

몰트만의 십자가 신학은 어떤 점에서 여성신학에 기여할 수 있는가?

한 혜 경

(토론토 대학교, 닉스 신대원 겸임교수, 기독교 윤리학)

들어가는 말

오늘날 우리는 평등한 인간관계 속에서 자유롭게 각자에게 주어진 잠재력을 마음껏 발휘하며 살 수 있는 세상을 꿈꾸며 건설해야 한다는 시대적 도전 속에 살아가고 있다. 이런 상황 속에서 신학은 인간의 근본적인 문제를 해결할 뿐만 아니라 어느 누구도 소외시키지 않는 전인적인 구원을 선포해야 할 것이다. 그러한 당면 과제 속에서 본 논문은 몰트만의 사회적-삼위일체적 십자가 신학은 여성들과 연대하며 그들에게 해방과 희망을 주고 있다는 사실을 밝힐 것이다. 이 목적을 위해 필자는 십자가에 대한 여성 신학자들의 다양한 이해를 살펴봄에 그들이 추구하려고 한 것은 무엇인가를 논의한 후 어떤 점에서 몰트만의 사회적 삼위일체적 십자가 신학이 건전한 여성신학을 세우는데 기여할 수 있는지 살펴볼 것이다.

1. 십자가는 사랑의 상징인가 아니면 모욕과 억압의 상징인가? (Is the Cross a symbol of love or denigration and oppression?)

기독교 신앙의 중심에는 십자가가 있다. 전통적으로 그리스도인들은 십자가를 하나님의 희생과 사랑의 상징으로 여겨왔다. 십자가에서 죽으신 예수의 대속의 죽음을 통해 그들의 구원이 이루어졌다고 믿기 때문이다. 그러나 그러한 관점은 십자가를 그리스도의 수동적 희생으로 보며 결과적으로 여성들을 포함하여 사회적 약자들을 억압하고 착취하는 논리로 악용될 수 있다는 비판이 여성신학자들에 의해 제기되었다.¹ 즉 십자가는 여성들에게 말없이 고통을 감내하는 상징으로 적용함으로써 가부장적 지배를 합리화해 왔다는 것이다. 그런 뜻에서 여성주의자(womanist) Delores Williams와 페미니스트 신학자 Rita Nakashima Brock은 하나님이 우리의 죄를 위해 그의 아들을 희생시켰다고 전통적 구원론과 기독교론을 거부한다. 그들은 “피에 굶주린 신처럼”(a blood-thirsty God) 아들을 죽도록 내버려 둔 하나님을 거부하고 여성과 남성 모두의 삶에 긍정적으로 작용할 수 있는 해석을 추구했다.² 그들은 십자가 사건 이전에 인간의 삶을 변화시키는 예수의 삶과 사역 속에서 하나님의 구원을

¹Plaskow, *Sex, Sin, and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*. Also see, Saiving, “The Human Situation: A Feminine View,” in Christ and Plaskow, *Womanspirit Rising*, 25-42.

²Brock, “And a Little Child Will Lead Us: Christology and Child Abuse,” 43.

찾으려고 시도한다. 그런 의미에서 Delores Williams는 “예수는 십자가의 자기희생적 죽음을 통해서 아니라 그의 삶 속에서 당대의 압제적 제도에 대한 끊임 없는 항거로써 죄를 정복했다”³고 주장했던 것이다.

Rita Nakashima Brock은 그녀의 저서인 『마음으로의 여행』(*Journeys by Heart*)에서 예수의 죽음은 순수한 정치적 사건이며 하나님의 구원 계획으로 인한 것이 아니라고 단언한다.⁴ 그녀는 예수의 수난설에서 보여주는 그의 행위는 구원을 위한 자기희생적 행위라기보다는 폭력에 의해 억압당하는 사람들과 연대하는 열정적 헌신이자 그들을 향한 분노의 행위라고 한다.⁵ 더 나아가 행위는 고통당하는 모든 자들을 향한 하나님의 사랑이며 공동체를 건설하는 사랑의 능력(erotic power)이라고 해석했다.

Brock은 예수가 십자가에서 “나의 하나님, 나의 하나님 왜 나를 버리셨나이까?”라고 부르짖을 때에도 예루살렘으로 간 여인들이 십자가에 달리신 예수와 함께 있었기 때문에 그는 완전히 버림당하지 않았다고 보았다. 그 “신성한 사랑의 힘”(the divine erotic power)은 갈릴리의 그리스도 공동체(Christa/Community)와 베다니의 여인들을 통해 지속되었다고 한다.⁶ 십자가 주위에 있던 여인들은 두려움에도 불구하고 계속해서 예수의 무덤을 돌보았으며 마음에 깊은 상처를 입은 중에도 사랑의 힘을 결코 포기하지 않았던 것이다. Brock은 예수의 공동체에 대한 충성된 제자들의 “사랑의 힘”으로 인해 예수가 죽었음에도 불구하고 공동체가 막을 내리지 않았으며 오히려 회복되었다고 주장한다.

몰트만의 아내이며 여성신학자 Elisabeth Wendel-Moltmann은 위에서 언급된 여성신학자들의 십자가에 대한 이해를 “예수 십자가의 해체”(decrucifying [of] Jesus)라고 비판한다.⁷ 그녀는 예수의 죽음이 구원을 위한 하나님의 계획이 아니라 정치적 사건으로 보는 것은 십자가 사건으로부터 하나님의 개입을 완전히 제거해 버리는 것이라고 지적한다. Elisabeth Wendel-Moltmann은 신약성경에서 하나님으로부터의 버림받음(godforsakenness)과 인간들에 의한 버림받음(being forsaken by human beings)은 분명히 구별된다고 강조하면서 십자가와 무덤 주위에 있던 여인들과 예수와의 관계는 인간적이고 사회적인 사건으로 축소시킬 수 없다는 것이 웬델 몰트만의 지적이다.

그녀는 예수가 십자가에서 경험한 하나님으로부터의 버림받음(godforsakenness)은 사랑의 힘이나 관계의 힘에 의해 제거될 수 있는 것이 아니며 하나님의 경험은 인간의 경험으로 간단히 축소될 수 있는 것이 아니라고 강조한다.⁸ 그녀는 또한 “십자가를 해체시키면 눈먼 정의를 추구하는(people blind to the fight for justice) 행복과 사랑(eros)의 종교”로 타락시킬 수 있다는 것이다.⁹ 십자가를 해체시킴으로써 우리는 예수의 죽음에 담긴 폭력과 고통의 심각성을 감소시키는 위험에 빠질 수 있게 될 뿐만 아니라 결과적으로 인간의 삶 속에 존재하는 죄와 고통과 절망의 실재를 경시하게 된다는 것이다.

“예수 십자가의 해체”(decrucifying Jesus)를 추구하며 그 대신에 예수의 삶을 강조하는 페미니스트 신학은 예수를 하나님의 사랑과 정의에 대한 궁극적 인간 본보기로 만들며 결과적으로 구세주에

³Williams, “Black Women’s Surrogate Experience and the Christian Notion of Redemption,” 12.

⁴Brock, *Journey by Heart: A Christology for Erotic Power*, 93.

⁵Ibid., 94.

⁶Ibid., 96-100.

⁷Moltmann-Wendel and Moltmann, *God: His and Hers*, 85.

⁸Ibid., 83.

⁹Moltmann-Wendel, *Autobiography*, 180.

서 도덕적 모범(moral exemplar)으로 강등시키고 만다고 Wendel-Moltmann은 경고한다.¹⁰

“예수 십자가의 해체”(decrucifying Jesus)를 주장하는 일부 여성신학자들과 다르게 Dorothee Sölle는 십자가에 대한 실존적 이해를 제안한다. 고통의 현실을 진지하게 받아들이며 그녀는 자신의 저서 『고통』(*Suffering*)에서 기독교가 마조키즘(masochism)이라고 비난받게 된 이유를 밝힌다. 십자가를 인간의 고통의 렌즈를 통해 보지 않고 하나님의 관점에서 “버려짐”(abandonment)으로 이해하려고 하기 때문이라고 지적한다. 십자가는 고통당하는 사람이나 악으로 인한 희생자들의 입장에서 이해되고 논의되어야 한다는 것이다. Sölle는 “세상에 고통이 계속 이어지는 한 예수는 우리의 눈 앞에서 계속 죽는다. 이런 의미에서 예수의 죽음은 아직도 끝나지 않았다”¹¹고 주장하며 그녀의 실존적 십자가 이해를 피력한다.

Sölle에 의하면 하나님은 전능한 구경꾼이나 하늘의 폭군이 아니라 십자가에 달려 고통당하시는 분이다. 이 점을 강조하기 위해 그녀는 아우슈비츠(Auschwitz) 생존자인 엘리 위젤(Elie Wiesel)의 저서 『밤』(*The Night Trilogy: Night, Dawn, the Accident*)에 나오는 한 장면을 소개한다. 이 사건은 아우슈비츠에 붙어있는 뷰마(Buma)라는 수용소에서 일어난 것이다.

친위대는 수용소에 모인 주민들 앞에서 두명의 유대인 남자와 한 소년을 교수형에 처했다. 두 남자는 금방 죽었지만 소년은 반시간 남짓 죽음과 싸우고 있었다. 그때 내 뒤에 있던 한 남자가 “하나님은 어디 계신거야? 그는 어디 있는거야?”라고 물었다. 그 소년이 오랫동안 밧줄에 매여 신음하고 있는 동안 나는 그 남자가 다시 “지금 하나님은 어디 계신거야?” 하며 부르짖는 소리를 들었다. 그리고 나는 내 안에서 한 목소리가 “그는 여기 있어 … 그는 바로 이 교수대에 매달려 있어 …”라고 대답하는 소리를 들었다.¹²

Sölle는 이 이야기를 예수님의 수난사와 병행하여 읽으며 각 이야기 속에서 어떤 결정적 변화가 일어나고 있는지 관찰한다. 그녀는 “갯세마네에서 골고다로 가는 길은 자기애적(narcissistic) 희망을 떠나는 것”이며 Elie Wiesel이 소개하는 이 장면에서는 “전능한 아버지로부터 고통당하는 사람에게로 눈을 돌리는 것”이라고 주장한다.¹³ 질레는 위젤(Wiesel)이 자신의 내면으로부터 들은 “그는 교수대에 매달려 있지 …”라는 목소리를 통해 하나님은 사형집행자도 아니고 하늘에 있는 전능한 구경꾼도 아닌 십자가에 달리신 그리고 희생자의 편에 서서 함께 고통당하시는 분이라는 결론에 도달한다.¹⁴

그러나 질레의 이러한 해석은 위젤(Wiesel)이 그의 이야기에서 의도한 것과 일치하지 않는다. 그의 이야기를 통해 우리는 위젤(Wiesel)이 하나님에 대한 믿음을 가질 수 있는 가능성과 교수형에 처해진 소년의 죽음 사이에 놓여진 평행선을 묘사하고 있음을 발견한다. 사실 위젤(Wiesel)은 이스라엘의 하나님에게 사형선고를 내리고 있는 것이다. 왜냐하면 홀로코스트는 신정론을 불가능하게 만들었기 때문이다. 위젤(Wiesel)은 홀로코스트를 허락하여 그 결과로 정의로운 섭리적 하나님에 대한 그의 믿음을 불가능하게 만든 이스라엘의 하나님에게 항의하고 있는 것이다.¹⁵

또한 희망과 미래를 논하는 데 있어 질레(Sölle)는 도스토예프스키(Dostoevsky)의 소설 『까라바

¹⁰Ibid., 180.

¹¹Sölle, *Suffering*, 140.

¹²Ibid., 145. Sölle quotes here Wiesel, *Night*, 75.

¹³Ibid., 147.

¹⁴Ibid., 148.

¹⁵Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 78.

조프의 형제들』(*The Brothers Karamazov*)에 등장하는 형제들 중에 이반(Ivan)과 알리오샤(Alyosha)를 비교한다. 이반은 항의하는 무신론자로서 세상에 부당한 고통을 부과하는 하나님을 비난하며 반역한다. 반면에 알리오샤는 그리스도의 사랑으로 은밀하게 고통당하는 자들과 연대한다. 질레(Sölle)는 이 두 사람 모두가 고통 없는 세상을 갈망하지만 그들의 희망은 오직 고통당하는 자들과 연대하여 고난을 함께 당하는 알리오샤(Alyosha)와 같은 사람들을 통해 실현된다고 한다.

질레(Sölle)는 그녀의 십자가에 대한 실존적 접근을 통해 오늘날 부당한 세상 속에서 정의를 실현하며 살아야 하는 그리스도인의 삶을 시사한다. 실제로 그녀는 “하나님은 우리의 손 외에는 다른 손을 가지고 계시지 않다”(God has no other hands than ours)고 주장한다.¹⁶ 질레(Sölle)는 십자가를 인간의 죄로 인해 지금도 사랑의 하나님이 처형되고 있는 “현실의 상징”(a symbol of reality)으로 봄으로써 인간의 죄가 얼마나 심각한가를 드러내 준다.¹⁷ 질레(Sölle)에게 십자가는 성부 하나님과 성자 하나님의 관계를 나타내는 상징도 아니며 고통을 요구하는 마조키즘적(masochistic) 신의 상징도 아니다. 그것은 다만 십자가를 진실로 따르는 자들을 통해 현실이 어떻게 변화될 수 있는지를 보여주는 “현실의 상징”일 뿐이다. 현실은 고통당하는 자들을 위해 고난을 당하신 그리스도를 믿고 따르는 사람들에 의해 바뀔 수 있다.

질레(Sölle)의 실존적 십자가 이해는 그리스도의 삶과 죽음과 인간의 삶과 죽음을 동일하게 보고 있음을 발견한다. 질레(Sölle)의 십자가 신학에는 그리스도인들로 하여금 고통당하는 자들과 연대하며 현실을 변혁해 나가는 동기를 부여하고 힘을 실어주는 것까지이다. 결과적으로 그녀는 하나님의 구원을 오직 사람들의 손에 넘겨준다. 십자가에 대한 이러한 실존적 접근은 교회 역사의 많은 부분에서 핵심적 역할을 해온 성령의 역사와 삼위일체 신학을 놓치고 있다.

마지막으로 여성신학자 엘리자베스 존슨(Elizabeth A. Johnson)은 십자가-부활 변증법(the cross-resurrection dialectic)을 통해서 고통당하고 잃어버린 바 된 모든 사람들과 연대하시는 하나님의 헌신을 보여 준다.¹⁸ 그녀에 따르면 예수의 죽음은 “위협적인 남자들(human men)에 의해 초래된 죄, 즉 폭력행위”였다. 예수는 그의 메시지와 행동에서 소피아-하나님의 살롬과 양립할 수 없는 모든 왜곡된 관계들을 드러내 주었고 결과적으로 죽임당한 것이다. 그러나 존슨은 십자가 사건을 독립적으로 이해하기보다는 부활과 연계지어 해석하고 있다.¹⁹

그리스도의 부활은 모든 죽은 자들뿐만 아니라 온 우주 자체를 위한 미래의 약속이 된다. 그리스도의 부활은 또한 하나님의 지혜를 나타낸다. 즉, “살롬의 승리는 전사인 하나님의 칼에 의하여 얻어진 것이 아니라 고통당하는 사람들과의 연대를 통해 자비로운 사랑의 놀라운 힘에 의해 이루어진다.”²⁰

신학자 해롤드 웰즈(Harold Wells)는 예수의 십자가 처형이 정치적 이유로 이루어졌으며 인간의 죄의 결과였다는 엘리자베스 존슨(Elizabeth A. Johnson)의 주장은 완전히 부정할 수 없는 사실이라고 평한다.²¹ 또한 그는 존슨의 속죄론에 대한 입장에도 동의한다. 존슨에 의하면 속죄론은 하나님을 피의 희생을 요구하는 성난 아버지 또는 재판관으로 묘사함으로써 하나님의 단일성을 파괴하며 우리

¹⁶Sölle, *Suffering*, 149.

¹⁷Ibid., 164.

¹⁸Johnson, *She Who Is*, 159.

¹⁹Ibid., 158.

²⁰Ibid., 159.

²¹Wells, “Trinitarian feminism: Elizabeth Johnson’s Wisdom Christology,” 341.

로 하여금 예수는 신뢰하되 아버지를 두려워하고 불신하도록 부추긴다고 주장한다. 그러나 웰즈는 그녀의 소피아 기독교론의 십자가-부활 변증법(the cross-resurrection dialectic)은 속죄에 대한 대안이 될 만한 어떤 교리도 제공하지 않고 있다는 약점을 지적한다.²²

우리는 하나님의 구속하심이 예수 그리스도의 십자가에 기초한다고 선포하는 신약성경의 가르침과 기독교 초기의 가르침을 단순히 무시할 수 없다. 여성신학자 Anne Carr은 기독교 페미니스트들에게 “중심을 되찾고(reclaim the center), 페미니스트 관점이 신학 전체에 편입될 수 있도록 하라”²³고 요청한다. 그녀는 만일 페미니스트 신학자들이 “중심을 주장하려면”(claim the center) 단순히 신약성경의 속죄 본문을 무시하고 속죄 신학을 버릴 수 없다고 주장한다.

실제로 신약성경은 “우리를 위한”(for us) 예수 그리스도의 오심과 죽음을 증거하는 본문들로 가득하다. 예를 들어, 성찬식에 대한 공관복음의 메시지 안에는 속죄의 신학이 함축되어 있다. “이것은 내 몸이라 … 이것은 많은 사람들을 위해 흘린 내 피로 세운 새 언약이다.”(막 4:22, 24; 마 26:26, 28; 눅 22:19, 20). 예수는 그의 생명을 많은 사람의 대속물로 주려 오셨다(막 10:45). 하나님은 그의 독생자를 주셨다(요 3:16). 바울 서신도 예수의 죽음을 속죄를 위함이라고 증언한다. 예수 그리스도는 십자가에서 흘린 피로 화평을 이루셨다(골 1:20). 하나님은 우리 모든 사람을 위해 아들을 주셨다(롬 8:32). 우리를 대신하여 그리스도를 죄로 삼으셨다(고후 5:21). 예수께서 우리를 위하여 저주를 받은 바 되셨다(갈 3:13).

성경을 가르치고 설교하는 사람들은 속죄의 본문들을 피할 수 없으며 계속해서 해석해야 한다. 예수의 속죄의 죽음을 새롭게 전유하기 위해서(to newly appropriate) 우리는 예수의 죽음을 그의 삶 전체와 부활에 비추어 통합적으로 보아야 한다. 만약에 우리가 예수의 죽음에서 속죄의 측면을 제거한다면 우리는 쉽게 그리스도의 사역을 그리스도인의 삶을 위한 하나의 도덕적 예 또는 모델로 축소시키게 된다. 반면에 우리가 예수의 삶과 메시지로부터 동떨어진 죽음의 속죄 측면에만 초점을 맞춘다면 하나님은 예수의 죽음을 강요할 만큼 자신의 명예에 집착하는 독단적이며 질투하는 하나님으로 제시된다. 그러므로 예수의 죽음은 그의 삶이나 부활로부터 분리되어 설명되어서는 안 된다.

오늘날 여성신학자들이 던지는 시대적 도전은 소외된 자들과 힘없는 희생자들과 비인간화된 사람들을 포용하며 그들과 연대하며 함께 고통당하시는 하나님을 정당하게 드러내는 것이다. 그러면서도 동시에 그들의 취약점인 예수의 대속의 죽음을 보강하는 십자가 신학을 세워야 하는 것이다. 이러한 도전에 당면하여 필자는 몰트만의 십자가 신학은 어떤 하나님을 드러내 주고 있으며 궁극적으로 어떤 점에서 여성신학에 기여하는가를 살펴볼 것이다.

II. 몰트만의 십자가 신학은 무엇이며 그것을 통해 몰트만은 어떤 하나님을 드러내려고 하는가?

몰트만은 그의 저서 『십자가에 달리신 하나님』(*The Crucified God*)에서 십자가의 역사성과 신학적 관련성에 대한 근본적인 질문, 즉 “어떤 십자가 신학이 본디오 빌라도의 치하에서 십자가형을 받으신 나사렛 예수에게 공정한 것이며 오늘날에도 유효한 것인가”에 대해 심도 있게 다룬다. 몰트만은 “격리상태에 놓인 십자가로부터가 아니라 예수의 생애와 부활의 맥락에서 십자가를 이해할 때에

²²Ibid., 341.

²³Carr, “A New Vision of Feminist Theology: Method,” 25.

우리는 비로소 유죄판결을 받은 범죄자라든지 죄 없는 희생자로서의 죽음이 아닌 사랑 안에서 우리 모두의 구세주가 되신 예수의 죽음을 이해하게 될 것”²⁴이라고 강조한다.

몰트만의 십자가 신학은 그의 변증법적 기독교론(The dialectical Christology of Moltmann) 안에서 이해되어야 한다. 몰트만에게 부활하신 예수의 죽음(the death of the resurrected Jesus)과 십자가에 못 박히신 그리스도의 부활은(the resurrection of the crucified Christ) 불가분리의 관계이다. 십자가에 달려 돌아가신 예수는 그의 죽음에서 하나님의 부재(godlessness)와 버려짐(godforsakenness)과 덧없음(transitoriness)과 같은 현실의 모든 부정적 요소들과 동일시 된다. 오시는 하나님의 영광으로 부활하신 예수가 십자가에서 믿음 없고, 버려진, 덧없는 인생들에게 부활의 새 생명을 가져다주기 위해 그들과 동일시되며 성육신하신 하나님이시다. 십자가에 달려 죽은 그리스도의 부활은 미래에 대한 하나님의 약속이자 소망을 깨우는 것이다.²⁵ 십자가에 못 박힌 그리스도를 일으키신 하나님은 역사 안에서 미래의 하나님 나라에 대한 기대를 만들어내심으로 변혁(transformation)을 향한 희망의 원천이 되신다.²⁶

몰트만은 『십자가에 달리신 하나님』에서 십자가의 죽음으로 몰아간 예수의 역사는 그 자체가 신학적 역사로서 하나님과 우상들간의 갈등이 지배적이라고 주장한다.²⁷ 십자가에 죽으신 그리스도는 인간을 율법의 거짓 우상들에게 종된 것으로부터 그리고 정치 종교와 유신론적 종교들로부터 자유케 하신다. 그런 의미에서 몰트만은 다음과 같이 세 가지로 예수의 십자가 사건을 해석하고 있다.

첫째로, 예수는 율법수호자들로부터 율법을 어기는 신성모독자라는 낙인이 찍혀 십자가에 죽임을 당하셨다. 어니스트 케즈만(Ernst Käsemann)과 같이 몰트만은 예수의 가르침은 모세와 토라의 권위 위에 자신을 두는 경향성이 뚜렷하다고 본다.²⁸ 예수는 사역 당시 팽배했던 율법에 대한 이해의 한계성을 초월하는 자신의 권위를 세우고 자신의 죄 사함을 통해 율법이 없는 자들과 율법을 위반하는 자들을 향하신 하나님의 종말론적 은혜의 법을 몸소 증명해 보이셨다.

예수는 종교인과 세속인, 의인과 불의한 사람들, 경건한 자들과 죄인들 사이에 존재하는 율법적 차등을 폐지하는 새로운 의의 기초를 소개하심으로 자신을 율법과 대치 관계에 두셨다. 예수는 또한 심판으로 임박한 하나님 나라를 설교하시지 않고 오히려 은혜로 죄인들이 의롭게 되는 복음을 전파하시며 하나님 나라가 이미 임했음을 설교하셨다. 이런 관점에서 예수의 생애와 사역은 당대에 팽배했던 율법 이해와 신학적 충돌을 가져왔음을 알 수 있다.

이것이 바로 누가복음에서 예수가 불법자의 동료로 여김을 받아 율법에 의해 죽으셨다고 묘사되는 이유이다(눅 22:37). 사도바울도 역시 율법과 관련해 십자가의 죽음을 해석하고 있는 것을 볼 수 있다. 로마서 10장 4절에 그는 이렇게 기록한다: “율법으로 말미암아 예수가 십자가에 죽으셨으므로 부활하시고 높임을 받으신 예수는 율법의 마침이 되시므로 믿는 자마다 의롭다 함을 얻게 하셨다.” 그러므로 십자가에 못 박혀 죽으신 하나님이 우리를 율법주의의 우상으로부터 해방시키신다.²⁹

둘째로, 예수가 십자가에 못 박히심은 또한 하나님과 로마 권력의 정치적 우상들 사이에 갈등으

²⁴Moltmann, *The Crucified God*, 51.

²⁵Jürgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology* (London: SCM Press, 1965), 30.

²⁶Ibid., 22.

²⁷Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, 68-9.

²⁸E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (London: SM Press, 1964), 37.

²⁹Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, 128-135.

로 인한 것이다. 몰트만에 따르면 예수가 십자가에 못 박히신 이유는 단순히 예루살렘의 평화와 질서를 위한 당시의 정치적 이유 때문만 아니라 *Pax Romana*를 보장해주는 로마제국의 우상들을 숭상하기 위한 이유로 로마에 의해 집행된 것이기도 하다.³⁰ 이와 같은 사실은 초대교회 교인들이 황제숭배를 거부하며 그 결과로 종교적 행위이자 정치적 행위였던 순교를 자처했던 것으로 증명된다.

예수는 *Pax Romana*를 위협했던 정치범으로 십자가에 못박혔지만 부활을 통해 하나님께서 그의 정당성을 입증해 주셨다. 이 사실을 근거로 하여 몰트만은 그의 십자가 신학에 정치적 차원을 더한다. 따라서 십자가 신학은 현대의 비정치적 의미(non-political sense)에서 또는 개인적 종교 차원(private religion)에서의 “순수 신학”(pure theology)이 아님을 강조한다.³¹ 십자가 신학은 국가들과 제국들과 인종과 계층을 직시하며 그들을 향해 그리스도의 자유와 은혜의 법을 공개적으로 증언하여야 한다. 종교가 사회와 합하여 현존하는 정치사회 체계들을 정당화하는데 쓰여지게 될 때 정치종교들이 출현하게 된다. 다시 말해서 종교가 통치자들과 통치체계를 절대화하여 그에 따라서 지배의 패턴과 노예화를 이끌어 낼 때 종교는 하나의 종교적 우상으로 전락하게 되는 것이다.³²

몰트만은 다음과 같이 주장하며 새롭고 비판적인 정치신학을 촉구한다. 기독교는 한 국가 또는 어느 한 계층의 종교로 일어난 것이 아니다. 사실상 십자가에 달리신 하나님은 국가나 계층이 없으신 하나님이다. 그렇다고 하여서 하나님은 비정치적 하나님이라는 것이 아니다. 그 이유는 하나님은 가난한 자, 억눌린 자와 모욕당하는 자들의 하나님이기 때문이다.³³ “정치적 이유로 인해 십자가에 못 박힌 예수 그리스도의 법은 오직 사람들을 노예화하거나 비인간적으로 대하는 모든 형태의 법들과 그들에게 안정감만을 안겨주는 정치종교들로부터 해방시켜 줌으로써 그 영향력이 커질 수 있다.”³⁴고 몰트만은 주장한다.

셋째로, 몰트만은 그리스도의 십자가는 유신론적 종교의 거짓 우상을 부정하고 그것으로부터 인간들을 자유케 한다고 주장한다. 초월적 하나님 개념으로서의 유신론(theism)에 따르면 인간은 제한되고 죽으며 약하고 괴로워 하는 반면에 하나님은 분리되지 않고 불변하며 고통당하지 않고 죽지 않으며 전능한 분이다. 유신론적 종교를 가진 인간은 고통과 죽음으로부터 완전히 자유한 어떤 신적 존재에게서 자신이 당하고 있는 고통과 죽음과 허무로부터 해결 받기를 추구한다.³⁵ 몰트만에 따르면 십자가에 못박힌 하나님은 유신론적 우상을 거부하신다. 유신론적 우상은 고통당하거나 죽을 수 없는 어떤 신에게 유치한 인간의 권위주의적 보호 욕구를 투영하여 고통과 죽음으로부터 해방되길 갈구한다. 그와 반대로 십자가에 달리신 하나님은 사랑의 연대를 통해 고통과 죽음에서 자유케 하심을 계시하신다.”³⁶

몰트만에게 있어 유신론의 문제는 근본적으로 신정론의 문제이다. “어떻게 전능하고 상처 입을 수 없는(invulnerable) 창조자이며 세상의 통치자가 고통당하는 이 세상에서 정당화될 수 있을까?” 이러한 신정론적 문제를 논하기 위해 몰트만은 도스토예프스키의 『카라마쥬프의 형제들』에서 나오는 한 장면을 소개한다. 이반은 자신이 왜 하나님을 부인하는지 그 이유를 밝힌다.³⁷ 이반은 세상의 불의

³⁰Ibid., 136.

³¹Ibid., 144-5.

³²Ibid., 328.

³³Ibid., 328.

³⁴Ibid., 329.

³⁵Ibid., 214.

³⁶Ibid., 216-9.

³⁷Ibid., 220. Moltmann cites Fyodor Dostoevsky, *The Brothers Karamazov* (New York: Bantam

와 맞서 투쟁하는 것으로부터 출현하는 항의적 무신론(protest atheism)을 대표한다고 볼 수 있다. 이반 카라마조프는 그의 동생 알로이샤와 논쟁하는 중에 “고통은 하나님이 미래에 최종적으로 그분의 목적을 성취하기 위해 지불되어지는 값”(the price to be paid for the achievement of some eschatological purpose of God in the future)이라고 말하며 고통을 정당화하려는 그 어떤 형태의 종말론적 신정론(eschatological theodicy)이라도 받아드릴 수 없다고 말한다.

자신의 이러한 주장을 펴기 위해 이반은 어떤 지주가 사랑하는 개에게 우연히 상처를 입힌 여덟 살 짜리 농노 소년에게 일어난 이야기를 들려준다. 지주는 그 소년을 마치 동물처럼 잡아놓고 그의 어머니 면전에서 개떼에 의해 갈기갈기 찢겨 죽게 만들었다. 이 이야기를 통해 이반은 이런 류의 불공평하며 무의미한 고통을 우리는 어떻게 세상을 향한 하나님의 목적의 한 부분으로 여기고 정당화할 수 있겠는가라고 반문한다. 이반은 이런 무고한 고통은 이해할 수 없을 뿐만 아니라 도덕적으로도 용납할 수 없다고 주장한다. 비록 마지막 때(at the *eschaton*) 그에게 이해될 수 있다 하더라도 이반은 무고한 자의 고통 위에 세워진 영원한 조화(eternal harmony)는 결코 용납할 수 없다고 말한다. 결국 이반은 하나님이라는 개념을 도덕적으로 용납할 수 없다(the idea of God is morally unacceptable)고 결론 내린다. 그리고 무고한 자의 고통을 정당화함으로써 하나님이 정당화될 수 있다는 개념을 거부한다(rejects the idea that God can be justified by justifying the sufferings of the innocent).

항의적 무신론의 문제를 토론하며 몰트만은 십자가에서 못 박혀 죽으신 그리스도는 항의하시는 하나님이라고 주장한다. 몰트만은 여성 신학자 질레가 언급하였던 위젤(Eli Wiesel)의 『밤』(*Night*)에서 발췌한 동일한 장면을 숙고하며 하나님은 항의하시는 하나님임을 주장한다.³⁸ 몰트만은 위젤처럼 교수대 위에서 죽어가는 어린이와 함께 죽어가는 하나님을 본다. 그러나 신정론의 질문에 답할 수 없는 하나님에 대해 그의 신앙의 종결을 고한 위젤과는 다르게 몰트만은 지금 교수대에서 죽어가는 그 아이와 함께 고통당하시는 하나님을 본다. 몰트만은 자신의 생각을 이렇게 피력한다.

이 고통에 대한 질문에 대해 우리는 어떤 다른 기독교적 해답도 줄 수 없다. 고통당할 수 없는 하나님을 말하는 것은 하나님을 악마로 만드는 것이요 절대적 하나님을 말하는 것은 하나님을 전멸시키는 무(an annihilating nothingness)로 만드는 것이다.³⁹

몰트만에게 하나님은 항의하는 하나님이다(God is a protesting God). 성육신하신 하나님은 당신이 사랑하시는 그리고 고통당하는 자들과 동일시하신다. 몰트만은 “나의 하나님 나의 하나님 어찌하여 나를 버리셨나이까”(Eloi, Eloi, Lama Sabachthani?)라고 외치는 예수님의 부르짖음에서 십자가에 못 박히신 그리스도는 무고하게 고통당하는 모든 이들을 대변하여 항의하고 계신다고 본다. 예수님의 외침은 고통을 숙명적으로 받아들이는 부르짖음이 아니라 신앙을 떠난 자들과 버림받은 자들(the god-forsaken)과 동일시하는 자의적 사랑의 부르짖음인 것이다. 따라서 십자가는 여성신학자들이 염려하는 것과 같이 희생자들의 무고한 고통에 대한 항의를 잠재우는 것이 아니다. 몰트만은 고통에 대한 항의는 십자가에 의해 억제되지 않으며 오히려 지속되어진다고 주장한다. 그러므로 그의 이러한 십자가에 대한 견해는 예수님을 따르는 자들이 사랑의 연대를 실천하도록 하는 중요한 요소가

Books, 1981), in the Book V (Pro and Contra), chapter 4 (Rebellion), 292.

³⁸Ibid., 72-3.

³⁹Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, 274.

된다.

몰트만은 고통당하시는 하나님을 언급하면서 아직도 해결되어야 할 중요한 질문을 다룬다. 만약 하나님이 우리와 함께 고통당하시며 우리가 괴로워할 때 깊이 관여하신다 하더라도 우리가 고통을 극복하기 위해 능력을 베풀어 주지 않는다면 과연 그분은 우리에게 충분한 하나님이신가? 몰트만은 이 질문에 대해 “십자가에 달리신 하나님은 고통당하는 자들과 연대하심으로 고통을 폐지하는 것이 아니라 고통 중에 고통인 사랑의 결핍을 극복하는 것”이라고 주장하며 다음과 같이 피력한다.

고통 가운데 고통은 사랑의 결핍이요, 상처 중에 상처는 버려짐이요, 아픔 가운데 무력함은 불신이다. 그러므로 버려짐의 고통이야말로 병들고 추한 것을 두려워하지 않으며 오히려 그것을 수용하며 그것을 치료하기 위해 껴안는 사랑의 고통으로 극복되어 진다.⁴⁰

몰트만의 이러한 주장에서 발견되는 한 가지 중요한 것은 이 세상에서 고통과 사랑 사이에 존재하는 본질적 연결성(the intrinsic connection)이다. 고통당하지 못하는 자는 사랑할 수 없는 것이다. 하나님은 하나님 자신의 부족(any deficiency in God's being) 때문에 고통당하는 것이 아니라 사랑하기 때문에 고통당하신다.⁴¹ 고통당할 수 없는 유신론의 하나님은 사랑할 수 없으므로 사랑하기 때문에 고통당하는 남성들과 여성들을 포함한 인간들보다 더 초라한 존재이다.⁴² 그러므로 몰트만에게 십자가 사건은 세상을 품는 삼위일체 하나님의 고통당하시는 사랑의 사건(the event of God's suffering love)인 것이다.

몰트만은 십자가 위에서 예수님과 그의 아버지 사이에 어떤 일이 일어났는가에 대한 답이 명확해질 때 십자가의 구원론적, 정치적 차원의 의미들을 실질적으로 펼칠 수 있게 된다고 주장한다. 그러므로 몰트만은 예수님이 십자가상에서 부르짖은 질문, “나의 하나님 왜 나를 버리셨나이까”에 주목한다(막 15:34). 그리고 “모든 기독교 신학과 그리스도인들의 삶은 기본적으로 이 질문에 대한 답이라고 주장한다.⁴³

완전히 버림받은(utterly forsaken) 이분은 누구인가 그리고 십자가에서 예수님과 그의 아버지 사이에서 무슨 일이 일어났는가에 대한 답을 주기 위해 몰트만은 우선 십자가 위에서 “나의 하나님, 나의 하나님, 왜 나를 버리셨나이까?” 하며 부르짖는 예수님의 외침(막 15:34)과 시편 22편에서의 한 경건한 유대인의 외침을 비교 분석하며 예수님의 죽음과 시편 22편의 경건한 유대인의 죽음을 구별한다. 몰트만은 이 두분은 비록 같은 단어들을 사용하고 있지만 반드시 같은 것을 의미하는 것은 아니라고 주장한다.⁴⁴ 그에 따르면 본래 시편 22편 기자의 외침은 이스라엘과 언약을 맺으신 언약의 하나님께 그의 신실하심을 보여달라는 외침이다. 그러나 예수님의 외침은 예수께서 “나의 아버지”라고 부르신 은혜의 하나님께 외치는 것이다.⁴⁵

몰트만은 예수님의 외침에서 괴로워하시는 예수님만 보는 것이 아니라 예수께서 위하여 살고 증거한 그리고 아버지라고 부르신 그 하나님을 또한 보는 것이다.⁴⁶ 그러므로 몰트만은 “나의 하나님 왜

⁴⁰Ibid., 46.

⁴¹Ibid., 230.

⁴²Ibid., 222-3, 253.

⁴³Ibid., 4.

⁴⁴Ibid., 150.

⁴⁵Ibid., 150.

⁴⁶Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, 152.

나를 버리셨나이까?”라는 예수의 질문을 “나의 하나님 왜 당신은 당신을 저버리십니까?”로 바꿀 수 있다고 주장한다.⁴⁷ 따라서 예수님의 외침은 언약의 하나님에 대한 의심이나 신실하심을 애원하는 표현으로 이해되어서는 안 된다. 왜냐하면 예수님의 죽음은 단순한 순교자의 죽음이 아니라 하나님의 고통당하시는 사랑의 사건이기 때문이다.

몰트만은 십자가 사건을 두 가지의 측면, 즉 “하나님으로부터 버림받음”(God-forsakenness on the cross)과 “하나님을 사랑하는 아들의 능동적 고난”(passio activa)으로 설명한다.⁴⁸ 우선 몰트만은 예수의 수난사에서 “내어주다”(paradidonai)라는 단어는 넘겨주다(hand over), 포기하다(give up), 넘기다(deliver), 배반하다(betray), 쫓아내다(cast out), 그리고 죽이다(kill)와 같은 부정적 의미로 사용되었음을 지적한다.

그는 또한 이 단어 *paradidonai*는 바울신학에서 인류의 타락에 대한 하나님의 진노하심과 심판을 표현하는 차원에서 사용되고 있음을 지적한다. 로마서 첫 장에서 사도바울은 이 단어 *paradidonai*를 인간들의 경건하지 않음(godlessness)에 대한 하나님의 진노를 표현하는데 사용한다. 하나님은 이 교도들을 불의(unrighteousness)와 우상숭배에 내버려 두셨고(롬 1:24, 26, 28) 유대인들을 율법주의에 내버려 두셨으며 결과적으로 모든 사람들을 죽음으로 몰아가는 자기의지의 충동에 내버려 두셨다.⁴⁹

그러나 사도바울은 그리스도의 부활에 비추어서 *paradidonai* 단어가 의미하는 부정적 차원을 완전히 바꾸어 어떻게 “아버지가 아들을 버리신 이 행위”가 우리를 위한 것(“for us”)이었음을 증명해 준다. 죽음에서 예수님을 일으키신 하나님은 바로 그를 십자가의 죽음으로 내어준 동일한 하나님이다. 예수님으로 하여금 “왜?”를 외치게 한 “십자가의 버림받음” 속에서 사도바울은 이미 그 외침에 대한 답을 발견하고 있다. 즉, “자기 아들을 아끼지 아니하시고 우리 모든 사람을 위하여 내주신 이가 어찌 그 아들과 함께 모든 것을 우리에게 주시지 아니하겠느냐?”(롬 8:32).

아버지는 아들을 내어주심으로 내버려진 자들(given up)의 아버지가 되셨다라고 몰트만은 주장한다(롬 1:18ff).⁵⁰ 아버지께서 몸소 자신의 아들을 악한 사람들과 파괴의 심연에 내어주셨다. 아들은 유죄선고를 받은(condemned) 모든 사람들과 저주받은 자들(the accursed, 갈 3:13)의 형제가 되어 주고 그들의 구원자가 되기 위해 죽음으로 내어준 바 되었다(고후 5:21).⁵¹

사도바울은 십자가의 역사적 사건에서 종말론적으로 불신앙의 사람들과 버림받은 자들을 위해 아버지에 의해 내어준 바된 아들을 본 것이다. 그는 하나님이 내어준 분이 바로 하나님 자신의 아들(God's own Son)이라는 점을 강조한다. 몰트만은 아들을 아끼지 아니한 아버지의 이와 같은 행위가 아버지에게도 영향을 미친 행위였음을 강조한다. 아버지가 아들을 버리실 때 아버지도 자신을 버리신 것이다. 아버지께서 아들을 희생할 때 아버지도 자신을 희생하신 것이다. 그럼에도 불구하고 몰트만은 이러한 행위는 결코 *patripassionism*(성부수난설)과 부합하는 것이 아님을 강조한다.⁵² 왜냐하면 아버지가 십자가에 달리시고 죽고 매장된 것이 아니기 때문이다. 아버지의 고통은 아들이 겪은 고통과 다

⁴⁷Ibid., 151.

⁴⁸Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions* (Minneapolis: Fortress Press, 1989), 173.

⁴⁹Ibid., 172-8.

⁵⁰Ibid., 173.

⁵¹Ibid., 173.

⁵²Ibid., 243.

른 것이었다. 예수님은 몸소 버림받아 죽음을 체험하셨지만 아버지는 사랑의 한 없는 고통으로 아들의 죽음을 체험한 것이다. 아버지가 아들을 아끼지 아니하시고 내어주었다면 아버지는 자신과 아들과의 분리됨을 아픔으로 겪어야한 것이다.

몰트만은 *patripassionism*(성부수난설)을 분명하게 부정한 다음에 또한 아버지의 고통은 *theopaschitid*(하나님의 죽음)의 의미로도 사용되어서는 안 된다고 경고한다. 십자가는 하나님의 죽음이 아니다. 하나님은 죽지 않으셨다. 하나님은 존재하심을 그치거나 기능을 멈추지 않으셨다. 그러므로 우리는 하나님의 죽음을 삼위일체적 의미로 이해하고 표현하여야 한다. “아들은 자신의 죽음의 고통을 감당하였고 아버지께서는 아들의 죽음의 고통을 감당하셨다. … 아들의 아버지 없음(the Fatherlessness of the Son)은 아버지의 아들없음(the Sonlessness of the Father)과 떼어 생각할 수 없다.”⁵³ 각자 다른 모양으로 삼위일체의 각 지체(Each person of the trinity)는 십자가의 고통에 참여하셨다. 몰트만은 버려짐에 있어 각 지체가 가장 심오한 분리상태를 경험하였지만 상호복종함에 있어 내부적으로 가장 하나됨을 경험하였음을 주장한다.

몰트만은 예수의 십자가의 고통과 죽음은 또한 적극적 고난(*passio activa*)이라고 밝힌다. 빌립보서 2장에 나타나는 “비움”의 구절(the passage of *kenosis* in Philippians 2)을 통해 우리는 예수님께서 고난의 길을 의도적으로 기꺼이 선택하시고 십자가에 죽으심으로 아버지를 향한 그의 사랑을 확인시키셨다는 것을 알 수 있다. 갈라디아서 2장 20절에서도 우리는 “넘겨주다”의 형식(*paradoken formula*)을 다시 만나게 되는데 여기에서는 그리스도가 주어로 사용된다. 사도바울은 예수를 “나를 사랑하사 나를 위하여 자기 자신을 버리신 하나님의 아들”이라고 소개한다. 즉 하나님의 아들이 나를 사랑하셔서 나를 위하여 자기 자신을 버리셨다는 것이다. 그러므로 우리는 아버지께서 아들을 버리셨을 뿐만 아니라 아들도 자신을 내어주었다는 사실을 알 수 있다. 이러한 사도바울의 증거는 예수께서 갈보리를 향해 수난의 길을 의식적으로 그리고 기꺼이 걸어가는 모습을 기록한 복음서들의 수난기 사들과 일치하고 있음을 볼수 있다.⁵⁴

십자가의 사건이 삼위일체적 사건이라면 아버지와 아들의 상호복종의 행위속에 성령의 역할은 무엇인가? 그의 저서 『십자가에 달린 하나님』에서 몰트만은 “아들의 고통과 죽음은 우리를 위한 영원한 성령을 통한 “능동적 고난”(*passio active*)이라고 주장한다(롬 9:14). “아들을 주심”은 성령을 통해 일어났으며 그 성령은 십자가에서 그들의 분리됨 속에 아버지와 아들 사이를 하나로 연결하는 연결고리 역할을 하신다(is the link joining the bond between the Father and the Son in their separation at the cross).⁵⁵

『십자가에 달리신 하나님』에서 몰트만은 성령을 “창조적 사랑”(creative love)으로 묘사한다. 성령은 하나님을 스스로 떠나 고통당하는 자들(the godless: the sinner who suffer their own turning away from God)을 의롭게 하고 고통당하는 무고한 희생자들을 구해주고 죽은 자들을 살리기 위한 아버지의 고통과 아들의 자기 복종으로부터 비롯되는 창조적인 사랑(creative love)이다.⁵⁶

⁵³Ibid., 243.

⁵⁴Ibid., 173.

⁵⁵Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 82.

⁵⁶Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, 244. 몰트만의 십자가 신학은 성령론이 부족하다. 그러므로 이 위일체론적이라는 비판을 받는다. 그러나 그의 성령론을 충분히 후기 저서들을 통해 펼친다. Carl E. Braaten, “A Trinitarian Theology of the Cross,” *Journal of Religion* 56.1 (1976), 118. Braaten remarks here, “Whereas the relations between the Father and the Son are spelled out in the event of the cross, the Spirit goes along for a free ride. Would not a binitarian concept of God work as well?” Also,

나는 이렇게 십자가를 삼위일체적 사건으로 이해하는 몰트만의 접근방식은 십자가를 사랑과 상호복종의 상징으로 보기보다는 오히려 폭력과 억압의 상징으로 보며 예수의 십자가를 와해시키고 (decrucifying of the cross) 예수의 생애에 초점을 두는 여성신학자들을 수정하기에 충분하다고 본다.

몰트만은 예수의 죽음을 예수와 그의 아버지 사이에 일어난 삼위일체 하나님의 사건으로 단정함으로써 유신론의 전통적 개념인 하나님의 무감동성(IMPASSIBILITY)에 엄청난 도전장을 건넨다. 그는 전통적 기독교론에서 하나님의 자족하심과 완전하심(self-sufficiency and perfection)을 보호하기 위해 강조되었던 신성의 무감동성(divine impassibility)이라는 개념에 대해 비판적이다.⁵⁷ 플라톤과 아리스토텔레스 이후 하나님의 형이상학적 그리고 윤리적 차원의 완전함이 아파테이아(*apatheia*)로 묘사되어왔다. 이 아파테이아(*apatheia*)라는 용어는 인생들의 특징인 결핍과 욕망으로 인한 모든 불균형으로부터 자유함을 나타내기 위해 사용하였으므로 지혜자가 원하는 도덕적 이상은 아파테이아(*apatheia*) 상태에서 하나님처럼 되는 것이고 수고와 두려움과 분노와 열정에서 자유한 삶을 영위하는 것이다.

초대 기독교에서 아파테이아(*apatheia*) 개념은 고통에 대한 하나님의 본질적 무능을 나타내기 위해 쓰이기 시작했다. 이 개념은 고통과 무상함(transience)과 죽음을 피할 수 없는 모든 피조물들과 인간을 하나님으로부터 구별하는데 사용했다.⁵⁸ 반면에 몰트만은 하나님은 본질적으로 고통당할 수 없는 존재라든지 또는 운명적으로 고통당하게 되어있는 존재라고 이해하는 것은 고통을 동반하는 하나님의 사랑을 알지 못하기 때문이라고 주장한다.

몰트만에 의하면 하나님은 인간들과 똑같은 방법으로 고통당하지 않는다. 하나님은 그분의 존재 안에 어떤 결핍으로 인해 고통당하는 것이 아니라 사랑하기 때문에 고통당하는 것이다.⁵⁹ 하나님은 고통을 향해 갈 수도 있고 고통을 받아들일 수도 있다. 사랑의 하나님은 당신이 창조하신 피조물에게 관심을 가지고 계시기 때문에 인간의 행위와 고통에 의해 영향을 받으신다.⁶⁰

몰트만의 십자가 신학은 예수의 죽음을 하나님으로부터 버려진 사건으로 묘사하며 구속의 언어를 거부한다는 비판을 받는다.⁶¹ 이미 여성신학자 앤 카르(Anne Carr)가 페미니스트 신학자들에게 “중심을 되찾으라”고 도전한 바와 같이 십자가의 대속의 의미를 되찾지 않으면 성서에서 만나는 속죄에 대한 언어를 어떻게 이해할 것인가에 대한 심각한 문제에 봉착하게 되기 때문에 우리는 몰트만의 십자가 신학은 대속의 죽음에 대하여 어떤 이해를 보여주는지 살펴보아야 한다.

몰트만은 분명하게 십자가 신학은 대속제물(ideas of expiatory sacrifice)의 개념과 그 이상의 것을 포함하여야 한다고 강조한다.⁶² 몰트만은 “우리를 위해 죽으셨다”(died for our sins)라는 성경

Dennis W. Jowers, “The Theology of the Cross as Theology of the Trinity: A Critique of Jürgen Moltmann’s Staurocentric Trinitarianism,” *Tyndale Bulletin* 52.2 (2001), 263. Even though he wrote the article after Moltmann published *The Trinity and the Kingdom*, Jowers mistakenly states, “Moltmann ascribes to the Holy Spirit no role in the cross/resurrection event which requires the act of a distinct subject.”

⁵⁷Ibid., 228–9.

⁵⁸Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God* (San Francisco: Harper Collins, 1991), 23.

⁵⁹Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, 230.

⁶⁰Ibid., 270.

⁶¹Eckardt, “Luther and Moltmann: The Theology of the Cross,” 22.

⁶²Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, 183.

구절을 통해 우리는 그의 십자가 고통이 바로 우리의 죄로 인함이며 그 고통의 목적은 우리를 대속하기 위함이며 그 고통의 바탕은 우리를 위한 하나님의 사랑이라고 기록한다.⁶³ 그러나 몰트만에 의하면 대속제물의 개념(the idea of expiatory offerings)은 회고의(retrospective) 성격을 띠며 처음 상태로의 회복(*the restitutio in integrum*: restoration to original condition)에 중점을 두기 때문에 십자가 사건이 가지는 미래에 대한 관심, 즉 “새 생명의 시작”(the beginning of new life)에 대한 측면을 생략한다고 지적하며 그에 따른 우려를 표명한다.⁶⁴ 그럼에도 불구하고 몰트만은 속죄라는 개념은 세가지 이유 때문에 중요하다며 다음과 같이 피력한다.

첫째, 불의한 사람이 자신의 의를 스스로 이루는 경우는 없으며 적어도 자신을 부인하는 좋은 의도를 통해 자신의 죄를 인정하고 그것으로 부터 자유함을 받지 않고서는 새로운 미래가 있을 수 없다. 둘째, 그리스도로서 예수님은 스스로 도울 수 없는 사람들의 대표자로 그들을 대신하여 죽으심으로 그렇지 않았더라면 하나님 앞에 감히 설 수도 살아남을 수도 없는 자들로 하여금 하나님과의 교제 안으로 들어갈 수 있도록 해주었다. 셋째, 그리스도의 죽음 안에서 하나님 자신은 인간을 위하여 역사하셨다.⁶⁵

몰트만은 예수님께서 십자가로 향하실 때 취하신 모든 과정은 “독특하고 반복될 수 없는 성질(the unique and unrepeatability nature)의 것”⁶⁶이라며 십자가의 영원한 의미, 즉 인간에 대한 하나님의 관계성과 하나님에 대한 인간의 관계성을 회복한 그리스도의 자기희생의 신성한 가치를 강조한다.⁶⁷

몰트만은 또한 그리스도의 죽음을 “세상의 죄를 위한 대속으로”(atonement for the sins of the world) 이해하려면 우리는 “그리스도 안에서” 하나님을 보아야만 한다(We must see God in Christ)고 주장한다.⁶⁸ 몰트만에 의하면 속죄의 그리스도는 긍휼하신 하나님의 계시이다(the revelation of the compassionate God). 속죄의 그리스도에 의해 계시되는 하나님의 본성은 사랑이다. 성부는 성자를 통해 “사랑이 본질인 삼위일체의 동일한 사랑”으로 세상을 사랑하신다. 따라서 “하나님이 세상을 이처럼 사랑하사 독생자를 주셨으니 …”(요 3:16)라고 말하는 것은 “하나님은 사랑이시다”(요일 4:16)라는 사실을 전제한다.⁶⁹

이런 의미에서 몰트만은 “원수를 갚는”(revenge) 하나님 또는 법정에서 죄인들을 주재하는 “재판관”(divine judge)과 같은 개념들은 예수 그리스도의 아버지(the Father of Jesus Christ)에게는 “낯선 것”(foreign to the Father of Jesus Christ)이라고 주장한다.⁷⁰ 몰트만에게 그리스도의 십자가는 긍휼의 하나님을 드러낸 계시이며 “십자가 위에서 당하신 그리스도의 고통은 인간의 죄가 하나

⁶³Ibid., 183.

⁶⁴Ibid., 183.

⁶⁵Ibid., 183.

⁶⁶Ibid., 63.

⁶⁷Ibid., 43.

⁶⁸Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life*, 135.

⁶⁹Ibid., 137.

⁷⁰Ibid., 135. See also, *Sun of Righteousness, Arise!*, 133-4. Moltmann here argues that the retributive judge with the two-edged sword in his mouth who exercises retributive justice toward human beings, with rewards and punishment has nothing to do with Jesus of Nazareth, the preacher on the Mount, the healer of the sick and the forgiver of sins. This retributive judge cannot be the Christ who was crucified for us and who has risen ahead of us.

님의 속죄의 고통으로 전가된 것이다.”(Christ’s suffering on the cross is human sin transmuted into the atoning suffering of God).⁷¹ 몰트만은 십자가에서 아들은 하나님으로부터 버려짐(the God-forsakenness)을 체험하며, 사도바울의 증거에 있는 것처럼 죄인들을 위한 하나님의 사랑에 따르는 아픔을 경험하시고 우리의 죄를 스스로 담당하신 것이라고 주장한다.

고린도후서 5:21에서 사도바울은 “하나님이 죄를 알지도 못하신 이 [예수]를 우리를 대신하여 죄로 삼으신 것은 우리로 하여금 그 [예수] 안에서 하나님의 의가 되게 하려 하심이라.”라고 증거한다. 그리고 갈라디아서 3:13에서도 “그리스도께서 우리를 위하여 저주를 받은 바 되사 율법의 저주에서 우리를 속량하셨다 …”고 말씀하신다.

위에서 언급한 바와 같이 몰트만은 지구상에 일어나는 부정과 폭력으로 인한 죄에 대한 하나님의 속죄하심이 그리스도의 죽음 안에 있다고 주장함으로써 예수의 죽음 안에 있는 속죄의 측면을 강조했다. 이와 같이 하나님의 속죄하심은 하나님의 아픔을 나타내 준다. 하나님의 아픔은 그가 창조하신 피조물에 대한 하나님의 신실하심과 그를 불복종하는 세상을 참아주고, 극복하는, 파괴되지 않는 하나님의 사랑을 드러내 보여주는 것이다.⁷²

마지막으로 몰트만의 사회적 삼위일체적 이해가 당면하는 신학적 도전을 살펴보면 과연 몰트만은 어떤 점에서 건전한 여성 신학과 실천을 세우는데 기여하는가에 대해 논의하도록 한다.

III. 몰트만의 사회적 삼위일체 십자가 신학은 성서에 기초하는가 아니면 그가 선호하는 사회-정치적 아젠다 (preferred social and political agenda)의 투영인가?

몰트만에 의하면 예수는 “삼위일체의 계시자”(the revealer of the Trinity)이기 때문에 우리는 삼위일체를 이해하기 위해서는 반드시 예수의 역사를 들여다보아야 한다. 예수의 출생, 생애, 죽음과 부활을 거친 예수의 역사는 삼위(the divine persons) 간의 역동적인 관계성을 독특하고 확실한 방식으로 드러내 준다. 그것은 무한한 자기-내어줌(self-giving)과 상호간의 희생적 사랑(reciprocal sacrifice of love)으로 특징지어지는 삼위간의 교제를 드러낸다.

우선 몰트만은 아들을 보내신 사건(the sending of the Son) 삼위 모두가 관련된 자유로운 자기-내어줌의 사건(an event of free self-giving that involves all three persons of the Trinity)으로 묘사한다.⁷³ 삼위일체안의 신적 자기-내어줌(This divine self-giving in the Trinity)은 십자가의 사건에서 절정을 이룬다. 몰트만에 따르면 이 십자가 사건은 삼위의 관계 안에서 일어나는

⁷¹Ibid., 136.

⁷²Ibid., 136. See also, Nik Ansell, *The Annihilation of Hell*, ch.4, section 2. Also, Nik Ansell, “Annihilation of Hell and the Perfection of Freedom: Universal Salvation in the Theology of Jürgen Moltmann (1926-)” in Gregory MacDonald ed., *All Shall Be Well* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2011), 436-438. In this essay Nik Ansell discusses the centrality of the Son in Moltmann’s conception of universal salvation. Ansell points out that for Moltmann, the justification of sinners is “more than merely the forgiveness of sins,” because in Moltmann’s understanding, the cross addresses and overcomes the conditions that make sin possible. Ansell gives a good discussion on how the conditions of possibility will be transformed in the eschatological perfection of creation and sin will no longer be an “option.”

⁷³Ibid., 75.

상호간의 내적 움직임(a reciprocal inward movement among the divine relations)을 계시해 줄 뿐만 아니라 인류를 위한 삼위일체의 자기-내어줌의 무한한 깊이를 드러내 준다. 십자가에서 우리는 하나님의 무한한 자비(utter boundlessness of divine mercy), 즉 “잃어버린 남녀 모두를 위해 모든 것을 행하시고 모든 것을 주시며 모든 고통을 당하시는 사랑”을 발견한다.⁷⁴

몰트만의 삼위일체적 해석학(trinitarian hermeneutics)은 세상을 향해 자신을 내어주는 삼위일체의 역사(the history of the trinitarian self-giving toward the world)에 근거하고 있다. 예수의 출생과 생애와 죽음과 부활사건을 통해 삼위일체 하나님은 무한히 자기를 내어주는 사랑과 너그름(infinite self-giving love and generosity)과 같은 신적 본성(divine nature)을 입증해 주신다. 따라서 상호관계, 사랑, 공감, 그리고 상호기부(mutual giving)와 같은 용어들은 예수 그리스도의 사건을 통해 계시되는 하나님의 본성을 묘사한다.

그러나 미국의 여성 신학자인 캐런 킬비(Karen Kilby)는 몰트만이 삼위일체의 특성을 나타내기 위해 사용하는 상호관계, 사랑, 공감(empathy), 상호기부(mutual giving)와 같은 용어들은 내재적 삼위일체의 삶에 그가 선호하는 사회-정치적 아젠다(preferred social and political agenda)를 투영하는 것이라고 주장한다.⁷⁵ 그녀는 몰트만을 비롯한 사회적 삼위일체 신학자들은 신적 삶에 대한 사회적 유비(social analogies for the divine life)를 창조하고 이러한 유비의 방향을 되돌려 인간관계의 규범으로 제안하기 위해 고도의 인격화된 언어(anthropomorphic language)를 마음껏 사용한다고 비난한다. 특히 그녀는 사회적 삼위일체를 설명하는 페리코레스시스(perichoresis) 개념이 하나님에 대한 통찰력을 준다(gives insight into God)는 생각을 버리라고 촉구한다.⁷⁶

그러면 킬비의 이와 같은 비판은 몰트만을 비롯한 사회적 삼위일체론자들에게 정당한 것인가? 그녀가 주장하는 것처럼 몰트만은 그가 선호하는 사회적, 정치적 아젠다를 내재적 삼위일체의 삶에 투영하고 있는 것인가 아니면 성경의 증거로부터 삼위일체의 삶에 대한 속성을 수집하고 그것을 바탕으로 사회적 삼위일체 신학을 발전시키고 있는 것인가?

맥두갈(McDougall)에 의하면, 킬비(Kilby)의 비판은 몰트만이 얼마나 자신의 방법론적 의도에 충실한지를 간과하는 것이라고 지적한다. 그녀는 몰트만이 성경의 증거를 삼위일체 이해를 위한 지배적 근원이자 규범 *norma normans*(standardizing norm)으로 삼고 있음을 강조한다.⁷⁷ 맥두갈에 따르면 몰트만은 또한 그의 저서 『삼위일체와 하나님 나라』에서 삼위일체 해석학(trinitarian hermeneutics)을 심도 있게 다루며 삼위일체론의 발단(The seeds of the development of the doctrine of the Trinity)은 이미 신약성서에서 발견된다고 주장한다.⁷⁸

몰트만은 바르트(Barth)의 해석학적 선도에 따라 “삼위일체는 신약성서의 증거에 대한 참되고 필연적인 해석”이라고 주장한다. 그러나 몰트만은 바르트가 주장하는 삼위일체론의 유일신적 이해로부터 벗어난다.⁷⁹ 바르트는 하나님이 성부, 성자, 성령이라는 상호관계 안에서 구별된 세 가지 존재 양식으로 자신을 “주”(Lord)로 계시하신다고 주장한다.⁸⁰ 바르트는 하나님은 세 가지 존재 양식으로

⁷⁴Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 83.

⁷⁵Kilby, “Perichoresis and Projection,” 432-45.

⁷⁶Ibid., 442.

⁷⁷McDougall, “The Return of Trinitarian Praxis?” 189.

⁷⁸Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 60-65.

⁷⁹Ibid., 63-65.

⁸⁰Barth, *CD I/1*: 295.

존재하는 분(God is one in three modes of being)이라고 주장함으로써 하나님의 주권(God's sovereignty)을 확고히 한다.⁸¹ 바르트에게 삼위일체의 “인격체들”(the trinitarian “persons” or *Seinsweisen*)은 세 별개의 자아-의식체(three separate self-conscious agents)라기보다는 하나의 공통된 신적 주체의 존재 양식들(modes of existence of one common divine subject)인 것이다.⁸²

그러나 몰트만은 바르트의 이러한 입장에는 항상 위험이 존재한다고 주장한다.⁸³ 만약에 우리가 삼위일체의 인격체(trinitarian “persons”)들을 한 공통된 신적 주체의 존재 양식들(“modes of existence of one common divine subject”)로 간주한다면 우리는 성자와 성령으로부터 하나님으로서의 진정한 인격(genuine personhood as God)을 앗아가는 격이 되고 만다. 또한 그것은 성부와 성자 사이에 나눈 친교나 사랑, 그리고 성부에 대한 성자의 순종에 대한 전통적 언어를 심각한 난관에 빠지게 만든다. 따라서 몰트만은 독특한 세 양식으로 생존하는 “하나의 물질”에서 하나님의 단일성(the unity of God)을 보기보다는 독특하고 신성한 세 인격체의 페리코레스시스 자체(*perichoresis* itself)에서 하나님의 단일성(the unity of God)을 찾는다.⁸⁴ 페리코레스시스에 대한 몰트만의 이해에 따라 Trevor Hart는 “하나님이심이란 영원한 페리코레틱 교제 안에서 아버지, 아들, 성령이심이다.”(“To be God is to be Father, Son, and Holy Spirit in eternal perichoretic *koinonia*.”)⁸⁵ 라고 간단명료하게 피력한다.

몰트만은 신약성서의 증거에 따르면 아버지를 드러내는 분은 아들이시고(마 11:27), 아들을 드러내는 분은 아버지이라고 강조한다(갈 1:16). 바르트의 기독교적 일신교(Christian monotheism)는 “하나님이 자신을 주심”(God's giving of himself)을 이야기하지만, 몰트만에 따르면 신약성서는 “하나님께서 우리를 위하여 하나님 자신의 아들을 주셨다(롬 8:32). 그리고 “아들이 나를 위해 자신을 주셨다”(갈 2:22)고 증거한다. 따라서 몰트만은 예수역사의 해석을 일신론적 의미에서 한 신적 주체로 축약시키는 기독교적 일신론은 그리스도의 역사에서 볼 때 정당하지 않다고 본다.⁸⁶ 결론적으로 삼위일체 하나님의 본성을 나타내는 상호성, 사랑, 공감(empathy), 동등함, 호혜성과 같은 용어는 몰트만이 선호하는 사회-정치적 이상들을 삼위일체에게 투영한 것이 아니라 맥두갈(McDougall)이 주장한 것처럼 성서들을 통해 증거되는 신적 삶(the divine life)에 대한 인격화된 묘사(anthropomorphic descriptions)로 간주해야 한다.⁸⁷

⁸¹Barth, *CD I/I*: 295.

⁸²Barth chooses the term *Seinsweisen* (modes of being) in place of the traditional term, “person” to refer to the “three” in God. Catherine LaCugna contends that Barth's concept of *Seinsweisen* leads him into a form of modalism, though she carefully qualifies, “whether this modalism is Sabellian could be debated.” See LaCugna, *God for Us*, 252. Moltmann views Barth's use of *Seinsweisen* as a late triumph for the Sabellian modalism which the early church condemned. See Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 139.

⁸³The Trinitarian “persons” or *Seinsweisen* according to Barth and also Rahner are modes of existence of one common divine subject. Rahner writes: “There are not three consciousnesses: rather the one consciousness subsists in a threefold way... The distinctness of the persons is not constituted by a distinctness of conscious subjectivities, nor does it include the latter.” See Rahner, *The Trinity*, 107.

⁸⁴Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 150.

⁸⁵Hart, “Person & Prerogative in Perichoretic Perspective,” 54.

⁸⁶Ibid., 63-64.

나가는 말

결론으로 몰트만의 사회적 삼위일체 십자가 신학은 과연 여성에게 자유와 생명을 주는 여성신학을 세우는데 공헌할 수 있는가? 나는 몰트만의 사회적 삼위일체적 십자가 신학은 예수의 십자가를 남성뿐만 아니라 여성에게도 자유와 생명을 주는 기독교 신앙의 기본 상징으로 회복시킨다고 본다. 그런 의미에서 십자가에 대한 사회적 삼위일체적 접근은 여성주의적 접근이라고 주장할 수 있다. 사회적 삼위일체적 십자가 신학은 여성신학이 추구하는 상호적 호혜적 관계성과 다름에 대한 존중과 성별 간의 평등과 같은 인간관계에 필수적인 조건들을 페리코레시스 관계에 계신 삼위일체하나님으로부터 유추한다.

그뿐만 아니라 십자가에 대한 사회적 삼위일체적 이해는 예수의 탄생과 생애와 죽음과 부활에서 소외되고 희생당하고 비인간화된 사람들과 연대하며 고통당하시는 열정적인 사랑의 하나님을 드러내 준다. 십자가에 대한 이러한 사회적 삼위일체적 이해는 남성의 지배와 여성의 비인간화를 허락하는 일부 페미니스트의 십자가 이해를 교정해줄 뿐만 아니라 여성의 자기존중(self-respect)과 자기가치(self-worth)를 증진시켜 준다. 결과적으로 사회적 삼위일체적 십자가 이해는 여성으로 하여금 불의와 편협과 억압에 대항하며 소외된 자와 무고하게 고통당하는 자와 연대하며 사회 속에서 상호적이며 호혜적인 관계를 맺어가며 살아야 하는 *imago Dei*로서의 시대적 사명감을 불러일으켜 준다. 사회적 삼위일체적 십자가의 실천은 사랑하기 때문에 고통당하는 페리코레틱 사랑의 실천이다.

⁸⁷McDougall, "The Return of Trinitarian Praxis?" 188.