

새 언약 안에서 백성의 변형

— 예레미야 33:14-26의 분석 —

김창대*

1. 들어가는 말

구약에서 새 언약에 대한 암시는 여러 곳에서 나타난다(사 59:20-21; 겔 36:26-27; 37:23; 슥 13:9). 하지만 새 언약을 명시적으로 언급하는 곳은 예레미야서가 유일하다(렘 31:31-34). 일반적으로 하나님 나라는 거룩한 나라이다. 구약에서 거룩을 형용사로 쓰는 명사는 거룩한 백성, 거룩한 땅과 같이 백성, 영토 등이다. 이런 의미에서 하나님 나라의 요소는 백성과 영토로 구성되었다고 말할 수 있다.¹⁾ 무엇보다 하나님 나라는 하나님의 주권을 인정하는 백성의 출현을 크게 기대한다.

본 연구는 이와 같은 하나님 나라의 전제 속에서 새 언약은 하나님 나라의 백성을 왕 같은 제사장이 되게 하여 하나님의 형상을 회복하고 공의와 의를 행하도록, 그리고 더 이상 죄를 짓지 않는 자들로 만드는 것에 초점이 있다는 것을 예레미야 33:14-26의 본문 분석을 통해 논증할 것이다. 얼핏, 예레미야 33:14-26의 본문은 단순히 새 언약이 체결되면, 다윗의 자손과 레위 자손들이 영원할 것을 반복적으로 말한다(18, 21, 26절). 이것은 새 언약이 체결되면 더 이상 하나님에 대한 지식을 가르치는 제사장들이 사라지게 될 것을 예언한 예레미야 31:34와 어울리지 않는다. 이런 문제 앞에서 필자는 예레미야 33:14-26에서 언급된, 다윗 자손과 레위 자손은 미래에 하나님의 백성이 왕 같은 제사장이 될 것을 말하는 표현임을 본문 분석을 통해 주장할 것이다(벧후 2:9 참조).

이런 논지를 뒷받침하기 위해 본 연구는 역사비평적 시각을 통해 본문 배후에서 내용이 형성되어 온 과정을 역사적으로 추적하는 방법보다, 정경적 문맥에서 본문의 내용을 연구하는 텍스트 언어학 방법론을 사용할 것이

* Trinity International University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 안양대학교 부교수. kimcd36@anyang.ac.kr.

1) Bruce K. Waltke, *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 51.

다.2) 텍스트 언어학은 기본적으로 본문의 최종 완성된 상태에서 본문의 의도를 찾는 일에 주안점을 둔다. 이런 점에서 텍스트 언어학 방법론은 기본적으로 공시적인 접근 방법이다.3) 그렇다고 텍스트 언어학이 본문의 역사적 상황과 사회적 상황에 관심이 없다는 말은 아니다. 또한 텍스트 언어학 분야 안에도 여러 다양한 흐름이 있기 때문에 딱히 어떤 것이 텍스트 언어학의 주류라고 말하기 힘들다.4)

하지만 기본적으로 텍스트 언어학은 최종 완성된 본문을 매개로 저자가 본문에 심어 놓은 의도를 찾는 데에 주력한다.5) 그리고 이를 위해 본문의 구문론적 특성에 주목하여, 거기서 저자(또는 최종 본문)의 의도를 이끌어내는 것에 많은 관심을 기울인다.6) 그래서 본 연구는 본문의 구문론적 특성에 주목하여, 예레미야 33:14-26에서 드러난 저자(본문)의 의도가 무엇인지에 주목할 것이다.

또한 텍스트 언어학은 본문의 저자가 독자에게 어떤 반응을 유도했는지도 관심을 갖기 때문에 본문의 수사적 기능에도 많은 관심을 보인다. 물론 텍스트 언어학은 수사비평과 같은 것은 아니다.7) 하지만 오늘날 텍스트 언어학 방법은 다양하여 일부 텍스트 언어학 방법을 신봉하는 학자들 중에 수사적 특징, 특별히 단락의 수사적 구조를 통해 저자의 의도를 파헤치려는 시도가 점점 증가하는 추세에 있다.8) 때문에 본문의 단락이 어떻게 수사

2) 텍스트 언어학을 이해하기 위한 좋은 입문서로는 다음의 책이 있다. Robert de Beaugrande and Wolfgang Dressler, *Introduction to Text Linguistics* (New York: Longman, 1980).

3) 주로 유럽에서는 텍스트 언어학(text linguistics)이라는 명칭을 사용하는 반면 미국에서는 담화분석(discourse analysis)이라는 명칭을 선호한다.

4) 드 보그랑드(de Beaugrande)와 드레슬러(Dressler)는 텍스트 언어학 안에 다양한 접근 방법에 대해 잘 설명한다. Ibid., 14.

5) 밴후저(Vanhoozer)는 저자가 본문(text)에 심어 놓은 의도를 기반으로 하나님은 최종적 정경의 상태에서 자신의 의도를 말씀하실 수 있다고 보면서 성경에 기여한 저자들의 의도와 하나님의 의도를 서로 연결시켰다. 참조, Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 265.

6) Kirk E. Lowery, "The Theoretical Foundations of Hebrew Discourse Grammar", Walter R. Bodine, ed., *Discourse Analysis of Biblical Literature: What It Is and What It Offers* (Atlanta: Scholars, 1995), 111.

7) 그렇다고 텍스트 언어학이 수사비평의 한 가지로 생각하는 것은 오산이다. 텍스트 언어학은 저자와 독자간의 의사소통 행위에 주목하고, 저자가 독자에게 어떻게 설득하는지를 고찰하는 가운데서 수사비평의 방법론을 일부 차용하는 것이다.

8) 이에 대표적인 사람이 Ernst R. Wendland, *Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis and Translation* (USA: Xulon Press, 2009). 에른스트 R. 벤틀란트(Ernst R. Wendland)의 글을 요약하고 서평한 글로 필자의 논문을 참조하라. 김창대, "<서평> Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis and Translation (Ernst Wendland, Xulon Press, 2009)", 『성경원문연구』 32 (2013), 214-234.

적 구조를 이루고, 그것을 통해 저자가 말하려는 핵심이 무엇인지를 관찰하는 것도 유용하다.⁹⁾ 이런 점에서 본 연구도 수사적 구조에 주목하고 저자의 의도를 객관적으로 살필 것이다.¹⁰⁾

한편 텍스트 언어학 방법에서 무엇보다 중요한 것은 의미의 일관성(semantic coherence)이라는 개념이다.¹¹⁾ 의미의 일관성이란 본문을 이루는 단락들 안에 의미들이 일관되게 엮어져 있고, 단락들 간에도 의미와 연결되어, 결국 전체 본문이 통일적 메시지를 전한다는 것을 전제하는 것이다. 이런 점에서 단어의 의미는 적어도 문장단위를 넘는(beyond the sentence level) 본문과의 상관관계 속에서 고찰되어야 한다고 본다. 더 나아가 의미의 일관성은 여러 주제들이 서로 분리된 것이 아니라 전체 본문 안에서 일관된 통일적 네트워크를 이룬다는 것을 밑바탕으로 하고 있다.¹²⁾ 그래서 각각의 주제에 속하는 다양한 단어, 모티프, 주제들도 통일적인 일관성을 가지고 있다는 전제 속에서 출발한다.¹³⁾

따라서 본 연구는 구문론적 특성과 단락의 수사적 구조, 그리고 의미의 일관성에 집중하여, 예레미야 33:14-26이 제시하는 새 언약의 의미가 백성

9) 에른스트 R. 벤틀란트는 선지자는 수사학적 장치를 통해서 “선지자적 메시지를 연속적 구조를 갖춘 문학적 단락”으로 배열시켰다고 주장한다. 그래서 그는 자신의 방법을 텍스트 언어학의 기초 위에서 “수사학적·구조적 방법”이라고 명명했다. Ernst R. Wendland, *The Discourse Analysis of Hebrew Prophetic Literature: Determining the Larger Textual Units of Hosea and Joel*, Millen Biblical Press Series 40 (Lewiston: Edwin Mellen, 1995), 25, 71.

10) 예레미야 30-33장을 텍스트 언어학 방법론을 통해 연구하는 논문의 다른 예로 다음의 글을 참조하라. 장성길, “예레미야 30-33장에 나타난 결속 구조 분석”, 「구약논단」 26 (2007), 92-110.

11) 그래서 드 보그랑드와 드레슬러는 본문을 본문답게 하는 7가지 요소들을 제시했다: (1) 문법적, 구문론적 응집성, (2) 의미론적 일관성, (3) 의도성, (4) 화자가 받아들일 수 있음, (5) 새로운 정보를 담음, (6) 상황성, 그리고 (7) 다른 본문간의 상호성. Robert de Beaugrande and Wolfgang Dressler, *Introduction to Text Linguistic*, 3-12.

12) 그래서 피터 고터렐(Peter Cotterell)은 다음과 같이 주장했다. “담화의 특성들을 고려할 때 우리는 내러티브의 주석은 문법과 구문론의 문제뿐만 아니라 텍스트의 특질과 특별히 텍스트의 구조와 주제적 네트워크의 문제를 살펴야 한다는 것을 깨닫게 된다.” Peter Cotterell, “Semantics, Intepretation, and Theology”, Willem A. VanGemen, ed., *A Guide to Old Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 152-153. 참조, de Beaugrande and Dressler, *Introduction to Text Linguistics*, 94. 여기서 드 보그랑드와 드레슬러는 의미론적 일관성을 다음과 같이 정의했다. “일관성은 주요 주제들로 이루어지는 네트워크 속으로 여러 개념들과 그 관계들을 하나로 결합시킨 결과라고 볼 수 있다.”

13) 모티프(motif)와 주제(theme)의 차이는 매우 복잡하다. 하지만 기본적인 이해를 위해서 예를 든다면 “인생이 꽃과 같다”라고 말할 때 꽃은 모티프에 해당되고 그런 모티프를 통해서 인생의 덧없음이 주제(theme)가 되는 것이다. 참조, Richard Schultz, “Integrating Old Testament Theology and Exegesis: Literary, Thematic, and Canonical Issues”, Willem A. VanGemen, ed., *A Guide to Old Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 191.

의 변형의 관점에서 어떻게 독자들에게 전달되고 독자를 설득하는지를 관찰할 것이다.¹⁴⁾ 이 과정에서 예레미야 33:14-26의 본문에서 언급된, 미래에 회복될 다윗과 레위인 제사장들이 단순히 미래의 다윗 계열과 제사장 계열의 사람만을 지칭하는 것인지 아니면 백성 전체를 아우르는 표현인지를 분석할 것이다.

2. 예레미야 33:14-26의 단락과 수사적 구조

예레미야 33:14-26은 예레미야 30-33장의 대단락에 속해 있다. 예레미야 30-33장의 문맥에서 예레미야 33:14-26은 예레미야 30-31장의 새 언약의 회복의 주제를 더욱 발전시킨다. 이런 점에서 이 단락은 새 언약의 연속선에서 이해되어야 한다. 실제로 예레미야 33:14-26은 내용면에서 새 언약을 직접적으로 다루는 예레미야 31:27-40을 반복한다. 두 단락은 모두 하나님의 창조 질서를 동일하게 언급하고 있다(31:35-37; 33:20-22). 이런 반복은 미래의 이스라엘의 회복이 하나님의 창조 질서가 영원함과 같이 결코 취소되지 않을 것이라는 새 언약의 신학적 의미를 더욱 드러내는 효과를 준다. 또한 예레미야 33:14-26은 새 언약을 직접적으로 다루는 예레미야 31:15-40과 같이 “언약”(ברית/“베리트”)과 “나라”(גוי/“고이”)라는 용어를 사용하고 있다(31:31, 32, 33, 36; 33:21, 24). 이런 점에서 예레미야 33:14-26은 새 언약의 의미를 독자들에게 더욱 구체적으로 제시하는 기능을 가지고 있다.

이 단락은 맛소라 사본에는 있지만 70인역(LXX)에서는 나오지 않는다. 따라서 혹자는 예레미야 33:14-26은 예레미야의 저작이 아니라 후대에 첨가된 것으로 주장한다. 하지만 30-33장은 수사적으로 동심원 구조를 이루고 있기 때문에 이 단락을 후대의 추가로 볼 필요는 없다. 예레미야 30-33장의 구조는 다음과 같다.¹⁵⁾

A. 30:1-17: 이스라엘의 죄를 용서하는 야훼와 그분의 치료(14, 17절)

14) 소위 기능적 문법(functional grammar)의 핵심은 저자가 사용하는 구문론적 구조를 연구하여 거기서 저자(본문)의 의도(즉 구문의 기능)에 대한 힌트를 찾는 것이다. 참고, Randall Buth, “Functional Grammar, Hebrew and Aramaic: An Integrated, Textlinguistic Approach to Syntax”, Walter R. Bodine, ed., *Discourse Analysis of Biblical Literature: What It Is and What It Offers* (Atlanta: Scholars, 1995), 78.

15) 김창대, “예레미야 30-31장 문맥에서 램 31:22의 ‘새 일’의 의미에 관한 고찰”, 『신학사상』 140 (2008), 125. 엄밀히 말하면 30-33장은 동심원 구조 안에 패널 구조가 혼합된 형태이지만 X(A-B)-C-C'-X'(A'-B')라는 동심원 구조에 속한다.

- B. 30:18-31:14: 이스라엘 자손의 변성(הַבְּרִית, 30:19)과 다윗 왕과 제사장의 회복(30:21; 31:14)
- C. 31:15-31:40: 하나님의 창조적 활동을 통한 새 언약의 희망(22, 31-34, 35-37절)
- C'. 32:1-32:44: 하나님의 창조적 활동을 통한 새 언약의 희망(17, 27, 37-40절)
- A'. 33:1-13: 이스라엘의 죄를 용서하는 야훼와 그분의 치료(6, 8절)
- B'. 33:14-26: 이스라엘 자손의 변성(הַבְּרִית¹⁶, 22절), 그리고 다윗 계열과 레위 계열의 제사장직의 영원성(17-22절)

이상의 구조는 예레미야 33:14-26이 예레미야 30-33장의 구조 안에서 필수적인 구성요소임을 잘 보여준다.¹⁷⁾ 맛소라 사본의 예레미야서와 70인역의 예레미야서가 차이가 나는 것은 맛소라 사본이 예레미야 제자들(특별히 바룩)에 의해서 70인역과 다르게 편집된 본문이라고 볼 수 있다. 그래서 예레미야의 맛소라 사본은 처음부터 70인역과 다른 본문 계열을 반영하는 것으로 이해할 수 있다.¹⁸⁾ 이렇게 되면 맛소라 사본과 70인역 중에 어떤 것이 원본인가 하는 논쟁은 무의미하게 된다.

예레미야 33:14-26의 특징은 다윗에 대한 언급이 집중적으로 나타난다는 것이다. 또한 다윗에 대한 언급으로 시작해서 다윗에 대한 언급으로 끝맺는다는 점에서 인클루지오 구조를 이룬다(15, 26절). 예레미야 33:14-26의 구조는 다음과 같다.

- A. 야훼의 말씀이 예레미야에게 임함(14절)
- B. 멸망한 유다의 회복(15-16절)
- C. 다윗의 통치와 제사장직이 영원할 것(17-18절)
- A'. 야훼의 말씀이 예레미야에게 임함(19절)
- B'. 천지 질서가 무너지면 다윗 언약과 레위 언약도 파기될 것(20-21절)

16) 이 히브리 동사는 30-33장의 문맥에서 오직 30:19; 33:22에서만 나타난다.

17) 또한 33장은 32장과 긴밀한 연관이 있다. 특별히 33장을 32장과 연결시켜 예레미야서를 이해한 글로 다음의 글을 참조하라. 민병구, “예레미야 33:1-3의 새로운 이해: 소통과 계시”, 『성경원문연구』 38 (2014), 117-141.

18) 제레미야 운터만(Jeremiah Untermann)은 예레미야 33:14-26이 2차적 자료라는 주장에 반박해서 다음과 같이 질문한다: “이미 포로기 기간에 예레미야의 여러 계열의 본문들이 회자되었으며 LXX의 대본은 그 본문들 중에 하나에 불과하다는 것을 누가 감히 부정할 수 있는가?” Jeremiah Untermann, *From Repentance to Redemption: Jeremiah's Thought in Transition*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 54 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 142.

- C'. 하지만 다윗의 통치와 제사장직이 영원할 것(22절)
- A". 야훼의 말씀이 예레미야에게 임함(23절)
- B". 두 지파의 멸망에 대한 사람들의 말(24절)
- C". 천지의 규례와 같이 야곱과 다윗 자손이 번성할 것(25-26a절)
- 부록: 멸망하여 포로로 끌려간 유다가 반드시 돌아올 것(26b절)

이상의 구조를 볼 때, 예레미야 33:14-26은 패널 구조를 이룬다. 패널 구조는 평행을 이루는 문구들이 점점 뒤로 갈수록 주제를 더욱 발전시키기 때문에 패널 구조의 핵심은 마지막 평행 문구에 있다.¹⁹⁾ 따라서 이 단락의 핵심은 C" 단락으로서 야곱과 다윗 자손의 번성에 초점을 맞추고 있음을 알 수 있다. 예레미야 33:14-26에서 야훼의 말씀이 예레미야에 임한다는 사자 공식(messenger formula)이 각각의 소단락의 시작을 알린다. 실제로 예레미야서에 이와 같은 사자 공식은 단락의 시작을 알리는 신호로 기능한다.²⁰⁾ 그래서 이 단락은 14-18절, 19-22절, 그리고 23-26절이라는 3개의 소단락으로 세분화된다.²¹⁾ 각각의 소단락의 끝에는 다음과 같은 수사적 평행법이 집중적으로 나타난다.

(17-18절)

- 17 לְאִיכָרֶת לְדָוִד אִישׁ יָשֵׁב עַל־כִּסֵּא בֵּית־יִשְׂרָאֵל:
18 וְלִכְהֻנִּים הַלְוִיִּם לְאִיכָרֶת אִישׁ מִלִּפְנֵי מַעֲלָה עֹלָה
- A. 17절: 다윗의 경우 이스라엘의 집의 보좌에 앉을 자가 끊어지지 않을 것이다.
- A'. 18절: 그리고 레위 제사장의 경우 내 앞에서 번제를 드릴 자가 끊어지지 않을 것이다.

(20-21절)

- 20 אִם־תִּפְרוּ אֶת־בְּרִיתִי הַיּוֹם וְאֶת־בְּרִיתִי הַלַּיְלָה וּלְבִלְתִּי הָיִית׃ יוֹמָם־וְלַיְלָה בְּעֵתִם׃
21 גַּם־בְּרִיתִי חֲפֵר אֶת־הַדָּוָר עֲבָדֵי מִהְיוֹת־לֹוּ בֶן־מִלֶּךְ עַל־כִּסְאוֹ וְאֶת־הַלְוִיִּם הַכֹּהֲנִים מִשְׂרָתִי׃
- A. 그들이 날에 대한 나의 언약과 밤에 대한 나의 언약을 파할 수 있다면 ...

19) Bruce K. Waltke, *An Old Testament Theology*, 119.

20) H. van Dyke Parunak, "Some Discourse Functions of Prophetic Quotation Formulas in Jeremiah", Robert D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), 503-504.

21) 한편 룬드봄(Lundbom)은 33:14-26을, 14-16절, 17-18절, 19-22절, 그리고 23-26절로 나누었다. Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, AB 21B (New York: Doubleday, 2004), 37.

A'. 심지어 다윗에 대한 나의 언약과 ... 레위 제사장에 대한 나의 언약이 파하게 될 것임

(22절)

22 אֲשֶׁר לֹא־יִסְפֹּר צָבָא הַשָּׁמַיִם
וְלֹא יִמְדַּח חוֹל הַיָּם
בֵּן אַרְבָּה אֶת־זֶרַע הַדָּוָד עַבְדִּי
וְאֶת־הַלְוִיִּם מִשְׁרָתִי אֲחִי:

- A. 하늘의 만상을 셀 수 없는 것처럼
A'. 그리고 바다의 모래도 (셀 수) 없는 것처럼
B. 그렇게 나는 나의 종 다윗의 씨를 많게 할 것이다
B'. 그리고 나를 섬기는 레위인들도 (나는 많게 할 것이다)²²⁾

(25-26절)

25 אֵיכָל בְּרִיתִי יוֹמָם וְלַיְלָה חֲקוֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ לֹא־שָׁמַתִּי:
26 גַּם־זֶרַע יַעֲקֹב וְהַדָּוָד עַבְדִּי אֲמַאֵס

- A. 낮과 밤에 대한 나의 언약과 하늘과 땅에 대한 규례들을 내가 세우지 않는다면
A'. 심지어 야곱의 씨와 나의 종인 다윗을 내가 거절할 것이다

여기서 17-18절과 20-22절은 의미론적 평행법을 이루는 반면, 25-26절은 구문론적 평행법을 이루고 있다. 구체적으로 25-26절의 조건문을 이루는 조건절과 주절 안에는 각각 목적어 두 개가 도치되어 나타나고, 1인칭 공동단수인 주동사가 나타난다는 특징을 보인다.

어쨌든 소단락의 끝에서 집중적으로 등장하는 평행법은 단락의 끝을 알리는 기능을 하면서, 넓게는 예레미야 30-33장의 “위로의 책”(book of comfort)에서 예레미야 33:14-26이 대단락의 끝임을 시사한다. 동시에 평행법과 같은 수사적 장치의 빈번한 사용은 메시지의 절정(peak passage)을 알리는 신호로 볼 수 있다.²³⁾ 빈번한 평행법의 등장이 메시지의 절정을 이룬

22) 여기서는 외관상 평행법이 아닌 것처럼 보인다. 하지만 시문은 간결성을 유지하기 위해 빈번하게 반복되는 내용을 생략한다. 그러므로 시적 특징을 고려해서 생략된 부분을 재구성한다면 충분히 평행법을 이루고 있음을 알 수 있다. 시에 대한 특징에 대해서는 다음의 글을 참조하라. V. Philips Long, “Reading the Old Testament as Literature”, Craig C. Broyles, ed., *Interpreting Old Testament: A Guide for Exegesis* (Grand Rapids: Baker, 2001), 114. 여기서 시의 특징으로 간결성, 이미지의 빈번한 사용, 평행법, 생략, 그리고 유사한 음운의 사용 등을 지적한다.

23) Ernst R. Wendland, *Discourse Analysis*, 68.

다는 주장은 미가 2-3장이라는 단락의 예를 통해 더욱 증명된다. 미가 2-3장은 당시 지도자들의 타락한 실상을 다루면서 하나님의 심판을 선언하는데, 마지막 단락인 미가 3:10-12에서 빈번한 평행법이 나타나서 미가 2-3장을 마치고 있다.²⁴⁾

예레미야 33:14-26의 소단락들에서 평행법을 이루는 구절들은 다윗과 레위 제사장에 대한 언급을 반복적으로 한다는 특징이 있다. 이와 같은 반복 구조는 예레미야 33:14-26의 핵심 주제가 다윗과 레위 제사장의 회복이 있음을 독자들에게 강하게 각인시키려는 저자의 의도 때문이라고 풀이할 수 있다. 더 나아가서 이것은 예레미야 30-33장에서 그려지는, 새 언약의 궁극적인 목적은 다윗과 레위 제사장의 회복에 있다는 힌트이다. 본 연구는 예레미야 33:14-26에서 이와 같이 평행되는 문구들을 자세히 분석하여 다윗과 레위 제사장의 회복이 하나님 나라의 백성을 왕 같은 제사장으로 만든다는 것을 함의한다고 주장할 것이다.

3. 예레미야 33:14-26의 내용 분석

이상의 수사적 구조 분석을 통해, 우리는 예레미야 33:14-26에서 저자가 화자에게 전하려는 의도는 새 언약이 성취될 때 백성이 회복될 것이라는 사실에 초점을 맞추고 있음을 확인할 수 있었다. 이제 구체적으로 새 언약이 하나님의 백성을 회복하는 의미가 무엇인지를 구문론적 특성과 의미론적 일관성을 근거로 살펴보기로 하자. 저자의 의도에 대한 힌트를 주는 구문론적 특성 중에는 동사체계와 어순이 중요하다.²⁵⁾ 특별히 예레미야 33:14-26에서는 문장의 어순이 저자의 강조점을 보여줌으로써 저자의 의도

24) 김창대, 『주님과 같은 분이 누가 있으리요?: 미가서 주해』 (서울: 도서출판 그리심, 2012), 79. 미가 2-3장의 클라이막스를 이루는 부분은 특별히 미가 3:10으로서 “그 두령은 뇌물을 위하여 재판하며, 그 제사장은 샅을 위하여 교훈하며, 그 선지자는 돈을 위하여 점친다”라는 3중 평행을 통해 지도자들의 타락으로 인한 심판의 정당성을 강하게 부각시킨다.

25) 히브리어의 어순에 대해서는 다음의 글을 참조하라. F. L. Andersen, *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch* (Nashville: Abingdon, 1970); T. Muraoka, *Empahtic Words and Structures in Biblical Hebrew* (Jerusalem: Brill, 1985); Barry L. Bandstra, “Word Order and Emphasis in Biblical Hebrew Narrative: Syntactic Observations on Genesis 22 from a Discourse Perspective”, Walter R. Bodine, ed., *Linguistic and Biblical Hebrew* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992), 109-123; Paul Joüon, S. J. and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew, Part Three: Syntax* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993), 561-586. 참고로 히브리어 어순은 항상 동사가 먼저 오고 그 다음으로 주어, 목적어, 보어 순으로 온다. 여기서 이 순서가 바뀌었을 때 도치가 되는 것이다.

를 보여주는 창구 역할을 한다.

그래서 예레미야 33:14-26을 분석할 때, 주로 문장의 어순을 살피고, 이 단락에서 언급된 표현들이 다른 단락에서 등장할 때 그것들을 서로 연결시키는 작업을 시도할 것이다. 그리하여 예레미야 33:14-26에서 본문의 의도는 새 언약의 도래로 하나님의 백성이 왕 같은 제사장으로 변형된다는 것을 독자에게 설득시켜서, 그와 같은 이상에 부합한 삶을 살도록 도전을 주는 데에 있음을 증명할 것이다.

3.1. 예레미야 33:14-18

이 소단락에서 구문론적 특성을 분석하여 저자의 의도에 대한 획기적인 단서를 찾기란 쉽지 않다. 대신 의미론적 일관성을 고려해서 예레미야의 여러 문맥들과 함께 읽으면, 이 소단락에서 주제들이 무엇이며 그것들이 어떻게 연결되는지를 발견할 수 있다. 이 단락은 내용상 새 언약을 통해 다윗의 자손이 출현하고, 그가 공의와 의로 통치한다는 것을 말함으로써, 유다와 예루살렘의 회복을 강조한다.²⁶⁾ 이제 이 단락의 주제들이 어떻게 의미론적으로 일관성을 이루는지를 구체적으로 살펴보기로 하자.

14절에 “선한 말을 성취하다”라는 히브리어 단어는 **מִקּוּם**(“쿰”)의 히필형이다. 이 단어는 주로 언약을 체결할 때에 사용된다. 그래서 말텐스는 여기서 새 언약의 체결을 암시한다고 주장한다.²⁷⁾ 따라서 유다와 예루살렘의 회복의 영원성은 새 언약에 기초하고 있음을 간접적으로 보여 준다. 예레미야 33:14에서 “선한”이라는 말도 또한 언약용어에 속한다(렘 12:6; 33:9).²⁸⁾ 새 언약에 대한 암시는 33:19-22에서 직접적으로 “언약”에 대한 언급을 통해 더욱 분명해진다.

일반적으로 학자들은 예레미야 33:15-16이 예레미야 23:5-6과 내용상 비슷하다는 데에 동의한다.²⁹⁾ 하지만 자세히 뜯어보면 예레미야 33:15-16은 예레미야 23:5-6보다 두 가지 면에서 주제적으로 발전된 것이다. 첫째, 예레미야 33장은 “왕”이라는 단어를 생략하고 있다. 둘째 23:6은 “야훼는 우리의 의”라는 말을 왕에게 적용하고 있는 반면, 예레미야 33:16은 그 말을 성읍에 적용시킨다.³⁰⁾ 이렇게 해서 예레미야 33:15-16은 다윗 왕의 미래의 역

26) 룬드봄은 이 단락에서 예루살렘은 유다보다 더 많은 주목을 받고 있다고 지적한다. Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 540.

27) Elmer A. Martens, “מִקּוּם”, *NIDOTTE* 3, 903.

28) Michael Fox, “TÔB as Covenant Terminology”, *BASOR* 209 (1973), 41-42.

29) Willam Holladay, *Jeremiah 2*, 228.

할보다는 예루살렘의 회복을 통한 하나님의 구원에 더 초점을 맞추고 있다. 클레멘츠는 왕이라는 말이 생략된 것은 다윗계열의 회복이 원래의 왕의 모습으로 이루어지지 않을 것이라는 암시라고 주장한다. 같은 맥락에서 새 언약의 미래 상황을 다루는 예레미야 30:21에서는 왕이라는 말 대신에 **גִּבּוֹר**(“통치자”)라는 말이 사용된다.³¹⁾

예레미야서에서 새 언약을 통해 나타나는 예루살렘은 거기에 거하는 백성들과 동일시된다. 예루살렘과 거기에 사는 사람들이 동일시된다는 사상은 앞에 예레미야 31:27이 미래의 예루살렘 백성들을 씨를 뿌려 자라게 한 나무에 비유하는 것처럼, 예레미야 31:40도 예루살렘 성읍을 씨를 뿌려 나온 것에 비유한다는 사실에서 지지를 얻는다. 그러므로 “야훼는 우리의 의”라는 말이 왕에게서 예루살렘에 적용되고 있다는 것은 왕의 역할이 한 개인에게서 공동체(백성)로 확대된다는 의미로 이해할 수 있다.

33:14-18의 끝에 위치한 18절은 다윗 자손뿐만 아니라 레위 제사장들이 결코 끊어지지 않을 것을 예언한다.³²⁾ 예레미야서 초반부에 선지자 예레미야는 제사제도를 비판했기 때문에, 이 예언은 언뜻 생똥맞은 느낌이다(렘 7:22). 이와 같은 불일치에 대해 모셰 와인펠드(Moshe Weinfeld)는 예레미야 33:18은 예레미야의 원래 말이 아니라고 주장한다.³³⁾ 하지만 밀그롬(Milgrom)의 말처럼 초반부에서 예레미야가 제사제도를 부정한 것이 아니라 공의와 의를 행하지 않는 제사를 비판한 것이다. 따라서 예레미야 33:18에서 미래의 제사에 대한 언급을 후대의 삽입으로 볼 필요는 없다.³⁴⁾ 이와 관련해서 룬드봄(Lundbom)은 예루살렘 성이 파괴된 후에 예레미야가 미래의 회복을 예언하는 상황에서는 유다의 제사 제도들을 다시 긍정적으로 충분히 말할 수 있었을 것이라고 설명한다.³⁵⁾

하지만 필자가 보기에 예레미야 31:31-34는 새 언약이 도래하면 더 이상 미래에 증보자(증재자)가 없을 것이라고 말하고 있기 때문에 레위 제사장

30) Gerald L. Keown, et al., *Jeremiah 26-52*, WBC 27 (Dallas: Word, 1995), 173. 여기서 Keown은 예레미야 33:15-16은 “23:5-6에서 발견되는 초기 약속을 반복하는 것이다”라고 주장했다.

31) Ronlad E. Clements, “Jeremiah, Prophet of Hope”, *Review and Expositor* 78 (1981), 361-362.

32) 캐롤(Carroll)은 18절의 “레위기 제사장”은 전형적인 신명기사가적인 표현이라고 주장한다. Robert P. Carroll, *Jeremiah 26-52*, 637.

33) Moshe Weinfeld, “Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel”, *ZAW* 88 (1976), 54-55.

34) Jacob Milgrom, *Studies in Levitical Terminology*, vol. 1, *The Encroacher and the Levite The Term 'Aboda* (Berkeley: University of California, 1970), 70; D. Jon Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (New York: HarperCollins, 1985), 168.

35) Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 538.

들의 언급은 분명히 우리를 당혹스럽게 한다. 포터는 미래에는 새 언약을 통해 선지자, 제사장, 왕, 그리고 궁정대신들과 같은 엘리트 계급들이 더 이상 존재하지 않을 것이라고 주장한다.³⁶⁾ 예레미야 18:18에서 보면 제사장들은 율법을 가르치는 일과 밀접한 관련이 있었는데, 새 언약은 모든 사람들이 율법을 다 안다고 말하고 있다. 새 언약이 모든 사람들을 지도자들로 만드는 민주화의 의미를 가지고 있는 셈이다. 때문에 새 언약이 도래할 때, 다시 제사장들의 활동을 언급하는 것은 확실히 어색해 보인다.³⁷⁾

이와 관련해서 우리가 주목해야 할 점은 예레미야 30-33장이 자체적으로 전통적인 제사장 역할에 변화가 있음을 시사하고 있다는 것이다. 예레미야 31:38-40은 이미 새 언약으로 회복될 예루살렘은 단순히 이전의 예루살렘으로 돌아가지 않고 지형적으로 더욱 확대될 것을 내비친다. 미래의 예루살렘은 야훼에게 거룩하게 될 것이다(렘 31:40). 거룩이라는 말은 원래 성전에 국한된 용어인데 이제 예루살렘 전체로 확대 적용되기 때문에, 예루살렘 전체가 성전으로 변화될 것이라는 힌트를 준다(겔 48:35 참조).

또한 예레미야 3:16에서 미래에 야훼의 언약체를 사람들이 더 이상 언급하지 않을 것이라는 진술은 예레미야 33:18에서 언급된 제사의 성격이 기존의 성격과 다르다는 강한 암시다. 더 나아가, 예레미야 31:34에서 야훼의 무조건적 죄 용서는 미래의 제사가 속죄의 성격을 벗어난 다른 차원의 의미가 있음을 시사해 준다.³⁸⁾ 이런 맥락에서 룬드봄은 예레미야 33:18을 이사야 61:6과 연관시켜, 예레미야 33:18에서 제사를 드리는 제사장에 대한 언급은 미래에 모든 백성들이 야훼의 제사장으로 불릴 것이라는 이상을 실현시키는 의미라고 주장한다.³⁹⁾

요약하면, 예레미야 33:14-18에서 새 언약이 성취될 때 제일 먼저 다윗의 의로운 가지가 나올 것이라고 선언하는 것은(렘 33:15), 새 언약이 다윗 왕권으로 대변되는 하나님 나라를 성취하는 언약이기 때문이다.⁴⁰⁾ 특별히 다윗 왕권은 하나님의 주권을 대변하는 것이기에, 하나님의 주권이 온전히 회복될 것을 독자들에게 일깨워 준다. 그러면서 동시에 예레미야 33:14-18

36) H. D. Potter, "The New Covenant in Jeremiah XXXI 31-34", *VT* 33 (1983), 353.

37) Hans Walter Wolff, "What Is New in the New Covenant? A Contribution to the Jewish-Christian Dialogue According to Jer. 31:31-34", *Confrontation with Prophets* (Philadelphia: Fortress, 1983), 57.

38) 예레미야 33:18의 제사에 대한 자세한 논의를 위해서는 다음의 글을 참조하라. Norman Snaith, "Jeremiah XXXIII 18", *VT* 21 (1971), 620-622. 또한 מִנְחָה קִטְוִיָּה라는 표현을 위해서 다음의 글을 보라. Gerald L. Keown, et. al., *Jeremiah 26-52*, 174.

39) Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 541.

40) 역대기에서 다윗 왕권은 하나님의 나라와 주권을 드러내는 기능을 했다(대상 28:5; 29:11).

은 왕적 이미지를 개인에게만 적용시키지 않고, 예루살렘과 거기에 거하는 백성들에게까지 확대시킨다. 즉 예루살렘과 거기에 사는 사람들이 동일시 되어 일반 백성들도 왕적 이미지를 갖는 모습으로 드러나고 있는 것이다. 더 나아가 새 언약으로 인해 제사장의 역할도 변화되어 기존의 제사장들이 하던 일에 변화가 있을 것을 예시한다. 더욱이 제사장은 율법의 전문가로서 율법을 타인에게 가르치는 자인데(렘 18:18), 새 언약이 도래하면 모든 사람이 율법을 알기 때문에 율법을 가르칠 필요가 없게 될 것이다(렘 31:34). 이것은 오히려 모든 사람이 제사장의 역할을 감당하게 될 것이라는 힌트로 볼 수 있다. 이런 점에서 예레미야 33:14-18은 미래에 새 언약을 통해서 다윗 왕권으로 대변되는 하나님 나라가 회복될 때, 거기서 하나님의 백성이 왕적인 이미지와 제사장적 이미지를 가질 것이라는 암시를 독자들에게 던져 주고 있다. 이 암시는 다음 단락의 본문 분석에서 더욱 선명한 모습으로 드러난다.

3.2. 예레미야 33:19-22

이 소단락은 다윗 자손과 레위 제사장들과의 언약이 영원할 것이라는 사실에 초점을 맞춘다. 다윗 언약과 레위 언약은 사무엘하 7:12-16과 민수기 25:12-13에서 각각 언급된다. 20-21절은 미래의 회복에서 다윗 언약과 레위 언약의 영원성에 대한 야훼의 약속이 확고함을 예시하기 위해 창조 질서에 대한 야훼의 언약을 언급하고 있다. 많은 학자들은 예레미야 33:20-21에서 언급된 창조 질서는 창세기 8:22와 창세기 9:8-17에서 맺어진 노아 언약으로 이루어진 창조 질서를 가리킨다고 주장한다.⁴¹⁾ 그렇지만 예레미야 4:23-26은 유다의 멸망으로 모세 언약이 취소되고 다윗 언약이 실패함으로써, 그 결과 기존의 창조 질서인, 노아 언약의 창조 질서가 무너지게 될 것을 생생한 언어로 묘사하였다.⁴²⁾

이에 반해 예레미야 33:20-21에서 제시된 창조 질서는 새 언약의 체결로 인하여 결코 무너지지 않는 창조 질서이다. 그러므로 예레미야 33:20-21에서 묘사된 창조 질서는 결코 노아 언약의 창조 질서를 의미할 수는 없다. 노아 언약의 창조 질서는 물로는 전복될 수 있지만 불로 얼마든지 무너지지 않는 불완전한 질서이기 때문이다. 그래서 신약에서 베드로는 베드로후서 3:5-13에서 노아 언약의 창조 질서가 불로 멸하게 될 것을 말하고, 이어서

41) Willam Holladay, *Jeremiah 2*, 230.

42) Walter Brueggemann, "Jeremiah: Creatio in Extremis", 156.

“새 하늘과 새 땅”을 언급한다(벧후 3:13).

구약의 예언서들은 유다와 이스라엘의 죄악으로 모세 언약과 다윗 언약이 취소되는 과정에서 노아 언약의 창조 질서가 무너지는 장면을 종종 서술한다(호 4:1-3; 습 1:2-3 참조). 실제로 창세기 8:22에서 창조 질서를 유지하는 노아 언약에도 조건이 붙어 있었다. 즉 “땅이 있을 동안에”라는 것이다. 이것은 노아 언약의 파기의 가능성을 암시한다.⁴³⁾ 그래서 월키(Waltke)는 구약에 나타난 언약들 중에 무조건적인 언약은 없으며 모두 무조건성과 조건성을 함께 가지고 있다고 주장한다.⁴⁴⁾

예레미야 33:20에서 창조 질서와 맺은 언약인 “낮에 대한 언약과 밤에 대한 언약”이라는 문구는 새 언약을 암시하는 것으로 새 언약이 결코 무너지지 않는 창조 질서를 동반한다는 것을 일깨워 주는 것이다. 이런 점에서 예레미야서에서 제시되는 새 언약은 불완전하게 창조질서를 유지하고 있는 노아 언약을 성취하고 완성하는 언약이라고 할 수 있다. 새 언약은 새 하늘과 새 땅이라는 새로운 창조질서를 동반하는 언약이라는 점에서 하나님 나라의 영역을 다시 창조하는 언약이다. 그러므로 확실히 새 언약에서 제시되는 새로운 창조 질서는 노아 언약으로 유지되는 창조질서와는 다른 것이다.

예레미야 33:22에서 “하늘의 만상은 셀 수 없으며 바다의 모래는 측량할 수 없나니 내가 그와 같이 내 종 다윗 자손(씨)과 …레위인을 번성하게 하리라”라고 말함으로써, 새 하늘과 새 땅으로 대변되는 하나님 나라의 영역에서 다윗 계열과 레위 제사장 계열이 영원할 것을 강조한다. 혹자는 이 말을 미래에 지도자와 제사장들이 나와서 아브라함의 후손을 돌보게 될 것이라는 의미로 해석한다.⁴⁵⁾ 하지만 의미론적 일관성을 고려하여 예레미야 33:14-26과 연결하여 읽으면, 여기서 다윗 계열과 제사장 계열은 일반 백성이 왕 같은 제사장이 되어 영원할 것이라는 암시로 보는 것이 더 설득력이 있다. 예레미야 33:22에서 다윗의 씨(צדק)라는 표현은 예레미야 31:36-37에서 이스라엘의 씨를 연상시킨다. 그래서 조한 러스트(Johan Lust)는 여기서 다윗의 왕조에 관한 약속은 백성에게도 민주적으로 적용시킬 수 있다고 주장한다.⁴⁶⁾ 새 언약의 도래로 다윗에 대한 약속이 일반 백성에게도 적용되

43) 노아 언약의 파기 가능성에 대해서 존 데이슨은 이사야 24장은 창세기 9장의 무조건적 약속을 조건적 약속으로 만들고 있다고 지적한다. John Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea* (Cambridge: Cambridge University, 1985), 146.

44) Bruce K. Waltke, “The Phenomenon of Conditionality within Unconditional Covenants”, Avraham Gileadi ed., *Israel's Apostasy and Restoration: Essays in Honor of Roland K. Harrison* (Grand Rapids: Baker, 1988), 121-139 참조.

45) Gerald L. Keown, et. al., *Jeremiah 26-52*, 174.

어 백성이 왕적 지위를 가진다는 사상은 이사야서에서도 나타난다(사 55:3).⁴⁷⁾

예레미야 33:20-22는 형태와 내용 면에서 창조 질서를 다루는 예레미야 31:35-37과 매우 유사하다. 예레미야 31:35-37은 창조 질서의 영원성을 근거로 이스라엘의 자손의 영원성을 말하고 있다(36, 37절). 그러므로 예레미야 33:20-22에서 제시된 다윗 자손과 레위인의 영원성은 미래의 창조 질서가 영속될 것이기 때문에 이스라엘이 영원할 것이라는 사상을 달리 표현한 것으로 이해할 수 있다. 더욱이 예레미야 33:20-22에서 창조 질서를 근거로 다윗 계열과 레위 제사장 계열의 영원성을 말하는 진술은 이사야 66:22를 연상시킨다. 이사야 66:22는 “내가 지을 새 하늘과 새 땅이 내 앞에 항상 있는 것 같이 너희 자손과 너희 이름이 항상 있으리라”라고 선언한다. 이 이사야 구절과 예레미야 33:20-22를 서로 대입시키면, 예레미야 33:20-22의 창조 질서는 새 하늘과 새 땅임을 알 수 있고, 다윗 자손과 레위인들은 이스라엘 백성들을 총칭하는 표현이라고 충분히 추론할 수 있다.

더욱이 예레미야 33:21은 다윗과 레위인 제사장을 언급하는데, 예레미야 33:22는 이들을 각각 다윗의 자손과 레위인으로 표현하여 변화를 준다. 이런 변화는 전통적으로 제사 업무를 수행하는 레위인 제사장의 역할이 새 언약의 도래로 레위인도 할 수 있다는 것을 의미하는 것이기에, 은 미래의 제사장의 신분이 변화될 것이라는 예고로 이해할 수 있다.

요약하면, 예레미야 33:19-22는 새 언약이 도래할 때 하나님 나라의 영역인 새로운 창조 질서가 출현할 것을 내다본다. 더 나아가, 이 단락은 앞의 단락인 예레미야 33:14-18에서 하나님 나라의 백성이 왕 같은 제사장이 된다는 암시를 더욱 발전시킨다.⁴⁸⁾ 그래서 새 언약을 통해 완성되는 하나님 나라에 거하는 백성들은 새 언약에서 동반되는 새로운 창조 질서 속에서 영원한 왕 같은 제사장이 되어 살게 될 것이라는 것을 독자들에게 제시하고 있다. 이런 제시는 다음 단락에서 더욱 선명하게 드러난다.

3.3. 예레미야 33:23-26

46) Johan Lust, “The Diverse Text Forms of Jeremiah and History Writing with Jer 33 as a Test Case”, *Journal of Northwest Semitic Language* 20 (1994), 43.

47) H. G. M. Williamson, *Variations on a Theme: King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah* (Carlisle: Paternoster, 1998), 166. 특별히 윌리엄슨은 이 책에서 이사야의 새 언약은 종말에 백성들을 왕적 존재로 만들 것을 내포하고 있다는 자신의 주장을 설득력 있게 논증한다.

48) 맥컨빌(McConville)은 예레미야 33:19-22에서 다윗 언약과 레위 언약이 영원한 것은 그 기저에 종말에 새 언약이 도래할 때, 백성들의 죄의 문제가 해결된다는 사상을 함의한다고 주장한다. J. Gordon McConville, “Jeremiah: Theology of”, *NIDOTTE* 4, 765.

24절은 사람들이, 야훼가 두 지파(נַחֲשֹׁנִים)를 버리셨다고 말하는 것으로 시작한다. 여기서 이 말을 하는 화자의 주체는 누구인가? 이스라엘인가? 아니면 이방 민족인가? 전자라면 이것은 야훼의 행위에 대한 불평으로서, 야훼가 이스라엘을 향해 약속을 저버리고 두 지파를 버리셨다는 불만의 표시이다. 하지만 후자라면 이방 민족이 야훼께서 두 지파를 버리신 행위를 상기시키고 간접적으로 이스라엘을 조롱하는 이야기가 된다. 이에 대한 학자들의 견해는 아직 합의점을 이루지 못하고 있다. 하지만 필자의 생각에, 후자의 견해가 더 신빙성이 있다고 여겨진다. 23절에서 말하는 사람들이 이방 민족이라는 주장은 24절에서 이방 민족들이 하나님의 백성을 멸시한다는 말과 자연스럽게 연결된다.

그렇다면 23절에서 언급된 두 지파는 누구를 가리키는가? 얼핏 보면, 이 두 지파는 앞의 예레미야 33:17-22의 진술들을 고려할 때, 다윗 가문과 레위 제사장 가문을 가리키는 것처럼 보인다.⁴⁹⁾ 하지만 이 두 지파가 24절의 “나의 백성”이라는 말과 평행을 이루고 있다는 사실에 주목할 필요가 있다. 이것은 두 지파가 다윗 가문과 레위 제사장 가문에 한정된 표현이 아니라 전체 이스라엘을 가리킬 수 있다는 해석적 힌트다.⁵⁰⁾ 이런 해석은 26절에서 더욱 지지를 받는다. 26절은 다윗의 씨와 아브라함과 이삭과 야곱의 씨를 언급하지만 레위의 씨를 언급하지 않는다. 구조상 레위 대신에 아브라함과 이삭과 야곱이 언급된다는 사실은 레위의 씨가 이스라엘 전체로 확대됨을 보여 주는 본문의 의도로 볼 수 있다(출 19:6 참조). 이점을 뒷받침하기 위해 케윈(Keown)은 다음과 같이 주석했다. “26절에 한편으로 다윗의 자손과 다른 한편으로 아브라함과 이삭과 야곱의 자손이라는 두 표현의 병치는 이 자손들이 24절의 두 지파를 가리키고 있다는 것을 뜻한다.”⁵¹⁾

두 지파가 결국 하나님의 백성을 가리킨다는 주장은 25-26절의 구문론적 구조에서 더욱 뚜렷하게 입증된다. 25-26절은 20-21절과 문장 구조와 내용 면에서 평행을 이룬다. 각각 조건문이고, 그 안의 조건절과 주절에는 각각 동일하게 두 개의 목적어들이 등장한다. 그런데 25-26절에 나타난 조건문의 어순을 살펴보면, 조건절과 주절에 나타나는 두 개의 목적어들이 모두 도치되었다. 이 도치의 형태를 보면 다음과 같다.

49) Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 545. 여기서 그는 “두 지파에 대한 언급은 17-22절과 연결되어, 왕족과 제사장 지파를 가리킨다고 말할 수 있다”라고 주장한다. 반면 로버트 오코넬(Robert H. O’Connell)은 נַחֲשֹׁנִים라는 낱말은 어떤 경우에는 나라를 뜻하는 נָּ와 נָּ과 동격으로 사용된다는 점을 지적한다. Robert H. O’Connell, “נַחֲשֹׁנִים”, *NIDOTTE* 2, 1141.

50) Johan Lust, “Diverse Text Forms”, 43.

51) Gerald L. Keown, et. al., *Jeremiah 26-52*, 175.

조건절: 도치된 두 개의 목적어(나의 주야의 약정과 천지의 규례) + 동사(내가 세우지 않는다면)

주절: 도치된 두 개의 목적어(야곱과 다윗의 씨) + 동사(내가 버릴 것이다)

25-26절에는 목적어들이 도치되었지만, 20-21절에서는 목적어들이 도치되지 않고 올바른 어순으로 나타난다. 이처럼 25-26절에서 목적어들이 조건절과 주절에서 도치되어 동사 앞으로 나오게 된 것은 독자들에게 단락의 경계를 넘어 25-26절을 20-21절과 연결시켜 읽을 것을 유도하는 저자의 의도에서 기인된 것이다. 히브리어 문장에서 어떤 어구가 종종 도치되는 이유는 그 어구의 내용이 앞의 단락에서 이미 나왔기 때문에 저자가 독자에게 자신이 같은 내용을 계속 말하고 있음을 알려주어서 앞의 동일한 내용과 서로 연결시켜 읽을 것을 유도하려고 하기 위함이다.⁵²⁾ 따라서 26절에서 도치된 야곱과 다윗의 씨는 각각 21절에 언급된, 레위 제사장과 다윗과 함께 연결시켜 이해해야 한다. 이렇게 되면 레위 제사장 직은 야곱이라는 이스라엘 전체로 확대되고 있음을 깨달을 수 있다.

앞에서 우리는 예레미야 33:15가 다윗을 언급할 때 왕이라는 말을 의도적으로 피하고 있다는 것을 지적했다. 왕이라는 표현을 자제하고 있는 것은 미래의 메시야가 기존의 다윗 왕의 이미지와 연속성이 있으면서 또한 차별화되기 때문이다. 더 나아가 “야훼는 우리의 의”라는 말이 개인적 왕에서 공동체에 적용되고 있기 때문에, 미래의 왕적 기능이 전통적인 다윗 가문에 한정되는 것이 아니라 전체 이스라엘로 확대되어 왕적 민주화가 일어나게 될 것을 암시하는 대목이다. 이런 맥락에서 예레미야 33:25-26도 레위의 제사장직도 민주화가 이루어져 제사장직이 전체 이스라엘로 확장된다는 것을 확실히 보여주고 있는 것이다(사 61:6 참조).

결국, 25-26절은 20-21절과 연결되어 레위 계열의 제사장이 새로운 공동체 전체를 지칭하는 말로 발전되고 있음을 선명히 부각시키고 있다. 이것은 새 언약에서 등장하는 새로운 공동체가 출애굽기에서 처음 제시되었던 모세 언약의 “왕 같은 제사장 나라”의 이상을 실현하는 공동체임을 일깨워 준다. 그래서 예레미야 33:23-26은 새 언약을 통해 하나님 나라가 출현할 때, 하나님 나라의 백성이 왕 같은 제사장으로 변화될 것이라는 신학을 제공하고 있다.

한편, 26절은 아브라함의 자손이 영원할 것을 말하고 있기 때문에, 새 언약이 다윗 언약뿐만 아니라 아브라함 언약도 성취하고 완성하는 언약임을

52) Barry L. Bandstra, “Word Order and Emphasis”, 117.

보여 준다.⁵³⁾ 아브라함 언약은 열국에게 소망을 주는 언약이다. 예레미야 33:14-26은 구체적으로 열국이 어떻게 하나님의 백성으로 돌아올 것인지를 말하지 않지만, 예레미야 3:17은 새 언약이 도래하면 열국도 소망을 가져야 할의 보좌로 모여들 것을 내다보고 있다. 그러므로 새 언약이 그런 아브라함 언약을 성취하는 언약이라는 주장은 매우 신빙성이 있다. 따라서 예레미야 33:14-26에서 제시되는 새 언약은 기존의 모세 언약, 다윗 언약, 레위 언약, 아브라함 언약, 그리고 심지어 노아 언약까지 성취하고 완성하는 언약이라는 의미를 갖는다고 말할 수 있다.⁵⁴⁾ 인간적인 시각에서 이전의 언약들은 죄로 말미암아 파기된 것처럼 보이지만, 하나님의 시각에서는 결코 파기될 수 없다. 그러므로 새 언약이 기존의 언약들을 성취하고 완성하는 것이다.

이상의 관찰을 종합하면, 예레미야 33:14-26에서 제시된 새 언약은 새로운 창조질서를 동반하여, 하나님 나라의 영역에서 새로운 백성의 출현을 예고하고 있다. 그리고 그 새 백성은 모세 언약의 이상인 왕 같은 제사장을 온전히 수행하는 자들로 제시된다.

4. 나가는 말

지금까지 우리는 예레미야 33:14-26의 수사적 장치(동심원 구조, 패널 구조, 평행법 등), 구문론적 특성, 그리고 의미의 일관성을 고려하여 본문을 분석하였다. 그래서 특별히 어순의 중요성에 주목하고, 주제 안에 여러 단어, 표현, 그리고 모티프들이 어떻게 단락의 경계를 넘어 서로 연결되는지를 살펴 저자가 의도하는 신학이 무엇인지를 찾으려고 시도했다. 이런 방법을 통해 예레미야 33:14-26을 분석하여, 이 단락의 초점이 다윗과 레위 제사장으로 대변되는 새로운 백성의 탄생에 주목하고 있음을 발견했다.

구체적으로 예레미야 33:15는 새 언약을 통해 출현할 이상적인 다윗(혹은 메시아)이 공의와 의를 행할 것이라고 말하지만, 예레미야 33:14-26에서 다윗에 대한 언급은 개인으로서 다윗과 함께 일반 백성이 왕적인 존재가

53) Gerald L. Keown, et. al., *Jeremiah 26-52*, 175; Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 545.

54) 새 언약과 기존 언약과의 관계는 연속성을 가지면서 불연속성이 있다. 이에 대한 자세한 논의는 다음의 글을 참조하라. Willem A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word: An Introduction to the Prophetic Literature of the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 314. 또한 언약들간의 유기적 관계를 위해서는 필자의 글을 참조하라. 김창대, “구약에서 창조와 역사와 언약과의 관계”, 『구약논집』 8 (2013), 57-86.

된다는 것을 함의하고 있다. 이것은 새 언약을 통해 하나님 나라가 도래하면, 새 언약 안에서 하나님 나라의 시민으로 인정받는 백성이 공의와 의를 행하는 왕적 존재가 될 것이라는 뜻이다.

예레미야서에서 공의와 의의 주제는 매우 중요하다(렘 5:1; 9:24; 22:15). 예레미야 7-10장은 공의와 의를 행하지 않고 성전에서 예배만 드리는 백성들의 모습을 “거짓”이라는 קָשָׁר(“쉐케르”)라는 말로 규정한다.⁵⁵⁾ 더 나아가 공의와 의가 없는 백성들의 형식적인 예배는 우상숭배와 진배없다고 질타했다(렘 7:4, 8; 10:14).⁵⁶⁾ 이스라엘에게서 공의와 의가 왕뿐만 아니라 일반 백성도 수행해야 할 덕목으로 강조되기 때문에, 다른 고대 근동 국가와 차이를 보인다(렘 5:1; 사 56:1 참조).⁵⁷⁾ 이런 관점에서 예레미야서의 새 언약은 백성을 왕적 존재로 만들어 공의와 의를 행하게 한다는 의미를 가지고 있는 것이다. 이점은 예레미야 31:34에서 새 언약이 도래하면 모든 사람들이 야훼를 “안다”라고 말하는 대목에서 더욱 지지를 얻는다. 예레미야서에서 “안다”라는 의미는 야훼의 뜻에 따라 공의와 의를 행하는 것을 함의하기 때문이다(렘 22:15-17). 이런 점에서 확실히 새 언약은 미래에 모든 사람들이 하나님을 알아서 공의와 의를 행하는 왕 같은 존재가 될 것을 내다보고 있다.

또한 예레미야 33:14-26에서 언급된 레위 제사장 계열은 어순의 도치를 통해서 일반 백성에게로 확대 적용되고 있음을 알 수 있다. 이것은 새 언약이 미래에 백성들을 제사장으로 만든다는 것을 함의한다. 그러므로 새 언약은 모세 언약의 이상인 모든 사람이 왕 같은 제사장이 된다는 것을 실현하고 성취하는 언약임을 보여준다. 신약은 새 언약의 도래로 성도들이 왕 같은 제사장이 되었다고 명시적으로 선언하고 있다(벧전 2:9).

이런 점에서 본 연구는 구약이 말하는 새 언약이 신약의 새 언약과 통일성을 이룬다는 것을 입증해 주어, 성경의 통일성을 세우는 일에 기여하고 있다. 더 나아가 오늘날 새 언약의 백성의 의무가 공의와 의를 행하는 데에 있음을 깨닫게 해 준다. 또한 본 연구는 본문의 의미를 파악할 때, 구문론적 특성과 수사적 구조, 그리고 의미의 일관성이 중요함을 드러내 주기 때문에, 앞으로 이런 방법론을 사용하여 본문을 해석하는 데에 자극제 역할을

55) 특별히 거짓 예언자와 관련해서 다음의 글을 참조하라. 김한성, “예레미야서의 거짓 예언자 규정과 그 의도”, 『신학논단』 60 (2010), 7-36.

56) Louis Stulman, *Order amid Chaos: Jeremiah as Symbolic Tapestry* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 43.

57) Richard G. Smith, *The Fate of Justice and Righteousness during David's Reign: Narrative Ethics and Rereading the Court History according to 2 Samuel 8:15-20:26* (New York: T&T Clark, 2009), 63.

할 것으로 기대된다. 끝으로 본 연구는 어순의 도치의 중요성을 부각시키기 때문에 앞으로 성경 번역에서 원문의 어순의 변화에 따른 저자의 강조 점도 고려해서 번역할 필요성을 일깨워 준다.

<주제>(Keywords)

새 언약, 예레미야, 하나님 나라, 텍스트 언어학, 백성, 창조 질서.

New Covenant, Jeremiah, Kingdom of God, Textlinguistics, People, Creation Order.

(투고 일자: 2015년 7월 30일, 심사 일자: 2015년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2015년 9월 17일)

<참고문헌>(References)

- 김선중, “토라! 율법인가, 이야기인가?” 「신학논단」 64 (2011), 7-28.
- 김창대, “구약에서 창조와 역사와 언약과의 관계”, 「구약논집」 8 (2013), 57-86.
- 김창대, “<서평> Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis and Translation (Ernst Wendland, Xulon Press, 2009)”, 「성경원문연구」 32 (2013), 214-234.
- 김창대, “예레미야 30-31장 문맥에서 렘 31:22의 ‘새 일’의 의미에 관한 고찰”, 「신학사상」 140 (2008), 117-143.
- 김창대, 『주님과 같은 분이 누가 있으리요?: 미가서 주해』, 서울: 도서출판그리심, 2012.
- 김한성, “예레미야서의 거짓 예언자 규정과 그 의도”, 「신학논단」 60 (2010), 7-36.
- 민병구, “예레미야 33:1-3의 새로운 이해: 소통과 계시”, 「성경원문연구」 38 (2014), 117-141.
- 장성길, “예레미야 30-33장에 나타난 결속 구조 분석”, 「구약논단」 26 (2007), 92-110.
- Andersen, F. L., *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch*, Nashville: Abingdon, 1970.
- Bandstra, Barry L., “Word Order and Emphasis in Biblical Hebrew Narrative: Syntactic Observations on Genesis 22 from a Discourse Perspective”, Walter R. Bodine, ed., *Linguistic and Biblical Hebrew*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1992, 109-123.
- Brueggemann, Walter, “Jeremiah: Creatio in Extremis”, William P. Brown and S. Dean McBride Jr., ed., *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner*, Grand Rapids: Eedrmans, 2000, 152-170.
- Buth, Randall, “Functional Grammar, Hebrew and Aramaic: An Integrated, Textlinguistic Approach to Syntax”, Walter R. Bodine, ed., *Discourse Analysis of Biblical Literature: What It Is and What It Offers*, Atlanta: Scholars, 1995, 77-102.
- Carroll, Robert P., *From Chaos to Covenant: Prophecy in the Bible of Jeremiah*, New York: Crossroad, 1981.
- Cotterell, Peter, “Semantics, Intepretation, and Theology”, Willem A. VanGemeren, ed., *A Guide to Old Testament Theology and Exegesis*, Grand Rapids: Zondervan, 1997, 131-157.
- Clements, Ronald E., “Jeremiah, Prophet of Hope”, *Review and Expositor* 78 (1981), 345-363.
- de Beaugrande, Robert and Dressler, Wolfgang, *Introduction to Text Linguistics*,

- New York: Longman, 1980.
- Day, John, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge: Cambridge University, 1985.
- Duhm, Bernhard, *Das Buch Jeremia*, Kurzer Hand-Commentar Zum AT 2, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1991.
- Fox, Michael, "TÔB as Covenant Terminology", *BASOR* 209 (1973), 41-42.
- Holladay, Willam, *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1986.
- Holladay, Willam, *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26-52*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1989.
- Jones, Douglas Rawlinson, *Jeremiah*, New Century Bible Commentary, Grand Rapids: Eermans, 1992.
- Keown, Gerald L. and others, *Jeremiah 26-52*, WBC 27, Dallas: Word, 1995.
- Kline, Meredith G., *Images of the Spirit*, Grand Rapids: Baker, 1980.
- Levenson, D. Jon, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*, New York: Harper Collins, 1985.
- Long, V. Philips, "Reading the Old Testament as Literature", Craig C. Broyles, ed., *Interpreting Old Testament: A Guide for Exegesis*, Grand Rapids: Baker, 2001, 85-123.
- Lowery, Kirk E., "The Theoretical Foundations of Hebrew Discourse Grammar", Walter R. Bodine, ed., *Discourse Analysis of Biblical Literature: What It Is and What It Offers*, Atlanta: Scholars, 1995, 103-130.
- Joüon, Paul, S. J. and Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew, Part Three: Syntax*, Roma: Enditricce Pontificio Istituto Biblico, 1993.
- Lundbom, Jack R., *Jeremiah 21-36*, AB 21B, New York: Doubleday, 2004.
- Lust, Johan, "The Diverse Text Forms of Jeremiah and History Writing with Jer 33 as a Test Case", *Journal of Northwest Semitic Language* 20 (1994), 31-48.
- Martin, Ralph P., *2 Corinthians*, WBC 40, Waco: Word, 1986.
- Milgrom, Jacob, *Studies in Levitical Terminology*, vol. 1, *The Encroacher and the Levite The Term 'Aboda*, Berkeley: University of California, 1970.
- Muraoka, T., *Empahitic Words and Structures in Biblical Hebrew*, Jerusalem: Brill, 1985.
- Parunak, H. van Dyke, "Some Discourse Functions of Prophetic Quotation Formulas in Jeremiah", Robert D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1994, 489-519.
- Potter, H. D., "The New Covenant in Jeremiah XXXI 31-34", *Vetus Testamentum*

33 (1983), 347-357.

Reid, Garnett, "Heart of Jeremiah's Covenantal Message: Jeremiah 30-33", *Biblical Viewpoint* 25 (1991), 89-96.

Schultz, Richard, "Integrating Old Testament Theology and Exegesis: Literary, Thematic, and Canonical Issues", Willem A. VanGemen, ed., *A Guide to Old Testament Theology and Exegesis*, Grand Rapids: Zondervan, 1997, 182-202.

Smith, Richard G., *The Fate of Justice and Righteousness during David's Reign: Narrative Ethics and Rereading the Court History according to 2 Samuel 8:15-20:26*, New York: T&T Clark, 2009.

Snaith, Norman, "Jeremiah XXXIII 18", *Vetus Testamentum* 21 (1971), 620-622.

Stulman, Louis, *Order amid Chaos: Jeremiah as Symbolic Tapestry*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

Terrien, Samuel, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, Eugene: Wipf & Stock, 2000.

Untermann, Jeremiah, *From Repentance to Redemption: Jeremiah's Thought in Transition*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 54, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.

VanGemen, Willem A., *Interpreting the Prophetic Word: An Introduction to the Prophetic Literature of the Old Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1990.

VanGemen, Willem A., *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, 5 vols, Grand Rapids: Zondervan, 1997.

Vanhoozer, Kevin J., *Is There a Meaning in This Text?*, Grand Rapids: Zondervan, 1998.

Waltke, Bruce K., "The Phenomenon of Conditionality within Unconditional Covenants", Avraham Gileadi, ed., *Israel's Apostasy and Restoration: Essays in Honor of Roland K. Harrison*, Grand Rapids: Baker, 1988, 121-139.

Waltke, Bruce K., *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach*, Grand Rapids: Zondervan, 2007.

Weinfeld, Moshe, "Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel", *ZAW* 88 (1976), 17-56.

Wendland, Ernst R., *The Discourse Analysis of Hebrew Prophetic Literature: Determining the Larger Textual Units of Hosea and Joel*, Millen Biblical Press Series 40, Lewiston: Edwin Mellen, 1995.

- Wendland, Ernst R., *Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis and Translation*, USA: Xulon Press, 2009.
- Williamson, H. G. M., *Variations on a Theme: King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah*, Carlisle: Paternoster, 1998.
- Wolf, Hans Walter, “What Is New in the New Covenant? A Contribution to the Jewish-Christian Dialogue According to Jer. 31:31-34”, *Confrontation with Prophets: Discovering the Old Testament’s New and Contemporary Significance*, Philadelphia: Fortress, 1983, 49-62.

<Abstract>

Significance of the New Covenant for the Transformation of the People: A Textlinguistic Analysis of Jeremiah 33:14-26

Changdae Kim
(Anyang University)

This study has attempted to elucidate the theological significance of Jeremiah's new covenant with regard to the people in the Kingdom of God. The thesis is that the new covenant of Jeremiah seeks to make God's people in the eschaton the ones that will actualize the ideal of the kingly priests as suggested in the Mosaic Covenant. In making a case for this, this study proposes that the new covenant has, among other theological meanings, the sense of consummating the kingdom of God by making God's people kingly priests who practice justice and righteousness.

In this attempt, our chief attention has been devoted to analyzing the text of Jeremiah 33:14-26 by using the method of textlinguistics. The hermeneutical method of textlinguistics is basically text-oriented in nature, with the assumption that the meanings of a text is embedded in the text when the author tries to convey his intentions to his reader (or audience) through the text. In this method, the intended meanings of a text are culled out from the view point of grammatical cohesion and semantic (or thematic) coherence.

The method of textlinguistics also has its concern on how the author impacts the reader in such a way that the reader should respond to the intended meanings of the text. In this respect, a trend in this method focuses its attention on the structures of literary units through which the author arranges his emphases in order to facilitate the reader's understanding of the communicative effects of the text.

On the basis of the method of textlinguistics, this study pays its attention to the literary structure of Jeremiah 33:14-26, with the result of arguing that this unit forms a thematic peak in the context of Jeremiah 30-33. Furthermore, our textlinguistic analysis lends credence to the notion that the reference to Davidic descendants and Levites in this unit implies that in the kingdom of God, the

people will be made kings and priests.

In conclusion, from the above observations, it is clear that this way of making an exegesis of a text enhances our understanding of the unified relation between the Old and New Testaments from the perspective of the new covenant. The new covenant of the Old Testament connotes the making of God's people into kingly priests, which is explicitly announced in the New Testament.