

4-11-2011

열방과 함께 예루살렘으로': 백 투 예루살렘 운동의 성경적 근거

Mingri Jin 김명일

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.fuller.edu/kadmin>



Part of the [Missions and World Christianity Commons](#)

Recommended Citation

김세윤, "열방과 함께 예루살렘으로': 백 투 예루살렘 운동의 성경적 근거." 박사학위논문, 풀러신학대학원, 2011.

This Project is brought to you for free and open access by the Korean Studies Center at Digital Commons @ Fuller. It has been accepted for inclusion in Korean Doctor of Ministry Projects / 한인 목회학 박사 졸업 논문 by an authorized administrator of Digital Commons @ Fuller. For more information, please contact archives@fuller.edu.

Dissertation Approval Sheet

This Dissertation Paper entitled

**“BACK TO JERUSALEM WITH ALL NATIONS” : A CRITICAL
EXAMINATION OF THE BIBLICAL FOUNDATIONS OF THE
“BACK TO JERUSALEM MOVEMENT” OF CHINESE
CHURCHES**

written by

MINGRI JIN

and submitted in partial fulfillment of

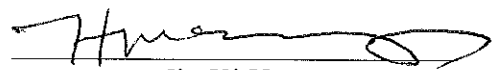
the requirements for the degree of

Doctor of Ministry

has been accepted by the Faculty of Fuller Theological Seminary

upon the recommendation of the undersigned readers:


Seyoon Kim


Jin Ki Hwang

April 11, 2011

**“BACK TO JERUSALEM WITH ALL NATIONS”:
A CRITICAL EXAMINATION OF THE BIBLICAL
FOUNDATIONS OF THE “BACK TO JERUSALEM
MOVEMENT” OF CHINESE CHURCHES**

MINISTRY FOCUS PAPER

SUBMITTED TO THE FACULTY OF THE
SCHOOL OF THEOLOGY
FULLER THEOLOGICAL SEMINARY

IN PARTIAL FULFILLMENT
OF THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF
DOCTOR OF MINISTRY

BY

MINGRI JIN

APRIL 2011

‘열방과 함께 예루살렘으로’: 중국교회의
백 투 예루살렘 운동의 성경적 근거

이 논문을 풀러 신학교
목회학 박사학위 논문으로 제출함

지도 김 세 윤 교수

김 명 일

2011년 4월

Abstract

"Back to Jerusalem with All Nations":

A Critical Examination of the Biblical Foundations of
the "Back to Jerusalem Movement" of Chinese Churches

Ming Ri Jin

Doctor of Ministry

2009

School of Theology, Fuller Theological Seminary

The purpose of this paper is to examine the biblical basis of the Back to Jerusalem Movement that is prominent in the People's Republic of China. In particular, the author presents its biblical basis by showing that the eschatological pilgrimage of Zion is highlighted in both the Old and the New Testaments.

Following the introduction, chapter 2 examines the history and current situation of the Back to Jerusalem Movement in China. In the 1940s, several regions of China almost coincidentally experienced missionary movement towards Jerusalem, and this paper reflects on the history and ministry of the Back to Jerusalem Evangelical Band and the Northwest Spiritual Movement. After tracing the process from the 1980s to the present, the chapter discusses the main challenges facing the movement as well as its need for biblical and theological maturity.

Chapters 3 to 5 examine the theological meaning of Jerusalem based on the Old and New Testaments. Chapter 3 researches theological ideas and the hope centered in Jerusalem based on Isaiah 40-55. Chapter 4 examines the ministry of Jesus in the context of the ongoing examples of successful pilgrimage to Zion. The authors of the New Testament books, especially Luke and Acts, record stories of Jesus and the apostles based on the vision of Isaiah, which is the recovery of God's sovereignty. Chapter 5 demonstrates that even the apostle Paul based his apostolic calling, mission, and eschatological plan of salvation on the

Zionistic vision. Based on Paul's fundraising for the church of Jerusalem and his statements regarding the salvation of God in the book of Romans, the chapter argues that, as an apostle, Paul had visions of pilgrimage to Zion.

The idea of the eschatological pilgrimage to Zion is not only revealed in the Old Testament, but is also an important revelation in the New Testament. This paper asserts that the Back to Jerusalem Movement in China is firmly based on biblical grounds that will counter arguments against it.

Theological Mentors: Seyoon Kim, PhD
 Jin Ki Hwang, PhD

감사의 글

5년간 미국 유학을 가능 할 수 있었고, 늦게나마 논문을 마감할 수 있었던 것은 많은 사람들의 사랑의 헌신, 후원, 격려와 갈라놓을 수 없다.

가장 수선 감사를 드려야 할 분은 김세운 교수님 부부이다. 2002년 김교수님의 초청이 없었다면 유학을 상상하지도 못했을 것이다. 교수님의 깊은 학문과 후배들에 대한 훈훈한 사랑과 격려는 평생 잊을 수 없다. 엄예선 교수님의 강의를 통하여 저의 가정은 많은 치유와 회복을 경험했다.

또한 모퉁이 돌 선교회의 이삭 회장님과 이반석 박사의 사랑과 후원에 진심으로 감사를 드린다. 중국복음화를 향한 그분들의 오랜 세월의 헌신은 중국교회 전체가 늘 감사하는 바이다. 김정신교수님과 가졌던 즐거운 여행들로 인해 감사를 드린다.

김석환 장로님과 이상영장로님, 그리고 3M의 모든 식구들에게 감사한다. 세계복음화를 위한 그들의 헌신과 기도는 나에게 늘 힘이 된다.

지금은 초대교회를 섬기고 계시는 한규삼 박사님과 한길교회의 노진준 목사님, 그리고 교회의 장로님들과 집사님들, 아름다운 교회의 고승희목사님, 김정석집사님의 사랑과 돌보심에 진심으로 감사를 드린다.

Bill Chen과 Doris부부는 나에겐 한 가정과 같은 분들이다. 그들의 집에는 늘 나의 가정을 위한 방이 마련되어 있었다. 그 아름답고 조용한 방에서 나는 논문을 완성할 수 있었다.

또 감사하지 않을 수 없는 분들은 북경 시온교회의 사랑스러운 성도들이다. 그들은 논문완성을 위한 특별한 시간들을 허락해 줌으로 나를 축복했다.

플러신학대학원 한인목회학박사원의 황진기교수님, 조의완교수님, 그리고 스텝들의 친절함 지원에 진심으로 감사를 드린다.

나는 이 논문을 사랑하는 아내인 Anna와 보석 같은 세 자녀 정아, 지원, 호원이에게 헌정한다. 그들로 인하여 인생은 더욱 고맙게 느껴진다.

2013년 8월 20일 김명일

목 차

제 1 장 서 론	1
제 1 절 문제의 제기와 연구목적	1
제 2 절 연구방법과 연구범위	2
제 2 장 중국교회의 백 투 예루살렘 운동	5
제 1 절 서론	5
제 2 절 중국교회의 백 투 예루살렘 운동의 개척자들(1940-1980)	6
1. 편전복음단(遍傳福音團, Back to Jerusalem Evangelical Band)과 사역	7
가. 마가와 편전복음단의 결성	7
나. 선교사 파송과 선교사역	10
다. 평가와 교훈	13
2. 서북영공단(The Northwest Spiritual Movement)과 사역	13
가. 서북영공단의 시작	13
나. 선교단의 파송과 신강에서의 사역	15
다. 새 정권하에서의 피의 대가	17
라. 평가	17
제 3 절 1980년 이후의 백 투 예루살렘 운동 (1980-현재)	18
1. 계속되는 사역들	18
2. 백 투 예루살렘 비전의 확장	19
가. 신강으로부터 중국 내지로	20
나. 중국내에서 해외로	20
3. 소결: 현재 해외에서 일고 있는 BTJ 운동의 문제점	21
제 3 장 구약 이스라엘의 백 투 예루살렘	25
제 1 절 서론	25

제 2 절 포로기 이전의 시온신학	27
1. 시온신학의 형성과 특징	27
2. 이사야1-39장에 나타난 ‘예루살렘의 이사야’의 시온신학	31
제 3 절 이스라엘의 백 투 예루살렘에 대한 독특한 문헌으로서의 이사야 40-55장	34
1. 이사야서의 편집적인 통일성과 이사야 40-55장의 독특성	35
2. 역사적, 지형학적인 배경	38
가. 고레스와 관련된 논쟁	38
나. 배경장소와 관련된 도전: 바벨론 아니면 예루살렘?	39
제 4 절 시온의 회복과 이스라엘 백성의 백 투 예루살렘	43
1. 하늘의 어전회의에서 선포된 복된 소식과 이사야 40-55장의 구성	43
2. 구원 역사의 새 시대	46
3. 시온으로 향하는 길	48
가. 야훼의 길 (The Way of YHWH)	48
나. 고레스의 길 (The Way of Cyrus)	48
다. 야곱-이스라엘의 길 (The Way of Jacob-Israel)	49
4. 시온의 길을 성취하는 야훼의 말씀	52
5. 말씀으로 새롭게 창조되는 야훼의 종	53
6. 시온의 영광과 열방을 향한 야훼의 종말론적인 약속	56
가. 예루살렘의 재건과 성전재건	57
나. 다윗왕조의 재건?	57
다. 열방을 향한 야훼의 종말론적인 약속	59
라. 야훼가 다스리시리라!	62
제 4 절 소결: 야훼의 말씀은 그 보냄을 받은 길에서 형통할 것이다!	63
제 4 장 예수의 백 투 예루살렘	65
제 1 절 서론	65
제 2 절 제 2성전 시기의 시온의 위기와 메시아 사상의 부상	69
1. 성전 재건(주전 520-515년)과 야훼의 왕권회복에 대한 소망의 고양	70

2. 메시아니즘의 저조기와 정경예언의 종결	72
3. 헬레니즘화의 위기와 마카비 반란 및 계속되는 메시아적인 저항운동	76
제 3 절 시온전승과 누가-행전	79
1. 이사야서의 뚜렷한 영향	79
2. 예루살렘과 성전	82
3. 이스라엘의 회복과 이방 선교	84
제 4 절 예수의 백 투 예루살렘과 시온에서의 야훼의 왕권회복	87
1. 두 아이의 출생과 성장에 관련된 이스라엘 회복의 소망의 교양(눅1-2장) ...	87
가. 세례요한의 출생	88
나. 예수의 출생과 성장	90
2. 광야에서의 이스라엘과 하나님 나라의 복음의 선포(눅3:1-9:50)	91
가. 광야에서의 요한과 예수	91
나. 갈릴리에서의 하나님나라 선포	94
3. 예수의 백 투 예루살렘(눅9:51-19:28)	98
가. 사마리아인들과 이스라엘의 회복	99
나. 제자들과 하나님 나라의 임함	100
다. 때를 분변치 못하는 어리석은 이스라엘의 지도자들과 무리들	101
4. 시온에서 일어난 일: 야훼의 종의수난과 야훼에 의한 승귀(눅19:29-24:53) 103	
가. 성전시위 사건과 이스라엘과의 논쟁 및 성전훼파 예언(눅19:44-19:38) 103	
나. 성전시위 사건과 이스라엘과의 논쟁 및 성전훼파 예언(눅19:44-19:38) 105	
다. 최후의 만찬과 예수의 체포 및 수난(눅22:1-23:56)	109
라. 예수의 부활현현과 승천(눅24:1-53)	111
5. 예수의 승천과 이스라엘의 회복(행1-8장)	112
6. 땅 끝까지 선포되는 시온의 복된 소식(행9-28장)	117
가. 베드로에 의해 시작된 땅 끝 선교	118
나. 안디옥 교회와 땅 끝 선교의 확장	118
다. 예루살렘 회의	119
라. 바울에 의한 땅 끝 선교	119

제 5 절 소결: 예수는 시온에서 다스리는 왕이다!	123
제 5 장 바울의 백 투 예루살렘	126
제 1 절 서론	126
제 2 절 이사야서에 근거한 바울의 사도직이해와 하나님의 구원계획	129
1. 바울의 이사야 사용	129
2. 바울 사도적 소명이해	131
3. 예루살렘을 중심으로 한 바울의 선교비전	132
제 3 절 바울의 백 투 예루살렘	134
1. 아라비아 사역과 바울의 첫 백 투 예루살렘	135
2. 바울의 안디옥 사역과 2차 백 투 예루살렘	137
가. 안디옥교회와 율법으로부터 자유로운 복음 선포	138
나. 바울의 2차 백 투 예루살렘과 교회회의	141
3. 예루살렘 회의 이후의 바울 선교와 안디옥 사건	146
4. 바울의 독립선교 및 적대자들과의 투쟁	151
가. 바울의 로마동부에서의 계속되는 선교사역	152
나. 갈라디아 위기	153
다. 고린도 위기	157
제 4 절 예루살렘을 위한 모금활동과 바울의 종말론적인 기대	163
1. 예루살렘을 위한 바울의 모금	163
2. 예루살렘 모금의 의미와 로마서	164
가. 바울 서신에 언급된 예루살렘 헌금의 의미	165
나. “빛진 자”로서의 이방교회와 “빛진 자”로서의 이방사도	167
다. 바울의 이방 선교와 이스라엘의 구원	169
3. 시온의 열국 순례, 사도의 열려진 비전	177
제 5 절 소결	179
제 6 장 결 론	182

제 1 절 예루살렘, 기독교 신학에서 중요한가?	182
1. 하나님의 구원사의 중심점으로서의 예루살렘	182
2. 복음의 본질인 시온에서의 야훼의 통치 회복	183
3. 무엇이 이스라엘의 회복인가?	184
4. 성서적 선교신학: 시온에서 열국으로, 열국에서 다시 시온으로	185
5. 하나님의 종말론적인 대리인-야훼의 종	186
6. 종말과 시온의 영광	186
제 2 절 예루살렘, 중국교회의 선교사역에 어떤 의미가 있는가?	186
참고문헌	190
VITA	205

제 1 장 서 론

제 1 절 문제의 제기와 연구목적

1940년대에 일어난 복음을 예루살렘까지 전하여 주의 재림을 맞이하자는 “백 투 예루살렘(Back to Jerusalem)”의 선교비전에 중국 내의 일부 교회들과 성도들은 큰 관심과 열정을 보였다. 그들은 자생적으로 선교단체들을 구성했고, 강력한 서진선교(西進宣敎)를 추진했다. 이는 지난 1,400년간 선교의 대상국으로만 여겨졌던 중국교회의 큰 전환점이 되었다. 정치적인 이유로 중국 너머로 나아가지 못했던 그들은 중국 서부의 복음화를 위해 헌신했다. 그 과정에서 7명이 순교하고, 수많은 사역자들이 투옥되는 큰 대가를 지불했다.

1980년대, 그들의 이러한 행적들은 중국의 내지(內地)교회에 알려지게 되었고, 부흥하는 중국교회의 선교비전으로 연결되었다. 그리고 1990년대 이후, 해외로 망명한 중국 가정교회의 지도자들에 의해 세계의 여러 교회들에게도 알려지게 되었다. 현재 중국교회의 백 투 예루살렘 운동에 대한 많은 국제적인 회의가 열려지고 있고 논쟁도 지속되고 있다. 하지만 놀라운 사실은 이 비전과 운동에 대한 진지한 성경적인 고찰은 전혀 이루어지지 않고 있다는 것이다. 2002년, 베이징 포럼 III(Beijing Forum III)¹⁾에 참가하기 위해 중국을 방문했던 세계적인 선교운동의 지도자인 Louis Bush는 “백 투 예루살렘의 성경적인 근거는 무엇인가?”라고 말하며 필자를 포함한 중국교회 지도자들에게 강하게 도전했다. 현재 중국교회 내의 일각에서도 백 투 예루살렘 운동에 대한 성경적인 근거가 약하다는 비판이 일어나고 있다.²⁾

1) David Aikman, *베이징에 오신 예수님 (Jesus in Beijing)*, 김수미 역 (서울: 좋은씨앗, 2003), 267.

본 연구는 바로 이런 도전에 대한 반응이다. 필자는 본 연구를 통해 우선 중국교회의 선교운동에 대한 성경적인 근거를 제공하길 원한다. 또한 중국교회의 선교운동의 지나친 체험적, 열광적, 종말론적인 경향에 대해 비판적인 점검을 하길 원한다. 아울러 중국교회의 일부 지도자들과 단체들의 신학적인 입장으로 인해 잘못 오해 될 수 있는 백 투 예루살렘 운동을 변론하는데 도움이 되길 원한다.

제 2 절 연구방법과 연구범위

본 논문은 우선 중국교회의 백 투 예루살렘 운동에 대한 역사적인 고찰과 평가를 주로 중국 내의 시각을 반영하여 할 것이다. 필자는 백 투 예루살렘 운동의 핵심이 두 가지라고 본다. 첫째, 지난 1,400년 동안 선교의 대상국이었지만 이제는 하나님의 선교계획에 참여하기를 원하는 중국교회의 선교에 대한 열망이다. 이는 중국교회의 독특한 “심령의 매임”(心結)이다. 둘째, 중국교회의 선교를 하나님의 종말론적인 계획, 즉 예루살렘까지 복음을 선포하는 종말론적인 운동으로 이해하는 시각이다.

본 논문은 이스라엘 백성의 예루살렘 귀환과 관련된 이사야서, 특히 이사야40-55장에 대한 연구 (3장)와 누가복음과 사도행전(누가-행전) 연구 (4장), 그리고 바울 연구 (5장)를 통해 예루살렘을 중심으로 한 이스라엘의 회복과 이방인들의 순례/복음화의 관계에 대해 성경적인 관점으로 탐구할 것이다.

이사야 40-55장은 이스라엘 백성들의 백 투 예루살렘 운동에 관한 중요한 문헌이다. 하나님은 선지자를 통해 포로생활을 하던 이스라엘 백성들에게 예루살렘으로의 귀환을 촉구하신다. 여기서 시온의 영광의 회복과 이방인들을 향한 복음 선포는 하나로 연결되어 있음을 볼 수 있다.

2) Chiu, L. K. "A Piece of the Puzzle," *China Source* 8:1 (Spring 2006), 11; 중국에서 일어나고 있는 백 투 예루살렘 운동에 관한 자세한 내용은 Kim-Kwong Chan, "Mission Movement of The Christian Community in Mainland China: The Back to Jerusalem Movement (a paper presented at the consultation on 'Mission Spirituality and Authentic Discipleship' held at Younknak Presbyterian Church, Seoul, South Korea on March 22-24, 2009)," 67-82을 참조하시오,

누가-행전에서 예루살렘이 차지하는 중요성은 이미 많은 학자들에 의해 밝혀졌다.³⁾ 누가의 예수운동에 대한 이야기는 어떤 의미에서 예수의 백 투 예루살렘 운동과 복음이 예루살렘에서 시작되어 로마로 향하는 이야기로 해석되었다. 그 결과 기독교의 선교운동은 예루살렘을 시작으로 땅 끝까지 이르는 전도운동으로 이해되었다. 그러나 이 과정에서 예루살렘의 중요성은 상대적으로 거의 무시되었다. 이것이 누가의 본래 의도를 제대로 이해한 것인가? 본 연구는 유대인과 이방인을 향한 복음화와 예루살렘의 관계를 이사야 40-55장과 누가-행전의 관계를 밝히면서 새로운 시각으로 살펴보고자 한다.⁴⁾ 누가-행전이 주후 70년 이후에 저술된 것으로 인정되고 있는 사실은 성전 훼파 이후의 예루살렘과 기독교 운동의 관계에 대한 성경의 관점을 이해하는데 중요한 의미를 제공한다. 이런 관점에서 본 논문은 신약에서의 시온전승의 연속성과 불연속성에 대해서도 탐구할 것이다.

바울이 기독교 신학의 형성에 끼친 영향력은 지대하다. 바울은 흔히 이방 선교를 대변하는, 탈 예루살렘 운동의 지도자로 여겨져 왔다. 비록 그가 예루살렘을 중심으로 한 유대계 그리스도인들과 많은 싸움을 했지만, 예루살렘을 중심으로 한 바울의 움직임은 주의를 요한다. 본 연구는 바울의 예루살렘으로의 마지막 귀환에 대한 신학적인 의미를 밝히고, 로마서를 중심으로 바울이 이해한 하나님의 경륜에 대해 토의할 것이다. 바울이 자신의 소명과 사도적 사역을 이사야 전통에 근거하여 이해했다고 주장하는 최근의 연구는⁵⁾ 시온전통과 바울의 사상 사이에 새로운 평가가 필요함을 역설한

3) B. S. Rosner, "Acts and Biblical History," in *The Book of Acts in its Ancient Literary Setting*, ed. B. W. Winter and A. D. Clarke (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993). 65-82, 80.

4) David P. Seccombe, "Luke and Isaiah," *New Testament Studies* 27 (1981) 252-59; James A. Sanders, "Isaiah in Luke," in *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts*, ed. Craig A. Evans and James A. Sanders (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993). 14-25; Robert L. Brawley, "The Identity of Jesus in Luke 4:16-30 and the Program of Luke-Acts," in *Luke-Acts and The Jews: Conflicts, Apology, and Conciliation* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1987) 6-27; Robert C. Tannehill, "The Mission of Jesus according to Luke 4:16-30," in *The Shape of Luke's Story: Essays on Luke* (Eugene, OR: Cascade Books, 2005), 3-30; Rebecca I. Denova, *The Things Accomplished among Us: Prophetic Tradition in the Structural Pattern of Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 126-154.

5) R. Hays, *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), 25-26 ; J. Ross. Wagner, "The Heralds of Isaiah and

다. 본 연구는 바울이 사용하는 "복음"이 시온에서의 야훼의 왕권회복과 관련이 있음을 밝히면서, 바울이 자신의 사역을 이방인들을 시온의 영광으로 부르는 야훼의 종으로 이해했음에 주목한다. 바울에게 계시된 "비밀"은 "구원자가 시온으로 오시는 것" (롬11:26)으로 말미암아 성취될 하나님의 구원의 비밀이다.

마지막으로 본 논문은 구약, 예수, 바울의 사역과 사상에서 볼 수 있는 시온 중심적인 사상들과 신약의 기타 복음서, 서신서의 신학을 간략하게 비교할 것이다. 그리고 중국교회의 백 투 예루살렘 운동이 의미하는 바가 무엇인지를 정리할 것이다.

the Mission of Paul" in *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, ed. William H Bellinger, Jr and William R. Farmer (Harrisburg, PA: Trinity Press International,) 192-221 ; 김세윤, *바울복음의 기원* (서울: 엠마오, 1994), 149-156 ; *바울신학파 새 관점* (서울: 두란노, 2002), 171-210; K. O. Sandnes, *Paul - One of the Prophets?: A Contribution to the Apostle's Self-Understanding* (Tübingen: Mohr, 1991), 61-65.

제 2 장

중국교회의 백 투 예루살렘 운동

제 1 절 서론

중국을 윌리엄 케리(William Carey)의 헌신으로 1792년에 시작된 세계 선교운동의 가장 큰 대상국이었다. 세계 선교계의 사분의 일의 자본과 인력이 중국에 투지되었고, 방대한 선교 사업기지가 세워졌다. 허드슨 테일러를 비롯한 캠브리지 7인 등, 위대한 선교사들이 중국의 복음화를 위해 헌신했다. 이에 비해 중국교회의 타민족선교와 해외선교는 극히 미비했다. 중국교회의 지속적인 선교운동은 찾아보기가 매우 힘들었다. 그러나 1930-40년대에 이르러 중국교회에 몇몇 선교운동이 일어났고,⁶⁾ 그 중 규모나 영향력 면에서 가장 주목할 만한 것이 바로 백 투 예루살렘 운동이다.

중국교회의 백 투 예루살렘 운동은 주로 편전복음단(遍傳福音團)과 서북영공단(西北靈工團)이라는 두 선교단체의 사역을 가리키는 용어이다. 중국교회사를 연구하는 Leung K. Lun(梁家麟)은 중국교회가 변방지역에서 하는 선교활동을 다루는 논문에서 서북영공단에 대해 높은 평가를 한다.

6) 1930-40년대 중국교회 내에서 일어난 중요한 선교단체로 R. A. Jaffray가 1929년에 시작한 “中國國內布道團”(Chinese Foreign Missionary Union)과 趙世光에 의해 1945년에 창립된 靈糧世界布道會를 들 수 있다. 캐나다 선교사였던 Jaffray는 사도행전 8:26, “일어나서, 남으로 가라”는 말씀에 근거하여 베트남, 인도네시아, 말레이시아 등의 나라에 복음을 선포하고자 중국인들로 구성된 선교단을 만들어 선교사들을 파송했다. 1949년 이후에는 홍콩으로 선교회를 옮겨 선교활동을 지속하고 있다. 목회자이자 전도자인 趙世光 목사(1908-1973)는 지역교회를 개척한다는 전략으로 선교단체를 구성하여 인도와 인도네시아 등의 지역에 선교사를 파송했다. 1949년 이후 대만으로 사역의 중심을 옮겨 선교사들을 파송하면서 세계 선교에 큰 공헌을 했다.

우리는 서북지역의 복음사역을 논하면서, 서북영공단에 대해 논하지 않을 수 없다. 이 단체는 항일전쟁 승리 후 신강지역 선교를 위해 헌신한 가장 중요한 단체이다. 비록 조직의 규모는 그리 크지 않았고, 역사도 길지 않았지만, 가장 많은 사역자들을 배출했으며, 그 사역의 독특한 형식으로 말미암아 가장 많은 사역자들이 선교현장에 장기적으로 머물 수 있었다.⁷⁾

본 장에서는 중국교회의 백 투 예루살렘 운동의 개척자들(1940-1980)에 대한 역사적인 고찰을 하고, 그들의 비전이 1980년 이후 중국 내외의 교회에 어떻게 계승되고 확장되었는지를 살필 것이다. 그리고 이 운동의 현황과 직면한 도전에 대해 다룰 것이다.

제 2 절 중국교회의 백 투 예루살렘 운동의 개척자들(1940-1980)

1940년대에 나타난 중국교회의 선교의식의 고양과 사역의 확장은 당시 중국사회가 처한 위기와 깊은 연관이 있다. 아편전쟁(1840년) 이후 중국은 제국주의의 끊임없는 침략과 위협 속에 처하게 되었고, 이러한 총체적인 위기를 극복하기 위한 급진적인 운동들이 나타났다. 1912년에 일어난 신해혁명(辛亥革命)을 통해 중국에서 수 천년 동안 지속되었던 봉건제도가 끝나고 중화민국이 설립됐다. 그러나 주위의 열강들의 압력과 사회적인 혼란은 지속되었고, 1937년, 일본은 중국을 침략하는 전쟁을 감행한다.

이런 상황 속에서 서구 선교사들에 의해 전해진 기독교는 큰 위기를 맞게 되었다. 기독교에 대한 적대감이 민중과 지식인들 사이에서 커져 가고 있었고, 선교사들의 위치는 불안해져 갔다. 당시 중국의 기독교계가 했던 가장 큰 노력은 교회의 토착화 운동이었다. 1907년에 위고젠(俞國眞) 목사가 중국예수교자립회(中國耶穌教自立會)를 설립했고, 1917년에는 북경에서 장링생(張靈生) 등에 의해 참예수교회(眞耶穌教會)가 북경에서 시작되었다. 1921년에 쟁텐잉(敬奠羸)은 산둥성 마좡(馬莊)에서 예수가정(耶穌家庭)을, 1928년에 윗치만 니(倪柝聲)는 상해에서 첫 성찬식을 가짐으로 기독교집회처(基督教聚會處)를 시작했다. 그 외에도 서구 선교단체들이 주도하는 주류파 내의 중

7) 梁家麟, 他們是爲了信仰 (香港: 建道神學院, 2001), 217.

국민 사역자들도 지도자의 위치에서 활약했는데, 이는 1910년 에딘버러 세계 선교대회에서 논의된 본토 지도자를 육성하자는 선교계의 정책 변화와 관계된 것이었다.

국가적인 위기는 중국교회 내에 종말론적인 분위기를 조성하고 중국계 기독교 지도자들과 단체들이 부상토록 했다. 그리고 선교에 대한 중국계 그리스도인들의 창의력과 열정을 불러 일으켰다. 필자는 이러한 종말론적인 분위기와 선교를 향한 중국교회의 책임감 향상이 1940년대의 선교운동의 시대적 배경이라고 생각한다.

1. 편전복음단(遍傳福音團, Back to Jerusalem Evangelical Band)과 사역

가. 마가와 편전복음단의 결성

백 투 예루살렘 밴드(Back to Jerusalem Evangelical Band)로 명명되는 편전복음단은 섬서성봉향(陝西省鳳翔)의 서북성경학원(西北聖經學院)과 서북성경학원의 교사였던 마가 마(Mark Ma) 목사의 비전과 깊이 연관되어 있다.

마가 목사의 본명은 마음상(馬蔭裳)으로 하남성 기현(杞縣) 출신이다. 1937년, 어린 자녀의 죽음을 경험한 그는 복음에 대해 마음을 열고 하나님의 부르심에 순종하여, 허드슨 테일러가 설립한 중국내지선교회가 운영하는 하남성개봉성서학원(河南省開封聖書學院)에 입학했다. 허드슨 테일러의 손자인 제임스 테일러 부부가 1940년에 섬서성으로 갈 때, 그들은 마가 마 목사의 가정과 동행했다. 중국내지선교회의 주도로 1941년 2월에 서북성경학원이 세워졌다. 마가 목사는 서북성경학원의 교사로 사역을 시작하게 되었고, 얼마 후에는 학원의 부원장이 되었다.

1942년 11월25일, 마가 목사는 기도 중에 편전복음단을 태동시키는 큰 비전을 봤다. 사면팔방에서 큰 웅덩이로 많은 물이 흘러들어오지만, 밑에 있는 큰 구멍으로 인해 그 웅덩이가 물로 차고 넘치지 못하는 환상을 보았다. 마가 목사는 이 환상의 뜻을 알기 위해 하나님과 영적인 대화를 나누었다. 마가 목사로부터 그 대화에 대해 직접 전해들은 허은정은 다음과 같이 진술한다.⁸⁾

“주여, 이 그림의 뜻은 무엇입니까?”

“이 물웅덩이는 중국교회란다. 세계 각국의 선교사들이 중국에 불

8) 王瑞珍, *神國俠侶：西域傳奇* (台灣：校園出版社, 2005), 66.

려들었지만 중국교회는 오직 반기만 하고 나누어 줄줄 모르는 구나. 기타 국가와 비교할 때 중국교회는 너무나 영적으로 가난하구나. 그러므로 너희는 선교의 사역을 시작하라. 이 물로 흐르게 하라!”

“주여, 어디로 가오리까?”

“서쪽으로 가라. 섬서, 감숙, 녕하, 청해, 신강을 향하여 가라. 계속 서진하여 아프가니스탄, 이랑, 이라커, 아랍 등지의 모슬렘지역을 넘어 예루살렘까지 복음을 전하라!”

“주여, 그것은 너무나 힘든 사역입니다. 그 지역은 모슬렘지역으로서, 그들은 복음을 받아들이지 않습니다. 그렇지 않으면 해외의 교회들이 일찍 복음을 전했을 것입니다. 그리고 우리는 지금 항일전쟁을 겪고 있습니다. 무슨 방법으로 서진한다 말입니까!”

“힘든 것이 아니라 내가 문을 열지 않았기 때문이다. 그러나 이제 신강의 문이 열렸다. 그러므로 들어가 복음을 전하라!”

한 번도 신강을 위해 기도했던 적이 없던 마가 목사는 하나님의 비전을 받은 후 홀로 기도를 시작했다. 5개월이 지난 1943년 4월 25일, 마가 목사는 부활절을 맞이하여 허은정(何恩証), 쟡광은(鄭廣恩)등과 함께 서북성경학원에서 얼마 떨어지지 않은 위수(渭水) 강변의 어느 집회 장소에서 집회를 인도한 후, 그들과 함께 그가 하나님으로부터 받은 비전에 대해 이야기를 나누었다. 마가 목사의 말을 들은 허은정도 10여 년 전에 동일한 비전을 보았다고 고백했다. 그들은 위수 강가에서 신강 선교를 위한 헌신의 기도를 드렸다. 그날 저녁, 서북성경학원으로 돌아온 마가 목사 일행은 더욱 놀라운 일을 경험했다. 학교에서 들려진 부활절 예배 중에 성령의 감동으로 8명의 학생이 신강 선교를 위해 헌신했다는 놀라운 소식을 들었다. 그들은 이 모든 것이 하나님의 새로운 인도하심이라고 확신하며 5월 4일에 첫 기도 모임을 가졌다. 23명의 교사와 학생이 참가한 그 모임에서 마가 목사는 하나님으로부터 받은 비전을 나누었다. 5월 23일, 선교단의 이름을 정하기 위해 기도를 하던 마가 목사는 마태복음 24:14를 받음과 동시에 강한 영적 체험을 했다. 그는 그 때의 경험을 다음과 같이 진술한다.⁹⁾

“이 천국의 복음이 천하에 전해져, 만민에게 증거되어야 종말이 오리라”

“주여 무슨 뜻이옵니까?”

“너희는 신강만이 아니라 온천하에 복음을 전해야 한다.”

9) 王瑞珍, 神國俠侶: 西域傳奇, 72.

“아직 천하에 복음이 전해지지 않았습니까?”

“오순절 성령이 강림한 후, 복음은 서진하여 예루살렘으로부터 안디옥, 그리고 유럽에 이르렀고, 이에 미국을 거쳐 아세아에까지 전해졌다. 중국의 남부로부터 북부로, 더욱 나아가서 동부로부터 서부에 이르러 복음이 전해졌는데, 감속이서는 아직 진정한 교회가 세워지지 않고 있다. 너희는 감속에서부터 서진하여 예루살렘까지 복음을 전하고, 교회를 세워라! 이때면 복음이 온 지구를 돌아 천하에 복음이 전해지게 되리라!”

“주여, 우리가 무엇이관데 이 중임을 말할 수 있겠나이까?”

“나의 능력은 연약한 자들에게서 온전해진다.”

“이 지역들은 모슬렘지역들인데, 그들은 가장 복음을 전하기 힘든 대상들입니다.”

“아니다. 가장 패역한 민족은 모슬렘이 아니라 나의 백성 이스라엘이다. 그리고 중국인역시 모슬렘보다 더욱 패역한 민족이다. 보라. 너희들도 복음으로 정복되지 않았느냐!”

“만약 서북이 그렇게 힘든 사역지가 아니라면 왜 서구의 선교사들에게 기회를 주지 않았습니까?”

“그것은 너희들을 위해서란다. 나는 이 특별한 기업을 중국을 위하여 남겨두었는데, 이는 내가 올때 중국교회가 상급이 없이 가난하게 남지 않기 위해서란다.”

바로 그날 저녁 선교단이 결성됐다. 그리고 선교단의 이름을 편전복음단(遍傳福音團)이라고 지었다. 후에 이 선교단은 Back to Jerusalem Evangelical Band로 알려지게 되는데, 그 이유는 이 선교단의 비전이 “복음을 예루살렘까지(Back to Jerusalem)”에 근거하기 때문이다. 이 선교단의 영어 명칭에 Back to Jerusalem이라는 문구가 명확하게 들어간 것은 서구 선교사들의 영향력 때문으로 생각된다.¹⁰⁾

마가 목사를 총 책임자로, 편전복음단은 해외교회의 도움을 의지하지 않고 중국인들의 힘만으로 선교적인 사명을 감당하겠다는 결심과 원칙으로 시작되었다.

나. 선교사 파송과 선교사역

서진선교의 비전은 중국전역에 알려지면서 많은 그리스도인들의 마음에 감동을

10) 편전복음단(遍傳福音團)은 온 누리에 복음을 전하자는 뜻으로 예루살렘 중심적이지는 않다. 단지 이 복음단에 대한 외국 선교사들의 보고서에 Chinese Back to Jerusalem Evangelical Band이라는 명칭이 등장해서 예루살렘 중심적인 선교단체로 해외에 알려지게 된 것이다. Alice Hayes Taylor, “Back to Jerusalem Evangelistic Band”(unpublished paper, 1948), 2.

불러일으켰다. 헬렌 테일러는 그녀의 선교편지에 당시의 상황을 묘사한다.¹¹⁾

놀라운 방식으로 거의 모든 현금이 중국 현지에서 재정부로 들어왔기 때문에 모두들 들어온 돈을 빨리 써야 한다고 느꼈다. 그리고 하나님께서 계속 공급해 주실 것이라 확신이 커졌다. 수많은 곳으로부터 이 사역의 소식을 들은 중국이 그리스도인들이 아끼지 않고 현금을 보내왔다. 이 운동이 하나님으로부터 말미암은 것이 확실하다

1944년 여름방학에 편전복음단은 첫 선교사역으로 감숙성(甘肅省) 란주(蘭州)와 성현(成縣) 지역에 5명의 단기선교사를 파송했다. 1945년에는 두명의 단기선교사를 Ningxia(寧夏) 은천(銀川市) 시에 두 명의 단기선교사를 파송했고, 그 이듬해에는 허은정(何恩証)과 동패란(董佩蘭)을 보내 은천 시의 지역교회를 돕게 했다. 이 무렵에 마가목사는 편전복음단의 단가인 "온 누리에 복음을 전하세"를 작성했는데, 그 가사는 다음과 같다.¹²⁾

눈을 들어 온 누리를 보아라
추수할 곡식 무려 익구나
추수할 곡식 많으나 추수할 일꾼 적으니
어서 하늘의 아버지께 우릴 보내 달라 기도하세
후렴: 온 누리에 복음 전하세 온 누리에 복음 전하세
영원한 형벌에서 영혼을 구하세
온 누리에 복음 전하세 온 누리에 복음 전하세
우리 주 예수의 재림을 맞으세

(중간 생략)

예루살렘까지 복음을 전하세
천만 용사 개선가 높구나

11) Alice Hayes Taylor, "Back to Jerusalem Evangelistic Band"(unpublished paper, 1948), 2.

12) 遍傳福音歌 (馬可牧師詞)

舉目四望廣大禾田 庄稼發白已經熟了 金穗累累工人稀少 求天父打發我們快收割
默念衆人痛苦何深 鎖鏈重重惡魔纏身 夜寒風緊暴雨密云 在前面敞開只有地獄門
听啊漫野迷羊哀鳴 其聲慘痛甚動我心 天上慈牧豈不焦急 快去領迷羊歸回主群中
同心合意與旺福音 不分男女老幼智愚 身心財產一切所有 全獻上齊爲福音齊努力
福音傳回耶路撒冷 千万壯士凱歌聲宏 錫安山頭昂首仰望 齊歡呼迎接基督降臨
(副歌) 傳遍福音傳遍福音 救人灵魂可免永遠沉淪 傳遍福音傳遍福音 迎接我主回來

시온의 산들아 머리를 들으라
재림하시는 우리 주 영접하라

1946년에 편전복음단은 선교단 최초의 장기선교사인 메카 조(趙麥加)와 디모테 타이(戴彦中)를 청해로 파송했다. 편전복음단의 가장 위대한 선교사로 알려지게 되는 메카 조의 본명은 조충의(趙忠義)로 1919년 하남성 임현에서 태어났다. 군에 입대한 그는 1937년에 전쟁 중 부상을 당했고, 치료 차 머물던 곳에서 교회에 출석하기 시작했다. 그리고 시편 32:8을 통해 은혜를 체험했다. 얼마 후 하나님은 기도 중이던 그에게 "메카"라는 글을 보여주셨고, 이에 그는 자신의 이름을 메카 조로 개명했다. 그는 메카의 의미를 "한알의 밀알이 되라"로 이해했다.¹³⁾ 하지만 1944년 6월에 서북성경학원에 입학한 그는 마가 목사를 통해 "메카"가 이슬람의 성지를 의미하는 것임을 알게 되었다. 그리고 서진선교에 헌신했다.

1946년 청해로 파송된 메카 조와 디모테 타이는 란주, 서녕 등지를 거쳐 황원이란 지역에 이르렀다. 디모테 타이는 그 지역의 필요로 인해 남았고, 메카 조는 서진여행을 계속하여 중국문명의 마지막 기점이라고 투란(都蘭)¹⁴⁾ 지역에 다다랐다. 메카 조는 그 곳에서 복음을 전하면서 후속 동역자들을 기다렸다. 그는 서북성경학원에 보낸 선교편지를 통해 여행의 위험과 선교지에서의 도전을 상세하게 묘사하며 "그 누구도 하나님의 분명하고 확실한 인도하심이 없는 한 이 길로 오지 마십시오"라는 당부를 전했다.

"이 길에 놓여 있는 어려움과 위험을 생각하기만 해도 머리카락이 곤두섭니다. 오는 길 내내 이곳에는 천막생활을 하는 티베트인들, 몽골인들, 그리고 이슬람 국가들의 유목민들이 있었고, 숙박시설이라고는 하나도 없습니다.

풀이 무성한 황무지와 높은 산, 수많은 야생동물, 사람을 잡아먹는 티베트 개들, 그리고 살인을 자행하는 도적 때.... 길을 따라가노라면 굶주려 죽거나 살해당한 수많은 사람들의 시신들이 눈에 띄웁니다.

매일 밤 나는 아무도 없음을 조심스럽게 확인한 후 길에서 보이지 않는 풀이 우거진 곳으로 조용히 들어갑니다. 그리고는 말에서 봇짐을 풀어 베개 삼아 잠을 청합니다. 강도들이 쳐들어올까 모기소

13) 중국어에서 메카라는 단어는 밀알이라는 뜻을 포함한다.

14) 지금은 Ulan이라고 불린다.

리만한 소리도 낼 수 없었고 때로는 길을 따라 총성이 들려오기도 했지만, 나는 매우 편안한 안식을 취할 수 있었습니다. 그리고 실제로 나에겐 아무런 위협도 닥치지 않았습니다. 여행자들은 모두 총을 지니고 다니지만, 나에게 총이란 오직 기도뿐입니다... 하나님께서는 할렐루야의 능력으로 강도들과 야생짐승을 몰아내고 모든 어려움을 극복할 수 있도록 역사하셨습니다.¹⁵⁾

그러나 메카 조의 선교편지는 선교에 뜻을 둔 자들에게 큰 열정과 헌신을 불러 일으켰다. 편전복음단은 1947년 3월에 허은정의 영솔 하에 판즈쎈(樊志介), 루더(路得), 위이수시(韋蘇西), 장모세(張摩西), 리진첸(李近泉), 등 6명의 장기선교사들을 신강의 가장 서편에 위치한 수러(疏勒)에 파송했다. 그들은 평양, 천수, 람곡, 란주 등을 지나 서녕에 도착하였다. 판즈쎈(樊志介)와 위이수시(韋蘇西)는 서녕에 남아 지역교회를 도왔고, 나머지는 서진을 계속했다. 그들을 만나기 위해 서녕에 나와 있던 메카 조는 선교단과 합류했다. 그 때 미국인 여 선교사도 선교단에 합류했다. 서진을 계속하던 선교단은 사막의 위협, 야수들의 공격, 도적들의 출몰 등, 각양각색의 어려움을 겪었고, 한 달 후 “들어온 자는 많으나 나간 자는 적다”라는 의미를 지닌 탁리마칸(Taklimakan) 사막에 까지 이르게 되었다. 그 곳에서 무슬렘의 무장 세력인 마부방(馬布芳) 군대의 강한 저지를 받게 되었는데, 그들이 선교단을 저지한 원인은 확실하게 알려지지 않고 있다.¹⁶⁾ 여하튼 선교단은 마부방 군대에 의해 압송되어 서녕으로 돌아오게 되었다. 그 곳에서 리진첸은 장족사역을 위하여 장족언어를 배우기 시작했고, 장모세 부부 역시 장족사역을 위해 투란에 남았다. 허은정은 루더와 판즈쎈과 함께 란주로 귀환하여 언어를 배우며 다음 기회를 기다렸다.

1948년 5-6월경에 메카 조, 허은정, 위이수시, 루더는 서진여행을 다시 진행했고 신강 하미(哈密)에 도착했고, 그곳에서 사역을 이미 시작하고 있던 서북영공단의 이도생(李道生), 류숙원(劉淑媛), 등 6명의 선교사들을 만났다. 그 후 허은정과 위이수시와 함께 우루무치로 떠났고, 메카 조와 루더는 투루판과 쿠얼러를 거쳐 1948년 드디어

15) 본문은 한국에서 번역출판 된 폴 해터웨이(Paul Hattaway)의 *백 투 예루살렘*(홍성사, 2005)를 주로 사용한다. 필자는 王瑞珍의 *神國俠侶*에 기록된 중국어 원본에 근거하여 약간의 번역수정을 진행하였다.

16) 허은정은 그 이유를 두 가지로 추측한다. 하나는 당시 서북지역을 총괄하던 장치중 장군이 신강지역의 안정을 위해 마부방 장군에게 명령하여 저지했을 수 있다는 것이고, 두 번째 가능한 이유는 선교단 중에 미국인 선교사가 있었기 때문이라는 것이다. 王瑞珍의 *神國俠侶*, 131.

수리에 도착했다. 그리고 얼마 후 디모테 타이도 수리에 도착해 메카 조와 합류했다. 메카 조는 신강 남부에 파송된 천 선교사로 증원에 돌아가지 않고 평생 수리에 머물면서 복음 사역에 헌신했다. 1950년 하반기에 수리에 도착한 서북영공단의 사역자들도 메카 조의 도움을 받으면서 지역 복음화에 동참한다. 수리에서의 사역은 1951년, 시몬 조를 비롯한 사역자들이 당국에 체포되면서 위기를 맞게 되었다. 항일전쟁에 참여했던 경력 때문에 메카 조는 체포되지는 않았지만 당국의 감시는 받게 되었다.

1953년에 수리에 도착한 허은정은 메카 조와 결혼을 하여 가정을 이루었다. 그들은 1954년에 첫 아들을 낳았는데, 아이의 이름을 조순(趙鈞)이라 지었다. 조순의 의미는 시온이다. 1955년에 낳은 둘째 아들의 이름은 무지개를 의미하는 조홍(趙虹)으로 지으면서 하나님께서 여실 시대에 대한 소망을 나타냈다. 한편 그들의 동역자였던 디모테 타이는 복음전도지를 사람들에게 돌리다가 당국에 체포되어 10년 동안 감옥에 갇히는 어려움을 겪었다.

다. 평가와 교훈

비록 1949년의 정치적인 급변으로 인해 편전복음단의 파송 사역이 지속되지는 못했지만, 그들은 서진선교를 위해 사천 서부의 간저 지역, 감숙성, 신강 등에 5개의 선교단을 파송했다. 그들의 가장 잘 알려진 사역은 신강 남부에서의 개척 사역이다. 예루살렘을 중심으로 한 선교 비전과 복음 전파를 위해 어떠한 희생도 감수했던 그들의 삶은 중국교회의 귀한 영적 자산으로 남아있다.

2. 서북영공단(The Northwest Spiritual Movement)과 사역

가. 서북영공단의 시작

중국에서 백 투 예루살렘 운동을 하는 단체들 중 가장 영향력 있는 단체는 서북영공단이다. 편전복음단이 분명한 비전을 제시하며 백 투 예루살렘 운동에 결정적인 공헌을 한 것은 사실이지만, 파송한 선교사의 수와 사역의 효과 및 영향력에 있어서는 서북영공단이 타의 추종을 불허한다. 그들은 혹독한 핍박을 받고 희생을 치르면서 7명의 순교자를 배출하기도 했다.

서북영공단은 산둥성 위이현(濰縣)에 위치한 락도원(樂道院)에서 발원했다. 락도원은 미국 펜실베이니아주 장로교회에서 설립한 기독교선교와 교육을 위한 센터로 예배당, 병원, 숙소, 문화관, 문미서원, 여자학원, 의과학교 등 여러 기구들이 모여 있는 곳이었다. 1900년에 의화단 사건으로 전소되었던 락도원은 1903년에 다시 재건되었다. 1942년의 진주만 사건 이후에는 일본군이 영국인들과 미국인들을 체포하여 가두는 집중영이 되었다. 선교사이자 1924년 파리 올림픽의 금메달리스트였던 영국의 Eric Liddell(1902-1945)도 이곳에 간혀 순교했다. 1945년 8월 15일, 일본의 패망으로 집중영은 해산되었다. 그리고 중국 현지인들을 중심으로 락도원부흥위원회(樂道院復興委員會)가 창설되었다. 이때 락도원 영수원(樂道院靈修院)이 시작됐고, 리스잉(李石英) 목사가 영수원의 원장이 되었다.

1945년 겨울, 장구첸(張谷泉) 목사가 인솔하는 화북신학원(華北神學院)의 교사와 학생 일부가 영수원에 가입했다. 그들은 사도행전 4:32-35와 22:44-47에 근거하여 공동생활을 했는데, 그 형태가 산동의 예수가정과 비슷하여 예수가정의 한 부류로 오해를 받곤 했다. 그러나 성경적 진리를 강조한 영수원은 가르침은 물론 조직에서도 예수가정과 전혀 관계가 없는 독립기구였다.¹⁷⁾ 1946년 봄에 제1차 오순절부흥집회가 영수원에서 열렸다. 그 때 장구첸 목사가 만든 "안디옥"이라는 노래의 가사는 서북 선교의 비전을 명확하게 제시한다. 집회 중에 몇몇 자매들은 방언을 통해 서북 선교를 하고 예루살렘까지 복음을 전하라는 그리스도의 명령을 전했다.¹⁸⁾

17) 서북영공단이 예수가정의 한 분파라는 설이 있다. 헤더웨이의 백 투 예루살렘에서는 예수가정의 개혁세력으로(pp. 79-80), 王瑞珍의 神國俠侶에서는 예수가정으로 기록한다(pp. 139-140). 그러나 서북영공단의 중요한 지도자인 이도생 목사는 미 출간된 그의 자서전 시온의 대로에서 예수가정의 지도자인 쟡덴잉(敬奠瀛)이 영수원의 지도자인 이세영 목사와 자신에게도 많은 권고를 받았지만 영수원에 가입하지 않았음을 상세하게 밝힌다(pp. 25-27).

18) "안디옥"의 가사가 작시된 시기에 대해서 이도생 목사는 조금 헛갈리게 말한다. 시온의 대로에서(pp. 18, 28)에서는 1945년 여름과 1946년 오순절 부흥집회로 그 시기를 말한다. 장구첸 목사가 영수원에 가입한 때는 1945년 겨울이다. 따라서 1946으로 보는 것이 맞을 것이다. 이도생 목사는 장구첸 목사의 서북사역비전의 시작이 좀 더 빨랐음을 증명하고자 한다. 아마도 백 투 예루살렘의 비전이 독자적인 것임을 증명하고자 하는 시도로 여겨진다. 이 비전과 관련하여 편전복음단 측의 허은정 교사는 자신이 1949년 8월, 신강 하미를 지날 때 장구첸 목사로부터 자신의 백 투 예루살렘 비전이 마가 목사가 편집한 편전복음지(遍傳福音報)에서 받은 것이라고 고백을 들었다고 말한다(《橋》, 1988年 第31期). 그러나 당시 함께 있었던 이도생 목사는 그런 말을 들은 적이 없다고 부인한다. 이도생 목사는 서북영공단의 서북선교비전과 백 투 예루살렘의 비전은 장구첸 목사가 평일에도 학생들과 늘 함께 나누던 내용이었고, 가장 분명

나. 선교단의 파송과 신강에서의 사역

산동성 위이현낙도원(濰縣樂道院)의 영수원(靈修院)은 1946년부터 1948년 사이에 여섯 차례에 걸쳐 42명의 선교사를 신강으로 파송했다. 이는 중국교회에서 발원된 선교 운동 중 가장 큰 규모였다.

1946년 7월 22일에 있었던 제1차 선교사 파송을 통해 당시 명문인 치루대학(齊魯大學)의 학생이었던 류쑤웬(劉淑媛)과 조산사였던 쟁매잉(張美英)이 파송되었다. 그들은 남경(南京), 정주(鄭州), 서안(西安), 보계(寶鷄), 천수(天水) 등을 경유하여 란주에 도착했고, 1947년 4월에는 우위이(武威) 시에 도착했다. 그들은 그곳에 머물면서 다음 사역을 준비했다. 그들은 남경의 태동신학원(泰東神學院)에서 시몬 조(趙西門)와 그의 아내인 원무링(文沐靈)과의 만났는데, 이는 매우 중요한 사건이었다. 두 젊은 여선교사의 간증에 감동한 시몬 조와 원무링은 신강의 선교사로 헌신하게 되었고, 후에 백 투 예루살렘 운동의 중요한 인물이 되었기 때문이다.

1947년에 2차로 파송된 선교사 역시 두 명의 자매로 리펜이진(李佩貞)과 황더링(黃得靈)이었다. 이어 이도생(李道生)과 장후이룽(張惠榮) 부부가 선교지로 파송됐다.¹⁹⁾ 그들은 1947년 11월경에 신강 하미(哈密)에 도착했는데, 당시 하미에 합류했던 선교사의 수는 모두 6명이었다. 1948년 3월, 산동에서 열렸던 집회에서 성령의 감동을 받은 이시영 목사 등 영수원의 주요 인물들이 신강으로 파송되었는데, 그 수는 모두 42명이었다.

신강에 도착한 이들은 지역 성도들의 헌금으로 땅을 구매하고 직접 건축에 참여하여 1949년 6월 5일 헌당식을 열게 되었다. 그리고 선교단의 이름을 서북영공단(西北

하게 단체에 선포된 때는 1946년 오순절 부흥집회 시, 자매들의 방언을 통해서였다고 주장한다 (시몬의 대로에서, 33). 그러나 1946년경에 기록된 장구첸 목사의 “時已夜半,” “主精兵,” “神家忠仆,” “天國之大使,” “安提阿”에서는 백 투 예루살렘에 관한 언급이 나타나지 않는다. 일부 학자들은 邊云波의 회고에 근거하여 장구첸 목사의 백 투 예루살렘 비전이 1946년 가을, 혹은 1947년 겨울로 보지만(邊云波, “福音傳回耶路撒冷’我知我見-〈殘箋如泪〉序言摘要”, 見〈生命季刊〉第10卷第4期, 總第40期, 2006年12月), 邊云波도 그 근거로 장구첸 목사가 작시한 西北之靈工의 가사를 든다. 그러나 이 노래의 작시 연대는 1949년 6월로 신강 하미에 있는 서북영공단의 工人之家 헌당 예배 시이다 (이도생, 시몬의 대로에, 88). 따라서 장구첸 목사가 백 투 예루살렘 비전을 언제부터 설교하였는지는 정확히 알 수 없다. 기록으로 알 수 있는 시기는 1949년의 6월이다.

19) 이도생 목사는 시몬의 대로에서 그의 기적적인 선교여행을 상세하게 기록한다.

룻工團)이라 명명했다.²⁰⁾ 당시 장구첸 목사는 “서북의 영공”(西北之靈工)이라는 노래를 지었는데, 이 노래의 가사 중 “시온의 대로를 달려 감람산에서 주를 영접하세”라는 부분은 백 투 예루살렘의 비전을 제시했다.

1949년 8월 15일, 시몬 조와 원무링 부부가 리화 (李雪花), 황아이화(黃愛華) 등과 함께 하미에 도착하여 영공단에 동참했다. 시몬 조는 영공단의 간행물인 서북영공의 주필을 맡아 많은 글을 발표했다. 그 중 잘 알려진 것은 그들의 서북여행담을 담은 “서북기행(西北紀行)”과 “정인(征人),” “십자가의 귀로(十架歸路)” 등이다. 서북영공단은 단원들에게 산동의 영수원의 삶과 사역의 모델을 그대로 전수했다. 즉 개인재산을 포기하고, 공동체 생활을 하며, 진리에 대해 헌신하고, 성령의 인도하심에 절대적으로 순종하는 삶을 강조했다. 그들은 하나님의 공급하심을 절대적으로 신뢰하여 해외교회의 모금을 거부했다. 장구첸 목사는 설교를 통해 파산(破産), 가난(濟貧), 자기부인(捨己), 그리스도를 따름(從主)을 강조했다. 그들은 매우 간소한 생활을 했다. 시몬 조의 회고록에 의하면, 그들은 당나귀가 먹는 수수면(喂驢的高粱面)과 돼지가 먹는 썩은 채(喂豬的苦菜)로 주린 배를 달래기도 했다.²¹⁾ 당시 서북영공단의 공동체에 참여했던 인원은 100여명에 달했는데, 그중 많은 이들이 타 지역에서 일부러 찾아와 동참했던 사람들이거나, 현지에서 사역을 통해 맺은 열매들이었다.

서북영공단은 신강복음화와 서진선교를 위해 신강의 여러 지역으로 선교단을 파송하여 교회를 개척했다. 치첸후(七泉湖), 빠리춘(巴里坤), 투루반(吐魯番), 우루무치(烏魯木齊), 아커수(阿克蘇), 카스(喀什) 등의 지역에서 한족들을 대상으로 8개의 교회를 개척했다. 1950년 10월경에 신강을 방문했던 쉬부성(徐復生)은 당시 신강에는 약 700명의 그리스도인들이 있었는데, 그 중 300여명이 서북영공단의 열매였다고 보고한다.²²⁾ 2년간의 짧은 기간 동안 서북영공단의 사역은 놀라운 열매를 맺었던 것이다.

다. 새 정권하에서의 피의 대가

1950년 9월25일, 신강의 정권이 공산당으로 교체되었다. 공산당 집권 후 가장 먼저 탄압을 받은 단체는 바로 서북영공단이었다. 공산당은 1950년 12월부터 51년 10월

20) 竹麗, 神的雕刻: 趙西門傳, 69

21) Ibid., 70.

22) 徐復生: 〈新疆布道觀感記〉, 《布道會刊》第14期 (1951年3月), 26.

까지 전국의 반혁명분자들을 색출하고 진압하는 정치운동을 감행했고, 신강에서는 규모와 영향력이 가장 컸던 서북영공단이 목표가 되었다. 1950년 가을에 수러에서 사역 하던 이도생(李道生)과 장메잉(張美英)이 체포되었고, 1951년 4월에는 시몬 조가 체포됐다. 얼마 후에는 리천춘(李天存), 요룽천(姚榮天), 리원궤이(李元奎)가 체포되었고, 1952년에는 서북영공단의 책임자인 장구첸 목사와 궁취인(龔守仁), 등수전(董淑貞), 리스잉(李石英), 천쇼칭(陳孝卿) 등이 체포되었다. 정부는 이들을 음해하기 위해 증거를 조작하며 서북영공단 내부의 분란을 조장했다. 서북영공단의 일원들 중 일부는 정부의 압력을 이기지 못해 거짓 증거를 하기도 했고, 일부는 고향으로 돌아가기도 했다.

체포된 서북영공단 일원들 중 일부는 1956년에 무죄로 석방되었다. 그러나 장구첸 목사는 석방을 한 주 앞두고 갑자기 사망했다. 정부 측에서는 장구첸 목사가 자살했다고 발표했지만, 이를 믿는 이들은 없었다. 1958년에 체포된 시몬 조의 아내 원무링은 이듬해 감옥에서 순교했고, 지금까지도 그 시신을 찾지 못하고 있다. 그 외에도 류덕민, 손신민 등 서북영공단의 사역자들이 감옥에서 순교했다. 순교자들의 정확한 이름을 다 알 수는 없지만, 순교한 이들의 수는 7명이었다.

1952년, 서북영공단은 공식적으로 해산되었다. 하지만 그들이 함께 겪었던 시간을 통해 쌓여진 깊은 사랑과 신뢰는 외부의 어떤 힘으로도 끊을 수 없을 만큼 단단해져 있었다.

라. 평가

중국교회 최초의 "이민선교"로서,²³⁾ 서북영공단은 역사의 한 페이지를 기록했다. 정치적인 탄압으로 인해 사역의 기간은 짧았지만, 그들의 사역은 몇 가지 점에서 우리의 주의를 요한다. 첫째, 사역자들은 직접 노동에 종사하며 공동체를 이루었다. 이는 그들로 하여금 열악한 환경 속에서도 생존하고 사역할 수 있게 했다. 둘째, 신학교육을 받은 사역자들과 여러 기술을 갖춘 평신도들이 팀으로 함께 사역했다. 서북영공단의 주요한 신학적 흐름은 장로교 신학이다. 지도자였던 장구첸 목사, 이시영 목사, 이도생 목사는 당시 미국장로교선교회에서 운영했던 화북신학원의 졸업생들로, 기본

23) 이민선교(移民宣敎)란 중국교회의 선교 역사에 나타나는 독특한 용어로, 가정을 단위로 선교지에서 생활하면서 그 곳에서 뿌리 내리고 사역을 하는 것을 말한다.

교리와 성경에 대한 건전한 이해를 갖고 있었다. 그들의 신학은 예언의 문자적인 성취를 강조하고 이스라엘과 교회를 향한 하나님의 계획을 구분하는 세대주의적 신학과는 거리가 멀었다. 셋째, 진리와 성령의 인도하심을 함께 강조했다. 넷째, 복음을 위해 깊은 헌신을 했다. 그들은 가혹한 시련 속에서도 복음의 사역을 했던 진정한 그리스도인들이었다.

어떤 이들은 소수민족을 위한 사역과 열매를 볼 수 없기 때문에 서북영공단의 사역이 민족과 문화를 뛰어 넘은 진정한 선교는 아니었다고 폄하한다. 하지만 이러한 비판은 타당하지 않은데, 그 이유는 서북영공단의 사역기간이 너무나도 짧았다는 것이다. 중요한 것은 그들은 복음을 위해 척박한 땅에서 한 알의 밀알로서 죽기까지 헌신했다는 사실이다.

제 3 절 1980년 이후의 백 투 예루살렘 운동 (1980-현재)

1. 계속되는 사역들

1980년 1월, 29년 째 감옥에 갇혀 있던 시몬 조는 대만에 있는 그의 조카가 보낸 편지를 받았다. 조카의 편지에서 "주께서 당신과 함께 하십니다!"라는 축복의 말을 읽은 그는 답장에 이렇게 썼다. "감옥에 들어온 지 29년 만에 나는 처음으로 축복을 말씀 듣는다. 순간 나는 오열을 터뜨렸다. 주께서는 이 어리석은 자를 그의 말씀으로 미로에서 또 한번 구원하셨다"²⁴⁾ 얼마 후, 그는 성경을 선물로 받게 되고, 당시의 기쁨을 "나는 미쳤어, 그렇지?"라는 제목의 시로 담아냈다. 다음은 그 시의 일부분이다.²⁵⁾

나는 깊은 상처, 짙은 피곤으로
죽어가는 한 마리의 늙은 나귀
나는 길 잃고, 굶주리고 갈하여
죽어가는 한 마리 양

나는 도움이 필요하다. 나에게 힘을 다오
하나님의 말씀이여, 하나님이 성경이여

24) 竹麗, *神的雕刻*, 192.

25) Ibid.

나는 당신을 29년간이나 잃었다
 너는 어디에 있었느냐, 어디에 있었느냐
 너의 한 마디의 호령이면
 나는 반드시 일어나게 되리
 너의 한 방울 물이면
 부활의 힘이 나의 몸에 다시 넘치게 되리

비록 완전한 자유의 몸은 아니었지만, 시몬 조는 글과 시를 통해 많은 이들을 목양하고 영향력을 끼치기 시작했다.²⁶⁾ 1981년 10월, 그는 이도생 목사와 함께 땅굴 속에서 교회를 설립했다.²⁷⁾ 시몬 조는 1991년 12월에 무죄선고를 받았다. 감옥 내에서 20년, 감옥 외에서 21년 동안 죄수로 혹독한 고난을 받은 후였다. 1980년대 이후, 신강의 여러 지역에서는 회복과 부흥의 역사가 일어나기 시작했다. 심지어는 예배당을 건축하며 교회가 공개적으로 드러나기도 했다.

시몬 조의 회고록은 1987년경에 하남, 안휘 등지에서 신강으로 와 있던 복음의 사역자들과 함께 예배를 드렸다고 기록하는데,²⁸⁾ 이는 1980년대 후반에 일어났던 중원지역의 부흥의 영향이 신강에까지 미치기 시작했음을 말해 준다.

2. 백 투 예루살렘 비전의 확장

중국 사회가 개방되어 가면서, 그동안 감추어져 있던 하나님의 일들이 드러나기 시작했다. 특히 하나님이 이미 오래 전에 중국교회에 주셨던 백 투 예루살렘의 비전과 그 비전에 헌신했던 이들의 이야기가 전해지면서, 새로운 꿈을 꾸는 자들이 일어나기 시작했다. 백 투 예루살렘의 비전은 국내외로 확장되고 있다.

가. 신강으로부터 중국 내지로

중국 내지 가정교회 지도자들의 간곡한 요청을 받은 시몬 조는 1993년에 중원 지역으로 돌아왔다. 44년 만의 귀환이었다. 그는 사망하는 2001년 12월까지 수많은 지역을 순회하면서 후진들을 양성하고 사역자들을 격려했다. 비록 시몬 조가 몸 담았던

26) 1981년 이후, 시몬은 많은 시들을 썼다. 그의 시들에는 곡을 붙여져 많은 교회에서 찬송가로 불렸다. 그중 유명한 시들로는 <只要靜默> <后有白衣> <十字架日子> <路> <在我心> <十架上有呼喊> <全部屬於主的心> <今日我心> <幽幽黑夜> 등이 있다.

27) 李道生, 在錫安的大道上, 238.

28) 竹麗, 神的雕刻, 234.

단체는 이단 시비가 있는 단체였기 때문에 많은 사람들, 특히 서북영공단의 비난을 받았지만, 그의 섬김의 사역을 통해 많은 사역자들이 진리 안에서 바로 세워지고, 많은 가정 교회들이 새로운 정체성을 갖게 되었음을 부인할 수는 없다. 시몬 조는 지도자들을 대상으로 하는 영성집회를 통해 다양한 내용을 가르쳤다. 그의 가르침이 백 투 예루살렘 운동에 집중되어 있었던 것은 아니었지만, 그의 존재 자체가 선교의 상징이었기 때문에 그의 사역을 통해 선교의 비전은 크게 확산되었다. 시몬 조는 화북지역, 연해지역, 동북지역, 서남지역, 서북지역 등 중국 대륙 대부분에 걸쳐 사역했다. 원 형제로 알려진 하남교회의 전도자는 시몬 조와의 감격스러운 첫 상봉을 간증했는데,²⁹⁾ 그의 간증은 시몬 조의 존재 자체가 젊은 사역자들에게 얼마나 큰 선교의 비전과 열정을 불어넣었는지를 보여주는 좋은 예이다. 하남성의 한 자매에 의해 작사, 작곡된 “선교하는 중국”은 거의 모든 중국 기독교인들에게 알려진 노래인데, 그 가사에는 백 투 예루살렘의 비전이 분명하게 제시되어 있다.³⁰⁾ David Aikman은 그의 베스트셀러인 *Jesus in Beijing*에서 중국 가정교회 네트워크, 특히 하남성 계열의 교회가 백 투 예루살렘의 비전을 갖게 된 큰 이유 중의 하나가 시몬 조의 영향이라고 말한다.³¹⁾

나. 중국내에서 해외로

비록 중국교회의 백 투 예루살렘 비전과 운동이 해외 선교계에 알려진 시기는 꽤 되었지만, 본격적인 주목을 받기 시작한 것은 원 형제로 알려진 하남성 가정교회의 사역자였던 류젠잉(劉震英)이 해외로 도주한 후 저술한 *하늘에 속한 사람(天上人)*이 출판된 이후이다. 이어 원 형제는 폴 헤터웨이와 함께 *Back to Jerusalem*을 공저했다. 그들은 이 책을 통해 중국교회의 백 투 예루살렘 운동의 선구자들을 소개하고, 중국의 가정교회가 이슬람권을 향해 앞으로 10만 명의 선교사를 파송할 것이라는 놀라운 비전을 제시한다. 그들은 이 비전을 이루기 위해 세계 각 교회의 협력, 특히 재정적인 지원을 요구한다. 그들의 이런 말들을 하면서 몇 가지를 암시한다. 첫째, 백

29) Paul Hattaway, *백 투 예루살렘*, 96-100.

30) “宣教的中國”은 小敏이라는 자매에 의해 작사, 작곡되었는데, 그녀는 음악 교육을 받지 않은 평범한 자매이다. 그러나 성령의 감동을 받아 무려 3,000여개의 복음송을 작사, 작곡했다. “선교하는 중국”은 그 중 가장 유명한 노래 중 하나이다.

31) David Aikman, *Jesus in Beijing* (Washington, DC: Regnery, 2003), 200-201.

투 예루살렘 운동을 일종의 조직으로 생각되게 하고, 자신들이 이 조직의 대표인 또는 대리인임을 암시한다. 둘째, 중국교회는 사람을 감당하고 세계교회는 재정적인 후원을 감당해 줄 것을 기대한다. 그들은 중국교회의 인력이 상대적으로 경제적임을 강조한다. 셋째, 중국교회가 국내에서 효과적인 선교훈련을 하고 선교사를 파송하는 것처럼 묘사한다. 여하튼 원 형제로 인해 중국교회의 백 투 예루살렘 비전과 운동은 세계 선교계의 새로운 이슈로 크게 부상했다. 그리고 국제회의가 여러 차례 열리기도 했다. 그러나 한편으로는 중국의 교회와 선교사들로부터 거센 비난과 반발을 사기도 했다.

3. 소결: 현재 해외에서 일고 있는 BTJ 운동³²⁾의 문제점

현재 해외에서 큰 관심을 불러일으키고 있는 BTJ 운동에 대해 중국 가정교회의 주류는 매우 부정적인 입장을 취한다. 토니 램버트는 해외의 BTJ 운동에 대해 중국의 교회들은 합의가 이루어졌다고 할 정도로 동일하게 부정적인 생각을 보인다고 말한다.³³⁾ 심지어 초기에는 BTJ 운동에 동조했던 일부 농촌교회들도 이제는 거리를 두고 있다. 그 이유는 첫째, BTJ 운동을 이끌고 있는 이들이 스스로를 백 투 예루살렘 운동의 대표자라고 말하고 있기 때문이다. 하지만 백 투 예루살렘 운동의 대표라고 인정받을 수 있는 어떤 기관이나 인물이 중국 내는 물론 중국 외에도 없다.³⁴⁾ 이 운동의 선구자들의 직속 후예라고 할 수 있는 사람들은 자신들을 백 투 예루살렘 운동의 대표라고 주장하지 않는다.

둘째, 백 투 예루살렘 운동의 지도자들은 모두 자립정신이 투철했고, 그래서 해외에 있는 교회들의 도움을 받는 것에 대해 매우 민감했다. 물론 그들이 세계선교를 중국교회의 힘만으로 하겠다고 주장했던 것은 아니다. 그러나 그들이 주장했던 믿음 선교와 자립정신은 현재 BTJ의 해외 모금에 의존하는 사역모델과는 정면으로 대립되

32) 필자는 본 논문에서 40년대 중국 내지에서 일어난 두개의 선교 단체를 중심으로 하는 백 투 예루살렘 운동과 현재 해외에서 주로 움직이고 있는 백 투 예루살렘 운동을 구별하고자 한다. 그래서 해외에서 일고 있는 운동을 BTJ 운동으로 호칭한다. 이는 Kim-Kwong Chan이 그의 논문 "Mission Movement of The Christian Community in Mainland China: The Back to Jerusalem Movement"에서 사용한 용어이다.

33) 토니 램버트, *중국의 교회: 그 놀라운 성장* (부산: 로렘, 2007), 243.

34) Ibid., 242.

는 것이 사실이다.

셋째, 타문화선교에 대한 기초적인 이해도 없이 열정과 순교의 정신만 강조하는 것은 위험하기 때문이다. 우리는 중국교회의 백 투 예루살렘 운동의 선진들의 삶에서 볼 수 있는 순수한 믿음, 강한 희생정신, 하나님 나라의 확장에 대한 뜨거운 열정에 주목한다. 그러나 그들의 전문성 또한 간과해서는 안 되는 것이다. 그들은 오늘날 일부 단체에서 파송하는 어리고 준비되지 않은 선교사들이 아니었다. 그들 대부분은 대학 교육을 받고 전문적인 기술을 가진 이들이었다. 그렇기 때문에 아름다운 시와 곡을 만들 수 있었고, 어느 곳에서도 자생할 수 있었다. 그들은 비록 누추하고 연약하게 보였지만 무지한 이들은 아니었다. 심지어 원무령과 같은 이는 왕가의 귀족 출신이었다. 물론 그들 중에 글을 몰라 선교단의 조수의 역할만을 감당했던 이들도 있다. 그러나 그들 또한 성숙한 영성을 지닌 이들이었다. 그들은 인생의 고난과 하나님의 연단을 통해 성장한 교회의 일꾼들이었다. BTJ 운동이 비난받는 이유 중 하나는 바로 그들이 파송한 선교사들의 자질 부족이다. 우리가 명심해야 할 사실은 초기 백 투 예루살렘 운동의 사역자들은 정치적인 이유로 인해 타 문화권에서 선교사역을 할 수 없었다는 것이다. 따라서 그들이 타 문화 선교사역의 모델이 될 수는 없다. 중국교회가 세계선교에 효과적으로 동참하기 위해서는 겸손한 자세로 더 많이 배우고 준비해야 한다. 중국교회가 집중해야 할 것은 양이 아닌 질의 향상이다.³⁵⁾

넷째, BTJ 운동의 과장된 허풍 때문이다. 비전과 허풍은 다르다. 비전을 가진 사람들은 미래를 바라보지만, 동시에 오늘에 충실하다. 그리고 먼저 움직인다. 중국교회는 10만 명의 선교사를 타 문화권에 파송할 준비를 충분히 하였는가? 이 일이 단기간 안에 성사될 수 있는 것인가? 이 비전이 선포된 지 십년이 지난 현재, 중국교회가 파송한 준비된 선교사는 몇 명인가? 많은 숫자로 사람들을 놀래 킬 수는 있다. 다시 말하지만 중요한 것은 양이 아닌 질이다. 수적인 과장은 중국 뿐 아니라 외국의 정치권이나 종교권의 반감을 살 수 있어 오히려 중국교회의 선교에 장애가 될 수 있음을 명심해야 한다.

다섯째, 잘못된 신학사상 때문이다. 중국교회를 연구하는 Kwong Chan Kim은

35) Kim-Kwong Chan, "Mission Movement of The Christian Community in Manland China: The Back to Jerusalem Movement," 75.

BTJ 운동이 전제하는 것들을 비판한다. 특히 중국의 세계선교의 마지막 주자라고 주장하는, 일종의 민족우월의식을 포함하고 있는 그들의 중화주의를 지적한다.³⁶⁾ 심지어 그는 BTJ 운동을 “a vague strain of Christian Zionism,” “a proactive Millenarianism”이라고까지 비난한다.³⁷⁾ 중국이 과연 세계선교의 마지막 주자인가? 하나님이 중국의 서부지역, 즉 이슬람권의 사역을 중국인들에게 맡기셨는가? 만약 맡기셨다면, 그 시기는 언제였는가? 마가 목사가 경험했다는 환상이 그 근거가 될 수 있는가? 그렇다면 중국교회의 백 투 예루살렘 운동은 한 개인이 경험한 환상에 의존하고 있다는 것인가? 필자는 마가 목사가 경험한 환상을 부인하는 것이 아니다. 이제는 선교의 대상자가 아닌 복음의 선포자로 세계선교에 동참하고픈 중국교회의 심정도 모르는 것이 아니다. 그러나 중요한 것은, 이 모든 것들이 성경을 기준으로 판단되어야 한다는 사실이다. 바울은 데살로니가 교회에게 “성령을 소멸치 말며, 예언을 멸시치 말고 그러나 범사에 헤아려 좋은 것을 취하고 악은 모든 모양이라도 버리라!”(살전 5:19-22)고 권고했다. 중국교회의 선교사역을 위해 성경을 토대로 한 전고한 신학이 필요하다. 토니 램버트가 지적한 것처럼 BTJ 운동의 종파적인 성격³⁸⁾이나 이와 관련된 이단 시비는 백 투 예루살렘 운동이라는 위대한 전통 자체의 빛을 바래게 할 수 있다.³⁹⁾

현재로서는 백 투 예루살렘 운동에 관계했던 선진들이 세대주의적인 신학에 얼마만큼 영향을 받았었는지에 대해 고찰할 길이 없다. 그들의 강의나 설교에 대한 기록이 대부분 남아있지 않기 때문이다. 특히 서북영공단의 경우, 그들의 신학이 장로교 신학에 기초하고 있기 때문에 세대주의적 신학의 영향을 얼마나 받았는지를 아는 것인 쉽지 않다. 그러나 그들의 비전이 예루살렘에 초점을 맞추고 있기 때문에 세대주의적 신학과 공감대를 형성했을 가능성은 매우 크다. 본 연구는 바로 이러한 상황을 인식하여 중국교회 선진들의 선교비전에 성경적 근거를 제공하고, 중국교회로 하여금

36) Kim-Kwong Chan, “Mission Movement of The Christian Community in Manland China: The Back to Jerusalem Movement,” 76

37) Kim-Kwong Chan, “Mission Movement of The Christian Community in Manland China: The Back to Jerusalem Movement,” 78.

38) BTJ 운동의 주요한 두 인물 중 피터 슈는 이단으로 정죄되는 중생파(重生派)의 창시자이고, 원 형제는 오순절적 종파 색깔이 뚜렷한 자이다.

39) 토니 램버트. *중국의 교회: 그 놀라운 성장*, 244.

보다 확고한 확신을 가지고 그 비전에 동참할 것을 독려하기 위한 조그마한 노력이다.

제 3 장

구약 이스라엘의 백 투 예루살렘

제 1 절 서론

본 장의 목적은 구약의 시온전승, 특히 바벨론으로부터의 귀환을 배경으로 한 이사야 40-55장의 연구를 통해 구약신앙에 있어서의 예루살렘의 중요성과 이스라엘의 회복과 열방을 향한 하나님의 구원 계획의 관계성을 파악하는 것이다. 이 연구를 통해 예수와 예루살렘의 관계, 예루살렘과 관련된 바울의 선교신학을 새롭게 평가할 수 있는 토대를 마련코자 한다.

구약에 있어서 시온전승은 매우 중요하다.⁴⁰⁾ 특히 포로기 이후, 예루살렘 성전을 중심으로 한 시온신학은 이스라엘의 회복에 대한 소망을 상징하는 거대한 메타포로 자리매김한다. 포로기는 이스라엘의 중요한 전통들이 재구성되고, 이스라엘이 새롭게 탄생하는 시기였다. R. Albertz는 다음과 같이 말한다.

포로기는 이스라엘 종교사에서 심한 균열을 이루고 있다. 포로기와 더불어 이전의 이스라엘 종교는 매우 심각한 위기에 빠져들게 되었다. 그러나 포로기는 이스라엘 종교의 갱신을 향한 기초석이 놓인 시기이기도 했다⁴¹⁾

40) R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972); R. E. Cleme, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem: A Study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament* (Sheffield: JSOT Press, 1980); Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973); Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (San Francisco: Harper, 1985).

41) Rainer Albertz, *이스라엘 종교사 2 (Religionsgeschichte Israels in Alttestamentlicher Zeit 2)*, 강성열 옮김 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1992) 9.

이 시기에는 성전 재건의 기회와 문제점들에 의해 생겨난 도전으로 인하여 나중에 유대교와 기독교의 형성을 가능하게 한 기초가 놓이게 되었다. 또한 이 시기에는 보편적인 구속력을 가진 성서를 만들어 나가는 정경화의 과정이 진행되었으며, 성전은 종교적인 삶의 중심을 차지하면서 광범위한 희망의 핵심적인 상징이 되었다. 그리고 이 시기에는 점차 분명하게 정치사와 인간실존의 한계를 넘어서는 종말론적인 기대의 지평이 형성되기도 했다⁴²⁾

Donald E. Gowan은 시온의 영광을 회복하고자 하는 소망이 포로기 이후 유대주의의 중심사상을 이루었다고 강조한다.⁴³⁾

본 연구가 이사야 40-55장을 주요 본문으로 선택한 이유는, 첫째, 이 부분의 내용이 백 투 예루살렘과 관련되어 있기 때문이다. 이사야 40-55장은 이스라엘로 하여금 백 투 예루살렘을 추진케 한 역사적이고 구체적인 설교들 뿐 아니라⁴⁴⁾ 이스라엘의 회복과 열방의 구원에 관한 분명한 계시를 담고 있다.⁴⁵⁾ 둘째, 이사야 40-55장이 신약에 지대한 영향을 끼쳤기 때문이다.⁴⁶⁾ 신약을 바로 이해하기 위해서는 이사야 40-55장을 바로 이해해야 한다.

42) R. Albertz, *이스라엘 종교사 2*, 140.

43) Donald E. Gowan, *구약성경의 종말론 (Eschatology in the Old Testament)*, 홍찬익 옮김, (서울:기독교문서선교회, 1999).

44) 구체적인 근거는 본장의 제2절에서 구체적으로 논하겠다.

45) D.E. Hollenberg, "The Nations in Isaiah 40-55" *VT* 19(1969) 23-36; A.Gelston, "The Missionary Message of Second Isaiah," *SJT* 18 (1965) 308-318; "Universalism in Second Isaiah," *SJT* 43(1992), 377-398; J.Blenkinsopp, "Second Isaiah-Prophet of Universalism," *Journal for the Study of the Old Testament (JSOT)* 41 (1988) 83-103; A.Wilson, *The Nations in Deutero-Isaiah: A Study on Composition and Structure* (Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press, 1986); R.E.Watts, "Echoes from the past: Israel's Ancient Traditions and the Destiny of the Nations in Isaiah 40-55," *JSOT* 28:4(2004), 481-508.

46) John F.A.Sawyer, *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), W.H.Bellinger, Jr., and W. R. Farmer, eds, *Jesus and the Suffering Servant: Shiu-LunShum, Paul's Use of Isaiah in Romans: A Comparative Study of Paul's Letter to the Romans and the Sibylline and Qumran Sectarian Texts*, (Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2002). B.Janowski and P. Stuhlmacher, eds., *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources* (Michigan: Grand Rapids, 2004). J. Blenkinsopp, *Opening the Sealed Book: Interpretations of the Book of Isaiah in Later Antiquity*, (Michigan: Grand Rapids, 2006). 김세윤, "그 '사람의 아들'—하나님의 아들, (서울: 엠마오, 1992), *예수와 바울*, (서울:두란노, 2001), *바울신학과 새 관점* (서울:두란노, 2002), 169-208.

본 장에서는 우선 포로기 전의 시온신학에 대해 간략하게 논한 후, 이사야 40-55장을 예루살렘 귀환과 관련된 문헌으로 보는 시각에 대한 도전들에 대해 답을 할 것이다. 그리고 이사야 40-55장에 담겨져 있는 핵심 사상들을 탐구하면서 시온을 중심으로 하는 하나님의 종말론적인 계획에 대해 토의할 것이다.

제 2 절 포로기 이전의 시온신학

1. 시온신학의 형성과 특징

시온신학은 예루살렘을 중심으로 형성된 이스라엘의 독특한 신학적 전통을 가리키는데, 그 기원과 내용에 있어서 출애굽전승, 족장전승 등과 구별된다. 이스라엘에게 있어서 예루살렘은 신앙적으로 그리 중요한 도시가 아니었다. 이스라엘은 예루살렘보다 역사가 길고 보다 깊은 신앙의 전통을 가진, 벳엘과 실로 같은 장소들을 많이 소유하고 있었다.

예루살렘의 부상은 전적으로 다윗왕조와 관련되어 있다. 다윗은 여부스 족속으로부터 예루살렘을 빼앗아 왕조의 도움으로 정하고 법궤를 옮김으로, 예루살렘을 이스라엘의 중심으로 만들었다. 솔로몬의 성전건축도 중요한 분기점을 형성했다. 시온은 원래 예루살렘의 작은 산, 언덕 정도를 일컫는 말이었다. 그러나 성전이 건축된 후 성전이 위치한 서북쪽의 언덕을 뜻하게 되었고, 점차 이스라엘의 모든 소망을 담는 거대한 메타포로 성장했다. 초기 예루살렘 성전은 기타 지역의 제의 장소들과 병존했지만, 시간이 지남에 따라 유일한 합법적 제의 장소로 자리매김하게 되었다. 앗시리아의 산헤립의 침공으로부터 예루살렘이 기적적으로 구출 받은 사건(왕하18장, 사36장)⁴⁷⁾과 요시야의 종교개혁 등은 예루살렘의 중요성을 확보하는 큰 역할을 했다.

포로기 전의 시온신학의 기원에 대해서는 여러 가지 학설들이 있지만,⁴⁸⁾ 그 기원

47) R. E. Cleme, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*

48) 시온 신학의 기원에 대해서는 세 가지 학설이 있다. 첫째는 여부스설(The Jebusite Theory)로, 이 관점에 의하면 이스라엘의 시온 전승은 고대 예루살렘에 기거하고 있던 여부스 족속의 전승을 받아들인 것이다. 이 학설을 주장하는 대표적인 학자들로는 G. von Rad, *구약 성서신학II*, 154-166; J.H.Hays, 'The Tradition of Zion's Inviolability,' *Journal of Biblical Literature (JBL)* 82 (1963). 419-426; H.J.Kraus, *서편의 신학* (신윤수 역, 서울: 비블리칼 아카데미아), 183이하.

보다 중요한 것은 시온신학의 내용이다. R. J. Clifford는 시온사상이 가지고 있는 세 가지 우주적 배경을 지적한다.⁴⁹⁾ 첫째, 시온은 신들의 회의가 있는 곳이다. 우가릿 신화에 따르면 신들은 자폰(Zaphon)이라는 높은 산에 거주하는데, 그 이름이 시온 산에 적용되었다(시편48:2). 둘째, 시온은 태고의 싸움이 일어난 장소, 신이 자연이라는 반역 세력을 진압한 곳이다. 시온신학의 창조사상은 태고의 반역하는 자연, 특히 홍수를 다스리는 것과 관련하여 등장한다. 셋째, 시온은 하늘과 땅이 만나는 장소이다. 하늘의 모든 뜻이 선포되고 하늘의 축복이 공급되는 장소이다. J. D. Levenson은 Clifford가 말한 세 가지 배경 외에 한 가지를 더한다.⁵⁰⁾ 바로 신화적인 샘물의 공급이다. 우가릿 신화에 따르면, 신은 두 강, 즉 지상세계의 강과 지하세계의 강이 함께 흐르는 한 산위에 자리 잡고 있다. 신은 요동하는 물을 다스려 생명수를 인간에게 공급한다.

H.-J. Kraus는 고대 시온신학과 관련된 시편 46, 48, 76편을 토대로 시온전승이 여러 단계를 거쳐 발전했음을 인정한다. 처음 단계는 고대 우가릿 신화에 등장하는 자폰산과 예루살렘이 동일화 된 시기로, 이 작업은 다윗이 예루살렘을 도읍으로 정하기 전에 이미 이루어졌다. 그 후 다윗이 예루살렘을 제의의 중심으로 정했고, 시온전승은 새로운 발전을 이루었다. Kraus는 시온신학의 내용을 다섯 가지로 요약한다.⁵¹⁾ 첫째, 시온은 “지극히 높으신 하나님(엘론)”의 보좌이자 신들의 회집 장소이다(시48:2). 엘이 머물고 있는 북방의 산인 자폰산이 시온산에 기거하는 야훼의 영광을 묘사하는데 사용된다. 이를 통해 시온신학은 이스라엘의 신인 야훼의 통치가 전 우주적임을 강조하고, Kraus는 선지자들이 이를 기반으로 세계주의를 이해했다고 본다.⁵²⁾ 시온신

둘째 학설은 가나안설(The Canaanite Theory)이다. 이 학설에 따르면 시온 전통은 실로의 언약궤 전승으로부터 나온 것으로 그 뿌리가 가나안 신화에 있다고 본다. M. North가 이 학설의 대표적인 학자이다. M. North, 'Jerusalem and the Israelite Tradition,' in his *The Laws in the Pentateuch and Other Essays* (Philadelphia: Fortress Press, 1967), 132-144. Ben C. Olleburger, *Zion, The City of The Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult. JSOT 41* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 57, Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 162-163. 셋째 학설은 다윗 왕조의 제의 전승과 관련해서 그 기원을 찾는다. 대표적인 학자로는 J. J. Roberts. 'The Davidic Origin of the Zion Tradition,' *JBL* 92 (1973), 329-44. Albertz도 다윗 왕조와의 관련을 강조하는 것 같다. Albertz, R. *이스라엘 종교사 1 (Religionsgeschichte Israels in Alttestamentlicher Zeit 1)*, 강성열 옮김 (서울:크리스찬다이제스트, 2003), 298

49) R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*

50) Jon D. Levenson, *Sinai and Zion*, 112이하

51) H.-J. Kraus, *시편의 신학*. 183이하.

학에는 우주적인 통치와 선택된 백성이라는 두 개념이 잘 결합되어 있다. 이에 대해 Kraus는 “이스라엘에 있어서 우주의 중심이라는 의식은 자연적-신화적인 세계관에 의해 규정되거나, 공리적으로 규정된 관계성이 아니고, 오직 신의 선택과 역사에 의해 결정된 관계성이다”라고 말한다.⁵³⁾

둘째는 신의 보좌로부터 흘러나오는 샘물에 대한 그림이다(시46:3-4). 하나님은 ‘태고의 바다’와 ‘혼돈의 세력’의 세력을 뒤엎고 시온에 좌정할 때, 그의 보좌로부터 물이 흐르는데 이 물은 “생명의 강줄기/샘”이다. 이는 성전의 샘물을 언급하는 구약의 다른 본문들의 배경을 형성한다(욥3:18, 겔47장, 스킴14:8).

셋째는 대적들이 하나님의 도성을 위협한다는 내용이다(시46:6, 48:4, 76:5-6). 이는 혼돈스럽고 무질서한 태고의 홍수가 산들을 위협한다(시46:3, 93:3-4)는 우주론적인 배경을 가지고 있는 것인데, 시온신학에서는 역사화 되었다. 시온신학에서 대적의 세력은 “왕국”(시46:6), “방백”(시76:12), 또는 “왕”(시48:4, 76:12)으로 불린다. 하나님의 도성은 대적에게 둘러싸여 있고(시2:2, 48:4이하), 많은 물처럼 소동하며 하나님의 도성을 위협한다(시17:12f, 랍 6:23). “본래 혼돈스러운 태초의 물들이 넘실댄다는 내용의 신화에서 모든 신화적인 개념들과 사건들이 제거되었고, 대신 역사화 된 정치적 형태를 띠고 예루살렘에 적용 된다.”⁵⁴⁾ W. H. Schmidt는 모든 민족들이 하나님의 산과성을 공격할 것이라는 진술(시2, 110, 사41:1-4, 45:1-3)이 성경 밖에서는 찾아볼 수 없는 독특한 진술이라고 주장한다.⁵⁵⁾ 그는 시온전승이 보이는 “종말의 민족들과의 전쟁”사상은 주변의 종교들로부터 받아들인 것이 아니라 이스라엘의 역사적인 경험으로 형성된 독특한 사상이라고 본다.

넷째, 시온은 하나님의 임재로 인한 난공불락의 요새라는 내용이다. “야훼 체바오트는 우리와 함께 계시니, 그는 우리의 피난처이시다!”(시46:7,11). 시온은 흔들리지 않고 영원히 서 있을 것이다(시125:1). 원수는 패배하여 멸망할 것인데(시76:3-6, 48:5-6), 그 이유는 태초에 반역의 물들을 꾸짖었던 창조주께서 그들을 꾸짖으실 것이기 때문이다(시76:6).

52) Ibid. 188.

53) Ibid.

54) IH.-J. Kraus, *시편의 신학*. 191.

55) W.H. Schmidt, *구약성서의 신앙*, 강성열 역 (서울: 나단, 1983), 317.

다섯째, 시온은 평화의 장소이다. 시온은 야훼의 샬롬이 지배하는 것이다. Kraus는 시편에서 샬롬이 네 가지 구별된 의미로 사용됨을 밝힌다.⁵⁶⁾ 샬롬은 (1) 풍성한 결실, 끊임없는 성장, 번성과 생명(시72:3,7; 85:11; 147:14), (2) 이스라엘의 모든 백성을 위해 기다리고 소망하는 것(시29:11; 85:8; 125:5), (3) 왕의 통치(시72:3-7), 그리고 (4) 예루살렘에 필요한 힘(시122:6이하)과 관련된 의미로 사용된다. 이스라엘 백성들은 예루살렘의 샬롬을 위해서 기도해야 한다. 그 이유는 성안과 궁중에 평강과 형통이 있도록 하기 위함이다(시122:6-7). 개인과 공동체에 평강이 임하도록 하기 위함이다(시122:8) 여기서 시편저자는 예루살렘에 샬롬이 있을 때, 이스라엘이 소망하는 모든 선과 복이 임할 것이라는 분명한 신앙을 보인다.

Ben C. Ollenburger는 시온전승의 핵심이 “야훼의 독점적인 왕권”에 있다고 주장한다.⁵⁷⁾ 창조주이신 야훼는 시온의 왕이자 보호자이시다. Ollenburger는 시온전승이 실로에서 형성된 언약계전승이 예루살렘에 옮겨진 것으로 생각한다. 그는 시온전승과 공의의 관계를 말하며(시72: 9; 86; 10; 45; 46) 시온에 거하시는 야훼의 통치는 사회의 공의의 실현을 목적으로 하고, 시온은 가난하고 억눌린 자들의 피난처가 됨을 강조한다. 그러나 그는 시온신학과 다윗 왕조 간에 맺어진 깊은 관계는 제대로 평가하지 않는다.

이에 반해 R. Albertz는 시온전승의 형성을 왕정제도의 출현과 깊게 연결시킨다. 예루살렘의 시온신학은 다윗 왕가의 왕권신학이다.⁵⁸⁾ 다윗의 집을 세우신 하나님의 언약은 이스라엘과 세운 언약과 구별되는 시온신학의 본질적인 구성요소이다(시89; 2). 다윗 계열의 왕을 임명하는 일은 하나님의 세계통치와 직접 관련된 것으로 여겨지는데, 하나님의 이를 통해 정치적인 통치의 확장을 이루게 된다.⁵⁹⁾ 이스라엘에게 있어서 왕의 기능 중 가장 중요한 것은 하나님의 복을 중재하고 보증하는 것이다(시21:7; 시72). 여기에는 가난하고 약한 자들을 돕는 사명도 포함된다(시72, 45, 101). 이스라엘의 제의는 왕실 제의의 본질적인 부분이 되었고 이러한 융합은 596년 왕국이 멸망한 이후에 비로소 약화되었다. 포로기 이후에 왕의 기능 중 제사장적인 기능은 제외된다

56) Hans.-J. Krus, *시편의 신학*, 193.

57) Ben C. Ollenburger, *Zion, The City of The Great King*, 54.

58) R.Albertz, *이스라엘 종교사 I*, 247.

59) Ibid. 258-259.

(겔43:1-12; 겔46). Albertz는 이에 대해 다음과 같이 말한다.

그것은 야훼를 너무도 긴밀하게 성전이나 수도 및 그것의 방어 체제등과 동일시함으로써-시48편- 이스라엘 백성을 위한 정치적인 구원이 전부인 것처럼 믿게 한다는 데 있다. 그 결과 그들은 위협적인 외부의 발전들에 대하여 완전히 무감각하게 될 뿐만 아니라, 위협적인 내부의 사회적 변화에 대해서도 완전히 무비판적이 된다-미3:11, 렘7:4- 이와는 대조적으로 때때로 드러나는 날카로운 문제 제기는 이처럼 노골적으로 야훼를 제의적이고, 정치적인 차원에 묶어 두는 방식과 싸우는, 차별화의 가능성이 야훼 종교에 있음을 암시 한다⁶⁰⁾

예레미야가 싸워야 했던 거짓 선지자들은 바로 “예루살렘의 난공불락을 하나님 의 언약으로 믿었던 긍정신학자”들이었다(렘7:4). 예레미야는 예루살렘의 성전이 강도의 굴혈이 되었다고 정죄하고 실로의 처소처럼 하나님께서 예루살렘 성전을 허물어 버릴 것이라고 예언하여 온 유다를 놀라게 했다(렘7:8-34).

2. 이사야1-39장에 나타난 '예루살렘의 이사야'의 시온신학

Von Rad는 예루살렘의 이사야가 시온전승에 온전히 속한 자라고 판단한다.⁶¹⁾ 이사야 7, 10, 37장의 거룩한 전쟁에 대한 묘사는 시온시편과 유사성을 가진다. 그러나 이사야는 앗수르 제국의 부상으로 야기된 국가적인 위기상황 속에서 시온전통의 의미를 밝혔다는 점에서 독특하다. 호세아나 아모스는 시온전승을 국가적 위기의 상황 속에서 다루지 않는다.⁶²⁾ 이사야와 동시대를 살았던 미가는 예루살렘에 대해 더욱 비판적이다. 미가에게 있어서 예루살렘은 피로 세운 최악의 도시로, 철저히 파괴되어야 하는 곳이다(미3:10-12). 미가는 마지막 때에 일어날 야훼의 전이 있는 산도 예루살렘과 동일시하지 않는다(미4:1-5). 그러나 이사야는 다르다(사2:1-5). 이사야에게 시온은

60) Ibid. 301-302.

61) von Rad, *구약성서신학 II*, 155

62) Ibid., 173. von Rad는 북 왕국의 선지자들이 주로 야훼 신앙에 대한 가나안 바알 종교에 대한 위협을 다루었고, 이사야는 정치적, 국가적 동맹들을 반대하여 싸워야 했다고 주장한다; Ben C. Ollenberger는 호세야 역시 군사적인 동맹들을 우상숭배로 정죄했고, 야훼만 의존할 것을 촉구했음을 밝힌다. Ben C. Ollenberger, *Zion, The City of The Great King*, 104-107; 그러나 호세야 등 북 왕국 선지자들이 시온 전승과 관련되어 사역하지 않았음은 분명하다.

백성들의 어머니이고, 성전은 하나님의 임재가 있는 거룩한 장소이다. 이사야 6장은 흔히 소명기사로 해석되는데, 사실 이것은 시온의 거룩함에 대한 체험을 기록한 것이다. 이사야는 하늘에 계신 하나님이 바로 성전에 임재하신다는 것을 그 누구보다도 생생하게 체험한다. 야훼의 거룩함은 온 땅에 충만한 그의 영광(우주적 주권)과 연결되고 거룩치 못한 백성들에게는 위기로 작용된다. 야훼의 거룩함은 성읍들이 훼파되고 백성들이 포로로 끌려 갈 것까지도 연결되는데, 선지자는 그 가운데서 죄 사함의 은혜를 체험한다. 당시 이사야는 하나님에게 “언제까지 입니까?”라는 질문을 하고, 이 질문은 “오직 거룩한 씨가 이 땅의 그루터기이다”라는 말로 답변된다. 이사야의 성전 체험은 이사야서를 해석하는 중요한 키를 제공한다.⁶³⁾

이사야는 시온에 임할 하나님의 심판을 분명하게 선포하는데, 심판의 이유는 그들의 불의와 불신 때문이다. 유명한 사랑의 노래인 포도원 비유(사5:1-7)는 “그들에게 공평(미쉬파트)을 바라셨더니 도리어 포박이요, 그들에게 의로움을 바라셨더니 도리어 부르짖음이었도다!”라고 탄식한다(사5:7). 이제 이스라엘을 위해 야훼가 하실 일은 단지 심판뿐이다.

내가 그 울타리를 걷어 먹힘을 당케 하며, 그 담을 헐어 짓밟히게 할 것이요, 내가 그것으로 황무케 하리니 다시는 가지를 자름이나 북을 돋우지 못하여 질려와 형극이 날 것이요, 내가 또 구름을 명하여 그 위에 비를 내리지 말라 하리라(5:6-7)

하나님은 끈고한 자들의 피난처로 시온을 세웠지만(14:28-32) 이스라엘은 그 피난처에서 안식을 얻지 못한다. 그 주된 이유는 왕의 불신 때문이다. 이사야에게 있어서 왕은 하나님의 시온 정치의 핵심에 있다.⁶⁴⁾ 이사야서는 주로 시리아-에비라임 전쟁과 701년에 있었던 산헤립의 예루살렘 침공을 배경으로 한 선지자의 개입을 다루는데(7:1-25, 36-37), 이 두 사건의 메시지는 분명하다. 야훼는 시온의 유일한 피난처이

63) C.R.Seitz. "The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah"에서 매우 유익한 연구를 진행한다.

64) von Rad, *구약성서신학 II*, 149. 그는 야훼의 백성을 폴리스로 제일 먼저 파악한다. 예루살렘이 모든 직책들과 함께 폴리스로서 종말론적으로 새롭게 된다는 것이다(사1:26). 그리고 구출된 자들은 이 폴리스에서 안전을 얻는다(사14:32). 이사야가 이스라엘의 구원과 갱신에 관해 말하는 것은 모두 이 폴리스 표상에 근거를 두고 있다.

고 시온의 보호자이시다. 이사야는 국가적 위기를 해결하기 위해 맺은 정치적 동맹을 철저하게 정죄했다. 시온에 임재하시는 하나님의 통치에 대한 저항으로 봤기 때문이다. 허스기야의 사건은 야훼를 의지하여 기적적인 구원을 체험한 것을 서술하고, 아하스의 사건은 야훼를 의지하지 않아서 초래된 모습을 서술한다.

시온의 왕과 그 백성들의 불의와 불신은 야훼를 그들의 대적자로 만들었다. 이는 이사야 28-29장에 잘 나타난다. 이사야 28:1-4은 기름진 골짜기의 꼭대기에 세운 성을 의지했던 사마리아를 대적하는 강하고 힘 있는 주의 현현을 묘사한다. 이사야 28:5 이하는 동일하게 허망한 환상, 또는 성전에 대한 집착에 사로잡혀 주의 말씀에 따르지 않는 자들을 경고한다. 지도자들의 정치동맹은 사망과의 맹약으로 혹평된다. 그리고 이사야 16-18장에서 견고한 기초들에 대한 계시를 한다. J. J. M. Roberts는 본문의 배경이 혼돈의 홍수임을 지적한다.⁶⁵⁾ 이제 성전은 건잡을 수 없는 홍수로 파괴될 것이다. Ben C. Ollenberger는 본문이 성전의 훼파와 새로운 성전의 건축에 대한 예언이라고 본다.⁶⁶⁾ 이는 이사야 29장에 나오는 아리엘 신탁과 정확하게 일치한다. 1-4절을 보면 아리엘로 호칭되는 다윗의 진 친 성읍이 야훼가 보낸 군대로 말미암아 파괴되어 티끌로 되어버리는 비참한 광경을 묘사한다. 그러나 5-8절에는 열방의 군대들이 시온에서 패한다는 예언이 나온다. 이사야는 앗수르를 통한 하나님의 이스라엘을 향한 징계 뿐 아니라 앗수르를 포함하는 열방에 임할 심판도 함께 예언했다. 모든 것은 야훼의 계획에 따라 일어난다(사5:19). 이는 옛적부터 경영하신 것이다(사22:11). 이사야에게 있어서 야훼의 거룩함은 그의 백성의 죄에 대한 심판이다. 동시에 심판의 도구였던 자의 교만을 심판함으로(사10:5-19) 그의 백성을 구원하는 것이다. 그러나 심판에서 구원에 이르는 기간이 얼마인지는 알 수 없다.

이사야는 다윗 왕조의 새로운 싹에 대한 강한 소망을 가졌다(사7:9-17, 9:1-7, 11:1-16). 그 새로운 싹은 시온에서 공의의 통치를 성취할 것인데, 이 때 흠어졌던 자들의 귀환이 이루어지고 시온의 영광이 회복되며 열방의 순례가 이루어 질 것이다. 그러나 이사야는 그 때가 정확히 언제인지는 알 수 없었다. 그가 경험할 수 있었던 것은 말로 표현할 수 없을 정도로 황폐해지는 시온의 모습이였다(사22:4). 따라서 이사야서가 민족을 향한 애가로 시작되는 것은 결코 우연이 아니다.

65) J.J.M.Roberts, "Yahweh's Foundation in Zion" *JBL*106 (1987), 27-45.

66) Ben C. Ollenberger, *Zion, The City of the Great King*, 118-120.

170년이 흐른 후, 이사야의 고통을 위로하는 하늘에서의 음성이 황폐해진 시온과 멀리 떨어진 바벨론에 있는 이스라엘 백성들에게 들려왔다.

너희는 위로하라, 내 백성을 위로하라
 너희는 정다이 예루살렘에 말하며, 그것에게 외쳐 고하라
 그 복역의 때가 끝났고, 그 죄를 인하여 여호와와 손에서 배나 받
 았느니라 (사40:1-2)

제 3 절 이스라엘의 백 투 예루살렘에 대한 독특한 문헌으로서의 이사야 40-55장

이사야 40-55장의 독특한 내용은 John Calvin도 이미 인식했다. 그는 이사야 40-55장이 주전 8세기에 예루살렘에 있었던 이사야가 주전 6세기의 바벨론 포로들에 관한 내용을 포함한 것이라고 생각했다.⁶⁷⁾ 그러나 18세기 후반의 신학자 J. C. Doderlein, J. G. Eichhorn 등은 이사야 40장 이하의 내용이 포로기에 대한 예언이 아니라 포로기를 배경으로 하는 예언이라고 주장했다. 특히 B. Duhm은 1892년에 그의 저서를 통해 이사야서를 세 부분, 즉 1-39장(제1이사야서), 40-55장(제2이사야서), 56-66장(제3이사야서)로 구분하는 계기를 마련했다. 그는 40-55장에 나오는 '종의 노래'가 본문의 문맥들과 어울리지 않고, 따라서 이차적으로 삽입된 부분이라고 주장했다. 그러나 최근의 연구는 이사야서의 통일성을 강하게 주장한다.⁶⁸⁾ '종의 노래'도 그

67) Calvin's Commentaries. 3: *Isaiah* (Grand Rapids: Associated Publishers and Authors), 523. 칼빈의 고전적인 관점에 대한 C. R. Seitz의 비판은 적절하다. "The Passage in question does not appear directed to a future audience, as is the case in Daniel; nor is its incomprehensibility to Isaiah or his contemporaries mentioned, as in Daniel; and finally, its very success at persuasion demands a contemporary audience for whom the appearance of Cyrus has some probative force, as such, but primarily as having been announced from long ago. C. Seitz, 'The Logic of Isaiah 40-66,' *JBL* 115/2 (1996) 222

68) C.R.Seitz, *Zion's Final Destiny* (Minneapolis: Fortress, 1991); Marvin A. Sweeney, *Isaiah 1-4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition* (BZAW 171; Berlin/New York: de Gruyter, 1988); H.G.M.Williamson, *The Book Called Isaiah* (Oxford: Clarendon, 1994); R.E.Cleme, "The Unity of the Book of Isaiah." *Int* 36: 117-29; "Beyond Tradition-History: Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes," *JSOT* 31(1985) 95-113; R.Rendtorff, 'The Book of Isaiah: A Complex Unity. Synchronic and Diachronic Reading' *Society of Biblical Literature(SBL) Seminar Papers 1991* (Georgia: Scholars

문맥 안에서 해석되어야 한다고 주장한다.⁶⁹⁾ R. J. Coggins는 1998년에 “Do We Still Need Deutero-Isaiah?”라는 상당히 도전적인 제목의 논문을 발표했다. 그는 당시 학계를 주도하던 제2이사야서의 가설에 상반하는 입장을 보여줬다.⁷⁰⁾

본 절에서는 이사야 40-55장에 대한 두 가지 도전을 다루고자 한다. 첫 번째 도전은 이사야의 통일성이 인정되고 있는 시점에서 40-55장을 따로 떼어 다루어야 할 근거가 있는가 하는 점이고, 두 번째 도전은 40-55장의 역사적, 지형학적 배경에 대한 부분이다.

1. 이사야서의 편집적인 통일성과 이사야 40-55장의 독특성

필자는 이사야 40-55장이 포로기 귀환과 관련한 독특한 내용을 다루는 문헌임을 확신한다. 그 이유는 본문 자체가 전제하는 역사적인 배경이 이스라엘의 바벨론 포로기이고, 그 문체나 내용 부분에 있어서도 1-39장과 56-66장과는 구별되기 때문이다. 이사야서 전체가 하나의 작품으로 읽혀지기를 의도하는 편집자의 편집 과정을 거쳤다는 점은 인정한다. 그러나 편집자는 각 단계의 내용이 가지고 있는 독특성을 무시하지 않고 보존하면서 편집을 했다. 그에 대한 근거는 다음과 같다.

우선 이사야 1-39장이 8세기 앗수르의 위협을 배경으로 한 이사야의 사역과 메시지에 집중된 것처럼, 이사야 40-55장은 바벨론 포로기로부터의 이스라엘의 귀환에 대한 메시지를 담고 있고, 이사야 56-66장은 귀환 이후의 예루살렘의 공동체에 대한 메시지를 담고 있다. 역사적, 지형학적인 관점으로 볼 때, 1-39장은 주전 8세기의 예

Press) 8-20.

69) K. Baltzer, *Deutero-Isaiah* (Hemeneia, Minneapolis: Fprtress Press, 2001), 6; John Goldingay, *The Massege of Isaiah 40-55*, (Adinburg: T& T Clark, 2006).

70) R. J. Coggins. ‘Do We Still Need Deutero-Isaiah,’ *JSOT* 81 (1998) 77-92. Coggins가 지적하는 것은, 첫째, 제1 이사야 자체의 통일성에 대한 회의이다. 제1이사야는 복잡한 전승들을 모은 것이다. 둘째, 소위 제2 이사야서 자체도 복잡한 전승들을 모은 것이다. 그 안에서도 40-48장, 49-55장의 내용이 선명하게 구별된다. 셋째, 내용적으로도 제1 이사야와 제2 이사야는 쉽게 구분되지 않는다. 35장의 내용은 제2 이사야의 내용과 거의 구별되지 않고, Williamson이 지적한 것처럼 13-14장은 40-55장의 전체를 이룬다. 최근에는 아예 1-39장과 40장 이하를 구별하는 시도에 반하여 책의 내용을 새롭게 구성하려는 시도를 한다. 예를 들면, Watts는 전체 이사야서를 드라마로 보면서, 33장을 전환점으로 본다. 그러나 Coggins도 주제적인 상관성이 제2이사야서의 독특성을 부인하는 결정적인 요소가 될 수 없다고 인정한다. 그도 역사적인 상황이 보다 중요한 구별요소가 된다고 인정한다. 그러나 바벨론적인 배경이나, 새 출애굽에 대한 주장은 근거가 약하다고 주장한다.

루살렘을, 40-55장은 주로 주전 6세기의 바벨론을, 그리고 56-66장은 주전 6세기의 예루살렘을 배경으로 한다.

이사야서는 "시온의 영광"이라는 주제적인 통일성을 강하게 나타낸다. 이사야서는 시온에 임할 야훼의 영광에 대한 강한 신념을 보여준다. 그리고 구약의 책들 중 가장 풍부한 시온전승을 보존한다. 그러나 이 동일한 시온전승은 역사적인 단계마다 독특성을 보인다. 1-39장에서는 주로 예루살렘의 이사야를 중심으로 하는 보다 시온전승의 형태를 보인다. 여기에서 시온은 하나님이 임재하시고(6장) 통치하시는 종말론적인 장소로 이해된다(2장). 그리고 앗수르의 위협을 대항하여 시온의 불가침범성을 주장한다(사37:35). 8세기의 이사야에게 시온은 이스라엘의 불의로 말미암아 황폐해진 곳이었지만, 결코 파멸될 수는 없는 신적 임재가 있는 곳이다. 여기서 시온은 하나님의 시온에 대한 심판과 동시에 하나님의 임재가 절대적으로 임하는 깊은 긴장의 장소로, 이 긴장은 29장에 나오는 아리엘 신탁에서 잘 표현된다. 예루살렘을 지칭하는 아리엘은 야훼가 파견한 군사들에 의해 공격을 당하지만, 또한 야훼의 갑작스런 개입으로 구원되는 존재로 그려진다.⁷¹⁾

그러나 이사야 40-55장에서는 예루살렘의 회복이 기정사실로 전제되어 있다. 한 예로 이사야 44:28은 성전 회복을 간접적으로 언급한다. 그리고 이스라엘 백성은 시온의 영광의 회복에 대한 믿음을 잃고 있었다. 하나님의 계시와 선지자의 설교는 모두 무너진 시온의 영광을 회복하는 것에 집중되어 있다. 하나님은 고레스를 일으켜 새로운 일을 시작하실 것이고, 이스라엘 백성은 곧 바벨론에서 나와 시온으로 향해야 한다. 전능하신 창조주이신 야훼가 광야에 길을 내실 것이고 그 백성과 함께 시온에 입성할 것이다. 시온전승과 출애굽전승은 이스라엘의 백 투 예루살렘을 목적으로 긴밀하게 하나로 통합되는데, 이는 이사야 1-39장과 구별되는 이사야 40-55장에서의 독특한 신학적 내용이다. Von Rad는 이 점을 분명하게 지적한다.

71) "Ariel in a name for Jerusalem. It means 'God's lion,' but a similar word means 'hero' in Isa. 33:7, where 'Ariel' sounds the same as a word for the hearth around the temple altar where animals were burnt in sacrifice. So we hear Isaiah lamenting 'God's lion' or a here or the altar hearth, and we are not helped a great deal by the next line that makes clear that he term refers to Jerusalem, which David had once besieged." . John Goldingay, *Isaiah*. NIBC (Peabody: Hendrickson, 2001), 157에서 인용.

전체 예언을 위해 구성적인 세 선택전통들, 즉 출애굽과 다윗, 시온전통들이 모두 제2이사야에 의해 받아 들어져서 뛰어난 시문(詩文)으로 재구성된 것을 우리는 발견한다. 그러나 그의 미래관 전체에 견주어 볼 때, 출애굽 전통이 전면에서 드러나 있음은 의심 없다... 이스라엘의 모든 전통 중에 가장 옛것이며, 가장 중요한 이것과 함께 제2이사야는 시온전통에 관여해야 했다.⁷²⁾

이사야 56-66장은 바벨론 귀환 후의 예루살렘 공동체와 관련된 중요한 내용을 포함한다. 이 부분의 주된 이슈는 시온의 영광회복의 지연이다. 기대되었던 야훼의 영광은 나타나지 않았고, 귀환한 백성들은 성전과 이스라엘의 재건의 주된 흐름에서 소외되는데, 이는 그들로 하여금 보다 급진적인 방법으로 야훼의 개입을 소망케 만든다.⁷³⁾

요약하면, 이사야서는 한 작품으로 읽혀지도록 계획되었다. 그러나 포로기를 배경으로 한 이사야 40-55장은 이스라엘 백성의 시온으로의 귀환을 강하게 추진했던 선지자의 선포를 분명하게 담고 있다. 이는 우리가 이 본문을 해석할 때 역사적인 배경을 반드시 고려해야 함을 요구한다. 필자는 정경적인 해석이 역사적인 해석을 배제시켜서는 안 된다고 생각한다. C. R. Seitz는 이사야서 전체가 동일한 저자에 의해 기록된 것이라고 주장하지만, 40-55장의 배후에는 한 익명의 선지자가 활발히 활동했고 이 부분을 그 선지자의 독특한 자의식과 연관하여 해석한다.⁷⁴⁾ R. J. Clifford는 이사

72) Von Rad, *구약성서신학 II*, 허역 역(서울: 분도출판사, 1977), 236.

73) Paul Hanson, *묵시문학의 기원* (The Dawn of Apocalyptic), 이무용, 김지은 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1996). 그는 제3 이사야의 역사적인 상황에 대한 재구성을 진행한다. 그는 제3 이사야와 관련된 공동체를 에스겔 40-48장의 회복 프로그램과 관련된 반 사독적인 흐름으로 보고, 이스라엘의 묵시문학의 기원을 이스라엘의 재건에서 제외된 환상가적 집단에서 찾는다. Paul Hanson의 재구성에 대해 B. Schramm의 *The OpponeNew Testament Studies of Third Isaiah: Reconstructing the Cultic History of the Restoration* JSOT 193, (Sheffield Academic Press, 1995)는 비판한다. Hanson의 관점은 약간 다른 형식으로 J. Blenkinsopp에 의해 계승된다. 참고, Blenkinsopp, "A Jewish Sect of the Persian Period," *The Catholic Biblical Quarterly* (CBQ) 52 (1990):5-20; "The Servant and the ServaNew Testament Studies in Isaiah and the Formation of the Book" In *Writing and Reading the Scroll of Isaiah*, ed. Craig C. Broyles and Craig A. Evans (Brill:Leiden. NewYork. Koln. 1997). 1:155-75; *Opening the Sealed Book*.

74) C.R.Seitz 는 제2 이사야서와 관련된 익명의 선지자의 출현을 이스라엘의 새로운 예언형식이 시작된 것이라고 본다. 이 선지자는 자신을 이사야나 예레미야처럼 직접 말씀을 받아 선포하는 선지자라기보다는, 이미 선포된 말씀을 해석하고 성취하는 선지자로 본다. 그는 자신을 이사야나 예레미야 뒤에 철저히 숨기고 야훼의 종으로서 자신의 사명을 성취하고자 한다

야 1-39장에서는 발견되지 않는, 40-55장에 나오는 독특한 신학적인 사상을 세 가지로 정리한다. 첫째, 시온은 출애굽과 땅 정복의 목적으로 부상된다. 둘째, 창조의 사상이 등장한다. 셋째, 이방 군주인 고레스를 메시아로 선포한다.⁷⁵⁾ 최근에는 이사야 40-55장의 저자가 1-39장의 형성에 직접적인 관여를 했을 것이라는 주장들이 늘어가는 추세이다.

2. 역사적, 지형학적인 배경

R. J. Coggins는 제2이사야서에 대한 학계의 확신이 대부분 역사적, 지형학적인 내용과 관련이 있다고 파악한다.⁷⁶⁾ 그는 제2이사야서가 역사적으로는 고레스의 부상을 배경으로 하고, 지경학적으로 바벨론을 배경으로 한다는 주장을 반박한다.

가. 고레스와 관련된 논쟁

고레스에 대한 언급은 전통적으로 이사야 40-55장을 6세기의 작품으로 여기도록 하는데 중요한 근거로 간주되어 왔다. R. J. Coggins는 고레스에 의한 이스라엘의 귀환의 역사적인 사실 여부가 불확실하다는 A. Kuhrt의 글⁷⁷⁾을 언급하면서 이 입장에 대해 반대한다.⁷⁸⁾ 그리고 고레스를 이상적인 이방군주, 심지어 메시아로 칭송하는 이사야 40-55장과 6세기 포로기 공동체와의 관계를 의심하여, 이 부분을 보다 후기의 것으로 추정한다. 그러나 그의 이러한 주장은 설득력이 약하다. 우선, 이사야 40-55장

(Seitz, *The Logic of Isaiah 40-66*, 234이하). 이와 같은 새로운 형태의 선지자의 출현에 대해 Von Rad는 다음과 같이 말한다 (*구약성경 II*, 239).

그가 소명을 받을 때, 하늘로부터 그에게 지시된 것은 영원히 존속되는 야웨의 말이었다. 옛 예언자들의 후예로 자신이 이해되는 것은 그에게 중요했다(사 44:26,45:19) 그들이 이전에 예언한 것이 지금 이루어지기 시작한 것이다(사 43:9ff, 44:7; 45:21) 그리고 그가 지금 하는 말들에서 그들의 예언이 곧 실현된다(사55:10ff). 제2이사야는 사실 이미 지나간 예언자의 말과의 연결 관계를 향한 것으로 세계사의 모든 것을 관찰한다.

von Rad는 제2 이사야의 익명성을 단순히 정치 환경이 아니라 새로운 예언자적 자의식에서 찾아야 한다고 주장한다.

75) R.J.Clifford, S.J., "The Unity of the Book of Isaiah and Its Cosmogonic Language" *CBQ* 55 (1993). 1-17.

77) R.J.Coggins, "Do We Still Need Deutero-Isaiah?" *JSOT* 81(1998), 82.

77) A.Kuhrt, *The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy*, *JSOT* 25 (1983) 83-97.

78) R. J. Coggins. "Do We Still Need Deutero-Isaiah", *JSOT* 81 (1998), 77-92.

에서는 이스라엘 백성의 귀환에 대한 구체적인 정보를 제공되지 않고 있다. Von Rad는 이 점에 대해 다음과 같이 말한다.

제2이사야는, 야훼자신에 의해 추방당한 자들이 가까운 시일 안에 고향으로 돌아오게 된다는 것을 말했으나, 귀향사건 자체에 관해 보도하는 증서는 하나도 없다. 이 사건이 일어난 것은 사실이다. 그러나 우리는 어떻게는 고사하고, 언제 일어났는지조차 알지 못한다.⁷⁹⁾

R. Albetz는 Kuhrt의 귀환에 대한 주장을 받아들여 이스라엘의 대대적인 귀환이 주전 520년 경, 즉 다리오의 통치 기간에 이루어졌음을 주장한다. 그러나 고레스 신탁의 역사적인 배경이 550-538년경, 즉 리디아 왕국과 이오니아 도시들을 항복시키는 고레스의 승리를 배경으로 하는데 어려움을 느끼지는 않는다.⁸⁰⁾ 고레스의 부상으로 말미암은 바벨론 멸망과 이스라엘의 회복에 대한 강력한 소망은 주전 538년 고레스의 바벨론 성의 평화로운 입성 이후가 아닌, 그 이전으로 보는 것이 더 합리적이다. 둘째, 이사야 40-55장이 고레스를 이상적인 메시아로 그린다는 것은 지나친 주장이다. 고레스는 야곱-이스라엘을 시온으로 돌리기 위한 하나님의 높은 뜻을 이루기 위한 수단으로 언급된다. 고레스는 야훼를 모르는 자로 언급되는데, 이는 이사야 40-55장에 나타나는 “땅 끝까지 내가 야훼임을 알리라”는 비전에 비추어 신중하게 판단되어야 할 부분이다. 한 가지 더 언급한다면, 이사야 40-55장에서 가장 중요한 명칭인 야훼의 종이 결코 고레스에게 적용되지 않는다는 점이다. 더욱이 46장 이후 고레스의 이름은 다시 언급되지 않는다. 그러므로 고레스에 대한 Coggins의 재해석은 설득력을 잃는다.

79) von Rad, 구약성서신학 II. 275.

80) R. Albetz, '포로시대의 이스라엘'(Die Exilszeit) 155페이지 이하 (어디까지인지 확실히 표기). Albetz는 포로기 귀환에 대한 다음과 같이 재구성을 한다. 첫 번째 사건은 고레스 시대 세스바살에 의한 성전 기물들의 귀환이다. 그는 세스바살가 유대인이 아닌 고레스에 의해 임명된 바벨론인이라고 생각한다. 두 번째는 스룹바벨과 여호수아에 의해 이루어진 대 귀환이다. 아마도 다리우스 1세의 통치 초기(주전522년경)에 일어난 일이라고 생각된다. 학개와 스가랴에 의해 축구된 성전재건이 이때 이루어진 것으로 보인다. Albetz는 제2 이사야의 선포와 성취 사이의 긴 기간을 가정하면서 복잡한 본문의 재구성을 시도한다. 484.

나. 배경장소와 관련된 도전: 바벨론 아니면 예루살렘?

Coggins는 바벨론 골라가 이사야 40-55장의 배경이라는 주장에 대해 반대를 하는 H. M. Barstad의 연구를 바탕으로 자신의 의견을 뒷받침한다.⁸¹⁾ M. Goulder의 구는 이사야 40-55장의 배경이 예루살렘임을 강조한다.⁸²⁾ H. M. Barstad도 이사야 40-55장에서의 광야전승이 바벨론으로부터의 출애굽을 의미하는 것은 아니라고 주장한다. 그의 논증의 핵심은 40-55장에 언급된 광야전승은 이스라엘의 고대전승, 특히 시편전승을 통하여 훌륭하게 해석될 수 있다는데 있다. 그는 출애굽에 대한 언급을 철저하게 비유적으로 해석한다. 그러나 이사야 40-55장이 바벨론으로부터의 포로귀환을 배경으로 하지 않는다는 Goulder와 Barstad의 주장에는 반박의 여지가 많다.

Goulder는 이사야 40-55장에서 볼 수 있는 예루살렘 중심적인 시각을 잘 의식했다. 그러나 그는 본 단락의 신학적이고 문학적인 저자의 시각을 역사적이고 지형학적인 시각으로 잘못 이해했다. 이사야 40-55장은 천상적, 우주적인 시각을 가지고 있다. 본 단락은 하늘의 어전회의로 시작된다.⁸³⁾ 예루살렘에 대한 죄 사함이 선포되고, 야훼의 재방문이 선포된다. 야훼의 길을 예비하라는 하늘의 명령이 선포된다. 이사야 40-55장은 시온의 영광을 회복하기 위한 하나님의 열심을 그린다. 그래서 "이 예언자의 사상은 끊임없이 시온을 맴돌고 있다."⁸⁴⁾ 그러나 예언자의 사역지는 바벨론 골라이고 사명은 바벨론에서 포로로 있는 이스라엘 백성을 시온으로 귀환시키는 것이다. 선지자는 사면팔방에 흩어져 있는 이스라엘이 예루살렘으로 귀환하는 웅대한 하늘의 그림을 마음에 간직하고 있다. 그러나 그의 사역의 대상과 장소는 바벨론 골라이다. Goulder는 본 단락에서 분명하게 제시하는 바벨론으로부터 예루살렘까지의 길에 대한 강한 모티브에 대한 충분한 주의를 기울이지 않았다.

Barstads는 이사야 40-55장의 출애굽 본문들이 구약의 거룩한 전쟁전승과 시온

81) H.M.Barstad, "A Way in The Wilderness," *JOSSM 12* (England: University of Manchester, 1989)

82) M. Goulder, "Deutero-Isaiah of Jerusalem," *JSOT 28.3* (24) 351-362

83) H.W.Robinson, "The Council of Yahweh," *JTS 45* (1944), 151-157; F.M.Cross, 'The Council of Yahweh in Second Isaiah,' *JNES 12* (1953), 274-77; R.N.Whybray, The Heavenly Counsellor in *Isaiah XI* 13-14, C.R.Seiz, "The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah," *JBL109/2* (1990) 229-247.

84) von Rad, *구약성서신학 II*, 236.

시편들과 깊은 관계가 있음을 정확히 파악했고, 일부 본문들은 출애굽과 관련되어 해결될 필요가 없음을 증명했다. 그의 주장에 대한 반론을 짧게 정리하자면 다음과 같다. 첫째, Barstad가 본 단락의 재해석을 위하여 제공하는 시편들, 예를 들어 104편이나 74편은 모두 포로기를 전제한다.⁸⁵⁾ Kraus는 104편이 포로기 이후의 공동체를 배경으로 했다고 주장하는데, 104편이 이사야 40-55장의 영향을 받아 형성되었다고 보는 것이 보다 합리적이다. 따라서 Barstad가 출애굽적인 내용을 담고 있는 본 단락을 역사적 배경과 관련 없는 문학적 인용으로 해석하려는 Barstad의 주장은 설득력이 없다.⁸⁶⁾

둘째, 사막에 물이 공급되는 메타포에 대해 Barstad는 고대시온전승에서 언급되는 물과 이사야 40-55장에서 언급되는 물이 다름을 인식하지 못한다. Jon D. Levenson이 밝힌 것처럼 물은 고대 시온전승의 핵심 메타포 중 하나이다.⁸⁷⁾ 야훼는 태초에 리워야단을 베고, 범람하는 홍수를 다스렸으며, 결정적인 반석을 시온에 갈아 생명수의 근원이 되신다(시편93:3-4, 욥26:12이하, 사27:1). 예루살렘의 기혼샘은 이를 상징한다. 시온(성전)은 생명수의 근원으로 그려진다(시36:8-10, 46:1-4, 74편, 65편). 이사야 8장의 창일하는 홍수와 천천히 흐르는 시냇물에 관한 이사야의 선포는 바로 이를 배경으로 한다. 이사야 28:16에 나오는 기초석은 태초의 홍수를 가두었던 기초석을 의미하는 것으로 보인다. 그러나 이사야 40-55장에서처럼, 사막의 여행자들을 위한 광야의 샘물에 대한 물의 메타포는 전통적인 시온사상에서 나타나는 물의 메타포와는 다르다. 사막에서 여행하는 이들에게 물을 공급하겠다는 야훼의 약속의 그림은 성경 전체를 볼 때 매우 독특하다.⁸⁸⁾

85) H.M.Barstad, *A Way In The Wilderness: The 'Second Exodus' in The Message of Second Isaiah*. (University of Manchester, 1989), p28-29

86) B.W.Anderson, "Exodus Typology," in *Second Isaiah' in Israel's Prophetic Heritage*. ed. by B.W.Anderson and W.harrelson. (New York, 1962) 177-95.

87) Jon D. Levenson, *Sinai and Zion*, 130.

88) 유사한 표현이 등장하는 포로기전 시편으로는, 시편 84:5-6이다. 그러나 여기는 사막에 대한 언급이 없고, 생의 역경이 오히려 야훼에 의해 축복의 샘(눈물->샘)이 됨을 그리는데, 이는 이사야 40-55장과는 상당히 다른 그림이다. 시편 78편과 105편에 반석을 갈라 샘물을 제공한다는 표현이 나오지만, 이는 모두 포로기 또는 포로기 이후나, 포로기라고 Kruse는 주장한다.(H-J. Kraus, *Psalms 60-150*, (Augsburg: Fortress, 1989), 122-124, 308-309. 보다 고대의 시편 전승에는 사막의 급수(給水)에 관한 언급이 나오지 않는다. 따라서 우리는 제2 이사야에서 등장하는 "사막의 급수" 모티브가 아주 특별한 것임을 주장할 수 있을 것이다.

보라, 내가 새 일을 행하리니 이제 나타낼 것이라 너희가 그것을 알지 못하겠느냐 정녕히 내가 광야에 길과 사막에 강을 내리니, 장차 들짐승과 곧 시랑과 및 타조도 나를 존경할 것은 내가 광야에 물들을, 사막에 강들을 내어 내 백성, 나의 택한 자로 마시게 할 것이라(43:19-20)

너희는 바벨론에서 나와서 갈대아인을 피하고 즐거운 소리로 이를 선파하여 들리며 땅끝까지 반포하여 이르기를 여호와께서 그 종 야곱을 구속하셨다 하라. 여호와께서 그들을 사막으로 통과하게 하시던 때에 그들로 목마르지 않게 하시되 그들을 위하여 바위에서 물이 흘러나게 하시며, 바위를 쪼개사 물로 솟아나게 하셨느니라(48:20-21, 49:9-10).

필자는 이와 같은 독특한 표현은 출 바벨론을 추진했던 역사적인 상황에서 기인한 것이라고 확신한다. 그러므로 순수한 메타포로 출애굽 유형의 본문을 처리하는 것은 위험하다.

셋째, 학자들이 바벨론 골라를 이사야 40-55장의 배경으로 주장하는 것은 단순히 몇몇 출애굽 본문을 토대로 했기 때문이 아니다. 개별적인 본문들도 전체의 흐름 속에서 새로운 의미들을 가질 수 있는데, 이는 이사야 40-55장도 마찬가지다. 이사야 40:1-11은 하늘의 어전회의로 시작된다. 예루살렘을 향한 용서가 선포되고 야훼의 방문이 약속된다. 그리고 길 예비에 대한 명령과 야곱-이스라엘에 대한 설득(사 41:11-48:19), 바벨론을 떠나라는 명령이 떨어진다(사 48:20-22). 그리고 자녀들의 돌아옴을 통해 시온이 받을 위로와 영광에 대해서도 서술한다(사 49:1-54:17). 이사야 55장은 다윗언약의 성취를 약속하고 따라서 기쁨으로 나아갈 것을 명하는 것으로 마감된다(사 55:12-13). 이에 대해 보다 구체적인 본문은 이사야 41:1-42:17인데, 이 본문은 대칭 구조를 이룬다.⁸⁹⁾ 여기에서 주목해야 할 부분은 41:17-20과 42:10-17이다. 이 두 구절이 옛 시온전승의 거룩한 전쟁(Holy War) 메타포로 해석할 수 있다고 말한 Barstad의 주장은 맞다. 그러나 그는 같은 메타포가 문맥에 의해 어떻게 독특하게 사용되는지를 파악하는 것에는 실패한다. 41:17-20은 백성들을 구출하기 위한 하나님의 행사를 묘사한 그림이고, 42:10-17은 억압하는 자들을 심판하기 위해 하나님의 우주적인 능력이 행사되는 것을 묘사한 그림이다. 여기에서 바벨론은 하나님의 진노의 심판

89) J. Goldingay, *The Message of Isaiah 40-55* (Edinberg: T&T Clark, 2006), 79. 41:1-7과 41:21-29, 41:8-16과 42:1-9, 41:17-20과 42:10-17이 각각 대칭 구조를 이루고 있다.

이 내려질 곳으로 그려지고, 이스라엘 백성은 그곳으로부터 구출되어야 할 백성으로 그려진다. 이 점을 고려하면 41:17-20이 전체 맥락 속에서 출애굽의 의미를 담고 있고, 그 의미는 42:16에서 보다 분명하게 나타남을 알 수 있다.

요약하자면, 이사야 40-55장의 배경을 주전 6세기의 바벨론으로 설정하는 전통적인 입장은 비록 도전을 받고는 있지만 아직 견고하다. 이에 필자는 40-55장이 구약 이스라엘 백성들의 백 투 예루살렘에 관한 문헌임을 확신하면서, 본 단락이 담고 있는 이스라엘 백성의 백 투 예루살렘의 신학적인 의미를 탐구하도록 하겠다.

제 4 절 시온의 회복과 이스라엘 백성의 백 투 예루살렘

1. 하늘의 어전회의에서 선포된 복된 소식과 이사야 40-55장의 구성

이사야 40-55장 전체를 이해하는 열쇠는 40:1-11에 있다. 이 구절들은 하늘의 어전회의를 묘사한다.⁹⁰⁾ 이사야 40-55장 전체는 천상적인 시각을 강하게 유지한다. 신들과 창조계, 특히 이스라엘은 하늘의 법정으로 호출된다. 여기서 시온에 관한 야훼의 새로운 결정이 선포된다. 자신 백성을 위로하기 위하여 시온의 죄악이 사함을 입고 복역이 끝났음이 선포된다. "배나 받았다"는 표현은 예레미야 애가를 의식하게 한다.⁹¹⁾

하늘의 선포는 야훼의 길을 예비하라는 보다 구체적인 명령으로 천군들에게 전달된다. 이제 야훼가 광야와 사막을 지나 시온으로 향할 것이기 때문이다. 이는 시온의 죄로 인해 시온에 야훼의 부재가 있었다는 것을 전제한다. 골짜기는 돋우어지고, 산은 낮아지며, 고르지 않는 곳과 험한 곳은 평탄케 되어 평지가 될 것이다. 야훼의 신현(Theophany)에 대한 창조계의 반응은 우주적으로 묘사되고 시온의 길을 예비하는 것으로 재구성되어 나타난다. 40:6-11에는 한 소리가 등장하는데, 그는 시온에 아름다운 소식을 전할 자이다.

40:1-11과 이사야 6장의 관계에 대하여 중요한 연구를 진행한 C. R. Seitz는 본

90) H.W.Robbinson, "The Council of Yahweh," 151-157; F.M.Cross, "The Council of Yahweh in Second Isaiah," 274-77.

91) M.C.A.Korpel, "Second Isaiah's Coping with the religious Crisis: Reading Isaiah 40,55," *The Crisis of Israelite Religion*. ed. B.Becking and M.C.A.Korpel. Brill/Leiden/Boston/Koln. 1999), 91-98.

구절이 새로운 종류의 예언시대의 시작을 언급하는,⁹²⁾ 6:11의 “어느 때까지니이까”에 대한 응답으로 이해한다.⁹³⁾ Von Rad도 동일한 입장을 취한다.⁹⁴⁾ F. M. Cross는 계시의 매개체인 천사들의 등장에 주의한다.⁹⁵⁾ 시온의 황폐함 대한 이사야의 예언이 하늘의 어전회의에서 새롭게 이어지는 지고, 새로운 시대가 시작되는 것이다.

그러나 40:1-5와 40:9-11사이에는 약간의 변화가 있다. 필자는 이 변화가 해석학적인 열쇠를 제공한다고 생각한다. 1-5에서는 야훼의 시온 귀화에 대한 선포와 이를 위한 적극적인 준비를 묘사한다. 특히 광야에 길을 만들어 그 길을 통해 시온에 입성하실 것으로 그려진다. 그러나 9-11을 보면 야훼는 시온으로 오시는 중이로 이미 오셨다. 즉 현재와로 시제로 선포된다: “너희 하나님을 보라!” 그리고 그의 오심이 의미하는 바를 서술한다. 야훼는 자신의 팔로 다스리실 것인데, 대항하는 자들에게는 보응을, 그의 백성들에게는 상급을 주신다. 야훼는 백성을 모으시고, 심장 가까이 품으시고, 인도하시는 자기 백성의 목자이다. “모으신다”라는 단어는 이사야 40-55장에서 매우 중요하다. 여기서 중심은 시온이다. 시온으로 그 백성을 모으시는 야훼와 권능의 임제로 시온의 길에서 달리시는 야훼의 그림은 하나로 겹쳐지는데, 이는 야훼의 시온 귀환과 이스라엘 백성의 시온 귀환을 하나의 그림으로 통합하면서 이사야 40-55장의 특징을 낳는다. 시온의 회복은 하늘의 어전회의에서 하나님의 말씀으로 선포되었다는 의미에서 시온의 회복은 이미 신적인 현실성을 가지지만, 동시에 이스라엘 백성들의 순종 여부와 상관되는 미래에 완성될 약속이다. 40:6-8은 선포된 말씀에 대한 백성들의 처지를 향한 탄식과 하나님의 창조적인 말씀이 그 계획을 반드시 이루실 것이라는 선포로 구성된다.

이사야40-55장의 내용은 크게 두 부분으로 나뉘어진다. 40:12-48:22은 야곱-이스라엘을 향한 설득이고, 49:1-54:17은 야훼의 부르심에 순종하는 종과 시온-예루살렘의 회복에 관한 이야기다. 그리고 55장은 마지막 부르심과 약속으로 구성된다. 이사야 40-55장의 내용을 분석하면 아래와 같다.

92) C.R.Seitz, “The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah,” 229-247.

93) C.R.Seitz, “The Divine Council,” 245.

94) von Rad, *구약성서신학II*, 239.

95) F.M. Cross, “The Council of Yahweh in Second Isaiah,” 276.

- I. 40:1-11 하늘의 어전 회의
- II. 40:12-48:22 야곱-이스라엘을 향한 하나님의 설득
 - 40:12-31 창조주 야훼의 영광을 모르는 야곱-이스라엘
 - 41:1-44:23 하늘 법정으로 소환되는 야곱
 - 41:1-42:13 야훼의 종, 야곱-이스라엘을 향한 하나님의 뜻을 계시
 - 42:14-44:23 우상에 의해 귀머거리 된 야곱-이스라엘을 향한 야훼의 변론
 - 44:24-47:15 고레스를 일으켜 그 뜻을 성취하시는 야훼
 - 48:1-22 바벨론을 떠날 것을 야곱-이스라엘에게 명령
- III. 49:1-54:17 야훼의 종과 시온의 영광
 - 49:1-50:3 소명에 응하는 야훼의 종과 시온을 위로하는 야훼
 - 49:1-13 새롭게 소명 받는 야훼의 종
 - 49:14-50:3 시온을 위로하는 야훼
 - 50:4-52:12 야훼의 종의 소생(甦生)과 시온의 소생(甦生)을 위한 야훼의 팔의 소생(甦生)
 - 49:4-11 야훼의 뜻을 깨닫는 야훼의 종의 소생(甦生)
 - 51:1-52:12 야훼의 팔의 소생(甦生)을 통한 시온의 소생(甦生)
 - 52:13-54:17 존귀하게 된 고난 받은 야훼의 종과 시온의 회복된 영광
 - 52:13-53:12 고난 받은 야훼의 종을 존귀케 하리라.
 - 54:1-17 시온의 회복된 영광
- IV. 55:1-12 마지막 호소

필자는 야곱-이스라엘이라는 호칭이 역사적 실체로서의 이스라엘(포로 된 이스라엘)을 가리키고, 비록 야훼의 종이라는 호칭은 야곱-이스라엘에게서 나온 것이지만 야곱-이스라엘과는 구별되는, 신적인 계획에 순종하는 이스라엘을 의미하는 것이라고 생각한다. 만약 이스라엘이 선포된 말씀에 순종하면 야훼의 종말론적인 계획을 이루는 야훼의 종이 되고, 그렇지 않으면 시온의 자녀로서 갖는 축복을 상실하게 된다. 이

러한 이원론적인 대답은 도처에 나타난다. 이사야 40-55장에서 창조에 사용되는 동사 "bara"가 많이 사용되는데, 이 단어를 통해 새로운 백성의 창조를 묘사한다. 야훼는 고레스에게 기름을 부음으로서 역사의 새로운 단계를 가동시키셨다. 이스라엘은 40:1-11은 6:11의 "어느때 까지니이까"에 대한 응답으로 본다.⁹⁶⁾ 이제 선포된 말씀에 대한 순종 여부에 따라 운명이 결정된다. 시온은 이제 모든 산 위에 우뚝 솟구치게 될 것이다.

2. 구원 역사의 새 시대

이사야 40-55장에 나오는 선지자는 새로운 구원의 시대의 도래를 선포한 복음의 선지자이다. 바로 이사야 40-55장 때문에 이사야서는 종종 다섯 번째 복음서로 불린다. 새로운 구원의 시대의 핵심은 야훼의 시온으로의 귀환이다. "네 하나님은 통치하신다!"(사52:7-10). 이것이 바로 시온에 선포되어야 할 좋은 소식이다. 여기서 역사는 두 시대로 나눈다. 전(前) 시대는 시온의 자녀들의 죄로 인한 복역의 시대이다. 자녀들은 포로로 잡혀 시온을 떠났고, 시온은 버림받아 홀로 된 여인이 되었다. 아름다움을 상실하고 티끌에 떨어졌다(사52:2). 시온은 야훼에게 버림 받은 여자로 간주되었고(사49:14) 자녀들은 돌아올 길을 찾지 못했다(사40:27). 이스라엘 백성은 죄로 인한 야훼의 진노 속에서 육체는 타고 있으나 마음의 깨달음은 없다(사42:25). 시온은 회복의 소망마저 상실했다(사50:1). 그들의 야훼의 팔을 볼 수 없었다(사50:2). 그러나 이것이 야훼와 시온, 야훼와 이스라엘 백성에 대한 이야기 전부는 아니다. 우리는 바로 이 절망의 순간에 가장 인격적인 하나님의 고백을 듣는다.

여인이 어찌 그 젖 먹는 자식을 잊겠으며, 자기 태에서 난 아들을
궁핍히 여기지 않겠느냐 그들이 혹시 잊을찌라도 나는 너를 잊지
아니할 것이라 (사49:15)

구원의 새로운 시대는 하나님의 은밀한 의지(will)가 아니라 그의 이스라엘을 향한 불타는 사랑 때문에 시작된 것이다. 하나님은 더 이상 시온의 죄를 묻지 아니하시기로 작정하신다. 그들의 복역의 때는 끝났다(사40:2, 43:25, 44:22). 이제 시온은 회복될 것

96) C.R.Seitz, "The Divine Council," 245.

이다.

시온은 이스라엘의 종말론적인 소망의 상징으로 모든 구약의 전승들, 즉 출애굽 전승, 아브라함-사라전승, 노아전승, 창조전승이 이를 통해 새롭게 재해석된다. 출애굽 전승은 이스라엘의 출 바벨론과 겹쳐지고 그 목적지는 시온으로 재구성된다.⁹⁷⁾ 아브라함-사라전승은 두 번 사용되는데 야곱-이스라엘을 설득하는 문맥에서 아브라함의 약속이 한번 언급된다(사41:8). 무엇보다 아브라함-사라 전승은 아이를 낳지 못하는 시온에게 모래알처럼 많은 자녀들을 가질 것이라 약속하는 문맥에서 등장한다(사 48:18-19, 51:2, 54:1). 시온-사라가 겹쳐지고 귀환하는 자녀들이 하나님에 의해 생산되는 자녀들로 그려진다. 노아전승은 한번 언급된다(사54:9-10). 홍수로 다시는 땅을 심판치 아니하겠다는 노아의 약속은 다시는 시온을 심판치 아니하겠다는 야훼의 맹세의 보증으로 등장한다. 지파시대의 전승에 속한 “이스라엘의 기업을 무를 자(go’el)”인 야훼(레25:25-55, 룿기)의 모습은 이사야 40-55장 전체를 장식한다. 여기서 동사 “gaal”은 자주 등장한다(사41:14; 43:14; 44:6, 24; 47:4; 48:17; 49:7, 26; 54:5, 8).⁹⁸⁾ 창조전승도 새롭게 해석된다. 이스라엘의 시온으로의 귀환은 하나님의 새로운 창조의 일이다. Von Rad는 창조전승과 출애굽전승이 이사야 40-55장에 의해 하나로 통합되었다 하지만⁹⁹⁾ 사실은 세 전승, 즉 창조전승, 출애굽전승, 시온전승이 통합된 것이다.

3. 시온으로 향하는 길

“시온으로 향하는 길” 메타포는 이사야 40-55장 전체를 이해하는 핵심적인 열쇠이다. 시온으로 향하는 야훼의 길, 시온으로 향하는 고레스의 길, 시온으로 향하는 야곱-이스라엘의 길 사이의 관계를 파악하는 것은 대단히 중요하다. 선포된 예언의 말씀은 이 길을 통합하는 야훼의 유일한 수단이다.

가. 야훼의 길 (The Way of YHWH)

“야훼의 길을 예비하라”(사40:3)는 하늘의 어전회의에서 하늘의 영적 대리자들에

97) B.W.Anderson, “Exodus Typology in Second Isaiah” in *Israel’s Prophetic Heritage*. ed. by B.W.Anderson and W.harrelson.

98) Carroll Stuhlmueller, *Creative Redemption in Deuteo-Isaiah Analecta Biblica #43* (Rome: Biblical Institute Press, 1970), 99-133.

99) von Rad, *구약신학 II*, 238.

게 선포된 명령이다. P. D. Miller는 이사야 40:26과 45:12을 우주적인 전쟁을 치루기 위해 하늘의 군사들을 점검하는 것으로 해석한다.¹⁰⁰⁾ 하늘의 어전회의와 거룩한 전쟁이 서로 연결되어 있다는 그의 관찰은 매우 중요하다(사13:1-22, 요엘4:9-21, 랍 51:27-28, 왕하6:5-19, 왕하7:6). 천지를 진동케 하는 야훼의 임제는 전통적인 시편전승에 의해서 생생하게 묘사된다(사42:10-17). 그러나 야훼의 우주적인 능력이 역사 속에 임할 때는 두 종류의 사람들을 일으켜 그 길로 향하도록 한다. 이사야 40-55장에 기록된 그들이 달리는 길은 한 길이다. 아래에서 자세히 논증하겠지만 고레스의 길과 야곱-이스라엘의 길은 결국 하나의 길이다(사44:28).

나. 고레스의 길 (The Way of Cyrus)

이사야 40-55장에 의하면 고레스는 하나님에 의해 기름 부음을 받고 하나님의 뜻을 이루는 목자이다. 야훼가 “그를 불렀고, 그를 인도하였기에, 그 길이 형통하다”(사48:16). 하나님의 강력한 우주적인 능력이 그의 기름부음을 받은 종 고레스의 오른손을 잡았고, 이로 말미암아 열국은 그의 앞에 항복하고 열왕들은 허리를 풀고 성문을 열 것이다(사45:1). 여기서 주목해야 할 것은 시온의 왕 야훼는 고레스 앞에서 달려가시면서 “힘한 곳들로 평탄케 하며, 못문을 쳐서 부수며, 쇠빋장을 꺾고 흑암중의 보화와 은밀한 곳에 숨을 재물을 하사한다”(사45:2-3)는 것이다. 이는 바벨론의 멸망과 예루살렘의 재건에서 그 뜻이 구체적으로 성취된다(사46-47장). 야훼는 예루살렘을 중건하고 성전의 기초를 닦기 위해 고레스를 들어 쓰신다. “그는 나의 목자라, 나의 모든 기쁨을 성취하리라 하며 예루살렘에 대하여는 이르기를 중건되리라 하며 성전에 대하여는 이르기를 내 기초가 세움이 되리라 하느니라”(사44:28). 즉 시온으로 향하는 야훼의 길이 고레스의 길과 겹쳐짐을 볼 수 있다.

비록 유례를 찾아 볼 수 없을 정도로 이방 군주인 고레스에게 “나의 목자,” “기름부음을 받은 자” 등의 호칭을 부여되지만, 고레스는 결코 “야훼를 아는 자”(45:4)가 아님을 지적한다. “야훼의 종”이라는 최고의 호칭이 그에게 부여되지는 않는다. 이사야 40-55장에서 고레스를 일으키는 사건은 새 일이 아니라 옛 일에 속한다(사

100) Patrick D. Miller, *Israelite Religion and Biblical Theology: Collected essays* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 397-405.

41:25-26, 42:9).

다. 야곱-이스라엘의 길 (The Way of Jacob-Israel)

야훼가 일으킬 새 일은 결코 고레스가 아니다. 야훼는 야곱-이스라엘을 위하여 광야에 길을 여실 것이다(사43:19). 이 일이 새로운 일이다. 시온의 위로는 고레스의 도래로 이루어 질 것이 아니다. 시온은 그 잃었던 자녀들이 돌아오기 전에는 위로받을 수 없다. 이사야 40-55장에서 야훼의 시온으로의 귀환은 하늘로부터의 직접적인 임함이 아니라, 그의 백성과 함께 사막을 가로질러 오는 귀환이다. 이를 위하여 야훼는 “아직 들어보지 못한 거대한 말로, 동시에 유혹적인 땀의 말들로” 그 백성을 설득한다.¹⁰¹⁾

야곱아, 네가 어찌하여 말하며, 이스라엘아 네가 어찌하여 이르기를 네 사정(Way)은 여호와께 숨겨졌으며, 원통한 것은 내 하나님에게 수리하심을 받지 못한다 하느냐? 너는 알지 못하였느냐? 듣지 못하였느냐? 영원하신 하나님 여호와, 땅 끝까지 창조하신 자는 피곤치 아니하시며, 곤비치 아니하시며, 명철이 한이 없으시며, 피곤한 자에게는 능력을 주시며, 무능한 자에게는 힘을 더하시나니 소년이라도 피곤하며 곤비하며 장정이라도 넘어지며 자빠지되 오직 여호와를 앙망하는 자는 새 힘을 얻으리니 독수리의 날개 치며 올라감 같을 것이요, 달음박질하여도 곤비치 아니하겠고 걸어가도 피곤치 아니하리로다. (사40:27-31)

야곱-이스라엘에게 야훼는 너무 작고, 무능하고, 멀리 계시는 분으로 보였는데, 이는 하나님의 계획을 이루는 데 있어서 결정적인 장애물이다(사40:12-31). 그래서 우상에 의해 마음이 둔해 지고, 눈이 먼 야곱-이스라엘은 하늘의 법정으로 호출 된다.

이사야 41-48장 전체를 통합하는 중요한 문학적-신학적인 표현장치는 “이전 일”(the former thing)과 “새 일”(the new thing)¹⁰²⁾이다. 복잡한 해석사를 가지고 있는 이 문구¹⁰³⁾는 이사야 40-55장의 전반부를 하나로 묶는다. 야훼의 이름 자체가 “필

101) von Rad, *구약성서신학 II*, 233.

102) “이전 것” (사43:18), “첫음 것”(사41:22, 42:9, 43:9, 18, 46:9, 48:3), “새 것”(사42:9, 43:19, 48:6), “다가오는 것” (사41:23).

103) M.North, “The ‘Former Things’ and The ‘New Things’ in Deutero-Isaiah, *Studies in Old Testament Prophecy* .ed. H.H.Rowley (Edinburgh: T.&T. Clark, 1950).

자는 처음이요, 나중이라”(사41:4, 44:6, 48:12)는 의미로 제시된다.

야훼는 이스라엘과 함께 사막을 가로질러 시온으로 귀환하는 전혀 “새로운 일”을 제시하시고(41: 43:16-21), 고레스를 일으키는 것까지를 포함하는 옛 일들(사48:14-15)을 근거로 제시하시며 이스라엘의 결단을 촉구한다.¹⁰⁴⁾ A. Schoors는 “본 예언의 핵심은 결코 고레스가 아니라 야훼의 영원한 구원의 능력이 역사 속에서의 현존에 관한 것이다”¹⁰⁵⁾라고 정확하게 지적한다.

Ernst Vogt가 “성경 전체에 처음으로 되는 장편의 신학논쟁”이라 묘사하는 이 부분은 깊은 신학적인 내용들이 서로 깊게 연결되어 있다.¹⁰⁶⁾ 여기서 가장 핵심적인 사안은 야곱-이스라엘과 야훼의 계시와의 충돌이다. 야곱-이스라엘은 야훼의 종이다. 야훼는 이스라엘을 향하여 뜻을 가지고 있다. 야훼는 그들을 위하여 새 일을 행하실 것이다(사43:14-21). 그들을 이끌어 사막을 가로 질러 시온에 이르게 할 것이다(사41:27). 이를 통해 야훼는 유일한 하나님으로 이스라엘에게 칭송되고 이스라엘은 열국 중에서 야훼의 하나님 되심에 대한 증인이 될 것이다.¹⁰⁷⁾ 이는 야곱-이스라엘을 통하여 열국을 향한 뜻을 이룰 것에 대한 하나님의 계획의 선포이다. 그러나 야곱-이스라엘은 그 하나님의 부르심에 대해 눈이 멀어 있고(사40:21, 27, 42:16, 18, 43:8, 44:18-20), 그래서 하늘의 법정이 열리게 된 것이다.

이 부분의 주제는 점진적으로 진전된다. 이사야 41:1-42:17에서는 야곱-이스라엘을 향한 하나님의 새 일을 부드럽게 계시한다. 야곱-이스라엘에게 부드러운 사랑의 호칭들이 사용되고 새 일에 대한 계시와 함께 하실 것이라는 약속이 많이 등장한다(사41:8-20). 미래에 대해 예언할 능력이 없는 우상의 무능을 향해 공격할 것에 대한 명령과 이스라엘이 야훼의 종으로 성취할 사명에 대한 진술이 나타난다(사42:1-13).

그러나 이사야 42:18 이하에서는 소경은 다름 아닌 야훼의 종, 야곱-이스라엘이

104) “옛 일”과 “새일”에 대해 필자는 C. Stuhlmüller의 해석에 공감한다. C. Stuhlmüller, C. P. “First and Last” and ‘Yahweh-Creator’ in Deutero-Isaiah,” *CBQ* 29 (1967) 189-205, 참고. A. Schoors, *I Am God Your Savior*(VTsup24; Leiden: Brillin/New York: Walter de Gruyter. 1976) 221.

105) A. Schoors, *I Am God Your Savior*, 210-212

106) E. Vogt, “Einige hebräische Wortbedeutungen. I. ‘Voraussagen’ in Is4048,” *Bib* 48(1967) 57-63. C. Stuhlmüller, C. P.의 “Deutero-Isaiah: Major Transitions in the Prophet’s Theology and in Contemporary Scholarship,” *CBQ* 42 (1980), 3-27, 10에서 재인용.

107) J. Goldingay, *The Message of Isaiah*, 40-55, 149-154.

라고 고소된다. 야곱-이스라엘이 눈이 멀고 마음이 둔해진 이유로는 주로 두 가지가 지적된다. 첫째는 포로경험을 야훼의 징벌로 생각하면서 야훼와 심적으로 멀어진 것이다(42:20-25, 43:22-28). 둘째는 포로경험을 바벨론의 신들의 승리로 생각하면서 바벨론 신들의 능력에 깊게 매혹된 것이다(44:9-20).

그들이 알지도 못하고 깨닫지도 못함은 그 눈이 가리워져서 보지 못하며, 그 마음이 어두워져 깨닫지 못함이라, 마음에 생각도 없고 지식도 없고 총명도 없으므로 내가 그 나무의 열마로 불을 사르고 그 숯불위에 떡도 굽고 고기도 구워 먹었거늘 내가 어찌 그 나무지도 가증한 물건을 만들겠으며, 내가 어찌 그 나무토막 앞에 굴복하리요 말하지 아니하니 그는 재를 먹고 미혹한 마음에 미혹되어서 스스로 그 영혼을 구원하지 못하며 나의 오른손에 거짓 것이 있지 아니하나 하지도 못하느니라. (사44:18-20)

그래서 그들은 이스라엘을 향한 하나님의 새로운 일이 시작될 때 합당한 반응을 보이지 못한다. 이것이 바로 이스라엘 종교의 위기의 핵심이다.¹⁰⁸⁾

야훼는 하늘의 법정에서 이스라엘 백성의 죄를 사하실 것을 선포하시고(사44:21-22), 그들과 가까이 있음을 강조하신다. 그리고 바벨론의 우상들을 맹렬하게 공격하시며 자신의 탁월함을 변호하신다(사40:44:6-20; 참고 사40:12-31). 그러나 주의 해야 할 것은 본문이 결코 조직적인 신학변론이나 이방종교에 대한 비판이 아니고 무지한 백성을 향한 야훼의 일방적이고 격정적인 설득이라는 사실이다.

이사야 44:24-47:15에서 주제는 좀 더 발전된다. 야훼가 고레스를 일으켜(사45장) 바벨론의 신들(사46장)과 바벨론 성(사47장)을 심판하실 것을 보다 분명히 밝히며, 그 궁극적인 목적이 “예루살렘의 중건과 성전재건”(사44:28)과 이스라엘의 귀환(사45:13)을 이루는 것임을 보인다. 이 모든 역사의 배후에는 야훼가 계신다(사45:15). 이사야 48장에서 모든 것이 분명해 진다.

너희는 바벨론에서 나와서 갈대아인을 피하고 즐거운 소리로 이를 선포하여 들리며, 땅 끝까지 반포하여 이르기를 야훼께서 그 종 야곱을 구속하셨다 하라. (사48:22).

108) B.Becking and M.C.A.Korpel. ed. *The Crisis of Israelite Religion*.

이것이 이스라엘의 길이다. 야훼는 그의 종들과 함께 그 길을 가실 것이고, 그들을 위하여 이 길을 여시고 있다.

4. 시온의 길을 성취하는 야훼의 말씀

이사야 40-55장에서 역사의 배후에 숨어계시는 하나님을 발견할 수 있는 길은 오직 야훼의 입에서 선포되는 예언의 말씀을 통해서다. 하나님의 창조주 되심과 역사의 주권자가 되심은 오직 예언을 통해서만 밝혀진다. “야훼는 스스로 숨어 계시는 분이시다.... 그러나 그는 숨어서 말씀하지 않았다”(사45:15,19).

야훼의 말씀은 태초로부터 온 것이다. 모든 것이 그의 뜻에 의해 결정되었고, 그에 의해 선포되었으며, 그에 의하여 성취되었다(사42:4). 야훼와 이방신들의 근본적인 차이점은 예언의 능력에서 나타난다(사41:21-29, 44:6-20, 45:14-25, 46:8-11). 야훼는 이렇게 도전한다.

너희는 확실한 증거를 보이라. 장차 당할 일을 우리에게 진술하라.
또 이전 일의 어떠한 것도 고하라 우리가 연구하여 그 결국을 알리라
혹 장래사를 보이며 후래사를 진술하라 너희의 신 됄을 우리가 알리라!
(사41:21-23)

이사야 40-55장에서 고레스의 부상은 이미 선지자에 의해 예언되었던 일의 성취로 선포되며 전체 논쟁의 가장 설득력 있는 근거로 강하게 주장된다. 고레스를 통한 일은 자신의 종을 통하여 선포된 말씀을 이루기 위한 야훼의 역사이다(사44:26). 야훼의 은밀한 의도는 이제 예언을 통해 새롭게 선포된다. 야훼는 바벨론 성을 심판하고 그의 백성을 구출하여 시온으로의 귀환을 이루실 것이다. 백 투 예루살렘, 이것이 야훼가 새롭게 선포하여 성취하실 새 일이다.¹⁰⁹⁾ 역사는 이제 새로운 단계에 접어들었고 야훼는 새 일을 이루기 위하여 역사 속에서 그 크신 팔을 펼치신다.

바벨론에서 포로 생활을 한 이스라엘에 예언의 말씀에 대한 발전된 주장이 나타난다. 숨어 계시는 하나님은 예언의 말씀을 통하여 역사 속으로 침입해 오신다. 그리고 새로운 역사들을 그 말씀에 의해 창조된다.

109) C.R. Seitz, *The Divine Council*, 241

야훼의 말씀에 내 생각은 너희 생각과 다르며 내 길은 너희 길과 달라서 하늘이 땅보다 높음 같이 내 길은 너희 길보다 높으며, 내 생각은 너희 생각보다 높으니라. 비와 눈이 하늘에서 내려서는 다시 그리로 가지 않고 토지를 적시어서 싹이 나게 하며, 열매가 맺게 하여, 파종하는 자에게 종자를 주며, 먹는 자에게 양식을 줌과 같이 내 입에서 나가는 말도 헛되이 내게로 돌아오지 아니하고 나의 뜻을 이루며, 나의 명하여 보낸 일에 형통하리라. (사55:8-11)

5. 말씀으로 새롭게 창조되는 야훼의 종

선지자를 통해 선포되는 하나님의 말씀은 야훼의 길을 밝혀 준다. 야곱-이스라엘은 말씀에 순종함으로써 야훼를 알게 되고 열방을 향한 야훼의 증인이 될 수 있다. 이사야 40-55장은 예언의 말씀에 의해 창조되는 새 이스라엘을 묘사한다.

J. Blenkinsopp은 그 내용이나 분위기에 있어서 이사야 40-48장과 49-55장이 구별됨을 민감하게 감지했다.¹¹⁰⁾ 이사야 49장 이후에는 고레스에 대한 언급, 이방우상에 대한 신랄한 고발, 바벨론의 멸망에 대한 서술이 등장하지 않는다. 야곱-이스라엘에서 시온-예루살렘으로 언급의 대상이 전환된다. 특히 야훼의 종에 대한 언급이 선명하게 부각된다. 그러나 두 부분의 시간적인 거리나 공간적인 변화를 너무 강하게 부각시킬 필요는 없다. 사역의 실패 같은 것을 전제할 필요는 더더욱 없다. 두 부분은 모두 이스라엘의 시온 귀환을 목적으로 하는 바벨론으로부터의 탈출을 명한다(사48:20-21, 52:11-12, 55:12-13). 야곱-이스라엘의 시온 귀환에 관련한 야곱-이스라엘의 순종여부는 이사야 40-48장에서도 잘 나타나지 않는다. 49장-55장의 시작부분이 야훼의 부르심에 대한 순종의 목소리로 시작된다.

이사야 49:1-7은 중요한 전환을 이룬다. 여기에서 처음으로 야훼의 소명에 응하는 분명한 음성을 듣게 되기 때문이다. 이는 하늘의 법정에서 야곱-이스라엘로부터 들려지는 첫 번째 음성이고, 함께 호출된 섬들과 원방의 백성들 앞에 증인으로서의 첫 선포이다. 선지자적 소명으로 그려지고(사49:1-2) “너는 나의 종이고, 내 영광을 나타낼 이스라엘이라!”는 야훼의 말씀을 자신의 것으로 한다. 사역의 어려움이 예기되거나 야훼가 그와 함께 하실 것을 약속한다. 특히 야훼의 종인 그는 야곱의 지파를 일으켜

110) J. Blenkinsopp, “The Servant and The Servant,” in *New Testament Studies in Isaiah and the Formation of the Book.* in *Writing and Reading of The Scroll of Isaiah* ed. C. Broyles and C.A. Evans (Brill/Leiden/New York/Kiln, 1997), 157.

보존된 자들로 하여금 (시온으로) 돌이키게 할 뿐만 아니라, 이방의 빛이 되어 야훼의 구원을 땅 끝까지 이르게 하는 것이다(사49:5-6). 비록 사람들에게는 미움을 받으나 야훼는 영광을 그의 종에게 약속하신다(사49:7). 이는 전체 이사야 40-55장의 이야기 진전에 있어서 결정적인 사건이다. 새 일을 이루기 위한 야훼의 선포에 처음으로 순종하는 자가 나타난 것이다. 그는 이스라엘로부터 나왔지만, 동시에 야곱을 돌이키는 자로 독특한 사명을 가지고 있다.

이사야 49:8-50:3에서 야훼는 시온의 황폐함을 위로하기 시작하신다. 이는 그의 종이 예비 되었기 때문이다. 야훼는 자녀를 잃은 시온이 많은 자녀들을 갖게 될 것이라고 위로한다. 그리고 시온이 야훼로부터 이혼 당하였다는 주장을 반박하신다(사50:1-3). 이사야 49:1-3에 기록된 종의 응답은 시온에 답할 자가 없는 가슴 아픈 현실(사50:2)에 대한 해결책이다. 이사야 40-48장이 "너희 집으로 돌아가라!"라는 야훼의 명령으로 구성된다면 이사야 49-55장은 "시온아, 너희 자녀들은 돌아오리라!"라는 위로의 말씀으로 넘친다.¹¹¹⁾

이사야 50:4-52:12 역시 한 단원을 이룬다. 여기서는 야훼에게 깨우침을 받은 종(사50:4-9)이 여호와와 팔과 예루살렘과 시온을 깨우치는 사역을 묘사한다. "깨우치다"라는 동사가 야훼의 종에게(사50:4), 야훼의 팔을 향하여(사51:9), 예루살렘을 향하여(사52:17), 시온을 향하여(사53:1) 각각 중복되어 병행적으로 사용된다.¹¹²⁾ 야훼의 종의 깨우침으로 말미암은 선포는 시온의 종말론적인 토라 선포와 연결되고(사2:1-4, 50:10-8), 태고에 라합을 저미고 용을 찌른 야훼의 팔을 깨여 나게 하며(사51:9-16), 분노의 잔에 취한 예루살렘을 깨운다(사51:7-23). "시온아, 깰지어다, 깰지어다, 네 힘을 입을 지어다, 예루살렘아 네 아름다운 옷을 입을 찌어다. 이제부터 할례받지 않은 자와 부정한 자가 다시는 네게로 들어움이 없을 것임이니라"(사52:1). 사로잡힌 시온의 딸들에게 스스로 목의 줄을 풀라 명하신다(사52:2). 이제 그들은 값없이 속량될 것이다. 그리고 이스라엘 백성은 야훼가 그들의 하나님임을 알게 될 것이고(사52:6), 시온에 돌아오는 자녀들은 시온의 복음이 될 것이다(사52:7-10). 이 부분도 "떠날찌어다! 떠날찌어다!"하는 명령으로 마감되는데, 포로 귀환은 거룩한 성전 기구들의 바벨론으로부터의 탈출로 그려진다.

111) John Goldingay, *Isaiah* NIBC (Peabody: Hendrickson Publishers, 2001), 285.

112) John Goldingay, *Isaiah*, 289이하

이사야 52:13-54:17은 마지막 단원을 이룬다. 야훼 앞에서 존귀하게 될 야훼의 종의 고난을 그리고 시온의 종말론적인 영광을 힘차게 노래한다. 영광스러운 시온은 야훼의 종들의 기업이고 야훼로 부터 받을 의로 확증된다(사54:17). 필자는 이사야 52:13-53:12의 문학적 구조에 대한 Goldingay의 분석을 따른다.¹¹³⁾

- a. My Servant will triumph despite his suffering (52:13-15)
- b. who could have recognized Yhwh's arm? (53:1)
- c. He was treated with contempt (53:2-3)
- d. The reason was his suffering for us (53:4-6)
- c'. He did not deserve his treatment (53:7-9)
- b'. by his hand Yhwh's purpose will succeed (53:10-11a)
- a'. My Servant will triumph because of his suffering (53:11b-12)

a와 a'는 야훼에 의해 영화롭게 된 야훼의 종의 최종적인 운명을, b와 b'는 공동체의 평가를, c와 c'는 그 종의 삶에 대한 묘사를, 그리고 d는 야훼의 종의 고난의 참된 의미를 밝힌다. 그 종은 야훼를 위하여, 아니 야훼의 백성을 위하여 제물로 드러지는 삶을 산다. 그의 고난과 죽음을 통하여 이스라엘의 치유가 이루어지고 야훼의 뜻이 성취된다. 그리고 야훼에 의해 존귀한 자와 함께 분깃을 받게 된다.

여기에서 야훼의 종에 대한 긴 해석사는 논할 필요가 없다.¹¹⁴⁾ 이사야 40-55장에 담긴 종의 노래에 선지자의 자서전적인 요소가 어느 정도 섞여 있는 지에 대해 탐구하는 것도 현재로서는 중요하지 않다.¹¹⁵⁾ 본문이 메시아적인 요소가 있는가를 탐구하

113) Goldingay, *The Message of Isaiah 40-55*, 469ff.

114) M. North까지의 해석사는 N.North의 *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: A Historical and Critical Study*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1956)에 정리되어 있다. M. North 이후의 문헌에 대해서는 J.N.Oswalt의 *이사야 34-66 (The Book of Isaiah)* (WBC25, 강철성움김, 서울: 솔로몬 2002) 213에 정리되어 있다. Hans-Jurgen Hermisson의 "The Fourth Servant Song in the Context of Second Isaiah," in *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, 16-47도 참고할 만한 정보를 갖고 있다.

115) Ward는 그 종이 '역사적인 인물이 아닌 상징적인 인물이라고 주장한다. (Ward, *Thus Says the Lord*, 98), R.N.Whybray나 C.R.Seitz는 전기적인 내용이 담겨져 있다고 확신한다. R.N.Whybray, *The Second Isaiah*, 66이하; C.R.Seitz, *The Divine Council*. H.Eberhard von Waldow는 야훼의 종을 어느 예언자 자신이나 단체로 설명하는 것에 만족하지 못한다. "공동체로서의 이스라엘은 어느 한 개인으로 표현되며, 역으로 어느 한 개인은 그 자신이 공동체로 확장되어 그 공동체의 특성들로 묘사된다". von Waldow, "Message of Deutero-Isaiah," *Int*

는 것도 현재로서는 중요하지 않다.¹¹⁶⁾ 이사야 40-55장 전체의 흐름으로 볼 때 야훼의 종은 야훼의 말씀에 의해 먼저 맺혀진 열매이다. 그는 하나님의 새 역사가 이루어질 때 야훼께 순종함으로 야훼의 뜻을 성취한 종이고, 이스라엘 중에서 나왔지만, 참 이스라엘이고 이스라엘을 구속시키는 자이다. 시온의 최후의 영광을 기록하면서 야훼는 그날을 위하여 자신을 드렸던, 그래서 야훼의 뜻을 성취한 그 종을 기억한다(사 54장).

6. 시온의 영광과 열방을 향한 야훼의 종말론적인 약속

이사야 40-55장은 하나의 이야기로 요약된다. 시온의 회복에 관한 야훼의 이야기이다. 야훼는 바벨론 골라에 있는 야곱-이스라엘 백성에게 새로운 예언의 말씀으로 시온 귀환을 촉구한다. 이제 종말론적인 시온의 그림에 대해 토의하고자 한다.

가. 예루살렘의 재건과 성전재건

우선 예루살렘 성전의 재건에 대한 분명한 약속이 있다. 비록 성전 재건이 고레스를 통하여 성취될 것으로 그려지지만, 이는 하나님의 계획 속에 있는 것이다. 그러나 이사야 40-55장에 있어서 성전보다 더 중요한 것은 예루살렘 성과 이스라엘 백성의 재건이다. 이사야 40-55장에서 가장 중요한 용어인 시온은 성읍과 더불어 그 백성을 통칭하는 용어로 사용된다. 하나님의 마음은 전적으로 예루살렘 성에 있었다. 하나님은 예루살렘 성에 아브라함-사라의 자녀들이 가득하여 끊임없이 펼쳐져 나갈 비전을 가지고 계셨다(사49:18-21, 54:11-14). 성전보다 성읍을 강조하는 것은 제의에 대한 부정적인 묘사와 말씀에 대한 순종을 통해 치유와 회복이 온다는 사상(사53:11)에서도 뚜렷하게 나타난다.¹¹⁷⁾ 이사야 40-55장에 나타난 회복을 위한 프로그램에는 제사장이나 제사행위가 없다. 이는 같은 포로기 시대를 겪은 에스겔 선지자와는 뚜렷하게 구

xxii, 3 (1969)258-287; Hans Jurgen Hermisson은 그 종을 "이상화된 예언자 그룹"이라 주장한다. H.J.Hermisson. *The Fourth Servant Song in the Context of Second Isaiah*.

116) "야훼의 종"의 중간이 해석사에 대해 M.Hengel의 "The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period" in *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, 75-146, 예수와 "야훼의 종"의 관계에 대해서는 Otto Betz의 "Jesus and Isaiah 53" in *Jesus and The Suffering Servant*, 70-87에 중요한 해석들이 들어 있다.

117) Klaus Baltzer, *Deutero-Isaiah*, 177.

별되는 점이다(겔40-48장).

이사야 55:1-3의 모든 자들을 향한 초청은 시온사상을 배경으로 한다. 태고의 홍수는 다스려 졌고 새롭게 세워진 시온으로부터 생수가 공급된다(시46편, 겔47장, 요엘 3:18, 시편65편, 슥14:1-11). 더 이상 유배된 땅에서처럼 주머니에서 금을 쏟아 내고 은을 저울에 달아 장색에게 줄 필요가 없다(사46:6). 야훼는 그 약속을 이룬다. “내가 갈한 자에게 물을 주며, 마른 땅에 시내가 흐르게 하며, 나의 신을 네 자손에게 나의 복을 네 후손에게 내리리니 그들이 풀 가운데서 솟아나기를 시냇가의 버들같이 할 것 이라”(사44:3-4).

나. 다윗왕조의 재건?

이사야 40-55장에서 다윗 왕조의 재건이 기대되었는가하는 것은 중요한 질문이다. 일부 학자들은 두 가지 이유로 이사야 40-55장이 다윗 왕조의 재건에 대한 신념을 포기했다 주장한다. 첫째, 이사야 40-55장에서는 이방의 군주 고레스만이 기름부음을 받은 왕이다. 그는 성전을 지음으로서 기름부음을 받은 왕으로서의 사명을 감당할 자이다(사44:28). 그러나 앞에서 언급한대로 고레스에 대한 지나친 평가는 주의를 요한다. 비록 하나님은 고레스를 통해 자신의 뜻을 성취시키시지만, 고레스는 야훼를 모르는 자로 야훼에 의해 쓰임 받는 자에 지나지 않는다. 고레스의 회심에 대한 기대는 있지만 고레스와 야훼의 종은 구별된다. 둘째, 이사야 55:3절에서 다윗의 언약은 모든 이스라엘 백성에게 민주적으로 전이되었다.

비록 화려하게 한편 다윗의 은총이 언급되지만, 그러나 그가, 야훼가 다윗왕권과 이스라엘의 기름부음을 받은 자에 의해 실현될 야훼의 약속을 그 표지로 이해한 것은 결코 아니다. 그는 옛 약속에 의미를 재해석하고, 다윗의 약속을 그 백성에게 확약된 것으로 이해한다. 다윗의 약속이 그 백성, 즉 전 이스라엘에게서 실현될 것으로 확약한다. 이스라엘은 열방의 방백이 될 것이다.¹¹⁸⁾

그러나 필자는 본문이 다윗 계열의 통치에 대한 회복을 암시하고 있다고 생각한다. 그 이유는 다음과 같다. 첫째, 다윗에게 허락한 은혜가 이스라엘 전체에게도 향함

118) von Rad. *구약성서신학 II*. 237.

을 확인하고, 이는 영원한 언약으로 일컬어진다. Otto Eissfeldt는 이사야 55:1-5과 시편 89편의 유사성을 지적하면서 본문이 다윗언약에 대한 확인이라고 해석한다.¹¹⁹⁾ W. C. Kaiser는 한걸음 더 나아가서 본 단락의 초점이 다윗 개인을 향한 야훼의 실패할 수 없는 약속에 관한 것임을 밝힌다.¹²⁰⁾ 둘째, 이사야 55장의 문맥은 상기 해석을 지지한다. 이미 밝혔지만 55:1-2은 시온전승을 배경으로 종말의 광경을 그린 것이다. 고대 시온전승에서 시온의 선택과 다윗의 선택은 동시에 일어났다. 본문에서 강조되는 것은 다윗언약에 대한 하나님의 신실하심에 대한 찬양이다. 셋째, 많은 학자들이 이미 주목한 바이지만 시온을 향한 야훼의 목표를 성취한 야훼의 종은 메시아적인 인물이다.¹²¹⁾ 야훼의 종인 그는 왕으로, 시온을 향한 야훼의 뜻을 성취할 인물이다. 이런 의미에서 다윗 왕조의 회복을 염두에 두고 있다는 해석을 배제할 수 없다. 마지막으로 만약 이사야 40-55장이 1-39장과 함께 읽혀지도록 의도되었다면 상기의 해석은 더욱 힘을 얻게 된다.

다. 열방을 향한 야훼의 종말론적인 약속

열방을 향한 이사야 40-55장의 메시지에 대한 해석은 매우 다양하다. 혹자는 이 부분의 선지자가 유일신 사상에 근거한 보편주의(Universalism)를 처음으로 주장한 선교적 신학자로 본다.¹²²⁾ 혹자는 포로기 이후 유대인의 독선적인 민족주의를 야기케 한 장본인으로 본다.¹²³⁾ 혹자는 독특한 민족주의적인 사상과 보편주의 사상을 함께 토

119) Otto Eissfeldt, "The Promises of Grace to David in Isaiah 55:1-5," in *Israel's Prophetic Heritage*, ed. B.Anderson (New York: Harper & Brothers). 196-207.

120) W.C.Kaiser, Jr, "The Unfailing Kindnesses Promised to David: Isaiah 55:3," *JOT 45* (1989), 91-98.

121) Otto Betz, "Jesus and Isaiah 53" in *Jesus and The Suffering Servant*, 70-87; M.Hengel, "The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period" in *The Suffering Servant*, 75-146; Hans-Jurgen Hermisson, "The Fourth Servant Song in the Context of Second Isaiah," in *The Suffering Servant*. 16-47.

122) C. Westermann, *이사야 (III)*, 국제성서주석 21 (한국신학연구소번역실 역, 서울: 한국신학연구소, 1990). 118-119, 244. A.Gelston, "The Missionary Message of Second Isaiah," *SJT* 18 (1965) 308-318

123) N.H.Snaith, "The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah" in ed. H.H. Rowley, *Studied in Old Testament Prophecy* (Edinburgh, 1950). 187-200; P.A.H. De Boer, *Second -Isaiah's Message*, Oudtestamentische Studien 11 (1956). 99-100. H.M.Barstad, *A Way in the Wilderness: The 'Second Exodus' in the Message of Second Isaiah* (Manchester, 1989)

대로 하여 말씀을 선포한 자로 본다.¹²⁴⁾

필자는 이러한 논쟁에 대한 확실한 답을 간단하게 제시할 수 있다고 보지는 않는다. 그러나 확실한 것은 백 투 예루살렘을 위한 야훼의 청사진을 중심으로 생각할 때, 이 논쟁에 대한 몇 가지 분명한 방향은 제시할 수 있다고 본다. 첫째, 열방의 구원에 대한 문제는 신약적, 즉 교회학적인 의미로 해석되어서는 안 된다. 이사야 40-55장에서 구원은 시온에서 성취될 야훼의 종말론적인 통치에 참여하는 것을 의미한다. 따라서 이방의 구원의 문제는 그들이 시온의 종말론적인 축복으로 초대되었는가에 대한 문제가 된다. 이사야 40-55장은 이방인들의 종말론적인 시온순례에 대한 분명한 비전을 제시한다.

둘째, 이사야 40-55장은 이스라엘과 열방의 시온으로의 귀환을 거대하고 우주적인 전쟁의 그림 속에서 그린다. 이는 야훼와 우상의 전쟁이다. 야훼의 대적의 편에 서는 것은 파멸을 자초하는 것이다. 그러나 야훼의 편에 서면 야훼의 축복을 누리게 될 것이다. 이 전쟁의 본질은 야훼와 이방의 신 중 누가 과연 참 신인가에 대한 진리의 인식에 있다.

셋째는 이 전쟁 속에서의 이스라엘과 이방인의 관계에 대한 것이다. 이스라엘은 하나님의 특별한 계획 속에 있다. 이스라엘은 야훼가 참 하나님이심을 아는 것을 통하여 이방의 빛이 되어야 한다. 야훼가 참 하나님이심을 안다는 것은 단순히 교리적으로 아는 것을 뜻하지 않는다. 모든 존재와 역사의 근원으로서 야훼를 아는 것이고 순종을 통한 새로운 역사적인 실재를 만듦으로서 야훼를 드러내는 것을 뜻한다. 이사야 40-55장에서 주목해야 할 것은 비록 이스라엘이 특별한 지식과 소명을 가지고 있지만 우월한 위치에 있다는 것은 아니라는 사실이다. 오히려 소경이 되어 야훼의 계획이 이루어지지 못하는 위기가 부각된다. 놀라운 사실은 야훼의 뜻이 이스라엘이 아닌 야훼를 모르는 이방의 군주를 통해 이루어진다는 것이다!

124) R.Davidson은 보편주의와 민족주의 사상의 공존을 제2 이사야의 Paradox로 묘사한다. R.Davidson, "Universalism in Second Isaiah," *SJT* 16 (1963) 166-185, 176. Wilson과 Blenkinsopp, 그리고 Whybray도 이 부류에 속한다. A.Wilson, *The Nations in Deutero-Isaiah. A Study on Composition and Structure*. Ancient Near Eastern Texts and Studies 1 (Lewiston and Queenston, 1986). J.Blenkinsopp. "Second Isaiah-Prophet of Universalism," *JSOT* 41 (1988). 83-103. R.N. Whybray, *Isaiah 40-66*. New Century Bible (London,1975), *The Second Isaiah*. Old Testament Guides (Sheffield, 1983).

넷째, 야훼의 종말론적인 통치에 과연 유대인들이 이방인들보다 본질적인 특혜를 누리느냐에 대한 문제이다. 야훼의 종말론적인 통치는 거대한 해방을 이루는 공의의 통치이다. 시온은 종으로 팔려간 백성들 뿐 아니라 모든 족속의 피난처로 묘사된다. 시온에서 흘러나오는 생명수는 모든 자들에게 값없이 제공될 것이다. 바로 하나님이다윗을 통하여 하나님이 이루시고자 하는 영원한 통치이다.

이 네 가지는 이사야 40-55장이 전개되면서 점점 분명하게 나타난다. 40:1-11에서는 야훼가 이스라엘 백성의 죄를 용서하고 시온으로 귀환하실 것이 선포된다. 그리고 그의 영광을 “모든 육체”(사4:5)가 볼 것임을 예언한다. 40:12-48:21의 “설득”부분에서는 야곱-이스라엘을 향한 야훼의 계획이 분명하게 계시되고, 눈먼 야곱-이스라엘이 하늘의 법정으로 고소된다. 야훼를 모르는 자, 즉 이방인과 같은 영적 상황에 처한 자들로 판단되는 야곱-이스라엘은 온 우주 앞에서 야훼가 참 하나님임을 증거 하라는 요구를 받는다. 이스라엘을 대적하고 억눌렀던 세력들은 멸망할 것이고(사41:10-13), 야훼는 이방인인 고레스를 기름 부어 이스라엘을 위한 공의를 이루게 하신다. 야훼는 고레스에게 그 대가로 애굽과 구스와 스바를 주셨다(사43:3). 야훼의 종으로 부름 받은 이스라엘은 “백성의 언약과 이방의 빛”이 되어야 한다. 다시 말해 “소경의 눈을 밝히며, 갇힌 자를 옥에서 풀어내며, 흑암에 처한 자들을 간에서 나오게 하여야 한다.” 이것은 문백 상 우상의 통치로부터 이방인들을 끌어내는 일을 뜻한다(사42:6-9). 그러나 문제는 야곱-이스라엘 백성이 이방의 빛이 된 것이 아니라 이방의 어둠 속에 잠겨 버렸다는 것이다(사43:8-11). 야곱-이스라엘은 야훼의 선포된 말씀에 순종하는 것, 즉 바벨론과의 인연을 끊고, 시온으로 발걸음을 옮기는 것을 통하여 치유 받고 빛을 받을 수 있다. 야훼는 열정적으로 야곱-이스라엘을 설득한다. 그는 애굽과 구스와 스바가 스스로 돌이켜 이스라엘에게 굴복 될 것을 예언하시고, 이는 어떤 정치적인 힘에 대한 굴복이 아닌 야훼의 영광 앞에서의 굴복이라는 것을 밝히신다(사45:14-17). 여기에는 민족적인 우월감이나 정치적인 속박에 대한 언급이 전혀 없다. 야훼는 미리 선포한 예언의 성취를 통하여 모든 열국에게 자신이 유일한 하나님임을 드러내실 것이고, 땅 끝의 모든 백성들은 야훼를 앙망하게 될 것이다(사45:22-25).

이사야 49:1-54: 17의 야훼의 종과 시온의 종말론적인 회복에도 일관된 사상이 나타난다. 여기에는 야곱-이스라엘 중에서 야훼의 부르심에 응하는 야훼의 종이 나타

난다. 야훼는 그에게 이사야 42:1-11의 사명을 다시 상기시키신다. 야훼의 종은 이방의 빛이 되어 야훼의 구원을 땅 끝까지 이르게 할 것이다. 여기에 새롭게 나타나는 것이 있다면 그것은 야곱의 지파를 일으키는 것이다. 야곱의 온전한 순종이 아직 이루어지지 않았기 때문이다. 이 본문에서 야곱의 집을 일으키는 야훼의 종의 사역과 이방의 빛이 되어 열국을 돌이키는 야훼의 종의 사역은 병행적으로 언급된다.

이사야 49:22-23은 시온의 아들들과 딸들을 품에 안고 올 야곱과 열국의 귀환을 그린다. 이는 야훼의 종의 사역의 성취에 대한 묘사이다. 이방인들의 굴종을 가장 적나라하게 그린 부분으로 묘사되는 이사야 49:22-23은 잘못 이해되어 왔다. 여기서 묘사하는 것은 이스라엘에 대한 굴종이 아니라 야훼가 계시는 시온에 대한 경배이다. “열왕이 (시온의) 양부가 되며, 왕비들이 (시온의) 유모가 되며 그들은 얼굴을 땅에 대고 (시온)에게 절하고, (시온)의 발의 티끌을 핥을 것인데 이는 그들이 나를 야훼인 줄 알기 때문이다”(사49:23). 야훼는 자신의 앞에서 교만을 꺾는 자에게는 결코 수치를 당하지 않게 할 것임을 맹세하신다.

이사야 51:4-6은 시온에 이루어질 야훼의 통치에 대해 분명하게 계시한다. 그 통치는 율법을 통한 의의 통치이다.

너희를 위로하는 자는 나여늘 나여늘 너는 어떠한 자이기에 죽을 사람을 두려워하며 풀같이 될 인자를 두려워하느냐, 하늘을 찌고 땅의 기초를 정하고 너를 지은 자 야훼를 어찌하여 잊어 버렸느냐, 너를 멸하려고 예비하는 저 학대자의 분노를 어찌하여 항상 종일 두려워하느냐 학대자의 분노가 어디 있느냐 결박된 포로가 속히 놓일 것이니 죽지도 아니할 것이며, 그 양식이 핍절하지도 아니하리라 나는 내 하나님 야훼라 바다를 저어서 그 물결로 흥용케 하는 자니 내 이름은 만군의 야훼라. 내가 내 말을 네 입에 두고 내 손 그들로 너를 덮었나니 이는 내가 하늘을 찌며 땅의 기초를 정하며 시온에 이르기를 너는 내 백성이라 하려 하였으니라.
(사51:12-16)

이사야 52:10과 54:3도 같은 사상을 나타낸다. 이사야 40-55장의 총결인 55장에서 야훼는 모든 자들에게 종말론적인 시온의 축복에 참여할 것을 초청하신다. 이는 구약에 나타난 신약적 칭의사상이다. 모든 이들이 종말론적인 잔치에 초청되고, 알지 못하는 나라들도 참여할 것임을 예언한다. 여기서 다윗의 언약이 성취됨을 그리는데, 이

때 시온의 백성들은 만민의 인도자와 명령자로 부상된다. 이것은 세속적인 다스림에 관한 말씀이라기보다는 야훼의 증인, 말씀의 증보자의 기능에 관한 묘사이다.

이사야 40-55장에 나타난 종말론이 독특한 것은 사실이다. 그것은 시온 중심의 그림이다. 이스라엘 뿐 아니라 열국이 시온으로 몰려드는 종말론적인 그림이다. 야훼는 시온의 영광을 회복하실 것이다. 이스라엘은 순종을 통하여 야훼가 참 하나님 되심을 증거 해야 한다. 이스라엘의 순종은 시온의 영광으로 이어질 것이고, 시온의 영광의 회복은 열방에 빛이 될 것이며, 이는 열방의 순례를 이끌 것이다. 이사야 40-55장에서 이스라엘과 열방의 귀환은 함께 이루어지는 것으로 그려진다. 이스라엘의 귀환으로 말미암은 시온의 영광의 회복이 먼저 있을 후에 이방인들의 순례가 있을 것이라는 두 사상이 함께 병행된다.

야훼의 모든 종말론적인 계획은 야훼의 종에 의해 성취된다. 그는 존귀한 자로 부름을 받았지만 오히려 종이 되어 고난을 받는다. 그러나 그의 고난을 통하여 야훼의 기뻐하시는 바가 역사 속에서 성취된다.

라. 야훼가 다스리시리라!

이사야 40-55장은 야훼의 종말론적인 통치를 지향한 야훼의 마지막 전쟁을 그린다. T. N. D. Mettinger는 “야훼가 왕이시다!”라는 사상이 40-55장의 숨은 구조를 형성한다고 주장한다.¹²⁵⁾ 하늘의 영들이 호명되고 열방의 군주들은 움직여진다. 천사의 능력이 군주들의 움직임 뒤에서 역사하고 시온의 길을 가는 백성들과 함께 할 것이다. 시온은 하나님의 보좌로 새롭게 설 것이고 열방은 시온으로 몰려들어 야훼가 유일한 하나님 되심을 인정하게 될 것이다. 시온의 통치는 공의로 특징지어지고,¹²⁶⁾ 생

125) Tryggve N.D.Mettinger, "In Serch of the Hidden Struture: YHWH as King in Isaiah 40-55" in *Writing and Reading the Scroll of Isaiah : Studies of an Interpretive Tradition*. ed. Craig.C.Broyles and Craig A. Evans. 143-154.

126) John N.Oswalt는 “의”(Righteousness)가 이사야 전체를 묶는 중요한 주제라고 지적한다. 그는 Rolf Rendtorff의 이사야서에서의 “의”의 사용에 대한 연구, 즉 제1 이사야와 제2 이사야, 제3 이사야에서 같은 단어가 “다른 의미”를 포함하고 있다는 연구(Rolf Rendtorff, "Zur Komposition des buches Jesaja," *VT* 34(1985) 295-320)에 근거하여, 제3 이사야서에서는 통합적인 시각을 보인다고 주장한다. John. N.Oswalt. "Righteousness in Isaiah: A Study of the Function of Chapters 55-66 in the Present Structure of the Book," in *Writing and Reading the Scroll of Isaiah : Studies of an Interpretive Tradition*. ed. Craig.C.Broyles and Craig

명의 샘이 그 통치의 보좌로부터 흘러 나와 매마른 광야를 적실 것이며, 생명의 소생을 이룰 것이다. 종말의 잔치에 모든 열국들이 참여하게 될 것이다. 그러나 이 모든 종말의 통치는 오늘, 야훼의 음성을 듣고 순종하는 야훼의 종들을 기다린다. 그래서 미래와 오늘의 결단은 하나로 묶여진다.

제 4 절 소결: 야훼의 말씀은 그 보냄을 받은 길에서 형통할 것이다!

이사야 40-55장의 비전은 부분적으로 성취되었다. 무엇보다 이사야 40-55장이 보존되어 왔다는 것 자체가 하나님의 승리를 나타낸다. 어두운 바벨론 땅으로부터 일단의 무리들이 바벨론으로부터 탈출을 이루었고 그들은 예루살렘에 도착했을 것이다.¹²⁷⁾ 이사야 40-55장에 의하면 이것 자체가 하나의 기적이요, 예언의 성취이다. 필자는 일단의 이방인들도 선지자 생도들과 함께 예루살렘에 도착했을 것이라고 생각 한다. 이사야 56-66장에서 야훼와 연합한 이방인들에 대한 배척으로 말미암아 고통 받는 사람들을 볼 수 있는데(사56:3, 6) 이들을 아마도 이사야 40-55장의 메시지에 감동 받아 예루살렘으로 귀환한 이방인들을 가리킬 것이다. 성전은 ‘만인이 기도해야 될 집’으로 주장된다(사56:7). 시온에 계속되는 불의가 야훼의 약속이 성취되는 것을 막고 있음을 보게 된다.¹²⁸⁾ 그러나 시온의 비전은 더욱 강하게 믿음의 사람들을 사로잡는다.

원컨대 주는 하늘을 가르고 강림하시고, 주의 앞에서 산들로 진동하기를 불이 쏘을 사르며 불이 물을 끓임 같게 하사 주의 대적으로 주의 이름을 알게 하시며 열방으로 주의 앞에서 떨게 하옵소서 주께서 강림하사 우리의 생각 밖에 두려운 일을 행하시던 그 때에 산들이 주의 앞에서 진동하였사오니 주 외에는 자기를 앙망하는 자를 위하여 이런 일을 행한 신을 예로부터 들은 자도 없고 귀로 깨달은 자도 없고 눈으로 본 자도 없었나이다. (사64:1-4)

A. Evans.

127) 필자는 제2 이사야가 실제로 존재한 선지자이고, 그는 바벨론 귀환이 이루기 전 혹은 예루살렘에 도착한 얼마 후에 죽었을 것이라는 Whybray의 가설에 동의한다. R.N.Whybray, *The Second Isaiah*, 68ff.

128) 제3 이사야의 시대적 상황과 메시지에 대해서 필자는 Shrumann의 재구성이 Paul Hanson의 관점보다 더 적절하다고 본다. Brooks Schramm, *The Opponents of Third Isaiah*.

시온에 이루어질 야훼의 방문은 역사의 종말론적인 성취로 그려진다. 역사는 하늘의 음성에 귀를 기울인 야훼의 종들의 순종을 통해 앞으로 진척되지만, 그것이 끝은 아직 아니다. 이것이 믿음의 자들에게는 심령의 깊은 고통이 되지만 결코 좌절을 의미하지 않는다. 왜냐하면 그 날은 그의 종들을 향한 마지막 선물로 야훼에 의해 이루어질 것이기 때문이다.

필자는 이사야 40-55장의 예언을 중국교회에 문자적으로 직접 적용할 수 있다고 생각하지는 않는다. 예수의 오심으로 역사는 새로운 시대에 접어들었기 때문이다. 기독교 신앙이란 그리스도 안에서 하나님의 모든 약속을 믿는 신앙이기 때문이다(고후 1:20). 그렇다고 이 위대한 종을 통하여 계시된 시온의 비전을 이미 지나간 것으로 생각하면 큰 오판이다. 이스라엘의 귀환과 더불어 이루어질 시온의 영광의 회복, “야훼가 다스리신다!”는 복된 소식을 땅 끝까지 선포할 복음의 사자들, 각 곳에 흩어진 이스라엘과 심지어 이방인들까지 함께 모여들 종말론적인 순례 등을 포함하는 핵심 사상은 신약의 예수에게, 그리고 바울에게 전수된다. 예수와 바울은 시온의 회복을 위하여 고난을 감당한 야훼의 종의 모습 속에 자신들의 소명을 보았다.

제 4 장

예수의 백 투 예루살렘

제 1 절 서론

시온의 회복이 바벨론 포로기 이후 구약과 이스라엘의 소망의 핵으로 부상되었음을 볼 때, 예수와 시온의 관계에 대한 탐구는 깊은 의미가 있다. Kim Huat Tan는 그의 저서 *The Zion Traditions and the Aims of Jesus*에서 이렇게 말한다.

Zion was an important symbol and place for Jewish national and theological hopes of the first century. It was a magnet which progressively attracted to itself other eschatological themes which were not originally conjoined with it. It became the focus of national and eschatological hopes. Yearnings for the redemption of Zion were expressed by writings and movements of the second temple period. Given such a milieu, the question whether Jesus was affected by these traditions is a reasonable and significant one.¹²⁹⁾

복음서 저자들은 무엇보다도 예수의 사역과 운명을 예루살렘과 깊게 연관시킨다. 공관복음서에서는 예수의 사역을 이사야 42:1의 예언에 근거하여 해석하는데,¹³⁰⁾ 예수

129) Kim Huat Tan, *The Zion traditions and the aims of Jesus* (Edinburgh: Cambridge, 1997), 91

130) 본 주제에 대해서 Joel Marcus이 철저한 연구를 했다. Joel Marcus, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. (Louisville: Westminster/John Knox Press. 1992). 이사야 40:1-5과 신약성경의 관계에 대해서는 Klyne R. Snodgrass가 연구했다. Klyne R. Snodgrass, "Streams of Tradition Emerging from Isaiah 40:1-5 and Their Adaptation in the New Testament," *Journal for the Study of the New Testament (JSNT)* 8 (1980) 24-45.

의 길을 하늘에서 선포된 주의 길로 인식한다. 마가에게 있어서 하나님 나라의 비밀은 십자가로 이어지는 길의 비밀이다. 마태는 한 걸음 더 나아가서 예수의 탄생을 이사야 7장의 예언에 근거하여 해석하고 부활하신 예수가 시온의 왕으로 영광 받으심을 기록한다. 누가에게 있어서 예루살렘은 하나님의 구원사의 중심지이다. 그래서 Conzelmann은 “예수의 얼굴은 늘 예루살렘을 향하고 있다”라고 표현한다.¹³¹⁾ 요한복음 역시 예수의 사역을 유대와 예루살렘의 사역으로 주로 그린다.

그러나 신학자들은 복음서에서의 예수와 예루살렘의 관계의 중요성을 파악하는데 실패한 듯하다. 교회사에서 예루살렘은 주로 예수가 십자가에 못 박힌 곳으로 부정적으로 기억되었고, 대부분의 관심은 십자가의 대속의 의미에만 집중되어 왔다. 예루살렘과 십자가 사건을 진지하게 연결하려는 해석은 거의 부재했다. 전통적인 신학에 의하면 예수가 갈릴리에서 죽었어도 구원에는 전혀 영향을 끼치지 않았을 것이다. 19세기 말에 예언 연구가 활성화가 되고, 그래서 예루살렘에 대한 관심이 살아났지만, 예수와 예루살렘의 관계에 대해서 크게 공헌한 연구는 거의 없다.

A. Schweitzer의 역사적 예수에 대한 연구는 예수를 제 2성전 시기의 묵시적 운동의 맥락에 위치시켰다는 점에서 중요한 전환점을 이룬다. 그러나 그에게 있어서 예수의 예루살렘 행은 하나님 나라의 도래를 위한 통상적이지 않은 방법이었을 뿐 아니라 실패로 끝난 극단적인 행동이었다. 역사의 거대한 수레바퀴가 돌기를 멈추지 않자 예수는 그 수레바퀴에 스스로 자신을 던졌다는 것이다. 그러나 역사의 수레바퀴는 멈추지 않았고, 오히려 그의 몸은 그 거대한 수레바퀴 속에서 산산이 분쇄되었다.¹³²⁾ Schweitzer는 예수의 실패가 인류를 유대교의 족쇄로부터 해방시키는 강력하고 새로운 소망이 되었다고 주장한다.

E. P. Sanders는 보다 신중하게 예수를 이스라엘의 회복운동의 흐름 속에서 위치시킴으로써 예수의 하나님나라 선포와 이스라엘의 회복의 관계를 보다 잘 파악할 수 있는 기회를 제공한다. 예수의 운동은 이스라엘 내의 갱신운동으로서, 그는 회개의 선포를 통하여 그 나라를 향한 희망을 불러 일으켰다.

131) Hans Conzelmann, *신약성서, 어떻게 읽을 것인가?* (서울: 한국신학연구소, 2000), 503

132) Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede* (London: A & C. Black, 1954), 368f.

그러나 그 나라는 오직 않았다. 예수는 악한 자들이 그 나라에 들어가게 될 것이라는 복음을 전수함으로써, 치유와 축귀에 의해 수반된 메시지를 전수함으로써, 꾸준히 앞으로 나아갔다.... 그는 열들을 불렀고(그들의 우두머리로서 자신과 더불어), 새로운 혹은 갱신된 성전의 도래를 극적으로 지적하였으며, 어찌면 나귀를 타고 예루살렘으로 입성했다. 마침내 '열들'과 함께 한 축연에서 도래하는 나라를 상징화 하였다. 그는 죽었다. 그의 추종자들은 변화된 상황에서 그의 자신의 견해가 가진 논리에 일관함으로써, 예수 자신의 시대에서 예측할 수 없었던 방식으로 그러나 각 단계마다 그것 자체의 역사적인 맥락에서 납득할 수 있는 점진적인 단계로 나타나고 변화를 계속한 한 운동을 창시하였다.¹³³⁾

Sanders는 예수의 선포와 죽음에 대한 일관된 설명을 제공하지만, 예수가 말씀 선포와 죽음을 통하여 무엇을 성취하였는가에 대해서는 놀랄 만치 부정적이다. Sanders에 의하면 예수는 이스라엘의 회복종말론을 설파했던 한 선지자에 불과하다. 예수는 자신의 신념 때문에 (실패자와 같은 모습으로) 죽었지만 그의 제자들에 의해 주(Lord)로 추앙된 자에 지나지 않는다.

보다 최근에는 예수와 이스라엘의 회복, 특히 예수와 시온전승의 관계를 새롭게 조명하고자 하는 진지한 노력들이 이루어지고 있다. 비록 이 노력들이 역사적 예수 연구와 관련된 흐름 속에서 시작은 되었지만,¹³⁴⁾ 복음서 연구에도 큰 영향을 끼치고

133) E.P.Sanders, *예수와 유대교* (서울: 크리스찬다이제스트, 1994), 459-460

134) N. T. Wright는 *기독교의 기원과 하나님의 문제* 시리즈에서 “계속되는 포로기 이론”에 근거하여 자신의 주장을 펼친다. 특히 제2권 *예수와 하나님의 승리* (서울: 크리스찬다이제스트 2004)에서 그는 역사적 예수 이해를 위한 견고한 역사적인 배경이 이스라엘의 바벨론 포로로부터의 귀환임을 주장하면서, 예수가 이스라엘의 해방을 자신의 주된 사역의 목표로 삼았고, 이를 위하여 예루살렘에 오르셨다고 주장한다. Wright는 예수가 자신의 예루살렘 방문을 야훼의 방문으로 확신했다고 주장한다(966). 무엇보다도 그는 예수의 예루살렘 입성, 성전 시위 사건, 예루살렘에서의 설교, 십자가 사건 등에 대한 복음서의 기록에 강한 신뢰를 보임으로 예수의 죽음과 이스라엘의 회복에 관한 보다 일관되고 적극적인 결론을 도출한다. 비록 그가 주장하는 “계속되는 포로기 이론”은 그가 확고하게 주장한 것처럼 제2성전의 이스라엘 공동체에 폭넓게 지녔던 신념이 아닐 수 있지만, 그의 주된 논지는 받아들일 만 한 것 같다. N. T. Wright의 이론에 대한 보다 신중한 비판은 *Jesus & The Restoration of Israel: A Critical Assessment of N.T.Wright's Jesus and The Victory of God.* ed Carey C.Newman(Downers Grove:IVP, 1999), 김세윤, “바울신학과 새관점” 정옥배 옮김 (두란노, 2002)224-232, 보다 급진적인 비판은 C.Marsh, “Theological History? N.T.Wright's Jesus and the Victory of God,” *JSNT*69 (1998) 77-94; M.Casey, “Where Wright is Wrong: A Critical Review of N.T.Wright's Jesus and the Victory of God,” *JSNT*69 (1998) 95-110를 참고하라; Kim Huat Tan, *The Zion traditions and the aims of Jesus*(SNew Testament StudiesMS 91,

있다.¹³⁵⁾

본 장은 누가복음을 통하여 예수와 예루살렘의 관계를 조명한다. 누가복음이 선택된 이유는, 첫째, 누가복음 자체가 예수와 예루살렘의 관계에 깊은 관심을 가지고 작성되었기 때문이다.¹³⁶⁾ 둘째, 기독교 선교신학이 주로 사도행전 1:8의 영향 하에서 정립되었고, 그래서 누가복음의 새로운 해석은 사도행전 해석에도 중요한 빛을 제공할 수 있기 때문이다. 셋째, 비록 영향과 의미 면에서는 중요하지만 역사적 예수의 연

Cambridge, 1997)는 역사적 예수연구와 시온전승의 관계를 가장 직접적으로 연결한다. 그는 예루살렘에 관한 진정성이 인정된 예수의 말씀과 마지막 예루살렘 행, 특히 예루살렘 입성, 성전 시위 사건, 마지막 성만찬 제정 등의 연구를 통해 이스라엘의 시온 전승이 예수의 세계관과 사역의 목적의 핵을 이루고 있음을 증명한다. 유감스러운 것은 방법론적인 한계로 말미암아 그는 예수의 죽으심과 부활, 오순절의 성령강림 등 중요한 사건들의 빛 속에서 예수의 의도와 성취를 살피지 못했다는 것이다.

135) 누가-행전과 이스라엘의 회복에 관한 중요한 논문들이 쏟아지고 있다. David Ravens는 *Luke and the Restoration of Israel*. JSNT 119 (Sheffield:Sheffield Academic Press, 1995)에서 이스라엘의 회복과 관련된 사마리아인의 중요성에 대해 중대한 공헌을 한다. 최근에 출판된 박사 논문인 *The Restoration of Israel*에서 Michael E. Fuller는 N.T.Wright의 “계속되는 포로기”이론에 근거하여 긴 역사적인 연구와 더불어, 누가복음연구에 이를 적용한다. Michael E.Fuller, *The Restoration of Israel: Israel's Re-gathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 138. (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2006). 아쉬운 것은 그는 이스라엘의 회복과 관련된 예수의 죽으심과 부활의 의미에 대해 거의 다루지 않는다. 그 외에도 주목해야 할 논문들로는 David L.Tiede, “The Exaltation of Jesus and the Restoration of Israel in Acts 1.” *Harvard Theological Review (HTR)* 79:1-3 (1986) 278-86, Robert C.Tannehill. “Israel in Luke-Acts: A Tragic Story,” *JBL* 104(1985) 69-85, *The Shape of Luke's Story:Essays on Luke-Acts* (Orion:Cascade Books, 2005)에 채수록; Vittorio Fusco, “Luke-Acts and The Future of Israel,” *Novum Testamentum* XXXVIII, 1 (1996). 1-17. Heikki Raisanen, “The Redemption of Israel: A Salvation-Historical Problem in *Luke-Acts*: in *Luke-Acts:Scandinavian Perspectives*, Ed. Petri Luomanen, (Helsinki:THE Finnish Exegetical Society) 94-114. Richard Baukham, “The Restoration of Israel in Luke - Acts” in *Resoration: Old Testamet, Jewish, and Christian Perspectives*. ed. James M.Scott, JTSJ Supp 72. (Brill:Leiden/Boston/Koln, 2001). 435-488. 이미 고전이 된 Jacob Jervell의 *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*, (Minneapolis:Augsburg,1972)와 David L.Tiede의 *Prophecy and History in Luke-Acts*(Philadelphia: Fortress, 1980)은 아직도 이 영역에서 중요한 저술들이다.

136) P.W.L.Walker, *Jesus and the Holy City:New Teatment Perspectioves on Jerusalem*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1996). 아쉽게도 Walker는 누가-행전에서 “예루살렘은 구원사의 흐름에서 제외된 도시”로 그려진다고 결론을 내린다. 그는 누가복음에 기록된 예수의 파루시아와 예루살렘 도시의 관계를 바로 파악하지 못한다.

구는 어디까지나 개연성에 의한 탐구이다. 따라서 성령의 영감으로 저술 된 누가복음을 통한 연구가 교회에게 더 큰 도움을 줄 수 있기 때문이다. 제 3세계의 기독교 서구의 기독교에 비해 역사적인 실재와 본문의 괴리를 상대적으로 덜 느낀다. 넷째, 만약 누가복음의 저술연대가 많은 학자들이 주장하는 것처럼 주후 70년 이후로 설정된다면, 예루살렘 훼파 이후 기독교의 독특한 반응을 살필 수 있게 되는 것이다.

본문에서는 먼저 제 2성전 시기의 시온의 위기와 메시아 사상의 부상에 대해 토의한 후, 누가복음에 나오는 예수와 시온의 관계를 탐구하겠다.

제 2 절 제 2성전 시기의 시온의 위기와 메시아 사상의 부상

제 2성전 시기란 포로 귀환 후 성전이 재건된 때(주전 520-515년경)부터 예루살렘 성전이 로마의 군대들에 의해 다시 훼파될 때(주후 70년)까지의 긴 기간을 가리킨다. 이스라엘은 이 시기에 하스모니아 왕조(주전 168-63년)를 통해 비록 짧지만 어느 정도 독립적인 통치권을 획득했다. 이때를 제외하곤 여러 제국들의 영지로서 정치적인 곤경을 면치 못했다. 페르시아의 통치가 끝난 후에는 헬라제국에 의해(주전 332-168년), 그리고 로마제국에 의해 통치를 받았다. 이스라엘은 국가적인 정체성을 보증해 주었던 정치 제도나 영토상의 경계를 잃고 다른 나라의 지방행정에 포함되면서 외국인들과 함께 살게 되었다(스6:21, 느10:29). 많은 유대인들은 이스라엘로의 귀환이 허락되었음에도 불구하고 타향에 계속 남기를 결정했고, 그들은 향후 디아스포라 유대인들을 형성한다. 제 2성전 시기의 이스라엘은 정치적으로나 신앙적으로 통합을 이루지 못한 복잡한 양상을 보였다. 특히 메시아적 사상에 대해서도 그랬다. 이에 대해 J. J. Collins는 이렇게 지적한다.

It should be clear from these remarks, however, that "messiah," even as an eschatological term, can refer to different kinds of figures, and that to speak of the "messiah" without further qualification is to speak ambiguously. This is the valid insight that underlies the recent denials of any common messianism in ancient Judaism. One could, arguably, give a satisfactory account of Jewish future hope without using the word "messiah" at all. what matters is the expectation of a Davidic

King, of an ideal priest, of an eschatological prophet. Besides, there was no Jewish orthodoxy in the matter of messianic expectation, and so we should expect some variation.¹³⁷⁾

이러한 사실은 당시 이스라엘에 어떤 규범적인 사상이나 운동이 있었다는 모든 주장들을 약화시킨다.

그러나 이 시기의 특징이 없었다는 의미는 아니다. 당시의 특징에 대해 Albertz는 다음과 같이 요약한다.

이 시기에는 성전 재건의 기회와 문제점들에 의해 생겨난 도전으로 인하여 나중에 유대교와 기독교의 형성을 가능하게 한 기초가 놓이게 되었다. 또한 이 시기에는 보편적인 구속력을 가진 성서를 만들어 나가는 정경화의 과정이 진행되었으며, 성전은 종교적인 삶의 중심을 차지하면서 광범위한 희망의 핵심적인 상징이 되었다. 그리고 이 시기에는 점차 분명하게 정치사와 인간실존의 한계를 넘어서는 종말론적인 기대의 지평이 형성되기도 했다.¹³⁸⁾

Donald E. Gowan은 시온의 영광의 회복에 대한 사상이 포로기 이후 전체 유대주의의 중심을 이룬다고 확신한다.¹³⁹⁾ Blenkinsopp은 이 시기의 이스라엘을 “성전공동체”로 호칭한다.¹⁴⁰⁾ 제 2성전 시기의 모든 유대인들은 성전이 있는 예루살렘을 삶의 중심으로 삼는데, 이는 이스라엘의 회복에 대한 다양한 그룹들의 다양한 주장과 함께 긴장과 조화를 이루면서 다양한 흐름들을 만들었다.¹⁴¹⁾

1. 성전 재건(주전 520-515년)과 야훼의 왕권회복에 대한 소망의 고양

이스라엘로 귀환한 이스라엘 공동체는 성전 재건을 계기로 새로운 도약을 꿈꾼

137) John Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (New York: Doubleday, 1995), 12

138) Rainer Albertz, *이스라엘 종교사 2*, 140

139) Donald Gowan, *구약성경의 종말론* (서울: 기독교문서선교회, 1999).

140) Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1996), 227f

141) 다양한 회복 프로그램에 대해서는 R. Albertz의 *포로기의 이스라엘* 181이하, James M. Scott에 의해 편집된 두 권의 논문집 *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, (Leiden: Brill, 1997); *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, (Leiden: Brill, 2001)에 들어있다.

다. 학개와 스가라는 귀환 공동체의 근본적인 문제를 성전 재건의 실패로 규정하며 성전 재건이 이스라엘의 회복을 가져올 것이라고 열정적으로 선포한다.

너는 유다 총독 스룹바벨에게 고하여 이르라 내가 하늘과 땅을 진동시킬 것이요, 열국의 보좌를 엮을 것이요, 그 병거들과 그 탄자를 엮드려 쓰리리니 말과 그 탄 자가 각각 그 동무의 칼에 엮드리지리라, 나 만군의 여호와가 말하노라 스알디엘의 아들 내 총 스룹바벨아 나 여호와가 말하노라 그 날에 내가 너를 취하고 너로 인을 삼으리니 이는 내가 너를 택하였음이니라, 만군의 여호와의 말이니라(학2:21-23).

“인”에 관한 언급은 다윗의 왕권 회복에 대한 암시적인 표현이다(렘22:24-30). 학개는 성전 재건이 다윗의 왕권회복과 연결된 이스라엘의 회복으로 이어질 것을 선포했음이 분명하다.

스가라서에서도 성전의 재건은 예레미야의 70년 포로기의 종결로 해석된다. 스가라 1:12-17은 이를 야훼가 시온에 돌아온 것으로 선포한다. 시온의 회복은 스가라서 1-8장의 핵심주제가 된다. 여기서 주목해야 할 것은 이스라엘의 회복과 관련된 두 기쁨부음을 받은 자에 대한 비전이다(스4:14). 스룹바벨뿐만 아니라 대제사장 여호수아도 신정의 대리로서 부상되는데, 이는 제 2성전 시기의 제사장-메시아 사상의 시작이 된다. “순”(3:8)에 관한 예언은 예레미야 23:5과 이사야 11:1을 생각나게 하는 메시아적 표현이다.¹⁴²⁾

포로기를 전후로 한 성전 재건은 다윗 왕조에 대한 회복에 대한 소망과 연결되어 추진되어 왔다(삼하7:11-17, 시편89, 132, 2110; 사9, 11:1-9; 암9:11, 미5:2-5, 렘23:5-6; 겔34:23-24, 37:24-25; 창49장, 민24:15-19). 스가라가 즉위식에 쓸 요량으로 귀금속을 거두어들인 상징적인 사건에서도 그 열광의 분위기를 파악할 수 있다(슥6:9 이하).

R. Albertz는 학개와 스가라 및 스룹바벨 등이 갑자기 무대에서 사라지고 그들 중 어느 누구도 주전 515년 성전 봉헌식에 참여한 것 같지 않은 현상 등에 근거하여, 당시 아마도 페르시아 정부의 갑작스런 개입이 있었고, 그 결과 메시아적인 운동의 시도가 무산된 것으로 판단한다. 그는 당시의 세 가지 일을 언급하면서 자신의 주장을 뒷받침한다. 첫째, 예언의 목소리가 점차 줄어들었다. 둘째, 예언이 사회의 주변부

142) John Collins, *The Scepter and the Star*, 25-26

로 밀려났다. 셋째, 예언이 점점 종말론화 되어갔다.¹⁴³⁾ 에스라-느헤미야 시대에 국가 회복에 대한 어떤 구체적인 움직임이 보이지 않은 것도 이런 배경에서 설명될 수 있을 것이다. 이스라엘은 성전과 토라 중심의 종교적 공동체로 발전하게 되는데, 바로 이런 점이 오경이나 토라 경건의 출현에 대한 단서를 제공한다고도 볼 수 있다.¹⁴⁴⁾

2. 메시아니즘의 저조기와 정경예언의 종결

Collins는 스룹바벨 사건(주전 520년)부터 메시아 운동의 절정을 이루는 기간(주전 150년-주후 70년)까지를 메시아니즘의 부재기(주전 520년-주전 150년)로 표현한다.¹⁴⁵⁾ 이 시기에 이스라엘은 성전을 소유하게 되었음에도 불구하고 심각한 사회적 갈등을 경험하고, 결국 사마리아인들과의 결별하게 된다.¹⁴⁶⁾ 그리고 페르시아로부터 그리스로 패권이 전환되면서 헬라화의 큰 충격과 아픔을 겪는다. 이 시기를 배경으로 하는 정경문헌으로는 이사야 56-66장(제3이사야서), 스가랴9-14장, 말라기서, 다니엘서 등이 있다. 그 외에도 시라서 등이 시기에 형성되었을 것으로 추정된다.

이사야 56-66장은 본문의 주제로 인하여 이사야 40-55장과 구별되어 제3이사야로 호칭되기도 한다. 성전은 이미 재건되었고, 이스라엘 공동체는 심각한 분열을 경험하고 있다. 회복에 대한 낙담이 반영되고, 보다 급진적인 야훼의 개입을 소망하는 새

143) Rainer Albertz, *이스라엘의 종교사 II*, 170-171

144) Ibid., 189

145) John Collins, *The Scepter and the Star*, p 20, 31, 49

146) Rainer Albertz는 사마리아와 유대의 분열의 과정을 이렇게 재구성한다. (1) 귀환 후의 유다공동체는 정치적으로 사마리아에 소속되어 있었는데, 이 단계에서 사마리아인들과 유대인들은 조화를 이루며 살 수 있었다. 사마리아인들은 주로 포로를 경험하지 않는 유대인들로 구성되었는데, 그들도 예루살렘 예배에 가까이 참여했다(왕하17:34-40). 사마리아의 지도자들은 예루살렘에서의 영향력을 확보하기 위하여 예루살렘의 제사장가정들과 결혼관계를 맺는다. 그들이 오경을 받아들인 데서 이스라엘 전통에 대한 수용 태도를 알 수 있다. (2) 느헤미야 시대에 유다 공동체는 인종적인 부리주의에 기초하여 사마리아와는 무관한 자치영역을 계속 확보하려고 노력하는데, 이는 사마리아인들의 불만과 반발을 초래한다. (3) 334년 알렉산더가 고대 근동지대의 새로운 세력권으로 부상할 때, 사마리아인들은 헬라의 도움을 받아 예루살렘의 일부 제사장들과 결탁하여 제의적인 독립을 이룬다. 이 시기를 배경으로 하여 형성된 역대기 작품에서는 비록 진정한 구원의 역사가 남왕국과 바벨론 포로기를 통하여 계속됨을 주장하면서도, 북왕국의 형제들을 호소하려는 내용들로 가득차 있다. (4) 보다 근본적인 분열은 하스모네가문에 의해 사독계열의 제사장들이 제사장직에서 물러난 이 후일 것이다. 그리고 히르카누스(John Hyrcanus)는 128년 그리심산의 성전을, 107년에 세겟성전을 파괴함으로써 돌이킬 수 없는 파열에 이르렀다. *이스라엘의 종교사 II*, 310-330.

로운 예언 장르도 소개된다. Paul Hanson은 제3이사야서를 제2이사야의 제자 그룹으로, 학개 스가랴 등과는 경쟁관계를 이루는 환상가 집단으로 보며, 묵시사상의 기원을 여기에서 찾는다.¹⁴⁷⁾ 그러나 Hanson의 급진적인 해석은 Brooks Schramm에 의해 철저하게 비판된다.¹⁴⁸⁾ Grace I. Emmerson은 이사야 56-66장의 구조를 다음과 같이 분석한다.¹⁴⁹⁾

- 56:1-8 concerning sabbath-keeping and admission to worship
- 56:9-12 denunciation of leaders who turn to their own way
- 57:1-58:14 denunciation of idolatry: promise to the faithful
- 59:1-15a lament on behalf of the community
- 59:15b-20 the divine warrior intervention
- 60-62 promises of salvation
- 63:1-6 the divine warrior intervenes
- 63:7-64:12 lament on behalf of the community
- 65:1-25 denunciation of idolatry: promise to the faithful
- 66:3-4 denunciation of those who 'choose their own ways'
- 66:5-24 concerning temple, sacrifice, admission to worship.

시온의 구원을 중심으로 한 이사야 56-66장의 몇 가지 핵심적인 내용을 요약하면 이렇다¹⁵⁰⁾: (1) 이스라엘을 향한 야훼의 계획이 더디어 지는 것은 이스라엘의 불의로 말미암은 것이다. 특히 부패한 지도자들로 말미암은 성전예배의 타락은 야훼의 분노를 불러일으킨다; (2) 그래서 야훼는 심판의 영으로 이스라엘에 개입하실 기서인데, 이로 인해 이스라엘은 두 개로 나누어지게 된다. 야훼는 이스라엘의 악한 자들과의 전쟁을 선포하신다. 그러나 겸손하고 가난한 자들, 즉 야훼의 말씀으로 떠는 자들에게

147) Paul Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: fortress Press, 1979). 32-208.

148) Brooks Schramm, *The OpponeNew Testament Studies of Third Isaiah: Reconstructing the Cultic History of the Restoration* (Scheffield: Scheffield Academic Press, 1995).

149) Grace Emmerson, *T and T Clark Study Guides: Isaiah 56-66* (London: T & T Clack, 1992), 20.

150) 최근에 Jill Middlemas는 "Divine Reversal and the Role of the Temple in Trito-Isaiah," in *Temple and Worship in Biblical Israel* ed John Day. (London: T&T Clark, 2005) 164-187에서 제3 이사야의 메시지에 대해 연구한다. 특히 성전에 관한 두 개의 상이한 비전, 즉 불의로 말미암아 심판을 받게 될 성전과 다시 회복되어 야훼의 발동상이 될 성전에 대한 적극적인 비전을 예리하게 파악하는데, 이는 제3 이사야서가 성전예배에 대해 철저한 비판적 입장만 소유하고 있다는 Paul Hanson의 주장에 대한 강한 반박이 된다.

구원이 되신다. 시온은 산통을 거쳐 참 이스라엘을 낳게 될 것이다. 회복에 앞서 정결 심판이 있게 될 것이다; (3) 성전의 사악한 예배는 제하여 질것이고(66:3), 하나님이 기뻐하시는 예배의 회복과 더불어 만민이 그 영광을 사모하여 몰려 올 것이며, 성전은 “만민이 기도하는 집”이라 일컬음을 받게 될 것이다(56:7, 66:18)¹⁵¹⁾ 새 하늘과 새 땅에 대한 비전은 이사야 11장의 예언과 관련된 것으로서(65:25), 이는 시온의 회복된 영광에 대한 시적 묘사이다. 시온에서의 영광의 회복은 열국의 귀환으로 이어 질것이다. 비록 60장에서 이스라엘에 대한 열방의 열등함이 불명확하게 언급되는 것 같지만, 56장은 야훼의 계명을 지키는 자들이 이스라엘과 더불어 회복된 성전예배에 참여할 것에 대한 약속을 분명하게 한다.¹⁵²⁾ 이 모든 계획을 위해 성령으로 기름부음을 받은 야훼의 종이 핵심적이 역할을 할 것이라 예언되는데(61:1-3), 이는 이사야 40-55장의 사상의 계승이다.¹⁵³⁾ 비록 다윗의 후손에 대한 분명한 언급이 없지만, Brooks Schramm은 이사야 60-62장과 에스겔 33-37장의 병행을 발견한다. 이는 제3이사야서가 61장에서 다윗계열의 왕을 통한 이스라엘의 회복을 암시하고 있다는 것을 의미한다¹⁵⁴⁾; (4) 이사야 56-66장은 그 날을 위하여 “성문으로 나아가, 백성의 길을 예비하라”고 호소한다(62:10).

정경 예언서에는 히브리 단어로 ‘마사(massa)’라 하는 세 개의 짧은 신탁(oracle)을 포함하고 있는데, 학계에서는 이들을 제2스가라서(슌9-11장), 제3스가라서(12-14장), 말라기서로 일컫는다.¹⁵⁵⁾ 스가랴 9-14장은 헬레니즘 시대를 배경으로 한다(9:13). 알렉산더의 원정으로 말미암은 시대의 변화와 불안은 메시아적 소망을 자극한 것 같다. 선지자는 시온에 임할 신적인 왕에 대한 예언을 하는데(스9:9, 사11장), 그는 의로운 자로서 군사력이 아닌 말씀으로 평화적인 왕국을 건설할 것이다(스9:10). 스가랴 11장 4-16은 당시의 정치적인 격변과 이스라엘 지도자들의 실패를 다루는 것 같다. 이스라엘은 예언을 무시함으로 심판에 처한다. 스가랴 12-14장에서 시온신학이 다시 등장한다. 이스라엘은 먼저 혹독한 정결심판을 받게 되며(스13:7-9, 14:5-9), 예루살렘은 정복되며, 이스라엘은 포로에 잡혀 가게 될 것이다(스14:2). 그러나 야훼의 개입으

151) Jill Middlemas, "Divine Reversal and the Role of the Temple in Trito-Isaiah," 170.

152) Ibid., 174.

153) W.A.M.Beuken, "Servant and Herald of Good Tidings," *The Book of Isaiah*, 423.

154) Brooks Schramm, *The OpponeNew Testament Studies of Third Isaiah*. 143이하

155) Donald E.Gowan, *구약예언서신학*, 413

로 예루살렘은 다시 회복될 것인데(스14:20-21), "그날에 생수가 예루살렘에서 솟아나서 절반은 동해로, 절반은 서해로 흐를 것이라, 여름에도 겨울에도 그러하리라."(스14:8). 남 왕국과 북 왕국의 포로민이 다시 귀환할 것에 대한 소망이 피력되고(스9:12-17, 10:6-12; 참고 렘3:15-4:2, 겔37:15-23), 다윗 계열에 대한 희망이 언급된다(스10:3-5, 12:7-12, 13:1).

말라기서는 야훼와 이스라엘 사이에 벌어진 여섯 개의 논쟁의 말과(1:2-5, 1:6-2:9; 2:10-16; 2:17-3:5; 3:6-12; 3:13-4:3;) 짧은 부록의 말(4:4-6, 3:22-24)로 구성된다. 야훼는 믿음을 상실하고 불의에 빠진 그의 백성들을 꾸짖으시고, 특히 지도자들인 제사장들을 꾸짖으신다. 야훼의 날이 곧 임할 것을 선포하며 백성 가운데 큰 분리가 일어날 것을 예언하신다(3:2-5, 17-18, 4:1-3). 말라기서의 특별한 공헌은 하나님의 사자가 야훼의 길을 예비할 것이라는 예언이다(3:1-4, 4:4-6). 출애굽기 23:23과 32:34, 이사야 42:19과 44:26 등을 배경으로 하는 야훼의 길을 예비할 사자는 성전에 갑자기 나타나게 될 것이다. 말라기 4:5에서는 그가 엘리야로 동일시되는데, 그 사자는 아버지의 마음을 자녀에게로 돌이키게 하고 자녀들의 마음을 아버지에게로 돌이키게 할 것이다.

주전 2세기경에 유대교는 예언의 종결에 대한 사상을 가지고 있었다. 시락서는 이스라엘의 역사를 훑어 내려가면서 이사야, 예레미야, 에스겔, 그리고 열두 예언자들을 언급한다(집회서48:20, 23; 49:6, 8, 10). 시편 74편은 "우리의 표적이 보이지 아니하며, 선지자도 다시 없으며, 이런 일이 얼마나 오래인지 우리 중에 아는 자도 없나이다"(9절)는 탄식을 포함한다. 다니엘 3:38에도 "지금 우리에게는 지도자도, 예언자도, 왕도 없으며, 번제물도 희생제물도 봉헌제물도 유향도 없고 첫 열매를 바칠 장소조차 없습니다"(단3:38절, 공동번역)라고 기록하고, 마카베오상 9:27은 "이렇게 하여 이스라엘은 예언자들이 자취를 감춘 후 처음 맛보는 무서운 압박을 받게 되었다"고 고백한다. 아마도 이 무렵에는 "율법과 선지자들"이라고 하는 표준적인 용어가 채택되었던 것으로 보인다. 그러나 영감을 받았다는 카리스마적인 인물은 결코 사라진 적이 없었고 활발한 문서 활동은 계속되었다.¹⁵⁶⁾

156) Donald E. Gowan, *구약 예언서 신학* (서울: 대한기독교서회, 2004).

3. 헬레니즘화의 위기와 마카비 반란 및 계속되는 메시아적인 저항운동

유대사회는 주전 2세기부터 주후 1세기 사이에 급격한 변화를 겪는다. 주전 200년, 팔레스타인의 지배권이 셀류커스 왕조로 넘어가게 되면서 국내의 제사장들이 분열하게 되었는데, 이는 결국 주전 168/7년 안티오쿠스 4세 에피파네스의 정치적, 군사적 개입을 야기 시켰고, 그는 예루살렘 성전에서 제우스와 하늘의 바알을 숭배하는 의식을 거행했다. 그의 이러한 행동은 마카베오 가문의 반란으로 이어졌다. 그들은 주전 164년에 예루살렘을 탈환하고 성전을 정화했다. 주전 153/2년에 셀류커스 왕은 요나단을 대제사장으로 임명했고, 이로 인해 사독 계열의 제사장은 핵심 위치에서 밀려나게 되었다. 이 때 정의의 스승이라고 불렸던 사독 계열의 대제사상도 파면되었는데, 그는 '핫시딤'이란 집단과 동맹을 맺어 공동체를 이루었다. 이 시기에 이스라엘은 수많은 종파로 갈라졌다. 사두개파, 바리새파, 엷새나파 등을 예로 들 수 있다. 이스라엘의 자체적인 통치의 기간은 길지 않았다. 주전 63년에 폼페이가가 팔레스타인을 정복하게 되었고, 이 지역의 통치권은 헤롯대제(주전40-4년)에게로 넘어갔다. 후에 곳곳에서 폭동일 일어났고, 결국 유대-로마전쟁(66-74년)으로 이어졌다. 그리고 예루살렘 성전은 주후 70년에 훼파되었다.

주전 200년에서 주후 100년의 기간은 많은 분열이 일어나고, 이스라엘의 회복에 대한 다양한 주장들이 나타나던 시기였다. 동시에 묵시문학의 전성기였고, 메시아적 운동이 활발하게 나타난 시기였다. 그 중 세례요한-예수의 운동이 가장 주목할 만한 메시아적 운동이었다. 거의 모든 메시아적 운동의 목표는 예루살렘과 성전이였다. 157) 시온은 야훼가 선택한 거룩한 장소로(Baruch4:5-5:9; Tob1:4; Sirach24:11), 야훼의 통치가 이루어지는 곳으로 묘사된다(Jub1:28). 포로 귀환을 통한 시온의 회복은 강력하게 소망되고(Sirach36:12-14; Tob13:5-6; Baruch4:36-7), 열국의 시온순례가 종말의 핵심사건으로 계속 부각된다(Tob13:13-14).

묵시적 문헌에서도 예루살렘은 핵심적인 위치를 차지한다. 다니엘서는 예수의 자의식 연구와 관련되기도 하지만, 무엇보다도 종말에 시온에 이루어질 하나님의 통치에 관한 묵시적 글이다. 70이래의 계획은 예루살렘과 성전과 관련된 계획이다(단

157) Gerd Theisen/Annette Merz는 세례요한 이후의 7명의 표징 예언자들을 소개하는데, 그들은 거의 모두 성전을 목표로 하여 기적을 주장했다. Gerd Theisen/Annette Merz, *역사적 예수* (서울:다산글방) 223-224

9:20-27). 짐승으로 상징되는 세상 권력의 통치시대가 지난 후, 하나님은 그분의 나라를 세우실 것이다(7장). 다니엘서에서 인자는 초월적인 왕이다.¹⁵⁸⁾ 짐승이 세상의 비인격적 나라의 대표로 상징된다면, 인자는 인격적인 하나님 나라의 대표를 나타낸다. 이런 의미에서 인자는 왕적 성격을 가진다. 다니엘 9-10장은 보다 진전된 내용을 보인다. 이스라엘의 회복은 메시아적인 환난을 경유하여 이루어지게 된다. 즉 메시아적 환난을 통하여 영원한 의가 세워질 지고 하나님의 나라가 이루어지게 될 것이다.

너는 깨달아 알찌어다. 예루살렘을 중건하라는 영이 날 때부터 기름부음을 받은 자 곧 왕이 일어나기까지 일곱 이레와 육십이 이레가 지날 것이요, 그때 곤란한 동안에 성이 중건되어 거리와 해자가 이를 것이며, 육십이 이레 후에 기름 부음을 받은 자가 끊어져 없어질 것이며, 장차 한 왕이 백성이 와서 그 성과 성소를 훼파하려니와 그의 종말은 홍수에 εμπ물됨 같을 것이며 또 끝까지 전쟁이 있으리니 황폐할 것이 작정되었느니라. 그가 장차 많은 사람으로 더불어 한 이레 동안의 언약을 굳게 정하겠고, 그가 그 이레의 절반에 제사와 예물을 금지할 것이며, 또 잔포하여 미운 물건이 날개를 의지하여 설 것이며, 또 이미 정한 종말까지 진노가 황폐케 하는 자에게 쏟아지리라. (단9:25-27)¹⁵⁹⁾

솔로몬시편에 의하면 다윗 계열의 메시아적인 왕은 성전을 정결케 하고 이스라엘 백성을 성전으로 모을 것이다(17편). 그리고 이방인들의 시온순례가 이루어지게 될 것이다(Sib.Or.3.772-5; 솔로몬시편1.17:31). 예녹1서 90:28-38은 새 예루살렘에 대해 묘사하는데 Rowland는 새 예루살렘이 하늘의 예루살렘이 아닌 새롭게 재건될 예루살렘이라고 주장한다.¹⁶⁰⁾ 예루살렘 제사장 집단에 적대적인 쿰란공동체 마저도 시온에 있을 야훼의 왕권에 대한 소망을 피력하면서(1QM12:12-15) 새 예루살렘(5Q15)과 시온

158) Brant Pitre, *Jesus, The Tribulation, and the End of the Exile: Restoration Eschatology and the Origin of the Atonement* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 61/

159) Collins는 본문에서 “기름부음을 받은 자”가 대제사장으로 해석하고, 왕적 메시아 해석을 배제한다. John J. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel. Hermeneia* (Minneapolis: Fortress, 1993). 309. Brant Pitre는 다니엘7장,9장, 12장의 병행을 주목하면서, 9장의 기름부음을 받은 자가 7장의 하나님의 나라의 왕으로서의 인자와 동일시됨을 주장하며, 메시아적인 사상이 포함되어 있다고 주장한다. Brant Pitre, *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile*. 56-562.

160) C.C.Rowland "The Second Temple: Focus of Ideological Struggle?" *Templum Amicitiae* (Sheffield: JSOT Press 1991), 175-98.

의 구속(11Qpsa22)에 대해 언급한다.¹⁶¹⁾ 많은 메시아적인 운동들은 예루살렘과 성전의 정화를 목표로 했다. M. Hengel은 로마제국을 향한 많은 저항운동들이 사실 자살 행위나 마찬가지로였지만 그럼에도 계속 일어났던 것은 사회적, 정치적 이유가 아닌 신학적 이유였기 때문이었다고 지적한다.¹⁶²⁾ 제2성전의 훼파 이후에도 시온은 유대인들의 마음을 사로잡는다(4Ezra9:38-10:57). 특히 하늘의 시온에 관한 비전이 등장하는 것은 주목할 만하다(2 Baruch4:1-7).

요약하자면, 첫째, 제 2성전기의 이스라엘의 메시아 사상의 다양했지만¹⁶³⁾ 그 핵심 내용은 항상 시온의 회복이었다.¹⁶⁴⁾ 둘째, 이스라엘의 회복¹⁶⁵⁾은 아직 이루어지지 않았지만 새로운 심판-성전훼파와 바벨론 포로사건-을 통하여 새로운 야훼의 시온귀환이 이루어 질 것이라고 생각이 점차 분명해졌던 것 같다. 종말론적인 환난, 혹은 메시아적 산통기는 이스라엘의 회복을 위하여 먼저 올 것이다. 메시아의 오심, 폭력적인 그의 죽음, 시온의 훼파에 이어 이스라엘의 부활과 시온의 궁극적인 회복이 이루어 질 것이라는 사상은 제2성전기의 이스라엘 백성이 생각할 수 없는 불가능한 일은 아니었다.

N. T. Wright는 "We are still in Exile"¹⁶⁶⁾이란 표현을 사용한다. 우리도 "We will be in Exile again"이라는 표현을 사용해야 할 것이다. 누가는 바로 이러한 패턴 속에서 예수와 시온의 이야기를 그린다.

161) 보다 상세한 논의는 Kim Huat Tan, *The Zion traditions and the aims of Jesus*, 36-41에서 진행된다.

162) Martin Hengel, *Zealots* (Edinburgh: T& T Clark, 1989), 16.

163) 제2성전시기의 메시아사상의 다양성과 발전에 대해서는 John Collins에 의해 잘 정리되어 있다. John Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*.

164) 이 시기 문헌들의 관계에 대해서는 Kim Huat Tan에 의해 잘 정리되어 있다. Kim Huat Tan, *The Zion traditions and the aims of Jesus*, 23-54

165) 제2성전시기의 이스라엘의 회복에 관한 다양한 사상들과 흐름들은 M.E.Fuller에 의해 정리되어 있다. Michael E. Fuller, *The Restoration of Israel: Israel's Re-gathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts*.

166) N.T.Wright. *New Testament and People* (London: SPCK 1992), 268.

제 3 절 시온전승과 누가-행전

누가-행전¹⁶⁷⁾이 시온신학의 전승 속에서 예수와 이스라엘의 이야기를 전개하고 있다는 사실은 아래와 같은 관찰들을 통해 알 수 있다.

1. 이사야서의 뚜렷한 영향

누가는 마가복음에 의한 예수의 이사야적 해석¹⁶⁸⁾을 거의 그대로 수용한다.¹⁶⁹⁾ David Seccombe는 이사야서에 대한 누가의 특별한 관심을 지적한다.¹⁷⁰⁾ 누가는 작고 암시적인 인용을 많이 사용하고, 더 나아가 이사야서의 긴 구절을 네 차례에 걸쳐 직접 인용한다. 누가복음 3:4-6에서는 이사야 40:3-5, 누가복음 4:18-19에서는 이사야 61:1-2, 사도행전 8:28-33에서는 이사야 53:7-8, 사도행전 28:25-27에서는 이사야 6:9-10을 인용한다. 특히 누가복음 3:4과 4:17은 전개 상 중요한 기능을 감당하는데, 누가는 마가복음에서는 갈릴리 사역 중반에 일어난 나사렛에서 배척받은 사건을 가장 앞으로 당기고 이사야 61:1-2을 인용함으로써 예수의 사역 전체를 해석하는 틀을 제공한다.¹⁷¹⁾ 사도행전 8:28-33에서 빌립은 에디오피아 내시에게 야훼의 종과 예수는 동일

167) Charles H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (Missoula: Scholars, 1974). R.C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation* (2vols., Philadelphia and Minneapolis: Fortress, 1986/1990); R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (Edinburgh: T&T Clark, 1982); R.F.O'Tools, *The Unity of Luke's Theology: An Analysis of Luke-Acts* (GNS, Wilmington: M.Glazier, 1984); 중요한 논문집으로는 *The Unity of Luke-Acts*, ed. J.Verheyden, BETLCLXII (Leuven: Leuven University Press, 1999)이 있다.

168) 마가복음과 이사야에 관계에 대한 중요한 연구서와 논문들로는, Joel Marcus, *The Way of Lord*; Rikki E.Watts, *Isaiah's New Exodus and Mark* (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* (WUNT) 2.88; Tübingen Mohr Siebeck, 1997); Graig A. Evans, "The Function of Isaiah in The New Testament" in *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*, ed. Craig C. Broyles and Craig A. Evans vol one (Leiden, Brill, 1997) 651-692.

169) 마가복음과 누가복음의 관계들에 대해 필자는 두문서 가설을 전제한다. 두 문서설의 유익에 대해서는 C.M.Tuckett, *Revival of the Griesbach Hypothesis*(Cambridge, 1983)에 설명되어 있다.

170) David P. Seccombe, "Luke and Isaiah," 252-59.

171) 나사렛 회당에서의 예수의 이사야인용에 관하여 많은 논문들이 쏟아져 나왔다. 중요한 연구논문들로는 James A. Sanders, "Isaiah in Luke," 14-25; Robert L. Brawley, "The Identity of Jesus in Luke 4:16-30 and the Program of Luke-Acts," 6-27; Robert C.

인물임을 밝힌다.¹⁷²⁾ 이사야서는 누가-행전의 흐름에만 아니라 핵심적인 주제를 형성하고 해석하는 데에도 깊은 영향을 미쳤다.¹⁷³⁾ 이에 대하여 David W. Pao는 하나님의 새 백성으로서의 교회의 정체성을 재확인 시키는 것이 누가-행전의 목적이라고 보면서, 하나님의 진정한 백성-이스라엘의 부흥, 새로운 출애굽의 능력으로서의 하나님의 말씀, 열방의 우상들을 향한 논쟁, 이사야의 비전-열방과 이방인의 위치 등에 대해 설득력 있는 주장을 한다.¹⁷⁴⁾ 그러나 유감스럽게도 Pao는 예루살렘의 계속되는 구속사적인 의미에 관한 누가의 의도를 파악하지 못했고, 바울의 선교를 이해함에 있어서 디아스포라 유대인들을 향한 바울의 사명을 파악함에 실패함으로써, 사도행전 28장에서 바울이 인용한 이사야 6장을 이스라엘에 대한 어떤 항구적인 선포로 이해했다. 그는 또한 기독교 운동을 유대인에서 이방인, 예루살렘에서 로마로 향하는 탈 예루살렘, 탈 유대인의 운동으로 본다. 앞으로 계속 토의하겠지만, 필자는 이 부분에 대해서 Pao의 주장에 동의하지 않는다.

위의 네 구절 외에도 이사야서에서 직접 인용된 구절들, 즉 누가복음 6:20(사

Tannehill, "The Mission of Jesus according to Luke 4:16-30," 3-30; David W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*. 95-102; Rebecca I. Denova, *The Things Accomplished among Us*, 126-154. F. Neirynck, "Luke 4:16-30 and the Unity of Luke-Acts," in *The Unity of Luke-Acts*, 357-397.

172) 예수와 야훼의 종의 관계에 대하여 많은 논란과 더불어 깊은 연구가 진행되었다. M.D. Hooker 교수는 야훼의 종이 초대교회의 예수 이해에 중요한 내용을 구성하고 있음을 인정하지만, 역사적 예수의 자기의식이었다는 것을 부인한다. M.D. Hooker, *Jesus and the Servant: The influence of the Servant concept of Deutero-Isaiah in the New Testament* (London: SPCK, 1959), 그러나 J. Jeremias, Otto Betz, Seyoon Kim 등은 역사적 예수가 자신을 야훼의 종으로 인식했음을 강하게 주장한다. J. Jeremias, *New Testament Theology* (New York, 1971); *The Servant of God* (Naerville: Alec R. Allenson, 1964); Otto Betz, "Jesus and Isaiah 53," in *Jesus and The Suffering Servant*, 70-87; Seyoon Kim, "The 'Son of Man' as the son of God. (Tübingen: J.C.B. Mohr. Paul Siebeck, 1983); 예수와 바울 (서울: 두란노, 2001) 181-266. 야훼의 종에 관한 알찬 최근의 논문집들은 이미 언급한 *Jesus and The Suffering Servant* 외에도 Bernd Janowski and Peter Stuhlmacher에 의해 편집된 *The Suffering Servant: Isaiah 53 and Jewish and Christian sources* (Grand Rapids: Eedmans, 2004)가 있다.

173) David Seccombe는 이사야서로부터 영향을 받은 몇가지 핵심주제를 열거한다. (1) The Spirit of the Lord, (2) Anointed One, (3) Gospel, (4) Doing good, (5) Servant, (6) Passion Narrative, (7) The Mission to the Nations. 자세한 내용은 그의 논문 "Luke and Isaiah"을 참조하라.

174) David W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus* (Tubingan: J.C.B. Mohr, 2000)

61:1), 7:18-23(사35:5-6, 61:1-2, 42:18), 10:15(사14:13-15), 21:25(사13:10, 24:19, 34:4), 8:10(6:9-10), 19:46(사56:7), 20:9(사5:1-7), 10:18(사14:12), 22:37(사53:12)은 중요한 기능을 담당한다.¹⁷⁵⁾ Helmer Ringgren은 그 외에도 누가복음 20:17에 이사야 8:14절이 직접적으로, 그리고 누가복음 23:30에는 이사야 2:4, 누가복음 1:54에는 이사야 41:8이 암시적으로 인용되고 있음을 밝힌다. 사도행전에서 7:49-50에 이사야 66:1, 8:32-33에 이사야 53:7-8, 13:34에 이사야 55:3, 13:47에 이사야 49:6, 15:16-18에 이사야 45:21, 그리고 28:26-27에 이사야 6:9-10이 직접 인용되었음을 밝힌다.¹⁷⁶⁾

예수의 하나님 나라의 복음 선포와 이사야서의 복음(사40:1-11, 41:21-29, 52:7-12, 60:1-7, 61:1-11)를 연결코자 하는 노력들이 시도되고 있다.¹⁷⁷⁾ 예수에 의해 선포된 다가오는 하나님 나라는 시온에서 회복될 하나님의 통치와 직접적으로 관련지을 수 있다. 이사야 40-55장에 의하면 이스라엘에게 선포된 복음은 야훼의 죄 사함(40:1-11), 즉 회년선포를 통해(61장) 이스라엘이 시온으로 회복을 이루고 야훼가 시온에서 통치를 하는 것에 관한 것이다. “좋은 소식을 가져오며 평화를 공포하며 복된 좋은 소식을 가져오며 구원을 공포하며 시온을 향하여 이르기를 내 하나님이 통치하신다 하는 자의 산을 넘는 발이 어찌 그리 아름다운고!”(사52:7, 60:6). 야훼에게로 돌이키라는 회개의 촉구는 이사야서와 누가복음의 예수의 사역에 있어서 예루살렘으로의 귀환을 강하게 의미한다. 누가복음에서 제자도란 예수와 함께 예루살렘을 향해 나아가는 것이다. 여기서 흥미로운 사실은 예수의 예루살렘 행과 하나님 나라의 나타남이 예수를 따르는 무리들에 의해 기대된다는 것이다(눅19:11). 예수는 그들의 때에 대한 잘못된 확신에 대해서는 비판하지만 자신의 예루살렘 행과 하나님 나라의 나타남에 대한 관계는 부인하지 않는다.¹⁷⁸⁾ 사도행전 1장에서도 마찬가지이다.¹⁷⁹⁾

누가복음에서 예수는 야훼의 사랑받는 아들로, 그의 예루살렘 행은 야훼의 방문과 동일시된다. 예루살렘은 그의 방문의 날을 알지 못함으로 위기에 처하게 된다. 누

175) C.A.Evans, "The Function of Isaiah in the New Testament," 667-670.

176) Helmer Ringgren, "Luke's Use of the Old Testament," *HTR* 79:1-3 (1986), 227-35.

177) Ibid. 653-667;

178) J.A.Fitzmyer, *The Godepl According to Luke II*, Anchor 28A (New York: Doubleday, 1983), 1234에서 Tg.Isa.31.4-5을 인용하며, Zion이 야훼의 나라가 나타날 장소로 제시됨을 인정한다.

179) 이스라엘의 회복과 하나님의 나라의 관계에 대한 보다 상세한 토의는 각주 232에서와 본 논고의 아래 부분에서 진행된다.

가-행전에서 예수는 예루살렘으로 보내진 야훼의 종으로 그려진다. 그는 비록 악한 자들에 의해 수난을 당했지만 야훼에 의해 존귀해진, 그리하여 시온의 보좌에 앉게 된 인자로 그려진다. 이 점은 예루살렘과 성전에 대한 누가-행전의 기록을 눈여겨 볼 때 더욱 분명하게 나타난다.

2. 예루살렘과 성전

예루살렘과 성전은 누가-행전에서 특별하게 다루어진다. 누가의 관심은 “예루살렘에 사로잡혀 있다.”¹⁸⁰⁾ 누가복음에서 예루살렘은 31번 언급되는데 이는 마태와 마가가 합친 23번보다 더 많다. 누가는 예수의 이야기를 예루살렘 성전에서 시작하여(눅 1:5), 제자들이 예루살렘 성전에서 “늘 찬양하는 것”으로 끝을 맺는다. 복음서 저자들 중 누가만이 예수가 태어 난 후 얼마 지나지 않아 예루살렘을 방문한 기사와 성전 선지자들의 예언을 기록한다(2:1-40). 누가에 의하면 예수는 해마다 성전을 방문했고, 특히 12살 되는 해에 그가 성전을 “아버지의 집”으로 확신하고 있는 기사를 기록 한다(눅2:41-52). 광야에서의 준비와 사역을 거친 후(눅3:1-4:13), 예수는 갈릴리를 통과하는(눅4:14-9:50) 예루살렘을 향한 여행을 시작한다. C. K. Barrett는 누가복음 4:14-19:44 전체를 길 모티브를 통하여 예루살렘을 향한 여행으로 통합할 수 있다고 주장한다.¹⁸¹⁾ 누가복음 9:51-18:14은 누가의 독특한 예수의 예루살렘 여행기사이다. 누가는 예수가 예루살렘에서 상당한 기간 동안 사역을 했다는 암시를 준다(눅 19:45-20:1). 무엇보다도 누가는 예수와 예루살렘의 운명에 관한 4개의 신탁을 포함한다(눅13:32-35, 19:41-44, 21:20-24, 23:27-31). 여기에서 예수는 예루살렘의 구원을 위하여 예루살렘을 방문하신 야훼의 사자로 그려지고, 예루살렘의 실패를 한 없이 슬퍼하신다. 예루살렘의 훼파가 예언은 되지만 결코 예수의 저주나 의도로 야기되는 결과로는 언급되지 않는다. 예수가 성전을 비난하고 성전훼파를 시도했다는 모든 주장은 거짓으로 철저히 정죄된다. 이는 마가복음과 상당한 대조를 이룬다. 비록 예루살렘이 “권고하는 때”를 알지 못하기에 훼파하게 되지만, “주의 이름으로 오는 자”를 다시 부르짖게 될 때 예루살렘의 회복이 약속된다(눅13:32-35).¹⁸²⁾ 사도행전에서도 예루살

180) B. S. Rosner, “Acts and Biblical History,” 65-82, 80

181) C.K.Barrett, *Luke the Historian*, (London: The Epworth Press, 1961) 38-40

182) 이 본문에 대해 Kim Huat Tan은 그 진정성과 의미에 대해 깊은 연구를 진행한다. Kim

렘은 재림의 장소로 예언된다(행1:11).

누가는 예수의 죽음과 성전 휘장이 찢어진 사건의 관계에 대해서도 새로운 해석을 한다. 누가는 부활한 예수가 갈릴리에서 현현하신 사건을 기록하지 않는다. 예루살렘만을 부활하신 예수의 현현의 장소로 설정한다. 그리고 예수가 예루살렘에서 승천하심을 말한다. 예루살렘과 성전은 예수의 부활승천 후 사도들과 제자들의 활동의 중심지가 된다. 그들은 성령을 받기 위해 반드시 예루살렘에 머물러야 했고, 성령은 그곳에 머무는 제자들의 무리 가운데에 임하셨다. 누가는 성령강림의 장소로 성전을 암시한 것처럼 보인다.¹⁸³⁾ 제자들에게 성전은 기도의 집이고, 솔로몬 행각은 모임과 구제의 장소였다(행2:26-27, 3:1-4:4, 5:12-32, 42, 6:13-14, 7:44-50). 스테반은 성전을 우상화하는 거짓된 신앙을 비판한다. 비록 스테반의 순교로 시작된 박해로 많은 제자들이 예루살렘을 떠나게 되지만, 그래도 열두 사도는 예루살렘에 계속 머문다(행8:1). 복음의 선포는 회개와 성령의 수여로 열매가 맺혀진다. 예루살렘으로부터 흩어지는 복음의 사역은 예루살렘으로부터 흐르는 성령의 수여로 성취된다. 회심과 성령을 잇는 가장 중요한 고리는 예루살렘의 열두 사도이다. 사도행전에 의하면, 사마리아와 이방인들의 성령의 참여는 열두 사도의 사역으로 시작된다.

바울의 소명과 사역은 전체 사도행전에 기록된 복음 사역에 획을 긋는 사건이다. 바울은 복음을 땅 끝까지 전하기 위해 특별히 부름을 받은 야훼의 종이다. 그러나 이 '이방인의 사도'도 끊임없이 예루살렘으로 돌아온다. 사도행전 9장에 기록된 바울의 소명기사는 예루살렘 행으로 마감된다(9:1-30). 안디옥에서의 바울의 초기사역도 예루살렘 행으로 한 단락을 맺는다(11:19-12:25). 바울의 1차 선교여행도 예루살렘 회의와 연결되고(13:1-15:35), 2차 선교여행은 그 마지막을 예루살렘과의 연결로 시도한다(18:22). 그리고 3차 선교여행의 끝은 예루살렘이었다. 바울은 동역자들과 함께 죽음을

Huat Tan, *The Zion traditions and the aims of Jesus*. 109-128.

183) 전통적으로 교회는 마가 다락방에서 기도하는 무리에게 오순절의 성령이 임했다고 성경을 해석해 왔다. 그러나 사도행전자체는 상기 해석을 지지하는 것은 아니다. 행2:1에서 성령은 제자들이 한 곳에 모였을 때, 그곳에 임했다 하는데, 사도행전에 의하면 제자들의 기도와 모임, 구제의 주된 장소는 성전이였다(2:26-27, 3:1-4:4, 5:12-32, 42, 6:13-14, 7:44-50). 뿐만 아니라 성령의 충만함을 받은 제자들이 방언으로 말할 때, 천하에서 모여온 수천명의 사람들이 몰려왔고, 베드로와 사도들이 그들에게 복음을 전하여 3000명이나 제자가 늘어나게 되었던 것을 보아 성전뜰에서 일어난 일로 보는 것이 더욱 바람직한 해석이자, 저자의 의도에 가까운 것 같다.

각오하고 예루살렘으로 향한다(20:23-24, 21:13). 누가복음 20-26장은 바울의 예루살렘 행과 예루살렘에서의 체포와 심문, 그리고 가이사랴에서의 수감생활을 기록한다. 누가복음 27-28장에 기록된 바울의 로마를 향한 여행도 성전에서 환상으로 지시받아 이루어진 것이다(22:17-21). 다소 놀라운 것은 바울이 예루살렘 행을 위하여 서원했고(행 18:18), 순례절기에 민감했으며(행 20:16), 성전 제사에 참여했다(행 21:23-26)는 사실이다. 결론적으로, 예루살렘은 누가-행전 전체의 중심점을 이룬다.

3. 이스라엘의 회복과 이방 선교

누가-행전의 이스라엘의 회복과 이방 선교에 대한 깊은 관심은 일찍부터 알려졌다. 전통적으로 누가-행전은 구원사의 특권이 어떻게 유대인으로부터 교회로 넘어가게 되었는가에 대한 중요한 문헌으로 해석되어 왔다. Ernst Haenchen, Hans Conzelmann, 그리고 Jack T. Sanders 등에 의해 대표되는 상기의 관점은 누가-행전을 반(Anti)유대주의로 자리매김하게 만든다.¹⁸⁴⁾ 그러나 J. Jervell는 사도행전에 기록된 유대인 선교의 성공에 대해 주목하면서, 누가에게 있어서 교회는 새 이스라엘(New Israel)로 여겨지지 않고, Israel은 오직 회개한 유대인들에게만 적용된다고 주장한다. 그는 이방 선교에 관하여 다음과 같이 말한다.

One usually understands the situation to imply that only when the Jews have rejected the gospel is the way opened to Gentiles. It is more correct to say that only when Israel has accepted the gospel can the way to Gentiles be opened.¹⁸⁵⁾

그러나 사도행전에서는 순수한 이방들의 기종을 볼 수 없고, 오직 반유대교적인 “하나님을 경외하는 사람”들만이 회복된 이스라엘에 의해 받아들여진다고 결론지은

184) Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (New York: Harper and Bros., 1960); Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Oxford: Basil Blackwell, 1971). Jack T. Sanders. "The Parable of the Ponds and Lucan Anti-Semitism." *TS42* (1081) 660-668; "The Salvation of the Jews in Luke-Acts." in Charles Talbert, ed., *Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (New York: Crossroad, 1984).

185) Jacob Jervell, *Luke and the people of God: A New Look at Luke-Acts* (Mineapolis: Augsburg, 1972), 55.

Jevell의 주장은 지나치다.¹⁸⁶⁾ 그럼에도 불구하고, Jevell의 연구는 회심한 유대인 기독교인들의 중요한 신학적인 위치에 대해 보다 주목하도록 했고, 이방인 기독교인들의 위치를 설정토록 하는 계기를 마련했다. 열두 사도와 열두 지파의 회복의 관계,¹⁸⁷⁾ 누가-행전 속에서의 사마리아인들¹⁸⁸⁾ 등에 대한 연구는 이스라엘의 회복에 대한 연구에 큰 공헌을 했고, 본 연구에도 큰 영향을 끼쳤다.

누가-행전에서 이방 선교의 문제는 사도행전 9장 이후에 주로 등장한다. 예수의 사역은 오직 이스라엘에게만 집중된다. “The big ommission”으로 호칭되는 마가복음 6:45-8:26이 전반적으로 생략된 것에 대해 장소의 변환을 고려했기 때문이라고 해석하는 J. A. Fitzmyer의 주장보다는,¹⁸⁹⁾ 예수의 이방 선교 기사를 생략하기 위한 의도였다고 보는 Christopher M. Tuckett의 견해가 보다 설득력 있다.¹⁹⁰⁾ 백부장의 종을 치유하는 기사에서도 누가는 예수가 백부장과 직접 만나신다고 말하지 않는다(눅7:1-10, 마8:1-13). 성전청결 사건에서도 누가는 “만민을 위한 기도의 집”이라는 표현에서 “만민”을 생략한다(눅20:46, 막11:17). 이방 선교는 사도행전 9장 이후에 시작되는데, 누가는 이방 선교를 이스라엘의 향한 예수의 선교의 총체적인 승리의 열매로 본다. 다시 말해 예수에 의해 회복된 이스라엘이 이방 선교를 성취한다.

누가복음 1-2장은 두 아이의 탄생과 관련된 이스라엘의 회복에 대한 소망을 고양시킨다.¹⁹¹⁾ 3-4장에서는 광야에 외치는 자의 소리가 주의 길을 예비한다. 세례요한은 주의 길을 위하여 이스라엘을 예비하는 자로 그려진다. 예수의 하나님 나라의 선포는 이스라엘을 향한 야훼의 방문에 관한 선포이다. 많은 학자들은 예수의 열 두 사

186) Jacob Jervell, "The Church of Jews and Godfearers," in Joseph Tyson, ed., *Luke-Acts and the Jewish People: Eight Critical perspectives* (Mineneapolis: Augsburg Publishing House, 1988), 11-20. Jacob Jervell의 논점에 대한 Jack. T. Sanders의 비평은 설득력이 있다. Jack.T.Sanders. "who is Jew and who is a Gentile in the Book of Acts?," *New Testament Studies* 37 (1991) 434-455.

187) Jacob Jervell, "The Twelve On Israel's Thrones," in *Luke and the People of God.*(1인 편집자인지, 아니면 편집자면서 동시에 저자인지 확인, page기록할것)

188) Jacob Jervell, "The Lost Sheep of the House of Israel" in *Luke and the People of God.*

189) Joseph A.Fitzmyer. *The Gospel According to Luke I-IX*, Anchor 29. (New York. Doubleday. 1981), 71.

190) Christopher M.Tuckett, *Luke*, NTG. (Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996), 52.

191) 최근에 탁월한 연구로는 Richard Baukham, "The Restoration of Israel in Luke - Acts" in *Resoration: Old Testamnet, Jewish, and Christian Perspectives*이다.

도 선택이 이스라엘의 열두 지파의 회복과 관련된 것으로 인식해 왔다. David Ravens 누가가 사마리아인을 잃어버린 이스라엘의 북 왕국의 지파로 생각했다고 주장한다.¹⁹²⁾ Max Turner는 오순절 사건이 이스라엘의 흩어진 지파들의 회복과 관련된 사건임을 정확하게 지적한다.¹⁹³⁾ Pao는 에디오피아 내시의 개종사건을 이사야 56:1-8의 '잃어버린 자들'과 연관시켜 이스라엘 내의 고자들의 회복과 관련하여 해석한다.¹⁹⁴⁾ 이방 선교는 이스라엘의 복음에 대한 배척과도 연결되기도 하지만(행13:46, 18:6, 28:28), 시온에서의 야훼의 통치의 회복과 더 깊이 연관된다. 이방 선교에 대해 논의된 공회에서 야고보는 무너진 다윗의 장막을 회복시키는 일을 이방인들이 야훼에게로 돌아오는 것과 연결시킨다(행15:16). 복음이 땅 끝까지 증거 되는 것은 시온을 향한 이사야의 비전과 관련되어 있는데, 이는 누가-행전 전체를 시온신학의 관점으로 해석할 것을 요구한다.

이스라엘의 회복을 다루는 많은 연구가 이스라엘의 회복과 예루살렘에서 일어난 예수의 사건을 연결시켜 깊이 있게 다루지 않는다는 매우 유감이다. 이것은 예루살렘에 일어난 "이스라엘의 비극"과도 같은 일이다.¹⁹⁵⁾ 비극은 결코 복음이 될 수 없다. Pao나 Ravena는 예수의 예루살렘 입성, 성전청결, 마지막 언약식, 죽으심과 부활, 승천 등 시온의 사건의 큰 의미를 다루지 않는다. 더욱 놀라운 것은 이스라엘의 회복에 관한 비교적 상세한 연구를 진행해 온 Michael E. Fuller마저도 누가복음 22:14-30을 간략하게 다룬다.¹⁹⁶⁾ 이런 점에서 Brant Pitre가 그의 저서, *Jesus, The Tribulation, and the End of The Exile*에서 역사적 예수와 메시아적 환난에 대해 연구하면서 이스라엘의 회복과 종말론적 환난이 깊이 관련되어 있다고 주장하는 것은 매우 고무적인 일이다.¹⁹⁷⁾ 그러나 그 역시 제2 성전시기의 종말론적인 환난이 본질적으로 시온전승의 거룩한 전쟁(시46,47; 욥2; 미4:11; 슥12), 제2차 포로기를 통한 경험, 평화의 왕,

192) David Ravens, *Luke and the Restoration of Israel*, 72-106

193) Max Turner, *Power from on High : The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*. JPTSup 9. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 267-316

194) David W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, 185.

195) Robert C. Tannehill, "Israel in Luke-Acts: A Tragic Story," *The Shape of Luke's Story*. 105이하

196) Michael E. Fuller, *The Restoration of Israel: Israel's Re-gathering and Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke - Acts*, 250.

197) Brant Pitre, *Jesus, The Tribulation, and The End of The Exile* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 382-478.

사회경제적인 불의의 구조에 대한 변혁 등이 관련되어 있음을 밝히지는 못한 아쉬움을 보인다.

누가-행전에 의하면 요한-예수에 의하여 시작된 하나님 나라의 운동은 시온을 향한 거룩한 전쟁과 관련된다. 그들은 종말론적 진노 아래 있는 이스라엘의 회복을 추진했는데, 이 회복은 야훼를 향한 진정한 회개와 믿음을 통해서만 이루어진다. 이러한 돌이킴은 예루살렘으로의 귀환을 의미하기도 한다. 예수의 방문은 예루살렘에 임한 시온의 왕의 방문이기 때문이다. 비록 예수가 이스라엘의 종교 지도자들에 의해 버림 받았지만, 하나님은 그를 시온의 모퉁이의 머릿돌로 높이셨다(눅20:17, 행4:11). 이는 시온전승의 대표적인 비유용어로 시편 118:22을 인용한 것이지만, 이사야 28:16과 8:14-15와도 연관된다. 이스라엘은 야훼의 권고를 깨닫지 못 해 비극적인 심판에 처하게 되지만, 새로운 이스라엘은 예수의 부활의 권능과 성령의 정결케 하는 능력에 의해 마지막 시온의 영광을 강하게 소망하게 한다.

누가-행전이 주후 70년, 성전이 훼파되는 아픔을 겪은 이후에 저술 된 것이라고 한다면,¹⁹⁸⁾ 성전과 이스라엘의 회복에 대한 누가의 해석은 깊은 주의를 요한다. 다음 절에서는 누가의 이야기 흐름 속에서 예수와 시온의 운명을 해석하도록 하겠다.

제 4 절 예수의 백 투 예루살렘과 시온에서의 야훼의 왕권회복

누가-행전은 크게 여섯 부분으로 나눌 수 있다: (1) 두 아이와 관련된 이스라엘의 회복의 소망의 고양(눅1-2); (2) 광야에서의 이스라엘과 하나님 나라의 복음 선포(눅2-9:50); (3) 예수와 이스라엘의 예루살렘 귀환(눅9:51-19:44); (4) 야훼의 종의 버림 받음과 야훼에 의한 높혀 지심(눅19:45-24:54); (5) 하늘 보좌로의 야훼의 종의 등극과 이스라엘의 회복(행1-8); (6) 땅 끝까지 증거 되는 시온의 복음(행9-28).

1. 두 아이의 출생과 성장에 관련된 이스라엘 회복의 소망의 고양(눅1-2장)

누가의 예수에 대한 이야기는 시온에서 아이가 출생할 것이라는 천사의 고지로

198) Fitzmeyer, *Luke I-IX*, 53-55; Raymond E. Brown, *신약개론*, 김근수, 이은순 공역 (서울: CLC, 2003) 401.

부터 시작된다. 이는 이사야 54:1의 예언을 생각하게 한다.

잉태치 못하며 생산치 못한 너는 노래할찌어다 구로치 못한 너는
외쳐 노래할찌어다 홀로 된 여인의 자식이 남편 있는 자의 자식보
다 많음이라 여호와와 그의 말이니라.

이는 주가 여인의 부끄러움을 없애기 위하여 그 백성을 돌아보시는 사건으로 고백된다(1:25). 요한의 출생고지(1:5-25)에 이어 예수의 탄생고지(1:26-56), 요한의 출생기사와 성장(1:57-80)에 이어 예수의 출생기사와 성장(2:1-52)의 이야기가 기록된다. 요한은 빈들과(1:80), 그리고 예수는 예루살렘 성전과 관련되어 그들의 성장기가 소개된다(2:21-52). 야훼의 손길은 천사와 성령의 유난한 역사 속에서 나타난다.¹⁹⁹⁾ 이 부분에서는 묵시적이고, 종말론적인 분위기가 강하게 나타난다.

가. 세례요한의 출생

요한과 예수는 이스라엘의 향한 야훼의 약속의 성취를 위해 보냄 받은 자들이다. 요한은 주를 위하여 새운 백성을 예비하는 자로, 예수는 그 백성의 구원의 뿔로 제시된다. 누가-행전에서 요한과 예수의 사역은 하나로 묶여 있다. 따라서 Conzelmann이 요한을 예수와 구별되는 옛 세대의 인물로 인식한 것은 적절치 못하다.²⁰⁰⁾ 하나님의 백성은 요한에 의해 예비 된다(눅1:17). 그들이 요한에 의해 광야에서 세례를 받을 때 예수도 세례를 받으신다(눅3:21). 요한은 복음의 선포자였다(눅3:18). 예수는 “이 세대”를 향한 하나님의 사역을 소개하면서 요한과 자신을 하나님이 보내신 동역자로 여기시고 “여자가 낳은 자 중 요한보다 큰 이가 없도다”고 칭송하신다. 예수의 “하나님 나라에서는 극히 작은 자라도 저보다 크니라”라는 말은 요한을 비하한 말이 아니라 하나님 나라에서 부여되는 계시의 충만함을 강조하는 말이다. 모든 백성과 세리는 요한의 세례를 받았기에 예수의 말씀을 하나님의 말씀으로 들었다. 그러나 바리새인과 율법사들은 그 세례를 받지 않았기에 “스스로 하나님의 뜻을 저버렸다”(눅7:28-30). 하

199) 성령의 역사에 관하여 누가복음1-2장은 조금 특별한 양상을 보인다. 성령의 사역에 관하여 누가복음은 사도행전에 비해 크게 언급되지 않는데, 그것도 눅1-4장에 집중된다(1:15,35, 41,67;2:25-27;3:22,4:1,14,18;10:21;11:13).

200) Hans Conzelmann, *The Theology of Sant Luke*, 22-27.

나눔 나라와 세례요한의 관계는 누가복음 16:16에서 보다 선명해진다. “율법과 선지자는 요한의 때까지요 그 후부터는 하나님의 나라의 복음이 전파되어 사람마다 그리로 침입하느니라.” New International Version은 하나님 나라의 오심과 인간의 강력한 저항에 관한 의미를 잘 표현한다. “The law and the prophets were until John, from then on the kingdom of God is proclaimed and everyone does violence against it.”²⁰¹⁾ 요한과 예수로부터 시작되는 하나님 나라의 임함은 폭력적인 대항을 받았고, 요한의 죽음이 이를 증명한다.²⁰²⁾ 예루살렘의 지도자들과 논쟁할 때도 예수는 세례요한의 권위를 인정치 아니하는 자들에게 대답하기를 거부하신다(눅20:1-8). 열 두 사도의 자격을 논할 때 누가는 “요한의 세례로부터”(행1:21) 예수를 따른 자들이어야 한다고 확증하고, 베드로와 바울 역시 하나님의 구원의 역사를 진술할 때 세례요한의 세례로부터 언급한다(행10:37, 13:25).

“엘리아의 심령과 능력으로 주 앞에 선 큰 자”로 천사에 의해 선포되는 요한의 사명은 “주 앞에 앞서 가서 아버지의 마음을 자식에게, 거스리는 자를 의인의 슬기에 돌아오게 하고 주를 위하여 세운 백성을 예비하는 것이다.”(눅1:17,76-77) “돌아오다”는 단어는 포로지로부터 시온으로의 귀환을 생각나게 하는 강한 상징적 단어이다(사 49:5-6; 58:12, 신 30:1-5; 렘16:15, 겔 39:27, 호11:11, 토비13:5-6, 주빌리 1:15). “예비하다”라는 단어는 말라기 4:5-6의 엘리아와 3:1의 주의 사자가 동일시되었음을 의미한다. 또한 출애굽기 23:20과도 동일시된다(막1:2-3). “주의 길을 예비 한다”라는 구절은 이사야 40:3, 52:7, 57:14, 62:10 등을 배경으로 한다. 말라기 4:5-6과 비교해 보면 누가가 요한의 사명의 사명을 묘사할 때 “아버지의 마음을 자녀에게”는 동일하지만 “자녀들의 마음을 아버지에게로”는 “거스리는 자를 의인의 슬기로”로 대치된다. ²⁰³⁾ 이에 대해

201) 본 절에 대한 논의는 Brant Pitre의 *Jesus, The Tribulation, and The End of The Exile*. 160에서 상세하게 토의 되고 있다. I.H.Marshall의 *누가행전*, 이한수 역. (서울: 엠모오, 1993)에서도 같은 결론을 내린다. “그는 선지자 일뿐만 아니라 최초의 복음설교자이다”(I.H.Marshall) 216.

202) Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 1/182-85;2.1115. Brant Pitre는 *Jesus, The Tribulation, and the End of the Exile*에서 환난과 본문의 관계에 대해 잘 다루었다. 159-164.

203) 엘리아 전승에 관한 다른 중요한 본문인 *The Wisdom of Ben Sira* 48:10절에 의하면, 두 번째 구절은 “이스라엘 지파들을 예비하며”라고 되어 있어 더욱 강하게 시온으로의 귀환과 이스라엘의 회복을 의미한다.

R. Bauckham은 어린 자녀들이 장로들로부터 도덕적인 가르침을 전수받는 지혜전승을 반영한다고 해석하는데,²⁰⁴⁾ 이는 누가복음에 등장하는 “가르침을 받는 어린아이들”에 관한 본문들을 해석하는데 실마리를 제공한다(눅7:35, 10:21-24, 18:15-17). 누가복음 1:76-77은 요한의 사명이 “주 앞에 가서 그 길을 예비하여, 주의 백성에게 그 죄사함으로 말미암는 구원을 알게 하리라”고 보다 구체적으로 묘사된다. 여기에서 주 앞에 가서 그 길을 예비하는 것은 단순히 요한의 설교사역 만이 아니라 그의 죽음까지도 포함하고 있음을 주목해야 한다. 누가복음에서 죄사함으로 말미암은 구원은 예수의 죽으심과 부활과 연결되고 세례요한의 죽음은 예수의 죽으심의 전조(前奏)로 해석된다. 요한과 예수의 죽음이 처음부터 암시된 것처럼, 그들에 의한 하나님 나라의 선포는 맹렬한 반항을 불러 일으켰다.

나. 예수의 출생과 성장

그러나 누가복음 1-2장의 초점은 예수이다. 예수는 철저하게 다윗가의 메시아로 그려진다. 탄생고지에서 예수는 “다윗의 집에 일으켜 진 구원의 뿌리”(1:69)로 선포된다. 그는 다윗의 동네인 베들레헴에서 태어 났고, 율법과 성전과 관련되어서는 흠이 없는 유대인으로 자랐다. 예수는 시온의 경건한 자들에 의해 소망으로 받아들여졌다. “이것은 주께서 예로부터 기록한 선지자의 입으로 말씀하신 바와 같이 우리 원수에게서와 우리를 미워하는 모든 자의 손에서 구원하는 구원이라”(눅1:71-72).

특히 누가복음 2장에 나오는 “이스라엘의 위로”(2:25)와 “예루살렘의 구속”을 기다리는 시므온과 안나와 누가복음 23-24장에 나오는 “하나님의 나라”와 “이스라엘의 구속”을 기다리는 “의인” 요셉과 글로바는 수미쌍관(首尾雙關)을 이루는데, 이는 예수의 이야기가 이스라엘의 소망과 관련된 것임을 의미한다. 주목할 것은 예수에 대한 시므온의 예언이다. 그는 예수가 만민의 구원과 이스라엘 백성의 영광이 될 것이라고 예언한다. 그러나 동시에 예수가 이스라엘 백성의 패함과 흥함이 될 것이라고도 예언한다. 마리아의 송가에서는 이미 다가오는 하나님 나라가 일으킬 커다란 사회적, 경제적 역전이 분명하게 표현된다(눅1:46-56). 안나가 아셀 지파임을 명기한 것은 예수의

204) Richard Bauckham, “The Restoration of Israel in Luke-Acts,” in James M. Scott, ed., *Restoration*, 447.

오심이 흩어진 이스라엘의 열 두 지파의 회복과 관련된 것임을 나타내기 위해서일 것이다. 예수는 주로 성전과의 관계 속에서 “하나님의 아들”로 선포된다(눅1:32,35). 누가에 의하면 예수는 유월절마다 예루살렘을 방문했고, 무엇보다 예루살렘의 성전에 대한 강한 소속의식, 곧 내 아버지의 집에 대한 인식을 가지고 있었다. 누가는 예수의 성장을 이스라엘의 소망의 성장으로 그린다.

누가-행전의 서론부분을 이루는 누가복음 1-2장에서는 약속-성취의 모티브가 강하게 기초를 이룬다. 이는 옛 약속들의 성취를 상기시킬 뿐만 아니라, 천사와 성령으로 말미암은 새로운 예언들의 성취를 나타낸다. 그리고 성취 될 것들을 지향한다.²⁰⁵⁾

2. 광야에서의 이스라엘과 하나님 나라의 복음의 선포(눅3:1-9:50)

가. 광야에서의 요한과 예수

누가는 마가복음 1-9장의 내용과 흐름을 주로 사용하는 누가복음 3:1-9:50에서 세례요한과 예수의 이스라엘을 향한 복음 선포의 사역을 서술한다. 세례요한과 예수의 사역은 모두 이사야 선지자의 예언(사40:3-4, 61:1-2, 58:6)에 의해 소개되는데, 마가복음의 서론에서 인용되었던 이사야 40:3-4은 세례요한에게만 적용되고,²⁰⁶⁾ 갈릴리 사

205) 누가-행전에서의 다양한 형태의 예언-성취 형태에 대하여 Rebecca I. Denova의 *The Things Accomplished among Us*에서 다루어지고 있다.

206) Marcus는 막1:2-3절에서 마가의 말3:1과 사40:1-2 인용은 마가복음 전체를 구성하기 위한 서론의 역할을 함을 설득력 있게 제시했다. J.Marcus, *The Way of Lord*, David W. Pao는 누가복음에서도 사40:1-4이 전체 누가-행전의 해석을 위한 틀로 의도되었다고 주장하는데, 그중 하나가 3:6의 ‘모든 육체가 하나님의 구원을 보리라’가 세례요한의 사명에서 성취 될 수 없는 것이기 때문이라 주장한다. 그러나 이 점에 있어서 Marcus의 주장은 더욱 설득력이 있다. 누가는 3:1-3에서 세례요한에 대해 소개한 후, 그의 사역에 대한 해석으로서 이사야서40:1-4을 인용한 후(3:4-6), 이어 3:7-20에 세례요한의 사역과 운명을 소개한다. 구조적으로 누가가 전체 누가-행전의 해석학 적인 틀로 본문을 제시했다는 것은 무리한 해석이다. Pao가 지적하는 난점에 대하여 필자는 오히려 누가-행전에서 하나님 나라의 사역이 요한-예수의 통일성이 더 강조되는 것으로 해석될 수 있다고 생각한다. 엘리야에 대한 난제도 같은 해답이다. 누가-행전에서 오히려 예수가 엘리야적인 선지자로 부각되는데, 이는 많은 학자들을 난처하게 했다. 그러나 적어도 누가에게 예수가 엘리야적인 선지자로 묘사되는 것이 크게 난처한 것이 못된다. 왜냐하면, 세례요한과 예수의 사역은 이스라엘의 구속을 위한 하나님의 사역이란 의미에서 본질적으로 한 선상에 있기 때문이다. 그러나 누가도 세례요한에 대비하여 예수의 우월성에 대한 분명한 언급을 한다(1:15-17, 76-77; 3:15-17; 7:28).

역의 후기를 기록한 마가복음 6:1-6의 기사는 예수의 갈릴리 사역의 가장 앞에 오게 함으로 일종의 프로그램적인 서언(programmatic statement)의 역할을 감당하게 한다. 세례요한의 사역에 대한 소개에서도 그의 사역에 대한 기록과 헤롯에 의해 옥에 갇힌 기사를 예수의 세례 기사 앞에 위치시킴으로서 예언-광야에서 이스라엘을 예비하는 복음 사역-수난 모델을 분명하게 제시하며 예수의 사역과 운명을 이해하기 위한 틀을 제공한다. 누가복음에 의하면 온 이스라엘이 요한에게 세례를 받았다(눅3:21, 7:29). 복음에 대해 바로 반응하지 않는 이 세대의 불신앙은 호되게 징계된다. 세례요한은 자신의 고난의 운명을 이해함에 있어서 예수에게 중요한 모델을 제공한다. 이스라엘 회복을 위한 세례요한의 사역과 그에 의하여 증거 된 그리스도의 사역은 이스라엘의 정결함이다. 정결케 되지 아니하는 자들은 하나님의 진노에 떨어지게 될 것이다. 세례요한과 다가오는 메시아의 사역은 그 목표에 있어서 동일하다. 다만 능력에 있어서 메시아가 훨씬 뛰어난데, 그는 성령으로 알곡들을 지키고 불로 쭉정이들을 태우실 것이다.

요한은 대적들에 의해 옥에 갇힌다. 대적자로서의 헤롯의 등장은 누가복음 해석에 중요한 주제를 제공한다. Joel Green은 누가가 세속의 왕들에 대해 각별한 흥미를 가지고 있음을 정확히 지적한다.²⁰⁷⁾ 누가-행전에서 왕들의 등장은 하나님이 세우시는 왕국에 대한 대적자들로 등장하는데, 이는 시온 전통에서 핵심적인 내용 중의 하나이다. 사도행전 4:25-28은 이를 분명하게 말한다.

주의 종 우리 조상 다윗의 입을 의탁하사 성령으로 말씀하시기를 어찌하여 열방이 분노하며, 족속들이 허사를 경영하고, 세상의 군왕들이 나서며 관원들이 함께 모여 주와 그리스도를 대적하도다 하신이로소이다. 과연 헤롯과 본디오 빌라도는 이방인과 이스라엘 백성과 합동하여 하나님의 기름부으신 거룩한 종 예수를 거스려 하나님의 권능과 뜻대로 이루려고 예정하신 그것을 행하려 이 성에 모였나이다.

세례요한과 예수의 이야기는 시온에 일어난 종말론적인 전쟁에 관한 이야기이다. 예수는 이 종말론적인 진노를 앞두고 새롭게 준비될 그 백성 중의 일원으로 세례요한

207) Joel Green, *The Theology of the Gospel of Luke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 7.

의 세례에 동참한다. 누가는 마태복음에서 나오는 변명의 필요성을 느끼지 못한다. 전체 이스라엘이 요한의 세례에 의해 예비 되기 때문이다. 예수의 고난은 그가 받으실 세례로 언급되는데(눅12:50), 이는 아마도 이스라엘에게 임할 환난에 참여함을 의미하는 것 같다. 그러나 예수가 받은 세례에는 다른 이들과는 다른 새로운 것이 있다. 그가 세례를 받으시고 기도하실 때 하늘이 열리며 성령이 비둘기 같이 그에게 임한 것이다. 그리고 “너는 내 사랑하는 아들이라, 내가 너를 기뻐하노라”라는 하늘의 음성이 들린 것이다. 이사야 42:1, 시편2편 등을 생각나게 하는 이 음성은 누가복음 3:23-28에 수록된 긴 족보에 의해 강화된다. 예수는 단순히 요셉의 아들이 아니라(눅4:22) 하나님의 아들이다(눅3:38).

누가는 예수의 광야 시험 기사를 통해 전체 누가복음의 해석을 위한 영적인 배경과 해석학적인 열쇠를 제공한다. 그는 마가복음에서 간략하게 언급된 기사를 확장하면서(막1:12-13) 마태복음과는 다르게 마귀의 떠남이 ‘얼마 동안’임을 지적함으로써, 예수의 사역이 마귀와의 전쟁임을 암시한다. 특히 예루살렘에서의 마지막 사역의 기간에 사단은 가롯 유다의 마음속에 들어가거(눅22:3) 천사는 겹세마네 동산에서 기도하는 예수를 돕는다(눅22:43) 이는 예루살렘에서 일어난 십자가 사건의 영적인 의미를 광야 시험 기사로 해석하고 있음을 알 수 있다.

예수의 광야 시험 기사에는 물질적인 필요와 신앙의 가치, 하나님의 신실함 등이 시험의 기본적인 내용으로 등장한다. 시험의 배경은 광야로 이스라엘의 광야생활과 예수의 시험을 이스라엘의 광야생활과 연계시킨다. 주목할 것은 마태와는 구별되게 시험 기사의 마지막을 성전에서의 시험으로 함으로써 이스라엘을 향하신 하나님의 보호와 열국 중에서의 이스라엘의 영광이란 주제를 연결시킨다. 이는 예수의 하나님 나라 선포와 성전청결 사건을 이해하는데 중요한 배경을 설정한다.

하나님의 보호하심을 빙자하여 성전을 중심으로 천하의 영광을 구하는 메시아 운동은 사단의 유혹으로 정죄된다. 예수는 하나님의 말씀에 순종하는 순교적인 아들의 삶을 통하여 하나님의 나라가 임한다고 확신하신 것 같다. 예수의 승리는 이스라엘이 가야할 승리의 길을 제시한다. Michael E. Fuller는 예수의 광야 시험에서의 승리가 의미하는 바를 다음과 같이 요약한다.²⁰⁸⁾

208) Michael, E. Fuller, *Israel's Restoration in Luke-Acts*, 235-236.

Jesus' entry into the apocalyptic wilderness has demonstrated the complexity and severity of Israel's situation. After successfully enduring the "temptations" of Israel's exile, Luke notes that Jesus "returned" in the "power of the Spirit to Galilee"(Luke 4:14). Therefore, Luke indicates that prior to Jesus' later pilgrimage to Jerusalem with the Twelve, he had already made the journey there, courtesy of a Satanic apocalyptic tour. More importantly, while there, Jesus had scored a proleptic victory over the devil. Unlike Mark and Matthew, "Jesus' travels," at the outset of his ministry, do not begin in Galilee but, as Conzelmann observes, "in Jerusalem."

나. 갈릴리에서의 하나님나라 선포

누가는 갈릴리에서의 예수의 사역을 소개한 후(눅4:14-9:50), 예수의 예루살렘으로의 여행(눅9:51-19:27)과 예루살렘에서 이루어진 예수의 죽으심과 부활과 승천을 기록한다. 이들 사이에는 깊은 논리적인 연결고리가 있다. 예수의 갈릴리 사역을 바로 해석하기 위해서는 적어도 두 가지를 염두에 두어야 한다. 첫째, 포로생활에서 부터의 시온으로 귀환하는 그림이다. 이사야의 시온전승에 의하면, 복음은 포로 된 이스라엘의 시온으로의 귀환을 의미한다. 하나님의 나라란 야훼의 시온으로의 귀환, 즉 야훼의 왕권의 회복을 의미한다. 야훼의 귀환은 그 백성의 귀환과 함께 성취된다. 야훼는 이를 위해 그의 종에게 기름을 부으시고, 말씀으로 그 백성을 깨우치시며, 그 백성의 죄와 허물을 파격적으로 사하시고 자유하게 하신다. 둘째, 갈릴리에서의 하나님 나라에 대한 선포는 시온에서 일어나게 될 종말론적인 전쟁을 전제한다. 예수의 하나님 나라에 대한 가르침과 그의 십자가에서의 죽으심 사이의 연결고리를 어떤 교리적인 해석으로 찾으려고 시도해 왔다. 그러나 이러한 시도는 설득력이 약하다. 복음서에서의 예수 이야기는 시온에서 일어나게 될 종말론적인 전쟁이라는 그림 속에서 보다 뚜렷하게 파악할 수 있다. 종말론적인 전쟁은 이미 시작이 되었다. 이제 하나님은 이스라엘의 죄를 용서하시고 그들을 새롭게 일으키신다. 그리고 하나님의 백성은 시온으로 귀환하고, 시온은 마지막 전쟁의 장소가 된다. 메시아는 악한 자들에 의해 고난을 받게 되고, 이스라엘은 구속을 위해 다시금 정결의 심판을 받는다. 성전은 훼파되지만 메시아는 그 환난을 통하여 새로운 이스라엘을 해산한다. 인자는 영광 중 강림하여 자신의 백성들을 모으실 것이다. 예수의 말씀 중 많은 부분들(예: 눅5:25; 6:22, 6:48;

9:22, 44; 9:31)은 종말론적인 환난과 전쟁 등의 주제와 관련된 것들이다.

갈릴리 사역에 대한 누가의 편집을 살펴봐도 누가의 의도가 분명히 나타난다. 첫째, 누가는 마가복음 6:1-5에 기록된 나사렛에서의 배척기사를 갈릴리 사역의 가장 앞에 위치시킴으로(눅4:14-30), 그리고 하나님 나라가 가까이 왔다는 선포(막1:15)를 이사야 61:1의 인용으로 대치함으로 갈릴리에서의 예수의 하나님 나라에 대한 선포를 이해토록 하는 틀을 제공한다. 누가는 이사야 61장이 하나님 나라의 복음을 더 잘 설명한다고 본 것 같다. 예수의 사역은 하나님의 희년 선포를 통해 그 백성을 자유롭게 하는 것이고, 하나님은 이를 위해 그에게 성령으로 기름 부으셨다. 하나님은 희년 선포를 통해 새로운 기회를 허락하고 잃었던 기업의 회복을 약속하는데, 이는 예수 당시의 이스라엘에게 있어서 결코 추상적인 개념이 아니다.²⁰⁹⁾

예수가 나사렛에서 배척 받으신 가장 큰 이유는 이방인들에 대한 복음을 약속했기 때문이 아니다. 단지 “요셉의 아들”로 밖에 보이지 않는 기독교론적인 실패로 말미암은 것이다. 나사렛 사람들에게 있어서 예수는 그가 선포하는 내용에 비해 너무나 보잘 것 없는 존재였다. 비양조로 사용된 “의원아, 너나 고치라”(4:23)는 표현은 그들이 예수를 인정하는데 실패했던 이유를 나타낸다.²¹⁰⁾

예수가 나사렛에서 배척당하신 것을 복음이 유대인으로부터 이방인으로의 이양을 상징한다는 해석은 재고가 필요하다.²¹¹⁾ 해당 본문에서의 핵심은 나사렛에서의 배척이다. 이방 선교의 문제는 해당 기사뿐만 아니라 누가복음 전체에서 아주 절제 있게 다루어진다. 누가는 누가복음에서는 예수와 이스라엘의 이야기에 온전히 집중하고 이방 선교의 문제는 사도행전 10장에 가서야 본격적으로 다룬다. 심지어 누가는 마가가 마가복음 6:45-8:25에 기록한 내용을 전반적으로 생략하는데, 이는 이방 선교에 대

209) 구체적인 본문의 해석에 관해서는 이미 많은 좋은 논문들과 주석들이 출판되었다. 각주 37 참고.

210) John Nolland는 본문이 “자신의 비참한 상태에 근거로 다른 사람들을 구원할 수 없다”는 동네 사람들의 반응을 반영한다고 해석한다. John Nolland, *누가복음 1:1-9:20, WBC 35장* (서울:솔로몬, 2003), 408.

211) Jeffrey S. Siker. “First to the Gentiles: A Literary Analysis of Luke 4:16-30” *JBL* 111/1 (1992), 73-90. Jack T. Sanders, “The Parable of the Ponds and Lucan Anti-Semitism.” *TS* 42 (1081) 660-668; “The Salvation of the Jews in *Luke-Acts*.” *Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*. Ed. Charles Talbert. (New York: Crossroad, 1984).

한 기사를 나중에 기록하기 위한 것으로 보인다.²¹²⁾ Robert L. Brawley는 *The Identity of Jesus and Luke 4:16-30 and the Program of Luke-Acts*에서 나사렛 기사에 대한 핵심 메시지는 “선지자가 고향에서 환영받는 자가 없느니라”에 있다고 주장한다.²¹³⁾ 예수가 나사렛에서 배척을 받으신 사건은 아이러니컬하게도 예수가 참 선지자임을 나타낸다. Nolland도 엘리야와 엘리사에 대한 기사를 같은 맥락으로 이해하며 “오히려, 강조점은 이스라엘이 선지가 있었음에도 불구하고 이스라엘에는 선지자로부터 도움을 받지 못한 수많은 과부들과 문둥병자들이 있었다는 데 두어 진다”고 말한다.²¹⁴⁾ 누가복음에서 예수는 이스라엘의 배척을 받으시지만 이스라엘로부터 결코 물러서지 않으신다.

둘째, 누가는 예수의 갈릴리 사역에 대한 마가의 자료를 사용하지만, 약간의 수정을 하고 사용한다. 예수의 복음 선포사역은 귀신을 쫓아내고(눅4:31-37) 많은 병자를 고치는(눅4:38-41) 권능을 수반했다. 그리고 이러한 권능의 현현으로 인해 추종자들이 생겼다(눅5:1-11). 동시에 논쟁을 불러일으켰다. 죄사함의 선포(눅5:17-26), 죄인들과의 식사교제(눅5:27-32), 금식의 포기(눅5:33-39), 안식일 규례에 대한 독특한 주장(눅6:1-11) 등은 예수의 정체성에 대한 논쟁을 일으켰고, 결국 그의 대적자들은 예수를 죽이고자 서로 의논하기에 이르렀다. 이러한 가운데 예수는 열두 사람을 따로 불러 사도로 임명했다. 누가에 의하면 열두 사도는 회복된 이스라엘의 열두 지파의 머리들이다(눅22:28-30). 비록 마지막에 가서야 그 관계가 언약으로 체결되지만, 이스라엘의 분열은 누가복음 5-6장에서 이미 현실화되기 시작한다. 예수는 대중에게서 물러나 새 이스라엘을 위한 새로운 지도력을 세우신다.

셋째, 누가는 소위 “작은 삽입”(Little Interpolation)이라 불리는 Q자료를 누가복음 6:20-8:3에 첨가되는데, 그 문맥과 내용에 있어서 누가의 이런 편집은 중요한 의미를 지닌다. 예수는 열두 사도, 제자들, 그리고 많은 사람들 앞에서 중요한 연설(눅6:20-8:4)을 하시는데, 누가는 편집과정에서 Q자료를 다음과 같이 변경시킨다: (1) 독자에 대한 축복의 적용을 강조하기 위하여 이인칭으로 바꾸어 말한다; (2) 중요한 부

212) Christopher M. Tuckett, *Luke* NTG (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 52.

213) Robert L. Brawley, “The Identity of Jesus in Luke 4:16-30 and the Program of Luke-Acts,” 6-27. 특히 15-18.

214) John Nolland, *누가복음1:1-9:20*, WBC35 A. 410.

분에 “이제”라는 말을 첨가함으로써 시간적인 특징을 강조한다; (3) “화”를 삽입하여 위협의 요소를 말한다. 하나님의 구원의 역사에서 예수의 제자들이 누리는 축복과 더불어 그들이 당하게 될 운명을 선포하고, 하나님 나라의 임함에 반응하지 않는 자들에게 임할 화에 대해 말한다. 예수가 주장하는 하나님 나라의 도래와 현존하는 통치자인 로마제국과의 관계를 논할 때 원수에 대한 사랑과 용서를 말하면서 하나님이 넘치게 부여하실 것을 기다리라고 권고한다. 이스라엘의 지도자들은 소경으로 정죄되고, 그들로 인해 많은 이들이 받을 환난을 경고한다. 누가복음 6:46-49에서 예수는 이스라엘에게 익숙한 시온전승과 관련하여 다가오는 이스라엘의 운명을 예언하신다. 앞으로 일어나는 창일과 탁류로 말미암아 집(성전)은 무너질 것이고, 오직 견고한 반석위에 지은 집만이 설 것이다. 즉 예수의 말씀에 순종하는 자들만이 살아남을 것이다. 이는 시온전승의 그 신비한 모퉁이 돌을 생각나게 하는 표현들이다(사8:14, 28:16).

넷째, 누가는 제자들의 믿음을 세워가는 예수의 사역과 제자들의 신앙고백을 말한다. 누가복음 7장이후로 예수의 말씀의 권능과 믿음이라는 주제가 선명하게 부각된다. 백부장은 예수의 말씀에 대한 믿음 때문에 칭찬을 받는다(눅7:1-10). 나인성 과부의 아들은 예수의 ‘말대로’ 죽음에서 일어선다(눅7:11-17). 예수께 향유를 부은 용서받은 여인은 믿음으로 구원받는다(눅7:36-50). 하나님 나라에 대한 비유에서도 누가가 강조하는 것은 하나님의 나라의 씨인 하나님의 말씀에 있다(눅8:11). 말씀을 인내로서 지키면 결실하게 된다(눅8:15). 현재 선포되는 말씀에 의해 미래가 결정된다. “누구든지 있는 자는 받겠고, 없는 자는 그 있는 것 까지 빼앗길 것이기 때문이다”(눅8:18). 예수의 가정은 “하나님의 말씀을 듣고 순종하는 자”들로 구성된다(눅8:19-21). 호수에서 일어난 폭풍우 사건에서 제자들은 “너희 믿음이 어디 있느냐?”고 꾸지람을 받는다(눅8:25). 믿음으로 응답하는 병자들은 치유의 은혜를 누린다(눅8:40-56). 예수는 열두 제자들에게 모든 권세를 주심으로 자신의 사역에 동참하도록 하시고, 그들의 사역은 해롯의 주의를 끈다(눅9:1-9). 오병이어의 기적은 제자들을 통한 목양계획을 나타낸다(눅9:10-17).

제자들은 드디어 믿음의 고백을 한다. 베드로는 예수에 대해 “하나님의 그리스도”라고 고백하는데(눅9:20), 이는 갈릴리 사역에서 항상 제기되던 예수의 신분에 대한 바른 이해가 이루어 졌음을 의미한다(눅5:21,7:49, 8:25, 9:7-9, 9:18-20). 베드로의

고백은 예수의 하나님 나라 사역에 있어서 중요한 전환을 이룬다. 이 사건을 계기로 예루살렘에서 이루어질 인자의 고난과 부활에 대한 계획이 제시된다. 여기에서도 우리는 갈릴리 사역의 핵심적인 목적이 시온 귀환을 위한 하나님의 백성을 만드는 것에 있음을 알 수 있다. 예수의 제자가 되는 것은 그와 함께 수난과 영광의 길을 가는 것이다. 즉 예루살렘으로 향하는 길에 동참하는 것이다. 구원은 생명의 상실을 통하여 올 것이다. 제자들 중 세 명은 예수의 산상변형을 경험하게 되는데, 이는 예루살렘에서의 별세(출애굽, 혹은 죽음)를 통하여 영광에 이르는 것에 관한 하나님의 계시이다.²¹⁵⁾ 예루살렘에서 일어나게 될 일은 율법(모세)과 선지자(엘리아)의 성취가 될 것이다(눅24:27,44). 제자들은 처음으로 하늘로부터의 음성을 듣는데, 그 내용은 “저의 말을 들으라”는 것이다. 이는 누가복음 6:47과 호응관계를 그리지만, 이 말씀에 대한 보다 중요한 배경은 신명기 18:18이다. 예수는 모세와 같은 선지자라로 그려지는데, 그의 말씀에 대한 순종여부에 딸 이스라엘의 운명은 결정될 것이다. 예루살렘에 있을 인자의 죽으심은 재차 예언된다. 제자들은 그 말씀을 깨닫지 못하지만 이미 때는 왔다.

3. 예수의 백 투 예루살렘(눅9:51-19:28)

누가복음 9:51-19:28를 통해 서술되는 예루살렘으로의 긴 여행설화는 누가복음의 구성에 있어서 핵심적인 역할을 한다. 누가의 “큰 삽입(Big Interpolation)”이라 불리는 Q자료와 누가만의 독특한 자료로 구성된 내용들이 누가복음 9:51-18:14에서 들어가 있고, 누가복음 18:15에 가서야 마가의 순서와 다시 연결된다. D. P. Moessner는 이 “여행설화”가 전체적으로 신명기에 근거한 것으로 모세-예언자 모티브가 핵심적인 역할을 한다고 주장한다(눅11:49-51, 13:34-35).²¹⁶⁾ Conzelmann은 누가가 예수의 교훈과 행동 대부분을 십자가로 나아가는 여정 가운데서의 교훈으로 제시함으로써 원래의 자료에는 없는 고난을 통해 영광에 이르는 제자도로 변형하여 강조한다고 주장한다.²¹⁷⁾

215) 최근에 Thomas W. Martin은 누가의 산상변형기사가 Jesus's Identity, Hearing Jesus, 그리고 Glory to be fulfilled in Jesus등 주제들에 관한 깊이 있는 내용을 담고 있음을 밝힌다. Thomas W. Martin. What Makes Glory Glorious? Reading Luke's Account of the Transfiguration Over Against Triumphalism. *JSNT* 29.1 (2006). 3-26.

216) D.P.Moessner, *Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative* (Minneapolis: Fortress Press, 1989).

Egelkraut는 누가가 여행설화에서 Q자료에 있는 논쟁 부분을 사용하였음을 주목하면서, 이 부분의 핵심이 예수와 이스라엘의 지도자들 사이의 갈등임을 강조한다. 그는 예수의 예루살렘 방문이 야훼의 방문을 의미하고, 이스라엘이 이 방문을 거절함으로써 심판에 떨어지게 되었다고 주장한다.²¹⁸⁾ Frank J. Matera는 지역과 설교의 상대들의 변화에 주목하면서 이 부분의 핵심이 하나님 나라에 대한 예수와 이스라엘 지도자들의 논쟁이라고 말한다.²¹⁹⁾ David Ravens는 본 단락이 이스라엘의 회복과 사마리아의 관계를 비중 있게 다룬다고 주장한다.²²⁰⁾ Brant Pitre는 본 단락에 포함된 몇 구절이 다가오는 대 환난에 관한 것임을 밝힌다.²²¹⁾ 분명한 것은 예루살렘을 향해 끊임없이 전진하면서(눅9:51,53;13:22;17:11;18:31; 19:11,28) 예수는 다가올 예루살렘의 사건을 깊게 의식하고, 이스라엘을 회개로 부르며, 그의 제자들을 더욱 본격적으로 견고케 하고 계신다는 사실이다. 그리고 예루살렘에서 이루어질 일들이 보다 분명하게 밝혀지면서 예수와 이스라엘 지도자들 간의 갈등과 충돌이 점점 심각해진다. 예수는 사마리아인들을 향하여, 무리들을 향하여, 유대의 지도자들을 향하여, 그리고 제자들을 향하여 다양한 사역을 펼친다. 그가 행하신 사역의 핵심적인 내용들은 다음과 같이 요약될 수 있다.

가. 사마리아인들과 이스라엘의 회복

예수의 걸음이 사마리아로 옮겨지면서 사마리아인들에 관한 하나님 나라의 계획이 본격화된다. 사마리아인들의 배척은 나사렛 사람들의 배척과 병행을 이룬다. 여기에서도 배척은 예수의 복음사역의 시도를 좌절시키지 못한다. 예수에 의해 보내진 70명의 전도단은 놀라운 열매를 거둔다. David Ravens는 음식에 대한 명령, 고라신과 벳새다의 불신에 반해 70인의 사역이 거둔 열매들에 근거해 70인의 사역이 사마리아

217) Hans Conzelmann, *The Theology of St Luke* (New York : Faber and Faber and Harper & Row, 1961), 60-72.

218) Helmuth Efelkraut, "Jesus's Mission to Jerusalem: A Redaction -Critical Study of the Travel Narrative in the Gospel of Luke. Lk 9:51-19:48." *EH 80* (Frankfurt: PeterLang, 1976).

219) Frank J. Matera, "Jesus' Journey to Jerusalem(Luke9:51-19:46): A Conflict with Israel," *JSNT 51* (1993), 57-77.

220) David Ravens, *Luke and the Restoration of Israel*, 72-107.

221) Brant Pitre, *Jesus, The Tribulation, and The End of The Exile*. 132ff, 159ff, 198ff.

인들을 향한 사역이었다고 주장한다.²²²⁾ 하나님의 지혜가 슬기로운 자들에게는 숨겨지고, 어린아이들에게는 나타났다는 예수의 감사(눅10:21)는 누가복음 7:35과 관련된다. 사마리아인들이 복음을 받아들인 것은 구원사에 획을 긋는 사건이다(눅10:22-24). 예수는 선한 사마리아인의 비유를 통해 율법사에게 사마리아인의 이웃이 되어 율법을 성취하라 명하신다(눅10:25-37). Ravens는 치료받은 10명 중 오직 사마리아인만이 돌아와 하나님에게 영광 돌리는 사건(눅17:11-19)이 예수에게는 사마리아인의 "성전예배"로 인정된 것이라고 해석한다.²²³⁾ 비록 극단적인 점이 없지는 않으나 누가-행전에서 사마리아인의 운명이 특별하게 다루어지고,²²⁴⁾ 사마리아와 유대가 이스라엘의 북 왕국과 남 왕국을 상징하고, 그래서 사마리아의 회복은 종말론적인 유대의 열두 지파의 회복²²⁵⁾을 말한다는 Ravens의 해석은 중요한 통찰력을 제공한다.²²⁶⁾

나. 제자들과 하나님 나라의 임함

예수는 그의 제자들에게 한 가지만 할 것을 명하신다(눅10:38-42). 하나님의 나라가 이 땅에 임하도록 기도하는 것이다. 그들은 일용할 양식을 위해 하나님의 공급하심을 의지해야 하고, 그들에게 죄지은 모든 자들의 죄를 용서해 주어야 하며, 특히 다가오는 시험(환난)을 준비해야 한다(눅11:1-4).²²⁷⁾ 특히 예수는 기도에 깨어 있을 것(눅11:5-13)과 항상 낙망치 말고 기도해야 함을 명하신다(눅18:1-8). Ravens는 누가복

222) David Ravens, *Luke and Restoration*, 82-83

223) *Ibid.*, 95.

224) Jacob Jervell, "The Lost Sheep of the House of Israel"

225) 12지파의 회복에 관한 제 2 성전기 유대인 문헌들에 포함된 구절들은 Evans에 의해 잘 정리되어 있다. 구약: 신 30:3-4; 민 1:9; 호1:1; 11:11; 사11:10-16; 14:1-2; 27:2-13; 43:4-5; 49:5-6; 66:18-21; 렘 3:11, 18; 16:14-15; 23:5-8; 31:7-14; 32:37; 겔 11:17; 20:1-44; 34:11-16; 36:24; 37:11-14; 15-28; 47:13, 21-23; 48:1-29, 30-35; 스가랴 2:10; 8:13; 9:11-15; ; 유대문헌: Sir 36:10-13 48:10, 2 Macc.1:27 -29; 2:7; 17-18; Phil. Praem.164-72; Tob 13:5,13; 14:6-7; Bar 4:37; 5:5; Ps. Sol. 8:28; 11:1-9; 17:26-32; T.Ben. 9:2; 10:11 1 Enoch 57:1; 1 QM 1:2-3; 2:7-8; 3:13-14; 5:1-2; 4 Q372 1.16-20; 4 Q448 B 3-6; 4Q504 1-2 vi 10-13; 4Q554 1 ii3-25; 1 ii7-11; 11QTemple 18.14-16; 39:12-13; 40:11-14; 41.1-11; 57:5-6; 1Enoc90:33; 4 Ezra 13:12-13, 32-50; 2 Bar.78:1-7; Sib.Or.2:170-173; T.Jos 19:3-8(Arm); Jub.1:15-17,28; Amidah, 10th benediction: m. sanh.10:3; Gen.Rab 98:2).

226) *Ibid.*, 98-106.

227) 종말론적인 환난과 주기도문의 관계에 대해서 Brant Pitre에 의해 잘 연구되었다. *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile*, 132-159.

음 18:1-8을 이스라엘의 회복의 소망을 잃지 말라는 명령으로 해석한다.²²⁸⁾ 하나님은 기도하는 자에게 반드시 성령을 주실 것인데, 그 성령은 환난의 날에 제자들이 해야 할 말을 가르치실 것이다(눅12:1-12). 제자들은 하나님의 공급하심을 신뢰하고 재물에 대한 소유와 욕심을 버려야 한다(눅12:13-34). 재물을 사랑하는 자는 예수의 제자가 될 수 없다. 제자들은 모든 소유를 투자하여 다가오는 날을 준비해야 한다(눅16:1-13). 사회적인 부의 재분배를 통하여 사회적 정의를 실현하는 것은 시온전승의 중요한 내용이다.

제자들은 하루에 일곱 번이라도 득죄하는 자들을 용서해야 한다. 이를 위해 그들은 자신들이 하나님의 무익한 종임을 알아야 한다(눅17:1-10). Brant Pitre는 누가복음 12:51-53에 나오는 분쟁에 관한 예수의 말씀이 다가오는 메시아적 환난에 대한 언급임을 지적했다(미7:5-6; Jub.23:19; 1 Enoc 100:1-2).²²⁹⁾

다. 때를 분변치 못하는 어리석은 이스라엘의 지도자들과 무리들

외식하는 이스라엘의 지도자들은 하나님의 뜻을 저버리고 선지자들과 사도들을 죽이고 핍박함으로 종말론적인 진노를 쌓는다(눅11:37-54). 그들은 시대의 징조를 분별치 못한다(눅13:54-59). 외식하는 자들은 예수를 통해 임하는 영광을 아는 데 실패한다. 하나님의 나라는 은밀하게 자란다. 다가오는 때에 하나님의 나라의 문은 닫혀질 것인데, “아브라함과 이삭과 야곱과 모든 선지자는 하나님 나라에 있고 오직 너희는 밖에 쫓겨 나 슬피 울며 이를 갈게 될 것이고, 사람들은 동서남북으로부터 와서 하나님 나라의 잔치에 참여하게 될 것이다”(눅13:28-30). 본문에 대한 해석은 여러 가지지만,²³⁰⁾ 예루살렘에 대한 예수의 탄식기사(눅13:31-35), 즉 시온의 훼파와 그리고 재건을 통한 이스라엘의 회복과 열국의 귀환을 그리는 예언적 말씀에 의해 해석되어

228) David Ravens, *Luke and Restoration*. 103-4.

229) Brant Pitre, *Jesus, The Tribulation, and The End of The Exile*, 208-218.

230) 역사적 예수와 이방인의 문제와 관련하여 본문과 그 병행본문인 마8:11-12절이 활발하게 논의되어 왔다. Joachim Jeremias는 복음이 이방인에게로 넘어 갈것에 대한 예수의 말씀으로 해석하는 관점의 대표이고, 본문을 디아스포라 유대인들의 귀환에 관한 예언으로 해석하는 관점의 대표는 Dale C.Allison이다. 가장 최근의 논의는 Michael F.Bird에 의해 진행되었다. Michael F.Bird. "who comes from the east and west? Luke13.28-29/Matt8:11-12 and the Historical Jesus" *New Testament Studies* 52(2006),441-457. 관련된 참고 문헌들은 Michael F. Bird의 글에 잘 소개되어 있다.. N.T.Wright. *예수와 하나님의 백성* (2006), 478-482.

야 한다.²³¹⁾ “주의 이름으로 오시는 자요하는 고백이 다시 시온에서 울릴 때, 시온은 회복될 것이다”(13:35). 마태복음 8:11-12에서는 “나라의 본 자손”이 명기되면서 유대인들의 쫓겨남과 더불어 이방인들이 영입될 것이라는 의미를 담는다. 그러나 누가복음 14:23-30에서는 그렇지 않다. 하나님 나라에 유대인을 대신해서 이방인이 들어가는 것이 아니다. 하나님이 파송한 자들을 통해 유대인들을 모으려고 할 때, 그들은 거절하고, 그래서 이스라엘을 황폐하게 된다. 그러나 미래에 그들은 다시 주의 이름을 부르게 될 것이다. “나라의 본 자손”도 “너희가”로 바뀌면서 선지자의 방문을 거절한 세대, 특히 예수를 거절한 이스라엘의 지도자들에 대한 정죄로 변하고, 동서남북으로부터 사람들이 와서 하나님의 나라 잔치에 참여하게 될 것이라는 예언은 흠어졌던 디아스포라(이방인들도 제외되지 않는다)가 돌아와 잔치에 참여할 것에 관한 예언으로 변한다. 유대인의 버림받음으로 본문을 해석하는 것은 누가의 독특한 시각을 놓치는 것이다.

누가복음 14:1-24에서는 하나님 나라의 잔치에 대한 비유가 확장된다. 바리새인들의 실패는 스스로를 높이고, 다가오는 하나님의 나라보다 이 땅의 소유에 대한 집착 때문이다. 그들은 비록 청함을 받지만 잔치를 맛보지는 못하게 될 것이다. 누가복음 15장의 3개의 비유는 잔치에 관한 비유들로, 여기서 바리새인과 서기관들은 하나님이 합당치 아니한 자들을 강권하여 그 집을 채우시기를 기뻐하시고(15:23) 죄인의 회개를 얼마나 기뻐하시는지 모르기 때문에 실패하게 됨이 지적된다. 탕자의 비유는 이스라엘의 지도자들의 눈에 합당치 않은 자들이 집(예루살렘, 혹은 성전)에 돌아왔을 때의 그들의 반응에 대한 비유이다.²³²⁾ 예수는 하나님의 나라가 언제 임하느냐는 바리새인들의 물음에 하나님의 나라는 바로 그들 가운데 있다고 도전한다. 인자의 날이 이루기 전에 인자는 먼저 많은 고난을 받고 이 세대에게 버림 받게 될 것이다. 인

231) 본문의 진정성과 의미에서 대해서 Kim Huat Tan의 *The Zion traditions and the aims of Jesus*에서 잘 다루어졌다. p 57-80; 100-131. David L. Tiede의 *Prophecy and History in Luke-Acts* (Philadelphia: Fortress Press, 1980)65-96; Francis D. Weinert, *Luke, the Temple and Jesus's Saying about Jerusalem's Abandoned House*(Luke13:34-35). *CBQ* 44 (1982), 68-76.

232) 탕자의 비유가 포로기로부터 귀환과 관련되어 있다는 해석은 N.T.Wright에 의해 크게 알려졌다. 필자는본문이 예루살렘 입성과 관련된 보다 구체적이고, 인접한 예수의 예루살렘행과 관련된 비유로 해석한다. N.T.Wright. *예수와 하나님의 승리*, 208이하.

자의 때도 노아의 때처럼 사람들은 먹고 마시고, 팔고 심고, 집을 지을 때 환난이 순간이 임할 것이다(눅17:20-37). 어리석은 부자 청년은 재물에 대한 사랑 때문에 예수의 제자로 헌신하지 못하지만, 여리고의 부자 삭개오는 회개함을 통하여 아브라함의 자손으로 여김을 받는다(눅18:18-30, 19:1-10).

누가복음 19:11-2의 비유는 전체 단락을 마감하는 부분으로 누가복음 9:51의 시작 부분과 수미상광(首尾相關)을 이룬다. 예루살렘에서 일어날 일은 귀인이 왕위를 받으려 먼 나라로 가는 사건이다. 그 때 종들이 해야 할 일은 받은 므나를 잘 경영하는 것이다. 예수는 자신을 왕으로 갑자기 제시하고(9:27) 그의 왕 됄을 인정치 아니하는 원수는 그의 앞에서 죽이게 될 것이다. 이것은 누가복음에서 보기 드문 폭력적인 그림이다. 예루살렘에 다가오면서 예수의 이스라엘의 왕권이 뚜렷하게 부상된다. 그는 여리고의 소경에 의해 “다윗의 자손”이라는 호칭으로 불러 질 뿐만 아니라(눅18:39), 친히 자신이 “시온의 왕”임을 명확하게 주장한다(눅19:27).

4. 시온에서 일어난 일: 야훼의 종의 수난과 야훼에 의한 승귀(눅19:29-24:53)

본 단락은 누가가 전하는 예수 이야기의 고조(climax)에 해당한다. 예루살렘은 예수의 목적지였다. 그곳에는 그가 이루어야 할 궁극적인 사역이 있었다(눅13:32). 누가는 여기서 예수의 예루살렘 방문과 성전에서의 이스라엘과의 대결, 수난과 부활, 승천기사를 다루고 있다. 그는 주로 마가복음 11:1-16:8의 내용을 토대로 이야기를 전개하는데, 베다니에서 기름 부음을 받은 사건(막14:3-9)과 무화과나무를 저주한 사건(막15:16-20)은 누락한다. 갈릴리에서의 현현의 약속은 예루살렘에서의 현현으로 대체된다. 승천기사(24:50-53)는 누가만의 독특한 자료이다.

가. 예루살렘 입성과 예루살렘을 운명을 슬피하심(눅19:28-43)

예수의 예루살렘 입성은 결정적인 사건이다. 예수는 종말론적인 전쟁에 임하는 이스라엘의 왕이시지만 평화의 길을 택하신다. 그는 사람이 타 보지 않은 나귀 새끼를 예비하여 쓰시는데, 이는 스가라서에 기록된 시온의 왕에 대한 예언을 생각나게 한다. 김세윤은 스가라서가 예수의 자기이해를 형성하는데 중요한 역할을 감당했고, 한걸음 더 나아가서 예수의 예루살렘 입성의 목적, 성전정화, 성찬제정, 수난을 하나

로 있는 중요한 해석학적 줄거리라고 파악한다.²³³⁾ 평화의 왕(슥9장)의 입성은 시편 118:24에서 찬양되는데 이는 “버림받은 모퉁이 돌을 생각나게 한다”(시118:22). 예수는 바리새인들의 책망에 대하여 “이 사람들이 잠잠하면 돌들이 소리지르리라”(눅20:40)라 답하시는데, 이는 예루살렘 성전의 훼파를 나타낸다. 제자들의 찬양과 예루살렘의 성의 운명이 하나로 연결됨은 주목할 만하다. 예루살렘을 위하여 우시는 예수의 모습은 이스라엘을 향한 그의 깊은 사랑을 나타낸다. 예루살렘에 임할 환난은 오히려 피할 수 있는 일이었지만 그 좋을 수 있는 평화가 지금은 그들의 눈에 보이지 않는다. 이는 이사야 6장을 생각나게 한다. 여기에 신적인 뜻이 전제되어 있으나, 그것은 다만 일시적일 것이라는 적극적인 약속도 담겨져 있다. 그들의 실패의 원인은 “권고 받는 날에 알지 못했기 때문이다” 누가복음에서 도합 4번 사용되는 “권고”(visit)라는 단어는 스가랴의 예언에(눅1:79)에, 그리고 나인성과부의 죽은 자녀를 살리는 일에 나타난다(눅19:44). 예수의 시온입성은 약속된 야훼의 귀환과 깊은 연관이 있다. 예수의 이야기는 시온으로의 야훼의 귀환에 관한 약속의 성취와 연결되어 있다. 예루살렘은 그것을 알지 못하여 훼파될 것이다. Brent Kinman은 예수의 왕적 임재(Parousia)에 대한 거절이 예루살렘의 멸망을 초래했음을 누가가 강조한다는 것을 파악한다.²³⁴⁾ 그러나 이스라엘의 지도자들과 주도적인 시민들에 의해 영접이 이루어지지 않은 그 사건을 너무 강조함으로써 영접 받지 못한 사건이 예루살렘의 멸망을 불러 일으켰다는

233) 김세윤은 “스가랴서와 예수의 자기이해”라는 논문에서 스가랴서와 예수의 자기 이해의 관계를 파헤치는데, 예수는 스가랴3장8-9, 6:12-13, 스가랴9-14장에 그려진 다윗적인 메시아로 자신을 이해했으며, 성전의 시위사건도 스가랴14:21절의 예언-그날에 야훼의 전에 상인이 없을 것이라-의 성취로 이해했다고 주장한다. 한걸음 더 나아가서 예수는 스가랴서에서의 다윗계 왕과 성전의 돌, 순등을 동일시 했는데 이는 그로 하여금 스가랴9-14장을 통하여 자신이 버림받게 될과 죽음을 통하여 진정한 하나님의 백성을 창조하게 될 것이라는 확신을 가지게 되었다. 이와 같은 확신은 그로 하여금 시편118:22-23절의 예언, 건축자들에게 의해 버림받은 돌이 하나님에 의해 모퉁이돌이 된다는 확신을 가지게 했는데, 예수의 성전시위건, 이어지는 악한 농부의 비유에서 시편118편이 사용되는 것 등을 논리적으로 해석할 수 있는 길을 연다. 한걸음 더 나아가서 김세윤은 삼하7:12, 사42-53장의 고난받는 종, 단2-3장에서 의 인자론 등과 의 연결고리들을 파헤침으로 예수가 메시아적인 왕-종-인자-하나님의 아들로서, 타락한 성전을 심판하고, 자신의 언약적-대리적 죽음을 통하여 새 성전 -종말론적인 하나님의 백성의 공동체를 창출하려 하셨다고 지적한다. 김세윤, “스가랴서와 예수의 자기이해”. *예수와 바울: 신약논문집* (서울: 두란노, 2001), 183이하.

234) Brent Kinman, “Parousia, Jesus, ‘A Triumphant’ Entry, and the Fate of Jerusalem” (Luke19:28-44). *JBL*118 (1999), 278-294.

원인-결과론적인 그림을 가지게 한다. 그의 이러한 강조는 예루살렘에 임한 재앙이 야훼의 유일한 왕 되심에 철저히 순종할 것, 즉 하나님의 영광을 위하여 순교적인 죽음을 불사하고, 원수를 사랑하며, 그들을 축복하며, 끝까지 인내할 것에 대한 예수의 가르침을 따르지 않고, 오히려 자신의 힘을 의지하여 자유를 찾으려는 강도의 길을 택한 것에 있다는 예수의 진정한 의도를 파악하지 못하게 한다. 누가는 결코 예루살렘의 재앙을 예수의 저주로 돌리지 않는다. 그것은 예수의 주권에 순종하지 않음으로 임한 비극일 뿐이다. 누가가 강조하고자 하는 것은 예수의 비극이 결국 이스라엘의 비극이라는 사실이다. 시온과 이스라엘은 예수를 통하여 소망의 성취를 볼 수 있었다. 누가복음 19:27의 심판은 단지 시온의 사악한 지도자들에 대한 심판을 의미할 뿐이다 (눅14:23-30).

나. 성전시위 사건과 이스라엘과의 논쟁 및 성전훼파 예언(눅19:44-19:38)

마가복음과 동일하게 예수의 예루살렘 입성이 성전시위 사건과 연결은 되지만 누가복음이 기록하는 성전시위 사건은 많이 축소되어 있다. 누가는 마가와는 달리 성전시위 사건이 당일에 일어난 것으로 그리면서 말라기 3:1을 암시한다. “상과 의자를 들어 앉으신 것”과 “기구를 가지고 다님을 금지한 것” 등의 기사는 생략하고, 오직 “장사하는 자들을 내어 쫓으신 것”만 기록한다. “내 집은 기도하는 집이 되리라 하였거늘 너희는 강도의 굴혈로 만들었도다”(눅20:46)는 재판 용어에도 마가복음 11:17의 “만민의 기도하는 집”이라는 수식어가 빠져 있다. 무엇보다 주목할 만한 것은 마가가 성전시위 사건을 중심으로 한 기록한 무화과저주 사건을 삭제함으로써 “나무가 뿌리채 마르고”(막11:20) “영원히 열매가 없는 나무”가 된 예수의 저주를 이스라엘이나 성전에 적용하는 것을 피한다.²³⁵⁾ 누가는 예수가 이방인들의 성전에배 참여를 꾀했다는 오해를 피하고자 하면서 이방 선교와 예수의 관계를 마가와는 다른 방식으로 해석한다. 예수의 성전시위 사건에 대한 관심이 고조되었음에도 불구하고, 그 사건의 의미를 전체 예루살렘에서의 논쟁기사와의 관련 속에서 찾고자 하는 시도는 많지 않았다.²³⁶⁾ 예

235) Brent Kinman은 “Lucan Eschatology and the Missing Fig Tree”. *JBL* 113/4 (1994) 669-678에서 잘 설명한다.

236) N.T.Wright는 보기 드문 예외이다. 그는 성전시위와 권세에 대한 질문, 카이사에게 바칠 세금에 대한 질문, 메시아에 관한 질문, 성전훼파에 관한 예언, 등을 함께 묶어 해석한다. N.T.Wright, *예수와 하나님의 승리*, 746-802.

수의 성전시위 사건에 대해서는 희생 제사를 반대하는 예배의 개혁-성전정화-을 위해서,²³⁷⁾ 이방인들과의 연합예배를 위해서,²³⁸⁾ 또는 제사장의 탐욕스러운 상행위를 금지하기 위해서,²³⁹⁾ 심지어는 무력으로 성전을 점령하기 위해서 라는 다양한 해석²⁴⁰⁾들을 한다. 상기의 해석을 반대하는 E. P. Sanders는 예수의 성전시위 사건이 단순히 성전

237) 전통적인 해석이다. 이 해석에 의하면, 예수는 성전에서 진행되는 타락된 예배를 정죄하여 예배의 갱신을 의도했으며, 특히 제사적인 예배가 아닌 심령의 예배를 의도했다고 주장한다. 예수가 이스라엘의 성전예배의 실패 즉 정의와 평화를 산출해 내는 야훼의 왕권을 이루는데 실패했음을 정죄한 것은 사실이나, 적어도 누가복음에는 제사예배에 대한 비판이 주된 의도였다는 실마리를 찾아 볼 수 없다.

238) W.D.Davies에 의해 대표되는 이 해석은 예수가 상행위가 이방인의 뜰에서 수행되었다는 사실에 근거하여 성전과 이방인들의 권리에 옹호하기 위한 의도에서 성전에서 소란을 일으켰다고 주장한다. W.D.Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine* (Berkeley and Los Angeles 1974), 350. Davies의 해석은 분명히 역사적 예수의 의도와 연결이 있을 것이다. 적어도 마가는 성전시위사건을 이방인을 향한 하나님의 의도와 연결시킨다. 아마 사56장1-8절의 “이방인들이 참여하는 시온예배”가 역할을 했을 것이다. 그러나 누가는 의도적으로 “만민”이라는 단어를 삭제함으로써 마가의 해석을 피하는데, 그것은 아마 이방인과 이스라엘의 관계에 대한 누가시대의 심각한 논쟁으로 말미암은 누가의 신중한 판단 때문일 것이다.

239) J.Jeremias에 의해 대표되는 상기의 해석은 견고한 성서적 근거가 있다. 특히 누가는 성전이 타락한 제사장들의 탐욕으로 말미암아 재부의 정의로운 분배를 이루는 데 실패한 것을 정죄하는데, 이는 선지자적 전통과 깊은 연관을 가지고 있다. 시온 전승은 특히 가난한 자들의 피난처가 되는 시온을 강조하는데, 예수시대의 성전은 제사장의 실패로 그 기능을 상실했다. 그러나 예수의 성전시위의 의미는 결코 그것만은 아니었다. J.Jeremias, *New Testament Theology I. The Proclamation of Jesus*, (London: 1971). 145. Craig A. Evans. “Jesus’ Action in the Temple and Evidence of Corruption in the First-Century Temple. *SBL 1989 Seminar Papers*. 522-539.

240) C.G.F. Brandon에 의해 대표되고, Richard A. Horsley등에 의해 새롭게 빛을 보게 되는 성전시위의 정치적인 의미는 그동안 교회를 주도했던 Apolitical Jesus의 흐름을 거스려 예수 시대적의 구체적인 정치적인 흐름속에서 예수의 해석을 시도했다는 의미에서 큰 공헌이 되지만, 예수가 무력으로 나라 통치권의 쟁취하기를 시도했다는 Brandon의 주장은 예수의 독특한 하나님 나라 주장에 대한 잘못된 해석이다. C.G.F.Brandon, *Jesus and the Zealots*. (Manchester, 1967); Richard A. Horsley. *Jesus and the Spiral of Violence*. (San Francisco: Harper & Row. 1987). 예수와 당대의 정치적인 운동들의 관계에 대해서는 M.Hengel의 *The Chrismatic Leader and His Followers* (Edinburgh: T&T Clark, 1981), *Christ and Power* (Philadelphia: Fortress Press, 1977); *Victory over Violence* (Philadelphia: Fortress press. 1973)에 의해 잘 논술되어 있다. 필자는 막11:17절, 눅19:46절이 예루살렘의 평화를 상실케 하고 궁극적으로 췌파를 불러 온 이스라엘의 Nationalist관 관련됐다는 C.K.Barrett의 해석을 받아들인다. C.K.Barrett, “The House of Prayer and the Den of Thieves.” in *Jesus and Paulus. Festschrift fur Werner Georg Kummel zum 70.* eds. E.E.Ellis and E.Grabar. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 13-20.

훼파를 예언한 선지자적 표징 행동이었다고 축소 해석한다. 그러나 예수의 성전시위는 전체 예루살렘 논쟁기사 속에서 그 의미가 분명하게 밝혀진다. 예루살렘 논쟁 기사를 보면 예수의 하나님 나라 비전이 제시되고 이스라엘의 종교지도자들은 그 비전을 거절한다. 김세윤은 악한 포도원 농부의 비유가 성전시위에 대한 예수의 해석임을 정확하게 지적한다.²⁴¹⁾ 예루살렘의 지도자들은 요한의 세례를 인정하지 않기에 예수의 권세를 이해할 수 없다(눅20:1-8; 참조 눅7:30-35). 그러나 악한 포도원 농부의 비유에서 예루살렘의 지도자들은 하나님의 포도원을 불법적으로 소유하기 위하여 진정한 상속자인 “하나님의 사랑하는 아들”을 죽일 것인데, 그로 인해 하나님의 심판이 그들에게 임할 것이고 하나님이 “건축자들의 버린 돌이 모퉁이의 돌이 되도록”하실 것이다. 이는 누가복음 6:46-49의 물이 창일할 때 여전히 남을 견고한 집에 대한 시온전승의 비유(사8:14,28:16,시46)의 연속이다.

“가이사의 것은 가이사에게 그러나 하나님의 것은 하나님의 것으로 바치라”²⁴²⁾ (눅20:21-26)는 기사 역시 성전기사와 연결된 것으로, 여기서 예수는 이스라엘을 향한 가이사의 주권을 부인하고, 이스라엘이 야훼에게만 충성할 것을 촉구한다. 많은 경우, 이 부분은 세속적인 영역은 가이사에게로, 영적인 영역은 하나님에게로 돌리라는, 소위 이중영역의 주권에 대한 증거분문으로 해석되었는데, 이는 역사적 문학적 문맥을 벗어나는 해석이다. 김세윤은 이렇게 말한다.

예수는 가이사에게 세금을 바치고 안 바치고의 문제는 질문자들의 결단에 맡기는 반면, 하나님께 대한 전적 헌신을 모두에게 부가된 절대적인 요구로 내세운다... 예수의 대답에는 가이사의 왕권에 대해 별로 달가워하지 않는다는 것을 엿볼 수 있다. 예수의 대답은 전통적인 대답과 다르게 폭권 정치를 지지하지 않는다. 그러나 예수는 열혈당의 입장을 지지하여 가이사에게 세금을 바치지 말라고도 하지 않는다... 예수의 가르침의 중심에는 하나님의 나라가 있다. 모든 인간은 창조주 하나님의 절대 주권을 선포하여, 사람들로 하여금 하나님을 왕도를 인정하고, 하나님의 통치의 영역으로 들어가 하나님의 백성이 되어야 한다.²⁴³⁾

241) 김세윤, “예수와 성전,” *예수와 바울*, 133-209.

242) 김세윤, “예수의 하나님 나라 선포와 그리스도인의 정치적 실존,” *예수와 바울*, 78.

243) 김세윤, “예수의 하나님 나라 선포와 그리스도인의 정치적 실존,” 80.

가이사와 이스라엘에 대한 예수의 상기 가르침은 시온전승에서도 온전한 병행을 찾을 수 있다. 이는 이사야가 아람왕의 위협을 당한 아하스에게 준 메시지와 동일하다. 이스라엘은 절대적으로 하나님의 도와주심을 신뢰하고 의지해야 한다. 이스라엘은 믿음이 없어서 견고케 서지 못할 것이고 흉용하고 창일한 큰 하수에 의해 침몰될 것이다. 그러나 시온의 거치는 돌, 걸리는 반석은 그의 백성들의 거룩한 피할 곳이 될 것이다(사8:1-15). 예수의 길은 제3의 길이다.²⁴⁴⁾

부활에 관한 논쟁도 죽음을 통한 이스라엘의 회복에 관한 이사야 53장, 에스겔 37장을 통하여 해석될 수 있다. 하나님은 죽은 자의 하나님이 아닌, 산 자의 하나님이시다. 누가복음 20:41-44에서 예수는 시편 110:1, 즉 시온의 왕에 관한 구약의 말씀을 통하여 그리스도가 단순히 다윗의 자손이 아니라 다윗의 주가 됨을 지적한다. 성전훼파는 야훼의 아들을 인정치 아니함으로 임하는 하나님의 심판, 즉 선지자적 시온의 왕이 제의하는 평화의 길을 따르지 않음으로 이방의 세력에 의해 짓밟히는 것이다. 그러나 야훼는 동시에 새로운 일을 하신다. 이제 버림받은 모퉁이 돌을 야훼가 부활을 통하여 시온의 주로 높이실 것이다!

성전훼파에 관한 예수의 예언에서 시온의 운명에 관한 분명한 계시를 보게 된다. 종말론적인 전쟁은 이미 시작이 되었다. 세례요한과 예수가 경험한 전쟁은 제자들도 계속하여 경험할 것인데, 그들은 열국과 왕들 앞에 끌려 갈 것이다. 그러나 그들의 환난은 오히려 그들에게 있어서 종말의 증거가 될 것이다. 이방 선교에 대해서는 오직 간접적으로 언급된다(막13:10). 예루살렘 성은 돌 하나 남지 않고 무너질 것이고, 이스라엘은 다시 흩어 질 것이며, 예루살렘은 이방인의 때가 차기까지 이방인들에 의해 밝혀 질 것이다. 이방인의 때가 찰 때, 인자가 구름타고 능력과 큰 영광으로 오게 될 것이다. 그러므로 제자들은 예수의 예언이 이루어지는 것을 보면서 하나님의 나라가 가까이 왔음을 알아야 한다. “이 모든 일을 능히 피하고, 인자 앞에 서도록 항상 기도 하며 깨어 있어야 한다.”(눅21:36) “이 세대가 지나가기 전에 모든 것이 다 이루어라!”고 약속된다(눅21:32).²⁴⁵⁾

244) Walter Wink, “Neither Passivity nor Violence: Jesus’ Third Way,” *SBL Seminar Papers* (1988), 210-223; Richard J. Cassidy, *Jesus, Politics, and Society: A Study of Luke’s Gospel* (New York: Orbis Books, 1978), 50-62.

245) 누가의 종말론에 관하여 이미 고전이 된 *The Theology of Sant Luke*에서 Conzelmann은 “파루시아의 지연”을 저술동기와 목적으로 설정한다. 그는 “만일 언제라도 세계의 종말을 기대

다. 최후의 만찬과 예수의 체포 및 수난(눅22:1-23:56)

유월절이 다가온다. 열둘 중의 하나인 가롯인 유다에게 사단이 들어간다. 광야대결에서 잠시 떠났던 사단(눅4:13)이 유다를 지배한다. 그러나 이 모든 것은 예수의 말씀대로 진행된다(눅22:13). 예수는 제자들과 새 언약을 체결하시는데, 이는 유월절의 어린 양이 아니라 예수의 몸과 피로 세우시는 새 언약이다.²⁴⁶⁾ 예수가 유월절의 어린 양이라는 신학적 상징이 그대로 사용된다. 모세와 엘리야가 예수와 더불어 의논했던 그 “출애굽”이 곧 이루어지게 되는 것이다(눅9:31). 누가복음 22:16의 약속은 성찬을 임박한 하나님 나라의 도래와 연결시킨다. 하나님의 나라의 모든 집권자들은 섬기는 자의 길을 가는 것이다(눅22:24-27). 예수는 제자들이 “나의 시험 중에 항상 나와 함께 한 자”(22:28)이기 때문에 “내 아버지가 내게 나라를 맡기신 것같이 나도 너희에게 [나라를] 맡겨 너희로 내 나라에 있어 내 상에서 함께 먹고 마시며 또는 보좌에 앉아 이스라엘의 열두 지파를 다스리게 하려 하노라”고 말씀하신다. 누가복음에 의하면 열두 제자에게는 단순한 선택이 아니라 모든 시험 중에 예수와 항상 함께 함을 통하여 권세가 부여된다. 사단은 새 언약의 지파장들을 마음대로 조정하려고 하지만,²⁴⁷⁾ 그

하고 있다면 교회는 쇠여지지 않았을 것이다”고 확인한다. 그는 누가가 교회시대를 가정함으로 임박한 종말론에 대한 기대를 뿌리채 뽑으려 했다고 주장한다. 윤리의 기초가 재 해석되고 교회와 사회의 관계가 새롭게 확증되며, 선교의 목적이 확고해 졌다. 성령과 삶, 전승의 관계가 숙고되었다. Conzelmann의 주장에 대하여 학계는 여러 모양으로 반응과 비판을 해 왔다. A.J.Mattill는 거의 정반대의 입장을 펼치고 있는데, 그에 의하면 누가-행전은 종말론적인 신앙을 고취시키기 위하여 씌여졌다. 누가는 현재 하나님의 나라가 이미 가까이 왔으며, 예수가 예언했던 종말의 징조가 이미 나타나기 시작했으며, 비록 미래는 불명확하지만, 이미 파루시아가 임박해 있다. 누가에게 중요한 것은 파루시아의 지연 그 자체가 아니다. 그 지연 기간 무엇이 일어나고 있는가에 있다. 누가는 교회의 방종을 겨냥하여, 그들이 항상 깨어 있을 것을 촉구하고 싶어 한다. A.J.Mattill, Jr. *Luke and the Last Things. a perspective for the undersanding of Lukan Thought.* (Western North Carolina Press. 1979). 필자는 Mattill의 입장이 누가에 더욱 가깝다고 생각된다. 누가는 요한, 예수, 또 사도들의 몸에서 지속되는 환난은 종말의 징표인데, 예루살렘의 회파와 이방 선교의 확장은 누가에게 종말이 가까웠음을 느끼게 한다. 그는 유대인선교의 포기가 아니라, 유대인을 포함한 열방선교를 고취하기를 바란다.

246) Bart D. Ehrman, “The Cup, The Bread, and the Salvific Effect of Jesus’ Death in Luke-Acts.” *SBL 1991 Seminar Papers*, 576-591.

247) 누가복음22:31-32절과 10:17-19절은 David Crump의 “Jesus, the Victorious Scribal-Intercessor in Luke’s Gospel.” *NST* 38 (1992), 51-65에 의해 잘 연구되었다. 하늘로부터 사단의 떨어짐은 제자들의 복음전도에 있어서 귀신을 정복할 수 있는 권세의 가능성을 제공하며, 제자들의 생명이 하늘의 생명책에 기록되는 것과 병행된다. 이는 예수가 하나님의

시도는 성공할 수 없다. 예수가 그들을 위하여 간구하시기 때문이다. 눅10:17-20과 관련된다. 예수는 간절한 기도로 시험에서 승리하나지만, 제자들은 기도에 실패함으로 실패한다. 그러나 그들의 실패마저도 예수의 계획 속에 있었고, 이는 그들의 회복을 기대하게 한다.

예수에게 임하는 시험은 광야에서와 마찬가지로 하나님을 신뢰하느냐 아니면 폭력적인 길을 가느냐에 관한 시험인데, 예수는 끝까지 인내하고 폭력을 포기함으로 하나님에 대한 신뢰를 보인다. 반면 칼을 뽑은 제자들은 실패한다(눅22:47-53). 예수의 재판은 하나님이 기름 부으신 중, 하나님의 아들을 대적한 사건이다. 이스라엘은 예수를 원하기보다는 폭력의 길을 택한 바라바를 요구한다. 그래서 예수는 십자가로 향하게 된다. 백성과 및 그를 위하여 슬피 우는 여자의 큰 무리를 향하여, 예수는 “돌이켜” “예루살렘의 딸들아, 나를 위하여 울지 말고, 너희와 너희 자녀를 위하여 울라”고 오히려 권고한다.²⁴⁸⁾ 종말론적인 재앙이 그들의 어리석은 판단으로 예루살렘에 임할 것이기 때문이다.

복음서 저자들 중 누가만이 예루살렘을 위한 예수의 중보기도를 기록한다. “아버지여, 저희를 사하여 주옵소서. 자기의 하는 것을 알지 못함이니이다”(눅23:34). 제자들과 예루살렘을 위한 예수의 기도는 새로운 이스라엘의 희망을 보게 한다. 특히 누가는 함께 십자가에 달린 강도의 기사를 마가와는 달리 회심의 이야기로 기록하면서 강도의 굴혈이 된 성전과 이스라엘의 보다 밝은 미래를 기대하게 한다.

누가는 오해의 소지가 있는 “하나님이여, 하나님이여, 왜 나를 버리시나이까?”하는 마가복음에 기록된 예수의 기도를 삭제한다. 그리고 하나님을 향한 신뢰를 담은 십자가에 기도하시는 분으로 예수의 마지막 순간을 기록한다. 누가복음 23:43의 강도에게 한 “오늘 낙원에 함께 있으리라”는 약속도 예수의 믿음과 십자가 사건배후에 담긴 소망의 보다 적극적인 면을 기대하게 한다.

특히 누가는 예수의 십자가의 죽으심의 결과로 찢어진 성소의 휘장에 대한 마가의 기록(막15:37-38)의 순서를 바꾼다. 즉 성소의 휘장이 찢어진 후에 예수가 운명

보좌앞에서 제자들을 청구하는 사단의 공격을 효과적으로 대적하여, 사단을 물리치신 것과 직접 관련이 있다. 예수는 하늘의 보좌에 오르심으로 사단을 결정적으로 패하였으며, 제자들의 승리를 보장했다.

248) Joel B. Green, *The Gospel of Luke, NICNT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 815.

것으로 기록한다. Joel B. Green은 이런 편집이 찢어진 것은 예수의 죽음을 통하여 성소로서의 거룩함이 상실됨으로 동물 제사가 폐지되고 이방인을 향한 보다 열린 선교의 시대를 강조하기 위한 누가의 의중을 보인 것이라고 주장한다. 즉 Green은 성전의 기능의 변화를 나타내는 것이라고 본다.²⁴⁹⁾

그러나 Green은 이 본문에서 너무 많은 의미를 찾으려고 하는 것 같다. Dennis Sylva는 누가복음 23:45-46절의 예수의 수난 기사와 사도행전 7:55-59과 병행됨을 주목한다.²⁵⁰⁾ 마가복음에서 “성전휘장의 찢어짐”은 성전에 임할 하나님의 심판을 나타내지만, 누가는 그 순서를 바꿀 뿐만 아니라 새로운 의미도 부여하는데, 그것은 바로 의인의 죽음에 대한 신원자로서 하나님의 개입이다. 하나님은 성전의 휘장을 찢으시고 예수의 사건에 개입하시고 백부장은 예수가 의인임을 고백한다. 아마도 누가는 이사야 64장을 염두에 두고 있었을 가능성이 있다.

누가의 예수 수난기사에서 뚜렷한 것은 이사야 53장의 시온을 향한 하나님의 뜻을 이루기 위하여 고난을 받은, 그러나 야훼에 의해 높임을 받은 종에 관한 노래가 그 기초를 이루고 있다는 점이다. 누가복음 22:37의 체포기사에서는 이에 대해서 직접적으로, 그리고 23:53의 장례기사에서는 간접적으로 언급한다. 무엇보다도 누가는 마가복음의 백부장의 고백을 누가적인 고백, 즉 의인으로 기록함으로 사도행전3:13-14에서와 같이 예수가 야훼의 의로운 종임을 기억하게 한다. 누가는 에디오피아 내시의 기사에서도 예수를 고난 받은 종과 동일시한다(행8:26-40). 예수의 이야기는 시온의 회복을 이루기 위하여 죽기까지 순종한 하나님의 종의 이야기이다.

라. 예수의 부활현현과 승천(눅24:1-53)

예수의 이야기는 죽음으로 끝난 비극적인 이야기가 아니다. 누가는 빈 무덤 기사

249) Joel B. Green, "The Death of Jesus and the Rending of the Temple Veil (Luke23:44-49): A Window into Luke's Understanding of Jesus and the Temple." *SBL 1991 Seminar Papers*, 543-557; "The Demise of the Temple as 'Culture Center' in Luke-Acts: An Exploration of the Rending of the Temple Veil (Luke23:44-49)," *RB* 1994-T101-4, 495-515). 그 외에도 누가복음에서 기록된 예수의 죽음의 의미를 탐구한 논문집 *Reimagining the Death of the Lukan Jesus*, ed. Dennis D.Sylva (Anton Hain, 1990)에는 양질의 논문들이 들어 있다.

250) Dennis Sylva. "The Temple Curtain and Jesus' Death in the Gospel of Luke." *JBL* 105/2 (1986), 239-250.

(눅24:1-12), 엠마오 도상에서의 예수의 현현(눅24:13-35), 제자들의 모임에서의 예수의 현현(눅24:36-49), 그리고 승천기사를 기록한다. 예수의 부활은 하나님의 신원이고 예수의 승귀를 의미한다. 누가는 예언과 성경의 성취를 강조한다.

누가는 특히 부활하신 예수의 갈릴리 현현에 대한 약속을 삭제하면서 예루살렘을 구원사의 중심지역으로 부각시킨다. 예루살렘을 떠나던 제자들은 예루살렘으로 돌아온다. 그리고 예루살렘을 떠나지 말고 성령을 받기를 기다리라는 명령을 받고, 그 명령을 하신 예수는 예루살렘에서 하늘로 올라가신다. 하늘의 보좌로 승천하신 것이다. 죄사함을 얻게 하는 회개와 회개하는 자에게 부여하는 성령은 예루살렘에 먼저 내려지게 될 것이다. 누가가 기록한 예수의 이야기는 비극으로 끝나지 않는다. 하늘로부터 오는 성령을 기다리고 예루살렘으로 돌아와 늘 성전에 있어 하나님을 찬양하는 것으로 마무리된다. 이는 이스라엘의 회복에 관한 성전의 예언과 수미쌍관(首尾雙關)을 이루며 위대한 미래를 기대하게 한다.

5. 예수의 승천과 이스라엘의 회복(행1-8장)

예수의 부활과 승천은 이스라엘에게 무엇을 의미하는가? 누가복음에 기록된 예수의 이야기는 이 질문을 제기하게 한다. 이런 의미에서 사도행전의 서두에 제자들에 의해 제기된 “이스라엘의 회복하심이 이때이니까?”라는 질문은 결코 이상한 질문이 아니다. 이것을 성령을 받지 않은 제자들의 낙후한 민족주의적인 잔재의식으로 해석하는 것은 누가-행전을 바르게 이해하지 못하게 하는 결정적인 실수이다.²⁵¹⁾ David

251) E.P.Sanders는 비록 예수의 이야기를 이스라엘의 회복종말론이라는 크나큰 흐름속에 위치하지만, 이스라엘의 회복에 관한 사도들의 질문은 “is turned aside by the risen Lord, and the general implication is negative”라고 해석한다. E.P.Sanders. *Jesus and Juddaism* (Philadelphia: Fortress, 1985), 116. Robert C. Tannehill과 A. W.Wainwright도 같은 흐름에 속한다. Robert C. Tannehill, “Isael in Luke-Acts: A Tragic Story”; A.W.Wainwright. “Luke and the Restoration of the Kingdom to Israel,” *Exp Tim* 89 (1977/78) 76-70. Luke Timothy Johnson은 예수가 이스라엘의 회복을 제정의 하여 “하나님 나라”라는 개념으로 대치했다는 주장을 펼침으로, 전통적인 대치론에 더 가까이 간다. Luke Timothy Johnson, *The Acts of the Apostles*, Sacra Pagina5 (Minnesota: MG, 1992), 29-30. 그러나 David L.Tiede와 David W.Pao는 보다 적극적으로 사도행전의 진행과 이스라엘의 회복의 관계를 설립한다. David L. Tide. “The Exaltation of Jesus and the Restoration of Israel in Acts 1 .” *HTR* 79:1-3(1986), 278-86; David W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*. M.E.Fuller는 이스라엘의 회복이 전체 누가-행전의 핵심주제임을 인정한다. 하나님은 죽음을 통하여 하늘에 승

L. Tiede에 의하면 예수는 제자들의 질문에 대해 “때”에 관하여서는 하나님의 주권과 연결시켜 답을 주지시만(행1:7), “이스라엘의 회복”과 관련되어서는 그들의 역할에 대해 보다 구체적이고 적극적인 설명을 하신다.(행1:8).²⁵²⁾ 예수의 부활과 승천이 이스라엘의 회복과 관련 있음을 예수는 결코 부인하지 않으신다. 오히려 사도들은 예수의 죽으심과 부활에 대한 증인됨을 통하여 종말론적인 이스라엘의 회복을 이루어야 하고 그 증거의 사역을 땅 끝까지 이르도록 해야 할 것이다. 이를 위해 그들은 성령의 강림을 기다려야 한다. 사도행전에서 이스라엘의 회복은 몇 단계로 서술된다. 첫째 단계는 열두 제자의 완성(1:15-26)과 성령의 강림이다(2:1-13). 12사도의 완성은 요한의 세례로부터 시작된 이스라엘 회복사역의 중요한 새로운 단계를 의미한다.²⁵³⁾ 베드로는 열두 사도의 수가 반드시 보충되어야 한다고 말한다(1:26). 오순절의 성령은 충원된 열두 사도의 공동체에 임한다. 누가-행전 전체에 열두 사도는 회복된 이스라엘의 열두 지파를 대표한다(눅22:28-30). 이 회복된 이스라엘 위에 성령이 임한다(사32:14-17). 오순절의 성령이 이스라엘의 회복을 이루고, 인치고, 추진한다.²⁵⁴⁾ 성령의 임하심은 야훼의 영광이 시온으로 돌아오심이고, 이는 거룩한 예언자들의 소망의 내용이였다(2:2-3). 증거의 영인 성령을 받은 제자들의 공동체는 각양 방언으로 천하 각국에서 모여온 경건한 유대인들을 향하여 하나님의 큰일을 선포한다. 열두 사도와 성령의 임재는 온 세상을 향해 나아갈 하나님의 백성의 원형을 형성한다. 성령과 열두 사도는 함께 이스라엘로(2장), 사마리아로(8장), 그리고 궁극적으로는 이방인들을 향해 나아간다(8장, 15장).

둘째 단계는 예루살렘과 유다를 향한 사도들의 능력 있는 증거의 사역과 그 열

귀하신 다윗계 메시아를 통하여 온 우주를 향한 회복을 시작하셨다. M.E.Fuller, *The Restoration of Israel*. Vittorio Fusco, “Luke-Acts and The Future of Israel,” *Novum Testamentum* XXXVIII, 1 (1996), 1-17. Heikki Raisanen, “The Redemption of Israel: A Salvation-Historical Problem in *Luke-Acts*: in *Luke-Acts:Scandinavian Perspectives*, Ed. Petri Luomanen (Helsinki:The Finnish Exegetical Society), 94-114.

252) David L.Tiede. “The Exaltation of Jesus and the Restoration of Israel in Acts 1.

253) 12사도에 수자에 관하여 Jacob Jervell의 *Luke and the People of God 75-112*; John P.Meier의 “Jesus, the Twelve, and the Restoration of Israel,” in *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*. ed. James M.Scott, 365-404. 보다 최근에 Michael E.Fuller의 *The Restoration of Israel*, 250-253.

254) Max Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel’s restoration and Witness in Luke-Acts*, 267-315.

매들을 통해 이스라엘의 회복이 이루어지는 단계이다. 성령을 받은 사도들의 공동체는 증거의 능력을 얻는다. 그들을 통해 표적과 기사가 일어나면서(2:43, 5:12; 6:13; 19:11-12) 이스라엘을 향한 놀라운 증언들이 이루어진다. 사도행전 2-8장에는 모두 5편의 설교가 기록되어 있는데(2:14-41, 3:11-26, 4:8-12, 5:29-33, 7:2-53), 모두 이스라엘의 지도자들과 백성들 앞에 선포된 것들이다. 설교의 내용은 하나님께서 나사렛 예수님을 통하여 이스라엘을 향해 하신 일들에 대한 설명이다. 그의 죽으심, 부활, 승천과 성령의 강림과 재림이 이스라엘의 회복과 관련된다는 사실을 말한다. 사도들의 메시지를 한 마디로 요약하면 “이스라엘 온집이 정녕 알찌니 너희가 십자가에 못박은 이 예수를 하나님이 주와 그리스도가 되게 하셨느니라!”(행2:37)이다.²⁵⁵⁾ 사도들은 이스라엘의 메시아를 죽인 죄를 지적했을 뿐만 아니라, 하나님의 용서와 성령의 약속을 재천명했다.

너희가 회개하여 각각 예수 그리스도의 이름으로 세례를 받고 죄 사함을 얻으라 그리하면 성령을 선물로 받으리니 이 약속은 너희와 너희 자녀와 모든 먼데 사람 곧 주 우리 하나님이 얼마든지 부르시는 자들에게 하신 것이라. (2:38-39).

Jacob Jervell은 유대인들을 향한 사도들의 선교가 놀랄 만큼 성공을 거두었음에 주목한다.

The Common opinion that Luke describes the Jews as a whole as rejecting the gospel conflicts with the striking remarks in Acts that relate the great success of the Christian mission to Jews. mass conversions of Jews are again and again reported(2:41-47; 4:4; 5:14; 6:1,7; 9:42; 12:24; 13:43; 14:1; 17:10ff; 21:20).²⁵⁶⁾

특히 주목해야 할 것은 누가는 사도 공동체를 이상적인 이스라엘로 그리고 있다는 사실이다(행2:41-47; 4:32-35; 5:12-16).²⁵⁷⁾ 사도 공동체는 기도예 힘쓰고 율법의 정신을

255) Richard Bauckham, “Kerygmatic summaries in the speeches of Acts” in Ben Witherington, ed., *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). 185-217.

256) Jacob Jervell, *Luke and the People of God*, 44.

충실히 따르는 공동체이다. 무엇보다도 재물에 대한 탐욕이 극복되면서 함께 나누는 공동체이다. 공동체 내부의 두 가지 위기는 모두 재물과 관련되어 있는데(행5:1-11, 6:1-6), 모두 성령과 사도에 의해 효과적으로 해결된다.

그러나 누가복음에서 이미 예언된 이스라엘의 분열, 사도 공동체를 향한 핍박이 계속된다. 사도들과 그들의 공동체에 닥치는 환난은 예수에게서 이미 나타났던 종말론적인 환난의 연속인데, 주목해야 할 것은 누가는 이것을 시온에 일어날 종말론적인 전쟁, 즉 야훼께서 기름 부으신 그의 종을 향한 세상 열왕의 공격으로 해석한다는 것이다.

사도들이 놓이매... 저희가 듣고 일심으로 하나님께 소리높여 가로되 대주재여 천지와 바다와 그 가운데 만유를 지은 이시요, 주의 종 우리 조상 다윗의 입을 의탁하사 성령으로 말씀하시기를 어찌하여 열방이 분노하며 족속들이 허사를 경영하는고 세상의 군왕들이 나서며 관원들이 함께 모여 주와 그 그리스도를 대적하도다 하신 이로소이다. 과연 헤롯과 본디오 빌라도는 이방인과 이스라엘 백성과 합동하여 하나님의 기름부으신 거룩한 종 예수를 거스려 하나님의 권능과 뜻대로 이루려고 예정사년 그것을 행하려고 이성에 모였나이다. 주여 이제도 저희의 위협함을 하감하옵시고 또 종들로 하여금 담대히 하나님의 말씀을 전하게 하여 주옵시며 손을 내밀어 병을 낫게 하옵시고 표적과 기사가 거룩한 종 예수의 이름으로 이루어지게 하옵소서 하더라. 빌기를 다 하매 모인 곳이 진동하더니 무가가 다 성령의 충만하여 담대히 하나님의 말씀을 전하니라. (행4:23-31)

사도 공동체를 향한 이스라엘 지도자들의 대적과 핍박은 스테반 사건에서 고조를 이룬다. 스테반은 설교를 통해 이스라엘이 목이 끈고 귀에 할례를 받지 못하고 항상 하나님의 말씀에 순종치 못한 자들이라고 혹평한다. 그들은 약속된 의인이 왔을 때 죽었고, 천사가 전한 율법을 받고도 지키지 않았다(7:52-53). 스테반의 순교기사는 예수의 죽음기사와 놀랄 만큼 유사한데, 이는 예수에게서 보였던 고난이 제자들에게도 계속됨을 의미한다. 제자들의 무리는 흩어지지만, 오히려 사마리아와 디아스포라, 이방인들에게 복음이 전해지는 계기가 된다. 그러나 열두 사도는 계속 예루살렘에 머

257) Gregory E. Sterling, "'Athletes of Virture': An Analysis of The Summaries in Acts," *JBL* 113/4 (1994), 679-696.

문다(8:1).

넷째 단계는 사마리아의 복음화를 통한 단계이다. 이미 많은 학자들이 누가-행전이 사마리아에 대해 특별한 관심이 가지고 있다고 말해왔다.²⁵⁸⁾ 흩어진 성도들을 통해 복음의 말씀이 전해지는데, 특히 누가는 빌립을 통하여 사마리아에 복음이 전해진 기사를 기록한다. 많은 사람들이 전도를 받고 말씀을 믿어 세례를 받았다. 그러나 성령이 내려지지는 않는다. 예루살렘의 사도들이 내려와 기도할 때 성령이 내려진다. 이방인들의 참여와 관련되어 일어난 논쟁이 등장하지 않음을 볼 때, 누가는 분명히 사마리아인들과 이방인들을 분명하게 구별한다. Jervell은 누가에게는 “사마리아인들이 유대인과 같다”라고 주장하는데,²⁵⁹⁾ David Ravens는 이를 반박한다. Ravens는 누가가 유대인과 사마리아인의 회복을 이스라엘의 남 왕국과 북 왕국의 회복으로 생각했다고 주장한다. 즉 누가는 유대인들과 사마리아인들의 개종을 이스라엘의 분열왕국의 회복을 상징하는 것으로 그렸다는 것이다. 그는 이스라엘의 열두 지파의 회복이 누가-행전에서 강조되고 있고(눅22:30, 행26:7), 누가가 사마리아에 복음이 전해지는 것 까지를 한 중요한 단락으로 생각하고 있음에 주목한다(행9:31).²⁶⁰⁾ 특히 사도행전 1:8의 예루살렘으로부터 온 유대와 사마리아와 땅 끝까지 내 증인이 되리라”는 예수의 명령을 이사야 5:8, 45:22, 48:20, 62:11-12과 관련하여 이해한다. 이사야 49:6은 이방 선교에 관해서 직접 인용된다(행13:47). 사도행전 26:7에서는 이방 선교가 열두지파의 간절한 소망과 관련되어 있음을 보인다. Ravens는 상기 현상들에 근거하여 누가가 이스라엘의 열두 지파의 회복에 이어 땅 끝까지 복음이 전해진다는 모델을 염두에 두고 있다고 확신한다.

누가가 이사야 49:6을 중심으로 하나님의 계획을 총체적으로 봤다는 Ravens의 주장은 정확하다. 그의 이러한 주장은 다음의 몇 가지 증거로 인해 더욱 힘을 얻는다. 첫째, 사도행전 1:8과 누가복음 24:47의 병행이다. 복음은 예루살렘에서 시작하여 열방으로 향한다(눅24:47). 예루살렘은 전체 유대인의 상징으로 표현된다. 사도행전 1:8에서는 지정학적인 의미에 보다 강조점을 둔다. 예루살렘, 유다, 사마리아는 한 그룹을

258) Jacob Jervell, *Luke and the people of God*, 118; David Ravens, *Luke and The Restoration of Israel*, 72-106.

259) Jacob Jervell, *Luke and the People of God*, 118.

260) David Ravens는 누가-행전에 나타나는 사마리아와 관련된 본문과 심지어 사마리아적인 신학까지 상세히 파헤치는데, 그는 스테반의 설교가 사마리아의 신학을 반영한다고 확신한다.

이루어 전치사 'in'을 받고, 땅 끝까지는 전치사 'to'를 받는다. 사도행전 8장이 후에 서 주로 사도들의 디아스포라 지역에서의 사역을 다루는 것을 볼 때, 누가는 1-8장을 예루살렘, 유다, 사마리아에서의 복음 전파로, 9장 이후를 땅 끝까지의 복음 전파로 할애했음을 볼 수 있다. 둘째, Ravens의 해석은 시온전통에 근거해서 볼 때 상당한 설득력을 가진다. 이스라엘의 시온전통에서 예루살렘은 특별한 의미를 지닌다. 때로는 이스라엘이라는 국가를 위한 상징으로, 때로는 북 왕국과 남 왕국에 구별되는 제 3의 존재로 다루어진다. 이사야 전통에서 예루살렘은 이스라엘의 두 집에 속해 있지 않다 (사8:14).²⁶¹⁾ 누가가 이사야 전통에 익숙할 뿐 아니라 이사야의 영향을 받고 있음을 미루어 볼 때, 사도행전 1:8의 예루살렘, 유다, 사마리아는 회복된 이스라엘을 통합하는 표현, 즉 사도행전 24:47에서 의 예루살렘과 동일한 의미를 가진다고 볼 수 있다. 셋째, 당시 사마리아 성이란 지역 구분이 존재하지 않았음에도 불구하고 누가가 사마리아 성이라고 표현한 것은, 그가 사마리아 지역을 유다와 동일한 어떤 독립적인 실체로 그리고 싶은 그의 의도를 반영한다.

만약 상기 해석이 설립된다면 누가는 사도행전 1-8장을 유다와 이스라엘의 회복으로, 9-28장을 복음이 땅 끝까지 전해지는 과정의 기록으로 생각했을 가능성이 있다. 이사야 49:6을 직접적으로 사용하는 것으로 볼 때, 누가는 시온에서의 야훼의 왕권의 회복과 그 기쁜 소식을 땅 끝까지 전하라는 이사야의 전승을 염두에 두고 사도행전을 기록했을 가능성이 높다. 상기의 결론은 사도행전의 땅 끝 선교와 예루살렘의 관계를 파악하는데 중요한 해석학적인 단서를 제공한다.

6. 땅 끝까지 선포되는 시온의 복된 소식(행9-28장)

사도행전 9장 이하가 이방 선교만을 말하지는 않는다. 디아스포라 유대인들을 위한 선교도 포함한다. 사실 바울의 마지막 선교 역시 디아스포라 유대인들을 향한 선교가 수선된다(행28:23-28). 누가는 사도행전 9장 이하에 기록된 사역들이 예루살렘을 중심으로 하는 이스라엘 지역과 구별되는 소위 이방 땅에서의 사역임을 의식하고 있다. 이스라엘 지역을 넘어 이방인의 땅으로 선포되는 복음은 디아스포라 유대인뿐만 아니라 이방인들에게도 전해진다. 사도행전 9-15장의 기사는 주로 땅 끝 선교의 시작

261) H. D. Preass, *Old Testament Theology II* (Edinburgh: T& T Clark, 1996), 41.

과 새로이 야기된 문제들에 대한 사도들의 해결책을 다룬다. 16-26장은 땅 끝 선교의 가장 중요한 사역자인 바울의 선교사역, 예루살렘으로의 귀환, 그리고 체포 및 수감을 기록한다. 27-28장은 바울에 의해 복음이 로마에 도착하는 것을 기록한다.

가. 베드로에 의해 시작된 땅 끝 선교

바울이 땅 끝 선교의 영웅인 것은 부인할 수 없지만, 누가는 그 시작을 베드로에게서 찾는다. 베드로는 디아스포라 유대인들과 이방인인 고넬료에게 복음을 전함으로써 선교의 새로운 시대를 열었다(행9:32-43; 10:1-48). 성령은 환상을 통하여 베드로를 인도하고 그의 사역에 기름을 부음으로 이방인들의 영입을 위한 중요한 기초를 놓았다.

나. 안디옥 교회와 땅 끝 선교의 확장

바울은 부활하신 예수에 의해 특별하게 부름을 받은 그릇이었다. 그러나 바나바에 의해 안디옥교회의 사역자로 부름받기 전까지는 그리 큰 영향력을 끼치는 일꾼은 아니었다. 사도행전에서 바울의 사역은 예루살렘과 항상 연결된다. 다메섹 사역은 예루살렘 행으로 연결되고(행9:16-30), 안디옥교회를 대표해서 예루살렘에 구제헌금을 전달한다(행11:30, 12:25). 성령에 의해 시작된 바나바와 바울의 전도 여행은 “첫째는 유대인에게요, 또한 헬라인에게로다”(롬1:16)의 패턴을 항상 따른다. 사도행전에 기록된 유일한 바울의 회당전도 설교인 13:15-43에서는 이스라엘의 예언의 성취로서 예수의 죽으심과 부활이 다뤄진다. 바울의 설교는 베드로의 설교와 상당히 유사하다. 결과도 마찬가지다. 그의 설교를 들은 사람들 중 일부는 믿고, 일부는 믿지 않는다. 믿지 않는 유대인들은 바울을 대적하고, 결국 바울은 이방인에게로 향한다. 바울은 먼저 유대인에게, 그리고 유대인들이 대적할 때 이방인에게로 나아가는 사역의 패턴을 “내가 너를 이방의 빛을 삼아 너로 땅 끝까지 구원하게 하리라”는 이사야서에 예언된 야곱-종 이스라엘의 사명의 성취로 생각한다. 안디옥교회의 할례에서 자유로운 이방 선교는 “할례와 관련되어 유대로부터 내려온 자”들과의 논쟁을 일으키고, 예루살렘 회의가 소집되기에 이른다.

다. 예루살렘 회의

사도행전에서 예루살렘 회의는 매우 중요한 의미를 가진다. 누가는 이방인들과 할례에 관한 논쟁이 사도회의에 의해 근본적으로 해결되었음을 밝힌다.²⁶²⁾ 바나바와 바울의 이방 선교에 관한 보고에 이어 고넬료 사건에 근거한 베드로의 증언이 이어지고, 야고보는 유대적 관습에 따라 성서에 근거한 최종적인 결정을 내린다. 야고보는 아모스9:11-12의 칠십인역(LXX)에 근거하여 할례에 자유로운 이방 선교를 지지한다. 야고보에게 이방 선교란 야훼의 시온귀환으로 무너진 다윗의 장막을 재건하는 사역이다. 재건되는 다윗의 장막은 메시아이신 예수의 부활, 승천, 그리고 오순절의 성령강림으로 말미암아 회복되는 예루살렘-유대-사마리아 공동체를 의미한다. 이제 이스라엘(시온)의 회복은 이방인들로 하여금 야훼를 찾도록(시온순례) 한다. 이방 선교는 바로 그 예언을 성취하는 것이다. 레위기 17-18장을 배경으로 하는 소위 사도칙령은 다윗의 장막에 깃드는 이방인들에게 요구되는 일들의 순종의 요구한다. 이방인들은 할례를 받을 필요 없이 다윗의 장막에 깃들게 된다. 누가에 의하면 사도회의의 결정은 성령에 의한 것이고(행15:28) 초대교회의 이방 선교를 위한 최종적인 결의다. 이방 선교는 이스라엘 선교의 결과이다.

라. 바울에 의한 땅 끝 선교

누가복음 15장 이후 누가의 시선은 온전히 바울에게 집중된다.²⁶³⁾ 바울은 유일하

262) Nicholas Taylor. *Paul, Antioch and Jerusalem: A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity*. JSNT Sup 92. (Sheffield : Sheffield Academic Press. 1989), 96-122. Terrance Callan. *The Background of the Apostolic Decree (Acts 15:20,29; 21:25) CBQ* 55 (1993). 284-297. Justin Taylor, S.M. "The Jerusalem Decrees(Acts15:20,29 and the Incident at Antioch (Gal2:11-14))" *New Testament Studies* 46 (2001), 372-380. A.J.M.Wedderburn. "The 'Apostolic Decree: Tradition and Redaction" *Novu T XXXV*. 4 (1993). 362-389. Richard Bauckham, "James and the Gentiles (Acts15:13-21)" in *History, Literature, and Society in the Book of Acts*. ed. Ben Witherington, III. (Cambridge: Cambridge University Press. 1996), 154-184.

263) 사도행전에서의 바울상은 많은 학자들에 의해 연구되어 왔다. 특히 바울서신에서 볼 수 있는 바울 상과의 차이점들은 학계의 끊임없는 연구를 불러 일으켰다. P. Vielhauer, "On the 'Paulinism' of Acts" in L.E.Keck and J.L.Martyn (ed). *Studies in Luke-Acts* (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 33-30. M. Debelius. *Studies in the Acts of the Apostles* (ed. H.Greeven; trans. M.Ling; London: SCM Press. 1956). Jacob Jervell, "Paul: The Teacher of Israel: The Apologetic Speeches of Paul in Acts" in *Luke and the People of God*. 153-184.

게 복음을 땅 끝까지 전한 야훼의 종이다. 그의 헌신적인 노력으로 복음은 소아시아 뿐만 아니라 마게도니아와 아가야 일대에, 그리고 궁극적으로 로마에까지 전해진다. 바울은 모든 선교지에서 “첫째는 유대인이요 또한 이방인이라”의 선교패턴을 충실하게 따른다. 사도행전에 의하면 바울은 공격과 논쟁의 대상이다. 심지어 예수를 메시아로 인정하는 무리들에게도 의심의 대상이 되곤 한다(행21:21). 누가의 사도행전의 주된 목적 중 하나는 바울과 바울의 사역에 대한 변호임이 분명하다. 첫째, 누가는 바울의 소명의 부활하신 주에게서 온 것임을 반복하여 강조한다(행9, 22, 26장). 그가 복음의 전도자가 된 것은 부활하신 주님이 역사하셨기 때문이다. 둘째, 바울은 베드로와 비견되는 능력의 종이다. 셋째, 바울은 흠이 없는 유대 바리새인이다. 비록 이방에서 태여 났지만 예루살렘에서 교육을 받았고 가말리엘의 문하생이다. 그는 디모테에게 할례를 행하였고(행16:3), 사도직령을 전했다(행16:4). 넷째, 바울의 이방 선교는 유대인의 배척으로 말미암은 것이다.

David W. Pao는 사도행전 13:46, 18:6, 28:28에 근거하여 “유대인들의 거절과 이방인들에게로 돌이킴”을 사도행전 후반의 주된 흐름을 이루고, 특히 28:28에서 이사야 6:9을 유대인들에게 적용해 “이제는 복음이 유대인에게서 이방인으로”의 사상을 표현된다고 주장한다.²⁶⁴⁾ Pao는 이사야 6:9 자체에는 “유대인에게서 이방인으로”의 사상이 없다고 인정한다. 그러나 누가가 내용을 첨가하면서 복음의 주된 흐름이 “유대인에게서 이방인으로”임을 창조적으로 나타내려 했다고 결론짓는다.

비록 Pao의 연구가 많은 공헌을 한 것은 사실이지만, 그의 이러한 결론은 신중하게 비판되어야 한다. 우선, Pao도 인정하듯이 사도행전 13:46-47은 이사야 49:6의 인

also *The Unknown Paul*. (Minneapolis, 1984). Robert Maddox. *The Purpose of Luke-Acts*. (Edinburgh: T&T Clark, 1985) 66-90; Robert C. Tannehill, "Paul outside the Christian Ghetto: Intercultural Conflict and Cooperation in Acts" in *The Shape of Luke's Story*. Robert L. Brawley. "Paul in Acts." in *Luke-Acts and The Jews*, 68-83; John T. Carroll. "Literary and Social Dimensions of Luke's Apology for Paul" *SBL Seminar Papers* (1985), 106-117; David P. Moessner. "Paul in Acts: Preacher of Eschatological Repentance to Israel." *New Testament Studies* 34. 1988. 96-104; Stanley E. Porter. *Paul in Acts*. (Tübingen: J.C.B. Mohr: Paul Siebeck, 1999); David Ravens. *Luke and the Restoration of Israel*. 173-210. James Dunn, Paul: Apostate or Apostle of Israel? *Zeitschrift die neutestamentliche Wissenschaft (ZNW)* 89. Bd., S 256-271.

264) David W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, 329-331.

용이다. 바울은 놀랍게도 야훼의 종에 관한 예언을 자신에게 적용한다. 그러나 Pao는 이 본문과 사도행전에 나타나는 바울 선교 전체와의 해석적인 관계, 그리고 이 본문과 이방 선교에 관한 내적인 의미를 찾지는 않는다. 사도행전 13장에서 기록된 비시디아 안디옥에서의 바울의 선교와 설교는 바울 선교 전체를 이해하는 프로그램적인 사건이다. 이는 누가복음 4장의 나사렛 사건과 설교가 예수의 사역과 선포를 이해하는 프로그램적인 역할을 감당하고, 사도행전 2:14-47의 오순절 사건과 설교가 베드로의 사역과 선포를 이해하는 프로그램적인 역할을 감당하고 있는 것과 동일하다. 비시디아 안디옥의 바울 설교는 유일하게 회당에서 선포된 바울의 설교이다. 여기에서 바울은 유대인들에게 배척을 받게 되고, 그래서 이방인들로 향하게 된다. 그는 이사야 49:6을 통하여 자신을 정당화한다. 여기에 주목해야 할 것은 이사야 49:6이 “유대인에게서 이방인으로”의 전환을 나타내는 것은 결코 아니라는 사실이다.²⁶⁵⁾ 본문에는 유대인의 거절이 이방의 축복을 가져온다는 사상이 나타나지 않는다. 야훼의 종은 “야곱의 지파와 이스라엘 중에 보전된 자를 돌이키기 위하여” 보내졌을 뿐만 아니라 “이방의 빛”으로도 보내졌다. 바울의 사명은 이중적이다. 바울이 비시디아 안디옥을 떠난 이후에도 항상 “우선은 유대인, 그리고 이방인”의 순서를 유지한 것을 통해서도 상기의 해석은 지지를 얻는다.

둘째, 사도행전 18:6도 같은 논리를 보인다. 바울은 에스겔 33:1-5을 적용해서 자신과 이스라엘의 관계를 절대로 펴 수 없는 관계로 설명한다. 바울은 이스라엘을 향한 사명을 다 했기 때문에 이방인에게로 간다고 선포한다. 다시 말해, 유대인들의 거절이 이방 선교의 원인을 제공한 것이 아니라는 뜻이다.

셋째, 바울은 이사야 6:9-10을 복음을 거절한 로마의 유대인들에게 적용한다. 바울은 “이스라엘의 소망을 위하여 사슬에 매인 자”(행28:20)로서 로마의 유대인들과 만난다. 바울의 설교를 들은 후 유대인들 중 어떤 이들은 믿고 어떤 이들은 믿지 않는다. 그리고 모임이 흩어지는데, 바울은 이사야 6:9-10의 말씀이 그들을 가리키는 것임을 알고 가슴 아파한다. Pao도 인정하듯이 이 본문은 복음이 유대인에게 가려진 것에 대한 진술이지 이방 선교에 대한 내용이 아니다. 바울의 이방 선교는 이사야 49:6에

265) “내가 나의 종이 되어 야곱의 지파들을 일으키며, 이스라엘 중에 보전된 자를 돌아오게 할 것은 오히려 경한 일이라 내가 또 너로 이방의 빛을 삼아 나의 구원을 베풀어서 땅 끝까지 이르게 하리라”(사49:6).

근거한 것이다. 사도행전은 바울이 그에게 오는 “모든” 사람에게 하나님의 나라와 예수 그리스도를 전하는 것으로 마감된다. 여기에서도 일반적으로 “유대인의 선교의 종결, 이방인 시대가 도래함”이라고 가정되는 결론은 찾아 볼 수 없다.

마지막으로 바울과 예루살렘의 관계를 주목해야 한다. 누가에게 있어서 바울은 시온에서 보내진 복음의 사자이다. 그는 이방에서 태어나지만 예루살렘에서 자란다(행 26:4). 다메섹에서 부름을 받지만 “성전에서 기도”²⁶⁶할 때 보냄을 받는다(행 22:17-21). 다메섹 사역을 마친 후 그는 예루살렘으로 돌아오고(행 9:23-30), 1차선교여행도 예루살렘 행과 연결된다(15:2). 누가는 2차, 3차 여행도 예루살렘을 목적지로 설정하고(행 18:18-22, 20:16) 예루살렘으로 향할 때, 서원을 행하고 머리를 밀어(행 18:18) 나실인의 예식을 수행한다(행 21:18-26). 무엇보다 바울은 예루살렘에 재정적인 혜택을 제공한다. 안디옥에 있을 때(행 11:30), 그리고 그의 선교를 통하여 세워진 교회들을 통하여 그는 예루살렘의 유익을 구한다. 바울의 마지막 예루살렘 행은 “내 민족에게 전달할 구제금과 하나님께 바칠 제물”(행 24:17)을 위해서였다. 바울이 자신을 시온의 복음을 땅 끝까지 전할 복음의 사자로 생각했다는 점, 바울의 사역이 예루살렘 중심적인 특징을 가지고 있다는 점, 그리고 바울이 이방교회의 대표들과 예루살렘을 위한 헌금을 가지고 예루살렘으로 귀환할 때 유대인들의 절기순례를 의식했다는 점(행 20:16) 등을 비추어 볼 때, 바울이 이사야의 예언, 종말에 이루어질 열방의 시온순례를 마음에 심어 두고 있을 가능성이 대단히 높다.

‘말일에 여호와와 그의 산이 모든 산 꼭대기에 굳게 설 것이요, 모든 산꼭대기에 굳게 설 것이요 모든 작은 산 위에 뛰어나리니 만방이 그리로 모여 들것이라.’ (사 2:2)

266) 누가복음에서 성전(성전이 중심이 되어 일어난 일: 눅 1:5-2:52; 19:45-21:38; 행 1-7장; 21:26-23:22)과 기도(예수의 기도하는 삶: 3:21-22; 5:16; 6:12; 9:18; 9:28-29; 10:21-22; 11:1; 22:40-45; 23:34,46; 기도에 관한 예수의 가르침: 6:28; 10:2; 11:1-13; 18:1-8; 21:34-36; 23:29,46, 사도행전에서의 기도: 1:14, 24-25; 2:42; 4:24-31; 6:4,6; 7:59-60; 8:15; 9:40; 10:2,4,30; 11:5; 12:5,12; 13:2-3; 14:23; 16:25; 20:36; 21:5; 22:17; 28:8)가 각별하게 강조됨을 일찍이 관찰되었다. 누가-행전에서 성전은 특히 기도하는 집으로 언급되는데, “기도하는 집으로의 성전”의 이미지가 전체 누가-행전에서의 기능과 의미에 대해 잘 다룬 논문으로는 Geir Otto Holmas의 “My house shall be a house of prayer”: Regarding the Temple as a Place of prayer in Acts within the Context of Luke’s Apologetical Objective” *JSNT* 27.4 (2005), 393-416.

제 5 절 소결: 예수는 시온에서 다스리는 왕이시다!

시온전승과 누가-행전의 깊은 관계를 파악하는 것은 아래와 같은 중요한 영역에 새로운 빛을 제공한다. 첫째,

첫째, 예수의 하나님 나라의 선포와 그의 예루살렘 행의 내적 관계를 새롭게 밝히게 한다. 예수는 시온에 이루어질 야훼의 왕적 통치에 대해 선포하고 추진하셨다. 그 분 자체가 시온의 왕으로 보냄을 받으셨다. 단순히 십자가 위에서 죽임을 당하려고 예루살렘에 입성하셨던 것이 아니라 이스라엘의 회개를 위해, 야훼의 절대적인 왕권에 의지하는 자들을 세우기 위해 입성하셨던 것이다. 그는 시온의 평화를 이루실 분이였다. 예루살렘의 예수에 대한 거절은 예루살렘의 비극을 낳았고, 이는 예수의 한없는 슬픔이 되었으며, 이스라엘의 슬픔이 되었다. 그러나 결코 비극만은 아니다. 헤롯과 본디오 빌라도는 이방인과 이스라엘 백성과 합동하여 하나님의 기쁨 부으신 거룩한 종 예수를 죽였으나 하나님께서 그를 살리셨다. 시온에서 일어난 거룩한 전쟁의 승리자는 야훼이시다. 야훼는 성전의 휘장을 찢으셨고, 강림하셨으며, 그의 거룩한 종을 일으키셨다. 고난 받은 거룩한 야훼의 종은 야훼 앞에서 존귀한 자로 높임을 받는다. 이것이 바로 복음이다.

둘째, 예루살렘에 대해 새롭게 평가하도록 한다. 누가-행전에서 예루살렘은 결코 구원사에서 제외된 도시로 그려지지 않는다. 예루살렘은 메시아의 방문을 거절함으로써, 보다 구체적으로 말하면 강도의 길을 택함으로써 훼파되겠지만, 약속을 가진 도시로 메시아의 재림 때까지 “남는다.”(눅13:35, 행1:11) 메시아는 비록 이방인의 발에 의해 밝혀지겠지만 그것은 그의 마지막 운명은 아니다. 누가는 예루살렘에 대해 일종의 경건한 마음을 가지고 있음을 보인다. 그는 예루살렘의 훼파를 예수의 저주와 직접적으로 연결시키기를 피하고, 예루살렘에 대해 한없이 슬퍼하시는 예수를 선명하게 부각시키며, 무엇보다도 예루살렘의 훼파의 기간을 제한시킨다. 예루살렘의 회복의 날을 기대하면서 예루살렘의 훼파를 슬퍼한다. 그는 열두 사도의 공동체 뿐 아니라 안디옥 교회와 바울에 의해 창건된 이방교회들까지도 예루살렘 중심으로 그림을 그린다. 이미 밝혔지만 성전에 관한 누가의 태도는 매우 적극적이다. 비록 성전이 많은 역할을 상실했지만, 누가에게 있어서 성전은 여전히 하나님의 계시가 이루어지고, 기도와 가르

침이 계속되는 장소이다. 누가는 예수를 모퉁이들로 열두 사도의 공동체가 하나님이지으신 새 집이고 성령이 거하시는 곳임을 주장한다. 그러나 성전이 교회 공동체에 의해 대치되었다는 대치론을 주장하지는 않는다. 이와 같이 누가가 다소 애매한 입장을 보이는 것은 그가 시온전승에 깊이 영향을 받고 있기 때문일 것이다.

셋째, 이스라엘과 이방인의 관계에 있어서 새로운 시각을 제공한다. 누가에게 있어서 유대인에서 교회로 구원사의 전환이 이루어졌다는 주장은 상상도 할 수 없는 일이다. 누가는 “교회”라는 용어를 사용하지 않는다. 누가는 교회라는 용어가 넓은 의미로 이방신들을 예배하는 모임도 포함한다는 것을 알고 있었다. 그는 대신 하나님의 백성이란 단어를 선호했는데, 이 단어를 통해 누가는 이스라엘의 소망으로서의 그리스도의 오심과 그리스도의 오심을 통한 이스라엘의 회복, 그리고 이스라엘의 회복을 통한 열국의 영입이라는 그림을 그린다. 성령은 회복된 이스라엘에 임하시고, 회복된 이스라엘을 통하여 열방으로 흘러가신다. 하나님은 모든 자들을 시온에 회복된 하나님의 종말론적인 통치에 부르시고 차별없이 동일한 영적인 복, 즉 성령을 주신다. 그러나 유대인의 구원사적 우선성이 부인된다거나, 이방인들에 의한 유대인의 선택이 폐기된다는 뜻은 결코 아니다.

넷째, 바울의 선교를 해석함에 있어서 새로운 빛을 제공한다. 바울의 사역은 단순히 이방인들을 위한 사역만이 아니다. 바울은 자신이 “시온에서” 보내진 야훼의 종이고 그의 사명은 땅 끝까지 이르러 시온의 복음-하나님이 메시아를 죽음에서 일으켜 만유의 주로 높이셨다-을 전하는 것이라고 생각했다. 강조해야 할 부분은 바울이 디아스포라 유대인들과 이방인들에게 똑같은 복음을 전했다는 사실이다. 누가는 바울이 유대인들에게 최선을 다한 후에 이방을 향해 나아갔다는 것을 강조한다. 유대인들은 복음에서 제외되고 이제 이방인의 복음화 시대가 도래 했다고 하는 주장은 바울을 놀라게 할 것이다. 바울은 세상 끝 날까지, 우선 유대인들에게, 그리고 또한 이방인들에게 복음을 전했을 것이다.

다섯째, 복음 운동의 경륜을 파악함에 새로운 빛을 제공한다. 복음 운동은 예루살렘에서 땅 끝까지로 나아가는 운동이 아니다. 시온에 회복된 야훼의 통치를 땅 끝까지 전하는 운동일 뿐만 아니라, 마지막 때에 시온에 있을 동서남북으로부터 모이는 위대한 모임에 초청하는 운동이다. 누가가 그리는 사도들의 복음 운동은 시온으로의

귀환을 부르기 위한 복음 전파운동이다. 가는 것과 모이는 것은 한 그림이다. 아직은 이루어지지 않은, 그러나 멀지 않아 그리고 반드시 이루어질 그 마지막 만남을 위하여 시온의 왕은 땅 끝까지, 그리고 모든 족속을 향하여 그의 사자를 보내신다. 이는 이스라엘의 영광이요, 열방의 소망이며, 마지막까지 진행될 시온의 전쟁이다.

백 투 예루살렘이라는 용어는 위대한 선지자들의 마음을 사로잡았던 비전이다. 우리의 구주이신 예수의 수난을 기억케 하는 용어이다. 동시에 예수가 이미 시온의 왕으로 부활하셨다는, 그리고 아직 이루어지지 않은 마지막 열방의 화합을 소망하면서 모든 족속을 향해 야훼의 종이 되겠다는 고백이기도 하다.

제 5 장

바울의 백 투 예루살렘

제 1 절 서론

바울이 기독교 선교와 신학에 끼친 지대한 영향력을 고려할 때, 예루살렘의 구속사적 위치에 대한 그의 사상을 살피는 것은 매우 의미 있는 일이다. 그 동안 많은 학자들은 바울과 예루살렘 사이의 긴장이 있다고 이해했다. 그래서 바울은 거의 탈 예루살렘, 심지어 반(反)예루살렘적인 기독교 운동의 주자로 묘사되어 왔다.²⁶⁷⁾ 이러한 입장에 대해 Johannes Munck는 안타까움을 표한다.

Paul's relation to Jerusalem has generally been wrongly judged. People have imagined that he stood between Jerusalem and Rome, with his back turned to the one and his eyes looking towards the other. After a few tentative efforts in Damascus and Jerusalem Paul turns to the Gentile world. He thinks in Roman terms, and he soon directs his gaze to the capital of the empire as the goal of his journeys.²⁶⁸⁾

W. D. Davies는 이러한 흐름에서 큰 영향을 미쳤다. 그는 바울과 땅에 관한 연구에서 약속의 땅과 예루살렘에 대한 두 가지 현상에 주목한다.²⁶⁹⁾ 첫째는 로마서 9:4

267) 가장 저명한 대표로는 비평적인 바울연구의 새로운 장을 연 Ferdinand Baur와 그의 추종자들일 것이다. 참고. Ferdinand Baur, *Paul the Apostle of Jesus Christ: His Life and Works, His Epistles and Teachings: A Contribution to a Critical History of Primitive Christianity* (Pearody: Hendrickson Publishers, 2003).

268) Johannes Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (Atlanta: John Knox Press, 1959), 282.

269) William Davies, *The Gospel and The Land : Early Christianity and Jewish Territorial*

에서 언급된 이스라엘의 특권 중에서 약속의 땅에 대한 언급이 빠졌다는 것이고, 둘째는 하나님께서 아브라함에게 주신 약속들을 언급할 때 바울이 그 약속들 중 핵심이 되는 땅에 관한 언급(창13:15, 17:8, 21:17)을 하지 않았다는 것이다(갈3장, 롬4장). 바울이 로마서를 집필 할 시 정치적인 환경으로 인해 “약속의 땅”이라고 하는 민감한 주제에 대한 언급을 신중하게 피했을 수도 있다. 그러나 Davies는 갈라디아서에서 언급되지 않는다는 것은 보다 신중한 주의를 요구한다고 생각한다.²⁷⁰⁾ 그는 다음과 같이 말한다.

Paul ignores completely the territorial aspect of to promise in the christological logic of Paul, the Land (like the law, particular and provisional) had become irrelevant.... The people of Israel living in the Land had been replaced as the people of God by a universal community which had no special territorial attachment.... the real centre of his interest has moved from the Land, concentrated in Jerusalem, to the communities in Christ.⁽²⁷¹⁾

Davies의 연구를 확장하여 바울과 예루살렘에 관한 포괄적인 연구를 진행하는 P. W. L. Walker는 다음과 같은 주장을 한다.

So Paul 'come to Roma', perhaps convinced that his own movement away from Jerusalem was a prophetic adumbration of the pattern which God was also intending for his Church. Jerusalem would not forever be the 'centre' of the Christian movement. Perhaps Paul had already sensed in writing to the Romans that, if a human, institutional 'centre' were necessary, Rome would be an obvious candidate. Yet in an other sense the 'centre' of the Christian Church could never be a physical place. Paul's conversion-experience had instilled with him a whole new sense of what constituted the heart of God's purpose. those purposes were focused on Christ- the One who called those who were 'in him' to have a foretaste even now

Doctrine. Lond (Berkeley: University of Lalifornia Press, 1964), 164- 221.

270) William Davies, *The Gospel and The Land : Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine. Lond* (Berkeley: University of Lalifornia Press, 1964), 179.

271) *Ibid.*, 178-179, 182, 217.

of the 'Jerusalem that is above'. the physical city of Jerusalem, for all its previous significance, could no longer serve as the centre of God's people. There was now a new centre-not Jerusalem. but Jesus.²⁷²⁾

그러나 현재 많은 신학자들은 바울이 하나님의 구원 경륜을 이해함에 있어서 예루살렘이 중심점을 이루고 있다고 결론짓는다.²⁷³⁾ 침묵, 또는 언급이 없다는 사실을 근거에 결론을 내리는 Davies 와 Walker의 연구는 방법론적인 문제점을 나타낸다. 또한 바울의 가르침과 사역에 두드러지게 나타나는 이사야서의 인용과 그것이 의미하는 시온 중심의 사상적 특징, 그리고 예루살렘을 위한 모금활동에 바울이 부여하는 깊은 신학적 의미에 대한 온전한 판단을 내리지 못한다.

최근, 바울의 사도적 소명에 대한 이해 및 선교에 있어서 이사야서의 중요성이 밝혀지면서,²⁷⁴⁾ 바울이 예루살렘을 위한 헌금과 여행을 이사야의 시온 사상의 핵심인 열국의 시온 순례에 비추어 이해했을 가능성이 제기되었다.²⁷⁵⁾ 김세운은 바울의 사도

272) P.W.L.Walker, *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1996, 159-160.)

273) W Johannes Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (Atlanta : John Knox Press, 1959), 282, 282-308 ; F.F.Bruce, *Paul and Jerusalem*. Tyndale Bulletin 19 (1968). 3-25.

274) F.H.Agnew, "The Origin of the NT Apostle-Concept: A Review of Research," *JBL* 105 (1986): 75-96.; P.Dinter, "Paul and the Prophet Isaiah," *BTB* 13 (1983): 48-52.; C.A.Evans, "Paul and the Hermeneutics of 'Truce Prophecy': A study of Romans 9-11," *Bib* 65 (1984): 560-70.; "Paul and the Prophets" in eds., S.Soderlund and NT.Wright, *Romans and the people of God: Essays in honor of Gordon D.Fee on the occasion of his 65th birthday* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); Mark Gignilliat, *Paul and Isaiah's ServaNew Testament Studies: Paul's Theological Reading of Isaiah 40-66 in 2 Corinthians 5.14-6.10* (JSNew Testament Studies330; London: T&T Clark, 2007); R.B.Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University, 1989); "Who has believed Our Message? Paul's reading of Isaiah," *SBL Seminary Papers 1998* (Atlanta: Scholar's Press, 1998), 204-24; Seyoon Kim, *The Orgins of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), *Paul and the New Perstective: Second Thoughts on the Origins of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); Rainer Riesner, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), James M.Scott, *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians* (WUNT 84; Tubinggen: Mohr-Siebeck, 1995); K. O. Sandnes, *Paul-One of the Prophets?*; Ross Wagner, *Heralds of The Good News: Isaiah and Paul 'In Concert' in the Letter to the Romans* (NovTSup 101; Leiden: Brill, 2002)

적 의식과 하나님의 구원경륜에 대한 이해를 이렇게 진술한다.

바울이 하나님의 구원사안에서 자기의 사도직이 차지하는 역할과 자기의 이방인 선교가 차지하는 위치에 대한 분명하고 강력한 의식을 그가 가지고 있었음을 그 누구도 부인할 수 없다. 로마서 11장과 15장에 근거하여 바울이 자신을 종말의 사자로 보고 자기에게 알려진 세계를 빙 돌면서 모든 민족들에게 복음을 선포하여 '이방인의 충만한 수'를 하나님 나라로 불러들이고 예루살렘 시온 성에 도달하여 유대인들의 구원과 더불어 시작되는 예수의 재림과 종말을 맞으려했다고 믿고 싶다.²⁷⁶⁾

본 장에서는 우선 이사야서에 근거한 바울의 사도적 소명의 이해를 통해 바울이 이해한 하나님의 구원계획에 대해서 살펴본다. 그리고 바울의 선교활동에 나타난 예루살렘 귀환, 특히 예루살렘을 위한 모금활동에 대한 연구를 통해, 바울에게 예루살렘이 구원사적으로 여전히 중요한 위치를 차지하고 있었음을 증명할 것이다.

제 2 절 이사야서에 근거한 바울의 사도직이해와 하나님의 구원계획

1. 바울의 이사야 사용

Hays에 의하면, 바울은 이사야서, 특히 이사야 49-55장에 지대한 흥미를 가진다.²⁷⁷⁾ 바울의 진정한 서신으로 의심되는 앓는 일곱 개의 서신 안에서 바울은 이사야서를 도합 31차례에 걸쳐 인용하고, 암시적으로는 55차례 언급한다. 그중 49-55장을 10차례에 걸쳐 직접적으로 인용하고, 21차례는 암시적으로 언급한다. 이는 바울이 하나님의 구원경륜과 자신의 사도적 소명을 이해함에 있어서 이사야서, 특히 구약의 백

275). F.F.Bruce, "Paul and Jerusalem," *Tyndale Bulletin* 19 (1968): 3-25.; Dieter Georgi, *Remembering the Poor: The History of Paul's Collection for Jerusalem* (Nashville: Abingdon Press, 1992), 33-42; Bengt Holmberg, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles* (ConBNT; Lund: S.W.K.Glerup, 1978) 35-43; S.McKninght, *Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis: Fortress, 1991); Munk, *Paul*, 287-97; Keith F. Nickle, *The Collection: A Study in Paul's Strategy* (SBT 48; London: SCM Press, 1966) 111-29; Seyoon Kim, *예수와 바울* (서울: 두란노, 2001), 276). Kim, Seyoon, *예수와 바울* (서울: 두란노, 2001), 449.

277) Richard B. Hays, *The Conversion of the Imagination*, 25-26.

투 예루살렘 사건을 담고 있는 이사야 40-55장의 구원 드라마에 영향을 받고 있음을 의미한다.

바울이 인용한 이사야서의 구절들은 바울 복음의 핵심적인 내용들과 관련된다. Hays는 이를 7가지로 정리한다: (1) 이스라엘의 마음이 강박해졌다(사59:7-8/롬 3:15-17; 사52:5/롬2:24); (2) 그러나 하나님이 이스라엘을 버리지 않으셨다(사1:9/롬 9:29; 사10:22/롬9:27); (3) 이제 종말론적인 구원의 새 시대가 도래 했다. 믿는 자는 구원을 얻지만 믿지 않는 자는 실족하게 된다(사49:8/고후6:2; 사43:18-19/고후5:17; 사 8:14/롬9:22-33; 사28:16/롬9:33; 10:11); (4) 하나님은 바울을 이방인의 사도로 불러 열방에 복음을 선포하게 하신다(사52:7/롬10:15; 사49:1/갈1:15; 사11:10/롬15:12; 사45:14/고전14:25; 사52:15/롬15:21; 사54:1/갈4:27); (5) 그러나 그 복음을 믿지 않는 자들이 있는데, 그들은 결국 하나님의 진노를 자초하게 된다(사53:1/롬10:16; 사22:13/고전 15:32; 사28:11/고전14:21; 사29:14/고전1:19; 사29:16,45:9/롬9:20; 사29:10,사6:9-10/롬 11:8, 사65:2/롬10:21); (6) 그럼에도 불구하고 하나님은 이스라엘을 버리지 아니하신다. 오히려 그들의 죄를 사하여 구원을 베풀 것이고, 이런 하나님 앞에 모든 이들은 무릎을 꿇을 것이다(사27:9/롬11:27; 사59:20/롬11:26; 사45:23/롬14:11,빌2:10-11; 사25:8/고전15:45). (7) 하나님의 자비하심은 인간의 이해를 초월한다(사40:13/롬11:34, 고전2:16; 사64:4/고전2:9).²⁷⁸⁾ 그리고 Hays는 다음과 같은 결론을 내린다.²⁷⁹⁾ 첫째, 바울은 이사야를 통하여 하나님의 종말론적인 구원 이야기를 읽었다. 단순히 이사야서를 증거본문으로서 인용한 것이 아니라, 이사야 전체에 나타난 하나님의 계시를 보았다. 특히 이사야 40-55장에서 이방인들에게 하나님의 복음을 전하라는 사도적인 사명의 예시를 보았다. 둘째, 바울의 이사야 사용은 기독교론적이라기 보다는 교회론적이다. 즉 하나님의 종말론적 공동체인 교회중심으로 사용했다. 셋째, 바울은 하나님에게 돌아선 이들만이 이사야서 본문에 담겨있는 진정한 의미를 알 수 있다고 확신했다.

바울이 로마서에서 이사야 51-55장을 어떻게 사용했는지를 연구한 J. Ross Wagner는 다음과 같이 결론짓는다.

278) Richard Hays, *The Conversion of the Imagination*, 45-47.

279) Hays는 이상의 논문을 통하여 6가지 결론을 내리지만 본 논문과 상관하여 세 가지만 인용한다. 47-49.

We have seen that Isaiah 51-55 present a fairly coherent "Story" of God's redemption of his people out of bondage in exile and the proclamation of a new exodus. We have also observed many points of contact between Paul's and this story that go beyond the explicit quotations of these texts in Romans. Paul's citations are not plunder from random raids in Isaiah, but the fruit of careful reading of the text in light of his own situation as an apostle to the Gentiles. Moreover, the interrelationships among the texts Paul does cite, both within Isaiah 51-55 and within the argument of Romans, strongly suggest that Paul has integrated the story of Isaiah 51-55 into the particular theological story which lies beneath the argument of Romans.²⁸⁰⁾

2. 바울 사도적 소명이해

바울은 갈라디아서 1:15-16을 통해 갈라디아의 대적자들을 의식하여 자신의 사도적 소명을 주장한다. 김세윤은 바울이 자신의 소명을 이사야 49:1-6에 근거하여 해석하고 이사야 6장의 기사 패턴으로 진술했다고 본다.²⁸¹⁾ 이는 병행적으로 보여 지는데, 첫째, 이사야와 바울 모두 영광의 주를 보았다(사6:1/고후4:6/고전9:1). 둘째, 이사야와 바울 모두 소명을 받기 전에 죄사함과 속죄를 받았다(사6:7/고후5:16이하; 고전15:8이하). 셋째, 하나님께서 나타나셨을 때 보냄을 받았다(사6:8; 고전1:17; 9:1; 롬1:1). 넷째, 환상 중에서 하나님의 경륜을 들었다(사6:8이하; 갈1:12, 16; 엡3:3; 고전2:1이하; 골1:26이하; 엡3:4이하). 갈1:15-16이 레위기1:5을 암시하기도 하지만, 이사야 49:1-6에 기록된 야훼의 종의 소명기사와도 매우 가깝다. '부르다'(사49:1,6; 롬1:5), '이방에'(사49:6; 롬1:15), '내 어머니의 태'(사49:1; 롬1:5) 등과 같은 언어의 유사성을 보일 뿐 아니라 갈라디아서 1:24은 이사야 49:3, 갈라디아서 2:2는 이사야 49:4를 암시하는 듯 보인다. 고린도후서 4:4-6에서도 이사야 49:1-8이 암시된다. 김세윤은 바울이 이사야 6, 49장에 의해 자신의 사도적 소명을 이해했을 뿐 아니라 이사야 42장의 종의 노래도 마음에 새기고 있었을 것이라고 주장하면서 본문들과 연관된 11가지의 가능한 주제들을 나열한다.²⁸²⁾

280) Ross Wagner, "The Heralds of Isaiah and the Mission of Paul," *Jesus and the Suffering Servant*, 192-221.

281) 김세윤, *바울복음의 기원* (서울: 엠마오, 1994), 149-156. 그 외에도 K. O. Sandnes, *Paul-One of the Prophets?*, 61-65.

바울이 자신을 야훼의 종으로 인식하고 있었다는 사실은 매우 중요하다. 김세윤은 *Paul as Eschatological Herald*에서 바울의 복음과 그의 이방 선교사역에 대해 연구한다. 그는 특히 이방인들의 시온순례사상과 관련하여 다음과 같이 말한다.

Then, having understood God's call to be a herald of the gospel to the Gentiles from Isa52:6-10 and confirming it through the servant passages of Isa 42,69,61, as well as through Isa 6, Paul would have understood himself as an (if not the) eschatological herald of the gospel who was to effect fulfillment of GEP²⁸³) prophecy. as the Servant of the Lord who was called, consecrated, and anointed with the Spirit, he was sent as an apostle to the Gentiles to proclaim the gospel of the saving lordship of the Messiah Jesus, God's Son, or God's saving righteousness, or to bring the light and salvation of God, so that they might turn to the Lord, and worship and serve him. So he was(or the) eschatological herald who was to proclaim the gospel to the Gentiles and call them to make the eschatological pilgrimage to Zion. Thus he was an (or the) agent for the Gentiles' eschatological pilgrimage to Zion.²⁸⁴)

3. 예루살렘을 중심으로 한 바울의 선교비전

바울은 로마서 15:14-21을 통해 로마교회에게 자신의 사도적 소명과 이방을 향한 선교사역을 설명한다. 그의 설명을 요약하자면, 하나님의 복음의 제사장으로서 이방인들을 거룩한 제물로 하나님에게 드리는 것이다. 바울은 이사야 52:15를 인용하여(롬 15:21) 자신의 이방 선교가 야훼의 종의 사역의 성취라고 직접적으로 주장한다. 여기

282) 1) 하나님이 기뻐하셨다 (사42:1-갈1:15); 2) 이방의 빛이 되라는 하나님의 소명(사42:1,4-갈1:15-16); 3) “내가 곧 아라비아로 갔다”(사42:11-갈1:16-17); 4) “택정함”(사42:1,41:9-갈1:15); 5) “이전과 새것”의 대조 (사42:9, 43:18-19-고후5:17); 6) 하나님의 의를 전파함 (사42:1,3-살전 1:10,롬1:18); 7) “이방인들의 소망”(사42:4-고전4:17,고후3:6,5:19); 8) “쇠하지 아니하며 낙담하지 아니하고 세상 끝까지”(사42:4-고후11:23-29); 9) “백성의 언약”(사42:6,49:6-롬 9:1-3;10:1-4;11:1-5); 10) “내가 나의 신을 그에게 주었은 즉”(사42:1-고전2:4-5, 고후1:21-22; 고후3:3, 갈3:1-5); 11) 이스라엘의 완악해짐 (사42:18-20, 사9:10-롬11:7-10, 고후3:14-16) 등이다. 김세윤, *바울신학과 새 관점* (서울:두란노), 171-210.

283) GEP는 The Gentiles Eschatological Pilgrimage to Zion의 약자이다.

284) Seyoon Kim, “Paul as an Eschatological Herald,” *Paul as Missionary*, ed. T.Burke & B.Rosner (Edinburgh: T&T Clark, 2011), 14.

서 특별히 주목해야 할 사실은 바울이 자신의 사도적 사역을 언급하면서 예루살렘을 그 사역의 시작점(“예루살렘으로부터”)으로 서술하고 있다는 것이다.

갈라디아서 1:17에 의하면, 바울은 다메섹 도상에서 사도적 소명을 받은 후 아라비아로 가서 이방 선교사역을 시작한다. 그렇다면 왜 바울은 자신의 사역의 시작지로 예루살렘을 언급하는가? 그가 예루살렘을 방문했던 시기는 소명을 받은 후 3년이 지난 시점이 아니었는가(갈1:18)? “예루살렘으로부터(from Jerusalem)”라는 표현 속에는 하나님의 구원 역사에 대한 바울의 깊은 이해가 반영되어 있다.

The expression “from Jerusalem,” rather than referring generally to Paul’s proclamatory activity in the holy city(Acts 9:29, 26:20), likely refers to the special significance this locale possesses for the beginnings of his Gentile mission.²⁸⁵⁾

갈라디아서 1:19은 사도행전 1:8과 마가복음 13:10의 전승에 대한 바울적인 표현이다. 바울에게 예루살렘은 모든 진정한 사역의 출발점이자 궁극적인 목표이다. 원을 의미하는 “쿠쿨로”가 예루살렘을 시작으로, 안디옥, 소아시아, 그리고 일루리곤으로 이어지는 넓은 호(弧)를 염두에 두고 선택된 단어라면, 바울은 자신의 선교사명을 스페인 뿐 아니라 스페인 너머의 북 아프리카까지 이르는 환 채중해 영역 전체를 포함하는 것으로 이해했음을 알 수 있다. 그리고 그 사역의 궁극적인 종착점은 예루살렘이었다. John Knox는 다음과 같이 서술한다.

If this should be true, his over-all conception of his apostolic mission would not have been of a series of Missionary journeys between Jerusalem and various poiNew Testament Studies in Asia Minor and Greece, but rather of one great journey beginning and ending at Jerusalem, but encompassing the whole Mediterranean world in its scope.²⁸⁶⁾

James M. Scott의 연구는 이러한 해석에 더욱 힘을 실어준다. Scott는 구약에서

285) Rainer Riesner, *Paul’s Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 242.

286) John Knox, “Romans 15:14-33 and Paul’s Conception of His Apostolic Mission,” *JBL* 83 (1964): 11.

“쿠클로”라는 단어가 예루살렘과 상관되어 자주 사용되었음에 주목한다.(시78:3, 124:2; 렘39:44; 40:13; 겔34:26). 특히 이 단어는 예루살렘을 세계의 중심(겔38:12)으로 보는 유대인들이 이웃 나라들이나 족속들을 표현할 때 자주 사용되었다.²⁸⁷⁾ Scott는 로마서 15:19이 에스겔 5:5를 반영한다고 본다. 예루살렘은 “열국 가운데” 있다. “이방인(gentiles)”으로 종종 번역되는 헬라어 “에쓰네”는 “열국”으로도 번역이 가능하다.²⁸⁸⁾ 이는 바울이 예루살렘을 중심으로 하는 “열국”을 “믿음의 순종”(롬1:5)으로 부르기 위해 시온에서 파송된 야훼의 종이가 복음의 전령자로 자신의 사도적 소명을 이해했다고 볼 수 있게 한다.

제 3 절 바울의 백 투 예루살렘

바울의 사도적 소명과 이방 선교에 대한 이해가 이사야적 구원 드라마로부터 깊은 영향을 받았다는 점을 고려할 때, 바울의 선교 사역에 나타난 반복적인 예루살렘으로의 귀환은 주의를 요한다. 바울은 항상 예루살렘을 향하고 있었다. 바울에게 있어서 예루살렘은 한 사역을 마치는 종착점이자 새로운 사역을 시작하는 출발점이었다. 바울은 일찍부터 예루살렘에서 자라고 교육을 받은 자였다(행23:6). 따라서 그의 예루살렘 행은 백 투 예루살렘이라고 일컬어 질 수 있다.²⁸⁹⁾ 바울은 다메섹 도상에서 사도적 소명을 받은 후에 적어도 세 번의 백 투 예루살렘을 했다.²⁹⁰⁾

287) James M. Scott, *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background to Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians* (WUNT 84; Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1995), 138-140.

288) James M. Scott, *Paul and the Nations*, 58-121.

289). 바울이 예루살렘에서 자라 교육을 받았다는 누가의 진술이 신빙성이 있음을 저명한 신약학자 행겔은 바리세파에 대한 연구를 통하여 증명한다. Martin Hengel, *그리스도인 이전의 바울* (서울: 한들, 1998), 91-171.

290). 누가복음에 의하면 바울은 적어도 네 번의 예루살렘 행을 진행한다. 18:22절에 언급된 “올라가 안부를 물었다”라는 언급은 저자 자신이 바울의 그 행적에 대해 정확히 알 수 없었음을 의미한다. 첫 번째 예루살렘 행은 다메섹으로부터의 귀환으로 일컬어 질수 있는데(9:25-30) 갈1:18-24에 언급된 방문과 동일시 할 수 있다. 두 번째 방문은 소위 “구제방문”이다(행 11:27-30, 25). 사도행전의 저자는 그 때를 헤롯 왕으로 말미암아 예루살렘교회에 순교와 더불어 사도 베드로가 예루살렘을 떠났던 때와 연결시킨다. 세 번째 방문은 행15장 이방 선교로 말미암아 일어난 초대교회의 신학적인 분쟁을 해결하기 위한 방문이다. 사도회의를 위한 방문으로도 일컬어진다. 마지막 방문은 “예루살렘 모금”을 전달하기 위한 방문이다(20:1-21:26). 바

1. 아라비아 사역과 바울의 첫 백 투 예루살렘

다메섹 도상에서 사도로 부름 받은 바울은 아라비아로 가서 복음 사역을 했다.²⁹¹⁾ 바울은 사도적 소명을 받은 후에 혈육과 의논하지 않고, 자신보다 먼저 사도된 자들을 만나러 예루살렘으로 가지 않았다고 말한다. 대신 아라비아로 갔다가 다메섹으로 돌아왔다고 강조한다(갈1:16-17). 이는 아마도 갈라디아교회에 침입한 자들이 바울의 권위와 사역은 예루살렘의 사도들의 권위에 의존된 것이라고 주장했기 때문일 것이다. 바울의 이 주장은 예루살렘이나 사도들을 폄하한 것이 아니다. 자신의 사도적 소명과 사역의 독립성을 강조한 것이다.

바울에게 아라비아에서의 사역은 자신의 사도적 신분을 증명해 주는 중요한 증거이다. 김세윤은 Hengel과 Schwemer의 연구를 토대로 바울이 아라비아를 첫 선교지로 정한 이유가 자신의 사도적 소명을 이사야 42장과 관련하여 해석했기 때문이라고 주장한다.

Hengel과 Schwemer의 주장들은 사42:22에 의해 결정적으로 지지를 받는다. 거기에서는 열방에 빛과 구원을 전해 주도록 소명을 받은 여호와의 종이 게달과 셀라의 거민들로 하여금 여호와를 찬양하게 한다. 겔달이란 북아랍 부족을 언급하며, 사60:7에서 그것은 이스마엘의 장자인 느바웃으로 밝혀진다. Josephus에 따르면(Ant.1.220-221), 그의 이름에서 나바테아족이라는 이름이 나왔다. 셀라는 헬라-로마 시대 페트라(Petra)의 옛 이름이다. 그래서 바울에게 있어서 둘 다 당시 주요 도시가 페트라였던 나바테안 왕국 아라비아를 가르켰을 것이다. 둘 다를 그냥 “아라비아의 광야”라고 번역하고 있는 탈굼은 이러한 추측을 지지해 준다. 그래서 바울이 사도로 위임받고 난 직후 “아라비아”에서 첫 선교를 시도한 것은 그가 다메섹 도상에서 이방인의 사도로 소명받은 것을 실제로 이사야 42장에 비추어 해석했음을 나타내는 듯하다.²⁹²⁾

울의 마지막 방문으로서, 그곳에서 바울은 체포되고 감금된다. 바울 서신에 의하면 바울의 첫 방문은 갈21:18-24절의 방문이다. 두 번째 방문은 계시에 의해 바나바, 디도와 함께 한 방문인데, 후자는 사도행전의 두 번째 방문으로, 후자는 세 번째 방문과 동일시 한다. 바울 서신에는 세 번째 방문이 언급되지 않는다. 바울은 로마서에서 그 방문(롬15장)을 언급한다.

291). 바울의 아라비아 사역에 대하여 중요한 연구들로 Martin Hengel & A.M.Schwemer, *Paul Between Damascus and Antioch: the unknown years* (Louisville: WJK. 1997) 106-26.; Rainer Riesner, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 235-241. 김세윤, *바울신학과 새관점*, 174-76.; Jerome Murphy-O'conner는 바울이 그의 첫 선교지역을 왜 아라비아로 정했는지에 대한 신학적인 탐구를 진행하지 않는다. Jerome Murphy-O'conner, "Paul in Arabia," *CBQ* 55 (1993): 732-77.

바울이 자신의 사도적 소명을 이사야의 야훼의 종으로 이해했을 뿐 아니라 사역지도 이사야의 예언에 따라 선택했다는 사실은 그가 자신을 이사야의 시온 중심의 구원계획에 매우 깊게 연결시켰음을 보여준다.²⁹³⁾

회심 3년 후에 바울은 다메섹에서 예루살렘으로 향한다. 바울은 갈라디아서에서 당시 그가 예루살렘에서 길게 체류하지 않았고, 만난 사도들도 베드로와 주의 형제인 야고보 뿐이었다고 기록한다(갈1:18-19). 이는 예루살렘의 사도들이 바울을 사도로 임명했다는 갈라디아교회에 침입한 대적자들의 주장을 반박하는 것이다. 사도행전에서 누가는 예루살렘의 바울에 대한 불신을 언급한다. 누가는 바나바를 통한 바울과 사도들의 만남을 소개하는데(행9:27), 만약 그가 주의 형제인 야고보도 사도로 봤다면 그의 진술은 바울의 진술과 일치한다. 비록 갈라디아에서는 언급되지 않았지만, 누가는 예루살렘에서의 바울의 사역을 언급하고, 그 사역 때문에 야기된 유대인의 격렬한 반발로 바울이 예루살렘을 떠날 수밖에 없었다고 말한다(행9:28).

그러나 바울은 갈라디아서 2:1-10에서 두 번째 예루살렘 행에서 발생했던 일을 진술하면서 첫 번째 예루살렘 방문 때 일어났던 일에 대한 보충되는 정보를 제공한다. G. Lüdemann과 A. Schmidt는 갈라디아서 2:7-8이 바울의 1차 예루살렘 귀환 시 발생했던 일을 가리킨다고 주장한다. 이 주장은 7-8절과 9절 사이에서 발견되는 몇 가지 차이에 근거를 둔 것이다.²⁹⁴⁾ 첫째, 7-8절에서는 베드로와 바울이 각각 유대인과 이방인 선교를 대변하는 것으로 언급되는데 반해 9절에서는 야고보, 게바, 요한이 유대 선교를 대변하고 바울과 바나바가 이방인 선교를 대변하는 것으로 언급된다. 둘째, 7-8절에서는 베드로라는 이름이 사용되는 반면 9절에서는 게바라는 이름이 사용된다.

292). 김세윤, *바울신학과 새 관점* (서울: 두란노), 174-175.

293). James M. Scott는 그의 책, *Paul and the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*, WUNT 84 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995)에서 바울의 선교지역과 고대 The Table of Nations의 관계를 집중적으로 탐구한다. 그는 바울이 그의 첫 선교지를 아라비아로 선택했을 때, 사42:11의 인도함을 받았을 뿐만 아니라 사66:18-21, 창10장등의 영향을 받았을 것으로 주장한다. 149-150.

294). 김세윤, *바울신학과 새 관점* 403의 n. 48에서 재인용. 그러나 필자가 처음 상기 관점을 발견하는 것은 J.Louis Martyn의 "Galatians" in *The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1997) 211-216에 수록된 *CommeNew Testament Studies* #19: The Conference and Early Christian Missions를 통해서이다.

바울은 첫 예루살렘 방문에서 베드로와 어느 정도의 선교적인 합의를 했음을 암시한다. 베드로를 할례자의 사도로 부르신 것처럼, 바울을 이방인의 사도로 부르신 것을 서로 인정하게 되었다. 바울의 사도권에 대해서는 간접적으로는 언급되는데, 이는 바울이 그 때의 상황을 회상하고 있음을 보여 준다.²⁹⁵⁾ 결국 바울의 15일간의 예루살렘 방문은 단순한 심방이나 정보를 얻기 위한 여행이라기보다는 하나님으로부터 받은 소명과 이방인들에게 선포한 복음을 예수 그리스도의 대 제자이자 교회의 기둥 같은 베드로에게 인정받고자 했던 여행이었던 것 같다.

바울이 자신의 사도적 소명의 독자성을 강조하는 문맥 속에서 오해의 소지가 될 수 있는 내용을 언급하는 것은 그의 진솔한 성격을 나타낸다. 또한 예루살렘과 사도들에 대한 그의 존경심도 표현한다. 바울은 예루살렘 행을 나타낼 때 “올라갔다”(갈 1:17,18)는 유대적 표현을 사용하는데, 이는 성지 순례자들의 의식을 반영하는 단어이다.²⁹⁶⁾

2. 바울의 안디옥 사역과 2차 백 투 예루살렘

바울이 14년 후에 예루살렘을 다시 방문한다. 누가는 이 기간에 있었던 바울의 사역을 다소에서의 사역기와 안디옥에서의 사역기로 나누지만, 바울은 이 구분을 무시한다.

295). 바울은 베드로에게는 사도라는 명사호칭을 사용하는데 대비해 자신에 대해서는 “보냄을 받다”라는 동사를 사용하여 표현한다. 8절을 J.Louis Martyn은 이렇게 번역한다. “For he who was at work in Peter, creating an Apostolate to those who are circumcised, was also at work in me, sending me to the Gentiles”. *Galatians* (The Anchor Bible; New York: Doubleday, 1997), 212. James D.G. Dunn은 이렇게 번역한다. “For he who worked with Peter for the apostleship of the circumcision worked also with me for the Gentiles”. James D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (Black’s New Testament Commentary (London: A & C Black, 1993), 107-112.

296) C.K. Barrett는 비록 바울의 이와 같은 생각이 유대인으로서 잔존하는 감정으로 가볍게 처리하지만, 그 역시 이 표현속에 예루살렘을 향한 바울의 경외하는 마음이 담겨진 일종의 순례자의 감정일 수 있음을 부인하지 않는다. C.K.Barrett. *On Paul : Aspects of His Life, Work and Influence in the Early Church* (London: T&T Clark, 2003), 2-3.

가. 안디옥교회와 율법으로부터 자유로운 복음 선포

안디옥교회가 누가의 관심을 끌고 수많은 후세의 그리스도인들에게 큰 영감을 준 이유는 이방인들을 향한 본격적인 복음의 첫 걸음을 내 딛었기 때문이다.

때에 스테반의 일로 일어난 환난을 인하여 흩어진 자들이 베니게와 구브로와 안디옥까지 이르러 도를 유대인에게만 전하는데 그 중에 구브로와 구레네 몇 사람이 안디옥에 이르러 헬라인에게도 말하여 주 예수를 전파하니 주의 손이 그들과 함께 하시매 수다한 사람이 믿고 주께 돌아오더라. (행11:19-21)

Hengel은 기독교가 “안디옥에서 결정적인 돌진을 한다”고 표현한다.²⁹⁷⁾ 안디옥에서의 돌진은 예루살렘교회의 주의를 불러 일으켜 바나바를 안디옥교회로 파송케 했다. 바나바는 안디옥에 이르러 “하나님의 은혜”를 보고 기뻐했을 뿐만 아니라, 굳은 마음으로 “주께 붙어 있으라”고 권면했다(행11:23). “하나님의 은혜”나 “주” 등의 단어는 이방 선교의 신학적 근거를 마련하는데 중요한 역할을 한 단어들이다. 바나바의 가장 큰 공헌은 바울을 안디옥교회의 사역자로 발탁한 것이었다. 이는 바울 개인과 교회에 있어서 매우 중요한 일이었다. 바나바가 바울을 안디옥교회의 사역자로 발탁한 주된 이유는 바나바의 인격이나 바울의 능력보다는 이방인들을 향한 신학적 동질성 때문이었을 것이다. 그 근거는 다음과 같다. 갈라디아서에 의하면 바울은 이방인들을 향해 “율법에 자유로운 복음” 즉 “무할례자들의 복음”을 선포했다. 만약 누가가 언급한 것처럼 바울이 1차로 예루살렘을 방문했을 때 바나바를 통해 베드로를 만났다면, 바나바는 바울과 베드로의 서로에 대한 상호 인정에 대해 몰랐을 리 없다. 필자는 바나바가 바울을 추천한 이유가 이방 선교를 행한 바울의 특별한 사명과 복음의 내용을 지지했기 때문이라고 생각한다. Hengel은 예루살렘 히브리파였던 바나바의 신학이 안디옥에서 바울의 영향을 크게 받았을 것이라고 주장한다. 즉 율법 중심의 유대인을 행한 선교에서 율법에서 자유로운 이방 선교로 변화했을 것이라고 말한다.²⁹⁸⁾ 그러나 이미 언급한 것처럼, 바울이 사용한 “하나님의 은혜”나 “주께 굳은 마음으로 붙어 있는 것” 등의 표현을 바나바도 바울을 만나기 이전부터 사용했다면, 그래서 누가가 의도

297) Martin Hengel, *고대의 역사기술과 사도행전* (서울: 대한기독교서회, 1990), 116.

298) Ibid., 119.

적으로 언급했다면, 바나바도 율법으로부터 자유로운 복음의 본질에 대한 이해를 이미 가지고 있었다고 볼 수 있다.

확실한 것은 위대한 복음 전도자들로 인해 위대한 돌진이 이루어졌다는 사실이다. 율법에 자유로운 이방 선교가 큰 도시였던 안디옥에서 처음으로 시작되었다. 그로 인해 교회와 회당 사이에 근본적인 분열이 일어났고, 교회는 사회학적으로도 회당과 구별되는 독자성을 갖게 되었다. 누가는 이러한 구별에 대해 “채자들이 안디옥에서 비로서 그리스도인이라 일컬음을 받게 되었더라”고 기록한다(행11:26).

Hengel은 초기 기독교 선교관의 발전과 그리스도론의 발전 사이에는 평행적 관계가 있음을 말한다.²⁹⁹⁾ 예수에게 “주” 또는 “주 예수”라는 호칭과 “하나님의 아들”(행9:20)이라는 절대적인 호칭이 사용되기 시작했다. 그러나 사도행전 첫 다섯 장에는 절대적인 용법으로서의 “주”라는 호칭이 주로 하나님에게만 사용되고, 예수에게는 매우 고루한 양자론적인 기독교적 암시로 “주”(시110:1), “중”(행3:13, 26; 4:27,30), “메시아”(행2:31,36; 3:18,20; 4:26; 5:42), “사람의 아들”(행7:56)이라는 호칭이 사용된다. 누가는 역사적인 신증함을 가지고 초대교회의 역사를 기록했다. 따라서 초대교회의 이방 선교는 기독교의 고양과 밀접한 관계가 있음을 알 수 있다.³⁰⁰⁾ 예수를 절대적인 주,

299) Ibid., 120-121.

300) 초대교회의 이방 선교의 기원에 대해 여러 가지 학설이 있어 왔다. 첫째는 예수를 온 우주의 주(Lord)로 세우신 하나님의 역사에 대한 인식, 즉 기독교적인 고양을 이방 선교의 직접적인 원인으로 주장하는 학설이다. 대표적인 주자로, Martin Hengel (*고대의 역사기술과 사도행전*, 122), G.Bornkamm (“Christ and the world in the Early Christian Message, in his *Early Christian Experience*, New York: Harper & Row, 1969, 15), F. Hahn(*Mission in the New Testament*, SBT 47; Naperville, Ill: Alec. R. Ilenon, 1965, 100), Donald Senior and Carroll Stuhlmueller (*The Biblical Foundations for Mission*, Maryknoll: Orbis Books, 1983, 171-72), Seyoon Kim (*The Origin of Paul's Gospel*, 192-233, *바울신학과 새관점*, 267 이하) 등이 있다. 둘째는, 율법에 의해 정죄된 메시아를 하나님께서 신원하심으로, 율법에 상관없는 이방세계의 선교가 시작되었다고 보는 학설이다. C.K.Barrett, “Paul: Missionary and Theologian,” in his *Jesus and the Word and Other Essays* (Allison Park: Pinkwick Publications, 1995, 154-55)가 상기관점을 지원한다. 셋째는 예수 그리스도안에서 새로운 시대의 시작, 즉 종말론적 관점에 의해 이방 선교에 대해 새로운 돌팔구가 마련되었다는 관점이다. E.P.Saners, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress Press, 1983, 171), Murphy-O'Connor (*Paul: A Critical Life*, Oxford: Clarendon Press, 1996, 80)가 본 관점을 지원한다. 마지막으로, 이방 선교를 하나님의 놀라운 사랑에 대한 체험에서 찾는 관점이다. Johannes Nissen, *New Testament and Mission: Historical and Hermeneutical Perspectives* (2ed, New York: Peter Lang, 2002, 105)가 있다. 그러나 상기 관점들을 서로 배치되는 관점

하나님이 보내신 아들이라고 고백하는 신앙고백은 창조와 구원의 역사 속에서 하나님의 중재자라는 독특성과 절대성에 대한 고백으로 나아갈 수 있었다. 이는 하나님의 계시의 중재로서 토라에 절대적인 의미를 부여했던 율법주의적인 속박으로부터 결정적인 이탈이 이루어졌음을 의미한다.³⁰¹⁾

그렇다면 이 과정에서 바울의 역할은 무엇이었는가? 이방 선교는 베드로에 의해서 시작된 것인가, 아니면 무명의 전도자들에 의해 시작되었는가? 안디옥교회의 역할은 무엇인가? 이러한 질문에 답하기 위해서는 바울의 독특한 소명과 그의 초기 사역, 안디옥교회가 이방 선교로 나아가는 과정에서 보여준 그의 신학적, 선교적 공헌을 강조해야 한다. 율법으로부터 자유로운 이방 선교가 비록 베드로에 의해 계획 없이 시작되었고, 무명의 헬라인의 사역에서 발전되었으며, 바나바의 지도력 아래에서 안디옥교회가 추진했던 것이기는 하지만, 본격적으로 가능하게 된 것은 바울의 복음 이해에 근거한다. Hengel은 “바울이야말로 기독교의 이방 선교에 진정한 신학적인 기초를 놓은 첫 사람이다”³⁰²⁾라고 평가한다. 그의 이런 평가는 율법에 자유로운 복음을 변호하기 위한 신학적 논쟁에서 바울이 자신을 대표로 의식하여 논쟁에 참여하는 이유를 설명하기도 한다(갈2:6-8).

그렇다면 바울은 언제, 어디서 이방 선교를 위한 “율법에서 자유로운 복음”에 대한 이해를 갖게 되었는가? 역사학적 관찰에 의하면, 바울은 늦어도 안디옥사역 초기에 자신의 신학사상을 분명하게 나타냈을 것이고, 그래서 바나바를 비롯한 안디옥교회의 기독교론과 이방 선교에 영향을 점차 끼치게 되었을 것이다. 이런 의미에서 바울의 복음이 다메섹 소명에 뿌리를 두고, 그의 신학이 사역 초기에 이미 형성되었다고 하는 김세윤의 주장은 바울 복음의 형성의 시기를 안디옥교회에서의 사역 이후로 잡는 새 관점 학파의 일부 학자들보다 더 큰 신빙성과 설득력을 가진다.³⁰³⁾

들이 아니라, 모두 기본적인 원인으로 작용했을 것이다. 그러나 기독교론적인 고양과 율법과 메시야에 대한 관점에 새로운 전환이 이루어지기전에는 이방을 향한 율법에서 자유로운 선교는 불가능했을 것이다.

301) Martin Hengel, *고대의 역사기술과 사도행전*, 122.

302) Martin Hengel, *고대의 역사기술과 사도행전*, 128.

303) 김세윤은 *바울 복음의 기원*에 이어 *바울 신학과 새 관점*에서 여러 각도에서 바울복음의 기원이 다메섹 체험에 있으며, 보다 이른 시기에 이미 완숙한 표현이 이루어졌음을 주장한다. 그러나 그 역시 바울의 복음 제시가 다양한 상황을 맞아 다양한 방식으로 이루어졌으며, 일종의 발전도 가능함을 부인하지 않는다. 다만 바울 복음의 핵심을 이루고 있는 이루는 기독교론

나. 바울의 2차 백 투 예루살렘과 교회회의

안디옥교회의 성공적인 이방 선교는 예루살렘교회의 불안을 야기했고, 어떤 이들은 안디옥교회의 이방 선교정책에 대해 공격하면서 논란을 일으켰다. 바울과 바나바는 그들과 많은 다툼과 변론을 했다. 결국 안디옥교회는 바울과 바나바를 비롯한 몇 명의 사역자들을 예루살렘에 있는 사도와 장로들에게 보냈고(행15:1-2), 예루살렘에서 사도회의가 열렸다. 바울은 갈라디아에서 예루살렘을 향한 이 여행이 계시에 의해 이루어진 것이고, 그 목적은 헛되게 될 위험에 빠진 이방인들에게 전한 복음을 제출하기 위해서였다고 말한다. 바울은 이 때 헬라인이었던 디도를 동행시켰는데, 디도의 할례 문제는 사도회의에서 중요한 이슈가 되었다(갈2:1-4).

F. F. Bruce를 비롯한 일군의 학자들은 갈라디아서 2:1-10에서 언급된 방문이 사도행전 11:27-30과 12:25에서 언급된 소위 기근 방문과 동일하다고 주장한다. 남 갈라디아 학설이라고 일컬어지는 이러한 입장은 최소 두 가지의 장점을 보인다. 우선, 이 입장은 자연스럽다. 만약 갈라디아서 2:1-10에 기록된 방문이 사도행전 15장의 사도회의 방문과 동일하다면, 바울이 갈라디아에서 예루살렘 방문을 한 번 축소하여 말했다는 것이 되는데 이는 바울의 신실성에 대한 문제로 대두될 수 있다. 둘째, 이 입장은 교회에 덕을 끼친다. 이 입장은 갈라디아서에 언급된 교회 간의 분쟁과 안디옥 사건에서 나타난 베드로와 바나바의 실족을 사도행전 15장에 기록된 사도회의 이전에 위치시킴으로 사도회를 통한 교회의 위기 극복과 지도자들의 회복을 그린다.

그러나 다음의 사항들을 고려할 때, 갈라디아서 2:1-10의 기록은 사도행전 15장에 나타난 사도회의를 암시한다는 볼 수 있다. 첫째, 이방인의 할례 문제를 놓고 초대 교회가 두 차례에 걸쳐 회의를 했을까 하는 의문이다. 남 갈라디아 학설에 의하면 이방인과 율법에 대한 문제를 놓고 두 번의 회의가 열렸다. 첫 번째는 구제 방문 때 사적으로 이루어졌던 것이고, 두 번째는 공식적인 회의였다. 그러나 이 주장은 설득력이 약하다. 바울에게 있어서 갈라디아서 2:1-10의 회의는 사도들 간에 합의가 이루어진 결정적인 회의였다. 바울과 바나바의 예루살렘 행의 목적은 분명했다. 이는 디도를 동행시킨 것에서 잘 나타난다.

적인 이해, 이로 말미암은 율법에 대한 새로운 사상, 이방 선교의 정당성과 우선성에 대한 이해가 다메섹 소명에 뿌리를 두고 있으며, 하나의 논리적인 통일성을 형성하고 있음을 논증하고자 한 것이다. 김세윤, *바울 신학과 새 관점* 138-139, 340.

그렇다면 바울은 왜 사도행전 11장에 기록된 구제 방문을 갈라디아서 2장에서 언급하지 않았을까? 누가에 의하면 바울과 바나바는 구제 방문 때 사도들을 만나지 못했다. 이는 사도들이 이미 예루살렘을 떠난 후였기 때문이었다. Hengel은 야고보의 순교와 베드로의 이탈을 헤롯 아그립바 1세와 연결시키며 40년대 중반으로 본다. 따라서 그는 이처럼 이른 시기에 이방인 문제로 인해 예루살렘에서 회의가 소집되었다는 보는 것은 무리라고 생각한다.³⁰⁴⁾ 바울이 갈라디아서에서 구제 방문을 언급하지 않은 이유도 당시 사도회의가 열리지 않았기 때문일 것이다. C. K. Barrett은 이와는 달리 사도행전 11장의 구제 방문과 15장의 방문을 한 번의 방문으로 본다. 누가는 구제 방문을 기록하면서 역사적인 시기는 제대로 밝히지 않는데,³⁰⁵⁾ 이는 확실한 정보를 갖고 있지 못했기 때문일 수도 있다. 만약 Barrett의 주장이 맞다면 47-49년 경 팔레스타인에 큰 기근이 있었다고 말하는 Jeremias의 주장과 잘 일치된다.³⁰⁶⁾

둘째, 바울 서신에서 말하는 바울과 예루살렘 교회 쪽의 전도자들 간의 이방 선교에 관한 충돌은 갈라디아의 충돌이 그 끝이 아니라 새로운 단계의 시작임을 보여준다. 바울은 갈라디아서에서 위기에 맞서 싸우고 있다. 갈라디아서에 따르면 갈라디아에서의 위기는 안디옥 위기의 연속이다. 바울과 바나바로 대표되는 안디옥교회는 베드로, 야고보, 요한이라는 예루살렘 교회의 기둥들로부터 이방 선교에 대한 인정과 지원을 받았었다(갈2:1-11). 그러나 안디옥 사건으로 말미암아 야고보와 베드로 계열뿐 아니라 바나바와의 협력관계로 허물어졌다. 바울은 갈라디아서에서 갈라디아의 위기를 안디옥 사건의 직접적이고 후속적인 사건으로 본다.³⁰⁷⁾ 바울 서신은 또한 바울이 고린도와 빌립보에서 갈라디아의 위기와 유사한 위기를 겪은 사실을 보여준다. 물론 고린도와 빌립보에서의 위기 중에는 해당 지역교회에서만 나타났던 독특한 문제도 있었지만, 동시에 공통된 특징을 보여주기도 한다. 그것은 바로 예루살렘 측 그리스도인들로부터 공격을 계속적으로 받아왔다는 것이다. 특히 바울은 고린도전서 16:1에서와

304) Martin Hengel, *고대의 역사기술과 사도행전*, 129-130.

305) C.K.Barrett, *Acts 1-14* (London: T&T Clark, 1994), 559.

306) Hengel, *고대의 역사기술과 사도행전*, 129에서 재인용

307) 바울의 갈라디아서의 본문은 크게 두 부분으로 나뉘는데 역사적인 서술부분(1-2장)과 논증과 권면부분(3-6장)이다. 그 전환점을 이루는 사건은 안디옥 사건이다. 서술부분으로부터 논증부분으로의 전환은 베드로를 향한 바울의 질책(2:14-17)과 바울의 개인적인 고백(2:18-21)으로 형성되는데, 이는 논리적으로 갈라디아서의 청중과 안디옥 사건의 베드로가 동일시된다. 즉 바울의 관점에서 볼 때 갈라디아 위기는 안디옥 위기의 직접적인 연결선상에 있다.

달리 고린도후서 8:19와 로마서 15:25에서는 예루살렘을 위한 모금을 직접 예루살렘으로 전달하겠다고 결심한다. 이는 헌금의 액수 때문만이 아니라 바울에 대한 예루살렘의 불신과 공격이 늘어났기 때문일 것이다. 바울이 갈라디아서에서 언급되었던 자들을 의식하면서 작성한 로마서는 바울의 이방 선교에 대한 공격이 계속 증가하고 있었음을 암시한다. 만약 갈라디아서 2:1-10의 합의가 깨어져서 사도행전 15장의 합의가 필요했다면, 우리는 바울의 예루살렘 행이 그의 생명을 걸고 진행했던 것이라고 말할 수 있을 것이다. 그러나 필자가 보기에 이런 해석은 설득력이 약하다. 오히려 한 번의 합의, 즉 예루살렘에서 맺어진 합의가 안디옥 사건으로 인해 깨어지고, 그 결과를 바울의 선교는 큰 도전을 받게 되었으며, 바울이 그 깨어진 관계를 회복하기 위한 마지막 노력으로 예루살렘 모금 사역을 추진했다고 보는 것이 좀 더 설득력이 있다.³⁰⁸⁾

바울이 갈라디아서에 기록한 예루살렘 회의의 과정은 다음과 같다. 우선 유명한 자들과 바울의 사적인 만남이다. 이어 거짓 형제들의 압력에 바울과 바나바가 대항한다. 유명한 자들이 베드로와 바울의 사역 속에 나타난 하나님의 인도하심을 보고, 베드로, 야고보, 요한은 교제의 악수를 나눈다. 그들에게 부탁된 것은 오직 하나, 가난한 자들을 기억하라는 것이었다. 바울에 의하면, 압력에도 불구하고 헬라인 디도가 할례를 받지 않은 것, 예루살렘교회의 기둥인 세 사도들이 바나바와 바울로 대표되는 안디옥교회의 선교정책을 인정한 것 등이 예루살렘 회의의 성취였다. 주목해야 할 것은 예루살렘 회의가 당시 매우 중요했던 두 교회간의 회동이었다는 것이다. 바나바와 바울은 안디옥교회를 대표했고, 세 기둥인 베드로, 안드레, 요한은 예루살렘교회를 대표

308) 혹자는 합의를 깬 것이 야고보 계열의 사람들이라면, 진정으로 모금사역이 깨어진 관계회복 여부에 도움이 될수 있었을까 질문할 수 있다. 필자가 보기엔 몇가지 요소가 고려될 수 있다. 첫째, 바울의 대적자들은 주로 예루살렘교회를 배경으로 유대 그리스도인 선교사들이었는데, 이들은 아마 갈2:4절에 언급된 “가만히 들어온 자”와 관련이 있을 것이다. 그들 역시 예루살렘의 “유명한자들”가운데 속하는 자들이다(갈2:6). 비록 예루살렘회의에서는 그 뜻을 끝까지 관철시키지 못하였지만, 안디옥 사건에서 유대계 그리스도인들에게 무할례자와의 식사교제를 금지시키는데 성공함으로써 바울이 “헐었던 것을 다시 세웠다”(갈2:18). 이런 의미에서 바울의 대적자들은 비록 예루살렘교회, 심지어 야고보를 빙자했을 수 있지만, 바울의 편에서 볼 때 야고보와 그들을 완전히 동일시하지 않았을 가능성이 높다. 둘째로, 논문의 계속되는 부분에서도 논하겠지만, 바울은 예루살렘-안디옥교회 간의 관계를 예루살렘-이방교회에 적용하려고 하는데 유대로부터 온 대적자들로 말미암아 바울에 대해 많은 잘못된 루머(행21:20-21)가 퍼져 있었기에 바울이 보기에는 직접 해명해야 할 필요를 느꼈다. 셋째로, 깨어진 관계를 어느 정도 회복할 수 있을까 바울조차도 크게 근심하고 있었던 것 같다(롬15:30-32).

했다. 그러나 예루살렘교회의 우위성은 뚜렷하게 부각되었다. 예루살렘 회의는 안디옥 교회가 제출한 의제를 예루살렘교회가 결의하는 것으로 진행되었다. 그래서 바울도 예루살렘 회의가 어쩌면 자신이 달음질 한 것을 헛되게 할 수도 있을 것이라고 말한다(갈2:2). “세 기둥”에 대한 언급도 종말론적인 성전으로서의 예루살렘교회의 자아의식을 반영하는 듯하다.³⁰⁹⁾ Martyn은 이렇게 해석한다.

In any case, it was doubtless easy to think of these three men as the pillars of the eschatological temple that would shortly house the congregation made up of God's new people at the end of time.³¹⁰⁾

회의에서 공식적으로 부탁된 “가난한 자를 기억하라”는 것은 율법에서 자유롭게 된 이방 선교에 대한 예루살렘교회의 지원과 병행되는, 예루살렘교회를 향한 이방교회의 사랑의 섬김이다.³¹¹⁾ 바울은 이런 섬김에 대한 자신의 과거의 헌신을 표명한다. 이는 바울이 갈라디아서를 쓸 당시 자신의 섬김이 중단되었음을 암시한다. 아마도 안디옥 사건이후 안디옥교회를 떠날 수밖에 없었던 자신의 상황을 반영했던 것일 수 있다.

누가도 예루살렘 회의의 보습을 비슷하게 기록한다. 바울과 바나바의 예루살렘 도착은 바리새파 그리스도인들과의 만남과 논쟁으로 이어진다. 이는 아마도 사사로이 일어났던 일이었을 것이다. 이어진 회의에서 베드로의 역할이 뚜렷하게 나타난다. 지도자들은 “바나바와 바울이 하나님으로 말미암아 이방 중에 행하신 표적과 기사”를 가만히 듣는다”(행15:12). 회의는 야고보의 말로 끝이 난다. 그는 아모스 9:11을 인용

309) C. K Barrett, "Paul and the 'Pillar' Apostles," *Studia Paulina in Honorem Johannis de Zwaan septuagenarii*, ed., J.N.Sevenster and W.C.van (Haarlem: Bohn, 1953), 18.

310) Martyn, *Galatians*, 205.

311) “예루살렘의 가난한 자들을 위한 섬김”과 당시 유대세계에서 이루어지고 있는 반세겔의 성전세와의 관계에 대해 많은 논쟁이 있어 왔다. Keith F.Nickel, *The Collection: Study in Paul's Strategy* (London: SCM Press, 1966),74-99. 그러나 그가 결론을 내린바와 같은 두 사이에는 많은 차이점이 있다. 바울이 예루살렘모금에서 강조하는 바는 자원하는 마음과 힘을 다하는 사랑의 헌신이다. 이는 그 금액이 정해지고 의무로 부여되는 성전세와는 다르다. 그리고 성전세는 매년 거두는 것이지만, 바울에게 있어서 예루살렘을 위한 모금이 해마다 반복될 것이라는 암시를 찾아 볼 수 없는 단회적인 사건이다. 오히려 필자는 구약성경에 예언되는 열방의 시온순례에 발생한 이방인들의 헌물이 바울의 모금사건의 배경을 이루고 있다고 본다.

하면서 종말에 하나님이 다윗의 무너진 장막을 재건할 때는 이방인들도 주를 찾게 하려 하신 것이고, 그래서 그들을 괴롭게 하면 안 된다, 즉 할례를 강요하면 안 된다고 주장한다. 여기서 야고보로 대표되는 예루살렘교회의 신학사상을 엿볼 수 있다. 예루살렘교회는 다윗의 무너진 장막의 재건으로 해석되었고, 이방인들의 귀환은 그 재건의 열매로 보았다. 이는 갈라디아서 2:9의 “기둥” 언급과 병행을 이룬다. 이어서 야고보는 “우상의 더러운 것과 음행과 목매어 죽인 것과 피를 멀리하라”는 내용이 담긴 소위 “사도칙령”을 건의한다.³¹²⁾

많은 학자들은 사도칙령이 레위기 17-18장, 혹은 창세기 9장의 노아언약을 배경으로 한다고 말한다. 그렇다면 야고보는 무엇 때문에 이방인들에게 사도칙령을 요구한 것일까? R. Baukham은 열방이 “너희 가운데 거할 때”에 대한 모세의 유일한 율법이 레위기 17-18장임을 지적한다. 그에 따르면 야고보의 논리는 이러하다. 하나님의 거룩한 성전의 회복과 더불어 열방은 주에게로 돌아오고 거룩한 성민들 가운데 거하게 될 것이다. 율법은 이방인들이 거룩한 성민들 속에 거할 때 레위기 17-18장의 규례들에 대한 순종을 요구한다. 따라서 이방인들에게 이것만은 요구해야 한다. 여기서 우리는 철저하게 시온중심인 야고보의 신학을 보게 된다.

야고보는 이방 선교가 이방인을 시온순례로 부르는 선교의 사역으로 보았다. Baukham은 야고보의 설교가 아모스 9:11-12뿐만 아니라 호세아 3:5, 예레미야 12:15, 이사야 45:21을 복합적으로 인용했음에 주목한다.³¹³⁾ 이 구절들은 하나님이 다윗의 후손 메시아를 통해 종말론적인 성전, 즉 그의 새 백성을 만들 것에 대한 예언이다. 이제 성전은 새롭게 재건되었고, 야훼는 성령을 통해 회복된 이스라엘, 즉 예루살렘 사도 공동체 속에 거하시게 되었고, 열국은 그에게로 나와 하나님을 예배하게 될 것이다(시26:4,8; 96:7-8; 사2:2-3, 5:6, 56:6-7, 66:23; 렘3:17; 말4:1-2; 스가라8:22, 14:16; 1에녹서9:33). Baukham의 주장에 따르면, 비록 사도행전에는 분명하게 제시되지 않았지만, 야고보의 “가난한 자를 기억하라”는 요구는 이방인들의 종말론적인 시온 순례의 맥락에서 나온 것일 수 있다. 그러나 주목해야 할 사실은 야고보의 신학에서 이방인

312) 사도칙령의 내용의 부동한 판본에 대해서는 A.J.M.Wedderburn의 논문 “The ‘Apostolic Decree’: Tradition and Redaction,” *Nov TXXXV*, 4 (Leiden: E.J.Brill, 1993), 363-380에 다루어진다.

313) R.Baukham, “James and the Gentiles,” *History Literature and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 154 이하.

들은 유대인 가운데 거하는 하나님을 일컫는 자들일 뿐이라는 것이다. 율법은 공동체의 문제를 해결하는데 직접적인 권위를 행사한다. 야고보에게는 그리스도의 사건으로 인해 유대인과 이방인 사이의 막힌 담이 허물어져 하나의 공동체를 형성하게 되었다는 사상이 없다. 더 나아가 그리스도로 말미암아 율법이 끝났다는 사상은 상상할 수도 없다. 이런 의미에서 볼 때, 사도칙령은 메시아 공동체 내의 유대인과 거주자를 구분하는 불안정을 포함한다. Justin Taylor는 안디옥 위기가 사도칙령의 이 같은 불안전성이 표출된 사건이라고 해석한다.³¹⁴⁾

그렇다면 바울은 사도칙령에 대해 어떻게 생각했을까? 일부 학자들은 사도행전 21:23-25에 근거해서 바울이 사도칙령에 대해 들어본 적이 없었을 것이라고 주장한다. 이에 대한 증거로 고린도전서 8:1-10:1에 기록된 사도칙령과는 다른 제물에 대한 바울의 권면을 말한다.³¹⁵⁾ 그러나 이러한 해석은 사도행전 15:22-35의 증거를 부인하는 것이 될 뿐 아니라 바울이 2차 전도여행 때 실라와 더불어 선교단을 구성한 사실의 중요한 의미를 놓친다.

바울이 사도칙령을 받아들인 이유는 그 신학사상에 완전히 동의했기 때문이 아닐 것이다. 당시의 시점에서 할례자들의 급진적인 요구를 무마시키고 안디옥교회의 선교정책에 대한 예루살렘교회의 지지를 얻어 내는 것이 급선무였기 때문이었을 것이다. 사도회의에서 바울은 “그리스도는 율법의 마침이 되셨다”(롬10:4)고 주장하면서 더 큰 논쟁을 불러일으키고 싶지 않았을 것이다. 우리는 또한 예루살렘 회의가 열렸던 당시의 바울의 영향력을 과대평가해서도 안 될 것이다.

3. 예루살렘 회의 이후의 바울 선교와 안디옥 사건

사도행전에 따르면 바울과 바나바는 안디옥으로 돌아온 후 새롭게 선교단을 조직한다. 하지만 마가로 인해 두 사람 사이에 의견 충돌이 일어나고, 결국 바나바는 마가와 함께 그브로로 향하고, 바울은 실라와 함께 선교단을 구성하여 수리아와 길리기아를 거쳐 마게도냐와 아가야 지역에 까지 복음을 전하는 사역을 진행한다.

바울의 주요 선교 동역자가 되는 실라는 디모테나 디도와 같은 바울의 제자가

314) Justin Taylor, S.M. “The Jerusalem Decrees and the Incident at Antiochm” *New Testament Studies* 46 (2001).

315) G.Bornkamm, *바울: 그 생애와 사상*, 허혁 역 (서울: 이화여자대학교출판사, 1994), 80-81.

아니다.³¹⁶⁾ 그는 예루살렘 교회의 인도자요(행15:22), “흠이 없고 주의 이름을 위하여 생명을 아끼지 아니하는 제자”이다(행15:25). 예루살렘 회의에서 파송된 “사도”(행 15:23, 살전2:6)이자 성령으로 말하는 “선지자”이다(행15:32). 바울이 실라와 더불어 선교단을 구성한 것은 예루살렘교회와의 관계를 고려한 의도적인 노력이었음을 엿 볼 수 있고, 동시에 바울의 2차 전도여행이 예루살렘교회와의 좋은 관계 속에서 이루어졌던 것임을 의미하기도 한다. B. N. Kaye는 실라에 대한 관찰을 다음과 같이 서술한다.³¹⁷⁾

Silas(and Jude) demonstrate the close and friendly relations between the churches in Jerusalem and Antioch. Silas and Jude in particular show Jerusalem Jewish Christians happily working in a gentile church and representing the Jerusalem church to it.

2차 전도여행 중이었던 50-51년경에 고린도에서 작성된 테살로니가전서도 이와 같은 상황을 반영한다.

I. H. Marshall은 바울의 주요 서신과 비교해 볼 때 테살로니가전서에는 바울의 특징적인 다섯가지 신학적인 주제가 부재함을 지적한다.³¹⁸⁾ 첫째, 바울의 독특한 사도적 의식이 부재하다. 테살로니가전서 2:6에서 바울은 사도라는 호칭을 사용하는데, 이는 선교사를 의미하는 일반적인 의미로서의 호칭이다. 둘째, 죄와 관련된 hamartia 단어군이 부재하다. 이는 다른 바울 서신에는 91차례나 나타나는 것과 비교할 때 주목할 만한 특징이다. 셋째, 유대주의자들과의 논쟁에서 사용된 용어들, 즉 할례와 무할례, 율법, 행위, 자랑, 칭의, 자유 등이 언급되지 않는다. 테살로니가전서 2:10을 제외하면 dikaios 단어군이 나타나지 않는다. 넷째, 진리와 지혜 사상이 강조되지 않는다. 다섯째, 바울의 전형적인 육체/육신 용어가 등장하지 않는다. 모호한 의미로서 5:23에 한번 등장할 뿐이다. 이에 대해 필자는 바울의 2차 전도여행 당시에는 예루살렘교회를 배경으로 하는 유대주의 전도자들과의 충돌이 일어나지 않았기 때문이라고 생각한

316) B.N.Kaye, “Acts Portrait of Silas,” *Nov T*, Vol. XXI (1979): 13-26.

317) *Ibid.*, 26.

318) Howard Marshall, “Pauline Theology in the thessalonian Correspondence,” *Paul and Paulinism: Essays in honour of C.K.Barrett*. eds. MD.Hooker and S.G.Wilson (London: SPCK, 1982), 173-183

다. 그러나 당시 바울이 전했던 복음이 칭의론적인 복음, 즉 오직 그리스도의 은혜로 말미암아 구원을 받게 된다는 복음이 아니었다는 것으로 해석되어서는 안 된다. 바울에게 칭의론적 복음은 그가 늘 전했던 복음이고 사도 회의에서 확인된 공동의 기초 (common ground)이다. 데살로니가전서는 당시 이방 선교와 관련된 그리스도와 율법의 관계에 대한 본격적인 논쟁이 시작되지 않았다는 것을 암시한다. 현재 많은 학자들이 데살로니가전서에 나타난 칭의론적인 요소에 대한 연구를 하고 있다.³¹⁹⁾

Walker는 데살로니가전서 2:14-15에 근거하여 바울이 예루살렘에 임박한 하나님의 심판을 믿었고, 이는 그와 예루살렘의 관계가 깨어질 것이라는 것을 암시하는 요소라고 해석한다.³²⁰⁾ 그러나 Walker의 이 해석은 매우 급진적인 것으로, 역사적 바울과의 급격한 이탈을 초래한다. Walker 자신도 인정하는 것처럼 데살로니가전서 2:14-15는 데살로니가전서 1:9-11과 함께 생각되어야 한다. 하나님의 심판은 예루살렘 뿐 아니라 온 세상에 다가오고 있다. 데살로니가전서 2:14-15는 유대인들에 관한 예수의 전승(마23:37, 눅13:34)을 반영하는 것일 수도 있다. 하나님은 예수 그리스도와 선지자들을 파송하여 자신의 백성들을 구원하길 원하셨다. 그러나 유대인들은 하나님을 대적하며 예수와 선지자들을 죽이고 사도들을 쫓아냈다. 그리고 이방인들에게 복음을 선포하는 것을 금했다. 바울에게 있어서 이방 선교를 막는 것은 유대인들의 죄를 채우고 하나님의 종말론적인 분노를 초래하는 것이었다. 그러나 모든 유대인들이 그렇다는 의미는 아니다. 바울은 동족들에게 핍박을 받는 유대인들을 하나님 교회의 모범으로 제시했고, 복음을 전파함으로써 인류를 구원하는 유대인들이 하나님을 기쁘시게 하며 유대인들의 구원을 이루어간다고 암시했다. 로마서 11장, 15장에 나타나는 바울의 사도적 소명에 대한 자기 이해도 크게 다르지 않다. 김세운은 본 구절들이 바울의 이방 선교에 대해 광적으로 반대하는 유대인들의 교회가 만든 “반추되지 아니한 전통적인 서술”일 것이라고 추론한다.³²¹⁾ 그러나 유대인들의 교회보다는 유대인들, 특히

319) M.Hengel and Anna M. Schwemer, *Paul Between Damascus and Antioch: the Unknown Years*. Trans. John Bowden (Louisville: Westminster/John Knox, 1997); R.Riesner, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), Kim, *바울신학과 새관점*, 146-167.

320) P.W.L.Walker, *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 134-135.

321) 김세운, *바울복음의 기원*, 159.

복음을 반대하는 디아스포라 유대인 무리라고 표현하는 것이 보다 정확할 것이다(행 17:5-13).

M. Hengel은 사도행전 18:22-23에 기록된 기간에 안디옥 사건이 일어났다고 추측한다. 안디옥 사건이 성격상 사도행전 15장에 기록된 사도 회의와 어느 정도의 시간적 거리가 요구되기 때문이다.³²²⁾ A. J. M. Wedderburn도 사도행전 15:36-41에서의 다툼과 갈라디아서 2:11-14에서의 바울과 바나바의 갈라섬은 서로 다른 사건임을 주장한다.³²³⁾ 만약 이러한 주장이 맞다면 바울이 2차 전도여행 때 동역자로 택했던 실라가 3차 전도여행 때는 빠지고 대신 디도가 동행했던 것에 대해 의미 있는 해석을 할 수 있게 된다. 바울이 2차 전도여행 시 디모데에게 할례를 받도록 요구한 것(행 16:3)도 단순히 사역의 필요 때문이 아니라, 당시에는 바울과 예루살렘교회와의 관계가 좋았음을 암시하는 것일 수도 있다. James Dunn은 안디옥 사건을 사도행전 15:36-41에 위치시키지만,³²⁴⁾ 이는 예루살렘 회의와 시간적으로 너무 가깝게 되기 때문에 역사적인 가능성이 희박해진다. 그리고 Dunn 자신이 매우 강조하는 바울과 안디옥교회와의 결별, 예루살렘의 선교 세력과의 결별은 바울의 2차 전도여행이 예루살렘교회의 대표인 실라와 함께 진행되었음을 고려할 때 해석상의 어려움을 초래한다.

안디옥 위기는 몇 가지 요소들에 의해 자극되었다고 볼 수 있다. 첫째 요수는 예루살렘교회의 변화이다. 사도들의 떠남, 야고보의 부상, 급증하는 열심당 세력들의 압력 등으로 교회는 더욱 보수적인 경향을 띠게 되고 사도 회의의 협약이 약화되었을 수 있다.³²⁵⁾ 바울에게 한 야고보의 “유대인중에 믿는 자가 수만 명이 있으니 다 율법에 열심 있는 자라”(행21:20)는 언급에서도 당시의 상황을 알 수 있다. 둘째, 바울의 사역으로 인한 이방교회의 확장으로 강화된 유대교의 뾰박이다. 특히 소아시아, 마게도냐, 아가야 지역에서의 바울과 유대회당의 마찰은 바울과 기독교에 대한 유대교의

322) M. Hengel & A.M. Schwemer, *Paul Between Damascus and Antioch: the unknown Years*, Trans. John Bowden (Westminster/John Knox, 1997), 159,215.

323) A.J.M.Wedderburn, “Paul and Barnabas: the anatomy and Chronology on a Parting of the ways” *Fair Play : Diversity and Conflicts in Early Christianity: Essays in Honour of Heikki Rasanen*, eds., Ismo Dunderberg, Christopher Tuckett, and Kari Syreent (Leiden: Brill, 2002), 291-310.

324) James D.G. Dunn, “The Incident at Antioch,” *JSNT* 18 (1983): 3-57

325) Robert Jewett, “The Agitators and the Galatian Congregation,” *New Testament Studies* 17 (1971): 198-212.

비난과 핍박을 강화했을 것이다. 셋째 요소는 바울과 바나바의 약화된 관계이다. 비록 갈라질 정도는 아니었지만, 그들의 관계 사이에 틈이 벌어지고 있었다. 넷째, 사도척령의 기초가 되는 야고보 신학의 약점이다. 사도척령이 비록 유대 그리스도인과 이방 그리스도인간의 식탁 교제를 염두에 두고 있지만, 이방 그리스도인들에게 최소한의 요구를 제시하고 유대 그리스도인들에게는 율법 준수를 요구한다. 이들이 함께 식탁 교제를 할 수 있도록 하는 유일한 방법은 유대 그리스도인들이 이방 그리스도인들이 준수할 수 있는 최소한의 요구를 인정하는 것이었다. 바울이 불 때 이는 진정한 유대인이 되는 것을 포기하는 것이었다(갈2:14). 그리고 그 문제점이 안디옥 사건에서 터지게 되었다.

갈라디아서 2:11-14에 따르면 야고보에서 온 사람들은 베드로와 바나바를 비롯한 유대 그리스도인들에게 진정한 유대인이 될 것을 요구했던 것으로 보인다. 갈라디아서 2:17은 야고보에게서 온 사람의 관점을 나타낸다고 볼 수 있다. 다시 말해, 유대인으로 이방인들의 율법준수 수준에 맞추어 함께 식사하는 것은 율법을 파괴하는 것, 죄를 짓는 것과 같고, 이는 그리스도가 마치 '죄를 조장케 하는 이'로 비쳐질 수 있게 하는 일이었다. 베드로와 바나바는 진정한 유대인으로서 율법을 준수하기로 결단하고 식탁 교제에서 빠지는 선택을 한다.³²⁶⁾ 그러나 바울에게는 이것이 이방 그리스도인들을 메시아 공동체에서 추방하는 것과 같았다. 바울에게 그리스도를 영접한다는 것은 유대교의 율법을 통해 의롭게 여김을 받고자 하는 길을 포기하는 것을 의미했다. 바로 이런 이유로 이방인들도 복음을 받아들일 수 있던 것이었다. 그런데 이제 율법의 권위를 다시금 강조하는 것은 이방인들을 메시아 공동체에서 쫓아내고 헐었던 담을 다시 쌓는 것이고 그리스도를 십자가에 다시 못 박는 것과 다름없는 일이었다(갈 2:18). 바울의 시각에서 베드로와 바나바가 식탁 교제에서 빠진 것은 그리스도의 십자

326) 왜 바나바마저 이런 결정을 했을까? 이는 바울도 놀랐던 바이다. 그 결정적인 이유는 그만큼 확정하지 쉽지 않다. 그러나 몇 가지를 고려해 볼 수 있다. 첫째로, 아마 야고보로부터 온 자는 이방 선교, 특히 그 결과 유대인들과 이방인들이 함께 식탁까지 나누는 이 일은 유대인으로 유대인을 됨을 멈추는 것을 예루살렘에서 해석됨으로 교회뿐만 아니라, 사회에서까지 큰 물의를 일으키고 있음을 지적했을 수 있다. 둘째로, 어쩌면 비록 율법에서 자유로운 이방 선교를 바나바도 지지했지만, 그 신학적인 깊이와 일관성에 있어서 바울의 수준에는 미치지 못했을 수 있다. 셋째는, 바나바가 예루살렘교회에서 파송된 사역자임을 고려해야 한다. 그는 바울과는 다르게 예루살렘교회와 더욱 밀접한 조직적인 관계가 있다.

가를 부끄럽게 하고, 그의 은혜를 헛되게 하며, 진리로부터의 탈선을 의미하고, 복음에 대한 사도적 합의를 깨뜨리는 것이었다. 갈라디아서 2:14-15에서 보이는 “우리”에서 “나”로 전환되는 인칭은 사도적인 합의가 깨어짐을 나타낸다. 그리고 율법에서 자유로운 복음을 수호하기 위해 바울이 전면에서 부각되는 것을 의미한다.³²⁷⁾ 필자는 갈라디아서가 바울이 독립적으로 선교했던 시기, 즉 에베소 사역 초기에 작성되었다고 본다. 따라서 갈라디아서 1:1의 “함께 있는 모든 형제들” 중에 바나바는 포함되어 있지 않다.

바울의 복음이 안디옥 사건으로 말미암아 형성되었다는 주장은 과장되었을 뿐 아니라 역사적인 가능성도 취약하다. 안디옥 사건으로 인해 바울이 그리스도와 율법, 복음 안에서의 유대인과 이방인의 하나 됨 등에 대한 자신의 신학적 입장을 분명하게 제기하고 증명해야 할 상황에 놓인 것은 사실이다. 그러나 바울에게 있어서 이 모든 것은 이미 그가 전하여 왔던 것을, 아니 모든 사도들이 믿었던 복음을 해석하는 것이 지나지 않았다.

베드로와 바나바의 식탁 교제에서의 물러섬은 바울이 고립에 처하게 되었음을 의미한다. 이로 인해 바울은 안디옥을 떠나게 되었고, 다시는 돌아가지 않았다. 그리고 이방 선교와 율법에 관련된 끊임없는 싸움을 하게 된다. 바울은 예루살렘 모금에 예수살렘교회에 의해 받아들여질지에 대한 여부를 확신하지 못했는데(롬15:31), 이는 그와 안디옥교회와의 결별을 간접적으로 나타내는 것이었다. 결국 바울의 독립적인 선교 사역이 시작된 것이었다.

4. 바울의 독립선교 및 적대자들과의 투쟁

바울은 에베소를 중심으로 이방 선교를 계속했다. 이 시기는 바울의 독립사역 또는 투쟁의 시기이다. 이 시기의 바울의 사역에 나타나는 네 가지 중요한 사실이 있다. 첫째, 바울은 에베소를 중심으로 로마제국의 동부에서 복음 사역에 전력한다. 둘째, 적대자들로부터 공격을 받고, 그로 인해 갈라디아교회, 고린도교회, 빌립보교회 등이

327) A.J.M.Wedderburn, “Paul and Barnabas: the anatomy and Chronology on a Parting of the ways” in *Fair Play : Diversity and Conflicts in Early Christianity: Essays in Honour of Heikki Rasanen* (ed. by Ismo Dunderberg, Christopher Tuckett and Kari Syreent, Leiden:Brill, 2002). 309

위기에 처한다. 셋째, 바울 서신 대부분이 작성된다. 넷째, 예루살렘교회를 위해 그가 개척한 이방교회들로부터 모금활동을 시작한다.

가. 바울의 로마동부에서의 계속되는 선교사역

사도행전에 의하면 바울은 에베소 지역에서 3년간의 복음사역을 진행한다. 그 후 마게도냐와 아가야를 거쳐 예루살렘으로 가기를 경영한다. 사도행전이 기록하지 않은 여러 곳에서의 복음 전파도 이 시기의 사역과 연관된다. 빌레몬과 오네시모는 바울을 통하여 예수를 영접하게 되고(몬1:10, 19), 바울의 제자 에바브로를 통해 골로새교회가 세워진다(골1:7). 그리고 디도를 통해 그레테교회도 개척된 것으로 보여진다(딤후1:5). 라오디아교회(골4:15)도 바울의 영향권 아래 있었고, 드로아에서도 복음을 직접 전한다(고후2:12). 바울은 마게도냐의 변경인 일루리곤에서도 복음 사역을 했음을 밝힌다(롬12:19). 바울은 이미 세운 교회를 위한 목양 사역에도 힘을 써 고린도와 마게도냐를 적어도 두 번 방문한다(고후2:3, 12:14, 13:1, 행20:1-6). 바울은 밀레도에서의 고별설교에서 자신의 사역에 대해 이렇게 고백한다.

아세아에 들어온 첫날부터 지금까지 내가 항상 너희 가운데서 어떻게 행한 것을 너희도 아는 바니 곧 모든 겹손과 눈물이며 유대인의 간계를 인하여 당한 시험을 참고 주를 섬긴 것과 유익한 것은 무엇이든지 공중 앞에서도 각 집에서나 꺼림이 없이 너희에게 전하여 가르치고 유대인과 헬라인들에게 하나님께 대한 회개와 우리 주 예수 그리스도께 대한 믿음을 증거한 것이라.... 보라 내가 너희 중에 왕래하며 하나님 나라를 전파하였으나 지금은 너희가 다 내 얼굴을 다시 보지 못할 줄을 아노나. 그러므로 오늘 너희에게 증거하노니 모든 사람의 피에 대하여 내가 깨끗하니 이는 내가 꺼리지 않고 하나님의 뜻을 다 너희에게 전하였음이라. (행20:18-21, 25-26)

바울의 선교 사역은 여러 어려움과 도전 속에서 진행되었다. 그는 고린도후서에서 자신이 겪은 고난을 열거한다.

저희가 그리스도의 일꾼이냐 정신없는 말을 하거니와나도 더욱 그
리하도다 내가 수고를 넘치도록 하고 옥에 갇히기도 더 많이 하고

매도 수없이 맞고 여러 번 죽을 뻔하였으니 유대인들에게 사십에 나가 감한 매를 다섯 번 맞았으며 세 번 태장으로 맞고 한 돌로 맞고 세 번 파선하는데 일주야를 깊은에서 지냈으며 여러 번 여행에 강의 위험과 강도의 위험과 동족의 위험과 이방인이 위험과 시내의 위험과 광야의 위험과 바다의 위험과 거짓 형제 중의 위험을 당하고 또 수고하고 애쓰면서고 여러 번 자지 못하고 주리며 목마르고 여러 번 굶고 춥고 헐벗었노라. 이외의 일은 고사하고 오히려 날마다 내 속을 놀리는 일이 있으니 곧 모든 교회를 위하여 염려하는 것이라. (고후11:23-28)

이 시기에 바울은 여러 차례에 걸쳐 로마행을 시도하지만 성공하지 못한다(롬 1:13, 15:22, 행19:21). 바울은 로마서에서 이 단계의 복음 사역을 마감하면서 이렇게 고백한다.

내가 예루살렘으로부터 두루 행하여 일루리곤까지 그리스도의 복음을 편만하게 전하였노라.... 이제 이 지방에 일할 곳이 없고 또 여러 해전부터 언제든지 서바나로 갈 때에 너희에게 가려는 원이 있으니 이제 지나가는 길에 너희를 보고 먼저 너희와 교제하여 약간 만족을 받은 후에 너희의 그리로 보내줌을 바랍이다. (롬 15:19.22-23)

나. 갈라디아 위기

안디옥 사건 후 바울이 경험한 첫 번째 위기는 갈라디아에서의 위기였다. 갈라디아로 온 안디옥에서 막강한 영향력을 발휘한 자들로 인한 위기였다.³²⁸⁾ 그들은 예루살

328) 갈라디아에 나타난 바울의 대적자들의 정체성에 대해 많은 연구가 진행되어 왔다. 가장 주도적인 입장은 예루살렘교회로부터 파송된 유대주의 선교사들로 보는 것이다. E.D.W.Burton (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (ICC; Edingburgh: T&T.Clark, 1921, liv-iv), C.K.Barrett (*Freedom & Obligation: A Study of the Epistle to the Galatians*, Philadelphia: WP, 1985. 7-16), H.D.Betz (*Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Hermeneia: Philadelphia: Fortress, 1979) 등이 있다. F.Watson (*Paul, Judaism, and the Gentiles: A Sociological Approach*, SNew Testament StudiesMS 56; Cambridge:Cambridge University Press, 1986. 49-61)에서 전통적인 관점을 받아들인다. 그러나 어떤 이들은 선교사들의 정체성에 대해 상이한 이해를 해 왔다. Harvey와 J.Munck는 대적자들을 이방인으로 보았다(A. E.Harvey, "The Opposition to Paul" *Studia Evangelica* (SE) 4:319-32; J.Munck, *Paul and the Salvation of Mankin*, Richmond:John Knox Press, 1959). Schmithals는 대적자들이 영지주의적인 배경이 있음을 주장했으나, 거의 지지를 받지 못하고 있다(*Paul and the Gnostics*,13-64). E.P.Sanders는 논쟁의 핵심이 하나님님의 백성의 membership과 관련된 것임을 지적한다(*Paul, the Law, and the Jewish People*.

렘의 유명한 사도들과 비교하면서 바울의 권위를 폄하시켰고, 율법에서 자유로운 삶을 저주 아래 있는 삶으로 정죄했으며, 아브라함의 진정한 자녀가 되기 위해 할례를 받으라고 촉구했다. 아마도 그들은 창세기 17:9-17 자신들의 주장을 뒷받침하는 구절로 제시했을 것이다. 즉 할례를 받고 율법의 멍에를 지는 자만이 아브라함과 사라에게 난 이삭과 같은 참 후손이고, 그렇지 않는 자는 하갈에게서 난 이스마엘처럼 저주 아래 있는 자와 같다고 주장했을 것이다.

바울은 자신의 사도적 소명이 부활하신 예수 그리스도에게 직접 받은 것임을 강조하며 논증을 시작한다(갈1:1-2). 그리고 그의 적대자들과의 논쟁의 근본적인 문제가 예수 그리스도의 은혜를 헛되게 하는데 있다고 주장한다. 그는 그리스도의 은혜와 율법의 행위를 대립시키면서 자신의 논증을 전개한다. 바울에 의하면 그리스도를 믿는다는 것은 율법에 대한 신앙을 포기하고 그리스도만을 의지하는 것이다. 이는 예루살렘의 사도들을 포함한 모든 이들이 공통적으로 인정하는 것이었다. 그런데 지금 그 공통된 기초가 흔들리고 있는 것이다. 율법의 권위가 그리스도의 은혜로 세워진 공동체 속에서 다시금 강조되면서 하나님의 백성들이 율법의 저주 아래로 다시 떨어지게 되고, 그리스도의 십자가의 은혜가 헛되게 될 위기에 빠진 것이다. 바울은 약화된 그 신앙의 기초를 수호하기 위해 홀로 일어선다.

바울은 성령으로 시작된, 성령으로 믿음을 받은 갈라디아교회의 교인들이 육으로 끝내 이르지 않을까 두려워한다(갈3:1-5).³²⁹⁾ 갈라디아에서 성령은 아브라함과 그의

Philadelphia:Fortress, 1983. 18-19). James D.G.Dunn은 대적자들이 갈라디인들에게 The Central Identity markers of Jews: Circumcision, the observance of food laws, sabbath등을 요구했다고 주장한다("Works of the Law and the Curse of the Law(Gal3:10-14), *New Testament Studies* 31, 1985, 523-42). John M.G.Barclay는 논쟁의 핵심이 하나님의 백성으로 온전한 상태를 누리기 위한 길로, 대적자들이 성령에 대한 주장을 펼쳤다고 관찰한다(*Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians, Studies of the New Testament and its World*: Edinburgh: T&T.Clark, 1988, 54-60). Martyn과 Howard는 중말론적인 사상을 갈라디아 논쟁의 핵심으로 설정한다(JL.Martyn. "Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians, *New Testament Studies* 31, 1985. 410-24; Geoge Howard, *Crisis in Galatia* (SNew Testament StudiesMS 35. Cambridge:Cambridge University Press, 1990). Nanos는 회당예배에 참여하던 Proselytes를 대적자로 설정한다(Mark Nanos, "The Inter and Intra-Jewish Political Context of Paul's Letter to the Galatians," in *The Galatians Debate*, ed. Nanos, Massachusetts: Hendrickson, 2002. p 396).

329) 갈라디아에 나타난 성령의 중요한 역할에 대해 아래의 학자들에 의해 주목되어 왔다. David Lull, *The Spirit in Galatians*, SBLDS 49 (Chico: Scholars Press, 1980). Charles

후손들을 향한 하나님의 약속이고, 장래에 얻게 될 기업의 보증이다. 바울이 강조한 것은 하나님이 예수 그리스도를 믿는 모든 이들에게 성령을 보증하셨다는 것이다(갈 3:2). 바울에게 성령은 하나님의 그의 백성을 받으시고 인 치신 증거이다. 성령은 하나님의 새로운 언약의 백성의 신분증이다. 이 점은 갈라디아서 3장 이하에서 전개되는 논증에 중요한 지침들이 된다.

바울은 이어 아브라함의 참 자녀가 누구인가에 대한 질문에 답한다.³³⁰ 아브라함의 자녀는 아브라함을 닮은 자들을 가리키는데, 아브라함처럼 믿음으로 의롭게 된 유대인과 이방인으로 구성된다. 예수 그리스도가 이 땅에 오신 이유는 율법의 저주 아래 있는 자들을 구속하여 하나님의 자녀의 자유를 주시기 위해서이다. 그는 유대인과 이방인 모두를 위해 오셨다.

바울은 하나님의 자녀의 자유를 줄 수 없는 율법에 대해 논증한다(갈3:19-20). 첫째, 율법은 첨가된 것으로 한계가 있고, 둘째, 그 목적은 범법을 더하게 하기 위해서이고, 셋째, 하나님의 손이 아닌 천사들을 통해 계시된 것이다. 그리고 넷째, 언약 당사자의 연합함으로 인해 중보가 필요하다. 그러나 약속은 율법과는 다르다. 약속은 율법보다 먼저 왔을 뿐 아니라, 약속된 축복을 지금도 가능케 한다. 율법은 자녀들을 예수 그리스도에게로 인도하는 몽학선생에 지나지 않는다. 바울은 율법 아래 있는 유대인의 상태와 세상의 초등학문에 인도되는 이방인의 상태가 크게 다르지 않음을 전제한다(갈3:23-24, 4:9). 그래서 바울은 말한다.

누구든지 그리스도와 합하여 세례를 받은 자는 그리스도로 옷 입었느니라. 너희는 유대인이나 헬라인이나 종이냐 자유자나 남자나 여자 할 것 없이 다 그리스도 예수 안에서 하나이니라. 너희가 그리스도께 속한 자며 곧 아브라함의 자손이요, 약속대로 유업을 이을 자니라. (갈3:28-29).

여기서 우리는 예루살렘교회의 신학, 즉 이방인을 복음으로 받아들이기는 하지만 신

H.Cosgrove, *The Cross and The Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians* (Macon: Mercer University Press, 1988). 보다 최근에 바울의 사상에 나타난 성령과 율법의 관계를 논한 좋은 논문으로 Colin G.Kruse, "Paul, the Law and the Spirit," *Paul and His Theology*, ed., Stanley E. Porter (Leiden/Boston: Brill, 2006), 109-130이 있다.

330) Walter Hansen, *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts*, *JSNew Testament Studies* 29, (Sheffield: JSOT Press, 1989).

변에 있어서는 구별하는, 율법이 메시아 공동체 내의 모든 이들에게 권위를 행사한다고 믿는 신학을 뛰어넘는 신약의 복음을 분명하게 듣게 된다.

본 논문의 주제와 고려하여 갈라디아서와 관련된 문제를 답해야 한다. 바로 그 바울이 갈라디아서에서 아브라함의 약속을 전적으로 ‘a-territorial’하지는 않았는가라는 질문이다.³³¹⁾ 갈라디아서는 누가 아브라함의 후손인가라는 논제에 집중되어 있기 때문에 땅에 대해서 잘 다루지 않는다. 그러나 “성령을 받음”은 기업, 유업을 상속받는 것과 깊은 관계를 보인다. 특히 “자녀의 자유”와 “유법을 이어받는 것”은 직접 연결된다(갈4:6-8). 바울은 성령을 받는 것과 유업을 잇는 것을 구분하는데, 이는 결코 a-territorial이 아니다. 이는 아마도 예수 그리스도의 재림이 이루어질 때 하나님의 백성들이 땅을 상속받게 될 것이라고 생각했기 때문인 것 같다. 그러나 보다 주목되어야 하는 것은 “하늘의 예루살렘”과 “땅의 예루살렘”에 대한 바울의 언급(갈4:21-31)이다.³³²⁾ 어떤 학자들은 이 부분을 바울이 논의를 보충하는 정도로만 취급하지만, Betz와 같은 신학자는 이 부분을 바울의 “가장 강한 논의”라고 일컫는다.³³³⁾ 필자도 이 부분이 갈라디아서에서 볼 수 있는 바울의 가장 재치 있고 심도 있는 논증이라고 생각한다.

선지자적인 시각으로 구약을 해석한 바울은 이방인을 향한 선교를 두 가지로 보았다. 하나는 예루살렘에서 발원한 이방 선교이고, 다른 하나는 바울에 의해 대표되는, 성령으로 자유를 주는 선교이다. 바울에게 있어서 이삭은 성령을 통해 아브라함의 자녀가 된 자이다. 죄의 노예를 만드는 예루살렘교회의 선교는 이삭이 아닌 이스마엘을 만드는 것이다. 성령으로 자녀를 생산하는 곳은 땅의 예루살렘이 아닌 하늘의 예루살렘이다. 바울은 이사야 54:1을 인용하면서 선지자적인 통찰력으로 하나님의 종말

331) P.W.L.Walker, *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 116-118.

332) C.K.Barrett, "The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians," *Essays on Paul* (Philadelphia: The Westminster Press, 1982); J.C.O'Neill, "For This Hagar is Mount Sinai in Arabia" *The Old Testament in the New Testament: Essays in Honour of J.L.North*, JSNew Testament Studiesup 189, ed., Steve Moyise (Sheffield: JSOT Press, 1992); H.D.Batz, *갈라디아서* (서울: 한국신학연구소, 1987), 486-511; F.F.Bruce, *The Epistle to the Galatians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 214-227; Richard N.Longenecker, *갈라디아서 WBC* (서울: 솔로몬, 2003), 479-513.

333) H.D.Batz, *갈라디아서* (서울: 한국신학연구소, 1987), 486-511.

론적인 역사를 그린다. 마치 수백 년 전, 아이를 낳지 못하는 예루살렘을 안타까워하던 선지자가 하나님의 놀라운 새 일을 선포하였던 것이 성취되고 있는 것이다. 잉태하지 못하던 자의 자녀가 성령의 능력으로 인해 남편 있는 자보다 많은 자녀를 갖게 될 것이다. 여기서 바울은 예루살렘을 부인하고 비 신성화하는 것이 아니다. 오히려 진정한 시온 신학을 재현한다.³³⁴⁾ 바울의 사역은 신비한 여인, 즉 하늘의 예루살렘에서 자녀들을 생산하는 사역이다. 바울은 성령의 능력으로 이루어지는 이방인을 향한 선교 사역 속에서 선지자들이 기대하던 종말론적인 시온의 영광이 회복되고 구원의 약속이 이루어진다는 점을 봤다는 의미에서 예루살렘교회의 신학을 초월한다.

바울이 갈라디아의 위기를 승리로 이끌었음은 고린도전서 16:1을 보면 알 수 있다. 갈라디아의 위기는 바울과 예루살렘의 관계에도 영향을 끼쳤을 것이다. 그래서 바울은 예루살렘을 위한 모금 활동을 시작하기로 결정한다. 바울이 처음부터 큰 프로젝트를 계획했던 것 같지는 않다. 그러나 고린도교회와 마게도냐교회가 모금 활동에 참여함으로써 바울의 후반기 사역에서 가장 중심적인 사역으로 부상된다.

다. 고린도 위기

바울은 에베소 사역의 중간기에 고린도교회로부터 편지와 방문자의 방문을 받는다. 바울은 이 편지를 받기 전에 이미 고린도교회에 적어도 한 편의 편지를 보낸 바 있었다(고전5:9). 바울은 고린도교회의 편지에 답장으로 고린도전서를 작성하고, 후에 직접 고린도를 방문한다(고후2:2, 12:14,13:1). 그러나 이 방문에서 바울은 원했던 바를 이루지 못하고 급히 떠나게 된다. 그리고 근심하고 애통하는 마음으로 편지를 써 디도를 통해 보낸다. 얼마 후 에베소 사역을 마감한 바울은 드로아를 걸쳐 마게도냐에 도착한다. 그 곳에서 디도를 만나고 기쁨 속에서 고린도후서를 작성하여 보낸다.

고린도 위기는 안으로부터 야기된 위기와 밖으로부터 침입한 위기로 나눌 수 있다. 안으로부터의 위기는 고린도인들이 갖고 있었던 영육 이원론적 세계관과 문화로

334). 필자는 아직 유감스럽게도 많은 주석과 논문에서 이 점을 분명히 제시하는 글을 일지 못했다. 한 가지 예외는 Christl M.Maier이다. 그는 시편 87편과 갈4:26절의 관계를 논하는 논문에서 시편87편이 시온전승의 독특한 기록물로서, 신약의 바울에 의해 어떻게 이해되었는가를 다루면서 시온전승과 갈4:21-31절의 관계를 탁월하게 논한다. Christl M.Maier, "Psalm 87 as a Reappraisal of the Zion Tradition and Its Reception in Galatians 4:26" *CBQ* 69 (2007): 473-484.

말미암은 위기를 가리키고, 밖으로부터 침입한 위기는 바울의 선교를 대적한 이들로 야기된 위기를 말한다. 바울의 복음 선포와 성령의 임함은 고린도교회의 시작과 성장을 가져왔다. 그러나 바울은 얼마 후, 고린도교회가 파당으로 분열되고 심각한 음행과 방종으로 인해 큰 문제에 빠져 있음을 듣게 된다. 파당의 근본적인 이유는 복음의 진리를 사람인 교사들의 지혜로 착각했기 때문이었다.³³⁵⁾ 그들은 사역자들이 전한 복음의 진리를 교사들의 깨달음으로 판단했고, 임의대로 선택하여 편당을 형성했다. 그리고 스스로를 높이고 남을 비난했다. 고린도전서 4장에 언급된 음행은 6:9 이하에서 언급되는 고린도인들의 성에 대한 유물론적인 관점을 깊게 반영한다. 그들은 바울이 주장한, 식물이 사람을 더럽게 하지 못한다는 사상을 성에도 적용했다. 그래서 모든 성적인 것은 육의 행동에 지나지 않고 영과는 상관없다는 결론에 도달했다. 헬라적인 이원론에 몰 들은 그들은 육체에 대한 히브리적 사고를 이해할 수 없었다. 일부 성도들이 “육체의 부활은 없다”고 주장한 것도 이런 맥락에서 일 것이다.³³⁶⁾ 성령의 체험을 일종의 완전한 상태에 이른 현상으로 이해했다. 방언과 같은 경험을 하늘의 경지에 이르러 천사들의 교제와 같은 것으로 높게 평가했다. 일부 여성 성도들도 바울이 선포한 그리스도 안에서 여자와 남자의 차별 없음을 과도하게 해석하여 남자처럼 행동하며 여성의 자유를 나타내고자 했다. 그들은 영적으로 흥분해 있었고 과도한 확신에 꼭 차 있었다. Anthony C. Thiselton은 고린도교회에 나타난 이러한 현상을 ‘Realized Eschatology’라고 표현한다.³³⁷⁾

335) 고린도의 파당연구에 대해 이미 고전이 된 논문들은 아래와 같다. Johannes Munck, “The Church without Factions: Studies in I Corinthians 1-4,” *Paul and the Salvation of Mankind*, (London: SCM, 1959), 135-67; Nils Alstrup Dahl, “Paul and the Church at Corinth,” *Studies in Paul* (Oregon: WSP, 1977), 40-61; C.K.Barrett, “Christianity at Corinth”, in *Bulletin of the John Rylands Library* xvi (1964) 69-297; “Sectarian Diversity at Corinth” in *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in Conflict. Essays in Honour of Margaret Thrall*, ed., Trevor J.Burke, J.Elliott (Leiden/Boston: Brill, 2003), 287-302. 그레코-로마 문화배경속에서 고린도의 파당에 대한 연구를 Ben Witherington III에 의해 탁월하게 진행된다. *Conflict & Community in Corinth : A Socio-Rhetorical Commentary on 1 & 2 Corinthians* (Michigan: Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 90-130.

336) C.M.Tuckett, “The Corinthians Who Say ‘there is no resurrection of the dead’(1Cor 15:12)” *The Corinthian Correspondence*, ed., R.Bieringer (Leuven: Leuven University Press, 1996), 247-275.

337) Anthony Thiselton, “Realized Eschatology at Corinth,” *New Testament Studies* 24 (1978): 510-26.

바울은 이런 고린도교회의 성도들을 향해 구원의 현재, 과정, 미래를 강조한다. 그들은 현재 길 가운데 있다. 그리스도의 재림 시 부활의 영광에 이르기 전에는 그 누구도 이미 구원받았다 주장할 수 없다. 십자가의 도를 붙잡는 자만이 구원을 이룰 수 있다(고전1:18). 십자가에서 죽으신 영광의 주는 인간의 지혜로는 깨달을 수 없는 하나님의 비밀이다. 이 비밀을 통해 성도는 만세전에 감추어진 영광을 상속받게 된다(고전2:6-10). 바울은 고린도전서에서 직접적인 성령의 계시를 경계한다. 하나님의 비밀은 성령에 의해 특별히 선택된 청지기들을 통해서만 계시되기 때문이다(고전2:12, 4:1). 성령을 받은 이들은 그 청지기들을 통해 십자가의 비밀을 온전히 깨달아 알게 되고 주를 사랑하게 된다.

성도는 구원의 과정 중에 있다. 마치 유월절을 지킨 후 무교절을 지키는 것과 같다(고전5:6-8). 홍해를 건너 광야의 길을 가는 것과 같다(고전10:1-13). 죄를 척결해야 하고 광야의 시험을 이겨내야 한다. 항상 넘어질까 조심해야 한다(고전10:12). 바울은 고린도전서에 “몸을 위하는 그리스도”의 사역을 언급하는데(고전6:12-20), 이는 갈라디아서와 대조를 이룬다. 몸은 막 쓰다가 버리는 것이 아니다. 하나님과 연합하여 하나님을 위해 준비되는 영원에 이르러야 할 존재이다. 성령이 거하시는 거룩한 전이다.

Walker는 여기서 바울은 성령의 새 전을 예루살렘의 성전과 대치시켰다고 주장한다.³³⁸⁾ 그는 고린도전서 3:16-17과 6:19-20, 고린도후서 6:16 등에 근거해 바울이 그리스도의 교회가 성전을 대치했다고 주장한다. 그러나 바울의 “너희가 하나님의 성전인 것을 알지 못하느냐?”라는 질문은 그 다음에 나오는 “하나님의 성령이 너희 중에 거하심을 알지 못하느냐?”라는 질문과 같은 의미이다. 고린도전서 6:19-20의 논리도 마찬가지이다. 성령의 전에 대한 사상은 하나님의 백성 가운데 임재하시는 성령에 대한 표현이다. 고린도후서 6:16은 바울의 사상을 이해하는데 도움을 준다. 바울은 우리가 살아계신 하나님의 전이라고 말하면서 구원의 약속을 언급하는데, 이는 그 백성 가운데 임재하시면서 그들을 인도하시는 하나님의 역사를 가리킨다. 예수 그리스도가 죽음에서 부활하시어 성령을 그 백성에게 부어주신다는 주장은 모든 사도들이 공통적

338). P.W.L.Walker, *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 119-127. N.T.Wright. “Jerusalem in the New Testament,” in P.W.L.Walker, ed., *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God* (Carlisle/Grand Rapids: Paternoster Baker, 1994), 53-78.

으로 선포하는 것이다. 바울은 그가 복음을 선포할 때 함께 하시는 성령에게 감사를 표한다. 하나님의 백성의 공동체가 하나님이 거하시는 성전이 된다는 사상은 바울이 만든 사상이 아니다. 바울과 동시대에 있었던 콤파 공동체도 자신들 가운데 성령이 임재하시는 성전임을 주장했다(1QS5:5-6; 8:5-6; 9:3-6; 3:4-9)³³⁹. 그렇지만 예루살렘을 근본적으로 부인한 것은 아니다. 바울의 사상에 있어서 새로운 것은 예수 그리스도로 인해 이방인도 새 언약의 공동체에 참여하게 되어 성령의 임재를 함께 누리는데 새 성전이 되었다는 것이다. 따라서 바울은 교회 공동체가 예루살렘 성전을 대치했다고 주장한 것이 아니다. 유대인만의 공동체에서 이방인도 동일하게 참여할 수 있게 된 새 언약의 공동체를 주장한 것이다.

고린도전서 3:16-17은 특별한 주의를 요한다. 여기서 바울은 성전 모티브를 처음 사용한다. 고린도교회의 당파와 분쟁의 문제를 해결하기 위해 교훈할 때, 바울은 두 개의 비유를 통해 하나님과 하나님의 일꾼, 교회간의 관계를 설명한다(고전3:5-17). 이중 첫 번째는 하나님의 밭 비유이고, 다른 하나는 하나님의 집 비유이다. 하나님의 밭 비유에서 바울과 아볼로라는 부름 받은 농군으로 하나님과 동역하는 일꾼으로 그려진다(고전3:5-9). 이어지는 하나님의 집 비유에서 바울은 다소 흥분한 상태에서 논증을 진행한다. 그는 자신을 노련한 건축자로 그리면서 하나님의 집을 세우기 위한 유일한 터는 예수 그리스도라고 주장한다. 예수 그리스도 외의 다른 터에 집을 세우는 자들에게는 하나님의 심판이 이를 것이고, 성령이 거하시는 예수 그리스도의 성전을 더럽히는 자들은 하나님이 멸하실 것이라고 엄중히 경고한다. Barrett는 여기서 바울이 마태복음 16:18-19의 게바-반석 전승을 배경으로 했다고 주장한다.³⁴⁰ 베드로를 기초로 하는 새 성전 사상을 주장하는 예루살렘교회의 선교 사역에 대항해서 바울은 그리스도를 반석으로 하는 새 성전 사상을 주장하고 있다는 것이다. 바울에게 있어서 그리스도는 새 성전의 유일한 반석이다. 성령은 예수를 주로 인정하는 공동체에 부여지게 되는데, 이는 선지자들이 예언했던 종말론적인 성전의 성취이다. 바울은 헤롯이 만든 예루살렘 성전이 아니라 예루살렘교회를 종말론적인 성전으로 보았을 가능성이 있

339) John R. Levison, "Spirit and Temple in Paul's Letters to the Corinthians," in Stanley E. Porter, ed., *Paul and His Theology* (Leiden/Boston: Brill, 2006), 193-197.

340) C.K.Barrett, "Cephas and Corinth," *Essays on Paul* (Philadelphia: The Westminster Press, 1982), 28-39.

다.³⁴¹⁾ 바울은 고린도전서에서 이스라엘 공동체와 함께 하는 신비한 반석에 대해 언급하면서 반석 전승을 그리스도적으로 해석한다. 이는 바울이 시온 전승에서 중요한 '모퉁이 돌'을 잘 알고 있었다는 증거가 된다. 그리고 예수가 "건축자의 버린 돌이 모퉁이 돌이 되어 새 성전이 이루어 질것이라"(막12:10; 시118:22-23)는 예언을 자신의 죽음과 부활에 연관하여 사용하셨음을 알았을 것이다.³⁴²⁾ John R. Levison은 바울의 새 성전 사상을 종말론적인 시온순례 사상과 연결해서 해석해야 한다고 주장한다.³⁴³⁾

밖으로부터 들어온 사람들에 의해 야기된 고린도의 위기는 바울의 신분과 권위에 대한 도전이다. 그 위기의 고조는 고린도후서 10-13장에서 나타나지만, 고린도전서에서도 그 영향력을 느낄 수 있다. 그의 사도직은 이미 도전을 받고 있었다(고전 9:1-3, 15:8-9, 4:1-4). Barrett는 고린도전서 3:10-17의 건축 비유가 게바 전승(마 16:18)을 의식한 것이라고 말한다. 아마도 베드로가 고린도교회를 방문했던 것 같다.³⁴⁴⁾ 고린도후서는 바울의 사도직에 대한 변호서와 같은 서신인데, 여기서 우리는 고린도 위기 속에서 바울이 처한 곤경을 느낄 수 있다. 고린도후서에 나타난 바울의 대적자들의 정체는 항상 흥미로운 연구의 주제가 되어왔다.³⁴⁵⁾ 그들은 유대인이고(고후11:22). "먼 곳에서 왔으며"(고후10:12-17), "지극히 큰 사도들의 후원"(고후11:5)을

341) Seyoon Kim, *Paul as an Eschatological Herald*, 19.

342) Seyoon Kim, "Sayings of Jesus," in GERAL F. Hawthorne and Ralph P. Martin, eds., *Dictionary of Paul and His Letter* (Downers Grove, IL: IVP, 1993), 480.

343) John R. Levison, "Spirit and Temple in Paul's Letters to the Corinthians," in Stanley E. Porter, ed., *Paul and His Theology* (Leiden/Boston: Brill, 2006), 189-215.

344) C.K.Barrett, "Cephas and Corinth". 28-39.

345) F.C.Baur, *Paul the Apostle of Jesus Christ*; C.K.Barrett, "Paul's Opponents in 2 Corinthians," *New Testament Studies* 17 (1971); J.J.Gunther, *St. Paul's Opponents and their Background: A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings* (NovtSup 35. Leiden: E.J.Brill, 1973); Dieter Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians* (Philadelphia: Fortress, 1986); G.Lüdemann, *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, trans. M.E. Boring (Minneapolis: Fortress, 1989); W.Schmithals, *Paul and the Gnostics*, trans. J.E.Steely (Nashville: Abingdon, 1972); J.L.Sumney, *Identifying Paul's Opponents: The Question of Method in 2 Corinthians* (JSNew Testament Studiesup 40; Sheffield:JSOT Press, 1990); 'ServaNew Testament Studies of Satan', 'False Brothers' and Other Opponents of Paul (JSNew Testament Studiesup 188; Sheffield:Sheffield Academic Press 1999), J.Lambrecht, "Dangerous Boasting. Paul's Self-Commendation in 2 Cor 10-13, in *The Corinthian Correspondence*, ed R.Bieringer (Leuven: Leuven University Press, 1996) p 325-346; S.E.Porter, *Paul and His Oppon*:*New Testament Studies* (PAST2. Leiden: Brill, 2005).

받는 복음 전파자였던 것이 확실하다. 바울은 고린도후서 3:1-4:6에서 이들을 의식하면서 자신의 사역을 변호한다. 그는 모세의 사역과 대조되는 신약의 직분을 논하는데, 바울에게 있어서 대적자들은 아직 마음에서 수건이 벗겨지지 않아 그리스도의 영광의 복음의 광채를 보지 못하는 자들이었다. 그들은 아직도 모세의 영광에 더욱 집착하고 있었는데, 이는 바울이 안디옥과 갈라디아, 더 나아가 빌립보에서 경험하게 된 대적자들이 보인 특징과 동일했다.³⁴⁶⁾ 그들은 모두 이방 그리스도인들을 유대인화시키려고 노력한 자들이었다. 이런 의미에서 필자는 바울이 그의 독립적인 사역 기산 중에 세운 교회들을 통제하기 위한 집요한 반 바울 선교(Anti-Paul-Mission)가 예루살렘을

346). 필자는 빌립보서의 저작연대를 바울의 에베소사역의 마지막 기간으로 본다. 그 중요한 이유들로 1) 바울은 빌립보서에서 단 한 번의 빌립보 방문만을 전제하는데, 사도행전과 바울 서신에 의하면 바울은 에베소사역의 말기에 여러 번 빌립보를 방문한다. 2) 빌립보서에서 바울은 그동안 빌립보교회와 그사이에 있었던 재정적인 관계들에 대해 회억하고 감사의 마음을 전하고 있는데, 만약 빌립보서가 예루살렘모금 이후에 Tm여진 것이라면, 바울이 그의 서신에서 모금 사건을 언급하지 않는 것이 이상스럽다. 셋째로, 에바브로 디도의 병이다. 감금된 바울을 돕기 위하여 빌립보교회는 에바브로 디도를 보내어 바울을 돕게 한다. 그런데 디도는 병에 걸린다. 그리고 그 소식이 빌립보에 전해져 성도들도 큰 근심에 빠지게 한다. 그 소식이 또 바울에게 전해지며, 에바브로 디도의 병은 그 사이에 치유를 받았지만, 그로 하여금 근심하게 한다. 이와 같은 소식의 빈번한 교통은 로마나, 가이사라보다 보다 인근 지역이 에베소가 더욱 가능성이 높다. 넷째로, 빌립보방문에 대한 바울의 높은 기대이다. 바울이 만약 로마에 갈여 있었다면 그는 다시 동부로 방문하는 것이 되는데, 이것은 다른 바울서신에 나타난 바울의 계획과 어울리지 않는다. 다섯째로, 빌립보서와 고린도후서 마치고 상하편과 같은 특징을 가지는데, 심지어 세밀한 마음의 흐름과 신앙의 확신까지 잘 교합된다. 이는 가까운 기간에 Tm여진 서신임을 간접적으로 증명할 수 있다. 여직껏 빌립보서거 에베소에서 쓰여 졌다는 주장에 가장 큰 걸림돌은 에베소에서 바울이 감금된 기록이 사도행전에는 없다는 것이다. 그러나 사도행전의 성격상 모든 바울의 경험을 다 기록한 것은 아님이 분명하다. 사도행전은 바울의 2차 고린도행을 기록하지 않는다(고후12:12,14,13:1). 뿐만 아니라 바울의 서신을 통하여 우리는 바울이 에베소에서도 감금 경험이 있을 수 있음을 추측할 수 있다. 고후11:23에서 바울은 자신이 다른 사역자들에 비해 더욱 많이 간헐던 것을 지적하는데, 그것은 빌립보사역시에 잠깐 감금되었던 것 외에도 수감생활을 했다는 말이 된다. 딤후4:15, 1:15은 바울이 에베소에서 재판을 받은 전승을 담고 있다. 빌립보서에 나오는 "시위대"(1:13)의 언급이 빌립보서를 로마와 연결케 하는 결정적인 단서처럼 역할을 해 왔으나, 가이사의 시위대가 제국의 중요한 도시에 있어 왔다는 증거들이 나타났다. 아직은 에베소에 가이사의 시위대가 있었다는 증거는 없지만, 빌립보서의 저작 장소를 결정하는데 크게 중요한 요소가 되지 않는다. 필자는 에베소 사역의 마지막 기간 57년경을 빌립보서의 저작 연대를 본다. 빌립보서가 만약 바울의 에베소사역기간에 쓰여진 문헌이라면, 빌립보서에서 감지되는 유대주의자들, 심지어 할례주의자들의 활약이 지속되고 있음을 분명하게 발견할 수 있다(빌3장). 이는 마게도냐를 직접 방문을 통하여 바울이 간증하는 것과 거의 일치하다(고후7:5).

중심으로 이루어졌다는 가설에 상당한 타당성이 있다고 생각된다.

제 4 절 예루살렘을 위한 모금활동과 바울의 종말론적인 기대

예루살렘은 바울을 버렸으나 바울의 마음은 견고하게 예루살렘을 향하고 있다. 바울서신 연구에 있어서 중요한 것은 서신의 상황성을 인정하는 것이다. 모든 언어는 그 상황 속에서 읽혀져야 한다. 서신의 경우에는 더욱 그러하다. 바울의 주요 서신이 이방 선교를 에워싼 싸움, 즉 바울을 대표로 한 '율법에서 자유로운 선교'와 예루살렘에서 발원한 '율법적인 이방 선교'의 충돌을 배경으로 하고 있지만, 바울을 정확하게 이해하기 위해서는 다른 한 가지 중요한 사건을 꼭 염두에 두어야 한다. 바로 예루살렘을 향한 바울의 모금활동이다³⁴⁷. 율법적인 이방 선교사들과의 충돌로 인해 바울이 예루살렘을 적대적으로 표현할 때가 있지만, 그럼에도 분명한 사실은 그가 예루살렘을 위해 생명을 걸었다는 것이다(행20:22-24).

347). F.F.Bruce, "Paul and Jerusalem"; N.A.Dahl, "Paul and Possessions," in *Studies in Paul* (Minneapolis: Augsburg, 1977), 22-39; Charles H.Buck, JR. "The Collection for the SaiNew Testament Studies" *HTR XLIII*, 1950. W.D.Davies, *The Gospel and the Land*; J.D.G.Dunn, *Roamans* (WBC 38; Dallas: Word, 1988); D.Georgi, *Remembering the Poor: The History of Paul's Collection for Jerusalem* (Nashville: Abington, 1992); L.Goppelt, *Apostolic and Post Apostolic Times* (London: A & C Black, 1970); M.Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (Philadelphia:Fortress, 1979); B.Holmberg, *Paul and Power* (Eugene:Wipf and Stock Publishers, 1978); L.W.Hurtado, "The Jerusalem Collection and the Book of galatians," *JSNT* 5 (1979), 46-62; S.Mcknight, "Collection for the SaiNew Testament Studies" in *Dictionary and Letters of Paul* (ed. G.F.Hawthorne, R.P.Martin, Illinois: Downers Grove, 1993), 143-147; R.P.Martin, *2 Corinthians*(WBC 40; Waco: Word, 1986) 256-58; K.F.Nickle, *The Colletion : A Study in Paul's Strategy* (SBT 48; Naperville:Allenson, 1966); N.Taylor, *Paul, Antioch and Jerusalem : A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity* (JSNew Testament Studiesup 92, Sheffield: JSOT Press, 1992); F.Watson, *Paul , Judaism and the Gentiles* (SNew Testament StudiesMS 56; Cambridge: University Press, 1986) 174-76; A.JM.Wedderburn , "Paul's Collection : Chronology and History" *New Testament Studies*48 (2002) 55-116; S.ze Kar Wan, "Colletion for the SaiNew Testament Studies as Anticolonial Act" in *Paul and Politics* ed. R.K. Horsley (Trinity Press International, 2000).

1. 예루살렘을 위한 바울의 모금

바울이 언제 예루살렘을 위한 모금을 진행했는가에 대해서는 확실치 않다. 추측 하건대 아마도 갈라디아 위기를 극복한 이후, 고린도전서가 쓰여지기 전의 시기였을 것이다(고후16:1). 바울은 갈라디아 지역에서 뿐만이 아니라, 아가야, 마게도냐, 아세아 등 그가 개척한 모든 이방 교회에서 모금활동을 했다. 그가 로마 교회까지 생각하고 있었다고 말하는 이들도 있다(롬1:13, 12:13, 15:26; 고후8:4, 9:6-10, 9:13). 바울은 이 모금활동을 위해 큰 대가를 지불했다. 바울의 2차 고린도 방문도 이 모금활동과 관련되었던 것 같다. 바울은 또 마게도냐도 수차례 방문했다. 바울은 이 활동으로 인해 많은 비난을 감수해야 했다(고후12:16). 그는 이 일을 위해 디모테와 디도를 비롯한 많은 동역자들을 파송했다(고후8:18, 22). 처음 바울은 이 모금활동을 위해 자신이 직접 가야할 것인지에 대해 결론을 내리지 않았다(고전16:4). 그러나 결국 직접 가야 함을 깨닫고 이 사역에 헌신했다(롬15:25). 바울의 모금활동이 얼마나 성공적이었고, 그 액수가 어느 정도였는가에 대해서는 학자들 사이에서 의견이 분분하다. 사도행전에 의하면 상당한 대표단이 구성되었음을 알 수 있는데, 갈라디아 지역에서는 더베와 루스드라 지역의 대표(행20:4), 마게도냐 지역에서는 베뢰아(행20:4), 데살로니가(행20:4), 빌립보 지역의 대표(행16:16, 20:6), 아가야 지역의 고린도(롬15:26, 20:6, 고전16:1-4), 소아시아 지역의 에베소교회 대표(행20:4) 외에도 드로아(행20:5-6), 두로(행21:3-4), 돌레마(행21:7), 구브로와 가이사랴 지역의 대표(행21:16) 등이 헌금과 더불어 대표단에 참여했다고 추측된다.

로마서를 쓸 당시 바울은 생명의 위협을 무릅쓰고 이 모금을 예루살렘에 친히 전하기로 다짐했다. 이는 모금을 전달하는 일이 바울에게 있어서 로마 방문이나 스페인 선교보다 더 다급하고 중요한 일이었음을 알 수 있다. 바울이 이 모금에 부여한 의미와 기대했던 것은 무엇이었는가?

2. 예루살렘 모금의 의미와 로마서

로마서는 예루살렘의 모금 활동의 의미를 밝히기 위해 쓰여진 서신이 아니다. 로마서는 로마교회에 보내신 서신으로, 바울은 로마교회의 구체적인 필요를 알고 있었다. 또한 로마서는 로마를 거쳐 스페인 선교를 진행하기 위한 준비작업으로 보내신

서신이다. 그러나 로마서에 나타난 예루살렘 요소를 무시할 수는 없다. 그래서 J. Jervell은 로마서를 “예루살렘에 보내진 편지” 혹은 “Collection Speech”라고 일컫는다.³⁴⁸⁾ 그러나 분명한 것은 바울의 예루살렘 행, 보다 정확히 말해 예루살렘교회에 이방 교회의 헌금을 전달하는 일이 로마서 집필에 큰 영향을 끼쳤다는 사실이다.³⁴⁹⁾ 따라서 로마서를 통해 우리는 예루살렘교회를 위한 모금활동에 바울이 어떤 의미를 부여했고 어떤 기대를 가졌는지 상당부분 알 수 있게 된다.

가. 바울 서신에 언급된 예루살렘 헌금의 의미

예루살렘을 위한 모금은 사도 협의에 대해 서술한 갈라디아서에서 처음 언급된다. 바울과 바나바를 만난 예루살렘교회의 기둥 같았던 사도들은 안디옥교회의 율법에서 자유한 이방 선교를 인정하는 한편 예루살렘의 가난한 자를 계속해서 기억해달라 부탁한다. 그들이 언급한 “가난한 자”는 예루살렘에 있던 제자들을 가리키는 호칭이었을 가능성이 높다.³⁵⁰⁾ N. Taylor는 모금이 예루살렘교회와 안디옥교회 간의 협의였음을 강조한다. 그러나 Taylor는 사도행전 18:22의 방문을 안디옥 사건 이후의 방문으로 설정한다. 그는 바울이 안디옥을 방문하는 동안에 예루살렘과의 관계를 회복하고자 모금활동을 벌리기로 결정했다고 가정한다.³⁵¹⁾ Taylor의 구상의 약점은 우선, 앞에서 지적한대로, 예루살렘 회의와 안디옥 사건 사이의 기간을 너무 짧게 잡았다는데 있다. 둘째, 성경은 어느 곳에서도 예루살렘과 안디옥의 긴장관계를 언급하지 않는다. 만약 바울이 안디옥교회의 후원을 계속 받고 있었다면, 그가 대적자들로 인해 처한 선교지에서의 곤경은 이해하기 힘들게 된다. 그리고 바울이 예루살렘을 위해 모금한 헌금을 예루살렘교회가 받아들일지의 여부에 대한 염려도 불필요하게 된다. 바울의 곤경은 안디옥교회로부터 이탈되었기 때문이다. 바울은 모금활동을 통해서 예루살렘교회와 안디옥교회 사이에 맺어진 협약관계를 예루살렘과 바울의 관계에도 적용

348) Jacob Jervell, “The Letter to Jerusalem,” in Karl Donfried, ed., *The Romans Debate* (Massachusetts : Hendrickson, 1977), 53-64.

349) A.J.M.Wedderburn, *The Reasons for Romans* (Edinburgh: T. &T. Clark, 1988).

350) Leander E. Keck, “The Poor among the SaiNew Testament Studies in the New Testament,” *ZNW* 56 (1965): 100-129.; “The Poor among the SaiNew Testament Studies in Jewish Christianity,” *ZNW* 57 (1966): 54-78.

351) N.Taylor, *Paul, Antioch and Jerusalem : A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity* (Sheffield: JSOT Press, 1992), 197-205.

하고자 노력했다고 볼 수 있다.

바울은 고린도전서 16:1-4에서 어떻게 모금을 준비해야 할지는 권고하지만 그 의미는 밝히지 않는다. 고린도후서 8-9장에 가서야 헌금의 의미를 상세하게 밝힌다. 첫째, 바울은 헌금을 구제로 보았다. 그가 모금한 헌금은 경제적인 어려움에 처해 있던 예루살렘교회의 성도들을 돕기 위한 것이었다(고후8:8-9, 13-15; 롬15:26).

그러나 헌금의 의미는 여기에서 그치지 않는다. 바울은 이방 교회의 헌금을 일종의 믿음의 증거로 해석한다. 이는 이방인들이 복음으로 인해 거룩해 졌음을 증명하는 증거가 될 뿐 아니라 예루살렘교회가 그들을 받아들이고 인정하고 축복할 수 있기를 소망했다. 바울은 헌금을 교회의 하나 됨을 이루도록 하는 수단으로 생각했다. 바울에게 이방인들의 헌금은 그리스도의 사역이었다. 이방인들의 헌금은 그리스도의 열매였다.

우리 예수 그리스도의 은혜를 너희가 알거니와 부요하신 자로서
너희를 위하여 가난하게 되심을 그 가난함을 인하여 너희로 부요
케 하려 하심이라. (고후8:9)

그리스도가 가난하게 되심으로 가난한 자들이 부요하게 되었다. 다시 말해 이방인들이 하나님의 백성의 축복에 참여하게 되었다. 따라서 그리스도 안에서 영적으로 부요해진 자들은 다른 가난한 자들이 부유하게 되도록 스스로 가난해져야 한다(고후 8:9). 바울이 모금활동에 참여한 마게도냐교회를 칭찬하는 이유도 여기에 있다(고후 8:5). 그리스도에 대한 믿음은 이방인들로 하여금 이웃을 사랑하도록 했고(갈5:6), 이 사랑은 믿음의 증거로 이웃들에게 역사했다. 그래서 바울은 기대했다. “이 봉사의 직무가 성도들의 부족한 것을 채울 뿐만 아니라 사람들의 하나님께 드리는 많은 감사를 인하여 넘치는 것이다”(고후9:12). 연보는 “의의 열매”이다(고후9:10). 예루살렘교회는 풍성한 연보로 인하여 “이방인들이 그리스도의 복음을 진실로 믿고, 복종하는 것”을 깨달아 하나님에게 “감사”(고후9:11)와 “영광”(고후9:13)을 돌리고, 하나님이 이방인들에게 베푸신 지극한 은혜로 인하여 “그들을 위하여 간구하며”(고후9:13) “사모하게 될 것”(고후9:14)을 기대한다. 즉 바울은 이방 교회의 헌금으로 말미암아 유대 그리스도인들이 이방 그리스도인들의 믿음을 인정하고, 그들을 감사하고, 서로 교제하기를 원

했다(롬15:26). 그리고 그들을 위해 간구하고 축복하기를 희망했다.

고린도후서 8:13에서 언급하는 평균은 단순히 “경제적인 평균”이 아니다. 영적인 것을 포함한다. 즉 이방인들의 재정적인 여유가 유대인들의 재정적인 빈곤함을 채우고, 유대인들의 영적인 풍성함이 이방인들에게 전해지기를 바라는 것이다. 바울은 “심는 것”과 “거두는 것”에 대한 비유도 육신의 것을 심고 영적인 것을 거두는 것으로 종종 사용한다(고후10:9-10, 고전9:11, 갈6:6-10). 바울은 이방 교회의 헌금이 그리스도의 의의 열매로 확증되어 예루살렘교회의 인정과 축복을 받게 될 것을 기대했다. 이런 의미에서 D. Georgi의 “justification in money”라는 표현은 도발적이기는 하지만 쉽게 놓칠 수 있는 바울연구의 중요한 한 단면을 상기시킨다.³⁵²⁾

그렇다면 바울은 소망은 여기서 그치는가? 다른 기대는 없었는가? 좀 더 구체적으로 말해, 바울이 이방의 대표단과 함께 예루살렘을 향할 때, 종말론적인 시온 순례와 같은 것을 기대하지는 않았을까?

나. “빛진 자”로서의 이방교회와 “빛진 자”로서의 이방사도

로마서에서 바울은 예루살렘을 위한 헌금의 의미를 해석하면서 그 동안 언급되지 않았던 새로운 사상을 진술한다. “저희가 기뻐서 하였거니와 또한 저희는 그들에게 빛진 자니 만일 이방인들이 그들의 신령한 것을 나눠 가졌으면 육신이 것으로 그들을 섬기는 것이 마땅하니라”(롬15:27). 바울은 예루살렘을 위한 이방그리스도인의 헌금을 일종의 “빛 값음”으로 해석한다. 이미 고린도후서 8-9장에서 영적 씨를 심고, 육적 열매를 거두는 비유와 평균케 함의 개념 등에 암시되어는 있었지만, 이방 그리스도인의 헌금을 일종의 빛 값음으로 해석하는 것은 앞의 진술된 내용을 넘어서고 있는 것이다. 바울에 의하면 이방인들이 복음 안에서 누리는 축복은 원래 유대인들에게 속한 것이었다. 그러나 그들의 불신과 하나님의 은혜로 인해 이방인들에게 이 복인 흘러가게 되었다. 이방 그리스도인들은 이런 하나님의 은혜를 깨달아 합당한 열매, 즉 사랑과 섬김의 열매를 맺어야 한다. 보다 노골적으로 말하자면 빛 값음에 힘써야 할 책임 아래 놓여 있는 것이다.

352) D.Georgi, *Remembering the Poor: The History of Paul's Collection for Jerusalem* (Nashville: Abington, 1992), 151.

바울의 이방인들을 향한 “빛진 자”(롬1:14) 사상과 유대인들을 향한 이방 그리스도인들의 빛진 자 사상 사이에는 깊고 풍성한 연관이 있다. 김세윤에 따르면 바울은 자신의 사도직을 하나님의 은혜로 보았을 뿐 아니라 빛진 자로 이해했다. 이는 이방인들의 구원을 위해 하나님이 그를 사도로 불러 하나님의 은혜에 참여하게 했음을 나타낸다. 이런 의미에서 바울이 사도적인 소명에 최선을 다하는 것은 그의 종말론적인 구원을 이루는 것과 깊은 연관을 설정한다(고전9:16,23; 롬1:14, 빌1:19, 2:16, 4:1; 살전 2:19; 고후1:14). 이는 생계를 지원받을 수 있는 권리에 대한 자발적인 포기(고전9:15이하), 복음의 진보를 위한 남다른 노고(고후5:7-15, 11:23-30), 마지막 심판과 상에 대한 관심, 그리고 그의 수고가 헛되지 않을까 하는 염려 등에서도 나타난다.³⁵³⁾

이러한 생각들은 바울이 이방 그리스도인들에게도 유대인들의 구원을 위한 일종의 소명과 헌신을 기대하지 않았을까하는 기대를 하게 만든다. 특히 바울은 고린도후서 5:15에서 자신의 사도적인 사역의 목적을 “모든 것을 너희를 위하여 하는 것은 은혜가 많은 사람의 감사함으로 말미암아 더하여 넘쳐서 하나님께 영광을 돌리게 하려 함이라고” 진술한 후, 이방인들의 헌금의 목적도 “성도들의 부족한 것만 보충할 뿐만 아니라, 사람들의 하나님께 드리는 많은 감사를 인하여 넘치게 하리라”(고후9:12)고 말한다. 그리고 “이 ‘직무’를 증거삼아 너희의 그리스도의 복음을 진실히 믿고 복종하는 것과 저희와 모든 사람을 섬기는 너희의 후한 연보를 인하여 하나님께 영광을 돌리게 되고”(고후9:13), 결과적으로 ‘저희가 너희를 위하여 간구하며, 하나님이 너희에게 주신 지극한 은혜를 인하여 너희를 사모하게 되리라’(고후9:14)고 서술한다. 즉 바울의 사도적 소명과 “유대인들을 향한 이방그리스도인의 섬김”은 모두 하나의 직무이자 말로 표현할 수 없는 하나님의 은혜이다(고후9:15).

바울은 자신의 사도적 직분을 생각할 때, 자신의 사역을 통하여 이방인들이 메시야의 구원에 참여하게 되는 것뿐만 아니라 그들의 섬김을 통해 유대인들의 구원을 이루게 될 것까지도 생각하고 있었을 수 있다. 바울은 로마서에서 이방인들을 향한 그의 사도적 소명을 이스라엘 구원을 위한 하나님의 종말론적인 사역의 틀에서 해석한다.

353) 김세윤, *바울복음의 기원*, 475-489.

내가 이방인인 너희에게 말하노라 내가 이방인의 사도인 만큼 내 직분을 영광스럽게 여기노니 이는 곧 내 골육을 아무쪼록 시기케 하여 저희 중에서 얼마를 구원하려 함이라 저희를 버리는 것이 세상의 화목이 되거든 그 받아들이는 것이 죽은 자 가운데서 사는 것이 아니면 무엇이리요, 제사하는 처음 익은 곡식 가루가 거룩한 즉 떡덩이도 그러하고 가지도 그러하느니라. (롬11:13-16)

이는 바울이 마지막 예루살렘 행에 깊은 종말론적인 의미를 부여했을 수 있음을 의미한다.

다. 바울의 이방 선교와 이스라엘의 구원

로마서, 특히 로마서 9-11장은 바울의 이방 선교와 이스라엘의 구원을 이해토록 하는 독특한 내용을 담고 있다.³⁵⁴⁾ 혹자는 이 부분을 삼입부나 부록같이 여기지만, 어떤 학자는 바울 사상의 '클라이맥스'로 보기도 한다.³⁵⁵⁾ 여기서 바울은 이스라엘의 구원과 이방 선교의 관계에 대해 자세하게 말한다.

(1) 로마서 1-8장과 9-11장의 관계

로마서 1-8장에서 바울은 예수 그리스도의 죽으심과 부활을 통해 아담 안에서 죽은 모든 인류를 의롭게 하신 하나님의 은혜로운 복음에 대해 진술한다. 복음에는 하나님의 의가 나타나 모든 믿는 자에게 구원을 준다(롬1:16-17). 비록 유대인에게 먼저, 그리고 그 다음에 이방인에게 임하지만(롬1:16; 2:9,10), 근본적인 차별은 존재하지 않는다(롬3:22). 하나님은 아담 안에서 죽은 모든 인류를 마지막 아담을 통해 의롭게

354) Johannes Munck, *Christ and Israel: An Interpretation of Romans 9-11* (Philadelphia: Fortress Press, 1967); C.K.Barrett, "Romans 9.30-10:21: Fall and Responsibility of Israel" *Essays on Paul*, 132-153; N.T.Wright, "The Climax of the Covenant", *the Climax of the Covenant :Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 231-251; Heikki Raisanen, "Paul, God, and Israel: Romans 9-11 in Recent Research. in *The Social World of Formative Christianity and Judaism*. ed., Jacob Neusner, Ernest S.Frerichs, Peder Borgen, Richard Horsley (Philadelphia: Fortress Press. 1988), 178-206; James D.E.Dunn, *로마서(하)* (서울: 솔로몬, 2005) 페이지49-325; Brendan Byrne, S.J. *Romans* (Sacra Pagina, Minnesota : A Michael Glazier Book, 1996), 281-360; Robert Jewett, *Romans* (Hermeneia, Philadelphia: Fortress Press, 2007), 606-723.

355) N.T.Wright, "The Climax of the Covenant," *the Climax of the Covenant :Christ and the Law in Pauline Theology*, 231-251.

하시어 생명에 이르게 하신다(롬5:18). 여기서 모든 인류의 보편적 곤경에 대한 하나님의 유일한 구원의 길이 제시된다. “하나님의 의”는 로마서를 전체를 통괄하는 핵심 주제어이다. 이 주제어와 이사야 45:8, 46:13, 51:5-8에 언급되는 “야훼의 의”와의 상관 관계는 중요하다.³⁵⁶⁾ 시온 전승에서 야훼의 의는 큰 주제를 이루고 있다. 바울은 로마서 9-11장에서 하나님의 구원의 역사를 보다 상세하게 진술한다. 바울은 여기에서 이스라엘의 선택과 유기, 그들의 미래에 대해 집중적으로 사고한다. 창조주로서의 하나님의 주권은 이스라엘의 선택과 이방의 유기에서 나타나지만, 이제는 복음 안에서 이방인들을 새롭게 부르시는 그분의 공훈 안에서, 그리고 더 나아가 비록 지금은 복음에 대한 불신으로 인해 대부분 유기된 유대인들을 종말에 부르시는 공훈의 역사 속에서 신비하게 나타난다. 이제 모든 인류를 불순종에 가두어 자기의 의가 아닌 하나님의 공훈을 의지하게 한다(롬11:30-33). 이방인들의 칭의가 유대인들의 실족으로 말미암은 빈 공간과 관련이 있고, 유대인들의 실족에도 불구하고 그들의 미래에는 공훈의 때가 있을 것이라는 바울의 주장은 로마서 1-8장의 계시를 초월한다.

(2) 하나님의 주권과 공훈의 그릇(롬9:1-29)

로마서 9:1-29이 비록 이스라엘의 불신과 넘어짐에 대한 사도의 비탄으로 시작되지만, 그 핵심 내용은 하나님의 공훈의 대상이 된 이방인과 유대인 중의 남은 자에 관한 것이다. 바울은 지금 복음 속에서 나타난 하나님의 새로운 선택과 역사를 읽고 해석하는데 관심을 집중한다. 바울에게 있어서 하나님의 말씀의 성취는 중요하다. 그는 역사 속에서 하나님의 선택과 유기를 언급하면서 유대인 중에 나타난 선택과 유기를 사고한다. 그리고 그 모든 과정 속에서 하나님의 절대적인 주권이 있었음을 인정한다. 바울은 토기장이와 진흙비유를 통해 한 진흙덩이를 통하여 부동한 그릇을 만들 수 있는 하나님의 주권을 진술할 뿐만 아니라(롬9:19-20), 하나님이 다르게 만드신 그릇을 하나님이 새롭게 처리하실 수 있음도 주장한다(롬9:21-22). 이런 의미에서 로마서 9:21-22은 진노의 그릇으로 만들어 젖음에도 불구하고 공훈을 받게 되는 하나님의 새로운 선택, 그리고 공훈의 그릇으로 만들어 젖음에도 불구하고 더 큰 영광의 풍성함을 위해 지금은 버리실 수도 있는 하나님의 주권에 대해 질문조로 언급한다. 하나

356) A.J.M.Wedderburn, *The Reasons for Romans*, 108-123. 특히 118-119.

남의 구원계획, 즉 그분의 진노를 보이시고 그 능력을 알게 하시려고 ‘준비된 진노’(이방인)의 그릇을 관용하시고 구원에 동참시키시며, 영광받기로 예비 되었던 ‘공홀의 그릇’(유대인)에 대해서는 그 영광의 부요함을 알게 하시려고 그들의 불순종을 통해 영광(종말의 구원)을 알게 하려 했다 할지라도 무슨 할 말이 있느냐고 질문한다.³⁵⁷⁾

이방인들을 향한 하나님의 공홀은 호세아 2:25, 2:1의 성취로, 이스라엘의 남은 자에 대한 공홀은 이사야 10:22-23, 1:9 및 호세아 1:1의 성취로 그리면서 하나님의 말씀이 역사 속에서 이루어지고 있음을 주장한다. 특히 주목해야 할 것은 바울이 호세아 2:1을 토대로 이방인들이 “일컬어진 그곳”(예루살렘 성전)에서 살아계신 하나님의 아들이라 부름을 얻게 될 것이라고 기대한다. J. Munck는 이 본문이 이방인들의 종말론적인 시온 순례 사상을 반영한다고 지적한다.³⁵⁸⁾ 이 점은 매우 중요하다. 이방인들은 하나님의 백성이 아니라고 선포했던 바로 그 시온에서 이방인들도 하나님의 백성이라고 선포되는 역사적인 순간을 바울은 기대하고 있는 것이다. 이런 의미에서 바울은 자신과 함께 예루살렘으로 향하는 이방 교회의 대표들이 예루살렘교회에 의해 인정되고 축복을 받게 되는 사건에 큰 의미를 부여했다고 볼 수 있다.

357) 로마서 9:22-23의 문장구조는 불완전하기 때문에 그 문맥에서 해석해야 한다. 24절에서 바울은 그 공홀의 그릇을 복음에 의해 부름을 받은 이방인과 유대의 남은 자들로 분명하게 진술한다. 그리고 구약성경을 인용하는 것을 통하여 이와 같은 공홀의 사역이 바로 하나님의 말씀이 이루어진 것임을 증명한다. 그러나 바울은 6-21절까지 주로 이스라엘의 역사에 나타난 하나님의 선택과 유기에 대해 다루어 왔다. 이런 의미에서 22-23절은 언어를 뛰어넘는 과중한 부담을 가지게 되는데, 그것은 선택에서 제외되었던 이방인이 하나님의 공홀의 대상으로 새롭게 부르심을 받는 것(22절)과 비록 이스라엘의 실패에도 불구하고 이스라엘에 계속되는 하나님의 공홀을 나타내는 것이다. 필자는 9:22-23절이, 11:11-12, 11:29-32절과 내용 상 평행을 이룬다고 보기에, 바울이 원 “공홀의 그릇”에게 임할 영광의 부요함을 종말에 이스라엘의 충만을 가르킨다고 생각한다. James D.G.Dunn은 “진노의 그릇”을 유대인으로 보는데, 필자는 그것을 이방인으로 본다(James G. Dunn, 로마서, 페이지 114-119). 즉 “진노의 그릇”과 “공홀의 그릇”은 이스라엘 역사에 있었던 선택을 나타내며, 이제 복음으로 말미암아 새로운 선택이 이루어진 것으로 보인다. 케제만의 말로 표현한다면, “바울은 하나님의 약속이 예측할 수도 없으며, 또한 인간의 특권도 아님을 보여주어야 한다. 그것은 항상 새롭게 주어지는 선택과 거부를 가져오는 하나님의 말씀의 역사이다”. Kasemann, 로마서, 445.

358) Johannes Munck, *Christ and Israel: An Interpretation of Romans 9-11* (Philadelphia: Fortress Press, 1967), 72-73. James D.G.Dunn도 그 가능성을 인정한다. James D.G.Dunn, 로마서(하), 134.

(3) 이스라엘의 실패의 이유(롬9:30-10:21)

그렇다면 이스라엘의 실패의 원인은 어디에 있었는가? 의를 추구하지 않았던 이방인들은 오히려 의를 얻었고, 의를 좇은 이스라엘은 왜 의를 상실했는가? 바울은 로마서 9:30-10:21에서 그 근본적인 이유가 믿음에 의지하지 않고, 행위에 의지했기 때문이라고 못 박는다. 그래서 그들은 “부딪힐 돌에 부딪힌 것이다”(사8:14,28:6). 십자가에 달리신 그리스도는 그들에게 부딪힐 돌이 되었다. 사실, 이스라엘은 하나님을 향한 열심히 있었다. 그러나 지식은 없었다. 다시 말해 하나님이 역사 속에서 진정으로 의도하시는 바를 알지 못했다. 그래서 율법을 통해 자신들의 의를 세우고자 힘썼다. 그 결과 그들은 하나님의 의에 복종하지 않게 되었다. 그러나 그리스도 안에서 계시된 하나님의 진정한 의도는 “그리스도께서 모든 믿는 자에게 의를 이루기 위해 율법의 마침이 되시는 것이다”(롬10:10). 이는 이스라엘과 세웠던 옛 언약의 파기와 더불어 그리스도를 통한 새 언약의 체결을 의미한다. 옛 언약에서 말하는 “율법으로 말미암은 의”는 그 율법을 행하는 자만이 얻을 수 있다(롬10:5, 레18:5, 갈3:12). 그러나 믿음의 의는 그렇지 않다. 믿음의 의는 그리스도 안에서 누구든지 얻을 수 있다. 우리는 그리스도를 모셔 내리기 위해 하늘에 올라 갈 필요가 없고, 그리스도를 죽은 자들 가운데서 모셔 올리기 위해 음부까지 내려 갈 필요도 없다. 그는 이미 오시어 우리를 위해 죽으시고 부활하셨다. 그리고 온 세계에서 참 주와 그리스도로 선포되고 있다. 우리는 복음을 통해 그에게 언제라도 접근할 수 있다. 요구되는 것은 단 한 가지, 믿음뿐이다. 바울은 여기서 복음의 핵심을 천명한다. 그리스도 사건은 종말론적인 사건이다. 부활 승천하신 그는 주로 이 세상을 다스리시며 새로운 시대를 도래시키신다. 누구든지 그를 믿고 주로 고백하면 구원이 이른다(롬10:11)³⁵⁹⁾ 여기서도 시온 전승이 여전히 배경을 이루고 있다.

지금도 시온에서 복음의 사자들이 땅 끝까지 파송되고 있다(롬10:14-21).³⁶⁰⁾ 하나님은 보내심을 받은 자들을 통해 구원의 복음을 온 땅에 전하시고 있다. 바울은 이사야 52:7과 53:1을 인용하면서 자기 자신도 시온에서 파송된 자로 그린다. 이스라엘은 복음을 믿지 않았는데, 이로 인한 하나님의 분노가 이방인들을 향한 공홀로 나타난다

359) Seyoon Kim, "Paul as an Eschatological Herald," 3-4.

360) Seyoon Kim, "Paul as an Eschatological Herald," 10-11; J. R. Wagner, "The Heralds of Isaiah and the Mission of Paul," 194.

(신32:21; 사65:1). 그러나 이방인들을 향한 공혹까지도 복음을 믿지 않는 유대인들을 향한 하나님의 새로운 말씀이다. 즉 그들이 이방인들을 시기하도록 하여 하나님을 찾게 하기 위해서다.

(4) 이스라엘의 소망과 이방 선교의 의미(롬11:1-36)

바울은 하나님이 자신의 백성을 버렸다고 말하지 않는다(롬11:1-10). 그는 자신도 이스라엘 백성이라고 주장한다(롬11:1b). 하나님은 미리 아신 자신의 백성을 버리지 않는다. 하나님은 자신을 떠나는 백성 가운데서도 남은 자를 두신다. 이를 입증하기 위해 바울은 엘리야를 예로 든다(롬11:2-4절). 바울은 “오늘도 은혜로 택하심을 따라 남은 자가 있다”(롬11:5)고 말하면서 이렇게 덧붙인다. “은혜로 된 것은 행위로 말미암지 않음이니 그렇지 아니하면 은혜가 은혜 되지 못하리라”(롬11:6). 바울은 남은 자를 통해 하나님이 그 백성을 버리지 않으심을 증명한 후, 당시 이스라엘의 상황을 묘사한다. 이스라엘 백성 대부분은 구하던 의를 얻지 못했다. 택하심을 입은 소수의 자들만 의를 얻었다(롬9:30-10:3). 하나님은 대다수의 사람들에게 “혼미한 심령과 보지 못할 눈과 듣지 못할 귀”를 주셨다(롬11:8). 뿐만 아니라 메시아를 대적한 자를 향한 다윗의 저주(시69:22-23)도 이스라엘에게 임했다. 이스라엘의 제사상, 곧 속죄 제사를 드리는 성전의 제단이 그리스도의 십자가에 이르는 길을 막았고, 그들의 눈은 어두워져 보지 못하게 되었으며, 노예가 되었다(롬11:9-10)

그러나 이스라엘에게는 여전히 소망이 있다(롬11:11-24). 대부분의 이스라엘 백성들이 넘어진 것은 사실이다. 그러나 거기에는 의미가 있을뿐더러 그것이 끝도 아니다. 바울은 이스라엘의 거절이 이방인의 구원과 깊은 관계가 있음을 주장한다. 이스라엘이 예수를 오해하고, 배척하고, 십자가에 넘겨준 것으로 인해 오히려 모든 인류를 위한 구속이 이루어졌다. 뿐만 아니라 그들의 복음에 대한 거절은 복음이 이방인들에게로 향하는 결과를 가져왔다.³⁶¹⁾

361) 이스라엘의 넘어짐만이 이방 선교의 기원이라고 할 수 있는가? 여기서 우리는 예수 그리스도 안에서 이미 회복된 이스라엘의 역할을 쉽게 무시할 수 있다. 바울은 로마서에서 이스라엘의 넘어짐에 대해 집중하면서, 그 넘어짐까지도 이방인의 구원을 위한 적극적인 의미가 있다고 말한다. 그러나 이방 선교는 이스라엘의 넘어짐만이 아니라, 예수 그리스도 안에서의 이스라엘의 회복과도 관련이 있다. 하나님이 이스라엘에게 하신 약속을 성취하여 하나님의 아들, 예수 그리스도를 보내셨고, 그의 십자가의 죽으심을 통하여 종말론적인 용서와 구속의 길을

그러나 바울은 더 나아가서 이방인의 구원이 이스라엘의 구원을 위해 독특한 기능을 발휘한다고 말한다. 이스라엘을 시기하게 함으로써 구원(신32:21)을 소망하게 하는 것이다. 하나님은 이방인의 구원을 통해 이스라엘을 회복시키실 것이다. 로마서 11:15에서 이스라엘의 회복은 죽은 자들의 부활과 겹쳐진다. 이스라엘의 실패로 인해 이방인은 구원을 누리게 되었다. 이제 이스라엘의 회복은 이 세상에 놀라운 종말론적인 축복을 가져올 것이라고 바울은 소망한다(롬11:12).

바울은 자신의 사도적 소명을 이와 같은 종말론적인 계획을 수행하는 것으로 보며 영광스럽게 생각한다. 그의 이방 선교사역은 민족에 대한 배반이 아니라 민족의 구원을 위한 섬김이다(롬11:13). 이스라엘의 미래의 구원은 확실하다. 로마서 11:16의 “처음 익은 곡식가루”와 “뿌리”는 조상들 즉 아브라함, 이삭, 야곱을 가리킨다. 선택된 이스라엘을 향한 하나님의 신실하심은 결코 변하지 않을 것이다.

그래서 바울은 이방 그리스도인들에게 경고한다(롬11:17-22). 이는 바울이 로마서를 쓸 당시에 로마교회를 비롯하여 이방 그리스도인들이 유대인을 대치했다고 주장하는 자들이 나타나기 시작했을 뿐 아니라 유대인들을 향한 경멸과 증오가 증가하고 있었기 때문이다. 바울은 이방 그리스도인들이 유대인들을 무시할 수 없다고 주장한다.

여섯으며, 시온에서 그를 죽음에서 부활시킴으로서 주로 높이셨다. 모든 열국은 주에게로 돌아와 그를 경배해야 한다. 또한 바울은 로마서 9-11장에서 이방인의 사도로서의 자신의 사역을 언급하면서 자신도 이스라엘의 남은 자임을 계속해서 강조한다. 이스라엘의 남은 자들을 통해 이방의 구원을 위한 종말론적인 복음이 열국에 선포되고 있는 것이다. Seyoon Kim, “Paul as Eschatological Herald,” 1-15; 필자는 여기서 한걸음 더 나아가서 이스라엘의 회복의 과정을 두 단계로 보는 James M. Scott의 주장에 동의한다. “From Paul’s perspective, the restoration of Israel had already been inaugurated in Jerusalem. Moreover, in the process of the mission to the nations which went out from Jerusalem, more Israelites were being saved. Thus, not all Israelites were closed to the gospel in Paul’s day(cf.Rom11:15), even if majority was temporarily hardened(11:17,25). The initial stage of Israel’s restoration was already in full progress. In the second phase of Israel’s restoration, all Israel would be saved after the full number of the nations comes in. This event would culminate the process of restoration that had already begun in Jerusalem several decades earlier. But the time had not yet come for the hardened majority of Israel to be saved. That still lay in the future when the Deliverer would come from Zion, referring presumably to the return of Christ at the parousia(J.M.Scott, “All Israel will be Saved” in *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, ed., J.M.Scott, Leiden/Boston/Koln: Brill, 2001. 494-5). 이 점은 바울의 종말론을 이해함에 있어서 세대주의적인 관점이 놓치고 있는 중요한 부분이다.

그 이유는 첫째, 이방인 그리스도인들이 이스라엘의 뿌리에 의존하고 있기 때문이다. 이스라엘은 참 감람나무이다(렘11:16; 호14:6). 그런데 그 나무의 몇 가지가 꺾이고 돌 감람나무가 접붙여졌다. 그래서 참 감람나무의 뿌리의 진액을 함께 나누게 되었다. 따라서 접붙여진 가지는 자기를 지탱해 주는 뿌리를 떨시할 수 없고, 해서도 안 된다(롬 11:17-18). 둘째, 이방 그리스도인들도 교만하면 유대인처럼 될 수 있기 때문이다(롬 11:19). 이방인들이 유대인들보다 우월하기 때문에 접붙여진 것이 아니다. 오히려 이방인들은 원가지를 아끼지 아니하신 하나님을 보고 두려워해야 한다. 하나님의 은혜만을 겸손히 지속적으로 의지해야만 한다.

바울은 계속해서 이스라엘의 소망을 논한다. 비론 감람나무의 가지는 꺾었지만 다시 믿으면 접붙여질 것이다(롬11:23b). 하나님은 불신앙을 극복하여 신앙으로 바꾸시는 능력의 주시다. 돌 감람나무 가지를 접붙이시는 하나님이 원 감람나무가지를 다시 접붙이는 것은 불가능한 일이 아니다. 바울은 로마서 11:25-32에서 비밀을 말한다.³⁶²⁾ 과거에는 숨겨졌었지만 이제는 사도를 통해 계시된 이스라엘에 대한 하나님의 구원 계획이다. 하나님의 구원 계획은 세단계로 나뉜다. 첫 단계는 이스라엘 백성 대다수의 불신앙, 둘째 단계는 이방인의 수의 충만함, 그리고 마지막 단계는 온 이스라엘의 구원이다(롬11:15-16).³⁶³⁾

362) 김세윤은 그 비밀과 다메섹 도상에서의 소명기사와 연결시킨다. 분명한 것은 바울이 이사야 6장, 42장, 49장 등 시온전승과 깊은 대화 속에서 비밀에 대한 깨달음을 얻었다는 것이다. 김세윤, *바울복음의 기원*, 151-160, *바울신학과 새 관점*, 171-210. 김세윤의 관점은 G. Ludemann, U. B. Muller 등에 의해 도전받기도 했지만, R. Jewett과 같은 우수한 학자들에 의해 지지를 받기도 한다. R. Jewett, *Romans*, 698-699.

363) 이방인의 충만한 수는 무엇을 가르키는가? J. Munck는 롬15:19(참고: 롬15:15-16, 골1:15) 등에 근거하여 The fullness of the Gentiles를 바울이 그의 복음사역을 통하여 도달하고자 했던 열방이 수로 해석한다. 그는 바울이 자신의 노력을 통해 이방인의 열방의 수가 찼을 때, 종말이 올 것(마24:14)으로 기대했다고 해석한다(J. Munck, *Christ and Israel*, 132-136). Aus는 바울이 이사야66:19 등 종말에 시온순례에 참여할 열방들을 마음에 두고 있다고 주장한다(Roger D. Aus, *Paul's Travel Plans to Spain*, 242). James M. Scott는 같은 흐름에서 더욱 방대한 연구를 진행하는데, 그는 바울의 선교관과 종말론이 구약의 열방목록과 연결을 시도하며, 바울이 구체적으로 종말론적인 시온순례에 참여할 72개의 열국을 생각하고 있다고 주장한다(James M. Scott, *Paul and the Nations*, 127-28. "All Israel will be Saved" in *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, ed., J. M. Scott, Leiden/Boston/Koln: Brill, 2001. p 492-493). 김세윤 역시 롬15:19절의 "편만함"과 롬11:25절의 "이방인의 충만한 수"의 연결을 인정하면서 바울이 그의 이방 선교의 초기부터 이방인의 충만한 수를 제물로 드림으로서, 모든 이스라엘 역시 제물이 될수 있게 하려는 소망(사66:19-20)을

온 이스라엘의 구원은³⁶⁴⁾ 집합적인 의미에서의 이스라엘 민족 전체를 말한다. 그러나 한 사람도 제외되지 않은 이스라엘 백성 모두를 의미하는 것은 아닐 것이다. 바울은 이스라엘이 불신앙으로 떨어져 나갔지만, 믿음으로 회복되어 하나님의 새 언약의 백성으로 거듭날 미래를 말한다(사59:20-21, 27:9).³⁶⁵⁾ 메시아는 시온으로 다시 오실 것이다.

가지고 예루살렘으로부터 일루리곤까지 선교사역을 했다고 인정한다(김세윤, *바울신학과 새관점*, 402).

364). "온 이스라엘"을 이방인과 함께 구성된 영적 이스라엘로 해석하는 해석학적 전통이 있다. 그러나 문맥상 바울이 족속으로서의 이스라엘을 언급하고 있음이 분명하다. 바울은 분명히 마음이 완악해졌던 대부분의 이스라엘이 남은 자들과 통합되는 종말론적인 구원을 그리고 있다. James M. Scott 는 온 이스라엘을 이스라엘의 12지파 연맹의 회복으로 해석하는데, 가능성이 없지는 않지만, 바울의 주된 논지에서 벗어난 듯한 느낌이 있다. James M. Scott, "All Israel will be Saved" in *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, 496-526.

365). 이스라엘의 종말론적인 구원은 예수 그리스도를 통한 구원의 길과는 다른 직접적인 구원의 길, 즉 예수를 메시아로 인정하지 않고도 이스라엘이 구원에 이르는 길이 있음을 주장하는 것이다. 소위 The Sonderweg 이론이다. Krister Stendahl, F. Mussner 등의 의해 주창되어, Lloyd Gaston, S. K. Stowers 등에 의해 Two - Covenant Theory로 발전하기에 이르렀다(K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphia: Fortress, 1976, 4; L. Gaston, *Paul and the Torah*, Vancouver: University of British Columbia Press, 1987, 66; Stanley K. Stowers, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, Gentiles*. New : Yale University Press, 1994). R.Hvalvik에 의해, 보다 최근에 T.L. Donaldson에 의해 집중적으로 반박되었다(Reidar Hvalvik, A 'Sonderweg' for Israel : A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 1.25-27. *JSNT* 38. 1990. 89-107; Terence L. Donaldson, Jewish Christianity, Israel's Stumbling and the Sonderweg Reading of Paul. *JSNT* 29.1 2006. 27-54). 로마서 10:17-11:36에 예수 그리스도의 이름이 언급되지 않는다는 관찰에 근거하여 자신의 핵심 이론을 세운 Stendahl의 주장을 반박하여, Hvalvik는 11:25절의 "구원"이라는 동사의 사용에 주의를 집중할 것을 상기한다. 1) 롬1:16에 의하면 구원은 오직 "복음"과 관련되어 언급된다. 2) 구원은 오직 믿음이 있는 자에게 허락된다(롬10:9) 3) 복음은 유대인들뿐만 아니라 이방인들 모두에게 전해져야 할 구원의 메시지이다. Hvalvik 역시 로마서에서 나타난 바울의 "이스라엘의 남은자" 사상을 주목한다. 구원은 예수 그리스도를 믿는 유대인-남은 자들의 것일 뿐만 아니라, 그들이 누리는 구원이 미래에 온 이스라엘로 확장될 것이다. Terence L. Donaldson 역시 메시아적 구원이 이스라엘에 약속된 구원일 뿐만 아니라, 이스라엘의 남은 자들을 통하여 현재 이방에 선포되고 있으며, 궁극적으로 온 이스라엘에 전해질 것을 강조한다. 남은 자로서의 바울과 이스라엘의 구원은 깊게 관련이 있다. James Dunn의 표현을 빌린다면, "이스라엘은 바울과 동일한 방식으로 믿음에 이를 것이다!"(James Dunn, *로마서(하)*, 296). 실은 롬9-11장 전체의 흐름을 결정짓는 사상은 감람나무 비유인데, 여기에서 이스라엘은 믿지 않음으로 격여지게 되며, 뿐만 아니라, "믿지 않는데 거하지 아니하면" 다시 접붙임을 얻게 될 것으로 나타난다(11:20, 23). 여기에 믿음은 메시아 예수에 대한 믿음이 분명하다.

구원자가 시온에서 오사 야곱에게서 경건하지 않은 것을 돌이키시
 겠고 내가 그들의 죄를 없이 할 때에 그들에게 이루어질 내 언약
 이 이것이라. (롬11:26-27)

바울은 이사야 59:20과 시27:9을 인용하는데, R. Hvalvik는 이 본문이 예수의 초림을 가리키는 것이라고 해석한다.³⁶⁶⁾ 그러나 필자는 근접 문맥 상 바울이 미래에 있게 될 온 이스라엘의 구원과 관련하여 본문을 인용했다고 본다. Dunn도 본문이 예루살렘에서의 메시아의 종말론적인 출현(살후2:4,8), 또는 하늘의 예루살렘으로부터 오시는(갈 4:2, 히12:22, 계21:2) 예수의 파루시야를 언급하는 것이라고 본다.³⁶⁷⁾ “예네켄 시온”에서 “액 시온”으로의 변화는 종말의 구원 드라마에서 시온으로부터 펼쳐질 이스라엘의 회심사건을 나타내기 위한 것임을 알 수 있다. 이제 시온은 메시아의 재림과 관련된 장소로서 의미를 갖는다. 바울이 로마서 9-11장에서 “시온”(9:33, 11:25)을 두 번이나 언급하는 것은 의미심장하다. 바울은 종말론적인 이방의 시온순례와 메시아의 파루시야, 그리고 온 이스라엘의 구원을 시온 중심으로 함께 그리고 있다.

그렇다면 지금 이토록 완악한 이스라엘에게 앞으로 구원이 있을 것이라는 것에 대한 근거는 무엇인가? 첫째, 바울은 하나님의 철회할 수 없는 선택을 든다. 이스라엘을 향한 하나님의 선택과 약속은 여전히 유효하다. 바울은 로마서 11:29에서 하나님의 은혜의 선물과 부르심은 철회될 수 없음을 강조한다. 둘째, 하나님의 자비이다. 이스라엘의 불신앙은 바울 시대만의 특징이 아니다. 긴 역사 속에서 하나님의 자비는 이스라엘을 떠나지 않았다. 하나님의 구원의 역사란 그분의 자비의 역사이다. 이스라엘의 불순종은 하나님의 자비를 막지 못한다. 피조물의 불순종은 창조주의 자비 아래에서 극복될 것이다. 바울은 하나님의 놀라운 계획에 대해 진술하면서 하나님을 찬양한다(롬11:33-36).

3. 시온의 열국 순례, 사도의 열려진 비전

로마서 9-11장에 진술된 하나님의 경륜은 로마서 15:14-29과 조화를 이룬다. 예루살렘에서 기원한 복음의 전파운동 속에서 바울은 이스라엘의 남은 자이자 이방인을

366) Reidar Hvalvik, “A ‘Sonderweg’ for Israel : A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 1.25-27,” *JSNT* 38(1990): 91-95.

367) James Dunn, *로마서(하)*, 295.

하나님에게 거룩한 제물로 드리는 복음의 제사장이다. 이는 이사야 66:20의 시온순례 전승을 반영한다. 로마서 15:21에서는 “야훼의 중”의 노래도 다시 언급한다. 그는 시온에서 파송된 복음의 사자로 땅 끝까지 이르러 하나님께서 시온에 주를 일으켜 세우신 구원의 복된 소식을 전해야 한다. 또한 예수님의 주권 아래 굴복한 이방인들을 데리고 예루살렘으로 귀환하여 그 열매를 확증도 해야 한다. 그래서 하나님의 백성들의 감사를 더할 뿐만 아니라 아직 마음이 강퍽한 유대인들을 격동하여 그리스도에게로 인도하는 것이 바울의 소망이다. 바울은 미래의 온 이스라엘의 구원을 기대했을 뿐만 아니라, 현재의 노력을 통해서 얼마간의 이스라엘의 구원을 이룰 수 있기를 소망한다. 바울의 이방 선교는 이방인들의 수를 채움으로서 이스라엘의 종말론적인 소망을 추진할 뿐만 아니라, 보다 더 적극적으로 이방인들의 헌물과 예루살렘 순례로 이스라엘의 질투를 일으켜 회심을 촉구케 하는 수단이었다. 김세윤은 바울의 헌금대표단이 야훼의 주권 아래로 귀순한 이방인들의 대표, 첫 열매(민17:17-21)로 여겨졌고, 그들의 헌금과 순례가 유대인들의 시기를 발동케 하고자 했다고 주장한다.³⁶⁸⁾

바울에게 있어서 종말은 과정이다. 바울이 예루살렘을 위한 헌금 순례를 통해 종말이 반드시 올 것이라고는 생각하지는 않았을 것이다. 그의 눈은 아직 복음이 전해지지 않은 스페인을 향하고 있었다. 그러나 바울은 이 사건이 하나의 종말론적인 사건이라고 보았을 것이다. 이런 운동을 통해 이방인의 수가 차고, 이스라엘이 귀환하며, 예수의 재림이 이루어질 것이기 때문이다. 충만한 수의 이방인이 돌아 올 때, 온 이스라엘이 구원받게 될 것인데, 이는 시온에 오게 되는 구원자 때문일 것이다.

바울의 예루살렘을 위한 모금활동의 결과는 어떠했을까? 어떤 학자들은 거절당했다고 주장한다. 누가의 침묵은 이러한 주장을 지지하는 것 같다. 다른 학자들은 서원한 유대인들의 결례를 위해 부분적으로 사용되었을 것이라고 생각한다(행21:24). 성경은 분명한 결과를 말하지 않는다. 그러나 활동의 과정을 통해 바울이 예루살렘을 중심으로 품었던 예수는 온 세상의 그리스도, 주시라는 아름다운 소식을 전했고, 열국이 시온으로 순례하는 구원 드라마를 분명하게 제시했다.

F. F. Bruce는 바울과 예루살렘의 관계에 대해 다음과 같이 결론짓는다.

368) Seyoon Kim, "Paul as an Eschatological Herald," 20.

There is ground for believing that Jerusalem filled an important role in Paul's eschatological thinking. Not only was the Gentile mission to be, in the purpose of God, the precursor of Israel's salvation; Jerusalem was to be the place from which this crowning phase of the salvation of mankind would be displayed. To allow a breach with Jerusalem, then, would seriously handicap the accomplishment of God's saving purpose, which was making use of Paul's Gentile apostolate as an instrument for the ushering in of the epoch when 'the deliverer shall come out of Zion, and shall turn away ungodliness from Jacob'(Rom11:26). Not only did the gospel first go out into all the world from Jerusalem; Jerusalem would be the scene of its glorious consummation.³⁶⁹⁾

제 5 절 소결

바울은 예루살렘을 포기했는가? 2년간의 감금생활을 마친 바울은 로마로 향한다. 이는 바울이 좀 더 보편적인 로마 중심의 선교 비전을 갖고 있었음을 의미하는가? 필자는 바울의 핵심 사상이 로마서에서 그 절정에 이르렀다고 본다. 바울이 로마로 향한 것을 로마서를 포함한 과거의 선교 신학을 포기한 것으로 해석하는 것은 적절치 않다. 로마로 향하는 바울의 마음에는 예루살렘이 자리 잡고 있다. 하나님은 로마서에 나타난 바울의 비전이 후세의 교회에게도 전해지기를 원하신다.

바울의 선교와 서신 연구를 통해 본 연구는 다음과 같은 결론에 도달했다.

첫째, 바울의 사도적 자기 이해와 선교 사역은 이사야서, 특히 40-66장에 기록된 종말론적인 시온 사상과 깊게 연결되어 있다.

둘째, 바울은 탈-예루살렘, 반-예루살렘 사역자가 아니다. 그의 사상의 중심에는 예루살렘이 있다. 그는 자신을 예루살렘에서 파송된 시온의 복음 전파자, 땅 끝까지 이르러 이방인이 빛이 되어야 할 야훼의 종으로 보았다. 이는 그의 사역에서 나타난 계속되는 예루살렘으로의 귀환에서도 증명된다.

셋째, 바울은 그의 복음을 야훼께서 시온에서 행하신 새로운 일로 보았다. 하나님은 십자가에서 죽으신 예수를 다시 살리시고 높이심으로 새로운 구원의 시대가 여

369) F. F. Bruce, *Paul and Jerusalem*, 25.

셨다. 그리고 부활하신 예수를 모퉁이 돌로 삼아 종말론적인 새 성전을 세우셨다. 그리스도의 죽으심을 통한 종말론적인 제사 행위를 통해 죄사함과 성령을 그의 백성들에게 주셨다.

넷째, 바울에게 있어서 예수는 시온에 둔 거침돌로, 이스라엘은 그 예수로 인해 결정적인 운명의 순간을 맞이하게 되었다. 예수를 그리스도로 인정하는 자는 하나님의 용서와 성령을 받을 것이다. 그러나 그렇지 않은 자는 멸망할 것이다. 이스라엘을 향한 하나님의 종말론적인 계획은 예수를 통해 이루어지기 시작했고, 이스라엘의 남은 자는 하나님의 이스라엘로서, 구원사 속에서 뿌리의 역할을 하며 전체를 받든다. 바울은 예루살렘교회가 구원의 역사 속에서 독특한 기능을 감당하고 있음을 인정했다. 그는 자신의 이방 선교사역을 말할 때에도 이스라엘을 그 기원과 목적지로 생각했다.

다섯째, 바울은 예수의 부활과 승천으로 말미암아 율법의 시대가 종결되었다고 여겼다. 이는 율법으로부터 자유로운 이방 선교의 신학적인 근거로 제시되었다. 바울은 처음부터 율법에서 자유로운 복음을 전했고, 그의 사상은 바나바와 안디옥교회에 의해 받아들여졌다. 예루살렘회의에서 도전을 받았지만 예루살렘교회의 기둥과 같은 사도들에게 인정받았다. 그러나 안디옥 사건 이후에 전면적인 도전을 받게 되었는데, 바울의 서신들은 바로 자신이 선포한 율법에서 자유로운 복음을 변호하기 위한 노력의 일환이었다.

여섯째, 바울은 그리스도 안에서 유대인과 이방인이 동등한 은혜와 특권을 누린다는 사실을 강조했다. 그러나 동시에 이방인이 누리는 은혜는 유대인에게 약속된 것이고, 많은 유대인의 실족과 관련되어 있다고 조심스럽게 주장했다. 즉 이방 그리스도인들이 유대인들에게 일종의 빛을 지고 있다고 말했다. 바울은 예루살렘을 위한 헌금에 물질적인 평 균을 이루기 위한 의도가 담겨져 있음을 밝힌다.

일곱째, 바울은 종말론적인 시온 순례 사상에 근거하여 이방 교회의 대표들의 예루살렘 순례가 이스라엘의 구원을 위한 독특한 역할을 감당한다고 생각했다. 바울은 예루살렘이 이방인들의 믿음을 인정하고 받아들여지고, 메시아의 축복을 함께 누리는데 그 날을 기대하고 있었다.

여덟째, 바울은 이방 선교를 시한부 사역으로 생각했다. 이방인의 수가 차면 그

리스도의 파루시아가 이루어질 것이고, 이스라엘과 메시아의 만남이 이루어져 온 이스라엘의 회심과 함께 구원이 이루어질 것이라고 믿었다. 바울에게 있어서 땅 끝 복음화와 이스라엘의 구원, 메시아의 시온 재림은 하나로 깊이 얽여 있는 종말론적인 드라마이다.

마지막으로 사도행전에서 말하는 바울과 바울 서신을 통해 알 수 있는 바울은 놀랍게 일치한다. 바울은 이사야적 비전에 근거하여 자신의 사도적 섬김을 이해했고, 이방인과 유대인의 관계에 대한 비전도 동일하게 서술한다. 사도행전과 바울 서신이 말하는 바울은 야훼에 의해 시온에서 파송된 종말론적인 야훼의 종이자 이방의 빛이다.

제 6 장

결 론

제 1 절 예루살렘, 기독교 신학에서 중요한가?

건전한 기독교 신학과 신앙은 항상 성경에 충실하고자 노력해 왔다. 그렇다면 예루살렘은 기독교 신학에서 중요한가? 본 연구를 통해 필자는 중요하다고 생각한다.

1. 하나님의 구원사의 중심점으로서의 예루살렘

예루살렘은 구약에서 중심적인 역할을 했다. 특히 이스라엘의 포로기 후 전체 이스라엘의 영적, 신앙적 중심 역할을 해 왔다. 구약의 계시에 의하면 이스라엘의 소망은 야훼의 시온 귀환과 그의 통치의 확립에 있다. 야훼의 통치는 시온에서 이루어질 것이다. 그 날에 시온은 온 세상에 흩어진 이스라엘의 각 지파와 모든 열국을 향해 이 복된 소식을 전할 것이다. 시온은 문자적으로 예루살렘을 가리키는 동시에 예루살렘을 초월하는 개념이기도 하다.

예수가 줄곧 예루살렘을 향하신 것은 결코 우연이 아니다. 십자가의 수난을 위해서 예루살렘을 향하셨다고 주장하는 것은 부분적으로만 맞는 말이다. 그는 시온에 오신 진정한 왕이시다. 그의 이스라엘에 평화를 주실 자요, 그들을 돌이키기 위하여 찾아오신 하나님의 아들이시다. 비록 악한 자들에 의해 버림을 받아 십자가에 못 박혀 죽으셨지만 그의 죽음은 그의 백성들을 위한 속죄의 죽음, 그리고 새 언약의 죽음이 되었다. 하나님은 그를 죽음 가운데서 3일 만에 일으키심으로 새 성전을 세우셨다. 부활하신 예수 그리스도는 종말론적인 성전의 모퉁이 돌이 되셨고, 택함을 받은 사도와 선지자들은 기둥이 되었다. 이 모든 일이 예루살렘에서 성취되었다. 그리고 성령은 그 성전 가운데 친히 임하신다. 구약의 선지자들이 예언했던 것처럼 성령은 복음의

사역자들과 함께 시온에서 온 땅으로 흘러 나간다. 예루살렘은 약속이 있는 거룩한 장소로 메시아는 그 곳에 재림하실 것이다. 예루살렘을 향하는 길에서 “호산나, 호산나 당신은 주의 이름으로 오시는 이시라”는 열국의 찬양이 울릴 때 예수는 “다시” 시온에 오실 것이다(눅13:35).

바울은 기독교의 보편주의를 확립한 자로 알려져 있다. 그의 노력에 의해 복음은 예루살렘을 넘어 소아시아, 마케도냐, 그리고 로마에 이르렀다. 그러나 “감추진 바울”은 이제 그 모습을 드러내고 있다. 사도행전에서 누가가 서술한 것처럼 바울은 자신이 예루살렘을 중심으로 파송 받고 귀환하는 복음의 사자라고 생각했다. 그는 이사야 전승에 큰 영향을 받았고, 자신을 야훼의 종과 동일 시 했다. 비록 예수 그리스도와 율법의 관계에 대한 개념으로 인해 유대 그리스도인들과 투쟁을 했고, 그래서 예루살렘과의 관계에 긴장이 극화되었지만, 그의 마음은 항상 예루살렘을 향했다. 그는 이방을 향한 구원의 복음 사역이 유대인의 실족으로 인한 시한부적 사역임을 알고 있었다. 열방의 수가 찰 때 끝이 올 것이고, 메시아가 시온에 돌아와 그 백성을 돌이킬 것이라고 믿었다. 그는 유대 예루살렘에서 시작된 거룩한 영적 축복이 온 세상으로 흘러가는 비전을 가졌을 뿐 아니라, 모든 족속들이 의와 사랑의 열매로 시온을 순례하고, 서로 형제 됨을 인정하며, 서로를 축복하여 그리스도의 충만이 이루어지기를 소망했다. 기독교는 단순히 예루살렘에서 시작된 복음 운동이 아니다. 예루살렘을 중심으로 하는 복음 운동이다. 그 궁극적인 목표를 예루살렘으로 하고 있다.

2. 복음의 본질인 시온에서의 야훼의 통치 회복

복음은 야훼가 시온에서 다시 통치하신다는 야훼의 백 투 예루살렘과 관련되어 있다. 그리고 예수는 야훼의 백 투 예루살렘과 관련된다. 하나님은 그의 종말론적인 사자이자 아들인 예수를 시온에 보내시어 자신의 통치를 회복하고자 계획하셨다. 비록 악한 자들의 반역으로 인해 예수는 십자가에 죽으심을 당했지만, 하나님은 그의 죽음을 순종으로 받으시고 죄사함을 위한 새 언약으로 만드셨다. 그리고 예수를 모퉁이 돌로 삼아 하나님의 새 성전을 세우셨다. 예수의 부활과 승천은 그가 야훼에 의해 만유의 주로 인정되었음을 의미한다. 복음 전파는 바로 예수의 주 되심을 전하여 모든 자들을 순종으로 이끄는 것이다. 누가-행전과 바울 서신은 동일한 사상을 보여준

다. 주목해야 할 사실은 시온 전승에서 강조되는 하나님의 통치의 의와 평화다. 외로우신 하나님은 자신의 백성이 의롭고 가난하고 소외된 이들을 위해 신원하길 요구하신다. 예루살렘의 성도들이 공동체 생활을 통해 자신들의 재산을 이웃과 나눌 때, 예수의 주권과 성령의 강림이 그 열매로 나타난 이유가 바로 여기에 있다. 바울의 복음에 나타난 유대인과 이방인에게 차별 없이 임하는 하나님의 구원 사상, 예루살렘 모금 활동에서 피력된 평균사상 등은 모두 시온 신학의 영향을 받은 것이라고 볼 수 있다. 특히 평화의 왕이신 예수는 폭력적인 전쟁으로 대적들을 멸하시기 보다는 순교의 길을 택하셨는데, 이러한 그의 삶은 시온 신학의 절정이라고 할 수 있다.

여기에서 유대 중심의 세속적인 시온니즘과 성서적인 시온 사상은 구별되어야 한다. 기독교 내에도 유대인들의 국가회복주의에 동조하여 근대 이스라엘의 국가 회복을 구약 예언의 성취로 해석하고 이스라엘의 아랍-이슬람권과의 전쟁을 지지하는 자들이 있다. 그러나 이러한 생각은 성경적인 시온 전승에 나타나는 하나님의 공의, 특히 하나님은 자신의 백성들이 폭력을 포기하고 약한 자들을 위해 신원하도록 요구하신다는 사상에 근본적으로 대립된다. 무엇보다도 참 이스라엘의 왕으로서 자신의 생명을 버리면서까지 폭력을 포기하신 예수의 길과 정면으로 충돌된다. 폭력은 하나님의 주권에 대한 소망의 포기로 야기된 절망적인 행동이다. 이는 시온이 시온 됨을 포기하는 것이고, 하나님의 백성이 하나님을 포기하는 행동이다.

3. 무엇이 이스라엘의 회복인가?

시온에서 회복될 야훼의 통치는 이스라엘의 회복과 깊게 연관된다. 기독교의 시온니즘과 세대주의 신학에 나타난 근본적인 문제점은 신약이 강조하는 예수 안에서 회복된 이스라엘에 대한 주장을 무시한다는 점이다. 교회가 이스라엘의 회복이라고 주장하는 소위 대체론 역시 많은 문제점을 보이고 있다. 성경적인 비전에 의하면 예수 안에서 진정한 이스라엘이 회복되었고, 회복되고 있으며, 궁극적으로 완전히 회복될 것이다.

예수 안에서 이스라엘은 위기에 직면했다. 예수라는 돌에 부딪쳐 수많은 사람들이 넘어졌다. 그러나 모두가 넘어졌던 것은 아니다. 이스라엘의 남은 자는 종말론적인 하나님의 이스라엘을 이룬다. 누가와 바울은 예루살렘의 유대 기독교를 이스라엘의

회복으로 생각했다. 누가는 열두 제자를 중심으로 하는 종말론적인 다윗의 장막이 회복되는 비전을 가지고 있었다. 그에 의하면 사마리아인들의 개종은 흩어진 북 왕국 지파들의 회복이다. 이방 선교는 회복된 이스라엘로 말미암아 이 땅에 임하기 시작한 축복이다. 바울도 비슷한 생각을 갖고 있다. 예수는 다윗의 후손으로 죽음에서 부활하여 주로 인정되었다. 그리고 그 위에 하나님의 이스라엘이 세워졌다. 이스라엘의 남은 자들을 통해 이방 선교, 한 걸음 더 나아가서는 이스라엘의 향한 선교가 이루어지고 있다. 바울은 자신의 소명과 사역을 이스라엘의 남은 자들의 소명과 사역 속에서 그린다. 이런 의미에서 이스라엘을 향한 하나님의 구원 계획이 종말로 이루어졌다는 세대주의 사상이나, 현재의 세속적인 이스라엘 국가창건을 이스라엘의 회복으로 보는 기독교 시온니즘의 사상은 모두 신약의 복음의 핵심을 무시하는 위험한 것이다. 특히 예언에 대한 문자적인 해석은 그리스도 안에서 이미 성취된 하나님의 역사를 이해하는데 걸림돌이 되고 있다. 이스라엘은 예수 안에서 이미 회복되었고, 지금도 회복되고 있으며, 장래에 온 이스라엘로 확장될 것이다.

4. 성서적 선교신학: 시온에서 열국으로, 열국에서 다시 시온으로

성서적인 선교 신학은 예루살렘에서 땅 끝까지 나아가는 흐름만 주목해서는 안 된다. 이러한 편파적인 선교 신학은 복음의 근원을 무시하고 반셈주의의 위험한 요소를 끌어들이면서 선교의 목적을 상실하여 세속화의 무서운 결과를 피할 수 없게 된다. 시온은 선교 신학의 중심에 있다. 시온 중심의 선교 신학은 구약의 하나님의 백성의 시온 귀환을 그리고 있고 종말론적인 열방의 시온 순례를 소망한다. 물론 그 사이에 시온으로부터 땅 끝까지 파송된 이스라엘의 선교가 있다. 누가-행전에서도 예수의 예루살렘 귀환, 시온에서의 이스라엘의 회복, 땅 끝까지 전파되는 복음, 그리고 메시아의 종말론적인 예루살렘 귀환이 제시된다. 바울에게는 더욱 선명하게 땅 끝까지 전해지는 그의 선교 사역과 이스라엘의 구원, 시온으로의 열국의 귀환 등이 더욱 선명하게 어우러져 있다. 교회도 회복된 이스라엘과 더불어 땅 끝까지 가야 한다. 그러나 땅 끝까지 가는 이유는 시온으로의 귀환을 이루기 위해서이다. 바울은 모든 열국이 예루살렘으로 순례할 것을 문자적으로 생각하지는 않았다. 그러나 바울에게 있어서 시온은 종말론적인 구원사건이 성취될 곳으로서, 이방 교회의 대표들의 시온 귀환은

이스라엘을 향한 하나님의 구원 계획에 동참하는 것이고 메시아의 재림을 맞이하기 위한 적절한 행동이다.

5. 하나님의 종말론적인 대리인-야훼의 종

하나님의 뜻은 하나님에게 온전히 헌신하는 종을 통하여 성취된다. 이사야서는 하나님의 경륜을 성취하기 위하여 모든 것을 아낌없이 드린 야훼의 종을 그리면서 야곱-이스라엘에게 야훼의 종이 될 것을 촉구한다. 그리고 신약은 예수가 바로 그 야훼의 종임을 말한다. 이스라엘은 폭력의 세계 속에서 하나님의 뜻에 순종하기를 거부했다. 그러나 예수는 죽기까지 순종함으로 그 죽으심을 통하여 새 언약의 머리가 되셨다. 바울은 야훼의 종의 삶을 자신에게 적용시켰다. 시온의 계획은 야훼의 종을 통해 성취된다.

6. 종말과 시온의 영광

시온의 영광은 메시아의 주권 아래 만물이 무릎을 꿇는 것으로 성취된다. 열국은 영광을 시온에, 아니 보다 정확히 말하자면, 시온의 주인 되신 예수 그리스도에게 돌릴 것이다. 이스라엘과 메시아의 만남은 예수의 재림 때 이루어 질 것이다. 부활과 더불어 종말론적인 심판이 이루어 질 것이고, 마지막 때에 메시아는 그 주권을 하나님에게 돌려 만유의 모든 것이 되게 하실 것이다. 신약은 두 언약 이론을 지지하지 않는다. 누가나 바울에게 있어서 메시아의 시온 재림이 종말론의 핵심이다.

제 2 절 예루살렘, 중국교회의 선교사역에 어떤 의미가 있는가?

에딘버러 선교 대회가 열렸을 때 기독교의 구도에 큰 변화가 나타났다. 기독교의 중심이 남하(南下)하여 과거에 피 선교지로만 기억되던 많은 나라와 지역이 기독교가 왕성하게 성장하는 지역이 되었다. 중국이 그 중 한 나라이다. 중국의 경제적인 부상과 중국교회의 급속한 발전으로 인해 중국교회를 향한 기독교계의 기대가 높아지고 있다. 무엇보다 이슬람권과 불교권 등 중국 인근 지역의 선교적인 환경의 열악함과 전통적인 선교 방법의 낮은 효과 등은 세계 선교계로 하여금 중국교회를 주목하게 했

다. 고난 중에 성장한 중국교회의 영성, 그리고 중국과 인접해 있으면서도 늘 충돌해 왔던 주변국들, 인근 나라들과 지역들과의 관계를 발전시키기 위한 중국정부의 노력 등은 중국교회를 향한 기대를 보다 높게 했다.

2010년에 Cape Town에서 열린 제3차 국제로잔회의는 중국교회의 대표를 250명이나 공식으로 초청했다. 이는 중국교회를 향한 국제 선교계의 초청과 기대라 볼 수 있다. 그리고 중국교회도 정치적인 압력 속에서도 이 초청을 최선을 다해 응했다. 이는 중국교회가 아직은 많은 속박과 고난 속에 있지만 세계 선교를 향한 뜨거운 열정이 있는 교회임을 나타낸 것이었다. 세계 선교를 향한 중국교회의 열정은 불타오르고 있다. 특히 21세기에 들어서면서 중국의 도시교회가 급격하게 성장하고 있고, 새로운 선교의 시대를 가능하게 하고 있다. 많은 지식인들이 복음을 받아들일 뿐만 아니라 선교에 헌신하고 있다. 교회의 자주성이 늘어나고 있고 재정적인 상황도 좋아지고 있다. 가장 주목할 만 한 현상은 이 세대의 젊은 사역자들도 선진들과 같이 백 투 예루살렘의 꿈을 꾸고 있다는 것이다. 2008년 중국 “시안으로부터 시온까지”(중국어에서는 음이 같음) 수십 명의 도시교회 지도자들이 육로를 통하여 여러 나라를 횡단하면서 시온에 도착했다. 2010년 예루살렘에 열리는 국제회의에 도시교회의 목회자 100여명이 초청되고 등록했으나 중국정부의 강권적인 제재로 일부만 참여할 수 있었다. 다가오는 2011년 8월에 “백 투 예루살렘을 향한 두 세대의 모임”이 서안에게 열린다. 백 투 예루살렘의 비전을 중심으로 하는 중국교회의 열정과 헌신은 증가되고 있다.

필자는 본 연구를 통해 중국교회의 선교운동에 대해 성경적인 근거와 성경적인 교훈을 탐구했다. 그리고 아래와 같은 중요한 결론을 내렸다.

첫째, 중국교회의 백 투 예루살렘의 비전은 성경적이다. 성경은 예루살렘 중심의 선교적인 비전을 가지고 있다. 백 투 예루살렘 운동을 비성경적이라고 비판하는 이들은 그 비판을 삼가야 한다. 예루살렘 중심의 비전을 소유한 사람들이 모두 시온니즘에 빠져있거나 세대주의적인 신학을 주장하는 것은 아니다.

둘째, 그러나 중국교회가 시온중심의 선교신학을 구성할 때, 열방을 향한 선교를 무시하거나 게을리 해서는 결코 안 될 것이다. 선교운동은 시온을 중심으로, 땅 끝까지 이르러 모든 열방에게 그리스도의 복음을 전해야 하는 운동이다. 중국교회는 북경에서 예루살렘까지만이 아니라, 아직 복음을 듣지 못한 모든 지역과 모든 족속들에게

까지 나아가야 한다. 그리고 그들과 함께 백 투 예루살렘을 이루어야 한다. 이런 의미에서 필자는 Back to Jerusalem이라는 말 뒤에 with all nations이라는 수식어가 붙어야 한다고 생각한다. 열국을 향한 복음 사역 역시 우리의 사명임을 힘주어 강조하고, 열국을 향한 사역을 지원해야 하며, 열국을 향한 사역이 우선시되어야 하기 때문이다.

셋째, 뿐만 아니라 중국교회는 시온이즘에 빠지지 않기 위해 신학적으로 성숙되어야 할 것이다. 유대인들의 독특성에 대한 인식이 그리스도 안에서의 은혜의 보편성과 동일성을 무시하는 결과를 초래해서는 안 된다. 유대인들을 향한 섬김과 사랑을 실천할 때, 민족적인 교만과 우월성을 부추기지 않도록 해야 한다. 무엇보다 그들이 우리 가운데 있는 그리스도를 깨닫도록 도와야 한다. 특히 이슬람 선교를 위해 이슬람 세계에 큰 상처와 아픔을 준 서구의 대체주의 신학(Replacement Theology)이나 폭력을 통한 팔레스타인 땅의 강제 점령을 지지하는 시온이즘과 분명한 신학적인 구별을 이루어야 한다. 선민인 유대인의 독특한 신분을 인식하는데 실패한 이방교회는 쉽게 판단하고, 심지어는 멸시하는 행동을 취함으로써 메시아의 적이 될 수도 있었다. 반면 구속사에서의 유대인의 위치에 대한 잘못된 이해는 맹목적으로 그들을 지지하여 하나님과 인류의 적이 될 수도 있다.

넷째, 열국의 복음화는 이스라엘의 남은 자들의 사명 일 뿐만 아니라 모든 그리스도인들이 함께 참여해야 할 종말론적인 사명이다. 중국이 마지막 선교의 주자인양 자처하는 태도는 버려야 한다. 오히려 겸손하게 자신의 맡은 바 사역에 충성하고 이웃을 인정하면서 함께 마지막 선교운동에 힘써야 할 것이다.

마지막으로 중국교회는 훌륭한 야회의 종을 배출하기 위한 건실한 목양과 인재 양성에 충실을 가해야 할 것이다. 하나님의 뜻은 순종하는 종들을 통하여 성취된다. 하나님의 음성에 귀를 기울이고 그 뜻을 이루기 위해 자신을 온전히 헌신할 수 있는 자들을 통해 이루어진다. 그것은 돈이나 사람의 힘으로 해결할 수 있는 문제가 아니다. 중국교회가 선교하는 교회가 되기 위해 건실한 목회, 체계적인 훈련, 효과적인 선교전략 등이 필요하다.

필자는 선교 중국을 꿈꾼다. 지난 200년간 서구의 교회는 그들의 가장 우수한 아들과 딸들을 척박하고 적대적인 중국에 보내 왔고, 이제 그 열매가 무성하게 맺혀지고 있다. 이제 중국교회는 동일한 사랑과 헌신으로 필요한 곳으로 나아가야 한다. 백

투 예루살렘의 선진들은 그들의 꿈과 노래, 아니 예루살렘으로 향하는 위험하고 삭막한 땅에 피를 뿌리면서 예수의 재림을 부르짖었다. 이제 우리의 세대도 그 길을 갈 것이다. 그들의 비전에 감동을 받은 우리는 예루살렘을 향해 나아갈 것이다. 아니, 그들의 비전보다 더 견고하고 흔들리지 아니할 성경의 비전에 사로잡혀 나아갈 것이다.

백 투 예루살렘은 성경에 근거한 선교비전이다. 단순한 프로그램으로 축소될 수 없는 것이다. 어떤 단체도 자신만의 것이라고 주장할 수 없다. 이는 마치 어떤 기독교 단체도 성경을 자신만의 것이라고 주장할 수 없는 것과 같다. 중국교회는 선교를 위해 아직 해야 할 일이 많다. 선교 정책을 세우고, 선교기구를 설립하고, 선교사들을 발탁하고 훈련하고 파송해야 하는 일 등에 전문가들이 필요하다. 필자는 선교 지도자가 아니다. 그러나 성서학도로서, 나에게 깊은 감동을 주었던 선진들의 제자로서, 본문을 통해 백 투 예루살렘을 향한 선교 흐름과 노력을 독려하는 바이다.

참고 문헌

1. 국내서적

- 김세윤. *바울복음의 기원*. 서울: 엠마오, 1994.
- _____. *예수와 바울*. 서울: 두란노, 2001.
- _____. *바울신학과 새 관점*. 서울: 두란노, 2002.

2. 번역서적

- Albertz, Rainer. *이스라엘 종교사 1 (Religionsgeschichte Israels in Alttestamentlicher Zeit 1)*. 강성열 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 2003.
- _____. *이스라엘 종교사 2 (Religionsgeschichte Israels in Alttestamentlicher Zeit 2)*. 강성열 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 2004.
- _____. *포로시대의 이스라엘 (Die Exilszeit)*. 배희숙 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 2006.
- Beker, J. Christian. *사도 바울 (Paul the Apostle)*. 장상 역. 서울: 한국신학연구소, 1998.
- Blenkinsopp, Joseph. *이스라엘의 예언사 (A History of Prophecy in Israel)*. 황승일 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1992.
- Brueggemann, Walter. *구약신학 (Theology of the Old Testament)*. 류호준, 류호영 역. 서울: 기독교문서선교회, 2003.
- Childs, Brevard S. *구약정경개론 (Introduction to the Old Testament as Scripture)*. 김갑중 역. 서울: 대한기독교출판사, 1987.
- Dunn, James D. G. *바울신학 (The Theology of Paul the Apostle)*. 박문재 역. 서울: 대한기독교출판사, 2004.
- _____. *WBC 성경주석: 로마서 상 (Word Biblical Commentary: Romans 1-8)*. 김철, 채천석 역. 서울: 솔로몬출판사, 2003.
- _____. *WBC 성경주석: 로마서 하 (Word Biblical Commentary: Romans 9-16)*.

- 김철. 채천석 역. 서울: 솔로몬출판사, 2003.
- Goldingay, John. *구약의 권위와 신학적 다양성 (Theological Diversity and the Authority of the Old Testament)*. 김의원, 박문제 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1993.
- Gowan, Donald E. *구약성경의 종말론 (Eschatology in the Old Testament)*. 홍찬혁 역. 서울: 기독교문서선교회, 1999.
- _____. *구약예언서 신학 (Theology of the Prophetic Books: The Death & Resurrection of Israel)*. 차준희 역. 서울: 대한기독교서, 2004.
- Hanson, Paul D. *묵시문학의 기원 (The Dawn of Apocalyptic)*. 이무용, 김지은 역. 서울: 대한기독교서회, 1996.
- Hattaway, Paul et. al. *백 투 예루살렘 (Back to Jerusalem: Three Chinese House Church Leaders Share Their Vision to Complete the Great Commission)*. 류응력 역. 서울: 홍성사, 2005.
- Holland, Tom S. *바울신학개요 (Contours of Pauline Theology)*. 박문제 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 2005.
- Kraus, Hans Joachim. *시편의 신학 (Theologie der Psalmen)*. 신윤수 역. 서울: 비블리카아카데미아, 2004.
- Lambert, Tony. *중국의 교회 그 놀라운 성장 (China's Christian Millions)*. 이찬미 역. 부산: 로템, 2007.
- Sanders, E. P. *예수와 유대교 (Jesus and Judaism)*. 황종구 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1994.
- Theissen, Gerd and Annette Merz. *역사적 예수 (Der Historische Jesus: Ein Lehrbuch)*. 손성현 역. 서울: 다산 글방, 2001.
- Von Rad, Gerhard. *구약성서신학 1 (Theologie des Alten TestameNew Testament Studies)*. 허역 역. 서울: 분도출판사, 1976.
- _____. *구약성서신학 (2) (Theologie des Alten TestameNew Testament Studies)*. 허역 역. 서울: 분도출판사, 1977.
- _____. *구약성서신학 (3) (Theologie des Alten TestameNew Testament Studies)*.

허역 역. 서울: 분도출판사, 1980.

Westermann, Claus. *이사야 3 (Das Buch Jesaja Kapitel 40-66)*. 한국신학연구소 역. 서울: 한국신학연구소, 1990.

_____. *구약해석학 (Essays on Old Testament Hermeneutics)*. 박문재 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1995.

_____. *구약신학의 요소 (Theologie des Alten Testaments / New Testament Studies in Grundzügen)*. 박문재 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1999.

Wilson, Robert R. *고대 이스라엘의 예언과 사회 (Prophecy and Society in Ancient Israel)*. 최종진 역. 서울: 예찬사, 1980.

Wright, N. T. *예수와 하나님의 승리 (Jesus and the Victory of God)*. 박문재 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 2004.

3. 외국어문헌

Achtemeier, E. *The Community and Message of Isaiah 56-66*. Minneapolis, MN: Augsburg, 1982.

Agnew, F. H. "The Origin of the NT Apostle-Concept: A Review of Research." *Journal of Biblical Literature* 105 (1986): 75-96.

Aikman, David. *Jesus in Beijing*. Washington D.C.: Regnery, 2003.

Alt, Albrecht. *Essays on Old Testament History and Religion*. Sheffield, UK: JSOT, 1989.

Anderson, Bernhard W. "Exodus and Covenant in Second Isaiah and Prophetic Tradition." In *Magnalia Dei, the Mighty Acts of God*. Edited by Wright, G. Ernest, Frank Moore Cross, Werner E. Lemke, and Patrick D. Miller. Garden City, NY: Doubleday, 1976.

Barclay, John M. G. *Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians*. Edinburgh, Scotland: T. & T. Clark, 1988.

Bauckham, Richard. *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.

- _____. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. Edinburgh, Scotland: T. & T. Clark, 1999.
- _____. *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 2003.
- Barrett, Charles Kingsley. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. 2nd ed. London: A. & C. Black, 1971.
- _____. *The Signs of an Apostle*. Philadelphia: Fortress, 1972.
- _____. *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. 2nd ed. London: A. & C. Black, 1973.
- _____. *Essays on Paul*. London: SPCK, 1982.
- _____. *Freedom and Obligation: A Study of the Epistle to the Galatians*. Philadelphia: Westminster, 1985.
- _____. *Paul: An Introduction to his Thought*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1994.
- _____. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. Vol 1*. Edinburgh, Scotland: T. & T. Clark, 1994.
- _____. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. Vol 2*. Edinburgh, Scotland: T. & T. Clark, 1998.
- _____. *Jesus and the Word and Other Essays*. Allison Park, PA: Pickwick Publications, 1995.
- _____. *On Paul: Essays on His Life, Work and Influence in the Early Church*. Edinburgh, Scotland: T. & T. Clark, 2003.
- Beale, Gregory K. *The Temple and the Church's Mission*. Downers Grove, IL: IVP, 2004
- Betz, Hans Dieter. *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress, 1979.
- Beuken. W. A. M. "The Main Theme of Trito-Isaiah, 'the Servant of Yahweh.'" *Journal for the Study of the Old Testament* 47

- (1990): 67-87.
- Blenkinsopp, Joseph. "Second Isaiah – Prophet of Universalism." *Journal for the Study of the Old Testament* 41 (1998): 83-103.
- _____. *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 2000.
- _____. *Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday. 2000.
- _____. *Isaiah 56-66: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 2003.
- _____. *Opening the Sealed Book*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006.
- Bornkamm, G. *Early Christian Experience*, New York: Harper & Row, 1969.
- Bovon, François. *Luke the Theologian: Fifty-five Years of Research (1959-2005)*. 2nd ed., rev. Waco. Texas: Baylor University Press, 2006.
- Brandon, S. G. F. *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*. London: SPCK, 1951.
- Broyles, C. C. and C. A. Evans. eds. *Writing and Reading the Scroll of Isaiah* 2 vol. New York: Brill, 1997.
- Bruce, Frederick F. "Paul and Jerusalem." *Tyndale Bulletin* 19 (1968): 3-25.
- _____. *Paul: Apostle of the Heart Set Free*. Carlisle, Cumbria, UK: The Paternoster, 1977.
- _____. *The Epistle to the Galatians: The New International Greek Testament Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.
- _____. *The Acts of the Apostles*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.
- Bruggemann, Walter. *Hopeful Imagination*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- _____. *The Theology of the Book of Jeremiah*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Burton, Ernest DeWitt. "A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians." Edinburgh, Scotland: T. & T. Clark, 1921.

- Byrne, Brendan, and Daniel J. Harrington J. *Romans*. Wilmington, DE: Michael Glazier Book, 1996.
- Candury, H. J. *The Making of Luke-Acts*. New York: Macmillan, 1927.
- Childs, B. S. *Isaiah and the Assyrian Crisis*. London: SCM, 1967.
- Chilton, Bruce. *The Temple of Jesus*. Pennsylvania: Penn State Press, 1992.
- Chilton, Bruce and C. A. Evans. eds. *James the Just and Christian Origins*. Brill: Leiden, Netherlands: Brill 1999.
- Cleme, R. E. *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem: A Study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament*. Sheffield, UK: JSOT Press, 1980.
- Chan, Kim-Kwong. "Mission Movement of The Christian Community in Mainland China: The Back to Jerusalem Movement." A paper presented at the consultation on 'Mission Spirituality and Authentic Discipleship' held at Youngnak Presbyterian Church, Seoul, South Korea on March 22-24, 2009.
- Chiu, L. K. "A Piece of the Puzzle." *China Source* 8:1 (Spring 2006).
- Collins, J. J. *The Scepter and The Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. New York: Doubleday, 1995.
- Cosgrove, C. H. *The Cross and The Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians*. Macon, GA: Mercer University Press, 1988.
- Conzelmann, Hans. *The Theology of St. Luke*. Translated by Geoffrey Buswell. New York: Harper & Row, 1960.
- Cross, F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.
- Dahl, Nils Alstrup, and Paul Donahue. *Studies in Paul*. Minneapolis, MN: Augsburg Publ. House, 1977.
- Davies, Philip R. *Second Temple Studies*. 1, Persian Period. Sheffield, UK: JSOT Press, 1991.

- Donaldson, T. L. *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostles Convictional World*. Minneapolis, MN: Fortress, 1997.
- _____. "Jewish Christianity, Israel's Stumbling and the Sonderweg Reading of Paul." *Journal for the Study of the New Testament* 29:1 (2006): 27-54.
- Dunn, James D. G. *Word Biblical Commentary: Romans 1-8*. Waco, TX: Word Books, 1988.
- _____. *Word Biblical Commentary: Romans 9-16*. Waco, TX: Word Books, 1988.
- _____. *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1990.
- _____. *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism*. Philadelphia: Trinity, 1991.
- _____. "The Incident at Antioch." *Journal for the Study of the New Testament* 18 (1983): 3-57.
- _____. *A Commentary on the Epistle to the Galatians*. London, UK: A. C. Black, 1993.
- Eskenazi, Tamara Cohn, and Kent Harold Richards. *Second Temple Studies 2 Temple and Community in Persian Period*. Sheffield, UK: JSOT Press, 1994.
- Evans, C. A. "Paul and the Hermeneutics of 'Truce Prophecy': A Study of Romans 9-11." *BLB* 65 (1984): 560-70.
- _____. "Paul and Prophets." In *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*. Edited by Fee, Gordon D., Sven Soderlund, and N. T. Wright. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Gospel According to Luke I-IX*. New York: Doubleday, 1981.
- _____. *The Gospel According to Luke X-XXLV*. New York: Doubleday, 1985.
- _____. *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching*. London, UK: Geoffrey

- Chapman, 1989.
- _____. *Romans*. New York: Doubleday, 1989.
- _____. *The Acts of Apostles*. New York: Doubleday, 1989.
- Fryne, S. *Jesus, A Jewish Galilean*. Edinburgh, Scotland: T. & T. Clark, 2004.
- Fuller, Michael E. *The Restoration of Israel: Israel's Re-Gathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts*. Berlin, Germany: Walter de Gruyter, 2006.
- Gaston, Lloyd. *Paul and the Torah*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1987.
- Georgi, Dieter. *The OpponeNew Testament Studies of Paul in Second Corinthians*. Philadelphia: Fortress, 1986.
- _____. *Remembering the Poor: The History of Paul's Collection for Jerusalem*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1992.
- Goldingay, John. *Old Testament Theology Vol One: Israel's Gospel*. Downers Grove, IL: IVP, 2003.
- _____. *Old Testament Theology Vol Two: Israel's Faith*. Downers Grove, IL: IVP, 2006.
- _____. *The Message of Isaiah 40-55*. London: T. & T. Clark International, 2005.
- Gignilliat, Mark S. *Paul and Isaiah's ServaNew Testament Studies Paul's Theological Reading of Isaiah 40-66 in 2 Corinthians 5:14-6:10*. London: T. & T. Clark, 2007.
- Gunther, John J. *St. Paul's OpponeNew Testament Studies and Their Background. A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings*. Leiden: Brill, 1973.
- Han, Kyu Sam. *Jerusalem and the Early Jesus Movement The Q Community's Attitude toward the Temple*. London: Sheffield Academic Press, 2002.
- Harvey, A. E. "The Opposition to Paul." *Studia Evangelica* 4 (1991): 319-332.
- Hahn, Ferdinand. *Mission in the New Testament*. Naperville, IL: A. R. Allenson,

- 1965.
- Hansen, G. Walter. *Abraham in Galatians: Epistology and Rhetorical ConteNew Testament Studies*. Sheffield, UK: JSOT Press, 1989.
- Hays, R. B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- _____. *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.
- Hengel, Martin. *Studies in Early Christology*. Edinburgh, Scotland: T. & T. Clark, 1995.
- Hengel, Martin, and Anna M. Schwemer. *Paul Between Damascus and Antioch: The Unknown Years*. Translated by Bowden, John. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1997.
- Hess, Richard S., and Gordon J. Wenham. *Zion, City of Our God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- Holmberg, Bengt. *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church As Reflected in the Pauline Epistles*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1978.
- Hooker, M. D. *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*. London: SPCK, 1959.
- Hoppe, Leslie J. *The Holy City: Jerusalem in the Theology of the Old Testament*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000.
- Hvalvik, Reidar. "A 'Sonderweg' for Israel: A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11:25-27." *Journal for the Study of the New Testament* 38 (1990): 87-107.
- Jeremias, J. *Jesus's Promise to the Nations*. London: SCM, 1958.
- Jervell, Jacob. *Luke and the People of God*. Minneapolis, MN: Augsburg, 1972.
- _____. *The Unknown Paul: Essays in Luke-Acts and Early Christian History*. Minneapolis, MN: Augsburg, 1984.

- _____. *The Theology of the Acts of the Apostles*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996.
- Jewett, Robert. "The Agitators and the Galatian Congregation." *New Testament Studies* 17:2 (January 1971): 198-212.
- Joubert, Stephan. *Paul As Benefactor: Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Kaye, Bruce N. "Acts Portrait of Silas." *Novum Testamentum* 21:1 (January 1979): 13-26.
- Keck, L. E., and J. L. Martyn. eds. *Studies in Luke-Acts*. Philadelphia: Fortress, 1966.
- Kim, Seyoon. *The Origin of Paul's Gospel*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.
- _____. *Paul and the New Perspective*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.
- Kruse, C. G. "Paul, the Law and the Spirit." in *Paul and His Theology*. Edited by Porter, Stanley E. Leiden: Brill, 2006.
- Lambrecht, J. "Dangerous Boasting: Paul's Self-Commendation in 2 Cor 10-13." In *The Corinthian Correspondence*. Edited by Bieringer, R. Leuven: Leuven University Press, 1996.
- Levenson, Jon Douglas. *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*. San Francisco: Harper, 1985.
- _____. *Resurrection and the Restoration of Israel*. New Haven, CT: Yale University Press, 2006.
- Levison, J. R. 2006. "Spirit and Temple in Paul's Letters to the Corinthians." In *Paul and His Theology*. Edited by Porter, Stanley E. Boston: Brill, 2006.
- Lohfink, Norbert, and Erich Zenger. *The God of Israel and the Nations: Studies in Isaiah and the Psalms*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000.
- Lull, David John. *The Spirit in Galatia: Paul's Interpretation of Pneuma As Divine Power*. Chico, CA: Scholars Press, 1980.
- Maddox, R. *The Purpose of Luke-Acts*. Edinburgh, Scotland: T. & T. Clark, 1982.

- Marshall, I. Howard. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978.
- _____. *The Acts of the Apostles: An Introduction and Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980.
- _____. "Pauline Theology in the Thessalonian Correspondence." In *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett*. Edited by Hooker, M. D., and S. G. Wilson. London: SPCK, 1982.
- _____. *Luke: Historian and Theologian*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989.
- Martin, Ralph P. *2 Corinthians*. Waco, TX: Word Books, 1986.
- Martyn, J. Louis. *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1997.
- _____. *Theological Issues in the Letters of Paul*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1997.
- Manson, T. *The Church's Ministry*. London: SCM Press, 1948.
- Maier, Christl "Psalm 87 as a Reappraisal of the Zion Tradition and Its Reception in Galatians 4:26." *Catholic Biblical Quarterly* 69:3 (2007): 473-486.
- McKnight, Scot. *A Light Among The Gentiles*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991.
- Meyer, Ben F. *The Aims of Jesus*. London: SCM, 1979.
- Munk, J. *Christ and Israel*. Translated by Nixon, Ingeborg. Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- _____. *Paul and the Salvation of Mankind*. Translated by Clarke, F. Atlanta, GA: John Knox, 1977.
- Murphy-O'Connor, J. *Paul: A Critical Life*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Nanos, Mark D. *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2002.
- Newman, Carey C. *Jesus & the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God*. Downers Grove, IL: IVP,

- 1999.
- Nissen, J. 2002. *New Testament and Mission: Historical and Hermeneutical Perspectives*. 2nd ed. New York: Peter Lang., 2002.
- Ollenburger, Ben C. *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*. Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Pao, D. W. *Acts and the Isaianic New Exodus*. Grand Rapids, MI: Baker, 2000.
- Pitre, Brant James. *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile: Restoration Eschatology and the Origin of the Atonement*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Pomykala, Kenneth. *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism*. Atlanta, GA: Scholars Press, 1995.
- Porter, Stanley E. *Paul and His Oppone**New Testament Studies*. Leiden: Brill, 2005.
- Ravens, David. *Luke and the Restoration of Israel*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995.
- Riesner, R. *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- Sanders, E. P. *Paul, the Law, and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Scott, J. M. *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background to Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995.
- _____. "All Israel Will Be Saved." In *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*. Edited by Scott, J. M. Leiden: Brill, 2001.
- Scharamm, B. *The Oppone**New Testament Studies of Third Isaiah: Reconstructing the Cultic History of the Restoration*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995.
- Schmithals, W. *Paul and James*. London: SCM Press, 1965.

- _____. *The Office of Apostle in the Early Church*. Nashville, TN: Abingdon, 1969.
- _____. *Paul and the Gnostics*. Translated Steely, J. E. Nashville, TN: Abingdon, 1972.
- Schenlle, U. *Apostle Paul: His Life and Theology*. Grand Rapids, MI: Baker, 2005.
- Senior, Donald, and Carroll Stuhlmueller. *The Biblical Foundations for Mission*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983.
- Shum, Shiu-Lun. *Paul's Use of Isaiah in Romans: A Comparative Study of Paul's Letter to the Romans and the Sibylline and Qumran Sectarian Texts*. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2002.
- Sumney, J. L. *Identifying Paul's OpponeNew Testament Studies: The Question of Method in 2 Corinthians*. Sheffield, England: JSOT Press, 1990.
- _____. *'ServaNew Testament Studies of Satan', 'false Brothers' and Other OpponeNew Testament Studies of Paul*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1999.
- Stowers, S. K. *A Rereading of Romans: Justice, Jews, Gentiles*. New Haven, CT: Yale University Press, 1994.
- Stendahl, K. *Paul among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress, 1976.
- Tannehill, Robert C. *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation. Vol 1: The Gospel According to Luke. Vol 2: The Acts of the Apostles*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1986-1990.
- Taylor, A. H. "Back to Jerusalem Evangelistic Band." Unpublished Paper, 1949.
- Taylor, N. *Paul, Antioch and Jerusalem*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- Taylor, Justin. "The Jerusalem Decrees and the Incident at Antioch." *New Testament Studies* 47:3 (July 2001): 372-380.
- Tuckett, C. M. ed. *Luke's Literary Achievement: Collected Essays*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1996.
- _____. "The Corinthians Who Say 'There Is No Resurrection of the Dead'(1 Cor

- 15:12)." In *The Corinthian Correspondence*. Edited by Bieringer, R. Leuven: Leuven University Press, 1996.
- Tyson, J. B. ed. *Luke-Acts and the Jewish People: Eight Critical Perspectives*. Minneapolis, MN: Augsburg, 1988.
- Van Ruiten, J, Wim Beuken, and M. Vervenne. *Studies in the Book of Isaiah: Festschrift Willem A. M. Beuken*. Louvain: Leuven University Press, 1997.
- Vermeulen, J. *The Book of Isaiah (Le Livre D'Isaïe: Les Oracles Et Leurs Relectures Unité Et Complexité De L'ouvrage)*. Leuven: Leuven University Press, 1989.
- Wagner, J. R. *Heralds of the Good News*. Boston, MA: Brill, 2002.
- Walker, P. W. L. *Jerusalem: Past and Present in the Purposes of God*. Grand Rapids, MI: Baker, 1994.
- _____. *Jesus and the Holy City*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.
- Watson, Francis. *Paul, Judaism, and the Gentiles: A Sociological Approach*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1986.
- Wan, S. K. 2000. "Collection for the SaiNew Testament Studies as Anticolonial Act." In *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation: Essays in Honor of Krister Stendahl*. Edited by Stendahl, Krister, and Richard A. Horsley. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000.
- Watts, John D. W. *Isaiah 1-33*. Waco, TX: Word Books, 1985.
- _____. *Isaiah 34-66*. Waco, TX: Word Books, 1987.
- Wedderburn, A. J. M. *The Reasons for Romans*. Edinburgh, Scotland: T. & T. Clark, 1988.
- _____. "Paul and Barnabas: The Anatomy and Chronology of a Parting of the Ways." In *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity: Essays in Honour of Heikki Räisänen*. Edited by Räisänen, Heikki, Ismo Dunderberg, C. M. Tuckett, and Kari Syreeni. Leiden: Brill, 2002.

- _____. "Paul's Collection: Chronology and History." *New Testament Studies* 48:1 (January 2002): 95-110.
- _____. *A History of The First Christians*. Edinburgh, Scotland: T. & T. Clark, 2004.
- Whybray, R. N. *Isaiah 40-66*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975.
- _____. *The Second Isaiah*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1983.
- Williamson, H. G. M. *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*. Oxford, England: Clarendon, 1994.
- Wilson, S. G. *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1973.
- Witherington, Ben. *Conflict & Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 & 2 Corinthians*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.
- Wright, N. T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Minneapolis, MN: Fortress, 1991.
- _____. *The New Testament and the People of God*. London: SPCK, 1992.
- _____. *What Saint Paul Really Said*. Oxford, England: Lion, 1997.
- _____. *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997.
- _____. *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003.
- _____. *Paul: In Fresh Perspective*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005.
- 梁家麟. *他們是爲了信仰*. 香港:建道神學院, 2001.
- 李道生. *在錫安的大道上*. 還未出版, 2006.
- 王瑞珍. *神國俠侶:西域傳奇*. 台灣:校園出版社, 2003
- 徐夏生. "新疆布道觀感記." *布道會刊* 第14期 (1951).
- 竹麗. *神的雕刻:趙西門傳*. 台灣, 2001.

Vita of
Mingri Jin (EzraJin)

Present Position:

Personal Data:

Birthdate:	January 16, 1969
Marital Status:	Married and have 3 children
Home Address:	Room 303, 176 Beiyuanlu, Chaoyang Beijing, China 100101
Phones:	82-10-6489-9737
Denomination:	None
Ordained:	Beijing Christian Association

Education:

B. A.:	Peking University
M. Div.:	Yanjing Theological Seminary, China Disciple Seminary (Beijing)
Dr. Min.:	Fuller Theological Seminary