

종교교육학연구 제15권. pp.173~203

서울: 한국종교교육학회, 2002.

심리학자들이 발견한 하느님

: 심리학과 신학의 대화

金 起 煥

(가톨릭 상지대학교)

《요약》

프로이트의 무의식 발견은 인간의 정신에 다른 차원이 존재함을 밝혀주었다. 이는 현대 심리학의 발전을 위한 초석이 되었을 뿐만 아니라 여타의 인문사회과학 분야에도 막대한 영향을 미쳤다. 프로이트는 정신분석을 통해 그리스도교의 하느님은 무의식으로부터 솟아오르는 환상일 뿐이라고 역설했다. 하지만 그의 무의식 발견은 자신의 의도와는 상관없이 인간 안에 존재하는 신적인 모습을 발견하는데 도움을 주었다.

그의 이론을 비판적으로 계승한 융은 무의식을 개인 무의식과 집단 무의식으로 세분화했다. 그는 집단 무의식 안에서 인류에 보편적으로 존재하는 여러 원형들을 발견해 내었다. 그 중에서 '진아'는 한 개인이 '개성화'과정을 통해 궁극적으로 추구해야 할 완전히 실현된 자아의 모습이다. 융은 진아가 인간을 완성과 통합성으로 이끌어 주는 인간 안에 존재하는 신적인 모습이라고 주장한다.

실존주의 심리학자인 프랭클은 자아실현을 인간이 추구해야 할 최종 목표로 봄으로써 융의 사상과 일맥을 같이하고 있다. 그는 무의식 세계를 영성적인 세계로 보았으며 '초월적 무의식'이라고 이름을 붙였다. 초월적 무의식이란 인간은 무의식의 차원에서 항상 초월성과의 관계 속에 놓여있다는 것을 말한다. 초월적 무의식이 인간을 자아실현으로 이끌어 가고 있는 것이다.

현대 그리스도교 신학 역시 인간 존재의 가장 깊은 곳에 존재하는 하느님을 말한다. 개신교의 신학자 폴 틸리히는 '내주하는 성령'이라는 개념을 통해 하느님은 각각의 인간 안에 내주하는 신적인 현존이며 인간이 자신의 인간성을 궁극적으로 실현하도록 끊임없이 부추기는 힘이라고 말한다. 가톨릭의 신학자인 칼 라너는 '초자연적 실존'이라는 개념을 통해 인간은 하느님의 은총을 담지하고 있는 존재라는 것을 밝힌다.

심리학자들이 발견한 무의식의 역동성과 그 한 가운데를 차지하는 인간의 신적인 모습은 결국 신학에서 말하는 인간 안에 존재하는 하느님의 모습과 다름이 없다. 심리학

에서 발견한 것은 인간의 정신에 드러나는 하느님의 인간적인 모습이며 신학에서 발견한 것은 무의식 속에 존재하는 인간의 신적인 면모이다.

핵심 주제어 : 무의식, 집단 무의식, 진아, 개성화, 자아실현, 초월적 무의식, 내주하는 성령, 초자연적 실존, 은총.

I. 서론

20세기 벽두에 “신은 죽었다”는 니체(F. W. Nietzsche)의 도발적인 선언은 그리스도교의 신에 대한 부고였으며 동시에 철학에서 실존주의(Existentialism) 사상의 도래를 알리는 서곡이었다. 실존주의는 20세기 초중반까지 서구의 사상계를 풍미하던 하나의 현상이었다. 실존주의는 인문과학의 거의 모든 영역에 스며들었다. 실존주의가 무신론적인 요소와 유일신론적인 요소를 동시에 포함하고 있기는 하지만, 이 사상의 주된 주제는 삶에 있어서 자유와 책임을 동시에 지니고 있는 인간 개인이었다.

프로이트(S. Freud)를 필두로 본격적으로 체계화되기 시작한 현대 심리학 역시 직접적으로 혹은 간접적으로 실존주의의 영향을 받았으며 그 토양 위에서 발전이 되었다고 볼 수 있다. 실존주의가 그리스도교의 전통적인 신 개념을 부정한 것과 마찬가지로 현대 심리학 역시 신을 배제한 채 인간의 정신세계를 탐구하고 있다. 그리스도교의 하느님은 무의식의 산물로 전락해버렸다.

하지만 역설적이게도 현대 심리학은 인간 정신의 심층을 탐구하는 과정에서 신을 다시 발견하고 신을 다시 되살려 내었다. 되살아난 신은 더 이상 천상에 머무는 하느님이 아니라 인간 존재의 가장 깊은 곳에 존재하는 하느님이다. 니체의 신에 대한 죽음 선포는 니체가 의도한 바는 아니었지만 풍자적이게도 심리학 분야에서 신을 다시 살려내는 결과를 가져왔다. 하지만 심리학자들이 발견한 신은 니체가 죽음을 고했던 그 신과는 다른 신이었다. 니체가 살해한 신은 인격적인 신이 아니라 2천년간 서구문화를 지배해왔던 제도 종교로서의 그리스도교 문화에 대한 종언선고였다. 그리스도교의 종언과 인간의 자유를 강조하는 실존주의 사상의 도래라는 자유로운 분위기 속에서 심리학은 비과학적이고, 심지어 미신에 가깝다는 오명을 씻고 프로이트라는 위대한 심리학자의 사상을 통하여 과학적 학문으로 자리잡게 되었다.

물론 다양한 현대 심리학 이론 전체가 신을 살려냈다는 것이 아니다. 프로이트

의 이론에 영향을 받은 일부 심리학자들이 그렇게 했다는 것을 본 논문을 통해 살펴볼 것이다. 한 때 프로이드의 수제자였던 스위스 출신의 분석심리학자인 융(Carl G. Jung)과 인본주의 심리학자인 프랭클(V. Frankl)은 인간의 심층에 존재하는 하느님을 발견해냈다. 비록 이 두 심리학자가 그리스도교적인 신이나 하느님이라는 개념을 직접적으로 사용하지는 않았지만 그들이 말하는 개념이 그리스도교 신학에서 말하는 하느님 개념과 지극히 유사하다. 이를 고찰해보기 위해 본 논문에서는 20세기 가톨릭 신학계의 거두인 칼 라너(Karl Rahner)와 개신교의 탁월한 신학자인 폴 틸리히(Paul Tillich)의 사상을 두 심리학자들의 이론과 비교 분석함을 통해 심리학이 무의식에서 발견한 신과 그리스도교 신학에서 말하는 인간의 심층에 존재하는 하느님이 다르지 않음을 살펴보고자 한다. 두 분야에서 사용하는 개념들이 다를 뿐 그들 모두가 말하는 것은 인간 개인 안에 존재하는 하느님이다.

II. 정신분석학의 신 개념 - 프로이드

프로이드는 인간의 무의식(the unconscious)¹⁾의 세계를 발견한 최초의 심리학자이다. 프로이드는 무의식 세계를 신적인(divine) 현실과 연관시켜 보지는 않았다. 하지만 그의 무의식의 발견은 후에 무의식 세계에 대한 보다 깊은 탐구의 길을 열어놓았으며 결과적으로 융과 같은 심리학자가 그 안에서 신적인 현존을 발견하게 되는 기초를 놓았다. 프로이드의 의도와는 상관없이 그의 무의식 분석은 인간 무의식 속에서 하느님을 발견하는 강력한 이론적 틀을 제공하게 된 것이다.

프로이드에게 있어서 신 혹은 그리스도교의 하느님을 신앙하는 행위, 하느님에 대한 종교적 갈망은 실존적 의지의 행위가 아니라 무의식적 동기들로부터 솟아오르는 충동이다. 프로이드에 의하면 그리스도교인들의 하느님 신앙이나 혹은 특정 종교를 믿지 않지만 인간 안에 신적인 존재를 갈망하는 무의식적 충동은 아주 오랜 옛날 인류의 여명기에 인간들이 저질렀던 부친살해에 대한 죄의식이 종(種)의 기억으로서 남아있는 하나의 환상일 뿐이다.

프로이드는 무리를 지어 사는 유인원(類人猿)들의 생활방식으로부터 원시 인류

1) 프로이드는 사실 무의식이라는 말 대신에 잠재의식(subconscious)라는 말을 사용했다. 이는 의식보다 열등한 차원을 가리킨다. 잠재의식은 인간의 이성보다는 동물적 본능에 의해 지배되는 일종의 쓰레기장과 같은 곳이다. 여기에는 우리가 잊고 있었거나 혹은 인정하기 싫어서 억압해놓은 모든 것들이 담겨져 있다. 거기에 있는 것들은 대개 비윤리적이고 가치 없는 것이라고 사회가 나에게 가르쳐 온 것들이다. 프로이드에게 있어서 잠재의식은 오직 과거와 관련된 것이다.

의 초기 사회생활을 유추해낸 다윈(Charles Darwin)의 학설을 통해 부친살해에 대한 죄의식을 설명한다. 다윈은 고릴라와 같은 영장류들의 군거를 관찰하면서 가장 강한 수컷이 암컷들을 독점하면서 다른 수컷들의 성행위를 금지한다는 것을 발견했다. 다윈은 “인류 역시 다른 영장류들과 마찬가지로 소규모 무리를 지어 살았다. 그 안에서 가장 강하면서도 나이가 많고 또한 질투심이 강한 남성이 자신 외에 다른 남성들의 무분별한 성행위를 금지시켰다.”²⁾

프로이드는 다윈의 학설을 통해 다음과 같은 가설을 내세웠다.

아주 오랜 옛날 폭력적이고 질투심 많은 아버지가 있었다. 이 아버지는 모든 여성들을 혼자서 다 차지하고 성장하는 아들들을 모두 쫓아내 버렸다. 어느 날 쫓겨났던 자식들이 한 데 모여 힘을 결집하고는 아버지를 살해하고 먹어버리고 아버지의 시대를 끝내 버렸다. 원시 시대의 이 폭력적인 아버지는 아들들에게는 확실히 두려운 존재였으며 동시에 부러움도 많이 받던 존재였다. 아들들은 자신들의 성욕과 권력욕의 걸림돌이 되는 아버지를 증오하면서도 동시에 그를 사랑하고 우러러보았다. 아버지를 제거하고 먹음을 통해 아버지와 동일시를 이루고 만족감을 얻은 후 아들들에게서 그 동안 억압해두었던 부드러운 본성들이 슬그머니 나타나기 시작했다. 이들은 죄의식을 느끼기 시작했고 통회를 하게 된다. 아버지는 살아있을 때보다 더 강하게 되었다.³⁾

이 우화는 인간의 의식 속에 신에 대한 생각이 어떻게 생겨났는지에 대한 설명이다. 살해당한 후에 더 강하게 된 아버지는 나중에 신격화되었다. 결국 신은 태고적에 살해된 아버지가 인간 의식 속에 체화된 것일 뿐이다. 이러한 신의 이미지는 원시시대 토테미즘⁴⁾을 통하여 처음으로 표현이 되었고, 살해당한 아버지

2) Freud, Sigmund., *Totem and Taboo* (New York: W.W.Norton & Company), 1989, p.155.

3) Freud, Sigmund., *Totem and Taboo* (New York: Vintage), 1946, pp. 182-185.

4) 프로이드는 다윈의 학설 외에도 원시시대 부친살해를 설명하는 근거로 원시 토템 종교를 예로 든다. 토테미즘은 원시 부족들이 주로 어떤 특정 동물을 부족의 수호신으로 섬기는 원시 종교이다. 토테미즘은 토템 동물을 신성시하기 때문에 평소에는 죽이거나 접근하는 것을 금기시한다. 하지만 특정한 제의에서는 토템 동물을 희생 제물로 살해할 수 있으며 모든 부족 구성원들이 함께 토템 동물의 피와 고기를 나누어 먹는다. 이를 통해 토템 동물의 신성한 힘을 나누어 가지며 또한 부족 구성원들이 한 토템 안에서 일치를 이룬다. 프로이드는 원시인들이 숭배했던 토템은 토테미즘이 출현하기 훨씬 이전 인류의 여명기에 살해당했던 질투심 많고 폭력적이었던 아버지(primal father)의 대체물이라고 본다. 토템 제의에서 행해지는 토템 동물 살해는 아버지 살해 행위를 기념제로서 반복하는 것이며 토템 동물의 고기와 피를 나누어 먹는 행위 역시 살해한 아버지를 먹음으로써 아버지와 같은 권능을 얻고 아버지

한 이미지는 인류 전체의 기억 속에 새겨진 형상으로서 전해져 내려온 것이다.

그렇다면 신격화된 아버지의 형상이 어떤 방식으로 개개인 안에서 그 모습을 드러내는가?

프로이드의 가정에 의하면 인간은 백지 상태(tabula rasa)로 태어나지 않는다. 개개인은 인류가 시작된 이래로 축적된 기억의 자취들(memory traces)을 가지고 태어난다. 개개인이 어린 시절에 자신의 아버지와 가지는 체험들을 통해 이 자취들은 자신 안에서 살아나고 형태를 지니게 된다. 어린 시절 전지전능하게 보이는 아버지에 대한 관념적인 모습들은 모든 인류가 공통적으로 타고나는 원시시대에 살해당한 아버지에 대한 기억의 자취들과 결합되어 한 개인의 신에 대한 이미지를 형성하게 되는 것이다.⁵⁾

프로이드는 인류에게 보편적인 기억의 흔적들이 바로 그리스도교의 하느님에 대한 신자들의 갈망의 근원이라고 생각한다. 다시 말해 그리스도교인들은 자신들의 무의식적인 충동을 하느님을 그리워하는 마음이라고 생각한다는 것이다. 하지만 프로이드는 그것을 환상이라고 보았다.

그러므로 프로이드에 의하면 하느님은 인간이 만들어낸 관념일 뿐이다. “프로이드는 창세기의 유명한 문구인 하느님은 당신의 모습을 따라 인간을 창조하셨다’를 인간은 자신의 모습을 따라 하느님을 창조했다’로 바꾸었다.”⁶⁾ 프로이드는 다음과 같이 말한다. “하느님은 태고에 살해당한 아버지를 모델 삼아 만들어졌고, 나와 하느님과의 관계는 나를 낳아주신 아버지와 관계를 반영할 뿐이다. 그 관계는 아버지와의 관계에 따라 수시로 변동할 수 있다. 다시 말해 하느님은 인간의 관념 속에서 종교적으로 고양된 아버지에 불과하다.”⁷⁾

Ⅲ. 무의식 속에서의 하느님의 형상 발견 - 칼 융

프로이드가 발견한 무의식 세계를 근거로 해서 융은 프로이드 보다 더 창조적이고 심원하게 무의식 세계를 탐색하고 명료화하였다. 융은 무의식을 아주 중요하게 여겼다. 융에 의하면 인간의 의식은 무의식에 그 뿌리를 두고 있으며 무의식으

와 동일시하고 싶어했던 자식들의 행동을 반복하는 것으로 보고 있다.

5) Rizzuto, Ana-Maria, *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study* (Chicago: University of Chicago Press), 1979, p.85.

6) 위의 책, p.83.

7) Freud, 앞의 책, p.190.

로부터 파생된 것이다. “산만해지기 쉬운 인간 의식의 저변에는 무의식이 있다. 무의식은 인간의 의식이 형성되는 영원한 모체이다.”⁸⁾

무의식은 두 부분으로 이루어져 있다. 개인 무의식(the personal unconscious)과 집단 무의식(the collective unconscious)이다. 개인 무의식은 의식의 바로 아래층이다. 개인 무의식 안에 있는 것은 개인의 삶에서 억압해온 것들이 담겨 있다. “의식의 바로 아래층에서 개인 무의식이 발견된다. 그 특징은 개인의 과거 이력과 관련이 되어 있다는 것이다.”⁹⁾

융의 심리학 개념들 중에서 가장 중요하고도 논란의 여지가 많은 것은 집단 무의식이다. 집단이라는 말은 사람이면 누구나 가지고 있는 것이라는 뜻이다. 즉 모든 인간의 정신 구조에 보편적으로 존재하는 구성요소라는 뜻이다. 집단 무의식 속에는 개인적인 체험과 관련된 것들은 들어있지 않다. 여기에는 내 앞에 살았던 사람들의 체험과 관련된 것들이 들어있다.

융은 집단 무의식을 다음과 같이 설명한다.

우리 각자는 후천적으로 습득하지 않고 조상들로부터 물려받은 많은 것들을 지니고 있다. 사람은 텅 빈 상태로 태어나지 않는다. 단지 그것들을 의식하지 못한 채 태어나는 것뿐이다. 아기는 태어날 때 이미 조직되어 있고 때가 되면 작용할 준비가 되어있는 체계들을 지니고 태어난다. 이것은 수백 만년 동안의 인간 진화의 결과이다. 새들이 철 따라 이동하거나 동지를 트는 본능이 개별적으로 배운 것이 아니듯이 태어날 때부터 자기 본성의 지도를 가지고 태어난다. 그 본성은 그 사람 개인의 본성이 아니라 집단적인 본성이다. 이러한 체계들은 원시시대 이후부터 존재해왔던 인간 삶의 보편적인 상황들, 즉 젊음과 늙음, 태어남과 죽음, 아들과 딸들, 아버지와 어머니, 짝 짓기 등등에 부합하는 것이다.¹⁰⁾

달리 표현하자면 “집단 무의식은 집단적으로 물려받은 종의 기억과 현재까지 인간 지식의 총합을 담고 있는 하나의 거대한 창고이다.”¹¹⁾ 따라서 집단 무의식은 모든 인간의 공통 분모'와도 같은 것이다.

집단 무의식 속에 담겨져 있는 내용들은 원형'(archetypes)이라고 불리어진다.

8) Wulff, David M., *Psychology of Religion Classic & Contemporary* (New York: Wiley), 1997, p.426.

9) 같은 곳.

10) Jung, C.G., *Freud and Psychoanalysis* (Princeton: Princeton University Press), 1989, p.315.

11) Crowley, Vivianne., *Jungian Spirituality* (London: Thorsons), 1998, p.43.

원형은 모든 인간 안에 보편적으로 내장된 형태들 혹은 이미지들이다. 모든 인간은 태어날 때부터 공통적인 정신의 평면도를 지니고 나온다. 우리 각자는 서로 다른 자기만의 고유한 육체적인 특징을 지니고 있으면서도 인간이기 때문에 공통적인 내외부적인 해부학적 특징을 지니고 있다. 마찬가지로 우리는 각자의 고유한 성격과 신비로운 영혼을 지니고 있으면서도 인간이기 때문에 공통적인 정신구조와 그 내용을 지니고 있다. 우리 각자는 내장된 정신적 형태들을 지닌 육화된 영이다. 그러나 원형들은 윗대로부터 직접 물려받은 기억이나 형상들, 혹은 심상(心像)들이 아니다. 표현될 수 있는 가능태로서 물려받은 것이다.¹²⁾

원형은 어떤 것이 만들어지기 위한 원래의 본(本)과 같은 것이다. 다른 형태들이 만들어지기 위한 모델이다. 융은 자신의 작업을 통해 탄생, 죽음, 권력, 하느님, 악마와 같은 원형들을 집단 무의식 속에서 발견하고 논의했다. 집단 무의식 속에는 인간이 역사 속에서 전형적이고 반복적으로 체험해온 것들이 원형의 형태로 담겨 있다.¹³⁾

융에게 있어서 가장 중요한 원형은 진아(the Self; 眞我)¹⁴⁾이다.

융은 진아를 인간 삶이 도달해야 할 궁극적임 목표로 본다. 진아는 인간 정신 안에 존재하는 완전성과 통합성을 이루고 싶어하는 본성을 의미한다. 진아의 완전한 실현은 시간이 오래 걸리고 몹시 힘든 작업이며 지극히 드물게 성취되는 것이다. 대부분의 사람들에게 진정한 자아의 실현은 끊임없이 노력해야 하는 목표임은 분명하지만 도달하기 힘든 것이다. 진아는 인간을 완전한 자아실현에로 이끄는 힘이며 언제나 미래에 놓여있다.¹⁵⁾

따라서 다른 모든 원형들은 진아의 실현을 위해 존재하며 진아는 그 모든 원형들을 통합하는 구심점이다.

융은 진아 원형(the Self archetype)을 인간 안에 존재하는 신적인 모습으로 보고 있다. 물론 융이 진아 원형이 그리스도교의 하느님과 동일한 것이라고 직접적으로 언급하지는 않았지만 인간의 심층에 있는 신적 현존으로 본 것은 사실이다.

12) Brewi, Janice and Brennan, Anne, *Mid-life Spirituality and Jungian Archetypes* (York Beach: Nicholas-Hays), 1999, p.14. 참조.

13) Schultz, Duanne, *Growth Psychology* (Monterey: Wadsworth), 1981, p.90 참조.

14) 우리말은 영어의 self를 자아라고 번역한다. 사실 영어에서도 self를 의식적인 자아를 뜻하는 ego와 동일시하여 사용한다. 그러나 융이 self를 사용했을 때 이 말은 개성화 과정의 결과로 올 수 있는 통합된 자아, 참된 자기 자신을 의미한다. 나는 자아(ego)와의 혼돈을 피하기 위해 self를 진아(眞我)로 번역하였다.

15) 위의 책, pp.92-93.

“진아와 하느님과의 연관성을 융은 소우주로서의 인간 개인과 대우주로서의 세계와의 일치라고 불렀다.”¹⁶⁾ 따라서 진아 원형은 하느님을 표현하는 상징과 동일한 상징으로 표현된다. 사실 융에게 있어서 진아의 상징과 하느님 형상에 대한 상징을 구별하기 힘들다. 진아를 상징적으로 나타낼 때 그것은 곧 하느님의 현존을 상징화하는 것이며 그 반대도 마찬가지이다. 융에게 있어서 진아는 다름 아닌 우리 안에 계시는 하느님’이다.¹⁷⁾

“융은 모든 인간의 본성 안에 예외 없이 존재하는 하느님-인간관계를 가장 극적으로 드러내 보여준 사람은 예수 그리스도라고 말한다.”¹⁸⁾ 왜냐하면 그리스도 안에서 완전한 하느님과 완전한 인간의 모습이 완벽하게 성취되었기 때문이다. 융의 이러한 생각은 신학적 내용을 함축적으로 포함하고 있다고 볼 수 있다.

진아와 더불어 융 심리학의 또 다른 중요 개념은 개성화’(individuation)이다. 개성화란 한 개인이 진아의 성취를 위해 나아가는 과정을 말한다. 즉 진정한 자기 자신을 찾는 과정이다. 개성화는 전인성(全人性)을 향한 생득적인 움직임이다. 전인성은 개성화 과정의 목적을 가장 잘 설명해주는 말이다. 융에 의하면 진정한 자기 자신 즉 진아(眞我)를 찾기 위해서는 의식의 세계와 무의식의 세계가 반드시 통합되어야만 한다. 융은 한 개인이 무의식의 인도를 잘 받아들여 의식과 통합할 때 정신적으로 건강하다고 말한다. 이러한 통합이 이루어지는 과정이 바로 개성화이다.¹⁹⁾ 홀리건(Halligan)은 “진아는 최종 목적지이며 개성화는 진아를 찾아 나아가는 심리-영성적 발달과정이다. 진아가 핵심이며 인성 발달의 최종 목적이다”²⁰⁾라고 말한다.

하지만 개성화는 나이가 들어감에 따라 저절로 성취되는 자연적 발달단계가 아니라 우리 자신의 노력을 필요로 하는 과정이다. 개성화를 향해 나아가기 위해서는 깨어나서 우리 안에 존재하는 진아를 대면해야만 한다. 따라서 개성화로 나아가려는 노력은 개개인의 책임이다. 따라서 하느님의 현존 곧 진아는 개성화를 향한 개인의 노력이 부단히 지속될 때 실현될 수 있는 것이다.

여기서 나는 융 심리학과 신학과의 연결고리를 찾을 수 있다. 앞에서 살펴보았

16) Bockus, Frank M., 『The Archetypal Self: Theological Values in Jung's Psychology』, Peter Homans, 『The Dialogue between Theology and Psychology』 (Chicago: The University of Chicago Press), 1968, p.238.

17) Wulff, 앞의 책, p.431 참조.

18) Bockus, 앞의 책, p.222.

19) Schultz, 앞의 책, p.86 참조.

20) Halligan, Fredrica R., 『Jungian Theory and Religious Experience』, Ralph W. Hood Jr., 『Handbook of Religious Experience』 (Birmingham: Religious Education Press), 1995, p.242.

듯이 진아는 인간을 개성화(個性化)로 이끄는 힘이다. 보커스(Bockus)는 이 힘에 대해 다음과 같이 설명한다. “용은 신적 현실에 대한 함축적인 신학을 전개하고 있는 것이다. 하느님은 인간 무의식의 가장 깊은 곳에서 인간과 관계를 맺고 있으면서 인간의 역사와 체험 속에서 끊임없이 자신을 드러내고 싶어한다. 신적 현실이 인간 안에서 구체적인 실현을 원하는 것이다.”²¹⁾

개성화로 이끄는 내적 힘을 따르기 위해서 개인적인 책임이 따른다는 것은 진아를 향해 나아가는 노력이 적극적이고 실존적인 행위라는 것이다. 또한 그것은 하느님에 대한 긍정적인 응답을 의미한다. 그리고 진아가 인간을 개성화의 과정으로 앞에서 이끈다는 것은 신학적 견지에서는 하느님 은총의 초대²²⁾로 볼 수 있다. 신학적 관점은 뒷 장에서 살펴볼 것이다. 용의 진아 이론은 현대 심리학에 신학적 전망을 포함시킬 수 있는 풍부한 원천을 제공하고 있다.

IV. 무의식 속에 존재하는 초월적인 경향 - 빅터 프랭클

프랭클은 심리학에 영성적(spiritual) 차원을 가미시킨 탁월한 심리학자 중의 한 명이다. 그는 의미를 추구하는 인간이라는 측면에서 인간의 영성(spirituality)을 말하고 있다. 그에게 있어서 영성이란 인간 심리에 대한 영성적인 분석이다. 프랭클 역시 무의식과 관련하여 인간 안에 현존하는 하느님을 논의했다. 프랭클은 의미를 추구하는 인간이라는 개념을 통해 자아실현(self-realization)을 인간이 추구해야 할 최종 목표로 봄으로써 용의 사상을 계승하고 있다고 볼 수 있다.

그의 이론은 실존철학에 깊은 영향을 받았다. 프랭클은 한 인간으로 존재하는 것이 무엇을 의미하는지를 분석하고 싶어했다. 그는 자유, 책임, 의미에로의 의지(will to meaning)라는 세 가지 측면에서 인간을 분석한다. 삶의 의미를 찾는 것은 인생의 궁극적인 목표인데 이 세 가지 개념이 삶에서 의미와 가치를 찾게 해주는 수단이 된다. 인간은 자신의 인생에서 어떻게 의미를 추구할 수 있는가? 프랭클에 의하면 한 개인이 삶의 의미를 가질 수 있는 것은 어떤 주어진 상황에서라도 자유롭게 책임감 있게 행동할 때이다. 달리 말하자면, 자유와 책임이라는 측면에서의 인간 행동이 삶에 의미를 부여해준다는 것이다.

참으로 자유로워진다는 것은 모든 인간이 추구하는 근본적인 욕망들 중의 하나이다. 그런데 문제는 내가 진정으로 자유롭게 행동하고 있는지 아닌지를 어떻게 알 수 있는가? 하는 것이다. 프랭클은 자신의 자유를 측정할 수 있는 바로미터로서 세 가지 범주를 제시한다. 그것은 본능, 타고난 기질, 환경이다. 이 세 가지 범

21) Bockus, 앞의 책, pp.245-246.

주는 우리 삶에 상당한 영향을 행사하는 요소들이지만 우리 자신을 완전히 규정하지는 못한다. 우리는 그 세 가지 범주에 대해 숙고할 수 있으며 자유로이 어떤 입장을 취할 가능성이 있기 때문이다. 자신에게 주어진 본능, 타고난 기질, 환경에 대해 어떻게 반응할 것인지를 우리는 스스로 결정할 능력이 있다. 따라서 자유는 본능, 타고난 기질, 환경을 뛰어 넘어서 내리는 자기 결정이라고 볼 수 있다. 이 자유는 그 어떤 종교적 신조나 세계관이라도 받아들이지 않고 거부할 수 있는 가능성까지도 포함하고 있다.²²⁾ 세 가지 범주에 의해 규정되지 않고 행동할 때 우리는 진정으로 자유롭다는 것을 알게 된다.

다음은 책임이다. 진정한 인간의 자유를 논하기 위해서는 책임을 언급하지 않을 수 없다. 자유와 책임은 동전의 양면과 같이 늘 함께 붙어 다니는 것이다. 프랭클이 말하는 책임은 모든 사람은 자신의 삶에 대한 책임이 있다는 것이며, 시공간 안에 있는 인간의 존재 자체는 자신의 유한성으로부터 나오는 하나의 책임이다. 그렇다면 책임은 어떤 모습으로 나타나는가? 프랭클은 인간의 내면에서 우러나오는 양심의 목소리에 대한 한 개인의 반응에서 드러난다고 한다. 우리는 양심으로부터 들려오는 당위(ought)의 목소리를 체험하며 거기에 어떤 방식으로든 반응을 해야만 한다는 것을 알고 있다. 양심은 우리가 해야 할 것을 말해준다. 프랭클은 다음과 같이 말한다.

당위'는 본질적으로 의지에 앞서는 것이다. 질문이 있어야 응답을 할 수 있는 것처럼, 또한 응답은 그 귀착점'을 요구하는 것처럼, 모든 책임은 반드시 책임 자체에 선행해야 한다. 내가 해야만 하는 것 혹은 내가 되어져야만 하는 모습이 있다고 치자. 그것이 발견되어진 것이라기 보다는 내 자신이 만들어낸 것이 라면 아무런 효과가 없을 것이다.²³⁾

그러므로 우리가 양심의 목소리에 따라 행동할 때 책임은 실현되어지는 것이다. 그 목소리는 인간을 초월성으로 이끄는 초대이다. “양심의 초월적인 특성만이 인간의 깊은 내면에 대한 이해를 가능하게 하며 한 개인의 인간됨을 이해하게 한다.”²⁴⁾

인간이 자유롭고도 책임감 있게 행동할 때 내면으로부터 솟아오르는 의미에로의 의지'를 느낄 수 있다. 의미에로의 의지는 영적 무의식(spiritual unconscious)

22) Frankl, Victor, *The Unconscious God: Psychotherapy and Theology* (New York: Simon and Schuster), 1975, p.56 참조.

23) 위의 책, p.58.

24) 위의 책, p.53.

의 파생물이다. 프랭클은 무의식 세계를 영성적인 세계로 보았으며 초월적 무의식'(transcendent unconscious)이라고 이름을 붙였다. “초월적 무의식이 의미하는 것은 인간은 무의식의 차원에서 항상 초월성과의 관계 속에 놓여있다는 것을 말한다.”²⁵⁾

초월적 무의식은 인간의 실존적 행위인 종교심과 하느님에 대한 신앙의 가장 근본적인 밑바탕을 이루는 토대이다. “인간 무의식의 심연에서 가장 위대한 실존적 선택들이 이루어지고 있다.”²⁶⁾ 그는 또한 “인간의 무의식적 종교심은 모든 인류가 공유하는 형상들의 창고로부터 나오는 것이라기보다는 한 개인의 중심으로 부터 솟아 나오는 것이다.”²⁷⁾ 따라서 “모든 인간이 무의식 속에서 맺고 있는 하느님과의 관계는 본질적으로 개인적인 것이다.”²⁸⁾

자유, 책임, 의미에로의 의지는 인간이 자신의 전 인생을 통해 의미와 가치를 찾아가는 방향으로 나아가도록 이끌고 있다. 프랭클에 의하면 의미와 가치는 존재와 일치하지 않는다. 그 둘은 존재에 저절로 주어지지 않는다. 의미와 가치는 인간 존재 앞에 있다. 즉 그것들은 가능성으로서 추구되고 성취되어야 할 것들로 인간 앞에 놓여있는 것이다. 의미와 가치는 우리 존재의 한 부분이 아니기 때문에 오직 발견할 수 있을 뿐이다.

프랭클은 또한 모든 의미들을 포괄하는 궁극적인 의미'(ultimate meaning)에 대해 언급한다. 궁극적인 의미는 가장 중요한 의미이며 오직 종교만이 줄 수 있는 것이다. 궁극적인 의미는 하느님이며 우리는 자유, 책임, 의미에로의 의지를 통해 무의식 속에서 하느님을 만날 수 있다. 프랭클에 의하면, 자유, 책임, 의미에로의 의지라는 세 가지 차원에서 우리 자신을 부단히 초월할 수 있다면 우리는 보다 완성된 인간이 된다.²⁹⁾

V. 무의식의 신 개념에 대한 신학적인 해석

- 폴 티리히와 칼 라너

1. 폴 티리히와 칼 라너의 공통 전제

지금까지 일단의 현대 심리학자들이 발견한 무의식의 세계를 살펴보았다. 프로

25) 위의 책, p.61.

26) 같은 책.

27) 위의 책, p.65.

28) 위의 책, p.65.

29) Schultz, 앞의 책, p.108 참조.

이드의 무의식 발견 이후 융과 프랭클과 같은 심리학자들은 무의식을 인간과 신이 맞닿아 있는 영역이라고 주장했다. 프랭클은 무의식의 초월적 특성만을 언급했지만 융은 직접적으로 진아(the Self)라는 개념을 통해 진아가 인간 안에 존재하는 하느님의 직접적인 형상으로 보았다.

진아를 하느님의 형상으로 봄을 통해 융이 시도한 것은 그리스도교의 신앙을 파괴하려고 한 것이 아니었다. 오히려 그리스도교인들이 진아를 통해 새로운 신앙의 의미를 찾으려 도와주려고 했다. 심리학자로서 그는 단지 인간의 정신 세계 안에 무엇이 있는지 묘사했을 뿐이지 누가 혹은 무엇이 그것을 거기에 있게 했는지에 관해 말한 것은 아니다. 이러한 융의 태도로 인해 여러 종교들이 자신들의 종교적 신조를 설명하기 위해 융 심리학을 아전인수격으로 끌어올 여지를 주었다.³⁰⁾

나 또한 20세기의 위대한 두 신학자 폴 틸리히(Paul Tillich)와 칼 라너(Karl Rahner)를 소개함을 통해 융 심리학과 그리스도교 신학의 접목을 시도해보고자 한다. 융이 그랬던 것처럼 두 신학자 모두 하느님을 인간 안에 내재하는 혹은 내주(內住)하는 존재로 보았다. 신학적 접근 방법이 약간 다르기는 하지만 두 신학자 모두 내주하는 성령(틸리히)과 은총(라너)을 각각 인간을 해방하고 실현시키는 하느님의 힘으로 보았다.

두 신학자의 이론을 살펴보기 전에 현대 신학에 대한 그들의 공헌을 살펴볼 필요가 있다. 이들은 하느님과 인간 본성의 관계를 설명하는 중세 스콜라 신학의 틀을 과감히 부숴 버리고 하느님을 인간과 인간 역사 안에서 발견했다. 스콜라 신학에서는 초자연계와 자연계의 분명하고도 극적인 구분이 지나치게 강조되었다. 이 도식 안에서 인간의 본성은 초자연적인 것이라고는 전혀 찾아 볼 수 없는 순수 자연'으로 전락한다. 더구나 초자연계와 하느님의 은총은 철저히 자연계의 바깥에서, 역사의 바깥에서, 또한 인간 체험의 영역 바깥으로부터 하느님에 의해 인간에게 부과되어지는 것으로 생각했었다.³¹⁾

이러한 도식 안에서는 초자연계 특히 초자연적인 은총은 피조물과 인간으로부터 완전히 근절된다. 그리고 은총은 초월적인 하느님의 전적인 자유의지에 의해 또한 전적으로 우발적인 행위에 의해 외부로부터 인간에게 주어지는 것이다. 여기에는 하느님과 인간이 함께 만날 수 있는 여지가 없다. 인간이 초자연

30) Crowley, 앞의 책, p.120.

31) Haight, Rogers, *The Experience and Language of Grace* (New York: Paulist Press), 1979, p.124 참조.

성을 체험할 수 있는 것은 오로지 저 먼 곳에 있는 하느님의 은총을 통해서 뿐이다. 그나마 그 은총도 주어질 수도 있고 주어지지 않을 수도 있다.³²⁾

현대 신학에서는 - 적어도 가톨릭 신학에서는 - 하느님의 내재적인 특성을 이미 정설로 받아들이고 있음에도 불구하고 그리스도교인들의 사고 방식은 여전히 과거의 스콜라 신학의 틀 안에 갇혀있다. 즉 대부분의 그리스도교인들은 하느님은 자신들의 바깥에 있다고 믿고 있다. 그리고 은총은 하느님이 주기 때문에 우리가 받거나 얻을 수 있고 심지어 살 수도 있는 어떤 것으로 생각하는 것이다. 스콜라 신학은 내재적인 하느님보다는 무한히 초월해있고 멀리 떨어져있는 하느님을 강조하는 것이다.

2. 진아는 내주하는 성령: 폴 티리히의 해석

20세기 개신교의 탁월한 신학자였던 폴 티리히는 내재적인 방식으로 인간과 함께 하는 하느님을 강조했다. 그의 내주(內住)하는 성령'이라는 개념은 직간접적으로 융으로부터 영향을 받았으며 또한 역으로 융의 개성화 과정을 보다 풍부히 이해하는데 도움을 주었다. 티리히에게 있어서 하느님은 각각의 인간 안에 내주하는 신적인 현존이며 각자의 인간이 자신의 인간성을 궁극적으로 실현하도록 끊임없이 부추기는 힘이다. 하느님과 인간의 변증법적인 친밀함이 티리히의 신학적 방법론의 핵심이다. 하느님에 대한 그의 설명은 융의 진아 개념과 거의 흡사하다.

1) 인간과 하느님의 일치감과 거리감

티리히에 의하면 인간은 하느님에 대한 질문을 던질 수밖에 없게 되어있다고 한다. 그것은 하느님과 일치감과 거리감을 동시에 느끼는 인간의 체험 때문이다. 내주하는 하느님과 일치하고 있음은 인간의 신앙을 통해 유추해볼 수 있다고 한다. 인간이 하느님을 생각할 수 있는 것은 인간의 존재가 하느님의 현존에 뿌리를 박고 있기 때문이다. 인간 안에 있는 무한한 요소'가 신앙을 가능하게 하는 것이다. 이는 곧 인간의 존재와 의식 안에 있는 하느님의 현존이 인간으로 하여금 하느님을 알게 한다는 것이다. 즉 인간의 하느님에 대한 인식은 인간이 하느님의 존재 안에 머물러 있기 때문에 가능한 것이다. 인간이 자신 안에서 의식하는 그

32) Dourley, John P., *The Psyche as Sacrament: A Comparative Study of C. G. Jung and Paul Tillich* (Toronto: Inner City Books), 1981, p.10.

하느님은 곧 인간의 궁극적인 관심사에 대한 해답이다.³³⁾

우리가 우리 자신 안에 있는 하느님의 현존 안에 머물러있다면 하느님이 내부로부터 인간의 체험의 영역 안으로 당신 자신을 드러낸다는 가능성을 생각해볼 수 있다. 그러나 내주하는 성령의 무한한 능력에도 불구하고 그러한 신적 능력들을 우리 안에서 체험해보기가 그리도 힘든 이유가 무엇일까?

틸리히는 인간이 신적인 중심으로부터 실존적으로 소외되어있기 때문이라고 생각한다. 이 말은 인간이 존재의 근원으로부터 소외되어있다는 뜻이며 그 결과로 우리는 죄책감과 실존적인 비참함을 느끼며 또한 우리 자신뿐만 아니라 하느님과 타인들로부터도 소외되어있는 것이다. 인간의 실존적인 소외를 설명하기 위해 틸리히는 인간이 본래 창조되었을 때의 모습을 거슬러 가는 세 가지 요소를 보여준다. 그것은 불신(unbelief), 교만(hubris), 그리고 탐욕(concupiscence)이다. 이 세 요소가 인간 소외의 주된 이유이다. 현재 내가 존재하는 모습은 원래 나의 모습이 아니며 내가 되어져야하는 모습도 아니다. 나는 나의 참된 존재로부터 소외되어 있다.³⁴⁾

첫째, 불신은 인간이 타인들로부터 떨어져서 자신만의 삶을 영유하고 싶어하는 경향성으로부터 생긴다. 이 경향성은 자아가 낙원의 축복으로부터 떨어져 나와 독립된 삶의 즐거움을 찾는 것이다. 실존적인 자기 실현을 위한 자기 몰입의 과정을 통해 인간은 자기 자신과 자신의 세상에만 온통 집중하게 되어있으며 그 결과 자신과 세상을 받쳐주는 근원을 놓치게 되는 것이다.³⁵⁾ 자기만을 믿는 것 그것은 곧 하느님에 대한 불신이다. 그러나 한 개인이 자신만을 의식하고 자신만이 자기 의식의 중심에 놓여있다고 느끼는 것은 인간의 의식 구조상 불가피한 것이다. 사실 이러한 자기 중심적인 경향이 있기 때문에 자신의 소중함과 품위를 느낄 수 있는 것이다.³⁶⁾

둘째, “인간의 자기 중심적 경향성은 교만으로 이어진다. 인간은 자신들의 능력이 무한한 것으로 생각하도록 끊임없는 유혹을 받는다. 인간은 자신의 한계성을 금세 잊어버리고 끊임없이 스스로를 높이려 시도한다.”³⁷⁾ 틸리히는 “교만은 인간이 스스로 신적 영역으로 자신을 들어올리는 것이다”³⁸⁾라고 말했다.

33) 위의 책, p.18 참조.

34) Lim, Justin K., *Male Mid-Life Crisis* (Lanham: University Press of America), 2000, p.75 참조.

35) Tillich, Paul, *Systemic Theology Vol.2* (Chicago: The University of Chicago Press), 1957, p.47 참조.

36) Lim, 앞의 책, p.76 참조.

37) 위의 책, p.77.

38) Tillich, 앞의 책, p.50.

셋째, 인간은 자신의 근원과 떨어져있기 때문에 근원과의 재결합을 갈망한다. 이렇게 자신의 근원과 떨어져 있는 인간은 불완전함을 느끼게 되며 이러한 불완전함을 채워 줄 수 있는 것들을 닥치는 대로 취한다. 완전한 만족을 추구하는 이러한 경향이 바로 탐욕이다.³⁹⁾ 탐욕은 근원과의 소외감에서 오는 불만족을 채우기 위한 시도이다.

틸리히는 이 세 가지 경향들이 전 우주를 자신 안으로 채워 넣으려는 인간의 욕망으로부터 온다고 본다. 이러한 경향들은 인간이 얼마나 자신의 근원, 즉 융 심리학에서 하느님의 원형적 형상으로 표현되었던 진아와의 일치를 갈망하고 있는지를 보여준다. 티리히는 존재의 근원과 떨어져있는 인간의 실존적인 비참함이 인간의 본래 모습과 또 앞으로 되어 가야할 모습을 반영하기보다는 우리가 신적인 현존과 얼마나 재결합되기를 갈망하는가를 보여준다고 한다.⁴⁰⁾

2) 내주 하는 신적 현존

인간을 하느님으로부터 소외시키는 불신, 교만, 탐욕 이 세 요소가 부정적인 의미를 지니고 있기는 하지만 자아의 발달과 성장을 위해서는 사실 불가결한 요소들이다. 그렇지만 지나친 영양 공급이 오히려 부작용을 가져오듯이 이 세 요소가 지나치게 되면 자아의 전능성'이라는 환상을 불러일으키고 결과적으로 삶의 참된 의미에 대한 관심이 떨어지게 될 수 있다. 티리히에 의하면 내주 하는 성령은 근원으로부터 분리된 인간의 실존적 소외감과 그로 인한 불안과 공허함에 대한 대답이다.

틸리히는 내주 하는 성령이 인간 존재의 가장 깊은 곳에서 활동하고 있으며 인간은 그 성령을 자신의 정신을 통해 알아 볼 수 있다고 한다. 그 이유는 인간이 태어날 때부터 현존하는 성령은 인간의 의식을 보다 성숙되고, 보다 의미 있고, 보다 폭 넓은 단계로 이끌어 가고 있기 때문이다. 인간의 의식이 신적 모체로부터 탄생되었고 또 성장되어진다면 인간의 의식은 언제든지 초월적인 능력을 가질 수 있다.⁴¹⁾

틸리히는 “인간은 자기 자신이 보다 깊은 실체으로 들어가는 문이라는 것을 깨달았으며 자신의 실존이 존재 자체으로 나아가는 유일한 통로임을 알게 되었

39) 위의 책, p.52.

40) Lim, 앞의 책, p.75 참조.

41) Dourley, 앞의 책, pp.10-11.

다”⁴²⁾라고 말한다. 결국 하느님은 외부로부터 인간의 삶을 제한하는 분이 아니라 인간의 내부로부터 인간 생명을 촉진하는 분이다.

하지만 우리 안의 성령이 내재적이라고 해서 곧 ‘연간적인’ 특성만 지니고 있는 것은 아니다. 성령은 인간의 정신을 끊임없이 자아를 넘어서도록 부추기기 때문이다. 내주 하는 성령은 프랭클이 주장했던 것과 마찬가지로 초월성의 원리이기도 하다. 성령의 초월적인 특징은 두 가지로 드러난다.

첫째, 내주 하는 성령의 목소리는 자아의 외부에서부터 오는 것 같은 특성을 지니고 있다. 다시 말하면 내 안에서 들려오는 하느님의 목소리는 내 것이 아니라 하느님의 것이라는 뜻이다. 내 안의 있는 다른 존재’가 말하는 것이다. 탈리히는 인간 존재에 대한 해답은 초월적 특성을 지닌다고 말한다. 그는 “하느님은 인간의 유한성 안에 담겨있는 존재의 의문에 대한 대답이다. 이 대답은 인간 자체에 대한 분석을 통해 얻어질 수 있는 것이 아니다”라고 말한다. 여기에서 탈리히는 인간 자체에 대한 분석이 문제에 대한 해답을 줄 수 없다는 것을 강조하고 있다. 만일 인간이 자신에 대한 해답이 될 수 있다면 인간 스스로의 노력으로 구원을 얻을 수 있게 된다. 탈리히는 그것을 인정하지 않는다.⁴³⁾

이 문제를 보다 깊이 설명하기 위해 탈리히는 ‘신율’(神律; theonomy)이라는 말을 만들었다. 신율이란 인간의 가장 진실된 법은 인간 존재의 가장 깊은 곳에 새겨진 하느님의 법이라는 의미를 지닌다. 이 말을 통해 그는 인간이 피상적인 이성과 의식의 수준에서 자기가 스스로의 법이 되는 극단적인 자율성을 피하고, 또한 인간이 하느님의 법 앞에 무조건 복종만 해야하는 피조물이 되는 극단적인 타율성도 피하고 있다.⁴⁴⁾

둘째, 내주하는 성령의 두 번째 특성은 인간으로 하여금 자아의 현상적인 관심사들을 넘어서게 만드는 힘이다. 성령이 우리를 사로잡으면 우리는 몰아(沒我; ecstasy)의 경지에 빠지게 된다. 몰아의 상태는 자아를 손상시키지 않으면서도 인간의 정신을 이성을 넘어서는 상태로 몰고 가는 것이다. 몰아의 상태는 자아를 손상시키지는커녕, 인간이 제 정신으로는 할 수 없는 것을 할 수 있게 해준다.⁴⁵⁾ 인간은 자아 초월의 상태에서 명확한 삶, 즉 의미 있는 삶을 추구한다. 탈리히는 성령의 힘이 성령과 자아 사이에 벌어진 간격을 메워주고 이 둘을 일치시킨다고 말한다. 이러한 일치가 삶에 의미를 가져다주는 것이다. 성령에 사로 잡혔을 때 사람들은 자신의 의미를 발견하는데 이는 내주 하는 성령이 바로 의미의 원천이기

42) 위의 책, p.20.

43) 위의 책, pp.19-20 참조.

44) 위의 책, p.20 참조.

45) Lim, 앞의 책, p.93 참조.

때문이다. 의미 있는 삶을 위해 성령은 절대적으로 필요하다.

틸리히는 영적 현존과의 만남은 인간 삶의 실제들을 무시하는 것이 아니라 인간의 이성적인 삶의 영역을 넘어서 있는 것들을 보게 만든다고 주장한다. 성령은 일상적인 삶의 진부함 너머에 있는 것들을 볼 수 있도록 우리 눈을 열어준다.

그러나 성령의 작용은 인간 안에 특별한 어떤 것을 만들어 내지는 않는다. 단지 하느님의 모상으로서 한 개인의 모습 중에서 무시해왔고 억압해왔던 부분들을 새롭게 살려내고 쇄신하는 것이다. 이 쇄신은 소외된 실존으로부터 잠재적인 능력을 드러내는 본질적인 존재로의 변모이다. 인간의 소외 즉 하느님으로부터, 그리고 타인들로부터의 소외는 근본적으로 자기 자신으로부터의 소외에 뿌리를 두고 있다.⁴⁶⁾ 따라서 쇄신은 첫째로 자신 안에 있는 파괴되고 감추어진 하느님의 모상(내주 하는 성령)을 회복하는 것이고 그 다음으로 타인들과 하느님께로 나아가는 것이다.⁴⁷⁾

이러한 관점에서 틸리히가 말하는 새 사람(New Being)은 자기 자신과 타인과 하느님으로부터 소외를 극복하고 치유된 상태를 의미한다. 내주 하는 성령과의 만남을 통해 하느님과 이웃과 자기 자신과 화해를 한 사람은 극단적인 자기 삶의 부정에서 극적인 삶의 긍정으로 변모할 수 있다. 성령은 우리에게 깊은 상처를 준 사람들과 화해할 수 있는 용기를 주며 우리가 미워하고 증오하는 사람들을 포용할 수 있는 사랑을 준다. 또한 성령은 삶을 지체하게 하는 나태함을 불살라버리고 우울함과 공격적 기질을 안정시켜준다.⁴⁸⁾

하지만 내주하는 성령의 체험은 새 사람으로 나아가는 첫 걸음일 뿐이다. 새 사람이 되기 위해서는 과정이 필요하다. 성령의 체험은 하느님의 구원이 이미'(already) 이 세상에서 시작되었음을 의미하지만 그 최종적인 결과는 아직'(not yet) 성취되지 않았음을 뜻한다.⁴⁹⁾ 그러한 성취는 평생이 걸린다. 용은 개성화 과정의 결과로서 발견하는 진아는 그 완전한 성취가 사실상 불가능하며 어느 정도 근접적인 성취만 이룰 수 있다고 말했다. 틸리히 역시 내주 하는 성령에 의해 상징적으로 표현되었던 완전하고 명료한 삶은 부분적으로만 실현될 수 있다고 믿고 있다. 다시 말해 그리스도교인들의 삶은 결코 완전한 상태에 이르지 못한다. 늘 삶의 부침 속에 놓여있다. 그러나 이러한 삶의 가변적인 성격에도 불구하고 완덕을 지향하는 내적 움직임이 늘 존재하고 있다.⁵⁰⁾

46) Tillich, Paul, *The New Being* (New York: Charles Scribner's Sons), 1955, p.23.

47) Lim, 앞의 책, p.97.

48) Lim, 앞의 책, p.99 참조.

49) 위의 책, p.99 참조.

3. 진아는 하느님의 은총: 칼 라너의 해석

현대 가톨릭 신학에서 가장 영향력 있는 신학 사상은 독일 예수회 신부인 칼 라너(Karl Rahner)의 신학이다. 라너는 자신의 은총 신학에서 아주 긍정적인 인간학을 주장한다. 그는 인간을 본성상 초월성으로 열린 존재이며 또한 초월성으로 나아가는 존재로 정의했다. 라너는 또한 스콜라 신학의 개념인 ‘참제된 은총’(uncreated grace)의 중요성을 되살려 놓았다. 라너에게 있어 은총은 무엇보다도 인간을 향한 하느님의 자유롭고 개인적인 자기 통교(self-communication)이다.

1) 칼 라너의 초월적 인간학

라너의 신학은 ‘초월적 인간학’(Transcendental Anthropology)이라 불린다. 라너 신학의 출발점은 하느님이 아니라 인간이기 때문이다. 라너는 인간의 행위 자체에서 시작하며 인간의 타고난 본성을 탐색한다. 즉 자신의 신학을 우리의 본성, 우리의 삶, 우리의 시대와 우리의 미래로부터 시작을 하는 것이다. 그는 하느님에 대한 사유를 성서나 과거의 철학으로부터 시작하지 않고 현재의 구체적인 지역과 역사 그리고 질문을 지닌 인간 존재로부터 시작한다.⁵¹⁾ 라너에게 있어서 인간학은 전통적인 교회의 가르침을 설명해내는 해석학적 도구이며 가톨릭 교회 역시 그의 해석학을 정당한 것으로 인정하고 있다.

라너가 자기 신학의 주제를 인간으로 잡은 데는 세 가지 이유가 있다. 첫째, 텔리히와 마찬가지로 라너는 자연계와 초자연계를 서로 아무 관련이 없는 두 영역으로 나누는 견해에 대해 아주 비판적이었다. 따라서 그는 초자연계를 지상으로 끌어내려 자연계와 결합을 시켰다. 그의 신학에서 초자연계와 자연계는 동일체이다. 둘은 더 이상 따로 떨어져있는 영역이 아니다.⁵²⁾

따라서 인간의 역사는 나의 개인 역사뿐만 아니라 내 개인의 역사 안에서 펼쳐지는 삼위일체 하느님의 행위까지 포함하고 있는 것이다. 중립적인 세상이란

50) Dourley, 앞의 책, p.90 참조.

51) O'Meara, Thomas F., 「A History of Grace」, Leo J. O'Donovan., 『A Word of Grace: An Introduction to the Themes & Foundations of Karl Rahner's Theology』 (Washington D.C.: Georgetown University Press), 1995, p.76 참조.

52) Dreyer, Elizabeth, *Manifestations of Grace* (Minnesota: Liturgical Press), 1990, p.154 참조.

없다. 사물을 보기 위해서는 빛이 우리 눈에 당연히 필요하듯이 우리의 본성 안에는 하느님의 흔적이 존재한다. 신적인 영역이 존재하는 것이다.⁵³⁾

그 결과 우리의 일상적인 삶들은 하느님의 은총이 드러나는 주된 장소가 되는 것이다. 일상성이라는 성사를 통해 체험하는 하느님의 은총을 잡아내는 인간의 직관적인 감수성이 라너 신학의 중심이다.⁵⁴⁾ 간단히 말하자면 하느님이 행동하고 말하는 곳은 바로 인간의 의식이고 삶이고 역사이다. 우리는 하느님 자신의 삶을 우리들 자신의 삶의 이야기들을 통해 체험하는 것이다.

둘째, 라너는 전통적인 신학의 출발점, 즉 성서나 하느님은 현대 신학에서 그 입지가 좁다고 본다. 우리는 '하느님'이라고 부르는 실체로부터 시작할 수가 없다. 현대 세계에서 하느님은 더 이상 모든 문제에 대한 해답이 아니라 오히려 문제의 한 부분이기 때문이다. 성서 역시 문제에 대한 해답이 아니라 문제의 한 부분이다. 이런 이유로 인해 라너는 신학 전체에서 가장 손쉽게 접근할 수 있는 인간학으로 시작한다. 라너는 “철학과 신학이 우리 안에 이미 인간의 초월성에 대한 해답을 줄 수 있는 무언가가 있다는 것을 보여줄 수 있을 때에만 청중들에게 진지하게 받아들여질 것이다”라고 말한다.⁵⁵⁾

셋째, 창세기 1장에는 인간이 '하느님의 모습대로' 창조되었다고 적혀있다. 하느님의 모상(*Imago Dei*)은 은총 신학의 주된 토대이다. 인간이 하느님의 모상으로 창조되었기 때문에 창조주와 인간 사이에는 친밀한 유대관계가 맺어져 있다.⁵⁶⁾ 라너는 하느님의 모상으로서의 인간을 표현하기 위해 초자연적 실존(*supernatural existential*)이라는 말을 고안해냈다. 초자연적 실존은 라너의 은총 신학의 중심 개념이다. 초자연적 실존에 대해서는 후에 자세히 설명하겠다.

라너의 인간학은 인간만의 독특한 초월적 특성에 초점을 맞춘다. 그 때문에 그의 인간학이 초월적 인간학으로 불리는 것이다. 라너에 의하면 사람은 끊임없이 자신을 넘어서려고 한다. 그리고 자신을 넘어서도록 부추기는 그 힘이 자기 자신의 것이 아니라는 것도 인식하고 있다. 이러한 내적 움직임의 맨 밑 부분에는 은총이 있다. 따라서 하느님에 대한 인간의 모든 지식은 단지 인간 내부의 초월적 경향성에 대한 해석이다. 나의 삶 안에서 나를 넘어서게 부추기는 내적 움직임들, 내 삶을 성장으로 이끄는 힘들을 통해 우리는 하느님에 대한 신앙과 지식을 얻는

53) O'Meara, 앞의 책, p.81.

54) Duffy, Stephen J., *The Dynamics of Grace* (Minnesota: Liturgical Press), 1993, p.333 참조.

55) 위의 책, p.262 참조.

56) Dreyer, 앞의 책, p.171 참조.

것이다. 라너의 사상은 톨리히를 연상시키지만 용어사용에 있어서 라너가 한층 더 명확하다. 톨리히는 자신의 신학을 펼치는데 은유적인 용어들을 많이 사용하지만 라너는 구체적이고 분명한 언어들을 사용한다.⁵⁷⁾

2) 인간: 초자연적 실존

라너는 인간의 초월적 특성과 은총의 보편성을 설명하기 위해 초자연적 실존'(Supernatural Existential)이라는 개념을 사용한다. 그는 이 개념을 통해 은총이 역사적 존재로서의 인간의 본질적인 구성요소이며 그럼에도 불구하고 인간의 자유를 전혀 손상시키지 않는다는 것을 보여주고자 한다. 라너는 “인간은 하느님의 절대적인 자기 통교의 장이다”라고 말한다. 그리고 이것은 모든 인간들에게 예외 없이 적용된다.⁵⁸⁾ 초자연적 실존이 의미하는 바는 모든 사람들 안에는 초자연을 향한 갈망이 있으며 이 갈망이 사람들을 끊임없이 부추기고 있다는 것이다.

이 개념을 두 부분으로 나누어 살펴보면 보다 분명하게 이해할 수 있을 것이다. 먼저 실존'은 인간의 전 존재를 관통하는 가장 근본적인 구조이다. 인간 존재의 일부분을 말하는 것이 아니라 전체성을 의미하는 것이다. 그리고 실존을 서술하기 위해 덧붙여진 초자연적'이라는 형용사는 인간의 본성상 저절로 주어진 것이 아니다. 이는 하느님이 무상으로 주신 선물의 결과이다. 따라서 은총은 인간 안에 늘 존재하면서 인간 실존에 형태를 부여하고 있다. 은총은 전체적인 인간 존재에 영향을 미치며 인간을 하느님께 가까이 다가가도록 인도하고 있다. 그러면서도 은총은 인간 본성의 일부가 아니다. 따라서 초자연적 실존은 하느님으로부터 주어진 은총이 인간 안에 드러난 초기 효과이다. 이 상태는 은총에 대한 인간의 응답이나 반응에 상관없이 나타나는 것이다. 하느님은 태초부터 인간이 하느님의 은총을 받아들일 수 있도록 만들어 놓았다.⁵⁹⁾

하느님과 일치되어 있는 인간의 특성을 설명하는 초자연적 실존을 보다 깊이 이해하기 위해서 철학 개념인 질료-형상론'(hylomorphism)을 도입할 필요가 있다. 라너는 초자연적 실존을 설명하기 위해 아리스토텔레스와 토마스 아퀴나스의 질료-형상론을 끌어 온다. 질료-형상론은 말 그대로 질료(matter)와 형상(form)의 이론 혹은 능동태(act)와 가능태(potency)의 이론이다.

라너는 실체들이 어떻게 서로 극단적으로 구별되면서도 동시에 통합된 하나인

57) Duffy, 앞의 책, p.335 참조.

58) 위의 책, p.293 참조.

59) Galvin, John P., 『The Invitation of Grace』, O'Donovan, 앞의 책, p.72 참조.

지를 보여주고자 이 이론을 적용시킨다. 인간의 육체적 본성과 영적인 본성을 이해하는데 질료-형상론은 가장 잘 적용된다. 인간의 영혼은 육체, 즉 질료'에 모양새와 본성을 주는 본질적인 형상'이다. 영혼은 물질(질료)이 아니다. 말 그대로 물질은 비(非)영혼이다. 또한 한 인간의 영혼은 자신의 육신이 아니다. 그러나 육체는 영혼의 육화된 현존이며 곧 인간이다. 영혼과 육체는 분명히 다르면서도 인간 존재 안에서 통합된 하나이다. 이 둘은 서로가 서로를 존재하게 해준다. 육체는 영혼이 특징짓는 대로 되어감으로써 영혼이 활동할 수 있는 재료가 되어준다. 또한 영혼은 육체가 되어가야 할 방향으로 모양새를 잡아준다. 이 둘은 어느 한 쪽이 없으면 다른 쪽도 존재할 수 없기 때문에 서로에게 작용인(作用因)으로 기능한다.⁶⁰⁾

질료-형상론을 초자연적 실존에 적용을 시키면 자기 초월의 상태에 있는 인간의 정신은 하느님의 선물인 은총을 받아들이기 위한 질료'(가능태)가 된다. 그리고 은총은 형상'(능동태)으로서 은총을 받아들일 적극적인 가능태 혹은 질료인 인간의 초월성에 작용을 한다. 그러므로 초자연적인 은총은 일단 인간에게 주어지면 인간의 본질적인 부분이 된다. 그러면서도 인간의 본성과는 분명하게 구분이 된다. 형상이 질료와 하나이듯이 하느님과 인간은 궁극적으로 하나이다.⁶¹⁾

질료-형상론의 도식을 통해 볼 때 초자연적 실존의 첫 번째 요소는 인간의 초월성이다. 우리 자신의 초월적 특성을 의식의 차원에서 느끼기란 어려운 것이 아니다. 인간 정신의 본능적인 갈증, 정신의 개방성과 정신의 요구들, 그리고 진실되고 의미있는 삶의 완성을 향한 인간 정신의 움직임들은 영원한 현실을 지향하는 인간의 초월적인 특성이다. 다시 말하면 인간이 행하는 모든 영적인 행위에는 초월적 특성이 함축되어있는데 그 초월성은 절대자와의 만남을 지향하고 있다.⁶²⁾

인간의 초월적 특성이 의식에 잡히기는 하지만 결코 하나의 구체적인 대상으로서 이해되어지는 것은 아니다. 단지 선험적인 지평(a priori horizon) 혹은 배경으로서만 체험될 뿐이다. 인간의 초월성은 하나의 지평 혹은 영역으로서 의식에 막연하게 잡힐 뿐이다.⁶³⁾ 사소한 체험이든 중요한 체험이든 우리가 일상적으로 겪는 모든 삶의 체험의 저변에는 초월성이 늘 깔려있다. 이 부분은 우리의 통제를 넘어서는 영역이며, 늘상 따라 다니는 의문부호 같은 것이다. 인간의 초월성은 우리들 안에 늘 존재하며 사람을 사람답게 하는 선비의 지평'이다.⁶⁴⁾ 그러므로 초월

60) Haight, 앞의 책, p.121.

61) Duffy, 앞의 책, p.291 참조.

62) Buckley, Michael J., 「*Within the Holy Mystery*」, O'Donovan, 앞의 책, p.37 참조.

63) Haight, 앞의 책, p.128 참조.

64) Carr, Anne E., 「*Starting with the Human*」, O'Donovan, 앞의 책, p.22 참조.

적 특성은 인간의 실존적 조건이다. 실존적이라 함은 그 초월성이 간헐적으로 발생하는 충동이 아니라 모든 인간 안에 항시적인 조건이라는 뜻이다. 모든 인간은 이 초월적 특성 때문에 초자연적 실존이라 불린다.

초자연적 실존의 두 번째 요소는 바로 은총이다. 인간 정신의 초월적 특성은 내로부터 활동하는 은총이 의식에 반영된 결과이다. 은총은 인간 안에 거주하는 하느님의 현존이다. 은총은 하느님이 당신 자신을 인간에게 주신 것이다. 라너에 의하면 은총은 하느님이 당신 자신을 선물로써 인간에게 주시는 자기 증여이며 이는 순전히 인간에 대한 사랑에서 비롯된 것이다. 존재론적 관점에서 보면 하느님은 질료-형상적인 원리를 통해 당신 자신을 인간에게 주는 것이다.⁶⁵⁾ 이 자기 증여는 단지 하느님에 관한 지식이나 정보를 주는 것이 아니라 존재론적인 자기 통교이다. 즉 하느님이 당신 자신을 주시는 것이다. 이는 두 존재간의 조우이다. 선물을 주는 자가 바로 선물 자체이며 그 선물은 바로 하느님 자신이다.

“수혜자에게 받아들여진 선물, 즉 하느님의 현존은 수혜자 안에서 어떤 식으로든 효과를 내게 되어있다. 이 효과는 하느님 자신과 동일시하지는 않으며 선물의 결과로 생겨난 것이며 한정적이다.”⁶⁶⁾ 은총에 의해 발생한 효과로 인해 은총은 인간 의식의 수면위로 떠오르며 경험의 영역에서 느껴진다. 그러나 은총으로 느껴지지 않는다. 단지 인간이 자신을 초월하려고 할 때 느끼는 마음의 동요 혹은 부추김으로서 다가온다. 인간이 하느님의 부르심을 체험할 때 결코 어떤 구체적인 대상을 인식하는 것처럼 하는 것이 아니다. 은총은 구체적인 대상으로 인식할 수는 없지만 선인식적(先認識的)인 초월성의 지평으로 다가온다.⁶⁷⁾

은총은 인간의 무한한 갈망, 채워지지 않는 부족감, 죽음에 대한 극적인 저항, 절대적인 사랑의 체험, 지나친 죄의식 속에서도 여전히 솟아오르는 희망 등과 같은 체험을 통해 다가온다. 이러한 체험들은 우리 안에 있는 하느님의 힘이 우리의 정신을 절대적인 성취에로 나아가도록 부추기기 때문이다. 그러나 대부분의 사람들은 이러한 인간 정신 내부의 추동력을 하느님으로부터 오는 신적인 힘으로 알아보지 못한다.⁶⁸⁾

3) 은총의 무상성과 인간의 자유

65) Haight, 앞의 책, p.123 참조.

66) Galvin, 앞의 책, p. 66.

67) Haight, 앞의 책, pp.126-127 참조.

68) Haight, 앞의 책, p.126.

초월성은 보다 높은 선을 향해 자신을 넘어서는 인간의 실존적 특성이다. 보다 높은 선을 향한다는 의미에서 볼 때 은총은 인간의 자유를 제한하는 강압적인 힘이 아니라 인간을 참된 자유인 하느님과 일치에로 이끄는 해방하는 힘이다. 사실 은총은 인간의 자유를 희생시키지도 않으며 그렇게 할 수도 없다. 하느님에 의해 전적으로 무상으로 주어지는 선물인 은총은 수혜자인 인간에 의해 거부당할 수도 있다. 선물은 주는 사람의 의지에 의해서가 아니라 받는 사람의 의지에 전적으로 달려있기 때문이다. 즉 선물을 받아들이든지 거절하는 것은 전적으로 받는 사람이 결정할 문제이다. 강제적으로 떠 안겨진다면 더 이상 선물이 아니다. 인간이 받거나 거부하는 문제에 아무런 선택권이 없다면 선물은 더 이상 무상으로 주어지는 선물이 아니다. “따라서 은총이 모든 인간에게 주어지며, 또한 하느님의 자기 증여가 누구에게나 받아들여질 가능성을 늘 배태하고 있지만 그 것이 곧 은총이 모든 사람들에게 받아들여진다는 것을 의미하지는 않는다.”⁶⁹⁾ 비록 은총의 목적이 인간으로 하여금 하느님을 알고 사랑하게 만들고 결국 구원을 얻게 하는 것이기는 하지만, 받는 사람이 받아들이지 않으면 아무 소용이 없는 것이다.⁷⁰⁾

하지만 “자신의 초월적인 내적 움직임에 적극적으로 응답함을 통해 은총을 받아들이는 사람은, 그 것이 아무리 함축적인 것이라 하더라도, 사실상 하느님을 받아들이는 것이고 신앙의 행위를 한 것이다.”⁷¹⁾ 그리고 하느님의 자기 계시는 당신을 직접 전달해주는 하느님의 사랑이다. 이러한 하느님의 자기 전달은 인간의 자유와 상반되지 않는다. 참된 사랑은 서로간의 관계에 있어서 건강한 독립성을 초래하기 때문이다. 사랑을 주는 자와 받는 자가 진정한 일치를 이루게 되면 사랑 받는 자는 주는 자로부터 오는 건강한 자율성에 의존하게 된다.⁷²⁾

의존한다는 말이 자칫 인간의 자율성을 속박하는 것으로 생각하기 쉽다. 그러나 하느님에 대한 인간의 의존성은 그러한 의존성이 아니다. 인간 존재는 모든 존재의 근원에 의해 위협받을 수 없다. 오히려 모든 존재의 근원이 주는 자유와 자율성안에 뿌리를 두고 있다. 다시 말하면 상대방이 나의 의존성을 통해 나를 통제하려 한다면 그 의존성은 나의 자유를 구속하고 약화시킬 것이다. 그러나 상대방이 순수한 사랑과 자유의 존재라면 내가 거기에 의존하면 할수록 나는 더욱 자유로워진다. 하느님에 대한 인간의 의존은 내 존재를 부정하는 것이 아니라 더욱 강화하는 것이다.⁷³⁾

69) Duffy, 앞의 책, p.293.

70) Galvin, 앞의 책, p.60 참조.

71) Haight, 앞의 책, p.128-129.

72) McDormott, Brian O., 『The Bonds of Freedom』, O'Donovan, 앞의 책, p.57 참조.

73) Buckley, 앞의 책, p.47.

그러므로 인간은 하느님께 의존하면 할수록 자유롭게 살아가고 행동하게 된다. 이런 의미에서 볼 때 은총은 분명 인간에게 영향을 미치고 있다. 인간의 의식을 변화시키며, 특정한 행위를 하는데 도움을 주며, 밖으로 흘러나와 우리가 살아가는 삶의 방식, 즉 우리의 구체적인 선택과 행위에 영향을 준다.

이와 반대로 의도적으로 은총을 거부하면 어떻게 될까? 고의적인 은총의 거부 는 인간이 자신의 궁극적 목적에 도달하는데 심각한 장애를 초래할 수 있다. 은총의 거부는 자기 성취를 거부하는 것이며 삶의 실패로 스스로를 몰고 가는 것이다. 이는 스스로의 선택을 통해 자신의 장래와 가능성을 포기하는 것이다. 은총의 거부는 스스로 선택한 무능이며, 스스로 선택한 비존재(non-being)이며, 자기 파괴이다.⁷⁴⁾

하지만 은총을 받아들이거나 혹은 거부하는 행위를 어떤 명시적인 행위로 보아서 는 안된다. 즉 우리 삶의 다른 부분으로부터 떼어놓고 볼 수 있는 단일하고 분명한 어떤 행위가 아니라는 것이다. 인간은 자신의 구체적인 결정과 행위 안에서 함축적으로 은총을 받아들이든지 거부하고 있는 것이다. 따라서 은총의 수용과 거부는 종교적인 행위로만 제한될 수는 없다. 인간의 구체적인 행동이 하느님과 는 전혀 상관이 없는 것이라 하더라도 그 행위가 자신의 진정한 자유를 행사하는 것 이라면 거기에서 은총의 수용과 거부는 일어난다.⁷⁵⁾

4) 신성화는 곧 인간화

은총은 인간을 신성화시키기 위해 인간 안에서 활동하는 하느님 자신이다. 은총 은 인간이 신적인 삶에 참여하도록 초대한다. 그리고 하느님을 향한 자기 초월성 안에서 영혼과 육신을 지닌 존재로서 또한 하느님의 자기 증여의 수혜자로서의 인간은 하느님을 닮음을 통해 참된 인간이 된다. 따라서 '신성화'(divinization)와 '인간화'(humanization)는 우리가 어느 한 쪽을 선택할 수 있는 것이 아니다. 우리의 실제적인 삶 안에서 이 둘은 같은 것이며 우리 존재의 동일한 목표이다.⁷⁶⁾ 하느님의 자기 증여만이 인간을 완전한 자기 실현으로 이끌 수 있다. 따라서 인간이 자기 완성으로 이르기 위해서는 자신 안에 있는 하느님 앞에 서야한다. 나 자신을 발견한다는 것은 곧 나의 깊은 곳에 존재하는 진리가 드러나게 함으로써 내 삶의

74) McDormatt, 앞의 책, p.56 참조.

75) Galvin, 앞의 책, p.69 참조.

76) Duffy, 앞의 책, p.287 참조.

괴상성과 변잡스러움으로부터 나를 구해내는 것이다.⁷⁷⁾ 이 때 우리는 인간을 완성으로 이끌고자 하는 하느님의 보편적이고도 무한한 원의를 체험하는 것이다.

그러므로 인간이 자신의 삶 속에서 해나가는 일련의 선택들과 하느님과의 관계 안에서 어떤 선택을 하는 것은 다른 것이 아니다. 교사가 된다든지 회계사가 된다든지 하는 것처럼 어떤 종류의 인간이 되기로 하는 나의 선택은 내주 하는 하느님의 부르심에 대한 응답을 표현하는 행위와 방향들을 그 선택 안에 내포하고 있다. 이 때 하느님의 부르심에 대한 응답은 하느님이 나를 사랑하도록 허락하는 것이며 또한 나 자신을 하느님께 응답하도록 허락하는 것이다.⁷⁸⁾ 따라서 온전한 의미의 인간화는 곧 신성화이며, 신성화는 곧 인간화를 의미한다.

앞서 살펴보았듯이 용 또한 심리학적 개념인 '개성화'를 통해 이러한 사실을 함축하고 있다. 용 심리학에서 개성화가 모든 인간 안에 보편적으로 존재하는 무의식의 작업을 의미하듯이 신성화 역시 모든 인간 안에 보편적인 현상이다. 자신을 내어주는 하느님의 구원 의지는 인간의 자유가 행사되는 어디에서나 혹은 어느 시대에도나 보편적으로 존재한다. 하느님의 은총은 그리스도교인들처럼 특정인들 혹은 특정 단체에 국한된 것이 아니며 또한 그리스도와 동시대인들이나 그 이후에 살았던 사람들에게만 한정된 것이 아니다. 디모테오서 1서 2장 4절에서 언급하듯이 하느님은 모든 인간들의 구원을 원하시며 따라서 모든 이에게 당신 자신을 내어 주신다. “이런 의미에서 세상의 종교들은 하느님의 의지를 담지하고 있으며, 절대자와의 다리를 놓아주는 긍정적인 수단들이다. 세상의 종교들 역시 하느님 구원 경륜의 일부분이다.”⁷⁹⁾

따라서 그리스도교는 여타 종교의 신자들을 비그리스도인으로 치부하여 반목하지 않는다. 그들은 '익명의 그리스도인'으로 불려질 수 있으며 또한 자주 그렇게 불려져야만 한다. 라너에 의하면 그리스도교가 아닌 종교들과 또한 그리스도교를 믿지는 않지만 참된 삶을 살아가는 개인들은 함축적인 의미에서 하느님께 대한 신앙을 표현하는 상태에 있으며 익명의 그리스도교이며 그리스도교인들이다.⁸⁰⁾

VI. 결 론

개인에게 미치는 영향과 효과로 미루어 볼 때 심리학에서 말하는 진아(칼 융)와 초월적 무의식(빅터 프랭클) 그리고 신학에서 말하는 내주하는 성령(폴 틸리히)과

77) Buckley, 앞의 책, p.40 참조.

78) McDormott, 앞의 책, p.54 참조.

79) Duffy, 앞의 책, p.307.

80) 위의 책, p.308 참조.

은총(칼 라너)은 따로 떼어놓고 생각하기 힘들다. 이 개념들은 모두 인간을 인간이 궁극적으로 되어가야 할 방향으로 이끌고 있다. 앞에서 논의한 심리학과 신학적 내용들은 다음의 네 가지 관점에서 상호간의 연결고리를 찾을 수 있겠다.

첫째, 신성한 힘이다. 진아와 인간 안에 존재하는 하느님은 인간 실존의 근원으로서 인간의 영적이고 심리적인 삶에 하나의 신성한 힘으로 영향을 분명히 주고 있다. 융은 이를 누미노제(Numinose)라 불렀다.

둘째, 초월적 특성이다. 진아는 자아가 무의식의 통합을 통하여 현재의 모습을 넘어서도록 끊임없이 부추기고 있으며 내주하는 하느님 역시 인간이 자신의 자연적 성향을 초월해서 신적인 모습으로 나아가도록 부추기는 힘이다.

셋째, 무한한 개방성이다. 융에 의하면 진아의 실현은 평생이 걸려도 못다 이룰 과정이라고 말한다. 자아가 전체성의 경지인 진아의 경지에 근접할 수는 있으나 그것과 완전히 일치할 수는 없다. 왜냐하면 진아는 언제나 자아보다 크기 때문이다. 그러므로 자기실현이 완성되었다 하더라도 언제나 그곳에는 미지의 세계가 남아있게 된다.⁸¹⁾ 진아의 무한성(infinity)은 분명 신의 면모이다.

넷째, 보편성이다. 융 심리학에서 집단 무의식은 모든 인간에게 보편적으로 존재하는 영역이다. 각 개인은 모두 일회적이고 독특한 존재이면서 동시에 집단 무의식이라는 보편적인 토대위에 있다. 한편 신학에서 모든 인간은 하느님의 모상(Imago Dei)대로 창조되었다고 말한다. 라너가 설명한 것처럼 모든 인간이 공통적으로 타고난 하느님의 은총이 바로 인간 안에 있는 하느님의 모습이다. 모든 인간 안에 있다는 보편성'이라는 차원에서 인간 안에 있는 하느님과 집단 무의식의 핵심 원형인 진아는 그 모습이 너무나 닮아있다.

이 모든 공통점에도 불구하고 심리학의 개념들을 신학에서 말하는 내주 하는 하느님과 단순히 동일시 할 수는 없다. 또한 개성화 과정을 그리스도교의 구원을 향한 여정과 동일시할 수는 없다. 그 이유는 심리학과 신학은 각자 고유한 방법론과 주제와 가정을 지닌 학문 분야이기 때문이다. 하지만 진아에 대한 신학적 해석을 통해 살펴본 것처럼 진아는 성령의 자화상이라고 조심스럽게 말할 수 있다. 달리 말하자면 진아는 성령의 자기 인식이다. 즉 인간의 의식에 드러난 성령의 모습이 진아라고 볼 수 있다. 그렇다면 진아는 신비적 자아이며 하느님의 자아에 대한 인간의 체험이라고 볼 수 있다.

영성가이자 생태신학자인 매튜 폭스(Matthew Fox)는 다음과 같이 말한다.

우리 안에 있는 신비주의자(mystic)가 바오로 사도가 말했던 '내적인 인간' 즉

81) 이부영, 『그림자』 (서울: 한길사, 1999), p.47. 참조.

진아를 만들어내고 있다. 우리는 그러한 사실을 인간 체험의 가장 깊은 영역을 들여다봄으로서 알 수 있다. 그 체험은 빛의 체험일 수도 어둠의 체험일 수도 있으며 즐거운 체험일 수도 고통의 체험일 수도 있다. 공동 창조가 여기서 이루어지고 있다. 내적 신비주의자의 탄생은 곧 신적인 면모를 지닌 진정한 자기 자신의 탄생이기 때문이다. 이것은 우리 안에 있는 하느님의 모상이 밖으로 탄생해 나오는 것이다. 인간 각자의 자아는 고유한 신성의 거울이며 따라서 한 인간이 참된 자아를 탄생시킬 때 그 사람은 하느님의 창조행위에 참여하는 것이다.⁸²⁾

이상에서 살펴보았듯이 심리학자들이 발견한 무의식의 역동성과 그 한 가운데를 차지하는 인간의 신적인 모습은 결국 신학에서 말하는 인간 안에 존재하는 하느님의 모습과 차이가 없다. 심리학에서 발견한 것은 인간의 정신에 포착된 하느님의 인간적인 모습이며 신학에서 발견한 것은 무의식 속에 존재하는 인간의 신적인 면모이다.

이러한 심리학적 발견이 함축하고 있는 의미는 다음과 같다. 하느님을 신앙의 대상으로 삼는 그리스도교인들에게는 신앙생활의 보다 깊은 차원을 제공한다. 현대 그리스도교 신학이 인간의 존재와 역사 안에 현존하는 하느님을 언급하고 있지만 그에 대한 인식은 신학자들이나 신학을 공부하는 소수들에게 제한되어 있다. 대다수의 그리스도교인들은 초자연과 자연, 성과 속을 구분하는 중세 스콜라 신학적 관념에 머물러 있다. 그 결과 신앙생활과 일상적인 삶이 분리되어있으며 하느님은 범접할 수 없이 멀리 있는 존재로 느껴진다. 심리학의 영성적인 차원들을 신앙생활에 접목시킨다면 그리스도교인들은 인간 정신의 가장 깊은 곳에서 생명의 원천과 일치하고 있는 자신을 느끼고 보다 성숙된 신앙생활을 할 수 있을 것이다.

한편 심리학의 진아 개념은 신을 믿지 않는 사람들에게도 삶의 새로운 풍미를 제공할 수 있다. 신을 믿든 믿지 않든 자신 안에 자신이 궁극적으로 실현해 나가야 할 신을 닮은 고귀함이 존재한다는 것을 인식함을 통해 자신의 현재 모습이 최종적으로 결정된 모습이 아니라 진아라는 궁극적인 자아실현을 향해 나아가는 존재라는 것을 알게 된다. 이러한 깨달음을 얻은 사람은 삶의 진부함을 벗어나고 자기 성장으로 나아갈 수 있는 새로운 추동력을 얻게 된다. 진정으로 진아의 실현을 위한 삶을 살아간다면 그들의 삶에 신은 필요치 않을런지도 모른다. 자아실현을 위한 삶 자체가 함축적으로 신과의 합일을 이루려는 노력이기 때문이다.

82) Robinson, John C., *Death of a Hero* (Sacramento: Council Oak Books), 1997, p.270.

《참고문헌》

- 이부영, 『그림자』, 서울: 한길사, 1999.
- Brewi, Janice and Brennan, Anne, *Midlife Spirituality and Jungian Archetypes*, York Beach: Nicholas-Hays, 1999.
- Buckley, Michael J., 「*Within the Holy Mystery*」, Leo J. O'Donovan, 『*A Word of Grace: An Introduction to the Themes & Foundations of Karl Rahner's Theology*』, Washington D.C.: Georgetown University Press, 1995.
- Bockus, Frank M., 「*The Archetypal Self: Theological Values in Jung's Psychology*」, Peter Homans, 『*The Dialogue between Theology and Psychology*』, Chicago: The University of Chicago Press, 1968.
- Carr, Anne E., 「*Starting with the Human*」, Leo J. O'Donovan, 『*A Word of Grace: An Introduction to the Themes & Foundations of Karl Rahner's Theology*』, Washington D.C.: Georgetown University Press, 1995.
- Crowley, Vivianne., *Jungian Spirituality*, London: Thorsons, 1998.
- Dourley, John P., *The Psyche as Sacrament: A Comparative Study of C. G. Jung and Paul Tillich*, Toronto: Innercity Books, 1981.
- Dreyer, Elizabeth, *Manifestations of Grace*, Minnesota: Liturgical Press, 1990.
- Duffy, Stephen J., *The Graced Horizon*, Minnesota: The Liturgical Press, 1992.
- _____. *The Dynamics of Grace*, Minnesota: The Liturgical Press, 1993.
- Frankl, Victor, *The Unconscious God: Psychotherapy and Theology*, New York: Simon and Schuster, 1975.
- Freud, Sigmund, *Totem and Taboo: Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*, New York: Vintage, 1946.
- _____. *Totem and Taboo*, New York: W.W. Norton & Company, 1989.
- Galvin, John P., 「*The Invitation of Grace*」, Leo J. O'Donovan, 『*A Word of Grace: An Introduction to the Themes & Foundations of Karl Rahner's Theology*』, Washington D.C.: Georgetown University Press, 1995.
- Haight, Roger, *The Experience and Language of Grace*, New York: Paulist Press, 1979.
- Halligan, Fredrica R., 「*Jungian Theory and Religious Experience*」, Ralph W. Hood Jr., 『*Handbook of Religious Experience*』, Birmingham: Religious Education Press, 1995.
- Haight, John, 「*Existentialism*」, 『*The Modern Catholic Encyclopedia*』, Minnesota:

- The Liturgical Press, 1994.
- Jung, Carl G., *Freud and Psychoanalysis*, Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Lim, Justin, *Male Midlife Crisis*, Lanham: University Press of America, 2000.
- McDermott, Brian O., 「*The Bonds of Freedom*」, Leo J. O'Donovan, 『*A Word of Grace: An Introduction to the Themes & Foundations of Karl Rahner's Theology*』, Washington D.C.: Georgetown University Press, 1995.
- O'Meara, Thomas F., 「*A History of Grace*」, Leo J. O'Donovan, 『*A Word of Grace: An Introduction to the Themes & Foundations of Karl Rahner's Theology*』, Washington D.C.: Georgetown University Press, 1995.
- Rizzuto, Ana-Maria, *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*, Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Robinson, John C., *Death of a Hero: Answering the Call of Midlife*, Sacramento: Council Oak Books, 1997.
- Schultz, Duane, *Growth Psychology*, Monterey: Wadsworth, 1981.
- Wulff, David M., *Psychology of Religion Classic & Contemporary*, New York: Wiley, 1997.

God Discovered by Psychologists : A Dialogue between Psychology and Theology

Kim, Ki-hwan
(Catholic Sangji College)

《Abstract》

Through the discovery of the existence of unconscious, Freud showed us that there is another area besides the consciousness in the human psyche. His findings were not only a strong basis for the development of modern psychology but also a great contribution to other human sciences. In his psychoanalysis, Freud held a strong position that the God of Christianity is nothing but an illusion arising from the unconscious neurotic impulses. Nonetheless, whether he likes it or not, his analysis of the unconscious contributed to exploring divine presence in the deepest core of human psyche.

Critically adopting Freud's psychoanalytic theory, Jung divided the unconscious into two categories, viz., the personal unconscious and the collective unconscious. He found various archetypes, which are universal in all humanity, in the collective unconscious. Of all the archetypes the Self is the most important one. The Self is the ultimate goal of life that an individual person has to seek for through individuation process. The Self is divine presence that pulls the person toward integration and wholeness.

Frankl, an existentialist psychologist, put a strong emphasis on the self-realization. He considered it as the ultimate goal of human life. Putting spiritual flavor to psychology, Frankl saw the unconscious as a spiritual world and termed it as 'the transcendent unconscious.' This concept means no more or less than man has always stood in an intentional relation to transcendence. The transcendent unconscious drives the person to the self-realization.

Modern theology also mentions the God dwelling in the depth of the person. Paul Tillich, an eminent Protestant theologian, by the term 'indwelling Spirit,' held that God is an indwelling divine presence in the person. This presence drives the person to strive for the ultimate self-realization. Karl Rahner, a great architect of modern Catholic theology, claimed that at the center of human beings is God's grace. He termed 'the supernatural existential' to describe human situation with relation to

God.

There is no big difference between the unconscious dynamics converging on the Self in psychology and God within in theology. What psychologists found in the unconscious is God's human feature caught in the psyche, and also what theologians found in the unconscious is the person's divine feature.

Key Words : the unconscious, the collective unconscious, the Self, individuation, self-realization, the transcendent unconscious, the indwelling Spirit, the supernatural existential, grace.