



권연경(송실대)

1. 들어가는 말: 국제화 그리고 바울

“국제화”는 현대인의 삶에서 관찰되는 가장 현저한 현상 중 하나다. 우리 대부분은 현기증이 날 정도의 속도로, 그리고 어느 누구도 통제할 수 없는 방식으로 진행되는 세계화의 흐름 속에서 살아간다. 세계화는 복합적 현상이지만, 우리의 경험 속에서 “국제화”가 야기하는 가장 현저한 변화 중 하나는 “경계 허물기”다. 과학기술의 발전과 그로 인한 교통 및 통신 수단의 발전은 당연한 것으로 여겨졌던 전통적 “경계들”을 무의미하게 만든다. “국제화”란 나라와 나라의 경계가 허물어지거나 상대화되는 것을 의미한다. 어느 한 나라가 다른 나라와 무관하게 독자적인 생존을 추구할 수 있는 시대는 지났다. 뉴욕에서 벌어진 하나의 사건이 단지 뉴욕뿐 아니라 전 세계의 증시에 타격을 가한다. 미국의 메이저리그

www.kci.go.kr

야구에, 유럽의 프로 축구에 전 세계가 흥분한다. 우리나라 역시 이런 국제화의 흐름으로부터 자유롭지 않다. 싸이의 강남스타일이 전 세계의 관심거리가 되고, 한국에서 만든 드라마에 이슬람권의 사람들이 열광한다. 한국의 공장에서 수많은 동남아 노동자들이 땀을 흘리고, 시골과 도시 언저리에서는 동남아 여인들의 결혼이주가 하나의 문화로 자리 잡았다. 이처럼 국제화는 단지 나라와 나라 사이만의 문제로 머물지 않는다. 오히려 국제화라는 이름은 현대 기술문명의 발달이 우리 삶 전반에서 야기하는 온갖 변화를 다소 거시적 관점에서 조망한 것일 뿐이다. 우리 삶의 모든 소소한 영역에서도 동일한 경계 허물기가 발생한다.

세계화의 흐름 속에서, 오랫동안 익숙해져 있던 경계들이 무너진다. 그리고 우리는 시골의 사십대 노총각과 베트남의 이십대 아가씨가 한 가정을 이루듯, 경기도의 한 공장에서 파키스탄 청년이 비지땀을 흘리듯, 다양한 방식과 수준으로 서로의 삶을 섞는다. 뻔한 이야기지만, 담을 허무는 일은 더 넓은 세계로 나아가는 확장의 계기이기도 하고, 내 공간을 위협에 노출시키는 모험이기도 하다. 우리 삶에 세워져 있던 다양한 경계들이 허물어지면서, 우리 삶은 더욱 다양하고 역동적인 가능성을 맛보기도 하지만, 동시에 나를 안전하게 지켜줄 수 있는 담이 없어지는 불안을 경험하기도 한다. 내 삶이 다른 사람의 삶과 뒤엉키면서, 내 삶이 나만의 삶으로 남아있을 수 없게 되면서, 우리는 기존의 공간 속에서 누려왔던 탄탄한 안정감을 상실해 간다. 싸이의 노랫말도 이슬람권의 정서를 무시할 수 없고, “안방극장”의 드라마들은 우리 아닌 중국의 “안방” 또한 고려해야 한다. 이처럼 서로 삶의 공간이 뒤섞이면서 그 상이한 공간을 담보로 형성된 관점들이나 가치가 서로 충돌하고 서로 타협하며 경계 없는 삶의 방식에 어울리는 새로운 관점과 가치들을 조율해 낸다. 물론 이 과정은 순탄치 않다. 인간은 누구나 자기중심적이고, 따라서 나의 익숙한 고향을 포기하는 일은 쉬운 일이 아니다. 그래서 경계 허물기는 상호적이고 호혜적인 뒤엉킴 못지않게 약육강식의 적나

라한 모습으로 드러나기도 한다. 또한 인간이 가치를 부여하는 존재라는 사실은 이러한 뒤엉킴과 변화를 더욱 힘겨운 것으로 만든다. 여태껏 옳다고 믿었던 가치를 포기하고 새로운 가치를 수용하는 일은 그런 “변질”을 정당화할 수 있는 급진적 계기가 없이는 일어나지 않는다. 오랫동안 “단일민족”의 신화를 믿고 우리 나름의 오랜 전통이 자랑스럽던 유학자가 다양한 인종이 뒤엉켜 살아가는 “대한민국”을 받아들이는 일이 쉽지 않은 것처럼 말이다.

이런 국제화의 흐름 속에서, 우리가 믿는 기독교 복음은 어떤 현실적 의미를 드러낼까? 물론 신약성서라는 고대 문서로부터 국제화라는 현대적 물음에 대한 직접적 답변을 기대할 수는 없다. 하지만 국제화라는 현상의 바닥에 놓인 “경계 허물기”에 주목한다면, 우리는 신약성서가 제기하는 물음과 답변이 오늘 국제화 시대를 살아가는 우리의 상황에 놀라울 정도로 상관성이 있는 것임을 깨닫는다. 잘 아는 대로, 기독교의 생성과 확산의 과정은 유대교라는 기존의 울타리를 넘어 로마 제국(oikoumene) 전체로 자신을 넓혀가는 과정이었다. 신약성서에 남겨진 다양한 신학적 작업들은 이런 경계 허물기의 역동적 상황 속에서 초대교회가 자기 자신을 이해해 가려는 치열한 땀 흘림의 산물이다.¹⁾

이 글에서 우리는 경계 지우기 혹은 경계 넘어가기의 관점에서 사도 바울의 신학적 작업을 잠시 살펴보고자 한다. 바울은 회심 초기부터 그의 생애 마지막까지 이방인의 사도라는 강한 소명의식 아래 이방인들에게 복음을 선포하는 삶을 살았다(갈 1:15; 롬 11:13). 현대식 표현을 쓰자면, 교회 내에서 그는 국제화의 첨병이요, 신학적 아방가르드였다. 비록 이방선교의 시효는 아니지만, 그는 교회가 유대교라는 익숙한 울

1) C. F. D Moule, *The Birth of the New Testament* (London: SCM, 1966). 물론 일세기 당시의 상황은 기술문명의 발달이라는 외부적 요인보다는 그리스도 사건 자체에 내재된 보편주의적 논리에 의해 촉발된 것이라 할 수 있다. 초기 기독교의 메시지가 가진 급진적 면모에 대해서는 Luke T. Johnson, *The Writings of the New Testament* (London: SCM, 1986), 제 1부를 참조하라.

타리를 넘어 로마제국이라는 넓은 세계로 확산되는 과정에 가장 큰 공을 남긴 (혹은 책임을 져야 할?)²⁾ 인물이었다. 우리에게 남겨진 그의 편지들은 이런 경계 넓히기 혹은 경계 허물기 작업의 다양한 속내를 보여주는 신학적 땀 흘림의 기록들이다. 마태복음은 “천국의 제자된 서기관”을 두고 “옛 것과 새것을 자기 공간에서 내어오는 집주인”과 같다고 말한다(13:52). 어떤 점에서 마태의 이런 묘사는 바울의 신학적 땀 흘림에 가장 어울린다. 오랜 경계가 허물어지는 역사와 복음의 흐름 속에서, 바울은 옛 전통과 새로운 삶의 정황이라는 양 가닥의 실로 교회를 위한 새로운 삶의 무늬를 직조해 낸다.

경계를 건드리는 일은 위험하다. 경계를 지우는 일, 혹은 경계를 새로 긋는 일은 그 경계 안과 밖을 사는 모두에게 하나의 위협으로 다가온다. 오랜 경계가 갑자기 논쟁의 대상이 될 때, 여기에는 옛 율타리에서 형성된 안정과 특권을 지키려는 관성과 변화하는 상황의 도전을 수용하며 새로운 삶의 형태를 조성하려는 움직임이 충돌하며 갈등한다. 이는 오늘 우리에게도 예외가 아니다. 그래서 바울의 신학적 작업들은 국제화라는 복잡한 양상을 겪는 우리에게도 중요한 텍스트다. 복음은 영원불변하지만, 그렇다고 해서 그 복음이 고정된 명제의 덩어리나 체계로 주어지지 않는다. 오히려 복음은 지극히 일상적이고 복잡다단한 삶의 결을 타고 다가오며, 그렇게 우리의 삶과 뒤엉키는 가운데 보다 깊고 지속적인 삶의 진리로 경험된다. 바울서신에 담긴 복음의 증언 자체가 그런 얽힘의 산물이고, 그래서 이는 오늘 우리에게도 그만큼 더 생생하고 역동적인 메시지가 된다. 오래 전 바울이 자신이 믿는 복음을 갖고 자신이 섬기는 공동체의 신자들과 씨름했던 그 적나라한 기록들이 오늘 우리를 위한 적실한 메시지로, 더 나아가 우리 삶의 근원을 가로지르

2) 유대기독교에서 나온 이세기의 한 기독교 분파의 문서에서 사도 바울은 사탄의 앞잡이로 묘사된다. 이에 대해서는 W. A. Meeks & J. T. Fitzgerald, *The Writings of Paul* (New York: Norton, 2001), 228–285.

는 영원한 진리로 다가오는 것이다.

2. Before and After

1) 전통의 수호자 바울

경계가 호모해질 때, 그 상황에 대처하는 방식은 다양하다. 우리는 모든 희생을 감수하면서라도 기존의 경계를 지키려 들 수 있다. 반면 미련 없이 경계 없는 새로운 상황에 우리 자신을 개방할 수도 있다. 이런 면에서, 바울의 삶은 그리스도를 만나기 전과 후로 극명하게 갈라진다. 그리스도를 만나 회심하기 이전 그는 유대 전통 수호의 선두주자였다. 헬라화라는 거대한 시대의 대세 속에서, 바울은 “조상들의 전통”을 수호함으로써 유대인, 곧 하나님의 택한 백성으로서의 정체성을 지키려는 “열심”(zeal)으로 가득했다(갈 1:14). 이 점에서 누가 역시 바울과 일치한다. 그는 길리기아 다소 출신의 디아스포라 유대인이었지만, 예루살렘에서 자랐고, 가말리엘 문하에서 “우리 조상들의 율법의 엄격한 교훈”을 받았으며, “하나님께 대하여 열심히 있는” 사람이었다(행 22:3). 또한 “우리 종교의 가장 엄격한 파를 따라 바리새인의 생활을 하였다”(빌 3:5; 행 26:4).

당연한 이야기지만, 전통을 수호의 열정은 동시에 그 전통을 위협하는 세력에 저항한다. 특히 일세기 유대교에서처럼 오랜 외세의 압제와 헬라화의 압력 아래 “하나님의 백성”에 대한 정체성의 물음이 예민해질 수밖에 없는 상황에서는 이런 저항 역시 그만큼 날카로워질 것이다.³⁾ 물론 구체적 저항의 전략은 처지나 관점에 따라 달라지겠지만, 이런 저항적 자태 자체는 당시 유대교 전체(common Judaism)를 관통하는 보편적 특징 중 하나였다고 말할 수 있다. 또한 마카비 문서들에서 보듯,

3) Martin Hengel, *Judaism and Hellenism* (Philadelphia: Fortress, 1974).

정체성 위기는 외적의 침략으로 야기되기도 하지만(셀류키드 왕조), 내부 침식에 의해 발생하기도 한다. 그래서 종종 정체성 수호의 투쟁은 셀류키드 왕조나 로마라는 외부의 적들만큼이나 이들에 기대어 삶을 이어가던 내부의 적들과의 싸움이기도 했다.

일세기 유대교에서 예수 공동체는 바로 이런 내부의 적 중 하나였다. 본래 유대교 내의 메시아 운동으로 시작했던 기독교는 금방 유대교의 경계를 넘어 범세계적, 범민족적 종교로 퍼져갔다. “조상들의 전통”이 정통이라 믿는 이들에게 이런 세계화 과정은 불가불 유대인, 곧 하나님의 백성으로서의 정체성을 포기하는 “변절”이었고, 이러한 급진성은 불가불 동료 유대인들에게서 그에 상응하는 저항과 압박을 야기하였다.⁴⁾

회심 이전 바울은 바로 그 박해의 선두주자였다. 조상의 전통을 수호하려는 바리새인 바울의 남다른 열심은 바울을 이 유대적 전통과 정체성 훼손의 주범으로 여겨지던 “교회”에 대한 극렬한 반대로 이끌었다. 바울 자신의 증언이건 사도행전의 기록이건, 그래서 유대교 시절의 바울에 관한 묘사들은 언제나 교회의 박해자라는 이력과 더불어 나타난다(갈 1:13-14; 빌 3:4-6; 행 9:1-19; 22:3-5; 26:4-5, 9-12; cf. 고전 15:9; 딤후전 1:12-13; 행 7:58; 8:1). 제대로 알지 못하고 했던 일이라고 나중에 후회하기는 하지만, 적어도 바리새인 바울의 입장에서 이는 주어진 상황에서 하나님을 섬기는 최선의 방식이었다.⁵⁾

4) 사도행전에 의하면 이러한 변화의 기점은 스데반을 중심으로 한 “헬라파” 유대인들의 활동이었다. 사도행전에서 가장 긴 설교는 바로 스데반의 법정 변호연설인데, 여기서 그는 성전 및 율법 등과 같은 정체성의 핵심적 상징들에 다분히 부정적인 견해를 피력한다. 이를 기점으로 기독교는 유대인들의 전통적 민족정서와 갈등을 겪으며 자기 나름의 정체성 확립을 위한 힘겨운 과정 속으로 들어간다.

5) Martin Hengel, *The Pre-Christian Paul* (London: SCM, 1991), 특히 63-86. 물론 헬레니즘 유대교의 산물로서 바울의 사상적 생김새는 보다 복잡하다. Jürgen Becker, *Paulus Der Apostel der Völker* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 34-59.

2) 이방인의 사도 바울

바리새인 사울은 예수의 추종자들을 박해하던 열정의 한 가운데서 바로 그 예수를 만났다. 더욱 역설적이게도, 이 만남을 통해 바울을 이방인의 사도로 부르심을 받았다. 하나님께서 그 아들을 바울 속에 계시하신 것은 “그를 이방인들에게 선포하기 위해서”였다(갈 1:15; 롬 1:14; 11:13; 행 9:15). 유대적 정체성 훼손의 주범으로 여겨지던 교회를 없애는데 앞장섰던 바울이 바로 그 교회가 믿는 예수를 “이방인들에게” 선포하는 도구가 된 것이다. 지금까지 유대적 정체성과 그 경계 수호에 몸바쳤던 사람이 이제 그 경계를 허무는 선두주자가 된 것이다.

이방인의 사도로서 바울의 목표는 할 수 있다면 많은 곳에 예수 그리스도의 복음을 전하는 것이었다(롬 1:5, 14). 바울 자신의 편지와 사도행전이 전하는 바울의 선교 여정은 교통과 편의시설이 잘 갖추어진 오늘날의 기준에서 보더라도 놀랍다. 하지만 발로 다니며 복음을 전하는 물리적 활동이 사도적 책임의 전부는 아니다. 복음 선포란 그 복음으로 사람을 “설득하는” 일이다(고후 5:11).⁶⁾ 물론 설득의 일차적 대상은 이 복음의 수용자인 이방인들이다. 하지만 실제 상황은 훨씬 더 복잡하다. 애초에 유대교를 태반으로 하는 유대인의 복음을 이방인들에게 선포하는 일은 그리 간단한 일이 아니다. 복음이 한 인종과 문화의 울타리를 넘어 다른 인종과 문화 속의 사람들에게 전해질 때, 이런저런 방식의 변형이 불가피하기 때문이다. 이런 과정은 유대인적 울타리 내에서 형성된 전통적 삶과 사고의 형태들 중 지켜야 할 신학적 상수와 버려야 할 문화적 변수를 가려내는 숙제를 포함한다. 문제는 무엇이 상수이고 무엇이 변수인가에 대한 생각이 각자 처한 입장에 따라 달라진다는 사실이다. 초대교회가 겪어야 했던 가장 심각한 문제였던 할례 논쟁은 기존

6) Eckhard J. Schnabel, *Paul the Missionary: Realities, Strategies and Methods* (Downers Grove: IVP, 2008), 115-208.

의 경계를 넘어 새로운 정체성의 경계를 조율하는 작업이 얼마나 힘겨운 것인지를 여실히 보여준다.

3) 상황의 도전 새로운 사고의 발현

바울은 이방인의 사도로 부르심을 받았다. 좁지만 안정된 “유대교” (갈 1:13)라는 울타리를 벗어나 “모든” 민족을 포괄하는 열린 신앙 양식을 받아들였다. 하나님은 유대인의 하나님으로 그치는 분이 아니라, “이방인의 하나님”이기도 하신 분(롬 3:29), 곧 메시아 예수를 통해 모든 인류를 하나의 가족으로 모으시는 분이시다. 물론 이런 “회심” 혹은 “발상의 전환”에는 기존의 관점을 새로운 상황에 맞게 바꾸고 조정하는 “재사회화” 과정이 동반된다. 특별히 새로운 신념에 따라 조성되는 새로운 현실은 지금까지 삶을 지탱해 왔던 전통적 신념에 대한 근본적인 재고를 불가피하게 만든다.

전통적 관점에서는 자주 무시되곤 하지만, 이런 상황적 물음이 가장 첨예하게 제기되는 글이 바로 그의 로마서다. 특히 1-8장에 걸친 구원론적 논증 덕분에 흔히 “기독교 신앙의 지침서”(멜랑히톤)처럼 다루어지곤 하지만, 기실 그런 모양을 갖게 된 것 자체가 그 나름의 상황의 산물이다.⁷⁾ 갈라디아서나 고린도전후서처럼 개별 공동체의 당면 문제를 다루는 것은 아니지만, 로마서는 그 나름의 독특한 방식으로 당시 바울 자신과 교회가 처해있던 신학적 상황에 대해 깊은 신학적 물음을 던진다. 로마서 곳곳에서 드러나는 것처럼, 이런 물음의 한 핵심은 하나님의 백성 이스라엘의 불신앙이라는 역설과 관계된다. 하나님의 선택을 받았고, 하나님의 약속을 소유한 이스라엘이 그 약속의 성취이신 예수를 메시아로 믿지 않는다는 사실을 어떻게 받아들여야 하는가? 그 자체로

7) 로마서 저술과 관련된 바울 자신의 선교적 정황은 로마서 15:14-33에 잘 드러나 있다. 로마서 논증의 “체계적” 성격은 로마의 기독교 공동체에 자신의 사역과 신학을 소개하고 이들의 후원을 얻어내고자 하는 의도와 관련이 있다(15:22-24).

도 이해하기 쉽지 않은 이런 역설은 오히려 그 약속과 무관한 이방인들이 대거 예수를 믿고 언약의 울타리 안으로 들어오고 있다는 또 하나의 예기치 못한 역설과 결합되어 더 이상 무시하고 넘어갈 수 없는 수준으로 증폭된다.

이방인의 사도인 바울은 이런 역설적 상황의 한 가운데 서 있다. 특히 열성적 바리새파 유대인으로 살다가 이방인의 사도로 부르심을 받은 바울, 그래서 이제는 변화하는 상황의 최전방에 서서 이 변화를 주도하는 바울에게는 이런 도전의 무게가 훨씬 더 무거울 수밖에 없다. 유대인의 한 사람으로서 바울은 자기 동족이 예수를 통해 구현되는 하나님의 약속을 배척하는 상황에 “큰 근심과 그치지 않는 고통”을 느꼈다(롬 9:1). 심지어 자기 동족들이 구원을 받을 수만 있다면 “내 자신이 저주를 받아 그리스도에게서 끊어져도 좋다”고까지 말한다(롬 9:3).

물론 바울의 이런 태도는 단순한 민족감정에 불과한 것이 아니다. 오히려 그 배후에는 유대인들, 곧 전통적 의미의 하나님의 언약과 그 언약의 주체이신 하나님에 관한 신학적 당혹감이 자리한다(롬 11:1). 바울은 여전히 택한 백성으로서 이스라엘의 정통성과 그들이 받은 전통적 은사들을 믿는다. 그들은 이스라엘 사람이며, 그들에게는 양자 됨, 영광, 언약, 율법제정, 예배(하나님 섬김) 및 약속이 주어졌다(롬 9:4). 당연히 이 약속에 따라 조상들도 그들에게 속했고, 육신적으로 말하면 그리스도께서도 유대인 혈통에서 나셨다(롬 9:5). 이러한 신적 진리는 상황이 달라졌다고 부정될 수 있는 것이 아니다. 그래서 질문이 생긴다.

바울은 이 약속이 나사렛 예수를 통해 결정적으로 성취되었다고, 혹은 성취되고 있다고 믿었다. 그러나 만약 하나님의 백성들이 그 받은 약속을 불신한다면, 그래서 그들 다수가 약속에서 배제된다면, 어떻게 되는가? 약속의 수혜자들이 그 약속을 믿지 않은 상황이라면, 그 약속은 사실상 폐기된 것이 아닌가? 그렇다면, 비록 백성의 불신앙 때문이긴 하지만, 결과적으로 하나님의 신실함 역시 무의미한 신념이 아닌가? 더

육이 애초에 약속과 무관한 이방인들(엡 2:11-12)이 대거 이 약속의 수혜자가 되는 현실은 또 어떻게 설명할 것인가? 하나님은 자신의 오랜 약속을 파기하고, 이전과는 전혀 다른 새로운 방침을 세운 것인가? 그렇다면 우리는, 유대인뿐 아니라 이방인들조차도, 이런 변덕스런 하나님을 신뢰할 수 있을까?

물론 바울은 하나님의 신실하심을 믿어 의심치 않는다(롬 3:1-8).⁸⁾ 이스라엘을 구원하시겠다는 하나님의 약속은 여전히 유효하다(롬 9:6).⁹⁾ 하지만 예기치 못한 방식으로 전개되는 역사의 흐름 속에서 하나님이 자기 백성(유대인)에게 주신 약속이 여전히 유효하려면, 그리하여 그 약속을 주신 하나님이 신실하신 분으로 남으려면, 이 약속을 이해하는 기존 방식이 그대로 유지될 수 없다는 사실은 분명하다. 그래서 바울은 로마서에서 이런 어려운 물음들과 힘겨운 싸움을 벌인다(롬 3:1-18; 9-11장).¹⁰⁾

예기치 못한 상황이 제기하는 물음은 그저 전통적 언어를 답습한다고 해소되는 것이 아니다. 새로운 상황은 바로 그 전통적 언어의 타당성 자체에 의문을 제기하기 때문이다. 그래서 상황의 물음에 답하는 과정은 불가불 전통적 언어와 그 배후의 사고방식을 재고하는 과정으로 이어진다. 바울 역시 마찬가지다. 한편으로 그는 전통적 패러다임의 유효성을 주장한다. 곧 이스라엘에게 주어진 “하나님의 말씀” 곧 그의 약속은 폐기된 것이 아니다(6절). 하지만 달라진 상황은 기존의 답변에, 아

8) 로마서 3장 1-8절에서 하나님의 신실하심은 논증의 대상이 아니라 바울과 그의 대화 상대자가 공히 수긍하는 신학적 전제로 기능한다. L. E. Keck, *Romans* (Nashville: Abingdon, 2005), 89-94.

9) 대부분의 주석가들은 이 구절에서 말하는 “약속”이 이스라엘의 구원에 관한 것이라는 데 동의한다. 가령, Thomas Schreiner, *Romans* (Grand Rapids: Baker, 1998), 491.

10) 소위 “새 관점”은 바울의 신학을 이해하는 데 이런 상황이 중요하다는 인식에서 출발한다. 가령, Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia: Augsburg Fortress, 1977). 이 점을 중시한 최근의 로마서 해석으로는 N T. Wright, “Romans,” NIBC (Louisville: Abingdon, 2002). 특히 이러한 상황과 칭의론의 관련성에 대해서는 그의 *Justification: God’s Plan and Paul’s Vision* (London: SPCK, 2009) 참고.

니 그 답변이 이해되는 방식에 피할 수 없는 물음을 제기한다. 하나님은 신실하신 분이다. 하지만 약속을 받았던 하나님의 백성들 대다수가 이를 믿지 않은 상황, 그리고 애초에 그 약속과 무관했던 이방인들이 대거 이 약속의 수혜자가 되는 당황스런 상황은 이 오랜 진술을 다시 생각하게 만든다.

3. 새로운 현실, 새로운 사고

상황은 분명하다. 하나님의 택한 백성인 이스라엘 중 다수가 약속하신 복음을 거부하고 있다. 또한 하나님은 바울과 같은 사람을 사용하여 이스라엘 밖의 사람들을 복음의 울타리 안으로 이끌어 들이신다. 이런 상황에서 바울은 마르키온의 길을 걷지 않는다. 그는 복음의 구약-유대교적 토대를 부정하고 전혀 새로운 종교를 창시하려는 것이 아니다. 혹은 현대의 세대주의자들처럼 “이제 이스라엘의 시대는 끝나고 교회의 시대가 시작되었다”고 말하지 않는다. 그는 끝까지 “이스라엘”과 “아브라함의 씨”를 고집한다. 하지만 예수 그리스도라는 새로운 계시의 도래와 이방인 선교라는 새로운 상황의 빛 아래서, 이 이스라엘은 더 이상 기존의 방식대로 이해될 수 없다. 전통적 언어는 소수의 유대인과 다수의 이방인이라는 예기치 못한 현실에 어울리는 방식으로 새로 정의되어야 한다. 바울은 바로 그런 신학적 조정 작업을 수행한다. “이스라엘에게서 난 자”가 다 이스라엘이 아니며, “아브라함의 씨”가 다 아브라함의 자녀가 아니다(6-7절).

1) 아브라함의 씨와 하나님의 약속

그래서 바울은 오랜 텍스트를 새롭게 읽는다. 당시의 통념에 의하면 이스라엘, 곧 하나님의 백성이란 “아브라함과 이삭과 야곱”의 혈통적 후손을 의미한다. 하지만 이제 바울은 하나님과 그 백성의 관계 속에

서는 늘 “육신적” 혈통과는 다른 원리가 작용하고 있음에 주목한다. 성경의 증언은 아브라함의 혈통적 자녀라고 해서 다 “하나님의 자녀”로 인정된 것이 아니라는 사실을, 오직 “이삭으로부터 난 자”라야 “아브라함의 씨”로 인정되었다는 사실을 가르친다(7절 하). 아브라함에게는 두 아들이 있었지만, 그들 중 오직 이삭이 아브라함의 상속자로 선택되었다. 이스마엘은 아브라함의 씨 중 한 지파가 아니라, 아예 그 씨의 울타리 밖으로 추방되었다. 그리고 선택받은 이삭은 아브라함과 사라의 노년에 하나님의 약속에 의해 태어난 아들이었다. 여기서 바울은 이런 결론을 내린다. 혈통적 태생이 아니라 하나님의 약속 여부가 아들/상속자 신분의 결정적 열쇠다(8-9절).

바울의 글에 익숙한 우리에게는 이런 논증이 자연스럽겠지만, 당시 유대인들은 바울의 이런 읽기에 경악했을 것이다. 창세기 아브라함 내러티브를 관통하는 핵심적 물음은 “누가 아브라함의 상속자냐?” 하는 것이다. 물론 이는 시종일관 아브라함의 “씨” 곧 그의 육신적 혈통에 관한 이야기다. 하갈의 몸을 통하든, 사라의 몸을 통하든, 상속자의 선택과 배제는 언제나 “네 몸에서 날 자”(מִמֶּנִּי, 창 15:4) 곧 아브라함의 혈통 내에서 이루어진다. 아브라함과 사라의 늙은 “몸”에 대한 염려는 하나님의 약속이 다름 아닌 육신적 혈통에 관한 것임을 분명히 한다(17:15-22; 18:9-15). 에서와 야곱의 갈등 역시 마찬가지다. 이들의 갈등은 “우리 조상 이삭 한 사람”의 몸에서 태어난 자녀들 사이의 갈등이다. 역사가 달리 진행되어, 아브라함의 첫 아들인 이삭이 “아브라함의 씨”가 되고, 이삭의 장남인 에서가 하나님의 선택을 받았더라도 “아브라함의 후손”이요 “이삭의 후손”이라는 이름은 훼손되지 않는다. 말하자면 아브라함과 이삭의 이야기에서 혈통적 논리를 넘어가는 새로운 선택의 논리 혹은 방식을 논할 이유가 없다. 모든 선택은 아브라함과 이

삭의 혈통적 한계 내에서 이루어지기 때문이다.¹¹⁾

하지만 바울의 성경읽기는 다르다. 놀랍게도 바울은 “육신이나 약속 이냐” 하는 이분법적 관점을 설정하고, 이를 통해 새로운 경계를 설정한다. “아브라함의 자녀가 다 아브라함의 씨가 아니다.” 그러니까 아브라함의 혈통 속에 “육신의 자녀”와 “약속의 자녀”라는 구분이 존재한다. 물론 육신 개념이나 구약 이후 등장한 약속 개념 자체는 당시 다른 유대인들에게 익숙한 개념이었다.¹²⁾ 또한 혈통적 유대인 내에도 율법을 잘 지키는 신실한 자와 그렇지 못한 자가 구분되며, 그리고 신실한 자에게 이 약속이 이루어질 것이라는 생각 또한 자연스럽다.¹³⁾ 하지만 당시 유대교에서 이 약속이 육신적 혈통과 상반되는 원리로 이해되었다는 흔적은 없다. 육신적 혈통이 약속 참여를 위한 충분조건은 아닐 수 있지만, 그렇다고 이 약속이 혈통적 울타리를 허문다고 생각하는 이는 없었다. 하지만 약속을 선택이 유일한 원리로 절대화하면서, 육신적 혈통이라는 암묵적 전제를 폐기한다.

당시 유대인들은 육신적 혈통을 당연한 언약적 지평으로 전제하였다. 약속의 자녀와 약속 밖의 자녀를 구분하는 일 역시 이런 혈통의 범주 내에서 이루어졌다. 이와는 대조적으로 바울은 육신적 혈통과 약속이라는 두 원리를 서로 상반되는 관계로 설정한다. 그리고 이 상반적 논리를 근거로 육신적 혈통의 가치를 부정하고 하나님의 약속만을 선택의 유일한 기준으로 남겨 놓는다(οὐ` ἄλλά, 9:8). 바로 이 지점에서 바울 해석의 대담함 혹은 급진성이 드러난다. 한 마디로 그는 육신적 혈통의 신학적 가치를 부정한다. 유대적 해석의 전통에서 이 육신적 혈통

11) 그러니까 여기서 말하는 참 이스라엘은 “민족적 이스라엘과 겹치는 하나의 영적 실체가 아니라 인종적 이스라엘 내의 더 작은 영적 그룹”을 가리킨다. D. Moo, *Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 574.

12) 구약에는 “약속” 개념이 등장하지 않지만, 바울 당시 유대교에서는 이 개념이 이미 잘 알려진 것으로 보인다. 가령, Schniewind & Friedrich, *TDNT*, 579-581.

13) C.E.B. Cranfield, *Romans II* (Edinburgh: T&T Clark, 1979), 471: “Israel within Israel.” 가령 히브리서 15장 28-32절; 20장 11-13절 등의 구절들을 보라.

은 아브라함 이야기를 해석하는 당연한 전제였다. 이삭이 “약속으로” 태어난 것은 사실이지만, 이는 결코 그가 육신적 출생과 다른 어떤 방식으로 태어났다는 이야기가 아니다. 오히려 노예인 첩의 소생 대신 본 부인의 아들이 선택되었다는 사실은 이삭 후손의 혈통적 정당성을 말해주는 근거로 작용한다.¹⁴⁾ 그러니까 이삭의 사례는 육신적 혈통이라는 큰 울타리 내에서 하나님의 약속이 작용했다는 것일 뿐, 결코 육신적 혈통 자체가 부정된 것은 아니다. 하지만 바울은 이런 역사적 정황을 무시한다. 오히려 그는 하나님의 약속 여부가 양자의 운명을 가른 유일한 기준이었다는 사실에만 주목하고, 여기에서부터 “육신적 혈통은 선택과 무관하다”는 도발적인 결론을 도출한다. 선택의 실질적 관건이었던 “약속”을 배타적 원리로 삼음으로써 당연한 것으로 여겨져 왔던 상황적 전제를 부정하는 것이다.

2) 야곱의 두 아들과 하나님의 주권적 선택

바울은 야곱과 에서 이야기에서 이 원리를 더욱 선명하게 논증한다.¹⁵⁾ 리브가는 “우리 조상 이삭” 한 사람으로부터 두 아들을 임신하였다. 그런데 하나님은 이 자녀들이 아직 태어나기도 전, 곧 그들이 무슨 선이나 악을 행할 기회도 얻기 전 “큰 자가 작은 자를 섬길 것”이며, “내가 야곱은 사랑하였고 에서는 미워하였다”는 자신의 뜻을 선언하셨다(12-13절). 이리하여 “우리 조상 이삭 한 사람”에게서 태어난 두 자녀의 운명이 첨예하게 갈라진다. 이 둘의 운명을 결정하는 원인은 “택하심에 근거한 하나님의 계획”이다(9:11). 여기까지 바울의 해석은 당시 유대

14) 바울의 이분법은 약속과 혈통을 서로 상응하는 것으로 여겼던 당시 바리새적 유대인들에게는 용납될 수 없었다. Alan F. Segal, *Paul the Convert: the Apostasy and Apostolate of Saul the Pharisee*, (New Haven: Yale, 1991), 277. 인용된 창세기 구절(21:12)은 이스마엘을 쫓아내기 주저하는 아브라함을 향해 주어진 말씀으로, 이삭 후손들의 정통성을 확증하는 의미로 읽혔을 것이다. 이삭의 두 아들에 관한 이야기는 논증(10-13절)은 바로 이 가능성을 부정한다.

15) “그 뿐 아니라”(ouv mo, non de,)는 논리적 진전을 강하게 시사한다. Moo, *Romans*, 579.

인들의 관점과 다르지 않다. 정작 바울의 움직임이 전통적 궤도를 벗어나는 대목은 이 선택을 일체의 인간적 조건과 분리하는 대목이다. 당시 유대인들은 하나님의 야곱 선택 이면에는 야곱의 선한 “행위”가 있었다고 생각했던 것처럼 보인다(Pseudo-Philo 32:6). 아벨과 가인의 경우처럼, 주어진 결정에 대한 자연스런 추론이었을 것이다. 하지만 바울은 그런 추론을 받아들이지 않는다. 실제 성경의 기록에 의하면 하나님의 선택은 두 자녀가 태어나기도 전, 곧 그들이 어떤 선과 악도 행하지 않았을 때 이미 일어났다.¹⁶⁾ 이러한 하나님의 선택 행위는 에서가 상속의 권리를 가진 혈통적 장남이라는 당연한 전제를 무효화한다. 물론 상속이 순서만 뒤바뀐 것이 아니다. 야곱은 “이스라엘”로서 언약의 계승자가 되었고, 에서는 이 언약의 울타리 밖으로 밀려났다. 이런 성경적 사실에 비추어 볼 때, 에서와 야곱의 운명을 갈라놓는 유일한 원리는 하나님의 주권적 선택 행위뿐이다. 따라서 에서의 혈통적 장자권은 무의미했다. 하나님의 선택이 아니라면, 혈통적 장자라도 하나님의 언약에서 배제되는 것이다.

위의 두 사례를 보면, 바울의 본문 해석이 어떤 점에서 당시의 통상적 해석과 달라지는지 잘 드러난다. 어떤 점에서 바울이 드러낸 관점의 독특함은 본문의 명시적 의미와 관련된 것이 아니다. 오히려 그의 해석적 독창성은 그가 약속과 선택이라는 원리 자체에 집중하면서, 그 원리가 본래 적용되었던 역사적 상황을 넘어간다는 사실에 있다. 곧 하나님의 약속과 선택만을 유일한 언약의 원리로 부각시키면서, 이 하나님의 선택과 배제가 모두 아브라함과 이삭의 육신적 혈통 내의 이야기라는 정황은 무의미한 사실로 흘려보낸다. 당시 유대인들의 암묵적 합의는 “누가 선택되든, 결국 아브라함과 이삭의 육신적 후손들 이야기”라

16) 11절은 생각의 흐름을 끊는 측면이 있다. 이는 바울이 인간적 요인의 무관함을 의도적으로 강조하고 있음을 시사한다. Moo, *Romans*, 580.

는 것이었다. 하지만 바울은 “육신적 후손”이라도 선택에서 배제될 수 있었다는 사실을 관찰하고 이를 부각시킴으로써, 육신적 혈통의 신학적 의미를 상대화한다. 그러니까 바울이 풀어나가는 선택과 배제의 방정식에서 당시의 “유대 내적” 상황은 당연한 것으로 전제되어야 할 “언약적 상수”가 아니라 경우에 따라 그 모양이 달라질 수 있는 “상황적 변수”였다.

3) 상황의 조명과 새로운 해석

이렇게 바울은 언약의 역사를 새로 읽으며 아브라함의 씨, 곧 하나님의 백성이라는 신분이 혈통의 문제가 아니라는 사실을 드러낸다. 물론 그의 주장은 대담하다. 하지만 그렇다고 그의 해석이 성경의 텍스트를 자의적으로 현재 상황에 끼워 맞춘 것은 아니다. 오히려 그의 성경 읽기는 언약적 역사 속에 드러나는 원리를 치밀하고 일관되게 포착한다. 새로운 관점을 적용함으로써 기존의 통념 아래 묻혀 있던 사실들을 새로이 관찰해 내고, 이런 사실들로부터 새로운 이해를 모색한다. 물론 이런 움직임이 가능하려면 기존의 통념에 의문을 제기하고 전통적 텍스트를 재고하게 만드는 계기가 필요하다. 바울에게는 유대인의 복음 거부와 이방인의 유입이라는 당혹스런 상황이 바로 그런 사색의 계기로 작용했다. 바울은 새로이 조성되는 상황의 조명 아래 성경의 텍스트를 새롭게 읽었다. 그리고 이를 통해 전통적 상황 및 그 상황에 의해 조성되고 고착된 통념으로는 제대로 인식할 수 없었던 “숨은” 진실을 드러낸다.

한 걸음 더 나아가 보자. 위의 사례에서 확인할 수 있는 것처럼, 바울은 복음이 조성하는 새로운 상황의 조명을 받아 성경 텍스트에 대한 전통적 이해에 의문을 제기하고, 그 상황을 해명할 수 있는 새로운 해석을 이끌어 낸다. 하지만 이는 새로운 상황 자체가 새롭다는 이유만으로 그 나름의 자의적 의미를 강요할 수 있다는 의미는 아니다. 엄밀히 말해,

새로운 상황이 전통적 상황에 대해 해석학적 우위를 점해야 할 이유가 없다. 변화하는 상황 속에서 보수의 논리는 항상 이 사실을 지적하고, 많은 경우 이 지적은 타당하다. 새로운 상황은 또 그 나름으로 자신에게 맞는 해석의 전제를 설정할 것이다.¹⁷⁾ 하지만 기존의 상황적 전제가 의문의 대상이라면, 이는 새로운 상황의 전제 역시 마찬가지다. 새로운 것이 반드시 옳아야 할 이유가 없기 때문이다. 여기서 우리는 보다 중대한 질문에 직면한다. 그렇다면 바울이 제시하는 새로운 해석을 정당화하는 실질적 근거는 무엇일까? 바울은 어떤 해석학적 권위로 기존의 해석에 의문을 제기하고 자기 나름의 새로운 해석을 주장하는 것일까? 바울의 해석이 그저 변화하는 상황에 맞추어 텍스트를 영리하게 조작하는 것이 아니라면, 변화하는 상황의 도움을 입어 진리를 깨닫게 만든 복음의 본질은 무엇일까?

4. 바울의 성서 새롭게 읽기

바울이 이방인의 사도로서 직면한 가장 큰 물음은 누가 하나님의 백성인가 하는 것이었다. 실제 선교의 맥락에서 이 신학적인 물음은 사실상 누가 유대인인가 하는 종교-문화적 물음으로 표현되었고, 보다 구체적으로 이는 유대인/하나님의 백성이 되기 위해 할례가 필요한가 하는 매우 현실적인 문제로 귀착되었다. 바울은 할례가 더 이상 하나님의 백성을 규정하는 신분의 열쇠가 아니라고 믿었다. 하나님의 백성은 더 이상 “유대인”으로 제한될 수 없다. 바울의 그리스도 중심적 사고에서 할례는 하나님의 백성을 규정하는 언약적 상수에서 유대인임을 나타내는 문화적 변수의 하나로 상대화된다. 이 주제에 관한 바울의 논증은 위

17) 로마서 11장 13-24절에서 바울은 이스라엘의 거부와 이방인의 유입이라는 상황을 자기중심적으로 잘못 해석하는 이방 신자들에게 신랄한 경고를 던진다.

에서 제기한 물음을 답하는 데 좋은 자료가 된다. 혈통에 관한 논증 역시 급진적이긴 하지만, 성경의 본문 자체가 혈통의 중요성을 명시적으로 강조하지는 않는다. 그러니까 바울이 혈통의 중요성을 부정한다고 해서 그것이 성경의 명시적 가르침을 넘어가는 것은 아니다.

하지만 할례는 다르다. 할례를 언약 관계의 불가결한 조건으로 제시하신 분은 하나님이다. 하나님은 이 할례를 “네[아브라함의] 육체 속에 있는 나의 언약”이라 불렀고(창 17:11, 13), 남자 중 할례를 받지 않은 자는 누구든지 내 언약을 거부하는(δισκοκέδασεν) 자가 되어 백성 중에서 완전히 끊어질(ἐξολεθρευθήσεται) 것이라고 선언하셨다(17:14). 칭의가 하나님과의 언약관계 속으로 들어가는 것이라면, 이 믿음-칭의와 그 이후의 할례-언약을 분리하는 것은 자의적이다. 오히려, 당시 유대의 전통에서처럼, 약간의 시간 차이에도 불구하고 이 두 이야기는 하나의 호흡으로 읽는 것이 마땅할 것이다. 성경해석의 관점에서 보자면, 바울의 “생경한” 주장보다는 오히려 기존의 해석이 더 타당해 보인다.¹⁸⁾ 그런데도 바울은 할례 무용론을 주장한다. 왜 그럴까? 그는 과연 무슨 해석학적 “권위”로 하나님의 명시적 요구를 무시하는 것일까? (cf. 막 11:28)

1) 할례를 상대화하는 바울의 논증

이 점에서 가장 흥미로운 것은 로마서 4장 1-12절이다. 이 부분에서 바울이 다루는 성경의 진술은 창세기 15장 6절이다. “아브라함이 하나님을 믿었다. 그리고 이것이 그에게 의로 간주되었다”(롬 4:3. 9절은 3절의 인용을 재차 언급한다).¹⁹⁾ 이 구절을 근거로 바울은 아브라함이 “믿음으로” 곧 “할례와 무관하게” 의롭다 하심을 얻었다는 결론을 내린

18) Steve Moyise, *Paul and Scripture* (Grand Rapids: Baker, 2010), 38.

19) 창세기 본문에는 “그가 믿었다”이지만, 바울은 문맥에 따라 “아브라함이”라는 주어를 첨가하였다.

다. 여기서 바울이 “믿음으로”라는 성경적 진술로부터 “할례와 무관하게”라는 흥미로운 결론을 도출하는 근거는 아브라함의 믿음이 의롭다 여겨진 시점이다. 창세기의 기록에서 알 수 있듯이, 아브라함의 칭의는 창세기 15장에, 그리고 할례 이야기는 창세기 17장에 나온다. 당연히 아브라함이 믿고 의롭다 하심을 받은 때는 아직 할례를 받기 전, 곧 “무할례자”였을 때다(4:10). 아브라함은 무할례자일 때 하나님의 약속을 믿어 의롭다 하심을 받았다. 이 사실에 근거하여 바울은 그 후 시행된 할례는 그 이전에 믿음으로 이루어진 칭의와 무관하다는 결론을 내린다. 이렇게 일단 칭의와 분리된 할례는 (할례와 무관하게) 믿음만으로 주어질 칭의에 대한 (사후적) 확인절차로 간주된다(4:11). 이렇게 바울의 읽기는 할례를 하나님 백성이 되기 위한 실질적 조건으로 간주했던 당시 유대인들의 통념을 벗어난다.

2) 할례와 성서적 전통

그렇다면 바울이 이처럼 급진적인 논증을 개진하는 근거는 무엇일까? 우선 로마서 2장의 논의에서 출발해 보자. 여기서 바울은 유대인 대화 상대자들을 향해 이렇게 선언한다.

그대가 율법을 실천하면 할례는 유익합니다. 그러나 그대가 율법을 어기면, 그대가 받은 할례는 할례가 아닌 것이 되고 맙니다. 그러니 할례 받지 않은 이들이 율법의 규정들을 지키면, 할례를 받지 않았지만 할례를 받은 것으로 여겨지지 않겠습니까? 그리하여 몸에 할례를 받지 않았으면서도 율법을 준수하는 이들이, 법전을 가지고 있고 할례를 받았으면서도 율법을 어기는 그대를 심판할 것입니다(2:25-27).

여기서 바울의 (유대인) 대화상대자들은 율법 실천과 할례를 구분하고, 할례의 가치를 율법 실천 여부에 종속시키는 바울의 움직임에 당

혹감을 느꼈을 것이다. 할례 자체가 율법의 일부이며, 따라서 할례는 율법 실천의 가장 중요한 방식 중 하나로 인식되었기 때문이다. 하지만 바울은 분명 할례를 율법 실천과 구분하며,²⁰⁾ 율법이 실천되지 않는 상황에서 할례란 아무런 독자적 의미가 없다고 단언한다.

이런 움직임의 근거는 율법 실천이 가장 중요하다는 사실에 대한 인식이다. 물론 2장 초반의 긴 논증에서 드러나는 것처럼, 이 원칙은 바울의 자의적 판단이 아니라 유대인들 스스로가 수긍하는 신학적 원리다. 하나님 앞에서는 율법을 듣는 자가 아니라 실천하는 자가 의로운 자로 인정될 것이다(2:13; cf. 마 7:21-27). 왜냐하면 하나님은 사람을 외적 조건으로 판단하지 않고, 각 사람의 행위를 따라 갚아주는 분이시기 때문이다(2:6-11). 하나님의 필연적 원칙은 선을 행하는 자는 영생을, 악을 행하는 자는 노와 분을 보응으로 받게 된다는 것이다(2:7-10). 바울이 누차 강조하는 것처럼, 이 원칙 역시 “첫째는 유대인에게, 그리고 헬라인에게도” 적용된다(2:9-10). 누구라도 악을 행하면 하나님의 심판에 직면할 것이다(2:1-3).

할례에 관한 바울의 논증은 바로 이 행위심판이라는 전통적 신념의 논리적 귀결이다. 바로 이 점에서 바울의 논증은 독특하다. 당시 유대교의 통상적 움직임은 한편으로 이 행위심판의 보편적 타당성을 긍정하면서도, 정작 자기 자신들에 대해서는 하나님의 은혜로운 선택과 조상들에게 주신 약속 등을 근거로 이 원리를 상대화시키곤 했기 때문이다.²¹⁾ 유대인들에게 바로 이 선택과 약속을 상징하는 것이 할례였다. 하

20) 학자들은 대개 이 사실을 무시하지만, 이는 바울의 율법관을 제대로 이해하는 핵심 관건 중 하나다. 줄저, 『갈라디아서 어떻게 읽을 것인가』(서울: 성서유니온선교회, 2013), 107-113. 이는 필자의 다른 여러 논문들에서도 누차 강조한 바 있다. 이 책 107쪽 각주 22에 언급된 필자의 논문들 참조. 또한 N. T. Wright, “Romans,” *The New Interpreter's Bible* (Nashville: Abingdon, 2002), 448; Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 313.

21) 탁한 백성들의 위선적 종교성에 대한 선지자들, 세례요한 및 예수의 비판은 이것이 어느 특정 시기의 문제가 아님을 잘 보여준다. 이 점에서 바울 역시 동일한 전통에 서 있다. 줄저, 『로마서 산책』(서울: 복 있는 사람: 2010), 105-109; “종교적 위선에 관하여,” 『신약연구』 12/4 (2013년 12월), 964-997.

지만 바울은 이 행위심판 원리의 절대적 우위성을 내세우며(2:1-16), 바로 이 원리의 이름으로 할례의 가치를 사실상 부정한다(2:17-29). 할례를 받지 않은 자라도 율법을 실천하면 할례자로, 곧 하나님의 백성으로 간주된다는 26절의 진술은 이런 논리의 급진성을 여실히 드러낸다.²²⁾ 유대인의 입장에서 통념을 뒤집는 27절의 그림은 자극적이기 짝이 없다. 율법 실천이 무할례자를 할례자로 만들고, 실천의 부재가 할례자를 무할례자로 만든다면, 마지막 심판 때엔 율법을 지키는 무할례자가 할례를 받았지만 율법을 지키지 않는 사람을 정죄할 것이 아닌가! 여기서도 바울의 해석적 움직임은 당시 유대교의 수용된 해석을 넘어 간다. 필로의 경우에서 보듯, 할례의 영적, 도덕적 의미를 한껏 강조할 수 있지만, 그렇다고 해서 이 원리가 육체적 할례 자체를 상대화하는 것이라고는 아무도 생각지 않았기 때문이다.²³⁾

하지만 할례에 대한 바울의 논증이 전적으로 자의적인 것은 아니다. 할례에 대한 바울의 급진적 사고는 그 나름으로 성경적 뒷받침을 받는다. 성경 속에 이미 육체적 할례에 대한 반론이 나오고, 하나님의 백성의 진정한 조건으로 “마음의 할례”가 등장하기 때문이다(레 26:41; 신 10:16; 30:6; 렘 4:4; 9:25-26). 따라서 율법 실천을 유일한 원리로 내세우고, 할례의 의미를 급진적으로 상대화하는 바울의 움직임은 변화된 상황 속에서 성경의 원리를 철저히 적용한 결과라 할 수 있다. 하지만 성경 속에 할례에 대한 논박이 있다고 해서, 그리고 성경 자체가 마음의 할례를 말한다고 해서, 그것이 할례의 중요성 자체를 부정하는 것은 아닐 것이다. 적어도 유대적 전통에서는 그렇게 이해되었다. 외면적으로 유대인이라고 유대인이 아니라는 말이나, 육신의 할례가 참 할례가 아니라는 주장도 마찬가지다(2:28; cf. 1QS; Ps. Sol. 18:4; m. Abot 5:19).

22) 바울 당시 유대인 교사들은 율법 실천의 필요성에는 공감했겠지만, 이런 식의 주장에는 전혀 동의할 수 없었을 것이다. Robert Jewett, *Romans* (Philadelphia: Fortress, 2007), 233.

23) 그는 육체적 할례의 유익도 찬양했다. 가령, *Special Law* 1.4-7.

이는 공허한 제의에 대한 선지자들의 공격이 결코 제의폐기론으로 오해될 수 없는 것과 마찬가지다. 하지만 바울은 분명 할례무용론을 주장한다. 그런 점에서 바울은 분명 당시 유대교의 울타리를 넘어간다. 잘 알려진 것처럼, 할례는 이방인의 유대교 개종을 막는 가장 큰 장애물의 하나였다(Philo, Special Law 1.1-11). 따라서 바울이 선포한 무할례의 복음은 바울이 이룬 이방인 선교의 성공에 적지 않은 영향을 미쳤을 것이다. 하지만 이런 실용적 유용함이 그의 신학적 논리를 왜곡했다고 보기는 어렵다. 바울로서는 할례무용론을 주장할 만한 실질적 근거가 있었기 때문이다.

5. 새로운 정체성의 실질적 근거²⁴⁾

1) 성령과 마음의 할례

할례에 대한 로마서 2장 논증 말미에 바울의 논리를 드러내 주는 결정적 단서가 스치듯 등장한다.

율법조문으로가 아니라 영으로 받는 마음의 할례(2:29 새번역).²⁵⁾

바울은 육신의 할례와 마음의 할례를 대조한다. 그런데 이 둘 사이의 대조는 그저 자유로운 인간의 선택도, 객관적인 해석적 관점의 차이도 아니다. 구약 예언자들이 아픈 가슴으로 통찰했던 것처럼, “마음의 할례”는 인간의 선택 범위를 넘어선다. 육체의 할례는 “율법조문”에 따라 얼마든지 수행할 수 있다. 하지만 마음은 그렇지 않다. 선지자들

24) 동일한 논지를 다른 맥락에서 자주 개진한 바 있다. 가령, “살리는 복음, 살리지 못하는 율법.” *Canon & Culture* 5/2 (2011), 45-80 및 이 논문 각주 1)에 실린 연구들 참조.

25) 개역개정 “장소적” 번역(의문/영에 “있다”)은 어색하다. (새번역 참조).

이 역설한 것처럼, 마음의 할례는 하나님의 창조적 손길을 필요로 한다. 새 언약이 구현되려면 하나님께서 율법을 사람들의 생각에 집어넣고, 돌판 아닌 마음(판)에 새겨 주셔야 한다(렘 31:31-34). 혹은 하나님이 사람의 속에서 완고한 “돌 마음”(개역개정, “굳은 마음”)을 떼어 내고 부드러운 “살 마음”(“부드러운 마음”)을 주시는 일이 일어나야 한다(겔 36:36). 이는 사실상 죽은 자를 살려내는 창조의 기적과 방불하다(겔 37:1-14). 바울은 바로 이 사실을 지적한다. “율법조문이 아니라 영으로 이루어지는 마음의 할례”(2:29).²⁶⁾ 바로 이 지점에서 우리는 바울이 개진하는 논증의 실질적 근거 혹은 논리적 출발점을 발견한다. 곧 생명을 창조하시는 하나님의 개입이다. 바울의 언어로 말하자면, 마음의 할례는 성령의 능력을 필요로 한다. 비록 2장의 논증에서는 가볍게 운만 떼고 말았지만, 계속되는 바울의 논증은 그의 복음적 자신감이 과연 성령의 역사, 곧 예수 그리스도를 통한 하나님의 창조적 개입에서 출발한다는 사실을 쉽게 발견할 수 있다. 그 점을 좀 더 짚어보기로 하자. 바울의 신학 전체를 다룰 수는 없으므로, 여기에서도 바울의 아브라함 읽기에 국한하여 논의하도록 하겠다.

2) 아브라함의 믿음²⁷⁾

로마서 4장 전반부에 관한 위의 논의에서 우리는 아브라함의 믿음-칭의를 할례와 분리하고, 이에 근거하여 할례를 상대화하는 바울의 움직임을 살펴본 바 있다. 로마서 4장의 문맥에서 이런 행보의 근거는 아브라함의 믿음 자체를 해명하는 4장 후반부에서 발견된다. 바울은 창세기 15장의 약속을 아브라함과 그 씨(후손)이 세상의 상속자가 될 것이

26) 고린도후서 3장 3절에서 바울은 “육신(살)의 마음 판에 쓴 것”이라는 표현 속에 예레미야와 에스겔 두 선지자의 비전을 절묘하게 결합한다. “마음의 할례”에 관해서는, 즐고 “마음의 할례와 율법 로마서 2장 읽기”, 『신약연구』 7/2 (2008), 311-340.

27) 내용적으로 이 부분의 논의는 즐저 『로마서 산책』, 117-136. 또한 즐저 『행위 없는 구원?: 새롭게 읽는 바울의 복음』 (서울: SFC, 2006)의 6장과 겹친다.

라는 약속으로 이해한다(13절). 이 약속은 유대인과 이방인의 경계를 설정하는 “율법”이 아니라 “믿음의 의”를 통해 이루어진다(14절; 3:27-31). 그래서 이 약속은 어떤 인간적 조건과도 무관한 하나님의 “은혜”가 되며, 바로 그런 이유로 “모든 믿는 자에게 견고한” 약속이 된다(16절).

여기서 은혜의 약속을 아브라함의 삶과 연결하는 계기는 그의 믿음이다. 바울은 이 믿음이 아브라함에게 의로 간주되었으며(22절), 이 믿음의 의로부터 약속이 성취되는 것이라고 말한다(13절). 그렇다면 이 믿음이 어떻게 약속/상속의 연결고리가 될까? 바울은 우선 약속이 주어진 시점이 인간적으로, 혹은 “육신적으로” 그 실현이 불가능한 때였음을 강조한다(18-19절). 아브라함 부부는 자식을 얻기에는 너무 늙었다. 하지만 아브라함의 믿음은 바로 이런 불가능한 상황을 넘어간다. 아브라함은 지금 자기 몸에서 아들이 날 것이며, 그와 그의 후손이 세상을 상속하리라고 약속하신 하나님 앞에서 서 있다. 그리고 그 약속의 말씀을 믿었다. 말하자면 아브라함은 “죽은 자를 살리시며, 없는 것을 있는 것으로 부르시는” 그런 하나님을 믿었다(17절). 아브라함이 직면한 현실은 죽음이었다(19절). 하지만 그는 이런 현실을 직시하면서도, “불신앙으로 하나님의 약속을 의심하지 않고, 오히려 믿음으로 능력을 얻었다”(20절).²⁸⁾ 이 믿음의 핵심은 하나님께는 그 약속을 실행하실 능력 또한 있다는 사실을 믿었다는 것이다(21절). 아브라함은 죽음으로부터 생명을 만드시는 창조주 하나님의 “영원하신 능력과 신성”을 알았고, 이를 굳게 믿음으로써 “하나님께 영광을 돌렸다”(20-21절; 비교. 1: 20-21).

바울의 관점에서 아브라함은 아들이 태어날 수 없는 상황, 그러니까

28) 이 구절의 병행적 구조를 고려해 볼 때, τῆ πίστει(불신앙으로)와 마찬가지로 τῆ ἐπιπίστεως 역시 “믿음에 있어서”가 아니라 “믿음으로”가 더 자연스럽다. “믿음으로 능력을 얻었습니다.” 바울서신에서 이 단어는 단순히 “강해졌다”는 것이 아니라 무언가를 할 수 있는 능력을 얻는 것을 의미한다(엡 6:10; 딤후 1:12; 딤후 2:1; 4:17). 바울의 논지는 아브라함의 믿음이 더 강해졌다는 것이 아니라 믿음으로 (약속의 성취를 경험할 수 있는) 능력을 얻게 되었다는 것이다. 사라가 “믿음으로” 임신할 수 있는 능력을 얻었다고 말하는 히브리서 11장 11-12절을 참고하라.

“희망이 없는” 상황에서 “희망을 갖고” 하나님을 믿었다(18절). 물론 그가 이런 믿음을 가질 수 있었던 것은 약속하신 하나님이 “죽은 자를 살리시는” 분, 따라서 자신과 사라가 처한 죽음의 현실로부터 생명을 창조할 수 있는 분임을 알았기 때문이다. 이것이 바울이 본 믿음의 본질이었다. 따라서 아브라함의 믿음이 그리스도인들의 믿음과 연결되는 지점도 바로 여기이다. 왜냐하면 그리스도인들이란 “예수 우리 주를 죽은 자 가운데서 살리신 분을 믿는 이들”이다(24절). 하나님의 약속을 신뢰한 아브라함이나 예수의 부활을 믿는 우리는 모두 하나님이 죽은 자를 살리시는 분, 죽음에서 생명을 창조하시는 분이심을 믿는다. 바로 이것이 우리를 의롭게 하고 우리를 구원하는 믿음의 본질이다(롬 10:9-10!).

그렇다면 믿음이 “모든 믿는 자들”에게 칭의의 통로가 되는 이유는 분명하다. 이 믿음 자체가 바로 생명을 창조하는 하나님의 능력을 바라보기 때문이다. 이 능력은 (할례를 포함하여) 어떤 인간적 수단이나 조건으로도 조작할 수 없다. 인간적 삶의 평면을 넘어 초월적 하나님의 능력을 필요로 하는 일이기에 칭의와 구원은 어떤 인간적 조건과도 무관하다. 따라서 이는 그 능력을 바라는 모든 믿는 자들에게 차별 없이 적용된다. 그러니까 복음의 메시지가 인간적 평면에서 “보편적”이고 “차별 없이” 나타날 수밖에 없는 것은 이 복음이 어떤 인간적 조건으로도 조작할 수 없는 하나님의 영원하신 능력과 신성, 곧 죽음과 무의 현실에서 생명을 존재케 할 수 있는 하나님의 능력을 선포하기 때문이다. 바로 이런 이유로 하나님의 약속은 그가 죽은 자 가운데서 살리신 예수 안에서 “예”가 된다(고후 1:20). 동시에 이는 인간적 삶의 지평에서 만들어진 모든 육신적 조건들, 그리고 이 조건들에 근거하여 사람과 사람을 구별하고 경계를 설정하려는 일체의 움직임을 향해 단호한 “아니오”를 외친다. 바울이 할례와 육신적 혈통의 가치를 부정하는 이유가 바로 여기에 있다.

3) 약속을 움직이는 성령의 역사²⁹⁾

바울의 이런 신념은 치열한 목회적 갈등과 신학적 논쟁의 한 가운데서 저술된 갈라디아서에 더욱 날카로운 필치로 제시된다. 바로 “사라와 하갈의 알레고리”로 알려진 4장 21-31절이다. 여기서 바울은 사라와 하갈의 이야기를 두 언약의 알레고리로 읽어낸다(4:24, ἀλληγορούμενα). 동일한 아브라함의 아들들이지만, 한 아들은 종속된 여종의 아들이고 또 하나는 자유로운 여인의 아이다(22절). 어머니의 신분은 출방 방식과 직결된다. 여종의 아들은 “육체를 따라” 났고, 자유로운 여인의 아들은 “약속을 따라” 났다(23절). 여기서 하갈과 그 아들의 관계는 현재의 예루살렘으로 상징되는 율법 언약과 그 아래서 종노릇하는 구성원들 간의 관계를 가리키고(4:24-25), 자유를 가진 사라와 그 아들의 관계는 “위에 있는 예루살렘”으로 상징되는 “우리 어머니” 곧 그리스도를 통해 하나님의 자녀들을 낳는 새 언약이다(26-27절).

인용된 이사야 구절이 드러내는 것처럼, 바울이 주목하는 두 언약의 차이는 다산성이다. 선지자는 “불임이어서 아이를 낳을 수 없는” 여인, “해산의 고통을 겪어보지 못한” 여인에게 복을 선포한다. 그 이유는 간단하다. 곧 “광야의 자녀”(τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου) 곧 본래 불임이었던 여인의 자녀가 “남편 있는 자의 자녀”보다 많을 것이기 때문이다(27절; 사 54:1). 인용된 구절의 구약적 문맥은 이런 역설적 약속의 근거를 분명히 밝혀준다. 애초에 불임이고 남편이 없던 여인의 자녀가 더 많을 수밖에 없는 것은 바로 “너를 지으신 이가 네 남편”이 되실 것이기 때문이다(사 54:5). 결국 “육체를 따라 난 자”와 “약속을 따라 난 자”의 차이는 그저 하나님이 약속했다는 사실 자체가 아니다. 사라는 “육체적으로” 아이를 낳을 수 없지만 하나님은 아들을 “약속”하셨다. 그리고 그는 자신의 창조적 능력으로 이 죽음/불임의 상황을 극복하고 사라에게 아들

29) 이 구절은 출제 「갈라디아서 어떻게 읽을 것인가?」 및 이전의 다른 여러 논문들에서 다루었다.

이 나게 하셨다. 그러니까 “약속으로” 났다는 말은 죽음에서 생명을 창조하는 하나님의 능력으로 태어났다는 말과 같다. 그래서 바울은 “약속에 따라” 난 자녀를 “성령을 따라” 난 자녀라 부른다(29절). “육체를 따라” 평범하게 태어난 이스마엘과 달리, 생명을 주시는 하나님의 손길을 힘입어 태어났기 때문이다. 그래서 갈라디아의 신자들은 “이삭과 같은”(κατὰ Ἰσαάκ) “약속의 자녀들”이다. 왜냐하면 그들 역시 동일한 성령의 역사로 하나님의 자녀가 되었기 때문이다(3:1-5, 14; 4:1-7). 이는 바울이 로마서 4장에서 부활신앙을 근거로 아브라함과 현재 그리스도인들을 연결했던 움직임과 다르지 않다.

4) “예수 우리 주를 죽은 자 가운데서 살리신 하나님”

바울은 다메섹 도상에 십자가에서 부활하신 그리스도를 만났다(고전 15:8; 9:1). 하나님께서 그 아들을 바울 속에 나타내셨다(갈 1:15). 그렇다면 하나님은 예수를 죽은 자 가운데서 살리신 하나님이다(갈 1:1). 결국 예수의 부활을 집요하게 외치던 “교회”가 옳았다. 그들이 예수의 십자가와 부활을 통해 들려준 하나님 이야기가 참된 하나님 이야기였던 것이다. 하나님께서 예수 그리스도를 죽은 자 가운데서 살리신 부활 사건은 오래 전 아브라함과 사라의 죽은 몸을 살려 아들이 나게 하신 하나님의 자기 계시였다. 또한 이 하나님은 에스겔 선지자가 선포했던 하나님, 곧 새 영, 곧 자신의 영을 주어 마른 뼈처럼 죽은 이스라엘을 살리시는 바로 그 하나님이였다(겔 36:26; 37:1-14). 물론 이 하나님은 태초에 생명 없는 곳에서 생명을 창조하셨던 창조주이셨다. 이 하나님은 자신이 잘못 섬겨왔던 바로 그 하나님이였다. 그가 이런 이야기들을 몰랐던 것은 아니지만, 하나님의 이런 면모는 유대적/외면적 정체성에 골몰하던 바리새인 바울의 “열심”으로는 실감할 수 없었던 하나님, 할례와 같은 “육신적” 가치들에 집착하는 한 파악할 수 없는 하나님이기도 했다. 부활의 빛 아래 바울은 하나님과 이스라엘의 이야기를 창조와 부활

의 하나님 이야기로 새롭게 읽었고, 이 빛을 따라 복음의 본질과 본질 아닌 것 사이를 날카롭게 분별했다. 바로 이런 신념 속에서 바울 특유의 급진적 읽기가 가능했던 것이다.

복음에 대한 바울의 신학적 변증, 혹은 복음을 기초로 한 바울의 목회적 권면들은 모두 이 한 가지 근본 신념, 곧 죽음에서 생명을 창조하는 능하신 하나님이 예수의 십자가와 부활을 통해 그 약속을 구현하신다는 신념에서 흘러나온다. 당연한 이야기지만, 신적 약속의 구현의 과정은 생명을 산출할 수 없는 육신적 혈통이나 할례와 같은 외면적 조건과는 무관하다. 어떤 인간적 가치나 조건으로도 생명 창조의 과정을 흉내 내거나 조작할 수 없다. 이 생명 창조의 과정에 참여하는 유일한 길은 인간적 삶의 평면에서 만들어진 “육체적” 가치들을 포기하고, 아브라함처럼 약속하신 분의 능력을 신뢰하며 그의 초월적 은총에 기대는 것뿐이다.

할례도 무할례도 아무런 능력이 없습니다. 사랑을 통해 활동하는 믿음만이 능력이 있습니다(갈 5:6).

할례나 무할례나 아무 것도 아닙니다. 중요한 것은 새로 지으심을 받는 것뿐입니다(갈 6:15).

5) 하나님의 능력으로서의 복음

빌립보서 3장에서 회고하는 것처럼, 회심 이전 바울은 하나님의 백성이라는 신학적 정체성을 사실상 유대인이라는 사회적 신분과 동일시했다. 그는 난 지 팔일 만에 할례를 받았으며, 이스라엘 족속의 베냐민 지파였고, 히브리인 중의 히브리인이었으며, 율법으로는 열성적 바리새파에 속했었다. 하나님을 향한 그의 열정은 이 유대적 정체성 수호의 노력으로 표현되었고, 바로 그런 “열심”에서 교회를 박해했다(5-6절). 바울은 이런 삶의 양태를 “육신을 사랑하는” 삶으로 규정한다(4절). 물

론 이런 유대적 영성의 패러다임은 예수를 통해 생겨난 복음적 영성의 패러다임과 대립한다. 육신적 할례를 주장하는 “악한 사역자들”과는 달리(2절), 이방인의 사도 바울은 “하나님의 성령으로 섬기고, 그리스도 예수를 자랑하고, 육체를 신뢰하지 않는” 삶을 살아간다(3절). 할례와 같은 육신적 가치를 자랑하던 삶은 예수 그리스도를 자랑하는 삶으로 바뀌었다. 이런 변화의 실질적 의미 중 하나는 “육체” 곧 무기력한 인간적 가치나 차별성에 기대는 대신 “하나님의 성령으로 섬기게” 되었다는 것이다. 물론, 역설적으로, 성령으로 섬기는 삶의 현재적 양태는 그리스도의 죽음에 동화되는 것이다. 하지만 바로 이 죽음에의 참여 자체가 부활의 능력에 참여하는 과정이다(9-11절). 바로 이 지점에서 “믿음으로, 하나님께로부터 난 의”와 “율법에서 난 의”가 갈라진다.

회심한 바리새인 바울을 사로잡은 것은 복음 속에 모든 믿는 자를 구원에 이르게 하는 능력이 있다는 사실이었다(롬 1:16). 바울에게 그리스도의 십자가는 무엇보다도 새로운 생명의 원천이었다. 그리스도의 십자가와 그에 대한 믿음이 성령을 가져다주며(갈 3:2, 5, 14; 4:5-6), 십자가의 말씀에서 하나님의 능력이 역사한다(고전 1:18, 24; 2:1-5). 부활하신 예수를 만난 이후, 바울은 이스라엘의 하나님을 “예수 우리 주를 죽은 자 가운데서 살리신” 하나님으로 새롭게 만났다(갈 1:1; 롬 8:11; 고후 3:14). 물론 이 하나님은 지금껏 외면적 정체성에 집착하며 상상했던 하나님, 곧 인간적 조건에 고착되고 인간적 통제의 영역에 머무는 그런 분이 아니다. 오히려 예수 그리스도의 아버지 하나님은 자신의 주권적 능력으로 새로운 생명을 창조하며, 그 생명으로 죽음의 현실에 몰음을 제기하는 창조주 하나님이다. 이 선명한 깨달음 속에서 바울은 바로 이것이 하나님과 인간, 하나님과 이스라엘의 이야기를 관통하는 열쇠임을 새롭게 깨달았다. 이런 깨달음 속에서 율법적 삶이 드러내는 근원적 한계는 “무기력함”이다. 곧 성령을 줄 수 없는 무기력함ियो(갈 3:2, 5), 생명을 줄 수 없는 무기력함이며(갈 3:21), 우리를 죄와 사

망의 법에서 건질 수 없는 무기력함이다(롬 8:2). 하나님의 생명과 무관하다는 점에서 거룩한 하나님의 율법조차 “무기력하고 빈약한 세상의 초보적 원리들”과 동일시된다(4:3, 9; 골 2:20). 마찬가지로 이유로 율법 아래서의 삶은 육신 아래서의 삶과 같다(갈 5:16, 18).

유대적 삶의 양태에 대한 이처럼 급진적이고 대담한 비판은 결국 하나님의 능력으로서의 복음에 대한 깊은 깨달음의 산물이다.³⁰⁾ 바울의 성경읽기를 관통하는 해석학적 원리 배후에는 사실 성령의 역사에 대한 실질적 신념이 자리하고 있었다. 그런 점에서 “하나님과 사람”, “율법(의 행위들)과 믿음”, “성령과 육체” 등으로 다양하게 변주되는 그의 해석학적 원리는 두 동등한 인간적 선택 가능성의 대결이 아니라 무기력한 인간적 가치에 기댄 텅 빈 논리와 살아 역사하는 하나님의 임재에 의해 뒷받침되는 역동적 진리와의 대결이다.³¹⁾ 바울은 이런 복음적 확신을 갖고 변화하는 상황을 바라보았으며, 그 속에서 “복음의 진리”(신학적 상수)로 남아야 할 것과 “세상의 초보적 원리”(문화적 변수)로 상대화되어야 할 것을 분별했다. 그는 이 신학적 상수에 대해서는 순교적 열정을 바쳤고, 이 문화적 변수에 대해서는 과감할 정도로 관용했다(cf. 고전 9:19-22). 유대인에게든 헬라인에게든, 바울은 이 복음을 선포하고자 했다. 시시각각 변화하는 인간적 삶의 무늬 아래, 그 삶을 변화시키며 새로운 소망으로 그 삶에 임재하시는 하나님의 생명을 말하고자 했던 것이다.

30) 이 점에서 바울의 논리가 “해답”에서 “문제”로(from solution to plight) 이행한다는 샌더스의 주장은 인식론적으로 옳다. 물론 그리스도라는 해답이 (별 문제가 없는) 유대교를 문제로 만들었다는 주장은 피상적이다. E. P. Sanders, *Paul and the Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1978). 고린도후서 3장에서 바울은 동일한 신념에 기초하여 자신이 수행하는 의로움과 생명의 사역이 모세가 율법을 통해 수행한 정죄와 죽음의 사역보다 더 큰 영광을 가진다고 주장한다. 그의 급진성 혹은 대담함이 돋보이는 대목 중 하나다.

31) Richard Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale, 1989), 150. 이 점에서 “윤리적” 차원을 “해석학적” 차원에 종속시키는 보야린의 관점은 주객을 뒤집고 있는 것으로 보인다. Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and Politics of Identity* (Berkeley: University of California Press, 1994).

6. 나가는 말

변화하는 사회 속에서 복음이 생존을 위한 기술적 “은과 금”을 제공할 수는 없다. 하지만 복음은 죄로 불구가 된 세상을 위해 그 가진 것을 내어준다. 곧 예수 그리스도의 이름으로 마비된 세상을 일으키는 힘이 다. 바울은 변화하는 삶의 경계와 양태 속에서, 변하지 않는 하나님의 능력을, 그가 예수 그리스도를 통해 일구시는 새로운 생명을 선포했다. 오늘 우리 역시 변하는 것과 변하지 않는 것을 분별할 지혜가 필요하다. 바로 이 대목에서 복음이 말을 건다. 물론 복음은 “예수 우리 주를 죽은 자 가운데서 살리신” 하나님을 선포한다. 이 진리의 빛 아래, 우리는 수시로 변화하고 뒤섞이는 삶의 무늬 속에서 하나님의 생명에 잇닿은 것과 그렇지 않은 것을 분별하며, 창조주의 생명을 구현하는 삶과 그렇지 못한 삶을 가려내는 법을 연습한다. 그리고 바울처럼 선명한 어조로(고후 2:17) 이 지혜를 세상에 선포할 것이다. “수구적” 바울이 부활의 하나님을 깨달으며 “열린” 사람이 되었던 것처럼, 생명의 약속에 대한 우리의 믿음은 세상의 온갖 사소한 차이와 차별들을 넘어, 우리들이 가진 근원적 동등함을 보도록 할 것이다. 동시에 이 믿음은 창조주 하나님과 인간 사이에 놓인 근원적 차이를 인정하고, 그분의 창조적 다스림에 복종하도록 촉구할 것이다. 결국 관건은 믿음, 곧 “죽은 자를 살리시며, 없는 것을 있는 것으로 부르시는” 하나님을 향한 믿음이다. 언제나처럼, 지금도 우리에게 필요한 것은 국제화라는 시대의 변화에 적응하는 생존의 기술을 넘어, 우리의 삶을 삶답게 만드는 생명의 능력이요, 그 능력을 가지신 분을 향한 겸허한 믿음이다.

7. 참고문헌

권연경, 『행위 없는 구원?: 새롭게 읽는 바울의 복음』 (서울: SFC,

www.kci.go.kr

- 2006)
- _____, 『로마서 산책』 (서울: 복있는 사람: 2010)
- _____, 『갈라디아서 어떻게 읽을 것인가』 (서울: 성서유니온선교회, 2013)
- _____, “마음의 할례와 율법 로마서 2장 읽기,” *신약연구* 7/2(2008), 311-340
- _____, “살리는 복음, 살리지 못하는 율법,” *Canon & Culture* 5/2 (2011), 45-80
- _____, “종교적 위선에 관하여,” 『신약연구』 12/4 (2013년 12월), 964-997.
- Becker, Jürgen, *Paulus Der Apostel der Völker*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- Boyarin, Daniel, *A Radical Jew: Paul and Politics of Identit*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Cranfield, C.E.B., *Romans II*. Edinburgh: T&T Clark, 1979.
- Fee, Gordon D., *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- Hays, Richard, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale, 1989.
- Hengel, Martin, *Judaism and Hellenism*. Philadelphia: Fortress, 1974.
- _____, *The Pre-Christian Paul*. London: SCM, 1991.
- Jewett, Robert, *Romans*. Philadelphia: Fortress, 2007.
- Johnson, Luke T., *The Writings of the New Testament*. London: SCM, 1986.
- Keck, Leander, *Romans*. Nashville: Abingdon, 2005.
- Meeks, W. A. & . Fitzgerald, J. T., *The Writings of Paul*. New York: Norton, 2001.

- Moo, Douglas, *Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Moule, C.F.D., *The Birth of the New Testament*. London: SCM, 1966.
- Moyise, Steve, *Paul and Scripture*. Grand Rapids: Baker, 2010.
- Sanders, E. P., *Paul and the Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1978.
- Schnabel, Eckhard J., *Paul the Missionary: Realities, Strategies and Methods*. Downers Grove: IVP, 2008.
- Schniewind & Friedrich, art. “epanggelia,” *TDNT II*: 579–581.
- Schreiner, Thomas, *Romans*. Grand Rapids: Baker, 1998.
- Segal, Alan F., *Paul the Convert: the Apostasy and Apostolate of Saul the Pharisee*. New Haven: Yale, 1991.
- Stendahl, Krister, *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*. Philadelphia: Augsburg Fortress, 1977.
- Wright, “Romans,” *The New Interpreter’s Bible*. Nashville: Abingdon, 2002
- _____, *Justification: God’s Plan and Paul’s Vision*. London: SPCK, 2009.

검색어

세계화

바울의 복음

약속

할례

하나님의 능력

Changing Worlds, Unchanging Gospel Paul's Case

Yon-Gyong Kwon Ph. D.

Professor, Department of Christian Studies

Soongsil University

The unstoppable trend of globalization poses a serious question before us: How can the old gospel cope with those issues and problems which arise from the complex phenomena of globalization? This article tries to give an answer to the question by exploring the relevance of Paul's gospel in such an age. After briefly describing globalization as blurring/crossing the boundaries, and defining the situations of the Early Church as one of such crossing of boundaries (Introduction), the study begins by tracing Paul's career both before and after his conversion, from Paul the persecuter to Paul the apostle to the Gentiles. This leads to the consideration of the theological challenges Paul faced, especially that of God's faithfulness: how we are to make sense of God's old promise to Israel when Israel rejects the gospel while Gentiles accept it eagerly (II). The next section deals with Paul's re-reading of the Genesis stories which involves a radical redefinition of God's people in terms of God's sovereign promise and election with explicit denial of the relevance of physical descent (III). The study goes on to examine further how Paul's discussion of circumcision, the mark of Jewish identity par excellence, goes beyond not only the typical Jewish attitude of the day but also the literal sense of the biblical text, the move made possible by the new revelation he received through his encounter with Christ (IV). This leads to the final, climactic, section which demonstrates

www.kci.go.kr

that Paul's fresh reading, occasioned by the newly developed situation of the Gentile mission, is ultimately rooted in his conviction that the gospel of Jesus is the power of God for those who believe him. God comes to rescue of his people, both Jew and Gentile, through the life-giving Spirit by liberating them from the bondage of sin and giving them a new leash of life, thereby creating a living hope for the ultimate restoration of God's glorious creation. The study concludes with a thought about the practical implications of the foregoing considerations for those living in an era of globalization like ours.

Keywords

globalization

Paul's gospel

promise

circumcision

power of God

■ 투고일: 2014년 7월 01일

■ 심사일: 2014년 7월 28일

■ 게재 확정일: 2014년 8월 06일