

‘희망의 신학자’ 몰트만에게 영향을 끼친 블룸하르트의 하나님 나라 운동과 종말론

임희국 교수 (장로회신학대학교 교회사)

I. 시작하면서

올해 2014년도는 독일 개혁신학자 몰트만(J. Moltmann)의 “희망의 신학”(Theologie der Hoffnung)이 발표된 지 50주년 희년이다.¹⁾ 그가 스스로 밝히기를, 희망의 신학은 그 뿌리가 블룸하르트(Christoph Blumhardt)와 블로흐(Ernst Bloch)의 사상에 있다고 했다.²⁾ 또한 그는 블로흐의 사상을 읽기 전에 “먼저 블룸하르트에게서 영향을 입었다.”고 밝혔다. 그 당시 1958년에 그는 독일 부퍼탈(Wuppertal) 신학교(Kirchliche Hochschule)에서 가르치고 있었고 또 이때 그의 신학이 바르트로부터 블룸하르트에게로 옮겨갔다.

이 점에 관하여 글쓴이가 몰트만에게서 직접 듣게 되었다. 1989년 11월에 블룸하르트가 일평생 교역했던 독일 발볼(Bad Boll)에서 그의 별세 70주년을 기념하는 학술모임(Tagung)이 개최되었는데,³⁾ 여기에서 글쓴이는 몰트만이 진행하는 조별 토론회에 참석했고 또 그와 식사 자리도 함께 했다. 이때 몰트만이 들려주신 학문 경험담 가운데서 간략하지만 강한 인상을 심어준 한 마디가 글쓴이의 가슴에 꽂혔다. 그는 이렇게 말했다: “나는 블룸하르트로 말미암아 바르트(의 신학)에게서 해방되었다”(Ich bin befreit von Karl Barth durch Christoph Blumhardt). 이 한 마디가 그 이후로 글쓴이의 신학연구 여정에 크게 영향을 끼쳤으며 글쓴이의 블룸하르트 연구가 박사학위 논문(Dissertation)으로 열매 맺혔다.⁴⁾

이러한 경험에 바탕을 두고서, 이 글은 희망의 신학자 몰트만에게 영향을 끼친 블룸하르트의 하나님 나라 운동과 종말론을 살피는 데 집중하고자 한다.⁵⁾

1) Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung, Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1964)

2) Jürgen Moltmann, “The Hope of the Kingdom of God and Signs of Hope in the World: The Relevance of Blumhardt’s Theology Today”, *PNEUMA* Vol 26, No.1 (Spring 2004), 4.

3) 흔히들 “아들 블룸하르트”로 불리는 크리스토프 블룸하르트(Christoph Fr. Blumhardt, 1842-1919)는 19세기 후반부터 20세기 초반까지 독일 서남부지역 발볼(Bad Boll)에서 교역한 목사였다. 그는 일생동안 하나님 나라 곧 ‘예수 그리스도 안에서 땅에 임하는 하나님 나라’를 선포하며 친히 삶으로 증언하고 실천했다. 당시의 독일은 1830년대에 시작된 산업화로 말미암아 -한국의 1960-80년대처럼- 대변혁기였다. 이를 미처 대비하지 못한 개신교(루터교회)가 당황하는 가운데 대처하는 상황에서, 블룸하르트는 가난한 자, 눌린 자(특히 노동자 계층)의 인권과 권익을 위하여 정치현실에 뛰어 들었다. 그의 사상과 삶이 20세기의 신학자들에게 커다란 영향을 끼쳤다. 그에게 직접 가르침을 받은 신학자들은 스위스 종교사회주의자 쿠터(H. Kutter, 1863-1931), 라가츠(L. Ragaz, 1868-1945), 레준(R. Lejeune), 변증법적 신학자 투르나이젠(Thurneysen), 바르트(K. Barth, 1886-1968), 그리고 브룬너(E. Brunner) 등이다. 이 밖에도 틸리히(P. Tillich), 본헤퍼(D. Bonhoeffer), 리히(Arthur Rich), 몰트만(J. Moltmann) 등이 블룸하르트에게 영향을 입었다. 이와 관련된 논문을 소개하면 M. Mattmueller, “Der Einfluss Blumhardts auf schweizerische Theologen des 20. Jahrhunderts”, in: *Religioeser Sozialismus*, (Hg.) Leonhard-Ragaz-Institut, o.J.: 1-14.

4) Hee-Kuk Lim, *‘Jesus ist Sieger!’ bei Christoph Fr. Blumhardt. Keim einer kosmischen Christologie* (Bern: Peter Lang, 1996).

5) 블룸하르트의 설교가 유고집으로 출판되었는데 레준(R. Lejeune)이 그의 설교 등을 정리하여 4권의 전집으로 출간하였다. *Eine Auswahl aus seinen Predigten, Andachten und Schriften*, (Hg.) R. Lejeune, 4 Bde. (Erlenbach; Zuerich; Leipzig, 1925-1937) (=PA I, II, III, IV) 또한, 1980년 전 후에 하아더(J. Harder)가 블룸하르트의 유고를 정리하여 3권의 전집으로 출간하였다. *Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe: 1865-1917*, Bde. 3, (Hg.) J. Harder, 2. Aufl. (Neukirchen-Vluyn, 1982) (=AB I, II, III). 블룸하르트 생애연구는 대체로 레준을 따라 4시기로 구분하여 진행되었다.

II. 블룸하르트(아들)의 하나님 나라 운동

1. “예수 이겼네(Jesus ist Sieger)!”: 아버지의 유산을 계승 (1842-1888)

블룸하르트가 세상에 태어나던 때(1842) 그의 아버지는 약 2년 전부터 엄청난 영적 싸움에 몰입되어 있었다.⁶⁾ 고틀리빈 디투스(Gottlieb Dittus)를 죽이려 달려드는 악한 영과 처절하게 대결한 싸움이였다.⁷⁾ 이 싸움은 크게 보아 두 단계로 진행되었다. 처음에는 아버지가 이 싸움을 ‘무기력하게’ 바깥에서 그냥 구경만 했고, 그러다가 그가 어느 한 순간에 ‘목회자(Seelsorger)’로서 이 싸움에 뛰어들며 선한 싸움을 시작했다. 이때가 1842년 6월말이었는데 이제부터 싸움에 임하는 블룸하르트의 ‘기도’가 달라졌다: “주 예수시여, 나를 도우소서! 우리는 오랫동안 마귀(Teufel)가 행하는 짓을 충분히 보았습니다. 이제는 우리가 예수께서 하시는 일을 보기 원합니다.”⁸⁾ 이 기도는 뫼틀링엔 선한 싸움에 ‘결정적인 전환점’이었고, 블룸하르트는 하늘에서 임하는 불가항력적인 힘에 이끌리어 이 싸움으로 몰입해 들어갔다. 그는 이 싸움이 앞으로 어떻게 전개될지 전혀 예상치 못하고 스스로를 “하나님의 도구”(Werkzeug Gottes)로 인식하며 고틀리빈을 마구 괴롭히는 악한 영과 더불어 싸웠다. 이 싸움은 그녀가 치유되던 1843년 성탄절까지 지속되었다. 치유되는 순간에 고틀리빈을 돌보고 있던 사촌 카타리나(Katharina)가 “예수 이겼네!”라고 고함쳤다. 이 싸움이 종결된 직후의 주일예배에서 블룸하르트는 누가복음 2장 46-55절의 ‘마리아 송가’를 설교본문으로 말씀을 선포했다. 그는 고틀리빈을 괴롭히던 악한 영을 이기신 예수 그리스도의 승리를 증언했다.⁹⁾

죄 용서를 통한 질병 치유가 뫼틀링엔에서 계속 연이어 일어났다. 고틀리빈은 아버지 블룸하르트의 양녀로 입양되었고 그리고 아버지의 질병 치유사역에 동역했다. 이와 더불어 뫼틀링엔에서 신앙각성운동이 일어났다. 이 운동의 핵심 알맹이는 죄 용서와 질병의 치유였다. 이 신앙운동이 소위 “블룸하르트 운동”으로 발전되었고, 여기에 대한 소문이 빠르게 여러 지방으로 퍼져 나가서 수많은 사람들이 뫼틀링엔으로 몰려왔다. 또 유럽 여러 나라에서도 사람들이 대거 이 마을을 찾아왔다. 1852년에 아버지는 교역현장을 뫼틀링엔에서 반볼(Bad Boll)로 옮겼다. 거기에서 블룸하르트 운동이 계속 이어졌다.

1880년 2월에 아버지 블룸하르트가 세상을 떠났고 그 자리를 아들이 이어 받았다. 아들 블룸하르트는 ‘예수 이겼네!’가 아버지의 신앙유산이자 목회유산이라고 새겼다. 그래서 그도 ‘예수 이겼네!’를 목회좌우명으로 삼았다. 또한 아들도 아버지처럼 환자들을 기도로 치유했다.

6) Johann Christoph Blumhardt, *Der Kampf in Moettlingen*, (Hg.) G. Schaefer, Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979); 유광웅(편저), 『블룸하르트의 투쟁과 소망』 (서울 : 한국장로교출판사, 2004). 유광웅은 이 책에서 아버지 블룸하르트가 보고한 “뫼틀링엔의 선한 싸움”을 번역하면서 자기 나름의 신학적 입장에서 서술하였고(편저), 그는 또 아버지 블룸하르트의 글을 모아 정리했고 블룸하르트에 관한 바르트의 이해를 서술하였다.

7) 고틀리빈 디투스는 1815년 10월 31일에 태어났다. 그녀는 정신질환에 쉽게 걸릴 수 있는 환경에서 자랐다. 20대부터 그녀는 신장병을 앓기 시작했다. 의사들이 그녀를 치료했으나 별반 차도가 없었다. 그러한 그녀에게 부인병 증세마저 찾아왔다. 이때부터 고틀리빈은 의사가 처방한 기구를 사용해야만 소변을 볼 수가 있었다. 심한 질병 때문에 그녀의 한쪽 발이 조금 오그라들고 등도 굽어졌고, 게다가 위장병도 얻었다.

8) Robert Lejeune, “Die Erwartung des Reiches Gottes mit besonderer Beziehung auf den Sozialismus”, *Die Botschaft vom Reiche Gottes. Ein religioes-soziales Bekenntnis* (Zuerich, 1933), 8.

9) 고틀리빈의 질병과 치유에 관하여 보벳(Theodor Bovet)이 정신의학적으로 서술하였다. Theodor Bovet, “Zur Heilungsgeschichte der Gottlieb Dittus”, in: *Der Kampf in Moettlingen*, 1-29.

아들 블룸하르트의 설교 역시 -아버지처럼- 감화력이 대단히 컸다. 이 때문에 이웃 교회들과 다른 도시(예, 프랑스 슈트라스부르크)의 교회들이 종종 그를 설교나 집회의 강사로 초청했다. 그는 이미 30대의 나이에 황제가 참석한 예배에서 설교하는 유명한 설교자가 되었다. 그럼에도 블룸하르트의 관심은 자신의 이름이 널리 알려지는 데 있지 않았고 오로지 아버지의 유산이 잘 계승되는 데 있었다.

그런데 그는 아버지의 유산이 제대로 계승되지 않는다는 문제의식을 가졌다. 그 유산의 계승을 방해하는 요인들이 -아버지가 물려준- 교회 안에서 발견되었다. 1) 교인들의 이기적이고 자기중심적인 신앙경건이었다. 교인들이 자기 속사람의 상태를 성찰하지 않고서 오로지 병든 육체를 치유하는 데만 관심을 가진 경우였다. 2) 이분법적 경건주의자들이었다. 이들은 영적 갈등을 채우고자 -땅의 일에 무관심 한 채- 하늘의 것만 찾고 또 -이 세상의 안녕에는 눈을 감고서- 저 세상에서 누릴 복을 위해서만 기도했다. 3) 교회 전통을 문자적으로 답습하고 루터교회의 교리를 문자적으로 고수하려는 정통주의자들이었다. 이러한 현실을 직시하게 된 블룸하르트는 “교회의 죽음”(죽음에 처한 교회)에 대하여 심각하게 고민하기 시작했다.

또한 블룸하르트는 사람의 삶을 구성하는 환경(Umwelt)과 피조세계의 생태계가 정상적으로 작동하지 않는다는 점을 알아챘다. 예컨대 1882년 7월에는 예년보다도 많은 비가 쏟아져서 농작물에 큰 피해를 입혔다. 기상대의 보고에 따르면, 평년보다도 비가 약 30%이상 많이 내렸다. 이에 따라 일조량이 예년에 비해 적으므로 농작물의 소출이 적을 것으로 우려되었다. 블룸하르트는 기상변이 산업화와 관련이 있다고 보았다. 그가 사는 발볼 근처의 괴핑엔(Göppingen)에는 중공업이 발전하고 있었는데, 이 도시는 독일의 산업화에서 아주 주요한 공업도시였다. 이와 관련하여서 블룸하르트는 1885년에 구약 창세기 1-3장을 강해하면서 환경오염과 생태계 파괴에 대해서 신학적으로 목상했다.

2. “죽어라, 그래야 예수가 사신다(Sterbet, so wird Jesus leben)!”: 부활의 시대(1888-1896)

1886년부터 블룸하르트의 집안 어른들이 하나둘 연달아 세상을 떠났다. 이들은 고틀리브 치유사건의 증인들이었고 블룸하르트 운동의 동역자들이었다. 이들의 장례를 치른 블룸하르트는 연거푸 죽음에 대해서 깊이 성찰했다. 1888년에 그는 황제(빌헬름 1세)의 장례식에 참석했다. 이제 그는 죽음에 관하여 다음과 같이 정리했다: “죄의 결과로 말미암은 죽음! 이 죽음의 힘이 지금 아버지의 유산인 ‘예수 이겼네!’가 계승되지 못하도록 가로막아 훼방 놓고 있다.”

블룸하르트는 자신이 교역하는 발볼교회에서 이 죽음의 힘이 활개치고 있다는 사실을 알아챘다. 맨 먼저는, 교회 안에서 아버지 블룸하르트의 명성이 예수의 이름보다도 더 높이 존중받고 있다는 점이었다. 경악스러운 현실이었다. 그러한 아버지의 명성을 그는 “영웅주의”(Heroismus)라 규정했다. 그는 종교개혁자 마틴 루터 또한 루터교회의 영웅이라고 평가했다. 루터교의 신조나 교리도, 이것이 교회의 신앙을 ‘통제’(kontroll)하고 지배하는 한, 이것 또한 교회의 영웅이라고 규정했다. 이런 식으로 이러한 영웅들이야말로 교회의 주인이 예수 그리스도인 점을 자기 자신도 모르게 부인한다고 보았다. 이러한 영웅들이 교회를 지배하는 한 교회의 진정한 주인이신 예수 그리스도는 어느 한 쪽 구석으로 밀려나 버렸다고 판단했다. 블룸하르트는 심각하게 자문했다. ‘도대체 교회의 주인이 누구인가?’ 교회를 지배하는 영웅들이 교회의 주인을 몰아낸 것이 아닌가? 이런 교회야 말로 죽어 있는 교회(“eine tote Christenheit”)라고 보았다. 이에 대한 해결책은 분명했다. 이 영웅들이 죽어야 예수가 사신

다: “죽어라, 그래야 예수가 사신다!”

블룸하르트는 교인들의 신앙상태를 살펴보았다. 교인들의 신앙이 한편 규칙적이고도 부지런한 경건훈련을 통하여 잘 형성되었음이 분명한데, 그런데 또 다른 한편 그 신앙은 이기적이고 자기중심적인 신앙심성, 자기만족을 위한 경건훈련, 자기의 의로움에 도취된 경건에 지배되었다. 신약성경 공관복음서에 등장하는 바리새인처럼, 자신의 의로움을 기준 삼아 이웃의 신앙을 판단하고 업신여기고 배척하는 일이 교인들 사이에서 흔히 일어났다. 바리새인적 경건은 회칠한 무덤 같은 경건이고 또 자기 의(Selbstgerechtigkeit)에 사로잡힌 경건이고, 그 경건은 무늬만 경건일 뿐이고 경건의 능력(Reality)이 결핍되었는데, 이러한 경건이야말로 껍질뿐인 화석화 된 경건이라 판단되었다. 이러한 신앙 또한 죽어있는 신앙임이 분명하다. 블룸하르트는 바리새인적인 경건이 ‘자기부인’을 통해서 갱신되어야 한다고 강조했다.

이렇게 온통 죽음의 힘에 눌려 있는 교회의 현실을 직시한 블룸하르트는 죽음의 권세를 이기고 부활하신 예수 생명의 Reality(Lebenswirklichkeit)를 간절히 ‘서두르며 기다렸다.’ 그러나 그 부활생명은 십자가의 고난과 죽음을 관통하여 이루어진 것이므로 영웅주의와 바리새인적 경건으로 죽어있는 교회가 자기 자신의 현실을 부인(갱신)해야만 그 죽음을 극복할 수 있을 것인바, 현재의 교회는 갱신을 위해 하나님의 심판 아래 있다고 보았다.

예수 그리스도의 부활생명을 인정한 블룸하르트는 아버지의 유산인 ‘예수 이겼네!’를 ‘예수 부활하셨네!’로 계승하고자 했다(“죽어라, 그래야 예수가 사신다!”). 이에 따라 그의 목회 관심은 점점 교회에서 세상으로 나아가기 시작했다. 왜냐하면 예수는 예루살렘 성문 밖 골고다에서 십자가에 달리셨고 또 죽음의 권세를 이기고 세상 한 복판에서 몸으로 부활하셨기 때문이다. 블룸하르트는 이에 부활의 현장인 세상으로 나아갔다. 이와 함께 그는 “두 번의 회개”를 강조했다. 먼저는 세상에서 교회로 회개하고, 그 다음엔 교회에서 세상으로 회개해야 한다고 강조했다.

3. “모든 사람이 하나님의 자녀이다(Ihr Menschen seid Gottes)!”: 성육신의 시대 (1896-1906)

자기부인의 갱신을 추구한 블룸하르트는 자기부인의 모든 영역을 “육신”(Fleisch)이라고 총칭했다(육심, 탐심, 그릇된 욕망 등). 이 육신이 하나님 나라가 -예수께서 부활하신- 세상에서 자라지 못하도록 방해한다고 보았다. 그러나 동시에 부활하신 예수 그리스도 역시 육신이 되신 하나님의 말씀이시다(요 1:14). 이렇게 육신에 대한 이중적 인식은 육신을 변증법적으로 이해하게 했다. 육신으로 세상에 오신 하나님의 말씀이 죄로 말미암아 죽음에 이른 사람의 육신을 ‘정화’(갱신)해야 할 것이다. 정화의 핵심은 죄 용서인데, 죄로 말미암아 더럽혀지고 죽음의 힘에 눌린 사람이 죄 용서를 받아 깨끗이 정화되어 새 사람으로 변화되어야 할 것이다.

이에 블룸하르트는 아버지의 유산인 ‘예수 이겼네!’를 성육신 인식을 바탕으로 파악했다. 이 세상에 오신 그리스도, 그 분은 하늘에 계신 아버지 하나님의 외아들로 세상에서 태어나셨고 이 성육신을 통해서 하늘과 세상 사이에 있던 깊은 골이 매워진 것으로 파악했다. 이에 따라 그는 ‘예수 이겼네!’가 그리스도의 성육신 안에서 세상의 먹고 마시는 일상의 영역에서 고백되어야 한다고 보았다.

블룸하르트는 성육신 인식을 통해 더욱더 분명히 이분법적 경건주의를 극복해 나갔다. 그는 ‘세상을 향해 열린 경건’과 ‘이 세상 속에서의 경건’을 추구했다. 세상 속에서의 경건이라고 해서 세상에서 출발한 경건이란 뜻이 결코 아니고, 하늘로부터 세상 속으로 임하는 경건인

데 이 경건이 세상 한 가운데서 실천되어야 한다는 뜻이었다. 블룸하르트의 목회 관심은 이제 본격적으로 세상으로 향했다. 그는 예수께서 가르쳐주신 기도대로 ‘하나님의 뜻이 하늘에서 이룸같이 땅에서도 이루어’지는 목회를 모색했다. 그는 ‘세상을 이처럼 사랑하사 독생자를’(요 3:16) 내어주신 하나님의 사랑으로 사회현실을 바라보았다. 이와 함께 그는 ‘예수 이겼네!’가 교회에서는 물론이거니와 사회 현실(=부활 현장)에서도 이루어져야 한다고 확신했다.

블룸하르트가 교역하던 19세기 후반부의 독일의 사회는 산업화로 말미암아 커다란 변혁기에 있었다. 사회간접자본인 철도 운하 항구 등이 대거 건설되었고 공장이 들어선 산업도시로 농촌인구가 대거 이주해왔다. 산업 근로자를 키우고자 의무교육제도가 도입되었다. 대도시에는 개인주의적 생활양식이 형성되었다. 산업 도시의 근로자 대부분은 경제적으로 매우 어려웠다. 그들의 주택환경도 열악했다. 공장에서 사고를 당하거나 질병에 걸리면 해결할 길이 막막했고 노후대책도 마련되지 못했다. 이런 어려움을 호소할 만한 노동자 단체조차 결성되지 않았다. 1870년대에야 비로소 근로자들 사이에서 그들의 현실에 대한 논의가 본격적으로 시작되었다. 산업 근로자들이 단체를 조직하여 독자적인 목소리를 내려는 움직임이 일어났다. 이 무렵에 과격한 노동운동단체인 사회민주당(Sozialdemokratie: 1891년부터 정치정당으로 바뀜=사민당)이 결성되었다. 이 상황에서 사회문제는 곧 노동문제라고 파악되었다. 1895년 무렵에 공장 근로자가 하루 평균 9시간 15분에서 11시간 노동했다. 노동조합에 가입한 근로자의 연간 급여가 평균 555.03마르크였다(당시의 물가: 쇠고기 1킬로그램이 1.46마르크). 이 정도의 임금을 받는 노동자는 경제적으로 빠듯했다.

산업화로 말미암은 사회변동이 사람들이 생각하는 방식과 내면의식 체계를 바꾸어놓았다. 개인주의가 팽배해짐에 따라 전통과 관습을 그대로 답습하는 것에 의혹을 품도록 했다. 습관적 교회생활은 전통관습 가운데 하나였다. 교회의 전통이 대변하는 권위주의에 거부감을 가지는 사람들이 늘어났다. 자연과학과 기술이 발전되면서 삶을 편리하게 하자 사람들은 기술의 발전에 높은 기대를 갖게 되었다. 이 기대감이 미래에 대한 낙관론을 형성하게 했다. 이 낙관론은 발전 이데올로기가 되었고 또 발전 이데올로기는 유사종교가 되어서 전통 기독교의 자리를 대처하려 했다.

도시에 사는 시민들은 오랫동안 독일사회를 지탱해온 지배구조인 교회와 정치의 결합(Ehe)을 회의(懷疑)했다. 이것은 곧 국가교회 전통에 대한 회의였다. 이러한 사회적 정서로 말미암아 교회의 영향력이 사회 안에서 차츰 차츰 약화되었다. 등록교인들이 교회를 떠나는 소위 ‘탈(脫)교회 현상’이 이때부터 일어나기 시작했다. 주일예배 참석률이 눈에 띄게 줄어들었다. 예를 들어 바이에른 지역 어느 교회의 성만찬 예배 참석률이 1867년에 77%, 1880년에 62%, 1913년에 43%로 줄어들었다. 이런 현상이 지역에 따라 편차가 있으나 대다수 지방에서 일어났고, 또 농촌보다는 도시에서 이 현상이 뚜렷하게 나타났다.

산업화에 따른 사회변동 그리고 탈교회 현상에 대처하는 방안이 개신교(루터교) 안에서 소극적이거나 논의되기 시작했다. 이 논의가 도시의 대중을 교회로 다시 끌어들이는 방안으로 확대되었다. 이에 교회의 사회봉사 혹은 사회선교가 1870년대부터 “Innere Mission”이란 이름으로 시작되었다.¹⁰⁾

블룸하르트는 이러한 사회봉사는 충분치 못하다고 보았다. 구제활동에다 힘을 쏟는 사회봉사는 현실의 문제를 해결하는데 약간의 도움은 되겠으나 근원적인 처방이 될 수 없다는 판

10) 사회봉사(Diakonie)에 참여한 인물들은 다음과 같다: 뷔헤른(J. H. Wichern: 1808-1881), 바그너(H. Wagner:1815-1889), 토트트(R. Todt: 1839-1887), 스틱커(A. Stoecker:1835-1919).

단이었다. 구호활동에 나선 교회의 시혜적 활동이 그저 피부에 닿는 범주에서 만족해 있는데, 그런데 이 활동에는 가난하고 힘든 이웃을 위한 교회의 진정성이 결핍되었다고 보았다. 블룸하르트는 정부의 재정정책도 비판했다. 정부는 군사력(해군) 확장에 재정을 투입하고 또 예술과 학문 그리고 교회건물 수리에는 많은 재정을 들였지만, 가난한 사람을 위한 재정투입엔 매우 인색했다. 그래서 그는 사회 모든 계층이 조화로운 '공동체를 이루는' 정부의 재정투자가 매우 절실하다고 보았다. 그는 사회의 지배구조, 즉 교회와 국가가 마치 한 몸처럼 결합하여 사회를 통제하는 지배구조를 비판했다.

정부의 편향된 복지정책과 정의롭지 못한 사회를 향한 노동자 단체(Sozialdemokratie)의 비판이 블룸하르트에게 예민하게 들렸다. 그들은 외쳤다: “하나님이 도대체 어디에 계신가 하나님이 불의한 지배자에게 감금되셨나?” 블룸하르트는 -시편 22편, 137편을 묵상하면서- 노동자들의 절규에서 예수의 음성을 감지했다. 교회 안에서는 의식이 깨어있는 신앙인을 찾아보기가 매우 어려운데, 그런데 교회 밖에서 소위 무신론 노동자단체에 속한 노동자 대중이 인권과 정의를 외치고 있으니, 이들의 단체행동을 교회가 못마땅하게 보면서 이들을 무신론자로 몰아 부치지만 이들이야말로 자기 자신도 모르게 하나님의 인도 아래 있는 사람들로 보였다.

이제 블룸하르트의 성육신 인식은 실천으로 옮겨갔다. 그는 예수의 뒤를 따라(Nachfolge) 교회의 울타리를 넘어 마치 용광로처럼 들끓는 사회 현장으로 발을 들여놓았다. 그는 교회가 무신론 정당이라고 비난하는 사민당(SPD)으로 가까이 다가갔다. 사민당은 전통관습에 매몰된 국가교회체제를 비판하며 개인 차원의 신앙을 인정했다. 사민당은 또 민족주의와 제국주의가 결합된 독일의 외교노선을 비판하고 세계 인류 공공의 공동체 설립을 제의했다.

1899년 6월에 블룸하르트는 괴핑엔(Goepfingen)에서 열린 노동자들의 정치집회에 참가했다. 그들은 노동자 단체행동권을 거부하는 황제(빌헬름 2세)의 정책에 대하여 거세게 항의했다. 블룸하르트는 이 집회에서 정치 연설을 했는데, 하나님 나라의 정의로운 사회질서를 주장했다. 그 이후로 그는 자주 노동자들의 집회에 참가해서 연설을 했고 마침내 그는 사민당에 입당했다. 그의 입당 동기는 정치적 이득 추구나 사민당의 정강에 동조하려는 것이 아니었다. 그는 오직 절규하는 노동자의 생존권을 위해 입당했다. 이것이 그에게는 그리스도의 뒤를 따르는 길이었다. 그러나 국가교회의 목사인 그가 무신론 정당이며 반(反)교회적 정당이자 과격한 노동운동 단체인 사민당에 입당했다는 소식은 교회당국(왕립종교국)을 당혹하게 했다. 1899년 11월에 그는 루터교의 목사직과 칭호를 내려놓았다.

블룸하르트는 사민당에 입당하고 불의한 사회구조를 정의로운 사회로 개혁하고자 했다. 그의 정치적 견해는 '사람답게 사는 세상'을 일구는 것이었다. 즉 모든 사람이 한 사람도 예외 없이 사람답게 사는 세상을 꿈꾸었다. 그러하기에 사람의 가치, 사람에 대한 존경심, 함께 어울려 사는 공동체 사회를 위하여 그는 의정활동의 대부분을 할애했다. 가장 먼저 그는 노동자의 삶이 경제적으로 사람답게 살도록 하고 건강한 사회질서를 세우고자 했다.

그는 뷔템베르그(Württemberg) 지역 주의원을 뽑는 선거에 소속 정당(사민당)의 공천을 받아 의원후보로 출마했고 1900년 12월에 그는 지역의회 의원으로 당선되었다. 이제부터 그는 정치 영역에서 '예수 이겼네!'를 선포하기 시작했다. 그는 지역의 현안에서부터 국제 현안까지 폭넓게 다루며 의정활동을 했다. 예컨대 괴핑엔 지역 철도부설 문제, 지역의 농업정책, 농산물 유통구조 문제, 교육개혁, 독일의 보호무역 정책을 비판하며 세계 공동체를 지향하는 국제무역 정책을 제시했다. 그의 정치적 견해는 땅에 임하는 하나님 나라를 증언하는 것이었다. 이러한 입장은 종종 정당 동료들의 견해와 마찰을 빚었다. 동료들은 그가 마땅히 정당의 이익을 대변해야 한다고 보는데, 블룸하르트는 그것에 흥미가 없었고 오직 하나님 나라를 추구했

다. 종종 정당의 이익에 반(反)하는 입장을 취하는 그를 바라보는 정당 동료들은 어리둥절할 따름이었다. 블룸하르트 또한 이들에게서 교회에서 경험했던 이기적 인간성을 또 다른 측면에서 경험했다.

지역의원 6년의 임기가 끝나자 블룸하르트는 정계에서 은퇴했다. 그가 의정활동을 시작하면서 가졌던 정치적 소신은 거의 이루어지지 못했다. 그렇지만 ‘예수 이겼네!’에 대한 좌우명은 조금도 흔들림이 없었다. 정계 은퇴 이후에 그는 반볼로 돌아왔다.

4. “하나님 나라가 임하시네(Gottes Reich kommt)!”: 종말론적 완숙의 시대(1906-1917)

블룸하르트는 6년 동안의 의정활동을 회고했다. 그 기간에 그에게 엄청난 충격을 안겨준 일이 있었는데, 그것은 정당의 동료들이 폭력을 동원해서라도 정당의 정책을 완수하자는 주장이었다. 그는 이 주장을 어떤 경우에도 수용할 수가 없었다. 폭력은 항상 증오와 미움에서 시작된다고 보았다. 그는 폭력혁명 대신에 ‘하나님의 혁명’이 절실하다고 보았다. 이 혁명은 하나님으로부터 오는 혁명이고, 하나님께서 사람의 마음을 새롭게 하사 자유하게 하시고 평화의 사회를 일구게 하는 혁명이라고 확신했다. 그래서 그는 빌립보 2장 3절의 말씀대로 ‘나보다 남을 낮게 여기는(예수의) 마음’을 가진 사민당 당원을 강조했다. 그러나 아쉽게도 당원들 가운데서 이러한 마음을 가진 동료를 찾지 못했다. 그렇지만 그는 사민당에 대한 희망을 포기하지 않았고, 그래서 정계은퇴 후에도 당적을 포기하지 않았다.

현실정치에서 물러난 블룸하르트는 여전히 가난하고 소외된 사람들과 연대했다. 예컨대 그는 어린이집을 만들어서 공장에서 일하는 주부 근로자들의 어린아이들을 맡아 돌보았다. 그는 예수의 산상수훈과 주기도문의 윤리성을 강조하면서 죄 용서를 통한 의롭고 바른 사회질서를 선포했다. 그는 하늘로부터 세상 속으로 임하는 하나님의 통치를 확신하면서 “하나님은 하늘에, 사람은 땅에”를 강조했다. 그는 하나님 나라를 이전보다 더욱 종말론적으로 이해했고, 또 아버지의 유산 ‘예수 이겼네!’를 “하나님 나라가 임하시네!”로 이해했다.

1919년 8월 2일 블룸하르트는 별세하였다.

III. 블룸하르트의 종말론

1. 하나님 나라의 징표로서 ‘예수 이겼네!’

블룸하르트의 종말론은 아버지(Johann Blumhardt)의 “뫼틀링엔 선한 싸움”(Kampf in Moettlingen)을 통해 체득한 ‘예수 이겼네!’에서 시작되었다. 이 선한 싸움에서 블룸하르트는 땅에 임하는 하나님 나라의 징표(Zeichen)를 체험했다. 그 징표는 세상 한복판에서 죄 용서와 질병치유를 통해 드러난 구원사건이었다. 이것이 다음과 같이 정리되었는데, 1) 기도 치유는 하나님 나라의 주인이신 예수 그리스도께서 “실제로 임하심”(das tatsächliche Nahesein)을 체험한 사건이었다. 종종 기적(Wunder)으로 이해되는 치유사건은 의아하고 낯선 경험이 아니라 주님이 오심으로써 일어난 “자연스런 일”(das Natürliche)이다. 2) 치유은사의 근거는 신약성경 복음서에 기록된 예수의 치유에 있다. 그 치유사건이 오늘도 여전히 뫼틀링엔 교회에서 동일하게 일어났음을 확인한 블룸하르트는 종말론적으로 ‘예수 그리스도는 언제나 오늘이나 영원토록 동일하시다’(히 13:8)고 확신했다. 그런데 주위에서 많은 이들이 그 치유사건을 인정하지 않으면서 그런 일은 신약성경에서만 읽을 수 있는 이야기라고 일축했다. 그러나 블룸하르트는 성경의 역사(사건)가 ‘오늘도 여전히’ 일어나고 있음을 확신하면서 성경의 하나님은

‘살아 계신 하나님’이시며 고틀리빈을 비롯하여 환자들을 질병에서 치유하시고 자유케 하신다고 강조했다.

고틀리빈의 치유사건에 관하여 칼 바르트(K. Barth)가 여러 차례 신학적으로 고찰했다.¹¹⁾ 뢰틀링엔의 선한 싸움에서는 사람이 세상 현실에서 겪는 고통, 고난, 곤궁이 어떤 것인지 그 실체를 드러냈고 이와 동시에 그 현실에 임하는 하나님의 위로, 치유, 약속도 경험하게 했다고 그가 보았다. 이 선한 싸움을 통해 얻은 가장 중요한 결실은 Reality(Wirklichkeit)에 대한 각성이었는데, 고통받는 인간 현실의 Reality에 대한 인식과 그 인식에 앞선 하나님의 Reality를 각성하는 것이었다. 즉 고통당하는 인간의 Reality를 파악하기에 앞서 예수께서 그 인간을 구원하시는 Reality를 먼저 깨우치는 것이었다. 이것은 고통당하는 인간의 Reality를 직시하면서도, 그런데 그 Reality를 거부하시며 의로운 분노를 발하시는 하나님의 약속과 계시가 먼저 보인다는 것이다. 이것은 인간이 자신의 고통을 운명(숙명)으로 받아들여려는 체념을 강하게 거부하는 것이다. 그러므로 바르트는 고틀리빈의 치유와 함께 터져 나온 ‘예수 이겼네!’는 고통당하는 인간이 그 고통을 숙명으로 받아들여려는 체념을 강하게 거부하시는 하나님의 뜻이 드러난 것이라 해석했다.

바르트는 이와 함께 뢰틀링엔 선한 싸움이 180도 전환되던 때의 기도를 언급했다. 아버지 블룸하르트가 “주님 예수시여, 나를 도우소서! 우리는 지금까지 악한 마귀가 어떤 짓을 하는지 충분히 보았습니다, 이제는 우리가 주님께서 하시는 것을 보고자 합니다.” 이렇게 처절한 기도를 통해 블룸하르트는 ‘고난의 현장에 오시는 살아 계신 예수’를 만났고 이것이야말로 하나님 약속의 종말론적 Reality였다. 바르트는 그러므로 이 기도는 아버지 블룸하르트가 경건주의 전통을 치고 나오는 것이라 보았다. 일반적으로 경건주의는 하나님의 계시사건이 거룩한 장소(교회)에서 일어나는 것으로 인식하는데, 블룸하르트는 하나님의 계시사건이 일상(日常) 삶의 현장에서 일어나는 사실을 경험했다고 보았다. 경건주의는 하나님의 역사가 경건한 신앙인에게 일어난다고 인식하는데, 블룸하르트는 경건하지 않은 죄인에게 하나님의 역사가 선포됨을 경험했다고 파악했다. 경건주의는 신앙을 개인의 범주에다 묶어두려 하는데, 블룸하르트는 성령이 모든 육신에게 임하심을(“Ausgiessung des hl. Geistes auf alles Fleisch”) 체험했다는 점을 강조했다. 바르트에 따르면, 블룸하르트는 성령께서 세상 모든 인류와 피조 세계까지 두루 포괄하는 우주적(universal, cosmic)으로 역사하심을 체득하였다.

바르트는 블룸하르트의 종말론적 희망인 우주적 ‘기다림과 서두름’도 파악하였다. 이 종말론은 정적주의(Quietismus)¹²⁾도 아니고 행동주의(Aktivismus)¹³⁾도 아닌 제3의 영역에서 블룸하르트로 하여금 목회자(Seelsorger)로서 뢰틀링엔 선한 싸움에 참여하게 하였다고 보았다. 또 이 목회적 돌봄은 Scientismus¹⁴⁾와 경건주의(Pietismus)¹⁵⁾의 저 편에서 ‘통전적(영혼과 육체의 통전) 치유’와 ‘온전한 구원’(죄 용서와 질병치유)이 일어나게 했다. 특별히 뢰틀링엔 신앙 각성운동에서 블룸하르트는 “성령이 항상 새롭게 임하심(eine neue Ausgiessung des Heiligen Geistes)”을 ‘서두르며 기다렸다.’

몰트만(J. Moltmann) 또한 뢰틀링엔의 ‘예수 이겼네!’를 종말론적 하나님 나라의 사건으로 파악했다.¹⁶⁾ 그는 고틀리빈의 치유가 축사(Exorcism), 최면치료(Magnetismus), 그리고 마

11) Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jh.*, 4. Aufl., 588-597; ----, *Kirchliche Dogmatik*(이하 KD) IV, 3/1 (Zuerich: Theologischer Verlag, 1959), 188-316.

12) 아무런 현실참여 없이 그저 두 손 모아 찬란하게 펼쳐질 미래세상을 위해 기도하는 것을 뜻한다.

13) 인간이 해낼 수 있다는 확신 속에서 선불리 현실 속으로 뛰어드는 행위를 뜻한다.

14) 육신의 병 치유에만 집착하고 하나님의 영광을 소홀히 여기는 태도이다.

15) 인간의 영혼/내면상태에만 관심을 가지고 육신을 소홀히 여기는 태도이다.

법(Magie)과 전혀 무관하다고 강조했다. 질병치유는 하나님의 구원이 통전적으로 (ganzheitlich) 임하는 사건인바, 질병치유는 지금 여기에서 이루어지는 ‘새로운 창조’의 종말론적 징표이다. 하나님의 구원은 그러므로 소위 영적인 차원에서만 일어나는 것이 아니라 몸의 영역에서도 역사하고, 한 걸음 더 나아가서 그 구원은 피조 세계의 모든 생명체에서 일어난다(만유구원). 하나님의 구원은 미래의 저 세상에서 비로소 시작된 것이 아니고 지금 여기에서 악의 세력을 제어하고, 죄 용서의 사건이 일어나며, 부활 생명의 역사가 삶의 현장에서 일어나는 것이며, 이를 통해서 하나님 나라가 이루어져 가는 것이다(살전 5:8, 롬 8:24).

2. 우주적 그리스도론에 기반한 종말론

아들 블룸하르트는 고틀리빈의 치유를 통해 체득한 ‘예수 이겼네!’를 신학적으로 파악하면서, 하나님 나라는 인간의 몸/물질세계/모든 피조세계의 영역에서 만인과 만유가 갱신되는 예수 그리스도의 통치(Regiment)를 이룬다고 보았다.¹⁷⁾ 이것이 우주적(cosmic) 그리스도론에 기초한 종말론이다.

블룸하르트의 우주적 그리스도론은 죽음의 권세를 이기고 부활하신 예수의 Reality를 경험한데서 시작되었다. 그는 ‘이 세상 한 복판에서 몸으로 부활하신’ 그리스도의 Reality를 체험했다. 이와 함께 그는 19세기의 이분법적 경건주의와 몸의 영역을 거부하는(Leibfeindlich) 관념론의 한계성을 파악했다. 그가 이해한 부활-생명의 몸은 그냥 육체(몸뚱아리)가 아니고 그리스도의 부활에 기반한 ‘영원한 생명의 몸’이다(leibliche Lebenswirklichkeit). 또 이 세상은 -경건주의자들이 인식한 눈물 골짜기가 아니라- 하나님 나라가 임하여 이루어지는 부활의 현장이다(diesseitige Lebenswirklichkeit). 그리스도의 부활로 말미암아 이 세상 한복판에서 부활 생명의 역사가 시작되었고 또 그 역사는 땅에 임하는 하나님 나라의 Reality이다.

그런 점에서 블룸하르트는 부활하신 그리스도를 은유적으로 “생명의 씨앗”이라 표현했다. 이것은 마태복음 13장 예수의 ‘겨자씨 비유’에서 비롯되었다고 파악되는데, 그리스도의 부활을 통해 싹이 튼 하나님 나라는 세상에서 쉼 없이 자라고 발전하며 성숙해 간다고 했다. 하나님 나라는 부활-생명의 그리스도가 사람의 마음을 통치하셔서 새로운 인간, 새 생명으로 거듭나게 하시되 이것은 관념/사상/가르침의 차원에서 새로움으로 머무는 것이 아니라 구체적인 Reality의 역사로서 항상(종말론적) 이루어져 가고 있다(im Werden). 이 나라의 초석(“der lebendige Stein”)은 부활하셔서 살아 계신 예수 그리스도이다. 블룸하르트는 예수 그리스도를 하나님 나라의 “씨앗을 뿌린 이”(Säemann)로 보았다.

블룸하르트가 증언한 부활-생명의 그리스도를 바르트가 그의 화해론에서 그대로 받아들였다. 그는 『교의학(Kirchliche Dogmatik)』 제4부 3/1에서 블룸하르트의 용어인 “씨앗을 뿌리는 이”(Säemann)를 그대로 가져와서 우주적 기독교론을 피력했다.¹⁸⁾ 그는 예수를 “생명의 빛”(Licht des Lebens)으로 표현하면서, 이 빛은 그리스도의 부활을 통해서 성취되었고 또 이것이 기초가 되어 계속해서 완성을 향해 나아가면서 끊임없이 화해사건으로 역사한다고 보

16) J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1989), 127.

17) 이러한 신학적 통찰을 바탕으로 그는 19세기 독일의 산업화로 말미암은 환경오염과 생태계위기에 대해서 날카롭게 지적하였다: 여름철 우박, 산성비 등. 이와 관련해서 그는 1885년에 창세기 첫 석장을 강해하였다: *Erbauliche Blicke in die ersten Blaetter der heiligen Schrift*(1885). 여기에서 그는 하나님의 첫 창조와 오늘의 생태계위기를 비교해 나가면서 모든 피조세계에 임하는 하나님의 통치를 강조하였다.

18) PA IV, 150; K. Barth, KD IV, 3/1, 243.

았다.¹⁹⁾ 이 화해사건은 마지막 때 일어나는 종말론적 사건이다. 이미 예수의 십자가를 통해 마지막 때가 선포되었으니 그 종국을 향해 계속 나아가고 있으며, 또 예수의 부활은 우주적인 지평으로 열린 종말론적 화해의 사건으로 계속 일어난다.

블룸하르트의 우주적 그리스도론은 그의 성육신 이해를 통해 더욱 심화되고 넓어졌다. 성육신하신 예수 그리스도는 “하나님의 사람”(Gottesmensch)으로서 일반인과는 다른 인물이었다. 즉, 예수는 성령의 능력으로 동정녀 마리아를 통해 세상에 태어나신(gezeugt) 분으로서 - 일반인과 달리- 죄가 없으신 분이다. 그는 죄를 지은 육신의 형체로 오셨는데, 그러나 그는 인간의 죄와 죽음을 친히 담당하셔서 십자가에 달리셨다. 그가 부활하심으로써 그는 죄와 죽음의 권세에 굴복되지 않았고 그 권세를 이기셨다. 그 예수는 사람들 가운데 계시는 사람이었으나 일반 사람과 다른 분이었다. 예수는 우리의 형제임이 분명한데, 그러나 그는 우리와는 다른 사람이었다.

블룸하르트는 계속해서 역사적 예수를 우주적 종말론의 차원에서 이해했다. “예수는 유대 땅에서 유대인들 사이에서 태어나셨으나 유대인이 아니었다. 그는 모세와 율법의 전통에서 자랐으나 모세의 율법을 추종한 자는 아니었다.”²⁰⁾ 이 말은 예수가 어느 특정 민족이나 어느 특정 종교에 얽매어 있는 분이 아니라 하나님의 사람이라는 뜻이다. “나(예수)는 아버지로부터 자유롭고 어머니로부터 자유롭고 형제들로부터 자유롭고 성전으로부터 자유롭고 민족으로부터 자유롭고 (...) 나(예수)는 유대인도 아니요 헬라인도 아니요 로마인도 아니다.”²¹⁾ 블룸하르트는 요한복음에 따라 ‘말씀이 되신 육신’을 크게 인식했다. 육신으로 태어나신 예수는 유대인으로 태어난 사람이다, 그렇지만 그는 동시에 인류 보편의 육신으로 태어나셨기에 유대인들 사이에서 태어난 인류이다. 예수는 유대인의 한 사람으로 태어났으나 우주적인 육신으로 태어나신 인류이다. 따라서 육신이 되신 하나님의 말씀은 “하나님의 인류말씀”(Menschheitswort Gottes)이다. 그러므로 예수 그리스도는 모든 인간과 유기적(생명의) 관계를 가지셨다 (Organismus der Menschheit). 이렇게 성육신 인식에 기반 한 블룸하르트의 우주적 기독교론은 인류 보편의 차원으로 열렸다.²²⁾

블룸하르트의 우주적 기독교론은 인류 보편뿐만 아니라 모든 피조세계(풀, 나무, 곤충, 짐승, 돌, 물 등)의 생태문제와 환경문제로 확대되었다. 블룸하르트는 예수를 살아 숨 쉬는 모든 피조물에게 생명의 근원이요 원천이라 파악했다. 예수의 Person으로부터 하나님의 생명질서가 발원하는데, 그를 통하여 하나님이 태초에 지으셨던 창조질서가 회복되는 것인바 이로써 예수

19) K. Barth, KD IV, 3/1, 322f, 336, 340.

20) PA III, 144.

21) Ibid.

22) 블룸하르트의 우주적 기독교론은 19세기 후반 독일에서 부상하는 게르만 민족주의(반유대주의) 노선에 정면으로 충돌했다. 그 당시 독일 개신교 목사들이 가졌던 ‘목회자 애국주의’(Pastor Patriotismus)에 부딪쳤고, 특히 스톡커(Stoecker)의 민족주의와 반유대주의노선에는 정면으로 부딪쳤다. 그런데 블룸하르트의 성육신 신학은 당시 노동자들의 노동운동(반기독교 및 반국가교회, 인류 보편 공동체 지향 등)과 조화를 이루었다. 그의 기독교론은 한 세대 후에 라가츠(L. Ragaz)에게 크게 영향을 끼쳐서 스위스 종교사회주의 운동(특히 1930년대에 유대인 구출)을 시작하게 했다. 더 나아가서, 블룸하르트는 편협하고 민족주의적이고 인종차별적인 기독교 중심의 세계관과 유럽 중심 세계관의 한계를 지적하면서 성경의 우주적 보편주의(Universalismus)를 바탕으로 종말론을 발전시켜 나갔다. 그의 우주적 기독교론은 기독교의 울타리를 넘어 모든 인류에게로 넓어졌다. 그는 선포했다: “주님 예수는 이제 어느 특정 종교 어느 특정 민족을 넘어서서 모든 인류에게 다가간다”(PA III, 414). 이와 함께 그는 여러 종교의 경전과 고전들을 읽어 나갔다. 예를 들어, 그는 쇼펜하우어와 하르트만의 불교 연구논문을 읽었고 또 발볼에 찾아 온 불교 스님과 대화를 나누었다. 또한 그는 중국 선교사 파버(E. Faber)가 독일어로 번역한 『맹자: 중국의 사회주의』를 읽었다.

그리스도의 성육신은 '새 창조'를 뜻하였다. 첫 사람 아담이 하나님께 속해 있을 적에는 이 세상이 낙원이었고, 그러나 그가 죄를 짓고 타락한 이후로는 이 세상에서 더 이상 낙원을 찾아볼 수 없게 되었다. 그런데 하나님의 아들 예수 그리스도의 성육신과 더불어 그 낙원이 다시 회복되었다.²³⁾ 이제 예수의 Person 안에서 창조질서는 새 창조의 생명질서로 새로이 시작되었다.

블룸하르트는 생명의 근원이자 원천인 예수에게서 발현하는 생명력이 모든 피조물에게 두루 미치고, 또 피조세계가 그를 통한 영원한 생명의 구원을 바라고 있다고 선포했다. 예수 그리스도의 생명이 모든 피조물에게 골고루 임하여서, 만물이 그 생명을 바탕으로 각각의 형체를 띠는데, 이를 통하여 새로운 창조가 시작된다고 블룸하르트는 확신했다. 이것은 새 창조를 통해 하나님의 형상이 회복되는 것이다. “예수의 생명이 사람에게 임하면 그 생명이 사람의 형체로 드러나고, 동물에게 임하면 그 생명이 동물의 형체로 드러나고, 식물에게 임하면 그 생명이 식물의 형체로 드러나고 (...) 이런 식으로 낱알의 모든 피조물이 각각 자신의 육신(Fleisch) 속에 하나님의 생명력을 지니게 된다.”²⁴⁾ 이로써 “만유 안에 계시는 만유의 하나님”(Gott alles in allem)을 고백하게 된다.²⁵⁾ 모든 피조물의 만사가 하나님께 '속해 있다'. 그런데 세상의 모든 물(강물, 호수, 바다 등)이 하나님께 속해 있지만 그렇다고 해서 하나님이 그 물과 동일하다고(identisch) 착각하지 말아야 한다. 하나님은 자연의 흐름과 현상(우주운행의 법칙)을 통하여 인식될 수 없다. 하나님의 존재는 언제나 신비한 비밀 속에 머물러 계신다. 우리는 오직 하나님이 지으신 피조세계를 통치하시는 범주 안에서 하나님을 인식할 수가 있다.

블룸하르트는 새 창조가 예수 그리스도의 부활을 통해 '정점'을 이루었다고 보았다. 예수 그리스도의 부활은 사람의 죄로 말미암은 죽음의 역사(사망권세)를 종식시킨 사건이다. 사람(아담)의 타락 이후에 모든 피조물에게 예외 없이 적용되는 엄격한 법칙이 있는데 그것은 죽음이다. 죽음은 이로써 자연의 법칙이다. 세상에 존재하는 모든 것은 그 수명이 다하게 되면 반드시 죽는다. 죽음을 비켜갈 수는 있는 피조물은 하나도 없다. 그런데 이 자연의 법칙이 예수 그리스도의 부활로 말미암아 바뀌었다. 죽음에 이르는 육신(Fleisch)이 그리스도의 부활로 말미암아 생명의 “새로운 몸”으로 거듭났다는 뜻이다. 몸으로 부활하신 그리스도로 말미암아 죽음의 역사가 종식되었고, 그리스도의 부활을 통해 새 생명의 역사가 시작되었다. 이 역사는 사람에게뿐만 아니라 모든 피조세계에도 미친다. 인류와 만유의 운명을 바꾼 부활생명의 역사가 시작되었다.

이제까지는 사람이 죄로 말미암은 죽음의 권세에 얽매여서 하나님의 뜻을 거슬러 왔으나 이제부터 그 몸이 그리스도의 부활로 말미암아 거듭나서 하나님의 도구(그릇)가 되었다. 이렇게 거듭난 사람은 하나님의 말씀을 깨닫고 실천하게 되었다. 그는 자연을 하나님의 피조물로 인식하게 되었고, 그 자연을 사망권세에서 해방케 하고 부활생명의 질서로 옮겨가도록 실천하게 되었다. 여기에 예수 그리스도의 부활이 새 생명의 환한 빛으로 비치기 시작했다. 모든 피조물이 몸으로 부활하신 예수 그리스도와 함께 그 빛을 통하여 새로운 생명을 입은 몸으로 거듭났다. 부활의 역사가 모든 피조 세계에 두루 미치게 된 것이다. 이리하여 블룸하르트는 “예수의 부활은 죽음의 역사를 생명의 역사로 바꾸어 놓았다.”고 선포했다.²⁶⁾

그런데 예수 그리스도의 부활에 기초한 생명역사와 나란히 악의 세력도 함께 역사한다.

23) PA III, 35.

24) PA III, 221.

25) AB I, 127.

26) PA III, 287. 참고 : Karl Barth, *KD* IV,3/1, 317-424, 특히 346.

악의 힘은 언제나 부활-생명의 역사가 더 이상 진행되지 못하도록 방해하고 훼방한다. 부활-생명의 역사에 맞서는 악의 실체인데, 악의 힘은 독자적인 세력을 형성하지 못하고 하나님의 손에 달려있다고 보았다. 왜냐하면 예수 그리스도의 부활은 악의 세력이 지배하는 죽음권세를 이긴 것이므로 그 권세를 이기신 예수 그리스도의 부활로 말미암아 악의 세력이 이미 무너졌기 때문이다. 그러나 그 세력이 아직은 완전히 제거되지 않았다. 이것은 ‘이미와 아직 사이’에 있는 종말론적 승리를 뜻한다. 때문에 악의 세력은 항상 호시탐탐 자신의 세력을 회복하고 확장시키려 하고 있다. 그래서 예수 그리스도의 부활에 힘입어 생명역사를 싹틔우고 자라는 피조세계에는, 비록 피조세계가 새 생명으로 거듭났으나 아직은 매우 연약하고 완전치 못한 상태이므로 악의 세력에 휘둘리기가 쉽다. 이리하여서 부활-생명의 힘과 악의 힘이 서로 대립하고 충돌하는 가운데서 악의 세력은 부활생명의 역사가 진행되지 못하도록 방해하고 있다.

블룸하르트는 이렇게 대립되는 두 세력의 충돌로 말미암아 예수 그리스도의 십자가 고난이 여전히 계속된다고 보았다. 그 고난은 모든 피조물에게 고통과 수난을 안겨주는데, 그렇지만 이것을 참고 견디며 ‘투쟁’하는 가운데서 새로운 생명질서가 정착된다고 확신했다. 최후승리의 날은 부활-생명의 역사가 완성되는 날인데, 이때 악의 세력이 완전히 제거될 것이라 확신했다. 그렇지만 이 고난과 고통 속에 부활-생명의 역사가 임하는데, 블룸하르트는 그 순간을 “탄생의 시간”(Geburtszeit)이라 표현했다.²⁷⁾

블룸하르트는 부활-생명의 역사가 성취되는 그 날에 하나님의 창조질서가 완성될 것이라 확신했다. 예수께서 가르쳐주신 기도대로, 그 날은 이 땅에 하나님의 나라가 이루어지는 바로 그 시점이다. 그 날에는 부활-생명의 역사가 다 이루어질 것인데, 이 날에 모든 사람과 모든 피조물이 하나님의 피조 공동체로서 기쁨과 감사로 찬양하게 될 것이다. 그 날이 오기까지 하나님 나라는 이 세상 한 복판에서 “계속 자라고 있다”(im Zustand des Werdens).

3. 하나님의 혁명, 성만찬 공동체

몰트만에 따르면,²⁸⁾ 블룸하르트의 ‘예수 이겼네!’가 궁극적으로 소망한 것은 ‘화해와 회복’이었다. 요한계시록 21장 5절 “보라, 내가 만물을 새롭게 하노라”는 말씀에 따라 세상의 최종종말은 만민의 화해와 만물의 회복으로 귀결되기를 소망했다.

이와 관련해서 블룸하르트는 20세기 초반 격동의 시대 속에서 하나님의 혁명을 선포했다. 그 혁명은 하나님의 사랑에 바탕을 두고 있다. 증오심, 폭력, 전쟁으로 세상을 뒤집어엎는 혁명이 아니라 하나님의 사랑에서 발현되는 혁명을 선포하였다. 블룸하르트는 하나님의 혁명이 예수 그리스도의 성육신에서 시작되었는데 그로 말미암아 세상을 향한 하나님의 사랑이 선포되었다고 보았다. 하나님의 혁명은 예수를 통해서 생명회복의 사건으로 일어났다. 즉 예수께서 병자를 낫게 하시고, 약한 자를 강하게 하시고, 눌린 자를 자유롭게 하신 사건들이 바로 생명 회복의 혁명이었다. 예수 그리스도의 생명 회복은 그의 부활로 성취되었다. 죽은 자들 가운데서 다시 살아나신 예수 그리스도는 자신의 부활을 통해 죽음의 권세를 완전히 이기셨고 이 부활로 말미암아 이 땅에서 “생명의 Reality(Lebenswirklichkeit)”가 시작되었다. 이 생명의 Reality는 생명의 역사의 씨앗이 되어 거기로부터 싹트고 자라나기 시작했다. 세상에서 살아 숨 쉬는 모든 존재는 이 생명의 Reality로부터 새 생명으로 거듭나서 현존한다.

예수 그리스도의 부활로 말미암은 생명의 회복은 세상의 평화로 열매 맺힌다. 흔히들 세

27) PA IV, 153, 394이하.

28) J. Moltmann, “The Hope for the Kingdom of God and Signs of Hope in the World”, 15.

상의 평화라고 하면 ‘로마제국의 평화’(pax romana)를 떠올리는데, 그러나 이 평화는 억압적 힘의 논리로 유지되었다. 부활-생명의 힘으로 일어나는 평화는 강제와 억압으로 지탱되는 평화가 아니라 하나님의 사랑에 기반 한 정의와 평화의 공동체를 이룬다. 사랑은 인간에게서 발흥되는 것이 아니라 하나님으로부터 오는 것이다. 이에 따라 이웃 사랑은 위에서부터 아래로 임하시는 하나님의 사랑만을 증언하는 것이다. 이웃 사랑은 인간의 편의대로 베푸는 자선이나 시혜적인 선행이 아니며, 이웃 사랑은 기독교 핵심 도덕 가치로서 “하나님의 사랑에 대한 응답”이다.

블룸하르트는 하나님의 혁명으로 이루어 질 새로운 사회는 은유적으로 “성만찬 공동체”여야 한다고 보았다. 성만찬 공동체가 새로운 사회질서의 원형(原形)이라 파악했다. 블룸하르트는 “성만찬의 떡과 잔은 예수 그리스도의 몸이 임재하시는 상징”이라 파악했다. 떡은 예수의 살을 의미한다. 우리가 날마다 먹는 떡“처럼” 그의 살도 그렇게 찢겨진다. 포도주는 예수의 피를 의미한다. 우리가 날마다 마시는 포도주“처럼” 그의 피도 그렇게 쏟아져 흐른다. 우리가 날마다 먹는 떡은 땅(자연)에서 생산된 먹을거리(물질)이다. 사람이 이 떡을 먹어야 몸을 보전하고 목숨을 유지한다. 그러나 이 떡은 영원한 생명을 전달해줄 수가 없다. 이 떡은 사람의 생명을 일정 기간 유지시켜줄 뿐이고 그의 생명을 영원히 지켜주지는 못한다. 예수께서 “나는 생명의 떡”이라고 선포한 말씀은 우리로 하여금 영원과 시간을 관계를 곰곰이 새겨보게 한다(요한 6:47-48). 땅에서 생산되는 떡을 사람이 먹고 목숨을 유지하나 결국은 죽게 되지만, 예수께서 주시는 생명 떡(Person)은 영원한 생명을 부여한다. 예수께서 스스로 밝히셨듯이 그는 “하늘에서 내려온 살아 있는 떡”(요한 6:51)인데 이것이 사람 생명의 근원이요 성만찬 공동체의 근거가 된다. 사람들이 한 식탁에 둘러앉아서 이 떡을 먹고 이 잔을 마심으로써 비로소 하나님과 교통하며 영원한 생명에 참여하게 된다. 예수의 성만찬에 참여하는 사람은 하나님의 생명을 맛보고 그 생명의 힘에 의지하여 세상에서 살아간다. 이 점에서 예수의 떡은 “하늘에서 내려온 살아있는 떡”으로서 일상에서 먹는 떡과 구별된다.

몸으로 부활하신 예수 그리스도를 깨우친 블룸하르트는 성만찬을 종말론적으로 이해했다. 예수 그리스도는 몸으로 부활하셨고 그 몸이 성령으로 성만찬의 떡에 임재하는데, 성만찬에 참여하여 떡을 떼는 사람은 부활하신 예수의 몸에 종말론적으로 참여한다. 부활하셔서 지금도 살아계신 예수의 생명(Person)이 성만찬에 참여한 사람을 새로운 생명(person)으로 거듭나게(갱신) 하신다. 이런 점에서 예수의 십자가와 부활사건이 과거에 단 한 번 일어난 역사적 사건으로 ‘기억’하고 ‘기념’하는 차원에만 머물지 말아야 할 것이다. 그러한 관점은 지금 성만찬에 임하시는 하나님의 능력을 자칫 부인하게 된다. 부활하셔서 지금도 살아계신 예수의 생명(Person)이 지금 성만찬의 떡과 잔에 임하시므로 성만찬에 참여하는 사람은 그의 현재적 임재를 맛보아야 한다. 마치 물방앗간의 물레방아가 돌아가듯이, 아무런 의미 없이 기계적으로 반복되는 성만찬 예식이 되지 말아야 할 것이다. 성만찬은 교리나 이론으로 전수되는 것이 아니며, 살아계신 예수 그리스도의 생명사건이 성만찬을 베풀 때마다 일어나야 한다.²⁹⁾ 성만찬의 떡을 떼고 잔을 마실 때마다 예수의 영이신 성령이 역사하신다. 몸으로 부활하신 예수 그리스도의 생명(Person)은 눈으로 볼 수 없고 손으로 만질 수는 없으며 성령의 역사로 그 몸을 인지할 수 있다. 성만찬에 참여하는 사람은 십자가에 달리신 예수와 함께 죽고 부활하신 예수와 함께 다시 살아나는 역사를 경험한다. 성만찬에서 이러한 Reality가 결여된다면 그 성만찬은 기껏해야 공허한 예전으로 전승되는 허례적 형식(form)이 될 뿐이다.

성만찬 공동체를 위하여 윤리적 결단과 실천이 요청된다. 성만찬에 참여함으로써 몸으로

29) Chr. Blumhardt, *Vertrauliche Blaetter aus Bad Boll*(=BB, 1882-1888) Karwoche 1887, 37.

부활하신 예수 그리스도와 교통하며 그의 뒤를 따라 살겠다는 결단이 요청된다. 성만찬에서 체험하는 부활-생명을 세상에 널리 증언하겠다고 결단하는 것이다. 성만찬의 윤리적 실천은 일상(日常) 속에서 진행된다. 그 무엇보다도, 먹을 것이 없고 마실 것이 부족한 사람들에게 도움의 손을 내미는 실천이다. 그 목표는 “(세상 인류가) 모두 한 식탁에 둘러앉아서 차별 없이 함께 먹을 나누는데 있다”(an einem Tisch in einer Klasse).³⁰⁾ 이것은 ‘성만찬 공동체’를 뜻한다. 먹을 것을 나누고, 물질을 나누고, 마음의 염려와 근심도 함께 나누며 서로서로 보살피고 돌보는 가운데서 “걱정 없는 사회”(Sorgelosegesellschaft)를 이루는 공동체다. 이 공동체에서는 돈, 소유, 물질적 향유에다 삶의 가치를 두지 않고 더불어 살며 함께 일하는 데 삶의 의미를 둔다. 정의로운 분배로 평화의 공동체를 이룬 생명의 세상, 이런 세상에 하나님의 사랑이 꽃처럼 활짝 피어날 것이다. 이것이 블룸하르트가 제안한 성만찬 공동체였다. 그는 이러한 공동체의 세상이 성령의 역사로 이루어진다고 확신했다.³¹⁾

IV. 마무리 지으면서

이제까지 우리는 ‘희망의 신학자’ 몰트만에게 영향을 끼친 블룸하르트의 하나님 나라 운동과 종말론을 살펴보았다. 이 글에서 서술된 그의 종말론은 글쓴이의 관점에서 살펴본 것이다. 고틀리빈의 치유사건에서 시작된 하나님 나라 운동은 교회를 갱신하고 사회를 변혁하는 하나님의 약속이었다. ‘예수 이겼네!’로 증언된 그 약속은 이미 예수 그리스도의 부활과 성육신으로 성취되었고, 그 성취는 새 생명의 새로운 창조가 시작되는 부활-생명의 Reality로 역사했고, 그 Reality는 궁극적으로 인류의 화해와 만유의 회복에 이르도록 지금도 역사하고 있다.

아버지 블룸하르트의 뫼틀링엔 신앙각성운동(죄 용서와 질병치유)은 아들 블룸하르트의 반불 하나님 나라 운동(노동운동 및 정치참여를 통한 생명·정의·평화의 사회질서)으로 계승되었다. ‘예수 이겼네!’로 증언된 부활-생명의 Reality는 아버지와 아들 블룸하르트의 유산이 되었고 지금도 온 세상에서 ‘불가능의 가능성’을 고백하며 ‘기다림과 서두름’ 속에서 증언되고 있다.

30) PA III, 388.

31) 블룸하르트는 그 당시의 자본주의에 대하여 대단히 날카롭게 비판했다. 왜냐하면 자본주의는 인간의 소유욕과 탐욕을 교묘하게 이용하여 인간을 자기중심적 이기주의에 사로잡히도록 만들기 때문이다. 맘몬이 지배하는 자본주의는 호시탐탐 언제나 한 인간이 다른 인간을 착취하도록 유도한다. 블룸하르트는 자본주의야말로 인류의 역사에서 가장 “비인간적으로 사람을 노예로 만드는 독재자”라고 비판했다. 그러므로 자본주의는 “하나님을 대적하고 또 예수의 정신에도 대립된다.”고 비판했다.

몰트만 신학의 한국적 수용과 비판

이신건 교수(서울신학대학교 조직신학)

I. 들어가는 말

스위스의 작은 시골 마을 자펜빌 교회를 섬기던 젊은 목사 바르트가 제1차 세계대전을 지지한 자유주의 신학자들이 어지럽게 뒤놓던 마당에 새로운 신학의 폭탄(『로마서』, 1922)을 던진 것은 그가 36살의 나이를 맞이하던 때였다. 바르트는 자신의 책이 그렇게 엄청난 폭발력을 발휘할 줄을 전혀 예상하지 못했다. 그가 스스로 비유하듯이, 어두운 종탑 난간을 더듬던 그가 우연히 잡아당긴 줄 때문에 울려 퍼진 굉음(轟音)은 잠든 사람들의 영혼을 힘차게 흔들어 깨웠다. 이것은 그가 예상하거나 소원했던 일이 아니었지만, 이로 인해 다른 사람들만이 아니라 그 자신도 충격을 받았고, 그와 함께 순식간에 세계적 명성도 얻었다.¹⁾

몰트만이 제2차 세계대전 이후에 새로운 희망을 찾으려던 사람들을 향해 놀라운 희망의 폭탄(『희망의 신학』, 1964)을 던진 것도 그가 비교적 젊었던 시절, 곧 38살의 나이를 맞이하던 때였다. 몰트만도 자신의 책이 엄청난 폭발력을 발휘하고 그도 바르트처럼 순식간에 세계적 명성을 얻을 줄을 전혀 예상하지 못했다. 그의 아내가 이 책을 선반 위에 올려놓고 두 개의 촛불을 밝혔지만, 이 책이 사람들의 인정을 받을지 염려스러웠다고 몰트만은 고백한다.²⁾ 그러나 그의 말대로 이 책은 대박을 쳤다. 이 책이 나온 지가 벌써 50년이 되었다니, 참으로 감회가 새롭다. 장로회신학대학교가 금번에 “희망의 신학” 50주년을 기념하면서 몰트만을 초청하여 신학 심포지엄을 개최하게 된 것을 무척 기뻐하며, 부족한 내가 강사로 초청을 받게 되어 매우 감사하다.

여기서 잠깐 나의 개인적인 소감을 말할 수 있도록 여러분이 허락해 주기를 바란다. 나는 『희망의 신학』이 한국에 번역되어 출판된 지 2년 후에, 그리고 내가 서울신학대학에 입학한 지 3년 후, 곧 1975년에 이 책을 읽었다. 감격 속에서 이 책을 거의(!) 전부 읽었고, 중요한 명제와 문장을 여백에 뿑뿑이 적어 놓았다. 내 생애 중에 이보다 더 꼼꼼히 읽었던 책은 없었으며, 내 신학에 이보다 더 깊은 영향을 주었던 책도 없었다. 이 책이 한국에서 처음 번역된 지 29년이 지난 2002년에 내가 이 책을 다시 번역한 일도 내 생애 중에 가장 큰 보람과 기쁨을 안겨 주었다. 번역의 무거운 짐을 기쁘게 질 수 있게 된 것은 나를 이끌어준 고마운 스승에게 제자로서 작은 보답이라도 하고 싶었기 때문이었다.³⁾

II. 몰트만 연구사(1973년 - 2000년)

본론으로 들어가기로 하자. 내가 오늘 여러분에게 발표할 강연의 주제는 ‘몰트만의 한국적 수용과 비판’이다. 여기서 특별히 주목해야 할 점은 1년 전, 곧 2013년에 신옥수(장로회신학대학교)가 “한국에서 몰트만의 수용과 이해”라는 제목 아래 몰트만이 한국에서 어떻게 수용

1) E. Busch, 손성현 옮김, 『Karl Barth』(서울: 복있는 사람, 2014), 219 참조.

2) J. Moltmann, 이신건, 이석규, 박영식 옮김, 『몰트만 자서전』(서울: 대한기독교서회, 2011), 142 참조.

3) 내가 번역한 몰트만의 저서로는 『희망의 신학』 외에도 『삼위일체와 하나님의 역사』, 『몰트만 자서전』, 『오늘 우리에게 그리스도는 누구인가?』, 『생명의 샘』, 『나는 어떻게 변하였는가?』이 있다.

되고 이해되었는지를 잘 분석하고 설명해 주었다는 사실이다. 여기서 신옥수는 몰트만의 저서와 논문이 한국에 어떻게 번역되고 소개되었는지, 몰트만의 사상이 한국 신학대학교에서 어떻게 다루어지고 있는지, 한국에서 몰트만 신학을 주제로 한 논문이 얼마나 발표되었는지, 한국에서 발간된 몰트만에 관한 저서가 무엇인지, 그리고 몰트만이 한국교회와 한국신학과 어떻게 교류하고 대화했는지를 구체적으로 잘 소개하고 있으며, 몰트만 신학의 주요 주제가 한국 신학계에 어떻게 수용되고 이해되고 있는지를 자세히 소개하고 있다.⁴⁾ 여기서 중요한 논문을 발표한 신옥수의 노고에 깊이 감사한다.

나는 여기서 그와 다른 관점에서 몰트만이 한국 신학계에 어떻게 수용되고 평가되었는지를 설명하려고 한다. 특히 한국 신학대학교에서 활동하고 있는 신학자들이 지금까지 몰트만에 관해 발표한 논문을 분석함으로써 몰트만이 그들에 의해 어떻게 이해되고 평가되었는지를 분석해 보려고 한다. 지면과 시간과 역량의 한계 때문에 모든 논문을 다룰 수 없었다. 그렇지만 2000년 전까지는 거의 모든 논문을 다룰 것이며, 그 이후부터는 최근에 뜨거운 논쟁의 대상이 된 주제를 중심으로 한국 신학자들의 입장을 분석해 보려고 한다.

몰트만의 신학을 한국에 가장 먼저 수용하고 적극적으로 소개한 사람은 전경연과 함께 『희망의 신학』을 번역했던 박봉량이었다.⁵⁾ 『희망의 신학』이 출간된 1973년에 박봉량은 서둘러 “J. 몰트만의 신학”이라는 제목의 논문을 발표했다.⁶⁾ 여기서 박봉량은 주로 『희망의 신학』의 중요한 내용을 요약하는 데 많은 지면을 할애하고 있지만⁷⁾, 몰트만에 대한 자신의 입장을 비교적 상세히 설명해 준다. 여기서 박봉량은 『희망의 신학』을 매우 긍정적으로 평가하고, 열렬히 환영한다. 그에 따르면 몰트만의 ‘희망의 신학’은 “신학적 관심의 초점을 개인의 실존과 역사의 해석으로부터 역사의 미래와 역사의 변혁으로 옮기는 새로운 신학이 일어나는 신호”로 볼 수 있고, “한 시대의 신학적 관심을 새롭게 만든 시대사적인 의의를 가지고 있다고 볼 수 있다.”⁸⁾

박봉량에 따르면 ‘희망의 신학’은 오늘의 신학적 요청이기도 하다. “미국의 콕스의 ‘세속 도시’가 실용주의적 미국 신학계에서 신학적 에세이의 현대적인 스타일의 대표라고 한다면, 몰트만의 ‘희망의 신학’은 학문적 전통의 대륙에서 ‘영감적인 학문’의 신학이 스타일을 대표한다.” 그러나 ‘희망의 신학’은 단지 신학의 스타일에만 독특하고 새로운 것이 아니다. ‘희망의 신학’이 열렬한 환영을 받는 것은 “하나의 카이로스적 성격을 가지고 있다.” 그것은 1960년대의 변화된 정신적 상황에서 비롯한다. 그렇다면 “60년대의 정신적 상황은 무엇인가? 몰트만은 그것을 미래에 대한 관심과 가치 평가에서 보았다.”⁹⁾ “제1차 세계대전 후의 상황은 ‘실존’이었다. 그러나 몰트만은 60대의 정신적 상황을 ‘희망’에서 보았다. ... 결국 ‘희망의 신학’은 실존주의, 개인주의의 시대가 지나가고 새로운 시대가 오고 있다는 표지”로서 “미래와 희망에 초점을 두지 않을 수 없는 시대의 요청”¹⁰⁾이었다.

4) 신옥수, “한국에서 몰트만의 수용과 이해”, 『한국조직신학논총』 35, 한국조직신학회, 2013, 189-222.
 5) 박봉량은 몰트만의 책을 최초로 번역하고 몰트만에 관해 최초로 논문을 썼을 뿐만 아니라, 몰트만을 한국에 초청하는 일에도 앞장을 섰다. 몰트만은 1975년 3월에 처음 한국을 방문했고, 그가 체험했던 내용을 ‘개신교 비평지’(Evangalische Kommentare)에 자세히 수록했다. 같은 책, 238, 256 이하 참조.
 6) 박봉량, “J. 몰트만의 신학”, 『신학연구』 14, 한신대학교, 1973.
 7) 여기서 박봉량은 『희망의 신학』 중에서 1. 계시의 종말론적 이해, 2. 예수의 부활과 그의 미래, 3. 그리스도의 공동체의 종말론적 이해를 선별하여 요약한다.
 8) 박봉량, “J. 몰트만의 신학”, 『신학연구』 27, 96.
 9) 같은 책, 98.
 10) 같은 책, 99.

박봉량에 따르면 “‘희망의 신학’은 새롭다. 그것은 단순히 새로운 신학적 언어를 사용하고 새로운 사상을 말하는 것만이 아니라, 신학의 방법론과 구조의 새로움, 혁신이며 신학적 사고 자체의 새로움을 의미한다. 몰트만은 안셀름(St. Anselm) 이후 칼 바르트에 이르기까지 복음주의적 교의학에서 인식원리의 전통이 되어 있었던 ‘신앙 원리’, fides quaerens intellectum(지식을 찾는 신앙, 알기 위해서 나는 믿는다.)을 따르지 않고, ‘희망의 인식원리’, Spes quaerens intellectum(지식을 찾는 희망, 알기 위해서 나는 바란다.)으로 대신했다. ‘신앙’이 인식의 출발점에 되어 있는 신앙의 학(Pistiology)에 대해서 희망을 인식의 출발점으로 삼는 희망의 학(Hopeology)를 세우려 한다. ... 그것은 해석학적 혁신이다.”¹¹⁾

여기서 박봉량은 몰트만의 신학을 직접 비판하기보다는 마르쉬(Marsch)가 편집한 ‘희망의 신학 논의’에서 보여준 몰트만의 신학의 문제점을 간추려 소개한다. 1. 모든 것을 ‘희망’ 아래서 해명하려고 한다면, 신앙과 사랑은 약화되지 않는가? 2. 미래와 희망이 강조가 십자가의 의미를 약화하지 않는가? 3. ‘희망의 신학’은 하나님의 나라와 기독교의 세상 행동을 너무나 직접적으로 조정(연결)하지 않는가? 4. 하나님의 지배적인 주권의 관계가 분명하지 못하기 때문에 구체적인 윤리가 결핍되어 있지 않은가? 5. ‘희망의 신학’은 너무나 지나치게 스파르타적인 강행군이 아닌가?

마르쉬의 이러한 질문에 대해 박봉량은 “몰트만을 많이 괴롭힌 ‘희망의 신학’에서 십자가의 의미가 약화되었다는 비판에 대하여 몰트만은 1972년에 『십자가에 달리신 하나님』(Der gekreuzigte Gott)을 써서 대답을 했다. 지나치게 스파르타적이라는 비평에 대해서는 ‘놀이’와 ‘아름다움’의 신학, ‘자유인의 기쁨과 놀이(Spiel)로서의 신학을 썼다.”¹²⁾고 말하면서, 몰트만을 대신하여 친절하게 변명해 주었다.

결론적으로 박봉량은 몰트만의 ‘희망의 신학’이 “현대사회의 새로운 토론의 형태로밖에 볼 수 없는 저 세상적 도피주의, 이 세상 질서에 쉽게 동화하는 안일주의, 그리고 개인주의적 기독교로부터의 ‘엑소더스’의 요구는 21세기를 향한 기독교의 새로운 사명을 위해서 필요했던 바로 그것이 아니었을까?”¹³⁾라고 말함으로써 몰트만의 신학을 끝까지 긍정적으로 평가하였다. 이 논문을 발표한 지 13년이 지난 1986년에 박봉량은 “몰트만의 정치신학”이라는 논문을 발표했다.¹⁴⁾ 여기서 그는 “‘정치신학’은 1960년대에 ‘세속화 신학’, ‘신의 죽음의 신학’에 이어서 종말론적 신학 운동과 같이 서구신학의 풍토에서 일어난 신학의 또 하나의 새로운 언어이다.”¹⁵⁾라고 평가한다. 박봉량에 따르면 몰트만의 정치신학이 오늘의 신학의 광장에서 가지는 의미는 다음과 같다. “한마디로 기독교가 항상 잊어버리기 쉽고 태만하기 쉬운 한 차원, 더욱이 오늘의 상황에서 잊어버려서는 안 되고 또 잊어서는 안 될 차원, 즉 ‘디아코니아’라 불리는 기독교의 ‘변혁’, ‘삶’, ‘행동’, ‘증거’, ‘봉사’, ‘참여’의 차원, 십자가의 뒤를 따라가야 하는 ‘값비싼 은혜’, 그리스도교의 ‘제자직’을 오늘 이 시대에 기독교 신앙과 신학의 본질적인 과제의 하나로서 새롭게 강조한 것이다 ... 이것은 오늘의 새로운 문화적 기후를 맞이한 그리스도교의 새로운 각성이요, ... ‘기독교의 비종교적 해석’의 오늘의 형태라고 할 수 있다. ... 이 세대의 현실을 잊고 개인주의적 고독과 종교적 도취, 그리고 저 세상적 하늘의 꿈에만 열중하는 비현실적 교회, 복종을 하지 않고 값을 지불하지 않으려는 ‘짜구려 은혜’에 대해서 분명히 몰트만의 ‘정치신학’은 경종이 되고 교정제가 될 것이다.”¹⁶⁾ 여기서도 우리는 박봉량이 몰트만의 신

11) 같은 책, 103 이하.

12) 같은 책, 187 이하.

13) 같은 책, 188.

14) 박봉량, “몰트만의 정치신학”, 『신학연구』 27, 한신대학교, 1973.

15) 같은 책, 287.

학을 아무런 가감이나 비판도 없이 적극적으로 수용하고 있음을 분명히 보게 된다.

박봉량 다음으로 몰트만의 신학을 한국 신학계에 열심히 소개한 자는 바로 몰트만의 첫 번째 한국인 제자 김균진이다. 그는 귀국한 지 2년 후(1979년)에 몰트만의 두 번째 역작인 『십자가에 달리신 하나님』을 번역한 이래 지금까지 몰트만의 주요 저서를 가장 많이 번역했다.¹⁷⁾ 그리고 그는 1979년에 “위르겐 몰트만의 신학 사상”이라는 논문을 발표했다.¹⁸⁾ 여기서 김균진은 몰트만을 다음과 같이 평가한다. “몰트만의 신학 역시 그의 완전한 독창적인 산물이 아니라 오히려 그의 스승과 그 시대의 여러 학자들이 이미 말하고 있었던 내용의 기반 위에서 형성된 시대적 산물이라고 볼 수 있다. 그러나 그의 신학은 단지 수동적으로 그의 시대가 낳은 시대적 산물에 불과한 것이 아니라 그 시대의 사조를 변화시켜서 새로운 사조를 형성하고자 하는 신학이며, 20세기 신학자들의 사상을 비판적으로 검토하고 종합하면서 신학의 새로운 차원을 개척하고자 하는 신학사상이라고 말할 수 있다.”¹⁹⁾

여기서 김균진은 몰트만에게 큰 영향을 준 사람으로서 오토 베버(O. Weber)와 한스 요아힘 이반트(H. J. Iwand), 에른스트 볼프(E. Wolf)를 소개한 후에 ‘몰트만의 종말론적 신학’과 ‘몰트만의 정치신학’과 ‘몰트만의 하나님 이해와 세계 이해’를 소개한다. 결론적으로 김균진은 한편으로는 “우리에게 맡겨진 세계의 파괴를 위해서가 아니라 발전을 위하여” 그의 신학을 재음미해야 한다고 주장하면서도, 다른 한편으로는 “외국 학자의 주장을 우리의 과거와 현재에 대한 충분한 사려도 없이 무비판적으로 받아들이고 이를 우리의 현실에 무턱대고 적용하려는 것도 현명한 일이 아니다.”²⁰⁾라고 경고한다.

그러나 여기서 김균진은 우리가 어떻게 몰트만의 신학을 재음미하고, 이를 우리의 현실에 비판적으로 수용해야 하는지에 관해서는 구체적인 방향과 방법을 제시하지 않는다. 이것은 아마도 그 자신의 많은 저서들 속에서 의식적, 무의식적으로 수행되었을 것이라고 충분히 짐작된다. 그렇지만 김균진은 한국의 신학자 가운데서 몰트만의 영향을 가장 크게 받은 자라고 단언해도 전혀 무리가 아닐 것이다. 내가 지금까지 알기로는 그가 몰트만을 전혀 비판한 적이 전혀 없었다는 사실을 고려한다면, 김균진 만큼 몰트만의 신학을 한국 신학계에 열정적으로 소개하고 그의 체계를 깊이 흡수한 신학자는 아마도 없을 것이라고 확신한다.

박봉량과 김균진은 다 같이 한국신학대학 출신으로서 기독교장로회에서 안수를 받은 신학자이다. 그러므로 두 신학자가 몰트만의 신학을 열렬히 소개하고 흡수한 것은 우연이라기보다는 필연에 가깝다. 다시 말하면, 두 사람은 몰트만의 신학을 긍정적으로 수용할 수 있는 신학적 전제와 배경을 미리 가지고 있었다고 보아야 한다. 세 신학자가 모두 개혁교회의 전통에 속해 있다는 점이 이를 잘 설명해 준다.

기이하게도 한국 신학계에서 몰트만에 관한 연구는 잠시 동안 멈춰 있었던 것으로 보인다. 한국 신학자들이 쓴 논문을 한 군데 모은 『신학논총서』(학술정보자료사 발간)를 살펴 보면, 1979년부터 1995년까지 16년 동안 몰트만에 관한 연구 논문이 전혀 발표되지 않았다. 그 이유가 무엇일까? 몰트만의 두 번째 역작 『십자가에 달리신 하나님』과 세 번째 역작 『성령의 능력 안에 있는 교회』에 관한 신학적 응답은 왜 전혀 일어나지 않았을까? 추측컨대, 다른 때

16) 같은 책, 313 이하.

17) 『십자가에 달리신 하나님』 외에 김균진이 번역한 몰트만의 저서로는 『삼위일체와 하나님의 나라』, 『창조 안에 계신 하나님』, 『그리스도의 길』, 『생명의 영』, 『오시는 하나님』, 『신학의 방법과 형식』, 『과학과 지혜』, 『새로운 삶을 위하여』 등이 있다.

18) 김균진, “위르겐 몰트만의 신학 사상”, 『현실과 인식』, 한국인문사회과학원, 1979.

19) 같은 책, 203.

20) 같은 책, 222.

체들 속에서는 아마도 이에 관한 활발한 소개와 토론이 계속 이루어지고 있었을 것이라고 추측할 수 있다. 그러나 한국의 신학대학교에서 발행하는 대표적인 논문집들은 한 동안 몰트만에 관해 무관심하거나 침묵하고 있었다는 것은 분명한 사실로 보인다.

몰트만의 신학에 대한 새로운 관심은 몰트만의 중요한 저서 『삼위일체와 하나님의 나라』가 1982년에 번역된 이후부터 다시금 서서히 일어나기 시작한다. 지금까지와는 달리 이번에는 비교적 보수적인 대학교로 알려진 성결대학교에서 김성영이 1995년에 “위르겐 몰트만의 삼위일체 이해”²¹⁾라는 논문을 발표했다. 여기서 김성영은 몰트만을 “현대신학에서 삼위일체 재건자 중의 한 사람”²²⁾으로 평가하고, 몰트만의 신학배경과 삼위일체의 집필동기, 삼위일체 교리의 역사적 개요를 살펴본 다음에 몰트만의 삼위일체론을 특징지워 말하고 있는 이른바 ‘기독교적 삼위일체론’을 본론으로 다루었고, 결론적으로 몰트만의 삼위일체론을 짚막하게 평가한다.

김성영에 따르면 몰트만은 “현대신학에서 삼위일체론을 사회적으로 해석할 수 있는 길을 마련해” 주었고, “오늘도 말씀 가운데 살아 계시면 역사의 현실에서 일하시는 삼위일체 하나님을 고백하는 일에 소홀해 오지 않았는가 하는 반성을 하게 한다.” 그리고 몰트만은 “그의 삼위일체론의 근거를 예수 그리스도의 역사적 사건인 십자가에서 찾고 그것을 사회적인 실천성에 두고자 한 것은 기독교의 역동성을 불어넣어 주는 것”이고, “하나님과 우리들의 사귄 속에 그리스도 공동체로서의 실천적인 삶을 위한 새로운 지평을 열어주고 있다.”²³⁾ 여기서 김성영은 몰트만을 전혀 비판하지 않을 뿐만 아니라 매우 적극적으로 수용되고 있음을 볼 수 있다. 이로써 적어도 삼위일체론에 관한 한, 몰트만은 매우 보수적인 신학자들도 기꺼이 반길 수 있는 친근한 신학자로 간주되었다는 사실을 엿보게 된다.

1998년에는 두 명의 신학자가 ‘한국조직신학회가 펴낸 『조직신학논총』(23집)에 몰트만의 신학에 관한 논문을 동시에 발표했다. 호남신학대학교에서 정기철이 “강림절의 미래, 몰트만의 『오시는 하나님』을 중심으로”라는 논문을 발표했고, 전주대학교에서 이신형이 “몰트만의 하나님”을 발표했다. 여기서 정기철은 자신의 논문이 판넨베르크가 몰트만의 『오시는 하나님』을 정리하면서 비판한 논문²⁴⁾에 기초하고 있다고 밝힌다. 왜냐하면 정기철은 “몰트만의 『오시는 하나님』을 단순히 요약하거나 또는 몰트만의 입장을 충분히 대변하기보다 몰트만을 올바르게 이해하기 위해 다른 사람을 통해 이해해 보고 싶었기”²⁵⁾ 때문이다. 정기철은 판넨베르크와 몰트만의 생각을 서로 대비시킴으로써 몰트만의 『오시는 하나님』을 잘 이해할 수 있다고 생각했다.

“몰트만의 『희망의 신학』이 출간된 이해 『오시는 하나님』으로 출간된 책을 기다려왔다.”고 말하는 정기철은 몰트만의 신학의 강조점 변화에 대해 놀라움을 표현한 다음에 “『희망의 신학』을 읽었던 독자가 『오시는 하나님』을 읽고 난 후에 현재에 경험할 수 있는 현실과 모순되는 ‘약속’의 개념이 논의를 이끌어 가는 핵심 개념이 아니라는 사실을 발견하고 놀라게 된다. 몰트만의 사유 과정은 이제 더 이상 희망의 내용을 다루고 있지 않으며, 희망의 내용들을 통해 전개되지 않는다. 오히려 이제는 무엇보다 미래의 양식 속에 계시는 하나님이 중시되고 있다.”²⁶⁾고 주장한다.

21) 김성영, “위르겐 몰트만의 삼위일체 이해”, 『논문집』 24, 성결대학교, 1995.

22) 같은 책, 100.

23) 같은 책, 125.

24) W. Pannenberg, *Anbrechende Zukunft*. Jürgen Moltmanns Eschatologie, in: *EvKomm* 2/96, 76-78.

25) 정기철, “강림절의 미래, 몰트만의 『오시는 하나님』을 중심으로”, 『조직신학논총』 3, 한국조직신학회, 1998, 23.

정기철도 몰트만이 주장하는 종말론의 내용에 대해서도 대부분 동의할 뿐만 아니라 “그에게 참으로 『오시는 하나님』에서 펼쳐지고 있는 사유의 폭넓음과 풍부함에 대해 감사해야 한다. 몰트만처럼 우리에게 조직신학에 기여하기 위해 ... 종말론을 체계적으로 다룬 책을 아직 발견할 수 없다. 이에 대해 누구나 동의하면서 그에게 감사해야 한다. ... 실제로 『오시는 하나님』을 읽은 사람은 누구나 동의하겠지만, 그의 영향력은 대단하다.”²⁷⁾고 몰트만을 높이 평가한다. 그러나 ‘나오는 말’에서 정기철은 “하나님 나라는 예수 선포의 핵심이다. 하나님 나라를 종말론적으로 강조하는 것을 반기면서, 하나님 나라의 여러 차원을 체계화하지 못했다는 느낌을 받는다.”²⁸⁾고 몰트만에 대해 아쉬움을 표현한다.

이신형은 자신의 논문 “몰트만의 하나님’에서 먼저 몰트만의 신학을 연구해야 할 ‘필요성’을 비교적 자세히 설명한다. 특히 그에게도 몰트만은 두 가지 면에서 의미를 지니고 있다. “첫째는 몰트만의 이름이 한국의 신학계에 특별한 의미를 지니고 있다는 것이다. 몰트만이 튜빙엔에 있는 동안 한국에서 신학하는 사람들은 튜빙엔을 신학교육의 장으로 선호하게 되었고, 많은 사람들이 몰트만으로부터 직간접으로 사상을 받았다. 둘째는 몰트만의 신학이 제삼세계의 상황에 대한 충분한 인식을 충분히 고려하고 있고, 그로 인해서 제삼세계의 신학에 많은 영향을 미치고 있다는 것이다.”²⁹⁾

그리고 몰트만이 범세계적인 신학자로서 인식되고 있는 이유를 이신형은 다음과 같이 정리한다. “첫째, 몰트만의 희망의 신학이 그러하듯이, 그의 신학적 작업이 각 시대마다 현대인들의 의식 속에 자리잡고 있는 삶의 문제를 적극적으로 수용한다는 점이다. ... 둘째, 몰트만이 관심하는 문제의식은 몰트만 개인의 문제의식이기보다는 누구나 보편적으로 관심하는 문제의식이라는 것이다. ... 셋째 몰트만의 신학이 상황신학(Contextual theology)의 속성을 지니고 있다는 것이다. ... 넷째, 몰트만은 그의 신학의 체계 속에서 다양한 언어와 표상을 구사한다는 점이다. ... 다섯째, 몰트만의 신학이 이상과 같은 점에서 대중적인 호감을 주기 때문이다.”³⁰⁾

이신형은 여기서 몰트만의 신학을 소개하기보다는 몰트만의 신학을 해석하는 데 주안점을 두기를 원한다. 그런데 그에 따르면 “통상적인 인식에서 볼 때에 그 누구를 해석한다는 말의 의미는 그 누구의 신학방법론에 대한 이해와 분석을 추구한다는 것”³¹⁾이다. 그렇지만 몰트만을 해석하는 데 방법론의 추구가 적당하지 않다고 이신형은 말한다. 왜냐하면 몰트만에게는 방법론이 없기 때문이다. 그 근거로서 그는 몰트만 자신의 글을 인용한다. “많은 동료 신학자가 방법의 문제를 연구하는 동안 본인에게 관심 있는 문제는 신학적 내용들과 그 내용들의 수정과 혁신이었다.”³²⁾

먼저 이신형은 몰트만이 “설명하는 하나님의 교설을 혁신이며 수정이라고 판단할 것인가?”³³⁾라고 묻는다. 이신형에 따르면 “몰트만이 수정, 혁신하는 하나님에 대한 교설을 평가하

26) 같은 책, 26.

27) 같은 책, 28.

28) 같은 책, 37.

29) 이신형, “몰트만의 하나님”, 『조직신학논총』 3, 한국조직신학회, 1998, 7 이하.

30) 같은 책, 8 이하.

31) 같은 책, 9.

32) J. Moltmann, 김근진 옮김, 『오시는 하나님』(서울: 대한기독교서회, 1997), 19. 몰트만은 후기에 쓴 책 『신학의 방법과 형식』에서도 비슷한 말을 하였다. “방법적 문제들에 대하여 나 자신은 지금까지 별다른 관심을 갖지 않았다. 나는 무엇보다 먼저 신학의 내용들을 배워 알고자 하였기 때문이다 이 시대의 요구에 직면하여 이 내용들을 성서이 근원으로부터 수정하고 갱신하는 것이 나에게 훨씬 더 중요하였다.”

고 분석할 때 반드시 논의해야만 하는 문제는 기준설정과 규범인 것이다.”³⁴⁾라고 말한다. 그렇다면 몰트만을 해석하는 기준과 규범은 어디로부터 설정되어야 하는가? 이신형은 바로 몰트만 자신으로부터 그것이 설정되어야 한다고 말한다. 따라서 그는 몰트만이 하나님에 대한 교설을 어떻게 수정하고 혁신했는지, 그리고 충분히 그렇게 해야 하는지를 물어야 한다고 말한다. 그리고 이신형은 『삼위일체와 하나님의 나라』로부터 『오시는 하나님』까지를 판단의 범위로 잡는다.³⁵⁾

중요한 것은 ‘내용’에 관한 부분이다. 여기서 이신형은 몰트만 개인의 종교적 체험으로부터 시작한다. 왜냐하면 “몰트만에게 있어서 하나님에 대한 인식은 그의 종교적 체험, 그의 삶의 상황 속에서 하나님을 경험하게 되는 경험의 범주와 밀접한 관련을 맺고 있기 때문이다.”³⁶⁾ 따라서 이신형은 몰트만의 전쟁 경험을 인용한 다음에 하나님에 대한 경험이 인간에게 무엇을 의미하며, 그 경험이 하나님 자기 자신의 존재이해에 어떠한 의미와 변화를 내포하는지를 묻는다.³⁷⁾ 이신형에 따르면 희망과 고난은 전향의 관계가 아니라 교호성이 관계 속에 있다. 다시 말하면, “미래의 존재론적 하나님 존재형태는 고난의 경험을 통해서 경험하는 하나님 존재 이해를 통해서 그 내용을 획득하게 되며, 고난을 경험하는 하나님의 경험은 미래의 존재론적 하나님의 존재형태 속에서 실제화한다.”³⁸⁾

그리고 이신형은 『창조 안에 계신 하나님』과 『오시는 하나님』 사이에서 설명의 확장과 용어의 변화가 일어났다고 주장한다. 예컨대 『오시는 하나님』에서는 『창조 안에 계시는 하나님』에서 나오지 않는 “신격화”라는 용어가 나온다는 것이다. 그렇지만 이신형은 “우리는 몰트만의 글에서 창조의 완성 후 갖게 될 하나님의 존재구조의 변화의 모습에 대해서 그 어떤 구체적인 교설을 발견하지 못한다. 단지 우리가 몰트만의 글 속에서 발견할 수 있는 것은 하나님의 되어감 없이 피조물이 하나님의 존재 안으로 유입됨과 피조물의 되어감에 대해서만 몰트만은 말한다는 것이다”³⁹⁾라고 말한 다음에 “왜 몰트만은 하나님의 개방성을 되어감으로 말하지 않는 것일까?”⁴⁰⁾라고 질문한다. 그러므로 이신형은 “몰트만의 수정하고 혁신하는 하나님 교설의 내용이 충분하지 않다.”⁴¹⁾고 판단한다.

1999년에는 한남대학교에서 김형민이 “위르겐 몰트만의 신학적 인권론”에 관한 논문을 발표했다. 몰트만의 신학이 한국에 소개된 지 26년 만에 이제야 윤리학에 관한 논문이 발표된 셈이다. 김형민에 따르면 “인권은 몰트만의 모든 신학에서 일관되게 서술되고 요청된 정치윤리의 중심주제이다.”⁴²⁾ 그의 분석에 따르면 몰트만의 신학적 인권론은 그의 신학적 사고발전과 함께 두 단계로 변화되었다. 초기에는 블로흐의 『자연법과 인간의 존엄성』이 몰트만의 인권사상의 전개에 중요한 동기를 제공하였다. 몰트만은 블로흐의 철학에서 역사적 유비의 가능성을 발견하였다. 1980년 이후부터 몰트만은 생태학적 창조론에서 인간을 삼위일체의 형상으로 규정하였다. 여기서 몰트만은 모든 피조물의 존엄성을 주장하기에 이른다.⁴³⁾

33) 같은 책 11.

34) 같은 책, 12 이하.

35) 같은 책, 13 이하.

36) 같은 책, 15.

37) 같은 책, 18.

38) 같은 책, 12 이하.

39) 같은 책, 21.

40) 같은 책, 21.

41) 같은 책, 22.

42) 김형민, “위르겐 몰트만의 신학적 인권론”, 『한국개혁신학회 논문집』 6, 한들출판사, 1999.

43) 같은 책, 289 이하.

여기서 김형민은 먼저 몰트만의 인권신학의 발전을 분석한 다음에 몰트만의 인권론을 비판적으로 평가한다. 그에 따르면 몰트만의 인권신학의 긍정적인 점은 다음과 같다. 첫째, 몰트만은 인권을 인간의 본질에서 구하지 않고, 인간에 대한 하나님의 권리에서 찾는다. 둘째, 참된 공동체는 오직 현세대와 차세대의 삶의 가능성을 공정하게 조정함으로 이를 수 있다는 몰트만의 주장은 매우 시사적이다. 셋째, 자연의 권크기에 대한 새로운 신학적 숙고이다.

이어서 김형민은 몰트만의 신학적 인권론을 두 가지 관점에서 비판한다. 첫째, 인권신학의 과제를 인권에 대한 성서적 이해와 신앙적 실천의 문제로 본 몰트만의 신학적 인권론은 인권사상이 지향하는 보편성을 위협할 수 있다. 이 논증방법(개혁신학적 인권 논증)은 분명 오직 기독교인들에게만 받아들여질 수 있다는 단점을 갖고 있다. 비기독교인들이 인권을 하나님의 권리로 수용할 것을 기대하기란 쉽지 않다.⁴⁴⁾ 둘째, 몰트만의 인권신학의 특징 중의 하나는 인간중심주의에 대한 그의 신학적 비판인데, 인간중심주의라는 표현은 인간의 주체적 책임성과 의무를 강조하기 위한 적절한 표현이 못된다. “중심(Zentrik)이라는 은유적 표현보다는 기원 혹은 법과 의무의 출처를 언급함이 더욱 정당할 것이다.”⁴⁵⁾ 이러한 김형민의 주장은 “동물과 식물에게 법적 주체성을 인정하는 것”을 주저하는 결론으로 이어진다. “자연의 존엄성에서 직접적으로 자연의 법을 추론하는 일은 매우 성급한 시도이다. ... 비인간적 생물체에게 인간과 똑같은 등가(等價) 내지 등권(等權)을 수여할 경우, 질적으로 서로 다른 것들을 평준화하는 위험성도 있다.”⁴⁶⁾

그렇지만 ‘나가는 말’에서 김형민은 “몰트만이 인간의 존엄성의 근거를 인간과 모든 피조물에 대한 하나님의 절대적 권리에 두고, 인권을 오직 인간의 권리만이 아니라 자연과 차세대의 권리까지 확대하여 논증한 것은 인권학적 기여이다.”⁴⁷⁾라고 말함으로써 몰트만의 인권론에 대해 긍정적인 평가를 내린다.

새천년, 곧 2,000년이 시작되자마자 몰트만의 신학에 대해 새로운 논의를 이끌어 가기 시작한 신학자는 김동건이다. 김동건은 몰트만의 생애와 신학에서 매우 중요한 비중을 차지함에도 불구하고 한국 신학계에서는 전혀 주목을 받지 못했던 주제인 ‘신정론’에 대해 처음으로 관심을 보였다. 그는 ‘몰트만의 신정론’⁴⁸⁾을 먼저 간략하게 소개하고 평가한다. 그에 따르면 몰트만이 신정론을 다른 주제와 분리하지 않고 기독교론 구조 안에서 다루었기 때문에 그의 신정론은 굳건한 신학적 토대를 가진다. 전통적으로 신정론이 자주 악의 근원, 고통의 이유 등을 독립적으로 설명하는 경향이 있었는데, 이는 단편적인 한계를 넘어서지 못할 뿐만 아니라 포괄적인 이해를 결여하고 있다. 그와 달리 몰트만의 신정론은 신학적인 토대를 가질 뿐만 아니라 기독교론과의 연결 속에서 구조적으로도 훌륭하다.⁴⁹⁾

김동건은 지금까지 신정론과 관련된 세 가지 질문에 대해 몰트만이 올바른 답변을 내렸는지를 하나씩 검토한다. 첫째 질문은 고통의 현장에 대한 신의 임재 여부를 묻는 질문이다. 이에 대해 몰트만은 예수의 고통과 성부의 고통으로 대답한다. “첫 번째 질문에 대한 몰트만의 답변은 설득력을 가진다. 나아가 성부의 고통을 삼위일체적으로 해석함으로 성부수난설에 빠지지 않은 것도 신학적으로 볼 때 긍정적으로 보여진다.”⁵⁰⁾ 두 번째 질문은 고통의 현실을 마

44) 같은 책, 311 이하.

45) 같은 책, 313 이하.

46) 같은 책, 315 이하.

47) 같은 책, 317.

48) 김동건, “몰트만의 신정론”, 『신학과 목회』 14, 영남신학대학교, 2000.

49) 같은 책, 184.

50) 같은 책, 185 이하.

주한 기독교인들의 질문이다. 김동건에 따르면 “몰트만은 부활을 미래에 다가올 하나님의 약속과 연결시킴으로써 신정론을 희망과 연결시켰다. ... 몰트만이 고통의 현실을 마주한 기독교인에게 고통의 이유를 설명한 데 그치지 않고, 고통의 현실을 희망으로 극복하도록 방향을 설정한 것은 신정론 논의에서 진일보한 것”⁵¹⁾이다. 세 번째 질문은 고통의 당사자가 신에게 던지는 질문이다. 몰트만의 신정론은 이 문제에 답변을 주지 못한다. 김동건은 이것을 “신학적 한계라기보다는 극단적인 어려움을 직접 겪어보지 못한 제1세계 신학자가 갖는 하나의 문화적 한계라고 생각한다.”⁵²⁾

Ⅲ. ‘만유구원론’에 관한 논쟁(2000년 - 2008년)

2000년에는 몰트만에 관한 또 하나의 논문이 발표되었다. 장로회신학대학교에서 김명용이 “몰트만의 만유구원론과 구원론의 새로운 지평”⁵³⁾이라는 논문을 발표한 것이다. 주제도 비교적 새롭지만 뜨거운 신학적 논쟁을 계속 촉발했다는 점에서도 이 논문은 한국 신학계에서 독특한 의미를 가진다. 여기서 김명용은 칼 바르트가 그의 ‘예정론’을 통해 세계 신학계에 충격을 주었듯이, 몰트만도 ‘만유구원론’을 통해 충격을 주었다고 말한다. 바르트는 칼빈의 이중 예정론을 비판하고 만인화해론(Allversöhnungslehre)을 주장했다. 그러나 바르트가 만인구원론(Allerlösungslehre)을 주장한 것은 분명히 아니다. 그럼에도 불구하고 전자는 후자로 귀결될 수 있다는 의심을 받게 되었다. 바르트는 20세기 후반에 최대의 신학적 숙제를 남겨 놓은 채 떠난 셈이 되었다.⁵⁴⁾ 그래서 김명용은 “십자가에서 만민의 죄를 용서하신 하나님은 만민을 구원하실 것인가 아니면 마지막 날에 복된 자들과 저주받을 자들이 나뉘어질 것인가?”⁵⁵⁾ 하고 다시금 질문하고, 이에 대한 해답을 몰트만에게서 찾는다.

김명용에 따르면 바르트가 그의 『교회교의학』을 쓰지 못하고 아쉽게 죽은 지 27년이 지난 1995년에 바르트의 신학이 몰트만에 의해 놀랍게 부흥되어 나타났을 뿐만 아니라, 바르트가 남긴 신학적 숙제도 몰트만에 의해 해결되었다. 몰트만은 그의 저서 『오시는 하나님』에서 “만인구원론을 넘어 만유구원론이 그리스도교의 바른 구원론이라고 밝혔다.”⁵⁶⁾ 몰트만은 무엇을 근거로 만유구원론에 이르렀을까? 김명용은 몰트만의 이론을 일곱 가지로 나누어 설명한다. 1. 몰트만에 따르면 만유구원론은 성서적으로 가능하다. “성서에는 이중적 심판론을 근거 지을 수 있는 본문만 있는 것이 아니고 만유구원론을 근거 지을 수 있는 가르침이 있다.” 그것은 바로 행 3:21; 고전 15:25, 28; 엡 1:10; 골 1:20; 빌 2:10-11 등이다. 2. 지옥은 영원하지 않다. 하나님은 궁극적으로 지옥도 없애고 지옥을 경험하는 모든 자들을 구원하실 것이다. 3. 지옥은 열려져 있고 파괴되어 있다. 그리스도가 지옥의 고통을 당하셨기 때문에 그렇지 않으면 모든 희망이 떠나갈 수밖에 없는 그곳에도 희망은 존재하게 되었다. 4. 죽은 사람들에게 복음이 선포된다.(벧전 3:9) 죽은 자들도 그리스도와 의 연대성 속에 있고, 그들에게도 구원의 가능성이 충분히 열려 있다. 5. 인간의 결정과 하나님의 결정은 질적 차이가 있다. 하나님의 결정이 절대 우위의 능력을 갖고 있다. 6. 마지막 심판의 날은 기쁜 날이다. 마지막 날의 심판은 총체적 용서와 만유의 회복을 실현하는 심판이다. 7. 만유의 회복과 만유의 구원은 하나

51) 같은 책, 185 이하.

52) 같은 책, 186 이하.

53) 김명용, “몰트만의 만유구원론과 구원론의 새로운 지평”, 『장신논단』 16, 장로회신학대학교, 2000.

54) 같은 책, 269 이하.

55) 같은 책, 278.

56) 같은 책, 279.

님의 구원사역의 목표이다. 하나님은 마지막에 만인만 구원하는 것이 아니고 만유를 구원하실 것이다.⁵⁷⁾

김명용에 따르면 몰트만의 만유구원론은 다음과 같은 점에서 매우 중요한 신학적 공헌과 장점을 남기고 있다. 첫째, 몰트만의 만유구원론은 바르트의 화해론 이후 남겨진 거대한 신학적 숙제를 해결할 가능성을 제시했다. 둘째, 몰트만의 만유구원론은 수많은 신학적 난제들(불신자의 궁극적 운명 등)을 해결할 수 있는 가능성을 열었다. 셋째, 몰트만의 만유구원론은 만유를 위로하는 기쁨의 복음이다. 넷째, 몰트만의 만유구원론은 가톨릭의 잘못된 연옥설에 빠지지 않으면서도 산 자와 죽은 자의 교제를 가르친 초대교회의 정신을 일깨워주고 있다. 다섯째, 몰트만의 만유구원론은 바르트의 만인구원의 가능성을 넘어 구원의 영역을 만유로 확대하고 있다.⁵⁸⁾

김명용이 이 논문을 발표한 이후에 이 주제와 관련된 논문 몇 편이 더 발표되었고, 이를 통해 이 주제와 관련된 뜨거운 논쟁이 계속 일어났다. 한국 신학계에서 윤성범과 박봉량이 ‘토착화’라는 주제를 놓고 뜨겁게 논쟁한 이래 - 필자가 알기로는 - 신학적 논쟁이라고 할 만한 것이 전혀 이루어지지 않았다. 이런 사실을 고려할 때, 김명용이 촉발한 신학적 논쟁에 우리는 특별히 주목할 필요가 있다. 그러므로 2000년부터 지금까지 발표된 다른 많은 논문들에 대한 설명은 여기서 생략하고, 이 주제에 관해 발표된 논문만을 집중적으로 살펴보기로 하자.⁵⁹⁾

57) 같은 책, 281 이하.

58) 같은 책, 294 이하. 그러나 김명용은 몰트만의 만유구원론이 갖는 장점의 가능성과 아울러 문제점의 가능성에 대해서도 언급했다. 첫째 제기 될 수 있는 문제점은 몰트만의 만유구원론이 성서적 타당성을 가질 수 있을까 하는 점이다. 김명용에 의하면 다수의 사람들은 성서를 근거로 이중심판론을 선택할 가능성이 많다. 브룬너(Emil Brunner)와 에벨링(Gehard Ebeling)은 성서를 근거로 이중심판론을 선택했다. 브룬너와 에벨링 뿐만 아니라 다수의 한국의 신학자들도 김명용의 예상대로 성서를 근거로 이중심판론을 선택했다. 김명용에 의하면 몰트만의 만유구원론은 기독교적으로 정초된 이론인데, 성서적 비판에는 아직 약점을 지니고 있다. 김명용은 2008년 그의 책 『이 시대의 바른 기독교 사상』 제4판 312-313에서 이 주제에 대해 언급하면서 “몰트만이 언급한 성서의 만유구원론적 차원의 발견은 성서적 차원에 있어서의 새로운 발견임에는 틀림없지만, 기존의 이론을 와해시킬 수 있는 성서 해석으로 보기에는 아직 충분치 않다”고 언급했다. 둘째, 몰트만의 만유구원론은 선교의 절박성을 흔든다는 비판이 제기 될 수 있다. 김명용은 위의 책 314 쪽에서 “선교의 열정이 식을 부작용”에 대해 우려했다. 셋째, 김명용은 몰트만의 만유구원론은 기독교 전통과 충돌됨으로 말미암아 교회 내에서 심각한 혼란이 야기 될 수 있음을 우려했다.

59) 여기서 설명되지 않은 논문들은 다음과 같다. 신원하, “세기말과 기독교 종말론 : 종말론과 사회윤리 : 위르겐 몰트만과 리차드 마우 신학 윤리학의 비교연구”, 『성경과 신학』, 한국복음주의신학회 27, 2000, 365-388; 김명용, “몰트만의 삼위일체론”, 『장신논단』 17, 장로회신학대학교, 2001; 김균진, “몰트만의 신학과 영성”, 『한국조직신학논총』 7, 한국조직신학회, 2002, 170-192; 신옥수, “몰트만 신학에 있어서의 만유재신론적인 비전”, 『한국조직신학논총』 7, 한국조직신학회, 2003, 99-129; 신옥수, “몰트만 신학에 있어서 ‘하나님의 고난 가능성’”, 『한국개혁신학』 16, 2004 153-187; 전현식, “생명의 영성 : 생명(창조)에 대한 몰트만의 삼위일체적 성령론적 이해의 동학 - 생태여성학적 재해석 및 비전”, 『한국조직신학논총』 11, 한국조직신학회, 2004, 215-246; 강태영, “몰트만의 하나님의 활동 모델에 관한 비판적 고찰”, 『한국조직신학논총』 10, 한국조직신학회, 2004, 75-93; 조용수, “시간과 종말: 위르겐 몰트만의 시간과의 종말의 논증”, 『한국조직신학연구』, 한국복음주의조직신학회, 6, 2005, 158-191; 황덕형, “몰트만 신학에 있어서의 경험의 개념”, 『한국조직신학논총』 12, 한국조직신학회, 2005, 63-90; 김균진, “희망의 하나님 - 희망의 종교”, 『한국조직신학논총』 12, 한국조직신학회, 2005, 31-62; 김재진, “몰트만(J. Moltmann)의 삼위일체론의 비판적 이해”, 『한국조직신학논총』 12, 한국조직신학회, 2005, 91-116; 이정배, “메시아적 종말론과 진화론 - 몰트만의 자연신학 연구”, 『한국조직신학논총』 12, 한국조직신학회, 2005, 117-146; 현요한, “몰트만의 성령론”, 『한국조직신학논총』 12, 한국조직신학회, 2005, 197-218; 조용수, “교리적 주제의 새로운 이해 : 위르겐 몰트만의 에오닉 영원과 대안으로서의 영원한 성장”, 『한국조직신학논총』 12, 한국조직신학회, 2005, 105-149; 이상직, “몰트만의 교회론: 하나님의 영광과 세계의 해방을 위한 교회론”, 『한국조직신학논총』 12, 한

김명용이 “몰트만의 만유구원론과 구원론의 새로운 지평”을 발표한 지 2년이 지난 후, 곧 2002년에 송실대학교에서 김영한이 “몰트만의 보편 화해론에 대한 비판적 고찰”이라는 논문을 발표했다. ‘머리말’에서 김영한은 “이미 들어선 새천년과 더불어 종말론은 기독교회의 진지한 관심의 대상이다. ... 종말론적 소망과 관련하여 만유 회복 내지 보편 화해는 ... 현대 신학자들에 의하여 주요 의제로 등장하고 있다. ... 이것은 몰트만 저서의 번역을 통하여 한국 교회에 적지 않은 영향을 주고 있다. 필자는 성경적 복음주의적 종교 개혁적 신학의 입장에서 몰트만의 이러한 신학적 주장을 분석하고 이에 대한 비판적 성찰을 하고자 한다.”고 말하면서, 어떤 동기에서 이 주제를 다루게 되었고 어떤 입장에서 이 주제를 분석하고 비판할 것인지 분명히 설명한다.⁶⁰⁾

김명용은 만인화해(객관적 화해)와 만인구원(개인의 구원)과 만유구원(만물의 완성)을 구분하지만, 김영한은 이 세 가지를 한 가지 의미로 사용하는 듯이 보이며, 만유의 화해 또는 보편 화해, 모든 사물의 회복 또는 만유 회복이라는 용어를 선호한다. 김영한은 몰트만이 왜 만유구원론을 주장하는지를 네 가지로 설명한다. 1. 십자가 신학적 착상: 만유 회복에 대한 희망의 참된 기독교적 근거는 십자가 신학이다. 십자가 신학으로부터 나오는 유일한 실제적 귀결은 모든 사물의 회복이다. 2. 최후 심판 - 그리스도 구속 사역의 완성: 그리스도의 십자가에서 나타나는 하나님의 의는 “복수하는 의가 아니라 회복하는 의”이다. 그것은 “그의 것을 그에게 돌려주는 의”가 아니라, “법을 세우며 의롭게 하는 의”이다. 3. 최후의 심판 - 만유 회복의 시작: 최후 심판은 종말이 아니라 시작이다. 그것의 목적은 영원한 하나님의 나라를 건설하기 위한 모든 사물의 회복이다. 4. 성경 주석학적 근거: 만유 회복론에 대한 성경 주석학적 근거는 롬 11:32, 5:18; 고전 15:25; 엡 1:10; 골 1:2; 빌 2:10-11 등이다.

제목이 미리 예시하듯이, 김영한은 이른바 ‘성경적 복음주의’ 입장에서 몰트만을 비판한다. ‘성경적 복음주의’가 무엇인지 김영한은 전혀 정의하지 않기 때문에 그 의미가 매우 모호하게 들린다. 이 말은 마치 몰트만의 주장에 성경에 근거하고 있지 않고, 복음과 무관하다는

국조직신학회, 2005, 219-245; 황돈형, “몰트만의 인간 이해”, 『한국조직신학논총』 12, 한국조직신학회, 2005, 147-171; 유석성, “몰트만의 정치, 사회적 그리스도론”, 『한국조직신학논총』 12, 한국조직신학회, 2005, 173-195; 최승태, “몰트만의 삼위일체론이 지닌 실천적 의의”, 『한국조직신학논총』 17, 한국조직신학회, 2006, 175-201; 조용수, “시간의 구원: 위르겐 몰트만에게 있어서 시간과 영원의 관계”, 『한국조직신학연구』 7, 한국복음주의조직신학회, 2006, 147-181; 박영돈, “몰트만의 종말론의 성령론적 전환”, 『한국조직신학연구』 10, 한국복음주의조직신학회, 2008, 251-272; 신옥수, “몰트만의 창조 이해에 나타난 ‘하나님의 케노시스’”, 『한국조직신학논총』 27, 한국조직신학회, 2010, 79-109; 장성진, “몰트만의 종말론에 대한 개혁주의생명신학적 이해” 『기독교철학』 13, 한국기독교철학회, 2011, 57-82; 11. 최승태, “교회표지에 대한 몰트만의 재해석이 한국교회에 주는 의미”, 『한국조직신학논총』 31, 한국조직신학회, 2011, 71-100; 최대열, “몰트만의 장애(인)신학”, 『한국기독교신학논총』 77, 한국기독교학회, 2011, 83-110; 김춘이, 김재현, “몰트만의 생애와 저서에 관한 고찰: 발달심리학적 측면을 중심으로”, 『한국기독교상담학회지』 22, 한국기독교상담심리치료학회, 2011, 57-86; 8. 김옥주, “니케아 신조(A.D. 381)에 나타난 위격들의 관계에 대한 몰트만의 새로운 제안: 사회적 삼위일체론을 중심으로”, 『한국조직신학논총』 33, 한국조직신학회, 2012, 7-36; 김정형, “종말의 시제로서 도래(Adventus): 위르겐 몰트만의 종말론적 미래 개념 연구”, 『한국조직신학논총』 34, 한국조직신학회, 2012, 37-66; 한상민, “위르겐 몰트만의 영그리스도론의 신학적 함의 -성령론적 그리스도론의 신학적 가능성”, 『신학과 선교』 41, 서울신학대학교 기독교신학연구소, 2012, 39-60; 백소영, “몰트만과 최한기 ‘사이’에서 기독교 ‘성령론’ 다시 읽기”, 『한국조직신학논총』 33, 한국조직신학회, 2012, 77-114; 윤덕규, “외상후 성장으로서 위르겐 몰트만의 신앙경험과 연대”, 『목회와 상담』 18, 한국목회상담학회, 2012, 122-149; 김막미, “몰트만의 희망의 윤리를 통한 생명의 윤리에 대한 비판적 소고”, 『신앙과 학문』 18, 기독교학문연구회, 2013, 7-39; 신옥수, “한국에서 몰트만의 수용과 이해”, 『한국조직신학논총』 35, 한국조직신학회, 2013, 189-222.

60) 김영한, “몰트만의 보편 화해론에 대한 비판적 고찰”, 『한국조직신학연구』 1, 한국복음주의조직신학회, 2002, 119.

오해를 불러일으킬 수도 있겠지만, 그의 주장을 구체적으로 들어봄으로써 그의 진의를 파악해 보기로 하자.

첫째, “몰트만은 십자가의 대속의 의미를 그의 소망의 종말론으로 변질시키고 있다.”⁶¹⁾ 이 주장을 뒷받침하기 위해 김영한은 다음과 같은 몰트만의 주장을 인용한다. “그리스도께서 그의 죽음과 부활 속에서 완성한 것이 그의 복음을 통하여 모든 사람에게 선포되며, 그가 나타나실 때 모든 사람과 모든 것 안에서 드러날 것이다.”⁶²⁾ 여기서 몰트만은 “최종적인 것에서 죄와 사망과 음부의 영원한 분리와 심판에 대해서는 침묵하고” 있고, 만물이 화해가 하나님의 구원계획의 마지막 목적으로 해석함으로써 “종말이 갖는 심판과 분리의 차원을 탈락시키고 있다.”⁶³⁾

둘째, “몰트만은 특수 구속론을 보편 구속론과 혼동하고 있다. 믿는 자의 구속과 모든 자의 구속을 혼동하고 있다. ... 몰트만은 그가 출발한 루터의 십자가 신학을 루터가 전혀 의도하지 않았던 보편 화해론으로 변질시키고 있다. ... 여기서 몰트만은 신앙과 불신앙의 구분을 무효화시키고 있으며, 신앙의 결단 이전에 이리 골고다에서 일어난 보편 구원의 사건을 강조하고 있다.”⁶⁴⁾

셋째, “몰트만은 하나님의 심판과 진노를 희망의 낙관주의 안에서 해소시키고 있다. ... 여기서 몰트만의 사고에는 최후 심판과 영원한 멸망의 측면은 탈락되고 사단까지도 구원받는 만유 회복의 소망의 관념론이 지배하고 있다.”⁶⁵⁾

넷째, “몰트만은 최후의 심판을 보편적 화해의 종말로 그리면서 소망이 창조론으로 변질시키고 있다. ... 여기서 몰트만은 악한 자를 벌하시는 하나님의 최후의 심판을 부정하고 있고 두려운 최후의 심판을 단지 새로운 회복이요 소망의 시작으로 변질시키고 있다.”⁶⁶⁾

다섯째, “몰트만은 역사 종말의 심판을 역사 속에서 일어나는 심판으로 역사 내재화시킨다. ... 그것을 역사 속에 내재화시킴으로써 역사 종국에 대한 궁극적 의미를 단지 보편적 화해와 만유 회복이라는 사변적 착상에 초점을 두고 있다.”⁶⁷⁾

여섯째, “몰트만은 지옥과 죽음의 실재성을 부인하고 있거나 않는가? ... 몰트만은 지옥의 실재성을 부인하고 그것을 실존경험으로 해석하고 있다. ... 여기서 지옥의 치명성과 영원한 죽음이 가공(可憐)성이 소망의 낙관주의에 의하여 그림자 지어지며 퇴색하고 있다.”⁶⁸⁾

일곱째, “몰트만의 종말론은 진정한 종말론이 아니다. 그것은 심판이나 사망이 없는 만유 회복론이기 때문이다. ... 최후 심판 없는 만유 회복이란 성경의 증언과는 다른 것이다.”⁶⁹⁾

여덟째, “몰트만의 만유 화해론은 신앙의 결단을 해체시키고 하나님의 은혜를 값싸게 만듦다. ... 이러한 몰트만의 명제에는 하나님의 주권을 변호하는 내용이 담겨 있는 것 같이 보이나 자세히 음미하면 복음의 선포에 대하여 하나님이 인간에게 주시는 믿음의 결단을 무효화시키는 은밀한 인본주의 처방이 들어 있다.”⁷⁰⁾

‘맺음말’에서 김영한은 몰트만의 만유 화해론이 “성경에서 하나님의 계시한 말씀 밖으로

61) 같은 책, 126.

62) J. Moltmann, 김균진 옮김, 『오시는 하나님』(서울: 대한기독교서회, 1997), 439.

63) 김영한, 앞의 글, 앞의 책, 126.

64) 같은 책, 127 이하.

65) 같은 책, 128 이하.

66) 같은 책, 129.

67) 같은 책, 131.

68) 같은 책, 131 이하.

69) 같은 책, 133 이하.

70) 같은 책, 128 이하.

넘어가는 주장이 아닌가? 말씀이 밝혀주는 데까지 믿고 생각하고 말씀이 멈추는 곳에 믿고 머무는 것이 바로 진실한 개혁 신앙적 사고의 태도이다.”⁷¹⁾라고 역설한다.

김영한이 몰트만의 만유구원론을 비판한 지 6년 후, 곧 2008년에 몰트만의 만유구원론을 비판하는 또 하나의 논문이 발표되었다. 무척 흥미롭고 우리의 주목을 특별히 끄는 점은 동일한 스승(몰트만)의 지도를 받고 동일한 대학교(장로회신학대학교)에서 가르치는 김도훈이 스승과 선배 교수의 이론에 반기를 들고 나타났다는 사실이다. 그가 발표한 논문 “만유구원론에 대한 비판적 고찰: 몰트만의 ‘만물의 회복’에 대한 이론을 중심으로”⁷²⁾에 따르면 몰트만이 ‘만유구원론’을 주장하는 근거는 다음과 같다.

첫째, 하나님은 사랑이시므로 인간을 영원히 저주하시지 않는다. 둘째, 구원은 인간의 결단인 믿음에 달려 있는 것이 아니라, 인간의 믿음과는 관계없는 전적인 하나님의 은혜이며 하나님의 주도적 결단이다. 셋째, 최후의 심판은 천당과 지옥이라는 이중적 결과를 가져오는 것이 아니라 만물을 새롭게 하시는 하나님의 의다. 넷째, 그리스도의 십자가의 효력이 모든 악의 세력보다 종국적으로 더 위대하기 때문에 악(영원한 지옥)이 최종적 승리는 결코 있을 수 없으며, 그리스도가 십자가에 달려 지옥의 경험을 몸소 겪었기 때문에 지옥은 파괴되었다.⁷³⁾

김도훈은 몰트만의 이론을 비판하는 자신의 입장을 다음과 같이 요약한다. 첫째, 몰트만은 인간의 결단은 버리고 하나님의 결단만을 취하였다. 둘째, 몰트만은 하나님의 사랑을 강조한 나머지 하나님의 자유와 공의를 희생시켰다. 셋째, 최후의 심판에서 희망을 이야기한 것은 장점이지만, 성서가 분명하게 언급하고 있는 최후의 심판 이후의 인간의 운명의 이중적 구조, 영원한 지옥, 하나님이 영원한 진노의 문제를 충분히 해명하지 못하였으며, 지옥의 궁극적 실재성을 드러내지 못하였다. 다섯째, 전체적으로 그는 성격을 본문의 맥락이나 저자들의 전체적 의도를 고려하지 않고 자의적으로 해석하였다.⁷⁴⁾ 결론적으로 김도훈은 “우리의 답은 만유구원이 아니라 하나님의 의의 심판 이후에 예수 그리스도를 통한 하나님의 의를 믿는 자들이 영원한 생명이다.”⁷⁵⁾라고 주장한다.

흥미로운 점은 같은 해에, 그리고 같은 지면에 몰트만의 ‘만유구원론’에 관한 또 하나의 논문이 발표되었다는 사실이다. 그것은 바로 영남신학대학교에서 최태영이 “몰트만의 만유구원론에 대한 통전적 이해”⁷⁶⁾라는 제목으로 발표한 논문이다. 흥미로운 점은 네 사람(김명용, 김영한, 김도훈, 최태영)이 모두 동일한 교단에 속한 신학자라는 사실이다. 왜 다른 교단에 속한 신학자들은 이 논쟁에 뛰어들지 않았을까? 유독 장로교회에 속한 신학자들만이 이 주제에 남다른 관심을 보인 이유가 무엇일까? 여기서 그다지 중요하지 않은 호기심이나 궁금증은 억제하고, 마지막으로 최태영의 논지에 관심을 기울여 보기로 하자.

‘들어가는 말’에서 최태영은 몰트만의 신학적 공헌을 높이 평가한다. “몰트만은 ... 현재에서 가장 영향력 있는 신학자의 위치에 서 있다. 그는 『희망의 신학』을 통하여 세계의 신학계에 혜성같이 등장하여 종말론적 학문으로 규정짓게 만드는 데 있어서 뚜렷한 업적을 남겼다. ... 그런 가운데 20세기 말에 내놓은 『오시는 하나님』을 통해 다시 한번 그의 종말론적 신학

71) 같은 책, 135.

72) 김도훈, “만유구원론에 대한 비판적 고찰: 몰트만의 ‘만물의 회복’에 대한 이론을 중심으로”, 『한국조직신학논총』 22, 한국조직신학회, 2008.

73) 같은 책, 72 이하.

74) 같은 책, 98.

75) 같은 책, 99.

76) 최태영, “몰트만의 만유구원론에 대한 통전적 이해”, 『한국조직신학논총』 22, 한국조직신학회, 2008.

의 깊이와 넓이를 세계의 신학계에 보여 주었다.”⁷⁷⁾

그렇지만 최태영에 따르면 “이 책에 등장하는 ‘만유화해’ 내지 ‘만유구원’에 관한 견해는 전통적 구원론 및 종말론의 틀을 상당히 파격적인 것으로 여겨지고 있다. ... 그러므로 만유가 구원되는 것이 하나님의 계시이며 교회가 고백해야 할 진리인지 여부를 규명하는 것은 교회로서는 지체할 수 없는 과제라고 생각된다.”⁷⁸⁾ 따라서 최태영은 김명용의 논문에 이어서 “다소 비판적인 관점에서, 그러나 통전적으로 몰트만의 견해를 고찰하고자 한다.”⁷⁹⁾ 앞에서 우리는 김명용과 김영한과 김도훈을 통해 몰트만의 ‘만유구원론’의 중심적 내용을 들었기 때문에 여기서는 최태영의 설명을 생략하고, 그가 지적한 ‘몰트만의 만유구원론이 가지고 있는 문제점’을 요약하기로 하자.

최태영은 “나는 만유구원론이 우리에게 선사하는 희망에 대하여 기본적으로 긍정적으로 생각한다. 그것은 하나님의 완전한 영광과 모든 인간, 나아가 모든 피조물의 궁극적 완성을 지향하고 있기 때문이다.”⁸⁰⁾라고 말함으로써 몰트만의 주장을 한편으로는 긍정적으로 평가한다. 그럼에도 불구하고 그는 몰트만의 논증에는 동의하기 힘든 점들이 있다고 말한다. 그가 주장하는 이유를 요약하면 다음과 같다.

1. 하나님의 구원의지는 인간의 의도에 의해 좌절될 수 있다. 왜냐하면 하나님은 인간의 의지를 강권적으로 지배하지 않기 때문이다. 하나님은 인간을 자기에게 불순종할 자유의지를 가진 존재로, 책임적인 존재로 창조하였다.
2. 성경이 저술되던 시대에 절대적 영원을 의미하는 단어가 따로 있었는지 물어보아야 한다. 성서 기자들의 어휘력으로서 ‘아이오니오스’ 이상의 적합한 단어가 없었을 것을 추측되므로 이 단어는 몰트만이 부정하는 형이상학적 영원을 의미했을 가능성이 많다.
3. 요한계시록(21:5-8; 22:15-19)은 만물의 새 창조 후에도 둘째 사망, 곧 지옥을 말하며, 최후의 날 이후에도 버림을 당할 사람이 있다고 말한다. 지옥도 죄인에 대한 하나님의 통치권이 실현된 상태라고 할 수 있다.
4. 만유의 구원, 곧 모든 피조물이 다 회복되고 구원을 받는다는 것이 과학적으로 타당한지 생각할 필요가 있다. 구원의 대상을 어디까지로 한정시킬 수 있을지 알기 어렵기 때문이다. 예컨대 배어나 수정체, 모든 동식물까지 부활하여 영원히 산다고 성서지까지 예상했을까?
5. 그리스도의 지옥여행의 본문이 확실하지 않다. 그리스도 자신의 확실한 죽음, 우리를 위한 영적 고통, 복음을 전파하기 위해 가심 등의 추론이 가능할 따름이다. 그러므로 그리스도의 지옥여행에서 만유의 회복에 대한 거대한 이론을 전개하는 것은 성서적 근거가 아직 약하다고 생각된다.⁸¹⁾

최태영은 이중심판론과 만유구원론 두 가지 가운데서 하나를 취하고 하나를 버리기보다는 두 가지를 다 포함하는 제3의 길을 추구하면서 통전적 이해를 추구한다. 1. 만유구원론은 성서적으로 충분한 지지를 받는다고 할 수 없다. 2. 전도와 선교적 관점에서 두 이론은 각각 장단점을 가지고 있다. 3. 만유구원론은 만유의 구원을 위한 기도의 필요성을 가르치는 점에서 긍정적이다. 4. 만유구원론보다 만유구원에 대한 희망의 교리가 더 바람직하다. 5. 이중심판은 하나님의 드러내신 뜻이고, 만유구원은 아직 분명히 드러나지 않은 하나님의 뜻일 가능성이

77) 같은 책, 107.

78) 같은 책, 107 이하.

79) 같은 책, 108.

80) 같은 책, 124.

81) 같은 책, 124 이하.

있다. 결론적으로 최태영은 성서에 좀 더 명료하게 드러나 있는 이중심판의 교리를 고백하고 가르치되, 동시에 하나님의 궁극적 진리로서 가능성이 있는 만유의 구원을 위해 소망 중에 기도하는 삶이 바람직하다고 여긴다.⁸²⁾

IV. 나가는 말

신옥수가 이미 잘 분석해 주었듯이, 시대가 흐를수록 몰트만에 대한 한국인들의 관심은 날로 더 커져갔고, 그래서 날로 더 많은 논문들도 발표되었다.⁸³⁾ 이로써 몰트만의 신학은 한국 신학계에 점점 더 긍정적이고 폭넓은 영향을 끼치고 있다고 볼 수 있다. 그러나 내용적으로는 긍정적인 영향만을 끼치고 있지 않은 듯이 보인다. 내가 여기서 분석한 자료에 따르면 몰트만의 신학에 대한 한국 신학자들의 입장은 2000년 전부터는 대체로 열광적인 환호로부터 시작하여 매우 긍정적인 평가로 이어졌지만, 후기에 갈수록 긍정과 부정이 함께 섞인 평가로 이어졌다. 그러나 적어도 ‘만유구원론’에 관한 논쟁에 국한해서 말한다면, 2000년 후부터 몰트만의 신학은 긍정적인 평가로부터 시작하다가 대체로 부정적인 평가로 이어졌다고 할 수 있다. 다른 주제에 관해 몰트만의 신학이 어떤 평가를 받고 있는지는 앞으로 연구해 볼 만한 과제일 것이다. 그러나 ‘만유구원론’에 관한 논쟁이 벌써 종결되었다고 단언할 수 없다. 앞에서 이미 말했듯이, 이 논쟁에 참여한 신학자들은 모두 장로교회에 속한 자들이다. 만약 다른 교회에 속한 신학자들이 논쟁에 뛰어들었다면, 장차 논쟁이 어떻게 발전할지는 전혀 예상하기 어렵다.

그러나 일반적으로 판단한다면, 몰트만의 영향력은 한국에서 점점 더 긍정적으로, 그리고 점점 더 폭넓게 확산되어가고 있다고 말할 수 있다. 그의 모든 저서들이 속속 번역되고 있고, 그의 제자들이 지금도 곳곳마다 매우 활기차게 활동하고 있기 때문만은 아니다. 오늘날 몰트만과 같은 신학의 대가들이 매우 희소하기 때문만도 아니다. 그의 신학을 관통하는 ‘희망의 정신’이 절망과 힘겹게 싸우고 있는 우리들에게 여전히 큰 용기를 주고 있기 때문이고, 더욱이 그를 대체하거나 압도할 만한 새로운 ‘희망의 신학’이 아직 출현하고 있지 않기 때문이다. 시간이 갈수록 몰트만의 ‘희망의 신학’은 절망의 세력들 앞에서 점점 더 힘을 잃어가기는커녕 도리어 점점 더 큰 힘을 발휘하고 있다고 여겨진다. 그러므로 우리는 그에게 상당히 많은 사랑의 빛을 쬐고, 앞으로도 분명히 그러할 것이라고 확신한다. 그러므로 그를 이 땅에 보내주신 하나님의 은혜에 우리는 기쁨 속에서 감사하게 된다. 지금도 노구(老耇)에 피곤을 무릅쓰고 우리를 다시 찾아준 그의 사랑에 우리는 참으로 감사하게 된다. 끝으로 이처럼 뜻 깊은 행사를 개최한 분들에게, 그리고 부족한 나의 강의에 귀를 기울여주는 모든 분들에게도 진심으로 감사하고 싶다.

82) 같은 책, 128 이하.

83) 1970년대는 8편, 1980년대는 30편, 1990년대는 112편, 2000년대 이후는 182편이 발표되었고, 주제도 매우 다양하고 전문화되었다. 신옥수, 앞의 글, 앞의 책, 194.

한국에서 몰트만의 수용과 이해¹⁾

신옥수 교수 (장로회신학대학교 조직신학)

I. 들어가는 말

21세기 현존하는 가장 위대한 조직신학자 중 한 사람인 위르겐 몰트만(J. Moltmann, 1926-현재)은 튀빙겐 대학교 교수로 재직하였으며 은퇴 후 최근까지 왕성한 연구와 저술 활동을 펼쳐오고 있다. 그는 60여 년에 걸친 자신의 신학 작업을 통하여 독일뿐 아니라 유럽 및 영미권, 더 나아가 아시아와 아프리카 등 제3세계 교회와 신학에 지속적으로 신학적 통찰력을 제공하였으며 신학의 방향을 선도적으로 제시해오고 있다.

몰트만은 다양한 신학적 관심을 표명하고 폭넓은 주제를 다루고 있으며, 적잖은 신학사상의 변천 과정 속에서 매우 풍성한 신학적 열매들을 거두고 있다. 그의 저서들은 조직신학의 주요 주제들을 담고 있는데, 전통과 현대사상 및 복음과 상황과의 대화를 바탕으로 한 통전적인 이해와 접근을 보여주고 있다. 그가 제안한 독창적인 사고와 획기적인 신학적 패러다임은 새로운 화두(話頭)가 되어 종종 뜨거운 신학적 논쟁의 중심에 놓였으며 활발한 신학적 토의의 물줄기를 형성하는 역할을 하기도 했다. 몰트만의 신학 사상은 그가 처한 독일뿐 아니라 전지구적(global) 시대상황의 반영이다. 그는 늘 시대적 질문에 대한 문제해결의 신학적 과제를 충실히 수행해왔다. 몰트만은 시대를 꿰뚫어보고 그 대안을 진지하게 모색하는 신학 작업을 통해 한국교회와 신학계에 10내지 15년 앞선 해안을 열어주는 선구적 역할을 감당해오고 있다.

본 고(稿)는 몰트만이 한국에서 어떻게 수용되고 이해되어 왔는지를 분석하고 평가하는 연구이다. 먼저 한국에서 이루어진 몰트만에 관한 소개와 연구를 역사적으로 고찰하고, 몰트만과 한국교회 및 신학과의 교류와 대화의 내용과 방식을 분석한 후, 최근까지 몰트만 신학사상이 한국 신학자들과 한국신학 형성에 어떻게 수용되고 이해되어 왔는지를 구체적으로 살펴본다. 결론적으로 몰트만이 한국의 교회와 신학에 미친 영향을 평가하고 미래방향성을 전망하고자 한다.

II. 몰트만과 한국교회 및 한국신학

몰트만은 그의 저서 『희망의 신학』(1964)이 출간된 이래 세계 신학계에서 주목받기 시작했다. 한국에서도 곧바로 그의 사상이 활발하게 소개되기 시작했다. 그는 1960-70년대에 한국신학대학교(현 한신대학교, 기독교장로회)와 민중신학자들에 의해 소개되었고, 그의 신학은 1980년대 이후 연세대학교와 장로회신학대학교(대한예수교장로회 통합), 감리교신학대학교(기독교대한감리회), 서울신학대학교(기독교대한성결교회) 등 주요 교단 신학교에서 비중 있게 다루어지고 있다. 최근에 이르러는 초교파적으로 광범위하게 소개되고 있으며 몰트만 신학에 대한 연구가 점차 심화 확대되고 있다.

1. 몰트만에 대한 소개 및 몰트만 저서 번역작업

1) 본 논문은 2012년 일본 세이카쿠인 대학에서 개최된 제2회 한일신학자대회에서 발표된 후 『한국조직신학논총』(2013)에 실렸으며 부분적으로 수정과 보완을 거친 연구이다.

몰트만의 저서는 총 31권이 한국어로 번역되었다.²⁾ 때로는 외국어로 번역된 최초의 책이 되기도 하였으며 영역본과 동시에 출간되거나 같은 시기에 번역되어 1년 정도 늦게 출간된 경우도 있다.³⁾ 그런데 독일어본에서 직접 번역되었기 때문에 어떤 저서들은 영역본에 비해 용어와 논리가 좀더 명확하게 이해되어 표현된 장점을 지니고 있는 경우도 있다. 몰트만 신학이 한국에서 수용되고 이해되는 과정에서 가장 결정적인 요인은 무엇보다도 이러한 신속하고 정확한 번역작업에 있다. 대표적인 번역가로는 전경연(7권), 김균진(10권), 이신건(5권), 광혜원(4권) 등이 있는데, 특히 몰트만 제자들의 완성도 높은 번역이 몰트만 신학을 대중화하는 데 공헌했다. 따라서 현금의 그 어느 세계 신학자에 비해 몰트만은 한국의 목회자와 신학자들이 가장 접하기 쉬운 조건과 환경에 놓여있다고 할 수 있다.

한국의 주요 신학 잡지인 『기독교사상』과 『신학사상』은 초창기부터 몰트만의 논문들을 번역하여 실어왔으며, 몰트만에 관한 다수의 연구논문 및 몰트만과의 대담을 실음으로써 몰트만 신학을 한국교회와 신학계에 소개하는 데 크게 기여했다.⁴⁾ 한국에서 가장 먼저 몰트만 신학에 주목하고 몰트만을 소개한 학자들은 기독교장로회 소속으로서 박봉량, 전경연, 김균진 등이다. 이들은 주로 칼 바르트(K. Barth)를 중심으로 하는 신정통주의 신학을 선호하여 이를 한국에 소개하고 발전시킨 학자들로서 한국신학이 세계 신학의 흐름에 참여하는 발판을 마련했다는 평가를 받는다.⁵⁾ 1973년 전경연과 박봉량에 의해 몰트만의 저서 『희망의 신학』이 번역되어 출간됨으로써 몰트만 신학에 대한 본격적인 소개와 대중화가 가능하게 되었다.

이후 한국에서 몰트만을 소개하고 몰트만 신학을 수용하는 움직임은 주로 그의 제자들에게 의해 이루어졌다. 몰트만에게 박사학위 논문을 지도받은 한국 학자는 9명으로 한국의 유수한 신학대학교와 교회에서 중추적 역할을 하고 있다.⁶⁾ 이들은 몰트만의 저서들을 번역함으로써

2) 최근에 출간된 번역서는 다음과 같다. 위르겐 몰트만/광혜원 옮김, 『하나님의 이름은 정의이다』 (서울: 21세기 교회와 신학포럼, 2011); 위르겐 몰트만/광혜원 옮김, 『희망의 윤리』 (서울: 대한기독교서회, 2012).

3) J. Moltmann, *Trinitaet und Reich Gottes: Zur Gottelehre* (Muenchen: Chr. Kaiser Verlag, 1980); *The Trinity and the Kingdom*, trans. by Margaret Kohl (London: SCM Press, 1981); 『삼위일체와 하나님의 나라』, 김균진 옮김 (서울: 대한기독교서회, 1982); *Der Weg Jesus Christ* (Muenchen: Chr. Kaiser Verlag, 1989); *The Way of Jesus Christ*, trans. by Margaret Kohl (London: SCM Press, 1990); 『예수 그리스도의 길』, 김균진, 김명용 옮김 (서울: 대한기독교서회, 1990); *Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie* (Muenchen: Chr. Kaiser Verlag, 1991); *The Spirit of Life*, trans. by Margaret Kohl (London: SCM Press, 1992); 『생명의 영: 총체적 성령론』, 김균진 옮김 (서울: 대한기독교서회, 1992); *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie* (Muenchen: Chr. Kaiser Verlag, 1995); *The Coming God: Christian Eschatology*, trans. by Margaret Kohl (London: SCM Press, 1996); 『오시는 하나님』, 김균진 옮김 (서울: 대한기독교서회, 1997); *Erfahrung theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie* (Muenchen: Chr. Kaiser Verlag, 1999); *Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology*, trans by Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 2000); 『신학의 방법과 형식』, 김균진 옮김 (서울: 대한기독교서회, 2001).

4) 1973년 이래 『기독교사상』에 40편과 『신학사상』에 8편이 수록되어 있다.

5) 전경연과 박봉량은 1964년부터 1990년까지 『복음주의 총서』 33권을 발간함으로써 세계 신학을 한국 교회와 신학에 전문적으로 소개하는 중요한 역할을 담당하였는데 다음과 같은 몰트만의 저서들을 번역하였다: 위르겐 몰트만, 『본혜퍼의 사회윤리』 복음주의 총서 제6권, 전경연 편역 (서울: 향린사, 1969); 『신학의 미래』 (I, II) 복음주의 총서 제7권, 제8권, 전경연, 김균진 역 (서울: 향린사, 1970, 1971); 『인간: 현대의 갈등 속에 있는 기독교 인간학』 복음주의 총서 제10권, 전경연, 김고광 역 (서울: 종로서적, 1973); 『정치신학』 복음주의 총서 제12권, 전경연 편역 (서울: 종로서적, 1974); 『희망의 실험과 정치』 복음주의 총서 제13권, 전경연 역 (서울: 종로서적, 1974); 『하나님 체험』 복음주의 총서 제26권, 전경연 역 (서울: 대한기독교서회, 1982); 『약한 자의 능력』 전경연 역 (서울: 종로서적, 1986); 『성령의 능력 안에 있는 교회: 메시아적 교회론』, 박봉량 외 4인 역 (서울: 한국신학연구소, 1982).

한국교회와 신학에 몰트만 신학을 소개하는 일에 앞장서왔다. 무엇보다 그들의 신학사상 속에 몰트만의 영향이 현저하게 자리 잡고 있음을 곳곳에서 확인할 수 있다.

2000년대 이후로 한국의 거의 모든 신학대학교에서 몰트만 신학이 다양한 방식으로 다루어지고 있다. 물론 몰트만 신학에 대한 긍정적인 입장과 부정적인 평가가 함께 공존하며 몰트만에 대한 적지 않은 오해와 왜곡도 있음을 부인할 수 없다. 그러나 몰트만 사상이 활발하게 신학적 논의의 대상이 되고 있다는 점에는 이론(異論)의 여지가 없다. 몰트만은 한국에서 20세기 후반 세계 신학의 흐름을 주도한 대표적인 현대신학자로 빈번히 소개되고 있으며,⁷⁾ 현재 장로회신학대학교와 서울신학대학교와 한신대학교에서 “몰트만 신학”, “몰트만 세미나”, “몰트만 신학연구”, “몰트만 신학 세미나”라는 강좌가 개설되어 그의 사상이 집중적으로 연구되고 있다.

2. 몰트만에 관한 연구논문 및 저서들

몰트만에 관한 박사학위 연구논문은 전세계적으로 200여 편이 넘는데 그 가운데 한국인이 쓴 논문은 8편으로 그리 많은 편은 아니다. 그러나 몰트만 신학은 한국에서 광범위하게 연구되고 있으며 이는 석박사 학위논문에서 확인할 수 있다. 몰트만 신학을 주제로 한 논문은 1969년부터 2012년까지 약 332편에 달하며,⁸⁾ 성공회대학교와 가톨릭대학교를 포함하여 초교파적으로 거의 대부분의 신학대학교에서 연구되었다. 주로 장로회신학대학교(101편), 연세대학교(66편), 한신대학교(38편), 감신대학교(19편), 목원대학교(18편), 서울신학대학교(15편) 등에서 발간되었으며, 보수진영인 총신대학교(6편), 고신대학교(3편), 웨스트민스터신학대학교(1편) 등에서도 다루어짐으로써 신학적으로 보수와 진보를 가리지 않고 몰트만 신학이 매우 포괄적으로 연구대상이 되어왔음을 확인할 수 있다. 그런데 1970년대는 8편, 1980년대는 30편, 1990년대는 112편, 2000년대 이후 182편이 출간됨으로써 몰트만 신학에 대한 연구가 점차 확장되어 왔으며 그 주제 또한 다양하고 전문화되는 특성을 띠고 있다. 주제별로 보면 몰트만의 교회론(57편), 종말론(48편), 성령론(43편), 삼위일체론(38편), 생태신학(21편), 희망의 신학(12편), 십자가신학(12편) 등의 순서로 다뤄지고 있다.

그런데 최근의 논문들을 살펴보면, 몰트만 신학을 단지 이론적으로 분석하고 평가하는 데 머물지 않고 한국사회와 교회에 어떻게 실천적으로 적용할 수 있는지를 모색하는 내용이 많이 포함되고 있다.⁹⁾ 이는 매우 고무적인 현상이 아닐 수 없다. 몰트만 신학을 무비판적으로 수용하고 앵무새처럼 반복하는 것이 아니라 오늘날 한국교회와 사회를 위해 책임적 응답을 제공하는 신학으로 한걸음 더 나가는 단계가 되고 있기 때문이다.

또한 몰트만에 관한 저서로는 역사신학자로서 장로회신학대학교 명예교수인 이형기 교수가 몰트만 신학을 발췌 요약하여 저술한 『알기 쉽게 간추린 몰트만 신학』(2001)과 『모더니즘과 포스트모더니즘에 비추어 본 몰트만 신학』(2006), 그리고 몰트만 신학을 기독교교육에 실

6) 이성희(독일 거주) 외에 신학대학교 교수로는 김균진(연세대학교 은퇴교수), 김명용(장로회신학대학교), 배경식(한일장신대학교), 이신건(서울신학대학교), 유석성(서울신학대학교), 김도훈(장로회신학대학교), 광혜원('21세기 교회와 신학포럼' 대표)과 교계에서는 박종화(경동교회)가 활동하고 있는데, 이들 가운데 김명용과 유석성은 현재 각각 총장으로 재직 중이다.

7) 편집부 편, 『현대 신학을 이해하기 위해 꼭 알아야 할 신학자 28인』(서울: 대한기독교서회, 2001), 246-258.

8) 2013년-2014년 몰트만 연구를 다룬 석박사 학위논문은 9편에 이른다.

9) 이봉흠, “몰트만의 사회적 삼위일체론 연구” (장로회신학대학교 석사학위논문, 2007); 김영환, “몰트만의 ‘십자가신학’ 연구” (장로회신학대학교 석사학위논문, 2007).

천적으로 적용한 『몰트만 신학과 기독교교육』(2007), 한국조직신학회가 몰트만 특집으로 출간한 『몰트만과 그의 신학: 희망과 희망 사이』(2005)와 최근에 출간된 『몰트만 사상과 신학의 과제』(2011) 등이 있다.¹⁰⁾ 몰트만에 관한 신학자들의 연구논문은 약 60여 편이 있으며 몰트만의 정치신학, 교회론, 희망의 신학, 종말론, 십자가신학, 삼위일체론 중심으로 다양하게 그 주제가 다루어지고 있다.

3. 몰트만과 한국교회 및 한국신학과의 교류 및 대화

몰트만은 자신의 글을 통해 한국교회와 신학에 대한 남다른 애정을 종종 표현했으며¹¹⁾ 무려 열 차례나 한국을 방문함으로써 한국교회와 매우 친밀한 관계를 형성해오고 있다.¹²⁾ 튀빙겐 대학교에서 그는 “코리아 팬”으로 불릴 만큼 한국을 사랑하며 한국의 전통 예술품을 무척 애호하는 것으로 소문날 정도였다고 한다. 몰트만은 한국교회와 신학과의 교류에 있어서 특정 교단에 국한되지 않고 다수의 교단을 아우르는 포괄성과 개방성을 보여준다. 그는 한국을 방문할 때 다양한 교회와 교단 신학자들을 접촉하고 보수와 진보 진영을 가리지 않고 강연과 대담의 기회를 갖곤 하였다. 몰트만은 한국 방문 시 자신의 주된 신학적 관심들을 표명했는데 이는 매우 시의적절한 것이었으며 한국신학의 방향설정에 상당한 영향을 끼쳤다.¹³⁾

몰트만과 한국신학의 상호교류 및 대화를 통한 상호이해와 협력관계는 매우 주목할 만한 것이다. 이는 크게 세 가지 흐름으로 나타나는데 초기에는 민중신학과의 교류, 1990년대 중반 이래 여의도순복음교회 조용기 목사와의 신학적 교류, 그리고 2000년대 이후로는 예장통합 측을 중심으로 한 초교파적인 신학적 교류가 두드러진다.¹⁴⁾

1975년 한국신학대학교에서 몰트만과 한국교회와의 첫 만남은 박봉량 교수의 초청으로 이루어졌으며, 이는 향후 몰트만의 한국 이해와 한국인 사랑의 결정적 동인이 되었다. 당시 민중신학자들과 만남을 가진 몰트만은 민중신학에 주목하게 되었고 이후 독일어로 『민중신학』(1984)을 편집하여 출간하는 데 조력하였다.¹⁵⁾ 몰트만은 한국의 민중신학을 세계 신학계에 알리는 데 중요한 역할을 담당한 것이다. 실제로 몰트만의 희망의 신학과 정치신학은 한국에서 민중신학의 태동에 영향을 미쳤으며, 한국의 민주화운동에 깊이 관여한 적지 않은 사람들이 몰트만의 사상적 영향을 받았고, 그 중 상당수 인사들이 몰트만과 오랫동안 교제와 연대의 관계를 맺어왔다.¹⁶⁾

10) 이형기, 『알기 쉽게 간추린 몰트만 신학』(서울: 대한기독교서회, 2001); 이형기, 『모더니즘과 포스트 모더니즘에 비추어 본 몰트만 신학』(서울: 한들출판사, 2006); 임창복 · 이형기 편, 『몰트만 신학과 기독교 교육』(서울: 사)한국기독교교육교역연구원, 2007); 한국조직신학회 편, 『몰트만과 그의 신학: 희망과 희망 사이』. 조직신학논총 제12집 (서울: 한들출판사, 2005); 아신신학연구소, 『몰트만 사상과 신학의 과제』(대구: 아신출판사, 2011).

11) 위르겐 몰트만, “한국의 크리스천들에게,” 『기독교사상』 제19권 제6호 (1975), 73-76; 위르겐 몰트만/김균진 옮김, 『신학의 방법과 형식』, 270-273; 위르겐 몰트만/이신건·이석규·박영식 옮김, 『몰트만 자서전』(서울: 대한기독교서회, 2011), 256-264.

12) 몰트만의 한국 방문 연도는 다음과 같다: 1975, 1979, 1984, 1995, 2000, 2004, 2005, 2009, 2012, 2013.

13) 한국교회와 신학에 매우 시의적절하며 현저한 영향을 끼친 강연 주제는 다음과 같다. “민중의 투쟁 속의 희망”(1975), “성령과 생명의 신학”(2000), “희망의 신학과 생명이 충만한 복음”(2004), “그 이름은 정의: 악의 희생자와 가해자를 향한 하나님의 정의”(2009), “사랑, 정의, 평화”(2012), “희망의 하나님과 우리의 미래”(2013).

14) 낙운해, “몰트만 신학과 한국신학,” (장로회신학대학교 박사학위논문, 2011).

15) *Minjung Theologie des Volkes Gottes in Suedkorea* (Neukirchen, 1984). 위르겐 몰트만/이신건·이석규·박영식 옮김, 『몰트만 자서전』, 263에서 재인용.

16) 2009년 한국 방문에서의 몰트만의 강연은 민중신학자 심원 안병무 기념사업회와 죽재 서남동 기념

몰트만은 유럽 신학자임에도 한국의 민중신학에 관심을 지녔기에 자신의 글에 자주 언급하였고, 특히 자신의 신학방법론을 다룬 저서인 『신학의 방법과 형식』(2001)에 민중신학에 관한 내용을 실기도 하였다.¹⁷⁾ 그런데 우리가 눈여겨볼 것은 몰트만이 민중신학의 실천적 성격을 높이 평가하고 호의를 표명한다고 하여 민중신학을 무비판적으로 받아들인 것은 아니라는 점이다. 몰트만은 “만약 민중이 이 세상을 구원한다면 누가 민중을 구원할 것인가?”라는 질문을 제기함으로써 민중신학의 한계를 분명히 지적하고 있기 때문이다. 한국의 민중신학자들이 어느 정도 몰트만 신학으로부터 직접적으로 영향을 받았는가 하는 점에 대해서는 명료하지 않다. 그럼에도 불구하고 몰트만과 민중신학은 신학적으로 상호영향을 주고받았으며 실천적 차원에서 연대관계 혹은 동지관계였다고 할 수 있을 것이다.¹⁸⁾

1995년 몰트만은 여의도순복음교회 담임목사인 조용기 목사와의 만남을 갖게 되는데 이후에 계속된 사상적 교류는 서로에게 상당한 영향을 미쳤다. 에큐메니칼 신학자인 몰트만과 한국에서 보수 진영을 대표하는 초대형교회 목사인 조용기의 만남은 매우 이례적인 것이었지만 둘 사이에 깊은 유대감과 신학적 대화와 교류를 낳게 된 결정적인 계기가 되었다. 특히 ‘2004년 영산국제신학 심포지엄’에서 “조용기 목사의 희망신학”을 주제로 하여 몰트만의 희망의 신학과 조용기 목사가 전해온 ‘희망’의 메시지가 신학과 목회의 영역에서 어떻게 적용되고 표현되었는지를 고찰하는 학술강좌가 개최되었다. 여기서 몰트만은 조용기 목사의 신학 안에서 “희망의 신학과 생명이 충만한 복음”을 발견했음을 밝힌다. 그는 조용기 신학 안에서 전개된 3중 축복과 5중 복음 등에 관한 이해를 긍정적으로 평가하면서도 비판적으로 보완되고 극복되어야 할 사항을 다음과 같이 제안했다: 갈보리 십자가의 복음과 함께 부활하신 그리스도의 의미의 중요성, 몸의 부활을 포함한 전인적 구원의 차원과 피조세계를 포함하는 우주적 구원의 차원의 중요성, 성령의 은사를 방언, 예언, 신유와 같은 초자연적인 선물로서가 아니라 세상의 모든 영역에 작용하는 미래적 세계의 힘들로 이해할 필요성, 세대주의적 종말론이 아닌 강림(Advent)-종말론의 방향으로 향할 필요성 등이다.¹⁹⁾

그런데 2005년 조용기 목사는 자신의 신학적 변화를 몰트만에게 고백했다고 한다. 자신의 신학이 ‘인간을 지향하는 방향’에서 ‘이 세상을 포용하는 방향’으로 전환되어야 할 필요성을 느꼈으며 이를 구체적으로 실천하겠다는 다짐이었다. 이러한 조목사의 변화는 여의도순복음교회의 사역의 방향전환으로 직결되었다. 이후로 영혼구원과 사회구원의 실현을 추구하며 환경을 보전하는 운동 및 복지활동과 문화사역에 힘을 쏟게 된 것이다. 실제로 여의도순복음교회는 2008년 “사랑과 행복 나눔 재단”을 설립하여 현재까지 운영해오고 있다.²⁰⁾ 이렇게 몰트만은 한국교회의 최대 교인수를 자랑하는 여의도순복음교회의 최근의 신학방향과 선교에 지대한 영향을 끼쳤다고 할 수 있다. 물론 몰트만 역시 조용기 목사와의 만남을 통해 자신의 삶과

사업회와 한국민중신학회가 공동으로 주최한 것이다.

17) 위르겐 몰트만/김균진 옮김, 『신학의 방법과 형식』, 270-289. 몰트만은 이렇게 고백하고 있다. “기독교 신학의 정치적인 차원의 발전은 내게 제3세계 신학자들과의 동역관계를 맺도록 해주었다. 그들이 ‘희망의 신학’에 의해 영감되었듯이 나 또한 남미의 ‘해방의 신학’과 한국의 ‘민중신학’으로부터 여러 제안들을 얻게 되었다.”(R. Bauckham, *The Theology of Juergen Moltmann* (Edinburgh: T & T Clark, 1995), ix.

18) 낙운해, “몰트만 신학과 한국신학,” 84; 위르겐 몰트만/곽혜원 옮김, 『하나님의 이름은 정의이다』, 5.

19) J. Moltmann, “희망의 축복: 희망의 신학과 생명 충만한 복음,” 『2004 영산국제신학 심포지엄』(서울: 영산신학연구소, 2004. 6. 3), 35-46.

20) 사랑과행복나눔재단은 2008년 설립되었으며, 매년 평균 60여억 원의 예산이 책정되어 생계비 및 주택개보수, 긴급의료비지원, 심장병 시술 등을 통해 소외계층을 돕고 있다.

신앙에서 새로운 체험을 하였고, 오순절교회의 신학을 보다 깊이 이해하게 됨으로써 자신의 신학적 지평이 넓어지는 계기가 되었음을 고백한다.²¹⁾

장로회신학대학교 개교 99주년 초청강연차 한국에 온 2000년 이후 몰트만은 여러 교단과 신학대학교의 초청으로 한국을 방문하였다. 여의도순복음교회에서의 설교와 영산국제신학심포지엄 참가, 개신교와 천주교의 교회일치운동의 일환인 그리스도인 일치 포럼, 한국기독교교회협의회(NCCCK) 선교훈련원이 주최하는 목회자들과의 대화, 생명신학협의회, 신촌성결교회의 포럼 등 신학대학교와 교회현장 목회자들과의 만남은 그의 폭넓은 개방성을 보여준다.²²⁾ 그의 에큐메니칼한 입장은 한국인과의 교류에 있어서 보수신앙이든 진보신앙이든 전통신학이든 민중신학이든 한국의 모든 신학노선과 기독교인에게 그리스도의 오심과 정의와 평화의 나라의 오심에 대한 희망과 함께 영감을 불어넣어 주고자 하는 그의 소망에서 비롯된다.²³⁾ 그리고 몰트만 자신이 한국 신학자들과의 대화와 교류를 통해 지속적으로 영감을 받고 도전 받아왔음을 고백하는 것을 볼 때 몰트만과 한국교회와의 교류는 대단히 긍정적이며 생산적인 것으로서 서로에게 유용한 의미를 지니고 있다고 할 수 있다. 반세기에 이르는 동안 몰트만은 한국의 정치적 고난의 상황에 동참하기도 했으며 한국교회의 부흥과 발전을 지켜보면서 한국신학 발전의 자양분을 공급하는 조력자요, 한국 기독교인의 삶에 관심을 갖고 사랑하는 친구로서의 역할을 기꺼이 담당해왔다.²⁴⁾ 몰트만과 한국신학은 21세기 세계 신학의 발전을 위해 대화와 협력을 통한 동역관계를 유지하고 있다고 할 수 있다.

II. 한국에서 몰트만 신학의 수용과 이해

1. 몰트만 신학의 주요 주제에 대한 한국신학의 수용과 이해

몰트만 신학에 대한 한국 신학자들의 수용과 이해는 몰트만의 저서를 중심으로 그가 제시한 신학적 의제들과 더불어 업그레이드 되었다. 몰트만의 신학적 관점과 방향설정에 한국 신학자들은 줄곧 관심을 보이며 긍정과 수용, 비판과 반론의 토론과정 속에서 신학적 입장을 표명해오고 있다. 몰트만 신학의 스펙트럼이 워낙 넓고 다양한 주제를 다룸으로 인해 그의 신학에 대한 적잖은 오해와 지엽적 부분에 대한 비판을 위한 비판도 있었던 것이 사실이다.

몰트만 신학은 그의 초기 신학에 비해 점차 한국교회와 신학에 광범위하게 수용되었다. 초기인 1970-80년대는 주로 기독교장로회 측과 진보진영에서 희망의 신학, 정치신학, 십자가 신학 등이 활발하게 수용되고 논의되었다. 1980년대 이후 몰트만은 “신학에 대한 조직적인 기여”(systematic contributions to Theology)를 기획하여 현대세계가 직면한 다양한 문제를 직시하면서 기독교 전체 교리를 재정립하려고 노력해왔는데, 그가 새로운 저서를 내놓을 때마다 한국에서는 심도 있는 논의가 이루어졌다. 특히 몰트만이 21세기 세계신학 패러다임 형성에 결정적 영향을 끼친 사회적 삼위일체론, 생태신학, 종말론, 하나님 나라를 지향하는 공적 신학 등은 한국에서 커다란 반향을 불러일으켰다.

예장통합의 대표적 조직신학자로서 바르트 전문가이며 몰트만 신학을 한국교회와 신학에 심도 있게 소개하고 계승하고자 노력해온 김명용은 자신의 논문에서²⁵⁾ 몰트만 신학의 공헌과

21) 위르겐 몰트만/이성건·이석규·박영식 옮김, 『몰트만 자서전』, 495-497.

22) 2004년에 감리교신학대학교에서 열린 한국조직신학회가 주최한 몰트만 세미나는 이러한 에큐메니칼 대화의 모습을 보여준다. 즉 한국의 주요 신학대학교의 교수들이 몰트만 신학을 진지하게 토의하는 자리였다.

23) 위르겐 몰트만/곽혜원 옮김, 『하나님의 이름은 정의이다』, 4-5.

24) 위르겐 몰트만/곽혜원 옮김, 『희망의 윤리』, 5.

논쟁점을 다음과 같이 적절히 요약한다: 역사 책임적인 신학으로서 정치신학과 평화신학, 삶과 생명을 위한 메시아적 신학, 생태학적 우주적 신학, 이해할 수 있는 삼위일체론과 삼위일체 신학의 실천성, 종말론의 새로운 지평과 만유구원론. 필자는 이러한 관점에 동의하면서 ‘하나님 나라를 지향하는 공적 신학’을 추가하여 함께 논의하고자 한다. 이제 몰트만 신학사상이 어떻게 한국신학에 의해 수용되고 이해되었는지를 그가 던진 핵심적인 신학적 의제 중심으로 살펴보자.

1) 역사 책임적 신학으로서 정치신학과 평화신학

일찍이 박봉량은 『희망의 신학』 출간 이후 오늘의 신학이 몰트만 신학을 중심으로 전개되고 있으며, 그가 선도적 역할을 담당하고 있음을 인정하면서 몰트만 신학을 상당히 높게 평가하였다. 그래서 희망의 신학을 신학방법론과 구조의 혁신이며 신학적 출발점, 신학적 사고와 신학적 전망의 새로움이라고 긍정적으로 평가하고 수용하는 태도를 취한다.²⁶⁾ 뿐만 아니라 몰트만의 저서 『십자가에 달리신 하나님』(1972)에 나타난 고난당하는 하나님에 관한 표상은 정치적 불의와 사회적 부정의로부터의 해방의 메시지를 교회가 선포해야 함을 가르친다고 역설한다. 실제로 이러한 몰트만의 신학은 한국의 민주화 운동에 상당한 영향을 미쳤다.²⁷⁾

김명용은 몰트만의 『희망의 신학』 출간이 영혼 중심적 신학을 하나님 나라 중심적 신학으로 새롭게 신학적 패러다임을 전환시킨 것으로 그 역사적 의의를 찾는다. 또한 몰트만의 정치신학은 1980년대에 들어 평화신학으로 전개되었는데, 이는 유럽에서 동서냉전의 벽을 부수고 독일의 통일을 가능케 했으며 유럽의 평화를 조성하는 데 기여했다고 평가한다. 무엇보다 이러한 몰트만의 정치신학과 평화신학은 역사 책임적 신학으로서 세계 신학계와 전세계적 인권운동, 민주화운동, 평화운동 등에 영향을 미쳤을 뿐 아니라 특히 한국에서 민중신학의 태동에 커다란 영향을 미쳤음을 지적한다.²⁸⁾ 또한 몰트만 신학을 한국신학계에 적극적으로 소개하고 강의와 세미나 및 연구를 통해 몰트만 사상을 확장시키는 데 기여해오고 있는 이신건 역시 몰트만의 희망의 신학은 종말론적 희망을 제시함으로써 종말론적 정의의 실현, 인간화, 피조물의 평화를 지향하는 획기적인 것으로 평가한다.

몰트만의 사상은 한국에서 주로 민중신학자와 해방신학자, 여성신학자들에게 환영받았다. 특히 한국의 여성신학자들에게 비교적 호의적으로 받아들여졌다. 1970년대 후반 한국 여성신학은 몰트만의 희망의 신학과 십자가신학의 영향을 받았고, 정치신학과 해방신학의 영향 하에서 신학을 전개해왔다. 또한 몰트만의 저서 『성령의 능력 안에 있는 교회』(1975)는 실천 지향적이며 교회갱신을 위한 다양한 실제적 제안으로 구성되어 제3세계 및 한국에서 큰 호평을 받았다.²⁹⁾ 몰트만은 세계 곳곳에서 일어나고 있는 고난과 박해와 탄압에 처한 기독교인들의 해

25) 김명용, “몰트만(J. Moltmann) 신학의 공헌과 논쟁점,” 『장신논단』 제20집 (2003. 6), 115.

26) 박봉량, “위르겐 몰트만 스케치,” 『기독교사상』 제202호 (1975. 3), 70-76; “오늘의 신학 사조,” 『기독교사상』 제274호 (1981. 4), 61-76. 그러나 몰트만에게서 희망의 개념이 지나치게 존재론적 우위에 있으며, 하나님의 미래가 시간 속에서 초월적이면서 동시에 내재적인 지에 대한 설명이 부족하다는 비판도 제기되고 있다. 또한 몰트만의 희망의 신학과 에른스트 블로흐(E. Bloch)의 희망의 철학이 동일한 맥락에 놓여 있다는 오해도 제기되었다. 광혜원, “역자 후기,” 『하나님의 이름은 정의이다』, 333-334.

27) 몰트만의 저서 『희망의 신학』은 군사독재 시절 감옥에서 읽혀졌으며, 그 내용의 일부분이 법정 최후 진술에서 낭독되기도 했다고 한다.

28) 김명용, “몰트만(J. Moltmann) 신학의 공헌과 논쟁점,” 117-119.

29) 이신건, “신학자 몰트만-삶에서 우리나라오는 신학,” 『기독교사상』 제606호 (2009. 6), 12-13. 반면에 몰트만의 교회론이 지닌 약점이 지적되기도 한다. 즉 전통적인 교회의 고유한 사역에 대한 통찰이 부족하다는 것이다. 따라서 교회의 복음선포와 증언의 의미가 약화될 수 있을 뿐 아니라 역사 현실에의

방을 위한 투쟁을 이해하며 교회가 정치적, 경제적 해방과 진정한 인간화를 위한 사회적, 정치적 운동에 동참해야 한다고 주장한다. 이는 한국의 진보진영의 교회이해에 영향을 끼쳤으며 동시에 교회와 세상의 이분법에 젖어있는 보수적인 한국교회를 각성시키고 그들의 정치적 참여를 촉구하기도 하였다.³⁰⁾ 몰트만의 ‘하나님 나라와 교회’ 사상에 깊은 영향을 받은 이형기는 이러한 몰트만의 교회론을 주목하며 자신의 교회이해의 중요한 토대로 삼는다.³¹⁾

이렇게 몰트만의 초기 3부작인 『희망의 신학』, 『십자가에 달리신 하나님』, 『성령의 능력 안에 있는 교회』는 몰트만 자신의 표현대로 일방성(onesidedness)을 지닌 저술로서 한국에서도 논쟁을 불러일으켰고 상당한 비판을 받았다. 특히 몰트만의 희망의 신학과 정치신학과 십자가신학은 한국의 보수적 기독교 진영으로부터 매우 급진적이며 해방신학과 민중신학의 아류라고 비판받아왔다.³²⁾ 몰트만은 진보진영으로부터 받은 환호만큼이나 보수진영으로부터 의혹의 눈초리를 받아왔고 상당히 오랫동안 편견과 오해를 받아야 했다. 이는 몰트만이 한국교회에서 처음부터 진보진영에 의해 편향적으로 소개된 탓이다. 실제로 몰트만은 에큐메니칼 신학을 지향하는 자신의 신학이 그동안 한국신학계에서 편협하게 이해되어온 것에 대해 우려를 표명하기도 했다. 그는 남미의 해방신학과 한국의 민중신학 형성에 영향을 주었지만, 그 자신은 결코 해방신학자나 민중신학자가 아니라고 역설한다.

2) 이해할 수 있는 삼위일체론과 삼위일체 신학의 실천성

현대신학에서 ‘삼위일체론의 르네상스’를 주도한 몰트만은 삼위일체론이 형이상학적 사변의 결과물이 아니라 살아계신 하나님에 대한 구원의 경험을 통해 형성된 신앙고백이요 기독교인의 삶에 근본적인 변화를 가져올 수 있는 실천적 교리라는 것을 한국교회에 각인시켜 주었다.³³⁾ 김명용에 의하면, 몰트만의 삼위일체론은 무엇보다도 신자들이 쉽게 이해할 수 있는 삼위일체론이며 삼위일체론의 실천성을 강조하고 있다는 장점을 지닌다. 몰트만은 일신론적이고 군주신론적인 서방교회 삼위일체론을 크게 수정했을 뿐 아니라 가정과 교회와 사회와 정치적 영역에 이르기까지 세상을 변혁시키는 실천적 교리로 정착시키는 큰 공헌을 했다고 평가된다.³⁴⁾ 양태론적 경향을 지닌 서방교회의 심리적 유비(psychological analogy of the Trinity)에 경도되어 있는 한국교회의 삼위일체 이해에 상당한 충격을 가져온 몰트만의 삼위일체론은 때로는 삼신론이라는 비난도 받았지만 점차 그 긍정적인 가치가 높게 평가되고 있다. 김명용은 한국교회와 신학교에서 이러한 몰트만의 삼위일체론을 수용하고 널리 소개함으로써 몰트만의 삼위일체론을 대중화한 대표적인 신학자이다.

조직신학의 특정 주제들에 있어서 몰트만의 신학을 적극적으로 수용하고 충실하게 적용하고 있는 김균진은 몰트만의 삼위일체론이 예수그리스도의 십자가 사건을 삼위일체적 사건으로 설명하는 것, 교회의 삶을 삼위일체 되신 하나님의 역사 안에서 파악하고 그 선교적 과제를 해명하는 장점을 지니고 있다고 주장한다.³⁵⁾ 이신건은 몰트만이 서구신학의 독재론적 양태론

실천적 참여를 강조하다보면 목회적 돌봄(pastoral care)과 교육 및 훈련 등이 자칫 소홀해질 수밖에 없다는 점이다. 김동건, “몰트만 교회론의 특징,” 『신학과 목회』 제20집 (2003), 193-194.

30) 신옥수, “위르겐 몰트만의 교회론,” 『교회론』, 한국조직신학회 편 (서울: 대한기독교서회, 2009), 321-324.

31) 이형기, 『하나님 나라와 교회』(서울: 한들출판사, 2005).

32) 광혜원, “역자 후기,” 『하나님의 이름은 정의이다』, 334-335.

33) 위의 논문, 327-328.

34) 김명용, “몰트만(J. Moltmann) 신학의 공헌과 논쟁점,” 115, 123-129; 김명용, “몰트만(J. Moltmann)의 삼위일체론,” 『장신논단』 제17집 (2001. 1).

35) 김균진, “몰트만의 생애와 사상,” 『기독교사상』 제274호 (1981. 4), 17, 27-29. 김균진은 방대한 조

적 일신론을 배척하고 삼위일체의 통일성, 상호교통과 내주, 하나님과 관계 맺고 있는 인간의 자유를 강조하고 있다는 긍정적인 평가를 내린다.³⁶⁾ 장로회신학대학교 조직신학 교수인 신옥수 또한 몰트만의 사회적 삼위일체론이 현금의 삼위일체론 논의에서 중대한 의미를 지니는 것은, 전통적 삼위일체론에 대한 비판적 성찰을 가능케 하며 여러 가지 획기적인 통찰력을 제공하고 성서적으로 근접하는 노력을 보여주고 있다고 지적하면서 적극 수용한다.³⁷⁾ 또한 한국 여성신학은 차별과 억압을 지양하는 남녀평등 사회구조와 교직제도 등의 근거를 제공해주는 몰트만의 사회적 삼위일체론의 실천적 적용을 강조한다.³⁸⁾

3) 삶과 생명을 위한 메시아적 신학

김명용에 의하면, 몰트만의 신학은 메시아이신 예수그리스도의 인격과 사역에 초점을 맞춘 신학으로 영혼과 육체를 포함한 전인적인 구원사역이요, 질병을 치유하고 죽음의 세력을 축출하는 해방의 사역에 근거한다고 주장한다. 몰트만의 『예수 그리스도의 길』(1989)과 『생명의 영』(1991)은 바로 이러한 삶과 생명을 위한 메시아적 신학을 드러내고 있다고 한다.³⁹⁾ 김명용은 몰트만 신학에 근거하여 바른 신학과 바른 목회를 위한 구체적인 방안으로 인간을 영혼과 육체로 나누지 않는 전인적 신학과 전인적 목회, 사회와 역사에 대한 책임성, 성령의 능력과 기도하는 교회를 제시한다.⁴⁰⁾ 그는 세상의 삶과 생명을 위한 몰트만의 성령론과 영성신학이야말로 과거 영성신학의 왜곡된 탈세상성과 탈역사성의 문제점을 바로잡고 21세기를 위한 바른 영성신학의 길을 열었다는 점에서 큰 가치를 지니고 있다고 평가하며 긍정적으로 수용한다.⁴¹⁾

몰트만의 성령론에 대하여 한국 신학계는 초교파적으로 비교적 긍정적인 입장을 보여준다. 몰트만의 입장이 오순절교회의 영성과 사회적 정치적 해방의 영성을 포함하는 에큐메니칼적 통전적 성령론을 지향하고 있기 때문이다. 장로회신학대학교 조직신학 교수인 현요한은 몰트만의 성령론을 통전적 성령론으로 규정한다. 몰트만이 성령의 사역을 교회 안에서의 다양한 사역과 더불어, 사회 정치적인 영역뿐 아니라 오늘날 생태계의 위기를 바라보면서 우주적 영역으로까지 확대한 것은 성서적으로나 상황적으로 타당하며 훌륭한 시도라고 본다.⁴²⁾ 신옥수는 몰트만이 성령론에 관한 새로운 패러다임 전환을 가져오고자 했음을 지적하면서 매우 긍정적으로 받아들인다. 성령에 대한 실제적이고 경험적인 차원을 강조하는 몰트만의 성령론이 신자의 삶의 전 영역과 교회 공동체 및 사회와 우주 안에서 활동하는 복합적이고 역동적인 성령의 현존과 사역을 이해하는 데 유용한 근거를 제공하기 때문이다.⁴³⁾

직신학개론서를 저술하였는데, 그의 사상 속에는 바르트와 함께 몰트만의 사고가 곳곳에 녹아들어 있으며, 필자의 관점으로 그는 몰트만의 사상을 충실하게 체화(embodiment)한 신학자라고 여겨진다. 김균진, 『기독교조직신학(I-V)』(서울: 연세대학교출판부, 1984, 1987, 1990, 1993, 1999); 『기독교신학』 I, II (서울: 연세대학교출판부, 2009)를 참고하라.

36) 이신건, “삶에서 우러나오는 신학,” 13. 그러나 김재진은 몰트만의 삼위일체론이 존재론적인 면에서는 ‘삼체론’으로, 구원사적인 면에서는 ‘순환적 양태론’으로 전이될 위험을 내재하고 있다고 지적하면서 비판적 태도를 취한다. 김재진, “몰트만의 삼위일체론의 비판적 이해,” 『몰트만과 그의 신학: 희망과 희망 사이』, 91-116.

37) 신옥수, “몰트만의 사회적 삼위일체론- 비판적 대화를 중심으로,” 『장신논단』 제30집 (2007), 233.

38) 임정혁, “위르겐 몰트만의 사회적 삼위일체론과 양성평등,” 『한국여성신학』 제75호 (2012).

39) 김명용, “몰트만(J. Moltmann) 신학의 공헌과 논쟁점,” 119-120.

40) 김명용, “바른 신학과 바른 목회,” 『장신논단』 제14집 (1998), 162-191.

41) 김명용, “몰트만(J. Moltmann)의 영성신학,” 『장신논단』 제18집 (2002), 249-275.

42) 현요한, “몰트만의 성령론,” 『몰트만과 그의 신학: 희망과 희망 사이』, 197-218. 그럼에도 불구하고 현요한은 몰트만에게서 성령의 보편적 임재와 특수한 임재의 구별이 모호한 것을 약점으로 지적한다.

4) 생태학적·우주적 신학

김명용은 몰트만의 『희망의 신학』과 『십자가에 달리신 하나님』은 하나님의 구원사역에 대한 이해를 사회와 역사로 확장시키는 데 결정적인 공헌을 하였고, 『창조 안에 계신 하나님』과 『오시는 하나님』은 몰트만 신학의 생태학적이며 우주적인 특성을 분명하게 보여주는 저서라고 한다.⁴⁴⁾ 즉 하나님의 구원사역을 전체 피조세계로 확대함으로써 사회 역사적인 책임적 신학에서 우주적 차원의 신학으로 발전시키고 있기 때문이다. 실제로 몰트만은 그의 신학을 점차 우주적 차원으로 발전시켜왔다. 우주적 그리스도와 우주적 성령 이해를 역설할 뿐 아니라 우주적 종말론에서 만유구원론의 지평을 강조한다. 이러한 몰트만의 신학은 하나님의 내재적 초월성과 초월적 내재성을 강조하는 기독교적 만유재신론의 특성을 드러낸다.⁴⁵⁾

우선적으로 몰트만은 생태학적 우주적 창조론을 제시함으로써 기독교 역사 속에서 전통신학에 의해 소외되었던 생태계 문제를 신학의 중심주제로 부각시키며 새로운 신학적 대안을 제공하는 패러다임 전환을 가져왔다. 몰트만의 제자인 곽혜원은 몰트만이 “자연에 대한 인간 중심적 세계관을 극복하고 하나님 중심적 세계관을 지향하는 가운데 인간과 자연의 올바른 관계를 모색하고 신학과 자연과학의 대화를 지속적으로 발전시킴으로써 생태계 위기를 극복할 수 있는 신학적 기틀을 마련하였다.”⁴⁶⁾고 평가한다. 인간과 자연의 올바른 관계모색과 생태계 문제해결이 시급한 한국적 상황에서 몰트만의 생태신학은 시대적으로 절실히 요청되는 신학적 패러다임이라는 것이다.

김명용은 오늘의 생태학적 신학 발전에 몰트만 신학이 대단히 중요한 신학적 착상과 구조를 제공해준다고 높이 평가한다. 실제로 몰트만의 생태신학은 한국교회와 신학에 적극 수용되고 이해됨으로써 지대한 영향을 끼쳤다. 김균진은 1990년 이후 생태의 위기에 직면하여 한국교회를 위한 생명신학을 바르게 세우기 위해 노력해오고 있다.⁴⁷⁾ 대부분의 그의 저서에는 생태계 위기를 역설하며 경각심을 불러일으키는 강력한 메시지가 담겨 있다. 장로회신학대학교 조직신학 교수인 김도훈은 『생태신학과 생태영성』(2009) 출간 등 생태신학에 대한 관심과 생태교육, 생태실천운동을 확대하는 일에 힘써오고 있다.⁴⁸⁾ 또한 예장통합 측은 총회 차원에서 이러한 생명운동에 적극 참여해왔다.⁴⁹⁾ 1991년부터 생명목회실천협의회가 창립되어 활동 중이며, 2011년 범교단적으로 구성된 생명신학협의회와 생명신학연구소가 한국교회의 생명운동을

43) 신옥수, “위르겐 몰트만의 성령론,” 『성령과 기독교신학』, 황승룡 박사 은퇴기념집 편찬위원회 편 (서울: 대한기독교서회, 2010), 245-246.

44) 김명용, “몰트만(J. Moltmann) 신학의 공헌과 논쟁점,” 121-122.

45) 신옥수, “몰트만 신학에 있어서의 만유재신론적인 비전,” 『조직신학논총』 제8집 (2003); “몰트만 신학에 있어서 ‘하나님의 고난 가능성,’” 『한국개혁신학』 제16권 (2004); “몰트만의 창조이해에 나타난 ‘하나님의 케노시스,’” 『한국조직신학논총』 제27집 (2010); “몰트만의 ‘우주적 성령’ 이해,” 『장신논단』 제26집 (2006). 필자의 몰트만 연구논문은 몰트만 신학 전체를 만유재신론적 비전(panentheistic vision)의 관점으로 재해석함으로써 몰트만 신학의 삼위일체론적, 종말론적 구조와 특성을 이해하기 쉽게 명료화했다는 의의를 갖는다. 몰트만 신학은 초기부터 신론, 삼위일체론, 창조론, 그리스도론, 성령론, 종말론에 이르기까지 기독교적 만유재신론으로 정향되어 있으며, 이것이 바로 몰트만 신학의 핵심적인 구조와 성격을 규정하고 있다는 것이다. 이 연구는 최근에 이르러 몰트만 신학을 기독교적 만유재신론으로 이해하는 학계의 흐름이 한국에서 일반화되는 데 기여했다고 간주된다.

46) 곽혜원, “역자 후기,” 『하나님의 이름은 정의이다』, 329.

47) 김균진, 『생태계의 위기와 신학』(서울: 대한기독교서회, 1991); 『생명의 신학』(서울: 대한기독교서회, 2012).

48) 김도훈, 『생태신학과 생태영성』(서울: 장로회신학대학교출판부, 2009)

49) 예장 통합 총회 생명살리기운동 10년 위원회는 2001년 이래 10년간 생명살리기운동에 전력해왔고 향후 10년 ‘치유와 화해의 생명공동체운동’을 전개해 나갈 전망이다.

주도하고 있다.⁵⁰⁾ 특히 한국여성신학은 몰트만의 생태신학에 관심을 두고 생태여성신학, 생태여성, 환경운동에 능동적으로 헌신해왔다.

5) 종말론의 새로운 지평과 만유구원론

김균진은 몰트만의 종말론이 우주적 대파멸의 종말이 아니라 이 땅 위에 세워질 새 하늘과 새 땅, 즉 하나님 나라에 대한 희망을 선포함으로 한국교회에 만연한 세대주의 종말론의 한계를 극복하고 있다고 말한다.⁵¹⁾ 몰트만이 개인적 종말론만 아니라 우주적 종말론으로 확대하여 통전적 종말론을 다룬 점은 대체로 긍정적인 평가를 받고 있다. 그런데 한국교회와 신학계에서 몰트만의 종말론 가운데 커다란 파장을 불러일으킨 주제는 바로 만유구원론이다. 『오시는 하나님』(1995) 출간 이후 한편으로 초대교회 오리겐 사상의 부활이며 이단사상이라고 격렬한 비판을 받았으며, 다른 한편 몰트만의 의도가 와전된 것이라는 옹호도 뒤따랐다. 김명용은 만유구원론의 긍정적, 부정적 측면을 함께 다루는 반면,⁵²⁾ 김도훈과 최태영은 몰트만의 만유구원론에 대하여 부정적 입장을 취한다.⁵³⁾ 광혜원은 몰트만이 예수그리스도의 복음에 대한 믿음 없이 죽은 자들도 구원을 얻을 수 있다는 희망을 준다는 점에서 만유구원론자라고 폄하하는 여러 비판자들에 대하여 이것은 속단이라고 강력히 변론한다. 몰트만은 종교다원주의자들과는 달리 예수그리스도의 십자가 죽음의 의미를 성서적으로 올바르게 전달하며, 또한 그리스도에 대한 철저한 믿음 안에서 죽은 자들의 구원 문제를 생각하기 때문이라는 것이다. 즉 몰트만 신학이 ‘오직 예수그리스도’, ‘오직 믿음으로’라는 종교개혁 신학의 대전제 아래 믿음 없이 죽은 자들의 구원 가능성을 타진하는 것이라고 역설한다.⁵⁴⁾

실제로 몰트만은 수차례 자신이 종교다원주의자가 아니며 예수그리스도를 통한 구원을 강조하고 있다고 밝힌다. 그가 종교 간의 대화를 강조하지만, 자신의 종교의 정체성을 견지하면서 타종교에 대한 이해와 존중의 자세를 지녀야 한다는 원칙을 고수하고 있다는 점에 유의해야 할 것이다.⁵⁵⁾ 이런 점에서 한국 보수진영에서 제기되는 몰트만이 종교다원주의자라는 비난은 적절하지 않다고 할 것이다.

50) 김명용, 이신건, 김도훈 등 몰트만의 제자들이 주도적으로 참여하여 이론적 작업을 활발히 펼치며 한국교회의 생명운동을 주도하고 있다. 생명을 중심으로 질병과 전쟁, 생태계 위기, 가난과 죽음 등을 연구하기 위해 창립된 생명신학협의회는 생명신학연구소를 산하에 두고 ‘생명신학과 생명목회’를 추구하는 단체이다. 생명신학연구소장 김명용 교수는 생명은 21세기 신학에 있어 가장 중요한 주제가 되었으며, 한국교회는 삶과 생명을 위한 신학적 가르침을 교육과 실천을 통해 구현해 나가야 한다고 역설한다. (<http://cafe.daum.net/lifetheology>)

51) 김균진, “역자 후기,” 『오시는 하나님』, 572-574.

52) 김명용, “몰트만의 만유구원론과 구원론의 새로운 지평,” 『장신논단』 제16집 (2000. 1); “몰트만(J. Moltmann)의 종말론,” 『몰트만과 그의 신학: 희망과 희망 사이』, 247-277. 김명용은 ① 성서적 타당성을 획득할 수 있는가? ② 죽은 자들에게 전파되는 복음의 가능성과 죽은 자들을 위한 기도는 기독교 전통과 심각하게 충돌된다. ③ 전도를 위태롭게 할 가능성이 있다고 함으로써 몰트만의 만유구원론에 제기될 수 있는 신학적 비판의 가능성을 적절하게 지적하고 있다. 동시에 몰트만의 만유구원론이 갖는 신학적 공헌으로 ① 만유를 위로하는 기쁨의 복음이라는 것, ② 믿음 없이 죽은 자들의 구원 가능성을 예수 그리스도에 대한 믿음 안에서 찾은 것, ③ 그리스도의 십자가의 죽음의 의미를 바르게 전달하고 있는 것, ④ 바르트의 만인구원 가능성을 넘어 구원의 영역을 만유로 확대하고 있다는 점 등을 들고 있다.

53) 김도훈, “만유구원론에 대한 비판적 고찰(1),” 『장신논단』 제30집 (2007); “만유구원론에 대한 비판적 고찰 몰트만의 ‘만물의 회복’에 대한 이론을 중심으로,” 『조직신학논총』 제22집 (2008); 최태영, “몰트만의 만유구원론에 대한 통전적 이해,” 『조직신학논총』 제22집 (2008).

54) 김명용, “몰트만(J. Moltmann)의 종말론,” 270-277; 광혜원, “역자 후기,” 『하나님의 이름은 정의이다』, 335-336.

55) 위르겐 몰트만/김균진 옮김, 『신학의 방법과 형식』, 35-39.

6) 하나님 나라 신학을 지향하는 공적 신학

몰트만 신학은 처음부터 일관되게 하나님 나라 사상에 근거한 공적 신학(Public Theology)이다. 몰트만은 후기에 이를수록 더욱 하나님 나라 신학에 충실하고자 했다. 최근에 몰트만이 이를 더욱 강조하는 것은, 신자유주의에 편승한 전세계적인 경제적 사회적 위기와 전지구적 생태위기에 직면하여 하나의 신학적 응답을 제시하려는 몸짓이다. 그의 저서 『세계 속에 있는 하나님: 하나님 나라를 위한 공적인 신학의 정립을 지향하며』(1997),⁵⁶⁾ 『하나님의 이름은 정의이다』(2008), 또 기독교윤리학 저서인 『희망의 윤리』(2010)는 최근 그의 관심을 집약적으로 표명한 것이다. 이는 정의·평화·생명의 회복이 절실히 요청되는 21세기 세계 및 한국사회의 변혁과 치유를 위한 지침서라 할 수 있다.

신옥수는 몰트만의 하나님 나라 신학이 21세기 한국교회가 나아가야 할 바람직한 방향을 제시해준다고 본다. 그리하여 최근에 공적 신학의 입장에서 수립된 교회이해를 통해서 정치, 경제, 사회, 문화, 환경 등 삶의 전 영역에 대한 교회의 책임적 응답과 실천적 과제를 역설한다. 교회는 교회 자체를 위해서만 존재하는 것이 아니라 하나님 나라의 지평 속에서 하나님 나라 건설을 위한 책무를 감당해야 한다는 것이다.⁵⁷⁾

이형기는 누구보다도 몰트만의 공적 신학을 선호하며 적극 수용하여 자신의 공적 신학 정립을 위한 토대로 삼는다. 그는 몰트만의 여러 저서를 중심으로 하나님 나라의 빛에서 본 ‘교회와 세상’의 관계를 분석한 후 미래지향적인 하나님 나라를 공적 신학의 지평으로 삼는다.⁵⁸⁾ 하나님 나라의 가치들을 인류를 위한 사회정의, 땅을 위한 생태학적 정의, 평화로 이해하는 이형기는 한국교회가 하나님 나라에 상응하여 변혁되어야 할 공적 영역에 관심을 가져야 하며 정의·평화·창조세계의 보전을 위해 하나님의 선교운동에 참여해야 한다고 역설한다.⁵⁹⁾ 이를 위한 구체적 노력으로 2009년 ‘공적신학과 교회연구소’가 설립되어 활발한 연구와 저술활동이 이루어지고 있는 것은 매우 고무적인 일이 아닐 수 없다.⁶⁰⁾

2. 몰트만 신학이 한국교회와 한국신학에 끼친 영향과 의의

먼저 몰트만이 한국교회에 미친 영향을 살펴보자. 첫째, 몰트만 신학은 한국교회의 에큐메니칼 운동에 폭넓게 수용되고 반영되었다. 몰트만은 WCC의 신앙과 직제(Faith and Order) 위원으로 참여하면서 세계신학의 물줄기를 바꾸는 데 주도적 역할을 함으로써 결과적으로 한국교회 에큐메니칼 운동에 크게 기여하였다. 실제로 몰트만은 한국의 민중신학자들과 신학적 교류를 계속하면서 유럽과 세계신학계에 한국의 정치적 상황과 이에 대응하는 한국 에큐메니칼 운동과 한국 신학자들의 노력을 알렸다. 그는 한국의 진보신앙은 물론 보수신앙도 포용하며, 민중신학은 물론 여의도순복음교회의 선교신학과도 포괄적으로 친밀한 관계를 맺고 있음을 고백한다.⁶¹⁾ 몰트만 신학은 스펙트럼이 매우 넓기 때문에 이제 한국에서 초교파적으로

56) 위르겐 몰트만/곽미숙 옮김, 『세계 속에 있는 하나님: 하나님 나라를 위한 공적인 신학의 정립을 지향하며』 (서울: 도서출판 동연, 2009).

57) 신옥수, “위르겐 몰트만의 교회론,” 322.

58) 이형기, 『하나님 나라와 공적 신학』(파주: 한국학술정보(주), 2009).

59) 이형기, “벤과 몰트만의 공적 신학 비교 연구,” 『공적신학과 공적 교회』, 이형기 외 (서울: 킹덤북스, 2010), 317-378.

60) 공적신학과 교회 연구소는 정기적으로 세미나를 개최하고 있으며, 그 열매로서 『공적신학과 공적 교회』, 『하나님의 경제』 1 등의 저서를 출간했다.

61) 위르겐 몰트만/곽혜원 옮김, 『하나님의 이름은 정의이다』, 5.

받아들여지고 있는 것이 사실이다. 몰트만은 21세기 교회가 교리와 교파를 초월하여 에큐메니칼 연합을 이루어야 한다고 주장한다. 신학이 어떻게 복음적이면서 동시에 에큐메니칼 할 수 있는 지에 대하여 몰트만의 신학이 시사하는 바가 크다고 할 수 있다. 신학과 이념으로 인해 교단이 분열되고 신학이 대립적이며 배타적인 한국교회 현실에서 몰트만 신학은 한국의 보수적인 복음주의와 진보적인 진영이 함께 논의하며 서로 대화할 수 있는 분위기를 마련해주고 있다고 할 수 있다.

둘째, 몰트만 신학은 한국교회의 실천, 즉 역사참여와 현실변혁을 위한 운동에 영향을 미쳤다. 제3세계의 정치적·경제적 억압의 현실에 대하여 몰트만은 지속적인 관심을 나타내었는데, 특히 한국사회의 정치 민주화, 인권운동 등에 영향을 미쳤다. 이신건은 다음과 같이 역설한다.

몰트만은 암울한 군사독재 시기부터 지금까지 우리에게 지치지 않는 희망과 세상에 대한 책임적 삶의 근거를 제시해왔고, 고난받는 한국의 민중을 향해 깊은 정신적 연대감을 표시해왔다. 세상과 역사에 참여적이고 피조물의 고통에 민감한 그의 신학은 기복주의, 내세주의, 개인주의, 성장주의, 자본주의 등에 치우쳐 있는 한국교회를 각성하는 예언자적 충격을 주었고, 한국교회로 하여금 종말론적 희망 속에서 역사에 대해 책임을 지고 고난 속에서 제자의 길을 실천하며 자신을 항상 갱신하도록 끊임없이 독려해왔다.⁶²⁾

셋째, 몰트만 신학은 생태신학과 생태영성 및 환경운동에 통찰력을 제공하고 있다. 최근에 범교단적으로 구성되어 출범한 생명신학협의회, 생명신학연구소의 활동이 주목받고 있다. 넷째, 몰트만은 정의와 평화의 실현, 남북한 화해와 통일운동에 기여하고 있다. 몰트만은 자신의 경험을 토대로 하여 분단국가인 한국사회를 이해하고 동시에 통일에 대한 전망을 제시하며 고무해왔다. 그는 한국에서 통일운동에 참여한 인사들과 교분을 쌓았으며 그들에게 영향을 끼쳤다.⁶³⁾

이러한 몰트만의 영향력은 결국 몰트만이 지향했던 하나님 나라 신학의 실천으로 귀결된다. 최근 한국사회에서 심화되고 있는 사회적 경제적 양극화와 부정의 및 정치적 갈등과 환경문제, 남북화해와 통일을 해결하기 위해 생명과 정의와 평화운동이 구체적으로 실천되도록 몰트만의 신학사상은 21세기 한국교회가 나아가야 할 중요한 방향과 신학적 토대를 제시하고 있다.

한국신학계에 끼친 몰트만 신학의 자취를 찾아보자. 첫째, 몰트만 신학은 한국에서 시초부터 바르트를 선호하는 학자들에 의해 소개되었고 오늘날에도 주로 바르트 신학을 전공하거나 바르트에 정통한 학자들에게서 보다 더 적극적으로 수용되는 특성을 지닌다. 이는 몰트만 신학이 바르트 사상을 창조적으로 계승하거나 비판적으로 극복하여 전개되기 때문이라고 사료된다. 즉 자신의 신학 작업에서 늘 바르트를 대화의 파트너로 삼았으며 특정 주제를 다룰 때마다 바르트와의 신학적 대화를 이어온 몰트만의 입장이 반영되고 있는 것이다. 이런 맥락에서 볼 때 몰트만은 최근에는 한국에서 비교적 온건하고 중도적인 학자들에 의해 선호되고 있다고 할 수 있다.

둘째, 몰트만 신학은 이형기와 김명용 등에 의해 장신대의 통전적 신학 형성에 기여하고 있다.⁶⁴⁾ 통합측 신학을 형성하는 데 핵심적 역할을 담당해온 김명용은 소위 통전적 신학

62) 이신건, “신학자 몰트만-삶에서 우러나오는 신학,” 15-16.

63) 위르겐 몰트만/곽미숙 옮김, 『세계 속에 있는 하나님: 하나님 나라를 위한 공적인 신학의 정립을 지향하며』, 453-463.

64) 이형기는 자신의 신학의 패러다임의 변화를 회고하면서 몰트만의 영향을 언급한다. 이형기, 『나의 신학수업의 패러다임 이동』(서울: 한들출판사, 2005), 35-39, 398-448. 그는 또한 그의 저서 『모더니

(Holistic Theology)의 구축에서 몰트만의 긍정적인 공헌에 주목한다.⁶⁵⁾ 김명용은 통전적 신학의 6가지 특성을 제시한다.: 삼위일체 신학, 완전한 복음(the Whole Gospel), 전인성의 신학, 교회와 세상을 위한 신학, 우주적 신학, 하나님 나라를 위한 신학. 이는 곧 몰트만 신학의 핵심적 특성과 일치한다. 그리고 ‘하나님나라와 교회’ 사상과 종말론을 몰트만 신학의 상수(常數)라고 이해하는 이형기는 1985에 발표된 장신대 신학성명과 1986년 예정통합 신앙고백서 및 2001년 장로회신학대학교 신학교육성명을 위한 기초문서 작성에 참여했는데, 그 핵심적인 내용에 몰트만 사상이 반영되어 있다. 이런 맥락에서 몰트만 사상이 특히 예정 통합측 교회와 신학에 깊은 흔적을 남기고 있음을 확인할 수 있다.

마지막으로 몰트만 신학은 한국의 조직신학 영역뿐 아니라 기독교윤리, 기독교교육, 선교학에 크게 영향을 미침으로써 그 실천적 응용에 공헌해오고 있다.⁶⁶⁾ 실제로 몰트만은 한국신학생들에게 그 어느 신학자보다 쉽게 소개되고 있을 뿐 아니라 그의 저서들은 신학생과 목회자들에게 꾸준히 가장 많이 읽혀오고 있다. 그 어느 시대보다도 조직신학의 위치가 불안정한 포스트모던 시대에 몰트만은 독일신학자임에도 불구하고 평이한 글쓰기를 통해 신학을 대중화한 공로를 인정받아야 할 것이다. 또한 몰트만 신학은 접근이 비교적 용이한 내용과 논리전개로 인해 다수의 한국 조직신학자들이 그의 저서를 읽고 신학적 논의과정에 참여하고 있으며 또 그들 자신의 신학에 적용하고 있다.

III. 나가는 말

현금의 세계 신학계에서 가장 영향력 있는 학자인 몰트만은 한국교회와 신학계와 매우 긴밀한 관계를 맺어오고 있다. 꾸준하고 열정적인 신학적 관심과 다양하고 광범위한 신학적 주제들의 탐구, 신학자들과의 활발한 상호적 대화, 적극적인 에큐메니칼 운동의 참여를 통해 몰트만의 다양하고 독창적이며 건설적인 신학은 현대신학 논의에 상당한 공헌을 하고 있을 뿐 아니라 한국교회와 신학에 지대한 영향을 미치고 있으며, 무엇보다 21세기 신학 형성을 위해 유익한 통찰력과 방향을 제시해준다.

한국교회는 그 어느 신학자보다도 몰트만을 가깝게 여기며 그의 신학을 수용하고 이해하는 일에 적극적이었다. 몰트만 역시 한국교회를 사랑하며 한국신학과 한국 신학자들에 대한 남다른 관심과 애정을 보여주고 있다. 몰트만은 한국교회를 ‘저항하는 교회’, ‘민중의 교회’, ‘기도하는 교회’, ‘선교하는 교회’로 이해한다.⁶⁷⁾ 그는 오랫동안 한국인의 정치적 고난과 민중의 고통을 이해하고 연대하였다. 또한 한국교회의 열정과 선교, 활기찬 영성에 감동하면서 이를 자신의 신학 안에 수용하기도 하였다. 몰트만의 신학은 한국의 민중신학, 여성신학,

증과 포스트모더니즘에 비추어 본 몰트만 신학』에서 몰트만 신학이 포스트모더니즘에 대응할 수 있는 적합한 신학이라고 평가한다.

65) 김명용, “통전적 신학이란 무엇인가?” 이종성·김명용·윤철호·현요한, 『통전적 신학』(서울: 장로회신학대학교출판부, 2004), 63, 53-81. 김명용은 몰트만을 오늘날 세계도처의 신학과 신학교육에 영향을 미쳐, 하나님 나라를 향하는 신학과 신학교육으로 정향되는 길을 만든 통전적 신학을 추구하는 대표적 신학자로 규정한다.

66) 장신근, 『공적신학과 세계화 시대의 기독교교육』(서울: 장로회신학대학교출판부, 2007); 장순애, “생명성과 개방성을 통전하는 기독교교육을 위한 연구: 몰트만의 생명신학적 교회 이해를 기초로 한 생명과 삶을 위한 교육목회의 모색”(장로회신학대학교 박사학위논문, 2012); 신동호, “선교적 교회론의 한 모델로서의 몰트만의 선교적 교회론 연구: 통전적 선교의 입장에서”(장로회신학대학교 석사학위논문, 2005); 마요한, “위르겐 몰트만의 종말론적 관점에서 본 윤리학의 구성에 관한 연구”(장로회신학대학교 석사학위논문, 2007).

67) 위르겐 몰트만/이신건 옮김, 『희망의 신학』 2판 (서울: 대한기독교서회, 2002), 11-13.

오순절신학, 통전적 신학 등에 큰 영향을 끼쳤다. 몰트만과 한국교회와 한국신학은 지속적으로 깊은 교제와 연대를 통해 함께 성장해왔으며, 21세기 세계교회와 신학을 위해서도 함께 기여할 수 있으리라고 기대해본다.

참고 문헌

- 김균진. “몰트만의 생애와 사상.” 『기독교사상』 제274호 (1981. 4)
- 김도훈. “만유구원론에 대한 비판적 고찰(I).” 『장신논단』 제30집 (2007).
- . “만유구원론에 대한 비판적 고찰 몰트만의 “만물의 회복”에 대한 이론을 중심으로.” 『조직신학논총』 제22집 (2008).
- 김동건. “몰트만 교회론의 특징.” 『신학과 목회』 제20집 (2003).
- 김명용. “몰트만(J. Moltmann) 신학의 공헌과 논쟁점.” 『장신논단』 제20집 (2003).
- . “몰트만의 만유구원론과 구원론의 새로운 지평.” 『장신논단』 제16집 (2000).
- . “바른 신학과 바른 목회.” 『장신논단』 제14집 (1998).
- . “몰트만(J. Moltmann)의 영성신학.” 『장신논단』 제18집 (2002).
- 낙운해. “몰트만 신학과 한국신학.” 장로회신학대학교 박사학위논문, 2011.
- 몰트만, 위르겐/박봉량 외 4인 옮김. 『성령의 능력 안에 있는 교회: 메시아적 교회론』. 서울: 한국신학연구소, 1982.
- 몰트만, 위르겐/김균진 옮김. 『삼위일체와 하나님의 나라』. 서울: 대한기독교서회, 1982.
- 몰트만, 위르겐/김균진, 김명용 옮김. 『예수 그리스도의 길』. 서울: 대한기독교서회, 1990.
- 몰트만, 위르겐/김균진 옮김. 『생명의 영: 총체적 성령론』. 서울: 대한기독교서회, 1992.
- 몰트만, 위르겐/김균진 옮김. 『오시는 하나님』. 서울: 대한기독교서회, 1997.
- 몰트만, 위르겐/김균진 옮김. 『신학의 방법과 형식』. 서울: 대한기독교서회, 2001.
- 몰트만, 위르겐/곽미숙 옮김. 『세계 속에 있는 하나님: 하나님 나라를 위한 공적인 신학의 정립을 지향하며』. 서울: 도서출판 동연, 2009.
- 몰트만, 위르겐/이신건·이석규·박영식 옮김. 『몰트만 자서전』. 서울: 대한기독교서회, 2011.
- 몰트만, 위르겐/곽혜원 옮김. 『하나님의 이름은 정의이다』. 서울: 21세기 교회와 신학포럼, 2011.
- 몰트만, 위르겐/이신건 옮김. 『희망의 신학』 2판. 서울: 대한기독교서회, 2010.
- 신옥수. “몰트만의 사회적 삼위일체론- 비판적 대화를 중심으로.” 『장신논단』 제30집 (2007).
- . “몰트만 신학방법론의 구조와 특성.” 『장신논단』 제43집 (2012).
- . “몰트만 신학에 있어서의 만유재신론적인 비전.” 『조직신학논총』 제8집 (2003).
- . “몰트만 신학에 있어서 ‘하나님의 고난 가능성’.” 『한국개혁신학』 제16권 (2004).
- . “몰트만의 ‘우주적 성령’ 이해.” 『장신논단』 제26집 (2006).
- . “몰트만의 창조 이해에 나타난 ‘하나님의 케노시스’.” 『한국조직신학논총』 제27집 (2010).
- . “위르겐 몰트만의 교회론.” 『교회론』, 한국조직신학회 편. 서울: 대한기독교서회, 2009.
- . “위르겐 몰트만의 성령론.” 『성령과 기독교신학』, 황승룡 박사 은퇴기념집 편찬위원회 편. 서울: 대한기독교서회, 2010.
- . “한국에서 몰트만(J. Moltmann)의 수용과 이해.” 『한국조직신학논총』 제35집 (2013).
- 이신건. “신학자 몰트만- 삶에서 우러나오는 신학.” 『기독교사상』 제606호 (2009. 6).
- 이형기. 『알기 쉽게 간추린 몰트만 신학』. 서울: 대한기독교서회, 2001.
- 이형기. “벤과 몰트만의 공적 신학 비교 연구.” 『공적신학과 공적 교회』, 이형기 외. 서울: 킹덤북스, 2010.
- 최태영. “몰트만의 만유구원론에 대한 통전적 이해.” 『조직신학논총』 제22집 (2008).
- 한국조직신학회 편. 『몰트만과 그의 신학: 희망과 희망 사이』 조직신학논총 제12집. 서울: 한들출판사, 2005.
- 현요한. “몰트만의 성령론.” 『몰트만과 그의 신학: 희망과 희망 사이』, 한국조직신학회 편. 조직신학논총 제12집. 서울: 한들출판사, 2005.

위르겐 몰트만과 에큐메니칼 운동에 나타난 ‘하나님 나라’에 대한 희망

이형기 (장로회신학대학 명예교수, 공적신학연구소 소장)

들어가는 말

이 글의 목적은, 몰트만 신학과 에큐메니칼 공식문서에 나타난 신학이 추구하는 ‘하나님 나라에 대한 희망’의 신학 사이에 ‘소통과 교류와 상응’을 알아보려는 데 있다.

I. 셋이 한 쌍을 이루는 몰트만의 저서: 몰트만 신학의 기본적인 전거의 틀(framework)

몰트만에게 있어서 『희망의 신학』(1964), 『십자가에 달리신 하나님』(1972) 및 『성령의 능력 안에 있는 교회』(1975)은 셋이 한 쌍을 이루는 글들이고, 나머지 저서들은 이 전체에 기여하는 신학적 주제들이다.

본인이 출발부터 그렇게 계획한 것은 아니지만 돌이켜 볼 때 이 세 책은 서로가 서로를 보충하면서 동일귀속하는 책이다. ... 누구든지 이 세 책을 한꺼번에 볼 때, 그는 본인이 확실히 부활절과 소망으로부터 성금요일과 고난으로 그리고 이어서 오순절과 성령으로 이동하고 있다는 사실을 볼 수 있을 것이다. 신학적 해명을 위한 초점들이 변화하였고, 변화하되 하나가 다른 하나를 보충하는 식으로 그리고 본인이 불가피하다고 생각했던 각 책의 일방성을 수정하는 식으로 변화하였다.¹⁾

1. 『희망의 신학』: 이 저서는 몰트만의 저서들 가운데 가장 창의적이고, 가장 영향력이 큰 책으로서 종말론 그 자체에 대한 연구라기보다 전(全) 신학의 종말론적 오리엔테이션에 대한 연구이다.

다만 끝에 가서가 아니라, 처음부터 끝까지 기독교는 종말론이요, 소망이요, 미래를 바라보는 그리고 미래를 지향하는 운동이요, 따라서 현재를 혁명하고 개변시킨다. 종말론은 기독교의 한 요소가 아니라 기독교 신앙 그 자체의 매개이다. 그것은 기독교의 모든 것을 푸는 열쇠요, 대망의 새 날의 동티 오름 속에서 모든 것을 비추는 빛이다. ... 때문에 종말론은 기독교 교리의 일부가 아니다. 오히려 종말론적 시야는 모든 기독교적 선포와 모든 기독교적 실존과 모든 교회를 특징짓는다.²⁾

본 저서는 부활에 근거한 종말론적 비전을 말한다. 몰트만은 ‘복음’을 종말론적으로 이해하고 있다. 그는 십자가에 달리셨던 분의 ‘부활’에서, 그리스도의 미래적 영광과 주권을 발견한다. 예수 그리스도는 그의 부활에서 장차 그가 어떤 분이신가를 알리셨다는 것이다. 예수 그리스도의 부활은 ‘옛 창조세계로부터의 새 창조’, ‘죽은 자들의 부활’, ‘하나님 나라’ 혹은 ‘하나님의 의’를 약속한다고 한다. 이는 미래지향적 종말론에 대한 주장이다. 몰트만은 특히 ‘예수 그리스도의 미래’, ‘의의 미래’, ‘생명의 미래’, 그리고 ‘하나님 나라와 인간의 자유의 미래’(202-224)에서 이와 같은 미래지향적 종말론을 강조한다. 그는 그리스도의 부활에 근거한 ‘종말론적 약속’에 대해서 주장한다. 그는 칼 바르트처럼 하나님께서 예수님의 40일 부활 현을 통하여 부활 이전 예수님의 위격과 사역을 확인하고 공인하는 과거지향적인 차원에 무게를 두기 보다는 부활이 계시하고 약속하는 미래지향적인 하나님 나라 혹은 새 하늘과 새 땅을

1) J. Moltmann, *History and the Triune God*, Tr. by J. Bowden (London: SCM Press, 1991), 176.

2) J. Moltmann, *The Theology of Hope* (New York: Harper & Row, 1967), 16.

더 힘주어 주장한다. 그리고 '제Ⅳ장 종말론과 역사'(272-303)에서는 미래 종말론의 비전으로부터 '종말 이전'(the pen-Ultimate)의 차원인 '역사' 속에서 인간의 사명을 말하고, '제Ⅴ장 엑서더스 교회'에선 '종말 이전'차원에서 교회의 사명과 사회 속에서의 기독교인들의 소명을 주장한다.

몰트만은 “구약에 있어서 하나님의 계시에 대한 말씀들과 진술들이 전체적으로 ‘하나님의 약속’에 대한 진술들과 결합되어 있다”³⁾고 하면서, 결국 구약의 약속사가 지향하는 종말론적인 비전과 신약의 복음에 의해서 계시되고 약속된 종말론적인 비전이 하나님의 나라와 새 하늘과 새 땅에서 합류할 것을 주장한다. 그리하여 그는 이 구약의 약속사와 복음이 약속하는 미래 종말론의 차원을 확보하였다. 여기에서 “미래”란 현재의 연장으로서의 미래가 아니라 “새 창조”(creatio nova)에 의한 질적으로 새로운 미래(adventus vs. futurum)이다.

이 책은 예수님의 ‘십자가’보다도 예수님의 ‘부활’과 이 부활에 나타난 종말론적 비전을 강조한다.⁴⁾ 몰트만에 의하면, 믿는 자들이 받은 성령은 종말론적 담보로서 그리스도를 죽은 자들로부터 부활시키시고 우리의 죽을 몸을 부활시키실 그 성령과 동일하신 분이요(롬 8:11). 그도 그럴 것이 믿는 자들을 진리로 인도하는 말씀이 영생(아직 우리는 영생 그 자체를 소유한 것이 아니지만)에 대한 약속이기 때문이다.⁵⁾ 이 맥락에서 몰트만은 고린도전서 15장 3-5 절에 근거하여 그의 미래적 종말론을 제시하고 있다. 여기에서 죽음의 지배가 십자가상에서 완전히 극복되고 만 것이 아니라 아직 다가올 미래에 극복되고, 하나님을 적대하는 모든 권세에 대한 극복이 ‘하나님께서 모든 것의 모든 것이 되시는’ 미래에 일어난다고 한다.⁶⁾ 그리고 그리스도의 세상에 대한 통치는 하나님 아버지의 유일하고 모든 것을 포용하는 주권으로 넘겨질 것이라고 한다.⁷⁾ 그러나 “하나님은 피안 저편에 계신 것이 아니라 오고 계시고, 오시는 분이므로 그는 현존하신다. 그는 모든 것을 포용하는 생명의 새로운 세계, 그리고 의와 진리와 자유의 새로운 세계를 약속하신다.”⁸⁾

2. 『십자가에 달리신 하나님』: 몰트만이 『희망의 신학』에서 십자가에 달리셨던 분의 부활의 창(窓)을 통하여 객관적이고 보편적인 그리고 만유 구원론적인 종말론의 틀을 소개했다면, 이제 『십자가에 달리신 하나님』에서는 『희망의 신학』의 종말론의 구도를 그대로 유지하면서 부활하신 그리스도의 십자가의 종말론적 의미를 논하고 있는 것이다. 『희망의 신학』이 종말론적 기독교론에 있어서 부활의 차원을 강조했다면, 그의 『십자가에 달리신 하나님』은 종말론적 기독교론에 있어서 십자가의 차원을 강조한다. 그러나 이 책의 ‘십자가’는 ‘부활’ 없이는 이해 불가능하다. 이 책은 ‘예수님의 역사적 재판’, ‘예수 그리스도의 종말론적 재판’ 그리고 ‘십자가에 달리신 하나님’에서 그 중심 사상을 개진하고 있는바 이것은 전적으로 복음서 내러티브에 충실한 주장들이다.⁹⁾ 몰트만은 첫째로 ‘예수님의 역사적 재판’에서 십자가 사건을 당시 역사적

3) Ibid., 42

4) Ibid., 84-86.

5) Ibid., 162.

6) Ibid., 163.

7) Ibid.

8) Ibid., 164.

9) J. Moltmann, *The Crucified God* (New York: Harper & Row, 1973)(영문번역, 1974). 참고: "The Historical Trial of Jesus"(1. The Question of the Origin of Christology. 2. Jesus' Way on the Cross. (a) Jesus and the law: 'The Blasphemer'. (b) Jesus and Authority: 'The Rebel'. (c) Jesus and God: 'The Godforsaken'(112-153)과 "The Eschatological Trial of Jesus Christ"(160-196).

상황들과 관련시키면서도 역사를 초월하는 인류를 위한 하나님 아들의 죽음이라고 본다. 즉 예수님은 유대교의 율법과의 관계에서 '불경스러운 자'로서 죽으셨으나 그는 인류의 율법의 저주를 대신 걸머지신 것이고, 로마제국에 대한 '반역자'로 죽으셨으나(133) 그는 인류를 대신하여 죽으심으로써 사랑과 은혜의 하나님을 선포한 것이며(143-145), 그리고 그는 '하나님께 버림받은 자'로 죽임을 당하셨지만 그는 버림받은 인류를 대신하여 하나님께로부터 버림받으심의 고통을 절규하였다(146).

둘째로 몰트만은 '예수 그리스도의 종말론적 재판'에서 '성령의 선물'과 '종말론적 신앙'이 "예수님의 인격과 삶과 죽음을 그분의 죽은 자들로부터의 부활의 빛 안에서 이해하게 만들었다."(161)면서 십자가의 의미를 부활의 빛에서 찾았다.

그런즉 예수님의 십자가에 달리심은 종말론적 심판사건으로, 그리고 부활은 죽은 자들이 다시 살아날, 종말론적 영광의 나라에 대한 은폐된 기대로 이해되었다. ... '부활절'은 고난의 역사 한 복판에 있는 하나님의 질적으로 새로운 미래 및 새 창조에 대한 서곡이요, 진정한 기대였다. ... 그도 그럴 것이 부활절 희망은 그것이 개방시키는 역사의 전대미문의 새로움을 미래지향적으로 조명할 뿐만 아니라 과거 지향적으로는 역사의 묘지를 조명하되, 그 가운데서 첫째로 십자가에 달리신 분의 무덤을 조명한다.(163)

그리고 몰트만에게 있어서 부활은 '죽은 자들로부터의 삶'(롬 9:15)을 의미하기 때문에 그것 자체가 사망권세의 멸절을 뜻하는 것이고(170), 새 창조를 위하여 죽음의 멸절이 마지막 때 완전히 일어날 것이라고 하며, 장차 도래할 그 새 창조의 세계는 하나님의 의와 현존이 충만한 세계일 것이라고 본다.

세상 끝 날에 하나님께서는 죽은 자들을 부활시키실 것이고, 그렇게 하심으로써 죽음의 권세를 멸하시는 그의 능력을 나타내실 것이다. 이 세상의 종말과 새 창조의 시작은 죽은 자들의 보편적인 부활과 함께 동터오를 것이다. 이제 하나님께서 이 죽은 예수님을 '죽은 자들로부터' 다시 살리셨다고 하는 부활 증인들의 선포는 하나님의 의와 현존으로 충만한 새로운 세계의 미래가 이미 우리의 죽음의 역사 속에 이 한 인격 안에서 동터 올랐다고 하는 주장이나 마찬가지이다. (170-171)

이처럼 부활의 시각에서 십자가의 의미를 들여다볼 때 몰트만은 그것이 단순히 범죄한 인류를 위한 희생제사가 아니라 부활에서 나타난 우주적 종말과 새 창조의 시각에서 보여야 한다는 것이다.(184) 역사적으로 그분은 죽은 자들로부터 그의 부활에 근거한 오시는 하나님에 대한 기대요, 종말론적으로 보면 그분은 오실 하나님의 성육신이다.(184)

끝으로 몰트만은 예수님의 십자가 죽음을 하나님의 행동으로 이해한다. 몰트만은 이 맥락에서 아버지 하나님과 아들 예수 그리스도의 관계에 비추어 아버지가 아들을 십자가에 못 박았다는 뜻에서 그리고 하나님인 아들이 십자가에 못 박혔다는 뜻에서 하나님 자신의 종말론적 고난과 죽음을 주장한다. 몰트만은 여기에서 고린도후서 5장 19절 이하에 나오는 "하나님께서 그리스도 안에 계셔"를 인용하고, 갈라디아서 4장 4절 이하에 나오는 "하나님이 그 아들을 보내사"를 인용한다. 바울은 항상 아버지께서 파송하신 아들의 고난과 죽음을 말한다. 그리고 바울은 아들을 내어주신 아버지와 아들 스스로의 자기희생에 대한 성경구절들을 많이 인용한다(롬 8:32; 갈 2:20; 롬 4:25; 요 3:16). 몰트만은 실질적으로 이와 같은 근거에서 하나님 자신이 죽으셨다고 한다.(192) 우리를 살리시기 위하여 하나님 자신이 죽으신 것이다. 그리하여 창조, 부활, 그리고 새 창조는 혼돈과 무(無)성과 죽음을 없애버리시는 하나님의 외적인 사역들이다.(192-193) 하나님 자신이 이 혼돈과 무성과 죽음을 십자가상에서 걸머지신 것이다. 마가 역시 15장 34절에서 십자가의 죽음을 하나님의 아들이 아버지로부터 버림받음의 죽음을

죽으신 것으로 이해한다. 몰트만은 지금 우리가 논의하고 있는 부분을 다음과 같이 줄여서 말한다.

부활하신 그리스도는 십자가에 달리신 그리스도로서 ‘모든 사람들을 위하여 존재하신다. ‘자가에 달리신 하나님’은 하나님의 아들의 죽음, 곧 하나님께로부터 버림받으심을 통해서 모든 불신앙의 인간들과 하나님께 버림받은 인간들의 인간적인 하나님이 되신 것이다.(195)

셋째로 몰트만은 ‘십자가에 달리신 하나님’에서 **초**희망의 신학L의 종말론적 복음이해로부터 종말론적 복음 중심의 종말론적 삼위일체 신학으로 패러다임 이동을 보이고 있다. 그는 칼 바르트처럼 십자가에 달리신 예수 그리스도(하나님의 아들)에게서 신성과 인성의 교류가 일어남으로 신성이 인성의 고통과 죽음에 참여했다고만 보지 않고, 이 십자가에 달리신 하나님의 아들의 아버지와의 관계를 역설한다. 성부 하나님께서는 하나님께 버림받고 믿음이 없는 인류의 모든 저주와 죄와 죽음을 대신 걸머지시고 십자가에서 죽으신 성자 예수 그리스도의 고난과 죽음에 전적으로 동참하셨다(patricompassionism)고 하는 것이다. 즉 아버지 하나님께서 아들의 고통과 죽음을 함께 경험하셨다고 하는 말이다. 그래서 그는 그의 책 제목을 **십자가에 달리신 하나님**L이라 하였다. 몰트만은 복음서의 복음 이야기 속에서 십자가에 대한 내러티브에 집중하면서, 그 십자가의 신학적인 의미가 신이신 “예수 그리스도의 두 속성의 교류”에 있는 것이 아니라 삼위일체론적인 사건에 있다고 보았던 것이다. 10)

그리고 이와 같은 사건이 삼위일체론적인 이유는 여기에서 아버지와 아들의 관계가 단순히 갈등과 균열과 소외의 관계가 아니라 성령에 의해 하나 된 사랑의 의지(a community of will)가 보였기 때문이다. 즉 성령은 아들 안에서 고통과 죽음에 동참하신 아버지께로부터 나오신 것이다. 이런 의미에서 성령은 사랑이시다. 즉 성령께서는 십자가에 달리신 아들을 가슴에 묻은 아버지로부터 나오셨기 때문이다. 그리고 몰트만은 이 죽음을 당하신 어린 양은 영원 전부터 내재적인 삼위일체 하나님의 품속에서부터 계셨다고 한다.

즉 몰트만은 종말론적 만유구원론의 근거를 십자가의 삼위일체론적 이해에서 찾는다.

모든 파멸, 절대적인 죽음, 무한한 저주 및 무성(無性)에로의 침몰이 하나님 자신 안에 있었다고 하면, 이 하나님과의 교제는 영원한 구원, 무한한 기쁨, 파기될 수 없는 선택 및 신적 생명이다. (246)

인류와 만유를 구원하시는 십자가의 삼위일체 하나님은 사랑이시다(요일 4:16). 이 사랑은 사랑 없고 율법적인 세상 속에서 일어난 사랑의 사건이다. 그것은 인간을 만나기 위해서 오신 무조건적이고 한량없는 사랑의 사건이다. 그것은 사랑받지 못하고 버림받은 자들 그리고 의롭지 못하고 율법 밖에 있는 사람들을 붙잡아 이들에게 정체성을 부여하는 사건이다. (248)

이와 같은 주제는 **초**성령의 능력 안에 있는 교회L에서 논의 될 주제와 관련하여 매우 중요하다. 교회가 “세상에 관여하시는 하나님의 삼위일체적 역사”(the trinitarian history of God's dealings with the world) 속에서 우주적이고 만유 구원론적 하나님 나라에 참여하고 이 하나님 나라를 위해서 존재하기 때문이다. 그리하여 몰트만의 삼위일체론은 **초**삼위일체와 하나님 나라L(1980)에서 본격적으로 거론되었다.

끝으로 몰트만은 본 저서의 끝 부분에서, 십자가에 달리신 하나님의 신학에 비추어서 개인의 해방(제VII장 인간의 심리적 해방을 향한 길들)과 인류의 해방(제VIII장 인간의 정치적 해방을 위향한 길들)을 논한다. 우리는 여기에서 후자에 대해서만 짚고 넘어가려고 한다. 몰트만은

10) 참고: J. Moltmann, *The Crucified God* (New York: Harper & Row, 1973)(영문번역, 1974)에서 “The Doctrine of Two Natures and the Suffering of Christ”(227-235)와 “Trinitarian Theology of the Cross”(235-249).

‘반역자’로 십자가에 처형된, 즉 정치적 이유로 처형된, 인자(人子)의 복음이 어떠한 경제, 사회적, 정치적 결과를 가져 왔나를 묻는다. 그리고 그는 종교개혁 때 교회비평의 표준이 되었던 십자가의 신학이 어떻게 사회비평을 위해서 해석될 것인가를 논하고 있다. 몰트만에 따르면 “신앙의 자유는 인간을 자유케 하는 행동으로 내몬다고 한다. 신앙은 인간에게 착취와 억압, 소외와 포로 됨의 상황 안에서 일어나는 고통에 대해서 뼈아픈 자각을 하게 한다.”(317) 그리고 이와 같은 사회적, 경제적, 정치적 해방을 향한 신앙의 자유는 “하나님의 역사 속에 있는 다른 자유 운동들”과 연대케 한다는 것이다.(318)

3. 『성령의 능력 안에 있는 교회』: 몰트만은 예수 그리스도의 선교(역사)와 성령의 선교(역사)에 근거한 삼위일체 하나님의 선교(역사)를 우주적 종말론의 틀로 보면서, 만유가 이 삼위일체 하나님 안에서 통일될 것이고 새롭게 창조될 것이라고 한다. 몰트만에게 있어서 교회는 이처럼 종말론적 시야를 가지고 삼위일체 하나님의 세계 참여의 역사에 동참한다. 교회는 기본적으로 삼위일체 하나님의 우주적이고 만유 구원론적인 하나님 나라를 향한 운동 혹은 ‘하나님의 선교’에 참여한다. 여기에서 결정적으로 중요한 것은 삼위일체 하나님의 객관적이고 보편적이며 종말론적인 ‘하나님의 선교’이다. 교회의 참여는 그 다음 문제이다.

몰트만은 하나님의 세계참여의 삼위일체론적 역사를 종말론적 비전을 가지고 논한 다음에, ‘하나님의 선교’에 입각한 교회론을 펼친다. 그는 교회를 삼위일체 하나님의 선교의 대행자로 이해한다. 교회는 성령의 지도 하에서 ‘하나님의 선교’의 대행자이다. 이때 그는 삼위일체 하나님의 선교 운동이 교회뿐만 아니라 나머지 세계와 창조세계까지 포함하는 것으로 이해한다. 몰트만에게 있어서 삼위일체 하나님의 세상 관여는 이스라엘 백성, 타종교들, 세속 세상 및 창조세계를 포용하기 때문이다.

몰트만은 본 저서에서 “그리스도의 역사”에 대한 목적론적인 물음을 묻는다. “그는 왜 오셨고 그의 오심의 목적은 무엇인가? 왜 그는 십자가에서 죽으셨는가? 그는 왜 죽은 자들로부터 부활하셨고 신적인 영광의 광채 속에서 제자들에게 40일 동안 현현하셨던가?”라고 질문한다. 이는 기독교론적인 종말론을 염두에 둔 질문들이다. 즉 그의 종말론은 복음서 내러티브에 기술된 “그리스도의 역사”에서 출발한다.

... 그리고 여기에서 ‘그리스도의 역사’에 대한 종말론적인 해석은 그분이 이 종말론의 역사적 체현(embodiment)이라고 하는 사실에 일치하지 않으면 안 된다. 희망이 그것의 실질적인 기초를 상실하지 않으려면 ‘그리스도의 역사’에 대한 회상으로 돌아가지 않으면 안 된다. 이런 이유로 ‘그리스도의 역사’ 자체에의 정향이 그것의 종말론을 전개함에 있어서 필수 불가결하다. ... (28-29)¹¹⁾

그리하여 몰트만은 신약의 ‘신학적인 목적절들’(the theological final clauses) 안에서 ‘그리스도의 역사’에 대한 목적론적인 해석을 발견한다. 몰트만은 복음서 내러티브가 추구하는 ‘하나의 하나님 나라 복음 이야기’에서 그것의 보편적인 미래 종말론적 비전을 붙잡고 있다. 몰트만에게 있어서 “그리스도의 역사”는 삼위일체 하나님의 역사로서 보편적인 종말론으로 인도한다. 그런즉 그리스도의 주권의 의미를 탐구해 들어가면 우리는 고린도전서 15장에서 발견된 그리스도의 역사의 종말론에 직면한다는 것이다. 그러니까 몰트만은 고린도전서 15장과 같은 바울의 글이 다른 아닌 복음서들의 복음의 목적론 혹은 종말론적 해석에 해당하는 것으로 보는 것이다. 다음의 인용은 중요하다.

11) J. Moltmann, *The Church in the Power of the Holy Spirit* (New York: Harper & Row, 1977(독일어, 1975).

‘그가 모든 원수를 그 발아래에 둘 때까지 반드시 왕 노릇 하시리니 맨 나중에 멸망 받을 원수는 사망이니라 만물을 그의 발아래에 두셨다 하셨으니 만물을 아래에 둔다 말씀하실 때 만물을 그의 아래에 두신 이가 그 중에 들지 아니한 것이 분명 하도다 만물을 그에게 복종하게 하실 때는 아들 자신도 그 때 만물을 자기에게 복종하게 하신 이에게 복종하게 되리니 이는 하나님이 만유의 주로서 만유 안에 계시려 하심이라.’ 그리스도의 십자가와 부활의 목적이 만유에 대한 그의 통치라고 하면, 이 통치의 목적은 하나님께서 모든 것의 모든 것이 되시는 하나님의 완벽한 통치이다. 현재로서는 그리스도의 통치조차도 임시적이고 제약되어 있지만. (32)

결과적으로 바울에게 있어서 ‘그리스도의 역사’의 궁극적인 목적은 성령 안에서 아들을 통한 아버지 하나님의 보편적인 영화롭게 되심이다(빌 2:10; 롬 11:33; 고전 15:28). 모든 피조물들의 운명은 새 창조에 대한 종말론적인 감사드림에서 성취된다. (33)

그리고 교회는 성령 안에서 ‘그리스도의 역사’의 의미와 목적을 지향하는 것으로 본다.

구원을 경험하고 감사하는 삶을 영위하는 칭의받은 죄인들의 공동체요, 이런 뜻에서 그리스도에 의하여 해방된 사람들의 교제로서 교회는 그리스도의 역사의 의미를 성취해가는 도상에 있다. 그래서 교회는 성령 안에서 그의 눈을 그리스도에게 고정시키면서 살고 있는 것이고 그 자체가 새 창조의 미래의 시작이요 담보인 것이다. (33)

... 교회는 성령의 더 긴 역사 속에서 하나님 나라에로의 길이요 하나님 나라에로의 전이(轉移)이다. 교회는 하나님 나라에 대한 종말론적인 기대로부터 성령을 경험하고 실천하는 가운데 살아가고 있는 것이다. 교회는 그리스도의 공동체로서 교제 가운데 삶이 영위되는 희망이다. 성령에 대한 경험들과 능력들은 그리스도의 역사의 현존과 새 창조의 미래를 매개한다. 소위 ‘교회’라 불리는 것은 이와 같은 매개체이다. 교회는 그리스도의 교회로서 성령의 교회이다. 교회는 믿는 자들의 공동체로서 이 세상 속에서 창조적인 희망이다. (35)

위의 첫 인용문에서 우리는 몰트만이 그렇게나 강조하는 미래지향적인 하나님 나라에 대한 주장에도 불구하고 “구원을 경험하고 감사하는 삶을 영위하는 칭의 받은 죄인들의 공동체”와 “교회는 성령 안에서 그의 눈을 그리스도에게 고정시키면서 살고 있는 것이고, 그 자체가 새 창조의 미래의 시작이요 담보인 것이다.”라고 하는 표현에서 그가 교회의 현재적 경험을 결코 도외시키고 있지 않다고 하는 사실을 확인할 수 있다.

끝으로 기독교적 종말론 혹은 종말론적 기독교에서 출발하는 몰트만은 “4. 하나님의 삼위일체적 역사(歷史) 속에 있는 교회”(50-65)에서 “하나님의 삼위일체적 세상관여의 역사(歷史)라고 하는 포용적인 틀 안에서 교회의 선교와 그것의 의미, 그것의 실존과 그것의 기능”에 대하여 말한다(50). 그래서 몰트만은 “하나님의 세상관여라고 하는 보편사의 틀이 없는 특수 교회에 대한 이해는 추상적이고 맹목적이다”(51)라고 한다. 몰트만은 교회가 삼위일체 하나님의 세상관여에 관여함으로써 자신의 자리와 미션을 이해할 수 있다고 한다. (53)

II. 몰트만과 에큐메니칼 운동의 미래지향적인 종말론

크리스토프 슈베벨은 이상과 같은 몰트만의 종말론을 미래지향적인 종말론이라고 한다. 그는 20세기 종말론에 있어서 두 시기를 중요시한다. “세계 제1차 대전 직후와 1960년대”가 그것인데 “1960년대에 종말론적 각성의 새로운 분출이 있었다.”¹²⁾고 한다. 그는 1960대의 종말론을 지배한 것은 판넨베르크와 몰트만의 그것이었는데, 이들은 한결같이 ‘종말론적 범주로

12) 이 인용문에서 ‘세계 제1차 대전 직후’란 우리가 이미 기술한 칼 바르트의 미래지향적인 종말론을 암시하는 것으로 보인다.

서 미래의 의미'를 재발견했다. 슈베벨은 이를 “미래로의 회귀”(Return to the Future)라고 하는 섹션에서 논하였다. 13) 몰트만은 미래적 종말론을 강조하고 이 종말론을 기독교 신앙과 신학 전체를 결정짓는 것으로 보는 점에서 판넨베르크와 비슷한 입장을 지향했다. 몰트만은 그의 “희망의 신학”에서 종말론이 없으면 기독교 신학이 아니라고 말한 칼 바르트의 말(1922년)을 재구성하면서 다음과 같이 말했을 때 종말론은 교의학의 끝 장(章)이 아니라 맨 처음에 와야 하는 것으로 본 것이다.

처음부터 끝까지, 단순히 후기(epilogue)에서가 아니라 기독교는 종말론이요, 앞을 바라보고 나아가는 희망이요, 때문에 현재를 변혁시키고 혁명한다. ... 따라서 기독교 신학에는 오직 하나의 문제, 곧 미래의 문제가 있을 뿐이다. 기독교 신학의 대상이 이것을 기독교 신학에게 강요하고 인류와 인간의 사 고에 도전해 온다.14)

하지만 몰트만의 종말론은 단순히 미래로 나아가는 종말론이 아니라, **현재를 변혁시키는 미래 종말론이다.** 슈베벨은 몰트만의 종말론에 관하여 이렇게 주장한다.

불가분리한 통일성 속에 있는 부활과 십자가는 기독교적 희망의 근거를 형성한다. '이 때문에 모든 기독교적 부활 종말론은 하나의 십자가의 종말론의 특징들을 지니고 있다.'(Theology of Hope, 83) 그의 종말론은 그리스도의 부활과 십자가에 뿌리를 내리고 있기 때문에 '고난과 악과 죽음에 대한 우리의 현재적 경험에 대한 모순 속에서 희망의 진술들을 정식화하지 않으면 안 된다.'(Ibid., 19) 이와 같이 종말론적 희망으로부터 현재를 변혁시키는 프락시스로의 전환이야말로 몰트만 신학의 특징이다. ... 15)

이상과 같은 몰트만 종말론에 대한 이해는 보캄이 주장하는 몰트만 종말론의 특징들과 결코 충돌하는 것이 아니다. 즉 보캄은 몰트만의 종말론의 특징을 7가지로 보았다. 1. 기독교적 종말론, 2. 통전적 종말론, 3. 구속적 종말론, 4. 과정적 종말론, 5. 삼위일체 중심적 종말론, 6. 상황적 종말론, 7. 정치적 목양적 책임을 촉구하는 종말론.16)

그리고 1948년 암스테르담 WCC로부터 2012년 부산 WCC에 이르기까지 **에큐메니칼 종말론 역시 미래지향적이면서도 현재를 중요시하는 종말론이다.** 17) 따라서 몰트만의 종말론은 그것의 자세한 부분에서 까지 그런 것은 아니지만 대체로 WCC 중심의 에큐메니칼 운동이 추구하는 종말론과 궤를 같이 한다. 우리는 몇 가지 본문으로 예증할 수 있다. **첫째**로 우리는 *BEM Text*(1982)에서 교회가 미래지향적인 하나님 나라에 대한 비전을 열어 보여주고, 세상 어디에서든 정의와 사랑과 평화가 구현되는 곳이면 어디에서 하나님 나라에 대한 징표들이 보 인다고 한다.

성만찬은 창조의 궁극적인 갱신을 약속하는 하나님의 통치에 대한 비전을 열어주며 또 그 통치를 미리 맛보는 것이다. 이 같은 갱신의 징표들은 하나님의 은혜가 분명히 드러나고 인간이 정의, 사랑, 그리고 평화를 위하여 일하는 곳이라면 어디든 이 세상 안에 있다. 성만찬은 교회가 이 같은 징표 들에 대하여 하나님께 감사드리며 그리스도 안에서 임해 오는 하나님 나라를 기쁜 마음으로 기념하고 또 고대하는 축제이다. 18)

13) Christopher Schwoebel, "Last Things First", in *The Future As God's Gift*, ed. by David Fergusson and Marcel Sarot (Edinburgh: T & T Clark, 2000), 227.

14) J. Moltmann, *The Theology of Hope*, 16.

15) op. cit., 230

16) Richard Bauckham, "Eschatology in The Coming God, in *God Will Be All in All: The Eschatology of Juergen Moltmann*, ed. by R. Bauckham (Edinburgh: T & T Clark, 1999), 2-34.

17) 이형기, 세계교회협의회와 신학 (서울: 복코리아, 2013), "WCC와 종말론"(250-314).

둘째로 *The Church: Towards a Common Vision*(2012)은 교회와 교회의 선교가 미래 지향적 하나님 나라 완성을 지향해야 하는 것으로 본다.

교회와 교회의 선교(사명)에 대한 기독교적 이해는 모든 창조를 위한 하나님의 원대한 계획(혹은 economy='경제') 안에 뿌리를 내리고 있다. 그것은 다름 아니라 예수 그리스도에 의하여 약속되고 계시된 '하나님 나라'이다. 성서에 의한 즉 남자와 여자는 하나님의 형상으로 지음을 받아(참고: 창 1:26-27), 하나님 및 인간 상호 간의 코이노니아를 위한 본유적 능력을 지니고 있다. 하나님의 창조 목적은 인간의 죄와 불순종에 의하여 좌절된바(참고: 창 3-4; 롬 1:18-3:20), 그것은 하나님과 인간들과 창조질서 사이의 관계를 손상시켰다. 그러나 하나님께서는 인간의 죄와 허물에도 불구하고 이와 같은 인간과 창조에 대하여 끈질기게 신실하시다. 코이노니아를 회복시키시는 하나님의 역동적인 역사는 예수 그리스도의 성육신과 유월절 신비 안에서 돌이킬 수 없는 방법으로 성취되었다. 그리스도의 몸으로서 교회는 예언자적 시역이요 공황의 사역으로 그리스도의 생명 살리는 선교를 지속시키시기 위해 성령의 능력으로 행동하고 하나의 깨어진 세상을 치유하시는 하나님의 사역에 동참하고 있다. 삼위일체 하나님의 생명 그 자체를 원천으로 하는 코이노니아는 교회가 살아가는 선물이요 동시에 하나님께서 교회가 화해와 치유를 희망하는 가운데 하나의 상처입고 분열된 인류에게 제공하도록 부르시는 그와 같은 선물이다.¹⁹⁾

셋째로 *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscape* (2012)에서는 선교란 '하나님 나라 잔치'로의 초대인데, 궁극적으로 그것은 전 창조세계의 해방과 화해이다.

우리들은 온 인류와 창조세계에게, 특히 생명의 충만을 갈망하고 있는 억압받고 고통당하는 사람들에게 좋은 소식을 선포하는 사명을 우리들에게 주신 삼위일체 하나님의 종들이다. 선교란 그리스도를 향한 공동증언으로서 '하나님 나라 잔치'(눅 14:15)로 초대하는 것이다. 교회의 선교는 이와 같은 잔치를 준비하고 모든 사람들을 이 생명의 잔치로 초대하는 것이다. 그 잔치는 풍성한 생명의 원천으로서 하나님의 사랑으로부터 넘쳐 흘러나온 창조와 그것의 풍작에 대한 축하이다. 이것은 선교의 목적인 전 창조세계의 해방과 화해의 징표이다. 우리는 하나님의 영의 선교(the mission of God's Spirit)에 대해 감사하는 마음으로 본 문서의 초두에서 제시된 물음에 대한 응답으로 다음과 같은 확언들을 제시한다.²⁰⁾

끝으로 우리는 1991년 『하나의 신앙을 고백하며: 니케아-콘스탄티노플 신조로 고백된 사도적 신앙에 대한 하나의 에큐메니칼 해설』을 살펴보자.

첫째 본 저서는 창조론 부분 초두에서 창조주 하나님 아버지께서 아들과 성령을 떠나서는 이해되실 수 없고, 사역을 펼치실 수 없다고 하는 삼위일체의 네트워크를 주장한다. 따라서 본 신조는 성부론과 성령론의 독자성과 고유성을 손상시킬 모든 우려를 배제하고 있다 하겠다. 따라서 본 신조는 삼신론이나 기독교론적으로 축소하는 삼위일체를 용납하지 않는다. 그리고 본 신조가 말하는 “창조자와 구속자와 만유의 지탱자인 단 한 분 보편적인 하나님에 대한 신앙”²¹⁾은 결코 양태론을 허용하지 않는다.

진실로 본 신조는 신적 동일본질에 의한 통일성과 아버지 하나님(위격)에 의한 통일성을 배제하지 않으면서 “구속사를 통해서 계시된 한 분 하나님 안에 계신 삼위 각각의 독특성을 강조하고, 동시에 하나의 신적 존재 안에서 일어나는 이 삼위의 코이노니아(공동체) 속에서의

18) BEM 문서: 세례.성만찬.직제, 이형기 옮김 (서울: 한국장로교출판사, 2003 2쇄), II. E. 22.

19) 『에큐메니칼 운동』, 이형기 외 역 (서울: 한들출판사, 2012), 417-418.

20) 참고: Ibid., 799.

21) *Confessing the One Faith: An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381)*, Faith and Order Document No.153 (Geneva: WCC, 1992), 17.

통일성을 강조한다.”²²⁾ 즉 본 신조는 동방정교 전통이 말하는 상호내주하고 상호교류하는 삼위의 일체성 혹은 통일성(perichoretic unity)을 더 힘주어 말하고 있다. 이것은 또한 삼위 각각의 독특성과 고유성을 인정하면서도 이 삼위의 관계성을 말하는 공동체성(a relational koinonia=community)을 뜻한다.

본 항목은 “한 분 하나님에 대한 그리스도교 신앙의 독특성이 성부, 성자, 성령의 계시에 근거하고 있다”고 보기 때문에 ‘경제적 삼위일체론’(the economic Trinity)을 먼저 논하면서 이것이 결국 ‘내재적 삼위일체론’(the immanent Trinity or the eternal Trinity)과 전적으로 동일하다고 주장한다. 그리하여 본 항목은 이 경제적 삼위일체 하나님의 경제가 종말론적 완성을 포함하고 있는 것으로 본다. 본 항목은 “그럼으로 신적인 경제, 곧 창조와 화해와 종말론적 완성에 있어서 구속사는 삼위일체 신앙의 바탕에 깔려 있다”²³⁾고 한다. 다음 인용이 말하는 삼위일체 하나님의 경제에서 “종말론적 미래에 있어서 우리의 삶과 전 창조세계의 종국적 변형과 영화롭게 됨”이 포함되고 있다고 하는 점에 우리는 유의해야 할 것이다.

이 세상이 하나님으로부터 분리되었고 소외된 것은 죄악의 결과인데, 이것이 신적인 경제 속에서 아들의 화해사역과 성령의 변형시키시는 현존을 통해서 극복된다. 한 분 하나님은 이와 같은 신적 구원의 경제의 신비 속에서 자기 자신을 피조물들에게 나눠주시는 생명과 사랑으로 계시되신다. 아버지 하나님은 자신의 영원한 아들의 성육신, 교역 및 고난을 통해 이 세상을 자기 자신에게 화해시키신다. 이 아들 안에서 하나님은 인류에게 죄사함과 부활과 영생(요 3:16)을 제공하시기 위해 죽음에 이르기까지 인간의 고뇌에 동참하신다. 그리하여 하나님께서는 성령을 통하여 십자가에 달리신 분을 새로운 삶과 불멸의 삶으로 부활시키셨으니, 하나님께서는 장차 성령을 통해서 종말론적 미래에 있어서 우리의 삶과 전 창조세계의 종국적 변형과 영화롭게 됨을 가져올 것이다.²⁴⁾

그리고 신약성서에서는 창조세계의 구원론적 의미와 종말론적 의미가 예수 그리스도의 사역과 성령의 사역의 맥락에서 전면에서 등장하고 있다고 본다.

태초에 창조하신 하나님은 다시 한 번 창조하시고, 미래에 창조하실 것이다(막 13:19; 엡 2:10; 계 1:8). 마지막 때 하나님께서는 모든 것의 모든 것이 되실 것이고(고전 15:28), 새 하늘과 새 땅이 있게 될 것이다(벧후 3:13; 계 21:1; 비교: 사 65:17; 66:22). 모든 피조물들과 자연 그 자체가 변형되어 하나님의 새로운 세계에 참여할 것이다(롬 8:19-23).²⁵⁾

둘째로 “죽은 자들의 부활과 장차 올 세상의 삶”에 대한 해설 부분에 주목해 보자. 본 신조는 성령과 “죽은 자들의 부활과 장차 올 세상의 삶”을 관계시킨다. 이미 본 문서는 제2항인 기독교론 부분에서 “그리스도의 미래”에 대해서 논했고, 지금 여기에서는 “믿는 사람들의 미래와 장차 올 세상의 삶(the life of the world to come)”에 대해 논한다. 그리고 “산 자들과 죽은 자들에 대한 최후 심판” 역시 기독교론 부분에서 다루어졌다. 본 항목이 “죽은 자들의 부활”을 말할 때 그것은 “믿는 자들의 죽음 너머의 미래가 단순히 영적인 미래가 아님을 말한다. 그것은 영지주의와 마니교의 이원론적 사고 혹은 이분법적 사고와는 달리, 인간의 몸과 지성과 정신을 변화시키는 통전적 과정을 의미한다.”²⁶⁾ 그리고 사도신경은 “영생”을 말하나 본 신조는 “장차 올 세상의 삶”을 말하는바 이것은 현재의 삶과 미래의 삶의 질적인 차이를 강조한다.

22) Ibid., 19.
23) Ibid., 20.
24) Ibid., 21.
25) Ibid., 37.
26) Ibid., 97.

구약의 예언자들은 “한 새로운 다윗이 예루살렘에서 통치할(사 9장과 11장) 한 새로운 시대, 곧 축복과 평화의 한 미래 시대를 바라보았으나, 신약성경은 ”죽은 자들의 부활“을 말한다. 특히 바울은 그것을 죽은 자들로부터 처음 살아난 자이신 예수 그리스도 자신의 부활(고전 15:12ff)에 연결시킨다. 즉 예수 그리스도를 부활시키신 성령께서 죽은 자들을 다시 살리실 것이라고 하는 것이다.²⁷⁾ 그리고 영생이란 신약성경에서 ‘한 개인의 실존’일뿐만 아니라 “영원한 하나님을 찬양하기 위해서 하나가 되어 있는 하나님 나라 안에서의 코이노니아”(눅 13:29; 막14:25; 계 22:3, 7-12)이다. 여기에서 하나님 나라는 예언자들이 내다 본 미래의 초월적 실재로서 눈물이 더 이상 없는 새 하늘과 새 땅이기도 하고, 하나의 새로운 도성이기도 하다(계 21:1ff). 그런데 본 문서는 이와 같은 영생은 이미 현재적 실재(비교: 요한복음)라고 가르친다.

... 하나님의 나라는 이미 우리 가운데 있다(눅 17:21). 새로운 삶은 이미 세례에서 주어지고 우리는 그것을 성령의 코이노니아로서 경험한다(롬 6:3 및 14:17). 이사야에 의해서 미래에 약속으로 선포된 주님의 은혜의 해는 이미 예수님의 초림에서 성취되었다(눅 4:16-21).²⁸⁾

위와 같은 희망은 전적으로 예수 그리스도에 근거하고 있다. 신앙의 근거이신 예수 그리스도께서 또한 희망의 근거이시다. 본 문서의 종말론은 철저하게 기독교론적이다. 본 문서는 철저히 복음의 종말론적 본성을 말하고 있다. 그리고 그것은 철저히 성령론적이다. 따라서 그것은 삼위일체론적이다.

예수 그리스도는 죽은 자들로부터 처음 살아난 자로서 새로운 인류의 실현이요, 나타남이다. 하나님께서는 그리스도의 삶과 사역, 죽음과 부활 안에서 세상을 위해서 의도하시는 미래를 성령을 통해서 나타내신다. 그리스도 안에서 영원한 생명이 우리의 생명들 속으로 들어오시어 이 생명들을 죽음에의 노예 됨으로부터 해방시키시고 하나님과의 코이노니아로 인도하신다. 부활하신 그리스도에 의해서 부은바 된 성령께서 인간적인 가능성들과 기대들 너머에 있는 것에 대한 희망(히 11:1)인 우리의 희망을 인치신다. 이 희망은 바랄 수 없는 상황에서 바라는 희망이다. 하지만 그것은 하나님의 힘 있는 약속에 근거하기 때문에 확신에 찬 희망이다.²⁹⁾

그리하여 본 문서는 이와 같은 종말론적 희망은 세상에서의 그리스도인 개인의 실존을 의미 있게 만든다고 하는 것이다. 그런즉 그리스도교적 신앙에 있어서 부활이 의미하는 바는, 인간은 개체성과 전인성(몸-영혼-정신)에 있어서 죽음 저편에 있는 하나의 미래를 갖고 있기 때문에 이 세상에서의 인간실존은 처음부터 죽음의 시점까지 하나님께서 책임을 지셔야 하는 점에서 영원한 의미를 갖는다. ³⁰⁾ 그리고 우리 믿는 사람들은 “세례를 통하여 그리고 전 생애를 통해서 그리스도의 죽음에 참여하고, 부활에서 일어난 죽음에 대한 승리에 참여하며, 나아가서 그리스도의 생명주시는 성령을 받는다.”³¹⁾고 하고, 동시에 복음의 빛 하에서 인류의 구원과 우주의 종말론적 변형을 바라본다고 한다. 즉 “동시에 그리스도의 죽음과 부활과 성령의 오심은 죽은 자들의 부활을 가리키고, 나아가서 우주의 궁극적 변형(the final transformation of the cosmos)을 가리킨다.”³²⁾ 본 문서에 따르면, 하나님께서는 자신이 창조하신 창조세계를 정죄하고 파괴하시기를 원하지 않으시고, 자신의 아들을 파송하시어 세상 모두를 구원하시기를 원하신다(요 3:17)고 한다. 그러나 동시에 “최후의 정죄 가능성”(마 25:45ff; 계 20:15)을 열어

27) Ibid., 98.
 28) Ibid., 98.
 29) Ibid., 99.
 30) Ibid.
 31) Ibid., 100.
 32) Ibid.

놓고 있다.

그리고 장차 올 세상의 삶은 단순히 개인의 영생만이 아니다. 그것은 아직 신비에 쌓여 있긴 하지만 철저히 변혁될 창조세계이다. 하나님께서는 그리스도 안에서 총명한 때를 위한 그의 계획, 곧 하늘에 있는 모든 것과 땅에 있는 모든 것을 그리스도 안에서 통일하시려는 계획을 제시하셨다(엡 1:10). 따라서 옛 인류와 옛 창조세계는 새 인류 및 새 창조세계와 철저한 불연속성에도 불구하고 어떤 연속성을 갖고 있다. 본 문서는 이렇게 말한다.

이런 식으로 창조세계 전부는 하나님 나라의 마지막 완성으로부터 분리되지 않을 것이다. 세례에서 사용되는 물, 복음선포에서 사용되는 언어 및 성만찬의 떡과 즙은 이미 성령에 의해서 우리에게 하나님 나라의 첫 열매를 주시기 위해서 사용된 것이다. 새 하늘과 새 땅에서(사 65:17; 계 21:1) 새 인류는 하나님을 낮과 낮을 대하여 볼 것이다(고전 13:12). 하나님께서 모든 것의 모든 것이 될 것이다(고전 15:28).³³⁾

특히 교회의 역사와 인류의 역사는 하나님 나라와 철저한 불연속성에도 불구하고 어떤 연속을 지닐 것으로 이해된다. 그도 그럴 것이 본 문서는 “하나님 나라에서는 이사야 선지자의 이스라엘 백성에 대한 예언(사 11:1-11; 미 4:3)의 성취, 곧 공의와 의와 평화가 수립됨으로써 하늘에서처럼 땅 위에 오직 하나님의 뜻이 이루어질 것이다.”³⁴⁾라고 말하기 때문이다. 그리고 이 하나님의 나라는 삼위일체의 나라이다. 즉 “하나님의 나라는 [아버지]하나님의 주권적 통치가 그의 아들 예수 그리스도를 통해서 성령의 능력에 의하여 실현되는 그런 실재이다.”³⁵⁾

끝으로 교회와 종말론과의 관계를 알아보자. 위에서 기술한 종말론적 희망 때문에 교회는 “죽음과 파괴에 직면해 있는 세계 속에서 희망의 공동체”가 된다. 하나님 나라의 가치들이 이미 그리스도의 현재적 통치 하에서 이 교회 안에서 실현된다. 즉 “그리스도의 통치는 교회 안에 있음으로써 세계 안에 있다. 이 그리스도의 통치 하에 있는 ‘교회와 이 세상’에서 성령님의 능력에 의하여 화해와 평화와 정의와 갱신이 이미 실현 가능한 실재들이 된다.”³⁶⁾ 그리고 이 교회는 비록 이 세상 속에 있으나 “인류갱신을 위한 하나님의 미래의 징표로서, 마지막 완성을 바라본다. 그리하여 본 문서는 교회가 전(全) 창조세계의 구속을 미리 보여주고 있다고 한다. 즉 “교회의 희망은 세상을 위한 희망이요, 하나님의 전 창조세계에 대한 신실하신 구속의 약속에 대한 신뢰이다.”³⁷⁾ 본 문서는 “몸이 하나이요 성령이 하나이니 이와 같이 너희가 부르심의 한 희망 안에서 부르심을 입었느니라”(엡 4:4)에 나오는 “한 희망”이 “죽은 자들의 부활과 장차 올 세상의 삶에 대한 희망을 다 포함한다”³⁸⁾고 말한다. 그리고 이것은 그리스도교적 희망의 “개인적 차원, 사회적 차원 및 우주적 차원”³⁹⁾을 아우른다고 본다.

결국 짧게 말하면, 이상에서 주장된 희망은 초월적인 차원에 대한 종말론적 희망으로서 그리스도인들이 살고 있는 현재에 결정적인 영향을 주고 있다는 것이다.

하나님께서 그리스도와 그의 부활 안에서 그리스도인들을 위해서 이 시간, 이 현생 그리고 이 세상의 파란곡절과 곤경들 너머에 있는 하나의 미래와 하나의 희망을 개방시켜 주셨다. 그런데 이 초월적 희망은 이미 지금 힘의 원천과 오래 참음과 기대가 되고, 사람들이 살아가고 행동하는 방식에 있어서

33) Ibid., 101.

34) Ibid.

35) Ibid.

36) Ibid.

37) Ibid.

38) Ibid.

39) Ibid.

열매를 맺을 수 있다.⁴⁰⁾

그러나 우리의 시간과 세상 너머에 있는 삶에 대한 희망의 메시지는 인구폭발, 생태학적 파괴 및 수백만의 사람들의 불행에 대한 버거운 경험에 직면해 있다.⁴¹⁾

III. WCC 중심의 에큐메니칼 신학의 ‘종말론’ 흐름에 비추어 본 몰트만 신학의 종말론

『희망의 신학』은 1948년 암스테르담 WCC와 1954년 제2차 에반스톤 WCC의 종말론을 뒤로 하고 있고, 1966년 제네바 ‘교회와 사회’ 세계대회 및 1968년 읍살라 WCC를 바라보고 있다. 이 어간의 에큐메니칼 종말론은 “그리스도 중심적 보편주의”에 입각한 보편주의적 종말론이다. 콘라드 라이저는 “그리스도 중심적 보편주의”가 1968년 읍살라 WCC에서 절정에 달하고 1970년대로 오면 “삼위일체 중심적 보편주의”로 패러다임 이동이 일어난다고 주장한다.⁴²⁾ 물론 전자가 폐기처분되는 것이 아니라 후자에 안으로 지양되지만 말이다. 그는 “그리스도 중심적 보편주의의 재발견”(36-53)을 논한 다음⁴³⁾ “에큐메니칼 운동이 맞이하는 새로운 도전들”에서는 1970년대로 오면서 어떤 요인들이 삼위일체론으로의 패러다임 이동을 불러일으켰나를 제시한다. 대체로 라이저는 에큐메니칼 신학에 있어서 1990년대로 접어들면서 삼위일체론이 지배적이라고 주장한다. 그는 이와 같은 삼위일체론 논의에서 정교회의 ‘영 그리스

40) Ibid., 97.

41) Ibid.

42) 참고: 이형기, 『에큐메니칼 운동의 패러다임 전환』(서울: 한들 출판사, 2011), 365-375. 라이저는 그의 저서

『에큐메니칼 운동의 패러다임 전환』에서 ‘그리스도 중심적 보편주의’에 대하여 이렇게 언급하였다.

1. 신약성서는 예수 그리스도께서 하늘과 땅의 주님(마 28:18)이라고 확언한다. 이 세상을 창조하시고 통치하시는 하나님의 말씀이 그 분 안에서 성육신하셨고 하늘과 땅의 창조주시오 주님이신 하나님 자신이 그 분 안에 계시되었다(요 1:14; 골 2:9). 그분은 낮아지심과 고난과 죽음을 통과하여 승귀되심으로써 주님이 되신 것이다(빌 2:6-11).

2. 하나님께서 그리스도에게 주신 주권은 최후 심판과 완성의 날에 그것의 완성을 볼 것이다(고전 15:24이하; 계 11:15). 그러나 그 주권은 하나님의 (종말론적인) 약속이요 선물이지만 지금 현재 실제적이고 현재적이며 무제약적이고 완전하다. 사람들이 그것을 인정하든 말든(엡 1:20-22; 공 2:10; 딤후 3:16; 벰전 3:22) 말이다.

3. 그리스도의 주권은 인류에 의한 인정을 요구한다. 그와 같은 인정이 없이는 이 세상을 위한 진정한 웰빙과 구원이 없다. 하나님께서 신앙의 기적을 일으키시는 모든 곳에서 그리스도의 은폐된 주권에 대한 이와 같은 인정이 촉발되는 것이다(눅 10:23; 요 20:29; 고전 2:9).

4. 이 세상에 대한 그리스도의 주권은 그분의 교회에 대한 주권에서 특수하게 현현된다. 하나님께서 그리스도의 주권에 대한 선포를 통하여 모으시고 신앙의 기적을 일으키신 세상 안에 있는 그와 같은 사람들이 교회를 구축한다. 하나님께서는 세례와 성만찬을 통하여 충만한 역사적 실재성과 유일무이 성을 지닌 사람들로 하여금 그분 자신의 죽음과 부활에 동참하게 하신다. 그렇게 해서 탄생된 교회 안에서 하나님께서는 성령을 통하여 교회를 그분이 겪으신 고난의 길을 따라 가게 하심으로써, 그들의 약함 속에서 강함을 나타내심으로써(고후 12:9; 참고 4:7), 신앙에로의 순종을 일으키심으로써, 그리고 예배 및 성만찬에 실질적으로 현존하심으로써(마 18:20; 엡 5:26이하) 그분의 주권을 나타내신다(막 8:31, 34; 고후 4:10; 계 12:11). 교회는 그것의 실존 그 자체에 의하여 창조세계 전체에게 이 세상은 그리스도의 주권 아래 있다고 하는 사실을 선포하는 것이다(마 5:14; 엡 3:10)(40). “The Lordship of Christ over the World and the Church”, study document, WCC Division of Studies(Geneva, WCC, 1959), 3. WCC 자체는 1954년 에반스톤 이후 ‘그리스도의 주권’에 대한 연구를 하나의 포괄적인 성서적이고 신학적인 연구 프로그램으로 정하여 이와 같은 결과물을 얻었다.

43) 비록 우리가 지면 제한으로 이 부분을 논할 수 없었으나, 대체로 칼 바르트의 종말론은 에큐메니칼 운동의 흐름 속에서 ‘그리스도 중심적 보편주의’와 그것에 따른 ‘하나님 나라’ 사상을 주장하는 1948년 암스테르담 WCC로부터 1968년까지의 종말론적 경향과 상당부분 일치한다. 반면에 몰트만의 하나님 나라 사상은 삼위일체론적 종말론으로의 패러다임 전환이 일어난 이후 시기의 종말론적 경향과 일치한다. 물론 전체적으로 에큐메니칼 운동은 미래지향적이면서도 현재적인 종말론을 일관되게 추구하고 있다.

도론'(the Spirit-Christology)과 '페리코레스시스' 개념에 대한 언급을 빼놓지 않는다. (92-93) 필자는 1990년 『교회와 세상: 교회일치와 인류갱신』, 1991년 캔버라 WCC, 1991년 『하나의 신앙을 고백하며: 니케아-콘스탄티노플 신앙고백으로 고백된 사도적 신앙에 대한 하나의 에큐메니칼 해설서』, 2012년 『교회: 하나의 공동 비전을 향하여』, 그리고 2012년 『함께 생명을 향하여: 변화하는 지형 속에 있는 선교와 복음전도』에서 라이저의 논지를 확증하였다.⁴⁴⁾ 그런데 중요한 것은, 에큐메니칼 운동의 흐름 속에서 종말론 역시 “그리스도 중심적 보편주의”로부터 “삼위일체론적 보편주의”로 패러다임 이동을 보이고 있다는 사실이다.

에큐메니칼 종말론과 더불어(“WCC와 종말론”), 미래지향적인 종말론을 주장하는 몰트만의 『희망의 신학』(1964)은 『십자가에 달리신 하나님』(1972)과 더불어 “그리스도 중심적 보편주의”에 입각한 종말론, 즉 예수 그리스도의 부활과 십자가에서 출발하는 기독교적 종말론 혹은 종말론적 기독교론을 제시하고 있다. 그리고 몰트만은 『십자가에 달리신 하나님』(1972)에서 ‘십자가’ 사건과 관련하여 삼위일체론을 말하고,⁴⁵⁾ 『성령의 능력 안에 있는 교회』(1975)에서는 보편주의적 종말론을 향한 삼위일체 하나님의 선교를 주장하며, 급기야 1980년 『삼위일체와 하나님의 나라』를 저술하였다. 우리는 몰트만이 이미 1970년대에 삼위일체와 종말론을 함께 언급하고 있는 것을 발견하는바, 이는 앞에서 지적한 라이저가 주장하는 에큐메니칼 운동에 있어서의 패러다임 이동과 맥을 같이 한다.

그런데 몰트만은 앞에서 제시한 ‘셋이 한 쌍’을 이루는 저서들에서는 ‘역사’(보편사와 교회의 역사)의 갱신만을 논했으나, 『창조 안에 계신 하나님』(1985)에서는 ‘이 세계에 관여하시는 하나님’께서 ‘역사’(세상)에 참여하실 뿐만 아니라 ‘창조세계’에도 참여하신다고 하는 사실을 힘주어 주장하는데, 특히 몰트만은 이미 『삼위일체와 하나님 나라』(1980)에서 암시한바 있는(88-89) “영 그리스도론”을 본 저서에서는 더 강조하였으니, 바야흐로 몰트만은 ‘영 그리스도론’을 힘주어 말하는 삼위일체론을 지향하게 된다. 즉 그는 성령과, 인간을 포함하는 지구생명공동체의 생명의 관계를 논함으로써 교회로 하여금 기독교론에 종속하는 성령 혹은 구속론과 교회론 안에 갇혀있는 성령 사역이 아니라 창조세계 전체와 모든 생명공동체 안에서 현존하시며 사역하시는 하나님의 영(루아흐 야훼)의 실체를 인식하게 하고, 나아가서 이 성령의 현존과 활동에 동참케 한다. 결국 모든 생명공동체와 나머지 창조세계가 하나님이 거주하시는 하나님의 집, 곧 새 하늘과 새 땅이 될 것이기 때문이다. (『창조 안에 계신 하나님』, 265 이하)

그리고 몰트만은 『생명의 영』(1991)에서도 점증하는 생태계 문제의 심각성에 대응하여 『창조 안에 계신 하나님』의 주장을 더욱 강화시킨다. 이 저서는 예수 그리스도의 교회는 구원받은 생명을 사랑할 뿐만 아니라 모든 인간생명을 사랑해야 하고, 나아가서 지구생명공동체를 사랑해야 한다고 역설한다. 이 책은 교회로 하여금 성령의 현존과 사역이 교회의 범위를 넘어 모든 생명체들과 나머지 창조세계로 확장됨을 알게 한다. 그 이유는, 창조주 하나님께로부터 오신 ‘생명의 영’(the Lord and life-Giver)이야 말로 세상을 이처럼 사랑하사 독생자를 주신 하나님과 다르지 아니하기 때문이다.

따라서 몰트만은 정교회의 ‘영 그리스도론’과 ‘페리코레스시스’를 수용하는 삼위일체론과 삼위일체론적 보편주의적 종말론을 주장하고 있다. 이는 앞에서 논한 라이저의 논지에 걸맞은 주장인 것으로 보인다.

44) 이형기, 『세계교회 협의회와 신학』(서울: 북코리아, 2013), “WCC와 삼위일체론”, 147-153과 168-190; “WCC와 교회론”, 242-245; “WCC와 종말론”, 273-311.

45) J. Moltmann, *The Crucified God* (New York: Harper & Row, 1974), 241-277.

결론: 두 신학의 소통과 교류와 상응

이 글은 ‘삼위일체론’과 ‘종말론’이라고 하는 국한된 주제에 초점을 두면서 에큐메니칼 신학과 몰트만 신학의 소통과 교류와 상응에 대하여 논하였다. 참으로 놀라운 사실은, **첫째**로 1990년대로 접어들면서 두 신학 모두가 대체로 ‘그리스도 중심적 보편주의’의 종말론으로부터 ‘삼위일체 중심적 보편주의의 종말론’으로 패러다임 이동(특히 몰트만은 1980년에 그리고 에큐메니칼 운동은 1990년에 각각 정교회의 삼위일체론을 대폭 수용하였다.)을 보이고 있다는 것이다. **둘째**로 두 신학 모두에 있어서 종말론의 기본 틀이 슈베벨의 주장대로 “미래에로의 회귀”(return to the future)를 보여주는바, 미래지향적이면서도 현재와 과거를 중요시하고 있는 것으로 확인되었다. **셋째**로 두 신학 모두 인간 중심적 구속사에 입각한 종말론이 아니라 우주전체와 전 생명공동체 전체를 아우르는 ‘새 하늘 새 땅’을 향한 종말론을 펼치고 있다. **넷째**로 성령론에 관하여 두 신학 모두가 ‘역사’와 창조 전체에 관여하시는 “영 그리스도론” 전통의 ‘하나님의 영’을 힘주어 주장하고 있고, **다섯째**로 교회의 선교(사명)와 역사의 책임을 ‘하나님 나라’에 대한 비전에서 규정되는 ‘전 종말적인 것’(the pen-Ultimate)에 속하는 것으로 이해되고 있다. 몰트만은 에큐메니칼 종말론은 1968년 읍살라 WCC로부터 향후 “변혁적 희망”⁴⁶⁾을 추구했다고 한다. 읍살라는 ‘이미’와 ‘아직 아님’의 긴장 속에서 ‘종말 이전’의 도덕과 윤리를 역설한다.

‘보라! 내가 만물을 새롭게 하노라’(계 21:5)고 하시는 하나님의 약속은 하나님께서 장차 구원과 정의와 평화를 가져오실 것이라는 희망을 우리들에게 준다. ‘보라 내가 만물을 새롭게 하노라’는 말씀은 그리스도 안에서 화해된 새 창조의 세계가 이미 동터 올랐다는 확신을 내포하고 있다. 교회는 현재 그와 같은 확신으로 살면서 이 희망을 향하여 힘차게 전진한다. (S. IV. 1)

이와 같은 힘찬 전진은 우리를 그리스도로부터 분리시키는 것에서부터 전환하고 그분에 대한 우리의 순종을 방해하는 것을 벗어버리는 것을 함축한다. 그것은 또한 우리의 정치적 사고와 행동을 변화시킨다. 우리는 죄책으로 인한 불안, 단념, 자기고집 그리고 억눌림으로부터 멀리 떠나 모든 인간들과의 개방과 연대로 나아가고 건설적인 해결을 위해서 신뢰의 감행과 희생의 각오로 전진해야 할 것이다. 우리의 정치적 사고와 행동의 목표는 사람들을 유익하게 하고 도와주는 것이다. (S. IV. 2)

그리고 읍살라는 ‘종말’과 긴장관계 속에 있는 도덕윤리 차원에서 타종교의 사람들이나 불신자들과 대화하고 연대할 것을 주장한다.

이것은 또한 많은 불신자들의 목표이기도 하다. 그것은 우리로 구체적인 과제들에 있어서 그들과 협력하는 방향으로 인도한다. 그렇게 함에 있어서 우리의 특별한 공헌은 우리들이 성취하는 모든 것들이 적합지 못하고 한계 속에 계속 머물러 있을 것이라는 깨달음에 있어서뿐만 아니라 ‘보라! 내가 만물을 새롭게 하노라’고 말씀하시는 그분에 대한 우리의 흔들림 없는 희망 속에서 이루어져야 할 것이다. (S. IV. 3)

46) J. Moltmann, *Ethics of Hope* (Minneapolis: Fortress Press, 2012)(독일어 판, 2010), Preface.

몰트만의 신학이 한국 기독교교육에 미친 영향

박화경 교수 (한일장신대 기독교교육)

I. 시작하는 말

몰트만은 “훌륭한 신학이란 반드시 실천적인 신학이어야 한다.”고 주장한다. 실제로 그의 신학은 매우 실천적이다. 신학이 실천적이라는 말은 그가 오늘 인류가 직면하고 있는 심각한 문제들과 고투했고, 이런 문제가 어디에서 발생하게 되었는지 정확하게 분석했을 뿐 아니라, 그 문제에 대해 매우 현실적이고 실천 가능한 답을 주었다는 의미이다. 몰트만의 신학이 현실적이고 실천적인 답을 제시했기 때문에 그의 신학은 20세기 후반의 세계 역사를 바꾸었다. 기독교교육에서도 몰트만의 신학은 20세기 중반부 미국을 주도하던 신정통주의 기독교교육의 제한점을 극복하고 새로운 기독교교육이 동태 오르게 했다. 그의 신학은 그동안 교회가 하나님과 인간을 얼마나 왜곡하고, 그동안의 기독교교육이 얼마나 편협했는가를 인식케 함으로 기독교교육이 기존의 차원을 완전히 뛰어넘는 새로운 패러다임을 만들게 했다. 그의 『희망의 신학』은 기독교교육이 하나님 나라를 향해야 함을 깨우쳤고, 개인 신앙이나 교회차원을 넘어 하나님 나라 구현을 위한 사회역사적 책임이 강조되는 교육으로 변하게 만들었다. 『생명의 영』에서 성령이 삶과 생명의 영이라는 가르침은 영혼구원중심의 교육에서 전인적이고 통전적인 교육이 되어야 함을 인식시켰으며, 삶을 사랑하고 죽음의 힘에 대항하는 생동감있는 삶을 위한 교육이 되어야 함을 제시했다. 삼위일체론은 페리코레스시적인 사권이 교육의 원리와 방법이 되도록 만들었고, 그리고 창조신학은 인간중심이었던 기독교교육이 창조세계를 포함한 우주적 차원으로 나아가게 했다.

이제 몰트만의 신학이 한국 기독교교육에 미친 영향력을 논하기 위해 먼저 미국과 한국의 기독교교육에 그의 신학이 미친 영향을 먼저 살펴보고 난 뒤에 좀더 구체적으로 몰트만 신학이 기독교교육을 어떻게 변화시켰는가에 대해 알아보고자 한다. 그런데 한국의 기독교교육을 논하면서 미국의 미국 기독교교육을 언급하지 않을 수 없는 것은 한국의 기독교교육이 미국과 불가분의 관계 속에 발전했기 때문이다. 그러나 본 논문은 한국기독교교육에서의 몰트만 신학의 영향력을 설명하는 데 초점이 있기 때문에 한국에 많이 소개된 학자들을 중심으로 다루고자 한다.

II. 한국 기독교교육과 몰트만의 신학

1. 몰트만과 미국 기독교교육

20세기 미국의 기독교교육은 크게 세 시기로 나눌 수 있다. 20세기 초반에는 “자유주의 신학과 진보주의 교육철학에 기초한 자유주의 종교교육모델”(이하 자유주의 교육모델)이 전성기를 이루던 시기라고 볼 수 있으며, 20세기 중반부는 “신정통주의 신학에 기초한 기독교교육 모델”(이하 신정통주의 교육모델)이 주도하던 시기였다. 20세기 후반에는 한 모델이 주도하는 것이 아니라 세상의 다양한 문제들에 응답하는 다양한 신학의 출현과 더불어 기독교교육도 다양하게 발전한 시기이다. 그리고 두 번째와 세 번째 시기 사이에 기독교교육의 새 방향을 모색하는 “하나님의 선교 신학”에 근거한 “선교교육론”(이하 선교교육모델)이 있었다. 물론 이런 변화 중에도 보수적 정통주의 기독교교육은 계속해서 하나의 흐름으로 존재하고 있었다.

1964년 출판된 몰트만의 『희망의 신학』은 세계적으로 많은 영향을 끼쳤고 기독교교육이 새 지평을 여는 기폭제가 되었다. 뒤이은 그의 저서들도 직접적으로 간접적으로 기독교교육에 많은 영향을 미쳤으며 단순히 내용뿐 아니라 기독교교육의 패러다임의 전환을 가져왔다. 몰트만의 신학과 대화하고 기독교교육에 접목했던 미국의 대표적 기독교교육 학자는 발달이론으로 알려진 제임스 파올러(J. Fowler)이다. 몰트만과 미국 실천신학분야와의 대화가 1978년 에모리 대학교에서 있었는데 기독교교육학 분야에서는 제임스 파올러가 참여하였다. 그는 희망의 신학에 기초하여 “교회 교육은 다가오는 하나님 나라의 맥락 안에서의 창조적인 제자직을 위한 교육이며 그런 교육이 되어야 한다.”¹⁾고 주장한다. 나아가 그는 자신의 신앙발달이론을 이 목적 하에 재해석을 시도한다.²⁾ 20세기 후반의 또 다른 대표적 모델인 해석이론의 대표적 인물인 토마스 그룸(T. Groome)은 기독교적 종교교육의 궁극적 목적을 하나님 나라로 제시한다. 그가 궁극적 목적으로 제시한 하나님 나라나 세상을 변혁해나가야 하는 기독교교육의 책임에 대한 주장은 몰트만의 신학의 영향을 받았다고 할 수 있다.³⁾ 해방이론은 해방신학과 관련된 이론인데 해방신학의 모태가 희망의 신학인 것을 고려할 때 해방이론 역시 몰트만의 영향을 받고 있다고 할 수 있다. 뿐만 아니라 몰트만의 신학과 다소 거리가 있어 보이는 신앙공동체 이론에도 간접적인 영향이 있음을 알 수 있다. 신앙공동체이론의 대표적 인물 중 한 사람인 웨스트호프 3세(J. Westerhoff III)는 자신이 주장하는 신앙공동체이론의 신학적 기초가 해방신학이라고 명시한다.⁴⁾ 이 외에도 프린스턴 신학교 교수인 아스머(R. Osmer)는 회중을 위한 교육목회의 패러다임을 제시하기 위해 몰트만의 삼위일체론과 대화를 시도했다.⁵⁾

이러한 미국의 기독교교육 학자들의 가장 두드러진 특징이 그동안의 기독교교육이 개인 신앙과 교회중심적인 교육에 치중했던 것을 비판하고 세상 속에서의 공적책임을 강조하는데 이것은 희망의 신학을 비롯한 몰트만의 역사책임적 신학의 영향이 크다고 볼 수 있다.

2. 몰트만의 신학과 한국 기독교교육

몰트만의 신학은 세계적으로 많은 영향을 미쳤지만 한국의 신학과 교회에도 많은 영향을 미쳤다. 한국에는 몰트만에게 직접 박사논문을 쓴 제자도 상당히 있고, 마이클 벨커(M. Welker) 같은 몰트만의 제자 밑에서 박사논문을 쓴 제자도 많다. 몰트만의 직접적 제자는 아니지만 미국에서 몰트만의 신학으로 박사학위 논문을 쓰고 한국 대학에서 가르치고 있는 조직신학학자들도 있다. 또한 이형기처럼 교회사 분야의 교수이지만 몰트만의 신학을 연구하여 『몰트만 신학』⁶⁾이라는 저서를 내고 가르치는 학자도 있다. 한국에 몰트만의 제자와 몰트만의 신학을 연구하고 가르치는 학자들이 많기 때문에 기독교교육학 분야에서도 몰트만 신학의 영향은 상당하다. 몰트만이 조직신학자이기 때문에 기독교교육학 분야에 직접 제자는 없지만 필자처럼 몰트만의 제자 밑에서 박사논문을 쓴 기독교교육학자도 있고, 몰트만의 신학을 기독교교육학 박사논문의 주제나 신학적 기초로 삼은 학자들도 많다.

1) J. Fowler, "Future Christian and Church Education", *Hope for the Church*, ed. Theodore Runyan (Nashville: Abingdon, 1979), 105.

2) Ibid., 111; J. Fowler, *Weaving the New Creation* (New York: HarperCollins, 1991), 113; *Stage of Faith* (San Francisco: Haper & Row Publisher, 1981), 209.

3) 그는 가톨릭의 기독교교육 학자이다. 그의 저서 기독교적 종교교육에서 몰트만의 희망의 신학을 6번 인용하고 있다. T. Groome, *Christian Religious Education: Sharing our Story and Vision* (New York: Harper Collins Publishers, 1980), 29, 42, 52, 54, 55, 101.

4) J. H. Westerhoff III, *Will Our Children Have Faith?* (New York: Seabury, 1976), 30-49.

5) R. Osmer, 장신근 역, 『교육목회의 새로운 패러다임』 (서울: 대한기독교서회, 2007), 8장.

6) 이형기, 『알기 쉽게 간추린 몰트만 신학』 (서울: 대한기독교서회, 2001).

특히 예장(통합)의 기독교교육학에 몰트만의 신학이 미친 영향을 매우 지대하다고 할 수 있다. 교단 신학대학교에서 4명의 기독교교육학 교수가 몰트만의 신학을 배경으로 쓴 논문으로 박사학위를 받았다. 몰트만의 신학을 기초로 박사학위를 최초로 쓴 학자는 장로회신학대학의 이규민 교수이다. 박사학위논문 “코이노니아: 쉐릴(L. Sherrill)의 코이노니아 개념과 몰트만의 사회적 삼위일체”에서 그는 한국교회의 제도화와 경직화로 인한 문제점들을 해결하기 위해서는 쉐릴(L. Sherrill)이 주장하는 신앙공동체와 코이노니아가 필요하다고 보았다. 그러나 쉐릴은 코이노니아의 근거가 되는 신학적 토대를 제시하지 못했고, 몰트만의 사회적 삼위일체론에 나타나는 하나님의 코이노니아가 교회 코이노니아의 토대와 모형이 되어야 함을 주장했다.⁷⁾ 또한 “화해와 치유를 지향하는 기독교교육: 레티 러셀(L. Russell)의 인간화 선교교육론”에서도 러셀의 이론의 약점을 보완할 수 있는 것이 몰트만의 제시하는 페리코레스시적인 코이노니아라고 보았다.⁸⁾

장로회신학대학 교수 장신근은 몰트만 신학에 영향을 받았던 조직신학도였다. 미국에서 기독교교육학으로 전공을 바꾼 후 몰트만 신학과 대화하며 기독교교육의 공적역할을 강조하는 학자이다. 그는 박사학위 논문 “공적실천신학의 구성: 삼위일체-의사소통적 실천신학 모델을 중심으로”⁹⁾에서 몰트만의 사회적 삼위일체론에 기초하여 삼위일체-의사소통적 모델이라는 공적 실천신학의 방법론을 제시하였다. 저서 『공적실천신학과 세계화시대의 기독교교육』에서 삼위일체-의사소통적 공적실천신학의 모델을, 공저인 『기독교영성교육』에서 삼위일체론에 근거한 영성교육모델을 제시했다. 또한 “통전적 기독교교육의 모색: 삼위일체론적 모델의 기독교교육을 중심으로”에서는 삼위일체론을 교육 원리로 사용하여 통전적 기독교교육을 제시했다.¹⁰⁾

영남신학대학 교수인 장순애는 박사학위 논문 “생명성과 개방성을 통전하는 기독교교육을 위한 연구”에서 오늘날 생명과 삶의 총체적 위기 속에서 교회와 기독교교육이 나가야 할 방향을 몰트만의 생명신학적 교회이해를 기초로 통전적 생명과 삶을 위한 교육목회의 방향을 제시하였다.¹¹⁾

한일장신대학교 교수인 필자는 몰트만의 제자인 김명용의 지도하에 “하나님 나라 구현을 위한 기독교교육”¹²⁾을 박사학위 논문으로 썼다. 몰트만의 하나님 나라의 신학에 비추어 20세기 대표적 기독교교육 모델들의 특징과 장단점을 분석하고 난 뒤에 하나님 나라의 빛 하에서 기독교교육의 새 방향을 제시하였다. 박사논문 외에도 저서 『하나님 나라와 기독교교육』과 “몰트만의 인간론과 기독교교육의 방향”, “하나님 나라 시각에서 본 한국기독교교육의 과제”,

7) Kyoo-Min Lee, *Koinonia: A Critical Study of L. Sherrill's Concept of Koinonia and J. Moltmann's Social Understanding of the Trinity* (Princeton Theological Seminary Ph.D. Dissertation, 1995).

8) 이규민, “화해와 치유를 지향하는 기독교교육: 레티 러셀(Letty Russell)의 인간화 선교교육론을 중심으로”, 『화해와 화해자: 화해자로서의 교회와 장신신학의 정체성』 (서울: 장로회신학대학교 출판부, 2012), 25-115 .

9) Shin-Geun Jang, “Constructing a Public Practical Theology: A Trinitarian-Communicative Model of Practical theology for the Korean Public Church”, Princeton Theological Seminary Ph.D. Dissertation, 2002.

10) 장신근, 『공적실천신학과 세계화시대의 기독교교육』(서울: 장로회신학대학교출판부, 2007), 3장-4장; 김도일, 장신근 공저, 『기독교영성교육』(서울: 도서출판 동연, 2009), 9장; 장신근, “통전적 기독교교육의 모색: 삼위일체론적 모델의 기독교교육을 중심으로”, 임성빈 편, 『통전적 신학의 모색: 제 5, 6, 7회 춘계신학강좌』(서울: 장로회신학대학교출판부, 2012), 147-238.

11) 장순애, “생명성과 개방성을 통전하는 기독교교육을 위한 연구”, 장로회신학대학교 미간행 박사학위논문, 2011.

12) 박화경, “하나님 나라 구현을 위한 기독교교육: 20세기 기독교교육의 문제 진단과 새 방향 모색을 위한 한 연구”, 장로회신학대학교 미간행 박사학위논문, 2001.

“한국 교회교육의 변화를 위한 과제들”, 몰트만의 생명신학에 기초한 “생명과 삶을 위한 기독교교육”, 삼위일체론에 기초한 “현대가정의 위기와 기독교가정교육” 등 몰트만의 신학을 기독교교육에 적용한 논문을 발표했다.¹³⁾

현직 교수 외에도 몰트만의 신학을 기독교교육학 박사학위 논문에 활용한 논문으로 김명옥은 “제자직과 시민직을 위한 아동 기독교교육에 관한 연구”에서 몰트만의 삼위일체론을 통해 제자직과 시민직을 이해했고,¹⁴⁾ 류은정도 “하나님 나라를 지향하는 통전적 기독교 세계관에 근거한 기독교교육”에서 삼위일체론과 대화를 통해 통전적 기독교세계관을 모색했다.¹⁵⁾

예장(통합) 외에 연세대학교 기독교교육학 교수였던 은준관은 그의 『신학적 교회론』에서 실천신학적 입장에서 몰트만 신학과의 대화를 시도한다. 개교회주의화 되고, 교권화되며, 교파주의로 치달는 한국교회의 근원적 전환과 변화를 가져올 수 있는 교회의 신학적 구조가 몰트만을 비롯한 하나님 나라 신학자들이 제시하는 하나님 나라-역사-교회라는 구조이며 이것이 구속사적 구조(하나님나라-교회-세계)와 선교적 구조(하나님 나라-세계-교회)를 넘어서게 한다고 보았다. 이 구조가 교회로 하여금 구속의 주체나 선교의 주체가 아닌 하나님 나라의 증인으로서의 정체성을 갖게 할 수 있기 때문이다.¹⁶⁾

현재 연세대학교 교수인 김현숙의 화두는 탈인습적 기독교교육이라고 할 수 있다. 『탈인습성과 기독교교육』에서 탈인습적 기독교교육의 목적과 인간이해의 신학적 기초를 몰트만의 삼위일체론에서 찾는다. 사회적 삼위일체에서 나타나는 하나님의 관계성, 평등성, 개방성을 기초로 기독교교육의 목적과 탈인습적 자아상의 모습을 기술한다.¹⁷⁾

이 외에도 직접적인 몰트만 연구가라고 할 수는 없지만 예장(통합)에는 몰트만의 신학을 기독교교육에 적용한 학자들이 있다. 고용수는 한국교회가 가야할 길이 하나님 나라라고 보았던 학자였다. 그는 2000년에 『하나님 나라: 부르심과 응답』 교단교재의 책임연구원으로 일하면서 그동안 30년간 교단 교재로 사용하던 신정통주의 기독교교육의 틀을 넘어 하나님 나라 신학에 근거하여 교재를 편찬하였다. 또한 저서 『하나님 나라와 교육목회』¹⁸⁾에서 교육목회가 생명공동체를 재향해야 함을 주장하는데 모두 몰트만 신학의 영향이 존재하고 있다. 임창복은 몰트만 연구가의 한 사람인 이형기와 『몰트만 신학과 기독교교육』을 편찬하였는데 그 책은 몰트만의 하나님 나라 신학, 삼위일체론, 종말론을 기독교교육학에 접목한 책이다. 양금희는 몰트만이 재직했던 독일의 튀빙겐 대학에서 공부했기 때문에 제자는 아니었지만 몰트만 신학에 관심을 가지고 있다. 관련된 논문으로 “라너, 몰트만, 젠센의 어린이 신학에 관한 연구”¹⁹⁾가 있으며, 그가 박사학위논문을 지도한 제자인 김명옥과 장순애의 논문은 몰트만 신학과 관련된

13) 박화경, 『하나님 나라와 기독교교육』 (한국장로교출판사, 2006): “몰트만(J. Moltmann)의 인간론과 기독교교육의 방향”, 『신학과 사회』 제15집 (한일장신대학교, 2001), 77-99; “생명과 삶을 위한 기독교교육”, 『포스터모던 시대의 기독교교육』 (장신대 기독교교육연구원, 2006), 314-342; “하나님 나라 시각에서 본 한국 기독교교육의 과제”, 『기독교교육정보』, 제14집 (한국기독교교육정보학회, 2006), 173-211; “현대가정의 위기와 기독교가정교육”, 임창복 박사 회갑기념논문집 편찬위원회 편, 『21C 기독교교육의 신학 이론 실천』 (한국장로교출판사, 2004), 283-326; “한국교회교육의 변화를 위한 과제들”, 『기독교교육논총』 제27집 (한국기독교교육학회), 61-96.

14) 김명옥, “제자직과 시민직을 위한 아동 기독교교육에 관한 연구”, 장로회신학대학교 미간행박사논문, 2010.

15) 류은정, “하나님 나라를 지향하는 세계관에 근거한 기독교교육”, 장로회신학대학교 미간행박사논문, 2013.

16) 은준관, 『신학적 교회론』(서울: 대한기독교서회, 1998), 399-442.

17) 김현숙, 『탈인습성과 기독교교육』(서울: 대한기독교서회, 2004), 3장.

18) 고용수, 『하나님 나라와 교육목회』(서울: 장로회신학대학교출판부, 2009).

19) 양금희, “라너, 몰트만, 젠센의 어린이신학에 관한 연구”, 『장신논단』, Vol. 43, 2011.

논문이다. 이영호는 직접적으로 몰트만 관련 논문은 쓰지는 않았지만 그의 논문이나 가르침에는 몰트만의 신학이 자리잡고 있고²⁰⁾ 몰트만의 역사책임적인 신학의 영향으로 민주화 운동에 참여했다.

나아가 몰트만의 신학은 기독교교육학이라는 학문이나 학자들뿐만 아니라 한국교회와 교회교육에도 많은 영향을 미쳤다. 예장(통합)에서는 1970년부터 30년간 사용하던 교단 교재를 2000년에 「하나님 나라: 부르심과 응답」으로 바꾸었다. 이 교재의 신학적 작업 기초를 세운 학자가 몰트만의 제자인 김명용이었다.²¹⁾ 그는 20세기 개혁신학의 중심인물로 바르트와 몰트만을 들었고, 그가 교재의 신학적 기초로 제시한 신학은 몰트만의 하나님 나라 신학이었다. 이 교재는 교단이 30년간 사용해오던 교재인 「성서와 생활」, 「말씀과 삶」이 가진 제한점들을 뛰어넘은 훌륭한 교재이다. 즉 30년간 사용해오던 교재는 신정통주의 신학에 근거한 교재로서 미국의 신정통주의 기독교교육학자였던 제임스 스마트가 책임연구원으로 만든 「그리스도인의 신앙과 생활」(Christian Faith & Life series)을 기본 자료로 사용했다. 이 교재는 주제 범위를 정할 때 “그리스도, 인간, 교회, 성서, 세계, 자연”으로 정하고 연구 검토했지만, 결국 “그리스도, 성서, 교회”의 세 영역으로 간추리게 되었다.²²⁾ 이것은 세계나 자연과 같은 사회역사적 문제에 대한 관심이 상당히 이차적이라는 사실을 보여주며, 30년간 교단의 교회교육은 이 범주에 제한된 교육이었다.

그러나 「하나님 나라: 부르심과 응답」은 이런 문제점을 인식하고 세상 속에서의 하나님 나라 건설을 위한 성령의 활동과 그리스도인의 사회역사적 책임을 강조한 교재였다. 이 교재의 내용주제는 “성서 교회, 세계”로 이전 교재와는 달리 “세계”의 차원이 포함된다. 이것은 교재의 기초 작업이었던 “21세기 한국 기독교교육에서 기대되는 인간상”에서도 잘 나타난다. 바람직한 인간상을 자아정체성의 차원, 신앙공동체의 차원, 그리고 사회역사적 차원이라는 3차원에서 제시하는데 사회역사적 차원에서 바람직한 인간은 “세상 속에서 하나님 나라 건설에 적극 참여하는 인간”으로 이런 부분은 이 전의 교육교재에서 찾아볼 수 없는 내용이다. “세상 속에서 하나님의 부르심에 책임 있게 응답하는 인간”, “하나님 나라의 비전을 가지고 세상 안에서의 봉사와 선교에 앞장서는 인간”, “하나님 나라 문화에 적극 기여하는 인간”, “하나님의 창조질서 유지와 회복에 청지기적 사명을 갖고 적극 참여하는 인간” 등의 내용을 포함하게 되는 신학적 기초가 바로 몰트만의 하나님 나라 신학이라고 볼 수 있다.²³⁾ 이 교재는 12년 동안 교단의 교재로 사용되었고, 몰트만의 신학은 교회교육에 많은 영향을 주었다.

여기에서 주목할 점은 이상에서 제시된 모든 기독교교육학자들이나 교재집필자들의 공동된 견해가 몰트만의 신학이야말로 한국 기독교교육이 가진 문제점을 해결하고 앞으로 기독교교육이 나아가 할 방향을 제시할 수 있는 신학적 기초와 원리를 제공한다는 것이다. 몰트만 신학의 어떤 측면이 기독교교육의 새 방향을 제시할 수 있었고, 기독교교육에 어떤 변화를 가져오게 했는가에 대해 좀더 자세히 알아보자.

20) 이영호, “왜 교육할 것인가?: 기독교교육의 의미와 목적”, 『기독교교육개론』, 89.

21) 김명용, “장로교회 개혁전통의 유산”, 「새 교육과정의 방향설정을 위한 세미나」 대한예수교장로회 총회교육부, 1997.

22) 고용수, 『만남의 기독교교육 사상』 (서울: 장로회신학대학교출판부, 1994), 352.

23) 대한예수교장로회 총회교육부 편, 「하나님의 나라 : 부르심과 응답: 교육과정, 이론적 기초」, 새 교육과정 공청회 자료집, 1999, 23.

Ⅲ. 몰트만의 신학이 기독교교육에 미친 영향

1. 하나님 나라로 확장된 교육목적

예수 그리스도의 선포와 생애의 핵심이었던 하나님 나라를 어떻게 이해하는가에 따라 기독교교육의 목적과 방향은 확연하게 달라졌다. 전통적 기독교교육에서는 하나님 나라를 죽어서 가는 천국으로 이해함으로 기독교교육은 예수 그리스도를 개인의 구주로 받아들이는 중생과 천국을 향한 성화를 준비하는 교육에 치중했다. 이런 교육은 영적문제만 다루기 때문에 결과적으로 현존하는 가치를 변화시킬 수 없었다. 반면 자유주의 교육은 하나님 나라를 이 세상에서의 유토피아 건설로 이해함으로 종교교육은 이상사회를 만들기 위한 인격교육이나 도덕교육에 치중하게 되었다. 이로 인해 기독교의 초월적인 차원이나 성서의 하나님 말씀됨을 상실하게 되었다.²⁴⁾ 이런 두 입장은 시대에 따라 다르게 강조되기도 했고, 갈등을 빚기도 했다. 그러나 『희망의 신학』과 『삼위일체와 하나님 나라』에서 나타난 몰트만의 신학은 하나님 나라에 대한 이런 이해가 매우 편파적이었음을 인식시켰다.

몰트만에 의하면 예수의 생애와 선포에서 나타나는 하나님 나라는 초월적이면서도 동시에 역사적인 두 차원을 포함한다. 미래에 완성되는 종말론적인 나라이지만, 그 나라는 예수의 사역을 통해 역사 속에 이미 구현되고 성장하게 되었다. 세상의 옛 질서와 어둠을 뚫고 전 세계를 새롭게 하며 세상 한 복판에서 하나님 나라는 계속적으로 커져간다.²⁵⁾ 따라서 하나님 나라는 차안의 세계를 버리고 피안의 세계로 도피하는 나라가 아니라 세상 속에서 세상을 변혁하고 새롭게 함으로 성장하는 나라이며, 갑자기 하늘에서 도래하는 것이 아니라 인간적이고 역사적인 방법으로 성장하는 나라이다. 이런 차원에서 교회는 그리스도를 뒤따라 세상 속에 하나님 나라를 건설하기 위해 부름 받은 하나님 나라의 백성이다. 하나님의 백성은 하나님 나라 건설의 주체인 하나님과 함께 하나님의 동역자로서 하나님의 나라를 확장해 가야 할 사명이 있다. 도래하는 하나님 나라의 빛에 비추어 현존하는 구조와 질서를 비판적으로 검토하고 하나님 나라의 모습에 상응하는 세상의 구조와 질서를 만들어가기 위해 오늘을 변화시켜나가야 할 사명이 주어져 있다.²⁶⁾

하나님 나라가 초월적이면서도 역사적이고, 하나님의 힘과 함께 인간의 책임을 강조하는 몰트만의 신학은 그동안의 기독교교육이 얼마나 편파적인 교육을 실시하고 있었는가를 반성하고 기독교교육이 하나님 나라의 지평으로 확대되어야 함을 인식하게 만들었다. 하나님 나라가 기독교교육의 목적이라는 것은 기독교교육이 과거와 현재와 미래의 세 차원을 통전하는 교육이 되어야 한다는 의미이다. 과거의 기독교 전통과 하나님 나라에 대한 약속에 뿌리 내리면서도 미래의 하나님 나라의 도래를 바라보며 그 빛 하에서 현재를 변화시켜가야 한다는 것이다. 또한 하나님 나라 건설의 주체가 하나님임을 인정하면서도 하나님 나라 건설을 위한 인간의 책임이 강조된다. 이러한 하나님 나라의 시각은 기독교교육이 전통적 기독교교육의 목적이었던 개인 신앙이나 교회의 차원에서 한정되어서는 안 되고 세상 속에 하나님 나라 건설을 위해 사회역사적 책임을 담당해야 함을 인식시켰다. 또한 자유주의 교육처럼 기독교전통과 성령의 역할을 상실함으로 인간의 왕국이 되어서도 안 되며, 신정통주의 교육의 목적인 만남과 제자

24) 박화경, 『하나님 나라와 기독교교육』, 53-54, 128-129.

25) J. Moltmann, translated by Margaret Kohl, *Jesus Christ today's World* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 23-24; J. Moltmann, 김균진, 김명용 공역, 『예수 그리스도의 길』 (서울: 대한기독교서회, 1990), 147-149.

26) J. Moltmann, 전경련, 박봉량 공역, 『희망의 신학』 (서울: 대한기독교서회, 1997), 435-452.

화도 세상에 일어나고 있는 일에 대한 응답에 대해 매우 제한적인 교육이었다는 사실을 깨닫게 만들었다. 뿐만 아니라 20세기 후반에 나타난 다양한 기독교교육에서 제시된 신앙발달이나 해석이나 해방적 접근에서 제시하는 어떠한 교육목적도 하나님 나라라는 궁극적 목적 아래에 있고, 기독교교육은 하나님 나라의 지평으로 확대되어야 함을 인식시켰다. 하나님 나라에 대한 몰트만의 신학이 영향을 미치면서 하나님 나라가 기독교교육의 궁극적 목적이 되어야 한다고 주장하는 기독교교육 학자들이 나타났다.

토마스 그룸(T. Groome)은 기독교적 종교교육의 궁극적 목적은 사람들을 예수 그리스도 안에 있는 하나님 나라로 이끌어 내는 것이라고 주장한다.²⁷⁾ “기독교교육의 궁극적 목적으로서 하나님의 통치가 의미하는 것은 하나님의 통치에 참여하고, 하나님의 통치의 역사적 주체가 되도록 가르치는 교육을 요구한다는 것이다.”²⁸⁾ 그룸에 의하면 하나님 나라는 우리에게 약속이요 책임으로 주어져 있기 때문에 하나님 나라를 목적으로 하는 교육은 개인적인 구원의 문제를 넘어서 모든 창조물의 평화, 정의, 사랑, 자유, 평등, 관대함, 전체성과 같은 전 삶의 영역과 관련된 하나님의 통치를 가르치고 하나님의 통치가 이루어지도록 대리인으로서의 역할을 담당하도록 하는 것이 그 핵심이 된다고 보았다.

기독교교육의 목적이 하나님 나라가 되어야 한다고 주장하는 또 다른 학자는 제임스 파울러이다. 그는 “교회교육은 다가오는 하나님 나라의 맥락 안에서의 창조적인 제자직을 위한 교육이며 그런 교육이 되어야 한다”²⁹⁾고 주장한다. 그리고 이 목적이 신앙발달을 포함한 다른 유형의 교육이 제시하는 “목적 이상의 목적”이 된다고 보았다. 파울러에 의하면 교회교육이 하나님 나라의 지평을 향하여 있지 않다면 자체유지적이며, 제한된 교회목표를 위한 봉사로 전략해 버린다. 교회교육은 하나님 나라로 지평으로 넓히고 하나님 나라를 향하여 지속적인 메타노이아(회개와 지속적인 시작)를 촉진시키는 역할을 담당해야 한다.³⁰⁾ 나아가 파울러는 자신의 신앙발달이론에서 신앙발달의 궁극적 지향점을 하나님 나라라고 생각했다. 신앙발달의 최종의 단계인 보편화된 신앙(Universalizing Faith)에 이른 사람들은 도래하는 하나님 나라에 대한 약속에 의지하며 하나님 나라의 실현을 위해 살아가는 사람들이다.³¹⁾

이 외에도 도널드 밀러(D. Miller)도 “종교교육의 목적은 세계적 참여이며, 이것은 하나님 나라의 도래에 참여하는 것”이라고 주장하면서 이 목적이 현대기독교 이론의 목적이 되는 영성, 상상, 변형, 샬롬, 제자됨, 전승화 등의 모든 교육목적이 포함되며, 이런 목적과 밀접히 연결된 교육목적이라고 한다.³²⁾

한국에서도 하나님 나라가 기독교교육의 목적이 되고 기독교교육이 하나님 나라에 응답하는 삶을 살아가도록 이끌어주어야 한다고 주장한 기독교교육학자가 고용수와 필자이다. 고용수는 “하나님 나라”를 주제로 교단의 교재를 만들었다. 필자는 저서 『하나님 나라와 기독교교육』을 위시하여 “하나님 나라 시각에서 본 한국기독교교육의 과제” 등의 논문을 통하여 하나님 나라가 기독교교육의 궁극적 목적이요 기준이 되어야 할 것을 주장했다.

27) T. Groome, *Christian Religious Education: Sharing our Story and Vision*, 34-35.

28) T. Groome, *Shring Faith: A Comprehensive Approach to Religious Educaion & Pastoral Ministry* (New York: Harper Collins Publishers, 1991), 17.

29) J. Fowler, "Future Christian and Church Education", 105.

30) *Ibid.*, 105-106.

31) *Ibid.*, 111; J. Fowler, *Weaving the New Creation*, 113; *Stage of Faith* (San Francisco: Haper & Row Publisher, 1981), 209.

32) D. E. Miller, *Story and Context: An Introduction to Christian Educations* (Nashville: Abingdon, 1987), 89-91. 그룸과 파울러는 자신의 주장이 몰트만의 신학의 영향임을 명시적으로 또는 각주를 통해 표현하고 있지만 밀러의 책에는 명시적으로 기록되어 있지는 않다.

2. 전인적 신앙교육

기독교교육은 인간을 대상으로 인간의 변화를 추구하기 때문에 인간을 어떻게 이해하는가에 따라 교육의 방향과 방법은 총체적으로 달라진다. 전통적인 기독교교육은 인간을 영혼과 육체로 나누는 이원론적인 경향이 있었다. 영혼은 고상한 영역이요 신앙의 세계에 해당하는 반면 신체는 저급한 차원으로 쾌락적이고 세속적인 영역으로 이해했다. 따라서 기독교교육은 저급한 육체의 욕구를 억제하도록 훈련하고 영혼의 고상한 세계로 이끌어주는 일을 담당해야 한다고 생각했다. 심지어는 금욕적인 훈련이 영혼을 정화시키는 길이고, 신앙을 강화시키는 길이라고 생각함으로 육체가 주는 쾌락의 악덕을 회개하고 삶을 바꿀 것을 결심하도록 촉구했다. 이런 현상은 자연스럽게 반문화적인 입장을 나타내기도 했다.³³⁾ 그러나 몰트만은 1985년 출간한 『창조 안에 계신 하나님』에서 성서의 정신에 입각하여 인간이 전인적인 존재이며, 전인적인 존재로서 하나님의 형상이라는 새로운 시각을 제시했고 『생명의 영』에서 이 견해를 더욱 공고히 했다. 몰트만에 의하면 육체와 영혼을 이원적으로 나누고 육체를 경시하는 경향은 기독교신학이 헬라철학의 영향을 받았기 때문이다. 초대교회에 영향을 준 플라톤의 “육체로부터의 영혼의 해방”과 근대교회에 결정적 영향을 준 “사유하는 영혼이 인간의 참된 주체”라는 데카르트의 영향으로 기독교가 영혼불멸과 영혼우위의 경향을 갖게 되었다.³⁴⁾

몰트만은 성서에서 인간은 언제나 전체로서 표현되고 있으며 영혼우위나 몸에 대한 영혼의 지배개념을 없고, 오히려 영혼과 몸은 서로 영향을 주고 서로 돌보는 파트너적인 사귄 관계를 이루고 있다고 주장한다.³⁵⁾ 성서는 영혼과 함께 신체의 중요성을 증언하고 있으며, 하나님의 사역은 영혼에 국한되는 것이 아니라 신체를 포함한다. 하나님은 그의 창조사역에서 영혼만을 창조하지 않고 영혼과 육체로 구성된 인간을 자기의 형상으로 창조하였다. 또한 신체성은 하나님의 화해의 사역의 장소이다. 하나님의 영원한 로고스는 사람의 몸이 되고, 병든 자들의 구원자가 되고, 골고다에서 고문을 당하고 십자가에서 죽는다. 그리스도의 신체적 형상 속에서 하나님을 통한 세계의 화해가 이루어진다(롬 8:3). 그리고 하나님의 구원사역 역시 영혼만의 구원이 아니라 신체적 구원을 포함하는 전인적 구원이다. 몰트만은 인간의 신체가 하나님의 창조와 화해와 구원 사역의 장소요 목적이요 성령의 전이기에 인간은 언제나 육체와 영혼을 가진 전인으로서 파악되어야 한다고 보았다. 이런 의미에서 인간이 하나님의 형상이라는 것은 영혼만이 하나님의 형상이 아니라 몸도 하나님의 형상이며, 영혼과 몸을 가진 “전체 인간이 하나님의 형상이다.”³⁶⁾ 즉 인간의 육체와 영혼은 구별되어 있으나 서로 침투함으로 통일성을 이루는 것은 성부, 성자, 성령 세분 하나님이 구별되어 있으나 서로 침투하고 순환적인 사귄을 통해 통일성을 이루는 하나님의 사귄에 상응하는 것이며, 이것이 인간이 하나님의 형상인 것이다.

영혼과 육체를 가진 전체 인간이 하나님의 형상이라는 몰트만의 인간이해는 기독교교육이 영혼을 위한 교육으로 축소되어서는 안 될 것을 깨닫게 만들었다. 인간이 전인적인 존재이며 전인적인 존재로서 하나님을 경험하기에 기독교교육은 영혼의 문제뿐 아니라 정서적 차원, 신체적인 차원, 사회적 차원도 포함한 전인적인 차원에서 하나님의 생명력이 풍성해질 수 있도록 하고, 학습자의 전 삶의 영역에서 발생하는 모든 문제들에 관심을 가지고, 전인적인 구원

33) M. Boys, *Educating in Faith: Maps and Visions* (NY: Harper & Row, 1989), 23.

34) J. Moltmann, 김균진 역, 『창조 안에 계신 하나님』 (서울: 한국신학연구소, 1986), 293-297.

35) *Ibid.*, 302-304.

36) *Ibid.*, 284.

을 경험하게 만들어야 한다. 이것이 하나님 나라를 이 땅에 실현하기 위해 육체적 질병을 고치시고 정신적 억압에서 해방시키셨던 예수의 사역이었으며, 기독교교육은 이 사역을 이어받아야 하기 때문이다.

전인적인 삶에 대한 기독교교육의 관심은 20세기 미국의 자유주의 교육모델에서 나타났다. 19세기부터 눈부시게 발전한 인간에 대한 사회과학적 연구들은 인간의 모든 측면이 관련되어 있고, 신앙발달도 인간의 다른 측면과 깊이 관련되어 있다고 보았다. 그럼에도 불구하고 전통적인 기독교교육에서는 이런 연구들을 성서나 신학적 연구와 분리시키는 경향이 있었다. 사회과학적 연구는 세속적 연구일 뿐 신앙교육이란 종교적인 영역에 집중되어야 한다고 생각했다. 그러나 몰트만의 인간이해는 인간에 대한 성서적 이해와 하나님의 형상에 대한 신학적 기초를 통해 인간이 전인적인 존재임을 제시했고, 이것은 기독교교육이 전인적인 차원에서 이루어져서 영적 차원을 돌보는 것은 물론 육체적인 고통이나 질병을 치료하고 돌보는 것이나 정신적, 정서적, 사회적 억압에도 관심을 가져야 하며, 이런 어려움을 돌보는 봉사(Diakonia)를 반드시 포함해야 할 것을 깨우쳤다. 몰트만의 인간이해에 기초하여 기독교교육이 전인적으로 이루어져야 할 것을 주장한 논문은 장순애의 “생명성과 개방성을 통전하는 기독교교육을 위한 연구”와 필자의 “몰트만의 인간론과 기독교교육의 방향”, “하나님 나라 시각에서 본 한국 기독교교육의 과제” 등이다.

3. 생동감 있는 삶을 위한 교육

기독교교육은 인간과 세상을 구원하기 위한 성령의 사역에 동참해야 하기 때문에 성령의 역할을 어떻게 이해하는가에 따라 기독교교육의 역할과 책임이 달라진다. 전통적 기독교교육에서 성령은 주로 종교적 영역에서 활동하는 분으로 받아들였고, 따라서 기독교교육은 성령의 역할에 동참하여 그리스도인들의 중생과 성화를 도와주는 역할을 담당했다. 중생이란 예수 그리스도를 개인의 구주로 받아들이는 것이고, 성화는 그리스도를 닮아가는 것으로 주로 예배, 성경연구, 기도, 전도 등의 신앙적 영역에 제한되어 있었다.³⁷⁾ 성령의 활동과 성화가 종교적 영역에 제한되어 있기 때문에 기독교교육도 종교적 영역에 제한되었고, 이런 교육의 결과 한국교회에는 신앙과 삶의 분리현상이 심각하게 나타났다.

몰트만은 1991년 출간된 『생명의 영』을 통하여 성령의 역할에 대해 매우 폭넓고 새로운 시각을 제시했고, 성령의 사역에 동참해야 하는 기독교교육의 역할에 대해서도 새로운 통찰을 갖게 했다. 몰트만은 그동안 개신교 신학이나 가톨릭에서도 성령을 종교적 경건과 영혼의 구원을 위한 영으로 생각하는 경향이 있었는데, 기독교적 영성을 심령화된 영성으로 받아들이거나 종교성이란 말로 위축시켜서는 안 된다고 주장한다.³⁸⁾ 몰트만에 의하면 성서에서 나타나는 성령은 삶과 생명의 영이며, 성령의 경험은 영혼의 세계를 위하여 세상을 떠나는 경험이 아니라 생명을 얻는 삶의 경험이었다. 하나님의 영이 함께 할 때 살아갈 힘을 얻고 삶의 생동력이 높아졌다. 하나님의 영의 활동은 구약에서는 출애굽에서 광야에서 만나와 메추라기를 먹는 것에서 경험되었고 신약에서는 병자가 고침을 받고 위험에서 건져짐으로 새로운 생명력을 얻는 것에서 나타났다. 하나님의 영이 함께 할 때 병들고 연약하고 사멸한 몸이 살아갈 힘을 얻고 삶을 긍정하게 되었다. 이처럼 성서에서의 하나님의 영의 활동은 영혼뿐 아니라 육체를 포함한 인간 전체의 삶을 해방하고 생명력을 주는 경험이었다. 따라서 몰트만은 참된 기독교적 영

37) Harold W. Burgess, Models of Religious Education (Wheaton: A Bridge Point Book, 1996), 161-162, 179-180.

38) J. Moltmann, 김균진 역, 『생명의 영』 (서울: 대한기독교서회, 1992), 22.

성은 신앙생활이나 기도생활의 종교적 측면뿐만 아니라 인간의 모든 생활이 하나님의 생명력으로 가득 차는 새로운 생활방식(façon de vivre)이라고 주장한다.³⁹⁾ 하나님의 영이 영혼뿐 아니라 인간 전체의 삶을 해방하고 생명력을 주시는 분이며, 생동감 있게 살아가는 삶을 통해 경험되기 때문에 몰트만은 일상생활에 분열이 일어나고 삶의 생명력을 마비시키는 영성은 성서적 영성이 아니라고 한다..

이와 같은 몰트만의 성령이해는 기독교교육의 주요영역인 영성교육의 방향에 대해 비판적으로 검토하게 만들었다. 한국교회의 영성교육은 두 가지 차원으로 시행되었다. 첫째는 가톨릭의 영성교육과 비슷한 형태로서 세상을 떠나서 명상하고 묵상하는 자기성찰적 교육이며, 둘째는 오순절주의의 영성교육으로 직접적인 하나님과의 만남이나 초자연적인 경험을 하는 것이었다. 몰트만의 시각에서 볼 때 이 두 가지의 영성교육은 모두가 세상과 분리된 영성을 강조한다는 점에서 문제점이 있다. 특히 한국에서 유행하고 있는 오순절주의의 영성교육은 신앙의 초월적 차원을 경험하고 신앙을 뜨겁게 만들었다는 점에서 긍정적 차원이 있지만, 하나님의 영의 활동을 고립되고 개인화된 상태에서 체험하는 것을 강조함으로 세상에서 분리되고 삶이 없는 신앙을 강조했다는 점에서 심각한 문제가 있다.⁴⁰⁾ 또한 수도원적인 영성교육은 하나님 앞에서 자신을 성찰하게 만든다는 긍정적인 점이 있지만, 기독교 영성을 일상생활과 분리시키고 영성을 심령화시켰다는 점에서 문제가 있다.⁴¹⁾ 몰트만은 세상을 떠나 이 세상을 버리고 영혼의 세계로 들어가는 영성이 성서적이고 바른 기독교 영성이 아니라고 주장한다. 몰트만에 의하면 하나님의 영은 삶이 살아나는 기쁨을 통해 경험되고, 삶이 살아나는 경험 속에서 하나님을 경험한 사람들에게는 삶에 대한 사랑이 나타난다. 삶의 사랑은 삶의 병들과 장애들과 언약성에도 불구하고 삶을 긍정하며 죽음에 대항하는 삶으로 나아가게 된다.⁴²⁾

몰트만의 성령이해에 근거할 때 기독교교육은 삶을 버리고 영혼의 세계로 떠나기를 촉구하거나, 망아의 경지에서 비현실적이고 비이성적인 체험에 몰입시키도록 해서는 안 된다는 사실을 일깨운다. 주어진 삶의 문제들로 부터 영혼의 세계로 도피하는 것이 아니라 오히려 정면으로 맞서 싸우며 주어진 삶을 사랑하게 하고 살아갈 용기와 희망을 얻게 하는 교육이 되어야 한다. 비록 우리의 삶은 병들고 약하고 고통스러운 현실을 떠날 수 없지만 그 모든 고통에서 인간을 살리기 원하는 성령의 역사에 동참해서 삶을 사랑하고 생동감 있게 살아가도록 하는 교육이 되어야 한다는 점을 일깨워주었다는 점에서 공헌이 지대하다.

또한 몰트만의 성령이해는 기독교교육의 핵심이라고 할 수 있는 중생과 성화에 대한 인식도 바꾸었다. 중생과 성화를 통한 하나님 형상의 회복은 전통 신학에서도 강조되어왔다. 그러나 몰트만은 중생과 성화가 종교적인 영역에 제한될 수 없다는 점을 강조한다. 몰트만에 의하면 성화는 하나님 나라의 가치에 입각해서 새로운 자아정체성과 함께 시작되는 새로운 삶의 양식이다. “성화의 핵심은 하나님의 형상대로 창조된 새 사람으로 갈아입는 것이다(엡 4:24, 골 3:10)”⁴³⁾ 몰트만은 성화가 단순히 경건과 기도생활을 통한 종교적 거룩성이 아니라 역사적 삶 속에서 예수 그리스도를 따라 하나님 나라를 향한 길을 가는 삶이라고 한다. 하나님과 상응하고 예수 그리스도와 상응하는 삶을 사는 것이며, 이것은 더 이상 자신이 속한 사회의 에토스에 따라 살지 않고, 예수 그리스도를 뒤따라 하나님 나라의 법과 가치에 따라 사는 삶이

39) J. Moltmann, trans. Margaret Kohl, *The source of Life* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 70-87.

40) H. Bushnell, *Christian Nurture* (New Haven: Yale University Press, 1967), 4, 158-159.

41) J. Moltmann, 『생명의 영』, 117-118.

42) *Ibid.*, 117-121.

43) J. Moltmann, 『창조 안에 계신 하나님』, 269.

성화라고 보았다. 이런 의미에서 몰트만은 “그리스도에 대한 신앙과 그리스도인으로서의 윤리는 분리될 수 없다”고 본다.⁴⁴⁾

몰트만의 성령이해와 성화의 개념은 신앙과 삶의 분리현상을 극심하게 경험하고 있는 한국교회에 많은 통찰을 준다. 기독교교육이 삶과 생명을 살리는 성령의 역사에 동참하여 삶을 살리고 해방시켜야 하고, 이를 위해 삶의 모든 문제를 다루어야 한다는 인식을 촉진시켰다. 몰트만의 성령론에 근거하여 기독교교육이 생동력 있는 삶을 위한 교육이 되어야 함을 주장하는 기독교교육 논문으로는 장순애의 “생명성과 개방성을 통전하는 기독교교육을 위한 연구”와 필자의 “생명과 삶을 위한 기독교교육”, “한국교회교육의 변화를 위한 과제” 등이 있다.

그런데 몰트만의 성령론이 제시하는 생동감 있는 삶을 위한 교육은 한국기독교교육에 접맥은 되었다고는 볼 수 있지만 본격적으로 교육현장에서 보편화되었다고 보기는 어렵다. 아직도 영성, 성화, 거룩에 대한 이해는 영혼과 신앙의 차원에 머무르고 있고, 이런 교육의 결과 삶과 신앙의 분리뿐 아니라 무기력과 우울과 억눌림 속에 살아가는 기독교인들이 너무도 많다. 이런 문제를 해결하기 위해서 기독교교육은 몰트만의 성령론이 제시하는 것처럼 삶을 기뻐하고, 삶의 의미로 충만하며, 삶에 대한 사랑으로 모든 죽음의 힘에 대항하며 살아가는 생동감 있는 삶을 위한 교육이 교회현장에서 더욱더 구체화될 수 있도록 앞으로 더 많은 연구와 노력들이 뒤따라야 할 것이다.

4. 페리코레스시스적 사건의 교육

몰트만은 1980년 『삼위일체와 하나님의 나라』(Trinität und Reich Gottes)를 출간함으로써 삼위일체론의 획기적인 전기를 마련했다. 그 이후 1991년에는 『삼위일체와 하나님의 역사』(In der Geschichte des dreieinigen Gottes)를 저술하여 그의 삼위일체론을 더 풍성하게 만들었다. 몰트만의 삼위일체론은 그동안 도무지 이해할 수 없었던 삼위일체론에 일대 획기적인 전기를 마련했고, 오늘날 세계 신학계에서 삼위일체론 연구의 중흥의 계기가 되었다.⁴⁵⁾ 기독교교육에서도 몰트만의 삼위일체론은 하나님 이해는 물론 하나님 형상으로서의 인간이해에 대한 엄청난 통찰을 주었고, 그 통찰을 교육원리나 교육방법에 적용하는 연구들이 활발하게 진행되었다. 특히 삼위일체론이 제시하는 하나님의 존재양식은 인간이 어떤 존재이며, 어떤 존재를 지향해야 하는가에 대한 원형을 제시하였기 때문에 몰트만 신학의 어떤 부분보다 활발하게 기독교교육에 활용될 수 있었다. 그렇다면 몰트만의 삼위일체론의 핵심은 무엇이며, 삼위일체 하나님의 형상으로서의 인간이란 어떤 존재가 되어야 하는가?

몰트만은 서방교회의 삼위일체론이 양태론적인 특징이 있다고 지적하면서 동방교회의 사회적 삼위일체론에 기초하여 삼위일체를 “한 하나님-세 개체”, “하나의 우시아-세 휘포스타시스(1 ousia-3 hypostasis)”로 파악했다. 몰트만은 이와 같은 삼위일체 하나님의 모습이 성서에서 예수께서 세례 받는 장면을 통해 정확하게 나타난다고 보았다(마 3:16-17). 세례를 받으시는 성자 예수, 그에게 사랑하는 아들이라고 말씀하시는 성부 하나님, 그리고 예수께 강림하시는 성령 하나님이 뚜렷하게 나타난다. 세 분 하나님이시기에 우리가 기도할 때도 하나님 아버지께 성령의 인도하심에 따라 아들의 이름으로 기도한다. 하나님이 세 개체로 존재한다면 어떻게 하나가 되는가? 몰트만은 요한복음에서 예수께서 “아버지가 내 안에, 내가 아버지 안에 있다”는 말씀에 근거하여 세 분 하나님이 상호침투와 사랑으로 하나됨(Eins)을 이루고 있다고

44) J. Moltmann, 『예수 그리스도의 길』, 175.

45) 김명용, “몰트만(J.Moltmann)의 삼위일체론”, 장신논단, Vol.17, 2001, 107-129.

주장한다. 세 분 하나님이 한 분(Einer)이 아니라 세 분 하나님이 “페리코레스시스”(perichoresis) 적 삶 속에서 하나됨을 이룬다. 이런 의미에서 “침투” 혹은 “순환”이란 의미인 페리코레스시스는 세 분 하나님의 하나됨을 설명하는 결정적인 용어이다. 세 분 하나님이 개체성을 잃지 않으면서도 일체성을 이루는 양식이다.⁴⁶⁾

나아가 몰트만은 인간이 하나님의 형상이라는 것은 인간이 삼위일체 하나님 같이 사귄 속에 있는 존재라는 것이다. 성부, 성자, 성령의 세 인격들이 사랑과 사귄으로 “하나됨”을 이루듯이 사람들도 그들의 인격적 사귄 속에서 “삼위일체 하나님의 형상”이 된다. 남자와 여자, 부모와 자녀, 그리고 인간과 자연이 서로 침투하고 순환하면서 통일성을 이루는 인격적인 사귄이 삼위일체 하나님의 사귄과 상응하는 것이며, 이런 사귄을 통하여 인간은 하나님의 형상이 되고, 자기를 하나님의 형상으로 이해할 수 있다고 보았다.⁴⁷⁾

몰트만은 서로 구별되어 있으나 서로 침투하고 순환적인 관계를 이루는 삼위일체 하나님의 사귄을 “통일성 안에 있는 다양성”으로 표현한다. 삼위일체 하나님의 사귄은 사랑으로 결합되고 하나됨을 이루는 동시에 각자의 인격과 역할은 다르며, 통일성을 이루면서도 자유롭게 자신으로 돌아온다. 사랑은 사귄을 통하여 통일성을 갖게 하고, 자유는 각자의 특징을 가진 다양한 활동영역을 열어준다. 몰트만은 인간의 사귄도 삼위일체 하나님의 사귄처럼 통일성 안에서의 다양성이라고 한다. 이런 맥락에서 몰트만은 인간의 삶은 언제나 공생이며, 공동의 삶으로서 인간들 사이와 인간과 자연과의 상호 교통하는 관계들이 더 풍부해질수록 삶은 더 풍요하게 된다고 주장한다.⁴⁸⁾ 따라서 몰트만은 하나님의 형상으로 창조된 인간은 사귄을 통하여 하나님을 경험하고 하나님의 형상이 된다. 반면 미움과 분리 속에서 사탄을 경험하고 죽음을 경험한다. 이런 의미에서 몰트만에게 “하나님 경험의 장소는 신비적 자기경험이 아니라 사회적 자기경험과 인격적 사귄의 경험이다.”⁴⁹⁾

삼위일체 하나님의 페리코레스시스적인 사귄과 하나님 형상으로서의 인간이해는 기독교교육으로 하여금 학습자들이 남녀, 세대, 자연과의 사귄과 공생의 삶을 살도록 이끌어주어 주어야 할 사명이 있음을 인식하게 만들었고, 이런 사귄의 경험이 바로 하나님 경험이라는 사실을 깨닫게 함으로 친교가 기독교교육에서 예전이나 기독교에 대한 지식을 전달하는 것만큼 중요하다는 사실을 일깨웠다. 나아가 각자의 차이를 인정하면서도 사랑 안에서 통일성을 이루는 하나님의 사귄의 모습인 “통일성 안에 있는 다양성” 또는 “다양성 안에 있는 통일성”은 가정이나 교회의 친교의 모델을 제시했을 뿐만 아니라 세계화와 포스트모던 시대에 직면한 다양성의 문제에 대해서도 교회가 어떤 입장을 취해야 하는가에 대해서도 깊은 통찰을 제시했다.

전술한 바와 같이 몰트만의 삼위일체론이 인간의 존재양태와 역할에 대한 모형을 제시해 주기 때문에 기독교교육에서 매우 활발한 대화가 일어났다. 이규민은 신정통주의 교육학자였던 쉐릴이나 선교교육론을 제시했던 러셀이 친교의 중요성을 강조하면서도 친교의 신학적 근거나 모델을 제시하지 못했던 점을 언급하면서 몰트만의 삼위일체론에 근거하여 친교의 모델을 제시하였다. 장신근은 몰트만의 삼위일체론에 근거하여 공적 실천신학의 모델을 제시하였고 영성교육에도 활용하였다. 나아가 삼위일체론을 확장하여 통전적 교육의 원리를 이끌어내었다. 김현숙은 몰트만의 삼위일체 하나님의 모습에서 나타나는 관계성, 평등성, 개방성에 근거하여 탈인습적인 기독교교육의 목표를 관계성, 평등성, 개방성으로 보고, 기독교교육을 통한

46) J. Moltmann, 김군진 역, 『삼위일체와 하나님의 나라』 (서울: 대한기독교출판사, 1987), 206-213.

47) J. Moltmann, 『창조 안에 계신 하나님』, 285-287.

48) J. Moltmann, 『생명의 영』, 294-295.

49) *Ibid.*, 131.

탈인습적 자아를 관계적 자아, 평등적 자아, 개방적 자아로 제시하였다. 또한 몰트만의 삼위일체론과 대화하는 미국의 기독교교육학자는 아스머이다. 저서 『교육목회의 새로운 패러다임』에서 기독교교육과 접목하고 있고, 또한 그의 한국인 제자인 장신근과 김현숙 두 사람의 박사학위 논문에서 몰트만의 삼위일체론과 대화를 시도했다. 또 프린스턴에서 학위를 한 이규민도 몰트만의 삼위일체론을 신학적 기초로 활용했는데 세 학자가 모두 프린스턴에서 학위를 한 사람이라는 점은 단지 우연이기보다는 프린스턴신학교 기독교교육 분야에 몰트만 신학의 영향력이 상당히 존재하고 있음을 짐작할 수 있다. 이 외에도 삼위일체 하나님의 존재양태를 기독교 가정교육의 모형으로 제시한 필자의 논문 “현대가정의 위기와 기독교가정교육”이 있다.

5. 공적책임이 강조되는 교육

1964년 출간된 몰트만의 『희망의 신학』은 20세기 후반에 전 세계에 가장 영향을 미친 저술이다. 희망의 신학에서 몰트만은 오랫동안 기독교가 사적인 영역에 머물렀던 것을 비판하면서 사회역사적 책임을 담당해야 함을 일깨웠다. 기독교의 역사책임적 사명을 일깨우는 희망의 신학은 구티에레츠(G. Gutiérrez)의 해방신학에 크게 영향을 미쳤고 라틴 아메리카의 해방운동에 정신적 영향을 미쳤으며, 한국에서는 민중신학의 태동에 많은 영향을 미쳤고, 한국의 민주화운동에 깊이 참여한 사람들이 몰트만의 신학의 영향 하에 있었다. 뿐만 아니라 인종차별에 저항했던 흑인신학이나 성적차별에 저항했던 여성신학도 몰트만의 신학적 가르침의 영향 속에 있었다. 또한 희망의 신학은 미국 신학계에 많이 언급되고 있는 공적신학(Public Theology)의 신학적 파트너이고 사상적 배경이다.⁵⁰⁾ 이런 변화와 맞물려 기독교교육에도 공적책임을 강조하는 움직임이 나타났다. 메리 보이스는 “20세기 후반의 종교교육의 중요한 발전 중 하나가 종교교육이 공적 의무에 대해 새롭게 이해하게 된 것”⁵¹⁾이라고 하는데 여기에 몰트만 신학의 영향이 상당히 존재하고 있다. 몰트만에 의하면 이 세상은 어둡지만 이 세상에 희망은 하나님이요 하나님이 희망을 만들어 가시기 때문에 교회는 그의 사역에 동참하여 세상의 희망이 되고 세상에 희망을 만드는 공적인 책임을 담당해야 할 사명이 있다.

몰트만의 희망의 신학에 의하면 성서의 하나님은 희망의 하나님이다. 그런데 그 희망은 죽고 난 뒤에 천국의 희망이 아니라 이 세상의 삶 속에서 인간과 세상의 희망이다. 구약의 출애굽사건에 계시된 하나님은 이스라엘이 애굽의 종살이를 하면서 고통과 부르짖음을 듣고 그 고통에서 해방시키신 분이요, 젖과 꿀이 흐르는 땅을 주신 희망의 하나님이셨다. 이런 희망의 하나님의 결정적 모습이 예수 그리스도의 부활에서 나타나는데, 부활의 의미를 단순히 내세의 영혼구원에서 제한되어서는 안 되며, 죽음과 죽음의 힘에 사로잡힌 모든 인류를 구원을 약속하는 희망의 사건이다. 그런데 예수의 부활사건은 역사 속에 일어난 사건이지만 아직 세상의 현실이 아니고 종말에 성취될 약속으로 주어졌다. 예수의 부활을 통해 우리는 죽음과 악에서 승리할 것을 보았고 또 증거를 가지게 되었다. 그렇지만 이 세상은 여전히 죄와 질병과 죽음의 그늘 밑에 있고, 악과 불의와 죽음의 세력이 세상을 지배하고 있는데 이 세상의 희망은 어디에서 오는가? 몰트만은 역사의 미래(Futurum)에 희망이 있는 것이 아니라 이 역사를 뚫고 들어와서 새 역사를 만드는 하나님의 강림(Adventus)에 희망이 있다고 보았다. 하나님이 어두운 역사 속으로 뚫고 들어와서 고통받는 자들과 함께 하시고 새 역사를 창조하신다. 그

50) 김명용, “몰트만의 신학의 공헌과 논쟁점”, 『장신논단』 Vol.20, 2004, 115-137.

51) Mary Boys, “종교교육: 분야의 지도”, Mary Boys 편, 김도일 역, 『제자직과 시민직을 위한 교육』 (서울: 한국장로교출판사), 188.

결정적 계시가 예수의 부활사건이다. 따라서 부활을 믿는 교회는 성령과 함께 어두운 역사 속에 들어가 역사를 바꾸는 일은 해야 한다. 이 세상은 악과 죽음이 지배하고 있기 때문에 세상과의 갈등은 필연적이다. 그러나 도래하는 하나님 나라의 빛으로 현존하는 구조와 질서를 비추어 보면서 하나님 나라의 모습에 일치하지 않는 것들을 비판하면서 하나님 나라의 모습에 상응하도록 세상의 구조와 질서를 변화시켜나가야 한다. 교회뿐 아니라 사회, 경제, 정치, 문화의 모든 영역에서 하나님의 통치를 이루기 위한 공적책임을 담당해야 한다.

기독교교육에서 희망의 신학은 미국의 20세기 중반부를 주도하던 신정통주의 교육의 영향을 벗어나 20세기 후반의 공적책임을 강조되는 기독교교육이 동태 오르게 했다. 희망의 신학의 영향 하에서 발생한 해방신학은 기독교교육의 “해방적 접근”이라는 모델을 만들어내었다. 파울로 프레이리(P. Freire)가 대표적 인물인 이 모델은 성경에 나타나는 하나님이 모든 억압에서 해방시키는 하나님이기 때문에 기독교교육의 역할은 인간을 억압하는 구조에서 해방시키는 일이며, 이를 위한 의식화교육을 중요시했다.⁵²⁾ 뿐만 아니라 “해석적 모델”의 대표적 학자인 토마스 그룸(T. Groome)은 기독교교육이 개인의 신앙이나 교회유지를 위한 역할을 한다면 교회는 있으나마나한 사교단체로 전락하고 만다고 주장하면서 하나님 나라에 비추어 세상과 인간을 변혁해가는 일을 담당해야 한다고 주장한다. 또한 신앙공동체이론을 주장한 웨스트호프 3세(J. Westerhoff III)도 자신의 교육이론의 신학적 근거가 해방신학이라고 밝히며 신앙공동체는 역사 속에서 활동하시는 하나님과 함께 세상을 변화시키기 위해 세상 속에서 활동해야 함을 언급하고 있다.⁵³⁾ 신앙발달이론의 파울러도 공적책임을 강조한 학자이다. 그는 몰트만의 『희망의 신학』과 대화하면서 기독교인들은 억압받고 착취당하는 이들과 하나가 되어야 한다는 몰트만과 해방신학자 세군도(Segundo)의 의견에 동의하면서, 기독교교육이 세계를 변화시켜야 하는 과제가 있음을 언급한다.⁵⁴⁾ 그의 저서 『변화하는 시대를 위한 기독교교육』(*Weaving the new Creation: Stages of Faith and the Public Church*)에서도 공적교회와 공적책임을 강조하고 있다. 교회내의 프락시스에만 제한되어서는 안 되고 피조물을 향하신 하나님의 프락시스를 지향해야 함을 역설한다. 하나님의 프락시스가 그리스도인들과 교회가 수행하는 모든 실천들의 궁극적인 모범이 되는 규범적인 프락시스이기 때문이다.⁵⁵⁾

한국에서 몰트만의 신학에 기초하여 기독교교육의 공적책임을 강조하는 기독교교육학자들이 많이 있다. 장신근은 몰트만의 신학의 영향 하에 기독교교육의 공적책임을 강조하는 대표적인 기독교교육학자이다. 박사학위논문 “공적실천신학의 구성”을 비롯하여 저서 『공적실천신학과 세계화 시대의 기독교교육』도 공적책임을 주장하는 논문이다. 장신대에서 박사학위를 한 김명옥의 학위논문도 공적책임을 강조한 논문이다. 박미경의 논문도 몰트만의 신학을 기초로 기독교교육의 공적책임을 강조한 논문이다. 필자 역시 기독교의 공적책임을 강조하는 학자이다. 학위논문 “하나님나라 구현을 위한 기독교교육”외에도 “기독교 사회봉사교육의 중요성과 방향”, “기독교경제교육의 필요성과 방향”등은 몰트만 신학과의 대화를 통해 기독교교육의 공적책임을 강조하는 논문이다. 그리고 장신근과 필자는 공적신학과 교회연구소에서 기독교교육

52) J. L. Seymour, "Approaches to Christian Education", J. L. Seymour & D. E. Miller ed., *Contemporary Approaches to Christian Education* (Nashville: Abingdon Press, 1982), 25-28.

53) J. Westerhoff, *Will Our Children Have Faith?*, 64-67.

54) J. Fowler, "Future Christian and Church Education", 107.

55) 파울러는 *Weaving the New Creation*에서 삼위일체 하나님 상을 맥패그의 신학을 기초로 하고 있는데 사실 맥패그의 삼위일체론과 몰트만의 삼위일체론에는 페리코레스티적 층으로 본다는 점에서 큰 차이가 있다고 보기는 어렵다. 또한 파울러가 몰트만과 적극적 대화를 시도했던 기독교교육학자라는 점에서 미루어볼 때 영향이 있으리라 미루어 짐작할 수 있다.

의 공적책임을 실천하기 위해 활동하고 있다.

그런데 여기에 주목한 점은 몰트만의 역사책임적 신학이 기독교교육의 공적책임을 일깨우고 방향을 전환시켰지만 몰트만의 제시하는 제자의 길(Nachfolge)이 내포하고 있는 급진적 의미가 제대로 나타난 것으로 보이지는 않는다. 즉 몰트만은 봉사(디아코니아)가 기독교공동체가 세상의 희망의 표징이 되는 길이며 이것이 하나님께서 구원의 역사를 이루기 위해 교회를 사용하시는 길이라고 보았다. 이런 영향은 기독교교육에서 디아코니아의 중요성을 인식시켰고, 디아코니아가 기독교교육의 중요한 영역이 되는 변화가 일어났다. 그러나 몰트만이 말하는 제자직은 디아코니아의 차원을 넘어선다. 몰트만에 의하면 하나님 나라를 위해 그리스도의 뒤를 따르는 것은 하나님 나라의 가치를 실현하는 삶을 사는 것이고 이런 삶은 불의에 저항하여 투쟁과 순교를 당할 가능성이 있다고 보았다. 실제로 역사 속에는 하나님 나라의 가치를 실현하기 위해 박해와 고난을 당한 순교자들이 나타났다. 디트리히 본헤퍼(D. Bonhoeffer), 아놀포 로메로(A. Romero), 마르틴 루터 킹(M. L. King)은 하나님 나라의 가치를 이 땅에 실현하기 위해 세상의 거짓과 불의에 저항하다가 고난당하고 죽은 사람들이다. 몰트만은 초대교회에서 예수를 전하다가 죽은 사람들이 순교자였던 것처럼 이들은 종교적 자유가 주어진 시대에서 하나님 나라를 위해 고난받고 죽은 순교자들이라고 한다.⁵⁶⁾ 이들이 선택한 가난과 고난의 길은 수동적인 것이 아니라 자발적인 것이었으며, 이들의 고난과 순교를 통해 하나님 나라의 가치와 정의가 세상 속에 나타났다.⁵⁷⁾ 이런 관점에서 기독교교육의 과제는 하나님 나라를 이 세상에 드러내기 위해 거짓과 불의에 저항하고 고난의 길이라도 갈 수 있는 사람들을 길러내는 것이다. 그러나 오늘 한국 기독교교육에는 이런 부분에 대한 강조가 매우 흐리다고 할 수 있다. 제자직에 대한 몰트만의 급진성은 민중신학 운동에서는 나타났다고 볼 수 있지만, 한국의 기독교교육에 제대로 반영되어 있다고 보기는 힘들다. 제자도는 주로 개인 신앙의 성장이나 예수 그리스도를 전하는 차원에 제한되어 있으며, 공적책임을 주로 디아코니아의 영역에서 그치고 있다고 할 수 있다.

6. 인간중심적 교육에서 창조세계를 위한 교육으로 변화

1985년 출간된 몰트만의 『창조 안에 계신 하나님』(Gott in der Schöpfung)은 전통적 창조신학의 인간중심적 사고를 비판하면서 새로운 창조신학을 탄생시켰고, 1995년 『오시는 하나님』(Das Kommen Gottes)에서는 하나님의 구원사역이 창조세계를 포함한 우주적 구원이라는 시각을 갖게 함으로 인간중심적인 전통적 사고를 뛰어넘게 만들었다. 몰트만에 의하면 전통적인 창조신학은 창세기 1장 26절에서 28절에 근거하여 하나님의 형상으로 만들어진 인간은 창조세계를 다스리고 지배해야 한다고 생각했다. 몰트만은 이런 사고가 자연을 비신성화시키는 데는 공헌이 있었지만 자연에 대한 인간의 약탈과 착취로 가게 되는 것을 막지 못했다고 한다. 그 결과 창조세계는 파괴되고 파괴된 창조세계는 다시 인간의 삶과 생명을 위협하게 되었다. 이런 현상에 대해 몰트만은 전통적인 창조신학에 문제가 있다고 보고 “하나님의 형상”에 대한 새로운 해석을 시도했다. 몰트만에 의하면 이 본문에서 인간이 하나님의 형상으로 지음을 받았다는 것은 인간이 땅 위에 존재하는 하나님의 대리자라는 의미이다.⁵⁸⁾ 하나님 형상으로서의 인간은 하나님을 대리하며 하나님을 반사하는 존재이며, 인간을 통해 하나님의 주권이 드러나고 하나님의 영광과 통치가 드러난다는 의미에서 인간은 하나님의 형상이다.

56) J. Moltmann, *Jesus Christ today's world*, 48-49.

57) J. Moltmann, 『예수 그리스도의 길』, 284-293.

58) J. Moltmann, 김균진 역, 『창조 안에 계신 하나님』, 263.

몰트만은 성서의 이러한 개념은 고대 중동지역의 대리사상과 직접적으로 연결되어 있다고 한다. 이집트의 왕의 신학에 의하면 파라오는 땅 위에 있는 신의 형상이었다. 파라오는 그의 제국의 모든 지방에 세운 그의 형상 속에 현존하고, 제국 곳곳에 존재하는 파라오의 동상은 파라오의 다스림을 대신하는 대리자인 것이다.⁵⁹⁾ 마찬가지로 인간은 하나님을 대신하고, 하나님을 닮고, 하나님의 통치를 이루어감으로써 하나님의 영광을 반사한다는 의미에서 하나님의 형상이다. 따라서 하나님의 형상인 인간은 하나님의 대리자로서 하나님의 방식으로 창조세계를 다스려야 한다. 결코 자신의 욕심을 위해서 창조세계를 약탈해서는 안 된다.

나아가 몰트만은 성서의 정신에 입각하여 자연의 권리와 구원에 대해서 언급한다. 안식일 계명에서 볼 수 있듯이 자연에도 자연권이 있음을 지적한다. 또한 골로새서 1장 20절과 에베소서 1장 9-10절에 근거할 때 하나님의 구원사역이 인간에게 제한되지 않고 하나님은 인간과 더불어 모든 피조세계를 구원하기를 원하며 피조세계와 함께 새 하늘과 새 땅을 만드시기를 원하신다. 이사야 11장 6-9절에 나타나는 메시아 왕국은 인간과 자연이 조화롭게 살아가는 세상이다. 따라서 인간은 하나님의 동산인 창조세계의 권리를 인정하고, 하나님의 방식으로 창조세계를 돌보며 창조세계와 조화롭게 살아가야 할 사명이 주어져 있다.

창조세계에 대한 몰트만의 새로운 시각과 하나님의 형상으로서의 인간의 책임에 대한 이해는 기독교교육에서도 창조세계가 단순히 인간을 위한 공간이 아니라 인간은 창조세계가 함께 조화를 이루며 살아야 하고, 창조세계를 돌보아야 할 사명이 있음을 일깨워주었다. 이런 시각은 전통적인 기독교교육은 물론 신정통주의 교육이나 1960년대의 선교교육에서도 다루어지지 않았으나 몰트만의 창조신학의 영향으로 창조세계가 기독교교육의 중요한 주제로 등장했다. 예장(통합)의 『하나님 나라: 부르심과 응답』 교재는 교육목적에서 “하나님의 말씀과 복음의 빛 안에서 가정과 교회, 이웃 사회와 자연 및 세계와 바른 관계를 이루어서”라고 언급되고 있다. 교재에서 창조세계의 문제가 다루어짐으로 교회교육에서도 창조세계와 더불어 사는 삶에 대한 교육이 본격화되었다. 이규민의 논문 “화해와 치유를 지향하는 기독교교육: 레티 러셀의 인간화 선교교육론을 중심으로”에서 인간과 자연과의 화해가 하나님과 인간, 인간과 인간과의 화해와 함께 하나의 영역으로 나타나고 있다. 또한 필자의 “몰트만의 인간론과 기독교교육”, “생명과 삶을 위한 교육” 외 다수의 논문에서 창조세계와의 관계가 인간의 삶을 풍요하게 만드는 교육이 됨을 언급했다.

또한 직접적으로 몰트만의 신학을 언급하지 않더라도 몰트만의 창조신학은 WCC에 많은 영향을 주었다. 1989년 세계개혁교회연맹 총회와 1990년 WCC 서울대회의 JPIC 주제 중 하나도 창조의 보전이었고, 몰트만이 기조연설을 담당했다. 창조의 보전에 대한 주제도 그 후에도 WCC에서 중요하게 다루어지고 있으며 생명이라는 주제로 연결되면서 창조세계의 생명도 포함되었다. 몰트만의 직접적 간접적 영향으로 기독교교육의 영역은 창조세계까지 포함하는 우주적 차원으로 확대되었다. 종말론적인 하나님 나라가 인간만 구원받는 나라가 아니라 자연도 구원받고 새 창조에 이르게 됨을 깨닫고 인간과 자연과의 공생적 사귀의 삶이 하나님 나라에 상응하는 삶이라는 것을 인식했고, 인간과 자연과의 상호 교통하는 공생적 삶을 살아가는 교육이 되도록 이끌었다.

III. 맺는 말

몰트만의 신학은 기독교교육에 엄청난 영향을 미쳤다. 개인 신앙에 집중되고 교회 중심적

59) Ibid., 261.

이던 기독교교육이 사회역사적 책임을 인식하고 하나님 나라를 지향하도록 만들고, 하나님 나라 건설을 위해 세상 속에서 공적책임을 담당하도록 방향을 전환시켰다. 삼위일체 하나님의 존재양식처럼 사귄과 공생의 삶을 살아야 함을 인식시킴으로 페리코레시적 사귄이 교육원리와 방법이 되게 했고, 인간중심적 교육이 창조세계를 위한 교육으로 확장되게 만들었다. 몰트만의 이런 공헌을 인식하면서 그의 신학을 기독교교육에 접목했던 기독교교육학자들은 공통적으로 “몰트만의 신학이야말로 오늘 교회와 사회가 교회가 겪고 있는 수많은 문제들을 해결할 수 있는 대안을 제시할 수 있다”고 주장한다. 실제로 몰트만의 신학은 기독교교육자에게 광맥과 같다. 오늘의 기독교교육 현장에서 발생하는 문제들에 대해 날카로운 통찰을 얻을 수 있는 것은 물론, 문제해결을 위해 교육적 차원에서 활용할 수 있는 방안들을 찾을 수 있는 보석들이 가득하기 때문이다.

그러나 아쉬운 점은 현재 발생하고 있는 기독교교육의 문제에 대한 매우 현실적이고 실천적인 답들이 이미 그의 신학에 제시되고 있음에도 불구하고 아직도 기독교교육에서 제대로 활용되지 못하는 것이다. 예를 들면, 삶과 생명을 살리는 성령에 대한 이해는 신앙에서 의미를 찾기 못하고 교회를 떠나는 젊은이들의 문제와 이 문제 해결을 위한 기독교교육의 길을 제시하고 있다. 성령이해와 파생되는 중생과 성화. 참된 기독교 영성 그리고 진정한 거룩이 무엇인가의 문제는 오늘날 삶과 신앙의 분리현상으로 고민하고 사회로부터 지탄받고 있는 그리스도인에게 해결의 키를 제시한다. 뿐만 아니라 소명과 제자도에 대한 바른 이해는 기독교교육이 세상을 변화시킬 수 있는 인물들을 길러내는 일이 얼마나 중요한 사명인지 인식시킨다. 이 뿐만이 아니다. 회중교육에 대한 강조는 앞으로 교회교육이 어디로 가야하는가를 말하고 있고, 인간이 되어감의 존재이고 과정으로서의 역사에 대한 이해는 기독교교육의 역할이 얼마나 중요한가를 논증하는 근거가 된다. 이 외에도 오늘 기독교교육의 문제에 대해 이미 많은 통찰력을 제시하고 있음에도 불구하고 아직 기독교교육에서 접맥되지 못한 주제들이 많이 있다. 그러나 이런 아쉬운 점은 동시에 기독교교육학자들에게 기쁜 소식이기도 하다. 오늘날 기독교교육이 봉착한 문제점들을 해결해 줄 수 있는 단서가 가득한 신학이 이미 연구되어 기독교교육 현장에 접맥되기를 기다리고 있기 때문이다. 실로 몰트만의 신학은 한국 기독교교육의 문제해결을 키를 제공하면서 기독교교육 연구를 발전시킬 수 있는 자료와 자원들로 가득한 보물창고와 같다. 앞으로 그의 신학의 통찰력을 기독교교육으로 구체화한 연구들이 더 많이 나와서 오늘의 한국 교회교육의 문제들을 해결할 수 있기를 소망해본다.

참고 문헌

- 고용수. 『하나님 나라와 교육목회』. 서울: 장로회신학대학교출판부, 2009.
 ----- 『만남의 기독교교육 사상』. 서울: 장로회신학대학교출판부, 1994.
 김도일, 장신근 공저. 『기독교영성교육』. 서울: 도서출판 동연, 2009.
 김명옥. “제자직과 시민직을 위한 아동 기독교교육에 관한 연구”. 장로회신학대학교 미간행박사논문, 2010.
 김명용. “장로교회 개혁전통의 유산”. 「새 교육과정의 방향설정을 위한 세미나」. 대한예수교장로회 총회교육부, 1997.
 ----- “몰트만(J.Moltmann)의 삼위일체론”. 『장신논단』 17 (2001), 107-129.
 ----- “몰트만의 신학의 공헌과 논쟁점”. 『장신논단』 20 (2004), 115-137.
 김현숙. 『탈인습성과 기독교교육』. 서울: 대한기독교서회, 2004.
 대한예수교장로회 총회교육부편. 「하나님의 나라 : 부르심과 응답: 교육과정, 이론적 기초」. 새 교육과정공청회 자료집.
 류은정. “하나님 나라를 지향하는 세계관에 근거한 기독교교육”. 장로회신학대학교 미간행박사논문, 2013.

- 박화경. 『하나님 나라와 기독교교육』. 서울: 한국장로교출판사, 2006.
- “하나님 나라 구현을 위한 기독교교육: 20세기 기독교교육의 문제 진단과 새 방향 모색을 위한 연구”. 장로회신학대학교 미간행 박사학위논문, 2001.
- “몰트만(J. Moltmann)의 인간론과 기독교교육의 방향”. 『신학과 사회』. 전주: 한일장신대학교, 15(2001), 77-99.
- “현대가정의 위기와 기독교가정교육”. 임창복 박사 회갑기념논문집 편찬위원회 편. 『21C 기독교교육의 신학 이론 실천』. 서울: 한국장로교출판사, 2004.
- “생명과 삶을 위한 기독교교육”. 『포스터모던 시대의 기독교교육』. 서울: 장로회신학대학교 기독교교육연구원, 2006.
- “하나님 나라 시각에서 본 한국 기독교교육의 과제”. 『기독교교육정보』. 서울: 한국기독교교육정보학회, 14 (2006).
- “한국교회교육의 변화를 위한 과제들”. 『기독교교육논총』 27. 서울: 한국기독교교육학회 (2011).
- 양금희. “라너, 몰트만, 켈생의 어린이신학에 관한 연구”. 『장신논단』 43 (2011).
- 은준관. 『신학적 교회론』. 서울: 대한기독교서회, 1998.
- 이규민. “화해와 치유를 지향하는 기독교교육: 레티 러셀(Letty Russell)의 인간화 선교교육론을 중심으로”. 『화해와 화해자: 화해자로서의 교회와 장신신학의 정체성』. 서울: 장로회신학대학교 출판부, 2012.
- 이영호. “왜 교육할 것인가?: 기독교교육의 의미와 목적”. 『기독교교육개론』. 한국장로교출판사, 1994.
- 이형기. 『알기 쉽게 간추린 몰트만 신학』. 서울: 대한기독교서회, 2001.
- 장순애. “생명성과 개방성을 통전하는 기독교교육을 위한 연구”. 장로회신학대학교 미간행 박사학위논문, 2011.
- 장신근. 『공적실천신학과 세계화시대의 기독교교육』. 서울: 장로회신학대학교출판부, 2007.
- “통전적 기독교교육의 모색: 삼위일체론적 모델의 기독교교육을 중심으로”. 임성빈 편. 『통전적 신학의 모색: 제 5,6,7회 춘계신학강좌』. 서울: 장로회신학대학교 출판부, 2012.
- Boys, Mary/김도일 역. 『제자직과 시민직을 위한 교육』. 서울: 한국장로교출판사, 2012.
- Moltmann, Jurgen/전경련, 박봉량 공역. 『희망의 신학』. 서울: 대한기독교서회, 1997.
- /김균진, 김명용 공역. 『예수 그리스도의 길』. 서울: 대한기독교서회, 1990.
- /김균진 역. 『창조 안에 계신 하나님』. 서울: 한국신학연구소, 1986.
- /김균진 역. 『생명의 영』. 서울: 대한기독교서회, 1992.
- /김균진 역. 『삼위일체와 하나님의 나라』. 서울: 대한기독교출판사, 1987.
- Osmer, Richard/장신근역. 『교육목회의 새로운 패러다임』. 서울: 대한기독교서회, 2007.
- Burgess, Harold W. *Models of Religious Education*. Wheaton: A Brodge Point Book, 1996.
- Bushnell, Horace. *Christian Nurture*. New Haven: Yale University Press, 1967.
- Fowler, James. *Weaving the New Creation*. New York: Harper Collins, 1991.
- "Future Christian and Church Education". *Hope for the Church*. ed. Theodore Runyan. Nashville: Abingdon, 1979.
- *Stage of Faith*. San Francisco: Haper & Row Publisher, 1981.
- Groome, Thomas. *Christian Religious Education: Sharing our Story and Vision*. San Francisco: Harper and Row, 1991.
- *Shring Faith: A Comprehensive Approach to Religious Education & Pastoral Ministry*. New York: Harper Collins Publishers, 1991.
- Jang, Shin-Geun. *Constructing a Public Practical Theology: A Trinitarian-Communicative Model of Practical theology for the Korean Public Church*. Princeton Theological Seminary Ph. D. Dessertation, 2002.
- Lee, Kyoo-Min. *Koinonia: A Critical Study of L. Sherrill's Concept of Koinonia and J. Moltmann's Social Understanding of the Trinity*. Princeton Theological Seminary Ph.D. Dessertation, 1995.
- Miller, Donald E. *Story and Context: An Introduction to Christian Education*. Nashville: Abingdon, 1987.
- Moltmann, Jurgen. trans. Margaret Kohl. *The source of Life*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- Seymour, Jack L. "Approaches to Christian Education". J. L. Seymour & D. E. Miller ed. *Contemporary Approaches to Christian Education*. Nashville: Abingdon Press, 1982.
- Westerhoff III, John H. *Will Our Children Have Faith?*. New York: Seabury Press, 1976.