

언약 성취의 있어서의 땅의 회복

저자: 김 성 운*

목	차
1. 서 론	4. 신약에서의 땅의 약속과 성취의 문제
2. 종교개혁이후 이스라엘과 땅에 대한 해석	5. 결 론
3. 구약에서 땅의 약속 성취의 문제	참고 문헌

1. 서 론

유대민족은 수세기 동안 많은 기독교인들에 의해 무시되어져 왔다. 이스라엘의 역사는 그리스도의 십자가 사건으로 이 땅에서는 이미 끝난 것으로 생각되었다. 그러나 이러한 생각은 이차대전이후 새로운 이스라엘 국가의 설립과 이스라엘 국가의 존재가 중동에서 그 탁월성을 보임으로 크리스찬 공동체로부터 복합된 반응을 불러 일으켜 왔다. 이스라엘의 재출현을 정치적으로 생각하는 사람에게 있어서 이스라엘은 단순히 독립을 유지하려고 노력하는 한 국가이다. 그러나 크리스찬의 관점에서 이스라엘은 또한 신학적인 문제이다.¹⁾

이스라엘의 재 출현과 함께 제기된 신학적인 논쟁의 초점은 이스라엘의 땅과 관련된 것이다. 구약의 여러 언약들에 있어서 땅이 차지하는 지배적인 내용과, 포로전 선지자들과 후(pro)선지자들에게 있어 가장 흥미있는 기대와 소망은 족장들이 믿었고 신명기가 약속한 바 있는 이스라엘 땅의 회복이라는 것은 분명하다.

그러나 이스라엘과 관련되어 제기되는 여러 질문들, -즉 우리 기독교인들이 유대인들의 자기 땅으로의 회복과 미래의 민족적인 대규모의 회심과 유

* 현 OM인디아 선교사.

1) Willem A. VanGemen, "Israel as the germenetical crux in the interpretation of prephcy 1", Westminster Theological Journal 45.(1983), 132

대인들과 이방인들로 이루어진 미래의 영광스런 왕국을 지금도 기대할 수 있는가? 유대민족, 그들의 땅, 또 하나님 나라에의 참여가 갖고 있는 현재와 미래의 의의는 어떤 것인가? 이스라엘이 하나님의 율법과 규례를 그렇게도 자주 어긴 것 때문에 영원한 소유로서 주어진 땅의 회복의 반복적인 약속이 무효화 되는가? 그런 예언들이 단지 유형론적(typological) 의의만을 가지고 있는 것일까?²⁾—에 대한 대답은 여전히 논쟁이 되고 있는 문제들이다.

이 문제에 대한 해답을 위해 신학자들은 성경의 가르침의 빛 속에서 이스라엘의 존재와 땅의 신학적 의의를 연구하는데 주의를 기울였지만 여기에 대한 해답 역시 논쟁적이다.

이 문제에 대한 해답을 크게 볼 때 이스라엘 땅의 회복에 대한 약속이 구약의 이스라엘이 신약의 교회에 대치됨으로 해서 무효화 되었다는 견해와 아직도 그 약속이 이스라엘 국가에 유효하게 남아있다는 견해로 나누어진다.

L.Berkhof는 하나님의 회복의 약속은 이스라엘의 순종을 조건으로 하는 것으로 이해하여 이스라엘이 자신의 역사에서 약속의 성취를 누렸으나 불순종으로 인해 그 땅을 영구히 소유하는 권리를 박탈당했다고 주장한다.

“이스라엘이 하나의 민족국가로 마침내 재 수립되고 민족적 단위로 주께로 돌아오리라는 기대를 성경이 보장하는 지에 대해서는 매우 의심스럽다. 구약의 어떤 예언들은 이 사실을 예언하는 듯이 보이지만 이것 들은 신약에 비추어서 해석되어야 한다. —주님은 유대인들이 그의 나라의 정신을 반대한다고 아주 분명하게 말씀하셨으며 어떤 의미에서 그 나라의 자녀로 불리울 수 있었던 자들이 그 나라에서 자신들의 자리를 상실하게 되리라는 사실을 확실히 증명하였다.”³⁾

땅의 약속이 영원하며 아직도 유효한 것으로 보는 주장 역시 영적인 성취의 면에서 유효하다고 보는 견해와 문자적으로 성취가 유효하다는 견해로 나누어진다.⁴⁾

이러한 논쟁의 배후에는 신약과 구약과의 관계문제와 이스라엘과 관련된

예언들을 어떻게 해석해야 하는가의 해석학적인 문제가 놓여있다. Van Gemenen 은 “유대인과 이스라엘의 신학적인 질문에 대한 각자의 대답은 각자가 성경을 읽는 방법에 달려있다. 본질적으로 그것은 또한 해석학적인 문제이다.”⁵⁾라고 이 문제와 관련된 핵심을 지적한다.

그리고 그는 이 문제에 대한 개혁주의적인 답변은 신약이나 구약 어느 한 쪽도 제외하지 않는 통일성의 범주를 부식시키지 않는 해석학을 발전시켜야만 한다고 주장한다. 이러한 관점에서 Calvin의 해석학적 관점을 발전시켜 그는 “점진적 성취의 해석학”(hermeneutics of progressive fulfilment)을 제시한다.

본 논문에서는 이스라엘과 관련되어 제기되는 이러한 여러 질문들에 대해 개혁주의적인 답변을 제시하되 그것을 VanGemenen이 제시하고 있는 “점진적 성취의 해석학”에서 그 타당성을 발견한다. 하나님의 언약의 성취의 문제에 있어서 땅의 회복과 관련된 신, 구약의 내용들과 제기되어지는 문제들을 점진적 성취라는 해석학적 관점에서 볼 때 만이 바른 이해에 이를 수 있다. 이러한 관점에서 앞에서 제기된 문제에 대해 내릴 수 있는 해답은, 넓은 의미에서 하나님 나라는 영적이면서 동시에 물질적 면을 배제하지 않으며 그리스도의 속죄의 효력을 영적인 것에만 제한시킬 수 없기 때문에 이방인인 우리가 새땅의 예표를 누리는 동안 이스라엘이 땅을 회복하는 기쁨을 누릴 수 없다고 배제할 수 없다.

본 논문은 이러한 논리를 확증하기 위하여 Calvin이후 현대에 이르기까지 이 문제와 관련된 신학자들의 답변에 대해 살펴보고 그 답변들이 가지고 있는 문제점을 지적한 후 대안으로서 “점진적 성취의 해석학”을 제시할 것이다.

그리고 이스라엘은 언약과 함께 시작하고 이스라엘의 존재의 연속성은 언약의 약속에 의존하므로 아브라함의 언약에서부터 시작하여 포로 전, 후 선지자들에게서 나타나는 땅의 회복에 대한 문제를 살펴본 후 이스라엘의 회복문제에 대해 언급하고 있는 신약의 로마서 9장—11장까지를 “점진적 성취”라는 해석의 관점에서 살펴 볼 것이다.

이 연구를 위해 주요하게 사용되어지는 1차 자료는 Willen A. Van Gemenen 이 2번에 걸쳐서 Westminster Theological Journal에 기고한 “Israel as The Hermeneutical Crux in The Interpretation of prophecy”, 한정진 교수의 미출판 남아 포체프스트롬 박사학위 논문인 “The Restoration of Israel in covenant Perspective”, W.C.Kaiser.Jr.의 “Toward Rediscovering The Old Testament”이다.

- 2) Walter C. Kaiser. Jr, Toward Rediscovering the Old Testament, 김의원 역, 새롭게 본 구약신학(서울: 바실라, 1989), 57.
- 3) Louis Berkhof, Systematic Theology, 2d reV, ed.(Grand Rapids: Eerdmans, 1941), 699.
- 4) 이 문제에 대해 살펴보려면 philip E. Hughes, “The Olive Tree of Romans9”, Evangelical Quarterly 20(1948): 26; John R. Wilch, “The Land and state of Israel in prophecy and Fulfilment”, Concordia Journal 8(1982): 173; Walter C. Kaiser. Jr. Toward Rediscovering the Old Testament, pp. 55-70. 등을 참고하라.

5) VerGemenen, “Israel as the hermeneutical crux 1”, 132

VanGemereren의 기고 논문을 종교개혁 이후 이스라엘과 관련된 해석의 논쟁을 잘 정리 해주고 있으며 한정건 교수의 논문은 VanGemereren이 제시하는 해석학의 관점과 동일한 방법으로 포로전, 후와 신약에 있어서 이스라엘과 관련된 해석의 문제들을 잘 정리하고 있다.

2. 종교개혁이후 이스라엘 민족과 땅에 대한 해석

1. Calvin의 견해

이스라엘과 관련되어 제기되어지는 문제에 대한 해답을 발견하기 위해서 개혁주의 신학에 있어 이스라엘의 문제가 어떻게 이해되어져 왔으며 선지자들에게 대한 개혁주의자들의 해석은 어떠한가를 추적해 보는 것은 중요하다. 왜냐하면 이들의 논리속에 해답의 가능성이 존재하기 때문이다.

Calvin의 저술들 속에서 이스라엘에 대하여 명백하게 정의된 입장은 없다. 이 문제에 대한 Calvin의 견해를 연구한 Graafland는 “이 문제에 대해 Calvin은 이스라엘의 미래에 대해 조직적인 취급을 우리에게 남겨두지 않았다.”⁶⁾고 결론을 내린다.

이러한 이유로 인해 혹자는 Calvin의 저작에서 이스라엘이 완전히 거부되는 것을 보았고, 반면에 혹자는 또한 국가적인 이스라엘의 희망을 발견한다. 그러나 Calvin이 이스라엘에 대한 명확한 정의는 내리지 않는다 하더라도 그가 구약을 이해하는 신학적이고 해석학적인 입장에서 우리는 Calvin의 이스라엘의 미래에 대한 견해가 어떠한가를 생각해 볼 수 있다.

Graafland는 Calvin의 구약에 대한 관점은 로마교황청과 재세례파와의 이중적인 대결에 의해 발전되었다고 말한다. 로마교회의 관습법, 고해성사, 사제 등의 전통에 대항에서 Calvin은 구약과 신약의 관계가 그림자와 실제, 약속과 성취라고 말했다.

그리고 구약이 복음보다 하위에 있다고 주장하는 재세례파에 대항해서 Calvin은 구약과 신약이 모두 하나님의 백성의 믿음과 행위에 권위적이라고 주장했다.⁷⁾

여기에서 Calvin의 언약의 통일성 교리가 나타난다. Calvin이 신약과 구약의 관계를 약속과 성취, 상징과 실제라고 주장할 때 구약을 그리스도 예수 안에 있는 단순한 “그림자”만 포함하고 있는 것으로 생각하는 것이 아

닌가 하고 추측하기 쉽다. 그러나 Calvin은 이 문제에 대해 뚜렷한 균형을 취한다.

한편으로 구약은 신약 계시를 예견한다. 그것은 스스로 완전하지 않다. 그것은 신약에 계시된 “현상”의 “그림자”이다. 반면에 Calvin은 구약성도들의 구원경험의 아름다움을 높이 평가한다. 그것은 은혜에 의한 구원이었다. 구약에서 약속은 숨겨졌다가 신약에서 그것은 드러났다. 그러나 각 경우에 약속이 포함되어져 있으며 완전한 성취까지는 약속으로 머물 것이다.

“그러므로 그리스도께서 우리에게 영적인 은혜의 현재적인 완전함을 복음 내에 주시지만 그것의 즐거움은 우리 앞서 간 분의 영광으로 우리가 변화되어 썩을 육체를 벗을 때까지 희망의 보호 아래 숨겨져 있다.”⁸⁾

성경계시의 모든 본질은 한 의미에서 약속의 선포와 현재의 구속의 경험과 더 위대한 성취의 예기이다. 약속과 성취의 주제의 발전에는 몇가지 국면이 있다. 구약은 약속과 성취를 포함하고 있으며 그 성취는 실제 성취이고 동시에 그리스도 안에서 확증을 기다렸다. “영원하고 결코 꺾이지 않는 것으로 확립된 언약을 설명해 봅시다. 최종적으로 확립되고 비준되는 그 완성은 그리스도이십니다. 그런 확증이 기다려지는 동시에 주님은 모세를 통하여 확증이 엄격한 상징이었던 의식들을 정리하셨다.”⁹⁾고 Calvin은 설명한다.

신약은 그리스도를 보이며 모형, 그림자, 그리고 상징에 의한 구약시대의 확증을 보인다. 그러나 예수님은 교회에게 그가 지상에 머물동안 그의 재림 때 수행될 구약—신약—완성, 그림자—실제—완전한 실재를 발견한다.¹⁰⁾

이러한 성경의 분석에 의해 Calvin은 구약의 물질에 대한 강조와 땅의 축복을 아직 유년기에 있었던 구약교회에 주어진 경험으로 말한다.

“같은 교회가 그들 사이에도 있었지만 아직 유년기에 있었다. 그러므로 주께서 그들을 이 보호 감독하에 두시며 영적 약속을 주실 때 아무 장식 없이 또 드러나 보이지 않게 하시고, 지상적 약속에 의해서 어느 정도 예표된 것을 주셨다. 그래서 이브라함과 이삭과 야곱과 그의 후손들에게 영생불사의 희망을 주시기로 작정 하셨을 때, 가나안 땅을 유업으로 약속하셨다. 그 땅은 그들의 소망의 최종 목표가 아니었고 그것을 봄으로 진정한 유업을—아직 그들에게 계시되지 않은 유업을—바라 보도록 그들을 훈련하며 확고한 소망을 가지게 하려고 하신 것이다.”¹¹⁾

그러므로 땅의 축복에 덧붙여진 영적인 본질이 있다. 이처럼 Calvin은 약

6) C. Graafland, *het Vaste verbond. Israel en het Oude Testament b: J Calvijn en het Gereformeerd protestantisme*(Amsterdam: uitgeverij Ton Boland, 1978), VanGemereren 1, 141에서 재인용

7) Ibid.

8) J. Calvin, *Institutes of The Christian Religion*, 2. 9. 3.

9) Ibid., 2. 11. 4.

10) VanGemereren, WTJ, 83.

11) J. Calvin, *Institutes*, 2. 11. 2.

속의 땅을 단지 그의 자비의 상징으로 그리고 하늘 유업의 표본으로 덧붙인다. 이것은 그림을 가진 선지자적 언어이고 완전한 나라에 있는 땅의 축복을 묘사한 것이다.

“그러나 예언자들은 주에게서 받은 예표로 내세의 행복을 표시하는 때가 더 많다. —우리는 이 모든 일이 우리의 출생지에서나 지상의 예루살렘에 적용될 수 없고 신자들의 진정한 고향인 여호와께서 복과 영생을 명하신 저 하늘 도성에서만 적용된다는 것을 안다”¹²⁾

이러한 Calvin의 견해에 대해 Grrafland가 이원론의 고소에 응답하는 태도는 철저하다.

첫째로, Calvin의 이원론적인 해석은 신약의 이원론적인 해석으로 인도할 수 있다는 것이다. 물질적인 면은 약속에서 제외된 것이 아니다.

둘째로, 그는 예수 그리스도의 구속이 사람들의 영적인 갱신에 제한될 수 없다는 것을 지적한다. 바울은 화목교리를 확대시켜 땅도 또한 포함시킨다.

셋째로, Calvin이 그리스도안에 있는 신약계시는 이스라엘에 대한 하나님의 계시와 모순되는 것으로 해석할 수 있었던 것에 대해 Calvin을 해석하는 사람들은 Calvin의 관심사에 동정적이어야만 한다.¹³⁾ 왜냐하면 Calvin은 이 모든 것을 고려했으나 그렇게 많은 단어로 자신을 명백하게 표현하지 않았기 때문이다.

이처럼 Calvin의 저술들속에서 이스라엘에 대한 명백하게 정의된 입장은 없었으며 비록 그가 물질적인 면을 도외시하는 이원론적 경향이 있음에도 동시에 이스라엘의 회복에 대해서 호의적이었기 때문에 혹자는 Calvin의 저작에서 이스라엘이 완전히 거부되는 것을 보았고 혹자는 또한 국가적인 이스라엘의 희망을 발견한다.

2. 종교개혁이후 19C까지의 해석방법

Calvin에게 있어 이스라엘과 유대인의 문제에 대한 직접적인 취급이 없었기 때문에 Calvin이후의 개혁주의 신학자들에 있어 이스라엘의 문제는 고정된 견해없이 여러 견해가 나타난다. 17세기에서 19세기에 이르기까지 이스라엘의 관해 개혁주의자들은 놀랄만한 유동성을 보여준다.¹⁴⁾

17세기에 있어서 이 문제는 화란의 개혁주의 후예들에 의해 논의되었는데

보에티우스(1609-1676)와 각세이우스(1603-1609)의 견해가 주목할만하다. 보에티우스는 유대인의 회심을 강렬히 희망했으며 그는 개혁주의 공동체가 유대인에 대해 동정을 가져야 하며 구약성경의 해석을 들려주는 등 유대인에 대한 책임을 말한다. 우트레흐트대학교수였으며 보에티우스의 추종자였던 에세니우스(1618-1677)는 온 이스라엘의 회심은 이방인들에게 유익할 것이라고 가르쳤다. 그리고 보에티우스의 또 다른 추종자였던 Jacobus Koelman(1633-1665)역시 유대인들은 팔레스틴에서 회복되어야 하며 유대인들의 회심의 증거는 이방인들에게 빛이 될 것이라고 가르쳤다.

이스라엘의 미래에 대한 또 다른 주장은 각세이우스(1603-1669)에 의해서 제기되었다. 그의 추종자 중의 한 사람이었던 menricus Groene Wegen(1640-1692)는 유대인들이 회심으로 인해 이방 기독교인들과 함께 팔레스틴의 유업을 누릴 것이라고 기대했다.¹⁶⁾

이러한 이스라엘의 미래에 대한 견해는 영국에서는 논의되었는데 베자의 로마서11장25절 이하의 해석, 즉 “온 이스라엘”이 유대인을 의미한다는 것은 영어권 세계에 종말론의 논의에 있어 유대인들을 포함시켜야 된다는 것을 예비하게 했다.¹⁷⁾

이러한 유대인에 대한 관심은 “대요리 문답”(191문)과 “공적예배를 위한 예식서”에서는 나타난다. 191문에서 “두번째 간구에서 우리는 무엇을 위해 기도하는가? 라는 질문의 대답속에”유대인과 이방인의 충만한 수가 회심하도록 기도해야한다”고 대답한다.¹⁸⁾ “공적예배를 위한 예식서”에서도 목사가 이를 위해 기도해야 한다고 가르친다. 대요리 문답과 예배 예식서에서 다 이방인들의 충만을 유대인들의 개종과 연결시키며, 이러한 사건들은 그리스도의 재림에 선행한다는 데 동의한다.¹⁹⁾

이처럼 17세기에 대륙과 영국에서의 개혁주의 신학자들의 이스라엘에 대한 관심과 유대인의 대규모 회심에 대한 희망이 팔레스틴에서의 이스라엘의 회복을 기대하게 했지만 모든 점에서 일치된 견해가 있었던 것은 아니었다.

19세기에 와서도 종말론적인 문제를 조직화 하는데 있어 그다지 흥미가 없었기 때문에 개혁주의 주석가들과 신학자들을 종말론적인 주제를 서술하는데 있어 자유를 구가하였다.²⁰⁾ 선지서들과 신약의 이해에 대한 해석학적 문제가 관심의 초점이 되었지만 어떻게 신약의 빛 안에서 구약선지서를 읽

12) Ibid.

13) VanGemerren, WTJ 2, 87

14) 칼빈의 이사야 주석 59장 20절을 참조하라.

15) VanGemerren, WTJ 2, 255

16) Ibid., 266

17) Ibid.

18) 대요리 문답, 문191.

19) Edward D. Morris, Theology of the westminster symbol(Columbus: The Chaplin press, 1900), 730, VanGemerren, WTJ, 2, 257에서 재인용.

20) Ibid.

을 것인가 하는 방법에 대해서는 일치된 견해가 없었다. Hodge는 이스라엘의 미래와 그들의 땅으로의 귀환에 대해 일치된 견해가 없음을 나타내며 그것이 해석학적인 문제임을 깨닫고 있다.²¹⁾

이러한 신학적인 분위기는 19세기 말엽에 와서 변화가 시작되어 몇몇 중요한 발전들이 일어났다. Kant와 Hegel의 철학체계와 계몽주의 정신이 성경신학자들과 조직신학자들에게 엄청난 충격을 주었고 이러한 사조에 영향을 받은 자유주의자들이 구약의 역사를 재구성하는데 대항하여 보수주의자들은 종말론에 굉장한 관심을 보이기 시작한다.²²⁾

이러한 상황 가운데 전천년주의가 선지서들을 포함한 구약의 여자적 해석에 대한 방어로써 일어났다. 전천년주의는 루터주의자와 개혁주의자들에게 영향을 주었으며 루터교 고백주의 신학자였던 Kliefoth(1810-1865)는 당시의 합리주의자들과 슐라이엘 마허에 의해 소개된 주관주의에 대항하여 교회정통을 방어하였으며 그의 전 일생동안 종말론에 특별한 관심을 가지고 다니엘, 스가랴, 계시록의 주석을 저술하였다.²³⁾

한편 이렇게 전천년주의를 주장하는 자들은 전천년주의를 따르지 않는 자들을 향하여 성경해석에 있어 그들의 방법을 따를 것을 요구했고 이러한 배타성은 다른 학파들 즉 역사적 전천년주의, 세대주의 전천년주의, 무천년주의, 후천년주의자들로 하여금 이스라엘의 미래와 유대인들의 그들의 땅에서의 회복과 유대인과 이방인을 포함하는 은혜로운 왕국에 대한 문제를 토론하게 했다.²⁴⁾

Fairbrin(1805-1874)은 19세기 중기에 일어난 예언적인 해석의 긴장들을 보여준다. Fairbrin은 예언적인 미래의 문제에 대한 전천년주의, 후천년주의, 무천년주의자들의 견해를 요약한다. 전천년주의의 입장은 유대인들의 땅에 대한 회복과, 율법, 성전재건은 문자적으로 이해하여 예언은 단순히 "미리 앞서 쓰여진 역사"로 읽기를 주장한다. 후천년주의자들은 문자적이고 영적인 해석을 종합하여 유대인과 땅에 대한 것만 문자적으로 해석해야 한다고 주장하며 이와같은 종말론적인 희망은 그들이 그리스도의 몸의 지체가 된다는 문맥에서만 이해될 수 있다고 말한다. 마지막으로 무천년주의자들은 영적인 관점에서 해석하여 이스라엘의 국가적 회복을 거부한다. Fairbrin은 이 각 그룹들의 해석학적인 관점은 어느 것도 다른 해

석 접근들을 지배할 만큼 충분히 일관되거나 논리적이지 못하다고 말한다.²⁵⁾

그리고 그는 이런 문제들을 종식시키기 위한 목적으로 자신의 견해를 말하는데 그것은 신약의 하나님 나라의 관점에서부터 구약의 선지자적인 희망이 해석되어야 하며, 예수안에서 이런 방법은 신약과 구약의 내적 통일성을 주장하는 것으로 Fairbrin의 주장은 이후 19세기 말의 무천년설을 주장하는 자들에 의해 종종 인용되었다.²⁶⁾

H.Bavink와 G.Vos는 19세기 말엽 전천년주의에 대하여 무천년주의를 주장한다. Bavink의 저술들은 선지자적 말씀에 대한 무천년주의적 접근의 모범을 보이는데 그는 이스라엘의 미래에 대해 주의를 기울이면서 구약의 선지자들의 가르침, 즉 이스라엘의 회심과 메시아의 강림, 성전예배의 회복, 포로에서의 귀환등을 요약한다. 그는 이 문제에 대한 선지서들을 이해할 때 두가지 이유를 들어 여자적 해석을 반대한다.

첫째는 선지자들은 영원한 상태를 묘사와 그림으로 나타내는 종말론적 언어를 사용하기 때문에 여자적 해석을 해서는 안되며 그리스도의 영이 드러내기를 원하는 것을 이해하기 위해서는 신약으로 가야한다고 주장한다. 둘째는 첫번째 원리의 결과로 구약의 선지적 언어의 영해를 주장한다. 그리고 이 영해는 기독교 신학에 의해 고안된 것이 아니라 신약자체로부터 나타나는 것이라고 말하며 여러 증거들을 제시한다.²⁷⁾ 그리고 이러한 원리에 의해 그는 "신약이 유대인에 대해 가르치는 것은 믿는 자들의 회중이 육적이고 민족적인 이스라엘을 완전히 대체했다는 것이다. 구약은 신약에서 성취되었다."²⁸⁾는 결론에 이른다.

이처럼 전천년주의를 대항한 논증에 의해 Bavink는 구약의 예언적 희망을 신약적 견지에서 조화를 위해 희생시킨다. 또한 그가 신약을 말할 때 도 이스라엘을 위한 희망을 나타내는 구절들을 고려하지 않고 있다.²⁹⁾

G.Vos는 성경신학적 관점에서 신약과 구약의 통일성을 강력히 주장하여 이스라엘의 회심에 대한 희망을 버리지 않는다. 이 점에서 그는 Bavink와는 차이가 난다. Vos는 그의 교의학에서 이 문제에 대해 언급하면서 특별

21) Charles Hodge, Systematic Theology(Grand Rapids: Eerdmans n.d), 3. 805-12. VanGemerem, WTJ, 2, 258에서 재인용

22) James P. Martin, The Last Judgement: In protestant Theology from Orthodoxy to Ritschl(Grand Rapids: Eerdmans, 1963), 165.

23) VanGemerem, WTJ, 2, 165

24) Ibid.

25) Patrick Fairbrin, The Interpretation of prophecy(2d ed: London: The Banner of Truth Trust 1964), 241-86, VanGemerem, WTJ, 2 260-261에서 재인용.

26) Ibid.

27) H. Baving, Gereformeerde dogmatiek(Campen: J. H. kok, 1930), 622-34. VanGemerem, WTJ, 2 261-162에서 재인용.

28) Ibid.

29) Ibid., 263.

히 스가라 12장과 로마서 11장을 설명하여 말했다. “이스라엘의 회복은 명백하게 예언되어져 있으며 유대인의 배교와 회복을 말하는 구약의 모든 선지자들도 이 결론에 근거하고 있다.”³⁰⁾ 비록 Vos는 신약을 전천년주의적으로 읽는 것을 맹렬히 반대하지만 본문자체의 석의가 그로 하여금 유대인들의 미래개종을 기대하도록 했다.

3. 20세기의 해석방법

앞에서 살펴 보았듯이 19세기 이전 Calvin의 후예들은 Calvin의 관점으로부터 독특한 종말론적인 관점을 발전시켰으나 이스라엘의 미래와 관련된 문제들에 대한 견해는 열려 있었다. 19세기에 이르러 이것은 한가지 주장을 지지하는 쪽으로 변화하게 되었으며 20세기의 종말론적인 관점들은 더 명확히 규정되어졌고 선택권은 더 제한되었다. VanGemen은 그것이 후천년 이든 무천년 혹은 전천년이든 종말론에 대한 각 조직적 묘사는 “개혁주의” 정통에 대한 배타적인 주장들을 열렬히 정당화 한다고 비판한다.³¹⁾

개혁주의자들을 무천년주의의 관점은 취했고, 이러한 무천년주의가 가장 잘 묘사된 예는 Jay Adams의 “The Time is at Hand”³²⁾라는 책이다. Adams는 오늘날 가장 좋은 선택으로서 무천년주의를 변호한다. 그는 후천년주의를 2차 세계대전 후 세계의 역사에 어울리지 않는 것으로 묘사한다.³³⁾ 또 역사적 해석체계를 가진 몇몇 전천년주의자들의 불만족이 전천년주의의 미래에 대항하는 것을 논증한다.³⁴⁾ 그리고 그는 무천년주의를 변호 하면서 그것이 “아름답게 조직된 종말론”이기 때문에 유일하게 흥미를 끄는 선택이라고 논증한다.³⁵⁾ 그는 또 은혜언약의 진술이 무천년주의의 종말론적인 연대기와 잘 연관되며 이는 현대의 불완전한 세대가 영원한 세대의 완전함에 의해 뒤따라질 것이라고 기대되기 때문이라고 말한다.³⁶⁾ 그는 그의 입장을 다음과 같이 요약한다.

실현된 천년왕국설은 일관성있고 잘 정돈된 조직이다. 여기서 모든 부분은 각

자의 독특한 위치를 발견한다. 여기서 각 연속적인 세대는 이전의 세대와 완전히 조화를 이루면서 자연히 발전해 나간다. 각 세대는 자체의 독특한 색깔조를 가지고 있으며 색깔들은 혼합되면서(접치는 것이 아니라) 하늘의 화폭에 각각 그려진다. 그것을 통해 모두는 은혜 언약의 연합주체에 맞추어진다.³⁷⁾

Adams의 이러한 주장은 다음과 같은 분명한 몇가지 반론에 부딪치게 된다.

첫째, 종말론적인 희망의 묘사인 후천년주의가 이전의 영향력을 다시 회복하고 있다는 것이다. 신학은 전쟁, 불황, 그리고 다른 외부적 영향에 의해 방해받게 될지 모르나 궁극적으로 신학의 정당성은 하나님의 말씀에 의해 결정되어야 한다.³⁸⁾

둘째, 많은 신학자들이 20세기 시작부터 후천년주의와 전천년주의의 문자적인 해석을 버렸기 때문에 무천년주의가 가장 좋은 것이라는 주장은 타당치 못하다.

셋째, 예언적인 구절들과 신약 본문들이 조직에 맞지 않다는 것 때문에 제거되는 한 아무리 아름답게 조직된 종말론이라 할지라도 옳지 못하다.

넷째, 은혜언약의 진술은 이스라엘의 미래와 모순되지 않는다.

20세기의 개혁주의자들의 이스라엘과 땅과 관련된 해석학은 19세기 이후 종말론적이 문제들에 대해 더 조직적인 방법으로 다룰 필요성에 의해 제기된 Fairbrain의 해석학을 따르고 있다. 그의 의도는 구약과 신약사이의 차이를 조화시킬 수 있는 근본원리를 제공하는 것이었다. 그래서 그는 구약과 신약의 약속과 성취사이의 긴장을 거부하고 내적 통일설을 강조한다. 그 결과 구약의 예언구절들은 모형적으로 취급되고 유대인과 땅에 대한 약속들은 하나님의 새로운 백성, 새하늘과 새땅에서 더 위대한 실재를 가지는 것으로 취급된다.

그러므로 Calvin에 의한 것이 아닌 “새로운” 개혁주의 해석학은 더 이상 “옛것이 새 것 안에 나타나 있고 새 것이 옛 것 안에 숨겨져 있다”가 아니라 “옛 것이 새 것에 의해 제한되고 새 것은 옛 것 위에 영향을 입힌다.”³⁹⁾

이상에서 살펴본 바와 같이 현재의 이스라엘의 종말과 관련된 성경의 해

30) Geerhardus Vos, “Eschatologie” Dogmatiek(Grand Rapids, 1910), 26. VanGemen, WTJ, 2, 263에서 재인용.

31) Ibid, 265.

32) Jay Adams, The time is at Hand(Philadelphia: presbyterian and Reformed, 1970).

33) Ibid., 2.

34) Ibid., 3.

35) Ibid., 6.

36) Ibid., 13.

37) Ibid., 41.

38) J. Murray의 로마서 9-11의 주석은 후천년주의를 옹호하며, Iain Murray의 The Puritan Hope(Condon: The Banner of Truth, Truth, 1971), 는 예언자들에 의해 예언된 축복의 완전한 범위가 아직 실현되지 않았음을 말한다. Erroll Hulse는 “The Restoration of Israel(2nd ed: Worthing: Henry E. Walter, 1971),” 에서 후천년주의의 가치를 말하면서 “후천년주의 관점에서는 믿음의 르네상스가 있다.”고 결론짓는다.

39) VanGemen. WTJ, 2, 268

석은 19세기 이후의 새로운-Calvin의 것과는 다르다는 의미에서-해석학은 전천년주의와 세대주의 주장에 대한 논박에 있어서는 긍정적인 면이 있지만 부정적인 요소가 존재한다.

첫째, 예언의 석의나 혹은 해석학적인 질문을 제기하는데 있어 개방성이 결여되어 있다는 것이다. 이 때문에 개혁주의 진영내에서의 이 문제에 대한 연구가 결핍되어 있다.

둘째, 신약의 해석자들에게서 조차 의견의 일치가 없는데도 불구하고 신약에는 순수신학이 있는데, 이것을 통해 구약이 여과될 수 있다는 가정을 함으로서 구약과 신약의 관계에 대한 연구가 부정적 영향을 입고 있다.

셋째, 교회와 설교의 가르침에서 구약이 상당히 낮은 위치를 차지하게 되었다.⁴⁰⁾

그러므로 우리는 구약의 예언과 신약에서 가르치는 이스라엘과 땅에 대한 해석학이 성경에 대한 개혁주의 해석학과 일치한다고 말할 수 없다. 따라서 과제는 어떻게 신구약의 통일성을 유지하면서 하나님의 언약에서 이스라엘의 회복과 땅의 약속에 대한 성취를 해석할 것인가 하는 것이다. 물론 이 문제의 해결은 또 다른 “새로운 해석학”을 발전시키는 것이 아니라 Calvin에게서 그 해결을 발견한다.

4. 대안 : 점진적 성취의 해석방법

이 점진적 성취의 해석방법은 VanGemereren에 의해 제시되는데, 그는 그의 주장의 근거를 Calvin의 저술들과 성경해석의 원리들에서 찾고 있다. 그는 여섯가지의 전제를 제시하면서 그가 말하는 해석학의 내용과 방법은 설명한다.⁴¹⁾

첫째, 구약에 대한 개혁주의적 접근은 백성을 구원하시고, 자기백성에게 모든 복을 주시고, 모든 것들을 회복하고자 아버지께서 보내신 예수님이 구약과 신약의 중심초점이다. VanGemereren 이것을 말할 때, 그는 개혁주의 석의는 예언을 언약의 통일성이라는 관점에서 보아야 한다고 주장하는 것이다. 그는 Calvin의 기독교 강요 2.9-11을 근거로하여 비록 하나님께서는 은혜의 다양한 통치(아브라함, 모세, 새언약)를 하셨으나 단지 한 은혜언약만이 있다고 말한다. 그리고 이 다양한 통치들은 아버지와 택자와 중

보자 예수 그리스도 사이의 한 언약의 표현이며, 그리스도의 오심을 전후해서 하나님의 백성들의 경험은 많은 차이가 있지만 이것이 신구약성경 사이에 쉼표를 박는 것은 아니라고 말한다.⁴²⁾

또 예수께서 구약과 신약의 중심초점이라는 것은, 신약은 “그” 성취가 아니라 “그” 성취이신 예수님께서 오셨으며 최종적인 성취는 예수님의 재림과 관련된다는 것을 말한다.⁴³⁾

둘째, 언약의 통일성은 우리들이 예언들을 가까이 들을 뿐만 아니라 과거에 하나님의 백성들에게 예언들이 말하였던 것을 이해하도록 한다.

이 둘째 전제에서 VanGemereren은 언약의 통일성을 유지하면서 구약의 예언들을 이해하기 위해서는 예언적인 단어의 역사적-문법적 석의의 결과들은 알아야한다고 말한다. “처음부터 예언문학은 본문의 역사적-문자적 해석을 요구한다.”⁴⁴⁾ 이러한 예언서들에 대한 석의를 Calvin에게서 발견하며 Calvin은 예언서들을 해석함에 있어 “신약으로부터 주요한 결론들을 끌어내지 않는다.”⁴⁵⁾ 오히려 Calvin이 본문을 역사적-문자적 해석으로부터 이탈시키는 메시아적인 해석을 반대한다고 말한다.

구약본문 자체의 구조가 Calvin으로 하여금 구약으로부터 신약으로 이동하도록 했다. 그는 구약에서 메시아적 개념을 즉시 도입시키는 자들을 강력히 반대했다.⁴⁶⁾

셋째, 선지자들은 그리스도의 왕국, 영광, 그리고 포로기부터 완성까지 진전하는 발전을 말한다. VanGemereren은 이 전제에 대해 예언적인 소망의 성취가 특별한 시대에 제한되어 있다고 주장하는 위험을 경고하고 예언자들이 언약적 관계의 회복을 예언할 때 이 약속들은 부분적인 성취의 면은 있지만 아직 성취되지 아니한 약속들의 다른 면들이 남아 있다고 설명한다.⁴⁷⁾

따라서 구약의 예언의 성취가 신약 기독교인들에서 성취되었다는 주장을 반대한다. 그의 이러한 “점진적 진전”의 주장을 Calvin에게서 찾고 그것이 Calvin에게서 어떻게 주석에 사용되고 있는지를 예레미야 31장과 이사야 주석을 통해 설명한다.

그러므로 포로로부터 이스라엘이 회복된 것을 명확히 교회의 머리이신 그리스도에 의해 제공되었던 유익이다. 이 기독교적인 강조 때문에 Calvin은 포로로부터의 회복에 대한 성취를 유대적인 것으로 제한하는 어떤 해석도 거부하며 그 예

40) Kaiser는 “Toward Rediscovering The O. T.”의 서문에서 오늘날 평신도와 성직자들이 구약에 대해 갖는 낮은 평가에 대해 통탄하여 교회설교에 있어 권위의 원천이라고 믿어지고 있는 성경의 3/4이 강해와 설교를 구결하면서 기다리고 있다고 말한다.

41) VanGemereren. WTJ, 2. 269-297

42) Ibid., 269.

43) Ibid., 270.

44) Ibid., 272.

45) Ibid., 273.

46) Ibid., 274.

47) Ibid., 274-275.

언을 영적인 구속으로 해석해 버리는 자들이 합당치 못하게 제한을 가하는 죄를 범한다고 고소했다.⁴⁸⁾ 또한 여기에서 주목해야 할 것은 그리스도께서 주시는 유익들은 영적인 것에만 제한될 수 없고 동시에 물질적인 면을 포함한다는 것이다.⁴⁹⁾

네째, 신약은 구약의 예언적 메세지의 성취로서뿐만 아니라 구약 선지자들의 모든 기대가 성취되어질 것이라는 보증을 마련해 주고 그것을 확증해 주는 것으로 보아야 한다.

다섯째, 점진적 성취의 해석학은 모든 세대에서 이스라엘을 위한 소망을 계속하여 포함한다. 점진적 성취의 해석학이 성취의 역사를 구약의 하나님의 백성으로부터 시작하여 만물의 회복까지를 볼 때 유대인의 위치에 대해 해석학적인 문제를 고려함이 없이 성취의 역사를 교회에 제한시키는 위험에 대해 경고하며 VanGemeren은 구약과 신약의 여러 본문들을 예로 들어 이스라엘에 소망이 있음을 말한다.⁵⁰⁾

그리고 이 소망에 물질적인 축복, 즉 땅에 대한 회복이 제거될 수 있겠는가 하는 문제에 대해 Calvin은 이 문제에 대해 명확히 표현하지 않았지만 이사야와 예레미야에 대한 주석에서 긍정적인 면을 발견할 수 있다고 말한다.⁵¹⁾ 그는 Calvin이 교회에 주는 영적인 축복을 약화시킬 것을 우려해서 물질적 이스라엘의 회복에 대해 말하기를 주저하지만 이사야 60장 2절의 주해 속에서 가능성을 열어 놓는 것을 말한다.⁵²⁾ 이어서 그는 다음과 같은 질문을 제기한다. “교회가 땅위에서 새로운 시대들의 “표”를 우주적으로 즐기 기 때문에 교회의 구성원인 메시아적인 유대인 공동체가 이스라엘 땅에서 새로운 시대들을 즐길 특권을 부인할 수 있는가?”⁵³⁾

여기에 대한 대답을 아모스 9장 14절-15절을 인용하여 그들 자신의 땅에서 유대인들이 그 유익들을 즐길 것이라고 주장하는 본문을 제시함으로써 긍정적으로 본다.⁵⁴⁾

여섯째, 구약의 빛에서 신약을 읽는 것은 기독교인들에게 세가지 반응을 낳아야만 한다.

- ① 세계의 건설때부터 그리스도안에서 선택되어진 것 때문에 가지는 마음에서의 기쁨.

48) Ibid., 276.

49) Ibid., 277-278.

50) Ibid., 285-288.

51) Ibid., 291.

52) Ibid., 291.

53) Ibid., 292.

54) Ibid., 292-293.

- ② 그리스도 왕국의 축복에 참여하지 못하는 이스라엘의 현재의 곤경에 대한 슬픔.

- ③ 그리스도 예수와 구약예언 성취의 무한한 풍요함 속에서 우리의 것이 된 유익들의 점진적이고 더욱 충만한 유익들에 대한 소망

이상의 “점진적 성취의 해석”을 요약하면 다음과 같다.

- ① 점진적 성취의 해석학은 Calvin신학을 따르는 것이다.

- ② 구약과 신약을 언약의 통일성이라는 관점으로 보아야 하며 그 중심은 그리스도 예수이다.

- ③ 언약 속에 포함된 예언들을 이해하기 위해서 역사적-문자적 석의를 사용해야 한다.

- ④ 성경은 점진적 진전을 말한다. 그리고 이것은 영적이며 물질적인 면을 포함한다.

- ⑤ 점진적 성취의 해석학은 모든 세대에 이스라엘을 위한 소망을 계속 포함한다.

3. 구약에서 땅의 약속과 성취에 대한 문제

1. 아브라함과의 언약에 있어서 땅의 약속

1) 논리의 필요성

이스라엘의 땅의 회복과 관련된 문제를 살펴보기 위해서 먼저 아브라함의 언약에서 시작해야 한다. 왜냐하면 아브라함의 언약에서 약속되어진 땅의 약속은 이후의 언약에서 계속 주어지는 요소로 등장하기 때문이다.⁵⁵⁾

하나님께서는 갈대아 우르에서 아브라함을 불러내시고 가나안으로 인도하시어 언약의 약속을 세우셨다. 아브라함을 불러내시며 말씀하시는 12장의 세가지 약속 중에 아직 땅에 대한 언급은 직접 나타나지 않고 큰 민족을 이룰 것에 대한 약속만 주셨다.

땅에 대한 약속은 창세기 13장 15절에 롯과의 분리 이후 아브라함에게 주셨는데 하나님께서는 아브라함에게 다음과 같이 말씀하셨다. “.....동서남북을 바라보라 보이는 땅을 내가 너와 네 자손에게 주리니 영원히 이르리라.”

55) McComiskey 는 The Covenants of promise(Grand Rapids: Baker book House, 1985)에서 언약을 이중구조로 나누고, 그 효력을 잃지 않는 약속의 언약을 아브라함에게서 시작하며 이후의 언약에서 아브라함에게 주어졌던 땅과 후손이라는 기업의 약속은 계속 연속되어 짐을 말한다. Elmer A. Martens는 God's Design, 147에서 땅에 대한 약속은 종종 구약전체의 약속과 성취라는 구조속에 자리 잡는다고 말한다.

그리고 15장 18절에 약속의 영토의 경계가 기록된다. 그러나 이 언약이 “영원한 언약”(berit olam)이 된 것은 창세기 17장 7, 13, 19절의 3중 확인에 와서이다. 이 약속은 48장4절에 까지 계속된다. 창17장 8절에는 이 언약의 영원성이 땅의 약속과 직접 연결되어 있다. “내가 너와 네 후손에게 너의 우거하는 이 땅 곧 가나안 일점으로 주어 영원한 기업이 되게 하고...”

여기서 문제가 되는 것은 히브리어 olam (영원한, 영속적인)의 의미이다. 과거를 지칭하며 쓰인 20여개의 경우를 제외한 나머지 약 400여개의 용례들은 이 단어가 먼 미래까지 끝없이 한없이 계속되는 것은 지칭함을 보여준다. 이 단어가 “땅”과 같은 물질적인 것에 사용 될 때에는 하늘과 땅도 끝 나리라는 사실과 같은 의미로 사용되었고, 실제로 이 사실 때문에 상당히 제한적 의미로 사용되고 있다.⁵⁶⁾

하나님의 이 약속이 이렇게 명백함에도 불구하고 “영원함”이라는 단어의 타당성을 여러가지 이유로 논박하는 자들이 있다. 이들은 아브라함에게 주신 약속은 이미 성취되었다는 주장을 하며 다른 한편에서는 아브라함의 후손인 이스라엘의 불순종으로 인한 언약의 파기를 주장하며 땅의 약속은 그 효력을 상실한 것으로 본다. 그러므로 우리는 이들의 주장을 검토해 볼 필요가 있다.

2) 아브라함에게 주신 땅의 약속은 성취되었는가?

땅의 약속의 “영원함”을 반대하는 첫번째 주장은 아브라함의 언약에서 주신 땅의 약속은 이미 성취되었다고 하는 것이다. Philip.E.Hyghes는 다음과 같이 이 문제에 대해 말한다.

이러므로 우리는 아브라함에게 주어졌던 오래된 약속이 최소한 외형적으로라도 완전히 성취되었음을 알 수 있다. 그의 자손이 하나님이 예언하신 말씀의 경계대로 땅을 이어 받았다. 이것은 단순히 내 개인의 견해만은 아니고, 그 당시의 성경이나 후대의 성경들에 있어서 가장 평이한 어휘들에 접할 수 있는 사람들은 다 그러한 결론을 내릴 것이다.

이들이 증거로 제시하는 성경은 여호수아 21장 43절-45절과 23장 14절-15절, 또 느헤미야 9장8절 등이다. 이 구절들에서 주께서 아브라함에게 주신 약속을 이루어 주셨다고 매우 강조하고 있다.

여호와께서 이스라엘 열조에게 맹세하시 주시마 한 은 땅을 이와 같이 이스라엘 엘에게 주셨으므로,.....여호와께서 이스라엘 족속에게 말씀하신 선한 일이 하나도 남음이 없이 다 응하였더라 (수 21:45)

56) Kaiser, 1989

이러한 구절들에 대해 Kaiser는 우리는 우선 중요한 목적이 달성되었기 때문에 약속이 “원리상”으로 성취되었다는 말과 “완전히” 성취된 사실을 구분할 수 있어야 한다고 주장하면서 아브라함의 언약의 약속인 메시아의 약속과(후사, 씨) 구원의 약속(모든 민족이 복을 받으리라) 그리고 땅의 약속은 전체로 보아야 한다고 주장한다.

...언약의 세번째 부분(즉 땅)만을 영원한 것으로 취급하지 않는다는 것은 불가능하다. 도대체 어떤 해석학적 원칙에 의해서 약속의 2/3는 “영원”하고 1/3은 이미 성취되었다고 말할 수 있는가? 성경의 본문 자체가 내적으로 공고하게 연결되어 있는 언약을 나누고 있지 않은데, 우리가 우리자신의 통찰력을 가지고서 우리 마음대로 가치들을 변경시키려고 한다면 그것은 반역행위이다.⁵⁷⁾

그리고 그의 주장을 뒷받침 하기 위해 몇가지 근거를 제시한다.

첫째 : 여호수아 13장 1절부터 사사기 3장 5절-6절 사이에는 약속이 아직 성취되지 못하였다는 언급이 많이 있으며, 이스라엘은 가나안 족속들을 다 내어 쫓지 못하였고, 그 경계선은 다윗과 솔로몬시대의 약속에 언명되어 있는 북쪽경계까지 도달하지 못하였다.

둘째 : 왕상 8장 65절에서는 북쪽부터 남쪽까지는(하맛이거에서 애굽강까지) 모두 포함하는 것 같지만, 다른 구절을 볼 때 우리의 생각을 수정해야 한다. 왜냐하면 블레셋이 솔로몬의 행정구역에 포함되지 못했기 때문이다(왕상4:21, 대하9:26). 또 베니게 해안 특히 두로 이북으로는 이스라엘의 통치가 아니라 시돈의 통치를 받고 있었다.⁵⁸⁾

셋째 : 느헤미야에서 언급하고 있는 땅으로의 귀환 역시 아브라함의 언약에서 주신 땅의 약속의 성취는 아니다.⁵⁹⁾

그러므로 이 첫번째 주장이 땅과 관련된 하나님의 약속의 “영원함”을 논박할 수 없고, 땅의 성취를 말하는 구절은 “원리상”의 성취로 봄이 타당하다.

3) 땅의 약속은 폐기 되었는가?

아브라함의 땅의 약속의 “영원성”을 논박하는 또 다른 주장은 땅에 대한 약속의 성취는 조건적이며 이스라엘의 불신과 불공평 때문에 폐기가 되었다는 주장이다. 이들은 아브라함 언약과 다윗언약이 조건적인 언약이며 따라서 시내산 언약에서 제시된 것과 같은 순종이 요구된다고 말한다. 이 입장

57) Ibid., 59.

58) Ibid.

59) Ibid., 62-63. 이 문제에 대해서는 포로후 선지자들을 언급할 때 더 자세히 다룰 것이다.

의 대표자는 Oswald T. Allis와 Ronald Youngblood이다. Allis는 모세 언약은 아브라함 언약에 기초를 둔 것이며(출2:24; 3:6; 6:8) 출19장 5절-6절에 언급된 시내산 언약의 조건("내 말을 잘 들으면")은 창22장 18절("이는 내가 나의 말을 준행하였음이니라")과 창26장 5절("이는 아브라함이 제 말을 순종하고 내 명령과 계명과 내 율례와 내 법도를 지켰음이니라")에 제시된 아브라함 언약의 조건과 다를 바가 없다고 주장한다.⁶⁰⁾ 그리고 그는 계속하여 말한다. "아브라함 언약이 "무조건적" 이었다고 주장하는 것은 매우 위험한 생각이다. 이는 믿음과 순종을 반대로 가정하기 때문인데 이 가정은 아무런 성령의 보증을 받지 못한다."⁶¹⁾

Allis의 이런 주장에서 믿음과 순종을 반대로 생각하는 것이나 출19장 6절의 "만일"의 절을 크게 확대하여 해석하는 것은 공정하지 못하다. 이것들을 통해서 볼때, 아브라함의 언약이 꼭 무조건적이라고 할 필요는 없으나 그렇다고 해서 아브라함의 언약이 조건적이었다고 생각할 수는 없다.

Youngblood는 아브라함 언약이 조건적이었다고 말하면서 15개의 조건문을 제시한다(창12:1; 12:7; 14:22-23; 15:9-10; 17:1-2; 17:3-4; 17:9-14; 17:23-27; 18:19; 22:1; 22:16-18; 26:4-5; 신18:15-16; 렘4:1-2; 히11:8).⁶²⁾ 그런데 이 목록의 1/3은 할례를 다루고 있는 창세기 17장이다. 그러나 할례는 17장 10절에서 보여지듯이 독립적인 지위를 갖고 있다. 그리고 그는 Gorge Shama의 견해를 인용하여 조상들에게 맺어진 언약은 이스라엘이 배교할 때는 무효화될 수 있다고 주장한다.⁶³⁾

그러나 이런 주장에 대해 Kaiser는 아브라함 언약에 나와있는 조건적인 요소가 이 언약의 본질적인 내용을 위협하지 못하며 그 요소자체가 약속에 앞서거나 인간의 불순종에 의해 위협받을 수 없음을 말한다.⁶⁴⁾

첫째 :아브라함의 언약은 구약의 노아언약, 다윗언약, 새언약과 마찬가지로 쌍무적이 아니라 종주권 언약으로 오직 하나님께서 전적으로 자신의 의지에만 의존하시는 유일한 당사자가 되는 언약이다. 따라서 상대 당사자에게 어떤 의무 조항도 동의하도록 하는 곳은 없다.

60) Oswald T. Allis, God speak by Moses(Nutley, N. J: Presbyterian and Reformed, 1985), 72.

61) Ibid.

62) Ronald youngblood, "The Abrahamic Covenant: Conditional or unconditional?" (Winona lake, ind: Eisenbrauns, 1983), 31-46. Kaeser 1989. 191에서 재인용.

63) Ibid.

64) Ibid., 192

둘째 :아브라함 언약의 유익에 참여하려면 의무가 요구되지만 그 유익에 참여하지 못하는 것이 언약에 명시되어 있는 하나님의 계획을 좌절시키지 아니한다.

셋째 :어떤 사람이나 시대가 그 유익에 참여하지 못한다면 그들은 그들이 이스라엘의 메시아 계열의 일부라는 이유로 그 유익을 그들의 후임자들에게 넘겨주어야 한다.

그러므로 땅에 대한 약속의 성취가 조건적이며 이스라엘의 불신때문에 폐기되었다고 하는 주장에 대해 동의할 수 없다.

4) 요약

하나님께서 아브라함의 언약에서 약속하신 땅의 약속을 영원한 것으로 다른 약속과 분리되어 취급할 수 없다. 그것이 성취되어졌다고 말하고 있는 본문들이 있지만 그 성취는 하나님의 언약의 요구에 순종하는 자에게 주어 진 성취로서 원리적인 것이며 최종적인 완성과는 구별되어야 한다. 그러므로 아브라함 언약에서 땅의 약속은 이에 최종적인 성취가 포함되어져 있음을 보며 언약의 갱신과정에서 이 땅의 약속은 계속 연결된다.

아브라함 이후 계속되어지는 땅의 약속에 대한 성취와 좌절, 그리고 기대 속에서 개인이든 시대를 그 약속의 유익의 참여하지 못한 것 때문에 하나님의 계획이 폐기되지 아니하며, 동시에 그 유익의 참여가 또한 최종적인 성취가 아닌 것을 분명히 볼 수 있다. 그 유익에 참여하지 못한 자들은 그 유익을 후임자들에게 넘겨 주어야 하지만 또한 그 유익을 누리는 자를 역시 그 유익을 누리면서 동시에 최종적인 완성을 기대한다.

3. 예레미야의 새 언약에서의 땅의 약속

1) 논의의 필요성

우리가 포로전 선지서들을 읽을 때 한결같이 멸망의 멧세지와 이스라엘의 재건의 멧세지를 함께 연결시키고 있음을 본다. 대개의 저주와 멸망의 멧세지들은 하나님께서 마지막 주의 날에 구원해 주시리라는 약속으로 결론을 맺고 있다. 그런데 이 미래에 대한 소망 중 가장 두드러진 것은 이스라엘이 재건되어 자기 땅으로 돌아갈 것이라는 말씀이다.⁶⁵⁾ 이 약속의 심장부는 예레미야 31장31절-34절의 새언약의 교훈이다.⁶⁶⁾ 그리고 이 새언약이 포함

65) Ibid.

66) Ibid., 57.

된 예레미야 30장-33장 전체는 새언약을 신중하게 유대국가의 복귀와 관련시킨다.⁶⁷⁾

많은 비평적 구약학자들은 선지서에 나타나는 이 종말론적 희망의 발전이 포로후 선지자들의 주제이며, 그 포로 후의 주제를 포로전 선지자들에게 거꾸로 집어넣은 것이라는 설명을 더 좋아한다. 한걸음 더 나아가 그들은 이스라엘의 회복이라는 주제가 또한 율법에도 거꾸로 투사된 것으로 가정한다.⁶⁸⁾

한편 현대의 계약신학은 언약의 단일성을 강조하지만 아이러니컬하게도 모세의 언약은 이스라엘 백성에게 주어졌으며 새언약은 교회에게 주어졌다고 말한다. 이스라엘의 사명은 모세의 언약을 실패함으로 끝났고, 이제 교회가 구약의 예언된 약속을 누린다고 한다.

Heokema는 구약에 이스라엘에게 약속된 것은 오늘날 교회에게 주어진 것이라고 말한다.⁶⁹⁾ 언약의 단일성을 주장하는 Robertson도 마찬가지로 새언약을 논하면서 옛언약과 너무 단절시키는 것 같다. 이스라엘이 언약을 배반했기 때문에 이제 “이스라엘”이라는 용어는 더 이상 아브라함의 육체적인 후손인 그들의 것이 될 수 없다고 주장한다.⁷⁰⁾ 그는 옛언약과 새언약의 심각한 불연속성(The Radical Newness of The New Covenant)은 이스라엘이 옛언약을 파기했기 때문이라고 한다.⁷¹⁾

B.Jongiling 역시 옛언약과 새언약 간에 대조를 말하는데 구약의 구속사적 해석을 강조하는 박종철 교수는 이에 대해 Calvin의 기독교강요 4, 16, 12를 언급하여 Calvin은 이런 주장에 반대하여 “분노”하고 있다고 말한다.

이에 반대하여 Calvin은 기독교 강요 4, 6, 12에서 “분노”하고 있다. Calvin의 결론인 즉 “옛언약과 새언약간의 대조는 절대적이 아니라”는 것이다. 그러므로 “새언약의 새것이란 그 본질에 있는 것이 아니라 그 수반되는 환경에서 찾아야 한다”고 한다.⁷²⁾

그러므로 이 문제에 대한 올바른 해석학적 관점에서의 해답을 찾아야 할 필요를 본다. 이를 위해 우리가 다루어야 할 내용은, 언약의 파기 문제와,

67) Walter C. Kaiser, Toward an Old Testament Theology(Grand Rapids: Zondervan, 1978). 최종진역, 구약성경신학(서울: 생명의 말씀사, 1982), 314.

68) 박종철 “예레미야 31 : 31-34절에 대한 구속사적 주석시도”, 고려신학보 제18집, (1990), 132.

69) A. A. Hoekema, The Bible and the future(Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 198

70) O. P. Robertson, The Christ of the covenants, 김희원역, 계약신학과 그리스도(서울: 기독교 문서 선교회, 1983), 288.

71) Ibid., 284.

72) 박종철, 17.

새언약의 연속성과 비연속성, 그리고 새언약의 성취의 시기가 언제인가 하는 것이다.

2) 내 언약을 파하였음이니라(31 : 32)의 의미

앞에서 아브라함과의 언약이 이스라엘의 불신과 불공평때문에 폐기되었다는 주장을 논의하면서 구약의 모든 언약은 쌍무적인 언약이 아닌 일방적인 종주된 언약으로 오직 하나님께서 전적으로 자신의 신실성에만 의존하는 언약이기 때문에 불순종이 하나님의 언약을 파기하지 않음을 말하였다.

예레미야 31 : 32은 새언약을 출애굽 광야기간동안 이스라엘과 체결한 옛언약과 대조시킨다.

“나 여호와가 말하노라 이 언약은 내가 그들의 열조의 손을 잡고 애굽땅에서 인도하여 내던 날에 세운 것과 같지 아니할 것은 내가 그들의 남편이 되었어도 그들이 내 언약을 파하였음이니라.”(렘31 : 32)

이 구절에서 예레미야는 그의 뱃세지에서 반립형(Type of Antithesis) : 대구법을 강조하였는데, 그러므로 이 대조를 통해 예레미야는 이스라엘의 편벽된 가치와 종교적인 개혁을 시도하고 있었다.⁷³⁾ 문제의 진상은 예레미야가 시내산 언약을 비판하지 않았다는 것이다. 예레미야와 신약의 히브리서 저자 모두는 모세시대에 체결된 언약을 평가하는데 치중하였는데 그들은 문제가 언약의 창시자인 하나님에게서나, 옛언약에 포함되고 즉장들에게서 재확인된 도덕법이나 언약들에 있는 것이 아니라 백성들에게 있었다고 말한다. 위 본문 31 : 32은 “그들이 내언약을 파하였음이니라”고 말할 때 분명히 그것은 지적하였다. 이것은 히브리서 8 : 8-9에 의해 동의를 얻는다. “저희를 허물하여 일렀으니……저희는 내 언약안에 머물러있지 아니하므로”.

옛언약이 파기되어 지지 않았다는 것은 또한 동사 헤페루(heperu : 그들이 파괴하다)의 용법은 통해서도 분명해 진다. 이 헤페루는 시내산 언약과 같은 의무적인 형태의 언약에만 유일한 것은 아니었기 때문이다. 왜냐하면 동일한 동사가 아브라함 언약에도 있기 때문이다.⁷⁴⁾ 영원하고 변경될 수 없는 다윗언약조차도 개인적인 무효력성 좌절 또는 그 언약의 특혜파괴들을 대비하여 몇가지 조건을 지녔었다. (대상 22 : 13 ; 28 : 7)⁷⁵⁾

더우기 예레미야 31 : 35-37은 하나님께서 이스라엘 백성에게 하신 모든 서약(시내산 언약을 포함한)들 포기하신다면 먼저 별들이 하늘에서 떨어지

73) Kaiser, 1978. 316.

74) 창 17장 14절 “할례를 받지 아니한 남자 곧 그 양피를 베지 아니한 자는 백성 중에서 끊어지리니 그가 내 언약을 배반(heper) 하였음이니라.”

75) Kaiser, 1978. 317.

며 유성들이 궤도를 벗어나리라 주장하고 있다.

그러므로 옛언약과 새언약간의 관계에 대한 Calvin의 주장에 동의한다.

“옛언약과 새언약간의 대조는 절대적인 것이 아니라 그 수반되는 환경에서 찾아야 한다.”⁷⁶⁾

3) 새언약의 연속성과 비 연속성

새언약이 이전의 언약과의 단절이 아니라면 “새언약”이라고 할때에 “새”것의 의미가 무엇인지를 밝혀야 한다. 히브리어의 이 말은 전혀 존재하지 않았던 어떤 것 (novel)을 의미하기도 하며, 이미 존재하였던 것이 새로와지는것 (renewal)을 의미할 때도 사용된다. 이 문제를 살펴보기 위해 새언약의 연속성과, 비 연속성을 살펴보아야 한다.

3-1) 언약의 연속성

(1) 언약의 대상자

우리는 새언약과 옛언약이 어떻게 서로 연관되었는지를 언약을 구성하는 여러 요소들을 통해 살펴야 하는데 먼저 언약의 당사자들이 동일한 것에 주목해야 한다. 새언약에서 언약의 주체도 본문에 나타나는 “나”는 여호와 하나님이며 분명하다. 그리고 언약의 수혜자가 언급되고 있다.

“보라 날이 이르러니 내가 이스라엘 집과 유다집에 새언약을 세우리라”(렘 31: 31)

“그날 후에 내가 이스라엘 집에 세울 언약은 이러하니라”(33절 상반 절).

앞에서 언급하였듯이 Heokema와 Robertson은 옛언약과 새언약을 구분하면서 전자는 이스라엘에 그러나 후자는 교회에게 주어졌다고 주장한다. 그러나 본문은 새언약도 분명히 “이스라엘집과 유다집에” 세운다고 하였다. 이스라엘과 유다의 지리적 분단이 현존해 있음을 가리키는 31절의 대칭적 어구는 솔로몬 사후 분단된 민족의 현실적 상황을 인정하고 있으며 새언약은 이러한 장벽을 허물게 될 것이다. 그리고 33절은 새시대를 묘사함과 동시에 (“그날 후에”에 주의하라) 결론적으로 언약의 내용은 언급하면서 “이스라엘 집”이란 말만 사용하고 있다.⁷⁷⁾ 32절에 이 새언약은 “그들의 열조들이 출애굽할 때에 맺었던 옛언약과 같지 아니하다”고 말할 때도 여기서 새언약의 대상자인 “그들”은 분명히 시내산 언약의 참가자들의 후예 즉 이스라엘을 말한다.⁷⁸⁾

76) Institutes, 4. 6. 12.

77) W. J. Dumbrell, Covenant and Creation(Thomas Nelson publishers, 1984).

최우성역, 언약과 창조(서울 : 크리스찬서적, 1990), 269-270.

78) Han, Jung geon, “The Restoration fo Israel in Covenant perspective”, A

본문이 이렇게 명백히 언약의 대상자들을 규정하고 있는데도 많은 신학자들은 너무 쉽게 이스라엘을 언약의 대상자에서 제외버리곤 한다. Kaiser 역시 이 점에 대해서 분명히 지적한다. 그는 새언약의 넓은 문맥상에서 볼 때 새언약은 유대국가의 역사적 회복이 분명하다고 주장한다.⁷⁹⁾

새언약을 증거로두고 맹세함으로써 체결하는 31: 35-37에서도 해와 달이 없어지지 않는 한 이스라엘 자손과 그 나라가 결코 폐함이 되지 않을 것임을 서약하신다. 여기에서 “이스라엘”은 교회가 아닌 이스라엘 민족을 뜻함은 분명하다.

이것은 예언서를 해석함에 있어 메시아적인 해석을 반대하고 역사적, 문자적 해석을 강조하는 Calvin의 견해와도 상응한다. 그러나 이 문제는 일차적으로는 육적 이스라엘을 뜻하지만 동시에 최종적 구속의 완성과도 연결되어 있다. 따라서 이 회복된 이스라엘이 일차적으로는 육적, 국가적 이스라엘이지만 동시에 이방인의 충만한 수인 하나님의 백성과 육적 이스라엘을 포함하는 새시대를 언급하는 것이라고 말하는 Dumbrell의 견해를 옳다 할 것이다.

회복된 이스라엘 집에 관하여 언급함에 있어서 예레미야는 모형적으로 구속받은 하나님의 포로로부터의 귀환이라는 상황만 의미한 것이 아니라 신약시대를 넘어서는 당황에 대한 언급은 성립된다.⁸⁰⁾

(2) 율법

“내가 이스라엘 집에 세울 언약은 이러하니 곧 내가 나의 법을 그들의 속에 두며 그 마음에 기록하여……”(33절) 33절에서 새언약의 핵심은 율법을 두는 것으로 나타난다. 다른 말로하면 새언약은 바로 율법은 세우는 것으로 동일시 되고 있다는 것이다.⁸¹⁾ 모세언약에서도 율법이 그 핵심을 이루고 있음은 분명하다. 예레미야는 이스라엘을 책망하면서 율법을 지킴으로 하나님과 맺은 언약을 지키라고 권고한다. 이때 예레미야가 말하는 율법을 모세의 율법을 일컫는 것이 분명하다. 새언약에서도 역시 율법이 하나님과의 관계를 맺는 기준으로 등장하고 있다.

(3) 언약문구

“나는 그들의 하나님이 되고 그들은 내 백성이 될 것이다.”(33절하) 이

Thesis Submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Th. D, 1987. 33.

79) W. c Kaiser, “The Old Promise and The New Covenant: Jer 31: 31-34”, Journal of Evangelical Theological Society 15(1972), 15.

80) Dumbrell, 281.

81) 한정건, “새언약 새시대의 율법에 대한 고찰”, 고신대학 논문집 18(1990), 11.

구절은 언약문구라고 불리운다. 이 문구 속에 나타나는 약속은 시내산 언약을 맺은 도입에서 시작하여(출19:5,6) 시내산 언약 혹은 언약을 새롭게 하는데서도 자주 나타나며(신32:8-9), 호세아, 예레미야, 에스겔, 등에서 언약을 말할 때 항상 함께 따라오는 말이다. 그 외에도 동일한 “자손(seed)”과 동일한 용서 “내가 그들의 죄악을 사할 것이다.” 하나님에 대한 지식등도 옛언약에서 나타나는 내용들이다.

그러므로 “새(new)” 것이라는 말은 이 문맥에서 “갱신된(renewd)” 또는 “복구된(restored)” 언약을 의미한다고 하겠다. 따라서 이 언약은 새로이 갱신되고 확대된 아브라함-다윗 언약이라는 결론에 이른다.⁸²⁾

3-2) 언약의 불 연속성.

새언약이 갱신된(renewd)한 것이라면 어떤 의미에서 새언약이며, 또한 전에 세웠던 것과 같지 아니하다(32절)는 말인가? 이는 새로운 요소가 첨가되었기 때문에 새것이 아니라 모든 요소가 새롭게 영향력을 가졌다는 말이다. 즉 율법의 문제에서는, 옛것의 외형적인 것에 비하여 새언약에서는 실질적이고 내적인 것(Inwardness)으로 나타난다. 전에는 외적인 행동으로 율법을 추구하였지만, 이제는 마음 속으로 그것은 추구하며 이루어 나가게 될 것이다.

새언약에 나타나는 목록을 살펴보면 다음과 같다. ① 하나님에 대한 보편적 지식(렘31:34) ② 자연의 세계적인 평화와 군사무기의 부재(사2:4; 호2:18; 겔34:25; 37:26) ③ 세계적인 물질의 번영(사61:8; 호2:20; 렘32:41; 겔34:26-27) ④ 이스라엘 가운데 지성소의 영속(겔37:26, 28) ⑤ 하나님의 성령을 세계적으로 소유(을2:32). 이 목록에서 보면 새언약은 하나님의 축복을 선언한 이전의 모든 선언을 능가한다. 그러므로 새언약은 옛언약보다 더욱 포괄적이며, 효과적이며, 더욱 영적이며 더욱 영광스럽다. 사실 너무 월등하여 과거의 언약과는 다르게 보인다. 그러나 실상은 계시의 진보를 뜻하는 것이다.⁸³⁾

3) 이스라엘 회복 성취의 시기 문제

앞에서 새언약의 연속성과 비 연속성의 문제에 대한 논의를 통해 새언약은 아브라함, 모세, 다윗 언약에서 제시된 옛언약을 포함하는 통일성의 관점으로 보아야 하며 새언약에 첨가된 새로운 면모는 계시의 진전을 보여 준다는 것을 살펴보았다.

이제 문제는 이 새언약에서 주어진 이스라엘과 그 땅으로의 회복의 성취

가 언제인가 하는 것이다. 본문에서는 “보라 날이 이르리니”란 어구의 도입을 사용한다. 새언약은 약속으로 주어졌고 예레미야가 볼 때 그것은 아직 수립되지 않았고 앞으로 오게 될 “그날”에 세워질 것이다. 따라서 새언약은 “내가 세우리라” “내가 두리랴” “내가 기록하리라” 등의 표현으로 미래에 있을 신적 행위를 포함하고 있다. 이들 예언과 관련해서 야기되는 문제는 어떤 것이 가까운 미래에 대한 언급이며, 또 어떤 것이 종말론적인 것인지 그리고 우리가 그것을 어떻게 식별할 수 있는지 하는 것을 결정지어야 한다는 점이다.⁸⁴⁾

포로기 예언자들의 견지에서 보면 그들은 통일된 이스라엘이 그들의 땅으로 돌아온 것이라는 관점에서 임박한 성취를 말했으며 또한 그들이 곧 경험하게 될 시대의 완성된 하나님의 백성에 대해 언급하였다. 따라서 31:34-34에서 예레미야가 동시대 인물들에게 현재 예상되고 있는 사건들에 대해 이야기 한다는 것은 정당하다.

그러나 앞으로 살펴 보겠지만 포로에서의 귀환이 땅의 약속에 최종적인 성취라고는 생각할 수 없다. 포로후 선지자들은 이스라엘이라는 나라와 그들의 믿음 사이에 있는 차이에 주의를 기울였다. 그러므로 우리는 예레미야의 새언약의 내용 속에 있는 종말론적인 내용을 바라보아야 하며 포로귀환이 성취라는 주장에 동의할 수 없다. 예레미야는 포로 이후의 이스라엘의 귀환을 바라봄과 동시에 역사적 상황의 완성을 보고 있다. 이 완성은 신약을 넘어 종말의 공동체, 즉 하나님나라가 최종적으로 도래하고 하나님이 직접 통치하는 상황을 또한 예언하고 있는 것이다. 그러한 종말적 상황에서 예레미야의 새언약의 축복들이 성취될 것이다.⁸⁵⁾

4. 요약

예레미야의 새언약은 이스라엘의 회복과 영광스러운 미래를 말한다. 이 영광스러운 미래를 말하는 가운데 이스라엘 땅의 회복의 약속이 포함되어져 있다. Hoekema와 같이 새언약의 대상자를 신약교회에 국한시키거나 Robertson과 같이 옛언약과 새언약을 불연속적인 것으로 보고 옛언약은 파해졌다고 주장하게 될 때 이스라엘의 땅은 영적인 것으로 이해된다.

그러나 새언약의 연속성과 비연속성을 살펴볼 때, 옛언약과의 통일성을 유지하며 더욱 완전하고 새로워지는 것임을 알 수 있다. 따라서 새언약은 옛언약과 다른(Novel) 어떤 것이 아니라 새로워지는 것(renewal)임을 알 수 있다.

82) Kaiser, 1978. 318.

83) Ibid., 319.

84) Dumbrell, 267.

85) Ibid., 282.

이 언약의 수납자 역시 새언약 하에서 통일된 이스라엘을 의미하며 따라서 예레미야가 이것을 말할때 가까운 미래를 기대했음이 분명하다. 그러나 포로후기의 선지자들 역시 여전히 언약적 관점에서 땅의 회복을 바라봄으로 새언약하에서 이스라엘에 누릴 땅의 회복에 대한 약속은 예언의 상태로 남아있다. 이 문제는 신약을 논의할 때 더욱 분명해 질 것이다.

이 약속은 동시에 신약을 넘어선 종말의 공동체, 즉 하나님 나라가 최종적으로 도래하고 하나님의 직접 통치하는 상황을 예언하고 있다. 예레미야의 새언약의 약속은 그때 최종적으로 완전히 성취되어질 것이다. 다른 언약에서와 같이 우리는 새언약에서 언약의 점진성을 본다.

3. 에스겔서에서의 이스라엘의 회복과 땅으로의 귀환문제

1) 논의의 필요성

예레미야와 동시대 사람 에스겔은 B.C 598년 예루살렘이 바벨론에 의해 멸망하기 약 10년 전에 여호야긴 왕과 함께 바벨론으로 추방 당하였다. 바로 그 추방지에서 에스겔은 유다에 대해 계속 경고를 하였다(겔3: 22-24: 27). 그리고 이어서 그는 예루살렘의 포위와 멸망의 암흑기간에 처할 백성들에 대한 경고로 주의를 돌린다(25-32장). 그 이후 이스라엘의 회복과 희망에 대한 언약의 신학이 33-48장에 나타난다.

이러한 에스겔의 멧세지에서 언뜻 보면 언약개념이 그다지 중요한 위치를 점하고 있지 않은 듯이 보인다. 이는 이스라엘의 귀환을 기술하고 있는 중요한 부분들에서 언약이라는 용어가 자주 발견되고 있지 않기 때문이다(에스겔서 전체로는 약 18회 정도 나온다). 그러나 에스겔서의 전체예언은 새언약적 관점에서 발원한다고 주장함은 결코 지나친 말이 아닐 것이다.⁸⁶⁾

에스겔서에서 구원의 멧세지는 이스라엘 백성의 조상들과 맺어졌던 언약을 하나님께서 기억하시고 새언약을 세우는 것을 근거로 한다. 하나님께서 옛언약을 기억하시는 것이 16장60절 이하에서 직접적으로 나타난다 “그러나 내가 너의 어렸을 때에 너와 세운 언약을 기억하고 너와 영원한 언약을 세우리라……”⁸⁷⁾ 그리고 백성들 위에 다윗왕을 주실 것과 그들의 조상들에게 주신 땅으로 귀환시킬 것이라는 약속의 말씀을 통해 간접적으로 나타난다. 비록 옛언약의 회상이 회복의 기초로서 언급되지만 에스겔은 옛언약의 용어로 회복의 멧세지를 말할 때 새언약이라는 말을 직접 언급하지는 않지만 그

의 멧세지는 예레미야의 새언약과 다를 바 없다.⁸⁸⁾

에스겔에게 있어 이스라엘의 땅이라는 것은 언약의 땅과 나라를 지칭하는 독특한 용어이다. 그에게 있어 구원선언은 땅과 관련하여 진행되고 있다. 에스겔은 그 땅에서 이스라엘이 안전과 번영을 기대할 수 있다고 한다(34: 25). 그 땅은 에덴동산과 같이 회복되어질 것이다(36: 35).

문제는 이 땅으로의 회복을 어떻게 이해해야 하는가?이다. 분명히 이것은 영적인 의미로서 교회에게 적용되며 메시아 시대를 예고하는 것으로 이해할 수 있다. 그러나 동시에 이스라엘 백성이 그들의 땅으로 돌아오리라는 것은 부인할 수 없다. 이 땅의 회복에 대한 약속은 영적이며 종교적일 뿐만 아니라 정치적으로 그들이 땅에 안전히 돌아와 그들이 왕국을 세울 것을 말하고 있다.⁸⁹⁾

그러므로 에스겔 34, 36, 37장을 중심으로 땅의 회복에 대한 멧세지를 어떻게 이해해야 할 것인가를 살펴볼 필요가 있다.

2) 에스겔 34장

에스겔 34장은 이스라엘을 포로로 잡혀가게 만든 거짓 목자와 참목자의 대비를 통한 회복에 대한 멧세지를 말하고 있다. 에스겔이 발전해 나가는 언약에 공헌한 핵심 귀절이 있다면 그것은 에스겔34장11절-31절의 말씀이었다. “나 곧 내가 내양을 찾고……내가 공의대로 그것들을 먹이리라” 의심할 나위없이 이 귀절은 요한복음10장의 “선한 목자”에 대한 예수님의 멧세지의 배경 역할을 하였다.⁹⁰⁾

예루살렘 멸망을 뒤이어 피로움을 당하고 흩어진 백성들을 모을 어떤 지도자가 있다는 사실을 아는 것은 실로 좋은 소식이었다. 이 흩어진 양떼를 위한 구원이 종말론적인 시기인 “호리고 캄캄한 날”(34: 12)에 약속되었다. 그리고 여호와와 그의 양자들은 침입한 압제자들을 파괴할 것이다. 그후 놀라운 화평상태가 뒤따르게 되며(25-29) 천국의 상태가 회복된다. 그러나 30-31절에서 그와 같은 새로운 상태는 하나님의 다스림의 결과로만 얻어질 수 있음을 선포한다. 23-24절에서는 예레미야30장 9절에서 장차 오실 새 다윗을 말한 것과 같이 언약하고 있다.

내가 한 목자를 그들 위에 세워 모이게 하리니 그는 내 종 다윗이라 그가 그들

88) “언약을 세우다”를 나타내는 heqim은 ① 아직 세워지지 않은 것을 세우다.

② 이미 있는 것을 새롭게 확정하고 견고하게 부활시키다의 의미가 있다. 여기서 ②의 의미로 이해함이 옳다. (Kaiser, 1978. 322)

89) Han, 147.

90) Ibid., 149.

86) Ibid., 281.

87) Ibid., 284.

을 먹이고 그들의 목자가 될지라 나 여호와는 그들의 하나님이 되고 내 종 다윗은 그들 중에 왕이 되리라 나 여호와의 말이다

여기서는 언약의 삼부공식의 부분이 나타난다. “내가 그들의 하나님이 되리라” 이것은 과거의 언약의 한 부분이었다. 그리고 하나님께서 다윗을 임명하셨을 때 영원한 왕권, 왕국의 언약을 다시 한번 회상하고 있다. 그리고 에스겔은 미래의 다윗제보의 왕과 자연에 이루어질 낙원의 광경에 대한 이 언약을 “화평의 언약”(34: 25)이라고 부르도록 명령을 받았다. 그것은 단지 새언약에 관해 부를 수 있는 두가지 이름 중의 하나이다.⁹¹⁾ 이처럼 에스겔 34장은 새언약임이 분명하다.

에스겔 34장에서도 역시 땅으로의 귀환이 목자적 언어로 묘사되어 있다(12, 13, 16절). 그리고 화평의 언약을 말하고 난후 회복된 땅에서의 축복과 번영의 평화로운 삶이 묘사되고 있다(25-29절). 여기서 다시 우리가 직면하는 문제는 이 약속의 땅으로의 귀환과 그 땅에서의 평화로운 삶이 언제인가 하는 것이다.

Alders는 이 장을 두 부분으로 나누어 1절-22절은 포로 귀환 직후의 시대를 말하고 23절-24절 이후는 메시아시대로서 보아야 한다고 말한다.⁹²⁾ 그러나 이 땅을 다른 두시대로 분리하고 땅의 회복에 대한 약속을 포로시대 이후에 국한시키고 회복된 땅에서의 축복과 번영을 메시아 시대로 보아야 할 분명한 이유는 없다.⁹³⁾ 이 장은 종말론적인 메세지인 전체로서 보는 것이 옳바르다. 그러나 그렇다고 이 장의 모든 내용이 한 특별한 시대에 일어난 것이라고 의미하는 것은 아니다.⁹⁴⁾ 이 에스겔 34장은 새언약의 부분이며 이 내용이 다윗언약보다 시내산 언약의 이념의 지배적이라는 것을 염두에 두어야 한다.⁹⁵⁾ 따라서 예레미야의 새언약에서의 땅의 회복에 대한 문제에서 논의한 것처럼 포로로 잡혀간 이스라엘의 회복이 염두에 놓이면서 참목자이신 메시아의 구원이 묘사되고 동시에 최종적인 완성의 상태가 에스겔의 예언 속에 함께 나타난다고 보아야 한다. 그러므로 우리가 이 에스겔 34장에서 육적 이스라엘의 희망이 계속되는 것을 보며, 육적 이스라엘을 배재할 수 없다.

91) Kaiser, 1978. 327.

92) Ibid., 328.

93) G. Ch Alders, Conntentar op het oude Testamant : Ezechiel, Han, 328에서 재인용.

94) Han, 111.

95) Ibid., 117.

3) 에스겔 36장

에스겔 36장은 24장에서 시작된 회복의 주제가 땅의 회복에 집중되면서 계속되고 있다. 35장은 애돴이라는 형태로 표현된 이스라엘의 대적들의 제거에 관하여 다루어지고 있는데 여기서 애돴은 이스라엘의 귀환을 위협하는 것으로 보여지고 있다.⁹⁶⁾ 그리고 36장 초두에(1절-15절) 이스라엘 산을 향한 구원이 선포되어 지는데 이것은 35장의 새일산을 향한 신탁과 비교된다. 그러므로 35장과 36장의 전체내용은 언약 백성에게 다시 주어진 땅의 약속에 관련된 것이다.

에스겔 36: 16 이하에서는 이스라엘 민족 앞에 설정된 이상들이 어떻게 실현될 수 있겠는가 하는 문제를 다루고 있다. 약속의 땅을 상실하게 되었던 요인들이 회고되고 있으나(16절-20절) 언약의 저주조항이 가동됨으로써 포로된 이스라엘이 회개하게 되리라는 신명기 30: 1-10의 상황이 암시된 흔적은 없다. 21절-23절에 나타나있는 이스라엘의 회복은 그 강조점에 있어서 예레미야적이다. 즉 언약의 회복 및 갱신도 이스라엘의 행위에 기인하는 것이 결코 아니요 다만 하나님의 신실하심 때문인 것으로 강조되고 있다. 이 구절들에서 하나님께서 이스라엘을 위하여 행동하시는 근거가 세가지로 설명되어 있다.

첫째 이스라엘을 위한 하나님의 행위는 하나님 자신의 거룩한 이름이 영광스럽게 되어야 한다는 것이다(21절). 둘째 이스라엘의 회복은 이스라엘 민족의 자량이라기 보다는 단지 하나님의 이름을 위한 것이다(22절). 셋째 이 방민족들이 보는 가운데 일어날 일들은 열방으로 하여금 이 세상을 향하신 하나님의 목적을 보게 하고 그로 인하여 하나님의 거룩하심이 열국에서도 인정되도록 하시기 위함이다(23절). 24절 이하에서는 이스라엘 회복이 구체화될 수 있게 만드는 개개의 행동이 열거되고 26절에서는 새언약 관계가 미래에 유효하게 될 내적인 관계로 설명되어 있다. 27절은 사람들 속에 주어질 새로운 영에 의해 지켜질 규례들에 대해 언급하고 있는데, 새로운 영에 의해 하나님은 인간의 마음 속에 응답을 유발시킨다. 이 새로운 순종관계를 설정하신 이가 하나님 자신이심을 언급하면서 에스겔은 예레미야의 새언약의 개념을 확대하고 더 명확히 설명한 것이다.⁹⁷⁾ 36장에서는 통한 예언적인 회복된 땅에서의 새로운 삶에 대한 말씀이 주어져 있다(35절).

이 땅의 회복에 대한 실질적 성취의 부분을 좀 더 자세히 살펴보면 29절 이하의 회복된 땅에서의 풍요의 축복이 다루어지고 있다. 우리가 이 구절을 볼 때 이것을 영적 회복으로 이해하려고 하는 기도에 의해 어떤 요소를 제

96) Dumbrell, 285.

97) Ibid.

거하지 않아야 한다는 것을 염두에 두어야 한다. 이 본문은 28절에서 누구에게 주어졌는지가 분명히 묘사되어 있다. “내가 너희 열조에게 준 땅에서 너희가 거하여” 너희 열조라는 말은 이 땅이 가나안 땅임을 분명히 한다.

예레미야와 에스겔서에서 땅을 언급할 때 “내가 너의 열조에게 준 땅” 또는 “내가 나의 종 야곱에게 준 땅”으로 묘사된다.⁹⁸⁾ 또 에스겔 33:24에서 아브라함의 이름이 나타난다. 그러므로 에스겔이 땅의 약속을 말할 때 하나님께서 아브라함, 이삭, 야곱에게 준 땅의 선물과 연관됨이 분명하다.⁹⁹⁾

그리고 33절-38절에 영적으로 새롭게 될 것과 자연이 회복될 것을 에덴동산과 결부시켜 말한다. 여기서 다시 이스라엘을 넘어선 예언의 말씀을 본다. 에스겔은 회복된 땅의 약속을 말한 후 37절-38절에 예루살렘에서의 절기를 언급하면서 제사의 준수를 바라보고 있다.

이 장에서도 역시 땅의 회복은 이스라엘에게 주어진 것이며 그 회복을 염두에 두면서 에덴의 회복과 영광스런 예루살렘이 묘사되어 있다. 따라서 우리는 여기서도 여전히 육적 이스라엘의 희망이 메시아의 약속과 함께 배제되지 않음을 본다.

4) 에스겔 37장

37장의 서두에서 선지자는 ‘골짜기’로 인도되어 간다. 이 장소는 임박한 예루살렘의 멸망에 관한 그의 처음 계시(3:22)를 받았던 곳과 동일한 장소임이 틀림이 없는 것 같다.¹⁰⁰⁾

흩어진 마른 뼈들은 에스겔이 예언한 실망의 대상인 “이스라엘의 온 집”이었다. 그러나 그가 순종하였을 때 뼈들이 모이는 기적은 선포된 하나님의 말씀과 하나님의 능력있는 사역은 매개로 하여 일어났다. 그러나 이들은 신체적으로는 복구되었다 할지라도 여전히 죽어 있었다. 그러므로 에스겔은 다시 예언하라는 말씀을 듣고 시행하였는데 그때 죽었던 사람들 속에 생기가 들어갔다(37:9). 아담의 코에 생기가 들어 갔을때 그가 “생명”이 된 것처럼 복구된 이스라엘 또한 그럴 것이다. 그러므로 이 장은 개인의 육체적 부활이 아니라 이스라엘의 민족적 부활을 취급하는 것이다.

이것은 또한 정치적 측면에서도 나타나는데 분리된 남쪽유다와 북쪽이스라엘은 15절-28절에 따라 민족적인 부활의 날에 새 다윗 밑에서 재통합될 것이다. 그 귀절에서 에스겔은 유다와 요셉 두 지파를 상징하는 두개의 막

대기를 하나의 막대기로 결합하라는 말씀을 들었다(16절-19절). 그들은 B.C.931 남북왕조가 분리된 이래 처음으로 다시 “한 왕”(22절) 아래서 “한 하나님”(23절)과 한 목자, “내 종 다윗”(24절) 아래서 “한 국가”(22절)가 될 것이다. 그리고 이 국가는 하나님의 “영원한 언약”(26절)의 부분으로 “영원히”(25절) 지속될 것이다. 여호와와 “처소”는 그들과 함께 하는 것이 되며, 그는 그들의 하나님이 되며 그들은 그의 백성이 될 것이다. 그런즉 열방은 이스라엘을 거룩케 하심은 알 것이다(27절-28절).

37장에서 땅의 약속은 “내 종 다윗”의 예언과 결부되어 나온다. 여기서 땅과 관련된 약속은 땅의 소유와(36:28), 성읍들의 재건과 주민들의 증가와 관련된 이전의 선포를 반영하고 있다.¹⁰¹⁾ 이 본문은 분명히 “내가 내 종 야곱에게 준 땅 곧 그 열조가 거하던 땅”이라고 언급되어 있으므로(25절) 가나안 땅 이외의 어떠한 영적 해석도 정당화되어질 수 없다.¹⁰²⁾ 하나님은 이스라엘 백성을 그 땅으로 회복시킴으로 족장들에 대한 그의 약속을 신실하게 지키실 것이다. 땅은 언약에 의해 주어졌다. 그러므로 그것은 다윗왕권이 영원한 것처럼 영원할 것이다.

5) 요약

에스겔 34-36장에서 비록 회복이 영적인 방법으로 묘사되어 있지만 이스라엘 백성이 그들의 고국으로 돌아오고 땅이 기름지게 될 것이며 자연이 평화롭게 될 것이라는 것은 부인될 수 없다. 회복은 또한 종교적인 영역으로 묘사되지만 동시에 이스라엘이 하나가 되어 왕권을 재확립하고 그 땅에서 안전하게 지낼 것을 포함하는 정치적 영역이다. 그러므로 에스겔 34-37장의 회복에 대한 내용에서 쉽게 이스라엘을 교회와 동일시 할 수 없다.

하나님께서 아브라함과 조상들에게 선물로 준 땅은 새언약의 구조 속에서 언약과 결부되며 따라서 그 땅의 일시적 상실은 아브라함과 그들의 조상에게 약속한 영원성을 중단시킬 수 없다.

그러나 새언약에 있어 하나님의 목적은 단순히 이스라엘 자체의 회복안에 있는 것은 아니다. 하나님의 목표는 세계적 차원의 인식을 포함한다(36:23). 그리고 전세계가 죽음으로부터 생명으로 변화할 것이다. 그리고 하나님께서 온 세계 위에 그의 백성 가운데 거할 것이다.

98) Ibid., 287.

99) 예3:18; 16:15; 24:10; 30:3; 32:22; 겔20:28; 20:42; 25:5; 28:25; 36:28; 37:25; 47:14;

100) Han, 131.

101) Kaiser, 1978. 330.

102) Han, 143.

4. 포로후 선지서에서 이스라엘의 회복과 땅으로의 귀환 문제

1) 논의의 필요성

이스라엘이 바벨론 포로에서 귀환하였을 때 자기 땅으로 돌아오리라는 예언의 약속은 성취되었는가? 예레미야와 에스겔은 분명 이스라엘 백성이 돌아와서 하나님께서 그들의 조상들에게 주신 땅에서 번영을 누리게 될 것이라고 말씀하지 않았는가? 첫번째 귀환이 모세의 영도하에서 애굽으로부터 탈출한 것이라면 고레스 칙령(B.C 536)으로 말미암은 바벨론으로부터의 귀환을 두번째 귀환이라고 할 수 있지 않겠는가? 하는 의문이 생긴다.

그러나 그 귀환이 땅의 약속의 성취라고는 생각할 수 없다. B.C 518년 즉 칙령이 선포되고 스룹바벨이 귀환한 지 18년이 지난 후에도 스가랴 선지자는 계속하여 열방들로부터 이스라엘을 불러 모을 것을 약속하고 있기 때문이다.

내가 유다 족속을 견고하게 하며 요셉족속을 구원할지라. 내가 그들로 돌아오게 하리라…… 내가 그들을 열방에 뿌리려니와 그들이 원방에서 나를 기억하고 그들의 자녀와 함께 다 생존하여 돌아올지라 (슌 10: 6-9)

그러므로 분명히 바벨론 포로에서 돌아온 것이 땅으로의 귀환에 대한 하나님의 계획의 끝과 성취가 아니다. 더우기 예언된 귀환도 전 세계로부터, 즉 땅의 사방으로부터인데 바벨론으로부터의 귀환은 단지 바벨론에서 돌아온 것일 뿐이다. 그러므로 그것은 오랫동안 기다리던 두번째 귀환이 아닌 것이다.¹⁰³⁾

혹자들은 이 문제를 실현된 종말론(Realized Escatology)으로 이해하려고 한다. 이들은 포로후 선지자들은 종말적 경험이 얻어진 것을 알지 못하고 성전을 재건하고 여호야긴의 손자 스룹바벨에 관심을 가짐으로 그들 시대에 주어질 종말적 희망의 실현을 위한 길을 준비했다고 한다. 이 실현된 종말론의 성격은 Mowinckel의 진술속에 잘 나타난다. Mowinckel은 학개와 스가랴가 새로운 역사적 상황을 하나님에 의한 회복으로써, 그리고 이미 실현되고 있는 과정으로 이해했으며 이상적인 왕이 스룹바벨 속에 이미 나타났다고 여겼다고 말한다.¹⁰⁴⁾ 그러나 학개와 스가랴의 내용에서 종말론적인 회복은 아직 그들이 경험하지 않은 것으로 나타나므로 이 말은 옳지 않다. 오히려 학개와 스가랴의 뗏세지는 예레미야와 에스겔을 통해 주어진

것처럼 종말론적 약속이며 그들 당시에 성취되지 않았으며 미래에 성취되어진 것으로 말하고 있다.

그러므로 분명히 예레미야와 에스겔의 예언속에 포함되어 있는 땅으로의 귀환이라는 뗏세지가 그들의 시대에 부분적으로라도 성취되고 있음에도, 여전히 종말론적 희망으로 땅이 대망되고 있는 것은 어떻게 이해해야 하며 또 이 땅으로의 귀환이라는 약속이 계속 이스라엘에게 유효한가를 살필 필요가 있다. 왜냐하면 이 문제는 신약시대의 이스라엘과 연관이 되기 때문이다.

2) 학개서에서의 이스라엘의 회복

이스라엘의 새로운 공동체가 땅으로 귀환했을때 그들은 파괴의 더미위에서 재건의 어려움을 경험하였다. 더우기 그들은 그들 가운데 기근으로 인해 야기된 어려움을 경험하여야 했다. 이러한 상황가운데 학개서 1장은 언약갱신의 각도에서 접근하고 있다. 2장에서는 종말론적인 모습이 그려지고 있는데 그 그림의 중앙에는 왕이 머무는 중심지로서 “정결한 약속의 땅”을 바라며(2: 10-19) 온 세상을 그리로 모을 성전이 있다. 이와 관련하여 다윗언약의 물리적 대리자로서 스룹바벨이라는 인물이 다윗언약의 성취로 기대되고 있다.

그러므로 학개서에서는 예레미야와 에스겔서에서의 종말론적 회복의 뗏세지가 언약과 성전 왕을 중심으로 묘사되고 있다.

a. 언약

학개서는 언약의 이념이 강하게 반영되어 있다. 학개서에서 번영의 결핍은 언약의 저주의 용어로 특징 지워진다. Beuken은 1장 1절의 “목소리를 듣고” “경외” “내가 너희가 함께 하노라” 는 말을 신적 임재의 재확립과 하나님과 이스라엘 사이의 언약을 다시 세우는 것을 나타내는 것으로 이해한다. 그리고 이스라엘의 미래는 그들의 조상과 뗏어진 옛언약의 구조 속에서 발견되어진다. “이것은 너희가 애굽에서 나올 때에 내가 너희와 언약한 것이라”(2: 5)

b. 성전

학개가 백성들에게 성전재건을 강하게 호소했을 때, 성전의 건축자재보다 성전은 바로 하나님께서 백성들 가운데 임재하는 곳이라는 의미 때문이었다. 성전은 이스라엘의 삶의 중심이었다. 그것은 그들이 하나님을 올바르게 경배할 때 하나님께서 그들을 받아들이신다는 것을 의미했다. “전을 건축하라 그리하면 내가 그로 인하여 기뻐하고 또 영광을 얻으리라”(1: 8). 따라서 그들의 성전에 대한 태도는 하나님에 대한 태도를 나타내는 척도였다. 그러므로 성전에 대한 강조는 재건을 위한 인간의 노력에 있는 것이 아니라

103) Ibid.

104) Kaiser, 1989. 61.

그들의 하나님에 대한 인식과 하나님과의 올바른 관계를 가지기를 소원하는 것에 놓여있다.¹⁰⁵⁾

제2성전의 미소환 출발은 에스겔과 다른 예언자들이 설명하였던 하나님의 미래의 성전에서 받게 될 행복과 영광과 영예와 직접 결부되었다.¹⁰⁶⁾ 2장3절에서 학개는 질문을 던졌다. “너희 중에 남아있는 자 곧 전의 이전 영광을 본 자가 누구냐? 그리고 그는 대답하게 선언하였다. “내가 만국을 진동시킬 것이며 만국의 보배가 이르리니 내가 영광으로 이 전에 충만케 하리라. 만군의 여호와와 그의 말이니라.” 세 개의 모든 성전은 마지막 날에 여호와와 성전과 일치하는 우주적인 고백의 영광에 참여하게 되는 하나의 성전이요 바로 그와 동등한 성전이였다.¹⁰⁷⁾ 그러므로 사람들은 하나님의 이름, 권세, 계획 안에서 시작된 적은 일의 날을 경솔히 여길 수가 없었다.

그러나 그러한 날이 도래하기 전, 육체적, 정치적, 사회적인 제반 영역에 혼란이 있다(2:7, 21, 22). 이것은 예언적인 여호와와 그의 주체와 잘 조화되었다. 하나님의 심판과 그의 승리는 학개에 의해 잘 묘사되었는데 그는 홍해에서 “말과 말에 탄 자들을 멸망시켰던” 이스라엘을 위한 하나님의 행위나 기드온의 구원행위, 이 모든 과거의 정복의 행위로 설명하였다. 그래서 여호와와 하늘과 땅을 진동시키며 세상 나라들의 보좌를 “꺾파하고” 열방의 권세를 파괴하실 것이다(2:22).

c. 왕

학개의 멧세지의 최종부분은 열국위에 하나님의 왕국을 세우시고 스룹바벨을 왕위에 세우실 것임을 말씀하고 있다. 내가 너를 취하고 너로 인을 삼으리니 이는 내가 너를 택하였음이니라 만군의 여호와와 그의 말이니라(2:23). 여기서 인은 분명히 왕좌를 지적한다. 이 인은 예레미야 22:24에서 여호야긴으로부터 취했던 권위의 표였는데 하나님께서는 그의 지도권을 거부하셨기 때문이다. 이 권위의 표의 사용은 고대 근동에서는 잘 알려진 형편이었다.¹⁰⁸⁾ 그러므로 인은 의심의 여지없이 국가의 권세와 명성의 표로 사용되었다. 그러므로 이것은 하나님께서 세계 위에 그의 왕조를 세울 것이라는 약속이다. 하나님께서 과거에 다윗과 맺었던 언약을 스룹바벨에게 계속 성취시켜 나갔다는 표가 될 것이다.

그러나 이러한 구절은 분명히 메시아적이다. 나의 종이라는 용어는 이사야와 에스겔의 메시아적 이상으로부터 강력한 영향을 받았음을 나타낸다(사

49:6, 겔34:23; 37:24).¹⁰⁹⁾ 선택된 스룹바벨은 현재뿐만 아니라 미래에 있어서도 의미가 있다. 스룹바벨은 다윗가문이었으며, 그러므로 다윗의 선택된 가문은 스룹바벨에게 회복되었으며 지상의 왕국들이 멸망할 때까지 안전하게 서 있을 것이다.

여기에서 예언되어지는 만국을 진동시키고 만국의 보배가 이르고 하나님의 영광이 전에 충만케 되는 일은(2:7) 분명히 스룹바벨의 생애에는 실현되지 않았다. 더구나 새로운 미래의 왕국을 위한 어떠한 만족할 만한 조건도 스룹바벨의 시대에는 발견되어지지 않고 있으며 학개는 당시를 실현된 종말론적 왕국으로 인정하지 않았다. 23절의 “그날에”는 하나님께서 하늘과 땅을 진동시키며, 열국의 보좌를 엮고 열방의 세력을 멸할(21절-22절) 주님의 날이다. 이 구절은 분명히 묵시적이며 종말적이다.

3) 스가랴서에서의 이스라엘의 회복

스가랴서에서는 성전재건이 돌아온 자들의 제일되는 관심으로 제기되어 있다(1장). 8장 마지막에(8:20-23) 성전재건이 학개서에서와 같이 세상의 순례의 중심지로서의 역할을 갖게 될 예루살렘과 연결되어 강조되고 있다. 이 부분에서 특히 관심을 끄는 것은 이방인이 유대인의 옷자락을 붙잡고 단언하는 말인데, “하나님이 너희와 함께 하심을 우리가 들었나니 우리가 너희와 함께 가려 하노라”는 창21장 22절의 아비멜렉의 말을 명확하게 재현하고 있다. 아비멜렉은 아브라함과 정규적으로 연결되었던 최초의 이방인이었다. 아브라함 언약에 대한 여호와와 신실하심이 그 약속들의 내용을 완성하는데 스가랴 1장-8장은 이 내용을 다루고 있다.¹¹⁰⁾ 또한 스가랴서가 시작되는 최초의 구절들인 스가랴 1장1절-6절의 어조는 학개서와 마찬가지로 언약갱신을 담고 있다.

구약에서 “회개하다”란 의미로 전용된, 언약관계를 설명할 때 자주 사용되던 동사인 슈브(돌아오다)가 1장 3, 4, 6절에 계속 사용되고 있음이 그것을 잘 말해주고 있다. Dunbrell은 A.petitjean의 견해를 소개하면서 선지자들이 언약과 관련하여 이 동사를 사용할 때 그것은 언제나 돌아옴을 의미하며, 돌아옴의 목적은 여호와요, 돌아오도록 부르심은 언약 갱신이 그 목적이라고 말한다.¹¹¹⁾ 언약갱신에 뒤이어, 처음 6장의 환상 가운데 본 내용이 기록되어 있다. 이 부분 역시 성전의 재건뿐만 아니라 하나님께서 예루살렘/시온으로 돌아오심과 에스겔이 예언했던 바 새로운 시대에서의 제사장

105) Sigmund. Mowinckel, *Me that Cometh*(Oxford: Basil Blackwell, 1956), 120.

106) Beuken. WA. M. Haggai-Sacharja 1-8(Assenivan Gorcu, 1967) 30-33. Han, 161에서 재인용.

107) Han, 161-162.

108) Kaiser, 1978. 341.

109) Han, 166.

110) Dumbrell, 309.

111) Ibid.

(여호수아)와 왕(스룹바벨)의 분할된 정치적 통치 또한 말씀하고 있다.

스가라서의 두번째 부분은(9장-14장) 첫부분과 같은 내용으로 시작하고 마친다. P.HanSon의 설명에 의하면, 스가라 9장은 왕권이 옛적 다윗 제국의 북방경계들에서부터 성전으로 진행되고 있는 것으로 이해될 수 있으며, 그러는 가운데 언약백성들의 전통적인 대적들 위에 점진적인 심판이 임하고 있다.¹¹²⁾ 14장은 8장 20절-23절과 같은 방식으로 둘째 부분을 결론 내리고 있다. 예루살렘이 다시 위협을 당하나(1절-2절) 여호와와 개입은 새 시대의 도래를 예고하며 옛창조를 구분하던 그러한 분할이 더 이상 존재하지 않는(6절-7절) 새창조가 시작되고 있다. 생수라는 용어를 사용한 에스겔의 에덴 상징이 다시 사용되고 있고(8절) 예루살렘은 열방이 순례하러 올라오는 장소가 된다(16절-19절). 이 순례는 여호와 왕권에 대한 반응이다.(17절) 이스라엘을 매개로 이 세상에 복을 가져 올 아브라함 언약의 목표는 다시 한번 실현되는 것이다.¹¹³⁾

4) 요약

포로에서 귀환한 학개와 스가라 선지자는 회복된 공동체에서 산 선지자들로 여겨진다. 그러나 새 예루살렘 공동체는 이전의 선지자들이 예언했던 것과 현격한 차이가 나타난다. 거기에는 성전재건을 끝내려는 정신이 사람들 사이에서 발견되어 지지 않으며 사회적, 정치적, 경제적, 종교적 상황은 어려웠다.

이러한 어려운 상황으로부터 학개와 스가라 선지자는 이스라엘의 미래의 희망을 그리고 있다. 이들에게 있어서 성전의 영광스런 미래가 초점에 놓여 있다. 그러나 그들의 관심은 단순히 성전의 건축자체에 있는 것이 아니라, 성전의 의미 즉 하나님의 임재에 있었다. 또한 메시아적 왕의 기대가 강조적으로 묘사되어 있다. 이 왕은 미래 왕의 한 상징적 인물로서 스룹바벨이 사용되어진다. 또한 스가라는 미래의 메시아의 또 다른 징표로서 대제사장 여호수아가 제시된다.

그러므로 학개와 스가라에서 실현된 종말론의 생각은 증명되어 질 수 없다. 학개와 스가라 선지자는 그들의 새 공동체를 종말론적인 공동체로 여기지 않았으며 그들의 당시의 상황에 대해 만족하고 있는 어떠한 표시도 없다.

학개와 스가라에서는 또한 이스라엘의 중요한 위치가 강조된다. 하나님께서는 이스라엘을 향한 대적들을 심판하실 것이다. 그러나 열국을 심판하지

는 하나님의 목적은 그들을 벌하시기 위한 것이 아니라 그들을 구원하시기 위함이었다. 종말에 가서 모든 나라가 하나님을 섬기게 되고 이스라엘의 종교가 세계의 종교가 되며 모든 곳에서 그를 경배하러 올 것이다.

이러한 환상적이고 종말론적인 묘사를 이해하는 것은 쉽지 않지만 여기서도 여전히 이스라엘이 강조되며 종말론적 희망 가운데 약속의 땅 대망되고 있음은 분명하다.

그러나 이스라엘의 구원은 하나님의 최종적 목적이 아니며, 거룩한 땅의 기업은 이스라엘 뿐만 아니라 그 땅에 오는 열국이 함께 누릴 것이다(슌14장 16절 이하). 이스라엘과 열국을 포함하는 우주적 구속이 하나님의 계시 역사의 최종적 목표이다. 그러므로 Beecher의 설명은 옳다 할 것이다.

성경의 언명들을 정확하게 해석한다면, 그 영원한 언약의 성취가 이스라엘 민족도 포함하여 또한 모든 세대를 통하여 구원받은 영적인 이스라엘과 함께 그리스도와 그의 사역도 포함하고 있음을 알게 될 것이다.¹¹⁴⁾

4. 신약에서의 땅의 약속과 성취문제

1. 논의의 필요성

앞에서 살펴 보았듯이 구약의 아브라함과 그 후손에게 주어진 땅의 약속은 언약의 구조 속에서 언약의 갱신과정 속에 계속 핵심적 부분으로 나타나고 있다. 구약의 예레미야와 에스겔의 새 언약속에서, 그리고 포로후 선지자들인 학개와 스가라에서 하나님께서 그들의 열조에게 주신 땅에 이스라엘이 돌아와 풍요를 누릴 것이라는 예언이 많이 있다.

문제는 이스라엘 회복에 대한 소망이 신약에도 적용되는가, 혹은 선지자들의 예언의 약속들이 이스라엘과 교회를 구분하면서 과연 이스라엘이 누구나, 그리고 신약에서는 이스라엘과 교회가 어떻게 사용되는지 알아야 한다.¹¹⁵⁾

서론에서 제기되었던 문제들, 즉 우리 기독교인들이 유대인들의 자기 땅으로의 회복과 미래의 민족적인 대규모 회심과 유대인들과 이방인들로 이루어진 미래의 영광스런 왕국을 지금도 기대할 수 있는가? 이스라엘이 자기의 메시아이신 예수 그리스도를 거절한 것 때문에 영원한 소유로서 주어진 땅의 회복에 대한 반복적인 약속이 무효화 되는가? 에 대한 최종적인 답변은

112) P. Hanson, The Dawn of Apocalyptic(Piladelphia: Fortress press, 1975). 290.

113) Dumbrell, 310.

114) Willis J: Beecher, The prophets and the Promise(1905; repinted., Grand Rapids: Baker Book House, 1975), 383.

115) 한정진, 신약에서 나타난 이스라엘의 회복, 고려신학보 제15집, 1988. 62.

신약 속에 놓여 있다.

여기에 대한 논의를 위해 언약의 점진성과 신구약의 통일성을 염두에 두면서 이스라엘 문제에 대해 가장 많이 언급하고 있는 로마서9-11장을 살펴볼 필요가 있다.

점진적 성취의 해석학은 성취의 역사를 구약에서의 하나님의 백성으로부터 시작하여 만물의 회복까지 계속되는 것으로 본다. 이스라엘, 그리고 유다에게 주어진 약속들은 모든 백자들에게까지 확장되며 하나님의 백성에게 육체적이고 물질적인 축복 뿐만 아니라 왕국, 메시아적 통치, 사죄, 하나님의 현존 등을 확신시킨다. 예언적인 표현은 우리 주님과 사도들이 사용한 방법에 적합해야 하며 문화적으로 그리고 지리적으로 조건 지워지는 것이라야 한다.¹¹⁶⁾ 그리스도 안에 있는 모든 자들에게 약속을 펼 때에 유대인의 위치에 대한 문제를 고려함이 없이 교회에 성취의 역사를 제한시키는 위험이 있다. 분명 구약의 예언자들은 유대인들에게 글을 쓰고 있으며 하나님의 구원정륜에 있어 그들에게 뛰어난 위치를 제공한다. 신약에서 주목하고 있는 유대인의 위치를 제한하지 않고 로마서 9장-11장과 다른 신약의 내용들을 통해 이 문제를 살펴 보아야 한다.

2. 복음서와 사도행전에서 이스라엘의 대한 관심

구약에서는 구원과 심판의 경우는 이스라엘이 다른 나라로부터 엄밀하게 구별되어 나타나는데 신약에서도 구원이라는 측면에서 이스라엘이 다른 나라들로부터 구별이 되고 있다. 예수님의 오심은 첫째로 유대인에게 었다(마 10장 5절-6절; 15장 24절). 또한 바울은 비록 이방인의 사도로 부름을 받았으나 “먼저는 유대인에게 또한 헬라인에게로”(롬1장 16절)라는 원리를 유지했다. 누가복음-사도행전은 바울의 동역자인 누가의 관점에서 유대인의 신학을 묘사한다. 누가복음에 독특한 탄생기사는 예언적 메세지에 생생한 흥미를 보이는데 특별히 마리아의 찬가(1: 46-66), 스가랴의 예언(1: 68-79), 천사들의 고지(2: 10-14), 시므온의 기도(2: 29-32)와 예언(2: 33-34), 그리고 예루살렘의 구속을 기다리는 자들에게 준 안나의 증언(2: 38)등에 잘 나타나 있다.¹¹⁷⁾ 이 탄생기사의 내용들에서는 다음과 같은 사실을 축하한다. 구원이 이스라엘에 이르렀다(1: 68-69; 2: 11). 적들로부터의 구원이 경험될 것이다(1: 81). 메시아 시대가 도래했다(1: 51-55; 72-75; 2: 11, 14; 2: 29-32). 사죄가 경험될 것이다(1: 77). 하

나님께서 아브라함과 다윗과 더불어 맺은 언약을 기억하셨기 때문에 하나님의 모든 약속들이 성취될 것이다(1: 55, 69, 73; 2: 29).

그러므로 탄생기사는 예수님의 생애에 대한 단순한 서언이 아니다. 누가복음-사도행전에서 발전된 누가의 신학의 주요한 주제는 탄생기사에 묘사되어 있다. VanGemeren 이것을 세가지로 말한다. 첫째: 누가는 예언적인 말에 복음을 연결시킨다. 예수님의 사역은 구약의 계시와 일치한다. 그리고 아브라함 다윗에게 하신 하나님의 약속은 예수님 안에서 성취되어지고 있다. 둘째: 이방인들의 위치인데 예수님은 이방에 빛을 주시기 위하여 오셨다(눅1: 32). 셋째: 누가의 탄생기사는 유대인들을 위한 계속된 소망의 문을 열어 놓는다. 누가는 비록 바울이 이방인 선교를 하는 동안 유대인들이 메시아를 거절하였다고 증거했으나, 마리아, 스가랴, 그리고 시므온의 찬가를 통해 예수님이 유대인을 위해 오셨다고 이방 기독교인들에게 상기시켰다.

Raymond Brown은 누가는 기독교 운동의 연속성을 반(反)회당 변증에서 보다는 이스라엘과 더불어 확립하는데 더 많은 관심을 갖고 있다고 말한다.¹¹⁸⁾ 복음은 또한 유대인을 위해서 있다.¹¹⁹⁾ 탄생기사의 언어는 구약예언과 개념으로부터 이끌어 내어졌다. 여기서 구약과 복음이 만난다.¹²⁰⁾ 수많은 구약의 암시와 언급들은 아브라함과 다윗에 대한 하나님의 언약적 충실을 강조한다. 구속의 “현재”에 대한 강조는 누가의 탄생기사에 나와있는 찬가들이 신성한 방법으로 다가올 소망에 대한 구약의 선언을 귀 기울여 듣게 하고, 예수님 안에 있는 이 소망의 성취를 발견케 하고, 그 결과 하나님께서 “모든 백성을 즉 이방인과 이스라엘을 구원하시기 위해 “예수님을 보내셨다고 찬양한다. 그러나 마리아에게 한 시므온의 말은 개인적인 책임의 요소를 강조하는데 각자 모두는 그녀의 아들에게 반응해야 한다. 여기에서 우리는 구원의 개별성과 보편성을 조화시키려 했던 누가의 의도를 볼 수 있다. 누가는 의도적으로 한 문장 속에서도 이 두가지 사실을 함께 소개하려고 했는데(행1: 8, 눅2: 29, 32) 그의 이러한 배경에는 창15장에 주어진 약속에 근거해 있다.¹²¹⁾

누가는 성전 앞에서 베드로가 행한 연설을 포함시킴으로 회복의 약속을 유대 공동체에 계속 유지시켰다. (행3: 12-26). 만약 유대인 청중들이 메

116) VanGemeren 2. 285.

117) Ibid.

118) Raymond Brawn. The Birth of the Messiah(Gordensity: Doubleday, 1977), 499.

119) Ibid., 231.

120) Ibid., 390.

121) 한정진, 1988, 63.

시아 시대의 유익들에 참여코자 한다면, 그들은 회개하고 용서를 받아야만 한다. 베드로의 주장은 하나님 아버지께 의해 만물을 회복시키고(21절), 유쾌하게 되는 날을(20절) 가져 오도록 지명된 예수님을 선포함으로 시작한 다. 유쾌하게 되는 날은 메시아 시대이다. 따라서 베드로는 구약 선지자들에 의해 예언되어져 온 회복을 유대인들이 경험하기 시작할 것을 요구하는 것이다.¹²²⁾ 메시아 시대를 즐기는 것은 그들의 회개와 그들의 죄에 대한 하나님의 용서를 개인적인 책임을 져야 한다.(3:23). 그 요구가 유대인에게 수행되는 날 그들은 계속해서 “예언과 언약의 자녀들”이다(3:25)¹²³⁾

바울은 선교과정에서 이방인들에게 점차로 관심이 집중되지만 유대인들을 완전히 배제하지는 않는다. 사도행전의 마지막 모습은 하나님의 왕국에 대해 이방인들에 증거하는 바울의 모습이다. 누가는 이것으로 유대인들이 질투를 일으키게 자극한다.¹²⁴⁾ 누가는 누가복음-사도행전 중 후편을 구약의 인용, 구약의 구속 언어, 유대인에게 신실하신 하나님을 찬양하는 찬가로서 시작하며, 이방인들에 대한 바울의 관련으로 끝마친다. 그러므로 누가복음-사도행전의 기사는 유대인들이 메시아이신 예수님과 구원관계에 들어가 예언과 언약의 자녀들인 그들이 이방인과 더불어 이 세대와 오는 세대에 메시아 시대를 즐기도록 요청하는 변증적인 글이다.¹²⁵⁾

3. 로마서 9-11장에 나타난 이스라엘의 회복

사도바울의 신학은 유대인에 대한 누가의 견해와 맥을 같이 한다. 로마서 9-11장은 유대인의 현재상태에 대한 가장 광범위하고도 가장 논쟁적인 주장이다. Kaiser는 “하나님 언약의 일부분인 실제적이고 문자적이고 육적인 이스라엘의 귀환이 없이는 그리스도론적인 요소도 없을 것이다.”¹²⁶⁾라고 말한다. Berkauer 역시 이 문제에 대해 질문을 제기한다.

선택에 의해 특권을 부여 받았던 과거가 무로 돌아갈 수 있는가? 우리가 일반적으로 이해하는 것처럼 ‘하나님의 선택’이 유기로 변화될 수 있는가?……이스라엘의 선택이 인간의 반응에 의해 불신에 까지 이르러 취소될 수 있다면 그것은 결과적으로 아무 의미 없음을 가정하는 것이지 않은가?¹²⁷⁾

122) VanGemeren, 2, 286.

123) Ibid.

124) Ibid.

125) Ibid., 287.

126) Kaiser, 1989, 63.

127) Berkauer, The Return of Christ(Studies in Dogmatics:Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 326-27. VanGemeren, 2, 286에서 재인용.

그러므로 우리는 이 문제에 대한 바울의 답변을 로마서 9장-11장에서 찾아보아야 한다. 본 논문에서는 9-11장의 모든 내용은 다룰 수 없으므로 11장을 중심으로 살펴본다.

바울은 롬11:11-12에서 두가지의 매우 중대한 논증을 개시한다. ① 이스라엘의 불순종과 흠여짐은 이스라엘을 부르심의 끝이 아니다. “사실, 이스라엘은 메시아와 이방 나라들 사이의 연결점이었고 또 현재로 연결점으로 남아있다. 이스라엘은 자신의 순종을 통하여 그 연결점일 수가 있었다. 그러나 불순종하고 있는 현재에도 연결점으로서의 역할을 수행하고 있다.”¹²⁸⁾ 로마서 11장11절에서 “저희의 넘어짐으로 구원이 이방인에게 이르어 …”라고 말한 것과 같다. ② 이런 좋은 결과가 이스라엘의 실패로 인하여 왔다면 생각해 보라. 이방인들의 충만한 구원이 이루어질 때 이방인들에게 묻는 결과가 일어날까? (롬11:12)

몇가지 놀라운 사실이 여기에 숨겨져 있다. 우선 하나님께서 이스라엘과 조상들을 택하셨다고 하는 문맥 속에서 우리는 “하나님의 은사와 부르심에는 후회하심이 없느니라”(롬11:29)는 말씀에 다시 한번 접하게 된다. 위의 사실을 근거로 우리는 그 언약이 무조건적이고 단지 하나님만이 의무조항을 갖고 계시는 일방적인 언약임을 논증할 수 있을 것이다.

둘째로 충만함(11:12)이 무슨 뜻인가? 12절은 25절과 연관지어서 관련지어 생각해야한다. 25절에서는 그와 꼭 같은 말이, 이스라엘의 “실패”의 기간 동안에 그리스도께도 돌아올 이방인의 “충만한 숫자”를 가리키지 위하여 사용되었다. 그 “충만한 숫자”가 돌아오게 된다.¹²⁹⁾ 그러므로 롬11:25은 눅21:24과 유사하다.

모든 해석자들이 “이스라엘”이라는 단어에 대해서 총11번중 10번은 이방인과 구별되는 의미에서의 유대인이라고 옮겨 말하면서, 많은 주석가들이 11장26절의 열한번째 이스라엘에 가서는 머뭇거리린다. 하지만 대부분의 해석자들은 이 본문에 대하여, 이방인의 “충만한 숫자”가 모아진 후 그리스도의 재림 직전에 이스라엘 가운데 대규모의 회심이 있을 것이라는 견해를 갖고 있다.¹³⁰⁾

이스라엘이 회심하는 것은 영광스러운 왕국이 이미 도래하였다는 징조라고 롬11장15절에서 증거하고 있다. 이 구절은 바울이 하나님의 백성으로서의 이스라엘이 그들의 땅에서 다시 재건되는 것을 의미한다고 하는 것이 자연스럽다. 에스겔37:12, 14절이 이를 보여준다. “내 백성들아 내가 너희

128) Kaiser, 1989, 278.

129) Ibid., 66.

130) 한정건, “신약에서의 이스라엘의 회복”, 고려신학보 제15집(1988) pp. 62-74 와 Kaiser, 1989, pp. 66-69를 참조하라.

무덤을 열고 너희로 거기서 나오게 하고 이스라엘 땅으로 들어가게 하리라
... 내가 또 내 신을 너희 속에 두어 너희로 살게 하고 내가 또 너희를 너희
고토에 거하게 하리니..."

그러므로 전체적인 정경에 의거하여 이 부분을 해석할 때에야 비로소 우
리는 하나님의 계획 안에서 발견될 수 있는 풍부함과 심오함과 지혜와 광채
를 알기 시작한다. 하나님의 약속—언약에서 땅의 회복을 삭제하는 것이나
신약을 구약 위에 놓고서 해석하는 것은 정경 안에 정경을 형성하는 것이
될 것이다.

4. 요약

신약에서 우리는 언약의 백성이 되기에 합당한 이스라엘 민족에 대해서
살펴 보았다. "이스라엘"은 "유대인"과는 구별되어진다. "이스라엘"은 또한
"교회"와 구별할 수 있다. 이는 누가복음의 전반부와 다른 복음서, 그리고
사도행전에서 명백히 보여진다. 예수님의 선교적 사명 역시 "이스라엘"이
먼저이고 그 다음이 열국이다(마10:5; 눅19:10; 롬1:16). 롬9-11장
에서의 바울의 논지는 이스라엘에서 이방인들에게로와 이방인들에게서 이스
라엘로의 연속성을 보여준다. 그러므로 우리는 이스라엘의 회복에 대한 소
망과 땅의 축복의 약속에 대한 성취를 배재할 수 없다.

5. 결 론

과거 여러 세기동안 이스라엘과 땅의 회복의 문제는 비평학자들과 무천년
주의 종말론자들에 의해 무시되어져 왔다. 이것은 Calvin의 견해로부터 멀
어진 것이며 올바른 성경해석을 하지 못하는 결과를 가져왔다. 그러나 점진
적 성취의 해석학의 관점에서 이 문제에 대한 올바른 성경해석의 가능성을
본다.

이스라엘의 땅의 약속은 아브라함의 언약에서 비롯되며 다른 두 요소, 즉
자손(Seed)과 구원의 약속과 함께 영원한 언약으로 주어졌다. 따라서 이
약속은 다른 두 요소와 함께 영원히 계속되는 것이며 이스라엘 편에서의 불
순종 때문에 폐기되어 지지 않는 것이다. 우리는 예레미야와 에스겔의 새언
약에서 땅의 약속이 계속 미래에 누려질 약속으로 나타나며, 포로 후 학개,
스가랴 선지자들에게서도 동일한 땅으로의 귀환과 땅에서의 축복을 누릴 것
을 대망하고 있다. 물론 이 약속은 종말론적인 모습으로 그려져 있으며 이
스라엘과 이방인을 모두 포함한다.

신약에서 역시 이 약속은 폐기되지 않았으며, 신약의 교회로 대치되지 않

았음은 분명하다. 로마서 9-11장의 내용과 다른 많은 부분은 여기에 대해
분명히 한다. 그러나 이스라엘의 회복은 반드시 그들이 예수 그리스도를 믿
어서 그리스도에게로 돌아옴으로 시작한다.

그러므로 넓은 의미에서 하나님 나라는 영적이면서 동시에 물질적 면을
배재하지 않으며 그리스도의 속죄의 효력을 영적인 것에만 제한시킬 수 없
기 때문에 이방인인 우리가 새땅의 예표를 누리는 동안 이스라엘이 땅을 회
복하는 기쁨을 누릴 수 없다고 배재할 수 없다.

참 고 문 헌

- Adams, Jay. The time is at hand. philadelphia:presbyterian and Reformed, 1970.
- Allis, Oswald T. God speak by Moses. Nutley, N,J:Presbyterian and Reformed, 1958.
- Berkhof, Louis. System Theology, 2d rev.ed. Grand Rapids:Eerdmans, 1941.
- Beecher, Willis J. The prophets and the promise.ed Grand Rapids: Baker Book House, 1975.
- Brown, Raymond, The Birth of the Messiah, Gorden city :Doubleday, 1977.
- Calvin, J. Institutes of the Christian Religion, ed. McNELL philadelphia: The westminster press. 「기독교 강요」, 서울: 로고스 출판사, 1987.
- Dumbrell, W.J. Covenant and Creation. Thomas Nelson Publishers, 1984.
- 최우성 역. 「언약과 창조」, 서울: 크리스찬 서적, 1990.
- Han Jung gen. "The Restoration of Israel in Covenant perspective". A Thesis Submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Th.D, 1987.
- Hanson, P. The Down of Apocalyptic. philadelphia: For tress press, 1975.
- Hoekema, A.A. The Bible and the future. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Kaiser, Walter C. Toward an old Testament Theology. Grand Rapids: Zondervan, 1978.
- Kaiser, Walter C. Toward Rediscovering The Old Testament. 김의원 역. 「새롭게 본 구약」, 서울: 바실래, 1989.
- Kaiser, Walter C. "The Old Promise and The New Covenant: Jer 31: 31-34" Journal of Evangelical Theological Society 15(1972).
- Martens, Elmer A, God's Design. 김의원 역 「하나님의 계획」, 서울: 아가페, 1990.
- Martin, James P. The Cast Judgement: In Protestant Theology from Othodoxy to Ritschl. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.
- Mc Comiskey, Thomas. The Covenants of Promise. Grand Rapids: Baker Book House, 1985.
- Mowinckel, Sigmund. He that Cometh. Oxford: Basil Blackwell, 1956
- Murry, Iain. The Puritan Hope. London: The Banner of Truth Truth, 1971.
- Robertson, O.P. The christ of the Covenants. 김의원 역 「계약신학과 그리스도」, 서울: 기독교문서선교 회, 1983.
- VanGemeran, Willem A. "Israel of the hermeneutical crux in the interpretation of propcy 2" westminster theological Journal 46(1984): 254-297
- Wilch, John R. "The Land and state of Israel in prophecy and Fulfillment". Concordia Journal 8 (1982): 170-183
- 박종철 "예레미야 31: 31-34절에 대한 구속사적 주석시도". 고려신학보 제16집(1990).
- 한정건 "신약에 나타난 이스라엘의 회복 1" 고려신학보 제15집(1988) 한정건 "신약에 나타난 이스라엘의 회복 2" 고려신학보 제 18집(1990) 한정건 "새언약 새시대의 율법에 대한 고찰" 고신대학 논문집 18(1990)