

죄와 죄책감에 대한 정신분석적 고찰과 기독교상담적 적용¹⁾

안 석(서울기독교대학교 치유상담대학원 교수)

논문초록

죄책감은 정신분석과 기독교상담의 핵심을 이루는 주제 중의 하나이다. 본 논문에서 연구자는 죄책감에 대한 정신분석적 접근과 죄와 죄책감에 대한 성서적, 신학적 고찰을 시도했다. 죄와 죄책감으로 고통스러워하는 내담자를 돕기 위하여 죄와 죄책감에 대한 정신분석적, 신학적 인간이해를 중심으로 기독교상담학적인 접근을 시도했다. 기독교상담학적인 접근을 시도하면서, 연구자는 예수의 언행을 중심으로 죄와 죄책감의 위험 앞에 선 내담자를 위하여 오늘날 기독교상담자가 고려해야 할 상담의 6가지 모델을 제시했다.

죄와 죄책감으로 고통스러워하는 내담자를 돕기 위해 기독교상담자는 죄와 죄책감의 내적(개인적), 외적(전인류적) 원인을 알아야하고, 객관적 죄와 주관적 죄 사이에 일어나는 반응들과 신학적, 사회적, 심리학적 죄책감을 이해해야 한다. 또한 불건전한 죄책감과 건전한 죄책감에 대해서도 깊은 이해를 갖고 있어야하며, 무의식적 죄책감에 대한 이해도 필요로 한다. 왜냐하면, 죄책감에 대한 주제는 신학적, 심리학적 문제일 뿐만 아니라 사회학적이며, 영혼의 의사와 관계되는 문제이기 때문이다.

주제어: 죄, 죄책감, 처벌욕구, 정신분석, 기독교상담, 용서, 영혼의 치유

I. 서론

마리아(이 사례의 주인공을 필자는 마리아라 하겠다)는 자신의 이야기를 들려주었다. 자신이 겪고 있는 죄책감에 대한 이야기였다. 결혼 초기부터 남편과의 관계가 원만하지 않았던 그녀는 교회의 담임목사에게 호감을 느끼고 있었다. 마리아가 출석한 교회

2010년 1월 4일 접수; 2월 28일 수정; 3월 20일 게재확정.

1) 본 논문은 2009년 11월 28일 개최된 제26회 기독교학술대회(총신대학교)에서 발표한 논문을 수정·보완한 것이다. 당시의 토론자와 익명의 심사자의 지적에 감사를 드린다.

는 수 만 명이 모이는 대형교회의 하나였다. 그 많은 신자들을 양육하는 담임목사의 카리스마적인 모습과 인자함 속에서 남편에게 느끼지 못하는 무언가를 느꼈다고 한다. '내가 왜 이러는 걸까?' 마리아는 수차례 자기 자신에게 질문하며 이러한 감정을 지우려고 했다. 또 그러한 감정을 느낄 때마다 주의 종을 간음한다고 생각을 했다. 그리고 남편에 대해서는 자신이 외도를 한다고 생각했다. 이러한 것들은 하나님 앞에서 죄라고 생각했으며, 그로 인해 마리아는 심한 죄책감을 느꼈다. 필자는 이 치료를 진행시키고 싶었다. 그녀의 기분을 상하게 하지 않으면서, 어떻게 그녀를 죄책감으로부터 해방시켜줄 수 있을까?

상담을 마치고 집에 돌아온 필자는 저녁 늦은 시간에 마리아로부터 전화를 받았다. 매우 흥분된 목소리였다. 평소 분석(상담)의 틀을 중요시 여겼던 필자는 분석 시간 내에 모든 것은 말해 져야 하나 분석 외에 내담자와 이야기를 한다든지 분석 외의 시간에 상담자인 필자에게 전화를 거는 행위를 자제해 왔다. 그러니까 정확히 분석 15회기 만에 분석 외의 시간에 전화가 걸려온 셈이다. 대학원 박사 과정에서 상담학을 전공하고 있는 마리아는 상담활동으로 교회에서 무료 봉사를 하고 있었다. 마리아가 필자에게 전화를 걸었던 그날 몇 시간 전에 마리아에게 그녀의 한 친구가 상담을 요청해 왔다. 친구의 문제를 상담 한 후 마리아는 인간에 대한 신뢰감이 깨졌고 분노했으며, 자신을 통제할 수 없는 기분으로 필자에게 전화를 걸었던 것이다. 친구와의 상담 내용은 친구의 불륜이었다. 친구는 10년 넘게 남편 모르게 외도를 했는데, 대상은 다른 아닌 친구가 다녔던 교회의 담임목사였던 것이다. 10년이 지난 지금 정신을 차리고 난 후 죄책감으로 괴로워 미칠 것 같아 한 사람이라도 자신의 죄와 죄책감을 나누기를 바랐던 마음으로 그녀는 친구인 마리아를 찾아갔던 것이다.

다음 분석 회기에 우리는 죄책감에 대해서 더 많은 이야기를 나누었다. 마리아는 자신이 겪고 있는 죄책감에서 어느 정도 해방되었다. 뿐만 아니라 친구의 죄와 죄책감에 대하여 분노하기 보다는 차분한 마음으로 접근하는 방법과 용서하고 도울 수 있는 방법을 생각할 수 있었다. 상담자는 내담자가 친구의 불륜 사건에서 경험한 분노에서 해방되어 진정한 용서에 이르는 길은 예수 그리스도와 깊은 교제를 통해 날마다 영성에 이르는 점이라는 것을 분명히 했다.²⁾

2) 마리아 사례는 현재 연구자에 의해 진행 중인 상담 사례이며, 여기서는 죄책감과 관련된 회기의 일부만을 소개하였다. 본 논문에 인용할 수 있도록 허락해준 마리아에게 감사한 마음을 전한다.

전통적으로 죄(넓은 의미로 말하자면 악)에 관한 연구는 철학과 신학의 가장 어려운 문제 중의 하나로 여겨졌다. 시대와 상관없이 이 문제는 주목을 받아왔다. 왜냐하면, 죄에 대한 문제는 우리의 삶속에서 구체적으로 경험되어지고 있는 현실적인 문제이며, 그 문제 앞에서 무기력한 인간의 모습을 만나기 때문이다. 죄의 원인에 대한 견해는 학자들에 따라 다르게 나타난다. 일반적으로 철학자들의 주된 관심사는 도덕적인 죄라고 볼 수 있다. 이들은 죄는 삶 그 자체의 일부였기 때문에 이 문제에 대한 해결책으로 사물의 자연적인 구조에서 찾았다. 그러나 한편 신학자들은 죄는 자율적인 기원을 가지고 있어서 현재나 과거를 막론하고 인간의 선택에 좌우된다고 생각했다.³⁾ 연구자는 본 연구에서 이러한 논쟁에 가담하고 싶지 않다. 왜냐하면 이러한 대답은 죄에 대한 연구를 구체화하고 풍요롭게 하는 보완적인 견해라고 생각하기 때문이다.

죄와 마찬가지로 죄책감에 대한 주제는 우리의 삶속에 쉽게 접할 수 있는 테마이다. 가정에서도 죄책감은 쉽게 발견될 수 있다. 우리는 가족 구성원 간에, 형제 자매간에 혹은 부부 간에 많은 비난이 오가는 것을 발견한다. 우리는 그러한 비난이 죄책감이라는 은밀한 감정에서 기인한다는 것을 알 수 있다. 죄책감은 우리의 일상생활 저변 즉, 부모와 자녀사이, 학생과 교사 사이, 부부 사이와 같은 인간관계에 깊이 내재되어 있다. 이 점을 현대 심리학 특히 정신분석학을 기독교 세계관과 통합함으로써 ‘인격의학’을 주창한 폴 투르니에(Paul Tournier)는 다음과 같이 잘 지적하고 있다.

아이들은 자신이 부모에게 창피를 주거나 자신에게 부모가 자랑할 만한 특별한 재능이 없을 때 죄책감을 느낀다. 학교에서 좋지 않은 점수와, 그것을 부모님께 내보여야 할 순간에 대한 불길한 생각 때문에 아이의 어린 마음은 죄책감으로 가득 찬다. 이것은 하나의 강박관념이 되어 아이로 하여금 부정행위를 하게 만들고 진정한 죄책감의 근원이 될 수도 있다. [...] 옆방에서 누군가가 가구를 옮기고 청소하는 소리를 낼 때, 얼마나 많은 여성이 책을 읽거나 휴식을 취하다가 불안해하는가? 마음속으로는 옳다는 생각이 들고 꼭 해야만 하는 문화생활을 하고 있더라도, 혹은 의사의 지시에 따라 쉬고 있을 지라도, 여성들은 집안일의 책임을 다른 사람에게 떠넘겼다는 죄책감을 갖게 되고, 자

위의 내담자와 내담자의 친구와 같이 죄책감으로 고통스러워하는 크리스천을, 영혼의 치유를 목적으로 하는 기독교상담은 그들을 어떻게 구체적으로 도울 수 있을까? 본 소고는 이러한 질문들에 대하여 사고하면서 죄인으로서 혹은 죄책감을 느끼는 존재로서의 인간에 대한 돌봄을 제공하기 위한 기독교상담학 분야의 이론적 연구라 할 수 있다.

- 3) 앞서 말한 대로 죄란 현실적인 것이며, 어떤 사람도 죄의 문제를 피해갈 수 없다고 볼 때, 철학자들과 신학자들이 죄 문제와 씨름 하고 있다는 것은 당연한 일일 것이다. 그러나 철학자들은 ‘죄’의 문제보다는 더 넓고 일반적인 의미인 ‘악’의 문제와 관련되어 있다고 볼 수 있다.

신이 비난받고 있다고 느끼며 또 그렇게 믿는다. 또 많은 여성은 자신의 살림방식에 대해 비난받을까봐 두려워서, 자신의 친구들은 물론 남편의 친구와, 심지어 아이들의 친구까지도 집에 초대하지 못하게 한다(Tournier, 1958; 2001: 12-19).

위의 상황이 우리와 똑 같다고 말할 수는 없을 것이다. 그러나 가정에서 가족들끼리 불편한 죄책감을 느낀다든지, 부모나 교사가 그들 자신의 편견이나 문제, 죄책감을 교육에 투사하여 아이들이 죄책감을 느낀다든지 하는 일은 우리 주위에서 쉽게 찾아볼 수 있다. 따라서 죄책감은 우리의 정서와 정신 건강 그리고 일상생활과 깊은 연관이 있다는 말은 부인할 수 없을 것이다.

이러한 죄책감에 대한 주제는 매우 다양하다. 그러나 본 논문은 정신분석학에서의 죄책감(Schuldgefühl)에 대한 문제와 기독교상담에서 죄와 죄책감이 차지하는 위치를 주로 다룰 것이다. 논문을 전개하면서 성서는 죄와 죄책감에 대하여 어떻게 말하고 있는지 살펴볼 것이다. 본 논문은 기독교 세계관과 상담학분야의 간학문적 연구로서, 연구자는 기독교상담 학자로서의 입장에 서게 될 것이다. 따라서 연구자에게 있어서 이론적인 진술만큼이나 내담자의 관찰 역시 중요하다.⁴⁾ 상담자는 상담이라는 관찰을 통해서 치료에 영향을 미치는 요소들을 발견하고 설명할 수 있기 때문이다.

죄책감에 대한 주제는 상담자의 치료 현장 중에서 중요한 요소를 차지하는 주제이다. 죄책감에 대한 연구는 종교와 정신분석이 인간의 구원과 치유를 말하는 한에 있어서 끝이 없는 연구과제이고, 관심거리이며, 주의를 기울여야 하는 주제일 것이다. 본 소고에서 논의하고 있는 문제는 실제적으로 죄를 짓고 느끼는 죄책감으로, 혹은 무의식적인 죄책감으로 고통을 당하는 내담자들과 그들에게 상담을 제공하는 상담자들에게 영향을 미칠 것이다. 죄책감에 대한 정신분석적인 고찰을 통해 얻은 직감이 기독교상담을 위해 어떻게 적용될 수 있는지, 그리고 그 한계상황은 어떤 것인지를 밝혀보고자 한다.

II. 죄책감에 대한 정신분석적 접근

일반적으로 죄책은 두 가지 넓은 범주로 구분될 수 있다. 즉 객관적인 죄와 주관적인 죄가 그것이다.⁵⁾ 객관적인 죄란 법을 어기거나, 범죄를 저지르거나 혹은 어떤 기준을

4) 그러나 본 논문에서는 지면 관계상 죄책감에 대한 구체적이고 전반적인 임상의 실제에 대하여 다루지 않았음을 밝힌다.

5) 객관적인 죄와 주관적인 죄는 다음과 같이 서로 연관되어 일반적으로 네 가지 형태로 나타난다.

어긴 사람의 법적 신분을 말한다. 법을 어긴 사람은 유죄하다. 설사 그 사람이 자신의 유죄함을 느끼지 않는다든가 심지어 그 사람이 끝내 체포되지 않았다 하더라도 그는 유죄하다. 반대로 주관적인 죄는 사람이 자신의 행위나 생각 때문에 오는 내적 기분 또는 감정을 말한다. 대부분의 경우, 회한 또는 자기 정죄의 감정들이다(Collins, 1993; 1996: 217-18). 본 장에서는 죄책감에 대한 정신분석적 고찰로, 후자의 경우 즉 주관적인 죄책감에 초점이 맞추어질 것이다.

1. 죄책감에 대한 고전적 정신분석의 정의

일반적으로 죄책감은 한 인간의 삶 전체를 어지럽게 교란시킨다. 죄책감에 시달리는 한 인간의 육신적인 삶은 ‘죄책’이라는 질병의 포로가 되어, 그것으로 인해 불안과 고통을 당한다. 그 인간의 정신적인 삶은 그를 좌절하게 만들며 이로 인해 심한 고통을 호소한다. 죄책감으로 인해 그는 삶의 기쁨과 소망을 상실한다. 또한 일상적인 삶속에서 기력을 상실한다. 그리고 정신적 에너지의 균형을 완전히 잃고 만다. 진정한 삶의 조화는 깨어지고, 그 결과 당혹스럽고, 고통스러운 분열의 삶의 모습의 그림자만이 드러날 뿐이다.⁶⁾ 이러한 죄책감에 대하여 어떻게 정의할 수 있을까? 죄책감을 이해하기 위하

첫째, 객관적인 죄를 범했으며, 주관적인 측면에서 자신도 유죄하다고 느끼는 경우이다. 예를 들면, 한 음주 운전자가 어린이를 치었다고 하자. 그는 법적으로도 죄가 있을 뿐 아니라 자기 자신도 슬픔과 회한을 자주 느끼는 경우이다. 둘째, 객관적인 측면에서는 법을 어길만한 일을 전혀 하지 않았음에도 불구하고 주관적인 측면에서는 여전히 자신에게 죄가 있다고 느끼는 사람들이다. 예를 들면, 이들은 상담실을 찾아와서 자기들은 아무것도 잘못하지 않았다는 사실을 알면서도 여전히 죄책감을 느끼며 자기를 정죄하게 된다고 토로하게 된다. 셋째, 객관적인 측면에서는 법을 어겨서 분명히 죄가 있는데도 불구하고 후회라든가 회한 등을 느끼지 않는 사람들이다. 넷째, 객관적인 측면에서도 잘못된 것이 없고 따라서 주관적인 측면에서도 죄책감을 느끼지 않는 사람들이다. 그러나 세 번째와 네 번째의 경우처럼 무죄하다고 느끼는데 대해 신학적으로는 무죄에 해당될 사람은 하나도 없다고 말한다. 죄에 대한 신학적인 측면에 대해서는 다음 장에서 구체적으로 살펴 볼 것이다. 네 가지 형태의 죄에 대하여 (Collins, 1993/1996: 217-18)을 참조하시오.

- 6) 죄책감이 발병의 원인이 되고 죄책감의 해결이 정신-신체 치료에 도움이 되는 경우는 많이 알려졌다. 일찍이 정신치료학파나 정신분석가들의 연구는 이러한 점을 잘 보여준다. 예를 들면, 보세이(Bossey)그룹의 앙드레 사라동(André Sarradon) 박사는 일반진료 환자와 부인과의 견지에서, 린 테브닝(Line Th venin) 박사는 소아정신의학 분야에서, 폴 플래트너(Paul Plattner)박사는 정신이상 분야에서 그리고 테오 보베(Théo Bovet)박사는 환자뿐만 아니라 자신의 신체적, 도덕적 건강에 영향을 미치는 죄책감의 폭넓고 인간적인 측면을 보여주었다. 그러나 이러한 설명도 절대적이지 않다. 영국의 의사이자 정신분석가였던 로널드 페어베언(Ronald Fairbairn)은 인간발달에서 죄책감이 주된 역할을 한다고 보지 않았다. 그래서 그는 프로이트의 고전적 정신분석적 이론

여 우리 자신의 정신생활의 무의식적인 측면에 눈길을 돌려 보자. 무의식의 탐구에 관련하여 우리는 정신분석적 방법론에 의존할 것이다. 왜냐하면 그것은 아직까지 무의식의 깊은 심층에 도달할 수 있는 탁월한 방법으로 평가 받고 있기 때문이다.

정신분석하면 쉽게 떠오르는 단어들이 있다. ‘의식’, ‘전의식’, ‘무의식’, ‘꿈’, ‘욕망’, ‘본능’, ‘콤플렉스’, ‘양가감정’과 같은 용어일 것이다. 이 용어들은 정신분석을 이해하고 기술하는 데 있어서 중요한 용어임에는 틀림이 없다. 거기에 ‘오이디푸스 콤플렉스’는 정신분석의 핵심적인 용어중의 하나이다. 프로이트에 의하면 죄책감은 ‘오이디푸스 콤플렉스’⁷⁾에서 기인한다고 보았다(Freud, 프로이트 전집 XI: 397).⁸⁾ 따라서 죄책감은 정신분석의 근간을 이루는 핵심적인 용어로 보아도 과언은 아닐 것이다. 프로이트로 시작하는 정신분석의 역사 속에서 죄책감에 대한 많은 연구들이 행해져 왔다. 이 주제에 대한 모든 책들과 논문들을 참고한다는 것은 거의 불가능할 정도이다. 연구자는 이 주제에 대해 간략하면서도 탁월한 연구를 한바 있는 라플랑슈(Jean Laplanche)와 폰탈리스(Jean Pontalis)의 『정신분석 사전』의 “죄책감” 항목(Laplanche & Pontalis, 1967; 2007: 429-30)을 참고할 것이다.

죄책감(Schuldgefühl)은 정신분석에서 사용되는 아주 폭넓은 의미를 가진 용어이다. 우리는 엄격한 초자아와 그것의 지배를 받은 자아 사이의 긴장을 죄책감이라고 한다(Freud, 1915/1997: 314). 그것은 주체가 비난받아 마땅하다고 생각하는 행위의 결과로 나타나는 정동의 상태를 가리키거나 (죄인의 양심의 가책이나 의견상 불합리한 자책), 주체가 자책하는 구체적인 행위와는 아무 관계없이 자신을 무가치하다고 여기는 막연한 감정⁹⁾을 가리킨다(Laplanche & Pontalis, 1967; 2007: 429). 그러면 이러한 죄책감은 인간의 정신적 삶속에서 어떤 형태로 나타나는가? 우선 죄책감은 주로 강박 신경증¹⁰⁾

이 인간발달에 대한 이해와 관련해서 잘못 생각한 중요한 실수들 중에 하나는 죄책감을 지나치게 강조한 것으로 믿었다. 즉, 페어베언은 죄책감은 정신병리의 병인의 중요한 변수가 아니라고 생각했다(Summers, 1994; 2004: 56). 페어베언이 이해하는 정신병리의 병인에 대하여는(Summers, 1994; 2004: 43-75)을 참조하시오.

7) 프로이트는 오이디푸스 콤플렉스의 양가감정의 저변에 있는 감정을 죄책감으로 보았다.

8) 프로이트의 『독일어 전집(Gesammelte Werke)』을 열린책들 출판사에서 2004년 번역한 한국판 『프로이트 전집』을 의미한다.

9) 다른 한편, 정신분석은 죄책감을 실패 행위, 경범죄, 주체가 스스로 가하는 고통 등을 보고하는 무의식적인 동기의 체계로 가정하고 있다. 이런 의미에서, 주체가 의식적인 경험의 수준에서는 죄가 있다고 느끼지 않을 수 있기 때문에, 감정이라는 말은 신중하게 사용해야 한다고 보고 있다(Laplanche & Pontalis, 1967; 2007: 429).

에서 볼 수 있다. 그것은 자책과 주체가 보기에 비난받아 마땅하기 때문에 주체가 맞서 싸우는 강박 관념, 그리고 마지막으로 방어 수단과 결부되어 있는 수치심의 형태를 띠고 있다. 이미 이 단계에서 지적할 수 있는 것은, 죄책감은 부분적으로 무의식적이라는 것이다. 왜냐하면 거기서 작용하고 있는 특히 공격적인 욕망의 본질은 주체에 의해 의식되지 않기 때문이다.

사실, 정신분석과 상관없이 인간에게는 직관적으로 죄책감이 있다는 것을 알 수 있다. 그러나 프로이트가 발견한 정신분석적 도구를 통하여 죄책감의 기원을 구체적으로 파고 들 수 있다. 죄책감은 사랑과 증오의 양가감정과 관련된 특별한 형태의 불안이라고 볼 수 있다.

2. 정신분석에서 본 무의식적 죄책감

정신분석은 멜랑콜리에 대한 연구를 통해 죄책감에 대한 보다 완성된 이론에 도달할 수 있었다. 멜랑콜리는 특히 자기 비난, 자기 비하, 자살에까지 이를 수 있는 자기 처벌의 경향으로 특징지어진다. 거기에는 고소인(초자아)과 피고인으로서 자아의 진정한 분열, 즉 그 자체가 상호 주체적 관계로부터 내면화 과정을 거쳐 생겨나는 분열이 있다. 프로이트는 이 점을 다음과 같이 말한다. “자책은 사랑의 대상에 의한 비난이 그 대상으로부터 자아 자체로 반전된 것이다. [...] 멜랑콜리 환자의 하소연은 고소하는 것이다”(Freud, 전집 XI: 251). 위니콧(Donald Winnicott)은 죄책감을 불안과 연결하여 이해하였다. “죄책감은 자아가 초자아와의 관계에서 느끼는 불안을 의미하며, 이 불안이 성숙하여 죄책감이 된다”(Winnicott, 1984; 2000: 20-21).

죄책감과 관련하여 멜라니 클라인(Melanie Klein)의 ‘우울적 자리’를 통한 정서발달 이론은 정신분석가들의 관심을 모았다. 클라인은 사랑하는 대상을 손상시킬 수 있다는 인식이 ‘우울적 자리’에 속한 것이라고 보았고, 이런 느낌이 일으키는 불안을 ‘우울불안’

10) 공상에 잠기는 생활과 충족되지 않은 욕망에서 생겨난 환상이 우위를 차지하는 것은 신경증의 심리상태를 이루는 주된 요소이다. 신경증 환자의 길잡이 구실을 하는 것은 일상적인 객관적 현실이 아니라 심리적 현실(psychische Realität)이다. 히스테리 증세는 실제 경험의 반복이 아니라 환상에 바탕을 두고 있으며, 강박증적 죄책감은 나쁜 의도를 실천에 옮기지 않았지만 나쁜 마음을 먹었다는 사실 자체에 바탕을 두고 있다. 꿈이나 최면술의 경우와 마찬가지로, 집단의 정신 활동에서는 사물의 진실성을 검증하는 기능이 뒷전으로 물러나고, 그 대신 감정적 카텍시스(Kathexis; 리비도가 어떤 특정한 대상-사람, 물건, 관념-에 집중하여 발현되는 것을 말한다)를 받은 욕망적 충동이 강하게 대두한다(Freud, 1921; 1997: 91).

이라고 불렀다. 클라인에 따르면, 죄책감은 사랑하는 대상이 손상되는 데 대한 불안에서 유래한다고 보았다. 클라인은 죄책감이 성적 갈망보다는 애정대상을 향한 파괴적 충동에서 비롯된다고 보았다. 그리고 그것은 오이디푸스기가 되기 훨씬 전인 3세경에 나타난다고 보았다. 따라서 클라인에게 있어서 죄책감은 자아가 애정대상을 상실하는 것에 대한 불안과 밀접히 연결되어 있고 결과적으로 불가피하게 보상욕망(reparative desire)을 발생시킨다고 보았다(Summers, 1994; 2004: 133). 클라인은 유아가 과도하게 좌절을 경험하면, 아이는 자신의 공격성이 실제로 사랑하는 대상을 파괴시켰다고 믿을 것이며, 그 결과 견딜 수 없는 죄책감을 느끼게 될 것이라 보았다. 반면에, 유아가 환상 속에서 손상된 대상을 고쳐주고 회복시킬 수 있다고 느낀다면, 죄책감은 장애를 일으키지 않을 것으로 보았다(Summers, 1994; 2004: 134-35). 죄책감의 기원에 대한 정신분석의 초기 연구가 사랑과 증오 사이의 갈등, 자아와 초자아 사이의 갈등, 또는 삼각관계의 상황에서 기인한 양가감정이라고 보았던 반면에, 클라인은 어머니에 대한 유아의 2분자적 관계로 발전시켰다고 볼 수 있다. 이와 같은 발견은 클라인이 프로이트의 죄책감에 대한 이론을 그대로 따르고 있지는 않지만, 죄책감의 기원에 대한 프로이트의 연구방법을 적용하면서 얻은 중요한 결과라고 볼 수 있다.

앞서 살펴본 대로 죄책감이 오이디푸스기에 발생한다고 믿었던 프로이트와 달리, 위니콧은 죄책감은 대상 통합의 경험과 함께 시작된다고 보았다. 그에 따르면, 자신이 사랑하고, 의존하는 사람을 증오하고, 그에게 분노했다는 사실에 대한 아이의 인식은 자신이 대상에게 손상을 입혔다는 불안을 낳고, 이런 불안은 불가피하게 죄책감을 야기한다고 보았다. 그러나 위니콧은 클라인과는 달리, 죄책감의 발달과 변천은 아이의 공격성에 대한 환경의 반응에 따라 타인들에 대한 건강한 관심으로 인도할 수도 있고 우울불안으로 인도할 수도 있다고 보았다(Summers, 1994; 2004: 222-23).

죄책감에 대한 프로이트의 생각으로 되돌아가보자. 프로이트는 초자아라는 개념을 도출함에 따라, 방어적 갈등에서 죄책감에 좀 더 일반적인 역할을 떠맡긴다. 그는 「애도와 멜랑콜리」(1917)에서 이미 다음과 같은 사실을 인식하고 있었다. “여기서 분열에 의해 자아와 분리된 비판적인 심역(초자아)은, 아마 다른 상황에서도 그 자율성을 보여줄 것이다”(Freud, 전집 XI: 250). 또한 자아와 이드의 관계를 설명하고 있는 「자아와 이드」(1923)의 제 5 장에서, 정상적인 형태로부터 정신 병리학적인 구조의 표현에 이르기까지 프로이트는 죄책감의 여러 양상을 구분하고자 노력하였다(Freud, 전집 XI: 392-407).

실제로 자아에 대한 비판적이고 처벌적인 심역으로서 초자아를 따로 구별하는 것은, 심리 장치 내 체계들 간 관계로서의 죄책감을 도입하는 것이다. “죄책감이란 초자아의 비판에 상응하는 자아 내부의 지각이다”(Freud, 전집 XI: 398). 그러한 관점에서, 여기서 “무의식적 죄책감(Unconscious sense of guilt)”¹¹⁾이라는 표현은 그것이 무의식적으로 동기가 부여된 감정을 가리킬 때 보다 더 근본적인 의미를 갖고 있다. 즉, 이제 초자아와 자아의 관계는 무의식적이어서, 종교에는 죄의식이 부재하는 주관적인 결과로 나타날 수 있다. 그래서 몇몇 경범죄자들에게서, “범죄 이전에 강한 죄책감이 존재하는 것을 볼 수 있는 것이다. 따라서 죄책감은 범죄의 결과가 아니라 동기이다. 마치 주체는 그 무의식적 죄책감을 실제적이고 현실적인 어떤 것과 결부시키면 그 죄책감이 경감될 수 있다고 느끼는 것 같다(Freud, 전집 XI: 398).”

일반적으로 죄책감은 유쾌한 경험이 아니라 나쁜 느낌을 가져온다. 문제는 이러한 나쁜 경험이 파괴적일만큼 한 개인을 위협한다는 것이다. 프로이트의 무의식적 죄책감에 대한 연구 이후 정신분석가들은 우울증 환자들의 자기를 향한 공격성과 자기-중요, 자기-비난에 대하여 깊은 이해를 할 수 있었다. 특히 위니콧의 무의식적 죄책감과 우울증 환자들 사이의 심리적 메커니즘에 대한 설명은 주목할 만하다. 위니콧에 의하면, 억제된 성격을 가진 환자가 그러하듯이, 우울증 환자는 공격성에 대한 과도한 불안으로 인해 공격성을 건설적으로 사용하지 못한다고 보았다. 그 결과 죄책감으로 인해 손상을 입은 우울증 환자는 공격성을 자신에게로 돌린다고 보았다. 그는 우울증 환자들 이 자기-중요, 자기-비난에 탐닉하는 것은 사랑하는 대상을 손상시키는 무의식적 의도에 대한 죄책감 때문이라고 보았다. 극단적인 형태에서, 이 역동은 사랑하는 대상을 보호하기 위해 통제되지 않는 격노를 자기에게 돌리는 ‘내파(implosion)’를 가져온다고 보았다. 그 결과 이런 환자들은 자살이라는 최대의 위협에 직면하게 된다고 보았다 (Summers, 1994; 2004: 259).

무의식적 죄책감이 주체의 파멸을 가져올 수 있다는 이러한 연구를 통해 오늘날 상담의 임상 현장에서 이 개념은 중요한 부분을 차지하고 있다. 그럼에도 불구하고 프로이트는 무의식적 죄책감이라는 말의 모순을 피할 수 없었다. 그러한 의미에서, 그는 ‘처벌 욕

11) “무의식적 죄책감”이라는 이 말은 프로이트의 논문 「강박행동과 종교 행위(Zwangshandlungen und Religions bungen)」(1907)에 이미 나타나 있다. 그러나 이 개념은 그보다 훨씬 전, 「방어의 신경 정신증(Die Abwehr-Neuropsychosen)」(1894)에 이미 잘 예견되어 있다.

구'라는 용어가 더 적절하다는 사실을 인정했다(Freud, 전집 XI: 426-27). 그러나 주목할 것은, 처벌 욕구는 가장 근본적인 의미에서, 주체의 파멸을 지향하는 힘을 가리킨다는 것이다. 그것은 체계들 간의 긴장으로 환원될 수 없다고 보았다. 반면에 죄책감은 그것이 의식적이든 무의식적이든, 항상 하나의 동일한 지형학적 관계, 즉 그 자체가 오이디푸스 콤플렉스의 잔재인 자아와 초자아의 관계로 환원된다고 보았다. 이런 의미에서 프로이트는 죄책감을 오이디푸스 콤플렉스와 연결시켰다. “대부분의 죄책감은 보통 무의식적이라는 가설을 내세울 수 있다. 왜냐하면 도덕적 의식의 출현은 무의식에 속하는 오이디푸스 콤플렉스와 밀접하게 관련되어 있기 때문이다(Freud, 전집 XI: 397).”

프로이트의 정신분석에 의하면, 유아적 죄책감은 우리로 하여금 도덕성의 세계에 눈을 뜨게 한다고 보았다. 다시 말하자면 유아적 죄책감은 우리로 하여금 가장 진정한 죄책감 가운데 활동하기 시작하는 양심의 민감함을 가지도록 우리를 훈련시킨다고 보았다. 따라서 프로이트에 의하면, 인간의 고차원적 측면의 주요한 요소들인 종교, 도덕, 그리고 사회적 감정은 원래 동일한 것이었다.

그런데 이러한 죄책감은 상당히 주관적이라고 볼 수 있다. 투르니에가 전해주고 있는 프랑스의 피에르 엘 무니에 쿤(Pierre-L. Mounier-Kuhn)교수의 일화는 이점을 잘 보여준다. 그의 환자 중 한 사람이 외국에 갈 일이 생겨서 비행기를 탈 수 있을지 여부를 그에게 물어 보았다. 그는 그녀를 검진하고 나서 배로 가야 할 것 같다고 느꼈다. 그래서 그녀는 배를 탔고 그 배는 파선했다. 무니에 쿤 교수는 다음과 같이 덧 붙였다. “저는 환자가 생존자 명단에 들어 있다는 사실을 알게 될 때까지 며칠 동안 끔찍한 시간을 보냈습니다(Tournier, 1958; 2001: 132).” 이 사건을 놓고 다음과 같은 의견을 제시할 수 있을 것으로 본다. 즉, 환자의 상태를 보며 과학적 검진에 따른 의사의 충고는 정당하며 그래서 의사는 죄가 없다는 것이다. 분명 우리는 이성적 사고가 제시하는 이런 반대를 이해한다. 그러나 우리는 동시에 무니에 쿤 교수가 괴로워하는 깊은 감정을 이해할 수 있다. 우리는 그가 느꼈던 것이 바로 죄책감으로 본다. 그는 이미 그 환자의 죽음을 상상하고 있었고 ‘바로 내가 한 충고 때문에 그녀에게 그런 일이 닥쳤다’고 생각하지 않을 수 없었던 것이다. 이와 같은 죄책감은 인과 관계와 책임에 대한 이러한 감정 그리고 피할 수 없는 결과에 대한 의식과 연관되어 있다고 볼 수 있다(Tournier, 1958; 2001: 132-33).

우리는 위에서 죄책감에 대한 정신분석학적인 측면들을 살펴보았다. 도덕적인 교훈

에서가 아니라 우리는 인간발달 측면에서 죄책감을 접근했다. 왜냐하면, 정신분석과 같은 심리학적 죄책감의 연구는 개인의 성숙과 정서발달의 측면에 유용한 정보를 제공하기 때문이다. 그러나 죄책감에 대한 종교적인 질문들을 다루지 않고서 그 문제의 본질과 씨름할 수 없을 정도로 죄책감과 종교적인 질문들 사이에는 복잡하다.¹²⁾ 철저하게 심리학적인 입장을 대변하고자 애쓰는 학자들¹³⁾ 사이에서도 죄책감에 대한 연구에 있어서는 종교적인 물음에 대한 논의를 피해 갈수 없는 실정이다.

III. 죄와 죄책감에 대한 성서적·신학적 접근

필자는 성서학자가 아니다. 그럼에도 본 장에서 필자는 적지 않은 성서 본문을 인용하게 될 것이다. 이것들은 죄와 죄책감에 관련된 내용인데, 그것들이 내포하고 있는 내용들을 알아보고, 더 나아가 영혼의 치유를 중심 주제로 하는 기독교상담에 있어서 죄와 죄책감의 문제를 어떻게 해석하고 활용할 수 있는지의 가능성을 모색해 보기 위함이다.

1. 죄와 죄책감에 대한 성서적 접근

1) 죄에 대한 성서적 접근

죄에 해당하는 히브리어 단어들 중 흔히 사용되는 단어는 **חַטָּא**(하타), **עוֹן**(아온), **שׁוֹטֵט**(폐사)등이다. 구약성서에는 **חַטָּא**가 많이 사용되며 하나님의 기준에 미달됨을 의미한다. **עוֹן**은 불법 또는 유죄, 죄, 범죄로 번역되며 하나님의 기준을 왜곡하거나 탈선하는 것을 의미한다. **שׁוֹטֵט**는 허물, 죄과, 위반, 범죄 혹은 거역, 반항으로 번역되며 하나님의 기준이나 표현된 하나님의 뜻에 대항하는 인간의 거역을 말한다. 신약에서는 **ἀδικία**(adikia)와 **ἁμαρτία**(hamartia)가 죄의 개념을 표현한다. **ἀδικία**는 하나님의 기준을 위반함으로써 다른 사람들에게 해를 끼치는 의도적인 인간의 선택을 의미한다. 이것은 히브리어 **עוֹן**과 유사한 단어이다. **ἁμαρτία**는 히브리어 **חַטָּא**의 의미와 거의 흡사한 단어로 ‘표적을 맞지 못함’을 뜻한다(성서백과대사전편집위원회, 1989). 위에서 살펴본

12) 프로이트는 그리스도교 종교를 비판했음에도 불구하고 근본적으로 종교적인 ‘죄책감’이 있다고 보았다.

13) 대표적으로, 예를 들면, 헤스나르 (A. Hesnard, 1954)를 들 수 있다.

대로 구약과 신약성서에 나타난 죄의 의미는 다양하게 나타나지만, 인간과 하나님의 관계로 나타나고 있음을 알게 된다. 즉 인간이 하나님께 대해 잘못된 행위를 하거나 하나님의 기준에 미달되거나 하나님의 뜻을 거역함으로 하나님과 왜곡된 관계로 나타난 결과라고 말할 수 있다.

죄는 개인적인 차원에만 국한 된 것이 아니기에 죄를 관리하는 것은 단순히 해야 할 행동목록과 해서는 안 될 목록을 작성하는 것을 의미하지 않는다. 죄는 우리의 타고난 본성의 한 부분이고, 인간에 널리 퍼져 있는 조건이다. 죄는 인간의 병이며, 에덴동산에서 아담과 이브가 죄를 짓기로 결정한 인간의 타락까지 거슬러 올라간다. 원죄를 지은 우리 인간은 죄 문제로 항상 괴로워해 왔다(McMinn, 1996; 2001: 157).

성서 전통에 의하면 하나님은 죄에 대하여 분노한다고 알려졌다. 동시에 죄인을 사랑하시는 인격체이다. 인간에게 역경을 주시는 분이다. 그러나 그 역경은 죄인을 교화시키고 그를 자신의 집으로 들이기 위함이다. 그렇다고 정의에 기반을 둔 형벌과 징계가 없다는 의미는 아니다. 그의 징계는 징계 그 자체에 의미가 있는 것이 아니다. 다만, 은혜를 전제로 하는 심판이다. 이러한 은혜를 통하여 죄인에게 있어서 죄악스러운 것은 유익함으로 변화된다(로마서 5: 20). 이러한 의미에서 성서는 하나님이 자기 백성을 징계하시며 사랑하신다고 말한다(욥기 5: 17; 시편 6: 1; 94: 12; 118: 18; 잠언 3: 11; 이사야 26: 16; 히브리서 12: 5-8; 요한계시록 3: 19).

2) 죄책감 대한 성서적 접근

그러면 죄책감에 대해서 성서는 어떻게 말하고 있을까? 성서에 의하면 죄책감에 대한 불안은 인간들의 삶에 위협이 되는 것들에 대한 불안만큼 자주 나타난다. 이러한 죄책감에 대한 불안은 인류의 역사만큼이나 태곳적부터 나타났다. 죄책감의 불안은 인류가 원죄를 범하면서부터 나타났다고 성서는 증언한다(창세기 3: 8). 또한 성서에 의하면 죄책감에 대한 불안은 자기 자신이 잘못했다고 생각하는 사람을 사로잡는다. 자신의 이웃에 대해서 잘못하면, 그 이웃이 자신의 잘못을 인식하고 그 책임을 추궁할까봐 두려워한다. 그는 자신의 지위를 잃고, 무시를 받으며, 법정에서 게 될까봐 두려워한다. 그런 불안 속에서 그는 자신의 잘못을 숨기거나 최소화하려고 한다. 이런 상황이 되면 그는 항상 가면을 쓰지 않을 수 없다. 그리하여 그는 그가 저지를 잘못에 점점 더 깊이 빠져들면서 새로운 잘못들을 저지르게 된다(Lechler, 1984; 2004: 137). 인류의 조상 아

답은 그렇게 하나님의 말씀에 불복종한 잘못뿐만 아니라 거짓말을 하는 잘못까지 저지르고, 그 탓을 이브에게 돌렸다(창세기 3: 10-12).

또한 성서는 인간의 무의식의 영역을 발견한 정신분석 훨씬 이전에 이미 죄책감의 강조를 ‘행위’라는 형식적 수준에서 ‘동기’라는 훨씬 깊은 차원으로 전환시켰다. ‘동기’라는 개념은 두 가지 방향에서 도덕주의와 대립한다. 먼저, 선행에도 그릇된 동기가 작용할 수 있다는 점을 성서는 잘 말해주고 있다. 겉으로 드러나는 말과 보이는 행위보다 중요한 것은 생각 즉 ‘동기’라는 것이다. 예수는 죄를 인간의 내적 동기에서까지 추적하여 죄의 의도를 외적으로 나타나는 행위와 동일시했다(Purkiser, 1960; 1992: 264). 예수는 “사람들에게 보이려고 그들 앞에서 너희 의를 행치 않도록 주의하라”(마태복음 6: 1)고 말씀하셨으며, 사도바울 역시 빌립보 교인들을 향하여 “순전치 못하게 다툼으로 그리스도를 전파하는”(빌립보서 1: 17)사람들을 언급하였다. 이런 측면에서 예수의 산상수훈 역시 외적인 행위 그 자체에서 그 행위를 유발시킨 은밀한 동기로 죄책감을 이 동시킨다. 마찬가지로 사도바울은 우상의 제물에 관하여 고린도 교회에 퍼져 있는 율법주의를 강력히 반대한다(고린도전서 8장). 그는 어떤 사람의 행동을 유발시킨 동기가 더 중요하다고 밝히고 있다. 만약 형제 된 그리스도인에게 걸림돌이 될까봐 그를 사랑하는 마음으로 그런 음식을 먹지 않는다면 그 행위는 선하다. 그러나 남들의 판단을 두려워하거나, 초기 유대인이 가지고 있던 부정에 대한 이해처럼, 그런 음식을 먹으면 자신이 부정하게 될까 두려워하여 먹지 않는다면 그 행위는 선하다고 할 수 없다는 것이다(Tournier, 1958; 2001: 198). 투르니에는 죄책감에 있어서 동기의 문제를 다음과 같이 잘 지적하고 있다.

악의 가장 극적인 측면은 그것이 일정대상이나 영역에 국한 될 수 없다는 점이다. 그리고 악이 미덕에까지 침투하므로 선 안에도 어느 정도 악이 공존하고 있으며, 또한 어쨌든 많은 부분에서 우리로 하여금 덕행을 행하게 만드는 자궁심으로 작용한다. 그리하여 예를 들면, 하나님께 순종하려는 우리의 가장 신실한 노력에도 상당히 다양한 동기가 개입되어 있다. 한편에서 분명히 하나님을 향한 사랑이 있지만 다른 한편에는 허영심, 소중한 사람들의 인정을 받고자 하는 유아적 욕망, 하나님의 사랑을 잃거나 사람들의 비난을 사지 않을까 하는 유아적인 두려움이 더 많다. 그러므로 진정으로 의롭게 될 수 있는 방법은 없다. 우리는 성서적 계시와 직접 대면하고 있다. 폴 리쾨르(Paul Ricœur)는 성서가 비판하는 죄책, 성서가 유일한 답을 제시하는 죄책은 ‘악한 자’들의 죄책이 아니라 ‘의인들의 죄’(Ricœur, 1954: 204-14)라고 바르게 강조한다(Tournier, 1958/2001: 194-95).

예수의 산상수훈(마태복음 5: 1 - 7: 29)중 마태복음 5장에서 악, 그 자체는 인정되고 있지만, 죄의 개념은 근본적으로 개혁되어져서 나타난다.¹⁴⁾ 그 후 아담과 관련된 이야기를 다시 언급하며 죄와 관련된 인간학을 다시 정립한 학자는 바울이라고 볼 수 있다. 바울은 로마서에서 육신의 생각이 하나님과 원수가 되는 것임을 잘 지적하고 있다(로마서 8: 6-7). 바울은 또한, 인간은 허물과 죄로 죽었으며 하나님의 진노에 직면하게 되었다고 묘사하고 있다. 바울은 죄와 구원의 관심 속에서 아담과 그리스도 예수를 대조 즉, 옛것과 새것을 대조함으로써 구원론을 전개하고 있다(로마서 5: 19). 바울은 인간의 죄성을 아담과 연결시키고 있다(로마서 5: 12). 이 말씀을 통해서 바울은 아담을 인류의 죄의 근거로 삼고 있다. 그러면서 동시에 그는 인류의 죄의 속죄를 그리스도 예수 안에서 해결점을 찾고 있다(로마서 5: 18).

바울에 의하면 인간에게 찾아오는 질병, 고통, 죽음의 문제(넓은 의미에서의 악의 문제)는 아담의 타락 속에서 시작되었다고 보고 있다. 왜냐하면 모든 인간은 타락 이후 아담의 영향을 받기 때문이다(로마서 8: 18-25). 따라서 성서적 전통에 의하면 인간은 근본적으로 타락한 존재이다. 출생하면서 인간은 자신의 의지와 상관없이 죄성을 지닌 채 태어난다는 것이다.

2. 죄와 원죄에 대한 신학적 접근

1) 죄에 대한 신학적 접근

“서론”에서도 짧게 살펴보았듯이 죄에 대한 논의는 간단한 문제가 아니다. 죄와 죄책감에 대한 신학적인 작업은 우리의 일상생활과 아주 밀접한 관계를 갖는다. 여기에서는 그리스도교 신학의 전통 안에서 그 초석을 다졌던 어거스틴의 죄의 이해를 시작으로 죄와 죄책감에 대한 신학적 이해를 간단하게 살펴 볼 것이다.

잘 알려 진대로 어거스틴의 죄에 대한 이해와 구원론에 대한 관계는 따로 분리되어 설명되어 질수 없다. 그리스도교 신학의 전통 안에서 원죄에 대한 그의 사상은 거의 공

14) 예를 들어 예수는 “형제에게 노하는 자마다 심판을 받게 되고 형제를 대하여 라가라 하는 자는 공회에 잡히게 되고 미련한 놈이라 하는 자는 지옥 불에 들어가게 되리라(마태복음 5: 22)”고 하셨으며, “여자를 보고 음욕을 품는 자마다 이미 마음에 간음하였느니라(마태복음 5: 28)”고 하셨으며, “누구든지 음행한 연고없이 아내를 버리면 이는 저로 간음하게 함이요, 또 누구든지 버린 여자에게 장가드는 자도 간음함이니라(마태복음 5: 32)”고 말씀하였다.

식적이라 할 정도로 중요한 위치를 차지하고 있다. 물론 펠라기우스의 논쟁을 감안한다면 어거스틴의 사상이 전적으로 옳다고는 말할 수 없다하더라도 어스거틴의 원죄론은 그리스도교 신학 사상 중 죄에 관한 한은 중요한 견해를 이루고 있다고 볼 수 있다. 신학적인 면에서 죄는 하나님을 불신하는 것, 그의 권위를 의도적으로 거부하는 것, 우리 자신을 인생의 중심에 두고 우리 자신의 욕구를 충족시킬 수 있는 자원으로 보는 것 등이 포함된다(Aden & Benner, 1989: 105; Collins, 1993; 1996: 220 재인용).

예수 그리스도가 성육하신 의미와 가치의 능력을 통하여, 상처받은 심리와 인간의 영을 고치시는 치유자라고 하는 가정에 근거하고 있는 심리치료의 한 형태인 그리스도 요법¹⁵⁾은 실존적 무지를 포함하는 모든 사람의 부조화의 근거를 인류의 원죄와 개인적인 죄에 기초를 두고 있다. 그렇다고 개인에게 실존적 무지가 현존한다고 하여, 이 조건이 반드시 인간 개인의 죄의 결과라고 하는 의미를 부여할 필요는 없다. 그것은 단순히 그가 인간 가족의 한 구성원으로서 참여한 결과일 수도 있다. 그러므로 개인 속에 있는 심오한 실존적 무지를 식별하는 사제, 목사 또는 정신과 의사는 어떤 특별한 생활 속에 있는 죄의 문제를 끄집어내지도 못하고, 오히려 단순히 깨달음이 선물로 주어지는 사랑의 분위기를 창조하는 것이 치료를 위하여 필요하다고 판단할 수도 있다. 그럼에도 불구하고, 죄는 인간 실존의 일차적인 사실이며, 죄의 사실을 무시하거나 또는 죄를 치유가 불가능한 무지의 한 형태로서 경감시키므로, 자유 선택의 실제와 그 결과를 제거시키는 것은 잘못이다.

2) 원죄에 대한 신학적 접근

죄는 우리 모든 사람의 내부에 영향을 미치며, 우리 생각을 혼돈 시키고, 우리의 견해를 흐려 놓으며, 우리의 관계를 복잡하게 만들고, 우리가 살고 있는 이 세상을 교란 시키며, 우리를 하나님으로부터 격리시킨다(Collins, 1993; 1996: 176). 문제는 위의 신학적 범주에 해당하는 몇몇 죄를 범한 사람들만이 죄인이 아니라, 성서에 따르면, 인간 모두는 죄인이라고 말하고 있다(로마서 3: 10-12). 인간 모두는 다 죄 아래 있다는 의미

15) 버나드 타이렐(Bernard James Tyrrell)에 의하여 체계적인 형태가 제시되었지만, 그 개념은 버나드 로너건(Bernard J. Lonergan)의 신학과 토마스 호라(Thomas Hora)의 정신의학 이론에 뿌리를 두고 있다. 타이렐 자신은 그리스도 요법은 그리스도를 전인의 치유자로서 강조하고 있는 기독교전통의 현대적 해석이라고 본다. 이런 의미에서 그리스도 요법은 기독교 메시지의 내용을 심리 치료의 현대적 해석과 관계시키려는 많은 시도들 중의 하나로 볼 수 있다(Hunter, 2005: 159).

이다. 이러한 측면에서 앞에서 언급한 죄에 대한 네 가지의 범주 중 세 번째와 네 번째의 경우처럼 죄가 없다고 느끼는데 대하여 반론을 제기할 수 있다. 즉 원죄론을 주장하는 신학적 인간이해에 있어서는 무죄에 해당될 사람은 하나도 없다고 말할 수 있다. 그러나 오늘날 그리스도교의 가르침 중에서 원죄에 대한 개념은 많은 이들에 의해 거부당하고 있는 실정이다.¹⁶⁾

타이렐(Bernard James Tyrrell)은 일찍이 오늘날 많은 사람들 사이에서, 원죄를 가르치는 것은 “말하기 힘든 것(hard saying)”중의 하나가 되었다고 말한 적이 있다. 그러나 인류는 원죄로 인한 인간의 질병, 고통, 죽음의 고통소리 뿐만 아니라 자연의 신음 소리를 듣고 있으며, 그 고통과 신음 소리들은 죄의 해결 즉 그리스도를 통한 구원으로 가능하다는 점을 타이렐은 잘 지적하였다.

기독교인들마저도 원죄에 대한 어떤 의미를 부정하거나 또는 인간이 더 높은 차원의 자아실현을 지향하여 움직여 갈 때, 필요한 하나의 순간으로 보려는 경향이 있다. 이러한 관점에서 보면, 우리가 경험하고 있는 질병, 무지, 고통 그리고 죽음은 진화론적 오메가 포인트(Omega Point)로 인도하는 도상에서 나타나는 필연적인 부작용인 것이다. 그러나 그 모든 것은 인간 발달의 과정에 관한 참된 사실이다. 질병, 고통 그리고 죽음은 그것들을 우리가 경험하듯이 죄의 원인이 아니라 그 결과이다. 바울이 로마서에서 지적하고 있듯이 자연 자체가 죄 때문에 저주를 받았으며, 그리고 지금은 무력하여졌으며 퇴락하고 말았다. 그러나 자연(로마서 8: 20-23)은 그가 함께 공유하게 될 인간의 절대 구원의 영화를 기다리고 있다(Tyrrell, 1999/2005: 62).

그러나 그는 원죄와 개인의 죄를 말하기를 꺼려하는 오늘날의 기독교사상 가운데 죄에 대하여 정당하게 말하여야 한다고 보았다. 왜냐하면, 죄에 대하여 말하는 것이 불편하다고 해서 말하지 않는 것이 죄의 결과로 기인한 인간 문제를 넘어서는 것은 아니라고 보았기 때문이다.

우리는 원죄와 개인의 죄의 사실을 얼버무려 넘어가서는 안 된다. 그리스도의 구속적인 고통, 죽음 그리고 다시 사심의 빛 가운데서, 우리는 죄를 ‘행복한 허물(Happy fault)’이라고 말할 수 있다. 그러나 그러한 시적인 표현의 면허증이 타락의 비극적 차원과 그에 따르는 결과를 부인하거나 모른 척 하기 위하여 사용 될 수는 없기 때문이다(Tyrrell, 1999/2005: 62).

16) 하이람(Hiram)대학교의 교수였던 윌리엄스(Robert R. Williams)는 악에 대한 연구를 진행하면서 이점을 잘 지적하였다. 자세한 연구는 (Hodgson & King, 1994)을 참조하십시오.

그러므로 우리가 원죄의 무거운 고뇌로부터 해방되고, 내면의 평화와 질서를 찾을 수 있는 길은, 우리의 죄를 용서하실 수 있는 분은 예수 그리스도이심을 인정하고 회개할 때이며, 우리의 잘못들로부터 돌이킬 때이다. 그때에야 비로소 자신의 발에 향유를 부은 여인을 향해 했던 예수의 말씀 즉, “네 죄 사함을 받았느니라. 네 믿음이 너를 구원 하였으니 평안히 가라(누가복음 7: 48-50)”하신 것처럼 우리의 죄를 해방시키며, 평화를 주실 것이다.

IV. 죄와 죄책감에 대한 기독교상담적 접근

1. 죄와 죄책감에 대한 기독교상담과 정신분석의 두 진영

그러면 죄와 죄책감에 관한 성서와 신학에 기초한 이러한 인간에 대한 인식과 기독교상담과는 어떤 관계들이 있는가? 정신분석이 죄책감에 대하여 광범위하게 다루었던 것과 달리, 일반상담학이나 심리학 분야의 저서들 속에서 죄를 다루고 있는 책들은 매우 드물다. 마치 현대인들에게 있어서 죄나 죄책감에 대한 주제는 기피해야 할 주제인 것처럼 그것들의 문제를 다루고 있지 않다.¹⁷⁾ 그러나 죄와 죄책감에 대한 주제는 상담자 및 내담자에게 지대한 영향을 미친다. 여기에는 그들이 갖고 있는 죄의 개념이 어떠한지 간에 상관없이 그들의 삶에 영향을 미친다. 따라서 우리는 상담자 뿐만 아니라 내담자들이 죄 문제를 이해하고 잘 다스릴 수 있도록 죄가 어떤 방식으로 우리의 삶속에 영향을 미치는지를 분명히 이해할 필요가 있다.

이러한 의미에서 기독교상담의 영역에서 죄를 고려한다는 것은 매우 중요한 부분이다.¹⁸⁾ 칼 메닝거(Karl Menninger) 역시 그의 유명한 저서인 『죄로부터 비롯된 모든

17) 정신과 의사인 스코트 펙(Scott Peck)은 그의 저서 *People of The Lie*(1983; 1996)에서 악의 실체와 힘에 대해 자세하게 연구하였다. 이 책에서 펙은 정신과 의사 중 99% 그리고 대다수의 성직자들이 사탄의 존재를 믿지 않으며 대부분의 사람들은 악을 하나의 세력으로 보지 않는다고 말하고 있다. 그러나 정신과 의사로서 일해 본 결과 그리고 연구 조사해 본 결과 펙 자신은 악이 이 세상에 엄연히 존재하는 하나의 세력임을 믿게 되었다고 말하고 있다.

18) 기독교(목회)상담가들에 의한 연구 논문들이 이를 뒷받침한다. (Capps, 1992: 209-33); (Cavanagh, 1992: 81-87); (Reisner & Lawson, 1992: 303-11)을 참조하시오. 이들은 기독교상담에 있어서 죄를 고려해야한다고 보았다.

것? (*Whatever Become of Sin?*)』 (Menninger, 1973)을 통해 지금 우리 주변이 온통 악으로 둘러싸여 있다고 보았다. 그리고 그 악에 대해 “아무도 책임이 없으며, 죄가 있다고 하지도 않고, 어떤 윤리적인 질문도 던지지 않는다고 한다면 [. . .] 우리에게는 절망만 있을 뿐이고 아무런 어떤 희망도 없다”(Menninger, 1973: 188)고 일찍이 지적하였다. 그리고 그 저서를 통하여 건강한 종교와 좋은 심리치료사는 자기중심성을 대면하게 하고, 그들의 교만을 넘어서 자신과 다른 사람들에 대해 이해하도록 사람들을 돕는다고 주장하였다.

일반적으로 죄책감과 정신건강의 관계성에 대한 문제에 있어서 크게 두 가지 다른 입장으로 나타난다. 죄의 개념이 실질적으로 모든 정신병리의 원인이라고 보는 주장 (Ellis, 1960: 192)과 신체적 원인으로 인한 정신병을 제외한 모든 정신병은 죄가 원인이 된다고 보는 주장 (Adams, 1970: 29)이 그것이다. 죄의 개념이 실질적으로 모든 정신병리학의 원인이라고 보는 주장(엘리스에 의해 대표되는 주장)에서 죄에 대한 생각은 건강하게 살아가는데 방해가 된다고 보았다. 따라서 이러한 주장에서는 죄에 대한 우리의 민감성을 제거하면 우리는 건강하게 살아갈 수 있다고 보고 있다. 예를 들어, 우울한 사람은 일이 잘못되면 자신의 내적인 결함이라고 생각하고, 좋은 일은 우연적이라고 생각한다. 따라서 위와 같은 사람들은 나쁜 일을 자신의 개인적인 죄의 결과라고 생각하기 때문에 보통사람들 보다 우울증에 더 빠지기 쉽고, 쉽게 분노를 느끼게 된다. 위와 같은 입장에 서있는 많은 심리학자들은 죄에 관해 글을 쓰면서, 신앙심이 강한 기독교 신자들은 지나치게 죄에 대한 사고와 행동에 사로잡혀 있다고 가정하면서, 종교가 정신병리를 조장한다고 결론을 내린다.

그러나 모든 정신병은 죄가 원인이라고 보는 주장(아담스에 의해 대표되는 주장)에서는 죄 그 자체가 인간에게 심각한 문제를 유발하기 때문에 죄에 대한 민감성을 가져야 한다는 입장이다. 그러나 사실 약물 남용에 관한 연구에 있어서, 중독을 병이라고 귀인¹⁹⁾하기 보다는 죄라고 귀인하게 되면 오히려 치료에 해롭고 파괴적이라고 보고되어 있다. 오히려 죄보다는 자신이 통제하기 어려운 병에 걸렸으므로 전문가나 주위의 도움으로 이러한 어려움에서 벗어나겠다는 생각을 가지는 것이 도움이 된다는 의미이다 (McMinn, 1996; 2001: 154). 이러한 중독에 대한 연구는 모든 정신병의 원인이 죄라

19) 심리학에서 말하는 귀인 양식이란 그들의 삶과 다른 사람들의 삶에서 일어나는 좋고 나쁜 사건들을 설명하는 방식을 의미한다 (McMinn, 1996; 2001: 153).

고 보기 어렵다는 견해를 뒷받침해 준다고 볼 수 있다.

인격의 심리적 측면들은 일상생활과의 관계 속에서 드러나게 마련이다. 또한 영적인 측면들은 하나님과 관계하는 인격의 부분과 관련이 있을 따름이다. 문제는 철저한 이분법적인 견해이다. 모든 것을 심리 혹은 영성으로 나누어 보려는 이러한 이분법적 사고는 오히려 인격을 두 갈래로 갈라놓을 수 있는 위험성이 있다는 것을 인식해야 한다.²⁰⁾ 베너(David Benner)는 다른 곳에서 인간의 심리적 측면과 영적인 측면을 극단적으로 나누어 보려는 이분법적인 사유체계의 한계를 다음과 같이 지적한 바 있다.

인간의 영적인 면들과 심리적인 면들을 굳이 갈라놓으려고 시도할 때 생기는 또 다른 결과는 영성이 종종 도덕성(morality)과 같은 수준으로 취급된다는 것이다. 예컨대 영적인 문제들은 죄, 그리고 영적인 건강함(spiritual health)은 성결함(holiness)과 관계가 있다. 물론 이러한 것들이 영성생활에서 중요한 원동력(dynamics)은 될 수 있으나, 그렇다고 해서 참으로 영성이라는 것을 한 개인의 성결함으로 국한시킬 수는 없을 것이다. 하나님과 교통(communion)하는 풍요로운 내적 삶이 도덕성과 사적인 경건함으로 격하되어질 때 우리가 무언가를 놓쳐 버리게 되는 것은 아닐까?(Benner, 1989; 2000: 62).

따라서 연구자는 엘리스와 아담스에 의해 주장되는 이 둘 중 어느 한쪽이 절대적으로 타당하다고 보지 않는다. 그러나 이러한 두 극단적인 입장은 많은 기독교상담학자들 사이에서 자신들의 입장을 대변한다고 생각될 때 인용되었다. 이러한 두 입장은 죄에 대한 극단적인 태도를 취한다 할지라도 죄와 정신병리 사이의 많은 연구들과 견해들을 제공할 수 있을 것으로 보여진다. 또한 죄책감과 정신병리에 관한 토론을 활성화할 수 있는 여지가 있기 때문에 그 자체로 의미가 있다고 본다. 문제는 죄책감으로 고통을 호소할 때 그 원인과 결과를 분리하기가 쉽지 않다는 것이다. 또한 신학적인 의미나 도덕적인 의미에서의 죄인인지 혹은 심리학적 의미에서의 병들었는지와 같은 질문들에 대한 답변은 기독교상담의 영역에서 중요한 영향을 미친다고 볼 수 있기 때문이다.

따라서 우리는 다음과 같은 질문을 제기 할 수 있을 것이다. 과연 죄책감에 대한 측면에서 정신의학적인 임상적 경험과 함의를 통해 얻은 지식과 성서의 가르침 사이에는 절대적인 갈등이 존재하는가? 만약 그렇다면 왜인가? 혹은 그렇지 않다면 왜 우리는

20) 모든 영적인 문제란 하나님과의 관계가 포함된 문제이며, 따라서 이것은 개인이 삶속에서 지은 죄의 결과라고 보는 견해와 일상의 정신병리를 전적으로 심리적 또는 정신의학적 요인으로 보는, 이분법적인 사고의 위험성에 대하여 (Benner, 1989; 2000: 51)을 참조하시오.

일반적으로 그렇다고 생각해 왔는가? 정신분석과 기독교상담의 양 진영이 특별히 죄책감이란 주제에 대해 가장 대립적이라는 것은 매우 보편적인 생각이다. 신학자들이나 기독교상담자들은 종종 정신분석가나 정신분석학자들이 죄와 죄책감을 부정하여 도덕성과 기독교 교리의 기초를 파괴한다고 비난하기도 한다. 그러나 정신분석가나 정신분석학자의 비판이 도덕주의자를 겨냥한 것인지 아니면 기독교 계시 자체를 향한 비판인지 쉽게 말할 수는 없다.

본질적인 문제는 정신분석학이 도덕관념 즉 진정한 죄책감에 대한 자각을 둔화시키는지 아니면 반대로 더욱 민감하게 하는지에 대한 질문을 던져야 할 것이다. 일반적으로 정신분석학이 도덕관념을 파괴한다는 것이 신학자들의 주된 탄식이지만, 정신분석학자들 사이에서도 이와 동일하게 잘못된 생각은 발견된다.

그러나 사실, 앞에서 살펴본 것처럼, 성서적 전통과 기독교 신학의 영역에서 죄는 인간이 하나님에 대해서 의도적으로 반항한 사건이며 자신과 타인에게 해로운 영향을 끼치는 것이라고 볼 수 있다. 그러나 일반 상담의 영역에서 정서적인 어려움은 인간이 통제할 수 없는 중독, 병, 잘못된 자녀교육, 심리적 트라우마 등에서 기인한다고 보고 있다. 즉, 신학적으로는 인간이 근본적으로 죄인이기 때문에, 심리학적으로는 인간이 근본적으로 병들었기 때문이라고 말한다. 과연 신학과 심리학적인 인간이해는 조화를 이룰 수 없는 것인가? 기독교 신학 안에서 인간에 대한 이해를 추구할 때 죄와 병은 공존할 수 없는 것일까? 우리는 다음에 이어지는 문장에서 죄와 병은 이분법적으로, 내적으로 분리될 수 없다는 죄에 대한 기독교 신학의 한 정의를 살펴 볼 것이다. “죄란 하나님의 도덕적 의지에 대해서 적극적으로, 또는 수동적으로 순종하려는 의지의 결여이다. 이 상태는 행동, 사고, 또는 내적인 성향일 수 있다(Erickson, 1985: 578 ; McMinn, 1996; 2001: 155 재인용).” 죄에 대한 이와 같은 신학적 정의에 따르면, 죄와 병은 분리할 수 없이 상호 관련되어 있다(McMinn, 1996; 2001: 155).

2. 죄책감의 선용과 부정적 측면 : 건전한 죄책감과 불건전한 죄책감²¹⁾

죄와 병은 분리될 수 없는 상호관련성이 있다는 죄에 대한 신학적 정의에서 출발하여 우리는 죄에 대한 정리병리적인 측면을 다룰 수 있게 된다. 따라서 우리는 다음과 같은 질문으로 자연스럽게 넘어 갈수 있다. 그러면 과연 정신분석학은 죄책감과 같은 신학적 혹은 도덕관념을 파괴하는가? 연구자가 보기에 정신분석학은 신학적 죄책감을 제거하지 않는다. 정신분석학은 죄책감을 제거하는 것이 아니라 오히려 전환시켜준다. 투르니에(Paul Tournier)는 다음과 같은 한 내담자를 그 예로 들고 있다.

어떤 남자가 성적 본능을 더 이상 수치스러워하지 않고 오히려 성적 본능을 인정하지 못한 과거의 모습을 부끄럽게 생각했다. 이것은 전자의 죄책감은 금기와 관련이 있는 반면 후자의 죄책감은 자신에 대한 신실함을 동반하기 때문에 훨씬 더 진실하다는 의미이다. 내용은 달라지지만 죄책감은 항상 존재한다. 어떤 사람은 이제 권리 주장을 정당한 것으로 받아들이고, 오랜 세월 자기를 억누른 비겁함을, 그것을 그리스도인의 사랑이라고, 자기 편리한 대로 해석했던 것을 부끄러워할 것이다. 또한 어떤 이는 이제 더 이상 공격적 성향을 부끄럽게 여기지 않고, 오히려 감성적인 부드러움으로 그것을 위장해 온 자신을 부끄러워할 것이다”(Tournier, 1958; 2001: 193).

일반적으로 죄책감은 양심의 가책, 자기정죄, 수치심, 열등감, 자기비하, 불안, 후회, 두려움 등의 감정으로 나타난다. 이러한 감정들은 대개는 부정적인 감정들에 속한다. 그러면, 죄책감은 무조건 나쁜 것인가? 사실, 대개는 죄책감을 느끼는 것은 좋지 않다. 그러나 죄를 지었을 때, 혹은 자신의 속에서 일어나는 양심의 소리를 거절했을 때 느끼는 죄책감은 긍정적인 반응이라고 볼 수 있다.

이와 같이 심리적인 죄라고 볼 수 있는 죄책감은 우리로 하여금 양심을 떠올리게 할 수 있다. 죄책감의 선용의 측면을 양심의 발달과 양심의 기능으로 이해하고 있는 콜린스(Gary Collins) 박사는 다음과 같이 이 점에 대해 잘 말해 주고 있다.

우리가 자신이 속으로 생각하는 개인적 기준을 어길 때 찾아오는 죄책감은 우리로 하여금 양심이라는 문제를 생각해보게 한다. 양심은 우리의 모든 생각과 행동을 감시 평가하는 내적기준이다. 양심은 현재 우리가 어떤 일을 결정할 때 그리고 과거에 행한

21) 우리는 건전한 죄책감과 불건전한 죄책감이라는 개념을 다루는데 있어서 폴 투르니에(P. Tournier)가 사용한 참된 죄책감과 거짓된 죄책감을 언급하지 않을 수 없다. 이 개념의 심리적인 측면과 영적인 측면의 관계성을 다음 장에서 다루게 될 것이다.

일 혹은 행하지 못한 일에 대해 평가할 때 그 일을 주관한다. 양심은 우리가 무엇이 좋고 무엇이 나쁘고, 무엇이 옳은지, 무엇이 중요한지, 혹은 무엇이 당면 문제와 관련이 있는지를 결정할 때 도움을 주는 일련의 지침들이다. 그리고 양심은 우리가 행한 일 혹은 행하지 못한 일에 대해 우리를 비난하거나 변명해 주는 내적 음성이기도 하다. 양심 때문에 우리는 때로 죄책감을 느끼고 회개해야 할 필요를 깨닫게 되는 것이다(Collins, 1993; 1996: 227).

프로이트에 의하면, 인간은 양심의 가책(Gewissensangst) 때문에 본능을 자제한다고 보았다. 다시 말해서 모든 본능단념은 이제 양심의 역동적 원천이 되고, 본능을 단념할 때 마다 양심은 더욱 엄격해지고 까다로워진다는 것이다. 즉, 양심은 본능을 단념한 결과라거나 외부가 강요한 본능단념이 양심을 낳고, 그 다음에는 양심이 본능을 더 많이 단념하도록 요구한다는 것이다(Freud, 1915; 1997: 320). 그렇다면, 긍정적인 측면에서 죄책감을 낳게 하는 양심은 믿을 만 한 것인가? 만약 믿을 만한 것이라면, 왜 사람들의 같은 행동에 대해 양심의 가책은 현저히 다르게 나타나는가?²²⁾ 정신분석가 위니콧에 의하면, 도덕감각이 결여된 사람들은 그들의 발달 초기 단계에서 죄책감의 능력을 발달시킬 수 있는 정서적, 신체적인 여건을 충분히 경험하지 못했기 때문이라고 본다(Winnicott, 1984; 2000: 31). 그러나 이러한 정신분석적 설명은 돌봄이라는 차원에서 의미가 있지만, 죄성을 지닌 인간에 대한 근본적인 이해에 있어서, 그것은 충분한 답이 되지 못한다. 오히려 그것은 옳고 그름을 판단하는 인간의 양심이 타락 이후 완전하지 못하기 때문이라고 보는 것이 더 타당할 것이다(디모테전서 4: 2). 중요한 것은 양심이 타락하고 불완전하다고 해서 양심의 가책을 무시해서는 안 된다는 것이다.²³⁾ 오히려

22) 한 청년은 자기 여자 친구에게 임신을 시켜놓고 신학적, 사회적, 개인적인 죄를 범했다고 심한 양심의 가책을 느낀 반면에, 한 고등학생은 63명의 여학생과 성관계를 가진 것에 대해서 자랑스럽게 말하는 등 양심의 반응은 다르게 나타난다고 콜린스 박사는 설명하고 있다. 양심에 대한 다른 반응에 대하여 (Collins, 1993; 1996: 226)을 참조하십시오.

23) 투르니에는 죄책감으로 인한 수치심을 극복해 가는 정신분석적 치유의 과정을 양심의 기능과 연결시켜 다음과 같이 설명하고 있다. “정신분석적 치료 작업을 받는 사람이 미처 깨닫지 못할 경우도 있겠지만, 죄책감은 치유에 대한 추진력이 되며 그 투쟁의 성패를 좌우하는 결정적인 힘으로 작용한다. [...] 모든 것을 완전히 털어놓는 용기를 끝까지 버리지 않는다면 놀라운 구원의 문이 열리게 될 것이다. 그 사람의 내면에서 일어나는 투쟁은 끔찍할 정도다. [...] 두 가지 형태의 죄책감이 위태롭게 죽음을 불사하는 투쟁을 벌이고 있다. 그것은 고통스러운 감정이나 기억을 표현하는 데 따르는 끔찍한 수치감을 유발시키는 죄책감이고, 다른 하나는 환자로 하여금 침묵하게 하고 다른 말을 늘어놓거나 이 어려운 싸움에서 비겁하게 도망치도록 만드는 죄책감이다. 후자의 죄책감이 전자보다 수용하기가 어려워 보이면 치료의 고비는 넘긴 것이다” (Tournier, 1958; 2001: 193).

그 양심이 하나님의 성령의 조명을 받아 우리 자신을 인도하도록 우리자신을 내려놓는 자세가 중요할 것이다.

이제 죄책감의 부정적인 측면을 살펴보자. 상담의 임상 현장 속에서 우리는 아주 사소한 잘못을 한 후에 엄청난 죄책감에서 헤어 나오지 못하는 경우를 보게 된다. 이것은 죄책감의 부정적인 측면이라 볼 수 있다. 그들은 자신이 스스로 정해놓은 엄격한 기준이나 도덕적인 교훈을 하는 다른 사람들의 말을 들음으로써 필요 이상의 죄책감을 느낄 수 있다. 그러나 이러한 지나친 죄책감은 오히려 치유 및 영성적 삶에 있어서 방해가 된다고 보는 견해도 있다. 이러한 입장을 대변하는 대표적인 학자로 가톨릭 신학자 판넨베르그(Wolfhart Pannenberg)를 들 수 있다. 그는 영성에 대해 가지는 제한된 견해가 죄책감을 경건과 결부시켜 생각하도록 하는 불행한 결과를 초래한다고 주장했다. 즉 그는 죄책감이란 기독교 영성에 있어서 본질적인 부분이 아니라고 믿었다. 오히려 죄책감과 결부된 생각들은 기독교의 메시지가 죄에 대한 용서라든가, 죄악으로부터의 속죄함(redemption)과 매우 밀접하게 관련된 것이라고 보았다. 이러한 입장에서 그는 개인이 지은 죄에 대한 자각(awareness)을 종종 신앙의 필수요건으로 강조해온 개신교는 자유를 주기 위해 의도되었던 바로 그 죄에 대한 인식(consciousness)을 통하여 오히려 사람들을 죄의 종노릇 하도록 만드는 위험을 무릅쓰게 했다고 지적한 바 있다(Benner, 1989; 2000: 62-63).²⁴⁾ 이러한 불건전한 죄책감은 자신으로 하여금 자기정죄의 골짜기에서 나오지 못하게 한다. 그러나 건전한 죄책감이 인간 구원의 가능성을 제시하며 유용하다는 의미는 죄에 대한 책임을 느낀다는 의미일 것이다. 거기에서 용서를 구하게 되고, 필요하다면 배상(賠償)도 하게 되며, 이러한 과정을 통해 진정한 회개를 이루기 때문이다(고린도후서 7: 12).

24) 판넨베르그는 이러한 측면에서의 지나친 죄의식에 대한 인식이 결국은 영성의 가치를 떨어뜨리는 결과를 초래했다고 보았다. 왜냐하면, 자신의 죄에 대해 이기적으로 집착하는 것은 하나님에 대한 더 넓은 이해를 가로막을 뿐만 아니라 하나님께 반응을 보일 때에도 방해가 된다고 보았기 때문이다. 그러나 우리는 이러한 판넨베르그의 입장에 전적으로 동의하기는 어렵다고 본다. 죄에 대한 민간성은 하나님과의 긴밀한 관계 형성에 있어서 중요한 요인이라는 것은 이미 잘 알려져 있기 때문이다.

3. 죄와 죄책감: 은혜와 치유의 공간

정신분석과 같은 심리학에서 말하는 죄책감과 종교적 영역에서 말하는 죄책감 사이에는 현저한 차이가 있는가? 『정신장애의 진단 및 통계 편람』에는 주요 우울증 삽화의 7번째 항목에 죄책감에 관한 사항이 다음과 같이 나타나 있다. “거의 매일 무가치감 또는 과도하거나 부적절한 죄책감을 느낌(망상적일 수도 있는 / 단순히 병이 있다는 데 대한 자책이나 죄책감이 아님)”(American Psychiatric Association, 1994; 1995: 432-33). 또한 신경 심리 및 성격 종합검사의 하나인 우울증 척도(BDI)²⁵에서도 죄책감에 관한 여러 가지 질문이 나타난다.²⁶ 이것은 죄책감에 대한 주제는 종교의 영역에만 한정되는 주제가 아니라, 정신의학의 중요한 주제가 되고 있다는 의미이다. 다시 말해서 죄책감에 대한 주제는 정신의학과 종교의 공통된 주제라는 것이다.

따라서 참된 죄책감과 거짓된 죄책감 사이의 구별이 가능할지라도, 죄책감 사이에는 심리적인 측면과 영적인 측면의 실제적인 연속성이 존재한다고 볼 수 있다. 데이비드 벨굼(David Belgum)교수에 의하면, 많은 사람들이 외적으로는 자신감 있어 보이고, 영적인 면에서도 성숙해 보이며, 모든 일들이 잘 되어 가고 있는 척 웃고 있지만, 그 웃고 있는 모습 뒤로는 고민, 정욕, 죄책감 등을 숨기고 있다고 보았다. 그는 일찍이 다음과 같은 말로 오늘날 인간의 특징을 잘 지적해 주었다.

우리 세대의 특징은 무책임의 시대라는 것이다. 우리가 잘못된 행위에 대해 우리 잘못을 인정하기보다 우리는 ‘그렇게 될 수밖에 없었던’ 이유들을 대면서 우리의 잘못을 합리화한다. 우리는 잘못된 행동이 환경이나 유전 탓이라고 말한다. 아니면 우리가 교육을 잘못 받았기 때문이요, 우리 필요를 충족시켜주지 못한 데서 온 결과라고 변명한다

25) 일상생활에서 경험할 수 있는 내용들로서 총 21개 문항으로 구성되어 있으며, 각 내용들은 모두 네 개의 문장으로 구성되어 있다. 이 네 개의 문장 중에서 오늘을 포함하여 일주일 동안 자신을 가장 잘 나타낸다고 생각되는 하나의 문장을 선택하여 점수로 환산하여 평가하는 우울증 척도 검사법이다.

26) 5번, 8번 그리고 14번 항목에서 죄책감에 대한 질문이 나타난다. 5번 항목에서 (0)나는 특별히 죄책감을 느끼지 않는다. (1)나는 죄책감을 느낄 때가 많다. (2)나는 죄책감을 느낄 때가 아주 많다. (3)나는 항상 죄책감에 시달리고 있다. 8번 항목은 (0)내가 다른 사람보다 못한 것 같지 않다. (1)나는 나의 약점이나 실수에 대해서 나 자신을 탓하는 편이다. (2)내가 한 일이 잘못되었을 때는 언제나 나를 탓한다. (3)일어나는 모든 나쁜 일들은 모두 내 탓이다. 그리고 14번 항목에서는 (0)나는 전보다 내 모습이 나빠졌다고 느끼지 않는다. (1)나는 매력 없어 보일까봐 걱정한다. (2)나는 내 모습이 매력 없이 변해버린 것 같은 느낌이 든다. (3)나는 내가 추하게 보인다고 믿는다.

다(Belgum, 1963: 52; Collins, 1993/1996: 216 재인용).

그가 볼 때 어떤 사람들은 죄를 짓고 경찰에 잡히는가 하면, 다른 사람들은 자신의 양심에 붙잡혀 여러 가지 형태의 정신적, 사회적 비참함으로 자신을 벌하는 경향이 있다고 보았다. 이 후자의 사람들이 때로 환자가 되어 상담자를 찾아와서 그 증세를 없앨 수 있는 좋은 방법이 없겠느냐고 하소연한다는 것이다. 벨굼 교수는 이 사람들이야말로 참회자 또는 고백자가 될 필요가 있는 사람들이라고 했다. 즉, 그들은 용서를 발견할 수 있도록 도와줄 목회자를 찾아야만 한다는 것이다. 즉, 우리가 만약 내담자를 단순히 환자로만 취급하여 그들 중 많은 사람이 위선을 벗어 던지고, 겸손히 회개하며 죄를 자백한 다음, 하나님의 은혜와 용서를 체험하고, 필요하다면 배상도 하고, 이제는 “가서 더 이상 죄를 짓지 말라”는 말을 들어야 할 필요가 있는 사람들이라는 사실을 보지 못한다면 우리의 상담은 아무 효과도 없을 것이라는 결론을 내렸다(Collins, 1993; 1996: 216-17). 벨굼 교수의 지적대로 우리가 만나는 어떤 환자들은 자기가 용서받을 수 없는 죄를 저질렀다고 고뇌하는 영혼도 있다. 그러나 고뇌하는 영혼들을 공감하며, 자신들의 죄를 정확하게 지적해주고, 그 죄를 용서해주는 은총을 말하는 그런 상담을 받았더라면 충분히 치료되었을 환자도 있을 수 있다는 것을 인식해야 한다.

상담의 임상적 현장에서 죄와 죄책감에 대한 문제는 정신분석과 신학 즉, 인간이해와 은혜가 만나는 곳이라고 볼 수 있다. 이러한 정신분석과 기독교상담의 만남을 통해서 우리는 의식화 되지 않는, 그러나 여전히 내담자를 괴롭히고 있는 무의식적 죄책감 같은 영역들을 바로 보고 치유에 개입할 수 있다. 왜냐하면 인간을, 보이는 의식 세계에 국한하지 않는 정신분석적 연구는 인간 의식의 경계 아래 더 거대한 부분이 감추어져 있다는 것을 발견했기 때문이다. 또한 정신분석가들 덕분에 인간성에 대한 우리의 지식은 무의식의 차원까지 확대되었고, 죄책감에 대한 지식이 한층 더해졌기 때문이다. 정신분석을 통한 직면 그 자체만으로도 의미가 있다. 그러나 기독교상담학자로서 정신분석을 통한 직면 앞에서 하나님의 은총을 말하지 않는다면, 그 정신분석적 작업을 통해 더 근본적인 것을 내담자에게 제공할 수 있다는 가능성에서 많은 것을 놓치고 있다고 볼 수 있다. 이 점을 투르니에는 다음과 같이 잘 말해주고 있다.

정신분석학자들은 인간의 마음을 빙산에 비유한다. 의식의 경계 아래에 더 거대한 부분이 감추어져 있다는 것이다. 그와 비례하여 죄책에 대한 자각도 커진다. 도덕주의

자들과 일반적인 의미의 교회들도 설교하는 의식적인 죄책감은 그 과정이 아무리 힘들어도 추적이 가능하다. 그러나 이 무의식적 죄책감, 알 수 없는 것에 대한 죄책감은, 정신분석을 통해 직면하게 되는 심연에 하나님의 은혜가 먼저 역사하셨다는 자각을 동시에 갖지 않으면 망상과 같은 특성을 지닌”(Tournier, 1958; 2001: 196).

그러나 죄책감에 대해서 배우고, 용서받는 방법을 배우고 상담자에 의해서 공감 받는 다할지라도, 자동적으로 심리 및 영혼의 치유가 일어난다고 볼 수 없다. 그럼에도 불구하고 기독교상담가는 신학적 인간이해로부터 비롯해서 정신분석과 같은 심리 치료와 그리스도로부터 오는 은혜를 통해 죄 또는 죄책감으로부터 치유와 구원의 가능성을 말하는 것을 주저해서는 안 될 것이다. 왜냐하면 투르니에가 지적한 대로 “우리의 삶에서 사라지지 않는 진정함은 우리 자신에게서가 아니라 하나님께로부터 기인하며 우리 자신의 선행에서가 아니라 하나님의 은혜에서 비롯되기 때문이다. 이러한 사실은 하나님이 정신분석을 통해 우리로 하여금 나아가게 하시는 자아 발견일지도 모르기 때문이다”(Tournier, 1958; 2001: 195).

4. 죄와 죄책감의 위협 앞에 선 기독교상담: 어떻게 상담할 것인가?

예수 그리스도의 말씀과 태도에서 우리는 기독교상담가로서 죄와 죄책감으로 고통을 호소하는 내담자들에게 다가서고 도움을 제공할 수 있는 모델을 보게 된다.²⁷⁾ 예수 그리스도는 간음으로 붙잡혀온 여인과 이야기 하실 때, 결코 죄에 대한 그의 기준들을 완화시키지 않으셨다. 예수 그리스도는 그 여인에게 다시는 죄를 짓지 말고, 그녀의 생활 방식에 희망을 갖고 빨리 바꾸라고 말씀하셨다(요한복음 8: 3-11). 그녀가 완전함에 도달하지 못했을 것은 확실하다. 우리 중 누구도 완전하지 않기 때문이다. 그럼에도 불구하고 하나님은 우리가 죄를 고백할 때 우리를 받아들이시고 무조건적으로 용서하신다고 성서는 증언한다. 그리고 예수 그리스도가 하셨던 일들로 인해 우리가 언젠가는 하나님의 기준들에 도달하고, 그 기준에 따라 살 것을 확신할 수 있을 것이다.

첫째, 우리는 예수의 말씀 속에서, 다른 사람의 죄에서 우리 자신의 죄로, 객관적인 것에서 주관적인 것으로 돌아오는 이와 동일한 반전을 여러 번 발견하게 된다. 제자들

27) 여기에서 연구자는 몇 가지 원칙만을 제시하였다. 구체적인 방법은 상담의 임상 현장과 상황에 맞게 당연히 다르게 적용될 것이다.

이 날 때부터 소경된 사람을 보았을 때 “랍비여 이 사람이 맹인으로 난 것이 누구의 죄로 인함이니이까? 자기니이까? 그의 부모니이까?” 라고 예수께 묻는다. 예수는 “이 사람이나 그 부모의 죄로 인한 것이 아니라”고 분명하게 말씀하셨다(요한복음 9: 2-3). 망대가 무너져 열여덟 사람이 죽은 것에 관해서도 동일한 질문이 등장하고 그에 대한 답변 또한 동일하다. “또 실로암 망대가 무너져 치어 죽은 열여덟 사람이 예루살렘에 거한 다른 모든 사람보다 죄가 더 있는 줄 아느냐? 너희에게 이르노니 아니라” 라고 예수는 말씀하셨다. 그리고 또한 다음과 같이 덧붙이셨다. “너희도 만일 회개하지 아니하면 다 이와 같이 망하리라”(누가복음 13: 4-5). 예수는 어림짐작으로 다른 사람의 죄에 대해 토론하던 바로 그 사람들 자신의 죄에 대한 생각으로 돌아가셨다(Tournier, 1958/2001: 142). 우리는 객관적으로 죄와 죄책감에 대해 토론한다고 선언할 때마다 그리스도에 대한 순종과 참고해야 할 범위의 성서적 경계를 넘게 된다. 우리는 풀 수 없는 문제 속으로 엉켜들게 되고 비판이라는 죄의 나락으로 떨어지게 된다. 죄책감은 상당히 주관적이다. 다른 사람의 죄가 아니라 바로 우리의 죄가 문제다. 우리는 심판자가 아니라는 점을 분명히 해야 한다(Tournier, 1958; 2001: 142).

둘째, 우리는 간음한 여인을 돌보는 예수의 방법 속에서 상담의 한 방법을 보게 된다. 예수는 현장에 붙잡힌 여인으로 하여금 죄를 곧바로 직면하도록 하지 않으셨다. (나중에 살펴보겠지만 공감한 후에 직면하도록 하셨다!). 일반적으로 사람들은 낮모르는 사람의 말을 무시하는 것은 쉽다. 그러나 상담 관계가 깊어지고, 신뢰가 형성되면, 직면하는 말들이 진지하게 받아들여진다. 이것은 죄를 직면하는 것을 서두르지 말아야 한다는 것을 암시한다. 죄에 대해서 너무 성급하게 직면시키면 내담자들은 치료자를 더 멀리하고 내담자가 방어적으로 되게 하거나 부정하도록 몰아가는 경우가 있기 때문이다(McMinn, 1996; 2001: 171). 직면은 단지 집중적인 경청과 이해의 시간을 통하여 형성한 신뢰만큼만 성공할 수 있을 것이다. 그래서 상담자들은 직면하는 권리를 획득해야 하고, 그 권리를 당연한 것으로 여겨서는 안 된다.

그러나 동시에 상담자는 죄를 직면하게 하는 것은 때로 더 깊고 완전한 치료관계를 형성하도록 도움을 줄 수 있다는 것을 염두에 두어야 한다. 일반적으로 내담자와 신뢰하는 치료관계가 형성되어 있을 경우, 직접적으로 죄에 대해서 직면하도록 하면 도움이 될 수 있을 것이다(McMinn, 1996; 2001: 171). 예수는 결코 간음한 여인을 죄 없다고 하지 않으셨다. 오히려 죄를 바로 직시하게 하셨다. 그 말은 직면하는 것을 거부하

는 상담자들은 상담관계의 효과를 제한 할 수도 있다는 것이다. 이러한 측면에서 맥민(McMinn)은 상담자들이 너무 자주, 너무 직접적으로, 또는 적절한 신뢰를 형성하지 않고 대면하게 할 때 내담자들은 보통 상담과정에 거리를 두게 되고, 상담의 진행은 방해 받게 될 것이라고 말했다. 그래서 그는 상담자들이 너무나도 자주 공감과 직면이 상호 배타적이라고 가정하면서 공감과 직면을 분리한다고 보았다. 그러나 많은 직면의 유형에는 공감과 직면이 공존하고 있어서 공감하면서 직면하는 것(empathic confrontation)이 조화를 이루는 것이 최고의 도구²⁸⁾라고 제안했다(McMinn, 1996; 2001: 175-76). 물론 상담자는 내담자의 자아강도²⁹⁾에 대한 이해를 전제로 해야 할 것이다. 건강한 자아강도를 지닌 내담자는 일반적으로 과도하거나 비합리적인 죄책감에 압도되거나 충동적으로 행동하지 않는다. 그러나 반대로 연약한 자아강도를 지닌 내담자는 사소한 스트레스 사건에도 완전히 무기력해질 수도 있기 때문에 직면 시킬 때는 내담자의 자아강도에 초점이 맞추어져야 할 것이다.³⁰⁾

셋째, 상담자는 죄책감으로 고통스러워하는 내담자로 하여금 죄를 자백하게 하고 죄로부터 돌이키도록 해야 한다. 물론 죄에 대한 자백은 하나님께 향해야 한다(요한일서

28) 휘튼 대학교(Wheaton College) 대학원 임상심리학자 맥민 교수는 상담에서 상담자가 내담자로 하여금 죄를 직면하게 하는 방법으로 네 가지를 제시했다. 침묵, 숙고하는 것, 질문하는 것, 직접 제재(직접적 책망)가 그것들이다. 이 외에도 죄를 직면하지 않는 방법이 있다고 보았다. 그러나 각 방법들은 내담자의 상황, 치료관계의 본질과 관련해서 조심스럽게 선택되어야 한다고 보았다. 죄를 직면하게 하는 위의 구체적인 방법에 대하여 (McMinn, 1996/2001: 161-66)을 참조하시오.

29) 역경에 유연하게 대처할 수 있는 능력을 정신분석적 용어로 자아강도(ego strength)라 한다. 이 용어는 정신세계에 대한 프로이트의 논문 「자아와 이드」(1923)에서 기인한다. 자아라는 가설적 구성체는 이론적으로 자아와 초자아 그리고 현실의 요구들 사이에서 중재자의 역할을 한다. 정신분석적 입장에서 볼 때, 강한 자아는 가혹한 현실을 부정하거나 왜곡하지 않고 이를 극복할 수 있는 방법을 찾는 것을 의미 한다. 자기심리학자인 동시에 상호주관주의자(intersubjectivist)인 코헷(Kohut)에 이르러 정신분석적 메타심리학에 대한 재고가 시작되면서, 자아강도를 설명하는 용어 또한 변화되었다. 그러나 압력이나 구속 하에서 무너져버리는 사람들을 관찰함으로써 오늘날의 많은 정신분석가들은 '자기통합성의 결여' 라고 부르는 현상을 확인하게 되었다. 이는 스트레스 상황에서 자신이 누구인지에 대한 인식이 왜해되고 파편화되는 현상을 의미한다. 이 연구들은 자아강도에 대한 임상적 징후를 설명한 것이라고 볼 수 있다. 자아강도에 대한 임상적 함의에 대하여 (McWilliams, 1999; 2005: 46-48)을 참조하시오.

30) 맥민 교수는 어떤 내담자는 죄에 대해서 직접적으로 다루어야 하고, 어떤 내담자는 죄에 대해서 좀 더 부드럽게 대해야 할 것인가는 다음의 네 가지 사항을 고려해야한다고 보았다. 1. 내담자가 죄를 직면하기 어려운 성격장애가 있는가? 2. 작고 덜 위협적인 직면의 유형부터 시작하는 것이 좋지 않는가? 3. 치료의 동맹관계를 고려하고 있는가? 4. 내담자를 직면하게 하기 앞서 상담자 자신부터 죄에 직면하고 있는가? 가 그것들이다. 죄책감과 관련하여 위의 네 가지 요소에 대한 구체적인 논의는 (McMinn, 1996; 2001: 171-76)을 참조하시오.

1: 9). 그러나 내담자 자신이 죄를 지음으로 인해 피해를 입은 타인에게 죄를 고백한다는 것은 어떤 의미가 있는가? 죄에 대한 고백은 하나님께 향해야 한다는 것은 성서의 가르침이다. 그러나 동시에 내담자가 상담자나 경우에 따라 자신이 범한 죄로 인해 고통을 당하고 있는 사람에게 죄를 고백한다는 것은 매우 중요하다. 왜냐하면 치유 효과가 나타나기 때문이다. 사실 고해성사를 하는 가톨릭 전통에 비해 개신교는 종교개혁 이후 죄고백은 다른 중재자 없이 하나님께 직접적으로 고백되어야 한다는 원칙을 고수한다. 그러나 상담의 임상 현장에서 누군가 다른 사람에게 자신의 죄를 고백함으로써 혼자만의 소외감으로부터 극복되는 편안함을 느낀다. 또한 상대방에 의해 용서받을 때 심리적인 안도감과 치유의 효과가 일어난다. 문제는 죄는 하나님께 고백되어야 한다는 말의 의미가 죄인이 타인의 도움을 필요로 하지 않는다는 말은 아니라는 것이다. 만약 그렇다면, 왜 예수는 주기도문(마태복음 6: 12)을 통하여 타인의 죄를 용서하라고 했겠는가? 그리고 또한 야고보서(5: 16)에서는 왜 우리의 죄를 서로 고백하라고 했겠는가? 이것은 죄인이 자신의 죄를 타인에게 고백하는 것과 하나님께 고백해야 하는 것과는 대치된다는 의미는 아닐 것이다. 문제는 교리적으로 하나님께만 고백되어야 한다고 믿고 상담자나 타인에게 죄 고백을 하는 것이 허용되지 않는다고 할 때 위의 예수의 말씀과 야고보서의 말씀은 모순에 빠지게 되는 것이다. 문제는 상담자는 내담자를 죄로부터 돌이키도록 도와야 한다는 것이다. 죄를 자백하고 돌이켜야 한다는 것이다. 그것은 마치 동전의 양면과 같은 것이다. 자백과 돌이키는 행위 어느 하나만으로 충분하지 않기 때문이다. 자백한 삭개오는 토색한 일이 있으면 네 배나 갚겠다고 약속했다(누가복음 19: 1-10). 자백 후 방향을 돌이킨 것이다. 물론 인간은 자백하고 돌이킨다고 할지라도 또 다시 죄를 지을 수밖에 없다. 그래서 예수는 한없는 용서를 말씀해 주셨다(마태복음 18: 21-22).

넷째, 기독교상담가는 특정 이론에 얽매이기 보다는 신학적 인간이해로부터 시작하여 전문성을 갖춘 임상적 자세로 돌아와서 내담자에게 말해야 한다. 우리의 소명을 다하기 위해서 내담자들을 편견 없이 관찰하고 이해하려고 애써야 할 것이다. 내담자는 자신이 겪고 있는 죄책감에 대한 문제에 대해서 자신의 마음속에 어떠한 변화가 일어나는지를 말할 수 있어야 할 것이다. 이때 상담자에 의해서 반박이나 저지당하지 않으며 오히려 신뢰받고 이해받을 필요가 있을 것이다. 이 과정에서 상담자는 내담자의 내부에서 일어나는 심리적 메커니즘을 읽을 수 있어야 할 것이다.

상담자는 자신의 내담자가 삶에 실패할 경우 내담자의 역기능적인 수치심을 줄이고 지나친 죄책감에서 벗어나도록 도와야 할 것이다. 또한 내담자의 자율성에 대한 존중과 이를 향상시키기 위한 노력을 기울여야 할 것이다. 왜냐하면 내담자의 자유를 존중하고 보호하며 향상시키고자 하는 노력은 상담 및 심리치료에서 우선적으로 고려해야 하는 상황이기 때문이다.³¹⁾

프랑스 정신분석가 돌토(Françoise Dolto)에 의하면, 일반적으로 건강한 사람도 어떤 일을 했는데 아무도 그를 정당화해 주지 않고, 단 한 사람의 친구도 그에게 찾아와서 잘 했다고 해 주지 않는다면, 절망에 빠지게 된다고 보았다. 그때 이 사람은 자기 자신의 정당성, 자기 욕망과 행동의 정당성에 대해서 의심하게 된다고 보았다(Dolto, 1980; 2000: 81). 그런데 죄책감을 지니고 있는 내담자는 이들보다 깨어지기 쉬운 자아강도를 지니고 있음을 인식해야 할 것이다.

다섯째, 우리는 “죄는 미워하되 사람은 사랑하라”(Augustine, 1958: 304)라는 어거스틴의 말을 기억해야 할 것이다. 상담자로서 내담자 옆에 있는 이유를 분명히 해야 한다. 그것은 그들을 돕기 위해 그들 옆에 있는 것이다. 어떠한 죄를 지었는지 비판적인 가치판단을 중지해야 하고, 오히려 자신을 살펴야 할 것이다. 예수께서는 우리 자신 안에 있는 들보를 빼고 난후에 형제의 눈 속의 티를 빼라고 하셨다(마태복음 7: 1-5). 다른 사람을 판단하기 전에 바로 자신을 살피는 일을 먼저 하라는 말씀이라고 볼 수 있다.

마지막으로, 내담자를 짧은 시간에 도와야 한다는 압박감으로부터 자유로워야 할 것이다. 죄책감을 주제로 하는 기독교상담은 내적인 변화를 필요로 한다. 그러나 눈에 보이는 외적인 변화에 집중하거나 짧은 시간 안에 상담의 효과를 증명하려다 보면 내적인 변화 없는 행동수정에 머무르는 경우가 있을 수도 있을 것이다. 죄와 죄책감을 다루는 상담에서는 전략적인 방법도 중요하지만, 그 전략과 함께 상담자와 내담자 사이에서 변화를 주도해 가기를 원하시는 성령의 임재의 순간을 경험하도록 해야 할 것이다.

31) 특히 정신분석적 치료기법은 내담자의 자율성에 대한 존중과 이를 향상시키기 위해 분석가들은 내담자에게 때로 “당신은 무슨 생각을 하고 있나요? 당신은 그것에 대해 어떻게 느끼죠?” 라는 식으로 굳이 ‘당신’을 강조한 다소 답답한 방식으로 질문을 던진다. 그리고 분석적 치료에서 이러한 일환으로 환자로 하여금 각 회기의 초반에 화제를 고르게 유도한다. 그 결과 치료 후 무엇을 얻었다고 생각하는지에 대해 내담자에게 질문하면 주체의식의 향상과 관련된 다음과 같은 대답을 듣는다. “내 감정을 신뢰하고 죄책감을 덜 느끼면서 사는 법을 배웠어요.” 주체의식을 경험하는 것이 얼마나 중요한지를 알기 때문에 분석가들은 내담자의 삶이 위태로울 때에만 최후의 수단으로서 자신의 의지를 내담자에게 심어준다. 주체의식, 정체성 및 자존감과 심리치료의 관계에 대하여 구체적인 연구는 (McWilliams, 1999; 2005: 38-43)을 참조하시오.

여기에서 우리는 죄책감의 상담에 있어서 영적 훈련의 필요성을 만나게 된다.

죄의 속성에 관한 개인적인 차원과 원죄적인 측면을 이해하면 타락한 경험에서 오는 아픔을 잘 조절할 수 있다. 죄에 대한 최상의 대처방법은 자신을 비하하지 않으면서 하나님과의 관계 회복의 필요성을 깨닫고 치유를 소망하는 것이다. 즉 죄에 대한 자신의 책임도 인정하지만, 자신을 정죄하지 않고 하나님과의 관계에서 자신을 치유의 대상으로 인정하는 것이다. 이러한 관점에서 보면 우리는 죄를 지었기에 저주의 대상이 아니고 죄를 용서하고 해결해 주시는 하나님이 필요한 대상이다. [...] 그리고 우리는 죄를 이기기 위해서는 인간의 본성보다 더 큰 힘이 필요하다. 그래서 우리는 하나님을 필요로 한다(McMinn, 1996/2001: 158-60). 시편 기자는 인간의 연약함과 하나님의 도우심에 대해 다음과 같이 잘 말하고 있다.

내 영혼아 네가 어찌하여 낙심하며, 어찌하여 내 속에서 불안해하는가? 너는 하나님께 소망을 두라. 나는 그가 나타나 도우심으로 말미암아 내 하나님을 여전히 찬송하리로다(시편 42: 11).

죄를 적절하게 다루기 위해서는 우리의 의지력을 초월해 하나님을 추구해야하기 때문에, 영적훈련은 거룩함을 위한 필수적 도구가 된다. 훈련자체가 우리를 거룩하게 만들지 않지만, 그것은 하나님의 은혜와 진리로 우리를 채워서 우리의 영혼에게 문을 열어 주기 때문이다(McMinn, 1996/2001: 160).

V. 결론

우리는 지금까지 죄와 죄책감에 대한 정신분석적 접근과 성서적 그리고 신학적 의미를 살펴보았다. 그리고 난후 죄와 죄책감에 대한 기독교상담학적인 측면을 살펴보았다. 그러나 본 논문에서는 죄뿐만 아니라 죄책감의 억압으로부터 용서 받고 해방됨으로 시작되어 구체적인 관계성의 회복단계로 가는 실질적인 과정을 제시하지 않았다. 앞에서 살펴 본대로 성서적, 신학적 관점에서 보면 죄는 인간의 존재 근원과 하나님과 관계되어 있다. 또한 기독교 신학적 차원에서 죄는 개인적인 문제뿐만 아니라 원죄의 개념이 포함되어 있다. 따라서 일반적으로 기독교상담자가 아닌 일반상담자는 죄의 개인적인 측면만 이해하기 때문에 죄에 대한 기독교상담적 의미를 잘 반영할 수 없을 것이다. 다

시 말하자면, 기독교상담자는 ‘죄’라는 개념을 단순히 개인적인 사고나 행동적인 차원에만 제한해서는 안 된다는 의미이다. 만약 우리가 죄를 관리해야 한다는 마음에 빠져 율법주의, 금욕주의와 과도한 죄의 반응으로 빠져들게 된다면, 죄에 대한 전인류적인 측면을 간과하게 될 것이다.

죄를 정확히 이해하고 있는 기독교상담가들은 자신들이 누구나 죄인일 수밖에 없는 인간이라는 것을 알게 될 것이다. 또한 죄를 정확히 이해하고 있는 기독교상담자는 내담자들이 가진 문제의 원인에 대하여 내적(개인적), 외적(전인류적) 귀인을 모두 적절히 활용 할 수 있어야 할 것이다. 특히 내담자들의 죄책감과 같은 문제를 효과적으로 도와주려면 기독교상담자들은 앞서 살펴본 대로 객관적인 죄와 주관적인 죄 사이에서 일어나는 네 가지 형태의 죄에 대한 반응들과 신학적, 사회적, 심리적 죄책감들을 깊이 이해해야 할 것이다. 또한 불건전한 죄책감과 건전한 죄책감에 대해서도 깊은 이해를 갖고 있어야 할 것이다. 뿐만 아니라 심리적인 죄책감, 특히 무의식적 죄책감에 대한 깊은 이해도 필요로 할 것이다.

정신분석은 죄책감과 인간 행동의 무의식적인 측면을 구체적으로 보여주었다. 앞에서 살펴본 대로 프로이트, 클라인, 위니콧은 정신병리 특히 신경증 병리에 대하여 죄책감에 무게를 두었다. 학자들에 따라 견해의 차이는 있지만, 죄책감은 유아기 혹은 아동기에 부적절한 돌봄의 관계에서 형성된다고 보았다. 또한 이들의 연구는 어머니와 아기 사이에서 발달하고 있는 심리적 영역도 잘 밝혀주었다. 이들의 연구를 통하여 죄책감에 대하여 충분하지는 않다고 하더라도 우리는 내담자를 돌봄에 있어서 정신병리의 한 측면으로도 접근할 수 있는 안목을 가질 수 있었다. 이는 적절한 돌봄을 통해서 건강한 심리적 환경을 제공할 수 있다는 의미에서이다.

앞서 연구한 대로, 기독교신학과 정신분석이 만나는 곳에는 죄책감에 대한 주제가 있다. 거기에는 큰 견해의 차이점이 있기도 하지만 고통스러워하는 인간에 대한 돌봄을 제공한다는 의미에서 공통점도 존재한다. 죄책감에 대한 주제는 신학적, 심리학적인 문제뿐만 아니라 사회학적이며, 영혼의 의사와 관련된 문제이기도 하다. 이 점에 대해 투르니에는 잘 지적한바 있다. 그의 말을 되새기며 본 연구를 닫고자 한다.

인간이 자신의 죄책감을 억압하고 타인의 죄를 비난한다면 끝없는 고통과 악순환만 존재할 것이다. 자신이나 다른 이들과 평화를 누릴 수 있는 유일한 길은 자신의 죄책감

을 인정하고 고백하는 것이다. [...] 모든 인간이 본향을 떠나 방황하며 곤궁한 상태에 처해 있고 죄책감을 갖고 있다. 모든 사람이 버리고 온 본향의 풍요와 용서를 갈망하고 있다. [...] 그러므로 죄책감은 신학자들이 관심을 가지는 신학적인 문제이며, 사회학자들의 연구 대상이 되는 사회학적 문제이며, 심리학자들의 주목을 받는 심리학적 문제이다. 그러나 그것은 분해될 수 있는 문제가 아니다. 그것은 인간의 문제이며 인간에게만 존재하는 독특한 고통의 형태로서, 인간이 모든 고통에서 벗어나도록 도와 줄 소명이 있는 의사와 관계된 문제이다(Tournier, 1958; 2001: 316-17).

참고문헌

- 서영원 (2008). “기독교상담에서 회개를 통한 치유적 효과”. 『복음과 실천신학』 제 18권 가을호, 170-190.
- 성서백과대사전편집위원회 (1989). “죄”. 『성서백과대사전』. 서울: 성서백과대사전.
- Adams, Jay (1970). *Competent to Counsel*. Grand Rapids, MI: Baker.
- Aden, LeRoy & Benner David G. Ed. (1989). *Counseling and the Human Predicament : A Study of Sin, Guilt and Forgiveness*. Grand Rapids, MI: Baker.
- American Psychiatric Association (1994). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. 이근후외 역 (1995). 『정신장애의 진단 및 통계 편람 제 4판』. 서울: 하나의학사.
- Augustine (1958). *The City of God*. Bourke. Image Books.
- Belgum, David (1963). *Guilt: Where Religion and Psychology Meet*. Minneapolis, MN: Augsburg.
- Benner, David G. (1989). *Psychotherapy and the Spiritual Quest*. 이만홍외 역 (2000). 『정신치료와 영적탐구』. 서울: 하나의학사.
- Capps, Donald (1992). “The Deadly Sins and Saving Virtues: How They are Viewed by Clergy”. *Pastoral Psychology* 40. 209-233.
- Cavanagh, Michael (1992). “The Concept of Sin in Pastoral Counseling”. *Pastoral Psychology* 41. 81-87.
- Collins, Gary (1993). *The Biblical Basis of Christian Counseling for People Helpers*. 안보현 역 (1996). 『기독교상담의 성경적 기초』. 서울: 생명의 말씀사.
- Dolto, Françoise (1980). *L'Évangile au risque de la Psychanalyse*. 김성민 역 (2000). 『인간의 욕망과 기독교 복음: 정신분석학으로 성서 읽기』. 서울: 한국심

리치료연구소.

- Ellis, Albert (1960). "There is No Place for the Concept of Sin in Psychotherapy". *Journal of Counseling Psychology* 7. American Psychological Association.
- Erickson, Millard J. (1985). *Christian Theology*. Grand Rapids. MI: Baker.
- Freud, Sigmund. 번역위원회 역 (2004). 『프로이트전집 XI: 정신분석학의 근본개념들』. 서울: 열린책들.
- _____ (1915). 김석희 역 (1997). 『문명속의 불만』. 서울: 열린책들.
- _____ (1923). 박찬부 역 (1997). 『쾌락원칙을 넘어서』. 서울: 열린책들.
- Hesnard, A. (1954). *Morale sans péché*. Paris. PUF.
- Hodgson, Peter C. & King, Robert H. Ed. (1994). *Christian Theology: An Introduction to its Traditions and Tasks*. Oregon: Augsburg Fortress.
- Hunter, Rodney J. Ed. (2005). "Christotherapy". *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Nashville: Abingdon Press.
- Laplanche & Pontalis, Jean (1967). *Vocabulaire de la Psychanalyse*. 임진수 역 (2005). 『정신분석사전』. 서울: 열린책들.
- Lechler, Alfred (1986). *Les maladies nerveuses et leur guérison: point de vue d'un médecin chrétien sur les névroses*. 김성민 역 (2004). 『신경증의 치료와 기독교 신앙』. 서울: 한국심리치료연구소.
- McMinn, Mark (1996). *Psychology, Theology, and Spirituality in Christian Counseling*. 채규만 역 (2001). 『심리학, 신학, 영성이 하나 된 기독교상담』. 서울: 두란노.
- McWilliams, Nancy (1999). *Psychoanalytic Case Formulation*. 권석만 외 역 (2005). 『정신분석적 사례이해』. 서울: 학지사.
- Menninger, Karl (1973). *Whatever Become of Sin?*. New York: Hawthorne.
- Peck, Scott (1983). *People of The Lie*. 윤종석 역 (1996). 『거짓의 사람들: 인간악의 치료에 대한 희망』. 서울: 두란노.
- Purkiser, W. T. (1960). *Exploring our Christian Faith*. 김용련 역 (1992). 『기독교 신앙의 탐구』. 서울: 나사렛.
- Reisner Andrew & Lawson Peter (1992). "Psychotherapy, Sin, and Mental Health". *Pastoral Psychology* 40. 303-311.
- Ricoeur, Paul (1954). "Morale sans péché ou péché sans moralisme". *Esprit*. Paris. Aout-Sept.

- Summers, Frank (1994). *Object Relations Theories and Psychopathology: A Comprehensive Text*. 이재훈 역 (2004). 『대상관계이론과 정신병리학』. 서울: 한국심리치료연구소.
- Tournier, Paul (1958). *Vraie ou Fausse Culpabilité*. 추교석 역 (2001). 『죄책감과 은혜』. 서울: IVP.
- Tyrrell, Bernard (1999). *Christotherapy: Healing Through Enlightenment*. 이정기 역 (2005). 『그리스도 요법: 깨달음을 통한 치유』. 서울: 상담신학연구소.
- Winnicott, Donald (1984). *The Maturation Processes and The Facilitating Environment: Studies in the Theory Emotional Development*. 이재훈 역 (2000). 『성숙과정과 촉진적 환경: 정서발달 이론에 대한 연구』. 서울: 한국심리치료연구소.

Abstract

Psychoanalytic Inquiry on Sin and a Sense of Guilt, and its Christian Pastoral Counseling Application

Seok An(Seoul Christian University)

A sense of guilt is one of the major topics that psychoanalysis and Christian pastoral counseling deal with. In this paper, the author attempts to take a psychoanalytic approach to a sense of guilt, and a biblical/theological inquiry to sin, which has its sense of guilt as well. In order to help a client who suffers from sin and a sense of guilt, this study takes a Christian pastoral counseling approach to the issue of the client by focusing on a psychoanalytical and theological understanding of human nature. Thus through a Christian pastoral counseling approach, the author suggests six models, which are based upon Jesus' attitude to them in the Bible, providing spiritual assessment to the ones who suffer from sin and a sense of guilt.

To do so, a Christian pastoral counselor should know inner (individual) and outer (collective) reasons for sin and a sense of guilt, and perceive the reactions between objective and subjective sin, and also the theological, social, and psychological sense of guilt. Moreover he or she should obtain a deeper knowledge and understanding of unhealthy/healthy sense of guilt and unconscious sense of guilt. For the issue on a sense of guilt is not only theological and psychological, but also social, which is strictly related to physicians of souls.

Key words: guilt, sense of guilt, need for punishment, psychoanalysis, christian counseling, forgiveness, care of souls