

복음의 진정성과 교회의 일치성 *

—사도행전 15:1~35을 중심으로—

김 지 철
(교수 · 신약학)

I. 들어가는 말

한국 에큐메니칼신학 연구원이 내건 주제인 “에큐메니칼은 과연 성서신학(신약신학)적인가?”라는 도전적인 질문은 “물론 그렇다”라는 대답을 이미 전제한 질문으로 보인다(‘에큐메니칼운동’이란 ‘오이쿠메네’(οἰκουμένη)라는 헬라어에서 유래한 말로 교회의 보편적 세계성과 일치성을 추구하는 교회일치운동을 의미하고 있다: 참조 박동현, “구약성경과 사도적 신앙과 에큐메니칼운동”: W.A. 비셔트 주프트, “‘에큐메니칼’이라는 단어의 역사적 용법”, 214~224). 따라서 이 질문의 핵심은 지금까지의 교회 에큐메니칼운동이 과연 자기 정체성을 적절하게 확인하며 바르게 진행되고 있는가를 성서적으로 증명해 보라는 주문인 것처럼 들린다. 말하자면 성서학자로서 성서의 본문과 문맥을 통해 이러한 교회의 하나됨을 향한 목표와 과정을 제시해 보라는 것이라고 받아들여진다.

그러면, 먼저 교회가 자기 정체성을 지키면서 세계적인 보편성으로 향하고 있는 모습의 예를 신약성서 어디에서 찾을 수 있는가? 무엇보다 쉽게 눈에 띄는 것

* 본논문은 1995년 11월 15일(수) 오전 1995년 11월 15일(수) 오전 11~12시 장신대 한국 에큐메니칼신학 연구원에서 주최한 “‘에큐메니칼’ 과연 성서신학(신약신학)적인가?”라는 큰 주제하에 행한 강연을 수정보완한 것이다.

이 사도행전에 나타난 원시기독교 공동체의 선교역사라 할 수 있다. 예수를 직접 뒤따랐던 제자들을 중심으로 세워진 예루살렘의 원시기독교회는 자기 정체성을 새 이스라엘에서 찾았다. 말하자면 그들은 스스로를 새 이스라엘로 자처하며 자신들을 하나님의 계약 백성인 이스라엘의 자기 정체성과 직접적으로 연계시키고 있었던 것이다. 이러한 교회의 자기 정체성에 대한 확인은 정태적인 자기 자리에 머물게 하지 않고 오히려 세계적인 보편성으로 나아가는 침경이 되게 되었다.

왜냐 하면 새 이스라엘인 기독교 공동체는 땅끝까지 이르는 선교적 공동체로 등장했기 때문이다.

자기 정체성에 대한 확인과 세계 보편적인 자리로 나아가는 기독교 공동체의 모습은 구약에 나타난 이스라엘이 지녔던 자기 정체성에 대한 두 가지 신학적 입장과 연결되어 있었다.

이스라엘의 역사 속에 서로 긴장관계를 이루며 나타나고 있는 두 개의 신학적 입장이란 야훼 하나님에 대한 유일신 신앙을 지니고 있었던 구약전통의 두 신학적 전승에 기인한다. 그 하나는 정치적이고 종교적인 자율성과 독특성을 지녔던 유대민족이 타민족과는 다른 자기들만이 지닌 지위의 특수성, 곧 선민의식을 강조했던 분리주의적인 사고라고 할 수 있으며(대표적인 예로, 바벨론 포로 이후의 에스라와 느헤미야의 개혁은 국수주의적 배타성을 강하게 띠고 있다), 다른 하나는 하나님께서 이스라엘을 ‘열방의 빛’(사 42:1, 6; 49:6)으로 세우셔서 그 구원의 빛을 땅끝까지 비추어야 할 사명이 이스라엘에게 있다는 사상으로, 이스라엘은 곧 세계 만방을 향하여 하나님의 영광을 선포할 역할을 담당하고 있다는 포용적인 입장이다(룻기 1:9, 12, 제2사 26:12 등). 이 두 가지의 구원의 보편적 세계성을 강조한다).

따라서 전지에서는 이방인이 이스라엘이라는 계약백성에 참여하려면, 제의적인 문제, 즉 할례받음과 율법준수라는 기본적인 요구를 충족해야 하는 유대 특수주의적인 사고가 강조되어진다. 그러나 후자에서는 하나님이 이스라엘을 택한 이유가 이스라엘 백성만을 위해서가 아니라, 오히려 이방지역, 곧 세계 전체를 구원하기 위해서였음이 자연스럽게 드러나므로, 하나님을 아는 지식이 땅끝까지 이르러야 한다는 보편적 세계성이 그 신학적 중심으로서 강력하게 제시된다(참조,

박응천, “신약교회사”, 232~256).

이에 따라 이스라엘은 자기 정체성을 확인하는 데 있어서 심각한 질문을 하지 않을 수 없었다. 즉 계약 백성의 본질이 지닌 제의적인 순결을 요구하는 배타적인 종교적 성격을 유지하면서도, 어떻게 땅끝까지 하나님의 구원의 빛을 전하는 열방의 빛으로서의 자신들의 역할을 담당하는 포용적이고 보편적인 종교적 성격을 또한 지닐 수 있겠는가라는 자기됨의 모습을 결정해야 했기 때문이다.

따라서 유대주의에 나타난 이런 긴장은 새 이스라엘을 자처하는 원시기독교교회 내에 있어서도 자기 정체성과 敎회의 하나됨을 확인하는 데에 있어서 결정적으로 중요한 요소가 될 수밖에 없었던 것이다.

실제로 이러한 두 가지 사상의 갈등은 마침내 새 계약 공동체로 자부하던 원시기독교교회 선교역사의 자리에도 등장하게 된다. 예수를 주님으로 고백하고, 그분의 죽음과 부활에 기초하여 신앙공동체를 형성한 원시기독교교회는 선교를 확장을 해 나감에 있어 이 문제를 집고 넘어가지 않을 수 없었던 것이다.

왜냐 하면 원시기독교교회는 자신들이 유대교의 연속성에 놓여 있다고 생각하는 자기 정체성을 유지하면서 동시에 선교의 지역과 대상을 개방시켜 나가야 하는 보편적인 敎회상을 지녀야 했기 때문이었다. 다시 말해 복음증거로 인해 생겨진 기독교 공동체가 유대인이라는 범주를 넘어서 사마리아와 이방지역으로 들어가게 되었을 때, 과연 새롭게 생성된 신앙공동체가 선포한 복음이 얼마나 예루살렘 敎회의 선포 내용과 상응하는가, 곧 이방인에게 제시된 복음이 얼마나 그 진정성을 지니고 있는가에 대한 질문이었다.

또 다른 하나의 문제는 첫 질문과 밀접하게 관련된 것으로서, 敎회의 일치성(여기서 단순히 획일성(uniformity)을 말하는 것이 아니라, 다양성을 지닌 통일성을 말한다 : 참조 O.Cullmann, *Unity*, 13 이하)에 대한 문제였다. 처음 원시예루살렘교회는 마치 유대교의 한 분파처럼 유대교의 필수적인 요구사항을 그대로 수용하면서 예수를 믿었다. 그러나 선교적인 확장을 계속해 나가면서 그들은 그것을 고수할 수 없는 상황에 부딪치게 된다.

그리하여 마침내 유대교와는 분리된 독립적인 기독교 공동체로 성장해 나가면서 敎회의 일치성의 문제는 원시기독교교회에 본격적으로 등장했던 것이다. 예루살

렘에서부터 시작된 敎회가 다른 지역교회와 서로 어떻게 유대관계를 맺으면서, 예수 그리스도를 중심으로 하나의 敎회로서 존재할 수 있을 것인가 하는 문제였다.

마치 동전의 양면과도 같은 이 두개의 질문은 말하자면 원시기독교교회에 있어서는 반드시 극복하고 넘어가야 할 과제였던 것이다. 다시 말해 원시기독교교회가 유대교의 한 섹트에 머무르지 않고, 세계 종교, 곧 한 오이코메네(*οἰκουμένη*)에 속한 보편적인 종교로 변화되기 위한 필연적인 과정이었다고 할 수 있다.

이러한 양자의 결정적인 상관성을 잘 보여주는 본문이 바로 사도행전 15장에 나타난 사도회의의 내용과 그 결과라 할 수 있다. 여기서 사도들과 장로들이 중심적 역할을 하고 있던 예루살렘 교회와 바나바와 바울이 중심적인 목회사역을 담당하고 있던 안디옥 교회가 겪었던 심각한 갈등상황이 다루어지고 또한 그것에 대한 해결과정이 잘 나타나고 있기 때문이다. 곧 위에 언급된 문제가 지닌 두 가지 핵심적인 요소의 상관성이 여기서 잘 나타나고 있는 것이다. 따라서 여기에 나타난 양자의 상관성은 오늘날에도 에큐메니칼운동을 하고 있는 우리의 교회에 기본적인 방향과 원칙을 제시할 수 있으리라 보여진다.

Ⅱ. 敎회의 보편성과 일치성을 위협하는 요소들(사도행전을 중심으로)

1. 내적인 위협과 외적인 위협

예루살렘에서 시작된 복음의 역사가 로마에까지 이르게 되는 선교의 확장사를 누기는 사도행전에서 제시하고 있다(참조 행 1:8). 그러나 이 예루살렘에서 로마까지라는 지리적인 선교적 확장은 단순히 직선적인 관점에서 이루어진 것은 아니었다. 오히려 그것은 예루살렘을 선교역사의 중심으로 하는 왕복운동을 통한 선교확장사였다고 할 수 있다(예루살렘이란 예수의 수난과 부활의 장소이며, 마지막 구원의 사역을 완성한 장소이다. 또한 마지막 날에 메시아가 나타날 장소이고, 흠어진 이스라엘과 이방백성을 다 불러모아 하나님을 시온에서 경배하기 위한 장소이다 : 참조 E.Lohse, *The NT VII*, 323 이하).

그렇다면 누가는 여기서 무엇을 염두에 두고 당시의 선교운동이 왕복운동(예루살렘과 선교지)이었다고 말하고 있는가(예루살렘과 이방선교지 사이의 왕복운동으로서의 사도행전 이야기에 대해서 김득중, 「누가의 신학」 331 이하 참조). 그것은 아마도 당시 교회가 선포한 복음의 정체성의 근거와 교회의 일치성이 서로 분리된 것이 아니라, 밀접하게 관계된 것임을 보여주고자 했던 누가의 의도라 할 수 있을 것이다. 말하자면 누가의 사도행전은 유대주의적인 색채를 처음부터 갖고 있었던 기독교 공동체가 어떻게 로마라는 세계를 향한 보편주의적 성격을 띤 기독교 공동체로 발전할 수 있었는가를 보여주는 좋은 증거자료인 것이다.

그러나 기독교 공동체가 교회의 보편성과 일치성을 향해 나가는 데 있어서 문제가 없었던 것은 아니었다. 그것을 방해하는 두 가지의 큰 요소가 그 속에 있었다고 누가는 보고한다. 하나는 교회 외적인 문제였고, 다른 하나는 교회 내적인 문제였다. 우선 교회 외적인 문제로는 교회를 향한 예루살렘의 유대교 지도자들의 핍박(행 4:1~22; 5:17~42; 7:54~8:3; 21:27~36; 23:12~22)과 정치적인 세력의 박해(행 12:1~5; 16:19~24), 그리고 이방선교지역에서의 유대인들의 방해가 있었다(행 17:5~9, 13). 그러나 그것은 교회 내적인 요소보다는 적응하고 해결해 나가는 데 있어서 그리 어려운 문제가 아니었다는 게 누가의 설명이다. 왜냐 하면 그 공격이 단선적이었고 또한 그에 대한 대처도 신앙적 확신을 통해 대응하는 것으로 그리 어렵지 않게 해결될 수 있었기 때문이었다. 문제는 다름아닌 교회 안에서 일어난 내적 갈등이었다. 교회 안에서 일어난 그러한 내적인 갈등은 참으로 심각했던 것으로서, 그것은 종교적, 문화적, 그리고 역사적인 다양한 모습을 띠고 나타났던 것이다.

먼저 예루살렘을 중심으로 한 첫 신앙공동체의 모습을 누가는 다음과 같이 묘사한다: “믿는 무리가 한마음과 한뜻이 되어...”(행 4:32~35 그중 32절; 참조 행 2:42~47). 그러나 이렇듯 한마음과 한뜻으로 모인 비교적 소규모였던 신앙공동체는 그리 오래 지속되지 않은 듯 하다. 곧 하나의 문제가 나타난다. 그것은 아나니아와 삽비라가 성령을 속이는 사건이었다. 누가는 이 사건을 신앙공동체의 성결성이 파괴되는 심각한 사건으로 해석하고, 따라서 거기에 하나님의 성령의 역사가 강력하게 임함으로 아나니아와 삽비라가 죽음의 형벌에 처한 것으로

보고하고 있다(행 5:1~11). 이것은 분명히 기독교 공동체에 있어서 개인의 자유의 한계성에 관한 문제였다. 그러나 그 죽음은 베드로가 내린 형벌이 아니라, 성령을 속인 그들의 행위의 결과였다. 이것은 사탄의 역사였고, 성령을 속인 사건이었다고 베드로의 입을 통해 확인되고 있다. 이 사건은 개인적인 문제로 그치게 되나, 곧 이어 공동체적인 문제가 발생하게 된다.

계속해서 나타나는 것이 예루살렘 교회 안의 히브리파와 헬라파의 갈등상황에 대한 보고이다(행 6:1~6). 당시 예루살렘 교회는 순전한 의미에서 팔레스타인의 유대인들만으로 구성원이 이루어진 것은 아니었다. 오순절 성령강림 후에 나타난 원시기독교회 속에는 이미 팔레스타인의 유대 본토박이와 더불어 디아스포라 유대인이 혼합되어 있었다. 사도행전 6장에 나타난 히브리파와 헬라파의 구분은 말하자면 그 속에 이미 헬라말을 하는 디아스포라 출신의 유대인들이 교회에 가입되어 있다는 것을 말해준다. 그것은 예루살렘 교회의 빠른(2~3년) 선교적 활동 덕분이었다. 그들은 아람어를 하는 히브리파와는 별도로 헬라어를 사용하는 예배공동체로서 성장하고 있었던 것이다.

따라서 과부를 구제하는 일에 있어서 편파적인 처리라는 경제사회적인 문제가 기독교회 내에 생겼다는 것은 어쩌면 자연스러운 현상인지도 모른다. 그렇다고 해서 그것이 언어의 차이로 인한, 즉 아람어를 하는 히브리파 유대 그리스도인들과 헬라말을 하는 디아스포라 유대 그리스도인들이 예배공동체를 분리하면서 생긴 문제만은 아니었던 것으로 보인다.

왜냐 하면 이 사건 후 사도행전은 말씀을 증거하는 것과 기도하는 일은 사도에게 속한 일로, 그리고 경제적인 분배와 교회관리는 헬라파 7인에게 맡긴 것으로 되어 있으나, 사도행전을 계속 읽어나가다 보면 그런 구분은 다만 상징적인 것일 뿐 그리 유효하지 않았다는 것을 알 수 있기 때문이다.

헬라파 7인(행 6:13 이하)으로 되어 있다는 것은 모두가 디아스포라 출신임을 암시한다)에 속해 있던 스테반은 많은 유대 대중들 앞에서 구약에서부터 신약에 이르는 구속사적인 설교를 선포하고 있을 뿐 아니라, 빌립은 이방인인 에티오피아 내시에게 말씀을 증거하며 세례를 주고, 또한 사마리아인에게 본격적으로 복음증거를 한 사람으로 나타나고 있는 것이다. 따라서 히브리파와 헬라파의 구분은 언어

적인 것과, 동시에 신학적인 경향성이 맞물려 있었던 것으로 볼 수 있다(R. Pesch, "Hellenisten' und 'Hebräer'", Zu Apg 9, 29 und 6, 1. BZ 23(1979) 87~92 참조). 이를 추정할 수 있는 두 가지 증거가 있다.

첫째로는 헬라파의 입장을 대변하고 있는 스데반의 설교와 빌립의 사마리아전 도이다. 누가가 빌립을 이방인에게 복음을 증거하는 첫 인물로, 그리고 스데반을 유대주의의 성전제외에 의문을 제기하는 인물, 곧 율법의 본래적인 정신을 상실한 유대주의를 강력하게 비판(7:48, 53)한 결정적인 인물로 제시하는 것이 그것을 말해준다(스데반을 정죄하는 유대인들의 고소내용(행 6:13, 14)을 참조하라: 이는 예수의 말씀(막 14:58)에 근거한 것으로 추정된다).

둘째로는 예루살렘에 핍박이 일어났을 때, "사도들만을 제외하고"(행 8:1), 헬라파 그리스도인들은 다 예루살렘에서 핍박을 받고 예루살렘을 떠났다는 것이다. 말하자면 사도들을 중심으로 한 히브리파 기독교 공동체는 핍박을 모면하고 계속 존속할 수 있었던 반면에, 헬라파 그리스도인들은 유대주의의 핍박의 대상이 되었다는 것이다. 그렇다면 왜 히브리파 유대 그리스도인들은 핍박의 대상이 되지 않고, 헬라파 유대 그리스도인들만이 핍박의 대상이 되었는가? 이 문제는 바로 양자가 지닌 신학적인 경향성의 차이가 그 사건을 발생하게 했음을 말해 주고 있다.

히브리파로 알려진 예루살렘의 원시교회는 당시 유대교 지도자들이 지녔던 유대주의적인 색채를 그대로 지녔던 것으로 보여진다. 즉 그들은 예수를 믿어도 할례를 행하고 율법의 조항을 준수하는 것을 전혀 그들의 신앙과 위배되지 않은 것으로 받아들이고 있었던 것이다. 특히 헬라파 그리스도인들이 예루살렘을 떠나고, 베드로와 요한 같은 사도들이 선교여행을 위해서 예루살렘을 비우게 되었을 때, 예수의 동생 야고보와 장로들을 중심으로 한 예루살렘 교회는 더욱 유대특수주의를 표방하는 색채를 드러냈을 것으로 보인다.

반면 예루살렘에서 흩어진 헬라파 사람들은 사마리아와 시리아, 안디옥과 그리고 소 아시아 지방으로 흩어졌다(행 11:19, 20). 이러한 강제적인 추방은 다메섹에 있는 그리스도인들로 하여금 그들의 성전비판과 의식법에 대한 비판을 더욱 강도있게 높이는 계기가 되게 했을 것이다. 바울이 그리스도인이 되기 전 처

음에 이들을 공격의 대상으로 삼아 강경하게 대처하려고 했던 것 또한 아마도 그들이 증거하는 복음이 율법비판적인 기독교 보편주의 입장을 강하게 취하고 있었기 때문일 것이다.

이렇듯 敎회가 예루살렘이라는 테두리를 벗어나 계속해서 이방인들을 수용하는 세계 敎회로 발돋움을 하게 되었을 때 생긴 문제는 비단 敎회 안의 행정상의 불평등에 관한 문제 뿐 아니라, 보다 더 심각한 신학적인 문제가 있었던 것이다.

말하자면 그것은 그들이 믿고 고백하는 신학적인 내용의 다양성으로 말미암은 갈등이었다. 그것이 敎회의 일치성을 위협하는 중대한 요소로 등장한 것이다.

그러한 갈등이 敎회의 공적인 측면으로 부각된 것이 사도행전 15장의 소위 사도회의라고 할 수 있다. 여기서 특히 우리의 관심을 끄는 것은 이 사도회의가 소집된 이유와 그 과정, 그리고 해결방법과 내용이다.

여기서 먼저 사도회의를 살펴기에 앞서 그 배경이 되었던 두 대표적인 敎회인 예루살렘 敎회와 안디옥 敎회에 대해 살펴보기로 하자.

2. 예루살렘 敎회와 안디옥 敎회

당시 예루살렘 敎회는 예수의 직제자였던 베드로에게서부터 그 주도권이 서서히 예수의 동생인 야고보에게 넘어가고 있었던 것으로 보여진다(참조 갈 2:9; 그러나 행 5~6장에서는 베드로가 요한이 원시기독교회의 중심적인 지도권을 지니고 있었다). 아니 어쩌면 敎회 지도권이 거의 주의 동생인 야고보와 그와 함께한 장로들에게로 이양되었던 것으로 추정되기도 한다. 그런 점에서 원시기독교회의 유대화된 경향성은 점점 더 노골화되고 있었음을 나타내는 가능성이 곳곳에 나타나고 있다(참조 안디옥 사건: 갈 2:11~14).

한편 예루살렘 敎회를 모교회로 삼고 그들에게 자신들의 정당성을 확보하기 위해 노력을 기울였던 안디옥 敎회는 예루살렘 敎회와는 달리 이미 이방선교를 본격적으로 시행하고 있었고, 그에 대한 신학적인 근거도 마련하고 있었던 것으로 보인다. 따라서 사도회의에 임했던 두 敎회의 신학적인 경향성이 차이를 드러냈던 것은 자연스러운 것이었는지 모른다.

유대적인 율법과 성전제에 동시에 참여하고 있었던 예루살렘의 교회는 그 구성원이 팔레스타인 본토 유대인들로 구성되어 있었던 반면, 안디옥 교회는 하나님의 교회를 핍박했으나, 후에 하나님의 부르심을 받고 예수를 하나님의 아들로 증거한 디아스포라 출신(다소출신)의 바울과 그리고 그러한 그를 다소에서 데리고 와서 함께 목회하도록 배려하고 있는 구브로 출신인 바나바(그는 본래 히브리파에 속했으나 헬라파의 신학적 경향성에 관심을 보였던 두 언어 사용이 가능했던 사람으로 추정된다: 행 4:36; 9:27)를 중심으로 이루어져 있었다. 곧 안디옥 교회는 앞서 말한대로 예루살렘에서 핍박받아 흩어진 헬라파 그리스도인들과 그들이 복음증거한 사람들로 구성되어 있었다(행 11:19). 따라서 이점이 처음부터 예루살렘 교회와 안디옥 교회의 신학적 성격을 구분하는 요소가 되었다고 볼 수 있다.

그렇다고 안디옥 교회가 처음부터 율법으로부터 자유롭고, 할례를 제의적으로 행하지 않아도 되는 복음을 주장했는지는 분명하지 않다. 다만 헬라파 그리스도인의 신학적인 지도자로 알려진 스테반의 설교 내용을 살펴볼 때, 그 가능성을 충분히 가늠할 수 있다. 스테반은 그의 설교에서 성전제에 대한 비판과, 율법을 불순종하는 유대인에 대한 비판을 거침없이 가하고 있기 때문이다.

그리고 빌립이 이방인인 에티오피아 내시(육체적인 결함 때문에 그는 온전한 개종자가 될 수 없었던 사람이다: 신 23:2)에게 복음을 증거하고, 이스라엘 백성이 그렇게도 혐오하는 사마리아 지역의 사람들에게 복음을 증거했다는 것은 또한 이를 잘 뒷받침해 주고 있다고 할 수 있다.

그렇다면 이렇듯 입장이 상반된 두 교회 사이에서 어떻게 교회의 연속성과 일치성이 이루어질 수 있었는가? 이를 설명하기 위해서 누가는 사도행전의 중심적인 두 인물인 바울과 베드로를 등장시킨다. 바울은 후에 안디옥 교회를 대표해서 예루살렘에 파송된 인물이고, 베드로는 히브리파 유대 그리스도인을 대표해서 예루살렘 교회의 중심적인 사도로 부각된 인물이다.

먼저 누가는 사도행전 9장에서 교회의 핍박자였던 바울이 어떻게 다메섹 도상에서 그리스도 현현을 목격한 후 그리스도 복음의 증거자로 바뀌게 되었는가를 설명한다. 그리고 이어 10장에서는 유대주의적인 율법전통에 매여 있었던 사도

베드로가 어떻게 하나님이 보여주신 새로운 환상을 통해 그의 전통적 사고를 떨쳐버리고 이방인이었던 고넬료와 그의 가족에게 복음을 증거하며 세례를 베풀게 되었는가를 말해 준다. 대표적인 두 인물, 하나는 철저한 유대 바리새인으로서 예수운동을 적대하며 하나님의 교회를 핍박하던 인물이며(행 9:1~9; 갈 1:13; 빌 3:6; 고전 15:9), 다른 하나는 예수의 제자임에도 불구하고 유대적인 전통에 얽매어서 교회의 선교적인 개방성을 거절하던 인물이었다(행 10:1~11, 18). 말하자면 여기서 누가는 사도행전 15장의 사도회의의 결정이 나타나기 전에 이미 하나님께서 그 결정을 위한 준비작업으로 이 두 사람을 통해 역사하시므로, 그 사도회의의 결정을 가능하도록 하셨음을 제시하고 있다. 곧 사도회의의 결정이 복음이 지닌 구원사의 우주성을 여는 것임을 암시하고 있는 것이다.

그러면 여기서 바울이 중심이 되었던 안디옥 교회를 살펴보자.

안디옥 교회는 그 당시 개방적인 선교의 중심지로서 나타났다. 스테반의 일로 일어난 핍박을 피해 흩어진 사람들(주로 헬라파 그리스도인)이 안디옥에 이르러 이방인과 더불어 혼합된 신앙공동체를 이룬 것이다(행 11:19~21). 이것은 특별히 예루살렘에서 시작한 복음이 그 유대적인 지역 경계를 깨뜨리고 이방지역으로 확장되었다는 데 의의를 지니고 있다. 안디옥 교회는 곧 바나바와 바울의 주도로 성장되었을 뿐만 아니라, 이 두 사도를 이방선교사로 안수하고 파송함으로써 이방선교의 전초기지가 되었던 것이다(행 13:1~3). 따라서 바울은 그의 1차 선교여행을 다시 안디옥에 되돌아오는 것으로 끝을 맺는다(행 14:21~28).

이에 이방선교를 위해 할례와 율법준수가 어떤 의미가 있는가라는 것이 안디옥 교회의 당면한 문제가 되었던 것이다(행 15:1~5). 왜냐 하면 원시기독교회가 선교적 확장을 해 나감에 있어서 이방인들을 어떻게 기독교 공동체로 들어오게 할 수 있는가에 대한 자격 조건이 심각한 문제로 대두되었기 때문이었다.

실제로 당시 예루살렘 공동체에서는 유대인들과는 달리 이방인이 기독교인이 될 때는 그 조건으로서 유대교에 들어오는 개종자들처럼 할례받는 것이 자연스러운 일로서 부과되었던 것으로 보인다(유대의 개방적 사고를 지닌 락트(Mitg.Abr. 89~94)도, 세례받는 것에 추가해서 할례받음이 필수불가결한 요소로 간주했다). 그것은 아마도 예루살렘의 사도들과 장로들에게 있어서 이방인을 위한 할례없는 복

음이란 불가능한 것으로 생각되었기 때문일 것이다. 그들에게 할례받지 않는 이방인들과 함께 예배적 성격을 지닌 식탁 공동체를 나눈다는 것은 생각할 수 없는 일로 비취졌을 것이고, 따라서 이방인들이 기독교인으로 개종하는 조건으로 할례란 오히려 필수적인 일이고, 율법준수란 최소한의 기준으로 생각됐는지 모른다.

원시기독교회는 마침내 중대한 국면에 접어든 것이다. 이방인을 향한 선교를 원시기독교회와의 연속선에 놓을 것인가? 그리고 이방인을 향해 선포한 복음의 내용이 과연 진정성을 지니고 있는가? 라는 데 대한 결론을 내려야 할 시점에 이른 것이다. 이 문제는 이제 비단 한 지역교회만의 문제는 아니었다. 예루살렘에서 시작한 기독교 전체공동체의 자기 정체성과 관련된 것이었으며, 교회의 보편적인 일치성을 규명해야하는 공적인 문제가 되었던 것이다. 기독교 복음이 민족과 종교성을 넘어서려는 힘과 유대 특수주의의 폐쇄성이 여기서 맞닥뜨리게 되었던 것이다. 따라서 그것은 교회의 보편성과 일치성을 가늠하는 중요한 사건이 되고 말았다.

그러면 여기서 이제 구체적으로 누가 보고하는 사도행전 15장을 통해서 복음의 진정성에 대한 물음이 교회의 일치성을 확인하는 데 어떤 도움이 되고 있는가를 살펴보도록 하자.

Ⅲ. 사도행전 15장에 나타난 사도회의의 결정

1. 사도행전 15: 1~35의 문학적인 틀

사도회의가 기록된 사도행전 15장은 총 28장으로 된 사도행전에서 그 중심부에 위치하고 있다. 형식적인 측면 뿐만 아니라 내용적인 측면에서도 그 중심을 차지한다. 전반부가 베드로를 중심으로 사도들의 역할을 눈에 두드러지게 다루고 있다면, 후반부에서는 바울의 이방선교가 중심을 이루고 있다. 선교지역적인 측면에서 볼 때도, 전반부는 유대와 사마리아, 그리고 안디옥이 중심을 이루고 있는 반면, 후반부에서는 마케도냐, 고린도, 빌립보, 에베소, 그리고 마지막으로 로마까지 확장되고 있음을 보여준다.

사도행전 15장(1~35 절)에서 이방선교의 중심지가 되었던 안디옥 교회가 어떻게 예루살렘 교회와 연속선에 놓이게 되었는가를 잘 보여주고 있다. 이와 관련된 두 가지 문제로 제시되고 있는 것이 첫째로 교회의 보편성을 위한 복음의 진정성의 문제이고, 둘째로 교회의 일치성에 대한 문제이다.

먼저 도입부를 보면, 안디옥 교회에서 발생한 문제가 제기되고 있고(1~3절), 결론부에서는 안디옥 교회가 그 문제 해결에 대한 소식을 보고받고 기뻐하는 것으로 되어있다(30~33절). 그리고 그 중심부(4~29절)에 예루살렘 회의에서 그 문제를 다루는 사건이 나온다.

다시 그 중심부를 세분해 보면, 서두(4~5절)에는 예루살렘에서 안디옥의 문제가 보고되고 그에 대해 논쟁하는 장면이 나타나며, 말미(22~29절)에는 그 논의에 대한 종결과 그에 대한 결과를 편지로 보내도록 하는 결정이 이루어졌음이 기록되고 있다. 다시 중심부의 핵심은 두 개의 연설(베드로와 야고보)로 구성된다. 예루살렘에 사도와 장로들이 함께 모여 논쟁이 있었다는 보도와 함께 이어 베드로의 연설이 나오고(6~11절), 계속해서 바나바와 바울의 선교 보고가 있는 후 야고보의 연설이 등장하고 있다(12~21절).

무엇보다도 이 본문 중에서 두드러지는 것은 교회의 하나됨에 대한 관심이다. 예루살렘과 안디옥 교회 뿐만 아니라, 유대(1절), 수리아와 길리기아(23절)의 교회들의 연합이 가능해졌음을 보고한다. 구체적으로 형제들 간에(1, 3, 23, 32, 33절), 교회들 간에(3, 4, 22절), 회집간에(12, 30) 교회적인 통일성을 향한 큰 진보가 사도들과 장로들에 의해(2, 4, 6, 22, 23) 이루어졌음을 보고하고 있다. '온 무리' (*pān to plēthos*)라는 말과 '온 교회' (*syn ōlē tē ekklesiā*) 라는 말은 모두가 하나의 교회됨의 자리에 들게 됐음을 암시해 준다. 사도행전 14장 27절에 나타나는 "하나님이 함께 행하신 모든 일과 이방인들에게 믿음의 문을 여신 것을 고하다"라는 말과, 사도행전 15장 35절의 "바울과 바나바는 안디옥에서 유하며 다수한 다른 사람들과 함께 주의 말씀을 가르치며 전파하니라"라는 끝맺음이 그것을 잘 나타내 주고 있다.

사도행전 15장 안에서 누가는 이미 교회의 하나됨을 근거로 한 이러한 이방선교가 기정사실로 받아 들여졌을 뿐 아니라, 성공적인 결과를 맺고 있음을 지적하

고 있는 것이다. 즉 바울과 바나바가 베니게와 사마리아로 다녀가며 이방인들이 주께 돌아온 일을 말하며 형제들을 기쁘게 하고 있는 모습(3절). 그리고 베드로가 이미 이방인들에게 복음을 증거하게 하셨다는 설명(7절)과 바나바와 바울을 통해 이방선교에서 표적과 기사가 나타났다는 보고(12절). 그리고 “모든 이방인들로 주를 찾게 하려 했다”는 구약 이사야서(43:7)의 인용과 함께 하는 야고보의 연설(17절) 등은 그것을 반복적으로 보여주고 있다.

베드로와 야고보가 행한 연설의 전체적인 흐름은 말하자면 율법으로부터 자유로워진 이방선교의 필요성에 대한 강조였다. 그 내용을 분석해 보면, 첫째는 고넬료의 회심사건은 하나님의 뜻이었다(7~9절)는 것이며, 둘째는 유대인들 역시 율법의 조항을 다 지킬 수 없다(10절)는 당위적인 명제이고, 셋째는 예루살렘 교회가 바나바와 바울이 보고한 기적들을 경청하고 있다는 것과(12절), 넷째로는 야고보가 아모스 9장 11~12절을 인용함으로써(15~17절), 이방인을 위한 선교는 처음부터 하나님의 의도라는 것이었다.

2. 敎회의 일치성을 위한 사도회의의 결정

누가는 사도행전 15장 1~35절에서 예루살렘 사도회의의 과정과 결정한 내용을 적절하게 요약해 놓고 있다. 원시기독교회사의 운명을 결정하는 중요한 사항, 즉 안디옥의 지도자 바울과 바나바, 그리고 예루살렘의 지도자인 베드로와 야고보가 어떻게 敎회의 일치와 세계선교를 향한 결정적인 협정을 맺었는가를 기록하고 있다.

(1) 이방선교의 확장

할레에서 자유로운 이방인의 선교는 안디옥과 그 주변지역(행 11:20~21), 특히 수리아와 길리기아(갈 1:21)에서 발전되었다(행 15:23)고 바울은 말해 준다. 안디옥 敎회를 맡고 있었던 지도자들로는 바나바(행 11:25, 26)와 다소에서 바나바에 의해 불림받은 바울, 그리고 선지자들과 교사들이 있었다고 기록되어 있다(행 13:1: 니게르라 하는 시므온과 구레네 사람 루기오와 분봉왕 헤롯의

첫동생 마나엔 등).

그들을 통한 이방선교의 확장은 두 가지 측면에서 단계적으로 진행된 것으로 보인다. 하나는 지역적인 확장이고, 다른 하나는 종교적이며 인종적인 확대였다. 먼저 지역적인 확장으로는 빌립이 예루살렘의 영역을 벗어나 그의 선교영역으로 삼았던 사마리아가 베드로와 요한에 의해 예루살렘의 사도들의 영역에 들게 되었고(행 8:14~25), 갈릴리 지역 역시 이 지역에 편입되게 된다(행 9:31). 베드로 또한 읍바에서 가이사랴로 옮겨가면서 거기서 이방 그리스도 공동체를 세우게 된다(행 10:1~11, 18). 예루살렘에서 쫓겨난 헬라파 사람들이 세운 안디옥 敎회 역시 예루살렘의 히브리파에 속해 있던 바나바의 파송을 통해 예루살렘 敎회에 의해 승인을 받게 된다(행 11:22 이하). 이일 후 안디옥 敎회는 예루살렘 敎회를 위해 헌금함으로써 자신들이 예루살렘 모교회와 얼마나 긴밀한 관계에 있는지를 보여주고 있다(행 11:27~30). 따라서 여기서 중요한 것은 예루살렘과 선교지역이 끊임없이 관련성 — 그것이 때로는 부정적인 문제를 야기하고 있음에도 불구하고 — 을 맺고 있다는 사실을 보여주므로 누가는 敎회의 하나됨을 은연중에 제시하려고 있는 것은 아닐까?

둘째로 종교적이며 인종적인 측면에서의 선교확장을 살펴보면, 먼저 유대인들에게 행한 선교가 이루어지고, 그 다음에는 하나님을 경외하는 이방인들에게(참조, C.J.Hemer, *Book of Acts*, 444~447) 선교가 이루어졌으며, 마지막으로 하나님을 모르는 이방인들에게까지 선교가 확장되어 나갔다.

예루살렘 敎회는 앞에서 언급한 대로 아마도 처음에는 이방인들에게 세례와 동시에 할례를 받게 했을 것이나, 후에 가서는 할례없는 이방선교가 가능한 것임을 받아들였을 것이다. 이제 비로소 바울에 의해 선포되어진 신학적인 입장, 곧 이방인들이 예수에 대한 믿음을 통해서 의롭게 된다(갈 2:16; 참조 행 13:39; 15:9)는 것이 확정된 것이다.

이렇게 볼 때, 고대 로마세계에서 로마, 알렉산드리아에 이어 세 번째로 큰 도시인 안디옥에 하나님의 敎회가 세워지고 더욱이 유대회당의 집회에서 벗어나 독립적인 집회형태로 敎회가 모이게 되었다는 사실은 원시기독교회사에 있어서 하나의 새로운 전환점이었다고 할 수 있다. 그곳에서 비로소 예수의 제자들이

‘그리스도인들’(행 11:26; 참조 행 26:28; 벤전 4:16)이라는 칭호를 얻게 되었을 뿐 아니라(R.Pesch, *Apk I. 354*; G.Schneider, *Apk II. 92*; J.Roloff, *Apk. 181*; M.Hengel, 「고대의 역사기승」 120), ‘할례와 율법으로부터 자유로운 복음’이 증거 되는 계기가 되었을 것이다(보편적인 그리스도론을 주장한 예로, 빌립보서 2:6~11절의 그리스도 찬가가 바로 헬라파 그리스도인들에게서 유래했을 가능성이 있다: M.Hengel, 같은곳, 123).

(2) 복음의 진정성(할례와 율법으로부터 자유로운 복음)

사도행전 15장 1절에 의하면 어떤 사람들이 유대로부터(직접 예루살렘이라고 앉은 것은 문제를 야기시킨 사람이 예루살렘 지도자들과 관계가 없다는 것을 보이기 위한 순환된 누가의 언어로 보인다. 그러나 사도행전 15장 24절에 “우리 가운데 어떤 사람이”라고 구체화하므로 동일 인물인이 드러난다; 참조 R.J.Cassidy, *Society and Politics*, 70~73) 안디옥에 내려왔다. 그들의 주장은 안디옥 敎회가 예루살렘 敎회와의 연계성과 일치성을 유지시키려면 ‘모세의 법대로 할례를 받아야 구원에 이른다’(1. 5절)는 것이었다.

이 문제 제기로 말미암아 안디옥 敎회에는 큰 신학적인 논쟁이 일어난다. 따라서 안디옥 敎회는 이 문제를 해결하기 위해 바나바와 바울을 예루살렘에 파송하게 된다(갈라디아서에서는 바울이 계시(성령에 의한)에 의해 예루살렘에 올라갔으나, 사도행전에서는 안디옥 敎회의 공식적인 결정으로 올라갔다는 것이 현저적인 차이로 보이나, 성령의 계시와 敎회의 파송과는 서로 모순되는 것이 아니다: 참조 행 13:2~3). 그때 바나바와 바울은 다른 몇사람(*τινας ἄλλους ἐξ αὐτῶν*; 갈 2:1에 의하면 바울과 바나바와 같은 동역자(*μετὰ Βαρναβᾶ*)였고 디도는 수행인(*συμπαράλαβὼν καὶ Τίτον*)이었다)과 함께 예루살렘으로 올라가게 된다. 그리고 예루살렘의 사도들과 장로들을 만난다(행 15:6; 갈라디아서에서는 그 이름을 명백히 언급한다. 즉 기등으로 존경받는 야고보와 게바와 요한을 만났다; 갈 2:9). 이어 사도들과 장로들로 구성된 특별회합이 열리게 된다(J.Roloff, *Apk. 230*; R.Pesch, *Apk. II. 76~77*; 이에 반대하는 E.Haenchen, H.Conzelmann). 그리고 많은 논란(참조 행 15:1; 25:20)이 있는 후, 마침내 결정적 두 인물인 베드로

와 야고보가 등장하여 연설함으로써 회의는 결론을 맺게 된다.

여기서 베드로가 행한 연설의 초점은 세 가지였다. 첫째로 이방인이 베드로의 입을 통하여 ‘복음의 말씀’(신약의 Hapaxlegomenon)을 듣고 할례받음이 없이 믿음에 들어오게 되었다는 것은(참조 행 10:43; 11:17) 전적으로 하나님의 계획이었다는 것이며, 둘째로 하나님은 인간의 마음을 아시는 분(참조 행 1:24)으로 이방인을 위해 분명한 증거를 보여주셨다는 것이다(참조 행 10:43). 즉 성령을 예루살렘의 유대인들과 마찬가지로 이방인들에게도 부어주셨으므로(참조 행 10:45~47; 11:15, 17), 이제 율법으로부터 자유로운 이방 선교는 하나님의 뜻에 적합한 하나님의 행동에 의한 것이라는 사실이다. 그리고 셋째는 하나님은 믿음을 통하여 이방인들을 이미 깨끗게 하셨기 때문에 더 이상 과거의 유대인과 이방인의 구별은 유효하지 않다는 것이다(참조 10:15, 28).

여기서 ‘하나님의 영을 주시는 것’과 ‘깨끗이 하시는 것’은 하나님의 동시적인 행위이다(8, 9절: 여기서 양자 다(*δοῦς/καθαρίσας*) aor. 분사를 사용함으로 두 사건이 과정적인 단계에 놓여 있는 것이 아님을 명백히 한다). 성령을 주심과 깨끗게 하심이 믿는 순간에 동시적으로 일어난다는 것이다(9절: *τῇ πιστεῖ*). 따라서 믿음, 마음을 깨끗게 하는 것, 성령의 받음은 모두 인간의 도덕적인 행위의 조건이 아니라 하나님의 선물로서, 하나님의 사역이라는 것이다.

베드로의 결론은 이방인에게 율법의 준수를 요구하는 것은 더 이상 불필요하며 정당하지도 않다는 것이다. 아니 그것은 오히려 하나님을 시험하는 것이며(구약적인 표현이다: 출 17:2; 시 77:41), 하나님의 뜻을 거역하는 것이라고 말한다(10절). 하나님은 믿음 이외에 다른 어떤 조건도 요구하지 않으신다는 것이다. 마지막으로 그는 신앙고백적인 진술로서 그의 연설을 끝맺는다: “모두 주 예수의 은혜로 구원을 받는다”(본문의 다양한 해석에 대해서는 F.F. Bruce, *Apk. 337* 참조). 이 것은(참조 행 13:38, 39) 갈라디아서 2장 15, 16절의 바울의 선언과 잘 어울린다. 따라서 베드로와 바울 사이에 근본적인 신학적 차이는 없는 것임을 알 수 있다(J.Roloff, *Apk. 231*; R.Pesch, *Apk. II. 78*).

베드로 연설의 결론을 다시 살펴보면, 율법에 의한 정결한 자(유대인)와 부정한 자(이방인)의 구별이 더 이상 유효하지 않기에 하나님께서 친히 그것을 제거

하셨다는 것이다(참조 행 10:15, 28). 이제는 성령을 통해 마음이 깨끗해 되고, 믿음을 통해 인간이 거룩하게 되므로, 율법을 통한 깨끗해 됨은 더 이상 필요하지 않다는 선언이다. 율법이 없다고 구원에서 배제되는 것이 아니며(고넬료의 사건), 또한 율법이 있다고 구원이 보장되는 것도 아니라는 말이다. 그러므로 유대인이나 이방인이 다 함께 믿음을 통해서 주 예수의 은혜로 말미암아 구원을 받게 된다는 것이다(참조 J.Nolland, "A Fresh Look", 111). 이것은 바로 사도행전 15장 1, 5절에서 문제를 제기한 유대 그리스도인들의 주장과는 정반대되는 것이다.

이어지는 야고보의 연설 또한 베드로의 주장과 직결되어 있다. 야고보는 먼저 베드로, 곧 히브리 이름의 헬라식 표현인 시므온(벧후 1:1)의 경험에서 나온 주장(14절)에 동의하고 있을 뿐 아니라, 성경을 인용함으로써(15~18절; 암 9:11~12; 참조 속 1:16; 렘 12:15; 사 45:21, 22의 혼합인용), 그에 따른 자기의 입장을 표명하고 있다. 그가 갖게 된 새로운 관점이란 곧 하나님께서 이방인 중에서 하나님의 이름을 위하여 새로운 백성을 세우신다는 것이다.

그러므로 마지막 시대에 하나님의 백성이 된 이방 그리스도인에게 어떤 짐도 부과해서는 안된다고 말한다(19절). 더욱이 그는 베드로의 설교에 '오래 전부터' (*ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων* 7절)라는 말을 '처음으로' (*πρῶτον*: 14절)라고 바꾸어 말함으로써 이러한 하나님의 역사가 이미 하나님에 본래적인 의도에 의해 작정된 것임을 선언하고 있다(결론 부분에서 'κρινεῖν'이라는 동사를 통해서 그것이 야고보의 걱정을 넘어 공적인 회의에 걱정임을 내포하고 있다: 참조 A.Weiser, "Das Apostelkonzil", 162, 주 49).

말하자면 이방 그리스도인은 이제 구속사의 흐름과 단절된 별개의 어떤 세력이 아니라, 마지막 시대에 하나님이 친히 진정한 이스라엘로 모으시는 그 대상이라는 것이다(16절). 따라서 이방인들은 유대인과는 다른 하나님의 백성이 아니라, 단 하나의 하나님의 백성(유대인과 이방인)의 교제 가운데 들어오게 된 것임을 의미한다. 아모스 9장 11~12절을 인용하면서 보여주는 야고보의 교회론적인 이해는 하나님을 찾는 이방인은 새로워진 이스라엘로 하나님의 백성인 것이다(J.Koloff, *Apog.* 232). 따라서 이스라엘과의 진정한 연속성, 정체성을 표시해주는 표지란 율법과 할례가 아니라, 하나님의 영에 의해 주어진 신앙이라는 것이다(참

조 9~11절).

이제 결론은 분명해진다. 이방인들이 하나님에게로 돌아오는 데에는 어떤 부대조건도 더 이상 필요하지 않다는 것이다(19~20; 10~11절에서 베드로와도 같다). 그러므로 이방인이라고 해서 그들이 하나님을 찾는 데에 제한 규정을 두어서는 안 된다는 것이다. 이점에 있어서 야고보와 베드로의 설교의 결론은 동일하다. 즉 이방인들이 그리스도인으로 들어올 때, 할례나 모세율법의 준수를 요구해서는 안 된다는 것이다(1~5절에 등장한 유대인들의 요구와 반대되는 결정). 바울은 이를 갈라디아서에서 '복음의 진리'에 대한 승리였다고 회상한다(갈 2:5).

따라서 바울이 베드로는 할례자에게, 자신은 무할례자에게 복음을 전하도록 했다(갈 2:7, 9)는 진술은 바로 이 회의의 성격이 무엇이었는데를 잘 나타내 주고 있다. 말하자면 그같은 선교의 두 영역에 대한 경계설정은 상호 우호적인 의미의 결정이었다는 것이다(F.F.Bruce, 「바울」, 170; F.Hahn, *Mission*, 81). 그렇다 고해서 그러한 경계설정이 엄격하게 지켜져서 바울로 하여금 유대인들 사이에 선교하는 것을 포기하게 하거나, 그 반대로 베드로로 하여금 이방인은 체쳐두고 유대인에게만 선교하도록 하게 한 것은 아니었다. 다만 그것은 서로가 경쟁적으로 선교사역을 수행하거나, 또는 서로의 선교사역을 방해하지 않겠다는 소극적인 의미로서 제시될 수 있을 뿐이다. 아니 오히려 그것은 선교의 문이 이제 유대인을 넘어 모든 이방인을 향해 본격적으로 열려졌다는 의미로 이해하는 게 옳을 것이다. 따라서 이제 우리가 확인할 수 있는 것은 복음의 진정성에 대한 확인은 결코 교회의 일치성을 해방하는 것이 아니라, 오히려 복돋아 주었다는 사실이다.

(3) 사도훈령과 바울

드디어 이방인들은 그리스도인이 되기 위해서 율법준수의 의무를 지지 않아도 좋다는 판정이 있다. 그러나 야고보는 끝으로 이방인들이 유대인과의 삶의 교제를 위해서는 최소한 네 가지의 제의적인 정결법이 필요하다고 제시하고 있다. 그것은 아마도 극단주의적인 유대인들을 의식한 일종의 타협점이었을 것이다. 그것으로써 유대인들이 이방인들과의 식탁교제에 들어가도, 부정함에 들어가는 것이 되지 않도록 하기 위한 일종의 보호책이었던 것으로 생각된다. 그 네 가지 중 첫

번째는 우상의 더러운 것을 금하는 것으로서, 이것은 이방제의를 위해 죽인 고기를 즐기는 것이나, 또는 이방 제의적인 식탁에 참여하는 것을 금하기 위한 것이었다(참조 고전 10:20 이하). 두 번째는 음란을 피하는 것으로, 유대인에게 금지된 친족간의 혼인을 의미하고(레 18:6~18), 세 번째는 목매어 죽인 것을 금하는 것으로, 이는 피를 제거하지 않은, 즉 유대의 제의적인 방법으로 죽이지 않은 고기를 먹는 일을 금하는 것이다. 마지막 네 번째는 구약의 명령에 따라 피가 담긴 음식을 먹지 말라 한 것이다(레 17:10~12 이하). 이 모든 사도훈령은 당시 유대인들이 회당예배에서 읽는 율법과 관련되어 있는 것으로서, 모세가 레위기 17~18장에서 이스라엘 가운데 사는 이방인들에게 요구한 것 이상은 아니었다.

하지만 이것은 유대인들에게는 일종의 이방인들이 행해야 할 준수사항처럼, 바울에게는 일종의 권면사항처럼 받아 들여졌던 것 같다. 이에 대한 서로의 오해로 생긴 하나의 결정적인 갈등이 갈라디아서 2장 11절 이하에서 안디옥 사건으로 나타났다. 베드로와 안디옥의 몇몇 유대 그리스도인들은 이 사도훈령을 부분적으로 받아 들여 그들의 선교현장에서 사용한 반면, 바울은 그렇지 않은 것 같다. 특히 야고보에게서 온 사람들이 안디옥에 도착했을 때, 안디옥에 머물던 베드로와 바울의 갈등이 표면화된 것이다. 특히 바울이 '바나바까지' (καὶ Βαρναβᾶς)라는 표현은 바울의 입장에 본래 동조했던 바나바가 이제는 오히려 입장을 바꿔 베드로의 편에 선 것에 대한 놀람이었을 것이다. 실제로 바울은 사도훈령을 그의 선교영역에 도입하지 않았을 뿐만 아니라, 이방 그리스도인들의 삶에서 어떤 의무적인 규정도 제시하지 않았다(예 고전 8장).

(4) 몇 가지의 추가적인 교회론적 이해

1) 누가는 이 사도회의의 결정이 모든 敎회가 다 참여해서 결정한 것으로 묘사한다. 예를 들면, 맛디아를 사도로 선택할 때(1:15~26), 일곱 집사를 선택할 때(6:1~6), 안디옥 敎회에서 선교보고를 할 때(14:27), 안디옥 敎회가 사도회의의 결정사항에 대한 보고를 들을 때(15:30)에도 敎회전체가 회집해서 이루어졌음을 말하고 있다.

2) 사도회의에서 바나바와 바울을 사도회의의 결정을 갖고 다시 안디옥으로 보내려는 것을 '한 마음으로 일치 가결한 것'이었다(25절 ὁμοθυμαδόν). 바나바와 바울은 안디옥에서 파송할 때도 함께 했고, 또한 예루살렘에서 사도편지를 갖고 안디옥으로 되돌아 갈 때도 서로 동행한다. 실제로 두 사람은 동역자의 사역을 감당했다고 보고함으로(15:35), 그후 일어나는 양자의 갈등은 다른 사건으로(행 15:36 이하) 말미암아 나타난 것임을 암시한다.

사도행전 15장 36~41절에 의하면 바나바와 바울은 서로 심각한 다툼 끝에 서로 결별한다. 그러나 어쩌면 이것은 소위 안디옥 사건(갈 2:11~14)의 후유증인지도 모른다. 누가는 이를 통해서 원시기독敎회의 일치성이 손상된 하나의 예로 제시하고 있다(비교 행 4:32).

3) 바울은 사도회의 이후 제2차 선교여행을 통해서 본격적으로 전 οἰκουμένη를 향한 그리스도의 통치에 대한 사신을 선포한다. 이때부터 바울의 선교행위는 세계적인 양상을 띠며 가속적인 발전을 얻게 되었다고 할 수 있다(M.Hengel, "Die Ursprünge", 18).

4) 바울과 바나바는 예루살렘 사도들로부터 두 가지의 명예로운 칭호를 받는다. 하나는 "우리의 사랑하는 사람들"(참조 롬 16:4), 이라는 것과 "우리 주 예수 그리스도의 이름을 위하여 자기 생명을 내어 놓은 사람들"이라는 칭호이다.

이는 바울이 갈라디아서에서 야고보와 게바와 요한이 자기에게 '교제의 악수'(δεξιὰς... κοινωνίας; 갈 2:9)를 했다는 진술과 잘 어울린다.

5) 바울은 안디옥 사건 이후(갈 2:11 이하), 외면상으로는 선교여행에서 마가를 동행자로 삼는 일로(행 13:13; 15:36 이하) 바나바와 다툼 후에, 다시는 그와 동역자적인 선교여행을 실행하지 않았던 것으로 나타난다.

실제로 그 이후 바울은 안디옥 敎회의 도움없이 독자적인 자비량으로 이방인 선교를 하게 된다. 이것은 한편으로 바울은 안디옥 敎회와 바나바에 대한 의무감에서 해방되어 독립적인 선교사가 되었다는 것을 의미한다. 그러나 그럼에도 불구하고 바울은 예루살렘 敎회와는 적극적인 관계를 지속시켰던 것으로 보인다(참조 M.Hengel, 「고대의 역사기술」, 142; J.D.G.Dunn, "The Incident", 38 이하).

6) 누가는 이 모든 敎회적인 결정에 하나님의 성령이 개입하신다는 것을 말함

으로써(28절) 그 사건이 하나님께서 친히 함께하시고, 그 결정이 하나님의 뜻에 순응하는 결정이었음을 선포한다.

Ⅶ. 敎회를 하나되게 하는 성령의 역사

1. 인간적인 차별성을 극복하는 힘으로서의 성령

사도회의를 마무리 짓고 결론 맺게 하는 주체로 두 인격체가 나타난다. 하나는 '성령' 이고, 다른 하나는 '우리' 다(28절). 하늘의 의결자로서의 '성령'과 지상의 의결자로서의 '우리'가 나란히 등장하고 있다. 그렇다고 이 말이 양자가 서로 동일한 권리를 가진 협력자라는 의미는 결코 아니다. 오히려 敎회의 사람들의 결정은 성령의 뜻에 적합해야 할 뿐 아니라, 그분의 뜻에 순종해야 한다는 것을 의미한다고 보아야 할 것이다(창조 행 1:24, 25; 5:32; 13:2, 3; Roloff, 234).

그렇다면 성령은 그리스도와 敎회와의 사이에서 어떤 연속성을 맺게 하는가?

성령은 하나님께서 세우신 은혜의 계획 속에 약속된 것으로, 예수에 의해 보냄받은 분이다(눅 24:49; 행 1:4; 2:33; 갈 3:14; 엡 1:13). 누가에 의하면 성령은 敎회를 이 세상에 탄생케 한 분이다. 구약에서 율법관이 하나님의 손가락에 의해 쓰여진 것처럼(출 31:18), 신약에서는 새로운 법이 성령(눅 11:20)에서 하나님의 손가락은 성령을 의미한다)에 의해 사람들의 마음에 쓰여진 것이다. 따라서 구약에 율법을 수여받은 축제일인 오순절은 또한 신약에서 성령을 받은 원시기독교회의 축제가 되고 있는 것이다.

성령은 인간이 만들어 낸 모든 차별성을 극복하고 구원을 이루시는 하나님의 종말론적인 선물이었다. 성령이 임하는 곳에는 언제나 남녀의 차별성과, 인종적이고 종교적인 차별성이 극복되고, 지역적이고 문화적인 차별성이 철폐되었다.

'우리에게와 같이 저희에게도'(8절), '저희나 우리나'(9절), '우리가 저희와 동일하게'(10절)란 것은 다시 말하면 성령을 통해 유대인이나 이방인의 차별성이 이제 사라졌다는 것을 의미한다.

하나님은 마음을 아시는 분이므로, 외적인 기준이 아니라, 마음을 보고 성령

을 주시므로 인간의 외적인 차별성을 폐지하시고, 인간의 부정한 마음을 믿음으로 깨끗게 하심으로 유대인이나 이방인의 외적인 구별없이 다 주 예수의 은혜로 구원을 받게 하신다는 사실이다.

예수 그리스도의 복음이 유대인으로부터 출발하여, 점차 하나님을 경외하는 이방인들에게 나아갔고, 마침내는 모든 이방인들에게 이르게 된 것은 바로 성령께서 이를 위해 결정적인 역할을 하셨기 때문이라는 것이다. 유대인 뿐만 아니라 이방인도 하나님의 백성이 될 수 있다는 이 종교적이고 사회적인 개방성이란 결코 인간의 결심과 결단에 의한 것이 아니라, 성령의 가르침과 역사하심, 곧 하나님의 섭리에 의한 것임이 명백해 진다(M.Hengel, 「고대의 역사기술」, 117).

2. 敎회를 개방시키며 인도하는 능력으로서의 성령

오순절 성령강림을 통해 사도들은 방언을 말함으로 각국에서 온 사람들에게 그들의 언어로 하나님의 위대하신 행위를 선포했다. 누가는 이 사건에서 바벨탑에서 일어났던 언어의 분산과 인간 서로 간의 몰이해(창 11:1~9)가 회복되고 있음을 염두에 두고 있는 것으로 보여진다. 그러나 이것은 다만 하나의 시작이었을 뿐이었다.

성령은 인간을 구원의 길로 인도하기 위해 예수의 제자들에게 주어졌다. 그리고 그들의 신앙증거를 조절하고 그들의 구체적인 행동과 그들의 선교여행의 길을 친히 인도하셨다(예를 들면, 행 16:6, 7; 20:22, 23; 21:4~11). 그러나 성령의 가장 결정적인 일은 이방선교를 위한 개방성을 확정할 때에 성령이 친히 간섭하셨던 것이다. 다음의 예가 그것이다.

빌립이 에티오피아 내시에게 다가간 것은 성령의 이끌림에 의한 것이었다(행 8:29). 그리고 바울이 이방인의 사도로 부르심을 받아 성령으로 충만하게 된 것도(행 9:5~17) 예수의 이름을 이방인들에게 증거하기 위함이었다. 전통을 내세워 하나님의 말씀을 거절하는 베드로를 고넬료에게 인도한 분도 성령이었다(행 10:19~20; 11:12~14). 또한 바울로 하여금 아시아쪽이 아니라 마케도냐쪽을 향하여 선교여행을 하게 한 분도 성령, 곧 예수의 영이었다는 것이다(행 16:7).

성령은 이같이 하나님의 구원계획의 성취를 위해 결정적으로 중요한 때마다 역사 속에 참여하시는 분으로 등장했다. 성령은 말하자면 敎회가 결정하고 행동해야 할 때 늘 敎회의 안내자였던 것이다(I.H.Marshall, Acts. 255).

Ⅶ. 나가는 말 : 에큐메니칼운동의 가능성과 한계성

예루살렘의 사도회의를 통해서 원시기독교회는 두 가지의 중요한 주제를 확인하게 되었다. 하나는 敎회의 일치성이 복음의 진정성에 기초해야 한다는 것이고, 다른 하나는 복음의 진정성이 敎회의 일치성을 지향해야 한다는 사실이다.

말하자면 이방선교를 위한 복음이란 오직 예수 그리스도를 통한 하나님의 은혜의 사건에 그 근거를 두고 있어야 한다는 것이며, 또한 예수 그리스도의 은혜에 기초한 복음은 敎회의 보편성과 세계성을 지향하면서 서로 하나의 敎회로 통일성을 유지해야 한다는 것이었다. 이것은 선교와 敎회일치를 지향하는 기독교회가 늘 염두에 두어야 할 두 개의 중심되는 신학적인 축이라 할 수 있다.

선교를 통해 敎회가 확장될 때마다 敎회 안에 있는 여러 신학적 다양성이 당파성으로 변질되어 敎회의 하나됨에 분열을 가져올 위험이 있는 것도 사실이나, 진정한 일치성을 위한 다양성은 신학적인 토론과 만남을 통해서 확인되어야 함을 의미한다. 그렇게 될때, 그것은 오히려 敎회의 일치성을 위한 에큐메니칼운동의 원동력이 될 수 있을 것이다(참조 이형기, 「세계敎회」).

따라서 오늘도 우리가 에큐메니칼운동을 해 나감에 있어서 복음의 진정성과 敎회의 일치성에 대한 물음은 간과할 수 없는 과제라 할 수 있다. 복음의 진정성이 파괴되면서까지 敎회의 하나됨을 추구하는 것이 옳은 것인지, 敎회의 하나됨을 위해서는 복음의 진정성이 유보될 수도 있는지 진솔하게 물어야 하는 것이다.

오늘날도 복음주의적 신학을 지지하는 사람들은 복음의 진정성에, 진보적 신학을 주도하는 사람들은 敎회의 일치성에 서로 과도하게 매달리고 있는 것을 볼 수 있다.

그러나 복음의 진리성을 유지하는 것과 敎회가 한 분이신 주 예수 그리스도의 敎회임을 서로 확인하고 인정하는 敎회의 일치성은 서로 배타적인 것이 아니라

오히려 기독교회가 가지고 있는 변증법적 긴장을 이루는 두 가지 중심 축임을 알아야 할 것이다. 따라서 이를 위한 끊임없는 노력이 이 시대를 사는 우리에게 주어진 사명이라 할 수 있다.

참고 문헌

- 김득중, 「누가의 신학」, 컨콜디아사, 1991
- 박동현, “구약성경과 사도적 신앙과 에큐메니칼 운동”(95년 11월 8일 강연원고)
- 박응천, “신약교회의 유대특수주의와 세계보편주의”, 「교회와 신학」, 232~256
- 이형기, 「세계교회의 분열과 일치추구의 역사」-한국 장로교의 일치 모색-, 장신대 출판부, 1994
- W.A.비셔트 후프트, “‘에큐메니칼’이라는 단어의 역사와 용법” 214~224, in Malin Van Elderen, 「세계교회 협의회 40년사」, 한국장로교 출판사, 1988.
- C.K.Barrett, “Apostles in Council and in Conflict,” in : *Freedom and Obligation*, London 1985, 91~108
- F.F.Bruce, *The Acts of the Apostles, The Greek Text with Introduction and Commentary*, Grand Rapids 1990³
- , *Paul : Apostle of the Free Spirit*, 1985(박문재역, 「바울」, 크리스찬 다이제스트사, 1992)
- R.J.Cassidy, *Society and Politics in the Acts of the Apostles*, New York 1987
- D.R.Catchpole, “Paul, James and the Apostolic Decree,” *NTS* 23(1976~77), 428~44.
- H.Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*(HNT 7) 1972²
- O.Cullmann, *Unity through Diversity. Its Foundation, and a Contribution to the Discussion concerning the Possibilities of its Actualization* (tr. M.E.Boring), Philadelphia 1988
- , *Peter : Disciple—Apostle—Martyr*, E.T.(London, 1953)
- J.D.G.Dunn, “The Incident at Antioch (Gal. 2 : 11~18)” *JNT* 18(1983), 3~57
- J.Eckert, “Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte”, in : J.Ernst(Hersg.) *Schriftauslegung*(1972) 281~311.

- P.Gaechter, “Geschichtliches zum Apostelkonzil”, *ZKTh* 85(1963) 339~354.
- F.Hahn, *Mission in the New Testament*, E.T., SBT 47(London, 1963)
- C.J.Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, 1990
- E.Haenchen, *Die Apostelgeschichte*(KEK III), 1977³
- M.Hengel, “Die Ursprünge der urchristlichen Mission”, *NTS* 18(1971/72) 15~38
- , *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1979(전경연 역, 「고대의 역사기술과 사도행전」 1990)
- , “Zwischen Jesus und Paulus. Die Hellenisten, die Sieben und Stephanus (Apg 6 : 1~15 ; 7 : 54~8 : 3)”, *ZThK* 72(1975), 151~206
- T.Holtz, “Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus”, *NT* 16(1974), 110~148.
- E.Lohse, *ThWNT VII Συνα κτλ* 318~338
- I.H.Marshall, *The Acts of the Apostle* Michigan 1980
- J.Nolland, “A Fresh Look at 15 : 10”, *NTS* 27(1980/81) 105~115.
- P.Parker, “Once More, Acts and Galatians”, *JBL* 86(1967) 175~182.
- R.Pesch, *Die Apostelgeschichte*(EKK V/1.II), 1986
- J.Roloff, *Die Apostelgeschichte*(NTD Bd. 5), 1981
- G.Schneider, *Die Apostelgeschichte I.II* (HThK V/1.II) 1980
- Ch.H.Talbert, “Again : Paulus Visits to Jerusalem”, *NT* 9(1967), 26~40.
- A.Weiser, “Das Apostelkonzil”, *BZ* 28(1984), 145~167