

2013년 제15회 학위논문발표회

서울신학포럼



- ◎ 일시 : 2013년 2월 22일(금) 오전 10:00~12:00
- ◎ 장소 : 서울신학대학교 우석기념관 강당
- ◎ 주최 : 서울신학대학교 기독교신학연구소
- ◎ 후원 : 서울신학대학교 / 기독교대한성결교회 해외장학위원회

학위논문발표회

■ 좌 장: 최 현 중 박사

■ 제1발표자: 최 종 원 박사

숫자 칠의 의미에 대하여

-고대 근동과 구약에 나타난 저주와 징벌에 대한 하나의 문학적이며 구성사적인 연구

■ 토의

■ Break Time

■ 제2발표자: 안 희 철 박사

창조자와 피조물의 관계 속에서 표현되는 판넨베르크의 우연성 개념에 관하여

■ 토의

약력

■ 최 종 원 박사 (전공: 구약)

서울신학대학교 신학과 (B.A.)

서울신학대학교 일반대학원 (M.A.)

독일 본 대학교 (Dr. theol.)

논문제목: Zur Bedeutung der Zahl Sieben. Eine literar

-und kompositionskritische Studie zu Schewa im Alten Orient und im Alten Testament.

(숫자 칠의 의미에 대하여. 고대 근동과 구약에 나타난 쉘바에 대한 하나의 문학적이며
구성사적 비평 연구)

현소속: 서초교회 협동목사

■ 안 희 철 박사 (전공: 조직신학)

서울신학대학교 신학과 졸업 (B.A.)

서울신학대학교 신학대학원 졸업 (M.Div.)

독일 하이델베르크대학교 (M.A.)

독일 하이델베르크대학교 (Dr.theol.)

논문제목: Kontingenz versus Determinismus?

Zur Bestimmung und Funktion des Kontingenzbegriffs in der Theologie
Wohlfahrt Pannenberg's.

(우연성 vs 결정론? 볼프하르트 판넨베르크의 신학에서 우연성 개념의 의미와 기능에 관하여)

현소속: 성석교회 협동목사

■ 제 1 발 표

좌 장 : 최현중 박사
발표자 : 최종원 박사

숫자 칠의 의미에 대하여

-고대 근동과 구약에 나타난

저주와 징벌에 대한 하나의 문학적이며 구성사적인 연구-¹⁾

최종원(Dr. Theol. 구약)

1. 들어가기

숫자 칠(세바, שֵׁבַע)은 고대 근동의 본문들에서 사용되는 친숙한 단어다. 이 숫자는 국제적인 조약 문서들, 왕의 비문들, 맹세의 본문들, 제의나 주술, 무덤의 비문, 편지들 그리고 기념비 문들에서 매우 중요한 역할을 하고 있다.²⁾ 무엇보다도 이 숫자가 문학양식의 수단 (Stilmittel) 으로서 등장하며, 시기적으로 주전 2000-1000년 경에 설형문자로 쓰여진 본문들이나 자국의 통치영역 안에서의 정당성(Legitimität)을 주장하는 본문들 속에서 저주나 저주의 공식으로서 사용되고 있다.³⁾ 이러한 중심적인 형태 속에서 숫자 칠을 사용하는 본문들은 정치적이며 법적 인 가치개념(Wertvorstellung)의 속성을 수반한다.

고대 근동의 여러 본문들 가운데 매우 특별한 역할을 하는 숫자 칠을 고대 근동의 조약 본문에서 발견할 수 있다. 즉 고대 근동이라는 지리적-문화적 영역에서 계약을 체결할 때, 계약 본문은 계약 파기 또는 조약 파기라는 틀 안에서 저주의 내용을 담고 있는데, 거기서 숫자 칠은 '일곱 겹의 구조'(Siebener-Schema)라는 문체와 함께 특별한 역할을 한다. 저주의 내용이나 처벌의 규정은 분명히 정치외교적으로 통치권의 정당성을 유지하기 위하여 제정되거나 기록된다. 이러한 의도아래 이 숫자는 북서셈어⁴⁾ 영역에서 조약 본문의 중심 내용으로 사용되고

* 1990년 서울신학대학에 입학, 1999년 2월에 동대학 일반대학원에서 구약학으로 M.A. 학위 취득함. 2011년 7월 15일에 독일 본 대학에서 구약학으로 신학박사학위를 취득하였음.

1) 이 논문은 필자의 학위출판논문인 J.-W. Choi, *Zur Bedeutung der Zahl Sieben. Eine literar- und kompositionskritische Studie zu den Vorstellungen von Fluch und Strafe im Alten Orient und im Alten Testament*, KAANT 11 (Kamen: hartmut spenner, 2011), 20-36, 55-59, 137-153을 보충 연구하여 작성한 것임을 밝혀둔다.

2) 고대 근동의 다양한 본문들을 위해서 C. Butterweck, u.a., eds., *Grab-, Sarg-, Votiv- und Bauinschriften*, TUAT II/4, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1988을 참고하라.

3) 고대 근동의 문화사적 본문들과 내용들에 대해서 W. Sommerfeld, "Flüche und Fluchformeln als Quelle für die altorientalische Kulturgeschichte", M. Dietrich and O. Loretz, eds., *Mesopotamia - Ugaritica - Biblica*, FS K. Bergerhof, AOAT 232 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993), 451을 참고하라.

4) 언어학적으로 히브리어에 대한 새로운 연구들이 계속 진행 중이다. 특히 최근에 번역된 샌즈-바딜로스(A. Sáenz-Badillos), 『히브리어 발달사』, 최명덕, 박미섭 역 (서울: 도서출판 기혼, 2011)은 북서셈어 계통으로서 아람어와 히브리어의 관계를 잘 조명해 주고 있다. 물론 여전히 논쟁적인 문제점은

있다.

필수적인 것은 고대 근동의 본문과의 비교 연구다. 분명히 고대 근동과의 연속선상에서 북서 셈어의 서기관적 전통(Schreibertradition)을 이어받고 있는 성경 밖의 자료들에서 발견되는 숫자 칠이 문학적으로 또한 구성사적(kompositionell)으로 어떠한 역할을 하고 있는지는 매우 흥미로운 연구가 될 것이다. 그것은 문학적 전통을 유지 발전시키려는 서기관 학교의 전승적인 노력이 나타나고 있기 때문이다. 그러므로 자연스럽게 이 논문의 방향성은 ‘축복과 저주’라는 신학적 주제를 가지고 열띤 논쟁 가운데 있는 신명기의 계약신학이라는 틀 안에서 연구되어질 수 있다.

최근 계약신학의 연구는 신명기와 고대 근동의 본문들 사이의 구성사적인 유사성과 차이점에 집중하여 있다.⁵⁾ 이와 관련하여 저주 목록 안에서 사용되는 단어 쉼바(שב)가 특징적인 언어형태 때문에 우선적으로 언어학적인 차원에서 조사되어질 것이다. 그리고 어원학적인 결과는 구약에서 저주나 징벌의 의미로서 사용되는 쉼바(שב)의 역할을 증명해 줄 것이다.

숫자 칠이 언어상으로 연구되어질 뿐만 아니라, 신앗시리아 시대의 서부와 동부문화를 연결할 수 있는 출발점이 된다. 이 개념으로부터 최근 슈타이만스는 옛살합돈의 왕위계승조약(VTE)과 신명기 28장 사이의 문학적 의존성을 연구했다.⁶⁾ 그의 연구에서 가장 문제가 되는 것은 숫자 칠에 대한 연구가 없다는 것이다. 그는 이 숫자의 의미를 단순히 “완전성”으로만 이해했다. 이와는 반대로 뢰터스베어덴은 신명기 28장에 등장하는 일곱 겹의 구조를 가지고 있는 숫자 칠을 고대의 수용으로서 전망하고 있다.⁷⁾ 이 사고는 “규례와 법도”(חוקי ופסוקים)라는 이중적 표현과 관계된다. 신명기 편성체계를 구성하는데 가장 큰 역할을 하는 이 표현은 신명기 28장의 ‘저주와 축복’ 본문을 신명기 26장 16절로 연결시킬 수 있게 한다. 이러한 전체 신명기 구도 속에서 뢰터스베어덴은 본문의 주요한 내용들을 주석하며 그 배경으로 북서셈어적인 사고가 신명기 안에서 나타나고 있음을 주장한다. 즉 신명기 28장의 역할이 신명기 본문의 규율과 독립된 본문도 아니요 또한 법의 결론부도 아니라는 것이다. 오히려 이 개념은 조약의 결론부로 구성되어 있다는 것이다.⁸⁾ 이러한 전망에 따라 숫자 칠은 북서셈어 영역에서 서기관 전통에 의하여 보존되고, 그 문학적인 단서들이 북서셈어 영역 가운데 시리아 지역에서 발굴된 스피르 비문(Inschriften S⁹fire), 텔 펙헤리에(Tell Fekherije)와 부칸(Bukān) 비문을 통하여 증명될 수 있다.

이 비문들에 의해서 숫자 칠이 문체적으로 일곱 겹의 구조와 연결되고 있음을 입증할 수 있다. 특히 일곱 겹의 구조는 다양한 저주의 위협들, 즉 단순한 저주들(die einfache), 헛수고로서의 저주들(Vergeblichkeitsflüche), 비유적 저주들(Vergleichsflüche)로 형성된다. 이 저주양식들은 종종 전통사적인 요소들과 사용된다.

이 점에서 본 연구는 시작하고 있다. 이것은 어떤 개별적인 고대 근동의 전례 속에서 숫자 칠이 사용되고 있는지를 보여주게 될 것이다. 동시에 숫자 칠이 북서셈어 영역의 사고와 관련이 있는지 그리고 일곱 겹의 구조가 나타나는지를 분석할 것이다. 본 소고는 이러한 질문들을 시작으로 숫자 칠과 관련된 다양한 고대 근동의 본문들 가운데 위에서 제시된 스피르 비문

존재한다.

5) 대표적으로 Morrow, *Cunieform*, 204-214을 참고하십시오.

6) 참고. Steymans, *Deuteronomium* 28, 7f. VTE는 약어로 “the Vassal-Treaties of Esarhaddon”의 약어로 비제만(Wiseman)에 의하여 소개되었다.

7) 참고. Rüterswörden, *Deuteronomium*, 179.

8) 참고. Rüterswörden, *Dtn* 13, 188-201.

(Inscripfen S^efire), 텔 펙헤리에(Tell Fekherije)와 부칸(Bukān) 비문을 중심으로 살펴보고, 신명기 28장과의 비교연구를 통하여 새로운 신명기의 계약 사고를 제시하고자 한다.

2. 스피르 비문에 나타난 숫자 칠(שבע)

2.1. 스피르 비문의 전이해

스피르 비문은 1930년에 발견된 국가조약비문이다.⁹⁾ 이 비문은 주전 8세기 중엽으로 추정할 수 있고 세 면으로 된 돌 위에 그 내용이 새겨져 있다.¹⁰⁾ 주목할 만한 것은 이 비문이 아람어로 쓰여 있다는 것이다. 여기서 학자들은 이 비문의 해석을 위해서 아르파트의 마티엘이 앗수르 왕인 앗수르니라리 5세(Assurnirari V.)와 체결한 조약 문서에 집중하게 되었다.¹¹⁾ 그것은 KTK의 바르가야 왕이 앗수르 왕일 가능성을 제시한 것이다. 하지만 몇몇 학자들이 바르가야 왕의 정체성과 KTK의 위치에 대한 질문을 제기하지만, 바르가야를 앗수르 왕과 관련지을 수 있는 견해는 등장하고 있지 않다. 오히려 바르가야가 아르파트의 국경 지역과 근접해 있는 알려지지 않은 소도시 아람국가의 왕으로 받아들이는 것이 적절하다.¹²⁾

9) 비문의 역사와 논쟁되는 이슈에 대해서는 J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, *Biblica et orientalia* 19/A (E.P.I.B.: Rome, ²1995), 17ff.; H. Donner and W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften, Band II* (Otto Harrassowitz: Wiesbaden, 1968), 238; O. Rössler, "Die Verträge des Königs Bar-Ga'yah von KtK mit König Mati'-il von Arpad", R. Borger u.a., eds., *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Band I/2 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus gerd Mohn, 1983), 178; E. Lipiński, "Staatsverträge zwischen KtK und Arpad", W. Beyerlin, eds., *Grundrisse zum Alten Testament, Band I.: Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1975), 272ff.; E. Puech, "Les traités araméens de Sfiré", J. Briand and R. Lesbrun and E. Puech, eds., *Traité et serments dans de Proche Orient Ancien*, Supplément aus Cahiers Evangile 81 (Paris: Editions du Cerf, 1992), 88ff.; D. Schwiderski, *Die alt- und reichsaramäischen Inschriften*, Band II. Texte und Bibliographie (Berlin: Walter De Gruyter, 2004), 402ff.을 참고하라.

10) 비문의 형성에 대해서 J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, 17ff.; E. Lipiński, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics I*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 1 (Leuven u.a.: Peeters Publishers, 1975), 24-57을 참고하라.

11) 앗수르니라리 5세와의 관련성에 대해서 M. Noth, "Der historische Hintergrund der Inschriften von Sefire", *ZDPV* 77 (1961), 118-172; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib 21a; Rome: Pontifical Biblical Institute, ²1978), 86-105; R. Zadok, "On the Historical Background of the Sefire Treaty", *AION* 44 (1984), 529-538; S. A. Kaufman, "Reflections on the Assyrian-Aramaic Bilingual from Tell Fakhariyeh, Maarav 3 (1982), 137-175; B. Zuckerman, "On Being 'Damned Certain': The Story of a Curse in the Sefire Inscription and Its Interpretation, A. Beck u.a., eds., *Fortunate the Eyes That See*, FS D. N. Freedman (Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publisher Co., 1995), 422-435를 참고하라.

12) F. M. Fales, "Evidence for West-East Contacts in the 8th Century BC: The Bukān Stele", G. B. Lanfranchi, M. Roaf and R. Rollinger, eds., *Continuity of Empires. Assyria, Media and Persia (History of the Ancient Near East Monographs 5)*, (Padova: A.a.r.g.o.n. Editrice e Libreria, 2003), 145. 많은 연구가들에게 잘 알려져 있듯이, KTK의 바르가야(Barga'jā von KTK)는 마티엘(Mati'-el) 왕국과 인접해 있는 잘 알려져 있지 않은 통치자로서 추정되어진다. 최근에 리핀스키(Lipiński), *Aramaean*, 221-231,는 KTK가 Theodoret von Kyros에 의해서 소개되고 있는 교회사에서 Kittika와 동일하다는 증거를 논증했다.

우선 이 비문에 대한 학문적인 연구가 론제발(P. S. Ronzevalle)에 의해서 시작되었다.¹³⁾ 그 후에 처음으로 뒤퐁-죔머(A. Dupont-Sommer)가 이 비문을 새롭게 편찬한 뒤,¹⁴⁾ 개별적 연구 논문들이 소개되기 시작했다. 초기 연구의 주된 관심사는 개별적 단어들에 국한되었고, 따라서 편파적이거나 상대적인 연구 결과가 나타나게 되었다.¹⁵⁾ 그러므로 이 조약이 어떻게 히타이트 조약과 앓수르 조약의 영역과 관련되어질 수 있는지에 대한 물음이 중요했다. 실제로 본문의 문법적인 구조에 대해서는 전혀 관심이 없었다.

최근에 이 비문에 대한 전통사적인(traditionsgeschichtlich)¹⁶⁾ 단서에 대한 관심이 아람어 저주들과 관련하여 히타이트와 앓수르 조약과의 비교 연구에 집중하기 시작했다.¹⁷⁾ 이러한 연구들부터 알 수 있는 것은 스피르 비문이 고대 근동의 조약 문서들과 비교해 볼 때 자신의 언어적이며 문법적인 공식들을 사용하고 있다는 것이다. 이것으로부터 이 비문에 대한 연구 방향은 전통사적인 출발점과 함께 문법비평적인 견해와 깊은 관련을 맺고 있다. 일반적으로 자료가 풍부한 고대 근동의 조약 문서들을 근거로 볼 때, 조약에 나타나는 저주들 속에서 아람어적인 개성이 강한 공식들이 등장한다. 문법적이고 문체적인 접근을 통해서 서부 셈어적인 특성을 살펴보자.

2.2 비문 I A의 분석

2.2.1. 본문 구성

반 루이(Van Rooy)가 본문을 구성한 것을 근거로,¹⁸⁾ 비문 I A는 세 단락으로 나눌 수 있다(i. 1-7a절: 조약 체결자들; ii. 7b-13a절: 증인들; iii. 13b-42절: 조약파기시 저주들).

13b-42절은 문법적인 형태에 따라 계속해서 작은 단락으로 나뉜다. 여기에서 단락의 표제(Überschrift), 특별히 숫자 칠의 사용과 같은 분명한 공식화된 표현들(Formulierungen) 그리고 간접명령형(Jussiv-Form)을 사용하고 있다. 이러한 구성은 다음과 같다:

13) 이를 위하여 P. S. Ronzevalle, "Notes et études d'archéologie orientale (deuxième série, II): Fragments d'inscriptions Araméennes des environs d'Alep", *Mélanges de l'université Saint-Joseph Beyrouth* 15 (1930-31), 238을 참고하라.

14) 펜샴(Fensham)은 그의 책 *Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament*, ZAW 74 (1962), 1-9에서 1958년에 중요한 두 개의 논문이 출간되었다고 소개한다. 그 첫 번째는 와이즈먼(D. J. Wiseman)의 VTE이며, 다른 하나는 뒤퐁-죔머(A. Dupont-Sommer)의 "Les inscriptions araméennes de Sfire"이다. 이 시기로 대부분의 학자들은 두 부류로 나뉘어졌고, 고고학적으로 앓시리아의 유물들이 활발히 발굴되어 아람어권 보다는 앓시리아 영역의 연구들이 쏟아져 나오게 되었다.

15) 이러한 논문을 위해서 W. Morrow, "The Sefire Treaty Stipulations and the Mesopotamian Treaty Tradition", P. M. Michèle Daviau and J. W. Wevers and M. Weigl, eds., *The World of the Aramaeans III. Studies in Language and Literature in Honour of Paul-Eugène Dion*, JSOT.S. 326 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 81-99를 참고하라.

16) 독일어의 Überlieferungsgeschichte(전승사)와 차이를 두고자 '전통사적'이라는 단어를 사용한다.

17) 새로운 연구사에 대해서 F. M. Fales, "Evidence for West-East Contacts in the 8th Century BC: The Bukān Stele", 131-147.

18) 참고. H. F. van Rooy, "The structure of the Aramic treaties of Sefire", JSem 1/1, 1989, 133-139. 그는 다음과 같이 구성한다: "Sf I, A 1-7 소개; A 7-14 신들의 목록; A 14-42 조약 저주들; B 1-6 소개; B 7-45 조약규정들; C 1 마티엘과 바르가야의 문서; C 2-25 추가된 마티엘의 문서; Sf II A 조약 저주들; Sf II B 규정들; Sf II C 조약을 보호하기 위한 규정들; Sf III 오직 규정들."

- a) 13b-14a: 제목 (Überschrift)
- b) 14b-25a: ‘그리고 만약 ...’(und wenn...)
- a.14b-16: 3x ‘그리고 만약’(und wenn...)
- (... 부서짐 ...)
- b.21b-24a: 숫자 칠과 함께 사용된 저주들 (Flüche mit der Zahl Sieben)
- c.24b-25a: ‘그리고 만약...’(und wenn...)
- c) 25b-35a: 간접명령형 (Jussiv-Form)
- a.25b-30a: ‘하닷이 ... 쏟아붓길 원하노라’(Es möge ausgießen Hadad...)
- b.30b-33a: ‘신들이 ... 을 보낼 수 있다’(Die Götter mögen senden...)
- c.33b-35a: ‘더이상 불려지지 않을 것이다’
- (Und nicht mehr genannt werden sollen...)
- d) 35b-42: 7x ‘마치 이것들이 ..., 역시 그렇게 ... ’(Gleichwie dieses..., so...)

우리는 여기서 마지막 부분인 일곱 겹의 도식을 가지는 단락 (35b-42절)과 숫자 칠과 함께 사용된 저주 단락 (21b-24a) 부분을 주된 본문으로 분석해 보고자 한다.

2.2.2. I A 35b-42

① 본문 및 번역

절	본 문	번 역
35b	איך זי תקד שעותא זא באש כן תקד ארפד ו[בנתה ר(?)] ³⁶ בת	이 밀랍 남자 형상이 불에 타는 것처럼, 아르파트와 그에게 속한 수 많은 도시들이 탈 것이다.
36b	ויוזע בהן הדרד מלח ושחלין ואל תאמר	그리고 하닷이 그 속에 소금과 겨자를 뿌릴 것이다. 그리고 그들은 더이상 언급되지 않을 것이다
36c- 37a	גנבא זבה ו[.....] ³⁷ מתעאל ונבשה הא	이 꼬리와 [...]은 마티엘과 그의 사람들이다
37b- 38a	איכה זי תקד שעותא זא באש כן יקד מ[תעאל בא] ³⁸ ש	이 밀랍 남자 형상이 불에 타는 것처럼, 마티엘 역시 불에 탈 것이다
38b- 39a	ואיך זי תשרב קשתא וחציא אלן כן ישבר אנרת והדרד קשת מתעאל וקשת רבוה ³⁹	그리고 이 활과 화살이 부러지는 것처럼, 이누타(Inurta)와 하닷이 마티엘과 그의 왕국을 부러뜨릴 것이다.
39b	ואיך זי יער גבר שעותא כן יער מתעאל ⁴⁰ ל	그리고 밀랍 남자 형상이 앞을 보지 못하는 것처럼, 마티엘도 앞을 보지 못할 것이다.
39c- 40a	ואיך זי ⁴⁰ ינזר עגלא זנה כן ינזר מתעאל וינזרן רבוה	이 송아지가 절단되는 것처럼, 마티엘과 그의 왕국 역시 절단되어질 것이다.
40b- 41a	[ואיך זי תער ⁴¹ ר ז[נ]יה(?)] יעררן נשי מתעאל ונשי עקרה כן ונשי ר[בוה]	[이것이 별거벗겨지듯이], 마티엘과 그의 자손과 그의 왕국의 아녀자들이 별거 벗겨질 것이다.
41b- 42	זי תקד גברת שעותא זא וימחא ואיך על אפיה כן יקחן [נשי מתעאל ו]	이 밀랍 여자 형상이 붙잡혀가고 사람들이 그녀의 얼굴을 때리듯이, 마티엘과 그의 아녀자들과 그의 왕국의 아녀자들이 잡혀갈 것이요 그녀의 얼굴이 맞게 될 것이다.

② 문학적-구성사적 비평

이 마지막 단락 (35b-42절)은 비유적인 공식인 ‘시각적 표현(demonstratio ad oculos)’¹⁹⁾과 관련하여 공식 ‘𐤀 𐤍𐤏’(Gleichwie dieses)와 함께 시작한다. 이 공식은 원래 히타이트 조약들에서 기인한다.²⁰⁾ 계속해서 36b-37a절 안에 있는 두 문장은 삽입되어 있다. 왜냐하면 이 문장들은 비유적 주술(Analogiezauber)을 나타내는 문장과 맞지 않기 때문이다. 그래서 이 접속사 ‘마치 … 처럼(gleichwie)’ 단락은 선행하는 저주들과 매우 가까이 연결되어 있고, 그것은 연쇄적 구조(Kettenstruktur)로서 다음과 같은 도식으로 나타낼 수 있다:²¹⁾

A: 간접명령 안에 있는 저주들 (Flüche im Jussiv) 25b-35a

B: 공식 ‘마치 … 처럼’ (Gleichwie) 35b

A': 간접명령 안에 있는 저주들 (Flüche im Jussiv) 26b-37a

B': 공식 ‘마치 … 처럼’ (Gleichwie) 37bff.

이 공식 ‘마치 … 처럼’(Gleichwie)이 본문의 마지막을 장식하고 있다. 일반적으로 이 공식 ‘𐤀 𐤍𐤏’ (Gleichwie dieses)은 아카드어 ‘kī ša’²²⁾와 히브리어 𐤏𐤍𐤏의 의미를 나타내며, 관계절에 있는 ‘마치 … 처럼’으로 설명되어진다. 힐러스 (D. R. Hillers)는 이 공식을 중요한 저주 공식으로서 정립하면서, 동시에 ‘직유적 저주’(simile curse)로서 언급한다.²³⁾ 이 단락에서 이 문장은 주술적인 비유(𐤀 𐤍𐤏)와 연결해서 나타나며, 또한 만일 조약 파트너인 마티엘이 조약을 어길 경우, 분명하게 ‘일곱 겹의 공식화’ (siebenfache Formulierung)가 저주 속에서 사용되어지고 있다. 이러한 일곱 겹의 구조가 35b-42절 속에서 형성되고 있다:

19) Demonstratio ad oculos에 대하여 다음을 참고하라. D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, (Biblica et orientalia 16; Rom: Pontifical Biblical Institute, 1964), 19; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, 65; W. Sommerfeld, "Flüche und Fluchformeln als Quelle für die altorientalische Kulturgeschichte", 450f. 이들의 의견을 종합하면, Demonstratio ad oculos가 메소포타미아 지역이 아닌 히타이트 지역에서 잘 알려져 있다. 이 전통이 아람 시대와 신앗시리아 시대에서도 사용되어진다.

20) 참고. N. Oettinger, *Die militärischen Eide der Hethiter*, StBT 22 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1976), 9.

21) 뢰터스베어덴(U. Rüterswörden)은 이 구조를 신명기에서 시도하고 있다. U. Rüterswörden, *Das Buch Deuteronomium*, NSK.AT.4 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2006), 89.

22) 이에 대해서 H. Donner and W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 251을 참고하라.

23) 이에 대하여 D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, 18-26; M. Weinfeld, "The Loyalty Oath in the Ancient Near East", UF 8 (1976), 379-414를 참고하라. 제의 예식을 거행하는 순서들 속에서 나타나는 주술적인 기술 표현들에 대해서 V. Haas, Art.: Magie und Zauberei, in: RLA 7 (1987-1990), 244-5를 참고하라. 하스(V. Haas)는 다음과 같은 종류로 구분하여 나누고 있다: a1) 심리적 사실관계를 동반하지 않은 사실적인 비유들(Natürliche Analogien ohne erkennbare Kontiguitätsbeziehung), a2) 심리적 자극관계를 동반한 사실적인 비유들(Natürliche Analogien mit Kontiguitätsbeziehung, b1) 심리적 자극관계를 동반하지 않은 조작된 비유들(Manipulierte Analogien ohne Kontiguitätsbeziehung), b2) 심리적 자극관계를 동반한 조작된 비유들(Manipulierte Analogien mit Kontiguitätsbeziehung), c) 비유-의식들(Analogie-Riten), d) 신화적인 비유들(Mythische Analogien).

- a. כן איך זי תקד (마치 ... 타듯이, 그렇게)
- b. כן איכה זי תקד (마치 ... 타듯이, 그렇게)
- c. כן ואיך זי תשבר (그리고 마치 ... 부서지듯이, 그렇게 ...)
- d. כן ואיך זי יער (그리고 마치 ... 눈 멀게 되듯이, 그렇게 ...)
- e. כן ואיך זי ינזר (그리고 마치 ... 쪼개 지듯이, 그렇게 ...)
- f. כן ואיך זי יערר (그리고 마치 ... 노출되듯이, 그렇게 ...)
- g. כן ואיך זי תקח (그리고 마치 ... 얻게 되듯이, 그렇게 ...)

각각의 문장들은 부문장을 구성하고 있고, 주술적인 비유 공식 (איך זי)을 통해서 직접적으로 3인칭, 단수, 미완료 형태의 동사를 취한다. 그리고 곧바로 접속사 כן 을 주문장에서 사용한다. 주목할 만한 것은, 본문 I A에서 주술적 비유 공식이 일곱 겹의 도식으로서 분명히 본문의 맨 마지막에 자리 잡고 있다는 것이다. 이 공식이 주는 의미는 사건이 일어나기 전(ex opere operato)에 계약을 위반하지 않고 충성을 맹세하게 한다.²⁴⁾

교감적인 주술(Sympathetischer Zauber)은 분명하게 상징적인 행위들(Symbolhandlungen)과 연관되어진다. 이것은 주술의 활동이 마력적인 면과 관련이 있다는 것에서 출발한다. 마력의 힘이라는 의도에서 볼 때, 실제로 상징(Symbolik)과 환유(Metonymie)를 통하여 주체가 나타내고자 하는 활동적인 힘이 가장 중요하다.²⁵⁾ 이 활동성 있는 마력은 봉신들(Vasallen)을 위협한다. 왜냐하면 주술적 은유가 개념과 현상이라는 측면에서 공감과 반감이 라는 ‘교훈’ 아래 사용되기 때문이다.²⁶⁾

이 상징적 행위들이 본문에서 저주의 공식으로 나타난다. 이 저주공식들(Fluchformeln)은 표면상 국가적이고 법적이고 성스러운 규칙들을 보호하기 위해서 하나의 수단 (Mittel)으로서 사용되어진다.²⁷⁾ 물론 이것은 질서와 조약들을 올바르게 유지할 수 있는 역할을 맡고 있다. 그들의 문학적인 양식수단(Stilmittel)은 주로 마술적인 사상체계(Denkssystem)와 관련하여 매우 결정적인 역할을 수행한다.

비유적 저주들(Vergleichsflüche)²⁸⁾ 역시 신앗시리아 시대의 조약 문서들 가운데 나타난다. 그러나 스피르 I A 35b-42절에서 관찰할 수 있듯이, 이러한 저주 공식들은 원초적으로 히타

24) H. Donner and W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 251.

25) 이에 대해서 H. Scheyhing, "Das Ritual und der Aspekt des Magischen. Anmerkungen zu einem umstrittenen Begriff nach Befunden aus dem Alten Orient", WO 33 (2003), 100-106를 참고하라. 그는 ‘주술-종교-제국’에 대해서 그리고 ‘제의와 주술의 시각’(das Ritual und der Aspekt des Magischen)이라는 주제 아래 제의에 대한 이론들을 해석하는 다양성 있는 주제들로 인식하고 있다. 즉, 기능주의(Funktionslismus), 상징주의(Symbolismus), 주지주의(Intellektualismus) 그리고 수행주의(Performativismus)로 나눌 수 있다. 그는 이 이론으로부터 정신적인 활동력이 가장 중심에 서 있다고 다음과 같이 설명하고 있다:, 정신적인 효력을 소개하지 않고 실행되는 제의는 마력적인 제의가 아니다”(S. 107). 주술적인 사고체계(Denkssystem)의 기원에 대하여 V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, HdO I/15 (Leiden: Brill, 1994), 876을 참고하라.

26) 이에 대해서 V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 878.

27) W. Sommerfeld, "Flüche und Fluchformeln als Quelle für die altorientalische Kulturgeschichte", 447.

28) 이해 대해서 D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, 18f.을 참고하라. 또한 SAA II, XLII.에서 “의례적 저주들”(ceremonial curses)이 나타난다. 이에 대해서 와타나베(K. Watanabe)는 앗시리아에서 나타나고 있는 이러한 문학적 양식이 서부 셈어의 문학적 영향이라고 증명하고 있다. K. Watanabe, *Die adé-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons*, BaghM Beih. 3 (Berlin: Gebr. Mann, 1987), 33.

이트 조약 본문들에서 유지되었다.²⁹⁾ 메소포타미아 지역에서 이러한 저주 공식은 전혀 어떠한 역할도 보여주지 못하고 있다.³⁰⁾ 이 비유의 저주들은 스피르 비문에서 형태적 그리고 내용적으로 교감적인 주술의 견지 위에서 히타이트 충성 맹세와 조약들에 의존하고 있다. 히타이트 충성조약을 우리는 히타이트 군대지도자와 관련하여 카르카미스 도시의 수필루리우마 I. (I. Suppiluliuma) 시대에 만나게 된다.³¹⁾ 즉 „만일 하나의 군대가 선서를 하게 된다면“과 같은 형태적인 관용구가 여러가지 히타이트적인 저주의 비유들(Fluchanalogien)을 다음과 같은 내용으로 담아내고 있다: 시각장애인과의 비유, 효모와의 비유, 밀랍과의 비유, 활의 현과의 비유, 보리짚과의 비유, 물과 불의 비유 등등.³²⁾

밀랍 비유의 형태들은 소위 히타이트 군대의 충성조약에서 발견된다.³³⁾ 바우어 (Bauer)는 이러한 ‘주술 행위’의 유사성을 군대의 맹세와 관련하여 증거를 제시했다.³⁴⁾ 그는 히타이트 군대가 그들의 왕의 군대로서 맹세하듯이, 활과 화살의 부서짐을 군대의 조약과 연결시켰다.³⁵⁾ 문학적인 의존성의 견지에서 볼 때, 어떤 내용상의 평행구들이 군대의 맹세들 가운데서 인지되어진다.

스피르 I A 35b-42절 안에 있는 부문장에서 다양한 주제들을 관찰할 수 있다: 밀랍 남자 형상 (a, b), 활과 화살 (c), 밀랍남성 (d), 송아지 (e), 매춘 (f), 밀랍 여자 형상 (g). 이 비유로 만나게 되는 상징적인 주제들은 곧 봉신, 그의 대국, 그의 부인들, 그의 땅과 그의 제국의 운명을 상징적으로 보여주고 있다. 만일 봉신인 마티엘이 조약을 어길 경우, 아르파트 도시와 그의 왕국은 불 가운데 타고 재가 될 것이다. 이러한 모티브는 일반적인 고대 근동의 연쇄적 모티브 ‘칼, 가뭄, 전염병’(רֶעֶב, חֶרֶב, דָּבָר)의 틀 안에서 설명되어질 수 있다. 뿐만 아니라 이 주술 행위가 오직 스피르 비문에 있는 조약의 저주들 속에서 ‘일곱 겹의 형식’(Siebener-Schema)으로 나타나고 있음은 매우 주목할 만하다. 이와 같은 ‘일곱 겹의 형식’이 이 비문에서 매우 특징적이며, 또한 다음의 본문에서 숫자 칠과 함께 매우 특별한 형태로 나타나고 있다.

29) 히타이트 조약 전통의 연속성에 대하여 d' Alfonso, "Die hethitische Vertragstradition in Syrien (14.-12. Jh. v. Chr.)", M. Witte u.a., eds., *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur "Deuteronomismus"-Diskussion in Tora vorderen Propheten*, BZAW 365 (Berlin: Walter de Gruyter, 2006), 303-329; U. Beckman, "Hittite Treaties and the Development of the Cuneiform Treaty Tradition", M. Witte u.a., eds., *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur "Deuteronomismus"- Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW 365 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2006), 279-301를 참고하라.

30) 이에 대해서 M. P. Streck, "Die Flüche im Sukzessionsvertrag Asarhaddons", ZAR 4 (1998), 181을 참고하라.

31) 이에 대해서 V. Haas, *Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive* (Berlin u.a.: Walter de Gruyter, 2006), 231.

32) V. Haas, *Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive*, 231. 이에 대한 본문에 대해서는 N. Oettinger, "Die militärischen Eide der Hethiter", 74ff.

33) J. Friedrich, "Der hethitische Soldateneid", ZA 35 (1924), 163; M. Weinfeld, "The Loyalty Oath in the Ancient Near East, 400". 마르티노와 임파르티(S. de Martino and F. Imparati)는 문체적인 특징들을 다음과 같이 열거하고 있다: 1) 은유법(metaphors), 2) 과장법(hyperbole), 3) 중언법(hendiadys), 4) 관용구들(idioms), 5) 강조 표현들(emphatic expressions) 그리고 6) 직유들(similes), (S. de Martino and F. Imparati, "Observations on Hittite International Treaties", 347-363.

34) H. Bauer, "Ein aramäischer Staatsvertrag aus dem 8. Jahrhundert v. Chr.: Die Inschrift der Stele von Sudschin", AfO 8 (1932-33), 9.

35) Ibid., 9.

2.2.3. I A 21b-24a

① 본문 및 번역

절	본 문	번 역
21b	שאת [.....] ואל תהרי	 어미양, 그러나 그것은 더 이상 수태치 못할 것이다.
21c-22a	ושבע [מהי]נקן ימשח[ן שדיהן ויהינקן עלים ואל ישבע	그리고 일곱의 유모가 그들의 가슴을 문지르고 한 아이에게 젖을 주지만, 그러나 그것은 배부르지 못할 것이다.
22b	ושבע ססיה יהינקן על ואל יש[בע	그리고 일곱 암말이 한 망아지에게 젖을 주지만, 그러나 그것은 배부르지 못할 것이다.
22c-23a	ושבע [שורה יהינקן ענל ואל ישבע	그리고 일곱 암소가 한 송아지에게 젖을 주지만, 그러나 그것은 배부르지 못할 것이다.
23b-24a	ושבע שאן יהינקן אמר ו[אל יש] 24	그리고 일곱 양양이 한 양에게 젖을 주지만, 그러나 그것은 배부르지 못할 것이다.
24b	ושבע בכחה יהכן בשט לחם ואל יהרנן	그리고 일곱 암탉이 먹이를 찾으러 가지만, 그러나 그것은 어떠한 것도 죽이지 못할 것이다.

② 문학적-구성사적인 비평

이 단락은 문장 A와 B가 한 쌍을 이룬다. 문장 A의 주어는 풍족하기를 원하지만, 곧 문장 B에서 그 결과는 부정적으로 나타난다. 이 단락은 조건절 문장인 14b-25b 안에 위치하고 있다. 14b-25b의 문단은 분명히 조약의 파기를 경고하듯이, 봉신인 마티엘을 위협하고 있다. 이 문단의 틀은 ‘그리고 만일’(והי)이라는 문형으로 시작한다. 그 가운데 ‘헛수고로서의 저주’(Vergeblichkeitsfluch)가 숫자 칠과 함께 일곱 겹의 형태로 등장하고 있다. 본문은 열매 없음과 배고픔이라는 저주의 내용으로 씌여지고 있다.

이 리스트에서 숫자 칠은 다섯 번 등장하고 있다. 21b절에서 보듯이, 비문이 부서져 있어서 다시 복원하기가 매우 어렵다. 물론 이 리스트 역시 일곱 겹의 형태로 다시 재구성해 볼 수 있다. 그것은 스피르 비문의 두 번째 본문의 도움을 받아야 한다. 먼저 스피르 I A의 구조를 살펴보자:

	구 조
I	
II	שאת ואל תהרי
III	מהינקן ימשחן ואל ישבע ושבע
IV	ושבע ססיה ואל ישבע
V	ושבע שורה ואל ישבע
VI	ושבע שאן ואל ישבע
VII	ושבע בכחה ואל ישבע

이 단락과 유사한 어휘의 나열이 스피르 II A 1-3a절에서 나타나고 있다. 그 본문 앞쪽이 깨어져 있지만, 전체적인 형태를 낱낱이 살펴보면 새로운 모습을 발견할 수 있다. 두 본문을 비교해 보자:

	I A Z. 21-24a	II A Z. 1-3a
I	שאת (어미양)	
II	ושבע מדינקן (일곱 유 모)	
III	ושבע כסיה (일곱 암말)	ושבע כסיה (일곱 암말)
IV	ושבע שורה (일곱 암 소)	ושבע שורה (일곱 암소)
V	ושבע שאן (일곱 암양)	ושבע שאן (일곱 암양)
VI		ושבע עון (일곱 염소)
VII	ושבע בכתה (일곱 암탉)	ושבע בכתה (일곱 암탉)

이 두 가지 본문을 서로 교대로 나열해 보면, 깨어진 부분을 제하고서도 위에서 보는 것처럼, 일곱나열의 구조를 예상해 볼 수 있다. 특별히 두 본문의 나열들은 숫자 칠(שבע)과 관련하여 흥미로운 언어유희의 모습을 볼 수 있다. 각각 네 번씩 선 문장은 숫자 칠(שבע)로 시작하고, 후 문장은 부정을 알리는 불변화 품사와 함께 동사 שבע(배부르다, 풍족하다)를 사용하고 있다. 이 공식 ‘ושבע-שבע’(일곱-풍족하다)은 저주들과 함께 일곱 겹의 형식에 속하여 있다. 특별히 비문의 기록자는 동음이의어(Homographie)라는 문학적인 양식수단을 사용하여 아르파트 국가를 향한 배고픔의 저주를 선포하고 있다. 서기관은 이러한 언어유희를 사용함으로써 의도적으로 봉신국가에 대한 계약 사상을 더 견고히 하고자 했고, 이 사고는 셈어 영역으로 흘러간 단서가 된다.

이 저주는 숫자 칠을 통하여 점점 더 강조하여 고조시키는 작용을 하고 있다. 이 ‘헛수고로서의 저주’는 서부 셈어 영역에서 매우 전형적이지만, 신앗시리아의 문서에서는 나타나지 않는다.

2.3. 결과

아람어의 사상(Gedankengut)은 주전 10-7 세기 사이에 넓게 퍼져있었다. 이 아람 언어는 신앗시리아 시대에 앓수르와 함께 공생관계의 역할을 하면서 살아 있었다. 이 공생관계는 서기관의 정신적 세계관에 달려 있었다. 결과적으로 스피르 비문은 특별히 형태적인 요소들을 다른 문화들과의 관계 속에서 일곱 겹의 형식을 사용하면서 숫자 칠과 함께 새롭게 구성하게 되었다. 이러한 문체상의 특징들이 스피르 본문 속에서 저주의 형태로 등장하며, 동시에 봉신 국가를 향한 계약을 강조하고 있다. 특징적으로 일곱 겹의 양식 속에서 내용상 고대 근동의 연쇄적 모티브인 ‘칼, 가뭄, 전염병’(רעב, חרב, דבר)은 나타나지만 그 단어는 아직 완벽하게 등장하고 있지 않다. 우리는 또 다른 두 가지의 비문들에서 일곱겹의 구조와 숫자 칠을 만나게 될 것이다.

3. 텔 펙헤리(Tell Fekherije) 비문

아카디아와 아람어로 주전 9세기 후반 경에 쓰여진 이 비문은 1979년 경 고잔(Gozan)에서 동쪽으로 약 2km 떨어진 텔 페케리에에서 발견되었다. 어떤 언어로 쓰여진 본문이 원본문인지가 논쟁적이다.³⁶⁾ 비록 1-12a열이 앗시리아 본문으로 쓰여졌지만, 1열에 쓰여진 dmwt'가 해결의 열쇠를 가지고 있다. 이 단어 dmwt'는 분명히 위조되지 않은 아람어이다. 즉 처음 세워진 비문은 아람어 비문으로 만들어졌다는 것이다. 이러한 의미로 볼 때, 후반부에 등장하는 저주의 단락은 쉽게 이해된다. 아쉽게도 이 비문에서 숫자 칠은 등장하지 않는다.³⁷⁾ 하지만 매우 조직적으로 일곱 겹의 구조는 사용되고 있다. 분명 이 구조는 스피르 비문의 본문과 비교해 볼 때 밀접한 연관성을 가지고 있다. 이 본문 중 17-23열의 단락을 살펴보자:

	행	신이 주어진 문장	신이 주어진 아님 문장
	17	하닷(Hadad)	הדר לחמה ומוה אל ילקח מן ידה (하닷이 그의 음식과 음료를 그의 손에서 받지 않을 것이다)
	18	쭈발라(Sawl)	סול מראתי לחמה ומוה אל תלקח מן ידה (쭈발라, 나의 여신은 그의 음식과 음료를 그의 손에서 받지 않을 것이다)
I	19a		ולזרע (그리고 그가 심을지라도) ואל יחצר (거두지 못할 것이다)
II	19b		ואלף שערין לזרע (그리고 천 홉의 보리를 심을지라도) ופריס לאחוז מנה (반 정도만 거두어 들일 것이다)
III	20a		ומאה סאון להניקן אמר (그리고 백 마리 어미양이 한 마리의 새끼양에게 젖을 먹일지라도) ואל ירוה (그것은 배부르지 못할 것이다)
IV	20b-21a		ומאה סור להניקן ענל (그리고 백 마리 암소가 한 송아지에게 젖을 먹일지라도) ואל ירוי (그것은 배부르지 못할 것이다)
V	21b		ומאה נשין להניקן עלים (그리고 백 명의 여인들이 한 아기에게 젖을 먹일지라도) ואל ירוי (그것은 배부르지 못할 것이다)
VI	22a		ומאה נשין לאפן בתנור לחם (그리고 백 명의 여인들이 한 솥에 빵을 구울지라도) ואל ימלאנה (그것을 채우지 못할 것이다)
VII	22b		ומן קלקלתא ללקט אנשיה שערין לאכלו (그리고 그의 남자들이 배설물에서 보리를 주워 먹어야만 할 것이다)
	23	네 르 갈 (Nergal)	ומותן שבט זי נירגל אל ינתור מן מותה (그리고 전염병인 네르갈의 지휘봉이 그의 땅에서 사라지지 않을 것이다)

이 단락에서 ‘부정어 אלא+미완료’ 형태³⁸⁾가 I, III, IV, V, VI에서 발견된다. 그리고 II와 VII에

36) D. Schwemer, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2001), 613.

37) H. Donner and W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften, Band I* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002), S. 74f. 문학적인 참고를 위하여 다음의 글을 보라. A. Abou-Assaf, "Die Statue des HDYS'Y, König von Guzana," MDOG 113 (1981), 3-22; S. A. Kaufman, "Reflections on the Assyrian-Aramaic Bilingual from Tell Fakhariyeh," Maarav 3 (1982), 137-175; D. Schwiderski, "Studien zur Redaktionsgeschichte und Religionsgeographie der akkadisch-aramäischen Bilingue vom Tell Feherije, E. Schwertheim and E. Winter(ed.), Religion und Region, Götter und Kulte aus dem östlichen Mittelmeer, Asia Minor Studien 45 (Bonn: Dr. Rudolf Habelt, 2003), 31-47.

서 부정의 의미를 가지고 있는 동사가 사용되고 있다. 22a열은 스피르 비문 I A의 24열, 레 26:26 그리고 부칸 비문과 비교된다. 내용상 이 본문들은 매우 밀접한 관계를 가진다. 또한 문학적 구조 역시 주목할 만하다. 16열의 분사형 구조는 직접적으로 ‘헛수고로서의 저주’인 19a, 19b 그리고 22b와 연결된다. 신을 주어로 하고 있는 17열과 18열은 마지막 23열과 연결된다. 본문에서 신을 주어로 가지는 문장이 테두름으로서 그 역할을 하고 있다. 거기에서 일곱 겹의 구조가 나타난다. 스피르 비문처럼, 날씨를 주관하는 신인 하닷은 일곱 겹의 구조와 함께 저주로 사용되는 문장에서 중요한 역할을 하고 있다. 이러한 구조는 계속해서 부칸 비문에서 발견된다.

4. 부칸(Bukān) 비문³⁹⁾

이 비문은 1985년에 우르미아 호수 근처 남동쪽 방향에서 발견되었다. 고문학적인 연대 측정을 통해서 볼 때, 이 비문은 주전 700년 경으로 추정된다.⁴⁰⁾ 주목할 만한 것은 이 비문에서 복서 셈어적인 왕의 비문과 국자조약들에서 나타나는 저주의 목록이 사용되고 있다는 것이다.⁴¹⁾ 이 저주의 문학적이고 문체적인 형식이 스피르 비문과 텔 페케리에 비문의 내용과 매우 유사하다. 특별히 숫자 칠의 사용은 이러한 단서를 잘 입증해 주고 있다. 본문 12열에서 하닷(Hadad)의 저주가 “칠 년”과 함께 사용되고 있는 것은 의미심장한 일이다. 이 본문의 문학적이고 구성사적인 접근 방법을 통해서 볼 때, 이 본문의 상황이 텔 페케리에와 스피르 본문의 내용과 구성 면에서 매우 유사하다는 것을 알게 된다. 구성적으로 3열과 11열 그리고 12열에서 신이 문장의 주어로 사용되고 있다. 그리고 4-10열은 각각 3인칭 주어와 함께 “헛수고로서의 저주”가 나타난다. 본문의 구조를 다음과 같이 분석할 수 있다:

텔 페케리에 비문처럼, 날씨를 주관하는 신인 하닷은 저주의 내용과 밀접하게 연관을 맺고

	열	신이 주어진 문장	신이 주어가 아닌 문장
	3	신들	각각의 전염병을 그 신들이 왕의 지역에 내릴 것이다
I	4		그리고 그가 신들로부터 저주를 받게 될 것이다
II	5		그리고 그가 BZ'TR의 할디로부터 저주를 받게 될 것이다
III	6		일곱 암소들이 한 마리의 송아지에게 젖을 줄지라도, 그는 배부르지 않을 것이다
IV	7		그리고 일곱 명의 여인들이 한 술에서 빵을 구울지라도, 그를 채우지 못할 것이다
V	8		그리고 그의 지역에서 불의 연기와 방아를 찧는 소리가 사라질 것이다
VI	9		그리고 그의 땅이 소금기를 띠게 될 것이다
VII	10		그리고 그것은 독이 있는 잡초로부터 독하게 될 것이다
	11	하닷과 할디	하닷과 할디가 그의 왕관을 파괴할 것이다
	12	하닷	그리고 칠 년간 하닷이 그의 목소리를 그의 영역에서 울리지 못하게 할 것이다

있다. 처음과 끝 문장의 주어진 신들은 역시 테두름으로서 문학적인 역할로 사용되고 있다. 그리고 단락의 안쪽에서 일곱 겹의 저주들이 나열되어 있다. 4열의 분사 수동형인 ܩܝܝܢ (루뜨)는

38) 이 형태가 본문에서 Vetitiv로 사용된다. Vetitiv는 무엇이 일어나지 않기를 바라는 소망의 문법적 용어이다.

39) H. Donner and W. Röllig, 윗글 (2002), 79; F. M. Fales, 윗글, 131-147.

40) 연대 측정을 위하여 다음을 참고하라. I. Eph'al, "The Bukān Aramaic Inscription: Historical Consideration, IEJ 49 (1999), 116.

41) I. Eph'al, 윗글, 116.

I과 II에서 평행하게 사용된다. 이후 연속되는 두 문장에서 ‘헛수고로서의 저주’가 스피르 비문 I A의 24열 이하 처럼 숫자 칠(일곱 암소들, 일곱 여인들)과 함께 사용된다. 또한 동음이의어 (שבע..שבע) 역시 매우 의미가 있는 표현이다.

계속해서 숫자 칠을 사용하는 사상체계를 신명기에서 발견하게 된다.

3. 신명기 28장 20-44절

3.1. 전이해

새로운 신명기 연구⁴²⁾에서 에서 중요하게 대두되는 것은 신명기 28장이 법이 아닌 조약의 끝맺음과 연관되어지며, 동시에 최초의 형태와 배열을 재구성하는 것이다.⁴³⁾ 문학적이고 편집사적인 연구를 통하여 자이쯔(G. Seitz)는 신명기 안에서 표제 체계(Überschriftensystem)를 설명하면서, 신명기 28장이 고대 법적 수집물의 결어와 유비되고 있음을 밝혔다.⁴⁴⁾ 이와 달리, 리스(G. Ries)는 신명기 28장과 설형문자로 기록된 법적 수집물의 결어와의 차이점을 논증했다.⁴⁵⁾ 이러한 연구들을 종합해 볼 때, 표제의 체계라는 견지에서 신명기 28장은 분명 신명기 12-26장과 연관을 맺고 있다. 여기서 뢰터스베어덴(U. Rüterswörden)이 주장하기를, 하나의 조약은 하나의 절로 구성되어 있고, 이 절은 조약파기를 징벌의 수단으로서 표현되고 있다고 한다.⁴⁶⁾ 이 접근은 신명기 12-26장에서 개별적인 조약규정들에 관하여 조사할 수 있는 가능성을 열어주고 있다. 이러한 연구들 속에서 분명히 신명기 28장은 ‘축복과 저주’라는 조약의 시스템에서 작용되어진다.

이 연구의 결과는 최근 신명기 계약 신학의 흐름을 신앗시리아의 영향 아래 있다고 주장하는 오토(E. Otto)와 슈타이만스(H. U. Steymans)에 대한 비판에 서있다. 슈타이만스는 신명기 28장이 주제적으로 에살하돈의 조약 문서 §56과 관련있음을 밝혔다. 그리고 그의 견해를 종합하여 오토는 에살하돈 조약문서를 통하여 원신명기를 신명기 13장과 28장으로 구성되어 있다고 주장한다.⁴⁷⁾ 이러한 입장을 필자는 주목하면서, 신명기 28장에 대한 문학적이며 구성

42) 새로운 신명기 연구사에 대해서 다음을 참고하라. U. Rüterswörden, "Alte und neue Wege in der Deuteronomiumforschung", ThLZ 132 (7/8) (2007), 878ff.; E. Otto, "Perspektiven der neueren Deuteronomiumsforschung", ZAW 119 (2007), 319ff.; T. Veijola, "Deuteronomiumsforschung zwischen Tradition und Innovation (I,II)", ThR 67 (2002), 273ff.

43) U. Rüterswörden, "Dtn 13 in der neueren Deuteronomiumforschung", A. Lemaire, ed., *Congress Volume Basel 2001*, VT.S. 92 (Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002), 187. 최근 한국 구약학계에서 연구되는 계약에 대한 주제들은 다음과 같다. 박신배, "계약신학의 새로운 모색", 「신학사상」 149 (2010), 65-92; 노세영, "계약과 창조", 「신학논단」 43 (2006), 151-171; 채홍식, "계약법전과 원신명기", 「구약논단」 9 (2000), 63-90.

44) G. Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium*, BWANT 93 (Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1971), 23ff.

45) G. Ries, *Prolog und Epilog in den Gesetzen des Altertums*, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken rechtsgeschichte 76 (München: Beck, 1983), 77f.

46) U. Rüterswörden, "Dtn 13 in der neueren Deuteronomiumforschung", 188. 신 28:1-44과 26:16-19와의 연결에 대해서 N. MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning of 'Monotheism'*, FAT 2. Reihe (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 156f.

47) 참고. H. U. Steymans, *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons: Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, OBO 145 (Freiburg Schweiz: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995); E. Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch: Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens*, FAT 30 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000); 장미자, 에살하돈 조약(VTE) 저주와 신명기 언약 저주(28장) 비교 연구에 대한 새로운 제언, *Canon & Culture* 3:1 (2009), 5-36.

사적인 접근을 시도해 보고자 한다. 지면상 쉬타이만스와 오토에 대한 개념을 소개하지 않고, 부분적으로 신명기 28장을 분석하고자 한다.

3.2. 22-29절에 대한 분석

추측컨대 아래에 소개하는 틀은 아람어적인 조약의 특성(Vertragswesen)과 비교해 볼 때, 문체상의 유사성을 보여준다. 일반적으로 저주를 나타내는 두 가지의 ‘일곱 겹’이 28장 22절과 27-28절에서 나타나고 있다:

	22 절	27 절	28 절
	יִכְכָּה יְהוָה (야웨께서 치실 것이다)	יִכְכָּה יְהוָה (야웨께서 치실 것이다)	יִכְכָּה יְהוָה (야웨께서 치실 것이다)
I	בְּשַׁחַפָּת (폐병으로)	בְּשַׁחֲזִין מִצָּרִים (애굽의 종기로)	
II	וּבִקְרַחַת (열병으로)	וּעִפְלָיִם (치질로)	
III	וּבִרְלָקָת (염증으로)	וּבִגְרֵב (괴혈병)	
IV	וּבַחֲרָר (학질로)	וּבַחֲרָס (피부병)	
V	וּבַחֲרָב (칼로)		בְּשִׁנְעִין (미치게 함으로)
VI	וּבַשְּׂדֵפוֹן (풍재로)		וּבַעֲוִרִין (눈멀게 함으로)
VII	וּבִירְקִין (썩는 재앙으로)		וּבַחֲמָהוּן לִבָּב (정신병으로)

20-29절에서 중요한 것은 구조적이고 내용적인 관점들이다. 이 문단에서 7번의 yiqtol-x가 Jussiv로서 구성되어지고 있다: 20, 21, 22, 24, 25, 27, 28절. 이 절들과 함께 23, 26, 29절에서 바브-연계형(w-copulativum)을 고려해 볼 수 있다. 이와 같은 근거로 이 단락에서 일곱 가지의 개별적인 조항들이 놓여 있음을 알 수 있다.

특별히 22절에서 7개의 저주들이 언급되고 있다. 이것은 구체적으로 다음과 같이 세 종류로 구성할 수 있다: 1) 염병(רֶבֶב): 인간의 질병 (폐병, 열병, 염증, 학질), 2) 칼(חֶרֶב)⁴⁸⁾: 전쟁 그리고 3) 기근(רָעָב): 자연의 질병 (풍재와 썩는 재앙). 인간의 질병은 전염병과 관련이 있고, 칼은 전쟁, 그리고 자연의 질병은 배고픔과 관련성을 가진다. 이 세 가지 의미는 예레미야의 중요한 문학적 양식이 되고 있다: ‘칼, 기근(배고픔), 전염병’⁴⁹⁾. 이 세 단어가 예레미야에서 하나의 그룹으로 분명하게 사용되고 있지만, 신명기 28장에서는 기근(רָעָב)이라는 단어가 등장하지 않는 것이 가장 큰 차이점이다.

22절에서 처음 4개의 단어들(שַׁחַפָּת, קְרַחַת, רְלָקָת, חֲרָר)은 전염병(Pest)을 의미하고, 내용상 분명히 21, 27-29절과 연결된다. 두 번째 영역인 전쟁의 의미로서 칼(חֶרֶב)은 마소라 전승과 연결해 볼 때, 본문비평을 통한 새로운 접근이 필요하다. 일반적으로 이 단어를 한재, 즉 자연적인 재해로 해석하는 경우가 많다.⁵⁰⁾ 그것은 본문의 흐름상 칼이라는 단어가 적절하지 않다는 것이다. 그러나 70인역은 φόνος(살인)라는 단어를 사용하고 있다. 이는 자연적 재해와는 다른

48) 개역개정판에서 ‘한재’로 번역하고 있다.

49) 렘 14:12; 21:7.9; 24:10; 27:8.13; 29:17.18; 32:24.36; 34:17; 38:2; 42:17.22; 44:13.

50) E. Nielsen, *Deuteronomium*, HAT 1/6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 258. 그는 신 28:22을 처음 4가지를 인간의 질병들로 이해하고, 이어 나오는 3가지를 곡식에 대한 질병들로 해석한다. 두 부분을 연결하는 어휘들에 대해서 H. W. Wolff, *Dodekapropheten 2: Joel und Amos*, BKAT XIV/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975), 261을 참고하라.

의미이다. 특별히 우리가 주목할 것은 칼(חרב)이 본문에서 נכה 라는 동사와 함께 사용되고 있다는 것이다. 이 문학적인 표현은 스피르 III 12d-13a절에서도 נכה 라는 동사와 함께 사용되고 있음을 살펴 볼 수 있다. 맛소라 전승으로 본문을 읽는다면, 분명 이 단어의 의미는 25-26절과 연관성을 가진다. 특히 25절에서 숫자 칠이 전쟁상황의 의미로서 특별한 역할을 하고 있다: “여호와께서 너로 네 대적 앞에 패하게 하시리니 네가 한 길로 그들을 치러 나가서는 그들의 앞에서 일곱 길로 도망할 것이다.” 그리고 마지막 두 단어(שָׁרִיף, יִרְקֶן)는 ‘배고픔’과 연관이 있다. 이 단어들은 의미상 23-24절과 연결된다. 이렇게 22절은 ‘전염병-전쟁-기근’이라는 주제로 사용되고 있고, 이러한 주제가 23-29절에서 역으로, 즉 ‘기근-전쟁-전염병’으로 다시 설명되어지고 있다: A-B-C-C’-B’-A’. 도표로 나타내면 다음과 같다:

27-29절(A’)	(A) 여호와께서 폐병과 열병과 염증과 학질로 너를 칠 것이다 (22절)
25-26절(B’)	(B) 여호와께서 칼로 너를 칠 것이다 (22절)
23-24절(C’)	(C) 여호와께서 풍제와 썩는 재앙으로 너를 칠 것이다 (22절)

이러한 일곱 겹의 형식(Siebener-Schema)은 분명 복서 셈어적 영향 아래 있음을 보여주는 근거가 된다.

3.3. 30-32절에 대한 분석

이 문단에서 우리는 표면상 일곱 개의 ‘헛수고로서의 저주(Vergeblichkeitsfluch)’를 만나게 된다. 쉬타이만스는 이 본문에 대한 어떠한 결과도 얻지 못하고 끝을 내고 있다.⁵¹⁾ 자이쯔 역시 이 단락을 2차적인 본문으로 간주한다.⁵²⁾ 이 단락이 해결을 얻지 못하는 이유가 다음 세 가지로 요약될 수 있다: 1) 문장들의 길이가 일정하지 못하다, 2) 리듬이 맞지 않다, 3) 내용상의 연관성 문제. 이러한 이유로 가장 문제시 되는 것이 32절이다. 왜냐하면 30-31절은 분명히 팔레스틴과 시리아 지역의 목가적인 상황과 밀접한 관련성이 있고, 이러한 저주 형태가 스피르 조약문서에서 유래하고 있기 때문이다. 그러나 32절은 병행구로서 길이가 다르고 리듬이 틀리다. 내용상 32절과 유사성을 가진다. 그러므로 32절을 어떻게 해결하느냐가 중요한 문제다. 32절을 33a절과 연관시키는 학자들은 쉬타이만스와 같이 내용상 그리고 주제적으로 같은 것으로 보기 때문이다. 분명한 것은 구조적으로 33a절은 부정형의 부문장을 가지고 있지 않다는 것이며, 일반적인 저주의 내용을 담고 있다. 하지만 32절은 분명히 ‘헛수고로서의 저주’ 형태로 구성되어 있고 ‘자녀의 포로’가 그 중심적인 내용이다. 이와 반대로 33a의 ‘너의 땅의 열매’ (פֶּרִי אֶרֶץְךָ)는 42절과 연관되어 질 수 있고, 42절은 마지막 문단(38-44절)에서 편집의 흔적으로 나타나고 있다.

문단의 구조적 측면에서 본다면, 29b절의 “압제와 노략”은 33b절의 “압제와 학대”와 연결된다. 그리고 28절의 “미치는 것”과 34절의 “미치다”는 주제적으로 일치하며, 27절의 전염병을 암시하는 “애굽의 종기”와 35절의 “심한 종기”가 주제 및 내용적으로 연결된다. 이러한 문맥과 단어상의 교차배열(Chiasmus)의 특징으로 30-32절은 하나의 독립된 문단으로 분류될 수 있다. 그러므로 30-32절을 다음과 같은 구조로 형성할 수 있다:

51) H. U. Steymans, *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons: Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, 306.

52) G. Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium*, 284.

	절	전 치 문	후 치 문
I	30aα	אִשָּׁה תֹּאמַר (한 여자와 네가 약혼할 것이다)	וְאִישׁ אֲחֵר יִשְׁנֶלְנָה (그러나 다른 남자가 그녀와 누울 것이다)
II	30aβ-γ	בֵּית תִּבְנֶה (집을 네가 지을 것이다)	וְלֹא־תִשָּׁב בּוֹ (그러나 네가 거기에 거하지 못할 것이다)
III	30b	כֶּרֶם תִּטֵּעַ (네가 포도를 심을 것이다)	וְלֹא תַחלֵּלנוּ (그러나 네가 그것을 따지 못할 것이다)
IV	31aα	שׁוֹרֶךְ טְבוּחַ לַעֲיִיךְ (네 소를 네 눈앞에서 잡을 것이다)	וְלֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ (그러나 네가 그것을 먹지 못할 것이다)
V	31aβ-γ	חֲמֹרֶךְ נָזוּל מִלִּפְנֵיךְ (네 나귀가 네 앞에서 빼앗길 것이다)	וְלֹא יָשׁוּב לְךָ (그러나 그것이 네게 돌아오지 않을 것이다)
VI	31b	צֹאנְךָ נִתְּנוֹת לְאִיבֵיךְ (네 작은 가축이 너의 적에게 넘겨질 것이다)	וְאִין לְךָ מוֹשִׁיעַ (그러나 너를 위하여 구원할 자가 없을 것이다)
VII	32	וּבְנֵיךְ נִתְּנוּ לָעַם אֲחֵר בְּנֵי וּבְכוֹת אֱלֹהִים כָּל־הַיּוֹם וְעֵינֶיךָ רְאוּת (너의 아들들과 딸들이 다른 민족에게 넘겨지고 너의 눈이 찾고 종일 그들을 열망할 것이다)	וְאִין לֹא־לְךָ יָד (그러나 네 손의 힘이 없을 것이다)

이러한 ‘헛수고로서의 저주’ 형태는 에살하돈의 봉신국가의 충성조약(VTE)에서는 전혀 나타나지 않는 문학적인 문체들이다. 이 문단이 38-44절의 문단과 연결되어질 수 있다. 32절과 41절은 전쟁을 내용으로 하는 일반적인 실습을 표현하고 있다. 이런 점에서 32절과 41절은 내용상 그리고 구문상 33a와 42절과는 맞지 않는다. 신명기 28장의 저자는 분명히 30-32절과 38-44절의 ‘헛수고로서의 저주’ 형태를 강조하고 있음에 틀림없다. 38-44절에서 42절이 추가된 것이라면, 이 단락은 30-32절의 단락처럼, 일곱 겹의 구조를 형성하는 북서셈어의 저주 형태를 보존하고 있는 본문이라고 말할 수 있을 것이다.

4. 나가는 말

우리는 국가 간의 조약 문서인 스피르 비문을 통해서 기원전 8세기 중엽의 북서 셈어에 흐르는 서기관의 문체 양식을 살펴보고, 그 문체의 중심 내용인 숫자 칠의 흔적을 추적했다. 숫자 칠은 명사형과 함께 동사적 의미를 지니고 있고, 동음이의어의 형태로 쓰여진 단어의 유희(Wortspiel)로서 사용되고 있음을 발견했다. 특히 숫자 칠은 일곱 겹의 구조와 함께 조약 문서에서 저주의 내용을 담고 있다. 이러한 문학적 내용과 본문의 구성은 신앗시리아의 문서 양식과 어울리지 않는다. 아람어 비문인 스피르는 고대 근동의 양식을 따르지만, 그 중심은 히타이트의 사고를 이어받고 있다. 북서셈어 영역에 있는 스피르, 텔 펙헤리에 그리고 부칸 비문을 통하여 북서셈어의 서기관적 전통의 사고를 살펴보았다. 이러한 흔적은 신명기 28장과 비교되어질 수 있다.

숫자 칠은 신명기 28장에서 뚜렷이 사용되고 있다. 쉘바(שבע)는 일곱 겹의 구조 뿐만 아니라, 저주의 3개조(Trias), 즉 ‘전쟁-기근-전염병’의 모습과 연관되어 나타나고 있다. 이러한 개

넴은 예레미야서에서 사용되는 3개조(Trias)와 비교할 때, 분명 이전의 모습을 보여준다. 구성 사적으로 볼 때, 신명기 28장 22-44절은 일곱 겹의 구조를 가지고 있고, 이러한 문학적 특징은 분명 북서셈어 계열에 속하여 있는 스피르 문서의 서기관적 전통을 따르고 있다.

숫자 칠은 신앗시리아 시대에 저주의 내용을 담고 있는 계약의 문학 양식의 수단(Stilmittel)으로서 사용되고 있고, 북서셈어의 영향을 가장 분명하게 보여주는 단서가 된다. 또한 이 숫자는 신명기 계약 신학을 집필하는 데에 있어서 큰 영향을 끼쳤다. 이 주제는 계속해서 오경 형성에 큰 역할을 기여할 것으로 기대된다.

참고문헌

- 노세영, “계약과 창조“, 「신학논단」43 (2006), 151-171.
- 박신배, “계약신학의 새로운 모색“, 「신학사상」149 (2010), 65-92.
- 샌즈-바달로스, A., 『히브리어 발달사』, 최명덕, 박미섭 역, 서울: 도서출판 기혼, 2011.
- 장미자, “에살하돈 조약(VTE) 저주와 신명기 언약 저주(28장) 비교 연구에 대한 새로운 제언“, 「Canon & Culture」3:1 (2009), 5-36.
- 채홍식, “계약법전과 원신명기“, 「구약논단」9 (2000), 63-90.
- d’ Alfonso, L., “Die hethitische Vertragstradition in Syrien (14.-12. Jh. v. Chr.)“, M. Witte u.a., ed., *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur “Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und vorderen Propheten*, BZAW 365, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2006, 303-329.
- Bauer, H., “Ein aramäischer Staatsvertrag aus dem 8. Jahrhundert v. Chr.: Die Inschrift der Stele von Sudschin“, *AfO* 8 (1932-33), 1-16.
- Beckman, U., “Hittite Treaties and the Development of the Cuneiform Treaty Tradition“, M. Witte u.a., eds., *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur “Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW 365, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2006, 279-301.
- Butterweck, C., u.a., ed., *Grab-, Sarg-, Motiv- und Bauinschriften*, TUAT II/4], Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1988.
- Choi, J.-W., *Zur Bedeutung der Zahl Sieben. Eine literar- und kompositionskritische Studie zu den Vorstellungen von Fluch und Strafe im Alten Orient und im Alten Testament*, KAANT 11, Kamen: hartmut spenner, 2011.
- Donner, H. and Röllig, W., *Kanaanäische und Aramäische Inschriften, Band II*, Otto Harrassowitz: Wiesbaden, 1964.
- Fales, F. M., “Evidence for West-East Contacts in the 8th Century BC: The Bukān Stele“, G. B. Lanfranchi, M. Roaf and R. Rollinger, eds., *Continuity of Empires. Assyria, Media and Persia (History of the Ancient Near East Monographs 5)*, Padova: S.a.r.g.o.n. Editrice e Libreria, 2003, 131-147.
- Fensham, F. C., “Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament“, *ZAW* 74 (1962), 1-9.
- Fitzmyer, J. A., *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, Biblica et orientalia 19/A, Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, ²1995.
- Friedrich, J., “Der hethitische Soldateneid“, *YA* 35 (1924), 161-191.
- Haas, V., *Die hethitische literatur. Texte, Stilistik, Motive*, Berlin u.a.: Walter de Gruyter, 2006.
- , *Geschichte der hethitischen Religion*, HdO I/15, Leiden: Brill, 1994.
- , “Art.: Magie und Yauberei“, in: *RLA7*, 1987-1990, 235-255.
- Hillers, D. R., *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, Biblica et orientalia 16, Rom: Pontifical Biblical Institute, 1964.

- Kaufman, S. A., "Reflections on the Assyrian-Aramaic Bilingual from Tell Fakhariyeh, *Maarav* 3 (1982), 137-175.
- Lipiński, E., "Staatsverträge zwischen KtK und Arpad", W. Beyerlin, ed., *Grundrisse zum Alten Testament, Band I.: Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 272-282.
- MacDonald, N., *Deuteronomy and the Meaning of 'Monotheism'*, FAT 2. Reihe, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- de Martino, S. and Imparati, F., "Observations on Hittite International Treaties", G. Wilhelm, eds., *Akten des 4. Internationalen Kongresses für Hethitologie*, StBT 45, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2001, 347-363.
- McCarthy, D. J., *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, AnBib 21a; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1978.
- Morrow, W., "The Sefire Treaty Stipulations and the Mesopotamian Treaty Tradition", P. M. Michèle Daviau and J. W. Wevers and M. Weigl, eds., *The World of the Aramaeans III. Studies in Language and Literature in Honour of Paul-Eugène Dion*, JSOT.S. 326, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, 81-99.
- Nielsen, E., *Deuteronomium*, HAT 1/6, Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.
- Noth, M., "Der historische Hintergrund der Inschriften von Sefire", *ZDPV* 77 (1961), 118-172.
- Oettinger, N., *Die militärischen Eide der Hethiter*, StBT 22, Wiesbaden: Harrassowitz, 1976.
- Otto, E., "Perspektiven der neueren Deuteronomiumsforschung", *ZAW* 119 (2007), 319-340.
- , *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch: Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens*, FAT 30, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Puech, E., "Les traités araméens de Sfiré", J. Briand and R. Lesbrun and E. Puech (ed.), *Traités et serments dans le Proche Orient Ancien*, Supplément aux Cahiers Evangile 81, Paris: Editions du Cerf, 1992, 88-107.
- Ries, G., *Prolog und Epilog in den Gesetzen des Altertums*, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 76, München: Beck, 1983.
- Rössler, O., "Die Verträge des Königs Bar-Ga'yah von KtK mit König Mati'il von Arpad", R. Borger u.a., ed., *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Band I/2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1983, 178-189.
- Ronzewalle, P. S., "Notes et études d'archéologie orientale (deuxième série, II): Fragments d'inscriptions Araméennes des environs d'Alep", *Mélanges de l'université Saint-Joseph Beyrouth* 15, 1930/31.
- van Rooy, H. F., "The structure of the Aramic treaties of Sefire", *JSem* 1/1 (1989), 133-139.
- Rüterswörden, U., "Alte und neue Wege in der Deuteronomiumsforschung", *ThLZ*

132:7/8 (2007), 877-889.

-----, *Das Buch Deuteronomium*, NSK.AT. 4, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2006.

-----, "Dtn 13 in der neueren Deuteronomiumforschung", A. Lemaire, ed., *Congress Volume Basel 2001*, VT.S 92, Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002, 185-203.

-----, "Der Verfassungsentwurf des Deuteronomiums in der neueren Diskussion", P. Mommer and W. Thiel, eds., *Altes Testament-Forschung und Wirkung. Festschrift für Henning Graf Reventlow*, Berlin u.a.: Peter Lang, 1994, 313-328.

Scheyhing, H., "Das Ritual und der Aspekt des Magischen. Anmerkungen zu einem umstrittenen Begriff nach Befunden aus dem Alten Orient", *WO* 33 (2003), 100-127.

Schwiderski, D., *Die alt- und reichsaramäischen Inschriften, Band II. Texte und Bibliographie*, Berlin: Walter De Gruyter, 2004.

Seitz, G., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium*, BWANT 93, Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1971.

Sommerfeld, W., "Flüche und Fluchformeln als Quelle für die altorientalische Kulturgeschichte", M. Dietrich and O. Loretz, eds., *Mesopotamia - Ugaritica - Biblica, FS K. Bergerhof*, AOAT 232, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993.

Steymans, H. U., *Deuteronomium 28 und die Adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons: Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, OBO 145, Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

Streck, M. P., "Die Flüche im Sukzessionsvertrag Asarhaddons", *ZAR* 4 (1998), 165-191.

Veijola, T., "Deuteronomiumsforschung zwischen Tradition und Innovation (I.II)", *ThR* 67 (2002), 273-327. 391-424.

Watanabe, K., *Die Adê-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons*, BaghM Beih. 3; Berlin: Gebr. Mann, 1987.

Weinfeld, M., "The Loyalty Oath in the Ancient Near East", *UF* 8 (1976), 379-414.

Wieseman, D. J., "The Vassal-Treaties of Esarhaddon", *Iraq* 20 (1958), 1-99.

Wolff, H. W., *Dodekapropheten 2: Joel und Amos*, BKAT XIV/2, Neukirchen/Vluyn: Neukirchener Verlag, ²1975.

Zadok, R., "On the Historical Background of the Sefire Treaty", *AION* 44 (1984), 529-538.

Zuckermann, B., "On Being 'Damned Certain': The Story of a Curse in the Sefire Inscription and Its Interpretation", A. Beck u.a., eds., *Fortunate the Eyes That See*, FS D. N. Freedman, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publisher Co., 1995, 422-435.

학위취득학교 및 지도교수 소개

본 대학 소개

본대학의 정식 명칭은 Rheinische Friedlich-Wilhelms-Universität Bonn이다. 본 대학은 1818년 10월 18일 프리드리히 빌헬름 3세에 의하여 세워졌으며, 1989년 노벨 물리학상과 1994년에 노벨 경제학상을 배출했다. 명예 교수 위원으로 칼 바르트가 역임했고, 구약학부에서 신명기사가의 대가인 마틴 노트 교수가 교수로 역임했다. 현재 국내외 31,000여명의 학생들이 수업에 참여하고 있다.

지도교수 소개

필자의 지도교수는 우도 뢰터스베어덴(Udo Rüterswörden)으로 1953년생이다. 현재 본(Bonn) 대학의 개신교 학장(2012년 10월~)과 구약학 교수(2000년 이후~)를 역임하고 있다. 그는 고대근동언어학, 법과 계약 및 신명기 연구의 대가로서 현재 독일 학술지인 ZAH와 BKAT의 편집장 및 그 외 다수 학술지의 편집위원으로 활동 중이다. 그는 BKAT의 신명기를 연구 및 부분적으로 출판했다. 그는 히브리어사전인 Gesenius 17판 편찬에 참여했고, 18판에는 책임 편집자로서 활동했다. 그의 대표적인 저서로 Dominium Terrae (BZAW; Walter de Gruyter, 1993)과 Das Deuteronomium (NSK-AT; Verlag Katholisches Bibelwerk, 2006)이 있다.

■ 제 2 발 표

좌 장 : 최현종 박사

발표자 : 안희철 박사

창조자와 피조물의 관계 속에서 표현되는 판넨베르크의 우연성 개념에 관하여

안희철 (Dr. Theol. 조직신학)

I. 들어가는 말

판넨베르크는 인문학 뿐 아니라 자연과학과의 대화 속에서 신학 개념과 사상을 대화의 주제로 이끌어온 학자로 알려져 있다. 특히 그는 소위 ‘자연신학’의 시도로써 우연성(Kontingenz) 개념에 주목하며 이 개념을 자연과학과의 대화의 장에서 신학적으로 새롭게 해석하도록 시도한다. 그는 특히 1962년에 세워진 “칼스루에 대화그룹”에 소속되어 자연과학과 신학의 대화에 참여하였으며 이 대화의 결과물로 1970년 “우연성과 자연법칙”이 출간되었다.¹⁾ 이 논문은 제목이 직접적으로 지시하는 바와 같이 우연성과 자연법칙이라는 두 가지 개념이 신학과 자연과학 사이의 관계들을 설명하는 “공동의 지평”을 형성하고 있다는 것을 설명해주었다.²⁾ 신학자 판넨베르크는 자연과학과의 대화파트너로서 이에 상응하는 수많은 논문과 책들을 출간하였고 특별히 우연성 개념을 이 논쟁들의 핵심으로 삼아 다루어왔다.³⁾

1) Wolfhart Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz*, in: A. M. Klaus Müller/W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970, 33-80

2) 이와 같은 내용을 판넨베르크는 다음 책 머리말에서 밝히고 있다: A. M. K. Müller/W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970, 6.

3) 다음을 참고하라. W. Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz*, 33-80; W. Pannenberg, *Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit*, in: *ThLZ* 119 (Leipzig 1994), 1049-1058; W. Pannenberg, *Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens*, in: *Natur und Mensch - und die Zukunft der Schöpfung. Beiträge zur Systematischen Theologie*, vol. 2, Göttingen 2000, 43-54; W. Pannenberg, *Die Gottesidee des hohen Mittelalters*, in: A. Schaefer ed., *Der Gottesgedanke im Abendland*, Stuttgart 1964, 21-34; W. Pannenberg, *Problems between science and theology in the course of their modern history*, in: *Zygon*, vol. 41, no.1 (Oxford March 2006), 105-112; W. Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh 1971; W. Pannenberg, *Toward a Theology of Nature: Essay on Science and Faith*, ed. Ted Peters, Louisville/Ky. 1993; W. Pannenberg, *Akt und Sein im Mittelalter*, in: *KuD* 7 (Göttingen 1961), 197-220; W. Pannenberg, *Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft*, in: H. Deuser 등 eds., *Gottes Zukunft, Zukunft der Welt*, München 1986, 276-291. 물론 다음의 책이 결정적으로 중요하다

판넨베르크가 시도한 이러한 자연과학과 신학 사이의 심도있고 학술적인 논쟁에 대한 많은 반향이 있었고, 특별히 영미권과⁴⁾ 유럽 전반에서 판넨베르크가 신학을 자연과학의 근본질문들에 관계시키는 연구들에 대하여 많은 논쟁들이 오갔다.⁵⁾ 물론 판넨베르크의 시도에 대해 비판이 없었던 것은 아니다: 예를 들어 폴킹혼(John Polkinghorne)은, 창조자에 대한 의존성이라는 의미에서 이해되는 우연성 개념이나, “역사의 실재와 의미”에 대한 우연성과의 관계 속에서 이해되는 존재론적 개방성은 “형이상학적 특성”일 뿐이며, 그렇기 때문에 이것들은 자연과학으로서는 완전히 해결되고 이해될 수 없지 않겠느냐고 비판하였다.⁶⁾ 그러나 그러한 비판은 자연과학과 신학의 두 영역들 사이의 다리로서 이해될 수 있는 우연성 개념, 즉 대체로 기능적 관점에만 제한하여 비판하고 있는 것처럼 보인다.⁷⁾

다: W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, vol. I-III (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988/1991/1993)(=STh I-III). 비교: Gunther Wenz, *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie: Ein einführender Bericht*, Göttingen 2003.

- 4) 다음을 보라: W.B. Drees, *Contingency, Time, and the Theological Ambiguity of Science*, in: C. Rausch Albright/J. Haugen eds., *Beginning with the end: God, science, and Wolfhart Pannenberg*, Chicago [u.a.] 1997, 217-247; J. Polkinghorne, *Wolfhart Pannenberg's engagement with the natural sciences*, in: *Zygon*, vol. 34, no. 1 (Oxford March 1999), 151-158; R. J. Russell, *Contingency in physics and cosmology: a critique of the theology of Wolfhart Pannenberg*, in: *Zygon*, vol. 23, no. 1 (Chicago March 1988), 23-43; F. J. Tipler, *The Omega Point as Eschaton*, in: *Beginning with the end: God, science, and Wolfhart Pannenberg*, 170-180.
- 5) S.H. Aung, *The Doctrine of Creation in the Theology of Barth, Moltmann and Pannenberg: Creation in Theological, Ecological and Philosophical-Scientific Perspective*, Regensburg 1998; R. Bernhardt, *Was heißt »Handeln Gottes«?: Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Gütersloh 1999, 302-311; A. Lebkücher, *Theologie der Natur: Wolfhart Pannenberg's Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, Neukirchen-Vluyn 2011. 비교: E. Jüngel, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems: Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg*, in: *Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch*, München 1980, 158-177.
- 6) J. Polkinghorne, *Wolfhart Pannenberg's engagement with the natural sciences*, 155ff. 또한 그의 논문, *The Metaphysics of Divine Action*, in: R.J. Russell, N. Murphy und A.R. Peacocke eds., *Chaos and Complexity*, Vatican City 1995, 147-156. 특히 152ff. 비교: H.-D. Mutschler, *Schöpfungsglaube und physikalischer Feldbegriff bei Wolfhart Pannenberg*, in: *Theologie und Philosophie*, Heft 4 (1995), 543-558.
- 7) 기계적 결정론에 반대하여 판넨베르크는 자연사 속에서 모든 피조된 것들의 우연성을 주장한다. W. Pannenberg, *God as spirit - and natural science*, in: *Zygon*, vol. 36, no. 4 (Oxford December 2001), 784ff. 이런 점에서 그는 진화이론에 기초하는 기계적 선택론이 창조신학에도 유효한 것으로 받아들인다. 왜냐하면 이러한 “새로운 진화적 세계상은 창조사건의 역학을 시간 속에 열려 있는 과정으로서 숙고할 수 있는 계기를 제공하고” 있기 때문이다(STh II, 144.). 생명체의 진화 속에서 발견되는 우발성(Zufälligkeit)은 한편으로는 “개별적 형상들의 목적적합성”(STh II, 145)이라는 유신론적 사고를 부정하지 않을 뿐 아니라, 심지어 개별적인 모든 사건들이나 전체로서의 사건들의 우연성을 받아들임으로서 “하나님에 의해 창조된 세계 속에서 [...] 계속되는 하나님의 창조행위를 중단 없는 새로운 어떤 것으로서 이해할 수 있도록”(STh II, 143) 하고 있다. 그 때문에 하나님은 계속되는 창조(creatio continua)의 의미 속에서 세계에 개입하는 것이 가능하다는 것이다. 여기서 우연성 개념은 - 판넨베르크가 그것을 사용하며 이해하고 있는 바와 같이 - “자연 과정 속의 어떤 예외”를 의미하는 것이 아니라, 오히려 이 개념은 “모

물론 신학자 판넨베르크가 그의 우연성 개념을 신학과 자연과학의 다리로서 구상했다는 사실은 오인될 수 없다. 우연성 개념이 자연과학과 그 현실성에 적용 가능한지 묻는 것은 학문으로서의 신학이 가능하다는 점을 주장하기 위해서라도 중요할 것이다. 분명 판넨베르크의 주된 관심은 미시영역과 거시영역 속에서 일어나는 자연사건의 우연성을 양자물리학과 혼돈이론 등 현대의 자연인식들을 고려하여 설명하는 데 있었다.⁸⁾ 그러나 우연성 개념이 신학과 자연과학의 공동의 지평을 형성할지도 모른다는 그러한 주장은, 판넨베르크에게서 이 개념이 이미 그의 전체 조직신학의 틀 속에서 적합하게 설명될 수 있다는 사실을 우선적으로 전제하고 있다. 이는 곧 그의 근본적인 관심이 그의 신학 전반에서 미치는 영향력과 그 의의 속에, 즉 신과 세계 혹은 창조자와 피조물 사이의 관계 속에 있는 우연성 개념에 있다고 보아야 함을 의미한다.⁹⁾ 이러한 내용은 다음과 같이 풀이할 수 있겠다: 판넨베르크는 우연성이라는 양상개념을 그의 신학적 입각점을 조직적으로 설명할 수 있기 위해 그의 조직신학의 틀 안에서 구상해야만 했다. 그 때문에 판넨베르크가 이미 그의 박사학위논문에서 이 문제의식과 더불어 우연성이라는 특유의 개념을 중점적으로 다루었다는 사실은 놀랄 일도 아니다.¹⁰⁾

판넨베르크의 우연성 개념이나 창조신학에 대한 여러 논문들에서 이러한 사실이 간과되고 있다는 점은 아쉬움을 남긴다. 렵퀴허(A. Lebkücher)는 우연성 개념이 신학과 자연과학 사이의 대화에 유효한가 아닌가에 대해서만 묻는 한계를 보였고,¹¹⁾ 리(C.-J. Lee)나 아웅(S.H.

든 사건들의 기초적 특성”을 갖고 있는 것이다(W. Pannenberg, *Problems between science and theology in the course of their modern history*, 111.). 이러한 우연성 개념의 배경 속에서 판넨베르크는 유대교나 기독교 사상에서 만나게 되는 예측할 수 없는 기적 개념 뿐 아니라 역사와 창조 전체를 신의 세계 개입행위로 이해하려고 하였다. (W. Pannenberg, *Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit*, 1049f). 또한 STh I, 252f를 보라: 물론 이러한 방식으로 기적 개념과 함께 표현되는 하나님의 개별적 행위 뿐 아니라 하나님의 행위로서의 전체 역사가 이해될 수 있는데, 왜냐하면 이스라엘은 그의 역사를 “하나님의 행위들” 혹은 “하나님의 행위들의 총체”로 이해할 수 있었기 때문이다. 비교: W. Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz*, 37f 또는 75, 각주 11: “다른 필연성개념들에 관계하는, 그래서 그 특별성 속에서 규정되고 있는 [...] 다른 우연성 개념들과 달리, 나는 위에 정의된 것을 역사적 우연성으로 표현하고자 한다.” 여기서 정의된 우연성이란 “과거로부터 비필연적이지 않게 존재하는 것”을 의미한다. 이와 비교하여 A. Heuß, *Kontingenz in der Geschichte*, in: *Neue Hefte für Philosophie* 24/25, Göttingen 1985, 14-43. 창조와 역사의 관계에 관하여는, STh II, 23ff.를 보라.

8) W. Pannenberg, *Problems between science and theology in the course of their modern history*, 110f; W. Pannenberg, *God as spirit - and natural science*, 784f. 장 개념을 신학의 영역으로 옮기는 데 따르는 위험에도 불구하고 신학적 해석을 시도해야 한다는 판넨베르크의 강조에 관하여는, W. Pannenberg, *Theological Appropriation of Scientific Understandings*, 427f. 신학을 위한 혼돈이론의 의미에 관하여는: W.J. Wildman/ R.J. Russell, *Chaos: A Mathematical Introduction with Philosophical Reflections*, in: *Chaos and Complexity*, 84-86.

9) W. Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz*, 75, 각주 11번. 또한 W. Pannenberg, *Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens*, in: *Natur und Mensch - und die Zukunft der Schöpfung. Beiträge zur Systematischen Theologie*, vol. 2, Göttingen 2000, 43f. 비교: W. Pannenberg, *Geist als Feld - nur eine Metapher?*, in: *Natur und Mensch - und die Zukunft der Schöpfung. Beiträge zur Systematischen Theologie*, vol. 2, Göttingen 2000, 66.

10) W. Pannenberg, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, Göttingen 1954, 17ff.

11) A. Lebkücher, *Theologie der Natur: Wolfhart Pannberg's Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, 118에서 판넨베르크의 우연성 개념이 “가설” (Prämisse)로 설

Aung)은 이 개념이 판넨베르크의 신학 전체 시스템에 어떻게 관계하는지조차 묻지 않고 있다.¹²⁾ 켄델(A. Kendel)은 판넨베르크의 현실성 이해에 대한 연구에서 창조의 우연성과 함께 묶어 연구하지 않음으로써 피조적 현실성의 우연적 측면, 즉 피조성을 간과했다.¹³⁾ 판넨베르크의 신학을 재구성하는 여러 학문적 시도들에서도 또한 우연성 개념을 중심으로 다루어 문제 제기하지 못했다.¹⁴⁾ 이와 달리 보쓰(G. Boss)는 신의 창조행위의 우연성을 삼위일체적 창조이해 속에서 설명하는 판넨베르크의 견해의 중심에 둠으로써 올바르게 주장할 수 있었다.¹⁵⁾ 그러나 그는 우연성 개념을 단지 신의 창조행위의 인식의 출발점 이상의 의미를 두지는 않았다. 그는 이 개념이 창조의 목적으로서 규정될 수 있는가 하는 것을 질문했어야 했다. 왜냐하면 우연적 현실성은 창조행위에만 제한되어 있는 것이 아니라, 더 나아가 신적 현실성에 깊이 관계하고 있기 때문이다. 본 연구는 그런 점에서 우연성 개념이 어떤 방식으로 판넨베르크 신학 전체 구조의 핵심이나 공리로써 근거되어 있는가 하는 사실을 밝혀내려 한다.

따라서 판넨베르크의 우연성 개념의 중요성이 신학과 자연과학 사이의 관계를 위해 얼마나 의미있는 결과를 낳는가 하는 질문에 앞서서 우선적으로, 판넨베르크의 신학구조 자체에서 이 개념의 의미와 기능에 대한 정밀한 연구가 필요하다는 사실에 집중해야 한다. 즉 본 연구는 창조신학과 자연과학 사이에서 우연성 개념이 얼마나 의미심장한 다리 역할을 하고 있는가를 묘사하기보다는,¹⁶⁾ 판넨베르크의 조직적 창조론의 틀 안에서 우연성 개념의 기능을 분석하는데 무게를 두고 연구하여¹⁷⁾ 이로써 이를 더 넓은 지평에서 연구할 수 있는 기반을 마련하는

명되고 있다. 여기서는 “자연과학적 주장은 중요하지 않으며 오히려 철학적 언술이 중요하다”는 것이다. 그러나 이런 비판이 판넨베르크의 우연성 개념의 신학적 측면들을 간과하거나 충분히 고려하고 않았다는 점이 주목되어야 한다.

- 12) C.-J. Lee, *Der Heilige Geist als Vollender: Die Pneumatologie Wolfhart Pannenberg's*, Diss. Heidelberg 2006, 87-90. S.H. Aung, *The Doctrine of Creation in the Theology of Barth, Moltmann and Pannenberg: Creation in Theological, Ecological and Philosophical-Scientific Perspective*, 179-219.
- 13) A. Kendel, *Geschichte, Antizipation und Auferstehung: Theologische und texttheoretische Untersuchung zu W. Pannenberg's Verständnis von Wirklichkeit*, Diss. Heidelberg 1999.
- 14) G. Augustin, *Gott eint - trennt Christus?: Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen ausgehend vom Ansatz Wolfhart Pannenberg's*, Diss. Paderborn 1993. S. Greiner, *Die Theologie Wolfhart Pannenberg's*, Würzburg 1998. K. Kienzler, *Logik der Auferstehung: Eine Untersuchung zu R. Bultmann, G. Ebeling und W. Pannenberg*, Diss. Freiburg 1976.
- 15) G. Boss, *Verlust der Natur: Studien zum theologischen Naturverständnis bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg*, Diss. Innsbruck 2006, 277-344, 특히 300-305.
- 16) 다음을 참조하라: R.J. Russell, *Contingency in physics and cosmology: a critique of the theology of Wolfhart Pannenberg*, 23.
- 17) 이러한 관점을 따라 우선적으로 판넨베르크의 "조직-신학"에 집중해야 한다. 이를 위해 다음을 참고하라: J. Martínez-Camino, *Aufhebung. Zur Architektur des ersten Bandes der Systematischen Theologie Wolfhart Pannenberg's*, in: *KuD* 45 (1999), 91-101; N.H. Gregersen, *Einheit und Vielfalt der schöpferischen Werke Gottes. Wolfhart Pannenberg's Beitrag zu einer trinitarischen Schöpfungslehre*, in: *KuD* 45 (1999), 102-129; C. Axt-Piscalar, *Die Eschatologie in ihrer Funktion und Bedeutung für das Ganze der Systematischen Theologie Wolfhart Pannenberg's*, in: *KuD* 45 (1999), 130-142; P. Eicher, *Geschichte und Wort Gottes. Ein Protokoll der Pannenbergdiskussion von 1961-1972*, in: *Catholica* 32 (1978), 321-354; G. Boss, *Verlust der Natur.*; M.W. Worthing, *Foundations and Functions of Theology as Universal*

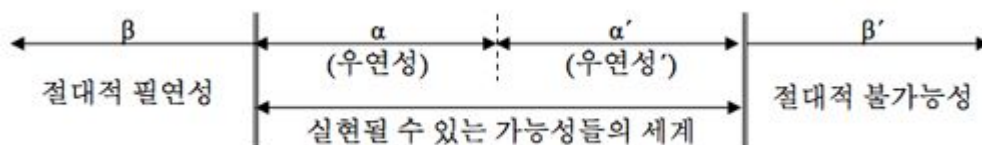
데 기여할 것이다.

이러한 관점에서 본 연구는 우연성 개념이 그의 창조신학에서 피조물에 대하여 어떤 의미로 사용되고 있는지 살피려고 한다. 특히 판넨베르크의 우연성 개념에 대한 양상논리학적 정의를 내려보고, 해당 개념이 라틴어 번역의 과정에서 어떤 의미를 구체적으로 포괄하게 되었는지 살필 것이다. 더 나아가 본 개념이 판넨베르크의 창조신학 내에서 어떤 의미로 수용되었는지, 그의 신학적 구조물에서 어떤 기능을 하고 있는지 밝히려 한다. 물론 여기서 중요한 것은 피조적 현실성을 우연성으로 규정하고 있는 그의 견해가 주는 신학적 함의를 밝히는 일이다. 이는 필연적으로 그의 신론에 대한 분석을 수반하게 된다. 왜냐하면 우연성 개념은 - 우리가 장차 밝히려는 바이지만 - 창조자로서의 신과 피조물로서의 인간 사이의 관계를 규정하는 개념이기 때문이다. 물론 본 연구에서는 의식적으로 우연성 개념의 시간적 요소는 제외하려고 한다. 오히려 피조적 현실성을 우연성으로 규정하는 데 결정적인 단초를 제시하는 “신의 자유” 문제를 통해 우연적 피조물을 이해하는 데 주안점을 둘 것이다.

II. 우연성 개념의 수용과 발전

1. 양상개념으로서의 우연성 개념

우선적으로 우연성 개념은 양상논리학(Modallogik)에서 핵심적으로 다루어지는 양상개념들 - 필연성, 가능성, 불가능성 등 - 가운데 하나로써, 양상개념들의 조합으로 명제화가 가능한 양상논리학의 특성을 반영하고 있다. 예를 들어 우연 개념은 가능성[M]과 비필연성[$\neg N$]의 조합으로 규정해볼 수 있다[$K \leftrightarrow M \wedge \neg N$]. 판넨베르크도 양상논리개념으로서 우연성 개념을 다음과 같이 정리하고 있다: “필연적이지는 않지만 존재하는 것은 우연적이다. 그러나 그 뿐만 아니라 비존재할 수도 있었고 또한 실제적이기는 하지만 불가능하지는 않은 것은 우연적이다. 불가능하지 않은 모든 것이 실제로 존재하는 것은 아니다. 불가능하지 않은 것은 가능하다. 그러나 불가능하지 않은 것, 다시 말해 비필연적이지 않으나 존재하는 것은 비록 존재하지 않을 수도 있었을지라도 우연적이다.”¹⁸⁾ 이러한 정의는 물론 판넨베르크가 아리스토텔레스의 양상개념에 대한 원작업에 집중하여 얻은 결과물이다. 위의 우연성 개념에 대한 판넨베르크의 설명을 토대로 본 개념을 다음과 같이 표현할 수 있다.



<도표 1>

Science: Theological Method and Apologetic Praxis in Wolfhart Pannenberg and Karl Rahner, Diss. Frankfurt am Main 1996; G. Ludwig Müller, *Pannenberg's Entwurf einer Systematischen Theologie (I)*, in: *ThRv* Nr. 1 (1990), 1-8; G. Ludwig, *Pannenberg's Entwurf einer Systematischen Theologie (II)*, in: *ThRv* Nr. 5 (1992), 353-360; G. Ludwig, *Pannenberg's Entwurf einer Systematischen Theologie (III)*, in: *ThRv* Nr. 1 (1994), 1-10; Gunther Wenz, *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie: Ein einführender Bericht*, Göttingen 2003

18) W. Pannenberg, *Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit*, 1057.

여기서 절대적 필연성이나 절대적 불가능성은 피조적 현실성의 세계, 즉 “실현될 수 있는 가능성들의 세계”에 속하지 않는 신의 영역이다. 역사 안에서는 다만 α 나 α 중 하나만 일어날 뿐이다. 물론 이것이 실제로 실현되기 이전에는 가능한 상태로만 존재한다. α 나 α 중 하나가 실현된 바로 그것을 우연한 것으로 부를 수 있다는 것이다.

드 리크(de Rijk)에 따르면, 아리스토텔레스는 자신의 분석론 전서에서 양상논리학을 사상양상(事象樣相, de re)을 통해, 즉 현존하는 사태나 사건으로부터 출발하는 것으로 이해하는 반면, 해석학에서는 언표양상(言表樣相, de dicto)의 관점에서 참존재와 거짓존재의 판단을 통해 양상논리학을 다루고 있다.¹⁹⁾ 이러한 차이는 양상적 언술이 서로 다른 두 가지 방식으로 해석할 수 있다는 사실에 근거한다.²⁰⁾ 판넨베르크는 양상논리학적 우연성 개념의 의미를 사상양상에 가깝게 이해하고 있기는 하다. 그러나 그는 사상양상의 존재적 언술에 관심이 있는 것 같지는 않다. 왜냐하면 그는 단지 주어의 술어에 대한 관계를 규정하려고 했던 것이 아니라 오히려 창조자의 피조물과의 선험적 관계에 집중했기 때문이다.²¹⁾ 신은 세계를 우연히 창조했던 것이지 우연적 세계를 창조했던 것은 아니라는 것이다. 왜냐하면 세계 그 자체는 신의 자유로운 행위에 상응하고 있기 때문이다.²²⁾

사실 아리스토텔레스가 우연 개념으로 사용했던 - 그리고 판넨베르크 또한 그렇게 이해했던 것처럼 - $\epsilon\nu\delta\epsilon\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ 은 다른 양상 개념들에 비해서 상대적으로 비중이 적다고 볼 수 있다.²³⁾ 이 $\epsilon\nu\delta\epsilon\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ 개념과 관련된 모든 표현들은 실상 아리스토텔레스에게서 중요하게 다뤄지고 있지 않았다.²⁴⁾ 판넨베르크는 분명 자신의 우연성 개념을 아리스토텔레스에게서 차용하고 있기는 하다. 그러나 무비판적으로 수용하지는 않았다. 즉 아리스토텔레스 저작들의 라틴어로의 번역의 과정과, 아리스토텔레스에 대항한 기독교적

19) Peter Schulthess, *Kontingenz: Begriffsanalytisches und grundlegende Positionen*, in Cornelia Herberichs/Susanne Reichlin eds., *Kein Zufall*, Göttingen 2010, 65에서 다음 인용을 재인용: Lambert M. de Rijk, *Logica modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, vol. II/2, Assen 1962-67, 480. Schulthess는 “아리스토텔레스가 그의 해석학에서 dicto-양상개념들을, 분석론전서에서는 re-양상개념들을 각각 다루고 있다”고 주장한다. 그 외에 주목할 점은 중세의 논리학자들이 무엇보다 “de re-양상명제들”에 관심을 가지고 있었다는 사실이다. 여러 양상개념들을 위해서는 다음을 참조하라: Hans Poser, Artikel ‘*Kontingenz I*’, in: *TRE* 19 (Berlin 등 1990), 544 또는 Theodor G. Bucher, *Einführung in die angewandte Logik*, Berlin 등 ¹1998(¹1987), 322, 366ff.

20) Peter Schulthess, *Kontingenz: Begriffsanalytisches und grundlegende Positionen*, 63: 그는 다음의 유명한 예를 제시하고 있다: “서 있는 사람이 앉을 수 있다.” 이것은 우선 “서 있는 사람이 앉는다는 것이 가능하다”는 의미이지만, 다른 의미로는, “서 있는 사람이 앉을 가능성을 가지고 있다”고 설명할 수도 있다. 전자는 언표양상(de dicto)의 언술로서 “거짓”인 반면, 후자는 사상양상(de re)의 언술로서 “참”이다.

21) 판넨베르크는 이러한 신학적 측면에서 둔스 스코투스를 따르고 있다. W. Pannenberg, *Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit*, 1050ff.

22) 신의 우연적 행위와 신의 본질의 관계에 관하여 다음을 참조하라: W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs*, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. 1, Göttingen 1967, 312-346, 특히 337f.

23) W. Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz*, 74, 각주 9.

24) 이를 위해서는 아리스토텔레스가 도표를 통해 설명하고 있는 양상개념의 정방향 도표를 참조하라. 아리스토텔레스, 해석학 22a24-31. 참고: William of Sherwood, *Introductiones in Logicam. Einführung in die Logik*, lat.-dt. (PhB 469), H. Brands / Ch. Kann eds., Hamburg 1995, 42-47 그리고 Oskar Becker, *Untersuchungen über den Modalkalkül*, Meisenheim/Glan 1952 56-74.

신이해의 충돌, 그리고 판넨베르크 자신에 의하여 기독교적 정황 속에서 아리스토텔레스의 저작들을 습득, 새로운 해석을 통해 우연성 개념의 어원을 밝히고 보다 새로운 방식으로 가치를 생산해냈다는 점이 중요하다.²⁵⁾ 이를 위해서 아리스토텔레스의 저작들의 라틴어로의 번역에서 보여주는 것처럼 이 ἐνδεχόμενον (라틴어 *contingens*로 번역)은 다중적 의미를 가지고 있었다는 점이 고려되어야 한다. 이러한 다의성의 고찰은 우연성 개념의 명확한 의미를 규정하는 데 도움이 될 것이다.

2. 아리스토텔레스의 우연성 개념이 라틴어로 전이된 과정에 관하여

번역의 문제는 실제로 원본과 깊이 연관되어 있다.²⁶⁾ 베커-프라이젠(Albrecht Becker-Freyseng)의 연구에 따르면 번역의 과정에서 ἐνδεχόμενον은 최소 두 가지의 관점에서 사용되었다고 한다.²⁷⁾ 여기서 중요한 것은 가능성이 필연성을 포함하고 있는가를 규명하는 것이다. 즉 베커-프라이젠에 따르면 아리스토텔레스의 해석학에서 ἐνδέχεσθαι는 이미 필연성을 포괄하고 있는 가능성으로만 사용된 반면, 분석론 전서 1 권의 13-22 장에서는 이것이 “대칭적 가능성 개념”으로만 사용되고 있다.²⁸⁾ 그러나 보에티우스(Boetius)의 해석학 번역은 “오해된” 것이라는 게 베커-프라이젠의 견해다. 왜냐하면 보에티우스는 “그리스어 원본 보다는 오히려 빅토리누스(Victorinus)의 선작업들을 자료로 사용했기” 때문이다.²⁹⁾ 즉 빅토리누스는 *contingere*의 또다른 새로운 의미(실상 세번째 의미)를 사용했고 보에티우스는 그 다음에 이 번역을 원본으로 채택하였다. 이 새로운 의미란 것이 συμβαίνειν에서 왔는데,³⁰⁾ 이것의 분사형이 바로 συμβεβηκός다. 이 때문에 원본과 비교하여 이 개념의 의미변형을 겪게 된다. 즉 이 새로운 의미는 “어떤 실재적 사건”을 내용으로 하기 때문에 *accidere*나 *evenire*로도 표현될 수 있었던 것이다.³¹⁾

결과적으로 베커-파라이젠이 시도했던 우연성 개념의 번역사에 대한 연구에서 ἐνδέχεσθαι에 상응하고 있는 *contingere*라는 용어는 세 가지 의미를 갖게 되었다는 사실을 보여준다. 이는 달리 말하면 우연성 개념이 아리스토텔레스의 저작들 뿐 아니라 보에티우스의 라틴어 번역 속에서도 아직 완전히 규정되지 않은 채로 남아있었다는 사실을 보여주는 것이기도

25) W. Pannenberg, *Kontingenzt und Naturgesetz*, 74, 각주 9. W. Pannenberg, *Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens*, 48: “이러한 철학적 배경이나 특히 자연과학적 개념형성의 전역사를 살펴보는 일은 신학과 자연과학의 대화에서 매우 중요하다. 왜냐하면 이 대화는 [...] 자연과학적 작업들에 대한 철학적 고찰의 지평에서 실현되어야만 하기 때문이다.”

26) 이를 위해서는 다음을 참조하라: Albrecht Becker-Freyseng, *Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus ‘contingens’*, Heidelberg 1938, 14-24. 또한 M. Freundlieb, *Zur Entstehung des Terminus ‘contingens’*, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, vol. 47, Freiburg; München 1934, 432-440.

27) Albrecht Becker-Freyseng, *Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus ‘contingens’*, 69.

28) Ibid. 특별히 ἐνδέχεσθαι의 두가지 의미에 대한 도식에 관하여는 ibid., 42.

29) Ibid., 70f., 10f: 빅토리누스(Marius Victorinus)는 처음에 ἐνδέχεσθαι를 *contingere*로 번역하여 사용하였으나 아리스토텔레스에게서 ἐνδέχεσθαι는 다중적인 의미를 가진 용어였다. 또한 ibid., 35ff. 참조.

30) Ibid., 14-17.

31) Ibid., 16.

하다. 우연성이라는 용어는 이때까지는 아직 신학적으로 확실하게 각인된 용어도 아니었고 신학에 의해 본격적으로 사용되고 있었던 것도 아니었다.

물론 판넨베르크에 따르면 아리스토텔레스 해석학과 범주론에 대한 보에티우스의 주석은 라틴어권이었던 중세의 신학에 장기간 영향을 주게 되었고,³²⁾ 특별히 11 세기 이래로 “학교의 학사일정의 기초들”이 아리스토텔레스의 논리학에 근거하게 되면서 더욱 강화되어갔다.³³⁾ 이러한 영향은 무엇보다 “범주론과 해석학에 제한”되고 있었다.³⁴⁾ 그런데 아리스토텔레스 저작들의 번역이 결정적 역할을 점차 더해가면서 13 세기 이후로는 “그 철학자”로서 절대적인 반열에 오르게 된다.³⁵⁾ 판넨베르크는 여기서 이 번역의 과정들을 이해하는 것이 중요하다고 주장한다. 왜냐하면 번역은 상당히 오랜 기간 동안 지연되어 온 새로운 본문들에 대한 지식습득과정을 설명해주고 있기 때문이다. 이 번역을 통해 지금까지는 전혀, 혹은 거의 알려진 바 없는 지식들이 밝혀질 수 있었고, 이로서 아리스토텔레스의 본문들이 논리학이나 자연학에 대하여 권위와 명성을 얻었다는 것이다. 13 세기 중반 알베르트(Albert des Großen)의 시대에서야 ‘그 철학자’의 권위가 최종적으로 인정되었고 또한 아리스토텔레스의 형이상학은 알베르트와 토마스(Thomas von Aquin)의 주석들을 통해 권위있는 것으로 인정되게 되었다고 판넨베르크는 설명한다.³⁶⁾

판넨베르크에 따르면 둔스 스코투스(Duns Scotus)는 신의 의지와 관련하여 “신과 세계의 관계에 대한 아리스토텔레스의 생각을 변형”하였다. 즉 “둔스 스코투스는 신의 피조물들에 관한 선지(Vorherwissen)라는 것이 신의 의지에 대한 앎을 통해 제한되어 있다는 사실을 가르쳤다”는 것이다.³⁷⁾ 신론에 대한 의지 개념의 추가를 통해, 아리스토텔레스의 신 - 부동의 동자 - 은 성서적 창조자일 수 없다는 사실을 주장하게 된다.³⁸⁾ 아리스토텔레스 저작들의 습득을 통한 중세중기시대의 가치전도는 세계창조자로서의 신과 관련하고 있는 세계의 우연성 개념이 신학의 틀 안에서 점점 더 특성화되는 계기를 마련했다.³⁹⁾ 이러한 관점에서 판넨베르크의 우연성은 더 이상 “질료의 특성” 같은 것이 아니라,⁴⁰⁾ 신의 의지에 관련한 개념이거나 혹은 신의 의지에 적용 가능한 용어로 이해되고 있다. 이는 창조자의 자유롭고 전능한 의지 속에서 표현되는 우연성이 창조 뿐 아니라 신의 피조물에 대한 관계와 관련되고 있다는 사실을 말해주고 있다.⁴¹⁾

32) W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, Göttingen 1996, 69f.

33) Ibid., 80.

34) Ibid.

35) Ibid.

36) Ibid., 80f.

37) Ibid., 86. 또한 W. Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz*, 74, 각주 9 참조. 신의 선지와 우연성 개념의 관계에 관하여는 다음을 보라: W. Pannenberg, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, 17-27 또는 Hermann Schwamm, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, Innsbruck 1934, 18-24.

38) W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, 82 그리고 W. Pannenberg, *Die Gottesidee des hohen Mittelalters*, in Albert Schaefer ed., *Der Gottesgedanke im Abendland*, Stuttgart 1964, 25ff, 특히 27.

39) W. Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz*, 74, 각주 9 그리고 STh I, 406.

40) W. Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz*, 74, 각주 9.

41) 비교: W. Pannenberg, *Die Gottesidee des hohen Mittelalters*, 26-31.

III. 신의 의지와 창조된 세계의 우연성에 관하여

판넨베르크에 따르면, 둔스 스코투스는 이미 그의 우연성 개념이 아리스토텔레스의 우연성 개념과 대립하고 있다는 것을 인지하고 있었다.⁴²⁾ 둔스 스코투스는 - 판넨베르크가 설명했던 바와 같이 - “우연적으로 주어진 것이 [...] 세계와 그 모든 부분들의 창조 근거인 신적 의지의 자유 속에 터하고 있다”고 생각했다.⁴³⁾ 이런 측면에서 판넨베르크는 세계 생성의 원인을 자유의지와 깊이 연관지음으로써, 세계를 신의 창조이자 신적 의지행위의 “생산”(Produkt)으로 이해하고 있다.⁴⁴⁾

이러한 사실은 다음으로 귀결된다: 세계가 그 어떤 피조적 현실성로부터 직접적으로 유래하지 않는 한, 더 나아가 우연적인 것이 피조 세계가 속해 있는 “선택될 수 있는 어떤 것의 논리적 가능성”을 전제하고 있는 한, ‘우연적’이다.⁴⁵⁾ 물론 그리스도인들은 이 선택하는 자, 곧 이 모든 것을 출발케 한 자를 ‘하나님’이라고, 그의 선택을 통해 논리적 가능성을 현존으로 부르신 이라고 고백한다. 창조자가 자유로운 의지행위를 통해 창조를 결정함으로써, 세계 현실성의 기원은 오로지 창조자 또는 그의 의지가 되는 것이다. 이와 관련하여 판넨베르크는 다음과 같이 구체화하고 있다: “전체 세계의 우연성과 모든 개별적 사건들, 사물들, 본질들의 우연성은 신적 창조의 전능한 자유 속에 근거한다.”(STh II, 34)

이는 결국 다음의 질문에 대한 일반적 대답일지도 모른다: 우연적인 것은 어디로부터 오는가? 피조적 현실성은 판넨베르크에 따르면 배타적으로 신의 자유로운 의지에로부터 발생한다. 창조된 것은 그의 존재의 근원으로 결코 영향을 줄 수 없다! 그러나 이 대답이 판넨베르크에게서 어떤 함의를 갖는지는 여전히 명확히 밝혀지고 있지 않고 있다. 이를 위해서는 신과 세계의 관계를 설명하는 것이 결정적으로 중요하다. 판넨베르크에 따르면 ‘신의 의지’라는 개념은 성서와 아리스토텔레스의 이해의 차이를 배경으로 설명될 수 있다. 성서적 이해에 따르면 신은 피조물들을 말씀을 통해 창조하셨다(STh II, 27f.). 반면 아리스토텔레스에 따르면 신은 “단지 세계의 동자일 뿐, 세계의 창조자로서 생각되지 않는다.”⁴⁶⁾ 신과 세계의 ‘질적’ 관계의 의미로 특성지어져 있는 우연성 개념은 어떤 순수한 인과론적 사슬과는 분명하게 구별될 수 있어야 한다.⁴⁷⁾

1. 신의 전지와 미래개방성

만약 신의 전지라는 개념을 받아들일 수 있는 자라면, 모든 우연적인 사건은 신의 지성 속에서 엄격히 결정론적인 것으로만 이해되어야 할지도 모른다. 그렇기 때문에 피조물들의

42) W. Pannenberg, *Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit*, 1052.

43) Ibid.

44) STh II, 15. 또한 W. Pannenberg, *Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit*, 1052.

45) Ibid. 여기서 판넨베르크는 “세계는 그것이 실체가 되기 이전에 존재하는 것이 가능했다”고 말한다. 물론 이것을 마치 세계가 그러한 가능성으로부터 탄생했다는 것으로 오해하지 말아야 한다. 가능성 그 자체는 세계를 만든 자일 수 없다. 왜냐하면 실현되지 않은 가능성은 단지 신의 창조행위로서의 선택을 통해서만 실체가 될 수 있었고 세계는 바로 그 점에서 비존재할 수도 있었기(nicht sein könnte) 때문이다. 존재하거나 비존재할 가능성의 ‘실현’은 결국 절대적으로 신의 자유로운 의지에 달려 있다고 하겠다.

46) W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, 82.

47) “질”과 “양”이라는 판넨베르크식의 표현법의 비교에 관하여는, STh I, 430 또는 W. Pannenberg, *Analogie und Offenbarung*, Göttingen 2007, 20를 참조하라.

우연성이 비록 우연적이며 따라서 존재하지 않을 수 있었다 하더라도 결국 ‘필연적’ 과정들 가운데 하나인 것은 아닌가 의심스럽게 질문되어야 할 것이다.⁴⁸⁾ 즉 이는 우연적인 것의 ‘필연적’ 우연성에 대한 메타-질문인 셈이다.⁴⁹⁾ 이 질문은 우연적 피조물들이 어쨌든 간에 창조의 부분일 뿐 아니라 더 나아가 창조 전체를 포괄하고 있다는 점에서 필요하다.⁵⁰⁾ 전체 창조의 배경 속에서, 심지어 창조자가 “종말론적 완성으로부터 성과 속의 구별을 지양한다고 믿는”(STh I, 204f.) 그런 이해 속에서, 그 창조자의 구속사가 분명하게 인식될 수 있을 것이다.⁵¹⁾ 그렇다면 우연성 그 ‘자체’는 창조의 ‘목적’이라는 의미에서는 필연적 특성을 가지고 있을지도 모른다. 즉 그러한 우연성은 신의 계획에 속하며, 따라서 우연성은 창조의 완전성을 위한 본질적 전제로서 생각될 수 있을지도 모르겠다.

만약 인간적 경험에 따라 신을 “어떤 유한한 본질”(STh I, 412) 로서 이해한다면, 오해는 필연적으로 따라올 수밖에 없다. 여기서 무엇이 하나님의 목적으로서의 목적인지 묻는 것이 정당한 질문일 것이다. 이를 위해 신의 전지, 즉 미래의 것, 또는 그것의 실현이 미리 보여지는 그런 신의 전지를 살펴보거나 이 신의 전지가 그의 의지와 어떤 관계를 갖는지 들여다보아야 한다. 왜냐하면 이를 통해 신의 미래 혹은 “절대적 미래”(STh I, 443)가 명확해짐으로써 “미래의 개방성”(STh I, 452)이 피조물에 대해서 뿐 아니라 창조자 하나님에 대해서도 유효한 것으로 여겨질 수 있을 것이기 때문이다.

2. 신의 전능과 그의 사랑

왜 피조물들이 우연적‘이어야만’ 하는지 비평적으로 되짚어보는 것이 필요하다. 이는 소위 신정론 질문을 향하고 있다.⁵²⁾ 우연성이 신의 절대적이고 무조건적으로 자유로운 전능에 근거하고 있는 한, 피조물은 단지 창조자에게 세계 창조의 모든 책임을 떠넘기려 할 것이다.⁵³⁾ 여기서 신의 전능은 실상 세계 창조에 대한 제한 없는 책임을 의미하고 있다. 이러한 배경 속에서 신정론의 질문이 매우 강렬한 어조로 주어지게 된다.

판네펠르크는 신의 전능을 어떤 “군주적인 통치”로부터 구별하고 있다. 군주적 지배는 신인동형론적인 것으로 나타나기 때문에 신의 전능 개념과 양립할 수 없다는 것이다(STh I, 450). 따라서 본 논고는 판네펠르크가 우연성과 관련하여 신의 전능 개념을 어떻게 이해하고 있는가에 집중해야 한다. 특별히 판네펠르크는 주장하기를, 창조자가 피조물들을 그들의 “제한성”(STh I, 455) 속에서도 “무한히 긍정”(STh I, 456)함으로써, 피조물들이 “무한성에

48) 참조: STh II, 167.

49) 여러 종류의 인과론에 관하여는 다음을 참조하라: Ted Peters, Artikel 'Schöpfung', in: RGG⁴ 7 (Tübingen 2004), 986. 비교: John Polkinghorne, *The Metaphysics of Divine Action*, 151ff. Arthur R. Peacocke, *God's Interaction with the World*, in: *Chaos and Complexity*, 286f. 그리고 Willem B. Drees, *Contingency, Time, and the Theological Ambiguity of Science*, 218f.

50) 한분이신 창조자에 의해 현존으로 등장케 된 모든 것들은 하나님의 피조물이지만 그러나 동시에 이것은 우연적이다. 어쩌면 있을지 모를 외계 생명체조차도 여기서 예외는 아니다. STh II, 95.

51) 참조: W. Pannenberg, *Analogie und Doxologie*, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. 1, Göttingen 1967, 199f: “예수 안에서 하나님의 계시는 우리에게 물론 최종적인 신인식을 가능하게 하지는 않는다. 그러나 이는 선취적 특성을 가짐으로써 [...] 예수에 대한 신앙을 통해 구속으로의 길이 열려진다.” 여기서 판네펠르크는 *ibid.*, 174-176을 인용하고 있다.

52) 다음을 참조하라: STh II, 193. 그러한 방식으로 “창조자의 짐을 벗기려는 노력은 기독교의 신정론을 잘못 해결하는 방식이었다.”

53) 창조자의 창조에 대한 책임에 관하여는 STh II, 196-201을 보라.

참여하게 된다”(Sth I, 456).⁵⁴⁾ 이는 그러나 오로지 “창조자의 전능으로서의 전능”(Sth I, 453)을 통해서만 가능하다. 이는 본질적으로 창조에서 이미 시작하고 있는 기독교 종말론의 모든 특성에 대한 근원이 되고 있다. 이 관계 속에서 신의 전능으로서의 사랑이 창조의 끝에 이르기까지 나타날 것이다. 이 사랑 속에서 우연성 개념의 ‘질적’ 의미가 표현되고 있다.

다음 장에서는 신의 의지를 통해 특징화된 우연성 개념이 판넨베르크의 신론과 창조론의 지평에서, 특히 창조자와 피조물의 관계 속에서 무엇을 의미하는지가 연구될 것이다.

IV. 판넨베르크의 신론과 창조론에 나타난 우연적 피조물의 두가지 근본 특징

1. 피조물의 신과의 구별성 속에 나타난 피조물들의 독립성

만약 우연성이 위에서 언급한 것처럼 창조 전체와 관련하여 어떤 필연적 과정으로 묘사될 수 있다고 한다면, 피조물의 독립성은 불가능할 지도 모른다. 왜냐하면 피조적 자유가 신의 지성 속에서 표현되는 ‘전체’ 창조계획에 대해서 의존적이라는 사실을 피할 수 없을 것이기 때문이다. 인간은 이미 그 탄생에서부터 부자유와 비독립으로 판단될 지도 모를 일이다. 판넨베르크는 그러나 세계의 현실성이 각각의 개별 사건들 속에서 우연적일 뿐 아니라 창조 전체의 의미에서도 우연적이라고 설명한다(Sth II, 34).⁵⁵⁾ 세계는 우연적이며, 이 때문에 세계의 현실성은 과거의 미래로의 시간적 진행과정 속에서 결정되어 있지 않을 뿐만 아니라, 피조물들은 그의 자유를 통해 제한 없이 - 신이 피조물에게 이미 준 우연성이라는 틀 속에서 - 자유로이 선택할 수 있다. 그 때문에 판넨베르크는 다음과 같이 올바르게 주장하고 있다: “만약 모든 피조물들의 행동이 과거로부터 결정되어 있다면, 사건의 진행 속에 어떤 실제의 우연성이라든지 피조물의 자유 같은 것은 없을 것이다”(Sth II, 167).

결국 인간의 자유에 대한 질문이 떠오르게 된다. 그리고 이 질문은 신의 앞에 대해 되질문하게 만든다. 만약 신이 모든 것을 미리 알고 있어서 이를 통해 모든 미래의 것들을 이미 인식하고 있다면,⁵⁶⁾ 모든 미래의 현실성은 신의 지성 속에서 항상 이미 현재적이게 될 것이며,⁵⁷⁾ 이 때문에 세계는 가능하거나 우연적이지 않고, 오히려 “자기 자신으로부터 그리고 자기 자신을 통하여 [...] 절대적으로 필연적”⁵⁸⁾일지도 모른다. 이러한 패러다임 속에서는

54) 죽음(Sterblichkeit)과 유한성(Endlichkeit)의 관계는 다음을 참조하라: Sth III, 601ff.

55) 비교: Sth II, 149ff.

56) 참조: Wilfried Härle, *Dogmatik*, Berlin 등 ³2007(¹1995), 260. 실상 전지의 문제는 시간의 흐름과 관련하여 볼 때 선지의 문제가 된다. 헤를레는 여기서 (하나님의) 미래란 “가능성들의 총체개념”이기 때문에 “잠재적 결정론”을 피할 수 있다고 설명한다.

57) Sth II, 167. 참조: W. Pannenberg, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, 18. “토마스는 신의 선지를, 신의 영원성이 모든 시간적인 것에 현재적이라는 사실로써 설명한다. 둔스는 이의를 제기한다. 왜냐하면 신은 단지 이미 실제적으로 존재하는 것에 그의 무한광대함의 힘으로 현재적이기 때문이다.” 또한 Sth I, 444: “지나간 것이 영원하신 하나님에게 현재적으로 머물 듯이, 미래적인 것도 그에게 이미 현재적이다.” 이는 판넨베르크에게서 신의 영원성으로부터 결과된 것인데, 이 영원성이란 “신이 자신 밖에 존재하는 미래를 가진 것이 아니라, 그는 미래 그 자체이다”는 것을 의미하고 있다(433). 지나간 것만이 “그 자신 안에서 실제”이며 미래의 것은 “단지 가능한” 것일 뿐이다(444).

58) W. Pannenberg, *Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit*, 1058. 비교: Eberhart Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen ⁵1986(¹1977), 29-37.

심지어 “어떤 새로운 것”⁵⁹⁾이 존재하지 않을 것 같다. 왜냐하면 모든 것은 “필연적으로 등장해야만 하기” 때문이다(STh II, 167). 물론 세계의 우연성은 신의 선지라는 관점에서만 설명이 요구되는 것은 아니다. 이미 보여진 바와 같이, 이러한 결정론적 결과들은 우선적으로 의지 개념을 신 개념에 적용하는 것으로 극복될 수 있었다. 이는 라틴어권의 중세 시대에, 특히 둔스 스코투스에게서 출발점이 되었다.⁶⁰⁾

판넨베르크는 신의 선지와 관련되는 헤르만 슈밤(Hermann Schwamm)의⁶¹⁾ 분석을 정리하여 보여주면서 이르기, 둔스 스코투스가 본질과 실존,⁶²⁾ 즉 “지성과 의지, 인식원칙과 존재원칙”⁶³⁾ 사이를 엄격히 구분함으로써,⁶⁴⁾ 우연적인 미래의 것은 아직은 실현의 측면에서는 결정되지 않은 채 남아 있다는 것을 보여주었다. 비록 신의 지성이 모든 피조적 현실성들을 인식한다고 하더라도 그들의 미래는 가능성의 상태 속에 머무르고 있다. 왜냐하면 그렇지 않다고 한다면 인간의 자유는 의심스러워질 것이 뻔하기 때문이다. 이는 판넨베르크에 따르면, 신의 지성이 “우연적 미래의 진리”를⁶⁵⁾ “그의 실존과 관련하여”⁶⁶⁾ ‘불확정적인’ 방식으로 인식하고 있기 때문에 받아들여질 수 있는 것이다. 즉 신은 “가능한 개념총괄들”⁶⁷⁾을 알고 있다고 말할 수 있겠다. 다시 말해서, 단지 “가능한 복잡성들이 완전히 규정되어 있다”⁶⁸⁾는 것이며, 그러므로 가능성의 실현은 단지 신의 의지행위로 귀결된다고 표현할 수 있다.⁶⁹⁾

더 나아가 판넨베르크에 따르면, 우연적 미래의 실현과 관련한 이 불확정성은 “모든 역사적 현재를 위한 미래의 개방성”(STh I, 452)에 도달하게 한다. 이 개방성은 무엇보다 “창조자의 자유에 근거하고 있는데, 이 창조자의 행위는 모든 인간의 예측을 초월하고 있으며 창조의 완성을 향하고 있다”(STh I 452).⁷⁰⁾

여기서 우연적 미래가, 신의 (잠재적) 의지행위에만 제한된 한에서는 여전히 신의 지성 안에서 불확정적일 수밖에 없다는 사실이 기억될 필요가 있다.⁷¹⁾ 왜냐하면 이를 통해서

59) STh II, 22: “신의 화해행위는 [...] 새로운 어떤 것이다.” 여기서는 “아들의 성육신”을 의미했다.

60) W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, 86. W. Pannenberg, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, 17-27. 배경에 관하여는 다음을 참조하라: W. Pannenberg, *Die Gottesidee des hohen Mittelalters*, 23.

61) Hermann Schwamm, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, 5-91, 특히 6-24.

62) W. Pannenberg, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, 18f.

63) Ibid., 19.

64) Ibid., 18.

65) Ibid., 25.

66) Ibid.

67) Ibid., 26.

68) Ibid.

69) Ibid., 각주 32. 그러나 이와 함께 “신의 의지와 피조물들의 의지의 협력”이 가능성의 실현을 위해 중요하다. 이를 위해서는 *ibid.*, 26을 참조하라.

70) 참조: STh I, 412 그리고 STh II 74f: 이 관계 속에서 신의 목적으로서의 목적은 인간의 경험으로부터 인식될 수 있는 것과 같은 유사한 목적과는 구별될 수 있다. 즉 이 목적은 즉 창조나 창조자와 관련된다. 신의 창조의 목적이 비록 피조물 자체라고 하더라도 목적의 본래적 내용은 피조물의 현실성 내에서 찾을 수 없다. 왜냐하면 목적의 실현이 피조물에 대해 시간적으로 숨겨져 있기 때문이다. 창조의 완성은 여전히 도달된 것이 아니며 단지 그 완성을 선택할 수 있을 뿐이다.

71) 참조: W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, 83f. 그리고 STh I, 406-410: 이러한 의지와

미래의 실현이 피조물에게만이 아니라 창조자 하나님에게조차 개방된 것으로 이해되기 때문이다. 바로 이 지점에 타 피조물들에 대한 피조물 자신의 자유에 대한 근거가 마련될 뿐 아니라 전능한 창조자 하나님에 대한 관계 속에서도 이해 가능하게 된다. 이에 결국 피조물의 우연성이란 것은 창조자의 목적과 관계하여 필연적인 과정들 중 하나일 뿐이라고 말할 수 없게 될 것이다.⁷²⁾ 즉 피조물들은 자신의 자유를 통해 행위함으로써 창조자에게 항변하거나 반대할 수 있는 존재다.

그런데 이러한 항변은 판넨베르크에 따르면 “신에 대한 독자화 (Verselbständigung)”를 의미하고 있다(STh I, 454). 왜냐하면 “창조의 행위가 피조물들의 독립적(selbständig) 현존을 향하고 있다”는 사실이 중요하기 때문이다.⁷³⁾

바로 여기서 우연성 개념이 잘 설명될 수 있다. 우연적인 것이 판넨베르크의 창조신학에서 표현되고 있는 한 피조물들의 우연성은 그들의 독립성(Selbständigkeit)과 함께 이해되어야만 한다. 판넨베르크가 세계를 우연적으로 이해하였다는 사실은 우연적인 것이 한편으로는 창조의 근원에 있어서 창조자의 자유로운 선택의 결과라는 것을 의미한다. 다른 한편으로는 우연성은 창조의 목적을 향하고 있는데, 이는 “신 없이 혹은 신에 대항하여” 스스로를 독자화하지(verselbständigen) 아니하고, ‘피조물로서의’ 독립성(Selbständigkeit)을 실현함으로써 일어난다.⁷⁴⁾ 우연성 개념은 즉 창조의 시작에서만이 아니라 창조의 완성 속에서도 표현되는 개념이라 하겠다. 완성은 창조의 극복만을 의미하지 않는다.⁷⁵⁾ 오히려 창조의 목적은 피조물들이 우연성을 우연성으로 받아들이면서도 동시에 “성자의 성부와와

지성의 협력은 신론의 관점에서 신인동형론적으로 보인다. 이를 위해서 STh I, 395f.를 참조하라: 신의 특성들은 신의 힘, 앎, 현재의 모든 한계들의 순수 부정이며, 이러한 신의 특성들은 이미 신의 세계에 대한 관계를 전제하고 있다. 세계에 대한 관계 속에서 나타나는 실제적 신 이해에서 우선적으로 이러한 신인동형론적인 오해를 제거해야 한다. 이와 관련하여 판넨베르크는 STh I, 411에서 다음과 같이 주장한다: “신의 앎이란 그의 전체 창조 속에 있는 그 어떤 것도 그에게서 피할 수 없으며 그의 현재 속에서 그에 의해 붙들려 있음을 의미한다.” 그러나 이러한 “현재적으로 붙들려 있음”은 인간의 “기억이나 기대”와 달리 “우리에게 그의 본질상 어느 정도 숨겨져 있다.” 그리고 이와 같은 방식으로 신의 의지 또한 마찬가지로 완전한 해명이 불가능하다(STh I, 411f). 신의 의지에 관하여는 STh I, 413을 보라. 또한 STh I, 424와 STh II, 27를 참조하라: 판넨베르크의 신의지 개념은 신인동형론적이지 않으며 오히려 “인간에게로 밀고 들어가는 의지”, 즉 “알려지지 않은 역동성”이다. 이는 “말씀”으로서 명확성에 대한 활성화를 통해 얻는다. 판넨베르크에 따르면 “제사장 창조기사는 [...] 신의 명령의 말씀을 피조물의 현존의 유일무이한 근거”로 보고 있고 이 “신적 말씀”이 “창조행위의 무제한적 자유”(STh II, 27)로 나타난다고 보고 있다. 후대에 이는 creatio ex nihilo의 형식으로 나타난다(STh II, 28f: 판넨베르크는 이 지점에서 칼 바르트의 “das Nichts”를 비판한다. 왜냐하면 바르트는 무라는 이름 속에서 다시금 무에 현실성을 부여하고 있기 때문이라는 것이다). 이를 통해 창조의지는 피조물들에 결코 조금도 의존적이지 않다는 결론에 도달한다.

72) 참조: W. Pannenberg, *Die Gottesidee des hohen Mittelalters*, 28: “신의 창조의지가 목적과 관계한다는 것이 토마스와는 달리 둔스에게는, 신에게도 [...] 목적이 의지되고 있다는 것을 의미하고 있다. 그렇다고 하면 수단의 선택은 여전히 열려 있다. [...] 즉 목적의 선택을 통한 수단의 확정도 여전히 결정되어 있지 않다.”

73) STh I, 454 그리고 STh II, 434. 비교: STh II, 160f. 판넨베르크는 Verselbständigung과 Selbständigkeit를 엄격하게 구분하고 있다.

74) STh II, 160: “피조적 독립성은 하나님 없이 혹은 하나님에 대항하여 존립될 수 없다. 오히려 독립성은 - 이것은 피조물들이 창조된 목적인데 - 악의 가능성의 근거를 형성한다.”

75) STh II, 201.

영원한 공동체”(STh II, 161)에 참여함으로써 도달하게 된다. 즉, 판넨베르크는 설명하기를 “창조는 이미 지금 유한한 현실성으로서의 존재만으로도 하나님을 높여드리고 있는 것”이며, 심지어 피조물들은 “자신의 소멸 속에서도” 하나님을 찬미할 수 있다(STh II, 201).

그런데 판넨베르크는 우연성을 창조의 최종적 형태로 이해했던 것은 아닌 것 같다 오히려 그 최종적 형태는 피조물들의 독립성에 상응하고 있다. 피조물들의 우연성은 창조의 “목적”이라 할 수 있는 “완전한 피조물의 독립성”(STh II, 160)에 대한 전제이기는 하다.⁷⁶⁾ 그러나 피조물들은 우연적인 것으로서 아직은 ‘완전한’ 독립성을 가진 것은 아니다. 적어도 그들이 영원한 공동체에 참여함으로써 실현되는 지속 가능한 “존속”(STh II, 161)의 능력을 필요로 하는 한 말이다. 따라서 피조물들의 일회적인 창조와 그들의 지속적인 보전 사이는 명확히 구분될 수 있다. 이러한 신의 두 행위는 하나의 것으로 강제될 수 없다. 피조물들은 소멸될 가능성도 가지고 있는 것이다. 그런 측면에서 판넨베르크는 독립성을 “악의 가능성의 근거”(STh II, 199)라고 묘사하기도 하였다. 이 관계 속에서 의미하는 바는 이것이다: 전체 창조, 즉 판넨베르크에 따르면 처음의 창조, 창조의 보전, 그리고 세계의 통치라는 창조 전체는(STh II, 75), 신의 자유로서 우연적 창조 ‘의지’와 관련하여, 그리고 창조의 끝, 종말에 이르기까지 존속되거나 혹은 소멸될 수 있는 그런 피조물들의 우연적 측면 그 자체에 관련하여서도 열려 있다. 우연성 개념은 창조자와 피조물 사이의 관계 속에서 설명될 수 있는데, 즉 신으로부터의 구별성 속에서, 그리고 신에 대한 피조물들의 관계성 속에서 존재하는 피조물들의 상태를 묘사하는 개념이다.⁷⁷⁾

결국 신의 전능과 관련되고 있는 이 진술이 연구되어야 한다. 왜냐하면 신의 전능으로서의 자유는 피조물들의 독립성을 불가능하게 만들 수 있기 때문이다. 그러나 반대로 또한 신의 전능한 자유가 피조물의 자유의 근거로 제한될 수 있기 때문에 더욱 이 연구가 요청된다.

2. 피조물의 신에 대한 관계성과 신을 통한 그의 영원한 긍정

판넨베르크에 따르면 제사장 문서의 창조기사에서 “신의 명령의 말씀”이 “창조 행위의 제한 없는 자유”로 나타나고 있음을 보여주고 있으며, 이 측면은 여타의 우주진화론이나 우주론적 사고들과는 다르다고 설명한다.⁷⁸⁾ 따라서 이러한 전능한 자유는 세계 발생에 전혀 의존적이지 않다(STh II, 33). 그러므로 이원론이나(STh II, 28-32) 일원론(STh II, 32f) 같은 제한 없는 창조적 자유를 도리어 제한할 수 있는 그런 위협적인 사상과는 전혀 다른 측면을 성서의 창조기사가 보여준다고 하겠다.⁷⁹⁾ 다음의 논거들을 통해 판넨베르크는 이 두 위협들과는 구분되는 설명을 시도하고 있다.

판넨베르크는 신의 통치를 폭군적인 힘과 구분함으로써, 신의 전능 개념을 오해하게 만드는 생각을 배제시킨다.⁸⁰⁾ 신의 전능이란 개념은 분명 “그의 피조물들과의 삶”과 연결되어

76) 독립성과 시간의 관계에 관하여는 STh III, 691를 보라: “피조적 독립성은 [...] 존재양식인 시간성 없이는 불가능하다.”

77) 비교: STh II, 161.

78) STh II, 23-28(인용은 27f.) 그리고 STh I 450. 비교: STh II, 26f: 이는 창조 분 아니라 이스라엘 역사에도 유효하게 적용된다. 자의(Willkür)에 관하여는 STh II, 34, 55 참조: 판넨베르크에게서 자의는 자유와 구분된다.

79) 비교: STh II, 34: 판넨베르크에 따르면 “성서의 창조이해는 [...] 삼위일체신학적 근거를 필요로 하는데”, 왜냐하면 그러함으로써 창조가 이원론(29ff)과 관련하여 제한된 가능성에 머무르거나 혹은 “내적 필연성”(33)에 속해버리는 것을 극복할 수 있다.

있는데, 이는 신이 창조자로서 “항상 언제나 피조물들을 현존”케 하려 하며, 그 때문에 “그의 전능이 피조물에 완전히 대립시켜질 수 없는” 한 그러하다는 것이다(STh I, 450). “창조자의 전능으로서의 전능”(STh I, 453)이란, 단지 “제한적이더라도 [...] 그 힘에 반대하는 것을 속박하지 않는 힘, 즉 무한히 긍정함으로써 그 힘이 피조물로 하여금 [...] 무한성에 참여할 기회를 열어주는 그런 힘”을 의미한다.⁸¹⁾

판넨베르크에 따르면, 신의 전능으로서의 전능 속에서 “세계의 가능성이 근거하고” 있을 뿐 아니라, “그의 현실성”도 근거하고 있다(STh I, 453). 가능하고 비필연적이지 않으면서도 현실적인, 우연적 피조물들은 결국 신의 전능을 통해서 제한되지 않으며, 오히려 창조자는 그를 그의 전능한, 영원한 사랑을 통해 긍정한다.⁸²⁾ 이에 대해 판넨베르크는 “신의 행위의 역사성과 우연성이 신의 영원에 반하여 있지 않다”고 설명하는데, 왜냐하면 “영원과 시간은 단지 역사의 종말적 완성 속에서만 일치”하게 되기 때문이라는 것이다(STh I, 472).

이러한 관계 속에서 신의 전능은 신과 피조물의 관계 속에서 사랑으로 표현되는데, 이 사랑은 이미 말한 바와 같이 더 이상 신의 자유에 모순되는 개념으로 설명될 수 없다.⁸³⁾ 신은 그의 창조목적 실현을 위해 피조물들의 피조성(Geschöpflichkeit) 자체를 부정하는 길로 가지 않는다. 오히려 창조는 피조물들의 완전한 독립성을 목적으로 하고 있다(STh I, 454). 신은 여기서 피조물들에게 “신의 삼위일체적 삶”(STh I, 449)에 참여할 수 있는 가능성을 열고 있다. 이런 의미에서 세계는 연속성을 가질 수 있다. 비록 세계가 우연적이더라도 말이다. 이를 판넨베르크는 신의 “신실”(Treue)로 표현한다.⁸⁴⁾ 이 신실함은 “지속적으로 존재하고 있는 피조물들의 현실성 형태들의 생성과 보존, 그들의 시간지속적인 동일성, 그리고 그들의 독립성”을 “가능하게 하며 보장한다”(STh II, 56).⁸⁵⁾ 이것은 판넨베르크에게 있어서 피조물들을 위한 하나님의 자유로운 사랑이다.⁸⁶⁾

이러한 생각의 기초 위에서 판넨베르크의 우연성 개념은 좀 더 그 의미를 특성화할 수 있게 된다. 한편으로 우연성은 피조물의 유한성을 포함한다. 다른 한편으로 우연성은 피조물의 독립성과 신에 대한 관계성의 전제조건이다. 피조물은 그의 우연성 안에서 “그의 유한성을 넘어 영원한 신의 창조 의지에 연결되고, 이 속에서 허무하게 끝나지 않을 신의 통치에 참여한다”(STh II, 201). 이는, “피조물이 그에게 주어진 유한한 현존을 긍정하고”(STh II, 201)⁸⁷⁾ “그의 제한성 속에서 [...] 신에 의해 영원히 긍정되므로써”(STh I, 455) 가능하게 된다.

V. 나가는 말

80) STh I, 449f.

81) STh I, 456. 이 전능은 판넨베르크에 따르면 “신의 사랑의 힘” (456)으로 생각되어야만 한다. 왜냐하면 “창조자의 행위는 [...] 그의 피조물들의 생명에 향하여” (450) 머무르기 때문이다.

82) STh I, 456. 비교: W. Pannenberg, *Die Gottesidee des hohen Mittelalters*, 29.

83) 비교: Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, 95.

84) W. Pannenberg, *Akt und Sein im Mittelalter*, in: *Kerygma und Dogma* 7 (Göttingen 1961), 219: “우연적인 신적 자유로부터 사건의 연속성을 말할 수 있는 근거는 단지 신의 자유로운 신실 속에서만 발견될 수 있다.”

85) 참조: STh II, 69f.

86) 참조: STh III, 689ff.

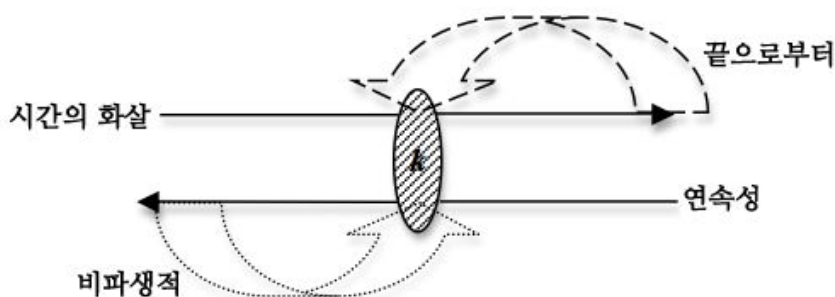
87) 참조: STh II, 199: “악의 뿌리는 오히려 유한성의 한계에 저항하는 것에서 발견될 수 있다.”

신의 의지행위의 자유 속에 피조물들의 우연성이 근거한다. 또한 동시에 이 우연성은 사랑으로 나타나는 신의 전능 속에서 표현된다. 그래서 이 개념은 창조자와 피조물의 관계 속에서 구체화될 수 있다. 우연성은 단지 논리적인 개념이 아니라 오히려 현실적인 개념이다. 즉 신의 자유를 통해 실현된 것은 우연적 피조물이며, 이러한 피조물의 실현 이전의 미래의 것은 단지 자기 자신에게서만 아니라 신의 지식에 대해서도 가능한 것으로만 존재했었다.

결국 이런 실현 속에서 “미래의 개방성”이 표현된다. 미래 개방성은 창조자의 전능의 영향으로 생각될 수 있다(STh I, 452). 그런 힘은 실상 전능한 사랑이다. 이 사랑은 인간으로 하여금 하나님 아버지와 그의 아들의 공동체에 참여하도록 허락한다. 이를 통해 피조물들은 신으로부터 분리되어 독자화되지 않으면서도 완전한 독립성을 수용할 수 있다. 이 관계 속에서 우연성은 판넬베르크의 창조신학 속에서 다음과 같이 명료화될 수 있다: 피조물의 피조성은 그의 독립성과 그의 창조자에 대한 관계의 실현을 포함한다. 이 두가지 - 독립성과 관계성 - 에 창조가 향하고 있다. 풀어 설명하자면, 피조물의 독립성은 필경 창조자 하나님에 대한 관계를 필요로 하는데, 왜냐하면 이 관계 속에서만 신의 영원한 생명에 대한 참여가 가능하기 때문이다. 피조물의 독립성과 함께 그러나 동시에 독자화의 가능성이 배제될 수는 없다(STh II, 199). 피조물들의 이러한 실제 자유로부터 악이 자랄 수도 있기 때문이다.

본 논문은 지금까지 우연성 개념이 피조물의 피조성, 독립성, 전능한 하나님에 대한 관계성에 어떻게 상응하고 있는지 살펴보았다. 이러한 입각점들은 판넬베르크의 창조신학, 더 나아가 그의 조직신학 전체의 구조에 어떤 식으로 연결점들을 갖는지 살펴볼 수 있는 기초를 제시한다. 하지만 이러한 특징들은 창조자와 피조물 간의 무시간적 관계를 파악한 것에 불과하다. 서두에 언급한 바와 같이, 피조 세계 개개의 사건들이 우연적이라면, 보편 역사 속에서 일어나는 전체로서의 역사는 또한 어떻게 우연적일 수 있는가 하는 질문이 분명 불가피하다. 과연 시간과 역사 안에서 우연적 사건들은 연속적일 수 있는지, 만약 불연속적이라면 그 안에서 어떻게 신의 뜻이나 목적에 대해 물을 수 있는지 살피는 것이 요구된다고 하겠다. 이는 본 논문의 과제를 벗어나는 것으로, 차후 연구과제로 남기기로 한다.

참고) 아래 도표 2는 필자의 박사논문 1장 마지막에 역사적 연속성 속에서 나타나는 “사건우연성”(Ereigniskontingenz)⁸⁸⁾에 대한 요약으로 제시된 것이다.



<도표 2>

* k는 우연적 사건을 말한다.

88) 사건우연성과 미래개방성의 관계에 관하여는 STh II, 85, 각주 161를 참고하라.

학위취득학교 및 지도교수 소개

독일 하이델베르크 대학교 소개

하이델베르크 대학교는 1386년 루프레히트 1세에 의해 신학, 법학, 의학, 철학, 4개의 학부로 구성되어 출발하였다. 현재까지 12개의 학부로 구성되어 있으며 2011년 전세계 대학 랭킹에 대한 한 조사에서 독일에서는 1위, 세계 대학 가운데는 53위를 기록하였고, 독일 정부에서 엘리트 대학으로 선정되어 교육부 특별예산을 지원받는 대학 가운데 하나이다. 약 3만명의 학생들이 공부하고 있으며 신학부에만 1천 2백여명이 공부하고 있다.

지도교수 소개

지도교수인 뉘셀(Friederike Nüssel) 교수는 1961년생으로 튀빙엔, 괴팅엔, 런던과 뮌헨에서 신학을 공부하였고, 볼프하르트 판넨베르크 교수의 지도 아래 뮌헨 대학에서 박사학위 및 교수자격논문에 통과하였다. 요한 프란츠 부데우스의 화해론을 연구하여 박사학위를 받았으며, 교수자격논문으로는 루터교회 정통주의 신학의 칭의론을 연구하였다. 뮌스터를 거쳐 2006년 이래 하이델베르크 대학에서 조직신학 교수로 재직중이다. 에큐메니칼 센터를 맡고 있으며 현재 하이델베르크 대학 부총장으로 활동하고 있다.

기독교신학연구소 소개 및 후원안내

기독교신학연구소는 기독교 정신에 입각한 학문적 열정으로 회원 상호간의 연구를 공유하며, 국내·외 관련학계 및 일반학계와의 학문교류에 힘쓰므로 한국교회가 사회에 봉사하고 인류발전에 이바지할 뿐 아니라 목회, 선교와 기독교신학 발전에 공헌하기 위해 노력하고 있습니다.

저희 연구소는 학술적인 부분과 관련하여 학진등재, 어학강좌, 번역사업, 신진학자 논문발표, 선교교과서 발간, 각종 세미나 등의 사업을 하고 있습니다. 또한, 활동적·실천적인 부분과 관련하여 선교포럼, 선교탐방 프로그램을 진행하고 있습니다.

저희 연구소의 이러한 활동들이 원활하게 진행될 수 있고 귀교회의 기대에 부응하기 위하여 더욱더 활동들을 보완하고 개발하기 위해 노력할 것입니다. 앞으로 기독교신학연구소 활동의 활성화를 위한 기도와 후원 부탁드립니다.

<후원계좌번호 안내>

▷국민은행 238501-04-213932 예금주: 오희천(기독교신학연구소)