

## 웨스터만, 아히로트, 프리전의 구약신학 개관과 비평

박 종 칠\*  
(조교수, 구약학)

### I. 웨스터만(Claus Westermann)

#### I. 서론과 책의 개요

폰라드와 아히로트의 구약신학 책들은 그 부피에 있어서도 굉장히 많지만, 짐머리, 카이저, 웨스터만의 구약신학 책들은 비교적 적다. 그렇지만 그 독특성과 영향력에서는 무시하지 못한다. 특히 웨스터만의 박식에서 오는 그의 간결하고 특유한 구약 연구 접근은 그와의 견해일치, 불일치를 막론하고 한번은 읽어야 하겠기에 여기 그의 내용을 비평 소개한다.

웨스터만 자신은 그의 책을 “*Theologie des Alten Testaments in Grundzügen Grundrisse Zum Alten Testament* (1978)라 부른다. 이 내용은 1977년 1월 31일 — 2월 3일까지 미국 유니온신학교에서 특강한 내용인데 영어 제목으로는 책 1장에 나오는 제목을 따라 “*What does the Old Testament Say About God?*” (Atlanta: John Knox Press, 1979. pp. 1—107)로 나오면서 다소 편집해서 내놓았다. 아마 미국 신자들의 보수주의 경향을 고려하여 편집자가 정리한 것으로 보인다. 본 기고에서는 이 책의 내용을 두루 요약한다. 그러나 명시된 페이지는 영어책에 기초한다.

사실 “구약신학”이라 하지만 유럽 개혁 신학교들에서는 이 말을 별로 선호하지 않는다. 신학은 학인데 성경은 “학”같은 것을 제시하지 않는데 성경신학 이름 위에 성경계시의 모든 것을 다루고 있다는 것과, 이 이름 하에서 계시의 영에 움직이는 인간 도구기능을 격감시킨 세기에 있어온 어떤 신학 노선으로 보아지는 것을 염려해서이다.

그리고 신학의 방법에 대해서 조직신학적으로 할 것인가? 역사적 방법론을 따를 것인가? 하는 문제가 있음을 보아 왔다. 그런데 웨스터만은 “구약신학 구조는 개념보다는 사건들에 기초해야 한다.”(p. 12)고 주장하고는 구

\* 고려신학교, 미국카버넌트 신학교, 컨콜디아 신학대학원, 현 신학대학원 구약학교수

약에서 가장 중요한 것이 무엇인지 하는 어떤 전제의식이나 다른 어느 신학적 결정에도 독립된 객관적 출발점을 세우려는 것"이라고 주장한다(p. 12).

우선 그의 신학적 내용에 들어가기 전에 책의 개요를 말하면 1장에서는 "구약은 하나님에 대해서 무엇을 말하는가"에 방법론적 문제를 다룸에 역사(구약이 말하는 역사가 무엇인지)에 대해 생각을 하고는 "구약에서의 하나님 말씀" "인간의 응답" 실존적 상관관계에서 "여호와와 한 분이시다"는 통일이 가능하다고 한다. 2장은 "구속하시는 하나님과 역사" 3장은 "축복하시는 하나님과 창조"에서 많은 문제를 야기시키면서 암시하는 바가 있는데 이것이 역사적 순서대로 되어 있는 것이며 왜 역사가 창조 앞서 있느냐? 왜 역사의 구원과 창조의 축복이 다소 배타적으로 되어 있는가? 이 문제를 왜 신랄히 구분지우는가? 여기에 저자는 별개의 두 생활영역, 다른 사상에 의해 통제되는 생활영역이란 것을 보여주는 것이 아닌가? 여기에 웨스트만의 양식비평가의 주장과잉을 보게 된다. 4장은 "하나님의 심판과 하나님의 자비"에서 오늘날 실제적이 되고 있는 "죄"관이 나온다. 5장은 "응답"은 본서의 특징을 가장 잘 나타내는 데 하나님에 대한 호소, 하나님에 대한 찬양, 하나님에 대한 애환, 명령과 예배, 명상, 역사기술 등이 다루어지고 있다. 마지막 6장은 "구약과 예수 그리스도"는 신약의 빛에서 지금까지 말한 것이 요약시 되고 있다.

## 2. 웨스트만 구약신학의 일반적 역사원리

가) 웨스트만, 짐머리, 폰라드는 구약의 내용을 요약할 때 "신학"이라는 말을 사용하면서 구약은 이스라엘인들의 사상개념, 이상들을 모아 둔 것이며, 이스라엘인들이 하나님과 그 말씀, 그 사역들을 어떻게 생각하였는지를 우리에게 알려 준다고 한다.

웨스트만이 "계시"라는 말을 사용은 하지만 사람(이스라엘 백성)이 어떤 일정한 말씀 또는 사건 들을 하나님의 계시로 경험하므로 그렇게 불려진 것이라고 한다. "기독교 신학의 계시는 그 결과에 의해 정의된다. 하나님이 계시하셨던 것은 계시이다. 구약은 일반적으로 계시 개념이 없다. 그러한 일반적 계시 대신 구약에는 하나님의 행하심과 하나님의 말씀하심에 대한 특별한 경우(사건)들이 있다(p. 20). 하지만 우리 개혁주의 입장은 하나님은 자신을 계시하심에 자기를 계시하시기를 기뻐하시는 자들을 위해 말씀하셨고 행동하심을 믿는다. 그 본질적 한 부분이 후대에 하나님의 관심속에서 인간에 의해 기록되었다. 우리는 이것을 영감이라고 하고 후세대에 그것이 보존되고 지금 이것이 계시인 것이다. 성문화되지 아니한 계시도 있다. 그러나 하나님이 기록하도록 하신 것. 거기에는 인간이 믿어 구원원도록 하는

모든 것을 충분히 가르쳐 놓았다고 우리는 믿는다.

본서는 첫장 표제(영역에서는 책명이 되어 있다) "구약은 하나님에 대해 무엇을 말하는가?"는 어떤 원천적 문제점을 던져 주고 있다. 우리가 보통 질문한다면 "하나님은 구약에서 무엇을 말하는가" 구약이 인간, 죄, 사후생명에 대해서 무엇을 가르쳐 주는가?이다. 그러나 웨스트만에게는 구약은 스스로 성장한 위대한 고대원천 즉 하나님에 대해서 이야기해 주는 것 이외의 다른 것이 아니라는 것이다.

나) 웨스트만이 구약전체가 하나님에 대해서 무엇을 말하는가? 라고 처음부터 관심을 가지는 것은 좋으나 여기서 그 의도에 부수적으로 일어나는 문제는 그 책의 역사(이야기)성격이다.

웨스트만은 중요하다고 하는 어떤 한 개념—기록, 선택, 언약 등을 중심해서 전체 자료를 모아가는 것이 아니고 구약은 한 역사를 이야기해 주고 있다는 것이다. 여기서 웨스트만은 폰라드의 말을 인용해 "구약은 이야기를 말해주고 있다."는 말로서 "구약신학의 구조는 개념보다는 사건들에 기초해야만 한다는 것이다." 그런데 우리가 그에게 질문을 던지는 것은 그 이야기된 바가 사실적으로 일어난 것으로, 웨스트만이 보고 하는 말이라고 생각할 수 있는 큰 오산이다.

그에게 가장 합법적인 방법으로서 구약신학은 구약이 미리 말하는 것을 반복하는(Retelling) 것이다. 그러나 "이것이 구약전체가 처음부터 끝까지 하나의 계속적인(일관된) 이야기라면 가능한데 이것이 그렇지 않다는 것이다"(p. 12). 구약은 우리에게 세 부분(율법서, 선지서, 성문서)으로 전수되고 있다. 이 전승사 개념에 따르면 구약구성은 이야기 역사 뿐만 아니라 이 역사에 들어와서 하나님의 부르심에 인간편에서 응답하는 하나님의 말씀으로 되어 있다. (p. 12)

다) 여기서 중요한 것 하나를 지적해야 할 것은 구약의 많은 책들에 이야기(역사)가 산재해 있다. 창세기 1: 1에서부터 주전4세기까지 계속되는 이야기(역사)가 있다. 우리는 그 역사 이야기를 그 저자 하나님 권위하에서 받아지고 있는데 반해 웨스트만에게는 이런 것이 하등의 문제해결이 못된다. 웨스트만에게는 일어난 사실들과 우리 사이에 연결시켜 주는 것은 전승의 고리들이라고 하는 것이다.

오늘날 구약학에서 이 전승사 개념이 기승을 부리고 있음은 주지의 사실이다. 19세기에만 해도 성경의 자료들에 대한 관심이 커서 "문학비평"이 성장했는데 그 결과는 자유, 보수를 막론하고 그들이 노린 사실 규명 결과를 얻지 못했다. 성경이 오랜 세기를 통해 구전되어 왔다고 한다. 그리하여 이야기 하는 자가 고대 이야기를 엮었고, 이런저런 형식들—시, 산문, 민담,

전설, 신화 등으로 표현하게 되었다고 한다. 말하자면 문학비평이 점진적으로 양식비평에 자리를 내어주어 오늘날 성경연구에 원리적으로 자리잡고 있다. 그리고 오늘날은 편집-전승 비평으로 바꾸어져 가고 있다. 그리고 20세기 성경 연구가는 사실규명에 열을 올린다 보니, 역사 서술, 역사 편집에 관심하는 나머지 사무엘, 열왕기서들에 관심이 커가고 있다. 이런 맥락에서 웨스터만은 “그것이(하나님 말씀)세대에서 세대로 받아지고 전승되어 왔다.”고 한다(p20).

라) 이런 전승사 개념에서 구약이 하나님에 대해서 무엇을 말하는가는 실제적으로 이스라엘인들이 하나님에 대해서 그 말씀들과 행위들에 대해서 무엇을 말하는가 하는 문제가 된다. 이와 관련해서 웨스터만에게 문제가 되고 있는 것은 일련의 하나님, 구원, 현현들이 일어나는 의미에서의 구원사 개념에 대한 것이다. 여기서 그는 정통주의 성경관을 의중에 두고 근본적 원리를 파괴하려 들고 있다. “구원사의 협의적 개념에 반대하여 구약은 하나님의 구원 행동사에 제한되지 않는 신인간의 사건들을 말하고 있다.”

이스라엘 백성사는 신의 구원행동으로 시작하고, 하나님을 구주로 고백하는 것이 신약에까지 계속되는 문제다. 이런 사실들로 보아서도 구원사를 말할 좋은 이유가 된다. 그러나 하나님의 자기 백성에 대한 일들은 하나님의 구원행동들에만 국한되지 않는다. 그의 구원하심은 심판과 대조된다. 여기 또한 하나님의 축복들이 구원과 하나님의 행동으로 덧붙여진다. 축복은 구원의 부분이 아니다. 그래서 구약이 계시를 말함에 축복 또는 창조와 관련해서 결코 말하지 않는다는 것이다. (p15, 21)

이와같은 맥락으로 웨스터만이 말하기를 오경의 중심(출애굽기에서 민수기)에는 구원을 경험한 자들의 찬양고백이 되고 있고, 오경의 테두리(창세기, 신명기)는 하나님의 축복을 말하고 있다는 것이다. 그리고 신명기적 역사서들(여호수아에서 열왕기하)에서는 심판에 이른 자들의 죄의 고백이 있다고 한다(p16)

여기서 그가 말하는 “경험하다”, “고백하다”는 좋은 말이 들리기는 한다. 그러나 구약기원을 말함에 웨스터만 나름대로의 특별한 의미를 갖고 있는 말이다. 우리는 시편 같은데서 사람들이 경험한 것을 찬양하는 모습을 본다. 이는 하나님의 영감된 계시 말씀으로 우리는 본다. 그러나 웨스터만에게는 이스라엘인들이 우리를 위해 전해주는 말이며 이스라엘인들이 자기들 하나님에 대해서 말해주는 것이 아직도 들을 만한 가치가 충분히 있다는 식이다. 이스라엘 백성이 자기들 하나님에 대해서 말하는 것을 들어 본다면 무엇보다도 하나님이 이 백성을 위해 최초로 기억할 만한 경험에서 이루어 놓은 일 곧 애굽의 노예생활에서부터 구원인 것이다. 이들에게는 하나님이

구원자로 모든 일에 중요한 의의를 가진다. 여기서 좀 더 거슬러 올라가 생각해 보면 이 백성들의 족장들 개개인들이 시야에 나타나는데 이들에게는 구원을 말할 수 없고 하나님의 축복을 거론할 수 있다. 그러나 이 축복이 또 다른 것과 연결되어 후대의 책인 신명기에서는 전 백성에게 축복이 확장되어 가고 또 거슬러 생각을 하면 이 축복이 이스라엘에 의해 전세계와 관련이 되어 간다는 것이다. 그래서 이스라엘의 특별한 하나님이 전 세계의 하나님이 되었다는 것이다. 이렇게 “역사”가 고대 시대로 거슬러 투영되고 다시 여기서 마지막날들에 투영되는 것이다. “이런 식으로 시작된 백성의 역사가(출-신)인간과 세계를 향한 하나님의 행사들이 되며 그러므로 하나님이 축복스런 행적들을 포함하는 맥락을 갖게 되는 것이다.

마) 이런 웨스터만의 생각이 전구약에 어떻게 영향을 미치는지 짐작하기 어렵지 않다. 1960년에 선지자들에게 대한 연구 *Grundformen Prophetischer Rede(München)*를 내었는데 여기서 그는 “하나님 말씀은 우선적으로 내용적으로 파악되지 않고 화자에서부터 독자에게로 수행해 가는 과정이다.”고 한다. 그럼 하나님 말씀은 정확히 어디서 발견되느냐에 대해서는 그는 침묵을 지키고는 선지자 출현을 말한다. 선지자 형태의 심판의 말씀(처음에)으로 나타난다는 것이다. 이로 보건데 웨스터만의 방법은 선지자에게 자신을 계시하신 하나님에서부터 말씀해야 하는 선지자에게로 나아가지 않고, 현재 선지적 형식으로 되어 있는 사람에게서부터 그가 말해야 하는 하나님 말씀을 말하고 있는 것이다. 이것이 이스라엘 백성에게는 아무런 문제가 없다. “하나님의 사역 없는 실재가 구약 백성에게는 존재하지 않는다”(p. 14). 구약이 말하는 역사와 역사학이 사용하는 역사개념과 다른 것이다. 이렇게 웨스터만이 고대 이스라엘과 그 표현들에 대한 존경심은 나름대로 가치를 가진다고 하겠으나 그에게 별로 기대할 수 없는 것이다. 날마다 사건들의 홍수속에 심판의 말씀과 함께 구원의 말씀을 갖고 있는 이 신비적 말씀(이 양자를 통틀어 “선포하는” 말씀이라 하는데)과 “교훈하는” 말씀이 있다. 이것은 명령과 율법으로 신랄히 구별되어 있다. 명령에서는 이스라엘인들에게 개인적으로 직접 전달되는 하나님 말씀이요, 율법에서는 행위와 결과가 연결되어 있어 그것을 집행할 기구를 전제하였다. 이들과 함께 또한 성전에서 제사장에 의해 말씀되고 백성들에 의해 아멘으로 응답하는 제의적 하나님 말씀도 있다.

이런 구분과 함께 또한 구원하거나 심판하시는 하나님 사역을 유도하는, 그리하여 백성들에 의해 재난시에 간구하게 되는 현현(*Epiphany*)과 시내산의 경우처럼 하나님 말씀을 예비하는 신현(*Theophany*)의 구분도 있다(p. 20). 이러한 하나님 말씀 또는 하나님 말씀들에 부응한 인간의 응답

은 하나님의 심판하고 구원하는데 응답하여 탄식과 찬양의 말로 하는 것이 있고 어떤 구체적 상황이나 또는 일전의 규칙적인 예배에서의 하나님 부르심을 듣고 명령 순종이나 제사의 행동으로 응답하는 것이 있다.

이런 모든 구별들 하나님 말씀이나 인간의 말들의 형태에 여러 형태들 가운데서 구약은 통일성이 있는가?고 질문한다.

여기서 세기를 거쳐 백성이 하나의 같은 하나님에 의해 예배해 왔다는 사실을 두고 그는 신명기 6:4—들으라 이스라엘아 여호와는 우리 하나님이니 여호와는 오직 한분이라—의 고백 노선을 찾는다. 예루살렘에서의 예배 중심지를 거쳐(물론 요시야시 신명기 기원을 생각함) 제2이사야 43:10의 고백으로 나아간다(나의 전에 지음을 받은 신이 없었느니라. 나의 후에도 없느니라 나 곧 나는 여호와라 나외에 구원자가 없느니라” 비교, 이사야 44:6).

제2이사야 선지자가 말하듯이 이러한 성경 비평의 위대성은 하나같이 세계창조자를 이스라엘의 구주로: 이스라엘의 구주를 세계 끝까지의 창조자로 말하고 있다는 것이다. 그래서 전세상의 주인이신 한 하나님을 말하게 되고 전에 일어났던 두 전승 등이 하나가 되어 이스라엘의 구주가 세상의 주로 우주의 창조자가 된다. 한 하나님에 대한 고백이 되는 이상 일어나는 모든 것은 한 하나님과 그의 피조물 사이에 일어나는 것이며 만물이 그의 손안에 있다는 것이 된다고 한다(p. 24).

그러나 창조는 시작점이 아니요 오히려 이스라엘 백성을 이끌어낸 기나긴 여정의 종착점이요, 다소 결론인 것이다.

패스터만은 “구약의 시작은 출애굽 책에 있는 구원의 이야기를 말해 준다.”(p. 8)라고 함으로써 성경의 순서를 뒤바꾸는 재구성을 하는 것이다.

### 3. 패스터만의 구약신학의 특별한 제목들

가) 지금까지 말한 것을 서론이라고 하면 이제 패스터만의 사상의 중심이 나타나는데 2장에는 “구원하시는 하나님과 역사” 3장에는 “축복하시는 하나님과 창조”를 다루면서 패스터만은 전자에 우선권을 준다. 그럼 무엇에서부터 구원이나 할 때에 재난 또는 비참에서부터 자기 백성을 구원하는 것을 뜻한다. 여기서 성경에는 일정한 패턴이 있음을 보는데 애굽에서부터 구원은 오경의 핵심을 이루면서 여기에 모든 성격의 비참이 있는데 하나님이 이스라엘을 취급하는 일정한 구조를 갖고 있다. 이것이 폰라드가 말하는 “작은 역사적 신앙고백”인 신명기 26:5—10에 표현되어 있다.

전대역사, 5절                   출 1:1  
재난, 6절                       출 1:6—12

재난에서 부터 호소, 7<sup>a</sup>                   출 3:7, 9  
들으심, 7<sup>b</sup>                               출애굽의 약속  
구원, 8—9절                           출·레·민  
구원받은 자의 응답, 10—11절       출 15

그런데 문제는 이 구원의 시작을 누가 시작하였느냐에 대해 대답은 이것이다. “출애굽기 책이 말하는 사건은 대화로 되어 있는 사건이다. 그 구원은 재난에서부터 호소하므로 시작되고, 구원받은 자들의 찬양이 구원을 응답시킨다. 찬양과 탄식은 시편에 있어서 두 중요한 형식들이다.” 여기서 보면 시작이 인간에게 달려 있는 것 같다.

나) 3장에서는 “축복하시는 하나님”에서 패스터만은 이렇게 말한다. 구약에서는 우주 전체가 먼저 일어나는 무엇이며 부차적 의미로서 존재하는 무엇이다. 이런 결과는 만약 하나님이 창세기의 창조자라면 차초지종과 세상에서 일어나는 모든 것을 그의 손아귀에 쥐고 있다는 것이다. (p. 42).

우리가 창조의 하나님에 대해서 혹은 구속의 하나님에 대해서 말할 것이라는 문제는 간단하지가 않다. 왜냐하면 구원은 창조가 아닌, 양자택일이나 결론과정에서 이스라엘은 창조자 하나님으로 인정하게 되었다. 구속자인 하나님은 모든 것을 할 수 있어야만 하고 했어야만 했다. 그래서 역사에서 구원자가 모든 것의 창조자로 다가왔다는 것이다.

패스터만은 구원과 창조를 그렇게 신랄히 구분하지 않는다. 성경의 창조 이야기 곧 포로 후에 살았던 삶과 사명받은 제자들의 작품 가운데서 성경적 동기들이 발견되는데 그 동기가 무엇이나?에서 “원래 인간과 세계의 기원 문제는 지적 관심을 불러 일으키지 아니했다(그것은 후에 생긴 것이다). 그것은 위협받는 순간 스스로 위협에 처한 가면적 인간의 질문이다! 존재의 미에 대한 것이다.

패스터만은 여기서 세상창조와 인간창조를 구분하고는 인간창조가 더 오래된 것으로 본다. 위협받는 인간은 그로부터 위협받는 세상의 의미보다는 그 전의 전체의미를 오히려 묻게 되는 것이다.

패스터만의 또 하나의 특징은 창세기 1—11장을 원시 역사의 전체로 보고 창조와 홍수는 서로 병존하는 것이라는 것이다(p. 43). 그 홍수 이야기가 우리에게 말씀하는 바는 창조는 격변에 의해 위협받는다는 것이다. 그러한 격변이 왜 왔는지의 궁극적 이유에 대해서는 저자로부터 듣지 못한다. 죄에 대해서 침묵을 지키나 단지 우리가 아는 것은 위협받는 인간의 운명에 하나님은 그의 축복으로 계셨다는 것이다. 그리고 패스터만의 창세기 3장과 4장을 병행시키는 것도 특이할 만하다. 기독교 교리에서는 3장을 타락 역사, 4장을 그 결과 죄가 확장되어 가는 것으로 보고 패스터만은 하나님에 대한

죄의식을 형제에 대하여 범죄하는 인간을 보여 준다 한다.

다) 또 하나 흥미있는 것은 웨스터만의 축복판이다. 축복이 무엇인가?에 대해 웨스터만은 그것이 “순간 또는 연대로 잡혀 질 수 없는 조용하고 연속적이고 흐르면서 감지 안되는 하나님의 사역이다. 축복은 생성하고 성숙하고 시들어 가는 과정에서와 같이 점진적 과정에서 실현된다.”(p. 44)고 한다.

이 웨스터만의 말은 19세기에 있었던 “자연”과 “역사”를 대조시키는 철학적인 말이 아닌가 한다. 이런 구분에서 웨스터만은 정경을 이렇게 본다.

출애굽기에서 민수기까지의 책들은 역사 안에 있는 하나님의 구원행동들로 가득 차있고 첫 창세기와 후기의 신명기는 조상들의 조용히(?)있는 생활과 조상들에게 약속한 땅에서 확립된 이스라엘을 말한다고 한다. 오경 편집자는 이런 구조로 엮어 놓았다는 것이다. 다르게 표현하기는 광야 여정과 출애굽 동안에는 백성들이 전적으로 하나님의 구원하심과 보호하심에 의존되도록 했다. 그 방법은 재난과 구조의 계속적인 상태였다.

그런데 가나안 정착과 함께 백성들은 파종과 수확, 성장과 번영의 문화땅(Kultur-land)의 생활리듬에, 그러나 하나님의 축복에 의존하였다고 한다. 그러나 가나안 정착지에 여호와 종교와 다른 종교를 대립시킴은 잘못이라고 한다. 호세아 2:8에서 보듯이 이스라엘 하나님은 축복의 하나님으로 다른 종교에서 풍요의 신들에서 기대되는 같은 선물들을 자기 백성에게 준다고 한다(pp. 44-47). 역사서들에서는 하나님의 구원 행위들이 왕권과 성전 예배같은 굉장히 큰 축복스런 기구들과 함께 수반되어 가고 있고 선지서에서는 심판 후 또는 심판에서도 선지자가 구원의 언어를 말하는 미래에서의 구원 상태를 말하고 있다고 한다. 그러나 선지서 문학에서는 여러가지 다른 문학 장르들이 있다. 시편에서는 역사속의 하나님 행위들에 관련해서 이야기하는 찬양시와 창조와 자연을 서술하는 찬양시(8, 14, 33, 67, 139)가 있다. 지혜문학이며 시 73행을 포함한 율기에서는 축복이 하나님을 경외하는 자에게만 있다는 것과 이것에 반대하여 율은 “자기를 치는 하나님께 매달린다. 그는 하나님을 이해할 수 없어 하나님께 반역하면서도 매달린다.”(p. 51)고 한다.

이렇게 하나님의 축복사역과 비교해 볼 때 타 종교와 다를 바 없으나 하나의 특수한 역사를 소개하는 구원사역에서는 다르다고 하면서(p. 51), 웨스터만이 “하나님의 구원은 그의 축복과 분리될 수 없다. 양자는 부단히 서로 상호 부딪치고 접목된다(p. 53).”고 함은 기독교와 타 종교의 일치를 꾀하는 시도이다.

라) 4장의 “하나님 심판과 하나님의 자비”에서는 죄 개념이 구약과 신약

이 같지 않다는 것이다. 구약에는 일반적으로 일관된 개념이 없다. 구약은 죄에 대한 추상적, 무시간적 죄개념을 알지 못한다(p. 57).

웨스터만의 말을 인용한다면 “왜 하나님은 자기 구원과 축복을 심판으로 거듭거듭 파괴하는가? 이 문제는 행위나 사상에서 인간의 넘을 수 없는 한계이다. 사람이 범죄하는 것은 단순히 인간의 한계인 고로 그들이 범죄한다.

그러므로 심판과 징벌을 포함하는 하나님을 말할 수 있다. 이 모순은 해결될 수 없다. 이는 인간 존재의 부분이다. 이미 원시역사의 부분이다. 이는 바로 우리가 죄라고 부르는 인간 범죄는 인간 존재의 특징임을 암시한다.

어떠한 종교도 사회구조와 모든 시대의 모든 족속이 모든 이데올로기의 백성이 본성으로 범죄한다는 사실을 변경할 수는 없다. 그래서 원시역사에서 인간 죄가 때 때마다 하나님의 간섭이 따라 올 때에는 이것은 죄를 막고 교란시키고 파괴하는 영향력으로 동기되고 있다. 애굽의 문서에서 인간 죄는 “큰고난”이라고 부르고 있다. 죄와 함께 어떤 것 혹은 어느 누가 언제나 위협시 되고 있어 이것이 곧 나타나거나 아니면 오랫동안 숨어 있다”고 한다(pp. 55-54). 이 다음에는 창세기 1-11장을 비롯하여 죄짓는 가능성들(개인적이든, 단체적이든)과 거기 내재해 있는 위험들을 보게 되는데 요약하면 죄는 처음부터 인간존재와 이 세상에 있어 왔다는 것이다.

그런데 이스라엘 백성, 하나님 백성의 죄를 말할 때에는 다르게 서술한다. 이 죄는 어떤 유형적 인간 죄가 아니라 우주 구체적 범과를 의미하는데, 구체적으로는 하나님과의 관계를 파괴한 불신실, 반역이 죄라는 것이다. 일반적 죄와 불순종을 동일시함이 큰 오류가 되는 것은 불순종은 하나님과의 역사 범주안에서 형성되기 때문이라고 한다. 이스라엘 백성의 죄악은 우리 개혁주의의 언약파기의 입장을 취하는 것 같은데 원시역사에서는 그렇지 않은 것 같다.

그렇지만 이 원시역사의 죄로 창세기 1장(좋은 창조), 2장의 하나님에 의해 심어 놓은 동산을 배경해서 볼 때 역사적 의미의 구체적인 죄악인 것이다.

마) 5장은 “응답”을 다루는데 여기서 웨스터만은 양식 비평가로서 “시편에서의 찬양과 탄식”으로서 시편은 장르에 따라 분류한다. 하나님에 대한 응답은 영상 신학적 사고며 역사에 대한 신학적 해석들을 들 수 있다.

여호수아, 사사기, 사무엘, 열왕기서들은 비평가들이 말하는 신명기적 역사 구성들을 갖고 있다고 한다. 말로 응답하는 것과 행동으로 응답하는 것이 있다.

바) 마지막 장 6장 “구약과 예수 그리스도”에서 베스트만은 구약에서 다루어졌던 구조, 구원하는 사역과 축복하는 사역, 심판 예언과 구원 예언을 신약에도 적용해서 비추어 보는 것이다.

그렇게 구약과 그리스도와의 관계를 추적할 때 개념적 유형의 관계나 혹은 대조를 다루는 것이 아니고 하나님과 인간 역사, 일련의 사건들에 관계되는 일치점과 대조점들을 찾는다고 한다(p. 94).

신약이 광야시대의 교회를 보여주는가 하면 가나안 입성시기는 교회시대와 병행이 된다고 하므로 계시시기와 그후 시대와의 한계점이 없어지는 것 같다.

## II. 아히로트(Eichrodt)

아히로트 바로 전에 아이스펠트는 역사적 탐구와 신학간에 절대적 단절을 두었다. 바꾸어 말하면 계시가 역사적 사건의 영역안에서만 취급될 수 없다는 극단적인 주관주의에 빠졌다. 그러나 구약의 계시가 역사 안에서 그 위치를 점하고 있는 이상 역사적 탐구와 신학적 해석간에 절대적 간격을 둘 수는 없는 것이다. 이러한 학설에 바탕을 두면서도 역사주의에 빠질 위험을 견제한다고 한 것이 아히로트의 구약신학 입장이다.

그의 논문 “Hat die alttestamentliche Theologie noch Selbständige Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft?”(ZAW) 47, 1929. pp. 83-91은 아이스펠트에 대한 정면 해답 형식인데 아히로트의 구약신학의 자료선택은 그리스도 안의 계시 목적에 상응해서 이루어져야 한다는 것이다. 바꾸어 말하면 구약종교의 성격은 계시의 중심과 관련해서 파악할 때 만이 오직 이해할 수 있다는 것인바 이러한 방법적 고찰만이 구약역사의 의미에 이를 수가 있기 때문이라고 한다. 그리고 그의 ‘구약신학’(Theology of the Old Testament Vol.I 1961 Vol.1967)에서의 그의 강한 확신은 구약신학이 역사적이지 규범적 문제가 아니라는 것이다(바움괴르텔에 반대하여)(I-p. 13).

그러나 전의 역사적 기원적인 설명과는 달리 구약종교를 “항시 변화하는 역사적 상황에도 불구하고 탐구적 기본방향과 성격을 나타내는 자이충족한 체계”(A Self-contained entity exhibiting, despite ever changing historical conditions, constant basic tendency and character I-p. 17)라고 한다.

구약종교가 한편으로는 고대근동종교와 관련되고 다른 한편으로는 역사적으로 뿐만 아니라 본질적으로 신약의 살아있는 실재와 관련된다고 하는 것인데 아히로트 자신의 정의에 따르면 문제는 “구조적 통일성을 이루고 있는

구약신앙세계를 어떻게 이해 하는가와 한편으로는 종교적 환경과 다른 한편으로는 본질적으로 신약과 통일성을 연구하므로 그 심오한 의미를 어떻게 들어내느냐”이라고 한다(I-p. 31). 김정준 교수는 아히로트의 구약신학의 학문적인 방법과 세상에 대해서 이렇게 말한다. “그의 신학의 관심은 두 개의 중심을 가진 차원인데 그 한 중심은 구약안에 있는 이스라엘과 주변 여러 나라와의 종교세계이고, 다른 중심은 신약성서이다. 그는 이 두 개의 중심을 기점으로 그어진 선이 이루는 신앙한계에서 구약신학의 본질적 성격과 사명을 찾으려 했다”고 한다 [‘폰라드의 구약신학’(서울 기독교서회, 1973.p. 13)]. 이렇게 보면 그의 관심은 역사적발전 모습들에 탁월성을 주므로 순수한 역사적 기원적인 설명이 되지 않기 위해 그 자신의 의중은 이러한 “역사적 원리와 병용해서 조직적 원리도 보완해야 한다”(I-p. 32)는 것이다. 그러나 이 모든 것 중에 하나 더 중심적인 문제가 있는데 한 가지 일이 보호되어야 할 일이 있는데 어느 자료체계 배열이든 그 자체 성격 법칙에서 나오지 않고 어떤 교의적 구조에서 나와서는 안된다는 것이다.

그럼으로 기독교 교의학에서 나오는 모든 개념화는 거절되어야 한다는 것이다.(I-p. 33)”그 대신 우리는 구약자체의 변증노선에 따라 우리의 연구를 가능한 기획해야 한다”고 한다.

그리하여 이스라엘의 여호와 신앙 범주를 “H. Schultz-O. Proclisch 노선에 따라 하나님과 백성, 하나님과 세계, 하나님과 인간으로 나누어 생각한다. 아히로트가 구조적 통일성을 이루고 있는 구약신앙세계의 구조적 통일성은 “언약”으로 이해하고 있다. 이 언약 개념이 모든 것을 결정하는 “중심”으로 이스라엘 안에 하나님의 모든 중요한 지식계열들이 수렴하는 점이라고 한다(II\*×11). 이는 구약의 전 신학 내용이 언약개념으로 분류될 수 있다. 이를 증명이나 하듯이 그의 ‘구약신학’ I권에 언약관계 표제하에 “언약개념의 의미”와 “언약개념의 역사”를 살핀 후에(pp. 36-39) 계속 “언약”이라는 말로서 표제가 나온다. III-IV장은 “언약법규들”(pp. 70-177), V장은 “언약 하나님의 명칭”(pp. 178-205) “언약 하나님 성격”(pp. 206-286) VIII-IX장은 “언약의 요구”(pp. 287-456), X장은 “언약파기와 성격”(pp. 457-467), XI 장은 언약 성취(하나님 통치 성취).

그런데 이 표제처럼 그가 모든 부분의 내용에서 언약 개념을 일관성있게 유지하고 있는나?에 대해서는 의문시 된다. 이에 대한 비평을 의식한 아히로트 자신은 그의 구약 신학 제 5판 서문에서 이렇게 변명한다.

이 점에서 결정적으로 고려해야 할 점은 “베리트”라는 실재용어의 유무 문제가 아니라... 구약 신학의 결정적 표현은 명백하거나 혹은 암시적 주장에 근거하고 있는데 그것은 역사안에 완성된 하나님의 자유로운 행동이 이

스라엘로 하여금 하나님 백성의 반열에 올려서 그 이름안에 하나님의 성품과 의지가 계시되었다는 것이다. 그리고 제II권의 제2부 “하나님과 세계” 제3부 “하나님의 사랑”에서는 표제에서도 언약이라는 말이 나타나지 않거니와 그 내용 진술에도 그의 기본적 원리가 갈수록 희미해지고 있다. 아히로트의 해석원리에 관해 생각해 보면 역사적 탐구의 많은 결과들을 사용하여 이스라엘 역사에 있는 하나님 계시를 설명하다 보니 “구속사”라는 말을 선호한다. 구속사란 그에게는 약속과 그 약속이 성취되어가는 기나긴 연대기적 노선을 의미하는 바 예수 그리스도의 나타남으로 지상에 하나님 통치를 결정적으로 확립하는데 그 성취를 의미하고 있다. 그는 이렇게 말한다. “구약 신약의 두 권계를 불가분리로 연결하는 것은 비록 그것들이 외형적으로 다르다 할지라도 하나님 왕권이 이 세상에 침입하여 여기서 확립하는 것이다.”(I-p. 26)고한다(비교 I-p. 472f). 어떤이들(비셀이나 헬바르트 같은 이)이 말하듯이 구약과 신약을 평준화시켜 이 양시대에 나타난 그리스도 사역의 성격을 동일시하는데 아히로트는 반대한다. 말씀이 육신이 되신 사건이 일반적 사건화되어 하나님 말씀이 정경책들에 성문화 된 것으로 보아 넘기므로 모든 구속사적 뉘앙스들이나 역사적 생성된 점을 전혀 무시하는데 아히로트는 반발하고 있다.

이러한 해석을 하는 기독교적 배경을 간과하고는 이렇게 말한다. “최우치간 그리스도의 선재가 탁월하게 변형되어 세상에로 향하는 하나님의 측면의 것이 전 구약에 있는 사건들에만으로 만들어 결국 양 언약들이 동일시 된다”고 한다. (Zur Frage der theologischer Exegese des Alten Testaments in Theologische Blätter 17Jhrg April 1938, p. 75)

이러한 동일시(gleichzeitigkeit)개념을 구속사에 역사적 시대들의 개념을 근본적으로 제거하는 길로 나아가게 되므로 아히로트가 아주 배격한 바 있다. 이런 식으로는 역사가 “위로”(boren) 증발되고, 지상에는 오로지 역사가 하나의 “낙뢰”(einzelne Einschlägen) 형식으로 뒤로 물러나서 역사가 연속성으로 연결될 수 없고 그러므로 본질적으로 하늘에 있는 것의 표징(σημεία)으로만 보아진다는 것이다. (상동 p. 76)

이렇게 아히로트는 자신의 입장을 밝힌 후에 성경의 “역사 개념”(Geschichtsdenken)에 대해 상세히 설명하는데 이것은 역사철학의 영향을 받아 구성된 것은 아니지만 반대로 세속화된 철학들에 의해 이용은 된다고 한 다음(상동 pp. 78, 80)아히로트의 입장을 밝힌다. 하나님은 역사의 전진을 증발시키는 것이 아니고 이용을 하신다. 여기서 강조되는 것은 신약의 구원의 날의 “단회성”에 강조가 된다.

헬바르트가 시간 개념을 증발시키는 곳 바로 그곳은 하나님의 구속 사역

이 역사에다 엄청난 비중을 둔 곳인데 역사가 신중히 취급되지 못하고, 그리스도가 육체로 오십이 부차적인 순간이 되고 전진하는 계시 사건들에 큰 휴지가 대신 생긴다고 한다. (상동 p. 80)

이쯤에서 아히로트는 역사적 비평의 결과 짐작하는 것이 드러나는데 18세기의 구원사 학파들이 성경과 역사를 서로 결합 시킨 것을 아히로트는 찬양한다(상동 p. 81).

성경의 기원에 있어서 “시대사적 속박성”(zeitgeschichtliche Gebundenheit)은 바로 계시 역사의 증거로 이해해야 한다는 입장을 아히로트는 피력한다. 아히로트에 의하면 성경은 순수한 사건의 무오류한 복사가 아니라 일어난 사건의 의미에 대한 “신앙적인 의미”(glaubensmässig Deutung)인 것이다.

여기서 아히로트에 따르면 성경의 불완전성의 여지를 남기는데 성경에서 계시의존의 형태를 취했다고 하는 것이다. 계시가 역사에 진입한 것은 “역사적” 우발성의 종의 형태로 진입했다고 하는 것이다.

성경이 종의 형태로 진입했다는 것은 하나님 말씀과 성경 관계에 대해 이원론적 생각에서 나온 형태적인 말이다. 말씀이 육신이 되었다. 계시 사건들의 일반적 형태의 성문화에 비견하고 있는 것이다. 그래서 종의 형태는 바르트적 변증법적 계시사건들의 개념에 따르면 은익의 본질이며 걸림과 불신앙의 원인이 된다고 하는 것이다. 아히로트는 “순수한 말씀에서 분리되지 아니한”(echt Gotteswort Unabtrennbar)걸림을 말하고 있다. 그의 구약 신학 제1권 부록에서 “구속 신학의 문제”라는 표제에서 폰라드의 구약신학은 아주 독특하고 의의있는 새로운 면을 보여준다고 하면서 몇가지 특징을 밝히고 있다.

1) 이스라엘 역사적 전통에 대한 신학적 표현들(해석)과 이스라엘 역사의 사실들과의 관계에 대한 문제에 폰라드는 어떤 내적 연관을 지우기는 불가능하기에 참된 이스라엘 역사를 신앙 영역에 속한 구원사로 해체시켰다는 것이다.

2) 구약 증거들이 자아 충족한 신앙체제로 병합되어있느냐?에 대해서는 폰라드는 구약의 증거들이 “수많은 다른 이동의 계시행동들을 나타내고 결정적 중심점이 없다.”고 부정하므로 하나님과 이스라엘과의 관계에 어떤 항구적 요소가 없다.

3) 두 언약의 관계는 유형론이 되어야 한다는 것이다.

역사 안에 있는 하나님의 사건들이 그리스도 서언의 전조형으로서만이 그 궁극적 의미를 가지기는 하나 어떤 “전통적 소여성”이 아니라 오직 그 사건들이 미래 성취를 향한 경향이 있을 뿐 구약에 대한 규범적 해석은 없다.



그러므로 매사에 주석가의 카리스마적인 절충적인 자유에 있다.

4) 이 세 원리에서 나오는 결과는 성경 증거에 대한 실존적인 해석이 정당하다고 하는 것이다.

이렇게 폰라드의 신학을 요약하고 아히로트는 그와의 차이점을 말하고 있다.

7. 폰라드의 실존적 해석이 성경의 증거들을 잘 설명 제시 해 주는 것이라고 하는 것은 단호히 거절되어야 한다는 것이 아히로트의 입장이다. 구약 역사라는 것은 역사를 지배하는 하나님의 신비스런 창조성에 의해 영감된 참된 사건들의 해석이기 때문이다. 인류와 우주 사이 하나님 주권에 대한 회중의 신앙이 있다.

1. 이스라엘 신앙내용을 조직적으로 제시하는 것을 폰라드는 그 신앙 전통의 다양성 때문에 합당치 않다고 하지만 이스라엘 신앙 증거들에는 내적 일관성이 있다. 그 조직적 제시가 단지 피없는 체계 구성이 아니고 특별한 하나님과의 관계 신앙을 표현하는 것은 생동감이 있다.

2. 폰라드의 유형론적 설명은 구약의 역사적 실재가 신약에 예수 안에서 실제로 이루어 진다고 하는 사실은 설명 못한다.

그의 유형론은 단지 그의 실존적 이해라는 이상적 유추에 불과한 것이다.

## II. 프리전(C. Vriezen)

화란 유트레흐트 대학의 구약교수였던 그는 1949년에 *Hoofddlijnen der Theologie van het oude Testament* (Wageningen)을 썼는데 이것이 영어로는 *An Outline of Old Testament Theology*(Oxford: Basil Blackwell, 1958)로 번역되었다.

프리전의 구약신학은 다소 조직신학적인 의도가 있기는 하나 전대의 사상을 따르고 있으니 그에게서 구약신학은 종교사상이나 생활표현들을 탐구하는 것이 아니고 전체적이든 부분적이든 구약의 케리그마적 성격을 무엇보다 탐구하는 일이라고 한다(*An Outline* p. 123). 그에게 있어서 구약신학의 출발점은 자연신론과 국수주의에 반대하여 하나님의 성품을 그 영적 인격적 도덕적인 면으로 강조하는 선지운동에 의해 보호되고 보존되어온 신학적 증거들이다 성경의 권위와 그 참된 가치는 그 무오류성이나 또는 그 역사적 정확성에 있지 아니하다고 본다. 그 참됨(Waarheid)에는 구원과 생명 메세지의 신임성, 또는 무한정의 순수성(*levensechtheid*)에 있다고 한다.

이 말은 결국 성경은 하나님과 인간, 죄와 은혜, 생명과 죽음, 세계와 그 창조에 대해서 말씀하는 바의 실존적 확실성의 문제라는 것이다. 이러한 실

존적 개념은 결국 신구약 메세지의 본질적 관계에 있어서의 권위 문제가 된다고 본다. 이에 프리전이 답하기를 “기독교 신학을 위하여 구약에 관한 질문은 이것인데 즉 구약이 예수 그리스도의 복음과 함께 사실적으로 실존적이나 영적인 어떤 메세지를 가지느냐? 만약 가진다면 얼마 만큼이나? (p. 87)는 질문에 대해서 한편은 예수 그리스도의 생명이 율법과 선지자들의 구약메세지의 기초에 근거하고 있고 그가 진리와 의의 하나님 곧 구약에 의해 선포된 하나님에 의해 보내졌기 때문에 구약과 신약의 유기적 영적 통일성이 있고 다른 한편은 구약 어떤 부분들과 복음의 메세지간에 차이점을 인정해야 하는 역사적 관계가 있다고 보는 것이다.

이것은 다른 말로 설명하기를 구약에서부터 그리스도로 이르는 한 노선이 있는 반면에 예수 그리스도의 아버지, 하나님의 영에서부터 나온 예언의 영 같은 한 성령에 의해 나온 구약에서도 (p. 88) “구약에는 유대주의로 이끌어 서 독자들로 하여금 그리스도로부터 멀리할 수도 있는 노선들도 있다”고 한다. 요컨대 프리전에게는 구약은 예수 그리스도 안에 있는 성취에서만 이해되어져야만 한다는 것이다. 그의 선지적 예언, 성경과 구분되는 예수 그리스도 안의 말씀, 케리그마적 강조는 그의 구약신학 기초와 가름대가 어디 있는지를 보게 하는 것이다.

아히로트가 그의 구약신학의 중심과 출발점을 “베리트”(언약) 개념이었다고 하면 프리전에게는 이 대신 “다아트”(지식) 개념을 취하고 있는데 영어로는 “knowledge”, “intimate communion”, “fellowship”, “intercourse”로 번역되고 있는데 여기서 구약 신학의 내용이 나오고 있다. 이스라엘인들이 하나님에 대한 지식 개념의 기초는 “거룩하신 자 하나님과 인간과 세계간에 직접적이고도 영적인 교제의 실재”였다고 한다. (p. 131)

이 교제개념에 근거해서 하나님(pp. 148-198), 사람(pp. 199-231), 하나님과 사람간의 교섭(pp. 232-314), 사람과 사람간의 교섭(윤리)(pp. 315-342), 현재와 미래에 있어서 하나님, 인간, 세계(pp. 343-376)로 구약신학을 다루고 있다. 그러나 프리전에게도 고대적인 세 구분—신학, 신론, 인간론, 말세론—을 나누어 생각하고 있다. 구약에 여러 저자들이 제작기 상이한 강조점들이며 차이점들을 말하고는 있지만 그럼에도 그들의 증거들은 같은 살아 계신 하나님과의 생생한 교제에 영접되어지는 확신에서 나오는 근본적인 영적 통일성이 있다고 한다(p. 40-42). 그리고 프리전의 구약신학의 두드러진 특징 중 하나로 역사를 강조하는 사실은 19세기 구약신학자들과 별로 차이가 없는 것이 아닌가 하지만 그 자신은 진화론이나 역사주의를 배격하고는 소위 구속과 역사에 있어서 하나님의 구원활동을 매우 강조한다. (p. 136)



그리고 역사에서의 하나님 활동들은 “기록하신 자 하나님의 지식”과 “그와의 교제”의 양 극단을 서로 연결시켜주고 선지적 계시에 의해 수행되고 있다는 사실을 프리전은 강조한다. (p. 137)

신학에 있어서 중요한 면 하나는 이스라엘 종교가 계시종교로서 발전한다는 “발전하는 하나님 지식”(Voortschrijdende Gods kennis, 화란어판 4판, p. 23), “전진하는 계시”(Voortgande openbaring, 4판, p. 26)를 강조한다. 그리하여 후대에 갈수록 역사적 지식이 나타나는데 “하나님에 대한 신앙이 깊어가는 것을 볼 수 있는데 다른 여럿 중에서도 유일 야훼이즘에서 유일신론으로 발전했다고 한다(영역 p. 30). 프리전이 말하는 여러 주제들 가운데서 이러한 역사적 영적 발전 개념을 강조하는데 그 한 예로는 화목교리이다(pp. 292-301). 프리전은 이 구속교리의 발전단계는 1) 달랠(placatio)과 만족(satisfactio)에 의한 구속, 2) 인격적 기도에 의한 구속, 3) 종교적 도덕적 구속—expiatio, penitence 등으로 발전하다가 제 2이사야(이사야53)에 의해 최고의 지고한 영적 구속 교리의 총체가 이루어졌다고 한다. (p. 297)

이에 예수 그리스도가 성취자이다. (마 5:17)

“예수 그리스도는 선지자들에게 의해 환상 가운데 보아지고 그려진 (사53) 이스라엘에 대한 하나님의 최고 영적 목적들을 완성하셨다. 그러므로 예수는 이스라엘의 사명을 이루셨다. 그가 완전히 이스라엘에 대한 하나님의 목적들을 현실화 하였다고 한다. (p. 28)

또 다른 면으로는 예수께서 산상설교에서 왕국의현장을 창설할 때에 율법과 선지자들에게 계시되어진 것 보다는 다른 어떤 것을 하나님 왕국에서 발견했는데 예컨대 원수에게까지도 사랑하라는 것이다 (마 5:18, p. 77).

“우리는 구약없이 그리스도를 이해할 수 없다. 그러나 또한 우리는 구약을 복음과 동일시 할 수 없다”고 한다(p. 78). 여기서는 87면에서 지적하듯이 프리전은 구신약의 영적통일성에 대해서 “유기적”, 양언약의 차이점에 대해서는 “역사적”관계라는 분명한 용어들을 사용하지 않는다.

여기서 프리전이 폰라드에 대해 보는 관점을 유의해 볼 만하다. 폰라드가 그의 구약신학에서 역사를 신앙의 중심 내지 출발점으로 삼는 의미와 같고 같이 말한다. 신앙이 “grundsätzlich geschichts-theologisch fundiert ist. Er weiß sich gegründet auf Geschichtstatsachen und weiß sich gestaltet und umgestaltet Von Fakten in dem er die Hand Jahwes Wirksam Sah”(Von Rad, Theologie p. 112) 되었다고 하는가 하면 또 다른 곳에서는 폰라드가 “하나님의 자기 인격비밀을 계시하는 장소는 역사다”(Der Ort on dem Gott Sein Person-Geheimnis offenbart ist die

Geschichte Theologie p. 349).

그리고 폰라드의 제자 W.Rendtorff는 역사를 일방적으로 계시의 원천으로 말하는데 반하여 프리전은 이 폰라드 신학의 근본 출발점을 공격해서 다음과 같이 말한다. “역사 안에서 하나님 계시는 항상 새로이 선포되는 말씀에 의해 동행된다. 그러나 역사자체는 계시적이 되지 못한다. 그러나 하나님이 하나님의 사람들에게 말씀하심으로 인해서 설명되어진다. 이 하나님의 말씀하심이 없이는 이스라엘은 그 역사를 이해 못한다”고 한다 (프리전, 화란어판 4판, 1919. p. 206). 그리고 계시의 다른 형태를 예컨대 자연, 하나님 이름, 메세지, 성경과 말씀을 통해서 오는 여러 다른 형태들이 있는데 (p. 223f) 이를 여호와에 대한 통일적 중심적 신앙이 없이 여러 별개의 전통에서 오는 별개의 신학으로 보는 폰라드를 프리전은 올바르게 비판하고 있다.

그리고 폰라드가 신명기 26:5을 “가장 오래된 역사적 신앙 고백”이며 전 이스라엘 역사서술의 출발점으로 삼는 것은 프리전에게는 별로 의미를 주지 못하고 있다. 그에 따르면 이스라엘의 가장 오래된 신앙고백은 단문형으로 “여호와와 우리 하나님이다.”(수 24:17, 18, 신 6:4)인데 폰라드는 신명기 26:5-10의 예배적 문맥을 간과하고 있다는 것이다. 이는 추수감사절의 예배이다. 그러나 신명기 26장에 “시내산”이라는 말이 없는 사실이 신앙고백 기원의 시내산 전통이 이스라엘 구원사에 연결되지 아니했다는 것을 증명할 필요는 없다는 것이다.

신명기 26:5의 예배에 시내산이라는 말이 의도적으로 빠졌다는 것이다. 첫 소산을 바치는 감사절기에 하나님께서 그 땅의 선물이며 그 땅의 열매를 주신데 대한 감사의 절기에 시내산의 율법 주시는 일은 아무런 역할을 하지 못한다는 것이다.