

2004학년도 후기

석사학위청구논문

칼 라너의 ‘은총론’에 대한 연구

A study on Karl Rahner's
the doctrine of grace

한신대학교대학원

신학과 (조직신학전공)

박 준 원

칼 라너의 ‘은총론’에 대한 연구

A study on Karl Rahner's
the doctrine of grace

지도교수 김 경 재

이 논문을 석사학위 논문으로 제출함

2005년 6월 일

한 신 대 학 교 대 학 원

신학과 (조직신학전공)

박 준 원

박준원의 석사학위 논문을 인준함

주심 _____

부심 _____

부심 _____

한 신 대 학 교 대 학 원

2005년 6월

감사의 글

흩어져 있던 수백 개의 조각을 그림 조각 맞추듯 하나씩 찾아 완성한 기분입니다. 논문이라는 그림 조각이 완성될 수 있도록 도와주신 분들을 떠올려 봅니다.

현재의 준원이가 존재하기까지 얼마나 많은 분들의 도움이 있었는가?

학문적으로 신학이라는 것이 무엇인지를 가르쳐 주시고 신학과 인격을 겸비할 수 있도록 도와주셨던 임태수 교수님, 나무보다는 숲을 보도록 논문을 지도해 주신 김경재 교수님, 논문 심사를 통해 저의 부족한 부분을 날카롭게 가르쳐주신 김애영 교수님, 류장현 교수님께 감사를 드립니다. 특별히 휴일까지 시간을 내주시어 논문을 지도해 주시고 부족한 필자를 격려해 주심으로 논문을 완성할 수 있도록 도와주신 김경재 교수님께 다시 한번 감사를 드리고 싶습니다.

목회적으로 신앙과 신학을 조화롭게 목회에 적용할 수 있도록 가르쳐 주신 최부옥 목사님, 아버지처럼 저를 사랑으로 품어주시고 지도해 주셨던 이재욱 목사님, 목회가 무엇인지 실재적으로 적용할 수 있도록 가르쳐주시고 저의 중요한 삶의 문제들을 해결해주신 윤재환 목사님께 진심으로 감사를 드립니다.

김정철 목사님의 도움이 없었다면 이 논문은 책장에 쌓인 자료로만 남아 있었을 것입니다. 저로 하여금 도전하게 하시고 때로는 깊은 내면을 들여다 볼 수 있는 용기를 주신 것에 감사드립니다.

저를 위해 기도로, 눈물로, 물질로 도와주신 형님, 누님들, 매형들, 외삼촌, 장인어른, 장모님 모든 가족 분들께 진심으로 감사를 드립니다. 지금은 하늘나라에 계신 박용일 집사님, 저의 아버님께도 감사드립니다.

게으른 저를 노심초사 지켜보면서도 한결같은 마음으로 이해해주고 용기를 심어준 아내에게도 진심으로 감사를 드립니다.

눈물의 기도로 저를 키워주신 김형순 권사님께 이 논문을 바칩니다.

“그는 흥하여야 하겠고 나는 쇠하여야 하리라” (요한복음 3:30)

평생을 세례 요한의 ‘쇠함의 영성’을 간직하면서 살겠습니다.

목 차

I . 머리말.....	1
1. 연구 동기와 목적.....	1
2. 연구 방법과 범위.....	3
II . 은총론에 대한 역사적 이해.....	5
1. 어거스틴과 펠라기우스의 은총 논쟁.....	7
2. 칼빈주의와 아르미니우스 예정론 논쟁.....	14
3. 바르트와 부룬너의 자연신학 논쟁.....	19
III . 칼 라너의 은총론의 초월론적 방법론.....	28
1. 인간학적 초월신학.....	28
2. 초월신학의 인간이해.....	42
3. 초월신학의 은총이해.....	50
IV . 칼 라너의 은총론의 신학적 주제들.....	54
1. 하나님의 보편적 구원 의지와 익명의 그리스도인.....	54
2. 창조되지 않은 은총과 창조된 은총.....	63
3. 하나님의 은총과 인간의 본성.....	70
V . 칼 라너의 은총론이 한국 개신교 목회에 주는 의미.....	77
1. 초월적 유신론에 대한 재조명.....	77
2. 인간의 원복과 원죄의 재조명.....	82
3. 몰역사적 종말 신앙의 재조명.....	88
VI . 결론.....	95
참고문헌.....	100

I. 머리말

1. 연구 동기와 목적

칼 라너의 초월 신학에 관심을 가지고 논문 주제로 결정하게 된 동기는 필자의 개인적인 삶과도 연관이 있다.

필자의 주변 환경이 어릴 적부터 ‘초월’이라는 주제에 많은 관심을 갖게 만들었다. 어려운 생활환경으로부터 벗어나는 방법은 어릴 적 마음에 정신적인 초월의지라고 생각하였다. 때문에 동양고전에서 말하고 있는 군자(君子)의 모습을 무의식중에 존경하게 되었다. 환경에 구애받지 않는 군자의 모습이 고통스러운 현실을 이겨낼 수 있는 방법처럼 보였기 때문이었다. 예수 그리스도에 대한 복음을 접하고 신앙생활을 하면서부터 관심이 군자에게서 예수에게로 옮겨졌다. 그리고 예수는 언제나 초월자의 모습으로 이해되어지곤 하였다. 필자의 초기 신앙의 대상은 초월자이신 예수였다. 초월이라는, 어떤 환경을 넘을 수 있는 능력과 힘을 가진 존재에 늘 관심을 가져오던 중 라너의 초월신학을 접하게 되었다. 초월신학이라는 말에 심리적으로 즉각 반응하게 되었고 계속 알고자 하는 충동이 강하게 일어났다. 그러나 라너의 신학은 쉽지 않았지만, 늘 개신교 신학을 하면서도 라너의 초월신학은 필자의 머리 속에 맴돌고 있었다. 그러나 직접 라너의 신학을 배우면서, 필자가 추구하던 초월과는 다르다는 사실을 알게 되었다. 그리고 라너의 초월신학을 통하여 초월이라는 이해지평이 점차 다른 측면으로 이해되기 시작하였다. 단순히 환경을 뛰어넘는 초월이 아닌, 신(神)과 접촉할 수 있는 부분을 초월로 이해하게 되었다. 하나님을 인식할 수 있는 인간, 하나님 자신이 인간에게 직접 전달하시는 사건, 라너의 초월신학은 형

이상학의 인식론에 대한 문제였다. 그럼에도 불구하고 인간이 하나님을 인식할 수 있는 신적으로 고양된 존재이며, 인간에게 자신을 내어주시기 위하여 끊임없이 다가오시는 하나님을 통해서 필자의 초월에 대한 기나긴 동경에 대한 여행은 일단락되었다. 필자에게 라너의 신학은 하나님을 더 깊이 체험하게 만들어 준 통로였다. 이러한 배경 하에 칼 라너의 초월신학의 주요 내용을 담고 있는 은총론에 관심을 기울이게 되었다.

칼 라너가 하나님의 자기전달이라고 말하고 있는 은총론은 개신교 신학에서 말하는 은총과는 다른 부분이 있다. 전통적 개신교 신학의 신학적 인간학은 대체로 원죄설에 입각한 인간의 전적 타락을 강조하여 인간성 그 자체로 인간성 안에서 하나님 은총의 수용능력을 불가능한 것으로 이해한다. 다른 한편 우리가 앞으로 칼 라너의 은총론을 살펴보겠지만, 가톨릭 신앙 전통은 인간의 가능성을 훨씬 긍정적으로 평가한다. 신학의 궁극적 목적은 바른 신앙 안에서 그리스도이신 예수의 길을 걷도록 도와주는 데 있다. 라너의 신학을 연구함으로써 개신교 신학의 그 목적을 보다 더 풍요롭게 할 수 있다는 생각에서 필자는 개신교 신학을 공부하는 학생임에도 가톨릭 신학자의 사상을 논문의 주제로 정하게 되었다. 필자가 대학원 세미나 과정을 이수하는 중에 듣게 된 ‘칼 라너 세미나’는 필자에게 새로운 신앙의 눈을 뜨게 해주었으며 어떻게 신학을 하고 어떻게 신앙하여야 하는지에 대한 소중한 경험을 얻도록 도와주었다.

특히 ‘하나님의 자기전달’이라는 칼 라너의 은총론은 항상 인간에게 개방된 존재로서의 하나님을 표현하고 있다. 그리고 이렇게 다가오고 찾아오시는 하나님을 만나고 깊게 사귀는 초월적 인간은 신적으로 고양된 존재라는 인간에 대한 긍정에서 신앙의 첫 출발점을 삼는다. 이 논문의 초점은 하나님께서 어떻게 찾아오셔서 자신을 어떻게 인

간에게 전달하시는가에 대한 연구이다. 이 연구를 통하여 가톨릭 신학을 무조건적으로 비판하기 보다는 학문적으로 살펴보고 필요한 부분이 있다면, 한국 개신교 목회에 조금이나마 학문적으로 도움을 얻고자 한다.

2. 연구 방법과 범위

2장에서는 은총론에 대한 역사적 이해를 통해서 라너의 은총론이 역사적으로 어떠한 배경과 어떠한 위치에 있는지를 살펴보고자 한다. 어거스틴과 펠라기우스의 은총 논쟁, 칼빈주의와 아르미니우스주의의 예정론 논쟁, 바르트와 부른너의 자연신학의 논쟁을 통하여 은총의 역사적 이해를 살펴보고자 한다. 인간이 하나님을 인식하는 접촉점의 문제를 어떻게 이해하는가에 따라서 은총은 두개의 흐름으로 나뉘어 역사 속에서 나타나게 된다. 라너의 은총론이 어느 흐름에 있는지 이 장에서 살펴보게 될 것이다.

3장에서는 칼 라너의 신학방법론인 인간학적 초월신학에 대해서 살펴보고자 한다. 라너의 신학이 칸트, 마레살에 의해 영향을 받게 된 배경과 신학이 왜 인간학적으로 전환되어야 하며, 초월신학의 방법론인 현상학적 설명, 초월적 환원, 초월적 연역을 설명하고자 한다. 그리고 초월신학의 인간이해와 초월신학의 은총이해를 다루고자 한다.

4장에서는 라너의 은총론의 주요 신학적 주제들을 다루면서 라너의 은총론에 보다 깊이 있게 접근하고자 한다. 초월신학의 은총이해의 당연한 귀결점인 “하나님의 보편적 구원 의지”와 “익명의 그리스도인”이 나오게 된 배경과 내용을 살펴보고 이 이론에 대한 문제점을 고찰하고자 한다. 그리고 스콜라 신학의 은총에 있어서 주요 주제인 “창조되지 않은 은총”과 “창조된 은총”, 그리고 “하나님의 은총과 인간의 본성”의

문제를 라너가 어떻게 초월신학적으로 재해석하고 있는지를 살펴보고자 한다.

5장에서는 라너의 은총론이 한국 개신교 목회에 주는 의미를 고찰해보고자 한다. “초월적 유신론에 대한 재조명”을 통해 초월적 유신론의 문제점이 한국교회에 어떻게 나타나고 있는지를 살펴보고자 한다. “인간의 원복과 원죄의 재조명”에서는 인간을 긍정하는 ‘초월적 존재’, ‘자유와 책임적 인간’으로서 출발하는 라너의 원죄에 대한 고찰과 매튜 폭스의 원복(原福)을 통해 창조 중심적인 영성의 회복의 필요성에 대해서 다루고자 한다. “몰역사적 종말 신앙의 재조명”에서는 라너의 종말론과 몰트만의 종말론을 토대로 한국 개신교의 몰역사적 종말신앙을 재조명하고자 한다.

결론에서는 라너의 은총론에 대한 내용 요약과 그의 은총론에 대한 필자의 견해를 짧게나마 서술하고자 한다.

가톨릭에서는 신명(神名)을 ‘하느님’으로 표기하고 개신교에서는 대체로 ‘하나님’으로 표기를 한다. 이 논문에서는 신명에 대한 표기를 ‘하나님’으로 표기하고자 한다. 가톨릭 참고 서적에서 ‘하느님’으로 표기된 단어를 이 논문에서는 모두 ‘하나님’으로 표기하였음을 먼저 밝혀 둔다.

II. 은총론에 대한 역사적 이해

칼 라너(Karl Rahner 1904~1984)의 은총론에 대한 연구에 들어가기에 앞서서 은총에 관한 역사적인 이해를 살펴보고자 한다. 초대교회와 중세교회시대 이후 넓은 의미에서 유럽 신학 전통은 콘스탄티노플을 중심으로 한 동방신학과 로마를 중심으로 한 서방신학으로 나누어지며, 두 신학의 흐름은 현대에 이르기까지 계속되어오고 있다. 은총의 역사적 이해를 통하여 칼 라너의 은총 이해는 어디에 위치해 있으며, 개신교 신학과 어떻게 다른지를 2장에서 살펴보고자 한다.

은총의 역사적 이해에 대한 서술은 가장 대표적인 은총관련 논쟁을 통해 살펴볼 것이다. 은총관련 논쟁은 박봉량의 『교의학 방법론Ⅱ』에서 다음과 같은 문제제기를 하고 있다.

“인간이 하나님의 은총을 받는 능력을 얼마만큼 가지고 있는가? 즉 하나님의 은총인 성령의 역사에 대한 인간의 자연능력이다. 이것을 신학에서는 ‘접촉점’(point of contact)이라고 한다. ‘접촉점’이란 구체적으로 말하면 신학적 인간관이 말하는 ‘하나님의 형상’(Imago Dei), 즉 ‘하나님의 말씀을 이해할 수 있는 가능성’을 말한다. … 하나님의 형상은 아담의 타락으로 말미암아 완전히 파괴되고 상실되었는가, 부분적으로 파괴되어 그 잔상이 남았는가?¹⁾

위와 같이 문제제기를 하면서 이 접촉점을 어떻게 해석하느냐에 따

1) 박봉량, 『교의학 방법론 제Ⅱ권』(서울: 대한기독교출판사, 1987), pp. 208-209; 김균진도 이와 같은 문제를 제기 하고 있다. “타락한 인간에게도 하나님의 형상은 남아 있는가? 죄인도 하나님의 형상인가? 아니면 루터가 말하는 바와 같이 인간의 타락과 함께 하나님의 형상은 완전히 상실되었거나, 칼빈이 말하는 바와 같이 조금 남아 있으나 거의 못쓰게 되었는가?” 김균진, 『기독교조직신학Ⅱ』(서울: 연세대학교출판부, 1987), p.81.

라서 은총에 대한 이해가 달라지는 역사적 과정을 설명하고 있다. 다시 말하면, 하나님 말씀의 접촉점으로서의 ‘하나님의 형상’이 완전히 파괴되었다면, 거기에는 오직 은총의 절대 주권만이 있을 뿐이다. 반대로 ‘하나님의 형상’이 부분적으로 파괴되어 그 잔상이 남아 있다면, 자연 인간의 능력 속에 하나님을 알고 경험할 수 있는 가능성이 있다는 것이 된다.²⁾

박봉량은 은총에 대한 이 두 가지 견해를 신학사 속에서 중요한 논쟁 형식으로 나타나고 있음을 서술하고 있다.

이 문제는 신학사에서 어거스틴과 펠라기우스 논쟁으로 나타나 어거스틴의 절대 은총이 승리를 했으나 후에 세미펠라기안주의(Semi-Pelagianism)의 이름으로 16세기까지 중세를 지배했다. 종교개혁자들(루터와 칼빈)에게서 어거스틴의 절대 은총이 부활했으나 17세기에 와서 다시 칼빈주의와 아르미니안주의(Arminianism) 논쟁에서 다시 어거스틴과 펠라기안주의의 논쟁이 되풀이 되었다. 쉴라이에르마하에서 시작되는 현대 신학을 지배한 것은 세미펠라기안주의적이었다고 할 수 있다. 20세기에 바르트, 부룬너, 볼트만 등을 중심으로 하나님의 말씀의 신학, 변증법적 신학이 일어나 ‘절대 은총’의 신학을 되찾았다. 그러나 이러한 신학 사조 안에서도 바르트와 부룬너 사이에 논쟁이 일어났다. 이 논쟁은 어거스틴과 펠라기우스의 논쟁, 칼빈주의와 아르미니안주의의 논쟁의 현대적 부활이라고도 할 수 있을 만큼 문제점이 흡사했다.³⁾

박봉량의 지적대로 여기서는 은총에 대한 주요 논쟁에 대해서 살펴보고자 한다. 어거스틴과 펠라기우스, 칼빈주의와 아르미니우스주의 그리고 바르트와 부룬너 사이에서 벌어진 논쟁을 중심으로 살펴보고자

2) 박봉량, 『교의학 방법론 제Ⅱ권』, p. 209.

3) 같은 책.

한다.

문제의 여지가 있기는 하지만, 일면에서 보면 어거스틴-칼빈주의-바르트로 이어지는 계보는 인간의 타락이후 하나님 말씀에 대한 접촉점을 완전히 상실했으므로 하나님의 절대 은총만이 있을 뿐이라고 보았다. 반면에 펠라기우스-아르미니안주의-부룬너로 이어지는 계보는 인간의 타락이후에도 하나님 말씀에 대한 접촉점이 아직 보존되어 있으므로 하나님을 경험할 수 있는 능력이 인간에게 있다고 보았다. 대체적으로 전자는 개신교 신학의 흐름으로 볼 수 있으며, 후자는 가톨릭 신학의 흐름으로 볼 수도 있을 것이다. 칼 라너의 은총론은 후자에 속한 가톨릭 신학의 맥을 잇고 있음을 이번 장에서 살펴보고자 한다.

1. 어거스틴과 펠라기우스의 은총 논쟁

은총(grace)에 대한 논쟁은 인간의 본성(nature)을 어떻게 해석하느냐에 따라서 달라지며, 이러한 해석의 차이점은 동방신학과 서방신학에서부터 시작한다고 볼 수 있다. 파스칼(Blaise Pascal, 1623~1662)은 “우주 속에서의 인간이란 결국 무엇이란 말인가? 무한자와 비교할 때 하나의 무(無)요, 아무것도 아닌 것에 견주어 보면 모든 것인, 이를테면 무(無)와 만사(萬事) 사이의 중간이다.”⁴⁾라고 표현하고 있다. 무와 만사 사이에 있는 인간에 대한 이해와 은총은 긴밀한 관계를 맺고 있음을 먼저 지적해야 할 것이다. 왜냐하면 인간의 의지와 위치를 어떻게 해석하느냐에 따라서 은총의 의미가 달라지기 때문이다.

동방신학은 은총 이해를 위하여 인간이 ‘하나님의 모상(模像)⁵⁾’이라

4) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, 신학선서1, (서울: 성바오로출판사, 1979), p. 20. 재인용.

5) Imago Dei를 개신교에서는 ‘하나님의 형상’, 가톨릭에서는 ‘하나님의 모상’으로 해석하여 표기하고 있다. 이 논문에서는 참고자료의 표기에 따라 혼

는 성서적 규정에서 시작한다. 이러한 인간이해는 하나님의 구원 역사를 이해하기 위한 기점으로 파악하며, 이 구원 역사는 보편적 우주 과정으로 이해된다. 이 과정 속에서 주도권은 하나님께 있으며 인간은 자신의 자유를 가지고 이에 응답해야한다.⁶⁾

반면에 서방신학은 각개 인간은 그리스도를 통해서 매개되는 하나님의 특별한 힘으로서의 은총에 의하여 구원에 인도된다. 인간은 은총으로 말미암아 죄악으로부터 해방되고 자기 본연의 목표에로 나아갈 수 있는 능력을 지니게 된다. 즉, 은총은 인간이 죄악으로부터 해방되어 자기 자신의 완성에로 나아가도록 자유롭게 하는 어떤 것으로 보고 있다.⁷⁾

동방신학이 보편적 우주과정으로서의 은총을 이야기 한다면, 서방신학은 인간 각각의 개별적인 과정으로서의 은총을 말하고 있다. 이러한 견해차이는 사회문화적 맥락 속에서 이해할 수 있다. 희랍인들은(동방신학) 우주를 단일하고 조화를 이룬 전체로서 보았으며, 이들은 관념의 사고, 정신적인 것의 관조를 강조하였다. 반면에 라틴인들은(서방신학)은 공동체 존재를 정치적이고 법적으로 형성해 가는 삶의 영위와 실천적인 문제에 더 많이 향하였다. 이렇듯 동방신학은 인간의 이상형을 제시하는 데 비하여, 서방신학은 특정한 개인을 고려하였다.⁸⁾

그리고 이러한 은총이해는 어거스틴(Augustine of Hippo, 354- 430)과 펠라기우스(Pelagius, 360-420)와의 논쟁 속에서 전개되었다. 먼저 어거스틴의 은총에 관한 이해를 살펴보고 어떻게 펠라기우스와의 논쟁

용하여 표기하였다; Giacomo Dal Sasso and Roberto Coggi, 이재룡 外 옮김. 『성 토마스 아퀴나스의 신학대전 요약』 (서울: 가톨릭대학교출판부, 1995), p.135 참조; “인간은 ‘신의 모상대로’ 창조되었다. 여기서 모상이란 ‘지성과 자유 의지 그리고 자기 행동 통제력을 가진 존재’를 가리킨다.

6) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, pp. 46-50.

7) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, pp. 52-53.

8) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, p. 51.

으로 이어지는가를 살펴보고자 한다.

어거스틴의 『고백록』을 분석하여 보면, 인간 자신의 주체성, 개인성, 자유, 독자적 책임성을 자각하는 한편, 자신의 고독함과 무력함 그리고 연약함을 자각하고 있었다. 이러한 인간에 대한 자각은 서방교회의 지평이기도 했다.⁹⁾

어거스틴은 ‘나(인간)’에 대한 자각을 세 단계로 주석을 하였다. 첫 번째 단계는 ‘나에 대한 자각’으로 인간 자신이 우주적인 배열 속에서 벗어나 인격으로서 인격적인 하나님 앞에 서 있다고 이해하였다. 이러한 견해는 동방신학의 ‘하나님의 보편적이고 우주적인 구원과정’이라는 견해와는 다른 과정임을 말해 준다. 어거스틴의 독백록(*Soliloquies* 1, 7)에서 “나는 하나님과 영혼을 알고 싶다. 더 이상 아무 것도 더 이상 아무것도 알고 싶지 않다.(Deum et animam scire, cupio nihil plus nihil omnino)”라는 고백에서처럼 ‘하나님과 나와의 관계’는 어거스틴의 사고 속에서 결정적인 기점으로 작용한다. 두 번째 단계는 ‘죄에 대한 자각’으로 인간은 자신에게로 잠심할 때, 하나님을 먼저 발견하는 것이 아니라, 자신에게 노예가 되어 있어 부자유한 나를 발견한다. 인간에 대한 하나님의 작용은 먼저 무력한 주체성으로 스며들어서 이를 근본에서부터 쇄신하도록 되어 있다. ‘죄에 대한 자각’으로부터 어거스틴은 인간의 죄악에로의 타락성을 발견하였다. 세 번째 단계는 ‘은총에 대한 자각’으로 인간은 자신의 심층에서 진정한 사랑을 뜻하는 참된 자유를 선사하는 내적이며 비가시적인 힘을 필요로 한다. 은총을 통해서 직접적으로 신비에 가득 찬 새로운 성향이 마음에 주어져야 한다. 그래서 그가 자유를 발견하고 치유될 수 있어야 한다. 인간은 인격적이며, 영혼의 심층에서 발생하는 하나님의 은총 역사(役事)에 극단적으로 의존되어 있는 존재로 이해한다. 하나님의 은총작용을 인간은 오로지 순수

9) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, pp. 53-54.

한 선물로서 받아들일 수 있을 뿐이다. 이와 같이 ‘은총에 대한 자각’을 통해서 어거스틴은 인간을 순전한 수용성(受容性)으로 이해하였다.¹⁰⁾

그레사케는 하나님의 은총과 인간의 자유는 서로 경쟁하는 두 원인으로 규정하고 있으며, 은총이 크면, 자유는 작아진다고 보았다. 또한 여기서부터 서방신학의 ‘은총론’과 ‘자유론’이 발전 형성된다고 보았다.¹¹⁾

어거스틴에 의해서 발전된 서방신학의 ‘하나님 중심적이며 개별적인 은총 이해’에 대해 문제를 제기한 신학자가 바로 동방신학 계열의 펠라기우스이다. 펠라기우스는 에이레 태생으로 주후 400여 년경에 사목지도자로서 금욕과 영성생활의 스승으로 로마에 등장하였다. 펠라기우스와 그의 추종자들은 전적으로 동방교회 사교의 면모를 띠고 다음과 같은 확신을 피력하였다. 이들이 주장하는 내용은 인간 본성의 능력, 즉 인간의 자유, 선에로의 집착, 양심의 중력 등은 인간이 하나님의 모상으로 창조되었고 존재 속에서 지탱되고 있는 것과 함께, 주어져 있는 모든 것, 즉 인간 본성 자체의 능력이 은총의 기초 형식이라는 확신을 피력하였다. 이들에 따르면, 인간은 항상 올바르게 행동할 수 있고, 진정으로 그리스도인 일 수 있으며 점점 더 밀도 깊게 그리스도인이 될 수 있는 자유와 능력을 지니고 있는 것으로 보았으며, 펠라기우스에게 있어서 인간은 이미 항상 포괄적인 구원 과정 속에 서 있는 존재로, 하나님은 인간을 죄악으로 밀쳐내지도 않고 죄악 속에 내버려두지도 않기 때문에, 인간은 자유롭게 하나님의 모상으로서 행동할 수 있는 가능성을 항상 지닌다고 보았다.¹²⁾

펠라기우스에게 있어서 하나님은 선하면서 동시에 정의롭기 때문에 인간에게 항상 당신의 요청을 이행할 수 있는 가능성을 베풀고 있으며,

10) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, pp. 54-57.

11) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, p. 57.

12) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, p. 60.

인간들이 있는 곳에 은총이 있다. 즉, 하나님의 모상으로서 인간 본성은 하나님의 은총 작용 밑에 있는 것으로 파악하고 있다. 반면에 어거스틴에게 있어서는 인간의 불가능성으로 인해 인간이 철저히 은총에 의존되어 있으며 하나의 내적인 힘인 은총에 인간은 계속적으로 의지한다고 보았다.¹³⁾

이러한 동방신학적 사고를 가진 펠라기우스의 낙관적 인간관은 서방 신학에 뿌리를 둔 비관적 인간관을 신학적 기초로 발전시킨 어거스틴과의 대립은 피할 수 없는 역사적인 근거를 가지고 있다.

어거스틴은 그의 어느 후기 저서에서 그와 펠라기우스 사이의 구별이 이루어지는 결정적인 시초가 다음의 사건을 통해서 일어나게 된다. “나는 나의 고백서들 속에서 자주 우리의 하나님께 말씀드리곤 하였다. ‘당신이 명하시는 바를 주소서. 당신이 원하시는 바를 명하소서.’ 나의 한 형제이며 동료 주교를 통해서 이 말들이 펠라기우스의 면전에서 언급되었을 때에, 그는 이 말들을 참아내지 못하고 반말하고, 이 말을 한 사람과 거의 논쟁에 빠지다시피 하였다.” 펠라기우스가 흥분한 근거는 “당신이 명하시는 바를 주소서”와 같은 기도는 그리스도교적 행동을 수행하라는 의무 앞에서, 책임추궁을 모면하려는 회피와 같은 것이다. 펠라기우스에게 있어서 하나님은 항상 주셨고 인간은 행동할 수 있다. 선을 행동으로 옮기는 것은 이제 오로지 인간의 책임이라고 그는 생각하였다.¹⁴⁾

어거스틴에게는 인간 본성이 나약하고, 타락했으며, 무능력한 반면, 펠라기우스에게는 인간 본성이 자율적이며, 자아 충족적이다. 때문에 어거스틴에게 있어서 구원은 공로 없이 주어지는 하나님의 선물인 반면, 펠라기우스에게 있어서 구원은 정당하게 얻어지는 보상일 뿐이라고

13) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, p. 61.

14) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, pp. 61-62.

맥그래스(Alister E. McGrath)는 설명하고 있다.¹⁵⁾

어거스틴은 펠라기우스와의 논쟁에서 승리를 거두게 된다. 이 일은 카르타고의 418년 지역 공의회에서 일어난다. 여기서 펠라기우스 논쟁은 일단 종결되고 완전히 어거스틴의 영향 아래에서, 이 공의회는 펠라기우스를 거슬러 은총이 특수한 도움과 힘으로서 인간에게 절대적으로 필요하다고 다양하게 선언되었다.¹⁶⁾

어거스틴이 준 새로운 해답은 펠라기우스를 거스르는 논쟁의 결과로 극히 극단적인 형태를 띠었다. 즉 어거스틴에게서 하나님의 은총역사 속에서의 인간적 요인이 전적으로 과소평가되었다. 때문에 장차 진행되는 신학사 속에서 반대 견해들이 제기되리라는 점을 거의 선형적으로 예측할 수 있다고 그레사케는 단언하고 있다.

그레사케는 어거스틴의 견해보다는 어느 정도 펠라기우스의 견해를 지지하고 있는 것처럼 보인다. 왜냐하면, 펠라기우스가 정죄 당한 것을 부당하다고 보았기 때문이다.¹⁷⁾ 동방교회와 서방교회의 세계관과 가치관을 통해 펠라기우스의 입장을 대변하고 있다고 볼 수 있을 것이다.¹⁸⁾ 라너의 초월신학은 서방교회 어거스틴의 비판적 인간관 보다는 동방교회 펠라기우스의 낙관적 인간관과 연관이 있다. 인간의 불가능성으로 인해 인간이 철저히 은총에 의존되어 있다는 어거스틴의 견해

15) Alister E. McGrath, 김홍기 외 옮김, 『역사 속의 신학』 (서울: 대한기독교서회, 1998), p.47.

16) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, p. 67.

17) Grashake는 1972년 “구체적 자유로서의 은총: 펠라기우스의 은총론 연구”로 교수 자격을 획득하였다. 그는 이 연구를 통해 전능한 하나님과 유한하나 자유로운 인간과의 관계를 규정하는 데에서 어거스틴은 하나님의 우위성을 강조하는 나머지 인간의 부자유성 내지 수동성을 전면에 내세웠던 태도에 대하여, 하나님의 은총에 힘입은 인간 자유의 활동 공간을 확보하고자 노력했던 펠라기우스의 단죄가 부당함을 지적하였다. 때문에, Grashake의 글에는 펠라기우스를 옹호하는 표현들이 종종 나타나고 있다; G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, p.168 참조.

18) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, p. 68.

보다는 인간이 하나님의 모상으로 창조되었고 존재 속에서 지탱되고 있는 것과 함께 인간 본성의 능력이 은총의 기초 형식이라는 펠라기우스의 견해에 가깝다고 볼 수 있다.

이들의 논쟁이후 긴 역사 속에서 서방신학과 동방신학으로 대립되는 비관적 인간관과 낙관적 인간관에 대한 해석은 다양하게 이루어졌으며 현재의 신학사속에서도 큰 과제로 남아 있다.

다음 장에서는 종교개혁이후 개혁신학에서 이 문제가 어떻게 다시 이어지는가를 칼빈주의와 아르미니우스주의 사이의 논쟁을 통해서 살펴보고자 한다.

2. 칼빈주의와 아르미니우스주의의 예정론 논쟁

16세기 후반에서 17세기 초반에 네덜란드 개혁교회는 예정문제와 교회와 국가의 바른 관계에 대한 격렬한 논쟁으로 분열되었다.¹⁹⁾ 엄격한 칼빈주의자들은 타락 전 예정(墮落前 豫定)과 유기(遺棄:버리심)의 무조건적인 예정 교리를 고수하며, 국가에 안전 보호와 질서 유지 기능을 맡기면서도 교회의 전적인 자율권을 주장하였다. 이들은 신학적으로 베자(Theodore Beza, 1519-1605)의 견해를 따랐다. 베자는 칼빈의 예정론을 전수받아 발전시켜, 논리적 엄격성과 조직적인 구조를 부여하였고 이 예정론을 신학 체계의 중심으로 부각시켰다. 엄격한 제네바 경향의 칼빈주의자들과 대립하였던 세력은 아르미니우스주의자들이었다. 이들은 예정이 창조 전의 인간이 아니라 타락 상태의 인간에게만 해당되며, 하나님의 선택과 유기(decree)는 개인의 행위에 대한 하

19) J.L. Gonzalez는 『기독교사상사Ⅲ-현대편』에서 이 논쟁을 “16세기 초 네덜란드에서 칼빈주의 정통주의에 가장 괄목할 만한 발전”이라고 보았다. J.L. Gonzalez, 이형기·차종순 옮김, 『기독교사상사Ⅲ-현대편』, (서울: 한국장로교출판사, 1988), p.366.

나님의 예지에 근거한다고 주장하였다.²⁰⁾ 결국 아르미니우스주의자들은 도르트 대회(the synod of Dort, 1618-1619)에서 정죄를 당하였다.²¹⁾ 이러한 논쟁 속에는 예정론에 대한 이해뿐만 아니라, 정치적인 내용들도 깊게 연관되어 있었다.²²⁾

아르미니우스(Jacobus Arminius, 1560-1609)는 네덜란드 태생으로 라이덴(Leyden)대학과 제네바 그리고 바젤에서 신학공부를 했다. 제네바 유학시절 베자에게서 수학하였지만, 베자의 사상에 처음부터 동의하지 못하였다. 그 후 그는 1587년 네덜란드로 귀국했고 다음해에 목사가 되어 목회자로 15년간 암스테르담에서 사역을 하고, 1603년 아르미니우스는 라이덴의 신학교수로 선출되어 죽을 때까지 교수직을 감당하였다. 라이덴에 도착한 지 1년도 안되어서 신학 동료 고마루스(Fransiscus Gomarus, 1545-1641)의 공격을 받아 논쟁에 휘말리게 되었다.²³⁾

논쟁의 원인은 평신도 신학자였던 쿠른헤르트(Dirck Koornhert)가

20) W. Walker, 송인설 옮김, 『기독교회사』 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1993), p.600.

21) J.L. Gonzalez, 이형기·차종순 옮김, 『기독교사상사Ⅲ-현대편』 (서울: 한국장로교출판사, 1988), p.366.

22) W. Walker는 『기독교회사』에서 이 문제를 정치적인 부분과 연관시켜 설명하고 있다. 아르미니안주의자들은 네덜란드 총 연방의 주도적 인물인 올덴바르네벨트(Jan van Oldenbarneveltd, 1547-1619)와 저명한 법률학자인 그로티우스(Hugo Grotius, 1583-1619)의 지지를 얻었다. 이들은 관용주의와 공화주의의 신념을 가지고 계속되는 북과 남 사이의 싸움에서 스페인과의 휴전을 원했다. 그러나 엄격한 제네바 칼빈주의자들은 연방 군사지도자인 총독 모리스(Maurice of Nassau, 1587-1625)와 손을 잡고 전쟁을 지지하며, 가톨릭에 반대했고, 중앙집권 체제와 장로교적 교회 정치를 주장하였다. 그 결과 1618년 7월 모리스는 의용군을 일으켜 주요 도시에서 쿠테타를 일으킨 후 아르미니안주의자들을 몰아내고 칼빈주의자들로 관료들을 교체하였다. 올덴바르네벨트는 반역죄로 기소되어 참수되었고, 그로티우스는 종신형을 받게 되었다. W. Walker, 송인설 옮김, 『기독교회사』 (서울: 크리스찬다이제스트, 1993), pp.602-603.

23) W. Walker, 송인설 옮김, 『기독교회사』, pp.600-601.

칼빈주의자들이 주장하는 절대예정론은 하나님의 의를 부인하기 때문에 받아들일 수 없다고 주장하면서, 자기의 추종자들을 모으기 시작하였다.²⁴⁾ 아르미니우스는 이러한 쿠른헤르트의 견해를 연구해서 논박해 달라는 요청을 받게 되었고, 쿠른헤르트를 연구하는 과정에서 많은 점에서 그가 옳다는 사실을 확신하게 되었다. 이때부터 아르미니우스는 반칼빈주의자가 되었고 칼빈주의자들과 커다란 논쟁으로 확대되었다.²⁵⁾

1609년 아르미니우스가 죽고 그의 공적으로 남아 있는 라이덴 교수직을 아르미니우스와 같은 견해를 가지고 있던 비숍(Simon Bisschop, 1583-1643)이 차지하게 되자 고마루스는 자신의 추종자들과 합세하여 모든 아르미니우스 추종자들을 가르치는 자리에서 제거하기 위해 압력을 가하자, 1610년 46명의 아르미니우스 추종자들인 목회자들이 『항의서』(*Remonstrance*)에 서명하였다. 『항의서』에는 타락 전, 타락 후 예정론을 모두 배격했으며, 선택된 자는 은총에서 멀어질 수 없다는 이론과 제한 속죄 이론(그리스도가 모든 사람을 위해서 죽지 않으셨다) 등을 배격한다는 내용을 담고 있다. 이러한 『항의서』에 동의하고 아르미니우스의 추종세력을 아르미니우스주의자라고 불리게 되었다.²⁶⁾

다음에서는 논란의 쟁점이 되었던 이론에 대해서 살펴보고자 한다.

고마루스는 타락 전 예정론의 극단주의자였다.²⁷⁾ 타락 전 예정론자들은 ‘하나님은 어떤 사람을 선택으로, 다른 사람은 유기로 정하셨으므로 하나님은 타락을 허락하셔서 선택과 유기가 효과적으로 이루어지게 하는 방법으로 삼으셨으며 타락 이후 인간의 모든 본성이 완전하게 부패했기 때문에 그리스도는 오직 선택된 자들만을 위해서 죽으셨다’(제한

24) 박해경, 『기독교 교리 신학사』 (서울: 이레서원, 2000), p.291.

25) J.L. Gonzalez, 『기독교사상사Ⅲ-현대편』, p.366.

26) J.L. Gonzalez, 『기독교사상사Ⅲ-현대편』, p.367.

27) W. Walker, 송인설 옮김, 『기독교회사』, p.601.

속제)라고 주장하였다.²⁸⁾ 반면 타락 후 예정론자들은 ‘하나님은 타락이 일어나는 것을 허용하시고 다음에 오직 개개인의 선택과 유기를 작정하셨다’라고 주장하였다. 이 문제는 하나님의 예정의 ‘작정 순서’(order of the decree)에 관한 것이었다.²⁹⁾

아르미니우스는 타락 전, 타락 후 예정론자가 아니라, 예정론을 기독교적 맥락에서 이해하였다. 개개인의 예정은 절대적인 것이 아니고 그리스도를 영접하느냐 거부하느냐에 달려있다. 하나님은 그리스도를 믿고 신앙 안에서 견인할 것을 미리 아신 자들을 구원하기로 결정하셨으며, 믿지 않고 불신앙을 지속하리라고 미리 아신 자들은 저주하시기로 작정하셨다.³⁰⁾ 아르미니우스는 기독교적 예정론을 설명하기 위해서 ‘선행적(先行的) 은총’을 주장한다. 선행적 은총은 하나님이 모든 사람에게 수여해 주시는 것으로서, 인간의 타락에도 불구하고 믿음을 얻기에 충분하며 따라서 구원에 이르기에도 충분하다고 보았다. 자신의 의지에 따라서 믿기도 하며 또한 믿지 않기도 하며, 거기에 따라서 구원되기도 하며 구원되지 못하기도 한다. 이러한 기독교적 예정론에 따라서 고마루스의 ‘불가항력적인 은총’을 거부하고, 그리스도는 전체 인류를 위해서 죽으셨으므로 ‘제한 속죄’는 배격되어야 한다고 주장하였다. 아르미니우스는 은총이 불가항력적인 수 없다고 분명하게 믿음으로써 누구든지 은총으로부터 멀어질 수도 있으며, 중생한 자도 때로는 성령의 은총을 잃을 수 있음이 확실하다고 함으로써 예정의 필연적 귀결로서 구원의 확신을 의미한다고 믿었던 칼빈주의자들에게 받아들일 수 없는 주장으로 여겨졌다.³¹⁾

아르미니우스가 죽고 난 이후 고마루스의 공격에서 벗어나고자 출판

28) J.L. Gonzalez, 『기독교사상사Ⅲ-현대편』, p.367.

29) W. Walker, 송인설 옮김, 『기독교회사』, p.601.

30) 같은 책.

31) J.L. Gonzalez, 『기독교사상사Ⅲ-현대편』, pp.369-370.

했던 『항의서』에도 아르미니우스가 주장하였던 내용들을 골자로 항의파, 즉 아르미니우스주의자들이 기독교적 예정론을 계속 주장하였다. 정치적인 문제에 휩싸이면서 칼빈주의자들은 아르미니우스주의자들과의 논쟁을 종식시킬 목적으로 1618년 11월 13일부터 1619년 5월 9일까지 도르트 회의를 소집하였다. 예측대로 도르트 회의(Synod of Dort)는 아르미니우스주의를 정죄하고 93개의 엄격한 칼빈주의적 ‘조항’(Canons)을 채택하였으며, 네덜란드 개혁신교회의 교리적 기초가 되었다.³²⁾

아르미니우스주의에 대한 내용으로 ‘자연적 인간’의 전적 타락(total depravity), 무조건적 선택(unconditional election), 제한 속죄(limited atonement), 불가항력적 은총(irresistible grace), 그리고 성도의 견인(perseverance of the saints) 등 칼빈주의의 다섯 요점을 확인하였다. 도르트 회의 결과 아르미니우스주의자들은 설교를 금지 당했고, 나라를 떠난 이들도 많았다.³³⁾ 이후 아르미니우스주의자들을 펠라기우스주의자들과 비교 비난을 받았지만, 모든 인간은 은총에 의존한다는 점에서는 칼빈주의와 일치한다고 위커는 『기독교 교회사』에서 서술하고 있다.³⁴⁾

칼빈주의자들이 말하는 이중예정(二重豫定)과 제한속죄에 대한 문제에 대해서 김균진은 다음과 같이 설명하고 있다.

하나님께서 저주와 버림받을 자를 이미 결정해 놓았으며, 그리스도는 선택된 일부의 사람들만을 위하여 고난을 당하였다는 생각이 결코 복음적인 생각일 수 없다고 보았다. 반면에, 하나님의 예정은 모든 사람에게 기쁜 소식이어야 하지만, 만인구원설(萬人救援說)로 이해해서는 안된다. 하나님

32) W. Walker, 송인설 옮김, 『기독교회사』, p.603.

33) 같은 책.

34) W. Walker, 송인설 옮김, 『기독교회사』, p.602.

께서 예정하신 모든 인간의 구원의 선택은 하나님의 결정이요 약속이며 인간에 대한 새로운 가능성이다. 이 하나님의 결정은 믿고 이것을 받아들일 때, 그의 죄악의 길에서 하나님의 길로 돌아올 때 이 가능성은 실현되지만, 그렇지 않을 경우 그것은 여전히 가능성으로 남게 된다.³⁵⁾

칼빈주의와 아르미니우스주의의 예정론 논쟁은 하나님의 은총에 대한 문제와 깊은 연관성이 있음을 볼 수 있었다. 아르미니우스주의의 기독교적 예정론을 설명하기 위한 선행적 은총은 하나님의 모든 사람에게 수여해 주시는 것으로 라너의 은총론의 핵심인 “자신을 내어 주시는 하나님”에 대한 이론과 일맥상통하는 면이 있다고 볼 수 있다.

다음 장에서는 바르트와 부룬너의 자연신학 논쟁 속에서 자연계시와 특별계시의 문제와 “하나님의 형상”에 관한 문제를 중심으로 살펴보고자 한다.

3. 바르트와 부룬너의 자연신학 논쟁

기독교는 오랫동안 자연계시를 인정해 왔으며, 로마 가톨릭 교회는 자연계시를 공식적으로 인정하고 있다. 개신교의 많은 신학자들도 자연계시를 인정하고 있으나 20세기 신학의 거장 칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968)는 자연계시를 철저히 거부하였으며, 이로 인하여 신학계에 부룬너(Emil Brunner, 1889-1966)와의 격렬한 논쟁이 일어났다.³⁶⁾

바르트와 부룬너 이 두 신학자는 어거스틴, 안셀름, 루터, 칼빈의 신학을 의식적으로 따르면서 함께 19세기에 독일에서 유행한 리츨의 신학, 즉 자유주의와 윤리주의에 반대하면서 소위 신정통주의 신학 운동을 강력하게 전개했다. 그러나 인간의 자유의지와 일반은총에 관하여

35) 김균진, 『기독교조직신학 I』 (서울: 연세대학교출판부, 1984), pp.269-272.

36) 김균진, 『기독교조직신학 I』, p.130.

는 이해를 달리했다.³⁷⁾

바르트와 부룬너 사이의 논쟁점은 은총에 대한 ‘접촉점’의 문제로서 인간 속에 있는 ‘하나님의 형상’의 해석에 있었다. 자연 인간은 창조 자체에서 하나님의 계시를 인식할 수 있는가? 이것은 또한 칼빈의 ‘오직 은총만’(Sola gratia)의 해석문제였다. 자연 인간은 하나님의 계시를 어떻게 알 수 있는가?³⁸⁾ 즉, 예수 그리스도 이외에 하나님에 대한 지식에 접근할 수 있는 길이 있느냐는 문제에 대해서 부룬너는 긍정적인 입장이었고, 바르트는 부정적인 입장을 취했다.³⁹⁾

목창균은 『현대신학논쟁』에서 바르트와 부룬너와의 자연신학논쟁을 서술하기에 앞서서 ‘계시’와 ‘자연신학’에 대한 문제를 명료하게 다루고 있다. 하나님은 무한하고 인간은 유한하기 때문에, 인간 스스로의 힘으로 하나님을 아는 것은 불가능하다. 하나님이 자신을 인간에게 알려 줄 때, 인간은 하나님을 알 수 있다. 하나님이 인간에게 그 자신을 나타냄으로써 인간이 하나님을 알 수 있는 방식을 계시라 한다. 로마 가톨릭 교회와 개신교 정통주의는 계시를 두 종류로 분류하는데, 하나는 자연계시이고 다른 하나는 특별계시이다. 자연계시는 하나님께서 창조하신 자연을 통한 계시이며, 특별계시는 성경에 기록되어 있는 예수 그리스도의 계시를 의미한다. 자연계시는 모든 사람에게 그 자신을 나타내는데 있어서 본질, 범위 및 효력에 대한 견해는 다양하다. 그중의 하나가 자연신학이다. 자연신학은 자연, 역사 그리고 인간의 양심을 통해 하나님의 계시가 나타나며 그것으로부터 하나님에 대한 진정한 지식을 얻는 것이 가능하다고 주장한다. 즉, 이성에 기초하여 하나님에 대한 진정한 지식에 이르는 것이 가능하다는 것이 자연신학의 핵심이다. 이러한 자연신학에 있어서 전제가 되는 것은 하나님이 자연을 통해

37) 이종성, 『신학서론』 (서울: 대한기독교출판사, 1993), p.283.

38) 박봉량, 『교의학 방법론 제Ⅱ권』, p.210.

39) 목창균, 『현대신학논쟁』 (서울: 두란노, 1995), p.158.

자신을 알리시며, 인간은 자연적인 제한과 죄와 타락의 결과에도 불구하고 하나님을 창조물을 인식하고 해석하는 것이 가능하고, 인간 정신의 질서는 기본적으로 우주의 질서와 동일하다는 것이다.⁴⁰⁾

부룬너는 자연신학에 대한 자신의 입장을 제시한 『자연과 은총(Nature and Grace)』을 1934년에 출판했다. 이 책에서 부룬너는 바르트의 절대적이며 철저한 그리스도 중심주의를 비판했다. 이에 대한 바르트는 모든 자연신학에 대해 직설적인 제목을 붙여서 『아니오!(No!)』를 같은 해 10월에 출판했다.⁴¹⁾

박봉량은 『교의학방법론Ⅱ』에서 바르트와 부룬너와의 자연신학 논쟁을 ‘하나님의 형상’안에 접촉점이 있는가, 없는가? 라는 주제로 시작하여, ‘존재의 유비’(analogia entis)의 문제로 확장시켜 서술하고 있다.⁴²⁾ 이 부분은 라너의 신학을 이해하는데 중요한 부분을 제공해 주고 있다.

박봉량은 부룬너의 입장을 다음과 같이 요약설명하고 있다.

인간에게 있어서 ‘하나님의 형상’(인간 안에 있는 내용적 의미로서의 하나님의 형상)은 완전히 파괴되었다. 그러나 ‘형식적 형상’(인격, 인간성 자체를 의미)은 파괴되지 않았다. 하나님이 인격이시고 말씀하신다고 하는 것은 인간이 그와 같은 인격이고, 또 교제 가능성이 있다는 것이다. 부룬너는 교회의 변증적, 선교적 또는 경험적, 성서적인 근거에서 그리스도교 자연신학을 인정했으며, 그는 하나님과 피조물 사이에, 특히 인간 사이에 성서적인 ‘존재의 유비’가 있다.⁴³⁾

박봉량 교수는 이러한 부룬너의 입장에 대해서 문제점을 이어서 지

40) 목창균, 『현대신학논쟁』, p.161.

41) 목창균, 『현대신학논쟁』, p.158.

42) 박봉량, 『교의학 방법론 제Ⅱ권』, pp.210-223.

43) 박봉량, 『교의학 방법론 제Ⅱ권』, pp.210-211.

적하고 있다. 부룬너가 말하는 그리스도교의 자연신학이나 성서적 ‘존재의 유비’가 인간의 이성과 계시의 만남에서 오는 것이 아니라 타락 속에 있는 인간의 이성의 형상 가운데 이러한 사실이 있다는 객관적인 주장이 문제가 된다고 보았다. 부룬너에 의하면, ‘하나님의 잔상’은 책임적 인간성이다. 하나님의 지식으로서 이 ‘책임적 인간성’은 ‘인간을 핑계할 수 없게’ 만듦으로써 창조자 하나님의 영광에 대한 증거이다. 이것은 그리스도 안에 있는 계시를 떠나 창조의 질서 안에 있는 계시의 표식(sign)으로서, 사람은 어떤 형식으로든지 하나님에 대하여 말하고 생각하지 않을 수 없다는 것이다. 이러한 것으로서 ‘책임적 인간성’은 불가피하게 은총에 대한 ‘접촉점’ 또는 하나님의 은총의 메시지를 이해하는 데 불가피한 전제가 된다.⁴⁴⁾

부룬너는 계시의 접촉점으로서의 ‘책임적 인간성’을 근거로 하여 자연신학을 주장하였다. 이에 대하여 바르트는 인간 속에 은총에 대해서 ‘접촉점’이 될 수 있는 요소는 없다. 아담이 범죄했을 때, 하나님의 형상은 완전히 상실되고 파괴되었다. 이 파괴는 예외 없이 인간의 존재 전체에 미친다고 바르트의 입장을 박봉량은 설명하고 있다. 그리고 그는 성서적 근거를 토대로 ‘하나님의 형상’을 ‘관계의 유비’(analogia relationis)로 더 나아가 ‘신앙의 유비’(analogia fidei)로 해석하고 있는 바르트의 입장을 서술하고 있다.⁴⁵⁾

바르트는 창세기 1장 26, 27절에 나타난 ‘하나님의 형상’은 인간이 하나님과 교제를 가질 수 있고, 인간의 전체의 삶과 행동의 창조자와 주로서 하나님을 알고 예배할 수 있는 ‘하나님의 창조의 은총’의 특수한 특권이라고 보았다. 그러나, 아담의 타락으로 이 특권은 폐지되었고 이 ‘폐기’로 말미암아 인간 편에서 하나님을 알고 하나님께 영광 돌릴 수

44) 박봉량, 『교의학 방법론 제Ⅱ권』, p.211.

45) 박봉량, 『교의학 방법론 제Ⅱ권』, pp.212-223.

있는 길이 파괴되었다. 왜냐하면 타락으로 말미암아 인간은 이 창조의 은총의 특권으로부터 끊어졌기 때문이다. 바르트에게 있어서 ‘인간성’은 부룬너와는 달리, 하나님과의 관계에 있어서 인간의 속성이 아니고 하나님의 피조물로서의 인간의 존재, 즉 하나님과 관계를 맺는 존재로 보았다. 창세기 1장 26, 27절과 2장 18-25절에 대한 바르트의 해석에 의하면, 하나님의 형상은 ‘관계의 유비’로 보았다. 즉 인간의 존재는 남자와 여자의 양성(兩性)의 아날로기아(analogia 類比)에서 창조자와의 ‘나-당신’ 관계에 있다는 것이다. 이것이 남-여의 ‘나-당신’이 사람과 사람사아의 ‘나-당신’의 관계의 기초원리이다. 이 ‘나-당신’의 관계가 하나님 자신의 본질 속에 있는 ‘원형’(archtype), 즉 하나님의 아버지와 아들과 성령으로서의 하나님 안에서의 영원한 관계이며 이것이 살아계신 하나님의 존재의 본질이라고 바르트는 보았다.⁴⁶⁾

또한 바르트는 고린도전서 2장 1-14절에 의하여 인간의 ‘형식적 인격성’을 인정하였다. 그러나 이것은 세상의 영으로서의 인간의 지혜로서 그리스도의 ‘어리석은 것’으로 보는 자연 인간의 능력이고 ‘접촉점’ 또는 계시의 능력이 아니다. ‘인간성’은 ‘결합점’이 될 수 없다. 그러므로 인간으로부터 하나님께 대한 가능성으로서 부룬너가 말하고 있는 ‘책임적 인간성’ 속에는 어떠한 하나님의 형상의 잔상이 남아 있는 것이 아니라 멸절되었다. 이러한 관점에서 바르트는 인간이 계시를 떠나서 인간의 자연 능력으로써 하나님을 알려고 하는 모든 가능성을 차단하였다. 그러므로 교회 안에서 교회 밖을 막론하고 ‘자연신학’은 없다. 자연신학에 대한 바르트의 대답은 하나님의 은혜에 대한 인간의 반역이라는 것이다. 바르트의 자연신학에 대한 부정은 ‘어디서 하나님의 지식, 하나님과의 교제가 시작 되는가’를 의미한다. 가톨릭 교회의 ‘존재의 유비’에 대한 바르트의 부정도 이러한 차원에서이다. 그것은 자연신학의

46) 박봉량, 『교의학 방법론 제Ⅱ권』, pp.212-213.

원리, 방법, 해석으로서 ‘아날로기아’를 부정했다. 그것은 계시를 떠나서 인간과 하나님 사이에, 모든 상이성에도 불구하고, 근본적으로 어떤 공통성이 있다는 사상, 즉 계시를 떠나서 하나님과 인간이 이해되는 존재의 개념이 있다는 사상을 표현하기 때문이었다.⁴⁷⁾

또한 바르트에 있어서 하나님의 말씀의 이해는 ‘존재의 유비’가 아니고, 또한 인간 속에 있는 ‘접촉점’에 의해서가 아니고 ‘오직 신앙 안에서’이다. 즉 ‘신앙의 유비’(analogia fidei)이다. 계시와 신앙의 근거 위에서 하나님과 사람 사이에 참된 교제가 있다. 바르트에 의하면, ‘신앙의 유비’는 로마서 12장 6절의 ‘신앙의 헤아림(믿음의 분수대로)’의 의미이다. 즉 “알려진 것과 아는 것의 일치, 대상과 사고의 일치, 사고와 언어에 있어서 하나님의 말씀과 인간의 말의 일치”를 의미한다. 바르트에 있어서 ‘신앙의 유비’는 ‘존재의 유비’의 상대물이나 또는 거기에 상대해서 있는 것이 아니고 땅 위에서 하나님의 말씀에 대해서 응답할 수 있는 유일한 하나님의 말씀에 대한 응답이다. 종교개혁자들에게서와 같이 여기에서는 인간의 모든 공적 사상, 인간의 행실들, 인간의 협력이 전적으로 배제되었다. 그리고 은혜만이 신과 인간의 교제에서 세워졌다. 이런 신학적 바탕에 있어서 박봉량은 바르트의 교의학은 은총론이며, 동신에 ‘신앙의 유비’ 또는 ‘신앙론’이라고 보았다.⁴⁸⁾

마지막으로 이종성과 김균진은 바르트와 부룬너의 논쟁을 어떻게 바라보고 있는지 살펴보고자 한다.

먼저, 이종성은 바르트와 부룬너의 논쟁을 ‘은총의 관계’로 해석하고 있다.

이 두 신학자들의 논쟁점은 일반은총이나 특수은총이냐의 문제가 아니라

47) 박봉량, 『교의학 방법론 제Ⅱ권』, pp.215-216.

48) 박봉량, 『교의학 방법론 제Ⅱ권』, pp.221-223.

두 은총의 관계가 어떠한 것인가에 집중되었다. 부룬너가, 특수은총이 우리에게 주어졌을 때 인간 면에서 그 은총을 받아들일 수 있는 가능성으로서 하나님이 주신 일반은총을 인정해야 한다는 점을 주장하는 데 대하여 바르트는 그러한 점을 인정하는 것은 곧 자연신학을 인정하는 것이 되며, 자연신학을 인정하면 종교개혁자들이 주장한 “은총만”(sola gratia)이란 대원리가 무너지게 되고 그렇게 될 경우에 로마 가톨릭교회와 프로테스탄트 교회의 신학에 차이가 없게 된다.⁴⁹⁾

김균진은 바르트와 부룬너의 계시에 대한 이해를 다음과 같이 서술하고 있다.

성서에 의하면, 신약성서에 증언되어 있는 그리스도의 계시만이 있다고 말할 수 없다. 바르트가 왜 그리스도의 계시에 집착하는가 그 의도에 대하여 우리는 충분히 수긍할 수 있으나 “하나님께서 세상을 창조하신 때부터 창조물을 통하여 당신의 영원하신 능력과 신성과 같은 보이지 않는 특성을 나타내 보이셔서 인간이 보고 깨달을 수 있게 하셨다”는 성서의 말씀을 부인할 수 없다. 하나님은 창조자요 인간과 세계는 그의 피조물로서 양자는 엄격하게 구분된다. 따라서 자연신학은 인정될 수 없다. 그러나 하나님께서 지으신 피조물을 통하여 하나님의 특성이 나타난다는 것은 인정할 수밖에 없다. 그러나 자연계시 그 자체는 우리를 성서의 하나님에게 인도할 없으며, 구원에 이르게 할 수 없다. 자연계시는 인간을 인간이게 하며 책임적이고 따라서 자기의 죄에 대하여 ‘핑계할 수 없게’한다.⁵⁰⁾

김균진은 결론적으로 구원은 예수 그리스도의 계시를 통해서만 가능하다고 보았으며, 예수 그리스도의 계시를 깨달을 때에만 자연계시를 올바르게 이해할 수 있다고 보았다.

49) 이종성, 『신학서론』 (서울: 대한기독교출판사, 1993), p.283.

50) 김균진, 『기독교조직신학 I』, pp.139-141.

칼 라너의 초월신학에 들어가기에 앞서 먼저 주요논쟁을 통한 은총의 역사적인 이해를 살펴보았다. 각 장마다 논문 주제가 될 만한 중요한 논쟁들을 간략하게나마 다루어 보았다. 이들 논쟁의 출발점은 ‘접촉점’의 문제였다. 인간에게 하나님을 인식하는 ‘접촉점’이 있는가? 아니면 타락이후 완전히 상실되었는가? 타락이후 인간에게 ‘하나님의 형상’은 완전 파괴되어서 오직 절대은총만을 통해서 하나님을 인식한다고 하는 계보와 타락이후에도 ‘하나님의 형상의 잔상’이 남아 있어서 인간에게는 하나님을 인식하는 ‘접촉점’이 있다고 하는 계보로 이해할 수 있을 것이다. 전자에는 어거스틴, 칼빈주의, 바르트로 볼 수 있으며, 후자로는 펠라기우스, 아르미니우스주의, 부룬너로 볼 수 있을 것이다. 칼 라너는 가톨릭 신학자로 자연신학을 수용하고 있으며, ‘존재의 유비’를 통하여 인간을 설명하고 있다. 그리고 인간은 하나님을 인식하는 ‘접촉점’을 가지고 있다고 보았다. 이러한 칼 라너에 대한 이해를 바탕으로 라너의 신학을 살펴보고자 한다.

III. 칼 라너의 은총론의 초월론적 방법론

II장에서는 하나님 말씀에 대한 인간의 접촉점에 대한 해석에 따라 은총의 두 가지 대립구조를 살펴보았다. 이러한 은총의 역사적 이해는 칼 라너의 은총론을 이해하는데, 더 나아가 가톨릭 신학의 은총론을 이해하는데 도움을 얻을 수 있을 것이다. III장에서는 칼 라너의 신학방법론과 이러한 방법론을 통해서 규정하는 인간이해와 은총이해를 살펴보고자 한다.

1. 인간학적 초월신학

이 장에서는 라너의 생애를 짧게 살펴보고 라너에게 신학적 영향을 준 인물과 사상에 대해서 살펴보고 그의 신학이 어떻게 형성되었는지에 대해 알아보려고 한다.

라너는 1904년 3월 5일 독일 서남부 도시 프라이부르크(Freiburg)에서 출생하여 1922년 4월에 예수회에 입회하였다. 그리고 1932년 뮌헨(München)에서 신부로 서품되었다. 1934년부터 1936년까지 그는 토마스 아퀴나스에 대한 인식형이상학적 연구를 하였는데, 이때 처음으로 “도대체 왜 인간이 하나님의 말씀을 들을 수 있는가?”, “하나님의 계시를 받아들이는 것은 어떻게 실행되는가?”하는 절박한 물음을 제기하면서 신학여정이 시작되었다.⁵¹⁾

그는 1934년 프라이부르크 대학 신학부 소속 신 스콜라 철학 교수 호네커(Martin Honecker) 밑에서 토마스 아퀴나스의 인식론(認識論)에 관한 연구로 철학사 학위를 받을 계획이었지만, 4학기 동안 하이데거

51) Karl Rahner, 김진태 옮김, 『말씀의 청자』 (서울: 가톨릭대학교출판부, 2004), p.280.

(M. Heidegger)의 강의와 세미나에 참여하면서 큰 영향을 받게 되었다. 호네커 교수는 아퀴나스의 인식론을 하이데거의 영향을 받아 왜곡시켜 해석하였다는 이유로 그가 제출한 학위 논문을 기각하였다. 라너는 다시 1936년 인스부르크 대학에서 교부학 교수였던 형 후고 라너(Hugo Rahner, 1900-1968)의 지도로 같은 해 신학 박사 학위를 취득하고 1937년 교의신학(敎義神學) 분야의 교수 자격을 취득했다. 그 후 라너는 남부 독일 바이에른(Beyern) 지역에서 일반 사목직과 인스부르크, 비엔나(Wien) 사목연구원, 풀라흐(Pullach) 예수회 대학, 인스부르크, 뮌헨 등 여러 대학 교수직을 일임하면서 신학자로서 세계적인 명성을 쌓게 된다. 그리고 1962년부터 1965년까지 개최된 제2차 바티칸 공의회에는 신학 자문위원으로 참가하면서 가톨릭 신학계에 주요 인물로 부상하게 된다. 계속 대학등지에서 강연과 집필활동을 하다가 1984년 3월 30일 타계하였다.⁵²⁾

라너는 62년에 걸쳐 예수회 수도회 생활을 하면서 예수회의 영성(靈性)과 중세 신비학에 큰 영향을 받았다. 그는 예수회 설립 지향인 ‘보다 큰 하나님의 영광을 위하여’의 정신 구현을 위해 ‘만사(萬事) 안에서 하나님’을 충실하게 추구하였다. 예수회 창설자 이냐시오 로올라(Ignatius von Loyola, 1491-1556)의 사상이 라너의 영성과 사상에 지대한 영향을 받았다.⁵³⁾

라너의 영성이 예수회와 로올라에 의해 영향을 받아 형성되었다면, 그의 신학에 결정적인 영향을 준 사람은 칸트(Immanuel Kant, 1724-1804)의 방법론을 적용해 신스콜라 철학을 해석한 벨기에의 예수회 철학자 마레샬(Joseph Maréchal, 1889-1974)이다. 라너는 마레샬에게서 배운 칸트의 초월론적 철학을 토대로 자신의 초월론적 신학의 틀을 형

52) 심상태, “라너의 종교 신학”, 조성노, 『최근 신학 개관』 (성남: 카리스마, 1994), pp.387-389.

53) 심상태, “라너의 종교 신학”, pp.396-397.

성하였다.⁵⁴⁾

먼저 칸트가 말하는 초월철학에 대해서 살펴보고자 한다. 한자경은 『칸트와 초월철학 - 인간이란 무엇인가』에서 칸트 철학을 ‘비판 철학’ 또는 ‘초월 철학’이라 말하면서 ‘초월’이 의미하는 바가 무엇인지에 대한 단초를 제공해 주고 있다.

1772년 칸트는 헤르츠(Marcus Herz)에게 보낸 편지에서 초월철학의 기본 물음을 다음과 같이 표현한다. “우리가 표상⁵⁵⁾이라고 부르는 것과 대상의 관계는 무엇에 근거하는가?” 여기서 묻고 있는 “표상과 대상간의 관계의 근거”야말로 칸트에 따르면 철학의 근본 문제로서, “여태까지 그 자체 가리어져 있던 형이상학의 모든 비밀을 푸는 열쇠인 것”이며, 그것의 해명이 곧 “형이상학의 근원” 또는 “형이상학의 형이상학”으로서 바로 초월철학의 본질적 과제가 되는 것이다.⁵⁶⁾

한자경의 견해에 따르면, 초월철학은 표상과 대상간의 관계의 문제이며, 형이상학의 문제이다. “우리가 표상이라고 부르는 것과 대상의 관

54) 이찬수, 『인간은 신의 암호』 (왜관: 분도출판사, 1999), p.28.

55) 표상(表象) representation, idea; 객관적 실재의 관념적 반영 형태. 표상은 대상의 속성과 연관에 대한 감각적, 전체적 모사이다. 그러나 표상은 지각과는 달리, 현재 감각기관에 작용하는 대상에 대한 직접적인 모사가 아니라 이전에 지각된 대상이 재생된 지각상(知覺像)이다. 한국철학사상연구회 편역, 『철학소사전』 (서울: 동녘, 1990), p.384. 표상/재현(表象/再現); 표상한다는 것은 어떤 사물 또는 부재하는 어떤 것을 ‘드러내는 것’, ‘대체하는 것’을 의미한다. 한 도시의 지도는 그 도시의 거리나 건물을 표상한다. 이 말은 칸트의 『순수이성비판』에서 본격적으로 철학적인 의미로 쓰이기 시작했다. 칸트가 지적하는 표상은 ‘생성적인’ 개념이다. ‘의식이 동반되는’ 감각 작용이나 지각 작용, 대상의 한 집합에 대응하는 개념과 순수 관념은 정신이 감각적인 경험과 함께 또는 경험 없이 형성할 수 있는 표상들이다. Élisabeth Clément 외, 이정우 옮김, 『철학사전-인물들과 개념들』 (서울: 동녘, 1996), p.318.

56) 한자경, 『칸트와 초월철학-인간이란 무엇인가』 (서울: 서광사, 1992), pp.13-14.

계는 무엇에 근거하는가”라는 칸트의 질문은 그의 비판철학의 단초를 제공하게 된다. 그리고 칸트가 헤르츠에게 보낸 물음의 내용을 통해 칸트의 비판 이전시기와 비판 이후시기로 나누는 분기점이 된다. 칸트는 비판 이전 시기에는, 신에게로 나아가는 비합리적인 길을 인정했음에도 불구하고, 형이상학의 합리적인 증명법도 고집하고 있다. 그리고 이 두가지의 길은 평행선을 그리고 있다. 그러나 비판적인 시기에 들어와서는 형이상학이 가능하리라는 생각을 버리게 된다. 인과명제에 관한 데이비드 흄(David Hume, 1711-1776)의 통찰이 옳다는 것을 알게 되었다. 이후, 칸트는 ‘독단의 선잠’에서 깨어나게 되고, 자기의 철학을 하나의 새로운 방향으로 밀고 나아가게 된다.⁵⁷⁾

한자경은 칸트가 표상과 대상간의 관계의 근거에 대한 형이상학적 물음이 초월적인 제3자를 통해 신비적 내지 신학적으로 설명되는 것에 대해 만족할 수 없었으며, 바로 이와 같은 불만족이 칸트로 하여금 인식 주관의 인식 능력에 대한 철저한 비판적 탐구, 즉 인식의 가능 근거의 해명으로서의 초월철학을 가능하게 만들었다고 설명하고 있다.⁵⁸⁾

이상에서와 같이 칸트의 초월철학은 인식론에 대한 문제이다. 그리고 초월철학적인 물음은 분석적인 인식이 아닌, 종합적 인식이며, 주객의 분리 위에서 성립하는 인식이 경험적 인식이라면, 그 분리 자체를 가능하게 하는 근거에 해당하는 인식은 선험적 인식이 된다. 이러한 인식론의 문제로 볼 때, “어떻게 표상이 대상에 관계 할 수 있는가?”라는 칸트의 물음은 “어떻게 선험적 종합인식이 가능한가?”로 바꾸어 생각해 볼 수 있다. 이러한 질문은 경험의 차원을 넘어선다는 의미에서, 그리고 경험에 앞서 있는 경험의 가능 근거가 경험을 가능케 한다는 의미에서 초월의 문제로 볼 수 있다고 한자경은 지적하면서, 칸트의 초월철

57) Johannes Hirschberger, 강성위 옮김, 『서양 철학사 하』 (대구: 이문출판사, 1987), p.400.

58) 한자경, 『칸트와 초월철학-인간이란 무엇인가』, p.17.

학은 단순한 인식론의 문제라기보다는 존재론이며, 형이상학으로 해석하고 있다.⁵⁹⁾

심상태는 칸트에게 있어서 초월적인 의미가 무엇인지를 보다 구체적으로 설명해 주고 있다. 칸트는 『순수이성비판』에서 인간이 인식하고 판단할 수 있기 위해서 인식 주체 안에 소여되어 있어야만 하는 ‘가능성의 조건’에 대한 물음을 제기해야 한다고 보았다. 그에 따르면 인간이 무엇인가를 인식할 때에, 인식된 것 안에 소위 ‘물 자체’가 있는 것이 아니라, 인식 안에 주관적 소인이 개입되어 있다. 이 주관적 소인은 인식이나 지각의 결과가 아니라 인간 안에 항상 이미 현존한다. 인간은 무엇을 인지하거나 간에 그것을 자동적으로 자기 인식 능력의 소여된 구조와 함께 유대시킨다. 이렇게 해서 인간의 인식이나 판단이 가능해진다. 이와 관련해서 칸트는 ‘초월적’개념을 도입한다. “나는 대상이 아니라, 선험적으로 가능한 한에서 대상에 대한 우리의 인식 양식을 다루는 모든 인식을 초월적이라고 부른다.”⁶⁰⁾ 칸트에 따르면 ‘초월적’인 것은 모든 인간에게 필연적으로 불가피하고 선험적으로 소여되어 있다. 그에게서 지칭되는 ‘초월적’ 개념은 말하자면 선험적 대상 인식의 가능성을 뜻한다.⁶¹⁾

마레샬은 신 스콜라 철학계에서 처음으로 20년대 이러한 칸트의 초월적 방법을 긍정적으로 원용하여 토마스 아퀴나스 사상을 해석하였다. 마레샬은 인식의 개별적 질료 대상이 인식될 수 있게 하는 지평으로서의 형식 대상에 관한 토마스-스콜라 신학의 학설이 ‘선험적인 것’의 통찰을 포함하고 있어서 이 통찰 역시 개별적 대상 인식의 가능성의 조건으로 표현될 수 있다고 지적하였으며, 그에게서는 초월적인 것

59) 한자경, 『칸트와 초월철학-인간이란 무엇인가』, pp.17-18.

60) Immanuel Kant, 전원배 옮김, 『순수이성비판』 (서울: 삼성출판사, 1977), p.76.

61) 심상태, “라너의 종교 신학”, pp.398-399.

의 수평적 방향만을 인정하는 칸트와는 달리 초월적인 것의 수직적 방향을 아울러 인정하여 신 인식을 가능하다고 보았다.⁶²⁾

라너는 토마스의 인식론적 기본 명제를 주석하는 데 있어 칸트의 관점에서 토마스를 이해하고자 시도한 벨기에 예수회원 마레샬의 통찰을 원용하였다. 토마스가 말하는 “감관적 대상에로의 정신의 정향”은 모든 인간 인식은 유한하고 감관적 직관에 의존하며, 감성이란 정신에 의해 작용된 정신 자신의 수용성이라고 하는 칸트의 통찰에 해당한다고 라너는 간주하였다. 그래서 인식 대상을 초월하는 정신의 초월 능력으로서의 전취(前取)가 대상 인식의 가능성의 조건으로 규정된 것이다.⁶³⁾

심상태는 라너에 의해 사용되는 “초월적” 의미가 칸트의 “초월적” 개념과는 반드시 부합하지 않는 것으로 보았다. 라너는 이 개념을 거의 통속적 의미로 사용한다. ‘선험적(先驗的)’인 것은 인간이 살아가면서 다른 사람이나 사물과 구체적으로 친교를 맺고 접촉하게 되면서 비로소 터득하게 되는 그 무엇이 아니라, 이러한 친교와 접촉 이전에 앞서 있는 어떤 것을 뜻한다. 인간이 세계 안에서 하게 되는 체험 일반은 ‘후험적(後驗的)’ 지식이고 인식이며 체험이다. 라너에게 있어서 인간이 살고 생각하며 행동하게 되는 구체적 세계 일반은 ‘범주적(範疇的)’이라고 지칭된다. 인간이 살아가면서 친교를 맺고 접촉하게 되는 사람이나 사물들은 라너의 표현대로 말하자면 ‘범주적 실재’들이다. ‘범주적’이라는 말은 구체적이고 경험적이며, 시공간적 실재로서의 인간과 세상 사물을 뜻한다. 라너에 따르면 이러한 ‘범주적 실재’ 일반에게서 이루어지는 인간의 인식과 행동, 그리고 체험은 인간의 출생과 함께 이미 자리하고 있는 선험적 소인의 수용 없이는 도저히 불가능함이 인식된다. 이 ‘선험적인 것’의 실상을 규명하는 것이 ‘초월적 방법’의 목표설정이다.

62) 심상태, “라너의 종교 신학”, p.399.

63) 심상태, “라너의 종교 신학”, p.400.

라너에게 있어서 ‘초월적 방법’은 한 특정한 대상과의 상호연관 내지 조건관계 등을 구명하는 원리라고 일반적인 정의를 내리고 있다.⁶⁴⁾

잠시, 칸트-마레샬의 노선에 영향을 받은 코레트(Emerich Coreth)가 『전통 형이상학의 현대적 이해』에서 ‘초월론적 방법’을 어떻게 설명하고 있는지 그의 견해를 살펴보자.

형이상학의 “대상”이 물음 자체의 조건으로 비주제적이긴 해도 원천적이라는 것이 드러난 만큼, 이제 그것이 형이상학의 기본방법론을 규정한다고 할 수 있다. 존재에 대한 물음의 가능성의 조건들에 대한 반성이 그것이다. 우리는 이것을 (칸트를 따라서) “초월론적” 방법론, 또는 “반성적” 방법론이라고 부를 수 있고, (칸트를 넘어) 초월론적-반성적인 형이상학적 사유라고 부를 수 있을 것이다.⁶⁵⁾

코레트는 존재 물음에 대한 반성을 초월론적 방법론이라고 설명하고 있다.

이제 라너가 『그리스도교 신앙 입문』에서 초월론적 경험과 초월에 대해 어떻게 설명하고 있는지 살펴보자.

주체가 자신을 의식하고 무한히 개방되어 있는 모습을 초월론적 경험이라고 한다. 이것은 하나의 경험이다. 왜냐하면 주제화되어 있지는 않으나 피할 길이 없는 이 지식이 어떤 임의의 대상이건 간에 그것들의 모든 구체적인 경험이 가능하기 위한 조건이기 때문이다. 그리고 이 경험은 초월론적 경험이라고 한다. 왜냐하면 그것은 인식 주체의 필연적인 구조 자체에 속하기 때문이고, 또 특정한 대상 및 여러 범주를 초월한 인식 주체의 초월에서 성립하기 때문이다. 그러므로 초월론적 경험은 초월의 경험이기도

64) 심상태, “라너의 종교 신학”, pp.400-401.

65) Emerich Coreth, 김진태 옮김, 『전통 형이상학의 현대적 이해-형이상학 개요』 (서울: 가톨릭대학교출판부, 2000), p.26.

하다.⁶⁶⁾

라너에 의하면, 초월론적 경험은 피할 길이 없는 구체적인 경험을 하기 위한 조건이라고 설명하고 있다. 때문에 초월론적 경험은 모든 인간의 인식구조 자체에서 경험되는 것이라고 볼 수 있는 것이다.

원초적인 하나님 인식은 초월론적 경험의 성격을 가지고 있다. ... 이 초월적 경험에서 우리가 ‘하나님’이라고 부르는 존재는 침묵 중에 자신을 인간에게 말하고 절대적으로 무엇에 위해서도 포괄될 수 없는 존재로서, 그리고 결코 하나의 통합적 체계에 넣을 수 없는 초월의 목표로서 인간과 만나는 것이다. 그리고 이 초월은 사랑의 초월인 한, 자신의 목표를 거룩한 신비로서 경험하는 것이다. 신비는 파악될 수 없는 무엇이지만 그것은 자명한 무엇이다. ... 초월이란 모든 정신적인 이해와 파악이 가능하기 위해 가장 단순하며, 가장 당연하고 가장 필연적인 조건인 것이다. 그러므로 거룩한 신비는 본래 가장 자명한 존재이고, 그것 자체에 근거를 가지고 있어서 우리가 그 이상 어떤 설명도 필요치 않는 유일한 존재인 것이다.⁶⁷⁾

인간의 인식 구조가 초월론적 경험을 통해 원초적인 하나님 인식을 하게 된다고 라너는 설명하면서, 인간의 신 인식에 대한 필연적인 조건이 바로 초월이라고 설명하고 있다.

그리고 인간이 초월 그 자체로 눈을 향할 때, 그때 그 인간은 비로소 ‘종교적 인간’이 되기 시작한다.⁶⁸⁾

66) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문-현대 가톨릭 신학 기초론』 (왜관: 분도출판사, 1994), p.39.

67) Karl Rahner, 『그리스도교 신앙 입문』, p.40.

68) Karl Rahner, 『그리스도교 신앙 입문』, p.42.

라너의 초월신학이 이러한 측면에서 복음적이라는 생각을 하게 된다. 인간은 필연적으로 하나님을 인식하는 구조를 갖게 되고 하나님은 인간에 대해서 한결같이 개방되어 있는 존재이다. 이찬수는 “인간은 애당초부터 절대적인 하나님과 관계를 맺고 있다.”⁶⁹⁾라고 설명하고 있다. 라너에 의하면, 인간은 종교적인 인간일 수밖에 없는 것이다. 이러한 사실을 라너는 자신의 초월신학을 통해서 제시해 주고 있다.

심상태는 초월신학은 인간학적 전환을 이루려는 신학노선이며, 인간학적 전환을 이루기 위해서 사용된 방법이 초월론적 방법이라고 설명하고 있다. 다음에서는 심상태가 설명하고 있는 인간학적 전환의 세 가지 요청과 초월론적 방법을 서술하고자 한다.

심상태는 칼 라너의 신학을 ‘인간학적 초월신학(人間學的 超越神學)’⁷⁰⁾이라고 규정하고 있다. 그는 라너의 신학사상이 인간학적 신학의 성격을 지니며, 신학 내에 ‘인간학적 전환(人間學的 轉換)’을 이룩하려고 일생에 걸쳐 노력하였다고 보았다.⁷¹⁾ 라너의 신학사상을 ‘초월론적 신학(超越論的 神學)’⁷²⁾ 또는 ‘초월신학(超越神學)’이라고 명명되지만, 라너 신학의 정확한 의미를 전달해 주는 표현은 ‘인간학적 초월신학’이라고 볼 수 있을 것이다. 심상태는 “초월신학은 초월철학적 방법원리를 적용하여 신학 내에 ‘인간학적 전환’을 이루려는 하나의 신학노선”이라고 정의한다.⁷³⁾

69) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.80.

70) 심상태, “라너의 종교 신학”, p.394; Antropologische Transzendentaltheologie

를 ‘인간학적 초월신학’이라고 번역하였다; 심상태 신부는 『익명의 그리스도인』에서 라너의 신학을 Transzendental-anthropologische Theologie(超越-人間學的 神學)이라고 표현하고 있다. (심상태, 『익명의 그리스도인-칼 라너 학설의 비판적 연구』, 신학선서8, (서울: 성바오로출판사, 1985), p.33.)

71) 심상태, “라너의 종교 신학”, p.394.

72) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.28; 이찬수 교수는 Transzendentaltheologie를 초월론적 신학이라고 번역하였다.

73) 심상태, 『속·그리스도와 구원-전환기의 신앙이해』, 신학선서7, (서울: 성

그리고 이찬수는 라너의 초월신학을 다음과 같이 정의하고 있다.

토마스 아퀴나스 이후 전개되어 온 전통적인 신학을 인간 중심의 현대적 상황 안에 재해석하는 가운데 되살려 냈다. 이러한 그의 신학을 흔히 초월론적 신학이라 부른다. 초월론적 신학이란 인간이 신을 인식하고 신앙할 수 있는 인간 편의 선험적 근거를 중시하고, 어떻게 그런 일이 가능한지 그 인간 내부의 조건을 탐구하는 신학이다. 역사 안에 제한되어 있는 유한한 인간이 어떻게 해서 역사를 넘어서는 무한한 하나님을 알고 신앙한다 할 수 있는지, 인간은 본성적으로 어떤 구조를 하고 있기에 시간 안에 제한되어 있으면서 시간의 근원자를 인식한다고 말하는지, 그 인간적 전제를 탐구하는 학문인 셈이다.⁷⁴⁾

초월론적 신학은 인간 내부의 조건을 탐구하는 신학이다. 인간적 전제를 탐구하는 학문이다. 이찬수는 라너의 초월신학을 전체적으로 조망하면서, 쉽게 그의 신학을 설명해 주고 있다. 라너의 신학은 인간학에 대한 탐구라고도 볼 수 있을 것이다.

심상태는 라너에게 있어서 신학의 인간학적 전환의 필요성을 세 가지로 분석하고 있다.

첫째는 시대적 상황이 신학의 인간학적 전환을 요청한다고 보았다. 현대의 서구 사조는 인간학적 주제에 대한 지대한 관심을 나타낸다. 데카르트, 칸트의 비판철학과 독일 관념론, 변증법적 유물론, 현상학, 실존철학에 이르는 서구 사조는 인간을 실재 이해의 중심으로 삼는데 공동점을 지닌다. 이러한 사조 속에서 라너는 인간이 우주 내에서 다른 존재자들과 같은 하나의 소인에 불과하지 않고 그의 자유에 전 우주의 운명이 좌우되는 주체라는 인간 중심의 사조 속에서는 그리스도교적

바오로출판사, 1984), p.309.

74) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.28-29.

요소를 발견할 수 있다고 보아 포기할 수 없는 정당한 신학적 소인을 지닌다고 본 것이다.⁷⁵⁾

둘째는 신학의 본질상 요청이 된다고 보았다. 그리스도교 신학은 신에 대한 일반적 원론이 아니라 인간의 구원을 위한 하나님의 계시 진리에 대한 학문이다. 하나님의 계시가 인간의 구원과 직결되기에 신학은 본시 ‘구원의 신학’이다. 이러한 계시와 신학의 본질은 계시 수용자인 인간이 구원되기 위해 계시의 실체로부터 관통 될 수 있어야 한다는 점에서 여하한 신학 대상도 인간 본질과 관련 된다는 것이다.⁷⁶⁾

세째는 기초 신학적이고 호교적(護敎的) 측면에서 인간학적 전환이 요청된다고 보고 있다. 현대에 있어서 신학은 인간의 자기 체험과 신학적 명제들과의 논리적이고 연역적 연관성과 서술적 연관성을 단순히 규명하는데서 그치지 않고, 더 나아가 이들 연관성의 가능성의 조건까지도 규명해야 하는데 바로 이러한 과제를 인간학적 신학이 성취한다고 라너는 보았던 것이다.⁷⁷⁾

라너는 이러한 신학의 인간학적 전환의 성취를 위해 초월론적 방법을 사용한다.⁷⁸⁾ 라너는 인간중심적 신학이 신중심적 신학과 동일하다고 주장하며, 이들은 서로를 필요로 하는 한 사건의 두 측면으로 보았다. 라너 신학의 인간중심주의와 신중심주의의 동일성 주장은 초월신학의 초월론적 방법 과정을 통해서 얻어진 고유한 인간관(人間觀)과 신관(神觀) 개념에 그 근거를 두고 있다.⁷⁹⁾

심상태 신부는 아이허(P. Eicher)의 연구서를 통해 라너의 인간학적 초월신학이 적용과정에서 세 단계들이 서로 연관되어 상호작용을 하고

75) 심상태, “라너의 종교 신학”, p.395.

76) 심상태, “라너의 종교 신학”, p.396.

77) 같은 책.

78) 심상태, 『의명의 그리스도인-칼 라너 학설의 비판적 연구』, (서울: 성바오로출판사, 1985), p.42.

79) 심상태, 『속·그리스도와 구원-전환기의 신앙이해』, p.312-313.

있음을 설명해 주고 있다. 아이허는 라너 연구서인 『인간학적 전환』에서 초월적 방법의 세 가지 단계를 상세하게 서술하면서 라너의 사고(思考) 경위에서 관건이 되는 것은 ‘형이상학적 분석(形而上學的 分析)’과 ‘초월적 연역(超越的 演繹)’의 규정이다. 라너는 한 주체의 자기 성취의 가능성의 조건에 대한 물음을 ‘형이상학적 분석’이라고 부른다. 이것은 질문자의 본질을 질문 자체로부터 규명하는 것이다. 이 ‘형이상학적 분석’은 코레트에 의해서 사용된 ‘초월적 환원’이란 용어와 동일화될 수 있다. 코레트는 자기 성취의 조건 제시에 이르는 길을 ‘초월적 환원’이라고 표현한다. 라너는 이 ‘형이상학적 분석’을 ‘신앙의 분석’을 위해 적용한다. 그는 계시 가능성의 조건에 대한 물음을 주체 안에서 묻는 것이다. 선험적인 것으로서의 가능성의 조건은 라너에게 있어서는 모든 직관과 사고를 선행하여 존재하는 작용 원인의 총계가 아니라 인식된 것 그 자체에 내재하는 선험적 요소이다. 인식된 대상의 존재론적 구조를 인식자의 존재론적 구조로부터 추출하는 것을 라너는 ‘초월적 연역’이라고 부른다.⁸⁰⁾

인간학적 초월신학의 방법적인 원리 적용은 첫째, 현상학적 설명(現象學的 說明) 둘째, 초월적 환원(超越的 還元) 셋째, 초월적 연역(超越的 演繹) 단계들이다. 첫째, 현상학적 설명 단계에서 라너는 후설에 의해 정립되고 그의 제자였던 하이데거가 그의 초기 저서 『존재와 시간』에서 이미 고전적 양식을 구체적으로 적용했던 현상학적 방법원리에 입각하여 인간존재의 기본양태를 나타내는 현상 그대로 묘사한다. 둘째, 초월적 환원 단계에서는 주체의 구체적인 범주적 작용으로부터 이 작용의 가능성을 내향이행(內向移行)하여 주체 안에서 탐구한다. 초월적 환원은 경험적인 범주 행위에 대해서 그보다 선행하는 근원적 조건을 제시해준다. 셋째, 초월적 환원 단계에서 내향 이행하여 제시된

80) 심상태, 『의명의 그리스도인-칼 라너 학설의 비판적 연구』, pp. 44-45.

주체의 본질에서부터 외향이행(外向移行)하며 구체적인 범주작용의 본질적 구조가 연역된다. 이러한 단계들은 반복적으로 상호 조정하며 서로 간에 영향을 미친다.⁸¹⁾

칸트의 초월철학은 형이상학과 존재론의 문제이다. 어떠한 대상을 인간이 어떻게 표상화 할 것인가? 대상과 표상은 어떻게 결합이 가능한가? 이것은 칸트에 의하면 대상에 대한 선험적 경험을 통해서 인간 안에서 표상화 된다고 보았다. 마레샬은 칸트의 초월철학을 수평적 방향에서 확대하여 수직적 방향을 인정하여 신인식(神認識)을 가능하게 만들었다. 라너는 이러한 마레샬의 초월적 방법론을 통해 신학의 인간학적 전환을 이룩하고자 시도하였다. 라너의 초월적 방법론은 인간의 신인식에 대한 방법론으로 볼 수 있다. 인간이 신을 인식함에 있어서 선험적으로 주어진 표상을 통하여 신을 인식할 수 있으며, 인간은 모두 신적으로 고양된 존재라고 표현하고 있다. 이러한 인간을 라너는 초월적 존재로 보았다. 이 문제는 타락 이후 하나님의 형상이 인간에게 남아 있는가? 모두 소멸하였는가?에 대한 라너의 대답을 들을 수 있다. 라너는 인간 안에 하나님을 인식할 수 있는 선험적인 요소가 있다고 보았다. 그렇기 때문에 라너의 초월신학이 가능했던 것이다.

다음 장에서는 초월적 존재로서의 인간을 살펴보고자 한다. 라너의 인간론은 그의 신학을 풀어가는 매우 중요한 열쇠이다. 그리고 초월적 존재가 무엇인가 이해를 한 이후에야 비로소 우리는 라너가 말하는 은총에 대한 이해가 가능하게 된다.

2. 초월신학의 인간이해

이 장에서는 초월신학적 인간 이해와 하나님의 인식에 대해 살펴보

81) 심상태, 『속·그리스도와 구원-전환기의 신앙이해』, p.315.

고자 한다.

라너는 『그리스도교 신앙입문』에서 제1과정으로 ‘복음을 듣는 사람’, 제2과정으로 ‘절대적 신비 앞에 있는 인간’, 제3과정으로 ‘죄과로 근본적 위협을 받는 존재로서의 인간’, 제4과정으로 ‘하나님의 자유롭고 관대한 자기전달 사건으로서의 인간’을 각 과정의 제목으로 삼고 있다. 제목이 의미하는 바와 같이 라너의 신학은 인간학적 신학이며, 이찬수의 견해처럼 인간 내부의 조건을 탐구하는 신학으로 볼 수 있다. 복음을 듣는 존재, 하나님 앞에 있는 존재, 죄인인 존재, 은총의 존재가 바로 인간의 현실성을 말해 주고 있다.

제1과정 복음을 듣는 사람은 초월의 존재로서의 인간을 설명해 주고 있다. 제2과정 절대적 신비 앞에 있는 인간은 하나님에 대한 인식과 인격 존재로서의 하나님에 대해서, 제3과정 죄과로 근본적 위협을 받는 존재로서의 인간은 인간의 자유와 책임 그리고 원죄에 대해서 설명해 주고 있다. 이 장에서는 제1과정을 중심으로 인간에 대해서 살펴보고자 한다. 다음 장에서는 제4과정 하나님의 자유롭고 관대한 자기전달 사건으로서의 인간 즉 은총론에 대해서 살펴보고자 한다.

제1과정 복음을 듣는 사람을 시작함에 있어서 라너는 ‘복음을 듣는 사람이 과연 어떠한 인간이기를 기대하는가? 라는 질문으로부터 출발한다. 이러한 인간의 실존·존재론적(實存·存在論的)인 물음의 대답으로 인간론을 서술하고 있다.⁸²⁾ 먼저 그리스도교의 복음에서 전제가 되는 것은 인간이 인격이고 주체라는 사실을 라너는 명시하고 있다.

우선 먼저 그리스도교의 복음에서 전제가 되는 것은 인격이고 주체라는 사실이다. 인격과 주체라는 개념은 그리스도교의 계시와 그리스도교의 자기이해가 가능하기 위해 근본적인 의의를 가진다.⁸³⁾

82) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.43.

83) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.45.

왜냐하면, 인간이 인격과 주체라고 일컫는 내용이 이해되지 않고서는 하나님과의 관계가 성립되지 않기 때문이다. 하나님께서 인간에게 말을 걸어오실 때, 반대로 인간이 하나님을 향해 기도할 때, 이미 전제되어 있는 것은 인간이 인격적이고 주체적이라는 사실임을 라너는 먼저 밝혀두고 있다.

인간은 자신을 응시하며, 과거를 돌아보고 자기를 둘러싼 세계를 바라본다. 그리고 자기가 자기 이외의 것을 통해서 이루어진 것이라는 사실을 인지하게 된다. 인간은 자신이 완전히 자기 이외의 것의 산물이라고 자각할 때, 바로 거기에 자신을 주체적 인격으로서 경험한다. 이 주체성 그 자체는 어디에서도 유래를 설명할 수 없는 실존의 주어진 사실이다. 그리고 각각의 경험 하나하나 속에 그 선험적인 조건으로서 동시에 존재하고 있는 것이다. 이 경험은 초월론적 경험⁸⁴⁾이다.⁸⁵⁾

인간은 세상을 살아가면서 자신이 자기 이외의 것을 통해서 존재한다는 사실을 자각할 때, 자신을 주체적 인격으로 경험하게 된다고 라너는 설명하면서, 이러한 경험을 초월론적 경험이라고 서술하고 있다. 라너의 ‘초월론적 경험’을 이해하는 것은 그의 초월신학을 이해하는데 매

84) 초월론적 경험(transzendente Erfahrung): 라너의 인간론 가운데서 중심 개념인데, 다만 칸트에서 유래하는 초월론적 방법에 의한 인식을 형식적으로 가리키는 것이 아니라 라너의 고유한 용법에 의한 신학적인 개념으로서 어디까지나 신앙에 의해서 반성된 특별한 내용을 지닌 경험을 가리킨다. 라너가 말하고 있는 초월론적 경험은 인간의 현상적 경험을 가로질러서 거기에 함축되어 있는 주체로서의 경험이고 자신이 다른 어떤 것에서도 연역되지 않는 인격이고, 자신의 현실을 실현할 수 있는 자유를 가지고 언제나 현상적 유한한 대상을 초월하고 그 초월의 원천과 목표가 되는 것을 지향하고 있다는 경험이다. Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.609.

85) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.49.

우 중요한 개념이다.

라너는 인간이 경험하는 주체성이란 “인간은 초월의 존재이다”라는 사실을 통해서 더욱 분명해진다고 하면서, 초월의 존재로서의 인간을 설명하고 있다.

인간이 자신의 물음의 지평이 지닌 유한한 가능성을 인정할 때, 바로 거기서 이 가능성은 이미 극복되고 인간은 자신을 무한한 지평을 가진 존재로서 밝히는 것이다. 인간이 자신의 유한성을 근원적으로 경험하는 것을 통해서 인간은 이 유한성을 넘어서 자신을 초월의 존재, 즉 정신으로서 경험한다.⁸⁶⁾

라너에게 있어서 유한한 존재가 무한의 지평을 경험하는 것을 초월이라고 설명하고 있다. 인간이 자신의 유한성을 인정하고 경험하게 될 때, 비로소 인간은 무한한 하나님을 만나고 경험하게 되는 것이다.

이찬수는 “과연 무한이 유한을 열어줄 수 있는가?”라고 질문하면서, 라너의 유한 개념은 “무한 위에 근거 지어져 있는 유한”이기 때문에 “인간은 유한하지만, 이미 무한을 모시고 있는 인간이기에, 근원적인 차원에서 보면 유한을 타파하고 있는 유한이다”⁸⁷⁾라고 설명하고 있다.

주체적 인격으로 자신을 경험하는 초월의 존재인 인간은 초월을 통해 개방된 존재임과 동시에 자기 자신이 되어가는 것을 스스로 책임 맡은 존재이다. 그리고 인간은 인식하면서 동시에 행동하면서 자신에게 내맡겨져 있다. 라너는 초월적 존재인 인간은 스스로 책임져야 할 자유로운 존재로 자신을 경험한다고 설명하면서 인간의 책임과 자유에 대해서 서술하고 있다. “주체성과 인격성과 마찬가지로 책임과 자유도 역시 초월론적 경험의 현실이다. 즉, 주체가 주체로서 자기를 경험하는

86) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.52.

87) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.79.

데서 이루어지는 경험이다.”⁸⁸⁾ 그리고 이러한 “인격적 존재자는 시간 속에서 이미 자신이 행한 행위와 또 해야 할 행위에서 자신을 자기 소유로서 그리고 자기에 대해서 책임을 진 존재로서 경험한다.”⁸⁹⁾ 다시 말하면, “인간은 자유로운 주체로서 자신에게 책임을 지는 존재인 것이다.”⁹⁰⁾

라너는 인간을 초월의 존재로 규정하면서 유한한 존재임에도 불구하고 자신의 유한성을 깨닫게 될 때, 무한의 지평이 열리게 된다고 보았다. 이러한 무한의 지평은 신비이며 은총으로 라너는 확장시키고 있다. 그리고 이러한 초월의 존재의 궁극적 물음은 바로 구원에 대한 물음이라고 라너는 보았다. 라너에게 있어서 구원이란 “인간이 자유로이 하나님 앞에서 가지는 진정한 자기이해와 진정한 자기실현의 최종 결정성을 말하는 것이다. 이것은 인간이 스스로 자유로이 초월을 해석하고, 이것을 선택할 때 자신에게 개시되고 제공되어 있는, 있는 그대로의 자기를 수용함으로써 이루어지는 것이다.”⁹¹⁾ 그리고 이러한 구원은 역사성, 세계성, 시간성을 포함하고 있다고 라너는 설명하고 있다.

마지막으로 라너는 섭리된 자로서의 인간을 설명해 주고 있다. “인간은 자유로운 주체성에도 불구하고 자신의 힘을 넘어서는 누군가로부터 섭리되고 있는 자신을 경험한다. … 인간의 초월론적 주체로서의 존재 구조 자체가 신비한 존재의 자기제공을 통해 섭리되고 있는 것이다.”⁹²⁾

정리하면, 라너가 말하고 있는 인간이해는 다음 명제들을 통해 보다 잘 이해될 수 있을 것이다. “인간은 초월의 존재이다.” “인간은 인격적이고 주체적이다.” “인간은 스스로 책임져야 할 자유로운 존재이다.” “인간은 유한한 존재이다.” “인간은 섭리된 존재이다.” 라너의 인간이

88) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.60.

89) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.61.

90) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.62.

91) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, pp.62-63.

92) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.65.

해는 언제나 긍정적이고 자유롭고 ‘하나님의 형상’이 충만한 존재로 묘사되고 있다.

『그리스도교 신앙입문』 제2과정 ‘절대적 신비 앞에 있는 인간’에서 인간이 어떻게 하나님을 인식하게 되는지를 살펴보고자 한다.

라너는 하나님 체험을 후험적인 인식이라고 보았다. 왜냐하면, 인간이 자신의 자유로운 주체성에 대해서 초월론적 경험을 하게 되는 것은 자기를 둘러싼 세계와의 만남을 통해서만 이루어지기 때문에 하나님 인식은 후험적으로 이루어지게 된다. 그러나 하나님 인식이 후험적 인식이지만 초월론적이다. 인간의 절대적인 신비를 지향하는 지향성이야말로 하나님 경험의 근본이 된다고 라너는 설명하면서, 이 지향성은 인간에게 갖추어져 있는 실존규정이라고 보았다.⁹³⁾

다음에서는 가톨릭 신학에서 말하고 있는 하나님 인식에 대해서 살펴보고자 한다. 가톨릭 신학에서 말하는 하나님 인식을 라너는 세 가지로 구분한다.⁹⁴⁾

첫째는 자연적 하나님 인식이다. 하나님은 자연 이성의 빛으로 본래적인 계시 없이도 적어도 원칙적으로는 인식될 수 있으며, 후험적 인식에 의해서 인식될 수 있다.

둘째는 성서적 말씀에 의한 명백한 계시를 통해서 이루어진 하나님 인식이다. 그것은 하나님 당신 자신에 의한 계시를 통해서 이루어진 하나님 인식으로 신적인 말씀의 계시가 실제로 있었다는 인식을 전제로 한 다음, 이 신적 계시에서 하나님이 당신 자신에 관해서 무엇을 알렸는지를 묻는다. 즉, 하나님은 인간의 죄를 용서하시는 분이시고, 하나님은 인간에 대해서 보편적이고 초자연적 구원의지를 가지셨으며, 하나님은 우리가 육화라고 부르는 사건 안에서 인간을 위해 역사적으로 구체

93) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, pp.79-80.

94) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.84.

적인 당신 자신의 존재를 창조하셨다라고 인간은 고백한다.

셋째는 인류의 역사와 개개의 인간 역사 속에서 하나님은 구원 행위를 통해서 당신 자신을 계시하시는데, 바로 이러한 하나님의 인식에서 우리는 하나님의 행위와 하나님이 그 역사를 통해서 자신을 증명하시는 하나님의 존재가 동시에 인식된다.

가톨릭은 자연계시와 특별계시를 모두 인정하는 모습을 볼 수 있다. 일상 속에서, 역사속에서 경험하는 하나님 인식과 구체적인 말씀과 육화하신 그리스도를 통해서 경험하는 하나님 인식을 통해 인간은 하나님을 경험하게 된다.

라너는 이 부분을 정리하면서, 위에서 말한 하나님 인식의 세 가지 양식이 원초적 근거에서 하나라고 하는 것은 신학적으로도 인정할 수 있음을 지적하고 있다. 그리고 라너는 인간이 하나님을 인식하는 것 자체를 바로 은총이라고 규정하고 있다.

가톨릭 신학적 이해에 의하면, 어떠한 인간의 자기 본질 실현이건 간에 모두가 다 하나님과의 직접적 친교에로 향한 인간의 자기실현의 저 목적 지향성의 차원에 서 있게 마련인데, 이것이 바로 우리가 은총이라고 부르는 것이며 이 은총 속에 다시금 초월론적이지만 본연의 것인 계시의 한 계기가 같이 주어져 있다. ... 인간 실존에 정해진 이 지향성을 우리는 은총이라 부른다. 그것은 인간 본질의 불가피한 실존 규정이고, 설령 인간이 자유의지를 가지고 이것을 거절하고 이것에 대해서 스스로를 닫았다고 해도 마찬가지이다.⁹⁵⁾

라너에 의하면, 은총이란 인간 본질의 불가피한 실존 규정이다. 인간이 은총을 수용하건 거절하건 간에 하나님은 인간을 향해 끊임없이, 원천적으로 사권의 손길을, 구원의 손길을 뻗고 계신다.

95) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.86.

이상에서와 같이 라너가 말하는 인간이해를 살펴보았다. 정리하면, 라너는 인간을 초월의 존재로 규정하고 있다. 인간이 유한한 존재이지만 자신의 유한성을 깨닫게 될 때, 무한의 지평이 열리게 되는데, 바로 이 무한의 지평이 신비이며 은총인 것이다. 그리고 초월적 존재인 인간은 절대적인 신비를 향한 원초적 지향성이 하나님 인식의 근본이 되며, 이 지향성은 인간에게 있는 실존규정이다. 더 나아가 인간 실존에 정해진 이 지향성이 바로 은총이다. 인간이해를 살펴보는 가운데 은총에 대한 실마리를 발견하게 된다.

다음으로는 심상태가 라너의 주저 『세계 내 정신』과 『말씀의 청자』에서 나타난 인간규정을 살펴보고자 한다. 라너의 사상이 인간학적 신학의 성격을 띠고 있기 때문에 인간 이해는 그의 사상을 올바르게 이해하기 위한 전제이자 기초가 된다고 심상태는 보았다.⁹⁶⁾

라너는 『세계 내 정신(世界 內 精神)』(*Geist in Welt*)에서 인간을 ‘세계 내 정신’이라고 정의하였다. 여기서 라너는 정신의 다른 기능인 자유의지는 거의 고려하지 않았지만, 그의 종교철학서인 『말씀의 청자』에서는 인식뿐만 아니라 의지작용을 포함하는 포괄적인 주체작용을 초월적 방법을 적용하여 인간의 형이상학적 구조를 규명해냄으로써 그의 사상을 이해하는데 매우 중요한 자료가 되게 했다.⁹⁷⁾

심상태는 라너의 주저 『세계 내 정신』과 『말씀의 청자』에 나타난 인간구조를 초월신학적으로 분석하고 있다. 현상학적 설명의 단계에서 인간은 육체적 존재이며, 세계 내 존재이다. 초월적 환원의 단계에서는 존재자는 존재에 대한 질문을 통해 자신의 유한성을 자각하게 된다. 마지막 초월적 연역단계에서는 유한성에 대한 자각(육체적인 인간)을 통해 인간은 자신과 대상을 뛰어넘어 존재를 지향하는 초월 속

96) 심상태, “라너의 종교 신학”, p.403.

97) 심상태, 『속·그리스도와 구원-전환기의 신앙이해』, p.316.

에서, 자신의 시공간(인간의 역사성) 안에서 자기를 성취시킨다. 이러한 인간구조를 라너는 역사적 정신이라고 보았다.⁹⁸⁾ 그리고 라너 신학의 인간학적 전환은 은총론의 인간학적 전환을 거쳐 그 기저가 원성되며, 라너의 은총론은 창조되지 않은 실재로서 하나님의 자기 전달이며, 하나님의 자기 전달은 라너 신학사상의 기조단어가 된다고 심상태는 설명하고 있다.⁹⁹⁾

다음 장에서는 라너 신학의 은총이해를 살펴보고자 한다.

3. 초월신학의 은총이해

이 장에서는 이 논문의 주요 주제인 은총에 대한 이해를 살펴보고자 한다.

라너는 『그리스도교 신앙입문』 제4과정에서 ‘하나님의 자유롭고 관대한 자기전달 사건으로서의 인간’ 즉 은총에 관하여 서술하고 있다.

라너는 은총을 하나님의 자기 전달¹⁰⁰⁾이라고 이해한다. “인간 자체가 하나님의 절대적 자기전달 사건이며, 이 자기전달은 하나님의 자유로부터 비롯되며 아무런 조건 없이 용서를 베푸는 사건이다.”¹⁰¹⁾ 이러한 자기전달의 참된 의미를 라너는 다음과 같이 정의하고 있다.

“하나님께서 당신 자신에 대한 어떤 계시로서 스스로 말씀하시는 것이 아

98) 심상태, 『속·그리스도와 구원-전환기의 신앙이해』, pp.316-318.

99) 심상태, 『속·그리스도와 구원-전환기의 신앙이해』, p.318.

100) 하나님의 자기 전달; 『그리스도교 신앙 입문』의 역자인 이봉우는 ‘하나님의 자기 양여’로 해석하고 있다. 심상태, 이찬수는 ‘하느님의 자기전달’이라고 해석하고 있다. 필자는 심상태, 이찬수의 해석에 따라 ‘하나님의 자기 전달’로 해석하고자 한다. (하나님; 신명에 대한 표기는 이 논문의 ‘연구 방법과 범위’에서 설명하고 있다. p.4.)

101) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.163.

나라, 하나님께서 당신 스스로 인간 존재 구성의 가장 심오한 핵심이 되도록 하셨다는 것이 하나님 고유의 모습이라는 의미, 즉 ‘존재를 부여하는’ 의미에서 하나님의 자기전달을 의미한다”¹⁰²⁾

여기서 ‘존재를 부여한다’는 의미는 인격적이고 절대적인 신비인 하나님이 초월의 존재인 인간을 향해서 자기전달하시는 것이고, 이것은 처음부터 정신적 인격 존재로서의 인간에 대해서 행해진 전달이다.¹⁰³⁾

가톨릭의 그리스도교의 복음은 인간이란 하나님이 절대적으로 당신 자신을 내어주시고, 또 모든 죄과의 용서를 가져오시는 자기전달의 사건이다. 이러한 하나님의 자기전달은 두 가지 양식으로 나타나는데, 하나는 인간의 자유에 대한 ‘기회 제공’으로서, 즉 ‘부르심’이라는 양식이다. 다른 하나는 하나님의 자기전달의 기회 제공에 대해서 인간이 취하는 ‘응답’이라는 양식이다. 이 응답 안에서도 하나님의 자기전달의 제공에 대해서 긍정 또는 거부의 두 양식이 있을 수 있다.¹⁰⁴⁾ 하나님의 자기 전달이라는 개념은 라너 신학의 고유한 개념이기 보다는 가톨릭 전통에서 이해되는 특히 스콜라 신학에서 사용된 개념이다. 그러나 라너는 ‘하나님의 자기 전달’의 개념을 가톨릭 전통의 개념으로 사용하기 보다는 자신의 신학 방법인 초월신학적으로 재해석하여 사용하고 있다.

라너는 ‘인간이 하나님의 절대적 자기전달의 사건이다’라고 할 때 하나님으로부터 유래하는 존재자와 하나님과 근원적으로 다른 존재자라는 두 가지 사실을 동시에 말하는 것이며, 이 두 가지 측면이 서로를 제약하는 것이 바로 인간의 기본적인 실존 규정이라고 설명하고 있다.¹⁰⁵⁾ 다음 설명은 하나님의 자기 전달로의 은총은 바로 하나님 자신

102) 같은 책.

103) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, pp.163-164.

104) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, pp.165-166.

105) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, pp.163-164.

이라는 결론에 다다르게 된다.

하나님이 인간을 향해서 행하시는 자기전달을 이해하는 데 결정적으로 중요한 것은 은총을 내리시는 하나님 자신이 바로 은총이라는 사실이다. 즉, 은총을 내리시는 하나님이 당신 자신을 피조물의 완성으로 내어주신다는 것이다. 하나님의 자기전달을 통해서, 하나님은 절대적 존재의 자립성을 잃지 않고 당신 자신이 피조적 존재자의 구성적 원리가 되신다. 하나님의 자기전달은 이 자기전달을 받은 유한한 존재 안에서 이것을 ‘신성화(神聖化)’하는 작용을 하신다.¹⁰⁶⁾

그리고 이러한 하나님의 자기 전달은 절대적으로 자유로운 사랑이며, 인간의 죄에 앞서서 어떤 것에도 구속되지 않는 무상의 것이라고 라너는 설명하고 있다.¹⁰⁷⁾

정리하면, 라너의 은총이해는 스콜라 신학의 창조되지 않은 은총인 ‘하나님의 자기 전달’에 대한 개념을 초월신학적으로 설명한 것이라고 볼 수 있다. 라너는 스콜라 신학에 있어서 인간의 목표인 지복직관의 내적 존재원리를 은총으로 보고 있다. 유한한 인간이 무한한 하나님을 인식하는 원리를 설명하기 위해 라너는 준형상인성 개념을 원용하면서, 하나님 자신의 실재를 인간에게 선사했기 때문에 무한자가 유한자에 의해서 인식될 수 있다고 설명하고 있다. 라너에게 있어서 유한한 인간에게 자기 자신을 내어주시는 하나님 자체가 은총이며, 하나님의 자기 전달 사건이 바로 인간인 것이다.

심상태는 하나님의 자기 전달로서의 은총은 라너에게 있어서 신학의 열쇠개념으로 보고 있다. “은총은 라너의 초월신학 안에서 계시실재와 구원실재의 핵심에 속할 뿐만 아니라 바로 이 핵심 자체이다. 그리스도

106) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.169.

107) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.174.

교의 세 가지 기본신비들 즉 삼위일체, 육화, 은총이 서로를 함축하고 있는 한, 자기 전달로서의 은총의 규정으로부터 이 은총개념이 차지하는 중요성이 저절로 드러난다.”¹⁰⁸⁾ 하이덴(B.v.d Heijden)은 하나님의 자기 전달은 라너의 작품 속 어디서나 거의 매 페이지마다 발견되고 있다고 지적하면서 라너에게 있어서 은총개념의 중요성을 상기시켜주고 있다.¹⁰⁹⁾

이상에서와 같이 III장에서는 라너의 초월신학의 방법론을 살펴보았다. 초월신학이란 무엇인가, 그리고 초월신학에서 말하고 있는 인간이해와 은총이해를 살펴보았다. IV장에서는 라너의 은총이해에 대한 주요 신학적 주제들을 살펴보고자 한다.

108) 심상태, 『익명의 그리스도인』, pp.95-96.

109) 심상태, 『익명의 그리스도인』, p.96.

IV. 칼 라너의 은총론의 신학적 주제들

라너의 은총론의 신학적 주제들은 스콜라 신학의 은총에 대한 중심 주제들로부터 출발한다. 하나님의 보편적 구원의지와 익명의 그리스도인, 창조되지 않은 은총과 창조된 은총 그리고 하나님의 은총과 인간의 본성의 문제들을 라너는 초월신학적 견지에서 새로운 해석이라기보다는 전통 신학의 재해석 작업을 해왔다고 볼 수 있다. 여기서는 라너의 은총론의 신학적 주제들을 살펴보고자 한다.

1. 하나님의 보편적 구원의지와 익명의 그리스도인

“그분은 모든 사람이 구원을 받고 진리의 깨달음에 도달하기를 원하십니다.”¹¹⁰⁾

라너는 하나님의 보편적 구원의지를 진지하게 받아들이기 위해 성서의 증언에 토대를 두고 있다.¹¹¹⁾ 그는 하나님의 보편적 구원의지를 중시하면서 그것을 자신의 신앙적 명제로 받아들인다.¹¹²⁾

그것(하나님의 보편적 구원의지)은 모든 죄인, 불신자, 마음이 굳어진 이에게 구원을 얻을 수 있는 최소한의 충족 은총을 하나님께서 계속하여 선사하시되, 의화된 이들, 믿는 이들, 그리고 자기 탓 없이 아직 믿지 못하는 이들에게 더욱 그러하다는 말이다.¹¹³⁾

110) 200주년신약성서번역위원회, 『200주년 신약성서 주해』(왜관: 분도출판사, 2001), p.1122.

111) 심상태, 『익명의 그리스도인』, p.89.

112) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.121.

113) Karl Rahner, “*Salvations*” *Sacramentum Mundi* vol.6 (New York: Herder and Herder, 1968), 이찬수, 『‘초월’ 개념에서 열리는 종교신학적 지평: 칼 라너의 신학을 중심으로』(미간행 석사학위논문. 서강대학교 대학

이러한 하나님의 보편적 구원의지는 원칙적으로는 아무도 제외시키지 않는다. 만일 하나님의 보편적 구원의지가 온 인류에게 적용되는 것이 아니라, 그리스도인에게만 하나님의 구원이 허락되었다면 하나님의 은총을 제한시켜 버리기 때문이다.¹¹⁴⁾

라너는 “구원사는 인간의 근본적 자유에 의해서 수락 혹은 거절 받는 하나님의 자기전달의 사건이다. … 구원사란 하나님의 자기양여의 사건 그 자체인 것이다.”¹¹⁵⁾ 인간의 편에서 보면, 자신을 내어 주시는 하나님을 수락하거나 거절할 수 있지만, 하나님의 편에서 보면, 하나님은 항상 모든 인간에게 자신을 내어 주신다.

라너는 “하나님의 보편적 구원 의지라는 것을 생각하면, 그리스도인은 구원의 실제 사건을 다만 구약 또는 신약에서 드러나는 구원의 역사에 한정할 수 없을 것이다.”¹¹⁶⁾라고 증언하고 있다. 그는 구약성서와 신약성서는 하나님의 구원을 증언하는 책으로 구원의 역사 밖에서도 하나님의 구원 행위를 인정하고 있다고 성서를 해석하고 있다. 그는 교부시대에서 근대까지 신봉되어 온 “교회 밖에는 구원은 없다(Extra ecclesiam nulla salus)”라는 공리에 대해 반기를 들고 있는 것이다.¹¹⁷⁾ 왜냐하면, 하나님 은총의 빛에 비추어 본다면, 교회 밖에 있는 이들에게도 하나님 은총의 빛이 비추이기 때문이다. 제2차 바티칸 공의회(1964-65)는 여러 대목에서 모든 인간에 대한 구원의 가능성을 가르치고 있으며, 라너는 이러한 견해를 지지하고 있다.¹¹⁸⁾ 교회헌장(제16항)과 사목헌장(제22항), 그리고 비그리스도교에 관한 선언(제1항)의 내용을 살펴보자.

원, 1993.), p.65-66에서 재인용; 심상태, 『익명의 그리스도인』, p90 참조.

114) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.121-122.

115) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.197.

116) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.202.

117) 같은 책.

118) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.207

모르는 신을 영상 속에서 찾고 있는 사람들에게도 하나님은 결코 멀리 계시지 않으시니, 하나님은 모든 사람에게 생명과 호흡과 모든 것을 주시며, 구세주로서 모든 사람이 구원되길 원하시는 것이다. 사실 자기의 탓 없이 그리스도의 복음과 교회를 알지 못하지만, 성실한 마음으로 하나님을 찾으며 양심의 명령으로 알려진 하나님의 뜻을 은총의 힘으로 실천하려고 노력하는 사람은 영원한 구원을 얻을 수 있는 것이다.¹¹⁹⁾ (교회헌장 제16항에서)

비단 그리스도교 신자들에게만 해당되는 것이 아니라 보이지 않게 역사하는 은총을 마음에 지니고 있는 모든 선의의 인간들에게도 해당되는 것이다. 사실 그리스도께서는 모든 사람을 위하여 죽으셨고 인간이 불린 궁극 목적도 사실은 하나뿐이며 그것이 신적인 것이므로 성령께서는 하나님께서만 아시는 방법으로 모든 사람에게 파스카 신비(mysterium paschale Christi)에 참여할 가능성을 주신다고 믿어야 한다.¹²⁰⁾ (사목헌장 제22항에서)

하나님께서 전 인류를 온 땅 위에 살게 하시었으니 모든 민족들은 단 하나의 기원을 가졌고 또한 단 하나의 최후 목적이신 하나님을 모시고 있다. 하나님의 섭리와 착하심의 증거와 구원의 계획은 모든 사람에게 미칠 것이고, 마침내 하나님의 영광이 빛나는 천상 성도에서 간선자들이 다시 모이게 될 것이며, 거기서 여러 민족들이 하나님의 빛 속에 거닐겠기 때문이다.¹²¹⁾ (비그리스도교에 관한 선언 제1항에서)

심상태는 “의명의 그리스도인” 이론과 제2차 바티칸 공의회 of 진술

119) Walter Kern, 박순신 옮김, 『교회 밖에는 구원이 없는가』 (서울: 가톨릭출판사, 1991), pp.46-47.

120) Walter Kern, 박순신 옮김, 『교회 밖에는 구원이 없는가』, pp.47-48.

121) 부록 I, “제2차 바티칸공의회문헌: 비그리스도교에 관한 선언”, 『종교신학연구2집』 (왜관: 분도출판사, 1989), p.161.

사이에는 분명한 차이가 있음을 지적하고 있다. 공의회는 그리스도인들에게 무신론자들과 진지한 대화를 전개하도록 촉구하여 무신론자들과 실천적으로 공동 협력할 것을 촉구하지만, 라너는 올바른 삶을 살고자 노력하는 한, 오늘날의 무신론자들을 자신의 초월신학적 기점으로부터 “익명의 그리스도인”으로 지칭하고 있다. 때문에 공의회 무신론자들에게 대한 입장과 라너의 “익명의 그리스도인” 이론과는 차이가 있음을 심상태는 설명하면서 라너의 이러한 처신이 사건의 올바른 해결점인가라는 물음을 제기하고 있다.¹²²⁾

그렇다고해서 라너가 그리스도교 신앙을 훼손하거나 손상시키는 것은 아니다. 라너는 분명히 “인간은 본래의 의미에서 당신 자신을 계시한 하나님의 말씀을 신앙할 때만 구원을 얻을 수 있다는 것이다.”¹²³⁾ “신앙이 없이 구원의 활동은 있을 수 없을 것이다. 그리고 신앙은 사적으로 당신 자신을 계시하시는 하나님과 만나지 않고는 있을 수 없을 것이다.”¹²⁴⁾ “그리스도인이란 초월적인 하나님의 자기전달의 역사성을 분명히 반성의 차원에서 받아들이는 사람이고, 이것은 예수를 그리스도라고 (고백하는) 신앙과 세례를 통해서 명시적으로 고백하는 사람이다.”¹²⁵⁾라고 명시하고 있다. 하나님의 말씀을 신앙하고 자신을 계시하시는 하나님과 만나야 하며, 예수를 그리스도라고 신앙할 때 구원에 이르게 된다는 사실을 라너는 분명하게 지적하고 있다.

이러한 하나님의 보편적 구원의지라는 개념 속에서 라너의 익명의 그리스도인 이론이 등장하게 된다. 이찬수는 “익명의 그리스도인”이론이 나오게 된 배경을 다음과 같이 설명한다.

122) 심상태, 『익명의 그리스도인』, p.175.

123) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.203.

124) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.208.

125) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.235.

비록 라너의 신학 안에서는 신분이나 종파에 관계없이 모든 인간의 원천적 존엄함을 강조했지만, 그리스도교적 세계관 안에 살던 그로서는 그리스도교 신학의 입장에서 신실한 비종교인이나 타종교인과 같은 비그리스도인에 대한 성격을 규정할 필요도 있었다. 그리하여 그에게서 나온 신실한 비그리스도인 규정이 바로 “익명의 그리스도인이론”이다.¹²⁶⁾

크루제(H. Kruse)는 “익명의 그리스도인 이론에 출발점으로 기여하고 있는 공리 가운데 가장 중요한 공리는 의심할 여지없이 하나님의 일반적 구원의지의 명제이다. 어찌면 다른 모든 공리들은 모두 이 공리에로 소급될 수도 있다. 이 공리는 관련된 모든 문제들을 해결하는 열쇠처럼 거침없이 반복하여 통용되다시피 하고 있다.”¹²⁷⁾ 크루제의 견해처럼 하나님의 일반적 구원의지에 대한 명제가 라너에게 얼마나 중요한지를 설명해주며, 이 명제를 지지하기 위해서 익명의 그리스도인에 대한 이론이 나타나게 된 것이다.

누군가 겉으로 드러나는 그리스도인은 아니라고 해도, 사람은 누구나 그리스도인이 될 가능성을 지닌다. 라너는 기본적으로 인간을 긍정하고자 했으며, 그의 신학도 바로 그곳에서 출발했다. 인간은 어떤 자리와 형편에 처해 있든 하나님의 자기 전달에 의해 초자연적으로 고양되어 있으며, 그 안에는 참으로 신실한 그리스도인이 누릴 수 있을 그리스도성이 들어 있다고 보았다. 설령 교회에 나와 세례를 받고 입으로 신앙을 고백하지는 않았다고 해도, 인간에게는 “익명적으로” 그리스도성이 갖추어져 있다는 것이다.¹²⁸⁾ 익명의 그리스도인이란 표현은 하나님의 보편적 구원의지의 또 다른 표현일 수 있다. 모든 인간은 한 사람도 제외됨 없이 모두 하나님의 자녀이기 때문이다.

126) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.121.

127) H. Kruse, “Die ‘Anonymen Christen’ exegetisch gesehen” (in: MThZ 18, 1967), p.6, 심상태, 『익명의 그리스도인』, p.87에서 재인용.

128) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.123.

라너는 마이놀트 크라우스와의 대답에서 “익명의 그리스도인이란 무슨 뜻인가요?”라는 질문에 다음과 같이 대답하고 있다.

자기 자신의 양심을 따르고 있는 사람이라면 굳이 자기가 그리스도인라고 혹은 비그리스도인이라 생각하든 말든, 굳이 무신론자라고 생각하든 혹은 그 반대로 생각하든 상관없이 그런 사람은 하나님 앞에서 하나님에 의하여 받아들여져 있는 사람이요, 우리가 모든 그리스도교 신앙의 목표로 고백하고 있는 영생에 이를 수 있는 사람이다, 바꾸어 말하자면, 은총과 성의, 하나님과의 일치와 결합, 영생에 도달 가능성이란 오로지 한 나쁜 양심에 그 한계선이 있을 따름이다.¹²⁹⁾

라너는 익명의 그리스도인이란 “한 인간이 가시적인 그리스도교의 신앙고백을 받아들이기 전에 그리고 세례를 받기 이전에도 성화케 하는 은총을 소유할 수 있다는 것을 의미한다. … 그는 하나님의 자녀, 하나님의 상속자로서 초자연적인 영원한 구원의 은총을 입기에 합당한 자가 될 수 있다.”¹³⁰⁾라고 설명한다. 라너의 익명의 그리스도인은 피조물인 인간 편에서 보면 그리스도인이 아닌 무신론자일 수 있어도 하나님 편에서 보면 엄연한 하나님의 아들이 된다는 것이다.¹³¹⁾

라너의 익명의 그리스도인에 대한 견해는 많은 논란의 여지를 남겨두었으며, 여러 학자들에게 비판의 대상이 되기도 하였다. 익명의 그리스도인 이론에 대한 대표적인 비판가는 한스 쾅(Hans Küng)이다. 그는 이 이론에 대해서 다음과 같이 혹평을 하고 있다.

129) 정한교 옮김, 『칼 라너-그는 누구였나: 80년 생애와 사상을 뒤돌아보는 마지막 텔레비전 인터뷰』 (왜관: 분도출판사, 1985), p.99.

130) Karl Rahner, 김명수 옮김, “익명의 그리스도교와 교회의 선교적 사명”, 『신학사상39집』, 1982, p.746.

131) 이제민, “K. 라너의 사상 접근”, 『종교신학연구2집』, p.146.

선한 의지를 가진 전체 인간을 …‘거룩한 로마 교회’의 뒷문으로 … 끌어 넣어 ‘교회 밖에는 구원이 없다’는 ‘무오류의 신조’를 살려보려는 가장 최근의 신학적 기만일 뿐이다.¹³²⁾

폴 니터(Paul F. Knitter)나 존 히크(John Hick) 등은 다른 종교를 과연 그리스도의 잣대로 평가할 수 있겠느냐며 진보적인 시각에서 비판하기도 한다. 왜 신실한 타종교인을 그리스도교 교회 안에 몰아넣느냐는 것이다.¹³³⁾ 또한 몰트만(Jürgen Moltmann)은 그리스도교 신앙과 전통을 매개하는 라너 신학의 장점을 설명하면서, 그 장점 속에 약점이 있음을 지적하고 있다.

“교회 밖의 “익명의 그리스도인”이라는 명제 속에서 진실로 인간적인 모든 것을 교회가 거두어들여려는 의도가 감추어 있을 지도 모른다. 그리스도교 신자들이라면, “익명의 불교도”라고 불리우는 것을 원치 않을 것이다.”¹³⁴⁾

몰트만은 신심이 깊고 의로운 유대인을 “익명의 그리스도인”이라고 불러서는 안된다고 단호하게 주장한다. 그리고 그는 자신의 종말론적이고 정치적인 신학적 입장에서 새로운 방향을 제안한다. “그리스도의 교회와 하나님의 나라, 현재적인 하나님의 은총의 영역과 미래적인 하나님의 영광의 영역 사이의 종말론적 차이점을 강하게 부각시킨다면, 그것은 라너가 말하고자 하는 것과 같을 것이다.”¹³⁵⁾ 그리고 “익명의

132) Paul F. Knitter, 변선환 옮김, 『오직 예수 이름으로만?』 (천안: 한국신학연구소, 1986), p.216.

133) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.127.

134) Jürgen Moltmann, 차옥송 옮김, 『오늘의 신학 무엇인가』 (천안: 한국신학연구소, 1989), p.92.

135) Jürgen Moltmann, 차옥송 옮김, 『오늘의 신학 무엇인가』, p.93.

그리스도인”은 마태복음 25장의 가난한 사람, 굶주린 사람, 목마른 사람, 병든 사람, 감옥에 갇힌 사람들이라고 몰트만은 설명하고 있다. “익명의 사람들 속으로 내몰렸던 가난한 사람들이 그들을 편드는 교회의 당파적 선택을 통해 그 익명성으로부터 구제된다.”¹³⁶⁾ 몰트만은 익명의 그리스도인에 대한 비판과 함께 자신의 신학적 사고를 토대로 자신이 이해하고 있는 익명의 그리스도인에 대한 대안을 제시해주었다.

여러 학자들의 익명의 그리스도인에 대한 비판에 대하여 이찬수는 익명의 그리스도인이 라너 신학의 결론이라고 오해되었기 때문에 비판을 받았다고 설명하고 있다.

“무엇보다 익명의 그리스도인은 인간은 본성적으로 신적 성품을 모시고 있는 하나님의 자녀라는 사실에 비추어보면, 겉으로 드러난 그리스도인이 아니라고 하여, 함부로 무시하거나 배타해서는 안된다는 인간 사랑의 가르침을 담고 있는 그리스도교적 표현이며, 여기에는 타종교인에게 그리스도교적 가면이라도 강제적으로 씌워야겠다는 의도는 전혀 들어 있지 않다.”¹³⁷⁾

이와 같이 이찬수는 라너의 익명의 그리스도인에 대해 적극적이고 긍정적으로 바라보았다.

또한 이제민도 라너의 익명의 그리스도인 이론은 유비적 진술로 파악할 때 그 의미하는 바를 굴절 없이 이해할 수 있다고 하였다. 그에 따르면, 라너의 초월신학은 유비적 사고를 통해서 신과 인간을 긴밀하게 접근케 하는 신학의 기본 방법론이며, 이 신학의 결론적 명제라 할 “익명의 그리스도인 이론”도 유비적 진술로 파악될 때만 올바르게 이해할 수 있을 것이며, 어떤 면에서 “익명”은 “유비”의 다른 표현으로

136) Jürgen Moltmann, 차옥승 옮김, 『오늘의 신학 무엇인가』, p.94.

137) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.135.

볼 수 있다고 설명하고 있다.¹³⁸⁾

“하나님은 모든 사람이 구원 받기를 원하신다”는 하나님의 보편적 구원의지에 대한 명제는 라너의 신학 저변에 흐르는 성서적 근거로 볼 수 있다. 라너는 이 명제를 뒷받침하기 위해 “익명의 그리스도인”에 대한 이론을 전개하였으며, 이 이론을 통해 ‘교회 밖의 구원 가능성’이 열리게 되었다. 교회 밖의 구원 가능성에 대한 여지는 오히려 모든 사람들이 하나님의 자녀이며, 하나님의 은총 아래에 있음을 더욱 확고하게 해 주었다. 다시 말하면, 그리스도교 신앙 안에서 모든 타종교인들을 흡수한다는 인상을 받게 되는데, 이에 대해서 급진적 다원주의자들은 라너의 이러한 익명의 그리스도인에 대해 비판을 하였다. 그러나 분명히 라너는 하나님에 대한 신앙을 통하여, 예수를 그리스도로 신앙하는 토대 위에 구원이 있음을 명시하고 있다.

2. 창조되지 않은 은총과 창조된 은총

여기서는 스콜라 신학에서 말하고 있는 창조되지 않은 은총과 창조된 은총에 관한 내용을 라너가 어떻게 초월신학적으로 해석하면서 은총에 대해 규정하고 있는지에 대해 살펴보고자 한다.

스콜라 신학에서 은총이 하나님 자체, 그분의 은총 행동 자체를 “창조되지 않은 은총(*gratia increata*)”이라고 부른다. 곧 창조주 자체의 은총을 말한다. 창조되지 않은 은총은 인간이 하나님으로부터 무언가를 받는 것이 아니라, 자비로운 하나님의 행동 자체, 인간에 대한 그분의 사랑이다.¹³⁹⁾ 그리고 창조되지 않은 은총의 작용이 창조된 은총이다. 즉, “창조된 은총(*gratia creata*)”은 하나님의 사랑을 통한 인간의 내적

138) 이제민, “K. 라너의 사상 접근”, p.146.

139) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, p.74.

변형을 말한다. 하나님께서 인간을 수용하시고 사랑하시면, 죄인이 더 이상 죄인이 아니고, 자유하지 못했던 자가 자유하게 된다.¹⁴⁰⁾

라너는 이러한 스콜라 신학의 전통적인 은총 개념을 수용하면서 은총을 하나님의 자기전달이라고 규정하게 된다. 1939년에 발표한 “창조되지 않은 은총의 스콜라 신학의 개념성에 대해(Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace)”¹⁴¹⁾라는 논문에서 라너는 자신의 은총관을 정립하였다.¹⁴²⁾ 라너는 창조된 은총과 창조되지 않은 은총을 진지하게 연구하는 가운데 그의 은총관을 정립하게 된다. 그는 “지복직관(至福直觀, visio beatifica)”의 가능성의 조건에 대한 물음에 대답하는데 있어서, 은총을 인간의 본성에서부터 하나님의 자기전달로 규정하게 된다.¹⁴³⁾

라너는 스콜라 신학 전통을 따라서 지복직관을 인간의 목표라고 전제하며, 은총의 소유가 지복직관의 핵심이며, 발단이라는 성서적 통찰을 수용하고 있다. 그리고 그는 은총과 지복직관의 존재론적 전제 사이에 밀접한 관계가 맺어져 있으며, 이러한 관계에 입각하여 은총의 내적 초자연성을 지복직관으로부터 추출해 낼 수 있다고 믿었다.¹⁴⁴⁾

그리스도교 교의학에 의하면 “하나님 직관”이야말로 인간의 목표이고 완성이다. 즉, 하나님 직관에 관한 교의는 그 존재론적 본질상 그 총체적 근원성에서만 파악될 수 있다. … “은총”과 “하나님 직관”은 동일한 사건이 지니는 두 가지 상태들을 의미하는 것이다. 그것은 인간이 자유로운 역사적 존재이고 시간적 존재라는 것에 규정돼 있는 것이다. “은총”과

140) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, p.75.

141) Karl Rahner, “Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace”, *Theological Investigations* vol.1, trans. Cornelius Ernst(London: darton, Longman & Todd, 1961), pp.320-346.

142) 심상태, 『익명의 그리스도인』, p.96.

143) 같은 책.

144) 심상태, 『익명의 그리스도인』, p.97.

“하나님 직관”이란 하나님이 인간을 향해서 행하시는 유일한 자기양여가 지닌 두 상태들이다.¹⁴⁵⁾

라너는 자신의 작품들 속에서 지복직관의 초자연성을 강조하고 은총은 초자연적이어야만 한다는 결론에 다다른다. 은총이 지복직관의 존재론적 전제와 영광스러운 삶의 발단이기 때문이다.¹⁴⁶⁾

(지복직관 안에서의) 영광스러운 삶은 이미 소유되었지만 지금은 감추어진 하나님 자녀의 삶에 있어서의 궁극적인 전개이다. 그러므로 은총은 이 초자연적 삶의 존재론적 근거로서 지복직관의 (부분적인 원리이기는 하지만) 내적 존재의 원리이다.¹⁴⁷⁾

지복직관이 인간의 목표가 되려면, 은총이 인간 내부에 이미 현존하고 있어야 한다고 라너는 결론을 내린 후, 그는 인간의 본질에 대해 탐구한다. 인간의 본질이 무엇이기에 초자연적 은총을 소유하고 있는 것인가? 이 질문에 해답을 얻기 위해 라너는 인식 주체와 인식 대상의 관계를 인간 내부에서 찾아보려는 초월론적 신학을 도입한다.¹⁴⁸⁾ 라너의 인간 내부에 대한 연구의 목적은 “인간을 하나님의 계시를 수용할 수 있는 가능한 수령자로 이해하는 존재론의 가능한 모든 윤곽을 그려내기만 하면 우리 과제가 충분히 성취된 것”¹⁴⁹⁾이라고 보았다.

라너는 인간이 존재에 대해서 “묻는다”라는 기초적인 사실을 연구의

145) Karl Rahner, 『그리스도교 신앙 입문』, pp.165-166.

146) 심상태, 『의명의 그리스도인』, p.97.

147) Karl Rahner, “Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace”, p.326.

148) 이찬수, 『‘초월’ 개념에서 열리는 종교신학적 지평: 칼 라너의 신학을 중심으로』, p.15

149) Karl Rahner, 김진태 옮김. 『말씀의 청자』 (서울: 가톨릭대학교출판부, 2004), p.48.

출발점으로 삼는다.

존재물음은 필연적으로 언제나 인간 현존재에 속하며, 또 그래서 인간은 존재물음 자체에 대한 답변을 포함하여 답변의 출처를 필연적으로 언제나 자신의 현존재 안에 설정하기 때문에, 존재답변에 대한 형이상학적 단념은 아예 가능하지 않다. 그러나 존재물음은 필연적으로 인간 현존재에 속하는데, 그것은 이 물음이 인간이 말하고 사유하는 모든 문장들 안에 같이 포함되어 있기 때문이다. ... 인간은 부가적으로 “존재와 마주쳐야” 하는 것이 아니라, 오히려 처음부터 이미 주어져 있는 자신의 존재이해가 인간 안에서 “의식되어야”한다.¹⁵⁰⁾

질문되는 존재는 질문자의 질문 속에 이미 알려져 있을 수밖에 없다. 존재가 질문자의 질문 속에 이미 알려져 있다면, 그 존재 물음은 질문자 자신의 내적 구조를 반영하게 된다.¹⁵¹⁾ 라너는 “존재에 대한 물음과 물음을 묻는 인간 자신에 대한 물음은 근원적이면서 언제나 전체적인 하나의 통일성을 이룬다.”¹⁵²⁾ 그러므로 존재와 그 존재에 대한 물음, 즉 “존재(being)와 인식(knowing)은 동일하다.”¹⁵³⁾ 라너에 의하면, 인식이란 그 인식의 내용이 되는 존재가 스스로를 내어줄 때 발생하는 것이기 때문이다. 즉, 인식이란 존재가 다른 것으로 변화하는 것이 아니라 바로 “자기 자신에게 있는 것”이고 존재가 “자기 자신을 갖는 것”이다. 때문에 인식행위란 인식 대상이 인식 주체 안에 이미 자신을 내어줄 때 비로소 발생한다. 그래서 인식된 것과 인식행위는 동일하다.¹⁵⁴⁾ 이것이 바로 인간 내부를 이해하는 실마리인 셈이다.

150) Karl Rahner, 김진태 옮김. 『말씀의 청자』 pp.51-52.

151) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.41.

152) Karl Rahner, 김진태 옮김. 『말씀의 청자』 p.53.

153) Karl Rahner, *Spirit in the World*, trans. S.J. William Dych (New York: Herder and Herder, 1968), p.69.

154) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.44; Karl Rahner, “Some Implications

라너는 이렇듯 존재와 인식의 문제를 중시하는 가운데, 이 존재를 하나님과 연결짓고자 한다. 여기서 라너는 “상(像)”(*species, impressa*)의 개념을 사용한다.¹⁵⁵⁾ 이 상은 어떠한 인식이 이루어질 수 있는 존재론적 기초이자 선험적 근거이고 이 상 위에서 인식이 이루어진다. 이 인식 자체와 그 인식 대상이 동일하려면, 그 대상 스스로가 상의 역할을 담당하여야만 한다. 이러한 견해를 토대로 라너는 하나님이 인간 안에서 인식되려면 바로 하나님 자신이 상의 역할을 수행하고 이어야 한다는 결론을 도출해 낸다.¹⁵⁶⁾

하나님 자신이 상이 되신다면, 그 상은 “창조된 상”(created species)이 아니라, 인간이 묻는 하나님이 그 물음 안에서 이미 온전히 알려져 있는 분이라면, 그 상은 “창조되지 않은 상”(uncreated specise)이어야 한다.¹⁵⁷⁾ 이렇게 하나님 자신이 창조되지 않은 상의 역할을 담당하시면서 하나님 자신이 인간의 존재론적 규정이 되신다. 즉, 인간은 본성적으로 하나님 자신을 수용하고 있는 셈이다.¹⁵⁸⁾ “인간을 하나님의 계시를 수용할 수 있는 가능한 수령자로 이해하는 존재론”¹⁵⁹⁾에 대한 과제를 라너는 충실하게 풀어가는 것이다.

라너는 이 문제를 다시 인간의 기본 처지에서 설명하기 위해 스콜라 신학에서 사용되는 “준형상인성(*quasi formal causality*)” 개념을 사용한다. “형상인성(*formal causality*)”이란 인간 지성 안에 부여된 하나님 자신의 직접적인 현존이며, 준형상인성은 하나님이 그 직접적 현존을

of the Scholastic Concept of Uncreated Grace”, p.332 참조.

155) Karl Rahner, “Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace”, p.327.

156) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.44.

157) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.45; Karl Rahner, “Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace”, p.328 참조.

158) 이찬수, 『‘초월’ 개념에서 열리는 종교신학적 지평: 칼 라너의 신학을 중심으로』, p.17.

159) 주)149 참조.

가능하게 해주는 인간 측면의 전제이다.¹⁶⁰⁾

이찬수는 이 부분에 대해서 다음과 같이 설명하고 있다.

하나님은 이 형상인성을 통해서 “창조되지 않은 상”의 역할을 수행하시며, 인간은 준형상인성을 통해 그 창조되지 않은 상과 관계를 맺는다. 인간은 근본적으로 하나님과 관계를 맺도록 구조지어져 있고, 사실상 관계를 맺고 있는 까닭에, 하나님을 인식하고 또 인식할 수 있다는 말이며, 인간의 준형상인성으로 인해 자신을 내어주시는 하나님이 인간에 의해 온전히 알려질 수 있다는 말이다.¹⁶¹⁾

라너는 준형상인성 안에서 자신을 전달하시는 하나님이 바로 형상인성으로서 “창조되지 않은 은총”이며, 준형상인성 안에서 인간에 의해 수용된 하나님이 “창조된 은총”이라고 설명하고 있다.¹⁶²⁾ 창조되지 않은 은총이 현실화될 때 비로소 창조된 은총은 존재하게 된다. 그리고 형상인성 안에서 신과 인간은 존재론적으로 일치되어 있기 때문에, 이 존재론적인 일치 위에서 인간이 신을 인식할 수 있게 되는 것이다.¹⁶³⁾ 이로써 라너는 하나님의 자기전달로서의 은총관을 정립시키게 된다.

라너는 인간이 자신을 내어 주시는 하나님을 원초적으로 인식할 수 있음을 밝히기 위해 스콜라 신학에 사용되었던 “상”(species)개념과 “준형상인성(quasi formal causality)개념을 사용하여 자신의 초월신학적 존재론과 인식론을 통해 밝혀내게 된 것이다. 이 논문 II장에서 필자는 인간이 하나님과의 접촉점이 남아 있지 않다는 절대 은총의 줄기

160) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.45; Karl Rahner, “Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace”, p.330 참조.

161) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, pp.45-46.

162) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.46; Karl Rahner, “Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace”, p.334 참조.

163) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.46.

인 어거스틴-칼빈주의-바르트와 하나님의 형상의 잔상으로 접촉점이 남아 있다는 펠라기우스-아르미니안주의-부룬너의 두 은총의 흐름을 살펴보았다. 라너는 하나님을 인식할 수 있는 근거가 인간에게 남아 있음을 밝혀내기 위해 그의 인간 내부에 대한 연구를 살펴봄으로 그의 은총관은 펠라기우스-아르미니안주의-부룬너로 이어지는 은총 계보에 속한다고 볼 수 있을 것이다.

역사 속에 흐르는 은총에 대한 두 줄기는 서로 한 치의 양보도 없이 대립되어 왔다. 특히 17세기에 일어난 얀세니즘(Jansenism)은 어거스틴 주의에 대한 복고 운동이었다. 그 당시 예수회의 교설에 따르면, 신의 은총은 인간의 의지를 규정하는 것이 아니고 단순히 밑받침해주는 데 지나지 않았다고 주장하였다. 이러한 교설에 대해 얀세니즘이 일어나 싸우게 되었는데 예수회가 이 싸움에서 승리를 차지하게 되었고 교황도 예수회편에 서게 되었다. 폴 티리히(Paul Tillich, 1886-1965)는 얀세니즘을 설명하면서 예수회 수도사를 본래 현대적 정신의 대표자라고 묘사하고 있다. 그리고 예수회는 자유와 이성이라고 하는 현대적 사상을 옹호함으로 얀세니즘이 추구하였던 어거스틴의 전통에 대한 복고를 무너뜨렸다고 평가하고 있다.¹⁶⁴⁾ 얀세니즘과 예수회의 대립은 은총의 역사적 두 흐름의 연장이라고 볼 수 있을 것이다. 예수회는 인간의 자유와 본성을 강조하였고, 얀세니즘은 어거스틴의 은총을 강조하였다. 역사 속에서 예수회가 승리함으로 인해 17세기 이후에 어거스틴의 사상이 점점 배척을 받게되었고 예수회의 현대 정신이 가톨릭을 많은 영향을 주게 되었다고 볼 수 있을 것이다. 라너도 예수회 신부로 티리히가 지적인 바와 같이 인간의 자유와 본성을 강조하는 예수회 정신을 가지고 있음을 충분히 추측해 볼 수 있다.

164) Paul Tillich, 송기득 옮김. 『폴 티리히의 그리스도교사상사』 (천안: 한국신학연구소, 1983), p.280.

서로 대립할 수 없는 주제임에도 불구하고 역사 속에 대립해 나타났던 주제인 하나님의 은총과 인간의 본성을 다음 장에서 살펴보고자 한다.

3. 하나님의 은총과 인간의 본성

라너는 은총과 본성의 문제를 어떻게 초월신학적으로 해석하고 있는지 살펴보고자 한다.

13세기 스콜라 신학은 아리스토텔레스의 철학을 수용하는 가운데, 인간 본성이 하나님의 은총과 어떻게 관계하는가?라는 질문이 제기되었다. 왜냐하면, 아리스토텔레스의 본성에 대한 이해는 존재적 완성에 이르기까지 지속적으로 규정하는 한 존재자의 본질이라고 보았기 때문이다.¹⁶⁵⁾

토마스 아퀴나스는 아리스토텔레스의 사상을 수용하지만 본성에 대한 견해는 달리 한다. 토마스는 인간 본성 속에 주어져 있는 하나님과의 관련성을 “지복직관에의 자연적 열망(desiderium naturale in visionem beatificam)”¹⁶⁶⁾이라고 나타내고 있다. 즉, 인간의 본성이 스스로 자신에게 줄 수 없는 어떤 것으로 열리어 있고 정향되어 있기 때문에 인간 본성은 하나님에 의하여 은총을 힘입어 자기 자신을 넘어서 있다. 토마스의 이러한 입장을 나타내는 공리가 바로 “은총은 본성을

165) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, pp.80-81.

166) 심상태, 『한국교회와 신학: 전환기의 신앙이해』 신학선서 14 (서울: 바오로딸, 1988) p.387-389 참조; “그리스도 신앙에 있어서 인간의 목표는 하나님과의 일치이다. 그리스도교 신학 안에서 이러한 인간 규정은 ‘지복직관에 대한 자연적 열망’이나 ‘순종적 가능태(potentia oboedientialis)’ 등의 용어로 표현되고 있다. 이러한 용어들은 인간들이 자력에 의해서가 아니라 하나님의 계시 또는 하나님의 은총에 의해서 애당초부터 하나님을 지향하여 생활하고 있음을 표현하고 있다.”

전제하며 이를 완성한다.(*Gratia supponit naturam et perficit illam*)”이다. 토마스에게는 이처럼 인간의 목표는 하나님과의 친교, 그리스도와 친교뿐인 것이다.¹⁶⁷⁾ 토마스는 인간 본성이 완성되기 위해서는 당신 자신의 전제로 세우시는 하나님의 은총의지에서 출발된다.¹⁶⁸⁾ 그에 따르면, 은총의 전제를 통해서 본성이 완성되는 것이다.

17세기 스콜라 신학에서는 본성과 은총의 관계를 해명하는데 있어서 이중질서론을 계발하였다. 인간은 자기 본성의 힘으로 인간은 순전히 자연적 목표, 자연적 행복에로 지향되어 있다. 이와 병행하여 하나님으로부터 자유로이 선사되는 은총의 질서가 있다. 이 은총의 힘에 의해 인간은 직접적인 하나님과의 일치에로 정향되어 있다.¹⁶⁹⁾ 이시대의 신학자였던 스투플러(Johann Baptist Stufler)는 본성과 은총의 두 질서가 자체로 존속하는데, 은총은 자기 자체 내에 의의(意義)형태를 지니고 있는 인간 본성에 순전히 외적으로 첨가된다는 은총외입주의(恩寵外入主意 *grace extrinsecism*)를 주장하였다.¹⁷⁰⁾ 라너는 이러한 은총외입주의에 대한 견해는 종교적으로 위험하고 문제가 있다고 보았다. 왜냐하면, 은총외입주의에서 본성개념이 일방적으로 인간 이하의 사물들의 본성에 정향되어 있어서 자체적으로 폐쇄되어 있기에 은총은 여기서 단지 모든 인간 체험의 피안에 존재하기에 본성의 상충부에 나타나기 때문이라고 라너는 자신의 입장을 표명하고 있다.¹⁷¹⁾

인간의 본성을 은총과 상관없이 자체적으로 폐쇄된 것으로 보게 만들고, 은총을 하나님의 명령으로 인간의 본성에 부과된, 인간 본성의 상충부로 보게 만들며 그 결과 인간으로 하여금 항상 본성적 이해에

167) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, pp.81-83

168) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, p.84.

169) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, p.86.

170) G. Greshake, 심상태 옮김, 『은총-선사된 자유』, p.87.

171) 심상태, 『익명의 그리스도인』, p.120.

근거해 본성에만 따라 살게 하기 때문이라고 보았다.

베스터만(Claus Westermann)은 이러한 본성과 은총의 이중성이 중세시대 이래 로마 가톨릭 교회의 신학 내에 널리 통용된 것이며, 이러한 이원론은 가톨릭적 사유의 유력한 원리이며 지배적인 구조라고 설명하고 있다.¹⁷²⁾

이러한 은총과 본성의 주제를 라너는 어떻게 초월신학적으로 해석하고 있는지 살펴보기로 하자.

라너에 의하면, 하나님은 스스로를 인간 안에 내어주시고, 인간은 존재론적으로 하나님을 받아들인다. 인간 안에 받아들여진 하나님 자신이 바로 은총인 것이다.¹⁷³⁾ 은총은 인간의 본성과 자유를 거스르지 않으며 인간의 본성과 자유에 선행하는 하나님의 초월적인 무상의 선물이며, 바로 하나님 자신인 것이다. 그리하여 라너는 은총을 “하나님의 자기전달”이라고 정의한다.¹⁷⁴⁾

“자기전달”이라는 말의 참된 의미는 하나님께서 당신 스스로 인간 존재 구성의 가장 심오한 핵심이 되려고 하셨다는 것이 하나님 고유의 모습이라는 뜻이다. 말하자면 “존재를 부여하는” 의미에서 하나님의 자기전달을 의미한다.¹⁷⁵⁾

먼저 하나님 자신이 인간에게 내어주시고 베풀어주셨기 때문에 인간은 하나님을 향할 수 있게 되는 것이다. 인간 내부에 있으면서, 인간에게 구원을 가져다주는 “최고의 신적인 생명”이 바로 라너가 말하고 있는 은총이라고 이찬수는 설명하고 있다.¹⁷⁶⁾

172) Claus Westermann, 이정배 옮김, 『신학입문Ⅱ』 (서울: 대한기독교서회, 1989, pp.30-31.

173) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.47.

174) 같은 책.

175) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.163.

이찬수는 로버츠가 말하고 왔는 라너의 은총에 대한 입장 세 가지로 정리하고 있다. 첫째, 은총은 인간에게 자신을 내어주기 위해 사랑과 자유 속에서 내린 하나님의 결정이다. 둘째, 역사나 계시 혹은 그 밖의 수단을 통해서 이루어지는 이 신적인 결정의 전달이다. 셋째, 하나님과 인간의 새로운 관계의 기초이다.¹⁷⁷⁾

라너는 하나님이 더 이상 하나님이 아니기 시작한 곳이 바로 인간이 인간이기 시작한 곳이라고 보고 있다. 즉, 인간이 인간이기 시작하는 곳이 바로 하나님께서 자신을 내어 주신 곳이다. 여기가 하나님과 인간의 관계가 맺어지게 된 곳이다. 라너는 “신이 비신이 되고자 할 때, 인간이 다르게는 될 수 없는 바로 그러한 자로서 성립한다.”고 말한다.¹⁷⁸⁾

라너는 하나님의 자기달인 은총은 선물로만 주어진 것이 아니라, 그 선물을 받아들이는 것이 가능하게 되기 위한 필요조건이라고 본다. 즉 받아들이는 선물은 어디까지나 하나님 자신이라는 것이다. 이렇듯 하나님의 자기전달은 인간에게 제공된 기회임과 동시에 이것은 그 수락을 가능하게 하는 필요조건으로 그는 보고 있다.¹⁷⁹⁾

유한한 인간이 하나님의 자기전달을 받아들일 때, 이것이 전적으로 유한한 영역에 머무는 어떤 사건으로 환원되지 않으려면 ... 받아들임 자체도 선물과 마찬가지로 하나님 안에 근거를 두어야 한다. 그와 같은 자기전달이 그 받아들임에 영향을 줌은 물론 받아들임의 실제적인 가능성, 그리고 그것에 가장 근접하는 가능성은 초월적인 무상의 은총인 것이다.¹⁸⁰⁾

176) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.48.

177) 같은 책.

178) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.48.

179) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.179.

180) Karl Rahner, *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology vol.2* (New York: Herder and Herder, 1968), p.416; 이찬수. “신, 인간, 그리고 공: 칼 라너와 니시타니 케이지 비교 연구.” (미간행 박사학위논문, 서강대

하나님의 자기전달을 긍정하고 받아들이는 것도 하나님의 기회 제공에 의해서 가능한 것이다. 즉, 은총을 수용한다는 것 그 자체가 이미 은총의 사건이다라고 라너는 설명한다.¹⁸¹⁾

하나님의 자기 전달로서의 은총은 인간 본성에 앞서서 주어져 있는 것이면서도 인간의 본성을 해치지 않는다. 그런 점에서 은총은 무조건 무상으로 주시는 하나님의 선물이다. 하나님은 이처럼 우리 인간성을 무너뜨리지 않고서 스스로를 선물로서 인간에게 내어주시고, 인간은 그 놀라운 사랑의 선물을 그대로 수용할 수 있도록 틀지어져 있다. 이 무상성을 이찬수는 라너의 은총론의 본질로 보고 있다.¹⁸²⁾

인간은 언제나 유한한 현실을 넘어서고자 하되, 하나님의 이 자기 전달에 근거해서 그렇게 한다. 이것은 안으로부터의 초월이다. 이러한 초월은 그 초월을 안으로부터 열어주고 지탱해 주는 신비 위에서 이루어지는 일이며, 사실상 이미 이루어져 있는 일이라고 이찬수는 라너가 말하는 은총과 본성의 관계를 설명하고 있다.¹⁸³⁾

라너는 은총과 본성과의 관계에 있어서 17세기 스콜라 신학에서 말하는 이중질서론을 지지하기 보다는 토마스의 경향을 따르고 있음을 볼 수 있다. 은총의 우위성을 말하고 있으면서도 본성에 대한 부분을 억압하거나 손상시키지 않고 은총으로 인해 본성이 더욱 더 자유롭고 구원받을 수 있는 무상의 선물로서의 은총을 말하고 있다.

이상에서와 같이 라너의 은총론의 신학적 주제들을 살펴보았다. 하나님의 보편적 구원의지와 익명의 그리스도인에서는 하나님께서 모든 사

학교 대학원, 1997), p.78 재인용.

181) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.166.

182) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.50.

183) 이찬수, 『인간은 신의 암호』, p.51.

람을 구원하시기를 원하신다는 하나님의 보편적 구원의지에 대한 명제를 뒷받침하기 위해 라너는 익명의 그리스도론을 전개시키게 된 경위와 과정 그리고 여러 학자들의 비판적 내용을 살펴보았다. 창조되지 않은 은총과 창조된 은총에서는 인간이 자신을 내어 주시는 하나님을 원초적으로 인식할 수 있음을 밝히기 위해 스콜라 신학에 사용되었던 “상”(species)개념과 “준형상인성(quasi formal causality)개념을 사용하여 자신의 초월신학적 존재론과 인식론을 통해 밝혀내게 된 것이다. 하나님의 은총과 인간의 본성에서는 자기 자신을 스스로 내어 주시는 하나님은 인간 본성을 훼손시키지 않으면서 무상으로 주는 선물임을 살펴보았다.

V장에서는 라너의 은총론을 토대로 현재 개신교에 문제점으로 나타나는 주요한 세 가지 주제, 초월적 유신론과 인간의 원복과 원죄 그리고 몰역사적 종말론의 문제를 재조명해보고자 한다.

V. 칼 라너의 은총론이 한국 개신교 목회에 주는 의미

이 장에서는 라너의 은총론이 한국 개신교 목회에 주는 의미에 대해서 살펴보고자 한다. 가톨릭의 신학적 입장에서 한국 개신교에 나타난 문제점들을 살펴보려는 시도이다. 왜냐하면 라너의 신학은 가톨릭의 신학을 대변해주고 있기 때문이다. 다음 세 가지 주제로 살펴보고자 한다. 첫째는 초월적 유신론에 대한 재조명이다. 신과 인간의 전적인 분리로 인한 문제점을 재조명해보고자 한다. 둘째는 인간의 원복과 원죄의 재조명이다. 개신교 신학이 원죄론에 있어서 인간을 철저하게 부정하는 반면, 여기서는 라너가 죄의 문제를 인간의 자유와 책임의 문제로 다루고 있으며, 라너 신학의 핵심인 인간에 대한 긍정적인 접근을 살펴보고자 한다. 그리고 매튜 폭스의 창조중심의 영성을 중심으로 원복의 개념을 다루고자 한다. 셋째는 몰역사적 종말 신앙의 재조명이다. 라너의 종말론에 대한 견해를 살펴보고, 한국 교회에 나타난 시한부 종말론의 문제점을 지적하고 종말 신앙을 재조명하고자 한다.

1. 초월적 유신론에 대한 재조명

이 논문의 III장 1절 ‘인간학적 초월신학’에서 살펴본 바와 같이 라너는 자신의 초월신학을 통하여 신학의 인간학적 전환을 이루려하였다. 현대 서구 사조가 인간학적 주제에 큰 관심을 갖고 있다. 그리고 계시의 수용자인 인간이 구원받기 위해서 인간 본질에 관심을 기울여야 한다. 마지막으로 현대 신학은 인간의 자기 체험과 신학적 명제들과의 논리적 연관성을 규명하고 더 나아가 연관성의 가능성의 조건까지 규명

해야 한다. 이 세 가지 과제를 성취하기 위해서 신학의 인간학적 전환이 필요하다고 라너는 보았다. 그리고 이러한 과제를 수행하기 위한 방법으로 초월신학의 방법론을 사용하고 있다.

그리고 IV장 3절 ‘하나님의 은총과 인간의 본성’에서 은총과 본성의 관계를 살펴보았다. 라너는 은총에 우위를 두지만, 결코 본성은 손상시키지 않고 오히려 은총을 통해서 본성이 완성된다는 입장을 취하고 있다.

라너는 하나님과 인간을 분리시키지 않고 끊임없이 자기 자신을 스스로 내어 주시는 하나님과 원초적으로 하나님을 인식할 수 있는 그래서 신적으로 고양된 존재인 인간의 관계에 대해서 연구하였다. 하나님의 자기 전달과 인간의 수용을 통해 인간은 구원에 이르러 온전한 자유인이 되는 것이다.

이러한 라너 신학을 토대로 한국 개신교 신관(神觀)에 대해서 재조명하고자 한다. 절대 은총을 베푸시는 하나님과 죄인인 인간의 간격은 한국 개신교 신관의 모습을 보여주고 있다. 절대 타자로서 하나님은 인간의 통치자이시고 지배자이시다. 이러한 초월적 유신론은 자유하신 하나님을 오히려 경직되고 화석화된 신(神)으로 만들어버리는 경향이 있다. 하늘에 계신 존재와 땅에 있는 죄인의 간격은 종교 사대주의와 배타주의로 나타났다고 필자는 조심스럽게 접근하고자 한다.

종교 사대주의는 에드워드 사이드(Edward W. Said)가 말하는 오리엔탈리즘(orientalism)¹⁸⁴⁾과 같이 한국의 문화와 정서 안에서 하나님을 바라보기 보다는 서구 기독교 문화 속에서 하나님을 바라보고 이해하

184) Edward W. Said, 박홍규 옮김, 『오리엔탈리즘』 증보판(서울: 교보문고, 2002), p.359 참조; “동양은 어떤 독특한 방법에 의해 가르쳐지고, 연구되고, 관리되고, 판단되는 것이다. 따라서 오리엔탈리즘 속에 나타나는 동양은 서양의 학문, 서양인의 의식, 나아가 근대에 와서 서양의 제국지배영역 속에 동양을 집어넣는 일련의 총체적인 힘의 조합에 의해 틀이 잡힌 표상의 체계이다.”

는 우를 범하게 되었다. 그리고 우리의 눈은 타파해야할 우상의 눈이며, 우리에게 복음을 전파해준 서구 문화의 눈은 우리가 순종하고 따라야할 복음의 눈으로 인식하게 되었다. 이러한 종교 사대주의는 서구 대형 교회를 모델로 하여 한국 교회를 그대로 복제하려는 모습 속에서도 볼 수 있다. 이러한 시도는 상당한 성공을 거두고 있는 실정이다. 이들의 교회 문화는 찬양, 설교, 소그룹에 이르기까지 정형화된 서구 교회의 모델을 따라가고 있다. 한국 문화, 한국 정서 등 하나님께서 주신 우리 고유의 전통과 문화가 한국 교회에서 발붙이기가 너무나 어려운 실정이다.

그리고 초월적 유신론에 근거한 종교 사대주의는 한국적인 종교와 철학적 사고를 마비시켜버렸다. 대표적인 사건이 故 변선훈 박사의 교수직과 목사직 파문일 것이다. 종교다원주의와 구원이라는 교리적인 문제가 복합적으로 얽혀있지만, 한국의 눈과 정신으로 신학을 한다고 한국 감리교 신학계에서 정죄를 당한 것이다.¹⁸⁵⁾

변선훈은 한국신학이 반드시 포기해야할 세 가지가 있음을 지적하였다.

첫째로, 한국신학은 토착종교에 대한 서구적 편견에서부터 한국 교회를 탈출시키도록 도와주어야 한다. 전통적 종교에 대한 적극적인 긍정 없이 한국적 신학을 전개할 수 없다는 예언자적 목소리를 전해주고 있다.¹⁸⁶⁾

둘째로, 한국신학은 우상화한 교회지상주의에서 탈출시키는 우상타파 운동을 일으켜야 한다. 앞으로 한국교회는 성서와 교리의 문자 속에 신을 우상화하는 근본주의의 시대착오에서 과감하게 벗어나야 할 것을 강조하고 있다.¹⁸⁷⁾

185) 김정재, 『영과 진리 안에서』 (서울: 대한기독교서회, 1999), p.365 참조.

186) 변선훈, 『종교간 대화와 아시아 신학』 (천안: 한국신학연구소, 1996), pp.185-186.

셋째로, 한국교회는 서구 신학의 최후의 신학적 난점인 그리스도론의 배타적 절대성에서 탈출시키는 지혜를 타종교의 신학에서 배워나가야 할 것이다. 종교적 다원사회 속에서 자기 종교에 주체적으로 관계하며 진리를 주장하면서도 다른 종교의 권리를 인정하는 아시아의 상황 속에서 십자군 정신의 그리스도교 선교는 아시아 세계를 지배하고 개종시키려고 해서는 안 될 것이라고 바라보고 있다.¹⁸⁸⁾

변선훈이 말하는 한국신학이란 한국의 문화와 사상으로 즉, 우리의 눈으로 바라보는 신학이라고도 볼 수 있다. 우리는 그분의 예언자적 목소리에 귀를 기울이어야만 할 것이다. 변선훈은 라너의 익명의 그리스도인에 대해서 긍정적으로 바라보면서도, 서구 신학자들의 사유방법에 서구 문화 우월의식에 대한 한계를 비판적으로 바라보고 있다.¹⁸⁹⁾

초월적 유신론은 또한 한국 개신교 교회에서 철저한 배타주의로 나타나게 되었다. 배타주의(exclusivism)는 자기가 신앙하는 종교와 타종교에 대하여 배타적 태도를 취하는 입장이다. 타종교에 대해서 자기 종교의 배타적 규범성을 주장하기 때문에 자신의 입장이 분명하다.¹⁹⁰⁾ 이러한 자기 종교의 확신은 자연스러운 현상일 수 있다. 그러나 여기에는 치명적인 문제점이 있음을 김경재는 지적하고 있다. “그들은 인간의 진리 인식의 상대성과 역사성에 대해서 거의 무지하다.”¹⁹¹⁾ 자신이 신앙하고 있는 종교진리에는 오류가 없다고 그들은 믿고 있다. 때문에 “배타주의자들은 진리 경험, 구원 경험을 독점하고 있다는 오만과 자만에 빠진다.”¹⁹²⁾ 이러한 배타적인 태도는 종교 간의 분쟁과 갈등의 원인이 되고 있다.¹⁹³⁾

187) 변선훈, 『종교간 대화와 아시아 신학』, p.188.

188) 변선훈, 『종교간 대화와 아시아 신학』, pp.193-195.

189) 변선훈, 『종교간 대화와 아시아 신학』, pp.198-199.

190) 김경재, 『문화신학담론』 (서울: 대한기독교서회, 1997), pp.74-75.

191) 김경재, 『문화신학담론』, p.75.

192) 김경재, 『문화신학담론』, p.76.

단군상의 목을 자르고, 불당에 불을 지르는 행위는 멈추지 않고 계속해서 일어나고 있다. 그리고 그러한 범행의 범인은 모두 한국 개신교 목회자 혹은 신자의 소행으로 판명이 났다. 하나님께서 그러한 일을 원하시는지 진지하게 반성해 보아야 할 것이다. 종교 사대주의와 배타주의로 얼룩진 일부 한국 개신교에 라너의 신학적 메시지는 소중한다. 자신을 내어주시는 하나님의 음성에 응답하는 인간은 역사적 현실 속에서 일어나는 역사적 정신이며, 세계 내 정신이다. 원초적으로 하나님을 인식할 수 있는 신적으로 고양된 존재인 인간 안에 하나님이 항상 함께 하심을 믿는다면, 한국 개신교 교회의 초월적 유신론에 대한 이해가 달라질 것이다.

“수고하고 짐진 여러분은 다 내게로 오시오. 그러면 내가 여러분을 쉬게 하겠습니다.”¹⁹⁴⁾ 예수님께서 우리를 초청해 주시고 수고하고 짐진 우리에게 자신을 내어주시는 그분을 만난다면, 우리는 초월적 존재로 더 이상 멀리 계신 하나님이 아닌, 내 안에 계신 주님과 동행하게 될 것이다. 그 때 우리는 무상으로 주어진 하나님의 은총의 선물로 참된 자유와 구원을 경험하게 될 것이다.

2. 인간의 원복과 원죄의 재조명

이 장에서는 라너가 말하고 있는 죄와 원죄에 대해서 살펴보고, 매튜 폭스의 원복에 대한 개념을 통해서 원죄를 재조명해 보고자 한다.

라너는 죄(sin)를 그리스도교의 중심 주제라고 보고 있다.¹⁹⁵⁾ 그는 하나님의 자기전달을 통해서 가까이 오시고 용서를 가져오신다는 사실이 전제될 때 죄의 본질을 이해할 수 있다고 말한다. 인간의 죄란 인간이

193) 같은 책.

194) 200주년신약성서번역위원회 엮음, 『200주년 신약성서 주해』, p.75.

195) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.129.

이 죄를 용서받고 여기에서 구원된 것을 경험함으로써 비로소 나타나게 된다. 죄가 그 궁극적인 근원성을 가지게 되는 것은, 그것이 사랑을 가지고 자기를 전달하는 하나님 앞에 생기기 때문이고 인간이 이것을 알고 이 진리를 자기 것으로 할 때에만 인간은 또한 죄의 깊이를 이해한다고 라너는 죄에 대해 설명하고 있다.¹⁹⁶⁾ 죄의 이해 또한 하나님의 자기전달이라는 은총의 빛을 통해 라너는 바라보고 있다.

라너는 원죄가 생물학적으로 유전된다는 이론에 반론을 제기한다. “원죄란 소위 아담이라는 개인, 또는 최초의 인간 집단이 행한 행위가 우리에게도 그 결과를 미치고, 소위 생물학적으로 우리에게 계승된다는 그러한 사상은 원죄에 관한 그리스도교의 교의와 전혀 관계가 없다.”¹⁹⁷⁾ 그렇다면, 라너는 원죄를 어떻게 해석하고 있는가?

원죄란 무엇인가라는 그 지식과 경험과 의의는 우리가 무엇보다도 우선 자기 자신이 처한 상황의 종교적·실존적 해석에서 획득하는 것이다. ... 우리 자신이 남에게 전가할 수 없는 자기 자신의 자유를 죄과의 객체화에 의해서 규정되어 있는 상황 속에서 주체적으로 수행해야 할 것이며, 더구나 이 죄과의 규정은 아무리 하여도 면하기 어렵고 항구적으로 우리의 상황에 소속되어 있는 것이라고 말이다.¹⁹⁸⁾

라너는 죄의 전가가 불가하다고 설명하고 있다. 때문에 원죄에서 우리에게 아담의 죄가 부과된 것이 아닌 것이다. “원죄의 본질은 특정한 인간의 죄과가 다른 인간이 지닌 자유로운 상황에 영향을 미친다.”라고 라너는 이해한다.¹⁹⁹⁾

라너는 다음 두가 근거에서 원죄가 인식된다고 보았다.

196) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.133.

197) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.155.

198) 같은 책.

199) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.157.

첫째는 인간 각자의 자유스런 상황이 보편적으로 죄과에 의해서 규정되었고, 그 때문에 이 죄과에 의한 규정이 인류 역사의 발단에 부여된 것이어야 한다는 사실에서이다. 둘째는 계시사와 구원사의 성찰을 통해서 우리가 점차로 획득한 통찰에서이다.²⁰⁰⁾

그래서 라너는 원죄라고 일컫는 것의 실제 내용과 본질의 인간이 구원사 안에서, 즉 그리스도에게서 궁극적인 정점에 달한 구원사 안에서 자기가 누구인가를 경험하게 될 때에 이해될 수 있다고 서술하고 있다.²⁰¹⁾

여기서는 매튜 폭스(Matthew Fox)의 원복에 대한 이론을 살펴보면서, 개신교 신학의 원죄를 재조명하고자 한다. 매튜 폭스는 영성의 전통을 두 갈래로 구분한다. 하나는 타락과 속량의 영성이고, 다른 하나는 창조 중심의 영성이다. 타락과 속량의 영성은 원죄를 강조하는 반면, 창조 중심의 영성은 원복을 강조한다. 서양의 기독교 역사 속에서 타락과 속량의 영성이 얼마나 기독교의 본질을 왜곡시켰으며, 인류사에 엄청난 비극을 가져다주었다²⁰²⁾고 매튜 폭스는 설명하면, 창조 중심의 영성으로 패러다임이 전환해야만 한다고 주장하고 있다.

매튜 폭스는 개신교가 신비주의에 의심을 품고 저항과 사회 정의를 회피하는 모습은 타락과 속량의 영성전통에는 어울리지만, 창조 중심 영성에는 어울리지 않는다고 지적하면서, 개신교가 창조 영성을 회복한

200) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.159.

201) 같은 책.

202) Matthew Fox, 황종렬 옮김, 『원복』, p.30; 매튜 폭스는 서양이 여러 세기 동안 타락과 속량의 길을 걸어왔으며, 천주교도 개신교도 이 부분에 교회 능력의 95%를 바쳤던 결과들이 바로, 성차별, 군사주의, 인종차별, 원주민 종족살해, 생태계 파괴, 소비적 자본주의와 폭력적 공산주의라고 보았다.

다면 그 저항과 예언적 카리스마를 회복하게 될 것이라고 말한다.²⁰³⁾

매튜 폭스는 창조 중심 영성전통이 이 시대에 합당한 영성 패러다임이라고 확신하면서 축복받고 은총받은 우주 자체가 영성 본래의 출발점임을 명시하고 있다. 그리고 이 시대는 인간의 죄에 몰두하는 대신 하나님의 은총에 주목할 시대이며, 이 과정에서 죄 자체도 더 충분히 이해되고 더 성공적으로 다루어질 것이라고 보았다.²⁰⁴⁾ 매튜 폭스는 창조 중심 영성전통에서 큰 사건은 “타락”이 아니라 하나님의 창조력²⁰⁵⁾으로 설명하면서, 이 창조력은 오늘도 여전히 작용하며 계속 창조하고 있으며, 멈춤이 없는 것과 마찬가지로 축복도 마찬가지로 보았다. 그는 축복이 창조의 목적이었다라고 말한다. 때문에 원복이 모든 신뢰와 모든 믿음의 토대임은 의문의 여지도 없다고 보았다. 매튜 폭스는 히브리어 원어의 개념을 통해 축복을 설명하고 있다. “축복”을 가리키는 히브리어 “베라카(ברכה b@r'ka)”가 “창조하다”라는 동사 “바라(ברא b'r')”와 비슷하다는 것은 창조가 필연적으로 축복임을, 축복으로 마련되었음을 말해주고 있다. 그리고 히브리어로 축복에 해당하는 그 말이 “웅덩이”를 뜻하는데, 한 모음이 변한 “베레카(ברכה b@r@ka)”는 낙타들의 휴식처로 사용되는 저수지이다. 사막 사람들의 웅덩이와 저수지 이미지는 모두 우리가 축복 신학 배후의 소망성을 알 필요가 있음을 말해주며, 계약을 가리키는 히브리어 “베리트(ברית b@rit)”도 “창조”와

203) Matthew Fox, 황종렬 옮김, 『원복』, p.21.

204) Matthew Fox, 황종렬 옮김, 『원복』, p.27.

205) Matthew Fox, 황종렬 옮김, 『원복』, pp.35-41; 매튜 폭스는 하나님께서 “말씀”으로 창조했을 때, “말씀”에 해당하는 히브리어 “다바르(דבר d'bar)”를 “창조력”으로 해석하고 있다. “다바르”를 “하나님의 말씀”으로 해석했을 경우 하나님의 창조력 배후에 있는 풍부한 의미를 파괴한다고 보았다. 다바르는 단순히 말이 아니라 행위와 행동을 의미하며 새로운 창조를 요청하는 예언자적 창조력으로 보고 있으며, 요한복음 1장1-2절을 다음과 같이 해석하고 있다. “맨 처음에 창조력이 계셨다. 그 창조력은 하나님과 함께 계셨다. 그 창조력은 또한 하나님이셨다.”

“축복”에 직결되어 있으며, 계약은 축복의 합의이다. 축복을 해주겠다고 축복으로 되돌려주겠다는 약속이라고 설명하고 있다.²⁰⁶⁾

매튜 폭스는 원죄개념에 대해서 다음과 같이 설명하고 있다. 그는 원죄란 유대교 개념이 아니라고 본다. 유대 백성은 그리스도인들에 앞서 천 년간 창세기를 알고 있었는데도 거기서 원죄를 읽어내지 않았으며, 오늘날 성서학자들도 그리스도인이라도 성서에서 원죄가 발견되지 않는다는 데 동의한다고 그는 설명한다. 매튜 폭스는 독일 가톨릭 성서협회장이었던 하크(Herbert Haag)의 『성서에 원죄가 있는가?』²⁰⁷⁾라는 책을 인용하고 있다. “원죄 교리는 구약성서 어디서도 발견되지 않는다. 창세기 1-3장에야말로 확실히 없다. 이것은 오늘날 구약학자뿐 아니라 교의신학자도 인정해야 한다. … … 아담의 후손이 조상의 죄 때문에 세상에 태어날 때 이미 자동적으로 죄인이라는 생각은 성서와 동떨어진 것이다. … … 세상에 태어나면서부터 죄인인 사람은 없다. 하나님의 모상으로서 사람은 첫 시각부터 하나님의 아버지다운 사랑에 둘러싸여 있다. 그러므로 태어날 때는 흔히들 주장하는 것과 달리 하나님의 원수요 하나님 진노의 자식인 것이 아니다. 한 인간이 죄인이 되는 것은 오로지 각자의 책임있는 행동을 통해서다.”²⁰⁸⁾

창조중심 신비가들은 늘 신학을 원죄가 아니라 원복으로 시작했다고 매튜 폭스는 지적하면서 다음 구절들을 인용한다. 노리치의 줄리안(Julian of Norwich)은 “하나님은 우리를 사랑하기 시작하신 적이 없다. 우리는 시작이 없이 인식되고 사랑받아 왔다.” 막테부르크의 메히틸드(Mechtild of Magdeburg)도 “맨 처음부터 하나님은 우리를 사랑하셨다. 거룩한 삼위는 만유를 창조하면서 자신을 주셨고, 무한한 사랑으로

206) Matthew Fox, 황종렬 옮김, 『원복』, p.46.

207) Herbert Haag, *Is Original Sin in the Scripture?*, Sheed & Ward, 1969.

208) Matthew Fox, 황종렬 옮김, 『원복』, pp.47-48.

우리를, 몸과 혼을 만드셨다. 우리는 가장 숭고하게 끌리어졌다.”²⁰⁹⁾

매튜 폭스는 원죄의 시작을 어거스틴에서부터 출발했다고 보았다. 어거스틴 전에는 아무도 원죄를 믿지 않았지만, 어거스틴 생애 후기에 정립된 원죄가 차츰 서양 종교가 창조의 하나님으로부터 달아나는 기점이 되었다고 그는 지적한다. 어거스틴은 로마서 5장12절을 “한 사람으로 말미암아 죄가 세상에 들어왔고, 죄로 말미암아 죽음이 모든 사람, 죄를 범한 모든 사람에게 뚫고 들어왔습니다.”라고 해석함으로 하크는 “어거스틴의 해석이 자신의 신앙고백이라는 엄청난 무게를 가지고 라틴 신학의 역사에 들어왔고, 트렌트 공의회 원죄 규정의 토대가 되었다.”라고 논평하고 있다. 매튜 폭스는 어거스틴의 원죄설이 성관(性觀)과 혼합되어서, 그에게는 자녀 출산과 성애에 관련된 일체가 그 “절제 상실” 때문에 적어도 가볍게라도 죄였다는 점을 지적하면서, 교회들이 어거스틴의 잘못된 성서 주석과 번역 그리고 여자와 성의 편하를 일찍 멀리할수록, 그만큼 더 빨리 원죄가 신학에서 합당하게 축소된 제구실을 찾게 될 것이라고 강조하고 있다.²¹⁰⁾

매튜 폭스는 원복이 원죄보다 훨씬 오래되고 성서적인 교리이며, 본래적인 점을 강조하면서, 어거스틴의 잘못된 타락과 속량 영성의 원죄설을 축소시키고 창조중심의 영성인 원복설이 영성의 출발점이 되어야 하며, 원복을 회복해야만 한다고 주장하고 있다.

예수는 40일간 광야에서 악마에게 시험을 받은 후 갈릴래아 나사렛으로 가서 회당에서 이사야서 61장 1절 말씀을 펼쳐 읽으셨다. “주님의 영이 내게 내리셨으니, 주께서 내게 기름을 부으셨기 때문이로다. 주께서 나를 보내셨으니, 가난한 이들에게 복음을 전하고 포로들에게는 해방을, 소경들에게는 시력 회복을 선포하며 억눌린 이들을 해방하여 보

209) Matthew Fox, 황종렬 옮김, 『원복』, p.48.

210) Matthew Fox, 황종렬 옮김, 『원복』, pp.49-50.

내고 주님의 은혜로운 해를 선포하기 위함이다”²¹¹⁾ 매튜 폭스는 이 구절을 창조중심의 영성을 나타내는 말씀임을 지적하고 있다.²¹²⁾

예수의 공생애는 타락과 속량의 영성이 아닌, 창조중심의 영성을 중심으로 사역하셨음을 나타내주는 말씀으로 이해할 수 있을 것이다. 예수의 사역은 가난한 자들에게 복음을 전파하고 포로된 자들을 해방하고 은혜의 해를 선포하는 창조중심의 놀라운 원복을 인간들에게 가져다 주셨다.

사도 바울은 예수의 사역을 죄의 해방이라는 관점에서 말해주고 있다. “그러나 하나님은 우리가 아직 죄인으로 있는 동안 그리스도께서 우리를 위하여 죽으셨다는 것으로 우리를 향한 당신의 사랑을 증명하십니다. 그러므로 우리가 지금 그분의 피로 의롭게 된 이상 더욱더 확실히 그분을 통하여 진노로부터 구원받을 것입니다.”²¹³⁾ 바울은 타락과 속량의 영성을 예수의 주된 사역으로 설명해 주고 있는 말씀으로 볼 수 있다.

창조중심의 원복과 타락과 속량의 원죄에 대한 영성은 한국 개신교 목회 현장 속에서 서로 균형을 잡으며 나아가야 할 것이다. 두 가지의 영성은 성서 속에서 증언되어 있으며, 모두가 필요한 영성이라고 필자는 생각한다. 매튜 폭스는 창조중심의 원복을 지나치게 강조한 나머지 타락과 속량의 영성의 부정적인 측면만을 지나치게 부각시키고 있다고 여겨진다. 바울의 고백처럼 죄가 깊은 곳에 주님의 은혜가 깊다는 신앙체험을 필자도 경험했기 때문이다.²¹⁴⁾

211) 200주년신약성서번역위원회, 『200주년 신약성서 주해』, p.300.

212) Matthew Fox, 황종렬 옮김, 『원복』, p.320.

213) 200주년신약성서번역위원회, 『200주년 신약성서 주해』, p.801; 원문에는 ‘하느님’으로 표기되어 있음.

214) 참조; 200주년신약성서번역위원회, 『200주년 신약성서 주해』, p.803; “... 그러나 죄가 많아진 곳에 은총은 더욱더 넘쳐흘렀습니다.”

3. 물역사적 종말 신앙의 재조명

여기서는 라너의 종말론에 대해서 먼저 살펴보고, 한국 개신교에 나타나는 물역사적 종말 신앙의 문제점을 재조명하고자 한다.

라너는 종말론에 대해서 다음과 같이 설명하고 있다.

종말론은 자기의 지금 현재에서 나와서 미래를 향해 존재하는 인간에 관해서 말하는 것이다. 인간은 자기가 무엇을 바라고, 무엇이 될 수 있는지를 말할 때 비로소 자기가 무엇인지를 말할 수 있는 것이다. 그리고 인간은 피조물로서 근본적으로 다음과 같은 때만 자기가 자유에서 무엇을 바라는지를 말할 수 있다. 즉, 그것은 자기가 자유에서 무엇이 자기에게 베풀어지기를 그리고 자기가 무엇을 자유로이 받아들이기를 원하는지를 말할 때이다. 그리스도교적 인간론은 인간의 본질에서 말하면 그리스도교적 미래론이고 그리스도교적 종말론인 것이다.²¹⁵⁾

라너는 종말론을 개인적 종말론과 집합적 종말론으로 구별하고 있다. 개인적 종말론은 우리는 신인 예수 그리스도의 종말에서 살고 있고, 예수 그리스도는 우리를 위해 십자가에 달리고 우리를 위해 부활하신 분이요, 영원히 존재하시는 분이기에 때문에 우리는 그리스도교적 신앙의 흔들림이 없는 희망에서 다음과 같은 사실을 알고 있다. 그리고 구체적이고 개인적 인간의 종말론이 만족한 것이 되기 위해서는 동시에 집합적 종말론도 생각해야 한다고 라너는 설명한다.²¹⁶⁾

즉, 구원 역사는 개인의 열려진 자유와 그 인생 극에도 불구하고, 전체로서는 하나님 자신의 힘으로 충만한 은총을 통해서 인류에 있어서 적극적

215) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.553.

216) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.570.

인 형태로 종결할 것이다. 그러나 한 사람의 궁극적인 형태의 멸망이라는 종결에 관해서는 인간이 역사 안에 역시 살아가고, 자기의 자유를 지금도 계속 수행하는 것이어서 궁극적인 멸망의 가능성도 진지하게 고려해야 한다는 사실을 말해야 한다.²¹⁷⁾

라너는 이러한 종말론을 초월신학적 입장에서 설명한다. 하나님 나라를 기대하는 그리스도인은 하나님 자신을 절대적인 미래로서 기대하게 된다. 그리고 여기서 하나님 자신은 인간의 절대적 미래가 된다.²¹⁸⁾

그리고 라너는 종말이 이루어지는 미래는 역사성을 가지고 있음을 지적하고 있다. 세계 내적 역사는 인간에게 있어서의 하나님의 자기 전달의 사건으로서 인간의 구원에 관해서도 역시 모든 것을 의미하는 것으로 라너는 보고 있다. 왜냐하면 이 피조물에 자신을 전달하시는 하나님의 사건은 바로 이 역사 속에서 발생하기 때문이다. 라너에 의하면, 하나님은 언제나 당신 자신을 이 역사 안에 전달하신다.²¹⁹⁾

라너의 종말론은 몰트만의 미래적 종말론과 일맥상통하는 면이 있다. 여기서 잠시 몰트만의 종말 사상을 살펴보고 한국 개신교의 물역사적 종말 신앙을 이어서 살펴보고자 한다.

위르겐 몰트만(Jürgen Moltmann)은 블로흐(Ernst Bloch)의 영향을 받아 미래로의 희망을 전제로 정치적, 사회적 종말론을 발전시켰다. 블로흐의 『희망의 원리』는 몰트만에게 큰 영향을 끼쳤으며 그는 기독교인들에게 신구약 성서에서 증거되고 있는 희망의 하나님을 기억하고 기독교인들은 희망의 주제를 재주장하여 현재의 사회적, 정치적인 문제에 대한 책임 의식을 가져야 한다고 주장했다. 몰트만은 종말론에 대한 기존의 취급 방법과 전혀 다른 자신의 입장을 제시함으로써 종말론에

217) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.558.

218) Karl Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙 입문』, p.572.

219) 같은 책.

대한 논의를 시작했다. 그의 『희망의 신학』 서문에 보면 종말론이 신학의 부분이 아닌 전체임을 밝히고 있다. “종말론은 엄밀히 말해서 결코 기독교의 가르침의 한 부분일 수가 없다. 오히려 모든 기독교의 선교, 모든 기독교의 실존, 아니 전 교회의 성격이 종말론적으로 지배되어 있다. 그것은 기독교 신학에는 하나의 현실적인 문제가 있을 뿐이다. 그것은 기독교 신학의 대상에 의하여 설정되고 그 신학에 의하여 인류와 인간의 사고에 주어지는 것, 곧 미래의 문제이다. … … 그러므로 올바른 신학은 그 미래의 목표에서부터 고려되지 아니하면 아니 될 것이다. 종말론은 그것의 마지막이 아니고 시작이어야 할 것이다.”²²⁰⁾

몰트만은 종말론을 기독교의 희망에 관한 학문으로 정의하고, 그것은 바라는 대상과 그 대상에 의해 일어난 희망 모두를 포함한다고 생각했다. 기독교 종말론은 예수 그리스도와 그의 미래에 대해 말하는 것이며, 종말론이 회랍적 의미나 현대의 경험 과학의 의미에서는 학문으로 가능할 수 없으며, 다만 희망의 인식으로서 그리고 그 한도 내의 역사에 관한 인식으로서 가능하다고 보았다. 그는 하나님의 계시와 약속은 불가분리의 관계에 있다고 생각하고 계시는 약속의 형식과 성격을 지니고 있다고 보았다. 때문에, 그는 계시들을 새롭고 역사적이며 종말론적 미래의 지평을 드러내는 약속들로 이해했다. 몰트만의 종말론은 희망의 하나님과 예수 그리스도의 미래에 대한 기대를 전제로 하고 있어 미래적 종말론이라 부른다. 그에게는 하나님 나라가 현재적인 것이 아니라 미래적인 것이다. 그리고 그가 역사 내에서의 하나님의 약속의 성취를 강조한 점에서는 그의 종말론을 역사 내적 또는 정치, 사회적 종말론이라 평하기도 한다. 이러한 바탕 하에 몰트만은 기독교인의 희

220) Jürgen Moltmann, 전경연·박봉량 옮김, 『희망의 신학』 (서울: 대한기독교서회, 1973), pp.14-15.

망의 실현에 목표를 두고 세상을 변화시키려는 정치 신학을 발전시켰다. 희망의 성취가 기본적으로 하나님의 힘에 의해 이루어지는 것임에도 불구하고 인간은 미래의 도래를 단순히 수동적으로 기다리고 있을 수 없다. 때문에 몰트만의 희망의 신학은 악을 변화시키려고 행동하는 신학이다. 교회는 현재의 역사 안에서 자유와 평화와 정의를 위하여 노력해야 하며, 필요한 경우 어떤 정치적인 힘을 발휘하여 현 사회를 개조해야 한다고 몰트만은 보았다.²²¹⁾

라너와 몰트만이 말하고 있는 종말론은 세계의 역사성을 가진 미래적 종말론에 대한 견해를 제시하고 있다. 그러나 한국 교회는 1990년 초에 시한부 종말론이라는 극단적인 종말론으로 인해 큰 혼란을 겪게 되었다. 그 당시 전국에 걸쳐 40여 개에 달하는 시한부 종말론을 주장하는 단체들이 나타나게 되었다.²²²⁾

이장림의 다미 선교회(다가올 미래를 대비하는 선교회)는 시한부 종말론의 대표적인 단체였다.²²³⁾ 그의 주장은 1992년 10월 28일에 예수의 공중 재림과 성도의 휴거, 1999년 10월에 예수의 지상 재림과 세상의 종말 및 천년 왕국이 이루어진다는 것이었다. 이를 근거로 그는 다미 선교회를 조직하고 전국에 흩어져 있는 17개 지부에서 재림 집회를 열었다.²²⁴⁾ 그러나 1999년 10월에 예수의 재림은 이루어지지 않았다. 시한부 종말론은 몰역사적인 종말 신앙의 한 형태로 볼 수 있을 것이다. 한국 교회가 올바른 종말 신앙을 가르치지 않는다면, 계속해서 제2의 이장림이 나타나게 될 것이다.

김경재는 성서에 나타난 묵시적 종말신앙의 핵심에는 두 가지 초점이 있다고 보았다. 첫 번째는 하나님의 의로우신 세계 통치에 대한 성

221) 목창균, 『종말론 논쟁』, pp.118-119.

222) 목창균, 『종말론 논쟁』, p.319.

223) 목창균, 『종말론 논쟁』, p.326.

224) 목창균, 『종말론 논쟁』, p.328.

실한 믿음이다. 두 번째는 세계 현실 속에 있는 불의한 세력에 대한 저항과 비판정신이다. 이 두 가지 핵심 정신이 상실된 사이비 종말론은 비성서적인 사이비 종말론이라고 김경재는 지적하고 있다. 그리고 이 두 가지 요소, 하나님 역사 통치에 대한 믿음과 불의한 현실에 저항하는 신앙이 동반되지 않은 채, 신비한 묵시 현상에 관심을 가지게 될 경우, 역사적 현실의 책임적 삶을 도피하는 무책임한 신앙으로서 결국에 가서는 가정과 직장을 파멸시킬 수 있음을 경고 하고 있다.²²⁵⁾

김균진은 한국사회의 잘못된 종말사상을 지적하면서 몰트만의 미래적 종말론이 한국교회의 올바른 종말론을 세워줄 것을 기대하고 있다. 몇 년 몇 월 며칠에 일어날 것이라는 세계의 종말과 공중휴거와 같은 반사회적이고 반역사적인 사이비 종말사상을 통해 기독교는 오히려 해악을 끼칠 수 있는 위험스러운 종교라는 인식을 심어주었다. 이러한 한국의 기독교의 상황에서 몰트만의 종말론은 대파멸의 종말을 선포하지 않고, 이 땅 위에 세워질 하나님의 “새 하늘과 새 땅” 곧 하나님의 나라에 대한 희망을 선포한다. 그러므로 기독교는 역사의 종말에 우주적 대파멸을 기다리는 것이 아니라, 하나님의 궁극적 승리와 그의 구원의 역사의 완성과 만물 안에 나타날 하나님의 영광을 기다린다고 김균진은 서술하고 있다.²²⁶⁾

이상에서와 같이 라너 신학이 한국 개신교 목회에 주는 의미를 세 가지 측면에서 살펴보았다.

초월적 유신론에 대한 재조명에서는 일부 개신교 신학이 신과 인간의 분리에 대한 지나친 강조를 통해서 나타난 종교 사대주의와 배타주의를 지적해 보았다. 라너의 신관은 끊임없이 자기 자신을 내어주시는

225) 김경재, 『문화신학담론』, p.219.

226) Jürgen Moltmann, 김균진 옮김, 『오시는 하나님』 (서울: 대한기독교서회, 1997), pp. 573-575.

하나님을 묘사하고 있다. 때문에 라너의 은총론은 바로 신론인 동시에 인간론으로 말할 수 있을 것이다.

인간의 원복과 원죄의 재조명에서는 원죄가 생물학적으로 유전된다는 이론을 부정하면서, 죄의 전가 또한 불가하다고 라너의 입장을 설명하였다. 그리고 매튜 폭스의 견해를 통해 원죄의 지나친 강조로 인한 타락과 속량의 영성이 얼마나 기독교 역사를 왜곡시켜왔는지에 대해서술해 보았다. 창조의 영성이 회복되어야 하며 원복의 참된 의미를 깨닫게 될 때, 개신교는 저항과 예언적 카리스마를 회복하게 될 것이라고 매튜 폭스는 지적하였다. 그러나 원죄와 원복은 서로 균형을 이루어야 함을 필자는 다시한번 말하고 싶다. 균형이 깨질 때 원죄를 무시한 원복, 원복을 무시한 원죄는 한국 교회의 영성을 위태롭게 만들 수 있기 때문이다. 원죄를 강조하고 있는 한국 개신교 현실을 살펴볼 때, 매튜 폭스의 창조의 영성인 원복은 귀중한 가르침으로 받아들일 필요가 있을 것이다.

몰역사적 종말 신앙의 재조명에서는 구체적인 역사 속에서 진행되어지고 있으며 미래의 역사에 이루어질 라너의 종말 신앙을 통해 몰역사적인 한국 교회의 시한부 종말 신앙의 문제점을 살펴보았다.

VI. 결론

여기서는 본 논문의 내용을 요약 정리하는 가운데 라너의 은총론에 대한 필자의 짧은 견해를 서술해 보고자 한다.

II 장 은총론에 대한 역사적 이해에서는 은총에 관련한 주요 논쟁을 통해서 나타난 은총의 두 가지 큰 흐름에 대해서 살펴보았다. 하나님을 인식하는 접촉점이 인간에게 있는가, 없는가에 대한 문제 제기를 통해

접촉점이 남아 있다는 계보로 펠라기우스, 아르미니우스주의, 부룬너로 살펴보았다. 그리고 접촉점이 남아 있지 않다는 계보로 어거스틴, 칼빈주의, 바르트로 살펴보았다. 은총 이해에 대해서 지나치게 이분화 시킨 문제점이 있음을 먼저 밝혀두고 싶다. 그러나 역사적인 큰 맥락을 이해하기 위해서 두 은총에 대한 계보를 살펴봄으로써 라너의 은총론에 대한 흐름과 위치를 살펴보고 싶었다. 라너는 가톨릭 신학자로 자연신학을 주요 학문방법으로 사용하고 있으며, 인간에게는 하나님의 모상이 남아있다는 펠라기우스 계보로 이해할 수 있었다.

Ⅲ장 칼 라너의 은총론의 초월론적 방법론에서는 간략하게 라너의 생애와 라너가 말하고 있는 초월신학에 대해서 살펴보았다. 초월에 대한 이해에서는 칸트-마레샬, 그리고 실존사상에 대해서는 하이데거의 사상에 영향을 받아 라너의 초월신학이 형성되었다. 심상태는 초월신학을 인간학적 전환을 이루려는 신학노선이며, 인간학적 전환을 이루기 위해서 사용된 방법이라고 규정하며, 이찬수에 따르면 라너의 초월신학은 인간이 신을 인식하고 신앙할 수 있는 인간 편의 선험적 근거를 중시하고 어떻게 그런 일이 가능한지 그 인간 내부의 조건을 탐구하는 신학이라고 규정하고 있다. 초월신학의 인간이해는 인간이 초월의 존재라는 사실이다. 인간은 유한한 존재이지만 자신의 유한성을 깨닫게 될 때, 무한의 지평이 열리게 되는데, 바로 이 무한의 지평이 신비이며 은총인 것이다. 라너의 인간이해는 자연스럽게 초월신학의 은총이해로 연결될 수 있다. 라너는 은총을 하나님의 자기전달이라고 규정한다. 인간 자체가 하나님의 절대적 자기 전달 사건이며, 이 자기전달은 하나님의 자유로부터 비롯되며 아무런 조건 없이 용서를 베푸는 사건이다. 여기에 인간이해와 은총이해가 함께 설명될 수 있다. 하이덴은 하나님의 자기전달 곧 은총이해는 라너의 작품 속 어디서나 거의 매 페이지마다 발견되고 있음을 지적하였다.

IV장 칼 라너의 은총론의 신학적 주제들에서는 세 가지 주요 은총에 관한 주제들을 살펴보았다. 먼저 하나님의 보편적 구원의지와 익명의 그리스도인에서는 하나님께서 모든 사람을 구원하시기를 원하신다는 하나님의 보편적 구원의지에 대한 명제를 뒷받침하기 위해 라너는 익명의 그리스도론을 전개시키게 된 경위와 과정 그리고 여러 학자들의 비판적 내용을 살펴보았다. 그 다음으로 창조되지 않은 은총과 창조된 은총에서는 인간이 자신을 내어 주시는 하나님을 원초적으로 인식할 수 있음을 밝히기 위해 스콜라 신학에 사용되었던 “상”(species)개념과 “준형상인성(quasi formal causality)개념을 사용하여 자신의 초월신학적 존재론과 인식론을 통해 밝혀내게 되었다. 마지막으로 하나님의 은총과 인간의 본성에서는 자기 자신을 스스로 내어 주시는 하나님은 인간 본성을 훼손시키지 않으면서 무상으로 주는 선물임을 살펴보았다.

V장 칼 라너의 은총론이 한국 개신교 목회에 주는 의미에서는 초월적 유신론, 원복과 원죄, 물역사적 종말 신앙의 문제점을 재조명해 보았다. 초월적 유신론에 대한 재조명에서는 일부 개신교 신학이 신과 인간의 분리에 대한 지나친 강조를 통해서 나타난 종교 사대주의와 배타주의를 지적해 보았다. 라너의 신관은 끊임없이 자기 자신을 내어주시는 하나님을 묘사하고 있다. 때문에 라너의 은총론은 바로 신론인 동시에 인간론으로 말할 수 있을 것이다. 인간의 원복과 원죄의 재조명에서는 원죄가 생물학적으로 유전된다는 이론을 부정하면서, 죄의 전가 또한 불가하다고 라너의 입장을 설명하였다. 그리고 매튜 폭스의 견해를 통해 원죄의 지나친 강조로 인한 타락과 속량의 영성이 얼마나 기독교 역사를 왜곡시켜왔는지에 대해 서술해 보았다. 창조의 영성이 회복되어야 하며 원복의 참된 의미를 깨닫게 될 때, 개신교는 저항과 예언적 카리스마를 회복하게 될 것이라고 매튜 폭스는 지적하였다. 그러나 원죄와 원복은 서로 균형을 이루어야 함을 필자는 다시 한번 말하고 싶

다. 균형이 깨질 때 원죄를 무시한 원복, 원복을 무시한 원죄는 한국 교회의 영성을 위태롭게 만들 수 있기 때문이다. 원죄를 강조하고 있는 한국 개신교 현실을 살펴볼 때, 매튜 폭스의 창조의 영성인 원복은 귀중한 가르침으로 받아들일 필요가 있을 것이다. 몰역사적 종말 신앙의 재조명에서는 구체적인 역사 속에서 진행되어지고 있으며 미래의 역사에 이루어질 라너의 종말 신앙을 통해 몰역사적인 한국 교회의 시한부 종말 신앙의 문제점을 살펴보았다.

라너의 은총론은 신인식에 있어서 접촉점을 인정하는 자연신학을 토대로 형성되었다. 인간의 이성을 통해서 신 인식이 가능하며, 인간에게는 신을 인식할 수 있는 초월적 경험이 주어져 있다. 때문에 인간은 초월적인 존재이다.

라너의 신학을 인간학적 초월신학이라고 명명하듯이 그의 신학은 인간을 주제로 삼는다고 해도 과언이 아니다. 라너의 관심은 항상 인간에게 있는 것처럼 보인다. 라너의 은총론 또한 인간론이라고 볼 수 있다. 인간 자체가 하나님의 은총의 산물이다. 자신을 내어주시는 하나님 사건이 바로 은총이며, 모든 인간은 은총의 섭리 가운데 존재한다. 그리고 인간은 하나님의 은총 사건을 자유로이 긍정할 수도 부정할 수도 있다. 이때의 부정을 죄라고 라너는 보고 있다. 이러한 면에 있어서 라너 신학의 긍정적인 면과 부정적인 면이 동시에 함축되어 있다. 개신교 신학에서 볼 때, 인간 편에서 인간은 죄인이다. 반대로 하나님 편에서 그리스도를 구주로 고백하는 자들에 한해서 인간은 의인이다. 그러나 라너의 인간이해는 언제나 하나님 편에서 주어져 있다. 하나님 편에서 인간은 신적으로 고양된 존재이며, 하나님 자신이 직접 전달된 인간이다. 이러한 측면에서 라너의 신학은 하나님 편에서 신학이라고 표현할 수 있을 것이다. 반면에, 인간 편에서 볼 때, 라너의 신학은 유비적 진

술로 익명의 그리스도인을 설명한다 손 치더라도 구원의 문제를 개별적인 문제로 해석하기 보다는 보편적인 문제로 해석하고 있다는 점을 지적하고 싶다.

라너의 신학이 난해하고 어렵다고는 하나, 그 근본에 있어서는 새로운 교리를 가르치기 보다는 원 교리를 손상시키지 않는 범위 내에서 초월론적 방법론으로 재해석하고 있다고 볼 수 있다. 때문에 라너 관련 서적을 읽다보면, 결국에 가서는 가톨릭 교리에 대한 더욱 확고한 의미를 전달해 주고 있음을 깨닫게 된다.

라너의 은총론이 초월적 유신론과 원죄론 그리고 몰역사적 종말론에 있어서 개신교 목회에 있어서 재조명됨으로 보다 풍성한, 그리고 가톨릭과 개신교가 서로 관심을 기울이는 가운데 학문적인 교류로까지 이어졌으면 하는 필자의 바람이다.

본 논문의 제목을 ‘라너의 은총론 연구’라고 하기에는 너무나 부족한 부분이 많이 있음을 먼저 반성해 보고 싶다. 라너라는 거대한 신학자료를 마음에 품고 자료를 수집하기 시작할 당시만 하더라도 가슴 벅찬 감동이 있었다. 그러나 필자의 학문하는 방법과 라너의 저술을 이해하는 문제점이 계속 발생하게 되면서부터 논문은 거대한 신학자만큼이나 거대한 짐으로 다가오게 되었고, 결국은 초라한 논문으로 마치게 되었다.

참고문헌

1. Karl Rahner의 저서들

- Rahner, Karl. *Alltägliche Dinge*. 장익 옮김. 『일상-신학단상』. 왜관: 분도출판사, 1993.
- _____. *Encounter with Silence*. 최경용외 공역. 『침묵속의 만남』. 광주: 광주가톨릭대학교출판부, 1978.
- _____. *Foundations of Christian Faith: An Introduction To The Idea Of Christianity*. Translated by William V. Dych. New York: Crossroad, 1994.
- _____. *Foundations of Christian Faith*. 이봉우 옮김. 『그리스도교 신앙 입문: 현대 가톨릭 신학 기초론』. 왜관: 분도출판사, 1994.
- _____. *Grace in Freedom*. Translated by Hilda Graef. New York: Herder and Herder, 1969.
- _____. *Hearers of the Word*. 김진태 옮김. 『말씀의 청자』. 서울: 가톨릭대학교출판부, 2004.
- _____. *Mary, Mother of the Lord*. 김수복 옮김. 『주님의 어머니 마리아』. 서울: 가톨릭출판사, 1992.

- _____. *Spirit in the World*. Translated by S.J. William Dych. New York: Herder and Herder, 1968.
- _____. *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. 정한교 옮김. 『교회의 미래상』. 왜관: 분도출판사, 1987.
- _____. *The Christian Commitment: Essay in Pastoral Theology*. Translated by Cecily Hsatings. New York: Sheed and Word, 1963.
- _____. *Theological Investigations vol. 1*. Translated by Cornelius Ernst. London: darton, Longman & Todd, 1961.
- _____. *Theological Investigations vol. 4*. Translated by Kevin Smyth. London: darton, Longman & Todd, 1966.
- _____. *Theological Investigations vol. 18*. Translated by Edward Quinn. London: darton, Longman & Todd, 1984.
- _____. *Wer ist Dein Bruder?*. 이경우 옮김. 『누가 너의 형제냐?』. 왜관: 분도출판사, 1988.
- _____. 『영성신학 논총』. 정대식 옮김. 서울: 가톨릭출판사, 1992.

2. 국내 문헌

- 김경재. 『문화신학 담론』. 서울: 대한기독교서회, 1997.
- _____. 『영과 진리 안에서』. 서울: 대한기독교서회, 1999.
- _____. 『해석학과 종교신학: 복음과 한국종교와의 만남』. 천안: 한국

- 신학연구소, 1994.
- 김균진. 『기독교조직신학 I』. 서울: 연세대학교출판부, 1984.
- _____. 『기독교조직신학 III』. 서울: 연세대학교출판부, 1990.
- 김산준. 『감각과 초월-발타살의 신학적 미학』. 왜관: 분도출판사, 2003.
- 김재진. 『칼 바르트 신학 해부』. 서울: 한들, 1998.
- 목창균. 『종말론 논쟁』. 서울: 두란노, 1998.
- _____. 『현대신학논쟁』. 서울: 두란노, 1995.
- 박봉량. 『교의학방법론 I』. 서울: 대한기독교출판사, 1986.
- _____. 『교의학방법론 II』. 서울: 대한기독교출판사, 1987.
- 박정호 · 양운덕 · 이봉재 · 조광제 역음. 『현대 철학의 흐름』. 학술총서 16. 서울: 동녘, 1996.
- 변선훈. 『변선훈전집1 종교간의 대화와 아시아 신학』. 천안: 한국신학연구소. 1996.
- 이양호. 『칼빈: 생애와 사상』. 천안: 한국신학연구소, 1997.
- 이찬수. 『인간은 신의 암호: 칼 라너의 신학과 다원적 종교의 세계』. 왜관: 분도출판사. 1999.
- 이찬수 · 유정원. 『종교신학의 이해』. 왜관: 분도출판사, 1996.
- 이형기. 『몰트만 신학』. 서울: 대한기독교서회, 2001.
- 심상태. 『그리스도와 구원: 전환기의 신앙이해』. 신학선서 4. 서울: 성바오로출판사, 1981.
- _____. 『속 · 그리스도와 구원: 전환기의 신앙이해』. 신학선서 7. 서울: 성바오로출판사, 1984.
- _____. 『익명의 그리스도인: 칼 라너 학설의 비판적 연구』. 신학선서 8. 서울: 성바오로출판사, 1985.
- _____. 『한국교회와 신학: 전환기의 신앙이해』. 신학선서 14. 서울:

- 마오로딸, 1988.
- _____. “라너의 종교 신학”. 조성노 편. 『현대신학개관』. 성남: 카리스마, 1994.
- _____. 『인간: 신학적 인간학 입문』. 서울: 서광사, 1989.
- 한자경. 『칸트와 초월철학: 인간이란 무엇인가』. 서울: 서광사, 1992.

3. 국외 문헌

- Althaus, Paul. *Grundriss der Dogmatik*. 윤성범 옮김. 『교의학개론: 조직신학입문』. 서울: 대한기독교서회, 1963.
- Aquinas, Thomas. *On Being and Essence*. 2th ed. Translated by Armand Maurer. Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1968.
- Brunner, Emil and Barth, Karl. *Natural Theology: Comprising "Nature and Grace" by Professor Dr. Emil Brunner and the reply "No!" by Dr. Karl Barth*. 김동건 옮김. 『자연신학』. 서울: 한국장로교출판사, 1997.
- Coreth, Emerich. *Grundriss der Metaphysik*. 김진태 옮김. 『전통 형이상학의 현대적 이해: 형이상학 개요』. 서울: 가톨릭대학교출판부, 2000.
- Giacomo Dal Sasso and Roberto Coggi. *Compendio della Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino*. 이재룡 · 이동익 · 조규만 옮김. 『성 토마스 아퀴나스의 신학대전 요약』. 제2개정판. 서울: 가톨릭대학교출판부, 1995.
- Drobner, Hubertus R. *Lehrbuch der Patrologie*. 하성수 옮김. 『교부학』. 왜관: 분도출판사, 2001.

Edward W. Said. *Orientalism*. 박홍규 옮김, 『오리엔탈리즘』 증보판.
서울: 교보문고, 2002.

Elmar Lang. *The Pastoral Letters: 1. Timothy · 2 Timothy, Titus*. 장
엘마로 역주. 『디모테오 전 · 후서, 디도서』. 왜관: 분도
출판사, 1986.

Fox, Matthew. *A Sprituality named Compassion*. 김순현 옮김. 『영
성-자비의 힘』. 서울: 다산글방, 2002.

_____. *Original Blessing*. 황종렬 옮김. 『원복』. 왜관: 분도
출판사, 2001.

_____. *The Coming of The Cosmic Christ*. 송형만 옮김.
『우주 그리스도의 도래』. 왜관: 분도출판사, 2002.

Gonzalez, Justo L. *A history of Christian Thought Volume II*. 이형
기 · 차종순 공역. 『기독교사상사Ⅱ: 중세편』. 서울: 한
국장로교출판사, 1988.

_____. *A history of Christian Thought Volume III*. 이형
기 · 차종순 공역. 『기독교사상사Ⅲ: 현대편』. 서울: 한
국장로교출판사, 1988.

Greshake, Gisbert. *Einführung in die Gnadenlehre*. 심상태 옮김. 『은
총: 선사된 자유』. 서울: 성바오로출판사, 1979.

Hirschberger, Johannes. *Geschichte Der Philosophie*. 강성위 옮김.
『서양철학사 상권: 고대와 중세』. 제2개정판. 대구: 이
문출판사, 2000.

_____. *Geschichte Der Philosophie*. 강성위 옮김.
『서양철학사 하권: 근세와 현대』. 대구: 이문출판사,
1987

Paul F. Knitter. *No Other Name?*. 변선환 옮김. 『오직 예수 이름으

로만?』 천안: 한국신학연구소, 1986.

Kottje, Raymund and Moeller, Bernd. *Alte Kirche und Ostkirche*. 이
신건 옮김. 『고대교회와 동방교회』 에큐메니칼교회사 1.
천안: 한국신학연구소, 1995.

Lindsay, Thomas M. *A History of The Reformation Volume II*. 이
형기 · 차종순 공역. 『종교개혁사 II』. 서울: 한국장로
교출판사, 1991.

McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. 김홍기 ·
이형기 · 임승안 · 이양호 공역. 『역사 속의 신학』. 서
울: 대한기독교서회, 1998.

Moltmann, Jügen. *Das Kommen Gottes - Christliche Eschatologie*.
김균진 옮김. 『오시는 하나님 - 기독교적 종말론』. 서
울: 대한기독교서회, 1997.

_____. 전경연·박봉량 옮김. 『희망의 신학』. 서울: 대한기
독교서회, 1973.

Pöhlmann, Horst G. *Abriss der Dogmatik*. 이신건 옮김. 『교의학』.
천안: 한국신학연구소, 1994.

Tillich, Paul. *A History of Christian Thought: From Its Judaic and
Hellenistic Origins to Existentialism*. Edited by Carl
E. Braaten. New York: Simon and Schuster (A
Touchstone Book), 1967.

_____. *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant
Theology*. 송기득 옮김. 『19-20세기 프로테스탄트사상
사』. 천안: 한국신학연구소, 1980.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte des Christlichen*.
Edited by Ingeberg C. Henerr. 송기득 옮김. 『폴 틸리

히의 그리스도교사상사』. 천안: 한국신학연구소, 1983.

4. 논문 및 기타 자료

심상태. “칼 라너의 계시이해” 『신학전망』 81집. 1988.

이제민. “K. 라아너의 사상 접근-그의 서거 5주기에 부쳐” 『종교신학 연구』 제2집. 1989.

이종성. “바르트신학에 있어서의 Analogia Entis와 Analogia Fidei와 Analogia Relationis의 개념”. 『신학논단』 제8집. (1964/10): 43-68.

이찬수. “신, 인간, 그리고 공: 칼 라너와 니시타니 케이지 비교 연구.” 미간행 박사학위논문. 서강대학교 대학원. 1997.

_____. “자신을 내어주시는 하나님: 칼 라너의 은총론” 『신학전망』 121집. 1998.

_____. “칼 라너 신학의 기본틀” 『신학전망』. 1999.

_____. “초월 개념에서 열리는 종교신학적 지평: 칼 라너의 신학을 중심으로.” 미간행 석사학위논문. 서강대학교 대학원. 1993.

_____. “하나님을 체험한다는 것 : 칼 라너의 초월론” 『신학사상』 103집. 1998.

200주년신약성서번역위원회 엮음. 『200주년 신약성서 주해』. 왜관: 분도출판사, 2001.