『신앙과 학문』. 23(3). 129-161.
https://doi.org/10.30806/fs.23.3.201809.129

폴 리쾨르의 성서 해석학에 대한 연구

Study on the Biblical Hermeneutics of Paul Ricœur

이상민 (Sang Min Lee)*

Abstract

Paul Ricœur is evaluated as the one who contributed best to the field of biblical hermeneutics among the contemporary hermeneutic theorists. The aim of this study resides in the practical use of his biblical hermeneutics as the useful methods to interpret the Bible by analyzing it. Among the contemporary hermeneutic scholars, he originatively presents the method and the aim of the biblical hermeneutics by applying the principle of the philosophical hermeneutics. Because of that, his biblical hermeneutics can be established as a new alternative or breakthrough for the interpretation of the Bible in the reality in which the various criticisms towards the Bible, which constitutes the foundation of the Christianity, are prevalent. Not only does he try to distinguish carefully the philosophical field from the theological field in order for these two fields not to poach on the other field each other, but also he tries to understand the biblical world unfolded by the biblical texts for the interpretation of the Bible. While appreciating the advantages of the various interpretation methods such as the structural method and the historical critical method, he criticizes the limits of these methods as well. Therefore, his biblical hermeneutics that is closely associated with the philosophical hermeneutics and its mutual connotation in relation to the latter contains the various merits and characteristics which may open a new horizon for the interpretation of the Bible. Above all, he emphasizes the role of the interpretation community for the interpretation of the Bible. In this study, his biblical hermeneutics is examined with these following subjects : the characteristic of the world of the biblical text in state of unfinished and open (the Word of God still remains because it is not expressed yet and God has still something to say) ; the hermeneutic arch, the frame that the philosophical interpretation theory is used functionally so that the reader can creatively encounter the meaning of the biblical text ; the world of the text which constitutes a kind of new distance, that is, the distance of the oneself from the

* 서울국제고등학교 교사(Seoul Global High School), 서울대학교 교육학 박사, 서울특별시 종로구 성균관로13길 40, 7890jt@gmail.com
2018년 07월 30일 접수, 08월 14일 최종수정, 08월 15일 게재확정

reality ; the diversity and the criteria of the interpretation of the biblical text ; the hermeneutic cycle which means that one should believe what the text proclaims in order to understand it and one should also understand it in order to believe it because what the text proclaims is given only in the text ; the consideration on the original sin and the Adam myth ; the father as the designation of God.

Key Words : philosophical hermeneutics, biblical hermeneutics, world of the text, hermeneutic arch, hermeneutic cycle

Ⅰ. 서론

폴 리쾨르(Paul Ricœur 1913-2005)는 철학자이자 해석학자로서 현상학을 통해 인간 존재의 유한성을 밝히려 하고, 이런 유한성을 통해 초월적 존재인 신을 해명하려고 한다. 그는 종교적인 상징과 정신분석학적 상징에 관한 해석학을 개진하다가, 자신이 몰두해온 해석학의 철학적 주제를 '상징'에서 '텍스트'로 바꾸게 된다. 즉, 상징 언어에 대한 해석의 폭이 너무 좁다고 여긴 나머지, 텍스트에 대한 연구를 통해 인간 존재를 이해하려고 시도한 것이다. 그는 현대 해석학 이론가들 가운데서 성서 해석학 분야에 가장 훌륭한 기여를 했다고 평가되기도 한다. 특히, 현대 해석학자들 중에서 그는 철학적 해석학의 원리를 원용하여 성서 해석학의 방법과 목표를 독창적으로 제시하기 때문에, 그의 해석학을 성서 해석에 유용한 방법론으로 활용하려는 시도들이 활발히 전개되고 있다. 로마교황청 성서위원회가 발표한 자료집 『교회 안에서의 성서 해석 *L'Interprétation de la Bible dans l'Eglise*』에서는, 가톨릭교회 안에서의 성서 텍스트 해석에 유용한 현대 해석학 이론들 가운데 루돌프 불트만(Rudolf Bultmann 1884-1976) 이나 한스 게오르그 가다머(Hans-Georg Gadamer 1900-2002) 이상으로 리쾨르가 가장 훌륭한 기여를 했다고 평가되기도 한다. 로마교황청 성서위원회가 펴낸 이 자료집에 따르면, 성서 해석을 위한 이론적 토대로서 리쾨르의 철학적 해석학의 첫 번째 장점으로 꼽히는 것은, 텍스트 해석에 있어 취해지는 '거리 유지'(la distanciation) 기능이다. 또한 성서 주석을 위해 리쾨르의 철학적 해석학에서 취해야 할 두 번째 장점은, 독자에 의해 텍스트가 수용될 때 독자의 경험을 변화시킬 수 있는 텍스트의 역량이 현실화된다는 것이다.

> 리쾨르의 철학적 사고로부터 우선 취할 수 있는 것은, 텍스트의 올바른 점유를 위해 미리 필요한 것으로서 '거리 유지' 기능의 부각이다. 첫 번째 거리가 텍스트와 저자 사이에 존재한다. 왜냐하면 텍스트가 일단 생성되면 텍스트는 그 저자와 관련하여 어떤 자율성을 띠기 때문이다. 텍스트는 의미의 여정을 시작한다. 또 다른 거리는 텍스트와 후속 독자들 사이에 존재한다. 후속 독자들은 텍스트의 이타성(異他性) 속에서 텍스트의 세계를 존중할 수밖에 없다. 따라서 문학적이고 역사적인 분석 방식들이 해석에 필요하다. (…) 그렇지만 텍스트의 의미는 텍스트를 점유하는 독자들의 체험 속에서 현실화되는 경우에만 완전히 주어질 수 있다. 독자들의 상황으로부터 독자들은 텍스트에 의해 지시된 근본 의미의 방향에서 새로운 의미작용을 이끌어내게 되어 있다(Commission biblique pontificale, 1994: 66-67).

리쾨르는 비판적 이성의 언어를 사용하는 철학자이므로, 그의 관심사는 오래전부터 철학적으로 남아 있으며, 그는 철학 영역과 신학 영역을 세심하게 구분하려고 애쓴다. 더욱이, 그는 그 자체가 성립되기 위해 종교적 경험이나 혹은 '종교적 담화'(le discours religieux)를 필요로 하지 않는 '철학적 담화'(le disocurs philosophique)의 자율성을 늘 옹호한다. 그래서 그는 『타자로서의 자기 자신 *Soi-même comme un autre*』의 서문에서, "본서를 구성하는 열편의 연구는 나를 성서적 신앙에 결부시키는 확신들을 의식적이고 단호하게 따로 젖혀 놓는다는 것을 전제로 한다"(Ricœur, 1990: 36)라고 하면서, 이런 구분과 관련하여 이렇게 언급한다.

> 성서적 신앙에 대해 독자가 취하는 입장이 거부이든, 수용이든 혹은 유보이든, 나는 독자의 입장에 관여하지 않는 논증들만을 나의 독자들에게 제시했다고 생각한다. 내 생각으로는, 나의 철학적 저서 전체를 특징짓는 이 같이 절제된 논증은 어떤 유형의 철학으로 귀결된다. 열 번째 연구의 마지막 부분이 입증하듯이, 이 철학에서는 신의 이름을 실제로 짓는 일은 없으며, 신의 문제는 철학적 문제로서 그 자체가 '불가지적'이라고 할 수 있는 유보 상태로 남아 있다. (…) 내가 나의 철학적 글들이 '비의(秘義) 신학'이라는 공격에 맞서 나의 철학적 글들을 옹호한다면, 나는 똑같은 주의를 기울이면서 '비의(秘義) 철학적 기능'을 성서적 신앙에 부여하기를 삼간다(Ricœur, 1990: 36-37).

그렇기 때문에, 리쾨르는 '종교적인 것'과 '철학적인 것'이라는 두 영역이 서로 충돌하고 침해함으로써 제기되는 문제를 부각시키면서, 글을 쓰는 과정에서는 훨씬 더 과감하고 구체적인 방식으로 이 두 영역을 분리시킬 수 있다고 밝힌다(Ricœur, 1995: 10). 따라서 그에게 성서 해석학은 철학적 담화에 궁극적 토대를 제시하려는 의도를 교묘하게 드러내는 것일 리 없으며, 그의 철학적 해석학은 이런 기만적인 야심에 맞서 끝

임 없이 싸우는 것이다. 그럼에도 그는 자신의 초기 저작 중 하나인 『역사와 진리 *Histoire et vérité*』의 서문에서, "나는 기독교적 강론의 청중으로서 신의 말이 '마음'을 변화시킬 수 있다고 생각한다"(Ricœur, 1967: 11)라고 하면서 '신의 말'을 듣는 자로 자임한다. 그 뿐 아니라, 그는 유대·기독교 전통의 개신교 공동체에 속해 있음을 인정하면서 자신의 신앙을 분명히 밝히고 있기에, 성서는 그의 삶과 연구에서 큰 자리를 차지한다. 따라서 리쾨르의 성서해석학을 살펴봄으로써 성서를 해석하는데 있어 새로운 지평을 발견하고 더욱 발전적인 성서 해석 방향을 모색해 볼 수 있을 것이다.

II. 성서 텍스트 세계의 특징

리쾨르는 '기록'(l'écriture)에 의해 고정된 어떤 '담화'[1]이든 그 '담화'를 '텍스트'라고 부르면서(Ricœur, 1986; 154), 기독교 신앙은 구원의 계시 사건을 전달하는 성서에 기초하기에 성서 텍스트와의 만남이 무엇보다 요청된다고 주장한다. 이를 위해 그는 "성서 해석학이란 철학적 해석학을 어떤 범주의 텍스트들에 적용시키는 것 중 하나일 따름이다"(Ricœur, 2014: 95)라고 하면서, 텍스트에 관한 철학적 해석학의 이론을 성서 텍스트에 적용시킨다. 텍스트야말로 철학과 신학에 있어서 공통적으로 진리를 매개하는 기반이기에, 진리가 텍스트를 통해 전달되고 의미가 전달된다는 점에서, 철학적 해석학과 성서 해석학은 공통점을 지닌다는 것이다. 게다가, 텍스트 해석의 방법론적 측면에서, 철학적 해석학과 성서 해석학은 상호 내포 관계에 있다는 것이다. 특히, 프랑수아 자비에 암헤르트(François-Xavier Amherdt)가 "리쾨르에게 텍스트의 세계는 철학적 해석학에서 있어서와 마찬가지로 성서 해석학에 있어서도 중심 범주이다"(Amherdt, 2011: 49)라고 지적하듯이, 리쾨르는 텍스트의 해석이라는 점에서 이 두 가지 해석학은

1) 언어학적으로 '담화'(le discours)는 연계된 상태에 있는 '언표(言表) 행위'를 가리키고, '일정한 사실을 자세히 말하는 것'이나 '사고나 추론을 표현하는 것'을 나타낸다. '담화'는 일정한 목적을 달성하기 위해 사용된 구어 형태의 언어를 가리키기도 하므로, 대화 상황에 따라 '담화'에는 정보 전달, 사교, 선언, 약속, 호소와 같은 각각의 목적이 있다. 리쾨르는 '구두(口讀) 변이형'(la variante orale)과 '기술(記述) 변이형'(la variante écrite)을 포괄하는 '담화'란 어떤 사람이 '어떤 것에 대해서'(sur quelque chose) 다른 어떤 사람에게 어떤 것을 언급하는 것이라고 하면서, 바로 이 '어떤 것에 대해서'가 '담화'의 침해할 수 없는 '지시적 기능'(la fonction référentielle)이라고 밝힌다(Ricœur, 1994: 285-286).

동일한 방법론적 틀 안에서 각자 자율적이면서 상호 관련성을 지닌다고 주장한다.

물론, 성서 해석학은 철학적 해석학에서 나온 개념과 논증과 방법을 반드시 집어넣기 때문에, '국지적 해석학'(l'herméneutique régionale)으로서 성서 해석학은 '보편적 해석학'(l'herméneutique générale)으로서 철학적 해석학에 종속된다. 다시 말해, 철학적 해석학으로부터 성서 해석학으로 넘어가면, 성서 해석학은 철학적 해석학에 의해 이루어진 일반 해석 이론을 국지적으로 적용한 것처럼 보인다. 하지만 암헤르트는 애초에 리쾨르에게 있어 철학적 해석학과 성서 해석학이라는 두 분야 중 어느 분야에도 우위가 주어지지 않음을 강조한다. 더욱이, 성서 해석학을 끝까지 밀고 나가면, 성서 해석학은 '계시'라는 그 지시 대상의 유일성 때문에 매우 독창적인 특성을 드러낸 결과, '계시'는 결국 철학적 해석학을 자체의 도구로서 종속시킴으로써 그 둘 사이에 관계를 심지어 뒤바꾸는 경향이 있다는 것이다(Amherdt, 2011: 37). 암헤르트는 리쾨르에게 있어 두 가지 해석학의 위상이 뒤바뀌기까지 하는 현상을 이렇게 설명한다.

> 바로 텍스트 세계의 중심 범주를 성서 주석에 적용함으로써 뒤바뀜이 명확히 드러나게 된다. 이 뒤바뀜을 통해 성서 해석학은 철학적 해석학을 국지적으로 단지 적용한 것이 아니라 유일한 규범이 되는데, 해석 철학 이론은 이 규범의 도구에 불과한 것으로 나타난다. 실제로, 성서 계시의 텍스트들은 신과 그리스도의 이름을 언급하기 때문에, 이 궁극적 지시대상들은 무한한 결집력과 '소실점'(消失點)[2]으로서 기능을 수행하는 동시에, 부분적 형태의 모든 담화의 불완전성을 드러내는 지표로서 기능을 수행한다. 따라서 이 궁극적 지시대상들은 인간의 어떤 담화든 그 담화의 폐쇄성을 벗어나는 어떤 지평을 열어주고, 종교적 언어는 다른 언어들과 구별된다(Amherdt, 2011: 50).

이와 같이, 성서적 언어의 특수성, 곧 '신의 이름'과 '그리스도의 이름'이라는 성서적 언어의 중심 지시 대상의 절대적 독창성 및 '신의 나라'라는 성서적 언어의 세계를 통해, 철학적 해석학과 성서 해석학의 관계가 뒤바뀐다. 또한 성서적 언어의 특수성을 통해, 성서 해석학은 철학적 해석학의 유일한 사례가 되어버린다. 다른 일반 언어들 가운데서 성서적 언어에 별도의 위치를 부여하는 것은 바로 성서적 언어의 대상인 것이다. 리쾨르에 따르면(Ricœur, 1986: 133), 바로 성서 텍스트라는 일종의 텍스트에 적용된 해석학으로서 신학적 해석학을 다룸으로써 두 가지 해석학 사이에 뒤바뀐 관계

2) '소실점'(le point de fuite). 회화나 설계도 등에서 투시(透視)하여 물체의 연장선을 그을 때, 선과 선이 만나는 점으로서, 원근법으로 작품을 만드는 작가를 도와주는 가상적인 점을 가리킨다.

가 나타난다. 그리고 신학적 해석학은 너무나 독창적인 특성을 드러내는 나머지 관계는 점진적으로 뒤바뀌고, 결국 신학적 해석학은 철학적 해석학을 자체의 기관으로 종속시킨다. 결국, 성서 해석학은 자체에 철학적 도구를 종속시키고, 철학적 해석학의 덮개 구실을 하게 된다.

암헤르트에 따르면(Amherdt, 2011: 24), 리쾨르의 철학적 해석학은 '텍스트'와 '텍스트의 해석'이라는 두 '극단'(極端)을 중심으로 유기적으로 구성된다. 여기서 '극단'이라고 지칭되는 것은 한 '극단'은 다른 '극단' 없이는 진행되지 못하기 때문이다. 즉, 텍스트 속에서 활동 중인 작업은 '해석'이라는 작업을 보완대상으로서 필요로 한다. 역으로, '해석'의 역학은 텍스트 속에서 이미 활동 중인 역학과 동시에 발생하고 그 역학을 나타나게 한다. 따라서 리쾨르는 '텍스트의 세계'와 '독자의 세계'[3] 사이에 교차가 이루어지게 하는데, 이는 그의 철학적 해석학의 중심 주제이다. 이런 철학적 해석학에 상응하여 성서 해석학은 동일한 철학적 범주들을 중심으로 체계적으로 구체화된다. 먼저, '성서 텍스트'라는 '극단'에 있어서는, '담화 사례'[4]의 범주, '문학 작품과 문학 장르'의 범주, '기록'의 범주, '텍스트 세계'의 범주라는 네 가지 텍스트 범주가 중심을 이룬다. 다음으로, '성서 해석'이라는 '극단'에 있어서는, '전(前)이해'(la précompréhension), '설명과 이해의 변증법', '독해(讀解) 행위와 점유'라는 세 부분에 힘입어 성서 해석학이 체계적으로 구체화된다.

리쾨르에 따르면(Ricœur, 1994: 286), '구두(口讀) 담화'(le discours oral)에서 대화 상대자들은 자신들이 함께 이야기하는 것을 자신들에게 공통된 주변 세계와 연관시킬

3) '텍스트의 세계'(le monde du texte)와 '독자의 세계'(le monde du lecteur)라는 개념은 '텍스트의 자율성'과 '독자의 자율성'이라는 개념으로 풀어서 설명되기도 한다. '독자의 자율성'보다는 '텍스트의 자율성'이 먼저이고, 독자의 해석학적 자율성은 텍스트의 자율성 때문에 생겨난다. 우선, '텍스트의 자율성'이란 텍스트가 저자의 의도로부터 독립해 있으며, 텍스트는 저자가 글을 쓰면서 하고자 하는 말이 있지만, 저자의 글은 저자가 할 말을 다한 것이 아니며, 저자가 할 말은 저자의 의도 이상이다. 저자가 의식하고 의도해서 한 말이 글을 이루지만, 저자의 글에는 표현되지 않는 말이 배어 있다. 다음으로, 독자는 보편 의미를 통해서 자기 나름의 의미를 찾는데, 보편 의미를 통하지만 나름의 개별 의미를 찾는 것이라는 점에서 '독자의 자율성'이 존재한다. 하지만 텍스트의 주도권은 여전히 유지되는데, '독자의 자율성'이라는 것도 '텍스트의 세계' 속에서의 자율성인 것이다(양명수, 2004: 179-183).

4) '담화 사례'(l'instance de discours). 실제로 담화가 이루어지는 개별적 발화 행위를 가리킨다. 벤베니스트(Venveniste)에 따르면, '담화 사례'는 매번 유일한 산재(散在)된 행위들로서 이 행위들을 통해 '랑그'(la langue)가 화자에 의해 '파롤'(la parole)로 구체화된다(Venveniste, 1966: 251).

수 있다. 그런데, '기록'만이 읽을 줄 아는 누구에게든 말을 걸음으로써, '구두 담화'에서 대화 상대자들 사이에는 존재하지 않는 세계, 곧 '텍스트의 세계'인 세계이지만 텍스트 속에는 없는 세계를 지시할 수 있다. 이 '텍스트의 세계'가 해석학의 대상인데, '텍스트의 세계'는 텍스트의 저자로 추정되는 저자처럼 텍스트 뒤에도 있지 않고, 텍스트의 구조처럼 텍스트 안에도 있지 않으며, 텍스트 앞에서 펼쳐진다. 리쾨르는 '텍스트의 세계'라는 개념이 텍스트가 저자로부터 독립된 자율적인 세계임을 드러내는데, 우선 '기록'을 통해 텍스트는 저자의 의도와 관련하여 자율적이 된다(Ricœur, 2013b: 66). 즉, 텍스트가 의미하는 것은 저자가 언급하려고 했던 것과 더 이상 일치하지 않는다. 성서 텍스트들도 이와 마찬가지이다. 독자의 경청하고 싶은 욕구를 통해 열려진 채로 있는 성서 텍스트들이 지칭하는 신은, 무언가 말할 것이 남아 있는 방식으로 이 성서 텍스트들이 궁극적으로 지시하는 대상이다. 결국, 이 '텍스트들의 세계', 곧 이 텍스트들이 펼치는 성서적 세계에 의해 신은 인간과 연루되어 있다.

Ⅲ. '해석학적 아치'와 '텍스트의 세계'

'보편적 해석학'에서 사용되는 텍스트 해석 이론이 성서 해석학에도 적용됨으로써, 리쾨르에게 철학적 해석 이론은 이른바 '해석학적 아치'(l'arc herméneutique)의 틀 안에서 독자가 성서 텍스트의 의미를 창조적으로 만날 수 있도록 기능적으로 활용된다. 물론, 리쾨르 자신은 '해석학적 아치'라는 표현으로 자신의 해석학적 과정을 체계적으로 제시한 적이 없으나, 리쾨르 연구가들은 '해석학적 아치'라는 용어를 사용하여 리쾨르의 해석학적 구조를 소개한다. 특히, 암헤르트가 이렇게 지적하듯이 리쾨르도 이 용어를 기꺼이 사용한다.

> 불트만의 저서를 둘러싼 논쟁을 통해, 리쾨르는 모든 텍스트에 있어서처럼 성서 주석을 위해 자신이 '해석학적 아치'라고 기꺼이 부르는 것을 통달해야 할 필요성을 확립하게 되었다. 즉, 해석의 완전한 경로는 텍스트와 마주한 어떤 독자이든 드러내는 '전(前)이해'에서 출발하고, 의미 작용에 대한 이해와 실존적 점유에 도달하기 위해 객관적 의미에 대한 설명의 순간을 거치는 것이다(Amherdt, 2004: 375).

그 뿐 아니라, 리쾨르는 "나는 '학문적 주석' 그리고 내가 '신앙적 주석'이라고 부르는 것 사이의 관계인 이런 '해석학적 아치'의 한 단편을 선택했는데, '신앙적 주석'은 텍스트를 신앙의 관계 속에 포함시키는 주석이다."(Ricœur, 1983b: 27)라고 하면서, '해석학적 아치'를 '학문적 주석'과 '신앙적 주석' 사이의 관계로 규정하기도 한다. 특히, 리쾨르에게 '철학' 혹은 '철학적인 것'은 '비판'(la critique)이라는 표현으로, '종교' 혹은 '종교적인 것'은 '확신'(la conviction)이라는 표현으로 대변되는데, 리쾨르의 성서 해석학은 이 '비판'과 '확신'을 반드시 겸하고 있다. 하지만 리쾨르는 "철학은 단지 비판적이지만 않고 철학 역시 확신의 영역에 속하며, 종교적 확신 그 자체에도 내재된 비판적 차원이 있다."(Ricœur, 1995: 211)고 하면서, 이 두 영역이 서로 독립된 영역으로서 따로 분리되어 있지 않고 상호 교차 된다는 사실을 강조한다. 이를 구체적으로 표현하면, 독자는 성서가 신의 이름을 언급한다는 사실을 인정함으로써, 상호 연결된 하나의 망으로서 성서 텍스트의 지적 측면에 관여하는데, 이는 '확신'에서 '비판'으로 나아가는 것이다. 또한 독자는 성서 텍스트를 객관적이고 우회적으로 설명하는 방식을 받아들임으로써, 의미의 제시를 진리의 경험으로 변화시키고 신앙을 풍성하게 하는데, 이는 '비판'에서 '확신'으로 나아가는 것이다. 마침내, 독자는 동일한 '해석학적 아치' 속에서 '전(前)이해', '설명'(l'explication), '점유'(l'appropriation)라는 세 가지 시기를 유기적으로 연결하기에 이른다(Amherdt, 2011: 56).[5] 암헤르트는 리쾨르에게 있어 이런 단계와 과정을 '텍스트의 세계' 및 '거리 유지'(la distanciation)라는 개념과 연관시켜 이렇게 설명한다.

---

5) '해석학적 아치'의 구조를 구체적으로 설명하면, 해석은 무엇보다 텍스트 앞에 위치한 독자의 '전(前)이해', 곧 독자의 언어와 문화・역사적인 전통으로 구성되는 '전(前)이해'에서 출발하고, 텍스트의 객관적 의미를 밝히는 '설명과 이해의 변증법' 단계를 거쳐, 독자가 그 의미를 파악하는 '독해(讀解) 행위'와 의미의 '실존적 점유' 과정에 이르게 된다. 리쾨르는 설명과 이해의 변증법적 관계를 설명을 잘 할수록 이해를 잘 하게 된다는 식으로 표현한다. 특히, 텍스트에 대한 '전(前)이해'는 설명을 통해 수정되거나 심화되고 설명이 온전히 이루어질 때 새로운 이해가 가능해진다. '점유'는 독자가 '텍스트의 세계'를 자신의 실존 안에 수용하는 것으로서, '해석학적 아치'의 절정을 이룬다. '점유'는 저자를 대상으로 하는 것도 아니고, 심지어 텍스트를 대상으로 하는 것도 아니며, 텍스트가 자체의 강력한 대상 지시를 통해 텍스트가 열어 놓은 것, 곧 '텍스트의 세계'를 대상으로 한다. 텍스트가 스스로 와서 우리 자신을 넘어서서 전개하는 새로운 존재는 실재에 대한 독자의 고유한 비전을 재구성하고 변형시킨다. 이처럼 '점유'는 '텍스트의 세계' 앞에서 결단하고 자신에 대한 새로운 이해를 이끌어 내는 것이다(백운철, 2007: 25, 27, 43, 47-48).

'기록'에 의한 '거리 유지'와 마찬가지로 구조에 의한 객관화가 유기적으로 이루어지는 것은, 사실상 '텍스트의 세계' 위에서이다. '텍스트의 세계'가 '독자의 세계'와 만남으로써 독해(讀解) 행위가 생겨나고, 텍스트의 점유를 통해 자신에 대한 이해가 유기적으로 이루어지는 것은, 결국 '텍스트의 세계' 위에서이다. 일상 언어가 추구하는 일상 현실과 관련하여, '텍스트의 세계', '은유의 세계', '허구적 서사(敍事)의 세계' 혹은 '성서 기록의 세계'가 확립되는 것은, 바로 이 '거리'에 의해서이다. 또한 다른 유형의 지시대상이 해방될 수 있는 것도 바로 이 '거리'에 의해서이다(Amherdt, 2011: 49-50).

리쾨르에 따르면(Ricœur, 2013b: 71), '텍스트의 세계'는 일상 언어의 세계가 아니라는 의미에서, '텍스트의 세계'를 통해 현실로부터 자기 자신과의 '거리 유지'라고 할 수 있는 일종의 새로운 '거리 유지'를 이루어지는데, 이는 '허구'(la fiction)를 통해 현실에 대한 우리의 이해 속으로 들어오는 '거리 유지'이다. '서사'(敍事)[6]와 '이야기'(le conte)와 '시'(le poème)는 지시대상 없이 존재하지 않는데, 이 지시대상은 일상 언어의 지시대상과 단절되어 있다. '허구'와 '시'를 통해 세상에 존재할 새로운 가능성들이 일상 현실에서 열려 있으며, 문학에 의해 현실에 초래되는 '상상적 변이들'(les variations imaginatives)에 힘입어 일상 현실은 은유적인 형태로 표현된다. 따라서 '허구'는 현실을 다시 기술하는 특별한 방식이며, '시적 언어'(le langage poétique)는 아리스토텔레스가 비극에 대해 고찰하면서 현실에 대한 '재현 행위'(la mimèsis)라고 부른 것을 실행하는 언어이다. 리쾨르는 이 '재현 행위'를 이루는 세 단계로서 1단계인 '전(前)형상화', 2단계인 '형상화', 3단계인 '재형상화'를 이렇게 설명한다.[7]

반면에, 해석학의 과업은 어떤 작업들 전체를 재구성하는 것인데, 이 작업들을 통해 어떤 작품이 삶과 행동과 고통의 불투명한 배경에서 빠져나와 저자에 의해 독자에게 주어지며, 독자는 이 작품을 받아들여 자신의 행동을 변화시킨다. 기호학에서 유일한 '조작 개념'은 문학 텍스트

6) '서사'(le récit). '서사'는 일반적으로 어떤 사실을 있는 그대로 기록하는 글의 양식으로서, 인간 행위와 관련된 일련의 사건에 대한 언어적 재현 양식이라고 할 수 있다. '서사'라는 프랑스어 표현으로 'la narration'이 일반적으로 쓰이지만, 리쾨르의 표현에 있어 'le récit'를 우리말로 '이야기'보다는 '서사'로 옮기고, 'le grand récit'도 '거대 이야기'보다는 '거대 서사'로 옮기는 것이 바람직하다. 리쾨르는 '서사'라는 표현으로서 'la narration'과 'le récit'를 번갈아 쓰기도 한다(Ricœur, 1994: 293, 294).

7) '재현 행위'를 이루는 세 단계는 '해석학적 아치'의 구조를 이루는 '전(前)이해', '설명과 이해의 변증법', '독해(讀解) 행위와 점유'에 각각 상응한다는 점을 알 수 있다. 즉, '전(前)형상화'는 '전(前)이해'에 해당하고, '형상화'는 '설명과 이해의 변증법'에 해당하며, '재형상화'는 '독해 행위와 점유'에 해당한다고 볼 수 있다.

라는 개념으로 남아 있다. 반면에, 해석학은 작업들의 아치 전체를 재구성하는 것에 관심을 두는데, 이 작업들을 통해 작품과 작가와 독자에 대한 실제 경험이 주어진다. 해석학은 '재현 행위 2단계'를 '재현 행위 1단계'와 '재현 행위 3단계'를 사이에 위치시키는데 그치지 않고, '재현 행위 2단계'를 그 매개 기능으로 특징지으려 한다. 따라서 관건은 구체적 진행과정인데, 이 진행과정을 통해 텍스트적 '형상화'는 작품을 수용함으로써 실제 영역의 '전(前)형상화'와 '재형상화' 사이를 매개한다. 분석의 최종 단계에서, 독자는 자신의 행동, 곧 독서 행동을 통해 '재현 행위 1단계'로부터 '재현 행위 2단계'를 거쳐 '재현 행위 3단계'에 이르는 여정의 통일성을 책임지는 탁월한 조작자라는 사실이 당연한 결과로 나타날 것이다(Ricœur, 1983a: 106-107).

이와 같이, 현실에 대한 재현 행위에 해당하는 것을 실현하는 언어로서 '시적 언어'에 대해, 리쾨르는 이 '시적 언어'가 일상 언어와 단절된 새로운 세계인 '텍스트의 세계'를 열어준다고 하면서, '텍스트의 세계'는 독자로 하여금 상상력과 공감으로 펼쳐질 텍스트 앞에서 자기 자신을 이해하도록 부추긴다고 주장한다. 이런 의미에서, '종교적 언어'가 바로 '시적 언어'인데, 여기서 '시적'이라는 단어는 '서사'나 '예언' 등에 덧붙여질 수도 있는 '문학 장르'가 아니라는 것이다(Ricœur, 1994: 301).

특히, 리쾨르는 '규정적 담화', '서사적 담화', '예언적 담화'와 같은 성서 텍스트의 다양한 형태의 담화는 '시적 기능'이라는 공통된 기능을 보여주고 있다고 하면서[8], 결국 성서 텍스트를 '시적 텍스트'(le texte poétique)와 동일시한다. 이는 '시적 담화'(le discours poétique)에 감정적 기능만을 부여하기 위해 '지시적 기능'(la fonction référentielle)을 '서술적 담화'(le discours descriptif)에 한정시키는 이론을 그가 거부하기 때문이다. 따라서 그는 문학 텍스트의 지시기능을 자체의 내재된 의미에 구조주의적으로 한정시키는 것은 다음 같은 이론에 근거를 둔다고 비판하는데, 그것은 '서술적 담화'와 '비서술적 담화'(le discours non descriptif) 사이에 대립을 핑계 삼아 '시적 담화'가 자체의 '지시적 기능'을 이미 박탈당했다는 이론이다. 이와 반대로, 그는 '시적 담화'에도 '지시적 기능'이 있음

8) 리쾨르는 성서 기록자들이 성서를 기술하는 방식을 '규정적 방식', '서사적 방식', '예언적 방식' 등으로 구분한다. '토라'의 내용이 주로 율법이나 계명과 관계되는 경우 '규정적 방식'으로 기술이 이루어지므로, 이는 '규정적 담화'(le discours prescriptif) 혹은 '규정'(le prescription)의 영역에 속한다. 또한 신에 의한 이스라엘 민족의 구원 행위나 해방 행위의 경우 이스라엘과 함께 하는 신의 행위를 서술하는 '서사적 방식'으로 기술되므로, 이는 '서사적 담화'(le discours narratif) 혹은 '서사'(le récit, la narration)의 영역에 속한다. 이와 달리, 예언서에서 주로 나타나듯이, 예언자들을 통해 '신의 말'이 선포되는 것은 '예언적 방식'으로 이루어지므로, 이는 '예언적 담화'(le discours prophétique) 혹은 '예언'(la prophétie)의 영역에 속한다(Ricœur, 1994: 293).

을 인정하면서, 어떤 의미에서는 '시적 담화'의 지시적 기능이 비종교적이고 비(非)유신론적이며 비성서적인 계시의 차원을 담고 있지만, 어떤 의미에서는 '시적 담화'의 지시적 기능이 성서적 의미에서의 계시가 뜻할 수 있는 바의 근사치를 제시할 수 있는 차원을 담고 있다고 밝힌다. 결국, 성서 텍스트는 상징적, 은유적, 신화적 언어 안에서의 '시적 기능'을 통해 계시의 말로 인간에게 다가온다는 것이다(Ricœur, 1994: 287-288).

Ⅳ. 성서 텍스트 해석의 다양성과 기준

리쾨르는 성서 텍스트 해석의 효과적인 방법으로서 '구조적 방법'(la méthode structural)과 '역사 비평적 방법'(la méthode historico-critique)을 제시하면서, 이 두 가지 방법을 뒤섞지 말아야 하지만, 서로 간에 그 방법을 알게 되면 각각의 방법을 실행할 때 그 방법에 어떤 변화가 이루어질 뿐 아니라, 서로 간에 잘못된 점을 바로 잡을 수 있다고 주장한다. 우선, 그는 텍스트 해석에 있어 '구조적 방법'의 이점을 설명하면서, 구조들의 학문으로서 '구조적 분석'(l'analyse structural)과 그 자체로서의 텍스트에 대한 이데올로기인 '구조주의'(le structuralisme)를 명확히 구분한다.[9] 리쾨르에 따르면, '구조적 방법'의 이점은 텍스트에 대한 '객관화'와 '거리 유지'인데, 이런 원래의 '거리 유지' 행위로부터 텍스트는 단지 텍스트로 남아 있을 따름이다. 텍스트의 저자, 텍스트의 저작 환경, 텍스트의 수신자는 부차적이 되고, 현존하는 저작물은 그 자체의 저작 내력으로부터 단절되어 독자를 위해 홀로 존재한다. 텍스트는 상세히 검토되고, 텍스트 안에서의 모든 것은 똑같이 동시대적이고 공시적이 된다(Ricœur, 1971: 287).

리쾨르는 '역사 비평적 방법'과 관련하여, 다음 같은 전제들을 내세운다. 우선, 텍스트가 기록되고 읽히는 것은 동일한 전승(傳承) 속에서이기에, 텍스트 해석자가 텍스트

9) 리쾨르가 '구조적 방법'과 '구조적 분석'이라는 표현을 할 때, '구조주의적 방법'과 '구조주의적 분석'에 해당하는 'la méthode *structuraliste*'와 'l'analyse *structuraliste*' 대신 'la méthode *structural*'과 'l'analyse *structural*'이라고 쓴 것은, '구조주의적 방법'과 '구조주의적 분석'을 포괄하는 하나의 이데올로기로서의 '구조주의'로부터, '구조적 방법'과 '구조적 분석'을 명확히 구분하기 위함이다. 왜냐하면 '구조주의적 방법'과 '구조주의적 분석'은 텍스트를 이루는 각 요소의 상호 관계라는 측면에서 자기충족적인 체계와 구조로서 텍스트를 이해하고 연구할 뿐 아니라, 텍스트에 내재된 의미작용에만 관심을 두며 텍스트 자체에 대한 철저한 분석에 몰두하기 때문이다(Ricœur, 1971: 261).

와 동일한 전승에 속해 있다는 것이 가장 근본적인 전제이다. 따라서 해석은 전승에 적용되어 그 자체가 전승의 구실을 하며, 텍스트는 전승의 재연이며, 해석은 텍스트의 재연이라는 전제가 뒤따른다. 이런 전제들은 해석이 '해석하는 공동체'(la communauté interprétante)의 행위이며 이 공동체의 '반성적인 부분'(le segment réflexif)임을 의미한다. 즉, 텍스트와 텍스트 해석자가 동일한 전승에 공동으로 속해 있다는 사실에 힘입어, 공동체의 존재 토대가 되는 텍스트들을 해석함으로써 그 자체가 해석되는 공동체의 행위로 남아 있는 것이 바로 해석이다. 이와 같이, 리쾨르는 해석의 공동체적 특성을 강조하면서, 공동체가 읽는 텍스트 안에서 해석되는 것은 바로 언제나 공동체 자체라고 지적한다. 진정한 '해석학적 순환'(Le cercle herméneutique)은 해석하는 동시에 해석되는 공동체의 차원에 있으며, 바로 이런 이유들로 성서 주석은 근본적으로 '역사 비평적'으로 남아 있다는 것이다. 이처럼 리쾨르에게 있어 공동체는 바로 전승의 공동체이면서 해석의 주체이므로, 해석 자체는 공동체성을 지니는데, '역사 비평적 방법'의 고유한 특징은 바로 여기에 있다(Ricœur, 1971: 291-292).

리쾨르는 '역사 비평적 방법'에는 대체될 수 없는 고유한 가치가 있음을 이같이 인정하면서도, 거기에는 바로잡아야 할 것이 있다고 하면서, '역사 비평적 방법'에서 떨쳐버리지 못하는 세 가지 환상을 지적한다. 첫째, '근거자료'에 대한 환상이다. 즉, 텍스트를 이해하게 하는 것은 근거자료가 아니라, 자체의 근거자료들을 선택하고 유기적으로 구성하는 것이 텍스트이다. 왜냐하면 어떤 텍스트의 근거자료들을 통해 어떤 텍스트가 이해될 경우, 근거자료를 통하지 않는다면 근거자료는 이해될 수 없기 때문이다. 따라서 텍스트의 이해는 텍스트로부터 근거자료들로, 근거자료들로부터 텍스트로의 왕복 속에서 늘 이루어진다. 둘째, '저자'에 대한 환상이다. 저자가 품은 의도는 저자의 심리적 체험도 경험도 아니며, 저자의 담화에 의해 이미 구조화되어 있어 영원히 파악할 수 없는 공동체의 경험도 아니다. 텍스트를 기록한 사람에게 거슬러 올라가 그 사람에게 준거함으로써, 텍스트를 통해 드러나거나 혹은 공표되는 사람이 바로 저자이다. 따라서 저자라는 개념은 심리적 개념이 아니라, 해석학적 요소이며 텍스트 자체의 한 기능이다. 셋째, '수신자'에 대한 환상이다. 텍스트의 의미는 소위 '최초의 수신자'가 이해했던 바도 아니지만, 현재의 독자가 자신보다 뒤쳐져서 텍스트에 투사하는 바도 아니다. 텍스트의 해석은 독자의 작용이나 기술하는 자의 작용이기 전에 텍스트의 작용이다. 결국, 텍스트의 해석은 텍스트 자체에 대한 텍스트의 작업이고, 텍스트의 근거

자료들에 대한 텍스트의 작업이며, 이전의 텍스트 저술 단계들에 대한 텍스트의 작업이다(Ricœur, 1971: 292-293).

암헤르트가 “리쾨르에게 있어 성서 텍스트 세계의 객관성과 이타성(異他性) 및 성서 텍스트 세계의 기묘함조차도 거기에 계시되는 ‘신의 말’의 선재성(先在性)을 나타낸다.”(Amherdt, 2011: 50)라고 지적하듯이, 리쾨르는 ‘언어와 의미의 선재성’이라는 원리를 성서 해석학에 적용하면서, ‘신의 말’과 계시가 독자에 앞서 존재하고 독자는 ‘신의 말’이 의미가 있다는 전제에서 출발한다고 주장한다. 리쾨르는 성서 텍스트 안에 초월적인 존재가 계시의 언어로 확인되고 있다는 전제에서 출발할 뿐 아니라, 신앙의 선택에서는 경험이나 이성적 요소를 뒷받침할만한 증거가 없다고 함으로써, 신의 존재에 대한 증명이나 직접적인 종교 체험에 대해 부정적인 입장을 취한다.

리쾨르에게 해석은 텍스트 앞에 펼쳐진 문학적이고 신학적인 세계를 이해하는 것을 목적으로 한다(Ricœur, 1976: 36-37). 따라서 리쾨르에게 성서 텍스트를 해석하는 것은 전통적 성서 비평의 관점에서 저자의 의도나 혹은 텍스트의 역사적 배경을 파악하는 데만 한정되지도 않고, 텍스트 밖에 있는 현실과 아무런 상관없이 텍스트에 내재된 의미 작용을 이해하는 데만 한정되지도 않는다. 특히, 암헤르트가 “리쾨르에게 있어 진정한 해석은 신의 계시에 의해 주어진 의미를 받아들이는데 우선적으로 있다.”(Amherdt, 2011: 50)고 밝히듯이, 성서의 진리를 근본적으로 의심하거나 거부하는 이들과 대조적으로, 리쾨르는 ‘공감어린 추정’(la présomption de symphathie)을 바탕으로 성서에 대한 주석을 시작한다. 즉, 리쾨르는 이성적인 사고로는 용납하기 어려운 절대적 존재가 특정 사건과 특정 텍스트에서 우연한 방법으로 드러났다는 가정과 더불어 성서를 대한다. 암헤르트에 따르면(Amherdt, 2011: 51), 리쾨르에게 성서 텍스트는 인간에게 가장 본질적인 ‘세상에서의 존재’(l’être-au-monde) 가능성과 ‘시간 속에서의 존재’(l’être-dans-le-temps) 가능성을 나타낸다면, 이는 성서 텍스트가 신의 계시를 통해 언급되는 새로운 세계, 새로운 존재, 새로운 탄생, 신의 나라를 독자 앞에 비추기 때문이다.

리쾨르는 “나는 진리 안에서 존재하기를 원한다.”(Ricœur, 1967: 58)라고 하면서, 성서 텍스트가 언급하는 종말론적 진리 개념에 대해 설명한다. 성서는 인간 실존과 역사 그리고 우주가 그리스도 안에서 최종적으로 회복되리라는 종말론적 소망을 진리로 선포한다는 것이다. 리쾨르에 따르면(Ricœur, 1971: 294), 신학적인 차원에서 신앙의 진리는 인간이 따라야 하는 공통의 여정으로서 진리이며, 인간의 개화를 위한 진리이다.

또한 신앙의 진리는 인간의 미래에 관한 진리인데, 이런 의미에서 다가오는 진리이다. 그리고 신앙의 진리는 세계 내의 인간 존재에 관한 것으로서, 한계 상황 속에서 인간 실존을 진작시키는 진리이고, 다시 태어나는 기회가 되는 진리이며, 이 새로운 탄생을 지속시키는 진리이다.

리쾨르는 성서 해석의 다양성을 인정하되, 성서 해석의 기준을 공동체에서 찾는다. 성서는 신앙 공동체의 산물인 동시에 공동체를 형성하고 공동체의 정체성을 부여하는 근거이기 때문에, 성서 텍스트 독서의 주요 특징은 성서 텍스트 독서가 공동체의 행위라는 것이다. 해석 자체가 텍스트가 '의미하는 바'(le vouloir-dire)를 구성하는 텍스트의 해석 과정이라면, 해석은 텍스트의 해석에 연결되어 있다. 이 때문에, 그는 해석이 하나일 수도 없고 여러 가지일 수도 없다고 주장한다. 즉, 동일한 텍스트를 읽는 여러 가능성이 늘 열려 있기 때문에 해석이 하나일 수도 없지만, 해석이 셀 수 없을 정도로 무한하다는 의미에서 해석이 여러 가지일 수도 없다는 것이다. 결국, 가능한 해석들의 장(場)이 해석의 공동체적 특성에 의해 여전히 제한된다. 그리하여 그는 개인적인 성서 해석 작업이 언제나 '해석 공동체'(la communauté d'interprétation)의 지평 위에서 뚜렷이 드러나야 함을 강조한다(Ricœur, 1971: 295).

Ⅴ. '해석학적 상황'과 '해석학적 순환'

리쾨르는 불트만의 저서 『예수, 신화와 비신화화 *Jésus, mythologie et démythologisation*』의 서문에서(Bultamann, 1968: 9-28)[10], "기독교의 해석학적 상황이라고 부를 수 있는 것의 어떤 특징들은 오늘날에서만 인식되었는데, 바로 이 특징들을 통해 해석학적 문제는 현대의 문제가 된다"(Ricœur, 2013a: 504)라고 하면서, 현대에까지 은연중에 이어지는 이 '해석학적 상황'을 세 시기로 구분하여 이와 관련된 성서 해석학적 문제의 특징들을 차례로 설명한다.

성서 해석학적 문제의 첫 번째 특징은 성서가 근본적으로 해석학적이라는 것이다. 예수 그리스도 자신이 구약성서의 해석자이고 예수 그리스도의 말과 행위를 나타내는

10) 이 서문의 내용은 리쾨르의 저서 『해석의 갈등 *Le conflit des interprétations*』 5장에 「불트만 서론」이라는 제목으로 그대로 실려 있다(Ricœur, 2013a: 503-528).

‘그리스도 사건’(l’événement christique)이 구약성서를 해석하는 척도가 된다는 점에서, 사실상 기독교 신앙 자체는 해석의 과정에서 생겨난다. 특히, ‘그리스도 사건’은 옛 언약을 완성하고 새 언약의 관점에서 옛 언약을 다시금 이해하게 하는 ‘해석학적 순환’ 관계를 이룬다. 따라서 성서 해석학적 문제는 신약성서와 구약성서의 관계라는 문제 혹은 두 가지 언약의 관계라는 문제이다. 실제로, ‘그리스도 사건’이 구약성서 전체를 해석한다는 의미에서, ‘그리스도 사건’은 구약성서 전체와 해석학적 관계에 있다. 이와 같이, ‘그리스도 사건’은 그 자체가 해석되어야 할 대상이 되기 전에, ‘옛 기록’인 구약성서에 대해 해석하는 위치에 있는데, 이것이 바로 해석학적 문제이다. 이와 같이, 기독교 최초의 해석학은 구약성서를 영적으로 이해하는 것이다. 물론, 신약성서 자체가 그 영적 의미이지만, 구약성서를 해독(解讀)하는 이런 우회과정을 거침으로써 신앙은 ‘이해’(l’intelligence)의 차원에 있게 된다(Ricœur, 2013a: 504-506).

성서 해석학적 문제의 두 번째 특징은 성서의 해석과 삶의 해석이 서로 일치하고 들어맞는다는 것이다. 리쾨르는 성서의 네 가지 의미를 추구한 중세시대의 성서 해석학의 유용성을 부각시키면서[11], 성서는 인간 삶의 이해를 위한 해석의 척도가 되고, 실천적 내용을 포괄적으로 부여한다고 간주한다. 따라서 해석학의 과업은 의미 추구에 대한 ‘이해’를 실존과 현실에 대한 전체적인 해석과 동일하게 만드는 것이다. 이렇게 이해된 해석학은 기독교적 실존 체계 전체와 맞먹게 된다. 거기서 성서는 만물에 대해 생각하게 하고 세상에 대한 전체적 해석을 담고 있는 마르지 않는 보물창고로서 나타난다. 이처럼 성서에 대한 ‘이해’는 문학적이고 수사학적이고 철학적이고 신비적인 모든 문화 도구를 포함한다. 결국, 성서를 해석한다는 것은 신성한 의미로서 성서의 의미를 확대하는 것인 동시에, 잔류되어 있는 세속적인 문화를 이런 ‘이해’에 통합시키는 것인데, 이것에 힘입어 성서는 제한된 문화적 대상이 더 이상 되지 않는다(Ricœur, 2013a: 507-509).

성서 해석학적 문제의 세 번째 특징은 ‘그리스도 사건’과 이에 대한 증인들의 선포 사이에, 또한 증인들과 복음서 기록자들 사이에, 그리고 선포된 사건과 정경 텍스트

11) 리쾨르는 “역사적 의미, 알레고리적 의미, 도덕적 의미, 신비적 의미라는 성서의 네 가지 의미에 대한 뤼박(Lubac) 사제의 놀라운 저작에 힘입어, 성서와 인간 실존에 대한 상호 해석의 풍성함이 알려진다”(Ricœur, 2013a: 507)라고 하면서, 이 네 가지 의미를 추구한 성서 해석학의 유용성에 대해 언급한다.

사이에 해석학적 거리가 애초부터 존재한다는 것이다. 더욱이, 과거에 속한 성서의 세계와 현대의 독자와는 더 커다란 거리가 벌어져 있기 때문에, 기독교에서 성서 해석학적 문제의 세 번째 뿌리는 역사학이나 문헌학에서 차용된 비판적 방법들이 성서 전체에 적용된 이후인 현대에 이르러서만이 완전히 인정되고 이해된다. 특히, 현대인은 직접 보았던 증인이 아니라 증인의 말을 듣는 청자(聽者)이므로, 현대인은 그 자체가 이미 해석이 되어버린 텍스트를 듣고 다시 해석함으로써만이 믿을 수 있다. 요컨대, 현대인은 구약성서뿐 아니라 신약성서 자체와도 해석학적 관계에 있다. 따라서 신약성서도 해석되어야 하는데, 신약성서는 구약성서에 대해 해석하는 위치에 있을 뿐 아니라, 삶과 현실 전체에 대해서도 해석하는 위치에 있다. 이와 같이, 신약성서 자체도 해석되어야 할 텍스트인데도, 신약성서가 구약성서를 해독(解讀)하는데 소용되었던 한, 신약성서는 절대적 규범으로 간주된다. 하지만 성서와 같은 신성한 텍스트에 비판적이고 문헌학적이며 역사적인 원리들이 적용되어 성서 전체가 『일리아드 *Illiad*』나 소크라테스 이전의 문헌들처럼 다루어지면, 성서의 '글'은 신성을 박탈당하고 '인간의 말'로 나타난다. 따라서 신약성서 자체는 '신의 말'로서 이해되고 받아들여질 수 있는 것 그리고 '인간의 말'로서 들려질 수 있는 것 사이에 해독(解讀)해야 할 관계를 내포하고 있다. 결국, 복음 자체가 텍스트와 '글'이 되었다는 것이 오늘날의 '해석학적 상황'이다. 그 차이와 거리가 아무리 미미할 지라도, 텍스트로서의 복음은 복음 자체가 선포하는 '사건'에 대해 차이와 거리를 드러낸다(Ricœur, 2013a: 509-512).

리쾨르는 성서 해석학적 문제의 특징들을 분석하고 나서 '해석학적 순환'이라는 문제를 다룬다. 그는 '해석학적 순환'이 "이해하기 위해서는 믿어야 하고, 믿기 위해서는 이해해야 한다."(Ricœur, 2013a: 513-514)로 표현될 수 있다고 하면서도, 이 표현은 지나치게 심리적이라고 간주한다. 왜냐하면 '믿기'(croire)의 이면에는 신앙에 대한 신앙 대상의 우위가 있고, '이해하기'(comprendre)의 이면에는 텍스트의 고지식한 독해(讀解)에 대한 해석과 방법의 우위가 있기 때문이다. 그래서 그는 진정한 '해석학적 순환'은 심리적이 아니라 방법론적이라고 밝히는데, 이는 신앙을 결정짓는 대상에 의해, 이해를 결정짓는 방법에 의해 이루어진 '순환'이다. 또한 그는 '이해하기'라는 과업은 텍스트 자체에서 다루어지는 것에 의해 결정지어지며, '이해하기'는 대상이 원하고 말하고자 하는 것을 따르는 것이라고 주장한다. 이처럼, 대상의 우위, 곧 이해에 대한 의미의 우위는 이해 자체를 통해서만 이루어지고, 해석 작업을 통해 이루어지기에, '해석학

적 순환'에 몰입해야 한다는 것이다. 이런 대상은 텍스트를 이해하는 가운데서만 알려지는데, 텍스트에서 문제가 되는 대상에 대한 신앙은 이 대상에 대해 언급하는 텍스트 속에서 해독(解讀)될 수밖에 없고, 텍스트에 표현된 초기 교회의 신앙고백 속에서 해독될 수밖에 없기 때문에, '순환'이 있다. 예를 들어, 신약성서에 모아진 증언들은 자유롭고 개인적인 증언일 뿐 아니라, 예배와 복음 전파와 신앙 표현에서 신앙고백적인 공동체 속에 놓인 증언들이므로, 성서를 해독하는 것은 '사도적인 공동체'(la communauté apostolique)의 증언을 해독하는 것이다. 결국, 텍스트를 이해하기 위해서는 텍스트가 선포하는 것을 믿어야 하지만, 텍스트가 선포하는 것은 텍스트에서만 주어지기 때문에, 믿기 위해서는 텍스트를 이해해야 한다(Ricœur, 2013a: 512-515).

Ⅵ. '원죄'와 '아담 신화'에 대한 고찰

리쾨르는 기독교의 '원죄' 개념과 관련하여, 죄에 대한 기독교적 체험에 대해 '원죄' 개념을 통해 제시되는 해석은, 기독교에 있어서의 근본적인 악에 대한 합리화 중 하나일 따름이라고 주장한다. 리쾨르에 따르면, 전통에 의해 오래도록 간직되고 기독교적 인간론의 토대가 된 이런 합리화는, 신의 신비와 인간 운명의 신비를 알려는 그노시스설의 주장에 깊은 영향을 받은 사고가 지배하던 시대와 결부되어 있다. 물론, '원죄' 개념은 그노시스적인 개념이 아니라 반(反)그노시스적인 개념이지만, '원죄' 개념은 그노시스설과 동일한 방식으로 근본적인 악에 대한 기독교적 체험을 합리화하려고 애쓴다는 의미에서, '원죄' 개념은 그노시스설이 지배하던 시대와 결부되어 있다(Ricœur, 2009: 206). 그래서 그는 "사실상 그렇게 취해진 원죄 개념은 성서적이 아니지만, 원죄 개념은 우리가 그것을 토대로 고찰해야 할 합리적 도구를 이용해서 교회의 신앙고백과 일반적인 강론의 내용 자체를 설명하려는 것이다"(Ricœur, 2013a: 364)라고 하면서, '원죄' 개념의 성격과 의미를 설명한다.

리쾨르는 논쟁적이고 기독교 호교적인 개념으로서 '원죄'는 다음 같은 사실을 의미한다고 주장한다. 즉, 악이 인간으로부터 나오고 자유의 산물이기 때문에, 악은 그 자체로 존재하는 것이 아니며 악에는 존재도 본성도 없다는 사실이다. 그런데, 그노시스설에서 악은 밖으로부터 인간을 둘러싸는 현실이며, 밖에 있는 물체이고 사물이며 세

상이다. 이처럼 그노시스설은 인간이 악을 체험하는데 있어 악의 절대적 외재성과 비인간성과 물질성을 그 토대로 제시한다. 악을 이렇게 규정하는 그노시스설에 맞서 교부들은 악에는 본성이 없고 악은 어떤 사물이 아니라고 주장하는데, 악은 물질도 실체도 아니며, 악은 그 자체로 있는 것이 아니라 인간으로부터 나온다는 것이다. 리쾨르는 교부들이 이 때문에 '참회 전통'이라고 할 수 있는 이스라엘과 교회의 끊이지 않는 전통을 붙잡고 있다고 하면서, 이 '참회 전통'은 아담의 타락 '서사'(敍事)에서 그 전형적인 상징적 표현을 발견한다고 밝힌다. 우선 본질적으로, '아담'이라는 상징이 전달하는 것은 인간이 악의 절대적인 기원이 아니라면 적어도 세상에서 악의 출현 지점이라는 확신이다. 한 인간을 통해 악이 세상에 들어왔으며, 죄는 세상 자체가 아니라 죄가 세상 속으로 들어온다는 것이다. 그노시스설 훨씬 이전에 '야훼 문서'[12] 기록자나 혹은 그 유파는 바빌로니아적인 악의 표상들에 맞서 싸웠는데, 이 표상들을 통해 악은 당시 사물들의 기원에 있는 어떤 권세가 되었고, 악은 신이 세상을 창조하기 전에 세상을 창조하기 위해 쳐부수고 정복한 대상이 되고 말았지만, '아담'이라는 상징은 이와 다르다는 것이다(Ricœur, 2013a: 366-369).

리쾨르는 '원죄'에 대한 고찰이 후기 유대교의 아담론과 연결되어 있다고 하면서, 사도 바울은 완전한 인간이자 두 번째 아담이자 구원의 선도자인 그리스도 그리고 파멸의 선도자인 첫 번째 아담 사이에 대조를 계기로 이 아담론을 기독교적 유산 속에 끌어들인다고 밝힌다. 사도 바울에게 있어 '전(前)유형'(l'anti-type)일 따름인 첫 번째 아담, 곧 장차 올 존재의 형상인 첫 번째 아담은 그 자체로 사고의 핵심이다. 그리스도의 도래를 통해 역사가 둘로 나뉘듯이, 아담의 타락을 통해 역사는 둘로 나뉜다는 것이다. 이 두 가지 도식은 뒤바뀐 이미지들처럼 점점 더 서로 겹쳐진다. 말세의 인류가 예수 그리스도라는 원형적인 인간의 표상의 뒤를 잇는 것과 같은 방식으로, 타락에 앞

12) '야훼 문서'(le document yavhiste). 모세오경의 자료 문서로 이름 붙여진 사료로서, '야훼 문서' 혹은 '제호바 문서'라고도 하며, 약칭으로는 'J 문서'라고 한다. 이 문서는 아담과 하와의 이야기를 내용으로 하고, 모세오경의 또 다른 자료 문서로 이름 붙여진 '엘로힘 문서'(le document élohiste)인 'E 문서'와 연관되어 성조(聖祖)들의 이야기와 이집트 탈출기를 내용으로 한다. 'J 문서'가 'E 문서'와 다른 것은 하느님을 지칭할 때 'J 문서'는 '야훼'(Yahweh) 혹은 '제호바'(Jehovah)라는 말을 쓰지만, 'E 문서'는 '엘로힘'(Elohim)이란 말을 쓴다는 점이다. 모세오경의 또 다른 자료 문서로 이름 붙여진 사료는 '신명기 문서'(le document deutéronomiste)와 '제사장 문서'(le document sacerdotal)가 있다.

서 완전하고 특출한 인류가 존재한다는 것이다(Ricœur, 2013a: 372).

이와 같이 '원죄' 개념에 대해 살펴본 후, 리쾨르는 고대의 다양한 신화 가운데 구약성서 창세기에 나오는 '서사들'에 우선권을 부여하고, 그 중에서도 특히 이 개념들을 설명하는 탁월한 상징으로서 '아담 신화'를 구체적으로 분석한다. 리쾨르는 '아담 신화'가 악이 우주의 원리로서 처음부터 있던 것처럼 그린 고대의 우주론적이고 숙명론적인 신화들에서 신화적 특성을 없애 버린 인간론이라고 주장한다. 즉, '아담 신화'에서 악은 인간이 행한 범죄의 산물이지만, 인간이 자유를 행사하는데서 나온 결과로서 자유의 올바른 사용, 곧 인간의 회개를 통해 악은 사라질 수 있다. 따라서 '아담 신화'는 태초의 '서사'임에도 불구하고 악이 사라지리라는 '소망'(l'espérance)을 불어넣어 준다는 점에서 종말론적인 전망을 포함한다(백운철, 2007: 16).

리쾨르에 따르면(Ricœur, 2009: 207), 신화는 이미지나 우화를 매개로 하는 허위적인 설명이 아니라, 시대의 기원에 일어난 사건들과 관련되는 전통적인 '서사'(敍事)로서, 이 '서사'는 오늘날 인간들의 전례적인 행동의 토대를 이루고, 이 '서사'를 통해 일반적인 방식으로 온갖 행동 형태와 사고 형태가 만들어지는데, 이런 행동 형태와 사고 형태를 통해 인간은 세상 속에서 자기 자신을 이해한다. 현대인은 자신이 비판적 방식으로 기술하는 그대로의 역사의 시대에 신화의 시대를 더 이상 연관 지을 수 없기 때문에, 또한 현대인은 신화의 장소들을 자신의 지리적 공간에 더 이상 결부시킬 수 없기 때문에, 현대인에게 있어 신화는 단지 신화일 따름이다. 이 때문에, 신화는 더 이상 어떤 설명이 될 수 없다. 자연 현상이나 이름이나 제도나 혹은 삶의 방식의 본래 의미와 가치를 설명하려는 신화의 목적을 배제하는 것이 바로 '비신화화'(la démythologisation)의 주제이다. 하지만 신화는 자체의 설명적 의도를 상실함으로써, 신화의 상징적 기능이라고 할 수 있는 자체의 탐색적이고 이해적인 효력을 보여주는데, 이 효력은 신성한 것에 대한 인간의 관계를 발견하고 드러내는 신화의 역량이다.

리쾨르는 신화가 '서사'라는 특수한 수단을 통해서만 상징적 기능을 수행하는 동시에, 신화는 다양한 '서사들' 속에서만 받아들여질 수 있다고 하면서, 인간은 신화를 통해 다양한 상징체계들과 맞닥뜨리는데, '악의 상징체계'[13]라는 특별한 경우에서는 신화

13) 리쾨르는 철학적 해석학과 성서 해석학의 연결 고리가 되는 주제를 악의 문제에서 발견하는데, '악의 상징체계'(la symbolique du mal)는 해석이 발생하는 중요한 지점이 된다. 따라서 리쾨르는 '오점'(la souillure), '죄'(le péché), '죄의식'(la culpabilité) 등의 개념들을 분석할 뿐 아니라, 악의 상징

들에 대한 해석의 어려움은 이중적인 형태로 나타난다고 지적한다. 한편으로, 신화들을 반드시 유형별로 분류함으로써, 신화들의 무한한 다양성을 극복하는 문제이다. 신화들에 대한 이런 유형별 분류를 통해, 다양한 문명에 의해 언어화된 신화적 형상들의 특수성을 곡해하지 않고서, 신화들의 다양성 속에서 사고 방향을 잡을 수 있다. 다른 한편으로, 문제는 신화들의 단순한 분류나 신화들의 정체상태로부터 신화들의 역동성으로 넘어가는 것이다. 신화들의 세계는 조용하거나 조화된 세계가 아니고, 신화들은 끊임없이 서로 대결하는 상태에 있으며, 어떤 신화이든 다른 신화와 관련하여 우상 파괴적이므로, 이런 대결과 역동성에 관여해야 한다는 것이다(Ricœur, 2013a: 394-395).

리쾨르는 이 역동성은 신화들 사이에 근본적인 대립을 통해 활성화된다고 하면서, 한편으로, 악의 기원을 인간 이전의 재난이나 혹은 원초적 갈등과 연관시키는 신화들이 있고, 악의 기원을 인간과 연관시키는 신화들이 있다고 밝힌다. 첫 번째 유형에 속하는 신화 중 하나는 창조에 관한 바빌로니아의 시에 의해 묘사된 창조의 비극적 사건인데, 이 시는 가장 새로운 신들의 탄생이 유래되는 원초적 전쟁을 이야기하고, 우주의 창조와 인간의 창조를 이야기한다. 또한 필연적인 운명에 사로잡힌 영웅을 보여주는 비극적 신화도 첫 번째 유형에 속한다. 그는 이와 같은 기원 신화, 창세 신화, 비극적 신화 맞은편에 아담의 타락이라는 '성서적 서사'(le récit biblique)가 있다고 하면서, 그것이야말로 정확히 인류학적인 유일한 신화라고 주장한다. 즉, 고대 이스라엘의 속죄 체험 전체에 대한 신화적 표현을 거기에서 볼 수 있다는 것이다. 그는 신화들의 세계가 두 경향 사이에서 이와 같이 분리된 채로 있다고 밝히는데, 하나는 악을 인간 너머로 옮기는 경향이고, 다른 하나는 인간의 나쁜 선택 속으로 악을 집중시키는 경향이다(Ricœur, 2013a: 395-396).

더 나아가, 리쾨르는 이 갈등이 두 그룹의 신화들 사이에만 있지 않고, '아담 신화' 자체 안에서 되풀이된다고 하면서, '아담 신화'에는 두 가지 측면이 있음을 지적한다. 한편으로, 그것은 '타락의 순간'이라는 '서사'이지만, 이와 동시에 그것은 지속과 경과된 시간을 차지하는 '유혹'이라는 '서사'이고, 금지하는 신, 유혹의 대상, 유혹된 여자, 유혹하는 뱀과 같은 다양한 등장인물을 끌어들이는 '유혹'이라는 '서사'이다. '타락 사건'을 한 인간과 한 행위와 한 순간 속에 집중시키던 '아담 신화'는 '타락 사건'을 여러 인물

들에 대한 해석 작업을 하는데, 인간은 이 악의 상징들을 통해 자기 자신의 '죄의식'을 표현한다는 것이다(Ricœur, 2013a: 389-390).

과 여러 에피소드에 분산시킨다는 것이다. 이 두 번째 측면에서는, 죄를 짓기 이전의 인간의 무구(無垢) 상태로부터 과오로의 질적인 추락이 식별할 수 없는 점진적인 이행이 된다. '아담 신화'는 중간 휴지(休止)의 신화인 동시에 이행과 변천의 신화이고, 인간의 나쁜 선택의 신화인 동시에, 유혹과 현혹의 신화이면서 악으로의 점진적인 미끄러짐의 신화이다. 연약함의 형상인 여자는 나쁜 결정의 형상인 남자에 극단적으로 상응한다. 이와 같이, 신화들의 갈등이 '아담 신화'라는 유일한 신화 속에 포함되어 있다. 이 때문에, 첫 번째 관점에서는 악의 기원과 관련되는 다른 모든 신화를 역동적으로 비신화화 하는 결과로서 간주될 수 있는 '아담 신화'를 통해, '뱀'이라는 고도로 신화적인 형상이 '서사' 속으로 들어온다. '아담 신화' 한 가운데서, '뱀'은 다른 신화들이 이야기하려고 애쓰는 악의 다른 측면을 나타낸다. 즉, 이미 거기에 있는 악이고, 인간 이전에 존재하는 악이며, 인간을 매혹하고 유혹하는 악이다. '뱀'은 인간이 악을 시작하지 않음을 의미한다. 인간은 악을 발견하는데, 인간에게 있어 악을 시작하는 것은 전에 있던 악을 계속하는 것이다. 이와 같이, 인간 자신의 탐욕을 투사하는 것을 넘어서서, '뱀'은 자신보다 더 오래된 어떤 악의 전통을 형상화한다. 아담의 형상 자체는 현존하는 모든 악을 모아 놓은 것보다 훨씬 그 이상이다. 원초적인 인간으로서 아담은 모든 인간보다 앞서 존재하며, 현재의 모든 악보다 앞서 존재하는 악을 형상화한다. 아담은 모든 인간보다 더 오래된 존재이고, '뱀'은 아담보다 더 오래된 존재이다. 이와 같이, 비극적 신화는 '아담 신화'에 의해 재확인되는 동시에 허물어뜨려진다는 것이다(Ricœur, 2013a: 396-398).

Ⅷ. 신에 대한 칭호로서의 '아버지'

리쾨르는 기독교에서 신을 가리켜 '아버지'라고 부르는 문제를 분석하면서, 구약성서에서 신을 '아버지'로 지칭하는 것이 얼마 되지 않는다는 점을 가장 중요한 사실로 제시한다. 리쾨르는 신을 '아버지'로 지칭하는데 있어 히브리인의 이런 신중한 자세를 자신의 주장을 뒷받침하는 가설과 연관시킨다. 즉, '아버지'라는 형상은 복귀되기 전에 어떤 방식으로 사라질 수밖에 없으며, '아버지'라는 형상은 친족적이지도 않고 부성적(父性的)이지도 않은 다른 형상을 통해 재해석됨으로써만이 복귀될 수 있다는 가설이

다. 리쾨르에 따르면, 아버지라는 '환상'(le fantasme)으로부터 '아버지'라는 '상징'(le symbole)에 이르는 정제 과정을 통해[14], 충동적 차원, 문화적 형상의 차원, 종교적 표상의 차원에서, '아버지'라는 원래의 형상은 다른 형상에 의해 반드시 축소된다. 중동의 모든 민족은 자신들의 신을 '아버지'로 지칭하고 그 신을 '아버지'라는 이름으로 내세우지만, 신을 '아버지'라고 호칭하는 것은 셈족에게만 공통된 현상이 아니라, 인도, 중국, 오스트레일리아, 아프리카, 그리스, 로마에서도 이렇게 호칭한다. 이와 같이, 모두가 자신들의 신을 '아버지'라고 부르는 것이 기정사실이므로, 신을 '아버지'로 지칭하는 것은 아주 평범하고 아무 의미가 없다는 것이다(Ricœur, 2013a: 631-633).

리쾨르는 역사적 전통 신학에 해당하는 '육경(六經) 신학'[15]의 연구 작업을 예로 들

14) 이 정제 과정은 리쾨르가 '부성'(父性)과 관련하여 제시하는 다음 같은 작업가설과 연관이 있다. 즉, '아버지'라는 형상은 불확실한 미완의 미결상태의 형상이며, 거세 콤플렉스를 일으키는 죽여야 하는 '아버지'라는 '환상'으로부터 자비심으로 죽는 '아버지'라는 '상징'에 이르기까지 다양한 의미론적 차원을 거쳐 지나갈 수 있는 지칭이라는 가설이다. 리쾨르는 프로이드 정신분석과 헤겔 철학에서의 '아버지'의 죽음을 분석함으로써, '환상'을 '상징'으로 변환시키는 '아버지'의 죽음이 존재하는 과정을 보여준다. 프로이드 정신분석에서는 '환상'의 측면에서 '아버지'의 죽음이 존재하지만, 이는 오이디푸스 콤플렉스에 비롯된 '살해'이다. 이런 '살해'는 자체가 불멸해지기를 갈망하는 전능한 욕망의 소산인데, 전능한 욕망은 '부성적인 이미지'를 내재화함으로써 부가적인 환상, 곧 '살해'를 넘어 불멸화된 '아버지'의 환상을 만들어낸다. 그런데, 히브리 종교에서는 예언자의 죽음을 통해 복귀되는 것이 바로 이런 환상이며, 기독교에서는 이 환상을 통해 '아들'이 이중의 역할을 맡는 '아들의 종교'가 생겨난다. 한편으로 '아들'은 인간 모두를 위해 신을 살해한 죄를 속죄하지만, 이와 동시에 '아들'은 죄를 책임짐으로써 '아버지'와 나란히 신이 되고, '아버지'에 대한 원한을 마무리 지음으로 '아버지'를 대신한다. 그래서 프로이드는 '아버지의 종교'에서 비롯된 기독교가 '아들의 종교'가 된다고 결론짓는다. 반면에, 헤겔 철학에서는 '친족'의 진정한 관계는 구체적인 윤리적 삶의 측면에서 설정되고 이 관계는 수호신의 표상으로 나타난다. 이와 같이, '아버지'의 죽음은 후속 세대를 지배하는 '부성(父性) 관계'의 표상이고, 이 죽음은 더 이상 '살해'를 필요로 하지 않기 때문에, 더 이상 '살해'가 아닌 '아버지'의 죽음이 존재하고, '환상'을 '상징'으로 변환시키는 '아버지'의 죽음이 존재한다. 리쾨르는 이같이 분석한 후, '아버지'의 죽음과 관련된 자신의 가설을 내세운다. 즉, '고난 받는 의인'이나 '고난 받는 종'의 죽음은 신의 죽음의 어떤 의미로 귀결되는데, 종교적 표상의 측면에서 신의 죽음은 '상징화'의 다른 두 측면에서 나타나기 시작했던 것과 일치할 수도 있다는 것이다. 즉, 신의 이런 죽음은 '아버지'의 비(非)범죄적 죽음의 연장 속에 위치할 수 있고, 신의 이런 죽음을 통해 자비를 통한 죽음이라는 의미 속에서 상징의 변화가 마무리 될 수 있다는 것이다(Ricœur, 2013a: 613, 641-643).

15) '육경'(l'Hexateuque). '모세오경'(le Pentateuque)과 여호수아서로 구성된 6권의 성서 전체를 가리키는 표현이다. 이 6권의 성서에 나타나는 역사적 연속성뿐만 아니라 주제와 문체의 유사성 때문에, 어떤 신학자들은 이 6권의 성서가 단 1권으로 이루어졌던 것으로 파악한다. '육경(六經) 신학'은

면서, 신의 부성적인 측면을 강조하는 것은 본질적이지 않음을 밝힌다. '육경 신학'의 연구 작업은 다양하고 잡다한 기원의 '단편 서사들'을 '거대 서사'의 공백들 속에 정돈하는 것이며, 이 '거대 서사'를 창조 신화에까지 연장하는 것인데, 서사 구조에서 야훼는 '아버지'의 입장에 있지 않다. 서사 구조에서 지배 범주는 '행위'와 '행위자'라는 범주인데, 행위자는 서사 속에서 자신의 기능에 의해 규정된 '주인공'이라는 범주이다. 궁극적 행위자인 야훼, 유일한 역사적 인물로 취해진 집단적이고 주된 행위자인 이스라엘, 모세로 대표되는 다양한 개별 행위자들은 '육경 신학'의 주요 토대인 '행위와 행위자의 변증법' 속에 유기적으로 연결되는데, '행위와 행위자의 변증법'에서 '부성'(父性)과 '친자(親子) 관계'(la filiation)는 본질적이지 않다는 것이다(Ricœur, 2013a: 632-633).

리쾨르는 야훼가 '아버지'로 지칭되기 전에 '이름'을 통해 지칭된다는 점을 주목하면서, '이름'은 '고유명사'이자 '의미 내포'(la connotation)이며, '아버지'는 '수식어'이자 '묘사'(la description)라는 점을 구분해야 한다고 지적한다. 그래서 그는 출애굽기에 나오는 타오르는 덤불 서사에서 신이 모세에게 계시한 '이름'이 '나는 스스로 있다'(Je suis)임을 상기시키면서, 이렇게 '이름'을 계시하는 것이 중요하다는 사실을 강조한다. 왜냐하면 '이름'을 계시하는 것은 '아버지'라는 형상을 포함하여 온갖 형상과 형상화를 해체하는 것이기 때문이다. 리쾨르는 '부성적인 형상'(la figure paternelle)을 축소하는 것은 창조 서사에서도 빠지지 않고 나타난다고 하면서, 이 경우에도 신은 '아버지'로 지칭되지 않는다고 밝힌다. 따라서 그는 신을 '아버지'로 지칭하려면, 일반적으로 형상이 완전히 없는 상태, 특히 '부성적인 형상'이 완전히 없는 상태에까지 나아가야 한다고 하면서, 오직 그때만이 '아버지'라는 형상의 복귀에 대해 언급할 수 있으며, '아버지'라는 형상의 이런 반복을 통해 다음 같은 의미 있는 발전과정이 제시된다고 밝힌다. 우선 어떤 '묘사'에 해당하는 '아버지'로 신을 지칭하는 것이고, 다음으로 신을 '아버지'라고 선언하는 것이며, 마지막으로 '아버지'로서의 신에게 말을 거는 것, 곧 '아버지'로서의 신에게 간구하는 것이다. 이런 움직임은 예수의 기도에서만 성공적으로 이루어지는데, 예수의 기도에서 '아버지'라는 형상의 복귀와 '아버지'로서의 신에 대한 인정이 마무리된다는 것이다(Ricœur, 2013a: 634-637).

리쾨르는 '아버지'로서의 신에 대한 지칭은 '아버지'로서의 신에 대한 간구를 향해 이와 같이 흐름을 바꾸지만 아직 넘어야 할 단계가 있다고 하면서, 구약성서 예레미야

이런 관점에서 이루어진 신학을 가리킨다.

에 나오는 '나의 아버지'라는 표현을 예로 든다. 즉, 여기서는 아직 '아버지'로서의 신에 대한 간구가 아니며, 구약성서 어디에서도 야훼는 '아버지'로서 간구의 대상이 되지 않는다. 다시 말해, 예레미야에 나오는 '아버지'라는 호칭은 '아버지'로서의 신에 대한 간구가 아니라, 신이 선지자의 목소리를 통해 자기 자신에 대해 언급하는 단순한 진술이다. 리쾨르는 '아버지'로서의 신에 대한 간구를 향하는 미완의 단계인 신을 '아버지'라고 선언하는 것과 관련하여, '서사'와 '예언'이라는 두 가지 담화를 구분하여 설명한다. 신이 '아버지'로 명명되는 성서 텍스트를 살펴보면 이 텍스트는 '예언적 텍스트'인데, '예언'은 과거에 이스라엘이 그 수혜자인 '해방 행위'를 서술하는 '서사'와 달리, 어떤 사건을 서술하는 것이 아니라 선포하는 것이며, 예언자는 '거대 서사'의 틀에서 고백된 것과는 다른 것을 선포한다. 예언자는 장차 일어날 역사의 파멸을 선언하고 역사의 파멸을 통한 새로운 언약을 선언하므로, '예언적 텍스트'에서 야훼는 '아버지'로 지칭될 뿐 아니라 '아버지'로 선언된다. 이 단계를 거치고 나서야 비로소 '아버지'로서의 신은 인정될 수 있다는 것이다.(Ricœur, 2013a: 637-639)

리쾨르는 신을 '아바'[16]라고 부르는 예수의 간구를 통해, '아버지'라는 형상의 복귀 움직임이 마무리된다고 하면서, 복음서 전체에서 보면, 신을 '아버지'로 지칭하는데 있어 구약성서에 나오는 신중함과 조심성이 신약성서에도 어느 정도 간직되고 있다고 지적한다. 예를 들어, 신을 '아버지'로 지칭하는 것이 다른 복음서들보다 요한복음에 훨씬 더 많이 나오는데, 요한복음은 다른 복음서들보다 후대에 기록된 것이 정설이므로, 신을 '아버지'로 지칭하는 것이 애초에는 드물지만 나중에 확대되는 결과로 나타나며, 이런 확대는 신을 '아버지'라고 부르는 것이 예수에 의해 허용된다는 점과 관련된다. 하지만 '부성'(父性)은 복음서의 원래의 범주가 아니며, 마가복음에서 보듯이 복음서에서 반복되는 핵심 내용은 '신의 나라'의 도래와 종말론적 개념이다. '복음적 케리그마'에 의해 선포된 다가올 '신의 나라'는 구약성서의 예언자들에 의해 선포된 새로운 체제를 계승한 것이므로, '신의 나라'라는 범주로부터 '부성'(父性)이라는 범주를 해석해야 한다는 것이다. 더욱이, '종말론적 신의 통치'(la royauté eschatologique)와 '부성'

16) '아바'(Abba). 아람어에서 어린이들이 아버지를 부를 때 쓰는 말로서 신약성서에 3번 언급되어 있다. 마가복음에 나오는 겟세마네에서의 예수의 기도에는 '아버지'라는 단어 앞에 '아바'라는 이 단어가 덧붙여져 있다. 이는 예수가 그러한 단어들로 일상적인 기도를 했음을 암시하는데, 신에 대한 이러한 언사나 호칭은 당시 유대인들에게 아주 무례하게 보였을 것이다(아가페성경사전 편찬위원회. 1991: 1026).

(父性)은 주기도문에서까지 분리되지 않은 채로 남아 있다. 주기도문이 '아버지'에 대한 간구로 시작하여 종말론적 성취라는 관점에서만 이해되는 신의 '이름'과 '군림'과 '뜻'에 관련되는 요청들로 이어지므로, 간구의 대상이 되는 '아버지'는 어린아이 같아야만 들어가는 '신의 나라'가 선포될 때의 신과 같은 존재이다. 이처럼, '신의 나라'의 선포와 뗄 수 없는 '아버지'라는 형상이 종말론의 영역에 속하고 '아버지'라는 칭호가 종말론적 선포의 관점에 다시 놓이면, '나의 아버지'라는 표현을 담은 예수의 말에서 보듯이, '친자(親子) 관계'라는 개념도 새로운 의미를 받아들인다. "나의 아버지가 모든 것을 내게 맡겼습니다. 아버지가 아니면 아무도 아들을 모릅니다. 아들이 아니면, 또한 아들이 아버지를 계시해 주려고 하는 사람이 아니면, 아무도 아버지를 모르듯이 말입니다."[17]라는 예수의 말에서 나타나듯이, 서로를 알고 인정하는 유일한 관계를 통해, 진정한 '부성'(父性)과 진정한 '친자(親子) 관계'가 이루어진다. 이 토대 위에서, '사랑하는 아버지'라고 번역될 수도 있는 '아바'라는 예수의 기도가 이해될 수 있는데, '아버지'라는 지칭으로부터 '아버지'에 대한 간구로 이어지는 움직임은 여기서 마무리된다. 사도 바울이 언급하듯이, 성령이 신과의 우리의 '친자(親子) 관계'를 입증하기 때문에, 우리는 '아바 아버지'라고 부를 수 있다. 즉, '친자(親子) 관계'가 있기 때문에 '부성'(父性)이 존재하고, 성령 공동체가 있기 때문에 '친자(親子) 관계'가 존재한다는 것이다(Ricœur, 2013: 639-641).

리쾨르는 프로이드 정신분석과 헤겔 철학에서의 '아버지'의 죽음을 분석하고 나서, '아버지'의 죽음과 관련된 자신의 가설을 내세운다. 즉, '고난 받는 의인'이나 '고난 받는 종'의 죽음으로 상징되는 신의 죽음을 통해, '누구를 위해 죽어감'이 '누구에 의해 살해됨'을 대신하게 됨으로써, '자비를 통한 죽음'이라는 의미로 죽음의 의미가 뒤바뀐다는 것이다. 즉, 타인을 위한 죽음이 됨으로써 의인의 죽음을 통해 선함의 형상과 자비의 형상이라는 의미 속에서 '부성적인 이미지'의 변신이 마무리되는데, 그리스도의 죽음이 이 전개과정의 끝이라는 것이다. "그는 자기 자신을 낮추어서 (…) 죽기까지 순종한다. (…)"[18]는 표현처럼, 빌립보서는 성스러운 송가를 통해 '봉헌'(奉獻)으로서의 그리스도의 죽음을 기린다. 여기서 '살해로서의 죽음'은 '봉헌으로서의 죽음'으로 뒤바뀐다. 결국, 리쾨르는 "아무도 내게서 목숨을 빼앗아 가지 않고, 내가 스스로 목숨을 바친다."[19]는 그리스도의 말은 완전히 진지하게 받아들이는 '그리스도론'(la chritologie)만이

17) 마태복음 11장 27절. 리쾨르가 인용한 성서 구절을 번역한 것이다(Ricœur, 2013a: 641).
18) 빌립보서 2장 8절. 리쾨르가 인용한 성서 구절을 번역한 것이다(Ricœur, 2013a: 644).

진정으로 복음적일 수도 있다고 하면서, '아들'이 '아버지'인 한에서, '아들'의 이런 죽음을 통해 '부성'(父性)의 마지막 도식이 제시될 수 있는 가능성을 내비친다(Ricœur, 2013a: 643-644).

리쾨르는 봉헌으로서의 예수 그리스도의 죽음을 십자가에서 드러난 '케노시스'[20]와 연관을 지어 설명한다. 우선, 리쾨르는 신이 없는 '그리스도론'은 야훼 없는 이스라엘처럼 생각할 수 없는 듯이 보인다고 하면서, 우리가 알기를 포기할 수밖에 없는 신이 예수 그리스도 안에서 받아들여졌다고 한다면, 이런 설명은 우리가 예수의 말의 주도권을 인정하면서 '예수의 신'이라고 지칭하는 경우에만 의미가 있다고 주장한다. 즉, 예수라는 인간은 신과의 연합과 다른 것으로서는 생각할 수 없으며, 나사렛 예수는 모세와 선지자들의 신이기도 한 '예수의 신' 없이는 이해되지 않는다는 것이다. 또한 어떤 의미에서 예수에게 모든 것은 십자가와 부활과 더불어 시작하지만, 십자가는 신의 연약함에 대한 모든 징표와 연결되어서만이 '신의 버림'으로 이해될 따름이고, 부활은 신의 해방 행위에 대한 기억과 모든 인간의 부활에 대한 기대 속에서 만이 이해될 따름이라는 것이다. 그래서 리쾨르는 구약성서를 지배하는 듯이 보이는 신의 '전능함'(la toute-puissance)을 기리는 것 그리고 신약성서에 의해 선포되는 듯이 보이는 신의 '절대적 연약함'(la toute-faiblesse)을 인정하는 것, 이 둘을 동일한 의미 영역 내에서 두 가지 상반된 경향으로서 유지하는 것이야말로, '그리스도론'의 과업이라고 지적한다. '불변성'(l'immutabilité)과 '평정'(l'impassibilité)이라는 그리스적 신의 개념이 일단 박탈된 성서적 신의 '전능함'은, 신의 곤경에 의해 드러난 '절대적 연약함'의 경향을 띤다는 점을 간파해야 한다는 것이다. 하지만 십자가에 의해 드러난 '케노시스'가 예수에 의한 '신의 나라'의 선포 속에서와 기독교 공동체에 의한 부활의 선포 속에서 표현된 권능과 관련되는 이상, 이 '케노시스'는 사람들이 이제 '신의 죽음'이라는 개념을 향해 끌고 가려고 하는 단순한 개념이 더 이상 아님을 이해해야 한다는 것이다(Ricœur, 1994: 299-300).

---

19) 요한복음 10장 18절. 리쾨르가 인용한 성서 구절을 번역해서 옮긴 것이다(Ricœur, 2013a: 644).

20) '케노시스'(kenosis)는 신약성서 빌립보서 2장 6-8절에서 유래된 그리스 단어로 표현된 기독교 신학의 개념으로 예수의 낮아지는 움직임을 지칭하는데, 예수는 이를 통해 자신에게서 신적인 속성들을 비우고 자신을 낮추어 십자가에 죽기까지 복종한다.

Ⅷ. 결론

기독교 성서에 대한 비판들을 기독교 신앙의 관점에서 일고의 가치도 없는 신성 모독적이고 터무니없는 것으로 간주할 수도 있다. 하지만 성서에 대한 비판들을 자세히 살펴보면, 단순하게 생각할 수도 없고 쉽게 지나칠 수도 없는 내용들이 포함되어 있고, 어떤 비판들은 상당한 근거를 가지고 설득력 있게 다가오는 것이 사실이다. 어떤 면에서, 그 비판들은 기독교 신앙의 본질과 관계되는 것으로서, 그 비판들을 통해 제기되는 문제들은 단순한 반박이나 반대 논거를 제시함으로써 해결될 수 있는 것이 아니다. 성서 자체에 드러나는 듯이 보이는 모순과 결함에서 비롯된 그 비판들은 성서가 제멋대로 왜곡되고 의미가 변질되어 종파의 이익과 기득권을 유지하고 교리를 지탱해주는 방편으로 이용되는 상황에 대한 고발로 이어지기도 한다. 한편, 그 비판들을 통해 성서에 나타나는 모순과 결함을 지적하고 파헤치려는 의도는, ‘신의 말’이라는 명분으로 성서에 부여된 신성함과 권위를 떨어뜨려, 성서의 내용이 불변의 절대적 진리로 강요되거나 받아들여지지 않도록 하기 위함이다. 결국, 그 비판들에는 성서에 나타나는 기독교의 신에 대한 근본적인 비판이 스며들어 있다고 할 수도 있다. 이 때문에, 그 비판들을 통해 드러나는 성서와 관련된 의문과 난제는 성서 텍스트를 해석하는 방식의 문제로 귀결될 수밖에 없다. 특히, 그 비판들은 성서를 영적으로 이해하는 방식이나 성서 텍스트에 담긴 영적 의미의 파악 같은 성서 해석 방법이 완전히 배제된 채 주로 문헌학적이고 역사적인 분석 방법을 통해 어느 정도 획일적으로 이루어진 것이라고 할 수 있다. 이와 같은 상황에서, 리쾨르의 성서해석학을 통해 성서에 대해 일반적으로 제기되는 비판들을 분석해 볼 수 있다.

첫째, 성서에는 역사적 진리가 결여되어 있는 것 같고, 성서 자체에는 신빙성이 없는 듯 하며, 문헌학적이고 역사적인 분석 방법을 통해 성서 텍스트에서 많은 모순과 결함이 드러나는 듯이 보인다는 비판이다. 리쾨르가 제시하는 성서적 언어의 특수성, ‘성서 텍스트 세계’의 자율성, ‘해석학적 순환’ 같은 개념 등을 통해 이 비판을 분석해 보면, 이 비판을 통해 제기되는 성서와 관련된 문제들은 독자들이 성서 텍스트를 읽고 이해하는데 결정적인 저해 요인이 되지 않는다는 것이다. 왜냐하면 성서적 언어가 궁극적으로 지시하는 중심 대상인 ‘신의 이름’과 ‘그리스도의 이름’ 및 ‘계시’가 지닌 절대적 독창성과 유일성이 있기 때문이다. 또한 아직 표현되지 않은 ‘신의 말’이 남아 있고

신이 말할 것이 여전히 남아 있어서 완결되지 않은 채로 열려진 상태에 있는 성서 텍스트를 통해, '신의 말'이 무한히 펼쳐질 수 있다는 가능성이 있기 때문이다. 그리고 성서 텍스트를 이해하려면 성서 텍스트의 선포 내용을 우선 믿어야 하고, 성서 텍스트의 선포 내용을 믿으려면 성서 텍스트를 치밀하게 이해해야 한다는 사실 때문이다.

둘째, 특히 구약성서를 중심으로 성서에는 우화적인 서술과 허황된 이야기로 가득한 듯이 보이고, 기독교 교리의 토대가 되는 성서의 내용이 도덕과 상식에 어긋나는 것 같으며, 성서에는 수많은 율법과 미신적인 계율이 혼합되어 있는 듯 하고, 신으로부터 특별한 영감을 받았다는 예언자들이 망상가나 광신자에 가까운 듯이 보인다는 비판이다. 리쾨르가 제시하는 성서 해석학적 문제의 특징, 성서 텍스트의 '시적 기능' 등을 통해 이 비판을 분석해 볼 수 있다. 즉, 성서는 근본적으로 해석학적이므로 '그리스도 사건'이 구약성서 전체를 해석하는 기준이 되기 때문에, 독자들이 성서 텍스트를 '신의 말'로 받아들이거나 성서 텍스트가 신의 계시를 드러내는 데 문제가 없고 제약이 뒤따르지 않는다는 것이다. 또한 성서 텍스트는 성서 계시가 제시될 수 있는 '지시적 기능'이 담긴 '시적 텍스트'이기 때문에, 성서 텍스트는 그 '시적 기능'을 통해 계시의 말로 나타날 수 있다는 것이다.

셋째, 복음서 및 예수와 관련하여 복음서 기록자들의 뒤떨어진 자질 및 그들 사이에 존재하는 불일치와 상반 때문에, 복음서에는 진실성과 신빙성이 부족하고 복음서에서 모순과 결함이 드러나는 듯이 보인다는 비판이다. 또한 예수와 관련된 사실들이 역사적으로 신빙성이 없는 듯 하고, 인간일 따름인 예수 안에 신성이 부여될 수 없는 것처럼 보인다는 비판이다. 리쾨르가 제시하는 '해석학적 아치'의 구조, '해석학적 거리', '그리스도론' 등을 통해 이런 의문과 문제 제기를 분석해 볼 수 있다. 즉, 독자는 성서 텍스트의 '점유'를 통해 자신에 대한 이해가 유기적으로 이루어지기 때문에, '해석학적 아치'의 틀 안에서 독자는 성서 텍스트를 통해 전해지는 '신의 말'을 들을 수 있고 성서 텍스트의 의미를 창조적으로 파악할 수 있다는 것이다. 또한 신약성서는 구약성서와 삶과 현실 전체에 대해 해석하는 위치에 있기 때문에, 신약성서와 같은 신성한 텍스트는 절대적 규범으로 간주되어야 된다는 것이다. 그리고 성서적 신의 '전능함'은 '절대적 연약함'도 띠고 있기 때문에, '강생'을 통해 인간의 몸을 입고 역사 속에서 인간과 함께 한 성서적 신은 어떤 상황에도 변함없는 무한한 존재가 아니라는 것이다.

넷째, 인간의 조상이 지은 죄를 문제 삼아 신이 아무 죄도 없는 인간으로 하여금 영

원한 죄의식에 사로잡히게 하여 인간을 괴롭힌다는 '원죄' 개념이 불합리하다는 비판, 또한 신은 선과 악을 알게 하는 열매를 인간으로 하여금 더 많이 먹게 하는 것이 바람직하다는 주장, 그리고 신화적이고 우화적이며 터무니없는 이야기가 뒤섞인 듯이 보이는 창세기의 역사적 진리와 사실성에 대한 의문 제기이다. '악'과 깊이 관련된 '원죄' 개념 및 '아담 신화'에 대한 리쾨르의 고찰을 통해 이런 비판과 주장과 의문 제기를 분석해 볼 수 있다. 즉, 리쾨르도 '원죄' 개념 자체가 근본적으로 성서에 근거를 두지 않고 그 자체로 일관성이 없다고 간주하기 때문에, '원죄' 개념에 대한 이런 비판은 별로 논란의 여지가 없다. 그렇지만 악에 대한 리쾨르의 고찰에 따르면, 악은 그 자체로 존재하지 않으며 인간이 악을 시작하는 것은 전에 있던 악을 계속하는 행하는 것이기 때문에, 또한 인간이 제시하는 악과 상관없이 이미 거기에 그 자체로 존재하는 악은 없기 때문에, 인간이 선과 악을 아는 상황이 인간에게 더 필요하다고 해서 인간이 선과 악을 알게 하는 열매를 더 먹는다고 하더라도, 이는 인간이 선과 악을 아는 상황이 인간에게 조성되는 것과 아무런 상관이 없다. 특히, 신화는 우화를 매개로 하는 허위적인 설명이 아니라, 기원 시대에 일어난 사건과 관련되는 '서사'로서 이 '서사'를 통해 인간이 세상 속에서 자기 자신을 이해하는 행동 형태와 사고 형태가 만들어지므로, '아담 신화'를 중심으로 하는 창세기에서 문제시되는 신화적이고 우화적인 측면은 신화가 지닌 또 다른 역량과 특성이 될 수 있다는 것이다.

다섯째, 기독교 교리 중 하나인 삼위일체설과 관련하여, 성부, 성자, 성령이라는 세 위격의 존재가 모순된다는 비판, 그리고 첫째 위격이 '어머니'로 지칭되기보다 '성부'인 '아버지'로 불리며, 둘째 위격이 '딸'로 지칭되기보다 '성부'인 '아들'로 불리는지에 대한 의문 제기이다. 기독교에서 신을 가리켜 '아버지'라고 부르는 문제에 대한 리쾨르의 고찰을 통해 이런 비판과 의문 제기를 분석해 볼 수 있다. 리쾨르의 고찰에 따르면, 성서에서 신을 '아버지'로 지칭하는 것은 별다른 의미가 없고, 구약성서의 신 야훼가 '아버지'로 지칭되기 전에 '이름'을 통해 지칭되며 스스로 '이름'을 계시한다는 사실이 중요하다. 또한 '성부'와 '성자'라는 위격에서 나타나는 '아버지'와 '아들'이라는 개념을 친족적인 개념으로 받아들이지 말아야 한다. 그리고 예수 그리스도로서 성자 '아들'이 구약성서의 신 야훼로서 성부 '아버지'와 삼위일체설에서 동일한 존재인 한에서만이[21],

21) 전통적인 삼위일체설에서는 성부와 성자의 관계를 '동일 본질'로 보는 경향이 지배적이기는 하지만, 이런 삼위일체설을 통해 다양한 문제가 제기되는 것이 사실이다. 따라서 성자와 성부가 동일한

‘아버지’와 ‘아들’ 사이에 서로를 알고 인정하는 유일하고 진정한 관계가 설정될 수 있다는 사실을 인정해야 한다는 것이다.

이와 같이, 리쾨르의 성서해석학은 기독교의 근본 토대를 이루는 기독교 성서에 대한 다양한 비판이 이루어지는 현실에서, 성서를 해석하는 새로운 대안과 돌파구로 자리매김할 수 있다. 리쾨르는 철학 영역과 신학 영역이 서로 침해되지 않도록 세심하게 구분하면서도 성서 텍스트들이 펼치는 성서적 세계를 이해하려고 애쓸 뿐 아니라, 성서 해석에 있어 ‘구조적 방법’이나 ‘역사 비평적 방법’과 같은 다양한 성서 해석 방법의 이점을 인정하면서도 그 한계를 지적한다. 따라서 철학적 해석학과 깊이 결부되고 철학적 해석학과 상호 내포 관계가 있는 리쾨르의 성서 해석학은, 성서를 해석하는데 새로운 지평을 열어주는 여러 장점과 특징이 있다. 그럼에도 불구하고, 그는 ‘성령’이라는 단어를 예외적으로 사용하고 있으나(Amherdt, 2004: 425), 성서를 해석하는 데 있어 공동체의 역할을 강조하면서도 성령의 활동을 빠뜨리고 있다. 물론, 그의 성서해석학에서 성령의 역할이 별로 없다는 사실은 어떤 약점 중 하나로 여겨질 수도 있지만, 이런 약점이 철학자로서 그에게 할 수 있는 비판의 빌미가 될 수는 없을 것이다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

존재라는 리쾨르의 주장을 통해, 성부와 성자의 관계를 ‘동일 본질’로 보기 보다는 그 관계를 단일신론적으로 보려는 리쾨르의 의도가 분명히 드러난다.

참고문헌

Ricœur P. (1967). *Histoire et vérité*, Paris: Éditions du Seuil.

_____. (1971). "Esquisse de conclusion" in *Exégèse et herméneutique*, Paris: Éditions du Seuil. 287, 291-292.

_____. (1971). "Table ronde" in *Exégèse et herméneutique*, Paris: Éditions du Seuil. 261.

_____. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: The Texas Christian University Press.

_____. (1983a). *Temps et récit I*, Paris: Éditions du Seuil.

_____. (1983b). "Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique" in *La Bible en philosophie*, Paris: les Éditions du Cerf. 27.

_____. (1986). *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, tome II*, Paris: Éditions du Seuil.

_____. (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil.

_____. (1994). "Nommer Dieu" in *Lecture 3 Aux frontière de la philosophie*, Paris: Éditions du Seuil. 285-288, 299-301.

_____. (1995). *La critique et la convicition*, Paris: Calmann-Lévy.

_____. (2009). *Philosophie de la volonté II : Finitude et culpabilité*, Paris: Éditions du Seuil.

_____. (2013a). *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris: Éditions du Seuil.

_____. (2013b). "La fonction herméneutique de la distantation" in *Cinq études herméneutique*, Genève: Labor et Fides. 66.

_____. (2013b). "Herméneutique philosophique et herméneutique biblique" in *Cinq études herméneutique*, Genève: Labor et Fides. 95.

아가페성경사전 편찬위원회 (1991).『아가페 성경사전』, 서울, 아가페 서원 ; The Compilation Committee of Agape Bible Dictonary (1991), *Agape Bible Dictonary*. Seoul, Agape Publishing House.

백운철 (2007). "리쾨르의 성서 해석학"『가톨릭 신학과 사상』60호. 16, 25, 27, 43, 47-48 ; Baik Woon-chul(2007). "The Biblical Hermeneutics of P.Ricoeur", *Catholic theology and thought*, Vol.- No.60. 16, 25, 27, 43, 47-48.

양명수 (2004). "폴 리쾨르의 해석학과 신학 : 텍스트 이론을 중심으로"『신학사상』

127호. 179-183 ; Yang Myung-Su (2004). “P. Ricoeur's Hermeneutics and Theology: In the light of text theory”, *Theological thought*, Vol.- No.127. 179-183.

Amherdt, F.-X. (2004). *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique*, Paris; les Éditions du Cerf.

_____. (2011). *Paul Ricœur, L'herméneutique bilbique*, Paris: les Éditions du Cerf.

Bultamann R. (1968). *Jésus, mythologie et démythologisation Préface de Paul Ricœur*, Paris: Éditions du Seuil.

Commission biblique pontificale (1994). *L'Interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Paris: Cerf.

Venveniste É. (1966). *Problème de linguistique générale, tome I*, Paris: Éditions Gallimard.

논문초록

폴 리쾨르의 성서 해석학에 대한 연구

이상민 (서울국제고등학교)

본 연구의 목적은 현대 해석학 이론가들 가운데서 성서 해석학 분야에 가장 훌륭한 기여를 했다고 평가되는 폴 리쾨르의 성서 해석학을 분석함으로써, 그 성서 해석학을 기독교 성서 해석에 유용한 방법론으로 활용하려는데 있다. 특히, 현대 해석학자들 중에서 그는 철학적 해석학의 원리를 원용하여 성서 해석학의 방법과 목표를 독창적으로 제시하기 때문에, 그의 성서해석학은 기독교의 근본 토대를 이루는 기독교 성서에 대한 다양한 비판이 이루어지는 현실에서, 성서를 해석하는 새로운 대안이나 혹은 돌파구로 자리매김할 수 있다. 그는 철학 영역과 신학 영역이 서로 침해되지 않도록 세심하게 구분하면서도 성서 텍스트들이 펼치는 성서적 세계를 이해하려고 애쓸 뿐 아니라, 성서 해석에 있어 '구조적 방법'이나 '역사 비평적 방법'과 같은 다양한 성서 해석 방법의 이점을 인정하면서도 그 한계를 지적한다. 따라서 철학적 해석학과 깊이 결부되고 철학적 해석학과 상호 내포 관계가 있는 그의 성서 해석학은, 성서를 해석하는데 새로운 지평을 열어주는 여러 장점과 특징이 있는데, 그는 성서를 해석하는 데 있어 '해석 공동체'의 역할을 특별히 강조한다. 이와 같은 관점에서 출발하여 본고에서는 다음 같은 내용들을 중심으로 리쾨르의 성서 해석학에 대해 살펴본다. 즉, 아직 표현되지 않은 '신의 말'이 있고 신이 말할 것이 여전히 남아 있어서 완결되지 않은 채 열려진 상태에 있는 성서 텍스트 세계의 특징, 독자가 성서 텍스트의 의미를 창조적으로 만날 수 있도록 철학적 해석 이론이 그 틀 안에서 기능적으로 활용되는 '해석학적 아치', 현실로부터 자기 자신과의 '거리 유지'라고 할 수 있는 일종의 새로운 '거리 유지'를 이루어지게 하는 '텍스트의 세계', 성서 텍스트 해석의 다양성과 기준, 텍스트를 이해하려면 텍스트가 선포하는 것을 믿어야 하지만 텍스트가 선포하는 것은 텍스트에서만 주어지므로 믿으려면 텍스트를 이해해야 한다는 '해석학적 순환', '원죄'와 '아담 신화'에 대한 고찰, 신에 대한 칭호로서의 '아버지' 등이다.

주제어 : 철학적 해석학, 성서 해석학, 텍스트의 세계, 해석학적 아치, 해석학적 순환