버지와 아들과 성령은 알레고리가 아니라 상징에 속한다. 예수님께서 하나님을 아버지로 부르신 이유는 하나님을 압빠(abba)로 세상에 소개하고 자기 안에 새로운 하나님 나라를 세우실 것임을 선포한 것이다.<sup>29</sup> 누가복음의 탕자 이야기는 아들 하나님께서 성부 하나님을 친밀한 아버지로 소개하는 이야기이다.

아들이라는 상징도 예수님 당시의 상황과 깊은 관련이 있다. 그 당시의 중요한 관심은 그리스도가 누구냐라는 질문이었고, 자신을 아버지의 아들로 소개하심으로써, 오실 메시아의 신적 정체성을 드러내신다. 더 나아가 예수님의 사명은 그리스도인을 하나님 아버지의 가족으로 성령 안에서 양자 삼는 일이다. 아들이라는 호칭은 예수님의 사명을 드러내며 예수님 안에서 죄인을 양자 삼으시는 새로운 구원의 시대가 도래했음을 알리는 상징이다.

### 3.2 은유

리콥르에게 은유는 상징과 마찬가지로 인간 존재를 밝히는 인식 도구이며 텍스트의 창조적 의미를 드러낸다.<sup>30</sup> 은유는 특별히 시의 영역에서 문학적 장식을 위한 것으로 인식되었다. 역사적으로 은유는 그 자체로 문자적 언어의 용법과 반대되는 것이었다. 철학에서는 은유 자체를 속이는 언어로 정의되었다.<sup>31</sup> 철학은 명확한 의미체계를 가진 문자적 언어를 우선시 했고, 은유는 객관성을 담보할 수 없다는 이유로 시적 영역에서만 사용되었다. 리콥르는 고전적인 은유 이론

26 Paul Ricoeur, *Symbolism of Evil* (Boston: Beacon, 1967), 347-57.

27 Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. (New Haven: Yale University Press, 1970), 41.

28 Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, 31

29 Joachim Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* (London: SCM, 1971), 65.

30 Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language* (London: Routledge, 1976), 45.

31 John Lock, *An Essay Concerning Human Understanding Book 3: Words* (<http://www.earlymodertexts.com/assets/pdfs/lock1690book3.pdf>: 2007), 189.

인 대체이론에서 근대의 존재론적 은유 이론까지 분석하면서 은유가 철학적 사유의 도구임을 말한다.

먼저, 대체이론에서 은유는 단어 차원에서 세 단계로 의미 과정이 진행된다. 단어는 원래의 문자적 의미가 있고, 그것이 은유적으로 사용될 때 본래의 범주가 뒤틀어진다. 이때 독자는 은유를 읽을 때에 의미의 부족 현상을 겪게 된다. 이러한 의미의 부족은 다른 범주에서 의미를 차용함으로써 해결된다. 이때 독자는 ‘문자적 의미’와 ‘가져온 의미’ 사이에 모순을 느낀다. 마지막 단계에서 은유는 완전히 다른 의미로 대체substitution된다.<sup>32</sup> 두 번째, 은유의 상호작용 이론은 문장 차원에서 주부와 술부가 상호작용하는 것을 말한다. “남자는 늑대다.”라는 문장에서 주부의 ‘남자’는 술부의 ‘늑대’와 사회적 관습이라는 범주에서 상호작용한다.<sup>33</sup> 이때 늑대는 논리적 모순logical absurdity를 겪게 된다. 이렇게 은유는 문장 속에서 자기 모순, 자기 파괴적인 의미 과정을 거친다. 이러한 은유의 특성을 ‘범주 오류categorical mistake’라 부른다.<sup>34</sup> 단어의 의미가 완전히 뒤틀려서 새로운 의미를 가질 때에 역설적으로 더 명확하게 사실을 묘사한다. 마지막으로, 리콕르는 은유의 존재론적 성격을 말한다. 상호작용 이론에서 문장의 주부와 술부는 완전히 떨어져 있음에도 ‘닮음’의 요소를 통해 새로운 의미를 생산한다. 은유의 닮음은 문장의 주부와 술부가 완전히 다른 것들임에도 불구하고 닮음의 범주 안에서 조화로운 의미 작용을 일으킨다. 은유 안에서 같음과 다름이 동시에 존재하게 된다. 이렇게 독자는 은유 속에 있는 같음과 다름에서 어떤 모순과 불편함을 느끼지만, 이 둘의 긴장이 조화 될 때 더 깊은 의미를 발견하게 된다.<sup>35</sup> 비록 완전히 다른 범주에서 온 단어들이지만 이 둘은 서로의 정체성을 유지하고 상호작용할 때에 새로운 의미가 생겨난다. 리콕르는 닮음을 통해 오래된 범주가 깨어지고 새로운 범주가 세워진다고 말한다.<sup>36</sup> 또한 은유는 분명하게 현실 대상을 지시한다. 리콕르는 그림을 그리는 행위와 글을 쓰는 행위의 유사성으로 은유의 지시적 기능을 설명한다.<sup>37</sup> 그림 자체는 어떤 풍경이나 인물의 모습을 담고 있기는 하지만 그 대상 자체는 아니다. 동시에 보이는 풍경과 다르다고 해서 그림이 대상과 완전히 관련 없는 것은 아니다. 그림을 그리는 행위는 ‘닮음resemblance’을 근거로 실재 대상을 다시 그리는 재현, 재 진술을 의미한다.

이러한 은유 이론은 삼위일체 하나님의 존재의 모습과 유사하다. 니케아 신경은 하나님의 존재가 하나의 본체ousia이면서, 세 위격hypostasis이라고 고백했다. 니케아 이후에 우시아와 히포스타시스가 실제 사용상 동의어라는 사실에서 혼란이 생겼다. 비록 카이사레아의 바질이 두 용어를 세밀하게 구분하여 해결했지만 문제는 계속 남아 있었다.<sup>38</sup> 리콕르의 관점에서 이 문제는 논리적 언어로 이성의 합리성을 추구했기 때문에 삼위 하나님의 3과 1이 모순으로 남아 있는 것이다. 은유는 다른 것들을 같음 안에 통합하는 기능을 한다. 은유는 문장 안에 있는 다름의 모순을 논리적으로 해결하려고 하지 않고, ‘닮음’을 바탕으로 ‘다름’들의 상호작용을 통한 창조적 의미를 생산한다.

32 Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 16-20.

33 Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philology* (New York: Cornell University, 1962), 40.

34 Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 197.

35 Monroe Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism* (New York: Harcourt, Brace & World, 1958), 144.

36 Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 197.

37 Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 199.

38 바질은 우시아는 존재하는 것들 물, 공기, 불과 같은 것들에 사용되고, 히포스타시스는 존재의 성격을 지시하는 것으로 구분했다. Tarmo Toom, *Classical Trinitarian Theology: A Text Book* (New York: T&T Clark), 130.

“나와 아버지는 하나이니라”(요10:30)는 삼위일체 하나님을 증명하는 가장 중요한 증거 구절로 여겨졌다. 이 구절의 문맥은 이스라엘을 다스리는 참 목자의 정체성에 대한 이야기이다. 여기서 ‘하나’라는 주제는 이스라엘 목자의 정체성, 곧 자기 양을 모으시고 다스리시는 참 목자가 누구이며, 그 목자가 창조주 하나님과 완전히 하나이신 분이라고 말한다. 이 구절은 문맥상 성부와 성자의 존재론적 일치를 말하고 있지는 않다. 그러나 예수께서는 자기 백성을 지키는 근원이 자신과 성부의 존재론적 연결에 있다고 말한다. ‘나와 아버지’ 그리고 ‘하나’라는 은유는 예수님과 하나님 아버지와의 존재론적 일치와 더불어 자기 백성을 지키시는 창조주 하나님의 언약적 신실함을 동시에 말한다. 다시 말해서 성경은 이스라엘의 구원 이야기 속에서 삼위일체 하나님의 정체성을 이야기하고 있다. 여기서 ‘하나’는 숫자 ‘일’의 범주를 넘어서, 참 이스라엘의 목자의 정체성과 연결되어 있다.

### 3.3 내러티브

폴 리코르는 시간과 이야기에서 인간의 경험으로서의 시간과 그것을 담는 내러티브를 통해 인간의 존재 의미를 파악할 수 있다고 본다. 시간 속에 있는 인간의 경험은 이야기라는 서술적인 방식을 통해서만 의미를 가지게 된다.<sup>39</sup> 이러한 시간을 배열하는 구조는 뮈토스 *mythos*, *emplotment*이며, 이 용어는 아리스토텔레스의 시학에서 가져왔다. 뮈토스가 시간을 구성하는 과정이라면, 서술 과정을 구성하는 것은 재현 *mimesis*의 단계를 통해 재진술된다. 리코르는 시간과 내러티브, 곧 뮈토스와 미메시스의 연결을 통해서 이질적인 것들이 하나의 일관성 있는 이야기로 종합될 때 창조적 의미, 의미론적 혁신 *semiotic innovation*이 일어난다고 말한다.

리코르는 인간의 경험을 진술하는 미메시스의 과정을 세 단계로 구분한다.<sup>40</sup> 첫 번째 단계는 미메시스1, 전형상화 *prefiguration*의 단계이다. 이 단계는 인간의 경험이 서술화 되기 이전의 시간, 곧 인간의 경험, 행위를 이해하는 작업이다. 미메시스1의 과정은 서술된 이야기의 역사적 사실성에 대해 말한다. 두 번째 미메시스2, 형상화 *configuration*, *emplotment* 단계는 뮈토스, 곧 줄거리 구성의 단계이다. 미메시스1 전형상화의 단계 속에 있는 인간의 경험들은 무수히 많고 정돈되지 않았다. 이러한 요소들이 미메시스2의 과정을 통해 통일성 있게 정렬되고 종합된다. 또한 서술된 이야기가 허구이든 역사이든 뮈토스를 통해 구성된다.

리코르는 시간과 이야기에서 역사와 허구가 모두 시간의 형상화 속에 다시 재구성된다는 점에 주목한다. 역사 기록에서 가장 중요한 특성은 사실성과 객관성이다. 그러나 동시에 역사가의 주관성이 포함된다.<sup>41</sup> 역사는 자기가 중요하게 보이는 사건들을 재구성한다.<sup>42</sup> 그러나 역사 기술이 역사가의 허황되고 조작된 이야기로 격하시켜서는 안된다. 반면, 허구 이야기를 모두 거짓으로 보아서도 안된다. 물론 소설의 이야기는 창작되었지만, 소설의 이야기 속에는 사실과 허구가 뒤섞여 있다. 조지 오웰의 동물 농장의 이야기는 그 자체가 허구이지만, 인간을 상징하는 동물들의 욕망에 대한 표현은 어떤 역사서보다 더 상세하다. 어떤 부분에서는 소설이 역사서보다 더 객관적인 경우도 있다. 따라서 역사든 허구든 사건들의 재구성(재형상화)를 통해서 기술된다.

마지막 미메시스3, 재형상화 *refiguration*는 텍스트의 세계와 독자의 세계가 만나는 단계이다. “최종적으로 전달되는 것, 그것은 작품이 그 의미를 넘어서 투사하고 그 지평을 구성하는 세계이다.”<sup>43</sup> 이 과정은 단순하게 ‘적용’의 단계이지만, 텍스트의 세계가 독자의 세계를 지시하고 변

39 Paul Ricoeur, 『시간과 이야기 1: 줄거리와 역사 이야기』 (서울: 문학과 지성사, 1999), 25.

40 Paul Ricoeur, 『시간과 이야기 1: 줄거리와 역사 이야기』, 126.

41 Paul Ricoeur, 『시간과 이야기 1: 줄거리와 역사 이야기』, 26.

42 Paul Ricoeur, 『시간과 이야기 1: 줄거리와 역사 이야기』, 378.

43 Paul Ricoeur, 『시간과 이야기 1: 줄거리와 역사 이야기』, 159.

형시킨다는 점에서 형상화의 단계와 유사한 창조적 단계이다. 리콰르는 미메시스의 세 단계를 통해 인간의 시간적 경험의 이질성들이 하나의 이야기로 구성되고(뮈토스), 그 경험들이 서술됨으로써(미메시스), 창조적 의미와 의미의 혁신이 일어 날 수 있다고 말한다.

삼위일체론의 문제의 해결은 신약 성경에 기록된 삼위일체 하나님의 내러티브들이다. 박해받은 초기 그리스도인들은 삼위일체 하나님을 예배와 설교 그리고 그들의 삶에서 고백하고 찬양했다. 이때의 삼위일체론은 구원론적 관점에서 이루어졌다. 그러나 교회는 아리우스 주의와 양태론의 공격으로 인해 성경의 이야기들을 불가피하게 조직화하고 명확한 개념들로 만들어야 했다. 신학은 다시 초기의 실천 속에 있는 삼위일체의 고백으로 돌아가기 위해 조직화되고 명제화된 성경의 이야기들을 다시 원래의 모습에서 다루려고 노력해야 한다. 역사 속 삼위일체 연구에서도 성경을 해석하고 인용한다. 그러나 성경 텍스트의 의미를 밝히기 보다는 신학의 명제와 증명을 위해 사용하는 경우가 많았다. 앞에서 언급한 몰트만과 발타사르와 같은 신학자들이 제시한 내러티브들은 이전의 연구들보다 조금 더 텍스트를 고려하긴 했지만, 그들도 여전히 성경 내러티브 자체를 존중하기 보다는 자신의 주장을 증명하기 위해 사용한 측면이 강하다. 삼위일체 하나님에 대한 논리와 명제의 중요한 측면이 있지만, 이제는 상징과 은유와 내러티브의 대화를 통한 해석적 차원의 접근이 요구된다.

#### 4. 삼위일체론과 상징, 은유, 내러티브

교의학의 과업은 논리성과 합리성으로 어떤 사실을 명확하게 드러내는 것이다. 교의학의 논리적 체계 내에서 한 분이시며 동시에 삼위이신 하나님을 이해하려는 시도들이 있었지만, 하나님의 존재의 깊이를 다 담지 못했다. 동시에 현대인들이 이해하는 위격의 완전한 독립성으로 인해 논리적 체계 내에서 삼위일체를 이해하는 일은 더 어려운 일이 되고 말았다. 그래서 바르트는 현대인들의 이성에게 확고하게 자리잡은 주체적 인격 개념 때문에 성부, 성자, 성령을 위격(Person)으로 부르는 것은 부적절하기 때문에 존재의 양식(mode of being)이라는 새로운 용어를 제안했다.<sup>44</sup> 현대인들은 논리적 분석을 통해 논리적 거부감이 없을 때 그 사실을 수용하고 받아들인다. 확고한 독립적 인격 개념이 자리 잡은 현대인이 하나의 존재 안에 다수의 주체적 인격이 공존한다는 것 그 사실 자체가 위협이며 도전이다.

티슬턴은 기독교 교리와 해석학에서 분석과 논증의 방식이 아니라 성경 읽기, 성경 해석의 방식으로 접근해야 한다고 말한다.<sup>45</sup> 삼위일체에 대한 이러한 관점은 당연한 것이지만 역사적으로 삼위일체론 논쟁에서 쉽게 간과되었다. 대부분의 신학자들은 성경에서 삼위일체와 관련된 성경 구절을 근거로 제시하지만 대부분은 자신의 논리를 증명하기 위한 수단으로 사용한다. 그들은 성경이 삼위일체 하나님을 말하고 있고, 이 사실을 의심하지 않았다. 문제는 성부 성자 성령의 하나됨을 설명하면서 논리적 언어를 사용하고, 동시에 자기 시대의 합리성을 만족시키려 것이다. 어떤 이들은 삼위일체 하나님 자체를 도구로 삼아 다원주의적 종교 통합의 원리로 사용하기도 한다. 이 모든 문제는 하나님의 존재를 성경 텍스트에서 찾지 않고 분석했기 때문이며, 자신이 증명하려는 논리 속에 삼위일체 하나님을 가두어 버렸기 때문이다.

성경의 기록은 우리가 삼위일체를 접근하는 방식과 완전히 다르다. 성경은 아버지와 아들과 영이라는 관계적 언어로 하나님의 존재를 표현하고, 아버지와 아들은 포도나무이며, 이스라엘의 역사 그리고 여러 다양한 언약과 관계 속에서 표현된다. 하나님의 존재를 단 번에 정의할 수 없기 때문에 해석이 요구된다. 해석은 의미의 다양성이 있지만, 동시에 의미의 혼란을 가져다주고,

44 Karl Barth, *Church Dogmatics* 1/1, 359.

45 앤서니 티슬턴, 『기독교 교리와 해석학』 (서울: 새물결 플러스, 2016), 780.

다의성polysemy의 문제가 있다

성경 해석에 있어서 의미의 다양성, 곧 다의성은 부정적이다. 다의성은 의미들이 해석자의 주관성에 의해 규칙없이 산발적으로 나타나며 해석자의 선택에 따라 편집되는 것으로 오해되어 왔다. 그러나 상징 은유 내러티브의 상호 작용을 통한 다의성은 텍스트 속 상징들의 상호작용, 은유들의 상호작용, 내러티브들의 상호작용을 통해 자연스럽게 드러나는 텍스트 중심의 의미들이며, 또한 그 의미들의 상호작용을 말한다. 다의성의 특성은 존재의 특성과 유사하다. 아리스토텔레스는 처음부터 존재를 하나로 규정할 수 없다고 말했다.<sup>46</sup> 하이데거는 시간과 존재에서 존재가 존재 자체로 정의 될 수 없고 시간 속에 던져진 존재라고 말한다. 인간은 데카르트적 이성으로 무엇이든 선택하고 결정할 수 있는 존재가 아니라, 시간 속에 던져진 존재, 곧 ‘피투성’(被投性)이다. 이렇게 던져진 존재는 ‘세계-내-존재being-in-the world’ 현존재라고 부른다.<sup>47</sup> 하이데거의 존재의 정의는 전제되어 있고 고정되어 있는 합리적인 존재 증명의 불가능성을 말한다. 내러티브 중심으로 삼위일체 하나님을 파악하는 것은 하나님의 존재에 대한 확일적인 존재의 불가능성을 인정하면서 성경 기록의 역동성을 따라 하나님의 존재를 고백하는 것이다.

리코르는 서술적 정체성narrative identity이라는 개념을 통해 어떤 존재의 정체성은 그 삶에서 죽음에 이르는 이야기 속에서 정의 될 수 밖에 없다고 말한다.<sup>48</sup> 이야기 속에 담긴 정체성은 사변적 분석이 아니라, 존재의 행위 속에 담겨 있는 의미를 다루는 것이다. 서술적 정체성은 존재 자체를 부정하지 않으면서 삶의 변화를 받아들인다.<sup>49</sup>

철학은 존재 속에 있는 다양성을 강조하는 것으로 변하고, 이러한 관점은 삼위일체론에 적용될 수 있다. 이미 예배 속에서 삼위일체 하나님은 찬송으로 다양한 차원에서 고백되고 있다. 다시 말해서 그리스도인의 예배 상황 속에는 이미 삼위일체 하나님의 구원의 이야기를 다양한 방식으로 찬송하고 고백한다. 따라서 삼위일체론의 연구는 논리적 언어가 아니라, 성경의 언어인 상징 은유 내러티브를 통한 대화의 방식으로 전환되어야 한다.

## 5. 삼위일체적 해석

성경 해석의 목적은 진리를 찾는 것이다. 성경은 진리를 존재로 말한다. “나는 진리요.”(요 14:6; 잠8:22-36) 이러한 존재적 연결은 그리스도 중심의 해석을 통해 이루어졌다. 루터는 신약이 구약 약속들의 성취이며, 그리스도는 시편과 선지서에 예언되었다고 말한다.<sup>50</sup> 그리스도 중심의 성경 해석은 구원이라는 주제에 초점을 맞춘다. 예수 그리스도의 죽음과 부활은 구원 역사의 절정이다. 그리스도 중심적 해석은 삼위일체적 성경 해석의 가능성을 가지고 있다.<sup>51</sup> 삼위일체적 해석은 구원을 이루시는 삼위일체 하나님과 텍스트 속에 있는 삼위일체의 역동적 관계성을 살핀다. 즉, 하나님이 이루시는 구원은 사랑과 순종, 낮아지심과 같은 삼위일체 하나님의 내적인 관계와 드러난 구속 역사와 관련시킴으로써 더 풍성한 의미들이 드러난다. 따라서 구원 역사 이야기는 삼위일체 하나님의 존재와 관련되며 성경 해석 과정에 적용될 수 있다.<sup>52</sup> 이러한

46 Aristotle, *Aristotle Poetics* (Ann Arbor: The University of Michigan, 1967), 150. “Being is multifariously predicated.”

47 Martin Heidegger, *Being and Time* (New York: State University of New York, 1996), 49.

48 Paul Ricoeur, 『시간과 이야기 3: 이야기된 시간』(서울: 문학과 지성사, 2004), 471.

49 Paul Ricoeur, 『타자로서 자기 자신』(서울: 동문선, 2006), 195.

50 Sydney Greidanus, *Preaching Christ from the Old Testament: A Contemporary Hermeneutical Method* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 121-23.

51 Craig G. Bartholomew, “Listening for God’s address: A mere trinitarian hermeneutic for the Old Testament,” in Craig G. Bartholomew and David J. H. Beldman eds., *Hearing the Old Testament: Listening for God’s address* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012, 3-22), 4.



삼위일체적 해석은 대화의 방식으로 진행된다.

언어의 목적은 타자와의 관계, 타자와의 소통을 위한 것이다. 자기 자신을 넘어서 타자를 이해하는 유일한 방식은 소통, 대화의 방식 뿐이다.<sup>53</sup> 해석자가 어떤 원리나 명제 속에서 의미를 획득하면 의미가 지나치게 환원된다. 해석자는 텍스트가 제시하는 대화 속에 있는 긴장들을 살펴야 한다. 주관성과 객관성, 로고스와 파토스, 표면적 의미와 숨겨진 의미, 문자적 의미와 은유적 의미, 논리적 언어와 시적 언어, 전통과 새로움, 시간과 영원, 자아와 타자와 같은 긴장들이 텍스트의 의미를 역동적으로 만든다. 성경은 하나님의 존재로 인한 많은 긴장들이 있다. 하나님의 초월성과 내재성, 하나됨과 위격, 3과 1, 유한과 무한, 절대성과 관계성, 유일성과 복수성, 하나님의 주권과 순종, 하나님과 세계, 하나님의 신성과 죽음과 같은 긴장들이 가득하다. 하나님의 존재 자체는 다른 것들을 자신 안에서 통합하시는 분이시다. 삼위 하나님은 하나님과 인간이라는 결코 통합될 수 없는 관계를 예수 그리스도 안에서 받아들이신다.

“하나님은 사랑이시라”(요4:16)는 하나님의 존재에 대한 은유는 삼위일체 하나님을 가장 잘 드러내는 은유이다. 사랑은 그 자체로 두 대상 사이에서 일어난다. 사랑하는 두 사람은 사랑을 함께 소유하며, 사랑으로 묶여 있다. 두 사람은 사랑으로 묶여 있지만 분명한 자기 정체성을 유지한다. 사랑은 각자의 ‘다름’을 인식하고 시작한다. ‘같음’과 ‘다름’의 끊임없는 대화를 통해서 사랑은 역동적으로 발전한다.<sup>54</sup> 자기 스스로를 사랑으로 말씀하신 삼위일체 하나님은 자기 자신을 개방하고 죄인과 깊이 관계하신다. “사랑하라”고 명령하신 하나님께서 먼저 사랑을 실천하셨다. 이런 관점에서 “원수를 사랑하라” (마5:44)는 예수님의 가르침은 단순한 사회 윤리적 명령이 아니라 삼위일체 하나님의 내적인 사랑의 관계와 자기 스스로 실천하신 구원 역사에서 시작된 존재적 명령이다.

하나님의 존재는 그분의 구원 역사와 긴밀히 연결되어 있기 때문에, 단지 교리와 지식의 영역에 머물러서는 안된다. 하나님의 존재 자체는 다른 것들을 함께 통합하시는 분이시기 때문에 논리적 언어로 어떤 합리성을 획득할 수 없다. 따라서 삼위일체 하나님을 이해하기 위한 올바른 방식은 성경 텍스트의 언어인 상징 은유 이야기들을 따라서 해석적 차원에서 이루어져야 한다.

## 6. 결론

역사적으로 삼위일체 연구는 의미의 차원이 아니라 분석적인 차원에서 발전되었다. 기독교의 하나님의 존재는 많은 지성인들에게 그 자체가 이성적 도전이었다. 이러한 도전이 실패로 끝날 수 밖에 없는 이유는 성경의 언어가 아니라 논리적 언어로 접근했기 때문이다. 성경의 상징과 은유와 이야기들 속에 있는 하나님의 존재에 대한 많은 이야기들이 있음에도 불구하고 신학은 데카르트적 합리성을 추구한 경향이 크다. 특별히 교의학이 논리적 언어로, 합리적 전제를 추구하는 것을 기본으로 하고 있기 때문에 성경의 풍성한 의미들이 놓쳐 버렸다.

리콰르는 기술이 발전하고 자연을 정복한 인간은 스스로의 의미를 잃어갔다고 말한다. 현대인들의 언어는 정교해지고 분석화 된 반면에 건조한 언어가 되어 버렸다. 곧 의미의 풍성함을 버리고 전체를 하나로 묶고 체계를 세우는 기술적인 언어로 변해 버렸다. 그리고 인간 존재의 회복이 인간의 언어 속에 있는 풍성함을 다시 회복하는 것이라고 말한다.<sup>55</sup> 리콰르는 현대인들 속의 건조한 언어와 그들의 존재가 텍스트의 풍성한 의미를 통해 회복될 수 있다고 본다.

52 Bradford E. Hinze, “Dialogical traditions and a trinitarian hermeneutics” in *Theology and conversation*, eds. J. Haers and P. De Mey. (Leuven: Leuven University, 2003), 316-18.

53 Paul Ricoeur, P. *History and truth* (Evanston: Northwestern University, 1965), 63.

54 Paul Ricoeur, P. *Critique and conviction* (New York: Columbia University, 1998), 124.

55 Paul Ricoeur, 『해석의 갈등』 (서울: 한길사, 2012), 322

그리스도인 공동체는 설교를 통해서 텍스트의 가르침과 삶의 실현이라는 끊임없는 순환을 강조한다. 성경 텍스트의 케리그마(선포)가 설교를 통해 재구성되고 그리스도인들은 그것을 삶에서 재형상화한다. 선포는 주제는 예수 그리스도 안에 있는 하나님 나라가 우리에게 임했다는 것이다. 아들을 보내시고 성령 안에서 하나님 나라를 완성하시는 이 일은 여전히 그리스도인의 삶과 밀접하게 맞닿아 있다. 이런 점에서 교회 공동체의 선포는 유일신론의 오류에서 벗어나야 하며 삼위일체 하나님의 존재와 구원 역사의 풍성한 의미를 드러내야 한다. 인간은 결코 하나님의 존재를 다 말할 수 없고, 그 영광을 다 표현할 수 없다. 언어의 풍성함이 곧 존재의 풍성함이다. 성경은 삼위일체 하나님의 존재로 풍성하며, 교회는 영원히 성 삼위일체 하나님을 고백하고 찬양할 수 있다.

[참고문헌]

- Paul Ricoeur, 『해석의 갈등』 부천: 한길사, 2015.
- Paul Ricoeur, 『시간과 이야기 1: 줄거리와 역사 이야기』 서울: 문학과 지성사, 1999.
- Paul Ricoeur, 『시간과 이야기 3: 이야기된 시간』 서울: 문학과 지성사, 2004.
- Paul Ricoeur, 『타자로서 자기 자신』 서울: 동문선, 2006.
- Paul Ricoeur, 『해석의 갈등』 서울: 한길사, 2012.
- 장 그로댕, 『현대 해석학의 지평』 (서울: 동녘, 2019).
- 앤서니 티슬턴, 『기독교 교리와 해석학』 서울: 새물결 플러스, 2016).
- Aristotle, *Aristotle Poetics*. Ann Arbor: The University of Michigan, 1967.
- Karl Barth, *Church Dogmatics 1/1*. London: T&T Clark, 2004
- Karl Barth, *Church Dogmatics 2/1*. London: T&T Clark, 2000
- Bradford E. Hinze, "Dialogical traditions and a trinitarian hermeneutics" in *Theology and conversation*, eds. J. Haers and P. De Mey. Leuven: Leuven University, 2003, 311-322.
- Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*. New York: Harper Collins, 1991.
- Craig G. Bartholomew, "Listening for God's address: A mere trinitarian hermeneutic for the Old Testament," in *Hearing the Old Testament: Listening for God's address*, eds. Craig G. Bartholomew and David J. H. Beldman. Grand Rapids: Eerdmans, 2012, 3-22.
- Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics Volume VII: Theology: The New Covenant*. San Francisco: Ignatius Press, 1989.
- Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale: The Mystery of Easter*. Edinburgh: T&T Clark, 1990.
- James A. Notopoulos, "The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato. Part I." *Classical Philology* 39.3 (1944): 163-172.

- Jürgen Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- John D. Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. New York: T&T Clark, 2006.
- Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Philadelphia: Fortress press, 1974.
- Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*. London: SCM, 1981.
- Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Karl Rahner, *The Trinity*. London: Burn and Oates, 1970.
- Karl Barth, *Church Dogmatics 1/1*. London: Bloomsbury Publishing, 2004.
- Joachim Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*. London: SCM, 1971.
- Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philology*. New York: Cornell University, 1962.
- Monroe Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*. New York: Harcourt, Brace & World, 1958.
- Paul Ricoeur, *History and truth*. Evanston: Northwestern University, 1965.
- Paul Ricoeur, *Symbolism of Evil*. Boston: Beacon, 1967.
- Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1970.
- Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. London: Routledge, 1976.
- Paul Ricoeur, P. *Critique and conviction*. New York: Columbia University, 1998.
- Robert W Jenson, *Systematic Theology: The Triune God*. Vol. 1. New York: Oxford University Press, 2001.
- Robert W Jenson, "God's Time, Our Time." *Christian Century* May 2 (2006): 31-35.
- Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*. New York: Baylor University Press, 2007.
- Sydney Greidanus, *Preaching Christ from the Old Testament: A Contemporary Hermeneutical Method*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Tarmo Toom, *Classical Trinitarian Theology: A Text Book*. New York: T&T Clark.
- Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology, vol. 1*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

그리스도의 법의 길을 노래하고 걸어가는 삶으로서의 순례:

갈 2:19 “율법에 대한 죽음의 해석”

문세원

## I. 서론

갈라디아서에서 바울은 그리스도께서 "이 악한 세대(αἰών)에서 우리를 건지셨다"(갈 1:4)고 말하며, 그 수신자들이 옛 시대인 "그때"(갈 4:8)가 아니라 "이제"(갈 4:9)라는 말로 표현되는, 이방인들이 복을 받고(갈 3:8,14) 하나님의 상속자로 받아들여지며(갈 4:4-9), 이방인들에게도 성령이 부어지는(갈 3:2-5) 종말론적인 새 시대를 살고 있음을 강조하고 있다<sup>1)</sup>. 그런데 여기서 바울이 말하는 “그때”와 “이제”는, 직선적 시간 개념에서의 단순한 과거와 현재를 가리키는 것이 아니라, 그리스도 바깥의 인간의 시간에서 그리스도 안에 드러난 하나님의 은혜의 시간으로의 이행을 뜻한다. 이 대조는 또한 세상 나라와 하나님 나라라는 공간적 개념으로도 설명될 수 있다<sup>2)</sup>. 요컨대, 바울은 갈라디아의 이방인 신자들이 현재의 악한 세상 나라로부터 건짐을 받아, 하나님의 상속자로 그 나라를 유업으로 얻기 위하여(갈 3:18; 4:1,7,30; 5:21) 달려왔다(τρέχω, 갈5:7)고 밝히고 있는 것이다.

그런데 바울이 보기에, 갈라디아의 이방인 신자들은 "그리스도의 은혜로 부르신 이를 속히 떠나 다른 복음을 따르기"(갈 1:6) 시작했다. 그것이 현재 갈라디아 성도들이 직면한 위기다. 이러한 갈라디아 신자들의 현재의 상태를, 바울은 다시 종의 신분으로 돌아가는 것으로(갈 2:4, 4:9, 5:1) 이해한다. 그들은 어떤 사람들(갈 1:7; 3:1; 4:17; 5:7,12; 6:12-13)의 핏/설득에 빠져 다시 종의 멍에를 메는 자리로 돌아가려 하고 있다.

당시 바울처럼 갈라디아 신자들의 상황을 위기로 인식하는 이들은 많지 않았을 것이다. 왜냐하면 갈라디아서에서 이방인 신자들을 설득하는 이들은 기독교 공동체 밖의 사람들이 아니라<sup>3)</sup>, 그리스도에 대한 같은 신앙을 고백하는 유대 출신의 신자들이었기 때문이다(갈 2:4, 12). 또한 바울이 다른 복음이라 부르는 것은 실상 할례를 행하고 정결 규정과 유대 절기들을 지키며 율법을 따라 살라는, 겉으로 보기에 전혀 문제가 없어 보이는 가르침이다. 더욱이 바울

---

\* 이 논문은 Sewon Moon, *Pilgrimage as singing and walking in the way of the law of Christ: interpreting 'dying to the law' in Gal. 2: 19*. (Ph.D. diss. Stellenbosch University, 2017)의 내용을 바탕으로 하였다.

1) J. Louis Martyn, "Apocalyptic antinomies in Paul's letter to the Galatians." *NTS* 31.3 (1985), 412.

2) A.H. Wakefield, *Where to live: the hermeneutical significance of Paul's citations from Scripture in Galatians 3:1-14*, SBLAB, volume 14. (Leiden: Brill, 2003), 189. 실제로 로우-나이다 사전 (Louw-Nida Lexicon)은 세대라고 번역된 아이온(αἰών, 갈 1:4)이라는 말을, 바울이 그 편지의 마지막에서 사용하는 "세상(κόσμος, 갈 6:14)"과 창조라고 번역된 "크티시스(κτίσις, 갈 6:15)"라는 단어와 함께 유니버스(universe)라는 카테고리 아래 위치시키는데, 이는 "세상"과 함께 "나라/제국"이라는 뜻으로도 이해된다.

3) 나노스는 예수를 따르기 위해 이전의 사회로부터 떠난 개종자들은 실제로 사회적, 경제적 어려움에 처해 있었으며, 이런 이방인 신자들에게 복음(good news) 대신 물질의 복음(news of good)을 전했던 유대인 회당의 개종자들을 담당했던 이들이 이 설득자들이었다고 말한다(M.D. Nanos, *The irony of Galatians: Paul's letter in first-century context*. (Minneapolis, MN: Fortress, 2001), 157). 이런 나노스의 시각은, 당대의 그리스도인들이 예수님을 따르기 위해 지불했던 대가와 당시에 그들이 받았던 사회적 압력을 잘 보여주지만, 본문 자체의 지지를 받고 있지는 못하다.

이 떠나야 한다고 주장하는 세상 나라는 예루살렘 성전과 율법을 중심으로 한, 사실상 하나님의 이스라엘이라 불리던 유대주의라는 상징적 제국이다<sup>4)</sup>.

이 편지에서 바울은 갈라디아 신자들에게 자신의 현실이 어떤지 보게 하고, 다시 이전처럼 복음의 진리에 합당하게 견도록 설득하기 위해 해산하는 수고를 하고 있다(갈 4:19). 이러한 설득을 위해 바울은 자신의 지난 삶과 현재의 삶을 고백하는데, “내가 율법에 대하여 죽었다”는 선언은 그 자전적 기록의 결론부에 위치하고 있다.

## II. 1세기 유대주의라는 세계

이런 바울의 주장을 제대로 이해하기 위해, 먼저 바울과 갈라디아서의 수신자들에게 영향을 주었던 1세기 유대주의의 세계가 어떠한지 살펴볼 필요가 있다. 당시 유대주의의 세계는 무엇보다도 율법을 위해 살고 율법을 위해 죽는 세상이었다. 시편에서 시인이 열정적으로 고백하듯이, “여호와와 율법을 따라 행하는/걸는”(시 119:1) 삶이 하나님의 백성의 정체성의 핵심으로 간주되었다. 이런 모습은 제2성전 유대주의에도 마찬가지였다.

이러한 율법에 대한 열심은 성전으로부터 분리되었던 포로기를 거치며 더욱 강화되었다<sup>5)</sup>. 그들은 율법을 위해 살고 율법을 위해 죽었다<sup>6)</sup>. 이러한 시대 분위기 속에 예수와 그를 따르는 이들, 그리고 바울이 놓여 있었다<sup>7)</sup>. 그런 세상에서 율법에 대해 죽었다고 선언하는 바울의 태도와 주장은 받아들여질 수 없는 것이었으며, 심지어 신성모독적인 것으로 여겨지기도 했다<sup>8)</sup>.

율법에 관한 논의에서, 특별히 바울 서신에서의 율법 논쟁에서, 종종 생략되거나 간과되는 부분이 있는데, 이는 갈라디아서를 비롯한 바울 서신이 쓰이던 때는 아직 예루살렘에 성전이 서 있던 시대라는 사실이다. 필로나 요세푸스 등이 증언하듯이, 성전이 파괴되기 전의 1세기는 예루살렘 순례의 르네상스 시대였다<sup>9)</sup>. 그 시대에 성전은 하나님의 집이자 하나님의 백성의 삶의 중심으로 간주되었다. 포로기 이후 회당이 크게 늘어나고, 말씀에 대한 관심이 크게 늘어났음에도 불구하고, 1세기 유대주의는 여전히 말씀의 종교이기보다는 제의의 종교였다<sup>10)</sup>. 요컨대 구약 시대나 중간기 시대뿐 아니라, 1세기 당시에도 여전히 이스라엘의 유일신앙은 예루살렘 성전의 예배에서 그 절정에 이르렀던 것이다<sup>11)</sup>. 주의 전을 사모하여

4) 갈라디아서에서 바울은, 방탕하고 타락한 삶으로 특징지어지는 그레코 로마 사회(갈 5:19~21)도 문제 시하지만, 그 이교사회만을 세상 나라로 규정하지 않는다. 놀랍게도 그는 갈라디아서의 대부분에서 율법 아래의 삶(갈 3:23, 4:3-4, 9, 21, 5:18)으로 특징지어지는 유대주의적 삶을 갈라디아 신자들이 돌아가고자 하는 세상 나라의 삶으로 규정하고 있다.

5) 예, 토빗 1:6-8; 시락 32:24; 마카비2서 6:7-7:42.

6) S. Haber. “Living and Dying for the Law: The Mother-martyrs of 2 Maccabees”. *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal*, 4 (2006).

7) E. Regev. “Moral Impurity and the Temple in Early Christianity in Light of Ancient Greek Practice and Qumranic Ideology”. *HTR*, 97.4 (2004), 383-411.는 복음서에서의 예수와 그의 초기 제자들, 그리고 바울 마저도 대체로 율법을 지키는 유대인이었다는 점을 보인다.

8) B.D. Burrowes. *From letter to spirit: The transformation of Torah in Paul's symbolic world as reflected in his letter to the Romans*. (Ph.D. thesis, Durham University, 2004), 71.

9) M. Goodman. “The pilgrimage economy of Jerusalem in the Second Temple period”. *Judaism in the Roman World*. (Leiden:Brill, 2007). 59-67; Philo, *Laws I*, 69; Josephus, *War* 6.420.

10) K. Schmid. “The Canon and the Cult: The Emergence of Book Religion in Ancient Israel and the Gradual Sublimation of the Temple Cult”. *JBL*, 131.2(2012):293-296.

11) Cf. M.D. Knowles. *Centrality Practiced: Jerusalem in the Religious Practice of Yehud and*

예루살렘 성전으로 올라가 그곳에서 하나님을 만나는 것을 하나님의 백성이 마땅히 살아야 할 삶의 모습으로 여긴 것은, 팔레스타인에 사는 유대인들만이 아니었다. 그 자신이 예루살렘으로 순례를 했던 알렉산드리아 출신의 유대인이었던 필로의 묘사에서 보듯이, 디아스포라 유대인들은 일생에 한 번이라도 예루살렘으로 순례하기를 바랐으며, 실제로 예루살렘 성전으로 가지 못한다 하더라도 율법에 따라 살아가고, 절기에 공물을 보내는 행위를 통해 예루살렘을 중심으로 한 하나님의 나라에 대한 충성을 표현하곤 했다<sup>12)</sup>. 키케로의 "플라쿠스를 위한 변명"에도 나타나는 소아시아 지역의 유대인들이 예루살렘으로 보낸 헌금 이야기는, 이러한 디아스포라 유대인들의 율법과 성전에 대한 열심이 예외적인 것이 아니었음을 보여준다<sup>13)</sup>. 이처럼 아직 성전이 예루살렘에 서 있던 시절, 율법과 예루살렘 성전은 유대주의의 중심축이었으며, 당대의 유대인들은 문자 그대로 주의 율법의 길을 걸어 세상의 중심인 예루살렘 성전이 있는 시온산을 올랐다.

이러한 실제의 순례만큼이나 중요한 것은, 하나님의 이스라엘이 순례 안에서 하나님과 세상, 하나님 백성의 이상적인 삶의 질서를 발견했다는 사실이다<sup>14)</sup>(예, 시 15). 시온에 좌정하시는 하나님께서 온 세상을 다스리신다는 것을 고백하며, 율법에 따라 하나님의 율법의 길을 걷는 삶은 그 자체로 순례로 간주되었다<sup>15)</sup>. 팔레스타인 유대인들이든 디아스포라 유대인들이든 하나님의 이스라엘은 비록 실제로 순례를 하지 않더라도 스스로를 순례자로 인식했다<sup>16)</sup>. 순례라는 용어 자체는 4세기에 등장했지만, 그 이전에도 그들은 스스로를 "예루살렘에 올라가는 사람"이라 부름으로써 자신들을 순례자로 이해했다<sup>17)</sup>. 주목할 점은, 구약의 이스라엘이나 유대인들뿐만이 아니라, 신약의 기자들 역시 순례에서 하나님과 백성의 이상적 삶의 질서를 발견했다는 점이다. 이러한 정황은 갈라디아서를 비롯한 신약의 서신서들에서 발견된다.

갈라디아서에는 특히 풍부한 순례 모티프가 나타나는데, 학자들이 출애굽 모티프라고 간주했던 옛 세상으로부터의 떠남, 중간 기착지로서의 시내산(현재의 예루살렘)과 목적지로서의 위에 있는 예루살렘, 그곳을 향한 달음질, 옛 종의 신분으로 돌아가려는 모습, 그리고 율법과 성령 안에서의 행진<sup>18)</sup>등을 예로 들 수 있다. 이 외에도, 순례가 성전이

---

*the Diaspora During the Persian Period*, SBLABS, volume 16. (Atlanta, GA: SBL, 2006), 68.  
 12) Goodman. "The pilgrimage economy of Jerusalem in the Second Temple period", 73  
 13) Cicero, *Pro Flacco* 28.67-69. 키케로(Cicero)는 BC 62년경 원로원에서 예루살렘으로 올라가는 헌금의 운송을 금지시킨 플라쿠스를 위해 변호했다. 이같은 상황은 시저와 아우구스투스 등 친유대적인 로마 지도자들의 등장과 함께 바뀌었으며, 이는 헤롯 성전과 함께 1세기 순례의 르네상스를 가져왔다.  
 14) M.S. Smith. *The pilgrimage pattern in Exodus*, JSOTsup, volume 239. (Sheffield, UK: Sheffield, 1997). 264-265.  
 15) 스텔링은 그의 글에서, 실제로 순례를 갈 수 없었던 알렉산드리아의 디아스포라 유대인들이 어떻게 자신들을 하나님의 율법에 저촉되지 않는 이들로 간주할 수 있었는지를 보여준다. 그것은 율법에 따라 살며, 그 신앙의 조상들의 삶을 따라 사는 삶의 순례를 통해 이루어졌다(G.E. Sterling. "Opening the Scriptures": The Legitimation of the Jewish Diaspora and the Early Christian Mission. in D.P. Moessner (ed) *Jesus and the Heritage of Israel*, (London: A&C Black, 1999), 199-217).  
 16) J. Neusner. *A Short History of Judaism: Three Meals, Three Epochs* (Minneapolis, MN: Fortress, 1992). 20.  
 17) 1세기의 유대인들은 예루살렘에서 하나님을 예배하기 위해 행하는 여행을 의미하는 순례라는 단어를 갖고 있지 않았다. 그러기에 일반적으로 "예루살렘으로 올라간다"(hag/ἀναβαίνω) (갈 1:17, 18; 2:1)는 말은 순례를 의미했다(V. Turner. "The center out there: Pilgrim's goal". *History of religions*, 12.3 (1973), 191-230).  
 18) S.C. Keesmaat. *Paul and his story: (re)interpreting the Exodus tradition*, JSNTsup, volume 181. (Sheffield, UK: Sheffield, 1999). 188.

무너지기 전 율법과 성전을 중심으로 한 1세기 유대주의의 삶을 특징적으로 보여주는 독특한 제의였다는 사실과 더불어, 바울이 자기 자신의 지난 삶의 걸음을 일종의 여행으로 묘사하고 있다는 점, 그리고 하나님의 이스라엘을 새로운 세상의 법을 따라 행진하는 자로 묘사하고 있는 점 등을 감안할 때, 순례는 갈라디아서를 읽는데 도움을 주는 중요한 해석적 틀로 이해될 수 있다..

순례를 통해 갈라디아서를 읽기에 앞서, 우선 순례란 무엇이며, 특별히 1세기 유대주의의 순례란 어떤 것이었는지 생각해볼 필요가 있다.

### III. 1세기 유대주의 순례

일반적으로 순례는 "종교적 목적을 위해 행하는 여행"이라고 정의된다(브리태니커). 그러나 이런 일반적 정의는, 순례가 담고 있는 바 순례자들의 가슴 속에 있는 종교적 열망을 제대로 담아내지 못한다. 바르톨로뮤와 르웨인은 순례를 "하나님을 만나기 위한 목적에서 성소로 향하는 여행"<sup>19)</sup>이라고 정의하며, 순례의 목적이 하나님의 존전에서 그 분을 뵈기 위한 것이라는 점을 분명히 한다. 이런 순례에서 순례의 목적지, 성소는 절대적 중요성을 지닌다. 왜냐하면 순례는, 성소가 그곳을 통해 하나님을 만날 수 있는 초월적 세상의 중심이라는 믿음 혹은 장소의 신학에 근거하고 있기 때문이다<sup>20)</sup>. 1세기 유대주의에서 순례는, 그리고 마음의 순례로서 율법을 지키는 행위는, 황제가 세상의 주인이거나 로마가 세상의 중심이 아니라 하나님께서 왕이시며, 주님께서 좌정해 계시는 예루살렘 시온산이 세상의 중심이라는 그들의 믿음을 고백하는 행위였다. 그런 의미에서 순례는 그 자체로 하나의 제의로 간주될 수 있으며, 유대인들은 스스로를 예루살렘 성전에서 하나님을 만나고 예배하기 위해 여행하는 순례자들로 간주했다.

그런데 이 순례는 동시에 조상들의 길을 걷는 여행이기도 하다. 조상들의 길을 걷는 여행이라는 측면은 뿌리 찾기 여행(root tourism)과의 연관성 속에서 최근의 순례 연구들이 새롭게 주목한 바이다<sup>21)</sup>. 순례에서 장소나 시간, 그리고 관습과 모든 과정은 미리 정해진 규례에 따라 이루어진다. 이렇게 일련의 정해진 제의(rites)들로 이루어져 있다는 점에서 순례는 넓은 의미의 제의(ritual)라고 부를 수 있으며<sup>22)</sup>, 그 과정을 통해 순례자들을 하늘에 계신 하나님께로 이끈다는 점에서 순례는 또한 예전(liturgy)으로 이해될 수 있다<sup>23)</sup>. 그런데 장소와 시간, 관습 등 그 모든 과정들은 조상들의 기억과 전통에 의해 결정된다<sup>24)</sup>. 순례자들은 그 조상들의 달력에 의해 정해진 날짜(절기)에<sup>25)</sup>, 조상들의 관습을 따라, 조상들의

19) C. Bartholomew. and R. Llewelyn. "Introduction". in C.G. Bartholomew and F. Hughes(ed) *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage* (Burlington, VT: Ashgate, 2004), xii-xvi.

20) M. Eliade. *Images and symbols: Studies in religious symbolism*. (New York: Sheed and Ward, 1969). 27-56; S. Mazumdar and S. Mazumdar. "Religion and place attachment: A study of sacred places". *Journal of environmental psychology*, 24.3 (2004), 385-397.

21) 뿌리 찾기 여행과 순례의 차이는, 전자는 내가 중심이 되어 조상들의 기억을 나의 삶에 더하는데 반해, 후자는 조상들의 큰 이야기 속에 나를 포함시키고자 한다는 데 있다.

22) R.A. Rappaport. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge Studies of Social Cultural Anthropology, volume 110. (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1999), 24.

23) M.S. Smith. *The pilgrimage pattern in Exodus*, JSOTsup, volume 239. (Sheffield, UK: Sheffield, 1997), 16.

24) S. Mazumdar and S. Mazumdar. "Religion and place attachment: A study of sacred places", 393.

노래를 부르며, 조상들의 길을 걸어 그 조상들이 하나님을 만났던 곳에서(성소), 조상들의 하나님을 만난다. 더 나아가 조상들은 그들의 모범이 되며, 그런 의미에서 순례는 조상들의 순례를 재연하는 것이다. 1세기 유대주의 순례의 경우에도, 순례자들은 출애굽을 기념하는 시기에, 모세의 율법이 정한대로 할례를 행하고 스스로를 정결케 하고, 조상들이 걸었던 예루살렘으로 오는 길을 따라, 조상들의 노래를 부르며, 조상들의 하나님을 뵈기를 기대하며, 조상들이 예배했던 바로 그 시온 산에 올랐다. 이를 통해, 순례자들은 과거 조상들을 구원하셨던 하나님을 뵈었을 뿐 아니라, 이스라엘의 큰 이야기에 자신들을 연결시킬 수 있었다. 그런 의미에서, 여호와와 율법의 길을 걷는 길은, 시간을 거슬러 그 조상들의 길을 걷는 시간 여행이라 부를 수 있다.

그런데 하나님을 만나기 위한 초월적 여행이나, 조상들의 길을 걷는 시간 여행이라는 순례의 측면들은, 순례를 구체적인 현재의 시공간으로부터 분리하여 무시간적인 것으로 이해하도록 만드는 경향이 있다. 이에 반대해서 에이데와 살나우는 "순례는 사실 보편적이고 동질적인 불변의 현상으로 이해될 수 없으며, 역사적, 문화적으로 구체적인 사례들로 해체되어야만 한다"<sup>26</sup>)고 주장한다. 왜냐하면 순례란 시공간을 초월하여 하나님 앞으로 나아가는 행위인 동시에, 실제로는 구체적인 시간과 상황 속에서 이루어지는 행위이기 때문이다. 1세기 유대주의의 순례 역시 마찬가지로 이해될 수 있다. 1세기 유대주의의 순례, 그리고 율법을 지킴으로써 자신들을 성전에 계신 하나님을 향해 여호와와 길을 걷는 순례자들로 자리매김하고자 했던 마음의 순례는 단지 종교적이고 관습적인 무시간적이고 보편적인 행위가 아니었다. 오히려 1세기 순례는 당대 사회의 다양한 정치적, 문화적 그리고 종교적인 목소리들을 들을 수 있는 특유한 사회적 현상이었다.

1세기 예루살렘 성전은 예배를 위한 종교적 중심지만이 아니라 당대 유대인들의 사회적, 정치적 중심지이자, 유대주의 세계의 중심이기도 했다<sup>27</sup>). 1세기 당시 헤롯 가문과 로마 총독들에 의해 세워진 적법하지 않은 대제사장들은, 한 성전과 한 대제사장을 통한 신적 중재라는 이데올로기에 더해<sup>28</sup>), 대제사장 가문들을 형성하여 사두개인이라 불리는 제사장적 귀족 집단을 형성함으로써 그들의 권력을 공고히 하고자 했다<sup>29</sup>). 실제로, 이전 시대인 하스모니안 왕가의 정복 사업에 의해 예루살렘 중심의 질서 안으로 편입된 갈릴리 등에서는 종교적 헌금 뿐 아니라, 조세와 지대 등 예루살렘에의 복속을 의미하는 공물을 바쳐야 했다<sup>30</sup>).

25) K.W. Weyde. *The Appointed Festivals of YHWH: The Festival Calendar in Leviticus 23 and the Sukk<sup>o</sup>t Festival in Other Biblical Texts*, FAT2, volume 4. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).

26) J. Eade and M.J. Sallnow. *Contesting the sacred: the anthropology of pilgrimage*. (Champaign, IL: University of Illinois Press, 1991), 3.

27) N.T. Wright. *The New Testament and the people of God*. (Minneapolis, MN: Fortress, 1992), 225.

28) Philo, *Laws I*. XII. 67; Philo, *Laws I*. 116; J.H. Charlesworth. "The Temple, purity and the Background to Jesus' Death". *Revista catalana de teologia*, 33.2 (2008), 395-442.

29) S. Ben-Zion. *A Roadmap to the Heavens: An Anthropological Study of Hegemony Among Priests, Sages, and Laymen*. (Boston, MA: Academic Studies Press, 2009), 22, 63-66; J. Jeremias. *Jerusalem in the time of Jesus: An investigation into economic and social conditions during the New Testament period*. (Philadelphia, PA: Fortress, 1969), 147-182.

30) Cf. W.R. Herzog II. "Why Peasants Responded to Jesus". in R.A. Horsley (ed) *Christian Origins*. (Minneapolis, MN: Fortress, 2005). A People's History of Christianity, volume 1, 48-49.



일반적인 통념과는 달리, 1세기 당시에 회당과 기도처들은 결코 성전을 대체하지 못했다. 예루살렘 성전의 방향으로 지어진 회당은 지역 공동체의 사회적, 문화적, 사법적 중심지로서, 예루살렘 성전을 중심으로 하는 질서를 전파하고 강화시키는 곳이었다<sup>31)</sup>. 그곳에서는 율법이 낭독되고 가르쳐졌을 뿐 아니라, 예루살렘으로부터 파견된 전령에 의해 순례의 시기를 알리고 십일조를 보내라는 등의 실제의 순례를 요청하는 공문이 낭독되기도 했다<sup>32)</sup>.

바리새인들을 사두개인들과 대등한 지위에 있었던 것으로 그리는 요세푸스와 후대의 랍비들의 묘사와는 달리, 최근의 학자들은 바리새인들을 비롯한 율법교사들은 성전과 율법, 그리고 사두개인 대제사장들을 중심으로 한 유대주의 질서의 중간계층으로 이해한다. 그들은 갈릴리 등 지방과 심지어 디아스포라 공동체에 이르기까지 광범위한 지역에 유대주의적 질서를 전파하고, 사람들을 설득하여 유대주의를 내재화하도록 앞장선 전도자들이었다<sup>33)</sup>. 또한 그들은 지방민들과 이방인 등 유대주의의 주변부에 있는 이들에게 가서 그들로 하여금 "억지로 유대인처럼 살게 하려(cf. 갈 2:14)" 했으며, 그럼으로써 궁극적으로는 예루살렘으로의 순례를 강요하였다. 이런 강요 속에서, 유대주의의 주변부에 있는 이들 역시 중심부에 있는 이들만큼이나 최선을 다해 율법과 규례를 지키려 애썼다<sup>34)</sup>. 주변인들은(?) 실제 예루살렘으로 순례하지 못하더라도, 가능한 그 율법을 지키고 주의 길을 걸음으로써 자신들을 예루살렘으로 가는 순례자로 자리매김하고자 했다. 그러나 주변부에 있던 그들은 그 율법을 결코 온전히 지킬 수 없었으며, 그 결과 온전한 하나님의 백성으로 인정받을 수 없었다. 후대의 기록이긴 하지만, 1세기 유대주의의 모습을 묘사하는 랍비 문헌들은 주변부에 대한 중심부의 태도와 정서가 어떠했는지를 보여준다:

"그 땅의 백성들이 공회에 들고자 할 때 한가지를 제외하고는 모두 지킨다 하더라도 그는 받아들여지지 않는다. 비록 서기관들의 구체적인 것에서 아주 작은 것 하나를 지키지 않았다 할지라도"<sup>35)</sup>

"그 땅의 백성들이 공회에 들고자 할 때 한가지 문제에 의심이 된다면, 그는 토라 전체에 대해 의심이 되는 것이다"<sup>36)</sup>

갈 3:10의 바울의 율법에 대한 부정적인 선언은 위에 언급한 바리새인들의 사고를 반영한다. "누구든지 율법 책에 기록된 대로 모든 일을 항상 행하지 아니하는 자는 저주 아래에 있는 자라(갈 3:10; cf. 마 5:18-20)". 사실 제2성전의 구조상, 특별히 이방인의 뜰과 여인의 뜰을 나누는 담과 거기 쓰인 비문에서 볼 수 있듯이, 이방인 등 주변부에 있는 이들은 애초부터 유대주의의 율법을 지키거나 예루살렘으로 순례함을 통해 하나님께 이를 수 없었다.

#### IV. 순례를 통해 갈라디아서 다시 읽기

분명히 하자면, 갈라디아서에는 예루살렘 성전도 그 제사장들도 직접적으로 등장하지 않는다.

31) M.D. Herr. "The Calendar". in S. Safrai and M. Stern (ed) *The Jewish people in the first century: historical geography, political history, social, cultural and religious life and institutions*, (Assen, The Netherlands: Uitgeverij Van Gorcum, 1987). Compendia, volume 2, 843-851

32) Tosefta Sanhedrin ii, 6.

33) S. Ben-Zion. *A Roadmap to the Heavens*. 297-298; M.F. Bird. *Crossing over sea and land: Jewish proselytizing activity in the Second Temple Period*. (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2009).

34) N.T. Wright (1992). *The New Testament and the people of God*. 214.

35) Tosefta, Demai 2:5

36) Babylonian Talmud, Bechorot 30b

마치 복음서<sup>37)</sup>의 갈릴리 사역 부분에서의 예수님의 반대자들이 바리새인과 율법교사일 뿐이며 직접적으로 드러난 문제가 안식일 등의 율법에 대한 논쟁뿐이었던 것처럼, 갈라디아서에서 바울의 반대편에 서 있는 설득자들 역시 같은 신앙을 고백하는 유대 출신의 신자들이며 드러난 문제 역시 할례(5:2)와 유대 절기(4:10) 등 다만 율법의 행위의 문제일 뿐인 것처럼 보인다<sup>38)</sup>. 그러나 복음서에서 전반부 갈릴리 사역은 예루살렘으로 가는 길의 첫 단계에 불과하며, 바리새인과 율법에 대한 논쟁은 그 뒤에 드리워진 성전과 대제사장을 배제하고는 제대로 이해되지 않는 것처럼, 갈라디아서의 문제를 일으킨 설득자들과 율법의 행위나 믿음이나의 논쟁 뒤에는 예루살렘 성전과 율법을 중심으로 한 유대주의라는 그림자가 드리워져 있다고 볼 수 있다. 이러한 점은, 종노릇하고 핍박하는 주제에 대한 바울의 암시에서 확인된다. 헬라인 디도가 할례를 강요당한 곳은 예루살렘이었으며(갈 2:1-3), 두려움에 사로잡힌 베드로가 뒤로 물러난 것 역시 (예루살렘의) 야고보에게서 온 사람들이 이르렀을 때였다(갈 2:12). 직접적으로 드러난 문제인 베드로와 갈라디아 신자들의 배도는 단지 개인적인 윤리의 타락으로 다루어질 수 없다. 나노스가 지적했듯이, 그들이 돌아선 것은 그들을 다시 종으로 삼으려는 현재의 세상 나라로부터의 압력에 굴복한 결과였다<sup>39)</sup>. 바울은 이 세상 나라의 정체를 이렇게 밝힌다.

"이 하갈은 아라비아에 있는 시내산으로서 지금 있는 예루살렘과 같은 곳이니, 그가 그 자녀들과 더불어 종 노릇하고 [...] 그 때에 육체를 따라 난 자가 성령을 따라 난 자를 박해한 것 같이 이제도 그러하도다" (갈 4:25, 29)<sup>40)</sup>.

갈라디아 신자들은 역지로 유대인처럼 되라고 설득당함으로써, 다시 현재의 예루살렘 성전과 그 율법을 중심으로 한 유대주의에 굴복하도록 강요당하고 있었다. 과거 회심 전 유대주의에 열심을 가지고 있던 바울이 그러했듯이(갈 1:10), 지금 이방인 신자들을 꺾는 설득자들은 그리스도의 복음이 아닌, 사람을 기쁘게 하기 위하여 사람의 복음을 전파하고 있었다. 바울은 "역지로 하게 하다(ἀναγκάζω 갈 2:3,14; 6:12)"라는 단어와 "종노릇하게 하다(καταδουλω Gal. 2:4)"는 등의 표현을 통해 그것이 주변부에 대한 중심부의 강요라는 사실을 분명히 했다.

37) 서신서보다 후대에 쓰여진 것으로 알려진 복음서를 서신서 해석에 사용하는데 있어서는 반대하는 목소리들이 신약학계에는 있어왔다. 그러나 예수님에 관한 이야기는, 복음서가 쓰여지기 이전에도 널리 공유되었으며, 그것은 단지 요약물 넘어서 중요한 주제들에 대한 자세한 이야기까지 포함하는 것(D. Wenham, *Paul and Jesus: the true story*. (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002). 60-74)이라는 사실을 기억할 필요가 있다. 바울은 그리스도의 빛 아래서 구약 성경을 이해하고 읽어냈을 뿐 아니라, 그의 많은 논의는 예수님에 관한 기억에 의존하며, 더욱이 바울과 복음서 기자들 모두는 같은 상징 세계 속을 살아갔다. 따라서, 그의 서신서와 복음서는 많은 부분을 공유한다.

38) 그 결과 새관점과 극단적 새관점 학파 등에서는 갈라디아서의 위기를 유대인들의 배타주의나(예, J.D. Dunn, J.D. *The Theology of Paul the Apostle*. (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998)), 이방인들을 위한 율법의 문제로 국한해서 보게 되었다(예, P.J. Tomson, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, CRINT, volume 1. (Assen, The Netherlands: Uitgeverij Van Gorcum, 1990); P. Eisenbaum, "Jewish perspectives: A Jewish Apostle to the Gentiles". in J.A. Marchal (ed) *Studying Paul's letters: Contemporary perspectives and methods*, (Minneapolis, MN: Fortress, 2012). 135-153.)

39) M.D. Nanos, *The irony of Galatians*, 154.

40) 하갈의 아들 이스마엘은, 현재의 혈통과 외면적 율법의 행위를 자랑하는 유대인들이 그러하듯이, 육신적으로, 또한 율법적으로 아브라함의 자손이었다. 그러나 그는 그 혈통과 율법의 뒤에 있는 본질인 (그리스도를 통해 주어지는 하나님의 은혜에 대한) 약속과는 무관했다. 흥미로운 것은, 여기서 바울은 종족적으로 오해를 불러일으킬 수 있는 이스마엘이라는 이름을 삼가고 있다는 점이다. 대신에 그는 원래 약속의 자녀가 아니었던 아라비아에 복음이 전파되고(갈 1:17), 아브라함의 잃어버린 자손들과 아담의 잃어버린 자손들이 주께 돌아오는 지금, 원래의 자녀인 현재의 예루살렘은 약속의 땅 바깥 시내 산에서 여전히 종 노릇하고 있다고 묘사한다. 이 묘사는 아마도 바울이 로마서에서 말한 바와 같이 "내 골육을 아무 조롱 시기하게 하여 그들 중 얼마를 구원하여"(롬 11:13), 마침내 "온 이스라엘을 구원"(롬 11:26)하기 위한 선지적 행동과 말로 보인다.

유대주의의 율법이 정당성을 지녔던 것의 일면에는 그것이 조상들의 전통(갈 1:14)이라는 사실이 자리한다. 천사의 손을 거쳐 한 중보자 모세를 통해 받은 율법(갈 3:19; cf. 갈 1:8)을 절대시하는 유대주의의 주장에 대해, 바울은 예수를 믿음으로 이방인들까지 하나님의 유업을 얻을 상속자가 되게 하시겠다는 하나님의 언약은 율법보다 430년이나 먼저 주어진, 더 앞서고 더 중요한 조상들의 전통이라는 사실을 밝힌다(갈 3:16-22). 더욱이 바울은 아브라함을 할례 없이 믿음으로 의롭다 함을 받은 첫번째 이방인 개종자로 묘사하며<sup>41)</sup>, 그 조상 아브라함처럼 그리스도를 믿음으로 의롭다 함을 받으려는 모두가 바로 아브라함의 자손이라 주장한다(갈 3:6-7). 요컨대 바울은 아브라함이 걸었던 그 길을 걸으라고 암시적으로 말하고 있는 것이다.

월슨과 키즈맛이 주장하듯, 갈라디아서의 움직임은 출애굽과 광야의 이스라엘의 순례를 반영한다<sup>42)</sup>. 그들은 악한 세대에서 건짐을 받아(갈 1:4), 본질상 하나님이 아닌 자들에게 종 노릇 하던 삶을 떠나(갈 4:8), 새로운 율법인 성령을 받았고 하나님의 큰 일을 경험했으며(갈 3:5), 하나님을 알고 하나님의 아신 바 된(갈 4:9) 하나님의 상속자들로 다시 태어났다. 그러나 그들은 이제 그리스도의 은혜로 그들을 부르신 이를 속히 떠나 다른 복음을 따라(갈 1:6), 다시 약하고 천박한 초등학문으로 돌아가서 그들에게 종 노릇 하려고 하고 있다(갈 4:9)<sup>43)</sup>. 이러한 출애굽 이야기에 빗대어 바울은, 과거의 출애굽한 이스라엘이 시내산을 지나 예루살렘 시온산으로 행진했듯이, 이제 유대인이나 이방인이나 그리스도를 믿음으로 하나님의 백성이 된다는 아브라함에게 주신 약속을 따라 하나님의 백성이 된 하나님의 이스라엘은, 종 노릇하는 현재의 예루살렘을 지나 자유자들의 어머니 도시, 위에 있는 예루살렘을 향해 행군해야 한다고 주장하는 것이다<sup>44)</sup>.

출애굽 이야기는 구원의 목적이 하나님을 예배하는 데 있음을 보여준다 (출 3:12,18; 4:23; 5:1,3). 순례의 목적은, 하나님의 존전으로 나아가 그 분을 뵈고, "영광이 그에게 세세토록 있을지어다"(갈 1:5) 하고 하나님을 찬양하며 예배하는 것이다(cf. 롬 15:6-13). 이 예배는 오직 성전에서, 대제사장의 제사를 통해서 가능하다고 믿어졌다. 그러나 바울은 예수 그리스도의 계시를 통해, 죄인 된 인생을 향한 하나님의 은혜의 방편을 깨닫게 되었다<sup>45)</sup>. 그리스도께서 "이 악한 세대에서 우리를 건지시려고 우리 죄를 대속하기 위하여 자기 몸을 주셨으며"(갈 1:4), "나를 사랑하사 자기 몸을 버리신"(갈 2:20) 우리들의 대제사장이시라는 사실을 알게 된 것이다. 또한 그 분의 몸이 제물이요, 그 분이 달리신 십자가가 우리의 죄가 속량되는(갈 3:13) 제단이라는 사실을 발견하게 되었다. 그 깨달음이 바울의 모든 것을 바꾸었다. 그는 그리스도만이 참된 성전이시며, 그리스도만이 참된 대제사장이시라는 복음의 진리에 합당하게, 그리스도를 모범으로 하여 전혀 다른 길을 걷기 시작했다.

41) M. Thiessen. *Paul and the Gentile Problem*. (Oxford, England: Oxford University Press, 2016), 28-29.

42) T.A. Wilson. "Wilderness apostasy and Paul's portrayal of the crisis in Galatians". *NTS*, 50.4(2004):550-571; Keesmaat. *Paul and his story*. 188.

43) D.J. Moo. *Galatians*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013).

44) Wilson. "Wilderness", 550-571; Keesmaat. *Paul and his story*, 188.

45) J.N. Aletti. "Romans". in *The International Bible Commentary*, (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998). 1557-1560.

## V. 바울의 자전적 기록

갈 1:10-2:21의 바울의 자전적 기록은 수사학적으로는 엔코미움(encomium), 고대 편지에서 자신의 명예를 지키기 위해 쓰여진 "자기 찬양"을 위한 전형적 말하기 패턴으로 간주되기도 한다<sup>46</sup>). 말하자면 바울이 자신의 지난 삶의 걸음(ἀναστροφή, 갈 1:13)을 자랑하고 노래하고 있다는 것이다. 그러나 가벤타가 말하듯, 이렇게 읽을 경우 바울의 자기 변호는 그의 신학적 논증(그리스도의 복음)과도, 윤리적 적용(그리스도의 복음에 합당한 삶)과도 분리된다<sup>47</sup>).

바울은 갈 1:10-2:21의 자전적 기록에서 자신의 지난 삶의 걸음을 다음과 같이 묘사한다:

1. 내가 이전에 유대교에 있을 때에 … 여러 연갑자 보다 유대교를 지나치게 믿어 내 조상의 전통에 대하여 더욱 열심이 있었으나 (갈 1:13-14)
2. 내 어머니의 태로부터 나를 택정하시고 그 은혜로 나를 부르신 이가 그를 내 속에 나타내시기를 기뻐하셨을 때 (갈 1:15-16a)
3. 내가 (유대주의와) 혈육을 떠나 즉시 그리스도를 따랐고 (갈 1:16b)
4. 나는 복음의 진리를 따라, 성령의 인도하심을 따라, 그리스도의 법의 길을 걷고 있다.

이런 바울의 자전적 고백은 단순한 자기 변호로 읽을 수 없다. 왜냐하면 “형제들아 내가 너희와 같이 되었은즉 너희도 나와 같이 되기를 구하노라”(갈 4:12)라는 그의 고백에서 보듯이, 바울은 갈라디아 신자들이 그리스도의 복음에 부합하게 사는 삶을 독려하기 위한 목회적 목적에서 그 자신이 걸어왔던 지난 길들을 회고하고 있기 때문이다<sup>48</sup>). 그럼으로써 그는 자신을 본받고, 더 나아가 그리스도를 본받으라고(cf. 갈 4:19) 권면하는 것이다. 그 권면의 일부로서 바울은 자신의 삶의 걸음을 갈라디아 신자들의 모범으로 제시하고 있다.

또한 말리나와 네이리의 주장처럼<sup>49</sup>) 바울은 유대주의에 있을 때의 삶을 자랑한 것이 아니다<sup>50</sup>). 갈라디아서 전체를 관통하는 하나님과 사람의 대립적 구조에서도 드러나듯, 유대주의는 하나님의 교회와 동일시될 수 없는 조상들의 (인간) 전통일 뿐이며(갈 1:14), “우리도 어렸을 때에 세상의 초등 학문 아래 종 노릇하던 삶을 살았으나”(갈 4:3, 8-10)라는 표현을 통해 알 수 있듯 세상의 초등적인 질서(στοιχεῖα)일 뿐이다. 더욱이 유대주의는 하나님의 교회를 심히 박해하고 핍박하는 주체(갈 1:13)다. 이 점은 현재의 예루살렘을 박해하는 자로 그려낸 4:29의 묘사와 일치한다. 바울의 유대주의에서의 지난 날의 열심 역시 하나님을 위한 삶이 아닌, 인간 전통에 대한 열심이었을 뿐이라고 그는 진술한다. 그것은 하나님을 기쁘시게 하기 위해 사는 하나님의 이스라엘의 삶이 아니라, 사람을 기쁘게 하기 위해 사람을 설득하는 일에 불과하

46) B.J. Malina and J.H. Neyrey, J.H. (2006). “Galatians”. in B.J. Malina and J.J. Pilch (ed) *Social-science commentary on the letters of Paul*, (Minneapolis, MN: Fortress, 2006). 183-184.

47) B.R. Gaventa. *Our Mother Saint Paul*. (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007). 85-88.

48) B.R. Gaventa. “Galatians 1 and 2: Autobiography as Paradigm”. *NovT* (1986), 309-326.; G. Lyons. *Pauline autobiography: Toward a new understanding*, SBLDS, volume 73. (Atlanta, GA: Scholars Press, 1985). 171.

49) Malina and Neyrey. “Galatians”, 185.

50) J.N. Aletti. *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul: Collected essays rhetoric, soteriology, christology and ecclesiology*, Subsida Biblica, volume 43. (Roma, Italy: Gregorian & Biblical Press, 2012), 220.

며, 교회를 핍박하는 일이었다.

그러나 예수 그리스도의 계시(갈 1:12)가, 어머니의 태로부터 택정하시고 은혜로 부르신 이스라엘의 하나님의 그 아들을 드러내심(갈 1:15-16)이 모든 것을 바꾸어 놓았다<sup>51)</sup>. 이 때 계시의 내용이 구체적으로 무엇이었는지 특정하는 것은 불가능하다. 다만 바울이 그 계시를 통해 예수님께서 누구신지 알게 되었다는 점은 분명하다. 갈라디아서 곳곳에 나타난 바울의 기독교적 고백들은 예수 그리스도의 계시가 무엇이며, 그가 알게 된 하나님의 아들이 누구신지를 암시한다. 라이트가 강조하듯, 바울은 이방이 그리스도를 믿음으로 말미암아 의롭게 될 약속이 아브라함에게 주어졌음을 알게 되었고(갈 3:8)<sup>52)</sup>, 이제 때가 되어 이 땅에 오셔서(갈 4:4) 이 악한 세대에서 우리를 건지시고 우리 죄를 속하기 위해 자신을 제물로 바치신 그리스도(갈 1:4; 2:20)가 참 제사장이요, 그 분이 달린 십자가가 제단이라는 것을 깨닫게 되었다. 그 예수 그리스도를 믿음으로, 그들은 의롭게 되고 하나님께 받아들여진다는 사실을 그는 알게 된 것이다.

그러나 이신칭의가 바울이 이야기하고 싶은 전부는 아니었다. 2:15에서 “우리는 본래 유대인이요 이방 죄인이 아니라”는 말로 1세기 유대주의의 관점에서 자신을 규정한 뒤<sup>53)</sup>, 이어지는 16절에서 바울은 세 차례에 걸친 반복을 통해 율법의 행위가 아닌 예수 그리스도를 믿음으로 의롭게 된다는 사실을 확인한다<sup>54)</sup>. 한 사람, 우리, 모든 육체에게까지 이르는 점층법과 함께 사용된 이 복음의 진리는, 바울이 새롭게 주장하는 것이 아니라, 우리가 함께 알았고, 그래서 함께 믿을 뿐 아니라, 말씀(시 143:1-2; 합 2:4)을 통해 확인된, 그리고 이제껏 사도들과 바울이 함께 전해온 기정 사실(*fait accompli*)이었다. 문제는 그 복음의 진리에 합당하게 걸어가는가 하는 점이었다.

모든 사람이 그리스도를 믿음으로 구원을 얻는다는 복음을 알게 된 후, 바울은 마치 예수님의 첫 제자들, 특별히 베드로가 그랬듯이 즉시(εὐθέως) 혈육과도 의논하지 아니하고(갈 1:16, cf. 마 4:20,22) 주를 따랐다. 그리고 사도행전에 나타나는 안디옥에서의 사역과 위대한 선교여행들 이전에도, 마치 예수께서 그러하셨고 제자들이 그러했던 것처럼 바울은 (이방) 죄인들에게 나아가, 아라비아와 다메섹(갈 1:16), 수리아와 길리기아(갈 1:21) 각처에 두루 다니며 복음을 전했다. 그것은 복음의 진리를 따라 바르게 걸어가는 것이었으며(cf. 갈 2:12), 그 삶이야말로 교회의 찬양의 제목이 되는(갈 1:24) 자랑할 만한 삶이었다.

그러나 슬프게도 예루살렘과 안디옥에서 일어난 사건들(갈 2:1-14)은 현재 갈라디아에서 일어나고 있는 일들의 전조가 되었다<sup>55)</sup>. 함께 하나님 나라를 전파하는 사도로 부름을 받은, 그래서 함께 친교의 악수를 한(갈 2:1-10)<sup>56)</sup> 사도조차 할례자들을 두려워하여 이방인 신자들과의

51) S. Grindheim. “Apostate Turned Prophet: Paul’s Prophetic Self-Understanding and Prophetic Hermeneutic with Special Reference to Galatians 3.10-12”. *NTS*, 53.4 (2007), 545-565.

52) N.T. Wright. *Justification: God’s plan & Paul’s vision*. (Madison, WI: IVP, 2009), 130

53) R.E. Ciampa. *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*. WUNT2, volume 102. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 180.

54) J. Lambrecht. “Paul’s Reasoning in Galatians 2: 11-21”. in J.G. Dunn (editor) *Paul and the Mosaic Law*, WUNT, volume 89, (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996). 56

55) F.J. Matera. *Galatians*, Sacra Pagina. (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007), 85.

56) R.N. Longenecker. *Galatians*, WBC, volume 41. (Dallas, TX: Word Books, 1990), 58; Moo, *Galatians*, 144-145.

식사 자리에서 물러났다<sup>57)</sup>. 그 식사 자리는 그리스도의 제사의 결과로 이루어진, 이방인과 모든 이들이 초대받은 하나님 나라의 식탁이요, 성령이 모든 이에게 부어지는 것으로 특징지어지는 종말론적인 새 시대를 상징하는 식탁이었다<sup>58)</sup>. 따라서 이 율법의 외면적 행위로의 물러남은 사실상 그리스도의 십자가에서 드러난 하나님의 은혜로 의롭게 된다는 사실을 부인하는 행위요, 결과적으로 이방 신자들이 하나님의 유업을 받을 아브라함의 자손, 하나님의 한 가족이라는 사실을 부인하는 행위였다<sup>59)</sup>. 그것은 이방인 신자들에게 유대인처럼 살 것을 요구하는 것이었으며, 다시 옛 세상으로 돌아가 현재의 예루살렘과 율법의 행위 아래 종 노릇하도록 강요하는 행위였다. 갈라디아의 위기는 바로 당대 유대주의를 두려워하여 복음의 진리를 따라 바르게 걸어가지 않은, 먼저 부름을 받은 이들의 잘못된 행동<sup>60)</sup>과 핍박을 두려워하여 이방신자들에게 유대인처럼 되도록 설득한 이들의 강요가 합쳐져 이루어진 것이었다. 갈 2:19의 “내가 율법에 대하여 죽었다”는 바울의 고백은 이런 상황 속에서 주어진다.

## VI. 율법에 대한 죽음

갈 2:19-20에 등장하는 1인칭 ἐγώ는 자연스런 문맥에서 볼 때 바울 자신으로 해석된다. 앞선 이들이 물러나는 상황에서, 바울은 강조적 ἐγώ를 통해 그 자신의 개인적 입장을 선언한다: “나로 말할 것 같으면”<sup>61)</sup>. 그는 죽음과 삶, 나와 그리스도가 반복되는 대단히 압축적이고 시적인 20절을 통해<sup>62)</sup> 그리스도께서 내 안에 사시는 현재적 삶을 자랑하고 노래하는데, 그에 앞선 19절에서는 자신이 율법에 대하여 죽었음을 선언한다.

19절에 aorist 형으로 등장하여 결정적 과거를 드러내는 바울의 “내가 율법에 대하여 죽었다 (νόμῳ ἀπέθανον)”는 고백은, 20절의 “내가 그리스도와 함께 십자가에 못박혔다”는 현재진행형의 고백과 구별된다. 후자가 그리스도 안에서의 현재의 삶을 표현한다면<sup>63)</sup>, 전자는 그가 이미 지나온 삶을 드러내는 것으로 이해될 수 있다. 여격의 “율법에 대하여 (νόμῳ)”라는 표현은 소유나, 노예 주인의 지배를 드러내는 것으로 이해될 수 있는데<sup>64)</sup>, 이를 통해 바울은 그의 자전적 기록에서 보여주었듯이, 자신은 율법과 성전으로 대표되는 1세기 유대주의 아래 종 노릇 하는 삶으로부터 완전히 결별했다고 선언한다. 율법에 대해 죽었다는 선언을 통해 자신은 더 이상 현재의 예루살렘 성전과 대제사장의 속죄를 바라며, 예루살렘을 향한 순례자가 아니라는 점을 분명히 한 것이다.

그러나 그것이 이스라엘의 유일신앙을 버리거나, 새로운 종교를 만들기 위한 것은 결코 아니

57) L. Morris. *Galatians: Paul's charter of Christian freedom*. (Downers Grove, IL: IVP, 1996), 79.

58) P. Oakes. *Galatians*. Paideia: Commentaries on the New Testament. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015), 77-78.

59) Oakes. *Galatians*, 78.

60) J.M. Barclay. *Obeying the truth: A study of Paul's ethics in Galatians*. (London:T&T Clark, 1988), 77.

61) G.E. Gilthvedt. *Dying and Deliverance: Searching Paul's Law-Gospel Tension*. (Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2015), 35.

62) D.F. Tolmie. *Persuading the Galatians: A text-centred rhetorical analysis of a Pauline letter*, WUNT2, volume 190. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 99

63) P. Oakes. *Galatians* (Paideia: Commentaries on the New Testament). (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015)

64) R.C.Tannehill. *Dying and Rising with Christ: A Study in Pauline Theology*. L.I.Levine (tr.). (Berlin: Töpelmann, 1967), 18

었다. “하나님을 위하여 살기 위해 (ἵνα θεῷ ζήσω)” 라는 표현은 이스라엘의 유일신앙의 열심을 드러내는 표현이다. 이 표현이 말해주듯, 바울이 조상의 전통과 현재의 예루살렘의 성전에 대한 열심을 버리고 떠난 것은, 유대주의적 시각이 보듯 이스라엘의 하나님에 대한 신앙으로부터 떠난 것이 아니었다. 오히려 그는 그리스도 안에서 유일한 은혜의 방편을 드러내신 하나님께 충성하며, 그 분을 위하여 참으로 살기 위해, 죽었다<sup>65</sup>).

17절에서 바울은 이방인들과의 종말론적인 식사를 포함하여 이 복음의 진리를 따라 바르게 걸어갔기 때문에 당대의 유대주의로부터 죄인으로 낙인 찍히고 핍박을 받는 것이<sup>66</sup>), 그리스도가 죄를 짓게 하는 자라는 사실을 의미하느냐고 묻고 있다. 이 때의 “죄를 짓게 하는 자(ἀμαρτίας διάκονος)”라는 표현은 디아코노스(διάκονος)라는 말이 신전의 제사장을 부르던 용어로 사용되었던 점을 감안할 때, “죄의 신전의 제사장”이라는 의미로 사용되고 있다고 볼 수 있다. 이것은 병을 고치고 귀신을 쫓아냄으로써 하나님의 용서와 회복을 선포하며, 죄인과 세리들의 친구가 되시고 그들을 하나님께서 받으셨다고 선언하시던 예수님을 향해, 바알세불을 힘입었다 주장했던 바리새인들의 비판(마 12:22-37; 막 3:20-30; 눅 11:14-23)을 연상시킨다. 병고침과 죄사함, 그리고 그를 통한 회복이 제사장에게 독점되어 있는 것으로 주장하던 유대주의 세계에서, 예수님은 예루살렘 성전의 제사장이 아니라, 자신이 참된 대제사장이심을 드러내신 것이다. 바울은 그 그리스도 안에서 의롭게 되려 하다가 죄인으로 정죄된다 하더라도 그것을 기꺼이 감수하겠다고 고백하고 있는 것이다.

더 나아가 바울은 자신이 헐어버린 것을 다시 세우지 않겠다 선언한다. 전통적으로 18절의 바울이 무너뜨린 것은 율법이나, 유대인과 이방인을 가로막는 배타주의적 정결법의 벽이라고 이해되어 왔지만<sup>67</sup>), “무너뜨리고 다시 세우다(κατέλυσσα, οἰκοδομῶ)”는 2:18의 표현은, 복음서에서의 성전 논쟁과 관련하여 반복적으로 등장하는, 예수님께 주어졌던 비난을 연상시킨다<sup>68</sup>):

“성전을 헐고 사흘에 짓는 자여 (Ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν)” (마 26:61; 27:40; 막 14:58; 15:29; cf. 요 2:19)

당대의 타락한 성전을 그 이데올로기인 율법의 행위와 함께 “뽑고 무너뜨리기” 위해 부름을 받았던 예레미야와 마찬가지로<sup>69</sup>), 예수님께서도 그 시대의 성전을 그 이데올로기와 함께 무너뜨리라고 도전하셨다<sup>70</sup>). 다만 예수님께서 예레미야와 달랐던 것은 그 자신이 참 성전이 되신다고 주장하셨던 점이었다<sup>71</sup>). 자신이 메시아라는 주장과 함께 예수님이 고소당했던 것은 모세의 율법을 거스르고, 특별히 성전을 거스른다는 죄목이었다<sup>72</sup>). 바울과 스테반 역시 모세의 율

65) D.B. Garlington. *An Exposition of Galatians: A New Perspective/reformational Reading*. (Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2003), 103-104.

66) Gilthvedt. *Dying and Deliverance*. 34

67) J.D. Dunn. *A Commentary on the Epistle to the Galatians*, BNTC, volume 9. (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1993) 142.

68) cf. Moo. *Galatians*. 166 note 13

69) W. Brueggemann. *To pluck up, to tear down: a commentary on the Book of Jeremiah 1-25*. (Grand Rapids, MI: G W Bromiley, 1988). 13-14.

70) Ciampa. *The Presence and Function*. 203

71) J.B. Gibson. “The Functions of the Charge of Blasphemy”. in G. Van Oyen and T. Shepherd (ed) *The Trial and Death of Jesus: Essays on the Passion Narrative in Mark* (Leuven/Louvain, Belgium: Peeters Publishers, 2006), Contributions to Biblical Exegesis & Theology, volume 45, 174

72) S. McKnight. “Jesus and James on Israel and Purity”. in B. Chilton and C.A. Evans

법에 대한 가르침만이 아니라, 성전에 대한 가르침 때문에 고발당했다.

“이 사람이 이 거룩한 곳과 율법을 거슬러 말하기를 마지 아니하는도다. 그의 말에 이 나사렛 예수가 이 곳을 헐고 또 모세가 우리에게 전하여 준 규례를 고치겠다 함을 우리가 들었노라” (행 6:13-14; 21:28)

사두개파, 바리새파, 에센파 등 다양한 분파들이 보여주듯, 제2성전 유대주의에서 율법에 대한 다른 해석만으로 심각한 비난의 대상이 되는 일은 드물었다. 그러나, 유대인의 정체성의 핵심으로 여겨졌던 예루살렘 성전에 대한 도전은 언제나 강력한 핍박의 대상이 되었다. 그 핍박을 두려워하여 많은 이들은, 참된 성전과 유일한 제사장인 그리스도를 믿음으로 의롭게 된다는 복음의 진리를 저버리고, 율법 아래 사는 유대주의적 삶을 살고 전파하는 것을 통해 옛 성전을 다시 세우고 있었다. 그런 그들에게 바울은 “만일 내가 헐었던 것을 다시 세우면 내가 나를 범죄한 자로 만드는 것이라”고 도전한다. 그들의 행위는 그리스도를 믿는 이들을 얼마든지 부르는 하나님의 은혜를 폐하는 것이었다(갈 2:21). 그러기에 바울은 그가 만일 옛 성전을 다시 세우면, 그것이야말로 하나님 앞에서 범법자가 되는 것이라고 말하며, 나는 율법에 대하여 죽었다고 소리치는 것이다.

옥스는 “내가 그리스도와 함께 십자가에 못박혔나니”라는 구절을 3:1과 연결지어 “내가 그리스도와 함께 십자가에 못박혔으며, 내가 여전히 거기에 매달려 있다”고 표현한다<sup>73)</sup>. 내가 죽었다는 것이 바울의 1세기 유대주의로부터의 떠남으로 해석되었듯이, 십자가에 못박힌 삶은 그의 현재의 삶으로 해석될 수 있다. 그리스도의 죽음은 율법의 저주 아래의 죽음이었으며(갈 3:13), 예수님은 죄인으로 정죄되었고, 율법과 성전에 대한 범법자로서 죽었다. 그러나 그것이 예수님의 죽음의 의미의 전부가 아니다. 대제사장되신 그리스도께서는 나를 위하여(갈 2:20), 그리고 이 악한 세대에서 우리를 건지시려고(갈 1:4) 자신의 몸을 제물로 바치신 것이다.

그 그리스도의 죽음에 바울 역시 동참한다. 복음의 진리에 똑바로 걸어가기 위해, 바울은 예수님이 하나님께서 주신 유일한 은혜의 방편이라고 선포했고, 그 결과 그는 율법과 성전에 대해 거스르는 죄인이 되었다. 이방 죄인들도 그리스도를 믿음으로 하나님께 받아들여진다는 복음을 살아내기 위해 그는 죄인들과 함께 식사하신 그리스도의 모범을 좇아 하나님의 계시를 따라 이방인들과의 종말론적 식사에 참여했고, 그럼으로써 그는 죄인들의 짐을 대신 지고 걸으신 그리스도의 법의 길에 동참한다. 그러기에 바울은 담대하게도 “내가 내 몸에 예수의 흔적을 지니고 있노라”(갈 6:17)고 고백할 수 있었다. 이와 같이 그는 그리스도의 법의 길을 따라 걷는 자신의 삶을 모범으로 제시하며, 갈라디아 신자들도 그 길을 따라오도록 초청한다. “자기 십자가를 지고, 나를 따르라”는 예수님의 부름이 “내가 율법에 대하여 죽었다”는 바울의 고백에서도 반복되어 들려지고 있는 것이다.

## VII. 결론

바울은 갈 2:19에서 “나는 율법에 대하여 죽었다”고 담대하게 선언한다. 이 선언은, 바울의 지난 삶의 걸음과 그리스도 안에서의 현재의 삶의 길을 진술하는 그의 자전적 기록 부분의 결

---

(editors) *James the Just and Christian Origins*, (Leiden: Brill, 1999). NovTsup, volume 98, 97-98; Regev. “Temple”, 82.

73) Oakes. *Galatians*. v



론부에 놓여있다.

갈라디아의 이방인 신자들은, 그리스도의 은혜로 부르신 이를 속히 떠나 다른 복음을 따라, 다시 종노릇 하는 삶으로 돌아서려는 위기에 빠졌다. 이러한 위기는 기존의 상징적 세계 질서인 유대주의의 핍박을 두려워하여 종말론적 하나님 나라의 잔치에서 물러난 베드로를 비롯한 지도자들과 율법 아래의 삶을 가르치는 설득자들의 가르침에 의해 촉발되었다. 이 글에서는 중요하지만 간과되어 왔던 1세기의 중요한 제의인 순례의 측면에서 1세기 유대주의가 어떠한지 살핀 후, 갈라디아서를 순례의 모티프로 설명했다. 그럼으로써, 바울이 그의 이야기들을 통해 종 노릇하는 현재의 예루살렘이 신자의 궁극적인 순례 목적지가 아님을 밝히고, 갈라디아의 이방인 신자들에게 계속해서 위의 예루살렘으로 행진하도록 권유하고 있다는 점을 밝혔다.

그의 권유를 위한 편지 속에 있는 바울의 자전적 이야기는 자기 찬양이나 자랑으로 이해될 수 없다. 오히려 이것은 뒤로 후퇴하고 있는 갈라디아 성도들을 위한 삶의 모범이다: 그는 유대교에서 사람을 기쁘게 하던 옛 삶을 버리고, 복음의 진리에 합당하게 살아가고 있는 것이다. 바울의 “나는 율법에 대하여 죽었다”는 고백은 이러한 바울의 자전적 기록의 마지막에, 그의 앞선 걸음을 시적 언어로 요약하며 제시된다.

많은 사람들이 복음의 진리대로 살지 않는 가운데 주어진 바울의 이 고백(율법에 대하여 죽었다)은, 그리스도를 믿는 믿음대로 살아가기 위해 죄인으로 정죄되고, 복음을 살아내기 위해 고난당하겠다는 그의 결단을 나타낸다. 동시에 이는 자신의 삶을 모범으로 제시함으로써, 갈라디아 신자들도 자기 십자가를 지고, 그리스도의 법의 길을 따라 노래하고 행진하도록 초대하는 순례자의 노래라 부를 수 있다.

[참고문헌]

Babylonian Talmud, Bechorot

Tosefta Demai

Tosefta Sanhedrin

Philo, *Laws I*

Josephus, *Jewish Wars*.

\_\_\_\_\_, *Antiquities of the Jews*.

Cicero, *Pro Flacco*

Aletti, J.N. *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul: Collected essays rhetoric, soteriology, christology and ecclesiology*, Subsidia Biblica, volume 43. Roma, Italy: Gregorian & Biblical Press. 2012.

\_\_\_\_\_, "Romans". in *The International Bible Commentary*, Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998. 1553-1600.

Bartholomew, C. and Llewelyn, R. "Introduction." in C.G. Bartholomew and F. Hughes (ed) *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage*, Burlington, VT: Ashgate, 2004. xii-xvi.

Ben-Zion, S. *A Roadmap to the Heavens: An Anthropological Study of Hegemony Among Priests, Sages, and Laymen*. Boston, MA: Academic Studies Press. 2009.

Brueggemann, W. *To pluck up, to tear down: a commentary on the Book of Jeremiah 1-25*. Grand Rapids, MI: G W Bromiley. 1988.

Burrowes, B.D. *From letter to spirit: The transformation of Torah in Paul's symbolic world as reflected in his letter to the Romans*. Ph.D. thesis, Durham University, Durham, UK. 2004.

Charlesworth, J.H. The Temple, purity and the Background to Jesus' Death. *Revista catalana de teologia*, 33.2(2008):395-442.

Ciampa, R.E. The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2. 1998, WUNT2, volume 102. Tübingen: Mohr Siebeck. 1998.

Dunn, J.D. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing. 1998.

\_\_\_\_\_, *A Commentary on the Epistle to the Galatians*, BNTC, volume 9.

- Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1993.
- Eliade, M. *Images and symbols: Studies in religious symbolism*. New York: Sheed and Ward, 1969.
- Eade, J. and Sallnow, M.J. *Contesting the sacred: the anthropology of pilgrimage*. Champaign, IL: University of Illinois Press, 1991.
- Garlington, D.B. *An Exposition of Galatians: A New Perspective/reformational Reading*. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2003.
- Gaventa, B.R. *Our Mother Saint Paul*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007.
- \_\_\_\_\_, Galatians 1 and 2: Autobiography as Paradigm. *NovT*, (1986), 309- 326.
- Gibson, J.B. "The Functions of the Charge of Blasphemy". in G. Van Oyen and T. Shepherd (ed) *The Trial and Death of Jesus: Essays on the Passion Narrative in Mark*, Leuven/Louvain, Belgium: Peeters Publishers, Contributions to Biblical Exegesis & Theology, volume 45, (2006), 171-188.
- Gilthvedt, G.E. *Dying and Deliverance: Searching Paul's Law-Gospel Tension*. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2015.
- Goodman, Martin. "Chapter Five. The pilgrimage economy of Jerusalem in the second temple period." *Judaism in the Roman World*. Brill, 2007, 59-67.
- Grindheim, S. "Apostate Turned Prophet: Paul's Prophetic Self-Understanding and Prophetic Hermeneutic with Special Reference to Galatians 3.10-12". *NTS*, 53.4 (2007), 545-565.
- Haber, S. "Living and Dying for the Law: The Mother-martyrs of 2 Maccabees." *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal*, 4 (2006).
- Herr, M.D. "The Calendar". in S. Safrai and M. Stern (ed) *The Jewish people in the first century: historical geography, political history, social, cultural and religious life and institutions*, Assen, The Netherlands: Uitgeverij Van Gorcum, Campendia, volume 2, 1987, 834-864.
- Herzog II, W.R. "Why Peasants Responded to Jesus." in R.A. Horsley (ed) *Christian Origins*, Minneapolis, MN: Fortress, 2005. A People's History of Christianity, volume 1, 47-70.
- Jeremias, J. *Jerusalem in the time of Jesus: An investigation into economic and social conditions during the New Testament period*. Philadelphia, PA: Fortress, 1969.
- Keesmaat, S.C. *Paul and his story: (re)interpreting the Exodus tradition*, JSNTsup,

- volume 181. Sheffield, UK: Sheffield, 1999.
- Knowles, M.D. *Centrality Practiced: Jerusalem in the Religious Practice of Yehud and the Diaspora During the Persian Period*, SBLABS, volume 16. Atlanta, GA: SBL, 2006.
- Lambrecht, J. Paul's Reasoning in Galatians 2: 11-21. In J.G. Dunn (ed) *Paul and the Mosaic Law*, WUNT, volume 89, 1996.
- Longenecker, R.N. *Galatians*, WBC, volume 41. Dallas, TX: Word Books, 1990.
- Lyons, G. *Pauline autobiography: Toward a new understanding*, SBLDS, volume 73. Atlanta, GA: Scholars Press, 1985.
- Malina, B.J. and Neyrey, J.H. "Galatians". In B.J. Malina and J.J. Pilch (ed) *Social-science commentary on the letters of Paul*, Minneapolis, MN: Fortress, 2006, 177-218.
- Martyn, J.L. "Apocalyptic antinomies in Paul's letter to the Galatians." *NTS* 31.3 (1985), 410-424.
- Matera, F.J. *Galatians*, Sacra Pagina. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007.
- Mazumdar, S. and Mazumdar, S. "Religion and place attachment: A study of sacred places." *Journal of environmental psychology*, 24.3 (2004), 385-397.
- McKnight, S. "Jesus and James on Israel and Purity". in B. Chilton and C.A. Evans (ed) *James the Just and Christian Origins*, Leiden: Brill, NovTsup, volume 98, 1999, 83-131.
- Moo, D.J. *Galatians*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013.
- Morris, L. *Galatians: Paul's charter of Christian freedom*. Downers Grove, IL: IVP, 1996.
- Nanos, M.D. *The irony of Galatians: Paul's letter in first-century context*. Minneapolis, MN: Fortress, 2001.
- Neusner, J. *A Short History of Judaism: Three Meals, Three Epochs*. Minneapolis, MN: Fortress, 1992.
- Oakes, P. *Galatians*. Paideia: Commentaries on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015.
- Rappaport, R.A. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge Studies of Social Cultural Anthropology, volume 110. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1999.

- Regev, E. "Moral Impurity and the Temple in Early Christianity in Light of Ancient Greek Practice and Qumranic Ideology." *HTR*, 97.4 (2004), 383-411.
- Regev, E. "Temple Concerns and High-Priestly Prosecutions from Peter to James: Between Narrative and History". *NTS*, 56.1 (2010), 64-89.
- Schmid, K. "The Canon and the Cult: The Emergence of Book Religion in Ancient Israel and the Gradual Sublimation of the Temple Cult." *JBL*, 131.2 (2012), 289-305.
- Smith, M.S. *The pilgrimage pattern in Exodus*, JSOTsup, volume 239. Sheffield, UK:Sheffield, 1997.
- Sterling, G.E. "Opening the Scriptures": The Legitimation of the Jewish Diaspora and the Early Christian Mission. In D.P. Moessner (editor) *Jesus and the Heritage of Israel*, London: A&C Black, 1999, 199-217.
- Tannehill, R.C. *Dying and Rising with Christ: A Study in Pauline Theology*. L.I.Levine (tr.). Berlin: Töpelmann. 1967.
- Thiessen, M. *Paul and the Gentile Problem*. Oxford, England: Oxford University Press, 2016.
- Tolmie, D.F. *Persuading the Galatians: A text-centred rhetorical analysis of a Pauline letter*, WUNT2, volume 190. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Turner, V. "The center out there: Pilgrim's goal." *History of religions*, 12.3 (1973), 191-230.
- Wakefield, A.H. *Where to live: the hermeneutical significance of Paul's citations from Scripture in Galatians 3: 1-14*, SBLAB, volume 14. Leiden: Brill, 2003.
- Wenham, D. *Paul and Jesus: the true story*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002.
- Wilson, T.A. "Wilderness apostasy and Paul's portrayal of the crisis in Galatians". *NTS*, 50.4 (2004), 550-571.
- Wright, N.T. *The New Testament and the people of God*. Minneapolis, MN: Fortress, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Justification: God's plan & Paul's vision*. Madison, WI: IVP, 2009.