

이슬람 맥락에서 본 토마스 아퀴나스(THOMAS AQUINAS) 저술의 선교적 함의

박형진*

I. 들어가는 말

II. 토마스 아퀴나스와 역사적 정황

III. 토마스 아퀴나스의 저술 속에 나타난 선교적 함의들

IV. 나가면서

* 햇볼트리니티신학대학원대학교 선교학 교수

■ 한글초록

중세신학을 대변하는 토마스 아퀴나스 (1225-1274)의 저술들 가운데 그 시대의 선교적 문제를 담아낸 글은 과연 있는 것인가? 그는 십자군전쟁이 한창이던 시기를 살았다. 넓게는 기독교인과 비기독교인, 좁게는 기독교인과 무슬림들 사이의 관계가 악화되었던 시기였다. 그의 저작가운데 이 소고에선 『신학대전』, 『대이교도대전』, 『지성단일성』을 살펴본다. 이들 저술들은 그의 신학적, 철학적 천재성과 입장을 보여주는 정수이기 때문이다. 그 시대 ‘불신자’라 불리는 자들에 대한 선교적 관심을 어떻게 담아내고 있는가? 그의 저술들의 선교적 함의는 무엇인가? 토마스는 이들을 위한 접근에 초석을 놓았다. 성경의 권위를 인정하지 않는 무슬림들에겐 성경을 사용하는 것은 도움이 되지 못한다. 하나님의 특별계시에 근거하여 신적진리를 이해할 수 있는 능력이 없기 때문이다. 오히려 토마스는 아리스토텔레스의 철학에 근거하여 자연적 이성을 사용하여 이들의 오류를 논박하는 것이 바람직하다고 보았다. 아리스토텔레스철학은 중세기에 이슬람세계에서 환영받고 꽃을 피웠다. 크게 보면 토마스는 신학자로서가 아닌 철학자로 기독교의 메시지를 불신자들(특히, 무슬림들)과 소통하려하였다. 이런 맥락에서 그는 그 시대의 선교적 변증가로 볼 수 있겠다.

주제어: 토마스 아퀴나스, 중세선교, 이교도대전, 신학대전, 지성단일성

I. 들어가는 말

중세 유럽 상황에서의 기독교선교는 그 대상이 주로 유대인과 무슬림과 같은 이교도였다. 이러한 상황에서 기독교선교는 어떠한 특정한 신학을 가졌을까? 기원후 622년에 발흥한 이슬람이 급속도로 팽창하여감에 따라, 그리고 기독교가 중세 유럽의 강력한 힘으로 부상하면서 그 관계는 결국 십자군전쟁을 야기했고 그 소용돌이 속에서 이전과는 다른 면모로 악화되는 상황이었다. 이러한 상황에서 기독교선교에 대한 신학적 성찰이나 혹은 선교학적 사고의 발전은 과연 있었는지, 있었다면 어떠한 양상으로 나타났는가?

여러 인물들 가운데 중세신학을 대표하는 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1225-1274)의 저술 속에 과연 위의 질문들은 있었는지, 그리고 특히 이슬람과 첨예하게 대면된 그의 시대상황에서 어떻게 기술되었는지는 자연스러운 호기심이 아닐 수 없다. 방대하고도 체계적인 저술을 남긴 토마스의 저작 가운데 이 소고에서는 그의 세 가지 대표적인 작품에 초점을 맞추고자 한다. 잘 알려진 바 당연 으뜸가는 것으로 그의 『신학대전』(*Summa Theologica*)을 들 수 있다. 그 다음으로 뽑으려면 이는 책의 제목이 암시하듯 흔히 이교도들을 위한 변증서라고 소개되는 『대이교도대전』(*Summa Contra Gentiles*)이 된다. 한 가지를 더 추가한다면 토마스가 경계하고 논쟁을 벌였던 무슬림 철학자 아베로스(Averroes, 1126-1198)를 따르는 라틴 아베로스주의자들을 논박하기 위하여 쓰인 『지성단일성』(*De Unitate Intellectus contra Averroistas*)이 되겠다. 무엇보다 그의 대작인 『신학대전』과 『대이교도대전』은 영역본의 경우엔 각각 60여권, 5권 정도의 분량이 될 정도이며 과연 백과사전

적 양의 작품이라 할 수 있겠다. 이 소고에서는 그 분량의 방대함과 원전인 라틴어에 대한 이해의 한계로 인해 부득이 이들 역작의 한글번역본으로 가톨릭대학교출판부에서 나온 『성 토마스 아퀴나스의 신학대전 요약』(이하, 『신학대전 요약』),¹ 분도출판사에서 중세철학총서 시리즈로 출판된 라틴어 원문과 한글대역본의 『대이교도대전』,² 그리고 같은 시리즈 중 하나인 『지성단일성』³을 사용하였다.

국내 논문가운데 토마스에 관한 대부분의 논문들은 철학적이거나 신학적 범주에서 논의된 것들은 있어도 선교적 맥락에서 논의된 것들은 거의 없고, 이슬람 관련 연구소의 논문들 가운데도 이슬람에 대해 중세 전반부의 역사신학적 관점, 종교개혁시대의 교회사회적 관점, 그리고 선교역사적 맥락에서 다룬 몇 논문들은 있지만,⁴ 토마스의 저술과 관련된 논문은 거의 부재한다. 이러한 면에서 본 소고가 미천하나마 중세후반부를 대표하는 한 인물을 통해 그 시대의 선교적 사고를 들여다보는데 일조할 수 있는 기여가 되

1 G. 달 사쑈-R. 꼬지 편찬, 이재룡, 이동익, 조규만 옮김, 『성 토마스 아퀴나스의 신학대전 요약』 개정판 (서울: 가톨릭대학교출판사, 1993).

2 토마스 아퀴나스, 신창석 역주, 『대이교도대전』 I (왜관: 분도출판사, 2015); 토마스 아퀴나스, 박승찬 역주, 『대이교도대전』 II (왜관: 분도출판사, 2015); 토마스 아퀴나스, 김울 역주, 『대이교도대전』 III-1 (왜관: 분도출판사, 2019). 현재 이 역서는 I, II, III-1 권까지만 번역되어 있다. 이 번역본은 아퀴나스의 *Summa contra Gentiles*, 3 vols. (eds.), C. Pera, P. Marc, P. Caramello (Turin: Marietti 1961-1967)를 원본으로 하였음.

3 토마스 아퀴나스, 이재경 역주, 『지성단일성』 (왜관: 분도출판사, 2007).

4 예를 들어, 한국이슬람연구소(Torch Trinity Center for Islamic Studies)의 저널인 *Muslim-Christian Encounter*의 다음의 논문들을 볼 수 있다: 서원모, “역사신학적 관점에서 본 기독교와 이슬람: 초기 압바스 시대 기독교인의 대응을 중심으로,” *Muslim-Christian Encounter* 6.1 (2013.4): 7-48; 변창욱, “종교개혁자들의 이슬람 이해,” *Muslim-Christian Encounter* 10.1 (2017.3): 99-132; 박형진, “이슬람과 기독교의 선교역사에 대한 비교연구: ‘번역이론(Translation Theory)’의 시각에서,” *Muslim-Christian Encounter* 5.1 (2012.8): 107-136.

기를 바란다.

II. 토마스 아퀴나스와 역사적 정황

1. 토마스 아퀴나스의 간추린 생애

토마스는 1225년경 이탈리아 나폴리 근교 아퀴노 지방의 귀족 가문에서 태어났다.⁵ 당시의 관습으로 그는 5세에 베네딕트 수도원에 봉헌되어 초등교육을 받는다. 어릴 때부터 그는 지적으로 조속함을 보였고 14세에 나폴리대학에 들어가게 된다. 당시 나폴리대학에선 타 대학에선 금지되었던 아리스토텔레스에 대해 개방적이었다. 토마스는 당시 설립된 도미니크 수도회에 매료되어 끌리게 된다. 청빈과 지식, 전도열정이라는 특색이 그의 영혼과 지성을 끈 것이다. 이러한 뜻에 거슬러 그를 수사보다는 고위성직자로 만들려고 했던 가족들이 그를 납치하여 감금하는 소동도 있었지만 그는 결국 도미니크 수도회의 수사가 된다. 그는 유럽에서 당시 신학의 메카라 할 수 있는 파리대학으로 진학한다. 1245년 그의 나이 20세에 그는 도미니크회의 알베르투스 마뉴스(Albertus Magnus, 1200-1280)를 스승으로 만나게 된다. 스콜라철학의 완성에 결정적으로 공헌하였으며 보편박사로도 알려진 박학다식한 그의 스승은 아리스토텔레스의 전문가이기도 하였고 이는 토마스의 사상체계에 지대한 영향을 미치게 된다. 토마스는 그 큰 체구와 과묵한 언행으로 얻게 된 “병어리황소”라는 별명에도 불구하고 그의 스승

5 이하 언급되는 토마스의 생애에 관해서는 토마스 아퀴나스, 신창석 역주, 『대이교도대전』 I, 21-22 참조.

으로부터 학문적 탁월성을 인정받아 프란시스코 수도회의 보나벤투라(Bonaventura, 1217-1274)와 함께 파리대학의 교수단으로 남게 된다.

1259년 그는 파리를 떠나게 된다. 이후의 시기는 그가 다시 이탈리아로 돌아와 교황청소속 학원과 수도원에서 강의를 하게 되고 집필에도 집중하였던 시기로 본다. 그의 『대이교도대전』은 이 시기에 써졌고, 『신학대전』 또한 이 시기에 집필이 시작된 것으로 본다. 토마스는 1269-1272사간에 다시 파리대학으로 돌아와 강의를 하게 되는데 이때가 그가 소위 라틴 아베로스주의자들과 논박한 시기였고 그의 『지성단일성』이 나온 시기였다. 그가 죽기 1년 전인 1273년 토마스는 신비체험을 하게 되고 이후 그의 저술활동을 갑자기 중단한다. 이러하기에 그의 『신학대전』은 사실상 미완성작품이라고 할 수 있다. 그는 1323년 가톨릭교회의 성인의 반열에 오르게 되었고, 1879년엔 그의 사상이 교황레오13세에 의해 가톨릭의 공식 가르침으로 인정받게 된다.

2. 당시의 사상적 기후와 역사적 정황

토마스 아퀴나스하면 붙는 수식어로 스콜라철학의 완성자, 천상의 박사(Angelic Doctor)라는 명칭으로 대변되듯이 그는 중세의 신학 기조인 스콜라주의의 면모를 보여준 신학자이다. 초대교회 신학의 집대성자로 어거스틴을 거론할 수 있는데, 어거스틴이 신플라톤주의에 입각하여 기독교신학을 접목한 신학자라면 토마스는 아리스토텔레스의 철학적 방법론을 신학에 도입한 신학자라고 하겠다. 비록 플라톤과 아리스토텔레스와는 그 철학적 기조에 있

어서 상이한 면이 있었음에도 불구하고, 토마스는 그의 저술에서 어거스틴을 신학적 권위로 거론하거나 인용하기도 하였다.

중세의 화두는 역시 아리스토텔레스였다. 기원전의 이 그리스 철학자가 갑자기 중세 때 등장하기까지는 유럽의 암흑기라는 긴 공백이 있었다. 그 상간에 이슬람이라는 세력이 등장했고 급팽창한 이슬람의 확장으로 스페인의 이슬람은 결국 프랑스에게도 위협이 될 만하였다. 당시 이슬람은 군사적인 면뿐 아니라 경제, 문화적 차원에서도 우위에 있었다고 할 수 있다. 학문적인 면에서도 예외는 아니었다. 그리스의 고전 철학인 아리스토텔레스의 철학이 이슬람세계로 먼저 유입되었다. 이 그리스의 철학자는 무슬림이었던 특히 아베로스를 통해 기독교 유럽에 소개된다. 파리대학엔 아랍철학이 유입되었고 특별히 파리대학의 아베로스주의자들은 기독교 교리에 대한 위협이 되었다. 바로 이것이 토마스 아퀴나스가 살았던 그 시대의 사상적 기후였다. 당시의 정황 속에서 토마스는 유대인과 무슬림들의 철학적 기초를 인식하고 있었고 이는 그의 저술들 속에 반영되어 있다. 유대인 가운데는 모세 마이모니데스(Moses Maimonides, 1135-1204), 무슬림 가운데는 아비세나(Avicenna, 980-1037), 아베로스(Averroes, 1126-1198) 등을 들 수 있다. 이 중 아베로스는 토마스에게 있어 논쟁의 적이였다. 아베로스의 논증은 기독교와 선교의 당위성에 대해 대치되는 면이 있었기 때문이다. 토마스의 저술들은 이러한 배경에서 이해될 수 있고 그 선교적 함의점을 살펴볼 수 있다.

선교적 측면에 있어서 토마스는 몸소 선교를 시도했던 아씨시의 프란시스(Francis of Assisi, 1181-1226)나 레이먼드 룰(Raymond Lulle, 1235-1315)과 같이 직접적인 선교를 한 이는 아니다.

암울한 중세시대를 빛내었던 선교의 한 예로 프란시스는 1217년 그의 형제단 가운데 1명을 시리아로 파송하였고 1219년에는 모로코에 6명을 파견하였는데 그들은 곧 참수되어 순교를 당하였다. 프란시스는 1219년 5차 십자군전쟁당시 이집트의 무슬림진영에 들어가 몸소 술탄 앞에 섰다. 살라딘(Saladin)의 조카인 술탄 말릭 알카밀(Malik al-Kamil)이었다. 직접 대면 전도의 담대함으로 복음을 전하는 그의 모습에 술탄은 비록 회심하지는 않았지만 깊은 감명을 받았다고 전해진다. 레이먼드 룰은 프란시스와 함께 중세를 대표하여 선교사의 모범적인 예를 보여주는 또 한 사람이다. 그는 궁중시인으로 섬기며 좋은 생활을 영위하고 있었지만 어느 날 십자가에 달린 예수의 환상을 보고 난 이후 모든 것을 멈추었다. 이후 그는 아랍어를 배우기 위해 무슬림 노예를 사서 아랍어를 배웠다. 레이먼드 룰이 프란시스코 수도회에 가담한 것은 술탄 앞에서 전도한 프란시스에 대한 감명이기도 하였으리라 본다. 결국 그는 1315년 북아프리카 알제리에서 선교하다가 돌에 맞아 죽은 것으로 전해진다.

토마스 아퀴나스와 같이 레이먼드 룰 또한 321권에 달하는 책을 쓸 정도로 열정적인 다작가였다. 그의 시도는 기독교복음을 논리적으로 논증하는 것이었다. 1276년에 그의 고향 마요르카(Majorca)에 학교를 세우고 신학, 철학, 아랍어, 지리학 등을 가르치기도 하였는데 스페인의 마요르카는 유대교, 기독교, 이슬람 세 종교의 교차로였다. 레이먼드 룰의 저작인 『이방인과 세 현자의 책』(*The Book of the Gentile and the Three Wise Men*)은 1275년경에 출간된 것으로 유대인, 그리스도인, 무슬림, 이 세 명이 이방인과 대화를 나누는 책이다. 레이먼드 룰은 논쟁을 통해서 기독교의 진리는

다른 두 종교보다 더 논리적이고 진리로 받아들여질 수밖에 없다는 확신을 가지고 있었다. 그는 이러한 차원에서 1274년경 『진리 발견의 기술 요약』 (*Ars compendiosa inveniendi veritatem*)과 『증명기술 입문』 (*Introductoria artis demonstrativae*)을 저술하였다.⁶ 토마스 아퀴나스와 동시대를 살았던 그의 행보는 당시 무슬림을 향한 선교적 관심과 더불어 그들의 회심을 위한 선교적 도구로 논리적 근거에 의거한 접근의 논증이 얼마나 강세였는가를 보여주는 일례라 하겠다.

Ⅲ. 토마스 아퀴나스의 저술 속에 나타난 선교적 함의들

토마스의 대표적 저작들을 저술을 시작한 순서로 따라간다면 그의 『대이교도대전』이 1260년경에 쓰이기 시작하였고, 그의 『신학대전』은 좀 더 후인 1265년부터 쓰이기 시작하였다. 토마스가 1269년에 파리로 돌아와 아베로스주의자들의 비판을 위해 집필한 『지성단일성』은 1270년에 쓰였다. 따라서 여기서는 그의 저술 순서를 따라 『대이교도대전』, 『신학대전』, 『지성단일성』 순으로 각 저술에 대해 대(對)이슬람 맥락에서 선교적 고찰을 해보도록 하겠다.

6 손은실, “라이문두스 룰루스의 『이방인과 세 현자의 책』에 나타난 종교간 대화의 기술,” 『장신논단』 46.2 (2014.6): 61-87.

1. 『대이교도대전』

1) 『대이교도대전』의 배경

『대이교도대전』의 출간배경에는 몇 가지 설명들이 있다. 그 중 하나는 잘 알려진 설로 무슬림을 비판의 대상으로 특별한 요청에 의해 쓰였다는 설이다.⁷ 페냐포르트의 레이먼드(Raymond of Penyaforte, 1175-1275)는 볼로냐대학에서 교회법 교수로 있던 엘리트이었다. 하지만 그는 곧 도미티크 수도회에 매료되어 그 일원이 되었다. 이후 그는 도미니크 수도회의 3대 수장으로서는 스페인에 있는 무슬림들을 개종시키기 위해 비신자들의 오류를 반박할 수 있게 해달라는 목적으로 당시 최대의 철학자인 토마스에게 요청을 하였고 그 결과물이 곧 『대이교도대전』이라는 것이다. 당시 라몬 마르티(Ramon Marti, 1220-1284)는 유대교와 이슬람교를 반박할 목적으로 쓴 「신앙의 단검」(*Pugio fidei*)이라는 작품에서 『대이교도대전』을 인용하였고 지적인 무기로 활용하기도 하였다.⁸ 또 하나의 설로는 『대이교도대전』이 아베로에스주의를 반박하기 위해 쓰였다는 설이 있으나 근거는 희박하다.⁹

13세기 탁발수도회인 도미니크 수도회의 이상이 복음전파 즉, 전도와 선교에 있었고 그 대상이 유대인과 스페인 및 북아프리카에 있었던 무슬림들이었던 것을 볼 때 당대 뛰어난 학자요 영성으로 이 수도회의 수장이 된 페냐포르트의 레이먼드가 토마스에게 이교도를 위한 지침서를 부탁한 것은 매우 자연스러운 발로였다고 보인다. 이 레이먼드는 훗날 또 다른 레이먼드(Raymond Lulle)에게

7 토마스 아퀴나스, 신창석 역주, 『대이교도대전』 I, 30-31.

8 앞의 책, 31.

9 앞의 책, 32.

그 영향을 미친다. 놀랍게도 13세기 바르셀로나에는 선교사교육을 담당할 아랍대학(studium arabicum)이 있었다고 하니 당시의 무슬림을 향한 선교적 기후를 가늠해 볼 수 있다.¹⁰

2) 『대이교도대전』의 성격

『대이교도대전』은 1258년에서 1265년 상간에 걸쳐 쓰였다. 책의 제목에서 암시하듯 이 책은 이교도를 위한 선교변증서 내지는 선교학사전, 선교메뉴얼 같은 인상을 주고 종종 그렇게 소개되기도 한다. 하지만 책의 내용을 보면 그러한 기대를 충족시키기엔 실망감과 의구심이 든다. 오늘날의 전도용 도서같이 성경구절이 많은 것도 아니고 오늘날의 선교전략 같은 실제적인 내용이 보이지 않는다. 이 책의 내용을 보면 『신학대전』과 크게 달라보이지 않는다. 신학적이고 철학적이다. 그 구조를 보아도 대단히 조직적 서술이다.

책은 명제를 제목으로 하는 장(chapter)으로 구성되어있다. 이것은 전형적인 중세 스콜라주의의 양식에서 기인한다. 중세에서 피터 롬바르드(Petrus Lombardus, 1095-1160)의 『명제집』(*Sententiae*)은 신학 교과서였다. 이 책을 주해하는 일은 학자로서의 소양이었다.¹¹ 토론, 즉 질문과 답에 대한 형식이다. 이것이 극명하게 나타난 것이 바로 『신학대전』이다. 하나의 질문을 던지고 이에 대한 여러 찬반의 반박들을 나열하고 분석하여 종합한 『신학대전』에 비해 『대이교도대전』은 비교적 단순한 형태로 토마스 자신의 입장을 신중한 분석이나 종합의 나열이라는 형식을 갖추지 않고 거침없이 서술하고 있다. 그래서 『신학대전』이나 『명제집』이 교과서적

10 앞의 책, 32.

11 앞의 책, 28.

인 저술인데 반해, 『대이교도대전』은 스콜라주의의 양식을 완전히 벗어나진 않았더라도 좀 더 토마스 개인적인 스타일로 저술되었다고 본다.¹²

그렇다면 이 책은 과연 무엇인가? 변증서인가, 호교론인가, 철학서인가 등등 다양한 추측들이 있다. 무엇보다 그 대상이 정확히 누구인가? 이 책의 다른 제목으로 “믿지 않는 이들의 오류들을 거스르는 가톨릭 신앙의 진리에 대한 책”이라는 제목으로도 알려져 있기에 가톨릭교회의 교리를 강조한 책같기도 보인다.¹³ 그러기에 책의 성격은 선교학적이라기 보단 다분히 ‘철학적’이다. 그래서 심지어는 “철학대전”이라고 불리기도 하였다.¹⁴ 어떤 이는 이 책을 “초심자들을 위한 것이 아니라 투쟁해야 할 오류들을 체험한 적 있는 선교사들을 위한 것”이라고 하여 변증서로도 묘사하였다.¹⁵

학자들은 이 책의 제목 *Summa Contra Gentiles*(이하 *SCG*)에서 말하는 이교도라는 뜻의 ‘Gentiles’는 과연 누구인가라는 질문들을 던진다. 한 가지 관찰되는 사실은 토마스의 저술에서 이교도(heathens, pagans)라는 명칭은 특별히 유대인(Jews)과 구별하여 사용하고 있음을 본다. 대부분의 경우 이는 시대정황상 혹은 문맥상 무슬림(Muslims)을 의미한다. 경우에 따라서는 사라센(Saracens), 모하메단(Mohammedans)이라는 말로도 표기하였다.¹⁶ 토마스의 『신학대전』이나 『대이교도대전』에서는 ‘Gentiles’에 해당하는 대상을 유대인, 무슬림, 그리고 이단자 혹은 배교자를 의미

12 앞의 책, 29.

13 앞의 책, 23.

14 앞의 책, 23.

15 앞의 책, 32.

16 예를 들어, 토마스는 “신 안에는 어떠한 우유(incident)도 없다”고 언급한 어거스틴을 인용하면서 “사라센 신학자들의 오류를 논박”한다고 명시하고 있다. SCG I:23; 『대이교도대전』 I, 269.

하는 것을 볼 수 있다. 따라서 이 책의 대상이 이러한 이교도나 비신자들이라면 적어도 이들을 염두에 둔 저술이라는 사실을 짐작해 볼 수 있다.¹⁷

3) 『대이교도대전』의 구성

이 작품은 여러 장소에서 7년간에 걸쳐 집필된 것으로 보인다.¹⁸ 구성을 보면 크게 4권(liber)으로 구성되어 있다. 3권은 부피가 커서 Ⅲ-1, Ⅲ-2로 나누어 출판되었다. 『대이교도대전』은 주제로 볼 때 크게 두 부분으로 나뉜다. I-Ⅲ권은 이성을 통해 인식될 수 있는 신적 진리를 다루고 있고, IV권은 계시를 통해서만 인식될 수 있는 신적 진리를 다루고 있다.¹⁹ 첫 부분인 I-Ⅲ권은 신론, 발출, 귀환이라는 형식으로 되어있고 이러한 구조는 위(僞)디오니시우스(Pseudo-Dionysius Areopagita)의 테마를 반영한다.²⁰

I 권을 살펴보면 1-9장은 방법론에 대한 서술이다. 이어 신의 존재와 증명(10-13장), 신의 본질(14-43장), 신의 인식행위(44-71장), 신의 의지행위(72-88장), 신의 영적 속성(89-99) 등을 담고 있다. II 권은 신으로부터 창출된 피조세계에 대한 고찰이다. 다시 말해 신학적으로론 창조론이 되고 철학적으로론 창조세계의 존재론이

17 예를 들어, 토마스는 “인간의 행복은 육체적 즐거움에 있지 않다”라고 다루는 장에서도, “의인들이 받는 보상이 지금 언급된 쾌락에 있다고 하는 유대인들과 사라센인들의 객적은 소리 또한 배제된다”라고 하면서 유대인과 무슬림을 빗대어 그리스도인의 행복은 음식이나 성애와 관련된 육적 쾌락에 근거하지 않음을 이야기하고 있다. *SCG* Ⅲ-1:27; 『대이교도대전』 Ⅲ-1, 303.

18 제 I 권. 제1-53장. 프랑스파리, 1258-1259; 제 I 권. 제53-102장. 이탈리아, 1259-1261; 제 II 권. 이탈리아 오르비에토, 1261-1262; 제 III 권. 이탈리아 오르비에토, 1263-1264; 제 IV 권. 이탈리아 오르비에토, 1264-1265. 토마스 아퀴나스, 신창석 역주, 『대이교도대전』 I, 26.

19 앞의 책, 47.

20 앞의 책, 47-48.

된다.²¹ 1-5장은 탐구방법에 대한 서술이다. 이어 신의 권능(6-14장), 피조세계의 존재(15-38장), 창조의 질서(39-45장), 인간의 영적 실체(46-55장), 영육의 결합(56-72장), 수동지성과 능동지성(73-78장), 인간의 영혼(79-90장), 분리된 실체(91-101장)가 전개된다. Ⅲ권은 피조물이 신으로 귀환하는 과정을 다룬다. Ⅲ-1권에서는 신의 통치(1장), 모든 사물의 목적인 신(2-25장), 피조물의 궁극 목적(26-63장), 신의 예정 및 존재론적 관계(64-88장)를 다루고, Ⅲ-2권에서는 신적 통치의 방법(1장), 이성적 존재를 통치하는 신(111-163장)을 다루고 있는데 이를 세분해 보면 계명과 충고(111-138장), 상과 벌(139-146장), 초자연적 은총(147-163)으로 구성된다. Ⅳ권은 초월진리인 계시를 다루는데 삼위일체론(1-26장), 성육신(27-55장), 성사(56-78장), 궁극적 목적(79-95장), 최후심판(96-97장)을 담고 있다.

이를 다시 정리해보면 『대이교도대전』은 총 463장에 달하고, 서술형식은 앞에서 언급한 것처럼 ‘문제’나 ‘질’이나 ‘찬반논쟁’의 형태가 아니라 ‘장’의 형태로 되어 있다.²² 『대이교도대전』은 토마스 자신이 수차례 수정도 하였고 1304년 당시 파리대학에서 도서로 판매되기도 하였고, 14-15세기경엔 근동지역 여러 나라 말로도 번역되었다. 주해본도 1508년부터 나왔다.²³

4) 『대이교도대전』의 선교적 함의

『대이교도대전』의 제1권 1-9장은 방법론을 천명하고 있다. 1장은 지혜로운 자의 과업, 2장은 저자의 저술의도, 3-8장은 신적 진

21 앞의 책, 48.

22 앞의 책, 51.

23 앞의 책, 24.

리에 대한 이성적 논술근거, 9장은 저술의 진행 순서와 방법을 논하고 있다. 중요한 것은 바로 이 부분이 토마스의 신학적 입장을 보여주고 있으며, 이교도를 향한 선교적 가능성에 대한 철학적 근거를 마련하고 있다는 것이다. 토마스는 이 서두에서 철학자의 역할은 질서를 잡는 역할이며 이것이 바로 지혜로운 자의 과업이며 그 과업의 하나는 진리를 탐구하고 파악하는 것(긍정)이요 다른 하나는 오류를 논박하는 것(부정)이라 하였다.²⁴ 신적 진리의 탐구는 계시에 의존하는 진리와 이성을 통한 추구 모두가 있지만 토마스는 후자를 선택하겠다고 밝히고 있다. 그에게 있어 초자연적 진리는 증거가 아닌 믿음의 영역이며, 자연적 진리는 증거와 논박이 가능한 영역이다. 따라서 토마스에게 있어 『대이교도대전』의 논증의 목적은 초월적인 진리의 증명에 있지 않고 불신에 대한 논박에 있다.²⁵ 그는 제2장인 저자의 저술의도에서도 왜 그것이 무슬림들의 경우에 타당한지를 설명한다:

이교도 가운데 마호메트교도나 비그리스도인과 같은 몇몇 사람들로 하여금 잘못을 깨닫게 할 수 있는 성경의 권위에 대해 그들은 우리와는 조금도 일치하지 않기 때문이다. 따라서 우리는 구약성경을 바탕으로 유대인에, 신약성경을 바탕으로 다른 이단에 반론을 제기한다. 하지만 그들은 [신약성경과 구약성경] 둘 중 그 어느 것도 받아들이지 않는다. 따라서 모든 사람으로 하여금 찬성할 수밖에 없도록 하는 자연적 이성에 의지하지 않으면 안 된다. 그럼에도 사실 자연적 이성은 신에 관한 사항에서는 결함이 있다.²⁶

24 SCG I :1; 『대이교도대전』 I, 97.

25 SCG I :1; 『대이교도대전』 I, 101-103.

26 SCG I :1; 『대이교도대전』 I, 107.

유대인은 구약을 매개로, 이단자들은 신약을 매개로 진리를 논할 수 있지만, 구약이나 신약을 부정하는 무슬림들에게는 성경보다는 자연적 이성을 매개로 논해야 한다는 취지이다. 신학이 아닌 철학이 선교의 매개적 역할을 한다는 것이다.

토마스는 그의 『대이교도대전』 제3권의 섭리론(64-82장)을 다루는 부분에서 “이로써 일부 무어인 신학자들의 [다음과 같은] 견해가 배제된다”고 논함으로써 기독교의 섭리론에 거스르는 이슬람학자들의 오류에 대하여 반박하고 있다.²⁷ 이는 토마스가 이슬람과 차별적으로 대응하는 하나의 예로 이슬람의 ‘기회원인론’(Occasionalism)에 대한 그의 비판이 된다.²⁸ 토마스는 이슬람의 이러한 입장을 유대인 철학자인 마이모니데스를 통해 접한 것으로 생각되는데 마이모니데스는 그의 저서 『혼란스러운 자를 위한 길잡이』에서 무어인 신학자들의 입장을 소개하길 그들에 의하면 피조물은 그 역할에서 어떠한 작용도 하지 못하며 피조물의 행위는 전적으로 신의 작용일 뿐이라고 소개하고 있다.²⁹ 다시 말해 피조물은 전적인 수동자일 뿐이라는 입장이다. 예를 들어 “불이 가열하는 것이 아니라 불이 현존할 때 신이 열을 야기하는 것”으로 본다.³⁰ 이는 우리가 자연현상에서 상식적으로 생각하는바 불이 다른 사물에게 열을 전달하여 가열시키는 것이 아니라 실제로는 신이 뒤에서

27 SCG III-1:65; 『대이교도대전』 III-1, 577ff. 토마스가 이야기하는 이 견해는 마이모니데스의 『혼란스러운 자를 위한 길잡이』 I, 73에 소개되어 있다. 여기서 말하는 ‘무어인 신학자들은 이성과 논증을 사용하여 스콜라주의적 방식으로 이슬람의 진리를 주장하는 소위 무타칼리문(*mutakallimun*)이라 불리는 이슬람신학자들을 가리킨다고 본다. 참조) 서원모, “역사신학적 관점에서 본 기독교와 이슬람,” 17-18.

28 김율, “토마스 아퀴나스의 이슬람 기회원인론 비판과 섭리론: 『대이교도대전』 제3권을 중심으로,” 『철학사상』 65 (2017.8): 3-34.

29 앞의 논문, 14.

30 SCG III-1:69; 『대이교도대전』 III-1, 601.

열을 가하는 진정한 작용인이라는 의미인데 그렇다면 불은 단지 무늬일 뿐에 불과하다는 어수룩한 부조리처럼 들린다. 특히 이러한 입장을 피조물인 인간에게 적용한다면 인간은 단지 기계적으로 작동하는 피조물에 불과하다는 결정론적 숙명론이 될 수밖에 없다.

토마스는 바로 이러한 신학적 결정론에 반대하고 하나님의 섭리는 인간의 자유의지도 손상하지 않으며 하나님의 전능성도 손상되지 않는 것을 옹호한다.³¹ 바로 이것이 그가 이해하는 섭리론이다. 이는 특히 토마스의 『대이교도대전』 제3권(특히, 67-70장)에서 다루어지고 있다. 하나님의 완전성은 피조물의 전적인 수동성에 있는 것이 아니라 능동적인 피조물이라 할지라도 손상되지 않는 그 전능성에 기초한다는 것이다. 하나님의 전능성이 침해받지 않도록 인간과 같은 피조물을 수동적인 존재로 한정하는 것은 오히려 그의 전능성을 훼손하는 것이나 다름없다고 주장한다.³²

그렇다면 『대이교도대전』에서 볼 수 있는 선교적 함의는 무엇인가? 인간에게 자유의지가 배제된다면 이는 인간의 운명이 결정론이나 숙명론이 되기에 복음을 전할 이유가 없게 되며, 사후에 최후의 심판자 앞에 서게 될 인간에게 그 상벌의 책임도 물을 근거가 없게 된다는 것이다. 따라서 이상의 언급에서 볼 때 『대이교도대전』은 신앙초심자를 위한 단순한 입문서라기 보단 자연적 이성을 다루는 철학이라는 인간의 공통분모위에 전도의 근거를 제시한 변증적 저술이라고 할 수 있다. 특히 이슬람의 지적 오류에 대해서 『대이교도대전』은 다분히 『신학대전』보다도 더 호교론적이고 평가받는다.³³

31 김율, “토마스 아퀴나스의 이슬람 기회원인론 비판과 섭리이론,” 4.

32 앞의 논문, 23.

33 토마스 아퀴나스, 신창석 역주, 『대이교도대전』 I, 32.

2. 『신학대전』

1) 『신학대전』의 구성

『신학대전』은 총 3부와 보충부로 구성된다. 제1부는 교리에 해당하는 부분으로 신론, 창조론, 인간론을 다룬다. 제2부는 윤리부분으로 인간의 궁극적인 목적 등을 다루고 있다. 제2부는 두 편으로 구성되어있는데 제1편은 윤리원론으로 인간의 행위일반을 다루고 있다면, 제2편은 윤리신학을 다루고 있다. 제3부는 기독교론과 성사론을 다룬다. 마지막에 첨부된 보충부는 토마스 자신의 저술이 아니라 그의 사후에 다 마치지 못한 이 대작에 첨부된 것으로 성사론과 종말론을 다루고 있다. 이는 전술한 바와 같이 1273년 그가 죽기 일 년전 갑자기 저술을 중단하면서 첨부된 것이었다.

『신학대전』의 서술은 일정한 양식을 띄고 있다. 이는 문제(question)제기, 그리고 좀 더 세부적으로 나뉜 항목(article)들로 구성된다. 세부적 질문으로 나뉜 항목에서 토마스는 여러 반론(objection)들을 제시하고 이 반론에 대한 반론(on the contrary)도 소개한다. 그리고 나서는 자신의 입장이나 견해를 “나는 이렇게 답한다”(I answer)라고 하면서 서술해 나간다. 이 답변에는 각각 제기된 반론에 대해 대답(reply)하는 구조를 띤다. 이러한 양식과 구조는 어느 한 이슈에 대해 모든 견해들과 입장들을 나열해 분석해보고 이를 최종적으로 종합하여 결론을 내리는 치밀하고 명목적으로 치우치지 않는 구조를 띤다. 그의 결론적 답변엔 성경말씀, 교부들의 저술 등을 그 권위로 삼는 경우가 많다. 이렇게 하여 구성된 『신학대전』은 총 600여개에 달하는 문항들로 그 체계와 조직을 드러내고 있다.

2) 『신학대전』의 선교적 함의

여기서는 선교적 함의가 집중되어 있다고 판단되는 제2부 제2편 제10문[*Summa Theologica* (이하, ST) II:2, Q.10]을 중심으로 『신학대전』의 선교적 함의를 살펴보고자 한다. 이 부분은 비신자(Infidels) 혹은 불신앙(Unbelief)에 대한 제반적인 논의를 하고 있다. 먼저, 토마스의 입장을 정리한 내용을 인용하고 이에 대한 함의점을 적어보겠다. 각 항목도 그 분량이 제한된 지면에 다 소개하기엔 많으므로 인용은 『신학대전 요약』의 내용을 인용하였고 필요에 의해 온라인원전의 내용을 참고하였다. 제10문에는 총 12개의 항이 있고 각항의 번호와 함께 인용을 하였다.

1. 만일 어떤 사람이 믿지 않는 상태에 있다면 그는 죄 중에 있는 것이다. 왜냐하면 그는 자신에게 선포되는 신앙을 거부하는 것이기 때문이다. 그러나 그가 만일 신앙에 대해서 말하는 것을 전혀 듣지 못했기 때문에 믿지 않는다면 그는 죄 중에 있는 것은 아니다. 그의 상태는 오히려 불행이며 아담의 죄의 결과이다.³⁴

이상에서 보듯이 제1항에서 불신은 죄라고 단정하고 있다. 그러나 복음을 듣고도 거부하는 것은 그 자체가 죄가 되나, 복음을 듣지 못한 상태에 있는 것은 죄를 지은 것이 아니고 죄의 결과 가운데 머물고 있다고 보아야 함으로 이를 구별하고 있다. 하지만 복음을 듣지 못한 상태에 있고 그 자체가 자신의 죄와는 무관한 경우라 하더라도 이를 죄 없다고 말할 수는 없는 것이니 이는 바로 예수님 자신이 언급한 말씀에 근거한다. 토마스는 어거스틴이 언급한 내

34 ST II:2, Q.10, Art.1: 『신학대전 요약』, 228.

용을 소개하고 있다. 즉, 요한복음 15:22에서 “내가 와서 저희에게 말하지 아니하였더면 죄가 없었으려니와 지금은 그 죄를 핑계할 수 없느니라”라고 하신 말씀처럼, 이 땅에 예수그리스도가 오신 이후에는 무지의 상태를 죄 없다고 할 수 없음을 말하는 것이다. 이는 선교의 필요성과 당위성을 언급하는 것이라 하겠다.

불신의 문제는 단지 지적인 문제인가라는 물음의 제2항에서는 “믿는다는 것이 지성의 행위이듯이 신앙의 결핍은 내용 면에서는 지성의 영역에 속하며, 또한 동기 면에서는 의지의 영역에 속한다”³⁵라고 언급하며 토마스는 불신은 지적인 것임과 동시에 의지적인 면을 같이 수반하고 있다고 밝히고 있다. 그러므로 제3항에서 “신앙을 거부하는 것은 우리를 하느님으로부터 멀리 격리시키는 행위보다 더 큰 죄이다”³⁶라고 하면서 신앙을 거부하는 자들은 기본적으로 어떤 죄보다 크다고 서술하고 있다. 토마스는 여기서도 요한복음 15:22을 인용하고 있다. 이제 예수께서 이 땅에 오신 이후 어떤 불신의 죄도 핑계할 수 없다는 것이다. 그러나 믿는 자들의 불순종은 더 큰 죄임을 또한 빠트리지 않고 적시하고 있다.

4. 비신자들의 모든 업적들, 그들의 자선 행위들을 죄라고 할 수 없다... 그렇지만 그들의 행위가 자연적으로 선하다 하더라도 은총 안에서 행해진 것이 아니기 때문에 영원한 생명을 차지할 가치가 있는 것은 아니다.³⁷

위의 제4항에서 토마스는 비신자들의 업적을 모두 부정할 필요

35 ST II :2, Q.10, Art.2; 『신학대전 요약』, 229.

36 ST II :2, Q.10, Art.3; 『신학대전 요약』, 229.

37 ST II :2, Q.10, Art.4; 『신학대전 요약』, 229.

는 없다는 여지를 두지만 이것이 결코 구원의 효력을 줄 수 없다는 것을 명시하고 있다. 이것은 비신자들의 이성 또한 약하거나 완전히 부패한 것으로 부정하지는 않는다는 것이다. 바로 이러한 자연적 이성이 이교도들에게 복음을 증거할 수 있는 근거를 마련해주시기에 이것에 근거한 종교적 대화가 가능할 수 있다는 함의를 띄운다.

5. 신앙과 관련해서 불순종은 세 가지 종류가 있다. 첫째, 그들 자신이 전혀 가져본 적도 없는 신앙을 반대하는 이교도들의 불순종과, 둘째, 외견상으로는 신앙을 가지고 있는 유대인들의 불순종과, 셋째, 완전하게 가지고 있는 신앙을 반대하는 이단자들의 불순종이 그것이다.³⁸

제5항에서 토마스는 불신앙을 세 가지로 분류하여 규정해보고 있다. 첫째는 무슬림과 같이 신앙을 받아들이지 않고 거부하는 경우, 둘째는 유대인과 같이 신앙을 받아들였으나 거부하는 경우, 셋째는 이단자와 같이 명백한 신앙을 가졌으나 명백하게 신앙을 거부하는 경우이다.

6. 신앙을 반대하는 데에 완고하기로는 이단자들이 이교도들이나 유대인들보다 더 사악하다. 그러나 신앙의 진리에 있어서는 이교도들은 유대인들이나 이단자들보다 더 오류가 많을 것이다. 이교도들에게서는 이단자들보다도 더 못한 불순종을 볼 수 있기 때문이다.³⁹

제5항과 연계된 제6항에서 토마스는 그 불신의 죄에 있어서 무

38 ST II :2, Q.10, Art.5; 『신학대전 요약』, 229.

39 ST II :2, Q.10, Art.6; 『신학대전 요약』, 229.

슬림과 같은 이교도들 보다는 유대인이 더 중하고, 유대인보다는 이단자로 갈수록 그 죄는 더 중하다고 보았다. 이는 진리를 어느 정도 알고 신앙을 부인하느냐에 대한 가중치라고 할 수 있다. 하지만, 진리에 대한 오류에 있어서는 무슬림이 제일 많고 유대인은 그보다 적고 이단자들은 더 적다고 보았다.

제7항은 “견고한 신앙을 가진 사람은 미신자들과 공개 토론을 할 수도 있으며, 또한 신앙 훈련이나 선교의 목적으로 그러한 것을 하기도 한다”⁴⁰고 명시하고 있다. 여기서 토마스는 신앙을 위한 공개토론의 필요성을 인정한다. 단, 두 가지 조건을 제시한다. 첫째는 토론자 자신의 태도이다. 그가 자신의 신앙이 확고하지도 못하면서 무슨 자랑을 하기 위함이라면 그는 토론에 나서서는 안 된다. 둘째는 청중들이 누구인가라는 것이다. 청중들이 순진하거나 견고하지 못한 신앙을 가졌다면 이 토론이 오히려 그들에게 악영향이 될 수도 있기 때문이다. 토마스는 베드로전서 3:15의 “너희 마음에 그리스도를 주로 삼아 거룩하게 하고 너희 속에 있는 소망에 관한 이유를 묻는 자에게는 대답할 것을 항상 예비하여 온유와 두려움으로 하고”라는 말씀과 디도서 1:9의 “미쁜 말씀의 가르침을 그대로 지켜야 하리니 이는 능히 바른 교훈으로 권면하고 거스려 말하는 자들을 책망하게 하려 함이라”라는 말씀으로 공개토론은 비신자들의 오류를 반박하기 위한 도구로 활용될 수 있는 선교적 수단이 될 수 있음을 밝히고 있다.

8. 신앙을 부정하는 사람이라 하더라도 그가 만일 세례를 받았다면, 세례 때의 약속들을 지키도록 강요당할 수 있다. 그러나 세례 받지 않은 사람에게 대해서는 신앙을 방어할 목적이 아니

40 ST II:2, Q.10, Art.7; 『신학대전 요약』, 229.

라면 강제적 행동을 할 수 없다.⁴¹

제8항은 과연 비신자들에게 신앙을 강요할 수 있느냐에 관한 질문이다. 토마스는 먼저 그럴 수는 없다는 네 가지 반론의 입장을 소개한다. 그 첫째는 가라지의 비유로 알려진 마태복음 13:29에 근거한다: “주인이 가로되 가만 두어라 가라지를 뽑다가 곡식까지 뽑을까 염려하노라.” 선량한 이들의 피해를 막기 위해서 불량한 이들을 건들지 말라는 이유이다. 이에 근거하여 초대교부였던 크리소스톰(Chrysostom)은 교회나 국가가 이단자들을 죽여서는 안 된다는 이론을 펼쳤다. 둘째는 교회공의회와 교회법이 유대인들에게 신앙을 강요하지 않기로 결정하였기에 이 결정에 의거하여 무슬림과 같은 이교도들에게도 이를 적용하여 신앙을 강요하지 말아야 한다는 주장이다. 셋째로 어거스틴이 말한바 “사람이 자신의 의지에 거슬러 다른 일을 선택하여 할 수는 있다; 하지만 믿고자 않기로 한다면 믿을 수는 없는 것이다”라는 이론에 의거하여 신앙강요를 해서는 안 된다는 주장이다. 넷째, 에스겔 18:32의 “나 주 여호와와 말하노라 죽는 자의 죽는 것은 내가 기뻐하지 아니하노니 너희는 스스로 돌이키고 살지니라”라는 말씀대로, 사람을 죽이는 것, 사람이 죽는 것을 원치 아니하시는 하나님의 본성에 근거하여 신앙을 강요할 수는 없다는 것이다.

하지만 이에 반하여 강요가 가능하다는 입장도 토마스는 소개하고 있다. 이것에 대한 근거로 천국잔치의 비유로 알려진 누가복음 14:23의 성경구절은 “주인이 종에게 이르되 길과 산을 가로나 가서 사람을 강권하여 데려다가 내 집을 채우라”라는 말씀이다. 중

41 ST II:2, Q.10, Art.8; 『신학대전 요약』, 230.

세 때 일부 사람은 이 구절을 들어 신앙 강요의 당위성을 정당화하기도 했음을 가늠해 볼 수 있다.

과연 이러한 양면의 입장에서 토마스는 어떠한 답을 내리고 있는가? 토마스는 신앙을 받아들인 적이 없는 무슬림과 같은 이교도나 유대인들에게 절대로 신앙을 강요할 수 없다는 입장을 밝히고 있다. 하지만, 이전에 신앙을 받아들였던 소위 이단자나 배교자들에 한해서는 강요를 정당화한다. 유대인도 이전에 흑시라도 기독교신앙을 받아들였던 자라면 그는 강요대상이 될 수 있다. 이단자나 배교자에게는 심지어 육체적 수단의 강요까지 가할 수 있다고 주장한다. 이전에는 신앙을 받아들인느냐 마느냐는 하는 것이 그들의 의지에 따른 선택이었지만 일단 신앙을 받아들인 후에는 이것이 일종의 서약이기에 더 이상 선택이 아닌 의무만이 남기 때문이다. 따라서 토마스는 그 대상에 따라 신앙은 강요할 수도 있고, 강요될 수도 없다는 양면적 입장을 취한다.

토마스는 위에 언급된 누가복음 14:23의 말씀이 결코 무력이나 위협으로 신앙을 강요할 수 있다는 것이라고 하지는 않았지만, 신앙을 강권해야 할 한 가지 상황을 설명하고 있다. 이는 비신자보다는 믿는 자들과 그들 신앙생활의 안위를 위함이다. 만약 비신자들이 신자들을 향해 중상 모독이나 악한 설득이나 공공연한 핍박을 가할 경우 신자들의 신앙생활 자체가 영위되기 어렵기 때문이다. 때로 이러한 이유로 기독교권이 불신자권과 전쟁을 하는 경우도 있지 않은가? 토마스에 의하면 정당방위의 차원에서나 정당한 전쟁의 경우 가급적 불신자들을 강권해서라도 신앙을 권유하는 것은 가능하다는 지론이다. 그러나 그러한 강권은 어디까지나 적극적 권유이지 폭력적 강요가 되어서는 안 된다고 보았다. 전쟁의 상

황을 비신자들을 강제로 회심시키는데 이용하는 수단이나 목적으로 삼을 수는 없다. 전쟁에서 그들을 정복하고 포로로 잡았을지라도 그들에게 절대 회심을 강요할 수는 없다고 주장한다. 이러한 입장은 어디까지나 예방차원인 것이다.

토마스는 한편 강요를 반대하면서도 한편 강요가 정당화될 수 있음을 제8항에서 제기한 네 가지 반론에 대한 응답에서 입장표명을 하고 있다. 어거스틴이 말한 바에 의하면 다윗의 가문의 평안을 위해 압살롬이 죽었어야 했고, 바울도 그리스도에 의해 강권적으로 회심되었던 점을 들고 있다. 어거스틴이 교부 크리소스톰의 입장(선량한 사람의 희생을 막기 위해서 이단자의 처형을 권하고 있지 않는 것)을 초기에 견지했었지만 나중엔 어느 정도 법이 가지고 있는 엄중함과 두려움이 어찌 보면 더 이로움이 될 수 있다는 더 실체적인 입장으로 바뀐 부분을 설명하면서 말이다. 판가름이 쉽지 않아 선량한 자의 피해가 있을 경우라면 몰라도 명백하게 잘못이 드러나 무고한 희생이 따르지 않을 경우엔, 또 시비의 이견이 갈리지 않는 명백한 경우라면 징계나 처벌의 고삐를 늦출 필요를 없음을 밝히고 있다.

제9항에서는 신자가 비신자와 교류할 수 있는가를 묻고 있는데 “교회의 규율상 가까이하지 말아야 하는 파문당한 사람들과 친분 관계를 갖지 않는다면, 타락의 위험이 없다는 전제 하에서 비신자들과도 교제할 수 있다”⁴²라고 입장을 밝히고 있다. 성경에서는 구약에서 외인들과의 접촉을 금지하는 경우도 있지만(신명기 7:2ff), 사도바울의 권면(고전 10:27; 고전 5:12)대로 불신자와의 접촉을 가질 수도 있다. 많은 경우 비신자들을 종으로 둔 신자들일

42 ST II:2, Q.10, Art.9; 『신학대전 요약』, 230.

경우 이것은 불가피한 상황이다. 토마스는 기독교신앙을 전혀 갖고 있지 않은 이교도들이나 유대인들과는 교류가 가능하다고 보았다. 단, 한때 기독교신앙을 가졌으나 변질된 이단이나 변절한 배교자에 한해서는 이들이 교회로부터 파문을 받았으므로 형벌의 차원에서 교제를 할 수 없다고 못 박고 있다. 오히려 믿음이 견고한 자들은 이교도들과의 교제가운데 그들을 기독교신앙으로 안내하고 회심의 기회를 제공해 주어야 한다고 역설한다. 선교의 기회를 잃어서는 안 된다는 입장이다. 특히 비신자들을 종으로 둔 신앙인의 경우 이들을 회심시킬 수 있는 더 좋은 위치에 있다고 보았다. 동시에 믿음의 심지가 견고하지 못한 신자일 경우 오히려 비신자들에게 영향을 받아 휘둘릴 수 있기에 교제를 금한다고 적고 있다.

10. 신자들을 비신자들의 사법권 아래 두는 것은 가능하지 않다. 그러나 비신자라는 사실 때문에, 한 사람의 비신자라도 그가 이미 가지고 있는 법적 권한에 대해서 그 지위를 빼앗을 수는 없다.⁴³
11. 인간의 제도는 악인들까지도 세상에 남겨두신 하느님의 통치를 본 받아야 한다. 따라서 비신자들의 풍습은 더 큰 악들을 피하기 위해서, 혹은 더 큰 선들을 방해하지 않기 위해서, 또한 유대인들의 풍습에서부터 신앙이 전래된 증거라고도 할 수 있는 어떤 특수한 선을 위해서라도 너그러이 이해될 수 있어야 한다.⁴⁴
12. 비신자들의 자녀들은 그들이 이성에 따라 행동할 수 있기

43 ST II :2, Q.10, Art.10; 『신학대전 요약』, 230.

44 ST II :2, Q.10, Art.11; 『신학대전 요약』, 230.

전에는 세례를 받을 수 없으며, 이성을 사용할 수 있게 된 다음에는 세례 받도록 인도될 수 있다. 그러나 억지로 세례를 받게 해서는 안 된다.⁴⁵

위에서 특별히 제11항에서는 제4항의 맥락과 같이 비신자들의 문화나 전통에 스민 하나님의 섭리를 일반은총의 영역과 선교적 차원에서 잘 이해하여 저들과 소통하고 복음의 기회를 제공할 수 있는 교량으로 활용해야 함을 의미하고 있다고 보여준다. 제12항의 경우도 제8항과 맥락을 같이한다고 보는데 신앙은 비이성적으로 강요되게 할 수 없다는 토마스의 지론을 보여주고 있다.

이로써 『신학대전』의 선교적 함의점을 특별히 제2부 제2편 제10문에 나온 12개의 항목들을 통해 살펴보았다. 비록 그 방대한 양의 편린에 불과한 양이긴 하지만 여기에는 많은 선교적 함의점들이 집중적으로 함축되어있다. 특별히, 핑계할 수 없는 선교의 당위성을 확보하고, 강제적이 아닌 인격적 접근, 공통된 요소를 교량으로 활용하고, 당시의 맥락에서 무슬림, 유대인, 이단자들 각각의 대상에 대해 구체적인 가이드라인을 제시하고 있다.

3. 『지성단일성』

1) 『지성단일성』의 배경

또 하나의 중요한 토마스의 저술은 바로 『지성단일성』 (*De Unitate Intellectus contra Averroistas*, 이하 *DUI*)이다. 원제목이 보여주듯이 이는 아베로스주의자들에 대한 논박이다. 토마스는 그 첫 장의 서두에서 이렇게 언급하고 있다:

45 *ST II*:2, Q.10, Art.12; 『신학대전 요약』, 230.

모든 사람이 본성적으로 진리를 알고 싶어 하듯이, 사람에게는 기회가 허락될 때 오류를 피하고 반박하고자 하는 본성적 욕구가 내재되어 있다. 오류가운데 특히 부적절해 보이는 것은, 우리로 하여금 본성적으로 오류를 피하게 하고 진리를 알도록 하는 지성에 대한 오류다. 지금껏 오랫동안 아베로에스의 견해에서 유래된 지성에 대한 오류는 여러 사람 사이에 만연되어 왔다.⁴⁶

아베로스주의자들은 13-14세기 당시 학문의 중심지였던 파리 대학 인문학부 교수들로 아랍계 무슬림 철학자이며 당시 아리스토텔레스의 주해가로도 알려진 아베로스(Averroes 혹은 Ibn Rushid, 1126-1198)의 사상을 따르는 자들이다.⁴⁷ 아베로스는 코르도바 출신으로 꾸란을 진리로 받아들였다. 아베로스의 사상을 따르긴 하나 기독교인으로 자처하는 인문학자들을 특별히 일컬어 라틴 아베로스주의자(Latin Averroists)라 부른다.⁴⁸ 아베로스는 의사요 변호사였지만 무엇보다 아리스토텔레스의 모든 저술을 주해하였다. 그러기에 아리스토텔레스를 일컬어 ‘그 철학자’(the Philosopher)라 한다면, 아베로스는 ‘그 주석가’(the Commentator)라 불리는 자였다. 그의 철학은 약 4세기(1230-1630)간에 걸쳐 파리와 옥스퍼드에 서 논란을 일으켰다. 토마스가 1269년 다시 파리로 돌아온 후로, 그는 아베로스주의자들이 기독교의 교리를 심각히 훼손하고 있다고 보았을 뿐 아니라 아리스토텔레스의 철학 자체도 심각히 왜곡하고 있다고 판단하였다. 이 중 아베로스의 “지성단일성”을 받아들여 그의 대변자격으로 알려진 시제 브라방(Siger of Brabant)을 비판의

46 *DUI* 1: 『지성단일성』, 63.

47 토마스 아퀴나스, 이재경 역주, 『지성단일성』, 13.

48 앞의 책, 14.

표적으로 겨냥하여 쓴 것이 바로 『지성단일성』이다.⁴⁹

2) 『지성단일성』의 이슈 및 선교적 함의

문제가 되는 이슈는 아리스토텔레스의 영혼론에서 언급된 지성(nous)에 대한 입장 때문이었다:

실상 우리가 영혼의 일부 가운데 유일하게 불멸하고 불사적인 지성의 다수성을 인간에게서 제거한다면, 인간 영혼 가운데 사후에 남는 것은 지성이라는 오직 하나의 실체 이외에 아무것도 없게 되며 결과적으로 상과 벌을 받는 것 그리고 그것들 간의 차이는 사라지게 될 것이다. 그래서 우리는 앞에서 언급된 입장이 신앙의 가르침들을 거스른다는 점에 못지않게 철학의 원리들을 거스른다는 점을 드러내고자 한다.⁵⁰

아베로스주의자들은 인간 개개인이 가지는 개별적 지성은 없다고 보고 모든 인간의 지성은 공유된 하나의 지성이라고 보고 있는데 이는 각 개인이 사후에 그들 개인에 대한 사후의 존재가 없다는 것을 의미한다. 토마스는 『신학대전』 제1부 제76문(영혼과 육체의 결합) 제2항에서도 이렇게 진술하고 있다:

지성적 생명의 원리들은 아베로에스가 생각했듯이 모든 인간에게 공통으로 단 하나가 있는 것이 아니라는 것은 명백하다. 왜냐하면 그렇게 되면 이 세상에는 유일한 행동, 유일한 실체적 형상, 유일한 존재, 따라서 유일한 한 사람만이 있게 될 것이기 때문이

49 앞의 책, 16.

50 *DUI* 1; 『지성단일성』, 65.

다. 지성적 원리들은 인간 육체들이 있는 그 만큼 많다.⁵¹

결국 『지성단일성』의 저술이 보여주는 선교적 함의는 만일 고유한 지성을 가진 인간이 육체와 함께 소멸되어버리고 개별적인 지성을 가진 영혼의 존재가 아니라면 사후의 구원을 위해서 복음을 전파할 아무런 이유가 없다는 것에 있다. 즉, 선교의 당위성이 없어지는 것이다. 이것은 사후 영혼의 불멸설에 대한 기독교의 교리와도 부딪히고 사후 세계의 심판과 연관된 교리와도 부딪히게 된다. 그러기에 아베로스주의자들의 오류를 반박하고 기독교의 교리를 수호하는 것은 선교의 명분 또한 지키는 것이다.

IV. 나가면서

토마스 아퀴나스가 살던 시기는 여전히 십자군전쟁의 와중에 있었으며 기독교와 이교도, 특별히 무슬림과의 관계가 현저히 악화되었던 시기였다. 하지만 이러한 암울한 시기에도 청빈과 진리에 대한 구도, 이 진리를 전도하기 위해 꽃피어난 도미니크 수도회와 같은 운동이 있었다는 것은 어두웠다고만 오도된 중세시대의 선교운동과 선교사상에 새로운 흥미를 유발시킨다. 그 창립자였던 도미니크의 이상과 열정은 페냐포르트의 레이먼드로 계승되고 그 영향력은 토마스 아퀴나스와 레이먼드 룰에게까지 이어져 감을 보여준다.

토마스의 신학적 방법론과 저술은 그가 살았던 시대의 유산이

51 STI, Q.76, Art.2; 『신학대전 요약』, 96.

었다. 당시 이슬람세계에서 새로운 지성으로 꽃피워진 아리스토텔레스의 철학사상은 토마스 자신에게도 커다란 자산이었지만 동시에 도전이었다. 아리스토텔레스의 철학이 이슬람세계로 유입되면서 전통적인 기독교진리와 대치되는 쪽으로도 작동되었기 때문이다. 한마디로 친구이며 적이었던 것이다. 아리스토텔레스의 철학을 주해 발전시킨 당시의 무슬림 철학자 아베로스의 영향력이 그리스도인들에게까지 파급되었고 성경과 대치되는 사상은 교회의 위협이 된 것이다. 하지만 토마스는 이러한 아리스토텔레스의 철학이야말로 성경의 권위를 인정하지 않으려는 이교도의 도전에 대해 그것으로 이교도의 오류를 논박할 수 있는 양날의 칼 또한 될 수 있는 유일한 무기임을 안 것이다. 그리고 그것은 철학자로서 그가 가장 잘 할 수 있는 일이었다.

위에서 상술한 토마스의 세권의 저술가운데 『신학대전』은 다소 실제적이고 상세한 가이드라인으로 신자들에게 이교도인 이슬람교도에 대해 어떠한 입장과 접근을 할 것인가를 보여주고 있다. 그러함에 있어 성경구절과 초대교부들의 권위를 적절히 인용하였다. 여기서 『신학대전』의 독자는 믿는 신자들임을 가늠해 볼 수 있다. 하지만 그의 다른 두 저서인 『대이교도대전』과 『지성단일성』은 그 대상이 성경의 권위를 인정하지 않는 무슬림을 특별히 염두에 두고, 성경과는 다른 철학이라는 공동의 그라운드에서 철저히 철학적 논리와 논증을 통해 그들의 오류를 드러내고 선교적 당위성을 옹호하려하였던 그의 포교적 시도라고 볼 수 있다.

그의 시대에 아씨시의 프란시스나 레이먼드 룰과 같이 순교의 각오로 선교지를 밟은 이들이 있었다. 토마스는 그러한 행보를 보인 사람은 아니었다. 그는 신학자의 옷을 벗고 이방인들과 소통하

는 철학자로서 자처하였다. 논리에 근거한 철학의 언어가 공통적인 소통의 매개체가 될 수 있다는 확신에서였다. 그리하여 주지한 바대로 특히 섭리론, 지성론 등에서 무슬림학자들의 오류라 발견한 부분을 논박하였다. 오늘날의 시각에서 그의 저술을 성경구절로 가득한 전도메뉴얼로 보기엔 그래서 어렵다. 다시 말해 특별계시인 성경은 이교도인 무슬림들에겐 부차적인 것이었다. 그러기에 그 모양새로 보아 그의 저술을 중세선교신학(Medieval theology of mission)이라고 부르기엔 무리일 것이다. 오히려 그는 철학에 기반을 둔 선교적 변증가(a missional apologist)라고 함이 더욱 타당할 것이다.

■ 참고문헌

〈1차 자료〉

- G. 달 사쓰-R. 꼬지 편찬. 이재룡. 이동익. 조규만 옮김. 『성 토마스 아퀴나스의 신학대전』. 개정판. 서울: 가톨릭대학교 출판사, 1993.
- 토마스 아퀴나스. 신창석 역주. 『대이교도대전』 I. 왜관: 분도출판사, 2015.
- _____. 박승찬 역주. 『대이교도대전』 II. 왜관: 분도출판사, 2015.
- _____. 김을 역주. 『대이교도대전』 III-1. 왜관: 분도출판사, 2019.
- _____. 이재경 역주. 『지성단일성』. 왜관: 분도출판사, 2007.

〈2차 자료〉

- 김을. “토마스 아퀴나스의 이슬람 기회원인론 비판과 섭리이론: 『대이교도대전』 제3권을 중심으로.” 『철학사상』 65 (2017.8): 3-34.
- 박형진. “이슬람과 기독교의 선교역사에 대한 비교연구: ‘번역이론(Translation Theory)’의 시각에서.” *Muslim-Christian Encounter* 5,1 (2012.8): 107-136.
- 변창욱. “종교개혁자들의 이슬람 이해.” *Muslim-Christian Encounter* 10,1 (2017.3): 99-132.
- 서원모. “역사신학적 관점에서 본 기독교와 이슬람: 초기 압바스 시대 기독교인의 대응을 중심으로.” *Muslim-Christian Encounter* 6,1 (2013.4): 7-48.
- 손은실. “라이문두스 룰루스의 『이방인과 세 현자의 책』에 나타난 종교간 대화의 기술.” 『장신논단』 46,2 (2014.6): 61-87.

■ ABSTRACT

Missional Implications of Thomas Aquinas's Works in Islamic Context

Hyung Jin Park

Did Thomas Aquinas (1225–1274) address any missional concern in his enormous works? He lived his life in the midst of the Crusades, when Christian and non-Christian relations worsened in general, and Christian and Muslim tensions, in particular, were more aggravated. This study inquires about three *magna opera* among Aquinas' works: *Summa Theologica*, *Summa Contra Gentiles*, and *De Unitate Intellectus Contra Averroistas*. Each demonstrates the quintessence of his theological and philosophical genius and stance. What are the missional implications of his works? According to Thomas, it is not helpful to use the Bible for Muslims, since they do not accept the authority of the Christian Scripture and lack the capacity to understand its divine revelation. Rather, he uses natural reasoning to refute the errors of pagan thinking based on Aristotelian philosophy, a philosophy which was warmly welcomed in the Islamic world and flourishing during the Middle

Ages. Overall, Thomas Aquinas played his role as a philosopher rather than a theologian to communicate the Christian message to unbelievers, especially to the Muslims. In this sense, he was a missional apologist of his time.

Keywords: Thomas Aquinas, Medieval Mission, *Summa Contra Gentiles*, *Summa Theologica*, *De Unitate Intellectus Contra Averroitas*