

발 간 사

현대 우리사회는 교육열의 과잉현상으로 대학교육이 대중화하여 질적으로 저하되고 있다는 우려의 목소리가 날로 높아가고 있다. 이러한 고등교육의 대중화는 반드시 부정적으로만 볼 것이 아니라 경제성장과 사회발전에 기여한 긍정적 측면도 결코 간과할 수 없다. 우리 교육의 가장 심각한 문제는 교육이 도구교육에 치우친 나머지 기술자와 전문가, 지식자를 만들지만 도덕적 인간을 생산하는데 등한시하는데 있다. 고신대학은 설립이념에 따라 학교 교육의 이러한 위기를 직시하고 신앙적으로 교육하여 사회에 봉사하는 참인간 교육에 주력하고자 노력하며 아울러 학문하는 대학으로써 면모를 갖추도록 최선을 다하고 있다. 이러한 노력의 일환으로 해마다 논문집이 나오지만 금년도 교수논문집은 자연과학부와 신학부를 분리하여 출판하게 된 것은 고신대학이 그만큼 성장하였다는 것을 의미한다.

우리사회는 일부 대학생들의 학생운동에 부정적 시각을 가진 나머지, 전체대학이 사회에 기여하지 못하는 것으로 실망하여 졸업생들이 취업에 어려움을 당하는 현실적 문제에 직면하고 있다. 대학은 이제 사회정의 구현이라는 명목으로 자아완성과 학문적 수학은 무시한 사회운동에 정력을 쏟는 시대는 지나갔다. 우리는 우리의 현실에 대하여 냉소적인 무관심이나 비생산적인 비판을 지양하고 사회와 교회의 건전한 일원으로 참여하면서 우리의 어두운 현실을 꾸준히 개혁하는 개혁자적 사명을 가지고 학문연구에 노력해야 할 것이다. 대학은 심오한 학문연구를 통하여 우주의 근원적인 진리를 알며, 또 이러한 진리의 지식은 사회와 교회를 위하여 봉사하도록 전환되어야 한다.

금년도 신학부 교수논문집을 별도로 출판하게 된 것을 기쁘게 생각하며 원고를 쓰시는데 수고하신 교수님들의 노고를 치하하며 아울러 교무처 직원들의 노고에 충심으로 감사하는 바이다. 그동안 고신의 신학은 교회의 현실적 요구를 외면하였으며 또한 사회가 제기하는 질문에 응답하지 못하는 비현실적이고 비실용적인 신학이라는 비판과 충고를 듣고 있다. 이번 논문집이 교회의 이러한 목소리를 다 충족시키지는 못하였지만 앞으로 이 방면을 보강하도록 노력하며, 또한 신학부의 논문집이 교회에 대중화하도록 내년도 부터는 발전적 변화를 모색하고 있다. 교회와 사회의 기도와 성원을 호소한다.

고 신 대 학 장

선 교 학 박사 전 호 진

새언약시대의 율법에 대한 고찰

한 정 건 조교수*

이 논문은 1989년도 문교부 학술연구조성비에 의하여 연구되었음.

I. 서 론

1. 문제의 제기

교회생활에서 가장 큰 논쟁점중의 하나는 구약에서 제시된 율법을 우리가 아직도 그대로 지켜야 하는지에 관한 것이다. 어떤 교회(교단)에서는 구약의 계명들을 그대로 지켜야 함을 강조하는 반면에, 또 다른 편에서는 율법은 구약시대의 것이고 신약시대에서는 폐지된 것이므로 현재 지킬 필요가 없다고 주장한다. 교회에서의 이런 혼돈한 상태를 바로잡기 위해 먼저 신학적으로 신약시대에 율법의 위치를 규명해야 할 것이다.

2. 율법에 대한 신학적인 견해들

종교개혁자 루터는 로마서와 갈라디아서의 주석을 편찬하면서 그의 종교개혁의 moto인 율법과 복음을 심각하게 구분하였다. 특히 율법과 행위는 옛시대의 사람들(이스라엘)에게 해당되는 것이고 죄의 용서와 은혜는 새로운 시대의 사람들(교회)에게 주어진 것으로 두 시대를 나누었다(Luther, 1961: 103; Fuller, 1980: 4 참조). 그의 영향으로 오늘날의 루터교도 '율법과 은혜'를 '죽음과 생명'을 주는 것으로 서로 상반되게 생각하는 견해가 여전하다(Bahnsen, 1979: 22-24 참조). 칼빈도 이스라엘과 교회, 그리고 율법과 은혜의 구분에는 루터와 근본적으로 크게 차이하지 않는 것 같다. 그러나 칼빈은 '율법과 은혜'를 상반되는 것으로 구분은 하지만, 율법이 구원에 이르게 하는 요건으로서가 아닌 오히려 성도

* 신학박사, 구약학 전공

의 성화의 과정으로 나아가는데 신약시대에서도 필요한 것으로 보았으며, 그는 특히 세속적인 정부는 하나님의 사자로서 하나님의 율법을 집행하는 의무를 부여받았다고 주장하였다 (Bahnsen 1979 : 3이하 참조). 현대신학 세계에서 세대주의자들은 구약과 신약을 '율법과 은혜'로 구분하며, 이것들은 서로 상반되는 구원의 조건으로 주장한다. 반면 세대주의와 경쟁적인 위치에 있는 계약신학에서도 더러는 이와 비슷한 생각을 가지는 사람들도 있는 것 같다.

율법에 대한 세대주의의 견해

현대의 세대주의는 the Plymouth Brethren Movement의 지도자인 J. N. Darby (1800-82)가 구약시대와 신약시대, 즉 이스라엘과 교회를 확실히 구분하면서부터 시작하였다. 그는 Anglican 교회의 성직자로서 봉직하는 동안 율법의 문제로 번민하던 중 예수 그리스도의 은혜로 구원을 체험하고 Anglican을 떠나 믿음의 형제들과 함께 따로 예배하기 시작하였다. 그는 특히 이스라엘과 교회를 구분, 이들을 율법과 은혜의 시대로 특정지었다 (Fuler, 1980 : 3ff 참조). Darby가 시작한 형제단의 그룹은 C.I. Scofield가 편집한 *Scofield Reference Bible*이 출판됨으로써 급격하게 확산되었다. 이 주석성경은 세대주의 사상을 강하게 담고 있으며, 기독교인은 더이상 모세의 행위 언약의 조건하에 있지않고 새언약의 은혜아래 있다고 주장하였다 (1909 : 94f). 이 극단적인 구분은 1967년에 개정된 *New Scofield Reference Bible*에서도 변함이 없었다. 이에 대항하여 계약신학자들이 반론을 펴기 시작했으며, 이에 맞서 Shafer는 세대주의의 신학을 더 발전시켜 내어놓았다. 그는 하나님께서는 두개의 다른 백성(땅의 백성=현 이스라엘/하늘의 백성=교회)에게 두개의 다른 구원의 길을 주셨다고 말한다 (Shafer, 1936 : 390ff).

세대주의를 잘 대변하는 책 *Dispensationalism Today*에서 Ryrie(1965)는 계시역사를 7세대로 구분하고, 각 세대마다 각각 다른 구원의 방법이 제시되었다고 말한다. 청지기가 된 인간은 모든 세대마다 그 사명을 두는 데 실패했으며, 특히 모세율법의 시대에서는 이스라엘이 율법을 이루는데 실패했기 때문에 하나님께서는 새로운 언약을 맺음으로써 율법이 아닌 은혜로 구원을 이루는 방법을 다시 제시하였다고 주장한다. 그러나 Shafer를 중심한 달라스 신학교의 세대주의는 오히려 3세대 즉, 이스라엘, 교회, 천년왕국을 특히 강조한다 (물론 그들도 7세대로 구분은 하지만). 그들은 새언약의 대상의 이스라엘에서 교회로 바뀐 것이 아니라 단지 구원의 방법이 율법의 조건에서 은혜와 바뀌었음을 강조한다. 이스라엘은 아직 육적인 모세언약의 율법에 머무르고 있으나 그들에 대한 선택은 아직 그대로 유효하며, 천년왕국 시대에서 이스라엘은 새로운 구원의 방법인 은혜의 혜택을 받을 것이라고 말한다. 따라서 교회는 삼입된 시기로 보며, 이스라엘이 완악함을 인하여 뜻밖의 은혜의 혜택을 받는다고 말한다. 그러나 궁극적으로는 교회와 이스라엘이 함께 천년왕국에서 완전한 구원을

누릴 것을 말한다. 그러나 하나님의 구속방법이 구약(이스라엘)시대에는 율법이었으나, 새언약의 혜택을 입는 신약(교회)은 은혜로 특정짓는 근본적인 그들의 사상은 변함이 없다고 하겠다.

율법에 대한 계약신학의 견해

세대주의에 반해 계약신학은 타락이후에 주어진 모든 언약은 하나의 언약인 은혜언약임을 강조한다. Alvertus Pieters (Calvin College)와 Oswald T. Allis (Westminster Theological Seminary) 등은 세대주의를 대항하여, 세대주의는 율법의 성격을 잘못 이해하는데 기인하였다고 논박했다. 그들은 구약에서도 하나님이 행위를 구원의 조건으로 한 율법을 주었다는 데에 결토 반대한다. 율법은 하나님의 백성이 된 후에 하나님께 감사하게 하는 기능으로 주어졌다는 것이다. 계약신학 사상을 잘 요약한 O.P. Robertson의 *The Christ of the Covenants*에서 언약의 단일성(Unity)를 강조하며, unity 속에서 diversity(다양성)을 찾을 수 있다고 논하였다 (1980 : 27-63). 단적으로 말하면 계약신학은 모든 언약은 '하나'라는 신학사상에 근거한다 하겠다. 그리고 모든 시대의 구속방법도 하나인 '은혜'로 주장한다.

그러나 오늘날 소위 불리워 지는 계약신학은 이 언약의 'unity'를 충분히 붙들지 못하는 것 같다. 특히 계약신학이 언약들의 단일성을 강조하면서 아이러니컬하게도 모세의 언약은 이스라엘 백성에게 주어졌으며, 새언약은 교회에게 주어졌다고 말한다. 이스라엘의 사명은 모세의 언약을 실패함으로써 끝났고, 이제 교회가 구약에 예언된 약속을 누린다고 한다. 즉 '멸망'은 이스라엘에게, 그러나 '약속'은 교회에게라는 도식을 적용시킨다. Heokema는 구약에 이스라엘에게 약속된것은 오늘날 교회에게 주어진 것이라고 말한다 (1979 : 198). 그는 신약의 교회가 구약의 이스라엘을 대치했을 뿐만 아니라 이스라엘의 이름 까지도 물려받았으며, 이스라엘에게 주어진 모든 약속들을 차지하게 되었다고 말한다 (1979 : 200). 언약의 단일성을 주장하던 Robertson도 마찬가지로 새언약을 논하면서는 옛언약과 너무 단절시키는 것 같다. 이스라엘이 언약을 배반했기 때문에 이제 '이스라엘'이라는 용어는 더이상 아브라함의 육체적인 후손인 그들의 것이 될 수가 없다고 주장한다 (1980 : 288). 그는 옛언약과 새언약의 심각한 불연속성(the radical newness of the new covenant)은 이스라엘이 옛언약을 '파기'(nullification)시켰기 때문이라고 한다 (1980 : 284f). 그리하여 하나님이 이스라엘과의 관계를 단절시켰다고 말한다 (1980 : 285). 그는 갈라디아 3장과 4장을 논하면서 모세의 언약과 새언약을 '현세의 예루살렘'과 '하늘의 예루살렘'으로 대조시키면서 현세의 예루살렘은 모세가 준 율법으로서 바울당시 유대인들이 쥐고 있는 율법주의에 속하는 것이며, 이것은 아브라함의 약속의 언약과 상반되는 것으로 말한다 (1980 : 59-61).

우리는 여기에서 심각한 질문을 던지지 않을 수 없다. 만약 구약의 모든 언약이 하나라는 것이 전제된다면, 어떻게 모세의 언약은 이스라엘에게 새언약은 교회에게 주어진 것으로 가
를 수 있는가? 새언약이 앞의 모든 언약에 대치되었다면 (Robertson, 1980 : 281), 어떻게
모든 언약들의 unity를 말할 수 있는가? 모세의 언약이 율법을 구원의 조건으로 주어지지
않았는데 어떻게 이 율법을 어겼다고 하여서 그들이 완전히 하나님과 관계가 끊겨져야 하는
가? 그러면 새언약에서는 율법이 없는가? 만약 새언약에도 율법이 있다면, 이스라엘이 모세
언약의 율법을 지키지 못하여 멸망당한 것처럼, 현재 믿는 기독교인들도 율법을 불순종함으로
구원에서 버림을 받아야 하는가?

계약신학의 dilemma는 구약시대(시내산 언약시대)도 은혜언약의 시대이면, 이스라엘이
왜 그들의 행위의 결과로 인하여 구원을 받지 못하게 되었는가 하는 것이다. 모세의 언약에
서 율법이 구원을 이루는 조건으로 제시되지 않았다면(계약신학이 말하는 바에 의하면) 왜
계약신학자들은 이스라엘이 구원을 받지 못한 이유를 그들이 율법을 어졌기 때문이라고 말
하는가? 로마서 3 : 2-3절에 유대인들에 관하여 말하면서 “어떤 자들이 믿지 아니하였으면
어찌하리요. 그 믿지 아니함이 하나님의 미쁘심을 폐하겠는뇨? 그럴 수 없느니라”고 한 구
절은 어떻게 이해해야 하는가? 이러한 면에서 볼 때에 계약신학도 역시 구약과 신약의 시대
를 구분짓되 구약은 이스라엘 그리고 신약은 교회; 구약은 율법, 신약은 은혜를 대조시키는
면에서 세대주의자의 율법에 대한 견해에 접근한다고 하겠다 (Fuller, 1980 : ix-xii). 이러
한 문제들이 율법에 대한 이해에서 시작되었으며, 이런 심각한 질문들에 대한 대답도 율법
에 대한 신구약 성경의 바른 해석으로써 제시되어야 할 것이다.

3. 논증의 필요성

언약과 관계된 율법의 문제는 다시 심각하게 논의되어야 한다. 모세의 언약은 율법이요,
새언약은 은혜라는 도식이 과연 증명될 수 있을지를 새언약을 다시 연구해 봄으로써 살펴보
아야 할 것이다. 구약에서 율법이 구원을 위해서 주어지지 않았으면 새언약에서도 율법의
기능이 무엇인지를 재정립할 필요성이 있다고 생각된다. 만약 계약신학이 언약의 단일성을
주장한다면, 모세의 언약도 이스라엘 백성들에게 주어진 은혜언약이어야 하며, 따라서 이스
라엘이 율법을 이루는데 실패했다고 해서 그의 댓가로 완전히 멸망을 당하고, 새언약의 구
원에 동참하지 못한다는 주장은 타당하지 못할 것이다. 만약 모세의 언약과 새언약의 unity
를 주장한다면, 새언약에서도 율법이 중요하게 역활해야 하며, 따라서 이 율법의 기능은 모
세의 언약과 같아야 할 것으로 가정되어진다. 새언약에 대한 연구에서 이러한 결론이 나온
다면 신약성경도 모세율법에 대한 부정적이거나 폐지된 것으로 말하지 않을 것임을 기대할
수 있다. 이런 가설을 전제한 우리는 새언약과 신약의 중요한 구절들을 다시 살펴보아야 할
것이다.

4. 본논문의 목적과 한계

본 논문은 새언약 혹은 신약시대에 과연 율법은 폐해졌는가 하는 문제를 규정짓는 것이
그 첫째 목적이며, 또한 새언약시대(신약시대)에 율법의 역활까지 가능하면 고찰해 보는 것
이 그 다음의 목적이다. 본 논문은 율법에 대한 문제를 언약과의 관계에서 먼저 살필 것이
다. 여기에서 모세 언약에서의 율법의 문제는 배제될 것이며, 주로 새언약에서의 율법이 다
루어 지겠다. 그리고 본 논문은 신약에서 율법에 대한 증거들을 살필 것이다. 그러나 신약
의 율법에 관한 모든 구절들을 세밀히 해석하기는 현 논문에서는 불가능하므로, 신약에서
가장 큰 issue가 되는 바울사상에서의 율법을 다루는데에 초점을 맞추고자 한다. 바울서신
을 중에서도 특히 이신득의(以信得義)의 개혁신학의 중요한 공급원(供給源)인 로마서가 중
점적으로 다루어질 것이며, 그외에 갈라디아서 등을 살필 것이다. 반면 복음서들과 다른 서
신들은 일단 논쟁에서 제외될 것이다.

II. 새언약에서의 율법

1. 예레미야서의 주제에서 본 언약의 배경

새언약이 주어지는 예레미야서는 전체적으로 이스라엘의 멸망에 대한 경고와 이스라엘의
회복에 대한 약속으로 이루어져 있다. 예레미야는 이스라엘 백성들이 율법을 성실히 시행
(施行)하지 못한 것을 꾸짖으면서 그들에게 멸망이 있을 것을 거듭 예언한다 (특히 렘 7장
을 볼 것). 이스라엘 멸망에 관한 예언구절들은 흔히 언약에 근거한 심판적(lawsuit) 성격을
 띄고있다. 예레미야가 언약이란 용어를 직접 사용하지는 않지만, 그러나 이러한 심판적 경
고에서는 뚜렷이 시내산 언약을 그 배경으로 삼고 있음을 쉽게 알 수 있다(2 : 6; 7 : 22,
25; 11 : 4, 7; 16 : 14; 23 : 7; 31 : 32; 32 : 21; 34 : 13). 예레미야가 그들에게 제시하는
징계는 전쟁과 (1 : 15; 4 : 6; 4 : 27; 7 : 14; 9 : 10; 27 : 6) 바벨론의 포로이다 (렘 3 : 1
-4, 19-25; 24 : 1-4). 그들이 땅을 잃게되는 형벌은 분명히 레위기 26 : 33과 신명기 28 :
15이하에 예언된 것의 실현이다.

그러나 이스라엘의 멸망이 예레미야 예언의 전부는 아니다. 그리고 그것이 결코 하나님이
이스라엘 백성들과 맺은 언약의 관계를 끊겠다는 것도 아니다. 선지자는 비록 백성들이 율
법을 어겼을지라도 하나님은 그들의 조상들과 맺은 언약을 결코 잊어버리지 않으시겠다고
거듭 말씀하신다 (렘 16 : 15; 25 : 5; 30 : 3; 32 : 13; 참조, 겔 16 : 59f; 20 : 42; 36 :
28; 37 : 25 등). 예레미야는 하나님의 자기 백성에 대한 축복이 궁극적인 목적으로 보았다
(20 : 1-7; 32 : 36-37; 33 : 10-13 등). 따라서 지금 형벌을 당하고 있는 포로로 잡혀간 사

람들에게 예레미야는 그들이 남은 자로서 이스라엘을 재건할 책임이 있음을 밝힌다(24:4-7; 29:4-15). '멸망'은 그 자체가 가지는 의미보다는 '회복'을 위한 전제로서 필요한 것으로 보아야 할 것이다. 그들이 철저히 멸망을 당할수록 하나님이 주시는 회복이 더 쉽게 이루어질 것이다.

이상의 예레미야 전체의 줄거리에서 우리는 율법의 불이행이 이스라엘에게 징계를 불러 일으키지만 결코 그들을 언약의 백성에서 끊어지지 않는다는 것을 보았다. 이제 멸망(포로) 뒤에 있을 새로운 회복을 위해 주어지는 새언약에서 (렘 31:31-34) 하나님은 과연 그들이 시행하지 못하였던 율법을 폐지하고 그 대신 다른 어떤 대체(代替)할 것을 주실 것인가, 아니면 그 율법이 새로운 시대에도 계속 요구될 것인가에 우리의 관심이 모아질 것이다.

2. 언약의 연속성과 불연속성

우리는 '새언약'이라 할 때에 '새' 것의 의미가 무엇인지를 먼저 밝혀야 할 것이다. 히브리어 HDSH는 전혀 존재하지 않았던 그 어떤 것(novel)을 의미하기도 하며 (출 1:8; 신 32:17; 삼상 6:7; 등); 또 때로는 이미 존재하였던 것이 새로와 지는 것(renewal)을 의미할 때에도 사용된다. 예를 들면 예레미야애가 3:22-23에서 여호와와 그의 긍휼하심이 "아침마다 새롭다"고 할 때에 후자를 의미하는 것이 명백하다. 우리들은 이상의 두가지 가능성을 두고 과연 이 언약이 전혀 새로운 것인지(novel), 아니면 새롭게 될 것인지(renewal)를 옛언약과 비교하여 살펴보아야 하겠다.

1) 언약의 연속성

(1) 언약의 대상자

"보라 날이 이르리니 내가 이스라엘 집과 유다 집에 새언약을 세우리라"(렘 31:31).

"그날 후에 내가 이스라엘 집에 세울 언약은 이러하니라"(33절상).

우리는 새언약과 옛언약이 어떻게 서로 연관되었는지를 언약을 구성하는 여러 요소들을 통하여 살펴야 할 것이다. 먼저 언약의 당사자들이 과연 시내산 언약과 같은지를 보아야 하겠다. 새언약에서 언약의 주체로 본문에 나타나는 "나"는 여호와 하나님이 분명하다. 그리고 그는 언약의 수혜자가 언급되고 있다. 계약신학자인 Heekema와 Robertson 등은 서론에서

언급한 것 처럼 옛언약(시내산 언약)과 새언약을 구분하면서, 전자는 이스라엘에게 그러나 후자는 교회에게 주어졌다고 주장한다. 그러나 본문은 새언약도 분명히 "이스라엘 집과 유다 집"에 세운다고 하였다. 32절에 이 새언약은 "그들의 열조들이 출애굽 할 때에 맺었던 옛언약과 같지 아니하다"고 말할 때에, 여기에서 새언약의 대상자인 "그들"은 분명히 시내산 언약의 참가자들의 후예들, 즉 이스라엘을 말한다. 본문이 이렇게 명백히 언약의 대상자들을 규정하고 있는데도 많은 신학자들은 너무 쉽게 이스라엘을 언약의 대상에서 제(除)해 버리곤 한다. 그러나 W. Kaiser는 이점에 있어서 분명히 해석한다. 그는 새언약의 넓은 문맥(context)이 되는 '위로의 책'(the Book of Comfort)인 예레미야 30-33장과, 그리고 바로 인접한 31:27-28과 31:35-36등의 모든 문맥상에서 볼 때에 새언약은 유대국가의 역사적인 회복을 뜻함이 분명하다고 주장한다(Kaiser, 1972:15). 새언약을 증거를 두고 맹세함으로써 체결하는 31:35-37절에서도 해와 달의 자연법칙이 변하지 않는 한 이스라엘 자손과 그 나라가 결코 폐함바 되지 않을 것임을 서약하신다. 여기에서 '이스라엘'은 교회가 아닌 이스라엘 민족을 뜻함은 분명하다(한정진, 1987:63f). 본문은 남쪽 왕국인 유다뿐만 아니라 북쪽의 이스라엘까지 이 회복에 참여할 것을 말한다(31:9, 15-20; 3:7, 11; 참조, 겔 37:15-23). 따라서 언약의 대상자를 볼 때에 새언약은 옛언약과의 연속성이 있음이 인정된다.

(2) 율법

"내가 이스라엘 집에 세울 언약은 이러하니 곧 내가 나의 법을 그들의 속에 두며 그 마음에 기록하여..."(33절)

위의 구절에서 새언약의 핵심은 바로 율법을 두는 것으로 나타난다. 다른 말로하면 언약은 바로 '율법'을 세우는 것으로 동일시 되고 있다는 것이다. 모세의 언약에서도 율법이 그 핵심을 이루고 있음을 간과해서는 아니될 것이다. 예레미야는 이스라엘을 책망하면서 율법을 지키므로 하나님과 맺은 언약을 지키라고 권고한다. 이때의 예레미야가 말하는 율법은 모세의 율법을 일컫는 것이 분명하다. 이제 새언약이 주어질 때에도 역시 율법이 하나님과의 관계를 맺는 기준으로 등장하고 있음을 유의해야 할 것이다.

(3) 언약문구 (Bundesformel)

"나는 그들의 하나님이 되며 그들은 내 백성이 될 것이라"(33절하)

이 구절은 소위 '언약문구'(Bundesformel)라고 불린다. 이문구에 나타나는 약속은 시내산 언약을 맺는 도입에서 시작하여 (출 19:5, 6), 시내산 언약 혹은 언약을 새롭게

(covenant renewal)하는 데서도 자주 나타나며 (신 32 : 8-9 등), 호세아, 예레미야, 에스겔 등에서 언약을 말할 때에 항상 함께 따라오는 말이다.

그외에 죄의 용서, 하나님에 대한 지식 등도 옛언약에서 나타나는 내용들이다(한정건, 1987 : 36-37, 59-62 참조할 것).

이상에서 우리는 새언약은 전에 없었던 전혀 새로운 것(novel)이 아니라 옛 것의 모든 요소를 지닌 것임을 알 수 있었다.

2) 언약의 불연속성

그러면 어떤 의미에서 새언약이며, 또한 전에 세웠던 것과 같지 아니하다(32절)는 말인가? 새로운 요소가 첨가되었기 때문에 새것이 아니라, 모든 요소가 새롭게 영향력을 가진다는 말이다. 즉 율법의 문제에서도 옛것의 외형적인(둘비에 쓰여짐) 것에 비하여 새언약에서는 실질적이고 내적인 것(inwardness)으로 나타나고 있다. 전에는 외적인 행동으로 율법을 추구하였지만, 이제는 마음속에서 그것을 추구하며 이루어 나가게 될 것이다. 전에는 표피로 할례를 행했지만 이제는 “마음의 할례를 행하게” 될 것이다 (롬 2 : 25-29).

또한 새언약 시대의 모든 요구들은 완전하며(perfection) 편만하게(universalism) 이루어질 것이다. 하나님을 아는 지식에서도 완전하며 편만하기 때문에 더이상 이웃과 형제에게 가르칠 필요가 없을 것이다. 죄악의 용서에서도 모세의 언약에서 하나님께서는 때때로 용서를 거절하시기도 했지만 (출 23 : 21; 신 29 : 20; 수 24 : 19 등), 새언약시대에는 일방적인 용서를 선언하신다.

이상의 의미에서 새언약은 옛것이 불완전 하고 부분적이고 모형적이었던 것이, 참이요 확실하며 완전하게 이루어질 것이므로 새로워진 것이고, 그런 의미에서 ‘새’것이라고 할 수 있다.

3. 새언약에서의 율법의 의미

새언약에 나타나는 율법이 시내산 언약의 율법과 같은 것인지에 대한 문제는 우리의 주제에 있어서 중요한 논쟁이 될 것이다.

1) 율법의 정의(定意)

율법(torah)의 일반적인 의미는 ‘가르침’ 혹은 ‘교훈’(teachking or instruction)이라고

할 수 있다 (Esser, 1976 : 440; Herrelson, 1962 : 80f). 그러나 Lindars(1968 : 119)와 Gutbrod(1967 : 1046) 등은 Torah가 이런 일반적인 의미보다 흔히 더 좁은 의미로 사용되기도 한다고 지적한다. 이 좁은 의미의 율법은 ‘법전’(legal code)으로 불리워질 수 있을 것이다. 이 좁은 의미로서의 법전은 언약의 백성들이 지켜야 하는 의무들로서 볼 수 있다. 이것은 요약형인 10계명뿐만 아니라 출애굽기 20장 이후, 레위기, 신명기 등에 기록된 광범위한 의무들로 확대될 수 있다. 이 광범위한 ‘법전’은 흔히 ‘모세의 율법’으로 불리워진다 (느 8 : 1 등).

율법의 일반적인 의미로서의 ‘가르침’ 혹은 ‘교훈’으로 볼 때에 흔히 ‘제사장적인 율법’, ‘지혜자의 교훈’, 그리고 ‘선지자적인 가르침’으로 구분한다(Jensen, 1973 : 5ff). ‘제사장적인 율법’은 전통적인 모세의 ‘법전’(legal code)을 전수하고 가르치는 것으로 생각할 수 있으나, 지혜자와 선지자의 경우에는 전통적인 율법외의 그들의 독창적인 교훈도 율법이라고 불리워지기도 한다. 그러면 새언약에 나타나는 율법은 전통적인 모세의 율법인지 아니면 선지자의 독창적인 교훈인지를 밝혀야 할 것이다. 이것을 규정하기 위해서는 예레미야서 전권을 통하여 ‘율법’이라는 용어가 나타날 때에 한번이라도 ‘선지자적인 가르침’을 가르키는 경우가 있는지를 살피는 것이 이것을 증명할 수 있는 좋은 방법이 될 것이다.

2) 예레미야서에 나타나는 율법의 의미

새 언약 구절외의 예레미야서에 율법은 11번 나타난다. 예레미야 2 : 8; 6 : 19; 18 : 18 등은 확실하게 모세의 율법임이 분명히 나타난다. 예레미야 8 : 8에 나타나는 율법은 서기관들의 거짓가르침을 두고 일컫는 말이다. 혹자는 9절에서 “여호와와의 말”과 대조되기 때문에 모세의 율법과는 무관할 것으로 생각하기도 하나, 이것은 서기관들이 모세의 율법을 거짓 풀이하러 잘 못 가르치는 경우로 생각해야 하기 때문에 전통적인 율법의 의미로 보아야 할 것이다 (Hyatt, 1958 : 284 참조).

26 : 4에서 “내가 너희앞에 둔 내 법”과 “선지자들의 말들”을 병행시키고 있다. 따라서 앞에 나오는 TORAH가 논리상 선지자적일 수 있다는 추측을 일으킨다. 그러나 TORAH와 관련되어 표현되는 “청종”한다(obey Me)는 단어와 “행하다”(walk in My torah)는 모세의 율법과 관련되어 관행구(慣行句)로써 잘 표현되며(7 : 23; 9 : 12; 26 : 4; 44 : 10 등), 특히 같은 성전에 대한 경고인 7장에서도 같은 표현들이 사용되고 있고(7 : 22f), 7장에서는 분명히 모세의 율법들을 두고 책망하고 있음을 상기해 볼 때에 26장에서도 모세의 율법을 두고 한 말이라고 생각하는 것이 타당하다.

32 : 23; 44 : 10, 23; 9 : 12; 16 : 11 등은 유사한 내용의 율법들로서 출애굽에 대해서 상기하고 있으며 (32 : 21), 조상들에게 주어 맹세케 하였다는 말 등과 함께 사용되고 있는 점만 보아도 분명히 모세의 율법이라고 해야 할 것이다.

결론적으로 예레미야는 TORAH라는 용어를 쓸 때에 모두 모세의 율법을 염두에 두고 쓴 것이지만 한번도 선지자적인 가르침을 두고 TORAH라는 말을 사용한다는 증거를 찾아 볼 수 없다.

3) 새언약 구절안에서의 율법의 의미

비록 새언약 구절외에 예레미야서가 선지자적인 가르침의 의미로써 율법이라는 용어를 사용하지는 않았지만, 새언약 구절에서는 독창적으로 그런 의미로 사용한 강한 증거가 있는지를 검토해 볼 필요가 있을 것이다.

예레미야의 새언약은 옛것(시내산 언약)과 비교되고 있음을 상기해야 할 것이다: “이 언약은 그들의 열조의 손을 잡고 애굽 땅에서 인도하여 내던 날에 세운 것과 같지 아니할 것은...” (31:32상). 그들은 이 옛 언약을 파하였다 (32절하). 그들이 언약을 파하였다는 것은 언약의 율법을 지키지 못하였다는 말이다. 이제 이 율법이 분명히 지켜질 수 있게 돌비가 아닌 그들의 마음에 이 율법이 새겨질 것이 말해지고 있다. 따라서 새언약에서 주어지는 율법은 분명히 모세의 것임이 분명하다고 하겠다.

4. 결론

새언약은 옛것과 전혀다른 새로운 것(novel)이라기 보다는 옛 것을 새롭게 하는 의미(renewal)로 보아야 한다. 새언약의 모든 요소들은 옛 언약의 것 그대로 지니고 있다. 특히 옛언약에서의 율법이 새언약에서 다른 것으로 바뀐 것이 아니라 율법이 그대로 자리를 잡고 있다. 따라서 우리는 구약(옛언약의 시대)에서는 율법이었지만 신약(새언약의 시대)에서는 복음이라는 논리가 맞지 않음이 증명되었다. 옛언약에서도 율법이 있었고, 새언약에서도 역시 율법은 언약의 핵심을 이루고 있다. 바꾸어서 말하면 신약에서 율법이 구원을 얻는 요건이 되지 못한다는 증거가 있다하여, 신약에서 율법이 필요없다고 하면 되지 않는다. 즉 구약에서도 율법이 구원을 얻는 조건으로 주어진 것이 아니라, “내가 기록하니 너희도 기록하라”라는 명령을 이루기 위해(즉 하나님의 백성의 성화를 위해), 그리고 하나님의 백성들에게 축복을 위해 주어진 것이다. 따라서 새언약 시대인 신약에서도 율법은 결코 구원의 조건으로 작용하지 않을 것이며, 성화를 위해서 또 성도의 축복을 위해 필요할 것으로 예상되어진다.

III. 신약에서의 율법

신약에서 율법의 문제는 복음서에서와 바울서신들을 구분해서 살피는 것이 바람직하다. 복음서에서 대표적인 구절은 마태복음 5:17-20로서, 예수님 자신이 율법이나 선지자를 폐하러 온 것이 아니라고 하신 말씀은 잘 알려져 있다. 이때의 율법은 모세오경을 두고 하신 말씀이 분명하다. 18절에는 오경에 들어있는 내용중 하나라도 없어지지 않고 다 이루시겠다는 말이며, 19절에는 모든 계명들이 버려져서는 안된다고 말씀하신다. 우리는 이 구절이 산상보훈 속에 들어있음을 유의해야 한다. 산상보훈은 구원을 얻게하기 위한 교훈이라기 보다는 성도의 성화를 이루어 나가는 길을 제시하는 것임을 알아야 할 것이다 (Bahnsen, 1979: 39). 이 성화의 과정에서 율법은 버려지는 것이 아니라 이루어 나가야 함을 말씀하신 것으로 요약할 수 있을 것이다.

또한 누가복음 10:25이하에, 예수님은 율법사의 질문에 대답하시면서 “이를 행하라 그러면 살리라”라고 하신 것에서도 (28절) 예수님이 율법을 폐하실 의사가 없음을 알 수 있을 것이다. 이어서 예수님은 선한 사마리아인의 비유를 하시면서, 37절에 “가서 너도 이와같이 하라”라고 말씀하셨다. 이 비유에서는 율법을 가진자(제사장과 레위인이 대표로 지적된)보다 그것을 행하는 자가 되어야함을 교훈으로 주신 것이다. 이와같은 율법에 대한 예는 누가복음 18:18-22에서 한 관원의 질문에 대한 예수님의 대답에서도 잘 나타난다.

율법의 문제는 복음서들보다 바울의 사상에서 더 심각하게 다루어져야 할 것이다. 바울서신에서는 구약시대의 행위를 요구하는 율법과 신약시대의 은혜는 서로 상반되는 것처럼 나타나는 것 같다. 이것이 루터교, 세대주의자들의 문제점의 출발이 된다. 그러나 로마서와 갈라디아서 등에서 율법이 무익한 것처럼 강변한 바울이 에베소서 6:1-3에 제5계명을 들어 부모에게 순종할 것을 권면한 뒤, “이것이 약속 있는 첫계명”이라고 하여, 그의 율법이 폐한 바 되었다는 사상을 불식하고 있음을 알 수 있다.

그러면 과연 바울이 한쪽에서는 율법이 더이상 필요없는 것으로 말하고는 다른 곳에서도 율법을 행할 것을 명령함으로써 자신이 이중적인 모순에 스스로 빠져들어 갈 수 밖에 없는가? 우리는 바울 서신들의 율법에 대한 구절들을 다시 재고하여 바울이 생각하는 율법에 대한 진의를 바로 파악해 보아야 할 것이다. 특히 우리는 로마서를 중심으로 바울의 율법에 대한 사상을 세밀히 관찰해 보기로 하겠다.

1. 부정적인 측면에서의 율법

루터가 로마서에서 이신득의(以信得義) 사상을 발견한 이후 많은 신학자들은 로마서를 개혁사상의 시발점으로 삼았다. 이 以信得義 사상이 종교개혁자들에게 큰 도움을 준 반면,

너무 이 사상에 묻혀 왜곡(歪曲)되어 마치 율법이 필요없는 것 처럼 인식되어 온 것도 사실인 것 같다.

로마서 3:19-31은 로마서 안에서 以信得義 사상이 가장 잘 설명되는 구절이다. 특히 19-20절은 율법의 기능을 말함에서, 율법의 행위로 구원을 얻을 사람은 아무도 없다고 단정한다. 그리고 율법의 기능은 세상으로 하나님의 심판아래 있게 하는 것으로 말한다. 즉 율법이 증거하는 것은 사람이 심판에서 핑계치 못하게 하는 역할을 한다 (율법이 없는자에게는 양심이 이 기능을 함: 2:15).

3:21절에 '(그러나) 이제는'(Nuni de, But now)으로 시작하면서, 율법외의 다른 義를 소개한다. 이 새로운 것은 이미 구약에서 모세오경과 선지자들로부터 증거된 바, 모든 믿는 자에게 미칠 '하나님의 義'로서, 그리스도의 구속으로 말미암아 은혜로 값없이 주시는 것이다 (24절). 여기에서 '구속(redeem)'과 '義롭다 하심'(being justified)을 입는다는 말이 함께 나타난다. 즉 예수 그리스도의 구속으로 말미암아 우리가 값없이 칭의(稱義, justification)를 입게된다는 것이다. 구속(혹은 대속)은 히브리어로는 GA'AL에 해당되는 말로서 두가지 의미로 사용되었다: 첫째는 가까운 친척이 기업을 대신해서 사서 돌려주는 것을 말하며 (특히 룻 4장 참조); 둘째는 짐승으로 대신 죽게 하는 경우를 두고 말한다 (민 18:15). 헬라어의 ἀπολυτρωσεως는 속전을 받고 죄수나 노예의 사슬을 풀어주는 의미를 담고있다 (Murray, 1977 I:115f; Lloyd-Jones, 1976:85f). 24절은 예수님이 자신의 생명을 보상으로 지불해 주심으로 우리는 하나님에게로부터 義롭다 함을 받음을 말한다 (Murray, 1977 I:116).

25절은 '稱義'에 대한 보충적인 설명이다: "이 예수를 하나님이 그의 피로 인하여 믿음으로 말미암는 화목제물로 세우셨으니..." 여기에서 '화목제물'로 번역된 'ἱλασθηριον'은 히브리서 9:5에 '속죄소'로 번역이된 말이다 (Lloyd-Jones, 1976:91-108 참조). 속죄소 아래는 율법의 돌판이 있으며, 속죄소 위에는 그룹 천사들 사이에 하나님이 임재하시는 장소이다. 따라서 속죄소는 율법을 덮음으로써 하나님의 진노를 막는 역할을 하는 것으로 이해해야 할 것이다. 또 이 속죄소는 대제사장이 일년에 한 번씩 피를 가지고 들어가서 뿌리며, 그 앞에 쏟음으로써 그 효능을 발휘케 한다. 예수 그리스도는 "대제사장으로 오사...염소와 송아지의 피로 아니하고 오직 자기 피로 영원한 속죄를 이루사 단번에 성소에 들어가셨다"(히 9:11,2). 따라서 예수님의 구속은 19-20절에서 말한 율법의 심판을 자신의 피로 대신 지불하심으로 그를 믿는 자에게 율법의 심판을 덮고, 하나님으로부터 '義롭다함'을 받게하심을 뜻한다.

이상은 율법의 부정적인 면으로서 율법의 기능이 구원을 주기위함이 아니라 심판의 역할을 하며, 이것은 예수 그리스도의 구속과 상반되는 것으로써, 이 율법의 심판에 대한 보상을 그리스도께서 치루어 주심을 바울은 증거하고 있다.

2. 율법의 긍정적인 면

그러면 율법은 악한 것이며, 율법은 심판의 기능 외에 더 이상 무용한 것인가? 율법이 죄냐? (롬7:7). 아니다. 율법은 오히려 나의 죄를 깨닫게 해주는 유익한 역할을 한다 (롬7:7-8). 여기에서 율법의 두번째 기능이 나타난다. 즉 율법은 몽학선생(夢學先生)으로서, 우리의 죄를 깨닫게 해 줌으로써 다른 義, 곧 하나님의 義를 찾게 만든다.

또한 율법은 거룩하며 계명도 선하다 (7:12절). 여기에서 우리는 율법의 세번째 역할을 찾아볼 수 있을 것이다 즉 하나님이 모든 계명은 거룩하고 선하다. 이것은 하나님의 성품을 반영한 것이다. 근본적으로 계명은 '하나님이 거룩하니 너희도 거룩하라'는 목적을 이루기 위해서 주어졌다 (Murray, 1977:253).

우리는 로마서 3:19이하에서 율법의 부정적인 기능을 보았다. 그러나 로마서 전체를 볼 때에 율법이 부정적으로만 나타나지 않는다. 로마서 2장에서는 율법을 가진 자가 의인이 아니라 그것을 행하는 자가 의인임을 강조하고 있으며 (13절), 이것은 율법자체가 소용없는 것이라기 보다는 율법대로 행하지 못하는 사람에게 문제가 있음을 말한다. 3:19절이하에서 '율법'과 '하나님의 義'가 대조되어 율법으로 義를 이룰 수 없음을 말한 마지막 부분에서 바울은 심각한 질문을 던진다: "그런즉 우리가 믿음으로 말미암아 율법을 폐(廢)하느뇨? 그럴 수 없느니라. 도리어 율법을 굳게 세우느니라"(3:31). 여기에서 우리는 로마서 3장이 율법과 믿음이 서로 대치되며, 이제 믿음이 율법을 廢하게 되었다는 이론이 한꺼번에 무너지고 있음을 볼 수 있다. 3:27절은 다음과 같이 말한다: "그런즉 자랑할 데가 어디뇨? 있을 수 없느니라. 무슨 법(νομου)으로냐? 행위로냐? 아니라 오직 믿음의 법(νομου)으로니라". 우리는 자랑할 수가 없다. 왜냐하면 우리가 얻은 義는 행위로써가 아니라 믿음으로써이기 때문이다. 그러나 여기에서 단순한 '행위'와 '믿음'이 아니라 '행위의 법(율법)'과 '믿음의 법(율법)'을 이야기 하고 있다. J. Murray와 같이 많은 주석가들은 이 구절에서의 νομος는 바울서신에서 일반적으로 사용되는 '율법'이라는 의미와는 달리 'system, principle, 혹은 method'등으로 이해되어야 한다고 말한다 (Murray, 1977 I:122f). 그러나 Cranfield는 이 경우의 νομος는 반드시 구약의 율법을 의미하는 것으로 받아들여야 한다고 주장한다 (Cranfield, 1975f:220). 즉 바울의 질문은 '무슨 율법으로냐?'는 것이고, 따라서 유대주의자들이 생각하는 '그들의 행위로 이룰려고하는 율법(바리세적인)이 아니라 믿음으로써 이룰 수 있는 구약성경적인 율법'이라는 것이다 (Fuller, 1980:xi 참조). 우리는 이 '믿음의 율법'을 로마서 전체를 통하여 살핌으로서 그 의미를 파악하고자 한다. 특히 같은 용어가 쓰여진 로마서 10:5-8을 세밀히 주석함으로써 이를 설명할 수 있으리라 생각한다.

3. 율법을 이루는 길

로마서 3장에서 율법이 아닌 믿음으로 '義'를 얻을 수 있음을 말한 후, 바울은 행여나 믿음이 전부인양 생각하여 율법을 부정하는 사람이 있을 줄 알고 '믿음으로 율법을 폐할 수 없음'을 변론해 나간다. 특히 5장 마지막 부분에서는 은혜로 구원을 얻는 교리에 집착하여, 죄가 많은 곳에 은혜가 더욱 넘친다고 하여 죄를 지어도 무방하다고 생각하는 사람도 있음을 바울은 경계한다. 6:1에 바울은 이 사상을 꾸짖어 반론한다: "그런즉 우리가 무슨 말 하리요. 은혜를 더하게 하려고 죄에 거하겠느냐. 그럴 수 없느니라. 죄에 대하여 죽은 우리가 어찌 그 가운데 더 살리요"(갈 2:17-19 참조). 우리 옛 사람이 십자가에 못박혀 죄의 몸(σωμα)이 멸하여 다시는 우리가 죄에 종노릇하지 못하게 하려함이라고 말한다(6:6). 즉 이제 성도는 죄의 몸이 멸하였기 때문에 더 이상 죄를 지을 수가 없다는 말처럼 보여진다. 그러나 12절에는 "그러므로 너희는 죄로 너희 죽을 몸(σωματα)에 왕노릇 못하게 하여 몸의 사욕을 순종치 말고, 또한 너희 지체를 불의의 병기로 죄에게 드리지 말고..."라고 말함으로써 아직 우리의 몸이 살아 있으며, 이 몸을 통하여 죄가 우리를 침범하고 있으며, 우리는 이 죄를 막기위해 힘써야 할 것을 말한다.

7장에서 바울은 율법에 대하여 죽은 우리가 다시 율법과 재혼하여 율법을 추구함을 꾸짖는다. 그러나 바울은 7장에서 율법이 죄이거나 악한 것이 아니라, 율법을 이루지 못하는 우리 자신이 문제임을 말한다. 그리고 자신이 육적(행동)으로 율법을 이룰려고 할 때에 이것을 이길 수 없으며, 자신은 끈고한 패전병에 불과한 것을 발견하게 되는 것이다. 바울은 자기 속사람에 '하나님의 법(νομος)'을 즐거워 하는 것과 또 다른 법 즉 '죄의 법'이 자기의 지체에 있어 서로가 자기를 점령하기 위하여 투쟁하고 있는 것을 발견하다(7:21-23). 마음으로는 하나님의 법을 섬기기 원하지만 육신으로는 죄의 법을 섬기는 자신을 발견하고는(25절) "오호라 나는 끈고한 사람이라 이 사망의 몸에서 누가 나를 건져내랴"라고 부르짖는다(24절).

바울은 육과 영의 투쟁에서 이길수 있는 길을 발견하고는 정죄함에서 해방을 부르짖는다(8:1). 즉 성령의 법이 사망의 법을 이기는 것이다(2절). 인간의 육신으로 율법을 다 이룰 수 없는 우리에게 하나님께서는 그의 아들을 보내사, 육신을 좇지않고 영을 좇아 행하는 우리에게 율법의 요구를 이루게 하신다는 것이다(4절). 율법을 이루는 길은 육의 소욕으로 싸는 이룰 수 없으며, 예수 그리스도를 믿는 믿음으로 시작하며, 성령님께서 내속에서 죄를 이기게 하시는 능력으로 작용하셔서 이것을 이루어 주신다.

로마서 12장은 우리의 몸을 하나님이 기뻐하시는 산제사로 드리기를 권하며, 13:8이하의 율법의 최고는 사랑으로서 이것으로써 율법을 다 이루게 된다고 말한다:

"피차 사랑의 빛 외에는 아무에게든지 아무 빛도 지지 말라 남을 사랑하는 자는 율법을 다 이

루었느니라. 간음하지 말라, 살인하지 말라, 도둑질하지 말라, 탐내지 말라 한 것과 그외에 다른 계명이 있을지라도 네 이웃을 네자신과 같이 사랑하라 하신 그 말씀 가운데 다 들었느니라. 사랑은 이웃에게 악을 행치 아니하나니 그러므로 사랑은 율법의 완성이니라"(롬 13:8-10).

여기에서 바울의 의도는 분명히 드러나고 있음을 알 수 있다. 즉 율법은 믿음으로 말미암아 폐하는 것이 아니라, 이제 믿음으로 이루어 나가야 한다. 믿음으로 이루어 나가는 율법의 최고의 정점은 곧 사랑이며, 이 사랑안에 모든 율법이 다 포함되어 있음을 바울은 말한다.

4. 믿음으로 이루는 율법

우리는 이 믿음으로 율법을 이루어 가는 과정을 '성화의 과정'이라고 부를 수 있으며, 이 성화의 과정에는 성령의 역할이 절대적임을 알 수 있다(롬8:2ff;엡5:18 참조).

이 '율법을 믿음으로 이루어 나가는 것'은 새언약에서의 "나의 법을 그들의 속에 두며 그 마음에 기록하여"(렘 31:33)라는 말과 연관이 있음이 인식된다. 구약은 율법이 '돌비'에 새겨진 것에 비하여 신약에서는 율법이 '심비'에 쓰여진 것으로 말해진다(고후 3:3). 이 두가지 상태를 바울은 더 자세히 설명한다: "저가 또 우리로 새언약의 일군되기에 만족케 하셨으니 의문으로 하지 아니하고 오직 영으로 함이니 의문은 죽이는 것이요 영은 살리는 것임이니라"(고후 3:6).

여기에서 의문(儀文)은 율법의 외적인 혹은 행위적인 추구를 말하며, 영은 율법의 내적인 추구를 말함이라고 생각된다. 로마서 7장에서 바울이 율법이라는 남편에게 다시 엮매임을 꾸짖을 때에, 그들(로마교인들)이 "의문의 묵은 것"으로 추구하기 때문임을 지적한다(롬 7:6하). 이것은 5절에 설명된 것과 같이, 옛날 육신에 있던 것처럼 율법을 행하려고 하는 것이 문제로 지적된다. 즉 율법을 육신적으로 혹은 행위로 이룰려고 하는 것에 대한 지적이라고 할 수 있겠다. 반면에 바울은 "영의 새로운"것으로 섬기라고 권면한다. 즉 새로운 시대는 외적인 추구가 아니라 영적인 혹은 내적인 추구가 되어야 함을 지적하는 것이다. 우리는 전에 육신에 머물러 있을 때와는 달리(엡 2:1-3), 영으로 거듭난 사람이(요 3:6) 영으로 추구해야 함을 의미한다고 할 것이다. 이 영의 사람으로 거듭남과 영적인 삶을 살아가는 데는 성령의 역할이 그 핵심임을 알 수 있다(고후 3:15-17, 18)

구약에서 새언약 시대에 성령의 역할이 예언된 것을 우리는 흔히 찾아 볼 수 있다:

"내가 그들에게 일치한 마음을 주고 그 속에 새 신을 주며 그 몸에서 굳은 마음을 제하고 부드러운 마음을 주어서 내 율례를 좇으며 내 규례를 지켜 행하게 하리니..."(겔 11:19-20).

“또 새 영을 너희 속에 두고 새 마음을 너희에게 주되 너희 육신에서 굳은 마음을 제하고 부드러운 마음을 줄 것이며, 또 내 신을 너희 속에 두어 너희로 내 율례를 행하게 하리니 너희가 내 규례를 행할지라” (겔 36 : 26-27).

즉 새언약 시대에는 성령께서 우리의 심령을 변화시켜 영적인 마음을 주셔서, 우리가 하나님의 율법을 지켜행할 수 있을 것임을 구약에서부터 예언되어 있음을 보게되는 것이다.

우리는 예수 그리스도의 믿음으로 말미암아 율법이 폐한바 되지 않았으며, 오히려 율법은 이루어져야함을 로마서를 개괄적으로 관찰함으로써 알 수 있었다. 그리고 이 율법은 성령의 도우심을 힘입어 믿음으로 이를 수 있음을 보았다. 이제 우리는 다시 바울이 율법을 폐한 것으로 생각하지 않았다는 사실을 증명하기 위하여 바울서신 중에서 가장 논쟁이되고 있는 성경구절들을 살펴봄으로써 확증해 보기로 하겠다.

5. 로마서 10 : 5-8 해석

“모세가 기록하되 율법으로 말미암는 의를 행하는 사람은 그 의로 살리라 하였거니와 믿음으로 말미암는 의는 이같이 말하되 네 마음에 누가 하늘에 올라가겠느냐 하지 말라 하니 올라가겠느냐 함은 그리스도를 모셔 내리려는 것이요...”

칼빈이후로 대부분의 신학자들이 이 구절에서 5절이 율법의 행위에 의한 구원을 약속한 것에 반해 6절이하의 은혜에 의한 율법에서의 자유함을 말하는 것으로 이해한다 (칼빈의 기독교강요 III, 11, 17). 칼빈은 ‘율법에 의한 의(義)’와 ‘믿음에 의한 의’를 완전히 상반되는 것으로 대조시킨다 (기독교강요 III, 11, 18; Fuller, 1980 : 65f 참조). 이러한 견해는 현대 신학자들 중에서도 보편화 되어있다. 예를들면 Murray도 5절에서의 ‘율법의 義’와 6절이하에서의 ‘믿음의 義’를 서로 상반되는 것으로(antithesis) 설명한다 (Murray, 1977 II : 51f). 그에 의하면 5절은 율법주의의 원리를 규정짓고 있으며, 이에 반하여 6절 이하의 ‘이신득의’ (the righteousness of faith)를 말하는 것이라고 한다. 그는 6절이하를 설명하면서 바울은 모세의 말들을 엄격하게 인용하기 보다는 그의 교리(dogma)에 맞게 자유롭게 인용하고 있다고 한다 (Murray, 1977 II : 52).

이러한 견해가 뒷받침 되기 위해서는 두가지 중 하나의 가정이 맞아야 가능하다 : (1) 로마서 10 : 5에 인용된 레위기 18 : 5과, 10 : 6 이하에 인용된 신명기 30 : 12-14가 원래 서로 상반되는 내용을 담고 있던지; (2) 아니면 바울이 신명기 원래의 뜻을 완전히 무시하고 다른 의미로 변조시켜 사용하고 있던지 이다. 그러나 두개의 가정 모두 가능성이 매우 희박하다고 할 수 밖에 없다. 첫째 가정에서 볼 때에 실제 신명기 30장은 레위기서 율법을 받은 바로 그 백성들에게 레위기서와 똑 같이 율법을 지킬 것을 강조하고 있는 부분이다. 모세는

율법의 말씀을 다 지켜 행할 것을 권고한 후, 이 율법이 멀리 있는 것처럼 핑계하지 말라는 경고이다. 그리고 두번째 가정도 바울이 구약을 인용하면서 의도적으로 율법을 지키라는 구약의 원 뜻을 거슬러서 율법이 필요없다는 반대적인 것으로 바꾸어 사용하였다는 것도 납득이 갈 수가 없다. 따라서 우리는 로마서 10장 5절과 6절이 서로 상반되는것이 아니라 서로 보완적이며, 5절이 요구하는 바를 6절이하의 구절이 이를 수 있는 길을 제시하고 있다고 보아야 할 것이다.

우리는 이 구절을 이해하기 위해 넓은 문맥에 속하는 로마서 9 : 30절부터 해석해나가야 할 것이다.

“그런즉 우리가 무슨말 하리요 義를 좇지 아니한 이방인들이 義를 얻었으니 곧 믿음에서 난 義요, 義의 법(νομος=율법)을 좇아간 이스라엘은 법(νομος)이르지 못하였으니 어찌하여 그러하뇨? 이는 저희가 믿음에 의지하지 않고 행위에 의지함이라 (믿음으로 하지않고 행위로 함이니라)” (9 : 30-32;〔 〕안의 것은 저자 주).

이 구절의 의미는 믿음과 율법 그 본질들을 서로 상반되게 대조하는 것이 아니라 의를 이루는 방법에 대해 대조하고 있다. 즉 이제 율법이 필요없다는 것을 논하는 것이 아니라 이스라엘이 실제 율법을 이루지 못한 원인을 말할려고 하는 것이다. 그 이유는 그들이 믿음으로 이를려고 하지 않고 행위로 이를려고 하였기 때문이다. 많은 학자들은 이 구절이 이신득의를 말하고 있는 것으로, 또한 율법과 믿음이 상치하는 것으로 해석하기 위해서, 다른 말로하면 전에는 율법이였지만 이제는 믿음이라는 즉 믿음이 율법을 대치하였다는 이론을 세우기 위해서 31절에 여러번 나타나는 νομος를 앞의 것은 모세의 율법으로 인정하고, 뒤의 것은 모세의 율법이 아닌 것으로 생각하려고 한다. 그들에게는 바울이 모세의 율법을 이루어야 한다는 것으로 생각할 수 없다고 하기 때문이다 (Fuller, 1980 : 71f 참조). Murray 등은 3 : 27의 ‘믿음의 법’과 9 : 31하반절의 ‘법’(둘다 νομος)을 다 ‘principle’로 해석하여 ‘칭의(justificaton)의 원리’를 뜻하는 것으로 해석한다. 그는 이 구절의 주석에서 이스라엘에게 문제점은 칭의의 義(the righteousness of justification)를 추구하지 않았는데 있다고 한다 (Murray, 1977 II : 42f).

그러나 우리는 같은 구절안에서 같은 단어가 왜 의미가 달라야 하며, 왜 뒤의 νομος는 ‘율법’로 번역되지 않고 ‘justification’으로 번역되어야 하는지 그 이유를 찾기가 어렵다. 만약 31절 상반절의 것이 모세의 율법이 명확하다면 한절안에서 바로 뒤이어 나오는 다음의 것도 율법이어야 한다. 그리고 바로 이어서 32절은 율법을 이루지 못한 이유를 설명하는 것으로 보아야 한다. 즉 31절하반의 νομος가 모세의 율법일 수 밖에 없는 것은 32절상반이 앞 구절의 해답을 이어서 주고 있으며, 그 내용은 모세의 율법에 대한 것임을 보아서도 알 수 있다. 유대인들에게서의 문제점은 율법을 가졌다는 것이 아니라 그 율법을 믿음으로 추구하지 아니하고 행위로 했기 때문이다. 따라서 그들이 가진 율법을 스스로 이를 수가 없었

던 것이다.

로마서 10:5-8의 직전 문맥인 10:2-4도 우리는 바로 이해해야 할 것이다. 이 구절들에서 유대인들은 하나님에 대한 열심은 가졌지만 그들의 지식을 따라 행하지 아니하였다고 한다. 그 결과는 자신들의 의를 추구하였고 하나님의 의를 무시하게 되었다. 여기에서 유대인들이 의를 이루지 못한 것은 구약성경이 이 義를 말해주지 않았거나, 오히려 이와 반대되는 것을 말해준 결과에 의한 것이 아니다. 그들이 “지식을 좇은 것이 아니다”는 말은 구약성경이 가르쳐주는 것을 무시하였다는 말이다. 이제 그들에게 이 의를 이루기 위하여 그리스도께서 율법의 *τελος*가 되셨다. 이때의 *τελος*는 ‘마침’(termination)이라기 보다는 ‘완성’(completion)으로 이해해야 할 것이다.

이상의 문맥들 속에서 우리는 로마서 10:5-8절을 이해해야 할 것이다. 5절은 헬라이어 접속사 *γὰρ*(왜냐하면)로 시작한다. 이를 앞의 구절과 연결시켜 생각하면 ‘어떻게 해서 예수 그리스도가 율법의 완성이 될 수 있는가 하면 레위기예 이렇게 말씀되었기 때문이다’는 것이다. 즉 레위기 18:5절을 인용한 로마서 10:5절이 율법을 부정하기 위해서 인용되었다기보다 율법의 義를 이루어야함의 전제조건으로 인용된 것으로 보아야 하는 것이다. 모세오경은 이 율법에 순종함으로 언약의 약속을 누릴 수 있음을 말하는 것이다. 그러나 이 율법을 이루는 길을 바리새적인 방법이 아님을 바울은 6절이하에 강변하는 것이다. 10:6절이 *αλλὰ* 아닌 *δε*로 시작하고 있으며, 이 단어는 앞에 것과 반대되는 것을 말하려는 것 보다 말의 전환을 의미하는 것으로 자주 사용된다 (Arndt & Gingrich, 1952: 170). 따라서 우리는 다음과 같이 해석할 수 있을 것이다: ‘레위기서에 율법으로 義를 행하는 사람은 그 義로 살리라 했지 않느냐? 그러나 너희들이 또한 신명기서에 기록된 이 말을 기억하지 못하는냐?’ 신명기 30:12이하의 율법을 이루는 길을 설명하는 것이다. 로마서 10:8에 설명이 되어있는 것처럼 신명기서가 말하는 율법을 이루는 길은 율법을 멀리 있는 것처럼 추구할 것이 아니라 바로 너희 입술에 있으며 너희 마음에 있다는 것이다. 즉 바리새인들처럼 외형적인 추구가 아니라 새언약에서 정의한 내면적인 추구, 다른 말로하면 믿음으로 이루어 나가야 한다. 바울은 로마서 10:6절이하에 신명기서에서 제시하는 율법을 이루는 문제를 논함에서 예수 그리스도를 핵심적인 사항으로 삼입시킴으로써, 이제 예수 그리스도에 대한 믿음으로 말미암아 율법의 모든 요구가 이루어지게 되었다고 변론한다.

Murray 등의 주석가들은 레위기서를 인용한 로마서 10:5절에서 말하는 율법을 바리새적인 율법과 동일시 하여 무용한 것으로 이해한다. 그리고 6절이하를 레위기서가 말하는 율법에 대한 사상을 반박하기 위하여 바울이 신명기서를 인용하고 있다고 본다. 그러나 실제로 5절은 바리새인들의 것이 아닌 모세의 율법이다. 바울은 오히려 바리새적인 율법을 반박하기 위해서 구약의 두 구절을 인용한다. Murray 등은 5절의 ‘율법의 義’에 대한 모세의 진의(眞意)를 왜곡(歪曲)한다. 그뿐만 아니라 6절 이하의 신명기서를 인용한 것도 모세의 의도와 반대로 바울이 사용할 자유를 가졌다고 말한다. 그러나 성경의 영감설과 무오성을 믿는 우리가 바울이 구약의 참 뜻을 왜곡하여 사용하고 있다는 주장을 받아들일 수가 없다. 또

우리는 바울이 한 곳의 모세의 글을 반박하기 위하여 다른 곳의 그의 글을 인용하고 있다는 주장도 역시 받아들일 수 없다. 모세의 글은 모두 다 버릴 수 없는 하나님의 말씀이며, 한 곳을 반박하기 위해 다른 곳이 사용될 수 있을 만큼 악한 것은 하나도 없다.

바울은 율법이 악한 것이 아니라 선한 것으로 인식하고 있다 (롬 7:16). 율법이 죄냐? 그럴 수 없다 (7:7). 율법도 거룩하며 계명도 거룩하며 의로우며 선하다 (7:13). 그러나 문제는 율법을 취급하는 사람에게 있는 것이다. 즉 의문(儀文)의 묶은 것으로 하는 그들의 인식이 문제인 것이다. 그들은 외면적인 행위로 율법을 이룰려고 하고 있다. 이제 이 율법은 새로운 방법으로 이루어 나가야 한다. 의문이 아닌 심비(心碑)에 기록되어야 하며, 외형적인 것이 아닌 내면적인 것, 행위가 아닌 믿음으로 이루어 나가야 한다. 이것이 로마서에서 바울이 의도하는 율법에 대한 견해이다.

6. 빌립보서 3:9 해석

“내가 가진 의는 율법에서 난 것이 아니요 오직 그리스도를 믿음으로 말미암은 것이니 곧 믿음으로 하나님께로서 난 의라”.

일반적으로 본문도 로마서 10:5이하와 마찬가지로 모세의 율법과 하나님의 義가 서로 반(反)하는 것을 말해주는 구절로 생각한다. 헨드릭슨은 바울이 여기서 의미하는 것은 “구약의 율법에 일치하여 생활한 나의 행위에 기초한 의는 결코 하나님 앞에서 의로 인정받을 수 없다는 뜻”이라고 한다 (헨드릭슨, 1976: 221). 그러나 만약 구약의 율법에 일치하는 행황이 하나님을 기쁘시게 하지 못한다면 구약의 계시는 왜 주어졌겠는가? 이러한 사상은 구약의 율법과 신약의 은혜를 지나치게 대조시켜 이제 구약의 율법은 필요없는 것으로 생각하는 사상에 근거한 것이라고 본다.

우리는 여기에서 부정적으로 말한 율법이 과연 무엇인가를 규명해야 할 것이다. Cranfield는 바울이 ‘율법’이라고 표현한 빌립보서 3:9을 포함한 많은 경우에 있어서 이것은 모세에게 준 계시의 율법이 아니라 당시 유대인들이 잘 못 지키고 있었던 바리새적인 법(Oral Law)들을 말하는 것일 수가 있다고 증언한다 (Cranfield, 1964: 55). 우리는 빌립보서 앞의 문맥을 살펴보면 Cranfield의 견해가 옳은 것을 알 수 있을 것이다. 빌립보서 3:2절에 손할레당을 삼가라고 경고한다. 4절이하에 바울은 자신이 기독교인이 되기전에 어떻게 무모하게 율법(바리새적인)들을 좇았던가를 회상하면서 이런 것은 쓸모없는 것이고, 이제는 분토와 같이 버린다고 말한다. 특히 4절에는 “율법으로는 바리새인이요, 율법의 의로는 흠이 없는 자”였다고 자신에 대하여 말하면서, 그러나 이것은 그리스도를 위하여 오히려 해(害)가 되는 것이라고 말한다. 이때의 율법은 모세의 율법이라기 보다는 바리새적인 율법

을 말하는 것이 분명하다. 따라서 9절에 나오는 율법도 모세오경인 계시적인 율법이 아니라 앞절들과 같은 의미인 바리새적인 율법(Oral Law)으로 봄이 타당하다 하겠다. 따라서 본문은 모세오경인 계시적인 율법이 하나님의 義에 상반된다는 것이 아니라 바리새적인 삶이 의를 이룰 수 없음을 말한다고 보아야 할 것이다. 바울이 여기에서 말하고자 하는 의도는 율법을 잘못 이해하는 유대인들의 잘못에 대하여 말하고 있는 것이다. 그들은 이러한 바리새인들의 가르침을 받아 열심을 내어 율법을 행하면서 스스로 자랑하는 오류에 빠짐으로 하나님의 의를 망각하고 있는 것이다.

따라서 빌립보서 3:9도 로마서 10:5이하와 마찬가지로 모세의 율법이 하나님의 義와 상치되는 것으로 말하는 것이 아님을 알 수 있다 (Fuller, 1980: 86-88 참조).

7. 갈라디아 3:10-12

“무릇 율법 행위에서 속한 자들은 저주아래 있다니 기록된바 누구든지 율법책에 기록된대로 온갖 일을 항상 행하지 아니하는 자는 저주아래 있는 자라 하였음이라. 또 하나님 앞에서 아무나 율법으로 말미암아 의롭게 되지 못할 것이 분명하니 이는 의인이 믿음으로 살리라 하였음이라”.

11절과 12절에서 바울은 율법과 믿음이 서로 상반되는 것처럼 말하고 있는 것 같다. 그러나 우리는 문맥을 잘 살피고 바울의 진의(眞意)를 파악한 후에 결론을 내려야 할 것이다. 바울은 갈라디아서에서 유대주의자들에 대해 강변(強辯)하고 있다. 변론의 과정에서 바울은 구약성경들을 인용함으로써 자신의 주장을 증명해 보인다: 창 15:6(6절); 창 12:3(8절); 신 27:26(10절); 합 2:4(11절); 레 18:5(12절). 특히 10절에서 신명기 27:26을 인용한다: “이 율법의 모든 말씀을 실행치 아니하는 자는 저주를 받을 것이라 할 것이요...” 바울은 이 구절을 “율법의 행위에 속한 자들이 저주아래 있다”는 것을 증명하기 위하여 인용한 것이다. 그러나 우리는 여기에서 오해하지 않아야 할 것은 신명기서와 바울의 뜻이 ‘모든 율법아래 있는 자는 다 저주아래에 있음’을 말하는 것이 아니다. 신명기 27:26은 ‘이 율법의 모든 말씀대로 살지 못하는’ 자에게 저주가 있다는 것이다. 바울은 로마서 7장에서 율법자체가 죄가 아니라 율법대로 살지 못하는 사람이 문제임을 말했다. 갈라디아서에도 문제는 율법자체에 있기 보다는 율법대로 다 행하지 못하는 인간에게 있음을 말하고 있다. 율법은 오히려 인간이 죄인임을 깨닫게 해 줌으로 선한 역할을 해주며, 겸손하여 하나님에게 오히려 의지하도록 해주는 역할을 한다. 그런데 유대주의자들은 오히려 율법을 행하는 것을 자랑함으로써 하나님에게 겸손히 나아가지 아니한다. 따라서 그들에게 율법은 죄를 지적함으로써 하나님의 심판에 변명하지 못하는 기능을 하게되는 것이다. 왜냐하면 어느 누구도 율법대로 다 행하지 못하기 때문이다 (롬 3:19-20).

바울은 자신이 바리새인 중의 바리새인으로서 율법에 대해 열심이였지만, 그러나 그것이 하나님을 대적하였고, 무고한 사람들을 죽인 잘못을 범한 것이었음을 반성한다. 그는 자신의 옛 모습을 모세의 율법에 비추어 살필 때에 자신이 ‘죄인중에 죄수’임을 발견하는 것이다. 이러한 자신의 과거 모습이 유대인들의 실상이었다. 즉 문제는 율법을 잘 못 이해하고, 율법대로 완벽하게 살지 못하는 인간들에게 있다는 말이다. 갈라디아 3:11절과 12절은 10절에 대한 보충 설명으로써 율법을 행한다고 하는 사람들이 자랑할 것이 아님을 말한다. 모세의 율법에 ‘율법대로 사는 자’에게 있을 축복을 말씀하였지만 (레 18:5), 그러나 이 축복은 하박국서에서 말한 것처럼 믿음으로 얻을 수 있음을 말한다 (합 2:4 인용). 12절에 “율법은 믿음에서 난 것이 아니라”는 것은 ‘율법주의와 믿음이 함께 병립할 수 없으며’, 오히려 ‘율법주의 자들은 그들의 義를 자랑함으로써 믿음을 무시한다’는 의미로 보아야 할 것이다 (Fuller, 1980: 98).

갈라디아 3:10-12을 요약하면, 율법대로 다 행하지 않는 자는 저주를 받을 것을 말한 모세의 말을 인용하여 (신 27:26), 율법을 가지고 자랑하는 유대주의자들에게 그들이 이 율법을 완전히 행하지 못함으로 인한 저주가 있을 것임을 경고하며; 율법을 행하는 자가 받는 축복에 대한 모세의 구절을 인용함으로써 (레 18:5) 이 율법을 이루신 분은 예수 그리스도이며, 아브라함의 경우와 하박국서의 구절을 예로 제시하면서 믿음으로 義를 이룰 수 있음을 바울은 진술하고 있다. 여기에서 바울이 율법자체를 저주스러운 것으로 말하는 것이 아님을 명심해야 한다. 바울이 꾸짖는 것은 율법이 아니라 율법을 잘못 이해하고, 잘못된 바리새적인 율법(Oral Law)을 가지고 있으며, 잘못 행하는 유대주의자들인 것이다. 그들은 잘못된 율법주의적인 견해를 가지고 있으며, 그것에 집착하고, 오히려 그것을 자랑하기 때문에 믿음까지 거절하는 과오를 범하고 있는 것이다. 따라서 우리는 바울이 갈라디아서에서도 로마서와 동등한 율법의 견해를 설명하고 있다고 보아야 할 것이다.

IV. 결 론

신약시대(새언약시대)에 살고 있는 우리는 율법의 시대가 아닌 은혜의 시대에 있다고 흔히 말해왔다. 이러한 견해는 구약과 신약을 너무 단절시키며, 구약시대에 있었던 하나님의 은혜를 무시할 뿐만 아니라, 신약시대에도 있어야 하는 율법을 부정하는 결과를 낳게 되는 것이다. 이 사상은 '언약은 하나' 혹은 '타락이후의 모든 언약은 은혜언약'이라는 계약신학의 가장 근본적인 원리를 무너뜨리는 것으로써, 세대주의자들 뿐만 아니라 소위 말하는 계약신학자들에게도 이러한 사상이 있음을 볼 수 있었다. 특히 이러한 사상은 새언약을 모세 언약과 너무 단절시키는데서 기인한다. 즉 모세의 언약은 이스라엘에게 주어졌지만, 새언약을 교회에서 주어진 것으로 그 받는 대상자에게 단절시키고 있을 뿐만 아니라, 이스라엘이 율법을 어겼기 때문에 그들은 폐한바 되었다고 하여 율법은 (모세언약을 가진) 이스라엘에게 적용하고, 은혜는 (새언약을 가진) 교회에게 적용시키고 있다. 그러나 우리는 새언약의 성경구절들을 (렘 31 : 31-34) 다시 살핌으로써, 새언약은 옛언약(시내산 언약)을 완전 파기하고 난 후 새로 도입된 것이 아니라, 옛언약을 새롭게 한 것임을 발견하였다. 새언약의 내용에서 율법이 언약의 핵심부분으로 자리하고 있음을 확인하였다. 그리고 이 율법은 선지자적인 새로운 가르침이 아니라 옛언약을 대변하는 모세율법을 말하는 것임을 알 수 있다.

루터교, 세대주의, 그리고 계약신학자들조차도 일부가 바울서신들에서 율법이 폐한바 되었고, 율법과 은혜가 서로 대치되는 것으로 보고 있다. 그러나 로마서를 세밀히 분석한 결과 바울은 유대인들의 율법주의에 대해 부정적이지 율법이 악한 것으로 보지 않음을 알 수 있었다. 바울은 율법이 믿음으로 말미암아 폐한바 되어서는 안되며, 오히려 믿음으로 이루어야 할 것임을 말한다. 이 믿음으로 이루어가는 율법을 영의 소욕으로써 이루어지는 것으로 바울은 말하고 있으며, 이는 성령님께서 도우셔서 가능함을 알 수 있었다. 바울은 율법을 이루어 가는 과정의 최고 결정을 '사랑'으로 보았다 (롬 13 : 10). 바울의 율법에 대한 견해는 이제 더이상 육적으로 (외형적으로, 행위로) 이를 수 있는 것이 아니라, 거듭난 자가 영으로 (마음으로, 내면적으로) 이루어야 함을 말하는 것으로써, 이것은 새언약에서 약속되는 율법의 내면성과 일치되는 것으로 보아야 한다. 이러한 새시대에 성령의 도움으로 말미암아 영으로써 이루어나갈 율법에 대하여는 구약의 선지서들에서도 이미 예언된 것이었다.

바울서신들에서 율법이 은혜에 반(反)하는 것으로 이해된 여러 구절들에서도 자세히 살펴본 결과 바울은 결코 계시적인 율법(모세율법)을 폐하거나 악한 것으로 말함이 아닌 것임을 알 수 있었다. 바울이 이러한 구절들 속에서 문제삼는 것은 역시 유대주의자들의 잘못된 율법에 대한 인식과 그들의 행위의 자랑에 있음을 알 수 있었으며, 더 나아가서 바리새인들이 가진 전승된 율법(Oral Law)을 부정한 것으로 보아야 한다.

그러면 구약과 신약에서 율법의 기능은 무엇인가? 율법이 구약에서 구원을 위해 주어진 것 보다는 구원받은 백성에게 하나님을 기쁘시게 하는 삶을 살게하기 위해 주어진 것이라

면, 신약에서도 마찬가지로 성도들의 거룩한 삶을 위해서 주어졌다고 해야 할 것이다. 이 율법대로 사는 사람에게는 축복이 약속되며, 그렇지 못한 사람에게는 저주와 심판이 경고되고 있다. 특히 바울은 신약에서의 율법의 기능을 말함에 있어서 첫째로 심판의 역할을 강조하고 있다. 이는 바울의 마음속에 율법을 자랑하는 유대인들이 스스로 율법을 이루지 못하고 있는 것에 대한 안타까움이 그만큼 강했기 때문이다. 율법의 둘째기능은 죄를 인식하게 함으로써 하나님의 은혜로 인도하게 하는 몽학선생의 역할을 하는 것이다. 세번째로는 성화의 과정을 견제하는 길잡이 역할을 하는 것이다. 이처럼 신약시대에도 율법은 구약시대와 마찬가지로 중요한 기능을 하고 있음을 알 수 있다.

참 고 문 헌

- Arndt, W.F. and Gingrich, F.W.
 1952 *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (4th ed). Cambridge : University Press.
- Bahnsen, G.
 1979 *Theonomy in Christian Ethics*. Nutley (NJ) : Craig.
- Crandfield, C.E.B.
 1964 "St. Paul and the Law", *Scottish Journal of Theology* 17 (March) : 43-68.
 1975 *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (ICC)*, vol I. Edinburgh : T & T Clark.
- Elert, W.
 1967 *Law and Gospel*, F. Sherman ed, *Facet Books : Social Ethics Series, No. 16*. Philadelphia : Fortress.
- Esser, H. H.
 1976 "Nomos", *NIDNTT, vol II* : 438-451.
- Fuller, D.P.
 1980 *Gospel and Law : Contrast or Continuum?* Grand Rapids : Eerdmans.
- Harrelson, W. J.
 1962 "Law in the Old Testament", *IBD* vol III : 77-89.
- Hendriksen, W.
 1976 *신약성경 주석 : 빌립보서*. 서춘웅 역. 서울 : 아가페.
- Hoekema, A. A.
 1979 *The Bible and the Future*. Grand Rapids : Eerdmans.
- Hyatt, J. P.
 1941 "Torah in the Book of Jeremiah", *Journal of Biblical Literature* 60 : 381-96.
 1958 *Jeremiah : Prophet of Courage and Hope*. New York/Nashville : Abingdon.
- Jensen, J.
 1973 *The Use of Torah by Isaiah (CBOMS 3)*. Washington, D. C. : CBAA.
- Kaiser, W. C. Jr
 1972 "The Old Promise and the New Covenant : Jer 31 : 31-34", *Journal of Evangelical Theological Society* 15 : 1-24.

- Lloyd-Jones, D. M.
 1976 *로마서 강해 : 제1권. 속죄와 칭의 (롬 3 : 20-4 : 25)*. 서문강 역. 서울 : 예수교문서서교회.
- Luther, M.
 1961 *Selections from his Writings*, J. Dillenberger ed. Garden City : Doubleday.
- Murray, J.
 1954 *The Covenant of Grace*. London : Tyndale.
- Murray, J.
 1977 (68) *The Epistle to the Romans (NICNT)*. Grand Rapids : Eerdmans.
- Robertson, O. Palmer
 1980 *The Christ of the Covenant*. Phillipsburg : Presbyterian and Reformed.
- Scofield, C. I. et. al. eds.
 1909 *Scofield Reference Bible*. New York : Oxford Univ.
- Shafer, L. S.
 1936 "Dispensationalism", *Bibliotheca Sacra*, 93 (Oct.) : 390-449.
- 한정건
 1987 *The Restoration of Israel in Covenant Perspective*. A thesis of Th.D. at Potchefstroom University.