

예수의 죽음

-바울 신학에 있어서 그 의미-

유은걸*

1. 들어가는 말

‘예수의 죽음’은 최근 신약학에서 대단히 뜨거운 논쟁을 불러일으킨 주제이다. 이 사건을 유대 제의적 맥락에서 ‘희생 제물’의 죽음으로 이해할 것인지, 아니면 헬라적인 ‘대리 죽음’의 한 예로 해석할 것인가에 대해서 다양한 논의를 양산했다. 본 논문은 예수의 대속적 죽음에 대한 기존의 연구를 비판적으로 점검하고, 바울이 예수의 죽음이라는 개념을 어떻게 자신의 신학에 적용했는지를 추적하고자 한다.

2. ‘예수의 죽음’에 담긴 유비(analogia)와 탈 유비(disanalogia)

2.1. 희생 제물인가 대리 죽음인가

예수의 죽음을 구약의 희생 제물과 관련짓는 해석의 단초는 더는 자명한 것이 아니다. 최근의 연구경향에는 구약의 제의적 맥락에서 십자가 사건을 이해하는 시각을 거부하고, 헬라의 대리 죽음으로 보아야 한다는 주장이 점차 설득력을 얻고 있다. 논쟁의 현황을 쉽게 파악하기

* 연세대학교 강사, 신약학

위하여 먼저 2명의 대표자를 소개하고 그들의 주장을 요약해 보자.¹⁾

슈틀마허(P. Stuhlmacher)는 예수의 죽음에 대한 고전적 해석을 고수하는 학자 중 한 명이다.²⁾ 그에 따르면 신약의 기독교론은 구약의 속죄 사상에 의거, 해석되어야 한다고 주장하며 신, 구약 사이의 연속성을 강조한다.³⁾ 이에 따라 로마서 8:3의 *καὶ περὶ ἁμαρτίας*를 ‘속죄제’로, 로마서 3:25의 *ἱλαστήριον*을 ‘속죄물’로, 고린도후서 5:21의 *ἁμαρτία*를 ‘속죄제’로 옮긴다. 나아가 신약의 전반에 발견되는 *ὑπέρ* 신조가 속죄 사상을 전형적으로 드러내는 것이라 파악한다.

대리 죽음설은 최근 브라이텐바흐(C. Breytenbach)가 집중적으로 제기하였다.⁴⁾ 그는 한(F. Hahn)을 따라 4가지 점에 의거하여 예수의 죽음은 희생 제물의 죽음과 동일시될 수 없다고 주장했다.⁵⁾ 첫째, 이 ‘희생 제물’ 개념은 단지 고린도전서 5:7, 에베소서 5:2, 히브리서에서만 발견될 뿐이다. 둘째, 십자가의 죽음 자체는 전혀 제의적인 사건이 아니다.

-
- 1) 이 두 학자들을 대표적으로 소개하는 이유는, 타협의 여지없이 각자의 주장을 고수하는 극명한 실례이기 때문이다. 본 논문은 양 해석을 각각 지지하는 학자들 사이에도 미묘한 차이가 있음을 간과하지는 않는다(아래 참조).
 - 2) P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments Bd. 1, Grundlegung von Jesus zu Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 124-142, 178-95; idem, “Sühne oder Versöhnung?: Randbemerkungen zu Gerhard Friedrichs Studie: ‘Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament’,” U. Luz/ H. Weder (Hg.), *Die Mitte des Neuen Testaments, FS E. Schweizer* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 291-316; idem, “Cilliers Breytenbachs Sicht von Sühne und Versöhnung,” *JBTb* 6 (1991), 339-354; idem, “Das Evangelium von der Versöhnung in Christus: Grundlinien und Grundprobleme einer biblischen Theologie des Neuen Testaments,” Ders./ H. Claß, *Das Evangelium von der Versöhnung in Christus* (Stuttgart: Calwer, 1979), 27f.
 - 3) 참조, P. Stuhlmacher, “Sühne oder Versöhnung?,” 291.
 - 4) C. Breytenbach, *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, WMANT 60 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989); idem, “Versöhnung, Stellvertretung und Sünde: Semantische und Traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe,” *NTS* 39 (1993), 59-79; idem, “Christus starb für uns,” *NTS* 49 (2003), 447-475.
 - 5) C. Breytenbach, *Versöhnung*, 196-215.

셋째, 디아스포라의 유대적 기독교에는 광범위한 제의 및 성전 비판이 있었고 예수 자신도 성전을 비판적으로 보았으므로, 그의 죽음은 유대적 제의와는 비연속성에 놓여 있었다. 넷째, *ὁμῆρ*를 통한 ‘넘겨줌’과 ‘죽음’의 신조는 속죄적 죽음과 관련지을 수 없다. 브라이텐바흐는 그 대안을 헬라적 ‘화해’와 ‘대리 죽음’에서 찾기자 한다. 물론 그는 이사야 53장에 대리 죽음의 형태가 나타나고 있다고 인지하지만,⁶⁾ 주로 그 근거를 헬라적 근거에서 찾고 있다.⁷⁾ 이 두 학설들 사이의 논쟁은 좀 더 정치(精緻)한 개념 설정을 필요로 한다.

2.2. 개념 설정: 제의 표상과 대리 개념

제의(표상) 및 대리 개념은 학자들에 따라 상이하게 받아들여지고 일관되지 않은 방식으로 원용되었다. 우리의 논의를 진전시키기 위해서 이 개념을 먼저 정의할 필요가 있다. 먼저 ‘제의’(cult)란 무엇인가? 제의는 ‘제도화된 의식(儀式)의 체계’를 가리키며 신적 존재와 교류를 가능케 한다. 당연히 모든 제의는 특정 신과 장소, 목적을 염두에 둔다. 이에 반해 ‘제의 표상’은 문화적, 지역적 경계를 넘어 공유될 수 있는 고대의 세계관을 말한다(참조, Diog 3:2f). 그 특징은 다음과 같다. 첫째, 제의 표상은 인간과 신의 관계를 규정할 뿐, 인간들 사이의 관계를 반영하지 않는다.

둘째, 제의 표상은 한 제의가 갖는 모든 동기를 다 표현하기보다 주로 신적 존재와의 관계를 저해하는 죄의 문제에 집중한다. 여기에서 중요한 것은 신이 인간의 죄에 ‘진노’로 반응한다는 은유(metaphor)이

6) Ibid., 205-209.

7) C. Breytenbach, “Christus starb für uns,” 470. “따라서 고린도전서 15:3의 바울 이전 용어들은 ‘대신 죽다’라는 그리스 전통을 나타내고 이사야 53:5, 12의 견지에서 이해될 수 없다.” 또 473쪽을 보면, “바울은 헬라적인 사고를 고린도전서 15:3의 원시 기독교 전통의 빛 가운데 수용했다.”

다. 셋째, 이 사고에서 중요한 것은 죄가 ‘죽음’을 야기하고, 이 때문에 속죄의 필요가 대두된다는 점이다. 따라서 제의 표상은 단지 죄를 없앤다는 소극적 개념이 아니라, 신께 나아갈 수 있는 가능성을 표현한다(참조, 사 59:2).⁸⁾ 로마서 5:1f은 구체적 의례 문제가 등장하지 않지만 제의 표상을 드러내는 실례이다. 넷째, 따라서 제의 표상은 반드시 구약 안에만 뿌리를 두고 있는 것이 아니라, 속죄의 필요가 감지되는 곳 어디에나 존재하는 보편적 현상이다. 가령 사무엘하 6:6f과 이사야 6:5은 그 좋은 예이다.

대리 개념에는 다른 양상들이 발견된다. 첫째, ‘대리’는 본래 법률적 용어로서 ‘보상 행위’를 뜻한다. 이 개념을 형벌에 적용한다면, 대리 행위는 ‘인과론’의 논리를 지양하는 동시에 보존한다. ‘지양한다’ 함은 죄인이 그 죄에도 불구하고 처벌받지 않았음이고, ‘보존된다’ 함은 형벌이 실제로 일어났다는 점을 가리킨다. 둘째, 이에 따라 대리 행위는 기본적으로 인간들 사이의 문제이다. 이 행위가 인간이 신 앞에 죄를 짓고 다른 제3자가 그 벌을 받는 구도에도 해당하는지는 좀 더 고민해야 할 문제이다. 설사 우리가 이에 대해 긍정적으로 답할 수 있다고 하더라도, 이 이미지가 신약이 보도하는 바 예수의 죽음에도 걸맞는 것인지를 더 논구해야 할 것이다. 셋째, 대리 죽음은 이사야 53장을 제외하면 구약에서 나타나지 않는 개념이다(참조, 신 24:16; 왕하 14:6; 대하 25:4; Philo spec. III 153). 우리가 흔히 생각하는 것처럼 구약의 희생 제물이 이를 바치는 인간을 ‘대신’한다는 통념은 오늘날 구약학계에서 점차 부인되고 있다.⁹⁾ 요컨대 제의 표상과 대리 개념은 구분되는 개념이다.

8) H. Gese, *Zur biblischen Theologie: Alttestamentliche Vorträge* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1989), 104.

9) 참조, Ch. Eberhart, *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament: Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen*, WMANT 94 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002), 187-196; S. Brandt, *Opfer als Gedächtnis: Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer*, ATM 2 (Münster: Litt, 2001), 133-140.; P. Lampe, “Human Sacrifice and Pauline Christology,” K. Finsterbusch et. al., eds., *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* (SHR

위에서 언급한 개념 설정을 토대로 이제 나의 견해를 밝히고자 한다. 십자가 죽음의 해석은 좁은 희생 제물의 유비나 헬라적 대리 죽음의 맥락에서 설명될 수 없다. 양자는 같은 종류의 실수를 다른 형태로 범하고 있다고 본다. 두 해석학적 설명력이 모두 적절치 못하다면 그 대안은 무엇인가? 그에 앞서 우리가 ‘제의’가 아니라 ‘제의 표상’을 다뤄야 하는 이유를 설명할 필요가 있다. 여기에는 유대교적 이유와 기독교적 이유 두 가지가 있다.

2.2.1. 유대적 배경-영성화된(spiritualized) 구약 제의

주전 587년 느부갓네살이 예루살렘 성전을 멸망시켰을 때 이것은 단순히 정치적인 위기가 아니라 여러 측면에서 이스라엘의 존재를 뿌리 채 위협했다. 정체감의 상실 이외에도 제의의 부재는 많은 변화를 초래했다. 그 중의 하나는 제의의 ‘영성화’ 내지 ‘탈의례화’이다. 포로기 중 이스라엘은 그들이 하나님께 죄를 지었으나 더는 속죄를 위한 가능성이 없음을 통찰하였으며 이는 포로기 및 그 이후, 신구약 중간기 문헌에 반영되고 있다(참조, 단 9장; 느 9장; 바룩 1:15-3:8; 4Q504; 유빌리 1; 23 등). 웨어라인(R. A. Werline)은 성전의 부재가 기도의 제도화(institutionalization)를 야기했고 이 예배가 성전 제의를 대치했다고 적절히 추정한다.¹⁰⁾ 디아스포라 시절 성전의 기능은 회당이 넘겨 받았으며, 이 때 기도가 희생 제물을 대치했다.¹¹⁾ 만일 ‘제의’를 엄격히

112; Leiden/Boston: Brill, 2007), 192f. 다음도 참조하라. H. Gese, *Zur biblischen Theologie*, 85-106; K. Koch, *Sibne*, 225-231; idem, “שָׁחַ” ThWAT II, 867; idem, “קָרַב” ThWAT V, 1173f.

10) R. A. Werline, *Penitential Prayer in second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution*, SBL.EJL 13 (Atlanta: Scholar Press, 1998); 또한 H.-J. Hermisson, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult: Zur ‘Spiritualisierung’ der Kultbegriffe im Alten Testament*, WMANT 19 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1965).

11) 참조, M. Hengel, “Proseuche und Synagoge: Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und

의례 행위에 제한한다면, 유대교는 제의 없는 종교로 볼 수 있을 것이다. 그러나 제의 표상은 속죄의 염원이 기도를 통해 하나님께 전달되기를 원하는 곳에 여전히 살아 있었다(참조, 바룩 3:2f). 죄를 지어 죽을 수밖에 없으나 속죄의 방법이 없는 이 상황이야말로 제의 표상과 일맥상통하는 부분이다. 그렇다면 느헤미아가 성전을 증진하여 제의의 영성화가 중단되었는가? 그렇지 않다고 판단할 수 있다. 한편, 흠어졌던 이스라엘 사람들의 일부만이 귀환했으며 이들 역시 이방 문화에 이미 동화된 상태였다(느 10장). 다른 한편으로 성전은 더는 흠어졌던 백성들을 통합하는 데 이전같이 독점적인 역할을 수행할 수는 없게 되었다. IQS 8:10; 1QH 6:8f는 속죄 개념이 이미 비유적으로 사용되기 시작한 흔적을 드러낸다. 요세푸스 역시 주후 1세기 모세오경의 희생 규례가 더는 현실적이지 않다는 것을 보여준다. 그가 전하는 희생 규례는 눈에 띄게 간소화된 채 기록된다(참조, Jos.Ant. III-IV).¹²⁾ 따라서 유대 제의가 그 적실성을 잃은 마당에, 설령 초대 기독교인들이 예수의 죽음을 그 연속성 가운데 파악했다 하더라도 유대 규례를 정밀하게 고려하며 십자가 사건을 해석했으리라 추론하는 것은 억측이다.

Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina,” FS K. G. Kuhn, *Das friibe Christentum in seiner Umwelt* (Göttingen: V & R, 1971), 157-184; F. Siegert, *Die Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers*, B. Ego, Hg., *Gemeinde ohne Tempel* (Tübingen: Mohr, 1999), 335-356.

- 12) 반대 견해 Ch. Eberhart, *Opfer*, 382-390. 에버하르트는 중간기 문헌에 희생 규례에 본질적인 변화는 없다고 주장한다. 그러나 이것은 구약 희생 제의에 대한 기록이 ‘희상’으로서만 존재하고 있음을 간과한 것이다. 가령 그가 실질적인 변화가 없다고 주장한 바룩 1:10을 보면(Ibid., 383), 희생 제물을 바벨론 신에게 바치라는 조롱조의 기록되고 있다. 이어지는 바룩서의 내용에서 죄의 고백과 속죄의 효능을 지닌 기도가 언급된다(참조, 2:14, 31, 35. 이에 대해서 R. A. Werline, *Penitential-Prayer*, 87-108은 적절하게 지적한다). 유빌리 21:6-18은 가상의 아브라함이 희생 규례를 정확히 알고 있지만, 이 단락의 목적은 제물을 어떻게 바쳐야 할지를 가르치는 데 목적이 있는 것이 아니다. 왜냐하면 유빌리 1장과 23장에서 분명히 드러나듯 이미 기도는 희생 제물로 제도화되었기 때문이다. 참조, R. A. Werline, *Penitential Prayer*, 110-114.

물론 제의의 영성화가 십자가 죽음의 독특성을 다 설명해 주는 것은 아니다. 첫째, 재건된 성전은 엄연히 예루살렘에 존재하고 있었기에 희생 제의가 완전히 탈의례화될 수는 없었을 것이다. 둘째, 구약에서 인신 제사는 엄격히 금지되어 있다(참조, 레 18:21; 20:2-5; 렘 32:35; 왕하 23:10). 셋째, 예수의 죽음은 다른 여타 희생 제물의 죽음과는 전적으로 구별되는데, 그는 죽었을 뿐만 아니라 부활한 인물이기 때문이다. 이런 사항들은 예수의 죽음을 제물과의 유비 관계에서 파악하려는 그 어떤 시도도 허용하지 않는 것으로 보인다. 그럼에도 불구하고 우리가 여전히 ‘제의’를 예수 죽음의 해석을 위한 단초로 삼을 수 있는가? 이 질문을 부정하기 전에 기독교적 요인을 살펴보자.

2.2.2. 기독교적 요인-구약 제의를 초월한 예수의 죽음

위에서 언급한 대로 예수의 죽음은 희생 제물의 그것과 정확히 일치하지 않는다. 십자가 죽음은 처음부터 특정 제물의 형태와-유비적으로 조차도-동일시될 수 없었을 것이다. 특별히 원시 기독교가 예수 안에서 ‘부활한 인신 제물’을 발견해야 했다면 말이다! 그러나 이 때문에 정반대의 주장도 제기될 수 있다. 곧 대리 죽음 가설은 바로 이런 이유로 희생 제물 해석이 구약 제의와 예수 죽음 사이의 정확한 유비 관계를 제시하도록 요구할 수 없다. 예수의 죽음을 희생 제의의 세부적 절차와 견줘가며 해석할 이유가 애초부터 없었던 것이다. 초대 기독교인들은 예수 안에서 구약 희생과는 비교할 수 없는 참된 속죄를 발견했다고 믿었기 때문이다. 따라서 우리는 예수 죽음 안에 노정되어 있는 ‘유비’와 ‘탈유비’를 모두 고려해야 한다.

예컨대 프리드리히(G. Friedrich)는 구약의 희생 제물이 부지중 저지른 죄만 속죄할 수 있다는 점을 지적하며, 예수 죽음과의 차이를 부각시키려 한다.¹³⁾ 그러나 ‘정도’의 차이가 ‘목적’ 자체를 다르게 만드는 것은

13) G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament*, BThSt 6 (

아니다. 따라서 우리의 입장은 다음과 같이 정리된다. 신약의 속죄 표상은 구약 제의의 범주를 그대로 따르지 않지만, 유비 관계에 있어서는 도리어 ‘초월’한다. 신약의 어떤 문서도 예수의 죽음을 단지 유대 제의의 완성으로 보지 않고, 오히려 극복으로 이해한다(참조, 막 15:38 병행; 요 2:21; 히 7장; 8:6; 9:9f; 요일 1:7). 이 죽음은 제한된 경우와 범위 내에서만 속죄 기능을 가진 구약의 희생과는 근본적으로 차별화된다. 따라서 행엘의 다음과 같은 진술은 적절하다고 판단할 수 있다. “70인 역에 흔히 등장하는 ἐξιλίσκεσθαι περί 어구를 원시 기독교가 수용했다라면, 이는 예수의 죽음이 성전 제의와 유사한 무게 정도를 갖는다는 오해를 불러 일으켰을 것이다.”¹⁴⁾

이 점에서 제의 표상은 기독교 케리그마의 근본적인 전제로 기능할 수 있다. 속죄가 필요하다는 절박성만이 그리스도의 죽음이 필요하다는 것을 깨닫기 때문이다(참조, 롬 3:23; 5:8f; 고전 15:3f). 기독교 제의 표상은 희생 제물로서 예수에 관심이 있는 것이 아니라, 비할 바 없는 속죄 사건으로서 그의 죽음에 집중할 뿐이다. 그렇다면 헬라적 대리 죽음이 이 속죄의 필요성을 표현할 수 있는가? 아래에서 이 문제를 다뤄보자.

2.3. 속죄의 필요성

브라이텐바흐는 2003년 발표한 논문에서 윌리엄스(S. K. Williams)를 따라 ‘누군가를 위해 죽다’(ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τινος)라는 어구가 대리 죽음을 나타낸다고 강조한다.¹⁵⁾ 이를 위해 그는 유리피데스(Euripides)

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985), 69.

14) M. Hengel, “Der stellvertretende Sühnetod Jesu: Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas,” *IKaZ* 9 (1980), 23.

15) C. Breytenbach, “Christus starb für uns,” 456.

같은 그리스 비극 작가를 예로 든다. 가령 알케스티스는 본래 그럴 필요가 없음에도 불구하고, 자신의 남편을 위해 기꺼이 죽고자 한다(Θηήσκω, παρόν μοι μὴ θανεῖν, ὑπὲρ σέθεν Eurip.Alc. 284). 브라이텐바흐는 헬라에 퍼져있던 관습, 곧 아버지는 자식을 위해 대신 죽을 수 있어야 하는 의무를 지적한다.¹⁶⁾ 그렇다면 이 알케스티스의 이야기가 우리의 논의에 적절한 예인가? 알케스티스가 남편 아드메토스를 대신해서 죽는 것은 사실이지만, 아드메토스의 죽음은 그가 신에게 죄를 저질렀거나 해서가 아니라 그의 ‘운명’ 때문이다. 이에 대해서는 ‘죽을 운명’(Θνητός)이라는 단어가 잘 암시한다(Eurip.Alc. 7; 783; 799). 제우스에게 죄를 지은 사람은 아드메토스가 아니라 아폴로와 그의 아들 아스클레피오스이다!(참조, Eurip.Alc. 1-9)

아드메토스가 왜 죽어야 하는지는 유리피데스에게 관심 밖의 일이다. 그의 이야기는 전적으로 남편을 대신해서 죽고자 하는 알케스티스의 자세와, 그녀가 죽음에서 돌아오는 장면을 보도하는 데 할애되고 있다(Eurip.Alc. 1117-63). 이 점은 브라이텐바흐가 열거하는 다른 희랍 비극에도 동일하게 적용된다. 이피게니아는 바람이 멈춰서 트로이로 떠나지 못하는 그리스의 군대가 떠나게 하기 위하여, 곧 조국을 위하여 죽는다(Eurip.Iph.A. 89-93). Eurip.Phoec. 858-959; 1090-98에 따르면 크레온 왕의 아들 메노이큐스는 테벤의 승리를 위해서 기꺼이 죽고자 한다(참조, ὑπερθανών 1313).¹⁷⁾ 헤라클레스의 딸도 아테네를 위해서 죽고자 하는데, 이는 아테네의 왕 데모폰이 그녀의 가족에게 배푼 친절에 보답하기 위한 것이었다(Eurip.Hera. 236-252; 500-514). 이 모든 근거구절에서 분명한 것은, 대리 죽음의 혜택이 죄로 죽을 것을 면제받거나 하는 것이 아니라는 점이다. 조국, 배우자와 같은 대상이 죄인이

16) Ibid., 457f.

17) 이피게니아가 여신 아르테미스에게, 메노이큐스가 마르스 신에게 바쳐져야 하므로, 두 이야기는 공히 제의 표상과 관련된 이야기이다. Aisch.A. 214-217에 따르면 이피게니의 죽음은 아르테미스의 진노를 달랜다. 그러나 여기에서도 대리 죽음의 수혜자인 그리스와 테벤은 ‘죄인’과 아무런 상관이 없다.

아닌만큼, 브라이텐바흐가 애써 수집한 근거 구절은 예수의 죽음과는 상관없이 없다. 따라서 신약의 ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τινος가 유리피테스의 본문과 유사하다는 것은 매우 피상적인 관찰일 뿐이다. 왜냐하면 십자가 사건은 모두 우리의 죄인됨과 불가분의 관계에 놓여 있기 때문이다 (참조, 고전 15:3f; 롬 5:8).¹⁸⁾

죄인을 위한 대리 죽음이 일반적 상황에서-아마도 이사야 53장을 제외하면-찾아보기 힘든 것이라는 측면은 바울의 논증 자체에서도 드러난다. 로마서 5:7에 따르면 의로운 사람을 위해서도 죽기가 힘들지만 (μόλις), 그리스도는 죄인인 우리를 위해 죽으사 우리에게 대한 당신의 사랑을 보여주셨다(8절). 만일 ‘죄인을 위한 죽음’(8절)이 쉽게 상정 가능한 것이라면 7절의 양보절은 아무런 의미도 갖지 못한다. 죄인을 위한 그리스도의 죽음이 놀라운 이유는, 의인을 위한 죽음조차도 드문 일이기에 성립가능하다. 따라서 바울과 그의 동시대인들에게 ‘죄인을 위한 죽음’이 상상하기 힘들다는 논리는 로마서 5장에 전제되어 있는 것이다. 바울이나 바울 이전의 전승이(유리피테스 같은) 헬라 배경에서 대리 개념을 도출하지 않았다는 점은 이로부터 자명해진다. 따라서 브라이텐바흐가 헬라의 흔한 대리 죽음의 예를 들어 예수의 죽음을 설명하려 든 것은 한 마디로 자가당착이다. 남을 대신하여 죽는 이런 죽음은 심지어 오늘날에도 흔히 접하게 되는 내용이 아닌가. 대리 죽음 가설의 가장 치명적인 약점은 ‘속죄의 필요성’이 전혀 제시되지 않는다는 점이다. 따라서 모델은 신약의 예와는 큰 거리가 있다.

18) 참조, C. Breytenbach, “Christus starb für uns,” 461. 브라이텐바흐는 Cic.n.d. 3:15; Caes.Gall. 6:16의 인신 제사를 언급한다. 그가 여기에서 대리 죽음의 근거를 찾곤자 했다면 이는 범주 착오이다. 왜냐하면 인신 희생은 분명히 제의 표상과 관계있는 것이기 때문이다. 참조, M. Hengel, *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 19-32.

3. 예수의 죽음에 대한 바울 이전의 전승과 바울의 진술

3.1. ὑπέρ 신조

고린도전서 15장의 고백문은 여러 가지 측면에서 우리의 주목을 끈다. 먼저 바울은 스스로 이 진술이 자신의 것이 아니라 바울 이전의 것이라고 밝히고 있다. 또한 직접 인용을 나타내는 παρέδωκα와 παρέλαβον은 3-4절의 ‘긴 형태’(“우리 죄를 위해 죽으셨다”)가 ‘짧은 형태’(“우리를 위해 죽으셨다”)에서 발전된 것이 아님을 보여준다.¹⁹⁾ 전술한대로 ‘ὑπέρ+사람’의 구문은 희랍 문헌 여러 곳에서 발견된다. 그렇다면 ‘긴 형태’ 역시 흔히 발견되던 것인가? *Thesaurus Linguae Graecae* 를 통해 조사해 보면 ἀποθνήσκειν ὑπέρ τῶν ἁμαρτιῶν이라는 긴 형태는 헬라 문헌 중 몇 군데나 나타나는지 확인할 수 있다. 이 표현은 얼마나 많이 발견되는가? 기독교 문헌 외의 헬라 문헌에 이 형태는 단 한 구절도 나타나지 않는다! 이 어구는 오직 신약 정경 및 외경, 교부들의 문헌에만 그 흔적을 찾아볼 수 있을 뿐이다.²⁰⁾ 따라서 엄밀히 말하여 이 신조는 ‘유대적’인 것도 아니요 ‘헬라적’인 것도 아니며, 오직 ‘기독교적’인 것이라 판단하는 것이 옳다. 희생 제물 해석이나 대리 죽음 가설은 모두 이런 사실을 무시하고 각각 유대 제의 및 헬라의 대리 개념과의 좁은 유비 관계에서 예수의 죽음을 해석하려 한다. 이 가운데 그 죽음의 독특한 색채는 가려질 뿐이다.

그렇다면 왜 초대 기독교인들은 예수 죽음의 의의를 표현하는 데 περί 대신 ὑπέρ를 사용하는가? 70인역의 오경 중 제사 규례를 묘사하는 대목에서는 모두 예외 없이 περί를 사용한다는 점은 대리 죽음 가설의 가장 강력한 논거였다. περί 어구는 단지 로마서 8:3과 갈라디아서 1:4

19) 반대 견해 C. Breytenbach, “Christus starb für uns,” 456.

20) 이 점은 브라이텐바흐도 각주에서 인정한다(ibid., 469). “지금까지 이 진술(긴 형태, 필자)의 진정한 병행구절을 발견하는 일은 성공하지 못했다.”

에만 등장하고 그나마 후자는 본문 비평적으로 논란이 많다. 이 논거는 신학적으로가 아니라 ‘언어적으로’ 해결해야 할 것으로 본다. 내가 앞서 예수의 죽음에 관한 신조를 ‘기독교적’이라 평가했지만 이 신조가 배경 없이 기독교적 사유 가운데에서만 태동한 것은 아니다. 이 고백문의 독특성은 절대적 속죄를 가능케 한다는 인간의 ἀποθήσκω에 놓여 있는 것이지, ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν τινος라는 어구 자체가 새로운 것이 아니다. 왜냐하면 이 표현은 70인역 구약성서에서, 그것도 제의적 맥락에서 많이 사용되기 때문이다! 제사 장면에서 περί라는 전치사를 고집하는 오경과 달리, 늦게 번역된 LXX에는 ὑπὲρ가 등장한다[3에스라 7:8 “열두 염소는 이스라엘의 죄를 속하기 위해서(ὑπὲρ ἁμαρτίας) 드리되, 지파수에 맞게 열두 마리이다.” 에스겔 40:39 “문의 현관 이쪽에 상 둘이 있고 저쪽에 둘이 있으니, 그 위에 번제와 속죄제(τὰ ὑπὲρ ἁμαρτίας)의 제물을 죽일 것이다.”] 에스겔 45:17에서 우리는 ἐξιλάσκεσθαι ὑπὲρ τοῦ οἴκου Ἰσραὴλ이라는 구절조차 발견할 수 있다(참조, 대하 30:18; 겔 43:22). 이런 기록은 어디에 연유하는가? 우리가 아리스테아스 편지를 토대로 70인역의 시작을 주전 3세기로 추정한다면 이 번역은 약 200년의 역사를 가진 셈이다. 70인역이 시간이 지나면서 속죄 개념을 ὑπέρ로도 표현했을 것이라는 점은 충분히 상상 가능하다.

속죄 장면에서 ὑπέρ를 사용하는 것은 70인역의 후대문서에 국한되지 않는다. 필로 역시-바울처럼 [ἐξιλάσκομαι περί를 사용하지 않고-전치사 ὑπέρ를 통해 속죄의 의미를 구체화한다(Philo her. 174). “알려진 대로 희생 제물은 동일하게 분할하여 제사장 자신을 위하여(ὑπὲρ ἑαυτῶν) 드리고, 백성을 위해서는(ὑπὲρ τοῦ ἔθνους) 두 마리 양을 바쳐야 한다.”(참조, Philo Mos. II 153; 224; spec. I 97; 168; 244; III 55) 요세푸스는 이보다 한걸음 더 나아간다(Jos.Ant. III 254). “그들은 죄를 속하기 위하여(ὑπὲρ δὲ ἁμαρτημάτων) 번제로 3마리 양, 2마리 수양, 14마리 염소를 바친다(θύουσι).²¹⁾ 이와 같은 수많은 예를 통해 우리는 1세기를 전후

21) 참조, Jos.Ant. III 189f; 230; 239; 241; 247; 249; IV 75; VIII 122; IX 268;

로 속죄의 의미가 전치사 ὑπέρ를 통해서 표현되었음을 짐작할 수 있다.

전치사 περί와 ὑπέρ는 제사 장면에서 사람과 죄를 목적으로 취할 수 있다. 따라서 예수의 죽음을 구약 제의적 측면에서 해석하려는 입장은 최소한 언어적 측면에서 분명한 근거를 확보한다. 그렇다면 대리 죽음 가설은 어떠한가? 의심할 여지없이 ὑπέρ는 속격과 함께 ‘대리’를 나타내지만,²²⁾ 이 가설은 이 ‘짧은 형태’를 토대로 ‘긴 형태’를 설명할 수밖에 없다. ὑπέρ τῶν ἁμαρτιῶν라는 어구 자체가 ‘대리’ 개념을 나타내지도 않을뿐더러, 대리 죽음을 나타내는 텍스트 중 긴 형태와 짧은 형태가 나타나는 경우도 찾아볼 수 없기 때문이다. 긴 형태의 경우 ὑπέρ는 잘해보야 ‘~때문에’로 번역될 수밖에 없다. 요컨대 예수의 죽음을 제의적 맥락 밖에서 해석할 수 있다는 주장은, 아들을 제물로 요구하는 하나님 상을 거부하기 위한 해석의 단초에서 비롯된 선입견일 뿐이다.²³⁾ 이 배경 하에 갈라디아서 1:4는 다시금 우리의 주목을 끈다. 지금껏 이 구절은 해당 논의를 점검하는 데 자주 인용되지 않았는데, 본문 비평적으로 ὑπέρ와 περί 중 어느 것이 원래 본문의 것인지 불분명하기 때문이다. 양자는 모두 좋은 사본의 지원을 받는다.²⁴⁾ 그러나 역으로

XI 119; XIII 1; 6.

- 22) 참조, Ch. Schluep, *Der Ort des Christus: Soteriologische Metaphern bei Paulus als Lebensregeln* (Zürich: TVZ, 2005), 40f. 각주 13. 슬뤽은 전치사 ὑπέρ가 속죄 개념을 나타낸다고 말하며, 브라이텐바흐를 극단적인 입장이라고 본다.
- 23) 예수를 ‘희생 제물’로 이해하는 시각에 대한 반감은 이미 오래 전부터 제기되었다. 이에 대해서 G. Röhser, *Stellvertretung im Neuen Testament* (Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 2002), 15; S. Brandt, *Opfer als Gedächtnis: Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer*, 433-460. 아들을 제물로 요구하는 하나님상은 현대인들에게는 거슬리는 것이다. 그분의 희생 요구가 사랑이라는 본질적 속성과 배치되기 때문이라는 것이다. 그러나 이것은 고대 사회에 살았던 초대 기독교인들에게 적용할 것은 아니다. 무엇보다 희생 제의 신학의 핵심은 하나님의 ‘엄격함’이 아니라 아들까지도 희생시키시는 그분의 ‘사랑’에 무게가 가는 것이다. 이 점을 파악하지 못하면, 왜 하나님께서 그리스도 사건 없이는 구원을 주시지 않는가라는 질문도 제기될 수 있을 것이다.
- 24) i) περί τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν: ℘⁴⁶ κ* A D F G Ψ 1739. 1881 M (g); ii) ὑπέρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν: ℘⁵¹ κ¹ B H 0278. 6. 33. 81. 326. 365. 1175. 1241^o. 1505.

우리는 두 전치사가 필사자들 사이에서 얼마나 호환 가능한 것이었는지 추측할 수 있다. 마태복음 26:28의 τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν와 마가복음 14:24의 τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν를 비교하면 나의 추론대로 두 전치사가 같은 의미를 가졌다는 점을 재확인할 수 있다. 흥미로운 것은 브라이텐바흐가 예수의 희생 제물적인 표상으로 부각된다는 히브리서와 에베소서 5:2이다. 바로 그 히브리서 5:1, 3; 10:8, 12, 18에서 ὑπὲρ는 제의적인 의미를 나타내고 있지 않은가? 더 이채로운 것은 에베소서 5:2이다.²⁵⁾ 브라이텐바흐도 인정하는 희생 제물적 예수상은 바울의 시대에는 없다가 그 이후에 생겨난 것이 아니라, ὑπὲρ가 처음부터 제의적 맥락을 표현하고 있었다는 가정에서 가장 잘 설명된다. 브라이텐바흐의 설명대로라면, 왜 바울 시대에 없었던 희생 제물 개념이 그 이후 산출되었는지 설득력 있는 답변을 내놓아야 할 것이다. 지금까지 논의한 것을 종합하면, 우리는 ὑπὲρ 신조가 짧은 형태든 긴 형태든-제의 표상에 기초하고 있음을 알 수 있다.

3.2. 성만찬 전승과 새 계약

성만찬 전승이 희생 제물 해석을 지원하는지에 대해서 최근 적지 않은 논의가 있었다. 브란트(S. Brandt)는 성만찬 전승은 희생 제사라는 관점이 아니라, 계약이라는 시각에서 이해되어야 한다고 주장한다. 그렇다면 ‘계약 신학’이란 무엇인가? 계약은 하나님과 그분의 백성 이스라엘 사이의 교제를 나타내는 말이다.²⁶⁾ 이 교제는 제의를 통해 표현되며 그 실행은 계명의 준수와 불가분의 관계에 있다.²⁷⁾ 따라서 계약의

2464.

25) 반대 견해 S. Brandt, *Opfer*, 238-241.

26) E. Kutsch, “Bund I,” *TRE* 7, 399; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Teil I (Stuttgart: Klotz, ⁸1968), 15-18.

27) 참조, H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen*

과기가 주로 이방 제의에 빠져서 야기되는 것도 결코 우연이 아니며(참조, 출 23:32f; 34:15; 레 26:15; 신 4:23 외 다수), 이는 신명기 역사의 중심 주제를 이룬다. ‘계약의 피’(출 24:8)란 말은 계약 체결을 나타내는 것으로 소위 쌍무 계약의 내용을 밝힌다. ‘야웨는 이스라엘의 하나님이고 이스라엘은 그분의 말씀을 따를 것이다’(참조, *וַיִּבְרַח יְהוָה* 3, 8절). 하나님의 백성은 규례를 따를 의무가 부가되고, 이스라엘의 죄는 다름 아닌 이 말씀에 대한 불순종한 것으로 이해할 수 있다. 본문의 배경을 이루는 예레미야 31:31의 ‘새 계약’은 이 옛 계약을 전제하는 내용이다. 예레미야 31:34는 새 계약이 죄의 용서를 내용으로 하고 있음을 분명히 한다. “내가 그들의 죄과를 용서하고 그들의 죄를 더 이상 기억하지 않을 것이다.” 따라서 마태의 첨가어 *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*(마 26:28)은 그의 신학에 대한 편집적 설명이라기보다는, 예레미야 텍스트에 대한 마태의 적확(的確)한 주석이라고 보는 편이 타당하다(참조, 히 8:13; 13:20). 예레미야에 따르면 새 계약은 신명기 역사 이해를 뛰어넘는다. 하나님과의 관계는 더는 상호 간 의무 이행을 통해 유지되는 것이 아니라 하나님의 은혜를 통해 새로이 규정된다. 따라서 예수의 피를 단지 그의 죽음을 상징하는 것 정도로 이해하는 시도는 본문의 배경과 의미를 외면한 해석이다.²⁸⁾

다시 성만찬 전승으로 돌아오자. 성만찬이라는 교제는 새 계약에 참여하는 것으로, 이 안에는 참된 속죄가 약속되어 있는 것이라면, 이는 오직 제의 표상이라는 범주 안에서 이해될 수 있다. 이를 거부하는 프리드리히 같은 주석가는 본문의 핵심 개념인 ‘새 계약’을 애써 외면할 수밖에 없다.²⁹⁾ 그러나 출애굽기 24:8의 진술에 무게를 둔다면 예수는 심지어 ‘희생 제물’로도 이해될 수 있는데, ‘계약의 피’는 죽임을 당한

alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 18, 31, 38.

28) G. Friedrich, *Verkündigung*, 13, 78f. 물론 예수의 몸 자체도 새 계약과 관련 속에 놓이지 않는 것은 주목할 대목이다.

29) 참조, G. Friedrich, *Verkündigung*, 53-56.

집승이 흘린 것이기 때문이다(참조, 출 24:4-7; 고전 11:25). 결론적으로 성만찬은 제의 표상 없이 이해될 수 없다.

3.3. 로마서 3:25의 ἱλαστήριον

로마서 3:24-26에 관하여 이 단락에 바울 이전의 전승이 놓여있다는 광범위한 의견 일치가 학계에는 존재한다. 본고에서는 ἱλαστήριον의 해석에만 집중하여 논의하기로 한다. 게제(H. Gese)는 ἱλαστήριον을 ‘속죄소’로 번역하고 *πῦρ*와 동일시한다. 이 해석의 약점은 난해한 카포레트상에 있다. 그리스도가 카포레트로서 이제 자신의 피로 적셔져야 한다는 표상은 납득하기 어렵다(참조, 레 16:15). 과연 이런 이미지가 원시 기독교 안에 구두 전승으로 활용될 만큼 보편적일 수 있었는지는 의심스럽다.³⁰⁾

최근 슈라이버(S. Schreiber)는 ‘인간에게 주는 하나님의 거룩한 선물’이라 해석하고,³¹⁾ 브라이텐바흐는 ‘속죄하는 하나님의 현존’,³²⁾ 크라우스(W. Kraus)는 ‘종말론적 지성소’,³³⁾ 로제(E. Lohse)는 ‘속죄물’

30) 동일 견해 E. Lohse, *Der Brief an die Römer*, KEK IV (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 134f.

31) S. Schreiber, “Das Weiheschenk Gottes: Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25,” *ZNW* 97 (2006), 100-110. 슈라이버는 근거 구절을 헬라 문헌에서 찾으려 (100-102) 다음과 같이 결론짓는다. 하나님께서는 예수 자신을 인간들을 위한 거룩한 선물로 제공하셔서, 새로운 관계를 맺고자 하셨다(105-108). 슈라이버 역시 인정하는 것처럼 이런 낯선 하나님 상은 그가 제시하는 근거구절에서 규명되지 않는데, 왜냐하면 그 안에서도 신들은 인간에게 거룩한 선물을 제공하지 않고 도리어 그 반대 경우만을 찾아볼 수 있기 때문이다. 이 점은 그가 이전 견해들을 비판했을 때 본인의 입장과 배치되는 것이다(99). 이에 따라 슈라이버는 ‘믿음’, ‘피’ 같은 단어들을 오직 기독교적으로 해석해야 하므로, 그에게는 ‘ἱλαστήριον’이 간혹 ‘거룩한 선물’로 번역될 수 있다는 논거 외에는 아무 것도 남지 않는다.

32) C. Breytenbach, *Versöhnung*, 166.

33) W. Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweibe: Eine Untersuchung zum Umfeld der*

등을 대안으로 제시한다.³⁴⁾

나의 생각으로는 *ἰλαστήριον*을 형용사 *ἰλαστήριος*의 명사형으로 보고 ‘속죄하는 것’, ‘속죄물’, ‘속죄 제물’ 등으로 해석하는 편이 적절하다. 만일 이 전승이 광범위하게 유포되어 있어서 바울이 아무런 제한 없이 이를 원용할 수 있었다면, 전승 자체를 이해하기 위하여 앞서 언급되었던 복잡한 표상이 요구되지는 않았을 것이기 때문이다. 특히 ‘속죄소’라는 중요한 함의가 내포되어 있던 단어라면 아마도 관사와 함께 쓰였을 가능성이 높다. 70인역에는 *ἰλαστήριον*이 모두 관사 *τό*가 함께 쓰였다. 아울러 이 구절에 쓰인 동사 *προτίθεμαι*를 살필 필요가 있다. 이 동사는 출애굽기 29:23; 40:23, 레위기 24:8, 2 마카 1:8 등에서 빵 등을 목적으로 취하며 “공개적으로 내놓다, 세우다”라는 뜻을 가진다.³⁵⁾ 유사하게 민수기 21:8에는 하나님께서 모세에게 뱀뱀을 만들어 세우도록 했고(*τίθημι ἐπὶ σημείου*), 이를 쳐다보는 백성은 죽지 않았다는 기록이 나타난다. 이 표상을 우리의 본문에 적용한다면, 하나님께서는 그리스도를 속죄물로 그의 피 중에 ‘공개적으로’ 세워 누구든지 그를 바라보고 믿으면 구원을 받게 하신다는 내용으로 이해할 수 있다.³⁶⁾ 이는 ‘모든 믿는 자에게 구원을 주신다’는 로마서 1:16과 일맥상통하는 해석이다.

대리 죽음 가설이 로마서 3:25라는 장애물을 넘는 데에는 2가지

Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a, WMANT 66 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991), 189.

34) E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht: Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung von Sühntod Jesu Christi*, FRLANT 64 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 152.

35) Bauer/Aland, *προτίθημι*, 1446.

36) 참조, J. Frey, “‘Wie Mose die Schlage in der Wüste erhöht hat...’: Zur frühjüdischen Deutung der ‘ehernen Schlange’ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f.,” M. Hengel/ H. Löhr (Hg.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, WUNT 73 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 157-177, 191-194.

방법밖에 없다. 첫째, *ἱλαστήριον*은 ‘속죄 제물’로 번역될 수 없다고 주장하는 것이다.³⁷⁾ 둘째, 속죄 개념은 바울 사상에서 매우 주변적일 뿐이라는 것이다.³⁸⁾ 이를 위해서 브라이텐바흐는 속죄 개념이 로마서에서 처음 나타나며, 바울은 그 이전까지는 이런 표상 없이 구원론을 전개했다고 한다.³⁹⁾ 그러나 바울이 원시 기독교의 전승을 잘 알고 있었다는 우리의 전제가 가설적이라면, 브라이텐바흐의 추정은 더욱 가설적이거나 개연성이 없는 주장이다. 왜냐하면 그는 바울 이전의 전승이 바울에게 전혀 알려지지 않았다고 결론짓거나 바울이 만일 알았다면 로마서의 저작시점까지 이에 대해서 철저히 침묵하다가 왜 이 편지에는 사용했는지 설명할 수 있어야 하기 때문이다. 나는 이 속죄 개념이 바울의 사상, 특히 그가 서신서를 기록하기 이전의 궤적을 추적하는데 결정적인 단서를 제공한다고 본다. 따라서 논란이 많은 *ἱλαστήριον*의 해석과는 상관없이 로마서 3:24-26은 제의 표상을 가리키고 있다는 점은 부인할 수 없다.

3.4. 우리의 죄 때문에 ‘넘겨진’ 그리스도(롬 4:25)

로마서 4:25에 이사야 53장이 반영되어 있다는 것은 의심의 여지가 없다. 문제는 어떤 의미로 고난받는 야웨의 종 노래가 수용되고 있고 *διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν*을 어떻게 해석하는가 하는 점이다. 슈톨마허는 속죄 제물 해석을 강조하기 위하여 이사야 53:10을 끌어들이며, 야웨의 종은 *צדיק*, 곧 ‘속건 제물’로 이해되고 있다고 주장한다.⁴⁰⁾ 이런 해석에 반대하여 브란트는 야놉스키(B. Janowski)와 쉥커(A. Schenker)를 인

37) C. Breytenbach, *Versöhnung*, 168.

38) C. Breytenbach, “Versöhnung, Stellvertretung und Sühne,” 78f.

39) Ibid.; 참조, U. Schnelle, *Paulus: Leben und Denken* (Berlin/New York: De Gruyter, 2003), 507. 이에 대한 비판으로는 S. Schreiner, “Weihegeschenk,” 90f.

40) P. Stuhlmacher, “Sühne oder Versöhnung,” 298.

용하여, זָבַח 은 ‘제의 이전’ 시대의 용어일 뿐이라고 반박한다. 그녀는 이것을 ‘죄과의 제거’라는 뜻으로 이해하는 것이 옳다고 한다. 이러한 반박은 과연 적절한가?

‘고난받는 아웨의 종’ 단락은 구약 안에서 뿐만 아니라, 중간기 및 신약 시대에도 광범위한 파급효과를 미친 본문이다. 따라서 한 구약 텍스트가 신약 시대에 어떻게 수용되었는지를 추적하는 연구에서 구약 본문 그 자체만 뒤쫓는 것은 전혀 적절하지 못한 접근이다. 우리가 규명하고자 하는 것은 1세기 그리스도인들이 이 구절을 어떻게 이해했느냐이지, 그보다 500년 앞선 시절 이사야의 사상이 아니다. 야놉스키가 이사야 53:10의 זָבַח 이 제의와 직접적 관련이 없다고 본 것은 적절하다. 그렇다고 해서 희생 제물 해석의 기반 자체가 모두 무너진 것은 아니다. 먼저 히브리어 본문과 70인역을 비교하면 후자는 엄밀한 의미에서 ‘번역’이 아니라 일종의 ‘해석’이라고 할 수 있다. 첫째, 70인역은 10절의 זָבַח 을 부사적 어구인 περὶ ἁμαρτίας 로 적는다. 아래에서 다루겠지만, 이 헬라어 어구는 속죄제의 ‘기능’을 가리키는 전형적인 표현이다.⁴¹⁾ 둘째, 10a절의 סָרַח 를 70인역은 καθαρίζω 로 옮겨 정반대 의미를 전달한다. “아웨는 그 종이 찢기기를 원하셨다. 그가 고통당하게 하셨다”(MT), “주는 그 종이 맞은 상처를 씻기셨다”(LXX). 이 차이는 어디에서 비롯되었는가? 나는 오직 한 가지 답변만이 가능하다고 본다. 번역자는 아웨의 종을 희생 제물로 묘사하려 하고, 모든 제물은 반드시 ‘흠없이’ 드러야 한다는 구약의 규례를 엄두에 두고 있다는 것이다(참조, 레 1:3, 10; 3:1, 6; 4:3; 5:15). 셋째, זָבַח־זָבַח 어구는 ἕω δὼτε 로 번역되고 전혀 다른 이야기로 탈바꿈한다. 70인역은 이사야서의 ‘독자’들이 죄를 속하기 위해서(περὶ ἁμαρτίας) 아웨의 종을 제물로 드린다고 보도한다.⁴²⁾ 그리고 (아웨의 종이 아니라) 독자들의 영혼이 그들의 오래토록

41) M. Hengel, “Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit,” B. Janowski u. a. (Hg.), *Der leidende Gottsknecht*, FAT 14 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 79, 또한 각주 131.

42) 행엘에 따르면 7절의 $\text{ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη}$ 가 제단에서 희생 제물을

살 후손들을 보게 될 것이라는 ‘해석’을 가한다.⁴³⁾

70인역과 비견할만한 변용은 타르굼에서도 발견된다.⁴⁴⁾ 11절에서 타르굼은 MT의 וְעַל צוּבִיחוֹן הוּא יִבְעֵי הוּא וְעוֹנָתָם יִסְבֵּל을 *ועל צוביהון הוא יבעי הוא ועונתם יסבל*로 옮긴다. 이에 따르면 종이 한 일은 ‘속죄’와 관련된다(참조, 레 4:3, 28, 35; 5:6, 13, 19; 19:22 타르굼). 아람어 표현 *על צוביהון*은 바로 히브리어 *עַל-הַטָּאָה* [כַּפֶּר], 그리고 그리스어 *περὶ τῆς ἀμαρτίας*와 상응하는 어구이다. 구약성서의 페쉬타 역본에서도 흥미로운 해석을 찾아볼 수 있다.⁴⁵⁾ 페쉬타는 먼저 53:10a^c의 난해한 단어 *לְהַלֵּל*를 *ܠܘܨܘܢܝܘܬܐ*로 번역하여(wnchswhy “he let the servant suffer”, Aphel), 하나님께서 종을 고난받게 하셨다는 점을 분명히 한다.

그런 다음 번역자는 더 큰 난제인 *ܘܢܫܐ ܝܡܫܝܚܐܢܐ*를 *ܘܢܫܐ ܘܡܫܝܚܐܢܐ*로 처리한다(‘ttsym chtha, “he was set as a sin-offering”). 이를 통해 하나님의 종은 ‘속죄 제물’(ܘܢܫܐ, chtha)로 명시되고 이 의미는 동사 *ܘܡܫܝܚܐܢܐ* (‘ttsym, Ethpeel)로 확정되어 있다. *ܘܢܫܐ*는 히브리어 *נֶפֶשׁ*과는 달리 ‘죄’라는 뜻이 아닐 경우 언제나 ‘속죄 제물’의 뜻만을 갖기 때문에 페쉬타 본문의 뜻은 다분히 확정적이다(참조, 레 4:21, 24; 5:7, 11; 6:10; 10:17;

죽이는 행위를 연상시킨다고 한다. Ibid., 78.

43) 이사야 53장을 속죄 개념과 함께 수용한 것은 70인역에 머무르지 않는다. 레위의 유인 4Q540은 특기할만한 해석을 제공한다. “그리고 그는 자기 세대의 모든 구성원들을 속죄할 것이다(יִכְפֹּר).”(Frag. 1:2) 텍스트는 K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Ergänzungsband, 78.

44) 이에 대해서 O. Betz, “Die Übersetzungen von Jes 53 (LXX, Targum) und die Theologia Crucis des Paulus,” *Jesus der Herr der Kirche*, WUNT 52 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1990), 197-216; O. Hofius, *Neutestamentliche Studien*, WUNT 132 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 70-107.

45) 페쉬타는 주후 1세기 말이나 2세기 초반으로 그 연대를 추정할 수 있다. 이에 대하여 마이츠만[M. P. Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*, UCOP 56 (Cambridge: The University Press, 1999), 2.]의 연대 문제와 상관없이 페쉬타는 시사적이다. 왜냐하면 페쉬타에 기독교적 영향을 상정한다면, 이야말로 초대 기독교가 이사야 53장을 달리 해석했다는 증거가 될 것이기 때문이다.

16:11; 민 15:24; 호 4:8 폐쉬타). 요컨대 우리는 폐쉬타의 번역자가 MT를 번역할 때 ‘속죄 제물’ 이미지를 목전에 두고 있었다고 추론할 수 있다. 그렇다면 이사야 53장을 수용사적 관점에서 고찰할 때, 기독교 이전의 시대에 이미 제의적 함의를 행간에 집어넣은 채 이해했다고 볼 수 있다. 따라서 이사야 53장 MT에 대한 해석을 토대로 로마서 4:25의 제의적 해석을 거부하는 시도는 실패한 것으로 판정을 내릴 수 있다. 무엇보다도 로마서 4:25은 이사야 53장의 영향을 가장 직접적으로 받은 신약의 구절로서 원시 기독교가 예수 죽음의 의미가 속죄의 맥락에서 해석했음을 잘 예시한다.

3.5. 만인 죄인론과 속죄(롬 5:1-11; 고후 5:14f, 21)

로마서 5:7f와 고린도후서 5:14f는 함께 고려해야 할 텍스트이다. 두 곳은 대리 죽음을 가설을 지원하는 가장 확실한 근거로 이해되어 왔기 때문이다.⁴⁶⁾ “의인을 위하여[대신하여] 죽는 자가 쉽지 않고, 선인을 위하여[대신하여] 용감히 죽는 자가 혹 있거니와”라는 진술은 과연 ‘대리’ 개념을 상정해야 자연스럽게 읽힌다. 앞에서 우리는 로마서 5:7f의 죽음에 대한 이미지가 보편적인 헬라 세계에서 유래한 것이 아님을 이미 논증하였다.⁴⁷⁾ 브라이텐바흐가 옳게 지적한대로 로마서 5:1-11과 고린도후서 5:14-20이 기본적으로 같은 내용을 담고 있다면 그 의미는 어떻게 해석할 수 있는가?⁴⁸⁾

46) 참조, G. Friedrich, Verkündigung, 73; C. Breytenbach, Versöhnung, 207.

47) 반대 견해는 다음을 참조하라. C. Breytenbach, “Christus starb für uns,” 467. 그는 바울은 그리스도의 죽음을 결코 ‘하나님의 진노를 누그러뜨리는’ 식으로 설명할 수 없고, 로마서 5:8에서 말하듯 단지 하나님의 사랑의 발현으로만 볼 수 있다고 한다. 그러나 브라이텐바흐는 심지어 로마서 5:9조차 보지 못했다! ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθῆσόμεθα δι’ αὐτοῦ ἄπὸ τῆς ὀργῆς. 그는 진노와 사랑을 구분하려 했으나 양자는 ‘복음’이라는 동전의 양면일 뿐이다(참조, 롬 1:17, 19). C. Breytenbach, *Versöhnung*, 153-159도 보라.

먼저 바울은 죽음을 야기하는 특정 죄의 경우를 명시하지 않는다. 여기에는 인간의 집합적 개념이 작동하고 있으며 실존적으로 인간 모두를 신적 존재와 구분한다. 따라서 인간은 죄인이라는 점에서 모두 동일하며 그 사이에 근본적 차이란 존재하지 않는다. 유대적 사고에서 제의 표상은 이 만인 죄인설에 의해 구체화된다. 4 Esr 7:48을 인용해 보자.

악한 마음이 우리 속에 자라서 우리를 하나님으로부터 분리했고 타락과 죽음의 길로 인도했다. 이 마음은 멸망의 길로 가리키고 우리를 생명으로부터 갈랐으니, 우리 뿐만 아니라 창조된 거의 모든 인간이 그렇다.

이런 사고방식은 바울에게서 정확히 발견된다. “모든 사람이 죄를 범하였으매 하나님의 영광에 이르지 못하더니”(롬 3:23, 참조, Bar 3:1-8; 2 Bar 23:4). 만인 죄인설이 제의 표상에 의해 보장된다면 로마서 1-3장 전체를 이 사고가 지배하는 것은 우연이 아니다.

이제 대리 개념이 만인구원설을 설명할 수 있는지 점검하기 위해서 세 가지 질문을 던져보자. 첫째, 형벌을 대리할 때 지양되어야 할 ‘인과론’이 만인 죄인론에 존재하는가? 만인 죄인론에 ‘인과론’은 처음부터 고려 대상에 들어가지 않는다. 당연히 세상에는 죽음으로 처벌받지 않을 죄도 있겠지만, 만인 죄인론에 따르면 모든 사람은 구별 없이 하나님 앞에 죄인으로 죽을 수밖에 없다. 둘째, 한 사람이 모든 인류를 대신해서 죽을 수 있는가? 물론 종교적 세계에서 한 사람이 인류를 위해 죽는다는 표상은 이론적으로 가능하다. 그러나 앞서 논한 대로 대리 죽음은 그 수혜자의 죄 때문에 요구되었던 것이 아니다. 셋째, 대리 죽음 가설이 우리가 그리스도와 함께 죽는다는 논리와 합치 가능한가? 본문에서 오직 ‘대리’ 개념을 발견하려는 주석가들은 ἅρα οἱ πάντες ἀπέθανον(고 후 5:14c)를 간과했다. 바울은 우리의 형벌이 예수의 죽음으로 ‘상쇄’되

48) 유사 견해는 다음을 참조하라. Ibid., 80, 126, 180f.

있다고 주장하는 것이 아니라, 그리스도인은 ‘예수와 함께 죽었다’는 원시 기독교의 이해를 반영하고 있다(참조, 갈 2:19; 롬 6:3). 만일 헬라적인 대리 죽음을 ‘배타적 대리 죽음’이라 부른다면, 기독교의 대리 죽음은 ‘포괄적 대리 죽음’이라 부를 수 있다. 우리 본문에서 헬라적 대리 죽음은 전혀 성립하지 않는데, 그렇기 위해서는 예수의 죽음 덕분에 우리가 전혀 죽을 필요가 없어야 했기 때문이다!

지금까지 논의된 것을 감안하면, 로마서 5장과 고린도후서 5장에 나타난 예수의 죽음은 그 외형적 형태만 헬라의 대리 죽음과 유사할 뿐이다. 그 죽음의 근본적인 원인과 내적 논리를 전혀 설명하지 못하기 때문에, 대리 죽음 가설이 가장 강력한 논거로 내세우는 이 두 텍스트도 사실은 제의 표상을 지원하는 근거로 기능한다고 판단된다.

3.6. 로마서 8:3의 *περὶ ἁμαρτίας*

로마서 8:3의 해석도 매우 논란이 많은 주제이다. 슈틀마허는 *καὶ περὶ ἁμαρτίας*를 “속죄 제물로서”라고 번역한다.⁴⁹⁾ 이 어구와 *ἁμαρτίαν*를 동일시하는 데 반대하여 브라이텐바흐는 70인역의 ‘속죄제’는 명사형 *τὸ περὶ τῆς ἁμαρτίας*(레 4:33; 6:18), *τὸ τῆς ἁμαρτίας*(레 6:25; 9:10, 22; 10:17), *τὸ περὶ τῆς ἁμαρτίας*(레 10:19) 및 *τὰ περὶ τῆς ἁμαρτίας* 등으로 표현된다고 말한다.⁵⁰⁾ 이 지적 자체는 옳다. 그러나 이런 관찰이 그의 가설을 뒷받침하는 것은 아니다. 왜냐하면 거부된 것은 제의 표상 그 자체가 아니라, 슈틀마허의 그릇된 해석일 뿐이기 때문이다. 슈틀마허는 과연 *καὶ περὶ ἁμαρτίας*라는 어구를 “속죄 제물”로 과대 해석했

49) P. Stuhlmacher, “Sühne oder Versöhnung,” 299; idem, *Der Brief an die Römer* NTD 6 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1998), 110; 참조, N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 220-225.

50) C. Breytenbach, *Versöhnung*, 159.66.

이것을 억지로 예수와 동일시했지만, 브라이텐바흐의 견해는 두 가지 점에서 의심스럽다. 첫째 이 어구가 히브리어 성서에서 유래한다고 믿으면서, 어찌 ‘죄의 제거를 위해서’(zur Fortschaffung der Sünde)라는 번역을 그가 취할 수 있는가?⁵¹⁾ 이 번역은 70인역의 레위기와 거리를 두기 위한 어휘 선택을 제외하면 빌켄스(U. Wilckens)의 ‘속죄하기 위하여’라는 번역과 근본적으로 다를 것이 없다. 70인역에 등장하는 부사구 $\pi\epsilon\rho\iota\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ 가 $\pi\alpha\sigma\tau\omega\upsilon$ 의 번역으로서 ‘속죄하기 위하여’라는 뜻을 갖는다는 것은 브라이텐바흐 자신도 알고 있는 내용이다(참조, 례 4:3, 14; 5:7, 11; 7:31 등).⁵²⁾ 그렇다면 이 부사구는 70인역에 뿌리를 두고 있는 것이고 제의적 맥락에서 이해할 내용이다. 둘째, 로마서 8:3이 ‘보냄’의 신조에 관한 내용이기여, 바울의 첨가어 $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\kappa\rho\iota\nu\epsilon\upsilon\ \tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\nu$ (제절)에서 $\kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\iota\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ 를 해석해야 한다는 브라이텐바흐의 주장은 불가능하다. “본문은(인격화된) 죄의 세력이 꺾멸되고 죄인이 해방되어 살게 되었다는 사고에 지배받는다.”⁵³⁾ 그렇다면 바울 특유의 ‘죄의 인격화’가 바울 이전 전승에서도 발견된다고 주장하고 싶은 것인가?

따라서 브라이텐바흐에게 제의적 맥락을 거부할 논거는 더는 없다. 그는 그저 슈틀마허의 오류에 대한 비판에 기대고 있을 뿐이다. 당연히 예수는 하나의 속죄 제물이 아니라, 비교할 수 없을 만큼 완전하고 포괄적인 구원 사건을 가능케 한 인물이다. 바울에게는 예수와 속죄 제물의 ‘동일시’에 관심이 있는 것이 아니라, 양자의 ‘기능’의 유비 관계를 강조할 뿐이다.⁵⁴⁾ 예수 안에 내포된 속죄의 기능은 유대교 제의가 가진 속죄 제물의 제한적인 역할과는 차별되는데, 바울이 예수를 이와 동일시할 까닭이 없는 것이다. 따라서 로마서 8:3은 희생 제물 해석을

51) C. Breytenbach, “Christus starb für uns,” 470.

52) C. Breytenbach, *Versöhnung*, 160.

53) C. Breytenbach, *Versöhnung*, 164.

54) 반대 견해 E. Lohse, *Der Brief an die Römer*, 231. 그는 여기서 희생 제사적 이미지가 발견되지 않는다고 주장한다. 그러나 바울이 강조하는 것은 예수의 죽음을 일종의 희생 제사 과정으로 비유하는 것이 아니라, 죄를 극복하는 기능의 문제이다.

지원하지 않지만, 대리 죽음 가설과는 더더욱 거리가 멀다고 결론지을 수 있다.

4. 나오는 말

앞서 말했던 내용을 정리하면 다음과 같다. 첫째, 대리 죽음 가설은 희생 제물 해석에 대한 비판을 통해 정당화되지 않는다. 양자는 구약의 희생 제물이나 헬라의 대리 죽음에 정확한 유비 관계에 집착하여, 원시 기독교의 예수 죽음이해가 가진 독특성을 간과하였다. 둘째, 그러나 예수의 죽음은 제의 표상을 떠나서는 이해될 수 없으며, 대리 죽음 가설은 신약 문서 저간에 깔린 속죄의 필요성을 나타낼 수 없다. 셋째, 예수의 죽음에서 우리는 유대 제의와의 ‘연속성’과 ‘불연속성’을 동시에 고려해야 한다. 연속성은 주로 속죄의 필요성에, 불연속성은 대부분 유대 제의의 극복이라는 모티브에 근거하고 있다. 넷째, 예수의 죽음은 물론 대리적인 형태로 일어났지만, 이 표상이 헬라 세계에 그 뿌리를 두고 있는 것이 아니다. 그 배경은 아마도 이사야 53장이나, 그리스도가 희생 제의를 대치했다는 원시 기독교의 믿음에 있다고 본다.

이 믿음에 근거하여 그리스도가 우리를 대신해서 죽은 것으로 그들이 본 것이지, 헬라적인 대리 죽음과는 근본적으로 다른 사건이었다. 따라서 우리는 예수의 죽음을 희생 제물로 위축시킬 수는 없을지라도, 제의적인 맥락 안에서 이해되어야 할 사건이라고 말할 수 있다.

<주요어>

예수의 죽음, 제의 표상, 대리 죽음, 제물, 속죄의 필요성, ὑπέρ 신조

<Key words>

Jesus' death, cultic view, representative death, sacrifice, necessity of expiation, ὑπέρ formula.

참고문헌

- Betz, O., “Die Übersetzungen von Jes 53 (LXX, Targum) und die Theologia Crucis des Paulus,” *Jesus der Herr der Kirche*, WUNT 52 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1990), 197-216.
- Breytenbach, C., “Christus starb für uns,” *NTS* 49 (2003), 447-475.
- Breytenbach, C., “Versöhnung, Stellvertretung und Sünde: Semantische und Traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe,” *NTS* 39 (1993), 59-79.
- Breytenbach, C., *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, WMANT 60, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989.
- Eberhart, Ch., *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament: Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen*, WMANT 94, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002.
- Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testaments*, Teil I. Stuttgart: Klotz, ⁸1968.
- Frey, J., “‘Wie Mose die Schläge in der Wüste erhöht hat...’: Zur frühjüdischen Deutung der ‘ehernen Schlange’ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f,” M. Hengel/H. Löhr (Hg.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, WUNT 73, Tübingen: Mohr Siebeck, 1994, 153-205.
- Friedrich, G., *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament*, BThSt 6, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985.
- Gese, H., *Zur biblischen Theologie: Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1989.
- Hengel, M., “Der stellvertretende Sühnetod Jesu: Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas,” *IKaZ* 9 (1980), 1-25; 135-147.
- Hengel, M., “Proseuche und Synagoge: Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina,” FS K. G. Kuhn, *Das frühe Christentum in seiner Umwelt*, Göttingen: V & R, 1971, 157-184.
- Hengel, M., “Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit,” B.

- Janowski u. a. (Hg.), *Der leidende Gottsknecht*, FAT 14, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, 49-91.
- Hengel, M., *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament*, Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- Hermisson, H.-J., *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult: Zur 'Spiritualisierung' der Kultbegriffe im Alten Testament*, WMANT 19, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1965.
- Hofius, O., *Neutestamentliche Studien.*, WUNT 132, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Kraus, W., *Der Tod Jesu als Heiligtumsweibe: Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a*, WMANT 66, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991.
- Lampe, P., "Human Sacrifice and Pauline Christology," K. Finsterbusch et. al., eds., *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, SHR 112, Leiden/Boston: Brill, 2007, 191-209.
- Lohse, E., *Der Brief an die Römer*, KEK IV, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- Lohse, E., *Märtyrer und Gottesknecht: Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung von Sühntod Jesu Christi*, FRLANT 64, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1965.
- Schluep, Ch., *Der Ort des Christus: Soteriologische Metaphern bei Paulus als Lebensregeln*, Zürich: TVZ, 2005.
- Schnelle, U., *Paulus: Leben und Denken*, Berlin/New York: De Gruyter, 2003.
- Schreiber, S., "Das Weihegeschenk Gottes: Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25," ZNW 97 (2006), 88-110.
- Stuhlmacher, P., "Cilliers Brezzenbachs Sicht von Sühne und Versöhnung," JBTh 6 (1991), 339-354.
- Stuhlmacher, P., "Das Evangelium von der Versöhnung in Christus: Grundlinien und Grundprobleme einer biblischen Theologie des Neuen Testaments," Ders./H. Claß, *Das Evangelium von der Versöhnung in Christus*, Stuttgart: Calwer, 1979.

- Stuhlmacher, P., “Sühne oder Versöhnung?: Randbemerkungen zu Gerhard Friedrichs Studie: ‘Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament’,” U. Luz/H. Weder (Hg.), *Die Mitte des Neuen Testaments*, FS E. Schweizer, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 291-316.
- Stuhlmacher, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. I, Grundlegung von Jesus zu Paulus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Stuhlmacher, P., *Der Brief an die Römer*, NTD 6, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1998.
- Weitzman, M. P., *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*, UCOP 56, Cambridge: The University Press, 1999.
- Wright, N. T., *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

<초록>

예수의 죽음

-바울신학에 있어서 그 의미-

유은걸

(연세대학교 강사, 신약학)

원시 기독교가 예수의 죽음을 어떻게 이해했는지는 기독교론과 구원론을 이해하는 핵심 단서를 제공한다. 그러나 오늘날 성서학계는 이 죽음을 해석하는 데 큰 논란을 양산하고 있다. 곧 예수의 죽음을 전통적인 의미에서 구약의 ‘희생 제물’로 해석하는 시도는 더는 자명한 것으로 간주되지 않는다. 이에 대한 대안으로 최근 일군의 학자들은 헬라적인 ‘대리 죽음’을 제안한다. 이들은 ‘희생 제물’ 해석이 도리어 예수 죽음의 포괄적 의미를 반감시키고 신약성서의 다양한 증언을 획일화한다는 견해를 피력한다. 이 논쟁적인 주제에 대하여, 필자는 바울 이전 전승과 바울의 진술을 고려하여 양쪽 진영이 모두 중요한 해석의 단초를 간과하고 있다고 주장한다. 바로 원시 기독교의 세계관에 있어 예수의 죽음은 구약 제의의 정밀한 일치를 통해 제시되지 않을 뿐만 아니라, 수혜자의 ‘죄’와 상관없이 대리적으로 죽는 헬라 죽음과도 상당한 거리가 있다. 예수의 죽음은 범우주적 효력으로 제한된 수준의 속죄만을 담당하는 구약의 희생 제물과 동일시될 수 없으며, 대리 죽음의 원인이 우리의 ‘죄’와 관계가 없으므로 헬라적 죽음으로 치부될 수도 없다. 다만, 원시 기독교가 우리의 죄를 해결하는 전망 하에 예수의 죽음을 해석했으므로, 더 포괄적인 유비 관계에서 전달되는 구약적 맥락은 결코 간과될 수 없다. 원시 기독교인들은 우리가 예수의 죽음을 필요로 하는 ‘죄’라

는 배경을 제의적 맥락에서 도출했으나, 그 ‘효력’이라는 측면에서 예수
의 죽음을 ‘희생 제물’의 그것과 동일시했던 것은 당연히 아니다. 따라
서 정치한 비교를 통해 예수의 죽음과 구약 제의 사이의 불일치를 환기
하며 ‘유비 관계’ 자체를 거부하는 학자들의 주장은 거부되어야 할 것이
다. 구약 제의와 **일치**하는 것이 아니라, 이를 **초월**하는 예수 죽음의
이해는 바울에게 동일하게 발견되는 것으로, 그가 칭의 교리를 전개하
는 데 근본적인 통찰로 작용하였다.

<Abstract>

The Death of Jesus:

Its Meaning in the Pauline Theology

Dr. Eun-Geol Lyu

(Yonsei University)

This study focuses on the meaning of Christ's death in the primitive Christianity, especially in the Pauline theology. It is hotly debated in the New Testament scholarship whether Jesus died a 'sacrificial death' in analogy to the Old Testament cult or a 'representative' death as found in hellenistic examples. The 'sacrifice' interpretation, supported recently by commentators such as P. Stuhlmacher, stresses the continuity between the Old and New Testament, while the 'representation' theory is-as is

advanced by C. Breytenbach among other scholars-of the opinion that the superiority of soteriological meaning in Jesus' death does not allow a close analogy to the Old Testament cultic system.

Our exegetical observation supports none of both theories, however. For they did not sufficiently consider 'analogy' and 'disanalogy' of the death to the Old Testament at the same time, but underscore only one of them respectively. For example, the 'sacrifice' theory emphasizes the analogy to the OT cultic rituals so much that Jesus himself would be identified with killed sacrifices. On the contrary, the 'representation' theory ignores disanalogy contained in the Christian understanding of Christ's death(cf. Rom 5:8-9) and compares it with hellenistic examples, such as a father's death for his child.

Since 1 Cor 15:3-4 makes clear that our sins are responsible for the atoning death and thus the 'necessity of expiation' is unmistakably expressed in the death formulas, we should examine which theory goes along with this presupposition. Our results: Jesus died the atoning death according to the cultic view, even though the accurate identification between Jesus and sacrifices would not be possible. The hellenistic examples have nothing to do with the Christian understanding, for Iphigenie-an example taken by Breytenbach-died instead of her husband Admetos, although he was not a sinner.

In this respect, Jesus' death should be interpreted in light of cultic view, without being identified with sin offering itself (cf. Rom 8:3; contra Stuhlmacher). The death surpasses every

sort of sacrifice its effect and range. But the representation theory cannot uncover the reason for Jesus death in our being sinners. From our exegetical observations we can draw our conclusion that Jesus' unparalleled death is by no means connected with usual hellenistic representative death(cf. Rom 5:7-8).