

만유의 주로 계시며 그리스도는 만물을 자기에게 복종케 하신 이에게 복종 하실 것이다(고전 15:28). 그리스도께서 재림까지 수행하고 심판으로 절정에 이를 그분의 직분은 이렇게 종지부를 찍을 것이다. 그러나 우리는 칼빈이 그의 기독교강요에서 표방한대로는 하고 싶지 않다: “그리스도는 중보자의 직무를 완성하시고 난 뒤에 성부의 사자로 계실 것을 마치시고 창세전에 가지셨던 그 영광에만 만족하실 것이다.” 우리의 입장은 은혜언약의 중보자가 되셨고 화해를 이루신 성자는 하나님의 구원을 지속적으로 대하시리라는 것이다. 언약이 완성될 때에도 영원토록 아버지와의 교제는 그리스도 안에서 가능하다. 왜냐하면 말씀안에 사람들의 빛인 생명이 계시기 때문이다.<sup>47)</sup> 그러므로 요한은 장래의 성이 아버지의 영광으로 비추이는 것을 보았는데 어린 양이 그 등이 되신다(계 21:23). 그 성에 을 자들은 거룩한 교제의 무리로서 어린양의 신부가 될 것이다(계 21:9). 새 예루살렘에서 구속사는 사라지거나 폐지되지 않을 것이다. 어린양 안에서 전체역사는 사람들과 하나님의 관심을 지속적으로 받을 것이다. 이것이 바로 새 땅에서 누릴 기업이다. 우리의 죄로 가득찼던 땅에서도 그러했으나 저주 받은 짐자가 가 셨던 골고다에서도 그랬고, 그리스도 안에서 하나님의 자녀들에게 모든 구원이 임할 새 땅에서도 그러할 것이다. 그 구원은 하나님을 아는 것이다. 그 애의 지식은 영원토록 하나님의 계시에 의존할 것이다. 그런데 우리가 계시에 의존한다는 것은 바로 그리스도, 육신을 입으신 영원한 말씀을 의존함이다. “영생은 곧 유일하신 참 하나님과 그의 보내신 자 예수 그리스도를 아는 것이니이다”(요 17:3)고 우리의 구세주는 당신의 아버지께 말씀하셨다.

그리스도께서 여기서 합하신 것은 영원토록 나누이지 않을 것이다.

그러므로 기독교의 신앙교리는 비록 우리의 지성엔 조출함의 채같이 물려 있다 하더라도 우리의 마음을 기쁘게 하는 깊은 연관성을 표현한다.

## 선지자들, 하나님의 자유, 그리고 해석학

Willem A. VaanGemren  
번역: 기동연

지난 20년 동안 선지자적 말씀의 ‘해석에 있어서 세가지 주요한 이슈가 표면화 되었다. 첫번째로는, 참된 선지자들과 거짓 선지자들 사이의 구분이 모호하게 되었다.<sup>1)</sup> 둘째로는, 성취의 본질로 부터 야기된 문제들이 선지서

\*I am grateful for the opportunities of developing and presenting this material and for the interaction at the regional IBR(Fall 1987), the Southwest section of ETS(March 4, 1988), and Trinity Evangelical Divinity School(Old Testament Colloquium, May 24, 1988).

- 1) Robert P. Carroll, “A Non-Cogent Argument in Jeremiah’s Oracles against the Prophets,” ST 30(1976)43-51; James L. Crenshaw, *Prophetic Conflict : Its Effect upon Israelite Religion*(Berlin: Walter de Gruyter, 1971); idem, “Prophecy, False,” IDBSup, 701-2; idem, *A Whirlpool of Torment : Israelite Traditions on God as an Oppressive Force*(Philadelphia: Fortress, 1984); Simon J. De Vries, *Prophet against Prophet : The Role of the Micaiah Narrative(1 Kings 22)in the Development of Early Prophetic Tradition*(Grand Rapids: Eerdmans, 1973); Ronald E. Manahan, “A Theology of Pseudoprophets : A Study of Jeremiah,” Grace Theological Journal 1(1980) 77-96; Robert Martin-Achard, “Hanania contre Jeremie. Quelques remarques sur Jeremie 28,” Bulletin du Centre Protestant d’Etudes 29(1977)51-57; Thomas W. Overholt, *The Threat of Falschood : A Study in the Theology of the Book of Jeremiah*(SBT 2/16; Naperville : Alenson, 1970); idem, “Jeremiah 27-29: The Question of False Prophecy,” JAAR 35(1967)241-49; James A. Sanders, “Jeremiah and the Future of Theological Scholarship,” ANQ 13(1972) 133-45; idem, “Hermeneutics in True and False Prophecy,” in *Canon and Authority : Essays in Old Testament Religion and Theology*(ed. George W. Coats and Burke O. Long; Philadelphia : Fortress, 1977) 21-41; Gary V. Smith, “Prophecy, False,” ISBE 3.984-86; A.S. van der Woude, “Micah in Dispute with the Pseudo-Prophets,” VT 19(1969) 244-60. For earlier

47) Calvin, Institution II, 1, 4, 3. K. Schilder도 이점에서 상당히 유사한 의견을 가졌다. Wat is de hemel? 190ff을 참고하라. 여기에 대한 비판은 1987년도의 나의 고별 강의 “Het Iam in het Nieuwe Jeruzalem”; in Almanak Fides Quadrat Intellectum, 1987, 202-228를 보라. 본고에서 나는 그 고별 강의 몇 가지 요점들을 제시했다.

들에 관한 해석학을 재평가 하도록 길을 열어 놓았다.<sup>2)</sup> 세번째로는, 선지적 문학과 목시적 문학 사이의 연결이 연속성의 문제를 야기 시켰다.<sup>3)</sup> 이 논고

studies, see Martin Buber, "False Prophets [Jeremiah 28]," in *On the Bible: Eighteen Studies by Martin Buber* (ed. Nahum N. Glatzer; New York: Schocken, 1982) 166-71; Gerhard von Rad, "Die falschen Propheten," *ZAW* 51(1933) 109-20.

- 2) Robert P. Carroll, "Ancient Israelite Prophecy and Dissonance Theory," *Numen* 24(1977) 135-51; idem, "Second Isaiah and the Failure of Prophecy," *PT* 32(1978) 119-31; idem, "Inner Tradition Shifts in Meaning in Isaiah 1-11," *ExpTim* 89(1978) 301-4; idem, "Twilight of Prophecy or Dawn of Apocalyptic," *JOST* 14(1979) 3-35; idem, *When Prophecy Failed* (New York; Seabury, 1979); idem, "Prophecy and Dissonance: A Theoretical approach to the Prophetic Tradition," *ZAW* 92(1980) 108-19; idem, "Eschatological Delay in the Prophetic Tradition?" *ZAW* 92(1982) 47-58; idem, "Prophecy, Dissonance, and Jeremiah xxvi," in *A Prophet to the Nations: Essays on Jeremiah Studies* (ed. Leo G. Perdue and Brian W. Kovacs; Winona Lake: Eisenbrauns, 1984) 381-91; J. Collins, "The Place of Apocalypticism in the Religion of Israel," in *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross* (ed. Patrick D. Miller, Jr., et al.; Philadelphia: Fortress, 1987) 539-58; David L. Petersen, *The Roles of Israel's Prophets* (JSOTSupp 17; Sheffield: JSOT, 1981); idem, *Late Israelite Prophecy: Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles* (Missoula: Scholars Press, 1977).
- 3) Martin Buber, "Prophecy, Apocalyptic, and the Historical Hour," in *On the Bible* (ed. Glatzer) 172-87; Frank M. Cross, Jr., "New Directions in the Study of Apocalyptic," *JTC* 6(1969) 158-65; John G. Gager, "The Attainment of Millennial Bliss through Myth: The Book of Revelation," in *Visionaries and Their Apocalypses* (ed. Paul Hanson; Philadelphia: Fortress, 1983) 146-55; Paul D. Hanson, "Old Testament Apocalyptic Reexamined," *Int* 25(1971) 454-79; idem, "Jewish Apocalyptic against Its Near Eastern Environment," *RB* 78(1971) 31-58 (= *Visionaries and their Apocalypses*, 37-60); idem, *The Dawn of Apocalyptic* (rev. ed.; Philadelphia: Fortress, 1979); Otto Ploger, *Theocracy and Eschatology* (Richmond: Knox, 1968). For the issues raised see James Barr, "Jewish Apocalyptic in Recent Scholarly Study," *BJRL* 58(1975-76) 9-35; Robert P. Carroll, "Twilight of Prophecy or Dawn of Apocalyptic," *JOST* 14(1989) 3-35 (see Hanson's response to Carroll's criticism in "From Prophecy to Apocalyptic: Unresolved Issues," *JSOT* 15[1980] 3-6); John J. Collins, "The Place of Apocalypticism in the Religion of Israel," *Ancient Israelite Religion* (ed. Miller) 539-54 (= *FS Ackroyd*); E. W. Nicholson, "Apocalyptic," in *Tradition and Interpretation* (ed. G. W. Anderson; Oxford: Clarendon, 1979) 189-213; Norman Perrin, "Apocalyptic Christianity," in *Visionaries and Their Apocalypses*, 121-45; Robert North, "Prophecy to

에서 나는 이 세계의 발전이 선지자적 단어 해석문제와 관련되므로 이들을 탐구 하려 한다.

## 1. 누가 하나님의 선지자인가?

누가 하나님의 선지자이고 그리고 누가 아닌가? 참 선지자에 대한 성경적 표준은 분명하고 특별하다. 신명기 13:1-3과 18:14-22에 따르면 하나님의 선지자는 (1) 주님에 의해 부름 받았고, (2) 하나님의 대변자로서 하나님의 말씀을 말하며, (3) 하나님의 이름으로 말하며, (4) 주로 이스라엘에게 연설하는 한 이스라엘 사람이며, (5) 모세 언약의 전통에 서있고, (6) 주님과 그의 계시에 대해 충성할 것을 고무시키며 그리고 배교자들을 정죄하며, (7) 그의 사역을 "표적"으로 뒷받침 한다.

참된 선지자를 분별하는 것은 종종 어려웠다. 경건한 사람들은 진짜와 가짜를, 성경과 전통을, "옛" 계시와 "새" 계시를, 요구와 반구(반대요구) 사이를 분별해야만 했다. 하나님의 선지자들은 그들의 메세지의 뿌리를 모세에게 준 하나님의 계시에 두었고, 그리고 하나님의 백성에게 신직 계시와 충분히 일치하게 생활함으로 새롭게 반응 하도록 요구했다. 이스라엘에 있어서 종교를 향한 계시의 변질은 대중적인 선지자들이 생기게 했다. 백성들은 그들 자신과 별로 다를바 없는 이런 종교 지도자를 찾았다. 이스라엘과 유다에 있는 백성들은 자기 만족적이었고, 혼합주의적이었고, 그리고 곧 대중성에 속하는 길을 추구하기 위해 계시에 속하는 길을 버렸고, 이것에 대한 분별력을 상실했다. 거짓 선지자들은 하나님의 계시와 연결된 요소와 문화적 변화에 적응하는 능력이 결합된 선택적인 생활 양식을 조장했다.

"참된" 선지자의 사역은 "거짓" 선지자의 사역과 대조시켜 보면 가장 잘 드러 난다. 거짓 선지자들에 관한 연구는 하나님의 선지자들이 거짓 선지자들과 조우 했었던 기록이 얼마 되지 않음으로 인해 난해하다(열왕기상 22; 예레미야 28).<sup>4)</sup> 진짜 선지자와(미가야와 예레미야) 거짓 선지자들은(시드기

Apocalyptic via Zechariah," in *Congress Volume: Uppsala 1971* (VTSup22; Leiden: Brill, 1972) 47-71; Michael A. Knibb, "Prophecy and the Emergence of Jewish Apocalypses," *FSAckroyd*, 155-80; OdilHannesSteck, "Überlegungen zur Eigenart der spätisraelitischen Apokalyptik," in *Die Botschaft und die Boten Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag* (ed. Jorg Jeremias and Lothar Perlitt; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981) 301-15; Stephen H. Travis, "The Value of Apocalyptic," *TynBul* 30(1979) 53-69; Jonathan Z. Smith, "Wisdom and Apocalyptic," in *Visionaries and Their Apocalypses*, 101-20.

4) See the significant study of De Vries, *Prophet against Prophet*.

아와 하나님) 두쪽 다 야훼의 이름으로 말한다. 그러나 거짓 선지자들은 사회적 지위를 누렸고, 반면에 미가야와 예레미야는 혼자였다. 그러나 비록 그들이 박대 당했지만 그들은 그들의 주장을 굽히지 않았다. 그들의 최종적 인호소는 그들을 통하여 말씀하신 야훼의 말씀이 성취 되리라는 확신 속에 놓여 있었다. 그들은 자신을 변증할 수 없었지만, 그러나 야훼께서 역사 속에 임재하심으로 그들을 변호하리라고 믿었다.<sup>5)</sup> 간략하게, 예레미야와 하나님나의 조우를 살펴보자.

### 1) 예레미야의 하나님나(예레미야 28장)

하나님나는 예루살렘에 있는 거짓 선지자들을 대표했다. 그들은 모세가 참여며 항상 참이어야 한다는 확신 속에 활동한 관념론자들이었다. 그들은 유다 백성들이 언약과 성전과 신정정치와 다윗왕조의 합법적인 상속자라고 믿었다. 그들은 성전의 파괴를 받아 들일 수 없었다. 그들에게 예레미야의 급진적인 성전파괴와 다윗 왕조의 단절에 관한 말은 신성모독이었다. 그들은 옛 방법의 보존에 열심이었고, 그리고 야훼의 새로운 방법에는 달혀 있었다.

그들은 하나님의 성으로서의 예루살렘은 난공불락이라고 믿었다. 이사야 가 야훼는 그의 백성과 함께 하신다고 선포하지 않았느냐? (Immanuel=s' God is with us," cf.사8:8,10) 예루살렘에 대한 열정 속에 그들은 하나님 의 약속에 관한 그들의 지식과 일치 하지 않는 예레미야의 메세지와 의견을 달리했다. 예레미야는 예루살렘에 있는 성전은 야훼를 제한할 수 있는 마술적인 상징이 아니라고 선포했다. 야훼는 자유롭고, 그리고 그의 자유 속에 그분은 실제로에서 행하셨던 것처럼, 자신의 집을 파괴하실 것이다(렘26:6). 예레미야의 신학은 선지자들과 제사장들을 분노케 했고, 그들은 그에게 물었다, “왜 너는 야훼의 이름으로 이집이 실제로처럼 될 것이고, 그리고 이 도시가 황폐화 될 것이라고 말하느냐?” 예레미야는 그들의 성전 신학과 그 리고 그들의 하나님에 관한 견해를 위협했다.<sup>6)</sup>

그는 역시 그들에게 도전하기를, 만약 그의 메세지가 하나님의 선지자들 의 것과 일치 하지 않는지 어떤지를 결정하려면 과거의 예언들을 연구해 보

- 5) W. Zimmerli, "Der Wahrheitserweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Exilspropheten," in *Tradition und Situation. Studien zum alttestamentlichen Prophetie: Artur Weiser zum 70. Geburtstag am 18.11.1963 dargebracht von Kollegen, Freunden, und Schülern*(ed. Ernst Würthwein and Otto Kaiser; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963) 133-51.  
 6) Werner E. Lemke, "The Near and the Distant God: A Study of Jer 23:23-24 in Its Biblical Theological Context," *JBL* 100(1981) 541-55.

라고 했다(렘28:8). 장로들 가운데 몇몇은 미가의 예루살렘에 대한 심판의 말을 기억했다(26:18-19). 그러나 이것은 백성들을 설득하는데 실패 했고, 그들은 야웨께서 유다를 버리시는데 자유롭다는 예레미야의 선언에 저항했다(27:1-11).

몇 달 뒤 예레미야는 거짓 선지자들 중에 하나님 기브온(아나돗 서쪽 수마일 지점에 위치) 출신 앗술의 아들 하나님나야로부터 한 대답을 받았다.

그는 전능하신 하나님의 이름으로 포로로부터, 여호야진의 그리고 이미 597BC에 빼앗긴 성전 기구들의 회복을 예언했다(28:2-4). 하나님나이는 구원의 공통된 지식을 신뢰했다. 반면에 예레미야는 심판에 관한 신탁을 선언 했다.<sup>7)</sup> 하나님나이는 정치적, 종교적, 사회적인 그룹들의 대중적인 지지를 받았다, 반면에 예레미야는 혼자였다.

유대 사회는 하나님나를 “그 선지자”로(28:1,15) 인식했고, 그는 야훼의 이름으로 말했다(28:2). 그는 그와 동시대의 신학적인 관점을 대표했기 때문에 대중적인 지지를 받았다(28:1). 예레미야는 하나님나의 선지자적 주장을 반박하지 않았다. 대신에 그는 하나님께서 그와 그의 메세지의 정당성을 입증하신다고 믿었다.

### 2) 참 선지자와 거짓 선지자

거짓 선지자의 멧세지는 하나님의 참 선지자에 대한 신뢰성을 심각하게 해손했다.<sup>8)</sup> 참 선지자는 오랜 기간 동안 정당성이 입증될 수 있는 멧세지를 선포했다.<sup>9)</sup> 종종 그는 하나님의 말씀의 성취를 증명하지 않았다. 그러나 그는 오는 세대에게 하나님의 말씀이 참되다는 증거로서 그의 신탁을 기록 으로 남겼다.

거짓 선지자들은 하나님의 선지자들의 정당성에 커다란 도전을 가했다. 경건한 자들이 “거짓” 선지자들로부터 “참” 선지자를 어떻게 구별할 수 있을까? 거짓 선지자들은 항상 구원에 관한 메세지를 말했고, 그리고 이스라엘의 제사와 연결 되었다고 가정했다.<sup>10)</sup> 캐롤(R.P.Carroll)은 그것을 심리 학적으로 성취의 결여라는 표준으로 설명한다.<sup>11)</sup> 그에 따르면 그 선지자들의 동시대인들의 딜레마는 예언이 참되든 거짓되든지 간에 예언 성취의 자연에 있었다. 예언과 성취 사이의 간격(gap)은 경건한 자들에게 문제거리

7) Martin-Achard, "Hanania contre Jeremie," 51-57.

8) Thomas W. Overholt, *The Threat of Falsehood*, 71, 85.

9) De Vries, *Prophet against Prophet*, 142-44.

10) G. von Rad, *Old Testament Theology 2.209-10*, esp. n. 27; idem, "Die falschen Propheten."

11) Carroll, *When Prophecy Failed*, 184-204.

를 야기 시켰다.

이들 거짓 선지자들은 전통적인 가치들에 의존했고, 그리고 달한 신학적 체계를 가졌다.<sup>12)</sup> 그들은 모세(시내 신학)와 다윗(시온 신학)에 대한 하나님의 말씀과 연속성 안에 있다고 주장했다. 그러나 하나님의 계시를 새롭고 구체적인 상황에 적절하게 적용하지 못했다. 크렌샤우(James L.Crenshaw)는 거짓 선지자들의 발생은 대중 신학(*vox populi*)에 대한 기대 때문에 불가피 했다고 제안한다. 그 대중 신학은 백성의 의식을 묶고, 그들의 비전을 제한하고, 그리고 그것들은 하나님의 말씀을 새롭고 시선했을 때에 적용하지 못하도록 방해했다. 대중 신학은 집적된 신앙의 의식적, 무리로 적용하지 못하도록 방해했다. 대중 신학은 예식적 공통 분모를 대표하는, 신적 계시에 대한 반응이다. 대중 신학은 예언자가 그들의 신학적 가정과 그리고 전통들 위에 서서 말할 수 있는 것과 할 수 없는 것을 결정 했다.<sup>13)</sup> 참 선지자들은 “옛” 계시를 “새” 계시로 확대 시켰다.<sup>14)</sup> 거짓 선지자들이 그들의 모세에 대한 호소, 신적으로 규정된 제도들을 영속시키려는 그들의 열정, 그리고 그들의 대중 신학의 확연에 의해 근거한 커다란 지지를 누린 반면에 하나님의 선지자들은 백성들에게 아훼의 말씀을 받으라고 도전했고, 방법에 관계 없이 아훼의 말씀은 그들의 편견과 삶을 변형 시켰다.

### 3) 정통성에 대한 표준들

참 선지자들의 정통성을 입증할 객관적인 표준들이 있는가? 있다! 그리고 없다! 그 대답은 모세가 준 일곱 가지 표준들을 우리가 다시 돌아볼 때, “Yes”이다. 그러나 그 대답은 인간이 계시를 곡해하기 때문에 역시 “No”이다. 선지자적 기관은 거짓 선지자들과 그들의 사역에 대한 대중적의 “No”이다. 선지자적 기관은 거짓 선지자들과 그들의 사역에 대한 대중적의 “Yes”이다. 그 대답은 영향을 받았다. 크렌샤우(Crenshaw)는 그 선지자들은 “자기 반응에 의해 영향을 받았다.”<sup>15)</sup> 블렌킨슨(Blenkinsopp)은 크렌샤우의 급진적인 이론을 수 결론 짓는다.<sup>16)</sup> 블렌킨슨(Blenkinsopp)은 크렌샤우의 급진적인 이론을 수 결론 짓는다.<sup>17)</sup> 블렌킨슨(Blenkinsopp)은 크렌샤우의 급진적인 이론을 수 결론 짓는다.<sup>18)</sup> 블렌킨슨(Blenkinsopp)은 크렌샤우의 급진적인 이론을 수 결론 짓는다.<sup>19)</sup> 블렌킨슨(Blenkinsopp)은 크렌샤우의 급진적인 이론을 수 결론 짓는다.<sup>20)</sup> 더 나아는 표준은 예언의 복잡한 성격을 정의 하지 못한다”고 설명한다.<sup>21)</sup> 더 나아는 표준은 예언의 복잡한 성격을 정의 하지 못한다”고 설명한다.<sup>22)</sup>

12) Van der Woude, “Micah in Dispute with the Pseudo-Prophets,” 258.

13) Crenshaw, *Prophetic Conflict*, 23-38, 69-73; John Bright speaks of “collision in theology” (*Covenant and Promise : The Prophetic Understanding of the Future in Pre-Exilic Israel* [Philadelphia : Westminster, 1976] 165).

14) Overholt, “Jeremiah 27-29 : The Question of False Prophecy,” 241-49.

15) Crenshaw, *Prophetic Conflict*, 110-11; idem, “Prophecy, False,” *IDBSup* 701-2.

16) Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel* (Philadelphia : Westminster, 1983) 186.

가 그는 이 상황은 선지자운동이 포로 후시대에 계속 살아있는데 실패했음을 설명한다고 결론 짓는다.<sup>17)</sup> 크렌샤우와 블렌킨슨은 선지자운동의 현상을 구체적이고도 실제적으로, 백성을 대하는 선지자와 선지자를 대하는 선지자로 설명한다.<sup>18)</sup> 윌슨(Wilson)은 “그 문제는 해석가들이 이루어놓은 대부분의 관점들보다 훨씬 더 복잡한 듯하다”고 정확하게 판찰한다.<sup>19)</sup> 나는 거짓 선지자들로부터 참 선지자를 분별하는데, 도움을 줄 일곱 가지 표준을 제시 하려 한다. 그러나, 이 일을 하는 것이 좀 주저스럽다. 왜냐하면 포로 사건, 포로후의 회복, 중간사 시대, 우리 주님의 오심, 사도 시대, 그리고 지금의 교회시대의 사건들을 통한 하나님의 말씀의 역사적 정당성의 이점(利點)을 가지고 있는 우리의 관점으로부터 거짓 선지자와 참 선지자를 분별하는 것이 훨씬 더 쉽기 때문이다.

#### (1) 계시 (Revelation)

거짓 선지자들은 계시와 종교를 같이 지녔다. 모세의 계시에 의해 완전히 변화되는 대신에 그들은 대중적인 신념들과 관습들(종교)과 그리고 하나님의 계시를 섞은 혼합주의를 허용했다. 이 혼합주의적 생활방식(*vox populi*)은 그들이 대중적 지지를 얻는데 도움을 주었다.

참 선지자들은 모세의 율법의 기초 위에 섰었다. 신정정치의 감시자로서 그들은 모세 율법의 요점을 참되게 남겼다: 언약의 주님이신(suzerain) 아훼에 대한 절대적인 충성, 시내 윤리에 대한 엄격한 고수(거룩을 포함하는 규칙들, 의와 정의, 사랑과 충절, 그리고 평화와의 관계), 사회적 문제들에 대한 민감성(정의와 가난한 자와 이방인, 고아들, 그리고 과부들의 권리들), 그리고 주님께서 이스라엘에게 축복과 보호 속에 그의 임재의

#### (2) 전체적인 선포(holistic proclamation)

거짓 선지자들은 하나님의 계시로부터 하나님의 백성들을 위로 하려는 주제를 선택했다. 그들은 하나님의 약속들을 믿었다(이스라엘의 선택, 언약, 성전의 불가침성, 다윗에 관한 약속들, 시온의 선택, 그리고 신적인 축복들). 그러나 그들은 한 순간도 하나님의 경고들, 심판들, 그리고 하나님의 백성들에 대한 상황들에 적용하지 않았다.<sup>23)</sup> 그들은 모티어(Motyer)가

17) Ibid., 188.

18) Carroll illustrates the tension between the true and the false in “A Non-Cogent Argument in Jeremiah’s Oracles against the Prophets.”

19) R. R. Wilson, *Sociological Approaches to the Old Testament* (Philadelphia : Fortress, 1984) 71.

20) John Goldingay concludes, “authentic prophecy resists moral and theological relativism” (*God’s Prophet, God’s Servant : A Study in Jeremiah and Isaiah* 40-55 [Exeter : Paternoster, 1984] 51).

“거룩(순종), 평화, 죄, 심판”的 “출애굽 사각”이라고 불렀던 것을 생각하지 않았다. 그들은 역시 만물의 창조주이신 하나님을 그의 피조물에 대한 다스림에 있어서 자유롭다는 것으로 인식하지 못했다. 그들은 하나님을 이스라엘에 둑어 두었고, 그리고 하나님이 그의 백성을 이방민족들에게 버리신다는 것을 생각하지 못했다. 이렇게 거짓 선지자들은 그들의 설교에 있어서 선택적이었다.

이스라엘에 있는 선지자들, 제사장들 그리고 지혜있는 자들은 영적인 리더쉽을 자신의 전통에서 각각 구했다. 항구적인 위협이 해석과 제도화에 의한 하나님의 계시를 “막음”속에 존재 했었다. 그리고 그것은 하나님으로부터 오는 새로운 계시에 대한 여지를 남겨 두지 않았다.<sup>21)</sup> 이것은 예레미야의 시대에 발생했다. 그리고 그때 지도자들이 함께 모여 의논 하기를 “오라, 우리가 예레미야를 대항하여 계략을 만들자: 왜냐하면 제사장에 의한 율법의 가르침이 상실되지 않을 것이고, 지혜로운 자에게서 모략이, 선지자들로부터 말씀이 끊어지지 않을 것이기 때문이다. 그러므로 “오라, 우리가 우리의 혀로 그를 공격하고 그리고 그가 말하는 어떤 것에도 주의를 기울이지 말자” (렘 18: 18).

그러나 참 선지자들은 하나님의 전체 계획을 확인했다. 그들은 주님께서 그의 자비와 그의 심판에 있어서 자유롭다는 것을 가르쳤다. 그들은 역시 창조주-왕은 모든 피조물을 다스리신다는 것과 진흙은 토기장이에게 도전 할 수 없다고 가르쳤다. 참 선지자들은 제사와 지혜, 또는 원래 모세로부터 유래된 율법을 반대하지 않았다. 그러나 그들은 하나님의 계시의 제도화와 제한, 그리고 왜곡에 대해서는 절대적이었다. 그들은 하나님의 자유에 관한 어떠한 인간적 제한이라도 반대했다. 그것은 성전과 율법, 또는 왕조에 관계된 것이든지간에 미찬가지였다. 그 선지자적 유산들의 중심에는 “신령으로” 하나님에 대한 참된 예배가 놓여 있었다. 그 선지자들은 마음으로부터 우리 나오는 주님께 대한 예배를 주장했고, 그리고 참된 예배는 항상 하나님의 자유에 대한 “열림”과 함께 시작한다고 말했다. 짐렐리(Zimmerli)는 기록하기를, “선지자적 선포는 이렇게 살아계신 하나님의 접근을 알리기 위해 전통을 흘어 버리고 변형 시켰다”.<sup>22)</sup>

### (3) 권력 구조로부터 독립(Independence from power structures)

21) J. A. Motyer, “Prophecy, Prophets,” in *The illustrated Bible Dictionary*(3 vols; ed. J. D. Douglas; Wheaton, IL : Tyndale, 1980)3.1982.

22) Hanson distinguishes between the faith which creates a cult “dedicated to the preservation of eternal structures” and a faith which confesses deity “to be active, creatively and redemptively, in the movement of time” (“Prophets and Kings,” *Humanitas*15[1979]289).

거짓 선지자들은 현실정책(Realpolitic)을 옹호함으로 환상을 키웠다. 현실정책은 어떤 딜레마에 대한 복잡하고 인간적인 반응이다. 그것은 인간의 권력과, 경제적 구조들, 그리고 가치들을 향존시키기 위해, 그릇되어 가는 것을 불들어매려는 반작용이다. 그러나 현실정책 역시 하나님과 초자연적인 것과 하나님의 자유에 대해 인간 세계를 가로 막고 있다. 이스라엘과 유다는 현실 정책의 가능성들에 열려있는 어떤 “종교”에 열려있었다. 그러나 그들은 계시에 대한 근본적인 복종의 차원에는 달혀 있었다. 거짓 선지자들은 그것이 사회적, 정치적이든, 경제적이든간에 당면한 문제에 대한 해결책을 제시했다. 거짓 선지자들은 훌륭한 명성과 그리고 그것과 함께 수반되는 대중적인 인정 외에는 아무것도 바라지 않았다. 그들은 상담 받기를 열망했지만, 그들은 하나님의 왕국의 번영을 위해서는 열정이 없었다. 이 지점에서 하나님의 나라와 인간의 나라가 충돌했다. 거짓 선지자들이 성공과 권력과 인기, 그리고 번영을 사랑했던 반면에 참 선지자들은 종종 “외로운 자들”이었고, 제사든지 정치이든지간에 권력 구조와 독립하여 하나님을 섬겼다. 그러나 그들의 삶과 메세지, 그리고 경험(즉 고난)은 여전히 살아 계신 하나님의 능력을 증거했다.

### (4) 신적인 기관과 인간적인 기관(Divine and human institution)

거짓 선지자들은 인간적인 이상과 꿈, 비전, 또는 기관을 위해 살았고 그리고 사역했다.<sup>23)</sup> 그들은 여러 프로그램의 위대한 전통자들이었다. 그러나 참된 선지자들은 주로 그들의 사회적 입장이나 또는 그들의 청중들의 바램들을 고려하지 않았다. 그들은 신적인 임명에 의한 사회적 종교적 비평가들이었고, 그리고 백성들은 그들의 메세지에 별로 동의하지 않았다. 참 선지자들은 그들이 사회적으로 인정된 기관의 첫째나 선도적인 인물들이 아니라 하나님의 대변자들이었기 때문에 인내했었다. 그들은 그들의 주님을 신실하게 섬기기위해 살았던 하나님의 사람들이었다. 그 선지자적 기관은 이와같은 정의에 의해 신적기관이고, 또한 사회적기관이었다. 신적 기관으로서는 선지자가 백성에게 하나님의 말씀을 말하기를 기대받았는데, 백성들의 기대는 현실정책, 사회적 압력들, 그리고 대중적인 신념들과 관행들에 의해 결정되었다.

### (5) 하나님의 나라의 비전(Vision of kingdom of God)

거짓 선지자들은 그들에 의해 이해되었던 것처럼 하나님의 현재의 왕국에

23) Walther Zimmerli, “Prophetic Proclamation and Reinterpretation,” in *Tradition and Theology in the Old Testament*(ed. Douglas A. Knight; Philadelphia : Fortress, 1977)100.

의해 사로잡혀 있었다. 그들은 현상의 감시자들이었다. 언약과 다윗왕조, 성전 그리고 제사장직은 하나님의 백성들 가운데서 하나님의 나라의 거룩한 상징들이었다. 왕국에 관한 그들의 이상은 하나님과 그의 백성과의 관계 속에 있는 변화를 지배했다. 그들의 왕국에 대한 이상은 현실정책에 의해 지시된 것처럼 변화에 대한 일종의 강령을 제공했다.

참 선지자들은 오실 하나님의 왕국에 관한 변형된 이상으로부터 사역했다. 주님은 그들에게 하나님의 왕국이 성령의 권능 가운데 오실 것임을 보이셨다. 이 왕국은 실제보다 너무 훨씬 더 크기 때문에, 백성들은 스스로 하나님의 왕국의 도래를 위해 준비해야만 했다. 참 선지자들은 이 왕국이 성령의 사역에 의해 올것이며, 그리고 권력과 힘에 의해서는 아니라고 가르쳤다.

참 선지자들은 하나님의 왕국은 주어지며, 그리고 야훼께서는 그의 왕국을 세우기 위해 모든 것을 변형시켜야만 한다는 확신으로부터 사역했다. 그들은 언제 어떻게 하나님께서 이 변화를 성취하실 것인지 알지 못했다. 그러나 그들은 인간왕국과 바꾸어 하나님의 나라를 거절하는 백성들을 정죄하였다. 참 선지자들은 하나님의 대변자들이었고, 특정한 시기에 일어났다. 그들을 통하여 하나님은 권고했고, 송사하여 심판했고, 일어날 것과 그 이유에 대해 설명했다. 그 선지자는 미래의 첫번째와 두 번째에 서있는 사람이 아니었다. 그의 첫번째 중요성은 그의 시대와 야훼의 세속 질서 속에 참여함에 대한 그의 증거에 있었다. 하나님의 질서는 인간이 야훼의 윤법을 위반함으로 악영향을 받았다. 이스라엘과 유다에 있는 사회는 더 이상 하나님의 나라의 질서를 반영하지 않았다. 하나님 나라의 기둥들(충절, 사랑, 의, 그리고 정의)은 인간들의 왕에 대한 반역 때문에 혼들렸다. 땅위의 인간의 권리구조들은 하나님의 목적들을 손상시켰다! 그럼에도 불구하고 그들의 이상은 짐멜리(Zimmerli)가 결론지은 것처럼 직접적인 역사적 지평에 제한되지 않았다:

그러나 우리는 그 선지자들이 단순한 역사의 해석자들이었다고 생각해서는 안된다… 선지자들의 말 이면에는 역사의 강이 없었고, 불굴의 힘을 가졌으며, 그리고 엄격한 윤법들은 그 길을 강요하며 모든 반대를 무너뜨림으로 돌진하였다. 그들의 설교 이면에는 자유의 주님이 서 있었고, 주님의 손안에서 모든 역사가 그분에 의해 자유롭게 처리될 수 있는 도구로 남아 있었다.<sup>24)</sup>

#### (6) 신 중심적 윤리(Theocentric ethics)

거짓 선지자들은 사람 중심적 윤리를 가르쳤다. 그들은 모세의 계시를 수

용했었지만, 대중적인 개념(*voxpopuli*)에 의해 해석 되었다. 그들은 경전의 형식으로 참 경전을 대신하였다. 참 선지자들은 야훼께서 간섭하셔서 인간역사의 과정을 바꾸신다는 믿음을 고수했다. 그들은 인간들을 야훼께 스스로 복종하도록 초대하는 서곡으로 하나님의 자유를 강조하였다. 그들은 하나님과 인간들이 하나님의 나라의 설립에 함께 참여할 새로운 시대에 대해 말했다. 그 선지자들은 야훼의 길과 그리고 인간의 길에 있는 교만, 악, 그리고 죄에 대해 증거했다. 그들은 이것의 충돌을 말했고, 야훼께서 승리 하실 것이고, 인간의 계획과 의도는 좌절될 것이라고 알렸다. 참 선지자들은 백성들에게 야훼에 대한 확고한 충성을 가지고 응할 것을 권고했다. 그들은 백성들과 열병들과 사회가 변화되어 변화의 대행자들이 될 것을 요구했다.

#### (7) 고난의 경험(Suffering)

거짓 선지자는 절충주의적, 낙관주의적인 현실정책 프로그램에서 인정을 받았다. 그는 그의 통찰력을 하나님 말씀에 대한 선택적인 해석위에 기초를 두었고, 달콤한 말로 사람들을 즐겁게 하였다. 그러나 참 선지자들은 하나님 말씀의 성취를 기다려야 하는 어려움을 겪었다. 일반적으로, 그들은 그들의 선언이 성취되는 것을 보는 낙을 누리지 못했다. 그것은 다른 세대를 향해 증거하는 것이었다. 그들이 성취를 증거했을 때 조차도 그들은 사람들의 기만과 의혹의 대상으로 남아있었다.

그 선지자들은 동시대인들로부터 무례를 당했는데, 이들은 선지자들의 권위와 역할, 메세지에 도전했고, 그리고 종종 물리적으로 선지자들에게 모욕을 가했다. 수난을 겪는 동안 선지자들은 그들의 메세지에 대한 야훼의 변증을 기다렸다(행7:52; 히11:36-38).<sup>25)</sup> 차일드스(Childs)는 성경책들이 하나님의 선지자들을 변증하고 있다고 바르게 주장한다. 미가야는 아합의 죽음에 의해 변증 받았고, 예레미야는 예루살렘 함락으로 변증되었다.<sup>26)</sup> 백성들의 역사 속에서 하나님의 활동들은 말씀의 진실성을 보여주고 선지자들을 그의 대변자들로 정당화시킨다. 그보다 더 선포와 성취의 역사 유형은 선지자적 말씀의 정경적 중요성을 다음 세대에게 까지 확대시킨다. 그들은 역시 하나님의 말씀을 듣고, 주의하고, 거짓 선지자들로 부터 참 선지자를 분별할 책임이 있다.

25) Zimmerli, *The Law and the Prophets : A Study of the Meaning of the Old Testament*(New York : Harper & Row, 1965)66.

26) Walther Zimmerli, "Frucht der Anfechtungen des Propheten," in *Die Botschaft und die Boten. Festschrift fur Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*(ed. Jorg Jeremias and Lothar Perlitt ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1981) 131-46.

24) Martin Buber, "False Prophets[Jeremiah 28]."

그 공동체는 대부분 선지자의 급진적인 메세지를 거절했지만, “남은자들”은 선지자의 말을 하나님의 말씀으로 들고 명심하였다. 그들은 참 선지자들의 전통성을 최근의 성취속에 증명했고, 그리고 참 선지자들의 종말론적 메세지가 역시 실현되리라고 믿었다.

거짓 선지자들은 하나님의 영속적인 전통을 결코 발전시키지 못했다. 그들의 거짓된 소망들은 사마리아와 예루살렘의 몰락속에 산산히 훑어졌다. 그들의 해석들은 거짓으로 증명되었다.

참선지자들은 공통적인 전통을 소유했다. 선지자적 전통은 여러가지 강조들과 구분된 공로들, 그리고 물이 흐르는 듯한 발전들을 포함하고 있다. 선지자 각자는 구별된 부름과 하나님으로부터의 별개의 메세지를 가진 개인이었다. 그러나 구별된 특징에 대한 관심이 그 차이점들에게 배타적인 주의를 기울이도록 우리를 그릇되게 인도하지는 않는다. 참 선지자들은 “한 전통의 부분을 형성했고” 그리고 그 전통은 언약구조 위에 세워졌다. “선지자 한 사람의 특징에 대한 관심이 그 차이점들에게 배타적인 주의를 기울이도록 우리를 그릇되게 인도하지는 않는다.”<sup>27)</sup> 참 선지자들은 “한 전통의 부분을 형성했고” 그리고 그 전통은 언약구조 위에 세워졌다. “선지자 한 사람의 특징에 대한 관심이 그 차이점들에게 배타적인 주의를 기울이도록 우리를 그릇되게 인도하지는 않는다.”<sup>27)</sup> 참 선지자들은 “한 전통의 부분을 형성했고” 그리고 그 전통은 언약구조 위에 세워졌다. “선지자 한 사람의 특징에 대한 관심이 그 차이점들에게 배타적인 주의를 기울이도록 우리를 그릇되게 인도하지는 않는다.”<sup>27)</sup> 참 선지자들은 “한 전통의 부분을 형성했고” 그리고 그 전통은 언약구조 위에 세워졌다. “선지자 한 사람의 특징에 대한 관심이 그 차이점들에게 배타적인 주의를 기울이도록 우리를 그릇되게 인도하지는 않는다.”<sup>27)</sup>

## 2. 예언과 불일치(Prophecy and Dissonance)

비평적인 그룹들에서는 선지자적 말씀에 “실패”的 요소가 있다는 것이 공리와 같다.<sup>29)</sup> Robert P. Carroll은 예견과 뒤따른 성취의 실패로 부터 야기된 위기를 설명하기 위해 ‘인식하고 있는 불일치이론’(cognitive dissonance theory)을 적용한다.<sup>30)</sup> 그 모델을 포로후기 공동체에서 증명하기 위해 캐를은 다섯가지 조건들을 세운다; (1) 확신 (2) 그 확신에 대한 언기 (3) 그 확신은 비확신을 저항하도록 충분히 강하게 주장되어져야 한다 (4) 어떤 비확신이 생겨나야만 한다. 그리고 (5) 사회 지지그룹이 비확신의 입장속에 존재해야만 한다.<sup>31)</sup> 출발부터 그는 그 모델속에 본래부터 가지고 있는 문제점들을 인정한다. 즉, 이것은 회개(즉, 니느웨에 대한 요

27) Brevard S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*(Philadelphia : Fortress, 1985) 140-41.

28) R. E. Clements, *Prophecy and Covenant*(London : SCM, 1965) 18.

29) R. E. Clements, *Prophecy and Tradition*(Atlanta : John Knox, 1975).

30) Carroll, “Prophecy, Dissonance, and Jeremiah xxvi,” 386.

31) He derives his model from research done in the 1950s in the field of social psychology by L. Festinger, H. W. Reickén, and S. Schachter, *When Prophecy Fails*(Minneapolis : University of Minnesota Press, 1956).

나의),<sup>32)</sup> 선지자적 신탁들의 편집, 그리고 선지적 말씀과 성취의 결여에 의해 일어난 불일치에 대한 선지자적 자각의 가능성을 설명하지 않는다.<sup>33)</sup> 그럼에도 불구하고, 캐를은 하나님의 백성은 불일치를 경험했고, 그리고 이 불일치감은 복잡한 해석을 낳았다고 결론짓는다: “합리화와 설명의 해석과정”<sup>34)</sup>

캐를은 선지자들이 성취의 결여를 설명할 수 없었고, 그리고 사회적 지지력이 그 희망의 기념비를 지탱시킬 수 없었기 때문에, 예언운동은 포로 후기시대에 실패할 수밖에 없었다고 결론짓는다. 이것은 묵시의 발생을 사회종교적 표현에 관한 해석과 계획적 접근의 한 형태라고 설명한다. 그는 한순(Hanazon)에 의한 묵시연구들을 “인류 위에 부과된 하나님의 초월적 행동속에 그런 희망들을 입각시킴으로…예언적 기대의 근본적인 실패에 접근하려고” 시도하는 해석학의 한 형태라고 말한다.<sup>35)</sup>

그는 계속 신약에서의 성취의 결여를 설명한다. 그에 따르면 초대교회는 변질된 신념들의 복잡한 체계에 의지하지 않고 “구약에 대한 구속론적 해석”에 의존했다.<sup>36)</sup> 초대교회는 구약과 신약의 긴장과 그리스도의 지상사역을 강조함으로 그리스도의 오심과 그분의 재림(Parousia)의 기대사이의 긴장을 풀었다. 다른 말로 하자면, 기독론은 종말론과 나란히 놓여졌다. 또는 플루셀(Flusser)의 말에 따르면, “기독론이 강한 곳에서는 천년왕국에 대한 열망이 비교적 약하다”<sup>37)</sup>

## 3. 묵시와 예언

묵시연구에 있어서 기본적인 이슈는 묵시와 예언과의 관계이다. 묵시는 예언에 뿌리를 박고 있는가 또는 외부기원에 속하는가?

발생연구에서 Otto Ploger은 포로후기시대에 있은 두 발전들을 구별하였

32) Carroll, “Ancient Israelite Prophecy and Dissonance Theory,” 139 ; reference is made to Festinger et al., *When Prophecy Fails*, 4-6.

33) Ibid., 141-43.

34) See Carroll, “Prophecy and Dissonance,” 118-19 ; idem, “Inner Tradition Shifts in Meaning in Isaiah 1-11,” 301-4 ; idem, “Prophecy, Dissonance, and Jeremiah xxvi,” 381-91.

35) Carroll, “Ancient Israelite Prophecy and Dissonance Theory,” 146-47.

36) Ibid., 148. Specific reference is made to Paul D. Hanson, “Old Testament Apocalyptic Reexamined”; idem, “Jewish Apocalyptic against its Near Eastern Environment,” 32-58 ; idem, *The Dawn of Apocalyptic*.

37) Carroll, “Ancient Israelite Prophecy and Dissonance Theory,” 149.

다; 신 중심적, 그리고 묵시적.<sup>38)</sup> 전자는 성전과 토라, 그리고 제사장직에 관련되었고(참고, 역대기, 에스라-느헤미야), 그리고 후자는 사독가문의 제사장직에 대한 반작용속에 발전하여 환멸운동이 되었다. Ploger은 묵시가 비관론적 배경속에서 이데올로기, 또는 해석학으로 생겨났다고 가정한다.<sup>39)</sup> 한슨(Paul Hanson)은 묵시를 문학 장르로, 묵시주의는 사회종교적 운동으로, 묵시적 종말론은 종교적 관점으로 제한함으로 그 정의를 더 세련되게 만든다.<sup>40)</sup>

그는 선지자들이 신적이상을 사회정치적 배경속으로 “번역하는 자들”처럼 구실했다는 기본입장에서 결정하고, 그리고 사회적 그들의 공포를 묵시적 종말론자들과 대조한다. 후자는 이상을 정치적, 역사적, 그리고 현실로 번역하는데 거의 흥미가 없었다.<sup>41)</sup> 선지자들과 이상가들 둘다 회복의 이상을 공유하기 때문에 Hanson은 “예언적 그리고 묵시적 종말론적의 역사를 통하여 빛나는 하나님의 파괴되지 않은 줄기가 있다”고 결론 내린다.<sup>42)</sup>

묵시적 종말론은 이원론, 비관론, 그리고 미래주의로 표현될 수 있다. 이것은 옳고 그름의 날카로운 이상에서는 이원론적이다: 공통적인 은혜와 하나님의 그의 피조물을 다스리심에 속하는 선에 관한 어떤 인식도 없는 이 세대의 악, 이것은 하나님의 새로운 구원과 회복의 시대속으로 가져오려는 계획에 인간이 포함된다는 것을 부정함에서 비관론적이다. 이것은 이상의 현실적인 실생활에 대한 충돌에 별관심이 없이 새로운 세대의 찬란한 이상을 향한 삶과, 그리고 이 이상과 함께하는 삶에서는 미래주의적이다. 그러나 모든 묵시적 요소들이 같은 범주화 속으로 떨어지는 것은 아니다. 선지자들은 급진적인 변화를 예고하고, 분명하게 발전된 종말론을 가지고, 그리고 묵시적 형태들을 변환하기조차 한다. 해석, 예언과 묵시를 관련시키기, 약속과 성취, 현실과 종말론의 과정은 복잡한 해석학적 작업이다.<sup>43)</sup>

“묵시”的 발생. 그리고 구체적인 역사적, 사회정치적 현실속에서의 예언적 이상과 하늘의 이상을 가진다는 편견을 가진 묵시적 종말론 사이의 구분

38) D. Flusser, "Salvation Present and Future," *Numen* 16(1969) 155.

39) Ploger, *Theocracy and Eschatology*, 106-17.

40) Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*, 28-33. For a criticism, see Joseph Blenkinsopp, *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977) 144-16.

41) Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 10-11, 430-31.

42) Ibid. 11-12; idem, "Old Testament Apocalyptic Reexamined," 454-79.

43) Ibid., 12. He disagrees with Ploger's view as too restrictive to a particular sect. Frank M. Cross anticipated Hanson's conclusions in "New Directions in the Study of Apocalyptic."

에 관한 Hanson의 연구는 20세기의 기독교를 향한 엄숙한 경고이다. 선지자들은 회망과 현실사이의 변증법적 긴장을 유지하고 있는 반면에, 선지자들이 이후 계속되는 세대들은 우리가 하려는 경향이 있는 것처럼 Hanson이 “선지자적 메세지의 역사속에서의 확고한 정박”이라 부르는 것으로 부터 떠나 있었다.<sup>44)</sup>

묵시록은 선지자들과 사도요한이 묵시적 이미지를 고용하는 것처럼 정경적 위치를 가진다.<sup>45)</sup> ——묵시장르는 선지자적 양로처럼 하나님의 진리를 연속적으로나 논리적으로가 아니라 다차원적으로 제시한다. 선지자적 말씀과 묵시적 이상들속에 있는 종말론은 하나의 공통된 기원을 가진다;

예언적 성령. 하나님의 역사적 수평면위에서, 하나님의 백성의 공동체는 성취의 현실과 선지자들의 이상을 계속하여 적용시켜야만 한다. 예언과 이상, 이상과 현실, 현실과 미래, 그리고 창조와 구속사이의 합성적인 긴장들은 틀림없이 남아있다. 이 긴장이 우리의 삶속에 실재하는 동안 선지자적 말씀은 복음주의와 교회의 일, 그리고 빛을 전하는 자로 사회에 참여 속에 활동하도록 우리를 강요한다. 그 빛은 이 세상으로부터 구속을 기다리는 동안 하늘의 이상의 상세한 것들을 기독교인들이 애써 성취할 때 흐려진다. 우리 주님의 성육신 이전의 분파들과 관념론들의 발전과 결과로 일어난 이스라엘의 메시야 거부는 오늘날 주위에 존재하는 함정들을 생생하게 상기시켜 주는 상기물이다(제도화, 해석에 있어서의 경직, 그리고 상호 관련의 실패).<sup>46)</sup>

#### 4. 해석학

참 선지자들대 거짓선지자들, 인식하는 불일치, 그리고 묵시의 위치에 관한 최근의 논쟁은 우리가 어떻게 선지자적 말씀에 접근해야 하는가에 대한 문제를 제기하였다. 예를 들면, 캐롤(Carroll)은 “충분히 복잡하고 손질된 것이 틀림없는 선지자들의 해석의 발전을… 본문의 의미와 부딪히는 지점까지 본문을 의심하도록” 자극한다.<sup>47)</sup> 나의 응답은 일곱개의 형태들의 형태속

44) Clements, "Patterns in the Prophetic Canon," 45; H. P. Muller, *Ursprunge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie* (BZAW 109; Berlin: de Gruyter, 1969).

45) Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 27.

47) Collins, "The Place of Apocalypticism in the Religion of Israel," 539-58; Shemaryahu Talmon, "Typen der Messiaserwartung um die Zeitenwende," in *Probleme biblischer Theologie*. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag (ed Hans Walter Wolff; München: Chr. Kaiser, 1971) 571-88.

에 있다.<sup>48)</sup>

(1) 선지자적 말씀은 성격상 종말론적이다.<sup>49)</sup> 선지자들은 새로운 인간성과 새언약을 포함하여 이 세상의 근본적인 변화를 기대했다. 선지자들은 도전했고, 그리고 여전히 우리를 초대한다. 비록 종말론이란 단어가 어원학적으로 “마지막”이라는 헬라어 단어와 관련될지라도 구약의 종말론은 하나님의 종들인 선지자들 통하여 나타낸 것처럼, 하나님의 계획 열어놓는다. 나는 Thomas M.Raitt가 “종말론”을 “이전에 존재하던 전통의 용어로는 이해할 수 없는 사건들을 설명하기 위한(참조, 빠대를 찾거나 발견하려는) 것”으로 정의한 것과 의견을 같이한다.<sup>50)</sup> 이 접근은 선지자적 말씀, 구속의 전개(연속성이 불연속성의 요소들과 함께)에 대한 공개, 구속과 창조에 있어서 하나님의 사역에 관한 이상, 그리고 하나님의 자유에 대한 복종에 관한 주의 깊은 연구를 포함한다. 선지자들의 해석은 결코 어떤 종말론 제도나 선지자적 메세지의 전통적 이해, 또는 하나님의 자유를 인간의 해석에 제한하는 해석학으로 선지자적 말씀을 가로막지 않는다. 다른 말로하면, 선지자들은 하나님의 계획의 인간 역사에서의 수행으로 미래를 열어 제쳤다.

(2) 하나님의 언약들의 수행은 점진적이다. 구속의 발전 속에서 주님의 그의 약속들을 점점 더 성취해 간다. 포로 후 주님의 남은자들을 그의 새로운 은혜의 행위들과, 용서, 그리고 언약갱신의 표현으로 새롭게 했다. 그때 선지자적 말씀을 들은 각 세대는 하나님의 심판을 깨달음 속에, 그러나 역시 그 은혜들을 누림 속에 살았다. 현실은 하나님의 약속들의 빠대로 부터 해석되어졌다.<sup>51)</sup>

구원에 관한 선지자적 선포는 “약속”的 형태를 취하며, 그리고 그의 약속들을 누림은 하나님의 영원한 계획의 일시적인 표현이다. 이 점은 Beecher에 의해 잘 언급되고 있다; 모든 성취의 약속은 성취될 예보이다; 그러나

48) Carroll, “Eschatological Delay in the Prophetic Traditions,” 49.

49) This hermeneutic is more fully worked out in Willem A. VanGemeren *Interpreting the Prophetic Word*(Grand Rapids: Zondervan, 1990) 88-89, 213 -43, 354-89 ; idem, *The Progress of Redemption : The Story of Salvation from Creation to the New Jerusalem*(Grand Rapids: Zondervan, 1988) ; idem, “Israel as the Hermeneutical Crux in the Interpretation of Prophecy,” *WTJ* 45(1984) 132-44 and 46(1984) 254-97.

50) I. Howard Marshall cautions against the loose use of the word eschatology: “We cannot abolish the use of the word, but we can at least handle it with the care that we would bestow on any valuable but slippery object”(“Simplicity Words. I : Eschatology,” *ExpTun*89[1977-78] 268).

51) Thomas M. Raitt, *A Theology of Exile : Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel*(Philadelphia : Fortress, 1977) 215.

그것은 하나님의 약속으로 보고, 그리고 단순한 예보로 보지 않는 것은 지극히 중요하다<sup>52)</sup> 이것은 하나님의 은혜들이 포로 이전 백성에게보다 포로후기 공동체에 더 커졌다는 것을 의미하며 그리스도 안에서 현재의 은혜들은 포로후기 회복의 시대의 은혜보다 더 크다는 것을 의미한다. 그럼에도 불구하고 우리는 Beecher의 신중함을 마음에 간직해야 한다; “만약 사람들의 약속이 예수 그리스도안에서 성취되었다고 확인한다면, 그는 그 성취를 영원한 성취운동의 나머지로부터 분리해서는 안된다. 길다란 성취 라인(line)사상은 어려운점을 해결하기 위해 제공된 가정이 아니라, 영원토록 있는 한 약속의 주요한 개념의 일부이다”<sup>53)</sup>

비록 약속들이 영원히 운영될지라도, 선지자적 말씀의 해석자는 신중하게 선지자들을 시간과 공간속에서 있었던 하나님의 종인들로 들어야만 한다. 그럼에도 불구하고 말씀은 우리가 새로운 배경속에서 선지자의 말을 듣도록 초대한다.

(3) 선지자의 말은 그리스도 전후의 그의 백성에 대한 하나님의 말씀이다. 선지자적 메세지는 모든 다양성 속에서 구원과 심판을 위해 하나님께서 오실것을 증거한다. 구속의 발전 속에서 하나님의 모든 활동은 그의 마지막 심판과 구원에 대한 그림자 드리우기이다. 선지자들은 이스라엘, 유다, 그리고 열방들이 주의 날의 개입으로서 하나님의 심판을 경험하리라고 알렸다. 단순히 그들은 언약갱신의 누림과 약속들의 성취는 하나님의 복된 임재의 개입들 이상이라고 알렸다.

선지자들은 하나님의 구속의 웅장함에 대하여, 마찬가지로 약속을 수행하시는 하나님의 지혜에 대해 다른 방식들로 그 증거를 가졌다. 선지자적 말씀의 크기에 있어서 순수한 광대함은 지나친 단순화에 대항하여 지켜져야만 한다.<sup>54)</sup> 예언자들은 그들의 동시대인들에게 약속들을 성취하시는 주님을 바라보고, 그의 약속들을 수행하심에 있어서 자유하시는 하나님께 복종하도록

52) From a different perspective Walter Harrelson writes, “Promises are affirmations of a community’s or individual’s faith: their validity is not impugned by non-realization, just as their validity is not established by realization”(“Prophetic Eschatological Visions and the Kingdom of God,” in *The Quest for the Kingdom of God : Studies in Honor of George E Mendenhall*[ed. H. B. Huffmon et al. ; Winona Lake : Eisenbraun, 1983] 117 -26). See also Prescott H. Williams, Jr., “Living toward the Acts of the Savior-Judge : A Study of Eschatology in the Book of Jeremiah,” *Austin Seminary Bulletin*94(1978) 13-39.

53) Willis Judson Beecher, *The Prophets and the Promise*(New York : Crowell 1905 ; repr. Grand Rapids : Baker, 1963) 376.

54) Ibid., 377.

요청했다. 분명히 진장들이 현실과 언약 약속들의 누림사이에 존재한다. 브라이어트가 기록하는 것처럼; “그렇게 옛날 이스라엘 처럼, 우리는 진장속에 살아야만 한다. 그것은 은혜와 의무사이의 진장이다”; 우리에게 제공된 그리스도의 무조건적 은혜, 우리가 신뢰하도록 초대받은 그의 무조건적 약속들, 그리고 교회의 통치자이신 주님께 복종할 의무.<sup>55)</sup>

하나님의 언약의 성취에 있어서 희망의 초점은 예수 그리스도이며, 구속사의 핵심이다.<sup>56)</sup>

그리스도의 사역은 구약에서의 하나님의 사역의 연속이지만, 그러나 인류의 종교적 구조들과는 불연속적이다. 우리 주님의 메세지는 하나님의 나라가 인간들의 기대하고 어떻게 같지 않은지에 관한 그분의 주장에 있어서는 모세와 선지자들의 주장과 연속적이다. 모세의 율법과 선지자들과 우리 주 예수를 따르던 자들에게 주의를 기울였던 경건한 자들은 공동된 희망을 가진다. 모세 율법, 선지자들, 우리 주님, 그리고 사도들은 하나님의 왕국을 보려고 인내하는 모든자에게 열려있는 미래를 제작기, 그리고 정확히 증거한다.

(4) 선지자들은 통일되게, 그리고 절박하게 인간의 구조들과 해석을 신뢰하는 것에 대하여 경고한다. 투쟁이 인간권력과 성령의 능력, 인간 조직들의 족쇄와 성령의 자유사이에 있다. 그리스도 이전과 이후의 신실한 자들은 구원의 현재적 실재와 그리스도안에서 하나님의 약속들의 영광스럽고 영원한 성취의 진장속에서 산다.<sup>57)</sup>

선지자들은 꾸준히 하나님의 백성에게 하나님의 새로운 활동들에 마음을 열도록 요청하며, 새것에 비추어 옛 활동들을 평가하도록 요청한다. 세계를 바라보는 이 방법을 Sahders는 “예언적 비평의 해석학이라” 부른다.<sup>58)</sup>

55) James A. Sanders reminds us of the adage, “God’s Word comforts the afflicted and afflicts the comfortable”(God Has a Story Too[Philadelphia : Fortress 1979] 16-17).

56) Bright, *Covenant and Promise*, 198.

57) See Willem A. VanGemeren, “in Continuity and Discontinuity : Perspectives on the Relationship between the Old and New Testaments in Honor of S. Lewis Johnson, Jr.(ed. Paul Feinberg ; Winchester : Crossway 1988) 37-62.

58) For the tension in Jesus’ teaching, see Herman H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*(Philadelphia : Presbyterian and Reformed, 1962) ; I. H. Marshall, *Eschatology and the Parables*(London : Tyndale, 1963) ; Raymond E Brown, “The Pater Noster as an Eschatological Prayer,” in *New Testament Essays*(Garden City : Doubleday, 1968) 275-320 ; in Pauline theology, see Geerhardus Vos, *Pauline Eschatology*(Grand Rapids : Eerdmans, 1961) ;

Sanders는 기록하기를 “살아계신 하나님은 자동화기계가 아니다. 하나님의 진리는 조직화되어 질 수 없다. 하나님은 실질적인 지식을 가졌지만, 그러나 그 지식으로 인해 간한 자였다”.<sup>59)</sup>

폐쇄의 위험은 경직과 축소주의 속에 있다. 의미의 고정은 공동체에게 일관성을 주며 안정성을 조장한다. 그러나 그것은 더이상 신선한 해석과 통찰력에 열려 있지 않게 된다. 그것은 스스로 의미의 다양성을 차단하고 축소적 해석학으로 인도한다. 축소주의적 해석학은 새로운 계시와 새로운 통찰력에 적응할 수 없다. 이것이 거짓 선지자들과 마찬가지로 무시적 종말론자들의 설정이다. 두 그룹은 창조와 구속의 상호관계를 선택이란 관념론으로 축소시키는 오류를 범했다.<sup>60)</sup>

구원의 선지자적 선포는, 종말론적 구원이 하나님의 백성의 경험과 하나님의 선지자들이 거짓 선지자들의 경직성과 제도화와 부딪혔던 때의 상황 속으로 부수고 들어오는, 새 시대를 알린다.

새 시대의 선언은 창조주-구속자의 자유로운 참여를 약속한 종말론적 메세지이다.

(5) 선지자적 메세지는 폭넓은 역사적 배경들의 다양성에 적용할 수 있다. 그래서 하나님의 백성들은 하나님의 성령에 의해 종명 받을 때, 하나님의 말씀을 듣는다. 각각의 예언서를 정경에 덧붙임과 함께, 하나님의 백성은 그들의 하나님에 관한 견해를 수정하도록 강요 받았다. 말할 필요없이, 복음서들과 서신서들은 근본적으로 구약에 관한 이해를 바꾸었고 사도들은 예수의 오심에 비추어 “정경”을 이해했다. 그러므로, 모세율법과 선지자들에 관한 전통적인 이해는 우리 주님의 복음에 비추어 행해진 근본적인 변화를 당해야만 했다.<sup>61)</sup>

각각의 새로운 사건과 첨가된 계시는 하나님께서 그의 백성에게 나타냈고, 그리고 하나님께서 그들에게 기대하시는 것을 받아들인 전통에 도전했다. 하나님의 백성은 연속성과 불연속성, 안주와 적응의 역동적인 진장속에 살았다.

Herman N. Ridderbos, *Pual : An Outline of His Theology*(Grand Rapids: Eerdmans, 1975) ; Andrew T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*(SNTSMS43 ; Cambridge : Cambridge University Press, 1981).

59) James A. Sanders, “Introduction : Contextual Hermeneutics in Biblical Preaching,” in God Has a Story Too, 15.

60) Sanders, “Hermeneutics in True and False Prophecy,” 26.

61) Ibid., 215-17.

62) Robert B. Laurin, “Tradition and Canon,” in *Tradition and Theology in the Old Testament*(ed. Douglas A. Knight ; Philadelphia : Fortress, 1977) 261-74.

해석학은 정경의 안주와 적응사이의 “중간 용어”이다.<sup>62)</sup> 공동체가 하나님 의 계시에 적응하는 올바른 방법은 하나님의 말씀에 비추어 신념들과 행위 들을 자발적으로 평가하는 방법을 결정한다. 하나님의 말씀은 정경으로 반 아들여지며, 그리고 그것은 하나님의 백성들의 공동체 내부의 믿음과 행위 의 규범이다. 그 공동체는 성경을 탐구함으로 스스로 복종한다. 이 연구로 부터 끌어낸 통찰력과 적용은 공동체의 신앙조직과 습관들속에 인정시키는 요소를 가져온다.

성경 기록들의 의미를 고정시키는 것은 공동체 일치와 안주를 제공한다. 안주와 전통의 위험은 새로운 계시와 그 계시에 대한 새로운 이해를 막는데 있다. 그것은 역시 축소주의적이며, 전통은 의미와 관련성의 거리를 다양화시킨다. 그것은 유과 부유함으로부터 특정한 신념들과 습관들을 뽑아 선택한다. 안주함은 유대인과 사마리아인, 바리새인의 여러 집단과 예수님 시대에 있었던 종파들 사이의 차이점들과, 후천년주의자와 무천년주의자, 그리고 세대주의자와 양식학자 사이의 뚜렷한 차이점들을 설명한다.

하나님의 말씀의 해석은 자연히 전통을 형성하고 전통은 해석을 “모양 짓 는다”. “전통적인 해석”的 순환적 유형은 축소주의적 해석으로 인도하지는 않는다. 그러나 이 해석은 새로운 계시와 새로운 통찰력에 적응할 수 않을 것이다. 그것은 이미 하나님의 선지자들이 거짓 선지자들의 경직성과 조직화에 부딪쳤을 때의 상황이었다.<sup>63)</sup>

그러나 하나님의 성령은 각 세대에게 하나님의 계시에 새롭게 적용하도록 요구한다. 그는 하나님의 말씀을 새로운 상황에 적용시키는 하나님의 능력을 주와 적응사이의 긴장속에 산다. 다른 말로 하면, 선지자의 기록들 각각은 하나님의 계정경의 안주라는 개념에 도전하며, 따라서 하나님의 백성들은 하나님의 계시에 적응해야 한다.<sup>64)</sup> 그보다도 예언서들은 개별적으로 그리고 정확하게 신약에 접근하기 위한 주형이나 모형을 형성하며, 그것들은 새로운 의미의 깊이를 증거한다.<sup>65)</sup> 예수 그리스도 안에 있는 새로운 하나님의 계시속에서

63) James A. Sanders, “Hermeneutics in True and False Prophecy,” in *Conon and Authority : Essays in Old Testament Religion and Theology*(ed. Burke O. Long et al.; Philadelphia : Fortress, 1977) 29.

64) Douglas A. Knight, “Revelation through Tradition,” *Tradition and Theology in the Old Testament*, 143-80.

65) Knight writes, “An interpretation should not tend to petrify earlier revelations or its interpretation, absolutizing into a convention that stifles rather than promotes life”(ibid., 175)

선지자적 정경은 그것의 안주성에 대한 다른 도전을 겪었고, 하나님의 백성 은 하나님께서 그들에게 믿도록 기대하셨던 것과 그들이 살아가야만 하는 방법의 문제와 싸웠다. 그것이 적응의 문제이다!

위험은 하나님의 작은 약속으로 축소된 구약에 있다.<sup>66)</sup> 이것은 전통이 구약 을 오로지 신약에 비추어 읽도록 조장하고, 구약을 도덕 원리와 보증서, 또는 예고의 수집물로 사용할 때 행해진다.

풍부한 선지자적 말씀은 선지자들이 우리에게도 역시 말하는 그 위기에 관한 유익한 상기물이다.<sup>67)</sup> 이렇게 그들은 우리에게 성령의 능력으로 인도 하실 것이고 우리의 이상을 새롭게 하실 것이다. 구약의 기록된 예언들은 선지자적 전통의 흐름과 신약의 선포, 그리고 하나님 나라의 충만함과 실재에 대한 기대에 기여한다. 선지자들은 그들 자신의 시대에 영원까지 역사 속에서 하나님의 활동들에 관한 파노라마적이고도 계시적인 관점을 세우는 데 기여한다.<sup>68)</sup> 각 세대가 스스로 하나님의 말씀에 순복하면, 각 세대는 스스로 해석 속에 포함된다.

(6) 선지자적 말씀은 그렇게 취사선택 하려 하는 자들을 위한 하나님의 선택권이 아니고, 예수 그리스도의 교회를 향한 명령이다. 참된 제자는 그리스도의 제자들이 이스라엘의 위로와 만물의 회복을 열망하던 것을 요구한다. 신약은 종말론적 희망과 열리고 달희 미래, 그리고 하나님의 자유를 위한 장소를 확인하고 있다. 이를 C.K.Barrett는 기록하기를 :

하나님께서 우리를 위해 이미 행하신 위대한 것들보다 더 위대한 것들을 여전히 행하신다는 것과 하나님은 과거와 마찬가지로 미래의 하나님이라는 이 확신은 하나님과 과거에 제한되는 것보다 미래에 더 제한되지 않는다는 확신과 모든 시간과 자유로우신 하나님은 역사의 마지막에 행하실 것과 마찬가지로 역사의 중간과정에서도 결정적으로, 그리고 공개적으로 행하신다는 똑같은 강력한 확신에 의해 신약의 종말론에 의해 보충된다; 다른 말로 하면 역사의 종국과 그리고 그것과 함께 자신의 특성뿐만 아니라, 모든 역사의 의미를 선포하시는 하나님의 유일하고 결정적인 행동이 이미 시작했다는 것이다.<sup>69)</sup>

66) T. F. Torrance observes, “Since biblical statements indicate more than they can signify at any time, and more than we can express in our interpretation of them, they manifest a predictive quality, for they point above and beyond themselves to the inexhaustible Truth of God”(*Reality and Evangelical Theology*[Philadelphia : Westminster, 1982] 144, emphasis mine).

67) James A. Sanders, “Habakkuk in Qumran, Paul, and the Old Testament,” *JR29*(1959) 232-44.

68) A. F. Kirkpatrick rightly observes that the prophets reinforce each other, albeit that their emphases and ways of speaking differ greatly(*The Doctrine of the Prophets*[3d ed.; London : MacMillan, 1927] 518).

69) Johannes Lindblom views the prophetic history as “a coherent history directed

선지자적 신탁들과 이상들은 복음서와 서신서, 그리고 계시록과 함께 변화를 증거한다.<sup>70)</sup> 더 이상적이고, 덜 이상적이든간에 선지자들과 사도들은 조화와 커다란 다양성 속에 현재를 넘어 영광스런 미래의 희망을 지적한다. 사도들과 선지자들은 초월적인 관점에 의해 연합되지만, 그러나 비전의 용어는 비유들로 표현된다.<sup>71)</sup> 프레드릭 페레(Frederick Ferre)는 비유어를 인간의 유한성과 하나님의 자유의 표현으로 정의했다; “확실히 각 사람이 자신의 것으로 채용한 비유들은…단순성의 기초가 있다고 바라는 것은 의미있다. 나머지를 그는 하나님의 희망과, 그리고 그 지식자의 한계를 꾸준히 상기시키는 것으로 만족해야만 한다.”<sup>72)</sup>

(7) 성경은 창조와 구속, 이스라엘과 교회, 현재와 영원, 우리자신과 우리를 둘러싼 세계 사이에 있는 긴장을 생생하게 유지시킨다.<sup>73)</sup> 하나님의 계시는 세상의 그들로 제한될 수 없다. 토란스(Torrance)는 성령의 영적 교제를 하나님과 세계로 이르는 방법으로 바르게 지적한다.

교회는 자체속에, 그리고 자체를 위하여 신비를 소유하지 않는다. 교회는 교회속에 공유하지만, 그러나, 전체 피조물도 교회속에서 공유한다. 그래서 교회의 경계선들은 외부적으로 모든 사람을 향하여, 그리고 민물을 향한 하나님의 목적들의 충분한 성취를 향하여 꾸준히 열려져야만 한다. 이렇게 성령의 영적 교제의 반경은 제한되거나 교회에 묶여져 있을 수 없고, 성령의 우주적 반경을 통하여 교회는 보편화 또는 우주적이며, 그리고 모든 것 속에 모든것을 채우는 분의 충만에 이르게 된다.<sup>74)</sup>

by moral principles and in accordance with a fixed plan"(*Prophecy in Ancient Israel*[Oxford: Blackwell, 1967] 325).

- 70) C. K. Barrett, "New Testament Eschatology," *SJT*6(1953) 240, emphasis mine  
 71) This is similar to what James H. Olthuis posits as an "implied vision" of the text in the hermeneutic process("Proposal for a Hermeneutics of Ultimacy," in *A Hermeneutics of Ultimacy : Peril or Promise*(Lanham : University Press of America, 1987) 28. However, I disagree with his vision and agree with the criticism of Clark H. Pinnock("Peril with Promise," in *ibid.*, 55-59) that disagreement on the nature of the vision is inevitable.  
 72) G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*(Philadelphia: Westminster, 1980) 131-97 ; Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor*(Toronto: University of Toronto Press, 1979) ; idem, "Biblical Hermeneutics," *Semeia*4(1975) 27-148 ; David Tracy, "Metaphor and Religion : The Test Case of Christian Texts," in *On Metaphor*(ed. Sheidion Sacks ; Chicago : University of Chicago Press, 1978) 89-104.  
 73) Frederick Ferre, "Metaphors, Models, and Religion," *Soundings* 51(1968) 345; Sallie McFague, *Metaphorical Theology : Models of God in Religious Language*(Philadelphia : Fortress, 1982) 1-66.  
 74) Willem A. VanGemeren, "The Spirit of Restoration," *WTJ*50(1988) 81-102.

그러므로, 선지자들은 피조물을 배제시키고 구원과 약속에 너무 큰 관심을 쏟는 것은 근시안으로 이끌고 하나님의 자유와 하나님의 성령에 제한에 이르게 한다는 것을 우리에게 상기시킨다.<sup>75)</sup> 성령을 공간의 시간에 제한시키는 위험은 가장 실제적이다. 왜냐하면, 기독교 세계는 성령의 공동체로 남아 있어야만 하고, 결코 자신을 일시적이고 공간적인 법주에 제한 되도록 허용해서는 안되기 때문이다.<sup>76)</sup> Hendrikus Berkhof는 성령의 사역은 공간과 시간속에 꾸준히 폭을 넓혀가는 작용으로 묘사한다. :

…성령의 사역은 전적으로 새로운 방법으로 역사속에 참여하고 간섭하는 사건으로 규정되어진다…(성령의) 참여는 성령께서 그리스도라는 절대적 중심으로부터 지속적으로 시간과 공간속에서 새로운 싸이클을 그리는 것을 의미한다…성령은 우리에게 접근하여 우리를 변화시키고, 그의 지속적인 사역에서 봉사하도록 우리를 참가시키는데 그 일을 현실 세계에서 완성될 수 없으므로, 성령께서 여기서 성취하시는 것은 무엇이든지 그 자체 이면을 지적하며, 항상 그리고 새롭게 그 자체의 경계선들을 넘어가야만 한다.<sup>77)</sup>

구속사의 발전은 하나님의 백성 뿐만 아니라 피조물도 포함한다(참고. 폼 8: 19-12). 성육신 시대 아래로 우리는 성령을 우리 주님의 사역과 관련하여 생각하지 않을 수 없다. 그러나 우리는 성령을 피조물에 대한 예수님의 다스림과 연결시켜야만 한다.<sup>78)</sup> 이것은 더 많은 생각이 필요한 분야인데, 이를 토란스(Torrance)는 기록하기를.

“그러나 성육신과 그리스도의 사역의 마침과 함께, 우리는 하나님의 성령과 그리고 변화를 겪고 있는 하나님의 피조물 사이의 전반적인 관계를 생각해야만 한다. 그러나, 그 변화는 처음 탄생하신 자이자 모든 피조물의 머리이신 그리스도와 관련하여 기독론적으로 해석되어야만 한다. 즉 그것은 새로운 피조물이란 용어속에 종말론적으로 해석되어야만 한다… 우리는 여전히 피조물과 자연에 대한 성령의 임재를 피조물과 하나님 사이의 상당한 거리를 포함하는 것으로 해석해야 한다. 그 거리속에 하나님은 정해진 심판과 재창조때까지 그의 임재의 충만함을 보류하신다.”<sup>79)</sup>

75) T. F. Torrance, *The School of Faith*(London : James Clarke, 1959) cxxiv.  
 76) Raitt, *A Theology of Exile*, 215-22.

77) Jacques Ellul, *The Subversion of Christianity*(Grand Rapids : Eerdmans, 1986)

78) Hendrikus Berkhof, *The Christian Faith : An Introduction to the Study of the Faith*(rev. ed. ; Grand Rapids : Eerdmans, 1986) 333.

79) I agree with Torrance's observation : "It was to a certain extent the failure of Reformed theology to think out the doctrine of Christ and the doctrine of the Spirit in relation to creation and therefore to nature"(*The School of Faith* ciii).

tota Scriptura의 원리는 성령의 상호관계가 회복의 총체성 속에 있음을 지지한다. 신약은 그리스도와 성령, 새로운 공동체, 그리고 종말 사이의 상호의존을 나타낸다.<sup>80)</sup> 이 상호관계는 하나님의 메시야에 의해 구체화되었고, 하나님의 성령에 의해 내재화된 새시대를 제시하는 구약의 선지자적 예세자로부터 싹이 떴다.<sup>81)</sup> 그것은 이 시대와 오는 시대, 물질계와 영적세계, 이스라엘과 교회, 이 세상의 권세자들과 하나님의 메시야의 통치, 그리고 회복의 성령과 파괴의 권세들 사이의 긴장을 조장한다. 이들 긴장의 문제들에도 불구하고, 구약 선지자들은 성령의 회복에의 참여를 알린다.<sup>82)</sup> 아버지께서는 자유롭게 메시야와 그의 성령에 의해 땅위에 그의 나라를 세우신다.

## 5. 결 론

이스라엘에서의 선지자적 현상은 복잡하며 우리의 선지자들 해석에 의해 뒤엉키게 된다. 선지자들의 역사적 참고에 대한 관심은 하나님의 대변자의 선지자들의 역사적 배경과 정경적 메세지와 혼돈시킨다. 하나님의 말씀은 시간과, 그리고 다시 하나님의 백성들이 인간의 말들 속에서 그의 목소리를 분별함으로 입증된다. 선지자적 소리를 듣는 자들은 하늘과 땅의 긴장과 물질적, 그리고 영적인 것, 하나님의 계획과 하나님의 자유, 지금과 미래의 긴장속에 산다. 의로운 자들은 하나님의 의의 왕국의 설립을 하나님의 현실로 추구한다. 그들은 하나님의 성령의 방법을 하나님의 나라를 지역화, 또는 인속화하지 않고, 하나님의 방법과 계획을 한정하지 않음으로 분별한다. 인간의 해석과 전통, 제도화에 의한 하나님의 자유를 제한하는 어떤 것도 거짓 선지자들과 같은 위기로 치닫게 한다.

선지자적 말씀 자체는 스스로 성령과 전체 성경과 그리고 구속사에 있어서 점진적인 성취에 복종하는 모든 이에게 열려있다. 선지자적 해석은 하나님과 함께 시작하여 함께 마친다. 창조주 왕이신 그분은 –인간의 해석과 전통, 그리고 기관들에 의해 제한되지 않고– 자유로우시며, 아담과 노아, 아브라함, 모세, 다윗, 선지자들, 우리 주님, 그리고 사도들에게 확인하신 것처럼 모든 피조물을 포함하는 그의 약속에 대해 신실하시다. 구속주 왕으로서 구분은 점진적으로 그의 약속들을 수행 나가시지만, 그러나 아무도 하나님의 계획의 과정의 엄밀한 성격을 안다고 자랑하지 못할 그런 방식으로 수행하신다. 창조주–구속자–왕이신 하나님은 희망과 찬송과 우리 주 예수와 하나님 아버지를 섬기라는 대명령을 위해 부르시사, 선지자들과 사도들 속에 있는 하나님의 계시에 인간이 응답하기를 기다리신다.

80) Ibid. cii.

81) Hendrikus Berkhoff (*The Doctrine of the Holy Spirit* [Richmond : John Knox 1964]) discusses the eschatological context of the Holy Spirit under four propositions : (1) Christ, the Spirit, and the consummation belong together ; (2) the consummation begins in the work of the Spirit ; (3) the Holy Spirit creates a longing for the consummation ; and (4) the Holy Spirit is the content of the consummation.

82) Raith, A Theology of Exile, 175-04.