

재림 지연과 종말의 시간 개념에 대한 그리스도교 해석학*

전인걸

가톨릭대학교 성신교정, 교의신학 교수

들어가는 말

1. 신앙의 첫 번째 해석: 묵시와 재림지연에 대한 최초 해석
2. 종말 지연에 대한 해석 1: 위기의 전환
3. 종말 지연에 대한 해석 2: 시간의 쇄신과 종말론적 긴장
4. 현대 신학 안에서 종말론적 시간 개념의 해석

나가는 말

들어가는 말

‘종말론(eschatology)’의 어원적 의미는 ‘eschaton(ἔσχατον)’에 대한 이성적 ‘담론(λόγος)’으로 정의할 수 있다. ‘eschaton(마지막)’은 ‘새로움’을 뜻하는 라틴어 ‘novissima’로 번역되었고, 적어도 15세기 이후 부터는 ‘De novissimis(최종적인 정보들에 대하여)’라는 용어가 고유 명사화되어 전통적인 의미의 종말론을 뜻하게 되었다.¹⁾ 그러나 이 때부터 종말론이 주로 개인

* 이 글은 2023학년도 가톨릭대학교 성신교정 교비연구비의 지원을 받아 작성된 논문임.

의 마지막에 관한 삶과 일반적인 세계 역사에 대한 계시 정보로 이해되어 왔다는 것은 많은 학자들이 이쉬움을 표하기에 충분했다.²⁾

종말론은 미래 일반에 대한 정보를 말하는 것이 아니다. 종말론의 학문적 특성 안에서 도출할 수 있는 공통적인 의미는 ‘궁극적 현실들(realtà ultime)’이라는 요소이다. 종말은 인간이 맞이 할 마지막이자 가장 새로운 것으로서 궁극의 실제적 현실을 의미한다. 그런데 지금 우리가 사는 시대는 분명히 그 궁극의 현실을 기대할 수 있는 감각이 약화되었다고 말할 수 있다. 다시 말하면 공동체 내에 ‘목시적 감수성(sensibilità apocalittica)’이 축소되었고, 심지어 교회는 파루시아에 대해 강조하지 않는 것처럼 보이기 까지 한다.³⁾

재림 지연으로 인한 목시 사상의 약화는 교회를 위기에 빠뜨렸다. 일부는 그 문제의 근원이 예수께서 승천하신 후 다시 오실 것이라는 약속이 실현되지 않았다는 것에서 찾았다. 그러나 교회는 안주하지 않고 위기 안에서 신학의 본질적 차원을 찾아나갔다. 재림 지연으로 인한 위기 안에서 교회는 시간에 대한 해석학적 전환을 도모했으며 부활의 완성이 임박한 것이라는 의견을 모았다.⁴⁾ 사람들에게 재림에 관한 핵심 메시지가 “정확

1) 종말론은 “모든 언행에서 너의 마지막 때를 생각하여라(ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις σου μνησέου τὰ ἔσχατά)”는 집회서 7,36절을 근간으로 하여 만들어진 용어이다. Eschatology는 1677년 비텐베르크 출신의 루터교 신학자 아브라함 칼로프(Abraham Calov, 1612-1686)에 의해 처음으로 사용되었다. 가톨릭 신학에서는 뷔르츠부르크 신학 교수인 프란츠 오버튀어(Franz Oberthür, 1745-1831)가 1810년에 발간한 성서 인간학 사전 4권에 Eschatologie를 주제어로 제시한 것이 시초이다. 보다 깊은 내용에 대해서는 다음을 참조: Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. 1. Spunti per un pensare escatologico*, (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2001), 19-28; 천지만, 「Eschaton의 해석학적 원리들에 관한 고찰: K. 라너와 H.U. 폰 발타살을 중심으로」, 『가톨릭 사상』, 55(2017 후기), 180-181.

2) 참조: 기스베르트 그레사케, 『종말신앙: 죽음보다 강한 희망』, 심상태 옮김, 서울: 바오로딸, 1995, 21-23; Gisbert Greshake - Gerhard Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, (Freiburg i.B: Herder. 1982), 11-37.

3) 사실, 초기 그리스도론 형성 과정(A.D 2세기~5세기)에서 신학과 종말의 분리가 나타났다. 당시 그리스도교 신학은 창조주와 피조물 사이의 수직적 관계에 집중한 나머지 예수의 선포와 활동으로 인한 수평적 관계를 소홀히 다루었던 것이다. 이리하여 성서의 메시아적 희망이 그리스도론에서는 물론 종말론에서도 배제되었다. 파루시아에 대한 기대가 지나치게 축소되어 한편으로는 신앙의 지성화가 나타났고 다른 한편으로는 구원의 내면화와 다가올 미래의 피안화가 나타났다. 참조: Jürgen Moltmann, *La via di Gesù Cristo: Cristologia in dimensioni messianiche*, trans. Dino Pezzetta, (Brescia: Queriniana, 1991), 16-17; Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II-2*, (Vicenza: Neri Pozza Editore, 2007), 13-27; 호세 알바이라, 『종말론』, 윤주현·안소근 옮김, (대전: 대전가톨릭대학교 출판부, 2016), 105-106.

4) 이를테면 그들이 목시적 언어를 사용하여 표현한 믿음의 정식(1코린 15,3-5)은 그 본질이 전달되고 유지되기 위해서 해석된 것이었다. “나도 전해 받았고 여러분에게 무엇보다 먼저 전해 준 복음은 이렇습니다. 곧 그리스도께서는 성경 말씀대로 우리의 죄 때문에 돌아가시고, 묻히셨으며, 성경 말씀대로 사흘만에 되살아나시어, 케파에게, 또 이어서 열두사도에게 나타나셨습니다.” 이 구절은 부활의 가장 오

하게 전달(*tra-dere*)되어야 했기 때문에 번역되어야 했던 것이다(*tra-ducere*)”.⁵⁾ 그리하여 신학은 세상 마지막과 관련된 인간들의 궁극적 현실과 시간에 대한 해석학적 가능성으로 자신을 제한하는 학문이 되었다.

재림 지연의 문제에 대해서 교회는 시대를 해석하여 문제 해결의 실마리를 찾아 왔다고 볼 수 있다.⁶⁾ 그러한 가운데 그리스도교 해석학은 신앙의 불확실성에 직면하여 이에 대해 중추적인 역할을 하였고 올바른 방향과 전망을 제시하는데 있어 충실한 도구가 되었다. 본고에서는 신앙의 첫 증인들이 재림 지연의 위기에 대응하고 극복하게 된 과정을 분석하고, 이어지는 맥락에서 신학적 폐쇄성을 넘어 해석학⁷⁾으로서의 종말 답론을 이어나가고자 하는 두 명 신학자의 사상을 분석해 보며, 그들이 현대 신학계에 제안하는 종말의 시간에 대한 새로운 관점을 찾아 낼 것이다.

1. 신앙의 첫 번째 해석: 묵시와 재림지연에 대한 최초 해석

초대 교회 그리스도인들은 ‘그리스도 부활에 대한 믿음’과 ‘그분의 재림에 대한 기대’라는 두 가지 기둥에 그 토대를 두고 살았다. 그럼에도 그리스교 역사 안에서 신앙의 중심은 예수 그리스도의 십자가와 부활에 더욱 초점이 맞춰져 왔다. 왜냐하면 예수의 역사적 죽음과 부활 사건은 사람들에게 의심 반기에 충분한 사실로 다가왔기에 그에 대한 확증이 급선무로 여기졌기 때문이다.⁸⁾ 따라서 처음 복음을 전하는 사자(使者)들은 역사적

래된 정식(예수 승천 이후 3-6년째)으로 추정된다. 안젤로 아마토는 이 부활 정식이 예수 부활의 믿음의 사건이며 동시에 의심할 여지 없는 역사적 사건임을 나타낸다고 설명한다. 참조: 안젤로 아마토, 『그리스도론』, 김관희 옮김, (수원: 수원가톨릭대학교, 2012), 904-914; 올레가리오 곤잘레스, 『그리스도론』, 윤주현 옮김, (서울: 가톨릭출판사, 2023), 272-281; 칼 바르트, 『죽은 자의 부활: 고린도 전서 15장 해설』, 복음주의 신학총서 22권, 전경연 옮김, (서울: 한신대학교출판부, 1979), 95-164; Jürgen Moltmann, “Orientamenti dell’escatologia” in *Futuro della creazione*, trans. Franco Camera, (Brescia: Queriniana, 1993²), 31-38.

5) Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. I. Spunti per un pensare escatologico*, 441.

6) “체계적인 종말론은 실망의 수수께끼에 대한 만족스러운 해결책을 항상 새로운 해석으로 추구해 왔다.” 참조: Jürgen Moltmann, “Orientamenti dell’escatologia”, 46-51.

7) “일반적으로 성경 저자가 동시대의 독자에게 말하고자 한 의미를 파악하기 위해 성경 본문을 분석하는 것을 ‘주석’(exegesis)이라 하고, 동일한 성경본문이 현재 전혀 다른 시대에 사는 우리에게 무엇을 말하는가를 현대인이 아이들을 수 있는 언어로 분석하는 것을 ‘해석학(hermeneutics)’이라고 한다.” 프 로스퍼 그렉, 『해석학』, 『새로운 성경신학사전』 3, 임승필 외 옮김, (서울: 바오로딸, 2011), 2439.

8) 성경 기록 안에서 특별히 빈무덤과 부활 발현에 대한 이야기, 부활 체현 고백, 찬가, 정식 그리고 사

관점에서 부활 사실에 대한 평가와 의미 확보에 더욱 노력을 기울이게 되었다.⁹⁾

그러나 그리스도교 신앙의 다른 한 축인 파루시아에 대한 기다림에 대해서 간과해서는 안된다. 왜냐하면 당시 그리스도인들에게 묵시는 자신들 신앙의 ‘모체’였기 때문에 그리스도 사건은 이와 분리될 수 없었기 때문이다. 따라서 당시 그들은 전통적인 묵시적 색채 없이 예수의 부활을 믿을 수 없었고, 반대로 부활에 대한 믿음 없이 묵시적 감수성만 유지할 수 없었다.¹⁰⁾ 그들은 자신들이 가진 부활에 대한 믿음을 자연스럽게 파루시아에 대한 기대로 이어 나갈 수 있었다.¹¹⁾

도들과 교회의 선포 내용(케리그마)과 같은 공동체 신앙의 원천들은 이를 증명한다. 또한 부활의 실재성은 부활을 체험한 이들의 급격한 태도 변화에서 찾을 수 있다. 두려움과 불안이 가득했던 목격 증인들이 부활 체험 이후로 정확히 정반대의 태도를 취했기 때문이다. 참조: 제임스 던, 『예수와 기독교의 기원 상권』, 차정식 옮김, (서울: 새물결플러스, 2010), 216; 제임스 던, 『예수와 기독교의 기원 하권』, 차정식 옮김, (서울: 새물결플러스, 2012), 449-536; 요하킴 그닐카, 『신약성경신학』, 이중한 옮김, (외판: 분도출판사, 2014), 24-41.

- 9) 물론 신앙의 첫증인들은 부활의 역사성에 구체적으로 증명하지 않았다. 기껏해야 빈무덤과 예수를 보았다 중언 외에는 특별한 것이 없었다. 그럼에도 성경의 기록들은 성경 저자들이 의도한 부활에 대한 탐구의 결론이기 때문에 초대 교회의 부활 선포는 특별한 위치를 점유했다. 영국의 신약학자 제임스 던(James D.G. Dunn, 1939-2020)은 다음과 같이 이야기한다. “여기서 기본적인 문제는 그리스도교의 첫 설교가 단순히 예수의 메시지를 반복하여 설교하는 것이 아니었다는 점이다. 그것은 예수의 부활에 대한 선포였다. 예수의 복음에서 예수에 대한 복음으로 선포자 예수에서 선포의 대상 예수로 방향 전환이었다는 점은 부활절 이전의 예수 전통과 부활절 이후의 케리그마 사이의 차이점에 대한 근본적인 인식으로 남아있다.” 참조: 제임스 던, 『예수와 기독교의 기원 하권』, 509-516.
- 10) 묵시는 ‘ἀποκάλυπτειν’ 혹은 ‘ἀποκάλυψις’ 용어에서 유래한 것으로 ‘덮개를 벗김’ 또는 ‘숨은 것을 드러냄’을 뜻한다. 묵시는 고난에서 초월적 존재의 미래적 희망을 여러 상징들로 표현한 유대인들의 독특한 색채, 문화, 습속이라 말할 수 있다. 묵시 사상은 B.C 200년부터 A.D 100년 사이에 그 절정을 이룬다. 묵시라는 말이 책 이름으로 지정된 것은 ‘요한 묵시록’부터이다. 여기서 이 단어는 ‘예수 그리스도께서 계시하신 일’을 나타낸다. 이 때부터 묵시 문학은 그리스도교라는 거목 위에서 발전한다. 묵시 문학에는 악으로 덮혀 있는 현재와 희망과 평화가 가득한 다가올 날의 이분법적 세계관이 작용하고 있다. 그러나 묵시 그 자체를 이원화시키는 추상적 일반화에 대해서 문제를 제기하는 최근 신학계의 입장도 존재한다. 다양한 학계의 입장에 대해서는 다음을 참조: 민병섭, 『묵시문학』, 『한국가톨릭대사전』 5, 한국가톨릭대사전 편찬위원회, (외판: 분도출판사, 2005), 2839-2843; 우고 반니, 『묵시문학』, 『새로운 성경신학사전』 1, 임승필 외 옮김, (서울: 바오로딸, 2007), 554; J. José Alviar, *Escatología*, (Pamplona: Eunsa, 2017⁴⁾), 52-61; 폴 헨슨 존 콜린스 아델라 콜린스, 『묵시묵과 묵시주의』, 『가톨릭 신학과 사상』, 김혜윤 옮김, 43(2003), 239-285; 송혜경, 『구약외경 1』, (의정부: 한남성서연구소, 2022⁵), 51-65; N.T. 라이트, 『바울과 그 해석자들: 현대 바울 연구의 주요 논의』, 최현만 옮김, (서울: IVP, 2023), 278-290; 314-318; 메다르트 켈, 『종말? 그 다음에는?: 세상 종말과 akhir, 환생과 부활에 관해서』, 신정훈 옮김, (서울: 가톨릭대학교출판부, 2013), 133-160; David Syme Russell, *L'apocalittica giudaica(200 a.C. - 100 d.C.)*, trans. Pier Giorgio Borbone, (Brescia: Paideia, 1991).
- 11) 상당 기간 회피되었던 ‘묵시’ 개념을 20세기에 다시 일으킨 장본인은 단연코 에른스트 케제만(Ernst Käsemann, 1906-1998)이다. 그는 반(反)묵시적인 분위기에 선을 그으며 “묵시는 모든 그리스도교 신

같은 맥락에서 몰트만(Jürgen Moltmann, 1926-)은 예수를 그리스도교의 독자적 이해로부터 출발해서는 안된다고 주장한다. 오히려 구약성서의 메시아적 약속과 유대교적 희망에 근거한 메시아적 칭호로 다시금 해석되어야 한다고 주장한다. 그는 예수와 그를 따르는 이들에 대한 유대적 기원에 대해 다음과 같이 이야기한다.

예수 자신은 메시아적 희망이 해석된 기대의 범주 안에서 자신의 인격과 자신의 선포를 인지하였고, 그를 따르는 이들도 이러한 범주 안에서 이해하였으며, 예수는 아주 독창적이고 분리할 수 없는 방식으로 메시아에 대한 희망과 연결되어 있다. ... 메시아 안에서 희망은 그리스도인들과 유대인들을 항상 연결시키고, 이 결합은 분리보다 강하기 때문이다. ... 메시아의 희망이 없다면 그리스도교는 무관심에 빠질 것이고, 이교화되고 반유대주의화될 것이다.¹²⁾

부활은 독자적 사실이 아니라 ‘유대인 전통 자체에 대한 해석’으로부터 의미를 가진다. 케제만에 따르면 초기의 신앙 고백에서 파스카 사건은 비교적 후대에 예수 개인에게 국한된 것이고 본래는 ‘죽은 자들의 보편적인 부활의 시작’으로 이해되었기 때문에 그 자체로 고립된 기적이 아니라 묵시적인 의미로 해석되었다.¹³⁾ 이처럼 예수 부활 신앙 고백의

학의 어머니”라고 주장했다. 사실 그리스도인들의 ‘부활 사상’은 별개의 현상으로 이해되는 것이 아니라 유대인들의 묵시적 맥락 안에서 이해되어야 한다. 따라서 부활에 대한 묵시적 해석은 그리스도교 신학의 중요한 기원이 된다고 할 수 있다. 그러나 묵시에서 그리스도교 신학의 원류를 찾는 것은 고정된 사실이 될 수 없다. 후에 케제만은 그리스도교 신학의 기원은 묵시가 아니라 ‘케리그마’라고 수정한다. 케리그마는 모든 종류의 설교와 해석의 중심이자 기준으로 존재한다. 단언 그렇다 치더라도 묵시가 “신학의 중심적이고 극복할 수 없는 주제를 드러낼 뿐만 아니라 본질적으로 위기를 드러내는 목소리”임을 인정하지 않을 수 없다. 이러한 의미를 확장시켜 제임스 던은 묵시는 모든 신학, 케리그마, 신앙고백의 ‘모체(matrix)’라고 결론지었다. 묵시의 재발견과 후의 일련의 과정에 대해서는 다음 책을 참조: Ernst Käsemann, “Gil inizi della teologia cristiana”, in *Saggi esegetici*, trans. Vincenzo Gatti, (Casale Monferrato: Marietti, 1985), 83-105; Ernst Käsemann, “Sul tema dell’apocalittica cristiana primitiva”, in *Saggi esegetici*, trans. Vincenzo Gatti, (Casale Monferrato: Marietti, 1985), 106-132; 존 콜린스, 『묵시문학적 상상력: 유대 묵시문학 입문』, 박영식 옮김, (서울: 가톨릭출판사, 2006), 21-89; N.T 라이트, 『바울과 그 해석자들: 현대 바울 연구의 주요 논의』, 273-300; 제임스 던, 『형성기 기독교의 통일성과 다양성 상권』, 이용중 옮김, (서울: 새물결플러스, 2021), 25-84; 제임스 던, 『형성기 기독교의 통일성과 다양성 하권』, 이용중 옮김, (서울: 새물결플러스, 2021), 813-949; Klaus Koch, *Difficoltà dell’apocalittica*, trans. Renato Bazzano, (Brescia: Paideia Editrice, 1977.), 11-41; J.Christiaan Beker, *Paul the Apostle: the triumph of God in life and thought*, (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 135-181; Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. I. Spunti per un pensare escatologico*, 420-425; Antonio Nitrola, “Apocalittica: una dimensione essenziale della teologia cristiana”, *Filosofia e teologia*, 1/2021, 79.

12) Jürgen Moltmann, *La via di Gesù Cristo: Cristologia in dimensioni messianiche*, 14.

13) 참조: Ernst Käsemann, “Sul tema dell’apocalittica cristiana primitiva”, 111.

첫 번째 형태가 묵시적 범주 안에 있었기 때문에 부활은 단순히 역사적 기준이 되는 것이 아니라 종말론적 의미의 확장으로서 현재를 재서술하는 힘을 가지게 되었던 것이다. 따라서 그리스도교 내에서 묵시 사상은 그리스도의 유일한 부활이 최종적이고 보편적인 모두의 부활로 확장하는 공식화에 성공하게 되었다.¹⁴⁾ 즉, 부활은 회상 안에서 전통과 연결되며, 부활 고백은 해석, 즉 신학을 수반하고 미래에 열려 있게 되는 것이다.¹⁵⁾

그런데 이러한 묵시적 공식화 외에도 유대인들의 삶에서도 부활-파루시아에 대한 연속성을 찾을 수 있다. 초대 교회가 스스로를 종말론적 공동체라고 여긴 것은 예수의 재림을 기다렸기 때문만이 아니라 성령을 받은 신자들이 증언한 대로 종말의 삶을 어떻게든 살아냈기 때문이기도 하다.(사도 2,5-13) 이 종말론적 인식과 해석의 표현을 “우리 주님이 오실 때까지”(1코린 11,26)라고 외치며 빵을 나누며 종말론적 기쁨(사도 2,46)을 미리 맛본 사도들의 만찬에서 찾을 수 있다. 이러한 표현을 통해 부활 신앙과 재림 기대 사이에서 어느 하나에 무게 중심을 두기 보다는 두 지점의 연결성 안에서 이뤄진 것이라고 유추해 볼 수 있다.

니트롤라(Antonio Nitrola, 1958-)는 사도들이 부활하신 주님 안에서 종말의 시작을 경험했다고 말하는 것을 마치 부활이 일련의 진행 과정 중에 벌어진 첫 번째 사건인 것처럼 연대기적 관점 안에서 파악하는 것은 옳지 않다고 주장한다. 오히려 그는 부활과 파루

14) 부활에 관한 종말론적 상징은 ‘첫 열매’, ‘만물’과 같은 표현에서 나타난다. 이 상징들은 본래 묵시 문학으로부터 유래한다. 유대인들은 하느님께서 먼 훗날 죽은 자들을 일으키시고 죽음의 세력을 이기실 것이라는 믿음을 갖고 있었다. 따라서 종말은 죽은 자들의 보편적인 부활에서 시작하기 때문에 유대인들에게 구원은 공공적인 것이었다. 반면에 그리스도교 안에서는 한 사람이 다른 모든 이들보다 먼저 부활했기 때문에 죽은 자들의 보편적인 부활이 한 사람과 함께 시작되었다고 말한다. 이에 대한 구절은 다음과 같다. (사도 1,6; 3,15; 26,23; 콜로 1,18; 묵시 1,5; 로마 8,29; 히브 2,10; 6,20; 1코린 15,14-20) 참조: 올레가리오 곤잘레스, 『그리스도론』, 311-313.

15) 역사의 마지막 완성을 향한 과정 안에서 선과 악의 대결에 승리를 이끄는 인물로 ‘메시아’가 등장한다. 메시아는 ‘사람의 아들’이라고 하는 신비로운 인물과 매우 밀접하게 연결되어 나타난다.(마르 13,24-26; 마태 13,41-43; 26,24) 따라서 유대인들에게 그리스도의 부활은 발원 그 자체로 끝난 것이 아니라 구약 예언자들이 말한 메시아적 희망의 성취로 드러난다. 따라서 유대인들에게 다시 돌아와 영원히 함께 하시겠다는 예수의 약속은 그들에게 그리 어색한 일이 아닌 것이었다. 그렇다면 이 첫 번째 형태의 신학은 묵시와 분명하게 연결되므로, 메시아적 성취가 그리스도론적 해석 중 가장 오래된 것은 아니더라도 그 중 하나로서 예수님을 다가오는 ‘사람의 아들’과 동일시하는 것이 될 수 있으며, 이는 묵시적인 희망의 맥락에서 이해되어야 할 범주로 해석할 수 있다. 따라서 초대 교회와 후기 교회의 그리스도론적 성찰을 이해하기 위해서는 그 기원을 형성한 종말론적 기대 속에서 그것을 고려해야 한다. 즉, 초대 그리스도교 신학 연구에 있어 부활-파루시아의 연결성을 전제로 두어야 하는 것이다. 참조: 제임스 던, 『예수와 기독교의 기원 하권』, 294-368.

사이를 비연대기적 관점에 비추어 볼 때 과거와 미래의 동일한 사건, 즉 그리스도 사건의 서로 다른 측면으로 구성되는 깊이와 풍요로움을 믿음으로 파악할 수 있다고 주장한다. 따라서 그리스도가 부활하였다면 비연대기적인 의미에서 종말이 시작된 것이므로 임박할 수 밖에 없는 도래와 완성에 대한 기대가 존재하게 된다.¹⁶⁾ 하지만 만약 그리스도 사건의 비연대기적 의미를 제대로 인식하지 못할 때 필연적으로 문제가 발생하게 된다. 즉, 임박한 파루시아에 대한 기대가 연대기적으로 이미 취해진 형태의 확신과 완성으로 변형될 경우 ‘성취 열광주의’(entusiasmo dell’adempimento)라는 이름으로 대체 실현되어 역사적 긴장이 ‘억압’¹⁷⁾되는 것이다.

그리스도교 신비 종교의 황홀한 열광은 초대 그리스도교의 특징 중 하나였으며 오랫동안 기다려온 약속의 성취를 성령의 경험에서 식별했던 묵시적 열광 안에서 자라났음이 분명하다. 하느님의 약속이 성취되는 시대에 살고 있다는 인식에서 비롯된 비(非)헬레니즘적인 묵시적 열광주의는 의심할 여지없이 이 성취를 하느님의 영원한 현재에 대한 무시간적 현현과 동일시할 수 있었다.¹⁸⁾

몰트만은 “그리스도 사건 안에서 종말이 성취되었다고 보는 황홀적 열광주의는 그리스도교를 헬라적 신비 종교의 황홀한 형태와 세계적 차원의 보편적 교회로 변모시키는 전제조건”¹⁹⁾이라고 주장한다. 따라서 그리스도교는 종말론적 긴장을 억압하는 열광의 형태²⁰⁾에 직면하여 왜곡에 대한 신앙의 보호가 시급해졌다. 이런 연유로 그리스도교는 각종 이단으로부터 방어 뿐만 아니라 교회 공동체의 전통에 맡겨진 가장 근본적인 정체성에 대한 유지로서 자신을 드러내게 되었다.

16) 참조: Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. 1. Spunti per un pensare escatologico*, 427-428.

17) 긴장이 억압된다는 것의 의미는 제림에 대한 역사적 도래의 긴장을 없애고 이미 이루어진 부활의 영광에 도취되어 열광적인 삶을 사는 형태를 말한다. 참조: Jürgen Moltmann, *Teologia della speranza: Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, trans. Aldo Comba, (Brescia: Queriniana, 1970), 158-169.

18) Ibid., 161.

19) Ibid., 163-164.

20) 케제만은 마태오 복음 7장 22-23절에서 이러한 초기 형태의 그리스도교적 열광의 흔적을 발견한다. “나에게 ‘주님, 주님!’ 한다고 모두 하늘나라에 들어가는 것이 아니다. ... 그날에 많은 사람이 나에게 ... 주님의 이름으로 마귀를 쫓아내고, 주님의 이름으로 많은 기적을 일으키지 않았습니까? 하고 말할 것이다.” 이 구절을 통해 부활 이후 은사를 받았다고 느끼며 그리스도의 권위, 종말론적 형태로 부여된 성령의 능력을 가진 이들의 활동적 과장이 존재했다는 것을 유추할 수 있다. 참조: Ernst Käsemann, “Gil inizi della teologia cristiana”, 85.

공동체 수호를 요하는 첫 번째 급선무는 바로 당시 자체의 상황, 즉 기대했던 파루시아가 도래하지 않았다는 사실에서 비롯된 것이었다. 이 지연에는 분명히 진정한 위기이든 성찰의 기회가 되었던 교회 역사상 초기의 결정에 무슨 일이 일어났는지에 대한 질문을 유도한다. 그리고 이처럼 본래의 공식이 사유의 대상이었다는 것은 역사 안에서 벌어진 현상을 설득력 있는 방식으로 해석해야 한다는 것을 의미한다.²¹⁾

2. 종말 지연에 대한 해석 1: 위기의 전환

초기 그리스도인들이 가진 최초의 위기는 역사가 진행되고 있는 가운데 기대하던 세상의 종말이 오지 않았다는 사실 때문에 발생했다. 스스로 인내하고²²⁾ 하느님의 때는 오직 하느님 만이 아신다는 사실을 받아들이도록 하는 모든 권고²³⁾로도 충분하지 않았기 때문에 종말론적 공동체는 지연의 현실을 받아들이는 것이 어려웠다. 자신을 역사적 실재가 아니라 미래의 도성으로 이해하는 공동체에서 파루시아의 지연은 신앙에 대한 실망과 의심을 낳기에 충분했다.

재림 지연에 대한 문제는 볼트만(Rudolf Bultmann, 1884-1976)에 의해서 철저히 분석되었다. 그는 바오로 서간과 요한계 문헌을 분석하며 그들 작업의 중심 메시지는 재림 지연에 의해 만들어진 새로운 상황에 대한 대응이라고 결론지었다. 그리고 그는 그리스도가 역사 안에서 마침내 율법의 완성²⁴⁾을 뜻했기 때문에 묵시적 의미에서 실존적 의미로 전환이 이루어졌다고 보았다. 결론적으로 바오로는 묵시적 종말론을 포기했고 요한에 의

21) 참조: Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. 1. Spunti per un pensare escatologico*, 428-429.

22) 참조: “그러므로 형제 여러분, 주님의 재림 때까지 참고 기다리십시오. ... 주님의 재림이 가까웠습니다. ... 사실 우리는 끝까지 견디어 낸 이들을 행복하다고 합니다.”(야고 5,7-11); “여러분이 하느님의 뜻을 이루어 약속된 것을 얻으려면 인내가 필요합니다.”(히브 10,36-38); “그리고 너희는 내 이름 때문에 모든 사람에게 미움을 받을 것이다. 그러나 끝까지 견디는 이는 구원을 받을 것이다. ... 어떤 고을에서 너희를 박해하거든 다른 고을로 피하여라. ... 너희가 이스라엘의 고을들을 다 돌기 전에 사람의 아들이 올 것이다.”(마태 10,21-23)

23) 참조: “그러나 그 날과 그 시간은 아무도 모른다. 하늘의 천사들도 아들도 모르고 아버지만 아신다. 너희는 조심하고 깨어 지켜라. 그때가 언제 올지 너희가 모르기 때문이다.”(마르 13,32-33); “그때와 시기는 아버지께서 당신의 권한으로 정하셨으니 너희가 알 바 아니다.”(사도 1,7)

24) 참조: “사실 그리스도는 율법의 끝이십니다. 믿는 이는 누구나 의로움을 얻게 하려는 것입니다.”(로마 10,4)

해 급진화²⁵⁾되어 신약 성서의 중심 메시지를 영지주의적 영향 아래서 역사 전체가 아닌 개인, 즉 실존의 종말로 간주하게 되었다는 것이다.²⁶⁾

그에 따르면 초기 그리스도인들은 더 이상 죄의 그늘에 있는 것이 아니라 세례로 용서 받았기 때문에 미래를 향하게 되었다. 볼트만은 이러한 흐름이 ‘성사주의(sacramentalismo)’의 성장과 밀접한 관련된다고 보았다. 그리스도는 성사 안에 현존하시고 미래 세계의 힘은 이미 작용하고 있으므로 신자들의 현재와 미래 사이의 관계는 더 이상 변증법적으로 이해되지 않으며, 오히려 전적으로 보편적 구원과 개인 영혼의 구원으로 집중되었다. 결국 성사를 거행하는 가운데 종말론적인 개별 사건이 일어나는 것이다. 개인적 이상으로서의 성화와 기록함은 금욕주의와 율법주의적 도덕주의를 통한 실현으로 연결되었다. 그래서 그는 교회가 종말론적 공동체에서 제의적 공동체로, 더 정확하게는 위계화된 구원 기관으로 변모하게 되었다고 주장한다.²⁷⁾

역사는 더 이상 세상을 향해 다가오는 그리스도의 미래를 사람들이 기대하고 신음하며 고통 받고 희망하는 영역이 아니라, 교회와 성사 안에서 그리스도의 천상 통치가 드러나는 영역이 된다. 우리는 종말론적인 ‘아직’ 대신에 단지 제의적인 ‘현재’를 가지고 있으며, 이것이 그리스도 이후 역사의 열쇠가 된다. 그리스도의 천상적이고 영원한 통치에 대한 이 계시가 어떻게 그분의 육화의 연속으로 볼 수 있는지 이해할 수 있다. ... 성사적이고 구원 역사의 형태로 표현되는 미래의 기대는 지상의 종말적 기대를 대신한다 ... 아직 일어나지 않은 일에 대한 종말론적 기대는 하늘에서 이미 일어난 일의 보편적 계시와 영광에 대한 지상적인 기대가 된다. 지나가는 시대와 오고 있는 시대를 구분하던 옛 종말론적 이원론은 다가오는 것을 영

25) 참조: “이처럼 너희도 지금은 근심에 싸여 있다. 그러나 내가 너희를 다시 보게 되면 너희 마음이 기뻐할 것이고, 그 기쁨을 아무도 너희에게서 빼앗지 못할 것이다. 그 날에는 너희가 나에게 아무것도 묻지 않을 것이다. ... 너희가 내 이름으로 아버지께 청하는 것은 무엇이든지 그분께서 너희에게 주실 것이다. ... 너희는 세상에서 고난을 겪을 것이다. 그러나 용기를 내어라. 내가 세상을 이겼다.”(요한 16,22-33); 루돌프 볼트만, 『차안과 피안』, 손규태 옮김, (서울: 대한기독교서회, 1976), 261-277.

26) 묵시에 대한 해석에 있어 볼트만은 케제만의 정반대의 입장에 서 있다. 톰 라이트는 이에 대하여 다음과 같이 정리한다. “볼트만이 겹질로 간주한 내용을 케제만은 알맹이로 보았으며, 볼트만이 성급하게 비신화한 내용을 케제만은 핵심이라고 칭했다.” 케제만의 입장에 대한 볼트만의 입장과 논쟁은 다음을 참조: N.T 라이트, 『바울과 그 해석자들: 현대 바울 연구의 주요 논의』, 295; Ernst Käsemann, *Prospettive paoline*, Marcella Ravà, (Brescia: Paideia Editrice), 1972, 11-53; Bultmann, Rudolf, “Ist die Apokalypstik die Mutter der christlichen Theologie?”: Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann, in *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, (Tübingen: Mohr, 1967), 476-482.

27) 참조: Rudolf Bultmann, *Storia ed escatologia*, trans. Armido Rizzi, (Brescia: Editrice Queriniana, 1989), 53-74.

원으로, 지나가는 것을 덧없음으로 해석하는 형이상학적 이원론으로 변모한다.²⁸⁾

볼트만은 초대 공동체를 목시적 도장이 찍힌 유대교 종파로 간주했다. 그런데 그는 재림 지연으로 생긴 일련의 문제들이 공동체가 목시적 태도를 극도로 이상적으로 받아들이기 때문에 생긴 것이라고 보았다. 그는 이를 교회 역사에 결정적 분열을 초래한 진정한 위기로 보았다.²⁹⁾

그러나 볼트만의 이러한 접근에는 문제점이 발견된다. 성경의 몇 가지 본문은 볼트만의 주장과는 다소 다른 상황을 드러내고 있다. “어느 날 갑자기 파루시아가 도래하여 모든 이들이 부활하고 심판을 받는다 했을 때 죽은 이들은 부활하지만 산 이들은 어떻게 될 것인가?” 바오로는 이 문제에 대해서 테살로니카인들을 안심시키고자 한다.³⁰⁾ 바오로는 주님의 재림에 대해 이야기하면서 산자들은 죽은 이들 다음에 주님 옆에 있을 것이라고 하면서 부활의 순서에 대해 묘사하였다. 분명한 것은, 바오로에게는 재림 지연의 문제보다 재림이 임박해 있다는 믿음이 더 크게 생각되고 있다는 점이다.

또한 바오로는 임박한 재림에 대한 열정을 식히려고 노력하는데, 주님의 날이 임박한 것을 설파하는 누군가의 거짓 주장에 대해 주의를 요하고 있다. 거의 임박한 기다림으로 인한 행복감을 줄이려는 것처럼 보이기도 한다.³¹⁾ 그리고 바오로는 파루시아를 ‘억제’하는 무언가를 상정하는데, 바오로는 이러한 억제 요소를 등장 시킬만큼 미래를 상세히 그리며 파루시아가 가깝지만 여전히 기다려야 된다는 점을 명확히 하고 있다.³²⁾ 이런 부분

28) Jürgen Moltmann, *Teologia della speranza: Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, 163.

29) 참조: Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. I. Spunti per un pensare escatologico*, 430-432.

30) 참조: “예수님께서 돌아가셨다가 다시 살아나셨음을 우리는 믿습니다. 이와 같이 하느님께서서는 예수님을 통하여 죽은 이들을 그분과 함께 데려가실 것입니다. ... 주님의 재림 때까지 남아 있게 될 우리 산 이들이 죽은 이들보다 앞서지는 않을 것입니다. ... 주님께서 친히 하늘에서 내려오실 것입니다. 그러면 먼저 그리스도 안에서 죽은 이들이 다시 살아나고, 그 다음으로, 그때까지 남아 있게 될 우리 산 이들이 그들과 함께 구름 속으로 들려 올라가 공중에서 주님을 맞이할 것입니다.”(1테살 4.13-18) 이 부분에서는 테살로니카인들이 재림 이전에 죽을 것이라는 사실을 받아들이기 어려웠다는 것을 열볼 수 있다. 즉, 재림 사건에 대해 그들의 관심 여부가 상당히 컸다는 것을 알 수 있다.

31) 참조: “우리 주 예수 그리스도의 재림과 우리가 그분께 모이게 될 일로 여러분에게 당부합니다. 누가 예언이나 설교로 또 우리가 보냈다는 편지를 가지고 주님의 날이 이미 왔다고 말하더라도, 헛소리 마음이나 흔들리거나 불안해하지 마십시오.”(2테살 2.1-2); “그날에 주님께서 오시어, 당신의 성도들 가운데서 영광을 받으시고 모든 믿는 이들 가운데서 칭송을 받으실 것입니다.”(2테살 1.10)

32) 참조: “먼저 배교하는 사태가 벌어지고 무법자가 나타나야 합니다. 멸망하게 되어 있는 그자는 신이라고 일컬어지는 모든 것과 예배의 대상이 되는 것들에 맞서 자신을 그보다 더 높이 들어 올립니다.

으로 인해 테살로니카 공동체에서 재림에 대한 해석은 지연에 대한 실망이 아니라 그 질서에 초점이 맞춰져 있음을 유추해 볼 수 있다.

재림 시기에 대한 또 다른 단서는 베드로 2서 3장에 분명하게 나타난다. 이 공동체 안에는 먼저 재림 지연에 대한 사람들의 비웃음이 존재했고³³⁾ 이 부분에 대하여 다음과 같이 대답한다.

주님께는 하루가 천 년 같고 천 년이 하루 같습니다. 어떤 이들은 미루신다고 생각하지만 주님께서는 약속을 미루지 않으십니다. 오히려 여러분을 위하여 참고 기다리시는 것입니다. 아무도 멸망하지 않고 모두 회개하기를 바라시기 때문입니다. 그러나 주님의 날은 도둑처럼 올 것입니다.(2베드 3,8-10)

이 대답은 하느님의 인내심을 지연으로 착각하지 않도록 혼계하는 것으로 이해된다. 이러한 사료의 언급을 통해 모든 교회가 ‘제의적 현재’라는 방식으로 위기를 타파하고자 한 것이 아니라는 것을 알 수 있다. 초기 신앙인들의 이러한 움직임은 초대 교회를 재림 지연의 위기로 인한 목사의 포기로 보는 볼트만의 주장을 부인한다.³⁴⁾ 따라서 교회 공동체인들이 부활 안에서 재림을 기다렸고 종말의 임박함 안에서 살고 있다는 것은 재림 지연이 교회의 진정한 위기가 될 수 없음을 뒷받침한다.³⁵⁾

그렇다면 질문을 다시 할 수 있다. 재림 지연을 맞이한 종말론적 공동체는 왜 위기에 빠지지 않는가? 하느님 나라가 아직 오지 않았다는 사실이 초대 교회 공동체에 아무런 위기도 일으키지 않았다는 것이 어떻게 가능한 것인가? 쿨만(Oscar Culmann, 1902-1999)은 당시 그리스도인들은 예수를 기다리는 동안 ‘이미’가 우세하게 인식되었다고 보았다. 그들은 부활의 신비를 ‘이미’로써 경험했기 때문에 재림까지의 시간을 그분과의 거리라고 생각하지 않았다는 것이다.³⁶⁾

그러면 그 무법자가 나타날 터이지만, 주 예수님께서는 당신의 입김으로 그자를 멸하시고 당신 재림의 광채로 그자를 없애 버리실 것입니다. ...”(2테살 2,3-12)

33) 참조: “여러분은 무엇보다 먼저 이것을 알아 두어야 합니다. 마지막 때에, 자기 욕망에 따라 사는 조롱꾼들이 나와서 여러분을 조롱하며, “그분의 재림에 관한 약속은 어떻게 되었소? 사실 조상들이 세상을 떠나고 나서도, 창조 이래 모든 것이 그대로 있지 않소?” 할 것입니다.”(2베드 3,3-4)

34) 케제만은 재림 지연으로 인해 사람들이 제의적 신비 종교에 빠진 것이 아니라, 오히려 여전히 희망에 하는 목시적 전망이 모두 실현된 것처럼 보이도록 하는 신비적 열광주의 때문에 더 이상 기대하지 않게 되었다고 주장한다. 참조: Ernst Käsemann, “Sul tema dell’apocalittica cristiana primitiva”, 126.

35) 참조: Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. 1. Spunti per un pensare escatologico*, 433-436.

초대 교회에서 그리스도를 통한 부활 신앙은 구원 사업의 정점을 이뤘기 때문에 신자들에게 이미 부활한 예수는 다시 오실 예수보다 더 큰 확신을 갖게 만들었다. 이 과거의 유일한 사건은 결코 모호하거나 규정지을 수 없는 미래가 아니고 이미 구속 사업 한복판에서 구원이 이미 결정났고 하나님의 계획 초기부터 정해져 있던 것이다. 따라서 쿨만이 보기에 구원 사건의 중심점과 핵심은 그리스도의 부활이지 결코 종말 대망의 재림이 아니었던 것이다.³⁷⁾

쿨만은 구속사적 시간을 상정하며 그리스도의 부활에 시간의 중심점을 둬으로써 시간의 의미를 재해석했다. 그리고 그는 구속사 안에서 그리스도의 승천 이후부터 재림까지의 시기를 ‘중간시기’라고 설정했다. 그리고 쿨만은 이 ‘중간시기’의 연장에 대한 실망을 통해 형성된 것이 교회의 시기라고 말한 볼트만에 동의하지 않았다. 그는 이 ‘중간시기’를 성령의 종말론적 현존과 긴장이 머무는 시기로 정의했다. 그는 임박한 종말에 대한 기대의 포기는 신약성경 메시지의 진정한 본질에서 벗어난다고 주장했다. 그렇기 때문에 그는 재림 지연이 초대 교회의 위기를 의미하지 않았을 뿐만 아니라 이러한 긴장이 지속되는 한 신약 성경 전체에서 나타났듯이 신앙의 단절이 일어나지 않는다고 보았다.³⁸⁾ 정리하면 초기 그리스도인들은 종말의 임박한 도래에 의존하여 그들의 희망을 ‘아직 아닌’ 것에 두지 않고, 오히려 초대 공동체의 생명력을 ‘이미’ 있는 것의 확실성에 두었던 것이다.

니트롤라는 이에 대하여 초기 그리스도인들에게 결정적인 것이 이미 일어났기 때문에 이러한 질적 감지가 기다림의 의지를 강화시켜 양적 척도를 전환시켰을 것이라고 분석하였다. 다시 말하면 그들이 느끼기에 결정적인 사실이 이미 일어났기 때문에 그들이 실제로 느끼는 기다림은 길이로 느껴지지 않았을 것이라는 것이다. 그렇다면 그들에게 파루시아의 시기는 부차적인 의미가 된다. 중요한 것은 파루시아가 곧 일어날 것이라는 것이 아

36) 참조: Oscar Cullmann, “Il problema del ritardo del regno di Dio”, *Protestantesimo*, 17(1962), 65-73.

37) 쿨만은 선적인 시간 개념에 천착하여 성서의 시간을 창조 이전, 창조와 종말 사이, 종말 이후 셋으로 분류한다. 그런데 그가 보기에 신약의 시간관은 시간의 새로운 중심에서 모든 방향 설정을 하는 것에 그 본질적 특별함이 있었다. 유대교에 있어 시간의 중심이 도래할 메시아에 두는 것에 비해 그리스도교는 그리스도의 부활에 그 중심을 두었다. 참조: Oscar Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, trans. Boris Ulianich, (Bologna: Mulino, 1965), 59-119; Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione: Dottrina ecologica della creazione*, trans. Dino Pezzetta, (Brescia: Queriniana, 1986), 146.

38) 참조: Oscar Cullmann, *Il mistero della redenzione nella storia*, trans. Gino Conte, (Bologna: Mulino, 1966), 321-337.

나라 그들에게 구원이 이미 일어났다는 것이다.³⁹⁾ 니트롤라는 다음과 같이 정리한다. “이러한 확신으로부터 교회는 파루시아가 언제라도 올 수 있고 이미 마지막 때에 있기 때문에 파루시아가 가까이 있다는 확신을 갖게 되므로, 여기서 문제는 ‘파루시아의 지연’이 아니라 ‘임박한 기대’에 대한 올바른 이해의 문제가 된다.”⁴⁰⁾

3. 종말 지연에 대한 해석 2: 시간의 쇄신과 종말론적 긴장

앞서 살펴본 바와 같이 교회가 위기에 처하지 않은 것은 신앙인들에게 지연이 해석되었기 때문이다. 교회는 역사 속으로 들어가 다양한 순간을 해석해 왔다. 이를테면 이교도 문화가 지배하던 지역에서 신앙 전파는 왜곡될 가능성이 컸기 때문에 교회는 자신의 신앙을 다시 번역해야만 했다.

여기서는 코린토의 상황을 살펴보고자 시도한다. 코린토는 이교(異敎) 환경 안에 위치하기 때문에 이를 살펴보면 묵시적 원형에 근거한 신앙을 어떻게 헬라적 범주 안에서 해석하여 적응시켰는지 여실히 볼 수 있기 때문이다. 코린토인들은 주님의 재림에 대한 기대를 포기하지 않았지만 그들에게는 헬라적 현실관에 부합하는 수직적 사고 방식이 계속 침투하고 있었다.

바오로는 이 어려움을 알고 있었지만 예수님의 죽음과 부활을 경험하면서 묵시적인 위기가 그리스도교 메시지의 필수적인 부분임을 알아차렸고, 따라서 이 부분은 제거할 수 없는 (묵시적) 분위기의 방식으로 그의 사상에 깊숙이 자리 잡아 있었다. 그래서 그는 그의 서간에서 형상에만 의존하지 않고, 사려 깊고 무게감 있는 언어에 초점을 맞춰 위기의 묵시적 복음을 이해할 수 있도록 만들어야 하는 상황에 놓이게 되었다.⁴¹⁾

바오로는 본래 묵시적인 선언을 그들에 적합한 비묵시적인 맥락으로 해석하려고 시도했다.⁴²⁾ 이 상황에 대한 바오로의 해결책은 ‘시간의 쇄신(rinnovamento del tempo)’과

39) 참조: Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. I. Spunti per un pensare escatologico*, 438-440.; J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, trans. Elisabetta Lasagna, (Roma: Borla, 2010), 141-145; 헤르만 리델보스, 『바울 신학』, 박문재 옮김, (서울: 솔로몬, 2017), 890-908.

40) Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. I. Spunti per un pensare escatologico*, 439-440; 참조: J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, 145.

41) Antonio Nitrola, “Apocalittica: una dimensione essenziale della teologia cristiana”, 80.

‘종말론적 긴장(tensione escatologica)’이라는 두 가지 해석 작업을 통해 이루고자 하였다.⁴³⁾

먼저 바오로의 ‘시간의 쇄신’이라는 작업에 대해서 살펴보면 특수한 헬레니즘적 상황을 살펴봐야 한다. 무엇보다 재림의 문제가 연대기적인 의미 안에서 지연으로 인식된 것은 그리스적 배경에서 더욱 가중되었다고 볼 수 있다. 즉, ‘시간(xρόνος)’을 일련의 순간들의 연속으로 간주하는 사람들 특히, 코린토인들에게 현재는 약속의 미래와 관련되지 않고 시간이 지나면 나타날 수 있는 무한의 영원한 것과 관련되어 보였기 때문에 초대 신앙의 공식화 뒤에 있는 시간 개념을 이해할 수 없었다.⁴⁴⁾

반면에 유대-그리스도교인들이 ‘때’에 대해 궁금해하지 않은 것은 아니지만, 그들이 종말론적 사고 방식에 따라 사건을 특정 날이나 연도와 연결시키지 않은 것은 다른 시간 개념으로의 병치가 있었기 때문이었다. 코린토 1서 7장 29-31절은 교회가 ‘때’에 대하여 번역하고자 한 신학이 포함되어 있기 때문에 이를 면밀하게 고찰해 볼 필요가 있다.

형제 여러분, 내가 말하려는 것은 이것입니다. 때가 얼마 남지 않았습니다. 이제부터 아내가 있는 사람은 아내가 없는 사람처럼, 우는 사람은 울지 않는 사람처럼, 기뻐하는 사람은 기뻐하지 않는 사람처럼, 물건을 산 사람은 그것을 가지고 있지 않는 사람처럼, 세상을 이용하는 사람은 이용하지 않는 사람처럼 사십시오. 이 세상의 형체가 사라지고 있기 때문입니다.

부활과 함께 마지막 때가 시작되었다. 그러나 그리스도인들은 오지 않는 재림을 통해 그들이 가진 묵시적 감수성을 다른 것으로 대체하기 시작했다. 이교 사상이 뿌리박힌 지역의 신앙 분파들은 ‘현재적 제의’에 열광하거나 공동체 분열의 위기에 처해 있었다. 이런 상황에서 29절 “시간이 얼마 남지 않았다(ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν)”라는 구절은 특별한 의미를 지닌다.⁴⁵⁾ 바오로의 관점에서는 종말의 때가 이미 시작되었기 때

42) 참조: Jürgen Becker, *Paolo. l'apostolo dei popoli*, trans. Enzo Gatti (Brescia: Editrice Queriniana, 1996), 187-236; 토마스 슈멜러, 「고린토 1서」, 『신약성경 개론』, ed. Ebner, Martin-Schreiber, Stefan, 이종환 옮김, (왜관: 분도출판사, 2013), 463-497.

43) 참조: Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. I. Spunti per un pensare escatologico*, 447-448.

44) “이는 묵시적 관점이 상실된 비유대적 환경에서, 한편으로는 종말론적 열광(코린토)과 다른 한편으로 지연 문제(테살로니카)가 일어나는 두 현상이 역설적으로 공존할 수 있음을 의미한다.” 참조: Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. I. Spunti per un pensare escatologico*, 445-446.

45) 불가타 성경은 ‘tempus brevi est’로 번역된다.(the time is short) 시간이 줄어들고 있기 때문에 남은 시간은 이전보다 점점 줄어들고 있다는 것을 의미한다. 그러나 이 의미로는 바오로의 신학적 의도를 이해할 수 없다.

문에 파루시아의 긴박한 임박성을 표현하고자 했다.⁴⁶⁾ 여기서 ‘얼마 남지 않은’의 의미로 사용된 ‘synestalmenos(συνεσταλμένος)’는 원래 뜻을 말아 올리는 것을 나타내는데 사용되던 동사인 ‘systello(συστέλλω)’의 중간 수동태 완료 분사이다. 따라서 분사 ‘synestalmenos’는 ‘말려진’, ‘접혀진’이라고 해석된다.⁴⁷⁾ 따라서 시간이 줄어들음을 나타내는데 ‘모여졌다’, ‘응축되었다’라는 의미를 가진 ‘systello’ 동사가 쓰였다는 것에서 바오로의 특별한 의도가 있었음을 유추해 볼 수 있다.

“뜻을 말다”라는 것은 내려진 뜻이 말려서 짧아졌다는 것을 뜻한다. 따라서 ‘systello’는 뜻의 어떤 부분이 잘려 나가 짧아진 것을 의미하지 않는다. 다시 말하면, 뜻은 말아서 개어져 실제로 크기가 줄어드는 것이 아니기 때문에 적어도 축소의 의미만을 가지지 않는다. 그렇다면 이 시간이 말아 줄어들고 모여지는 때를 어디서부터 어디까지로 보는가? 바오로는 이 수집의 시간을 예수의 부활에서 그의 재림 때까지라고 보았다. 따라서 부활과 파루시아 사이의 시간에 위치해 있는 우리의 매 순간은 종합되는 시간에 배치되며, 그리스도 안에서 실현된 약속의 역사로부터 비롯되어 파루시아를 향해 나아가는 삶 속에 포함되는 것이다. 시간에 대한 이러한 방식의 해석은 끊임없이 다가와 소멸되고 버려지는 시간의 유속적 특성을 이야기하는 것이 아니라 모든 순간이 버려짐 없이 모이게 되는 시간의 다른 차원을 보게 한다.⁴⁸⁾

그리고 바오로는 또 한가지 다른 의미를 가진 시간 용어를 새로이 사용한다. 그는 코린토인들에게 성서적 시간 개념을 이해시키기 위하여 헬라적 시간 용어를 사용한다. 그는 묵시적 관점에 따른 종말의 시간 개념을 설명하기 위해 ‘chronos(χρόνος)’가 아닌 ‘kairos(καιρός)’를 사용한다.⁴⁹⁾ 다시 말하면 그는 비연대기적 시간을 강조하기 위해 순간의 연속성을 드러내는 양적 시간 개념인 ‘chronos’에 집착하지 않았다.

‘kairos’는 선적인 시간 안에서 모든 시간이 균등하게 동일한 시간으로 주어져 있지 않

46) 교부들도 이 부분을 종말이 곧 온다는 의미로 해석했다. 이 점을 생각할 때 믿는 이들은 세상 일에 걱정하기 보다 하느님을 섬기는 일에 헌신해야 한다는 것이다. 참조: Ambrosiaster, *Commento alla prima lettera ai corinzi*, trans. Luigi Fatica, (Roma, Città nuova editrice, 1989), 117-119.

47) 이 동사는 신약성경에 2번 나온다 : “젊은이들이 일어나 그 시체를 써서 매고 나가 묻었다.”(사도 5,6) “ἀναστάντες δὲ οἱ νεώτεροι συνέστειλαν αὐτὸν καὶ ἐξενέγκαντες ἔθαψαν.”

48) 참조: Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. I. Spunti per un pensare escatologico*, 451-452.

49) 조르조 아감벤(Giorgio Agamben 1942-)은 ‘kairos’를 수축되고 응집된 ‘chronos’라고 주장한다. 참조: Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*, (Torino: Bollati Boringhieri, 2000), 68-69.

음을 뜻하는 용어이다. 즉, ‘kairos’는 내용이 규정되어 있는 결정적이고 본질적인 시점 내지는 일을 시작하기에 가장 알맞은 적기를 뜻한다.⁵⁰⁾ 따라서 바오로가 시간이 얼마 남지 않았다는 긴박한 종말 사상을 전하면서 ‘kairos’ 개념을 사용하는 것은 연대기적인 의미를 띠지 않으면서 동시에 ‘kairos’가 가진 파루시아를 향한 개방성과 역동성을 드러내고 ‘systello’가 가진 시간의 종합성을 드러내기 위함이었다고 보여진다.⁵¹⁾

그 뿐만 아니라 매 순간 달리 다가오는 그리스도의 모든 ‘지금’은 역사의 해석학에 개입하여 우리를 변화시킨다. 즉, ‘kairos’는 보통의 실천과는 다른 ‘시간의 윤리’를 보게 한다. 종말론적 긴박함의 해석학에 근거하는 한 인간은 자신이 얽혀 있는 모든 사건에 있어 주님의 오심에 열려 있기 때문에 항상 희망의 가능성을 품을 수 있는 것이다. 따라서 그리스도인은 매 순간 “~아닌 사람처럼” 살 수 있게 되는 것이다. 종말론적 맥락 안에서 세상에 얽매이지 않는 선택을 하며 소유와 사용이 아닌 입장으로 살아 갈 수 있게 되는 것이다. 이 전환은 단순히 강요된 것이 아니라 신앙의 잠재성과 궁극적 삶의 결단이 연결되는 중요한 지점이 된다.⁵²⁾ 이러한 시간의 해석학 덕분에 세속적 삶의 환경 안에서 살아가는 코린토인들은 질적으로 새로워진 시간 개념 안에서 구원의 시간을 경험하게 된다.

1코린 7,29을 경청(묵상)함으로써 얻을 수 있는 이러한 시간의 해석학 때문에, 저자의 명시적 의도를 떠나서라도, 신약성경에서 ‘kairos’라는 용어는 비연대기적 시간, 구원의 일반적인 시간 뿐만 아니라 새로운 시간을 의미할 수 있게 된다. 즉 그리스도론적으로 쇄신된 시간이다.

50) 성경 안에 나타난 ‘kairos’는 야훼의 결정적인 순간, 시점을 가리키는 용어이다. 즉, 인간의 숙고된 시간이 아니라 하느님의 구원 계획을 성취하는 시간과 관련된다. 신약성경에서는 “때가 차서 하느님의 나라가 가까이 왔다. 회개하고 복음을 믿어라.” (마르 1,15); “그것은 때가 차면 하늘과 땅에 있는 만물을 그리스도 안에서 그분을 머리로 하여 한데 모으는 계획입니다”(에페, 1,10)의 구절에서 ‘때’에 해당하는 용어로 ‘kairos’가 쓰였다. 참조: Oscar Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, 59-105; Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione: Dottrina ecologica della creazione*, 146; 박경미·김규영, 「시간」, 『한국가톨릭대사전』 8, 한국가톨릭대사전 편찬위원회, (웨관: 분도출판사, 2006), 5290; 조반니 안코나, 『때가 왔으니! 예수 그리스도, 시간의 완성』, 명행진 옮김, (인천: 인천가톨릭대학교 출판부, 2022), 29-32, 35-38.

51) 참조: Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. 1. Spunti per un pensare escatologico*, 452-454; Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. 2. Pensare la venuta del Signore*, (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2010), 384-385.

52) 바오로의 훈계는 스토아 학파나 건유학파의 윤리적 권고와는 다르다. 이는 그가 종말론적 확신에 근거를 두기 때문이다. 참조: Romano Penna, *L'apostolo Paolo Studi di esegesi e teologia*, (Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1991), 213-222; 레이먼드 콜린스, 『코린토 1서 (Scara Pagina)』, 조장윤 옮김, (대전: 대전가톨릭대학교 출판부, 2019), 443-444; 칼 바르트, 『죽은자의 부활: 고린도 전서 15장 해설』, 26-29.

왜냐하면 그리스도 사건의 실재에 의해 단번에 변화된 해석학적 계승의 징표 안에서 약속의 실현과 완성의 선취가 있기 때문이다. 그렇게 함으로써 현인들에게 숨겨진 매일의 ‘chronos’, 즉 교회와 사람들의 순례의 진리를 드러내게 된다.⁵³⁾

신앙인은 ‘주님의 오심(adventus)’을 향한 순례의 여정 안에서 모여진 시간을 그리스도에 의해 시작된 새로운 시간으로 경험할 수 있다. 바오로는 재림 지연의 문제를 재구성하고 믿음과 기대의 일치에 대한 본래 목시적 복음을 번역하여 코린토인들에게 성찰할 기회를 주고자 했다.⁵⁴⁾

이러한 바오로의 관점은 종말론적 긴장이라는 감수성으로 연결된다. 그리스도인들이 재림에 대한 기다림이 아닌 황홀한 열광주의에 심취된 것은 시간에 대한 왜곡된 해석으로부터 비롯된 것이다. 바오로는 코린토 1서에서 이미 종말이 다가온 것을 강조하고⁵⁵⁾ 다른 한편으로는 코린토인들에게 아직도 주님을 기다려야 함을 상기시켰다.⁵⁶⁾ 그리고 코린토 2서에서 바오로의 시선은 구원의 미래로 향하고⁵⁷⁾, 그 다음에는 구원이 이미 그리스도 안에서 일어난 것으로 언급했다.⁵⁸⁾ 바오로는 그리스도 사건을 종말론적으로 해석한

53) Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. 1. Spunti per un pensare escatologico*, 454.

54) 사도 바오로에게 있어서 중심적인 시간은 그리스도의 부활과 그의 재림 사이에 있다. 그리스도인에게 있어 매 순간은 살아 있는 생명의 부활의 효과이자 파루시아를 여는 문이 된다. 이미 일어난 일(부활)은 종말의 성격을 가지고 있고 그 마지막이 어떠한 것인지를 보여주지 때문에 인간에게 일어날 일들을 구원과 관련짓게 하는 것이다. 니트롤라가 이 변형된 시간을 ‘그리스도론적으로 쇄신된 시간’이라 부른다면 아감벤은 ‘남겨진 시간으로서의 메시아적 시간(il tempo messianico come tempo operativo e restante)’이라 정의한다. 이 시간은 그리스도 사건, 즉 파루시아의 성취를 향한 시작과 각 연대기적 순간에 남겨진 종말론적 역동성을 드러냄으로써 목시적이고 그리스도론적인 의미를 포착하게 한다. 이 개념들에 대해서는 다음 책을 참조: Giorgio Agamben, *Il tempo che resta*, 65-68; Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. 1. Spunti per un pensare escatologico*, 454-456; James D.G. Dunn, *La teologia dell'apostolo Paolo*, trans. Franco Ronchi, (Brescia: Paideia Editrice, 1999), 453-457; Antonio Nitrola, “Apocalittica: una dimensione essenziale della teologia cristiana”, 81.

55) 참조: “이 일들은 본보기로 그들에게 일어난 것인데, 세상 종말에 다른 우리에게 경고가 되라고 기록되었습니다.”(1코린 10,11)

56) 참조: “그러하여 여러분은 어떠한 은사도 부족함이 없이, 우리 주 예수 그리스도께서 나타나시기를 기다리고 있습니다. 그분께서는 또한 여러분을 끝까지 굳세게 하시어, 우리 주 예수 그리스도의 날에 흠잡을 데가 없게 해 주실 것입니다.”(1코린 1,7-8)

57) 참조: “우리의 이 지상 천막집이 허물어지면 하나님께서 마련하신 건물 곧 사람 손으로 짓지 않은 영원한 집을 하늘에서 얻는다는 사실을 우리는 압니다. ... 우리 모두 그리스도의 심판대 앞에 나서야 합니다. 그래서 저마다 좋은 것이든 나쁜 것이든, 이 몸으로 한 일에 따라 값을 받게 됩니다.”(2코린 5,1-10)

58) 참조: “그래서 누구든지 그리스도 안에 있으면 그는 새로운 피조물입니다. 옛것은 지나갔습니다. 보십시오, 새것이 되었습니다. ... 하나님께서 말씀하십니다. “은혜로운 때에 내가 너의 말을 듣고 구원의

것이다.

바오로는 공동체의 열광적인 신심의 위협으로부터 ‘부활에 대한 신앙’과 ‘파루시아에 대한 기대’라는 신학적 유산을 지켜내고자 했다. 즉, ‘이미’라는 종말의 현재적 실현과 ‘아직 아님’이라는 묵시적 미래에 대한 개방성을 함께 고려하면서 시간에 대한 두 가지 다른 태도 사이에 긴장을 형성했다. 따라서 시간 속에서 압박한 재림을 느끼게 하여 현재 안에서 모든 성취감에 젖은 이들에게 종말 감각을 일깨웠던 것이다. 바오로는 이 긴장이 결코 개인 존재만을 위한 언급이 아니라 모든 존재의 중간시간으로 구성되는 구원 역사 전체에 적용되는 것이라고 주장했다.

바오로의 참신함은 이처럼 이미와 아직 사이의 긴장에 있다. 요한 크리스티안 베커(J.Christian Beker, 1924-1999)는 바오로의 모든 노력이 본래의 묵시적 선언을 헬라적 상황에서 ‘이미’와 ‘아직 아님’ 사이의 긴장 속에서 비묵시적인 맥락으로 해석하여 제시한 것이라고 주장한다. 그는 바오로가 제시하는 종말론적 희망이 ‘이미’라는 결정적인 것과 ‘아직 아님’이라는 잠재적인 것이라는 분리된 관점에 전적인 새로움이라는 시작점을 제시함에 있다고 보았다.⁵⁹⁾

종말론적 해석학은 구원의 문을 열어주는 긴 안내심의 과정이다. 그렇기 때문에 코린토 1서 7,29절에서 발견된 해석학적 신학은 새로운 세계를 가리키는 기회로 포착해야 한다. 따라서 이 구절은 그리스도 안에서 구원의 해석학적 계승의 예로서 다른 구절에서도 종말론적으로 새롭게 해석될 수 있는 가능성을 보게 한다.

4. 현대 신학 안에서 종말론적 시간 개념의 해석

지금까지 교회 안에서 재림 지연으로 통용되는 위기의 극복 과정을 살펴보았다. 본 장에서는 미래를 해석하여 시간을 다르게 규정하는 두 명의 현대 신학자, 칼 라너(Karl Rahner, 1904-1984)와 위르겐 몰트만의 시간에 관한 해석학적 입장을 살펴보고자 한다.

기초적인 질문을 해보면, 시간은 과연 어떻게 구성되는가? 달리 말하면 시간은 어떻게

날에 내가 너를 도와주었다.” 지금이 바로 매우 은혜로운 때입니다. 지금이 바로 구원의 날입니다.”(2코린 5,17-6,2)

59) 참조: J.Christiaan Beker, *Paul's apocalyptic Gospel: the coming triumph of God*, (Philadelphia: Fortress Press, 1989), 105-121.

오고 가는가? 흘러가는 흐름을 통해 구상되는 시간 개념은 내용물이 채워지는 빈상자와 같다고 볼 수 있다. 매순간 도착한 상자들은 그 안의 공간이 채워지기를 반복하고 계속해서 지나간다. 다시 말하면 미래에서 보내온 이 상자들은 현재에 끊임 없이 채워지며 과거로 저장되기를 반복하게 된다. 여기서 상자를 채우는 것은 매순간 벌어지는 움직임과 사건들이며 이 상자들은 경험이라는 이름으로 기억되고 배치된다. 그리고 이 일련의 과정은 미래에서 현재 그리고 과거로 흘러가는 연속적인 과정인 것이다.⁶⁰⁾

하지만 시간은 이렇게 단순히 채워지지만 하는 아니다. 사실 시간 안에 포함된 사건들은 매순간 해석되고 변화된다. 하나의 사건이 일어난 후 그 다음 사건이 일어나면 그 전의 사건은 해석된다. 오늘의 사건을 통해 과거의 사건은 새롭게 해석되고 계속해서 후속 해석을 향해 열려 있게 되는 것이다.

과거의 사실은 변하지 않지만 경험은 의미를 담기 때문에 현재의 해석이 변화됨에 따라서 과거의 의미가 달라질 수 있다. 즉 매순간 주어지는 현재라는 시간 안에서 과거의 사건이 어떻게 해석되느냐에 따라 과거에 대한 기억이 변형되기도 하는 것이다. 그런데 시간이 변할 수 있다는 것이 무엇인가? 인간이 표시된 경험의 상자가 다시금 재해석되는 것을 말하는 것이다. 나아가 이 해석은 다가올 미래의 빈 상자에도 큰 영향을 미치게 된다. 해석학은 지나가는 흐름의 연속으로만 시간을 규정하지 않고 미래를 향해 열려 있게 만든다. 현재의 해석도 항상 후속 해석에 의해 변화되고 발전되기 때문에 말그대로 최종적 해석을 향해 계속 개방되어 있는 것이다.

칼 라너는 미래를 두 가지로 구분해 설명했다. 첫 번째는 ‘역사적 미래’이다. 여기서 미래는 무엇보다 인간 노력의 결과이며 과거와 현재에서 한 걸음 더 나아간 단계로 프로젝트의 실현, 발전, 진화라는 의미에서 라너는 이러한 세계를 ‘세계 내적 미래(innerweltliche)’라고 이야기한다. 그러나 이 미래는 매우 짧고 잠정적이며 오래 가지 않는다.

미래는 우리가 오늘 구체적으로 예측하는 것과 내일 실현할 것 뿐만 아니라 정확한 계획과

60) 이러한 시간 이해는 아우구스티누스의 사상과 동일한 의미를 가진다. 아우구스티누스는 시간을 과거, 현재, 미래로 정의하지 않고, 과거에 대한 현재, 현재에 대한 현재, 미래에 대한 현재라고 구분한다. 그리고 그는 “과거에 대한 현재는 기억이고 현재에 대한 현재는 주시이며 미래에 대한 현재는 기대이다”라고 정의하며 흘러지나가는 개념으로서 시간을 규정했다. 참조: 아우구스티누스, 『고백록』, 성염 옮김, (과주: 경세원, 2016), 443-444(11권 20.26); Jürgen Moltmann, *Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo*, trans. Dino Pezzetta, (Brescia: Queriniana, 2003), 96-98; 박경미-김규영, 「시간」, 『한국기독교학대사전』 8, 5288-5292.

효과적인 수단을 마음대로 사용할 수 있으며, 우리가 그것을 현실로 옮기는 것은 시간 문제일 뿐이다. 정확히 말하자면, 이 모든 것이 현재의 일부이다. ... 계획 + 형식적으로 비어있는 시간 = 미래. ... 참으로 영리하지만 항상 우연의 맹목에 의해 시달리는 인간은 마침내 아직 일어나지 않은 일까지도 자신의 욕망의 그물에 놓여야 한다는 것을 깨달았고, 이제 이미 그들의 자녀들이 다닐 길을 건설하고 있다.⁶¹⁾

세계 내적 미래는 어떤 면에서는 아직 일어나지 않은 사건들을 포함하고 있기 때문에 새로운 것이지만, 매 순간 맞이하는 현재의 일부이기 때문에 진정으로 완전히 새로운 것이 아니다. 이 미래는 비록 가려져 있지만 과거와 현재가 포함되어 발전하기 때문에 언젠가는 그것이 현재가 되어 아주 짧은 순간이 된다. 그리고 그 시간이 지나가면 그 직후에 영원히 과거가 되는 특징을 가진다. 따라서 세계 내적 미래는 항상 역사의 많은 순간 중 하나로서 지나가고 현재를 지나 과거가 됨으로써 늘 잠정적이며 끝에서 두 번째인 미래이다.⁶²⁾

그러나 ‘세계 내적 미래’는 과거와 현재의 발전이며 따라서 계획할 수 있다는 사실에도 불구하고 실제로는 완전히 그렇지 않다. 왜냐하면 그것은 항상 예상치 못한 요소를 가지고 있기 때문에 프로젝트 뿐만 아니라 희망과 두려움의 비합리적 태도를 통해서도 항상 접근될 수 있기 때문이다.

두 번째는 ‘절대적 미래’이다. 인간이 맞이하는 미래는 인간의 노력과 발전 만으로 이루어지는 것은 아니며 근본적으로 선물로서 다가오는 것이다. 그것은 인간의 작품이 아니기 때문에 인간의 독창적인 노력과 관련없이 항상 미래로 남아있으며 현재로 다가온다.

우리가 일반적으로 미래라고 부르는 것과 정확히 반대되는 비밀이지만, 사실 우리의 신중함과 능력에서 비롯된 강한 권리임에도 불구하고 우리의 실제적이고 계획적인 선택을 통해 그것을 현재의 일부로 환원함으로써 변질시키는 것이다. 미래는 우리가 가는 목표가 아니라 그 자체로 우리를 직면하게 하는 것이다. ... 미래는 비진화적인 것, 비예측적인 것, 불가능한 것 이해할 수 없고 무한한 것이 내재되어 있는 것이다.⁶³⁾

61) Karl Rahner, “Il concetto di futuro: considerazioni frammentarie di un teologo”, in *Nuovi saggi III*, (Roma: Edizioni Paoline, 1969), 619-621.

62) 참조: Karl Rahner, “Il problema del futuro” in *Nuovi saggi IV*, (Roma: Edizioni Paoline), 649-653.

63) Karl Rahner, “Il concetto di futuro: considerazioni frammentarie di un teologo”, 621.

이 미래는 계획할 수 없는 것으로서 진정한 새로움이며, 따라서 반드시 일어나야 하는 것, 즉 정확히 새로운 것이라는 의미에서 미래는 탁월함의 극치이다. 그것은 심지어 종말로서 서 있으며 인간이 처리할 수 없는 선물과 같기 때문에 절대적인 미래가 된다. 하지만 라너는 절대적 미래에 대한 개념을 보다 깊게 다루지 않았기 때문에 이에 대해서 이 이상 더 명확하게 논할 수는 없다.⁶⁴⁾

몰트만은 라너와 비슷하지만 다른 방식으로 미래를 개념화한다. 그는 미래 개념을 ‘futurum’과 ‘adventus’라는 두 가지 용어로 구분하여 설명했다. 전자는 과거에 존재했던 것이 현재에 존재하고 진화, 발전하는 ‘되어가는 것’을 의미한다. 후자는 앞을 향해 나아가는 것이 아니라 현재로 ‘오고 있는 것’을 말한다. ‘futurum’은 기존의 것이 필연적인 변화 과정에 속하기 때문에 과거와 현재로부터 비롯되어 앞으로 무엇이 될 경향성과 발전의 잠재성을 가지고 있다. 이에 반하여 ‘adventus’는 과거로부터 발전되지 않고 기존의 것을 새것과 대질시킨다. ‘adventus’는 그리스어 ‘παρουσία(parusia)’에 해당하며, 문자 그대로의 ‘존재’를 의미하고 일반적으로 사람의 출현이나 사건의 발생을 나타낸다. 파루시아는 앞으로 올 일, 일단 오면 결코 사라지지 않을 일, 영구적인 현실이 될 일을 나타낸다.

몰트만은 오심으로서의 미래를 “지금도 계시고 전에도 계셨으며 또 앞으로 오실 분께서 평화를 내려주시길 빕니다”(묵시 1,4-5)라는 구절에서 찾았다. 그리고 그는 이 구절이 미래에 있게 될 ‘존재의 미래’가 아닌 ‘오실 분의 미래’에 대해 말하고 있다는 것을 깨닫는다. “하느님의 존재는 오심 가운데 있지 되어감 가운데 있지 않다. 그러므로 하느님의 존재가 올 때 그것은 지나가버리지 않는다.”⁶⁵⁾

그러므로 ‘futurum’과 ‘adventus’의 실질적인 차이는 ‘adventus’를 ‘되어짐’이 아니라 ‘오심’으로 해석하며 즉, 전자에 비해 후자의 참신한 성격, 과거와 현재로부터는 추론할

64) 시간을 미래에서 현재 그리고 과거로의 흐름으로 이해하는 것은 절대적 미래가 현실로 다가와 없어지고 폐기되는 과거 중심적 시간 흐름을 만들기 때문에 한계를 가진다. 이는 아우구스티누스의 시간 개념에서 설명되어지는 한계이다. 참조: Karl Rahner, “Il concetto di futuro: considerazioni frammentarie di un teologo” 619-626.

65) “Peace to you, says the writer ‘from him who is and who was and who is to come.’ We would expect as third term the words ‘... and who will be’. But the future tense of the verb ‘to be’ is replaced by the future of the verb ‘to come’. This alters the third term in the traditional concept of time quite decisively. God’s being is in his coming, not in his becoming. So his being does not pass away when once it come”. Jürgen Moltmann, *God in creation, An ecological doctrine of creation*, trans. Margaret Kohl, (London: SCM press, 1985), 133.

수 없는 ‘새로움’을 가진다. ‘futurum’은 현재 소유와 권력의 상황에 살고 있는 사람들에게 계만 바람직한 현재가 되고, 반대로 ‘오심’으로서의 미래는 과거와 현재에 의해 이미 확립된 현실이 아니기 때문에, 질적으로 새로운 범주에 속할 사람들에게 해당하게 된다.⁶⁶⁾ 라너에게 몰트만의 개념을 대입해보면 ‘세계 내적 미래’는 ‘futurum’에, ‘절대적 미래’는 ‘adventus’에 해당한다고 볼 수 있다.

절대적 미래는 신 자신, 즉 신만이 성취하는 절대적 자기 참여의 행위이다. 이 자기 참여는 범주적으로 결정된 사건을 전제하거나 세상에서 단일화할 수 있는 현상을 구성하는 것이 아니라, 모든 현실을 포용하고 모든 것을 신성한 총만함 속에 위치시키는 우주적인 결정이다. 따라서 그것은 초월적인 성격을 가지고 있다.⁶⁷⁾

라너는 절대적 미래 안에서 인간이 할 수 있는 일은 단지 신적 자기 참여의 초월적 성격에 개방적이라는 것일 뿐이라는데 그친다.⁶⁸⁾ 사실, 인간은 계시를 통해 과거의 역사적 구원 경험에서 근거할 수 있는 것만 알 수 있으며 아직 실현되지 않은 미래는 예측에 기댈 수 밖에 없다. 인간은 종말론적 계시의 진보가 드러난 계시를 통해 하느님이 행하신 일과 어떻게 동일시 되는지 예측할 수 있게 된다. 나머지 이해의 지평을 초월하는 미래의 현실은 인간 이해 차원을 넘어서기 때문에 외적으로 새롭게 다가오는 것 일 뿐이다. 그러나 라너는 인간의 미래는 예측 불가능한 것들의 보완이 아니라 그 자체에 이미 구원의 명제를 형성한다고 주장한다.⁶⁹⁾ 라너는 보다 분명하게 말한다.

66) 참조: Jürgen Moltmann, “Orientamenti dell’escatologia”, 39-42.

67) Karl Rahner, “Il problema del futuro”, 650.

68) 그런데 니트롤라는 라너에 대한 긍정적인 요소도 제시한다. 그리스도교는 본질적으로 절대적인 미래의 신비, 즉 신에 대한 질문으로서 근본적으로 열어두는 것이기 때문에 라너가 미래를 신학적 공간으로 전환을 구축했다고 보았다. 이는 종말론이 세상에서 보다 넓게 활동할 수 있는 폭을 선사한다. 참조: Karl Rahner, “Il problema del futuro”, 653-666; Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. I. Spunti per un pensare escatologico*, 314-319.

69) 라너는 “현재로부터 미래로 투영되는 표현(Aus-sage)은 종말론적이고, 미래로부터 현재로 투영되는 표현(Ein-sage)은 목시적이다”라고 주장하며 종말론과 목시를 지나치게 병치시킨다. 이러한 병치는 계시의 현재적 해석에 대한 라너의 선호를 나타낸다. 라너는 “종말론은 항상 현재로부터, 계시된 대로, 참된 미래를 지향하는 주장으로 읽어야지, 현재로 향하는 선택된 미래로부터 나오는 주장으로 읽어서는 안된다”고 주장한다. 다시 말해, 라너는 참된 종말론은 현재 상황을 미래 완성의 방식으로 읽어내야지, 반대로 미래에서 현재를 해석해내는 것은 거짓된 종말론이라고 단정한다. 이를 통해 몰트만은 라너가 구원의 토대에서 인지적 차원을 ‘실제’(reale)로 착각하는 우를 범한것이라고 판단한다. 참조: Karl Rahner, “Principi teologici dell’ermeneutica di asserizioni escatologiche”, in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, (Roma: Edizioni Paoline, 1969), 418-425; Karl Rahner, “Il

그리스도의 계시를 받아들이는 그리스도인은 그리스도를 알기 위해, 그분을 알기 때문에 그 완성이 바로 그리스도의 완성임을 알고, 그 외에는 아무것도 모른다는 것을 안다. 다시 말하면 그리스도인으로서 인간은 하나님의 계시를 통해 자신과 그리스도에 속한 구원을 자각하고 있기 때문에 자신의 미래를 인지하고 있다. 종말에 대한 그의 인식은 교의적 인간학과 그리스도론의 추가 정보가 아니라 완성의 방식으로 ‘전이(trasposizione)’된 것에 지나지 않는다.⁷⁰⁾

사실, 라너에게서 ‘전이’라는 것은 구원의 현재적 경험이며 완성의 미래로 투사되지만 그것은 이미 개인에게 답이 주어져 있음을 의미하는 것이라고 볼 수 있다.⁷¹⁾

니트롤라는 라너의 의견에 대해 다음과 같이 문제를 제기한다. “현재의 실재적이고 ‘기술적(tecnică)’인 결과 때문에 ‘미래(futurum)’를 인지하는 것이 항상 가능하다면, 계산할 수 없고 놀라운 것으로 다가오는 ‘새로움(novum)’, 즉 ‘종말(eschaton)’과 ‘오심(adventus)’을 어떻게 인지할 수 있는가?”⁷²⁾ 사실 라너가 주장하듯이 지금의 모든 상황 안에서 종말론적 미래를 인지할 수 있다면 현실을 부정적으로 경험하는 이들에게 강요된 희망을 길러 줄 뿐이게 된다.

몰트만도 과거의 역사 안에서 구원의 현재를 미리 받아들이고 새로움을 가져다 줄 미래를 고려하지 않는 라너의 방식이 문제가 있다고 지적하였다. 그리하여 몰트만은 도래하지 않은 종말론적 미래를 이해하기 위하여 ‘선회(anticipazione)’와 ‘예기(prolessi)’의 방법의 사용해야 한다고 주장한다.⁷³⁾ 구원의 현재는 그 안에서 미래가 약속되고, 시작되고, 선회될 때에만 완성으로 전이될 수 있다. 종말이 다가오는 하나님이라면 인간은 이 미래를 현재에서 선회할 수 있는 한도 내에서만 그를 알 수 있다. 몰트만은 “우리의 현재를 향한 하나님의 미래로부터의 표현을 기반으로, 그의 미래를 향한 현재로부터의 우리의 주

problema del futuro”, 653-671; Peter C. Phan, “Roman Catholic Theology”, ed., J.L. Walls, The Oxford Handbook of Eschatology, (New York: Oxford University Pr., 2008), 221-225; Jürgen Moltmann, “Metodi dell’escatologia” in *Futuro della creazione*, trans. Franco Camera, (Brescia: Queriniana, 1993²), 55-56.

70) Karl Rahner, “Principi teologici dell’ermeneutica di asserizioni escatologiche”, 420-421.

71) 참조: Jürgen Moltmann, “Metodi dell’escatologia”, 56.

72) Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. I. Spunti per un pensare escatologico*, 315-316.

73) “부활은 역사의 완성이자 역사의 마지막을 앞서 보여주는 것이다. ... 이는 최종적인 부활의 상태에서 모든 사람에게 일어나게 될 것이다. 예수는 이 최종적인 부활의 표징이자 원인이며 이를 선회하는 분이다. 부활은 종말에 대한 예변법(豫辯法, prolessi, 미래의 행동이나 발전이 마치 이미 완성되었거나 존재하는 것처럼 표현하는 비유법)이며 이와 함께 우주의 역사를 이해하는 열쇠가 된다. 참조: 올레가리오 곤잘레스, 『그리스도론』, 314; Wolfhart Pannenberg, *Teologia sistematica*, vol. 3, trans. Dino Pezzetta, (Brescia: Queriniana, 1996), 581-607.

장(Aus-sagen)이 가능하다”⁷⁴⁾고 주장한다. 니트롤라는 이에 대해서 다음과 같이 설명한다.

시작과 기초로서 우리의 현재로 들어오는 표현(Ein-sage)은 외부로부터, 정확하게는 예측할 수 없는 미래로부터, 현재와 관련하여 유일하게 진정한 외부인 *adventus*로부터 오는 표현이다. 여기서부터 외부(Aus-sage)를 향해 투사하는, 즉 *adventus*인 유일한 외부를 향해 투사하는 ‘~부터 ~에게’로 가는 우리의 표현이 가능해진다. *adventus*라고 말하는 이 표현은 바로 종말론의 단어이다.⁷⁵⁾

몰트만은 현재 안에서 미래를 선취할 수 있는 근거를 ‘새로움의 범주’⁷⁶⁾에 두었다. 그는 종말론적 새로움을 놀라운 미래가 실현될 수 있는 완전히 다른 어떤 것이라고 정의했다. “보라, 내가 모든 것을 새롭게 하노라.”(묵시 21,5) 몰트만은 새로움이라는 성서적이고 초월적인 범주를 택하면서 이는 질적으로 새로운 것으로 해석했다. 왜냐하면 이를 경험 안에서 유추할 수 없고, 단지 존재의 신비와 비교할 수 있는 그리스도의 미래적 부활에서 근거하기 때문이다⁷⁷⁾. “누구든지 그리스도 안에 있으면 그는 새로운 피조물입니다. 옛것은 지나갔습니다. 보십시오, 새것이 되었습니다.”(2코린 5,17)

부활하신 그리스도가 십자가에 못박혀 죽은 그리스도로부터 발전하지 않는 것처럼, ‘궁극적 새로움(*novum ultimum*)’도 옛 실제의 역사로부터 발생하지 않는다. 신약 성경에는 옛 것과 새 것 사이에는 그리스도의 죽음이 있으며, 그리스도교의 세례로 상징하는 바와 같이 아-세상-에서-그리스도와 함께-죽는 것이다. 새로움은 기대하지 못하고 놀라운 것이며, 그것을 경험하는 사람들을 놀라게 하고 변화시키는 것이다.⁷⁸⁾

라너와 몰트만의 종말론적 입장 차이는 구원 경험으로서 현재적 경험의 진정한 토대를 어디에 두는 지에 존재한다. 그러나 이러한 해석학적 차이에도 불구하고 종말에 대한 인식을 외부에 기초를 두고 있다는 데에서 일치점을 이룬다. 나아가 그들은 현대 종말론에서 선취에 대한 사상을 인식론적 관점 뿐만 아니라 존재론적 관점에서도 받아들인다면 실제 삶에 있어도 큰 변화가 생길 것이라 주장한다. 그럴 때 인간은 인식과 행위를 통해 이

74) 참조: Jürgen Moltmann, “Metodi dell’escatologia”, 56-59.

75) Antonio Nitrola, *Trattato di escatologia. I. Spunti per un pensare escatologico*, 317-318.

76) 참조: Jürgen Moltmann, *Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo*, 103-114.

77) 참조: Jürgen Moltmann, *L’avvento di Dio: Escatologia cristiana*, trans. Dino Pezzetta, (Brescia: Queriniana, 1998), 39-42.

78) Ibid., 41.

미래를 선행할 수 있게 되고 하느님의 구원의 종말론적 역사에 참여하게 될 것이다. 선택되는 ‘아직 아닌’의 한가운데 있는 ‘지금 이미’이기 때문에 현재에 만족하지 않지만 완성을 대신하지는 못한다.

이러한 이유로 종말론적 해석학은 자신의 경험에 대해, 자신의 역사의 길을 따라 걷는 것에 대해 일반적인 폐쇄성을 넘어, 멀리 생각하려는 시도라고 볼 수 있다. 제한된 환경 안에서 ‘궁극적인’ 현실을 논하기 위해 해석학적 시도를 하는 것은 모든 신학자와 신앙인의 의무라고 할 수 있다.

나가는 말

초대 그리스도교에 나타난 근본적인 위기 중 하나는 재림 지연의 문제였다. 기대한 그리스도는 다시 오지 않았고 일부 신앙인들은 그리스도의 부활을 이미 도래한 완성으로 규정하고 성취 열광주의에 빠져 살았다. 그러나 신앙은 정체되지 않았다. 재림 지연의 현실은 교회를 움직이게 만들었다. 교회의 최초 대응은 성경에 나타난 부활을 묵시적으로 이해한 새로운 해석을 통해 이루어졌다. 교회는 처해진 상황에서 믿음을 번역하여 사람들에게 신앙을 지킬 수 있는 길을 마련해 주었다.

재림 지연에 대한 성경 기술에 대해 분석한 볼트만은 성경 저자들이 실현되지 않은 파루시아로 인해 저술의 방향을 변형했다고 주장했다. 즉, 성경 저자들, 특히 바오로는 성경 내 묵시 지평을 축소했고, 요한은 영지주의 영향을 받아 신자들이 삶 안에서 실존적인 결정을 지향하도록 인도했다고 분석했다. 그러나 볼트만의 주장은 성경의 일부 다른 구절로 인해 반박되었다. 성경의 다른 부분들은 모든 교회가 묵시 지향성을 포기했다고 말하지 않기 때문이다.

오스카 쿨만은 자신 만의 구원사 개념을 확립하며, 예수 그리스도 이후 그리스도교 구원의 중심점은 종말에 있지 않고 그리스도의 부활에 있다고 주장했다. 그가 보기에 초기 그리스도인들이 재림 지연으로 인한 신앙의 위기에 처하지 않은 이유는 그들이 희망을 ‘아직 아닌’ 것에 두지 않고 오히려 ‘이미’ 있는 것의 명확함에 기대었기 때문이다. 과연 초대 교회 그리스도인들은 지연된 재림의 시간을 어떻게 소화하였을까? 이에 대해 니트 롤라는 초기 신앙인들에게는 과거에 일어났던 신앙의 정점이 너무나 큰 위치를 차지했기

때문에 기다림에 대한 척도와 감지에 변화가 일어났고 실제로 재림은 시간의 길이로 느껴지지 않았다고 주장한다. 이러한 신념은 시간 개념에 변화를 일으켜 파루시아의 지연에 대한 실망에 초점을 맞추게 한 것이 아니라 언제라도 올 수 있다는 임박한 기대에 대한 올바른 해석의 문제로의 전환을 일으켰다는 것이다.

그리스도교의 종말론적 원동력은 묵시적 깊이에 뿌리를 둔 재림에 대한 기대에서 온다. 사실, 초대 교회에 나타난 성취 열광주의의 문제는 재림 지연에 기초한 것이 아니다. 이미 실현된 부활이라는 만족스러운 현재에 도취되어 기다림을 스스로 포기하고 묵시적 감수성을 해체시켰다는 데 있었다. 이교 문화권 안에 있던 공동체는 그 안에서 묵시 지평에 근거한 신앙을 확립하기 어려웠다.

특히, 바오로는 이러한 어려운 여건을 가진 코린토 공동체에서 묵시적 신앙 개념을 전달하고자 노력했다. 바오로는 코린토 1서 7,29절 “시간이 얼마 남지 않았다(ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν)”라는 구절을 통해 헬라적 사고방식에 적합한 참신한 해석을 시도한다. 여기서 얼마 남지 않았다는 분사 ‘synestalmenos(συνεσταλμένος)’는 뜻이 “말려진”이라는 뜻으로 번역되는데, 바오로는 여기서 시간을 흘러 없어지는 흐름의 개념으로 설명하지 않고, 시간이 줄어들고 모여들어 응축된다는 의미로 사용하며 시간 개념에 변화를 주었다. 그리고 시간이라는 단어를 ‘chronos(χρόνος)’가 아닌 ‘kairos(καιρὸς)’를 사용하면서 언제라도 주님이 오실 수 있는 시간을 뜻하도록 하는 시간의 개방성과 역동성을 드러내고자 했다. 따라서 그리스도인에게 있어 매 순간은 살아 있는 부활의 효과이자 파루시아를 여는 문이 된다. 니트롤라는 이 변형된 시간을 ‘그리스도론적으로 쇄신된 시간’이라 정의했다. 그리고 이러한 시간의 쇄신 즉, 시간 속에서 임박한 재림을 느낀다는 것 자체는 현재 안에 모든 성취를 이루는 형태에 새로운 긴장을 일으킨다. 완성을 향한 여정 안에서 ‘이미’라는 결정적인 것과 ‘아직 아닌’이라는 잠재적인 것의 사이라는 종말적 긴장은 전적인 새로움이라는 시작점을 제시한다.

시간 개념에 대한 숙고는 가톨릭과 개신교를 대표하는 두 현대 신학자에 의해 새로운 해석학적 지평이 열리게 되었다. 라너와 몰트만은 미래의 시간에 대하여 종말론적 관점 안에서 두 가지 비슷한 개념을 정립한다. 라너는 첫번째로 ‘세계 내적 미래’를 정의하고 두 번째로는 ‘절대적 미래’를 규정한다. 몰트만도 미래를 ‘futurum’과 ‘adventus’라는 두 가지 용어로 구분하여 설명한다. 라너가 이야기한 ‘세계 내적 미래’는 몰트만의 ‘futurum’

개념과 상응한다. 두 학자의 이 미래적 시간 개념은 과거와 현재에서 앞으로 나아가는 실현, 발전, 진화라는 의미에서 개념화된다. 즉 과거에 있던 것이 현재를 거쳐 진화, 발전 ‘되어가는 것’을 의미한다. 반면에 두 학자의 ‘절대적 미래’와 ‘adventus’는 인간의 계획과 상관이 없이 미래가 그저 다가오는데서 착안된 시간 개념이다. 이 개념은 인간의 노력과 발전으로 이룩되는 것이 아니기 때문에 ‘되어짐’이 아니라 ‘오심’으로 해석되며, 과거와 현재로부터 추론할 수 없는 ‘새로움’을 의미한다.

그런데 라너와 몰트만의 결정적인 차이는 부활이라는 종말론적 결말에 대한 해석에서 나타난다. 라너는 인간이 이미 드러난 계시를 통해 자신의 미래를 자각할 수 있기 때문에 종말에 대한 추가 정보는 단지 ‘전이’에 그친 것일 뿐이라고 주장한다. 그런데 이 주장에 의하면 인간은 그 자체로 완성을 인지할 수 있게 되어 실제로 부활은 어떠한 미래의 새로움도 제공해주지 않게 된다. 그래서 몰트만은 ‘선회(anticipazione)’와 ‘예기(prolessi)’의 개념을 제안한다. 이 개념에 의하면, 미래로부터 하느님의 외부적인 오심이 전제된 상태에서 인간은 미래를 향해 무엇인가 주장하고 이뤄낼 수 있는 가능성을 부여받는다. 새로움은 과거의 경험에 대한 해석으로부터 가능한 것이 아니기 때문에 현재에 위치한 인간은 단지 부활을 선회해 행동할 수 있는 것이다. 미래의 부활은 성서적이지만 동시에 초월적인 범주 안에서 고려되는 것이기에 질적으로 다른 것이다. 그리고 이 새로움에 대한 기대를 통해 인간의 인식론적 관점 뿐만 아니라 존재론적 관점에서도 큰 변화를 갖을 수 있다. 그럴 때 인간은 변화된 행위를 통해 이 미래를 선행할 수 있게 되고 하느님의 구원의 종말론적 역사에 참여할 수 있게 된다.

본 논문은 재림 지연으로 발생한 위기와 종말의 시간에 관한 종말론적 해석학 사이의 관계를 탐구하고, 교회의 해석이 신앙을 지켜 나가는데 있어 발휘된 기여와 결과를 검토하였다. 해석학은 교회가 처한 위기에 대응한 적합한 도구이자 문을 열어주는 열쇠이기 때문에 신앙인들은 그 해석학적 역할에 충실하며 향해야 할 길을 끊임없이 모색해야 할 것이다.

참고문헌

단행본

- 곤잘레스, 올레가리오(González, Olegario), 『그리스도론』, 윤주현 옮김, 서울: 가톨릭출판사, 2023.
- 그닐카, 요하킴(Gnilka, Joachim), 『신약성경신학』, 이종한 옮김, 왜관: 분도출판사, 2014.
- 그레사케, 기스베르트(Greshake, Gisbert), 『종말신앙: 죽음보다 강한 희망』, 심상태 옮김, 서울: 바오로딸, 1995.
- 던, 제임스 D.G.(Dunn, James D.G.), 『예수와 기독교의 기원 상권』, 차정식 옮김, 서울: 새물결플러스, 2010.
- _____, 『예수와 기독교의 기원 하권』, 차정식 옮김, 서울: 새물결플러스, 2012.
- _____, 『형성기 기독교의 통일성과 다양성 상권』, 이용중 옮김, 서울: 새물결플러스, 2021.
- _____, 『형성기 기독교의 통일성과 다양성 하권』, 이용중 옮김, 서울: 새물결플러스, 2021.
- 리델보스, 헤르만(Ridderbos, Herman), 『바울 신학』, 박문재 옮김, 서울: 솔로몬, 2017.
- 라이트, N.T.(Wright, N.Thomas), 『바울과 그 해석자들: 현대 바울 연구의 주요 논의』, 최현만 옮김, 서울: IVP, 2023.
- 바르트, 칼(Barth, Karl), 『죽은 자의 부활: 고린도 전서 15장 해설』, 복음주의 신학총서 22권, 전경연 옮김, 서울: 한신대학출판부, 1979.
- 블트만, 루돌프(Bultmann, Rudolf), 『차안과 피안』, 손규태 옮김, 서울: 대한기독교서회, 1976.
- 송혜경, 『구약외경 1』, 의정부: 한남성서연구소, 2022².
- 아우구스티누스(Augustinus), 『고백록』, 성염 옮김, 파주: 경세원, 2016.
- 아마토, 안젤로(Amato, Angelo), 『그리스도론』, 김관희 옮김, 수원: 수원가톨릭대학교, 2012.
- 안코나, 조반니(Ancona, Giovanni), 『때가 찼으니! 예수 그리스도, 시간의 완성』, 명형진 옮김, 인천: 인천가톨릭대학교 출판부, 2022.
- 알비아르, 호세(Alviar, J.José), 『종말론』, 윤주현·안소근 옮김, 대전: 대전가톨릭대학교 출판부, 2016.
- 콜린스, 레이먼드(Collins, Raymund F.), 『코린토 1서 (Scara Pagina)』, 조장윤 옮김, 대전: 대전가톨릭대학교 출판부, 2019.

- 콜린스, 존(Collins, John J.), 『목시문학적 상상력: 유다 목시문학 입문』, 박영식 옮김, 서울: 가톨릭출판사, 2006.
- 켈, 메다르트(Kehl, Medard), 『종말? 그 다음에는?: 세상 종말과 완성, 환생과 부활에 관해서』, 신정훈 옮김, 서울: 가톨릭대학교출판부, 2013.
- Agamben, Giorgio, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*, Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- _____, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II-2*, Vicenza: Neri Pozza Editore, 2007.
- Alviar, J. José, *Escatología*, Pamplona: Eunsas, 2017⁴.
- Ambrosiaster, *Commento alla prima lettera ai corinzi*, trans. Luigi Fatica, (collana di testi patristici 78), Roma, Città nuova editrice, 1989.
- Bultmann, Rudolf, *Storia ed escatologia*, trans. Armido Rizzi, Brescia: Editrice Queriniana, 1989.
- Beker, J.Christiaan, *Paul the Apostle: the triumph of God in life and thought*, Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- _____, *Paul's apocalyptic Gospel: the coming triumph of God*, Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- Becker. Jürgen, *Paolo. l'apostolo dei popoli*, trans. Enzo Gatti Brescia: Editrice Queriniana, 1996.
- Cullmann, Oscar, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, trans. Boris Ulianich, Bologna: Mulino, 1965.
- _____, *Il mistero della redenzione nella storia*, trans. Gino Conte, Bologna: Mulino, 1966.
- _____, *Cristologia del Nuovo Testamento*, trans. Marcella Ravà, Bologna: Mulino, 1970.
- Dunn, James D.G., *La teologia dell'apostolo Paolo*, trans. Franco Ronchi, Brescia: Paideia Editrice, 1999.
- Greshake, Gisbert - Lohfink, Gerhard, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg i.B: Herder, 1982.
- Käsemann, Ernst, *Prospettive paoline*, trans. Marcella Ravà, Brescia: Paideia Editrice, 1972.

- Koch, Klaus, *Difficoltà dell'Apocalittica*, trans. Renato Bazzano, Brescia: Paideia Editrice, 1977.
- Moltmann, Jürgen, *Teologia della speranza: Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, trans. Aldo Comba, Brescia: Queriniana, 1970.
- _____, *God in creation, An ecological doctrin of creation*, trans. Margaret Kohl, London: Scm press, 1985.
- _____, *Dio nella creazione: Dottrina ecologica della creazione*, trans. Dino Pezzetta, Brescia: Queriniana, 1986.
- _____, *La via di Gesù Cristo: Cristologia in dimensioni messianiche*, trans. Dino Pezzetta, Brescia: Queriniana, 1991.
- _____, *L'avvento di Dio: Escatologia cristiana*, trans. Dino Pezzetta, Brescia: Queriniana, 1998.
- _____, *Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo*, trans. Dino Pezzetta, Brescia: Queriniana, 2003.
- Nitrola, Antonio, *Trattato di escatologia. 1. Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2001.
- _____, *Trattato di escatologia. 2. Pensare la venuta del Signore*, Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2010.
- Pannenberg, Wolfhart, *Teologia sistematica*, vol. 3, trans. Dino Pezzetta, Brescia: Queriniana, 1996.
- Penna, Romano, *L'apostolo Paolo Studi diesegesi e teologia*, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1991.
- Ruiz de la Peña, J.L., *L'altra dimensione*, trans. Elisabetta Lasagna, Roma: Borla, 2010.
- Russell, David S., *L'apocalittica giudaica(200 a.C. - 100 d.C.)*, trans. Pier Giorgio Borbone, Brescia: Paideia, 1991.

논문 및 잡지 기사

- 천지만, 「Eschaton의 해석학적 원리들에 관한 고찰: K. 라너와 H.U. 폰 발타살을 중심으로」, 『가톨릭 사상』, 55(2017 후기), 177-207.

- 슈멜러, 토마스(Schmeller, Thomas), 「고린토 1서」, 『신약성경 개론』, ed. Ebner, Martin-Schreiber, Stefan, 이종한 옮김, 왜관: 분도출판사, 2013, 463-497.
- Balthasar, Hans Urs von, “Lineamenti di escatologia”, in *Lo spirito e l’istituzione, Saggi teologici*, vol. IV, G. Colombi(trans.), Brescia: Morcelliana, 1979, 352-391.
- Bultmann, Rudolf, “Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?": Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann, in *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr, 1967, 476-482.
- Cullmann, Oscar, “Il problema del ritardo del regno di Dio”, *Protestantesimo*, 17(1962), 65-73.
- Käsemann, Ernst, “Sul tema dell’apocalittica cristiana primitiva”, in *Saggi esegetici*, trans. Vincenzo Gatti, Casale Monferrato: Marietti, 1985, 106-132.
- _____, “Gli inizi della teologia cristiana”, in *Saggi esegetici*, trans. Vincenzo Gatti, Casale Monferrato: Marietti, 1985, 83-105.
- Moltmann, Jürgen, “Metodi dell’escatologia” in *Futuro della creazione*, trans. Franco Camera, Brescia: Queriniana, 1993², 52-59.
- _____, “Orientamenti dell’escatologia” in *Futuro della creazione*, trans. Franco Camera, Brescia: Queriniana, 1993², 25-51.
- Nitrola, Antonio, “Apocalittica: una dimensione essenziale della teologia cristiana”, *Filosofia e teologia*, 1/2021, 71-85.
- Rahner, Karl, “Il concetto di futuro: considerazioni frammentarie di un teologo”, in *Nuovi saggi III*, Roma: Edizioni Paoline, 1969, 619-626.
- _____, “Il problema del futuro” in *Nuovi saggi IV*, Roma: Edizioni Paoline, 645-671.
- _____, “Principi teologici dell’ermeneutica di asserizioni escatologiche”, in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma: Edizioni Paoline, 1969, 399-440.

사전류

- 그레, 프로스퍼(Grech, Prosper), 「해석학」, 『새로운 성경신학사전』 3, 임승필 외 옮김, 서울: 바오로딸, 2011, 2439-2482.
- 민병섭, 「묵시문학」, 『한국가톨릭대사전』 5, 한국가톨릭대사전 편찬위원회, 왜관: 분도출판사, 2005, 2839-2847.

- 박경미·김규영, 「시간」, 『한국가톨릭대사전』 8, 한국가톨릭대사전 편찬위원회, 왜관: 분도출판사, 2006, 5288-5292.
- 반니, 우고(Vanni, Ugo), 「목시문학」, 『새로운 성경신학사전』 1, 임승필 외 옮김, 서울: 바오로딸, 2007, 550-562.
- 한슨, 폴(Hanson, P.D.)·콜린스, 존(Collins, J.J.)·콜린스, 아텔라(Collins, A.Y.), 「목시록과 목시주의」, 『가톨릭 신학과 사상』, 김혜윤 옮김, 43(2003), 239-285.
- Phan, Peter C., “Roman Catholic Theology”, ed., J.L. Walls, *The Oxford Handbook of Eschatology*, New York: Oxford University Pr., 2008, 215-232.

재림 지연과 종말의 시간 개념에 대한 그리스도교 해석학

전인결

위기는 때로 본질을 보게 하고 지켜 나갈 수 있게 하는 힘을 제공한다. 이러한 의미에서 교회에 닥친 위기는 신앙을 지키고 심화할 수 있는 기회로 볼 수 있다. 일반적으로 지연된 재림은 그리스도교에 큰 위기를 가져왔다고 생각되어 왔다. 그러나 초대 그리스도교 신학의 위기는 본질적으로 재림 지연으로 인해 나타난 문제가 아니었다. 오히려 묵시적 분위기를 무마하면서까지 부활의 영광적인 성취를 느끼고자 한 초대 교회 신앙인들의 잘못된 신앙심이 문제였다. 다시 말하면 교회는 재림 지연으로 인해 신앙적 단념에 빠진 것이 아니었다.

사실 묵시의 매트릭스 위에서 발전한 그리스도교는 그 전통과 분위기를 유지시키면서 동시에 재림에 대한 올바른 신학적 고취를 위해 해석학적 변형 작업을 시도했다. 그러한 변화의 모습은 몇몇의 성서 신학자들의 연구를 통해 드러나게 되었다. 특히 사도 바오로의 코린토 1서 7장 29절 “시간이 얼마 남지 않았다”(ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν)는 구절에 나타난 시간 개념의 새로운 해석 안에서 그 사례를 살펴볼 수 있다. 바오로의 이러한 참신한 시도는 시간 개념에 쇄신을 일으켜 그리스도인들이 종말론적 긴장감 안에서 재림 지연의 의미를 재해석하여 살아갈 수 있는 길을 열어 주었다.

종말의 시간에 대한 해석학적 숙고는 현대 신학 안에서도 계속해서 전개되었다. 가톨릭을 대표하는 칼 라너와 개신교를 대표하는 위르겐 몰트만의 미래에 대한 논쟁은 지연된 재림의 연장 선상에서 다가올 미래에 대한 해석학의 비전을 제공한다. 그들은 그리스도교적 ‘선취’(anticipazione)와 ‘예기’(prolessi)의 개념을 포착해냈고, 이를 통해 막연한 기대 내지는 내재된 단념에 빠진 그리스도인들에게 새로운 해석학적 전망을 제시하였다.

주제어: 종말론, 묵시, 재림지연, 종말의 시간, 종말론적 해석학

A Study on Christian Hermeneutics regarding the Delayed Second Coming and the Concept of Eschatological Time

Jun, In-Geol

Sometimes a crisis allows us to see the essence and provides the strength to protect it. In this sense, the crisis facing the church can be seen as an opportunity to preserve and deepen faith. It has generally been thought that the delay of Second Coming caused a major crisis for Christianity. However, the crisis in early Christian theology was not essentially a problem caused by the delay in Jesus Return. Rather, the problem was the erroneous faith of believers in the early church who wanted to feel the enthusiastic achievement of resurrection while suppressing the apocalyptic atmosphere. In other words, the church did not fall into religious abandonment due to the delay in the Second Coming.

In fact, Christianity, which developed on the matrix of apocalypse, maintained its tradition and atmosphere while at the same time making attempts at hermeneutical transformation to promote correct theology about the Second Coming. The appearance of such changes was revealed through the research of several biblical theologians. And in particular, it can be examined within the concept of time expressed in the Apostle Paul's verse in 1 Corinthians 7:29, "the time is short." (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν·). Paul's novelty brought about a hermeneutical reform in the concept of time, opening the way for Christians to live by reinterpreting the meaning of the delay in the Second Coming within the eschatological tension.

Hermeneutical reflections on the time of the end have continued to develop within

modern theology. The debate about the future between Karl Rahner, representing Catholicism, and Jürgen Moltmann, representing Protestantism, provides a hermeneutic vision for the future as an extension of the delayed Second Coming. They captured the Christian concepts of ‘anticipation’(anticipazione) and ‘prolepsis’(prolessi), and through this, a new hermeneutical perspective was presented to Christians who have fallen into vague expectations or inherent renunciation.

Key Words: Eschatology, Apocalypse, Delayed Second Coming, Time of the End, Eschatological Hermeneutics

논문 투고일	2024년 2월 9일
논문 수정일	2024년 4월 7일
논문게재 확정일	2024년 4월 1일
