

# 실존과 자기 이해: May와 Tillich의 변증법적 대화를 중심으로

배지연: 국제신대 외래교수

인간은 실존을 떠나서 존재할 수 없다. 이 말은 실존에 대한 이해와 수용 없이 자기를 알 수 없다는 말과 같은 맥락에서 이해해야 한다. 인간은 실존을 떠나서 인간이 존재할 수 없고 실존을 직면하지 않고 자기를 이해할 수 없다는 말은 서로 상관성을 갖는다. 즉 모든 인간은 실존 속에서 존재할 수 있고 존재하기 때문에 자기를 인식하고 이해할 수 있다. 따라서 인간에게 실존은 자기를 이해할 수 있는 출발점이자 인간으로서 존재할 수 있는 터전이라고 할 수 있다.

여기서 '실존'이라는 말의 의미와 중요성을 점검할 필요가 있다. 실존은 결코 철학적인 가치나 현상에 국한되거나 미국의 실존 심리 치료사 어빈 알롬(Irvin Yalom: 1931-)이 인간의 궁극적 관심으로 제시한 소외, 무의미, 죽음, 자유라는 제한적인 인간의 조건에 국한되지도 않는다. 그러나 많은 임상 치료사나 상담사 그리고 심지어 학자들마저 실존을 죽음이나 소외 그리고 불안과 같은 일부 주제와 관련된 용어로 간주한다. 이와 같은 제한적 이해에 따른 부작용은 심리학이나 상담학 그리고 신학에서 실존을 인간 이해나 자기 이해로부터 분리시켜서 실존에 대한 이해와 접근에 대한 대중화를 저지시키고 있다.

실존에 대한 이해와 수용 없이 자기를 알 수 없는 것처럼 실존에 대한 직면 없이 신에 대한 접근도 왜곡될 수 있다. 이것은 예수 그리스도를 통하지 않고 하나님께 접근할 수 없는 신학적 원리와 일맥상통한다. 예수 그리스도는 하나님의 실존이자 본질이기 때문에 예수 그리스도라는 실존적 존재를 매개로 인간은 하나님과 관계를 맺을 수 있고 하나님을 인식할 수 있기 때문이다. 즉 이것은 인간 이해는 하나님에 대한 이해를 통해 가능하고 하나님에 대한 이해는 인간 실존에 대한 이해를 통해 가능하다는 원리이다. 따라서 실존을 통해 인간과 신에 대한 이해 없이 인간이 인간 자신에 대한 이해가 제한되거나 왜곡될 수밖에 없고 신에 대한 이해도 이상화나 종교적인 차원에서 멈출 수밖에 없다고 본다.

실존에 대한 사회적이고 학문적인 관심은 세계대전이라는 엄청난 희생을 치른 이후부터 시작된 것은 매우 흥미로운 부분이다. 이와 같은 현상은 인간의 유한성과 인식의 한계성을 반영한다. 즉, 실존 신학자 티리히(Paul Tillich: 1886-1965)가 언급한 인간의 교만(hubris)과 탐욕(concupiscence)의 반영이라고 볼 수 있다. 달리 말하면 이것은 인간이 자신을 자기와 세계의 중심으로 만들려는 교만과 자신 안으로 모든 실재를 흡입하려고 하는 탐욕에 사로잡혀 있을 때는 인간 자신의 실존에 대해 진지하게 고민할 가능성이 희박할 수 있다는 의미이다(Tillich, 1957b).

그렇다면 문제는 인간에게 실존은 무엇이고 어떤 의미를 갖으려 자기 이해와 어떤 상관관계가 있느냐 하는 것이다. 이것은 본 논문에서 논의 될 핵심 주제이다. 인간 실

존에 대한 정확한 이해와 수용은 자기 이해를 증진시키며 이것은 곧 세계관 형성에도 직결된다. 즉 자기 이해를 위해서는 실존에 대한 바른 접근이 요청되며 자기 이해는 곧 한 사람의 세계관을 형성하는 기초가 된다는 것이다. 실존에 대한 냉철한 직시는 존재에 내재된 가능성에 대한 통찰을 얻게 되며 그 가능성의 완성에 대한 갈망으로 신을 찾을 수 있는 통로가 열릴 수 있다. 그러므로 실존을 통한 자기 이해는 자기를 초월하여 신을 갈망하고 만날 수 있는 길과 연결된다.

먼저 본 논문은 메이의 관점을 중심으로 인간 '실존'과 '존재'에 대해 언급할 것이다. 그리고 실존과 자기 이해에 대해 미국의 실존 심리학의 기초를 확립한 메이(Rollo May: 1909-1994)와 티리히의 변증법적 대화를 통해 그 상관성에 대해 기술할 것이다. 두 인물의 학제 간 대화의 중요성은 메이와 티리히의 관계는 제자와 스승의 관계이자 학문적인 동료 관계로서 메이의 인간 이해에 대한 실존 심리학적인 차원은 티리히의 실존 신학적인 차원을 통해서 보완되고 완성 된다는 점에 있다. 즉 비록 모든 메이의 실존적 인간 이해가 티리히의 영향으로부터 기인된 것은 아니지만 메이의 실존적 인간 심리에 대한 퍼즐은 티리히의 신학적 이해를 통해 완성되는 묘미가 있다.

## II. 실존적 자기

### 1. 실존

'실존(existence)'이란 말의 의미는 이것의 용어를 사용하는 학자에 따라 다소 다르게 정의될 수 있다. 먼저 실존의 사전적 의미는 첫째, 보이는 것과 반대되는 경험으로 참여하는 살아 있는 존재(living being)현실 둘째, 비실존(nonexistence)과 대조적인 독립적이거나 제한적 혹은 특정한 인간 존재의 의식 상태나 존재의 사실(fact) 셋째, 전쟁과 같은 실제적이거나 현실적인 사건 등이다(Merriam Webster, 20014). 그러나 실존에 대한 사전적인 의미만으로 '실존'에 대한 정의를 이해했다고 할 수 없다. 즉 실존이란 단어의 어원을 통해서 라틴어 어원은 ex-sistere 이며 그 의미는 --로부터 나와 서다(stand), 일어나다(rise up), 생성하다(produce), 변화하다, 시작하다(begin), 세우다(establish)이다(May, 1983a: 50; 1900a: 12). 실존이란 단어의 어원은 실제로 동사이지만 국어(실존)나 영어(existence)에서 명사처럼 사용되고 있다. 그러므로 실존이란 단어의 의미를 절차하게 분석하지 않으면 실존을 하나의 정체된 상태의 명사형으로 이해하는 데서 그칠 수 있게 된다.

이와 같이 실존이라는 단어의 의미에 따른 복잡성은 독일에서 실존 철학을 창시한 야스퍼스(Karl Theodor Jaspers: 1883-1969)의 내담자의 실존에 대한 연구에서도 잘 드러난다. 야스퍼스는 내담자의 실존은 내담자에 대한 객관적이고 기술적인 정보가 아니라 내담자 자신의 주관적인 경험과 느낌이라는 사실을 통해 구성된다고 말한다. 즉, 자율적 결정을 통해 죽음, 고통, 투쟁, 죄책감과 같은 불가피한 상황에서 자기 반추와 성찰을 할 수 있으며 다른 사람과 소통을 이룰 수 있는 자기 실존을 구성할 수 있다는

것이다(Misiak, 1973: 80; 주혜연, 2010: 200). 뿐만 아니라 내담자의 실존을 구성하는 것은 내담자 자신이 스스로 자신의 삶을 선택하고 결정하여 자기 성장과 자기다운 모습(self-becoming)을 형성시켜 갈 수 있다고 말한 것과 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 이와 같은 실존의 주제는 ‘자기’이며 자기다운 자기의 모습을 갖추어 갈 수 있는 추진력은 실존에서 비롯된다는 의미이다.

그러나 실존이라는 단어에서 파악할 수 있는 그 의미는 여전히 애매하다. 실제로 유럽에서 시작된 실존 운동이 1960년대에 이르러 미국에 정착되기 시작했을 때 실존이라는 단어는 심리학에서 ‘실존적’이란 용어로 이해되었다. 이것은 미국에 실존 운동의 초석을 놓은 톨리히의 영향력에 기인한다고 볼 수 있다. 톨리히는 실존주의를 하나의 특수한 철학으로 간주하고 그것을 ‘실존적’이라는 용어를 사용하여 설명한다. 즉 ‘실존적’이라는 말은 “태도가 아니라 내용을 가리킨다. ... 실존적 태도와 실존적 내용은 인간 상황에 관하여 비실존적 견해에 대립되는 하나의 공동 견해”를 말한다(Tillich, 1957a: 137). 여기서 ‘비실존적’ 의견이라는 것은 인간 실존의 “유한성과 소외성과 모호성을 초월”하는 것을 말한다. 여기서 초월은 실존을 초월하는 것을 의미하며 실존의 초월은 곧 진리에 도달을 의미한다(Tillich, 1957a: 137-138).

이처럼 ‘실존’이란 단어가 ‘실존적’이란 용어로 사용될 때 실존이란 단어가 갖는 의미가 보다 명확해지는 것을 볼 수 있다. 톨리히와 같은 맥락에서 메이는 실존을 언급할 때 실존적 내용을 깊이 염두하고 있음을 엿볼 수 있다. 뿐만 아니라 메이는 Kierkegaard가 언급한 실존에 대한 개념을 수용함으로써 실존(Existenz)을 제한된 경험, 사상, 지식, 내용 등에 국한시키지 않고, 인간을 인간 되게 하는 총체적인 실체로 이해하였다(May, 1983a: 136). 즉 실존은 인간을 형성하는 총체이기 때문에 실존은 인간의 심리를 포함한 존재의 총체적인 요소를 이해할 수 있는 프레임이 된다. 이것을 톨리히는 “실존적 태도는 ... 제삼자와 같은 태도와 달리 그 속에 휩쓸려 들어간 사람의 태도”라고 말한다. 즉 ‘실존적’이란 말은 “시간적, 공간적, 역사적, 심리학적, 사회학적, 생물학적 조건을 포함”하여 “자기 실존 전체가 어떤 상황, 특히 인식적 상황에 참여”하는 것이다(Tillich, 1957b).

여기까지 오면 실존을 제한된 인간의 이슈로 생각하던 편견은 무너지기 시작할 것이다. 그러나 지금까지의 설명이 실존이란 단어가 갖는 의미의 전부가 아니다. 실존(existence)에서 ‘존재하다(exist)’는 ‘세계 안에서 세계로 향해, 세계에 의해, 세계와 영향을 주고받으며, 세상과 상호 관계 안에서 존재의 태도를 수립하고 자기 세계를 창조적으로 형성하고 조형해’ 간다는 의미가 있다(Reeves, 1997: 223). 앞에서 언급한 것처럼 실존은 실존의 주체가 있고 주체의 태도가 있고 태도를 형성하는 내용을 망라한다. 달리 말하면 한 개인의 실존은 주체인 자기가 세계를 구성하고 그 세계에 내재된 시간과 공간 속에서 다양한 경험을 해 나가는 것이다(Schneider, 2009: 429). 따라서 메이는 실존이란 실체는 과거, 현재, 미래의 경험과 가능성을 망라할 뿐만 아니라 연대기적 시간을 초월하여 지·정·의·영성을 포함하는 한 개인의 세계관에 대한 결정체로 보았다.

실존에 대한 메이의 이해의 범위는 틸리히와 달리 여전히 본질을 배제한 실존에 국한되는 것처럼 보인다. 왜냐하면 틸리히가 실존이라고 말할 때 본질(essence)과 분리된 어떤 것이 아니기 때문이다. 즉 틸리히가 실존적 내용을 설명할 때 반드시 비실존적 내용과 대극적인 상황에서 언급하고 있다는 것이다. 이것은 실존이란 단어가 갖는 의미와 일맥상통하는 것이다. 즉 실존이 무엇으로부터 일어서고 생성한다고 할 때 그 무엇이 실존의 내용이고 일어서서 지향해 가는 그 무엇이 본질에 해당되기 때문이다. 비록 틸리히가 실존과 본질을 이원론적인 차원에서 설명하는 것 같이 보이지만 실존의 내용은 이미 잠재된 본질이 내재되어 있기 때문에 이원론적인 차원에서 실존에 대한 이해는 정확하지 않다. 실제로 틸리히는 실존을 본질과 분리한 것이 아니라 인간 실존은 본질로부터 소외되고 분리되어 있다고 본다. 이와 같은 소외는 인간의 정신을 분열적으로 만드는 근본적인 원인이기도 하다.

메이의 실존에 대한 이해는 인간의 인식 기능은 실존적으로 제약을 받고 있는 동시에 실존적 태도를 통해 진리 즉 “하나님의 본질적 가치”에 참여할 수 있다고 말하는 틸리히 입장보다 좀 더 실존적 자기 이해에 주목한다(Tillich, 1978c: 137). 메이는 실존적 이해는 곧 자기 이해라고 본다. 그가 말하는 실존적 이해는 자기에서 시작되며 그것은 “자기 자신을 자기(a self)로 경험하는 것은 ... 자기의식이 시작”되었다고 말할 때 자기 인식은 곧 실존적 자기 타인과 세계와 연결되어 상호작용하는 자기를 의미한다(May, 1983a: 90). 인간의 인식 기능은 여전히 실존적으로 제약을 받고 있지만 실존은 여전히 실존을 초월하는 본질적인 가치에 참여할 수 있는 가능성을 품고 있다. 왜냐하면 실존에 대한 이해가 완전할수록 인간의 유한성과 소외성 그리고 모호성 등과 같은 자기 이해에 대한 실존적 제약을 깨닫고 새로운 자기에 대한 도전을 할 수 있기 때문이다.

인간 실존과 자기의 상관관계는 자기(Self)는 곧 한 사람의 존재적 총체를 일컬으며 존재적 총체를 형성하는 내용은 실존이라는 데 있다. 메이는 자기와 자기 이해의 총체를 동일시하고 자기를 형성하는 실존에 대한 관심에 더욱 주의를 기울인다. 실존을 형성하는 과거, 현재, 미래라는 시간을 자기 이해에 결부시킨다. 즉, 실존에서 과거는 현재의 삶과 연결되어 미래를 계획하는 의미 있는 자각이라는 것이다. 그러나 실존은 늘 행복하고 즐겁게 묘사되지 않기 때문에 과거에 대한 탐색은 새로운 가치를 형성하고, 주체적인 삶을 살아가기 위해서 재고되어야 한다는 것이다. 인간은 고통·슬픔·기쁨·사랑·행복 등의 경험을 통해 삶의 의미를 의식적으로 체현하여 구성해 간다. 메이는 이와 같은 실존적 체현이 실존적 공허와 삶의 무의미로부터 인간 개인을 보호해 주는 역할을 한다는 것이다.

메이는 알름을 포함한 다른 실존 심리학자들과 달리 실존의 범주를 자유·죽음·소외·무의미 등에 제한하지 않고 실존적 체현에 의해 형성된 자기 이해 구성에 관심을 기울였다. 그가 관찰한 실존은 자유와 운명, 개별화와 세계, 주체성과 객체 등과 같은 대극적인 요소로 확장된다. 이것은 그가 실존에 대한 피상과 허상의 그림자에 갇히지 않고 본질적이고 궁극적인 관심에 귀를 기울이려 애쓰는 모습이다. 이와 같은 그의

노력은 탈리히가 실존의 대극성을 넘어 본질을 추구한 것과 같은 맥락에서 인간을 이해하려 한 것을 엿보게 한다. 즉 메이는 철저히 실존적인 프레임을 통해 인간을 이해하려 했고 실존의 냉정한 직시를 통해 실존을 넘어 설수 있는 인간에 대한 가능성의 여지를 열어 놓았다.

메이의 실존에 대한 이해를 임상 현장에 적용한 것을 실존 상담 혹은 실존 치료로서의 틀이 형성된다. 실존 상담이나 실존 치료에서 상담사는 내담자에 대한 이해를 그녀의 실존에서 출발한다. 즉 실존에 대한 이해라 함은 그녀의 외적인 운명적 요인 즉 나이, 성별, 가족 구조, 직업뿐만 아니라 지향적 가치, 미래에 대한 기대감, 현재의 불안 그리고 동시대의 주류적 사회·문화·예술·문학·학문 등의 가치와 통념 등을 파악하는 것을 포함한다. 한마디로 내담자에 대한 실존적 이해는 내담자 실존 세계에 대해 총체적인 틀에서 파악하고 이해하고 접근해야 하는 것을 말한다(Kiser, 2007: 152). 따라서 실존에 근거한 한 인간의 총체적인 자기 이해는 진정한 만남을 매개로 상대의 실존적 세계로 들어가 상대의 삶을 공감하고 생생하게 조우하는 것(encountering)이다(May, 1961: 16). 이와 같은 조우는 한 인간의 실존을 이해하고 수용하는 것이며 인간의 존재됨을 문제와 장애라는 라벨로 국한하지 않고 그녀의 존재를 있는 그대로 즉, 실존 그 자체를 어떤 편견과 선입견을 배제하고 정확하게 이해하는 것이다(Schneider, 2009: 433).

종합하면 한 개인의 자기 이해는 그녀의 실존을 철저히 직시하고 실존으로부터 일어나(stand or rise up) 본질적 가치를 생성해 내는(produce) 의미 있는 작업이다. 이것을 달리 말하면 한 존재가 다른 존재의 “자아에 참여함으로써 그의 존재의 중심을 향해 실존적 돌입(break-through)을 감행하여, 그 돌입의 상황 안에서” 그녀를 아는 것이다(Tillich, 1957c: 136). 이것이 ‘실존적’이란 말의 의미이며 자기 자신의 실존 안에서 상대의 실존에 참여하는 것이다(Tillich, 1957c). 그리고 이것은 아무런 방어적인 해석 없이 상대의 주어진 즉시적 상황에 참여하여 그녀의 독특한 의미와 가치를 발견하는 것을 말한다(Kiser, 2007a: 152; 김홍용, 2000: 158; May, 1967: 14, 22; Kiser, 2007: 153). 이상으로 볼 때 실존을 이해하고 수용하는 실존적 태도는 한 개인을 내면에서부터 가족과 이웃 그리고 공동체에 참여하고 존재다운 자기(Self becoming being)로서 존엄성을 회복하는 데 필요한 핵심적 요인으로 볼 수 있다(May, 1969: 13).

## 2. 존재

메이의 관점에서 실존적 태도를 통한 자기 이해는 곧 존재에 대한 자기 이해와 동의어이다. 즉 실존적 자기 이해에서 실존에 대한 이해가 자기 이해에 대한 기초를 다지는 역할이라면 존재 혹은 존재감(sense of being)에 대한 이해는 벽을 쌓는 역할로 볼 수 있다. 왜냐하면 ‘실존’의 의미는 실존을 넘어 본질을 추구하고 존재로 성장해 가는(becoming being) 것을 의미한다면 실존과 존재의 관계는 실존과 본질의 관계와 동일시해야 할 것이기 때문이다. 메이가 이해하는 실존적 존재로서 인간은 ‘항상 무엇을 향해 움직이는(always going toward something)’ 존재이며 지금 거기라는 현존의 시간과

공간 속에서 던져진 한 개인의 총체적인 체현이라고 할 때 실존과 존재의 관계를 분리할 수 없기 때문이다.

즉 존재의 존재감은 한 개인의 총체적인 존재적 틀에 담긴 실존적 내용이며 그 실존적 내용은 현존재(Dasein) 안에서 생성되는 총체적 현상이다. 따라서 한 개인의 존재로서의 자기 인식 즉 존재감은 한 사람의 느낌, 생각, 정서, 영성에 대한 총체적인 모습이다. 따라서 한 개인의 자기 이해는 한 개인의 존재감의 반영이며 그 반영은 현존에 주어진 상황에 어떤 모습으로 일관하거나 반응하며 책임을 지는지에 대한 것이다. 그러므로 확고한 존재감을 형성한 한 개인은 자기다운 모습(becoming self)에 가치와 의미를 부여하고 과거의 상처와 트라우마를 초월하여 자신의 삶을 창조적으로 구성해 갈 수 있다(May, 1953: 84-86).

창조적인 삶의 가능성은 창조된 인간의 피조성에 근거한다. 즉 인간은 하나님의 피조물로서 피조된 인간은 창조하신 하나님의 속성을 내재하고 있음에 근거한다. 이것은 또한 틸리히가 이해하는 인간의 세 가지 특성 중 첫째 범주에 해당한다. 즉 그에 의하면 인간은 원래 선하고 순수한 존재로 창조되었기 때문에 이 상태에 머물러 있을 경우 인간은 특성은 “꿈꾸는 순수(dreaming innocence)” 상태이고 시험 받지 않고 결정하지 않는 선한 상태에 있으나 언제이지만 또한 상실될 수 있는 상태라는 것이다(Tillich, 1983a: 53). 그러나 인간의 실존은 틸리히가 제시한 첫 번째 범주를 상실한 상태이며 본질의 순수성이 왜곡된 실존 상태라는 점에 주목해야 할 것이다. 따라서 인간에 대한 자기 이해는 그 왜곡된 실존 상태 속에서 이루어져야 한다. 그러나 여전히 회복의 가능성은 남아 있다. 틸리히가 제시하는 세 번째 인간의 특성은 바로 그 회복의 가능성을 가진 상태이다. 즉 인간은 치유와 구원의 힘을 통해 갱생(rehabilitation)될 수 있으며 치유와 구원은 인간의 삶과 역사 안에서 경험될 수 있다(Tillich, 1983: 53).

한편 메이가 기술하는 자기다운 모습의 회복은 왜곡된 실존적 상태에서 일어나야 하는 과제를 안게 된다. 즉 이와 같은 실존적 상태에서 인간은 자유와 책임을 다하여 존재의 목적과 이유를 충족시켜야 한다. 존재감은 존재론(ontology)의 어원적 의미를 통해 알 수 있듯이 존재로서 자기는 자신이 의식하고 지각하는 모든 능력을 동원하여 순수성을 상실한 실존 속에서 즉시적인 결정을 하고 책임을 져야 한다. 따라서 인간의 존재감은 자유와 책임이라는 실존적 태도를 형성함으로써 자신의 존엄성을 회복하고 지켜 가는 것과 결부된다. 이와 같은 맥락에서 존재감에 대한 무관심이나 회피적인 태도는 곧 인간의 존엄성의 가치를 간과하는 것으로 볼 수 있다. 인간에게 존엄성은 인류 공통적인 가치이며 인류 공통적인 궁극적인 관심이다. 따라서 그것을 추구하는 과정에서 겪게 되는 고통과 갈등 그리고 긴장감 불안 또한 공통적으로 겪어야 하는 것이다(Tillich, 1954: 20). 존엄성의 추구는 다양한 형태로 구현될 수 있으며 존엄성은 존재감의 형태로 표현될 수 있다.

메이(1973)에 의하면 존재감에 대한 확신은 잠재된 재능과 능력을 개발하는 데 긍정적인 역할을 한다. 즉, 잠재된 가능성의 실현은 자기 존재에 대한 긍정적인 확신을

가질 때 자기실현에 대한 욕구와 동기를 활성화시킬 수 있다는 것이다. 특히 잠재된 가능성에 대한 확신과 실현 욕구는 개인이 자신을 어떤 존재로 보느냐에 달려 있다는 것이다. 존재감에 대한 인식의 실패와 왜곡은 자기실현을 저해할 뿐만 아니라, 불안이나 우울 그리고 좌절감과 무기력에 빠졌을 때 실존에 직면할 용기와 능력을 잃게 만든다는 것이다. 따라서 존재감에 대한 확신의 여부는 자기의 생각과 감정을 두려움과 왜곡 없이 표현할 수 있도록 하여 불안과 우울 그리고 좌절과 무기력에 대응할 수 있는 힘과 용기를 얻을 수 있을 것이다.

이상으로 볼 때 존재감에 대한 올바른 인식과 의식은 메이가 제시하는 자기 이해와 상관관계에 있음을 엿볼 수 있다. 한 개인의 확고한 존재감은 죽음·소외·질병·외로움·소외·불안·좌절 속에서도 자기 내면의 잠재력에 대한 확신과 자기 존재에 대한 긍정적 태도로 인해 건강한 자기 이해를 형성해 갈 수 있도록 도울 수 있다.

### III. 소외된 자기

#### 1. 유한한 존재의 불안

메이에 의하면 인간의 유한성은 인간 존재를 위협하는 핵심 요소이며 불안을 야기하는 근본적인 원인이기도 하다. 이와 같은 메이의 관점은 티리히가 제시한 불안의 근본적인 원인과 일치하지만 티리히의 관점에 조명함으로써 그 의미는 더욱 분명히 부각될 수 있다. 티리히에 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).

메이가 본 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. 티리히(1957c: 44)의 관점에서 볼 때 무에 대한 두려움은 삶의 방향과 목적이 결여될 때 나타나는 반응이다. 티리히에 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.

이와 같은 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 티리히의 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. 티리히에 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). 티리히는 실존적 소외에 간혀 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).

티리히의 관점에서 자유와 책임의 포기는 존재가 갖는 도덕적인 자기 긍정을 포기하는 행위로 볼 수 있다. 티리히에 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).

이제까지 언급한 불안은 존재의 유한성에 근거한 존재론적이고 정상적인 불안이다. May는 이와 같은 정상적인 불안에 대해 부적절한 충동적이고 강박적인 반응을 신경 증적 불안을 일으키는 요인으로 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.

종합하면 불안은 실존의 한계와 운명에 직면한 인간이 삶에 대한 새롭고 창조적인 가능성을 향해 도전을 시도할 때 나타날 수 있다는 것이다. 실존의 소외 상태에서 새로운 가능성을 향한 도전과 실현은 모호함과 불완전한 것들로 인해 불안을 가중시키므로 불안을 용기 있게 수용할 필요가 있다는 것이다. 시편 기자는 반복적으로 “내 영혼아 네가 어찌하여 낙망하며 어찌하여 내 속에서 불안하여 하는 고 하나님에 대한 간절한 부르짖음을 통해 불안한 심정을 수용할 수 있는 너는 하나님을 바라라”고 말한다(개혁신구경, 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 ‘과괴의 구조’를 반영한다(Tillich, 1957c: 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. 틸리히는 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 일치한

다(Tillich, 1957c: 99). 자기와 세계를 기본 구조로 하여 톨리히가 제시한 자기 이해 구조는 개별화와 참여·역동과 형태·자유와 운명인데 전자는 자기 혹은 주관적인 측면을 후자는 세계와 대상적인 측면을 나타낸다(Tillich, 1957b: 243). 메이는 톨리히의 존재론적 자기 이해 구조로부터 영향을 받았지만 톨리히처럼 체계화를 하지 않고 좀 더 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 톨리히의 조직적인 접근과는 달리 메이는 인간의 심리에 초점을 두고 인간성의 분열을 기술하였기 때문이다(Castro, 2009: 467). 그러므로 톨리히가 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 톨리히는 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 톨리히가 보는 파괴적인 존재론적 구조는 본질적으로 하나님과 소외된 인간 실존에 대한 반영이며 창조적인 선과 실존의 죄의 상호적인 모순으로 인한 소외의 결과이다.

이와 같은 톨리히의 소외에 대한 이해는 근본적으로 하나님과 인간과의 관계성에서부터 출발하기 때문에 죄의 문제와 결부되지 않을 수 없다. 여기서 죄는 하나님과 분리되어 소외된 상태를 의미하며 이것은 인간과 하나님의 관계에서 일어나는 대극의 긴장을 가장 잘 묘사해 준다고 볼 수 있다. 메이는 소외를 죄와 결부시켜 묘사되기보다 사회와 문화에 만연된 비인간화, 인간 존엄성 상실 그리고 관계 상실을 부각시키며 소외를 설명한다. 이와 같은 중에도 메이는 현대인들이 직면한 정체성 상실의 문제는 존재의 근거와 확고한 만남을 통해 인간 고유의 존엄성을 회복할 때 해결될 수 있는 문제로 보고 하나님에 의한 자기 회복을 기본적으로 전제한다. 톨리히의 관점에서 보면 이것은 하나님과 단절된 인간은 실존의 파괴와 분열의 구조 속에 고통을 겪으며 새로운 자기 회복을 희망하며 영원하고 온전한 하나님을 찾게 된다는 점을 배제하지 않은 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. 톨리히 관점에서 이것은 한마디로

실존적 소외이며 대극의 긴장을 적절히 해결하지 못해 나타나는 일련의 현상으로 볼 수 있다. 실존적 소외는 인간의 근경이고 죄로서 하나님 즉 궁극적인 존재와 단절을 일으킨 인간의 총체적인 행위와 상태를 말한다(Tillich, ST. II. 1967: 66, 72)에 의하면 . 이와 같은 소외 현상은 하나님과 본질적인 연합이 파괴된 인간 실존의 보편적인 운명과 불신앙의 모습이며 대극의 조화가 파괴된 모습이다(Tillich, 1957c: 75-76).

대극의 분열을 조장한 이원론적 사고가 사회와 문화 현상에 스며들어 인간성 상실, 파편화, 기계화, 이기주의를 만들어 낸 것은 인간의 실존이 죄의 영향 아래 있다는 것을 암시 해준다. 이와 같은 실존에서 대극의 통합을 이루며 내면의 잠재성을 발견하고 자기실현을 성취해 가는 것은 매우 제한적으로 가능할 수 있음을 시사한다. 따라서 메이가 관찰한 실존은 하나님과 분리된 인간 소외의 일련의 현상으로 이해할 수 있을 것이다. 대극의 긴장은 인간의 소외와 죄 그리고 하나님의 관계를 재조명하여 인간성 안에 내재된 하나님의 형상에 대한 실존적 구현의 가능성을 탐색할 수 있게 하였다. 하나님 안에서는 모든 대극성은 수용되며 아무런 파괴적인 위협이 없지만 죄의 영향 아래 있는 인간의 실존은 하나님과 대극의 긴장 속에 불안해하며 살아갈 수밖에 없을 것이다. 비록 대극의 구조가 자기 이해의 파괴적인 구조를 의미하지만 그것은 완전한 파괴가 아니라 연합과 일치될 수 있는 잠재성과 가능성을 품고 있는 구조이므로 여전히 회복을 위한 가능성은 열려 있다고 볼 수 있다.

이상으로 메이와 티리히의 관점을 종합하면 인간의 소외 상태는 하나님으로부터 등을 돌리고 자기 사랑에 집착하는 인간의 파괴적인 죄의 행위이며 자기와 세계와의 대극의 긴장 관계에서 분열과 단절을 일으키는 보편적인 근경의 상태로 볼 수 있을 것이다. 자기와 세계의 대극적 관계는 실존적 소외에도 불구하고 실존에 참여하는 영원한 사랑의 신비한 힘에 의존하여 인간의 궁극적 관심을 개별적이면서도 우주적으로 실현시키고 완성해 갈 수 있는 가능성을 시사한다. 이와 같은 가능성은 인간의 모든 대극의 구조가 하나님과의 실존적 관계를 지속할 수 있는 자원이라는 점에서 더욱 확실해진다(Tillich, ST VI, 1967: 243).

## IV. 새로운 자기

### 1. 수용 받지 못할 자의 구원

소외된 실존에서 파괴적이고 위협적인 구조로부터 벗어날 수 없는 인간은 제한적이고 변경할 수 없는 운명 속에서 불안해한다. 존재다운 행복한 삶을 살아야 할 가치와 능력을 부여 받은 인간은 변경할 수 없는 실존적 운명과 맞서 어떠한 목적과 결의를 품고 용기 있게 삶을 재창조해 갈 수 있는가 하는 문제에 봉착하게 된다. 이와 관련하여 메이는 실존적 소외 속에서 운명에 대한 수용적인 태도를 취하여 운명과 순조

로운 관계를 맺고 대극의 긴장을 견디며 용기 있게 자기 회복을 추구해 가길 권고한다.

메이에 의하면 운명에 대한 수용적 태도는 곧 자기 실존에 대한 수용적 태도와 자기 존재에 대한 수용적 태도와 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 자기수용은 실존의 소외를 자각하고 상처받고 분열된 인간성을 치유하는 데 반드시 필요한 원리이다. 메이는 운명과 대극을 대하는 수용적 태도는 분열에서 통합으로 상처로부터 치유와 회복을 이룰 수 있는 통로로 보았다. 이와 같은 치유와 회복의 경험은 톨리히가 말하는 구원과 유비적 관계를 이룬다. 구원에 대한 해석은 다양하지만 톨리히(1955a)가 말하는 구원의 본질은 상처가 치유되고 분열이 일치를 이루며 파괴된 구조가 재건되는 것을 의미한다. 원어의 해석에 따라 죄를 소외로 볼 때 구원을 치유와 일치로 보는 것은 타당성을 가진다. 톨리히에게서 구원은 사랑(agape)의 하나님 안에서의 모든 것에 대한 무조건적인 수용과 긍정이 가능하며 따라서 하나님과 궁극적인 연합을 이룰 수 있게 하는 것이다. 구원의 관점에서 모든 질병은 본질적으로 하나님과 분리된 인간의 실존의 결과이며, 이와 같은 실존의 상태는 치유를 매개로 하는 구원의 필연적 요청을 바탕으로 하고 있음을 엿볼 수 있다.

그러나 메이가 제시하는 자기수용을 구원의 한 과정으로 보기까지 충분한 변증법적 대화가 필요할 것이다. 메이가 제시하는 자기수용의 원리는 자기 개별화 과정에서 실존의 운명과 대극에 직면했을 때 회피하거나 부인하지 않고 수용적 태도를 취하여 자기 치유와 회복의 계기로 전환하기 위한 것이다. 이와 같은 실존에 대한 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). 메이가 말하는 실존에 대한 자기 수용적인 태도가 구원에 바탕을 둔 하나님과 연합을 전제로 하는 치료적 수용으로 볼 수 있는지에 대한 의문을 남긴다는 것이다.

메이는 이와 같은 수용적인 태도는 자기의 심리 상태를 민감하게 관찰하여, 지혜와 통찰을 얻으며, 존재다운 인간으로 성장하며, 자기실현을 이룰 수 있는 원리로 본 것이다. 메이에 의하면 모든 인간은 목적(telos)을 가진 존재로서 사물과 사건에 대한 본질적이고 심층적인 파악과 통찰이 가능하며 이를 바탕으로 의미 있고 잠재력을 실현하고 생명력이 넘치는 자기 이해 구조와 삶을 형성해 갈 수 있다는 것이다(Springston, 1997: 16). 이와 같은 메이의 관점은 톨리히의 입장에서 볼 때 여전히 매우 위험하다. 실존적 소외에 대해 자각하고 그로부터 구원을 받지 않는 상태에서 자기실현은 과대자기를 만들어 메시아 콤플렉스와 같은 문제를 일으킬 수 있다는 것이다. 그러므로 톨리히의 신학에 조명할 때 실존에 대한 자기수용은 반드시 하나님의 영적인 현존에 사로잡혀 하나님과 완전한 연합을 이루며 그리스도 예수를 만나는 삶으로 확장될 수 있

어야 한다는 것이다.

메이가 제시하는 수용적 태도는 실존적 소외를 나 자신의 소외로 자각하고 나와 관계된 모든 존재의 소외를 현실로 받아들여 자기 통합을 통한 자기 회복을 염두 해 둔 것이다. 메이가 말하는 운명과의 순조로운 관계 형성은 현실에서 자기를 수용하고, 운명에 따르는 절망적인 상황과 고통스런 환경을 나의 실존으로 수용하는 행위와 같은 맥락에서 볼 수 있다는 것이다. 이것은 틸리히(1967, ST VI: 268)가 피조물의 실존을 '나의' 실존으로 보고 피조물의 구원을 나의 구원으로 볼 수 있다고 말하는 것과 유사한 맥락에서 이해할 수 있을 것이다. 그리고 치유에 의한 구원은 "하나님과 인간, 인간과 그의 세계, 인간과 그 자신 사이의 분열을 극복하는" 자기 실존에 대한 궁극적 의미를 완성하는 것으로 본다는 틸리히의 말과 어떤 연관성을 발견할 수 있다(Tillich, ST III, 1957c: 254). 구원에 대한 이와 같은 Tillich의 관점은 메이의 자기수용의 영역을 궁극적인 근원으로부터 분리된 인간이 육체적인 죽음뿐만 아니라 영적인 죽음을 직면한 실존을 현실로 수용하는 데 까지 확장시켜 준다. 이것은 그 어떤 것도 자기를 "하나님의 사랑으로부터 끊을 수 없다"는 확신을 가질 때 이를 수 있는 일이다(Tillich, 1967, ST VI: 269).

메이가 제시하는 자기수용이 비록 하나님과 영적인 연합을 배제한 심리적이고 실존적 차원에 머물 수 있지만 이와 같은 제한적인 치유조차 신과 조우를 전제한다는 사실이다. 틸리히(1984: 256)는 "어느 정도 모든 인간은 새로운 존재 안에서 역사하는 치유하는 힘에 참여하고 있다"고 보았다. 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 실존적이고 심리적인 차원에서의 치유는 완전하지 않고 일시적인 것이며, 틸리히가 말하는 영원한 축복에 참여하는 구원과 구별된다는 점이다. 따라서 틸리히가 제시하는 구원의 방향을 시간과 공간 그리고 모든 상대성을 초월하는 그리스도 예수로 돌리는 것은 매우 의미 있는 작업으로 볼 수 있을 것이다.

메이의 관점에서 자기 회복을 위한 수용적 태도는 실존의 운명과 대극적 상황에 대처할 수 있는 최상의 방법이 될 수 있을 것이다. 그것은 메이가 제시하는 자기수용은 극단적으로 대립을 주장하는 사람을 진정성 있게 대하고 자신의 실존적 무의미와 허무 그리고 불안을 자각하고, 자율적 수용을 포함하기 때문이다. 이와 같은 태도는 옛 사람의 태도를 벗고 그리스도 예수 안에서 새로운 존재에 참여하는 새로운 자기로 변화해 가는 구원을 완성해 가는 적극적인 태도로 볼 수 있을 것이다.

메이와 틸리히의 관점을 종합하면 자기수용은 하나님과 분리된 자기 실존을 자각하고 하나님과 연합할 수 길을 찾는 과정으로 볼 수 있을 것이다. 이와 같은 자기

수용은 대립적이고 양립적인 가치를 대하거나 대립적인 사람을 만났을 때 절대적이고 자기 과시적인 태도가 아닌 진리를 위해 자기를 포기(surrender)하고 절대적인 통제와 억압이 아닌 사랑으로 연합을 이룰 수 있게 할 것이다. 그것은 그리스도 예수가 이룩한 새로운 상태와 새로운 시대에 참여하는 것이며, 참여를 통해 새로운 자기로 태어나는 것을 의미한다고 볼 수 있다.

## 2. 새로운 존재의 자기실현

메이가 제시한 자기수용은 잠재적 자원을 개발하여 자기실현으로 가기 위한 준비 과정으로 이해할 수 있다. 자기수용을 통한 자기실현은 자기다운 자기로 성장하고 자기와 세계와의 관계에서 존재론적 책임을 다하며 살아갈 수 있는 회복의 원리이다. 메이가 말하는 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). 톨리히의 관점에서 이와 같은 자기실현은 ‘잠재적 존재를 현실적인 존재로’ 실현시켜 가는 것을 의미하는 데 그 가능성은 ‘잠재적 무한성’에 이른다(Tillich, ST III, 1957c: 143). 잠재적 무한성은 유한성과 대비를 이루며 자신과 세계와의 관계에서 자유와 책임에 대한 깨달음에 대한 존재론적 무게를 실리게 한다(Tillich, ST III, 1957c: 81).

실존적 소외에서 이와 같은 잠재적 무한성은 자신의 유한성을 깨달아 가면서 자신을 신의 자리에 올리려는 유혹을 받게 된다(Tillich, ST III, 1957c: 82). 그러나 실존적 소외를 깨닫고 대극과 운명에 대한 자기 한계에 직면한 인간은 현명한 선택을 할 수 있는 수준에서 불합리한 유혹을 극복할 수 있게 된다. 톨리히는 실존적 소외의 조건에서도 그리스도의 실존 참여로 인한 일반 은총은 강하게 작용하여 잠재적 무한성을 창조적인 자기실현을 위한 에너지로 승화할 수 있게 한다고 말한다. 이와 같은 상태는 메이의 관점에서 성숙한 자기의식 상태를 의미하지만 톨리히가 말한 하나님과의 영과 완전한 연합의 상태로 볼 수는 없을 것이다.

메이가 본 인간은 주체적 존재로서 의식의 확장과 고양을 통해 자기 능력을 확장하여 자기실현을 이룰 수 있는 가능성을 가지고 있다. 메이는 자기실현에서 주체적 역할을 하는 인간은 세계와 대극적 관계에서 자기 개별화를 형성해 가는 존재의 중심을 구축할 수 있기 때문이다. 메이는 이와 같은 가능성의 총체적 역량을 자기라는 용어로 표현하였다. 톨리히(ST III, 1967, 37)에게서는 자기는 “심리학적인 자기”인 동시에 부분적인 자각이 아닌 모든 자각의 내용이며 개별화와 참여 사이에서 자기 통합을 이끌어 낼 수 있는 존재의 중심을 의미한다. 메이와 톨리히가 말하는 자기는 서로 유사한 부분이 많지만 톨리히의 관점을 메이의 자기개념에 적용할 때 비로소 자기는 존재의 중심(centeredness)이며 모든 형태(Gestalt)의 잠재성이며, 존재의 총체로서 자기실현을

가능하게 하는 완성된 조건을 갖출 수 있음을 엿볼 수 있다(Tillich, ST III, 1967: 33)

메이가 말하는 자기는 존재의 중심을 형성하며 자각이라는 의식의 형태를 통해 유지되고 확장될 수 있다. 의식의 확장은 자신의 긍정성과 부정성 그리고 회피하고 부인하고 싶은 부분까지 수용하는 자기에 대한 의식의 확장을 의미한다. 의식의 확장을 필요로 하는 이와 같은 자기실현은 틸리히의 관점에서 볼 때 존재의 잠재성이 개인의 삶에 실현되는 개별화 과정이며, 유한한 존재가 새로운 존재로 변화되어 가는 과정으로 이해할 수 있을 것이다(Tillich, ST II, 1967: 120). 즉 메이의 잠재력 실현은 틸리히에게 있어서 개인의 삶에 모든 대극을 초월하고 세상에 제한 없이 참여할 수 있는 무한한 힘을 가진 새로운 존재가 나타나는 사건으로 볼 수 있다.

메이가 제시한 잠재력 실현은 과거의 상처를 나의 일부로 수용하고 개인을 위협하는 비존재의 조건을 용기 있게 수용하여 자기 파괴와 분열로부터 자기 통합에 이루어 가는 성숙을 향한 삶의 과정을 의미한다. 이와 같은 과정은 존재의 잠재성을 실현하는 과정이며, 개인이 새로운 존재에 참여하는 과정으로 볼 수 있다(Tillich, ST II, 1967). 새로운 존재(New Being)는 “그리스도 예수가 총체적인(전인적인) 인간 존재 안에 새로운 존재의 담지자로” 등장하는 것을 말한다(Tillich, ST II, 1967: 121). 이와 같은 과정은 새로운 존재인 그리스도 예수가 인간의 유한성, 불안, 애매성, 비극, 부정성 등의 실존적 상황에 참여하여 실존적 소외를 정복한 삶에 인간이 참여하는 삶을 말한다고 볼 수 있다(송기득, 1986: 7).

메이가 제시하는 자기실현은 소외와 외로움 그리고 불안은 존재감을 상실한 현대인들의 만연된 현상을 극복할 수 있도록 도울 수 있지만 틸리히의 관점에서 이것은 실존적 소외로부터 완전히 극복된 상태는 아닌 것이다. 그러므로 그리스도 예수 안에서 새로운 존재에 참여하는 은혜에 비하면 그림자 수준에 머문다고 볼 수 있을 것이다. 그럼에도 불구하고 틸리히가 말한 새로운 존재로서 예수 그리스도는 이와 같은 인간 실존의 불완전성과 미숙함을 외면하거나 거부하지 않고, 스스로 인간 존재의 고통과 황량함의 십자가를 대신 지며 하나님과의 완전한 사랑의 연합에 초대한다는 놀라운 사실이다. 이와 같은 맥락에서 자기실현을 위한 주체적 존재는 그리스도 예수 안에서 새로운 존재와 하나님의 생명에 참여하여 새로운 존재로 거듭날 수 있는 가능성을 가진 존재로 볼 수 있다.

인간의 근원을 하나님의 형상으로 보는 메이의 관점은 그가 말하는 잠재력 실현이 존재 안에 내재된 하나님의 형상을 구현하는 것으로 봐도 무방할 것이다(Tillich, ST III, 1957c: 207). 달리 말하면 진정한 자기실현은 자기 존재 안에 있는 하나님의 성품을 구현해 가는 것으로 볼 수 있다. 이것은 틸리히가 인간의 전인적 자기 이해는 영원한 생명에 참여할 수 있다고 말하는 것과 동일한 맥락에서 이해할 수 있을 것이(ST III, 1967: 413). 이와 같은 메이의 관점은 심리적·영적·사회적 존재로서 인간은 자기

안에 하나님의 생명의 정수(essentialization)를 품고 있음을 암시한다. 또한 이것은 인간 존재가 본질적으로 그리스도 예수 안에서 하나님과 연합하며 새로운 존재로 변화해 갈 수 있음을 말한다.

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). 메이가 말한 내적인 지성소는 탈리히가 볼 때 하나님의 은밀한 사랑과 용서의 영적 능력을 경험하는 장소이며, 아무 대가 없이 자신의 가치를 인정받는 새로운 자기 발견의 장소이다. 그러나 인간은 삶에 대한 적대감과 거부감으로 하나님의 무조건적인 용서를 받아들이지 못하고 부정적인 무언가를 시도하려고 한다. 메이의 관점에서 이것은 비록 거룩한 내적인 장소에서조차 인간은 존재로서 자신의 긍정적·부정적 운명을 의식하고 받아들이며 책임을 수용할 수 있어야 한다. 따라서 메이가 말한 내적인 장소는 탈리히의 관점에서 용납할 수 없는 자신의 용납을 용납하는 하나님의 용납으로 용납함으로써 하나님과 화해하고 자신과 화해하는 행위의 자리로 이해할 수 있다.

그러므로 메이의 잠재력 실현을 통한 자기실현은 탈리히의 신학적 관점에 의하면 하나님과의 영적인 연합을 이루며, 낡은 존재가 새로운 창조로 변화되어 새로운 현실로 들어가는 것으로 이해할 수 있다. 그러나 탈리히가 말한 새로운 현실에서도 메이의 책임 수용과 의식의 확장에 대한 관점은 인간은 여전히 인간으로 존재하며 자유와 책임을 통한 의식의 확장과 자기실현을 이루어 가는 작업은 여전히 유효함을 보여준다(김홍용, 2000: 155). 따라서 메이는 의식의 확장을 통해 실존 세계에 대한 이해를 넓히고 자율성과 책임의 수용으로 자기실현을 위한 다양한 가능성을 찾고 발견하기를 권한다. 그리고 이 메시지는 탈리히가 제시하는 새로운 존재에 참여하기 위해 선행되어야 할 행위로 볼 수 있다.

종합적으로 볼 때 메이가 지향하는 자기실현은 구원의 실현이며 새로운 현실에 대한 희망의 메시지로 볼 수 있다. 탈리히가 말하는 구원은 메이의 관점에서 실존의 조건에서도 존재로서의 용기를 잃지 않고 새로운 존재에 참여하여 하나님과 자기, 세상과 자기, 자기와 자기에 대한 분열의 문제를 근본적으로 해결해 주는 것을 의미한다. 이것은 새로운 창조, 새로운 존재 그리고 새로운 상태에 참여하는 인간의 새로운 믿음의 현실로 나타난다(Cunningham, 2007: 77). 따라서 새로운 현실은 자기 포기에서 자기 긍정으로, 옛 존재에서 새로운 존재로, 옛 자기에서 자기를 새롭게(Renewal)해 가는 현실로 볼 수 있다. 누구나 그리스도와 결합하면 낡은 상태는 사라졌고 새로운 상태가 존재하는 현실을 맞이하게 되는 것이다(고린도후서 5: 17).



## V. 영적인 자기

### 1. 통합적인 존재로의 지향

메이의 자기실현은 자기 존재에 내재된 잠재력을 현실화해 가는 과정으로서 이것은 톨리히의 관점에서 새로운 현실에 들어간 새로운 존재가 맞이한 새로운 삶이다. 그러나 메이와 톨리히가 제시하는 자기실현과 새로운 현실의 삶은 두 세계에 대한 각각의 다른 이야기가 아니라 하나의 삶을 서로 다른 관점에서 논의하고 있다. 그러므로 메이가 제시하는 삶은 여전히 현존에서 존재의 독립성과 상호성을 견지할 수 있는 개별화와 자기실현을 향해 가치와 대극의 힘을 통합하고 지향해 가는 삶이다. 그러나 메이의 자기실현을 추구하며 변화된 새로운 심리적·사회적·영적 자기는 톨리히(1948b)가 말한 것처럼 확실히 전인적 자기 이해를 통해 영원한 생명에 참여할 수 있는 가능성을 높여 준다. 나아가 새로운 존재에 내재하는 영원한 생명의 본질이 하나님의 영과 연합하여 그리스도 예수 안에 있는 새로운 존재에 참여할 가능성을 한층 높여 준다.

메이가 제시하는 새로운 자기는 톨리히가 제시하는 새로운 존재에 참여한 인간이다. 새로운 존재에 참여한 인간은 그리스도가 실존의 운명에 참여하여 삶을 창조해 간 것처럼 실존에 참여하는 실존의 운명을 창조적으로 개선하며 승리의 삶을 살 수 있다. 톨리히의 관점에 조명된 실존적 자기는 역동적이고 변화하고 생성하며 잠재력을 가진 존재적(ontic) 자기로서 하나님의 생명과 연합할 수 있으며 예수 그리스도의 새로운 존재에 참여할 수 있는 존재이다. 따라서 톨리히의 관점에서 조명된 메이의 자기 개념은 하나님과 영적인 연합을 이루어 새로운 존재로 변화해 가는 총체적 모습을 의미하며 과거와 현재에 관계된 모든 상처와 아픔을 회복과 성숙의 차원으로 승화할 수 있는 자기를 의미한다.

메이가 제시하는 지향적 통합의 삶은 존재론적 불안과 신경증으로 인한 존재의 위협에도 불구하고 자기실현을 지향해 가는 것을 말한다. 메이의 지향성은 곧 톨리히에게서는 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, 톨리히는 존재에의 용기의 한계 선상에 도달한 절망의 상태로 표현한다. 톨리히의 절망은 실존에서 의미 상실에 대한 책임과 그것을 회복할 수 없는 것에 대한 고뇌이다. 톨리히(1948a)가 제시하는 절망은 궁극적으로 존재의 가치를 실현하려 할 때 그것을 방해하고 위협하는 요소에 저항하는 불안을 적절히 처리하지 못해 나타나는 자기 파괴와 자기 분열의 상태이다. 그리고 신경증적인 고통을 수반하며 삶의 의미를 상실하게 하며, 자기 가능성에 대한 아무런 반응도 보이지 못하는 무기력한 상태를 의미

한다.

그러나 메이가 존재론적 불안과 대극의 긴장에 직면하고 수용하라고 하듯이, 티리히 또한 절망의 부정성 또한 삶의 한 행위이므로 그것을 수용하여 긍정의 힘으로 전환하라고 권한다. 티리히(1957a: 189)는 이것을 “절망의 용기”라고 하며, 절망을 받아들이는 자체가 신앙이라고 말한다. 이와 같이 용기는 메이와 티리히에게 있어서 자기를 초월하는 존재로부터 오는 용기이며, 절망적임에도 불구하고 하나님에 의해 자기가 용납되었음을 인정하는 자기 부정을 부정하는 역설을 받아들이는 것이다. 그리고 이러한 존재적 용기는 무의미성과 그로 인한 자기 분열을 실존으로 수용하여 그 무의미성 속에 숨은 의미를 의식하도록 돕는다(May, 1983b: 7). 용기는 존재의 힘이며 인간의 생명에 내재한 잠재력이며, 모든 존재를 포용하고 초월하는 하나님의 능력에 근거한다.

메이는 자기가 용납되었음을 수용하는 존재의 용기는 자기를 긍정하게 하며, 자기 회복과 성숙을 지속적으로 지향하게 하는 능력으로 보았다. 여기서 메이가 말한 용기는 자기 존재의 가능성을 긍정하게 하며, 대극의 가치를 통합할 수 있게 하여 결국 자기실현을 지속적으로 지향할 수 있게 하는 데 이것은 티리히가 말하는 존재의 용기 개념과 일치한다. 존재와 존재의 부정은 결국 일치(unity)를 향해 가는 특성이 있으며, 티리히에 의하면 용기는 존재의 가능성을 열어 주며 존재에 내재한 가능성으로 불안과 절망에 직면할 수 있게 하는 힘을 제공한다는 것이다. 또한 존재의 용기는 자기를 위협하고 방해하는 세력이 있음 “에도 불구하고” 자기 긍정을 가능하게 한다(Tillich, 1957a: 39; Cunningham, 2007: 78).

메이에 의하면 용기는 비존재로부터의 존재의 위협에도 불구하고 자기와 자기의 통합, 자기와 세계의 통합으로 그 영역을 확장해 가며 자기실현을 가능하게 한다. 티리히에 의하면 이와 같은 용기는 존재 자체의 힘에 사로잡혀 하나님의 용납을 용납하고 절망을 넘어 가능성에 도전하게 하는 신앙의 힘이라는 것이다. 인간의 유한성에 대한 자각은 무의미와 회의에 사로잡히게 만들며 더 이상 하나님의 자기 용납을 용납할 수가 없는 상태에 이르게 한다.

그러나 메이는 이러한 불안과 절망 속에서도 인간은 자기실현을 향한 용기 있는 도전을 할 수 있다고 말한다. 티리히(1957e)의 관점에서 이와 같은 도전은 존재의 용기에서 나오는 절대적 신앙 힘으로 볼 수 있다. 절대적 신앙은 극단적인 무의미로 인한 절망적인 상황 속에서도 하나님의 무조건적인 사랑을 체험할 수 있는 상태를 말한다(Tillich, 1957a: 190). 절대적인 신앙의 상태에서도 무조건적인 하나님의 사랑을 수용하는 주체는 인간이며 인간 자신의 전인적인 수용적인 태도와 개입이 필요한데 가장 절망적인 상태에서 인간은 하나님과 연합하려는 적극적인 의지를 보인다는 놀라운 점을 엿볼 수 있다. 이와 같이 티리히가 하나님의 무조건적인 사랑에 대한 인간의 수용이 필요하다고 전제한 것은 메이의 자기실현이 존재의 중심에 위치한 지향성으로 하나

님을 지향하는 것임을 확인시켜 준다.

결과적으로 메이와 톨리히의 변증법적 관점에서 본 지향적 통합은 운명과 대극을 향한 수용적인 태도와 의식의 확장을 통한 자율성과 책임의 수용 그리고 지향적 가치가 하나님과 연합하는 것이다. 나아가 예수 그리스도의 새로운 존재에 참여함으로써 존재의 잠재력을 실현해 가는 삶이다. 그리고 이러한 모든 과정을 의미 있는 실현으로 만들어 주는 힘은 존재에의 용기이다. 존재에의 용기는 그리스도 예수 안에 있는 새로운 존재에 참여한 새로운 자기가 맞이한 성령이 작용하는 현실임을 알고 영적 존재로서의 삶을 지향하게 한다.

## 2. 영적 현존 속의 창조적 삶

창조적 삶은 메이와 제시하는 자기 이해성숙을 위해 지향해야 할 마지막 단계로서 개별적 존재의 잠재력이 현실화되고 자기와 세계와의 관계에서 새로운 변화를 새롭게 경험해 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).

톨리히의 관점에서 창조적 행위는 다양한 역동적 흐름과 모양 그리고 조형을 이루는 작품을 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).

메이가 말한 창조적 형태는 한 사람의 고유한 내적인 힘과 통일성을 세계 내에서 실현하고 확장해 감으로써 구체화되어 간다. 이것은 톨리히가 볼 때 인간 생명은 모든 차원에서 자기 변화와 자기동일성을 결합시키려는 특성이 있기 때문이다. 이와 같은 자기 변화와 자기동일성의 관계는 질병과 분열의 관계에서도 분명히 나타난다. 메이는 신경증을 질병과 분열의 관계를 설명한다. 신경증의 원인은 내적인 분열인데, 이와 같은 분열은 대극 중 하나가 다른 하나를 지배함으로써 대극의 조화와 생명의 균형이 파괴되어 나타나는 현상이라는 것이다. 따라서 육체적 질병과 정신 심리와의 관계는 매우 미묘할 수 있는데, 이것은 존재론적 불안과 신경증적 불안을 구별하는 것이 중요한 이유가 되기도 하다.

창조성에 대한 메이와 톨리히의 공통적 견해는 창조력은 신이 부여한 잠재적인 능력인데, 이것은 어떤 형태로든지 표현되며, 표현된 것은 작품으로서 가치와 의미를 갖게 된다는 것이다(May, 1975b: 58, 192; Tillich, ST, 1967: 104). 참된 창조는 인간의 영과 하나님의 영이 서로 연합을 이룰 때 드러나는 삶의 현상으로 이해할 수 있다. 인

간의 영과 하나님의 영의 연합은 하나님의 영이 인간의 영을 사로잡아 인간 존재를 흔들고, 영감을 주며, 변화하게 하는 하나님의 현존으로 볼 수 있다(Tillich, 1955a: 137). 그러므로 창조적 삶은 하나님의 영적 현존이 생명의 다양한 형태 중에 치유라는 창조적 형태로 나타나는 것으로 볼 수 있다.

메이와 톨리히는 공통적으로 심리적·정신적·영적 결핍 상태에서 인간은 창조적인 행위를 할 수 없으며 타인을 닮는 책임 회피적인 행동을 하게 된다는 것이다. 이것은 인간이 지향성을 상실할 때 불안과 무기력을 느끼게 된다고 말하는 것과 관련성이 있다(Tillich, 1957a: 44-45). 톨리히에 의하면 지향성 상실은 존재의 중심에서 하나님과 영적인 연합의 가능성이 자기 파괴로 회귀하는 결과를 초래하기도 한다는 것이다. 따라서 현실화하지 못한 의식 혹은 행동으로 인한 불안과 무기력을 극복하고 지향적인 정신을 유지하며 인간다운 삶을 살아가기 위해 반드시 용기를 필요로 한다(May, 1953: 226; Tillich, 1957a: 92).

메이에 의하면 창조적 삶은 개인과 공동체에 유익을 주는 가치와 책임과 건강 그리고 자유와 용기에 기초한 내적·외적 일치와 통합을 추구하는 삶이다. 톨리히의 관점에서 메이가 제시하는 창조적인 행위는 하나님의 창조에 비하면 잠재된 것의 실현이나 숨은 것의 재발견에 지나지 않지만, 하나님의 영적인 현존 안에서 새로운 존재로 변화할 수 있는 가능성을 의미한다고 볼 수 있다(Ritter, 1985: 9-10). 하나님의 영적인 현존은 개인과 공동체의 변화와 존재의 깊이를 알게 해준다고 볼 수 있다(Tillich, 1963b: 87-92).

그러므로 메이가 제시하는 창조적 삶은 인간의 한계를 지각하고 그 한계에 도전하게 한다. 나아가 그것은 실존의 소외로 인한 고독과 외로움, 고통과 질병의 위협을 극복하고, 삶의 의미를 부여하여 존재의 가능성을 발견하고 실현하는 것이다. 톨리히의 관점에서 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 초월한다고 볼 수 있다(오세준, 2011: 75). 그것은 하나님의 자리에 자기를 놓으려는 오만이나, 모든 것을 통제하며 자기를 힘의 중심으로 삼으려는 탐욕(concupiscence)은 아닌 것이다. 오히려 그것은 존재로서의 자기 이해의 결함과 열등감 그리고 불완전성을 수용하고 긍정적으로 승화해 가며, 새로운 영적인 자기로 변화해 가는 삶으로 볼 수 있을 것이다.

이러한 맥락에서 창조성은 실존의 삶에서 자기 존재를 다듬어 가는 과정이며, 창조되지 않는 인류의 표상을 만들어 가는 과정으로 볼 수 있다. 죽음의 고통을 딛고 생명이 부활하는 경험이 될 수 있다는 것이다. 여기서 죽음은 육체적인 죽음이 아니라 심리학적인 정신적 죽음과 깊은 관계가 있다. 부활은 그리스도 예수 안에 있는 새로운 존재의 현실적 징표이자 하나님의 영적인 현존의 승리이기 때문에 인간이 새로운 존재

와 새로운 창조 그리고 새로운 상태에 참여할 수 있는 가능성을 말한다.

메이가 제시하는 창조적 삶은 유한한 인간의 실존적 소외와 거부감과 적대감을 가지고 저항하는 반항에도 불구하고 인간을 수용하는 하나님의 영적인 현존의 영향이며, 하나님의 은혜의 표현으로 볼 수 있을 것이다. 그러므로 하나님의 은혜는 자기와 자기 자신 뿐만 아니라 자신과 다른 사람의 근거와 재결합하게 하고, 존재의 새로운 창조에 도전하게 하며, 새로운 존재로서 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).

종합하면 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 낸다고 볼 수 있다. 하나님의 사랑은 율법이나 도덕이 아니라 성령의 창조물이며, 곧 은혜와 동일한 실체로 나타난다고 볼 수 있을 것이다.

## VI. 결론

자기 이해는 그녀의 실존을 철저히 직시하고 실존으로부터 일어나(stand or rise up) 본질적 가치를 생성해 내는(produce) 의미 있는 작업이다. 자기 이해는 또한 존재감에 대한 올바른 인식과 의식이 전제되어야 한다. 메이와 티리히가 제시하는 인간은 철저히 실존적 존재로서의 인간 이해이다. 즉 불안하고 소외되고 대극의 긴장에서 견뎌야 한다. 이것이 인간이 왜곡된 실존이고 현존이다. 그러나 치유와 구원의 길이 있다. 존재의 본질의 회복은 하나님과 연합을 통해 이루어 질 수 있으며 대립적이고 양립적인 자기를 수용함으로써 새로운 자기를 만날 수 있다. 즉 존재의 새로운 현실은 자기 포기에서 자기 긍정으로, 옛 존재에서 새로운 존재로, 옛 자기에서 자기를 새롭게(Re-newal)해 가는 현실로 볼 수 있다. 나아가 하나님의 영적인 만남을 통해 소외된 인간 실존의 중심적 본질과 재결합 할 수 있다. 그리고 그 재결합은 하나님의 사랑의 속성에 의해서 인간의 모든 파괴와 분열을 회복하고 연합하여 창조적 변화를 이끌어 낼 수 있다.

## 참고문헌

- 김지은 (2009). "요나의 실존적 죽음 체험이 갖는 심미적 기능" (전자매체본). 『한국기독교신학논총』 37집. 25-39.
- 김홍용 (2000). "실존주의 상담의 이론적 고찰." (전자매체본) 『교육과학연구』, 0(5), 151-163.
- 송기득 (1986). "실존적 소외는 어째서 '그리스도'를 요청하는가 - P. Tillich의 그리스도론의 그 문제." (전자매체본) 『목원대학교논문집』. 11, 5-24.
- 송기득 (1990). 실존주의 인간이해는 반그리스도적인가? (전자매체본). 『목원대학교 연구논문』, 157-173.
- 오세준 (2011). "실존주의적 휴브리스를 통한 비극의 내적 형식 이해." 『모드니 예술』. 4, 71-86.
- 주혜연 (2010). "칼 야스퍼스의 실존해석과 철학상담." (전자매체본). 동서사상 연구소 논문집. 『동서사상』. 9집. 184-204.
- Castro, A. D. (2009). "Rollo May's critical position in psychology: The concept of comprehension applied to dysfunctional experiences, health, and psychotherapy." (Electronic version). *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." (Electronic version). *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.
- Kiser, S. (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." (Electronic version). *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." (Electronic version). *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." (Electronic version). *Journal of Humanistic Psychology*, 49(4), 419-434.
- Springston, M. (1997). *Rollo May's psychology: An analysis of its implicit method* (Electronic version). 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. 『존재에  
의 용기』. 차성구 역(1978). 전망사.
- \_\_\_\_\_ (1957b). *Systematic Theology V*. 『조직신학 V』. 유장환 역(2005b). 한들출  
판사.
- \_\_\_\_\_ (1957c). *Systematic Theology III*. 『조직신학 III』. 유장환 역(2005a). 한들  
출판사.
- \_\_\_\_\_ (1957d). *Systematic Theology II*. 『조직신학 II』. 유장환 역(2001). 한들출판  
사.
- \_\_\_\_\_ (1957e). *Systematic Theology IV*. 『조직신학 IV』. 유장환 역(2009). 한들출  
판사.
- \_\_\_\_\_ (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.







