

판넨베르크의 계시관

김 순 혜
(신학대학원 87년 졸업)

I. 서 론

現代 神學 論究에서 역사는 중요한 신학적 문제가 되고 있는데 그러한 흐름들 중에서 판넨베르크(Wolfhart Pannenberg)의 보편 역사 신학은 주목할 만한 가치가 있다. 그의 신학은 유럽 뿐만 아니라 미국에서도 소개되면서 신학의 새로운 전선을 개척한 것으로 받아들여지고 좀 더 포괄적인 시도로써 실지(Reality)의 구조에 대한 새로운 이해 방법을 논하고 있는 것으로 평가되고 있다¹⁾. 국내에서도 최근 그에 대한 관심이 높아지면서 그의 저서들이 번역 출판되고, 연구논문들이 발표되어지고 있다.

신앙을 전승사적 연관의 인식에서 통찰되는 역사적 지식으로 받아들이면서, 역사 이성²⁾의 合理的 모색 작업으로, 신학을 역사, 곧 보편역사의 구조 위에 정립하여 역사 신학의 학문적 성립을 가능케 하려는 것이 그의 의도이다. 그렇기 때문에 판넨베르크는 보편역사의 사고에서 극단적인 인간주의적 탐구나 초자연주의적 탐구를 거부한다. 신학이 모든 것의 창조주이며, 존재하는 모든 것을 결정하는 그 힘이신³⁾ 하나님에 대해서 말하는 학문이므로 우주성을 가진다. 그러므로 신학의 과업에는 하나님과 관련된 모든 존재를 이해하는 일이 포함되며, 하나님 없이는 그것이 이해될 수 없으므로, 이 과업이 바로 신학의 우주성을 구축하는 것이라고 한다.

그는 “성경 원리의 위기”(The crisis of the scripture principle)에서, 프로테스탄트 신학이 초창기부터 성경 주석으로 자체 제한을 해왔으며, 창

- 1) W.Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God*, (「신학과 하나님 나라」, 이병설 역) 서울: 대학 기독교 출판사, 1977, pp. 9-10
- 2) W.Pannenberg, “Faith and Reason” in: *Basic Questions in Theology*, tr. by George H.Kehm, London: SCM Press Ltd., 1970. (앞으로는 BQT, 로 표시함) p. 55에서 그는 理性을 선형적 이성(a priori reason) 지각적 이성(receiving reason), 그리고 역사적 이성(historical reason)으로 구분하고 있다.
- 3) W.Pannenberg, “The Crisis of the Scripture Principle”, in: BQT.I, p. 1

조에서 종말까지 모든 사건들에 대해 성경이 말하는 것에 대한 설명만을 원했기 때문에, 같은 주제에 대한 (예를들면 세상, 인간, 역사과정 등) 신학 외적인 타 학문에 의해 연구된 결과들과 더 이상 관련을 가질 수가 없게 되었고, 신학의 이러한 우주적 과업의 태만이 신학을 위축시켰으며 그 결과 신학과 세속학문은 멀어졌다고 주장한다.⁴⁾

성경에 대한 전통적 교리가 비평주의에 의해 공격 받게되면서 현대 프로테스탄트 신학의 기반은 위기에 처해졌는데, 성경 원리의 와해는 우주적 과업에 있는 신학의 실패와 관련되어 있다고 주장한다. 그러므로 그는 보편역사의 전체성 위에 신학을 정초시켜, 신학의 우주적 학문으로서의 위치 회복을 시도하는데, 판넨베르크가 기획하는 보편역사의 개념과 구조를 제2장에서 살펴봄으로써 그의 사고 구조와 사상 형성 배경과 주요 개념들을 파악하고자 한다. 그런 후에 제3장에서 그가 보편역사의 가능성을 제시하기 위해, 교의학의 주제로 전개한 계시교리를 그의 저서 「역사로서 나타난 계시」(*Offenbarung als Geschichte*, 1961)를 중심으로 비판적으로 고찰해 본다.

판넨베르크의 논문 “구속 사건과 역사”(Heilsgeschehen und Geschichte, 1959)와 「역사로서 나타난 계시」를 중심으로, 구약의 전승사적 해석과 목시록적 역사 이해에 근거한 보편역사의 개념을 살피고, 그 보편역사를 확립시키기 위한 계시 교리를 고찰해 본다. 그것을 통해, 그가 시도한 바, 신학의 우주적 학문성 구축의 문제점과 계시에 대한 이해에서 나오는 전 사고의 문제점을 파악해 보기로 한다.

II. 신학의 가장 포괄적 지평인 역사

1. 보편역사의 기획

판넨베르크는 그의 논문 “구속 사건과 역사”에서 “역사는 기독교 신학의 가장 포괄적인 지평이다. 모든 신학적인 질문과 대답이 하나님이 인류와 더불어, 그리고 인류를 통해서 그의 전 창조와 더불어 가지는 역사란 틀 안에서만 의미가 있다. 미래를 향하여 움직이는 역사는 아직 세상으로부터 감춰어져 있으나 예수 그리스도 안에서 이미 일어났다.”⁵⁾

고 한다. 이 논문에서 판넨베르크는

하나님은 그의 창조물의 새로운 과정에 개입할 수 있으며, 예측할 수 없는 방향에서 그 안에 새로운 사건들을 시작할 수 있고 계속해서 새로운 행동들을 수행하신다.”⁶⁾

4) *Ibid.* pp. 3-4

5) W.Pannenberg, “Redemptive Event and History”, in: BQT.I.p. 15

6) *Ibid.* p. 18

고 한다. 이와같은 역사에서 야웨의 행동 목표는 “그가 알려지는 바, 곧 계시”라고 한다.⁷⁾ 이와같이 전체로서의 보편역사가 하나님의 역사이며, 하나님의 간접적 자기계시임을 증명하기 위해, 그의 동료 렌드토르프 (Rolf Rendtorff)와 빌켄스(Ulrich Wilkens) 그리고 투르츠 렌드토르프 (Trutz Rendtorff)의 주석적 연구의 도움을 받아 발표한 책이 「역사로서 나타난 계시」이다. 그의 이러한 작업은 보편역사를 가능케 하기 위한 그의 시도로 볼 수 있다.

보편역사 위에 신학을 정초하려는 그의 기획은, 역사성을 결핍하는 실존론적 신학과 구속사 신학 모두에 대해 방어하는 입장을 취하면서 시도된다. 그는 볼트만(R.Bultmann), 고가르텐(Gogarten) 등의 실존론적 신학은 역사를 실존의 역사성 안에 해소시켜 버렸다고 비판한다.⁸⁾ 즉 역사의 실제성을 무시해 버리고, 인간 실존의 의미성에만 역사의 실제성을 돌려버림으로써 반역사적 결과를 낳았고, 이러한 전략은 비코(Vico)에서부터 볼테르(Voltaire)에 이르기까지의 계몽사상가들이 하나님의 위치에 하나님 대신으로 인간을 역사의 배태자로 높은 인간 중심적인 역사 연구와 관련시킨다.⁹⁾

또 한편으로는 구속사의 전통 안에서 마르틴 칼러(M.Kahler)에 의해 발전된 명제, 즉 참 믿음의 내용은 초역사에 반대하여 호프만의 구속사 신학의 규정에 의해서, 특히 바르트(K.Barth)의 원역사 내지 초역사의 형태 안에서 역사의 초자연적 핵심을 주장 하는 것은 실존론적 신학과 마찬가지로 참 역사를 필연적으로 결핍한다고 강조하면서, 그들의 공통된 출발점은 시간에 대한 과학적 작업으로서의 비평적, 역사적 탐구가 구속 사건을 위한 어떤 여지도 남겨 놓지 않았다는 신학 외적 동기를 갖고 있기 때문이라고 한다. 그렇기 때문에 구속사 신학은 비평 역사적 조류로 부터 안전하다고 생각되는 초역사의 과정으로부터 개인의 역사성 속에 있는 역사의 의미와 경험으로 물러섰다고 비판한다.¹⁰⁾

따라서 판넨베르크는 역사적 근거를 상실한 현대신학을 사실적으로 일어난 역사의 전체성에 정초시키려 하는 것이다. 하나님의 계시가 과거의 역사적 사건 속에 포함되어 있다면 전체로서의 역사 관점을 가지고, 보편역사의 지평에서만 역사 탐구의 목적인 하나님의 계시를 접근하는 논구가 가능하다.¹¹⁾

그렇기 때문에 신학자는 그의 지식에 대해서 유추의 안내에 근거하여, 그 과정은 ‘아래로부터’ 일어나야 하며, 이 길을 통해서만 어두운 빛을 비추는

7) *Ibid.*, p. 19

8) *Ibid.*, p. 15

9) *Ibid.*, p. 33

10) *Ibid.*, p. 16

11) *Ibid.*, pp. 66-67

것이 가능하다고 강조한다.¹²⁾ 그는 역사에 대한 신학적 관점은, 어떤 경험 이든지간에 우리에게 가까이 있는 것으로부터 유추되어야 한다는 것이며 따라서 아래로부터 나아가지 않고 '하나님으로부터' 혹은 '위로 부터' 진행하려는 점을 거절해야 한다고 주장한다. 따라서 하나님에 대한 진정한 지식은 역사에서 먼저 얻어질 수 있으며, 그렇기때문에 어떠한 전제도 거부해야 한다고 말한다. 역사만이 하나님에 대한 원초적 설명을 정당하게 하고, 구속사건의 모든 주장들도 '아래로 부터'의 유추의 범위에 남아 있으며, 그 적용은 역사 비평 절차의 주제라고 한다.¹³⁾

그러므로 신학은 개인과 특수한 것 우연적인 것에 일차적으로 관심한다.¹⁴⁾

역사의 이와같은 특수하고, 개별적이고, 우연적인 성격과 역사가 법칙을 이루는 듯한 통일적인 성격의 결합 문제는 판넬베르크의 보편역사 신학 기획의 근본문제로 취급된다. 그는 우연성과 통일성의 문제를 하나님의 사고에 초월적으로 정초시키는데 이러한 그의 생각은 독일 관념론과 현대 독일 사학의 흐름안에 뿌리박고 있다.

역사의 우연성과 통일성의 문제는 역사의 학문적인 가능성에 대한 모색으로 논의되어 왔다. 실제 사건들의 기록인 역사는 학문이 될 수 없다고 생각한 대표적인 사람이 데카르트(Descartes)이다. 그는 회의주의적 방법에 의한 학문 연구 방법론에 근거해서 역사는 시나 신학적 주장과 마찬가지로 학문적 진리라고 주장할 수는 없다고 생각했다.¹⁵⁾

데카르트에 반대하여 비코는 역사적 사건들은 인간에 의해서 만들어지며, 그러므로 보편적인 인간인 역사가가 유추에 의해 역사를 재건할 수도 있고, 역사적 사건 안에서 기대할 수도 있으므로 역사적 지식은 우리가 얻을 수 있는 가장 믿을만한 것이라는 점을 알았다.¹⁶⁾ 이러한 점이 가능한 것은 '인간의 공동적인 본성'(The common human nature)때문으로 생각했다.¹⁷⁾ 비코에 의해 역사학의 가능성이 주장된 이후에 계몽주의자들은 역사가 나름대로 특정 방향으로 나아가야 한다고 생각하면서 역사를 학문의 대상으로 삼았는데, 볼테르(Voltaire), 흄(Hume), 기봉(Gibbon), 칸트(Kant) 등이 인간 자신의 이성적 특성의 근거 위에서 역사가 발전해 가는

것으로 파악했다.¹⁸⁾

18세기의 계몽사상은 학문전반에 걸쳐서 합리적인 태도와 방법을 전파시켰으며, 역사학도 크게 영향을 받았지만, 계몽주의 역사의식도 극복되어야 하는 몇 가지 문제점을 가지고 있는데 그것은 첫째 계몽사상가들이 중세적 종교와 그 미신적 불합리성을 규탄했고, 이러한 비판만으로 그치지 않고 종교 그 자체를 부인하고자 하는 경향을 보임으로, 그들은 불합리하게 보였던 과거를 역사적으로 이해하려는 태도를 갖지 못함으로써 역사가로서의否定的인 일면을 갖고 있었으며,¹⁹⁾ 콜링우드(Collingwood)는 이러한 태도를 비역사학적(Anti-historical)이라고 지적했고, 둘째로 인간의 통일성을 강조하는 그들의 태도와 방법이 실제로는 실행하기가 어려웠을 뿐만 아니라 오히려 애매한 지경에 도달하며 셋째 이 시대의 역사가들은 미래에 관해 막연한 낙관주의적 진보사상을 갖고 있었기에 그들의 역사서술에는 '실용적'(Pragmatisch)인 성격이 나타났다고 푸어테(E.Fueter)는 지적했다.²⁰⁾

계몽주의 역사의관의 이러한 문제점을 해결하려는 것이 낭만주의 역사학자들이다. 그들은 역사를 개별적이고, 우연적인 사건으로서 개개 민족의 구체성 속에 내재하여 있음을 강조한다. 개개 국가나 시대가 나름대로 자체의 가치를 실현한다는 것을 인정하면서 역사를 기술하고자 했는데, 이것은 낭만주의적 역사 기술의 방법으로 슈라이어엘마허(Schleiermacher), 훔볼트(Humboldt)등 일련의 낭만주의자들이 그러했다.²¹⁾

이 두 역사의관의 종합을 시도했던 사람이 헤겔(Hegel)이었다. 헤겔에 의하면 역사라는 것은 정신(Geist)이 실재화되어 나타남이며, 이 정신은 자유스러우며 활동적이므로 현실화되어 자기 자신을 자기만의 행위로 만들면서, 자신을 객관적 실존으로 응시하게 되고 그럴 때에 정신은 어떤 민족의 정신도 되고, 객관적인 세계 속에서 스스로를 세우는 그와같은 특징을 지니게 된다는 것이다.²²⁾

헤겔의 역사의관은 19세기 독일의 독특한 역사적 상황 속에서 권력과 정신, 국가와 문화라는 이원적 대립의 종합을 신봉하는 동일성의 원리 및 민족과 국가의 독자성 인식에 기반을 둔 개체성의 개념을 본질로 하는 역사주의(Historismus)의 각인아래, 랑케(L.V.Ranke), 드로이젠(J.G.Droysen)

12) *Ibid.*, p. 51

13) *Ibid.*, p. 53

14) *Ibid.*, p. 48

15) 이보민, "역사의 내재성과 초월성, 「기독교 윤리학의 제문제」, 서울; 기독교 문서 선교회, 1985, p. 257.

16) W.Pannenberg, "Redemptive Event and History," p. 39

17) Collingwood, *The Idea of History*, London; Oxford University Press, 1946, p. 65

18) 이보민, *op. cit.*, p. 248. 258

19) 이상신, "19세기 독일 역사학" in: 「서양사학사론」, 서울; 법문사, 1981, p. 143.

20) 이상신, *op. cit.*, p. 144.

21) 이보민, *op. cit.*, pp. 260~261.

22) 이광주, "현대에서의 독일사학의 정통과 전환", in: 「서양사학사론」 p. 247.

에 의해 특징되었다.²³⁾ 또한 19세기의 상대주의와 회의주의적 지적상황을 트릴치(E. Troeltsch)는 정치적 환경 요인과 더불어 정신사적으로는 역사주의의 귀결로, 즉 역사주의의 위기로 파악하였다. 그러면서 트릴치는 그 해결방법을 다시 역사 속에서 찾고자 하였다. 트릴치에게 역사는 절대적인 것의 역사적으로 한정된 형식인 “규범적 가치”를 창출하는 것을 의미하기 때문이다.²⁴⁾

판넨베르크는, 트릴치가 주장한 바, “역사적 방법은 영적—역사적 생활의 모든 표현의 상호성인 보편적 상호관계의 전제에 의존하며, 모든 역사사건의 근본적인 동질성을 포함하는 유추의 적용에 근거한다”는 원리로서 그가 역사 방법론의 폭넓은 장을 제시하지만²⁵⁾ 트릴치의 이러한 역사 방법 이해는 단지 역사 연구를 과거의 기반위에 뚝으로서 시간 지향적이고, 그로 인해 많은 관점에서 위축된 일방적인 개념이라고²⁶⁾ 비평한다.

판넨베르크는 역사의 우연성과 통일성문제에 대해 “우연성을 허용하는 역사의 통일성은 초월적으로 정초되어진다”고 한다. 그에 따르면 보편역사는 인간학적인 내적 연관에서 정초되지 않고, 역사를 초월하시는 하나님의 사고(Gottesgedanke)안에서만 정초되며²⁷⁾ 그 속에서 역사 과정에 대한 해석학적 지평을 제시한다.²⁸⁾ 하나님은 우연성의 근원일 뿐만 아니라 동시에 우연성의 연관으로서 통일성의 근원이시기 때문에 이러한 하나님의 사고 속에는 우연성이 침해됨이 없이 역사의 통일성이 타당하게 말해질 수 있다. 역사의 과정에서 생기는 개별적 사건들은 서로 우연할 뿐 아니라 서로 연관되어지며, 그 초월적 근원이 하나님이시고, 이 사건에 내재하는 연관은 진실한 것으로 나타나며 이 연관은 초월하는 하나님의 통일성에 근거한다.²⁹⁾

판넨베르크가 신학을 보편역사 위에 정초시키려 기획하면서 역사의 초월성을 하나님의 통일성에 근거하는 것으로 보는 일은 헤겔을 위시한 위의 모든 역사가들이 역사를 연구의 대상으로 삼아 학문으로 만들고자 그들 나름대로 자신들이 원하는 바를 역사의 초월성으로 부여한 것과 유사한 일로 보아질 수 있다. 그러나 기독교인의 초월성은 역사 그 자체의 초월성이며, 이것은 살아계신 하나님의 말씀이 계시하셔서 기독교인이 알게 된 역사 자체의 초월성이다.³⁰⁾

23) *Ibid.*, p. 251.

24) W.Pannenberg, “Redemptive Event and History.” p. 4.

25) W.Pannenberg, “Kerygma and History”, in: BQT.I, p. 84.

26) W.Pannenberg, “Redemptive Event and History” p. 72.

27) 김영환, “판넨베르크의 현상학으로서 보편사 해석학” in: 「기독교사상」 1981, 11월호, p. 105.

28) 이보민, *op. cit.*, p. 279.

29) *Ibid.*, p. 280.

30) W.Pannenberg, “Redemptive Event and History.” p. 75.

2. 선취(先取)되는 역사의 종말

판넨베르크가 역사의 우연성과 통일성의 근원을 초월적인 하나님의 통일성에 근거시켰음을 살펴보았다. 그는 보편역사를 이해하는데 있어서, 역사의 연관을 하나님의 통일성 안에 정초하도록 사고하는 가능성의 조건이 이스라엘과 기독교의 역사관을 이해하는 것이라고 한다. 또한 이러한 사고 자체는 성경적 하나님의 사고에서 그 근원을 가지며, 성경적 하나님으로부터 비로소 현실 전체가 항상 더 새로운 일회적인 사건들의 역사로서 최종의 목적을 향해 이해되어진다고 한다.³¹⁾ 우연적이고 개별적인 역사과정 속에서 하나님의 사고에 의해 파악되는 역사의 통일성은 종말의 선취(Prolepse)에 의해 가능하다는 것이다. 역사는 종말에서만 그 전체로서 의미있는 통일성에서 파악되는데, 우리에게 역사의 종말이 그와같은 방식으로 주어진다라는 것이다. 역사의 목시적 기대 개념 안에서 예수는 역사의 종말이다. 그리스도 안에서 종말은 이미 나타났으며, 이스라엘 역사와 관계된 예수의 인격은 역사의 종말이며 계시의 완성이다.³²⁾

그리스도 사건은 이와같이 목시록적 세계와 역사 파악의 테두리 안에서 파악되어야 하는데, 목시록 사상은 역사가 종말에 이르러야 비로소 하나님에 대한 완전한 인식이 가능하게 되고, 예수님의 선포와 부활은 종말론적 성격을 지닌다는 것이다. 판넨베르크에 따르면 “예수의 메세지는 임박한 하나님 나라의 선포에 집중되어 있는데³³⁾ 이 “임박한 미래가 현재에 대해 충격적인 힘을 가진 것”³⁴⁾으로 예수님이 강조했다는 것이다. 또한 판넨베르크는 “하나님의 나라는 그의 통치이며 그의 존재”³⁵⁾이므로 “오고있는 통치의 하나님은 유한한 모든 것과 관계가 있고 현재에 있는 모든 것의 미래를 결정하는 힘이라”³⁶⁾고 주장한다. 미래가 그 안에서 현재가 되는 모든 사건은 하나님의 우연적인 행위로 이해되어야 하는데, 그 하나님은 그 유한한 현실을 자기 자신의 강력한 미래와 구별함으로써 존재케 하신다. 미래에 대한 우리의 실존적 각성은 우리 생이 모든 유한한 사건들을 초월하는 풍성한 미래와 관계되어 있음을 증거하며, 이 미래의 힘은 모든 피조물에 한결같이 직면하는 단일한 힘으로 그 자신을 나타낸다. 그래서 이 힘을 세계를 통일하는 힘으로 생각하는 것이 옳다”³⁷⁾고 말함으로 역사의 통일성의 근원을 미

31) *Ibid.*, p. 67.

32) W.Pannenberg, 「신학과 하나님 나라」, p. 68

33) *Ibid.*, p. 72.

34) *Ibid.*, p. 75.

35) *Ibid.*, p. 76.

36) *Ibid.*, p. 83.

37) 김영환, 「바르트에서 몰트만까지」, 서울; 대한 기독교 출판사, 1982. p. 256.

래의 힘이신 하나님께 귀결시키고 있는 것이다.

이 다가오는 하나님 통치의 도래에 대한 확신은 예수님 자신의 복음의 기반을 형성하였으며, 이 확신은 세계와 세계 역사 전체가 개방되어지는 세계의 종국적 미래인 다가오는 하나님을 향해 정립된다. 이런 의미에서 예수의 역사는 아직 완결되지 않았다고 할 수 있으므로, 예수의 역사는 그의 통치가 아직 오고 있는 역사의 하나님의 계시로써 항상 다시 새롭게 이해되어야만 한다.³⁷⁾

여기서 판넨베르크의 보편역사 신학의 세가지 논리 단계를 확정해 보면³⁸⁾ 첫째, 구약적 神 認識에서 유래한 神에 대한 잠정적 지식 (eine vorläufige Bekanntschaft)이 예수님을 통해 매개되어지는 최종적 신인식에 대해 이미 선행된다. 둘째, 그의 출현과 사역이 종말론적 성격을 지닌 한에 있어서 예수는 하나님의 최종 계시이며, 예수는 하나님의 통치의 도래와 함께 종말의 시작 (Anbruch des Endes)을 선포했고, 이 복음에 대한 인간들의 태도 취함을 그들에 대한 최종적 심판의 선결단 (Vorentscheidung)으로서 타당화시켰다. 그러므로 예수님의 복음선포는 일반적인 종말의 재난이 도래하지 않았음에도 불구하고 일반적 종말사건이 그 자신에게서 일어났던 죽은 자가운데서의 그의 부활을 통해서 하나님으로 부터 확증되었기 때문에 그의 숙명은 종말론적 성격을 지닌다. 셋째, 예수의 역사는 우리의 소멸하는 時間 한가운데서 최종적인 것의 성격을 지니므로 예수의 출현과 인격 안에서 모든 시대의 종말에 나타날 하나님의 신성의 최종적 계시가 이미 먼저 사건이 된다.

초대교회는 예기 (Antizipation)의 특수한 형식 때문에 예수님을 하나님의 종말론적 계시자로 선포했고, 예수님의 부활을 종말 자체의 시작 (Anbruch des Endes Selbst)으로 이해했다. '묵시록적 선택'이라는 그리스도 사건의 예기적 구조는 전체로서의 현실 이해를 위한 열쇠를 제시하며, 미래 개방성은 우리의 현실 속에 구성적으로 귀속하므로, 예수의 숙명의 선택적 성격때문에 그 당시 예수님께 일어났던 그것은 동시에 우리들에게 있어서 열린 미래이다.³⁹⁾

III. 보편역사의 가능성으로서 판넨베르크의 계시교리

앞에서 판넨베르크가 역사 통일성의 가능성 추구의 일환으로 선택되는 역사의 종말을 강조한 사실을 보았다. 바로 이와같은 선택되는 역사의 종말은 곧 그의 전승사로서의 계시관을 형성시킨다. 그러므로 그의 역사 통일성의 추구 작업은 곧 그의 계시관 정립이 된다고 할 수 있을 것이다. 그러므로 본 장에서는 그의 계시관을 중점적으로 취급하고자 한다.

38) *Ibid.*, p. 257.

39) *Ibid.*, p. 259.

I. 계시의 간접성

판넨베르크는 계시가 일련의 어떤 비밀적 진리를 뜻하는 하나님의 사역이 아니라 바르트가 지적한 것처럼 하나님의 자기노출 (Selbstenthüllung)이며, 모든 계시에 있어서 하나님의 최초의 노출은 자기 자신이고, 초자연적 진리의 전달이 없이도 하나님의 자기노출이 가능하다는 계시 개념을 피력한다. 그것은 헤겔에 의해서, 최초로 계시개념은 절대자의 자기계시에 한정되어지고, 또한 하나님의 완전한 자기표현 (Self-Manifestation)만이 유일한 계시가 될 수 있다고 여겨진 사실과 부합하는 것으로서, 바로 이와같은 하나님의 자기계시는 그리스도 안에 나타나는 참된 계시를 포함한다는 것이다.⁴⁰⁾ 판넨베르크는 다양한 계시의 형태에 대해, 특히 신현 (Theophany) 등의 문제에 대해 하나님의 자기 본질이 계시되지 않은 것은 계시라고 하지 않고 "표현" (manifestation)이라고 부르길 원한다.⁴¹⁾ 계시 문제에 대해서 두가지 관점에서 살펴 볼 수가 있다. 첫째는 피조물이라는 매체를 통해 하나님의 인식이 가능하다는 관점과 둘째는 창조주 자신의 행위에 기초한 하나님의 간접적 자기 증명의 관점의 계시이다. 이 두 관점이 모두 성경적 신현을 잘못 이끌지는 않는데, 계시문제에 있어 보다 중요한 것은 자신의 행위를 통한 하나님의 간접적 자기 증명이라는 것이다.⁴²⁾

첫째 그는 바르트 (K.Barth)나 포겔 (H.Vogel) 등이 하나님께서 자신의 이름을 말하는 것을 일종의 직접적 자기계시라고 생각하는 점에 대해서, 이름의 전달은 완전한 자기노출이라는 의미의 자기계시는 아니므로 하나님께서 자신의 이름을 전하신 것을 완전한 자기계시로 보지 않는다.⁴³⁾ 출애굽기 3장 15절의 야웨라는 이름의 진술을, 판넨베르크는 중요한 사건이라고 하는데, 그 이유는 이스라엘이 야웨와 교통할 수 있는 가능성을 알게 되었기 때문이라고 한다. 그러나 여기서의 이름의 전달이 자기계시는 아니라고 주장하며, 이름이 자기계시로서의 기능을 다 할때만 이름에 내포된 의미를 규정할 수 있다는 것이다.

둘째 하나님의 말씀을 직접적 자기계시로 보는 점에 대해서도, 영지주의적 사상에서만만이 하나님의 말씀이 신의 직접적인 자기계시의 전달자로 나타나므로, 영지주의적 계시 이해와 영지주의적 말씀 개념을 사용함으로써 성경적 계시 이해를 이탈하고 있다고 주장하면서 하나님의 말씀의 직접적인 자기계시의 성격도 부정한다.

40) W.Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, ('역사로서 나타난 계시', 전경연 역), 서울: 대한기독교서회, 1979. p. 12.

41) *Ibid.*, p. 16.

42) *Ibid.*, p. 13.

43) *Ibid.*, p. 16. K. Barth, *Kd I/I* pp. 334ff와 H.Vogel, *Gott in Christo* (1951), 12p. 162ff에서 참고.

192 / 고려신학보 제13집 (1987년 5월)

셋째로 시내산에서의 율법선포도 하나님의 본질적인 의지의 노출로써 이해될 수 없으므로, 율법은 계시가 아니라 계시에 종속된 것이며 복음도 말을 통하여 전해진 직접적 계시가 아니라 사건에 의하여 발생한 간접적 계시임을 주장한다.

넷째로 '계시하는 것'의 성경적 등의 어귀에 의해서도, 직접 계시의 개념을 역사 속에서 하나님의 행동의 영상으로서 간접적 자기계시를 하신다는 구약성경의 전통적 개념 속에 포함시키고 있다. 이렇게 계시를 하나님이 활동하시는 역사를 통해, 하나님의 간접적 자기계시로 이해하려는 것은 독일 관념론의 계시관에서 온 것이지, 새로운 것은 아니라고 주장한다.⁴⁴⁾

판넨베르크는 주석학적 연구결과를 들어서 계시가 하나님의 역사 행위에 의해 발생한 것이며 간접적 형태라는 것을 논증한다. 이스라엘 민족의 전통 속에서 발견되는 계시개념은 야웨의 역사행위를 통해 야웨를 이해할 수 있다는 것이며, 하나님의 영광개념과 연관된 역사행위를 볼 때 행위를 통한 간접적 자기계시를 지적하는 표현임이 분명하다. (출 16:6)⁴⁵⁾

이와같이 판넨베르크가 성경적 신의 계시를 역사와의 관련 속에서 파악함으로써, 계시를 역사와 동일시하는 것은 성경적 계시를 수평화시키는 역사주의적 이데올로기화라고 김 영한 교수는 의문을 제기하면서 제임스 바르 (James Barr)의 비판⁴⁶⁾을 인용한다. 첫째 구약의 지혜문학은 하나님이 특별한 역사적 사건을 통해서만 인간과 교통하는 것이 아니라는 것을 실례로 들면서 '역사를 통한 계시' 사상은 구약의 실질적 내용과 부합하지 않는다고 하였다. 둘째로 하나님의 계시는 반드시 역사적 사건 자체를 통해서 나타나는 것이 아니며, 그 실례로 출애굽 사건에서 모세와 구두로 대화하심을 들으면서 하나님이 계시하시고 선포하시는 방식을 어떠한 방식안에 집어넣기는 너무나 복잡하며, 역사가 성경적 범주는 아니라고 할찌라도 역사 자체가 성경안에 현존함을 지적한다.

개혁주의에 의하면 기독교는 계시의 종교이며, 성경은 기독교의 계시 진리를 수록한 경전인데, 성경에 따르면 두 종류의 계시가 있음을 말한다. 즉

44) *Ibid.*, pp. 23-26. 판넨베르크는 대상(Lessing)과 헤르데르(Herder) 이후의 독일 관념론의 입장이 전체적 실체를 하나님의 자기전달로 생각해 왔다고 한다. 전체로서의 역사가 하나님의 계시이며 이것이 다른 종교와 구별되는 기독교의 표징이라고 1799년 슈라이엘마허가 주장했으며(on Religion, pp. 210ff.), 그후 쉘링(Schelling), 헤겔, 로테(R.Rothe) 등이 이러한 길에 서 있다고 한다.

45) *Ibid.*, p. 118

46) James Barr, "Revelation through History in the Old Testament and in the Modern Theology" in: Interpretation 17, 1964, pp. 193-205, 김영한, "판넨베르크의 해석학으로서의 역사신학" in: 「기독교사상」 1979, 7월호, p. 71에서 참고.

일반계시와 특별계시가 있는데, 죄가 세상에 들어오고 사상이 음으로써(롬 5:12) 하나님의 일반계시 또는 자연계시는 사람으로 하여금 하나님을 알고 구원을 터득하기에는 부적당하게 되었다. 그러므로 하나님은 특별계시를 주셨는데 이 하나님의 특별계시는 세상에서 죄를 소멸하며, 선민을 구원하고 하나님의 나라를 세우고 우주 전체를 죄로부터 회복하는 하나님의 구원사적 과정을 말한다. 그러나 구체적으로 말하면 이 하나님의 구원사적 과정에서 하나님의 뜻을 전달하는 방도로서 '나타나심'(Theophany)과 '예언'(Prophecy)과 '이적'(Miracle)을 의미하며, 특별계시는 더 좋은 의미에서는 '예언' 곧 하나님의 말씀을 의미하는데 그것이 바로 기독교의 경전인 66권으로 된 성경이다.

그러나 판넨베르크는 계시가 역사를 통한 하나님의 행위라는 간접성만을 강조하여 계시를 일반계시만으로 제한시키므로 특별계시에 신현, 예언, 이적등이 있다는 것을 부정하고, 성경을 통해 특별계시 뿐만 아니라 일반계시도 그것이 하나님의 계시로 알게 된다는 것을 인정치 않으며,⁴⁷⁾ 바빙크(H. Bavinck)가 지적한 범신론적 계시관의 특징을 지닌다. 즉 인간의 종교적인 의식인 역사와 신적인 계시의 역사를 동일하게 보며 일반계시와 특별계시의 구분을 없애는 입장이다.⁴⁸⁾

2. 계시의 종말적인 성격

판넨베르크에 의하면 계시는 계시의 시초부터 완전히 이해 되지 않고 계시 역사의 종말에 이르러 완전히 이해되므로 이것은 하나님의 간접적 자기 계시라는 계시의 간접성과 연관되어 있다는 것이다. 그래서 이러한 전제없이 계시는 이해될 수 없다고 주장한다.⁴⁹⁾ 하나님의 자기계시는 현재적 역사 사건의 일정한 목표이므로, 세계 사건의 전체만이 하나님의 신성을 최종적으로 증명한다고 한다. 야웨의 계시적 신성은 조상들에 대한 약속을 완성시키는 종말을 통해 증명되어 왔으며, 최종적 하나님의 계시이던 사건이 끊임 없이 계속되는 계시상황의 한 단계에 불과하게 된다는 것이다. 그러나 묵시 사상에서 결정적 구원사건은 단지 미래에 있으며 현재에는 그 의미가 전적으로 숨겨진다는 관점을 가지면서, 하나님의 계시와 그의 모든 영광은 모든 사건의 종말로 옮겨지며 종말이 현재의 비밀을 밝혀줄 것이라고 원시 기독교는 전제하게 되었고, 구원사를 우주적 역사로 확장시켰다는 것이다.

이러한 역사개념이 헤겔과 마르크스 시대까지 이르는 서구 역사철학을 결

47) H. Bavinck, *Magnalia Dei*, (「하나님의 큰일」, 김영규 역) 서울; 기독교문서선교회, 1984, p. 31.

48) *Ibid.*, pp. 50-55

49) W. Pannenberg, 「역사로서 나타난 계시」, p. 121

정지였다고 판넨베르크는 주장한다.⁵⁰⁾ 마르크스는 프로레타리아 혁명이야말로 역사의 종결을 가져오고 참된 인간성을 가져올 것이라고 생각했으며 헤겔은 그리스도 사건이 하나님의 유일한 계시라고 확증하지만 그가 그 자신의 시대 및 그 자신의 철학을 우주적 역사 이해에 대한 결정적 시대로 이해하는 한에서만 그의 철학을 그리스도의 계시와 일치시킨다고 한다.⁵¹⁾

계시사건은 하나님의 자기본질 계시이며 역사의 전 과정에서 아니라 역사의 종말이 하나님의 계시로서 하나님의 본질과 하나가 된다는 것인데, 종말이 역사의 완성으로서 역사의 전과정을 전제하는 한에서 그 역사는 그 종말에서부터 통일성을 가지며 본질적으로 하나님의 계시에 귀속된다는 것이다.

그러므로 하나님이 자신을 한 분 참된 하나님으로 증명하는 것은 모든 역사의 종말에 이루어질 것이지만 역사의 종말은 예수의 생명 안에서 하나의 예기로서 발전적으로 경험되며 예수님의 운명 안에서 하나님이 자신을 모든 인류의 유일하신 하나님으로 증명하셨다고 말할 수 있다는 것이다.⁵²⁾

판넨베르크의 이와같은 계시 역사의 구조는 역사를 계시의 원천과 장소로 재건하고자 하여 보편적 성격을 갖도록 하는 것이다. 그런 신약 성서에 나타나는 주요 개념인 구원개념을 판넨베르크는 오히려 계시에 종속된 것으로 봄으로써⁵³⁾ 아브라함의 부르심, 및 모세의 부르심과 같은 특별한 계시 사건과 8·15 민족광복, 6·25사변, 4·19의거 등의 정치적인 사건들을 동일한 계시사건에 놓게되고 그로 인해 구속역사와 보편역사를 혼동한 결과를 초래하였다. 이러한 계시개념 때문에 하나님의 계시는 역사의 종말에 일어난다고 판넨베르크는 주장하고 세계사의 종국에서는 이 모든 사건이 하나님의 일반적 섭리가 포함되었다는 의미에서 하나님의 계시이므로 세계사 종국에 가서는 현재 숨겨진 하나님의 섭리가 최종으로 드러나게 될 것이라는 것이다.⁵⁴⁾

물론 성경은 역사의 종국에 하나님의 신성이 드러난다고 한다. 그러나 그 전체의 목적은 판넨베르크의 생각처럼 하나님의 신성의 보편적 계시가 아니라, 역사 속에서 하나님의 구원의 역사가 아니겠는가? 판넨베르크가 역사의 종말에, 하나님의 신성이 완전히 이해된다고 함은 성경이 제시하는 역사를 통한 죄와 타락에서의 구원이라는 명확한 목적을 간과하고 있으며, 성경의 핵심인 구속론적 성격이 무시되어 버린다.

50) *Ibid.*, p. 122.51) *Ibid.*, p. 133.52) *Ibid.*, p. 124.

53) 김영한, 「바르트에서 몰트만까지」, p. 241

54) *Ibid.*, p. 265.

3. 계시의 개방성과 우주성

판넨베르크는 계시를 볼 수 있는 눈을 가진 사람에게는 계시가 모두 개방되어 있고, 역사적 계시는 그러한 의미에서 우주적 성격을 지닌 것으로 주장한다.⁵⁵⁾ 계시를 자연적 인식과 비교, 대립시키는 생각은 역사적 계시를 영지주의적 비밀 지식으로 왜곡시키는 위험에 처한다고 생각하면서, 아왜께서 이스라엘 뿐만 아니라 모든 민족에게 그의 신성을 증명하셨던 그 사건은 바로 역사속의 그의 행위이며, 그의 신성을 계시하는 의미는 모든 사람들에게 부각되어 있다고 주장한다. 이러한 점에 대해 판넨베르크는 바울의 말을 인용하여 설명한다. “오직 진리를 나타냄으로 하나님 앞에서 각 사람의 양심에 대하여 스스로 천거하노라”(고후4:2)는 말씀에서, 바울이 영지주의적 방법의 비밀 지식은 갖지 않았다는 것이며, ‘양심’이란 철학적 용어를 사용한 것도 의미 없는 것이 아니라 오히려 합리적 논쟁 및 선포라는 관점을 강조하기 위해 사용하는 것이므로 의미가 있다는 것이다. 판넨베르크는 바울이 양심을 논하는 일을 통해 복음의 참되고 유일한 형식 및 개념적 묘사에 대해 설득력있는 표현을 하고 있다는 보른캄(See G Bornkamm)의 견해를 지지한다.⁵⁶⁾ 또한 슐테(H.Schulte)가 복음은 계시 상태와 감추인 것 사이의 변증법적 유희가 아니라 완전히 계시된 것이라고 지적한 것을 판넨베르크는 인용하고 있다.⁵⁷⁾ 판넨베르크는 바울사도가 목격하였던 사건은 전적으로 인간이 볼 수 있는 사건의 영역 내에서 일어났으며, 계시된 진리를 보지 않으려는 사람들에게 대해서 바울이 “이 세상 신이 믿지 않는 자들의 마음을 혼미케하여”라고 표현한 것은 예수의 생애안에 있는 하나님의 계시의 진실은 모든 사람에 접근될 수 있는 메세지이지만 그들이 볼 수 없다는 것을 의미한다고 한다.

또한 판넨베르크는 성령의 보충적인 도움의 불필요성을 말하면서, 바울이 신앙을 성령의 선물로 기술하지 않고, 성령이야말로 신앙에 의해 생긴 선물이라고 말하는 볼트만의 주장을 정당한 것으로 생각한다.⁵⁸⁾ 그러나 판넨베르크가 ‘신앙’이라는 말을 사용할 때에는 계시 인식의 전제가 아니라 역사적 탐구에서 얻어진 하나님의 계시에 대한 지식이 신앙이며, 그렇기 때문에 신앙은 역사 안에서의 하나님의 계시사건의 개방된 사용을 통해서 지각되므로 역사 속에서 하나님의 계시에 대한 지식 때문에 신앙이 불필요한 것이

55) W.Pannenberg, 「역사로서 나타난 계시」, pp. 125-126

56) *Ibid.*, p. 56에서 See G.Bornkamm, “Glaube und Vernunft bei Pauluss”, in: *Studien zu Antike und Urchristentum*, 1959, pp. 119-37, 129ff, 또 p.133ff에서 고린도전 서14:1-25에 관한 보른캄의 견해를 취한다.57) *Ibid.*, p. 125에서 H.Schulte, *Der Begriff der Offenbarung in Neuen Testament*, 1949, p. 26을 인용58) *Ibid.*, p. 126

아니라고 한다. 그는 신앙의 근거와 내용에 대한 이성적인 통찰력이 사실상 부정되고 있고, 심지어 신앙의 본질에 해로운 것이라는 견해에 대해서 비판하고, 신앙의 근거로서의 이성적 지식의 중요성이 강조되어야 하는데, 이것은 신앙의 순수성을 위해서라고 주장한다.⁵⁹⁾ 그러므로 판넨베르크는 하나님께서 사건들을 통해 사실의 언어 안에서 자신의 신성을 증명하셨으므로 그것을 정확히 보기 위하여서는 이성을 사용하여야 한다고 한다. 즉 이성을 통하여 사건 자체에 직면하므로 (사건 자체의 개방된 사용) 신앙이 불분명해 된다는 것이다.

판넨베르크는 “신앙은 미래에 관계되며, 미래는 신뢰(Vertrauen)의 본질이므로 신뢰는 본질적으로 미래에 근거하고, 미래로부터 정당화되거나 실망된다.”라고 주장한다. 즉 미래와 관계된 신뢰에 바탕을 둔 신앙이라는 것을 맹목적 신뢰의 행복(Blinde Vertrauensseligkeit)이 아니라 믿을 수 있는 사실 위에 설정된 신앙이며, 구원을 얻는다는 것은 하나님의 인식의 결과로써 따라오는 하나님에 대한 신앙이라는 사실을 역시 강조한다.⁶⁰⁾

그가 계시의 개방성과 우주성을 강조하는 것은 보편역사가 개방성과 우주성을 갖고 있다는 구조에서 파악된다. 역사가 종말에 가셔야 완결된 것으로 파악될 수 있다는 점은 과거와 현재의 어떤 역사 개념도 완결된 것일 수는 없고, 미래를 향하여 열려 있어야 한다는 것이며, 계시의 개방성도 종말에 이르러야만 완전히 이해될 수 있다는 계시의 종말성과 연결된다.

그러나 성경은 계시가 볼 수 있는 눈을 가진 누구에게나 개방되어 있다고 말하지 않는다. 볼 수 있는 눈을 가지고 하나님의 일들을 수 없이 보았지만 그 마음이 완악해져서 하나님의 계시의 의미를 깨닫지 못하고 멸망에 이르게 된 일들을 성경에서 수없이 발견 할 수 있다.

또한 신앙이 지식에 근거하고, 이성의 눈에 항상 열려 있는 것이며, 하나님의 계시가 이성적 통찰에 의해서 파악되는 것이라면, 성령의 도우심이 의미가 없는 것이 되고 만다. 그러나 칼빈은 하나님을 인식하기 위해서는 성경의 말씀이 필요하며, 이 말씀에서 하나님의 계시를 발견하려는 믿음을 가져야 하는 것과 이러한 일을 위해서는 성령의 역사가 필요하다고 한다. 하나님은 그의 말씀 속에서 자기 자신에 대한 충분한 증인이실지라도 성령의 내적인 증인으로 일치되지 않으면 이 말씀은 인간의 가슴 속에서 어떠한 신

59) W.Pannenberg, "Insight and Faith", in: BQT. II p. 28, 이 논문은 알트하우스(P. Althaus)가 판넨베르크의 계시개념에 대해서 비판한 "Offenbarung als Geschichte und Glaube", in: Theologische Literaturzeitung 87, 1962에 대한 응답으로 제시한 논문임.

60) W.Pannenberg, 「역사로서 나타난 계시」 p. 129, 신앙과 이성에 관한 논쟁과 그에 대한 판넨베르크의 견해는 그의 논문 "Faith and Reason" in: BQT. II, 에 잘 나타나 있다.

앙도 발견할 수 없다.⁶¹⁾

4. 나사렛 예수의 생애에서 실현된 하나님의 계시

하나님의 행동 속에 있는 역사적 자기계시가 최후적이고 종말적이기 때문에 계시는 잠정성을 지니며 완전한 계시는 모든 사건의 종말 뿐이었음을 살펴볼 수 있다. 그러나 세계의 종말이 죽은 자의 보편적 부활과 관련되는 묵시적 기대 속에서 볼 때 신약성경의 증인에 의하면 예수의 생애 안에서 죽은 자의 부활이 발생했기 때문에 종말은 예수의 부활과 더불어 일어났다는 것이다. 전체역사는 그 역사의 종말에 가셔야만 볼 수 있는데 역사의 완성이 이미 예수 그리스도 안에서 시작되었다는 점은 하나님께서 예수의 생애에서 최종적으로 그리고 완전히 계시되었으며 모든 사람의 하나님으로 나타나셨다⁶²⁾고 판넨베르크는 생각한다.

역사를 잠정적으로 예기하면서 가까이되는 종말로부터 주어지는 전체로써 파악하는 것이 모든 역사이해와 모든 진리 추구의 필연적 해석학적 조건이라고 주장한다.⁶³⁾ 그러므로 묵시록이 역사를 현실의 그 전체성으로 이해하며 모든 역사적 질문과 이해가 보편역사적 기획안에서 가능하므로 그는 유대인이나 그리스도인 뿐만 아니라 모든 인간은 역사의 선취적 전체성 속에 살고 있으며 이와같은 구조 속에서 그리스도 계시도 선취적 성격을 갖는다는 것이다.

“이 선취적 성격이 없다면 예수의 생애는 하나님의 신성의 최종적 계시가 될 수 없다. 왜냐하면 미래의 개방성이 우리의 현실에 구성적으로 귀속하기 때문이다.”⁶⁴⁾

그리스도 사건을 역사의 종말을 예기하는 하나님의 최종적 계시로 특징지 으면서 더 이상 하나님의 계시는 일어날 수 없다는 것을 판넨베르크는 지적한다.⁶⁵⁾ 그리스도 사건 이후에도 하나님께서 활동하시며 자기노출을 하시지만 그것은 근원적으로 새로운 활동은 아니며 예수님의 생애에서 이미 계시된 것이고 그리스도 후의 역사는 그리스도의 표적을 지니며 그것의 주요한 동기는 그리스도 사건이 지니고 있는 추진력 안에서 미로소 알려질 수 있기 때문에 그리스도 이후의 역사는 본질적으로 그리스도 안의 계시선언에 의하

61) J. Calvin, 「기독교 강요」 I, 김문제 역, 서울; 세종문화사, 1976, p. 153 제1권 7장-4에서 칼빈은 성경을 증명하는 것은 성령이시며, 모든 증거중 제일 강하다고 한다.

62) W.Pannenberg, 「역사로서 나타난 계시」 pp. 129~132.

63) 김영환, 「바르트에서 볼트만까지」, p. 264.

64) W.Pannenberg, "What is Truth?" in: BQT. II, p. 25.

65) W.Pannenberg, 「역사로서 나타난 계시」, p. 133.

여 좌우된다고 한다. 그러므로 하나님의 어떠한 새로운 자기 노출도 계속되는 역사과정에서 종말론적 그리스도 사건을 확대하는 증거가 되지 못한다고 주장한다.

이러한 판넨베르크의 '역사로서의 계시' 개념은 하나님의 계시를 일반역사의 사건연관 구조 속으로 귀속시킴으로써 헤겔적 계시 이해로 복귀하는 것이라고 김영한 교수는 지적한다.⁶⁸⁾

판넨베르크는 역사의 종말에 죽은 자의 부활을 기대하는 묵시문학을 신·구약 중간에서 예수님의 부활이 종말의 선취 사건임을 설명해야 하는 것으로 생각한다. 그러므로 그는 정경과 가경, 신적인 책과 인간적인 책을 동일선상에 두는 결과를 가져왔다.

신약성경은 예수님의 사역을 구약성경을 배경으로 말한다. 하나님께서 우리의 영원전 부터 가지셨던 계획을 시간 속에서 역사(役事)하심을 말한다. 예수 안에 있는 하나님의 계시는 신약에 따를 때 구약의 하나님의 말씀이 성취된 것이다. 판넨베르크와 같이 묵시문학 안에 있는 부활기대의 맥락 안에서 예수 그리스도의 부활을 신뢰할 때 고린도전서 15장의 순서를 정반대로 이해한 것이 된다. 그리스도의 부활이 첫 열매가 되어 우리 부활의 보증이 되는 것이지 묵시문학에서 역사의 종말에 보편부활이 기대되고 예수 그리스도의 부활 사건이 일어났기 때문에 종말이 묵시적 기대의 맥락 안에서 그리스도 안에 선취된 것은 아니다.

5. 그리스도 사건과 이스라엘 역사의 연관성과 우주성

그리스도의 사건에서 예수님이 자신의 행동과 율법을 해석하시는 권위는 이스라엘의 민족 정신, 즉 묵시작가들이 외쳤던 종말론적 사건의 예기적 노출이라는 특수한 형태에서만 이해될 수 있는 것으로 여겨진다. 판넨베르크는, 예수님의 권위의식의 특징은 종말이 가까왔다는 그의 확신과 관련되는 것으로 그가 예언자들이 기대했던 종말론적 메시아를 자신과 연결 시킴으로, 묵시작가들과 예수님 자신을 구별했다고 하는데, 그의 주장에 따르면 예수님의 그 구별하는 것이 곧 자기 자신을 종말론적 구원으로 나타난 것이라고 한다. 따라서 예수님의 부활이 가지는 의미는 묵시문학에서의 역사 이해와 관련한 종말의 예기라고 주장한다. 예수님의 제자들의 부활 개념도 묵시문학의 기대 맥락 안에서만 이해될 수 있으며, 그 안에서 예수님을 받아들인다고 한다. 판넨베르크는 바울의 회심 기사가 예수 부활의 사실이 묵시적 기대 지평안에서 얼마나 많은 예비된 종말론적 의미를 가지고 있는가를 보여준다는 빌켄스(U. Wilkens)의 의견에 동의한다.⁶⁹⁾

66) 김영한, 「바르트에서 몰트만까지」 p.265.

67) W. Pannenberg, 「역사로서 나타난 계시」, p. 135. Ulrich Wilkens의 논문 "원시 기독교사에 나타난 계시이해"는 위의 책 pp. 55-114에 실려있다.

그러나 비유대인에게는 묵시적 종말기대 문제로 부활을 다루게 되면, 그 묵시적 종말이 생소한 것이므로, 예수님의 생애가 한 분 참되신 하나님이신 이스라엘 민족의 하나님의 계시이다 라는 사실을 확신하게 될 수가 없을 것이며, 그로인해 이방인의 상황과 유대인의 상황간의 차이를 고려해야 한다고 한다.⁶⁸⁾

이방인 사이에서 원시 기독교의 선교는 종말의 기대 및 죽은 자의 부활로 하여금 선포(Kerygma)가 되게 했으며, 그래서 바울은 선교의 전제가 예수님의 부활이라는 것을 직감했다. (고전 15:16) 그래서 판넨베르크는 구약성경의 하나님 개념이 그리스 철학과 비교되는 것처럼 묵시적 종말 기대인 부활을 영혼 불멸의 개념과 대비 시키는 것이 필요하다고 한다.

판넨베르크에 따르면, 영혼 불멸 사상은 오늘날의 인간학적 전제로부터 이해될 수 있는데, 현대 인간학적 인식에서는 영혼과 육체를 분리시키는 생각을 반대하여 '영혼'만의 고립된 개념과 고립된 영혼이 계속되는 상태를 불가능한 것으로 여긴다고 한다. 그러나 고립된 영혼의 개념은 오늘날에도 깊은 의미를 지닌다는 것인데, 그것은 영혼 불멸의 개념을 인간 개인의 미래 지향성으로 보기 때문에 그러하다. 인간은 그의 현존재의 모든 현존하는 규정을 넘어서는 가능성 즉 '세계 개방성(Weltoffenheit)'을 가지고 있으며, 이 관점 안에서 인간에 관한 정의가 모든 사람에게 동등하다면, 하나님의 임박한 종말 사건에 대한 목적의 기대의 진리위에 새로운 빛이 존재하게 될 것이다⁶⁹⁾고 하여 판넨베르크는 인간 본성의 이러한 미래 지향적 존재론을 기독교적 부활소망과 연관시킨다. 그래서 이방인에 대한 복음 전파는 그리스도 사건의 종말론적 성격에 따르는 필연적 결과이다. 이방세계에 이스라엘 하나님의 우주적 신성을 선포함으로 신과 인간에 대한 철학적 질문을 회피할 수 없게 된다고 한다. 고대 교회의 선교적 상황에서 그 과도기적 역할을 담당한 것이 영지주의이며, 더 이상 묵시적 전제가 이해될 수 없는 곳에서 그리스도 사건의 종말론적 의미를 표현하는 수단이 영지주의라고 보았다. 그리스도의 선포와 영지주의의 구세주 신화사이에는 심각한 대립이 있음을 바울은 지적하고 있지만, 기독교 선교가 우주성을 떠먼서 영지주의적 경향을 가진 계시 개념이 초대 기독교에 많이 발견된다고 판넨베르크는 주장한다.⁷⁰⁾

판넨베르크는 성육신의 사고는 유대 묵시론적 종말론이 헬레니즘적 계시 개념에 따라 파악된 것이며, 이 내용은 영지주의적 계시 개념의 지평에서 볼 때, 예수님 안에서 하나님 자신 즉 로고스가 지상에 나타났고, 예수 안

68) *Ibid.*, pp. 136-137

69) *Ibid.*, p. 138.

70) *Ibid.*, p. 139.

에서 하나님 자신이 우리 가운데 인간이 되었다는 표현으로 나타난다는 주장이다.

따라서 판넨베르크는 '나타남'과 계시에 대한 헬레니즘적 입장인, 예수 안에서 하나님의 나타나심이라는 진리, 즉 성육신의 사고의 진리는 예수 안에서 역사 종말의 선취라는 묵시록적 계시 이해 위에 정초된다고 주장한다.⁷⁰⁾ 따라서 판넨베르크에게 있어서 성육신은 예수님의 역사적 현존의 시작과 더불어 이미 완결된 사건이 아니라 예수님의 전 삶을 포괄하고, 하나님과 항상 더 밀접한 연결로 나아가는 과정이 되는 것이다.⁷¹⁾

판넨베르크 기독교론 성육신 사고의 문제점은 그가 성육신 사고의 인식론적 관점과 존재론적 관점을 혼동하고 있는데 있다.⁷²⁾ 하나님의 성육신은 예수님의 출현과 더불어 완결된 것이 아니라 시작된다는 판넨베르크의 진술은, 인식론적 관점에서 '아래로 부터' (Von Unten) 출발하는 그의 기독교론이 예수님의 성육신을 전제하지 않는 한에서 타당할 수 있다. 판넨베르크가 성육신을 예수의 전 삶을 포괄하고 하나님과 더 밀접한 연결로 나아가는 과정이라고 진술한 것은 존재론적 견지의 진술이며, 그렇다면 성육신은 예수의 부활 전에 있어서는 불완전한 것이 되고, 과정 속에 있는 것이 되고 말며, 예수님의 성육신의 비반복적이고 유일회적 사건의 성격은 무너지게 된다는 비판을 면할 수 없다.

6. 약속(Vorhersage), 예언(Weisung), 및 보도(Bericht)로서의 말씀과 계시

판넨베르크는 역사는 역사 전달의 역사이므로 역사는 항상 희망과 회고 안에서 이해되어지며, 이해는 역사 속의 사건 자체에서 발전하며 역사 사건은 자체의 언어 및 사실의 언어를 말한다. 그러나 이 언어는 주어진 사건이 일어난 전통 및 기대의 연관에서만 이해되어 질 수 있다고 주장한다.⁷³⁾

그러므로 계시 역사 속에서 하나님 및 예수님에 의해 공인된 말씀과 계시와의 관계를, 약속, 예언, 보도로서의 말씀과 계시(하나님이 행동하시는 역사)의 관련을 다름으로 해결하려 한다.

약속으로서의 하나님 말씀을 이스라엘은 주어진 역사 사건 안에 있는 야웨의 자기 변호를 아직도 미래에 있는 바로 그 약속과 위협의 말씀에 대한 확증으로 경험했으나, 이 예언(Prophetische Wort)은 선포의 수단이지 하나님의 자기 변호는 아니므로 계시가 아니라고 생각한다.

예언(Weisung)으로서의 하나님 말씀은 하나님의 자기 변호의 결과이며, 그것 자체가 계시의 성격을 갖고 있지 아니한다. 또한 단지 야웨의 율법을

71) 김영한, 「바르트에서 볼트만까지」, p. 305.

72) *Ibid.*, p. 306.

73) *Ibid.*, p. 307.

74) W.Pannenberg, 「역사로서 나타난 계시」, pp. 141-143.

확립시킨 행동들이 야웨가 누구인가를 간접적으로 보여주는 한에서만 그 율법이 계시의 성격을 가지며 이것은 원시 기독교에서 하나님의 말씀으로 특징지어진 예수의 선포에 있어서도 마찬가지라고 생각한다.

선포(Kerygma)로서의 하나님의 말씀속에서만 신약 성경 안의 하나님의 종말론적 계시가 유래하는 것으로 나타나며, 신약에서 하나님의 말씀이란 명칭의 압도적 의미는 사도적 선언의 말씀인데, 그 이유는 이 사도적 메세지는 예수님의 생애의 보도(Bericht)와 같이 하나님이 계시된 그 사건의 보도로서 보다 잘 이해될 수 있기 때문이다. 하나님의 종말론적 자기 변호 사건에 대한 적절한 반응이 보도되며, 이 보도는 모든 언어, 문화 상황에서 하나님의 결정적인 구원 행위로서 선포될 수 있다고 한다. 그 보도라는 의미에서 예언의 말씀 역시 본질적으로 선포(Verkündigung)이며, 선포의 말씀은 종말론적 사건을 보도하는 계시의 한 측면이고, 이러한 점에서 교회의 선포는 그 자체로서 계시가 아니라 계시 역사의 보도이며 역사 속에 내포되어 있는 사실에 대한 언어적 표현이라는 것이다.⁷⁴⁾

판넨베르크가 생각하는 하나님의 말씀은 역사 안에서 하나님의 계시의 선포 혹은 보도로서의 위치만 갖는 것이며, 말씀 자체가 계시라는 것은 전혀 부당한 것으로 여겨진다. 바빙크는 계시와 성경을 구분하여, 계시는 성경 기록 이전에도 있었으며, 기록으로 남지 않는 계시도 있음을 말한다. 그러나 성경은 그 자체가 하나님의 말씀임을 강조하고 있고, 성경은 인간적이고 우연적이며 임의로 왜곡된 계시의 부가물이 아니라 그 자체가 계시를 구성하며, 그것은 계시의 결론과 완성이며, 계시의 모퉁이 돌과 머리돌이라고 확고히 밝힌다.⁷⁵⁾

IV. 결 론

지금까지 우리는, 역사의 전체성이라는 보편역사 위에 신학을 정립시키려는 판넨베르크의 기획은 계몽주의 이래로 전통적 신앙의 근본 교리들을 위기로 몰아 넣은 역사 비평적 탐구로 부터 도피하지 않고 신학을 역사는 같은 지평 위에 새움으로 역사와 신학의 통합을 가능케 하고, 더 나아가 신학의 우주적 학문성을 구축하려는 것이었음을 보았다.

그는 보편역사의 구조위에 진리, 인간, 계시 등의 모든 문제를 세워나감으로 그의 보편역사의 개념을 파악하는 것은 그후 사상 이해의 열쇠가 된다고 하겠다. 판넨베르크의 보편역사 개념의 첫째는 보편역사가 하나님의 역사이며, 하나님의 간접적 자기 계시임을 논증하는 것이다. 그것을 위해 동료들의 주석적 도움을 받아 계시교리를 제시하였음을 보았다.

75) W.Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte* pp. 141-143.

76) *Ibid.*, pp. 143-144

77) H.Bavinck, *op. cit.*, p.94

둘째로 신학적 관점은 역사적 탐구와 마찬가지로 우리에게 가까이 있는 것으로부터 유추에 의해 “아래로부터”(Von Unter) 나아가야 한다는 것이다.

셋째로 우연적이고 개별적인 역사가 통일성을 지니는 것은 보편역사가 하나님의 사고에 초월적으로 정초하기 때문이며, 초월적 하나님이 역사 속에서 행위하시기 때문이다.

넷째로 보편역사는 종말에 이르러야 전체의 완전한 이해가 가능하지만, 하나님의 사고 속에서 이미 선취되었는데, 그것은 그리스도 사건의 종말적 선취성 때문이다. 이러한 관점은 전승사와 유대 묵시문학적 관점에서 이해되어야 한다.

다섯째로 역사의 선취성 때문에 역사는 미래 개방성을 지니고 있다는 것이며 여섯째로 현실의 역사는 잠정성을 지니고 있다고 본 점이다.

이러한 보편역사의 구조 안에서 판넨베르크는 그 보편역사가 정립하는데 필요한 역사의 전체성 확립의 일환으로 계시교리를 전개한다.

첫째 계시는 역사 속에서 행위하시는 하나님의 자기 노출이며, 그것은 역사로서 나타난다는 의미에서 간접성을 갖는다.

둘째 계시는 계시 역사의 종말에 이르러 완전히 이해될 수 있다.

셋째 계시는 볼 수 있는 눈을 가진 사람에게는 모두 개방되어 있고, 그런 의미에서 역사적 계시는 우주적 성격을 지닌다.

넷째 나사렛 예수의 생애안에서 하나님의 계시는 종말론적으로 완전히 선취되었기 때문에 계시는 선취성과 예기성을 갖게 된다.

다섯째 하나님의 계시는 종말적 완성이란 의미의 그리스도 사건은 이스라엘 역사와 깊은 관련을 가짐과 동시에 그 우주성 때문에 전 인류와 관계되는 우주적 특성을 가진다.

여섯째 말씀과 계시는 관계에 대한 문제로, 말씀은 선포, 보도 기능을 가질 때만 종말론적 사건을 보도하는 계시의 한 측면이다.

이상에서 요약해 본 것이 곧 판넨베르크의 보편역사와 계시에 대한 견해라고 할 것이다. 물론 그의 계시관은 앞에서 약간 언급했던 것처럼 바빙크와 같은 개혁주의 신학자들의 그것과는 판이하다. 그러나 우리는 본 논문에서 그러한 차이점을 구태여 나열하고자 하지는 않는다. 그 이유는 그런 차이점은 이미 독자들이 쉽게 간파할 수 있었을 것이기 때문이다. 그 보다는, 그의 계시관은 그 자신의 보편역사를 확립시키기 위해 그 스스로가 설정해 놓은 것일 뿐이라는 사실을 강조함으로써 그의 계시관을 비판하고자 한다. 그는 신학을 학문으로 가능하게 하기 위해서 보편역사를 가능한 것으로 만들어 보고자 하는 작업이 되고 있을 뿐이다. 언제 그의 신학이 살아계시는 하나님을 나타내고 그에게 영광을 돌린 적이 있는가? 오히려 그의 신학은 “미래의 힘”으로서의 신을 나타낼 뿐이다. 미래의 힘이란 곧 역사가 역사되

게 하는 바의 역사 그 자체가 갖는 힘일 뿐이다. 결국 “미래의 힘”으로서의 신을 논하는 그의 신학은 보편역사를 가능한 것으로 나타내는 작업일 뿐이었다.

그런 식으로 보편역사를 가능하게 하는 일은 역사의 전체성을 확립하는 것인데, 그 전체성의 확립 때문에 역사의 구체성이 손상되지 않아야 되므로, 그 작업은 결코 쉬운 일이 아니다. 판넨베르크가 전체성을 미래적인 것, 즉 선취적인 것을 통해 확립하고자 하는 노력을 하는 것도 바로 그와 같은 이유에서라고 하겠다. 역사의 전체성은, 아직도 전체적인 것이 아닌 이스라엘의 묵시록적인 배경에 따른 전승사로서의 계시를 통해 확립되는 것으로 보는 것이다. 그 계시는 곧 예수의 부활사건으로 나타나는데, 그 부활 사건을 통한 그 당시의 역사의 지평(Horizon)이 오늘의 인간이 보편사를 보는 역사지평과 소위 지평융합(Horizontverschmelzung)⁷⁶⁾을 이루게 되면서 오늘의 보편역사는 역사의 구체성을 상실하지 아니한 채 그 전체성을 미리 가져보게 된다는 것이다.⁷⁷⁾

결국 그의 계시라는 것은 따지고 보면 그 자신의 보편사 이해를 위해 도입되는 하나의 도구와 같은 것이라고 하겠다. 계시가 하나님의 스스로의 나타내심이며, 또 그 계시를 통해 인간이 하나님께 영광을 돌려야 한다는 성경적 계시관과는 완전히 다른 판넨베르크 자신의 역사철학의 산물이 그의 계시일 뿐이다.

78) 이 개념은 가다머(Gadamer)의 것으로서 판넨베르크 역시 받아들인다. 이 개념을 알기 위해서는 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 289 참조.

79) 이보민, “판넨베르크의 해석학”, in: *고신대학 논문집* 제14집, 고신대학, 1986, p. 246

참 고 목 록

1. 판넨베르크의 저서와 논문

- ① Pannenberg, Wolfhart, "Einsicht und Galube" in: *Grundfragen systematischer Theologie*, (GST로 표기) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht in 1971.S. 223-236 "Insight and Faith" trans. by George H.Kehm, in: *Basic Questions in Theology II* (BQT로 표기), Philadelphia; The Westminster Press, 1970, pp. 28~45
- ② _____, "Glaube und Vernunft", in: GST, S.237-251, "Faith and Reason", in: BQT II, pp.46-64
- ③ _____, "Heilsgeschehen und Geschichte.", in: GST, S.15-78, "Redemptive Event and History", in: BQTI, p.15-80
- ④ _____, "Kerygma und Geschichte" in: GST, S.79-90, "Kerygma and History", in: BQTI, pp.81-95
- ⑤ _____, "Was ist Wahrheit?" in: GST, S.202-222, "What is Truth?", in: BQT II, pp. 1-27
- ⑥ _____, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen; Vandenhoeck & Ruprecht, 1970. 「역사로서 나타난 계시」 전경연 역, 서울; 대한기독교출판사, 1979.
- ⑦ _____, *Theology and the Kingdom of God*, Ed. by Richard John Neuhaus, Philadelphia; The Westminster Press, 1969. 「신학과 하나님 나라」 이병섭 역, 서울; 대한기독교출판사, 1977.

2. 단행본

- ① 김영한, 「마르테에서 몰트만까지」, 서울; 대한기독교출판사, 1982.
- ② 김이태, 「판넨베르크의 기독교론의 방법론적 구조 비판」 서울; 장신대 출판부, 1985
- ③ Bavinck, H, *Magnalia Dei*, 「하나님의 큰 일」, 위거찬 역, 서울; 기독교 문서선교회, 1984.
- ④ Calvin, J., 「기독교 강요」, 김문제 역, 서울 세종문화사, 1976.
- ⑤ Collingwood, *The Idea of History*, London; Oxford University Press, 1978
- ⑥ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965.

3. 논문

- ① 김영한, 「판넨베르크의 해석학으로서의 역사신학」, in: 「기독교 사상」, 1979. 7월호.
- ② _____, 「판넨베르크의 현상학으로서의 보편사 해석학」 in: 「기독교 사상」, 1981, 11월호.
- ③ 이보민, 「역사의 내재성과 초월성」, in: 「기독교 윤리학의 제문제」, 서울; 기독교문서선교회, 1985. pp. 255-280
- ④ _____, 「판넨베르크의 해석학」, in: 「고신대학 논문집」 제14집, 고신대학, 1986.
- ⑤ 이광주, 「현대에서의 독일 사학의 전통과 전환」, in: 「서양사학사론」, 서울; 법문사, 1981. pp.247-308

- ⑥ 이상신, 「19세기 독일 역사학」, in: 「서양사학사론」 pp.143-236
- ⑦ James Barr, "Revelation through History in the Old Testament & in Modern theology", in: *Interpretation*, 17(1963) pp.193-205.