

구약논찬

제14권 4호(통권 30집) 2008년 12월 31일

유 은걸(연세대 강사) '아브라함의 자손': 한 유대적 개념의 기독교화 과정

본 논문은 '아브라함의 자손'이라는 유대적 개념이 누구에 의해, 언제, 어떻게 기독교화 했는지를 추적한다. 신약성서의 아브라함 단락은 바울의 신학화 과정을 전제하고 있으나, 이 작업을 최초로 수행한 사람은 바울 자신이 아니라 그가 논박했던 유대주의자였다. 바울은 로마서에서 비로소 '아브라함의 자손'을 적극적인 개종의 모델로 제시하며 창조적으로 재해석했다.

Lyu, Eun-Geol

'Son of Abraham'-Christian Reception of a Jewish Concept

아브라함의 자손

- 한 유대적 개념의 기독교화 과정 -

유 은결 | 연세대 강사

1. 들어가는 말

기독교 신학에서 '아브라함의 자손'이라는 개념이 차지하는 비중은 결코 적지 않다. 이방을 향해 확장된 기독교는 그 구성원들이 스스로를 새로운 의미의 '아브라함의 자손'으로 이해했기에 유대적 모태를 폐기하지 않고 도리어 자산으로 유지할 수 있었다.¹⁾ 원시 기독교에서 아브라함이 갖는 위상이 중요한 만큼 그 기원과 변천 과정은 우리의 관심을 끈다. 아브라함이 유대인과 기독교인의 조상으로 인식되기 시작한 기원은 어디에서 찾을 수 있는가? 신약 가장 초기의 증인인 바울은 처음부터 일관

1) 개인적인 판단이지만, 구약을 기독교의 경전으로 받아들인 것과 아브라함의 자손 이해는 무관하지 않다. 가령 구약과의 연속성을 주장하는 마태복음서는 그 첫머리에 예수를 '아브라함의 자손'으로 소개한다(마 1: 1). 쿠셸(K.-J. Kuschel)은 유대교와 기독교, 그리고 이슬람의 공통분모로 아브라함을 제시한다. K.-J. Kuschel, *Streit um Abraham: Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint*, (München: Piper, 1994). 성서학의 주제로 상론할 수는 없으나, 오늘날 첨예한 문제로 대두된 종교간의 대화는 예수의 문제를 다루는 데에만 집중할 일이 아니라, 아브라함에 대한 이해로 시각을 돌릴 필요가 있다고 본다. 바로 '나는 누구를 믿느냐'라는, 처음부터 대화 여지가 차단된 문제제기보다 '나는 누구이냐'라는 문제를 통하여 대화의 물꼬를 틀 수 있을 것이다.

되게 아브라함 및 그의 자손을 긍정적으로 이해했는가? 이 개념이 변천했다면 그 원인과 과정은 어디에서 찾을 수 있는가? 본 소론은 이 질문들에 답함으로써 '아브라함의 자손'이라는 유대적 개념이 기독교화 한 과정을 추적하고자 한다.

2. 바울 이외 원시 기독교의 이해

아브라함은 기본적으로 유대인의 '조상'이며 아브라함의 자손은 '유대인'을 가리키는 용어이다.²⁾ 신약 성경에서 '아브라함의 자손'이라는 표현은 직, 간접적으로 모두 36구절에 나타난다.³⁾ 이 개념이 기독교화 하는 과정을 추적하기 위하여 우리는 우선 아브라함을 가장 먼저 구원의 표상으로 원용한 사람이 누구인지를 추적할 필요가 있다. 바울의 서신들이 신약 성서 중 가장 초기의 것에 속하더라도, 그보다 앞선 초대 그리스도인들이 전승사적으로 먼저 이 개념을 신학화 했을 가능성은 충분히 존재하기 때문이다. 환언하면, 구두전승 단계에서 이미 기독교화 한 원시 기독교의 아브라함 상을 바울이 단지 자신의 편지 안에 수용한 것일 가능성을 우리는 배제할 수 없다. 이 분석을 위해서 나는 다음의 구절을 주의 깊게 고찰해야 한다고 본다.

1) 공관 복음서에 나타난 '아브라함의 자손'

예수의 족보로 시작하는 마 1장 1절은 아브라함의 자손이라는 개념이 아직 기독교화 한 흔적을 드러내지 않는다. 마 1장은 예수의 육적인 기원이 유대적인 것임을 강조하고 있다. 이는 '아브라함의 자손'이라는 개념이 단독으로 쓰이지 않고, '다윗의 자손'이라는 칭호와 함께 예수에게 부여되고 있다는 점에서 재확인된다. 마찬가지로 Q에 뿌리를 두고 있는 마 3장 9절과 눅 3장 8절 역시 '아브라함의 자손'이 기독교적 함의를 담고 있지 않다. 첫째 이 단락은 세례 요한의 회개 설교에 해당한다는 점

2) 이에 대해서 박 익수, 「성서전승과 해석 - 아브라함 전승 해석의 역사」(서울: 한국신학연구소, 1988), 80-116쪽, 특히 95f. 쪽; K. Berger, "Abraham II," *TRE* 1 (1977), 372-382쪽을 보라.

3) 마 1: 1; 3: 9; 눅 1: 55, 73; 3: 8, 13, 16; 16: 24, 30; 19: 9; 요 8: 33, 37, 39, 53, 56; 행 3: 25; 7: 2, 32; 13: 26; 롬 4: 1, 12, 13, 16; 9: 7, 11; 1: 고후 11: 22; 갈 3: 7, 16, 18, 29; 4: 22; 히 2: 16; 7: 5, 9; 11: 17; 약 2: 21; 벧전 3: 6. 본 구절들은 '아브라함'이라는 단어가 나타나는 구절을 나열한 것이 아니라, '아브라함의 자손'과 상응하는 개념이 등장하는 곳들이다. '아브라함'은 신약 성경 전체에 73번 등장한다.

에서 기독교적 색채는 아직 배어있지 않을 가능성이 높다. 이 심판의 선포는 예수가 메시아임을 강조하는 내용을 담고 있지 않은 만큼, 후대 기독교 공동체에 의해서 첨가된 내용이 아니라고 판단할 수 있다.⁴⁾ 둘째, 더 근본적인 근거로서, 눅 3장 8절(Q)은 ‘아브라함의 자손’을 긍정적으로 해석하는 것이 아니라, 도리어 상대화하고 있다는 점이다. 적어도 예수가 공생애를 시작하지 않은 시점에서(참조 마 4:17; 눅 3:23), 무리를 향한 이 설교는 기독교적 메시지와 직접적인 관련이 없다고 보는 것이 자연스럽다.

눅 19장 9절은 우리의 논의와 관계없는 해석상의 난점을 내포하고 있다. 누가의 예수는 자신을 기다린 삭개오에 관하여 “오늘 구원이 이 집에 이르렀으니, 이 사람도 아브라함의 자손임이로다”(개역개정)라고 선언한다. 먼저 ‘아브라함의 자손’이 그리스도에 대한 신앙을 가진 인물을 지칭하는 것으로 가정해 보자. 본 절에서 καθότι는 ‘때문에’라는 의미를 갖고 있으므로,⁵⁾ ‘그도 그리스도인이기 때문에 오늘 구원받았다’는 선언으로 재 진술할 수 있다. 그러나 이 해석은 논리적으로 성립할 수 없다. 무엇보다도 ‘이미’ 신앙을 갖고 있던 삭개오가 ‘그 날’(σήμερον)에야 구원받았다고 말하는 것은 일종의 자가당착이 되기 때문이다(참조 눅 23:43).⁶⁾ 그렇다면 ‘아브라함의 자손’을 인종적인 의미에서 ‘유대인’으로 이해할 경우 본문의 난점이 해소되는가? 이 경우 해석상의 충돌은 더욱 심각해진다. 그와 같은 이해는 유대적 혈통만으로는 구원받을 수 없다는 누가의 기본 입장과는 정면으로 배치되는 내용이기 때문이다(참조 눅 3:8; 16:24, 30f).

이 논의를 위해서는 눅 19장 1-10절에 나타난 누가 공동체의 정황과 누가의 대응을 종합적으로 고려할 필요가 있다. 본 단락은 전통적으로 ‘죄인의 회개’를 나타내는 것으로 이해되어 왔으나, 본문은 이러한 해석

4) 이 통찰은 타이센과 메르쯔가 역사적 예수의 모습을 발굴해 내는데 있어 중요한 단초로 기능한다. 참조 G. Theißen / A. Merz, *Der historische Jesus*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997).

5) Bauer / Aland, “καθότι,” 793f.쪽.

6) 따라서 이 문제를 사소한 것으로 처리하려는 화이트의 주장은 견지될 수 없다. R. C. White, “A Good Word for Zacchaeus? Exegetical Comment on Luke 19:1-10,” *Lex Theol Quar* 14/4 (1979), 94쪽. 왜냐하면 19:7에서 모든 사람의 불평은 삭개오가 ‘죄인’인데도 왜 교제하느냐에 모아지고 있는데, 삭개오의 말을 들은 후, 그것도 오늘에야 ‘구원받았다’고 선포하는 것은 이들에 대한 효과적인 반박이 될 수 없기 때문이다.

을 통해 매끄럽게 읽히지 않는다. 첫째, 삭개오는 자신의 회개의 표시로 구제를 하겠다고 말한 것으로 이해되는 눅 19장 8절의 진술은 미래형으로 되어 있는 것이 아니라 현재형(δίδωμι, ἀποδίδωμι)으로 쓰여 있다.

둘째, 삭개오는 예수가 자신의 초청을 받아들인 것에 대한 반응으로서 ‘재산을 나눠주고 토색한 것을 갚겠다고 말한 것이 아니라, 예수와 자신이 함께 하는 것을 수긍하지 못하는 못 사람들의 힐난(눅 19: 7)을 듣고 이 이야기를 한 것으로 보도된다(눅 19: 7).

셋째, 눅 19장 10절에서 “인자의 온 것은 잃어버린 자를 찾아 구원하려 함이니라”(개역개정; ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός). 원문은 “잃어버린 자’가 아니라 중성 단수 명사, “잃어버린 것”(τὸ ἀπολωλός)이다. 유사하게 “잃어버린 사람”을 언급하는 눅 15장 24절, 눅 15장 32절의 두 군데 모두 이것을 남성(ἀπολωλός)으로 처리하는 것을 보면, 이러한 누가의 기록은 특기할 만하다고 하겠다.

이 문제는 눅 19장 1-10절을 누가 공동체 내부의 세리나 창기 등 비율법적 그룹과의 식탁 교제를 율법적 그룹이 거부하는 누가 공동체 내부의 율법적 그룹을 교도(敎導)하기 위한 단락으로 볼 때 해결 가능하다. 곧 삭개오는 자기 재산의 절반에 해당하는 부분을 구제에 사용하고 ‘있고’,⁷⁾ 세리의 직책을 수행하는 데 있어 토색한 것이 있다면 그 4배를 갚는다고 할만큼 공정한 징수를 행하고 있다.⁸⁾ 적극적 의미의 구제에 열심을 다하고(눅 19: 9a), 소극적인 의미에서 범법 행위를 거부(눅 19: 9b)하는 삭개오는 도리어 ‘의인’의 전형이다. 이런 맥락에서 눅 19장 9절과 10절은 새로이 이해될 수 있다. σωτηρία(눅 19: 9) 및 σώσαι(눅 19: 10)는 ‘구원(하다)’이라는 전통적인 뜻이 아니라, 그 본래의 뜻대로

7) 반대 견해 N. M. Watson, “Was Zacchaeus Really Reforming?” *ExpT* 77 (1966), 282쪽. 왓슨은 재산의 절반을 가난한 사람에게 주고 ‘있을’ 수는 없다고 말하지만 이는 누가 공동체의 구제 행위를 면밀하게 고려하지 않은 것이다. 눅 8: 3에서 요안나와 수산나도 자신들의 소유로 예수를 섬기고 ‘있었다.’ 눅 12: 33은 ‘소유를 팔아’ 구제 행위에 임했고 행 5: 4은 누가 공동체의 재산 헌납이 ‘약정’에 따라 팔아서 이뤄지고 있었음을 추측케 한다.

8) 참조 M. J. Hassold, “Eyes to See: Reflection on Luke 19:1-10,” *Luth Theol Jour* 29/2 (1995), 72쪽. 해슬드는 율법(출 22: 1; 레 6: 5; 민 4: 6)에 따라 20%를 추가하여 보상하면 되는 것을 4배나 갚는 것은 율법을 초월하는 회개의 단상을 보여주는 것이라고 한다. 그러나 회개를 한다는 사람이 그 회개의 빌미를 제공한 세리 직을 포기하지 않는다는 점도 부자연스럽거나, 그러면서도 율법을 초월하는 보상행위를 한다는 것이 얼마나 비논리적인 발상인가.

‘회복(하다)’이라고 옮기고,⁹⁾ τὸ ἀπολλῶλος(10절)는 ‘잃은 자가 아니라 문법적 형태 그대로 ‘파괴된 것’으로 번역해야 한다.¹⁰⁾ 즉 죄인으로 간주되었던 삭개오도 율법의 견지에서 경건한 유대인이니, 오늘 이 집에 ‘회복’이 이루어졌고, 인자는 파괴된 ‘교제’를 회복시키러 왔다는 말이 된다. 그러나 눅 19장 9절의 υἱὸς Ἀβραάμ을 기독교적 이해가 반영된 것으로 상정해도 본문은 자연스럽게 읽힌다. 삭개오도 누가 공동체의 구체 행위를 행하는 그리스도인이므로 ‘공동체 내부의 교제가 회복되었다’라고 말하는 것으로 볼 수 있기 때문이다. 결국 누가에게 있어 ‘아브라함 자손’의 기독교화 과정은 ‘전제’될 수 있으며, 본문을 통해 그 기원을 분명하게 밝히는 것은 어렵다고 할 수 있다. 그러나 후자의 경우에도, 누가가 바울의 사상을 잘 알고 있었다는 점을 상기하면,¹¹⁾ 이 아브라함 모티브는 바울에게로 소급될 가능성이 더 높다고 본다. 이에 대해서는 아래에서 다시 다룰 것이다.

2) 요한복음에 나타난 ‘아브라함의 자손’

요 8장 31-59절에 나타난 아브라함 像은 또 다른 측면에서 우리의 관심을 끈다. 먼저 요한복음이 전하는 아브라함의 자손은 비교적 논란의 여지없이 유대인을 인증적으로 가리킨 것으로 보인다. 요한의 예수가 바로 신앙 없는 유대인들과 논쟁하는 가운데 그들을 ‘아브라함의 자손’이라 부르고 있기 때문이다. 그러나 요 8장은 많은 논쟁거리를 담고 있는 본문이다. 우선 요 8장 33절에서 “우리가 아브라함의 자손이라 남의 종이 된 적이 없거늘 어찌하여 우리가 자유롭게 되리라 하느냐”라는 유대인들의 말은 그 자체가 논리적으로 성립하지 않는다. ‘아브라함의 자손’을 주

9) W. Foerster, “σῶζω,” *TDNT* VII (1971), 980, 986쪽; Lidell / Scott, “σῶζω,” 1748쪽. ‘구원(하다)’은 어의는 본래 원래 상태를 ‘보존’한다는 개념에서 도출되었다. 예수가 치유 후 “네 믿음이 너를 ‘구원’하였다”(눅 7: 50; 8: 48; 17: 19; 18: 42)고 말한 것은 “네 믿음이 너를 ‘회복’시켰다”고 번역하는 것이 한결 이해하기 쉽다. RSV는 7: 50을 제외한 모든 구절을 “Your faith has made you well”이라고 옮겼다.

10) 참조 A. Kretzer, “ἀπόλλυμι,” *EDNT* II(1990), 135쪽; Bauer/Aland, “ἀπόλλυμι,” 190쪽. ‘파괴하다’, ‘망가뜨리다’라는 뜻이 1차적 어의이다. 이 뜻은 눅 5: 37; 11: 51; 11: 27, 29에 정확히 살아있다.

11) 가령 행 13: 38-39은 바울의 칭의론에 대해서 매우 정확하게 요약한다. 참조 M. Theobald, “Der Kanon von der Rechtfertigung (Gal 2,16; Röm 3,28),” idem, *Studien zum Römerbrief* (WUNT 136), (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 196쪽.

장한다고 해서 그들이 종이었던 적이 없었음을 증명하는 것은 전혀 아니기 때문이다.¹²⁾ 도리어 아브라함의 자손임을 자부하는 유대인들은 열강의 세력 하에 복속된 사람들이었다.¹³⁾ 또한 요 8장 34절 “죄를 범하는 자마다 죄의 종이라”는 언급 역시 요 8장의 맥락에서 쉽게 이해되지 않는 내용이다. 슈나켄부르크(R. Schnackenburg)는 이 34절을 유대교 문헌 안에서 이미 널리 통용되던 사고라고 주장하였으나,¹⁴⁾ 이는 이미 슈트락과 빌러벡의 조사로 인해 견지될 수 없음이 입증되었다.¹⁵⁾

나는 요한이 바울의 사상을 잘 알고 있었고, 요 8장의 내용은 이 점을 고려해야 이해될 수 있다고 본다.

첫째, ‘아브라함의 자손’과 ‘종’을 대비시킨 요 8장 33절은 갈 4장 29절 - 5장 1절에서 유업을 받은 영적 아브라함의 자손이 다시는 종의 멍에를 맬 수 없다고 말한 바울의 논증을 전제해야 납득이 가는 부분이다.

둘째, ‘죄를 짓는 자마다 죄의 종이다’라고 한 요 8장 34절이 유대교 문헌이나 기타 요한 문헌에서 발견되지 않는 반면, 롬 6장 1, 6, 16절을 요한이 알고 있었다고 보면, 그의 요지는 자연스럽게 이해된다. 왜냐하면 바울 서신에서 뿐만 아니라 요한 문헌에 있어서도 죄의 문제는 매우 중요한 주제이지만,¹⁶⁾ 요한은 요 8장 34절을 제외하고는 그 어디에서도 사람을 종으로 만드는 ‘인격화된 죄’(the personified sin)에 대해서 언급하지 않기 때문이다.¹⁷⁾

셋째, 요 8장 35절 역시, 요한복음의 유대인을 직접 반박하지 않으면서 바울의 논증을 상기시킨다. ‘아들은 집에 거하나 종은 영원히 집에

12) 이 점은 브라운(R. E. Brown)도 정확하게 지적하였다. R. E. Brown, *The Gospel according to John I* (AncB 29), (New York: Doubleday, 1966), 335쪽.

13) 다른 열강의 침략은 차치하더라도 아브라함의 자손인 히브리인들이 이집트의 ‘종’이었던 것은 이미 구약 자체가 증언하고 있지 않은가(참조 레 26: 13; 신 26: 5-9)?

14) R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* Bd. II (HThK IV/2), (Freiburg u. a.: Herder, 1971), 263쪽.

15) Strack / Billerbeck II, 523f. 쪽; III, 231-233쪽. 슈나켄부르크가 쿨란 문헌에서 끌어낸 근거 구절은 ‘죄의 인격화’를 전혀 지원하지 않는다.

16) 참조 R. Metzner, *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium* (WUNT 122), (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 328-41, 349f. 쪽.

17) 이 문제를 해결하기 위해서 볼트만은 요 8: 34의 τῆς ἀμαρτίας가 필사자의 후대 첨가라고 주장한다. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes* (KEK), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹³1953), 335쪽. 그러나 그 어떤 주석가도 요 8장이 바울 사상을 수용하고 있다고 지적하지는 않았다.

거하지 못하되 아들은 영원히 거한다'는 언급은 갈 4장 30절에서 하갈의 아들은 집에서 쫓아내야 한다는 바울의 주장과 조응(照應)한다. 그러나 '종(유대인)이 집에서 쫓겨나야 한다'는 입장은 요 8장 31-40절의 문맥에서 구체적 기능을 행사하지 못한다.

넷째, 우리를 자유롭게 하는 υἱός(요 8: 36)는 요 8장 35절까지와는 달리 갑자기 그리스도를 가리키는 말로 바뀐다. 후술하겠지만, 이는 아브라함의 자손을 단수 '그리스도'로 한정하고¹⁸⁾ 우리를 자유롭게 한 주체로 묘사한 바울의 이해와 일치한다(참조 갈 3: 16; 5: 1).

위에서 열거한 사실로부터 요한은 1세기 기독교에 널리 유포된 바, 바울이 유대주의자들을 반박한 논거를 동원하여 당대의 유대인들이 가졌던 특권 의식을 거부한 것이라 판단할 수 있다. 당연히 요한은 '아브라함의 자손'이라는 말의 유대적, 바울적인 함의를 알고 있었다. 그렇다면 요한이 기독교화 한 '아브라함 자손'의 개념을 유대인들과의 논쟁에 동원하지 않은 점은 이채롭다. 이것은 영적 차원에서 이방인이 유대 역사로 '편입'되었다는 바울의 입장으로 대응하기에는, 유대교와 기독교의 분리가 너무 많이 진행되었던 저간의 상황과 무관하지 않을 것이다.¹⁹⁾ '이방인도 기독교 신앙 안에서 아브라함의 자손인데, 너희가 그것을 자랑하느냐'라는 논리로 1세기 말 신앙 없는 유대인들을 제어할 수는 없었을 것이다(참조 요 8: 53). 유대인들이 특별히 아브라함의 육체적, 인종적 기원을 자랑하는 맥락에서 이는 더욱 자명한 일이라 할 수 있다(참조 요 6: 63; 8: 15). 결국 '아브라함 자손'에 대한 논쟁은 '유대교 대 기독교'의 구도가

18) 주석적인 토론을 요하는 것은 이 υἱός가 '아브라함의 자손'과 '하나님의 아들' 중 어느 것을 지칭하느냐라는 문제이다. 언어적으로는 두 가지 모두 가능하다. 문맥상으로는 33-37절이 아브라함의 후예를 주제로 삼는 만큼, 36절 역시 예수를 '아브라함의 자손'으로 소개하는 것으로 볼 수 있다. 반면 38절에 무게를 둔다면 예수는 하나님의 아들이요, 유대인들은 아브라함의 자손으로 구분되는 대목으로 이해하는 것 역시 가능하다.

19) 요한복음의 배경으로 작용한 유대교와 기독교의 분리에 대해서는 J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, (Louisville/ London: John Knox Press, 2003), 35-66쪽을 참조하라. 그러나 유대교의 이단 저주문을 요한복음의 배경으로 자명하게 받아들이는 전제는 이미 슈넬레에 의해서 그 타당성을 상당 부분 상실하였다. U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium* (FRLANT 144), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 39-48쪽. 슈넬레에 따르면 '비르카트 하미남'이 요한복음보다 훨씬 후대의 것이며, 이는 그리스도인들보다는 유대교 자체 내부의 이단과 분파를 제어하기 위한 문서였다는 것이다. 그러나 이단 반박문을 요한복음의 배경으로 설정하려 했던 마틴의 시도가 적절하지 않은 것으로 판명난다고 할지라도, 기독교와 유대교가 분리된 정황만큼은 분명히 감지되는 부분이라 하겠다(참조 요 9: 22; 12: 42; 16: 2).

아니라, '유대 기독교와 이방 기독교' 사이에 첨예했던 문제였음을 짐작할 수 있다.

3) 야고보서에 나타난 '아브라함의 자손'

야고보서가 어떤 수신자를 대상으로 했는지, 특별히 그들의 인종적 구성을 밝히는 것은 어려운 일이다. 심지어 이 서신이 유대적 성향을 드러내고 있는지 그 여부조차도 주석가들 사이에는 토론의 대상이 되고 있다.²⁰⁾ 문제는 약 2장 21절 "우리 조상 아브라함이 그 아들 이삭을 제단에 바칠 때에 행함으로 의롭다 하심을 받은 것이 아니냐"라는 언급이다. 이 구절에서 '우리'라는 말의 지시 대상을 야고보서 자체로부터 확정하는 것은 어려울지라도, 약 2장 14-26절까지의 목적이 바울 칭의론의 잘못된 수용을 비판하고 있음은 분명하다. 따라서 야고보는 바울이 아브라함의 자손을 기독교적인 의미로 활용한 것을 알고 있었다고 추론하는 편이 무리가 없을 것이다(참조 약 2: 23). 물론 야고보서의 저자가, 바울이 주장한 대로 '아브라함의 자손'을 영적으로 이해한 것을 비판하기 위하여 의도적으로 '우리의 조상 아브라함'이라는 진술을 사용했을 수도 있다. 그렇다면 이것은 유대인의 인종적 혈통을 강조하는 지칭이었을 것이다. 반대로 이미 그리스도인을 아브라함의 자손으로 편입시켜 이해했던 저간의 사정을 감안하여, '우리의 조상'이라는 자의식을 표출했을 가능성도 있다. 이 경우 아브라함은 기독교적으로 영성화 된 개념일 것이다. 이 문제는 야고보서의 저자와 독자들 사이에 암묵적으로 전제된 자기 이해를 알 때에만 분명하게 답변할 수 있다고 본다. 최소한 야고보가 아브라함 개념의 기독교화 과정에 직접적으로 영향을 미친 인물이 아님은 충분히 가늠할 수 있는 부분이다.

4) 히브리서에 나타난 '아브라함의 자손'

히 2장 16절에 나타난 '아브라함의 자손'은 기독교적인 개념이다. "(하나님께서)아브라함의 자손을 붙들어 주셨다"는 언급은 그리스도인들을 환란에서 보호하시는 하나님의 손길에 대한 묘사로 보인다. 그러나 이 '아브라함의 아들'이라는 용어가 단수로 기록되어 있음을 주목할 필요가

20) 참조 F. Schnider, *Der Jakobusbrief* (RNT), (Friedrich Pustet: Regensburg, 1986), 16-19쪽; Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, (Berlin: de Gruyter, 1975), 569f. 쪽.

있다(σπέρματος Ἀβραάμ). 바로 이어지는 히 2장 17절에서 확인되듯이 하나님께서 붙잡으시는 것은 신자들과 함께 고난받으실 '그리스도'를 붙잡으신다는 이야기일 뿐, 기독교화 된 '아브라함의 자손'에 대한 보호의 확증은 아니다.²¹⁾ 도리어 히 7장 5, 9절은 이 용어가 유대인을 인종적으로 가리키고 있음이 확인된다. 적어도 히브리서 전반에 '아브라함 자손'이 기독교적인 의미에서 그리스도인을 가리키고 있다는 단서는 발견되지 않는다.

5) 속 사도교부 문헌에 나타난 '아브라함의 자손'

속 사도교부의 글²²⁾에서 클레멘트 1서의 경우, 바울의 신학을 직접 계승하고 있다. 예컨대 클레멘트 1서 10장 6-7절에서 저자는 창 12장과 15장의 해석을 토대로 아브라함의 믿음이 그의 의로 여겨진 내용과 그의 자녀가 하늘의 별과 같이 많아질 것이라는 약속을 언급하고 있다. 물론 클레멘트 1서의 저자는 믿음을 통한 칭의로 아브라함의 자손이 된다는 내용을 직접 운위하지는 않는다. 그러나 저자가 바울의 사상을 잘 알고 있었던 만큼, 아브라함 자손의 변성은 그리스도인들의 증가와 결부하여 설명하고 있다고 보는 것은 분명하다(참조 1 클레멘트 31: 2).²³⁾

클레멘트 1서만큼 직접적이지는 않지만 바나바서 역시 바울적인 아브라함 이해에 대해서 알고 있었다. 바나바서 9장 4-8절에서는 할례의 무용성을 '마음의 할례'에 비취 강조하며 다음과 같이 말한다. "처음으로 할례를 준 아브라함은 성령 가운데 예수를 미리 본 후 할례를 시행했습니다" (사역 Ἀβραάμ πρώτος περιτομὴν δούς ἐν πνεύματι προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν περιέτεμεν). 특히 13장 7절에 따르면 하나님께서 아브라함을 할례 없이 자신을 믿는 모든 이방인의 아버지로 삼으셨

21) 우리의 본문에서 '자녀들'(14절), '모든 자들'(15절), '형제들'(17절), '시험받는 자들'(18절) 등 예수의 대속 사역의 수혜자들은 모두 일관되게 복수로 표기되어 있다.

22) 여기에서 사용된 속사도교부들의 본문은 A. Lindemann/H. Paulusen(Hg.), *Die Apostolischen Väter: Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992)를 따름. 속 사도교부들의 문헌 중 아브라함이 등장하는 구절은 1 Clem 10: 1, 6; 17: 2; 31: 2과 Barn 6: 8; 8: 4; 9: 7f.; 13: 7; 그리고 우리의 논의와 무관한 Ign Phil 9: 1이다.

23) 유사 견해 A. Lindemann, *Die Clemensbriefe* (HNT 17), (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 50쪽; H. E. Lona, *Der erste Clemensbrief* (KAV 2), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 197f. 쪽으로 나는 클레멘트 1서의 이 구절이 바울 사상과 야고보서(약 2: 23) 입장의 절충이라고 해석한다.

다.²⁴⁾ 이런 내용은 바울의 논증을 전제하고 있을 때에만 자연스럽게 읽힌다. 그렇다면 바나바서가 상정하고 있는 아브라함 모티브는 바울에게 빛진 것일 뿐 자신의 것은 아니라고 할 수 있다.

우리가 모두(冒頭)에서 제기한 문제, 곧 '아브라함의 자손'이 최초로 기독교화 한 흔적을 바울 이외의 문헌에서 찾을 수 있는지에 대해서 우리는 대체로 부정적인 답변을 얻을 수 있었으나, 이것이 곧바로 바울에 의한 기독교화 가설을 입증하는 것은 아니다. 왜냐하면 바울 이후 신약의 저자들이 설령 바울의 아브라함 이해에 대하여 알고 있었다 할지라도, 우리가 충분히 규명할 수 없는 전승사적 경로를 통해 아브라함을 - 영적 의미에서 - 그리스도인의 조상으로 받아들였을 가능성을 배제할 수 없기 때문이다. 이 문제는 바울 서신 자체를 분석함으로써 좀 더 개연성 높은 답변을 얻게 될 것이다.

3. 바울의 이해

앞 절에서 우리가 고찰해 본대로 '아브라함의 자손'이라는 개념이 역사적 예수나 바울 이전의 구두 전승 단계에서는 아직 크리스천들에게 적용된 것이라고 볼 근거는 최소한 확인할 수 없었다. 그렇다면 신약에서 가장 초기에 문자로 기록된 바울 사도의 기록에 주목할 필요가 있다. 이를 위해서 우리는 바울이 처음부터 아브라함을 그리스도인의 조상으로 선포했는지를 고찰할 필요가 있다. 여기서 '처음부터'라 함은, 사도가 우리에게 전수된 그의 편지를 쓰기 이전, 곧 선교사로서 활동했던 시절 아브라함 모티브를 이용했는지를 추적하는 것이다.

1) 문서 활동 이전의 바울

먼저 아브라함 모티브가 바울 신학에서 얼마나 중요한 위치를 차지하고 있는지를 살펴보자. 롬 4장의 논증을 상기하면 아브라함이 그리스도인들에게 매우 중요한 구원론적 의미를 부여함을 부인할 수 없다. 그러나 입체적인 관점에서 아브라함 모티브가 바울에게 있어 '발전'의 과정을 겪었는지, 만일 그렇다면 어떤 배경으로 인해 그렇게 되었는지를 추적하는

24) 참조 F. R. Prostmeier, *Der Barnabasbrief* (KAV 8), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 462-464쪽.

것이 필요하다.

우리가 당면한 문제는, 바울이 자신의 편지를 기록하기 이전 아브라함에 대하여 가졌던 생각을 주로 그가 이후 썼던 편지들을 통해 재구성해야 한다는 어려움이다. 많은 경우 바울은 자신이 편지를 쓰기 이전에 품었던 생각에 대해서 자세하게 고지하지 않는다. 우선 그의 독자들이 이에 대해 이미 알고 있기 때문이고, 또한 당면 문제에 직접적 관련이 있는 경우에 한해서 바울은 본격적으로 논의한다. 이것은 바울이 남긴 문헌이 '편지'라는 문학 형식을 갖고 있기 때문이고, 오늘날 독자들에게 자신의 문제 상황을 알리려는 목적이 아니라, 이에 대하여 잘 알고 있는 독자들을 '설득'하려는 데 주안점을 두었기 때문이다. 따라서 바울과 그의 독자들 사이에는 '자명'한 것으로 전제되어 있지만, 우리에게는 수수께끼로 남아있는 부분을 규명하는 작업이 매우 필요하다. 이른바 본문의 '틈새'를 파고드는 주석 작업이 요구되는 것이다.

바울이 침묵하고 있는 문서 이전의 사상 전체를 우리가 무리하게 재구성할 수 없다면, 그가 이 시절 선포한 복음을 상징할 필요가 있다.²⁵⁾ 이것은 바울이 그의 그리스도인들에게 해당 편지를 쓰기 이전 어떤 선교 활동을 통해 그들을 그리스도로 얻었는지에 관심을 기울이면서, 그들에게 전했던 원선포문(protokerygma)을 재구성하는 것이다. 복잡한 여러 논의는 제외하고, 과연 바울이 갈라디아인들에게 전했던 이 원선포문에 '아브라함의 자손'이라는 개념이 포함되어 있었는지를 살피는 것은 시사하는 바가 크다. 왜냐하면 그로 인해 이 아브라함 모티브가 원래부터 바울의 복음에 있어 중요한 것이었는지, 그렇지 않다면 갈라디아서에서 바울은 왜 우리가 이미 알고 있는 대로 반응했는지를 가늠할 수 있기 때문이다.²⁶⁾

25) 이에 대한 방법론적 문제는 여기에서 상론하지 않는다. 이를 위해서는 유 은걸, "양심과 율법의 기능: 바울 구원론에 있어서 판단근거의 문제," 「신학논단」(서울: 연세대학교, 2008, forthcoming)을 참고하라. L. E. Keck, *Paul and his Letters*, (Philadelphia: Fortress, 1985), 16-32쪽의 통찰 또한 시사적이다.

26) 이 점에 있어 갈 3: 7의 *Γινώσκετε*는 중요한 의미를 지닌다. 대부분의 주석가들은 이 단어를 명령형으로 해석한다. F. Mußner, *Der Galaterbrief* (HThK), (Freiburg: Herder, ⁵1988), 216쪽; H. D. Betz, *Galatians* (Hermeneia), (Philadelphia: Fortress, 1979), 141쪽; E. d. W. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (ICC), (Edinburgh: Clark, 1921), 155쪽; H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (KEK), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹²1962), 128쪽 등. 반대로 몇몇 학자들은 서술형 해석을 지지한다. R. N.

이러한 측면에서 우리가 갈 3장과 4장의 본문을 분석하더라도, 그 관심은 철저히 갈라디아인들을 회심시켰던 바울의 원선포문에 집중될 것이다.²⁷⁾ 갈라디아서 자체에 대한 논의는 아래에서 별도로 다룰 것이다. 중요한 점은 과연 갈 3장에 등장하는 아브라함 모티브가 본래 갈라디아인들에게 선포된 복음에 포함되었던 것인지, 아니면 대적자들이 갈라디아인들을 미혹케 하는 데 사용한 것을 바울이 반박하고 있는 것인지에 대한 문제이다. 전자의 경우 바울은 원시 기독교에서 아브라함 모티브를 기독교화 한 최초의 인물일 개연성이 높고, 후자의 경우 대적자는 어떤 전승사적 단계에서 이 개념을 신학화 했는지 더욱 심층적인 조사를 필요로 하게 될 것이다.

먼저 대적자들이 갈라디아인들에게 할례를 요구했다면(참조 갈 5: 2, 11f; 6: 12), 아브라함의 범례는 대적자가 전한 소위 '다른' 복음에서 중요한 역할을 했을 가능성이 높다. 왜냐하면 할례는 아브라함을 최초의 개종자로 확정한 징표로서, 그의 후예인 모든 이스라엘인들이 시행해야 하는 의례였다(참조 Jos.Ant. I 192-97; Philo spec. I 2-12; Philo migr. 92; Jub 15: 14, 26; Sir 44: 20; 창 17: 14).

둘째로, 우리는 바울이 원선포문에서 갈라디아인들에게 그 어떠한 율법의 의무도 요구하지 않았다는 점을 상기할 필요가 있다. 만일 바울이 갈라디아서에서 펼친 복음의 내용이 그의 원선포문과 근본적으로 상치되는 것이라면, 그가 갈 1 - 2장에서 주장한 내용은 그 근거를 완전히 잃게 된다(참조 갈 1: 8-9).²⁸⁾ 그를 통해 자신이 주장하는 복음의 근거가 '하

Longenecker, *Galatians* (WBC 41), (Dallas: Word Books, 1990), 114쪽; H.-J. Eckstein, *Verheißung und Gesetz: Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15-4,7* (WUNT 86), (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 103쪽. 두 가지 입장은 문법 상 모두 가능하다. 그러나 양자는, 바울이 원선포문에서 아브라함 모티브를 사용하지 않았다는 나의 가설에 영향을 미치지 않는다. 왜냐하면 그는 아브라함의 '이신칭의'(6절)로부터 그 '자손'의 자격(7절)을 논증하는 것(참조 ἄρα; 명령형일 경우)이거나, 아브라함의 자손이라는 '새' 개념에 대한 인식을 일깨움으로써 율법에 대한 비판을 전개하려는 의도(서술형일 경우)로 볼 수 있기 때문이다. 나는 명령형을 지지한다.

27) 롬 4장의 아브라함 모티브는 갈 3장의 논전을 전제로 하기 때문에 원선포문을 재구성하는 자료로 삼기에는 부적절하다. 오늘날 신약학계에서 로마서가 갈라디아서보다 나중에 쓰였다는 것은 논란의 여지가 없다. 참조 U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³1999), 107f.쪽

28) 이 점은 김 세운도 적절히 지적했다. S. Kim, *Origin of Paul's Gospel* (WUNT 2.4), (Tübingen: Mohr Siebeck, ²1984), 269-275쪽, 특히 272쪽. 그러나 그는 '율법 논쟁'과 비판적 '율법관' 자체가 다르게 표출될 수 있는 가능성에 대해서는 간과하였다. 이 진술은 바울의 비판

나님의 계시에 뿌리를 두고 있는 것이 아님을 스스로 입증하는 셈이 될 것이기 때문이다. 그렇다면 ‘아브라함’ 모티브가 이 ‘율법의 의무’가 없는 선교와 얼마나 부합되는지 살펴보자. 유대교 문헌에서 아브라함은 율법의 준수로 각인된 인물이었다(참조 Ned 3: 11; ShemR 19; Philo Abr. 62-80; Qid 4: 14; Joma 28b; Jub 23: 10; Sir 44: 19f.). 물론 그의 믿음은 유대인들 사이에서 이미 널리 회자되는 것이었지만, 결코 그의 율법 준수와 분리되지 않았다(참조 Philo Abr. 275; migr. 130).²⁹⁾ 앞서 언급한 대로 ‘아브라함의 자손’은 유대인을 가리키는 인종적 호칭이었다. 그런데 이 자격은 심지어 - 할례를 받고 율법의 준수를 실천하기로 결심했던 - 유대교 개종자들에게조차도 쉽게 부여되지 않는 것이었다.³⁰⁾ 이토록 배타적인 호칭인 ‘아브라함의 자손’이 과연 율법의 요구가 없는 바울의 복음과 잘 부합되는가?

셋째, 가장 중요한 것은 바울이 ‘내가 너희에게 (원선포문에서)아브라함을 전한 것은, 할례가 아니라 믿음의 모범으로 제시한 것’이라고 확인하지 않는다는 점이다. 만일 바울이 아브라함의 믿음을 원선포문에서 강조했다면, 대적자들이 그 점을 오용하지 못하고 갈라디아인들이 이에 미혹 당하지 않도록 분명히 못박아줄 필요가 있었을 것이다. 그러나 바울은 그렇게 하지 않는다. 따라서 우리는 갈라디아서의 전면에 등장하는 아브라함 모티브는 본래 바울의 것이라기보다는 대적자의 거짓 복음에 담긴 내용을 그가 반박한 것이라고 보는 편이 자연스럽다. 그러나 할례가 유대교 개종을 가장 상징적으로 나타내는 일이라 할지라도, 갈라디아의 대적자들은 단순히 유대주의자는 아니었다.³¹⁾ 그들이 유대인 기독교

적 율법과 자체가 갈라디아 논쟁의 결과로 처음 생겨났다는 것을 의미하지 않는다. 바로 바울의 주관적 확신과 주변 세계와 그가 외부 환경과 논쟁한 것 자체는 반드시 일치하지 않는다는 점이 중요하다. 그렇지 않다면 바리새인이었던 바울이 갈라디아인들에게 ‘할례 없는 복음’을 전하는 것이 어떻게 가능했는가? 다소 다른 관점에서 타이센도 이 점을 지적한다. G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, (Gütersloh: Kaiser, 2000), 299쪽.

29) 참조 S. Sandmel, *Philo's Place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature*, (Cincinnati: Hebrew Union College, 1956), 110쪽.

30) Strack / Billerbeck III, 538쪽; S. Sandmel, *Philo's Place* (1956), 37쪽. 다음의 구절도 참조하라. 4 Makk 6: 17, 22; 18: 1, 20; PsSal 9: 9; 18: 3; TestLev 8: 15; 2 Makk 1: 2. 바로 유대교 개종자는 아브라함의 ‘육’을 직접 물려받지 않았다는 점에서 완전한 그의 ‘자손’은 아니었다.

31) 반대 견해 W. O. Walker, “Does the ‘We’ in Gal 2.15-17 include Paul’s Opponents?” *NTS* 49 (2003), 560-565쪽. 워커는 네이너스를 따라 대적자들이 ‘유대인 크리스천’이 아니라 단

인으로서 예수에 대한 신앙과 할례를 결부 지어 요구했다면(참조 갈 6:12),³²⁾ 이들이 갈라디아인들에게 약속한 것은 새로운 의미의 '기독교적' 아브라함의 자손이었을 것이다.

이렇게 본다면 '아브라함의 자손' 모티브는 바울 자신이 처음 개진한 것이 아니라, 그의 유대주의 대적자들이 처음으로 기독교화 한 것이라 판정할 수 있다. 이들이 행 15장 1-2절에서 구원의 조건으로 할례를 요구했던 유대인 기독교인과 관련이 있을 것으로 추정하는 것도 가능하다고 본다. 물론 사도행전은 '아브라함의 자손'에 대해서 직접적으로 언급하지 않는다. 그러나 '할례'라는 것 자체가 아브라함에 연원(淵源)하고 있고 유대교 개종을 위한 조건이었다는 점을 상기하면, 갈라디아의 대적자들 역시 예루살렘과 모종의 관련이 있었음은 충분히 가능한 일이다. 이 추측이 옳다면, 아브라함의 자손을 기독교적으로 해석한 인물은 40년대 후반 팔레스타인 땅의 유대인 기독교인일 것이나, 그들의 주장은 바울의 재해석 과정을 거친 후에야 반향을 일으켰다고 할 수 있다. 왜냐하면 우리가 앞에서 다루었듯이, 바울 서신을 제외한 어떠한 원시 기독교의 문헌에서도 아브라함의 자손을 기독교적으로 활용한 구체적 흔적은 발견할 수 없을 뿐만 아니라, 이 호칭이 50년대 이방 선교의 과정 중에 논쟁을 일으켰던 정황이 탐지되기 때문이다. 갈라디아 지방의 이방인 기독교인에게 '아브라함의 자손'을 약속하며 할례를 요구했던 이 대적자들의 흔적을 전승사적으로 더 이상 추적하는 것은 불가능할 것이다. 그렇다면 바울이 대적자의 아브라함 모티브를 어떻게 자신의 신학 가운데 수용했는지를 살펴보자.

2) 문서 활동 초기³³⁾의 바울(갈 3장)

지 '유대교 개종자들'이라고 주장한다(563f). 만일 그렇다면 바울은 '비기독교인'인 대적자들이 아무런 권위도 인정하지 않을 베드로와의 대화를 무엇 때문에 그토록 자세하게 보도하는가?

32) 이 점에 있어서 권 연경의 진술은 매우 적절하다. "그렇다면 기본적으로 바울은 갈라디아 신자들의 '아브라함 자손'이라는 지위에 대하여 긍정하고 있지 않다." Y. -G. Kwon, *Eschatology in Galatians* (WUNT 2. 183), (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 85쪽.

33) 여기서 사용한 '초기'란 용어와 아래에서 롬 4장에 부여한 '후기'란 용어는 이른바 바울의 '절대적 연대기'(absolute chronology)를 상징한 것이 아니다. 이것은 무엇보다도 바울이 자신의 서신을 집필한 기간 자체가 약 30년간의 그의 사역 중 마지막 후반기 10년에 제한된다는 점에 기인한다. 예컨대 많은 학자들이 바울 '초기'의 사상으로 간주하는 데살로니가전서는 바울 전체의 사역을 고려할 때 도리어 '후기'의 서신이라고 말할 수 있다.

갈 3-4장이 대적자들의 아브라함 모티브를 반박하기 위한 바울의 논증을 담고 있다면, 먼저 우리는 왜 바울이 아브라함을 원천적으로 부인하지 않고, 도리어 그를 신앙 의인의 모범으로 제시했는지 논의하도록 한다. 먼저 상정 가능한 것은, 아브라함이 유대교에서 율법에 대한 순종뿐만 아니라, '믿음'의 모범 자체로 각인된 존재라는 점이다. 이것은 '믿음'과 '행위'가 당시 유대교에서 구분되지 않는다는 점을 상기할 때만 납득할 수 있는 부분이다. 아브라함은 '율법의 행위 없는 복음'에 불리한 존재인 동시에, '믿음에 의한 칭의'의 가장 구체적인 전거로 제시될 수도 있었다. 바로 창 15장과 창 17장에 나타난 아브라함 상이 각각 바울의 복음과 대적자의 복음을 상이한 측면에서 뒷받침한다는 점은 시사적이다. 만일 바울이 아브라함 자체를 거부했다면, 당시 유대교에서 가장 두드러진 믿음의 전형을 부인하는 일이 될 것이고, 이는 자기 복음의 적절성 자체를 포기하는 처사였을 것이다.

이 점에서 대적자들의 복음에 있어 바울에게 가장 불리한 아브라함 상을 그가 도리어 어떻게 유리한 방향으로 재해석했는지를 살피는 것이 필요하다. 그 중 가장 의미심장한 것은 갈 3장 16절이다. 바울은 창세기의 본문을 주석하며 '아브라함의 자손'이라는 개념은 복수가 아니라 단수이므로 오직 한 사람, 곧 그리스도를 가리킬 수 있다고 역설한다. 바울에 따르면 하나님께서 아브라함에게 내리신 약속은 이 '아브라함의 씨'에 의해서만 가능하며, 율법은 430년 후에 수여되었기 때문에 그 구속력에 있어서 약속에 종속된다는 것이다. 이 논증을 통해 바울이 말하려는 바는 명료하다. '아브라함의 자손'은 그가 처음으로 시행한 '할례'를 통해 획득될 수 있는 것이 아니고, 오직 성경에서 약속한 한 명의 '아브라함의 자손' 그리스도를 믿음으로 가능한 것이다. 결국 바울은 아브라함의 믿음과 행위(순종)를 분리하지만, 이는 1세기 유대교의 범주 안에서는 불가능한 일이었다.³⁴⁾ 이 새롭고 낯선 아브라함 상은 대적자들의 전통적 아브라함 이해를 극복하기 위한 바울의 독창적인 해석이었다.

따라서 바울은 갈라디아서를 쓸 당시에도 유대인들의 독점적인 호칭 '아브라함의 자손'에 대해서 부정적인 시각을 가졌다는 우리의 가설을 재확인할 수 있다. 이러한 부분은 롬 4장을 토대로 갈라디아서의 아브라함

34) 참조 Strack / Billerbeck III, 187쪽.

자손 창조차 긍정적인 것으로 판단하는 저간의 연구 경향을 재고하게 한다.³⁵⁾ 바울은 갈 4장 22, 28-31절을 통해 '아브라함의 자손'에 대하여 더욱 신랄한 비판을 가한다. 이 본문에서 바울은 아브라함의 아들들 중 사라의 소생과 하갈의 소생을 구별한다. 양자는 모두 아브라함의 아들이지만, 바울이 천명한 자유의 복음을 갈라디아인들이나 대적자들이 받아들이지 않을 경우, 그들은 이삭이 아닌 이스마엘로 판명날 것이다! 대적자들이 육체적인 기원에 있어 아브라함의 자손이고, 이들의 거짓 복음에 미혹된 갈라디아인들이 기독교적 의미로 아브라함의 자손을 자처했다 할 지라도, 이들 모두는 약속의 유업을 받지 못한 자녀일 뿐이다.

바울이 '아브라함의 자손'을 긍정하는 방식은 매우 흥미롭다. 그는 이 주제를 직접적으로 다루지 않고 '믿음'을 강조하는 단락에서만 매우 부수적으로 긍정할 뿐이다(참조 갈 3: 7, 29). 곧 갈라디아인들을 유혹한 바 '아브라함의 자손'이라는 자격조차도 사실은 '믿음'에 의해서 획득할 수 있는 것이라는 제한적인 수용일 뿐이다.³⁶⁾ 이에 반해 갈라디아서에서 중점적으로 취급되는 것은 '하나님의 자녀'이다(참조 갈 3: 23-28; 4: 1-7). 이것은 아마도 바울이 원선포문에서 이 자격을 약속했고, 이것을 갈라디아서에서 '아브라함의 자녀'에 대비해 강조하려 했다는 가정 가운데 잘 설명된다.³⁷⁾ 더욱 중요한 것은 갈 3장 8절과 14절에서 명시된 아브라함의 '복'에 대한 언급이다. 갈 3장 8절은 "이방 죄인"(참조 갈 2: 15)이 바로 이 아브라함 안에서 복을 받는 것이며, 이 복의 내용은 그들의 '칭의'라고 확인한다(ἐκ πίστεως δίκαιοί τὰ ἔθνη ὁ Θεός).³⁸⁾ 14절은 8절보다 더 분명히 갈라디아 논쟁의 핵심을 밝힌다. 이 편지에서는 아브라함의 복이 모든 그리스도인들에게 해당됨을 논하기보다는 기본적인

35) B. Byrne, 'Sons of God' - 'Seed of Abraham' (AnBib 83), (Rome: 1979), 1.150ff.쪽; S. Fowl, "Who can read Abraham's Story? Allegory and Interpretive Power in Galatians," JSNT 55 (1995), 84쪽; G. W. Hansen, *Abraham* (1989), 136, 156쪽.

36) 참조 R. A. Harrisville, *The Figure of Abraham in the Epistle of St. Paul*, (San Francisco: Mellen Research Univ., 1992), 174쪽. 해리스빌은 바울이 고후 11: 22에서 '아브라함의 씨'라는 말을 통해 도리어 자신의 약점을 자랑하려 한다는 참신한 주장을 펴다.

37) 베르거(K. Berger)는 아브라함의 자손과 하나님의 자녀가 대치되고 있음을 간파하고 있다. K. Berger, *Theologiegeschichte* (1995), 257쪽. 그러나 '아브라함의 자손'은 여전히 약속의 수여자로 간주됨을 인정함으로써 본문상의 긴장은 해결하지 못하고 있다. 어떤 의미에서 '하나님의 자녀'가 '아브라함의 자손'보다 우월한 개념인지, 만일 그렇다면 바울은 왜 여전히 아브라함의 자손을 유효한 것으로 선언하는지 별다른 설명을 내놓지 못하는 것이다.

38) 유사 견해 K. Berger, "Abraham in den paulinischen Hauptbriefen," *MThZ* 17 (1966), 48f.쪽.

으로 이방인들에게 적용되는 것이다. 대적자들을 위시한 유대인들이 소위 ‘아브라함의 자손’이라는 데 논란의 여지가 없는데 반해, 바울은 죄인으로 간주되던 이방인들이 아브라함 안에서 의롭다고 인정받는다는 것이다. 결국 갈라디아서에서 강조하는 아브라함의 ‘복’은 이방인의 ‘칭의’와 다르지 않다고 결론지을 수 있으며, 이것은 로마서의 아브라함 이해와는 구분되는 내용이다.³⁹⁾

3) 문서 활동 후기의 바울(롬 4장)

갈라디아서에서 적대자의 아브라함 모티브를 반증에 적극 활용했던 바울은 로마서에서 더욱 더 확장된 아브라함論을 펼친다. 먼저 롬 4장 1절에서 바울이 아브라함을 논의에 끌어들이는 대목을 살펴보자. 대부분의 성서 번역이 채택하는 “육으로 우리의 조상인 아브라함이 무엇을 얻었는가?”⁴⁰⁾라는 이해는 적지 않은 문제를 남긴다. 설령 이 수사학적 질문 자체가 이어지는 롬 4장에서 당연히 부정된다 할지라도, 이미 바울은 유대적인 혈통의 조상인 아브라함을 ‘우리’라는 유대적 자의식에 정초(定礎)시키고 있지 않은가? 바울이 아브라함 자손의 조건 자체를 철저히 ‘믿음’에 국한시킨다는 점은 기존의 번역과 합치되지 않는다(참조 갈 3: 7, 29; 롬 4: 11, 16).⁴¹⁾ 무엇보다도 롬 4장 1절은 이 해석에 있어 κατὰ σάρκα 없이도 잘 이해된다는 점이 중요하다.⁴²⁾ 따라서 쉽게 이해가 되지 않는지만 κατὰ σάρκα라는 어구를 동사인 ἐβρίναι에 연결시킨다면, 다음과 같은 번역이 가능하다. “우리의 조상인 아브라함이 육으로 무엇을 얻었다고 말하겠습니까?”⁴³⁾ 바울에게 있어 ‘육에 따른 삶’은 ‘성령에

39) 이 문제는 유대인과 이방인의 ‘통합’이라는 중대한 이슈로 귀결된다. 이를 넘어서 다양한 사회영역의 통합을 주제로 바울 신학 전반을 해석하려 한 시도로는 차 정식, “바울 신학에 나타난 통일사상,” 『한국기독교신학논총』 17 (2000), 51-89쪽을 꼽을 수 있다.

40) 많은 주석가들도 이 번역을 지지한다. Dunn, *Rom I* (1988), 199쪽; Schlier, *Röm* (1977), 122쪽 등.

41) 같은 문제제기를 M. Neubrand, *Abraham - Vater von Juden und Nichtjuden: Eine exegetische Studie zu Röm 4* (FzB 85), (Würzburg: Echter, 1997), 185쪽의 해석에도 적용할 수 있다. 그녀는 이 전치사구를 τὸν προπάτορα ἡμῶν이라는 어구 전체에 연결시킨다. E. Lohse, *Der Brief an die Römer* (KEK), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 147쪽도 참조하라.

42) 반대 견해 F. Hahn, “Gesetzesverständnis im Römer- Galaterbrief,” *ZNW* 67 (1976), 39쪽. “다음 진술들을 오직 유대인 크리스천에게 적용될 내용이다.” 그러나 왜 바울이 유대인들만을 대화대상자로 삼느냐 이방인을 위한 자기 복음의 적실성을 포기하겠는가?

따른(κατὰ πνεῦμα) 삶과 대비를 이룬다(참조 갈 4: 29; 롬 8: 4). 갈 3장 2-3절에 따르면, 사도는 개종을 성령의 수여로 해석한다(참조 고전 2: 4; 12: 3). 또한 고전 1장 29절과 롬 3장 20절에서 '육'은 신앙 이전의 자연인이 하나님 앞에 스스로 서려 하는 삶의 양태를 가리킨다.⁴⁴⁾ 그렇다면 우리는 롬 4장 1-2절을 다음과 같이 풀이할 수 있다. "아브라함이 그의 야훼 신앙 전에 그의 행위로 하나님 앞에서 아무 것도 자랑할 것을 발견하지 못했다."⁴⁵⁾

이 해석은 롬 4장 9절 이하에서 전개되는 아브라함 표상과 잘 부합된다. 롬 4장 9-10절은 아브라함의 칭의가 그의 할례가 아직 치러지지 않은 시점에 완성되었음을 강조한다.⁴⁶⁾ 아브라함의 신앙 이전 상태 - 믿음 - 할례의 시간적 추이를 서술하는 바울의 의도는 다른 데 있지 않다. 첫째, 아브라함 역시 신앙 이전, 곧 칭의 사건(참조 창 15: 6) 이전에는 그 자체로 하나님께 인정받을 행위가 없었다. 둘째, 할례는 신앙 이후에 거행된 것이므로, 믿음의 의는 인종적 구분의 영향하에 있지 않다. 이 점에서 롬 4장의 아브라함 표상은 갈 3장의 그것과는 분명한 차이를 드러낸다. 갈라디아서가 아브라함의 '복'을 이방인의 '칭의'로 해석하는 데 주안점을 두었다면, 로마서는 처음부터 유대인과 이방인의 공통된 조상으로서 아브라함을 강조한다.⁴⁷⁾ 갈라디아서가 '믿음' 자체만을 강조했다면, 로마서는 그 믿음의 '대상'을 분명히 밝힌다. 롬 4장 18-19절에 따르면, 아브라함은 이삭의 출생뿐만 아니라 그의 자손들의 증가를 믿었다.

더 중요한 것은 갈 3장이 사실상 이방 죄인(참조 갈 2: 15)의 칭의를

43) 이같은 번역이 새로운 것은 물론 아니다. U. Luz, *Gesetzesverständnisdes Paulus* (BEvTh 49), (München: Kaiser Verlag, 1968), 174쪽; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings* (AGJU 10), (Leiden: Brill, 1971), 142쪽; P. Stuhlmacher, *Röm* (1998), 67쪽.

44) 참조 A. Sand, *Der Begriff "Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen* (BU 2), (Regensburg: Pustet, 1967), 202쪽.

45) 반대 견해 J. Fitzmyer, *Romans*, 371쪽. "아브라함은 자연적 힘을 통해 무엇인가 성취한 것이다."

46) 참조 M. Neubrand, *Abraham* (1997), 291쪽.

47) 반대 견해 M. Cranford, "Abraham in Romans 4: The Father of All who believe," *NTS* 41 (1995), 88쪽. "이 장을 주의깊게 읽어보면 아브라함은 우리의 믿음을 위한 모범으로 제시되고 있지 않음이 드러난다. 아브라함의 모습은 갈 3장과 유사하게, 개인이 어떻게 구원받는지를 다루는 것이 아니라 하나님의 백성을 대표하는 조상으로서 경계선을 놓는 것이다."

다른 데 비해, 롬 4장은 유대인들의 칭의 조건 역시 명시적으로 다른다는 점이다. 유대인 기독교인은 이제 육의 조건으로 인해 아브라함의 후손이 아니라, 믿음을 따라 그의 후예로 선언된다 (οὐ τῶ ἐκ τοῦ νόμου μόνον 롬 4: 16; 참조 4: 12). 갈라디아서에서 유대인들의 조건이 본격적인 논쟁의 주제가 아니었던 점은 자명하다. 그곳에서 유대인들이 ‘아브라함의 자손’인 것은 너무나 당연한 것이었으므로 아예 논의할 필요가 없었으나, 이제 로마서는 그들 역시 바울적인 ‘아브라함의 후손’일 수 있음을 천명한다. 이런 맥락에서 롬 1 - 4장을 유대인의 특권에 대한 이방인의 변호로 해석한 새 관점 학파의 견해는 적절하지 않다.⁴⁸⁾ ‘새롭게’ 강조된 것은 갈라디아서에서 이미 자세히 다뤄진 바, 이방인들의 구원에 관한 조건이 아니라, 단연 유대인들의 조건이기 때문이다.

로마서가 ‘아브라함의 자손’을 긍정적으로 채색하는 것은 우연이 아니다. 갈라디아 논쟁에서 이방인의 믿음에 의한 의가 동등한 구원으로 인도한다고 바울이 주장한 이후, ‘그렇다면 유대인은 어떻게 구원받느냐’라는 문제를 더욱 세밀하게 다룰 필요가 있었던 것이다(참조 롬 1: 16f; 3: 30; 11: 25-36). 이에 대하여 바울은 육체적인 혈통이 아니라, 믿음을 따라 그의 후손으로 편입된 경우에만 유대인들도 진정한 의미의 그의 자손임을 분명히 한다. 따라서 원시 기독교의 선교 과정에서 발원했던 이 아브라함 논쟁은, 기독교의 동력을 일신하는 계기를 마련해 주었다. 역설적으로, 롬 4장의 논증이 갈 3장의 주장을 변용하고 가다듬지 않았다면, ‘아브라함의 자손’이라는 개념은 여전히 우리에게 개종의 장애물로 남지 않았을까?

4. 나오는 말

앞서 논의했던 내용을 종합하면, 원시 기독교의 아브라함 표상은 일단 (一團)의 유대인 기독교인에게로 소급되지만, 바울의 사상적 편린을 거쳐 정착된 것으로 판정할 수 있다. 도리어 바울 선교 초기 단계에서 ‘아

48) 가령 T. L. Donaldson, *Paul and the Gentiles*, (Minneapolis: Fortress, 1997), 122-128쪽; J. D. G. Dunn, “Paul and Justification by Faith,” (1997), 90f.쪽 참조 K. Stendahl, *Final Account: Paul's Letter to the Romans*, (Minneapolis: Fortress, 1994), 76쪽. 슈텐달은 로마서에서도 유대인을 포함한 일반적인 칭의보다는 이방인 개종자의 칭의가 중점적으로 문제되고 있는 것으로 이해한다. 그러나 로마서의 관심사는 처음부터 유대인의 칭의 조건 역시 포함하는 것이었다(참조 롬 1: 16; 2: 17f; 3: 9).

브라함의 자손'이라는 개념이 그의 이방인 선교에 장애물로 작용했던 정황은 그 동안의 바울 연구에서 간과된 부분이다. 바울은 단지 아브라함 모티브를 거부하지 않고, 자신이 주장하던 '믿음에 의한 의'야말로 참 아브라함의 자손임을 뒷받침하는 조건임을 역설한다. 심지어 갈라디아서에서조차 '아브라함의 자손'은 대단히 비판적으로 취급된다. 바울이 자신의 사상을 더욱 가다듬는 로마서에 이르러서야, 그는 인종을 불문하고 누구나 믿음으로 아브라함의 자손이 된다는 그의 가르침을 천명한다. 따라서 우리가 롬 4장을 정경 비평적으로 고려한다면, 아브라함을 구약과 신약을 연결하는 핵심적 인물로 이해하는 시도는 여전히 합법적인 것으로 평가할 수 있다. 우리의 주목을 끄는 것은 이 유대적 개념을 기독교화 한 원시 기독교의 창조적인 재해석 과정이다. 바울은 자신에게 불리했던 아브라함 모티브를 단순히 거부하지 않고, 이를 신앙의인(信仰義認) 사상을 뒷받침하는 논거로 활용한다. 그는 유대주의에 반대했지만, '아브라함의 자손'이라는 유대적 개념을 기독교화 함으로써 유대교와 기독교의 연속성이 보존되는 데 공헌하였고, 이는 바울을 반 유대적인 인물로 보는 일각의 오해를 불식시키는 일례일 것이다.

5. 참고문헌

- 박 익수, 「성서전승과 해석: 아브라함 전승 해석의 역사」 (서울: 한국신학연구소, 1988).
 차 정식, “바울 신학에 나타난 통일사상.” 「한국기독교신학논총」 17 (2000), 51-89쪽.
 Berger, K., “Abraham in den paulinischen Hauptbriefen,” *MThZ* 17 (1966), 47-89쪽.
 ———, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, (Tübingen/Basel: Francke, 1995).
 Betz, H. D., *Galatians* (Hermeneia), (Philadelphia: Fortress, 1979).
 Brown, R. E., *The Gospel according to John I.* (AncB 29), (New York: Doubleday, 1966).
 Bultmann, R., *Das Evangelium nach Johannes* (KEK), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953).
 Byrne, B. B., ‘Sons of God’ - ‘Seed of Abraham’(AnBib 83), (Rome: Biblical Inst. 1979).
 Cranford, M., “Abraham in Romans 4: The Father of All who believe,” *NTS* 41 (1995), 71-88쪽.
 Donaldson, T. L., *Paul and the Gentiles*, (Minneapolis: Fortress, 1997).
 Dunn, J. D. G., *Romans* 2 vols. (WBC 38 AB), (Dallas: Word Books, 1988).
 Eckstein, H.-J., *Verheißung und Gesetz: Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15-4,7* (WUNT 86), (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996).
 Fowl, S., “Who can read Abraham’s Story? Allegory and Interpretive Power in Galatians,” *JSNT* 55 (1995), 77-95쪽.

- Hahn, F., "Gesetzesverständnis im Römer-Galaterbrief," *ZNW* 67 (1976), 29-63쪽.
- Hansen, G. W., *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contents* (JSNT.S 29), (Sheffield: JSOT Press, 1989).
- Harrisville, R. A., *The Figure of Abraham in the Epistle of St. Paul*, (San Francisco: Mellen Research Univ., 1992).
- Hassold, M. J., "Eyes to See: Reflection on Luke 19:1-10," *Luth Theol Jour* 29/2 (1995), 68-74쪽.
- Keck, L. E., *Paul and his Letters*, (Philadelphia: Fortress, 1985).
- Kim, S., *Origin of Paul's Gospel* (WUNT 2/4), (Tübingen: Mohr Siebeck, 1984).
- Kuschel, K.-J., *Streit um Abraham: Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint*, (München: Piper, 1994).
- Kwon, Y.-G., *Eschatology in Galatians*(WUNT 2.183), (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).
- Lindemann, A., *Die Clemensbriefe* (HNT 17), (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992).
- Lindemann, A./Paulusen H.(Hg.), *Die Apostolischen Väter: Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992).
- Lona, H. E., *Der erste Clemensbrief*, (KAV 2), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998).
- Luz, U., *Geschichtsverständnis des Paulus*, (BEvTh 49), (München: Kaiser, 1968).
- Martyn, J. L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, (Louisville/London: John Knox Press, 2003).
- Metzner, R., *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium* (WUNT 122), (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000).
- Mußner, F., *Der Galaterbrief* (HThK), (Freiburg: Herder, 1988).
- Neubrand, M., *Abraham - Vater von Juden und Nichtjuden: Eine exegetische Studie zu Röm 4* (FzB 85), (Würzburg: Echter, 1997).
- Prostmeier, F. R., *Der Barnabasbrief* (KAV 8), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999).
- Sand, A., *Der Begriff "Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen* (BU 2), (Regensburg: Pustet, 1967).
- Sandmel, S., *Philo's Place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature*, (Cincinnati: Hebrew Union College, 1956).
- Schnackenburg, R., *Johannesevangelium* Bd. II (HThK IV/2), (Freiburg u. a.: Herder, 1971).
- Schnelle, U., *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium*(FRLANT), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987).
- _____, *Einleitung in das Neue Testament*, (Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1999).
- Schnider, F., *Der Jakobusbrief* (RNT), (Friedrich Pustet: Regensburg, 1986).
- Stendahl, K., *Final Account: Paul's Letter to the Romans*, (Minneapolis: Fortress, 1994).
- Strack, H. L./P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 6 Bde, (München: Beck, 1926-61).
- Theißen, G., *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*,

- (Gütersloh: Kaiser, 2000).
- Theißen, G./A. Merz, *Der historische Jesus*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997).
- Theobald, M., "Der Kanon von der Rechtfertigung(Gal 2,16; Röm 3,28)," idem, *Studien zum Römerbrief*(WUNT 136), (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 164-225쪽.
- Vielhauer, Ph., *Geschichte der urchristlichen Literatur*, (Berlin: de Gruyter, 1975).
- Walker, W. O., "Does the 'We' in Gal 2.15-17 include Paul's Opponents?" *NTS* 49 (2003), 560-565쪽.
- White, R. C., "A Good Word for Zacchaeus? Exegetical Comment on Luke 19:1-10," *Lex Theol Quar* 14/4 (1979), 89-96쪽.

검색어

아브라함의 자손
기독교화 과정
원선포문

투고일: 2008년 9월 1일
심사일: 2008년 11월 7일
게재확정일: 2008년 11월 25일

‘Son of Abraham’
- Christian Reception of a Jewish Concept -

Eun-Geol Lyu
Lecturer at Yonsei University
University of Heidelberg Dr. theol.

The aim of this essay is to explore the process how the Jewish concept ‘son of Abraham’ underwent a so-called ‘Christianization’ in the primitive Christianity. The terminology ‘sons of Abraham’ denotes originally Jews and conveys an ethnic meaning; but it came to refer to Christians as well: ‘those who believe in Christ become children of Abraham.’ Our concern is to answer the following questions: To whom does this Christian reception go back? What were the issues which are responsible for this theological variation?

A careful survey of New Testament literature leads us to assume that the origin of the Christian understanding could hardly be traced back to any New Testament writers other than Paul, although we cannot definitely confirm this hypothesis by means of ‘*Traditionsgeschichte*’. We need now to turn to Paul’s letters, in order to establish our exegetical view on this matter. It is often maintained that Abraham’s sonship provides Paul with a major soteriological concept, which can be deduced mainly from the reading of Rom 4, but we should still ask whether Gal 3 also offers the same line of thought.

To facilitate our task, it is advisable to assume what Paul had preached to his Christians, before he wrote to them. We call it 'protokerygma' which converted e. g. Galatians to the Christian belief. The protokerygma is presupposed in the letter, but is not directly accessible to us. If we examine carefully whether Paul used the model of Abraham in the protokerygma, we can answer rather in the negative: the sonship of Abraham was an argument of the opponents and Paul tried to take advantage of the Abraham motif as a counter-example for the justification through faith. This is why Paul contrasts the sonship of Abraham with that of God, which played an important role in the protokerygma. He reluctantly accepts the title 'children of Abraham', in so far as it can be combined with faith (cf. Gal 3:7, 29). To do this, Paul interprets the blessing of Abraham in fact as the justification of Gentiles.

The negative view on the sonship of Abraham undergoes a significant change, when Paul proposes Abraham as the forefather of both believing Jews and Gentiles. It was out of the question if Jews are sons of Abraham in the Galatian debate, but Paul needs to state in Romans more precisely how they can be affiliated to Abraham in the Pauline sense (cf. Rom 4:16), whom the apostle once acknowledged as forefather of Gentile Christians. In short, we can draw our conclusion that it is highly plausible that the Christian reception of Abraham's sonship goes back to Paul's Jewish opponents but it was theologically established by him.

Keywords

Son(s) of Abraham
Process of Christianization
protokerygma