누가행전 강의안 9

1. 사도행전의 장르 (참조: 교재 457-459 페이지)

아돌프 하르낙이 말하듯이 사도행전은 유세비우스의 교회사와 더불어 초기 기독교의 역사적 통찰을 위한 또 하나의 기둥이다. 사도행전은 로맨틱 소설 혹은 역사 소설인가 (Pervo)? 서사시인가 (Macdonald)? 변증적 역사인가 (Sterling)? 고대 전기인가 (Talbert)? 정치적 역사인가 (Balch)? 19세기 이래로 학자들은 사도행전에 기술된 이야기들은 하나의 역사로 보기 보다는 하나의 가공적 이야기로 보았다. 예를 들어서 19세기 튀빙엔 학파의 신약학자 바우어 (F.C. Baur)는 예루살렘 중심의 유대 기독교와 바울 중심의 헬라 기독교를 누가가 화해시키기 원했으며, 이러한 교회의 화해를 위하여 꾸며낸 이야기가 사도행전이라고 하였다. 바우어는 다음과 같이 말한다: “사도행전은 사도 시대의 역사를 위한 가장 중요한 원천 자료이지만, 그러나 한편으로는 엄격한 역사 비평을 통하여서만 그 속에서 묘사되는 인물과 관계들의 진정한 역사적 모습을 얻을 수 있는 자료이다.” 곧 바우어는 사도행전을 액면 그대로 받아들이면 안되고, 오히려 본문 배후에 있는 세계를 재구성함으로써 역사적 모습을 얻을 수 있다고 말하는 것이다. 한스 콘첼만 (Conzelmann)은 누가가 역사가라기 보다는 신학자이며, 사도행전을 통하여 재림의 지연이라는 초대 교회의 신학적 난제를 해결하려고 했다고 말한다. 곧 콘첼만은 사도행전이 역사서술이라기 보다는 일종의 신학 서술로서 가치있다고 본 것이다. 그러나 판 우닉 (W.C. Van Unnik)은 사도행전의 서술 방식을 이해하기 위하여 사도행전과 동시대의 역사서술 방식을 비교해야 한다고 역설하였다.[[1]](#footnote-1) 하워드 마샬은 누가의 독특한 신학적 관점이 그의 역사 서술에 영향을 미쳤을 가능성을 말하면서도, 누가가 임의로 역사를 조작하지 않았으며, 누가는 기본적으로 역사가이며, 사도행전에서 역사와 신학은 서로 상충되지 않는 가운데 조화될 수 있다고 말하였다. 페르보 (Richard I. Pervo)는 역사 소설과 누가-행전은 박해, 음모, 폭동, 여행과 같은 문학적 주제를 공유할 뿐만 아니라, ‘유머와 아이러니(wit and irony)’같은 문학적 장치들도 공유하고 있으므로 누가-행전은 역사라기보다는 독자들에게 즐거움을 주는 데 훨씬 더 깊은 관심을 가지고 있었고, 그 목적을 훌륭히 달성하고 있다고 판단한다.

그러나 이두희 (Doohee Lee)는 사도행전을 비극적 역사 (tragic history)로 본다. “Tragic History”라는 헬라-로마의 역사 기술 문체에 대한 연구를 통해, 페르보가 소설적이라고 보았던 요소들이 역사가들이 전달의 효과를 제고하기 위해 빈번히 사용 하였던 문체적 특징임을 이두희는 지적한다. 비극적 역사란 무엇인가? 이두희는 헤로도토스, 투키디데스, 리비우스, 요세푸스 등 헬라-로마 역사 서술과 사도행전을 비교한다. 비극적 역사란 헬라-로마 역사 서술로서 한 인물의 비극적 종말을 보여줌으로써 인간의 한계와 인생의 유한함을 독자들에게 환기시켜주는 고대 역사 서술의 방식이다. 본인은 사도행전이 이러한 비극적 역사라는 장르에 잘 맞아떨어진다고 보지는 않는다. 그럼에도 불구하고 이두희가 보여주었듯이, 유머와 아이러니와 같은 문학적 수사적 장치들이 헬라-로마의 역사서술 방식의 하나임은 분명하다. 그리고 헤롯왕의 비극적 종말과 유대인들이 예수 그리스도를 메시야로 받아들이는데 실패한 것은 이두희가 말했듯이 헬라-로마의 비극적 역사와 분명히 연관이 있을 수 있다. 그러나 이두희의 주장과 달리 행 20장의 바울의 밀레도 설교가 비극적인 어조로 되어 있는지는 회의적이라고 생각한다.

본인은 정치적 역사, 변증적 역사 혹은 비극적 역사와 같은 제한된 장르의 개념으로 사도행전을 생각하기 보다는 보다 광의의 고대 역사 서술 방식과 사도행전의 역사서술을 비교해서 읽기를 바란다. 고대의 일반적 역사서술 방식을 위하여 고대 헬라의 역사가 투키디데스의 역사서술을 고려해 보자. 투키디데스는 자신의 역사를 말해진 것들과 행해진 것들로 나눈다 (역사, 1.22). 행해진 것과 관련하여 투키디데스는 우연히 얻은 정보에 의존하지 않으며, 내 생각에 따르지 않으며, 자신이 직접 체험한 것이든 다른 사람으로부터 들은 것이든지 각각에 대하여 가장 정확한 서술을 하는 것을 자신의 목표로 하였다. 말해진 것에 관하여 투키디데스는 “마땅한 것들을 무엇보다도 말하도록, 실제로 말해진 것들의 전체적 취지에 가장 가깝도록 하면서” 기술했다고 말한다 (1.22.1). 이 말은 투키디데스가 연설문을 기록할 때, 처음부터 끝까지 녹취록을 기록하듯이 기록했다기 보다는 실제로 말해진 것을 객관적으로 전하되, 그 중에서 자신의 취지에 맞는 말을 선택하여 기록했다는 것이다. 사도행전의 연설문들도 이와 유사한 관점에서 생각할 수 있다. 마르틴 디벨리우스는 사도행전의 연설문들은 누가의 순수 창작이라고 말한다. 하지만 투키디데스 조차 연설문을 자신이 가진 자료를 기초로 서술한다. 고대 헬라-로마 역사서에서 연설문은 기본 요소 중의 하나였고, 역사가는 연설문을 최대한 정확하게 보도할 책임을 지닌다. 이것은 역사가였던 누가가 지녔던 의무중 하나였을 것이다 (교재 490-493페이지를 보라).

사도행전의 연설문들은 이후에 다시 고려해 볼 것이다. 로마사가 셔원-화이트는 사도행전의 역사성을 긍정한다. 그녀는 다음과 같이 말한다: “사도행전의 역사적 구조는 정확하다…우리는 사도행전의 저자와 함께 1세기 에베소나 데살로니가, 고린도 또는 빌립보의 거리들, 광장, 극장, 집회 장소 등을 거닐게 된다. 각 도시의 고위층들, 치안관들, 폭도와 폭동을 주도한 자가 모두 거기에 있다…그것은 갈리오, 벨릭스, 베스도 등의 재판정 앞에서 바울이 재판을 받은 것에 대한 기사와 비슷하다. 이 기사들은 문서들로 치면 주후 1세기와 2세기 초의 금석 문학과 문헌 자료들에 나와 있는 각 지방과 전체 로마 제국의 재판에 대한 기록들과 같은 역사적 계열에 들어간다…사도행전의 역사적 확실성을 확증해 주는 증거는 압도적이다”

사도행전이 역사라는 것은 무엇을 의미하는가? 사도행전이 역사라는 것은 교회가 당대 역사, 사회, 문화 속에서 어떻게 상호 작용을 했는지 사도행전을 통하여 알 수 있다는 것이다. 사도행전의 교회는 역사적 실체가 모호한 가현설적 교회가 아니다. 오히려 사도행전의 교회는 역사 속에서 뿌리 내려져있는 교회라는 점을 기억해야 한다. 그러므로 역사 속에서 교회의 역할에 대하여 우리가 사도행전에서 얻을 수 있는 통찰이 많다.

1. 사도행전 9장에서 바울의 회심과 바울 복음의 기원

바울 서신에 나타난 형상의 개념 (롬 8:29, 고후 4:4, 골 1:15 등)은 바울 서신과 사도행전에 나타난 다메섹 사건을 연결시켜준다. 곧 바울 신학의 형상 기독론이 사도행전에서 묘사되는 다메섹 사건에서 기원했을 수 있다는 것이다. 형상 기독론의 기원은 본시 학자들에게 골치거리였다. 바울만이 사용하는 형상 (에이콘)이라는 개념은 어디에서 비롯된 것인가? 에이콘 (형상)은 본시 아담에게 주어진 표현이기 때문에, 야콥 예르벨과 다른 학자들이 제시하는 것과 같이 에이콘 (형상)의 칭호가 아담기독론과 관련된다는 것은 널리 인정된다.[[2]](#footnote-2) 그렇다면 빌 2:6-11에서 사용된 모르페 (모양; ἐν μορφή Θεοῦ)와 에이콘 (골 1:15)는 아마 거의 동의어로 이해하는 것이 가능할 듯하다.[[3]](#footnote-3) 아담기독론의 모티프로서 에이콘은 그리스도가 신자들의 모델 혹은 패턴 (*Vorbild*) 임을 보여줄 것이다 (καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ  (창 1:27)).[[4]](#footnote-4) 특히 에이콘 (형상)은 영광과 연관된 신자들이 연합 (conform) 해야하는, 승귀하신 그리스도를 나타낸다 (롬 8:29; 2 Cor 3:18; 4:4; cf. 1 Cor 15:21.; 15:45 ). 골로새서 1:15의 에이콘도 이와 유사한 맥락 속에서 언급된다 (cf. Col 3:10). 그렇다면 왜 에이콘 (형상)이 승귀하신 그리스도와 연결되는가? 던은 골 1:15의 에이콘 (형상)을 지혜전통과 연관시킨다.[[5]](#footnote-5) 지혜가 형상 (에이콘)으로 표현된 유대문헌을 증거로 제시한다 (*Wis* 7:26 (an image of God’s goodness); Philo, *Leg* I. 43 (image and vision of God). 또한 던은 지혜기독론적 칭호인 장자와 형상이 나란히 쓰이는 구절을 검토한다 (“firstborn mother of all things” in Philo, *QG* IV 97).

반면 김세윤은 골 1:5의 형상 (에이콘)이 사도행전에 나타난 바울의 다메섹 경험에서 비롯되었을 것으로 본다.

사울이 길을 가다가 다메섹에 가까이 이르더니 홀연히 하늘로부터 빛이 그를 둘러 비추는지라 (행 9:3)

다메섹에서 바울은 그리스도를 하나님의 형상 (겔 1:26을 보라)과 하나님의 아들로 이해했을 것이라고 본다.[[6]](#footnote-6)

그 머리 위에 있는 궁창 위에 보좌의 형상이 있는데 그 모양이 남보석 같고 그 보좌의 형상 위에 한 형상이 있어 사람의 모양 같더라…그 사방 광채의 모양은 비 오는 날 구름에 있는 무지개 같으니 이는 여호와의 영광의 형상의 모양이라 내가 보고 엎드려 말씀하시는 이의 음성을 들으니라 (겔 1:26, 28)

위에서 에스겔은 병거 (메르카바)위에 형상의 모양과 광채 가운데 나타나신 여호와 하나님의 형상을 경험한다. 병거위에 나타난 하나님의 형상과 광채를 보는 유대전통을 “메르카바 전통”이라고 부른다. 에스겔에서 시작된 이러한 하나님 현현의 전통은 유대문헌에서 반복, 변주되어 나타난다. 바울은 다메섹에서 자신이 본 예수 그리스도의 광채를 이러한 메르카바 전통에 비추어서 이해했을 수 있다. 다음의 구절에서 바울은 광체, 영광, 형상을 연결한다.

그 중에 이 세상의 신이 믿지 아니하는 자들의 마음을 혼미하게 하여 그리스도의 영광의 복음의 광채가 비치지 못하게 함이니 그리스도는 하나님의 형상이니라…어두운 데에 빛이 비치라 말씀하셨던 그 하나님께서 예수 그리스도의 얼굴에 있는 하나님의 영광을 아는 빛을 우리 마음에 비추셨으니라 (고후 4:4, 6)

그리스도를 하나님의 형상이라고 말하면서 바울은 광채, 영광과 형상을 연결한다. 형상을 말하면서 예수 그리스도의 얼굴에 있는 하나님의 영광을 아는 빛을 왜 말하는가? 이러한 언급들은 바울이 다메섹에서 본 그리스도 현현과 광채를 메르카바 전통에 의지하여 해석한 결과물일 수 있다. 그렇다면 바울이 그리스도를 하나님의 형상으로 이해한 것은 바울의 다메섹 경험에서 비롯되었을 수 있다. 그렇다면 아담이라는 개념에서 형상이라는 개념이 비롯되었다기 보다는 형상에서 아담 (아담이 하나님 형상이므로) 기독론이 나왔고, 인류의 대표로서의 그리스도 (그리스도께서 아담처럼 인류의 대표로 이해됨) 그리고 “내포적 대표”로서 그리스도의 죽으심이라는 개념이 나왔을 수 있다. 김세윤 교수는 이렇게 바울 복음의 기원을 바울의 다메섹 경험에서 특히 형상이라는 개념으로부터 시작점을 잡는다.

1. 사도행전의 목격자 증언 (교재: 476-477, 489-490 페이지를 볼 것).

사도행전의 근원 자료 중에서 누가의 목격 증언 (즉 “우리 단락”)이 존재한다. 사도행전은 여러 단락에서 주어가 3인칭 복수 “그들”에서 1인칭 복수 “우리”로 변경된다 (16:10-17, 20:5-15, 21:1-18, 27:1-28:16). 이러한 “우리”단락은 사도행전에 누가 자신의 목격담이 직접 반영되어 있다는 것을 의미하는가? 하지만 많은 학자들은 누가가 바울과 동행하지 않았다고 생각한다. 누가의 바울 동행설에 반대하는 결정적인 논거는 맨 먼저 사도행전의 저자가 바울에 대하여 개인적으로 알지 못하고 있었다는 사실에 근거한다. 갈 1:15-24에서 바울은 회심 (15절) 이후에 예루살렘 회의 (2:1-10) 사이에 단지 한 번만 예루살렘에 있었다고 말한다 (20절). 헌금협정 (갈 2:10)에 대한 보고와 바울 공동체 안에서의 헌금 이야기는 바울이 헌금을 전달하기 위하여 예루살렘 회의 이후에 단지 한번만 예루살렘에 있었다는 것이다. 즉 바울은 그가 회심한 이후 거의 확실하게 단 세 번 예루살렘으로 여행했다. 하지만 사도행전은 적어도 5회 이상 예루살렘 방문을 보도하고 있다 (9장, 11장, 15장, 18:22, 21장). 게르트 뤼더만은 이러한 사실은 누가가 바울의 삶에 대하여 개인적으로 아는 바가 없다는 것을 의미한다고 결론을 내린다. 이에 대한 스티브 월튼의 답변은 489-490에서 확인할 것.

1. W. C. van Unnik, “Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship,”in *Studies in Luke-Acts*, ed. Leander E. Keck and J. Louis Martyn (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 27. [↑](#footnote-ref-1)
2. Jacob Jervell, *Imago Dei: Gen. 1.26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (FRLANT 58; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960). [↑](#footnote-ref-2)
3. Dunn, *Christology in the Making*, 115. 다만 제임스 던은 모르페가 타락의 결과로 하나님의 영광에서 분깃을 상실한 아담이라고 이해한다. [↑](#footnote-ref-3)
4. Dunn, *Christology in the Making*, 188. [↑](#footnote-ref-4)
5. Dunn, *Christology in the Making*, 165. [↑](#footnote-ref-5)
6. Seyoon Kim, The Origin of Paul’s Gospel; Eerdmans: 223-268. [↑](#footnote-ref-6)