

2014년 제17회 학위논문발표회

서울신학포럼



- ◎ 일시 : 2014년 2월 27일(목) 오전 10:00
- ◎ 장소 : 서울신학대학교 우석기념관 강당
- ◎ 주최 : 서울신학대학교 기독교신학연구소
- ◎ 후원 : 기독교대한성결교회 해외장학위원회

학위논문발표회

■ 좌 장: 최 현 중 박사

■ 제1발표자: 강 안 일 박사

“나를 따르라”에서 “책임의 윤리”까지 :
본회퍼에게 있어서 윤리적 생각의 발전

■ 토의

■ 제2발표자: 이 일 레 박사

고난당하는 이스라엘인의 하나님 이해:
시편 88편에 나타난 유일신 개념과 신정론

■ 토의

약력

■ 강안일 박사(기독교윤리)

서울신학대학교 신학과 (B.A)

서울신학대학교 신학대학원(M.Div.)

독일 Ruhr Universitaet Bochum (Dr.theol.)

현 소속: 성락교회 부목사

박사학위논문: Von der „Nachfolge“ zur „Ethik der Verantwortung“:

Die Entwicklung des ethischen Denkens bei Dietrich Bonhoeffer

■ 이일레 박사(구약)

서울신학대학교 신학과 졸업(B.A.)

연세대학교 연합신학대학원 졸업(Th. M.)

독일 Ruhr Universitaet Bochum (Dr.theol.)

현 소속: 대신교회 교육목사

박사학위논문: Das Gottesbild der leidenden Israeliten: Monotheismus

und Theoldizeefrage in ausgewählten Klagepsalmen des Einzelnen,
Peter Lang Verlag

■ 제 1 발 표

좌 장 : 최현종 박사

발표자 : 강안일 박사

나를 따르라 에서 책임의 윤리 까지 : 본회퍼에게 있어서 윤리적 생각의 발전¹⁾

강안일(Dr.theol. 기독교윤리)

1. 서론

디트리히 본회퍼는 큰 영향력이 있는 20세기 복음주의 신학자임에는 틀림없다. 그의 학문적인 활동들, 그가 처한 역사적 상황속에서 참여했던 저항 활동들 그리고 마지막으로 국가사회주의 시대에 그리스도적인 순교자²⁾로서 그의 역할들에 근거하여 본회퍼는 복음주의 영역뿐만 아니라 그것을 넘어 하나의 표본(Vorbild)으로 평가되고 있기 때문이다.

그러나 본회퍼에 대한 높은 평가에도 불구하고 그의 신학의 여러가지 면에서 대립적인 의견들이 있는 것도 사실이다. 특히 본회퍼 신학의 중심 주제가 무엇인가에 대한 문제와 히틀러 암살 공모에 대한 신학적인 문제 그리고 윤리학자로서 그의 윤리적 발전의 성격이 무엇인지에 대해 다양한 의견들이 공존한다.

물론 이런 의견들중에서 앞의 두가지는 여기에서 다룰 주제는 아니다. 여기서 다루는 것은 윤리 발전 성격이다. 이것에 대해서도 다양한 의견들이 공존함에도 불구하고 본회퍼에게 윤리는 그의 자신이 주장하는 것처럼 연구의 중심 주제임은 분명하다. 그리고 윤리는 그가 처한 윤리

1) 이 논문은 필자가 2008년 독일 복음대학에 제출한 박사학위 논문을 간략하게 요약 정리한 것이다.

2) 이것을 위해 다음의 책들을 참고. Michael Klein, Mrtyrer im vollen Sinne Wortes. Das Bild Dietrich Bonhoeffers im frhen Gedenken der kirchlichen und politischen ffentlichkeit, in: EvTh. 67. Jg., Heft 6, S. 432: Bonhoeffer war jetzt ein Patriot und zugleich ein Mrtyrer im vollen Sinne Wortes'; Christof Vetter, Mrtyrer des 20. Jahrhunderts, in: Evangelische Kirche in Deutschland(EKD) im Internet, 2006: in den evangelischen Gemeinden ist so die Erinnerung an die Geschwister Scholl, Dietrich Bonhoeffer und Paul Schneider lebendig. Die Zahl der deutschsprachigen evangelischen Mrtyrer ist aber viel grer; W. Huber, Dietrich Bonhoeffer - ein evangelischer Heiliger, in: Evangelische Kirche in Deutschland(EKD) im Internet, 2006: Er war eben ein guter Mensch und hatte etwas von einem Heiligen. Wenn man schon zu Bonhoeffers Lebenszeiten merken konnte, haben wir keinen Grund, es zu verschweigen. Allen Grund haben wir stattdessen, fr das Leben und Wirken dieses evangelischen Heiligen zu danken, der vor einhundert Jahren in Breslau geboren wurde†

의 각각의 상황과 함께 그리스도적인 가르침, 일반적인 세계 이해와 또는 교회의 역할 이해와 함께 분리됨 없이 긴밀하게 연결되어 있다. 이것에 대해 하인츠 에두아르트 퇴트(Heinz Eduard Tdt)는 교회 이해와 윤리 개념은 본회퍼에게 분리없이 밀접하게 연결되어 있다³⁾고 주장한다. 또한 윤리와 그리스도론 사이의 관계에 대해서 마틴 호네커도 이렇게 말한다. 본회퍼는 실제로 윤리로서 그리스도론 그리고 그리스도론으로서 윤리(Christologie als Ethik und Ethik als Chris-tologie)를⁴⁾ 이해했다.

그리스도에 대한 신앙뿐만 아니라 교회 이해와 함께 긴밀하게 연결되어 있는 윤리는 본회퍼의 대부분의 저서들과 논문들에⁵⁾ 나타나고 있다: 그의 박사학위 논문인 성도의 교제(Sanctorum Communio)의 중심주제가 교회임에도 불구하고, 여기에 윤리적인 요소들을 찾을 수 있다: 공동체를 윤리적 집단인격으로 보는 것이나 대리사상 등 다양한 윤리적인 생각들이 그의 박사학위 논문안에 이미 드러나거나 내포되어 있다.

그리고 1929년 본회퍼가 바르셀로나에 있는 독일인으로 구성된 공동체에서 목사 후보생(Vikar)으로서 사역할 때 그리스도적인 윤리의 근본질문(Grundfragen einer christlichen Ethik)⁶⁾이라는 제목의 논문을 발표했는데, 그 논문안에서 그의 윤리적인 생각을 볼 수 있다. 여전히 라인홀트 제베르크의 주의론에서 비롯된 요소들을 보여주고 있고, 그 당시에 바르트와 볼트만이 지칭한 결단적인 순간윤리(Augen-blicksethik)의 영향을 받고 있으며, 파울 알트하우스나 엠마누엘 히르쉬와 같은 루터교회의 질서신학의 특징을 띠고⁷⁾ 있음에도 말이다.

1932년 본회퍼가 세계연합사역의 신학적인 근거를 위해(zur theologischen Begrndung der Weltbundarbeit)라는 논문에서 에큐메니컬적인 평화윤리의 기본특징을 기술하였다. 특히 그는 여기에서 윤리적인 원리(keine ethischen Prinzipien)에 대해 말하지 않고 구체적인 방법 안에서(in konkretester Weise) 말해야 함을 강조하였다.⁸⁾ 이 논문을 통해 본회퍼에게 구체성(Konkreteion)이 중심으로 나타나고 있음을 확인할 수 있고, 또한 특이한 것은 그에게 이후로 그에게 점점 더 중요하게 작용하는 보존질서(Erhaltungs-ordnung)의 개념을 창조질서(Schpfungsordnung)의 개념보다 더 강조하게 되었다는 점이다.⁹⁾

3) Heinz Eduard Tdt, Judendiskriminierung 1933-Ernstfall fr Bonhoeffers Ethik, in: Eberhard Bethge, Christian Gremmels, u.a., Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualitt, Mnchen 1982(Internationales Bonhoeffer Forum 4) S. 154

4) M. Honecker, Christologie und Ethik. Zur Dietrich Bonhoeffers Ethik, hg. v. Manfred Oemig u. Axel Graupner, Altes Testament und christliche Verkndigung, Stuttgart u. a. 1987, S. 148

5) 본회퍼의 교수자격논문(Akt und sein), 강의들(교회의 본질 창조와 타락, 그리스도론)과 신도의 공동생활은 윤리에 대해 직접적으로나 간접적으로 언급함과 동시에 긴밀한 신학적 연결성을 가지고 있음에도 불구하고 이곳에서는 다루지 않았다.

6) DBW 10: S. 323-345

7) Dietrich Bonhoeffer, Sanctorum Communio, 유석성, 이신건 역, 서울:대한기독교서회, 2010, S. 435-436, 다음을 참고. T. R. Peters, Die Prsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht(Systematische Beitrge 18), Mnchen 1976, S. 33-36

8) C. Tietz-Steiding, Gott ist uns immer gerade heute Gott, in: Bonhoeffer-Rundbrief Nr. 70/2003, S. 16

그리고 1933년 4월에 발표한 유대인 질문앞에 있는 교회(Die Kirche vor der Juden-frage)라는 논문에서 또한 윤리는 중요한 역할을 담당한다.

그리고 그 뒤를 이어서 본회퍼는 그의 중요한 윤리적 문서인 나를 따르라(Nachfolge) 출판하고, 몇년 후에 계속해서 단편들로 구성되어 있는 윤리학(Ethik)을 쓰면서 본회퍼는 그의 윤리적 기획을 구체화하고 있다. 그리고 마지막으로 그의 생애 마지막에 쓴 편지들을 모아놓은 저항과 복종에서도 윤리적인 사고는 계속되어진다.

지금까지 간략하게 본회퍼에게 윤리는 그의 저작에서 중요하게 다루어지고 있으며 중요한 의미를 가지고 있음을 살펴 보았다. 내 논문은 이런 배경하에서 특별히 나를 따르라(Nachfolge)와 윤리학(Ethik)사이의 윤리적 발전 성격에 대해 다루었다. 나를 따르라(Nachfolge)와 윤리학(Ethik)으로 범위를 제한한 본질적인 이유는 본회퍼의 다른 저작들보다 여기에서 윤리가 가장 중심적으로 다루어지고 있기 때문이다. 그래서 본회퍼의 윤리에 대한 이해를 위해 두 책의 정확한 읽기는 필수적이다.

정확한 읽기를 바탕으로 논문을 진행하는 저자에게는 중요한 방법적인 전제가 있다. 그것은 본회퍼 자신이 주장한 것이기도 한 것인데¹⁰⁾ 그의 신학과 생애를 긴밀한 연관속에서 연구를 진행하는 것이다. 그의 신학과 생애의 해석적 관계성은 서로 조건지우는 것과 보충하는 방식이다.¹¹⁾ 본회퍼의 친구이자 본회퍼의 생애와 신학에 대한 책을 집필한 베트게(Eberhard

9) ber die Neuartigkeit der berlegungen im Vergleich zum Vortrag in Barcelona schreibt H.E Tdt: zunchst hat Bonhoeffer jetzt durchschaut, wie wenig biblisch das damals verbreitete theologische Verstdnis des Volkes als Schpfungsordnung Gottes ist. Stattdessen sucht er nach einem theologischen Kriterium, welches den Christen erlaubt, sich kritisch gegenber den gegebenen politischen Gestaltungen zu orientieren. In der Schpfungsordnung kann dieses nicht liegen, weil diese Bezeichnung verdeckt, wie sehr das im Staat organisierte Handeln des Volkes zugleich Folge menschlicher Snde ist. Eben das bercksichtigt der Begriff der Erhaltungsordnung. Ders., Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, Mnchen 1988, S. 86-87

10) DBW 4. S. 38 : Bonhoeffer selbst meinte, dass eine Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz, in der sie gewonnen ist.

11) Christian Gremmels/Hans Pfeifer, Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, Mnchen 1983, S. 11; vgl. Traugott Jhnichen, Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, in: Dietrich Bonhoeffer-Stationen und Motiv auf dem Weg in den politischen Widerstand, hg. v. Gnter Brakelmann, u.a., Mnster 2005, S. 89-109; Christoph. Strohm, Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand, Mnchen 1989; H.E. Tdt, Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, Mnchen 1988, S. 77-111; Michael Weinrich, Christliche Religion in einer mndig gewordenen Welt. Theologische berlegungen zu einer Anfrage Dietrich Bonhoeffers in weiterfhrender Absicht(Religionspdagogik heute Band 11), Aachen 1982, S. 7; Tiemo Rainer Peters hat historisch-soziologische und systematische Methode zu lebensgeschichtlicher Interpretation verbanden(Gerhard Krause, Dietrich Bonhoeffer(1906-1945), in: TRE Bd. 7 1.Aufl. 1981, S. 57 ; H.-J. Abromeit ist der berzeugung: Nur die gleichzeitige historische und systematische,

Bethge)도 '인식과 실존(Erkenntnissen und Existenz)의 연관성을 본회퍼의 신학적인 저작을 이해하기 위한 열쇠'라고 주장한다. 그리고 프리드리히 요한센(Friedrich Johannse)도 '삶의 실천은 특정한 윤리적 문장들의 해석'이라고 주장했다.¹²⁾ 이런 관점으로 저자는 본회퍼의 나를 따르라(Nachfolge)와 윤리학(Ethik)을 이해하기 위해 먼저 역사적인 관점을 가지고 두 권의 책의 저술시기의 역사적인 배경을 기술하고 그 다음에 두 저작에 나타난 신학적이고 윤리적인 구조를 다룰 것이다.

이것을 본격적으로 진행하기 전에 우선 본회퍼의 두 저작 나를 따르라 (Nachfolge)와 윤리학(Ethik)을 중심으로 그동안 학자들이 윤리적 발전의 성격에 대해 어떤 주장을 했는지를 간략하게 정리하는 것이 필요하다.

2. 본회퍼의 윤리적 발전 성격에 대한 간략한 연구 상황과 논문 방향

한프리트 물러(Hanfried Mller)가 그의 저작 교회로부터 세계로(Von der Kirche zur Welt) 안에서 본회퍼 신학에 대해 처음으로 포괄적인 설명을 한 이후로, 특별히 본회퍼의 윤리적 발전에 대한 비판적인 토론이 화두가 되었다. 물러의 견해의 따르면 본회퍼의 윤리적 발전은 나를 따르라로부터 윤리학을 거쳐 저항과 복종까지 질적인 급격한 변화(qualitative Sprnge)를 경험하였다고 주장한다. 우선 물러는 나를 따르라의 윤리적 특성을 교회적인 윤리(kirchliche Ethik)라고 부른다. 그런 후에 물러는 윤리학을 나를 따르라와 구별하는데, 그에 따르면 윤리학의 윤리적 특성은 교회적인 윤리가 아니고, 교회에 대한 일반적이고 구속력있는 윤리라고 이해한다. 이런 점에서 물러가 평가하는 본회퍼의 윤리의 발전 모습은 교회론적 윤리에서 그리스도적인 윤리의 길로 간주할 수 있다.¹³⁾

그러나 물러의 본회퍼의 윤리적 사고에 대한 해석은 문제가 없는 것이 아니다. 물러가 본회퍼의 윤리 발전을 연구할 때, 그는 그것을 마르크스적인 사고의 입각하여 연구하였을 뿐만 아니라¹⁴⁾ 본회퍼의 윤리적 발전을 초기 생각부터 다룬 것이 아니라 후기 생각을 중심으로, 즉 저항과 복종으로부터 그것을 평가하였다는 것이다.

이것에 반하여 존 갓세이(John D. Godsey)는 본회퍼의 신학적인 발전에는 단절이 없고, 동일한 신학의 용감한 작업이 있을 뿐이라고 주장한다.¹⁵⁾ 그는 그리스도론을 본회퍼 신학의 통일

biographische und gesellschaftlich-politische Verwurzelungen und Konsequenzen beachtende Interpretation ist sachgemäss. Ders., Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 8), Neukirchen-Vluyn 1991, S. 33

12) Friedrich Johannsen, Verantwortliches Handeln in konkreter Zeit. Zu Bonhoeffers Ethikentwurf, in: Ulrich Becker (Hg.), Dietrich Bonhoeffer als Provokation für heute, Hannover 1986, S. 18

13) H. Mller, Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Leipzig 1966, S. 45

14) Jrgen Weissbach, Christologie und Ethik bei Dietrich Bonhoeffer (Theologische Existenz Heute), München 1966, S. 7

15) John D. Godsey, The Theology of Dietrich Bonhoeffer, Philadelphia 1960, S. 27, S. 264: the

적인 요소라고 간주한다. 동일한 방법으로 몰트만(J. Moltmann), 바이스 바흐(J. Weissbach), 그리고 베헤게(E. Bethge)는 주장하기를 급격한 변화(keine Wende)는 없고, 지속적인 발전이 있음을 확인한다.¹⁶⁾ 에른스트 파일(Ernst Feil)도 그의 책 디트리히 본회퍼의 신학(Die Theologie Dietrich Bonhoeffers)에서 윤리적 발전 성격을 지속적인 발전과정으로 기술하고 있다.¹⁷⁾ 그는 이를 위해 본회퍼의 그리스도론과 세계이해에 대한 연구의 근거 위에서 본회퍼 신학의 통일성을 지속적인 발전이라는 의미로 확인하기를 시도하고 있는 것이다. 또 한 학자를 언급해야 하는데 물러(G. L. Müller)이다. 그는 본회퍼의 삶과 저작들안에 원리적인 계속성이 확고한 출발기초(die prinzipielle Kontinuität in Bonhoeffers Leben und Werk als solide Ausgangsbasis)가 된다고 주장하고 있다.¹⁸⁾

간략하게 본회퍼의 윤리적 발전에 대한 연구를 살펴 보았다. 그러나 이런 연구들이 있음에도 불구하고 나를 따르라(Nachfolge)와 윤리학(Ethik) 사이의 윤리의 발전에 대한 논의가 충분히 다루어지지 않았다는 것은 아쉬운 점이다. 대부분의 본회퍼 해석은 윤리학에서부터 저항과 복종까지의 윤리적 발전을 주로 다루고 있기 때문이다. 비록 소수의 학자 즉 한프리드 물러와 파일처럼 서로 반대적인 입장을 가진 본회퍼 해석자들이 나를 따르라'와 윤리학사이의 윤리적 발전에 대한 질문을 다루었지만 그 후에는 학문적으로 이에 대한 연구들이 활발하게 진행되지 않았다.¹⁹⁾

그래서 나는 박사학위 논문안에서 본회퍼의 윤리 이해를 위해 나를 따르라'와 윤리학사이의 윤리의 발전 성격을 분석해야하는 과제를 갖는다. 나의 연구는 이런 점에서 다음과 같은 질문들을 지향한다.

- 어떤 통일성(공통성)과 어떤 계속적 발전이 나를 따르라와 윤리학 사이에서 비교될 수 있는가?
- 어떻게 이 윤리적 발전의 성격을 평가할 수 있을까?(질적인 근본 변화, 동일한 발전, 계속적 발전, 아니면 다른 무엇?)
- 이 연구를 통해 본회퍼가 가지고 있는 윤리적 관심은 무엇인가?
- 윤리적 발전을 연구하면서 윤리가 주어진 역사적인 상황아래서 어떤 역할을 하였는가?

writer must now disclose his own conviction that the last development in Bonhoeffer's theology, while indeed unexpected, does in no sense represent an break with the theology of the former periods, but rather a bold consummation of the same†

16) J. Moltmann, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer(Theologische Existenz Heute), München 1959, S. 5, 32; Jürgen Weissbach, Christologie und Ethik bei Dietrich Bonhoeffer(Theologische Existenz Heute), München 1966, S. 7; E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe Christ Zeitgenosse, München 9. Auflage 2005(DB), S. 246-250, 760-862, 958-968

17) Ernst Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 2.Auflage. München 1971, S. 214

18) G.L. Müller, Für Andere Da. Christus-Kirche-Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt, Paderborn 1980, S. 23-33

19) 피터 뢰저가 본회퍼의 양심개념을 중심으로 본회퍼 윤리의 발전을 논의한 것 외에는 거의 찾아 볼 수 없다. Peter Mser, Gewissenspraxis und Gewissenstheorie bei Dietrich Bonhoeffer, Heidelberg 1983 (Theol. Dissertation(masch.)), S. 442

-이 연구가 어떤 형태로 한국의 신학적이고 윤리적인 토론의 계속적 발전을 위해 기여할 수 있는가?

3. 본회퍼 윤리의 발전에 대한 논리(Logik)

박사학위 논문에서 필자는 나를 따르라(Nachfolge)와 윤리학(Ethik)을 본회퍼의 신학과 그의 역사적이고 윤리적인 실존의 연관성 안에서 다루었다. ²⁰⁾

이 연구를 통해서 분명하게 된 것은 본회퍼에게 윤리적 생각들은 나를 따르라와 윤리학 사이에서 통일적인 계속성과 계속적인 발전(einheitliche Kontinuität und die Weiterentwicklung)이 나란히 함께 있다는 것이다. 그러나 여기서 말하는 계속적 발전성(Weiterentwicklung)은 한프리트 물러가 주장한 질적인 급격한 변화(qualitative Sprünge)를 말하는 것은 아니다. 오히려 이것은 압로마이트(Hans-Jürgen Abromeit)가 주장한 것처럼 변화속에 있는 계속성(Kontinuität im Wandel) ²¹⁾을 의미한다.

먼저 통일적인 계속성에 대한 부분들을 간략하게 살펴보고자 한다.

1) 교회와 국가에 대한 이해

본회퍼는 1932년에 당신의 나라가 오소서(Dein Reich komme)라는 논문을 통해 그리고 1933년 4월에 발표한 논문 유대인 질문앞에 직면한 교회(Die Kirche vor der Judenfrage)에서 국가와 교회에 대한 관계를 3가지로 서술한다. 첫번째로 교회는 국가에 대해 그들의 합법적인 행동에 대해 질문해야 한다. 두번째로 교회는 국가에 의해 희생당한 사람들을 잘 보살펴야 한다. 그리고 마지막으로 그 희생자들을 돌볼 뿐만아니라 수레바퀴 그 자체를 멈추게 해야 한다.²²⁾ 이런 생각들은 나를 따르라에서 동일한 생각의 흐름을 가지고 진행되고 있으며, 윤리학에서도 동일하게 위임이론을 따라 교회와 국가의 관계를 설정한다.

2) 그리스도 형상의 이해

나를 따르라에서 특히 그리스도의 형상(Das Bild Christi)을 다루는 부분에서 그리스도의 3가지 형상 즉, 인간되신 분의 형상, 십자가에서 죽으신 죽음의 형상, 변화된 분과 부활하신 분의 형상이 다루어지는 것과 동일하게 윤리학의 한 단편 형성으로서의 윤리(Ethik als Gestaltung)에서 인간이 되신 분, 십자가에서 죽으신 분, 부활하신 분을 다루었다. 이 형상은 우리가 닮아가야 하는 것인데, 우리의 노력을 통해서라기보다는 이미 그리스도가 우리 안에 행하신 표본(Vorbild)을 따라가는 것이다. 두 책의 생각은 통일적인 계속성을 가지고 진행된 것을 볼 수 있었고, 또한 이것을 통해 본회퍼에게 그리스도론은 그의 윤리적 생각안에서 통

20) 박사학위 논문에서는 1장-2장까지 나를 따르라와 윤리학에 대해 역사적인 배경을 먼저 상세하게 다루었다. 그런 후에 신학적이고 조직신학적인 구조에 대해서 다루었다. 이것에 대해서는 생략한다. 박사학위 논문 S.9-172까지 참고하라.

21) Hans-Jürgen Abromeit, Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 8), Neukirchen-Vluyn 1991, S. 9

22) DBW 12: S. 352-354

일적인 특징임을 확인할 수 있었다.

3) 유대인 문제의 역할

본회퍼에게 유대인 문제는 그가 윤리적 결단을 할 때 중요한 역할을 하였다. 본회퍼가 나를 따르라를 쓰기 전부터 유대인의 문제는 그에게 있어서 중요한 아젠다였다. 나를 따르라에서 본회퍼는 유대인 문제를 물러(C. R. Mller)에 따르면 형제를 위한 책임의 관점에서 강조하고 있다.²³⁾ 윤리학에서도 특히, 유산과 타락(Erbe und Verfall)에서 유대인을 위한 정치적 책임을 위한 그의 활동들은 유대인과 그리스도인 사이에서 뿐만아니라 유대인과 그리스도사이의 연대성을 통해서 근거 지워진다. 또한 자연적 삶(Das natrliche Leben)이라는 단편에서도 그 당시 히틀러 정부에 의해서 자행된 유대인 탄압 정책에 대해 분명한 반대입장을 표명한다.

이제 나를 따르라(Nachfolge)와 윤리학(Ethik)사이에서 계속적 발전성(Weiterentwicklung)에 대해서 살펴보고자 한다.

1) 하나님의 현실성과 세계의 현실성의 관계성에 대한 이해

나를 따르라에서 하나님의 현실성과 세계의 현실성에 대한 관계에 문제는 드물게 용어적으로 다루어졌다. 그리고 세계에 대한 자신의 현실성의 주제는 아직 다루어지지 않은 것 같다. 그러나 이것이 나를 따르라에서 세계가 부정적으로 다루어지고 있다는 것은 아니다.²⁴⁾ 왜냐하면 세계는 여기에서 제자도의 공간으로 이해되기 때문이다. 그러나 윤리학에서는 이것이 본격적으로 다루어진다.

그런데 여기서 언급하고 넘어가야 할 것은 나를 따르라와 윤리학에서 하나님의 현실성과 세계의 현실성의 이해는 예수 그리스도를 중심으로 진행되고 있다는 것이 계속성으로 작용하고 있다는 점이다.

그러나 이런 계속성뿐만 아니라 계속적 발전이 진행되고 있다. 나를 따르라에 비해 윤리학에서 현실이해가 확장된다. 나를 따르라에서 주로 제자도가 신앙인들에게 제한되었다고 한다면, 윤리학에서는 신적 현실성과 세계 현실성의 개념이 둘이 아니라 하나라는 것을 통해 통합적이고 전체적인 현실 이해로 확장되었으며, 특히 현실성의 이해중에 운동(Bewegung)이라는 개념은 현실의 개념이 정적인 개념이 아니라 몰트만의 주장대로 역사로서 현실성의 참여를 의도한다.²⁵⁾ 더욱이 위임이론(Mandate)을 통해 신앙인들을 전체 현실성앞에 직면하게 하고, 그리스도의 다스림(die Herrschaft Christi)의 영역이라는 개념을 통해서 현실 개념을 통합적으로

23) Vgl. C. R. Mller, Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahme aus der evangelischen Kirche und kreisen des deutschen Widerstandes (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 5), Mnchen 1990, S. 225-227; DBW 4: S. 125

24) E. Feil meint, dass das Verstdnis der Welt in der Nachfolge primr negativ ist. Dieses negative Weltverstdnis werde mit dem bergang zur Ethik berwunden. E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie und Weltverstdnis(Gesellschaft und Theologie. Systematische Beitrge 6), Mnchen 2. Auflage 1971, S. 270, 276, 290-313

25) J. Moltmann, Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer, S. 48

바라보게 한다.²⁶⁾

2) 특별한 것과 동일한 것(鈞中寨礎 und 剃嗽剃)의 변증법과 궁극적인 것과 궁극이전의 것의 관계사이에서의 자연적인 것(Natrliche)의 이해

이 부분의 관심은 나를 따르라와 윤리학에서 자연적인 것(das Natrliche)이 어떻게 이해되었는가이다. 나를 따르라에서 '자연적인 것'의 세계가 부정적인 것으로 다루어지기 보다는, 본회퍼가 말한 것처럼 이 땅에서 그리스도의 몸에 주어진 공간을 차지하려는 교회의 투쟁은 교회의 성화다.²⁷⁾라는 말을 근거로 성도들을 위한 필수적인 통과 단계(ein notwendiges Durchgangsstadium fr die Heiligen)로 이해할 수 있을 것이다.²⁸⁾ 물론 나를 따르라에서 비범성과 자연적인 것의 관계가 동일시 되거나 서로 분리되지 않고 역동적으로 서로 마주보는 관계성을 가지고 있는 것이 사실이다.²⁹⁾ 그러나 나를 따르라의 강조점이 교회투쟁의 시기라는 특수성 때문에, 그래서 주로 비범성(Auerordentliche)이 다루어지고, 상대적으로 자연적인 것은 자세하게 다루어지지 않았다. 그러나 윤리학에서는 자연적인 것을 '궁극적인 것'과 '궁극이전의 것'의 변증법적인 관계를 통해 자세하게 구체화시켰다. 특히, 히틀러 전체 정치의 시기에 자행된 비자연적인 것(안락사와 강제불임수술 등)에 대한 윤리적 논쟁을 통해 논의를 심화하였다. 또한 자연적 삶(Das natrliche Leben)이라는 단편에서는 그동안 복음주의 신학에서 소홀히 여겨졌던 자연적인 것에 대한 새로운 강조와 구체화가 진행되었다. 자연적인 것의 개념의 정확한 설명을 위해 존재유비로 부티가 아니고 복음으로부터 시작하였다는 점도 중요하다.³⁰⁾

26) DBW 6: S. 347: Vgl. E. Bethge meint: 'Ausschließlichkeit der Herrschaft Christi das ist die Botschaft der Nachfolge'; Weite seines Herrschaftsbereiches das ist der neue Akzent der Ethik', ders., DB, S. 806; Vgl. John D. Godsey hat die Entwicklung folgendermaßen beschrieben: 'There can be little doubt that the theology of Bonhoeffer expressed in his Ethik is an fairly direct development of his thought of the earlier periods. Bonhoeffer's former concentration on the exclusive claim of Jesus Christ, which was necessary during the German Church Struggle, led ineluctably to the recognition and exposition of Jesus Christ's total claim upon all spheres of life in the world. Ders., The Theology of Dietrich Bonhoeffer, Philadelphia 1960, S. 203

27) DBW 4: S. 278; 나를 따르라, 손규태, 이신건 역, S. 329

28) DBW 4: S. 278; T.R. Peters, Die Prsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht(Systematische Beiträge 18), Mnchen 1976, S. 60

29) Gunter M. Prller-Jagenteufel, a.a.O., S. 215: Jagenteufel betont, die Dialektik Bonhoeffers stehe, die Christologische Konzentration auf die Welt, die die Welt nicht ablehne, aber zugleich sich weigere, in der Welt aufzugehen: Gott und Welt/Mensch unvermischt und ungetrennt.

30) E. Bethge betont, dass bei Bonhoeffer das Natrliche nicht auf die analogia entis in katholischer Weise zurckfhrt, sondern auf die Rechtfertigungslehre und der Christologie. Ders., Dietrich Bonhoeffer(DB). Theologe Christ Zeitgenosse, S. 807-808; Vgl. Matthias Neugebauer, Die theologische Lebensbegriff Dietrich Bonhoeffers, in: Der Wert menschlichen Lebens. Medizinische Ethik bei Karl Bonhoeffer und Dietrich Bonhoeffer, Berlin 2006, S. 147-165

3) 그리스도의 몸 이해

나를 따르라에서 제자도의 공동체로서 교회와 제자도의 공간으로서 세계 사이에는 긴장감이 있다. 왜냐하면 그리스도 공동체안으로의 부르심은 세계도피가 아니고, 그리스도 스스로 인간이 되심으로 세계안에서 공간을 요구하시기 때문이다. 윤리학 에서도 이런 동일한 사고가 진행되고 있다. 그러나 나를 따르라와 윤리학사이에 강조점이 다르다. 나를 따르라에서 예수 그리스도 몸안에서 제자들의 공동체에게 강조점이 있다면, 윤리학에서는 그리스도 몸안에서 주어진 세계와의 공동체에 그 강조점을 두고 있다. 이것은 그리스도의 몸과 세계 관계성에 대한 질문이 나를 따르라에서보다 윤리학 에서 위임이론과 대리(Stellvertretung)의 개념을 통해 그 관계성이 더 구체화되었고, 전체 인간으로 확대되었음을 확인 할 수 있다.

4) 율법과 복음의 관계

나를 따르라와 윤리학에서 율법과 복음의 관계는 잘못된 동일시 없이 통일성을 강조하고 있다.³¹⁾ 그러나 나를 따르라에 비해 윤리학에서 계속적인 발전을 보이는 것은 이것이다. 나를 따르라에서 율법과 복음의 관계를 통해 지키고자 한 것은 교회와 신앙인을 당시 시대적인 흐름앞에서 교회를 보호하고자 하는 의미에서 사용하였다면, 윤리학'에서는 현실성의 이해를 바탕으로 교회와 신앙인들을 향하는 것 뿐만아니라 비신앙인(die Ungluebigen)들에게도 유효하게 확장된 생각이 보인다. 더욱이 윤리학에서 율법은 삶을 섬기는 것(Lebensdienstliche)과 동일시 되기도 한다.

5) 대리(Stellvertretung)의 개념

본회퍼에게 대리개념은 그리스도론과 교회론과 윤리학을 신학적으로 함께 볼 수 있게 하며,³²⁾ 그리고 이 개념을 가지고 본회퍼는 인간의 구체적인 실제 상황에 관여하고 있다.³³⁾ 이런 대리 개념은 나를 따르라에서 인간이 되신 예수 그리스도와 십자가에 달리신 예수님의 관점의 근거하여 대리가 제자도의 근거로서 이해되고 있다. 이것은 부분적으로 윤리학'에서도 받아들 이면서 그의 윤리적 진술이 전체 세계로 확대되며, 나를 따르라보다 논리적 정연하게 대리 개념이 전체 인간까지 확장된 연관성을 갖고 있다.³⁴⁾

6) '제자도 윤리'와 '책임의 윤리'사이의 관계

본회퍼는 제자도를 예수 그리스도의 인격에 묶임(Bindung an die Person Jesu Christi)³⁵⁾으로 정의한다. 제자도의 삶은 예수 그리스도의 대리적인 고난의 참여와 예수 그리스도의 십자가에 함께한 공동참여를 포함한다. 윤리학에서 본회퍼는 책임의 윤리(Ethik der

31) A. Schdl, Unsere Augen sehen nach dir. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer aszetischen Theologie, Leipzig 2006, S. 122; Auch dazu vgl. Thomas Schlegel sieht das Verstdnis von Gesetz und Evangelium als dieses inklusive Verstdnis von Gebot und Gnade an. Ders., Gesetz und Evangelium Evangelium und Gesetz? Das discrimen legis et evangeli als Leitgedanke in Dietrich Bonhoeffers Nachfolge, in: Ders./ A. Schwarze, Der Kampf um die teure Gnade. Studien zu Dietrich Bonhoeffer, Osnabrck 2002, S. 48

32) DBW 1: S. 321(편집자 후기)

33) Hans Friedrich Daub, Die Stellvertretung Jesu Christi. Ein Aspekt des Gott-Mensch-Verhltnisses bei Dietrich Bonhoeffer, Berlin 2006, S. 469

34) Hans Friedrich Daub, Die Stellvertretung Jesu Christi, S. 469

35) DBW 6: S. 347; Vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, S. 806

Verantwortung)를 예수 그리스도의 삶에 대한 대답으로서 삶 (Leben als Antwort auf das Leben Jesu Christi)³⁶⁾ 으로 그리고 '예수 그리스도 안에서 주어진 현실성에 대한 전체성과 통일성의 대답'으로서 정의한다. 구체적으로 책임의 윤리는 본회퍼에 따르면 두가지 축으로 이루어져 있다. 한 축은 대리사상과 현실 적합성 (Wirklichkeitsgemässheit)이라는 생각을 포함한 함께하는 사람들(Mitmenschen)과 하나님 에게 묶임(Bindung)이고, 다른 축은 자신의 삶의 자유이다. 이것은 삶과 행동의 자기평가와 확실한 결단의 모험(Wagnis)안에서 제시될 수 있는 것이다. 여기서 우리는 제자도의 윤리와 책임의 윤리사이에 관점의 계속되는 점을 발견할 수 있을 뿐만 아니라 제자도의 윤리에 비해 책임의 윤리에서 더 발전된 모습도 발견할 수 있다. 간략하게 말하자면 이렇다: 책임의 윤리에서는 대리의 영역이 나를 따르라에서 보다 더 풍부하게 다루어지고 있고, 또한 함께하는 사람들(Mitmenschen)과 행동의 영역을 함께하는 세계(Mitwelt)와 모든 다른 삶의 존재들의 자기목적의 보존을 위해 새로운 방법으로 이해하는 것이나, 구성적이고 긴장감있는 묶임과 자유의 연관성의 토대 위에서 다른 사람을 위한 자신의 결정의 모험(Wagnis)을 하는 것이 이에 해당한다.

4. 본회퍼 윤리의 관심

지금까지 필자는 본회퍼 윤리의 발전의 논리에 대해 나를 따르라로부터 윤리학 까지의 과정안에서 다루었다. 이것을 통해 통일적인 계속성과 계속적 발전성이 있음을 확인할 수 있었다. 그러면서 이 연구를 통해 다음과 같은 질문이 제기된다. 어떻게 이런 두 관점의 공존을 설명할 수 있으며, 이해할 수 있는가? 왜 그것은 그렇게 존재하는가? 이 질문들에 답하기 위해서는 본회퍼가 가지고 있는 윤리적 관심이 무엇인지를 살펴보면 알 수 있다.

본회퍼의 윤리적 관심은 두 권의 책에서 제기한 그의 질문들을 통해 추적해 볼 수 있는데, 나를 따르라 서문에서 그는 다음과 같이 질문한다. 예수 그리스도를 따르라는 부르심은 노동자, 상인, 농부, 군인들을 위해 오늘 무엇을 의미하는가?³⁷⁾ 그리고 윤리학에서는 이렇게 질문한다. 그리스도는 오늘 그리고 여기(heute und hier) 우리 가운데서 어떤 형상을 취하고 있는가?³⁸⁾

이 두 책에 나타난 질문을 통해 본회퍼의 윤리적 관심을 관찰하기 위해 우선적으로 다루어야 할 개념이 있는데 오늘 그리고 여기(heute und hier)이다. 이것은 그에게 결단과 만남의 영역이다.³⁹⁾ 구체적으로 말하면, 교회투쟁안에서 본회퍼에게 결단의 영역은 이것이다. 즉 외부적으로는 히틀러의 권력장악으로 인한 교회의 위협, 국가와 함께 교회의 위협적인 동일화 작업에 직면하는 것이며, 내부적으로는 루터로부터 강조된 칭의의 교리가 후기 루터주의(Postlutheraner)로부터 오용되고 있는 위협앞에 서는 것이다. 윤리학안에서도 결단의 영역은

36) DBW 6: S. 254

37) DBW 4: S. 23(서론); Dieter Kraft, Kirche als Ereignis. Anmerkungen zur Ekklesiologie Dietrich Bonhoeffers, in: Dietrich Bonhoeffer Gefährdetes Erbe in bedrohter Welt. Beiträge zur Auseinandersetzung um sein Werk, hg. v. Heinrich Fink/ Carl-Jürgen Kaltenborn/ Dieter Kraft, Berlin 1987, S. 91: 'Nachfolge' ist ein Buch über Christus für uns heute'

38) DBW 6: S. 87(Ethik als Gestaltung)

39) DBW 6: S. 88(Ethik als Gestaltung)

다음의 필수성을 가리킨다. 즉 독일사회주의와 히틀러 정권에 반대하여 독일의 운명에 동참하는 것이다. 여기서 우리가 먼저 확인할 수 있는 것은 본회퍼의 윤리적 관심은 직접적으로 그의 삶의 역사와 시대 상황과 긴밀한 연결성을 갖고 있다는 것이다. 이 관심은 나를 따르라나 윤리학안에서 몇까지 계속성에도 불구하고 다른 강조점을 가지고 표현된다. 그러나 분명한 것은 각각의 상황에 대해 상대적인 순응의 윤리를 말하는 것이 아니다.⁴⁰⁾ 왜냐하면 본회퍼의 윤리적 관심은 당연하게도 예수 그리스도를 지향하고 있기 때문이다. 예수 그리스도에게 큰 가치를 두고 있다는 것은 나를 따르라에서는 다음을 의미한다: 제자도의 가능성의 영역은 인간이 되시고, 십자가에 죽으신, 그리고 부활하신 분과의 일치 안에서 교회의 동일화 뿐만 아니라 후기루터주의로부터 잘못 사용된 칭의의 위험 앞에서 세워지는 것이다. 이런 의미에서 특히 교회와 신앙인의 정체성이 세계와 비신앙인의 정체성보다 더 강조될 수 밖에 없었다. 그러나 윤리학에서는 인간이 되시고, 죽으시고, 부활하신 분과의 일치를 포함한 현실성의 이해를 바탕으로 책임의 영역을 교회와 신앙인의 영역을 넘어 확장된다. 여기서 또한 인지하고 넘어가야 하는 것은 본회퍼는 그의 윤리적 관심을 그리스도로부터 구체화하고 있다는 것이다. 그래서 이 시점에서 다음의 질문이 제기된다. 왜 두 경우에서처럼 본회퍼의 윤리적 관심이 예수 그리스도로부터 시작한다면 나를 따르라와 윤리학사이에 차이점이 존재 하는가? 역사적인 상황이 다르기 때문인가? 아니면 다른 이유는 무엇인가?

거기에 대해서 본회퍼가 가지고 있는 하나님에 대한 이해를 바탕으로 다음과 같이 답을 시도해 볼 수 있다. 본회퍼에게 예수 그리스도 안에서 계시된 하나님은 언제나 다른아닌 오늘의 하나님('immer' gerade 'heute' Got)⁴¹⁾이다. 이것은 다음을 의미한다. 하나님은 어떤 정해진

40) Vgl. DBW 14: S. 484-485: 5. Die konkrete geschichtliche Situation ist zweideutig, insbesondere in ihr immer Gott und der Teufel am Werk sind, kann darum nie Quelle der Verkündigung des Wortes werden. Die Lage ist Objekt, nicht Subjekt der Konkretion. Sie ist nicht Kriterium, aber ein Moment der Bibel. Sachgemäße Testauslegung, nicht Anwendung, und in der gegenwärtigen Situation gehorsam als Christ existieren. Nicht Anknüpfung an Volkssituation, sondern im Ganzen stehen in Wort und Existenz, das ist Vergegenwärtigung. 6. Die wahre konkrete Situation ist nie die vordergründige geschichtliche Situation, sondern die des Menschen, des Sünders vor Gott†

41) DBW 11: S. 332 (Zur theologischen Begründung der Weltbündarbeits) (fett und kursiv von mir); Dazu Vgl. Christiane Tietz-Steiding, Gott ist uns immer gerade heute Gott, in: Bonhoeffer-Rundbrief Nr. 70/2003, S. 8-21: Dieser Rede Bonhoeffers geht Christiane Tietz-Steiding auf den Grund, indem sie drei Charakteristika erwähnt: Sein Reden ist direkt, es ist hart und es ist konkret. In der Direktheit betont er, sowohl dass Gott hier und heute etwas mit uns zu tun haben will, als auch dass Gott wirklich hier und heute mit uns spricht und zu uns kommt. Zum zweiten Charakteristikum heißt es, dass diese Härte des Bonhoefferschen Redens begründet in dem unendlichen Abstand zwischen Gott und Mensch liegt. Gott ist in Jesus Christus zwar den Weg zum Menschen gegangen. Aber auch jetzt kommt es nicht zu einer irgendwie gearteten Einung mit der Gottheit; der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf bleibt auch jetzt noch bestehen. Damit ist klar: Reden von Gott darf auch wenn es sich darin gründet, dass Gott in Christus dem Menschen nahe gekommen ist nie zu vertraulich werden. Jede zu vertrauliche Rede von Gott ist eine Missachtung des nach wie vor zwischen Gott und Menschen bestehenden Abstands. Bezüglich der Konkretheit unterstreicht Christiane Tietz-Steiding: „dies kann in der einen Situation

형상으로 결정할 수 없고, 하나님은 역사를, 말하자면 현재적 상황을 스스로 취하신다는 것이다.⁴²⁾ 그래서 '오늘의 하나님'이라는 말에서 하나님은 매우 깊이 현재적 상황에 연결되어 있다는 것을 가리키며, 가장 구체적인 방법으로 우리에게 말씀하신다는 것을 의미한다. 그래서 교회는 늘 참인 원리(Prinzipien)를 선포할 필요가 없고, 오늘날 참인 계명들을 선포해야 한다는 것이다. 왜냐하면 본회퍼에 의하면 언제나 참인 것이 오늘 참이 아닐 수 있기 때문이다.⁴³⁾

이런 의미에서 예수 그리스도안에서 계시된 하나님의 계명의 구체성은 그의 역사성으로부터 근거지워진다고 말할 수 있다. 하나님의 계명은 역사적인 형태로 우리를 만난다.⁴⁴⁾ 그래서 본회퍼의 윤리적 관심은 분명하게 심성의 윤리와 의무론자로서의 칸트 윤리와는 반대입장에 서 있는 것이다.⁴⁵⁾

이런 연관안에서 '오늘의 하나님'으로서 하나님은 나를 따르라로부터 윤리학의 길을 가셨다. 하나님의 길은 하나님이 스스로 가신 길이며, 우리가 그와 함께 가야하는 길이다. 하나님은 자신이 가보지 않고, 먼저 가지지 않는 길로는 우리를 초대하지 않으신다. 하나님께서 가신 길은 하나님께서 여신 길이요, 보호된 길이다. 그래서 그것은 실제로 그의 길이다.⁴⁶⁾ 나를 따르라와 윤리학을 통해 본회퍼는 바로 하나님의 길을 따라간 것이다. 이런 점에서 통일적인 계속성과 계속적 발전성의 관점이 함께 공존 할 수 있다. 왜냐하면 하나님은 '오늘 그리고 여기서' 구체적이기 때문이다.

요약하자면 본회퍼의 윤리적 관심은 구체적인 상황을 주목하는 것이며, 예수 그리스도안에서 계시된 오늘의 하나님을 생각하는 것이다. 더 구체적으로 말하자면, 본회퍼의 윤리적 관심은 확고한 추상적인 원리나 단순한 상황분석으로부터 출발하는 것이 아니라 스스로 현재적 상황과 깊게 연대하신 예수 그리스도안에서 계시된 하나님이라는 사실이다.⁴⁷⁾ 물론 이것은 저항

ein Wort der Gnade, wird aber in einer anderen Situation ein Wort des Gerichtes sein: es kann heute Evangelium und morgen Gebot sein. Immer aber wird es ein konkretes Wort seindas, was Gott in diesem Augenblick, d.h. hier und heute, von uns will, kann aber etwas anders sein als das, was Gott gestern und dort von uns wollte†

42) I. U.Dalferth behauptet, dass Gottes Eigenschaften Kurzformel der Geschichten, in denen Gott jeweils in besonderer Weise erfahren und thematisch wurde. Ders., Religiöse Rede von Gott, München 1981, S. 671; Auch vgl. Hans-Jürgen Abromeit, Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffer's erfahrungsbezogene Christologie (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 8), Neukirchen-Vluyn 1991, S. 356: Die in der Geschichte gewonnenen Konturen seiner Person werden zu Strukturen der Wirklichkeit†

43) DBW 11: S. 332 ; Christiane Tietz-Steiding, Gott ist uns immer gerade heute Gott, S. 15-16; Hans-Joachim Kraus behauptet, dass sich Bonhoeffer in der Nachfolge gegen alle Normen und Prinzipien der Ethik wendet: Nachfolge ist kein Lebensprogramm, kein Ziel, kein Ideal, dem nachgestrebt werden könnte. Hans-Joachim Kraus, Theologische Religionskritik, Neukirchen-Vluyn 1982, S. 103; vgl. DBW 4: S. 47; DBW 2: S. 81: das ist der Sinn einer Ethik, nicht der zeitlosen Wahrheiten, sondern der Gegenwart†

44) DBW 6: S. 382

45) Von dem Grundprinzip, dass die Vernunft die moralischen Richtigkeit von Handlungen gewährleisten kann, spricht Kant mit dem Leitsatz: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, da sie ein allgemeines Gesetz werde. Ders., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1962, S. IV 421

46) DBW 15: S. 507(Meditation über Psalm 119)

과 복종안에서도 다음의 질문을 다시 제기하며 진행한다. 그리스도는 오늘 우리를 위해 실제적으로 누구인가?⁴⁸⁾

5. 결론-한국적인 상황에서 본회퍼 윤리의 의미⁴⁹⁾를 간략하게 언급하며

본회퍼의 윤리적 사고의 발전은 나를 따르라와 윤리학안에서 통일적인 계속성과 계속적 발전성이 함께 있음을 확인하였다. 이런 함께 공존함의 이유는 본회퍼의 윤리적 관심을 연구함으로써 분명해졌다. 이것은 현재적 상황을 주목함과 동시에 예수 그리스도안에서 계시된 오늘의 하나님에 대한 생각을 통합적인 연관성안에서 함께 살펴봄을 통해서 이루어진 것이다. 이런 두가지 연관성은 교회투쟁시기와 공모 (Konspiration)시기에 본회퍼가 전체적인 삶의 영역안에서 함께 사는 법(mit-leben zu lerne)⁵⁰⁾을 실천할 때 중요한 역할을 담당했다.

한국에서 본회퍼의 윤리에 대한 논의는 지금까지 대부분 민중신학이나 평화윤리를 중심으로 진행되었다. 이것이 한국적인 신학과 윤리발전에 크게 기여한 것은 부인할 수 없는 사실이다. 그러나 본회퍼의 윤리이해에 중요한 책임의 윤리⁵¹⁾가 한국 신학자 들의 의해 자세하게 다루어지지 않은 것은 아쉬운 점이다.

한국교회는 전통적으로 내면적인 신앙을 강조함으로 사회적인 문제들을 진지하게 취하지 못하다가 최근들어 사회윤리학적 논의들이 많이 진행 된것이 사실이지만 아직도 현실적인 깊은 이해와 깊은 신학이 있는 논의는 아직도 부족한 상태인 것 같다. 그래서 교회는 계속되는 기술 문명 발전과 점점 더 전통적인 가치가 무너지고 있는 이 시기의 도전앞에 피상적인 대안만을 이야기하고 있는 것이다. 이런 시점에서 본회퍼의 책임의 윤리는 현실에 대한 깊이 있는 이해와 스스로 현재적 상황과 깊게 연대하신 예수 그리스도안에서 계시된 하나님의 이해를 바탕으로 한국교회의 윤리적 위기를 극복하게 하는 좋은 단초를 제공해 줄 뿐만 아니라 미래적인 대안을 제시할 수 있을 것이다.

47) Christiane Tietz-Steiding, Gott ist uns immer gerade heute Gott, S. 18: Er betrachtet die gegenwärtige Situation, und er bedenkt die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Erst beides zusammen zeigt den Willen Gottes hier und heute.; Aber Karl Martin hat den christlichen Glauben bei Bonhoeffer als Glaube als Lernprozess verstanden, indem er den Brief, den Bonhoeffer an seinen Freund E. Bethge vom 21. Juli 1944 geschrieben hat, zitiert hat. Ders., Ich möchte glauben lernen. Die Wandlungsprozesse in der Biografie Dietrich Bonhoeffers, in: DtPfrBl 105(2005), S. 246-250. 255; Vgl. DBW 8: S. 541

48) DBW 8: S. 402

49) 박사학위 논문에서는 자세하게 다루었지만 여기서는 결론 형식으로만 서술하기로 한다.

50) DBW 6: S. 372

51) 이에 대해서 박사학위 논문에서는 자세하게 다루었다. 박사학위 논문 S. 110-173참조.

학위취득학교 및 지도교수 소개

보쿰-루어 대학교 소개

보쿰-루어(Ruhr-Universität Bochum) 대학교는 2차 세계대전 이후 세워진 현대적 스타일의 대학으로 독일의 노르트라인-베스트팔렌(Nordrhein-Westfalen)주의 보쿰(Bochum)에 위치하고 있다. 150개의 전공분야에 약 3만명 이상의 학생이 재학하고 있어 규모면에서 독일의 10대 대학 안에 든다. 신학부는 11개의 인문학부중 첫 번째 위치하며 구약, 신약, 교회사, 종교학, 실천신학등의 전공분야로 나누어져 있다. 구약의 유르겐 에바흐 교수, 신약의 클라우스 벵스트 교수, 조직신학의 크리스찬 링크 교수등이 가르쳤다.

지도교수 소개: Prof. Dr. Traugott Jähnichen 트라우고트 예니헨

1959년 4월 15일 출생

1991년 박사학위 취득 -사회적 개신교와 공동참여의 발전(Der soziale Protestantismus und die Entwicklung der Mitbestimmung)

1997년 교수자격논문 제출 - 사회적 개신교와 현대적 경제구조(Sozialer Protestantismus und moderne Wirtschaftskultur)

1998년 이후로 복음대학교에서 조직신학(윤리) 교수로 후학들을 가르침

주요저작

1. Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, in: Dietrich Bonhoeffer-Stationen und Motiv auf dem Weg in den politischen Widerstand, hg. v. Günter Brakelmann, u. a., Münster 2005,
2. Wirtschaftsethik, Jähnichen, Traugott. - Stuttgart : Kohlhammer, 2008
3. Calvin entdecken, Berlin : Lit, 2010
4. Tierethik, Kamen : Spenner, 2012

그 외 다수.

주요관점 : 경제윤리, 디아코니아, 윤리, 종교, 본회퍼

■ 제 2 발 표

좌 장 : 최현종 박사

발표자 : 이일레 박사

고난당하는 이스라엘인의 하나님 이해: 시편 88편에 나타난 유일신 개념과 신정론

이일레(Dr.theol. 구약)

I. 문제제기

고난당하는 자에게 있어서 신에 대한 질문은 지극히 실존적이다. 또한 끊임없이 제시되어온 이질문은 특별히 기독교 신학에서 이질문은 적극적으로 논의 되어 왔다.¹⁾

„신정론: 기독교의 하나님은 왜 고난을 하용하는가? 다시 말하면 어떻게 고난과 악의 경험을 하나님의 자비와 사랑과 병행하여 생각할수 있을까? 고난의 상황속에서 하나님의 사랑과 자비는 지워져야 하는 것 아닐까? 이것은 언제나 우리에게 공격적이며 위협적으로 질문이 되어 왔다.“²⁾

죄 없이 고난당하는 자의 관점에서 하나님의 정의의 개념과 창조주 절대자 이해는 극단적인 회의를 야기했다. 시인 하이네(1797-1856)는 질병으로 인한 고통의 경험을 하나님과 „화해할 수 없는 분열“(Abgrund)로 표현 하고 있다. 그는 하나님의 자비와 전능(全能)이 인간의 고난과 배타적인 서로 양립할 수 없는 관계로 이해하면서 하나님의 창조의 모순을 지적하고 있다. 창조와 역사의 관계성에 대한 최종적인 책임에 대하여 하나님께 묻고 있다.

20세기 아우슈비츠와 나치 강제수용소의 가스실에서 수백만의 대량학살이란 상상할수 없는 잔인한 상황을 경험한 인류에게 신정론의 문제는 불가피한 주제가 되어 왔다. 나치에 의한 유대인 대학살의 경험을, 비젤(E.Wiesel)은 그의 문학작품에서 항상 하나님의 실존의 문제로 다루어 왔다: „인간은 그것을 하나님 없이 파악한다. 그리고 인간은 그 없이 그것을 이해할 수 없다.“³⁾ 요나스(H. Jonas)는 이 해결 불가능성(Aporie)을 이해하기위해서, 하나님의 성품

1) 예를 들면, E.-M. Faber (Hg.), Warum? Der Glaube vor dem Leiden, Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur 2, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 2003; K. J. Lesch/ M. Saller (Hrsg.), Warum, Gott ...?, Vechtaer Beiträge zur Theologie 2, Osnabrück 1993; J. Shay, Achill in Vietnam. Kampftrauma und Persönlichkeitsverlust, 1994, Mit einem Vorwort von J. Ph.Reemtsma, Hamburg 1998; M. Nüchtern (Hg.), Warum lässt Gott das zu?, Frankfurt 1995; Müller, H. -P., Gottesfrage und Psalmenexegese. Zur Hermeneutik der Klagepsalmen des Einzelnen, in: K. Seybold / E. Zenger, Neue Wege der Psalmenforschung, Freiburg/ Basel/ Wien 1994.

2) W. Brändle, Das Ende der Theodizeefrage? in: M.Nüchtern(Hrsg.), Warum lässt Gott das zu?, 65.

3) H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, 232.

중에서 전능의 특징을 삭제하고 있다. 베트남전에 참전한 노병의 극심한 정신적 쇼크(traumatisierte)를 치유한 미국의 심리학자 세이(J.Shay)는 유대-기독교의 유일신개념을 호머의 이야기와 대조시키고 있다.⁴⁾ 전능자이며 동시에 모든 것에 대한 책임이 있는 유일한 하나님 이해와는 달리, 고난의 경험을 더욱 잘 이해하고 소화해 낼 수 있는 다신교의 가능성(vermoegen)을 강조하고 있다. 세이(J.Shay)는 인간의 고난을 어떤 한 신의 적대감으로 이해하면서, 호머의 세계에는 많은 신들이 존재함으로 그리스인이나 트로이아인들은 한 신의 적대감을 다른 신들의 은혜를 통해서 극복할 수 있다고 주장하고 있다. 신화에 등장하는 신들의 힘의 분배의 형태와 같은, 어떤 한 신을 다른 신으로 대치할 수 있는 가능성은 그러나 이제 더 이상 우리에게 존재할 수 없다.

고난은 언제나 신에 대한 질문을 야기하며, 그 질문의 핵심 속에는 신정론 문제와 유일신개념이 자리하고 있다. 최근 구약학계에서 유일신개념이 중요한 주제로 새롭게 대두되었으며, 목회 신학 분야에서는 신정론개념과 관련된 하나님 이해가 다시 관심의 초점이 되고 있다. 목회 신학 영역에서는 구약성서의 고난당하는 자의 탄원, 특별히 개인탄원시를 목회의 현장의 필요성에 따라서 다양한 해석을 시도해 왔다. 그러나 시편연구(Psalmenforschung)는 개인 탄원시속에 나타나고 있는 신정론과 유일신개념으로 구성된 하나님 이해는 지금까지 특별히 다루지 않았다. 왜냐하면 이 두 가지 테마를 서로 다른 범주로 이해해 왔기 때문이다. 그러므로 본 논문에서는 시편 연구가 간과한 개인 탄원시에 나타나는 이 두 가지 테마의 밀접한 관계를 파악하며 그들의 신학적인 관계를 인식하고 구조적이며 조직적으로 연구하는 기본적인 작업이 이루어질 것이다. 고난당하는 자가 자신의 실존을 위협받는 고난 속에서 자기-탄원과 하나님-고발을 폭로한다면, 이 양자의 주제는 - 신정론과 유일신이해- 필연적으로 발생될 뿐 아니라, 더욱이 서로 분해될 수 없는 상호의존적인 관련성(Begingungszusammenhang)속에 존재한다는 것을 파악하고자 한다.

2. 궁궐 이후 지배적인 양식사 비평을 통한 시편이해는 예배를 개인탄원시의 삶의 자리로서 규정한다. 이러한 시편의 예배와의 관련성은 시인의 개인적인 언어와 신학적인 특징(Profil)의 평준화(Nivellierung)을 야기시키는 측면을 지니고 있으며, 이입장의 무언의 전제는, 고난당하는 자의 하나님 이해 또한 하나의 전형적인 특징을 가진다는 것을 수용하는 위험성에 노출되어 있다. 그럼에도 불구하고 양식사 비평을 통한 괄목할만한 시편 이해의 성과는 개인탄원시의 구조를 -자신에 대한 탄식, 하나님-탄원 그리고 적(원수)에 대한 탄원이란 세 가지 요소로 나누었으며, 적에 대한 탄원과 관련하여 적에 대한 정체성에 관한 방대한 연구의 업적을 이루어내기도 했다는 점이다. 개인 탄원시를 형성하고 있는 세 가지 탄원의 형식 속에서 고난받는 시인(저자)은 그들의 신학적인 문제들을 표현하고 있다: 그들은 탄원 속에서 그들의 고난에 대한 책임을 지거나 또는 그들의 무죄와 결백을 강조 한다; 하나님은 그러므로 간접적인 원인으로써 뿐만 아니라 직접적인 장본인으로써 언급되며 고발되고 있다. 고난당하는 자에게는 언제나 적들이 존재한다는 것은 모든 탄원시의 전형적으로 나타나고 있는 현상이다.⁵⁾

다시 처음으로 돌아가서, 여기서 우리는, 시편의 삶의 자리로 규정되는 "예배의 상황"이, 원

4) J. Shay, a.a.O., 203.

5) R. Albertz, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion, in: P. Stuhlmacher/C. Westermann (Hg.), Calwer Theologische Monographien 9, Stuttgart 1978. 44: „Die Not hat eine soziale Seite: führt die Niederlage des Volkes zur außenpolitischen, so das Leid des Einzelnen zur sozialen Isolierung. Was von diesen mitmenschlichen Feinden gesagt wird, ist zwar subjektiv, das heißt vom Blickwinkel des Kranken aus gesehen, aber es ist durchaus real.“

수-탄원부분에서 나타나고 있는 "원수들의 행위"에 대한 고발과 적나라한 폭로가 어떻게 함께 공존될수 있는지를 물어야 한다. 시편의 이 세 가지 구조에 대한 전통적인 장르사적인 이해의 경우, 시편이 그들의 삶의 자리를 예배에서 찾는다는 것은 아주 중요하기 때문이다. 이스라엘에서 국가의 위기시에 예배가 시행되었기 때문에⁶⁾, 세가지 부분으로 구성되어진 형태는 -하나님, 백성 그리고 그들의 적- 민족탄원시에서 아주 분명하게 각인되어 있다. 민족탄원시에서 적은 외부의 침입 혹은 어떤 외부적인 힘의 형태와 어렵지 않게 동일시 되어질 수 있지만, 개인 탄원시에서 적의 개념은 여전히 논쟁적이다. 왜냐하면 원수-탄원에서 나타나는 적과 그들의 폭력적인 행위는 예배와는 전혀 하모니를 이룰 수 없기 때문에, 시인의 적의 정체성을 규명하기에는 쉽지 않기 때문이다.⁷⁾

삶의 자리를 예배로 규정짓는 가통사적인 연구는, 오랜 시간동안 전체 시편의 삼분의 일에 해당하는 개인 탄원시의 저자(시인)의 적에 대한 규정과 그들에게 사용된 표현들을 해석하기 위한 연구에 몰두했다. 삶의 자리로서의 제의(Kult)에 대한 이해는 적의 대한 묘사를 이해하는데 부분적으로 한계를 갖게 했다. 그러므로 적에 대한 저자의 탄원에 나타나는 적의 동질성은 예배의 상황이라는 것을 고려 해볼때 특정한 사람으로 결정지을 수 없으며 정신적 심리적현상에 나타날 수 있는 무질서한 위력(chaotische Mächtigkeit)으로 이해 했다. 가통사적- 예배사적인 연구는 이미 첫 세대의 작업에서 이론과 실제사이에 모순이 증명되어졌다. 후기 이스라엘 지혜에 대한 연구와 예배가 아닌 일상에서의 경건 „nachkultischen Frömmigkeit“에 대한 새로운 인식은⁸⁾, 많은 시편 텍스트를 새롭게 해석한다는 것을, 최근의 연구는 보여주고 있다. 물론 이러한 현상이 삶의 자리에 대한 질문을 포기하는 것은 아니다. 바벨론 간청(Beschwörungen)을 연구한 게스틴베르거는, 이스라엘에서 „우발적으로 행해지는 청원의식“(kasuelle Bittzeremonie)을 바벨론 간청(Beschwörungen)과 비교 유추속에서 재현해내기위해 노력했다. 왜냐하면 개인탄원은 거의 커다란 역사적인 또는 계절의 예배의식과 관련되지 않기 때문이며, 오히려 가족이나 협의의 환경의 가장 작은 근본적인 일차 구롭과 관련되기 때문이다. 그의 연구의 납득할만한 추론은 저자의 적이 이 영역에서 출현한다는 것을 명백히 해주고 있다.

이러한 배경속에서 이 논문의 관심은, 고난당하는자의 하나님 이해가 삶의 자리에 대한 이해로부터 출발하여 설명되어질수 있는 것인지를 묻는데 있는 것이 아니라, 저자와 그의 원수들 사이의 논쟁에 놓여있다.⁹⁾ 왜냐하면 그 관계성 속에는 고난과 관련하여 서로다른 -더욱

6) H. Gunkel, Einleitung in die Psalmen, 117. Zu dieser Gattung gehören Ps 44; (58); 74; 79; 80; 83; (106); (125). Für ihn „ist der Sitz der Gattung im Gottesdienst das „Fasten“, das große Klagefest, das die Gemeinde bei allgemeinen Nöten hier und da zu halten pflegt“. Volksnöte sind z.B. Krieg, Gefangenschaft (Exil), Pestilenz, Regenmangel, Hungersnot (I Reg 8,33ff. 44ff; II Thron 20,9) und Heuschreckenplage (Joel 1,2).

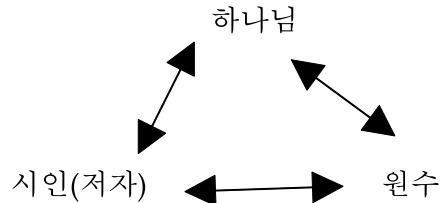
7) H. Gunkel, Einleitung in die Psalmen, 175 ff. Obwohl erst seit Gunkels Arbeiten der Gottesdienst als Lebenssitz des Klagepsalms des Einzelnen gilt, deutet er selbst schon erste Zweifel an. Zur Begründung verweist er auf Ausdrücke, die für ihn mit der Gottesdienstsituation kollidieren, was besonders für die Feindschilderung gilt! Vgl. auch O. Keel, Feinde und Gottesleugner, 216; P. Riede, Im Netz des Jägers, 6, 377; M. Bauks, Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs, 32; B. Janowski, Das Buch der unverfälschten Spiritualität. Zum neuen Psalmenkommentar von F.-L. Hossfeld und E. Zenger, BZ 47, 2003, 44; K. Seybold, Psalmen, 121; C. Westermann, Beten, 1; vgl. Auch E. Zenger, Mit meinem Gott, 38.

8) K. Seybold, Studien zur Psalmenauslegung, 74.

9) 이 논문은 개인 탄원시의 원수-탄원에서 나타나는 시인의 적들을 시인의 주변인으로 규정할것이다. 시편의 삶의 자리를 예배로 규정하는것과 상관없이 시인의 고난의 상황속에 등장하는 원수는 그의 텍스트가 보여주고 있듯이 시인의 형제이며 이웃이며 가족이기 때문이다.

이 대조를 이루는- 하나님 이해가 나타나기 때문이다.

지금까지 시편 연구는 세 가지 탄원의 형식 사이의 관련성속에 함축되어 있는 서로 다른 하나님 이해를 -특별히 신정론과 유일신개념과 관련하여- 중요한 시편의 주제로 관찰하지 않았다. 그러므로 본 논문은 모든 탄원시에서 나타나는 하나님 탄원; 적(원수)에대한 탄원; 시인자신에 대한 탄원으로 이루어진 개인탄원시의 삼중구조의 현상을 분석하는데에서 출발하고 있다.



어떤 근본적인 요소들이 이 관계를 형성하는 것일까? 시인의 고난으로 인해 그의 주변인이 시인의 적이 되며, 시인과 그의 주변인 사이의 결정적인 긴장감이 지속되고 있다. 무엇 때문에 이러한 충돌이 발생하는 것일까?

고난의 상황속에서 시인과 그의 주변인에게 당면한 신학적인 문제는 고난에 대한 책임에 대한 질문과 구원에 대한 질문으로 이루어져 있다. 여기서 고난과 관련하여 제시되는 책임의 문제는 „유일신론의 문제“와 일맥상통한다. 바벨론의 탄원시는 모든 부정적인 경험들 - 질병, 폭력 그리고 부정의(Unrecht)는 신들의 권력과 악령(Dämonen)에게 소급되어진다.¹⁰⁾ 그러므로 고난중에 있는 인간에게 이러한 힘들에 대항하는 다른 세력이, 강한 신들이 힘이 간청되고 요청되어졌다. 그와는 반대로 구약성서의 개인 탄원시에서는 개인 탄식(Klage)과 하나님에 대한 탄원(Anklage)속에서 시인은 대부분 하나님에게 고난의 책임을 귀결시키며, 동시에 하나님으로부터 구원을 기대하고 있다. 이러한 배경속에서 또한 시인은 고난의 상황속에 필연적으로 제시된 하나님의 정의 (Gerechtigkeit)에 대하여 질문하고 있다. 시인의 하나님 이해는 유일신론적인 특징을 전제로 하고 있으며, 동시에 신정론 영역과 연결되는 하나님 이해의 성격을 갖고 있다.

II. 시편 88편: JHWH-삶과 죽음의 하나님

본문

- 1.고라자손의 찬송시 곧 에스라인 헤만의 마스길. 인도자를 따라 마할랏르안돗에 맞춘노래
- 2.여호와 내 구원의 하나님이여 내가 주야로 주 앞에서 부르짖었사오니
- 3.나의 기도가 주 앞에 이르게 하시며 나의 부르짖음에 주의 귀를 기울여 주소서
- 4.무릇 나의 영혼에는 재난이 가득하며 나의 생명은 스올에 가까웠사오니
- 5.나는 무덤에 내려가는 자 같이 인정되고 힘없는 용사와 같으며
- 6.죽은 자 중에 던져진 바 되었으며 죽임을 당하여 무덤에 누운 자 같으니이다
- 주께서 그들을 다시 기억하지 아니하시니 그들은 주의 손에서 끊어진 자니이다
- 7.주께서 나를 깊은 웅덩이와 어둡고 음침한 곳에 두셨사오며
- 8.주의 노가 나를 심히 누르시고 주의 모든 파도가 나를 괴롭게 하셨나이다 (셀라)

10)F. Crüsemann, Der Gewalt nicht glauben, 254.

- 9.주께서 내가 아는 자를 내게서 멀리 떠나게 하시고 나를 그들에게 가증한 것이 되게 하셨사오니
나는 간혀서 나갈 수 없게 되었나이다
- 10.곤란으로 말미암아 내 눈이 쇠하였나이다
여호와여 내가 매일 주를 부르며 주를 향하여 나의 두 손을 들었나이다
- 11.주께서 죽은 자에게 기이한 일을 보이시겠나이까 율령들이 일어나 주를 찬송하리이까 (셀라)
- 12.주의 인자하심을 무덤에서, 주의 성실하심을 멸망 중에서 선포할 수 있으리이까
- 13.흑암 중에서 주의 기적과 잊음의 땅에서 주의 공의를 알 수 있으리이까
- 14.여호와여 오직 내가 주께 부르짖었사오니 아침에 나의 기도가 주의 앞에 이르리이다
- 15.여호와여 어찌하여 나의 영혼을 버리시며 어찌하여 주의 얼굴을 내게서 숨기시나이까
- 16.내가 어릴 적부터 고난을 당하여 죽게 되었사오며 주께서 두렵게 하실 때에 당황하였나이다
- 17.주의 진노가 내게 넘치고 주의 두려움이 나를 꿰었나이다
- 18.이런 일이 물 같이 중일 나를 에우며 함께 나를 둘러쌌나이다
- 19.주는 내게서 사랑하는 자와 친구를 멀리 떠나게 하시며 내가 아는 자를 흑암에 두셨나이다

A. 시편 88편의 구조

죽음의 위협이 전반에 드리워져 있는 시편 88편에서 하나님과 고난, 그리고 죽음에 대한 전통적인 이해를 넘어서는 시인의 새로운 하나님 이해를 찾아볼수 있다.

시편 88편의 구조의 구조는 5부분으로 이루어져 있다:

1. 고난에 대한 묘사(5절)와 자기 탄원(2-3절)
2. 원수탄원에서 나타나는 제 삼자의 판단(5-6절)
3. 죽음의 상황에 처하게 한 하나님에 대한 탄원(7-9절)
4. 죽음의 영역까지 확대되는 하나님의 전능에 대한 질문(10-14절)
5. 신정론과 하나님에 대한 하나님에 대한 신뢰(15-19절)

B. 원수들의 하나님 이해로 인한 충격과 경직:5-6절

1. 원수들의 기능: יְהוָה שָׂטָן에 나타난 "제삼자"

저자는 그의 원수들에 대한 탄원(Feinde-Klage)을 동사 יְהוָה שָׂטָן으로 시작하며(5절), 동시에 동사 יָנַח(6절) 단고 있다. 이 단락의 처음과 마지막에 각각 나타나고 있는 이 동사들은 니팔형태이며, 원수-탄원 부분의 틀(Rahmen)을 형성하고 있다. 이러한 문학적 특징을 통해서 시인은 “제삼자”(Dritten)의 출현을 강조하고 있다. “제삼자”(Dritten)에 의해서 이미 죽은자로, 이미 죽음의 세계로 접어든자로 간주 되어지고 있음을 표현하고 있다. 동시에 그들의 죽음의 세계에 대한 이해(Totenweltvorstellung)로 인한 그의 경직과 트라우마를 그는 탄원하고 있다.

6절 후반절에 나타나고 있는 אֲנִי-문장에는 두동사 אֲנִי(그들을 기억하다)과 נִכְרְתָּ(끊어진다)가 나타나고 있다. 동사 אֲנִי를 분석해보자. 2인칭 단수형태의 동사는 2인칭 주어와 그리고 3인칭 복수형태 목적어로 구성되어있다. 시인은 이러한 형식을 통해서 죽음의 세계에 존재하는 사람들을 묘사하고 있으며 그들과 하나님과의 관계를 설정하여 보여 주고 있다. 시인은 이러한 문학적인 특징을 통해서 “죽음의 세계에 있는 사람들”(die Menschen in der Totenwelt)과 “자신”(das Ich)사이의 긴장감을 보여 주고 있다. 즉 하나님으로부터 단절된 사람들에게 시인 “자신”(das Ich)은 포함될수 없음을 암시하고 있다

시인은 5절 이후에서 “제삼자”(Dritten)을 자신의 적으로 동일시하고 있다! 그러나 시편 88편에 원수-탄원이 빠져있다는 주장은 시편연구의 일반적인 견해이다.¹¹⁾ 학(E. Haag)은 시편 88편에서 고난가운데 도움을 요청하는 도입부분에 해당하는 대화, 그리고 청원과 들음의 부분을 제외하면, 이 시에서 개인탄원시의 구조를 찾아보기 어렵다고 주장하고 있다.¹²⁾ 야노브스키(B. Janowski)는 시편 88편에는 원수-탄원 대신에 하나님-탄원이 지배적이라고 주장한다.¹³⁾ 또한 시인의 자기-탄원이 약하게 표현되고 있으며, 동시에 전통적인 원수-탄원은 하나님-탄원으로 변형되며, 또한 시인은 어떠한 신뢰의 표현도, 구원에 대한 직접적인 청원도 그의 시에서 관찰시키지 않고 있다고 말하고 있다. 시편 88편에 나타나고 있는 이러한 표현들은 시인의 고난의 상황을 침례화하고 있다고 야노브스키는 지적하고 있다. 그로스(W. Gross)는, 적이 비록 시인을 업신여기며 경멸하지만 시인의 고난을 악 이용하지는 않고 있으며, 이러한 현상을 그의 주변인의 의도적인 비방이라고 보기에 어렵다고 평가하고 있다. 이와는 반대로 베스터만(C. Westermann)은 시편 88편의 구조속에서 원수-탄원을 분명하게 이야기 하고 있다: 7-8.15.19a절의 하나님-탄원; 4-6.9b-10b.16.19b절의 자기-탄원; 9a.17-18원수-탄원.

문제를 해결하기위한 노력으로, 다양한 해석 가능성을 갖고 있는 5-6절과 7-9절의 관련성을 분석해 보고자 한다. 죽은것과 다를것 없는 저자의 상황을 묘사하고 있는 두 부분은, 모두 죽음의 세계에 대한 이해를 주제화 하고 있다. 이와 관련하여 야노브스키는 5-9절의 부분이 극복될수 없는 하나님과의 단절로서 저자의 하나님과의 관계의 상황속에서 해석되어야 한다고 주장하고 있다.¹⁴⁾ 그러나 그의 이해는 5-6절에 나타나고 있는 시인 자신에 대한 묘사(Ich-Aussage)와 7-9절에 표현 되고 있는 하나님에 대한 묘사(Du-Aussage)의 구문상의 큰 차이점을 보지 못하고 있는 것이다. 두부분에 걸쳐 분명하게 나타나는 구문상의 차이점은 두부분에 함축되어있는 서로 다른 신학적인 테마가 존재하고 있음을 알수 있다.

시인과 그의 “제삼자”(원수)와의 긴장감으로부터 그리고 고난에 대한 서로 다른 이해로 빚어지는 논쟁으로부터 원수-탄원의 주제는 기인되고 있다. 원수-탄원은 수동태의 표현

נִשְׁבָּחָהּ(수동형: 무덤에 누운자처럼 간주되며)으로 시작되며, 시인은 “제삼자”(Dritten)의 존재에 대하여 명백하게 지적하고 있다. 물론 “제삼자”(Dritten)는 직접적으로 지명되는 것은 아니며, 이로 인해서 배후관계(Hintergrund)속에서 인식되지만, 정확하게 존재하고 있다. 시인은 “제삼자”의 행위의 수동적인 대상이며, “제삼자”의 판단에 고통당하는 대상으로 나타나

11) C. de Vos, Klage als Gotteslob aus der Tiefe, 24; E. Haag, Psalm 88, 155; B. Janowski, Todesverständnis, 2001,9; Lindström, Suffering 1994, 202; Vgl. auch Kraus, Psalmen II, 773.

12) E. Haag, Psalm 88, 155.

13) B. Janowski, Der Gott des Lebens, 207.

14) B. Janowski, a.a.O., 209.

고 있다. 결론적으로 시편 88편에서 시인의 원수는 “제삼자”로 나타나고 있다.

2. 원수-탄원속에 나타나는 하나님 이해

“제삼자”(Dritten)는 시인의 고난을 죽음의 세계에 관한 전통적 이해에 근거하여 하나님으로부터 단절의 상황으로 이해하고 있으며, 시인은 그와는 반대로 그들의 판단(Urteil)을 악(Übel)으로 규정하며 탄원하고 있다. 죽음의 세계에 있는 사람들에게 대한 논쟁에서, 시인은 고난의 경험과 하나님에 대한 소망이 어떻게 이해되어야 하는지를 보여주고 있으며, 이 주제에 그들이 어떤 사회 문화적 영역속에 속하는지를 보여주고 있다.

“제삼자”(Dritten)의 죽음의 세계에 관한 전통적 이해는, 6c절의 לֹא זָכְרָתֶם עֹד(그들을 더 이상 기억하지 아니하시니) 표현속에 나타나고 있다. “무덤으로 내려가는자”(5절)를 위한 언약(Verheißung)으로써 하나님의 기억하심이¹⁵⁾, 그들의 이해에 따르면 실효성없는 것으로 나타나고 있다. 죽음의 세계의 사람들을 하나님께서는 더 이상 기억하지 않기 때문에¹⁶⁾ 그들은 하나님으로부터 구원을 기대할수 없다. 그러므로 또한 “제삼자”(Dritten)는 시인의 고난의 상황을 하나님으로부터의 단절되며 잊혀진 상황으로 간주하고 있다. 6b절의 니팔형의 동사 נָסַח(그들은 당신의 손에서 끊어진 자이다) 삶의 땅으로부터 다시말하면 하나님의 집으로부터 단절됨/제외됨, 또는 하나님으로부터 분리됨을 의미하는 동사의 구룹에 속한다.¹⁷⁾ 이표현은 또한 보호, 강함, 안전함을 의미하는 “하나님의 손”(נִידָה)이란 단어를 통해서 그들의 세계가 더욱 명확하게 표현되고 있다.¹⁸⁾

그러므로 우리는 여기서 “제삼자”의 하나님이해를 유추해 볼 수 있다: 그들에 의하면, 죽음의 세계는 하나님의 범주를 벗어나 있으며, 그러므로 하나님(JHWH)의 권한은 삶의 세계에 제한 된다; 또는 죽음의 세계는 하나님(JHWH)이 지배하지 않은 힘의 세계이다. 이러한 이해는 다신론적인 성격을 보이고 있으며, 이러한 논리적 관계성속에는 하나님이 유일신으로 이해될수 없다.

시인의 트라우마는 이러한 하나님 이해로부터 발생하고 있다. “제삼자”의 죽음의 세계에 대한 테제와 관찰은 본래의 고난과 관련하여(질병) 다양한 원인과 결과의 문제에 접근하게 한다. 시인은 그들의 하나님 이해를 원수들의 위협으로 간주하고 있다. 질병중에 있는 시인의 상황을 하나님의 힘의 영역에서 벗어나 죽음의 세계에 있는 것으로 간주하는 원수들의 하나님 이해로 인해 시인은 트라우마 되어지며, 그의 고난이 더욱 가중됨을 탄원하고 있다.

부설: 죽음의 세계에 대한 이해

철기 시대 이스라엘과 유다에서 죽음의 세계와 피안의 세계에 대한 이해에 대한 연구는 지

15) Vgl. Eising, זָכַר, ThWAT II, 578.

16) Vgl. Eising, זָכַר, ThWAT II, 578, Anders: Weil Gott ihrer gedenkt, erhalten Rahel (Gen 30,22) und Hanna (I Sam 1,11.19) Kinder. Simson bekommt noch einmal seine Stärke zurück (Ri 16,28).

17) B. Janowskie, Der Gott des Lebens, 211, vgl. noch Ez 37,11; Thr 3,54.

18) Vgl. Ps 31,6.16; 37,24; 80,18; 95,7; 139,5 u.a., B. Janowskie, a.a.O., 211-212. Besonders die „rechte Hand“ bzw. die „Reche“ JHWHs schützt und stärkt den Beter (Ps 18,36; 109,31; 110,5; 121,5 u.a.), der sich von ihr gehalten weiß (Ps 63,9), so dass er nicht wankt (Ps 16,8, vgl. Ps 73,23).

난 20년 동안 종교사적, 고대 비문학, 고고학의 작업을 통해서 괄목할만한 성과를 거두었다. 죽음의 영역과 하나님(JHWH)과의 단절(Distanz)에 대한 견해는, 고대 시리아-팔레스타인과 요시아 시대, 씨족종교에 비로서 야웨외의 신에 대한 배타성(Exklusivitätsanspruch JHWHs)이 영향을 미치는 시대까지는, 유다와 이스라엘에서도 종교 의식에서 소 유되었다.¹⁹⁾

죽음의 세계에 대한 이해는 4가지 형태로 나눌수 있다: 구약성서에는 죽은자의 부활에 대한 이해가 긴나긴 과정을 통해서 나타나고 있다. 첫 번째 단계는 고대 셈족의 이해이며, 그들은 산자와 죽은자 그리고 그의 세계와의 밀접한 접촉이 가능하다고 생각하였다; 두 번째 단계로서 7세기 야훼-유일성운동(JHWH-allein-Bewegung)과 관계된다. 죽음의 세계는 신으로부터 극단적으로 분리된 영역이기 때문에 죽은자의 소멸("Ausblendung der Toten")이 특징으로 나타나고 있다. 세 번째 단계로서, 유대의 묵시록(juedischen Apokalyptik)에서 새로운 삶에로의 부활의 약속이 발생하였다. 그리고 헬레니즘의 유대교에서, 죽지 않는 영혼이 하늘로 승천한다는 것에 대한 약속이 4번째 단계로 나타나고 있다.²⁰⁾

첫 번째 단계: 죽음의 세계는 종교의식을 통해서 특징지을수 있으며, 이러한 종교의식은 죽은자와 산자의 유대관계를 사회적인 영역(가족, 씨족, 부족)안에서 또한 지역적인 영역(무덤, 신성한 곳)에서 중재한다. 죽은자는 그의 조상들과(창 25:8; 35:29; 49:33; 민 27:13등등) 만난다.

그러나 두 번째 단계부터는 종교 의식을 통해서 산자가 죽은자와 만나는 전통적인 견해는 부인되어진다. 야훼-유일성운동(JHWH-allein-Bewegung)과 요시아 개혁(비교, 출 22:17.28)은 이와 같은 모든 이해를 민족종교(offizielle Religion)의 범주에서 추방 시킨다.²¹⁾ 신명기 사가의 운동의 영향력 아래서 요시아 시대부터 무엇보다도 유다의 멸망이후 전통적인 피안의 세계에 대한 신앙과 마술-점복술 (magisch-mantischen Praktiken)은 신랄한 비평을 받게 된다 (신 18:9-14). 이러한 발전 단계는 보완적으로 죽음의 세계에 야웨의 권한과 연결하고 있다.

세 번째 단계는 포로기이전(후기)/포로기/포로기 이후 개인탄원시에서 나타나고 있다: 죽음으로부터 구원에 대한 이해가 피안의 세계에 대한 희망의 형식을 소개하고 있다. 영원한 삶, 소멸하지 않는 하나님과의 관계와, 죽은자의 부활, 죽음으로부터의 부활사이의 변화들 (Übergänge)이 풍부하게 나타나고 있다.

네 번째 단계는 헬레니즘시대에 텍스트에 나타나고 있다. 죽음이후의 삶에 대한 묵시록적인 희망은 초기유대교의 그리고 원 기독교의 부활 신앙에 대한 전통적인 이해라고 볼수 있다.

3. 죽음의 세계에 대한 종교사적인 고찰

시인의 의도는 무엇보다도 이 단락의 נִינְיָ-표현속에 나타나고 있다. 이미 살펴본것처럼 이 동사는 삶의 땅으로부터(사53:8) 다시 말하면 하나님 집으로부터(왕하 26:21) 단절됨/제외됨, 또는 하나님으로부터 분리됨을(시31:23) 의미하는 동사의 구름에 속한다(겔 37:11; 예레미야 애가3:54). 여기서 נִינְיָ-구문은 "하나님의 손"(נִינְיָ)이란 표현을 동반함으로 시인과 "제 삼자"의 사이에 서로 상반되는 하나님 이해가 더욱 뚜렷하게 윤곽을 드러내어 나타나고 있다.

19) B. Janowskie, Konfliktgespräche mit Gott, 226, Vgl. auch K. Butting, Der Tod wird nicht mehr sein, 1ff.

20) B. Lang/ C. Mc Dannell, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt a.M. 1996, 17ff., vgl. B. Lang, Art. Leben nach dem Tod, NBL 2 (1995) 599-601 und im Anschluß an Lang: Bieberstein, a.a.O., 13ff, vgl. B. Janowskie, ⁴RGG(Art), Jenseitsvorstellungen, 406-407, Vgl. auch B. Janowskie, Der Gott des Lebens, 226-227.

21) B. Janowskie, Der Gott des Lebens, 226f.

좀더 명확한 이해를 위한 종교사에 관한 참조를 살펴보자. 그동안 많은 비문의 자료들이 발견되었고 이에 관한 자료들이 출판되었다. 8세기 후반의 것으로 추정할수 있는 치어베트 엘-콤(Chirbet el-Kom)의²²⁾ 비문을 살펴보자.²³⁾

- 1 Uriyahu, der Reiche, hat es schreiben (lassen)
- 2 Gesegnet war Uriyahu vor Jhwh.
- 3 Und von seinen Feinden hat er ihn wegen seiner Aschera/
um seiner Aschera willen errettet
- 4 Durch Oniyahu
- 5 und durch seine Aschera
- 6 [...] (?) und durch seine A[sch]er.

이 비문열에는 죽은자를 죽음이후 보호해주는 손이 그려져 있다. 이 손은 하나님의 오른손으로 해석되며²⁴⁾ 그것은 하나님의 보호와 구원의 상징을 나타내고 있다. 여기서 보여주는 것은, 죽음의 세계를 지배하고 있는 어떤 힘, 다시말하면 알려지지 않은 신령의 존재를 지적하고 있는 것이 아니라, 그의(Urias) 삶에서 그를(Urias) 무덤의 지배자들(Grabherrn)로부터 구원한 JHWH에 대해 지적하고 있으며, 이것은 하나님(JHWH)의 손이 그를 또한 죽음의 세계에서 보호할 것이라는 것에 대한 이해의 증거로 볼수 있다.²⁵⁾

크뤼제만은 다음과 같이 계속해서 이와 관련된 자료들을 지적하고 있다:²⁶⁾

"7세기에 치어베트 베틀 라위(Chirbet Bet Layy) 비문에 "Errette, [J]hwh"라고 쓰여져 있다. 계속해서, 카테프 힌놈(Ketef Hinnom)의 두 개의 부적에는 민6:24-26에 나타나고 있는 아론의 축복의 변형이 나타나 있는데, 이것은 6세기의 것으로 추정해 볼 수 있다. 이들중에 정확히 읽기 어려운 몇 개의 구절에서는 명확하게 "죽음의 세계에서 하나님의 영향력은 추정할수 있다."²⁷⁾: "왜냐면 그에게 구원이 있기 때문이다; 왜냐면 Jhwh는 우리를 빛으로 인도하기 때문이다.(11-14행)"

이와같은 자료들은, 죽음의 세계에서 자신을 보호하기 위해서 그리고 그로부터(JHWH) 구원을 희망하기 위해서, 무덤속에 있는 죽은자들은 JHWH를 그들의 "수호신"(Schutzgottheit)으로 믿었다는 것을, 증명해준다고 크뤼제만은 주장하고 있다: "만약 치어베트 엘-콤(Chirbet el-Kom)에 우리아(Urijas)의 과거 삶의 축복과 구원에 대해서 언급되고 있다면, 그것은 그

22) Khirbet el-Qom is an archaeological tomb-site (two tombs) in the territory of the biblical kingdom of Judah.

23) Zum Text s. J.Renz/W. Rölling, Handbuch der althebräischen Epigraphik, Bd. I, Darmstadt 1995, 207ff., ferner J. Jeremias/F. Hartenstein, „JHWH und seine Aschera“. „Offizielle Religion“ und „Volksreligion“ Zur Zeit der klassischen Propheten, in: B. Janowski/ M. Köckert (Hrg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte (VWGTHh 15), Gütersloh 1999, 115ff. (79-138), und P.K.McCarter, in: W.W.Hallo (ed), The Context of Sripture, Vol. II, Leiden/Boston/Köln 200, 197 (Lit).

24) S. Mittmann, Das Symbol der Hand in der altorientalischen Ikonographie, in R. Kieffer/J. Bergman (Hrg.), La main de Dieu - Die Hand Gottes (WUNT 94), Tübingen 1997,19-47, Vgl. O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, ⁵1996,53ff.

25) B. Janowski, Der Gott des Lebens, „Die Toten loben JHWH nicht“, 213.

26) F. Crüsemann, Rhetorische Fragen!?, 357f.

27) B. Janowski, Der Gott des Lebens, 229.

축복과 구원을 무덤속에서 회상하는 것을 의미한다. 그러므로 여기서, 이렇게 관찰된 사실들이 시편 88편의 이해를 위한 것으로 수용될수 있는 비슷한 증거자료가 존재하고 있는 것이다. 더욱이 이러한 이해는 8세기에 이미 일어났다는 것이다.”²⁸⁾

야노브스키는 이러한 증거들을 물론 야웨의 권한 확장(Kompetenzausweitung JHWHs)으로서 이해하지만, 그러나 그에 대한 해석과 범위에 관해서는 소극적이다, 왜냐면 포로기 이전에는 죽음으로부터의 구원(Errettung vom Tod)에 대한 이해만 수용되었을 뿐 죽음에서 구원(Errettung aus dem Tod)은 수용되지 않았다고 이해하기 때문이다.²⁹⁾ 고대 이스라엘은, 죽음을 하나님(JHWH)과의 만남으로서, 그리고 삶을 넘어서서 하나님과의 결속관계의(Gottesgemeinschaft) 형태의 시작으로 이해하기 때문에 전체적으로 발전성을 특징으로 지닌다고 주장한다(시16; 73).

이와는 달리 크뤼제만은, 묵시록에서 나타나고 있는 부활의 신앙으로 닫혀지는 신학적인 진공상태(“theologisches Vakuum”)을 핵심으로 여기지 않는다.³⁰⁾ 오히려 그는 이스라엘의 하나님의 엄격한 유일신숭배요구(Alleinverehrungsanspruch)의 발생을 결정적인 사건으로 이해하고 있다: “엘리아 시대, 이미 9세기에 죽음의 세계를 지배하는 하나님의 권능에 관한 이해가 이미 발생되었다고 주장하고 있다.”³¹⁾

이러한 하나님의 권한의 팽창은 그의 유일성 선포와 연결되고 있다는 것을 크뤼제만은 주장하고 있다. 이미 비문의 표비에 선언되고 있는 증거자료를 통해 살펴본것처럼,³²⁾ 그러므로 그는 이미 8세기 지하세계를 지배하는 하나님의 권한에 관한 이해가 예언자들의 예언에 영향을 주었다고 주장하고 있다.

4. 시인의 유일신 이해

서로 대조적인 신 이해를 다루고 있는 시편 88은, 6절에서 고난당하는 시인과 하나님의 관계를 그의 주변인(“제삼자”)³³⁾이 어떻게 이해하고 있는 가를 보여 주고 있다. 시인의 주변인은(“제삼자”) 시인을 죽은자로 간주하면서 동시에 그를 하나님의 기억으로부터 단절된 자로 이해하고 있다. 하나님의 손으로부터 단절됨은 그의 권한밖에 존재하는 것을 의미하며 그의 영향력으로부터 전적으로 소외되는 것을 의미한다. 하나님과 죽음의 영역사이에 극복될수 없는 단절을 주장하는 주변인의 하나님 이해를 시인은 맹렬하게 비판하며 하나님에게 탄원하고 있다.

시인의 주변인은 질병상태에 있는 시인을 죽은자로 치부하고 있다. 하나님의 구원이 더 이상 기대할수 없는 상황으로 이해하고 있다. 시인은 그의 회복을 위해서 더 이상 청원할수 없는 것일까? 죽음으로 인해 모든 것이 사라진다면, 그리고 죽음의 세계에 더 이상 하나님이 그의 권능을 행사할수 없다면, 하나님 권한의 한계가 존재함을 의미한다; 그렇다면 살아있는자의 하나님일뿐 죽은 자의 하나님이 될수 없다. 죽음의 세계에서 죽은 자가 하나님으로부터 단절되는 어둠의 세계로 끌려간다면, 이스라엘의 하나님 야웨는 더 이상 유일신으로 존재할수 없는 영역이 존재하는 것이다.³⁴⁾

28) F. Crüsemann, Rhetorische Fragen!?, 358.

29) B. Janowski, B. Janowski, Der Gott des Lebens, , 231-237.

30) F. Crüsemann, Rhetorische Fragen!?, 347.

31) F. Crüsemann, Rhetorische Fragen!?, 359.

32) F. Crüsemann, Rhetorische Fragen!?, 360.

33) 본논문은 5-6절에 나타나고 있는 “제삼자”의 존재를 마지막 절에서 등장하고 있는 시인의 친구, 사랑하는 사람, 그의 지인들과 동일시하고 있다. 그러므로 이 이후부터는 주변인 개념을 사용하고 자 한다.

34) D. Michel, Ich aber bin immer bei dir. Von der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung

야웨의 개입을 통해서 삶의 위협으로부터 뿐만 아니라 죽음으로부터(Errettung aus dem Tod), 죽음의 영역의 내부로부터, 죽음의 폭력으로부터³⁵⁾ 구원받는 것이 시인에게 있어서 중요하다. 이것은, 죽음은 모든 것이 사라지는 것이 아니라는 이해에, 길을 터주고 있다. 그러므로, 비록 시인의 이해가 과도기적인 시점에 있다고 우리가 규정지어질지도, 그는 죽음과 죽음의 영역을 지배하는 하나님의 권한에 관해서 유일신론적인 이해를 갖고있다는 것은, 분명하다. 죽은자와 야웨의 관계에 대한 그의 이해는 구약성서의 죽음에 대한 새로운 이해의 빛을 제시한다. 성서의 언어에는 고난과 최종적인 죽음사이의 차이점이 실제화 되어있지 않기 때문에, 시인은 극복할 수 있는 고난과 최종적인 죽음사이의 차이를 그의 탄원 시에서 설명하고 있는 것이 아니다. 그는 죽음의 세계에서조차 하나님의 권능을 희망할수 있듯이 질병의 회복은 말할것도 없다.

그의 하나님 이해는 주변인의 이해와는 달리, 엄격한 야웨의 유일신숭배요구(Alleinvertehrungsanspruch)의 발생과 함께 또한 죽음의 영역에서 어떠한 다른 신이 경배되어질수 없다는 것이다.³⁶⁾

C. 신뢰의 표현: 10-14절

시편 88의 전체구조를 세부분으로 나눌 때 11-13절은 전체의 축이며 핵심부분으로 분류할 수 있다. 시인은 2절 이후의 탄원 속에 나타나는 하나님 이해에 관한 논증을 9절에서 새롭게 열어가고 있다.

나의 기도가 주 앞에 이르게 하시며 나의 부르짖음에 주의 귀를 기울여 주소서(2절)

.....

곤란으로 말미암아 내 눈이 쇠하였나이다

여호와여 내가 매일 주를 부르며 주를 향하여 나의 두 손을 들었나이다(9절)

시인은 9절에 나타나는 개념 ‘내 눈’(עֵינַי)을 2절의 ‘당신의 귀’(אָזְנֶיךָ)개념과 관련시키며 이를 통해서 자신의 상황을 그의 실존적 위기와 죽음의 영역에 인접한 상황으로 탄원하고 있다. 여기서 또한 시인은 하나님의 이름 야웨를 통해서 1절 이후 표현되고 있는 야웨와의 능동적인 관계성을 연상시킨다. 물론 이러한 의도적인 문학적 관련성은 시인에게 있어 하나님의 행위를 표현하는 것이 일차적인 목적이 아니다. 오히려 하나님과 자신과의 관계를 나타내는 것이 그의 일차적인 목적이다. 그는 그의 탄원(Anklage)의 과정을 더 깊이 심화시켜면서 근본적으로 그의 하나님의 이해를 설정해가고 있다. 오랜 질병으로 인한 그의 고통을 하나님의 숨어계심을 고발하는 탄원으로 표현하고 있으며, 야웨의 하나님 되심(Gottsein)을 요청하고 있다.

(1987), in: DERS., Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte TB 93, Gütersloh 1997, 156f.

35) Barth, Errettung vom Tode, 93.

36) R. Liwak, Art רַפְּאִי, ThWAT VII (1993), 625-36; B.B. Schmitt, Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition (FAT 11) Tübingen; Mohr, 1994.

1. 연속된 질문 속에 나타나는 제한될 수 없는 하나님의 능력:

수사학적 질문인가? 일반의문문인가?

시인은 11절에서 그의 논증을 하나님의 이해에 관한 질문으로 열고 있다. 그리고 그는 12절 이후에 나타나는 네 가지 명사를 통해서 죽음의 세계와 관련된 하나님이해를 더 명확히 하고 있다. 시인은 그의 연속되는 질문들을 제 삼자(Dritte)의 죽음의 세계에 관한 이해와 대치시키고 있다. 이를 통해서 시인은 궁극적으로 그의 하나님이해를 제삼자의 의견과 첨예한 반명제로 발전시키고 있다.

시편 88편이 10-13절의 연속되는 질문들은 다양한 관점에서 연구사의 특별한 위치를 차지하고 있다. H. 궁켈 이후³⁷⁾ 수 십년을 넘어서 이 부분은 “수사학적인 질문”으로 간주되어 왔다.³⁸⁾ 대부분의 많은 학자들은 이 질문에 대한 대답을 “아니오”로 당연하게 생각 하여왔다.

이러한 이해는 무엇보다도 세 부분으로 구성된 시편 88편의 전체구조에 대한 이해로부터 시작된다. 시편 88편의 연속되는 질문들을 “전체 본문의 중심축”³⁹⁾으로 본다.⁴⁰⁾ 예를 들면 그로스(W. Groß)는 이 질문에서 시인은 자신의 이야기를 말하는 것이 아니라 죽은자에 관한 일반적인 이야기를 하고 있다고 주장한다. 그는 하나님으로부터 단절(JHWH-Ferne)된 지하 세계(Scheol)와 그 세계의 사람들 하나님을 향한 관계를 본다. 그렇기 때문에 그에게 있어서 이것은 수사학적 질문으로 이해되는데 아무런 문제가 없다.⁴¹⁾ 이러한 경향은 야노부스키(B. Janowski)에게서도 나타난다. 그는 이 부분이 시편 88편 전체의 신학적인 핵심 부분으로 해석하고 있다. 이 부분에서 야웨와 시인과의 단절된 관계(Beziehungslosigkeit)가 시편 88편의 근본적인 신학적 사상으로 연결된다고 주장한다. 그러므로 그에 따르면 11-13절에서 표현되고 있는 연속되는 질문들을 “아니오”의 대답을 기대해야 한다.⁴²⁾

이러한 입장을 취하고 있는 학자들은 한가지 사실을 전제로 한다: 이 시편의 신학적인 주제는 하나님은(und verwandter Psalmen) 죽은자들(die Toten)에게 기적(Wunder)을 행할수 없고 그러므로 죽은자들은 하나님으로부터 단절되는 것이다.⁴³⁾

이스라엘에서 죽음의 세계에 관한 이해가 시편 88편에서는 어떤 위치와 발전의 단계에 있는가를 살펴보는 것은 유익하다. 야노부스키는 시편 88편에서 죽음에 대한 이해와 관련하여 새로운 단계를(Schritt) 태동하고 있다는 것을 주장한다.⁴⁴⁾ 그러나 그의 주장은 근본적인 제한성을 가지고 있다. 다시말하면 야노부스키는 시편 88편(개인 탄원시)에 나타나고 있는 죽음에 이해는, 죽음의 위협(Todesgefahr)으로부터(aus) 구원에 대한 소망 또는 치유될 수 없는 죽음에서(vor) 보호되는 희망을 표현하는 것이다.⁴⁵⁾ 그러므로 그의 시편 88편에 관한

37) H. Gunkel. Die Psalmen, 383.

38) 무엇보다도 W. Groß는 “시편 88편의 중심축”을 언급하면서 이부분을 이라고 말하고 있다. W. Groß, Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88,164, “수사학적인 질문”(rhetorischer Fragen)에 관해서는 F.-L. Hossfeld/ E. Zenger, Die Psalmen 51-100, 573; B. Janowski, Der Gott des Lebens, 219; C. de Vos, a.a.O., 30; J. Schiller, Für die Toten wirst Du ein Wunder tun, in:Protokolle zur Bibel, 14 (2005), 61-66, hier 63. Vgl. a. H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testament, 161.

39) W. Groß, Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88,161.

40) J. Schiller, Für die Toten wirst Du ein Wunder tun, in:Protokolle zur Bibel, 14 (2005), 63.

41) W. Groß, Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88,164.

42) B. Janowski, Der Gott des Lebens, 219.

43) F. Crüsemann, Rhetorische Fragen!?, 347.

44) B. Janowski, Der Gott des Lebens, 233.

45) 비교. 시편 6:6; 30:10; 115:17; 사 38:18f; 시락서 17:27f.

이해에는 한계가 있다. 그는 생각한다, 시편에서 물론 하나님에 의한 죽음으로부터(aus) 구원의 경험을 증명하고 있지만 그러나 죽음에서의(im Tod) 치유를 말하는 것이 아니다. 그에 의하면 개인 탄원시나 감사사에서 고난의 경험을 죽음을 접촉하는 것과 동일하게 이해하면 고난으로부터 구원은 죽음으로부터의 구원으로 이해 된다.

바르트(C. Barth)는 시편 88편과 관련하여 실제적인 죽음의 경험과 상응하여 반대되는 경험(Gegenerfahrung)이 있다고 주장한다. 하나님의 간섭을 통한 “삶의 실존의 위협으로부터 뿐 아니라 죽음으로부터, 죽음의 영역 내부로부터, 그리고 죽음의 폭력으로부터 구원받는 것을 의미한다.”⁴⁶⁾

이러한 상황(Kontext)에서 인간은 질병으로부터 구원을 하나님의 완전한(radikal) 치유행위로 이해한다. 왜냐하면 하나님은 삶의 하나님이며, 모든 생명이 창조주이시며 이스라엘의 구원자이며 이스라엘을 만드신이이기 때문이다. 그리고 그는 죽은자의 하나님으로 이해될 수 없으며 경험되지 않았다.⁴⁷⁾

그러나 이스라엘은 하나님의 구원을 통해서 인간은 죽음에서 체념되거나 버려지지 않으며 자신을 죽음에 방치하는 것으로부터 저항하게 된다 이러한 이스라엘의 유일신론적인 신앙은 이스라엘의 죽음에 관한 이해에서 하나의 통찰의 도약(Erkenntnisschub)을 작동시킨다. 이스라엘은(시인) 하나님에 의해 이루어지는 죽음으로부터(aus) 구원의 경험을 증명함으로써, 그는 죽음의 한계 저 편에서(jenseits) 지금까지 전혀 알려지지 않았던 야웨-신앙이 스스로 점차적으로 발전 되었다는 것을 보여 주고 있다. 그리고 지혜 문학적인 사고의 영향아래서 오랫동안 새로운 존재의 형식에 의해서 : “영원한 삶”, “소멸되지 않는 하나님과의 관계”를 태동하게 된다.⁴⁸⁾

이러한 영향은 미셸(D. Michel)에 따르면 2가지 관점으로 나타난다.⁴⁹⁾

“기원전 4-5세기 사회 정치적 관계의 점차적인 변화와 함께, 이스라엘의 하나님 야웨의 계명을 알지 못하고 일반적인 윤리에 따라 살아가는 대한 사람들이 행복한 삶을 영위하게 된다.”⁵⁰⁾ 이 때문에 하나님의 정의가 미치는 영향력의 범위와 그 정의의 효력에 대한 질문은 불가피하게 된다. “만약 우리가 현실세계, 다시 말하면 죽음 앞에 있는 순간(Leben)에 이 질문을 하게 될 때, 이 질문은 우리를 [명제의] 해결 불가능성(Aporie)에 이르게 했다. 현실 세계 속에서 이루어지는 이러한 한계의 경우 하나님의 정의에 대한 믿음은 그리고 그것을 통한 ‘세상’의 최종적인 가치부여에 대하여 회의적이다.”⁵¹⁾

야웨를 모든 현실의 근간(Grund)으로 믿고 경험하기 때문에, 그가 그의 신의 이러한 영역을 파괴함으로써, 야웨-신앙은 내세(Jenseit)의, 예를 들면 죽음의 한계를 극복해야만 했다.

야웨와 죽은 자들의 관계에 관한 이해 또는 죽음의 극복에 대한 이해는 부활의 소망(Auferstehungshoffnung)과 관련하여 우선 헬레니즘 시대에 일어났다는 견해에 야노브스키(B. Janowski)는 반대한다. 다시 말하면 주전 4세기중반부터 죽음의 한계의 극복의 문제가 관심을 갖기 시작했다. 하나님은 죽음을 이기며(사 25:8a) 모든 죽은 자들은 부활할 것이다. 이사야 26장 7-21절의 최후의 심판(Endgericht)과 기도의 마지막부분에, 시온의 신들

46) C. Barth, Errettung von Tode, 93.

47) 비교. H. Gese, Tod, 41f.

48) B. Janowski, Der Gott des Lebens, 232.

49) D. Michel, Ich aber bin immer bei dir. Von der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung (1987), in: Ders., Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte TB 93, Gütersloh 1997, 155-179, hier 159.

50) D. Michel, Ich aber bin immer bei dir. Von der Unsterblichkeit, 159.

51) D. Michel, Ich aber bin immer bei dir. Von der Unsterblichkeit, 159.

의 왕 야웨가 오실 때, 하나님 백성의 출생의 묵시적인(apokalyptisch) 모티브가 나타난다. 여기서 유일신개념의 발전성, 다시말하면 인과응보 사상의 위기와 개인탄원시편과 감사시에 나타나는 죽음에 관하여 계속해서 발전하고 있는 사상인, 그들의 새로운 언어가 자리하고 있다.

하나님의 유일성에 관한 고백의 배경에는 이사야 25장 8절, 26장 19절 시편 22편 28-32절과 다니엘서 12장 2절이후등과 같은 후기텍스트에서 또한 구약성서에서 죽은자의 소생(Auferweckung)과 “이 한계의 최종적인 극복”⁵²⁾이 언급되고 있다는 것은 놀랄일이 아니다.

그렇다면 죽음의 세계는 야웨의 통치밖에 놓여있는 한 영역이 될 수 없으며, 다른 힘이 존재하면서 하나님의 힘이 죽음의 한계를 극복할수 없는 단지 삶의 하나님이라면 그는 유일하신 신이 될수 없다.

이와 관련하여 크뤼제만은 다음과 같이 지적하고 있다. 시편 88편은 시간상 통일성있는 결과를 가지고 있지 않으며, 그러므로 “신학적인 진공상태(Vakuum)”에서 묵시적인(apokalyptisch) 부활신앙(Auferstehungsglauben)에로의 발전의 재구성(Rekonstruktion) 가능하게 하는 것이라고 주장하는 것에 대하여 회의적이다. 오히려 그는 “이스라엘 하나님 만을 섬기는 급진적인 현상의 태동은 사실상 중요한 발전이다”라는 것을 지적하며 시편 88편을 바르게 이해하는데 기여하고 있다.

수사학적인 질문으로 이해한 지금까지의 노력에 관하여 크뤼제만은 매우 회의적이다. 왜냐하면 그는 많은 해석자들의 관점뒤에는 시편 88편 11-13절에 다양성이 있음에도 불구하고 기본적으로 하나의 범주속에 있는 연결되었다는 사실의 수용하는 데에서 출발하고 있다고 지적한다. 지금까지의 연구사는 “하나님과 죽음과의 관계에 관한 구약성서적인 언급에 매우 닫힌 그림(Bild)과 연결되어 있다.”⁵³⁾

크뤼제만은 시적인 형태를 근거로 시편 88편 11-13절의 중심에 어떤 굳혀진 사상이 있는 것이 아니라 단순한 질문이 표현되어 있는 것이라고 주장하고 있다. 그러므로 그 질문은 수사학적인 질문이 아니라 오히려 “일반적인 질문”(echte Fragen)이라고 말하고 있다.⁵⁴⁾ 이 연속되는 질문의 특징을 정확히 살펴보면, “단지 하나님 죽은자에게 기적을 행하거나(tut), 행할수 있거나(tun kann), 행할때만이(tun wird), 단지 하나님이 침묵을 깨고 새로운 찬양과 감사를 불러일으킬 때만이, 여기서 기도하는 나는 비로서 다시 그런 기적을 행하심에 대한 새로운 찬양과 감사를 할수있을 것이다.”⁵⁵⁾ 이부분을 수사학적 질문으로 이해하는 지금까지의 견해는, 이 부분의 텍스트로 단지 그렇게 다루어왔을 뿐이다. 그러나 그의 견해에 따르면 11-13절은 많은 해석자들이 제시하는 것처럼 어떠한 주장(Behauptungen)도 아니다: **“죽은자에게[...] 야웨는 어떠한 기적도 행하지 않고[...] 죽은 자는 하나님을 찬양하기위해 일어서지 않는다[...]”**⁵⁶⁾ 크뤼제만 이해의 근간은 본문의 특징에 관한 관찰 뿐만 아니라 하나님-탄원의 해석에 있다. **왜냐하면 하나님과의 단절된 거리가 자신 스스로를 통해서 야기되는 곳에서 그 단절된 거리는 또한 그에 의해서 해결될 수 있다**는 것이다.

이러한 논증은 쉐러는(J. Schiller)의 여기서 단지 연속되는 질문의 시작에 초점을 맞추는 허점(Defizit)을 지적한다:

52) D. Michel, Ich aber bin immer bei dir. Von der Unsterblichkeit, 159.

53) J. Schiller, Für die Toten wirst Du ein Wunder tun, in:Protokolle zur Bibel, 14 (2005), 61.

54) F. Crüsemann, Rhetorische Fragen!?, 347.

55) F. Crüsemann, Rhetorische Fragen!?, 351.

56) B. Janowski, Psalm 88, 18.

“하나님의 행위에 관한 관찰을 11절과 관련지을수 있으며, 또한 수사학적인 폭력은 나머지 다른 구절들을 해석하는데 관련된다.”⁵⁷⁾

이 본문에 관한 이해의 어려움은 근본적으로 11-13절의 특별한 위치에서 뿌리내리고 있다. 우리가 본 것처럼, 연구사에 따르면 11절에 관한 연구사는 여전히 11절은 일반적으로 죽은자에 관하여 언급하고 있는 것이며 그러므로 기도하는 시인은 제외된다는 의견일치를 이루고 있다.

2. 죽음의 세계에서 하나님 권능

시인은 그의 주변사람들의 하나님이해에 반대하며 관심을 보이고, 그의 논쟁을 의문사(הֲ)와 (אֵל)으로 그의 질문을 제시하고 있다:

הַלְמוֹתִים תַּעֲשֶׂה-פֶּלֶא (11a)
אִם-רָפְאִים יִקְוּמוּ יוֹדוּךָ סֵלָה: (11b)

주께서 죽은 자에게 기이한 일을 보이시겠습니까?
또는 유령들이 일어나 주를 찬송해야합니까? (셀라)

이 의문문은 내용적인 반복과 두단어의(הַלְמוֹתִים/죽은자와 רָפְאִים/유령들) 동일한 끝음(ם)으로 “동의적 평행법”(synonymen Parallelismus)을 이루고 있다. 핵심어 “죽은자”(הַלְמוֹתִים)로 “제삼자”와 시인의 논쟁이 계속되고 있다. 행위의 주체로서 하나님 (תַּעֲשֶׂה-פֶּלֶא)뿐만아니라 죽음의 세계에 있는 사람들(הַלְמוֹתִים/죽은자와 רָפְאִים/유령들)에게 집중되고 있으며 그들의 관계를 다루고 있다(יִקְוּמוּ יוֹדוּךָ/תַּעֲשֶׂה-פֶּלֶא). 하나님이 행위의 주체로 나타날 때 하나님의 행위가 전면에 표현되고 있다. 11a절과 11b절에서 다루어지는 주제는 이곳에서 다루어지는 주제의 의미를 내포하고 있는 개념(Terminus)를 통해서 표현되고 있다. 이 문장에서 눈에 띄는 문장 끝에 위치하고 있는 동사, “קום”와 “ידה”

는 문법상으로는 모음 “י”(paenultima-Bedeutung)과 단어의 모음 a-u-u와 o-u-a를 통해서 두단어의 관계를 서로 맞물려 있음을 보여주며 그안에 신학적인 메시지를 담고 있다. 우리는 이문장이 하나님의 구체적인 행위를 표현하고 있는 11a절 뒤에 위치하면서 죽음의 세계에 있는 사람들의 일어섬과 찬양을 표현하고 있다.

도입부 의문문후에 시인은 더 나아가 계속해서 두가지 질문으로 죽음의 세계에서 행하시는 하나님의 행위를 주제로 다루고 있다. 각각 4문장마다(mit interlinearen Parallelismus) 죽음의 특징을 나타나고 있는 개념을 위치시키고 있다. 죽음의 세계와 또한 하나님의 특성을 서로 대조시키면서 표현하고 있다. 12절에서는 교차대구법이 형성되며 두 명사가 주요개념으로 작용되면서 하나의 쌍을 이루고 있다:

57) J. Schiller, Für die Toten wirst Du ein Wunder tun, 61.

הַיִּסְפָּר בְּקִבְרֵי

הַיִּסְפָּר (당신의 인자하심)

אֱמוּנָתְךָ (당신의 성실하심)

בְּאַבְרָהָם:

당신의 인자하심을 무덤에서 선포할까요? 당신의 성실하심을 멸망 중에서 선포할까요? (12절)

죽음의 세계에서의 하나님의 권능에 관한 연속되는 질문(Totenreich)을 표현하기 위해 시인은 강조 수동형 동사(הַיִּסְפָּר/pual)를 사용하고 있다.⁵⁸⁾ 시인은 12절을 긍정적인 하나님의

특징으로 마무리 하면서 동시에 13절의 표현 “알다”(הִיָּדַעַ)과 연결시킨다. 그리고 그는 하나님의 권능에 관한 표현으로 전체 연속적인 질문을 닫고 있다.

시인은 죽음의 세계에서의 하나님의 권능에 대한 이해를 직접 표현하고 있는 것이 아니라 간접적으로 표현하고 있다. 그는 그의 원수들의 이해와 연결하여 그의 유일신론적인 하나님 이해를 구체화하고 하고 있다. 연속적인 질문형식 속에서, 다시 말하면 그는 하나님을 향하여 그의 실존적인 질문을 제시하며 하나님께서 죽은 자에게 기적을 행하고 있는지, 행할 수 있는 것인지, 행하실 것인지를 알기를 원한다. 그리고 죽은자가 다시 살아나서 하나님을 찬양할 수 있는지를 묻고 있다. 물론 탄원의 형식을 통해서이다!! 형식적으로 보면 11절은 야웨

의 긍정적인 행위 (יְקוֹמוּ יְדוֹדָי תַּעֲשֶׂה-פֶּלְאָ/기적을 행하심)가 죽은자의 긍정적인 행위(יְקוֹמוּ יְדוֹדָי)와

평행을 이루고 있다. 죽은자들의 행위는 하나님의 행위를 전제로 하고 있다. 그러므로 이것을 통해서 이 연속적인 질문형태는 하나님의 행위 혹은 답변과 관련하여 가능성 높은 기대를 암시하고 있으며, 하나님의 행위를 소망하는 긍정적인 표현으로 이해할 수 있다. 하나님을 통한 기대되는 기적과 관련하여 기도하는 시인인 “나”는 다시 살아있는 자로서 그에게 속할 수 있다.⁵⁹⁾ 내용상으로 우리는 여기서 이 질문에 관한 대답을 기대할 수 있는데, 그것은 하나님의 대답뿐 만 아니라 “나”를 통한 대답이다. 여기서 시인의 자기 이해, 다시 말하면 그는 깊은 웅덩이와 어둡고 음침한 곳, 죽음의 세계에서(7절) 일어날 것이며(11절), 더욱이 그곳에서 야웨를 찬양하기위해서 일어나길 원하다(11-12절).

이 질문으로서 그는 제삼자의 하나님이해에 최종적으로 반대하고 있다. 5절 이후와 평행을 이루고 있는 11-13절이 시인의 주변인물들이 주장하는 것처럼 그는 하나님으로부터 잊혀지는 자가 아니며, 하나님으로부터 단절된자는 더더욱 아니다.

그는 12-13절에서 하나님과 관련된 개념, “인애”, “신뢰”, “기적” 그리고 “정의”를 표현함으로써 하나님의 행위의 특징과 능력을 다루고 있다. 이를 통해 시인은 죽음의 세계에서 하나님의 구체적인 행위의 능력을 강조하고 있다.

C. 신뢰의 표현: 15-19절

58) B. Janowski, Die Toten loben JHWH nicht, 21. Auffällig ist der zweite Abschnitt (V. 5f) mit der passiven Verbform (V. 5). Hier ist wiederum die Kohärenz zwischen V. 5-6a und V. 12f erkennbar.

59) B. Janowski, Die Toten loben JHWH nicht, 219.

1. 콘텍스트

이 단락은 한편으로는 시인의 삶을 위협하는 하나님에 대한 탄원이,⁶⁰⁾ 다른 한편으로는 시편의 마지막부분임에도 불구하고 시인의 끊임없는 고통의 묘사로 이루어져 있기 때문에, 많은 시편의 연구자들은, 가장 어둡고 우울한 분위기를 자아내는 시편텍스트중의 하나로 이해한다.⁶¹⁾ 그러나 이 단락의 문장들이 시인의 신학적인 콘텍스트의 상황과 관련하여 객관적으로 이해 된다면 그러한 견해는 바뀌어진다. 일반적으로 개인 탄원시에서 고난에 대한 묘사는 시편의 처음 부분에 나타나며, 마지막 부분에서는 신뢰와 믿음에 대한 표현이 나타난다. 그러므로 우리는 여기서 왜 시인은 일반적인 형식을 따르고 있지 않을까를 물어야 한다. 어떤 목적을 가지고 시인은 그의 기도 전체를 어둡고 우울한 분위기로 지배하는 것일까? 정말 그런 것일까? 그러나 시편 88편은 -더욱 정확히 15-19절은 우울하고 침울한 부분으로 이해할 수 없다. 그의 형식과 내용이 그것을 말해주고 있기 때문이다.

2. “어찌하여-질문”(Warum-Frage): 15절

a. 이부분은 **לָמָּה**로 유도되는 “어찌하여-질문”⁶²⁾(Warum-Frage)으로 구성된 하나님-탄원으로 시작하고 있다. 이 단락은 15절을 기점으로 3가지 탄원으로 이루어지는 문학적인 특징 (“sukzessive Versgabelung”)을 가지고 있다: 자기-탄원(16절); 하나님-탄원(17-18절); 원수-탄원(19절). 15절에서 시인은, 하나님이 고난의 직접적인 원인으로 나타나는 세 번째 단락(7-9절)의 하나님-탄원을 우리에게 상기시키고 있다. 문학적인 현상을 통해서 7-9절에 나타나는 고통의 상황(Einführung)이 그의 고난에 관한 신학적인 개진과 절정(Ausführung)으로의 넘어감을 인식할 수 있다. 7-9절에 나타나는 고통의 배경속에서 그는 “어찌하여-질문”으로 하나님이해를 침례화함으로써 자신의 최종적인 주장의 논거를 확립하고 있다. 시인은 제시하는 “어찌하여-질문”을 “나의 영혼을 버리시며”의 표현 뿐만 아니라 “하나님의 얼굴의 숨기심”의 표현과 의도적으로 함께 사용함으로써, 그는 신정론의 질문을 구체적으로 제시하고 있다. 7-9절에 표현하고 있는 그의 신학적인 관점과의 관련성속에서 이 질문은, 시인의 모든 고난이 하나님과 연결된다는 점이 다시 한번 돌출되므로써, 우리의 테마를 명확하게 해준다.

b. 시인은 어릴적부터 당하는 고난에 대하여 맹렬하게 항거하고 있다. 다시말하면 시인은 고난의 책임여부를 묻는 문제에 하나님을(**יְהוָה**) 그와의 담판에(Verhandlung) 참여시키고 있다.⁶³⁾ 시인의 단호한 언급은 하나님에 “대항하여”(gegen) 뿐만 아니라 하나님“에게”(an) 향하고 있다. 여기서 시인은 그를 그 자신의 정당함 혹은 권리의 보증인으로 취하며, 그의 이름은 JHWH이다.⁶⁴⁾

60) C. de Vos, Klage als Gotteslob aus der Tiefe, : Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen, FATII/11, Tübingen 2005, 24

61) E. Haag, Psalm 88, in : E. Haag/F.-L. Hossfeld (Hrsg.), Freude an der Weisung des Herrn : Beiträge zur Theologie der Psalmen, SBB 13, Stuttgart 1986, 149.

62) 개역 개정

63) Vgl. E. Gerstenberger, Warum hast du mich verlassen?, in: M. Nüchtern (Hrsg.), Warum läßt Gott das zu?: Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie, Frankfurt am Main 1995, 15-21.

64) Anders E. Gerstenberger, a.a.O., 22-23, Parallelen zu dieser Sprechform finden sich in Ps 44: 88 und bei Hiob.

여기 하나님이름의 사용에 관한 문제가 발생한다. 게스텐베르크는 시인이 물론 하나님을 자신의 정당함을 위한 보증인으로 취하지만 세계의 질서, 혹은 추상적이며 보편적인 정의의 원칙, 또는 일반적인 사고방식속에서의 판단과 평가를 청원하는 것이 아니라, 오히려 하나님과 한 (소규모)집단의 구성원들과 연결되는 결속관계에서 발생하는 신뢰가 그 이름안에 함축되어 있다고 주장한다.⁶⁵⁾ 그의 주장에 따르면 시인의 청원속에는, 수호신(Schutzgottheit)이 시인에게 고난을 주는 대상으로부터 그의 도움의 책임을 다하지 못한것에 대하여, 수호신(Schutzgottheit) 시인의 비난이 나타나고 있다고 이해할수 있다. 그러나 시편 88편 어디에도 그의 견해를 지지할만한 흔적은 없으며, 이미 5-6절의 분석을 통해 살펴 보았듯이 시인은 이미 유일신 이해를 보유하고 있다.

시인은 15절에 나타나고 있는 하나님의 이름(יהוה)을 4번째 단락(10-14절)에 나타나고 있는 하나님에 대한 이해와 직접적으로 연결하고 있다. 88편의 시인은 하나님에 대한 표현(Gottesnennung)을 위해서 대부분 2인칭 표현(Du-Aussage)를 사용하고 있다. 그는 하나님의 이름(יהוה)를 그의 탄원에서 의도적으로 드물게 사용하고 있다.(4번) 기도의 시작부분(2절)과 15절을 제외하면, 시인이 그의 주변인의 하나님 이해를 맹렬하게 항의하는 4번째 단락(10-14절)에서만 사용하고 있다. 이러한 이해의 배경에는 그의 신학적인 의도가 숨겨져 있다. 그는 10-14절에서 나타나고 있는 하나님의 이름(יהוה)를 15절의 “어찌하여-질문”에 동일하게 사용함으로, 10-14절에서 나타나고있는 유일신적인 신이해를, 15절에 다시한번 신학적으로 암시하고 있다; 그에게 하나님은, 지엽적이며 제한적인 수호신(Schutzgottheit)과 동일시될수 없다. 이러한 유일신 사상은 이미 앞부분에 위치한 시인의 탄원속에서 나타나고 있는 시의 사상의 논거를 다시한번 받아 들여 사유할수 있는 재차 “어찌하여-질문”속에 나타나고 있다.

c. 시편 88편은 그의 장르에 따르면 사실 시인의 죄의 고백 기대될수 있다.⁶⁶⁾ 그러나 시인의 탄원에는 죄의 고백이 나타나있지 않다.⁶⁷⁾ 죄의 고백대신 오히려 “어찌하여-질문”으로 하나님에게 탄원하고 있다. 그러므로 여기서 “어찌하여-질문”이 가지는 신학적인 의미를 생각해볼수 있다.

이미 고대 오리엔트에 폭넓게 퍼져 있었던,⁶⁸⁾ 그의 주변인의 이해에 따르면, 한 신으로부터 단절된 저자의 고난은, 시인 자신에게 그 고난의 원인이 있는 것이라는 것을 암시 한다. 이러한 이해 속에는 신정론의 문제가 전혀 제시 될수 없다. 저자의 적들에게는 신정론에 대한 관심과 이해가 전혀존재할수 없다.

시인 주변인의 고난 이해는 인간이 죄를 범했기 때문에 그는 불행을 당하는 것이며 이러한 상황속에 신은 인간을 더 이상 고난으로부터 보호하지 않는 것이다. 이러한 이해를 토대로, 이러한 신앙의 형태는 개인적인 수호신과의 밀접한 관계를 유지한다. 시인 주변인의 하나님 이해 핵심에는 "죄의 문제"가 협소하게 자리 잡고 있다.⁶⁹⁾

65) E. Gerstenberger, a.a.O., 22-23

66) W. Groß, a.a.O., 187.

67) W.Groß, a.a.O.,188: „Angesichts des für Krankenpsalmen gattungstypischen Elements Sündenbekenntnis ist dies ein schreiendes Schweigen.“

68) E. Gerstenberger, a.a.O., 15.

69) E. Gerstenberger, a.a.O., 20. Altorientalische Gebete benutzen in solchen Fällen gerne die Formel: „Meine erkannte und unerkannte Schuld löse“. Aber bei anderen Fällen, wo man nicht wissen konnte, ob man nicht selbst in unheilbringendes Tun verstrickt war, musste

이러한 배경속에서 시인은, 그의 주변인과 함께 하나님이해를 논쟁하기위해 노력하고 있다. 그러나 시인의 목적은 죄 없이 당하는 고난의 문제를 강조하는 것이 아니라, 오히려 그의 하나님 יהוה 을 향한 흔들리지 않는 견고한 신앙을 표현하며, 동시에 시인은 그의 주변인의 하나님이해를 수정을 요구하는데 있다.

III. 결론

시인은 자신의 고난 속에서 그의 주변인의 하나님이해와는 달리, 유일신론적인 하나님이해에 접근해 간다. 지금까지 하나님이 부인되는, 또는 다른 힘에 의해 지배되는 영역으로 이해되었던 고대 죽음의 세계에 대한 새로운 이해를 통해서 그는 그의 유일신 사상을 구체화 한다.

주변인의 이해에 따르면 시인의 고난은 하나님으로부터 단절을 의미한다.⁷⁰⁾ 이러한 배경 속에서 시인은 이들의 하나님 이해를 거부하는, 죽음의 세계에 대한 새로운 이해를 피력해 내고 있다. 시인은 고난의 상황에서 그의 하나님 יהוה 에 대한 신앙을 고수하며 그에게 구원과 새로운 회복을 간절히 간청하고 있다. 그의 탄원에서 죽음의 세계로부터 구원 혹은 고난의 회복을 위한 필연적인 개입을 위해서는 단지 יהוה 만이 존재할 뿐이다. 더욱이 יהוה 을 통한 구원은 죽음으로부터(vom Tod) 뿐만아니라 죽음에서(aus dem Tod)가능한 구원을 의미한다. 이러한 유일신 이해를 전제하고 시인은 그의 탄원의 마지막 부분에서 결정적으로 “어찌하여-질문”을 통하여 하나님의 멀리계심의 고통을 강조하여 탄원하고 있다. 그러나 이 “어찌하여-질문”은 결코 하나님과의 관계 단절로 인한 고통을 호소하는 어둡고 우울한 분위기속에 제시되고 있는 것이 아니다. 오히려 이 탄원은 그가 새롭게 이해한 유일신 하나님 사상의 단단한 토대위에 역동적으로 제시되는 신정론의 질문으로 규정 되어야만 한다. 그러므로 그의 “신정론의 질문”은 그의 새로운 유일신 이해의 절정으로 암시 되고 있다. 이를 통해서 그는 자신의 신학적인 논거를 마무리 하고 있는 것이다. 그의 탄원의 절정에서 제시하고 있는 신정론의 질문 속에는 단절될수 없는 יהוה 와의 결속관계에 대한 그의 의지 (Gemeinschaftswillen)와 יהוה 만을 통한 유일한 구원신앙이 표현되어 있다.

der Hauptnachdruck auf der Bekämpfung der Fremdeinwirkungen liegen.

70) O. Kaiser, Vom offenbaren und verborgenem Gott, 226-227.

참고문헌

- Keel, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich/ Neukirchen-Vluyn 41984=Göttingen51996
- Anderson, A.A., Psalms I-II. NCeB, London 1972.
- Baethgen, F., Die Psalmen, HK II/2, Göttingen, 3. neubearbeitete Auflage 1904.
- Baldermann, I., Einführung in die Bibel, UTB 1486, Göttingen 31988.
- Craigie, P. C., Psalms 1-50, Word Biblical Commentary 19, Nashville/ Nelson 2004.
- Dahood, M., Psalms 1-50. AncB 16, New York 1965.
- , Psalms II. AncB 17, New York 1968.
- , Psalms III. AncB 17 A, New York 1970.
- Delitzsch, F., Biblischer Kommentar über die Psalmen, BC IV/1, Leipzig 1894.
- Duhm, B., Die Psalmen (KHC XIV), Tübingen 21922.
- Gerstenberger, E. S., Psalms, Part 1: with an introduction to cultic poetry, FOTL 15 Grand Rapids, Eerdmans 1988.
- , Psalms, Part 2, and Lamentation, Grand Rapids, Eerdmans 2001.
- Goldingay, J., Psalms: Psalms 1-41, Grand Rapids 2006.
- Gunkel, H., Die Psalmen, Göttingen 51968.
- Hossfeld, F.-L./ Zenger E., Die Psalmen I, :in J. G. Plöger/J. Schreiner (Hrsg.), Die Neue Echter Bibel 29, Würzburg.
- / -, Psalmen 51-100, HThKAT, Freiburg/ Basel/ Wien 2000.
- Kraus, H.-J., Psalmen 1: Psalm 1-59, BK XV 1, Neukirchen-Vluyn 61989.
- , Psalmen 2: Psalm 60-150, BK XV 2, Neukirchen-Vluyn 61989.
- Loretz, O., Die Psalmen. Teil II. AOAT 207/2 1979.
- Oeming, M., Das Buch der Psalmen. Psalm 1-41, Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 13/1, Stuttgart 2000.
- Weiser, A., Die Psalmen ATD Bd. 14/15, Göttingen 1963, 81973.
- Weber, B., Werkbuch Psalmen 1- Die Psalmen 1 bis 72, Stuttgart/ Berlin/ Köln 2001.

학위취득학교 및 지도교수 소개

보쿰-루어 대학교 소개

보쿰-루어(Ruhr-Universität Bochum) 대학교는 2차 세계대전 이후 세워진 현대적 스타일의 대학으로 독일의 노르트라인-베스트팔렌(Nordrhein-Westfalen)주의 보쿰(Bochum)에 위치하고 있다. 150개의 전공분야에 약 3만명 이상의 학생이 재학하고 있어 규모면에서 독일의 10대 대학 안에 든다. 신학부는 11개의 인문학부중 첫 번째 위치하며 구약, 신약, 교회사, 종교학, 실천신학등의 전공분야로 나누어져 있다. 구약의 유르겐 에바흐 교수, 신약의 클라우스 벵스트 교수, 조직신학의 크리스찬 링크 교수등이 가르쳤다.

지도교수 소개: K. Butting(1959년생)

부팅은 괴팅엔, 하이델베르크 그리고 베를린에서 신학을 공부하고 현재 보쿰 대학의 구약학(부)교수이다. 그는 여성신학적인 관점에서 유대교와 기독교와의 대화와 성서적 영성, 그리고 시편에 관하여 성서학계에 새로운 영향을 주고 있다. 그의 주요 저술로는 『성서는 여전히 경이롭다: 여성신학적 해석학을 위한 성서내의 비평』과 그 외에 다수가 있다:

Erbärmliche Zeiten - Zeit des Erbarmens. Theologie und Spiritualität der Psalmen, Uelzen 2013.

Hier bin ich. Unterwegs zu einer biblischen Spiritualität, Uelzen 2011

Der das Licht und die Finsternis schuf. Glauben heute. Biblisch - politisch - spirituell, Wittingen 2007

Klara Butting, Ursula Rapp, Studieneinheit Bibel. Feministische Theologie, ein Fernkurs, (Hg.) Frauenstudien - und - bildungszentrum der EKD, Ev. Frauenarbeit in Deutschland, Gelnhausen 2005.

Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie, Wittingen. 2001

기독교신학연구소 소개 및 후원안내

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

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

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