

참 고 문 헌

박 윤선 성경주석 12판. 1980.  
 金 敬洙 近代政治史 서울:陽文社. 1955.  
 申 相楚 루 소 서울:靑山文化社. 1974.  
 崔 文煥 近代社會思想史 서울:大成出版社. 1949  
 李 炳柱等 世界文化史 서울:一潮閣. 1977  
 韓 相範 近代思想史 서울·正音社. 1976  
 세계사상대전집 Vol. 8. 23. 34. 서울:大洋書籍. 1972  
 Bronowski, J. and Mazlish, B. 西洋의 知的 傳統, 車 河淳譯, 서울:弘盛社. 1980.  
 Bury, J. B. 思想의 自由와 歷史, 梁秉祐譯, 서울:박영사. 1978.  
 Dumoring, Meinlich. 近代思想의 批判. 김창수역, 서울:甲辰文化社. 1958.  
 Maritain, J. 人間과 國家. 韓庸熙譯 서울:카톨릭출판사. 1978.  
 Kelsen, H. 民主政治의 哲學. 韓庸熙譯 서울:大文出版社. 1970.  
 Tillich, P. 프로테스탄트 思想史. 宋基得譯. 서울:한국신학연구소출판부. 1980.  
*Encyclopaedia Britannica*, 15<sup>th</sup>, 1980  
 Burns, E. M. and Ralph, P. L. *World Civilization*, New York. W. W. Nolton & Company. 1964.  
 Locke. J. *Second Treatise of Civil Government*, Grand Rapids, Michigan. 1978.  
 Coulson, C. A. *Science & Christian Belief*, Oxford University Press, 1958.  
 Packer, J. I. *Evangelism and the Sovereignty of God*. Inter-Varsity press London. 1970.

# Aggression의 本質考察

박 종 칠\*

◇ 목 차 ◇

1. 序論
2. 天性으로서의 Aggression
3. 後天性으로서의 Aggression
4. 文化에 對한 Aggression
5. 신비의 Aggression
6. 人間 意志의 Aggression
7. 原罪로 부터 오는 Aggression
8. 나쁜 양심에서 오는 Aggression
9. 自殺이라는 극단적인 형태의 Aggression
10. Aggression이 存在의 先條件인가 아닌가?
11. 神學的인 主張들
12. 信者의 임무

## 1 序 論

최근에 나는 목회 경험에서 이상한 한 기류를 發見하게 되었는데, 그것은 하나님의 말씀을 가장 사랑해야 할 기독교인들이 말씀 自體에 對한 적개감을 나타내는 것이다. 어째서 信者들이 이런 Aggression(공격성)을 나타내는 것일까? 물론 心理學을 공부하는 者들이 이 主題에 대해 취급한 것을 볼 수 있겠지만 우리들은 성경적 觀點에서 이것을 취급한 것을 좀처럼 볼 수 없었다. 그런데 W. Pannenberg는 그의 論文인 "Aggression과 罪에 관한 神學敎理"<sup>1)</sup>에서 全혀 기독교 敎리를 부정하는 각도에서 다루고 있다. 그가 논쟁하는 것은 Aggression은 기독교의 原罪敎리와 같은 것으로 사람의 마음을 억누를 때 결과적으로 나타나는 것으로서, 原罪敎리와 그것에서 파생되는 죄책감을 제거한다면 Aggression도 제거된다는 것이다. 사실 이와 같은 論理가 엘리트라고 자칭하는 大學生 뿐만 아니라 젊은 기독교청년들에게서 나오는 見

\* 도서관장

1) Wolfhart Pannenberg, "Aggression und die Theologische Lehre von den Sünde", Zeitschrift für Evangelische Ethik 21 (July 1977) : 164, 172

解이다.

理由없이 남에 對해 혈뜯는 세대들과 그 추세는 우리의 教會를 병들게 하는 것이므로, 現實의 당면 문제들인 만큼 여기에 대해 몇마디 살펴 보고자 한다.

이 모든 문제는 바울이 이미 로마서 7장에서 律法과 罪의 쏘는 것(Aggression)이라고 하는 관계에서 기술했다. 본 論考에서는 이 Aggression을 하나님에게서의 分離라는 罪의 각도에서 살펴보고자 한다.

## 2. 天性으로서의 Aggression

1963年 Konrad Lorenz가 *Das Sogennante Böse*<sup>2)</sup>라는 책을 썼는데 표제가 'on Aggression'으로 영역되었다. *Das Sogennante Böse*를 번역한다면 "생得的 惡"인데 Aggression은 惡할 뿐만 아니라 인간의 속에 天性的으로 있다는 말이다. Lorenz는 이 책에서 自然界의 새(birds)의 현상을 연구하는 가운데 또 이렇게 썼다. Aggression은 다른 어느 것과 같이 本能的인 것이며, 그리고 自然條件 가운데 個體와 종족의 보존을 안전하게 하는데 도움을 주는 것이다. 인간의 공격성은 유전적으로 계획된(Phylogenetically Programmed)<sup>3)</sup> 것이며 自動적으로 생겨났기 때문에 인간의 도덕적인 가치들이 그것을 억제하지 않는다면 우리 인류는 아주 위험한 歷史의 狀況을 만나게 된다. 인간이야말로 가장 높은 도덕적이며 倫理的 價値들에 自身을 헌신할 수 있는 유일한 存在이다. 반면에 인간의 동물적 性質은, 고도의 倫理的이며 道德的인 價値 때문에 인간이 그의 兄弟를 죽이려 하는 위험을 가져다 주며, 그가 바로 그 고도의 가치들을 위해서 그렇게 하고 있다고 確信하는 위험을 가져온다. 이 사람을 보라<sup>4)</sup> 이것이 Lorenz의 人間觀이다.

## 3. 後天性으로서의 Aggression

Lorenz가 말하는 惡의 生得的 觀點에 反對하여 M·F·Ashley Montagu는 한 책을 편집해 내었는데 그 主題가 Aggression은 先天的인 것이 아니라 後天的 結果라는 것이었다<sup>5)</sup> 기독교 심리학자 Malcolm Jeeves 역시 이 환경적 영향을 지지한다.<sup>6)</sup>

2) Konrad Lorenz, *On Aggression*, traus, Marjorie Karr Wilson (New York : Harcourt, Brace & World, Inc. ), p. x.

3) *Ibid*, p. 253

4) *Ibid*, p. 274

5) M·F·Ashley Montagu, ed., *Man and Aggression*, New York : Oxford University Press, 1968, p. 16.

6) Malcolm A. Jeeves, *Psychology and Christianity*, (Downers Grove : Intervarsity Press, 1977), pp. 54-62.

## 4. 文化에 對한 Aggression

Lorenz 자신은 S·Freud에게서 Aggression에 관한 生得的 惡의 개념을 얻었다고 하고 있다<sup>7)</sup> 실제로 Freud는 이미 20세기 초에 Aggression에 관한 心理的 現象을 토론하였다. "文明과 그 욕구불만들"(1930)이라는 그의 論文에서 이렇게 結論 짓고 있다.

"Aggression은 人間 안에 있는 生得的이며 독립적이며 本能的인 기질이다. ……그것은 文化에 가장 強力한 장애물이 된다. 인간 안에 있는 공격성이라고 하는 自然的 本能 즉 각 個人의 모두에 반대하는 적대감이 이 文明의 진전을 방해한다. 이 Aggression이라는 本能은 죽음의 本能(Death Instinct)에서 파생된 대표적인 것이다."<sup>8)</sup>

그러므로 Freud에게는 人間이 本能的으로 善하다고 하는 약속은 지킬 수 없는 幻想에 불과하다. 이런 그의 생각이 共產主義 體制를 반대한 主要 理由이다. 그에게는 社會主義的 理想論的 기대들은 인간의 惡한 天性을 무시하는 처사이기 때문이다.<sup>9)</sup>

이와 같은 本能의 최초의 目的은 개인 안에 있는 生命의 파멸이지만 이 自我 파멸의 本能이 밖으로 나타날 때 文明의 파멸로 이끈다. Freud는 죽음의 本能을 말할때 그것을 결코 만족하지 못하는 리비도의 苦痛을 탈피하려는 욕구로 설명한다. 이렇게 인간의 욕구불만을 관찰하면서 Freud는 인간의 파멸적 궁지를 더욱 깊이 쳐다보았다. 그러므로 그에 의하면 파멸적 기질이 永遠한 Eros의 도움으로 균형을 잡을 수 있을지 하는 質問은 人間性的 宿命的인 문제이다. Paul Tillich는 그의 조직신학에서 Freud의 이 學說을 神學的 罪의 敎理에다 연결을 시켰다. Tillich는 Aggression을 사랑의 戒命에 반대하여 동료인간을 해치는 경향으로 서술하고 있다.<sup>10)</sup>

## 5. 神祕의 Aggression

Freud는 동료인간을 상해하는 경향으로 惡이란 것을 서술한 최초의 사람이다. A·Schopenhauer는 惡이란 아무런 自體의 관심도 없이 他人을 全的으로 상해하거나 슬프게 하려는 利己主義(Egoism)라고 이미 말했다.<sup>11)</sup> Kant는 기독교 전통과 일치하는 말을 하는데, 그러한 극단적인 惡은 사탄의 생각에서만 가능하다고 생각했다. 바로 욕기서의 첫 부분에서 우리는 그런 惡을 볼 수 있다. 즉 惡이란 아무런 理由없이 해를 끼치게 한다. 그러나 기독교 神學은 사탄의 타락에서 까지도 이 파괴성을 惡의 根源으로 여기지 않는다. 즉 기독교 신학은 사탄

7) Lorenz, *On Aggression*, p. x.

8) Sigmund Freud, *Civilization, War, and Death*, ed. John Richmon (London : Psycho-Analytical Epitomes, 1953), pp. 55-56

9) *Ibid*, p. 78.

10) Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 2 (London : James Nisbet & Co., 1957), p. 62 f.

11) A·Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, trans. R·B·Haldane and J·Komp (London : Routledge and Kegan Paul), 4 : 61

을 하나님의 사랑에 반대하는 세력으로 보았다. 그러나 惡과 善이라는 神話的 二元論的 意味에서는 아니었다.

사탄은 하나님의 타락된 피조물이다. 어거스틴에 따르면 사탄이 가진 惡의 根源이란 하나님의 자리에다 自身을 두는 것으로 이 같은 끊임없는 자기사랑은 하나님을 미워하는 것으로 이끈다.<sup>12)</sup> 파괴성은 자기사랑의 結果이며 현현이나, Tillich에 따르면 그것은 소외 자체 구조의 結果이다. 그것은 파괴적으로 作動하는 그 自體 안에 있는 구조에 의거하기 때문이다.

(It is dependent on the structure of that in and upon which it acts destructively)<sup>13)</sup> 이와 같은 Tillich의 말이 宿命論的 面으로 이해되지 않는다면 이 神秘主義的 Aggression에 관한 실체가 바로 여기 있는 것이다

### 6. 人間意志의 Aggression

또한, 인간에 관한 기독교 교리는 파괴성의 기원을 사탄 못지 않게 인간의 기질에 돌린다. 개신교 立場에서 罪란 곧 하나님에게서 自身에게로 돌아간 사랑이라는 어거스틴의 해석에 同意하고 있다. Pelagius의 自由意志에 반대하여 어거스틴이 主張하는 것은 인간의 죄를 삼가는 능력(Posseno Peccare)이 죄를 금지하기에 不可能한 것이라는 것이다.(non posse non-peccare) 그래서 인간은 죄 지을 강압성(necessitas peccandi)을 가지는데 부패가 불가피한 방식으로 행동하기 마련이라는 것이다. 이런 부패 상태 가운데 인간은 地上에서 자기만족을 追求한다. 萬物이 自己 中心이 되어야만 한다. 하나님까지도 人間 自己의 쾌락을 위한 수단이 되어야만 한다. “반대로 악인들은 그들이 世上을 즐기기 위해 하나님을 사용하길 원한다.”(하나님의 도성 XV. 7)<sup>14)</sup> 그러나 意志의 方向이 왜곡되었다. 이 왜곡된 意志가 자기사랑의 욕망을 形成한다. 그 本質은 하나님에 대한 不信과 증오심이 된다. 이것이야말로 파괴성의 根源을 이룬다.

### 7. 原罪로 부터 오는 Aggression

어거스틴의 이와 같은 왜곡된 인간 의지의 개념을 그의 原罪思想에 기초하고 있다. 즉 부패는 유전되어 온다는 것이다. 아담은 모든 인간을 代表하므로 모든 인간은 아담의 타락에서 아담의 범죄에 참여한다는 것이다. 그러나 이와 같은 개인에 있어서 원죄개념이 의지의 행위에 의존하지 않는다. 그리하여 心理的인 결정이 제외되고 있다. 만약 인간이 自由意志를 가진다면 그것은 그 자신의 利己主義的인 中心을 위한 것이다.

12) Tillich, *Systematic Theology*, p. 55.

13) *Ibid.*, p. 69.

14) Quoted from Bengt Häggland, *History of Theology*, trans. Gene J. Lund (St. Louis: Concordia Publishing House, 1966), p. 121

어거스틴의 罪에 관한 分析은 바울이 말하는 罪의 性格에 기초하고 있다. 로마서 서신에 바울은 律法에 반대하는 모든 사실들을 한 계명으로 이해하고 있다. “탐심을 품지 말라(롬 7:9)”에 어거스틴이 유추하는 것은 無制限의 利己主義의 中心이 죄의 本質的 뿌리라는 것이다. 이 탐욕에 대한 고전적 명칭은 “Concupiscentia” 즉 “현실의 全部를 自我에게 끌어 들이려는 無制限의 욕망<sup>15)</sup>”이라 부른다. 어편이는 어거스틴의 이와 같은 죄의 觀念을 비평하여 어거스틴은 “Concupiscentia” 즉 ‘현실의 전부’를 성욕과 동일시하는 경향이 있어 이로부터 기독교 역사는 不幸히도 性에 대하여 부정적이며 금욕주의적 경향을 발전시켰다고 한다. (eg. Har-nack, etc.) 물론 이와 같은 사실은 부인 못할 사실이기도 하다. 그러나 Concupiscentia가 어거스틴이 말하는 죄 개념의 全部로 간주될 수는 없다. 어거스틴은 인간의 本質的 性格을 서술하기 위해 性범죄를 취급하고 있다. 行動의 모티브 배후에서 형식적 分析에 의해 하나님만이 世上秩序의 目的이며 根源인 만큼 하나님이 인간의 最終目的으로 고려되어야 하며, 다른 어느 것도 하나님께 향하는 도중에 있어서 수단으로 사용되어야 하고 평가되어야만 한다는 것이다.

만약, 세상의 일들을 하나님에 향한 수단으로가 아닌, 自己사랑을 위한 수단으로 사용한다면 이 宇宙의 秩序는 왜곡될 것이다. 인간은 수단(uti)과 목적(frui)을 바꾸어 놓았다. 이런 것들은 더 높은 사랑의 형태를 위해 오로지 수단으로 사용되어야만 한다. 하나님만이 그 사랑의 대상이 되어야만 한다. 目的과 수단과의 차이는 사물 자체 때문에 사랑하는 것(diligere propter se)과, 그 밖의 것 때문에 사랑하는 것(diligere propter aliud)<sup>16)</sup>과의 차이이다. 그래서 어거스틴이 宇宙의 目的과 수단의 體系에서 변천이라는 차원에서 罪를 分析하였으며 그가 罪를 오로지 性的 衝動에만 制限한 것은 아니다. 어거스틴에게 있어서 性은 아직도 인간 관계에 관해 일반적으로 왜곡하고 있는 증거로만 간주되었다. 그러나 그 특수한 당대의 금욕주의적 경향이 그를 유혹하였기에 여러 면에서 그는 뒤바뀐 관계를, 일반적으로 인간의 뒤바뀐, 이와 같은 관계와 동일시하였던 것이다. 그래서 어거스틴은 “유전이라는 죄를 자손을 出産하는 행위에 있어서 성적 쾌락에 根源한다”고 본 것이다. 性 욕망과 정욕이 죄스러운 Concupiscentia를 일어나게 하는 수단으로 본 것이다. 이런 立場에서 볼 때에 어거스틴은 性에 대해 Hellenistic 특히 Neo-Platonic(신플라톤적)한 잘못된 見解를 극복하지 못했다고 본다.<sup>17)</sup>

어쨌든 어거스틴의 유전적 罪理論은 罪의 本質에 대한 구조적 分析을 설명하기 위해 作用함을 우리는 이해해야만 한다. 첫 인간의 原罪와 그 後孫들에게 계승된 原罪와의 관계는 우리의 實存的 잘못들을 실제적인 인간의 범죄로 볼 것이나, 아니면 불가피한 宿命으로 보아야 할 것이냐 하는 문제와 관련된다.

15) Tillich, *Systematic Theology*, p. 59

16) Högguland, *History of Theology*, p. 121

17) Tillich, *Systematic Theology*, p. 59

이 質問에 대해 어거스틴의 답변은, 인간의 대표인 아담이 하나님의 戒命을 파괴하였기에 개개인은 自己 Concupiscence로 罪를 짓기 마련이라고 한다. 아담 후손의 모두가 이 行動에 동참한다. 이것이 罪意味의 本質이다. 그러나 어거스틴은 宿命論的 마니교의 罪의 관념을 反對했다. 이것은 곧 어거스틴이 범죄에 대한 개개인의 책임을 무시하지 아니했다는 뜻이다. 그러나 어거스틴은 罪를 性的 차원에서만 說明해 버리지는 아니했다는 것이다. 그러나 어거스틴이 罪와 性을 병행해서 罪를 說明한 것은, 타락後에 Aggression의 파괴적 傾向으로 이끈다는 점을 이해하게 한다. 어거스틴은 유전적 罪에 對한 이 파괴적 原因에 대해 기독교적 전통을 確立하였다.

### 8. 나쁜 양심에서 부터 오는 Aggression

이와 같은 罪에 대한 전통적 기독교 이해에 반대하여 니이체는 기독교의 原罪思想을 신랄히 반대하였다. 그는 罪를 나쁜 양심, 곧 重大한 질병으로 간주하였다. 인간이 경험한 가장 基本的인 생활경험 변천의 强압 下에서 움츠러 들기 마련인 그런 질병, 인간이 사회나 平和의 담벽들 안에 종국적으로 패쇄되어 있는 스스로를 發見할 때 일어나는 그런 변천에서 발생하는 질병적인 나쁜 양심을 罪로 보았다.<sup>18)</sup>

“스스로를 外部的으로 드러내지 않는 모든 本能들은 內向的으로 된다. (Werden Sich nach Innen) - 적대감, 잔인성 그리고 毆박감에, 공격함에, 비난함에, 파멸에, 기쁨을 가지는것, 이 모든 것은 그런 本能들의 所有者에 對항한다. 이것이 나쁜 양심의 기원이다.<sup>19)</sup> 이미 니이체보다 십년전에 Alfred Adler와 Sigmund Freud가 自我 공격성(Self-Aggression)을 양심에서 기원해 오는 것으로 說明했다. *The Geneology of Morals* (1969)에서 니체는 조상과 그의 권세에 대한 두려움, 조상에 대한 의식과 의무감에서 부터 神的思想을 생각해 냈다.<sup>20)</sup> 25년후에 프로이드는 그의 책 *Totem과 Taboo* (1912년)에서 이 主題에 대해 강연했다. 죄의식(Guilt-feeling)에 대한 自我 공격성이 神格信仰의 기원이 되는 만큼 니이체 또한 罪意識에 대한 神格意識의 强화된 역할을 생각했다. 그러므로 最高의 神이 도달한 것과 같이 기독교 神의 出現은 地上에서 罪責任 意識에 대한 最高의 感情과 함께 수반된다.<sup>21)</sup> 그러므로 니이체는 神格에 對항하는 양심판단과 罪意識의 현상만이 아니라, 또한 좁은 意味에서 神思想 自體가 기독교 신앙에서 절정을 이루고 있다고 생각한다. 이것이 內向的 Aggression의 產物이다. 그러므로 그에게 있어서 無神論의 完全하고 결정적 승리만이 그렇게 强압된 점에서부터 自由를 준다. 니이체의 이와 같은 모든 가설은 인간 역사가 始作되었다고 생각되는 健全하고 本

18) Friedrich Nietzsche, *On the Geneology of Morals*, trans. Wolter Konfmann and R.J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1969), p74

19) *Ibid.*, p. 85

20) *Ibid.*, p. 89

21) *Ibid.*, p. 90

能的인 상황에서라는 것을 시사해 준다. 宗教가 人間의 自我초월을 위한 要素에 依해 충격을 받는 대신 宗教가 오히려 自我부정이며 자아상실의 原因이 되는 것이다. 宗教的 罪意識은 業세주의적인 자아고민과 자아공격성으로 이끈다. 그래서 니이체는 외치기를:

“우리 現代人은 양심생체해부의 상속자이며 또한 수천년 간이나 自己를 고문하는 후계자들이다. 이것은 우리의 오래 동안의 天性的인 性質, 즉 나쁜 양심으로부터 分離될 수 없다. 완전히 거꾸로 시도해 보는 것만이 可能할 수 있겠는데 누가 그것을 할만큼 強하냐?”<sup>22)</sup>라고 했다.

니이체는 이런 추세를 곧 存在自體를 부정하는 虛無主義를 取하는 용기로서 시도한다. 니이체의 自我에 대한 관찰은 우리가 보는대로 양심과 社會共同體生活은 不可分離한 것으로 본다. 역시 그의 自我否定的 虛無主義的 主張은 人間存在의 宗教的 自我초월사상에 뿌리박고 있다. 여기에 人間自我 否定과 자기혐오를 이해하는 길이 있다. 인간의 교만은 그 自體의 오류나 혹은 虛無에서 忍耐할 수 없다. 그래서 그것은 自我의 絶대화로 이끈다. 인간존재는 하나님 자신과 同一視되고 인간 밖의 어떤 다른 外部的 관계도 허락지 않는다. 그러므로 자아 공격성은 아담의 타락의 경우에서와 마찬가지로 미지의 神秘的 Aggression의 경우에서 나온 바와 같은 오만한 인간의 罪의 表現이다.

### 9. 自殺이란 극단적인 형태의 Aggression

죄가 Aggression의 기원인 이상 Aggression은 個人을 적대할 뿐만 아니라 또한 自我를 적대하고 있다. 이것이 기독교적 罪敎理를 이해하는 고전적이나, 어거스틴은 自我 Aggression의 동기를 神學的으로 說明하려고 心理學的으로는 하지 않았다. 니이체는 오히려 外的 社會의 영향들과 絶대화된 自我를 Aggression으로 보았기는 했어도 心理學的 차원에서 본 것은 아니었다. 예컨대 어거스틴은 自我Aggression의 극단적인 형태인 自殺을 罪로 보고 거부했다. 그러나 이렇게 거절한 것은 유다의 경우에서와 같이 自殺은 하나님의 慈悲에 대한 절망을 뜻하니 어떠한 회개의 기회를 허락지 않는 罪라는 것이다. (하나님의 도성 I·16)이 내용은 自殺에 대한 罪의 性格을 心理學的 分析和 관련해서 說明하지 못했다. 또 다른 곳에서 어거스틴은 인간교만의 罪와 파멸의 의지와의 관계를 보았다. 어거스틴은 또한 그것을 질투의 차원에서 보았다. 교만한 天使 루시퍼가 교만 때문에 하나님에게서 자신에게로 떨어져, 하나님께 통치 당하는 것 보다는 폭군적인 헛된 영광에서 통치하는 길을 선택했다. 질투 때문에 인간은 無罪로 남아 있을 수가 없었다. (하나님의 도성 XIV. 11, 2)

이와 같은 어거스틴의 罪敎理에서 부터 어떤 이는 질투(Neid)를 Aggression, 원수시하는 것 좌절, 알력 등이 깔려있는 기본적 現象이라고 생각한다. (eg, Helmut Schoeck)

22) *Ibid.*, p. 91

그러나 어거스틴에게는 질투가 內向的 Aggression의 현상의 통로로 여겨진 것 같다. 어거스틴은 말하기를, 하나님의 원수들이 하나님 自身을 해칠 수 없지만 그들의 타락으로 인해 自身들을 해친다. (하나님의 도성 1, 2, 3) 이러한 신학적 해석에 반대하여 니이체는 오히려 자아 부정을 용감히 주장했다.

#### 10. Aggression이 存在의 先條件인가, 아닌가?

죄와 Aggression과 관련하여 하나님의 피조물을 살펴보자. 키에르케골은 不安과 罪와의 관계를 記述했다. 물론 그의 저서 “不安의 개념”에서는 不安과 Aggression의 관계를 명료하게 드러내지는 못했지만 Aggression의 복잡한 문제에 대한 現代의 문제토의에 들어갔다.

“좌절 - Aggression學說 (The Frustration - Aggression hypothesis)”의 주된 요소인 좌절감(Frustration)은 不安을 생산해 내었다.<sup>23)</sup> 키에르케골은 또한 좌절을 충동시키는 대상으로 들어가기 이전에 先在하는 實存的 不安의 어떤 것을 發見하였다.

그는 不安(anxiety)과 두려움(fear)을 구분했다. 이 實存的 不安은 自我, 곧 自己 自身の 타락성에 存在한다. Aggression에 대한 정의가 비록 유동적이기는 하지만 Aggression을 創造의 관계, 예컨대 고전적 條件形成과 공격(Classical Conditioning and Aggression), 적극적 욕구 추구의 공격과 조작적 행위(Aggression and Instrumental Behaviour), 매체를 통한 충동적 욕구 추구행위(Driven Mediated Aggression), 사회적 學習理論과 標本的 행위(Social-learning theory and model behaviour)와 같은 理論들로 說明해 보려고 시도들을 한다.<sup>24)</sup>

이런 現代의 主題에 대한 토론들을 不安과 Aggression에 대한 어떤 관련성이 있는 것으로 보며, 따라서 우리는 Aggression과 罪의 관계를 짐작해 볼 수 있다. 키에르케골의 罪敎理에 대한 그의 主된 관심은 첫 번째 인간이 가지는 原來的 完全성을 옹호하려는 노력이었다(비록 그것이 자신의 理想이기는 하지만) 그러나 現在 人間性的 罪의 상태가 無罪한 상태에서 부터 유래된 것일 수 있다는 개념에 반대하여 Schliermacher는 그의 책 “기독교 신앙”에서 그렇게 될 수 없다고 특별히 반대한다. 즉 아담과 하와의 기원은 이미 존재하는 罪性을 떠나서는(Apart from an already existent sinfulness) 心理學的으로 설명될 수 없다는 것이다.<sup>25)</sup> 즉 하와가 사탄의 유혹에 복종하고 아담이 그에게 제시한 사과를 따 먹을 때 “그 첫 죄 이전에 罪를 지으려는 경향성(Inclination toward sin)”이 있어야만 한다는 것이다.<sup>26)</sup> 이것에 반대하여 키에르케골은 생각하기를 그것은 心理的 性格을 나타낼 수 있으나 그것은 아직 죄스럽지도 않으며

하나님과 그의 계명에 반대되는 것도 아니라는 것이다. 그럼에도 그것은 無罪상태에서 罪의 상태로 전이되어 가는 心理的 중간결정(Zwischenbestimmung)의 단계로 넘어간다. 키에르케골은 이 心理的 中間결정이 不安에 초점되어 있다고 본다. 그러므로 키에르케골은 不安과 어떤 결정적 대상에서 오는 두려움과 구분을 지었다. 미결정 상태에서 不安이 지시하는 것은 人間은 주로 자신에 관한 不安, 自我의 통일에 관해 不安을 갖는다. 後에 키에르케골은 이 문제에 대해서 “죽음에 이르는 병”에서 더욱 상세히 설명해 준다. 인간은 無限者에 대한 관계에 의해 구성돼 있다. 그리고 인간은 無限者에 대한 관계에서와 같이 自己 自身の 自我를 안다. 그러나 인간이 인간 자신에 대해 간파할지라도 그것으로 여전히 自身을 인식할 수 없다. 왜냐하면 無限者에 대한 관계로서 그의 存在는 無限한 神에 의해서만 實現될 수 있기 때문이다. 그러므로 만약 인간이 自我 自體에 기초하고 있다면 인간은 自我를 상실한다. 그러나 인간은 이미, 그리고 항상, 그의 의식에서 自我에 대한 관계를 가진다. 그래서 인간은 自我 自體에 대한 不安을 갖는다. 키에르케골에 따르면 이 不安이 自由의 현기증(der Schwindel)이다.

문제는 키에르케골이 Schliermacher에 반대하여 이와 같은 罪의 기원에 대한 心理的 說明으로써 無罪상태와 그 다음 죄 타락에 대한 성경적 설명을 할 수 있었는가 하는 점이다.

Paul Tillich는 이런 키에르케골의 思想을 발전시켜 다음과 같이 말한다.

“모든 피조물은 不安에 휩싸인다. 無限과 不安은 같은 것이다. 그러나 사람안에서 自由는 不安과 연합된다. 인간의 自由를 不安의 自由, 혹은 不安스러운 自由라고 부를 수 있다. 이 不安은 本質에서부터 實存으로 전이하기 위한 충동적 세력들의 하나이다. ……타락은 아직 罪 이전의 죄, 그러나 결단코 無罪일 수 없는 罪를 전제한다. 이것을 충동적인 無罪(driving innocence)라고 한다.”<sup>27)</sup>

키에르케골의 不安개념에서는 이미 罪가 前提되고 있다. 이것은 곧 인간 자신이 世上의 中心이 되고 있다는 뜻이다. 왜냐하면 인간의 自我 自體를 위한 불안개념은 하나님에 대한 신뢰보다는 오히려 미리 結定된 경우에서 결과한다. 이것이 不信이며 罪이다. M·Heidegger는 不安을 人間實存의 根本的 구조로 본다. 이 경우 自己사랑(Amor Sui)이 이미 활동하고 있는 것이다. 볼트만 역시 “열려”를 自我를 신뢰하여 미래를 기다리는 준비, 선견(이 배후에는 물론 두려움이 언제나 깔려 있다)으로 정의하였다.<sup>28)</sup> 볼트만은 이와 같은 자기기만을 罪로 판단했다.<sup>29)</sup> 그러므로 不安은 人間의 열려가 자아 자체에 관심을 가지는 한 罪의 表現이다.

23) John Dollard, et al, *Frustration and Aggression* (New Haven: Yale University Press, 1939)

24) Roger N. Johnson, *Aggression in Man Animals* Philadelphia: W. S Saunders Co., 1972), pp. 132-62

25) Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, trans. H·R Mackintosh and J·S. Stewart. (Edinburgh & T Clark, 1956), p. 293

26) *Ibid.*, p. 284

27) Tillich, *Systematic Theology*, pp. 39-40

28) Rudolf Bultmann, *Theology of The New Testament*,

Vol. 1, trans. Keudrich Grobe (New York: Charles Scribners Sons, 1951), p. 242

29) *Ibid.*, p. 239

## 11. 神學的인 主張

지금껏 우리는 Aggression에 대한 神學的인 맥을 이을 수 있는 결과들을 살펴왔다. 질투의 동기는 Aggression의 형식을 생성시켰을 뿐 아니라, 不安과 좌절을 Aggressive한 형식으로 서 人間 存在의 根本的인 자아오류 및 原因을 낳게 했다. 이러한 것이 神學的인 罪 개념으로 특징지어진다. (이것은 하나님과의 넓은 의미의 관계에서다.) 이와 같은 Aggression에 대한 神學的인 理解가 意味하는 바는 어떤 특수사회 단체 속의 어떤 특정의 공격적인 악한 개인을 지칭하는 것은 아니다. 왜냐하면 죄의 개념으로 말미암아 자아실패, 또는 자아원인이 일반적 성격을 띠기 때문이다. 그렇다고 이와 같이 Aggression을 죄의 表現으로 보는 神學的인 理解는 또한 共同體 意識으로 Aggression을 설명해 버리려고 하지는 않는다. 이와 같은 Aggression에 대한 神學的인 理解는 自我 충돌론이나 좌절감 같은 것으로 Aggression을 설명해 버리는 現代的인 傾向에 반대한다. 이런 理論들에서는 Aggression이 自己保存이나 自己확장의 미명 하에서 정당화되고 있다. 近代에는 人間 行動들이 유전적으로나 기계론적 술어들로써 宿命論으로 說明되고 있다. 특히 기계론적 설명은, 억압된 욕구 의지를 발산시켜주는 가설적 촉매작용(the catharsis hypothesis) 理論에서 오용되고 있다. T·V나 어떤 전기오락에서 누리는 공격 작용에 참여한 희생자가 이 관람하는 욕구추구의 공격자에게 자기의 공격적 충동을 해소시켜주는 무해한 출구라는 것이다. 그러나 그런 나쁜 쇼에 나타나는 것들이 오히려 사회의 罪惡性을 해소시켜 주는 촉매작용을 한다는 것이다. 그러나 카우프만은 풍자적으로 꼬집기를, 만약 그렇게 진실로 作用한다면야 우리는 모든 子女들에게 불륜을 감소시킬 노력으로 폭력과 피흘림을 最大한 노출시키도록 하는 것이 좋지 않느냐고 한다.<sup>30)</sup> 이런 이론들의 主眼點은 좌절된 인간의 체념이 일반적인 사회생활 가운데서 구제되어지도록 하는 것이다.

## 12. 信者의 의무

그런고로 우리가 자문하는 것은 과연 Aggression에 대한 神學的인 理解가 Aggression 자체를 극복한다든지 아니면 견제하는데 도와줄 수 있는가 하는 것이다. 솔직히 이 질문에 대해서는 너무 큰 기대로 과장될 수 없는 것 같다. Aggression이 과대평가 되어서도 안되겠으며 그렇다고 Aggression 그 자체를 강압해서 짓눌려 버리는 傾向이 되어서도 안되겠다.

Aggression이 과소 평가되기 쉬운 기계론적, 또는 物理的인 方法으로 해소될 수 있는 정도로 무해한 것은 아니다. 공격적인 충동에 대한 人間 욕구불만 해소가 일반적 사회환경의 조절로 해결되는 것은 아니다. 우리 사회 속에 널리 유포되어 있는 공격적 행위에 대한 효과적 이고도 定해진 전략이나 방어가 발견될 수 있느냐에 관한 과제에 대해서 神學은 적어도 他 學問과의 긴밀한 유대관계에 있어야 한다. 牧會者는 自己 교구의 신자의 의사나 정신병 학자들에

30) Johnson, *Aggression in Man and Animals*, p. 157

게 경청해야 하고, 같은 교구의 치안 유지자들의 노력에 도움을 받아야 한다. 神學 自體가 Aggression 자체를 유발시킨 것은 결코 아니지만, 神學은 그 本然의 책무를 가지고 있는 것이다. 基督教 倫理의 最高 命令과 要求가 어떤 個個人의 具體的인 生活 환경에 意味를 갖지 못하고 추상적이 된 때에야 인간은 좌절감을 갖기 마련인 것이다. 여기에 그 좌절감은 극단적인 두가지 형태로 빛나가게 된다. 바로 방탕과 금욕주의다.

倫理的인 要求가 더해 갈수록 죄의식의 개발도 더해 가고, 이것들은 聖戰思想과 밀접히 관련되어 있다고 한다. (eg. W Neidhart) 이런 문제의 핵심은 행위와 그 結果와의 문제이나, 이런 차원에서 Von Rad는 이스라엘 백성과 異邦人들과 투쟁의 聖戰概念을 발전시켰다.<sup>31)</sup>

教會史的으로 볼때 이 Aggression 요소들이 背他的인 불관용 政策으로 나타났다. 예전대 약삭빠른 敎皇이 기사들에게 서로 적대하는 内部的인 알력이 있음을 보고 그것을 돌려서 기독교 하나님의 榮光을 위해 모슬렘들을 멸망하는데 헌신하도록 했다. 그 結果 오늘날까지도 기독교도들과 모슬렘인들 간에 갈등의 참혹성이 있게 된 것이다. 그런데 십자군 時代에 Assisi의 프란시스의 單純한 福音傳道者가 오히려 모슬렘 술탄(Sultan)의 面前에서 존경을 받았다.<sup>32)</sup>

이 뿐 아니라 Aggression은 末世王國에 관련된다. 단지파가 遺業을 얻지 못했는데(수 13 : 3) 後에 平和스럽게 사는 라이스(Laish) 百姓을 공격하여 取했다. (삿 18 : 7f) .

이러한 行動에 대하여 R·K· Harrison이라는 구약학자는 아주 흥미있는 주석을 加하였다 : “비록 하나님께서 이스라엘에게 가나안을 주사, 占領하는 것을 反對하지는 않았지만 이것은 아마 단지파가 계시록 7 : 5 ff에서 생략된 이유가 될 수 있을 것이다.”<sup>33)</sup>

기독교 歷史에서나 科學, 또는 社會 發展에서나 Aggression 動機들이 무엇으로 나타나는 間に 기독교교리 自體는 Aggression을 罪와 관련해서 보는 것이다. 律法이나 信者의 경건이 Aggression을 만들어 내느냐? 기독교 律法이 설교단에서 제거 내지 무시되어야 하느냐? 우리의 경건한 香氣가 他人에게 Aggression을 주어서 되겠는가? 결코 아니다. 만일 그렇다면 어떤 一部人에게만 그렇다. 오히려 바울은 “오호라, 나는 곤고한 사람이로다”고 외쳤다. 바울은 自己를 爲해 못박히신 그리스도 안에서 解決을 얻었다.

“세상에서는 너희가 환난을 당하나 담대하라 내가 세상을 이기었노라(요 16 : 33)

31) Gehard Von Rad, *Theology of the Old Testament*, Vol. I. (Edinburgh : Oliver and Boyd, 1962), p. 382.

32) Stephen Neill, *A History of Christian Missions*, (New York : Penguin Books, 1972), pp. 113-16

33) R·K·Harrison, “Aggression” in *Baker's Ductionary of Christion Ethics*, ed Carl F·H Henry (Grand Rapids : Baker Book House, 1973), p. 14