

參 考 文 獻

Allport, G. W., *The Person in Psychology*, Boston : Beacon Press, 1968.  
 Bonner, H., *On Being Mindful of Man*, Boston : Houghton Mifflin, 1965.  
 Capretta, P.J., *A History of Psychology in Outline*, New York : Delta Book, 1967.  
 Evans, R. I., *B. F. Skinner: The Man and His Ideas*, New York : E. P. Dutton, 1968.  
 Ewen, R. B., *An Introduction to Theories of Personality*, New York : Academic Press, 1980.  
 Lana, R. E., *The Foundations of Psychological Theory*, New Jersey : Lawrence Erlbaum Associates, 1976.  
 Nye, R.D, *Three Views of Man*, Monterey, CA:Brooks/Cole,1975  
 Skinner, B.F About Behaviorism, New York:Vintage,1976.  
 Skinner, B. F., *Beyond Freedom and Dignity*, New York : Bantam, 1975.  
 Skinner, B. F., *Particulars of My Life*, New York : Alfred A. Knopf, 1976.  
 Skinner, B. F., *Science and Human Behavior*, New York : The Free Press, 1953.  
 Skinner, B. F., *The Shaping of a Behaviorist*, New York : Alfred A. Knopf, 1979.  
 Skinner, B. F., *Walden Two*, New York : Macmillan, 1976.  
 Smith, S., *Ideas of the Great Psychologists*, New York : Barnes & Noble Books, 1983.  
 Wann, T. W. (ed), *Behaviorism and Phenomenology*, Chicago and London : The University of Chicago Press, 1966.  
 Watson, J. B., *Behaviorism*, New York : W. W. Norton, 1924.  
 Watson, R. I. Sr., *The Great Psychologists*, 4th ed., New York : J. B. Lippincott, 1978.  
 Wells, H. K., *Ivan P. Pavlov*, New York : International Publishers, 1956.

# 판넨베르크(W.Pannenberg)의 해석학

이 보 민\*

◇ 목 차 ◇

1. 슬라이엘 막허(F.Schleiermacher)의 해석학적 관점
2. 딜타이(W.Dilthey)의 해석학
  - 2.1 해석학의 기초로서의 기술심리학(記述心理學)
  - 2.2 역사적 세계의 구축으로서의 해석학
3. 볼트만(R.Bultmann)의 해석학
4. 가다머(Gadamer)의 해석학
  - 4.1 과거와 현재 사이의 거리와 지평융합
  - 4.2 작용사적 의식과 역사의 전체성의 거부
5. 판넨베르크(W.Pannenberg)의 해석학 : 역사의 전체성에 대한 관심
  - 5.1 판넨베르크와 하이데거의 인간 Dasein의 전체성
  - 5.2 개인적 Dasein의 전체성을 위한 역사의 전체성
  - 5.3 역사적 전체성과 기대성
  - 5.4 역사적 전체성과 예수님의 부활사건
  - 5.5 신학적 해석학으로서의 판넨베르크의 해석학
6. 결론 : 판넨베르크의 해석에 대한 비판적 고찰

판넨베르크(Pannenberg)는 역사를 신학적 작업에 있어서 가장 중요한 요소로 여긴다. 그것은 결국 역사 속에서 나타나는 하나님께의 계시를 어떻게 역사와 관련하여 그 의미를 밝힐 수 있을가를 중시한다는 말인데 이것이 곧, 판넨베르크에 의하면, 해석학의 문제가 되는 것이다.

즉 그는 성경에 대한 해석의 문제는 결국 성경본문이 지니는 문자적인 의미와 성경이 문자적으로 표현해서 알려진 역사적 사건들의 실제의 진행 사이에 어떤 괴리(Split)가 없는가의 문제라고 본다<sup>1)</sup>. 그것은 다르게 보면 오늘의 우리시대의 현재

\*부교수, 윤리학 전공

1) W.Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, p.91.

(Gegenwart), 그리고 오늘날의 모든 가능한 신학들과 초대기독교 당시의 시대, 그리고 그 당시의 여러가지 신학 사이의 거리(Abstand)를 결코 무시할수 없다는 것이다<sup>2)</sup>. 결국 성경해석은 이점을 어떻게 극복하느냐의 문제인데, 16세기의 Flacius와 Camerarius는 성경저자의 당시의 상황과 그 저자의 의도를 설명함으로써 성경을 해석하고자 했었다. 이런 식으로 성경을 해석하는 일은 결국 성경에 문자적으로 쓰여져 있는 바의 뒤에 있는 저자의 原의도를 밝힘으로써 본문과 현재사이의 거리를 축소하고자 하는 일로 볼 수 있다. 바로 이런 뜻에서 해석학이 역사학과는 다르다는 것이다. 즉 역사학이란 과거와 현재의 거리를 어쩔 수 없이 인정할 수 밖에 없는 것이다. 그가 그의 논문들에서도 취급하는 것처럼, 우리도 그의 해석학의 위치와 본질을 바로 알기 위해서는 다른 여러 사람들의 해석학적 노력들을 먼저 살펴보아야 할 것이다. 즉 다른 사람들은 위에서 제시된 해석학적 문제를 어떻게 극복하고자 했으며 또한 거기에서 새롭게 나타나는 문제들을 판넨베르크는 어떻게 해결하고자 했던가를 봄으로서 그의 해석학의 본질을 알게 될 것이라는 말이다.

### 1. 슐라이엘막허(Schleiermacher)의 해석학적 관점

판넨베르크가 위에서 제시한 그런 의미의 해석학을 현대적으로 시작한 가장 중요한 사람은 슐라이엘막허(Schleiermacher)이다. 그는, 역사 문헌을 현재에서 접근하는 사람이 그 문헌의 원저자와 심리적으로 하나가 될 수 있다는 것이다. 그것이 곧 인간이기 때문에 갖는 인간의 본유적인 의식(Gattungsbewuß tsein)이라는 것이다<sup>3)</sup>.

인간은 문서의 저자를 이해할 수가 있는데 저자가 문서를 기술한다는 것은 그 저자가 가지고 있는 사고의 표현이며 또 그 저자의 사고는 그 문헌을 통해서도 이해될 수 있는 것으로 본다. 바로 이와같은 이해, 즉 양편에서 서로 서로 방향을 바꾸어 가면서 얻어지는 이와같은 이해가 인간의 본래적인 의식에 기초한다는 것이다<sup>4)</sup>. 이런 식의 이해는 단순히 그 인간이 말하는 말을 통해서만은 아니고 그의 제스처어등 그의 모든 행위에 대한 것이 된다. 인간은 모두가 공통적의식(das gemeinsame Gattungsbewuß tsein)을 가지고 있으므로 그것에 근거하여 他인의 말과 몸짓, 행위들을 이해할 수가 있다는 것이다.

그러나 판넨베르크가 말하듯이, 슐라이엘막허는 그와 같은 포괄적인 이해에 대한 견해를 가지고 있으면서도 그것을 가지고 그의 해석학적인 작업을 포괄적으로 끌고 가지는 않았다<sup>5)</sup>. 그 보다는 그 저자를 포괄적으로 이해하므로써 오히려 그 저자가 기록한

2) Ibid.  
3) Ibid., p.97.  
4) Ibid.  
5) Ibid.

문헌의 본문을 해석하고 설명하는데에만 그의 관심을 국한시키고 있다. 슐라이엘막허는 그의 이해와 해석의 출발점에 있어서는 참으로 역사를 이해하는 태도를 취했다고 볼 수 있다. 그 이유는 본문의 문자적 해석이 아닌 그 저자 자신이 어떤 사고를 가지고 그의 역사적 형편 속에서 무슨 말과 행동을 했던가를 생각하는 접근 방법이었기 때문이다. 그러나 슐라이엘막허는 그런 이해의 방법을 가지고, 앞에서도 언급한 바와 같이, 역사자체의 이해에로 나아가지 못하고 궁극적으로 그 저자가 쓴 본문이 지금의 시대에 무슨 의미를 주는가 하는 해석학적인 태도만을 취했다는 것이다. 이와 같은 슐라이엘막허의 해석학적인 태도를 판넨베르크는 그의 심리학적인 과제 (Psychologische Aufgabe)수행이라고 본다. 저자가 갖는 특수성을 인식한다는 것인데, 저자가 사용하는 말이나 행위의 개인적인 특수성을 먼저 분석하고 그와 같은 특수성을 나타내는 저자의 사고(Denken)에서 부터 본문이 생성되는 것을 한번 추론해서 구성해 보게되는 것이다.

이렇게 될 때에 그 이해의 대상은 어떤 특정한, 본문에의 표현되는 사건이 아니고 저자의 사고의 내면성에서부터 밖으로 향해 마침내 언어로 표현되는 과정이 된다는 것이다<sup>6)</sup>. 다시 말해서 그문헌의 본문(Text)이 저자의 사고에서부터 어떻게 생성되어졌던가에 대해 심리학적으로 이해를 행한다는 것인데 그것은 곧 해석하는 사람이 저자의 고유한 성격, 그의 형편 그리고 그가 처했던 특수한 조건들에로 자기 자신을 주입시킴(Hineinverstzen)으로서만 가능하다는 것이다. 그와 같은 감정의 이입(Einfühlung)을 통해서 저자의 창조적인 행위로서의 작품과 문헌을 정당하게 바로 그려낼 수 있다는 것이다<sup>7)</sup>.

요약해서 말해 본다면, 슐라이엘막허는 성경과 같은 고대 문헌들을 해석함에 있어서 저자를 먼저 심리학적으로 이해하고자 했는데 그것을 통해 본문이 오늘날 우리에게 어떤 의미를 지니는가를 설명하고자 했던 것이다. 이것은 그렇다고 해서 저자 자신과 그의 작품을 어떤 형이상학적인 연구의 대상으로 삼는것을 의미하는 것은 아니다. 또 동시에 해석자가 주관적으로 원저자를 이해해버리는 것도 아니다<sup>8)</sup>. 원저자와 해석자가 그들의 형이상학적인 본질은 서로 떨어둔채 그들의 의식에 있어서 하나가 된다는 것인데, 그것이 곧 인간의 공통적인 심리적 의식이라는 것이며 그것을 통해 해석자와 저자가 그 본문에 관계되어 하나가 된다는 것이다. 이와 같은 이유 때문에 판넨베르크는, 앞에서 말한바와 같이, 슐라이엘막허가 심리학적 과제를 수행한 것으로 보는 것이다.

그런데 판넨베르크 자신을 위시한 많은 사람들은, 앞에서도 암시된 바와 같이, 슐라이엘막허의 이와 같은 해석학은 역사를 지나치게 무시했다고 생각한다. 역사에 본질적으로 나타날 수 밖에 없는 시간과 공간에 있어서의 거리를 단순한 인간들의 심리적이

6) Ibid., p.97.  
7) Ibid.  
8) Schleiermacher, *Über die Religion*, Göttingen<sup>6</sup>, 1967, pp.49 ff.

해로만 초월해 버릴 수가 있겠는가? 역사적인 괴리감은 아무런 절차도 없이 그렇게 무시되도 되는가의 문제가 어려운 문제로 남는다는 것이다. 해석학은 어쩔 수 없이 그런 역사적인 거리를 극복은 해야하지만 그 역사라는 것이 그 자체 어떠한지 때문에 그 거리라는 것이 극복될 수가 있는가가 설명이 되어야 한다는 것이다. 바로 그런 설명은 슐라이엘막허처럼 본문만을 해석하고자 해서는 주어질 수 없다고 하겠다. 역사 자체에 대한 해석과 이해의 노력이 따라야 한다는 말이다. 그런 점에서 딜타이(W.Dilthey)가 그의 해석학적인 노력을 본문에만 국한시키지 않았다는 사실이 약간 이해되는 듯 하다. 딜타이는 많은 점에서 슐라이엘막허의 해석학에 영향을 받고 있으면서도 위에서 말한 점에 유의를 하는 사람이다.

## 2. 딜타이(W.Dilthey)의 해석학

앞에서 취급된 슐라이엘막허의 심리학적 해석의 방법이 어느정도는 딜타이에 의해 계승되었다고 말할 수 있다. 과거의 역사적인 문헌을 이해하고 해석하는 일은 결국 그 당시의 과거를 현재의 해석자가 자기의 것으로 얻는 일(Aneignung)로 보는 사람이 곧 딜타이었다. 이와 같은 과업을 수행해야 하는 딜타이의 해석학은 그것이 심리학을 전제로 삼는 것은 우리가 쉽게 파악할 수가 있다. 이와 같은 점에서 딜타이는 슐라이엘막허와 유사하다. 그러나 그의 해석학은 슐라이엘막허와는 달리 궁극적으로 본문해석에 묶이지 아니 하고 그 본문이 나타난 과거가 역사의 전체성(Ganzheit)에서 어떻게 파악되는가를 학문적으로 보고자 했고 그로 인해 해석자가 처해 있는 역사적 전체와 어떻게 상호연관을 갖게 되는가를 학문적으로 연구하고자 했던 것이다. 그와 같은 이유 때문에, 그의 해석학은 단순한 해석학이라기 보다는 정신과학(Geisteswissenschaft)이라고 불리우게도 되는 것이다. 그러나 딜타이의 정신과학은 그 본질이 해석학인 것은 분명하며 해석학적 문제를 취급하는 본고에서는 더욱이 그 점이 강조될 수 밖에 없다.

### 2.1 해석학의 기초로서의 기술심리학

앞에서 언급된 그와 같은 성격을 갖는 딜타이의 해석학이, 위에서 말한 바와 같이, 심리학적인 기초위에 있다는 사실인데, 딜타이는 해석학적인 학문이 가능할 수 있는 근거가 곧 타(他)와 더불어 상호작용하고 있는 심리적-물리적 통일체로서의 개인이라고 여겼고 바로 그 기본요소로서의 개인을 취급하는 것이 심리학이라고 생각했다. 그러므로 우리는 딜타이의 해석학의 기초가 곧 심리학이라고 말해 볼 수 있다. 이것은, 앞에서 말한 바와 같이, 딜타이가 슐라이엘막허의 해석학적 태도에 영향을 입었었다는 사실을 보여 주는 면이라고 하겠다.

그런데 딜타이는 그가 추구하는 심리학을 記述心理學(Descriptive Psychology)이라

고 하여 자연과학적인 심리학과 구분하고자 했다. 자연과학적 심리학이 인간의 심리현상을 전적으로 객관화하여 물리적인 육체로 환원하는데 비해 그가 말하는 기술심리학은 인간의 내적인 생(生), 즉 의식과 외부적인 대상들간의 상호작용을 이해하고자 했다. 이런 심리학은 인간자신을 활동의 근원으로 보며 또한 자기목적들을 성취하는 지향적 의지의 중심으로 보는 것이다<sup>9)</sup>. 이와 같은 의미의 심리학을 행하는 심리학자는 그 자신이 살아 있는 주관적인 인간으로서, 개인적으로 인간정신의 창조적인 힘을 체험해야 한다. 다른 말로하면 기술심리학은 그 자신의 자기체험의 시작점이 되는 것이다.

이와 같은 기술심리학은 개인만으로서의 자아(ego)나 자아의식(Self-Consciousness)만에 의한 심리학이 될 수는 없다. 즉 기술심리학은 인간의 자아의식을 다루기는 하지만, 그 때의 자아, 또는 자아의식은 개인으로써의 자아가 아니라 자연적, 문화적, 환경의 부분으로서의 자아이며, 그런 환경 속에서 작용관계를 갖는 그와같은 자아 또는 자아의식인 것이다. 그러므로 기술심리학은 자연적, 사회적 환경(Context)의 부분들로서의 개인들이 스스로 체험을 행하는 방식에 집중이 된다.<sup>10)</sup> 개인적 주체가 그의 내적, 외적체험들과 그것의 기억들을 창조적, 인격적 방식으로 상대적으로 안정된 상(像)들 속에서 연결시킬 수 있다는 확신이 곧 딜타이의 심리학의 근거이다.<sup>11)</sup> 다른 말로 하면, 딜타이의 기술심리학은 자연과학적인 심리학과는 달리, 인간 자신이, 그 자신 개인으로써의 생을 유지하면서도 동시에 환경의 일부로서 생을 행한다는 사실을 記述的(descriptive)으로 묘사하는 심리학이라고 하겠으며, 그의 기술심리학은 역사적-사회적세계의 구성요소인 개인의 생에서 시작하여 그 생이 주위의 문화적 환경 속에서 타(他)의 생들과 상호일치하게 되기까지를 기술하는 학문인 것이다.

### 2.2 역사적세계의 구축으로서의 해석학

이와 같은 심리학적인 기초위에서 시작되는 딜타이의 해석학은 슐라이엘막허와는 달리 단순히 본문의 의미를 밝히고자 하는데에 머물 수는 없다. 오히려 저자에 의해 기록된 역사적문헌과 함께 나타나는 인간의 생의 장소로서의 역사적인 세계를 전체로써 이해하게 되는 것이 그의 해석학이다. 그러므로 그의 해석학은 “표현”(Ausdruck)이라는 개념을 중요시 한다. 여기 표현이라는 개념은, 판넨베르크가 말하는 대로, 역사적 문헌의 본문만을 의미하지는 않는다<sup>12)</sup>. 물론 문헌의 본문 역시도 저자의 의지와 사고의 표현인 것은 사실일 것이다. 그러나 딜타이는 역사의 모든 일어나는 사건(geschehen)들을 행위하는 인간의 표현이라고 본다<sup>13)</sup>. 그 때에 해석학의 범위는 급격하게 넓어진다는 것이다. 즉 해석학은 모든 사건들을 인간의 표현으로 보고 역사를 해

9) W.Dilthey, *Gesammelte Schriften* I, p.17.

10) G.S.I. p.66.

11) Bulhof, *Welhelm Dilthey*, p.134.

12) Pannenberg, *op.cit.*, p.98.

13) *Ibid.*

석하는 인간들이 과거의 인간들의 표현으로서의 사건들에 참여할 수가 있다는 생각에서 과거에서 문헌이 현재에 해석하는 자와 아무런 괴리를 이르지 않는 것으로 여긴다.

해석자에 있어서의 생과 체험의 가능성들과 또 과거의 사람에 있어서의 생과 체험의 가능성들이 서로 일치한다는 것은 현재와 과거 사이를 미리 묶어 버리는 공통성(das Gemeinsame)에 의해서라고 할 것이다. 인간의 상호적인 이해가 우리로 하여금 개인들 사이에 있는 공통성을 확실하게 한다고 하겠다<sup>14)</sup>. 그런데 여기 공통성이라고 하는 것이 슐라이엘막허에서는 단순히 인간들의 심리적인 동질성 정도라고 한다면, 델타이에서는 인간들이 그들의 표현을 나타낼 때의 형태(Gestaltung)라고 하겠다. 인간들은 그들의 생의 표현의 형태에 있어서 어떤 전체적인 일치를 이루는데 그와 같은 일치를 찾는 노력이 바로 델타이의 기술심리학이었다.

그와 같은 식으로 델타이의 해석학은, 인간의 생의 표현들이 時空을 초월해서 일치를 이루는 것이 어떤 원리적인 것에 따르는 것이 아니고 오히려 역사적인 세계를 이루어 나아 감으로서라는 것으로 파악한다. 그로 인해 그의 해석학은 단순한 문헌의 본문의 의미를 파악하는데 머물러 있지 않고 그런 문헌을 표현으로 삼는 인간과 그 표현을 해석하는 사람의 삶의 공통의 場인 전체로서의 역사적세계를 확립 하는데로까지 확대된다고 하겠다. 그런 뜻에서 델타이의 해석학은 슐라이엘막허의 해석학과는 다른 것이다. 그러나 델타이의 해석학의 문젯점은 다음장에서 보게되는 것처럼 그의역사의 세계가 실제 역사학적 의미를 상실 한다는 사실이다.

### 3. 볼트만(R. Bultmann)의 해석학

볼트만에서의 해석학은 이제 무엇을 의미하는가? 그도 역시 지금까지 논의되어 왔던 문제들과 관계되어 나름대로 새롭게 해석학을 펼치고자 한다. 판넨베르크가 말하는 것처럼 볼트만의 해석학은 슐라이엘막허 보다는 델타이의 편에 가깝다고 하겠는데. 그 이유는 볼트만 역시도 문헌의 문자적의미의 파악이 해석의 궁극적 목적이 아니기 때문이다. 볼트만은 인간존재의 구조를 추구하고 그 구조를 통해 인간의 행위와 체험의 가능성들을 이해하고자 한다<sup>15)</sup>. 그런데 인간존재의 실존적인 구조의 특징은, 이해하는 자가 질문하는 자로서 본문과 관계를 갖는다는 사실로 미리 나타나게 되는데, 그 이유는 그런 질문성(Fraglichkeit)이 인간의 Dasein 자체의 구조를 결정하기 때문이라는 것이다<sup>16)</sup>. 이런 뜻으로 볼트만 자신이 말하기를, 해석을 위해서는 그때그때 본문 속에서 직접, 간접으로 말(Wort)에로 나타나게 되는 사건(Sache)에로의 생의 관계

(Lebensverhältnis)가 요구된다<sup>17)</sup>고 했다. 바로 그 사건이라고 하는 것이 볼트만에 있어서는 신약성경 속에서의 하나님에 관한 사건인데, 그 이유는 볼트만은 하나님을 인간과의 관계성 속에서 단지 인간의 Dasein의 질문성 속에서 질문되어지는 자로서만 생각하고, 그로 인해 신약본문의 주석의 前이해(Vorverständnis)가 성경 속에서 표현으로 나타나는 인간실존의 이해에 대한 질문 속에 있는 것으로만 생각한다는 것 때문이다.<sup>18)</sup>

인간이 하나님을 안다는 것은 인간이 자기의 Dasein의 질문성 속에서 질문을 던지게 되는 대상으로서 아는 것이 된다는 사실에서 신약에 대한 실존적인 해석의 필요성이 나타난다고 하겠다,<sup>19)</sup> 이런 식으로 볼트만이 인간의 Dasein의 질문성을 부각시키는 것은 결국 델타이의 인식, 즉 인간은 우선 인간의 역사속에서 형태되어지는 바에 대한 이해하는 인식을 통해 자기 고유의 가능성의 인식에 도달한다는 것에 대한 인식과 결부된다고 하겠다.<sup>20)</sup>

그러나 볼트만의 해석과 델타이의 해석과의 차이점은, 델타이는 해석학적 이해가 그것이 전제조건으로 갖는 前이해(Vorverständnis)로서 인간의 생의 표현의 공통적인 형태를 취하는데 비해 볼트만의 해석학은 그것의 전이해로써 인간실존의 Dasein의 질문성을 갖는다는 사실이다. 그것은 결국 무엇을 의미하는고 하니, 델타이에서는 그 전이해가 곧 하나의 공통적인 역사적세계가 되므로 그의 해석학에서는 더 이상 역사문헌이 나타나는 과거와 그 문헌을 해석하고 있는 현재와의 사이의 거리가 진정한 것으로 나타 지지 못함으로 인해 진정한 역사의 실제적인 작용(Wirkung)이라는 것이 사라질 수 밖에 없었는데 비해, 볼트만에 있어서는 전이해라는 것이 인간실존의 질문성이므로 그것은 현재와 과거사이의 거리를 그대로 둔채 인간의 Dasein에게 질문되어지는 바를 중시하는 것이되고 따라서 그의 해석학은 과거와 현재 사이의 거리를 인정하는 역사적인 것이 된다고 볼 수 있다는 점이다.

그러나 볼트만의 해석학은 역사적사건의 과거성과 현재와의 거리는 인정하면서도 그 과거적 사건이 그 당시의 인간의 Dasein에게 어떠한 질문을 던지게 했던가의 문제를 보고자 하며 또 과거의 사람에게 그런 질문을 던졌던 그 과거적 사건이 표현되어 있는 본문은 현재적인 인간의 Dasein에게 어떠한 질문을 던지는가를 보고자 했다. 그것은 결국 볼트만의 해석학은 역사의 의미를 완전히 없이 하지는 않았지만 인간존재의 해석에 국한되는 것이 될 수 밖에 없었다. 위에서도 말한 바와 같이 과거적 사건과 현재는 엄연히 구별되는 것은 사실이다. 그래서 볼트만에게는 일반역사적인 것에도 길이가 열려 있는 것은 사실이다.

그러나 그는 실제의 역사적인 사건이 어떠한 다양한 내용을 가지고 있는가를 생각하

14) Dilthey, *Der Aufbau der geschichtliche Welt in den Geisteswissenschaften*, p.171.

15) Pannenberg, *op.cit.*, p.99.

16) *Ibid.*, p.100.

17) R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, in: *Glauben und verstehen II*, 1952, p.217.

18) Pannenberg, *op.cit.*, p.100.

19) *Ibid.*

20) *Ibid.*

기 보다는 그런 사건이 진정으로 인간의 Dasein에게 질문과 요구(Anspruch)를 행해 오는가 혹은 아닌가(either, or)의 문제만을 생각함으로써 실제의 역사자체의 작용을 놓치는 면이 강하다. 성경에 나타나는 예수님의 사건들은 단순히 Daß 라는 것으로 인간의 Dasein에게 질문과 요구를 한다는 것을 말하고 있으며 그런 요구의 내용을 밝히지 아니한다는 말이다.

그에 비해 소위 신해석학을 논하는 폭스(Fuchs)는 인간은 그가 처해 있는 역사의 연관성(Geschichtszusammenhang)으로 부터 부름(Ruf)을 취하는 자로 본다.<sup>21)</sup> 그로 인해, 그는 말하기를 역사란 본질적으로 말하여 오는 것(Sage)이며 역사는 곧 언어의 역사라는 것이었다. 사실상 역사에 의해 우리에게 취해지는 언어란 본질적인 근거를 따져서, 하나의 본질적인 언어이며 그 언어 속에서 우리들이 그때그때 우리 자신과 더불어 대답하게 된다는 것이다.<sup>22)</sup> 그로 인해 역사는 우리의 주어진 자기 이해를 언어적으로 문제시 되도록 하는 것이다. 그러니까 불트만에 있어서의 문제라고 할 수 있었던, 인간 Dasein의 질문성에만 국한되고 역사 자체의 다양한 내용이 취급되지 못한다는 사실이 Fuchs에 와서 그 역사의 사건적 내용을 중시하게 되므로써 어느정도 고쳐지고, 아울러 해석학은 역사학의 성격을 함께 지니게 되었다고 하겠다. 그러나 Fuchs에서의 큰 문제는 그런 언어로서의 역사적 사건이 어떠한 경로를 통해서 어떤 방법으로 현재의 인간에게도 언어로 나타날 수가 있는가의 문제라고 하겠다. 다시 말해서 Fuchs가 역사적인 태도는 가졌다고 하겠으나 진정한 의미의 해석학적인 태도는 취할 수가 없었다고 말해 볼 수 있겠다.

#### 4. Gadamer의 해석학

##### 4.1 과거와 현재사이의 거리와 지평융합

폭스에서의 문제를 어느정도 해결할 수 있다는 뜻에서 가다머(Gadamer)의 *Wahrheit und Methode*는 대단한 의미를 가진다고 하겠다. 그는 역사에서 필수적이라고 할 과거와 현재와의 거리를 철저히 인정한다. 역사는 그 자체로서 과거에서 현재를 통해 전진하면서 과거는 현재와 거리가 있기때문에 그 과거는 현재에게 질문과 요구를 던진다는 것이다. 그런데 그 당시의 것(Damaliges)과 현재의것(Heutiges)이 이해하면서 상호의 관계에로 놓이게되는 바의 방법을 가다머(Gadamer)는 바로 지평융합(Horizontverschmelzung)이라고 부른다.<sup>23)</sup>

그의 말에 의하면 현재에서의 해석하는 자가 역사의 의미를 보고 또 질문을 던지는

21) Fuchs, *Hermeneutik*, p.133.

22) *Ibid.*, p.137.

23) Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p.289.

바의 통로라고 할 수 있는지평(Horizont)은 설명되어질 본문이 갖는 지평과는 서로 다른데 그것이 곧 해석의 진행의 출발점이라는 것이다.<sup>24)</sup> 각기의 고유한 지평들은 불변하는 것이 아니라 오히려 움직이고 넓혀질 수 있는 것이다. 해석자는 그의 이해의 행위속에서 자기 고유의 지평을 넓혀서, 마침내 그 자체의 지평을 지닌 당초의 생소한 것이 이해하는 자의 넓혀지는 지평 속에 용납되어 진다는 것이다.<sup>25)</sup> 해석자가 본문을 만날 때에 하나의 새로운 고유의 지평을 형성하게 되는데 그 새로운 지평은 역사적인 의식이 스스로 지니는 바 모든 것을 포용하게 된다는 말이다. 다른 말로 하면 해석자는 그 본문이 갖는 지평을 나의 고유의 지평에 대해 나타나도록 하고 본문의 지평과 현재의 나의 지평 사이의 긴장을 경험한다는 것이다.<sup>26)</sup> 그러므로 해석학적 과제가 있다면 그것은 이런 긴장을 적당히 얼버무릴 것이 아니라, 오히려 그것을 의식하면서 발전시키는 일이라고 하겠다. 바로 이런 근거에서부터 필수적으로 해석학적인 행위로써 현재의 지평과는 구별이 되는 역사적지평을 요약하는일(Entwurf)이 나타나져야 한다는 것이다.<sup>27)</sup>

그러므로 Gadamer가 말하기를 “역사적인 의식이란 자기고유의 他性(Andersheit)을 의식하면서 자신의 본래의 고유의 지평으로부터 문헌을 통해 나타나는 전승(Überlieferung)의 지평을 구분해 내는 것이다. 또 동시에 역사적인 의식은 그런 식으로 구분되어져 버린 지평들을 다시 합쳐서 단일을 이루게 한다. 이런 식으로 역사적인 지평을 요약하는 일(Entwurf)은 이해를 완성해 나아가는 데서의 하나의 단계적인 것이며 인간의 현재에 있어서의 고유의 이해지평에서 얻어진다”고 하였다.<sup>28)</sup> 인간은 과거의 지평에 의해 질문을 하게 되며 동시에 자기 고유의 지평과 과거의 지평을 적극적으로 합쳐서 새로운 지평으로 형성시키는데 이 모든것이 움직임 속에서 일어난다. 그럴때에 역사적으로, 해석학적으로 얻어지는 하나의 지평이 쏠포괄적인 것이 되도록 노력하게 되는데 그런 식으로 전포괄적인 지평을 얻는 일은 오히려 잘못된 생각에서 나온다는 주장이다. 그런 포괄적지평을 미리 요약하는 일이 가능하다면 인간은 그것을 통해 자기 고유의 생의 전체성(Ganzheit)을 얻게 된다고 생각한다. 그러나 인간이 그런 지평을 얻는다는 것은 잘못된 헤겔적인 생각에 의한 것이라고 공격한다.<sup>29)</sup>

##### 4.2 작용사적의식과 역사의 전체성의 거부

해석자는 위에서 말한 바와 같은 식의 해석을 통해 지평 속에서 항상 자신이 열려있음을 바로 인식하게 된다. 적어도 이런 열려있음의 의식은 해석학의 진행에서 잘못된

24) Pannenberg, *op.cit.*, p.107.

25) *Ibid.*

26) *Ibid.*

27) *Ibid.*

28) Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p.290.

29) Pannenberg, *op.cit.*, p.110.

의미의 전포괄적인 일반화를 경계하게 되는 것이다. 그러니까 가다머가 말하는 해석을 통해 人間들이 실제로 행하는 것은, Text가 대답이 되는 바의 질문을 찾는 일이고 또 Text자체가 우리 人間에게 질문을 던져 그로인해 그 본문이 또한 질문을 하도록 하는 것이다. 이와 같이 본문이 질문이 되어지는 것은 그 본문이 언어어로 임하게 되었기 때문이다.<sup>30)</sup>

그러나 역사적인 태도를 그대로 지니면서 해석학을 행한다는 가다머가 과연 전체로서의 역사를 바로 파악했는가? 아니면 흐름으로서의 歷史를 순간적으로 의식한 것이 아니었던가? 역사 자체의 흐름을 의식하는 의식을 소위 작용사적 의식 (Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein)이라고 한다. 그때의 작용사(Wirkungsgeschichte)라 함은 모든 것이 다 포괄되고 실제로 모두에게 영향을 미치는 作用(Wirkung)이 되어지는 역사 그 자체를 의미하겠는데 그것은 그 정체가 무엇인가? 과연 가다머의 해석학이 그 역사 자체에게 정당히 행하는가? 그는 단지 역사속에서 역사적인 사건이 언어어로 나타남을 의식하고 있을 뿐인 것이다. 그것은 곧 人間이 歷史 속에서 대상을 만날 때에 그 대상과 기계적인 관계를 지니는 것이 아니라 언어속에서 그 대상을 대함으로, 그 人間이 자기 개별적인 자유속에서 열려 있으면서 하나의 지평 속에서 (그 지평도 변할 수 있는 지평임) 그 대상을 만나는 것이 된다는 것을 의미한다. 그 하나의 지평이란 물론 그 자체가 움직이는, 즉 열려있는 것이다. 그러므로 人間은 전승이 주어지도록 하는 전통이나 현실 속에서 어떤 고정된 지평에 빠지면 안된다. 가다머가 역사의 전체성을 인식하지 못하면서도 作用史적인 의식으로서 역사 자체를 순간 순간 의식한다면, 그것은 人間이 스스로 자신이 전통이나 현실의 고정된 지평에 빠져있지 아니한가를 반성해 보는 것이라고 하겠다.<sup>31)</sup> 그러나 이것은 결국 전체적이면서도 계속 흘러가는 역사를 그때그때 순간적으로 의식하면서 그것을 통해 人間の 대상과의 관계를 정립하고 있을뿐이지 전체로서의 역사 그 자체의 전체성에 대해 정당한 취급을 하는 것은 못된다고 하겠다.

## 5. 판넨베르크(W.Pannenberg)의 해석학 : 역사의 전체성에 대한 관심

### 5. 1 판넨베르크와 하이데거의 인간Dasein의 전체성

판넨베르크는 가다머의 해석학을 따르면서도 역사 그 자체를 전체성으로 바로 파악해보고자 하는 듯 하다. 그는 그의 작업을 위한 hint를 하이데거(Heidegger)의 해석학에서 어느정도 얻고 있다. 그러므로 하이데거의 해석학을 먼저 살펴 볼 것이다. 한편

30) Gadamer, *op.cit.*, p.356.

31) O.Pöggeler, *Hermeneutische Philosophie*, pp.144, 145.

하이데거의 해석학은 많은 면에서 딜타이에 영향 입은바 많다. 하이데거는 특히 딜타이가 그의 해석학에 있어서 역사적세계의 전체가 각자 개개인의 생애의 종말인 죽음에서 나타난다고 생각하는 사실을 중시하는 듯 하다.

다시 딜타이에로 되돌아 가서, 딜타이는 개개의 삶들이 결국 전체로서의 역사적 세계에서 서로 서로 연관성을 획득한다는 것이었는데, 그럴때에 그에있어서의 전체성(Ganzheit)이 라는 것은 역사적 세계로서의 전체성이면서 그것은 개인적인 생들과 상호 관련성 속에 있는 것이 된다. 즉 전체로서의 역사와 개개인의 생의 역사는 따로 따로 생각되어질 수 없다. 역사전체의 의미는 개인적 생의 전체에 의해 이해되고 또한 개인적 생은 역사의 전체성에 의해 이해되어진다.<sup>32)</sup> 이와같은 식의 딜타이의 역사의 전체성과 개인적 생의 관계에서 그의 말, "역사의 전체성은 개인적 생의 마침인 죽음의 순간에 주어진다"는 것이 어느정도 이해된다.

그러나 그 역사의 전체성이 이해되어 지도록 만든다는 개인적 생의 전체성 (그의 죽음을 맞이함에 있어서의 개인적 생의 전체성)의 의미는 나름대로 역사의 전체성에서 밝혀져야 한다는데 그렇다면 둘다 그 의미가 전혀 이해될수 없다고 보아야 할 것이 아니겠는가? 이와같은 지나친 상대주의적이며 불가지론적인면 때문에 하이데거는 그의 역사성에 대한 분석에서 개개적인 Dasein을 초월하는 역사 자체의 전체성(Geschichts-ganzheit)을 제시하고 있지 아니하는 것이다.<sup>33)</sup>

판넨베르크가 말 하듯이 하이데거가 아무리 개인적인 Dasein의 전체성의 능력(Ganzseinkönnen)을 언급한다고 할찌라도 개개 Dasein을 초월하는 우주적 역사의 전체성을 바로 말할 수 없는 한, 그 개인의 전체성의 능력이란 무의미하다고 해야 할 것이다.<sup>34)</sup> 이와같은 형편에서 하이데거는 개인적 존재의 전체성의 능력에 대한 새로운 접근을 시도한다고 할수 있다. 문자 그대로 개인적 인간존재(Dasein)의 전체성의 능력(Ganzseinkönnen) 즉 인간 존재가 전체적으로 존재할 수 있는 능력을 하이데거는 강조한 것이다.<sup>35)</sup> 이것은 구체적으로 무엇을 의미하는가? 인간존재는 그 자체가 전체성을 깨달아서 파악하거나 알게 되었다는 것을 의미하지는 아니한다. 오히려 그것의 의미는, 인간존재가 비록 시간과 공간의 제약때문에 전체역사와 비교해 볼때에 말할 수 없는 작은 부분 속에서 부분적으로 존재하지만 인간 존재는 그래도 인간 존재이기때문에 그런 식으로 인간존재를 제약속으로 묶는 모든 객관적인 외부적인 것에 의해 전적으로 객관화 되어서 살 수 만은 없다는 뜻에서 전체적인 존재로 존재할 수 있다는 점이다.

이와같이 하이데거가 전체성의 문제에 있어서 새로운 접근을 하면서도 그는 앞에서

32) Dilthey, G.S.VII, 233.

33) Pannenberg, *op.cit.*, p.144.

34) *Ibid.*

35) *Ibid.*

말한바와같이 델타이가 말한 “전체성이 개인적 생의 마침, 즉 죽음에서 나타난다”는 말을 인정한다. 그러나 하이데거는 델타이와는 달리 인간존재가 그렇다고 죽음을 기다리고 있을 수는 없다는 것이다. 그보다는 그는 인간이 자신의 죽음의 미래에 미리 걸어들어갈 수 있음의 가능성 (Möglichkeit in die Zukunft des eigenen Todes vorzulaufen)을 인식하고 그로인해 인간이 인간존재의 전체성을 획득할 수 있음의 가능성을 인식하는 것이다.<sup>36)</sup> 인간은 자신의 미래적 죽음에 대해서 미리 아는 자로서 스스로 전체적인 존재가 될 수 있는 가능성에서 자신의 상태보다 먼저로서(Sich-vorweg) 존재한다는 것이다.<sup>37)</sup>

여기에서 인간존재의 전체성이 이해되어진다는 것인데 이와같은 하이데거의 실존주의적인 해석학이 같은 실존주의자인, 앞에서 말한 볼트만의 해석과는 어떤 차이점을 갖는 것인가? 우선 공통점은, 하이데거나 볼트만은 델타이와는 달리 전체성으로서의 역사적세계 속에서 모든 개별적 존재의 의미를 연관시켜 버리는 것이 아니라 오히려 개인적인 Dasein이 인간의 존재로서 어떤 의미를 지니는가 의 문제에 궁극적인 관심을 갖는다는 사실이다. 그러나 신학자로서의 볼트만은 이와같은 Dasein의 의미를 성경적인 신적인 사건이 실제로 무엇을 요구해 온다는 사실에서 찾으려고 한데 비해서 하이데거는 앞에서 말한대로 인간존재의 전체성의 의미를 죽음을 미리 안다는데서 찾으려고 했다. 물론 하이데거는 신학자가 아니었기 때문에 성경적 본문에 관심이 없었다는 사실이 충분히 이해가된다. 그러나 그는 단지 신학자가 아니었다는 사실 이상으로 역사적 문헌의 본문이해라는 것 자체에 관심이 없는듯 하다.

그것은 델타이가 술라이엘막허적인 본문이해에서 그의 해석학을 시작했었지만 마침내 인간의 생의 표현들이 전체적으로 연관성(Zusammenhang)속에서 일치가 되어지는 바의 장소라고 할 수 있는 역사적세계의 이해에로 관심이 달라졌던 것처럼, 하이데거의 해석학적 관심은 델타이의 전체로서의 역사적 세계의 이해에서 부터 개별적존재로서의 인간존재가 그 자체 전체적인 존재일 수 있다는 그 가능성에로 옮겨졌던 것이다. 그래서 마침내 그의 해석학은 볼트만의 해석학과는 달리 전혀 본문자체의 해석을 지니고 있지 아니한다.

### 5. 2 개인적 Dasein의 전체성을 위한 역사의 전체성

판넨베르크는 앞서 말한대로, 그의 성경해석학을 위한 중요한 힌트를 하이데거의 해석학에서 얻고 있다고 했으나 하이데거의 본문해석을 포함하지 않음을 따르지는 아니한다. 그렇다고 해서 판넨베르크가 하이데거의 해석학을 공격하는 근본적 이유가 그가 본문을 취급하지 아니 한다는데에 있는 것은 아니다. 그 보다는 오히려 하이데거의 해석학이 델타이를 쫓아서 인간의 죽음으로부터 인간존재의 전체성의 의미를 찾으려고

36) M.Heidegger, *Sein und Zeit*, p.262.

37) *Ibid.*, p.259.

노력하는 점을 판넨베르크는 공격하는 것이다.

판넨베르크가 발견하는 하이데거적 해석학의 문제점은 첫째 인간이 자신의 죽음의 필연성을 미리 안다고 해서 그것을 통해 인간의 죽음에 앞서서 진행될 생의 가능성의 온갖 다양함이 함께 주어지지 않는다는 사실이다.<sup>38)</sup> 그만큼 인간이 죽음을 미리 안다는 것은 실제적인 생의 가능성에 대한 구체적인 내용을 상실하는 추상적인 것이 될 수밖에 없다는 것이다. 두번째로 판넨베르크가 발견하는 하이데거의 문제점은—그것이 결정적인 것이라는데—죽음이 인간존재에게 전체성을 부여한다는 전제자체가 잘못됐다는 점이다.<sup>39)</sup> 인간존재가 전체성으로 나타난다는 것은 죽음을 통해서가 아니라 오히려 인간의 유한성을 극복하는 데서 가능할 것이라는 것이다.

그로 인해 인간존재의 전체성에서의 의미는 인간의 사회적 생의 연관성들 (Soziale Lebenszusammenhänge)에서 나타나진다는 것이다.<sup>40)</sup> 인간존재의 전체성에 대한 문제는 개인적 존재들이 죽음을 넘어서서 인류(Menschheit)의 방향에 대해 참여하는 문제와 더불어 그 답이 주어질 뿐이라는 것이다.<sup>41)</sup> 개인들이 들어 있는 사회적인 결속 때문에 그리고 모든 개인적 인간들의 그 방향에 있어서의 공통점 때문에 개개인인 자기의 고유한 Dasein의 전체성을, 그가 봉사하며 그로 인해 자기의 생을 누리게 되는 사회의 포괄적인 전체성을 동시에 연관시키지 않고서는, 기대할 수 없다는 것이 판넨베르크의 주장이다.<sup>42)</sup>

그런데 그 개별적인 사회는 그 사회를 넘어서는 역사적인 관계들 속에 다시금 서 있다는 것이다. 그때 그때의 고유의 사회의 전체성을 정치적 혹은 사회적 Utopia들의 형태 속에서 미리 파악해봄(Vorgriff)은 인류의 전체성을 그것의 역사의 전체성 속에서 미리 파악해봄의 것을 내포한다. 그렇다고 해서 그것이 모든 인간들의 현재적 생활형식(Lebensform)을 의미 하는 것은 결코 아니고 진정한 인간성을 향한 인간들의 아직 실현되지 못한 방향을 의미하고 있을 뿐이라고 판넨베르크는 주장한다.<sup>43)</sup> 여기서 그가 계속해서 중요시여기는 점은, 미리파악해봄의 범주(Die Kategorie des Vorgriff-s)가 인류의 역사를 최종적 방향에 맞추어 생각하는 것을 가능하게 해도, 사실적으로 사건의 흐름을 미리 파악해 버릴 수는 없다는 한계성을 뛰어 넘지는 않게 된다는 점이다.<sup>44)</sup> 사실상 “미리 파악해봄”으로 번역한 Vorgriff라는 용어는 “미리 파악해 버림”으로 번역할 수 있는 Begriff von vornherein과는 엄연히 구별이 되어야 할 것이다. 다시말해 Vorgriff는 사전에 모든것을 닫혀진 개념 속에서 다 알아버리는 것을 결코 의미 않는다. 그보다는 미래를 향해 어떤 방향을 미리 취해보는 것 일 뿐이다. 즉 개

38) Pannenberg, *op.cit.*, p.146.

39) *Ibid.*

40) *Ibid.*

41) *Ibid.*

42) *Ibid.*, p.148.

43) *Ibid.*

44) *Ibid.*, p.149.

넘속에서 달혀진채로가 아니라 전적으로 미래의 방향에 따라 기대함 속에서 열려져 있는 것이다. 그런식으로 개개 인간이 자신의 고유한 Dasein의 전체성에 대해 미리 파악해봄이 자신의 미래성을 통해 가능해지는 것처럼 우주적 역사의 전체성이라는 것도 이미 기대가 되어지는 것이며 이런 저런 개별적인 사건에 대한 모든 이야기(Reden)속에 전제로 주어져 있다고 한다. 여기서 볼 수 있는 것은 비록 판넨베르크가 하이데거의 죽음에 대한 생각은 배격했지만 하이데거가 죽음을 통해 인간존재의 미래성을 간파하고 있음을 긍정적으로 인정하고 있다.

하이데거의, 해석학의 바로 이와같은 점을 판넨베르크가 하나의 힌트로 삼아서 자신의 해석학에 적용시키고 있다고 하겠다. 즉 인간의 개인적 Dasein의 전체성은 언제나 그것의 미래성에서, 즉 사회적인 형태 속에서 역사를 따라 흐르는 인류라고 하는 것의 아직 확정되지 않는 방향을 향한 개별적 Dasein의 미래성에서 밝혀진다는 사실을 힌트삼아 인류(Menschheit)의 흐름을 내포하는 역사의 전체성이라고 하는 것도 그 자체 속에서 밝혀지는 것이 아니라 미래를 향한 기대 속에서 나타나진다고 생각하는 것이다.

그러니까 판넨베르크는 개인적 Dasein의 전체성이 미래적 기대 속에서 나타난다는 것과 역사자체의 전체성이 역시 미래를 향한 기대 속에 나타난다는 사실을 평행선 상에 있는 것으로 보지는 아니 한다. 그 보다는 개인으로서의 인간이 자기의 Dasein의 미래를 향해 아직도 열려 있는 전체성을 향해 행동하면서 그는 세계와 그 역사의 전체성을 향해 행동하게 된다는 것이다.<sup>45)</sup> 즉 개인으로서의 전체성과 역사로서의 전체성이 따로 별개의 것들로 있는 것이 아니라 개인적인 전체성이 역사의 전체성 속에 포함되어 있다고 볼 수 있다. 그러므로 인간의 전체성에서의 의미는 마침내 역사의 전체성에서 나타나지는데 그런 역사의 전체성은 곧 역사의 개별적 사건에서의 미래를 향한 기대 속에서 밝혀진다고 하겠다.

그러므로 모든 그런 기대라고 하는 것은 특정장소 즉 역사적인 장소에 일단은 묶이는 것이 될 수 밖에 없으며, 그렇기 때문에 그 기대란 단순한 기대일뿐이지 결코 전체성 그 자체일 수는 없다는 것이다. 그럼에도 불구하고 그 기대성은 미래에서부터 구성되어지는 전체를 맞볼 수가 있다는 것이다.<sup>46)</sup>

### 5. 3 역사적 전체성과 기대성

우주적 역사가 가지는 전체성 때문에 그 역사를 요약해 보는 것(Entwurf)은 그 스스로에서 기대함의 성격을 갖는데 개개 Dasein의 전체성에대한 모든 실존적인 요약과 같은 알려진 의미에서 그러하다는 것이다.<sup>47)</sup> 스스로를 단순한 기대함으로 바로 의식

45) Pannenberg, "Kontingenz und Naturgesetz", in : *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, p.34 ff.

46) Pannenberg, *Grundfragen Systematischer Theologie*, p.149.

47) *Ibid.*

하는 기대함, 즉 스스로에서 반성을 행하는 가운데의 기대함은 역사적 상대성을 지닌다. 우선 바로 그와 같은 반성된 기대의 방법에 따라 역사의 전체성은 생각되어 지는데 그 때에는 미래의 열려 있음의 성격 (die Offenheit der Zukunft)이 지워지지 않으며 또한 역사상의 한정된 장소라는 상대성을 무시하게도 되지 않는다는 것이다.<sup>48)</sup> 이와 같이 역자 속의 상대성과 그에 따른 유한성에 맞추어 진 이성이 개개 단계에 있어서의 전체성—즉 단순한 사건정도에서 인류역사와 우주역사로서의 우주적역사에 까지 총망라하여—을 하나의 개념에 달아서 인식하게 되는 것이 아니라 미리 파악해 봄 (Vorgriff) 속에서 인식하게 된다는 것이다.<sup>49)</sup>

스스로를 기대함으로 이해하고 그로 인해 스스로 속에서 반성되어 지는 기대함으로 나타나는 사고(Denken)는 해겔의 개념(Begriff)철학과는 달리 스스로를 통해 구성되어질 수 있는 것이 아니라 항시 전진하는 것에 관계되어지는 기대함으로서 남아 있게 된다. 그런데 그 전진하는 것에 대해서 모든 사고와 인식은 스스로 언제나 단순한 기대로만 남아 있게 되는 것이고 또한 그 전진하는 것은 그런 기대함의 구조를 가지는 사고를 통해서는 결코 완전히 파악되어 버릴 수는 없는 것이라고 한다.<sup>50)</sup> 스스로를 단순히 진리에 대해 미리파악해 보는 것으로 이해하는 사고는 그 진리를 자기 스스로에게 지니는 것이 되지 못하고 그것을 자기자신 넘어로 펼치는 하나의 과정이 된다는 것이다.<sup>51)</sup> 바로 이 과정은 존재하는 자(das Seiende)는 존재하는 대로가 아니며 따라서 자신의 고유한 본질에 아직 와 있지 못하다는 전제위에 성립이 된다는 것이다.<sup>52)</sup>

그와같은 식의 자기이해(Selbstverständnis)는 공개적으로 소위 불유쾌한 의식의 이원론(Dualismus des unglücklichen Bewußtsein)을 공격하게 된다. 경험과 기대되는

실재성(Wirklichkeit)은 언제나 서로 괴리를 이루는 것처럼 보이는데 그것은 기대가 완전히는 이루어지지 않기 때문이다. 그로인해 생기는 불유쾌한 의식의 이원론이 이런 기대함 속에서의 자기이해에 의해서 잘못된 것으로 여겨지는데 그 이유는 의식과 현실의 일치라는 것과 따라서 진리의 현재성이라는 것은 아직 부족함을 의식하는 가운데서 전제될 뿐임을 바로 알기 때문이다. 그러므로 그런 반성적 자기 이해를 행하는 의식은 진리의 현재성에 대해 확신하게 되는데 그 이유는 진리의 현재성이란 궁극적인 것에 대한 기대내지는 미리 나타나지는 것(Vorschein)으로서, 즉 최종을 통해 구성되어지는 모든 역사의 전체성의 미리 나타나지는 것으로서 생각되어질 뿐이기 때문이다.<sup>53)</sup> 그와같은 기대함 속에서의 자기 이해가 현재적 진리로 이해하는 것이 곧 미리 파악해 봄 (Vorgriff)의 대상으로서의 역사의 전체성이라는 말이다.

48) *Ibid.*, p.150.

49) *Ibid.*

50) *Ibid.*

51) *Ibid.*

52) *Ibid.*

53) *Ibid.*, p.151.



따라서 그 전체성은 기대속에서 나타날 뿐인데, 그 기대함이란 일어나는 일의 궁극적인 진리가 그 궁극적인것의 미리 보여짐으로 와질 것으로 기대하는 것이기 때문이다.<sup>54)</sup> 이런 기대를 행하는 것은 위에서도 본 바와 같이 미래적인 것을 개념으로 간직해 버리는 것이 아니라 미리 파악해보는 것(Vorgriff)이며 바로 그 미리 파악해 보는 것의 본질에서 사고(Denken)가 미리 주어지는 것을 미리 파악해 보는 바의 대상이 놓여 있다는데 그 대상이라는 것은 단지 미래적인것만은 아니고 현재적이며 그것은 마치 미래적이며 궁극적인것 (das Zukünftige-Endgültige)이 현재적이며 과거적인 것의 진리가 되고 그 자체가 현재적인 것이되는 것과 같다는 말이다.<sup>55)</sup>

5. 4 역사적 전체성과 예수님의 부활사건

그런데 그 나타나게 된다는 궁극적인 것은 따지고 보면 역사의 전체성을 가능하게 해주는 바인데 그 궁극적인 것이 때로 신화적인 생각 속에서 잘못되게 초시간적인(Urzeitlich)방법으로 완전하게 되어질 원형(Urbild)같은 것으로 여겨질 때가 있다. 그러나 그것은 잘못된 생각이다. 그 반면 반성을 통해 스스로를 자유롭게하는 비판적인 사고는 신화적인 사고와는 달리, 그런 종교적인 전통에 대해서, 아직 나타나지 못한 진리가 그 비판의 과정 속에서 전승에 있어서의 고유의 진리로 스스로를 나타내며 한편 그 비판적 과정은 전승에 대한 지금까지의 설명(Auslegung)을 무시하면서, 그 전승의 더 깊은 진리를 건드리지 않고 그대로 두게되는 범위를 벗어나지 않는다는 것이다.<sup>56)</sup> 즉 비판적인 사고는 신화적 사고와는 달리 역사의 전체성을 미리 파악해봄에서 그것을 가능하게 한다는 궁극적인 진리를 이미 다 아는 것으로 여기지 아니 한다. 그럴 때에 관련된 종교적인 전통으로 부터 새롭게 자기 고유의 비판의 동기가 생성되는데 그것은 마치 기독교 역사에 대한 해석학적 과정에서 보여지는 바와 같다고 하겠다.

즉 예수님의 부활과 그의 역사 속에서 기대 되는 궁극성과 우수성은 개개 새로운 경험에 대한 요구함을 시험해 보도록 동기를 부여하였고 또 그런 식으로 다시금 기독교 전승에 있어서의 지금까지의 형식에 변화를 강요하기에 이르렀다.<sup>57)</sup> 그러면 도대체 얼마 만큼 예수의 부활과 역사로부터 궁극적인 실재성(endgültige Wirklichkeit)과 진리가 “미리 나타는 것”(Vorschein)으로 나타나져서, 그 결과 지금까지의 어떠한 새로운 경험들도 그것을 넘어 설 수가 없는 것으로 여겨지고, 더우기 모든 새로운 경험은 예수님에게 나타난 의미에 의해 지금까지의 시간에 제약되는 기독교사건에 대한 설명들을 무시하도록 요구될것으로 여겨지게끔 되었는가? 그 질문에 대한 대답은 예수님의 역

54) Ibid.  
55) Ibid., p.152.  
56) Ibid.  
57) Ibid., p.153.

사의 독특한 종말론적 성격에서 찾아져야 한다는 것이다.<sup>58)</sup>

그로인해 우선 종말론적 기대의 내용에 대한 고찰이 필요한데, 그 기대야말로 예수님의 부활의 지평을 형성했다는 것이다.<sup>59)</sup> 그 기대는 종말론적인 것으로서 그 속에서 다편 하나님통치의 임박에 대한 증거는 오실 하나님을 향한 증거이며 그것은 곧 세계의 궁극적인 미래에 대한 증거인데 바로 그 궁극적인 미래를 통해 세상과 그것의 역사의 전체성이 공개적으로 되어진다는 것이다.<sup>60)</sup> 세상의 왕국이 하나님의 통치에 따라 풀리게 될 것을 소망하게 되는데 그것은 곧 사람들 사이에 진정한 정의가 실현 되어짐을 의미한다고 볼 수 있다.<sup>61)</sup> 하나님의 통치가 인간의 진정한 인간성(Menschlichkeit)을 실현시킨다는 생각은 하나님의 나라에 대한 희망과 더불어 죽은자의 부활에 대한 소망이 결부된다는 사실이 이해되어지도록 만든다고 하겠다.<sup>62)</sup> 죽은자의 부활에 대한 은유(Metaphor)는 개인들의 방향이 그들에 대해 독립적으로 따로 존재하는 사회의 질서에 봉사하게 되는 쪽으로 행하는 것이 아님을 보여줄 뿐이다.<sup>63)</sup> 즉 사회가 어떤 식으로 발전하게 될 것인가 하니, 그 사회가 개인들을 보존하며 그들로 하여금 자유와 자기존재완성을 달성케 해 줄 수 있을만큼 발전해야함을 죽은자가 부활한다는 은유가 말하고 있을 뿐이라고 한다.<sup>64)</sup>

이런 종말에 대한 기대의 관점에서, 인간존재의 개인적 생과 사회적 생 속에서의 임시적인 Dasein 완성을 요약해 보는 일(Entwurf)이 가능해 지는것은 사실인데 이런식으로 요약해 보는 것을 종말론적 완성과의 혼동해서는 안된다고 한다.<sup>65)</sup> 자신들의 완성을 임시적으로 요약해 보는 것과 실제적인 종말론적인 완성과의 차이는 인간들을 부끄럽게 또는 좌절하게 하는데 그로인해 인간들은 오히려 죽음을 넘어서서 하나님의 통치하에서의 생을 계속 기억하게 된다.<sup>66)</sup> 이와같은 깨우침의 의식이 곧 종말론적 의식이며 이 의식은 현재적 세계와 종말론적인 방향과의 차이 때문에 현재적인 사회의 상태에 대해 변화를 촉구하게 되고 또 동시에 그 종말론적 의식은 인간들이 현재상태에 대해 가하는 변화를 곧 종말론적완성과 일치시켜 동일시 하는 것을 경계하게 된다고 한다.<sup>67)</sup>

이런 의미를 주는 예수님의 종말론적 나타나심은 당시 제자들로 하여금 어떤 심적인 권위를 나타내도록 하였고 그로 인해 당시의 유대율법의 권위와 마찰하게 되었다. 사실 예수님이 실제로 부활하지 않았었다면 예수님의 미래에 대한 미리 파악해봄

58) Ibid.  
59) Ibid.  
60) Ibid.  
61) Ibid.  
62) Ibid.  
63) Ibid.  
64) Ibid.  
65) Ibid. p.154.  
66) Ibid.  
67) Ibid. p. 155.

(Vorgriff)은 무시 되었을 런지도 모른다. 그러나 예수님은 부활하셨고 그것이 곧 당시 유대인들이 바랐던 세상 끝날에서의 부활에 대한 생각에 맞지 않으면서도 종말에 대한 기대가 될 수는 있었다.

그런데 이와같은 예수님의 부활은 초 대 기독교인의 생각의 지평에 따라서는 역사의 종말이 이미 사건으로 와진 것으로 보아졌다. 역사의 끝이 예수님과 더불어 와졌다고 하여 기독교의 전통은 예수님에게서 하나님의 궁극적인 계시가 나타났다고 말하기도 했었다.<sup>68)</sup> 그러니까 문제는 예수님의 부활사건이 지니는 기대함의 성격이 당시의 생각에는 반영되어 나오지 못했었다는 점이었다고 하겠다.<sup>69)</sup> 그에 비해 현재적인 지평에서는 예수님의 부활이 역사의 전체성에서 어떤 기대의 성격을 부여 한다는 사실로 보여지게 된다. 다시 말해서 오늘의 지평에서 볼 때 예수님의 부활의 사건은 곧 종말적인 죽은자의 부활을 기대하게 한다. 그로인해 역사는 개개인의 Dasein이 자유와 완성을 이루도록 발전할 것이면서도 그 완성될 미래에서의 사회의 형태나 질서는 미리 알 수 없는 것으로 남아있게 된다는 것이다. 역사는 그전체성을 종말론적인 기대함 속에서 나타나게 되었다는 말이다.

### 5. 5 신학적 해석학으로서의 판넨베르크의 해석학

위에서 본 바의 것들은 곧 판넨베르크가 신학자로서 예수님의 복음적 역사를 그의 해석학에 포함시키므로 비신학적인 해석학과는 다른 면을 보이고 있음을 말해준다고 하겠다. 그러면서도 그는 가다마의 영향을 많이 받아서 단순한 인간실존에 국한된 해석학이나 막연하게 전체와 개별을 일치시킨다는 델타이적인 역사세계를 구축하는 해석학을 배격한다.

그 보다는 가다마에서와 유사하게 실제로 작용하는 일반역사에 대한 관심이 많이 있다. 이와같은 역사를 의식하는 작용사적의식은 지평융합을 통해 실제로 작용하는 역사 자체의 진행을 의식하게 됨을 그도 인정하는듯 하다.

그러나 그런 지평융합은 마땅히 예수님의 역사적 사건에 대한 그당시의 역사지평과의 융합이어야 함을 동시에 강조하는 듯하다. 그럴 때만이 인간이 역사의 작용하는 실체를 바로 인식하게 된다는 것이다. 그러나 판넨베르크는 이와 같은 가다마의 입장에서 한걸음 나아가 예수님의 부활사건에 대한 역사지평과의 지평융합이 이루어질 때에는 단순히 작용사로서의 역사의 실제적진행이 의식 되어질 뿐 아니라 그 작용하는 실제 역사는 전체성 속에서 나타나진다는 것이다. 이 점에 있어서 판넨베르크는 하이데거에서 힌트를 얻어 왔다고 볼 수 있다.

인간의 Dasein의 전체성이 그 스스로 개념적으로 알려지는 것이 아니라 그것의 미래를 향한 기대 속에서 어떠한 현재적인, 객관적이고 부분적인 것에 의해 객관화되어

68) Ibid. p. 157.

69) Ibid.

지지 않을 때에 그 전체성이 스스로 밝혀진다는 것과 유사하게 역사의 전체성 역시도 개념적으로 얻어질 것이 아니라 현재의 역사에서 개인을 포용하는 사회가 분명 현재에 안주할 수는 없으며 그로인해 이미 결정된 미래가 아닌 진정한 알려지지 않는 미래를 향해 열려있어야 한다는 사실을 통해 그 역사의 전체성이 나타나진다는 주장을 하는듯 하다.

그럴때에 가다마가 헤겔적인 오류에 빠질것을 두려워하여 잘 생각해낼 수가 없었던 것 처럼 보이는 역사자체의 전체성의 문제가 해결되는 듯하다. 그러나 그가 말하는 역사의 전체성이란 역사의 미래를 향한 방향이 특정 권력가라고 할 어떤 부분적 요소의 방해받지 않는다는 사실을 의미할 뿐이다. 물론 그것을 역사의 전체성이라고 부를 수 있을지 대단히 의문스럽다.

### 6. 결론 : 판넨베르크의 해석학에 대한 비판적 고찰

아무튼 판넨베르크는 역사의 특성을 그대로 유지 하면서도 역사의 과거 현재 미래를 흐름 속에서 흐르는 것으로만 방치하지 아니하고 역사의 공통된 의미를 찾으려고 하는 해석학적인 노력을 많이한 사람으로 스스로 자부할 것이다. 사실 판넨베르크의 해석학은 다른 모든 해석학을 소화 하면서도 뛰어 넘는 면이 있다. 그러나 그의 이와같은 해석학적인 노력은 결국 성경의 기록들을 역사속에서 한번 나타났던 그 무엇으로만 보는 데서 나오는 것일 뿐이다. 물론 성경의 사건들은 역사에서 일어났던 일들이다. 그러나 그 일들은 지금도 역사를 역사 밖에서부터 이끌어 나아가시는 하나님께서 특별한 이유에 따라 일으켰던 일이었다. 그러므로 성경의 사건들의 의미는 지금도 하나님께서 오늘의 우리에게도 그대로 적용시키고 계신다. 오늘의 우리들이 과거에 있었던 성경적 사건의 의미를 역사의 긴 거리의 문제를 극복해 가면서 현재에 우리에게 적용시킬 필요는 없다. 그 일은 성령께서 감동을 통해서 행하신다. 그러나 그런 어려운 작업을 하려는 소위 해석학자들은 시대를 따라 흐르는 역사의 속성과 그 흐름을 역행하여 통일된 의미를 찾아야 하는 해석학의 속성간의 모순성을 극복하려는 노력을 하지 않을 수 없었다. 사실, 이러한 해석학적인 노력에 도움이 될만한 요소들은 해석학적인 성격과 정반대 성격을 가진 역사 그 자체에서 부터 주어질 수는 결코 없다. 그것들은 곧 해석자 자신이 자기 쪽에서부터 역사를 향해 부과(Impose)하는 바일 뿐이다. 모든것을 역사만을 통해서 이해하고자 하는 사람들이 역사에서 부터가 아닌 해석자 또는 역사학자 자신에게서 부터의 그 무엇을 부과하는 일을 하는것은, 그 방법이 역사의 연구에 근본적으로 맞는 일이기 때문이 아니고 그것이 자기 자신들을 나타내고 자신을 위한 일로 생각되기 때문일 것이다.<sup>70)</sup> 그와 같은 작업이 곧 성경해석의 작업이라고 생각하는

70) 이 문제에 대해서는 줄저 「기독교 윤리학의 제문제」, pp.255-302 참고!

사람들은 마침내 성경은 무엇을 말하든지 상관 없이 역사와 사회 속에서 자기 자신을 나타내는 일만을 하면서 그것이 곧 성경해석의 일이라고 주장한다. 그것은 있을 수 없는 일이다. 성경의 근본 Message인 주님의 증보의 사역은 그것을 믿는 자에게는 역사적인 거리를 초월해서 얼마든지 받아드려 질 수 있는 것으로 나타난다. 우리가 그 의미를 믿고 받아드리는 일과 그것을 전하는 일이 곧 올바른 의미의 성경해석의 일인데 그일을 통해 어떻게 우리가 자신을 나타내며 따라서 교만해질 수 있다는 말인가? 그러나 만일 우리도 십자가와 부활의 의미를 추구한다면 스스로 교만한 모습을 보인다면 우리의 성경해석의 작업 역시 그들의 잘못된 작업과 같은 종류의 것이 될 수 밖에 없다.

## Bibliography

1. Bulhof, I., *Wilhelm Dilthey : A Hermeneutic Approach to the study of History and Culture*, The Hague, 1980.
2. Bultmann, R., *Glauben und Verstehen II*, Tübingen, 1952.
3. Dilthey, W., *Gesammelte Schriften I*, Göttingen, 1966.
4. \_\_\_\_\_ VII, Göttingen, 1979.
5. Fuchs, D.E., *Hermeneutik*, Bad Cannstatt, 1963.
6. Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1975.
7. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Halle, 1941.
8. Pannenberg, W., "Hermeneutik und Universal geschichte" in : *Grundfragen Systematischer Theologie*, Göttingen, 1971.
9. \_\_\_\_\_, "Über historische und theologische Hermeneutik" in : *Grundfragen Systematischer Theologie*.
10. \_\_\_\_\_, "Kontingenz und Naturgesetz", in : *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, 1970.
11. Pöggeler, O.(ed.), *Hermeneutische Philosophie*, München, 1972.
12. 이 보민 기독교 윤리학의 제문제, 기독교 문서 선교회, 1985.
13. Schleiermacher, F., *Über die Religion*, Göttingen<sup>6</sup>, 1967.