

실존적 자기 이해에 대한 메이와 툴리히의 변증법적 대화에 관한 고찰*

배지연**

논문초록

본 논문은 메이와 툴리히의 실존적 인간이해에 대한 핵심적 개념을 변증법적으로 기술한 것이다. 이것은 인간의 보편적 실존에 대한 이해는 한 개인의 실존에 대한 이해에서 출발하며 한 개인의 실존적 이해가 곧 한 개인의 자기에 대한 이해라는 원리에서 출발한다는 가설을 전제로 한 것이다. 특별히 한 인간이 지향해야 할 최상의 덕목을 창조적 삶으로 간주하고 이것을 위한 과정적 변화가 어떻게 실존에서 출발하여 연속성 혹은 선 순환적으로 이루어지는지를 살펴보았다. 여기서 특별히 부각된 개념은 소외된 자기에서 불안과 유한성 그리고 대극의 긴장과 소외, 새로운 자기에서 수용과 구원 그리고 자기실현과 새로운 존재, 마지막으로 영적인 자기에서 통합과 용기 그리고 창조적 삶과 영적인 현존의 삶이다. 이것에 대한 각각의 핵심 개념을 유념하여 메이의 툴리히의 관점을 상관관계에 입각하여 기술하였다. 이와 같은 작업은 개인을 이해하는 메이의 관점이 심리학적인 관점에 머문다는 점을 고려하여 메이의 실존 사상에 가장 큰 영향을 미친 툴리히로부터 실존을 초월하는 영적인 관점을 도입하여 한 개인의 심층에 내재된 심오하고 신비한 고유의 성품을 발굴하고 확장하는 데 그 취지를 둔 것이다. 나아가 이와 같은 자기이해를 바탕으로 기독교 실존적 상담자가 함양해야 할 중요한 가치를 제시하고자 하였다.

주제어 : 메이, 툴리히, 소외된 자기, 새로운 자기, 영적인 자기

* 이 논문은 2013년 백석대학원 “롤로 메이의 실존적 성격 심리에 대한 연구”를 수정 보완하여 2014년

11월 8일 기독교학문학회 기독교세계관분과에서 발표된 “실존과 자기 이해”를 수정 보완한 것이다.

** 한영신학대학교 국제부 상담학 교수

2015년 5월 4일 접수, 6월 8일 최종수정, 7월 15일 게재확정

I. 서론

인간은 실존을 떠나서 존재할 수 없고 실존을 직면하지 않고 자기를 이해할 수 없다. 이와 같은 접근은 인간에게 실존은 무엇이고 그 실존이 어떻게 자기이해와 관련이 있는지에 대해 의문을 갖게 한다. 실존이 어떻게 자기이해와 상관성을 갖는지에 대한 이해는 역사적으로 실존에 대한 관심이 집중된 시점을 통해 유추해볼 수 있다. 실존에 대한 실재적 관심은 인류 전쟁이라고 할 수 있는 두 차례의 세계대전이 치러진 전후 유럽을 배경으로 전개되었다. 살생의 엄청난 사건을 통해 인간은 자신의 유한성과 인식의 한계성 그리고 실존 신학자 티리히(Paul Tillich: 1886-1965)가 통찰한 것처럼 교만(hubris)과 탐욕(concupiscence)을 일으키는 인간성에 대해 깊은 고뇌를 하게 되었고 이 난제를 타개할 방도를 찾아 방황하게 된 것이다.

이와 같은 인간성에 대한 연구는 프랑스 대표적 실존주의 철학자 Edmund Husserl의 뒤를 이어 독일 실존 철학자 Martin Heidegger(1889-1976)에 의해 세계내 존재(Being-in-the-World)라는 개념으로 집약되어 인간의 실존에 대한 개별적인 자기(Self)의 중요성이 부각되기 시작한다. 실제로 상담에서도 모든 문제에 대한 해결의 열쇠는 자기이해로부터 출발해야 하는데 그렇지 않을 경우 문제의 주변만 돌다가 공허한 결말을 맞게 된다. 따라서 본 연구는 한 개인이 직시해야 할 실존이 어떻게 불안으로부터 구원을 성취하여 인간의 최상의 고결성을 실현시켜 갈 수 있는지에 대한 방안을 메이와 티리히의 대화를 통해 찾아보고자 한다. 본 연구의 초점은 자기이해라는 렌즈에 국한 할 것이나 그럼에도 불구하고 개인의 이해는 보편적 인간성 이해를 전적으로 반영한다는 점을 암시적으로 내포할 것이다.

인간 실존에 대해 티리히의 제자로서 세계대전을 목격한 롤로 메이(Rollo May: 1909-1994)와 티리히가 공통적으로 기술하는 관점은 인간은 인식하는 실재적 현존재이자 비존재(nonbeing)로 인해 불안해하는 존재이며 불안을 타결해줄 외부적인 영원성을 갈망하는 존재로서 인간을 보는 것이다. 이와 같은 접근은 메이에게 직접 정신분석을 받았고 미국의 실존 심리 치료사로 현재까지 활동하고 있는 어빈 알롬(Irvin Yalom: 1931-)이 제시한 소외, 무의미, 죽음, 자유라는 인간의 궁극적인 관심과 구별된다. 뿐만 아니라 오스트리아에서 태어나 유대인으로 2차 세계대전 때 아우슈비츠에 강제 수용된 빅터 프랭클(Viktor Frankl: 1905-1997)에 따른 인간의 '실존적 공허'는 의

미 발견을 통해 채워진다는 관점과도 구별된다. 이와 같이 인간 실존에 대한 메이와 톨리히의 관점은 몇 가지의 용어로는 정리되거나 집약되지 않은 공통성이 있다. 그럼에도 불구하고 메이가 사용한 언어는 철학적 용어를 빌린 심리학적 프레임을 벗어나지 않으려는 노력을 보였고 톨리히는 신학에 기초한 학제 간 접근을 시도했다고 볼 수 있다.

나아가 메이의 실존적 관점은 개인의 심층에 내재된 심오하고 포괄적인 인간의 고유한 성품을 발굴하는데 심혈을 기울인 점을 발견할 수 있다. 특별히 본 논문은 기독교 상담심리학 논문으로써 메이의 관점에 따라 인간이 지향해야 할 최상의 덕목으로써 창조적 삶을 살아가기 위한 과정적 변화에 초점을 두고자 한다. 창조적 삶의 경지에 오르기 위해 인간이 직면해야 할 과정적 과제가 무엇인지 알아보기 위해 먼저 메이의 관점을 근간으로 하여 그 언어와 유비를 이루는 톨리히의 용어를 규명하고 이들의 관계를 변증법적으로 기술하는데 본 논문의 목적을 둔다. 두 학자가 제시한 각각의 사상을 표-1로 제시하면 다음과 같은 상관관계가 형성된다.

〈표-1〉

변화과정		학자		소외된 자기		새로운 자기		영적인 자기	
		메이	톨리히	불안	대극의 긴장	수용	자기실현	지향적 통합	창조적 삶
	유비	유한성	소외	구원	새로운 존재	존재로의 용기	영적 삶		

〈표-1〉에서 제시된 것처럼 인간의 유한성으로 인한 불안은 달리 표현하면 소외로 인한 단절된 불안이고 미해결된 과제에 대한 불안이다. 인간의 실존은 하나님으로부터 소외되고 인간과 인간, 인간과 자연 나아가 자기와 자신과의 단절되고 소외된 상태로 묘사할 수 있다. 이 소외는 인간과 신, 인간과 인간, 인간과 자연 그리고 자기와 자신과의 관계에서 발생하는 불협화음과 불일치의 연속선상 속에서 이중적 메시지를 주고받는 인간 실존의 실체적 모습이다. 이와 같은 실존적 소외상태에서 인간은 하나님을 하나님으로 받아들이는기를 거부하며 인간끼리 적대시하고 자연을 훼손하며 자신에 대한 부정적 감정을 증폭시켜 분열되고 왜곡된 관계 속에서 실존적 고통을 겪게 된다. 따라서 인간의 곤경 앞에서 톨리히는 하나님의 구원을 메이는 수용적 태도를 제시하

여 인간의 소외된 상태를 해결코자 한다.

틸리히는 실존에서 구원의 필요성을 역설하며 그리스도 예수 안에서 새로운 존재로의 변화되어야 할 필연성과 방법을 제시한다. 즉 인간의 소외는 그 어떤 방법이나 대상에 의해 해결되는 것이 아니라 역사적으로 유일회적으로 하나님과 완전한 연합을 이룬 그리스도 예수 안에서 새로운 존재가 되어 하나님과 연합함으로써 문제를 해결할 수 있다고 본다. 이와 유비적으로 메이는 인간 실존의 소외를 자기실존을 수용함으로써 해결할 수 있다고 말한다. 즉, 자기실존을 수용함으로써 자기의식을 확장시키고 존재의 잠재성을 일깨워 건강한 존재감을 구비해갈 수 있는 실존 심리학적 관점을 제시한다. 이와 같은 수용과 구원을 통한 새로운 존재로서의 도약은 잠재성을 일깨워 자기실현의 길을 견도록 자극한다.

‘새로운 자기’로 나아가더라도 인간의 실존은 여전히 불안과 소외 그리고 이중메시지로 인한 불일치로부터 선택과 균형을 유지해야 하는 긴장감에서 완전히 벗어날 수 없다. 새로운 존재로의 변화는 구원이 이미 세상에 임했으나 완전한 구원은 아직 이루어지지 않은 것처럼 인간의 유한성으로 인한 불안은 신과 동료 인간 그리고 자연과의 단절된 가운데 절망과 희망, 교만과 겸손의 대극의 경계선을 왕래하게 된다. 이것에 대한 대처방안으로 틸리히는 ‘하나님과의 연합’을 제안한다. 하나님과의 연합은 파편화된 자신의 모습을 통합해 가는 것이다. 통합의 과정 또한 새로운 존재로의 변화의 과정이다. 메이는 이와 같은 통합의 과정을 의도적으로 지향할 것을 강조한다. 자기수용과 자기실현의 한계적 상황 속에서 하나님과 지속적인 연합적 과정은 인간성 회복의 과정이며 구원의 온전성을 이루어가는 과정이다. 즉 심리적 통합은 하나님과 영적인 친밀함으로 극대화될 수 있다. 창조주 하나님이 창조한 인간은 창조적 삶을 구현하려는 의지적 선택이 가능한 것은 인간 실존을 있는 그대로 포용해 주시는 하나님의 사랑과 영적인 현존 때문이다. 이상에서 언급한 것처럼 메이와 틸리히는 인간의 실존적 삶을 소외 상태로 머물도록 내버려두지 않고 ‘실존’의 단어 어원이 암시하듯이 실존에서 일어나(rise up) 창조적 삶으로 변화하고 생성되어가는(produce) 과정을 의미 있게 기술한다. 이러한 맥락 속에 <표1>에서 제시된 메이와 틸리히의 유비적 대화를 좀 더 구체적으로 기술함으로써 실존과 자기 변화에 과정을 좀 더 면밀히 주목해보고자 한다.

II. 소외된 자기

1. 유한한 존재의 불안

메이에 의하면 인간의 유한성은 인간 존재를 위협하는 핵심 요소이며 불안을 야기하는 근본적인 원인이다. 이와 같은 메이의 관점은 톨리히가 제시한 불안의 근본적인 원인과 일치하지만 톨리히의 관점에 조명함으로써 그 의미는 더욱 분명히 부각될 수 있다. 톨리히에 의하면 인간은 죽음, 무의미, 정죄 등과 같은 유한성을 자기 존재와 동일시하여 자기 고유성에 대한 위협과 불안을 느끼게 된다는 것이다. 달리 말하면 불안은 언젠가 자신도 죽어야 한다는 실존적 사실을 자기 존재의 일부로 받아들이는 실제적인 체험이며 자기 지식에 대한 자원을 확보하는 경험으로 이해 할 수 있을 것이다 (Kirby, 2004: 85; 김지은, 2009: 26).

인생은 결국 무(nothingness)로 돌아가는 여정인데, 이와 같은 여정에서 인간성을 파괴하는 다양한 조건들은 불안과 두려움을 가중시킨다는 것이다. 불안에 대한 이와 같은 감정은 인생의 발달 단계에서 얻은 새로운 지혜와 통찰 그리고 성취와 흔적들을 모두 무로 돌려야 할 것 같은 고통스런 경험과도 같다. 톨리히(1957c: 44)의 관점에서 볼 때 무에 대한 두려움은 삶의 방향과 목적이 결여될 때 나타나는 반응이다. 톨리히에 의하면 추구하고 있는 것이 추구할 대상이 아니며, 집중하고 있는 대상이 집중해야 할 대상이 아님을 알 때 무력함과 동시에 근원적인 회의를 갖게 한다는 것이다. 이와 같은 상황은 존재에 대한 위협을 초래하며, 그 위협을 가하는 실체에 대해 명확히 규명할 수 없는 애매성과 모호성 그리고 불확실성은 두려움, 공포, 불안을 가중시킨다는 것이다.

무에 대한 불안은 메이가 볼 때 정체성 상실과 의미 상실과 관련된다. 메이에 따르면 정체성 상실은 곧 인간 존재에 대한 근원 상실이며 삶에 대한 의미 상실과 결부되어 있다. 이와 같은 상실은 죽음이라는 운명에 직면한 인간의 존재적(ontic) 자기 긍정에 대한 위협으로 볼 수 있을 것이다(Tillich, 1978: 48-49; 1954). 결국 인간은 죽음을 운명적 요소로 수용해야 하지만 소외된 상태에서는 이와 같은 위협은 삶의 궁극성에 대한 도전으로 여기며 불안을 자초하게 된다는 것이다(김지은, 2009: 26).

이와 같은 불안은 “운명에 대한 비합리성과 그 꿰뚫을 수 없는 암흑성(신비성)”이며

‘궁극적인 관계와의 필연적인 결핍’으로 볼 수 있을 것이다(Tillich, 1957a: 53). 달리 말하면 이와 같은 불안은 메이의 관점에서 볼 때 정체성 상실과 의미 상실을 의미하며 틸리히의 관점에서는 하나님과의 궁극적인 관계를 상실한 인간의 실존적 소외를 반영한다고 볼 수 있다. 따라서 하나님과 분리된 인간의 존재적 자기 상실은 곧 삶에 대한 궁극성의 결핍이며 존재에 대한 근원 상실을 의미한다고 볼 수 있을 것이다.

메이는 죽음, 외로움, 질병 등과 같은 비 존재적 요소에 맞서 세상과 상호관계를 맺으며 자신의 가치를 발견하려 할 때 나타나는 불안은 무의성에 대응하는 불안으로 보았다. 틸리히에 의하면 이와 같은 불안은 자기 존재에 대한 긍정을 위협하는 절대적인 의미 상실이며 상대적인 허무성과 관련된 것이다. 인간은 누구나 세상에서 의미 있는 존재로 살고자 하지만 운명적인 요소로 인한 좌절과 실망은 자기 주체성에 대한 자각과 확립을 붕괴시키며 동시에 자기 긍정을 상실하게 만들 수 있다는 것이다(송기득, 1990: 159). 틸리히는 실존적 소외에 갇혀 있는 동안 이와 같은 무의미와 허무성에 대한 위협에서 벗어날 수 없는 인간성에 대해 기술한 반면 메이는 실존적 소외에 대한 자각 여부를 떠나 위협에 대항할 수 있는 힘이 있는 한 인간은 세계와 의미 있는 상호작용을 통해 자기 존재감을 고양할 수 있다고 본 것이다.

이것은 메이가 자유와 불안에 대한 양면성을 인정한 것처럼 잠재력 실현 과정에서 나타나는 불안을 극복될 수 있는 정상적인 불안으로 보는 것에 입각한 것이다. 메이에 의하면 자유 없이는 책임 의식도 없으며 책임 의식이 부재된 상태에서 잠재력 실현은 불가능하다. 따라서 자유의 포기는 불안에서 벗어날 수 있는 유일한 방법이 될 수 있다는 것이다. 이것은 어떻게 “불안에 대한 긍정을 자기 자신을 수호하는 자기 긍정의 표현”으로 보는지 알게 해준다(Tillich, 1957a: 68). 자유와 책임에 대한 포기는 하나님이 부여한 잠재력을 실현할 수 있는 기회를 포기하는 것과 같다고 볼 수 있다(Tillich, 1954; 송기득, 1990: 166).

자유와 책임의 포기는 존재가 갖는 도덕적인 자기 긍정을 포기하는 행위로 볼 수 있다. 틸리히에 의하면 인간은 자유와 책임을 행사하지 않을 때 다른 사람이 아닌 자기 스스로 자기에 대한 적대심을 갖고 자신을 정죄하게 된다는 것이다. 이러한 상황 자체는 불안을 유발시켜서 죄책감에 빠지게 한다는 것이다. 따라서 불안과 관련된 자유와 책임의 관계는 인간에게 “응당 되어야 할 사람, 자기의 운명을 완성시킬 의무”가 부여되었음을 명백히 보여준다(Tillich, 1957a: 59; 송기득, 1986: 10).

이상으로 기술한 불안은 존재의 유한성에 근거한 존재론적이고 정상적인 불안이다. 메이는 이와 같은 정상적인 불안에 대해 부적절한 충동적이고 강박적인 반응을 신경 증적 불안으로 보았다. 틸리히 또한 실존적 불안을 적절히 수용하거나 처리하지 못할 때 자기에 대한 긍정성을 위축시키고 현실을 보는 객관성을 약화시켜 신경병적인 상태에 빠지게 한다고 말한다. 따라서 메이의 실존적 관점에서 볼 때 실존적 소외에 대한 존재론적 자각의 여부를 떠나 불안에 대한 정상적인 수용은 자기를 긍정할 수 있는 가능성을 열어 준다는 것이다. 그러나 틸리히는 하나님과 연합을 이루지 못한 상태에서 인간의 불안은 불완전성과 불안정성 그리고 모호성에 대한 반응으로서 완전성을 추구하려는 투쟁에 불과하다고 보았다.

불안은 실존의 한계와 운명에 직면한 인간이 삶에 대한 새롭고 창조적인 가능성을 향해 도전을 시도할 때 나타난다. 실존의 소외 상태에서 새로운 가능성을 향한 도전과 실현은 모호함과 불완전한 것들로 인해 불안을 가중시킨다. 따라서 이때 인간은 불안을 용기 있게 수용할 필요가 있다. 시편 기자는 반복적으로 “내 영혼아 네가 어찌하여 낙망하며 어찌하여 내 속에서 불안하여 하시고 하나님에 대한 간절한 부르짖음을 통해 불안한 심정을 수용할 수 있는 너는 하나님을 바라라”고 말한다(개역한글, 시편 42:5, 11; 43:5). 이것은 하나님과 연합하지 못한 인간이 자신의 실존적 불안을 하나님에게 호소하며 불안으로부터 벗어나려는 간절한 소망을 담고 있다. 이것은 인간 소외 상태에서 불안한 인간이 용기 있게 지향해야 할 방향과 대상이 무엇인지를 깊이 생각하게 한다.

2. 소외된 자의 긴장감

메이의 자기 이해의 기본 구조는 대극성이라고 볼 수 있다. 이것은 인간의 부정성과 긍정성 그리고 선한 요인과 악한 요인 모두를 아우르는 총체적인 삶의 가치와 덕목으로서 인간의 자기 이해 형성에 막대한 영향력을 수행할 수 있다. 대극성은 인간의 실존에 대한 '소외의 구조'이며 인간 자기 이해에 대한 '파괴의 구조'를 반영한다(Tillich, 1957b: 97). 대극의 긴장의 기원은 유한한 인간이 영원성을 갈망하는 데서 연유하는데, 이것은 영원한 하나님에게 속해 있던 인간이 하나님과 분리되어 영원성을 상실한 실존의 모호하고 애매한 상태에 대한 긴장 관계로 볼 수 있을 것이다. 틸리히

는 이와 같은 실존의 모호성과 애매성은 인간을 불안하게 하며, 존재적·정신적·도덕적 자기 긍정을 위협하며, 절망적인 고통을 초래한다고 말한다.

실존적 소외 상태에서 인간의 대극성은 기본적으로 자기와 세계의 대극성(polarity of self and world)을 토대로 이루어진 구조인데 이것은 메이가 제시하는 자기 이해의 기본 구조와 틸리히가 제시한 자기 이해의 존재론적 자기 이해의 기본 구조와 일치한다(Tillich, 1957d: 99). 자기와 세계를 기본 구조로 하여 틸리히가 제시한 자기 이해 구조는 개별화와 참여·역동과 형태·자유와 운명인데 전자는 자기 혹은 주관적인 측면을 후자는 세계와 대상적인 측면을 나타낸다(Tillich, 1957b: 243). 메이는 틸리히의 존재론적 자기 이해 구조로부터 영향을 받았지만 틸리히처럼 체계화를 하지 않고 좀더 세부적으로 표현하였다. 메이가 제시한 대표적인 자기 이해의 대극의 구조는 자유와 운명, 개별화와 참여, 에너지와 형식 이외에도 주관성과 객관성 그리고 감성과 이성 등이 있다.

이것은 인간과 하나님의 관계에 대한 틸리히의 조직적인 접근과는 달리 메이는 인간의 심리에 초점을 두고 인간성의 분열을 기술하였기 때문이다(Castro, 2009: 467). 그러므로 틸리히가 기술한 존재론적 구조는 실존적 소외 즉, 타락한 실존적 소외 속에서 하나님을 향한 인간의 궁극적 관심을 실현하는 데 목적을 둔다. 반면 메이의 인간 이해는 궁극적으로 존재의 자기실현에 목적을 두고 있지만 실존을 살아가는 인간의 심리적 긴장과 갈등에 더욱 초점을 두고 있다고 볼 수 있다(Kiser, 2007b: 192).

따라서 메이와 틸리히는 인간의 자기 이해에 대한 기본 구조는 일치하지만 출발선과 과정 그리고 도착점에 대한 기술은 다소 차이를 보인다고 할 수 있을 것이다. 메이는 인간의 자기 이해 구조가 비록 분열적인 형태를 갖지만 개별화된 개인이 대극의 통합을 추구하고 세계에 자율적이고 능동적으로 참여하면서 자기 가능성을 실현해 갈 때 자기 분열과 자기 파괴로부터 벗어날 수 있다고 보았다. 그러나 틸리히가 보는 파괴적인 존재론적 구조는 본질적으로 하나님과 소외된 인간 실존에 대한 반영이며 창조적인 선과 실존의 죄의 상호적인 모순으로 인한 소외의 결과이다.

이와 같은 틸리히의 소외에 대한 이해는 근본적으로 하나님과 인간과의 관계성에서부터 출발하기 때문에 죄의 문체와 결부되지 않을 수 없다. 여기서 죄는 하나님과 분리된 소외를 의미하며, 이것은 인간과 하나님의 관계에서 일어나는 대극의 긴장을 가장 잘 묘사해 준다고 볼 수 있다. 메이는 소외를 죄와 결부시켜 묘사하기보다 사회와

문화에 만연된 비인간화, 인간 존엄성 상실 그리고 관계 상실을 부각시켜 설명한다. 메이는 현대인들이 직면한 정체성 상실의 문제는 존재의 근거이신 하나님과의 확고한 만남을 통해 해결될 수 있고 이에 따라 인간 고유의 존엄성을 회복할 수 있다고 보았다. 이것은 하나님과 단절된 인간은 실존의 파괴와 분열의 구조 속에 고통을 겪으며 새로운 자기 회복을 희망하며 영원하고 온전한 하나님을 찾는 것이다.

한편 메이는 현대인들의 소외, 고독, 외로움, 단절, 분열, 무관심, 무감각, 비인간화, 그리고 소통의 부재는 자기와 세상의 대극적 관계와 그리고 자기와 자연의 대극의 관계를 적절히 해결하지 못했기 때문이라고 역설한다. 틸리히는 이것을 실존적 소외라고 하였다. 이것은 대극의 긴장을 적절히 해결하지 못해 나타나는 일련의 현상이다. 실존적 소외는 하나님과 단절을 일으킨 인간의 총체적인 행위와 상태를 말한다(Tillich, ST. II. 1967: 66, 72). 이와 같은 소외 상태는 하나님과 연합이 파괴된 인간 실존의 보편적인 불신앙의 모습이다(Tillich, 1957c: 75-76).

이러한 맥락에서 이원론적 사고는 인간성 상실, 파편화, 기계화, 이기주의 양상의 원인으로 부각된다. 이원론이 문제점을 해결한다 해도 대극의 긴장은 인간의 소외와 죄 그리고 하나님의 관계를 재조명하도록 촉구한다. 하나님과 온전한 연합된 상태에서만 인간은 모든 대극의 긴장을 견딜 수 있고 초월할 수 있다. 대극의 구조가 존재한다는 것은 인간의 실존이 바로 파괴된 구조 안에 있음을 의미한다.

인간의 소외 상태는 하나님으로부터 등을 돌리고 자기 사랑에 집착하는 죄의 상태이며 분열과 단절을 일으키는 보편적인 곤경의 상태이다. 자기와 세계의 대극성은 한 인간의 궁극적 관심이 개별적이면서도 우주적으로 확장되어 존재의 가능성을 실현시켜 갈 수 있음을 시사한다(Tillich, ST VI, 1967: 243).

III. 새로운 자기

1. 수용 받지 못할 자의 구원

인간의 실존은 틸리히 언어로 소외된 구조이며, 그 구조 속에 있는 인간은 변경할 수 없는 운명으로 불안해한다. 행복한 삶을 살아야 할 가치와 능력을 부여받은 인간은

운명적 실존에 맞서게 된다. 메이는 이것에 대해 실존적 소외 속에서도 수용적인 태도로 운명과 순조로운 관계를 맺고 대극의 긴장을 견디며 용기 있게 나아가길 권고한다.

운명에 대한 수용적 태도는 곧 자기실존에 대한 수용적 태도이다. 자기수용은 실존의 소외를 자각하고 상처받고 분열된 인간성이 치유되는 데 반드시 필요한 원리이다. 메이는 운명과 대극에 대한 수용적 태도를 특별히 부각시킨다. 그것은 분열에서 통합으로 상처로부터 치유와 회복을 이룰 수 있는 통로이기 때문이다. 이와 같은 치유와 회복의 경험은 틸리히가 말하는 구원과 유비를 이룬다. 구원에 대한 해석은 다양하지만 틸리히(1955a)가 말하는 구원의 본질은 상처가 치유되고, 분열이 연합되고 파괴된 구조가 재건되는 것을 의미한다. 원어의 해석에 따라 죄를 소외로 볼 때 구원을 치유와 일치로 보는 것은 타당하다. 틸리히에게서 구원은 사랑(agape)의 하나님 안에서의 모든 것에 대한 무조건적인 수용과 긍정이며, 하나님과 궁극적인 연합에 이르는 것이다. 구원의 관점에서 모든 질병은 하나님과 분리된 인간의 실존의 현상이다. 이와 같은 실존은 치유를 매개로 하는 구원이 필연적으로 요청된다.

그러나 메이가 제시하는 자기수용을 구원의 한 과정으로 보기까지 충분한 변증법적 대화가 필요할 것이다. 메이가 제시하는 자기수용은 개별화 과정에서 실존의 운명과 대극을 회피하거나 부인하지 않고 치유와 회복으로 가기위한 것이다. 이와 같은 수용적 태도는 인간 실존이 하나님과의 영원한 연합에서 제외된 소외 상태이며 존재에 대한 궁극적인 부정성(ultimate negativity)에 대한 진지한 자각을 수반하고 있는지 의문을 갖게 한다(Tillich, ST V, 1967: 165). 즉, 메이가 말하는 수용이 구원에 바탕을 둔 하나님과 연합을 전제로 하는 치료적 수용으로 볼 수 있는지는 의문에 여지를 남긴다.

수용은 자기의 심리 상태를 민감하게 관찰하여, 지혜와 통찰을 얻고, 존재다운 인간으로 성장하며, 자기실현을 이룰 수 있게 한다. 모든 인간은 목적(telos)을 가진 존재로서 사물과 사건에 대한 본질적이고 심층적인 파악과 통찰이 가능하며 이를 바탕으로 의미 있고 잠재력 실현이 가능하다(Springston, 1997: 16). 이와 같은 메이의 관점은 틸리히의 입장에서 볼 때 여전히 아쉬움을 남긴다. 실존적 소외에 대해 자각하고 그로부터 구원을 받지 않는 상태에서 자기실현은 과대 자기를 만들어 메시아 콤플렉스와 같은 문제를 일으킬 수 있다는 것이다. 그러므로 실존에 직면한 자기수용은 하나님의 영적인 현존에 사로잡혀 하나님과 완전한 연합을 이루며 그리스도 예수를 만나는 삶으로 확장될 수 있어야 한다.

수용은 실존적 소외를 나 자신의 소외로 자각하고 나와 관계된 모든 존재의 소외를 현실로 받아들여 자기 통합을 통한 자기 회복을 염두 해 둔 것이다. 운명과 관계는 현실에서 자기를 수용하고, 운명에 따르는 절망적인 상황과 고통스런 환경을 나의 실존으로 수용하는 행위이다. 이것은 톨리히(1967, ST VI: 268)가 피조물의 실존을 '나의' 실존으로 보고 피조물의 구원을 나의 구원으로 볼 수 있다고 말하는 것과 유사하다. 그리고 치유의 관점에서 구원은 “하나님과 인간, 인간과 그의 세계, 인간과 그 자신 사이의 분열을 극복하는” 자기실존에 대한 궁극적 의미를 완성하는 것이다(Tillich, ST III, 1957c: 254). 구원에 대한 이와 같은 톨리히의 관점은 메이의 자기수용의 영역을 궁극적인 근원으로부터 분리된 인간이 육체적인 죽음뿐만 아니라 영적인 죽음을 직시하게 한다. 이것은 그 어떤 것도 자기를 “하나님의 사랑으로부터 끊을 수 없다”는 확신을 가질 때 이를 수 있는 일이다(Tillich, 1967, ST VI: 269).

자기수용이 비록 하나님과 영적인 연합을 배제한 심리적이고 실존적 차원에 머물 수 있지만 이와 같은 제한적인 치유조차 신과 조우를 전제한다는 점을 부인할 수 없다. 톨리히(1984: 256)는 “어느 정도 모든 인간은 새로운 존재 안에서 역사하는 치유하는 힘에 참여하고 있다”고 말한다. 이와 같은 우주적이고 보편적인 치료의 가능성은 하나님의 무조건적인 사랑과 그리스도 예수의 일회적 구원의 사건을 통해 부정성이 영원히 정복되고, 모든 인간이 영원한 축복(eternal blessedness)에 참여할 수 있는 길이 열렸기 때문이다(Tillich, 1967, ST V: 404). 그럼에도 불구하고 심리적 치유는 불완전하며 일시적인 것이며, 영원한 축복에 참여하는 구원과 구별된다.

수용은 실존의 운명과 대극적 상황에 대처할 수 있는 최상의 방법이 될 수 있다. 그것은 자기 입장만 주장하는 극단적인 상황에서도 상대를 진정성 있게 대하고 수용하는 것이다. 이와 같은 태도는 옛사람을 벗고 그리스도 예수 안에서 새로운 존재에 참여하는 적극적인 태도이다.

자기수용은 하나님과 분리된 자기실존을 자각하고 하나님과 연합할 수 길을 찾는 과정이다. 자기수용은 대립적인 가치나 상황에 직면했을 때 자기주장만 내세우지 않고 더 높은 진리를 위해 자기를 포기(surrender)하고 사랑으로 연합하려는 태도이다. 그것은 그리스도 예수가 이룩한 새로운 상태와 새로운 시대에 참여하는 것이며, 참여를 통해 새로운 자기로 태어나는 것이다.

2. 새로운 존재의 자기실현

자기수용은 잠재적 자원을 개발하고 자기실현을 이루어가기 위한 과정이다. 자기실현은 인간의 잠재력을 개발하고 실현하는 것과 같은 맥락에서 이해해야 할 것이다. 잠재력은 인간을 존재로 볼 때 존재에 내재된 “개별적이고 독특한 패턴”(May, 1994, 41; 1953, 19; Kiser, 2007a: 155)이며 ”미래를 향해 무엇을 실현하게 하는 힘”을 의미한다 (May, 1969, 243). 자기실현은 ‘잠재적 존재를 현실적인 존재로’ 실현시켜 가는 것인데, 그 가능성은 ‘잠재적 무한성’으로 확장된다(Tillich, ST III, 1957b: 143). 잠재적 무한성은 유한성과 대비를 이루며 자신과 세계와의 관계와 자유와 책임에 대한 관계는 맥락을 공유한다(Tillich, ST III, 1957b: 81).

잠재적 무한성은 자신의 유한성을 깨달아 가면서 자신을 신의 자리에 올리려는 유혹을 받게 된다(Tillich, ST III, 1957d: 82). 그러나 실존적 소외를 깨닫고 대극과 운명에 대한 자기 한계에 직면한 인간은 불합리한 유혹을 극복할 수 있게 된다. 티리히는 실존적 소외의 조건에서도 그리스도로 인한 일반 은총에 힘입어 잠재적 무한성을 창조적인 에너지로 승화할 수 있다고 보았다. 그것은 심리적으로 성숙한 자기의식 상태를 의미하며 하나님의 영과 완전한 연합을 의미하지 않는다.

메이가 말하는 자기는 존재의 중심을 형성하며 자각이라는 의식의 형태를 통해 유지되고 확장된다. 의식의 확장은 자신의 긍정성과 부정성 그리고 회피하고 부인하고 싶은 부분까지 수용하는 것을 의미한다. 의식의 확장은 티리히의 관점에서 볼 때 존재의 잠재성이 개인의 삶에 실현되는 개별화 과정이며, 유한한 존재가 새로운 존재로 변화되어 갈 때 일어나는 심리적 현상이다(Tillich, ST II, 1967: 120). 개인의 삶에 모든 대극을 초월하고 세상에 참여하는 무한한 힘을 가진 새로운 존재로 변형되어 가는 것이다.

잠재력 실현은 과거의 상처를 나의 일부로 수용하고, 개인을 위협하는 비존재의 조건을 용기 있게 수용하여 자기 파괴와 분열로부터 자기 통합의 과정을 의미한다. 이와 같은 과정은 존재의 잠재성을 실현하고, 개인이 새로운 존재에 참여하는 것이다(Tillich, ST II, 1967). 새로운 존재(New Being)란 “그리스도 예수가 총체적인(전인적인) 인간 존재 안에서 새로운 존재의 담지자로” 등장하는 것을 말한다(Tillich, ST II, 1967: 121). 즉 이것은 그리스도 예수가 인간의 유한성, 불안, 애매성, 비극, 부정성 등

의 실존적 상황에 참여하여 실존적 소외를 정복한 사건을 의미한다(송기득, 1986; 7).

자기실현은 그리스도 예수 안에서 새로운 존재에 참여하는 은혜에 비하면 그림자 수준이다. 그럼에도 불구하고 예수 그리스도는 이와 같은 인간 실존의 불완전성과 미숙함을 외면하거나 거부하지 않고, 스스로 인간 존재의 고통과 황량함의 십자가를 대신 지며 하나님과의 완전한 사랑의 연합으로 인간을 초대한다.

이와 같은 맥락에서 잠재력 실현은 존재 안에 내재된 하나님의 형상을 구현하는 것으로 봐도 무방할 것이다(Tillich, ST III, 1957c: 207). 진정한 자기실현은 자기 존재 안에 있는 하나님의 성품을 구현해 가는 것으로 볼 수 있다. 인간의 전인적 자기 이해는 영원한 생명에 참여하는 것을 포함한다(Tillich, ST III, 1967: 413). 이것은 심리적·영적·사회적 존재로서 인간은 자기 안에 하나님의 생명의 정수(essentialization)를 품고 있다는 사실을 보여준다.

이와 같은 관점에서 메이가 언급하는 내적인 지성소(inner sanctum)는 매우 특별한 의미를 지닌다. 그에 의하면 내적인 지성소는 의식의 확장과 심리적·정신적 차원으로 도달하지 못하는 곳이며, 인간이면 누구나 홀로 직면해야 하는 거룩한 내적인 장소이다(May, 1953, 94). 내적인 지성소는 하나님의 은밀한 사랑과 용서의 영적 능력을 경험하는 장소이며, 아무 대가 없이 자신의 가치를 인정받는 장소이다. 그러나 인간은 삶에 대한 적대감과 거부감으로 하나님의 무조건적인 용서를 받아들이지 못하고 무언가를 시도하려고 한다. 내적인 장소는 용납할 수 없는 자신의 용납을 용납하는 하나님의 용납을 용납함으로써 하나님과 화해하고 자신과 화해하는 행위의 자리로 이해할 수 있다.

이상으로 볼 때 메이가 지향하는 자기실현은 구원의 실현이며 새로운 현실에 대한 희망의 메시지로 볼 수 있다. 구원은 메이의 관점에서 실존의 조건에서도 존재로서의 용기를 잃지 않고 새로운 존재에 참여하여 하나님과 자기, 세상과 자기, 자기와 자기에 대한 분열의 문제를 해결 받는 것이다. 새로운 현실은 자기 포기에서 자기 긍정으로, 옛 존재에서 새로운 존재로, 옛 자기에서 자기를 새롭게(Renewal)해 가는 것이다. 누구나 그리스도와 결합하면 낡은 상태는 사라지고 새로운 상태가 존재하는 현실을 맞이하게 되는 것이다(고린도후서 5: 17).

IV. 영적인 자기

1. 통합적인 존재로의 지향

자기실현은 자기 존재에 내재된 잠재력을 현실화해 가는 과정이며 새로운 현실에서의 새로운 삶이다. 이것은 각각의 다른 이야기가 아니라 하나의 삶을 서로 다른 관점에서 논의하고 있다. 그러므로 메이가 제시하는 삶은 여전히 현존에서 존재의 독립성과 상호성을 견지할 수 있고 개별화와 자기실현을 향해 대극의 힘을 통합해 가는 삶이다. 자기실현을 추구하며 변화된 새로운 심리적·사회적·영적 자기는 티리히(1948b)가 말한 것처럼 확실히 전인적 자기 이해를 통해 영원한 생명에 참여할 수 있는 가능성을 열어 준다. 새로운 존재에 참여하는 것은 하나님의 영과 연합하는 하는 것이다.

새로운 존재에 참여한 인간은 그리스도가 실존의 운명에 참여한 것처럼 실존의 운명을 창조적으로 개선하며 승리의 삶을 살 수 있다. 실존적 자기는 역동적이고 변화하고 생성하며 잠재력을 가진 존재적(ontic) 자기로서 하나님의 생명과 연합할 수 있으며 예수 그리스도의 새로운 존재에 참여할 수 있는 존재이다. 따라서 티리히의 관점에서 조명된 메이의 자기 개념은 하나님과 영적인 연합을 이루고 새로운 존재로 변화해 가는 총체적 모습을 의미한다.

통합을 지향하는 삶은 존재론적 불안과 신경증에도 불구하고 자기실현을 지향할 수 있게 한다. 지향성은 인간의 생명에 내재한 신적인 지향성(intentionality)을 실현하는 것이다(ST V.1 1967: 247; 1957a, 190). 그러나 유한성을 깨달은 인간은 자기궁정에 위협을 받으며 존재를 포기하려는 절망의 고통에 사로잡히게 되는 데 이것을 메이는 존재론적 불안이라고 하였고, 티리히는 존재에의 용기의 한계 선상에 도달한 절망의 상태로 표현한다. 티리히의 절망은 실존에서 의미 상실에 대한 책임과 그것을 회복할 수 없는 것에 대한 고뇌이다. 티리히(1948a)가 제시하는 절망은 궁극적으로 존재의 가치를 실현하려 할 때 그것을 방해하고 위협하는 요소에 저항하는 불안을 적절히 처리하지 못해 나타나는 자기 파괴와 자기 분열이다.

그러나 메이가 존재론적 불안과 대극의 긴장에 직면하고 수용하라고 하듯이, 티리히 또한 절망의 부정성 또한 삶의 한 행위이므로 그것을 수용하여 긍정의 힘으로 전환하

라고 권한다. 톨리히(1957a: 189)는 이것을 “절망의 용기”로 보고, 절망을 받아들이는 자체가 신앙이라고 말한다. 이와 같이 용기는 메이와 톨리히에게 있어서 자기를 초월하는 용기이며, 절망에도 불구하고 하나님께서 자기를 용납하셨음을 부정하는 것을 부정하는 것이다. 그리고 이러한 존재적 용기는 무의미성과 그로 인한 자기 분열을 실존으로 수용하고 그 무의미성 속에 숨은 의미를 의식하도록 돕는다(May, 1983b: 7). 용기는 존재의 힘이며 인간의 생명에 내재한 잠재력이며, 모든 존재를 포용하고 초월하는 하나님의 능력에 근거한다.

존재의 용기는 자기를 긍정하게 하며, 자기 회복과 성숙을 지속적으로 지향하게 하는 능력이다. 대극의 가치를 통합할 수 있게 하여 결국 자기실현을 지속적으로 지향할 수 있게 하는 데 이것은 톨리히가 말하는 존재의 용기 개념과 일치한다. 존재와 존재의 부정은 결국 일치(unity)를 향해 가는 것이며, 용기는 자기를 위협하고 방해하는 세력이 있음 “에도 불구하고” 자기를 긍정하는 것이다(Tillich, 1957a: 39; Cunningham, 2007: 78).

용기는 비존재로부터의 존재의 위협에도 불구하고 자기와 자기를 통합하고, 자기와 세계를 통합하고 그 영역을 확장해 가며 자기실현을 가능하게 한다. 용기는 존재의 힘에 사로잡혀 절망을 넘어 가능성에 도전하게 하는 신앙의 힘이다. 인간의 유한성에 대한 자각은 무의미와 회의에 사로잡히게 만들며 더 이상 하나님의 용납을 용납할 수 없는 상태에 이르게 한다.

그러나 메이는 이러한 불안과 절망 속에서도 인간은 자기실현을 향한 용기 있는 도전을 할 수 있다고 말한다. 톨리히(1957e)의 관점에서도 이와 같은 도전은 존재의 용기에서 나오는 절대적 신앙의 힘이다. 절대적 신앙은 극단적인 무의미로 인한 절망적인 상황 속에서도 하나님의 무조건적인 사랑을 체험할 수 있는 상태를 말한다(Tillich, 1957a: 190). 절대적인 신앙의 상태에서도 인간은 무조건적인 하나님의 사랑을 수용하며 하나님과 연합하려는 적극적인 의지를 보인다. 하나님의 무조건적인 사랑에 대한 인간의 수용은 존재의 중심이 하나님을 지향해 가고 있음을 반영한다.

톨리히의 변증법적 관점에서 본 통합은 운명과 대극적 상황에서 의식을 확장하고 자율적으로 하나님과 연합하는 것이다. 나아가 예수 그리스도의 새로운 존재에 참여함으로써 존재의 잠재력을 실현해 가는 삶이다.

2. 영적 현존 속의 창조적 삶

창조적 삶은 지향해야 할 마지막 단계로써 자기와 세계와의 관계에서 새로운 변화를 새경험해 가는 것을 말한다. 창조적 삶은 새로운 자기와 새로운 사회를 형성하기 위해 존재의 중심에 잠재된 궁극적 본성 즉, “새로운 형태, 새로운 상징, 새로운 패턴”을 표현하고 조형하며 생성해 가는 것을 말한다(May, 1975b: 19, 30).

창조적 행위는 다양한 역동적 흐름과 모양 그리고 조형을 만들어 가는 것이다. 이것은 하나님의 영원한 생명 안에서 형태와 역동의 구조가 완전히 조화를 이루며 새로운 신적 창조성을 만들어 내는 것이기도 하다. 창조적 삶은 인간 안에 내재하는 하나님의 영적인 현존이 인간의 마음에 사랑과 믿음을 생성하며 대극의 긴장을 초월하고 자기 통합과 자기 창조를 이룰 수 있게 하는 것이다(May, 1963: 369).

창조성에 대한 메이와 틸리히의 공통적 견해는 창조력은 신이 부여한 잠재적인 능력인데, 이것은 어떤 형태로든지 표현되며, 표현된 것은 작품으로서 가치와 의미를 지닌다는 것이다(May, 1975b: 58, 192; Tillich, ST, 1967: 104). 참된 창조는 인간의 영과 하나님의 영이 서로 연합을 이룰 때 드러나는 삶의 현상이다. 인간의 영과 하나님의 영의 연합은 하나님의 영이 인간의 영을 사로잡아 인간 존재를 흔들고, 영감을 주며, 변화하게 하는 하나님의 현존이다(Tillich, 1955a: 137). 그러므로 치유와 관련된 창조적 삶은 하나님의 영적 현존이 생명의 다양한 형태 중에 치유라는 창조적 형태로 나타나는 것이다.

메이와 틸리히는 공통적으로 심리적·정신적·영적 결핍 상태에서 인간은 창조적인 행위를 할 수 없으며 타인을 타하는 회피적인 행동을 한다고 말한다. 이것은 인간이 지향성을 상실할 때 불안과 무기력을 느끼는 것과 관련성이 있다(Tillich, 1957a: 44-45). 지향성 상실은 존재의 중심에서 하나님과 영적인 연합의 가능성이 자기 파괴로 회귀하는 결과를 초래하기도 한다. 따라서 현실화하지 못한 의식 혹은 행동으로 인한 불안과 무기력을 극복하고 지향적인 정신을 유지할 수 있어야 한다(May, 1953: 226; Tillich, 1957a: 92).

창조적 삶은 개인과 공동체에 유익을 주는 가치에 기초한 내적·외적 일치를 추구하는 삶이다. 창조적인 행위는 하나님의 창조에 비하면 잠재된 것의 실현이나 숨은 것의 재발견에 지나지 않지만, 하나님의 영적인 현존 안에서 새로운 존재로 변화할 수

있는 가능성은 여전히 존재한다(Ritter, 1985: 9-10). 하나님의 영적인 현존은 개인과 공동체의 변화와 존재의 깊이를 알게 해준다(Tillich, 1963b: 87-92).

창조적 삶은 인간의 한계를 지각하고 그 한계에 도전하게 한다. 그것은 실존의 소외로 인한 고독과 외로움, 고통과 질병의 위협을 극복하고, 삶의 의미를 부여하여 존재의 가능성을 발견하고 실현하게 한다. 톨리히의 관점에서도 이와 같은 창조적인 삶은 “우주 속 인간 존재의 한계성을 인식하는 가운데에도 자기 존재를 스스로 결정하는 주체성을 갖고자 강력한 인간 의지의 표명”이며 실존적 오만(hubris)을 초월하게 한다(오세준, 2011: 75). 그것은 하나님의 자리에 자기를 놓으려는 오만이나, 모든 것을 통제하며 자기를 힘의 중심으로 삼으려는 탐욕(concupiscence)과 구분된다. 그것은 결합과 열등감 그리고 불완전성을 수용하고 긍정적으로 승화해서, 새로운 영적인 자기로 변화해 가는 삶이다.

이러한 맥락에서 창조성은 실존의 삶에서 자기 존재를 다듬어 가는 과정이며, 창조되지 않는 인류의 표상을 만들어 가는 과정이다. 죽음의 고통을 딛고 생명이 부활하는 경험이다. 여기서 죽음은 육체적인 죽음이 아니라 심리학적이고 정신적인 죽음과 깊은 관계가 있다. 부활은 그리스도 예수 안에 있는 새로운 존재의 현실적 징표이자 하나님의 영적인 현존의 승리를 의히하며 인간이 새로운 존재로서 새로운 상태에 참여할 수 있는 가능성을 보여준다.

창조적 삶은 유한한 인간의 실존적 소외와 거부감과 적대감에도 불구하고 인간을 수용하는 하나님의 영적인 현존으로 인한, 하나님의 은혜의 표현이다. 하나님의 은혜는 자기와 자기 자신 뿐만 아니라 자신과 다른 사람을 연합시키고 새로운 창조에 도전하게 하며, 영적인 존재로서 살아가게 한다. “오직 사랑만이, 영적 현존만이” 자기실현의 요구를 충족시키고 동기를 유발시킨다. 결국 이 사랑은 “인간의 의지의 문제가 아니라 영적 현존의 창조물이며, 은혜이다”(Tillich, ST IV, 1957a: 403).

하나님의 영적인 현존은 인간의 심리·정신·신체 등의 전인적 상태에 관여하여 생명의 초월적인 통일성으로 이끌 뿐만 아니라 소외된 인간 실존의 중심적 본질과 재결합을 가능하게 한다. 그리고 그 재결합은 하나님의 사랑의 속성에 의해서 인간의 모든 파괴와 분열을 해결하고 창조적 변화를 이끌어 낸다. 하나님의 사랑은 율법이나 도덕이 아니라 성령의 창조물이며, 곧 은혜와 동일한 실체이다.

V. 결론

이상으로 볼 때 한 인간의 자기 이해는 자신의 실존을 충분히 직시하고 수용하여 실존으로부터 삶의 가치를 구현해 가도록 도와준다. 인간이 서로의 실존을 존중하고 수용해 줄 때 서로의 경계선을 허물지 않고 상대의 실존에 참여할 수 있을 것이다. 이것을 털리히는 상대에 대한 아무런 방어적인 해석 없이 상대의 주어진 즉시적 상황에 참여하여 그/녀의 독특한 의미와 가치를 발견하는 것이라고 말한다. 실존을 이해하고 수용하는 것은 곧 자신을 이해하고 수용하는 것이며 나아가 가족과 이웃 그리고 공동체의 역할을 이해하고 참여하는 것으로 연결된다. 그와 같은 삶이 곧 존재로서의 가치와 존엄성을 발휘하도록 돕는다.

실존에 대한 이해는 인간의 가치를 충분히 이해하는 것이다. 인간의 가치는 한 개인의 자신에게 갖는 모든 생각, 감정, 정서 상태로 나타나며 이것을 메이는 존재감이라고 하였다. 즉, 인간은 세상에 던져졌지만 존재의 가치와 의미를 발견할 수 있다. 비록 그와 같은 과정 속에서 죽음·소외·질병·외로움·소외·불안·좌절이 있을 수 있지만 자기 내면의 잠재력에 대한 확신과 자기 존재에 대한 긍정성을 형성해갈 수 있다.

메이는 인간의 존재에 대한 가치를 부각시키는 동시에 인간이 겪어야 할 불안과 긴장을 평행적으로 부각시킨다. 오랜 인고의 시간을 통해 진주를 만들어 내듯이 인간 존재 위대성과 가치는 불안과 대극의 긴장이라는 터널을 통과해야만 얻어진다는 사실이다. 그러나 털리히와 메이가 제시하는 인간의 불안과 긴장은 터널처럼 끝나지 않고 일상적인 상황이고 사건이라는 점이다. 이것을 털리히는 실존적 소외로 표현하였고 메이는 인간의 대극적 상황으로 기술하였다. 실존을 직시하는 인간의 삶 자체는 늘 선택과 도전의 연속이며 그와 같은 상황 속에서 불안과 긴장에서 떠날 수 없다는 실존적 딜레마를 안고 있다.

이와 같은 딜레마는 메이와 털리히 사상에 만연되어 있다. 즉 인간은 불안하기 때문에 창조적인 도전을 할 수 있고 현실이 모호하고 불완전하기 때문에 흔들리지 않는 견고한 관계를 지향하려한다는 것이다. 인간의 유한성은 영원한 하나님과 연합하려하며 그렇지 못한 상황에서 인간은 불안해할 뿐 아니라 연속적인 긴장 속에 살아야 한다. 인간이 실존하는 한 양가적이고 상반적인 대극적인 상황에 노출되어 있고 그 속에서 인간은 선택하고 선택에 대한 책임을 질 수밖에 없는 존재의 무게를 지니고 살아

간다.

그러나 존재의 불안과 긴장은 그 자체를 수용할 때 새로운 도전을 맞게 되고 새로운 가능성을 만날 수 있는 촉진제가 된다. 따라서 인간은 소외 속에서도 신비로운 삶의 경험을 할 수 있고 영원한 궁극적인 가치를 추구할 수 있다는 놀라운 사실이다.

그러므로 인간이 해야 할 가장 중요한 작업은 자신의 실존을 수용하고 실존하지만 실존 넘어에 계시는 하나님과 연합을 추구하는 것이다. 이와 같은 수용적 태도는 극단적인 상황이나 통제 불가능 상황에서도 그리스도 예수 안에 참여함으로써 존재로서의 용기를 잃지 않게 한다.

메이의 실존적 자기는 킬리히의 영성과 만나 영적인 현존의 삶을 추구하게 한다. 즉 실존에서의 자기와 실존에 숨어 있는 자기와의 연합을 가능하게 해주는 작업은 하나님의 영적인 현존에 참여하는 것이다. 그러나 인간 스스로는 그 현존에 참여할 수 없지만 파괴적이고 분열적 존재를 용납하는 하나님의 용납으로 하나님의 영적 현존에 참여할 수 있다. 이것은 예수 그리스도 안으로 들어가 새로운 존재로 태어나는 것이며 그리스도와 연합된 새로운 존재에 참여함으로써 존재의 잠재력을 실현해가는 것이다. 하나님의 영적인 현존은 인간의 심리·정신·신체 등의 전인적 상태에 관여하여 생명의 초월적인 통일성으로 이끌 뿐만 아니라 소외된 인간 실존의 중심적 본질과 재결합을 가능하게 한다. 그리고 그 재결합은 하나님의 사랑의 속성에 의해서 인간의 모든 파괴와 분열을 회복하고 연합하여 창조적 변화를 이끌어 낸다.

이상으로 연구한 결과를 기독교 상담에 적용하는 길은 매우 다양하며 포괄적이다. 그러나 무엇보다 메이와 킬리히의 변증법적 대화를 통해 얻을 수 있는 상담학적 통찰은 상담자의 자기 이해와 내담자를 대하는 태도의 중요성에 대해 세 가지로 요약할 수 있다. 첫째, 상담자는 내담자의 실존뿐만 아니라 상담자의 실존 또한 소외된 실존이며 소외된 자기에 대한 자각이 필요하다. 둘째, 기독교 상담사는 자기실존을 수용하여 소외된 자기로부터 새로운 자기로 회복되어가는 가능성을 하나님에 대한 신뢰를 통해 확실히 할 수 있어야 한다. 셋째, 상담자는 자신과 내담자의 삶이 하나님과 영적인 연합을 통해서 창조된 피조물의 본분으로써 창조적 삶을 지향할 수 있는 모든 가능성을 모색할 수 있어야 할 것이다. 이것은 상담자와 하나님, 내담자와 하나님 그리고 상담자와 내담자의 진정한 만남이 매개로 되어야 하며 내담자의 삶을 공감하고 생생하게 조우(encountering)함으로써 가능할 것이다(May, 1961: 16). 또한 이것은 내담자의

상황을 상담자의 주관대로 해석하지 않고 상대의 주어진 즉시적 상황에 참여하고 그/녀의 독특한 의미와 가치를 발견할 때 가능해질 것이다(Kiser, 2007a: 152; 김홍용, 2000: 158; May, 1967: 14, 22; Kiser, 2007: 153).

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

참고문헌

- Castro, A. D. (2009). "Rollo May's critical position in psychology: The concept of comprehension applied to dysfunctional experiences, health, and psychotherapy." *Journal of Humanistic Psychology*, 29(4), 462-483.
- Cunningham, R. J. (2007). "Create Rollo May: The courage to be Paul Tillich." *The Journal of humanistic psychology*, 47(1), 73-90.
- Kirby, S. (2004). "Dimensions and meanings of anxiety." *Existential Analysis*, 15(1), Jan. 73-86.
- Kiser, S. (2007a). "Become who you are: Integrating the conceptions of will and being in the psychotherapeutic theory of Rollo May." *Journal of Humanistic Psychology*, 47(2), 151-159.
- _____ (2007b). "Sacred dialectic: The centrality of paradox in the world view of Rollo May." *The Humanistic Psychologist*, 35(2), 191-201.
- May, R. (1953). *Man's search for himself*. New York: W. W. Norton & Company.
- _____ (1963). "Creativity and encounter." *Union Seminary Quarterly Review*, 5, 369-375.
- _____ (1967). *Psychology and the human dilemma*. Princeton: D. Van Nostrand Company, Inc.
- _____ (1969). *Love and will*. W. W. Norton.
- _____ (1973). *Paulus: reminiscences of a friendship*. U. S. A.: Saybrook.
- _____ (1975a). *The courage to create*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- _____ (1975b). *The courage to create*. 『창조와 용기』. 안병무 역(1999). 서울: 범우사.
- _____ (1983a). *The discovery of being: writings in existential psychology*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- _____ (1983b). "Myths and Culture: Their Death and Transformation." *Cross Currents*. Spring. 1-7.
- _____ (1900). *Existential therapy: six talks for CBC radio* May, R., Angel, E. & Ellenberger, F. F. (ed). (1994). *Existence*. London: Jason Aronson Inc.
- Misiak, H., & Sexton, V. S. (1973). *Phenomenological existential, and*

- humanistic psychologies: a historical survey*. New York: Grune & Stratton.
- Reeves, C. (1997). *The psychology of Rollo May*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Ritter, Robert H. Jr. (1985). *The nature of anxiety and creativity: A comparative study of Paul Tillich and Rollo May*. Ph. D. dissertation, Baylor University.
- Schneider, K. J.; Galvin, J., & Serlin, I. (2009). "Rollo May on existential psychotherapy." *Journal of Humanistic Psychology*, 49(4), 419-434.
- Springston, M. (1997). *Rollo May's psychology: An analysis of its implicit method*. Ph. D. dissertation, University: Duquesne University.
- Tillich, P. (1948a). *The Protestant Era*. The University of Chicago Press.
『19-20세기 프로테스탄트 사상사』. 송기득 역 (2004). 대한기독교서회.
- _____ (1948b). *The Shaking of the Foundations*. Charles Scribner's Sons. a sermon collection. 『흔들리는 터전』. 김천배 역 (1959). 대한기독교서회.
- _____ (1954). *Love, power, and justice: ontological analyses and ethical applications*. London, Oxford, New York: Oxford University Press.
- _____ (1955a). *The new being*. New York: Charles Schribner's Sons.
- _____ (1955b). *Biblical religion and search for ultimate reality*. Chicago: University of Chicago press.
- _____ (1957a). *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Pres. 『존재에의 용기』. 차성구 역 (1978). 전망사.
- _____ (1957b). *Systematic Theology III*. 『조직신학 III』. 유장환 역 (2005a). 한들출판사.
- _____ (1957c). *Systematic Theology IV*. 『조직신학 IV』. 유장환 역 (2009). 한들출판사.
- _____ (1957d). *Systematic Theology V*. 『조직신학 V』. 유장환 역 (2005b). 한들출판사.
- _____ (1963a). *Christianity and the Encounter of the World Religions*. 『기독교와 세계종교』. 정진홍 역 (1969). 대한기독교서회.
- _____ (1963a). *Christianity and the Encounter of the World Religions*. 『기독교와 세계종교』. 정진홍 역 (1969). 대한기독교서회.
- _____ (1963b). *The Eternal Now*. New York: Charles Scribner's Sons. 『영원한 지금』. 김광남 역 (2008). 뉴라이프스타일.
- _____ (1967). *Systematic theology*. Three volumes in one. Chicago: The University of Chicago Press.

- Tillich, P., & LeFevre, P. (Eds). (1984). *The meaning of health: essays in existentialism, psychoanalysis, and religion*. Chicago: Exploration Press of The Chicago Theological Seminary.
- Merriam-Webster (1995). *Webster's New Encyclopedic Dictionary*. Black Dog & Leventhal Pub.
- 김지은 (2009). “요나의 실존적 죽음 체험이 갖는 심미적 기능.” 『한국기독교신학논총』 . 37집. 25-39.
- 김홍용 (2000). “실존주의 상담의 이론적 고찰.” 『교육과학연구』 . 0(5). 151-163.
- 송기득 (1986). “실존적 소외는 어째서 ‘그리스도’를 요청하는가 - P. Tillich의 그리스도론의 그 문제.” 『목원대학교논문집』 . 11, 5-24.
- 송기득 (1990). “실존주의 인간이해는 반그리스도적인가?”. 『목원대학교 연구논문』 . 157-173.
- 오세준 (2011). “실존주의적 휴브리스를 통한 비극의 내적 형식 이해.” 『모드니 예술』 . 4. 71-86.
- 주혜연 (2010). “칼 야스퍼스의 실존해석과 철학상담.” 동서사상연구소 논문집. 『동서사상』 . 9집. 184-204.

ABSTRACT

The Dialectical Dialogue between May and Tillich on an Existential Self-Understanding

Ji-Yeon Bae (Hanyoung Theological University HIGS)

The purpose of this paper is to describe the essential features of the existential understanding of human beings of May and Tillich in the dialectical dialogue between them. The used methodology is based on the presumption that the general perspectives of the human existence begins from the existential understanding of the individuality and vice versa. This paper also is to discuss how to continuously and virtually progress of the transforming cycles toward the creative living as the highest values in human's existential living life. The dialogue between May and Tillich is to focus on the few essential features of the human existence. The emphasized concepts in the analogical dialogue are about anxiety and finiteness, tension of polarity and estrangement, acceptance and salvation, self-actualization and a new being in Jesus Christ, integration and courage, the creative life and the spiritual presence in life. This dialectic dialogue used in this paper is for the purpose of the completion and the enlargement of the self-potentiality based on May's limited perspectives about the existential and psychological self-understanding with Tillich's existential perspectives based on the Spirituality and theology. And it is to discover the mystical nature of the original personality from God. Finally, this study is to suggest the significant values for the Christian existential counselor's attitudes.

Key Words: May, Tillich, estranged self, new self, spiritual self