

2018년 (제3회) 대전목회자인문학아카데미
-기독교고전읽기 세번째-

“아퀴나스의 신학대전”

일 시 : 9월 20일(목) 오전8시 30분 -12시 30분
장 소 : 가장제일교회(소종영 목사)
(대전시 서구 가장동 37-7)

◆ 주최 : 대전목회자인문학아카데미, 크리스찬아카데미

◆ 주관 : 크리스찬아카데미

서울 종로구 율곡로 190 여전도회관 702호
Tel. 02)747-6189~0 Fax 02)747-6181

하나님께 기도하며 아퀴나스의 신학대전을 읽다

- 신학에 대해 질문하다¹⁾

강치원 목사(책임는교회)

1. 우리는 당신에 대해 어떻게 이야기해야 합니까?

우리를 ‘너’로 부르시는 주님, 당신과 우리의 대화는 대부분 언어를 통해 이루어집니다. 어떤 신비적인 사건이나, 표지를 통해서도 가능하지만 그래도 이런 것을 표현하는 대표적인 수단은 언어입니다. 하여 우리는 언어의 한계 안에서 당신에 대해 이야기할 수 있을 뿐입니다.

그런데 우리는 ‘신학’(theologia)이라는 말을 어떤 의미로 사용해야 하는지요? 좀 객관적인 의미의 ‘신에 관(關)한 이야기’로 풀어 써야 합니까? 아니면 얼굴과 얼굴을 맞대고 갖게 되는 인격적인 관계 속에서의 ‘신에 대(對)한 이야기’란 의미로 사용해야 합니까? 20세기에 ‘비신화화’라는 말로 신학계에 뜨거운 화두를 던졌던 볼트만이 이 두 가지 표현에 대해 민감하게 반응했던 것을 상기해 봅니다. ‘하나님에 대해서 이야기한다는 것은 무슨 의미를 가지는가?’(Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?)라는 유명한 논문에서 그는 ‘하나님에 관한 이야기’(Rede über Gott)와 ‘하나님에 대한 이야기’(Rede von Gott)를 분명히 구분해서 써야 한다고 말합니다. 그는 하나님을 믿는 신앙과 관련이 없이, 신앙 밖에서 말하는 것을 ‘하나님에 관한 이야기’로 규정합니다. 반면에, 하나님을 믿는 신앙 안에서 그리고 하나님을 믿는 신앙으로 말하는 것을 ‘하나님에 대한 이야기’로 자리매김합니다. 무언가 생각거리를 던져주는 화두입니다.

역사의 주관자이신 주님, 우리는 신학사를 통해 ‘철학과 신학’, ‘계시와 이성’ 등의 구분을 통해 신학이 무엇인지에 대해 정의하려는 수많은 시도들을 알고 있습니다. 그중 우리의 주인공 토마스 아퀴나스는 이미 철학의 한 분과로 자리매김을 한 ‘신학’(theologia)이라는 말과의 혼돈을 피하기 위해 ‘거룩한 가르침’(sacra doctrina)이라는 말을 선호합니다. 이 가르침이 인간의 이성으로 탐구되는 철학의 범주 안에 있는 신학과는 달리 하나님의 계시를 통해 배우는 학문이라는 이유 때문입니다(55).

그런데 신학자들의 하나님, 어쩌면 이런 논리는 성직자와 평신도 사이에 질적 차이라는 담을 세우려는 사제들의 우월감과 관련이 있는 것은 아닌지요? 이성을 통한 인식의

1) 오늘 읽을 고전은 개신교 신자들이 거의 읽지 않는 토마스 아퀴나스의 『신학대전』(서울: 두란노아카데미, 2011)입니다. 이것은 발췌된 것이기에 아퀴나스의 신학 전체를 발췌자의 관점에서만 보게 해주는 단점이 있음을 밝힙니다. 또한 이 글은 아퀴나스에 대한 것이라기보다는 아퀴나스를 넘어 신학 전반에 관한 질문임을 알립니다. 이 질문제기를 신앙 밖에서가 아니라 신앙 안에서 하기 위해 아우구스티누스의 『고백록』과 안셀무스의 『프로슬로기온』과 같이 기도의 형식으로 작성하였습니다. 하나님에 대해 바르게 이야기하기 위해 무릎을 꿇고 지체를 간구하는 한 신학자의 몸부림으로 읽어주시기 바랍니다.

한계성을 당연시하고, 계시를 통한 인식의 절대성을 공고히 하여 지신들의 위치를 견고히 하려는 사제들의 원초적인 본능에서 나온 것은 아닌지요? 또한 교황의 권위를 세속 군주의 권력보다 더 높이 두려는 집요한 긴장과 맞물려 있지는 않은지요? 철학을 신학의 시녀로 자리매김하는 모든 시도가(61) 이런 배경 하에서 이루어지지 않는 않았는지요?

인간을 창조하신 하나님, 당신께서 인간을 만드실 때, 이성은 어떠한 역할을 하도록 만드셨는지요? 하나님의 형상대로 지음을 받는 아담은 자신의 오성으로는 하나님을 알 수 없었는지요? 만약 그렇다면, 당신께서 만드셨지만 당신을 알지도 못하는 아담은 어떤 존재였나요? 호모 에렉투스인가요? 호모 하이델베르겐시스인가요? 호모 네안데르탈렌시스인가요? 호모 사피엔스인가요? 아니면 호모 사피엔스 사피엔스인가요?

노하기를 더디 하시는 하나님, 저의 불경한 의문을 용서하시고 한 마디만 더 하게 하옵소서. 이성과 계시라는 도식은 언제부터 당신이 창조하신 세상에 발을 내리게 되었는지요? 당신의 창조 질서에서 나온 것인지요? 아니면 사제계급에 속하는 사람들이 만들어낸 도식인지요? 유감스럽게도 교회의 역사는 이성이 무시된 계시의 천박함이 기독교를 얼마나 값싼 종교로 전락시켰는지를 잘 보여주고 있습니다. 이런 의미의 계시는 무속신앙에서의 신내림이나, 신접(神接)과 다를 바가 무엇인지 모르겠습니다. 하여 주님께 묻습니다. 이성이 계시의 통로가 될 수는 없는지요? 계시는 이성을 배제하지 않고, 이성을 통해 전달될 수는 없는지요?

2. 거룩한 가르침은 지혜입니까, 아니면 학문입니까?

육신이 되신 말씀이신 주님, 말씀이 육신이 된 사건은 당신이 이성의 한계 안으로 들어온 자기 포기이며, 그것을 문자로 기록한 글은 당신의 신비와 진리를 인간의 이해지평으로 낮추신 자기 비하가 아닌지요? 그렇다면 교회는 왜 당신의 자기 포기과 자기 비하를 견디지 못하는 것일까요? 이성적 탐구에 열려 있는 말씀을 왜 초월적인 계시의 영역으로 게토화하는 모순의 길을 걷고 있는지요? 비천함의 길을 택하기 위해 말씀이 육신이 된 성육신의 신비를 왜 계시의 지성소라는 신학의 산물 안에 가두려고만 하는지요? 말씀의 비천함을 받아들이지 못하고, 소위 거룩하다는 사제들의 세계로 유배를 보내는지요? 이렇게 특수한 자들만의 전유물이 된다면, 말씀의 보편성은 어떻게 담보될 수 있는지요?

신학자들의 하나님, 저는 이해하기 힘듭니다. 거룩한 가르침을 계시의 영역 안으로 자리매김하면서, 왜 굳이 이성의 법칙이 적용되는 학문의 범주에도 넣으려고 하는지 말입니다. 학문의 틀 안에서 이야기하려면 말씀이 육신이 된 사건을 진솔하게 받아들이고, 학문의 법칙을 따라야 하지 않을까요? “자연적인 빛으로 알게 되는 원리”에 종속되는 것이 성육신의 핵심이 아닌가요? 거룩한 가르침이 “하나님 인식의 빛으로 알게 되는 원리”에서 출발하는 특별한 학문이라면 말씀이 육신이 될 필요가 없지 않을까요? 성육신을 그렇게 중요하게 간주하면서도, 인간의 언어의 한계 안으로 들어오신 말씀의 육신 됨을 진지

하게 고려하지 않는다면, 이것은 신학을 학문으로 자리매김하려는 모든 시도가 어불성설이 아닌지요?

아퀴나스의 하나님, 오늘 저는 신학자들의 오만함을 다시금 마주칩니다. 학문의 철저함을 따르지도 않으면서도 신학이 그런 법칙에 충실한 학문들보다 더 우월하다고 자만하기 때문입니다. 이들의 설득력 없는 주장을 들어보시겠습니까?

“사변적 학문들 가운데서 한 학문이 다른 학문보다 우월하다고 말해지는 것은 때로는 확실성 때문이고, 때로는 소재의 우월성 때문이다. 그런데 이 학문은 두 가지 측면 모두에 있어서 다른 사변적 학문들을 능가한다. 실로 확실성에 따르면 다른 학문들은 오류를 범할 수 있는 인간 이성의 자연적 빛으로부터 확실성을 가진다. 반면에 이 학문은 이 확실성을 오류를 범할 수 없는 신적 지식의 빛으로부터 가진다. 소재의 우월성에 따르면, 이 학문은 일차적으로 이성을 초월하는 것에 관한 것이다. 반면에 다른 학문들은 이성에 종속되는 것만을 고찰한다.”(61)

진리이신 주님, 이성의 자연적인 빛으로부터 오는 것은 오류를 범할 수 있고, 신적 지식의 빛으로부터 오는 것은 오류를 범할 수 없다는 이 신학자의 말이 얼마나 유아기적으로 들리는지요? 우리는 교회의 역사를 통해 신적 지식의 빛에서 기인한다는 깨달음이 얼마나 많은 오류를 범하고, 얼마나 많은 거짓 저울추들을 만들어내고, 얼마나 많은 심판과 정죄의 도구로 사용되었는지 잘 알고 있습니다. 얼마나 자주 진리를 비진리로 만들고, 비진리를 진리로 둔갑시켰는지를 잘 알고 있습니다. 오죽하면 신적 지식의 빛에서 나오는 깨달음이 이성의 자연적인 빛에서 나오는 깨달음만큼만 되어도 좋겠다는 자조적인 한탄이 나오겠습니까?

지혜의 하나님, 저는 당신에 대한 이야기를 이성 밖에서, 이성 너머에서 하려면, 굳이 학문의 범주 안에서 논하지 말고 지혜의 범주 안에서 하면 어떨까 하는 생각을 가지고 있습니다. 물론 이 때의 지혜란 학문과 대척점에 선 비학문적 영역을 말하는 것이 아닙니다. 학문을 포함하지만, 학문 이전의 세계와 학문 너머의 세계까지 아우르는 지혜 말입니다. 요한네스 타울러의 영향을 받은 루터처럼 말입니다.

지혜의 근원이신 하나님, 저는 거룩한 가르침이 지혜의 근원이신 하나님에 대해 다루기 때문에 “최고의 지혜”로 단정한다든지, “하나님을 절대적으로 고찰하는 사람은 최고로 지혜로운 사람”이라고 주장하는 것에는(63) 동의하고 싶지 않습니다. 성직자들의 특권의식을 부추기는 이런 발언이 그들을 얼마나 무능력한 자로, 비이성적이고 어리석은 자로 만들었는지를 잘 알고 있기 때문입니다. ‘영적인 사람은 모든 것을 판단하나, 자기는 아무에게서도 판단을 받지 않는다’는 고린도전서 2, 15절의 말씀이 성직자들의 무식함을 얼마나 뻔뻔한 지혜로 둔갑시키는지 잘 알기 때문입니다.

하나님, 저의 비신앙적인 언어를 용서하여 주옵소서. 지금 거룩한 가르침은 세상과의 소통은 더욱 단절되고, 교회의 울타리 안에서는 공갈협박을 남발하는 괴물이 되어가고 있

습니다. 학문도 아니고, 지혜도 아닌 괴변이 되어가고 있습니다. 이런 동굴 속에서 당신에 대해 어떻게 이야기해야 하는지요? 그 길을 가르쳐주소서.

3. 하나님, 당신은 누구입니까?

하나님, 우리는 만들어진 신이 판을 치는 세상에 살고 있습니다. 교회도 예외가 아닙니다. 다른 신을 섬기지 말라고 하셨건만 교회엔 당신의 자리에 올라 경배를 받는 이들이 너무도 많습니다. 우상을 만들지 말라고 하셨건만, 교회는 각종 우상들로 범람하고 있습니다. 유감스럽게도 교회에 당신께서 거하실 수 있는 공간이 있을까라는 회의가 들기도 합니다. 당신을 성경이라는 책 속으로 유폐시키거나, 주일예배라는 시간 속으로 귀양을 보낸 교회들도 적지 않습니다. 이런 참람한 말을 입 밖으로 내는 저를 용서하여 주소서.

하나님, 30년 전에 노년에 이른 비트겐슈타인의 글을 읽은 적이 있습니다. 자신은 신을 믿지 않지만, 신이 있다고 가정한다면 신이 이런 분일 것이라 상정하더군요. 인간이 의지하는 신이 되기 위해서 인간의 한계 밖에 있는 분, 곧 신은 전지전능하고, 무소부재하고, 영원해야 한다는 것입니다. 어디 이런 생각이 노 철학자만의 생각이겠습니까? 모든 종교가 가지고 있는 일반적인 생각이 아닐까요?

스스로 존재하시는 하나님, 당신의 존재를 우리는 어떻게 인식할 수 있습니까?(80-84) 다른 모든 것을 움직이게 하지만 자신은 움직이지 않는 제 1동자가 당신입니까? 다른 모든 것을 생기게 하면서, 자신은 영향을 받지 않는 제 1작용인이 당신입니까? 존재하는 모든 것의 필연적인 원인이 되지만, 자신은 그 어떤 것으로부터도 필연성의 원인을 갖지 않는 존재가 당신입니까? 더 이상 더 크고, 더 깊고, 더 좋다고 여겨질 수 없는 최고의 참, 최고의 선, 최고의 자비와 정의의 원인이 되는 분이 당신입니까? 만물이 목적을 향해 갈 수 있도록 질서를 지어주는 최고의 지성적인 존재가 당신입니까?

인간이 되신 하나님, 우리는 왜 '제일'이니, '최고'니 하는 말들로 당신을 규정하려고 하는 것일까요? 이런 것은 세상이 있게 된 원인과 발전해 나가는 동인에 대한 좋은 설명은 될 수 있습니다. 그러나 이런 사고로 하나님의 존재를 증명하려고 하는 것은 실은 하나님을 인간의 사고 논리 안에 가두는 것은 아닐까요? 인간이 생각해 낼 수 있는 최대치 밖에 신을 두려는 것 자체가 오히려 하나님을 인간의 범주 안에 넣으려는 교만은 아닌지요?

모세의 하나님, 모세가 당신의 이름에 대해 물었을 때, 당신은 '나는 스스로 있는 자' (에히에 아쉐르 에히에)라고 대답하셨습니다. '에히에 아쉐르 에히에'가 당신의 이름입니까, 아니면 당신의 존재 방식을 말합니까? 제 생각엔 이름에 대해 묻는 모세에게 당신은 당신의 존재의 방식에 대해 말씀하신 것 같은데, 제 생각이 맞는지요? 당신의 대답을 '나는 존재하는 자로 존재하는 자다'(ego sum qui sum)라고 해석해도 되는지요? 그렇다면

당신은 어떻게 존재하시나요?

아브라함과 이삭과 야곱의 하나님, 많은 사람들이 당신의 존재에 대해 물으면서, 왜 ‘나는 스스로 있는 자’나, ‘나는 나’라는 수수께끼 같은 당신의 대답에만 시선을 보내는지 모르겠습니다. 바로 그 다음 절에서 당신은 당신의 영원한 이름이요, 대대로 기억해야 할 이름으로 ‘아브라함의 하나님, 이삭의 하나님, 야곱의 하나님’을 명시하는 데도 말입니다. 이를 통해 우리가 알 수 있는 것은 당신은 관계 속에 존재하시는 존재자라는 것인데 맞는지요? 그렇다면 ‘너’와 인격적인 관계를 갖지 않는 자연과학적인 신은 당신이 아니시겠지요? ‘너’와 인격적인 관계를 갖지 않는 순수 논리적인 신은 당신이 아니시겠지요? 하여 자연과학적으로 당신의 존재를 증명하려는 시도는 논리적으로 신의 존재를 증명하려는 시도와 마찬가지로 당신과는 아무 관련이 없는 것은 아닐까요?

하나님, 당신께서 홀로 계시는 존재가 아니라, 관계 속에 계시는 분이시라면, 어느 신학자(E. Jünger)의 책 제목처럼 ‘당신의 존재는 되어감 속에 있다’(Gottes Sein ist im Werden)고 말할 수 있지 않을까요? 당신의 완전성에 의문을 제기하다니 너무 불경한 것 인가요? 당신에게도 무언가 결여된 것이 있을 수 있음을 전제하는 참람한 말인가요? 그러나 저는 당신께서 생각을 바꾸시고, 계획을 수정하시고, 후회하시는 등등의 모습 때문에 ‘나’를 ‘너’로 대하시는 ‘나의 하나님’을 만날 수 있습니다. 제가 당신을 이런 존재로 고백해도 되는지요?

4. 당신은 인간의 논리 안에서만 하나님이십니까?

질서의 하나님, 중세의 시작과 함께 사람들은 질서에 남다른 관심을 갖게 되었습니다. 교황을 중심으로 하는 교권을 확립하고, 고딕 양식의 건축이 발달하고, 스콜라 신학이 체계화된 것도 이런 분위기를 반영합니다. 이런 질서 잡힌 문화를 이루는 배경에는 아퀴나스가 말하는 것처럼 ‘질서의 하나님’이라는 개념이 자리 잡고 있습니다.

“하나님의 인식이 사물에 대해 가지는 관계는 장인의 인식이 만들어진 것에 대해 가지는 관계와 같기 때문에, 모든 만들어진 것이 장인의 기술의 질서 아래 있는 것처럼, 모든 것이 하나님 자신의 질서 아래 있는 것은 필연적이다.”(140)

모든 것을 섭리하시는 하나님, 신학자들은 만물이 되어가는 흐트러짐 없는 질서를 설명하기 위해 ‘섭리’라는 말을 사용하였습니다. 그리고 섭리를 이렇게 이해합니다.

“사물을 목적에 맞게 배열하는 것이라는 개념 자체가 하나님 안에서는 섭리라고 불린다.”(137)

하나님, 신학자들에게는 섭리라는 말이 중요하였습니다. 세상의 모든 것이 우연적으로

생성되고 소멸하는 것이 아니라, 존재하는 모든 것이 당신에 의해 세워진 존재 목적을 향해, 당신께서 계획하신 질서에 따라 나아간다는 것을 분명히 하기 위해서입니다.

그런데 하나님, 신학적인 논리에 충실하기 위해 그들이 해결해야 하는 문제가 등장하였습니다. 스스로 결정할 수 있는 ‘자유의지’를 가지고 있는 인간과 관련해서도 하나님께서는 모든 것을 예정하셨는가 하는 것입니다. 이들은 예정을 “어떤 이들을 영원한 구원으로 정한다는 하나님의 정신 안에 있는 어떤 계획”으로 정의하며(151), 이런 의미에서 예정은 섭리의 한 부분이라 이해합니다(149).

자비로우신 하나님, 저의 몰이해와 믿음 없는 질문을 용서하십시오. 당신의 섭리 속에서 ‘어떤 이들’을 구원으로 예정하셨다면, 또 다른 ‘어떤 이들’은 구원에서 배제될 수도 있다는 것인가요? 인간을 사랑하셔서 당신의 독생자까지 희생시키신 사랑의 하나님이신 당신께서 어떻게 영원한 생명으로 들어가는 자들을 제한하실 수 있습니까? 그것도 이미 당신의 섭리에 의해 말입니까? 저는 아퀴나스의 말을 두렵고 떨리는 마음으로 읽습니다.

“사람들은 하나님의 섭리를 통해 영원한 생명으로 정해지기 때문에, 심지어 어떤 사람들이 그 목적에서 이탈하는 것을 허용하는 것 또한 하나님의 섭리에 속한다. 그리고 이것이 배제한다라고 불리는 것이다. 그러므로 예정이 하나님에 의해 영원한 생명으로 정해진 자들에 관한 섭리의 한 부분인 것처럼, 배제는 이 목적에서 이탈하는 자들에 관한 섭리의 한 부분이다.”(153)

예정과 유기의 하나님, 감히 당신을 이렇게 부르는 것을 용서해주십시오. 어떤 사람이 죄로 인해 구원의 길에서 벗어나는 것을 애통해 하지 않으시고, 그것이 이미 당신의 섭리 가운데 있다는 것이 충격적으로 들립니다. 그런데 아퀴나스의 논리는 저를 더욱 더 이해하기 힘든 지점으로 데리고 갑니다. 한편으로 그는 “배제는 (하나님께서) 어떤 사람이 죄에 떨어지는 것을 허용하고, 그 죄에 대해 단죄의 벌을 부과하는 의지를 내포”하고 있다고 말합니다(154). 다른 한편으로 그는 “죄는 배제된 자 그리고 은총으로부터 버림받은 결정의 자유로부터 온다”고 말합니다(154). 앞에서는 당신의 예정에 대해 말하는데, 뒤에서는 유기의 책임을 인간에게 돌립니다. 이 둘의 관계에 대해 그는 계속해서 다음과 같이 말합니다.

“하나님에 의해 배제된 자는 은총을 얻을 수 없지만, 그가 이 죄, 혹은 저 죄에 떨어지는 것은 그의 결정의 자유에 기인한다. 그러므로 배제된 자는 죄에 떨어진 것에 대해 자신이 책임이 있다.”(154)

하나님, 이것이 어떻게 가능한지요? 배제될 자가 이미 당신에 의해 예정되었는데, 그 책임은 배제된 자에게 있다니요? 이런 논리적인 모순이 어디에 있습니까? 이런 괴변을 당신께서 신학자들에게 계시로 주신 것입니까, 아니면 신학자들이 지어낸 것입니까? 어떤

자를 유기할 것인지 당신께서 결정해 놓으시고는, 그 책임이 죄를 짓는 자유의지 때문이라니요? 그렇다면 구원으로 예정된 자도 그가 미래에 행할 어떤 공로를 예지하시어, 이에 근거하여 그를 예정하시는 것입니까? 사실 그도 자신의 자유의지에 따라 선에서 미끄러질 때가 있지 않나요? 이것은 모든 신자들이 피할 수 없는 실존이 아닌가요? 그런데도 그를 내치지 않고 계속 끌어안으시는 이유는 무엇인가요? 이와 관련해 아퀴나스가 말하는 것을 저는 도무지 이해할 수 없습니다.

“하나님은 사람들 가운데서 예정하는 어떤 사람들에 관한 한 용서함으로써 자비의 양태로 자신의 신성을 표현하고, 또한 배제하는 어떤 사람들에 관한 한 벌함으로써 정의의 양태로 자신의 신성을 표현하기를 원하였다. 바로 이것이 하나님이 어떤 사람들을 선택하고, 어떤 사람들을 배제하는 이유이다.”(160)

하나님, 당신이 정말 이런 분이신가요? 저의 무례함을 이해하고 들어주십시오. 당신이 예정한 사람에게는 자비를 베풀어 용서하시고, 유기하기로 작정한 자에게는 정의의 이름으로 벌을 내리신다니 이런 존재가 당신 맞습니까? 인간사회에서도 이런 인간은 손가락질을 받을 수 있는데, 어떻게 신이라는 당신에게 이런 모습이 있을 수 있습니까? 구원하기로 택한 자는 잘못을 해도 용서해주시고, 유기하기로 마음을 먹은 자가 죄를 지으면 기다렸다는 듯이 쫓아내는 속성이 정말 당신에게 있는 것인가요? 이걸 책상 앞에 앉아 생각놀이를 하는 신학자들이 만들어낸 것이 아닌지요? 신학자들의 언어유희에 당신께서 난도질당하는 것으로 보이는데 맞는지요?

억울해하실 하나님, 제가 한 발짝 물러서서 질문을 던지겠습니다. 그럼 누구는 예정하고, 누구는 유기하는 기준이 무엇인가요? 납득할 수 있는 기준을 말씀해 주십시오. 아퀴나스가 말합니다.

“하나님이 왜 이 사람들은 영광으로 선택했고, 저 사람들은 배제하였는가의 이유는 하나님의 의지 외의 다른 이유가 없다.”(160)

하나님, 정말 무례한 저의 질문을 용서해주시십시오. 당신의 의지를 이 정도밖에 되지 않는 것으로 간주해도 되는 것이지요? 당신께서 이런 의지를 가지고 계시다면 인간과 다를 바가 무엇이 있는지 의문이 듭니다. 어떤 면에서는 인간보다도 못한 의지를 가지고 계신 것은 아닙니까? 그렇기 때문에 저는 이런 주장을 신학자들의 사변적 유희로 돌리고 싶습니다. 신학적인 논리 싸움에 당신이 왜곡되는 일을 교회의 역사를 통해 수없이 봐왔기 때문입니다.

그런데 하나님, 저는 제 눈을 의심할 만큼 계속 당혹스러운 것을 읽게 됩니다. 예정된 자들의 수가 확정되어 있다니요? 이러저러한 자는 내가 구원하겠다는 넓은 의미의 범주가 아니라, 아예 정확한 숫자가 더할 수도 뺄 수도 없도록 결정되어 있다니요? 당신이

정말 이런 분이시라면, 세상은 왜 만드셨나요? 인간을 당신의 손바닥 위에 올려놓고 인형놀이 하시려고 당신의 형상대로 사람을 만드셨나요? 제가 믿는 하나님은 이런 분이 아니라고 생각하기에 저는 이것도 신학자들의 책상논리로 돌리고 싶습니다. 왜냐하면 그들은 이렇게 말하기 때문입니다.

“전 우주가 어떤 크기여야 하는지, 또 우주의 본질적 부분들, 즉 어떤 방식으로 영속성과 관계되는 부분들의 적합한 수는 어떤 것인지, 즉 천구는 몇 개, 별은 몇 개, 원소는 몇 개, 사물들의 종은 몇 개인지는 하나님이 미리 정하셨다.”(165)

하나님, 그들이 말하는 우주는 어떤 우주를 말하는 것일까요? 그들의 과학 속에 있는 우주의 크기는 어느 정도인지요? 그들이 세는 천구와 별들의 수는 얼마인가요? 하나님, 저의 당돌한 질문을 용서하십시오. 우리가 측량할 수 없을 정도로 거대하고 광활한 우주도 생성과 소멸을 되풀이한다는데, 지금 우리가 살고 있고 당신께서 만드셨다고 믿는 우주는 몇 번째의 우주인가요? 인간은 관찰의 한계로 인해 우주의 크기를 가늠하기 힘듭니다. 혹 당신께서도 당신께서 만드셨지만 너무도 거대해진 우주를 측량하는데 어려움을 겪지는 않는지요? 당신께서 예정하신 별들의 수는 아직도 그대로 인지요?

하나님, 노하지 마시고 제 말을 계속 들어보십시오. 저는 우주의 별들도 당신의 예정하신 숫자만큼만 있다고 주장하며, 그와 같이 구원받을 인간의 수도 예정되었다고 말하는 이들의 논리가 너무 구시대적인 유물로 들립니다. 이것은 하나님을 하나님되게 하는 것이 아니라, 하나님을 인간의 한계 안으로 끌어내려 그 한계 안에서의 하나님으로만 자리매김하는 것으로 보입니다. 인간의 논리로 하나님을 재단하는 전형적인 신학놀이로 보일 뿐입니다. 당신은 이런 신학놀이의 틀 안에서만 하나님이신가요?

5. 하나님, 아담은 누구입니까?

아담을 만드신 하나님, 아무리 살펴봐도 저는 모르는 것이 너무도 많습니다. 그 중 하나가 원죄에 관한 것입니다. 제 눈으로는 창세기를 아무리 세세히 들여다보아도 아담의 불순종이 원인이 되어 이후의 모든 인간이 원죄 가운데 태어난다는 단초를 발견할 수 없습니다. 비늘이 씌어져서 그런 것인가요? 성령의 조명을 통해 이 비늘을 벗겨내지 못해서인가요? 그렇다면 제 눈의 비늘을 벗겨주시어 사도 바울처럼 원죄의 불가해성을 이해할 수 있도록 도와주십시오. 하오나 하나님, 저는 궁금합니다. 신학자들이 원죄에 대해 다음과 같이 말하는 것에 당신도 동의하는지 말입니다.

“원죄에는 두 가지가 있다. 하나는 원정의 결핍(defectus originalis iustitiae)이다. 다른 하나는 이 결핍이 첫 조상의 죄와 가지는 관계인데, 이 죄로 말미암아 원죄는 타락한 조상에게서 유래한다.”(179)

하나님, 죄의 유전자인 DNA가 아담의 타락으로 온 인류에게 생물학적으로 이어 온다는 원죄유전론을 어떻게 받아들여야 합니까? 원죄가 유전적으로 내려온다고 쉽게 단정할 수 있기 위해 아우구스티누스를 비롯해 신학자들은 원죄의 본바탕을 ‘정욕’(concupiscentia)으로 간주합니다(176-178). 모든 인간에게 예외 없이 내재해 있는 보편적인 것이기 때문입니다. 예, 맞습니다. 정욕의 문제에서 자유로운 사람은 없습니다. 그렇다고 이것이 아담의 타락으로 인해 유전되는 죄라고 말하는 것은 논리의 비약이 아닐까요? 차라리 모든 사람에게 보편적으로 존재하는 정욕처럼, 죄도 그렇다고 말하는 것이 논리적인 모순을 피하는 것이 아닐까요?

사도 바울의 하나님, 죄가 인류 보편적으로 존재하는 것이라면 죄의 원초적인 기원도 당신이 되겠지요. 어쩌면 사도 바울은 죄의 근원을 당신에게 돌릴 수 있는 위험성을 차단하기 위해 원죄 교리를 만들 수 있는 단초를 제공했는지 모르겠습니다. 그러나 저는 ‘나는 죄인이다’라는 실존적인 고백의 관점에서 원죄를 보고 싶습니다. 아담에 의해서가 아니라, 모든 인간은 죄의 굴레에서 쉽게 벗어날 수 없는 존재라는 고백적인 의미에서 원죄를 말하고 싶습니다. 이것이 이단적인 것이라면, 주여 저를 깨우쳐 주옵소서. 그리고 아담이 어떤 존재인지 분명히 알게 해 주옵소서.

하나님, 또 한 가지 여쭙게 하옵소서. 아담이 죽게 된 것이 죄의 결과인가요? 원래는 당신께서 그를 영원히 사는 존재로 지었는데, 선악을 알게 하는 나무의 열매를 따먹었기 때문에 죽게 되었나요? 아퀴나스의 말이 당신의 창조 질서와 맞는지요? 그는 말합니다.

“우리 첫 조상의 죄는 우연히 죽음과 인간의 본성이 가진 모든 유사한 결함들의 원인이 된다. 왜냐하면 그것은 원정의를 제거했기 때문이다. 그런데 원정의를 영혼의 저급한 능력들을 무질서가 없도록 이성에 복종시킬 뿐 아니라, 신체 전부를 어떠한 결함 없이 영혼에 복종시킨다. 원정위가 이 죄에 의해 제거되었을 때, 인간의 능력은 혼란으로 인해 많은 해를 입었기 때문에 그것은 신체의 혼란에 의해 타락하게 되었다. 그런데 원정위의 상실은 은혜의 보류와 비교해서 형벌의 성격을 가진다. 그러므로 죽음과 신체의 부수적인 결함들은 원죄로 인한 형벌이다. 그것들은 비록 죄인에 의해 의도된 바는 아니지만 하나님의 응보적 정의와 일치한다.”(189)

하나님, 당신께서 만드신 우주의 모든 곳에는 당신께서 만드신 피조물들이 생존할 수 있는 환경이었나요? 아니면 오직 이 ‘지구’라는 행성만이 호흡이 가능한 곳인가요? 만약 당신께서 첫 인간을 영원히 사는 존재로 만드셨다면, 첫 인간 이후 지금까지 존재해야 하는 인간의 수는 얼마나 될까요? 그리고 이 지구는 어떻게 되었을까요?

하나님, 외람된 저의 회의를 용서해 주십시오. 당신은 첫 인간을 만들자마자 실패하신 창조주이십니까? 만들 때는 좋아하셨지요? 그런데 마음에 들지 않는 행동을 하였다고 그 좋아했던 인간에게 죽음이라는 끔찍한 형벌을 내리시는 변덕이 죽 끓듯 하시는 분이십니까?

까? 하나님, 화내지 마시고 너그럽게 들어주십시오. 우리나라에서 속된 말로 쓰는 ‘밴댕이 소갈머리’라는 말이 있는데, 아담의 죄로 인해 인간이 죽게 되었다고 들을 때마다 이 속담이 떠오르곤 합니다. 당신을 이런 비난으로부터 보호하기 위해 수많은 신학자들이 ‘하나님은 죽음을 만들지 않으셨다’고 핏대를 올려왔습니다. 아퀴나스도 예외가 아닙니다. 그는 칼을 만드는 대장장이의 비유를 가지고 이 문제를 다음과 같이 설명합니다.

“칼을 만들기 원하는 대장장이는 날카롭고, 자르는데 유용한 단단하고 잘 드는 물질을 선택한다. 이 경우에 철은 칼과 조화로운 질료이다. 그러나 부러지고 녹슬기 쉬운 것은 철을 다듬는 일꾼이 선택하지 않은 철의 본성적 성질이다. 그러므로 그것은 장인의 의도와 그의 기술의 목적과는 조화되지 않는 조건이다. 그런데 이와 유사하게 사람의 육체는 비교적 다양한 조직을 위해 본성에 의해 선택된 질료이다. 이것으로 인해 육체는 만지는 것 그리고 다른 감각적인 능력과 움직이는 능력에 가장 편리한 기관이 된다. 그러나 그것의 부패는 질료의 조건 때문이며, 본성이 그것을 선택하지 않았다. 본성은 할 수만 있었다면 부패되지 않는 질료를 선택했을 것이다. 그러나 모든 본성이 복종하는 하나님은 사람을 창조하셨을 때 본성의 이러한 결함을 선하게 만드셨다...하나님은 원정의라는 선물에 의해 육체에 어떤 부패하지 않는 것을 부여하셨다. 그러므로 이것이 ‘하나님은 죽음을 만들지 않으셨다’고 말하는 이유이고, 그 죽음이 죄로 인한 형벌이라고 하는 이유이다.”(192-193)

하나님, 신학자들의 말논리에 의하면, 당신은 죽음을 창조하지 않으셨네요. 그렇다면 이 죽음을 가져오게 한 죄는 어디에서 온 것인가요? 신학자들의 말대로 이 죄는 창조자이신 당신에게서 온 것이 아니라 뱀에게서 왔습니까? 인간의 자유로운 선택에 의한 것입니까? 사실 저는 이런 유아기적인 주장들에 신물이 납니다. 왜 좋은 것은 다 하나님께로부터 온다고 하고, 나쁜 것은 하나님 외의 다른 것들에서 온다고 말하는지 이해할 수 없습니다. 좋은 것은 다 하나님의 은혜라 말하고, 나쁜 것은 인간의 죄 때문이라고 단선적으로 옳는지 모르겠습니다. ‘나 때문에 너희가 죄를 지었구나. 나를 책망하라’고 말하는 당신이 그렇습니다. 이런 하나님을 갈망해도 되는지요?

흙으로 인간을 만드신 하나님, 자연과학자가 아닌 저는 궁금한 것이 있습니다. 당신께서 인간을 만드실 때 사용하신 질료인 흙이, 아퀴나스가 주장하는 바와 같이, 부패하는 속성을 가진 것인지 말입니다. 흙으로 돌아가는 것이 부패하고 썩는 존재가 되는 것인지 묻고 싶습니다. 농사를 짓는 가정에서 자란 저에겐 ‘흙이 부패한다’는 말보다는 ‘흙이 발효한다’는 말이 더 적합해 보이는데 제가 잘못 알고 있는 것이지요? 인간은 흙이라는 질료로 만들어졌기 때문에 부패하는 존재가 아니라, 오히려 발효하는 존재로 창조되었다고 보고 싶은데 그래도 되는 건지요? 만약 그렇다면 죽음이란 부패가 아니라, 또 다른 생명체를 발아시키는 속성을 가진 흙이라는 자연으로 돌아가는 것은 아닌지요?

만물을 창조하신 하나님, 제가 한 발 물러나 다시 한 번 묻겠습니다. 창조의 이야기를 읽을 때마다 생경하게 들리는 것이 인간은 흙으로 창조되었는데, 다른 피조물들은 당신의

말씀으로 창조된 것입니다. 그럼 흙이 부패하는 속성을 가지고 있어, 흙으로 만들어진 인간은 부패할 수밖에 없는 존재라면, 당신의 말씀으로 창조된 다른 모든 생명체는 어떻게 되는 것입니까? 실제로 그것들도 부패하고 썩는데, 그렇다면 그것들을 만드는 질료가 된 당신의 말씀도 부패하는 속성을 가진 것이지요? 정말 그런 건가요? 아마도 신학자들은 자신들의 논리의 모순에도 불구하고, 이런 결론에 이르는 것을 쌍수를 들고 반대할 것입니다. 저는 어떤 주장을 논리적으로 펼치다 빠지게 되는 또 다른 논리의 모순을 미처 감지하지 못하기 때문에 용감하게 선포하는 신학의 폭력을 종종 경험합니다. 그래서 신학적인 주장은 모든 교리와 함께 마침표를 찍어서는 안 되고, 항상 쉼표로 열려 있어야 한다고 생각합니다. 제가 너무 확신이 없는 신학자인지요?

아담을 만드신 하나님, 신학자들의 이런저런 주저리주저리는 실은 당신의 권위와 존재 자체를 회의하게 만드는 장본인이 되고 있습니다. 하나님이 인간을 만드신 것인가, 아니면 인간이 신이라는 존재를 만든 것인가라는 의문을 제기하게 합니다. 신학자들의 논리를 따라가면, 이런 의문에 빠질 수밖에 없기 때문에 다시 한 번 질문을 제기합니다. 하나님, 당신은 아담을 어떤 존재로 만드셨으며, 당신에게 아담은 어떤 존재입니까?

6. 논란의 중심에 선 ‘은총’, 그것은 무엇인가?

하나님, 당신의 창조에 대한 이스라엘 백성의 고백에 의하면, 선악을 알게 하는 나무의 열매를 따 먹음으로 인해 인간은 눈이 밝아져 선과 악을 아는 일에 있어서 하나님의 앞과 같은 수준에 이르렀습니다. 여기서 ‘선과 악’이라는 관용구를 어떻게 해석해야 하는지요? ‘하늘과 땅’이나, ‘빛과 어둠’(음양) 등과 같이 만물을 아우르는 언어 쌍으로 간주해도 되는지요? 만약 그런 의미라면, 인간은 죄의 결과로 눈이 밝아져 하나님처럼 알게 되었다는 것은 어떤 의미인지요? 혹 당신께서 잊으셨을까봐 당신의 말씀을 직접 인용합니다.

“주 하나님이 말씀하셨다. ‘보아라, 이 사람이 우리 가운데 하나처럼, 선과 악을 알게 되었다. 이제 그가 손을 내밀어서, 생명나무의 열매까지 따서 먹고, 끝없이 살게 하여서는 안 된다.’”(창세기 3:22, 새번역)

하나님, 당신의 이 말씀을 기억하시지요? 하나님처럼 안다는 것, 그것은 어떤 차원의 앎을 말하는지요? 이 앎은 당신의 앎과 같기에 불완전한 앎이 아니라, 완전한 앎을 말하는 것은 아닌지요? 희미하게 보고 부분적으로 아는 것이 아니라, 얼굴과 얼굴을 맞대고 보는 것처럼 온전히 아는 것이 아닌지요? 창조 이야기에 나오는 하나님의 분명한 말씀에도 불구하고 왜 신학은 인간의 앎에 신적인 수준을 무시하고 한계를 정하려고 버둥대는 것일까요? 다음과 같이 말하는 아퀴나스의 말을 왜 우리는 아직도 하고 있는 것일까요?

“인간의 지성은 빛의 형상을 지니고 있으므로 지적인 것들의 일부, 즉 우리가 감각들을 통해 알게 될 수 있는 것들을 스스로 아는데 충분하다. 보다 높은 지적인 일들을 인간의 지성은 보다 강력한 빛, 즉 신앙의 빛 혹은 은총의 빛이라 불리는 예언에 의해 완전해지지 않고는 알 수 없다. 그러므로 우리는 어떤 진리든 진리를 알기 위해선 신적 도움을 필요로 하며, 지성은 하나님에 의해서 작용하도록 움직여진다.”(196-197)

모든 것을 아시는 주님, 당신의 앎도 인간이 감각적으로 아는 것 안에서만 절대적인 앎입니까? 보다 높은 지적인 일들에 대해서는 당신도 당신 위에 있어야 하는 은총의 빛을 받아야 합니까? 타락한 인간의 앎이 당신의 앎과 같다는 말이 맞으려면 당신의 앎도 불완전해야 하는데 동의하시는지요? 인간의 앎과 당신의 앎이 질적으로 다르다면, 그렇다면 타락한 인간의 앎이 당신의 앎과 같다는 성경의 기록이 틀린 것으로 간주해야 하는데 어떻게 생각하시는지요? 이 두 의견에 혹 당신은 동의하실지 몰라도 신학자들은 절대 동의하지 않을 것입니다. 그래서 우리는 뒤틀린 모순의 답을 되뇌고 있습니다.

하나님, 제가 한 발짝 물러나 선과 악을 아는 것으로만 한정하겠습니다. 분명 창조 이야기는 선과 악을 아는데 있어 인간의 앎은 하나님의 앎과 동등하게 되었다고 말하고 있습니다. 그러면 이런 앎을 가지고 있는 인간은 스스로의 능력으로 선을 행할 수 있지 않을까요? 신학자들이 이구동성으로 주장하는 바와 같이, 히브리어의 앎(יָדָע)이란 사변적인 앎을 말하지 않기 때문입니다. 그런데도 선을 행하기 위해서는 당신의 은총이 임해야 한다고 선언해야 하는지요? 아퀴나스의 말이 설득력 있게 다가오지 않는 것은 제가 믿음이 없어서 인지요?

“인간의 본성은 두 가지 방식으로 살펴볼 수 있다. 첫째는 죄 이전에 우리의 최초의 부모 안에서와 같이 그 순수성에서 살펴보는 방식과, 둘째는 우리의 최초의 부모의 죄 이후에 우리 안에 타락한 바대로 살펴보는 방식이다. 양 상태에서 인간의 본성은 어떠한 선을 행하거나 바라려면 제 1운동자로서 하나님의 도움을 필요로 한다. 온전한 본성의 상태에서는 작용하는 능력이 충분하므로 인간은 본성적인 특징으로 본성에 비례하는 선, 즉 습득된 덕의 선을 바라고 행할 수 있었지만, 주입된 덕의 선과 같은 초자연적인 선은 바라고 행할 수 없었다. 하지만 타락한 본성의 상태에서 인간은 본성으로 행할 수 있는 것에도 미치지 못하여 본성적인 힘으로는 그것을 성취할 수 없다.”(198)

하나님, 제가 이해의 능력이 부족한가 봅니다. 아니면, 비교의 차원을 잘못 설정하는 것 같습니다. 아무리 히브리어에서 앎이 행함을 포함한다고 할지라도, 선에 대해 앎과 선을 행하는 능력은 다르기 때문입니다. 그런데 하나님, 당신께서 만드신 원래의 인간은 처음부터 선을 행할 수 없는 존재였나요? 아니면 아퀴나스가 말하는 것처럼, “습득된 덕의

선을 바라고 행할 수 있었지만, 주입된 덕의 선과 같은 초자연적인 선은 바라고 행할 수 없는” 존재였습니까? 저는 이 질문 자체가 성립되지 않는다는 것을 잘 알고 있습니다. 여기에 사용된 ‘덕’이라는 말이 창조의 용어가 아니라, 인간 문화의 창작물이기 때문입니다. 아퀴나스는 하나님의 창조 이야기에서 아담의 본성에 대해 말하는 것이 아니라, 후대의 인간 문화가 만들어낸 덕을 아담 사건으로 투사하고 있는 것입니다. 이런 논리적인 오류들을 우리는 얼마나 신앙의 이름으로 하고 있는지요?

하나님, 저는 차라리 인간은 창조될 때부터 하나님과는 질적으로 다른 존재로 만들어졌다고 말하는 것이 솔직한 신학적인 표현이라 생각합니다. 인간은 아담의 타락 때문이 아니라, 처음부터 시간의 지배를 받는 존재이며, 타락 때문에 인식의 눈이 어두워진 것이 아니라, 원래 앞에 한계가 있었다고 말입니다. 오히려 역사가 진행되면 진행될수록, 다른 말로 표현하면 역사가 진화하면 할수록 인간의 앎은 확장되고 있지 않습니까? 선과 관련해서도 인간은 처음부터 자신의 이익과 편리를 추구하는 속성을 가진 자로 창조되었다고 이야기하는 것이 창조질서에 더 맞는 것이 아닐까요? 모든 것을 타락의 원인으로 돌리는 것은 자신의 문제의 원인을 전적으로 아담에게 돌리려는 인간의 알팍한 생각에서 나온 것은 아닐까요? 자유 의지와 관련해 이런 사고방식은 더 적나라하게 나타납니다.

“우리는 결국 인간의 자유 의지는 인간의 마음 위에 있는 외적인 원리, 즉 하나님에 의해 움직인다는 결론에 도달해야 한다. 아직 건강한 사람의 마음이라 할지라도, 완전히 자기 행동의 주인이 되어 하나님에 의해 움직여지는 것이 전혀 필요하지 않을 수는 없다. 죄에 의해 약화된 인간의 자유 의지는 더욱더 그러하다. 죄에 의한 본성의 타락으로 인해 자유 의지는 선을 행하지 못한다.”(199)

하나님, 우리는 이런 말을 귀가 따갑도록 들으며 교회를 다니고, 신학을 공부하였습니다. 그리고 이런 말을 입만 열면 하는 목사가 되었고, 신학자가 되었습니다. 그런데 하나님, 당신께서 인간을 만드실 때의 본성과 타락 이후의 본성이 정말 질적으로 달라졌습니까? 혹 우리의 비이성적이며, 비도덕적인 사고와 삶의 행태를 어쩔 수 없는 것으로 합리화하는 과정에서 나온 산물은 아닌지요? 자유 의지가 아담의 죄로 인해 약하게 되었으며, 그 여파로 선을 행할 수 없다는 주장은 자신의 행동에 대해 스스로 책임지지 않고 조상의 탓으로 돌리는 자기변명으로 밖에 들리지 않습니다. 왜 처음부터 자유 의지는 그렇게 만들어졌다고 생각하면 안 되는지요? 하나님, 말씀해 보십시오. 당신께서는 인간의 자유 의지를 어떻게 만드셨나요?

은혜로우신 하나님, 우리는 종교개혁자들의 신학적인 작업으로 인해 ‘오직 은혜’라는 말에 익숙해 있습니다. 그러나 ‘오직 은혜’는 그들의 전유물이 아님을 잘 압니다. 이것은 전 교회사를 통해 내려오는 일반적인 명제입니다. 그런데 이것을 강조하게 된 원인이 있습니다. 다행히 아퀴나스는 ‘은총 없이 인간이 은총을 예비할 수 있는가?’라는 질문을 제기하며 그 원인이 어떤 주장인지 다음과 같이 소개합니다.

“인간은 자신 안에 있는 것을 행함으로써 은총을 준비할 수 있다. 왜냐하면 인간이 자신 안에 있는 것을 행한다면 하나님은 그에게 은총을 거절하지 않으실 것이기 때문이다.”(206)

하나님, 도미니쿠스 수도회에 속한 한 신학자(O. H. Pesch)가 마르틴 루터가 도미니쿠스 수도회 소속이었다면 ‘오직 은혜’라는 말을 그렇게 붙잡지 않았을 것이며, 그로 인해 종교개혁은 일어나지 않았을 것이라고 말하는 것을 읽은 적이 있습니다. 실제로 아퀴나스는 위에 인용한 중세의 경구에 반대하며 다음과 같이 말하기 때문입니다.

“인간은 하나님이 움직이시지 않으면 아무 일도 할 수 없다...그러므로 인간이 자신 안에 있는 것을 행한다는 것은 하나님이 그를 움직이시는 한에 있어서 이 일이 그의 능력 안에 있다고 말하는 것이다.”(208)

제일 동자이신 하나님, 아퀴나스가 얼마나 철저히 아리스토텔레스의 철학적 입장을 신학적으로 적용하는지 관찰하게 됩니다. 당신이 우리의 마음을 움직이고, 당신께서 원하는 방향으로 움직이게 하실 때에야 비로소 은총을 받을 수 있는 준비를 할 수 있기에, “인간은 하나님이 그를 내적으로 움직이시는 값없는 은총이 없이는 은총의 빛을 받도록 준비할 수 없다”는(207) 그의 말은 설득력이 있습니다.

하나님, 그럼 은총을 받으면 우리는 다른 신적인 도움 없이도 선을 행하고, 죄를 피할 수 있는지요? 하나님께서 주시는 은총은 우리를 그러한 존재로 만들 수 있는 능력이 있는지요? 아니면 또 다른 은총이 필요할 정도로 불완전한 것인지요? 은총을 받는 것은 일회적인 사건인지요, 아니면 계속 되풀이 되어야 하는 것인지요? 또한 은총을 받으면 항상 은총 가운데 거하게 되는지요? 아니면 은총을 받아도 생의 마지막까지 견인되기 위해서는 당신의 지속적인 도움을 받아야 하는지요?

뭐 하나 제대로 알지 못해 되풀이하여 질문을 하는 저를 용서하여 주옵소서. 당신의 은총과 관련하여 당신이 아니기에 당신의 마음을 읽을 수 없기 때문입니다.

7. 은총의 구분, 어디까지가 당신의 생각이신지요?

하나님, 신학자들은 당신의 은총을 구분합니다. 이런 구분이 당신의 의도와 맞는지 궁금합니다. 예를 들어, 은총을 ‘성화의 은총’과 ‘값없는 은총’으로 구분하는데, 당신은 동의하시는지요? 제 편에서는 다음과 같이 구분하는 아퀴나스를 어느 정도는 이해할 수 있습니다.

“은총은 이중적이다. 사람이 스스로 하나님과 연합하게 하는 은총이 있는데, 이것은 성

화의 은총이라 불린다. 또한 한 사람이 다른 사람과 협력하여 그를 하나님에게로 인도하는 은총이 있는데, 이는 값없는 은총이라 불린다. 그 까닭은 이것이 본성이 줄 수 있는 능력을 초월하며, 그것을 받는 자의 공로를 초월하는 것이기 때문이다.”(229)

하나님, 여기서 성화의 은총이란 주입된 은총을 말하는 것인가요? 우리 안에서 자라 품성을 변화시키고 하나님의 형상을 닮아가게 하는 은총 말입니다. 이런 은총이 정말 있다면, 우리 그리스도인들은 엄청난 진화를 하지 않았을까요? 성인들이 나와도 셀 수 없을 정도로 나오지 않았을까요? 신화(神化, deificatio)가 신화(神話)로만 회자되지 않고 현실이 되는 일을 수없이 목도하지 않았을까요? 인간사회가 신들의 사회로 변화는 일이 동화에만 나오는 이야기가 아니라, 실체가 될 수 있지 않을까요?

하나님, 그러나 인류의 역사는, 아니 교회의 역사는 우리의 성품을 변화시킨다는 ‘성화의 은총’에 대해 회의하게 만들고 있습니다. 물론 변화 자체가 없는 것은 아닙니다. 개인적으로 보면, 신앙을 갖게 된 이후 사고방식과 삶의 방식에 일어난 변화는 분명 볼 수 있고 만질 수 있을 정도입니다. 그런데 전체적으로 보면, 경건이라는 이름으로 포장된 겸손과 순종과 헌신은 지극히 개인적인 영역으로 추방되어 경건의 능력은 없고 경건의 모양만 있는 교회문화를 만들었습니다. 영성이라는 이름으로 기지개를 다시 편 성화는 세상엔 눈길 한번 주지 않고, 개인의 내적 성찰의 범주에만 머물며 기독교를 더욱 사적인 영역으로 게토화시키고 있습니다. 결국, 신화(神化)가 된 개별 신자는 많아질 수 있지만, 교회와 사회는 더욱 더 비신화(非神化)가 되는 기형적인 신앙문화가 만들어졌고, 지금도 만들어지고 있습니다.

하나님, 이런 굴곡의 길을 걷고 있는 성화라는 말을 통해 신학자들이 의도했던 것은 무엇인가요? 성화라는 말을 도입하며 그들이 끌고 가려고 했던 궁극적인 것은 어떤 것입니까? 저는 아퀴나스가 은총을 ‘값없는 은총’과 ‘성화의 은총’으로 구분하며, 어디에 방점을 찍는지 주목하여 보았습니다. 그는 성화의 은총이 “사람을 하나님이 기뻐하는 자로 만든다”고 말하며 ‘값없는 은총’보다는 무언가 더 가치가 있는 것으로 간주합니다(230). 이것을 결정적으로 보여주는 것이 바로 이 두 구분을 ‘성화시키는 은총’과 ‘성화시키지 않는 은총’이라는 말로 대치하는 것입니다. 성화에 더 방점을 찍는 그는 결론적으로 “성화의 은총은 거저 주시는 은총보다 더 탁월하다”고 말하며(238), 그 이유를 다음과 같이 설명합니다.

“능력이 더 탁월하면 할수록, 그 능력이 그것을 향해 정해진 목적은 더 고차적이다. 왜냐하면 목적은 언제나 그 수단보다 더 중요하기 때문이다. 성화의 은총은 인간을 그 궁극적 목적과 직접적으로 연합시키는 반면에, 거저 주시는 값없는 은총은 그 궁극적 목적을 위해 준비시킨다. 예언, 기적 등등은 인간이 그 궁극적 목적과 접촉하게 하는 수단들이다.”(238-239)

하나님, 저는 아퀴나스가 왜 성화의 은총을 더 고귀하다고 여기는지 그 의도가 궁금합니다. 단지 논리적인 이유 때문인지, 아니면 또 다른 배경이 있는지 말입니다. 다시 말해, 이렇게 말할 수밖에 없는 시대적인 아프리오리가 있는지 말입니다. 그리고 저는 그것을 발견한 것 같습니다. 그것을 미리 말하기 전에 그가 성화의 은총에 대해 말하는 것을 좀 더 들어보고 싶습니다. 그는 '성화의 은총으로 작용적 은총과 협력적 은총으로 적절하게 구분하는 것'에 대해 다음과 같이 대답합니다.

“은총은 두 가지 방식으로 이해될 수 있다. 하나는 하나님께서 우리를 선한 것을 행하고 원하도록 움직이는 신적 도움이고, 다른 하나는 우리에게 신적으로 주어진 품성의 은사다. 어떤 의미에서든 은총은 작용적 은총과 협력적 은총으로 적절하게 구분될 수 있다.”(231)

하나님, 제일 동자요, 동인으로 하나님을 이해하는 아퀴나스가 작용적 은총을 이야기하는 것은 자연스러워 보입니다. 그런데 당신께서 우리를 움직이시면 우리는 어떻게 해야 합니까? 당신에 의해 우리가 움직여지는 것을 우리는 어떻게 이해해야 하는지요? 우리의 의지의 반응을 협력적이라고 간주해도 좋은지요?

하나님, 우리는 언제까지 당신의 은총을 인간의 기호와 논리에 맞게 이리저리 나누고, 찢고, 붙이기를 반복해야 하는지요? 당신은 언제까지 인간의 언어놀이의 기구가 되어야 하는지요? 이런 하나님이 너무도 가련하게 보이는 것은 제가 너무 교만한 까닭인가요? 인간의 논리싸움에 끼여 이리저리 휘둘리는 당신이 오늘따라 더욱 측은해 보입니다.

8. 은총과 공로, 그 끊이지 않는 갈등

그런데 하나님, 협력적인 은총이 있다면 그것은 어떤 성격의 은총인가요? 물론 저는 이런 은총 이해를 인간이 만들어낸 개념이라고 생각합니다. 만들었다는 것은 의도가 있다는 것이지요. 아마도 그것은 중세의 언어사용에서 꽤 중심적인 자리를 차지하고 있다고 간주되는 공로가 아닌지 의심합니다. 실제로 아퀴나스는 이렇게 해석할 수 있는 여지를 남깁니다.

“은총이란 하나님께서 우리를 공로적인 선으로 움직이는 은혜로운 운동이라고 이해한다면 은총을 작용적 은총과 협력적 은총으로 구분하는 것은 적절하다...은총이 영혼을 치유하는 한, 그리고 영혼을 칭의하고, 하나님께서 기뻐하는 존재가 되게 만드는 한 작용적이다. 또한 은총은 자유 의지에 의한 공로적 행위의 원리가 되는 한 협력적이다.”(232)

하나님, 우리 개신교인은 공로라는 말에 알레르기 반응을 보이는 경향이 있습니다.

‘오직 하나님의 은혜’를 전면에 내세우다 보니 인간 쪽에서의 그 어떤 협력도 거부하는 것입니다. 그런데 하나님, 당신은 인간을 당신의 꼭두각시로 만드신 것은 아니시지요? 하나님에 의해 조종만 당하는 기계적인 존재 말입니다. 저는 그렇지 않다고 생각하는데 맞는지요? 아담과 하와의 불순종에서 볼 수 있는 바, 인간은 스스로의 생각과 판단에 따라 행동할 수 있는 여지가 충분히 있다고 생각합니다. 그것이 당신의 뜻과는 전혀 다를지라도 말입니다. 이런 의미에서 인간은 또한 당신의 뜻에 맞게 생각하고, 판단하고, 행동할 수 있는 여지도 있다고 생각합니다. 그만큼 당신께서는 인간을 책임적인 존재로 만드셨다고 고백합니다.

그런데 하나님, 저는 당신을 어떤 인간이 착한 일을 하면 상주고, 악한 일을 하면 벌주는 그런 수준 낮은 신으로 상정하기 싫습니다. 어떤 기준을 정해놓고 그 이상을 하면 구원하고, 그 이하를 하면 구원하지 않는다는 것을 믿는 원시사회의 신으로만 제한하기 싫습니다. 하나님, 혹시 들어보셨습니까? 당신도 진화한다고 하는 말을 말입니다. 저는 이런 말을 들을 때면, 하나님 당신이 진화하는 것이 아니라, 하나님에 대한 인간의 생각이 시대적인 변수들과 상황들에 의해 진화한다고 생각합니다. 공로사상도 그런 일종의 시대적인 산물이 아닌지요? 이런 면에서 아퀴나스도 당대의 뜨거운 감자를 피해갈 수 없었으리라 생각합니다. 아니, 신학자로서 신학적인 답을 내려고 골몰하였을 것입니다. 그 결과가 ‘협력 은총의 결과인 공로에 대하여’라는 질문과 답에 잘 나타나 있습니다.

영생을 주시는 하나님, 우리 인간은 당신으로부터 어떤 것을, 심지어 영생도 공로로 받을 수 있는지요? 공로로 받는다면 이것은 당신의 약속에 근거한 것인가요, 아니면 당신과 우리 사이에 맺은 것으로 간주해야 하는 그 어떤 계약에 근거한 것인가요? 약속이든, 계약이든 서로 상대자인 당신과 우리 인간 사이에 정당한 보상이 가능한지요? 질적으로 다른 존재 사이에 정의로운 공로가 가능한지요? 이런 가능성 자체가 원초적으로 차단되어 있음을 아퀴나스는 다음과 같은 말로 설명합니다.

“하나님과 인간 사이에는 지극히 큰 불평등이 존재한다. 왜냐하면 양자는 무한히 떨어져 있고, 사람의 모든 선은 하나님께로부터 온 것이기 때문이다. 따라서 절대적인 평등이 존재하는 곳에서 얻는 정의는 인간과 하나님 사이에서는 얻어질 수 없다. 그곳에서는 단지 그들 자신의 양태에 따라 각각에 의해 만들어진 것에 비례해 상대적인 정의만이 얻어진다.”(275)

하나님, 당신과 인간의 질적 차이 때문에 절대적인 공로에 대해서 말할 수 없다면, 그렇다면 인간이 당신으로부터 받는다고 간주하는 공로란 어떤 의미의 공로인가요? 이 문제를 해결하기 위해 아퀴나스는 공로의 행위를 두 가지 방식으로 고찰할 수 있다며 다음과 같이 말합니다.

“첫째는 그것이 자유 의지로부터 나오는 것이고, 둘째는 그것이 성령의 은총으로 나오

는 것이다. 행위의 본질과 관련되어 자유 의지로부터 유래하는 대로 그것이 고찰된다면, 지극히 큰 불평등 때문에 합당성은 존재하지 않는다. 그러나 비례적인 평등성으로 인해 적합성은 존재한다. 사람이 할 수 있는 바를 행하면, 하나님은 탁월한 그분의 능력에 따라 그에게 보답하는 것이 적절한 듯하다. 그러나 만일 우리를 영생으로 움직이는 성령의 은혜로부터 나오는 것으로 공로적인 행위를 말한다면, 이것은 영생을 마땅히 얻을 만큼 공로가 크다. 그 공로의 가치는 우리를 영생으로 인도하는 성령의 능력에 달려 있기 때문이다.”(279)

하나님, 아퀴나스는 ‘마땅한 공로’와 ‘적절한 공로’ 사이를 구분하는 것 같습니다. 그런데 놀라운 것은 아퀴나스가 이 대답을 ‘사람이 은총으로 영생을 마땅히 공로로 받을 수 있는가?’라는 질문과 관련하여 한다는 것입니다. 다시 말해, 공로를 통해 영생을 받을 수 있는 것을 열어놓으면서도 제한한다는 것입니다. 이 의미를 보다 분명히 하기 위해 그의 말을 다시 한 번 인용하고자 합니다.

“인간의 활동은 두 가지 방식으로 공로의 근거를 가진다. 하나는 하나님의 움직이심의 능력에 근거한 것이다. 이 경우 인간의 활동은 완전한 자격이 있는 공로를 가진다. 다른 한 방식으로는 공로의 근거를 인간의 결정의 자유에서 비롯되는 것으로부터 가진다. 우리가 어떤 것을 자발적으로 하는 경우는 적합한 공로에 해당하는데, 그 이유는 어떤 사람이 그 자신의 능력을 선하게 사용하면, 하나님께서 그의 능력의 놀랄 만한 탁월성에 따라 보다 탁월한 사역들을 수행하게 하시는 것이 적합하기 때문이다.”(284)

하나님, 중세의 역사를 지나며 공로는 인간의 구원과 관련하여 자신의 자리를 확고하게 잡는 것을 보게 됩니다. 이러한 신학적 작업이 순수하게만 남는다면 아무 문제가 없겠지요. 그러나 강의실을 벗어나자마자, 독자의 손에 닿자마자 신학은 비틀어지기 시작합니다. 코에 걸면 코걸이, 귀에 걸면 귀걸이가 되는 운명으로 떨어집니다. 이제 이 공로사상에 어떤 이물질들이 끼게 될지 눈에 선하게 그려집니다. 당신께서도 이 공로사상이 민간 신앙에서 어떤 고딕 양식의 바벨탑을 쌓을지 아시지요? 이런 민간신앙을 이용해 성직자들은 이 공로사상을 자신들의 위치를 견고하게 하고, 자신들의 배를 불리는데 얼마나 오용할지 당신께서는 이미 보고 계시지요? 도대체 신학자들이 만들어 놓은 은총과 공로 사이의 긴장과 갈등은 언제나 그칠 수 있는지요?

9. 신앙의 신비를 논리적으로 다 설명할 수 있을까?

하나님, 저는 이번에 한 신학자의 치열한 싸움을 읽었습니다. 신학적인 질문들에 답하기 위해 모두가 그냥 밟고 지나가는 징검다리를 하나하나 세심히 두드리며 건너가는 학자를 보았습니다. 신학이라는 건물을 세우기 위해 설계부터 마지막 마침표를 찍을 때까지

성실하게 일을 하는 건축가를 보았습니다. 그는 당대의 고딕 양식에 맞는 세세하면서도 웅장한, 하나님께서도 위협을 느낄 정도의 거대한 『신학대전』을 세웠습니다. 이 건물을 다 둘러보고 느낀 소감은 각각의 드라마마다 긴장감 넘치는 시나리오로 작성되어 있다는 것입니다. 그 구성이 지금의 시나리오 작가들도 참고할 수 있을 정도로 완성도가 높다는 것입니다.

하나님, 그런데 책을 읽으면 읽을수록 아퀴나스는 ‘철학자’의 생각을 무비판적으로 인용하는 학문적인 우를 범하고 있지 않나 하는 의심을 지울 수 없습니다. 그와의 건설적이고 비판적인 대화를 통해 자신의 견해를 피력해 나갔다면 훨씬 더 좋았으리라는 아쉬움을 금할 수 없습니다. 그러나 당시로서는 자신의 생각을 종과 횡으로 연결시켜 주는 해석학적 고리 역할을 해준 철학자의 권위를 건드리기가 쉽지 않았겠지요.

하나님, ‘당신에 대한 이야기’는 어떻게 그리고 어디까지 가능한지요? 저는 ‘당신에 대한 이야기’를 가능한 한 논리적으로 풀어보려고 한 아퀴나스의 시도에 갈채를 보냅니다. 그런데 의욕이 과도하여 그의 시도가 혹 ‘당신에 관한 이야기’로 흘러가지는 않았는지요? 당신의 신비를 논리적으로 풀어내다 신비의 능력은 없고 그 모양만 있는 설명으로 화하는 일이 일어나지는 않았는지요? 우리는 당신에 대해 도대체 어떻게 이야기해야 합니까? 가르쳐주십시오, 하나님.

토마스 아퀴나스. 『신학대전: 자연과 은총에 관한 주요 문제들』

정 원래(역사신학, 총신대학교신학대학원)

1. 들어가며

크리스찬아카데미에서 토마스 아퀴나스의 『신학대전』을 기독교 고전의 하나로 선택하여 논의의 장을 펼치는 것은 신성한 도전이다. 왜냐하면 개신교 진영의 입장에서 토마스 아퀴나스에 대한 인식은 크게 세 가지로 구분된다. i) 토마스 아퀴나스는 가톨릭주의자이고 개신교 진영에 속하지 않는다. ii) 토마스의 신학은 이성에 의지한 자연신학이지 계시에 의존한 초자연 신학이 아니다. iii) 그의 신학은 기독교 정통이 뿌리를 두고 있는 플라톤신학이 아니라 아리스토텔레스주의 신학이다. 이러한 인식들에 의해 토마스의 신학에 개신교의 입장은 일반적으로 부정적이다. 프란시스 쉐퍼(Francis Schaeffer)는 토마스 아퀴나스를 현대 인본주의(modern humanism)의 선두주자로 평가절하 한다.

그러나 이러한 인식은 편견이며, 공정한 평가가 아니다. 이는 우리가 토마스의 주요 저작이라고 할 수 있는 『신학대전』을 간략하게 살펴보아도 매우 분명해진다. 과거의 『신학대전』 읽기와 현대의 『신학대전』 읽기는 상당한 차이가 있다. 비록 중세가 신학과 철학이 분명하게 구분되지 않은 시대이고, 토마스의 저술에는 신학적 요소와 철학적 요소가 함께 나타나기는 하지만, 20세기 중반까지 토마스 아퀴나스는 주로 사상가이자 철학자로 다루어졌다. 사람들은 토마스의 『신학대전』에서 신존재 증명에 관한 부분에서 존재론을, 인간의 이성이 하나님을 인식할 수 있는가의 질문에서는 인식론을, 그리고 하나님을 목표로 인간이 어떻게 살아야 하는가에서 윤리학을 읽어내려 했다. 그러나 20세기에 이르러는 토마스 아퀴나스가 신학자이자 기독교 신자임을 고려하며, 그의 신학이 무엇인가에 더 관심을 갖고 읽으려 한다.

본 강의는 토마스 아퀴나스의 『신학대전』을 통해 그의 신학적 입장을 검토해 보는 것이 주목적이다. 그가 신학을 어떻게 이해했고, 나아가 신학이 무엇을 다루며 그리고 신학을 어떻게 서술했는지는 내용적 고찰보다도 중요한 요소이다. 이러한 목적을 위해서는 『신학대전』을 전체적으로 고려하는 것이 필요하지만, 현재 우리의 시간에 주어진 두란노 아카데미 출판인, 토마스 아퀴나스. 『신학대전』: 자연과 은총에 관한 주요 문제들』(2011)을 위주로 『신학대전』을 소개하려 한다. 이로 인해 나타나는 어려움이 있다. 그것은 『신학대전』이 지닌 본래적인 목적, 구조와 토마스 아퀴나스의 『신학대전: 자연과 은총에 관한 주요 문제들』 편집한 A. M. 페어웨더(Fairweather)의 구체적인 목적과 구조의 차이이다.

페어웨더의 목적과 구도는 전체 서문과 그가 선택한 본문들을 통해서 나타난다. 먼저 페어웨더의 목적은 “인간의 자기실현(selbstverwirklichung)의 조건”들을 토마스의 학설을 통해 제시하는 것이다. 그가 토마스의 사상을 택한 이유는 토마스의 사상이 신적 질서와 피조물의 질서를 가장 정당하게 다룬다고 평가하기 때문이다.

“도덕적, 영적 질서에 대한 아퀴나스의 가르침은 고대 혹은 현대의 모든 견해들과 현저한 대조를 보이는데 고대 혹은 근대의 견해들은 본질적으로 신의 질서와 피조물의 질서의 차이를 정당하게 다룰 수 없다.”²⁾

이는 마치 1879년 교황 레오 13세가 칙령 “영원한 아버지”(Aeterni patris)를 통해 기독교의 전 역사 가운데 토마스의 사상이, 신학과 학문, 이성과 실천 등에 가장 균형이 유지하고 있다는 선언을 생각나게 한다. 특히 페어웨더가 토마스 아퀴나스의 사상과 대립시키는 사상은 아우구스티누스의 사상이다.

2. 토마스 아퀴나스와 아우구스티누스의 신학비교

페어웨더는 토마스 아퀴나스의 관점을 아우구스티누스의 관점과 대치시킬 때 가장 잘 이해된다고 주장한다. 그만큼 두 사상은 본질적인 차이를 지닌 것처럼 보인다. 그리고 그 차이의 본질적인 부분에 바로 ‘자연과 은총’에 대한 서로 다른 이해가 자리한다. 손은 실의 표현처럼, 아우구스티누스는 자연을 타락 이전의 순전한 상태와 타락한 상태로 구분하여 이해한다. 그는 은총을 타락한 상태의 자연과 대립시켜 자연을 회복하시는 하나님의 행위로 이해한다³⁾. 반면에 토마스 아퀴나스는 아리스토텔레스의 자연 개념에 영향을 받아 자연을 구원사적 개념으로 이해하지 않고 그 자체에 있어서의 자연으로 이해한다.

실상 이러한 이해는 두 사람의 사상적 기반인 플라톤철학과 아리스토텔레스의 철학의 차이에 기인한다. 플라톤에게 진리는 이데아의 세계, 초월의 세계에 존재하고, 현재의 모든 사람들은 각종 우상들에 사로잡혀 있다. 따라서 현재 우리를 감싸고 있는 것들[자연]을 벗겨내야지 진리에 도달한다. 즉 자연과 현세적인 것들은 왜곡되었고, 진리를 이해하는 데 장애가 되는 요소들이다. 따라서 아우구스티누스에게 자연은 하나님께 돌아가는 데 벗어버려야 할 요소들이다. 현재의 상황을 부정하고, 거절하고, 뒤로 던져버리고 원래의 하나님께[진리]로 돌아가 초월에 참여하는 것을 강조하는 것이 아우구스티누스의 사상이다.

반면 아리스토텔레스의 철학은 진리가 현실 속에 참여하고 있다. 사물들[자연]을 범주들을 통해서 분석하고 이해하려 한다. 즉 아리스토텔레스에게 자연은 진리를 인식하고 이해하는 매개가 된다. 또한 아리스토텔레스에게 자연은 인과관계의 사슬에 종속적이다. 그의 자연 이해에 따르면, 창조, 구속, 그리고 종말 등의 기독교 핵심적 진리들은 설 자

2) 본서, p. 20.

3) 본서, p. 42.

리가 없다.

이러한 필연성의 한계를 토마스 아퀴나스는 ‘창조’를 통해 극복한다. 세계를 신의 창조물로 보지 않고 자연 안에 갇혀 영원한 것으로 이해하는 아리스토텔레스와는 달리, 토마스는 자연의 작용을 초월하는 초자연적인 실재를 인정하고 자연을 신의 피조물로 보기 때문이다. 기독교 신앙에 따른 무로부터의 창조(*creatio ex nihilo*)를 믿는 토마스에게 하나님은 자연에 존재를 부여하고(원인인), 그 자연을 목적으로 향해 나아가게 하며(능동인), 목적이 된다(목적인). 모든 자연은 창조에 의해 하나님의 존재(*Esse*)로부터 존재(*esse*)를 부여받는다. 그러므로 토마스의 관점에서 존재(*esse*)는 그러므로 선(*bonum*)이다.

토마스에게 인간의 본성에 따른 행위란 인간의 자연스러운 행위로서 이해되며, 창조주 하나님으로부터 존재를 부여받은 인간의 행위이다. 따라서 인간 본성에 따른 행위에 대한 고찰은 자연스럽게 자연과 은총의 문제로 연결된다.⁴⁾ 즉 자연은 은총에 앞서 하나님에 의해 주어진 존재에 따른 것이며, 은총은 자연 위에 주어지는 것으로 이해한다. 물론 존재 자체 역시 하나님의 은총의 결과이다. 토마스는 일반적인 은총의 개념과 구분하기 위해 ‘창조의 은총’이란 표현을 사용한다.⁵⁾ 그 결과 창조의 은총에 따른 자연은 인간의 자기실현의 구체적인 장이다. 따라서 토마스의 신학은 자연은 은총을 통해 목표[완성]에 이른다. 자연은 목표를 향해 나아가는 데 도움이 되는 것이다. 물론 자연이 전적으로 하나님께 이르는 데 협력적이지는 않다. 죄의 영향으로 인해 인간이 자연을 오해하고, 잘못된 목표로 설정되고, 또한 남용되기 때문이다.

필자는 아우구스티누스와 토마스의 자연에 대한 태도를 도식적으로 구분하는데, 아우구스티누스의 신학을 ‘하나님께 돌아가는 것’(back to God)으로, 아퀴나스의 신학을 ‘하나님께 나아가는 것’(go to God)으로 파악하고, 이 구도 속에 자연과 현실적인 문제에 대한 평가가 달려 있다고 파악한다.

중세에서 기독교적인 문화가 점진적으로 자리를 잡으며, 특히 그 문화는 종말론적인 경향을 지녔다. 중세인들의 가장 중요한 관심사는 종말에서의 천국과 지옥이었다. 그들에게 중요한 요소는 종말론적인 완성, 참, 진리, 궁극적이라는 개념이다. 이는 사람들을 초월로 사로잡는다. 현실의 문제에 소극적이다. 그것은 참도 진리도 그리고 완성과도 멀다. 아우구스티누스의 종말론적 신앙과 목표는 중세 모든 것의 기준이 되었다. 이로 인해 현실과의 간극은 갈수록 커졌고, 마침내 사람들은 이를 인식하기 시작한다. 아리스토텔레스의 사상은 그들에게 현실, 지금 이라는 문제를 다시금 회복시켰다고 여겨진다.

이는 마치 철학이 개인과 삶과 분리되어 있을 때, 키에르케고르가 열광했던 표현과 일맥상통한다. 헤겔적인 절대정신과 전 세계사적인 이성 앞에 주눅 들던 개인이 “나”, 혹은 “현실”이라는 말을 들었을 때의 충격과 같았을 것 같다., “[셸링이] 현실에 대한 철학

4) ST(=Summa Theologiae), I-II, q. 109. a. 2.

5) 보다 엄밀하게 말하면 ‘하나님의 형상’을 ‘창조의 형상’, ‘재창조의 형상’ 그리고 ‘영광의 형상’으로 구분한다.

의 관계에 있어서 “현실”이라는 말을 들먹였을 때, 나의 마음은 엘리사벳의 마음처럼 사상의 열매가 기쁜 나머지 춤췄다”(Aus einen Tagebuch).

결론적으로 아리스토텔레스의 철학은 기독교 신자들로 하여금 자연에 대한 인식의 전환과 더불어 종말론적인 삶과 기대를 현재의 상황과 연결시킨 것이다. 지금 나의 노력, 수고, 인내, 경주는 어떤 종말론적인 의미를 지닐까? 현재 희미하게 보는 하나님의 지식은 어떤 종말론적인 의미가 있을까? 현재 나의 행동은? 나의 소망은? 나의 하나님에 대한 사랑은?... 그리고 자연은 우리를 하나님으로부터 멀어지도록 하는 요소가 아니라, 신적 피조물로서 우리로 하여금 신적인 진리들을 인식하도록 돕는 것들이며, 인간의 궁극적 목적을 실현하도록 협력하는 것들이다. 토마스에게서 기독교 사상과 아리스토텔레스의 철학이라는 서로 이질적인 두 요소가 창조적으로 결합되었음을 보여주는 공리가 “은총은 자연을 제거하지 않고 완성한다.”이다.

3. 이성과 계시의 문제

토마스 아퀴나스의 자연을 신적 피조물로 이해하는 것은, 자연이 신적인 행위의 결과물임을 의미한다. 그 결과물인 자연을 고찰함으로써 신적 행위들을 이해하게 된다. 물론 토마스는 인간 이성 이상의 것을 인간은 이성으로 탐구할 것이 아니라 오히려 신앙으로 하나님께로부터 계시된 것으로 받아들여야 한다고 주장한다. 또한 거룩한 가르침에 속하는 신학의 지식과 철학의 한 부분의 자리를 갖는 신학적 지식은 그 류(*genus*)가 다르다고 말한다.⁶⁾

그렇다면 신앙의 내용들에 이성적으로 접근하는 것은 잘못된 접근처럼 여겨질 수 있다. 여기서도 토마스의 독특함이 나타나는 데, 그는 신앙과 이성을 대립적인 관계로 파악하는 것이 아니라, 신앙과 이성을 서로 상호보완적으로 파악한다는 것이다. 즉 토마스는 신앙의 빛은 하나님에 의해 우리에게 주어진 자연 이성의 빛과 대치시키지 않는다. 토마스는 자신의 글에서 다음과 같이 말한다:⁷⁾

비록 인간 정신의 자연적 빛이 신앙을 통해 드러난 것들을 보여주기에 불충분하지만 그렇다고 해서 신앙이 우리에게 전해준 것들이 자연을 통해 우리에게 주어진 것들과 반대되는 것을 불가능하다.

이처럼 토마스에게 있어서 신학과 철학은 그 류(*genus*)가 다르지만, 두 지식은 서로 전적으로 분리 또는 대립된 것이 아니라 상관관계에 놓여 있다. 오히려 신학에서도 이성

6) *STh* I, q. 1, a. 1. ad .2.

7) *Super Boetium de Trinitate*, q. 2. a. 3. corpus: *SCG* I. 7-8.

의 사용에 대한 긍정한다. 토마스는 그리스도인들이 자신들의 신앙적 진리들을 충분히 이해하기 위해서는 현실의 세계[자연]에 대한 성찰을 통해 신적 진리로 나아가는 방법을 추구해야 하는 것처럼 여겼다.⁸⁾

아퀴나스의 소위 “우주론적 신존재증명”은 현실세계에 대한 성찰에서 신적 진리로서의 고양을 보여주는 좋은 예이다. 토마스는 신의 존재에 대한 증명의 출발은 현실적 경험이다. 운동, 인과관계, 가능성과 필연성, 완전성의 정도, 질서 등의 경험에서 신적인 진리로 옮겨간다. 즉 하나님이 존재한다는 것을 우리에게 알려진 결과를 통해 논증하려 시도한다.

토마스 아퀴나스가 이러한 방식을 통해 논증을 시도하는 이유는 존재한다. 일반적으로 학문적 논증은 두 형식으로 전개되는데, 첫째는 “원인이 이러하므로”(propter quod)이고, 둘째는 “결과가 이러하므로”(quia)이다.⁹⁾ 이러한 이성적 논증의 형식을 취할 수 있어야지만, 토마스에게 그 내용들에 하나의 체계적인 질서를 부여할 수 있고 하나의 학문으로 인정할 수 있기 때문이다. 토마스가 서론에서 제시하는 목적 중의 하나는 신앙의 내용들을 학문적 질서로 담아내려는 것이라고 밝힌다.

나아가 인간의 이성이 피조물에 대한 지식을 신적인 지식의 탐구에 적극적으로 적용 시킴에는 중세인들이 지닌 “존재론적 유비”(analogia entis)의 개념이다. 즉 존재론적인 유비에서 하나님과 인간의 “상응”하는 점들 때문에, 인간은 하나님에 대하여 사고할 수 있으며 또한 경험할 수 있다. 그러나 하나님에 대하여 자연적 이성을 통해 알려질 수 있는 것들은 신앙의 조항이 아니고 신앙조항에 선행하는 것이다. 이처럼 신앙은 자연적 인식을 전제하는데, 이는 마치 은총이 자연을 전제로 하는 것과 같다. 이 역시도 자연을 하나님의 피조물로서 전제할 때에만 가능한 논리이다.

토마스 아퀴나스는 “신학[거룩한 가르침]은 모든 것을 하나님의 관점(sub ratione Dei)에서 다루어진다.”¹⁰⁾고 주장한다. 즉 나무나 식물을 그 자체로만 다루면 식물학이, 개나 고양이를 그 자체로 다루면 동물학이, 천문학, 수학, 음악이 되지만, 그 자연을 하나님과의 관계에서 고찰하면 신학의 내용이 된다. 그런 점에서 동일한 주제에 대하여 신앙적 지식과 자연적 지식이 공존하는 것이 가능하다. 그러므로 토마스에게 “신학에서 하나님은 모든 내용들을 다스리고 통합하는 중심 주제이다. 즉, 신학은 하나님 그 자체와, 혹은 하나님을 자신의 근원과 그 목적으로 관련을 맺는 한에서 사물들을 그 대상으로 한다.”¹¹⁾ 모든 것을 신학의 대상으로 이해하는 것은 종교개혁자들의 인식과 명백하게 구분된다. “구원하시는 하나님과 죄인으로서 구원받아야 하는 인간”(루터), “하나님과 사람에게

8) F. C. Copleston, 『토마스 아퀴나스』, 강성위 역, (서울: 성바오로출판사, 1993), 163. 최은순은 아퀴나스의 두 대전의 핵심적 주제인 “삼위일체, 육화, 부활 등은 인간이 현재의 상태에서 신의 상태로 도약하는 과정에 관한 설명이라는 점에서 교육학적 주제”로 설명한다. 최은순, “토마스 아퀴나스 존재론의 교육학적 해석,” (서울대박사학위논문; 서울: 서울대학교, 2012), 97.

9) *Sth* I, q. 2, a. 2. corpus. 소위 연역법과 귀납법을 의미한다.

10) *S. th.* I, q. 1, a. 7, co.

11) *S. th.* I, q. 1, a. 7, co.

관한 지식”으로 종교개혁자들은 좀 더 하나님과 인간에 주목한다.

아무튼 페어워드가 『신학대전』 제 1부의 제 1-4문을 발췌한 이유는 자연이 하나님과의 관계에서 바르게 자리매김하고, 또한 인간 역시 이러한 관계에서 자기이해를 지녀야 함을 의미한다.

4. 신학대전: 자연과 은총에 관한 주요 문제들

1) 신학대전의 구조

페어워드에게 자기실현을 위해 가장 중요한 요소는, 첫째는 자기이해(Selbstverständnis)이다. 인간이 처한 현재의 조건들에 대한 이해는 자기실현에 필수적이다. 실상 도덕 철학에서 인간의 자기실현의 무대는 “자아와 세상”(der Selbst und die Welt)으로 설명한다. 자신과 세상은 자기실현의 장이면서 동시에 제한이기도 하다. 자신에 대한 이해와 세상에 대한 이해는 자기실현의 출발이 된다. 둘째는 목표와 관계한다. 목표와 관련해서는 두 가지를 질문하는데, 첫째는 그 목적이 무엇인가(what), 그리고 둘째는 어떻게(how)이다. 페어워드도 이 발췌본의 전체적인 맥락은 이 인간은 하나님을 통해서만 존재하고[자기이해], 인간의 자기실현에서 궁극적인 목적은 하나님께 있고[what], 하나님의 도움으로서만 자기실현이 가능하다[how]이다. 이런 점에서 페어워드는 자기실현의 지평을 자아와 세상에 가두는 철학적 담론을 넘어선 신학적 주제로 다루고 있다.

페어워드 발췌의 목적을 토마스의 맥락에서 조금 검토해야 한다. 토마스는 신학대전의 구조를 제 1부는 삼위일체의 창조주 하나님[과 그 피조물로서의 인간], 제 2부는 하나님을 향한 이성적 피조물의 나아감, 그리고 제 3부는 사람이면서 우리에게서 하나님을 향해 나아가는 길로서의 그리스도를 다룬다.¹²⁾ 제 1부는 하나님의 존재, 능력 그리고 행위를 논한 다음, 하나님으로부터 존재를 부여받은 인간의 존재와 능력에 대하여 논한다. 그리고 제 2부는 인간의 행위와 관련된다. 2부의 전체 서문이 바로 하나님의 형상이 의미하는 것이 무엇인가로 시작한다. 또한 제 2부 1권 제 1-5문에서 인간의 궁극적인 목적을 제시한다. 그리고 인간의 행위에 관한 총론과 신앙의 덕들에 관한 논의로 전개된다.

신학대전의 1부와 2부를 연결하는 중심적 개념이 ‘하나님의 형상’이다. 신학적인 인간의 자기 이해와 나아가 인간의 행위를 연결하는 개념이 ‘하나님의 형상’이다. 토마스에게서 하나님의 모사로서의 인간은 신적인 본질과 삼위 하나님의 위격들 그리고 그 행위들과 관계되어 있다. 하나님의 형상은 인간에게서 정신(영혼)에서 발견된다. 하나님의 형상을 지닌 인간은 자신의 정신적인 능력과 행위들에서 하나님을 모방할 수 있다(imitare). 또한 토마스는 하나님의 형상으로서의 인간의 정의에 인간의 목적과 인간적 행위의 목적도 이미 내포하고 있다고 여겼다. 토마스는 ‘하나님의 형상’ 개념을 통해서 인간을 본질

12) S. th. I, q. 1, a. 7, co.

에 따라서도 또한 행위에 의해서도 인간을 하나님과 연결시키고 있다(in ordine ad Deum). 이를 통해 하나님이 인간의 궁극적인 목적의 유일성과 통일성임을 제시한다. 동시에 인간의 행위를 “목적 그 자체”(finis cuius)와 그리고 “목적에 이르는 방법”(finis quo)의 구분으로 토마스는 인간의 다양한 행위를 하나님께로 방향지울 수 있다. 궁극적인 목적인 하나님과 관련해서 또한 인간의 모든 행위들이 판단될 수 있었다. 이로서 인간의 행위에 대한 신학적인 고찰이 그리고 가치평가가 가능해 진다.

2) 제 1부, 1-4; 20-23문.

토마스의 전체적 맥락에 비추어 페어웨더의 의도는 제 1부에 대한 발췌에서 신의 존재와 그의 피조물로서의 자연은 자연스럽게 인간의 자기이해와 자기실현의 토대를 제공한다. 나아가 하나님에 대한 고찰인 사랑, 정의, 신의 섭리, 그리고 예정은 인간의 자기실현이 어느 정도 하나님에 의존적인지를 드러내고자 한다. 사랑과 정의는 하나님의 인간과 자연을 향한 의지이다. 그리고 그 하나님의 사랑과 정의는 신의 섭리를 통해 우주적이고 구체적으로 실현된다. 그중에서도 특별히 인간을 향한 하나님의 섭리는 구원의 예정 속에서 명백히 드러난다. 이러한 신적 속성을 통해 인간은 자기실현을 향해 나아간다.

3) 제 2부 1권 82; 85문; 119-114문

그러나 아쉽게도 인간의 자기실현은 한계를 마주하게 된다. 죄의 가장 심각한 측면은 그것이 인간들로 하여금 최종적 목적인 하나님을 향하게 하는 섭리적 질서의 영향을 인간들에게서 빼앗아 갈 수 있기 때문이다. 인간은 스스로 죄의 파괴적 결과를 고칠 수도 없고 죄책을 없앨 수도 없을뿐더러, 도덕적 죄는 하나님의 정의에 따른 하나님에 의해 최종적 거부를 수반한다.

비록 원죄 이전의 인간은 그 본성에 적합한 선을 얻기에 충분한 힘을 가지고 있었고 하더라도, 그때에도 초자연적인 선은 본성상 불가능했다. 더욱이 타락은 인간은 본성에 따른 선이나 초자연적인 선을 모두 불가능하다.¹³⁾ 토마스에게서 하나님의 은총의 필요성은 '존재의 구조'가 낳은 필연성에 기인한다.¹⁴⁾

토마스에게 하나님 은총의 선물은 본성의 모든 능력을 넘어선다. 왜냐하면 은총은 모든 다른 본성을 넘어서는 신의 본성에 참여하는 것과 다른 것이 아니기 때문이다. 그러므로 그에게 피조물이 은총의 원인이 되는 것은 불가능하다.¹⁵⁾ W. 판넨베르크(W. Pannenberg)는 이 부분에서 토마스가 펠라기아누스주의에 대하여 명백히 거부한다고 해석한다.¹⁶⁾

13) ST I-II. q. 109, a. 2.

14) 공성철, "토마스 아퀴나스의 은혜론 -전통(traditio)과 이성(ratio)의 종합", 46.

15) ST I-II. q. 112. a. 1

16) Pannenberg, Wolfhart, "Thomas v. Aquino", Art., RGG 3 (1962), 860.

그러나 문제는 여전히 남아있다. 그것은 인간의 행위가 가지는 의미의 문제이다. 앞서의 구원 얻는 은총에 관한 언급에서 인간적 행위들은 전혀 의미들을 지니지 못한다. 그렇다면 운명론 혹은 결정론을 피하기 어렵다. 토마스 아퀴나스는 결정론을 어떻게 피해 가는가? 이를 위해 토마스는 은총을 두 가지로 분류한다. 작용적 은혜와 습성적 은혜(habitual grace)로서 은혜를 구분하는 것이다.¹⁷⁾ 먼저 토마스 아퀴나스는 습성적 은총(habitual grace)을 덕으로 보는 전통적 견해에 동의하지 않는다.¹⁸⁾ 토마스에게 덕은 은혜가 아니라, 은혜의 결과로서 나타난 것이 덕이다. "영혼의 본질이 행위의 원리가 되는 능력이듯이, 은총은 영혼의 능력에 들어가서 이것들을 움직이는 덕들의 근원이다. 그러므로 은총의 의지에 대한 관계는 움직이는 자의 움직여지는 것의 관계와 같은데, 이는 기수의 말에 대한 관계와 같은 것이다 ..."¹⁹⁾ 이렇게 은혜와 덕을 구분하는 것은 인간에게서 선을 행하는 주체가 누구인지를 분명히 하는 결과를 낳는다. 습성적 은혜가 덕이라고 할 때에 그 주체는 [인간의] 영혼이 된다. 하지만 습성적 은혜가 덕의 원리이자 선행하는 무엇이라고 할 때, 그 주체는 하나님이 된다.²⁰⁾

토마스에게서 습성적 은혜와 작용적 은혜를 달리 표현하면 "작용하는 은혜"(gratia operans)와 "협력하는 은혜"(gratia cooperans)라고 할 수 있다.²¹⁾ 즉 죄인의 칭의는 작용(역사)하는 은혜로서, 어떠한 형태의 인간적인 기여도 성립하지 않는다. 따라서 우리는 하나님께서 인간의 마음을 의지의 변화를 가져오는 방식으로 움직이기 때문에 "작용적 은총"이라 말할 수 있다.²²⁾ 이러한 작용적 은총의 외적인 결과가 "협력적 은총"이라 할 수 있다.²³⁾ 작용적 은총으로서는 내적으로 역사하시고, 협력적 은총으로서는 외적으로 역사한다.²⁴⁾

한편 토마스 아퀴나스에게 "은총은 자연을 파괴하는 것이 아니라 완성한다"(gratia non tollit naturam sed perficit.)²⁵⁾고 여겼다. 이러한 사고는 아우구스티누스로부터 유래한다. 아우구스티누스는 "은총은 자유의지를 폐지시키는 것이 아니라, 사실상 자유 의지를 완성시킨다"²⁶⁾고 주장하였고, 그의 주장을 일반화시킨 표현이 앞선 명제이다. 이러한 아우구스티누스의 사상은 중세 전체를 걸쳐 성경에 버금가는 권위를 지녔다. 스콜라주의 신학자들의 신학에서 중요한 전제로 자리한다.²⁷⁾ 이러한 자연과 은총의 이해가 토마스로서 하여금 "작용적 은총"과 "협력적 은총"의 구분을 보다 용이하게 하고 있다.

이러한 구분을 통해 토마는 자연과 초자연의 상호 연관성에서 파악하고 하나님의 은

17) 참조. Pannenberg, Wolfhart, "Thomas v. Aquino", Art., RGG 3 (1962), 860.

18) 공성철, "토마스 아퀴나스의 은혜론 -전통(traditio)과 이성(ratio)의 종합", 54. 공성철은 습성적 은총과 덕을 구분하는 것이야 말로 토마스 아퀴나스를 "아벨라르(Abelard)에게서 출발하여 롬바르두스와 프란체스코파 그리고 새로운 펠라기우스주의인 빌(Gabriel Biel)과 오캄(William Okham)과 같은 길을 가지 않을 수 있게 하였다. ... [토마스에게] 하나님으로 하여금 은혜를 주지 않으면 안 되도록 하는 것은 없으며, 혹시 그렇게 자유의지의 노력이 있었다면 그것마저도 하나님의 은혜가 일으켰다."고 이해한다.

19) 참조. ST I-II. q. 110. aa. 3-4.

20) ST I-II. q. 110. a. 4.

21) ST I-II. q. 111.

22) ST I-II. q. 111.

23) ST I-II. q. 111.

24) Hütter, Reinhard, "St. Thomas on Grace and Free Will in the Initium Fidei: The Surpassing Augustinian Synthesis", 553.

25) 참조. 토마스 아퀴나스, II. Sent. d. 9, q 1. a. 8, arg. 3; ST I. q. 1. a. 8. ad. 2.

26) Augustinus, De spiritu et littera 30. 52.

27) 참조. 토마스 아퀴나스, II. Sent. d. 9. q 1. a. 8, arg. 3; ST I. q. 1. a. 8. ad. 2.

총과 인간의 노력과 수고를 모두 긍정적 활동영역을 구축하는 체계를 확보할 수 있었다. 그것은 "토마스의 은혜론은 초자연과 자연을 연결해주는 연속성과 초월성을 보장하는 '존재적 유비'가 받아들여질 때 가능한 체계이다."²⁸⁾ 즉 토마스 아퀴나스의 자연과 초자연의 세계 사이에는 무한한 심연이 자리하지만, 유비적인 관계에 있다. 달리 표현하면 이와 같은 존재론이 창조론에 근거를 할 때, 즉 기독교 창조론을 수용할 때 설득력을 지닌다.

궁극적인 자기실현의 장애물[죄]를 하나님의 은총으로 극복함에서 토마스의 논의는 자연과 은총이 어떻게 관계하는 가를 드러내고 있다. 신적인 영역과 인간적인 영역 모두 고유한 활동 영역을 확보한다. 신의 은총은 자연을 완성으로, 인간의 자기실현으로 이끈다. 실제로 신의 은총은 인간에게 궁극적 목표를 위한 실천적인 덕을 낳는다. 그 실천적인 덕이 믿음, 소망, 그리고 사랑이다.

4). 제 2부의 2부, 1-7; 17-21; 23, 27문

이 실천적인 세 가지 덕은 신학적으로 파악한 인간의 궁극적인 목적으로 나아가는 필수적인 덕목이다. 또한 그것들은 하나님을 그 대상으로 가지기 때문에 '신학적' 덕들이라 불린다. 그것들을 통해 영원한 삶이 우리 안에 자란다.

토마스에게 믿음의 토대는 신적 진리이다. 이 믿음의 토대가 사람에게[신자에게] 알려지는 것이 필수적이다. 그러나 신앙에 속한 진리는 이성의 경계를 넘어선다. 따라서 이성은 신앙의 주제 자체에 의해 확신되는 것이 아니라, 우리에게 제시되는 신적 권위에 의해 확신된다. 믿음은 그 신앙적 진리를 동의하고 신뢰하도록 한다. 이성은 신앙의 길에 놓인 장애들을 극복하고, 믿어진 이유들을 발견할 수 있을 지라도 신앙 자체의 내용을 제공할 수는 없다. 따라서 하나님이 계심을 믿는 것, 그분의 인격을 믿는 것은 인간의 궁극적인 목적에 이르는 것, [구원받는 것], 페어웨더의 표현을 빌리면 인간의 완성에 필수적인 요소가 된다. 완전한 신지식은 종말론적인 것이다. 믿음에 관한 논의에서 성경 히브리서 11장:6절 "하나님께 나아가는 자는 반드시 그가 계신 것을 믿어야 할지니라"가 반복해서 등장한다.

소망은 하나님을 그 대상으로 하는 신학적인 덕이다. 왜냐하면 인간의 궁극적 완성은 하나님께 소망을 두는 것에 있기 때문이다. 소망은 몇 가지 요소로 나누어진다. 첫째는 그 목적에 도달하지 못할까 하는 두려움이다. 이는 인간의 자기실현이 시간성을 지님을 의미한다. 개신교 진영에서 구원의 확신을 믿음을 순간으로 이해하지만 이전의 교회 전통은 구원의 시작과 완성으로 나누어진다. 따라서 비록 믿음의 내용에 대한 동의와 신뢰에 불구하고, 인간의 조건은 두려움을 낳게 하고 이를 극복하고 하나님을 놓지 않도록 하는 것이 소망이다. 이 소망은 또한 절망과 오만을 피하도록 한다. 신적인 은총을 통해 인간은 최종적인 목적에 도달함을 믿기에 낙심하지 않도록 하는 것이 소망이다. 비록 은총의 힘이지만 도달 가능성을 놓지 않는 것이다. 나아가 지나치게 자고하지 않도록 하는 것이

28) 공성철, "토마스 아퀴나스의 은혜론 -전통(traditio)과 이성(ratio)의 종합", 59.

소망이다. 오만은 그 궁극적 목적에 도달의 가능성을 은총이 아닌 자신에게 두는 요소가 크다. 소망은 믿음의 요소로 파악한 궁극적인 구원을 위해 돌이키거나 중단하지 않게 하는 신앙의 덕이다. 저편에서의 행복에 대한 소망으로 인해서 인간은 현재적 고난에도 불구하고 어느 정도는 행복할 수 있다.

마지막으로 사랑은 하나의 덕이다. 왜냐하면 사랑은 우리를 하나님께 연합시킴으로써 하나님께 이르게 하기 때문이다. 동시에 이 사랑은 인간의 덕이 아니라 하나님의 선하심 위에 세워져 있다. 사랑은 하나님과의 교제이기도 하다. 아우구스티누스의 표현을 빌면 “사랑(*caritas*)은 하나님을 그 자체로서 그리고 하나님 때문에 자신과 이웃을 향유(*frui*) 하는 정신적인 갈망이다.”²⁹⁾ 그 사랑은 전심으로 하나님을 향하여 흘러가며, 또한 하나님과의 가장 내적인 교제를 갈망하며, 또한 그에게 의지하며, 그와 함께 연합하는 것이다 (*inhaerere, adhaerere*). 사랑 역시 종말론적인 완성을 고대한다. 반면 현실에서 사랑이 우리 안에 나타날 때 그것은 우리로 하여금 하나님을 닮게 만들고, 기독교를 외적으로 표현하는 자비의 사역들을 통해 우리로 하여금 하나님을 닮게 만든다.

5. 나가는 말

토마스 아퀴나스의 신학대전의 구조에 관해 M.D. 쉐누는 플라톤적인 초월에 관한 개념과 아리스토텔레스적인 자연에 관한 개념이 잘 조합되어 있다고 주장한다. 이로써 신학은 하나님에 관한 학문이 되었고, 사람들은 모든 만물을 그들의 원인에서 그리고 그들의 목적인으로서 하나님과의 관계에서 고찰할 있게 되었다: 나아옴(*exitus*)과 돌아감(*reditus*). (이것은 전적으로 기독교 플라톤주의의 유산이다!) … 신학대전의 구도는 1부는 나아옴, 즉 근원으로서의 하나님, 2부는 회귀, 즉 목적인으로서의 하나님, 그리고 이 회귀는 신인(*Gottmenschen*)인 그리스도를 통해서 이루어지는 까닭에 3부는 이러한 회귀의 “기독교적인” 조건들을 고찰하였다. 이처럼 토마스의 신학대전의 전체적인 구도가 로마서 11장 36 절의 구도에 따른다고 주장한다.

물론 쉐누의 주장은 논의의 여지가 존재하지만, 토마스 아퀴나스가 은총과 자연을 대립적인 구도에서 살피지 않았다는 것은 분명하다. 오히려 자연이 하나님으로부터 존재를 힘입고, 하나님에 은총에 의해서, 그 궁극적인 완성, 오늘날 의미에서 자기실현에 이른다. 페어웨더의 신학대전 발췌는 현대적 관심사를 잘 드러내는 발췌이기는 하지만 조금은 주제에 있어 윤리학적인 요소가 강하다.

마지막으로 필자는 자연과 은총의 영역이 서로의 영역에서 본래의 역할을 잘 감당할 때, 현재의 우리의 삶과 사랑과 소망이 종말론적인 의미를 지니며, 동시에 신 앞에 책임 있는 개인으로 설 수 있도록 한다고 여긴다. 이런 점에서 토마스의 신학의 기여는 매우 크며, 현대적인 고찰 역시 더 필요하다고 여긴다.*

29) De. Doctr. Chr. III, 10, 16: Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsam, et se atque proximo propter Deum [PL 34, 71]