



칼 라너(Karl Rahner) 신학에서의 철학의 역할

이 규 성
서강대학교

- 0. 들어가기
- 1. 인간학적 전회(Anthropologische Wende)의 신학적 수용
- 2. 철학의 필요성
- 3. 초월론적 방법론과 인간 현존재 분석
- 4. 본성과 은총(Natura et Gratia)의 유비
- 5. 학문으로서의 기초신학과 종교철학
- 6. 철학적 개념의 신학적 적용의 예
- 7. 나가기

0. 들어가기

가톨릭교회가 낳은 20세기 최고의 신학자 중 하나로 손꼽히는 칼 라너(Karl Rahner SJ, 1904-1984)가 서거한지 어언 25년이 지났다. 수도자이자 사제인 그는 비단 가톨릭교회 내에서 신학과 영성 분야에만 영향을 미친 인물로만 평가되지 않는다. 그의 사상은 가톨릭교회의 경계를 넘어 교회일치 및 타학문과의 교류 그리고 종교 간의 대화에서도 깊은 영향을 미쳤고 아직도 그 영향이 지대하다고 할 수 있다.

그럼에도 불구하고 그가 저술한 방대한 양의 논문과 서적들, 그

의 엄정한 용어사용, 그리고 그의 깊고 해박한, 심지어 자유롭기까지 한 사변적인 사유방식으로 말미암아 라너가 우리나라에 충분히 소개되지는 않았다고 할 수 있다.¹⁾ 실제로 우리나라에서 발표된 그에 관한 논문은 불과 몇 편에 지나지 않고 있는 실정이다. 물론 심상태가 말하는 바와 같이 라너에 대한 ‘포괄적이고 심도 있는 이해를 추구하는 분위기’²⁾가 일고 있다는 면에서는 긍정적이라고 할 수 있을 것이다.

라너는 신학자로 간주되지만 그의 중요성은 신학에만 있는 것이 아니라 아울러 철학에도 있다.³⁾ 그의 철학은 토마스 아퀴나스와 칸트를 새롭게 정리한 요셉 마레샬(Joseph Maréchal SJ, 1878-1944)의 영향을 받았다고 평가된다. 마레샬의 영향을 받은 이들은 칼 라너 외에 요한 바티스트 롯데(Johannes Baptist Lotz SJ, 1903-1992), 발터 브루거(Walter Brugger SJ, 1904-1990), 에머리히 코렛(Emerich Coreth SJ, 1919-2006) 등이 손꼽힌다.⁴⁾ 그의 철학 박사학위 논문인 ‘세계 내 정신’은 토마스 아퀴나스 및 칸트에 대한 작업으로서 마레샬과 하이데거의 영향이 엿보이는 저술이기도 하다. 아울러 이 논문에는 헤겔과 훔설의 현상학적 흔적이 담겨있기도 한다. 다른 한 편으로 그는 신학에 있어서 여타의 신학자들이 전통적으로 표현하던 방식에서 벗어나 신학을 철학적으로 표현하려고 시도한 것으로 드러난다. 신학의 기본 개념인 하느님, 인간, 예수 그리스도

1) 참조, 심상태, ‘라너의 초월철학적 ‘세계 내 정신’의 이해’, in: 『이성과 신앙』 28(2004) 137-179,

2) 심상태, 139.

3) 이에 대해서는 심상태와 박병준의 최근 논문을 참조할 것. 이들은 칼 라너의 초기 저작들을 철학적인 관점에서 이해하려고 시도한다; 심상태, 같은 책; 박병준, 「인간의 초월성 - 칼 라너의 ‘말씀의 청자’로서의 초월론적 종교철학적 인간 해명」, in: 『철학』 88(2006) 한국철학회, 143-177.

4) 참조, Otto Muck SJ, “Die deutschsprachige Maréchal-Schule-Transzendentalphilosophie als Metaphysik: J.B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u.a.”, Coreth/Neidl/Pfligersdorffler(Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Bd. 2, Granz/Wien/Köln, 1988, 590-622; 김진태 역, 「독일의 마레샬학과-형이상학으로서의 초월철학: J.B. 롯데, K. 라너, W. 브루거, E. 코렛」, in: 『가톨릭 신학과 사상』 24(1998) 170-225.

등에 대해서 그는 성서에만 의존하지 않고 철학적 형식으로 표현하고자 하였다.

칼 라너는 원래 독일의 풀라흐(Pullach)에 있는 예수회 철학대학에서 철학사 교수로 내정되어 있었다. 그러나 자신의 철학 박사학위 논문인 ‘세계 내 정신’(Geist in Welt)⁵⁾이 기각되었기에 그는 철학도로서의 길을 가지 못하게 되었는데, 마침 오스트리아의 인스브루크(Innsbruck) 대학교에서 신학교수가 필요하였기에 그는 신학자로서의 새로운 길을 가게 되었다. 비록 철학박사 학위취득에는 실패하였지만 전문적인 철학공부는 그에게 지대한 신학적 지평을 열어주었다. 칼 라너를 연구하는 이라면 그의 신학적 사상이 그의 철학적 사고를 바탕으로 전개되고 있다는 것을 아무도 부인할 수 없다. 그의 철학적 사유는 결코 그의 신학적 사유에 분리될 수 없었다. 철학논문인 ‘세계 내 정신’은 신학자로서의 그의 길에 좋은 기초가 되었다. 신학자로서의 길을 가면서 초기에 저술한 ‘말씀의 청자’(Hörer des Wortes)는 그의 종교철학과 기초신학의 관계에 대하여 구명하여 신학의 학문성을 밝힌다. 그리고 그의 철학적 사고는 아울러 말년에 저술한 ‘그리스도교 신앙입문’에서도 발견된다. 그는 이 저술을 통해서 철학과 신학의 관계에 대하여 해명하려고 시도한다. 철학적 숙고는 그의 평생 동안 이루어진 신학적 작업의 핵심으로 자리를 잡았다고 하여도 과언이 아닐 것이다.

본 논문은 신학과 철학과의 관계에 대한 라너의 이해를 조망하고자 한다. 철학과 신학의 관계에 대한 이해는 신학의 학문성, 즉 학적 합리성을 갖고 있는지 여부에 대한 질문과 관계된다. 라너는 범주적 경험 세계에서 연역해낼 수 없는 계시 사건의 우연성 및 그 특수한 경험 내용을 철학적 숙고를 통해서 학문적 정당성을 부여

5) 이 논문은 그 후 책으로 출판되었다. *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck-Leipzig 1939; 아울러 그의 제자인 J. B. Metz가 수정하고 보충한 책이 출간되었다. *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Zweite Auflage im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von Johannes Baptist Metz*, München ²1957. 이하 GiW로 표기.

하려고 한다. 그가 인간의 독특한 신앙경험을 어떠한 방법을 통해서 학적으로 구명(究明)하려하는지, 따라서 철학적 사유를 신학에 어떻게 적용하는지가 본 논문의 주제가 될 것이다.⁶⁾

1. 인간학적 전회(Anthropologische Wende)의 신학적 수용

“그리스도교 신앙은 그 가장 본래적이고 궁극적인 복음을 말하고자 할 때, 복음을 듣는 사람이 과연 어떠한 인간이기를 기대하는가? 여기서 우선 다루어야 할 것은 이 문제이다. 이것은 윤리적인 물음이 아니라 인간의 실존·존재론적(實存·存在論的)인 물음(existential-ontologische Frage)이다.”⁷⁾

이는 라너가 말년에 저술한 ‘그리스도교 신앙 입문’에서 복음을 듣는 인간을 해명하기 위하여 제기한 첫 질문이다. 이와 같이 라너는 자신의 신학에서 첫 주제를 복음을 듣는 인간으로 삼는다. 역사적 구체성을 통하여 초역사적 말씀이 인간에게 발생하는데, 범주적 차원에서는 포착되어질 수 없는 이러한 특수한 경험에 대한 이해를 위하여 라너는 먼저 인간 이해에 그 초점을 맞춘다. 이에 따라 라너의 신학은 ‘인간학적 전회’로 특징되어진다. 심지어 그의 신학은 인간중심주의(Anthropozentrik)라고 불리기도 한다.

그러나 인간학적 전회라는 표현은 라너의 사상에 고유한 것으로 귀속시킬 수는 없다. 원래 이 개념은 철학에서 도입된 것으로, 근대주의적 관점에서 인식의 확실성이 어떻게 정당화될 수 있는지에

6) 신학과 철학의 관계에 대한 교도권의 회칙은 다음과 같다: 교황 레오 13세, 영원하시 아버지(Aeterni Patris), in: 신앙과 이성, 한국천주교중앙협의회 1999, 123-151; 교황 요한 바오로 2세, Fides et Ratio. 한국천주교중앙협의회 1999,

7) Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg/Basel/Wien 1984, 35; 그리스도교 신앙입문. 현대 가톨릭 신학 기초론, 이봉우 역, 분도출판사 1994, 43. 이하 *Grundkurs*로 표기. 괄호 안의 숫자는 이봉우 역본의 쪽수를 말한다.

대한 숙고에서 비롯한다. 르네 데카르트(R. Descartes)와 임마누엘 칸트(I. Kant)는 인식의 확실성을 인간 주체에서 찾으려 시도한 장본인들이었다. 이들은 전통적인 존재론적·형이상학적 관점에서의 철학적 사유를 인식론적인 관점으로 환원하였다.⁸⁾ 그들은 존재에 대한 숙고보다는 인식의 주체가 되는 인간을 그 사유의 대상으로 삼은 것이다. 설사 존재에 대한 숙고가 가능하다고 하더라도 그들에게 그것은 단지 부차적인 것에 지나지 않는다. 존재자의 근거인 존재에 대한 사유는 배제되고 인식의 근거가 되는 인간의 정신성만이 그 사유의 핵심 대상으로 등장한다. 이는 인식론적 정당성을 확보하기 위한 배타적 인간중심주의라고 말할 수 있다. 이러한 입장에서는 신학이 가능하지도 않을 뿐 아니라, 설사 가능하다고 하여 신학적인 관점에서 적극적으로 수용한다고 하더라도 마치도 하느님에 대한 숙고를 배제하고 오로지 인간만을 그 신학적 주제로 삼게 될 것이다. 결국 신학은 배타적 인간학으로 축소되어지며, 인간학이 신학의 중심이자 모든 것이 될 것이다. 이로써 신이 사라진 인간학적 신학이 등장하게 된다.

그러나 라너는 존재 자체인 하느님을 배제한 가운데 신학적 차원에서의 인간 중심적 사유를 수행한 것으로 보이지는 않는다. 라너는 근대주의의 인간학적 전회를 자신의 신학에서 비판적으로 수용할 뿐이다. 그의 철학적 작업이었던 ‘세계 내 정신’은 인간의 인식이 토마스에 따르면 어떻게 세계 내 정신이 될 수 있는지에 대한 대답을 시도한 작업이었다.⁹⁾ 라너는 여기서 마레살에 의거하여 토마스 아퀴나스의 인식형이상학을 다룬다. 그에 따르면 경험인식에는 언제나 형이상학적 존재 이해가 함께 놓여 있으며, 존재 이해가 경험을 가능하게 한다. 이는 ‘말씀의 청자’에서도 그대로 드러난다. 인간 주체가 대상을 인식한다는 것은 근본적으로 인식함(Erkenntnis)과 인식되어 있음(Erkanntsein)이 근원적인 통일을 이루기 때문이다.¹⁰⁾ 즉, 인식 주관과 존재와의 통일성이 전제되어야 인식은 가능

8) 참조, 심상태, 143.

9) *GiW*, ²14f: “Wie die menschliche Erkennen nach Thomas Geist in Welt sein könne, das ist die Frage, um die es in dieser Arbeit geht.”

한 것이다. 다른 말로 존재와의 일치, 나아가서 존재는 인식 가능성의 조건이며, 따라서 질문 가능성의 조건이 된다. 질문 제기는 인간의 본성상 피할 수 없는 것으로 이는 곧 인간의 본성 수행, 즉 인간 본질의 실현이다. 존재는 바로 인간의 피할 수 없는 질문 제기의 전제 조건이 되고 존재를 전제로 인간은 질문을 던질 수 있으며 나아가서 질문을 던져야 하는 가운데 자신의 본질을 수행한다. 존재는 인간의 본성 실현의 조건인 것이다. 라너는 여기서 존재는 은폐되었지만 먼저 모습을 드러내고 언제나 이미 그 의미와 근거로서 현존한다고 이해한다.

그가 경험 인식을 가능하게 하는 선험적인 조건에 주목한다면 면에서는 칸트와 같은 길을 가고 있다고 할 수 있겠다. 그러나 그에게 있어서 인간 정신의 선험성은 단지 인식 내용을 구성하는 형식적인 차원에만 머무르지 않는다. 그 선험성은 인식하는 자 안에 전제되고 인식을 가능하게 하는 능력의 의미에서 존재론적인 것이자 아울러 인간 실존의 지평이 된다. 이 지평 안에서 인식 대상이 등장하여 경험이 가능하며 그에 따른 이해가 가능하다. 지평으로서의 존재는 이미 인간의 정신성에 선험적으로 주어졌고 비주체적이거나 인간 정신에 고유한 구성 요소로 현존한다. 이에 따라 라너는 가능성의 조건에 대한 초월론적 질문을 제기하여 인간 주체를 현상학적으로 분석하여 인식형이상학적 결론에 도달한다.

우리는 라너의 이러한 철학적 관점이 그의 신학에도 적용되어 있음을 볼 수 있을 것이다. 만일 신학이 인간에 대한 하느님의 말씀을 그 주제로 삼는다면, 신학은 결국 그 말씀을 듣고, 말씀에 대해 질문을 제기하여 말씀을 이해하고자 하는 인간에 대한 구명이 없이 하느님의 말씀을 직접적으로 해명할 수는 없을 것이다. 즉 하느님 말씀에 대한 이해는 인간에 대한 이해와 연결된다. 이러한 의미에서 신

10) Karl Rahner, *Hörer des Wortes, Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, 49-53[53-58(53-58)]; 말씀의 청자. 종교철학의 기초를 놓는 작업(메츠에 의한 개정판), 김진태 역, 가톨릭대학교 출판부 2004. 이하 HdW로 표기. 첫 부분의 수는 1941년도 판본의 쪽수를, 두 번째 수는 1963년본의 쪽수 그리고 마지막 수는 김진태 역본의 쪽수를 말함.

학은 인간의 입지에서 출발하여 그리스도교 복음을 듣고 해석하는 것이라고 볼 수 있다. 그러므로 하느님의 말씀을 이해하기 위해서라도 인간의 제한된 입지에 대하여 반성하는 것은 신학의 학문적 의무에 속한다. 하느님에 관한 질문에 대하여 답을 얻고자 한다면 그것은 외적인 자연을 통해서가 아니라 인간의 자기반성, 즉 자기 경험의 분석을 통해서 가능하다.¹¹⁾ 이러한 신학적 출발은 배타적 인간중심주의와는 다르다. 라너의 신학적 인간중심주의의 출발은 오히려 신중심주의에 있다. 인간학적 전회를 표명하는 그의 철학이 인식형 이상학적 입장이라면, 즉 경험 인식의 구명을 위하여 인간 인식의 선형적 구조를 밝히는 것이었다면 아울러 인식함과 인식되어짐이 근원적 일치, 나아가서 존재야말로 인간 인식의 전제라고 말할 수 있다면, 그의 신학은 경험되어지는 하느님 말씀을 이해하기 위하여 인간의 실존을 구명하는 작업이라 할 수 있다. 그리고 하느님과 근본적인 일치를 바탕으로 하느님의 말씀으로 경험되는 내용을 이해하게 된다. 이는 곧 신중심적 인간중심주의의 신학이다.

“보잘 것 없는 이 작업의 목적은 교의 신학이 오늘날 신학적 인간학이 되어야 한다는 것을 보여주는 것이다. 아울러 그러한 인간중심적 전회가 필수적이고 또한 결실을 가져다준다는 것을 보여주는 것이다. [...] 인간이 하느님을 향한 절대적 초월의 본질이라고 파악되는 즉시 ‘인간중심주의’와 ‘신중심주의’는 반대가 아니라 오히려 엄격히 말해서 하나이자 같은 것이라고 할 수 있다.”¹²⁾

라너에 따르면 인간은 궁극적으로 하느님과 관련된 존재이다. 그는 하느님이 망각된 상태 또는 하느님이 단지 부차적인 상태에서의 인간중심적 신학을 수행하는 것을 거부한다. 인식주체를 구명하지 않고서는 인식대상에 대한 답을 얻을 수 없다는 면에서 그는 근대

11) 참조, Matthias Lutz-Bachmann, “Die Theologie bedarf der Philosophie. Über einen Grundsatz der Theologie Karl Rahners”, in: *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, M. Lutz-Bachmann (Hg.), Berlin 1994, 284-298.

12) K. Rahner, “Theologie und Anthropologie” in: *Schriften zur Theologie* Bd. VIII(1967), Einsiedeln-Zürich-Köln 1970. 43-65.

주의적 입장에 동의한다. 그러나 라너는 인식 가능성의 조건인 존재를 배제하는 한 인식은 가능하지 않음을 말한다. 선사받은 하느님의 자기계시라는 전제 없이는 인간은 인식할 수 없는 것이다. 라너는 ‘인간학적 전회’라는 용어를 이용하면서도 이 용어의 본래 개념에만 의지하지 않고 비판적으로 발전시키는 것으로 드러난다.

2. 철학의 필요성

철학이 신학에 중요한 자리를 차지하는지 여부에 대해서 그리스도교 교파 간에서도 이견(異見)이 있다는 것은 틀림없다. 더군다나 가톨릭교회와 개신교의 입장 차이는 확연하게 드러난다. 신학을 철학과 관련시키는 것에 경계하는 개신교의 신학자들은 신앙을 이성으로 축소시키는 위험을 보았기 때문일 것이다. 라너는 말년의 인터뷰를 통해 다른 교파에 속하는 신학자들이 자신의 의견에 동의하지 않을 것이라는 잘 인지하는 가운데 철학에 대한 자신의 생각을 진지하게 내비치고 있다.

“신학이 정말 철학을 담고 있지 않다면 학문다운 신학을 할 수 없다고 말합니다. 누가 만일 뢰겔(Eberhard Jüngel)이나, 조금 덜할지 모르지만 몰트만(Jürgen Moltmann), 에벨링(Gerhard Ebeling) 등과 같은 신학자라면 철학 없이도 신학을 할 수 있다는 것을 인정하리라고 믿습니다.”¹³⁾

라너는 철학적 숙고가 학문으로서의 신학적 작업에 매우 중요한 위치를 차지한다고 본다. 철학은 그리스도교 신앙의 내용을 보편

13) 칼 라너, 『칼 라너의 토마스 수용. 토마스 아퀴나스 수용에 대하여. 1982년 인스브루크에서 있었던 안 판 덴 아인텐과 칼 라너의 대화』 in: 『가톨릭 신학과 사상』 30 (1999/겨울) 200-229, 209-210. 이하 ‘토마스 수용’이라고 표기. 원제는 다음과 같다. “Zur Rezeption des Thomas von Aquin-Karl Rahner im Gespräch mit Jan van den Eijnden” Innsbruck 1982, in: *K. Rahner. Glaube in winterlicher Zeit, Gespräch mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, hg. v. P. Imhof/H. Biallowons, Düsseldorf, 1986, pp. 49-71.

타당하게 정당화하는 데 필수적이기 때문이다. 그렇다고 해서 라너는 ‘철학은 신학에 봉사해야 한다’(Philosophia est ancila theologiae)는 중세의 의미에서의 철학의 필수불가결성을 반복하지는 않는다. 신학을 하기 위하여 모든 철학이 필요한 것도 아니다. 그 반대로 어떠한 특정 철학적 체계 또는 전문 철학이 신학에 배타적으로 필요한 것도 아니다. 신학을 수행하기 위하여 다른 학문은 도외시키고 오로지 철학만이 필요하다는 것은 더욱 아니다. 그에게 있어서 철학이란 철학적 사유로서 신학의 가능성을 위한 조건이다.¹⁴⁾ 이러한 의미에서 철학은 신학에 필수적인 것이다.

“신학은 필연적으로 철학을 함축합니다. 그것이 어떤 종류의 철학이건 그것은 부차적인 것이며, 여기서 중요한 것은 그 철학이 자신이 행하는 반성적 사고에 대해 스스로 책임감 있는 해명을 한다는 것이고, 신학 안으로 그런 철학적 반성을 가지고 들어간다는 것입니다.”¹⁵⁾

철학은 기초학문으로서 인간의 자기 이해를 표현한다. 이러한 자기반성으로서의 철학적 수행은 이성적으로 이해되어야 하고, 이성에 근거하여 서로가 인정하는 방법론에 의하여 이끌어져야 하며, 그리고 담론을 통해 논증적으로 수행되어야 한다. 철학은 즉 이성에 근거한 인간의 자기반성 및 해명이라고 할 수 있을 것이다. 이에 반해 신학은 하느님의 자기 계시에 의하여 개방된 인간의 반성, 즉 하느님 계시의 발생과 그 내용에 대한 새로운 차원에서의 반성이라고 말할 수 있다. 여기에 철학과 신학의 연결고리가 있다고 볼 수 있다. 신학은 일차적으로 하느님의 말씀을 그 대상으로 삼지만 그 말씀을 이해하기 위해서는 질문을 제기하고 그 질문에 답을 얻으려고 숙고하는 인간을 먼저 이해하려고 시도한다. 이러한 작업을 수행하기 위해서는 철학적 사유가 필요하다. 신앙의 내용, 즉 계시된 진리를 반성적으로 숙고하여 신앙에 정당성을 부여

14) K. Rahner, “Philosophie und Theologie”, in: *Schriften zur Theologie* Bd. VI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1968, 91.

15) 토마스 수용, 210.

하는 이러한 작업이 라너에게는 곧 신학이다. 라너의 신학은 따라서 철학적 숙고 및 반성이 전제된 신학이라고 일컬어질 수 있다. 그러나 그의 철학적 숙고는 신학을 철학으로 환원시키는 데에 목적을 두지 않는다. 그의 철학적 인간학은 존재에 개방되어 있기에 신학적 작업의 가능성을 열어둔다. 라너는 인간 존재가 신앙 가능성의 주체라고 본다.¹⁶⁾ 인간이란 하느님의 복음 말씀에 자유롭게 귀 기울여 복종하는 존재라는 것이다.¹⁷⁾ 신학이란 하느님에 의하여 개방된 인간의 자기반성이라는 면에서 그는 분명 근대주의의 철학적 사유의 틀에만 머무르는 것은 아니다.

3. 초월론적 방법론과 인간 현존재 분석

라너는 자신의 신학을 다른 신학자들의 신학이론들로부터 구분하는 입장에서 초월신학이라고 평가하는 데에 대하여 반대한다. 오히려 모든 신학은 초월론적이라고 말하면서 그는 다음과 같은 의견을 내놓는다.

“초월신학은 [...] 신학의 한 계기가 된다. 왜냐하면 신학은 연역할 수 없는 어떠한 역사적 구체성 말해야 하기 때문이다. 여기에 역사의 구체적인 것이 인간에게 그 마지막 실존과 주체성에 정말로 관계가 될 수 있다는 것을 이해하도록 하여야 한다. 역사적 사실의 실존적인 의미는 초월신학 없이 이해될 수 없다. [...] 그러한 구원 사건의 사실성에 대한 인식이 단순히 후험적으로 일어날 수 없기 때문이 아니다. 만일 구원사건이 인간과 관계되는 것이라면 인간은 구원사건들을 전적인 자기 자신과 관련시켜야 한다. 즉 그가 그 사건들로 향하여 있다는 것을 발견하여야 한다. 그가 그들을 자신과 관련시킨다면 그는 초월신학을 수행하는 것이다.”¹⁸⁾

16) HdW, 41[48(47)]

17) HdW, 41[48(47)]

18) Karl Rahner, “Trasnzedentaltheologie”, in: *Sacramentum Mundi* IV (1969): *Sämliche Werke*(이하 SW), *Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956-1973. Bearbeitet von Herbert Vorgrimler*, Bd. 17/2, Düsseldorf/

칸트의 초월 철학적 방법론은 인식론적인 구명에 그 목적을 두고, 인간 주체의 인식 및 행동 가능성의 선험적 형식적 조건을 파악하고자 한다. 그러므로 칸트는 존재(esse)에 대해 해명하고자 하지 않고 오히려 경험 세계 내에서 오감의 대상으로 떠오르는 것들에 대한 인식 가능성의 조건을 살핀다. 그는 여기서 ‘초월론적’(transzendental)이라는 용어를 ‘초월적’(transzendent)이라는 용어와 달리 구분하여 사용한다.¹⁹⁾ ‘초월적’이라는 표현은 칸트에게 있어서는 ‘내재적’(immanent)이라는 용어에 대응하는 개념이다. 후자가 경험 세계의 한계 내를 가리킨다면, 전자는 경험세계를 벗어난 것, 따라서 경험될 수 없기에 인식될 수 없는 것, 즉 인식의 대상이 될 수 없는 것에 적용된다. 이는 이성의 한계를 벗어나는 것이다. 이에 반해 ‘초월론적’이라는 개념은 경험 세계 내에서 어떠한 것이 인식될 수 있다면 그 가능성의 조건이 무엇인지를 알기 위하여 인식 대상으로부터 떠나 주체의 선험적 구조에 넘어서는 것을 뜻한다. 칸트는 ‘초월론적’이라는 용어를 ‘범주적’(kategorial)이라는 용어의 대응 개념으로 사용하는데, ‘범주적’이라는 용어의 개념이 경험되어지는 대상의 인식과 관련이 되어있다면 ‘초월론적’이라는 용어의 개념은 ‘범주성’을 떠나는 것, 즉 의식적인 경험 인식 대상으로부터 떠나 인간 주체의 선험성으로 향하는 것을 말한다. ‘초월적’(transzendent)이라는 것은 인간의 경험 가능성을 배제하는 반면에 ‘초월론적’(transzendental)이란 개념은 인간의 경험을 전제한다고 볼 수 있다. 칸트가 초월론적 철학을 수행한다면 그것은 그가 존재로부터 인간 인식 주체로의 전환을 시도한 것을 뜻한다. 그에게 있어서 ‘초월론적’이라 함은 경험을 통해 인식되어지는 대상으로부터 떠나, 즉 인식대상을 넘어서 그 대상을 인식할 수 있는 가능성의 조건에로의 주체적 전회를 말한다. 이는 다른 말로 ‘초월론적’이라는 개념을 통해서 칸트는 오감의 객관적 대상을 인식할 수 있는 가능성의 조건으로서의 주체 내의 선험적 구조를 해명하

Freiburg im Breisgau 2002, 1334.

19) 참조, 박병준, 145-147.

고자 하였다고 할 수 있을 것이다. 그는 사실 인식론적 차원에서 인간 주체으로 전회를 이룬 것이다.

이에 반해서 마레샬(Joseph Maréchal)의 철학을 바탕으로 라너는 ‘초월론적’이라는 개념을 인식 형이상학적 관점에서 사용하여 ‘주체 예로의 존재론적 전회’를 이룬다.²⁰⁾ 그는 인간의 인식과 행동을 위한 가능성의 선험적 조건을 밝히려고 한다. 그것은 경험에서 밝혀지는 후험적인 것(aposteriorisch)과 구분되면서 처음부터 존재하는 것이다. 선험적인 계기가 없으면 인간의 구체적인 경험은 불가능한데 이러한 선험적인 계기를 라너는 인간 주체성의 초월론적 구조라고 말한다. 인간의 경험이 가능하도록 하는 이러한 초월론적 구조는 개념적으로 파악할 수 있는 대상이 아니라, 인간이 인식하고 경험할 수 있는 가능성의 조건이자 동시에 모든 범주적 현실을 넘어 언급될 수 없는 무한자에게로 향한 개방성이다. 이러한 개방성은 초월적인 본질(Wesen der Transzendenz)의 특징으로서 역동성을 내포하고 있다. 인간 정신의 역동성은 개별 대상을 향하면서 동시에 그 대상을 넘어서나. 넘어서음을 통해 인간의 인식과 행동에 선험적 구조가 있음이 알려지고, 이 선험적 구조는 범주적/대상적/구체적 경험의 결과나 산물이 아님을 알게 된다. 이 구조에는 인식 가능성의 무한한 지평이 열려 있다. 그것은 인간의 구체적 행위의 결과가 아니다.

라너에 따르면 인간은 대상적인 개별 경험에 앞서 현실의 파악될 수 없는 전체를 지향하고 현실의 근거으로 향한다. 그것은 언제나 존재하며 인간을 자신의 유한성과 죄로부터 벗어나게 하는 거룩한 신비이다. 인간은 전체와의 대면을 통해 자신을 주체로 이해한다. 그리고 이러한 이해를 바탕으로 그만큼 자기 자신을 소유한다. 이러한 초월론적 경험을 통해서 인간은 유한한 자기 자신을 넘어서 존재 자체를 선택하고 자기 자신을 대면한다.

칸트의 초월철학은 경험세계를 발판으로 이성의 한계 내에서 인간의 인식 가능성에 대하여 질문하여 내재적 차원의 인식론에 머무른다면, 라너는 초월론적 방법을 통하여 인식을 가능하게 하는

20) 참조, 박병준, 148-151.

조건은 바로 존재 자체임을 간파하고 존재의 문제를 해명하기 위하여 인간학을 수행함으로써 내재적 차원과 초월적 차원의 연결을 꾀하였다. 칸트가 사유의 가능성을 경험 세계의 이성적 한계로 정함으로써 신앙을 기초로 하는 신학의 가능성을 배제하였다고 한다면 라너는 이성과 신앙을 연결하고 나아가서 철학과 신학의 만남을 추구하였다고 할 수 있다.

4. 본성과 은총(Natura et Gratia)의 유비

철학과 신학의 관계에 대한 라너의 이해는 그의 은총론에서도 찾아볼 수 있다. 은총론의 핵심 주제 중의 하나인 인간 본성과 하느님 은총의 관계에 대한 그의 이해는 철학과 신학의 관계에 대한 유비적 이해를 할 수 있도록 도와준다. 은총론은 아우구스티누스와 펠라지우스의 논쟁이후로 17세기 이래로 바로크적 네오 스콜라주의에서 그 논쟁이 첨예화되었다. 그것은 인간의 자유를 존중하는 네오 스콜라주의와 하느님의 은총을 강조하는 안센주의의 격렬한 논쟁이었다.²¹⁾

네오 스콜라주의에 따르면²²⁾ 인간에게 베푸는 하느님의 은총은 무상이라는 것을 강조할 수 있었지만 거꾸로 인간 본성을 완성된 체계라고 인정한다는 면에서 인간은 하느님의 은총이 없이도 존재할 수 있는 것으로 이해하게 되었다. 이러한 이해에 따르면 무상으

21) 안센주의는 1653년 교황 이노센트 10세 의하여 1653년 ‘Cum occasione’라는 교서를 통하여 단죄되었다. 참조, Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-Deutsch. Herausgegeben von Peter Hünermann*, Freiburg in Breigau ³⁷1991, 2001-2005.

22) 이에 대한 개괄적 이해를 위해서는 다음과 같은 서적을 참조할 수 있을 것이다: Henri de Lubac, *Sur naturel: Etudes historiques*, Paris: Aubier-Montaigne, 1946; 앙리 드 뤼박, **자연과 은총**, 최영철 역, 신학전망 10 (1970 / 가을) 광주 가톨릭대학교출판부 44-56; 박준양, 은총론. 그 고귀한 선물에 관하여, 생활성서 2008, 95-120.

로 선사되는 하느님의 은총은 인간 본성에 우연적이지 부차적인 것으로 전락하게 된다. 은총의 비채무성(Gratuitas)을 구하기 위하여 은총은 결국 인간 본성에 특별한 관계가 없는 것이 되었다. 이를 라너는 이중이론(Zwei-Stock-Lehre)라고 비판하였다.

하느님의 은총이 인간 본성에 필연적인 구성요소라고 하는 정반대의 주장도 있다. 이 입장의 문제는 인간 본성을 위하여 하느님의 은총이 무조건적으로 베풀어져야 하는 데에 있다. 하느님은 인간에게 은총을 베푸는 데에 있어서 자유롭지 못한 것이다.

위 두 은총론의 모델을 철학과 신학의 관계에 적용해보면, 네오스콜라적 입장에서는 철학과 신학의 관계는 사실상 없는 것이고 아울러 신학이야말로 철학적 사고에 부차적인 것으로 치부될 뿐이다. 그런데 이에 반대하여 은총이 반드시 인간 본성의 구성요소라고 한다면 철학은 신학 없이는 가능하지 않은 것으로 드러나게 되며, 철학의 독립성 및 자율성이 훼손되고, 철학은 신학에 흡수되는 것으로 전락하게 된다.

인간 실존은 여타의 사물적인 존재자들과는 달리 범주적 차원을 넘어서 존재의 차원으로 초월한다. 이러한 인간 본성의 구조를 라너는 하이데거의 개념을 이용하여 초자연적 실존(Übernatürliches Existential)이라고 부른다. 인간 실존은 본성적인 차원(Natura)에서만 문제가 되는 것이 아니라 초월적인 차원(Gratia)에서도 함께 문제가 된다. 아울러 이러한 두 차원은 서로 독자성을 가진 가운데 역사적 인간 안에 긴밀히 결합되어 있다. 라너에 따르면 본성의 진정한 목적은 은총의 수용이기에 본성과 은총의 명확한 구분은 있을 수 없다. 본성은 은총으로부터 독립적이지만 은총이 선물될 수 있도록 존재한다. 본성은 은총을 통해서 자신을 넘어선다. 인간 본성은 언제나 이미 은총의 영향 하에 있다. 은총은 필연적이지 않지만 본성 위에 얹히지도 않는다. 철학과 신학의 관계가 바로 이러한 유비적 관계를 갖고 있다.

“따라서 그리스도교 신앙이 본래의 복음을 듣고 이해하기 위한 전제로서 인간론을 취급하는 경우, 철학과 신학의 엄밀한 방법론적 구

별은 그렇게 중요한 것이 못된다. 인간 실존의 철학은 그것이 아무리 본원적이고, 그 근거가 자신이 가진 초월론적 철학이라 하더라도 항상 역사적 경험 안에서 이루어질 수밖에 없다. 아니, 이 철학 자체가 인간 역사의 한 요소인 것이다. 마치 인간이 그러한 경험, 적어도 우리가 ‘은총’이라고 일컫는 것의 경험을 전혀 가지고 있지 않은 것처럼 철학할 수는 없다. 그것은 아직 반성되지 않고 객관화되지 않아도 좋다. 인간은 은총으로 파악되는 그리스도교 신앙의 경험을 가지고 있다. 완전히 신학과 관계를 갖지 않는 철학 따위는 우리의 역사적 상황에서는 있을 수 없는 것이다.”²³⁾

이러한 본성과 은총의 유비에 따르면 철학은 신학을 위한 전제가 되면서도 동시에 신학으로부터 독립적이기도 하다. 철학은 존재의 문제를 다루는 한 거꾸로 신학을 전제하고 아울러 신학의 내용을 다루는 것이 된다. 이는 곧 본성의 목적이 은총에 이끌리는 것처럼 철학의 목적은 신학에 의해 인도되는 것이라고 할 수 있다. 라너에 의하면 인간 실존의 이론적인 반성, 즉 자기해석은 철학이 다루어야 할 과제인데 이는 곧 계시에 따른 신학의 내용 자체이기도 한 것이다.

5. 학문으로서의 기초신학과 종교철학

라너에게 있어서 신학의 주제는 곧 인간이다. 그러나 인간이 신학적 사유의 궁극적 목표로서 자리를 차지하는 것은 아니다. 라너의 철학 및 신학에 있어서의 인간학적 전회(Anthropologische Wende)이자 주체로서의 존재론적 전회는 존재 자체인 하느님을 배제하지 않는다. 철학이 존재론적 주체로서의 전회를 통해 존재에 대한 질문을 제기함으로써 존재를 구명한다면 신학은 하느님 말씀의 대상인 인간 주체로서의 전향을 통해 인간의 문제를 다룸으로써 인간에게 말씀하는 하느님을 알도록 하는 것이다. 따라서 라너에게는 하느님에 관한 학문인 신학은 결국 신학적 인간학이라고 불릴 수도 있다. 물론 신학

23) *Grundkurs*, 36(44).

과 신학적 인간학은 서로 다른 고유한 차원을 지니고 있다. 라너는 이러한 상이성에도 불구하고 서로에 대한 관련성을 동시에 보고자 한다. 이에 대하여 라너는 다음과 같이 말한다.

“하지만 그런 학문 안에서도 단순히 인간을 간과하거나 배제할 수 없는데, 그 이유는 적어도 그 자체로 볼 때 하느님의 말씀을 감지할 수 있는 누군가가 없다면 하느님의 말씀도 없을 것이기 때문이다. 따라서 신학적 인간학이 있다: 곧 하느님 자신이 당신의 말씀 안에서 인간에게 ‘고유한 인간 본질의 마지막 구조’를 열어 보여주셨다는, 그래서 결국 신학적 인간학은 신학 내용의 한 부분이라는 본래의 엄격한 의미로만 신학적 인간학이 있는 것이 아니라, 또한 (설사 순진한 자기 이해일지라도) 인간의 반성되지 않은 자기이해가 신학 자체의 가능성의 조건이라는 의미로서 신학적 인간학이 있다.”²⁴⁾

인간에게 말씀으로 다가오는 하느님의 계시는 말씀을 듣는 인간 의 기본 규정(Grundverfassung)을 전제한다. 하느님의 말씀이 인간에게 청취될 수 있다면 그것은 결국 인간의 언어를 통해서 가능하기 때문이다. 따라서 청취된 하느님의 말씀을 이해하기 위하여서는 그 말씀을 듣는 인간의 기본 규정을 먼저 이해하여야 하는 것이다. 그에게 있어서 인간 인식 가능성의 조건은 인식과 존재의 일치에 있기에 그가 인간 주체를 신학적으로 궁구하는 신학적 인간학을 수행 한다면 그것은 곧 형이상학을 포괄하는 것이 된다. 라너는 형이상학을 수행하는 이러한 신학적 인간학을 기초 신학적 인간학이라고 명명한다.²⁵⁾

그런데 라너는 기초 신학적 인간학이 곧 본연의 의미에서 종교 철학이라고 단정한다. 신학적 인간학은 인간을 자유로운 하느님의 복음에 자유로이 귀를 기울이는 존재로 파악한다. 라너에 따르면 종교 철학은 이에 반해 종교가 무엇이고 무엇이어야 하는지에 대한 철학적 규정 작업이다.²⁶⁾ “종교 철학은 철학이며, 그래서 철학

24) HdW, 214, [206-207(225)].

25) HdW, 214[207(226)].

26) HdW, 215[208(227)].

의 일반적이고 고유한 인식 수단들을 가지고 작업한다.”²⁷⁾ 즉 종교 철학은 ‘이성의 자연적 빛’²⁸⁾(das natürliche Licht der Vernunft)의 관점에서 종교를 규정한다는 것이다. 이성의 자연적 빛은 라너에 의하면 ‘처음부터 그리고 근본적으로 항상’ 종교에 접근할 수 있다. 이는 인간의 포기되어질 수 없는 본질적인 것이며 아울러 인간과 함께 필연적으로 주어지는 세계의 본질이고 나아가서 합리적이고 필연적인 사유의 형식적 기본 법칙들이다.²⁹⁾ 여기서 종교 철학과 신학적 인간학이 그 개념 규정에 있어서 서로 다르다는 것이 드러난다. 신학적 인간학이 하느님의 주도적인 말씀 사건에 대한 인간의 자유로운 응답에 그 초점을 둔다면 종교 철학은 오히려 그 반대로 인간의 이성적 기초로부터 출발한다.

그러나 라너는 종교 철학과 신학적 인간학의 교차점에 대하여 논하기도 한다. 그에 의하면 종교 철학은 단순히 인간 문화 안에 존재하는 종교 현상에 대한 묘사가 아니다. 종교 철학은 반드시 존재하는 종교의 궁극적 본질에 대하여 질문을 던지는 것이다. 라너는 이러한 면에서 종교 철학은 세계의 한계를 뛰어넘어 절대적이고 인격적인 하느님 인식에 이르러야 한다고 주장한다.³⁰⁾ 결국 종교란 “인간 전체가 이 하느님께 실존적으로 결합되어 있다는 것”³¹⁾을 종교 철학은 인식하여야 한다는 것이다. 라너는 여기서 종교 철학이 단지 하느님께 대한 인식을 주장하는 것에서 멈추어서는 안 된다고 본다. 종교 철학은 신적인 존재를 향한 인간 존재에 대한 구명이기에 인식론적인 차원에 국한될 수 없고 인식론적 형이상학으로 나아가야 하는 것이다.

종교 철학이 종교의 본질이 무엇인가를 추구하는 한, 그래서 경험 세계 안의 종교 현상의 한계를 넘어서 하느님께 이르게 된다는 것은 라너에게는 당연한 것이다. 이러한 의미에서 종교 철학의 핵

27) HdW, 215[208(227)].

28) HdW, 215[208(227)].

29) HdW, 215-216[208-209(227)].

30) HdW, 216[209(227)].

31) HdW, 216[209(227)].

심에는 오직 이성만을 바탕으로 하느님 인식에 도달하는 자연 신학이 자리 잡고 있다. 그런데 하느님께 도달하는 이러한 철학적 신 인식(神認識)은 라너에 의하면 형이상학 내에서만 가능한 것이다. 즉 종교 철학은 형이상학과와 연관에서 가능하다는 것이다. 형이상학은 존재자들의 근거인 존재 자체를 주제로 삼는다. 그런데 이러한 작업은 인간이 자기 스스로를 정신이라고 파악하여야 만이 가능하다. 라너에게 있어서 존재에 대한 질문은 곧 인간의 질문이자 인간 자신에 대한 질문이다. 따라서 존재에 대하여 묻길 원한다면 인간은 질문을 제기하는 인간 자신에 대하여 질문하는 것이다. 질문을 제기하는 인간 존재에 대한 해명이 없이는 존재에 대한 해명은 결국 불가능하기 때문이다. 존재에 대한 해명은 즉 인간 실존 안에 놓여있는 것이다. 그러므로 라너에게 있어서 형이상학은 곧 형이상학적 인간학이 된다. 라너는 종교 철학을 말하고자 할 때는 단지 종교 철학이 하느님을 지향하고 하느님께 도달하는 것에 만족하지 않는다. 종교 철학은 하느님께 대한 인간의 실존적 결합에 대한 주제적인 해석이다.³²⁾ 종교 철학은 하느님에 대하여 알아야 하는 것만이 아니라, 하느님께 결합되어야 하는 인간에 대하여 알아야 한다고 라너는 본다.³³⁾ “따라서 모든 종교 철학은 필연적으로 인간 본질에 대한 진술이기도 하며, 그래서 그것은 형이상학적 인간학을 함축하고 있다.”³⁴⁾

형이상학적 인간학이라는 내적인 계기를 갖고 있는 종교 철학은 라너에 의하면 언제나 기초신학적 인간학이다.³⁵⁾ 물론 라너는 종교 철학과 기초 신학적 인간학을 동일하게 여기지 않는다. 종교 철학적 작업과 신학적 작업의 출발점이 같지 않기 때문이다. 그러나 다른 편으로 종교 철학은 신학과는 무관한 별개의 독자적 학문으로도 남아 있을 수는 없다. 그들은 서로를 지향한다. 그가 말하고자 하는 것은 오히려 종교 철학의 내적인 행위는 신학을 위한 준비된 개방성

32) HdW, 218[210(229)].

33) HdW, 218[210(229)].

34) HdW, 218[210(229)].

35) HdW, 218[211(229-230)].

과 개방된 준비성이다.³⁶⁾ 종교 철학은 신학을 위한 준비를 구성하는 것(Konstituion der Bereitschaft für Theologie)이며 신학의 필연적인 전제 조건이다. 따라서 종교 철학은 계시를 위한 순종적 가능태의 구성 법칙이 된다.³⁷⁾ 종교 철학은 그러나 이성만을 바탕으로 하느님 앞에 서 있는 인간을 대상을 숙고하므로 하느님 말씀에 대하여 규정할 수는 없다. 오히려 하느님의 자유로운 말씀에—따라서 침묵을 할 수도 있는데—인간이 자유롭게 귀 기울일 수 있게 하고 그 말씀이 자기 자신에 근거할 수 있도록 한다. 이러한 의미에서 종교 철학과 신학적 인간학은 서로 다르면서도 일치하는 것이 된다.

인간 주체는 자유와 자율로서 스스로를 결정한다. 하느님의 말씀에 귀 기울이거나 귀 기울이지 않기로 결정하는 것도 인간 스스로가 결정하는 것이다. 그러나 이러한 자유로움 및 자율성은 이미 그것이 실행되기 이전에 하느님의 자유로움으로 가능하다. 종교 철학은 인간으로 하여금 하느님의 말씀을 귀 기울일 수 있게 하는 전제 조건이 되지만 이는 곧 하느님의 말씀 자체에 기초하고 있다고 라너는 본다.³⁸⁾ 종교 철학은 신학에 앞서 조건으로 등장하지만 그것은 결국 말씀하시는 하느님에 의하여 가능하게 되는 것이다. 종교 철학은 청취된 말씀에 대한 신학적 작업의 조건이 되지만 그것은 곧 하느님 말씀에 의하여 이미 조건 되어 진 것이다. 라너는 이를 두고 “철학이 하느님의 가능한 계시에 귀 기울이는 자인 인간의 구성법칙인 한에서 철학은 항상, 그리고 어떤 경우에도 신학 안에 지양된다”³⁹⁾고 말한다. 즉 종교철학은 신학과 동일하게 여겨질 수 없지만 복음을 위하여 준비하고 자신을 포기하는 한, 신학 안에서 일치하게 된다.

36) HdW, 220[212(231)].

37) HdW, 220[212-213(231)].

38) HdW, 222[214(233)].

39) HdW, 224[215(234)].

6. 철학적 개념의 신학적 적용의 예

라너의 철학과 신학에는 자주 등장하는 개념이 있다. 그것은 인식 행위 및 의식에 있어서 주제적 비주제적 인식 또는 의식에 관한 것이다. 주제적 / 비주제적이란 용어는 훗설과 하이데거의 철학에서 연원한 사고로서 라너의 신학에 관통되고 있다. 비주제적이란 기초적인 것으로 인식에 있어서 오직 배경으로 존립하여 함께 인식되고(miterkannt) 함께 의식(mitbewusst) 되지만 명시적 의식으로는 떠오르지 않는 것을 말한다. 이는 초월론적인 것과 범주적인 것과의 구분과 유사하다.

마레샬 학파는 이 개념이 스콜라적인 의미를 가지면서도 동시에 칸트적인 의미도 함께 갖고 있는 것으로 본다. 초월론적인 것은 범주적인 것을 넘어서는 것으로 인식 가능성의 조건이며 아울러 존재와 연결되어 있다. 인간 인식의 가능성의 조건은 라너에 따르면 인간에 의하여 비주제적으로 함께 인식된다. 존재에 대한 인식은 따라서 존재 자체에 대한 비대상적 암묵적 인식이다. 그리고 이 인식은 우리 의식의 비명시적 배경을 설명한다. 만일 우리가 이 비대상적 인식을 설명하려면 인식 자체가 구체적인 세상의 형태를 수용한 가운데 일어나기에 범주적으로 설명되어야 한다.⁴⁰⁾

주제적 / 비주제적 인식 개념을 먼저 라너의 그리스도론에서 살펴볼 수 있다.⁴¹⁾ 전통 신학은 나자렛 사람 예수가 자신이 하느님의 아들이라는 자아의식을 언제나 갖고 있었다고 가르친다. 예수가 하느님의 아들이라는 성부와 성령과 같은 하느님이라는 것이 그 근거가 된다. 이는 다른 말로 성자 예수 그리스도가 성부와 성령과 함께 삼위일체의 의식 속에서 실존하였다는 것이다.

라너는 당시의 이러한 주도적인 교의적 가르침에 대하여 의문을 제기한다. 그 가르침은 근대적 성서 주석학과 철학 그리고 그 밖의

40) *Grundkurs*, 145-147.

41) Karl Rahner, "Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi", in: *Schriften zur Theologie* Bd. V, Neuere Schriften, Einsiedeln-Zürich-Köln 1968, 222-245.

학문에 상응하지 않았기 때문이었다. 갓 태어난 아기 또는 어린이
예수가 이미 하느님과 공동체성에 대한 명시적 의식이 있었다면
그것은 인간학적 이해를 무시하는 것이며 아울러 성서의 증언에도
합당하지 않다. 만일 하느님이 진정으로 인간과 일치되고 싶었다면
인간이 갖고 있는 한계 상황도 수용하였을 것이다. 하느님이 인간으
로 태어나면서 하느님은 갓난아이의 무의식도 수용하였을 것이다.

여기서 라너는 바로 주제적 인식과 비주제적 인식이라는 철학적
개념을 이용한다. 라너는 예수가 성장과정 중 비주제적으로 하느
님과 일치하며 살았으며 성장해서는 이 문제에 대한 반성적 숙고
를 통하여 점점 더 명시적으로 하느님과 일치할 의식을 갖기 시작
하였다는 것이다. 이러한 의미에서 예수는 언제나 성부와
일치 안에서 살았다고 말할 수 있다.

이러한 철학적 개념의 신학적 적용은 성사론에서도 또한 드러난
다. 전통적인 관점에서는 예수가 일곱 성사를 제정하였다고 하나
그것은 성서주석학적인 근거를 가지고 있지 않다. 라너는 이에 대
하여 예수가 구체적인 성사 하나하나를 제정하였는지 여부를 성서
에서 실증적으로 근거를 대려는 시도는 의미가 없는 것으로 본다.
라너는 이러한 논의에서도 예수의 주제적 비주제적 인식/의식을
적용한다. 즉 예수가 제자들을 부르는 행위나 사도를 선발하는 행
위는 비록 예수가 교회 제정에 대한 명시적인 의식을 갖고 있지 않
다고 하더라도, 그래서 성서에서는 교회 창설에 대한 실증적인 증
거를 찾을 수 없다고 하더라도 비주제적인 의식 속에서라도 교회를
제정하였다고 보는 것이 옳다는 것이다. 아울러 교회의 제정은
곧 성사의 제정과 연결된다. 왜냐하면 성사는 교회의 자기 수행
(Selbstvollzug der Kirche)으로 드러나는 것이기 때문이다.⁴²⁾

나아가서 ‘익명의 그리스도인’이라는 개념에서도 라너는 주제적
비주제적 인식 / 의식의 개념을 사용한다.⁴³⁾ 예수 그리스도에 대한

42) Karl Rahner, “Was ist ein Sakrament?” in: *Schriften zur Theologie* Bd. X, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, 377-391; SW 18(2003) 477-488.

43) 참조, Karl Rahner, “Die anonymen Christen”, in: *Schriften zur Theologie* Bd. VI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1968, 545-554; ders. “Anonymes Christentum

명시적인 신앙을 갖는 이들은 그리스도교 신앙인이라고 말할 수 있다. 그에 따르면 인간의 구원 문제와 관련하여 예수 그리스도에 대한 명시적 신앙 고백이 없다고 하더라도, 즉 명시적인 그리스도교 신앙인이 아니더라도 그리스도에 의하여 구원받을 수 있다고 한다. 그리스도교를 알 수 있는 기회가 없지만 각자가 자신의 양심에 따라 죄를 짓지 않고 선행을 실천하여 왔다면 그들은 비주제적으로 이미 그리스도에 대한 신앙 고백을 하는 것이고 아울러 구원에서도 배제되지 않았다고 라너는 주장한다. 즉 명시적인 신앙 고백 없이 자신의 양심에 따라 행동하는 것은 그리스도교 신앙인이 행하는 것과 유사한 것이고 그것은 곧 하느님에 대한 신앙, 나아가서 예수 그리스도에 대하여 신앙을 비주제적으로 고백하는 것이다.⁴⁴⁾

7. 나가기

이상의 소박한 고찰을 통하여 철학과 신학의 관계에 대한 라너의 입장을 살펴보았다. 라너는 철학이 자신의 독자성을 확보하면서 아울러 신학과 관계하는 것으로 이해한다. 철학 또는 철학함은 그의 신학의 내적인 계기가 된다.⁴⁵⁾ 신학은 숙고 및 반성을 포함하고 있는데 이러한 것들은 이미 철학적 사유를 뜻하는 것이기 때문이다. 신학은 계시를 통해서 청취된 말씀에 대한 단순한 반복이 될 수 없다. 청취된 말씀은 대화의 사건 중에 하느님에 의하여 인간에게 선사된 것이다. 대화를 통해 청취된 말씀은 인간으로 하여금 주체적으로 숙고하고 반성하도록 한다. 철학과 신학의 이러한 관계는 철학의 자율성과 신학의 품위를 지키면서 서로가 긴밀한 관계

und Missionsauftrag der Kirche”, in: *Schriften zur Theologie* Bd. IX, Einsiedeln- Zürich-Köln 1970, 498-515; ders. “Bemerkungen zum Problem des anonymen Christen”, in: *Schriften zur Theologie* Bd. X, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, 531-546.

44) 이에 대하여는 종교 신학의 분야에서 더욱 상론할 필요가 있을 것이다.

45) 물론 라너는 철학이 신학의 중요한 계기를 이룬다고 하더라도 신학적 작업을 수행하는 데에 있어서 유일한 계기로 존재하지는 않는다고 본다.

에 있다는 것을 말한다. 이는 다른 말로 철학은 자신의 정체성을 잃지 않으면서도 말씀 또는 신앙에 대한 반성적 숙고를 통하여 신학을 수행할 수 있다는 것이다. 인간 본성(Natura)의 목적이 은총(Gratia)에 인도되는 것이라면 철학의 목적은 라너에게 있어서 신학에 인도되는 것이다. 이러한 의미에서 철학적 숙고를 통하여 인간은 이미 비주제적으로 신학을 수행하는 것이라고 할 수 있다.

“철학과 신학은 그리스도인의 구체적 삶 속에서는 원초적인 통일을 이루고 있다. 즉, 그리스도인은 신앙을 가지고 있는 인간이며 동시에 신앙은 자신의 실존 자체를 반성할 것을 요구한다. 여기에 철학과 신학 모두가 다루어야 할 대상이 존재한다. 양쪽은 처음부터 이 인간의 삶에서 적어도 원칙적으로는 하나가 되어 있는 것이다. 그리고 이 양쪽의 통일 때문이라도 어떤 자리에서는 세속 철학만으로는 도달할 수 없는 신학적 자료를 명백하게 다룰 필요가 있다.”⁴⁶⁾

철학과 신학의 이러한 통일성에 대하여 라너는 세 가지 관점에서 설명한다. 하나는 질문을 제기하는 인간 자신이 보편적인 질문 자체이며, 둘째는 계시가 가능한 초월론적 조건(transzendente Bedingung)과 역사적 조건이 반성되어야 하므로 신학과 철학 사이에서의 중개점이 밝혀져야 하고, 마지막으로 인간이라는 질문에 대한 대답으로 그리스도교의 가르침이 고찰되어야 한다는 것이다.⁴⁷⁾ 이는 다른 말로, 신학이 초자연적인 하느님의 말씀을 대상으로 하는 한 그래서 그 말씀의 대상인 인간에 대한 구멍이 없이는 하느님 말씀이 구멍될 수 없다고 주장될 수 있다면 그래서 결국 신학이 인간 존재에 대한 학문이 된다면 그것은 곧 철학적 주제와 동일하게 된다는 것이다.

위에 언급한 세 가지 차원은 서로가 서로를 제약한다. 아울러 서로 일치될 이루기도 하지만 서로 구분되기도 한다.⁴⁸⁾ 철학은 신학의 한 부분도 아니고 신학에 흡수되지도 않는다. 철학은 무전제에

46) *Grundkurs*, 22(28).

47) 참조, *Grundkurs*, 22(28).

48) *Grundkurs*, 22(28).

서 출발하지만 신학은 이미 주어진 것, 즉 성서 / 전통 / 교도권의 가르침으로부터 시작한다. 철학과 신학은 이미 형상적 차원과 질료적 차원에서도 구분이 된다. 철학이 인간 본성에 대하여 주제를 삼는다면 신학은 원초적으로는 하느님 / 은총 / 초자연에 대해서 주제를 삼는다는 면에서 또한 서로 구분된다.

라너의 철학적 숙고는 신학의 내적 계기로서 신학을 이해할 수 있도록 아울러 신학을 학문으로서 정초하려는 시도였다고 할 수 있다. 그의 초기 작품인 ‘세계 내 정신’이나 ‘말씀의 청자’는 그러한 신학적 작업의 기초가 된다. 그러나 라너에게는 철학은 그 자체로 독립적인 철학이다. 신학은 반면에 철학적 논의 들을 포함하고 있고 또 필요로 한다. 이러한 의미에서 라너에게 철학은 신학의 한 구성요소라고 할 수 있다. 철학이 반드시 신학을 필수적으로 요청해야 할 이유는 없음에도 불구하고 은총과 계시와 관련한 신학은 인간의 본성을 말하고자 할 때 철학적 숙고를 필요로 한다.

철학과 신학의 상호 지향성은 라너에게서 이성과 신앙의 상호 지향성을 아울러 뜻한다. 이성을 배제하는 신앙은 가능하지 않고 신앙을 배제하는 이성은 방향을 잃는다. 이성은 신앙에 개방되어 있으며 신앙을 수용할 수 있는 가능성이 된다. 이는 이성 및 신앙이 서로를 배제한 이분법적인 또는 괴리된 차원에서 삶이 수행되지 않고 오히려 일치되어 수행되고 있고 또 그렇게 수행되어야 함을 뜻한다. 라너는 이러한 면에서 종교적 삶이 이성적으로 관통되어 있음을 말하고 아울러 이성적인 삶은 비주제적이거나 종교적 삶을 지향하고 있으며, 종교적 삶의 차원에서 이성적 삶이 가능하다고 말한다. 따라서 라너가 말하는 그리스도교인의 종교적 삶은 일상에서 개방된 이성적 자기반성의 삶을 뜻한다. 이로써 신학과 철학의 일치, 이성과 신앙의 일치를 통하여 일상에서의 신비적 삶이 가능한 것으로 드러난다.

참고 문헌

- 교황 레오 13세, 영원하시 아버지(Aeterni Patris), in: 신앙과 이성, 한국천주교중앙협의회 1999, 123-151.
- 교황 요한 바오로 2세, Fides et Ratio. 한국천주교중앙협의회 1999.
- 박병준, “인간의 초월성—칼 라너의 ‘말씀의 청자’로서의 초월론적 종교철학적 인간 해명,” in: 철학 88(2006) 한국철학회, 143-177.
- 박준양, 은총론. 그 고귀한 선물에 관하여, 생활성서 2008.
- 심상태, 라너의 초월철학적 ‘세계 내 정신’의 이해, in: 『이성과 신앙』28(2004) 137-179.
- 드 뤼박, 앙리, 자연과 은총, 최영철 역, 신학전망 10 (1970/가을) 광주가톨릭대학교출판부 44-56.
- 라너, 칼, 그리스도교 신앙입문. 현대 가톨릭 신학 기초론, 이봉우 역, 분도출판사 1994.
- _____, 말씀의 청자. 종교철학의 기초를 놓는 작업(메즈에 의한 개정판) 김진태 역, 가톨릭대학교 출판부 2004.
- _____, 칼 라너의 토마스 수용. 토마스 아퀴나스 수용에 대하여. 1982년 인스브루크에서 있었던 안 판 덴 아인텐과 칼 라너의 대화, in: 『가톨릭 신학과 사상』 30 (1999/겨울) 200-229.
- Brugger, Walter, SJ, Philosophisches Wörterbuch, hg. v. Walter Brugger, Freiburg ¹⁷1985.
- Denzinger, Heinrich, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-Deutsch. Herausgegeben von Peter Hünermann, Freiburg in Breigau ³⁷1991.
- Henri de Lubac, Surnaturel: Etudes historiques, Paris: Aubier-Montaigne, 1946.
- Lutz-Bachmann, Matthias, Die Theologie bedarf der Philosophie. Über einen Grundsatz der Theologie Karl Rahners, in: Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, M. Lutz-Bachmann (Hg.), Berlin 1994.
- Muck, Otto, SJ, Die deutschsprachige Maréchal-Schule-Transzendentalphilosophie als Metaphysik: J.B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u.a.“ in: Coreth/Neidl/Pfligersdorffler(Hrsg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 2, Granz/Wien/Köln, 1988
- _____, 독일의 마레살학파-형이상학으로서의 초월철학: J.B. 룩츠, K. 라

- 너, W. 브루거, E. 코렛, 김진태 역 in: 가톨릭 신학과 사상 24(1998) 170-225.
- Rahner, Karl, SJ, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, Innsbruck-Leipzig 1939.
- _____, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Zweite Auflage im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von Johannes Baptist Metz, München ²1957.
- _____, Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1984.
- _____, Schriften zur Theologie Bd. V, Neuere Schriften, Einsiedeln- Zürich-Köln 1968.
- _____, Schriften zur Theologie Bd. VI, Neuere Schriften, Einsiedeln- Zürich-Köln 1968.
- _____, Schriften zur Theologie Bd. VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967.
- _____, Schriften zur Theologie Bd. IX, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970.
- _____, Schriften zur Theologie Bd. X, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972.
- _____, Sämliche Werke. Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956-1973. Bearbeitet von Herbert Vorgrimler, Bd. 17/2, Düsseldorf/Freiburg im Breisgau 2002.
- _____, Sämliche Werke. Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sacramentenlehre, Bearbeitet von Wendelin Knoch und Tobias Trappe, Bd. 18 Freiburg-Basel-Wien, 2003.
- _____, Zur Rezeption des Thomas von Aquin-Karl Rahner im Gespräch mit Jan van den Eijnden, Innsbruck 1982, in: K. Rahner. Glaube in winterlicher Zeit, Gespräch mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren, hg. v. P. Imhof/H. Biallowons, Düsseldorf, 1986, pp.49-71.

신학과 철학은 서로 어떠한 연관을 갖는가? 이러한 질문은 철학이나 신학을 전공하는 이들에게는 자주 떠오르는 주제 중의 하나일 것이다. 본 논문은 20세기 최고의 신학자 중의 하나인 칼 라너의 이해를 바탕으로 철학과 신학의 관계에 대하여 탐구하고자 한다. 라너는 철학이 신학의 내적 계기라고 말한다. 철학은 신학으로부터 독립한 독자적인 학문이지만, 존재의 무한 지평에 서 있는 인간을 그 숙고의 대상으로 삼는 한 철학은 신학으로 연결된다. 이성 이 신앙을 위한 순종적 잠재성이라고 말할 수 있는 것처럼 철학은 신학을 향하여 개방적이다. 철학은 신학에게 있어서 유일한 내적인 계기라고 할 수는 없다. 그리고 철학의 모든 것이 신학을 위한 것도 아니다. 그러나 신학이 인간을 향한 하느님의 말씀을 그 숙고 대상으로 삼는 한, 인간에 대한 해명이 없이는 말씀을 해명할 수 없기에 신학과 철학은 그 탐구 주제에 있어 공통성을 지니고 있다. 이러한 철학은 그러나 단지 인식론적인 차원에 머물 수 없으며 결국 인식 가능성의 조건은 존재라는 알게 된다. 철학과 신학은 그 출발점이 다르기에 서로 구분되긴 하지만 하느님으로부터 출발하여 인간을 구명하는 신학과 인간 이성으로부터 출발하여 존재에 이르는 철학은 인간을 주제로 삼는다는 공통점을 가지고 있다. 신학은 다른 말로 라너에게 신앙에 대한 반성적 숙고, 즉 신앙에 대한 철학적 숙고일 것이다. 반면에 철학적 작업의 가능성은 라너에 의하면 신학에 있다고 본다. 그것은 인식의 가능성의 조건이 존재에 있지만 그 존재가 명시적 숙고의 대상이 되지 않는 것처럼 철학의 가능성의 조건은, 철학이 궁극적으로 존재 자체에로 정향되어 있다면, 그것은 라너의 입장에서는 신학이라고 볼 수 있다. 철학이 신학에 질료적 요건을 제공한다면 신학은 철학에 형상적 요소를 제공한다. 라너는 철학적 사유방식을 철저히 자신의 신학에

관철시킨 것으로 드러난다. 그러나 그는 신학을 철학으로 환원시키지 않으면서 동시에 철학과 결코 분리되지 않는 채 수행한다.

▶ 주제어: 철학, 신학, 인간학적 전회, 초월론적 방법, 가능성의 조건, 존재, 인식

The Role of Philosophy in Theology of K. Rahner

Lee, Kyou-Sung
(Sogang Univ.)

What is the relation between philosophy and theology? Such a question would be one of the subjects which are being brought up often not only to philosophes but also to theologians. The aim of this thesis is to research the relationship between philosophy and theology in understanding of Karl Rahner SJ, who is one of the most important figures as a theologian in 20. century. He says that philosophy is a inner moment of theology. Philosophy is an independent science from theology. It is, however, related to theology, as far as philosophy takes human being as a object of consideration who is standing in the unlimited horizon. If he can say that reason is the *potentia oboedientialis* for accepting belief, that means philosophy is open toward the theology. Rahner doesn't say philosophy is the only one inner moment of the theology. And not all of philosophy is for theology. But we can't elucidate Word of God without explaining what the human being is, as far as theology takes the Word of God toward human being as a object of reflection. In so far philosophy and theology have the same subject to be researched. Philosophy therefore can't stay within cognitively limited field. After all it comes up to Be(esse, Sein) as the foundation of all being which is recognized as the

condition of possibility of cognition. At the same time because of the differences where they begin to operate they are independent from each other. Nevertheless they have something in common as far as theology begins with the revelation of God to human being and philosophy goes from the reason of human being without any presupposition. Theology is in other word for Rahner the reflexive consideration for belief. Theology therefore has the philosophical component. On the other hand, the possibility of philosophy lies in theology. Like the condition of possibility of cognition is in esse while it doesn't arise as a thematic object, the condition of possibility of philosophy according to Rahner is theology as far as philosophy is oriented to esse ipsum. Philosophy is for theology material condition and theology is for philosophy formal condition. In the unity of both they take human being as a theme. Rahner seems to carry through his philosophical way of reflection in theological field. But he doesn't try to reduce theology into philosophy. His theology is operated without any separation between philosophy and theology.

▶ Key Words: Philosophy, Theology, anthropological wend, transcendental method, condition of possibility, esse, cognition.

투 고 일: 2009. 3. 20
 심사완료일: 2009. 4. 7
 게재확정일: 2009. 4. 13