

## 상담심리치료의 영성적 차원에 관한 고찰: D. Benner를 중심으로

안 석 (서울기독교대학교 교수)

### I. 들어가는 말

상담심리치료를 진행할 때 우리는 다음과 같은 질문을 제기할 수 있다. 상담심리치료는 영적인 문제와 관련되어 있는가? 만약 그렇다면 영성적 차원은 상담심리치료에 어떻게 부합되는가? 이러한 질문들에 대하여 기독교상담과 일반상담은 각각 다른 대답이 나올 수 있다.

이런 면에서 기독교상담가는 일반상담자와는 다른 측면을 갖는다. 왜냐하면 기독교상담은 정신적, 육체적 건강뿐만 아니라 영성적(spiritual)건강에도 관여해야하기 때문이다. 그러나 과연 이러한 접근이 기독교상담만의 일일까? 사실, 그동안 상담심리학이나 정신의학의 역사에서 많은 상담심리학자들과 정신의학자들은 심리학과 영성의 통합을 제기했다.

기독교인이며 정신과 의사였던 펙(Scott Peck)은 정신역동 이론과 영성적 관심을 재탐구한바 있다.<sup>101)</sup> 실존주의 치료법에서 나온 독특하고 창의적인 체계를 갖춘 정신통합(psychosynthesis)을 강조한 옛사지올리(Roberto Assagioli)는 무의식뿐만 아니라 고차원적인 영성적 측면까지의 통합적 측면을 다루었다. 인간의 심리를 집의 구조로 말하자면, 옛사지올리의 정신통합은 지하실에서 꼭대기층의 다락방까지 통합하여 다룬 셈이다.<sup>102)</sup> 분석심리학자 융(Carl Gustav Jung), 신앙발달 이론을 전개한 파울러(James Fowler), 인본주의 심리학을 전개한 로저스(Carl Rogers), 프로이트의 정신분석을 수정한 프롬(Eric Fromm) 등의 학자들은 정신과 영성의 이와 같은 접점을 탐구한바 있다. 또한 영성과 인지심리학의 통합적 측면에서도 연구가 이루어지고 있다.<sup>103)</sup> 사실 어떤 상담이론을 토대로 하든지 간에 영성적 차원을 통합하는 것은 가능하다. 왜냐하면 제도적인 종교에 대해 참여하든, 그렇지 않든 간에 영성적 측면은 내담자의 삶에 중요한 영역으로 남아 있기 때문이다.

본 소고는 상담심리치료의 영성적 차원에 관한 고찰로서, 영성에 관한 문제들이 어떻게 정신치료와 관련되는지에 대해 베너(David Benner)의 관점을 중심으로 살펴 볼 것이다. 특히 정신영적 이분법, 영적 환원주의, 심리적 환원주의와 그 한계를 각각 살펴본 후에 상담심리치료의 임상적 현장에서 지향해야 할 모델로서, 심리적 의미 추구로서의 확장된 영적탐구를 지향하는 정신영적 통일성 모델에 대해 비판적으로 살펴 볼 것이다.

101) Scott Peck, *The Road Less Traveled*, (New York: Simon & Schuster, 1978); *People of the Lie: The Hope for Healing Human Evil*, (New York: Simon & Schuster, 1978) 참조하시오.

102) Roberto Assagioli, *Psychosynthesis*, (New York: Penguin, 1971) 참조하시오.

103) Rebecca Propst, *Psychotherapy in a Religious Framework: Spirituality in the Emotional Healing Process*, (New York: Human Sciences Press, 1988) 참조하시오.

## II. 정신영적 이분법과 그 한계

### 1. 정신영적 이분법

상담심리치료는 어떤 행위인가? 상담심리치료는 광범위한 개념임에는 분명하다. 그러나 본 논문에서는 연구자는 상담심리치료를 정신치료와 같은 개념으로 사용할 것이다. 정신치료(psychotherapy)는 19세기 말부터 시작되었다. 최면이나 자유연상 작용과 같은 심리적인 방법을 통해 병을 치료하는 것에서부터 기인했다.<sup>104)</sup> 이런 측면에서 보면, 초기의 정신치료는 정신신체의학적(psychosomatic medicine) 측면에서 이루어졌다고 볼 수 있다.<sup>105)</sup>

또한 발드윈(James Baldwin)은 심리치료의 목표는 신체상태의 변화를 가져오게 하는 것이며, 그 방법은 심리적인 것으로 보았다.<sup>106)</sup> 그러나 그 후 정신치료는 최면술과 연상법의 적법성 여부에 의문이 제기되면서 점차 ‘심리요법(mind cure)’이나 ‘정신치유(mental healing)’와 같은 심리학적 개념으로 정의되기 시작했다.<sup>107)</sup>

한편 이렇게 정신치료에 관한 심리학적 입장과 의학 사이에 긴장감이 고조되었을 20세기 초, ‘임마누엘 운동(Emmanuel Movement)’이 일어날 당시에 영적 방법들이 정신치료에 도입되어야 한다는 주장이 제기되었다. 이 운동은 1905년 보스턴의 임마누엘 영국국교회에서 처음으로 시작되었다. 그 교회의 사제였던 우스터(Elwood Worcester)가 당시의 의사들과 힘을 합하여 내담자들을 영적으로 치유하고자 했던 운동이다. 다시 말하자면, 의학과 영혼을 다루는 성직자들이 협력하여 내담자들을 치유하고자 했던 운동이었다.<sup>108)</sup> 이러한 입장에 대해 베너(D. Benner)는 ‘임마누엘 운동’을 오랜 세월 지속되어온 영혼을 돌보고 치료하는 종교적 전통에 대한 정신치료의 관련성으로 이해하고 있으며, 이러한 운동은 정신치료를 종교적 혹은 영적 과정이라고 부를 수 있는 기반을 제공해 주었다고 보고 있다.<sup>109)</sup>

그러나 오늘날 정신치료에 대한 정의들은 영적 측면보다는 정신의학이나 심리학적 본질만을 강조하는 경향이 매우 강하다. 이는 버진(Allan Bergin)의 정의에서 잘 드러난다. “정신치료는 정신적, 정서적 그리고 행동적 장애들을 수정하기 위해 사용되는 다양한 종류의 심리학적 수단들이다.”<sup>110)</sup> 이는 국내의 상담심리치료의 상황에서도 비슷하다. 기독교(목회) 상담 분야를 제외한 일반상담심리치료의 이론과 실제에서 영적인 측면을 언급하거나 적용한다는 것은 많은 용기를 필요로 한다. 그러나 이 문제는 오늘날 국내의 상담심리학계만이 겪는 문제만은 아니다.

융(Carl Gustav Jung)은 정신치료자들은 정신적으로 건강하지 못한 자들을 치료해야 함

104) 프로이트에 의해 시작된 정신분석적 심리치료 전통은 자유연상에서 부터 기인했다.

105) 프로이트는 신경병리학자였으며, 신경질환 전문병원으로 유명한 파리의 살페트리에르 대학병원에서 샤르코(Jean Martin Charcot)의 지도 아래 히스테리와 최면술에 대해 관심을 가졌으며, 오스트리아 빈의 카소비츠 연구소에서 신경학을 계속 연구했다. 특히 어린이 뇌성마비에 관심을 갖고 연구를 하였으며, 신경학에서 점차 정신병리학으로 관심을 돌리게 되었다.

106) James Mark Baldwin, *Dictionary of philosophy and psychology*; (University of Michigan Library, 1960), 394.

107) David Benner/ 이만홍, 강현숙 역, 『정신치료와 영적 탐구(Psychotherapy and Spiritual Quest)』, (서울: 하나의학사, 2000), 17-18.

108) Brooks Holifield, *A History of Pastoral Care in America: From Salvation to Self-Realization*. Nashville, (TN: Abingdon Press, 1983), 202-203.

109) D. Benner, op. cit., 18.

110) Allan Bergin 1979, 886; D. Benner, *Ibid*, 18-19 재인용.

에도 불구하고 영적으로 어려움을 겪는 사람들에게로 방향이 전환되었다고 주장했다. 융은 다음과 같이 말한바 있다. “환자들은 정신치료자들에게 성직자들의 역할까지 해달라고 떠맡기고 있을 뿐만 아니라 자신들의 고통으로부터 벗어날 수 있도록 요구하고 있다. 바로 이것이 우리 같은 정신치료자들이 신학자들에게 속하는 문제들을 취급하고 있는 이유이다.”<sup>111)</sup> 이러한 융의 진술의 의미는 무엇일까? 그것은 성직자들의 영적 돌봄이 심리학자나 정신의학자들에게로 넘어가고 있다는 점이다. 또 다른 점은 정신영적 이분법적 사고 속에서 영적인 문제를 심리적 측면에서 환원하여 이해하는 당시의 흐름을 비판함과 동시에 영적 돌봄을 목표로 하는 성직자들이 제 기능을 하지 못하고 있음을 동시에 비판하고 있는 말이라고 볼 수 있다.

이처럼 정신영적 이분법자들은 영적 진단과 치료, 그리고 심리적 진단과 치료를 철저하게 구분해야 한다고 본다. 그러나 투르니에(Paul Tournier)는 심리적인 문제들과 영적인 문제들 간의 차이점을 인식하는데 실패한다는 것은 한 개인이 갖고 있는 문제를 잘못된 방법으로 치료해 주는 위험을 무릅쓰는 것과 같다고 말했다. 하지만 이 두 질서들이 끊임없이 서로 영향을 주고받는다라는 사실을 과소평가하는 것은 대단히 위험한 일이라고 경고한바 있다. 왜냐하면 이러한 과소평가는 인간의 본성을 잘못 이해했기 때문이라고 보았다.<sup>112)</sup>

앞에서 살펴 본대로 상담심리치료의 현장에서 인간의 삶을 영적, 심리적 영역으로 칼로 자르듯이 나눌 수 없다. 그것을 나누려고 하는 것은 “성육신의 참 의미를 깨닫지 못하는 것이며, 우리의 초자연적인 삶은 일상적인 삶과 끊임없이 관계되어진다는 사실을 잊어버리는 것과 같은 이치”<sup>113)</sup>이기 때문이다.

## 2. 정신영적 이분법적 접근의 한계

상담심리치료의 임상적 현장에 있어서 정신영적 이분법적 견해를 적용하고자 할 때 어떤 한계점들이 있을까? 첫째, 철저하게 인격을 두 갈래로 갈라놓는다는 것이다. 앞서 살펴본 대로 정신영적 이분법에 의하면, 인간의 심리적 측면들은 심리적인 관계 속에서만 드러난다고 믿는다. 반대로 인간의 영적 측면들은 단지 하나님과의 관계 속에서만 드러난다고 믿는다. 그러나 영적인 세계는 하나님과의 관계에서 기인한 것이지만, 인간의 관계 속에서 드러나는 것이기도 하다. 정신영적 이분법적 맹신은 이처럼 인격을 두 갈래로 갈라놓을 수 있다.

둘째, 인간의 심리적인 면과 영적인 면을 서로 분리시킴으로써 인해 생길 수 있는 또 다른 결과는 한 개인의 영적인 면이 그 독특성을 잃고 만다는 것이다. 즉 “영(spirit)이란 하나님과의 관계를 맺는 우리 인간의 한 부분이라고 인식되어질 때” 우리는 단숨에 전체 중에서 단지 일부분만이 하나님과 관계를 맺을 수 있다는 입장에 놓이게 된다. 이것은 또한 하나님께서는 다른 무엇보다도 우리 안에 있는 어떤 특정한 면들에 더 관심을 갖고 계시다는 것을 믿게 하는데도 어딘가 설득력이 약하다. 결국 이렇게 되면 신성한(Sacred) 것과 세속적인(Secular) 것을 선을 그어 나누는 것이 되는데, 그것은 인격의 조직(fabric of

111) Carl Gustav Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, (Harcourt Brace & World, Inc. 1933), 278.

112) Paul Tournier, *The Strong and the Weak*, (The Westminster Press, 1963), 213-214.

113) P. Tournier, *Ibid*, 214.

personality)을 잘라내는 것이나 다름이 없다.<sup>114)</sup> 베너는 계속해서 지적하기를, 하나님께서는 오로지 우리의 일부분 속에서만 역사하신다는 증거를 성경 어디에서도 찾아볼 수 없다고 보았다. 구원은 우리의 전인격을 회복시키기 위해 계획되어졌는데, 이것을 통해 볼 때, 하나님은 우리의 모든 부분에 관심을 갖고 계시다는 것을 알 수 있다는 것이다.<sup>115)</sup> 이런 측면에서 성경에서의 성화(sanctification)나 회심(conversion) 후에 따르는 영적성장은 전체적으로 온전하게 되어지는(becoming whole) 과정으로 제시되어졌다.

셋째, 인간의 영적인 면들과 심리적인 면들을 굳이 갈라놓으려고 할 때 생기는 또 다른 결과는 영성이 종종 도덕성과 같은 수준으로 취급된다는 점이다. 영적인 문제들은 죄, 그리고 영적인 건강함(spiritual health)은 성결함(holiness)과 관계가 있다. 물론 이러한 것들이 영성생활에서 중요한 원동력은 될 수 있다. 그렇다고 해서 영성이라는 것을 한 개인의 성결함(holiness)에 국한시킬 수는 없을 것이다. 하나님과 교통하는 풍요로운 내적 삶이 도덕성과 사적인 경건함으로 격하되어질 때 우리가 무언가를 놓쳐버리게 되는 것은 아닐까?<sup>116)</sup>

마지막으로, 정신영적 이분법의 또 다른 약점은 우리가 사람들로부터 하나님과 관계하고 있는 부분들을 끄집어내고 나면, 남는 것이 무엇이든지 간에 인간의 심리적인 측면들에 제한을 가하게 된다는 점이다. 이러한 심리적 측면들은 인간의 인격특성에서 이차적 기제들(secondary mechanisms)이라 할 수 있는데, 왜냐하면 인격에 있어서 “가장 본질적인 요소”는 영적인 것으로 생각되기 때문이다. 이에 비해 심리적인 영역은 진정한 혹은 가장 내면의 자기(real or deepest self), 즉 영적인 자기(spiritual self)와는 어딘지 좀 다를 뿐만 아니라 서로 상관이 없는 것으로 여겨지기 때문이다.<sup>117)</sup>

### III. 영적 환원주의와 그 한계

#### 1. 영적 환원주의

상담심리치료의 임상 현장에서 내담자의 영적인 문제들과 심리적인 문제들에 대한 감별 진단을 내릴 필요가 없다고 생각하는 입장이 있다. 이러한 입장은 주로 종교적인 입장에서 있는 상담심리치료사들에서 기인한다. 이들은 생리학적인 근거가 없는 모든 문제들은 다 영적으로 해석하는 경향이 있다. 베너(D. Benner)는 이러한 입장을 취하는 자들을 영적 환원주의자라고 일컬었다.<sup>118)</sup> 영적 환원주의자들은 정신치료가 인간의 문제를 해결하거나 마음의 병을 고치기 위해 도움을 얻을 수 있는 적절한 통로가 아니라고 주장한다. 오히려 인간의 감정, 행동 혹은 사고에서 장애를 경험하고 있는 사람들에게 대한 치료는 성경의 영적 원리를 믿고 그대로 따름으로서 이루어진다고 주장한다.<sup>119)</sup>

영적 환원주의자들의 견해에 의하면, 심리학은 하나의 학문적 사생아로서, 종교의 영역

114) D. Benner, op. cit., 62.

115) D. Benner, *Ibid.*, 60.

116) D. Benner, *Ibid.*, 62.

117) D. Benner, *Ibid.*, 63.

118) D. Benner, *Ibid.*, 64.

119) D. Benner, *Ibid.*, 66.

속으로 슬그머니 들어와 과학이라는 거짓된 권위(pseudoauthority)를 가지고서 “종교적인 문제”는 곧 심리적인 문제에 속한다고 주장한다.<sup>120)</sup> 이들은 실제로 의학에 속하지 않는 모든 문제들은 마음(mind)으로부터 생기는 것이라기보다는 영적인 문제라고 여긴다. 그런데 정신치료는 바로 그 마음(mind)에 역점을 두는 것이기 때문에 진짜 문제, 즉 마음속 가장 깊은 곳인 영에 내재하고 있는 영적인 문제들을 놓치고 만다는 것이다.<sup>121)</sup>

이런 측면에서 볼 때 영적 환원주의자들에게 있어서 마음과 영은 서로 대립되는 것으로 개념으로 이해되고 있다. 한쪽을 강화시키는 것은 다른 한쪽을 약화시키는 결과를 낳는다는 것이다. 즉 정신치료는 마음을 강화시키는 쪽으로 방향이 기울어진 것으로서, 영에게는 해롭다는 것이다. 이때 정신치료는 생각이나 의지 그리고 감정의 치료를 통하여 마음을 강화시키므로, 이것들은 모두 마음의 기능과 관련된 것이라는 입장이다. 다시 말해서 정신치료, 즉 상담심리치료는 영적인 삶과는 무관하다는 입장이다.

이런 측면에서 영적 환원주의자들에게 있어서 심리적 과정(psychological processes)은 영적 과정이라는 새 이름을 붙일 수 있다. 그들에게 있어서 인간의 내면에는 오직 한 가지 영역, 즉 영적인 영역만이 있을 뿐이기 때문이다.

그러나 영적 환원주의자들이 말하는 대로, 정신치료가 십자가에 못박혀져야 할 자아의 모습들을 강화시킬 수 있으나, 그것이 정신치료의 궁극적인 목표가 아니다. 정신치료는 그 기능을 최대한 발휘하여 영적 성장에 도움을 줄 수 있다. 이런 측면에서 베너(D. Benner)는 정신치료에 관하여 다음과 같은 정의를 내리고 있다. “정신치료는 사람들로 하여금 정체성을 잘 형성하여 거짓된 자기의 모습을 벗어버리고 스스로를 있는 그대로 볼 수 있도록 도와주는 것이다.”<sup>122)</sup> 왜냐하면 인간은 영적 존재(spiritual beings)로서 하나님과 더불어 사랑과 순종의 관계를 갖도록 운명 지어졌기 때문이다.<sup>123)</sup>

## 2. 영적 환원주의적 접근의 한계

그러면 영적 환원주의는 어떤 한계점을 가지고 있을까? 우선, 영적 환원주의자들은 영성의 가치를 도덕성의 상태로 떨어뜨리는 경향이 있다. 또한 모든 문제의 원인을 개인이 지은 죄 때문이라 생각하는 영적 환원주의자들의 경향은 성경과도 맞지 않다.<sup>124)</sup> 영적 환원주의자들의 입장은 죄에 대해 피상적인 이해를 하는 경향이 있다. 즉 죄를 인격의 한 부분과 결합시킴으로서 전적으로 악한 행위를 일삼는 것에 대해서는 제대로 평가를 내릴 수 없게 만든다. 왜냐하면 인간의 모든 면이 죄로 물들어 있다고 믿기 때문이다.<sup>125)</sup> 그만큼 죄에 대해서 둔감해질 수 있다는 것이다.

영적 환원주의자들의 또 다른 한계로서, 그들은 인간의 심리적 기제들에 대한 이해의 부족으로 심리적 변화에 따른 영적인 변화에 대하여 자각하지 못하는 경향이 있다. 앞서 살

120) D. Benner, *Ibid.*, 64.

121) D. Benner, *Ibid.*, 65.

122) D. Benner, *Ibid.*, 66.

123) D. Benner, *Ibid.*, 66.

124) 베너(D. Benner)는 여기에서 태어나면서 소경된 자의 예를 들고 있다. 한 사람이 소경으로 난 것이 누구의 죄로 인한 것 인지를 묻는 제자들의 질문에 답하면서, 예수는 그 사람의 소경됨이 어떤 누구의 죄 때문도 아니라고 대답하였다. 즉 그 사람의 소경된 결과는 죄 때문이 아니라, 예수의 치료의 손길을 통하여 하나님이 영광 받으실 수 있도록 태어날 때부터 소경으로 태어났다는 것이다(요한복음 9: 1-5 참조하시오).

125) D. Benner, *Ibid.*, 69.

퍼본 대로 영적 환원주의는 내담자의 문제의 원인과 역동들에 대해서 심리학적인 평가는 그른 것이며, 오직 영적인 평가만이 옳은 것이라는 관점이다. 이러한 관점이 신앙적으로 보이기도 하지만 문제는 단순하지가 않다. 왜냐하면 영적 환원주의는 다음과 같은 의문점들을 낳기 때문이다. 내담자의 문제들이 모두 영적인 문제라고 한다면, 우리가 심리적이라고 부르는 것들과는 어떻게 다른 것인가? 만약 영적인 평가만이 옳다면, 한 개인이 영적인 문제들과 심리적인 문제들을 경험하는 방식에 있어서 근본적으로 어떤 차이가 있는가? 만약 하나님과의 관계가 오직 영적인 관계에서만 가능하다면, 왜 하나님은 무시되어질 것을 알면서도 일반적인 인간의 심리적 기제들을 만들었을까? 영성에 대한 개념을 분명히 하면서 하나님이 인간의 심리적 기제를 무시하지 않으면서도 영적 자원들을 가지고 심리적 자원들을 보충해 줄 것이라는 확신을 가져서는 왜 안 되는가? 이러한 질문들은 영적 환원주의에 있어서 심리적 기제의 중요성을 일깨워준다고 볼 수 있다.

베너는 영적 환원주의자들이 심리적 기제들에 대해 소홀히 한 점을 비판하기 위하여 인간의 종교적 회심에 나타나는 심리적 기제를 그 예로 들고 있다. 회심은 영적 변화의 측면에서 매우 중요한 개념임에는 분명하다. 이때 회심은 인간의 영(spirit)을 자각시키는 것을 의미한다.<sup>126)</sup> 그런데 이때 하나님께서는 인간의 영을 자각시키는 과정 속에 인간의 심리적 변화를 사용하신다는 점이다.<sup>127)</sup> 인간의 심리라는 측면을 통해서 하나님은 인간과 소통하시고 관계하신다는 점이다. 이런 측면에서 영적 환원주의는 하나님과의 만남을 통한 심리적 변화와 그에 따른 인격의 변화, 혹은 심리적 변화를 통한 하나님의 경험에 대하여 닫아버리는 경향이 있다는 것이다.

#### IV. 심리학적 환원주의와 그 한계

##### 1. 심리학적 환원주의

영적 환원주의보다 더욱 일반적인 것은 근본적으로 모든 문제들은 심리적인 데서 기인하는 것이라고 보는 입장이다. 이를 심리학적 환원주의라고 한다. 심리학적 환원주의에서는 종교가 인간에 대해 과학 이전의 관점만을 제공했다고 주장한다. 이들에 의하면, 문제의 원인에 대한 종교적인 설명들은 고지식할 뿐만 아니라 최악의 경우 사람들을 그릇 인도할 수도 있다는 것이다. 하지만 심리학적 환원주의 역시 앞서 살펴본 영적 환원주의와 마찬가지로 모순을 안고 있다. 즉 심리적 환원주의도 영적 환원주의와 마찬가지로 인간에게는 오로지 한 가지 종류의 문제와 내적과정이 있을 뿐이라는 점<sup>128)</sup>에서 모순이 있다.

사실, 정신치료가 그 본래의 종교적 유산을 아무리 부정한다 할지라도, 그것으로부터 완전히 자유로울 수 없다. 이것이 바로 억눌린 것들을 풀어주는 것과 관련된 프로이트식의 역동인 것이다. 즉 부정되어지거나 억압시킨다고 해서 제거되어지는 것은 아니다. 그것은 단지 의식(consciousness)으로부터 축출 당했을 뿐이다. 그렇다고 해서 프로이트가 지적했듯

126) D. Benner, *Ibid.*, 51.

127) 심리적 변화와 회심에 관한 종교심리학적 연구인 다음의 탁월한 저서를 참조하십시오. William James/ 김재영 역, 『종교적 경험의 다양성(*The varieties of religious experience: a study in human nature*)』, (서울: 한길사, 2000), 261-336.

128) D. Benner, *op. cit.*, 70.

이, 그런 억압된 무의식적 내용들이 무의식의 상태로 남아 있는 것은 아니다. 다시 말해서 이런 억압된 무의식적 내용들은 밖으로 표출되고, 자각되어지도록 강요받는다. 결국 정신치료의 경우에 있어서 그 종교적 뿌리들과 본질적으로 영적인 특성들은 영원히 감추어질 수 없는 것이다.<sup>129)</sup>

## 2. 심리학적 환원주의적 접근의 한계

영적 환원주의와 마찬가지로 심리학적 환원주의자들의 위험성 또한 과소평가되어서는 안 된다. 심리학적 환원주의는 다음과 같은 취약점을 갖는다. 심리학적 환원주의는 인간의 영적인 면을 제거한다는 점이다. 심리적인 영역으로부터 영적인 면을 제거하는 것은 인간의 심리적인 면들을 영성과는 무관한 것으로 만드는 것이다. 인간은 하나님과 관계를 맺을 때 마음이나 감정으로도 가능하다. 이것들은 심리적 기제들이다. 성경은 우리가 하나님과 관계를 가질 때 마음이나 감정으로 한다는 것을 분명히 말해 주고 있다. 이때 하나님과 우리의 관계를 중재해주는 심리적 기제들은 타인과 관계를 맺을 때 수반되는 심리적 기제들과 동일한 것이다.<sup>130)</sup> 이처럼 하나님은 인간의 심리적인 기제를 사용하시나, 그것은 영적 소통을 위한 것이기도 하다는 점을 잊어서는 안 될 것이다. 그러므로 인간의 심리적 면과 영적인 면들이 정신영적 이분법자들이나, 심리학적 환원주의자들이 말하는 대로 서로 확연히 구별되는 것이 아니라는 점이다.

베너는 심리학적 환원주의의 한계를 지적하면서 다음과 같이 경계한바 있다. “만약에 심리학이 종교를 대신하기는 하나 인간의 영적인 열망이나 그 열망을 실현시키기 위한 방법들을 다루어 주지 않는다면, 심리학은 좀 더 앞선 진리가 아니라, 거짓말로 종교를 대신하는 것이라 볼 수 있다.”<sup>131)</sup>

## V. 상담심리치료에 있어서 정신영적 통일성 모델

### 1. 정신영적 통일성 모델

앞에서 우리는 정신영적 이분법, 영적 환원주의, 심리적 환원주의와 그 한계를 각각 살펴 보았다. 그러면 상담심리치료는 어떤 방향으로 나아가야 할까? 이러한 물음은 다음과 같은 질문으로 이어진다. 과연 인간의 내적인 삶이 두 부분, 즉 영적인 부분과 심리적인 부분으로 정확하게 나뉘어 질수 있는가? 만약 그렇다면 영적인 치료와 심리적인 치료에 있어서 서로 다른 전문가들을 필요로 하는 두 가지 유형의 문제들, 이를 테면 영적인 문제들과 심리적인 문제들에 대해 생각해 보는 것은 타당할 것이다. 그러나 인간은 심리적인 부분과 영적인 부분을 두부 나누듯이 나눌 수 없다는 점이다.

사실, 기독교상담에 심리치료적 방법을 도입하는 것에 불안해하는 데에는 신학적 이유가

129) D. Benner, *Ibid.*, 43.

130) D. Benner, *Ibid.*, 64.

131) D. Benner, *Ibid.*, 76.

있다. 육체와 영혼이 자주 이원론적으로 이해되어 왔기 때문이다. 즉 인간의 영혼은 영원하며 신성을 가지고 있다는 생각과 관련되어 있기 때문이다. 이와 같은 생각에서 사람을 심리학적 혹은 심리치료적 방법으로 돕고자 하는 것은 오직 신의 영역에 속하는 것을 침해하는 금지된 영역으로 간주되었다. 만약에 인간의 영혼이 신성과 영원성을 가지고 있다고 한다면 심리치료는 정말 신적인 구원과 경쟁관계에 있게 될 것이다. 그러나 이러한 생각은 육체와 영혼에 대한 성경적 견해와 일치되지 않는 그리스 철학을 전제로 한다.<sup>132)</sup>

오르페우스적-플라톤적 철학에 따르면, “인간은 귀한 것과 비천한 것의 반반씩으로 구성되어 있다. 귀한 부분은 영혼이며, 비천한 부분은 육체다. 영혼은 승고함의 원천이다. (...) 영혼은 신의 세계에서 나오는 빛의 섬광이므로 본질적으로 불면적이고 영원하며 죄가 없다. 지구상에서 이 신적인 존재는 육신이라는 거처에 속박된 상태에 있다. 영혼은 이 속박에 고통당하고 있으며, 잃어버린 근원에 대한 기억을 결코 잊을 수가 없다.”<sup>133)</sup> 이러한 육체-영혼의 이원론은 그리스 철학의 논지가 되었다. 그리고 1세기의 기독교적 설교에 영향을 주었다. 이러한 생각은 뚜렷하지는 않지만 오늘날까지도 많은 기독교인의 생각에 존재한다. 그러나 성경적 해석에 따르면, 육체와 영혼은 2가지의 다양한 것이 아니라 하나다. 이 둘은 서로 분리될 수 있는 것이 아니라 서로 구별될 수 있는 것이다. 영혼(네페쉬)은 전 삶을 의미하는 신-구약적인 동의어라고 할 수 있다. 인간의 영혼은 육체와 분리할 수 없이 결합되어 있다. 이런 측면에서 인간은 영혼을 가지고 있는 것이 아니라 하나의 영혼이다.<sup>134)</sup> 성경적인 영혼에 대한 개념은 전인적인 인간관을 취하고 있으며, 특히 신약에서는 정신, 영혼, 육체가 서로 다르지만 분리되지 않고 서로 연관되어 있다고 말하고 있다.<sup>135)</sup>

어떤 치료적 상담에서건 내담자 자신의 신념이나 가치의 이념적 수준과 내담자와의 관계는 핵심문제가 될 것이다. 자연세계의 1차원이 물리적 환경 안에 있는 구체적인 삶의 국면들과 연결되어 있듯이 영적 세계의 4차원도 절대적이고 형이상학적인 삶의 국면들과 연결되어 있다.<sup>136)</sup> 이처럼 종교적 영성이란 삶의 의미를 제공해 주는 어떤 힘(power)이나 존재(being)와의 관계성을 말한다.

그러면 영적인 문제란 어떤 것을 말하며, 심리적인 문제들과 어떤 연관성이 있는가? 또한 인간의 영적인 면들과 심리적인 면들 사이에는 어떤 관련성이 있는가? 베너(D. Benner)는 성경적이고 신학적인 지식과 심리학적 지식 모두를 다 만족시켜주는 인격에 대한 모델을 정신영적(psychospiritual)통일성 모델로 보았다.<sup>137)</sup> 정신영적 통일성 모델은 인간이 오로지 하나님 하고만 관계하거나 그러한 관계를 열망하는 인격의 한 부분만을 가지고 있지 않다고 본다. 그러기보다는 오히려 인간의 전 존재가 하나님을 열망할 뿐만 아니라 하나님께 반응을 보인다는 것이다. 이는 웨르(Wayne L. Fehr)와 핸드스(Donald R. Hands)가 주장했던 전인적 치유모델(Wholistic model)<sup>138)</sup>로서, 심리학적인 것과 영적인 것을 통합하려고 노력

132) Michael Dieterich/ 홍종관 역, 『심리학과 목회상담(*Handbuch Psychologie & Seelsorge*)』, (서울: 학지사, 2010), 296.

133) Köberle, 1983: M. Dieterich, *Ibid.*, 296 재인용.

134) 여호와 하나님이 흙으로 사람을 지으시고 그 코에 생기를 불어넣으시니 사람이 생령(원어: 살아있는 영혼)이 된지라(창세기 2: 27). Michael Dieterich, *Ibid.*, 297.

135) 평강의 하나님이 친히 너희로 온전히 거룩하게 하시고 또 너희 온 영과 혼과 몸이 우리 주 예수그리스도 강림하실 때에 흠 없게 보전되기를 원하노라(데살로니가전서 5: 23). Michael Dieterich, *Ibid.*, 51.

136) Emmy van Deurzen/ 이정기, 윤영선 역, 『실존주의 상담과 심리치료의 실제』(부천: 상담신학연구소, 2002), 167.

137) D. Benner, op. cit., 160.

138) Wayne L. Fehr & Donald R. Hands/ 이정기 역, 『성직자를 위한 건강한 영성(*Spiritual Wholeness for Clergy*)』, (서울: 예영미디어, 2002), 19.



하면서 치유와 회복의 동력을 발견하는 것이라고 볼 수 있다. 이런 측면에서 프랑스의 정신 분석가이자, 소아정신과 의사이며 성서의 정신분석적 해석자인 돌토(Françoise Dolto) 역시 건강한 삶의 의미는 인간의 전 존재가 하나님을 추구하는 열망 안에서 자기 안에만 머물러 있는 것이 아니라, 타인의 존재를 발견하고 그들과 함께 나눔으로서 온전히 건강한 삶을 살 수 있다고 주장하였다.<sup>139)</sup>

## 2. 심리적 의미 추구로서의 확장된 영적탐구

앞에서 우리는 성경적이고 영적인 지식과 심리학적 지식 모두를 다 만족시켜주는 인격에 대한 모델로서 정신영적(psychospiritual)통일성 모델을 제시했다. 상담심리치료의 임상적 현장에서 정신영적 통일성 모델을 적용하고자 할 때 어떤 측면으로 나아가야 하는가? 연구자는 정신영적 통일성 모델의 방법으로서 심리적 의미추구로서의 확장된 영적 탐구를 지향하고자 한다.

베너는 인간과 하나님과의 관계는 사람들 간의 관계가 맺어지는 것과 똑 같은 심리적 과정들과 기법들에 의해 이루어진다고 보았다. 이런 측면에서 베너는 어떤 면에서 볼 때 영적 탐구(spiritual quest)는 심리적 의미추구(psychological quest)라 볼 수 있으며, 모든 심리적 의미추구 속에는 근본적으로 영적인 의미추구가 밑바탕에 깔려 있다고 보았다. 또한 인간의 기능 중에서 심리적인 면과 영적인 면은 손댈 수 없을 정도로 서로 뒤엉켜져 있기 때문에 이 둘을 분리시키는 것은 인위적이며 또 몹시 해로운 작업이라고 보았다.<sup>140)</sup>

이러한 문제에 대하여 헌싱거(Deusen Hunginger)교수도 잘 지적한바 있다. 헌싱거는 칼 케돈 회의(A. D. 451)에서 결의된 예수 그리스도의 신성과 인성과의 관계에 대한 바르트(Karl Barth)의 관점을 수용하면서 심리적인 부분(심리학)과 영적인 부분(신학)과의 관계를 유비(analogy)로 설명하고자 시도했다. 즉 그리스도의 신성과 인성의 구별(differentiation), 통일성(unity), 순서(order)의 틀로 심리적인 부분과 영적인 부분의 관계를 설명한바 있다. 헌싱거에 의하면, 심리적인 부분과 영적인 부분은 하나의 체계로 완전히 통합될 수 없는 각각의 독특한 체계를 갖고 있기 때문에 구별되어야 하지만 분리(separation or division)되어서는 안 된다는 것이다. 또한 영적인 부분과 심리적인 부분은 특별계시와 일반계시의 관계 속에서 계시라는 통일성과 단일성을 이루면서도 혼동되거나 변화시키지 않고 관계를 맺는다고 보았다.<sup>141)</sup>

상담심리치료의 현장 가운데 종종 우리는 심리적 고통의 치유가 하나님의 은총의 선포를 위해서 선행되어야 할 때를 보게 된다. 또한 경우에 따라서는 심리적 치유와 은총의 선포가 동시에 일어나는 경우도 본다. 이것은 순서상의 문제라기보다는 어디에서 이러한 경험이 일어나는지에 대한 문제로 나아가야 할 것이다. 이러한 관점에서 헌싱거는 잘 지적한바 있다. 예컨대 과연 실제의 차원에서도 죄와 신경증이 그렇게 철저하게 분리될 수 있을까? 만일 신경증이 죄의 증상 또는 표징이라고 한다면, 실제에서도 그 둘이 언제나 동시에 발생해야

139) Françoise Dolto/ 김성민 역, 『인간의 욕망과 기독교복음: 정신분석학으로 성서읽기(Les Evangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse: la Vie du Désir)』, (서울: 한국심리치료연구소, 2000) 참조하시오.

140) D. Benner, op. cit., 161.

141) Deborah van Deusen Hunsinger, 『신학과 목회상담: 새로운 상호학문적 접근(Theology and Pastoral Counseling: A New Interdisciplinary Approach)』, 서울: 한국심리치료연구소, 2000 참조하시오.

하지 않을까? 물론 죄는 신경증과 전적으로 다른 것이지만 만일 신앙의 관점에서 볼 때 신경증이 궁극적으로 죄에 근거한 것이어서 신학적으로도 결코 죄의 개념과 따로 떼어 생각할 수 없는 것이라고 한다면, 그것들은 일종의 일치성 안에서 발생한다고 보아야 하지 않을까? 죄와 신경증 모두다 인간의 주요 핵심인 마음을 차지한다면, 그 둘 사이의 차이는 정도의 문제이지 전적으로 다르다고 할 수는 없지 않을까? 물론 그 둘은 분명히 구분되어야 한다. 하지만 과연 그것이 정말로 이론과 실제에서 그렇게 철저히 구별될 수 있을까? 게다가 만일 용서의 말씀을 통해 이루어지는 치유가 어느 정도는 심리적 건강의 회복을 내포하는 것이라고 한다면, 심리적 갈등의 치유가 어떻게 해서 용서의 말씀을 통해 발생하는 치유와 전적으로 다른 것이 될 수 있는 것인가?<sup>142)</sup> 이는 비록 영적 접근이 정신치료와는 본질적으로 다른 노선을 따라 진행된다고 하는 주장에 동의하더라도, 그러한 대화에서 발생하는 치유와 정신치료의 대화로부터 발생하는 치유를 엄격히 구분하여 전적으로 다르다는 주장에 동의할 필요가 있을까?

사실, 현대정신의학의 진단론에 있어서도 종교적 또는 영적 문제(Religious or Spiritual Problem)에 관한 범주는 임상적 관심의 초점이 종교나 영적 문제일 때 사용될 수 있다. 예를 들면, 신앙의 상실이나, 의심, 새로운 신앙으로 귀의하는 문제, 제도 교회나 종교 기관과 반드시 관련된다고는 말할 수 없는 영적 가치에 대한 의문 등이다.<sup>143)</sup>

이처럼 상담심리치료에 있어서 영적인 문제는 매우 중요하다. 심리치료나 상담에서 영적인 문제에 대한 충고와 상담을 원할 때 상담자가 자신의 삶에서 어떤 하나님 혹은 더 높은 능력의 이미지를 갖고 있는지를 이해한다면 또한 기도와 영성수련, 그리고 특별한 종교 모임과 영적 모임에 어떻게 참여할 것인지를 이해한다면 심리치료와 상담에 도움이 될 것이다.<sup>144)</sup>

그럼에도 불구하고, 그리스도인의 신분과 삶의 목표가 영적 초월성을 가지고 있기 때문에 우리는 쉽사리 인간의 경험과 감정을 너무 쉽게 초월해 버리는 경향이 있다. 그리고 한 사람의 복잡한 마음의 문제를 다루기보다는 교리적 지식으로 빨리 정리해 버리려 한다. “믿음과 슬픔이 함께 있을 수 없습니다. 슬픔을 속히 이기시기 바랍니다”라는 태도를 갖는 경향이 있다. 하지만 인간의 마음이 슬픔을 경험해 가는 데는 절차와 시간이 필요하다. 예를 들어, 사랑하는 가족을 잃고 이별하게 되었을 때, 거기에는 마땅히 애도하는 슬픔의 과정이 있어야 한다. 그러나 우리는 천국의 소망을 가졌다는 이유로 인간의 감정을, 단순히 극복해 버려야 할 그 무엇 혹은 무가치한 것으로 평가하는 경향이 있다. 그래서 그리스도인이 슬픔의 감정을 가지는 것은 마치 믿음이 없는 사람의 행동인 것처럼 간주한다.<sup>145)</sup>

과연 인간의 마음이 그러한가? 슬픔은 믿음과 공존이 불가능한 것인가? 우리는 현실적인 슬픔을 만날 때 도망치려고 하기 전에 우선 그 슬픔을 경험해야 한다. 그 슬픔의 맛을 보며 우리는 인생을 깊이 생각하게 된다. “곤고한 날에는 생각하라”고 지혜자는 가르친다.<sup>146)</sup> 두

142) D. van Deusen Hunsinger, *Ibid.*, 138-139.

143) American Psychiatric Association/ 이근후 외 역, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders-IV* (서울: 하나의학사, 1995), 879.

144) Len Sperry/ 이정기, 윤영선 역, 『영성과 심리치료(Spirituality in Clinical Practice)』 (부천: 도서출판 실존, 148-149. Len Sperry는 심리치료와 영적성장은 최소한 어떤 경우에는 성격과 심리의 장애패턴을 더 건강한 스타일로 변화시킬 수 있다고 주장한다. 이런 측면에서 Sperry는 심리적 역동에 대한 성격의 각각 스타일을 간략히 소개한 후에 각각의 성격 스타일과 결합되어 있는 특별한 종교 모임과 영적 모임 그리고 기도 스타일과 하나님 이미지에 대하여 연구했다. Len Sperry, *Ibid.*, 149-159 참조하십시오.

145) 하계성, 『강박적인 그리스도인』 (서울: 이레서원, 2010), 112.

려움이 올 때는 그 두려움을 맞이해야한다. 떨쳐내기 전에 맛을 보고, 주어진 삶을 겸손하게 경험하고 자신을 성찰해야 한다. 오늘날 기독교의 지성적인 신앙 체계는 믿음과 함께 공존할 수 없는 여러 경험적 항목을 강박적으로 나열하고 있다. 믿음이 있으면 슬픔이 없어야 하고, 믿음이 있으면 우울함도 없어야 한다고 주장한다. 믿음이 있으면 가난도 있을 수 없고, 믿음이 있으면 사회적 학문도 필요 없다고 말하기까지 한다. 매우 강박적인 주장이 아닐 수 없다. 이런 주장은 사실 세상과 인간에 대한 심지어는 우리가 가진 기독교적 진리에 대한 자신감의 결여, 그리고 우리의 불안과 초조감을 반영하고 있을 뿐이다.<sup>147)</sup>

심리적 의미 추구로서의 확장된 영적탐구를 지향하는 정신영적 통일성 모델로서의 상담 심리치료는 이러한 접근을 지양해야 할 것이다. 영적인 부분과 심리적인 부분을 도식적으로 나누지 않아야 할 것이다. 인간의 마음속에 일어나는 감정이 어떠한 감정인지 알 때 까지 탐구하면서 영적인 부분으로까지 세밀하게 파고들어야 할 것이다.

이런 측면에서 성숙한 상담심리치료사는 내담자로 하여금 복잡한 감정이라도 담대하게 직면할 수 있게 해야 한다. 감정을 회피하기 보다는 그 감정을 인정하고 있는 모습 그대로 느낄 수 있게 해야 할 것이다. 나우웬(Henri Nouwen)의 말대로 슬픔의 감정이라도 친밀하게 품는 것이 건강한 사람의 모습이기 때문이다.<sup>148)</sup> 자신에게 다양한 감정이 있고, 긍정적일 뿐만 아니라 부정적이기도 한 감정이 자신의 삶의 한 부분임을 수긍하고 인정할 수 있는 것이야말로 건강한 사람의 모습이기 때문이다.<sup>149)</sup>

다른 사람을 돕거나 위로하는 일에 있어서 우리 그리스도인은 참을성이 적다. 어떤 슬픔이든 어떤 문제든 즉각 해결받기를 원하고, 또한 다른 사람의 문제도 그렇게 해결해 주기를 원한다. 그러나 질병 가운데는 정신분열증과 같이 평생 앓을 수도 있는 질병도 있을 수 있다. 누구든지 실패는 실패고, 아픈 것은 아픈 것이다. 그것을 모두 신앙으로 채색하여 실패와 아픔을 모조리 초월해야 하는 것처럼 강박적이고 조급하게 생각한다면 정작 고난을 주시는 하나님의 깊은 음성을 어떻게 들을 수 있겠는가? 인간의 감정은 털어내야 할 먼지가 아니라, 고난당하는 자가 숨쉬고 경험하며 묵상해야 할 중요한 삶의 경험일 것이다.<sup>150)</sup> 이는 심리적 의미 추구로서의 확장된 영적탐구를 지향하는 정신영적 통일성 모델로서의 상담 심리치료가 추구해야 할 점이다.

## VI. 나가는 말

본 논문은 상담심리치료에 있어서 영성적 측면을 살펴보고자 했다. 특히 베너(D. Benner)의 이론을 중심으로 상담심리치료와 영성적 탐구의 관계성에 대해 살펴보았다. 본 논문을

146) 형통한 날에는 기뻐하고 곤고한 날에는 생각하라. 하나님이 이 두 가지를 병행하게 하사 사람으로 그 장래 일을 능히 헤아려 알지 못하게 하셨느니라(전도서 7: 4).

147) 하계성, op. cit., 113.

148) 하계성, *Ibid.*, 113 재인용.

149) 하계성, *Ibid.*, 113. 인간성 회복을 위하여 인간의 긍정적인 성품과 부정적인 성품의 이분법적인 사고보다는 통합적인 자세의 필요하다. 권수영, “서구 긍정심리학, 얼마나 긍정적인가?: 실천신학적 전망,” 「신학과 실천」 30(2012), 337-430; 안석, “성숙에 관한 기독교상담적 연구: 정신분석 및 인본주의 심리학적 관점을 중심으로,” 「신학과 실천」 32(2012), 397-427 참조하시오.

150) 하계성, *Ibid.*, 113-114.

진행하면서 연구자는 다음과 같은 질문을 제기하면서 나름대로의 나아갈 방향을 제시했다. 과연 상담심리치료의 현장에서 영성적 측면을 고려한다는 것은 어떤 의미인가? 영성적 측면을 고려한다는 것은 인간의 심리적 상태를 과연 외면하는가? 만약 심리적으로 불안해하고 고통스러운 내담자들을 영성적 측면에서 접근한다면 우리는 어떤 자세를 취해야 하는가?

이와 같은 질문은 상담심리치료의 영성적 측면에서의 매우 중요한 질문이라고 볼 수 있다. 왜냐하면 상담심리치료의 현장에서 영성적 차원으로 접근하고자 할 때 인간 심리적 상태에 대한 선험적 이해는 매우 중요하기 때문이다. 그러나 일부 상담가들 사이에서 영성적 측면에서 접근할 때 심리적 측면을 소홀히 하는 경향이 있음을 지적했다. 또한 상담심리치료와 영성과의 논의에서 피해야 할 극단적인 입장도 살펴보았다. 그 중 첫 번째는 영성과 심리의 세계를 분리시킬 때 발생하는 문제점을 지적했다. 이것이 정신영적 이분법적 사고의 한계점이다. 두 번째는 심리학을 영성으로 환원시키는 영적 환원주의나 혹은 영성을 심리학으로 환원시키는 심리학적 환원주의가 그것이다. 그렇게 되면 인간의 심리세계는 존재하지 않고 영적 세계로만 이해되던지 아니면, 인간의 영성은 심리학적 기제에 불과 할 것이다. 이것이 영적 및 심리학적 환원주의의 한계점이다.

그러나 정신치료가 종교와 긴밀하게 관련을 맺고 있는 것은 사실이다. 왜냐하면 정신치료가 원래는 종교에 의해 다루어졌기 때문이다. 문제는 종교에 의해 다루어졌던 정신치료가 영적인 부분들에 대해 다루어지지 않을 때 과연 얼마나 내담자들의 필요를 채워줄 수 있는가 하는 것이다.

그래서 우리는 영성의 확장된 개념을 필요로 했다. 상담심리치료에 있어서 확장된 정신영성이 그것이다. 그것은 상담심리치료의 임상적 현장에서 필요한 심리적 의미 추구로서의 확장된 영적탐구를 지향하는 정신영적 통일성 모델이다. 그것은 정신영성의 기능적 틀과 인격의 과정에 영성을 긴밀하게 연결시키고 구성하는 것이다. 그것은 “인간을 심리적 긴장, 육체적 조건들, 그리고 영적인 상태가 서로 깊게 관련되어 있는 정신영적 연속체 (psychospiritual continuum)”로 보는 시각이 그것이며, 상담심리치료는 이러한 작업을 필요로 하는 것이다.

## 참고문헌

- American Psychiatric Association/ 이근후 외 역. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders-IV*. 서울: 하나의학사, 1995.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders-IV-TR*. Arlington, VA, 2000.
- Assagioli, Roberto. *Psychosynthesis*. New York: Penguin, 1971.
- Baldwin, James Mark. *Dictionary of philosophy and psychology*. University of Michigan Library, 1960.
- Benner, David/ 이만홍, 강현숙 역. 『정신치료와 영적 탐구(Psychotherapy and Spiritual Quest)』. 서울: 하나의학사, 2000.
- \_\_\_\_\_/ 이정기 역. 『전략적 목회상담(Strategic Pastoral Counseling)』. 부천: 상담신학연구소, 2005.
- Biju-Duval, Denis. *Le Psychique et le Spirituel*. Paris: Editions de l'Emmanuel, 2001.
- Deurzen, Emmy van/ 이정기, 윤영선 역. 『실존주의 상담과 심리치료의 실제(Existential Counseling &

- Psychotherapy in Practice*』. 부천: 상담신학연구소, 2002.
- Dieterich, Michael/ 홍종관 역. 『심리학과 목회상담(*Handbuch Psychologie & Seelsorge*)』. 서울: 학지사, 2010.
- Dolto, Françoise/ 김성민 역. 『인간의 욕망과 기독교복음: 정신분석학으로 성서읽기(*Les Evangiles et la Foi au Risque de la Psychanalyse: la Vie du Désir*)』. 서울: 한국심리치료연구소, 2000.
- Fehr, Wayne L. & Hands, Donald R./ 이정기 역. 『성직자를 위한 건강한 영성(*Spiritual Wholeness for Clergy*)』. 서울: 예영미디어, 2002.
- Holifield, Brooks. *A History of Pastoral Care in America: From Salvation to Self-Realization*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1983.
- Hunsinger, Deborah van Deusen/ 이재훈 외 역. 『신학과 목회상담: 새로운 상호학문적 접근(*Theology and Pastoral Counseling: A New Interdisciplinary Approach*)』. 서울: 한국심리치료연구소, 2000.
- James, William/ 김재영 역. 『종교적 경험의 다양성(*The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*)』. 서울: 한길사, 2000.
- Jung, Carl Gustav. *Modern Man in Search of a Soul*. Harcourt Brace & World, Inc. 1933.
- Lechler, Alfred/ 김성민 역. 『신경증의 치료와 기독교신앙(*Les Maladies Neuveuses et leur Guérison: Point de vue d'un Médecin Chrétien sur les Névroses - Liberté de l'angoisse Confié à Dieu vos Nerfs Fatigués*)』. 서울: 한국심리치료연구소, 2004.
- Loder, James E./ 유명복 역. 『신학적 관점에서 본 인간발달(*Human Development in Theological Perspective: The Logic of the Spirit*)』. 서울: 기독교문서선교회, 2006.
- Miller, Williams R. & Jackson, Kathleen A. 『목회자를 위한 상담심리학(*Practical Psychology for Pastors*)』. 서울: 학지사, 2009.
- Peck, M. Scott. *The Road Less Traveled*. New York: Simon & Schuster, 1978.
- \_\_\_\_\_. *People of the Lie: The Hope for Healing Human Evil*. New York: Simon & Schuster, 1978.
- Sperry, Len/ 이정기, 윤영선 역. 『영성과 심리치료(*Spirituality in Clinical Practice*)』. 부천: 도서출판 실존.
- Sperry, Len/ 최영민, 조아라, 김민숙 역. 『영성지향 심리치료(*Spiritually oriented psychotherapy*)』, 서울: 하나의학사, 2008.
- Tournier, Paul. *The Strong and the Weak*. The Westminster Press, 1963.
- 권수영. “서구 긍정심리학, 얼마나 긍정적인가?: 실천신학적 전망.” 『신학과 실천』 30(2012), 337-430.
- 안석. “성숙에 관한 기독교상담적 연구: 정신분석 및 인본주의 심리학적 관점을 중심으로.” 『신학과 실천』 32(2012), 397-427.
- 하재성. 『강박적인 그리스도인』. 서울: 이레서원, 2010.