

슐라이에르마허의 實踐神學에 關한 研究

(Studien zur Praktischen Theologie von Schleiermacher)

姜 勇 元 *

目 次

1. 서 論
2. 슐라이에르마허의 신학구조론
 2. 1. 신학의 속성
 2. 2. 신학의 구분
 2. 3. 신학의 통일성
3. 슐라이에르마허의 실천신학론
 3. 1. 이론과 실천
 3. 2. 실천신학의 속성
 3. 3. 실천신학의 구분
4. 평 價
5. 결 論

1. 서 論

슐라이에르마허(Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834)가 1804년 할레(Halle)대학으로부터 신학의 정교수와 대학 설교자로 부름을 받았을 때, 신학교육은 전통적인 무질서 속에 있었다. 그 때에도 신학적 분과들은 여러가지로 다양하였으나, 한 마디로 말해서 그것은 결집력이 결여된 집합체에 불과하였다. 슐라이에르마허는 이러한 상황에서 신학연구에 있어서의 새로운 통합을 시도하였고, 이 결과로 1811년에 Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen(“개론강의의 도움을 위한 신학연구의 짧은 묘사”, 이하 KD로 약칭함)이 발간되었으며, 1830년에는 개정판이 발간되었다.(註 1) 이 책은 신학도를 위한 입문서로 만들어진 것으로, 그들로 하여금 신학연구의 여러 부분들의 목적, 의미, 상호관계에 대한 이해를 도우려는 것이었다. 본 연구자는 슐라이에르마허의 신학연구의 전체적인 구조를 살피고, 특히 그가 실천신학을 최초로 학문적 작업으로 구성해 나간 일을 살피면서,(註 2) 그의 공헌과 약점을 동시에 살펴 보고자 한다.

* 부교수, 신학박사 (Dr. Theol.)

2. 슐라이에르마허의 신학구조론

2. 1. 신학의 속성

슐라이에르마허에게 있어서 신학은 하나의 ‘실증적’인 학문이다.(KD, 1) 그는 학문의 종류를 순수학문(pure science, reine Wissenschaft)과 실증적 학문(positive science, positive Wissenschaft)의 두가지로 보았는데, 신학은 순수학문에 속하지 않고 어떤 과제나 실제에서 시작하는 ‘실증적’ 학문이었다. 학문이 실증적이라는 말은, 학문이 학문 자체를 위해서 추진되는 것이 아니라, 그 학문 밖에 있는 어떤 목적이나 특별한 실행을 위해 존재한다는 뜻이다.(註 3) 이것은 그가 각 신학 분과의 독특한 성격을 묘사함에도 불구하고, 모든 신학이 실천적 속성을 가지고 있음을 강조하는 것이다. 또한 신학의 각 구성 분과들은 기독교의 현실과의 관계에서 결합되는데, 그것은 곧 ‘교회를 이끄는’ 실천적 과제이다. 따라서 신학은 교회를 이끄는 일을 시도하는 모든 이들에게 필수적인 것이며, 전체적으로 신학은 교회에서引導하는 힘이 된다.(cf. KD, 5) “모든 진실된 신학자들은 또한 교회인도에 참여하며, 교회치리에서 영향력 있는 모든 사람들은 또한 신학 속에서 산다.” 그러므로 신학자에게는 ‘교회적 관심’(kirchliches Interesse)과 ‘학문적 정신’(wissenschaftlicher Geist)을 결합시키는 균형이 모색되어야 한다.(KD, 12)

2. 2. 신학의 구분

슐라이에르마허는 그 당시에 지배적이었던 네 가지 종류의 구분을 따르지 아니하고, 신학이 세계의 부분으로 구성되어 있다고 이해한다. 즉 철학적 신학, 역사적 신학, 그리고 실천(적) 신학이다. 그에게 있어서, 이 세 부분은 서로 연관되며, 어떤 계열적인 관계를 갖는다. 그는 KD의 초판에서 철학적 신학을 뿌리(Wurzel)에, 역사적 신학을 몸(Körper)에, 그리고 실천신학을 樹冠(Krone)에 비유하였다.(KD, 1 Aufl. 26, 31, 36.). 이러한 비유는 분명히 성장하는 나무의 통합성을 암시해 준다. 따라서, 비록 우리가 어디에서도 시작할 수 있고, 모든 부분들이 연관되어 있기는 하지만, “가장 자연적인 순서”는 철학적 신학에서 시작하여, 역사적 신학을 거쳐, 실천신학에 이르는 것이다.(KD, 31) 물론 그는 KD의 2판에서는 이러한 표현을 삭제하였으나, 그가 실천신학을 “Krone”라고 묘사한 것에 대해서 오토 헨들러는 다음과 같이 말한다.

“슐라이에르마허가 실천신학을 “冠”으로 묘사한 것은 어떤 대관식(戴冠式)의 영상으로부터 나온 것이 아니고, 나무의 영상에서 나온 것이며, 신학의 구조와 관계된 것이 아니고, 연구의 진행과 관계된 것이다. 철학적 신학이 뿌리이며, 역사적 신학이 몸이며, 실천신학은 연구의 樹冠이다. 이것은 冠이 가장 높은 위치에 있다는 의미가 아니며, 순서상 마지막이라는 의미이다.”(Händler, 7)

어쩌면 이 순서는 순수과학에서 응용학문으로, 보편적인 것에서 특수한 것으로, 이론적인 것에서 적용으로 나가는 것을 반영하는 것 같이 보인다.(Burkhart, 43) 그는 이러한 순서에 대해서 “왜냐하면 그것(실천신학: 필자 주)은 다른 것들을 전제하며, 연구를 위한 마지막 작업이며, 직접적인 실행을 준비하고 있기 때문이다.”(Schleiermacher, Pra-

ktische Theologie, 26) 그가 실천을 중요시했으나, 실천신학을 신학의 분과 중에서 가장 높은 가치를 지닌 부분으로 보고 있지 않다는 사실은, 그가 신학 연구분과의 상호의존성을 인정했으며, 학문정신과 교회에 대한 관심 사이의 통일을 주장했고, 또한 역사적 신학을 신학 연구의 실제적인 몸으로 깊이 강조했다는 사실에서 알 수 있다. 그러므로 슐라이에르마허가 실천신학을 신학연구의 王冠(crown)으로 취급했다고 설명하는 많은 학자들의 견해는 수정되어야 한다.

2. 2. 1. 철학적 신학

슐라이에르마허의 신학분류의 첫째 부분은 철학적 신학이다. 철학적 신학(Philosophische Theologie)이다. 철학적 신학은 기독교의 본질과 기독교 공동체의 형태를 근거짓고 묘사하는 일을 하는데, “대부분의 경우에 개념규정(Begriffsbestimmung)을 통해서 이 일을 수행한다”.(KD, 24)

그는 기독교의 고유한 본질은 순수하게 학문적으로만 구성되는 것도 아니며, 또는 단지 경험적으로만 파악되지 않는다고 본다. 그래서 그는 비판적 자세를 강조하는데, 기독교의 본질은 기독교 안에서 역사적으로 나타난 현상들과 또한 기독교에 대립하는 다양한 견해들을 비교함으로써 들어난다고 보고, 이런 작업을 그는 철학적 신학의 과제로 파악하고 있다.(KD, 32)

그는 철학적 신학에 속한 두 기초적인 부분으로 변증학(Apologetik)과 논증신학(Polemik)을 들면서, 변증학은 그 방향이 외부를 향하며, 논증신학은 내부를 행한다고 말한다.(KD, 41) 변증학(KD, 43-53)의 과제는 세상에 있는 여러 종교들 안에서 기독교의 독특한 성격을 구별하는 일이다. 변증학은 종교 안에서의 기독교적인 차이점(Differenz)을 정의함으로써 ‘기독교의 본질’을 묘사하면서 참된 기독교가 무엇인가에 대한 비판적인 정의를 발전시키기 때문에, 그 기능은 전적으로 외부를 향한다고 볼 수 있다. 논증신학(KD, 54-62)은 역사적 유기체의 병적인 현상을 진단하는 일에 관심을 갖기 때문에 내부로 향한다. 논증신학은 주로 이단과 분파들을 비판하는 일을 행한다. 또한 슐라이에르마허는 변증학과 논증신학의 관계는 서로 상보적임을 강조한다.(KD, 63) 더 나아가 슐라이에르마허는 철학적 신학의 역사적 신학과의 관계를 다음과 같이 설명한다.

“철학적 신학은 이미 알려진 역사적 신학의 자료를 전제하며, 동시에 기독교의 고유한 역사적 관점을 근거지어준다”.(KD, 65)

즉 철학적 신학은 역사적 신학의 결과들을 전제로 하며, 동시에 역사적 신학의 작업을 위한 신학적 기초를 놓아준다. 따라서 변증학을 통해서든지, 논증신학을 통해서든지, 철학적 신학은 기독교의 본질을 확인하는 작업이다. 그런데 여기서 중요한 것은 슐라이에르마허에게 있어서 기독교의 본질은 결코 정적인 것이 아니라, 근본적으로 생성의 과정 속에 있는 역사적인 실체인 것이다. 실상, 슐라이에르마허에 의하면, 철학적 신학의 가장 의미있는 기여는 기독교의 역사적 본질을 드러내 주는데 있다.(cf. Burkhart, 45)

2. 2. 2. 역사적 신학

교회를 이끄는 작업이 신학이라면, 敎會引導는 “인도되어야 하는 전체”에 대한 지식

을 요구하는데, 여기서, 전체는 “하나의 역사적인 것”으로 나타나며, 이것은 역사적 신학(Historische Theologie)을 이룬다.(KD, 26) 그러므로 역사적 신학은 철학적 신학의 작업을 수정하거나 그 깊이를 더하면서, 기독교의 본질이 어떻게 전개되어 왔는가를 살피는 것이다. 따라서 역사적 신학은 기독교의 역사적 성격 때문에 신학연구의 진정한 품으로 취급된다. 슐라이에르마허에게 있어서, 진정한 신학을 가능케 하는 것은 바로 변화하는 역사적 실재이다. 우리는 역사적 존재이며, 역사 속에 살며, 역사에 의해서 형성되고 변화되어 간다. 그러므로, 끊임없이 변화하는 환경들 가운데서 기독교 전통을 이해하는 것은 신학활동의 핵심이 된다. 실제로 슐라이에르마허는 역사적 신학에 대한 언급에 그의 KD의 많은 부분을 할애하고 있으며, 우리가 현재 일반적으로 생각하고 있는 신학의 대부분의 영역을 역사적 신학으로 취급하고 있다. 심지어는 ‘교회통계학’이라는 학문까지 여기에 포함함으로써, 실천신학과 의 경계까지도 모호하게 하고 있다.

역사적 신학은 그 내용에 따르면, 현대의 역사학의 한 부분으로 간주될 수 있으나, ‘신학’으로서의 역사적 신학은 전체적인 기독교의 발전과정을 이해하고자 하는 관심을 나타내 준다.(KD, 80) 그에 의하면 역사적 신학은 세 부분으로 나눌 수 있는데, 원시 기독교에 대한 지식, 기독교의 전체적인 진행에 대한 지식, 그리고 현재의 관점에서의 기독교의 상태에 대한 지식이다. (KD, 85) 이것은 역사적 신학은 과거를 이해하는 것을 그 자체의 목표로 하면서 단지 과거에만 관심을 표해서는 안되며, 또한 현재를 이해하는 일에 그 목표를 두고, 현재에 미치는 과거의 영향에만 관심을 갖어서도 안된다는 것이다. 역사적 신학의 과업은 규범적인 과거와, 그 과거가 현재로 진행해 오는 과정에서 미친 영향력에 대한 이해에 관심을 갖는다.(Burkhardt, 45) 그러므로 역사적 신학의 진정한 관심은 우선적으로 실천적인 것이며, 현재에 대한 역사적 지식은 교회인도라는 직접적인 관련 속에서 미래의 교회의 행동으로 발전되어 나가게 된다.(KD, 81) 그러므로 슐라이에르마허에게 있어서 역사적 신학의 적합한 구분은 기독교의 원래의 모습을 다루는 주경신학, 기독교의 전체적인 진행을 다루는 교회사, 그리고 기독교의 현재적 상황에 대한 역사적 지식(교의학 및 교회통계학)으로 나눌 수 있다.

슐라이에르마허에 의하면, 주경신학(Exegetische Theologie, KD, 103-148)은 고대 기독교로부터 파생된 정경적 문서들을 이해하는 과제를 갖고 있다. 이 문서들이 규범적인 이유는 바로 그것들이 기독교의 특징이 가장 명확하게 제시되어 있는 본래의 표현들에 대한 증거를 제공하기 때문이라고 한다. 그의 견해를 살피면, 구약의 연구는 신약의 연구에 부속되는 것으로 보인다. 이것은 그가 개혁교회보다는 루터교에 가깝다는 사실을 잘 보여준다.(cf. Burkhardt, 45) 어떤 경우에도 성경의 이해를 위해서는 ‘기독교에 대한 관심’은 ‘문헌학적 정신 및 기술’과 결합되어야 한다. 슐라이에르마허는 이런 언어적 기술이 없이 성경을 해석하는 사람들은 단지 무질서(Verwirrung)만을 만들어 낼 뿐이라고 말한다.(KD, 148) 그리고 기독교에 대한 고유한 관심이 없이 신약을 다루는 사람들은 성경에 대해 적대적인 결과를 가져온다고 본다.(KD, 147)

교회사(Kirchengeschichte, KD, 149-194)는 현재에 이르기까지의 기독교의 전체 발전과정을 연구한다. 이 연구의 특별한 관심은, 기독교 공동체가 자기 자신의 행위나, 또는 다른 다양한 영향력에 의해서 어떤 영향을 받아 왔는가를 추적하는 것이다. “교회적 삶은 무엇보다도 정치적 관계나 전체적인 사회적 상황 속에서 결정된다. 또한 교리의 발전은 전체적인 학문적 상황, 특히 지배적인 철학적 견해에 의해 정해지는 것이다.”(KD, 167) 그러므로 역사적 신학은 이러한 상관관계를 추적한다. 슐라이에르마허는 여기서도 교회적 관심과 학문적 관심의 상호결합을 강조 한다.(KD, 193) 그것은 이 연구가 그 자

체에 목적을 갖고 있지 않기 때문이다. “어떤 실천적인 관계에 기여하지 않거나, 그 묘사에 있어서 어떤 다른 것에 귀의하지 않는 역사적 지식을 축적 하는 일보다 더 무용한 일은 없다.”(Nichts ist unfruchtbarer als eine Anhäufung von geschichtlichem Wissen, welches weder praktischen Beziehungen dient, noch sich anderen in der Darstellung hingiebt. KD, 191)

슐라이에르마허는 주경신학과 교회사에 대한 설명에 이어서 “기독교의 현재의 상태에 대한 역사적 지식”이라는 표제 아래서 교의학과 교회통계학을 다루고 있다.(KD, 195-250) 교의학은 현재의 교회의 유효한 가르침에 대한 지식이며, 교회통계학은 기독교의 모든 부면의 사회적 현황에 대한 지식을 말하는데(KD, 195), 오늘날로 말하면 ‘교회학’(Kirchenkunde)과 유사하다고 볼 수 있다.

슐라이에르마허에게 있어서 교의학(그는 Dogmatische Theologie, 즉 교의신학이라는 표현을 사용함)은 역사신학의 한 부분이다.(KD, 196-231) 왜냐하면 그것은 기독교의 현재 상황에 대한 역사적 지식을 표현하고 있기 때문이다. 교의학은 역사적 순간과 관련된 기독교 신앙의 명료화를 위한 작업이다. 이것은 현실이 결여된 전통이나, 전통이 결여된 현실의 어느 한쪽에도 치우치는 것을 피하기 위해, 특수한 역사적 순간과 관련된 기독교 신앙을 명료하게 하는 것이다. 더우기 교의학과 윤리학 사이의 관계에 대한 그의 고찰(KD, 223-231)이 보여주고 있듯이, 사고와 행동에 대한 신학적 반성은 궁극적으로는 서로 분리될 수 없다는 사실이다. 이론적인 것과 실천적인 것은 단지 단일한 실재의 양면들로 서로 구별될 수 있을 뿐이다. 여기서 만약 분리가 생긴다면, 교리와 윤리의 양자가 모두 다 무력하게 될 것이며, 교리는 생명없는 제안으로 화해버리고 윤리는 외면적인 계율로 변해버릴 것이다.

슐라이에르마허는 현재의 상황에 대한 역사적 지식에 속한 ‘교회 통계학’(die kirchliche Statistik)을 역사적 신학의 마지막 부분으로 취급한다.(KD, 232-250) 그는 이 분야를 오늘날의 기독교의 전체적 상황을 연구하는 새롭고도 발전적인 분야로 보았다. 특히 슐라이에르마허가 “교의학”과 “교회 통계학”으로 구성되어 있는 역사적 현재에 대해 주목하고 있는 사실은, 우리에게 어떤 새로운 전망을 던져주는 것 같다. 즉 기독교적인 삶의 모든 부분에 대한 관심과 이해가 동반되지 않고는 기독교에 대한 어떠한 진정한 이해도 있을 수 없다는 사실이다.

2. 2. 3. 실천신학

슐라이에르마허에게 있어서 실천신학(Praktische Theologie)은 어떻게 教會引導(Kirchenleitung, 영문번역은 church leadership으로 되어 있음)가 수행되어야 하는지를 살피는 분야이다. 철학적 신학과 역사적 신학이 교회가 어떠한가 하며, 현재의 역사적 상황이 어떠한가에 대한 명확한 아이디어를 실천신학에게 제공해 준다면, 실천신학은 어떻게 교회의 지도력이 실행될 수 있을가에 초점을 맞추는 것이다.(Osmer, 153) 이 분야는 교회인도라는 “활동에 관한 지식”으로 나머지 두 분야와는 다른 의미에서 학문으로 취급된다. 그는 실천신학을 “교회봉사”(Kirchendienst)와 “교회치리”(Kirchenregiment)로 나누어 설명한다. 실천신학의 속성과 구분 및 과제에 대해서는 뒤에서 논의하기로 한다.

2. 3. 신학의 통일성

슬라이에르마허는 분리되어 있는 신학의 과목들을 하나의 일관성있는 '통일성' 아래서 통합시키는 일을 하였으며, 이것은 이전에 아무도 시도해 본적이 없는 것이었다. 더우기, 그는 신학의 통일성이 어떤 적합한 '연속성'을 내포하고 있다고 이해한다. 이런 신학분과들의 상호의존성과 연속성이 그로 하여금 KD를 쓰도록 자극한 것이다.

슬라이에르마허는 그의 연속성을 신학연구의 '목적'에 관한 그의 신념으로부터 이끌어 내었다. 그에게 있어서 목적은 교회를 위한 지도력의 형성이었다. 그에게 있어서 신학은 실증적인 학문으로 그 구성 부분들은 교역의 실제적인 임무들에 초점을 맞추고 있다. 신학연구들은 목적을 가지고 있다. 그것은 그 자체의 존재를 위해서는 충분한 이유를 가지고 있지 않으며, 그것들의 근본 원리는 활용에 있다. 따라서 신학적 연구는 철학적 신학에 의해 규명된 기독교의 본질에 뿌리를 두고, 역사적 신학에 의해 서술되는 역사적 흐름 속에서 그 몸(형태)을 가지며, 실천신학에 의해 고안된 교회적 활동들을 통해서 그 실현을 보게 된다.

그러므로 신학의 실천적 과제는 신학의 여러 분과들을 결합시킬 뿐 아니라, 그것들을 신학적인 것으로 만들어 준다. "기독교 신학이란 학문적인 인식이나 기술 규칙의 총체로서, 그것을 소유하지 못하거나 사용하지 않을때, 교회의 조화로운 인도, 즉 기독교적인 교회치리(Kirchenregiment)가 가능하지 않게 된다"(KD, 5) 그러므로 교회인도는 "신학적 지식을 가진 행위"이며, (KD, 11) 신학이나 교회인도의 본래적 목적은 언제나 그 자신의 본질과(KD, 84) 실천에 따라 (KD, 263) 기독교를 "순수하게 묘사하는 것이다." 그러므로 신학이 이처럼 실천적인 것으로 이해되어지는 것은 슬라이에르마허의 신학적 속성의 특징이다.

3. 슬라이에르마허의 실천신학론

슬라이에르마허는 신학의 구조를 세워나감에 있어서, 실천신학의 개념에 새롭고도 고유한 의미를 부여하였으며, 실천신학을 신학의 결합체 속에서 독립적인 분야로 건설하였다. 아헬리스는 그가 "학문으로서의 실천신학의 창설자"가 되었다고 말하였다. (Achelis, I, 14) 이러한 실천신학의 건설은 그가 세운 새로운 신학의 전체적인 연관관계 속에서 나온 것이며, 계몽주의 이래로 새롭게 의식되어온 실천(Praxis)에 관한 흥미가 표현된 것이라고 볼 수 있다. (Rössler, 27)

3. 1. 이론과 실천

여기서 우리는 슬라이에르마허가 교육학의 논의에서 말하는 이론과 실천의 문제를 일별해 보기로 한다. (Wulf, 49ff) 이러한 접근은 그의 실천신학에 대한 이해에 대한 좋은 안내가 될 것이다. 슬라이에르마허는 실천에 우선하는 이론의 우위성을 주장하는 헤르바르트(Herbart)와는 전혀 다른 접근을 하고 있다. 그는 바로 이러한 이론과 실천의 관계 자체를 뒤집어 놓았다. 그는 이론과 실천의 관계를 변증법적인 관계로 파악하고 실천에 앞서는 이론의 우위를 논박하였다. 슬라이에르마허에 의하면 교육에서 실천의 우위는 교육의 이론이 교육의 실천에 이증적으로 의존되어 있음을 통해서 들어난다. 첫째로, 실천은 언제나 이미 모든 이론에 앞서 있으며, 둘째로, 이론이 처음부터 그의 실현을 포기하

지 않으려면, 이론은 언제나 다시금 역사적이며, 사회적인 현실에 근거하여 그 타당성을 증명하지 않으면 안된다. 슬라이에르마허는 이론에 앞선 실천의 가치를 강조하면서, 교육학의 독특한 성격을 바로 교육의 실천적 성격에 근거짓고 있다. 슬라이에르마허는 이렇게 말한다.

"이론 안에 어떤 특수한 것이 들어와 있듯이, 우리는 그것이 없이는 이론이 성립할 수 없는 실제적인 전제들을 인정하지 않으면 안된다. 왜냐하면 교육의 이론은 사변적으로 파악된 교육의 원리들을 확실하게 주어져 있는 사실적 기초에 적용할 뿐이기 때문이다." (Schleiermacher, 1965, 19, Wulf, 49ff)

또한 슬라이에르마허는 교육실천은 이론을 필요로함을 이야기하고 있다. 교육자는 교육이론을 통하여 사회와 국가의 규범적이고 윤리적인 요청들을 알게되고, 교육적 행위를 방향짓게 되는 것이다. 이와같이 슬라이에르마허는 이론에 우선하는 삶의 우위성과, 교육적이며 사회적인 실천의 우위성을 주장하였다. 또한 이론의 과제는 무엇보다도 교육적 실천의 각각의 발전경향을 개념화하는 일이다.

"우리는 이론으로, 억제하거나 장려하는 교육활동을 제시하고, 그 상호관계를 보여주는 일 이외에는 다른 할 일이 없다. 그리고 나서 우리는 매순간마다 해야 할 일을 삶 자체에다 맡겨 놓을 수 밖에 없다. 이론은 사려깊은 의식이 실천의 도처에서 수행하는 일을 다만 행할 수 있을 뿐이다." (Schleiermacher, 1965, 53, Wulf, 49 ff).

슬라이에르마허는 여기서 이론에 앞서는 실천의 우위성(Vorrangigkeit)을 강조하면서, 이론은 실천에 의하여 그 타당성이 증거될 수 밖에 없음을 잘 밝혀주고 있다. 그러나 그는 이론과 실천의 문제에서 삶의 실천을 언제나 이미 그렇게 주어져 있다고 간주함으로써 실천 그 자체를 비판적으로 분석하고 대결해가는 일에는 미흡하였다는 비판을 피할 길이 없다. 우리는 이러한 문제점이 그의 실천신학의 이론 속에 더 강하게 부각되어 있음을 보게 된다.

3. 2. 실천신학의 속성

실천신학은 신학의 다른 개별부분과 동일한 의미에서의 학문이 아니다. 실천신학의 과제는 직접적으로 실제적인 성질의 것이다. 실천신학은 예를 들면 교육학이나 정치학 등과 유사한데, 그것은 "규칙수여적"인 혹은 "기술적"인 방법으로 어떤 주어진 상황 아래서 수행되는 것이다.

실천신학의 과제는 교회인도를 통해서 주어지는데, 이 교회인도는 교회의 실천적인 면에 따라, 그리고 또한 교회의 개별적이며 독특한 실행이라는 관점에서 이루어지는 것이다. 이것을 쉽게 말하면, 기독교와 교회의 본질에 대한 개념을 가지고 현재의 상태를 평가하면서, 잘된 것은 더 장려하고, 그렇지 않은 것은 중단시키거나 변화시키는 것이다. (cf. KD, 259) KD, 257에 보면, "철학적 신학이 하는 일은 교회의 상태에 대한 의욕과 불만의 감정(die Gefühle der Lust und Unlust)을 명확하게 느끼게 하는 일이며, 실천신학의 과제는 이러한 감정들과 관련된 정서의 움직임(Gemütsbewegungen)이 발전되어 나타

나게 되는 행동을 명확한 의식을 가지고 질서지으며, 목표에 인도하는 일이다”라고 말한다.

실천신학은 이러한 과제에 대한 技術學(Kunstlehre)이어야 한다는 점에서 제한된다. 따라서 실천신학은 다른 신학적 분야와의 관련 속에서만 이해된다. 이러한 연관은 다음과 같은 서술에서 명확하게 나타나고 있다. 즉, 실천신학은 “과제를 바르게 파악하는 것”을 가르치는 것이 아니고, 오히려 그것을 실행해 나가는데 있어서의 바른 “취급방법”(Verfahrungsweise)과 관계가 있는 것이다.(KD, 260) 슬라이에르마허가 말하는 “Technik”은 어떻게 특별한 실행이 추구될 수 있을지에 관한 행동의 규칙을 설명하는 탐구인데, 그의 이 표현은 현대의 표준화된 기계적 기술을 의미하는 것은 아니며, 어떤 실행을 위한 특별한 재능이 요구되는 차원 높은 기술, 즉 예 술의 의미를 포함하는 것이다.

이러한 실천신학의 속성을 명확히 밝혀주는 진술은 다음과 같다. “역사적 신학은 신학 연구의 몸인데, 이것은 철학적 신학을 통해서 고유한 학문과, 그리고 실천신학을 통하여 행동하는 기독교적인 삶과 관련성을 갖는다.”(KD, 28) 이 진술에 대한 헨들러의 설명은 다음과 같다.

“이 진술은 실천신학은 원리적으로, 사고적인 학문을 위해 모든 건전한 학문에게 요청되는, 구체적 현실과의 건전한 연결을 산출하므로, 이론적 학문이 결국 촉진되게 되는 것이다. 또한 여기서 실천신학은 학문이기 보다는 실천으로 나타나며, 이런 결과로 ‘실천으로서의 실천’과 ‘실천의 이론’의 구별이 모호해지며, 이론은 실천이 우연성에 떨어지지 않도록 실천을 보호하기 위해 필요불가결하다는 사실이 모호해진다. 또한 이 결과로, 실천은 언제나 현재의 교회와의 전체적 연관으로부터 떨어질 수 없고, 이론은 근본적인 사고 전체성으로부터 소외될 수 없기 때문에, 실천신학은 실천의 이론 이상이라는 사실을 모호하게 만드는 것이다.”(Händler, 7)

어쨌든 이러한 진술은 실천신학이 학문이라면, 다른 신학의 분야와는 다른 의미에서 그러하며, 엄밀하게 말하면, 학문을 위한 하나의 배경으로서 작용한다. 버크하트는 “이와 같이, 슬라이에르마허는 사고 자체는 변형될 수 있다는 사실을 충분히 알고 있음에도 불구하고, 삶 자체가 조명될 수 있다는 사실을 깨닫지는 못하고 있다. 한 마디로 말해서 그가 가지고 있는 삶과 사고의 견해는 그로 하여금 ‘프락시스’의 해석적 차원들을 조직적으로 이해하도록 이끌지는 못하고 있다”고 말하였다.(Burkhart, 53)

3. 3. 실천신학의 구분

실천신학을 구분함에 있어서 슬라이에르마허는 개별 교구의 활동과 관계되는 ‘교회봉사’(Kirchendienst)와 전체적인 교회와 관계된 ‘교회치리’(Kirchenregiment)로 그 과제를 구별하였다. (KD, 271, 274) 쉽게 말하면, 교회봉사의 과제는 교회의 내적인 삶과 관련된 부분이며, 교회치리는 교회의 정치나, 다른 기관과의 관계를 취급하는 것이다. 교회봉사는 다시 교화적 활동(의 식학, 설교학), 引導的 활동(목회대화학, 교리교수학, 교회적 삶의 조직)으로 나뉘어진다. 교회 치리는 권위와 관계된 과제(교회법)와 학문적인 교사나 신학적인 저술가를 통해서 실행되어야 하는 “자유로운 靈力”(Freie Geistmacht)의 과제이다. 이 과제는 일반 대중을 향한 기독교의 영향력과 관계된 것이다.

4. 평 가

이상과 같은 논의를 기초로 슬라이에르마허의 공헌점과 문제점을 다음과 같이 정리해 보고자 한다. 먼저 그의 사상 속에서 발견되는 몇 가지 긍정적인 면을 실천신학과 관련하여 논의해 보기로 한다.

첫째, 신학을 하나의 체계로 구상하면서, 실천신학을 전체적인 신학의 구조 속에서 ‘자리매김’하려고 한 점이다. 슬라이에르마허의 실천신학의 도입은 전체로서의 신학의 새로운 견해와의 관련 속에 있다. 그는 최초로 신학을 상호관련적이며, 전체적인 요소를 연결하는 조직으로 만들었다.

둘째, 신학의 속성을 실천적인 것으로 묘사한 점이다. 실천신학의 위치는 다른 신학의 분야와의 관계 속에서 찾아질 수 있으며 무엇보다도 신학자체가 그 성격상 프락시스를 지향한다는 관점에서, 실천신학은 모든 신학분야의 전제가 되고 어떤 면에서 실천신학은 신학의 완성이라고 볼 수 있다. 어떤 분야의 신학이 그 실천적 성격을 결여하거나 그것을 무시하려 한다면 그 신학은 기능과 정당성을 상실하고 말 것이다. 슬라이에르마허의 공헌은 신학연구에 있어서의 실천의 중요성을 발견한 점이다.(註 4)

“슬라이에르마허에게 있어서 분명한 것은 프락시스가 실천신학을 통해 비로소 주제로 등장한 것이 아니라, 신학이 전체적으로 프락시스에 대한 흥미에 의해 근거 되고 조직된다는 것이다.”(Rössler, 27)

셋째, 신학연구에서 교회적 관심(kirchliches Interesse)과 학문적 정신(Wissenschaftlicher Geist)을 강조한 점이다.(KD, 12) 이미 앞에서(3. 2.) 언급한 KD, 257에 대한 설명으로, 그는 다음과 같이 말한다. “왜냐하면 교회적 관심이 없이는 그런 감정(교회의 상태에 대해 옳고 그름을 판단하는 감정: 필자 주)이나, 혹은(행동으로 이끄는: 필자 주) 정서적 움직임이 생성되지 않기 때문이다. 또한 학문적 정신이 없이는 어떤 규칙을 따라 움직여 나가는 신중한 행동이 나타나지 않으며, 단지 인식을 경멸하는 행동 동기가 규칙을 업신여길 것이기 때문이다.”(KD, 258)

넷째, 그는 실천신학을 배타적으로 안수받은 목사의 사역에 국한시키지 않는다는 점이다.(cf. Osmer, 154) 그에 의하면 교회인도는 다음과 같은 일을 통해서 성취된다. 즉 교회는 하나의 근원적인 대칭으로서의 탁월한 자들과 일반 교인들 사이의(성숙한 사람과 성숙치 못한 사람) 차이를 형성한다.(KD, 267). 따라서 교회인도의 과제는 어느 정도 모든 신자들의 리더십을 포함하게 된다. 그가 실천신학의 한 부분으로 취급한 ‘영적 능력’의 과제는 이러한 사실을 더욱 강조해 준다.

이제 이러한 긍정적인 면에도 불구하고 실천신학과 관련한 그의 제안의 문제점을 열거하면 다음과 같다.

첫째, 무엇보다도 그는 실천신학을 공평하게 다루고 있지 않다. 그가 철학적 신학, 역사적 신학, 실천신학 사이의 상호 의존의 관계를 인정하고 심지어 그것을 강조하기조차 함에도 불구하고, 그것들 사이의 관계는 불균형하게 되어 있다. 확실히, 철학적 신학과 역사적 신학은 서로 보충하고 해명하면서, 실천신학을 위한 근거를 제공한다. 물론 그는 실천신학이 모든 신학연구의 분야들을 ‘신학적’인 것으로 만들어주는 중요한 역할을 한다고 말하고는 있으나, 이러한 사실에도 불구하고, 슬라이에르마허에게 있어서 실천

신학은 철학적 신학이나 역사적 신학에 어떠한 영향도 미치지 않는다. 그에게는 이론과 실천의 합류점이 일방통행적이다. “그는 결국 실천 신학이 다른 곳에서 별도로 이루어진 사고로부터 도출되는 결과이거나 응용이라고 본다. 따라서 그것은 기술로의 경향을 갖는다. 확실히 그것은 사려깊은 것일 수는 있으나, 참으로 반성적일 수는 없다. 그리고 그 속에서 발견된 사실들은 그 자체로서는 철학적 신학이나 역사적 신학으로 하여금 이를 재고해 보도록 영향을 줄 수 없다. 이처럼 사고가 행동에 영향을 미칠 뿐, 행동은 사고에 진정한 영향을 미치지 못한다.”(Burkhart, 53) 이에 대해서 헨들러는 다음과 같이 평가한다.

“실천신학은 ‘취급방법’으로 생각되므로, 제한적이 된다. 즉 실천신학은 언제나 다른 신학분야에 의해서 이미 정해져 놓여있는 과제를 받아들이고, 또한 전제한다. 여기에는 어떤 결맞는 소급반응(Rückwirkung)이 결여되고, 실천신학은 신학적 자각에 어떤 기여를 할 수가 없게 된다. 또한 취급방법을 위해서나, 혹은 전체적인 교회의 신학을 위한 ‘인식 원리로서의 실천신학’에 대한 지식이 결핍되고 있다.”(Händler, 6)

둘째, 슐라이에르마허에게 있어서 실천신학은 단순한 응용이나, 취급방법이기 때문에 엄밀한 의미에서 이론없는 학문분과가 되어 버린다. 그에 의하면, 만약 철학적 신학이나, 역사적 신학이 적절히 수행된다면, 실천적 신학의 과제과약은 이론을 통해 수행될 필요가 없다. 단지 수행방법에 대한 처방을 위해서는 그 과제들을 분류하고 적절한 그룹으로 정돈하는 일이 필요하다고 한다.(KD, 260) 버크하트는 다음과 같이 말한다.

“슐라이에르마허에게 있어서는, 철학적 신학과 역사적 신학이 자신들의 임무를 적절히 그리고 충분히 수행한다면, 이론적으로 심각하게 다루어야 할 부분은 더 이상 남아 있지 않는다. 실천신학은 실천적인 것이지 이론적인 것이 아니다. 한마디로 말해서 그는 실천신학을 위한 이론을 전혀 갖고 있지 않는 것으로 보인다. 실천신학의 임무는 응용의 임무로서, 그것들은 철학적 신학과 역사적 신학으로부터 주어진다. 실천신학은 응용된 기독교를 취급한다. 그의 견해에 의하면, 철학적 신학과 역사적 신학은 기독교의 본질과 기독교의 역사적 현실성을 기술하고 이해할 수 있으며 또 그렇게 해야 한다. 그것들의 변증법은 기독교의 당위적인 모습과 현실적인 모습 사이의 불일치를 발견한다. 그러므로 실천신학은 단순히 이상적인 모습과 현실적인 모습 사이의 이 간격을 극복하기 위해 사용될 수 있는 적절한 규칙, 절차, 그리고 방법을 연구하고 제시할 따름이다.”(Burkhart, 47f)

셋째, 그는 이론과 실천의 진정한 관계를 언제나 주장하고 있으며, 더 나아가서 실천의 우위성을 무엇보다도 신학을 실증적인 학문으로 설명하면서 강조하고 있다. 그러나 그의 신학 구분에 의하면 이론과 실천이 거의 명확히 구분되어 있다. 그는 실천적인 속성을 가진 신학의 전체적 특징을 이야기하면서, 그 한 분과로 실천적인 속성을 말하고 있는데, 실천신학을 하나의 취급방법으로 머물게 함으로, 실천신학의 학문적 속성을 약화시키고 있는 것이 분명하다. 즉 신학이라는 전체 학문 속에서는 이론과 실천이 명확한 구분을 기초하여, 일방통행적으로 그려지고 있으며, 실천신학이라는 학문의 분야에서는 ‘이론이 없는 실행’이 계획되고 있는 것이다. 그러므로 실천신학에서는 이론과 실천의

어떤 상호작용은 찾아볼 수가 없다. 이러한 관찰은 그가 이론과 실천의 관계를 끝까지 진지하게 다루고 있지 못함을 보여준다.

넷째, 그는 실천신학을 일종의 기능학으로 이끌어 감으로, 실천신학의 탈이론화를 더욱 가속케 하고 있다. 그에게 있어서 실천신학은 철학적 신학이나, 역사적 신학과는 다른 독특한 종류의 학문이다. 그것은 기술(Technik)이며, 기술학(Kunstlehre)으로, 실천적 과제에 봉사하며, 단지 이러한 목적으로부터 생성된다. 실천적 신학은 다른 “기술적인 학문”, 즉 정치학, 예술이론, 해석학, 교수학 등과 같은 성격을 갖는다고 한다. 기술적 학문의 기본형태는 그것이 경험과 관련되며, 이런 경험으로부터 기술학과 결합되는 규칙을 도출하는 것이다(Schleiermacher, Praktische Theologie, 36ff). 또한 실천신학은 이러한 규칙연관성을 다음과 같이 묘사한다. “실천신학의 모든 규정은 단지 일반적인 표현일 뿐이어서, 어떤 개별적인 경우에도 그것을 적용하는 성격과 방법은 사전에 이미 규정되어 있는 것이 아니다. 즉 좁은 의미로 말할 때, 그것은 기술의 규칙(Kunstregeln)인 것이다.”(KD, 265) 그는 이에 대해서 설명하기를 기계적인 기술에서는 모든 규칙이 제시되지만, 차원높은 기술(예술)에서는 그것을 행하는 사람들의 특별한 재능들이 요구된다는 것이다.

“그로부터 다음과 같은 결과가 나타난다. 실천신학에서 제시될 수 있는 모든 규칙들은 모두가 생산적인 것은 아니다. 즉, 그것들은 어떤이름 행위하는 자로 만들지 못하며, 행위를 불러일으키는 것도 아니다. 규칙은 그것이 적합한 것으로 여겨질 때, 개별적인 사례들 속에서 적합한 방법으로 완성에 이르는 것이다. 이것은 모든 영역에서 유효하다. 음악의 작곡에 대한 정확한 지식이 작곡가로 만들지 못하는 것과 유사하다.”(Schleiermacher, Praktische Theologie, 31)

여기서 우리는 그가 경험을 강조하는 것은 좋으나, 지나치게 예술성과 재능적인 면을 강조하므로, 그 취급방법이 참으로 합당한 것인지를 구분하는 일에 상당한 어려움을 감수해야 한다는 난점에 처하게 되는 것이다.

5. 결 론

이제까지 우리는 슐라이에르마허의 KD를 중심으로 그가 제안한 신학의 세가지 부분에 대해서 고찰하면서, 특히 그의 실천신학에 대한 구상에 강조점을 두어 살펴봐왔다. 슐라이에르마허는 전체적인 신학을 교회의 인도라고 하는 실천적인 과제를 지향하도록 만들었다. 또한 실천신학은 이런 실제적인 행동으로서의 교회인도로부터 요구되는 과제를 수행하게 되어 있다. 또한 그의 실천신학은 철학적 신학과 역사적 신학이 실증적 학문으로 인식되는 한 존속될 수 있는 것이며, 신학의 다른 두 분야가 제시한 이상과 현실의 괴리를 수정하는 기술의 방법학이 되었다.

그는 실천신학의 논의에서 사고와 경험의 관련성을 강조하고, 안수받은 목회자만이 아니라 모든 신자의 리더쉽도 포함하고, 또한 실천신학은 신학 외의 학문과 대화할 수 있는 통로를 만들어 주기도 하였으나, 결국은 실천신학이 하나의 ‘취급방법’이 되어 많은

문제를 제기하고 있다. 그는 실천신학을 전체로서의 신학과와의 관계 속에 놓았으며, 신학의 실천적 속성을 강조하였다. 그러나 이러한 긍정적인 면에도 불구하고, 그는 결국 실천신학을 하나의 응용학으로 보았기 때문에, 결국 실천신학을 불공평하게 취급하고 있으며, 이론없는 학문으로 만들고 말았다는 비판을 면할 길이 없을 것이다. 슐라이에르마허는 실천신학의 진정한 선구자로 간주되고 있기는 하지만, 이 분야를 현저하게 기술적인 분야로 규정하였으며, 대학의 신학부 안에 이 분야를 위한 교수의 자리(Lehrstuhl)를 그가 반대하였다는 사실은 그의 실천신학의 '비학문적 학문성'을 대변해 주는 것이기도 하다.(Krause, 4; Ebeling, 138)

參 考 脚 註

(註 1) D. F. E. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, (1811년 초판, 1830년 2판), die Ausgabe von Heinrich Scholz, Leipzig 1910; (영문번역) Terrance N. Tice (trans.), Brief Outline on the Study of Theology, John Knox 1966; 슐라이에르마허의 실천신학의 이해를 위한 중요한 텍스트는 KD이외에 Praktische Theologie (그의 사후의 책으로, J. Frerichs에 의해 편집됨, Bd. 13 der theologischen Reihe, 1850)가 있다. 슐라이에르마허의 사상과 신학에 대한 오리엔테이션을 위해서는 E. Hirsch (Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. V. 1954, 281ff.)와 H. J. Birkner(Schleiermacher, in: Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. M. Greschat, Bd. 1, 1978, 9ff)을 참조하라.

(註 2) 슐라이에르마허 이전의 실천신학은 '실천적-신학적' 서적의 단계와 목회신학의 단계로 나눌 수 있다. 이미 중세 이전부터 '실천적-신학적' 서적이 발간되기 시작하였는데 이러한 서적들은 교육받지 못한 목사들의 지침서로 출간되었다. 중세기에는 다양한 'manuale', 'directorium plebanorum'(목회자 지침서), 종교개혁시대에는 Zwingli의 'Hirt'(1523), Bucer의 'De Cura Animarum'(영혼의 치료, 1538), Erasmus의 'Hirtenbuch'(1559) 등이 발간되었다. 이러한 서적들의 특징은 목사직 수행을 위한 보편적 규칙을 제시하려 했지만 학문적인 신학작업과는 관련이 없는 것으로 보인다. 종교개혁이후 프로테스탄트 교회에 실천적 노력은 설교학을 중심으로 발전하였다. 그후 18세기 중엽에는 목회신학이라는 모델이 생기기 시작했다. 이 당시 목회신학(Pastoraltheologie)의 특징은 설교학 이외의 모든 분야를 포함하는 목사의 기능학으로 경험주의적 관점에서 주로 다루어졌으며, 학문 보충적 성격을 가졌다.

(註 3) 슐라이에르마허는 KD, 1에서 실증적 학문을 다음과 같이 설명하고 있다. "실증적인 학문이란 학문의 관념에 따라서 학문 조직에 필요한 부분들을 건설해 나가는 연관성 있는 학문적 요소들의 총체가 아니라, 오히려 실천적인 과제의 해결을 위해 존재하는 학문을 말한다."("Eine positive Wissenschaft überhaupt ist nämlich ein solcher Inbegriff wissenschaftlicher Elemente, welche ihre Zusammengehörigkeit nicht haben, als ob sie einen vermöge der Idee der Wissenschaft notwendigen Bestandteil der wissenschaftlichen Organisation bildeten, sondern nur sofern sie zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind.") 실천적 학문으로서의 신학의 학문성을 주장하려는 견해는 신학을 "실증적 학문"이라고 보는 견해를 통해서 계속 발전되었다. 1628년 칼릭스트(Calixt)는 그의 저서 '신학총론'(Apparatus

Theologicus)에서 스콜라적 신학과 교회의 신학을 구분하였으며, 교회의 신학을 가르켜서 실증적 신학(Theologia Positiva)라고 명명하였다. 이 실증적 학문으로서의 신학의 목적은 미래의 목회자를 양성하는데 있다고 그는 생각하였다. 칼릭스트의 이 견해는 슐라이에르마허에 의해서 계승되었다.

(註 4) 이미 프데빌라(Medaivilla)는, 신학은 하나님에 관하여 어떤 사변적인 관점에서 연구한 다기 보다 최고의 신에 대한 사랑이라고 하는 실천적 관점에서 연구하기 때문에 신학은 scientia practica라고 정의되어야 한다고 하였다. 둔스 스코투스(Duns Scotus)는 아리스토텔레스의 철학을 동원하여 이 견해를 지지하려고 하였다. 이 견해는 16세기와 17세기의 개신교 신학을 형성하는데 기여하였다. 루터의 견해에 의하면, 신학은 하나의 실천적 학문이지 사변적 학문이 아니다. 그것은 죄인된 인간과 하나님 사이에 일어난 실제적 사건을 자신의 삶과 관계된 입장에서 연구하는 것이지 하나님에 관한 어떤 이론적 또는 사변적 지식을 전개시키는 것이 아니다.

參 考 文 獻

- Achelis, E. Chr., Lehrbuch der Praktischen Theologie, 3 Bde, Leipzig 1911. 3. Aufl.
- Burkhardt, John E., "Schleiermacher's Vision for Theology", in: Don S. Browning (ed.), Practical Theology, Sanfrancisco: Harper & Row, 1983, 42-57.
- Ebeling, Gerhard, Studium der Theologie: Eine enzyklopädische Orientierung, 박 근원 역, 신학연구개론, 서울: 대한기독교출판사, 1982.
- Händler, Otto, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin 1957.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, Schleiermacher, Reinbek bei Hamburg, 1967.
- Klause, Gerhart (Hrg.), Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der Praktischen Disziplin der Evangelischen Theologie, Darmstadt, 1972.
- Osmer, Richard Robert, A Teachable Spirit: Recovering the Teaching Office in the Church, Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1990.
- Redeker, Martin, Schleiermacher: Leben und Werk, 주 재용 역, 슬라이에르마허: 생애와 사상, 서울: 대한기독교출판사, 1985.
- Rössler, Dietrich, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin 1986.
- Schleiermacher, F. D. E., Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Leipzig 1910. (Kritische Ausgabe herausgegeben von Heinrich Scholz)
- _____, Gedanken zu einer Theorie der Erziehung. Aus der Pädagogik-Vorlesung von 1826, Heidelberg 1965.
- _____, Praktische Theologie, herausgegeben von J. Frerichs, Bd. 13 der theologischen Reihe, 1850.
- Wintzer, Friedrich, Praktische Theologie, Neukirchen 1985, 2. Aufl.
- Wulf, Christoph, Theorien und Konzepte der Erziehungswissenschaft, München 1983, 3. Aufl.

천년왕국설에 대한 재고찰

한 정 건 부교수*

I. 서 론

1. 본제(本題)의 중요성

소위 천년왕국이라고 불리워지는 "천년"은 계시록 20장에만 나타나는 말이다. 계시록 20장은 천년동안 용(마귀)이 결박되고 부활한 성도들이 그리스도와 함께 왕노릇한다는 것이다. 이 천년 동안 그리스도의 통치가 주님의 재림 이후에 있을 것인지, 아니면 그 전에 있을 것인지; 그리고 천년이라는 기간이 실제의 역사적인 기간인지, 아니면 영적인 숫자인지를 두고 여러 견해들이 나뉘어 끊임없이 논쟁하여 왔다.

몇년전부터 잘못된 사이비 종말론의 극성으로 말미암아 한국교회가 종말론에 대한 관심이 고조 되었었다. 그 열풍이 지나간 지금 한국신학계와 교계는 안일한 생각으로 덮어둘 것이 아니라, 이제는 보다 적극적으로 바른 종말론의 체계를 세워야 할 때인 줄 안다. 이제 다시는 그러한 사이비가 쉽게 나타나지 못하게 건전한 종말론의 체계가 확립되어야 한다. 최근 신학계에서 종말론, 특히 천년왕국에 대한 토론이 활발히 일고 있는 것은 이러한 책임의식의 맥락에서 볼 때에 무척 다행스럽다고 생각된다.

그런데 최근에 보수교단에서 종말론에 관하여 다른 문제들보다 왜 천년왕국에 대한 토론을 벌이는가에 대한 의구심을 가지는 사람들도 있을 줄 안다. 천년왕국은 종말론의 끝부분에 해당하는 것으로서, 그 앞의 더 많은 해야 할 이야기들이 있지 않겠느냐고 생각할 수 있다. 또한 천년왕국설은 오랜 세월동안 끊임없이 논쟁을 벌여왔지만 아직 끝이 없지 않느냐고 반문할 수 있을 것이다.

그러나 필자는 바른 종말론의 정립을 위해 천년왕국설은 반드시 거처나가지 않으면 안 되는 것이라고 생각한다. 종말론의 다른 부분들을 다 해석해 놓고 마지막에 결론을 천년왕국으로 맺던지, 아니면 다른 부분을 해석하기 전에 이 문제부터 먼저 정립하고 들어가던지 그 순서는 각자의 취향에 따를 수 있겠다. 전자의 경우가 더 바람직하지만 후자의 경우도 그 의미가 있다. 왜냐하면 천년왕국의 어떤 설을 택하는냐에 따라서 앞의 종말론을 어떤 방향으로 해석할 것인지가 정해지기 때문이다. 즉 천년왕국을 예수님 초림과 교회로 해석하면, 앞에 전개되는 종말론도 초림과 현교회 중심으로 위어질 것이며; 반면에 재림으로 해석하면 그 반대로 재림을 중심으로 종말론을 위어나갈 것이다. 우리는 종말론의 체계화를 논할 때에 천년왕국을 빼 수 없는 가장 큰 이유로 삼는 이유가 여기에 있기 때문이다.

필자는 [종말론 강해]라는 책을 근간에 출간하여 종말론의 시작에서 끝까지 많은 중

* 신학박사, 구약학 전공