

6. 각 교회별 전체교인의 평균은 254명으로 나타났으며 최근 5년간 증가교인수가 없었던 교회가 군소재교회의 경우 30%로 가장 많았으며 대도시의 경우는 증가비율에 있어 1에서 100%에 이르는 범위의 증가를 보인 교회가 62%에 달했다.
7. 군소재 교회 중 48%에 해당하는 교회가 목사없이 지내고 있으며 전체교회의 59%가 1명의 목사를 두고 있다. 목사 1인당 교인수는 군소재의 경우 50명이상 100명 미만의 범위가 전체의 36%로 가장 많았으며 중소도시 및 대도시의 경우는 150명 이상 300명 미만이 각각 30%, 33%로 가장 높게 나타났다. 전도사를 두지 않는 교회는 전체의 39%, 1명을 둔 경우는 38%로 나타났다.
8. 교회의 건평수는 평균 37평 정도였으며 지역간 차이가 거의 없었다. 교회의 1년 예산규모는 천만원 이상 2천만원 미만의 범위가 전체의 24%로 가장 많았으며 대도시의 경우는 5천만원 이상 2억만원미만의 범위가 전체의 32%로 가장 많았다.

\*이 논문은 1989년도 문교부 학술연구조성비에 의하여 연구되었음.

## 예언의 해석에서 해석의 수수께끼로서의 이스라엘(II)\*

번역 : 안재경(원3)

Willem A. Van Gemeren

그라플란트의 Het Vaste Verbond<sup>1)</sup>라는 책의 서평식 논문<sup>2)</sup>에서 네가지 질문들이 제기되었다.

- (1) 칼빈의 견해에서 나타나는 '긴장들'이 어떻게 종말론적인 입장으로 변형되었는가?
- (2) 현재의 종말론적인 선택권이 석의가 아닌 논쟁, 긴장보다는 조화를 위한 열망, 그리고 개방보다는 폐쇄를 시도한 결과가 아닌가?
- (3) 구약성경 그리고 특별히 구약예언의 위치가 왜 실재적으로 역사적인 '자료들'의 수준으로 떨어졌는가?
- (4) 구약예언에 대한 현대의 해석학이 성경에 대한 개혁주의 해석학과 일치하는가?

본 연구의 목적은 개혁주의 신학에 있어서 이스라엘의 위치의 발전을 추적하고, 예언의 개혁주의 해석학을 고찰하는 것이다. 연구과정에서 나는 위에서 제시된 네가지 문제점들을 해결하려고 노력할 것이다.

이러한 질문들의 해결에 있어서 중요한 것은 칼빈의 저작에서 이스라엘에 대한 명확히 정의된 입장이 없다는 것을 인정하는 것이다. 칼빈 저작의 빛 아래에서 시온주의를 연구한 게르센(S.Gerssen)은 비서(A.J.Visser)의 소책자<sup>3)</sup>와 의견이 일치한다. 제네바에는 유대인들이 없었기 때문에 칼빈은 유

\* 이 서평식 논문의 전반부는 역자가 이미 고려신학보 제20집에서 번역하였다.  
참고하시기 바란다.

1) Willem A. VanGemeren, "Israel as the Hermeneutical Crux in the Interpretation of Prophecy," WTJ 45(1983) 132-44.

2) C.Graafland, Het Vaste Verbond. Israel en het Oude Testament bij Calvijn en het Gereformeerde Protestantisme [The Firm Covenant: Israel and the Old Testament in Calvin and Reformed Thought] (Amsterdam: Uitgeverij Ton Boland, 1978).

3) A.J. Visser, Calvijn en de Joden (The Hague: Boekencentrum, 1963).

대인에 대한 그의 입장을 결정하도록 강요당하지 않았다.<sup>4)</sup> 그라플란트는 칼빈이 유대인의 미래에 대한 조직적인 언급을 우리들에게 남겨놓지 않았다는 것을 이미 주장했다.<sup>5)</sup> 그러므로 개혁주의 고백들은 유대인의 미래에 대해 침묵하고 있다.

비록 칼빈은 유대인의 미래에 대해 어떤 조직적인 입장도 견지하지 않았으나, 언약의 통일성을 강조하는 그의 신학적, 해석학적인 입장은 구약성경을 평가하기 위한 굳건한 기초를 놓고 있다. 칼빈의 신학에 있어서 구약성경을 중요한 위치에 두는 자연스러운 결과는 하나님의 고대언약 백성에 대한 '존경'으로 귀결된다. 판 텐 베르거(Van den Berg)가 주장한 것처럼<sup>6)</sup>, 칼빈의 후계자들은 유대인들에 대한 '호의( regard)'를 물려받았다. 그는 설명하기를 유대인들에 대한 화란 칼빈주의자들의 관심은 구약성경의 히브리어, 유대인의 매혹적인 문화, 구약성경에 대한 칼빈주의적 흥미, 그리고 유대인들의 개종을 위한 희망등의 연구로부터 일어났다.<sup>7)</sup> 그러나 유대인들과의 접촉은 제한되었고, 결과적으로 이스라엘의 미래에 대한 문제는 교회에서 '강요되어지지' 않았다.

17세기에 유대인에 대한 큰 관심은 계르센에 의하면 다음과 같이 결론지어졌다. "우리는 유대인들에 대한 직접적인 언급에만 주의해서는 안되며 칼빈신학의 근본 특성에 더 주의해야만 한다."<sup>8)</sup> 이스라엘에 대한 고정된 입장 대신에 개혁주의 신학은 17세기에서 19세기 사이에 이스라엘의 미래에 대해 뚜렷한 '유동성'을 보여준다. 일찌기 보에티우스(Voetius, 1609—1676) 같은 신학자들은 열정적으로 이스라엘의 개종을 희망했다. 그는 개혁주의 공동체가 기도, 경건, 구약성경의 전진한 해석, 그리고 유대인에 대한 동정 등

4) S.Gerssen, *Modern Zionisme en Christelijke theologie* (Kampen : J.H. Kok, 1978). 또한 그라플란드에 대한 계르센의 반응인 "Tien opmerkingen bij Graaflands artikel 'Israel en het Christelijk geloof'" (*ibid.*, 209-17) 뿐만 아니라 그라플란드의 반응인 "Israel en het Christelijk geloof," *Theologia reformata* 21 (1978) 198—208을 보라.

5) Graafland, *Verbond*, 103-11; VanGemeren, "Israel," 142를 비교해 보라.

6) J. Van den Berg, *Joden en Christenen in Nederland gedurende de zeventiende eeuw* (Kampen : J.H. Kok, 1969). 그의 작품의 한 장에 대한 개작인 "Eschatological Expectations Concerning the Conversion of the Jews in the Netherlands During the Seventeenth Century," 이 번역되어져 왔고 Puritans, The Millennium and the Future of Israel : Puritan Eschatology 1600-1660(ed. Peter Toon ; Cambridge and London : James Clark, 1970) 137-53에 포함되어 있다.

7) J. Van den Berg, "Eschatological Expectations," 137-38.

8) S.Gerssen, *Modern Zionisme*, 157.

을 시행하면서 책임있게 유대인들을 다루어야만 된다고 믿었다.<sup>9)</sup> 보에티우스의 추종자이자 우트레흐트대학의 교수였던 에세니우스(Andreas Essenijs, 1618—1677)는 온 이스라엘의 개종이 이방인들에게 유익될 것이라고 가르쳤다.<sup>10)</sup> 켈만(Jacobus Koelman, 1633—1695)같은 보에티우스의 다른 추종자들을 유대인들이 팔레스틴을 회복해야만 하고 개종된 유대인들의 증거가 이방인들에게 빛을 줄 것이라고까지 가르쳤다.

……이스라엘과 유다가 주께 돌아올 것이고 한 백성이되어 수세기간 함께 주를 섭길 것이다. …그리고 그들의 땅에 돌아와 예루살렘과 다른 황폐화된 곳들을 재건할 것이다. …그리고…이스라엘과 유다의 영광스러운 개종후에…이방인들의 대단히 많은 숫자가 개종될 것이다. … 그리고 그들을 통해 그때에 전 세계가 영적 선을 회복하게 될 것이다.<sup>11)</sup>

이스라엘의 미래에 대한 가르침은 또한 칵세이우스(Cocceius, 1603—1669)에 의해 발전되었다. 그의 추종자 중 한 사람인 그로너베겐(Henricus Groenewegen, 1640—1692)은 하나님께서 "오랫동안 황폐된 그들의 나라를 언젠가 화해시키고 예루살렘을 짓밟은 이방인들 아래서의 고통의 때를 끝내실 것이다"라고 기도하면서 유대인의 미래에 대한 그의 희망을 표시했다.<sup>12)</sup> 개종시 유대인들은 이방 기독교인들과 더불어 팔레스틴의 유업을 즐길것이라고 그는 기대한다.

유럽대륙에서 종말론적인 열의는 또한 영국의 논의에서 자극을 받았다. 빗시우스(Witsius, 1636—1708)는 화란 신학자였는데 그의 언약에 대한 연구는 영어를 말하는 세계에서 읽혀졌다. 로마서 11장 25절 이하에 대한 베자(Beza)의 해석 즉 '온 이스라엘'이 유대인들을 의미한다는 해석은 영어권 세계의 종말론에 관한 논의에서 유대인들을 포함하도록 길을 닦았다. 1560년 제네바 성경<sup>13)</sup>의 가장자리 각주는 이스라엘을 '유대민족'으로 설명하고 있으며, 1599년 판은 이스라엘의 국가적인 개종이 구약 예언들에 의해 지적되어 왔다고 덧붙인다.<sup>14)</sup> 유대인에 대한 17세기의 관심은 대요리문답(191문)<sup>15)</sup>과 공적 예배를 위한 예식서에 표현되어져 있다. 대요리 문답은 다음과 같다:

9) J. Van den Berg, "Eschatological Expectations," 142-43.

10) Ibid., 143.

11) Ibid., 144.

12) Ibid., 146.

13) The Geneva Bible(Madison : The University of Wisconsin Press, 1969) 74b.

14) Toon, ed., Puritans, 24.

15) 질문과 대답은 1647년 6월 22일 웨스트민스터 총회의 867차 회의에서 논쟁없이 토의되었다. Minutes of the Sessions of the Westminster Assembly (ed,

대인에 대한 그의 입장을 결정하도록 강요당하지 않았다.<sup>4)</sup> 그라플란트는 칼빈이 유대인의 미래에 대한 조직적인 언급을 우리들에게 남겨놓지 않았다는 것을 이미 주장했다.<sup>5)</sup> 그러므로 개혁주의 고백들은 유대인의 미래에 대해 침묵하고 있다.

비록 칼빈은 유대인의 미래에 대해 어떤 조직적인 입장도 견지하지 않았으나, 언약의 통일성을 강조하는 그의 신학적, 해석학적인 입장은 구약성경을 평가하기 위한 굳건한 기초를 놓고 있다. 칼빈의 신학에 있어서 구약성경을 중요한 위치에 두는 자연스러운 결과는 하나님의 고대언약 백성이 대한 '존경'으로 귀결된다. 판 텐 베르거(Van den Berg)가 주장한 것처럼<sup>6)</sup>, 칼빈의 후계자들은 유대인들에 대한 '호의 (regard)'를 물려받았다. 그는 설명하기를 유대인들에 대한 화란 칼빈주의자들의 관심은 구약성경의 히브리어, 유대인의 매혹적인 문화, 구약성경에 대한 칼빈주의적 흥미, 그리고 유대인들의 개종을 위한 희망등의 연구로부터 일어났다.<sup>7)</sup> 그러나 유대인들과의 접촉은 제한되었고, 결과적으로 이스라엘의 미래에 대한 문제는 교회에서 '강요되어지지' 않았다.

17세기에 유대인에 대한 큰 관심은 계르센에 의하면 다음과 같이 결론지어졌다. "우리는 유대인들에 대한 적절적인 언급에만 주의해서는 안되며 칼빈신학의 근본 특성에 더 주의해야만 한다."<sup>8)</sup> 이스라엘에 대한 고정된 입장 대신에 개혁주의 신학은 17세기에서 19세기 사이에 이스라엘의 미래에 대해 뚜렷한 '유동성'을 보여준다. 일찌기 보에티우스(Voetius, 1609—1676) 같은 신학자들은 열정적으로 이스라엘의 개종을 희망했다. 그는 개혁주의 공동체가 기도, 경건, 구약성경의 전전한 해석, 그리고 유대인에 대한 동정 등

4) S.Gerssen, *Modern Zionisme en Christelijke theologie* (Kampen : J.H. Kok, 1978). 또한 그라플란트에 대한 계르센의 반응인 "Tien opmerkingen bij Graaflands artikel 'Israel en het Christelijk geloof'" (*ibid.*, 209-17) 뿐만 아니라 그라플란트의 반응인 "Israel en het Christelijk geloof," *Theologia reformata* 21(1978) 198—208을 보라.

5) Graafland, *Verbond*, 103-11; VanGemeren, "Israel," 142를 비교해 보라.

6) J. Van den Berg, *Joden en Christenen in Nederland gedurende de zeventiende eeuw* (Kampen : J.H. Kok, 1969). 그의 작품의 한 장에 대한 개작인 "Eschatological Expectations Concerning the Conversion of the Jews in the Netherlands During the Seventeenth Century," 이 번역되어져 있고 Puritans, The Millennium and the Future of Israel : Puritan Eschatology 1600-1660(ed. Peter Toon ; Cambridge and London : James Clark, 1970) 137-53에 포함되어 있다.

7) J.Van den Berg, "Eschatological Expectations," 137-38.

8) S.Gerssen, *Modern Zionisme*, 157.

을 시행하면서 책임있게 유대인들을 다루어야만 된다고 믿었다.<sup>9)</sup> 보에티우스의 추종자이자 우트레흐트대학의 교수였던 에세니우스(Andreas Essenijs, 1618—1677)는 온 이스라엘의 개종이 이방인들에게 유익될 것이라고 가르쳤다.<sup>10)</sup> 켈만(Jacobus Koelman, 1633—1695)같은 보에티우스의 다른 추종자들을 유대인들이 팔레스틴을 회복해야만 하고 개종된 유대인들의 증거가 이방인들에게 빛을 줄 것이라고까지 가르쳤다.

.....이스라엘과 유다가 주께 돌아올 것이고 한 백성이되어 수세기간 함께 주를 섬길 것이다. 그리고 그들의 땅에 돌아와 예루살렘과 다른 황폐화된 곳들을 재건할 것이다. 그리고...이스라엘과 유다의 영광스러운 개종후에...이방인들의 대단히 많은 숫자가 개종될 것이다. 그리고 그들을 통해 그때에 전 세계가 영적 선을 회복하게 될 것이다.<sup>11)</sup>

이스라엘의 미래에 대한 가르침은 또한 카세이우스(Cocceius, 1603—1669)에 의해 발전되었다. 그의 추종자중 한 사람인 그로네베겐(Henricus Groenewegen, 1640—1692)은 하나님께서 "오랫동안 황폐된 그들의 나라를 언젠가 화해시키고 예루살렘을 짓밟은 이방인들 아래서의 고통의 때를 끝내실 것이다"라고 기도하면서 유대인의 미래에 대한 그의 희망을 표시했다.<sup>12)</sup> 개종시 유대인들은 이방 기독교인들과 더불어 팔레스틴의 유업을 즐길것이라고 그는 기대한다.

유럽대륙에서 종말론적인 열의는 또한 영국의 논의에서 자극을 받았다. 빗시우스(Witsius, 1636—1708)는 화란 신학자였는데 그의 언약에 대한 연구는 영어를 말하는 세계에서 읽혀졌다. 로마서 11장 25절 이하에 대한 베자(Beza)의 해석 즉 '온 이스라엘'이 유대인들을 의미한다는 해석은 영어권 세계의 종말론에 관한 논의에서 유대인들을 포함하도록 길을 닦았다. 1560년 제네바 성경<sup>13)</sup>의 가장자리 각주는 이스라엘을 '유대민족'으로 설명하고 있으며, 1599년 판은 이스라엘의 국가적인 개종이 구약 예언들에 의해 지적되어 왔다고 덧붙인다.<sup>14)</sup> 유대인에 대한 17세기의 관심은 대요리문답(191문)<sup>15)</sup>과 공적 예배를 위한 예식서에 표현되어져 있다. 대요리 문답은 다음과 같다 :

9) J.Van den Berg, "Eschatological Expectations," 142-43.

10) Ibid., 143.

11) Ibid., 144.

12) Ibid., 146.

13) The Geneva Bible(Madison : The University of Wisconsin Press, 1969) 74b.

14) Toon, ed., Puritans, 24.

15) 질문과 대답은 1647년 6월 22일 웨스트민스터 총회의 867차 회의에서 논쟁없이 토의되었다. Minutes of the Sessions of the Westminster Assembly (ed,

문: 두번째 간구에서 우리는 무엇을 위해 기도하는가?

답: 두번째 간구(그것은 나라에 임하옵시며이다)에서 우리와 모든 인류는 본질적으로 죄와 사탄의 권세아래 있다고 인식하면서 죄와 사탄의 왕국이 멸망되고 복음이 온세상에 전파되며 유대인들이 불리워지고 이방인들의 충만이 다 가오도록 기도한다; 교회는 모든 직분자들과 의식들로 준비되어지고, 부패로부터 깨끗해 되며, 시민 정부에 의해 지지되어지고 유지된다.; 그리스도의 법령은 순수하게 전달되어질 것이고, 아직도 죄에 빠져 있는 자들을 개종시키는데 효력을 미칠 것이고, 이미 개종한 자들을 확증하고, 위로하고, 세워 나갈 것이다.; 그리스도는 우리의 마음을 다스리실 것이며, 재림의 시간을 서두르시며, 우리는 그와 더불어 영원히 통치할 것이다.; 이 목적에 가장 잘 부합되도록 그는 그의 능력의 왕국을 다스리시기를 기뻐하실 것이다.

공적예배를 위한 예식서는 목사가 공적기도에서 '복음과 그리스도의 왕국을 온세계에 전하도록 즉 유대인들의 개종, 이방인들의 충만, 적그리스도의 멸망, 그리고 우리 주님의 급한 재림등을 위해 기도하도록' 가르친다. 대요리문답과 예식서 둘다 이방인들의 충만을 유대인들의 개종과 연결시키며, 이러한 사건들은 그리스도의 재림에 선행한다는데 동의한다.<sup>16)</sup> 이 기준은 달리슨(Dallison)이 결론짓는 것처럼 초기 청교도주의의 종말론적인 기대를 반영하고 있다. "유대인들의 개종과 이방인들의 충만(로마서 11:24이하)은 그리스도의 재림과 밀접하게 연결되어 있으며 이것은 초기 영국 청교도주의에서 확립된 교리와 동일하다."<sup>17)</sup>

비록 17세기는 유대인들의 대규모 개종과 몇몇 경우에서 개종 전 혹은 후에 팔레스틴을 유대인들이 회복<sup>18)</sup>할 것이라고 희망한 대륙과 영국의 개혁주의 신학자들 쪽에서 유대인들에 대한 강한 흥미를 보여주었으나, 모든 면에서 합의가 있었던 것은 아니었다. 미래에 대한 예언적인 기대의 다양한 관점들은 종말론적인 자유주의의 표현이었다.<sup>19)</sup> 제르센은 칼빈과 그의 추종자들의 종말론적인 개방성을 묘사하기 위하여 '반대감정 병존(ambivalence)

A.F.Mitchell and J.Struthers; Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, 1874) 387-88과 비교해 보라.

16) Edward D.Morris, *Theology of the Westminster Symbols*(Columbus: The Champlin Press, 1900) 730.

17) A. R. Dallison, "Contemporary Criticism of Millenarianism," in Puritans, 113-14.

18) R. H. Healey, "The Jew in Seventeenth-Century Protestant Thought," CH 46(1977) 76.

19) Toon이 편집한 Puritans의 27-39, 42-65페이지를 보라. 월센 이후의 영광을 주장하는 자들(Thomas Brightman, William Gouge, John Cotton, John Owen)이 있으며, 전 천년적인 재림을 주장하는 자들(J.H.Alsted, Joseph Mede, Thomas Goodwin)이 있다.

'이라는 개념을 도입했다.<sup>20)</sup>

반대 감정 병존은 종말론적인 문제들의 조직화에 별 흥미가 없었던 결과로써 19세기를 통해 널리 유행했다. 일반적으로 계몽주의 정신과 더불어 칸트와 해겔의 철학 체계가 성경과 조직신학자들에게 큰 영향을 끼쳤다. 구약의 자유주의-비역사화에 대항하여 보수주의자들은 종말론에 큰 관심을 보이기 시작했다.<sup>22)</sup> 전 천년주의(세대주의를 포함하여)는 예언들을 포함하여 구약의 문자적 해석을옹호했다. 클리포드(Th. Kliefeth, 1810-1865)는 19세기 동시대인들의 이성주의와 셀라이에르마허에 의해 도입된 주관주의에 대항하고, 고 교회 정통성을 옹호한 루터주의 고백 신학자였다. 그의 일생 동안 그는 종말론<sup>23)</sup>에 큰 관심을 가졌고 다니엘, 스가랴, 그리고 계시록<sup>24)</sup>의 주석을 썼다. 개혁주의 그룹내에서 전 천년주의를 주장한 유명한 사람들 이 또한 있었다. 쏘시에(Chantepie de la Saussaye), 건닝(Gunning), 그리고 코스타(da Casta)등이 그들이다.<sup>25)</sup>

전 천년주의의 베타적인 해석은 비 전 천년주의자들로 하여금 종교개혁 이후 수세기동안 견지해온 훌륭한 신학적 관점들을 버리라고, 또한 일관성이 있으라고 강요했다. 변화는 19세기의 마지막 시대 동안 즉 조직화가 도입되었을 때 일어났다. 입장들과 사고관들의 고정(역사적 전 천년주의, 세대주의 전 천년주의, 무 천년주의, 그리고 후 천년주의)이 어떤 문제에 대한 공개적인 토의를 방해했다. 즉 이스라엘의 미래, 유대민족의 고토 회복, 그리고 유대인들과 이방인들로 구성된 영광스런 왕국등에 관한 문제들에서 말이다. 페어번(Patrick Fairbairn, 1805-1874)의 저작들은 19세기 중기에

20) Gerssen, Modern Zionisme, 159.

21) Charles Hodge, *Systematic Theology*(Grand Rapids: Eerdmans n.d.)3.805-12.

22) James P. Martin, *THE Last Judgment: In Protestant Theology from Orthodoxy to Ristchl*(Grand Rapids: Eerdmans, 1963)165.

23) Ibid., 165-66.

24) 전공논문인 *Christliche Eschatologie*(1880)는 그의 생애의 말년에 쓰여졌다. *Eschatologie*에서 그는 두 심판의 교리를 변호한다. 첫번째 심판은 1000년의 통치 후에 오는 적 그리스도에 대한 심판이며, 마지막 심판이 되따라오는데 그때에 죄인들은 울법에 의해 심판받고 울법으로부터 자유로워진 기독교인들은 복음에 의해 심판받는다. Martin, *Last Judgment*, 168, and A. Kuyper, *Van de voleinding*(Kampen: J.H.Kok, 1935)4.437.와 비교해 보라.

25) Gerssen, Modern, 164-75; Graafland, *Vaste Verbond*, 120을 비교해 보라. 벌코프(Hendrikus Berkhof)는 Piscator, Alsted, Cocceius, Jurien, W.a Brakel, Vitringa, Bengel, Van Oetinger, Aubelen 그리고 19세기 신학자들이며 저술가들인 da Costa, Chantepie de la saussaye, Gunning, Van Oosterzee, J.Van Anderl, H.Hoekstra 그리고 A. Kuyper조차 포함하는 역사적 천년왕국설에 기초되어있는 고백적인 교회세계내에서 교회론적인 천년왕국설을 옹호했다.

일어난 예언적인 해석의 긴장들을 우리에게 보여준다.<sup>26)</sup> 그는 친숙하게도 예언적인 미래의 문제에 대한 세 가지 기본적인 해석학적 접근들을 보여준다.<sup>27)</sup> 그는 첫번째 접근을 유대인들의 고토 회복, 그리고 율법과 성전예배의 재건등을 예측하는 문자적 해석으로 이해한다(241페이지). 이 해석은 “예언을 단순히 미리 앞서 쓰여진 역사로 읽기를 주장한다”(242페이지). 그는 두번째 접근을 문자적이고 영적인 해석의 종합으로 간주한다. 이 주장에 따르면 유대인들이 기독교의 영향아래에서 영화롭게 팔레스틴으로 돌아올 것이다. 이 해석은 문자주의는 ‘유대인들과 땅에 관한 것에만’ 제한된다는 원리에 의존한다(243페이지). 그러므로 이 접근에 따른다면 땅의 회복을 포함하여 유대인들의 종말론적인 희망은 그들이 그리스도 몸의 지체가 된다는 문맥내에서만 이해될 수 있다. 그는 세번째 접근을 이스라엘의 국가적 회복, 유대인들의 율법, 회생제사의 회복을 거부하는 관점으로 이해한다. 이 때문에 그들은 “하나뿐만 아니라 나머지도 거부한다.” 유대백성들의 희망은 그들의 개종에 있으며 “그리스도 교회의 특권들과 희망에 참여하는 것이다”(242페이지). 이 마지막 관점은 ‘영적인 관점’이라고도 불리운다.

페어번은 우리가 익숙해 있는 천년주의의 범주에 의해 입장들을 분류하지 않았다. 만약 우리가 이 문제를 강조해야 한다면 전 천년주의의 대표자들은 첫째와 둘째의 그룹들이고, 후 천년주의의 대표자들은 둘째와 셋째의 그룹들이며, 무 천년주의의 대표자들은 셋째의 그룹들이다. 페어번은 각 그룹들의 해석학적인 관점을 비평하는데 이는 세 해석 관점들은 어느 것도 다른 해석 접근들을 배제할 만큼 충분히 일관되거나 논리적이지 못하기 때문이다.

페어번은 세 가지 원리로 결론을 내는데, 이것으로 인해 그는 종말론적인 논의를 영원히 종국시키고자 한다. 첫째로 신약은 ‘그리스도 왕국의 본질, 정체, 그리고 형태를 결정하는 모든 필수적인 원리들’을 포함하고 있다는 것이다(245페이지). 페어번은 메시야 왕국에서 이스라엘이 영광받을 것에 대한 구약 예언적인 희망은 왕국의 신약 가르침의 관점으로부터 해석되어져야만 한다고 주장한다.

둘째로, 실체가 그리스도 안에서 들어왔기 때문에 백성, 땅, 그리고 이스라엘의 미래에 관한 구약예언들은 모형적인 중요성 밖에 가지고 있지 않다

(Christ the Meaning of History [Grand Rapids : Baker, 1979]166). 그 목록에 있는 몇몇 이름들은 원문인 Christus de zin der geschiedenis (Nijkerk : G.F. Callembach, 1953) 157-58에서만 나온다.

26) Patrick Fairbairn, The Interpretation of Prophecy(2d' ed., London : The Banner of Truth Trust, 1964); The Typology of Scripture(2 vols. ; London : Funk and Wagnalls Co., 1900).

27) Fairbairn, Prophecy, 241-86.

(255페이지).

…땅과 종교제도와 더불어 이스라엘 백성들은 모형적인 성격에서 특별히 옛 언약에 속한다. 전체적으로는 그 특별한 면이 사라져 버렸기 때문에 그것은 그리스도와 복음세대 안으로 합병되었다.

세째로 예언자들은 위의 두 전체에 반대하는 어떤 것도 가르칠 수 없다. 페어번은 예언적인 해석의 진정한 의미는 ‘우리가 펼쳐온 관점들과 완전히 일치’ 해야만 한다라고 분명히 묘사한다(270페이지). 그는 우리가 조화를 추구하지 않는다면 예언과 성취가 서로 모순되는 것으로 보일 것이라고 주장한다(276페이지). 다양한 관점들을 나란히 놓은 것은 대조로 이끌려지는 테, 이것을 그는 ‘본성과 이성에 대한 적대관계’로 묘사한다(275페이지). 그러므로 구약과 신약은 내적인 일관성을 가지고 있다. : “예언자체와 그것에 대한 사도들의 사용은 다른 곳에서의 해석원리와 우리가 확정하려고 했던 원리들과 완전히 일치한다”(286페이지).

19세기 말에 종말론적인 입장으로서의 무 천년주의가 새로운 해석학으로부터 나왔는데 페어번이 주요 대변자였다. 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1895—1964)와 게르 할 더스 보스(Geerrardus Vos, 1862—1949)의 저작들은 그 변화의 대표자들이다. 두 신학자들은 그들의 종말론적인 입장이 규범적이라고 주장하는 천년왕국설에 대항했다. 둘다 세기의 전환앞에서 가르쳤고 저작했다. 바빙크와 보스 둘다 무 천년주의자들이었고 전 천년주의에 대항하여 논쟁에 가담했다.

바빙크는 이 주제를 다루면서 예언적인 단어에 대해 무 천년적인 접근을 시도했다.<sup>28)</sup> 한편 그는 이스라엘의 미래와 관련된 구약선지자들의 가르침을 요약했는데, 이것은 이스라엘의 개종, 메시야의 오심, 포로된 땅으로부터의 귀환을 포함하여 메시야의 백성들에 의해 즐겨지는 유익들, 성전과 경배의 회복, 그리고 왕국의 축복에 이방인들이 참여하는 것 등이다.<sup>29)</sup>

구약언어를 나타난 그대로 해석하는 대신에, 바빙크는 ‘지상적이고, 감각적인 형태의 예언들 내에’ 영원한 진리가 놓여있다고 주장한다(635페이지). 그는 구약의 지상적인 형태를 문자적으로 이해하는 해석학으로서의 천년주의에 강하게 반대한다.

자기의 해석학을 지지하기 위하여 바빙크는 두가지 기본적인 논증을 한다. 첫째로 구약언어는 비문자적인 해석을 요구하는 특수한 언어이다(639페이지). 바빙크에 의하면 선지자들은 상징이나 그림에 의해 대표되는 영원한 상태를 종말론적인 언어로 사용하였기 때문에 그들의 동시대인들은 이

28) H. Bavinck, Gereformeerde dogmatiek(Kampen : J. H. Kok, 1930)4. 622-34.

29) Ibid., 627-34.

해할 수 있었다(640페이지). 그러므로 선지자들 자체나 그들의 동시대인들이 무엇을 이해하였는지는 중요하지 않다. 그리스도의 성령이 무엇을 나타낼려고 하셨는지를 알기 위해서는 신약으로 가야만 한다.(641페이지) 첫번째로부터 추론된 두번째 원리는 “신약은 자체를 영적인 것으로, 그리고 구약의 완전하고 진정한 성취로 간주한다”는 것이다(641페이지). 몇몇 페이지에서 그는 신약이 구약의 신령화를 요구하는 방식을 묘사한다. 구약의 예언 메시지는 “완성, 성취, 그리고 열매에 의해 나무의 종류가 알려지기 때문에 구약의 설명인 신약의 빛에서 읽혀져야만 한다(641페이지). 그러므로 구약의 신령화는 “기독교신학의 창작물이 아니라 신약 자체로 부터 나온 것”이다(643페이지). 바빙크는 신약을 강조하는데 이는 그것이 ‘구약의 목표, 직접적인 연속, 그리고 진정한 성취’이기 때문이다(643페이지).

바빙크를 논한 결과 명백해지는 것은 그의 주장이 전 천년주의 특히 세대주의에 반대한 논증을 포함하고 있다는 것이다. 예를 들면 그는 쓰기를 “신약이 아니라, 구약이 삽입구이다. …그러므로 신약은 옛 언약의 노선으로부터 벗어난 샛길이거나 의곡이 아니다. 오히려 신약은 구약의 오래 기대된 목표, 직접적인 연속, 그리고 진정한 성취이다. 이와 다르게 생각하는 천년왕국설은 기독교의 본질과 충돌하게 된다”(643페이지). 그는 구약예언의 ‘적합한’ 해석에 대한 논의를 566단원에서 다음과 같은 말로 결론짓는다. “신약이 반 천년주의적이라는 일반적인 결론은 이미 내려졌으나 좀더 상세히 확립해야 할 것이 있다. 천년왕국설은 이스라엘의 국가적인 회개가 일어나고, 유대인들이 팔레스틴으로 돌아올 것이고, 그들 나라로부터 다른 민족들을 다스릴 것이라는 기대와 예수님의 재림을 연결시킨다”(644페이지). 유대인의 미래와 구약의 지위에 대한 관점은 다음 인용문에 강하게 나타나 있다.: “그러므로 신약이 유대인에 대해 가르치는 것은 믿는자들의 회중이 육체적으로 민족적인 이스라엘을 완전히 대체했다는 것이다. 구약은 신약에서 성취되었다”(647페이지).<sup>30)</sup>

이전 세기들의 ‘반대감정양립’의 성격은 바빙크가 전 천년주의와 논쟁하면서 사라진다. 그는 구약 선지자들의 메시지가 신약의 ‘그’ 가르침에 반대된다고 주장한다. 그가 믿기로는 무 천년주의가 신약의 진실하고, 유일한 종말론적인 조직이다. 그의 논증은 신약 가르침을 조직화한 것이었기 때문에 이전의 것을 대체하는 석의적인 결론들은 더 이상 긴장속에서 결합되지

30) Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhundert, 37-38에서 바빙크는 하르낙을 인정하면서 인용한다. 후회스럽게도 초대교회의 유대인에 대한 하르낙의 편향적인 해석은 바빙크의 논증에서 전면에 부각된다.

않는다. 바빙크는 마태복음23: 37-39; 누가복음13: 33-35; 누가복음21: 24; 그리고 사도행전3: 19-21 같은 국 소수의 절들이 이스라엘의 미래에 관한 그의 결론과 모순을 일으키는 것 같다고 시인한다. 그러나 로마서11: 11-32로부터 결론짓기를 “바울이 마지막으로 국가적인 개종을 기대했으나 팔레스틴으로 유대인들이 돌아오는 것, 도시와 성전의 재건, 그리스도의 가시적인 통치등은 언급하지 않았다. 그의 묘사에서는 이 모든 것들을 위한 여지가 없다”(652페이지).

고백적인 측면에서 보면 어떤 특수한 종말론적인 조직이 옳다는 명백하고 강한 확신을 막지 못한다는 것이 사실이다. 그러나 전 천년주의를 대항한 논증에 의해 바빙크는 구약의 예언적인 희망을 신약의 조화된 이해로 인해 희생시킨다. 여기에서 이스라엘을 위한 희망을 견지하는 신약의 구절들과 다른 석의적인 선택들은 조화되든지 아니면 완전히 고려되지 않는다. 신약과 마찬가지로 구약의 권위는 연합, 조화, 그리고 조직화의 관심 때문에 희생되는 것 같다.

보스는 바빙크와 동시대인이었다. 바빙크가 천년왕국설 해석자들로부터의 압력을 해석학적인 입장에서 대항하였던 반면, 보스는 신약석의와 성경신학을 강하게 강조함으로써 그렇게 하였다. 보스는 압력을 느꼈으나, 이스라엘의 개종을 위한 희망을 버리지는 않았다. 그의 교의학(Dogmatiek)<sup>31)</sup>에서 보스는 이스라엘의 미래 개종에 대해 상세히 파악하는 것이 왜 그렇게 어려운지를 묻는 질문에 답하면서 다음과 같이 말했다. “그것은 한편으로는 거룩한 땅으로 유대인들이 회복되는 것과 연결되어있기 때문이며, 반면에 천년왕국과 연결되어 있기 때문이다.” 천년왕국설을 고무시키는 데에는 두려움이 존재한다(26페이지). 그럼에도 불구하고 보스는 이스라엘의 개종을 희망하는 석의적인 기반을 긍정한다. 그는 “이스라엘의 개종이 명백히 예언되어 있다”(27페이지)고 생각하며 “유대인들의 배교와 귀환을 말하는 모든 구약예언들 특히 스가랴 12장과 로마서 11장”(26페이지)에 의해 이 결론의 기초를 놓는다. 로마서11: 11-15, 25-32에 대한 논의에서, 그는 parousia(재림)전에 “은혜로 불신 유대인의 대다수가 되돌아오는, 즉 자체로 ‘죽은 자로부터 일어지는 생명’이라고 불리워지는”proslempisia(받아들이는 것, 15절)를 희망했다.<sup>32)</sup> 그는 예수 그리스도안에서 구원을 발견한 이방인들에게 의해 유대인들이 충분히 시기하였을때(14절) 진정한 영적인 부흥에 이르게 되는 개심이 올 것을 기대한다. 이방인들과 유대 기독교인들의 충만이 이루

31) Geerhardus Vos, “Eschatologie,” Dogmatiek (Grand Rapids, 1910) 5.26.

32) Geerhardus Vos, “The ‘Coming’ and its Precursors,” The Pauline Eschatology (Grand Rapids : Eerdmans, 1961) 87.

어졌을때 parousia가 따라올 것이다. 보스는 연대기적인 연결이 본문에 포함되어 있다고 인정하지만 명확히 묘사하지는 않는다(88페이지). 비록 보스는 신약을 전 천년주의적으로 읽는 것을 맹렬히 반대하지만<sup>33)</sup>, 본문 자체의 석의가 그에게 유대인들의 미래 개종을 기대하도록 했다. 감정병존으로부터 한 가지 감정위주로 변화하게 된 것은 19세기에 처음으로 일어났다. 칼빈의 후예들은 독특한 종말론적인 관점을 발전시켰으나, 반대감정병존이 현저했다. 고백은 한 그룹이나 다른 그룹에게 편들므로 종말론적인 희망을 제한하지 않았다. 대조적으로 20세기의 종말론적인 관점들은 더 명확히 규정되어졌고 선택권은 더 제한되었다. 종말론에 관계된 반대감정병존은 '단일 감정'에 굴복했다. 후 천년, 무 천년<sup>34)</sup>, 혹은 전 천년이든지 종말론에 대한 각 조직적인 묘사는 '개혁주의' 정통에 대한 자기들의 배타적인 주장들을 열렬히 정당화한다.

이러한 관점들 중의 하나인 무 천년주의의 잘 정제된 좋은 예는 아담스(Jay Adams)의 '때가 가까운니(The Time is at Hand)'<sup>35)</sup>라는 책이다. 아담스는 오늘날의 가장 좋은 선택으로써 무 천년주의를 변호한다. 그는 후 천년주의가 제2차 세계대전 후 세계의 역사에 어울리지 않는다고 묘사한다(2페이지). 문자적인 해석 조직을 가진 몇몇 전 천년주의자들의 불만족이 전 천년주의의 미래를 어렵게 만든다(3페이지). 무 천년주의를 변호하면서, 아담스는 첫째로 그것이 '아름답게 조직된 종말론'이기 때문에 유일하게 흥미를 끈다고 논증한다(6페이지). 둘째로 그는 논증하기를 은혜 언약의 진술이 무 천년주의의 종말론적인 연대기와 잘 연관되는데 이는 현대의 불완전

33) Geerhardus Vos, "The Question of Chiliasm in Paul," *Pauline Eschatology*, 226-60.

34) 무 천년주의의 흥기는 20세기의 중간 동안 특히 제1차 세계대전 후에 후 천년주의가 쇠퇴한 것에 기인하고 있다. 에릭슨(Erickson)은 무 천년주의가 "후 천년주의의 위기"로부터 나왔다고 결론짓는다(*Contemporary Options in Eschatology : A Study of the Millennium* [Grand Rapids : Baker, 1977] 76). 자유분방한 천년주의와 후 천년주의 사이의 유사성이 대단히 뚜렷하여 후 천년주의자들은 해석학 체계의 도입으로 곤경을 벗어났다. 반순(Greg L. Bahnsen)은 후 천년주의의 쇠퇴를 자유주의, 진화론적인 발전주의, 그리고 세대주의의 출현에 올바르게 연관시킨다. 그러나 그는 후 천년주의의 붕괴는 "20세기의 전환점 바로후의 몇 년 동안에" 일어났다고 가정한다. "The Prima Facie Acceptability of Postmillennialism," *Journal of Christian Reconstruction* 3 (1976-77) 48-53. 내가 생각하기로는 후 천년주의의 종말은 19세기 천년왕국설에 의해 필연적으로 수반된 예언서의 새 해석학으로부터 결과되었다. 19세기 말 쯤에는 후 천년주의가 이전에 즐겼던 지위를 무 천년주의가 차지해 버렸다.

35) Jay Adams, *The Time is at Hand* (Philadelphia : Presbyterian and Reformed, 1970).

한 세대가 영원한 세대의 완전함에 의해 점령되어 질것이라고 기대되기 때문이라고 한다(13페이지). 그는 그의 입장(41페이지) 다음과 같이 요약한다.

실현된 천년왕국설은 일관성있고 잘 정돈된 조직이다. 여기서 모든 부분은 각자의 독특한 위치를 발견한다. 여기서 각 연속적인 세대는 이전의 세대와 완전히 조화를 이루면서 자연히 발전해 간다. 여기서 진행하는 세대들을 위한 신적인 계획은 논리적인 발전을 해 나간다. 각 세대는 자체의 독특한 색깔과 강도를 가지고 있으며 색깔들은 혼합되면서(겹치는 것이 아니라) 하늘의 캔버스에 각각 그려진다. 그것을 통해 모두는 은혜언약의 연합주체에 맞추어진다.

무 천년주의의 밝은 미래를 확신한 아담스에 대한 반응은 조직적인데 첫째로, 종말론적인 희망의 묘사인 후 천년주의는 이전의 매력을 다시 회복하고 있다. 신학은 전쟁, 불황, 그리고 다른 인간 외상에 의해 방해를 받게 될지 모르나 궁극적으로 신학의 올바름은 하나님의 말씀에 의해 결정되어져야만 한다.<sup>36)</sup>

둘째로, 기독교 희망 표현의 타당성은 그것으로부터 떨어져 나가는 사람들의 숫자에 의해 결정될 수 없다. 많은 신학자들이 이 세기의 시작시부터 후 천년주의를 버렸고 다른 이들은 전 천년주의의 문자적인 해석을 버렸기 때문에 무 천년주의가 가장 좋은 대안으로 나타났다고 가정된다. 폐인(J. Barton Payne)의 예언에 대한 노작은 역동적인 전 천년주의가 어떤 것인지를 증명한다.<sup>37)</sup>

36) Erickson(*Contemporary Options*, 62)과 비교해 보라: "후 천년주의는 지난 50, 60년사이에 인기가 상당히 떨어졌다. 크게는 이 결과가 석의적인 것보다 역사적인 것에 있다. … 후 천년주의를 포기한 것은 논리적이기라기보다는 심리적이다"(62페이지). 작고한 존 머레이 교수의 주석 중 로마서 9-11장의 해석은 후 천년주의를 옹호한다. 아이언 머레이(Iain Murray)가 역사적으로 상황에 잘 맞춘 저작인 *The Puritan Hope*(London : The Banner of Truth Trust, 1971)은 역사적 그리고 신학적으로 변호할만한 소망 즉 "예언자들에 의해 예언된 복음축복의 완전한 범위가 아직 실현되지 않았다"(76페이지)라는 것을 설득적으로 옹호한다. 훌서(Erroll Hulse)는 *The Restoration of Israel* (2nd ed. ; Worthing : Henry E. Waher, 1971)에서 또한 후 천년주의의 재발견을 말하면서 "오래된 후 천년주의 관점에서는 믿음의 르네상스가 있다"고 결론짓는다. 반순은 쓰기를 "후 천년주의에 대한 집착이 최근에 쇠퇴하게 된 것은 성경지식에 대한 증가나 강한 본문 논박으로 인해 나와진 것이 아니라 이 성주의, 세속화, 타락된 믿음, 새로운 해석학들(좋게 봐야 그릇된 해석학이며, 나쁘게 본다면 새로운 '비전')이며 신문석의 등에 기초되어 있는)의 침입 때문이다"(104-5페이지).

37) J.Barton Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy*(New York : Harper and Row, 1973).

세째로, 16, 17세기에서 희망을 묘사하면서 매혹된 것은 정확히 성경에 귀를 기울이고자 하는 열망이었다. 어떤 조직도 완전히 짜여지지는 않았다. 웨스트민스트 신양고백 자체는 미래에 관한 희망을 일반적으로 묘사하고 있기 때문에 중요한 상징으로써의 위치를 차지한다. 16세기에 칼빈의 추종자들의 반대감정 양립의 특성과 이스라엘의 미래에 대한 17세기의 묘사와 초기 종교개혁가들의 다양성은 좀처럼 정의된 종말론적인 입장들에 의해 미래세대의 양심을 끓어버리는 것으로부터 웨스트민스트 고백서들을 지켜주었다. 예언적인 구절들과 신약본문들이 조직에 맞지 않는 것 때문에 제거되는 한 아무리 '아름답게 조직된 종말론'<sup>38)</sup> 이더라도 웨스트민스트 신양고백보다 더 진보된 종말론의 '조직'이 될 수 있는가?

네째로, 은혜 언약의 진술은 이스라엘의 미래에 대한 믿음과 모순되지 않는다. 머레이(Iain Murray)는 이스라엘의 미래를 배제하는 신약의 해석을 올바로 반대한다. 청교도들에 대한 저작에서 그는 올바로 기록하고 있다.

그들이 주장한 모든 것은 어떤 방법으로도 신약의 경륜과 모순되지 않기 때문에 개인으로써의 이스라엘이 교회에 들어오며 그결과 머레이(John Murray)의 말처럼 '하나님의 전 세계적인 구원목적의 실현에서 특별한 디자인'을 수행하면서 미래에 위대한 부흥이 일어날 것이 틀림없다.<sup>39)</sup>

무엇이 희망의 완전한 통일에 기여하겠는가? 왜 우리는 반대감정 양립으로부터 단일감정으로 이전하였는가? 단일감정이라는 단어에 의해 세가지 종말론적인 관점들이 사실 그 지지자들에 의해 올바름, 일관성, 그리고 정통성을 배타적으로 요구한다.

이 질문에 반응하여 우리는 역사적이고 신학적인 요소들이 단일 감정의 발전을 설명한다고 보았다.<sup>40)</sup> 전 천년주의는 종말론적인 선택권을 조심스럽게 고려할 것을 강요했으나 그것은 개혁주의 신학과 양립할 뿐만 아니라 폐어번의 저작에서 잘 묘사된 예언의 '새' 해석학에 적합하다.

결론적으로 말하자면 19세기 중간 아래로 종말론적인 문제들에 대해 더

38) Adams, Time, 6.

39) Iain Murray, Puritan Hope, 76.

40) 아이언 머레이이는 비슷하게 성경의 통일된 해석을 향한 추세를 후회하는데 이 해석은 역사적 그리고 신학적으로 나올수 있는 다른 대안을 배제한다. 그는 다른 해석과 소망을 배제하는데 기여한 "세가지 믿음"을 제시한다. (a) 그리스도의 재림이 이스라엘의 개종을 선행할 것이라는 전 천년주의적 믿음 (b) 영적이고 우주적인 관점을 지지하면서 복음이 국가적인 회복을 배제하고 있다는 관점 (c) 소망과 양립할 수 없이 끊임없이 나빠지는 현재 역사와 성경에 대한 증거(Puritan Hope, 76-82).

조직적인 방법으로 다를 필요성이 제기되었다.<sup>41)</sup> 폐어번은 예언들에 대한 일관된 접근을 예증하고 있다. 그의 의도는 구약과 신약 사이의 차이를 조화시킬 수 있는 근본원리들을 제공하는 것이다. 그는 구약구절들이 약속과 성취사이에 어떤 긴장도 존재할 수 없다는 원리에 의해 해석되어져야 한다고 주장한다. 결과적으로 주님, 그의 사역, 그리고 하나님의 새로운 백성이 직접 나타나지 않는 어떤 구약예언 구절들도 모형적으로 해석되어질 것이다. 유대인, 예루살렘, 그리고 땅에 대한 약속들은 하나님의 새로운 백성, 새 예루살렘, 그리고 새 하늘과 새 땅에서 더 위대한 실재를 가지는 것으로 취급된다. 폐어번은 관점들의 다양성 가운데서 합의에 이를려고 희망했고 그는 성공했다. 한 세대이내에 후 천년주의는 사라져 버렸고 개혁주의 무리내에서(역사적) 전 천년주의는 인기가 없어졌다. 구약예언적인 구절들의 석의는 옥감의 면도칼같은 조사 아래에 들어왔다. 신약이 명백히 확증하지 아니한 것은 무엇이든 제거되었고 구약의 예언적인 언어는 모형적으로 해석되었다. '새로운' 개혁주의 해석학은 더 이상 "옛 것이 새 것 안에 나타나 있고 새 것이 옛 것안에 숨겨져 있다"가 아니라 "옛 것이 새 것에 의해 제한되고 새 것은 옛 것에게 상처를 입힌다."

'새로운' 해석학이 100년동안 이룩한 것은 고무적이지 못하다. 긍정적으로, 개혁주의 저작자들은 조직적이고 일관된 입장을 취했었는데 그들은 전 천년주의의 어떤 형태를 그리고 특별히 세대주의에 대항하여 계속해서 글을 쓸 수 있었다.<sup>42)</sup> 첫번째 부정적인 결과는 예언의 석이나 혹은 적어도 해석학적인 질문을 제기하는데 있어서 개방성이 결여되었다. 현재로는 예언에 관한 연구논문들, 연구들, 그리고 주석들이 결핍되어 있다. 두번째의 부정적인 요소는 구약과 신약의 관계에 대한 연구가 부정적으로 영향을 입고 있다. 신약에는 순수한 신학이 있는데 이것을 통해 구약이 여과될 수 있다는

41) 에릭슨은 주장하기를 후 천년주의는 19세기에 "완전한 형태로 처음 발전되었고" 무 천년주의와 후 천년주의의 여러 면들이 그때까지 같이 존재했다 (Contemporary Problems, 76). J.F.Berg, The Second Advent of Jesus Christ, not Premillennial (Philadelphia : Perkinpine and Higgins, 1895)와 비교해 보라.

42) Oswald T.Allis, Prophecy and the Church (Philadelphia : Presbyterian and Reformed, 1945); E.J.Young, Old Testament Prophecy(Philadelphia : The Committee on Christian Education, n.d.). The Prophecy of Daniel : A Commentary (Grand Rapids : Eerdmans, 1949). 보스는 수많은 구약예언의 문자적인 성취가 불가능한 것으로 보지만 "전 천년주의를 채용하는 것은 이 면에서 불가능의 영역을 대단히 제한시킬 것이다"라고 한다(Biblical Theology : Old and New Testaments [Grand Rapids : Eerdmans, 1948] 232).

가정이 있어 왔다.<sup>43)</sup> 신약의 해석자들이 의견의 일치를 보지 않는데, 어떤 신약신학이 구약해석의 모체가 되겠는가? 세번째 부정적인 요소는 교회의 설교와 가르침에서 구약이 상당히 낮은 위치를 차지하게 되었다는 것이다. 메시야 예언에 관심이 집중된 것은 별 문제로 하더라도, 구약예언에 나타난 하나님의 약속들은 하나님의 백성을 위한 관점으로부터 상당히 숨겨져 왔다.

이 논문의 시작시에 제기된 질문들에 답하고자, 칼빈 종말론의 '긴장'이 '입장'으로 바뀌어졌다는 것과 전 천년주의와의 논쟁은 주로 예언에 대한 '일관성있는' 해석학을 개발해야 할 임무를 떠맡고 있다는 것을 나는 주장한다. 내가 믿기로는 결과로서 생기는 해석학은 설교, 가르침, 그리고 20세기 교회의 생활에서 구약의 입장에 부정적으로 영향을 입혔다. '새로운' 해석학은 신약의 정적인 해석, 고정된 종말론적인 입장, 고정된 신약신학으로부터 구약에 이르는 조직적인 접근, 그리고 종말론적인 문제들에 관한 명료성 등을 가정했다. 문제는 우리앞에 계속 있다. 우리는 어떻게 신약의 빛 아래에서 구약예언들을 읽는가? 이 질문에 답하면서 우리는 여섯가지 전제를 발전시킨다.

1. 구약에 대한 개혁주의의 접근은 백성을 구원하시고자, 자기 백성에게 모든 복으로 복주시고자, 그리고 모든 것들을 회복하시고자 아버지께서 보내신 예수님이 구약과 신약의 중심 촛점이시다라는 주장과 더불어 시작한다.

개혁주의의 석의는 예언을 언약의 통일성이라는 관점에서 접근한다. 비록 하나님께서는 은혜의 다양한 통치(아브라함, 모세, 그리고 새언약)를 하셨으나 단지 한 은혜 언약만이 있다. 그러나 그리스도를 전후한 신적인 통치

43) Floyd E. Hamilton, *The Basis of Millennial Faith*(Grand Rapids : Eerdmans, 1955)53과 비교해 보라. 캠벨(Roderick Campbell)은 *Israel and the New Covenant* (Philadelphia : Presbyterian and Reformed, 1954), 56-57에서 구약이 해석되어질 수 있는 신약의 일곱가지 전제를 나열한다.

44) Calvin, *Institutes* 2.9-11; Hans Heinrich Wolf, *Die Einheit des Bundes. Das Verhältniss von Alten und Neuen Testamente bei Calvin*(Neukirchen : Neukirchen Kreis Moers, 1958); P.A.Verhoef, "The Relationship Between the Old and the New Testament," *New Perspectives on the Old Testament*.(ed. J. Barton Payne ; Waco : Word Books, 1970) 280-303 ; O.Palmer Robertson, *The*

의 차이는 신구약성경사이에 쇄기를 빼기 않는다. 칼빈은 불리하게도 구약과 신약을 구별하는 세가지 방법을 소개한다. : (1)율법과 복음; (2)약속과 성취; 그리고 (3)그림자와 실체.

구약과 신약은 둘 다 율법과 복음, 그림자와 실체, 그리고 약속과 성취를 포함하고 있다. 구약과 신약사이의 차이는 복음, 실체, 그리고 성취가 경험되어지는 범위에 있다.<sup>45)</sup> 율법, 약속, 그리고 그림자는 아직도 기독교인의 경험중 대단히 많은 부분을 차지하고 있다. 신약은 '그' 성취가 아니라 '그' 성취이신 예수님께서 오셨으며 마지막 상태의 복음, 성취, 그리고 실체를 완성시키기 위해 다시 오실 것이라고 기록하고 있다.

사도들은 예수님께서 구약성경대로 고난당하시고, 죽으시고, 살아나셨다고 증거한다. 그들은 복음이 모든 민족들에게 선포되기 이전에 (누가복음 24 : 44-47; 사도행전 1: 8; 28: 28과 비교해보라) 자신이 고난 받아야만 한다고 가르쳤던 예수님으로부터 이 해석학적인 관점을 전수받았다. 예수님께서는 그의 제자들을 세상에 내보내었는데 구약의 메시지와 구약에서 예언된 복음이 예수님안에서 발달과 궁극적인 목적을 가진다는 선포를 주면서 내보내었다. 그는 이스라엘의 구원이시다. 그는 옛것(예를 들자면 구약성경)을 새것(예수님자신)과 결합시키는 것을 다음과 같이 그들에게 가르치셨다. "그러므로 천국의 제자된 서기관마다 마치 새것과 옛것을 그 곳간에서 내어오는 집주인과 같으니라"(마태복음 13: 52). 구약은 예수님의 오심의 빛에서 읽혀져야만 한다. 구약을 그렇게 해석하는 사람은 람비의 해석과 다른 결론에 이르러야만 한다.

예수님의 가르침과 석의는 초대교회가 구약을 어떻게 이해했는지에 대해 많은 것을 아는 직접적인 자료가 되었다. 그러나 해석은 그와 더불어 마쳐지지 않았다. ...이와같이 초대 기독교인들은 성령의 직접적인 지도하에서 그리고 예수님 자신의 명백한 해석과 석의적인 관습으로 예수님에 의해 세워진 범주에 따라서 성경 연구를 계속해 나갔다.<sup>47)</sup>

사도 바울은 예수님을 하나님의 모든 약속들(물질적이고 영적인)이 확증되는(고린도후서 1: 20)메시야로써 묘사한다. 고린도 교인들에게 보내는 편

*Christ of the Covenants*(Grand Rapids : Baker, 1980); Paul Helm, "Calvin and the Covenant : Unity and Continuity," *Evangelical Quarterly* 55 (1983) 65-81.과 비교해 보라.

45) VanGemeren, "Israel", 135-39.

46) J.W.Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen : Van Gorcum, 1954)100.

47) Richard N.Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*(Grand Rapids : Eerdmans, 1974)78.

지에서 그는 예수님이 물질적인 우주로부터 분리되었다고 믿는 노스티주의 신학양식에 대항하는 논증을 편다. 예수님은 창조자, 유지자, 그리고 모든 것을 화목케 하시는 자이시다(골로새서1:15-23). 그를 통해 금생과 내생 모두에서 축복을 즐기게 된다(디모데전서4:8; 누가복음18:29-30; 마태복음6:33을 비교해보라). 사도 베드로가 해석은 사사로운 문제가 될 수 없다(베드로후서1:20-21)고 논증할때 그는 동일하게 해석의 '새로운' 상황을 명백히 고려한다. 더 나아가 구약의 해석은 구약에언에 의해 약속된 구원을 가져다 주시는 자이신 예수님께 집중되어져야만 한다(베드로전서1:10-12).

신약의 증거는 다음과 같은 확증을 결합하고 있다.

- (1) 예수님은 메시야이시다.
- (2) 메시야는 고난 받아야만 한다.
- (3) 복음의 우주적인 선포는 메시야의 고난에 뒤따라온다.
- (4) 예수님은 모든 약속들의 합법적인 상속자이시기에 구약에 포함될 약속들의 촍점이시다.

구약을 해석하는 사람은 구약 본문을 신약의 관점에서 해석해야만 한다. 그는 구약을 유대인의 책으로써 읽을 수 없다. 왜냐하면 구약은 기독교회의 성경이기 때문이다.<sup>48)</sup> "새것은 옛것안에 숨겨져 있다. 그리고 옛것은 새것 안에 드러나있다"는 잘 알려진 말은 다음과 같은 문제들을 답해주지 못한다. 예언적인 언어가 어떻게 다루어져야만 하는가? 어느 정도까지 신약이 구약에언의 문자적 해석을 내버리는지, 수정하는지 혹은 영향을 미치는지? 이러한 질문에 대한 답은 문자적 해석 대 영적인 해석의 구분으로 해결되지 못한다.<sup>49)</sup> 문제는 구약과 신약의 본질적인 관계에 있다. 아래에서 나는 첫째로 구약에 대한 접근법(전제2와3)을 그리고 그 다음에 유기적인 방법으로 신약을 구약의 해석에 연관시키는 방법(전제4, 5, 6)을 기술하고자 한다.

## 2. 언약의 통일성은 우리들이 예언들을 기꺼이 들을 수 있도록 하게 할 뿐만 아니라 과거에 예언들이 하나님의 백성들에게 말하였던 것을 이해하게 한다.

예언을 해석할때 유지해야만 하는 중요한 구분은 석의와 성경신학사이의 구분이다. 게르할더스 보스는 그의 성경신학에서 석의의 한 가지인 성경신학은 "성경안에 놓여져 있는 하나님의 자아계시의 과정을 다룬다"고 설명한

48) Brevard S.Childs, "Interpretation in Faith," Int 18 (1964) 432-49.

49) B.Mickelsen, Interpreting the Bible(Grand Rapids: Eerdmans, 1963)304-5.

다.<sup>50)</sup> 이 계시는 하나님의 구속목적을 해석해준다(14페이지). 그것은 "씨 형태에서부터 완전한 성장에 도달"하는 과정에서 유기적으로 전체와 관계되어 있다(15페이지). 만약 우리가 이런 유기적인 방법으로 구약에언의 메시지를 이해할려면 예언적인 단어의 역사적·문법적 석의의 결과들을 알아야만 한다.

처음부터 예언문학은 본문의 역사적·문법적 해석을 요구한다. 선지자들은 이스라엘에 대한 하나님의 심판과 또한 포로로 잡혀갈 백성들에 대한 좋은 소식들을 선포한다. 그들은 잘 알고 있었던 땅과 백성의 회복을 연결시킨다. 예언적인 단어는 마을, 포도원과 과수원, 양떼와 소떼, 도시들, 성문들의 회복을 포함한다. 그들은 통곡과 애통의 외침을 기쁨의 웃음과 환호로 바꾼 백성들로 가득찬 예루살렘과 유다의 모습을 보이면서 하나님의 백성을 들을 격려한다. 비록 그들의 땅이 황무지가 되고, 도시들이 평화로워지며, 들이 야수들의 거처가 되겠지만, 주님께서는 모든 것을 회복시키시는 은혜의 사역을 수행하실 것이다. 예를 들면 선지자 예레미야는 죄악된 민족에게 내리는 비침을 보도록 백성의 눈을 열고자 애썼다. 그는 강력하게 하나님의 심판을 외쳤다. :

나 여호와가 말하노라 이스라엘 족속아 보라 내가 한 나라를 원망에서 오게 하리니… 그들이 네 자녀들의 먹을 추수 곡물과 양식을 먹으며 네 양떼와 소떼를 먹으며 네 포도나무와 무화과 나무열매를 먹으며 네가 의뢰하는 전고한 성들을 칼로 파멸하리라.

(예레미야5: 15a, 17)

선지자 예레미야는 또한 약속의 땅에 대한 심판으로부터 백성들이 회복될 것을 선포한다.

나 여호와가 말하노라 그때에 내가 이스라엘 모든 가족의 하나님이 되고 그들은 내백성이 되리라 나 여호와가 이같이 말하노라 칼에서 벗어난 백성이 광야에서 은혜를 얻었으니 곧 내가 이스라엘로 암식을 얻게 하려 갈 때에라… 그들이 와서 시온의 높은 곳에서 친송하며 여호와의 은사 곧 곡식과 새 포도주와 기름과 어린 양의 폐와 소의 폐에 모일것이라 그 심령은 물湿润 동산 같겠고 다시는 근심이 없으리로다 할찌어다. 그때에 처녀는 춤추며 청년과 노인이 함께 즐기워하리니 내가 그들의 슬픔을 돌이켜 즐겁게 하며 그들을 위로하여 근심한 후에 기쁨을 얻게 할 것임이니라

(예레미야31: 1, 2, 12, 13)

남은 자들에게 주어진 희망은 포로된 유대인들에게 한 전망을 제시해 준다. 희망은 유대인들에게 의미가 있는 실재의 세계(땅의 회복, 도시들의 건

50) Geerhardus Vos, Biblical Theology, 13.

축, 들판 포도원의 기경, 그리고 양떼들을 먹임) 관점에서 표현되었다. 예언의 희망은 “나는 그들의 하나님이 되고 그들은 나의 백성이 될 것이다”라는 언약적 용어들로 요약된다. 그러나 새로워진 관계속에서 흘러나오는 축복들은 ‘물질적인 번영’으로 묘사되기에 하나님의 용서를 즐기고, 회복된 관계의 유익들을 즐기는 것으로 표현된다. 그들은 ‘그’ 땅으로부터 분리되었지만 하나님의 섭리하에서 희망의 위로를 받았다. 그리하여 그들이 하나님의 축복에 참여할 약속의 땅에 되돌아 올 것이다.<sup>51)</sup>

이사야가 회복을 묘사한 것은 예레미야의 묘사와 대동소이하다. 후자는 땅에 대한 회복의 유익들, 땅의 풍요함, 그리고 언약의 축복에서 나오는 모든 하나님의 백성들의 기쁨등을 강조한다(31: 33). 이사야는 지상의 언어로써 유다 회복의 축복들을 묘사한다. 하나님께서는 다시 자기 백성을 기뻐하시며(65: 19) 그들의 애통을 기쁨으로 바꾸실 것이다(17—19절). 백성들은 장수(20절), 번영(21—22절), 언약의 자녀들(23절), 하나님의 현존(24절), 그리고 평화(25절)의 복을 받을 것이다.

칼빈이 예언서들을 석의한 것은 구약에 대한 기독교적 접근의 한 장엄한 예인데, 거기서 그는 신약으로부터 ‘주요한 결론들’을 끌어내지 않는다. 칼빈은 소망에 대한 본문을 이해할 때 포로후 하나님의 백성들이 그 소망을 성취할 것으로 본다. 이런저런 주석이 포로민들에게 위로를 주는 것으로 소개된다.

…그는 도시와 왕국의 회복을 약속하시기 때문에 교회의 두번째 상태에서 기대되는 하나님의 은혜는 첫번째의 상태와 동일하다. 교회가 다시 번성하고, 왕국이 부, 영광, 능력, 그리고 다른 뛰어난 것들에서 유명해지게 될 때 하나님께서는 모든 재앙을 기억도 나지 않게 하실 것이다. 그러므로 하나님께서 단지 잠시 동안만 그의 교회를 싫어하신 것이 명백한 것 같다(예레미야30: 18, 36—37페이지).<sup>52)</sup>

칼빈은 인구의 증가를 먼저 포로후기시대에 적용시킨다(40—41페이지, 예레미야30: 20). 그리하여 그 땅으로 회복된 백성들은 또한 그 땅의 소출을 즐길 것이다.

여기서 선지자는 하나님의 호의가 확실하다고 주장하는데 이는 그들이 돌아올 때 하나님께서 포도를 심을 여가를 유대인들에게 주실 뿐만 아니라, 또한 평화와 안정 가운데서 그들로 열매를 즐기게 하실 것이기 때문이다(예레미야31: 5, 62페이지).

51) O.Palmer Robertson, The Christ of the Covenants(Grand Rapids : Baker Book House, 1980)274-78.

52) 칼빈주석들에 대한 인용들은 스코틀랜드 에딘버그에 있는 칼빈 번역사에 의해 출판된 영어판에 있다. 독자들의 편의를 위해 페이지 수가 기입되어 있다.

때때로 그는 본문을 역사적 그리고 문자적인 문맥으로부터 이탈시키는 직접적인 메시야적 해석을 반대한다.

유대인들과 기독교인들은 이 구절을 외곡한다. 왜냐하면 그들은 이것을 메시야의 시대에 적용하기 때문이다…그러나, 내가 말한 것처럼, 그들은 예언의 실제 의미로부터 상당히 멀리 떨어져 있다…그러나 누구든지 전 문맥을 잘 관찰해 보면, 그 선지자는 백성들이 그의 입으로부터 전에 들었던 교리들을 여기서 요약하고 있다는 것에 기꺼이 동의할 것이다(예레미야30: 4—6, 8페이지).

구약본문 자체의 구조가 칼빈으로 하여금 구약으로부터 신약으로 이동하도록 했다. 그는 구약에 메시야적 개념을 즉시 도입시키는 자들을 강력히 반대했다. 그는 종종 구약으로부터 신약으로 나아가는 것을 변명한다. 예를 들면 예레미야30: 9의 주석에는 “그러므로 이 예언을 그리스도께 적용하는 것이 필요하다…우리는 이 구절이 어떤 다른 방법으로 설명될 수 없다고 생각한다…이제 우리는 그 예언의 의미를 이해한다”(15페이지)고 한다.

### 3. 선지자들은 그리스도의 왕국, 영광, 그리고 포로기부터 완성까지 진전하는 발전을 말한다.

위험은 예언적인 소망의 성취가 특별한 시대에 제한되어 있다고 주장하는데 있다. 우리가 살펴본 것처럼, 예언자들은 언약적 관계의 회복을 예언한다. 이런 약속들은 유대인들이 바벨론 포로로부터 회복되었을 때 성취되었다고 말할 위험이 있다. 그러나 조심스럽게 문맥을 읽어보면 새언약의 약속, 성령의 부어주심, 그리고 메시야의 통치같은 단지 부분적으로 성취된 혹은 아직 성취되지 아니한 약속들의 어떤 면들이 남아있다(예를 들자면 예레미야31; 에스겔25—29; 37: 14—28). 포로후기 유대주의는 우리가 즐기는 것만큼 예언적인 단어의 성취를 즐기지 못했다. 그러나 신약기독교인들은 이 약속들이 그리스도안에서 우리의 것이지만 약속의 ‘실체’는 아직까지 우리의 것이 아니라는 것을 또한 알고 있다. 우리는 단지 다가올 실체의 “진지함(earnest)”을 가지고 있다(에베소서1: 13, 14). 성취는 그리스도 안에서 우리의 것이지만 그 실체는 주의 왕국이 완전히 확립될 때 비로소 경험될 것이다. 그러므로 우리는 바울의 기도로부터 위로를 발견하는데, 이는 에베소 교인들이 그리스도 안에서 소망을 가지고 있으며 “이 세대와 오는 세대”에서 그리스도의 궁극적인 통치를 포함하는 성도로써의 기업의 영광의 풍성함을 확신하게 될 것을 알게 된다는 것이다(1: 18—23). 성경에 나와 있는 성취는 정적인 것 예를 들면 특별한 사건에 제한된 것이 아니다. 그것은 천진되는 면을 포함한다. 포로후기시대의 발전은 그리스도 왕국의 도래와 직접적으로 관계되어 있고 현재 교회세대는 왕국의 성장과 발전을 보여

준다. 구약과 신약은 둘다 그리스도 왕국의 '진전'을 증거한다. 그리스도의 오심을 전후하여 성도들이 예언자들과 사도들이 증거한 완전한 회복의 소망에 가담했다. 이 시점에서 나는 왕국의 점진적인 진전이라는 칼빈의 개념을 소개하고자 한다. '점진적 진전'의 해석학은 구약본문을 존경하며 구속의 역사와 성취의 교회적 증거들을 발견한다. 석의는 독자들이 역사주의나 미래주의에 빠지지 않고 역사적인 것으로부터 종말론적인 것으로 나아가도록 허용하는 기술이다. 총점은 그리스도이며 그리스도의 유익은 구약, 신약, 그리고 완성에까지 미친다.<sup>53)</sup> 이사야서의 석의에서 칼빈은 성취의 메시지가 포로기로부터 완성까지 미친다고 반복해서 주장한다.

나는 미래시제—말할 것이다(will say)—가 바벨론 포로 뿐만 아니라 그리스도의 통치를 포함하는 구원의 전 기간에 관계된다고 생각한다(이사야40:1, 199페이지).

만물의 회복을 포함하는 포로로부터의 회복과 그리스도의 통치는 예수님의 사역으로부터 흘러나온다. 그 효력은 성도들의 포로 공동체에게까지 소급되며 주님의 재림시까지 모든 성도들에게 미친다. "그가 만물을 새롭게 하시고 회복하실 것이다"(이사야42:5, 292페이지; 비교. 49:8, 23페이지; 하; 65:17, 399페이지). 이 해석학적인 관점으로 인하여 칼빈은 포로기 공동체에게까지 모든 유익의 근원이신 그리스도를 끊임없이 바라본다.

그러므로 만일 우리가 이 예언의 완전한 진리를 발견하고자 한다면 우리는 그리스도에게로 와야만 한다. …그러나 이전에 내가 계속해서 묘사한 것처럼 백성의 회복은 그리스도에 의해서 수행된 교회의 개신과 밀접하게 연결되어 있다는 것을

53) 예레미야 31장과 이사야 65장에서 칼빈은 현재의 왕국세대에서 예언적인 약속들을 제한적으로 즐기고 있다는 문제를 명백히 제기한다. 그 유익들이 영적으로 혹은 물질적으로 보여지든지 우리가 축복을 제한적으로 즐기는 이유는 우리 속에 있다. 왕국이 우리안에서 약할때 왕국의 유익들은 동일하게 더 제한적일 것이다."만약 그리스도의 왕국이 우리안에서 약하고 연약하다면, 말하자면 우리가 하나님을 불신하는 민족속에서 살아가게 될 것이 명백하다. 그러므로 인간이 그렇게 큰 친절을 받아들일 수 없다면 그리스도의 왕국하에서 약속하신 것을 하나님께서 성취하지 않으신다고 의심할 이유가 없다"(예레미야 31:12, 85페이지). 비슷하게 "만약 그리스도께서 우리안에서 진실하게 완전히 통치하신다면 그의 능력은 의심없이 우리속에 넘쳐날 것이고 몸과 영혼을 활기차게 할 것이다. 그러므로 죄때문에 병, 고통, 노년, 그리고 다른 불편들에 노출되어 있으니 이것이 전가되어져야만 한다. 우리는 그리스도께서 우리를 완전히 소유하도록 허락하지 않으며 옛 것을 모두 버릴만큼 삶의 새로움을 진전시키지 않는다"(이사야65:20, 400~401페이지). 또한 "옛 사람이 계속 통치하며 그들에게 활동하는 것을 보니 투쟁과 전쟁이 또한 그들 가운데 존재하고 그들을 압도할 것임이 틀림없다(이사야65:25, 406페이지).

기억하는 것이 적합하다. 왜냐하면 하나님께서 포로로부터 자기백성을 구출하기 시작하신 것이 그리스도까지 계속되면 완성이 이르게 된다. 그리고 그것은 하나이며 동일한 구속이다(이사야43:8, 327페이지).

점진성의 강조때문에 칼빈은 성취를 '짧은 시간'(43:8, 327페이지)이나 '수년'(60:15, 292페이지)안에 제한시키려는 어떠한 시도도 반대한다. 회복의 목표는 만물의 완성이다. "그때 우리들은 완전히 새로와질 것이고 하늘과 땅도 또한 새로와질 것이며 그것들의 이전 상태를 회복할 것이다"(65:17, 399페이지).

그러므로 이스라엘이 포로로부터 회복된 것은 명확히 교회의 머리이신 그리스도에 의해 제공되어진 유익이다(49:8, 22페이지; 49:19, 35페이지). 이 기독론적인 강조때문에 칼빈은 포로로부터의 회복에 대한 성취를 유대적인 것으로 제한하는 어떤 해석도 거부하며 또한 그 예언을 영적인 구속으로 해석해 버리는 자들이 적당치 못하게 예언에 제한을 가하는 죄를 범한다고 고소했다.

이 예언은 사악하게도 유대인들에 의해 바벨론으로부터 구원받은 것에 제한되었고 부적합하게도 기독교인들에 의해 우리가 그리스도를 통해 얻는 영적인 구속에 제한되었다. 우리는 고레스لا에서 행해진 구원(역대하36:22, 23)으로부터 시작해야 하지만 우리 자신의 시대까지 그것을 끌어 내린다(이사야52:11, 103페이지).

더 나아가, 칼빈이 왕국의 진전을 말할때에, 그는 성취를 신약계시에 제한시키지 않는다. 그것은 그리스도를 전후하여 "만물이 완전히 완성될 그리스도의 재림까지" 포함한다(54:2, 136페이지). 게다가 칼빈의 논증은 유대인들이 얻은 유익들이 특별히 그리스도 안에서 택자에게 적용된다고 종종 반복하여 말하는 것으로부터 힘을 얻는다. "그는 유대인들이 그들의 원래상태로 돌아올 것이며, 그들이 그들 자신의 기업인 그땅을 즐기게 될 것이라고 주장한다. …그러나 이 은혜는 택자와 하나님을 진실하게 섬기는 자들에게만 제한 될 것이라는 사실을 알아야만 한다"(65:9, 388페이지 이하).

적합한 석의적 접근은 예언적인 단어들에서 시작하여 성취를 그리스도의 오심에 선행하는 기간에 적용하는 것이다(44:2, 135페이지). 그리스도께서 주시는 유익들은 물질적인 동시에 영적이다. "여기서 영이나 봄의 축복이 그리스도의 왕국 즉 교회에서만 발견된다는 것을 알아야 한다"(65:20, 401페이지; 비교. 58:11, 238페이지). 이 축복들은 그리스도 이전 그리고 또한 이후의 유대인들에게 미친다.

하나님께서는 끊임없이 그의 언약에 주의를 집중하고 계시기에 "그의 은사와 소명은 후회하심이 없다"(로마서11:29). 바울은 올바로 결론짓기를 그리스도께

나아오며, 그가 이루어 놓은 구원을 얻을 몇몇 남은 자들이 도대체 없을 것은 불가능하다고 한다. 그리하여 적어도 유대인들이 이방인들과 같이 모이게 될 것이며 그리스도 안에서 “한 우리안에 있게 될 것이다”(요한복음10: 16). (59: 20, 269페이지).

축복들은 가나안 땅 뿐만 아니라 전지구까지 미친다. 모든 면에서 이것은 유대인들에게 성취되지 못했다. 그러나 시작은 그들과 더불어 되어졌고 그들이 그들의 본토로 회복될 때 그들로 인해 후에 온 땅이 하나님의 자녀들에게 주어질 것이다. 그가 전에 말한 것처럼 성전의 회복은 예루살렘에서 완성되지 않고 온 세상에 미쳐야만 했다. 그래서 이 땅의 소유는 유대인들에게 제한되어져서는 안된다. 그것은 더 광범위하며 모든 사람들이 그것에 소명을 받고 있다. 그들은 믿음으로 아브라함의 자녀가 되며 그 땅의 상속자들이 된다(갈라디아서4: 28). (60: 21, 299페이지).

기독교인들이 어떤 물질적인 유익들을 즐기든지 그것들은 “택자들의 상태”가 불신자들의 상태보다 훨씬 낫다는 것을 느끼도록 세상에서 택자들에게 주어진” 하나님의 은사이다(61: 6, 310페이지; 비교. 65: 14, 395페이지). 신자들은 세계를 유업으로 받는 더 위대한 성취를 기대한다(61: 7, 312페이지). 그러나 그 성취는 하나님의 부성적인 사랑의 증거인 물질적인 축복에 의해 지지를 받는다.”우리를 향하신 하나님의 사랑이 얼마나 위대하신가! 그가 우리와 함께 거하시기를 즐기는 것 보다 더하면 더했지 못하지 않게 그는 우리의 변성을 기뻐하신다”(65: 19, 399페이지; 비교. 65: 10, 389페이지). 물질적인 축복을 평화로이 즐기는 것은 자기 백성에게 주시는 하나님의 선물이며(62: 8, 9, 330페이지이하) 특별히 이 세상의 ‘시민들’인 그들의 것이다.“하나님께서 우리를 품으시는 호의는 특별히 시민들에게 속해있다”(64: 4, 365페이지). 이생의 유익은 우리를 회상시키며, 영생의 ‘더 크고, 더 많은 뛰어난 축복들’을 고려하도록 우리를 초대한다(65: 10, 389페이지; 비교. 65: 14, 394페이지). 칼빈은 예언적인 희망이 물질적인 축복 뿐만 아니라 동등하게 영적인 축복에 적용된다고 강조한다.“그러나 우리는 동일하게 영적인 의미를 고려해야만 한다”(65: 10, 390페이지). 그 유익들은 물질적인 힘, 노년, 부의 평화로운 즐김, 다산, 평화, 노동의 열매, 그리고 휴식을 포함한다(65: 20—24, 400—403페이지). 그 유익들을 완전히 즐기는 것은 두 가지 면들 즉 개인적이고 종말론적인 면들에 의존되어 있다. 첫째로, 옛사람을 굽복시키는 것은 직접적으로 그 유익들을 개인적으로 즐기는 것과 관계되어 있다.

…만약 그리스도께서 우리안에서 진실하게 완전히 통치하신다면 그의 능력은 의심없이 우리속에 넘쳐날 것이고 몸과 영혼을 활기차게 할 것이다. 그러므로 죄 때문에 병, 고통, 노년, 그리고 다른 불편들에 노출되어 있으니 이것이 전가되어야만 한다. 우리는 그리스도께서 우리를 완전히 소유하도록 협력하지 않으면서도

옛것을 모두 베릴만큼 삶의 새로운 전진시키지 않는다(65: 20, 400페이지 이하).

둘째로, 완전한 즐김은 예수님이 만물을 회복하실 종말을 기다린다.“그리스도께서 통치하실 때 만물이 완전히 회복될 것이다. …모든 것을 자체의 상태와 질서로 되돌리는 것이 그리스도의 직분이다. …그때에 부패가 제거되어지고 세계는 그 기원으로 돌아올 것이다”(65: 25, 405페이지 이하).

B.C.와 A.D.의 복음을 적용가능하게 하는 것은 언약의 통일성이다. 복음은 하나님의 모든 자녀들에게 적용된다.“그 예언자가 바라본 것은 실재로 바벨론에 포로로 잡혀가 있었던 백성들이었다. 그러나 우리는 이 교리를 우리 자신들에게 또한 적용해야만 한다”(이사야40: 29, 237페이지). 비슷하게 그는 기록하기를 “그 예언자가 그 자신의 세대를 고려하는 동안 그는 이 교리를 세계의 모든 세대들에게까지 확장시켰다”(41: 4, 262페이지).

약속의 점진적 실현이라는 칼빈의 교리는 구약과 신약 사이의 연결을 성취의 연속성에서 찾는다.<sup>54)</sup> 칼빈에게 있어서 바벨론 포로로부터의 회복사역은 하나님께서 세계를 회복시키시는 시작이다.“이제 이러한 것들은 주님께서 구속자 그리스도에 의해 세상을 자기에게로 되돌리셨을 때 훨씬 더 풍성히 성취되었다”(41: 19, 268페이지; 비교. 43: 19, 341페이지; 55: 13, 173페이지). 다른 곳에서 그는 말하기를 “포로상태가 끝나는 것은 교회의 완전한 회복을 포함했다”(42: 1, 284페이지). 칼빈은 그 의미를(이러한 말들 조차도 성취되어진 것 같다) 그리스도의 오심까지 확장시킨다.

…하나님께서 유대인들을 자유롭게 회복시키시고, 스룹바벨, 에스라, 그리고 노헤미야의 사역을 사용하셨을 때 이러한 것들이 성취되었다. 그러나 동시에 그것들은 그리스도의 오심 즉 교회가 세계의 모든 곳으로부터 모여들 때까지 전진해야만 한다. (52: 9, 101페이지).

54) 다른 강조는 그리스도 왕국의 영성이다. 그는 주장하기를 회복의 물질적인 본질에 대한 구약의 강조는 적합한 언어이다. 그러므로 칼빈은 성취에서 불연속적인 요소를 말한다.“그들(예언자들)은 그리스도의 왕국을 미숙한 백성들의 이해에 적합한 방식으로 묘사한다. 그러므로 그들은 그들 앞에 외부적인 상징들을 내어 놓는다. …이것이 예언자들이 그리스도의 왕국을 지상의 왕국들에 비교하면서 드러내어놓는 이유이다. 우리는 또한 구약에 특이성이 있었다는 것을 알고 있다. 구약에서 하나님은 후에 복음서에서 명백히 계시된 것을 그림자로 덮었다. 그리스도 안에서 하늘의 것들이 우리에게 열렸다. …그러므로 예언자들이 신실한 자들에게 술, 기름, 그리고 밀을 약속할 때 그들의 목적은 유년기의 상태와 이해에 따라 그들의 마음을 점차 더 고상한 것들에게 이르도록 하는 것이었다. …영적인 것들은 이러한 상징들하에서 전달되는데 백성들은 점차로 그리스도의 영적인 왕국에 즉 아직까지는 그림자와 모호함에 쌌여 있는 것에까지 오르게 된다”(예레미야31: 12, 82—84페이지).

그리므로 성취는 완전한 상태가 아니다. 성취는 구약, 신약, 그리고 교회의 역사를 통해 우리를 이끌어 나가는 과정이다.<sup>55)</sup> 그리스도 이후의 성도들은 “소망” 즉 다가오는 더 큰 성취의 소망때문에 그리스도 이전의 성도들에게 연합된다. 매일은 진전의 사슬에 연결되어 있으며 택자는 하나님의 계획이 수행되는 것을 보고 즐긴다. 칼빈은 매일의 성취를 다음과 같이 묘사한다. “이것은 단지 한번만 성취되지 않고 매일 성취되는 과정에 있다”(61: 9, 315페이지). 종말론의 현존은 칼빈으로 하여금 새하늘과 새땅에 대한 이사야의 예언(65: 17—25)을 포로기부터 주님의 재림까지 하나님의 백성을 회복하는 것에 대한 언급으로 해석하게 한다. 그것은 그리스도의 첫번째 오심 이전에는 불완전하게 나타났고 지금은 계속해서 “진전과 수행중에 있고 … 이러한 것들은 제한되어 있는 마지막 부활시까지 성취되어지지 아니할 것이다”(65: 17, 398페이지).

칼빈에게 있어서 구약교회와 신약교회 사이에는 어떤 차이점들이 있다. 그리스도의 왕국은 ‘영적’이다(59: 21, 271페이지; 61: 5, 309페이지). 더 나아가 이방적인 요소가 훨씬 더 현저하다(60장, 289페이지 이하). 세 번째 차이는 그리스도의 오심과 그에 따른 잇따른 축복이래로 교회가 누리는 탁월함과 영광이다(60: 17, 295페이지). 네번째 차이는 촛점이 가나안 땅으로부터 온 세계로 이동되었다는 것이다(6: 11, 317페이지). 그러나 현재와 미래의 실체사이에는 끊임없는 긴장이 있다. 기독교인은 이 세상의 시민이기에 교회의 머리이신 그리스도로부터 모든 유익들(영적 그리고 물질적)을 받는다. 그러나 동시에 그는 천상의 고향으로 가는 순례자이다.

#### 4. 신약은 구약예언메시지의 성취로써가 아니라 그 메시지를 확증하고 구약예언의 모든 기대가 성취될 보증을 제공하는 것으로 보아야만 한다.

신약의 메시지는 구속의 현존에 집중하고 있는 반면 구약은 다가올 구속을 지시한다. 신약은 또한 구약의 약속이 실현되어짐을 확증하기 위해 구약을 되돌아본다. 더 나아가, 신약은 구약과 더불어 마지막 회복을 지시한다. 그러므로 신약의 삼중적인 기능은 구약예언 메시지를 확증하고, 구원의 현존을 선포하고, 예수님안에서 모든 예언의 약속들이 성취될 것이라고 선언

55) W.J.Beecher, *The Prophets and the Promise*(New York : Thomas Y.Crowell Co., 1905)와 비교해 보라. 그는 “누적되는 성취”가 있다고 주장한다. 즉 “약속은 즉시 성취되기 시작할 것이며 또한 잇따른 기간들의 미래를 통해 성취될 것이다”(129페이지). O.Palmer Robertson은 “다—단계 성취(multi-Staged fulfillment)”라는 용어를 선호한다(*Christ of the Covenants*, 298-300).

한다. 구약예언을 석의하는 사람은 예언적인 소망이 신약에서 성취되지 않는다는 것을 명심해야만 한다. 성취는 우리 믿음의 창시자이며 종결자이신 예수님 안에 놓여있다. 사도적인 메시지는 그를 증거한다. 예수님과 사도들은 구속의 ‘현재’를 강조하면서 더 큰 성취를 지시하신다. 하나님의 약속내에 있는 소망의 기초인 예언적 메시지의 완전한 영향을 놓치지 않기 위하여 기독교석의가들은 구약메시지로부터 신약으로 나아가며, 그리스도 왕국의 진전을 탐구하며, 예언이 성취되었고 현재 성취중에 있으며 그리고 성취될 방법을 더 분명히 결정하기 위해 예언적 메시지로 다시 돌아간다. 위험은 신약을 구약에 넣어 읽는 것이며 그결과 신약인용에서 나오지 아니하는 구약구절에 있는 소망과 약속의 축면들을 상실하게 된다. 그라플란트는 우리의 관심을 다음과 같이 표현한다.

신약으로부터 구약으로 이동하는, 여기서는 구약약속의 영적인 본질만이 강조되는 운동만이 있는 것이 아니다. …반대편으로 움직이는 여지가 있다. 여기서 우리는 구약으로부터 신약으로 이동하는데, 구약과 신약 양자 즉 기록된 계시 내에서 지상적이고 피조적인 것을 포함하여 구속의 전체 성격을 강조한다. 구약과 신약이 동시에 이해되어지는 여유를 가지는 이 균형은 우리가 확신하건대 성경을 하나님의 계시로 보는 개혁주의 해석학의 가장 근본적인 특성들 중의 하나이다.<sup>56)</sup>

칼빈으로 돌아가보면, 그는 예언적인 말의 완전성을 예민하게 느꼈다는 것이 확실하다. 그는 조심스럽게 자기자녀를 위해 우는 라헬의 잘 알려진 말들을 고려한다. 이것은 베들레헴에서 어린아이들이 잔인하게 살해된 것을 강조하기 위하여 마태에 의해 인용되어졌다(예레미야31: 15이하 ; 마태복음 2: 17, 18). 우선 칼빈은 예레미야의 예언을 문맥적으로 “그녀의 자손들이 멸망되고 그땅에서 사라지게 되었을 때”(90페이지) 즉 포로시대에 유대인들이 살해된 것에 관계시킨다. 다음으로 그는 예레미야 예언의 성취인 즉 약 600년 전에 일어났던 동일한 사건의 다른 예로써 그 구절을 마태가 사용한 것으로 본다.

…마태는 전에 일어났던 것과 동일한 것이 그리스도가 오실때에 일어났다고, 즉 온마을이 황폐되어 줄어들었을때 일어났다고 말한다. 새로운 것을 불쾌하게 생각하는 것을 제거하기 위한 것이 그 복음전도자의 목적이었다. 우리가 아는 것처럼 사람의 마음은 전에 결코 들어보지 못했던, 기대하지 못한 새로운 것에 대해 두려움을 느낀다(90페이지)

마지막으로, 그는 마태의 인용을 구약에 바로 접어넣어 읽어서 예언적인 말의 의미를 재한하는 해석자들을 반대했다.

56) Graafland, *Het Vaste Vervond*, 99.

아무 이유없이 해석학자들은 이 구절을 풍유적으로 설명함으로 스스로에게 괴로움을 당한다. 마태는 고대역사의 권위를 줄이고자 하지 않았다. 왜냐하면 그는 이것이 어떤 의미로 전에 말해졌었는지를 알았기 때문이다. 그러나 그의 유일한 목적은 유대인들이 그 살해에 그렇게 놀랄 이유가 없다는 것을 상기시키는 것이다. 왜냐하면 전에 그 지역은 황폐되었고 많은 가족이 있었던 어머니가 자기 모든 자녀들을 잃었던 것처럼 모든 거민들이 잃어졌기 때문이다(90페이지이하).

이사야40:3을 마태가 인용했는데(3:3) 칼빈의 이사야 주석에서는 이것을 위와 비슷하게 취급한다. 그는 주장하기를 ‘목소리’와 ‘복음’(40:1-2)은 직접적으로 이사야 이전부터 내려오는 모든 선지자 계열에 적용되며 이 예언적인 말은 가장 위대한 선지자인 세례요한에게서 완성된 성취를 본다고 한다(이사야40:3, 204페이지이하).

세번째 예는 그의 이사야 주석에서 다시 나오는데, 거기에서 칼빈은 단어와 의미사이에 구분을 둔다. 이사야64:4에서 그는 바울이 그의 설명에서(고린도전서2:9) 구약본문의 의미를 손상시키지 않았는지를 묻는다. 칼빈의 반응은 다음과 같다. 사도들은 “단어들보다 더 큰 문제에 더 많이 관심했고 그들이 가르치는 것을 이해할 수 있게 성경의 구절에 독자들의 주의를 집중시켰다”(364페이지)는 이유에서 바울이 이해한 것은 선지자의 이해와 모순되지 않는다.

칼빈의 석의 모델은 그의 주석들에서 가장 잘 묘사되어 있다. 그는 신약을 구약에 넣어 읽는 것을 스스로 삼가했다. 그의 구약 주석들의 깊이는 구약본문에 대한 그의 조심스런 주의에서 잘 밝혀진다. 만약 그가 그렇게 하지 않았더라면 그의 석의는 기독론적이 되었을 것이며 공상적이고, 교묘하지만 본문과 조화를 이루지 못한다고 사람들에게 거절되었을 것이다. 그 당시의 상황은 중세교회에서 발전되었고 마틴루터(그는 자기의 해석이 본문의 역사적—문법적 해석이었다고 생각할지라도)에 의해 계속해서 더 넓게 옹호되어진 기독론적 해석을 선호하였다. 대조적으로 존 칼빈은 석의가로서 하나님의 ‘전체’ 말씀 즉 구약과 신약 양자에 민감했다. 결과적으로 그는 그의 주석들에서 신약을 구약에 넣어서 읽지 않았다. 그의 석의적 천재성은 다음에서 잘 나타나는데 그는 신약에 있는 구약의 인용들을 ‘성취된’ 것으로 무턱대고 찬성하지 않고 그 자체의 중요성때문에 본문에 ‘귀 기울이 고자’했다. 그는 비록 구약에 대한 해석학적 방법론을 개발해내지 않았고, 완벽하게 모든 문제들을 풀지는 못했으나 한가지 사실은 명백하다. 즉 석의가 기초이다. 루터주의 학자인 볼프(Wolf)는 칼빈의 이 기여에 주의한다.

동시에 칼빈가르침의 발전의 기초를 얻는것은 석의로부터이지 연합단위의 미리 요청된 한 명제로부터가 아니라는 것을 강조하는 것이 중요하다.<sup>57)</sup>

57) Wolf, Die Einheit, 121.

이 과정을 회피하는 어떠한 시도도 본문에 완전히 귀 기울이지 않거나 신약에 의해 포함되어지지 아니한 의미를 구약에 짐 지우는 위험에 직면케 된다. 페어번은 구약의 예언서들이 ‘예언과 성취를 연결시키기 위하여’ 역사적인 문서들에 제한되어 있다고 주장했다.<sup>58)</sup> 그는 그리스도 안에서 이루어진 성취가 종말론적이고, 구약과 신약 양자가 다 가장 위대한 성취에 보충적인 방법으로 놓여져 있다고 평가하는데에 실패했다. 위험은 신약을 구약의 중심 요점들을 평가하는 ‘심판자’ 혹은 ‘자’로써 보는 것이다.<sup>59)</sup>

구약 예언들이 영원한 성취를 가리키고 있다는 모형론적인 접근은 신약이 이미 구약 즉 의식법, 성전예식, 희생 제사들, 그리고 제사장직 등을 성취했다고 하는 곳까지 나아가는 것이다. 종말의 본질을 우리가 잘 모른다는 관점에서 역사적—문법적 접근이 성취가 완성될때까지 모형론적인 연결들을 억제하도록 한다.<sup>60)</sup>

칼빈의 이사야 석의로부터 명백해지는 것은 그가 약속의 성취를 포로기로부터 만물의 회복기까지 적용했다는 것이다. 더 나아가, 그는 예수그리스도의 교회를 격려하여 예수님사역의 열매이며 교회가 기다리는 더 큰 유익들을 가리키는 바늘인 현재의 영적 그리고 물질적 유익들을 즐기도록 하는데 주저하지 않았다. 구속사의 모형, 원형 구조는 대단히 중요하지만 그 구조에 종말론적인 조직을 도입시키면 원형이 완전히 제한되며, 그 결과 구약의 예언들을 프로그램화시켜 이해하게 되며 제한된 해석을 하게 된다. 예수님 당시의 유대인들은 메시야 시대에 관해 그들 자신의 해석을 가지고 있었으나 그들의 모형, 원형 구조는 우리 주님에 의해 거부되었다. 칼빈은 예언들을 적용할때 이 방법론을 거부한것 같다.“여기에서 우리 신학자들은 길을 잊게 되고, 어떤 특별한 시대에 이러한 약속들을 제한시켜 풍유를 강요하는 결과를 낳는다. 그들은 모든 예언들을 왜곡하고 십자에 곡해한다”(예레미야 31: 24, 117페이지).

구약의 해석은 신학화의 중요한 면이다. 구약과 신약은 그리스도를 증거하고 있으며 그리스도의 재림에서 성취를 발견한다. 만약 구약과 신약의 관계가 우월하고 열등한 관계로 생각되어진다면 구약의 증거는 점차적으로 사라질 것이다. 그러나 만약 우리가 “그리스도는 모든 것의 뿌리이다. 그 안에서 그리고 그로부터 만물이 나온다”고 믿는다면 구약을 약속의 범주에,

58) Fairbairn, Interpretation, 192.

59) H.M.Kuitert, Mensvormigheid(Kampen : J.H.Kok, 1967)48-49

60) Beecher(The Prophets)는 예언적인 모형을 “선지자들의 성격, 경험, 그리고 사역”에 제한시키며 예언적인 어조들을 제외시킨다(127). 또한 O.Palmer Robertson(Christ of the Covenants, 300)은 모형론을 설명이 없는 해석원리라고 소개한다.

신약을 성취의 범주에 놓지는 않을 것이다. 도리어, 구약과 신약은 같이 약속들과 성취들을 포함하고 있으며 완성의 시기인 마지막 성취를 예고하고 있다. 그러나 현 세계의 끝과 영원한 상태를 기대하면서, 해석자는 자신의 한계 즉 그는 거울을 통해 미래를 희미하게 본다는 것을 깨닫는다.

### 5. 점진적인 성취의 해석학은 모든 세대에서 이스라엘을 위한 소망을 계속해서 포함한다.

점진적인 성취의 해석학은 성취의 역사를 구약에서의 하나님의 백성으로부터 시작하여 만물의 회복까지 계속되는 것으로 본다. 이스라엘, 에브라임, 그리고 유다에게 주어진 약속들은 모든 택자들에게까지 확장되며 하나님의 백성에게 육체적이고 물질적인 축복뿐만 아니라 왕국, 메시야적 통치, 사죄, 하나님의 현존등을 확신시킨다. 예언적인 표현은 우리 주님과 사도들이 사용한 방법에 적합해야 하며 문학적으로 그리고 지리적으로 조건지워진 것과 같아야 한다(예를들면 미가4:4의 포도나무와 무화과나무). 그리스도 안에 있는 모든 자들에게 약속을 펼때에 유대인의 위치에 대한 해석학적인 문제를 고려함이 없이 성취의 역사를 교회에 제한시키는 위험이 있다. 예언자들은 유대인들에게 글을 쓰고 있으며 하나님의 구원 경륜에 있어서 그들에게 뛰어난 위치를 제공한다. 그들이 유대인들과 이방인들의 영적인 연합을 말할때마다 그들은 왕국에서 유대인을 위한 뛰어난 위치를 유보해 놓는다. 예를 들면 이사야는 구속자가 오실때 유대인들에게 주어질 영광을 묘사하는데 그때 이방민족들이 그들의 빛에 나아올 것이다(59:20; 60:1-3). 예수님이 오심은 첫째로 유대인에게였다(마태복음10:5-6; 15:24). 또한 사도바울은 비록 이방인들의 사도로 부름을 받았으나 “먼저는 유대인에게 또한 헬라인에게로”라는 원리를 유지했다(로마서1:16). 누가복음—사도행전은 바울의 동역자인 누가의 관점에서 유대인의 신학을 묘사한다. 누가복음에 독특한 탄생기사는 예언적인 메시지에 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 중언(2:38)등에 잘 나타나 있다. 우리는 누가복음—사도행전이 예언의 해석에서 이스라엘의 해석학적인 문제를 신약적인 관점에서 본 것으로 간단히 생각할 수 있다.

탄생기사의 언어와 개념적인 틀은 헬레니즘적인 세계보다는 구약에 뿌리를 두고 있다.<sup>61)</sup> 탄생이야기의 찬송, 발설, 그리고 기도는 다음과 같은 사

61) I.Howard Marshall, Luke: Historian and Theologian(Grand Rapids: Zondervan, 1970)96.

실을 축하한다. 구원이 이스라엘에 이르렀다(1:68-69; 2:11). 적들로부터의 구원이 경험될 것이다(1:71). 메시야 시대가 도래했다.(1:51-55, 72-75; 2:11, 14; 2:29-32). 사죄가 경험될 것이다(1:77). 하나님께서 아브라함과 다윗과 더불어 맺은 언약을 기억하셨기 때문에 하나님의 모든 약속들이 성취될 것이다(1:55, 69, 73; 2:29).

탄생기사는 예수님의 생애에 대한 단순한 서언이 아니다. 누가복음—사도행전에서 발전된 누가의 신학의 주요한 주제는 탄생이야기에 묘사되어 있다.<sup>62)</sup> 한 중요한 가닥은 예언적인 말에 복음(evangelion)을 연결시키는 것이다. 예수님의 사역은 구약계시와 일치한다(누가복음24:44-47). 그리고 아브라함과 다윗에게 하신 하나님의 약속은 예수님안에서 성취되어지고 있다. 탄생기사에서 누가는 예수님을 오신 메시야(“그는 사람들에게 평화를 가져다 주시고 하나님을 영화롭게 하신다…그 구원은 구약에 나타난 하나님의 약속과 일치한다”<sup>63)</sup>)로 설명한다.

두번째 가닥은 이방인들의 위치이다. 예수님은 이방에 빛을 주시기 위하여 오셨다(누가복음1:32). 그는 ‘모든 민족들에게’부활과 사죄의 복음을 선포하기 위해 사도들을 내보내었다(누가복음24:47). 사도행전의 마지막 단락은 예수님께 충실한 사도바울이 이방인들에게 중언한 모습을 보여준다(사도행전28:30-31).<sup>64)</sup>

세번째 가닥은 유대인들에게 관계되어 있다. 누가의 탄생기사는 유대인을 위한 계속된 소망의 문을 열어 놓는다. 마리아, 사가랴, 시므온, 그리고 안나는 예수님에게서 이스라엘에게 주어진 하나님의 구속의 도래를 보았다. 누가는 비록 바울의 이방인 선교동안 유대인들이 메시아를 거절하였다고 증거했으나, 마리아, 사가랴, 그리고 시므온의 찬사를 통해 예수님의 유대인을 위해 오셨다고 이방 기독교인들에게 상기시켰다. 브라운(Raymond Brown)은 주장하기를 “누가는 기독교 운동의 연속성을 반회당 변증에서 보이는 이스라엘과 더불어 확립하는데 더 많이 관심을 갖고 있다.”<sup>65)</sup> 복음은 또한 유대인을 위해서 있다. 탄생기사의 언어는 구약예언과 개념으로부터 대량으로 이끌어 내어졌다. 여기서 구약과 복음이 만난다.<sup>66)</sup> 수많은 구약의 암시와 언급들은 아브라함과 다윗에 대한 하나님의 언약적 충실을 강

62) H.H.Oliver, “The Lucan Birth Stories and the Purpose of Luke-Acts” NTS 10 (1973-64) 202-26.

63) Marshall, Luke, 102.

64) Ibid.

65) Raymond Brown, The Birth of the Messiah(Garden City : Doubleday, 1977) 499.

66) Ibid., 231,498.

조한다. 구속의 ‘현재’에 대한 강조는 누가의 탄생기사에 나와 있는 찬가들이 신선한 방법으로 다가온 소망에 대한 구약의 선언을 귀기울여 듣게하고, (마리아, 사가랴, 시므온, 그리고 안나가 했던 것 처럼) 예수님안에 있는 이 소망의 성취를 발견케 하고, 그 결과 하나님의 용서를 즐기도록 유대인들에게 계속 호소했다.<sup>67)</sup> 특별히 시므온의 노래(Nunc Dimittis)에서 시므온은 하나님께서 ‘모든 백성들 즉 이방인들과 이스라엘을 구원하시기 위해’ 예수님을 보내셨다고 찬양한다.<sup>68)</sup> 그러나 마리아에게 한 시므온의 말은 개인적인 책임의 요소를 강조하는데,<sup>69)</sup> 각자 모두는 그녀의 아들에게 반응해야만 한다.“보라 이 아이는 이스라엘 중 많은 사람의 패하고 홍함을 위하여 비방을 받는 표적되기 위하여 세움을 입었고”(2:34).

누가는 성전 앞에서 베드로가 행한 연설을 포함시킴으로 회복의 약속을 유대공동체에게 계속 유지시켰다(사도행전3: 12—26). 만약 유대인 청중들이 메시야 시대의 유익들에 참여하고자 한다면, 그들은 회개하고 용서를 받아야만 한다. 베드로의 주장은 하나님 아버지에 의해 만물을 회복시키고(21절) ‘유쾌하게 되는 날을’(20절) 가져오도록 지명된 예수님을 선포함으로 시작한다. ‘유쾌하게 되는 날’은 메시야 시대이다.<sup>70)</sup> 그러나 유쾌하게 되는 날은 단지 미래에 기대되는 것이 아니다. 이사야 65: 17에 대한 칼빈의 석의는 다음과 같이 설명한다. 그리스도 안에서 이미 개신이 있으며 그리스도는 하늘과 땅의 완전한 개신이 이루어질 때까지 개신의 과정을 유지시킬 것이다. 그러므로 그는 현 세대를 혁신과 회복의 시대라고 부르는데 이는 “그 선지자가 최후까지 미치는 그리스도의 전체 통치를 그의 눈에 그리고 있기” 때문이다(399페이지). 따라서 베드로는 구약 선지자들에 의해 예언되어져 온 회복을 유대인들이 경험하기 시작할 것을 요구한다(사도행전3: 23; 1: 7을 비교해보라). 메시야 시대를 즐기는 것은 그들의 회개와 그들의 좌에 대한 하나님의 용서를 조건으로 한다. 예언적인 말은 성취될 것이지만(3: 21; 누가복음1: 70과 비교해보라), 메시야 시대는 반응하는 유대인들이 개인적인 책임을 져야 한다(3: 23; 누가복음2: 34과 비교해보라). 그 요구를 유대인이 수행하는 한 그들은 계속해서 “예언과 언약의 자녀들”이다(사도행전3: 25).<sup>71)</sup>

67) Ibid., 390.

68) Ibid., 456.

69) R.Brown, “시므온이 이스라엘을 위한 차별적인 심판을 예언했다고 주장하는 이 해석은 이스라엘 민족의 한 개인인 마리아에게 적절하다…”(Messiah, 456)와 비교해 보라.

70) BAG, 63.

71) 신약과 후 사도시대의 저작들을 연구한 결과 리차드슨(Peter Richardson,

바울은 선교과정에서 이방인들에게 점차로 관심을 집중하지만 유대인들을 완전히 배제하지는 않는다. 사도행전의 마지막 모습은 하나님의 왕국에 관하여 이방인들에게 중언하는 로마에 있는 바울의 모습이다. 누가는 이것으로 유대인들이 질투를 일으키게 자극한다. 그는 누가복음—사도행전 중 후편을 구약의 인용, 구약의 구속언어, 유대인들에게 신실하신 하나님을 찬양하는 찬가로 시작하며, 이방인들에 대한 바울의 관련으로 끝마친다. 그러므로 누가복음—사도행전의 이야기는 유대인들이 메시아이신 예수님과의 구원관계에 들어가 예언과 언약의 자녀들인 그들이 이방인들과 더불어 이 세대와 오는 세대에서 메시야 시대를 즐기도록 요구하는 변증적인 글이다.

사도바울의 신학은 유대인에 대한 누가의 관대와 맥을 같이한다. 로마서 9—11장은 유대인의 현재 상태에 대한 가장 광범위하고도 가장 논쟁적인 주장이다. 오늘날 사람들은 벌카우어(Berkouwer)와 같이 질문한다.

선택에 의해 특권을 부여받았던 과거가 무로 돌아갈 수 있는가? 우리가 일반적으로 이해하는 것처럼 ‘하나님의 선택’이 ‘유기’로 변화될 수 있는가? 교회가 선택된 이스라엘 백성의 지위를 상속받아, 선택이 교회로 넘어갈 수 있는가? 우리는 일반적으로 하나님의 선택을 바꿀 수 없고, 결정적이고, 전능하다고 생각하지 않는가? 이스라엘의 선택이 인간의 반응에 의해 불신에까지 이르러 취소될 수

Israel in the Apostolic Church, Cambridge : The University Press, 1969)은 “이스라엘”이라는 단어는 유대인들을 언급 하지만 유대인들에 대한 선교는 살피는 선택권이었다고 결론짓는다. “그러나 이스라엘이 받아들여지는 어떤 한 기대가 있을지도, 기독교는 유대주의에 문을 닫지 않고는 ‘이스라엘’이라는 타이틀을 먼저 접유할 수 없었다”(201페이지). 교회와 회당의 분리는 A.D. 70년에 일어나지 않았다. 리차드슨은 아주 설득적으로 주장하기를 A.D. 132—135의 반역과 전쟁시기, 즉 바르코크바(Bar Kochba)의 시대에 두 그룹이 양극화되기 시작했다. “사실상 그것 때문에 후기 기독교인들은 유대주의와 친밀히 접촉할 필요를 느끼지 못했고, 이스라엘을 향한 하나님의 완전한 ‘심판’의 증거를 잡았다. 이 시점부터 기독교인들은 더욱 더 일관성 있게 논평했다”(203페이지). 실제로, “세 번째 종류”(tertium genus)인 이방인 교회가 사도적 교부들에게서 완전히 인식되고 묘사되어졌다. “그러나 양자(유대인과 이방인)가 날카롭게 분리되었을 때, 그리고 유대주의가 반 그리스도적(ante Christum)으로 이스라엘과의 연속성에서 있다는 주장이 나왔을 때, 그리고 이방인들이 다른 타이틀들을 인계받을 뿐만 아니라 어떤 경우에 배타적인 권리(territorial rights)를 주장할 수 있었을 때 조직된 실체로써의 교회는 “이스라엘”을 사유(私有)하였다(204페이지). 리차드슨은 이 발전을 순교자 저스틴(약 A.D. 160년)의 저작들까지 거슬러 올라간다. 저스틴은 예수님께서 이스라엘이라는 명백한 주장을 한다. “교회를 진정한 이스라엘이라고 부른 최초의 인물이었던 저스틴이 예수님을 ‘이스라엘’이라고 부른 최초의 사람이었다는 것은 대단히 중요하다”(205—6페이지).

있다면 그것은 결과적으로 아무 의미없음을 가정하는 것이지 않는가?<sup>72)</sup>

벌코프(H. Berkhof)는 이스라엘의 존재가 하나님께서 충실하시다는 증거이다라고 확정적으로 반응한다.

우리의 하나님이신 이스라엘의 하나님의 충실하심은 이스라엘에서 예증된다. 그 러므로 이스라엘의 길은... 하나님의 증거이다.... 우리는 이스라엘을 예외라고 보아서는 안된다. 도리어 하나님의 충실하심으로 보아야 한다. 이에 우리는 또한 메시아이신 예수님을 통해 살게 될 것이다.<sup>73)</sup>

구약의 율법, 선지서, 그리고 성문서가 증거하는 것은 하나님께서는 언약을 지키시며, 하나님께서는 그들이 그를 찾는다는 조건에서 국가로써의 이스라엘에게 열린문을 약속하셨다는 것이다.<sup>74)</sup> 모세는 하나님께서 자비로우시며 그의 언약을 지키시니 항상 용서될 수 있다고 확증한다(신명기4:31).<sup>75)</sup> 이 약속은 이스라엘이 우상숭배때문에 그 땅에서 쫓겨난 후에도 적용된다(신명기4:25-28). 포로기동안에 모든 유대인들이 주께 돌아온 것처럼 되었다. 유대인들이 메시아이신 예수님을 거부했을 때, 그들이 국 '백성'이 되었다. 유대인들이 메시아이신 예수님을 거부했을 때, 그들이 국 '백성' 가적 개종을 경험할 자격을 박탈당했는가? 만약 '신실한 남은자'가 '백성'이 된다는 것을 '국가적'인 것으로 본다면, 이스라엘은 어떤 의미에서 아직까지 그들이 '신실한 남은자'로 남아있다는 것이다. "처음 익은 곡식가루가 거룩한즉 떡덩이도 그러하고 뿌리가 거룩한즉 떡덩이도 그러하고 뿌리가 거룩하다."<sup>76)</sup>

72) Berkouwer, The Return of Christ (Studies in Dogmatics: Grand Rapids : Eerdmans, 1972)326-27. K.H.Kroon과 H.de Nie가 논의한 "Discussie over de Staat Israel", In De Weegschaal (eds.J.J.Buskes and A.A.Spijkerboer ; Baarn : Ten Have, 1971), 그리고 H. Berkhof의 "Israel as a Theological Problem in the Christian Church, "JES6(1969)329-47을 비교해 보라.

73) H.Berkhof, Christian Faith, 154.

74) Berkouwer, Return, 343. 이스라엘에 대한 바울의 관점을 그가 평가한 것을 비교해 보라. "그러므로 바울은 이스라엘의 기각을 불가능한 것으로 그리고 논의조차 할 가치가 없는 것으로 본다. 하나님의 변하지 않으시는 신실하심의 확실성은 그의 신성의 문제이다. 바울은 이 변하지 않으시는 신실하심을 생각하지 않고서는 이스라엘에 대해 한 말도 쓸 수 없었다. 로마서 9-11장의 전 사상체계는 이것에 의해 결정된다"(331페이지).

75) 너무나 자주 언약의 조건적인 면이 강조된다. 존 머레이가 언약의 은혜적인 성격을 확증한 것은 옳았다 (The Covenant of Grace[London : Tyndale Press, 1954]8). 벌코프(H. Berkhof)는 구약율법과 예언이 야웨의 계속적인 충실성을 증거한다는 기반 위에서 구약 이스라엘과 하나님의 새 백성 사이를 완전히 부수어 버리는 폰·라드를 거부한다(Het Christelijk geloof[Nijkerk : G.F. Callenbach, 1973]254-55).

"한즉 가지도 그려하니라"(로마서11:16).<sup>76)</sup>

이사야가 예언한 것처럼(59:20) 선택된 남은자가 마지막에 그들의 메시아를 영접할 것이다(로마서11:26). 선택된 유대인들이 아직까지 하나님의 소명, 사랑, 그리고 성화의 대상이기 때문에(로마서11:16, 28-29), 기독교 공동체는 유대인을 시기나개 하기 위하여 겸손과 사랑으로 유대인과 관계해야겠다.<sup>77)</sup>

칼빈은 그의 이사야 주석에서 언약에 대한 이스라엘의 국가적 회복을 선호하는 기록을 계속한다. 하나님은 항상 그의 언약에 마음을 두고 계시기 때문에 "하나님의 은사와 부르심에 후회하심이 없느니라"(로마서11:29). 바울은 올바르게 주장하기를 그리스도께로 와서 그가 이루어 놓으신 구원을 얻을 몇몇 남은자들이 도대체 없을 것이라는 것은 불가능하다. 그리하여 유대인들이 적어도 이방인들과 같이 모여져야만 하고 이 둘은 그리스도 아래

76) 벌카우어는 종말론적인 이스라엘을 위한 어떤 여유도 남겨 놓지 않는다. 그러나 그의 주장은 구약의 약속에서가 아니라 바울의 신학에 대한 그의 이해에 단지 기초되어 있다(Return, 347-49). Ridderbos의 Aan de Romeinen(Kampen : J.H.Kok, 1959)264와 비교해 보라. Vos("Eschatology of the New Testament,"ISBE 2983)는 "예수님, 베드로, 그리고 바울의 동일한 가르침"(마태복음23:39; 누가복음13:35; 사도행전1:6, 7; 3:19, 21)에 근거하여 재림전에 이스라엘이 개종할 것을 선호하는 주장을 한다.

77) 벌카우어는 역사의 결정론적인 해석을 반대하여 경고한다(Return, 323-25, 353). 그는 신학적인 사고에서 존재해 온 결정론을 말하는데 그것에 따르면 이스라엘의 불행은 메시아이신 예수님을 거부한것과 원인적으로 연결되어 있다. "우리는 수세기동안(심지어 교회에서) 유대인들을 대단히 경멸하여 이 질투를 방해하고 바울이 열어놓은 길을 닫아버렸다. 교회는 이스라엘 백성들이 이스라엘의 소명으로 되돌아가는데 방해거리이다. 이는 교회가 하나님의 백성이 되기 원하기 때문이 아니다. 그 이유는 어떤 인간도 하나님의 면전에서 사랑할 수 없기 때문에 거만하지 않게(로마서11:25) 교회가 가장 깊고 가장 완전한 의미에서 하나님의 백성이 되지 않고 심연에 빠지기 때문이다"(고린도전서1:28-29, 357페이지). K.Barth, Church Dogmatics 2/2 (Edinburgh : T.& T.(lack, 1957)279와 비교해보라. 짐머리(W. Zimmerli)는 대단히 민감하게 교회가 유대인들과 대화해야 한다고 주장한다. "In diesem Gespräch aber hatte die Kirche Israel zu bezeugen(nich nur mit dem Wort, sondern mit der Tat der echten Bruderlichkeit), dass Israel, ganz so wie die Welt ausserhalb, nicht von der Erfüllung einzelner biblischer Verheissungen und auch nicht vom Gelingen seiner Werke der Gerechtigkeit her lebt, sondern allein aus der freien Barmherzigkeit Gottes, die in Jesus Christus, dam nach seiner irdischen Herkunft aus Israel Geborenen, als die Verheissung Gottes zu uns Menschen gekommen ist" (Israel und Christen [Neukirchen : Neukirchener Verlag, 1964]81).

에서 “한 무리가 될 것이다”(요한복음10:16). (이사야59:20, 269페이지).

구약 예언을 좀더 우월한 위치에 두고 신약을 해석하는 것은 교회 ‘소망’을 열어놓는다. 작고한 존 머레이 교수는 바울이 이사야59:20—21을 사용한 것이 해석학적인 원리를 보여준다고 주장한다. 거기에서 구약은 유대인들과 이방인들 둘다를 위해 ‘복음축복의 연장된 약속’을 준다. 머레이는 복음 축복을 나누어 가질 유대인들의 ‘대규모 교회’에 대한 믿음을 가졌다. 복음축복이란 “구속, 불경전으로부터 돌이키는 것, 은혜 언약의 각인, 그리고 죄를 치우는 것”이다.<sup>78)</sup>

어떤 근거에서 물질적인 축복들이 제외되는가? 그리스도께서 ‘회복하기’ 위해 오신 이래로, 그의 구속사역은 그의 구속사역의 신선한 유익들을 이미 맛본 구속받은 자들 속에서 효력이 발생했다. 이사야와 예레미야에 대한 칼빈의 석의는 네가지 점을 강조한다.

- (1) ‘온’ 땅에 대한 예수님의 관심
- (2) 주의 왕국의 영적인 본질
- (3) 주의 구속의 영적인 유익들
- (4) 새 하늘과 새 땅의 회복시 주어지는 물질적인 유익들

우리는 세상에 있는 동안 하나님께서 주시는 이러한 유익들을 지금 맛본다. 이러한 예언들은 하루 혹은 일년, 심지어 한 세대에서 성취되지 않고 그리스도 왕국의 시작과 끝을 관통하고 있는 것으로 이해해야만 한다(예레미야31:24, 118페이지).

그러므로 우리는 그라플란트와 동의해야만 한다. 반면에 칼빈은 영적인 것과 물질적인 것의 관계를 명확히 표현하지 않았다. 그는 “하나님의 왕국이 물질적이고 영적인 양자의 모든 면들에 미친다”는 관점을 명백히 했다.<sup>79)</sup>

유대인들이 대규모로 메시야께 돌아왔을 때 하나님께서는 특별히 유대인들이 땅을 즐기도록 허락하실지 물어보자. 이사야는 구속된 이스라엘의 미래 영광과 이방 민족들에게 미치는 이스라엘의 구속의 효과들을 예언한다(이사야60:1—3). 칼빈은 그의 해석에서 거북해 하는데, 이는 이스라엘 영광의 물질적인 면들을 인식하는 반면(60:1, 275페이지), 약속들을 영적인 축복들에 제한해야 할 것으로 느끼기 때문이다. 그러나 그는 “주의 호의에 의해 우리를 품으신 후에, 주님은 우리를 향한 친절의 행위를 계속해서 더 많이 증가시킨다”고 시인함으로써 문을 열어 놓는다(60:2, 277페이지).

78) J.Murray, *The Epistle to the Romans*(Grand Rapids: Eerdmans, 1959)2.99.

79) Graafland, *Vaste Verbond*, 96.

땅을 즐기는 소망이 이스라엘에서 제거되는가? 교회가 의의 고향인 새 땅을 기대하고 있으며 동시에 일어나는 상태 즉 하나님의 땅의 합법적인 시민이고 순례자인 상태로부터 야기되는 긴장을 현재적으로 경험하고 있기에 유대인의 이중적인 소망 즉 믿음으로 메시아를 영접한 후에 새하늘과 새땅을 기대하는 순례자이며 동시에 그들의 역사적인 고토를 포함하여 땅의 시민이 되는 소망을 그리는 것이 부적합한가?<sup>80)</sup> 전 세계적인 왕국의 본질은 첫째로 영적이지만 그것은 물질을 배제하지 않는다(예를 들어 하나님의 백성들이 그를 경배하기 위해 모이는 나라들).<sup>81)</sup> 위에서 논한 것처럼 그리스도의 교회가 땅 위에서 새로운 시대들의 ‘표’를 우주적으로 즐기기 때문에 교회의 구성원인 메시야적인 유대인 공동체가 이스라엘 땅에서 새로운 시대를 즐길 특권을 부인할 수 있는가?<sup>82)</sup> 사도 베드로는 그들 자신의 땅에서 유대인들이 그 유익들을 즐길 것이라고 주장한다<sup>83)</sup> 그는 아모스9:14—15에 나와있는 이스라엘에 대한 하나님의 약속에 친밀해 있었다.

내가 내 백성 이스라엘의 사로잡힌 것을 돌이키리니  
저희가 황무한 성읍을 건축하고 거하여  
포도원들을 심고 그 포도주를 마시며  
과원들을 만들고 그 과실을 먹으리라  
내가 저희를 그 본토에 심으리니  
저희가 나의 준 땅에서 다시 뽑히지 아니하리라  
이는 네 하나님 여호와의 말씀이니라.

80) 비르트(Wolfgang Wirth)는 신약의 가르침으로부터 백성과 땅의 관계를 관찰하고는 약속들에 대한 지속적인 타당성이 있다고 결론짓는다. 그는 이스라엘을 향하신 하나님의 충실하심을 부인하게 되면 믿음이 공허하게 된다고 결론내린다. “땅의 약속에 대한 지속적인 타당성이 없이는 구원이 없다”(W.P. Eckert, N.P. Levenson, and M. Stohr, eds. *Judisches Volk: gelobtes Land* [Munich Kaiser Verlag, 1970]321).

81) Robertson, *Christ of the Covenants*, 299.

82) Hans Werner Bartsch, “Geographische Bezeichnung fur Israel in Neuen Testament” (*Judisches Volk*, 290-304)와 비교해 보라. 바르취는 올바르게 관찰한다. “그러므로 기독교 신학자는 단순하게 현재사건과 기대되는 종말론적인 사건들을 구분할 수 없으나 이스라엘과 예루살렘에서 벌어지고 있는 현대의 사건들과 무관할 수 없다. 그에게 있어서 예루살렘과의 연결은 시온에서 교훈이 나오고 예루살렘에서 주의 말씀이 나온다는 (이사야2:3) 소망(이 소망은 본질적으로 계속 남아 있는데)을 가리키는 지침이다”(303페이지).

83) J.J. Van Oosterzee, *Christian Dogmatics*(New York : Charles Scribner's Sons, n.d.)와 비교해보라. “국가적인 회복에 대한 예언자들의 예언은 따로떼어 고려해서 안되며 멜랑톤의 법칙(*Evangelium est interpretatio prophetarum!*)에 따라서 이해해야만 한다. 그러나 예언의 성취는 완전한 취소에로 이끌릴 수 없다는 것이 사실이다…”(2799)

확대해서 아모스는 하나님의 모든 백자가 땅의 회복을 포함하는 하나님의 유익들을 나누어 가질 것이라고 확신한다. 영속되는 유익들은 음식과 살 장소를 준비하시는 표에서 이미 즐겨진다. 남아있는 질문은 다음과 같다. 기독교인으로서의 기쁨이 그들의 선조들이 살았던 나라로 돌아가 살게 되는 것과 같은 방식으로 메시야에게 돌아오는 유대인들이 이스라엘 땅에서 하나님의 선하심을 맛보게 될 것인가?<sup>84)</sup>

신약이 유대인의 회복에 대해 거의 말하지 않는 두가지 이유가 있다. 첫째로, 대부분의 신약 저술들은 A.D. 70년의 사건 이전에 쓰여졌다. 감람산 강화에서 예수님에 의해 묘사된 심판은 예루살렘에 관계되어 있지, 유대인들에 관계되어 있지 않다.<sup>85)</sup> 예루살렘이 멸망되었을 때 유대인들은 유대와 갈릴리에 많이 머물렀다. 대부분의 유대인들은 자원하여 사업때문에 있따른 세기 동안에 그 땅을 떠났다. 그러나 변성하는 공동체가 팔레스틴(압네, 벤션아림, 그리고 티베리아스)에서 유지되었다. 고대회당의 발굴은 그 땅에서 번창하고 학식있는 유대인들이 있었음을 증거해 준다. 이 모든 것은 아모스에 의해 주어진 하나님의 약속을 성취하였다. 역사의 순진한 면에 기초되어 있는 그 땅에서 이스라엘의 미래에 대항한 논쟁들은 흔하지 않은데 이는 대부분의 기독교인들이 A.D. 70년후의 유대주의 역사를 모르기 때문이다. 유대주의의 역사적이고 신학적인 발전에 대한 연구는 기독교인들이 유대인과 유대주의를 잘 이해하도록 도울 것이다.<sup>86)</sup>

둘째로, 사도적인 관심은 유대인들의 개종에 있다. 마태복음(A.D. 70년 이전)과 요한복음(A.D. 70년이후)은 이 관심을 나누어 갖고 있다.<sup>87)</sup> 땅의

84) 볼트스토프(Wolterstorff)는 "Nation and Covenant in Palestine," *Reformed Journal* 31/8(August 1981)6-9 그리고 31/9(September 1981)6-9에서 백성을 땅에 연결시키는 것을 거부한다. 벌코프(H. Berkhof)는 하나님의 충실하심이라는데 주제로 되돌아간다. 그는 구약을 세 가지 "근본적인" 주제라는 빛에서 읽는다: 하나님의 충실하심, 하나님의 백성의 충실성 부족, 그리고 언젠가 하나님의 충실하심이 유대인들과 이방인들의 반응의 결핍을 딛고 승리하실 것이라는 기대 (Christian Faith, 273).

85) H.Berkhof, Christian Faith, 342.

86) Cf. Antonius C. Ramselaar, "Das Land Israel in Wechselbeziehung von Theologie und Kultur," *Abhandlungen zum christlich-judischen Dialog* 3(1970) 219-40, esp. PP. 227-31; cf. Jacob Neusner, *First Century Judaism in Crisis* (New York : Abingdon Press, 1975); James Parkes, *Whose Land? A History of the Peoples of Palestine* (Baltimore : Penguin Books, 1970); Louis Finkelstein, ed., *The Jews: Their History* (4th ed.; New York : Shocken Books, 1974); and M. Buber, *Israel und Palastina. Zur Geschichte einer Idee* (Munchen : Deutscher Taschenbuch Verlag, 1968).

87) Otto Betz, "Israel bei Jesus und in Neuen Testament," *Abhandlungen zur*

회복은 결코 문제되지 않았는데 이는 유대인들이 그 땅에 있었고 예루살렘 멸망(A.D. 70년) 이후로 수백년동안 많이 그 땅에 머물러 있었기 때문이었다. 그들은 자원하여 수백년에 걸쳐 그 땅을 많이 떠났다. 그러나 이스라엘 국가의 건설 이후로 돌아왔다. 그들의 돌아온은 포로로부터가 아니었고 디아스포라로부터였다. 그들은 자신들을 golum(포로민들)이 아니라 olim(돌아온 자들)으로 간주한다.<sup>88)</sup>

우리 주님의 가르침은 예언의 기대와 모순되지 않는다.<sup>89)</sup> 감람산 강화는 예루살렘 멸망에 대한 애가이고 시대의 끝을 묘사한다. 종말론적인 언어의 특색처럼 이 강화는 주로 삽입적인 기능을 가진다. 예수님은 그들이 거짓 메시야에 속지 않도록 (누가복음 21:8), 그리고 하나님의 왕국의 도래를 인내하면서 기다릴것을 (34절이하) 그의 제자들에게 경고했다. 예수님은 우리를 믿음으로, 성화의 삶으로 부르신다. 지상에 계신 동안 그의 목적은 죄인들을 구하는 것이었다. 감람산 강화는 쉽게 이해될 수 있는 것이 아니다. 그것은 사람에게 미래에 관한 정보를 주지 않는다. 미래에 관계된 예수님의 가르침은 거의 없으나, 그것들은 종종 그의 제자들에게 호기심어린 질문을 야기시켰다. 이러한 가르침에서 예수님은 항상 제자들을 그들 상황의 실재로 돌아가게 해 그들에게 사색을 위한 재료보다는 소망을 주었다. 그러므로 단지 예수님의 가르침과 사도적인 가르침만이 그리스도의 왕국에 관계된 모든 것을 우리들에게 갖다 준다는 해석학적인 원리에 의해 우리 주님을 제한하는 것은 적합하지 않다. 예수님은 그의 제자들에게 많은 것을 숙고하도록 했으나, 예언자들을 통한 하나님의 계시처럼 예수님의 계시는 인간 언어와 인간 상징, 그리고 비유에 잘 적응된 계시이다. 왕국의 일반적인 개관은 선명하지만 완전한 이해는 하나님의 손에 있다(사도행전 1:8). 그러나 점진과 특별히 왕국의 영광스러운 미래는 우리를 위해 단지 비유적인 언어로 묘사

christlich-judischen Dialog 3 (1970)275-89, esp. PP. 287-89과 비교해 보라. 그는 바울과 요한에 의해 표시된 길을 교회가 걸어야 한다고 주장한다. 반면에 이스라엘은 여전히 하나님의 백성이며 불신으로 인해 특징지워지고 불신 인류를 대표한다.

88) 알론(Gedaliah Alon)은 유대인들이 A.D. 70년 이후에 포로되어 가지 않았다고 설득력있게 주장한다 (*The Jews in their Land in the Talmudic Age* 70-640 CE [Jerusalem : Magnes Press, 1980]4-17).

89) 볼프강 비르트의 논문은 기독교 신학이 어떻게 예수님의 가르침을 뛰어 넘었는지를 강조한다. "예언적인 위협들과 예수님의 심판이 강조하는 것은 하나님의 백성이 이스라엘의 존재가 결코 폐기되거나 땅의 궁극적인 상실이 묘사되어 있지 않다는 것이다" ("Die Bedeutung der biblischen Landverheissung fur die Christen," *Judisches Volk*, 314). 짐머리는 예수님의 오신 이래로 백성과 땅의 약속이 이차적이 되었다고 주장한다 (*Judisches Volk*, 77).

될 수 있다(마가복음4:30—32을 비교해 보라).

## 6. 구약의 빛에서 신약을 읽는 것은 기독교인에게 세가지 반작용을 낳아야만 한다.

- (1) 세계의 건설때부터 그리스도 안에서 선택되어진 것 때문에 마음에서부터 우러나오는 기쁨
- (2) 그리스도 왕국의 축복에 참여하지 못하는 이스라엘의 현재 곤경에 대한 슬픔
- (3) 그리스도 예수와 구약예언 성취의 무한한 풍요함내에서 우리의 것이 된 유익들을 점차적으로 더 충만히 즐길 것에 대한 소망.

구약은 모든 자기백성에게 주신 약속의 책이다. 예언자들의 언어는 이해하기 쉽지 않은데 이는 그것이 역사적으로, 지리적으로 제약된 언어로 표현되었기 때문이다. 미래 구속의 예언적인 소망은 만물의 마지막 회복까지, 그리고 회복을 포함하여 구속사의 전 기간을 덮고 있다. 이 관점은 첫째로 선택된 유대인들에게<sup>90)</sup> 둘째로 선택된 이방인의 유익에게로 집중되고 있다. 메시야는 아브라함과 다윗 언약의 성취이며 이와같이 그의 사역은 하나님의 모든 약속의 실현을 포함한다. 유대인들은 메시야를 거부했기 때문에 복음서가 이방인들에게 더 공개적으로 선포되어졌다. 모든 택자는 그리스도 안에서 하나님의 은혜로운 유익들의 수여자들이다. 택자의 즐거움은 영광에 이르는 선택에 있고, 영적이고 물질적인 하나님의 모든 축복들을 즐기는데

90) 마콜츠(Georg Christian Macholz)는 이스라엘의 예언적인 소망을 포로로 잡혀간 백성들과 직접적으로 관계되지 아니한 “새로운” 이스라엘로 말한다. 그는 그들이 그 땅으로부터 포로로 잡혀 간 후에 “하나님의 백성”이 사라졌다고 말한다.“바벨론 포로기는 이스라엘 역사의 끝이다” (“Das Verstandniss des Gottesvolkes im Alten Testament,” Abhandlungen zur christlichjudaischen. Dialog 3[1970] 169—87, esp. P. 186). 그의 결론은 볼프(H. H. Wolff)의 비평적인 연구인 “Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerk,” Zaw73(1961) 171—86의 기초가 된다.

91) 우리가 하나님의 마음을 직접 알지 못하는 것처럼 이스라엘은 종말론적인 표징이 아니다(Borkouwer, Return, 356과 비교해 보라). 스트로블(Strobel)은 기독교 믿음의 개방성을 “모든 시대에서 하나님으로부터” 모든 것들을 기대하는 것으로 말한다(“Untersuchungen zum eschatologischen Verzogerungsproblem”[1961]76, Berkouwer, Return, 357에서 인용되어 있다). 이러한 이유로 인해 이스라엘의 미래는 우선권에서 제외될 수 없다. 이스라엘의 선택에 대한 별카우어의 정의는 구약의 약속을 배제한다. 그는 “가장 귀한 용서와 가장 깊은 겸손”(Return, 358)의 근원으로써 선택에 집중한다. 칼빈은 창세기 13:15의 주석에서 백성과 땅의 관계를 아무 이유없이 떼어놓지 않았다.“땅을 영원히 소유하는 것은 미래개신의 때까지 아브라함의 씨에게 올바로 약속되어졌다”(375페이지).

있다. 택자의 소망은 그리스도 왕국의 진전에 있고 그리스도가 구속하려 오신 세상의 시민들이 된 것에 있다(골로새서1:15—20; 로마서8:22; 베드로후서3:13). 택자의 소망은 ‘완전’에 있고 완전이 아직 여기에 있지 않는 한 예언적인 해석과 미래에 대한 개요에 ‘제한’이 있어야만 한다(고린도전서13:9, 14). 소망은 천년왕국(전, 후, 혹은무) 개요의 확실성을 제외시킨다. 소망은 우리믿음의 창시자이며 종결자, 알파와 오메가이신 예수 그리스도에 집중되어 있다(이사야48:12; 요한계시록1:8). 소망은 겸손히 성취의 시간이나 양태를 모른다고 인정하는데이는 우리의 지식은 ‘부분적’이고 우리의 비전은 제한적이기 때문이다(고린도전서13:12). 반면 소망은 하나님의 백성의 한 부분으로써 이스라엘을 위한 미래를 배제시키지도, 미래의 대규모 개종을 배제시키지도 않는다(로마서11:25—29).<sup>91)</sup> 소망은 그리스도 구속의 유익을 이 세대에서는 ‘영적인’것에, 오는 세대에서는 ‘영적인’것과 ‘물질적인’것에 제한시키지 않는다. 소망은 ‘금생과 내생에서’ 전인의 회복에 관계되어 있다(디모데전서4:8).<sup>92)</sup>

칼빈 신학을 특징 지우는 소망은 왕국약속의 더 큰 성취를 예견한다. 성취를 예전하면서, 택자는 그들의 촛점을 완전한 회복의 순간에 제한시킬 필요가 없다. 소망의 촛점은 자신의 시대에서 성취의 전전을 보여주고, 미래에서 다른 성취를 예견케 하며, 예언자들과 사도들에게 주신 하나님의 계시에, 그리고 하나님의 완전한 계획에 부응하여 모든 것들이 마침내 성취될 것이라고 확신케 한다.<sup>93)</sup>

92) 별카우어는 주장하기를 사도적인 가르침에서 지리적인 면은 그렇게 중요하지 않았으나, 이스라엘을 향한 하나님의 축복의 공간적·시간적인 면은 결코 제쳐지지 않는다(342페이지).

93) H.Berkhof, “Israel as a Theological Problem in the Christian Church,” JES6 (1969)342. 그는 이스라엘이 하나님의 충실하심과 인간과 하나님의 관계를 보여주는 “표시”혹은 “거울”이라고 주장하나 이스라엘의 현재 상태와 약속의 성취 사이의 직접적인 연결을 거부한다 (340—45페이지). 또한 Walther Zimmerli, “Der Staat Israel-Erfullung biblischer Verheissung,” Israel und die Christen (Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag,1964)61-81을 보라. 짐머리는 이스라엘을 루터주의 관점에서 정치적인 문제로 본다. 땅과 백성의 분리성을 응호하는 그의 논증은 하나님의 자유(“freie Barmherzigkeit, freie Neuanfangen, freie Tun, freie Gute”[71페이지])와 하나님의 언약적인 약속의 부재를 강조함으로 손상을 입는다. 그러나 짐머리는 이스라엘을 향하신 하나님의 충실성을 땅과 분리시켜 말한다. “Weil die Wahrheit der Verheissung im Verheissenden liegt und nicht im Werk des Menschen, darum blieb auch Israel in seiner Abkehr von Christus gehalten und bewahrt von der Verheissung Gottes her. Die christliche Kirche hat diese Verkundigung des Apostels weithin vergessen. Und darum ist es in unseren Tagen wohl an der

점진적인 성취의 해석학은 구약과 신약의 약속들을 대면시키고자 하며 예수님을 교회와 세계와 더불어서 취급하면서 과거, 현재, 그리고 미래의 석의적 모델을 고려하고자 한다. 현재의 종말론적인 개요는 성취의 시간(지금, 천년의 통치, 혹은 영원한 상태) 혹은 성취의 본질(영적인 그리고 혹은 물질적인)의 윤곽을 그려서 거대한 파노라마의 여러면들을 강조한다. 예언적인 해석에서 유대인의 문제는 성취의 시간과 본질에 대해 숙고하게 한다.<sup>94)</sup> 예언에 대한 칼빈의 해석으로 되돌아가는 것이 구약예언의 새로워진 흥미, 그리고 '예언의 자녀들'인 하나님의 고대언약 백성에 대한 관심을 불러 일으킬 것이다.<sup>95)</sup>

Reformed Theological Seminary 5422 Clinton Boulevard Jackson,  
Mississippi 39209

christlichen Kirche, vor der Treue Gottes zu erschrecken, die dem menschlichen Programm einer Endlösung seine barmherzige Geschichte entgegengestellt hat"(79-80페이지).

94) 비쳐(W. J. Beecher) 말 "만약 기독교 해석자가 이스라엘 민족을 성취의 개념에서 제외시킨다면, 이스라엘을 단지 준비적이며 영원하지 아니한 것으로 여긴다면 그는 신구약의 평이한 증거와 모순되게 된다. …언약이 영원하다는 것은 그리스도의 인격과 사역 그리고 모든 세대에서 구속받은 모든 영적인 이스라엘과 더불어서이다" (The Prophets and the Promise [Grand Rapids : Baker, 1963]383).

95) 교회의 책임에 대한 칼 바르트의 관점은 사도의 정신과 상통한다. "그것은 기독교인들이 유대인에 대한 이 태도를 마지막 시대까지 연기해서는 안되며 지금, 오늘, 그들에게 수여된 은혜를 통해 유대인들이 은혜를 획득하는데 책임을 지고 있다는 것을 의미한다"(A Shorter Commentary on Romans [Richmond : John Knox Press, 1959]147). J.M. Hasselaar, "Opmerkingen over de eenheid van Israel en de Kerk onder missionaire en eschatologische belichting." NedTTs 9(1954-55) 193-229; W.Zimmerli, Judisches Volk, 80-81; J.C.Berkouwer, The Church (Grand Rapids : Eerdman's, 1976) 403-7; Heinrich Ott, "Artikel 43: Das Problem der Mission," Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln (Berlin : Kreuz Verlag, 1972) 415-25; and Wayne Grytter "Two Faits—one Covenant." The Reformed Journal 29/1(February 1979) 20-24와 비교해 보라.

## "누가복음 8:4-15"(씨 뿌리는 자의 비유)의 연구 소고

안재경(원3)

### 〈주제 논문〉

I. 서론	목 차
II. 본론	3-2. 네 가지 밭의 의미
1. 씨 뿌리는 자 비유의 구상	3-2-1. 길가
1-1. 타 복음서와의 비교	3-2-2. 바위 위
1-2. 이 비유의 내용과 배경	3-2-3. 가시 떨기
2. 예수님이 비유로 말씀하시는 이유	3-2-4. 좋은 땅
3. 예수님의 이 비유 해석	4. 이 비유의 강조점
3-1. 씨의 의미	III. 결론

〈Intuition〉선포된 하나님의 말씀을 받아들이는 자가 결실한다.

### I. 서 론

예수님께서는 비유로 말씀하심으로써 구약시대부터 끊임없이 흘러내려 오고 있는 하나님의 나라라는 주제를 구체화하여 설명하셨다. 비유는 청중들에게 과거지사가 현재, 그리고 오늘날 일어난 그 방법으로 성취되었으며, 그리고 그 방법을 이제는 메시야적 방법으로, 그리함으로 천국의 구원이 현실적 실재가 되었음을 알리는데 그 목적이 있다.<sup>1)</sup> 씨 뿌리는 자의 비유도 하나님의 나라라는 주제하에 든다고 볼 수 있다.

그런데 문제는 비유가 청중들의 이해를 돋는 것이 우선적인 목적이지만 실재로는 감출의 특색이 있으므로 누구에게나 쉽게 이해되는 것이 아니란 점이다. 그러므로 우리에게는 올바른 해석이 필요하다. 다시 말해서 비유가

1) 헤르만 리엘보스, 하나님 나라, 엠마오 : 서울, 1987, p. 182.