

3. 신론

들어가는 말: 신론(doctrine of God)과 삼위일체론doctrine of the Trinity)

- *De Deo Uno*와 *De Deo Trino*의 잠정적 분리

‘한 하나님’에서 출발해야 하는 이유:

‘삼위일체 하나님’에서 출발해야 한다는 이유:

현대 신학자들 가운데 전자의 ‘한 하나님’ 출발점의 대표자로 판넨베르크를 들 수 있다면, 후자의 ‘삼위일체 하나님’ 출발점의 대표자로 칼 바르트를 들 수 있을 것이다. 물론 이 두 신학적 스타일은 각자의 타당성과 척도를 지닌다. 옥덴(S. Ogden)의 신학에 대한 두 척도 (“criteria of appropriateness”와 “criteria of intelligibility”)를 빌려와, 트레이시는 이러한 신학의 두 지향적 원리가 각각 “한 하나님”과 “삼위일체 하나님”에 대한 신론으로 발전하였다 고 해석한다.¹⁾ 그리고 트레이시 자신은 후자의 입장에 보다 강조점을 둔다.

트레이시: “삼위일체에 대한 자신의 이해를 긍정하지 않는 하나님에 대한 어떠한 신학도 유신론(theism) 혹은 철저한 유일신론(radical monotheism)의 개념을 소유할 수 있을지는 몰라도, 오직 삼위일체론적(trinitarian)으로만 구체적으로 기독교적 유일신론(Christian monotheism)이 될 수 있다.”²⁾

우리는 수업에서 신론의 대표적 접근법을 ‘한 하나님’ 형이상학, 인간학, 언어학(문법학)의 차원에서 성찰한 후에, ‘삼위일체론’에 대한 접근을 소개하고자 한다.

1) 형이상학(metaphysics)으로서의 신론

(1) 아퀴나스의 우주론적(cosmological) 신 존재 증명

① 아리스토텔레스의 “최초의 부동의 동자”로서의 하나님

세계의 존재는 하나님에 대한 지식을 가지는 유일한 길이라고 아리스토텔레스의 경험주의 전통은 보았다. 합리적인 사람이 신이 존재한다고 생각하는 이유는 바로 세계가 존재하고 있기 때문이라는 것이다. 신의 존재와 세계의 존재는 인과율적인 필연성을 가지기 때문이다.

예를 들어, 아리스토텔레스에 따르면 천체의 별들은 영원하게 변하지 않은 궤도 운동

1) David Tracy, “Approaching the Christian Understanding of God,” in Francis S. Fiorenza and John P. Galvin eds., *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, vol. 1 (Minneapolis: Fortress, 1991), 140-141.

2) David Tracy, “Approaching the Christian Understanding of God,” in Francis S. Fiorenza and John P. Galvin eds., *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, vol. 1 (Minneapolis: Fortress, 1991), 134.

을 하고 있다. 이러한 움직이는 존재들은 논리적으로 볼 때 이것을 움직인 최초의 존재 혹은 존재들을 요청한다. 또한 ‘오캄의 면도날’ 원칙과 유사하게, 아리스토텔레스에 따르면 최초의 원인자는 단일하거나 다수일 수 있지만 세계의 유한성을 생각할 때 단일자라고 생각하는 것이 더 합리적이다. 따라서 최초의 원인자 혹은 모든 것을 움직인 최초의 부동의 동자가 존재할 것이고, 그것이 바로 철학자가 말하는 하나님이다. 구체적으로, 왜 우주에는 영원히 움직이는 것들이 존재하고 또 어떤 것들은 잠시 움직였다 움직이지 않는 것들이 존재하는가?

“The cause of this is now plain: it is because, while some things are moved by an eternal unmoved mover and are therefore always in motion, other things are moved by something that is in motion and changing, so that they too must change. But the unmoved mover, as has been said, since it remains simple and unvarying and in the same state, will cause motion that is one and simple.”(Aristotle, *Physics*, 260a)

② 토마스 아퀴나스의 5가지 신 존재 증명 (Aquinas, *Summa Theologiae*, 1a.q2,a3)
아리스토텔레스의 인과율에 근거한 우주론적 신 존재 증명을 토마스 아퀴나스는 5가지 방법으로 체계화시킨다.

가) 운동(motion) - 최초의 부동의 동자(the first unmoved mover)

첫째, 사물들이 운동한다.

둘째, 사물은 스스로 움직일 수 없고, 그것을 움직인 존재를 필요로 한다.

셋째, 사물을 다른 유한한 사물이 움직였다면, 무한하게 역소급하는 것은 불가능하다.

넷째, 모든 운동이 거기서 시작하는 최초의 부동의 동자가 존재한다.

다섯째, 이 최초의 부동의 동자가 하나님이다.

나) 결과(effect) - 원인(cause)

첫째, 사물들이 결과로서 존재한다.

둘째, 모든 결과적 사물은 어떤 원인에 의해 존재한다.

셋째, 인과율의 무한한 역소급은 불가능하다.

넷째, 따라서 모든 결과들의 최초의 원인자가 존재한다.

다섯째, 이 최초의 원인자가 하나님이다.

다) 우연성(contingency) - 필연성(necessity)

첫째, 우주의 많은 것들은 존재하거나 존재하지 않을 수 있는 유한성을 모두 가진다.

둘째, 우주 안의 모든 존재가 전부 유한한 우발적인 것은 불가능하다. 그것이 가능하다면 아무 것도 존재하지 않는 때가 있을 것이고, 따라서 지금 아무 것도 존재하지 않을 수 있기 때문이다.

셋째, 따라서 다른 유한하고 우발적인 존재에 의존하지 않는 최초의 필연적인 존재가 있다.

넷째, 이 최초의 필연적 존재가 하나님이다.

라) 불완전한 정도(more or less degree) - 최고의 완성(maximum degree)

첫째, 우주에는 더한 정도나 덜한 정도의 다양한 존재들이 발견된다.
둘째, 이러한 정도는 궁극적으로 완벽한 최고의 기준을 전제하게 된다.
셋째, 따라서 최고의 정도 혹은 완성이 존재해야 한다.
넷째, 이러한 최고의 완성이 하나님이다.

마) 자연의 질서(order, design) - 설계자 (designer)

첫째, 모든 세계 안의 자연적 사물들은 목적들에 의해 움직인다.
둘째, 이러한 사물들은 그 자체로 지성을 가진 것은 아니다.
셋째, 목적을 향해 움직이는 것은 지성의 특징이다.
넷째, 따라서 이 모든 자연적 사물들을 그 목적들을 향해 설계하고 인도하는 지성적 존재가 있어야 한다.
다섯째, 이 최초의 지성적 설계자가 하나님이다.

(2) 안셀름의 존재론적(ontological) 신 존재 증명

아퀴나스가 세계의 존재에서 출발해서 하나님의 존재에로 나아갔다면, 안셀름은 하나님의 개념 자체에서 하나님의 존재에로 나아갔다. 자신의 *Proslogion*, 3 (1079)에서 안셀름은 하나님을 “그것보다 더 큰 어떤 것도 생각될 수 없는 존재”(that than which no greater thing can be thought)라고 정의하며, 이런 하나님의 뜻 혹은 정의 때문에 하나님은 필연적으로 존재해야 한다고 주장한다.

“Now we believe that You [God] are something than which nothing greater can be thought. … Even the Fool, then, is forced to agree that something-than-which-nothing-greater-can-be-thought exists in the mind, since he understands this when he hears it, and whatever is understood is in the mind. And surely that-than-which-a-greater-cannot-be-thought cannot exist in the mind alone. For if it exists solely in the mind even, it can be thought to exist in reality also, which is greater. … Therefore there is absolutely no doubt that something-than-which-a-greater-cannot-be-thought exists both in the mind and in reality.”³⁾

(3) 데이빗 흄의 우주론적 신 존재 비판

『자연종교에 관한 대화』(1751-57)에서 흄은 인과율(causality)에 기초해 신 존재를 증명하려는 것은 유한한 세계에서만 작동하는 인과율의 원칙을 무한한 하나님에게로까지 논리적 비약을 통해 적용시키는 잘못된 시도라고 비판한다. 나아가 그러한 최초의 원인자가 존재한다고 가정하더라도, 그러한 원인자가 다수가 아니라 유일한 하나님이라는 결론도 도출되지 않는다고 본다. 흄은 자연이라는 결과에서 우리가 신의 존재와 속성(무한성, 완전성, 유일성)을 종교적으로 추론하는 것은 인간의 이성의 한계를 넘어서는 것이라고 지적한다. 신은 무한하고, 완

3) St. Anselm, *Proslogion*, trans. M. J. Charlesworth (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979), 117. 『프로솔로기온』, 공성철 역(서울: 한들, 2005), 65-67 참조.

전하고, 유일하다는 것을 우리는 세계로부터 알 수 없다.

"First, ... as the cause ought only to be proportioned to the effect, and the effect, so far as it falls under our cognisance, is not infinite; what pretensions have we ... to ascribe that attribute to the divine Being ...?

Secondly, you have no reason, on your theory, for ascribing perfection to the Deity, or for supposing him free from every error. ... At least you must acknowledge that it is impossible for us to tell, from our limited views, whether the system contains any great faults or deserves any considerable praise if compared to other possible and even real systems. ...

And what shadow of an argument ... can you produce from your hypothesis to prove the unity of the Deity? A great number of men join in building a house or ship, in rearing a city, in framing a common-wealth: why may not several deities combine in contriving and framing a world?"⁴⁾

(4) 칸트의 형이상학적 신학 비판과 도덕신학의 제시

칸트는 흄을 따라 우주론적 신 존재 증명이 불가능할 뿐 아니라, 또한 안셀름이 제안한 존재론적 신 존재 증명도 불가능하다고 비판한다. 이러한 존재론적 증명은 결정적으로 '개념'(concept)과 '존재'(existence)의 차이를 혼동하고 있다는 것이다. 우리는 인어, 유니콘과 같은 온갖 것들을 개념적으로 상상할 수 있지만, 그러한 개념적 자유가 그러한 것들이 실제로 존재한다는 것을 증명하지는 않는다는 것이다. 칸트의 100달러의 예는 흥미롭다. 우리는 자신의 지갑 속에 100달러가 있다고 상상할 수 있지만, 이러한 개념적 자유가 곧 실제로 지갑 속에 100달러가 존재하도록 만들지는 않는다는 것이다. 실제의 100달러와 개념상의 100달러는 다른 것이다.

"For, the possible [hundred] thalers signify the concept and the actual thalers signify the object In the state of my assets, however, there is more in the case of a hundred actual thalers than in the case of the mere concept of them (i.e., their mere possibility). ... Now if I think a being as the supreme reality (i.e., as a being without deficiency), then there still remains the question as to whether or not this being exists."⁵⁾

칸트는 순수이성의 한계를 감각적 세계라고 명확히 밝히며, 이전의 모든 형이상학적 신 존재 증명들이 이러한 이성의 한계를 넘어서는 불법적인 것이라는 것이라는 것이라 주장한다.

대신 칸트는 형이상학과 신학의 새로운 토대 혹은 출발점을 인간의 도덕적이고 실천적인 삶의 차원에서 찾고자 한다. 칸트의 도덕신학의 신존재 증명은 '신이 존재한다'는 것을 증명하는 것이 아니라, '신이 존재해야 한다'는 그 필연성을 보여주고 요청하는 것에 가깝다. 칸트에

4) *Dialogues*, 2nd Kempt Smith edition, 166-167.

5) *Critique of Pure Reason*, Pluhar ed., 584.

따르면, 인간의 실천이성이 바로 하나님의 개념을 생산해 내었다는 것이다. 다시 말해 하나님의 개념은 인간의 실천이성의 가설(postulate)이라는 것이다. 하지만 칸트는 이러한 가설이 단지 허황된 생각이 아니라 실천이성의 보편성에 기초하고 있기 때문에 합리적인 것, 즉 “합리적 신앙”(reasonable faith)이라고 생각했다. 이것이 바로 신학에 있어서 칸트가 일으킨 코페르니쿠스적 혁명인 것이다.

다시 말해 신학은 ‘신이 존재한다’는 지식(knowledge)에 기초하는 것이 아니라 ‘신이 존재한다’는 신앙(faith) 위에 기초하는 것이다. 그리고 이러한 신 존재에 대한 신앙은 어떤 형이상학적 증명들 때문에 생겨나는 것이 아니라, 도덕적 원칙들이 신의 존재를 필요로 요청하게 된다는 것이다. 예를 들어 선은 보상받아야 하고 악은 처벌받아야 한다는 도덕적 원칙은 이것을 보증해 줄 세계의 통치자로서의 하나님을 필요로 하게 된다는 것이다.

(5) 헤겔의 종합: 전체로서의 하나님

① 계시의 하나님 = 개념 + 존재

- 흉이 ‘인과성’의 개념으로 형이상학적 하나님 비판하지만, 그 결과는 세계를 제외한 ‘미스터리 X’로서만 하나님을 전제하는 것이다. 세계의 법칙으로서의 인과성은 하나님이 자신을 드러내는 전부는 아니지만, 한 방식이다.
- 칸트의 오성(Understanding)의 철학, “저 너머의 진공”(a vacuum of the beyond), “하나님은 존재한다”(that God is)는 최소한의 신학적 전제도 하나님의 존재로부터 세계를 배제하는 오류를 가져온다. 그것은 진짜 무한한 하나님이 아니라, 가짜 무한한 하나님이다.

② 가짜 무한성 vs. 진짜 무한성

“This infinity is spurious or negative infinity, since it is nothing but the negation of the finite, but the finite arises again in the same way, so that it is no more sublated than not... But this infinite progression is not the genuine Infinite, which consists rather in remaining at home with itself in its other, or (when it is expressed as a process) in coming to itself in its other.”⁶⁾

무한과 유한의 상호관계성, 상호내주에서는 유한성이 지난 부정적 성격 자체가 부정된다. 즉 부정의 부정이 이루어지는 것이다. 다시 말해, 진정한 무한성은 칸트의 생각처럼 단지 유한성으로부터 고립되어 존재하는 것이 아니라, 자신의 추상적인 무한성을 부정하고 유한성 속에 구체적으로 자신을 드러내고 실현시킬 뿐 아니라, 이러한 실현을 통해서 유한성의 한계와 부정성을 다시 부정하는 일종의 이중적 부정에 있는 것이다.

바로 이러한 이중의 부정, 부정의 부정(negation of negation)이 바로 삼위일체 하나님의 교리의 핵심이다. 첫째 부정이란 내재적 삼위일체의 추상적인 무한성의 부정이다. 하나님은 본질적으로 세계 없이 고독한 무한자이기를 원치 않는다. 바로 창조 곧 유한성의 생성

6) G. W. F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze* (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1991), 94.

이 바로 하나님의 본질에 속한다. 두 번째 부정이란 이러한 세계의 유한성의 부정 곧 영적 공동체 안에서 유한성이 자신의 무한성을 깨닫게 되는 것이다. 하나님은 세계와 자신 사이의 무한한 분리와 소외를 원치 않는다.

이러한 ‘부정’과 ‘부정의 부정’을 통해 하나님은 추상적 하나님에서 전체의 하나님으로 자기 전개가 이루어지는 것이다. 요컨대 하나님의 절대성과 무한성은 하나님의 통전적 전체성에 있는 것이다. 바로 이러한 전체의 운동이 영으로서의 하나님의 본질이다.

③ 헤겔의 ‘전체’로서의 하나님: 논리학(성부), 자연철학(성자), 정신철학(성령)

그렇다면 헤겔의 ‘전체’란 무엇인가? 여기에 대한 설명이 바로 이른바 헤겔의 철학의 ‘체계’(system)이다. 즉 헤겔의 철학 체계란 전체로서의 하나님이 자신을 전개시켜 나가는 과정에 대한 철학적 성찰에 다름 아닌 것이다. 단순화 시켜 말한다면, 헤겔은 삼위일체 하나님이 자기 전개를 하는 과정을 세 단계를 가진 것으로 보았고, 각각의 단계에 대한 설명이 바로 논리학, 자연철학, 정신철학이라고 보았다.

“Hence, the science falls into three parts:

- (1) The Logic, the science of the Idea in and for itself. <“*Die Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich*”>
- (2) The Philosophy of Nature, as the science of the Idea in its otherness. <“*Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein*”>
- (3) The Philosophy of Spirit, as of the Idea that returns into itself out of its otherness. <“*Die Philosophie des Geistes als der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt.*”>⁷⁾

(6) 판넨베르크(Wolfhart Pannenberg)

① 형이상학(metaphysics)으로서의 신학

판넨베르크는 현대 혹은 후기현대의 탈형이상학적 신학비판 이후에 여전히 하나님에 대한 “형이상학”과 “보편성”을 말하려 하는 몇 안 되는 신학자들 중 하나이다. 그는 바르트로 대변되는 개신교 신학의 ‘자연신학에 대한 거부’에 대해 비판적이다.⁸⁾ 자연신학과 계시신학이 단순히 서로 배타적이고 상충되는 것으로 이해된다면, 판넨베르크는 차라리 이러한 이분법은 보다 적절한 보편성을 위해 폐기되어져야 한다고 본다.

② ‘같은’ 존재에 대한 ‘다른’ 표현 방식

“The designation of Yahweh as God and the Christian attributing of deity to Jesus Christ make sense only on the condition of an established pre-Christian and extra-Christian use of the word “God.” Only on this condition can we understand the thesis of the sole deity of Yahweh, of the Father of Jesus Christ, of the triune

7) Ibid., 18.

8) Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 1, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 69, 72.

God. The content of the thesis is to be found in the restriction of a general category to a single instance. … The reference is to the same thing, i.e., to “God” in the absolute, but in a different way and with a basic correction.”⁹⁾

③ “하나님”이라는 말이 사라진다면?

기독교의 하나님 관념은 형이상학적 보편성을 지닌 존재를 가리킨다는 판넨베르크의 주장은 하늘이 단지 “유대인의 민족적 신”이 아니라 “모든 민족들의 신”이라는 사실을 양보하지 않았다는 점을 강조한다.¹⁰⁾ 이러한 보편성은 “하나님”이라는 말이 만약 사라졌을 때에 단지 기독교인뿐만 아니라 비기독교인이 겪게 될 결과를 생각해보는 자유의 실험에서도 잘 드러난다. 인간은 우주와 자신의 존재를 그 근거에서 종합하는 개념을 상실하게 될 것이다.

“What would happen were the word [“God”] to vanish altogether? Karl Rahner has rightly answered that then we would no longer be confronted by the one totality of reality or the one totality of our own existence. The word “God,” and that word alone, does this.”¹¹⁾

2) 인간학(Anthropology)으로서의 신론

(1) 포이에르바허

영국의 시인 윌리엄 블레이크는 자신의 시 「순수의 전조」에서 이렇게 노래한다:

한 알의 모래 속에 세계를 보며
한 송이 들꽃에서 천국을 본다.
그대 손바닥 안에 무한을 쥐고
한 순간 속에 영원을 보라.¹²⁾

전근대는 모래 한 알, 들꽃 한 송이, 자신의 손바닥, 한 찰나의 시간 안에서 우주와 천국과 무한과 영원을 보았다. 실제 밑에는 항상 신비가 자리하였던 것이다.

그러나 신의 부재로 상징되는 근대는 여기서 단지 모래, 들꽃, 손바닥, 시간만을 본다. 전근대가 신비의 시대였다면, 근대는 신비를 상실한 시대이다. 전근대가 모든 존재의 깊이에서 신을 보았다면, 근대는 그러한 깊이 자체가 인간이라는 표피의 환상이라고 생각했다. 그 대표적인 예가 포이에르바허이다.

① 헤겔 뒤집기

헤겔은 정신 혹은 영으로서의 하나님이 자연과 인간을 통해 자신을 전개시켜 나가는 과정이 곧 역사라고 보았다. 하지만 포이에르바허는 자신의 『기독교의 본질』(1841)에서 이러한 헤겔

9) Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 1, 68.

10) Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 1, 79.

11) Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 1, 71; cf. Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 48 참조.

12) 블레이크, 『천국과 지옥의 결혼』, 82.

의 형이상학적 신학은 사실 그 밑바탕에 있어서 거꾸로 세워진 인간의 심리학일 뿐이라고 보았다. 이처럼 포이에르바허의 철학 방법론은 헤겔의 신학적이고 관념론적인 철학을 거꾸로 인간학적-심리학적이고 유물론적인 철학으로 뒤집는 것이었다.

“It suffices to put the predicate in the place of the subject everywhere, *i.e.*, to turn speculative theology upside down, and we arrive at the truth in its unconcealed, pure, and manifest form.”¹³⁾

② 신학은 인간학 혹은 심리학이다: “네 자신을 알라”

하나님 존재의 비밀이 바로 인간의 존재라고 한다면, 하나님에 대한 학문으로서의 신학은 그 비밀에 있어 인간에 대한 학문이다. 요컨대, 신학은 인간학이며 심리학이다.

“Only when we abandon a philosophy of religion, or a theology, which is distinct from psychology and anthropology, and recognise anthropology as itself theology, do we attain to a true, self-satisfying identity of the divine and human being, the identity of the human being with itself.”¹⁴⁾

“… the secret of theology is anthropology.”¹⁵⁾

포이에르바허는 원래는 자신의 저작 『기독교의 본질』을 “네 자신을 알라”라고 제목을 붙이려 했었다. 종교의 본질, 기독교의 본질이란 다름 아닌 인류의 소외된 자신에 대한 지식이기 때문이다.

③ 포이에르바허의 투사 이론: “God is the mirror of man.”¹⁶⁾

포이에르바허는 헤겔의 ‘소외’의 개념을 방법론적으로 뒤집는다. 즉 하나님의 정신이 인간 속에 전개되면서 스스로를 소외시킨다고 헤겔이 보았다면, 포이에르바허는 그 반대로 인간의 정신이 하늘이라는 거대한 거울 혹은 스크린에 자신의 본질을 소외시켜서 객체화시킨 것이 바로 종교의 관념이라는 것이다. 인간의 가장 본질적이고 이상적인 성격을 소외시키고 객체화 시킨 것이 하나님이다. 요컨대, “하나님이란 인간의 거울이다.”

④ 교리에 대한 심리기원론적 방법(psychogenetic method)

이러한 포이에르바허의 투사이론은 기독교의 여러 교리를 이해하는데 사용되어진다. 즉 삼위일체, 부활 등등의 기독교의 교리는 인간의 의식이 느끼는 어떤 만족의 필요를 투사하고 외적인 사건으로 소외시켜서 대리적 만족을 얻게 하는 것이라는 것이다. 이러한 교리의 기원에 대한 해석을 심리기원론적 방법론이라 부를 수 있을 것이다. 예를 들어, 기독교의 그리스도 부활의 교리는 인간의 자기 보존의 심리적 욕구에서 기인한다. 이와 동일한 방식으로 포이에르바허는 삼위일체 교리도 고독한 외로움이 아니라 공동체 안에서의 사랑의 관계를 원하는 인

13) Ibid., 222에 재인용.

14) Ibid., 230-231.

15) Ibid., 270

16) Ibid., 63.

간의 심리적 욕구에 기인하는 것이라고 해석한다. 나아가 다양한 형태의 종교들이란 다른 아니라 다양한 인간의 심리적 공포, 욕구, 희망, 바램 등이 다른 방식으로 외적으로 표출된 것이라고 포이에르바허는 주장한다.

(2) 칼 라너

포이에르바허가 신학의 비밀은 인간학이라고 부정적으로 보았다면, 가톨릭 신학자 칼 라너는 신학은 인간학에서 출발해야 한다는 긍정적 태도를 보인다. 물론 판넨베르크의 평가처럼 라너를 단지 칸트와 포이에르바허의 주관주의 신학 전통에 서있는 탈형이상학적 인간학의 신학에 위치시키는 것은 다소 정당하지 못할 것이지만, 그럼에도 불구하고 그의 초월론적 신학이 인간의 하나님에 대한 무의식적 지향성에서 시작하고 있다는 점에서 여전히 인간학적 신론이라고 표현할 수 있을 것이다.¹⁷⁾ 개인적으로 난 라너의 신학이 형이상학적 신학과 인간학적 신학이라는 두 차원의 특징을 모두 가지며 인간학에서 형이상학으로 올라간다고 생각한다. 라너의 역사(보편사)에 대한 다소의 소홀함은 이러한 인간학적(실존론적) 신학의 평가를 판넨베르크로 하여금 내리게 한 듯 보이지만, 그것은 지나친 자신의 관점에서의 평가일 수도 있다. 역사와 실존이 반드시 분리될 필요는 없기 때문이며, 실존이 배제된 역사는 실증적 데이터에 불과하기 때문이다.

① 자연과 은총의 종합

우리는 인간학과 신학 혹은 “철학과 신학,” 신학 안에서도 “기초신학”과 “교리신학,” 그리고 “구원의 경세에서의 삼위일체의 신비”와 “내재적 삼위일체의 신비”의 보다 나은 종합을 목표해야 한다고 라너는 본다.¹⁸⁾ 이미 은총 받지 않은 자연은 없기 때문이며, 이미 신비에 의해 자극되지 않은 이성도 존재하지 않기 때문이다. 기독교 신학의 과제는 자연의 알갱이로서의 은총, 이성의 힘으로서의 신앙을 무의식적 차원에서 의식적 차원으로 보여주는 것이다. 따라서 “지나치게 협소한 기독론적 접근”이나 “형식적 해석학”的 차원에서도 지나치게 협소한 접근 그리고 “단순한 성서주의” 등이 신학에 대해 지니는 잠재적 위험성에 대해 라너는 언급한다.¹⁹⁾

“The only really absolute mysteries are the self-communication of God in the depths of existence, called grace, and in history, called Jesus Christ, and this already includes the mystery of the Trinity in the economy of salvation and of the immanent Trinity. And this one mystery can be brought close to man if he understands himself as oriented towards the mystery which we call God.”²⁰⁾

인간은 그가 인간이라는 사실 자체 때문에, 하나님에 대한 무의식적 지향성을 지닌다. 라너에게 있어서 인간은 본질적으로 초월과 신비를 향해 염원하고 개방되어 있는 존재이다. 이것은 어떤 외부적 사건으로 인한 것 이전에 인간의 존재 구조 혹은 존재 상태가 그렇다는 주장이

17) Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 1, 93 참조.

18) Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, trans. William V. Dych (New York: Crossroad, 1996), 10-12.

19) Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 13-14.

20) Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 12.

다. 따라서 모든 인간은 이러한 초월성에 대한 희미한 경험 곧 “an unthematic and anonymous … knowledge of God”를 지닌다.²¹⁾

② “하나님”: 인간학과 신학

라너는 우리가 “하나님”이라는 말을 사용할 때의 가장 근원적인 의미는 이러한 초월적 신비에 대한 인간의 원초적인 지향성을 가리킨다고 본다. 인간의 이러한 초월성에 대한 동경과 지향성은 아직 ‘신학’의 명료함과 높이에 도달하지는 못한 ‘인간학’의 차원일 수 있다. 그러나 대상이 틀린 것이 아니라, 이 대상에 대한 인식론적 존재론적 투명성의 정도가 다른 것이다. 따라서 인간학은 신학의 반대가 아니며, 인간학에서 출발해서 신학으로 완성되어져야 하는 것이다.

“To understand man in this way, of course, does not mean that when we use the term “God” in such a statement, we know what this term means from any other source except through this orientation to mystery. At this point theology and anthropology necessarily become one. A person knows explicitly what is meant by “God” only insofar as he allows his transcendence beyond everything objectively identifiable to enter into his consciousness, accepts it, and objectifies in reflection what is already present in his transcendentality.”²²⁾

③ “빈 얼굴”: 언어와 신비

라너는 “하나님”이라는 인간적 사유와 언어의 필요성을 부정하지 않으면서도, 그것이 단지 인간이라는 의사소통적 문법적 표면에 머무는 것이 아니라 그 너머의 신비적 존재를 손가락처럼 가리킨다고 본다. 이런 의미에서 라너는 후기자유주의신학의 순수한 언어적 강조성과는 차별성을 보인다. 하나님은 “God”라는 언어를 넘어서는 실재하는 신비이며, 신학은 단지 인간학이나 언어학이 아니라 신비학이라고 라너가 보기 때문이다.

“When we speak about the word “God”[*Gott*] this way, we do not only mean of course the German word. Whether we say *Gott* or “God” or the Latin *deus* or the Semitic *EI* or the old Mexican *teotl*, that makes no difference here.”²³⁾

라너의 표현에 따르면, “God”라는 말은 분명 우리 인간 사회에 존재하지만, 그 존재 형태는 오히려 구체적 얼굴 없는 “빈 얼굴”에 가깝다: “the word confronts us like a blank face.”²⁴⁾ 신비의 얼굴은 얼굴 없는 얼굴, 빈 얼굴이며, 따라서 바로 여기에 신학의 불가능성이 자리하는 것이다. 하나님이라는 말은 인간이 자신의 삶과 존재의 총체성의 의미에 대해, 곧 말할 수 없는 것에 대해 말하려는 마지막 시도에서 뱉어내는 말이며, 그 후에는 오직 침묵만이 가능할 뿐이다.

21) Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 21.

22) Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 44.

23) Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 45.

24) Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 46.

“For it [“God”] is the final word before we become silent, the word which allows all the individual things we can name to disappear into the background, the word in which we are dealing with the totality which grounds them all.”²⁵⁾

④ 신학의 불가능성과 필연성: 비트겐슈타인(“말할 수 없는 것에는 침묵하라”)을 비판하며

“It is always open to Wittgenstein’s protest, which bids us to be silent about things which we cannot speak about clearly. Notice, however, that he violates this rule in formulating it. The word itself agrees with this maxim if correctly understood. For it is itself the final word before wordless and worshipful silence in the face of the ineffable mystery. It is the word which must be spoken at the conclusion of all speaking if, instead of silence in worship, there is not to follow that death in which man becomes a resourceful animal or a sinner lost forever. … This *fatum* is ultimately the word “God”.”²⁶⁾

3) 문법학(Grammatology)으로서의 신론: 린드백의 후기자유주의신학과 카우프만의 구성신학

비트겐슈타인 이후의 신학의 중요한 두 흐름으로 조지 린드백(George Lindbeck)의 후기자유주의신학과 고든 카우프만(Gordon Kaufman)의 구성신학을 꼽을 수 있다. 린드백과 카우프만 둘 다는 신학의 작업이 일종의 문화적-언어적 활동이라는 점에서 공감한다. 우리는 아래에서 “문법으로서의 신학”이라는 비트겐슈타인의 통찰에 기초한 후기-비트겐슈타인 신학(Post-Wittgenstein theologies)로서 린드백의 후기자유주의신학과 카우프만의 구성신학의 공통점과 차이점을 비교하고자 한다.

① 문화-언어로서의 신학

둘 다에게 있어 신학은 하나님의 존재 자체를 다루는 학문이 아니라 “하나님”이라는 언어를 다루는 학문이다. 린드백의 경우, 전근대적 정통주의의 “명제적” 모델(“propositional” model), 근대적인 자유주의신학의 “경험-표현” 모델(“experiential-expressive” model) 둘 다를 비판하며, 자신의 포스트모던적인 후기자유주의신학의 “문화-언어” 모델을 제시한다.²⁷⁾ 카우프만의 경우도 신학이 다루는 주제 혹은 대상은 하나님의 “실재(reality)”가 아니라 하나님이라는 “관념(notion)”이라고 주장한다.²⁸⁾ 나아가 그는 신학이란 “보편적이고 공적인 기준들에 기초해서 이루어지는 일종의 문화적 작업”이라고 본다.²⁹⁾

② 신학적 실재

25) Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 46-47.

26) Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 51.

27) George Lindbeck, *Nature of Doctrine*, 17-8.

28) Gordon Kaufman, *An Essay on Theological Method*, ix-x.

29) Ibid., x.

만약 신학이 하나님의 실재가 아니라 하나님에 대한 언어만 다루는 학문이라면, 하나님의 실재의 문제는 불필요한 것인가? 칸트와 비트겐슈타인 이후에 신학을 하는 카우프만에게 있어서 하나님의 실재의 문제는 신비로서 남는 신학자의 영역 바깥에 존재한다. 신학의 대상인 하나님이라는 단어는 “분명하게 저기에 주어진 어떤 실재”(a “reality that was definitely there and given”)를 가리키는 것이 아니라 “다른 사물들의 관념과는 매우 다른 방식으로 만들어진 일종의 상상적 구성을”(an “imaginative construct built up in a quite different way than the concepts of objects,”)이기 때문에, 하나님의 실재에 대한 형이상학적 질문은 대답될 수 없는 것으로 남겨지는 것이 정당하다고 카우프만은 생각한다.³⁰⁾ 그러나 카우프만은 동시에 이러한 형이상학적 접근의 중지가 바로 하나님의 존재 혹은 하나님의 실재를 부정하는 것은 아니라고 본다:

“Though it is true that God's reality can no longer be thought of on the model of the objectivity of perceptible things, the question remains open whether the concept of God does not refer to reality in some other - more profound - sense.”³¹⁾

우리는 단지 하나님의 존재와 하나님에 대한 언어 사이의 “상응의 척도”(“criteria of correspondence”)를 사용할 수 없다고 주장하는 것이지, 그러한 하나님의 존재를 부정하는 것은 아니기 때문이다.³²⁾ 신학자는 자신이 사용하는 하나님에 대한 관념과 언어가 얼마나 일관성 있는 체계인지를 질문하고, 하나님의 존재와 신비에 대한 의미 있는 진술을 생산함으로써 인류에게 도움이 될 수 있도록 최선을 다할 뿐이다.

언어와 실재 사이의 날카로운 구분이라는 카우프만의 입장과 다소 대조적으로, 린드백은 신학적 언어가 카우프만이 원하는 것보다는 더 많은 역할을 하기를 원한다. 철학에서 말하는 이론 바 언어수행이론을 빌려와서, 카우프만은 신학적 언어가 문화적 산물에 그치는 것이 아니라 어떤 의미에서는 그러한 언어적 수행을 통해 신학적 실재를 창조해 내는 역할을 한다고 본다. 요컨대 가능하다면 린드백은 일종의 “수행적-명제적”(“performative-propositional”) 신학을 만들어내고 싶은 것이다.

린드백에 따르면, “a religious utterance, one might say, acquires the propositional truth of ontological correspondence only insofar as it is a performance, an act or deed, which creates that correspondence.”³³⁾

예를 들어 우리는 ‘나는 당신을 사랑합니다’라는 언어적 수행을 통해 연인과의 사랑의 관계를 존재론적으로 만들어낸다. ‘나는 당신을 용서합니다.’ ‘나는 성부, 성자, 성령의 이름으로 당신에게 세례를 줍니다’ 등의 경우도 모두 언어적 수행과 존재론적 실재 사이의 긴밀한 관계를 드러내는 것이다. 이처럼 “그리스도가 주님이다(*Christus est Dominus*)”라는 진술도 단지 기독교 신앙의 체계 내적으로(intrasystematically) 진리일 뿐 아니라, 존재론적으로(ontologically)도 진리일 수 있다 는 것이다. 따라서 핵심 문제는 신학적 진술과 신학적 실재 사이의 ‘상응’의 문제라기보다는 신학적 진술이 그에 상응하는 신학적 실재를 만들어 내는가의 ‘수행’적 문제라는 것이다.

30) Ibid., x, 21.

31) Ibid., 27

32) Ibid., 75.

33) *Nature of Doctrine*, 65-7.

③ 신학적 언어의 공동체

신학은 언어 공동체에 기초한다. 그러나 린드백에 있어서 모든 언어가 신학적으로 의미있는 것은 아니다. 신학의 언어는 예수 그리스도의 말씀을 보존하고 있는 신앙 공동체의 언어에 기초해야 하기 때문이다.

"The decisive question regarding them is whether the language they have begun to learn *ex auditu* is that of Jesus Christ, that of true humanity, or something else."³⁴⁾

대조적으로 카우프만은 신학의 언어는 문화의 일상언어에 기초하고 있다고 본다. 영어를 말한다는 사실 자체가 "God"에 대해 이야기할 수 있는 권리를 주는 것이다.

"The word 'God' is not the private possession of any denomination or religious tradition; it is a common word in English (with cognates in other Western languages), understood and used by virtually all speakers of the language(s)."³⁵⁾

따라서 린드백과 카우프만의 차이는 신앙의 공동체와 문화의 공동체 사이의 관계를 어떻게 설정하는가의 견해이다. 카우프만의 경우 신앙 공동체의 언어는 문화의 언어에 기초하고 "기생"(parasitic)하며, 문화의 언어를 떠나서 신앙의 언어를 이해할 수는 없다고 본다.³⁶⁾ 반면, 린드백은 그 정반대의 경우라고 본다:

"the evidence of the history of ideas suggests that the general cultural meanings of 'God' have been parasitic on specific religious traditions."³⁷⁾

린드백과 카우프만 사이의 논란의 핵심은 "하나님 관념들의 비객관적인 성격(the nonobjectivist character of concepts of God)"이나 그러한 관념들의 진리에 대한 "실용적 차원의 검증절차(the pragmatic character of verification procedures)"가 아니다. 그들은 이런 견해는 공유한다. 그들이 차이를 보이는 것은 "실행 가능한 종교적 '가설들'의 기원(the source of viable religious 'hypotheses')"에 대한 견해이다.³⁸⁾

Kaufman: "Whether the church as an institution lives or dies, theology has an important cultural role to play - so long as people continue to use and understand the word 'God'"³⁹⁾; "we are already there by virtue of speaking and understanding English."⁴⁰⁾

34) Ibid., 61.

35) *ETM*, 65.

36) Ibid., 8.

37) Lindbeck's "Review of *An Essay on Theological Method*."

38) Ibid. Emphasis added.

39) *ETM*, 17.

40) Ibid., 8.

Lindbeck: "the process of becoming religious [is]. . . similar to that of acquiring a culture or learning a language - that is, interiorizing outlooks that others have created, and mastering skills that others have honed."⁴¹⁾

다시 말해, 하나님 담론의 해석의 공동체가 교회로 한정되어질 수 있는가? 린드백은 “텍스트 내재성”(intratextuality)을, 카우프만은 일종의 “간(間)텍스트성”(intertextuality)의 입장을 옹호한다.⁴²⁾ 린드백에 따르면 하나님 담론의 해석의 공동체는 교회이다. 신학은 비록 공적인 (public) 성격을 지니지만, 여기서의 공공성은 모든 인류에게 개방적인 보편성이 아니라 구체적 신앙 공동체의 텍스트 내재성을 의미한다. 신앙의 공동체가 아니라 다른 문화적 맥락에서 하나님이라는 말이 사용되어진다 하더라도, 그러한 문화적 의미는 여전히 원래의 의미 곧 텍스트 내재적 의미에 의존하고 기생한다는 것이다.

반면에 카우프만에 따르면, 하나님에 대한 담론은 어떤 특수한 “신앙 집단”이나 “신학 집단”에 제한되어질 수 없고 “우리가 영어로 말하고 이해하고 있음으로 이미 그와 같은 집단에 속해 있는 것이다.”⁴³⁾ 하나님 담론의 공동체는 문명권으로 확장될 수 있으며, 여기서 신앙의 언어는 문명권의 일상 언어에 오히려 기생하며, 하나님이라는 말은 어떤 특수한 교파나 종교의 사적인 소유물이 될 수 없는 문명 공동체 전체의 공공적 개념이라는 것이다. “따라서 특별하고 전문적인 의미들은 일상 언어에 기생하는 것이지 결코 일상 언어와 동떨어져 이해될 수 없는 것이다.”⁴⁴⁾ 데이빗 트레이시도 신학의 공공성을 위해 카우프만의 간텍스트적 입장을 옹호한다.⁴⁵⁾

4) 삼위일체 하나님

삼위일체 교리는 형이상학적 진술, 인간학적 진술, 문법학적 진술로 모두 이해될 수 있다. 우리는 여기서 그 진위를 가리기보다는 현대에 삼위일체 교리가 어떤 의미를 가지는가만 성찰하도록 하자.

“삼위일체”란 말의 창시자는 터툴리아누스이다. 그는 새로운 신학적 용어를 라틴어로 만들어내는 귀재였다. 어떤 이의 계산에 따르면, 그는 509개의 새로운 명사적 표현, 284개의 새로운 형용사적 표현, 그리고 161개의 새로운 동사적 표현을 라틴어로 창조하였다. 중요한 예를 들자면, 처음으로 “위격”(persona)이라는 말을 사용한 이도, 처음으로 “삼위일체”란 라틴어 “Trinitas”를 만들어낸 이도, 그리고 “세 위격(persona) 안에 하나의 실체(substantia)”란 삼위일체적 해석을 제공한 이도 터툴리아누스이다. 이후 삼위일체 교리의 발전사는 여기에 대한

41) *ND*, 22.

42) Lindbeck, *Nature of Doctrine* (1984), 136 note 5.

43) 고든 카우프만, 『신학방법론』(1999), 39.

44) 앞의 책, 39.

45) “철저한 유일신론 종교의 모든 신학자들은 하나님에 대한 근본적인 헌신을 위해서는 자신의 유신론적 신앙을 단지 자신이나 자신의 구체적 종교 집단을 향해서만이 아니라 공적으로 표현해야 한다는 것을 인식하고 있다.” David Tracy, “Defending the Public Character of Theology,” *The Christian Century* 98 (April, 1981), 350-351. 그는 이러한 해석의 공적 공동체로 “사회,” “학계,” 그리고 “교회”를 제시하며, 기독교 신학은 기초신학이든 조직신학이든 실천신학이든 이러한 세 가지 공적인 청중들을 항상 염두에 두어야 한다고 주장한다. Tracy, *Analogical Imagination* (1981), 5.

해석의 발전사였다.

터툴리아누스의 “*persona*”에 대해 설명한 내용:

“The term *persona* literally means “**a mask**,” such as that worn by an actor in a Roman drama. At this time, actors wore masks to allow the audiences to understand which of the different characters in the drama they were playing. The term *persona* thus came to have a developed meaning, along the lines of “**the role that someone is playing**.” It is quite possible that Tertullian wanted his readers to understand the idea of “**one substance, three persons**” to mean that **the one God played three distinct yet related roles in the great drama of human redemption**. Behind the plurality of roles lay a single actor. The complexity of the process of creation and redemption did not imply that there were many gods; simply that there was one God, who acted in a multiplicity of manners within the “economy of salvation” (a term which will be explained in more detail in the following section). ”⁴⁶⁾

(1) 구원 경험에 대한 신학적 진술로서의 삼위일체론

삼위일체는 하나님의 존재에 대한 어떤 철학적 진술이기 이전에, 하나님의 구원하심에 대한 교회의 경험을 진술한 것이다. 예를 들어, 기독교인이 되는 세례의 순간, 우리는 삼위일체의 세례공식과 접하게 되는 것이다. 이를 두고 윌터 카스퍼는 삼위일체와 세례의 관계를 다음과 같이 말한다:

공관복음서 속에서, 그리고 나아가 신약성서 전체에서 삼위일체에 대한 가장 중요한 증언은 의심할 것 없이 마태복음 28:19의 세례의 명령인 것이다: “그러므로 너희는 가서, 모든 민족을 제자로 삼아서, 아버지와 아들과 성령의 이름으로 세례를 주고” … . 이제까지 내가 말한 것은 다음과 같은 사실을 보여준다. 세례에 관한 이 텍스트는 어떤 새로운 고안이라기보다는, 공관복음의 전통과 나아가 신약성서 전체의 전통에 깔려 있는 기본적인 삼위일체론적 구조를 단지 간결하게 요약적으로 표현한 것이다. 동시에 이러한 요약은 삼위일체의 고백이 어떤 이론적 성찰 혹은 사변의 결과는 아니라는 것이다. 오히려, 그것은 우리가 세례에서 경험하게 되는 구원의 사건 전체를 요약하고 있다. 결과적으로, 삼위일체 고백의 가장 생동하는 사회적 컨텍스트(*Sitz im Leben*)는 기독교인으로서의 존재가 거기에 기초하는 행동으로서의 세례인 것이다. 따라서 삼위일체의 고백은 교회와 개개 기독교인이 자신의 생명을 가지게 되는 바로 그 실재를 표현하는 것이고, 그들은 또한 바로 그 실재를 위해서 살아야 한다. 그러므로 삼위일체의 고백은 기독교 신앙의 가장 권위 있는 요약인 것이다. 결과적으로, 세례의 명령은 올바르게 삼위일체에 대한 교회의 교리적이고 신학적인 발전의 가장 중요한 기초로 여겨졌던 것이다.”⁴⁷⁾

46) Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, second edition (Oxford: Blackwell, 1994), 295.

47) Walter Kasper, *The God of Jesus Christ*, 245-6.

이처럼 삼위일체론과 우리의 구원의 경험 혹은 구속사의 경험을 같이 연결시키려 한 중요한 신학자들로는 바르트, 칼 라너, 윌터 카스퍼, 캐서린 라쿠냐, 몰트만 등이 있다.

(2) 해방적 실천의 교리로서의 삼위일체론

삼위일체론이 기독교인으로서의 우리의 실천에 대한 궁극적 가르침을 담고 있다고 보는 자들도 있다.

(가) 정치신학(해방신학)과 삼위일체론: 몰트만과 레오나르도 보프

몰트만은 삼위일체론에서 우리가 사회적이고 정치적인 자유를 옹호할 수 있는 궁극적인 근거를 발견한다. 몰트만은 다음과 같이 말한다:

삼위일체론은 군주론적 의존을 극복하는 것이다. 그것은 하나 이상의 여러 차원에서 인간의 자유를 위한 근거를 제시한다. 변하지 않고 아무 느낌도 없는 신은 인간의 자유의 근거로 이해될 수 없다 . . . 창조와 해방과 성화의 역사 속에서 그 자신의 영광의 왕국을 실현시키는 삼위일체의 하나님은 인간의 자유를 원하고, 인간의 자유를 옹호하고, 끊임없이 남자와 여자를 자유를 위해 자유롭게 한다. 삼위일체의 신학은 자유에 대한 포괄적이고 다차원적인 교리를 옹호하기 위한 것이다.(*The Trinity and the Kingdom*, 218)

요컨대, 몰트만은 “삼위일체론은 우리의 사회적 프로그램이다”고 한다. 몰트만이 정치신학에서 삼위일체론을 보았다면, 레오나르도 보프는 이를 이어받아 해방신학에서 똑같이 삼위일체론을 논한다:

몰트만은 자신의 독창적이고 흥미로운 삼위일체에 대한 저작을 일종의 공동체의 비전에 근거하였었다. … 이러한 접근은 삼위일체의 공동체적이고 사회적인 측면을 강조하게 된다. … 이러한 비전은 신적인 군주주의 혹은 신적인 어버이주의에 근거한 어떠한 전체주의 정치 체제도 방지한다. 신적인 군주주의에서 모든 이들은 아버지에 복종하여야 하며 의존하여야 하는 것이다. 지배의 모델은 사귐의 모델로 대체되어져야 한다. 생산은 초대에 의해, 정복은 참여에 의해 대체되어져야 한다. 인간의 말로 이해하지면 인격들의 사귐(a communion of Persons)으로서 이해되어진 삼위일체는 형제들과 자매들의 사회, 동등한 이들의 사회를 위한 근거를 제공한다. 이러한 세계와 교회에서 대화와 합의가 삶의 기본적 구성 요소인 것이다.”(*Trinity and Society*, 119-120)

(나) 여성신학과 삼위일체론

정치적 해방 일반이 아닌 보다 구체적인 여성의 해방을 위해 삼위일체에 대해 성찰하는 신학자들도 있다. 그 대표자들로는 캐서린 라쿠냐, 엘리자베스 존슨 등이 있다. 존슨은 이렇게 말한다:

만일 하나님의 이미지가 한 공동체의 가치들이 거기에 근거하는 궁극적인 근거

혹은 참조점이라고 한다면, 삼위일체의 상징적 구조는, 비록 간과되어지는 경향이 있더라도, 교회와 사회 내에서의 가부장제적 지배에 대항하는 궁극적인 비판을 제공한다.(Johnson, *She Who Is*, 223)

기존의 삼위일체론은 모두 남성신들의 사교클럽같이 묘사되어진 것이 사실이다. 여성신학자들은 크게 다섯 가지 대안적 방식들을 제시한다. 첫째로, 성부, 성자, 성령의 남성적 이미지를 그대로 사용하자는 것이다. 문제는 이것을 어떻게 해석하는가이다. 둘째로, 기독교의 남성적 신관 대신 고대의 여신 종교에서 발견되는 여성적 신관을 주장하는 것이다. 셋째로, 기독교의 남성적 신관 안에 일정 정도의 여성적 요소를 추가하자는 것이다. 예를 들어, 성부-성자-성령 대신 성부-성자-성모의 모델을 제안하거나 혹은 삼위성이 아닌 마리아를 포함한 사위성(융)을 주장하자는 것이다. 넷째로, 남성 혹은 여성으로 이해되지 않으면서도 인격적으로 이해될 수 있는 하나님 모델을 주장하자는 것이다. 예를 들어, 맥페그의 친구로서의 하나님을 들 수 있다. 마지막 다섯 번째로, 하나님을 비인격적인 추상적 개념으로 표현하자는 것이다. 예를 들어, 틸리히는 하나님을 존재 자체라 한 적이 있다.

(다) 생태계신학과 삼위일체론

삼위일체의 통찰에 근거하여 자연을 지배하려 하는 것이 아니라 보살피며 생태계의 회복을 모색하는 신학자들도 있다. 대표적인 이들로 위르겐 몰트만, 셀리 맥페그 등을 들 수 있다. “특별히 맥페그는 생태계 회복과 생명 보전을 가능하게 하는 신학은 우선적으로 하나님을 어떻게 이해하느냐에 달려 있다고 본다. 그녀에 의하면 전통적으로 하나님은 왕, 지배자, 군주, 주인 그리고 아버지란 상징으로 이해되어 왔다. 하지만 이런 신 이해는 정복주의적이며 전투적, 호전적이어서 지배와 복종, 명령과 예속의 구조를 정당화하고 결국 다툼과 전쟁을 이끌어 지구 위의 생명을 위협할 수밖에 없다. 따라서 우리는 생명을 살리고 보존하는 데 더 적절한 하나님 이해를 찾아야 한다. 여기에서 그녀는 하나님을 … 어머니, 연인, 친구로 보면 또 세계를 하나님의 몸으로 보는 신학을 주장한다.”(박만, 27-28)

(라) 종교신학과 삼위일체론

혹은 어떤 이들은 삼위일체론이 어쩌면 종교들간의 대화를 위한 궁극적 근거 혹은 궁극적 이유를 제공한다고 본다. 가장 유명한 이로는 파니카를 들 수 있다. 그는 다음과 같은 말을 한 것으로 유명하다: “삼위일체의 신비는 종교적 다원주의의 궁극적인 근거이다.”(Panikkar, “The Jordan, the Tiber, and the Ganges,” in Hick and Knitter ed., *The Myth of Christian Uniqueness*, 110)

(3) 유신론, 무신론, 성서적 삼위일체론

고전적 유신론은 사실 성서적 하나님에 가깝기보다는, 철학자들의 신에 가깝다고도 볼 수 있다. 그리고 이러한 유신론적 신은 니체가 ‘신은 죽었다’는 말을 함으로써 더 이상 사람들의 사유를 결정하는 틀로 작용하고 있지 못하는 것이 사실이다. 오히려 무신론적 사고가 우리 사회를 특징짓고 있다. 이러한 유신론 혹은 무신론 둘 중 하나라는 선택을 넘어서서 성서적 하나님의 회복을 주장하는 이들이 있다. 바르트, 윙엘, 몰트만, 판넨베르크, 군톤 등이 시도하고 있는 것이 바로 이것이다.

5) 나오는 말: 신비로서의 하나님

형이상학적 신론(*De Deo Uno*)에 추가된 기독교 삼위일체론(*De Deo Trino*)의 성부에 관한 독특한 내용은 창조주 하나님이 바로 “예수의 아버지”라는 주장이다. 따라서 위의 논의들과 다른 어떤 독특하게 기독교적인 신론을 말하기 위해서는 기독론에 대한 논의가 불가피하다. 다만 여기에서 우리는 신에 대한 언어의 한계, 신학의 한계, 교리의 한계에 대해 오래전부터 지적해 왔던 지혜의 목소리를 듣는 것으로 마치고자 한다.

① Deus ex machina에 대한 비판

마치 고대인들이 신의 ‘이름’을 알아냄으로써 그 이름을 지닌 신을 자신의 이익을 위해 조종하고 통제할 수 있다고 생각한 것처럼, 우리도 신에 대한 교리를 발전시킴으로써 그러한 사적 이익을 추구하는 것은 아닌지 생각해보아야 한다. 마치 중세의 신비극의 ‘기계장치’에서 나온 하나님’처럼, 혹은 도깨비 방망이처럼, 하나님의 신비를 인정하지 않는 도구적 하나님은 다른 사람을 설득하기는커녕 우리 자신조차도 구원할 수 없을 것이다.

② 아우구스티누스, “*Si enim comprehendis, non est Deus.*”(네가 만일 하나님을 이해했다면, 그것은 하나님이 아니다)⁴⁸⁾

③ 본회퍼, “우리는 세상 안에서 ‘마치 하나님이 없는 것처럼’(*esti deus non daretur*) 살아야 한다.”⁴⁹⁾

본회퍼에 따르면, 우리는 신이라는 손쉬운 작업가설 없이 살아가는 방법을 배워야 한다. 이러한 작업가설로서의 신이 우리의 정치, 도덕, 과학을 지배하는 것은 아직 성숙하지 않은 상태로서 극복되어져야 한다. 복음서에서 중언하는 하나님은 이러한 작업가설의 하나님이 아니라, 우리를 세속사회의 성숙한 부재와 침묵 속으로 버리시는 하나님으로 우리와 함께 하시는 하나님이다. “하나님 앞에, 그리고 하나님과 함께, 우리는 하나님 없이 살아야 한다.”⁵⁰⁾

48) 손호현, 『사도신경: 믿음의 알짜』(서울: 동연, 2014), 22.

49) Dietrich Bonhoeffer, Letters & Papers from Prison (New York: Touchstone, 1997), 360–361.

50) Dietrich Bonhoeffer, Letters & Papers from Prison (New York: Touchstone, 1997), 360.