

『하나님의 고난』에 대한 신학적 고찰

-한국교회의 변영신학적 현실을 반성하면서-

정 일권 (신대원 1)

들어가는말

1. 현대 신학이전의 '하나님의 고난'에 대한 논의
2. 현대 신학에서의 하나님 고난:신학적 강조 유형
3. 현대 신학에서의 하나님 고난:신학적 체계화 유형

나오는 말

※참고문헌

들어가는 말

본고는 고난과 변영, 양 극단을 '지양(Aufhebung)' 하고 제 3의 통합적 입장을 표명하는 통상적 접근법을 사용하지 않는다. 물론, 복음주의 신학은 현대의 '하나님 고난'의 신학의 극단적 입장과 물질주의적이고 성공지향주의적인 '성공과 변영의 신학'의 극단적 입장을 정당하게 모두 비판하고, 성경적인 입장에서 제 3의 조화로운 균형점을 제시하여야 한다는 원론적 입장에는 본인도 동의한다.

그러나, 그 제3의 균형점은 결코 성공과 변영의 기학학적이고 수학적인 평균점은 아님을 강조하고자 한다. 즉 본고는 한국교회의 신학적 입장에서는 아직도 하나님의 '전능', '축복'이 강조되고 하나님의 '아픔', '고난', '슬픔' 등은 낫설 정도로 강조되지 못하고 있는 교회현실을 진지하고도 정직하게 관찰함으로 시작된다. 그리하여, 고난과 변영의 수학적인 평균점을 대안으로 제시하기보다는, 변영에 기울어져 균형을 잃고 있는 한국교회에 고난을 강조함으로 균형을 회복하려고 시도한다.

고난을 강조함으로 회복되는 균형은 손쉬운 논리적 통합점 혹은 지양점이 아니라, 정직하고도 진지한 자기비판, 곧 교회상황 비판이라는 힘겨운 안티테제를 통해서 비로소 획득되는 교정점이다.

기독교 신학은 성육신적 전제 곧 상황관련성 혹은 세계참여성을 지닌다. 이 상황성을 무시하고 신학적 논리의 균형미에만 안주한다면, 복음의

세계변혁적 능력은 상실되고 게으른 사변으로 전락할 수도 있는 것이다. 그러나, 한국 교회의 기복주의적이고 성공주의적인 신앙경향이 하나님의 고난을 요청하는 것은 아니다. 역으로, 성경계시를 통해 자기를 계시하신 하나님, 곧 스스로 고난받은 하나님께서 우리의 불건전한 성공욕과 변영지향성을 깨뜨리시고, '고난받는 제자들'로서 비복음적인 교회현실을 개혁하도록 '요구'하시는 것이다.

본고는 또 다음과 같은 신학적 신념, 방법론 및 방향성에 기초한다.

복음주의 신학은 성경과 교의학적 전통에 대한 성경적 교의학적 반성을 수행함과 동시에 현대의 동시대적 상황속에서의 해석학적 신학적 반성을 수행해야 한다.

해석학적 사고없는 교의학적 사고는 근본주의적, 세계도피적 화석신학에 빠지며, 교의학적 사고없는 해석학적 사고는 상황주의적이고 세속적인 카멜레온신학에 빠진다. 또 신학은 상황중립적 학문이 아니라, 실존적 상황관련성을 깊이 소유하는 학문이다. 교회전통과의 관련성 못지 않게 시대상황 관련성도 신학에서 중요하다. 신학은 교회전통을 요약, 재생할 뿐 아니라 새롭게 창의적으로 생산해야 한다. 즉 복음주의 신학은 재생적 기능에만 국한될 것이 아니라 해석학적 과제를 수행하여 창조적 생산기능에 까지 강조를 두어야 한다.

이런 신학적 기초신념에 근거해서 볼 때, 전통적 신론에서 부각된 하나님의 전능과 무감정성은 20세기의 신학적 반성을 통해 비판적으로 검토되어야 한다. 또 그 동안 복음주의 교회와 신학이 세계고난(정치사회적 구조적 불의와 억압, 경제적 불평등과 착취로 신음하는 사회적 약자의 고난 그리고 인간의 생태계파괴와 오염으로 인한 피조물의 고난)과 하나님 고난에 대해서는 그다지 정당하고도 진지한 신학적 관심과 참여를 소홀히 했음을 인정해야 한다. 또 복음주의 신학은 타(他)신학적 경향들에 대해 부정일변도의 비판만 하는 게으른 '부정의 신학'이 되어서는 안된다. 상황중심적인 카멜레온 신학적 위험에 대한 경종을 울리는 노력에만 안주한다면, 복음주의 신학은 색깔없는 무색의 건조하고도 생명력없는 화석신학으로 또 다른 위험을 만날 것이다.

그러므로 본고는 비록 하나님고난에 대한 논의가 주로 복음주의 진영 밖에서 이루어졌다 하더라도, 이를 부정일변도로 비판하려만 하지 않고 겸허하고도 진지하게 검토하여 '비판적 수용'을 과감히 시도하려고 한다.

마지막으로, '하나님의 고난'에 대한 논의는 다음과 같은 목적과 방법 그리고 한계를 가진다.

첫째, 전술한 바와 같이, 본고는 고난과 변영을 지양, 통합되어야 할 두 주제로 보지 않고, 변영의 배경적 현실에 고난의 주제를 강조하는 형식으로 전개될 것이기 때문에, 논의의 내용도 당연히 고난의 주제와 관련된 성경계시와 교회사적인 흐름이 주로 서술될 것이다. 그러므로, 변영은 주제가 아니라 다만 배경적 컨텍스트로만 논의될 것이다.

둘째, 복음주의 신학계에서는 아직 하나님의 고난에 대한 논의가 충분히 이루어지지 못했기 때문에, 하나님의 고난과 관련된 특정 신학적 경향에 대해 집중하지 않고 되도록이면, 하나님고난을 강조한 타 유형들을 전체적으로 정리, 연결시키려고 시도한다. 여러 신학자들의 사상도 되도록 개괄적으로 정리될 것이다. 본고의 목적이 '비판적 수용'인 바, 본문에서는 주로 수용적 서술로, 각주에서는 상세한 논의와 함께 비판을 시도할 것이다. 세째, 본고는 비록 하나님의 고난에 대한 역사적 서술과 평가, 그리고 신학 이론적 논의이긴 하지만, '변영'의 다른 극의 교정을 위해 한국 교회개혁에 대한 실천적 의미도 서술될 것이다.

네째, 아직 신학적 통찰력이 부족한 필자로서 하나님의 고난이라는 이 무겁고 난해한 주제를 충분히 소화하기는 힘겨운 일이다. 언급된 많은 신학자들의 사상도 충분하고도 정확하게 전달되지 못할 수도 있으며 또 그들의 논의에 대한 본인의 평가도 아직 부족함을 인정하며, 이후 이 주제에 대해 보다 깊은 논의가 있을 것을 기대한다.

1. 현대신학 이전의 '하나님의 고난'에 대한 논의

1) 성경계시에 나타난 '하나님의 고난'

(1) 구약계시에 나타난 '하나님의 고난'

하나님의 고난에 대한 논의는 먼저 하나님의 성경계시의 바른 주석적 작업을 통해 설명되어야 한다.

먼저, 현대 유대교 신학자인 Abraham Heschel의 구약계시에 나타난 '하나님의 파토스'에 대한 통찰을 소개한다.¹⁾

Abraham Heschel은 헬라철학의 깊은 영향을 받은 Philo, Jehuda Halevi, Maimonides, Spinoza와 같은 유대 종교철학자들을 비판하면서, 그는 구약 선지자들의 신학을 '하나님의 파토스의 신학(Theologie des göttlich

hen Pathos)'라 명명했다.

전능자 하나님은 그의 파토스속에서 자신으로부터 나오셔서 이스라엘 백성을 선택하시고 스스로 언약상대자가 되신다. 이스라엘과의 언약적 연합속에서 하나님은 고난받으시며, 이스라엘의 존재와 역사는 하나님의 파토스와 결합되어 있다. 창조, 해방, 언약, 역사 그리고 구속은 모두 하나님의 파토스로부터 흘러나온다. 그러나, 구약계시의 하나님의 파토스는 신화적인 유사(有史)이전시대에 등장하는 변덕스럽고, 질투하며, 영웅적인 신(神)들의 걱정과는 본질적으로 구분된다. 신화집에 등장하는 신들은 그들의 걱정으로 인해 운명아래 종속되는데 비해, 구약계시의 하나님의 파토스는 곧 하나님의 자유이다. 구약의 하나님의 파토스는 '고난에의 동참속의 자유로운 관계(freie Beziehung leidenschaftlicher Teilnahme)'이다. 구약에서 야웨 하나님은 친구, 아버지, 어머니, 사랑에 애끓은 연인, 질투하시고, 열심있고, 진노하시고, 사랑에 굶주린 하나님으로 자신을 계시하셨다.

하나님의 무감정이 오랫동안 유대교 신학을 기본원리로 전수된데 반해, Abraham Heschel은 처음으로 구약성경의 하나님의 신인동형동성론적 표현의 적절한 해석학적 열쇠로 하나님의 파토스를 주장했다. 하나님의 파토스는 그의 절대성에서가 아니라 그의 고난과 역사에 대한 관심에서 그를 바라보게 한다. 하나님의 파토스는 '하나님의 역사성(Geschichtlichkeit Gottes)'과 관계된다. Heschel은 필로를 비판하면서, 유대교적인 하나님체험은 신(神)의 본질의 무감정에 대한 '인식'이 아니라, 야웨 하나님의 파토스에 대한 '체험'이기에 결코 헬라철학적 유일신론의 개념과 혼동되어서는 안된다고 주장한다. 또 스토아철학적인 인간이상(理想)인 '무감정적 인간(homo apatheticus)'이 아니라 유대교적인 인간실존인 '동정적 인간(homo sympatheticus)'을 강조한다.

하나님은 자기 자신에 있어서 자유로우시며 어떠한 외적인 운명에도 종속되지 않지만, 그럼에도 불구하고 그는 자신의 파토스를 통해 언약속에 자신을 고정시키신다. 또 그는 하늘에 좌정해 계시지만, 동시에 낮은자와 비천하고 억울한자와 함께 거하신다. 그의 하나님의 파토스는 랍비전통의 'Schechina(하나님임재, Einwohnung Gottes)' 가르침에서 볼 수 있는 '하나님의 자기비하(Selbsterniedrigung Gottes)'와 비교될 수 있다. 즉 창조, 족장의 선택, 이스라엘민족과의 언약체결, 출애굽, 포로생활 모두는 야웨의 자기비하의 표현이다. 야웨 하나님은 하늘에 좌정해 계시는 동시에 과부, 고아와 동거하신다. 하나님의 이 자기비하는 인간의 연

1. 몰트만은 Abraham Heschel의 신학적 입장을 수용하면서, 그의 삼위일체론적 십자가 신학을 전개하고 있다. J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, Chr. Kaiser Verlag München, 1980, pp.40-45.

약함에 대한 '하나님의 적응(Akkomodationen Gottes)'으로 이해된다. 그러나 '적응'으로서의 '하나님의 자기비하'는 또한 자신의 영원한 영광의 우주적 임재의 '선취(Antizipationen)'이다. 하나님은 그의 Schechinah를 통해 이스라엘에 현재하시며 그들과 함께 핍박을 받으며, 노예와 포로로 잡혀 가시며, 순교자들과 함께 죽음의 고통을 받으신다. 이스라엘민족 전체의 고난의 역사와 이스라엘의 순교자들의 고난의 역사는 핍박받는 야웨 하나님의 Schechinah의 고난의 역사로 이해된다. Abraham Heschel의 이와 같은 하나님의 파토스에 관한 신학적 통찰은 그동안 가려져 왔던 구약계시속의 야웨 하나님의 고난을 새롭게 부각시켜 주고 있다.

또 현대의 저명한 카톨릭 신학자 Hans Küng도 이미 하나님은 구약계시를 통해 자신이 무감정적 신(神)이 아님을 계시하셨다고 바르게 지적했다.²⁾ 그는 기뻐하셨고(신 28:63; 30:9; 사 62:5), 비통하셨으며(창 6:6), 만족해 하셨다(렐 9:24). 그의 후회(창 6:6), 복수(신 32:35), 분노(출 15:8), 혐오(레20:23), 질투(출 20:5; 34:14), 증오(신 12:31; 사61:8)이 계시되었다. 물론, 성경의 다른 부분에는 하나님의 인간화의 방지를 위한 구절이 명백히 기록되어 있다: "하나님은...인생이 아니시니 후회가 없으시도다"(민 23:19; 삼상 15:29). 그러나, 히브리본문에 명백히 묘사된 하나님의 감정성을 가능한한 약하게 번역하거나 또는 아예 제거한 고대 칠십인역의 번역과 같은 오류를 범해서는 안 된다. 이런 경우 구약의 야웨 하나님은 살아있는 하나님이 아니라, 침묵의 에너지 혹은 이름모를 신(神)적인 세력에 불과할 것이며, 아브라함과 이삭과 야곱의 야웨하나님은 플라톤의 무감정적 신(神)에 의해 대체되고 말 것이다. 구약의 '신인동형동성설(Anthropomorphismen)'³⁾은 하나님을 인간화하려고 하는 것이 아니다. 오히려 하나님을 '살아있는 인격체(lebendige Persönlichkeit)' 인간에게

2.H.Küng, Menschwerdung Gottes.Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg, 1970.pp, 522-557.8장 2.'하나님의 역사성(Die Geschichtlichkeit Gottes)'에서 그는 자세하고도 방대하게 철학사적, 교회사적으로 하나님의 역사성을 논하고 있다.

3.Anthropomorphie Gottes와 하나님의 고난에 관한 깊은 연구는 다음 논문을 참고하라. Otto Rodenberg, Vom Schmerz Gottes -ein Beitrag zur biblischen Anthropomorphie Gottes, Theologische Zeitschrift, Verlag Friedrich Reinhardt AG., Basel, 1989.2...pp.174-193. 저자는 Anthropomorphie가 결코 '비유' 혹은 '像'이 아니라, 성경적인 하나님의 자기증거의 '사실(Sachverhalt)'로 주장하며, 1)'하나님의 겸손(Gottes Herablassung)' 2)'하나님의 자기제한(Gottes Selbstbeschränkung)' 3)'하나님의 곤경(Gottes Verlegenheiten)'을 말하며, Anthropomorphie의 가장 큰 특징으로 하나님의 고난을 서술하고 있다.

근접시키려고 한다.⁴⁾

인간의 사고의 길, 철학의 길, 사변의 길, 인간의 '전(前)지식(Vorwissen)'의 길, 즉 칸트와 헤겔과 셸링의 길을 통해서는 신은 '일반적인' 절대자, 최고 존재자, 眞, 善, 美의 추상적 개념과 원리, 절대부동의 '그것(Es)'으로 파악된다. 그러나, 아브라함과 이삭과 야곱의 '계시의 길(Der Weg der Offenbarung)'을 통해서는 하나님의 겸손, 자기제한, 고난, 슬픔, 파토스, 질투 등이 계시된다. 하나님의 Anthropomorphie는 인간의 자연이성적 사변에서 나온 기대와 전(前)이해에 모순되는 것이다. 실제로 초기 기독교 신학은 헬라철학의 영향하에 일반적으로 인식된 하나님에 대한 상(像)과 전(前)이해를 가지고 하나님의 Anthropomorphie를 '단순한 상징(bloße Bilder)'으로 격하시키는 오류를 범했다. 하나님의 Anthropomorphie의 가장 중요한 예는 바로 하나님의 고난성이다. 복음서의 예수 그리스도의 고난뿐 아니라 성경 전체가 하나님의 고난사이다. 즉 구약의 야웨의 고난사는 예수 그리스도의 고난의 '전(前)역사(Vorgeschichte)'이다. 그러므로 하나님은 anthropomorph할 뿐 아니라, anthropopath하기도 하다. 또 하나님은 고난받으실 수 있을 뿐 아니라(leidensfähig), 고난받으시기를 원하시기도 하셨다(leidenswillig). 예레미야, 시편의 기도, 욥기와 이사야 53장은 모두 십자가를 향하고 있는 것이다.

(2) 신약계시에 나타난 하나님의 고난

신약에서도 하나님은 무감정적 하나님이 아니라 '함께 고난받는 하나님(mitleidender Gott)로 자신을 계시했다. 신약계시에서 하나님은 냉담하게 초연하게 초월해 계신 것이 아니라, "자기 아들을 아끼지 아니하시고 우리 모든 사람을 위해 내어주셨다"(롬8: 32). 신약은 구약의 하나님의 고난을 완성하고 추월했다. 하나님은 그의 고통과 죽음의 부정성(Negativität)의 심연속에서 자신을 계시하셨다. 예수 그리스도의 십자가의 처형속에서 아브라함, 이삭, 야곱의 하나님이 어떤 분이신지, 예수 그리스도의 하나님이 어떤 분이신지가 최종적으로, 결정적으로 계시되었다.

4.구약의 주석적 작업을 통해 하나님의 고난을 부각시킨 또 다른 대표적 신학자로는 Kazo Kitamori가 있다.그는 특히, 예레미야 31장 20절의 주석을 통해 하나님을 본질을 아픔으로 규정하고, 하나님아픔의 신학을 제시했다.그의 주석 작업에 대해서는 K.Kitamori, Theologie des Schmerzes Gottes, Chr.Kaiser Verlag, München, 1972, 109ff을 보라.그 외에도 Hendrikus Berkhof, Christelijk Geloof, G.F.Callenbach B.V.-Nijkerk, pp.141-155에서도 개혁주의 입장에서의 하나님고난 문제가 주석학적으로 논의되었다.

예수의 십자가 죽음에서 기독교적 하나님상이 보여진다. 기독교론으로부터 진정한 신학이 나온다. 기독교론은 예수의 고난과 죽음을 부록으로 삼고 구원사건을 선취하고자 하는 성육신의 신학만은 아니다. 기독교론은 중추적 구원사건인 고난과 죽음의 역사에 대한 최종적이고 결정적인 성찰이다. 죽음(mors)과 부활(resurrectio)의 중점(中點)으로부터 시작점인 성육신(incarnatio)과 최종점인 종말적 완성(consummatio)을 보아야 한다. 오직 십자가 처형에서만 우리는 인간 예수에게서 일어난 사건들의 최종적 깊이와 진지함 그리고 하나님 자신에 대한 의미를 파악할 수 있다. 즉 '그리스도의 고난(passio Christi)'과 '하나님의 고난(passio Dei)', '그리스도의 죽음(mors Christi)'과 '하나님의 죽음(mors Dei)', '그리스도의 부활(resurrectio Christi)'과 '하나님의 부활(resurrectio Dei)'은 언제나 불가분의 연관속에 존재한다.

초대 기독교 교부신학에서 관찰되는 부인할 수 없는 헬라철학적 영향에서 비롯된 하나님의 고난 불가능성 논리는 사도 바울에게는 낯선 것이었다. 세계고난에 절대적으로 초연한 무운동적, 무감정적인 고난받을 수 없는 至高의 神을 믿었던 헬라철학자에게는 '미련한 것'으로 보이는 '십자가에 못박힌 그리스도' 안에 계시된 '십자가에 못박힌 하나님'을 사도 바울은 극명하게 대조시키면서 전파했다. 하나님의 지혜에 있어서는 이 세상이 자기 지혜로 하나님을 알지 못하는 고로, 하나님께서 전도의 미련한 것, 즉 스스로 고난받으시는 하나님으로 믿는 자들을 구원하시기를 기뻐하셨다(고전 1: 21)고 그는 말한다. 바울의 '십자가의 말씀(λόγος τοῦ σταυροῦ)'은 초대교회가 당시 주변 종교세계의 혼합주의로부터 분리되는 징표였다. 고난받는 하나님의 십자가는 유대인 바울에게는 걸림돌이었다. 고난받는 하나님의 십자가의 道는 철학적 헬라인에게는 미련한 것이었다. 그러나 하나님은 이 십자가의 미련함속에 자기의 지혜를, 십자가의 약함속에 자신의 강함을 계시하셨다. 십자가로부터 모든 가치는 전도된다. 바울의 전(全)사고는 십자가(하나님고난)에 의해 지배되었다. 초대 기독교 교부신학은 헬라적 신개념(神의 고난불가능성)의 영향을 신약성경 특히 바울의 원색적인 「하나님 고난 신앙」으로 극복해야 하며, 성자의 고난은 곧 성부의 고난이라는 교의학적 반성으로 비판적으로 검토되어야 한다.5)

5.보다 깊은 신약주석적 연구를 위해서는 다음을 참고하라.H.Küng, Menscherwerdung Gottes, pp.....또 H.Berkhof, Christelijk Geloof, p143, 148-9, J.Moltmann, Der gekreuzigte Gott, Chr.Kaiser Verlag München, 1972, pp.102-127.구약과 신약계시에서.

신약성경에 의하면, 그리스도와와의 연합은 '그리스도와와의 고난의 연합(Leidensgemeinschaft mit Christus)'으로 이해된다(고후 4:10; 빌 3:10; 벧전 4:12ff; 고후 12:9ff). 또 기독교적 위로는 개인과 사회의 고난의 종말론적인 치유와 극복에 있으며, 그리스도인은 이 신음하는 창조세계를 치유하고 돕고 극복하도록 부름받았다(마 25:40, 갈 6:2, 롬5:12ff)

기독교인의 그리스도와와의 연합은 그리스도와 신음하는 창조세계(롬 8:23)의 고난과의 연합으로, 이는 창조세계의 분열성과 임시성의 증거이며 또 아직 도래하지 않는 종국적인 완성(빌3:12)에 대한 증거이기도 하며 고난받는 자들을 돕고, 불행한 자를 치유하며, 육체적으로나 심리적으로나 구조적으로 억눌리고 억압받고 있는 자들을 위해 기도하라는 기독교 복음의 사랑의 명령의 구체적인 실현의 장소이다.6)

2) 초대 근대 교회사에서의 '하나님의 고난'

(1)초기 기독교 신학과 하나님의 고난불가능성 공리

신약계시에서 바울에 의해 명확히 표현된 고난받는 하나님의 십자가의 道는 이후 초기 기독교 신학에 와서는 헬라철학의 영향아래 가리워지기 시작했다. Hans Küng의 지적에 의하면, 전통적인 서구신학의 신론과 기독교론은 고대 헬라철학의 근본문제, 즉 '존재와 변화(Sein / Werden)' '單-多'와의 깊은 연관속에서 형성되었다.

파르메니데스는 모든 변화를 假象(Schein)으로 간주하고 '존재(εἶναι)'는 '비생성(Ungewordensein)', '불변성(Unveränderlichkeit)', '부동성(Unbeweglichkeit)'의 절대적 부동의 상태로 존재한다고 보았던 반면, 헤라클레이토스는 극단적인 변화의 철학을 주장했다. 주목할 사실은 스피노자에 이르기까지 서양철학은 헤라클레이토스의 '변화(Werden)'를 비판한 파르메니데스의 '존재철학(Seinphilosophie)'이 지배했다는 것이다. 헤라클레이토스의 변화철학에 대한 고대 헬라철학의 오해는 하나님이해에도 영

하나님의 전능이 우세하게 등장함을 인정하며(출 32:11, 신 9:29, 마28:18, 히 2:8, 고후 6:18 등), 또 하나님의 '무력(onmacht)'에 대하여 전능을 성경적으로 강조하는 주장도 정당한 비판임을 인정한다(B.Rietveld, Het godsgeloof in een proces van diepgaande verandering ?, p.101-103; J.van Genderen, Beknopte gereformeerde dogmatiek, J.H.Kok, Kampen, 1989, pp.177-179) 그러나, 성경계시의 하나님의 전능은 반드시 하나님의 '자발적 고난'의 변증법적 배경속에서 이해되어야 한다고 본다.

6.Michael Plathow, Menschenleid als Leiden an Gottes Verborgenheit, Theologische Zeitschrift, Verlag Friedrich Reinhardt AG., Basel, 1988.3.pp.275-295.

향을 미쳤고 바로 그 하나님 이해에서 결정화되었다.

파르메디데스의 '존재(εἶναι)', 플라톤의 '선(善)의 이데아', 아리스토텔레스의 '부동의 원동자', 플로틴의 '一者'는 모두 절대적 부동상태의 신에 대한 이해였다. 그들은 하나님의 생동적인 운동성과 세계와 인간에 대한 그의 사랑스러운 교제를 간과했다. 초기 기독교 신학은 유대-기독교적 하나님 신앙을 헬라적 정신세계에 효과적으로 전하는 막중한 임무를 지니고 있었다. 그러나 초기 기독교 신학은 이교적 다신론과의 투쟁에서 그만 플라톤적-신플라톤적 하나님 이해에 힘겨운 양보를 하고 말았다.⁷⁾ 헬라철학적 신(神) 개념과의 불가피한 접촉으로 기독교적 하나님 이해는 이신론적 신(神) 개념의 침입으로 인해 추방되었다는 리츨과 하르낙의 주장을 비판한 판넨베르그의 지적대로, 헬라철학의 신(神) 개념과의 접촉이 무비판적으로 행해진 것은 물론 아니었다. 즉, 하나님의 전능한 자유와 무(無)로부터의 창조가 강조되었다. 적어도 원칙적으로는 헬라의 형이상학은 기독교 신학에 종속되었다. 그러나, H. Küng, J. Moltmann 등의 평가대로, 헬라철학적 신(神) 개념의 비판적 통합과 융합과정이 충분히 깊게 진행되지 못했음을 부인할 순 없다.⁸⁾

7. "플라톤주의의 '영원히 불변하는 이데아'는 교부들에 의해 하나님에게 적용되었고, 하나님의 불변성은 헬라적 교부들에 의해 올림푸스의 신(神)들의 변덕스러움과 대조되는 '하나님의 신실함(Gods trouw)' 함으로 '긍정적으로' 해석되었다. 또 플라톤주의는 초기 기독교 신학으로 하여금 지상적 세계에서의 책임성을 불가능케 한 세계도피적인 이원론이라는 통상적인 비난은 재고되어야 한다. 즉 플라톤의 이데아론은 영지주의적 이원론을 비판하면서 형성된 것으로서 지상적 현실에 대한 긍정적 평가의 기초로 고안된 것이지 결코 세계도피를 위한 것은 아니다. 그러므로 하나님의 불변성과 고난불가능성도 초기 기독교 신학의 이런 정신적 풍토에서 이해해야 한다. 초기 기독교 신학이 고백한 하나님의 불변성은 결코 '현상유지의 종교(cultus van de status quo)' 혹은 '유사종교적 결정주의'를 조장하는 '절대적 불변성'은 아니었다."라고 주장함으로써 초기 기독교 신학의 하나님의 불변성과 고난불가능성 비판에 대해서 변호를 하는 신학자도 있다. E.P. Meijering, *De onveranderlijkheid van God, Kerk en Theologie*, Uitgevers H. Veenman en Zonen Wageningen, 1984. 7. p. 131-133. 그러나, 이런 주장이 모종의 정당성을 지님을 부인하지는 못하나 H. Küng의 주장대로 헬라철학적 시대정신에 대한 충분히 깊은 비판적 수용이 결여하고 있었기 때문에 하나님의 고난성이 부당하게 가리워지게 되었음을 부정할 수는 없다.

8. 많은 현대 신학자들은 헬라철학의 강한 영향 아래 형성된 전통적 신론을 비판하는 점에서 일치된 견해를 보이고 있다. Moltmann, H. Küng, K. Kitamori, H. Berkhof와 다음의 신학자들이 대표적이다. H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie, Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster, 1969. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit*

기독교 신학은 헬라철학의 지성주의와 도덕주의뿐만 아니라, 헬라철학 특히 신플라톤주의적으로 이해된 우주론에 의해 퇴색된 구원론, 세계속의 생동적인 하나님의 활동을 비난하는 이신론, 위계적 구조하에서 물질과 육체를 평가절하하는 영혼주의(Spiritualismus), 그리고 마지막으로 하나님과 인간의 교제를 부인하는 이원론에 의해 영향받았다. 하나님의 불변성, 무시간성, 단일성, 無名性, 無屬性性(Eigenschaftlosigkeit)과 같은 헬라철학적 서술어로 인해 하나님은 건널수 없는 저편으로 물러나게 되었고 하나님의 자유로운 구원행동이 간과되었다. 하나님의 영원성(Ewigkeit)은 모든 시대에 대한 하나님의 전능하고 생동적인 '동시성(Gleichzeitigkeit)'으로 보다는 자주 플라톤적 '무시간성(Zeitlosigkeit)'으로 이해되었다. 또 하나님의 '불가해성'은 구원행동속에서 자신을 증거하시는 자유의 하나님의 '이질성(Anderartigkeit)'으로 보다는 이름모를 세계근원의 '무속성성(Eigenschaftlosigkeit)'으로 이해되었다.

요약컨대 하나님이 인격적으로 살아있는 존재로서라기 보다는 '세계근원(Weltgrund)'로 이해되었던 것이다.

헬라 형이상학적 신개념에서 영향받은 초기 기독교 신학에서의 하나님 속성 중에서 특히 하나님의 '불변성(Unveränderlichkeit)'에 관한 술어는 주목할만하다. 이미 Aristides, Iustin, Athenagoras, Theophilus, Tatian 같은 기독교 변증가들은 헬라 형이상학으로부터 불변성개념을 기독교 신학의 하나님 이해에 도입했다. 하나님의 불변성개념은 그의 '무기원성(Anfangslosigkeit)'과 '영원성'개념과의 연관속에서 이해되었다. 이 일반적인 불변성공리(Unveränderlichkeits-axiom)에서 '하나님의 고난 불가능성 공리(das Axiom der Leidensunfähigkeit Gottes)', '무감정공리(Apathieaxiom)'가 나왔다.

가현설같은 기독교 정통주의밖의 그리스도인들만이 그리스도의 고난과 죽음을 '가상(假象)'으로 간주한 것이 아니다. 많은 정통주의 교부들도 그리스도에 대해 어떠한 고난-험의로 고통, 광의로 걱정, 애정, 성벽(性

zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen, 1977. J.K. Mozley, *The Impassibility of God. A Survey of Christian Thought*, Cambridge, 1926; W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes*, München, 1974; W. McWilliams, *Divine Suffering in Contemporary Theology*, *Scottish Journal of Theology*, 1980. 그리고 특히 (신)플라톤주의와 초기 기독교 신학사이의 상관관계에 대한 논문으로는, T. J. van Bavel, *Schoonenberg's paradoxaal spreken over God*, *Tijdschrift voor theologie* 31(1991), pp. 247-253이 있다.

癡) -에 대해서도 언급할 수 없다고 보았으며, 그리스도의 고난에 대한 복음서의 내용을 약화, 축소, 재해석했다⁹⁾. 그리스도의 '무고통성', '무감정성'이 우세한 신앙고백이었다. 물론 교부 이레니우스는 '나의 하나님의 고난'과 '하나님의 피'에 대해서 말했고, Sardes의 Meliton과 타티안도 '하나님이 고난받았다'고 했으며, 터틀리안도 '하나님의 고난과 피, 처형당한 하나님'을, 니케아회의의 아타나시우스, 알렉산드리아의 시릴도 '고난받으시는 하나님'과 '십자가에서 처형당한 하나님'을 이야기했다. 그러나 하나님의 고난은 언제나 그리스도의 인간성에 제한되어 주장되었다.

그리스도의 고난불가능성배후에는 하나님의 고난불가능성이 있다. 그러므로 이런 고난받을 수 없는 그리스도의 상(象)뒤에는 성경이 아니라 헬라형이상학적 공리에 기초한 비운동적이고 무감정적인 차가운 하나님의 얼굴이 놓여 있다. 헬라 형이상학에 의하면 고통은 '결핍'을 의미한다. 하나님은 결핍이 있을 수 없고 오직 '충만'이다. 그러므로 헬라 형이상학의 신(神)개념에서는 신(神)의 '고난'이 존재할 수 없다.

그러나 기독교의 하나님은 '결핍'이나 '완전필요성(Ergänzungsbedürftigkeit)'에서가 아니라 '사랑의 충만(Fülle der Liebe)'에서 예수 그리스도안에서 고난받았다. 성경계시에 나타난 하나님의 비하(Erniedrigung)는 결코 하나님의 자기발전완성의 시작단계를 위한 기계적 필연성에서가 아니라 그의 넘치는 '은총의 능력(gnädige Mächtigkeit)'과 비하에 대한 그의 '적극적 가능성(positive Möglichkeit)'에 의해서이다. 하나님의 삶은 죽음을, 지혜는 어리석음을, 주인됨은 종됨을, 영원은 시간을, 측량할 수 없음은 측량됨을, 무한성은 유한성을 배제하는 것이 아니라 오히려 적극적인 은총의 가능성과 능력으로 포함한다.

또 고통속에서 성부 하나님과 성자 그리스도도 분리되지 않는다. 전통적 기독교론은 고난받은 이는 진정한 하나님이 아니라고 보았다. 즉, 그리스도의 신적인 본성(göttliche Natur)이 아니라 단지 '그리스도의 위격(Person Christi)만이 고난받는다. 성부 하나님이 아니라 성자 그리스도만이 고난받는다. 성부 하나님은 침울한 역사에 간섭하거나 고난받는 것이

9. 초기 기독교 신학에서의 하나님의 고난문제에 관한 세부적 내용은, Hans Küng의 저서 Menschwerdung Gottes의 8장 2. 하나님의 역사성(Die Geschichtlichkeit Gottes), Exkurs 2. 하나님은 고난받을 수 있는가?(Kann Gott leiden?), Exkurs 4. 하나님의 불변성(Unveränderlichkeit Gottes?)를 참조하라. 초기 기독교 신학과 하나님고난문제에 대해서는 그의 평가에 크게 의존했음을 밝힌다.

아니라 그의 접근할 수 없는 신(神)적인 초월속에 초연해있다.

물론 성부수난설(Patrippassianer)의 주장대로 성부가 사람이 되신 것이 아니다. 성부 하나님은 지고(至高)의 하나님으로 머물러 계신다. 그러나 성부 하나님은 성자의 고통속에 초연해 있는 것이 아니다. 그는 결코 냉담한 아버지(apathischer Vater)가 아니다. 그는 성자의 고난에 수동적 초연함이 아니라 능동적이고 생동적인 참여를 한다.

(2) 초기 기독교 신학과 세계 고난의 의미

헬라 형이상학과 헤겔의 역사철학, Teilhard de Chardin 등의 진화론적 신학적 철학은 악과 고난과 죽음은 인류의 진보와 고차원의 발전을 위해 필연적인 것이거나, 인격의 성숙을 위해 필연적인 삶을 가능케 하는 능력 등으로 이해했다. 그러므로 고난의 의미는 세계현실에 내재적이다.

또 그들은 神을 최고의 존재, 모든 존재의 근거, 기원, 총합, 목적등으로 이해하여 경험적이고 하나의 체계로 이해되는 세계현실과의 정당한 구분을 흐리게 하고 神과 세계현실 전체의 '혼합'을 조장한다. 그들은 악을 하나님의 섭리에 위배되며 그렇기에 실제로는 '무의미한 사실적 실재(sinnlose faktische Wirklichkeit)'로 이해하지 못하며, 하나님의 창조 세계와 그 안의 '파괴자' 사이의 구분을 흐리게 하여 결국에는 세계안의 절대적으로 무의미한 고난이 존재함을 부인하게 된다.

그들의 그러한 神개념은 현존하는 세계의 정당화 곧 '세계정당화론(Kosmologizismus)'로 도입, 사용된다. 최고 존재자로서의 그들의 神은 세계 고난으로부터 초연하며, '무감정적' 존재다. 스토아철학에 의하면, 인간은 세계고난과 걱정으로부터의 '초연성(ataraxia)', 곧 내적 부동의 경지를 추구해야 한다. 이후 어거스틴을 포함해서 초기 기독교 신학과 중세신학은 이런 헬라 형이상학의 강한 영향아래, 악으로부터 기원한 고난과 하나님의 뜻 그리고 고난극복의 약속사이에 존재하는 반립, 그리고 고난받은 피조물과 인간의 신음을 간과하기 시작했다. 또한 순교자 사상과 Imitatio Christi 사상 그리고 육체와 물질을 평가절하하는 플라톤-신플라톤주의의 영향아래, 세계고난은 존재론적으로 필연적인 세계조화의 한 과정으로 이해되어 하나님의 고난치유의 사역과 약속에 대한 열정어린 복음이 퇴색되기 시작했다.

그러나 '고난을 창조세계에 대한 하나님의 계획으로 배열(Einordnung des Leidens in Gottes Plan mit seiner Schöpfung)하는 것'과 '고난의 無害化(Verharmlosung des Leidens)'는 성경에는 낯설은 것이다. 성경은

하나님과 세계사이의 결정적 질적 차이를 강조하며 현존하는 세계를 '부패한' 현실로 이해한다. 또 성경에 의하면, 하나님은 파괴적인 고난을 결코 원치 않으시며 고난으로 신음하는 피조물(롬 8:19ff)의 아픔과 인간의 눈물, 고통을(계 21:1ff) 종식시킬 것에 대한 종말론적 희망과 약속이 제시되어 있다.

그러므로 성경은 현존하는 고난에 대한 정당화, 혹은 '의미부여(Sinngebung)' 보다는 고난의 극복과 치유, 곧 새 창조에 대한 약속과 성취에 대한 종말론적 희망에 관심을 둔다. 예수 그리스도의 병고침, 고난, 죽음, 그리고 부활도 현존하는 세계고난에 대한 하나님의 극복행위이며, 그리스도안에서 종말론적 고난치유의 미래가 현재한다. 성경에 의하면 육체의 구원이야말로 고난의 의미에 대한 질문의 종국적인 해결이다.

창조와 고난을 이론적으로 종합하고자 하는 모든 신학적 시도들은 고난을 모종의 '자연적인 것 혹은 하나님으로부터 원해진 것(etwas Natürlichem und von Gott Gewolltem)' 으로 無害化시키며, 신음하는 피조물의 고난의 깊이를 조롱하는 위협을 안고 있다.

성경의 고난은 이 현(現)세계의 '사실적인 힘(faktische Macht)'이며 동시에 하나님의 창조세계에서 그 정당성을 소유하지 못하고 있는 '하나님이 약속하는 구원에 대한 반항(Widerspruch zu Gottes verheissenem Heil)'이다.

고난의 의미와 필연성을 증명하기 위해 존재론적으로 고난을 세계질서 속에 조화롭게 위치시키고자는 모든 시도는 성경에 의해 비난받아야 한다.

또 성경은 유명론과 후기 스콜라철학이 형이상학적 神개념을 극단화한 것처럼, 무제한적 능력과 의지로 이해되는 추상적 神의 전능개념에 대해서 결코 '사변'하려고 하지 않는다. 즉 하나님은 모든 것을 행하실 수 있는가에 대한 사변이 아니라 이스라엘과 예수 그리스도의 역사속에서 그가 실제로 행하신 것에 대해서 '증거'할 뿐이다. 또 성경의 하나님의 전능은 최종적으로 '종말론적인 서술어'로 사용되고 있다. 하나님의 전능은 그의 약속이 행동과 현실이 되게 하는 '구체적인 능력'이다. 사도신경에 포함된 하나님의 서술어 Pantokrator도 결코 '하나님의 속성에 관한 사변'이 아니라 하나님의 왕권(계19:6)과 세계의 대한 하나님의 구체적 통치에 대한 표현이다.¹⁰⁾

10.Ulrich Eibach, Die Sprache leidender Menschen und der Wandel des Gottesbildes,

(3)루터: 'deus absconditus in passionibus'

헬라철학의 강한 영향으로 가리워지기 시작한 '하나님의 고난'은 루터가 '영광의 신학(theologia gloriae)'을 혹독히 비판한 중세 스콜라신학에 이르러 큰 위협에 직면하게 되었다.¹¹⁾

초대 교회 이후 특히 서방교회에서 십자가는 승리의 상징으로 사용되었으며, 중세의 절정기에 와서는 고난받는 그리스도에 대한 강조는 심각하게 묻히게 되었던 것이다.¹²⁾ 오랫동안 가려져왔던 '하나님의 고난'은 루터에 의해 다시 강하게 부각되기 시작했다. 그는 바울의 하나님 고난의 십자가의 道를 재발견하여 '십자가의 신학(theologia crucis)',¹³⁾을 주장했다.

'십자가의 신학'과 '영광의 신학'은 하나님지식에 대한 상이한 두 접근법을 소유한다. 즉 영광의 신학은 창조세계에 '명료한' 하나님의 영광, 권능, 지혜, 선함을 인식하는데 반해, 십자가신학은 십자가의 고통과 모욕속에서 은폐되신 하나님을 인식한다.

루터는 창조세계로부터의 '자연적 하나님지식'을 부인하지는 않았다.

Theologie und Philosophie, Herder Freiburg, Basel, 1987.4..pp.35-65.

11.루터의 theologia crucis에 대한 가장 권위있는 해설서는 현대의 저명한 루터파 신학자인 Paul Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1962, 이다.특히 Die Heidelberger Disputation: theologia gloriae und theologia crucis, pp.34-41를 참고하라.그리고 J.Moltmann, Der gekreuzigte Gott-Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Chr.Kaiser Verlag, München, 1972의 제 2장 5.십자가의 신학에서도 심도 깊게 논의되었다.몰트만은 특히 루터가 theologia crucis를 단지 교회개혁적 차원에만 국한시키는 정치적 한계성을 지닌다고 비판했다.1524-1525년의 농민폭동 당시 '농민들에게 보내는 편지'에서 루터는 theologia crucis의 '비판적이며 해방하는 힘'을 강조하지 못했으며 봉건사회에 반대하여 '사회비판적'으로 발전시키지 못했음을 몰트만은 비판했다.

12.Flemming Fleinert-Jensen, Ecclesia crucis - Erwägungen zu einer Ekklesiologie des Kreuzes in ökumenischer Perspektive, Kerygma und Dogma, Vandenhoeck und Ruprecht 1991, p.183.그리고 몰트만은 그의 저서에서 제 2장 십자가 해석의 오류들과 그 비판에서 방대하게 논하고 있다.J.Moltmann, Der gekreuzigte Gott - das Grund und Kritik christlicher Theologie, pp.34-44.

13.십자가신학(Theologia crucis)은 루터에 의해 최초로 사용되었다.십자가신학은 그리스도의 구원사역의 초점으로서의 십자가에 대한 교리를 단순히 지칭하는 것이 아니라, 하나님의 자기계시의 초점과 모든 참된 기독교 신학의 뿌리와 핵심으로 십자가를 위치시키는 신학을 말한다.즉 전(全)신학구조를 십자가신학을 이해하는 것이다.십자가신학에서, 십자가는 신학의 전체구조의 방법론적 핵심이 된다.루터의 유명한 표현, 즉 '십자가가 모든 것을 검증한다(crux probat omnia)에 근거한다.

그러나 자연적 하나님지식은 무용하다보다 더 약하고 더 신랄하게 비난했다. 왜냐하면 죄인은 자연적 하나님지식을 왜곡하여 도덕적, 지적 자기성취를 위한 자기정당화시도를 지지해 주는 우상으로 만들기 때문이다. 그러나 십자가의 처형속에 계시된 하나님의 자기계시는 하나님계시에 대한 인간의 '전이해(Vorverständnis)'와 기대를 깨뜨린다. 하나님은 인간의 자연적 이성이 '신적인' 것으로 인식할 수 있는 영광과 권능이 아니라 '상극(相剋)'인 인간예수의 모욕, 가난, 고통, 빈곤, 어리석음, 약함 그리고 죽음속에서 계시된다. 그러므로 루터는 역설적인 표현으로 '하나님은 계시속에서 은폐되어 있다(deus absconditus)'고 한다.

기독교 신학의 역사에서 십자가사건의 중추적이고 비판적인 역할을 루터만큼 극명하게 제시한 신학자는 일찌기 없었다.¹⁴⁾

루터는 성경에 입각하여 고대와 중세의 신론보다는 더 하나님의 역사성과 고난성을 강조했다. 그가 신앙한 하나님은 자신을 위해 존재하는 분 이라기보다는 고난속에 행동하는 하나님, 실로 진노와 은총 속에서 행동하는 하나님이다. 인간에게는 직접적 하나님인식이란 존재하지 않는다. 이 세상은 그의 지혜로 하나님을 인식하지 못했고, 하나님의 영원한 능력과 신성은 이 세상에 은폐되어 있다. 루터의 십자가신학은 십자가를 고행과 치욕으로 해석하는 독일 신비주의의 유산도 아니고, 루터의 종교개혁 이전 신학 곧 수도자 신학(Mönchstheologie)도 아니다.

루터는 사변적 신비주의에 대립해서 구속사적 신학을 십자가 신학 개념에서 전개하고 있다. 십자가신학은 루터의 전(全)신학의 원리였다. 그의 신학적·실존적 핵심은 그리스도의 십자가로부터(von), -함께(mit), -안에(in) 존재했다. 갈라디아서주석 서문에 표현되었듯이 그리스도의 십자가는 그의 신학의 '시작(initium)', '중양(centrum)', '종결(finis)'였다.

그에 의하면 진정한 신학은 고난을 통해서 하나님의 보이는 후면을 인식한다. 십자가신학은 사변적 인식, 즉 직접적 하나님인식을 거부한다. 하나님을 '반대현상 아래에서(sub contrario)¹⁵⁾', 영광과 상반되는 십자

14. New Dictionary of theology, Inter-Varsity Press, Downer Grove, Illinois, p.181-182.

15. 루터의 하나님인식원리, Sub contrario는 몰트만에 의해 체계화, 극대화 되었다. 몰트만의 "십자가신학의 인식론적 원리는 하나님의 하나님되심은 십자가의 역설에서 계시되었다는 변증법적 원리이다"(J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, pp.32) 몰트만은 루터의 theologia crucis가 philosophia crucis의 잔재를 가지고 있어, 아리스토텔레스적인 신론에 흡수되었음을 비판한다. 사실 루터 자신은 theologia crucis를 '변증법적 원리'로 고안하지는 않았다. 몰트만은 루터의 deus revelatus/deus absconditus, 내재적 삼위일체론/

가에 달린 자 아래에 '숨어 있는 분(dues absconditus)'으로 인식하려 하지 않고 이를 외면하고 십자가를 회피하면서 하나님을 인식하려는 중세 후기 카톨릭신학적인 '영광의 신학'을 루터는 비판한다.

십자가의 비천함과 수치 속에서만 하나님인식은 가능하다. 그것은 '하나님의 간접적 인식(indirekte Erkenntnis Gottes)'이다. 십자가는 하나님의 은폐이다. 십자가는 하나님의 권능 아닌 무능을 계시한다. 하나님의 권능은 직접적으로가 아니라 역설적으로 곧 무능과 비천함 속에서 계시된다. 루터의 십자가신학은 '감추어진 하나님(Deus absconditus)'과 밀접한 연관을 소유한다. 그는 하나님의 은폐에 관한 근거를 이사야 말씀에서 발견한다. "주여 당신은 참으로 숨어계시는 분이십니다."(사 45:15)

루터에 의하면 하나님은 '고난속에 은폐된 하나님(deus absconditus in passionibus)'이다. 하나님은 인간의 고난, 불행, 연약이라는 은폐(Verhüllung)속에서 자기를 계시하신다. 하나님은 오로지 십자가의 고통과 수치 속에서 인식되기를 원하신다. 계시는 은폐속에서만 가능하다. '은폐된 하나님(deus absconditus)'이 바로 '계시된 하나님(deus revelatus)'이다. 계시되기 위해 감추어진 하나님의 처소는 다름아닌 수치와 모욕의 그리스도의 십자가이다. 즉 '고난속에 은폐된 하나님(deus absconditus in passionibus)'은 '십자가에 달리신 하나님(deus crucifixus)'이다. 은폐된 하나님은 사변의 성격이 아니라 엄격한 기독교론적인 성격을 지니고 있다.

초기 루터신학의 반사변적 성격은 이 개념에서 절정화된다. 하나님의 전능과 전지, 무소부재에 대한 사변은 '영광의 신학'의 사고로서 십자가 신학의 계시사고에 의해 거부된다.

루터의 '하나님의 고난(passio dei)' 사상은 그의 십자가신학과 '숨어 계시는 하나님(deus absconditus)' 사상이 표현된 하이델베르크논쟁(Heidelberg Disputation)와 노예의지론(De servo arbitrio) 그리고 시편주석과 갈라디아서주석에서 발견된다.¹⁶⁾ 서구신학 전통은 삼위일체론과 그리

경론적 삼위일체론 그리고 기독교적 삶의 프락시스에 있어서의 '두 왕국론'과 사랑/정의, 이들 모두의 양자의 변증법적 극복을 시도했지만, '새로운 이데올로기'의 위험을 낳게 되었다는 J. Bakker의 평가는 정당하다고 본다. J. T. Bakker, Een nieuwe theologia crucis, Kerk en Theologie. Uitgevers H. Veeman en Zonen Wageningen, 1982. 2...p.149

16. 그러나, 엄밀히 말하자면, 몰트만의 주장처럼 하이델베르크 논쟁서에서의 deus absconditus 사상에 근거한 theologia crucis 즉 엄밀한 '고난의 신학(pathetischen Theologie)'을 발견할 수는 없다. 그것은 단지 'deus absconditus의 십자가신학'일 뿐이다. 오직 하이델베르크 논쟁서 이후에서야 비로소 '고난신학적 맥센트를 가진 십자가신

스도의 양성론과 함께 '하나님의 고난불가능성(impassibilitas dei)'을 규범들 중의 규범으로 전승시켜왔다.

하나님의 고난불가능성공리와 아울러 교회는 인류의 구원에 필연적인 신인(神人) 그리스도의 고난과 죽음을 신앙고백해 왔다. 이 두 신앙고백 사이에 모순이 존재한다. 이 두 교리의 모순을 해결하기 위해 passio dei, 즉 '그리스도 신성의 고난(passio divinitatis christi)'을 막기 위해 '속성의 상호교류(communicatio idiomatum)가 '신학의 위치 방법론(modus loquendi theologicus)로서 도입되었다. 루터는 그리스도의 두 본성의 속성들의 '분유(Teilhaben)'와 '공유(Mitteilen)'로 이해한 '속성의 상호교류(Idiomenkommunikation)' 교리를 통해서 뿐 아니라, 이미 그리스도의 양성론에서도 passio dei 사상을 전개했다.

그러므로 루터의 theologia crucis는 communicatio idiomatum의 배경 속에서 이해되어야 한다. 즉 하나님은 communicatio idiomatum 때문에 우리를 위해 십자가에 달리셨고 죽으셨다. 그의 신학의 근본명제는 『십자가에 달린 그리스도 안에 참된 신학과 참된 하나님인식이 있다(In Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei)』이다¹⁷⁾.

예수의 신성은 그의 인성아래 은폐되어 있고, 그의 승리는 패배아래 숨겨져 있다. 그는 오직 패배한 자로서만 승리한 자이며, 오직 스스로 고난당하는 자로서만 인류의 고난을 이긴다. 그는 희생없는 승리자가 아니라, 바로 희생을 통하여 승리한 자이다(Victor quia victima). 하나님은 식별할 수 없을 정도까지 은폐되었다. 이것이야말로 하나님의 익명성이다. 또 오직 인간의 고난과 연대하기 위하여 인간에게로 철저히 낮아졌기 때문에 그는 고난을 이길 수 있었다. 또 그리스도의 인성은 무인격적이고 무감동적인 하나님이 뒤에 숨어 있는 커텐이 아니라, 하나님의 심장 즉

학(Kreuzestheologie mit dem pathetischen Akzent)'를 발견할 수 있다는 연구도 있다. Isao Kuramatsu, Die gegenwärtige Kreuzestheologie und Luther, besonders in Rücksicht auf die Theologie des Schmerzes Gottes von Kazo Kitamori, Kerygma und Dogma, Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, 1990, pp.273-283. 특히 die passio dei bei Luther 부분을 참고하라. 또 P. Althaus, K.O. Nilsson, M. Lienhard와 같은 현대 루터 연구가들은 루터의 하나님의 고난사상을 그의 '속성의 상호교류론 (Idiomenkommunikationslehre)'에서 발견했다. 그들의 루터의 passio dei 연구는 이른바 '하나님개념의 혁명'(Revolution im Gottesbegriff)'이 시작된 즈음에 이루어졌다. Mienhard는 루터가 신앙한 하나님은 인격적이고 그리스도안에서 현재적이며 인간의 고통속에서 동참하는 하나님이라는 의미에서 루터를 '하나님고난의 신학자 (Deipassionist)'로 명명했다.

17.P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, p.35

하나님 자신의 가장 깊은 내적 본질의 표현이다.

루터는 인간의 고난을 '하나님의 은폐성에 대한 고난(Menschenleid als Leiden an Gottes Verborgenheit)' 혹은 '신앙자의 시련으로서의 고난 체험(Leiderfahrung als Anfechtung des Glaubenden)'으로 이해했다. 즉 믿는 자는 하나님의 은폐성, '하나님의 후면(posteriora dei)', 즉 하나님의 진노를 믿음의 시련으로 경험한다. 루터는 세계사에서의 하나님의 은폐된 행동을 그리스도의 십자가의 비천함의 역설적 은폐됨에서 발견한다.

루터의 십자가신학은 하나님고난의 신학이다. 루터는 현대 '하나님개념의 혁명'¹⁸⁾의 종교개혁시대적 전형(Vorbild)으로 간주되기도 한다.¹⁹⁾ 루터의 하나님고난의 십자가신학은 현대신학에 도입되어 K. Barth, K. Rahner, 본책과의 성숙한 세계속의 고난신학, 몰트만의 삼위일체론적 십자가신학, E. Jünger의 사변적 십자가신학으로 발전되었다. 루터의 십자가신학은 부조리한 이 세상 속에서 그의 십자가 고난 속에서 인간과 세계의 고난과 고통을 극복하시는 하나님의 신정론(神正論)의 중요한 신학적 기초가 된다.²⁰⁾

18. 하나님개념의 혁명은 몰트만은 처음 사용했다. 그러나, '혁명'이라는 말이 전통적인 하나님 이해와의 급진적인 불연속성을 강조하므로, 본인은 B. Rietveld의 의견대로, 하나님의 고난성에 대한 '재발견'으로 이해한다. B. Rietveld, Het godsgeloof in een proces van diepgaande verandering? Tijdschrift voor Theologie, 1992, 4, p.103

19. Lienhard는 루터의 passio dei 사상을 현대의 십자가신학의 엄밀한 의미구조에서 다를 것이 아니라, 단지 루터신학의 locus theologiae로 간주해야 한다고 주장한다. Isao Kuramatsu, Die gegenwärtige Kreuzestheologie und Luther, besonders in Rücksicht auf die Theologie des Schmerzes Gottes von Kazo Kitamori, p.274. 본고에서 하나님고난의 '체계화 유형'으로 분류한 Kitamori와 Moltmann에게서 루터의 passio dei와 theologia crucis가 지나치게 '일반화' '극단화' '체계화' 되었음을 볼 때, 그의 지적은 합당하다고 본다. 그러므로, 루터를 '하나님개념의 혁명의 종교개혁적 선구자'로 부르는데는 우리가 있다. 대신 deipassionist로서 가장 깊이 하나님의 고난을 본 신학자 정도로 보아야 할 것이다.

20. 즉 바르트는 그리스도의 신성이 가장 명료하게 계시된 것은 십자가사건의 치욕에서였다고 주장했다. 즉 참된 하나님은 다른 모든 거짓신들이 결코 모방할 수 없는 방법으로 인간에 대한 사랑의 자유속에서 그의 참된 신성을 십자가의 인간성, 곧 비하와 고난속에서 계시하셨다(K. Barth, Kirchliche Dogmatik, II.1, p.638-661). 특히 몰트만은 하나님의 삼위일체론적 이해와 하나님의 고난가능성의 양자 모두를 요구하는 '일관된 십자가 신학'을 주장하여, 이 십자가 신학이야말로 형이상학적 유신론과 형이상학적 무신론의 막다른 골목을 지나 세계고난문제에 대한 참된 답문의 길을 개방시켜 준다고 했다. K. Rahner도 유사하게, 십자가를 형이상학적 유신론과 형이상학적 무신론의 현대적 논쟁을 초월, 극복할 수 있는 하나님의 삼위일체론적 이해의 출발점으로 이해했다.

(4) 독일 관념론 철학에서의 하나님의 고난²¹⁾

루터의 theologia crucis로 새롭게 재발견되었던 하나님의 고난은 종교개혁 이후의 개신교 정통주의의 경직된 분위기에 의해 다시금 희미하게 되었다. 그러나 독일 관념론 철학에 의해서 그 하나님 고난의 진정한 실체는 아니더라도 하더라도 기독교 신학에 다시금 하나님의 고난을 상기시켜 주게 되었다.

헤겔철학으로 대표되는 독일 관념론 철학에서의 神의 고난은 神의 '인격화(Persönlichwerdung)'에 필연적 과정으로 이해되며, 진정한 고난이 아니라, 단지 '고난(παθος)'의 극복의 '기쁨(μαθος)'에 봉사하는 '가상(Schatten)'에 불과하다. 神의 고난과 함께 역사의 고난도 神의 인격화를 위한 필연적 단계이다.

神의 죽음은 '부정의 부정(Negation der Negation)' 곧 죽음의 죽음, 즉 죽음의 극복을 의미한다. 그리고 역사의 전(全)과정에서의 고난은 절대정신의 진보에 의해 지양되어야 할 '단순한 부정성(bloße Negativität)'으로 이해된다.

그러나 하나님의 고난에 대한 기독교 신학적 이해는 하나님의 고난을 하나님의 자기발전, 즉 인격화를 위해 '필연적'인 것으로 보지 않는다. 즉 성경에 계시된 하나님은 '태초로부터 완성된 독자적 존재(der von allem Anfang vollendete Bei-sich-Sein)' 이시며, 결코 인격화를 필요로 하지 않는다.

21. 독일 관념론 특히 헤겔철학에서의 하나님고난의 사상에 대한 가장 방대하고 심도있는 연구는 Hans Küng *Menschwerdung Gottes*(700페이지)에서 이루어졌다. '미래의 기독교론의 프로레고메나로서의 헤겔의 신학적 사상입문(eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie)'라는 부제가 시사하듯이, 그는 헤겔 탄생 200주년을 맞아, 여전히 잔존하고 있던 기독교 신학전통의 가현설적인 경향을 비판하고 예수의 죽음밖에서는 결코 하나님을 인식할 수 없음을 기독교 신학에게 새롭게 각성시켜 준 것으로 헤겔철학을 평가한다. 즉 그는 헤겔철학의 '비판적 수용'을 통해 기독교론의 새로운 지평을 모색하려 했다. 헤겔철학의 '비판적 수용'은 Theunissen, W.Pannenberg, E.Jüngel에 의해서도 시도되었다. 특히 Jüngel은 그의 저서 *Gott als Geheimnis der Welt-zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Athismus*, Tübingen, J.C.B.Mohr, 1978에서 이를 시도했다. 그러나, 다른 신학자들보다 그는 더 헤겔철학을 수용함으로써, 헤겔철학적인 '사변적 십자가신학'이라는 비판을 받았다. 위의 신학자들이 헤겔철학과 기독교 복음사이의 불연속성을 간과하지 않았음도 인정해야 한다. 그들의 '비판적' 헤겔철학의 '수용'은 정당하다고 평가된다.

이것이 바로 기독교 신학의 삼위일체론이다. 즉 하나님은 삼위 하나님으로서 '하나님 자체로(in sich)' 인격적이며, 성부를 통한 성자의 출생과 성령의 '어내심'에 있어서 자기충족적이다. '삼위 하나님의 위격간의 상호내주(Die Perichorese der göttlichen Personen)'는 영원으로부터 이미 완성되었다. 그러므로 기독교 신학에서의 하나님의 고난은 타(他)존재로 향한 神의 인격화를 위해 필연적인 가상의 고난이 아니라 하나님 자신의 '실제적 고난'이다.

독일 관념론의 주장대로 하나님은 자기발전을 위해 고난을 필요로 하는 것이 아니라, 스스로 '자유'와 '사랑'속에서 인간의 고난에 동참하며, 극복하신다. 독일 관념론의 '인격화를 위한 神의 고난(Persönlichkeitserleidens)'은 기독교 신학의 '내재적 삼위일체론(immanente Trinitätslehre)'과 '無로부터의 창조론'에 의해 진정한 기독교적 하나님 고난의 이해로 극복되어야 한다. 내재적 삼위일체론과 창조론은 '경륜적 삼위일체론(ökonomischen Trinitätslehre)'과 구원론의 전제이다.

기독교 복음에 계시된 하나님 고난은 독일 관념론 철학에서처럼 '주격화를 위한 필연적 단계(notwendige Stufe der Subjektwerdung)'나 혹은 Dionysos와 Osiris의 신비종교에서처럼 '외부로부터 강요된 神의 고난'이나, 또 Barbelognosis 종교에서처럼 빛으로서의 분산과 재결합 현상이 아니다. 성경의 하나님고난은 '사랑에서 우러나온 자유로운 하나님의 고난의 자기감수(freies Aufnehmen des Leids aus Liebe)', '하나님의 자기희생(Selbstopfer Gottes)', '인간을 위한 하나님의 대리적 아픔(steilvertretendes Leiden Gottes für die Menschen)'이다. 하나님의 '사랑에서 우러나온 아픔(Leiden aus Liebe)'은 기독교 복음의 가장 탁월한 발견이요 진정한 신비이다.

인격화와 주격화를 위한 고난으로부터의 하나님의 '자유'는 그리스도의 고난에서 나타난 고난에의 참여의 '자유'이다. 하나님의 '절대적인 독자적 존재성(das absolute Bei-sich-Sein)'은 절대주권적 자유속에서 세계고난에 참여하셔서, 세계를 고난으로부터 구원할 수 있다는 사실의 전제요건이다.²²⁾ 하나님은 자기아픔 속에서 인간의 죄를 수용하셨다.

그리스도의 희생은 자기자신을 제물로 바침으로 '폭군적 아버지 神'을 만족시키는 '아들 神'의 대리행위가 아니다. 성경에 의하면, 성부 하나님과 성자 그리스도사이의 연합은 너무도 밀접한 것이기에 성부 하나님은

22.Peter Koslowski, *Der leidende Gott, Theologie und Philosophie* 61(1986), pp.562-5

성자 그리스도의 십자가 죽음속에서 자신을 희생시킨 것이기 때문이다. 하나님의 자기희생은 인간의 죄악의 '자유롭고 대리적인 수납(freie stellvertretende übernahme)'이며 인간에 의해 분열된 원(原)창조질서의 재통합의 시작이다. 또 세계고난도 하나님의 '주체화를 위한 수고' 혹은 '배움의 고난'이 아니라 필연적인 고난이 아니라 '불필요한 고난(unnütze Leid)', '우연한 고난(kontingenten Leiden)'이다. 불필요하고도 바르지 못한 이 세계고난은 창조세계의 지속적인 분열과 구원의 미완성의 징표이며 이는 하나님의 자기고난을 통한 세계고난의 극복이라는 종말론적 희망의 지평을 바라보고 있다.

2. 현대신학에서의 하나님 고난: 신학적 강조 유형

이제 20세기 현대신학이 새롭게 재발견한 하나님의 고난에 대한 신학적 논의를 소개한다. 본고는 K. Kitamori의 「하나님아픔의 신학」과 J. Moltmann의 「삼위일체적·정치적 십자가신학」을 신학적 '체계화' '원리화' '극단화' 시킨 유형으로 분류하고 그 외의 신학사상은 강조 유형으로 분류하여 논의한다.

1) Dietrich Bonhoeffer: 성숙한 세계속의 하나님고난

현대의 세속화신학, 하나님죽음의 신학, 신학적 해석학에 지대한 영향을 끼친 독일 고백교회의 영적 지도자요 신학자인 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)에 의해 현대신학은 다시 하나님고난의 강조를 경험한다. 그는 여태까지 기독교회가 부정적으로 평가했던 계몽주의의 역사적 현상을 긍정적으로 평가했다.

세계의 성숙성(die Mündigkeit der Welt)은 후기 본회퍼 사상을 지배하고 있다. 교회는 계몽주의의 자율성의 길을 타락 내지 불신앙의 길이라고 규정하고 인간진보에 대하여 인간은 아직도 하나님을 필요로 한다는 것을 보이기 위해서 인간의 절망, 진퇴유곡 및 나약함을 입증하려고만 한 반면 그는 세계성숙성의 길은 역사적인 필연성이며 기독교 신앙은 이 역사적 발전을 결정적으로 긍정하고 하나님이 원하시는 인간의 과제로 받아야 들여야 한다고 했다.²³⁾ 그에 의하면 예수 그리스도안에서 하나님현실과 세계현실은 일체가 되었다. 현대사회의 총체적인 세속화에 대해 그는

세속적으로 변화된 세계현실을 부정하거나 현대사회의 흐름을 역행하여 '종교'로 보충하려 하지 않고 신앙에 근거해 해석하고, 보존하고, 적극적으로 성취하려고 시도했다.

여기에 성경적 개념의 비종교적, 즉 세속적 해석이 요청된다. 비종교적, 세속적 해석은 곧 요한복음 1:14에 극명하게 표현된 성육신의 현실에 근거한 기독교적 해석이다. 그는 하나님의 성육신을 가장 진지하게 받아들였고 그것은 하나님의 '비하', '고난'을 의미했다.

예수 그리스도안에서 하나님의 고난이 발생했다. 사형집행을 앞둔 그에게 있어 그리스도인이 동참해야 할 '하나님의 고난'보다 더 중요한 것은 없었다. 그러므로 그의 신학은 본질적으로 '십자가고난의 신학'이었다. 그는 자율적이고 세속화된 성인세계로부터의 하나님의 추방됨과 그리스도안에서 세상에서 십자가로 추방됨사이에 주목할만한 일치를 발견했다. 성경의 살아계시는 하나님은 세계속에서의 자신의 무력(Ohnmacht)을 통해 권능과 공간을 확보하신다. 세계속의 인간의 하나님상실은 하나님 자신에 의해 체험되고 극복되었다.

기독교인은 고난속에서 하나님과 동행한다. 이것이 이교도들과의 차이이다. 그리스도께서 요구하시는 고난은 종교인들이 신(神)에게 희망하는 전능에 대한 비판, 부정, 극복 그리고 상극(相極)이다. 우리는 세속적 세계속에서 하나님의 고난에 동참하도록 부름받았다. 종교적 행위가 아니라 세속적 삶속에서의 하나님의 고난에의 동참이 그리스도인이 되게 한다. 그는 말한다. "하나님은 세상에서 무력하고 약하다. 그리고 그것이 바로 그가 우리와 같이 있을 수 있고, 우리를 도와 줄 수 있는 바로 그 길이고, 또한 유일한 길이다. 마태복음 8장 17절은 그리스도가 우리를 도와주는 것은 그의 전능에 의해서가 아니고 그의 약함과 고난에 의해서임을 분명히 해준다. 이것이 기독교와 타종교를 구별짓는 결정적 차이이다. 인간의 종교성은 인간으로 하여금 그의 어려움을 처하여 세상에서 하나님의 능력을 바라보게 한다. 그는 하나님을 deus ex machina와 '작업가설(Arbeitshypothese)'로 사용한다. 그러나 성경은 인간을 하나님의 무력과 고난으로 향하게 한다. 오직 고난받는 하나님만이 도울 수 있다."²⁴⁾

23.D.Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Chr.Kaiser-Verlag, München, 1955, pp.125.

24.D.Bonhoeffer, Prisoner for God, N.Y., The Macmillan Co., 1957, 1944년 4월 30일 편지, p.124. 다른 옥중서신들과 함께 이 구절은 매우 유명한 인용문이다. 많은 현대 신학자들은 본회퍼의 옥중서신의 구절들을 자주 인용한다.

예수 그리스도 안에서 새로운 하나님상이 제시되었다. 그것은 하나님의 전능에 대한 일반적 하나님신앙이 아니다. 그것은 참된 하나님체험이 아니라 연장된 세계의 조각일뿐이다. 신앙은 예수 그리스도의 죽음에까지 이르는 '타자를 위한 존재(Für-andere-da-sein)'에의 참여이다(성육신-고난-부활). 그의 그리스도체험은 바로 십자가 처형 속의 그리스도체험이었다. 성숙한 세계 속에서 그리스도인은 '마치 하나님이 없는 것처럼'(etsi deus non daretur)살아가야 할 것을 말한다. 이 어귀와 더불어 그의 다른 어귀 '하나님이 하나님 앞에'(vor Gott ohne Gott)는 보수적 교회와 신학자들에게 많은 오해를 불러 일으켰고, 그는 마치 하나님죽음의 신학의 선구자로 잘못 평가되기도 했다.²⁵⁾

성숙한 세계의 하나님은 인간의 고난상황 속에서 관여하지 아니하시고, '마치 하나님이 없는 것처럼' 우리의 숙명이 수행되도록 우리를 버려 두신다. 종교의 신은 우리의 한계상황 속에서 우리에게 피난처와 도피처로서 다가온다. 그러나 성숙한 세계의 하나님은 우리를 고난과 죽음 가운데 내버려 두신다. 본 회퍼는 성숙한 세계의 하나님경험을 신학적으로 말하고자 한다. 이 경험의 성경적 예를 그는 십자가의 죽음시에 최후로 절규한 예수의 부르짖음에서 찾는다. "나의 하나님, 나의 하나님, 왜 나를

25. 한국 보수주의 신학의 경우는 이런 부정일반도의 평가는 일반적이다. 김의환, 도전받는 보수신학, 서광문화사, 1970, pp.25-31, 박 아론, 현대 신학 연구, 기독교 문서 선교회, 1989, p.142. 그러나, 본인은 김 영한 교수의 지적대로 본회퍼가 결코 무신론 혹은 사신론을 주장했다고 보지 않는다. 그는 다만 성숙한 현대의 하나님경험을 말하고자 했을 뿐이다. 김 영한, 본회퍼의 비종교적 기독교 해석학, 하이데거에서 리쾨르까지, 박영사, 1987, p.139 또 하나님개념의 혁명의 기원을 본회퍼에게서 찾는 현대신학자들(그 한 예가, Martin Jad, Gottesglaube im Umbruch, Zeitschrift für evangelische Ethik, 1984.1 이다. 저자는 본회퍼사상을 집중적으로 연구한 후, 현대의 하나님개념의 혁명의 실제적 선구자로 평가했다)은 B.Rietveld의 지적대로, 본회퍼가 Hans Küng과 같이 십자가를 '하나님과 하나님', 혹은 '하나님 對 하나님'의 변증법, 곧 '삼위일체간의 고난의 역사(intertrinitarische lijdensgeschiedenis)'으로 이해한 고도의 사변적 해석을 한 것이 아니라 사실도 명심해야 한다.(그러나, 본인의 평가에 의하면, Küng의 십자가 해석이 사변성을 이유로 비난받을 필요는 없다고 본다), B.Reitveld에 의하면, 본회퍼는 결코 그리스도의 고난의 '삼위일체간의 의미'에 대해 질문한 것은 아니다. 또 본회퍼가 하나님의 무능을 말한다고 해서, 너무 쉽게 전통적인 하나님의 전능에 대한 신앙고백을 완전히 비난한 것으로 볼 수 없으며, 그는 하나님의 전능에 대한 어린아이와 같은 순진한 신앙도 말했음을 주시할 필요가 있다. B.Rietveld, Het godsgeloof in een proces van diepgaande verandering?, Theologische Beiträge, theologischer Verlag rolf brockhaus, 1985.2. pp.89-97.)

버리시나이까" 하나님은 그의 간섭없이 우리 삶의 극한상황 속에서 우리의 숙명이 가장 쓰디 쓰게 수행되도록 내버려 두신다. 이것이 십자가상의 예수의 부르짖음의 신학적 의미이다.

이러한 본회퍼의 사상은 Dorothee Sölle가 말하는 것처럼 하나님의 죽음을 말하는 것이 아니라, 우리를 고난으로 인도하시고 우리의 숙명이 다하도록 내버려 두시는 하나님에 대한 성숙한 신자의 경험이다. 이 경험을 그는 「하나님없이」가 아니라 「하나님앞에서」 수행하고 있다. 이는 지성적 솔직성에서 나온 성숙한 신자의 고백이다. 그는 하나님없는 세계의 경험을 말하고 있으며 결단코 무신론을 말하고 있지 않다. 오히려 그는 하나님에 대한 신앙과 하나님없는 세계경험을 역설적으로 그의 성숙한 세계의 하나님신앙 속에서 통일하고자 한다.

종교적인 기독교 하나님신앙은 하나님없는 세계경험을 결코 지탱할 수 없다. 이 종교적인 기독교 신앙에서는 오로지 고난상황 속에서 우리 인간을 도우는 하나님만이 참 하나님이요, 이 하나님의 고난간섭은 필연적으로 요청된다. 그러므로 종교적 하나님신앙에서는 만일 인간의 고난상황 속에서 그의 기도를 외면하고 임재하지 아니할때 이 신앙은 쉽사리 무신론으로 변모된다. 종교적 하나님신앙과 무신론사상과는 쉽사리 제휴할 수 있다.

하나님에 대한 인격적인 신앙이야말로 하나님으로부터 구원과 요행과 도움을 바란다는 조건적인 신앙, 곧 기록적인 신앙이 아니라, 마치 하나님의 도움이 없다고 하더라도 하나님의 부재 속에서 우리의 숙명과 고난이 다하도록 내버려 두시는 하나님의 뜻을 인식하고 신앙하는 성숙한 신앙이다. 이러한 성숙한 신앙만이 비로소 성숙한 세계가 경험하고 있는 하나님부재의 경험을 무신론적 태도가 아니라 오히려 깊은 경건성, 곧 세속적 경건성 안에서 지탱할 수 있다. 세계의 하나님부재는 종교부재(Religiöslösigkeit)를 결과로 초래할 수 있으나 신앙부재(Glaubenslosigkeit)를 결과로 초래하지는 않는다.²⁶⁾ 성경의 하나님은 더 이상 재래적 종교의 하나님, 즉 기록적 신앙대상의 하나님이나 한계상황의 문제해결사로서 요청된 작업가설로서의 하나님, 인간의 어려움과 고난을 돌보시는 후견인(V

26. 김 영한 교수의 지적대로, 본회퍼가 성숙한 세계개념과 계몽주의를 긍정적으로 수용했다고 해서 그를 자유주의 내지 문화기독교주의자로 오해해서는 안된다. 그의 성숙한 세계속의 하나님에 대한 하나님부재의 경험 속에 있는 20세기 현대인들에게 하나님을 새롭게 증명하는 해석학적 착상에 동기되어졌음을 알아야 한다. 김 영한, 본회퍼의 비종교적 기독교 해석학, p.140.

ormund)이 아니며, 현대인의 삶의 한복판 속에 계시는 분이다. 고대 가나안의 풍요와 번영, 다산을 위해 '제작된' 바알이 아니라 스스로 고난받으시는 야웨가 우리 하나님이다.

본 훼퍼가 언급하는 성숙한 세계 속의 하나님부재의 경험은 예수 그리스도의 십자가 수난사건과 연관속에서만 그 진정한 신학적 깊이를 드러낸다. 그에 의하면 하나님현실과 세계현실의 일치가 예수 그리스도안에서 이루어졌다. 예수 그리스도안에서 하나님은 '세상적(weltlich)'이 되었다.

하나님은 세상과의 이질성을 포기하지 않으면서 세상현실속에 내재하셨다. 이 하나님의 세상성, 차안성(Diesseitigkeit), 내재성은 기독교론적으로 기초되었다. 즉 영원하고, 전능하신 하늘의 하나님이 시간적이고, 지상적이고 무력한 인간이 되었다. 이 하나님현실과 세상현실의 통일, 하나님의 세상성과 차안성은 예수 그리스도의 십자가처형 사건속에서 절정을 이루었다. 예수의 죽음은 하나님의 죽음이었다. 그의 죽음은 '철저한 하나님의 세상성(die radikale Weltlichkeit Gottes)'를 의미한다.

본 훼퍼의 그의 신학은 성숙한 세계 속에서 전개하고 있는 '성금요일의 신학(Karfreitagstheologie)' 곧 고난의 신학사상의 지평에서 이해되어야 한다. 세계로부터 퇴각한 하나님은 그리스도 십자가안에서 현재하신다. 그러나 그리스도의 십자가에서 현재하시는 하나님은 강한자로서, 승리자로서가 아니라, 무능한 자로서, 고난받는 자로서 현재하신다. 하나님 자신은 그의 아들을 통해서 이 하나님이 부재한 세계 속에서 고난받으신다. 그는 십자가의 사건 속에서 이 성숙한 세계의 고난의 끝날 때까지 같이 고난받으신다.

세계에의 참여, 곧 세계가 당하고 있는 고난에 대한 주체적인 참여야말로 하나님으로부터의 떠남이나 하나님의 존재 부정으로 나아가는 것이 아니다. 오히려 그것이야말로 하나님의 연합을 심화시킨다. 우리의 고난을 생각하고 신으로부터 도움을 기대하여 그것으로부터 도피하고자 하는 신앙은 잘못된 신앙이다. 본 훼퍼의 신앙은 종교적 신앙이나 천박하고 탐욕에 젖어있는 차안성의 사고가 아니라 죽음과 부활을 강력히 의식하는 깊은 차안성의 신앙이다.

종교적 신앙이란 세속적 현실이 육하는 진지한 고난과 어려움에서 신(神)으로 도피해서 우리 현실이 제기하는 문제를 회피하고, 하나님을 인간이 그에 대해 인격적인 책임을 져야 할 분이라기보다는 기복의 원천으로만 표상하고 있다. 그러나 기독교 신앙이란 하나님고난에 동참하는 고

난의 신앙이며 그리스도와 갯세마네에서 깨어있는 깊은 세속적 신앙이다. 이 깊은 세속적 신앙이야말로 성숙한 세계속에서의 참된 하나님 신앙이다.

종교적인 신앙은 고난을 회피하고 신의 전능과 강함을 추구하고, 신의 능력에 의지하여 모든 실존적인 번민과 한계상황을 극복하고자 한다. 이에 반해 진정한 성경적 신앙은 고난 속에서 현재하시는 하나님을 목도하면서 하나님고난에 동참하고 그 고난에서 도피하지 않고, 고난 속에 입재하는 하나님의 무능과 사랑을 추구하고, 하나님께 감사하고 찬양한다. 기독교 신앙의 본질이란 기복신앙이 아니라 고난받는 이 세상의 어려움과 문제와 대결하는 연단받는 신앙, 세계의 고난에 참여하는 신앙, 세계의 고난속에서 고통당하시는 하나님고난에 동참하는 신앙이다. 이 고난신앙이야말로 현실의 고난과 문제로부터 도피하는 신앙이 아니라 철저히 세속적 현실의 문제와 일상사와 대결하는 신앙이요 그 속에서 하나님께 영광을 돌리는 신앙이다. 이처럼 본 훼퍼는 구체적으로는 히틀러의 나치 정권하에서 고난받는 유대인과 유린당하는 독일 교회와 민족의 현실을 외면하지 않고 그리스도의 고난에 대한 명상에 기초해서 그 문제에 뛰어 들었다. 오늘날 한국 교회를 향해서 세계고난 참여적 신앙에 대한 그의 사상은 큰 도전을 주고 있다.

2) Hendrikus Berkhof: De weerloze Overmacht

Hendrikus Berkhof에 의하면 하나님의 무소부재성, 영원성, 지혜, 전능 등의 속성은 헬라철학의 초월성만 일면적으로 강조하는 신개념의 영향을 깊이 받았음을 부인할 수 없다고 한다. 즉 하나님의 무소부재성은 헬라철학적 공간개념의 전제하에서, 영원성은 헬라철학적 시간개념의 기초위에서 성립되었다. 헬라철학의 영향을 받은 초기 기독교 신학의 하나님속성론에서는 현대신학에서 다시 새롭게 주목하고 있는 주요한 속성들이 무시, 간과되었다. 하나님의 전능에 대한 일면적 강조로 하나님의 '무방어성(weerlossheid)'이 무시되었고, 하나님의 '가변성(veranderlijkheid)'을 회생시키면서 불변성을 강조했던 것이다.

초기 기독교신학이후로 하나님의 여러 속성중에서 가장 일반적이고 중심적인 속성은 하나님의 '전능'이었다.²⁷⁾ 전통적이고 일반적인 하나님 이해의 중심에는 언제나 하나님의 전능²⁸⁾이 놓여 있다.

27.Hendrikus Berkhof, Christelijk Geloof, , pp.136-137

그러나 Hendrikus Berkof에 의하면 이는 큰 오류로 성경계시에서 먼저 발견되는 것은 '하나님의 무방어성'이다. 그는 하나님의 전능과 논리적 모순을 야기시키는 하나님의 '무력(onmacht)' 대신에 무방어성이라는 표현을 사용한다. 29)

하나님의 인간 창조행위에서부터 이미 하나님의 무방어성이 발견된다. 즉 하나님은 반작용과 주도권을 감행할 수 있는 인간이라는 '反(tegenover)'을 창조하셨던 것이다. 그러나 인간은 하나님과의 파트너로서의 자리를 이탈하여 하나님의 경쟁자가 되었다. 그 후 인간존재의 시험장으로 선택하신 이스라엘속에서의 하나님의 역사는 그의 tegenover인 이스라엘의 반역적이고 불순종하는 주도권(initiatief)의 반작용으로 그의 계획이 실패하고 다시 새롭게 수립하는 그런 반역-재수립의 역사였다. 그러나 야웨는 자신의 전능을 그의 언약의 상대자에게 가시적으로 강요하지 않으셨다. 이런 야웨의 무방어성³⁰⁾은 무관심과 증오와 멸시를 받고, 하나님은

28. 그러나, '하나님의 전능(omnipotentia Dei)'은 결코 인간 사고구조에 내재해 있는 인간권능의 절대화된 최상급은 아니다. 하나님의 권능은 인간능력의 양적인 연속선상의 최종적인 원성이 아니라 질적으로 구분되는 능력이다. 또 하나님의 전능은 추상적 개념으로 묘사되는 '이름모를 에너지'가 아니라, 하나님의 '아버지되심(Vaderschap)'으로부터 유래하는 능력이다. 전통적인 개혁주의 교의학은 하나님의 전능을 그의 세계창조와 세계보존 행위속에서 발견하는데 반해, 바르트는 그리스도의 십자가의 무능속에서 비로소 하나님의 전능이 가장 명료하게 계시되었기에, 하나님의 전능은 곧 '구원의 능력(Heilsmacht)'이라고 주장한다. (Kirchliche Dogmatik, II, I, pp.587-685) 특히 pp.681-685). 본 책피도 동일하게 그리스도의 십자가의 무능에서야말로 하나님의 전능이 가장 명확하고도 절정의 형태로 계시되었다고 주장한다. (Widerstand und Ergebung, Neuausgabe 1970, p.394, 1944.6.16일 편지) 그러나, J.van Genderen은 그리스도의 십자가의 무능속에서만 하나님의 전능을 발견할 수 있다는 바르트의 주장을 비판하고 전통적인 개혁주의 신학이 고백하는 바, 세계창조와 세계보존의 행위속에서도 하나님의 전능을 주장한다. 또 십자가뿐 아니라 부활에서도 하나님의 전능을 발견할 수 있다고 주장함으로써 본 책피를 비판한 Van Ruler의 주장을 인용하여, 그는 본 책피의 주장도 비판한다. (J.van Genderen, Beknopte Gereformeerde Dogmatiek, J.H.Kok, Kampen.1989, pp.177-178) 그러나, 바르트와 본 책피가 하나님의 전능을 십자가의 무능에서 발견한 것은 심오한 신학적 통찰력을 부인할 수 없다. 세계창조와 보존행위속에서도 하나님의 전능은 발견되지만, 십자가의 무능속에서 가장 극명하게 계시되었다는 그들의 입장은 정당한 신학적 설득력을 가진다.

29. J.van Genderen은 H.Berkhof가 주장하는 바, 하나님의 '무능(onmacht)'도 아니고 '전능(almacht)'도 아닌 '방어없는 하나님의 넘치는 능력(weerloze overmacht van God)'은 성경적 근거가 없는 주장이라고 비판한다. 또 하나님의 전능이 인간에게 주어진 '자유'때문에 고난받는다라는 주장도 근거없는 주장이라고 비판한다. (J.van Genderen, Beknopte Gereformeerde Dogmatiek, J.H.Kok, Kampen.1989, p.178) 그러나, 그의 비판은 지나친 면이 없지 않다.

침묵하고, 방종스럽고 반역적인 인간들이 하나님에 대해서 승리하며, 스스로 자기를 구원할 수 없었던 예수 그리스도의 십자가에서 그것의 심연의 깊이가 가시적으로 계시되었다. 이후 하나님의 무방어성은 '선포'와 '증거'라는 '방어없는 수단(weerloze middelen)'을 통해 역사하시는 성령에게서도 발견된다. 성령 또한 곳곳에서 저항받으시며 '십자가의 길'을 행하신다. 하나님은 인간에게 공간을 허용하시며, 그 反의 자유와 주도권의 반작용을 수용하시며 겪으신다.

그러므로 하나님의 무방어성은 '수동적, 수용적, 인고적, 고난의 하나님(passieve, receptieve, duldende en lijdende God)'을 말한다. 하나님의 고난이 성경에 명백히 부각되어 있음에도 불구하고 전통적 신론은 하나님의 고난을 퇴색시켰다. 무력하신 하나님은 '인간의 안전육구'를 만족시켜 주지 못한다고 생각했기 때문에 하나님의 고난은 별로 주목받지 못했다고 Hendrikus Berkof는 분석한다. 사도신경의 경우 하나님의 전능에 대한 일면적 강조만 존재하며 이후의 많은 예배의식서에서도 마찬가지로 현상이 발생했다.

Hendrikus Berkof는 하나님의 겸양, 곧 하나님의 고난을 희생시키면서까지 일면적으로 강조된 전통적 신론의 하나님의 전능성을 비판한다. 이후 중세 로마 카톨릭 신학은 '하나님은 4를 3으로 변화시킬 수 있는가?'라는 식의 하나님의 전능에 대한 추상적이고도 사변적인 질문만을 거듭하고 있었다. 그러나, 루터의 theologia crucis를 통해 하나님의 고난은 새롭게 진지하게 논의되었다.

16세기 이후에는 르네상스와 인문주의 영향으로 인간의 자유와 자율성의 부각되어 17세기에는 하나님의 전능과 인간의 자유의 상호관계에 대한 강한 긴장 의식이 제기되었다. 18세기 계몽주의 이래로 16세기 르네상스와 인문주보다 훨씬 강한 어조로 '자율적 인간과 성숙한 인간'에 대한 강조가 흥미하게 되었고, 독일과 영국에서 G.Thomasius, F.H.R. Frank 등의 '케노시스신학자(Kenotics, 빌 2:7)'들은 성육신과 예수의 인간적 의식을 '하나님의 자기제한(zelfbeperking)'으로 주장했다.

30. H.Berkhof에 의하면, 신명기사학파의 기본 역사서술의 전제도 하나님의 무방어성이었다. 그 외에 구약의 여러 곳에서도 이는 발견된다. (창6:6;미6:1-5;말1:2, 6, 2:6, 3:8...) 또 한 신약에서도 하나님은 여행을 떠나 이제는 부재한 어떤 사람으로 묘사된다. (마 24:50; 25:14; 막 12:1) 또 그리스도는 폭력을 통한 하나님나라 건설을 반대했다. (마 26:51f; 눅 22:38; 요 6:15; 18:36) 또 그리스도는 십자가위에서 처절하게 무능하셨으며 하나님께 버림받았다. (막 15:31, 34) 이 모든 것이 그에 의하면 하나님의 무방어성이다. 그 외에도 그는 상세하게 성경을 주석하고 있다. Ibid., pp.143-145, 149-155.

그러나 H. Berkhof에 의하면, 케노시스 신학자들은 기독교 복음에서 '낯선 사변'으로 빠지게 되어 하나님의 자기제한을 그의 '자기상실(zelfu itwissing)'로 전락시키는 오류를 범했다. 또 F. D. Maurice는 완전한 사랑으로서의 하나님의 본질을 '하나님의 자기희생(zelfopoffering)'에서 발견했으며 20세기에 와서는 Ph. Kohnstamm의 '거룩한 자(De Heilige, 1931)'와 L. Ragaz의 '하나님 나라의 소식(Die Botschaft vom Reiche Gottes, 1942)'에서 이런 신학적 흐름은 지속되었다. 이후 바르트는 예수 그리스도 안에서 발견되는 전능과 무력의 변증법적 일치를 근거로 전통적인 하나님의 전능에 대한 신앙고백의 근본적이고 깊은 변혁을 일으켰다.

그러나, Berkhof에 의하면 바르트는 이를 하나님의 '무력'이나 '무방어성'으로 주장하지는 않았다. 즉 바르트는 하나님의 전능의 '무방어성 측면(weerloosheidsaspect)'에 대해서는 그다지 정확하고도 신중하게 논의하지는 못했다. 그렇지만 구약과 신약에서 계시된 하나님의 '넘치는 능력의 표현들(overmachtsuitspraken)'에 대한 훌륭한 고찰을 하고 있다고 Berkhof는 평가한다(KD II, I, p. 677ff, 680ff, p. 683).

이후 H. Vogel은 그의 저서 '그리스도안의 하나님(Gott in Christo, 1951)'에서 보다 대담하게 하나님의 전능과 무력을 변증법적으로 상호연관시켰지만 Berkhof에 의하면 성공적으로 충분히 깊게 연결시키지는 못했다.³¹⁾

Berkhof에 의하면 하나님은 반역적인 자식에 그의 재산을 맡기는 아버지와 같다(눅 15장). 이것이 바로 하나님의 '무방어성'이다. 그러나 하나님의 무방어성은 서론적 표현은 될 수 있어도 결론적 언명을 될 수 없고 부가적 형용사는 될 수 있어도 독립적 명사는 될 수 없다고 한다. 만약 하나님의 무방어성이 '하나님의 무력성으로 이해된 무방어성(weerloosheid van de machteloosheid)'이라면 하나님은 더 이상 하나님일 수 없다. 그러나 하나님의 무방어성은 그의 '넘치는 권능의 표현(uitdrukking van zijn overmacht)'으로 이해되어야 한다. 하나님의 무방어성은 '하나님의

31. 또 그 이후 본래의 하나님을 인간자율성과 성숙성의 '희생제물(slachtoffer)'로 제시했다. 그는 하나님의 전능에 대한 피상적이고도 일반적 이해뿐 아니라 본회퍼에게서 발견되는 '이해할만한 반작용'에 대해서도 비판한다. 즉 '우리와 함께 있는 하나님은 우리를 버리시는 하나님이다(막5:34)'라는 본회퍼의 주장에서의 하나님은 절대적으로 무능한 것처럼 보이며, 부활이 퇴색, 상실되어 있다고 비판한다. 그는 또 Kitamori가 말하는 하나님 '아름이' '힘없는 희생제물(machteloos slachtoffer)'로서의 하나님의 고난이 아니라, '인간과 함께 고난받으시는 하나님'을 말하는 한에 있어서, 동의할 수 있다고 한다. 그의 이런 비판은 정당하다고 판단된다(ibid., p. 148)

은폐속에서 활동적인 새로운 현재(現在)(nieuwe verborgen werkzame tegenwoordigheid)'이며 '하나님의 방어없는 넘치는 능력(Gods weerloze overmacht)'이라는 역설적인 표현을 사용할 수 밖에 없다. 그에 의하면, 우리는 세계속의 하나님의 무방어성을 '무력(onmacht)'으로 이해해서는 안되며 또한 하나님의 무력과 전능의 두 극단적 표현을 지양해야 한다.

전통적 신론은 왜곡된 이교적 신관과의 투쟁속에서 하나님의 무력에 대해서는 충분히 주의와 경계를 기울였지만, 그분의 전능에 대해서는 그렇지 못했다. Berkhof에 의하면 성경에는 하나님의 전능이라는 표현은 기대보다 그렇게 자주 등장하지 않으며 그것도 종말론적 지평속에서만 등장한다. 하나님의 전능은 오직 종말론적 기대지평과의 연관속에서만 이해될 수 없으며, 현재에 대해서는 사용될 수 없다. 하나님의 '전능(almacht)' 보다는 '넘치는 능력(overmacht)'을 사용해야 한다.

십자가에 처형당한 인간 예수가 곧 부활한 주님이라는 사실에 근거해서 우리는 그 분 예수에게서 '하나님의 거룩한 사랑의 넘치는 능력(overmacht van de heilige liefde)'을 발견하게 된다. 하나님은 인간과의 교제를 회복하기 위해 예수 그리스도 안에서 자신의 능력을 상실하시기로 자기 결정하셨던 것이다. 하나님의 '넘치는 능력' 곧 무방어성은 '우리없이 또 우리와 대립한 채로, 홀로 전능하기를 원치 않으시는 은혜스러운 비(非) 자발성(een genadige onwil om almachtige te zijn zonder ons en tegen ons)'이다.

Berkhof에 의하면 하나님의 전능과 무방어성은 신약성경에서 자주 발견되는 헬라어 '해야만 한다(dei, edei, moeten)'와의 연관에서 이해되어야 한다. 즉 하나님의 무방어성은 예수 그리스도의 고난의 필연성(noodzaak)과의 관련속에서만 바로 이해할 수 있다(행 4:27, 창 50:20, 사 10:5-20, 롬 8:18-39, 고전 1:18-25, 계 5:6.)

또 전통적인 하나님의 '불변성(onveranderlijkheid)' 속성은 결코 '부동성'은 아니며 언제나 '하나님의 신실하심의 불변성'임을 그는 강조한다. 초대 교부들은 Sabellius의 성부수난설과의 논쟁을 계기로 더욱 더 하나님의 가변성에 대한 민감한 저항을 보였다. Berkhof는 이교적 신개념의 침투를 위해 강조된 하나님의 불변성이 곧 또 다른 위험인 神의 불변성이라는 '이교적인 경직화(heidense Verstrakking)'로 빠졌다고 비판한다.

3) Eberhard Jüngel: 사변적 십자가 신학

20세기 탁월한 바르트 해설가로 유명한 뵘겔은 성경의 하나님은 영원 속에서 삼위일체적인 자기영화성속에서 영존하시는 분이 아니라 구체적인 시공적인 역사속에서 세계구속을 위해 고난당하시는 역사의 하나님임을 명백히 했다. 뵘겔은 그의 신론 저서 '세계의 비밀로서의 하나님'에서 하나님을 세계의 비밀로 파악하고 이 하나님은 죽음을 그의 존재의 필연적인 계기로서 수용함으로써 유신론과 무신론의 하나님이해를 극복한다고 주장한다.³²⁾ 뵘겔은 여기서 '십자가의 하나님'을 '모든 가멸성속에 있는 無를 그의 고유한 존재와 대결시키는 하나님'으로 해석한다. 여기서 표상되는 하나님은 '無와 가능성 사이의 투쟁 속에 있는 자', '스스로를 無에 내맡기는 자'이다. 하나님은 無에 스스로를 부여하면서, 無에 대립하고 無를 無化시키는 자이다.

이후 1968년 논문 "살아계신 하나님의 죽음에 관하여"(Vom Tod des lebendigen Gottes)에서 뵘겔은 하나님의 하나님됨을 예수죽음의 사건으로부터 이해한다. 뵘겔은 하나님을 '자기로부터 나와서 無로 나아감(Aus-sich-heraus-Gehen in das Nichts)'으로, 다시 無를 자기의 창조적인 생명의 계기로서 지양하는 존재로 파악한다. 따라서 '하나님의 존재는 되고 있다(Gottes Sein ist im Werden).

그의 저서 『Gottes Sein ist im Werden』은 단순히 'Gottes Sein ist nur Werden'이라는 의미가 아니라 하나님의 존재는 '행동(Tat)', '原결정(Urentscheidung)', '고난' 속에 있다는 의미에서 '되어짐속에(im Werden)' 있다는 것이다. 그는 바르트와 함께 고난받을 수 없는 하나님에 집착하는 전통적 형이상학적 신개념을 비판하고 있다. 즉 그가 '하나님의 존재를 존재론적으로 되어짐속에 위치시키는 것(Die ontologische Lokalisierung des Seins Gottes im Werden)'은 하나님을 형이상학적으로 사변하는 것이 아니라 신학적으로 이해하려는 그의 시도이며 하나님을 '살아계신 자(Der Lebendige)'로 파악하려는 노력이다.

또 그는 최근의 저서 『세계의 비밀로서의 하나님(Gott als Geheimnis der Welt)』에서 근·현대적 사고가 제기하는 하나님의 죽음과 하나님사유의 불가능성의 사상에 대해 기독교적인 십자가를 하나님죽음의 사건과의 연관시킴으로 그 해답을 제시하려고 시도한다. 뵘겔은 본뵘퍼의 무신론적 진술-현대인은 하나님이 없는 것처럼 살아야 한다-을 십자가 신학적으로, 구속론적으로 이해한다. 그에 의하면 '살아계신 하나님이 그의 신성

32.(E.Jünger, Vom Tod des lebendigen Gottes, München, 1972, pp.105-106,

에 있어서 예수의 죽음을 수용함으로써', '그는 그의 신적 존재를 삶과 죽음의 생동적 통일로서 증시한다'.

그러나 그의 십자가 신학이 비록 현대 신학에 하나님의 고난을 진지하게 숙고하도록 한 것은 공헌이지만 비판의 여지가 없는 것은 아니다. 뵘겔의 하나님은 헤겔의 사변적 변증법 철학에서 有-無-無의 無化의 단계로 자기를 전개하는 사변적 존재라고 비판받을 수 있다. 뵘겔이 하나님죽음의 신학과 현대의 무신론의 도전에 대해서 하나님의 죽음을 예수의 십자가 죽음과 연결시키고 삼위일체론적으로 하나님과 십자가에 달린 예수를 동일시함으로써 하나님의 죽음에 대한 근대적, 현대적 논쟁을 십자가 신학적으로 해결하고자 시도하는 바는 충분히 이해할 수 있다고 본다. 그럼에도 불구하고 뵘겔은 이러한 그의 십자가 신학 착상에 헤겔의 사변적 십자가 해석도식을 수용함으로써, 기독교적 하나님이해의 변형을 초래하고 있다.

뵘겔에 있어서 하나님의 존재는 '자기로부터 나와서 無로 나아가고, 다시 無를 자기의 창조적 생명의 계기로서 止揚하는 존재'이다. 이 하나님이 無에 자기를 내맡기는 것은 헤겔철학적인 신의 자기과정의 계기일 뿐, 성경적 십자가사건이 말하는 것처럼 인간의 불순종과 죄를 대속하고자 하는 대속론적 행위는 아니다. 김 영한 교수에 의하면, "성경은 하나님죽음을 말하고 있으나, 결론코 뵘겔처럼 존재론적으로 말하지 않고 대속론적으로 말하고 있다. 뵘겔은 성경적 하나님이해를 사변적 존재론의 범주로서 설명하는 인상을 강하게 드러내고 있다. 그는 십자가의 대속론 형벌대리설을 전혀 언급하고 있지 않고 헤겔의 사변적 존재의 자기과정론을 제시하고 있다."³³⁾

헤겔의 사변적인 변증법적 신론은 절대정신으로서의 신을 말하고, 이 절대정신의 자기소외로서 無를 말하고 다시 이 無의 無化로서의 절대정신의 자기회복을 말한다. 헤겔의 사변적 도식 '존재-부정-부정의 부정성'에 뵘겔의 십자가 신학적 도식 '존재-無-無化의 부정'은 근본적으로 상응한다. 그러나 성경적 하나님 이해는 결론코 뵘겔이 해석하는 것처럼 창조로부터의 타락을 존재론적 필연성으로 보지 않는다. 성경적 사고는 타락이란 인간의 자유의지의 불순종에 입각한 우연적인 사건이며 결론코 하나님 존재의 내재적 과정에 입각한 것은 아니라고 본다.³⁴⁾

33.뵘겔의 십자가 신학 비판은 김 영한 교수님의 저서에 크게 의존하고 있다.김 영한, 현대신학과 개혁신학, 한국 기독교 사상 연구소, pp.45-67

34.E.Jünger, Gott als Geheimnis der Welt -zur Begründung der Theologie des

4) 19, 20세기의 영국, 스페인, 러시아의 신학자들:Kummer Gottes

하나님의 고난가능성에 대한 신학적 논의는 19, 20세기에 영국신학자들에 의해서도 활발하게 진행되었다. 하나님의 고난성에 대한 그들의 주장은 영국 국교회의 전통에서의 '성찬예식적 제물론(eucharistische Opfergedanke)', 골고다언덕의 십자가, 삼위일체 하나님의 '가슴'에 관한 착상들에 근거하고 있다.

하나님의 고난가능성에 대한 가장 유명한 영국신학자의 저서는 '세계 개방적 삼위일체론(weltoffener Trinitätslehre)'을 주장한 C.E.Rolt의 『The World's Redemption』(London, 1931)이다. 이 책에서 저자는 하나님의 전능은 오직 그리스도안에서 계시된 '고난받는 사랑의 전능'임을 주장한다. 그는 그리스도의 고난을 하나님의 영원한 본질에 귀속시킨다. 즉 성육신 하신 하나님, 곧 그리스도가 시간속에서 행하신 것은 하늘의 성부 하나님이 영원속에서 행하시는 것, 바로 그것이다. 지상에서의 그리스도의 연약과 비천은 곧 천상의 성부 하나님의 고난과 괴로움이다. 그러므로 십자가의 신비는 하나님의 영원한 존재의 중심에 위치한 신비인 것이다. '자기희생이 하나님의 본질이다(Selbstopfer ist Gottes Wesen)'³⁵⁾

영국신학자들의 하나님의 고난의 신학의 근본적 명제는 '골고다언덕의 십자가'에 '삼위일체 하나님의 영원한 가슴(ewige Herz der Trinität)'이 계시되었다는 것이다. 지상적이고 시간적인 그리스도의 십자가는 천상적이고 영원한 삼위일체의 가슴이자 본질이며, '사랑의 자기희생'으로서의 역사적인 그리스도의 고난은 영원한 하나님의 본질, 곧 자신의 고난이다. 그러므로 하나님의 사랑의 자기희생은 단순히 인간의 죄에 대한 반작용이 아니며 그리스도의 십자가도 일어나지 않을 수도 있었던 역사적 우연성이

아니다. 골고다의 십자가는 죄와 고난의 세계를 위한 하나님본질의 불가피한 계시인 것이다.

영국신학자들의 하나님고난의 신학은 세계 1차대전동안 저명한 설교자이자 시인인 G.A.Studdert Kennedy에 의해 대중화, 실재화되었다. 그의 저서 『The Hardest Part』(London, 1918)은 같은 시대의 칼 바르트의 『Römerbrief』와 같은 예언자적 급진성을 지녔다. 그는 예수 그리스도안에서 고난받는 하나님에 대해 깊은 인상을 받았다. 그는 영국의 좁고 엄울한 슬럼가의 목회자로서 바로 이 곳에 고난받는 하나님에 대한 진리가 필요함을 절감했다. 그는 고난받는 하나님의 신학이 지니는 정치적 의미를 강조했다. 그에 의하면, '전능자인 신(神)'은 권력에 대한 종교적 신화에 불과하며, 세계독재자, 억압자와 지배자의 신(神)이다.³⁶⁾

전술한 C.E.Rolt의 저서가 출간되기 1년 전 스페인에서는 『Dei sentimiento tragico de la vida en los hombres y en los pueblos(Madrid, 1912)』라는 책이 출판되었다. 저자는 스페인의 유명한 시인이자 철학자인 Miguel de Unamuno(1864-1936)이다. 그에 의하면 골고다 언덕에서의 그리스도의 '사투(死鬪)' 속에 '세계의 아픔'과 '하나님의 슬픔(Kummer Gottes)'이 계시되었다. Hegel, Kierkegaard, Schopenhauer, Jakob Böhme 등의 사상가들이 자신의 신학적 통찰을 제공했다고 그는 말한다.

'부정의 길(via negationis)'을 통해 인식된 논리의 神은 사랑도 미움도 모르는 신(神)이며 '슬픔(congoja)'도 환희도 없는 비인간적인 神이다. 그 神의 공의는 수학적이고 논리적인 공의다. 사랑할 수 없기에 고난받을 수 없는 그 神은 논리적이고 차가운 '세계의 최초원인' 혹은 '부동의 원동자'일 뿐이다. 그 神은 가상적 개념일 뿐이며 사랑, 슬픔, 고난을 경험할 수 없는 자연신학의 神이다. 그는 이 자연신학적 신(神)개념이 십자가에 달리신 그리스도와 하나님의 슬픔을 보지 못하게 막고 있다고 한다.

고난당하지 못하는 神은 사랑할 수도 없으며, 사랑할 수 없는 神은 죽은 神이다. 그런 神은 인간보다 더 비참하다. 그에 의하면, 성경의 하나

Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen, J.C.B.Mohr, 1978.; Gottes Sein ist im Werden -Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth, eine Paraphrase, Tübingen, 1976. 그의 사변적 십자가신학에서 나타난 하나님고난의 사상은 헤겔과 본회퍼의 선구적 사상을 이어받고 있다. 그가 헤겔철학의 하나님의 죽음과 고난사상을 무비판적으로 수용하고 있는 것은 아님에도 불구하고, 그는 지나치게 헤겔철학적 영향을 받고 있음을 부인할 수 없다고 비판한 C.van der Kooi의 지적은 옳다. C.van der Kooi, Eberhard Jüngel over het zijn van God, Tijdschrift voor theologie, pp.36-47. 왕엘의 하나님존재에 관한 논의는 그의 논문의 도움을 받고 있다.

35. 하나님의 존재와 그리스도의 십자가를 상호연관시키는 이와같은 신학적 작업은 독일신학계에서는 K.Barth, Kirchliche Dogmatik II/2, 1942 와 H.U.von Balthasar, Mysterium Salutis III/2, 1969, 133ff 에 의해서 최초로 요구, 시도되었다

36. 19, 20세기의 영국과 스페인 신학자들의 하나님 고난에 대한 논의는 J.Moltmann, Trinität und Reich Gottes, Chr.Kaiser Verlag, München, 1986, pp.45-63에 크게 의존하고 있다. 이들 신학자들이 비록 20세기의 현대신학의 하나님 고난의 신학, 특히 몰트만의 십자가 신학에 크게 영향을 주었고, 또 하나님의 고난을 정당하게 부각시킨 점은 인정받아야 할 것이나, 몰트만의 경우와 마찬가지로, 내재적 삼위일체 하나님의 내적 본질에까지 고난을 소급시키는 것은 정당하지 못하다고 평가된다.

그에 의하면 복음의 본질을 하나님의 아픔으로 파악하는 것은 곧 키텔이 '가장 깊이 하나님의 마음을 본 자'로 묘사한 구약 예언자 예레미야의 길과, 그가 복음의 엄밀한 이해라고 평가한 갈라디아서를 저술한 신약의 바울을 따라가는 것이다. 예레미야는 구약의 바울이요, 바울은 신약의 예레미야이다. 바울의 '십자가에서의 하나님'은 예레미야의 '아픔의 하나님'이다. Kitamori에 의하면, 아픔의 하나님은 자신의 아픔으로 인간의 아픔을 해결해 주는 하나님이시며 예수 그리스도도 자신의 상처로 우리의 상처를 치유하시는 주님이시다. 하나님아픔의 신학은 '하나님의 아픔에 뿌리둔 사랑의 신학'이며 하나님의 아픔은 '아픔에 대적하는 아픔(dolor contra dolorem)'이며, 루터가 '죽음에 대적하는 죽음(mors contra mortem)'을 그리스도의 죽음으로 파악하고 이를 부활로 결론지었듯이, 하나님의 '아픔에 대적하는 아픔'도 곧 우리의 아픔을 치유하시는 하나님의 사랑이다. 그러므로 하나님의 '아픔의 소식'은 '기쁜 소식'이다.

Kitamori에 의하면 하나님의 진노에 대한 인식이 곧 지혜의 시작이며, 하나님의 아픔은 하나님의 진노의 대상을 사랑하시려는 하나님의 마음이다. 십자가상에서 '하나님의 진노'와 '하나님의 사랑'의 두 요소사이에서 '제 3의 것(tertium)'이 발생했는데 그것이 곧 하나님의 아픔이다.

하나님아픔의 신학은 양극을 가지고 있는 하나의 축을 중심으로 움직인다. 한 극은 '아픔이 하나님의 본질'이라는 사실이다.⁴⁰⁾ 그러나 하나님의 아픔은 결코 인간의 불행에 대한 동정의 아픔은 아니다. 또 하나의 극은 '인간의 고난은 하나님의 진노의 표현'이라는 그의 확신이다. 그러나 인간의 고난이 저주하는 하나님에 의해 형벌로 주어진 것이 아니라 하나님자신의 아픔의 상징으로 사용된다는 것이다.

그는 십자가를 단지 인간을 향한 하나님의 관심의 표현정도로 격하시키는 근대의 자유주의 신학을 '사랑의 일원론(love-monism)'로 명명하고, 비판한다.⁴¹⁾ 그에 의하면 십자가는 하나님의 가슴안에 존재한다. 구원자

40. 하나님의 아픔의 신학은 하나님속에 '실체'로서의 아픔이 존재한다는 것이 아니다. 즉 하나님의 아픔은 '실체개념'이 아니라 '관계개념'이며, '하나님사랑의 성격'이다. Carl Michalson, Japanese contributions to christian theology, The Westminster Press, Philadelphia, p.73-82. Kitamori의 신학의 요약은 이 책의 3장. The theology of the pain of God에 상당부분 의존했다.

41. 또 그는 칼 바르트와 루터와 바울이 하나님 사랑속에서 발견한 매우 중요한 어떤 것, 곧 죄인을 향한 관심으로 발생한 '하나님의 아픔'을 간과했음을 비판하기도 한다. 물론 바르트와 바울과 루터가 발견했던 하나님의 사랑속의 아픔에 아예 무지했던 것은 아니지만, 하나님의 아픔을 신학체계의 중심에 두지 않았음을 비판한다. 즉 십자가에

로서의 하나님은 자신의 아들을 죽게 허용해야 하는 아픔을 경험한다. 이런 하나님의 아픔의 소식이 인간의 파열된 아픔을 치유한다. 역설적으로 하나님아픔의 소식은 기쁨의 소식이다. 하나님의 아픔은 그의 사랑과 진노속에 발생하는 제 3의 것, 곧 사랑이 진노를 정복하면서 발생하는 사랑과 진노의 종합이다. 하나님의 아픔의 발생케 하는 것은 인간의 죄가 아니라 하나님 자신의 진노이다. 하나님의 아픔은 그의 진노를 삼키는 행위이다.

Kitamori의 신학은 기독교인과 비기독교인 모두에게 오해를 불러 일으켰다. 그들은 기독교의 하나님이 고난중의 그들과 함께 고난받는다고 생각했다. 이에 대해 그는 인간의 고난은 결코 하나님의 동정을 자극하는 원인이 아니라 하나님의 진노의 표현이라고 분명히 밝힌다. 그렇다면 인간의 고난은 하나님에 의해 주어진 죄에 대한 형벌인가? 그렇다. 그러나 인간의 고난은 하나님이 인간구원 행위속에서 자기자신에게 가하신 자기 고난의 '상징', 즉 '유비'라는 좀 색다른 사실에 의해서만 그렇다고 한다. 즉 초월적인 하나님고난은 세계고난속에 내재한다는 것이다. 그러므로 세계내재적인 고난은 하나님의 초월적인 고난의 '단서'가 된다.⁴²⁾

Kitamori에게 있어서 하나님의 아픔은 결코 여러 고려들 중의 하나가 아니다. 하나님의 아픔은 그의 전(全)교의학 체계의 '프로레고메나'이다. 그에 의하면 '교의학은 하나님의 아픔을 제일된 관심으로 삼는 신학적 사고형식'이다. 신학은 '파토스' 곧 하나님의 아픔에 관심 갖는 '로고스'이며, 파토스를 보존하는 것이 로고스의 과제이다. 그러나 하나님아픔의 파

전(全)신학체계에 대해 방법론적 우위성을 두지 않았음을 비판한다. Carl Michalson, Japanese contributions to christian theology, p.77. 몰트만이 루터의 theologia crucis와 바르트의 삼위일체론과 화해론을 '극단화' '원리화' 시켰을 때의 이데올로기화의 위험을 Kitamori의 이 주장에서도 발견할 수 있다. 그들의 하나님 아픔과 고난에 대한 '강조'는 '수용'되어야 하겠지만 극단적인 '체계화'는 정당한 '비판'을 받아야 할 것이다.

42. 그는 이를 설명하기 위해서, 예수 그리스도의 출생당시 헤롯왕에 의해 살해당한 유아들에 대해 다음과 같은 주석을 내린다: 기독교회는 크리스마스를 매년 축하하면서도, 이 살해당한 유아들의 사건을 우연적 사건인 것처럼 간주하고 거의 언급하지 않고 있다. 그러나, 성경은 이 사건을 예언의 성취로 보고 있다(예 31:15) 그에 의하면, 살해당한 유아들의 부모들은 하나님아픔의 증인들이며 그러므로 하나님의 증들이다. 또 마태복음 25, 26장을 주석하면서도 인간의 고난이 하나님고난의 '상징'과 '유비'가 되며, 하나님고난은 인간고난속에 '내재'함을 설명한다. 마태복음 25:31ff는 그리스도의 제자들이 그의 형제들을 사랑할 것을 명하고 있다. 왜냐하면, 하나님자신이 그 이웃의 배후에 숨어계시기 때문이다. 즉 하나님께서 인간의 불행과 아픔의 현실속에 '내재'하신다. Carl Michalson, Japanese contributions to christian theology, p.81.

성'이 아니라 자신에 있어서는 불변적이지만, 실제로는 他존재가 되시는 그의 변증법적 불변성인 것이다. 그러므로 '자기자신속에서의 하나님의 불변성(Unveränderlichkeit Gottes in sich selbst)'은 결코 '타(他)존재속에서의 하나님의 되심(Werden Gottes im anderen)'을 배제하지는 않는다.

그 외에도 F.Malmberg, R.Schulte, J.Ratzinger도 유사한 주장을 한다.

3.현대 신학에서의 하나님의 고난:신학적 체계화 유형

1) Kazo Kitamori : 하나님아픔의 베이스

K.Kitamori는 20세기 후반의 하나님의 고난에 대한 최초의 옹호자로 간주된다. 그의 '하나님 아픔의 신학(Die Theologie des Schmerzes Gottes)'은 독일신학계에 소개된 이후 다양한 관점에서 평가되었다. 독일신학계에서 신학적 위치를 굳히는데 거의 반세기가 걸렸다. K.Kitamori의 신학은 십자가상의 그리스도의 신성은 고난받을 수 없다는 기독교 전통의 신학적 공리를 부인했다는 날카로운 비판을 받기도 했다. 또 그의 신학은 '하나님개념의 혁명(Revolution im Gottesbegriff)'을 일으킨 현대 '십자가신학(Kreuzestheologie)'의 전형으로 간주되기도 했다.³⁸⁾

그의 하나님어해의 핵심은 하나님은 자기아픔을 통해서 인간의 아픔을

38.J.Moltmann, Der gekreuzigte Gott, p.145-146. Kitamori의 하나님 아픔의 신학은 미국 신학자 Carl Michalson의 저서 '기독교 신학에 대한 일본인의 공헌(Japanese Contribution to Christian Theology)'을 통해 서구 신학계에 도입되었다.Heinrich Ott는 Kitamori의 신학에 표현된 하나님의 아픔과 사랑의 변증법을 강조했고 이를 십자가와 부활의 변증법으로 해석했다.Ott는 Kitamori의 하나님 아픔의 신학이 2차 세계대전 패전후의 일본의 시대상의 반영이라고 해석했다.하지만, Kitamori는 이미 패전경험이 있기 전, 1936년에 하나님의 아픔을 복음의 핵심으로 보았다. Ott는 하나님 아픔의 신학에 의해 비인격적(a-personale)'무감정성(Affektlosigkeit)'의 전통적 신론은 해체되었다고 주장했다.(H.Ott, Wirklichkeit und Glaube, 1966, p.356ff.Hans Küng과 Dorothee Sölle도 Ott와 같이 Kitamori의 하나님 아픔의 신학이 새로운 신학적 지평을 성공적으로 제공했다고 평가했다.특히 Sölle는 Kitamori의 신학이 무감정적 하나님신앙을 결정적으로 비판했다고 평가했으며, 하나님의 고통개념을 사회적 차원으로까지 확장, 적용시켰다.Sölle는 현(現)사회의 구체적 고난에 대한 해석을 포함할때만이 고통의 신학은 그 의미를 가진다고 보았다.Moltmann도 자신의 십자가신학이 Kitamori의 아픔의 신학의 영향을 받았음을 인정한다.(Moltmann, Der gekreuzigte Gott, p.49, 105.

해결해 주신다는 사실이며 그의 이런 신학적 착상은 예레미야 31:20 "그를 위하여 내 마음이 측은한 즉"과 루터에게서, 특히 그의 '숨어계시는 하나님(deus absconditus)'과 'opus alienum et proprium dei'사상에서 신학적 통찰을 발견했다.³⁹⁾ K.Kitamori는 서구신학은 바르트와 부른너의 도전이 있었음에도 불구하고 하나님의 사랑을 지나치게 강조하는 낙관주의적 신관, 즉 '하나님사랑의 일원론'에 근거하고 있었다. F.E.D.Schleiermacher, A.Ritschl, W.Hermann, A.Harnack과 같은 신학자들이 소리높였던 '사랑의 소프라노'라 비판하고 자신은 '하나님아픔의 베이스'를 듣고 말한다.

하나님사랑의 소프라노신학은 하나님아픔의 중보자(Mittler)가 상실된 '중보없는 하나님사랑(un-mittelbar)'을 노래하고 있을 뿐이다. 이에 반해 하나님은 사랑을 받을 수 없는 죄인들을 사랑해야 하는 아픔과 실제로 인간의 죄를 용서하시기 위해서 아들을 보내어 사람이 되게 하시고 고통을 당하게 하시는 아픔, 즉 구원은 하나님의 아픔을 통해서만이 성취된다는 사실을 Kitamori는 신학적으로 깊이 설명했던 것이다.

하나님의 형상인 인간이 고난당할 때 하나님은 아픔을 느낀다. 인간의 아픔이 곧 그의 아픔이다. 하나님은 아픔을 인간을 '위하여' 당하시는 것이 아니라, 인간과 '더불어' 당하신다. 하나님의 아픔은 모든 인간의 아픔이 수되는 '큰 아픔'이다. 인간의 외곽지대의 신음속에서 아파하시는 하나님의 아픔의 베이스를 듣지 못하고 하나님사랑의 소프라노에만 몰입한다면, 인간현실을 전체로 파악할 수 없게 된다. 그에 의하면 '고난신학(theologia doloris)'은 '고난의 실존(existentia doloris)'을 매개로 '고난의 교회(ecclesia doloris)'에 봉사하는 신학이다.

39.루터와 Kitamori사이의 연속성과 불연속성에 관한 연구는 Isao Kuramatsu의 논문을 보라.Isao Kuramatsu, Die gegenwärtige Kreuzestheologie und Luther, besonders in Rücksicht auf die Theologie des Schmerzes Gottes von Kazo Kitamori, Kerygma und Dogma, Vandenhoeck und Ruprecht, 1990, pp.278-280. Kitamori는 하나님의 아픔을 루터의 '십자가에 달린 하나님(deum crucifixum)'으로서의 '고난속에 숨어계시는 하나님(deus absconditus in passionibus)'과 연관지었다.그는 하나님의 분노는 '하나님의 낯선 사역(opus alienum dei)'로서 '하나님의 본래 사역(opus proprium dei)'인 하나님의 사랑의 단순한 수단에 불과하다는 루터의 견해를 비판하고 하나님의 아픔은 하나님의 분노와 사랑의 변증법적 긴장의 '병렬(Beieinander)'속에 존재한다고 주장했다.또 그는 루터보다 진일보하여 deus absconditus의 본질은 하나님의 아픔이며 하나님의 아픔의 특징이 숨어계시는 하나님이라고 주장하며, 하나님의 아픔을 '십자가에 달린 하나님'일반으로서의(als deum crucifixum schlechthin)' deus absconditus in passionibus에 관련시켰다.(Kitamori, Die Theologie des Schmerzes Gottes, p.112)

님은 살아계신 하나님이다. 살아있는 하나님은 사랑하는 하나님이며, 사랑하시는 하나님은 그의 살아계심을 그의 고난속에서 증명하신다. 그는 이 고난받는 하나님에 대한 놀라운 진리는 기독교복음에 의해서 계시되었다고 한다. 그러나 이 진리는 헬라인과 유대인, 바리새인과 스토아철학자들 모두에게 거리기엔 것이이었다. 또 십자가에 달리신 하나님이야말로 우주적 신정론 질문에 대한 유일하고도 가능한 하나님 자신의 대답인 것이다. 세계의 고난의 역사속에 오신 십자가에서 처형당하신 분이 하나님 지식으로 향하는 유일한 출입구이다.

그러나 하나님의 슬픔은 종말론적 지평을 가진다. 만약 종말론적 지평이 없다면 하나님슬픔의 신학은 피학대증의 신학 혹은 불만족의 표현 정도로 격하되고 말 것이다. Miguel de Unamuno는 말하기를 하나님슬픔의 신학은 결코 고통의 영속화를 초래하는 신학 혹은 십자가에 달리신 그리스도의 죽음의 고통에 대한 신비적 침몰은 아니라 한다. 그에 의하면 부활 없는 십자가신학은 지옥 그 자체이다. 즉 하나님의 끊임없는 슬픔과 아픔은 하나님자신의 영원한 기쁨의 축제와 슬픔으로부터 구원된 자들의 춤으로 완성될 것이다.

또 러시아 신학자 Berdjajew는 인간의 역사는 본질적으로 '자유'의 역사(Freiheitsgeschichte)이며, 이는 또한 하나님의 '고난의 역사(Passionsgeschichte Gottes)'이다. 즉 인간의 '자유'의 역사는 하나님의 '고난의 역사'를 경험할 수 있고, 인식할 수 있는 측면이라고 한다.

인간의 자유의 역사와 하나님의 고난의 역사, 이 두 역사의 초점과 절정은 골고다 언덕의 성육신 하신 하나님의 십자가이다. 십자가는 인간의 자유의 중심이며 동시에 하나님의 고난의 초점이다. 세계속에 악과 고난이 존재하는 것은 자유가 존재하기 때문이다. 또한 자유가 존재하기 때문에 하나님은 스스로 고난당하고 십자가에서 처형당하셨다. 또 하나님의 본성안의 '운동(Bewegung)'을 부인하는 것은 삼위일체성을 부인하는 것이며, 이는 다시 기독교 복음의 전부를 부인하는 것이라 한다. Berdjajew에 의하면 기독교 복음의 신비는 삼위일체이신 하나님의 인식과 하나님본성안에 존재하는 '운동'에 대한 인식, 그리고 그 운동으로부터 발생하는 하나님의 '고난의 역사'에 대한 인식이다. 세계창조도 '삼위일체-외적' 행위가 아니라 '삼위일체-내적(innertrinitarisch)' 행위이다. 성육신도 인간의 죄에 대한 반작용이 아니라, 인간이 되고자 하는 하나님의 영원한 열망의 성취이다.

5) 현대 카톨릭 신학자들의 하나님 고난 사상

가장 저명한 현대 카톨릭 신학자 Karl Rahner에 의해서 하나님의 고난은 다음과 같이 서술되고 있다.

서구신학 전통은 예수의 십자가와 부활을 성자하나님의 성부하나님에 대한 관계의 맥락이 아니라 인류를 위한 대속적 죽음으로 이해하는 구원론적 맥락에서 이해했다. 그러나 Karl Rahner는 예수의 십자가죽음이 인류의 구원이 아니라 하나님 자신에 대해 무슨 의미인가를 질문해야만 한다고 했다. 그는 예수의 죽음을 통해 우리의 죽음이 불멸의 하나님 자신이 죽음이 되었다는 의미에서 예수의 십자가죽음을 하나님의 죽음으로 이해했다. 그는 예수의 죽음을 구속적 효력에서뿐 아니라 그 죽음의 본질자체에 대해서도 고려할 것을 요구했다.

그에 의하면 성육신의 초월적 전제는 하나님의 '자기구분(Selbstunterscheidung)'과 내재적 삼위일체에서의 성자의 출생의 실제적 가능성이며, 외부적 관점에서 보면 경륜적 삼위일체에서의 성자의 성육신에서 절정을 이룬 창조세계에서의 하나님의 '자기외화(Selbstentäußerung)'의 가능성이다. 그러므로 '하나님의 자기희생적인 자기외화로서의 그리스도사건(Christusereignis als Gottes selbsthingebende Selbstentäußerung)'은 '하나님의 자기 역사(Geschichte Gottes Selbst)'이며 성육신의 전제는 '하나님의 삼위일체-내적 자기구분의 변증법(Die Dialektik der innertrinitarischen Selbstunterscheidung Gottes)'이다. 그러나 하나님의 '자신이 역사가 될 수 있음(Selbst-geschichtlich-werden-Können)'은 그의 '자유로운 原가능성(freie Urmöglichkeit)'이지 결코 '原당위(Urmüssen)'는 아니다. 성경은 이를 고난의 사랑으로 묘사하고 있다. K. Rahner는 비록 하나님의 고난을 신학적 체계화시키지는 않았으나 다른 여러 현대신학자들과 함께 하나님의 자기고난을 부각시키고 있다.³⁷⁾ 또 Magnus Löhrer는 하나님의 불변성을 '정적인 상태성(statische Zuständigkeit)'이라는 형이상학적 개념으로서가 아니라 '하나님의 흔들리지 않는 신실하심(umerschütterliche Treue Gottes)'라는 '역사적 개념'으로 파악할 것을 강조했다. 구속사에서 하나님의 자유로운 자기결정은 언약 상대자 인간의 신실하지 못함에도 불구하고 그의 구원의지를 실현시키려는 그의 신실함속에 계시되었다. 그러므로 하나님의 성실하심은 결코 '형이상학적 불변

37. Hans Küng, *Menschwerdung Gottes*, pp.650-652. 그 외의 현대신학자들에서의 하나님의 고난은 H.Küng의 정리에 크게 의존하고 있다.

토스를 로고스신학속에서 취급하는 것은 불가능하다. 또 만약 파토스를 로고스적으로 만드는데 성공했다 하더라도 그 성공은 실제상으로는 실패다. 왜냐하면 구원은 파토스의 문제이긴 하지만, 구원은 전달되어야 하며, 이 전달은 로고스의 매개로만 가능하기 때문이다. 파토스의 타오르는 불길은 로고스에 의해 통제되기 마련이다. 그러므로 하나님아픔의 신학은 결코 교회에서 인기있는 신학은 될 수 없으며 항상 세상의 거부에 직면한다고 그는 말한다.

그는 '존재의 유추(analogia entis)'를 '아픔의 유추(analogia doloris)'로 보충한다.⁴³⁾

로마 카톨릭교회의 존재의 유추가 창조질서에 근거한 데 반하여, 아픔의 유추는 구속질서에 근거한다. 즉 하나님지식이 주어지는 행위는 다른 아닌 인간의 반역을 극복하시는 하나님 자신의 아픔의 행위이다. 이런 그의 아픔의 유추는 삼위일체론에 대해서 매우 혁명적 의미를 지닌다. 이는 칼 바르트와 같이 하나님존재안의 삼위성을 '자기관계성'으로 규정한 내재적 삼위일체론을 주장하는 신학자들에게 특히 그러하다. 즉, 만약 하나님의 본질이 아픔이라면 내재적 삼위일체론은 중요한 측면을 상실하고 있다: 성부 하나님은 단순히 성자 그리스도를 '출생'시키기만 하는 것이 아니라, 또한 '죽계'하시기도 하는 것이다. Kitamori에 의하면 성부 하나님의 '성자의 출생행위'는 단지 '성자의 희생행위'의 이차적인 배경일뿐이다.⁴⁴⁾

43.여기에 몰트만의 십자가의 신학과 차이가 있다. 즉 사회윤리적 적용의 차이이다. 몰트만이 그의 십자가신학의 윤리를 사회적, 정치적 차원까지 적용하면서 신정론을 이유로, 인간의 고난은 '직접적으로(unmittelbar)' 하나님의 고난의 '증거'로 이해하는 반면, Kitamori는 '간접적으로(mittelbar)' 곧 '신앙의 유비(analogia fidei)', 곧 '아픔의 유비(analogia doloris)'를 통해서만 증거가 된다는 것이다. 즉 몰트만은 경제적 착취, 정치적 억압, 문화적 소외로부터의 자유에 대한 요구는 곧 하나님의 자유의 증거가 된다는 것이다. 그러므로 비록 그가 해방신학의 피상적인 낙관론을 비판하긴 했지만, 그에게 있어서 해방신학은 하나님의 종국적인 해방의 기대에 대한 필연적인 전제가 된다. 그러나, 그의 정치적 십자가신학에서의 고난의 이런 '직접성(Unmittelbarkeit)'은 인간의 공로는 결코 하나님의 칭의를 산출할 수 없다는 루터의 십자가신학과 침의론과는 다른 것이다. 또 다른 차이점은 하나님이해에 관한 것이다. 몰트만이 바르트와 같이, 고난문제를 신정론차원에서 논한데 비해, Kitamori는 그렇지 않다. Moltmann의 십자가신학과 Kitamori의 하나님아픔의 신학의 자세한 비교연구는 다음 논문을 참고하라. Isao Kuramatsu, Die gegenwärtige Kreuzestheologie und Luther, besonders in Rücksicht auf die Theologie des Schmerzes Gottes von Kazo Kitamori, pp.276-278의 2. Kreuzestheologie bei Kitamori und Moltmann. Wo liegt der Unterschied zwischen beiden ?

그러므로 그가 주장하는 현대 삼위일체론의 과제는 그리스도의 십자가를 하나님의 내적 본질속으로 도입하는 것이다. 또 완전한 기독교론은 단일한 본성안의 두 차원, 즉 그리스도의 아픔으로서의 '하나님의 외곽성(outsideness of God)'과 하나님자신의 아픔으로서의 '하나님의 내면성(insiderness of God)'을 모두 보존해야만 한다.⁴⁵⁾

삼위일체론적이고 기독교론적인 이같은 배경속에서만, 왜 그가 '성부수난설(Patrippassian)'에 동의하지 않고 양자는 구별되어야 하는지가 이해될 수 있다. 성부수난설은 성부 하나님자신이 고난을 당했다는 그런 단순한 주장만은 아니다. 성부수난설은 성부 하나님과 성자 그리스도사이의 일체의 구분을 인정하지 않는 양태론적 군주론에 기초하고 있다.

그는 두 가지 근거로 성부수난설은 거부한다. 첫째는 통상적인 삼위일체론적 이유로, 그리스도의 죽음속에서도 하나님은 무가 된 것은 아니었다. 둘째는 하나님의 아픔은 하나님이 자신밖으로 나오신다는 사실에 근거하지만, 성부 수난설은 양태론적 군주론적 성격을 지니기에, 하나님안에 일체의 구분이 없고 그러므로 하나님의 '외곽성'은 존재하지 않는다.

그는 신학적으로 하나님의 아픔을 논한 후, 그의 신학의 실천적 의미를 제시한다.

하나님의 고난은 기독교인의 고난을 요구한다. 기독교회는 자신의 고난을 통해 하나님의 고난에 대한 지속적인 증인으로 부름받았다. 기독교회는 하나님고난의 가장 명료한 상징이다. 교회는 고난과 아픔의 시대에 항상 존재하며, 교회의 윤리는 고난의 윤리가 되어야 한다. 이웃에 대한

44.여기서도 하나님아픔의 극단화의 위험이 있다. 성부의 성자의 출생행위와 희생행위는 우월의 관계가 아니라 변증법적 긴장의 상호관계에 있지 않겠는가 ?

45. 그는 전통적인 기독교론적, 삼위일체론적 이단들은 위 두 차원중 어느 한 차원을 무시해 왔다. '양태론적 군주론(Modalistic monarchianism)'은 하나님의 타자성과 구분성을 희생시키면서 그의 동일성만을 강조했다. 이 경우, 하나님은 구분되지 않으며, 그렇기에 그는 자기자신밖으로 나가지 못하며, 그의 외곽성으로서의 아픔은 하나님의 내적 본질안에 근거를 상실하게 된다. 이에 반해 '역동적 군주론(Dynamic monarchianism)'은 그의 타자성을 지나치게 강조하여, 동일성을 희생시켰다. 그러므로, 이 주장은 하나님자신의 구분과 분리에서 오는 아픔은 보았으나, 그 아픔이 곧 하나님 자신의 아픔인 것을 이해하지 못했다. 그러나, 그에 의하면, 하나님의 아픔은 곧 '하나님의 자기동일성의 외곽성(outsideness of God's selfsameness)'이다. 아리우스주의(Arianism)는 역동적 군주론의 한 형태로, 하나님의 자기동일성에는 무관심했지만, 하나님의 '외곽성'은 보존했다는 점에서는 그의 인정을 받는다(몰론, Kitamori도 아타나시우스가 아리우스에 대해 '동일본질(homousion)'을 주장한 것은 타당하다고 본다) 아리우스에 의하면, 성자는 '하나님의 밖(outside God)'에 존재하며, 하나님은 아니다(Carl Michalson, Japanese contributions to christian theology, pp.91-92).

진정한 사랑은 '고난받는 사랑'이 되어야 한다. 기독교인 각 개인도 '고난받는 종'의 역할을 수행하도록 부름받았다. 사도 바울은 이런 그리스도의 '고난의 길(via dolorosa)'을 따르도록 부름받은 '고난의 제자직'에 대한 원형이다.

기쁨과 풍요의 시대속에서 하나님의 아픔을 인식하는 것은 쉽지 않다. 이는 헬라세계뿐 아니라 물질적 번영의 20세기에도 마찬가지이다. 많은 기독교인들은 하나님안에서 기쁘고 행복한 삶을 영위하도록 허락받았다. 그러나 소수의 사람들은 기쁨과 풍요의 시대속에서라도 아픔과 고난의 삶을 살도록 부름받았다. 이런 맥락에서 그는 평생 독신으로 살면서 순종, 가난, 혹은 노동, 금식, 독신의 수도원적 생활을 부흥시키기를 원했으며 이를 통해 풍요의 시대에서 하나님아픔의 증인으로 살기를 원했다. 그러나 그가 제창한 수도원적인 삶은 결코 Karl Holl이 비판한 중세 시대의 '경건한 게임'이 아니라 '하나님아픔의 자발적이고도 능동적인 상징화'였다

2) Jürgen Moltmann : Der gekreuzigte Gott

20세기의 가장 대표적인 하나님 고난의 신학자라는 J. Moltmann이라 할 수 있다. 그의 십자가 신학은 다음과 같이 요약된다.

1. 기독교 신학의 원천과 척도로서의 '십자가에서 죽은 자'
2. 하나님의 죽음으로서의 예수의 죽음
3. 예수의 죽음은 하나님 자신의 분열(Entzweiung in Gott)인가? 십자가상의 예수의 죽음에서 하나님은 자신과 투쟁했고, 자신에 대해 울부짖었으며, 자신에 대해 죽었다.
4. 하나님은 고난받을 수 있다. (Gott kann leiden). 이 사실은 구약 선지자들의 '감정적 신학(pathetische Theologie)'을 의미한다.
5. '삼위일체적 십자가신학(Trinitarische Kreuzestheologie)': 즉 삼위일체론의 가장 간명한 표현은 하나님의 십자가행동(Kreuzestat)이다.
6. 사회적 윤리적 차원에서 십자가신학은 신자들만의 협소한 Ghetto를 지양하고 불신자와 신앙반대자들과의 교제를 가능하게 한다.

Moltmann은 십자가 신학의 윤리를 사회적, 정치적 차원에 도입하여 정치적 십자가신학을 전개했다. 삼위일체론을 철저히 역사화하여 몰트만의 십자가중심적 삼위일체론을 전개했다. 십자가의 죽음은 그에 의하면 하나님 자신속의 양분화이다. 십자가 죽음의 균열은 하나님 자신에게서 일어

나는 것이지 그리스도의 신인적 인격에게서 일어나는 것이 아니다. 하나님 자신이 하나님에 의해 버림받았다. 하나님 자신이 하나님을 추방했다. 그에 의하면 고대의 무감정적 신학대신에 하나님의 열정과 고난을 말하는 감정적 신학이 등장해야 한다.

몰트만에 의하면 하나님이 십자가에서 처형당한 그리스도를 부활시켜 세계의 희망이 되시게 한 것이 바로 교회가 강자와의 야합을 종식하고 억눌린자와의 연대를 강화하는 근거가 된다. 그에 의하면 기독교 신학의 총체적 국면은 십자가라는 집합점으로 수렴되며 십자가라는 아리키메데스점에 의해 재해석된다.

"그리스도의 십자가는 기독교 신학의 근거요 비판이다." "십자가는 삼위일체론의 내용원리(Materialprinzip)이며 삼위일체론은 십자가신학의 형식원리(Formalprinzip)이다"

몰트만은 그의 튀빙겐대학에서의 '하나님과 부활'에 대한 취임강의에서 신정론의 맥락에서 다음의 핵심적 질문을 명확하게 제기했다 : 예수의 죽음에서 하나님은 어디에 있으며 하나님은 누구인가?

그에 의하면 예수의 고난에서 하나님은 고난받는다. 십자가상에서 신정론에 위배되는 부정적이고 차가운 '통치세력(Herrenmacht)'으로서의 옛 하나님상은 변화된다. 십자가상에서 하나님은 권능과 통치를 스스로 배제하시고 죽음에 이르기까지 자신을 비하시켰다. 오직 '십자가에서 죽은 자의 얼굴에 나타난 하나님(Gott im Angesicht des Gekreuzigten)' 즉, 천상적 당신으로서의 하나님이 아니라, 십자가에서 죽은 자 속에 계시된 지상적이고 인간적인 하나님이라는 전제아래서만이 그리스도의 십자가는 신정론의 질문에 대해 합법적이고 미래적인 의미를 지닐 수 있다.

하나님은 이제 더 이상 인간의 신정론질문의 피고인이 아니라 대답 자체가 된다. 그리스도의 십자가는 하나님의 자기정당화로서의 '그리스도적 신정론(christliche Theodizee)'이 된다. 이 십자가에서 죽은 자 속에 나타난 하나님의 현재의 역설적 변증법은 자기폐쇄적 역설이 아니라 열려진 변증법이다. 우리가 부활을 통해 권능있게 증거하시는 하나님을 모든 사람을 위해 그리스도의 십자가에 자신을 연루시킨 하나님을 통해 정의할때 우리는 미래개방성을 열 수 있다. 몰트만의 십자가신학은 종종 '아이슈비츠이후의 기독교'로 명명된다.

1972년 몰트만은 『십자가에 달리신 하나님(Der gekreuzigte Gott)』에서 기독교 희망의 신학적 근거는 십자가에 처형당한 그리스도의 부활임을 주장한다. 그는 신학, 교회, 사회에 대한 그리스도의 십자가의 의미에 대

해 깊이 연구했다. 성공과 번영이 찬양되고 고난에 대해 무관심한 상황을 비판하고 기독교 신앙의 핵심에는 실패와 모욕으로 고난당하고 신음속에서 죽은 그리스도의 십자가가 놓여 있음을 부각시켰다. 하나님이 십자가에서 처형당한 그리스도를 부활시켜 세계의 희망이 되게 한 사실이 교회가 강자의 번영과 성공욕에 야합할 것이 아니라, 억눌린자의 고난에 동참하여 희망을 제시할 것을 요구한다.

그에 있어서 신학의 전(全)국면이 십자가에 수렴되며 이 십자가라는 수렴점에 의해 신학의 전면이 해석된다. 즉 십자가는 기독교 신학의 근거이자 비판이다. 기독교 신앙의 핵심은 십자가에서 처형당한 그리스도를 통한 하나님체험을 유일하고도 본질적인 하나님신앙으로 이해한다는 것이다. 그는 루터가 1518년 Heidelberger Disputation에서 주창한 '십자가 신학(theologia crucis)' 전통에서 그리스도의 십자가죽음을 해석했다.

그에게 있어서 그리스도의 십자가는 인간에 대한 구속론적 의미뿐만 아니라 하나님 자기 자신에 대한 삼위일체론적 의미, 즉 골고다 언덕에서의 성자의 죽음과 불가분 연합되어 있고 그 죽음속에서만 계시된 깊은 '하나님고난(Leidens Gottes)'을 의미한다. 그가 발견한 고난받는 하나님은 하나님의 불멸성과 연결되어 고백된 하나님의 고난불가능성에 대한 서구신학적 전통에 대한 부정적 비판이었다.⁴⁶⁾

하나님은 '그리스도의 고난의 역사(Passionsgeschichte Christi)' 속에 참여하셨다. 그리스도의 고난을 하나님의 자기계시로 이해하는 기독교 신앙이 어떻게 하나님의 신성이 고난받을 수 없다고 믿을 수 있는가? 하나님은 우리를 위해 그리스도께서 고난받도록 한 것인가? 아니면, 우리를 위해서 하나님 자신이 그리스도안에서 고난받으셨는가?

전술한 바와 같이, 한스 쾨의 하나님의 '고난불가능성공리'에 대한 비

46. B.Mondin은 몰트만이 임의적 방식으로 그리스도의 일면적 비밀인 십자가의 비밀만을 부각시켰다고 비판했다. 또 J.M.Lochman도 기독교 신앙의 하나님은 십자가에 못박힌 하나님만은 아니라고 비판했다. 이 단면성비판에 대해 몰트만은 신학의 '전면성(Allseitigkeit)' 시도는 비실제적이며 실현불가능한 희망임을 지적하고 단면성을 무조건 부정하고 비판할 것이 아니라, 긍정적으로 수용, 인정할 것을 요구한다. 그는 전면적으로 균형잡힌 신학체계를 시도했다기보다는 '시대로부터, 시대를 위한(aus der Zeit für die Zeit)' 신학, 혹은 '상황속의 신학(Theologie im Kontext)'을 시도했다. 그는 결코 시대전체를 걸쳐 유효하게 지속될 수 있는 정밀하고도 기계적 균형성을 갖춘 순수학문적 신학체계를 부정하지는 않는다. 다만, 그는 인간의 실존상황(특히 고난의 실존상황)에 유리되어 임밀한 정밀성과 균형성속에 자기인주하는 신학보다는 일면적이라 할찌라도 상황에 진지한 신학을 선택했던 것이다. (Johannes B.Bauer, Entwürfe der Theologie, Verlag Styria, 1985.p.243-254. 그의 이런 자기번호는 정당한 변호라 판단된다.

판적 평가와 같이 몰트만도, 헬라철학적 신개념인 '神의 무감정공리'의 영향을 받은 전통적 기독교 신론은 '고난당할 수 없는 하나님의 고난(Leiden des leidensunfähigen Gottes)'을 말해야 하기에 내적모순을 가지고 있으며, 이는 만족스럽게 해소될 수 없다고 비판한다.

그의 진단에 의하면 현대에 이르기까지 그리스도고난의 역사보다는 하나님의 무감정공리가 더 부각되어 왔다. 하나님은 고난받을 수 없기에 그리스도의 고난은 고작해야 나사렛출신의 착한 한 사람의 인간적인 고난과 비극정도로 간주된다. 그러나 참된 기독교 신앙은 그리스도의 고난속에서만 하나님이 하나님을 인식하며 발견한다. 그리스도의 고난은 '고난받을 수 없는 하나님의 고난'이 아니라, '고난받는 하나님의 고난(Leiden des leidenschaftlichen Gottes)'이다.

그러면 기독교 신앙이 십자가에서 처형당한 그리스도를 하나님으로 경배하고 하나님의 고난에 대해서도 분명히 언급했는데도 불구하고 왜 초기 기독교 신학은 하나님의 무감정공리를 고집하고 있었는가? 몰트만은 두가지 이유를 제시한다. 첫째, 하나님의 고난불가능성이 부패와 죽음과 고난에 종속되는 피조물들과 하나님을 결정적으로 구분시켜준다고 생각했기 때문이다. 둘째, 구원은 곧 불사성과 무고난성의 상태라고 보았기 때문이다.

그러나 한스 쾨와 유사한 표현으로 몰트만은 하나님의 고난을 주장한다. 즉 하나님의 본질적인 고난불가능성과 숙명적인 고난성, 양자를 넘어, 제 3의 고난형태, 즉 '능동적인 고난(aktive Leiden)', '열정적인 사랑의 고난(Leiden der leidenschaftlichen Liebe)', '세계고난에 대한 자발적인 개방(freiwillige Öffnung)', '존재의 결핍(Mangel an Sein)'의 고난이 아니라, '존재의 충만(Überfluß seines Seins)'으로부터 흘러나온 사랑의 고난이 그것이다.

하나님의 사랑은 (하나님)고난이다(Caritas est passio). 하나님의 사랑의 고난은 자신의 외적인 구원행동뿐 아니라 자신의 내적인 삼위일체적 교제에도 관계된다. '삼위일체-외적 고난(extratrinitarische Leiden)'과 '삼위일체-내적 고난(innertrinitarische Leiden)'은 상호적으로 상응하고 일치한다. 몰트만은 하나님의 고난을 오직 삼위일체적으로만 언명할 수 있다고 주장한다. 이슬람종교와 아리스토텔레스철학과 같은 유일신론은 결코 하나님의 고난을 할 수 없다고 한다.

몰트만은 '하나님고난(Theopathie)'에 대한 논의를 하나님의 고난불가능성이 지배적이었던 전통적이고 일반적인 하나님이해의 큰 흐름에서 소

외되어 이어져 온 '하나님고난'의 여러 신학적 흐름을 흡수함으로 시작하고 있다. 성경적이라기보다는 헬라철학적인 하나님의 '무감정공리'의 비판적 극복시도 과정에서, 신학적 동지들을 만났다. 47)

천진난만하고 무죄한 어린아이의 죽음과 고난은 천상에 좌정해 있는 전능하고 선한 신(神)에 향한 신앙의 정당한 부정이다. 죄없는 자들을 고난받게 허용하는 神은 神이라 불릴 자격도 없다. 전능하고 선하신 하나님에 대한 순진한 유아기적인 신뢰는 무죄한 자들의 고난으로 파괴된다. 신정론에 대한 답변을 애써 제시해 보려는 '욥의 친구들의 신학'은 부정된다. 48) 골고다의 십자가에서 처형당하신 분외에 누가 욥의 신학적 친구가

47. 구약 선지자들의 선포속에서 유대교적인 '하나님의 파토스(pathos)'를 발견한 Abraham Heschel과 억압받고 고난당하는 이스라엘 민족속에 임한 아웨의 '세키나(Shechina, 하나님의 임재, Einwohnung Gottes)'에 대한 랍비전통과 유대 구전 전통의 가르침을 새롭게 주장한 Franz Rosenzweig와 Gerschom Scholem이 그들이다. 몰트만의 고난받는 하나님의 십자가신학의 발전은 억압받는 이스라엘민족의 고난의 역사속에 동참한 '아웨의 고난의 역사(Passionsgeschichte Gottes in Israel)'을 발견한 유대교 신학과의 접촉을 통해 이루어졌다. 또 2차세계 대전 당시의 일본 루터교 신학자 K. Kitamori와 Dietrich Bonhoeffer도 몰트만의 십자가신학에 영향을 미쳤다. 1972년의 몰트만의 저서 '십자가에 달린 신'의 출판이후, 스페인의 철학자 겸 시인인 Miguel de Unamuno는 '하나님의 슬픔(Kummer Gottes)'을, 러시아의 종교철학자 Nikolai Berdjajew는 '하나님의 비극(Tragödie in Gott)'을 부각시켰고, 몰트만은 이를 다시 1980년 '삼위일체와 하나님나라(Trinität und Reich Gottes)'에서 적극 수용했다. 그러나 몰트만에게 보다 강한 신학적 자극과 충격을 준 것은 19, 20세기 영국신학자들이 이미 '하나님의 감정성(Passibility of God)'을 부각시켰다는 사실과 그와는 대조적으로 유럽 대륙 신학은 친구 Baren von Hügel에 의해 하나님고난에 관심을 가진 Ernst Troeltsch를 제외하고는 거의 하나님고난과 하나님의 감정성에는 무관심했다는 사실의 발견이었다. 그의 십자가신학은 Ion Sobrino에 의해 라틴 아메리카의 해방신학의 신학적 심화작업에 적극적으로 수용, 적용되었다. 그는 학문적 십자가신학에 국한되지 않고 고난의 현실속에서 신음하고 고난받는 라틴 아메리카의 해방신학적 십자가신학을 주창한 Ion Sobrino에게서 많은 것을 배웠다고 고백한다. 또 십자가신학의 형성에서 자유와 인권을 위해 투쟁하며 고난받는 한국교회에 대해서도 큰 영향을 받았음을 인정하고 있다. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott - Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Chr. Kaiser Verlag, München, 1972. 의 6장, Trinität und Reich Gottes, 1980, 의 2장을 참고하라.

48. 신정론에 대한 자세한 연구는 G. van den Brink, Theodicee en Triniteit, ...를 참고하라. 그는 특히 몰트만과 윙엘이 극단적으로 고난을 하나님의 내적 본질안으로 끌어들이는 경우, 하나님은 악의 '비극적인 공동 희생제물(tragisch medeslachteoffer)' 이 될 위험성을 지닌다고 비판하고, 하나님은 자신의 존재안의 내재적 삼위일체속에서의 고난을 겪지 않으면서 '고난받을 수 있는(leidensfähig)' 분이시며, 이 경우에서만 이 하나님의 초월성에 대한 공간이 남으며, 악에 대한 하나님의 종말론적 극복에 대한 신앙이 가능하게 된다고 주장한 칼 바르트의 견해가 더 타당하다고 보았다. 이 주장에 대해, 본인도

될 수 있는가? 현대의 '반항-무신론(Protest-Atheismus)'은 말한다. 인간은 세계의 악을 부정할 수는 있지만, 세계의 아픔을 부정할 수는 없다. 인간의 이성으로 神은 증명할 수 있지만, 인간의 느낌은 神은 시인할 수 없다. 세계고난은 구원된 세계에 대한 환상으로 사로잡힌 모든 유신론의 파선을 초래케 하는 무신론의 암초이다. 고난이라는 암초에 걸려 유신론은 전능하고 선하신 하나님에 대한 신뢰를 포기한다. 그러나 유신론도 무신론도 신정론질문에 대한 만족할만한 답변을 제공하지 못한다. 신정론질문은 결코 사변적 질문이 아니라 비판적 질문이다. 즉 신정론질문은 포괄적인 '종말론적 질문'이다. 기독교 복음을 믿는 자들은 결코 신정론 질문을 회피하려 하지 않으며 깊은 신앙의 경지로 나아가면 갈수록 더 세계의 아픔에 대해서 민감하고도 진지하게 반응하며 더욱 더 하나님과 그의 새로운 창조세계에 대해 열망한다.

인간의 고난에 대한 다양한 설명시도가 존재해 왔다. 교부들은 랍비-바울 전통을 따라서 고난과 죽음은 인간의 죄에 대한 형벌로 이해했다. 죄로부터의 고난과 죽음의 이런 인과적 유추에 대해 Clemens von Alexandrien, Origenes, Theodor von Mopsuestia는 비판했다. 그들은 죽음은 유일한 존재인 인간의 창조시에 이미 주어진 것으로 가르쳤다. 그러므로 죽음은 결코 죄의 결과 혹은 하나님의 형벌이 아니다.

몰트만에 의하면 구약성경이 특히 강조하듯이 고난과 인간의 죄사이에 인과성이 존재한다. 그러나 '도덕적이고 법제적인 죄와 고난의 연결(moralisch-juristischen Zusammenhangs von Leid und Schuld)'는 그 한계를 지니고 있다. 왜냐하면 이 세계속에는 1) 죄없는 자의 고난 2) 경제적 불평등 구조아래서 발생하는 가난한 자의 고난 3) 죄없는 유아들의 고난이 실제로 현존하기 때문이다. 그러므로 '죄에 대한 형벌로서의 고난'은 매우 제한된 의미만을 지닌다.

또 그에 의하면 하나님 고난의 신학은 성경적 핵심명제인 '하나님은 사랑이시라(요한 1 4:16)'에 근거하고 있다. 그에 의하면 하나님의 사랑은 '파괴적인 격정'이 아니라 '고난받는 선(善)의 자기분배'며, 자기포기 없는 자기전달이며, 자기해소 없는 자기희생이다. 이 사랑의 자기분배는

동의한다. 또 D. Sölle는 고난의 기원문제 곧 신정론 질문은 무의미한 것으로 간주하고 고난의 극복을 위한 사회정치적 행동만이 의미있을 뿐이라고 한다. 하나님을 고난의 원인으로 간주하는 것은 고난의 신학적 합리화에 불과하며 이런 하나님은 전능과 무감정으로 특징지어지는 잔혹하고 가학적인 神인 뿐이라고 그녀는 비판한다(D. Sölle, Leiden, Stuttgart, 1978, p.26, 32, 130, 176)

자기구분의 능력을 전제한다. 즉 사랑은 '부정의 아픔(Schmerz des Negativen)'을 자기속에 내포함으로써 발생하는 '자기분화(Selbstdifferenzierung)'와 '자기동일화(Selbstidentifizierung)'의 과정을 통해 발생한다. 그에 의하면 '창조의 역사'는 '하나님의 사랑의 비극(Tragödie der göttlichen Liebe)'이며, '구원의 역사'는 하나님기쁨의 축제이다. 창조는 곧 하나님의 자기비하이며 '무소부재자의 자기제한(Selbstbeschränkung des Allgegenwärtigen)'이며 '영원한 사랑의 아픔(Leiden der ewigen Liebe)'이다. 그리고 하나님의 세계창조 행위는 '외부적 하나님의 행동(Handeln Gottes nach außen)'일 뿐 아니라, '내부적 하나님의 행동(Handeln Gottes nach innen)', 곧 자기의 아픔이다.

이제 그의 신학을 평가해 보기로 한다.

몰트만의 하나님고난 사상은 그의 삼위일체론적 십자가신학과 정치적 십자가신학의 전체구조속에서 이해되어야 하며 평가되어야 한다. 몰트만은 바르트의 삼위일체론과 화해론을 극단화시켰다. 즉 몰트만은 화해론을 '하나님 자신안의 운동'으로 일관되게 해석하고, '자기 자신안의 하나님의 존재(Gods zijn in zichzelf)'와 그리스도의 비하와 고양에서의 '하나님의 행동'사이의 합일성에 강조를 두었다. 그는 바르트가 그의 화해론을 충분히 삼위일체적 깊게 사고하지 못했다고 비판한다. 몰트만에 의하면 역사는 하나님의 삼위일체적 운동의 거울이며, 골고다의 십자가는 삼위일체적 운동의 절정적 계시이다. 즉 하나님의 삼위일체적 자기구분은 역사의 근거이다. H. Berkhof, W. Pannenberg보다는 더 나아가 몰트만은 예수의 십자가와 부활을 '하나님 자기자신안의 역사'로 주장한다. 그러므로 역사의 의미는 성부, 성자, 성령으로서의 하나님의 '자기개현(zelfontvulling)'에 있고 '하나님의 자기역사'는 모든 세계역사의 핵이며 '역사의 역사(Geschichte der Geschichte)'이다. 죄와 죽음으로 몰든 모든 인간의 역사는 이 '하나님의 역사' 곧 삼위일체속에 '지양되며(aufgehoben)', 하나님의 역사의 미래속에서 '통합'된다.

그러나 세계로부터 하나님을 이해하는 것이 아니라 하나님으로부터 세계를 이해하는 몰트만의 사고는 세계의 구체성을 손상시키며 역사를 하나님의 자기발전의 운동으로 협착화시키는 위험을 지니고 있다.

몰트만은 또 종말론에서도 여전히 유효한 그리스도의 중보직을 인정하지 않고 종말에 가서는 하나님과 창조세계는 '중보없이(unvermittelt)'대면한다고 주장한 칼빈과 van Ruler를 비판한다. 그러나 van Ruler는 역

사는 하나님께 대하여 독립적 역사를 소유하며 결코 하나님의 역사속으로 '지양'되지 않는다고 정당한 비판을 했다. 몰트만은 화해론을 성부와 성자사이의 화해로 간주한 반면, van Ruler는 그리스도의 메시아론적이고 직분론적으로 이해하여 죄의 제거와 화해로서 이해했지, 몰트만이 주장한 바와 같이 하나님과 세계사이에 주어진 소외의 지양으로 이해하지는 않았다.⁴⁹⁾

나오는 말

이제, 간략하게 하나님 고난의 신학의 諸 유형의 종합적 평가를 내려본다. 신학적 색채와 엑센트의 다양성에도 불구하고, 전술한 하나님고난의 신학들은 기독교 복음의 가장 깊은 신비인 하나님의 자기고난을 새롭게 부각시켰다는 일치성을 가지고 있다. 그들 신학의 극단성에 대해서는 이

49. 또 몰트만의 부각시키는 십자가도 '전(全)포괄적인 인식원리'가 아니라 반복될 수 없는 단회성을 가진 '궁극적 시금석'이다(Otto Rodenberg도 이를 '원리로서의 십자가의 위험(Die Gefahr des Kreuzes als Prinzip)'로 묘사하면서 지적했다. 그에 의하면, 루터의 theologia crucis에서의 십자가강조가 일반화되면 이데올로기가 될 수 있으며, 이 위험이 몰트만의 십자가신학에서 발견된다고 지적한다. 그리스도의 십자가는 결코 '일반적인 진리(allgemeine Wahrheit)' 혹은 '원리'가 아니라, '단회적 사건'이다. '십자가의 원리화(Prinzipialisierung des Kreuzes)'와 하나님의 고난가능성의 '단면화(Vereinseitigung)'는 위험하며, 하나님의 patheia는 '기쁨(Freude)' '환희(Seligkeit)'를 포함하고 있음도 말해야 한다는 그의 지적은 고난불가능성의 극단의 비판을 위한 고난성의 또 다른 극단성의 위험에 대한 정당한 비판이라고 평가된다.(Otto Rodenberg, Vom Schmerz Gottes - eine Beitrag zur biblischen Anthropomorphie Gottes.....p.191) 그러므로 하나님의 화해는 '역사적(historisch)'이며 십자가도 '독특한 희생의 행동(unieke offerhandelung)'이다.(J.T.Bakker, Een nieuwe theologia crucis, Tijdschrift voor theologie, 1988.6..pp.150-155. 고난은 결코 헬라철학, 스토아철학, 독일 관념론 철학 등에서처럼 존재론적으로 세계구조와 역사구조속에 귀속시켜서는 안 된다. 또 Moltmann, Jüngel처럼 삼위일체 하나님의 내적 본질에 귀속시켜서도 안 된다. 몰트만은 '하나님의 존재는 고난속에 있으며, 고난은 하나님의 자기 존재 속에 있다(Gottes Sein ist im Leiden und das Leiden ist in Gottes Sein selbst)'라고 한다.(Moltmann, Der gekreuzigte Gott, p.142, 179, 214 ff) 몰트만은 바르트가 하나님에 관한 삼위일체적 진술을 일관되게 하지 못했음을 비판하지만, 바르트는 몰트만과는 달리 인간과의 관계를 무시하고 하나님 존재 자체에 대해서만 논하지는 않았다. 바르트는 '하나님의 존재는 언약에 있고, 이 언약의 확증속에서(만) 고난받는다.(Gottes Sein im Bund ist, dass Gott in Bewährung dieses Bundes leidet)'(K.Barth, Die Kirchliche Dogmatik, III/3, Zürich: Theologischer Verlag, 1942, p.417f)라고 바르게 지적했다. 하나님은 자기 자신에 있어서 고난받으시는 것이 아니라, 그의 창조물의 고난상황과의 관련과 사랑속에서 고난받으시는 것이다.

미 정당한 비판을 가했다.

그러나 하나님 고난의 신학의 여러 유형들은 부정일변도의 배척과 비난만을 받을 수 없는 훌륭한 신학적 업적도 동시에 소유하고 있음을 인정해야 하겠다. 하나님의 고난에 대한 논의는 대부분 복음주의 신학의 진영 밖에서 이루어진 것이다. 그러나 그렇다고 해서 그들을 좌경시할 필요는 없다고 생각된다. 오히려 복음주의 신학이 간과해 왔던 복음의 깊고 그들진 영역에 대해서 깊이 관심을 가졌던 그들의 신학을 정당하고도 비판적으로 수용하는 것이 우리의 신학적 책임이 아니겠는가? 특히, 본고의 부제, '한국 교회의 변형신학적 현실을 반성하면서'에서 의도되었던 과제, 곧 하나님고난 신학의 텍스트를 통해 변형신학적인 컨텍스트를 조명해보는 이 작업은 한국 교회의 자기개혁적 몸부림에 일조가 되었으면 한다.

이미 한국 교회의 기복주의적이고 물질주의적인 성공의 신학, 변형의 신학에 대해서는 충분히 비판되고 있다. 비록 본고에서 구체적으로 그 비판을 논하지는 않았지만 한국 교회의 이같은 기복주의적 신앙이 비판과 개혁의 노력이 없다면 현대판 바알종교의 위험성을 내포하고 있다.

교회개혁은 결코 성경적 텍스트와 신앙고백적 전제가 아닌 다른 어떤 동기에 의해서 시도되어서는 안 된다. 오직 하나님의 자기게시에 근거해 교회현실을 분석해야 할 것이다.

하나님의 고난의 자기게시에 기초해 볼 때, 분명 우리의 교회현실을 너무도 고난과는 거리가 먼 삶을 가지고 있지는 않는가? '유대인을 위해 소리치지 못하는 자는 결코 그레고리안 찬가를 부를 수 없다'고 한 본 회퍼의 말은 우리에게 큰 도전을 던져 주고 있다. 복음주의 신학과 교회는 보다 더 적극적으로 세계의 고난의 상황, 즉 정치적 억압과 불의로 고난 받고 있는 사람들, 경제적 착취와 자본주의적 모순으로 고통당하는 사람들, 사회적 약자들 모두에 대한 관심을 가질 것이며, 더 나아가 20세기 최대의 인류의 위기인 생태계의 고난상황에도 관심을 기울이고 세계고난의 치유의 사역을 위해서 기도하며 나아가야 할 것이다.

우리의 하나님께서 스스로 고난을 받으시면서까지 고난의 차가운 현실에서 우리와 함께 고난을 받으시는데도 그리스도인들이 과연 20세기의 바알종교와 같이 자기축복만 구할 수 있는가? 이제, 복음주의 신학은 교의학적 반성을 통해서 하나님의 고난을 정당하게 강조해야 할 것이며 복음주의 교회는 교회론적 반성을 통해 교회의 집단이기주의나 비기독교인에게 더 이상 종교상업주의적 집단으로 비쳐지지 않게 조심하여 Ecclesia crucis로서 고난의 상황에 보다 관심을 가지고 구체적으로 뛰어들어야 할

것이다. 그리고 마지막으로 복음주의 그리스도인들도 세계도피적이거나 기복주의적 신앙을 반성하고 세계고난 참여적 신앙을 가져야 할 것이다.

고려신학보

참고문헌

1) 외국 서적

Althaus, Paul, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1962.

Bauer, Johannes.B, Entwürfe der Theologie, Verlag Styria, 1985.

Berkhof, Hendrikus, Christelijk Geloof, Uitgeverij G.F.Callenbach B.V-Nijkerk.1974.

Bonhoeffer, D, Prisoner for God, N.Y., The Macmillan Co., 1972

Widerstand und Ergebung, Chr.Kaiser-Verlag, München, 1953.

Gendern, J.van, Beknopte Gereformeerde Dogmatiek, J.H.Kok, Kampen. 1989

Jüngel, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt-zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Athismus, Tübingen, J.C.B.Mohr, 1978

Küng, Hans, Menschwerdung Gotteseine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Herder Freiburg, Basel, 1970.

Michalson, Carl, Japanese contributions to christian theology, The Westminster Press, Philadelphia, 1960.

Moltmann, Jürgen, Der gekreuzigte Gott -Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Chr.Kaiser Verlag, München, 1972.

, Trinität und Reich Gottes-zur Gotteslehre, Chr.Kaiser, München, 1986.

New Dictionary of theology, Inter-Varsity Press, Downer-Grove, Illinois, 1990.

2) 외국 논문

Bakker, J.T, Een nieuwe theologia crucis, Kerk en Theologie. Uitgevers H.Veeman en Zonen Wageningen, 1982.2.

Bavel, T.J.van, Schoonenberg's paradoxaal spreken over God, Tijdschrift voor theologie 31(1991)

van den Brink, G, Theodicee en Triniteit-pleidooi voor een trini-

tarisch-theologische benadering van het probleem van het kwaad, Tijdschrift voor theologie, 1991.

Eibach, Ulrich, Die Sprache leidender Menschen und der Wandel des Gottesbildes., Theologie und Philosophie, Herder Freiburg, Basel, 1987.4.

Kolsowski, Peter, Der leidende Gott, Theologie und Philosophie, 1989.5.

Flemming, Fleinert-Jensen, Ecclesia crucis -Erwägungen zu einer Ekklesiologie des Kreuzes in ökumenischer Perspektive Kerygma und Dogma, Vandenhoeck und Ruprecht, 1991.

Kuramatsu, Isao, Die gegenwärtige Kreuzestheologie und Luther, besonders in Rücksicht auf die Theologie des Schmerzes Gottes von Kazo Kitamori, Vandenhoeck und Ruprecht, 1990.

Jad, Martin, Der Gottesglaube im Umbruch, Zeitschrift für Evangelische Ethik, 1984.1

Meijering, E.P, De onveranderlijkheid van God in de patristische theologie, Tijdschrift voor theologie, 1982.3

Plathow, Michael, Menschenleid als Leiden an Gottes Verborgenheit, Theologische Zeitschrift, Verlag Friedrich Reinhardt AG., Basel, 1988.3.

Rietveld, B, Het godsgeloof in een proces van diepgaande verandering? Tijdschrift voor Theologie, 1992, 4,

Rodenberg, Otto, Vom Schmerz Gottes -ein Beitrag zur biblischen Anthropomorphie Gottes, Theologische Zeitschrift Verlag Friedrich Reinhardt AG., Basel, 1989.2.

3) 국내 서적

김영한, 본회퍼의 비종교적 해석학, 하이데거에서 리쾨르까지, 박영사, 1987.

김의환, 도전받는 보수신학, 서광 문화사, 1970

박아론, 현대 신학 연구, 기독교 문서 선교회, 1989.

〈편집 후기〉

1994년 한 해 동안 학우들이 노력한 결과물들을 모았다. 그들의 성과를 좀 더 아름답고 멋있게 표현해 주어야 하는데 우리의 능력과 성의가 부족해 오히려 누를 끼치지 않았나 염려된다.

앞으로 더욱 아름다운 신학보를 만들 수 있는 능력과 정성 주시기를 기도하면서, 1994년 한 해 동안 함께 수고한 편집부원들 모두에게 감사드립니다.

高麗神學報

제26집

1995. 2. 13. 인쇄

1995. 2. 21. 발행

발행인/최학정

주 간/신원하 교수

편집장/김규신

편집위원/이상영 김수미 김영환 정용균

박남현 이현호 정의수

발행처/고려신학대학원 학우회

☎ 241-4127 FAX 241-4127

인쇄처/도서출판 예랑

☎ 803-8444 ~ 5

등록번호/제카 3-226

본도서는 도서잡지 윤리강령 및 그 실천요강을 준수합니다.