

특집 : 성령과 삶

자유주의 신학의 성령론

—Paul Tillich의 “生”과 “성령”에 대해서¹⁾—

이 보 민*

(부교수, 윤리학)

1. 生(Life)의 개괄적 의미

Paul Tillich는 성경에 나타나는 성령님의 개념을 그의 소위 correlation의 방법을 따라 인간의 생(life)에서 제시되는 문제(question)에 해답(answer)을 주는 그 무엇에 대한 상징(symbol)으로 설명하는 것이다. 우선 生이란, Tillich에 의하면, 잠재적인 존재(potential being)의 실현(actualization)이라는 것이다. 인간의 生을 논함에 있어서 동물적인 심리적인 차원에서의 자의식을 전제로 하여 그런 자의식을 포함한 심리적인 자료를 지식으로 삼게되는 과정에서 그런 심리적 차원의 자료위에(above) 있는 하나의 중심(center)이 이루어지면서 심리적차원 이상의 소위 정신적 차원이 이루어지는데, 그런 정신적차원에서의 중심으로서의 인간의 인격적 중심이 실제로 실현되어지고 또한 실현과 아울러 스스로를 초월하여 그 무엇을 향해 이루어 나아가기까지 하는 바를, Tillich는 인간의 生이라고 하는 것이다.²⁾ 그럴 때에 그 인간의 생은 소위 多次元的(multi dimensional)이지만 역시 정신적차원(spiritual dimension)이 가장 중요한 차원이라고 하겠으며, 그래서 소위 神적인 영 즉, 성령이 인간의 生의 문제와 결부된다는 Tillich의 주장을 짐작할 수 있게 된다. 그러면 이제 인간의 생이 제시하는 문제는 결국 무엇이며 그것에 대한 해답이라고 할 신적존재(divine spirit)란 결국 무엇일 것인가? 위에서도 말한 바와 같이, Tillich에 따르면 生이란 잠재적인 존재의 현실적인 실현인데, 그 실현은 곧 인격적인 중심(center)이 自我로써 자기정체성(self-identity)을 지니면서 또한 스스로의 변화(self-alteration)를 이룩함으로써 이루어진다는 것이다.³⁾

1) 본고는 주로 Tillich의 Systematic Theology 제 3권에서의 그의 生과 영(Life and Spirit)의 문제를 소개하고자 함.

2) Paul Tillich, Systematic Theology III, Chicago, 1963, p. 27.

3) Ibid., p. 30.

Tillich는 이런 현실적인 실현으로서의 生은 세가지 요소를 지니면서 또한 이 세가지 요소들(elements)은 각각 세가지 生의 기능들(functions)속에서 나타난다고 한다. 그런데 그 세가지 요소란 “自我正體性”(self-identity), “자기변화”(self-alteration), “자기에게로의 되돌아옴”(return to one's self)이라고 한다.⁴⁾

물론 이 세가지 요소는 실제로는 두가지 요소라고 보는 것이 좋을 것 같다. 즉, 자아정체성과 자기에게로 되돌아 감은 결국 같은 것이라고 할 수 있으며 단지 차이가 있다면 자아정체성이 자기변화의 과정을 내포한 가운데서 그 자아정체성을 이룰때에 그것이 곧 “자기에게로의 되돌아옴”이라고 하겠는데, 사실 그 둘은 같은 것이다. 그러므로 生에 나타난다는 세가지 요소란 실제로는 자아정체성과 자기변화의 두가지 요소이며 이 두가지 요소는 Tillich의 유명한 존재구조(the structure of being)에서의 요소들과 일치하는 것인데 거기에 대해서는 나중에 보충설명 될 것이다.

그런데 잠재적인 존재의 현실적인 실현으로서의 生은 바로 그 두가지의 요소들을 세가지의 다른 기능들에서 나타낸다는 것인데 그 세가지의 기능들이란 자기확립(self-integration)의 기능, 자기창조(self-creation)의 기능, 그리고 자기초월(self-transcendence)의 기능이라는 것이다.⁵⁾ 자기확립의 기능은 자기 중심성(centeredness)의 원리에 입각한 것이며, 자기창조의 기능은 성장(growth)의 원리에 따르는 것이고 자기초월의 기능은 엄숙성(sublimity)의 원리에 의한 것이라고 한다.⁶⁾ 그런데 자기확립의 기능에서는 그 두가지의 요소들 즉 자아정체성과 자기변화의 요소들이 개별화(individualization)와 참여(participation)의 요소들로 나타나고, 자기창조의 기능에서는 그 두가지 요소들이 力動(dynamic)과 형식(form)으로 나타나며, 자기초월의 기능에서는 자유(freedom)와 운명(destiny)으로 나타난다. 바로 그 개별화—참여, 역동—형식, 자유—운명의 세쌍들은 Tillich의 그 유명한 존재구조에서의 세쌍의 요소들인데 雙을 이루는 각각의 두 요소들은 서로서로 兩極(polarity)을 이루면서 긴장관계에 있다는 것이다.

2. 生의 자기확립의 기능

우선 존재구조에서의 개별화와 참여의 두 요소가 生의 자기확립의 기능에서 어떻게 작용하는가를 살펴 볼 것이다. 우선 生의 자기확립(self-integration)이란 인간의 정신적 차원에 있어서의 인격적인 자아가 자기 중

심성(self-centeredness)을 이루어 나아가는 것이라고 하겠다. 바로 이 자기중심성은 곧 인격적인 자아의 개별화(individualization)를 통해 이루어지는 것이다. 사실상 모든 존재들은 개별화의 요소에 따른 개별적 존재들이라고 할 수 있다. 그러나 인간존재(영적인 차원을 가장 높은 차원으로 지니는 존재)가 아닌 다른 무기적(inorganic), 유기적(organic) 존재들은 자신의 개별화를 스스로 의식하거나 유지하지 못하고 전체 속의 하나의 부속품으로 존재할 수 밖에 없는 것이다. 인간존재만이 스스로의 개별적 존재임을 의식하고 확인하면서 또 나름대로 유지하게되며 자기 중심성을 확립해 나아가는 것이다.

그럼에도 불구하고 인간존재 역시도 그와 같은 자기중심성의 확립에 있어서 항상 위협을 받게된다는 것이며 그런 위협은 인간존재가 자기분해(self-disintegration)의 가능성을 지니므로 항상 있다는 것이다.⁷⁾ 그런데 인간이 그의 生의 자기충실적인 자기확립의 기능에서 자기분해의 위협을 항상 맞이하는 것은 곧 이와 같은 자기확립의 기능 속에는 제2의 요소인 “참여”의 요소가 나타나기 때문이라고 하겠다. 인간의 生이 자기확립의 기능 속에서 만일 개별화의 요소만 지니면서 개별적 존재로만 있다면 그것은 무기물이나 유기물 또는 기껏해야 동물적인 존재에서 나타나는 개별성 정도가 될 뿐인 것이다. 개별적존재인 인간존재가 자신이 아닌 他에로의 참여를 통해 자신의 개별자로서의 자기중심성을 의식하고 유지하며 넓혀가게 되는 것이다.

인간존재 보다 낮으면서 가장 고상한 존재라고 할 수 있는 동물의 존재에서도 나타나는 심리적인 자아의식이 물론 인간에게도 있다. 이 때의 자아를 심리적인 자아(psychological self)라고 하겠다.⁸⁾ 그런데 이런 심리적인 자아는 그의 주위(environment)와 관계되어 그 주위를 받아들이고 또 반응을 하게 된다.⁹⁾ 심리적인 자아는 개별적인 존재이긴 하지만 자기의 주위와 관계되어져서 자기중심성의 자기확립을 완전히 이루지 못하고 있다. 즉 이런 심리적 자아는 자기주위의 영향 때문에 자기중심성을 완전히 이루지는 못한 것이다. 즉 자기 주위와 구분된 자기만의 자기중심적 존재가 되지 못한다는 것이다. 이런 상태의 인간존재는 자기중심성 확립을 위해 자기의 주위를 제거하고자 하면 곧 자기자신도 그 제거되는 주위와 함께 제거 될 수 밖에 없다는 것이 Tillich의 생각이다.

이와 같은 심리적 자아정도로 불리 올 수 있는 인간 존재는 자기중심적 자아확립을 이룩해 나아갈 수 있는 잠재력(potentiality)을 가지고 있으면서도 아직 실현하고 있지 못한 것인데 바로 그런 잠재력을 현실에 옮겨서 실

4) *Ibid.*

5) *Ibid.*, p. 30f.

6) *Ibid.*, p. 32.

7) *Ibid.*, p. 33.

8) *Ibid.*, p. 37.

9) *Ibid.*

현(actualization)시키는 것이 곧 인간의 생이며 이런 실현은 곧 도덕성의 행위(act of morality)를 통해 이루어진다는 것이다.¹⁰⁾ 도덕성은 곧 생(生)의 기능으로서, 그것을 통해 정신의 영역(realm of spirit)이 나타난다고 한다.¹¹⁾ 그 도덕성(morality)은 정신의 구성적 기능(constitutive function)인데 도덕행위(moral act)는 바로 그 기능 속에서 생이 스스로 정신적차원에서의 자기확립을 이루하는 행위라고 하겠다. 앞에서도 말한 바와 같이 그와 같은 도덕적 행위속에서 인간의 잠재적인 인격적인 생의 과정(life process)이 실제적인 인격자(an actual person)가 있다는 것인데, 그런 행위는 인간의 개인적 생의 과정에서 지속적으로 계속되며 인간이 인격자로서 구성되어지는 과정은 인간의 전 생애를 따라 한번도 쉬지 않고 그 생의 끝까지 계속되는 것이다.¹²⁾

위에서도 언급한 바와 같이 도덕성은 인간의 잠재적으로 총체적인(potentially total) 중심성(centeredness)을 전제하는데(presuppose) 바로 그 총체적인 중심성은 곧 인간의 자아가, 자신과 대면하여 나타나는 세계를 가지게 되는 상황(situation)인데 바로 그 세계 속에 그 사람은 속하게 된다는 것이다. 이와 같이 인간이 “세계를 가지게 되는” 상황은 인간자아를 인간 자아보다 낮은 차원의 존재가 절대적으로 의존할 수 밖에 없는 주위(environment)에로의 묶임(bondage)으로부터 해방시킨다고 한다.¹³⁾ 그로 인해 인간은 주위 속에서 살면서도 그 주위 때문에 스스로를 상실하지는 아니하고 세계를 가지게 된다는 것이다. 인간은 그 자신의 주위(예를 들면 “이 집,” “이 나무,” “이 사람”)와 만나면서 그 주위 뿐 아니라 자신의 세계를 경험하게 되는데 그 때에 그는 자기 주위의 모든 사물들과 부딪치면서 오히려 하나의 세계를 만나게 된다는 것이다.¹⁴⁾

다시 말해서 그는 자신의 단순한 주위적인(environmental) 자질(quality)을 스스로 초월하게 된다는데, 만일 그렇게 되지 못할 때에 인간은 스스로 완전한 중심성을 확립할 수가 없다. 물론 인간은 언제나 자기의 주위의 한 부분이 되는 면이 있다. 즉 인간 자신의 존재의 어떠한 부분은 별 수 없이 주위의 부분이 될 수 밖에 없다는 것이다. 그러나 바로 이와 같은 존재의 부분은 인간 자신의 중심적인 자아(his centered self)에 있어서의 어떤 요소가 되는 것은 아니며 그럴 때에 인간은 자기 자신을 자기가 속하여 있는 세계에 대해 구분해서 정립시키게 되면서도 그 세계와 무관한 독

립적인 존재로 남아 있는 것은 아니게 된다.¹⁵⁾ 인간이 이와 같이 자신의 주위를 차츰 자기의 세계로 바꾸어 나아 가는 것은, 인간의 자신의 도덕적 행위를 통해 자신의 주위에서 자신에게 부딪쳐 지는 他人들과 또한 그 타인들과 결부 되어 있는 것들을 자신과 함께 공동체 속에 있는 것으로 만들어 감으로써 가능해질 것이다. 그럴 때에 인간 자신은 스스로를 개별화된 존재로서 확립해 나아 갈 뿐 아니라 공동체에 참여하는 참여의 요소도 함께 지니게 된다. 이 때에 “참여”의 요소는 인간이 아직 완전히 정신적 차원에 이르기 전의 단계인 심리적인 단계에서 주위(environment)와 부딪치는 식의 “참여”와는 분명한 차이가 있다고 하겠다. 주위에 자신의 중심성을 잃어 버리는 인간은 참여의 요소 때문에 자신의 중심성의 개별화요소를 상실하는 인간이 된다. 그는 아직도 정신적인 차원의 생을 살고 있지 못하는 것이 된다. 결국 인간에게 있어서의 생의 의미란, 개별화의 요소와 참여의 요소 사이의 갈등 속에서 별 수 없이 빠져 있을 수 밖에 없는 인간실존이 그래도 그런 실존을 존재하도록 해주는 본질적인 존재 그자체와의 변증법적인 관계 속에 있다는 이유 때문에 잠재적으로(potentially) 지닌다고 할 수 있는 개별화와 참여간의 모호하지 않는(unambiguous)조화를 현실적으로 실천하며 실현시키는 것이라고 하겠다. 바로 그와 같은 것을 실현하는 행위는 대단한 희생적인 요소까지도 수반하는 도덕적행위라는 것이다.

인격적 존재로서의 인간 존재는 자기의 생을 행하는 존재이다. 즉, 인간은 생의 과정을 통해 자신의 생을 영위하는 것이다. 인간은 자기에게 속하는 모든 것들, 즉 자신의 몸, 자신의 자의식, 기억, 기대감, 인식, 사상, 의지, 감정등을 결국 자기의 생 속에 포함시키는 것이다. 인간은 결국 이 모든 것들의 내용을 증대시키면서 자기의 세계를 넓혀 나가는데 그것은 인간 자신이 자신을 벗어나서 될 수 있는데로 많은 대상과 접하면서 행하게 되는 것이다. 또한 인간은 그런 모든 것들의 내용을 증대시킬 뿐 아니라, 그 내용을 유지하게 되는데 그것은 그가 그 대상들을 향해 나아갈 뿐 아니라 또 다시 자기 자신으로 돌아옴으로써 가능하게 된다는 것이다.¹⁶⁾ 이와 같은 과정들을 통해 인간은 수많은 가능성들(possibilities)과 만나게 되는데 각각의 가능성들은 인간의 자기변화(self-alteration)를 의미하고 결과적으로 자신의 파괴의 위험도 의미한다고도 볼 수 있는 것이다.¹⁷⁾

인간은 현재적인 현실(present reality)을 위해 수 많은 가능성들을 나의 중심적인 자아 밖에서 유지해야 하거나 혹은 인간은 자기의 중심적인 자아(centered self)를 넓히거나 강하게 할 수 있는 어떤 가능성을 위해 현재적

10) *Ibid.*, p. 38.11) *Ibid.*12) *Ibid.*13) *Ibid.*14) *Ibid.*15) *Ibid.*, p. 39.16) *Ibid.*, p. 42.17) *Ibid.*

인 자기의 모습을 포기해야 한다는 것이다. 그럴 때에 인간의 생은 가능성과 실제 사이를 왔다 갔다 하며 하나는 다른 하나를 위해 희생할 것을 요구하게 된다. 그러니까 인간의 생을 통한 자기확립(self-integration)은 자신에게 생길 수 있는 가능성을, 현실을 위해 희생할 것과 또한 그 어떠한 가능한 무엇을 위해 현재적 자신의 모습을 포기하는 것을 둘다 포함한다. 이것은 곧 인간이 자신을 他와의 관계에서, 위에서도 말한 바와 같이, 도덕적인 자기희생을 행함으로써 가능하게 된다.

3. 생의 자기창조의 기능

우리는 지금까지 생의 제1의 기능이라고 할 自我확립(self-identification)에서 존재구조의 요소들인 개별화(individualization)와 참여(participation)가 어떻게 나타나면서 그로인해 생의 과정은 제1단계적으로 어떠한가를 보아 왔다. 이제는 생의 제2의 기능이라고 할 자기창조성(self-creation)에서의 존재구조의 요소들과 그에 따른 문제들을 관찰할 것이다.

우선 이와 같은 자기창조성의 기능에 나타나는 존재구조의 요소들은 제2의 쌍을 이루는 力動(dynamic)과 형식(form)인 것이다. 바로 이 한 쌍의 요소들은 소위 성장(growth)의 원리에 따라 자기창조성에 나타난다는 것이다.¹⁸⁾

인간의 자아가 자기창조의 기능 속에서 성장을 한다는 것인데 그 성장은 하나의 과정(process)으로서, 그것에 의해 이미 하나의 형식이 주어진 현실성(reality)이 그 자체를 넘어서서 또 다른 하나의 형식으로 나아가게 되는 것이며, 또 그 과정은 본래의 현실성을 한편으로는 보전하면서 또 다른 한편으로는 전환시키게 된다는 것이다.¹⁹⁾ 바로 이 과정이야말로 생의 그 스스로를 창조하는 길이 된다. 물론 이 과정은 본래적 창조의 모습으로 스스로를 창조하지 아니 한다. 모든 생의 과정을 초월하면서도 그것을 강조하는 신적인 창조성에 의해 생은 스스로에게 주어진다. 이와 같은 식으로 생이 스스로를 창조한다는 것은 성장의 力動을 통해서 이루어 진다는 것이다. 인간의 자기창조는 자아가 스스로를 벗어나서 다른 형식으로 옮겨가는 力動에 의해서이다.

그러나 이와 같은 역동(dynamic)은 형식과 상호의존적으로 양극(polar) 관계를 이루고 있다는 것이다.²⁰⁾ 생의 자기창조는 항상 형식의 창조이다. 형식이라는 것 없이 성장하는 것은 아무데도 없다.²¹⁾

형식(form)이란 사물로 하여금 그 모습대로 있도록 하는 바이고 또 그 형식은 인간의 문화의 창조를 그 모습으로 나타나도록 해준다. 즉 문화의 산물인 시(poem), 건물, 법 등이 곧 그것이다. 그러나 이 형식은 아무런 변화 없이 계속적으로 이어질 때 전혀 아무것도 아닌 것이다. 성장에 따른 力動의 요소가 형식으로 하여금 인식하고 또한 느껴지도록 만든다는 말이다.²²⁾ 즉, 모든 새로운 형식들은 옛 형식의 한계를 박차고 나아감(breaking through)에 의해서만 가능하게 되어진다. 다시 말해서 인간의 자기창조에서 나타나는 성장은 力動의 요소와 형식요소의 변증법적인 관계 속에서 이루어진다는 말이다. 그러므로 인간의 자기창조는 제1 기능인 자아의 자기중심성의 자기확립을 전제로 하여 가능하게 된다. 개별화가 참여와 함께 조화를 이루면서 인간자아가 주위(environment)를 차츰 세계가 되도록 하는데 그것을 통해 마침내 자아의 중심성으로 되돌아 오는 인간의 자기확립이 단순히 그 중심성에 더 많은 내용을 주입시켜서 자기의 세계를 넓힐뿐 아니라 질적으로 다른 세계를 만들어 가고 그로 인해 질적으로 다른 자기를 확립하게 되는 것이 곧 자기창조인 것이다.

이와 같은 의미의 인간의 생을 통한 자기창조는 곧 인간의 문화적인 행위를 통해 이루어진다는 것이다. 문화란 어떤 것을 돌본다는 어원을 가지고 있는데, 그 무엇을 지속시키고 또한 자라나게 한다.²³⁾ 이와 같은 방식으로 인간은 자기와 부딪치는 모든 것을 개발하게 되는데 이와 같은 일을 함으로써 인간은 그 개발되는 대상을 변함없이 두는 것은 아니다.

오히려 인간은 그 문화적 개발의 대상으로부터 하나의 새로운 것을 창출해 낸다는 것이다. 그런데 이와 같은 인간의 문화적 행위에 있어서의 새로운 것은 무엇보다도 먼저 언어(language)와 기술(technology)의 2중적인 창조물이라는 것이다. 여기서 언어와 기술은 서로 서로 속하게 되는 것이라고 보아야 한다. 예를 들어 창세기에서 에덴동산에 있던 인간아담은 하나님에 의해 동물들에게 이름을 지어주는 언어행위와 동산을 경작하는 기술행위를 요구받고 있다고 하겠다.

언어는 대화의 힘을 가지는데, 그 대화의 힘(communicative power)은 소리와 몸짓(gesture)에 의존하는 것은 사실이지만 그보다는 그 속에 함축되어 있는(denoted) 의미가 중요하다고 하겠다. 인간이 그런 대화의 힘을 가지고 있다는 것은 완전히 개발된 자아와 함께 상호관계를 이루는 세계를 지니고 있기 때문이라는 것이다.²⁴⁾ 이 언어의 힘은 인간 자신을 구체적인 상황, 즉 인간의 주위의 구체적인 특수 상황(지금, 여기서의 상황)에로의

18) *Ibid.*, p. 50.

19) *Ibid.*

20) *Ibid.*

21) *Ibid.*

22) *Ibid.*, p. 50.

23) *Ibid.*, p. 57.

24) *Ibid.*, p. 58.

묶임 (bondage)에서 부터 자유하게 해준다는 말이다. 인간은 모든 구체적인 것 속에서 세계를 경험하게 되는데 바로 인간이 그 세계를 가지기 때문에 언어를 가지며 동시에 언어를 가지기 때문에 세계를 가지게 된다는 것이다.²⁵⁾

언어가 일반적인 것을 통해 “여기”와 “지금”이라는 구체적인 것을 향한 묶임 (bondage)에서 해방시키는 것처럼, 부딪쳐지는 현실 (reality)을 기술적으로 취급하는 일이 실존에 대해 자연적으로 주어진 조건들을 향한 묶임에서부터 도구의 생산을 통해 해방시킨다는 것이다.²⁶⁾ 인간 외 (外)의 고등동물들은 손에 잡히는 모든것들을 특별한 조건하에서의 도구로서 사용하지만 그들은 도구를 무제한의 사용을 위한 그런 도구로서 창조해내지는 않는다. 새집 (nesst)을 짓거나 굴뚝을 파거나 하면서 동물들이 자기들의 생활도구로서의 집을 짓지만 그런 도구들은 어떤 한정된 특별한 계획에 묶이는 것이고 따라서 그 동물들은 이런 도구들을 이 계획의 범위를 넘어서 사용하게 되는 것은 아니라는 말이다. 그 대신 인간은 도구들을 도구들로 사용하는데 이 일을 위해 일반성의 개념 즉, 언어의 힘이 전제된다는 것이다.

그러니까 도구들의 힘은 언어의 힘에 달려 있다고 하겠다. 도구생산의 자유하게 하는 힘은 유기적인 과정들 그 자체의 가능성 속에서 생기게 되는 것이다. 유기적차원에 있어서의 보전과 성장은 도구가 도구로 나타날 때 마다 압도가 되어진다. 결정적인 차이점은, 유기적인 과정들의 내적인 목적들은 그 과정에 의해 결정되는데 비해 기술적인 생산의 외적인 목적들은 결정되어지는 것이 아니라 무한한 가능성들을 대변할 뿐이라고 한다.²⁷⁾ 결국 인간들은 자아창조의 기능에 있어서 언어와 기술을 포함하는 문화행위를 통해, 도덕적인 행위에서 단순히 자기의 세계와 함께 자기를 확립하던 자리에서 한걸음 더 나아가 그 세계와 확립되는 자기 자신에게 새로운 의미를 부여하게 된다고 하겠다.

물론 이와 같은 새로운 의미를 부여하는 일은 쉬운 일이 아닐 것이다. 그 이유는 언어와 기술을 통해 새로운 의미를 완전히 부여할 수 있기 이전에 언어가 제공하는 새로운 의미가, 기술적인 능력이 현실을 그 의미에 맞도록 해주지 못한다는 사실 때문에 어떤 갈등의 문제를 갖게 되기 때문일 것이다.²⁸⁾ 다시 말해서 언어와 기술의 행위가 진정한 새로운 의미를 부여하게 되기 보다는 언어는 새로운 의미를 부여하지만 기술은 그 의미에 맞도록 현실을 아직 바꾸어주지 못한다는 이유 때문에 언어가 제시한 새로운 의미를 기술이 오히려 파괴해 버릴 위험도 도사리고 있다고 하겠다. 그런 뜻에서

25) *Ibid.*26) *Ibid.*, p. 61.27) *Ibid.*, p. 61.28) *Ibid.*, p. 69.

문화적 행위를 통해 인간이 진정한 방법으로 자아창조의 기능을 행한다는 것은 여간 어려운 일이 아니라고 하겠다.

지금까지 우리는 인간이 자기중심성의 자기확립을 도덕행위를 통해 이루어 나아가고 또한 자기성장의 자아창조를 문화행위를 통해 이루어 나간다는 사실을 생각했으며 바로 이와 같은 일들을 이룸으로써 어떤 잠재성 속에서만 있던 인간 존재가 현실적으로 실현 (actualized)되는 것이 바로 생이라는 것을 생각했다. 이런 자기확립과 자기창조의 기능은 영적인 차원까지도 포함하는 인간존재의 생의 과정에서만 나타내지는 것은 사실이지만 이와 같은 영적인 차원까지도 지니는 인간이라고 할지라도 그 두개의 기능을 성취하는 것은 대단히 어려운 일이라는 것이다. 그 이유는, 앞서서도 밝혀진 바와 같이, 인간의 자기확립의 기능은 자신이 주위세계와 계속 부딪칠 수 밖에 없다는 사실 때문에 항상 자기분해 (self-disintegration)에 직면하고, 또한 인간의 자기창조의 기능은 기술적인 행위의 현실적인 제약점 때문에 항상 의미의 파괴에 직면할 수 밖에 없기 때문일 것이다.

다시 말해서 인간은 그가 생을 행하면서 실현해야 할 자기확립의 기능을 하나의 모호한 (ambiguous) 난제로 안을 수 밖에 없는데 그 이유는, 그가 자기 희생적인 도덕적 행위를 통해 자기의 주위를 자기의 체계로 바꾸어 나가는 것은 사실이지만 너무도 큰 주위에 의한 도전 때문에 지속적으로 자기를 상실할 위험을 안고 있기 때문이다. 또 다른 하나의 이유는, 인간이 문화적 행위를 통해 현실을 넘어서서 오히려 그 현실에 새로운 의미를 부여하는 것은 사실이지만 끝없이 새로운 의미를 추구하기에는 현실의 제약이 너무도 크다는 점이다. 이런 어려운 문제들이 어느정도 해결되면서 인간의 생은 어느정도 진행되지만 생은 그 자체에서의 도전 때문에 모호한 생이 될 수 밖에 없다. 바로 이와 같은 생의 모호성이 곧 생이 제시하는 문제 (question)라고 할 수 있다. 결국 이 문제의 해결은 인간자아가 철저히 도덕적인 희생을 통해 어떤 주위의 도전도 극복하는 것과 언제나 새로운 의미의 깊이에 몰입되는 것일 수 밖에 없다.

4. 생의 자기초월의 기능과 생의 문제

그래서 곧 인간은 철저히 자기초월 (self-transcendence)의 기능을 수행해야 한다는 것이다. 그러니까 이런 자기초월의 기능은 앞에서의 자기확립, 자기창조의 두기능과는 달리 어떤 독립적인 인간의 행위를 따로 규정하지는 않는다는 것이다. 오히려 앞서 말한 도덕행위와 문화행위의 내적인 동기와 같은 것이 곧 인간자아의 자기초월의 기능일 뿐이다. 그런데 바로 이와 같은 자기초월의 기능에게 있어서 나타나는 존재구조의 요소들은 자유 (freedom)와 운명 (destiny)의 쌍인 것이다.²⁹⁾

29) *Ibid.*, p. 86.

우선 생이란 그 자체가 어느 정도는 스스로에서 부터, 또는 자기의 유한성(finitude)에로의 전적 묶임(bondage)으로 부터 자유한다고 하겠다. 생이란 그러니까 궁극적인 무한한 존재를 향해 수직적인 방향에 따라 추구하는 것이라고도 말할 수 있다. 그 수직방향의 것(the vertical)은 자기확립에서 자기중심으로 되돌아 오는 원운동의 것(circular line)이나 자기창조에서의 성장의 수평적인 것(horizontal line) 등을 모두 초월한다는 것이다.³⁰⁾ 그런데 Tillich에 의하면 어떻게 생의 자기초월의 기능이 스스로 나타나게 될 것인가에 대한 질문은 자기확립과 자기창조의 경우와는 달리 경험적인 용어로 해답을 얻을 수가 없다고 한다.³¹⁾ 그런 자기초월은 사물들의 자기초월인 인간의 의식에 반영이 되는데 바로 그런 반영을 묘사하게 되는 그와 같은 용어로만 표현된다고 한다.³²⁾

즉 사람은 일종의 거울로써, 그 속에서 모든 유한한 것의 무한한 것에 대한 관계가 의식되어진다는 것이다. 이런 관계에 대한 경험적인 관찰은 불가능한데 그 이유는 모든 경험적 지식은 단지 유한한 것들 간의 상호 의존성에만 관계될 뿐, 그 어떤 유한한 것과 무한한 것 사이의 관계를 취급할 수가 결코 없기 때문이다. 또한 생의 자기초월은 생의 통속화(profanization)에 의해 방해받을 때, 그 통속화의 경향 역시도 자기초월과 마찬가지로 경험적으로 묘사될 수가 있는 것은 아니고 단지 인간의 의식의 거울을 통해 묘사될 뿐이라는 것이다. 그런데 자기초월과 통속화는 인간의 삶 역사를 통해 표현되며 극단적인 효과를 나타내는 경험과 같은 것으로 여겨진다.³³⁾

인간의 자기초월이 인간에게 내면적으로 의식되는 것 이상으로 경험적으로 나타나서 어떤 특정한 것들의 성스러운 것으로, 또한 어떤것은 통속적인 것으로 여기게 되는데 그런 식으로 나타나는 경험들을 일반적으로 종교적인 경험으로 여긴다고 볼 것이다. 그러나 Tillich는 순수하게 의식으로만 반영되어야 할 것이 어떤 거룩한 초월적인 사물과 그것을 파괴하는 통속적인 것으로 여겨지면서 나타나는 특별한 종교의 영역이라는 것을 거부하고 오히려 종교는 다른 모 영역과 구별되어 따로 있는 어떤 특정 영역이 아니며 모든 다른 영역 속에서 함께 있는 영역이라고 주장한다. 사실상 생의 제3의 기능이라고 말할 수 있는 자기초월도, 자기확립이 도덕적 행위를, 또 자기창조가 문화적 행위를 수반하듯이, 종교적행위를 수반하기는 하지만 그 종교적인 행위는 도덕행위나 문화행위와 구별되는 제3의 행위일 수는 없는 것이다.

30) *Ibid.*31) *Ibid.*, p. 87.32) *Ibid.*33) *Ibid.*

진정한 의미의 종교적 행위는 도덕행위와 문화행위의 깊음(depth)으로 여겨져야 한다는 것이다. 즉 자기초월의 의식으로서 문화행위와 도덕행위에 함께 있어야 할 것이다. 그러나 도덕행위와 문화행위에 있어서의 진정한 자기초월의 의식은 자기초월을 포기할 수 밖에 없는 통속화(profanization)의 의식의 강력한 도전을 받는다. 사실 진정한 의미의 종교는 도덕과 문화와 구분될 수가 없는데, 그런 진정한 의미의 종교와 부합하는 인간의 자기초월의식인 생의 자기초월의 기능은 바로 도덕적행위의 무조건적인 성격(절대적으로 자신을 희생해서 주위를 자기의 세계로 만들 수 있는 성격)과, 문화에 의해 창조되는 모든 새로운 의미들에 있어서의 소위 의미의 깊음(depth of meaning)의 무한정함(inexhaustible)속에서 효과적으로 나타나게 될 뿐이다. 그러나 도덕에서의 절대적 성격은 주위(environment)에 의해 강력한 도전을 받으며 또한 문화에서의 의미의 깊음 역시도 현실적 어려움 때문에 상실될 위험에 처한다고 볼 수 있다. 이러한 유한성들은 곧 인간에게 “통속화”의 의식으로 작용하며 그것은 인간의 자기초월의 자유(freedom)와 긴장의 한 쌍을 이루는 운명(destiny)의 요소가 된다고 하겠다.

이와 같이 통속화의 강한 제동 때문에 인간의 자기초월은 진정한 자기초월, 즉 인간이 참으로 바른 궁극적인 무한적인 것을 향해 올바르게 초월하는 그와 같은 자기초월이 되지 못하고 진정한 궁극적인 존재가 아닌 특정존재를 초월의 대상으로 삼는 소위 독립된 종교의 행위를 행하는 잘못된 자기초월이 된다는 것이다. 그럴 때에 이와 같은 종교행위에 의한 생은 진정으로 인간의 잠재적인 존재를 실현시키는 진정한 생이 되지 못한다.

사실상, 종교가 진정한 의미의 종교가 되지 못할 때에 인간의 도덕행위와 문화행위 역시도 무조건적인 도덕적 성격과 또한 의미의 깊음을 바로 간직하는 올바른 것이 되지 못하며 그럴 때에 이와 같은 것들에 의한 인간의 생은 진정한 생이 되지 못한다. 그러므로 지금까지 우리가 생각한 Tillich에 있어서의 생이 제시하는 문제(question)는 바로 인간의 자아가 어떻게 바르게 자기 스스로를 초월하여 주위와 세계 속에서 자신을 의미있게 지킬 수 있을가의 문제라고 하겠다. 인간이 정말 스스로 그렇게 바르게 자기초월을 할 수 있는가? 어떻게 그것이 가능한가의 이 생이 제시하는 문제는 인간이 스스로 해답을 줄 수 없고 신적인 영의 임재로만 그 해답을 찾을 수가 있다고 보는 것이다. 여기서 바로 Tillich의 성령론이 그 의미를 갖는다고 하겠다.

5. 생의 문제에 대한 해답으로서의 성령의 임재

영적인 존재의 임재가 곧 위에서의 문제를 해결한다는 것이다. Tillich에 의하면, 우선 “신적인 영”(divine spirit) 또는 “영으로서의 하나님”(God as spirit)은 일종의 상징적(symbolical) 표현들이라는 것이다.³⁴⁾ 즉 인간들은

인간으로서 자기 자신을 경험하면서 자기의 生の 차원인 영 (spirit; 소문자 "s")에 의해 스스로 결정되어짐을 의식한다는 것이며, 바로 이와 같은 직접적인 경험이 "영 (Spirit; 대문자 "S")이신 하나님"과 "신적인 영"에 대하여 상징적으로 말할 수 있게 한다는 것이다.³⁵⁾ 이런 용어들은, 그러므로 하나님에 대한 다른 진술들과 마찬가지로 상징들 (symbols)일 뿐이라는 말이다. 그런 상징들 속에서 경험적으로 주어지는 내용들이 적용되어지고 또 초월되어진다는 것이다. 사실상, 인간 자아 속에서의 제 3의 기능이라고 할 수 있는 자기초월을 통해 인간존재의 자기확립의 힘과 자기창조의 새로움의 의미가 하나로 일치되어지는 것을 경험하는 生の 가장 중요한 차원인 정신적 차원에서의 경험과 의식 (consciousness) 없이는, "영이신 하나님"이나 "영적인 임재" 등의 용어들로 표현되는 "하나님의 임재"라고 하는 것에 대한 계시적인 경험에 대해 인간이 결코 표현할 수가 없을 것이다. 다시 말해서 生の 차원으로서의 영에 대한 이해 없이는 그 어떠한 신적인 영, 즉 성령에 대한 이론은 있을 수가 없다는 것이 Tillich의 입장이며 이것은 곧 그의 correlation방법과 일치한다.

신적인 영과 生の 한 차원으로서의 영과의 관계의 문제는 대개 신적인 영인 인간의 영 속에 "산다" (dwell) 혹은 "일한다" (work)는 은유적인 표현으로 취급된다고 한다.³⁶⁾ 여기에서 "속에" (in)라는 말은 신적인 것과 인간적인 것 또는 무조건적인 것과 조건적인 것 사이의 관계를 표현하는 용어가 되고 있다. Tillich에 따르면 "속에" (in)라는 표현이 신적인 영이 인간의 영에로 "박차고 들어오는 것" (break in)을 의미하기는 하지만 그렇다고 이것이 신적인 영이 인간의 영속에 자리를 차지하는 것은 의미하지 아니 한다고 한다. 오히려 그 표현의 진정한 의미는 하나님의 영이 인간의 영으로 하여금 스스로를 초월하면서 박차고 나가도록 함을 의미한다는 것이다.³⁷⁾ 즉, 유한한 生の 차원인 인간의 영이 그로인해 성공적으로 자기초월 (selftranscendence)에 이르게 되며, 궁극적인 (ultimate), 무조건적인 (unconditional) 그 무엇에 의해 잡혀지게 (grasped)된 것을 의미한다.³⁸⁾ 그러므로 신적인 영의 임재는 인간의 영으로 하여금 앞에서 말한 자기초월을 성공적으로 행하여 모호하지 않는 (unambiguous) 生을 행하도록 함을 의미하는 것이고 따라서 신적인 영, 즉 성령은 곧 인간의 영으로 하여금 그렇게 자기 초월을 바로 행할 수 있게 하는 궁극적인 "그 무엇"일 뿐이다.

그러면 "그 무엇" (something)이란 진정 무엇을 의미하는가? 그것은 결코 인간존재와 같은 존재자일 수는 없다는 것이다. 비록 그 존재자가 인간존재보다 월등한 존재라고 할지라도 그 어떤 하나의 객관적인 존재라고 할 때에 그것을 향한 인간존재의 자기초월은 그 초월 속에서 자기의 중심성의 자기확립과 자기창조의 새로운 의미를 유지하는 참다운, 모호하지 않는 生の 제 3의 기능으로서의 진정한 자기초월이 될 수는 없는 것이다. 인간의 자기초월이 그와 같은 객관적인 존재를 향한 잘못된 초월일 때에 인간자아는 자기확립이 아닌 파괴와 무의미를 겪게 될 뿐이었는데, 그런 파괴의 요소가 인간의 종교적인 영역에서 분명히 보여진다는 것이다. 즉 원시적인, 특히 아시아인의 예술은 신의 모습을 형체화해서 여러가지로 나타내는데 그것들의 모습은 인간, 동물, 식물들의 유기적인 형태이면서도 놀랍게도 유기적인 형태의 일반적인 개념을 파괴하는 이질적인 요소와 결부되고 있다는 것이다.³⁹⁾

이와 같은 잘못된 자기초월은 진정한 초월의 대상이어서는 안될 객관적인 대상을 향해 자기초월을 할 때 생기는 것인데 그럴 때의 인간의 生은 모호하지 않는 진정한 生일 수가 없다. 그러므로 인간의 자기초월의 진정한 대상이라고 할 신적인 영 또는 성령은 어떠한 객관적인 존재일 수가 없는 것이며 그러기 때문에 상징적으로 표현될 수 밖에 없는 것이 된다. 그러면서도 그것은 인간의 영에 실제적인 자기초월의 경험을 의식하도록 해주는데 인간이 바르게 자기초월을 의식할 때, 인간의 존재가 실존적 존재로서 현실적인 주위환경 속에서 소외 (estrangement)되어 있으면서도 그런 환경 속에서 개별성을 유지할 수 밖에 없는 그 무엇인 존재 그 자체 (이것은 "하나님"이라는 상징으로 표현됨)를 향하므로인해 소외 속에서도 자신을 확립할 수 있는 그와 같은 잠재력을 실제로 실현시키게 되며 그것이 곧 인간의 진정한 生이라는 것이었다. 영이신 하나님에 의해 인간의 영이 바른 자기초월을 할 때에 그 자기초월의 상태는 소위 "신앙" (faith)과 "사랑" (love)으로 표현된다.⁴⁰⁾ 특히 신앙이란 영으로서의 하나님의 임재에 의해 "사로잡혀서" (grasped) 모호하지 않는 바른 生이 실현될 수 있는 자기초월을 향해서 "열려 있음" (being opened)의 상태이다.⁴¹⁾

반면 사랑은 궁극적인 존재인 영으로서의 하나님의 임재에도 취하여진 (taken into) 상태라는 것이다.⁴²⁾ 또한 그 사랑이라는 것은 아가페 (agape)라고 불리우는데 그 속에 에로스 (eros)와 필리아 (philia)를 내포하는 것으로 여겨진다. 에로스의 특징은 "다시 연합되어지는" (reunited) 것이고 필리아

34) *Ibid.*, p. 111.35) *Ibid.*36) *Ibid.*, p. 111.37) *Ibid.*, p. 112.38) *Ibid.*39) Tillich, *Interpretation of History*, New York, 1963, p. 77.40) Tillich, *Systematic Theology* III, p. 129.41) *Ibid.*, p. 131.42) *Ibid.*, p. 129.

아의 특징은 “분리되어 있음”(being separated)이라고 한다.⁴³⁾ 아가페로서의 사랑은 “재연합”과 “분리”의 변증법(dialectic)을 그 속의 paradox의 요소를 없이지 않은 채로 지닐 수 있다는 것이다. 그러니까 인간존재의 상태(state)로서의 사랑(agape)은 인간의 존재가 올바른 신적인 영(Divine spirit)의 임재를 향하여 올바른 자기초월을 함으로써 궁극적인 신적존재와 하나가 되면서도 인간자신의 개별적인 자기확립으로 인해 그 신적 존재에서 적당한 분리의 상태를 동시에 유지하는 상태라고 말할 수 있다. 이때의 신적 존재란 앞에서 언급한 바와 같이 어떠한 객관적인 존재여서는 아니 된다. Tillich는 말하기를, 이와 같은 궁극적인 존재로 인간에게 나타날 때에 인간으로부터 모든 관심과 회생을 요구하게 되는데, 사실 그와 같은 것이 무한한 존재가 아니면서 무한한 존재로서의 요구를 하므로 거짓된 궁극적일 수 밖에 없고 동시에 우상으로 불리울 수 밖에 없을 것이라고 했다.⁴⁴⁾

그럴 때에 인간의 궁극적인 관심의 대상이 될 수 있는 영으로서의 하나님 즉, 성령은 어떠한 객관적인 표현으로 직접적으로 묘사할 수 있는 객관적인 존재가 아니라는 것이며 단지 인간으로 하여금 그의 생의 과정을 통해 나타나는 진정한 자기초월의 문제를 해결해 줄 수 있는 자라는 식의 표현으로 설명할 수 밖에 없는 그와 같은 존재라고 할 것이다. 인간은 성령 때문에 그의 생을 통해 올바른 자기초월, 즉 동시에 자기초월을 하면서도 자기의 개별적 자기확립을 유지한다는 의미의 자기초월을 현실적으로 실현시켜 나갈 수 있게 된다는 것이다. 그럴 때에 인간은 소외될 수 밖에 없는 실존적 존재이면서도 단지 잠재적으로만 주어졌던 자기초월을 통한 자기확립을 실현시켜 그 소외를 극복해 나가게 된다는 것이다.

6. 결 론

지금까지 우리는 Tillich의 성령론을 살펴보았다. 그에게 있어서의 성령은 그 존재가 객관적으로 제시될 수 있는 그와 같은 존재가 아니라는 것이었다. 성령은 단지 그가 정의하는대로의 인간의 생에서 제시되는 문제(question)를 해결해 주는 그 무엇이라고 한다. 좀 더 구체적으로 말해서 성령은 궁극적인 관심으로서 인간의 진정한 자기초월의 대상이 됨으로서 바로 그 자기초월이 인간에게 올바르게 실현되도록 한다는 것이었다. 그러나 Tillich에 있어서의 생에서의 자기초월이란 인간이 자신의 뜻을 포기하고 하나님의 뜻을 이루어드리는 그와 같은 신앙의 자세를 의미하는 것은 아니었다. 오히려 Tillich에 있어서의 자기초월(self-transcendence)은 인간자아의 자기중심적인 자기확립(self-integration)으로 하여금 주위와 세계에로

폭넓게 열려진 진정한 자기확립이 되도록 하고자 함일 뿐이다. 성령이 그 일을 위해 필요한 그 무엇이라는 Tillich의 생각은 그의 철학적 사고의 결론일 뿐이다. 물론 그의 철학적 사고란 실존주의적이면서 변증법적인 것으로서, 인간존재는 궁극적인 관심에 변증법적으로 결부되면서 그 속에 역설적인(paradoxical) 두가지 요소를 지니고 또 그 역설적인 요소를 잃어버릴 위협을 받고 있다는 생각인데 그런 사고는 Kant이후의 관념론적 사고가 갖는 문제를 나름대로 해결하고자 하는 철저한 인간의 철학적 사고이며 그 자체로도 문제가 많은 사상이다.⁴⁵⁾ 이와 같은 인간의 생각에 필요하다는 성령은 그 자체 아무것도 아니다. 이유는 그의 사상에 따르면 아무것도 인간의 변증법적인 사고가 갖는 문제를 해결해 줄 수는 없기 때문이다. 단지 성령이라는 “상징”(그 자체로는 아무것도 아닌)下에서 인간 스스로가 자신의 존재의 2중적구조를 변증법적으로 유지하고자 노력하는 것이 Tillich의 성령론의 본질이다.

요약해서 말한다면, Tillich가 말하는 성령은 그 자체 아무 것도 아닌 허구적이며 상징적인 표현일 뿐이므로 우리는 그것을 받아들일 수 없고, 그런 상징으로서의 성령이 인간의 실제적인 상황에 어떤 도움을 준다는 것은 위에서 말한 바와 같이, 그 상징이 실제로 도움을 주어서가 아니라, 그런 상징을 생각하면서 인간이 자기의 존재를 나름대로 확립하고자 함에 기인하는 것이다. 우리는 성령을 하나의 상징으로 여기는 것을 받아들일 수 없을 뿐아니라 그 상징 밑에서 해결하고자 하는 문제 자체에 대한 Tillich의 이해도 받아들일 수가 없다. 인간이 변증법적인 문제를 지속적으로 견지해야 그 문제가 해결된다는 것인데 성령은 그런 변증법적인 문제는 일종의 인간 내면의 갈등으로서 그것을 견지하므로써 그 문제를 해결할 것이 아니라 중생하여 새사람 됨으로써 그리하여 그 갈등을 없앴으므로써 해결해야 할 것으로 본다. 그러므로 “성령”이라는 상징 下에서 그가 해결하고자 하는 것도 우리는 받아들일 수 없다. 따라서 Tillich의 성령론은 우리로서는 전혀 받아들일 수 없는 비성경적인 철학사상일 뿐이다.

43) Tillich, *Love, power and Justice*, London, 1954, p. 31.

44) Tillich, *Dynamics of Faith*, New York, 1957, p. 115.

45) 이 점에 대해서는 이 보민, 기독교윤리학의재문제, 기독교문서선교회 1985, pp. 211-254를 참조.