

「한국개혁신학」 41 (2014): 151-77.

*facere quod in se est*를 둘러싼 논의

정원래

(충신대, 역사신학)

〈한글 초록〉

본 논문은 스콜라주의로부터 종교개혁에 이르는 동안 *facere quod in se est*의 이해에 관하여 살핀다. 이를 위해 토마스 아퀴나스, 가브리엘 비엘 그리고 마틴 루터에게서 상기 개념을 살펴보았다. 아퀴나스에게 이 “본성에 따라 행함”은 하나님의 은혜로 존재를 부여받은 인간의 자연스러운 행위로 설명된다. 비엘은 “최선을 다하는 것”으로 이해하며, 유명론적 신학이 가져온 회의주의를 극복하기 위한 중요한 단초가 된다. 그러나 그가 말하는 “최선을 다하는 것”은 전통적 교회와 성례에 대한 최선을 의미한다. 결국 비엘에게 최선을 다하는 것은 당시의 교회에서 제시하는 실천적 삶을 옹호하는 성격을 지닌다. 반면 루터에게는 “자기 자신 안에 있는 것을 행함”으로 이해되며, 주로 구원론과 관계하여 설명하고 있다. 즉 구원론에서 루터에게 유일한 행위자는 그리스도인 까닭에 “자기 자신 안에 있는 것을 행하는 것”은 펠라기우스적으로 이해된다.

이 세 신학자들은 동일한 *facere quod in se est*를 서로 다른 지평에서 논하며, 서로 다른 견해를 드러내고 있다. 따라서 이 개념을 평면적으로 이해하기보다는 각각의 논의를 주목하며 고찰할 필요성이 있다.

* **주제어:** 본성에 따라 행함, 최선을 다하는 것, 자연과 은총, 구원의 확신, 유명론적 신학, 신적 수용

I. 서론

스콜라주의에서 종교개혁에 이르는 동안 매우 중요한 논의의 하나였던, “*facere quod in se est*”¹의 해석에는 다양한 신학 주제가 내포되어 있다. 우선적으로는 은총과 자연의 관계를 드러내는 문제로서 로마 가톨릭교회와 종교개혁 진영이 가장 첨예하게 대립한 주제이기도 하고,² “인간의 지식”과 “신지식”, 즉 계시(revelation)와 이성(reason)의 관계성을 설명하는 물음으로서 이해되기도 하며,³ 예정과 은총의 교리와 밀접하게 연관되었을 뿐만 아니라,⁴ 자유의지와 은총 상관성에서 논의되기도 하였다.⁵

스콜라주의자였던 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1245–1274)에게 “본성에 따라 행함”(facere quod in se est)은 주로 인간의 본성에 관한 존재론적 고찰에서 논의된다. 본성에 따른 행위란 인간의 자연스러운 행위로서 이해되며, 창조주 하나님으로부터 존재를 부여받은 인간의 행위이다. 따라서 본성에 따라 행함

¹ 이재하, 한성진 등은 “최선을 다하는 것”으로 번역하고[이재하, “루터의 시편주석에 나타난 진정한 겸손”, 1 (<http://www.cwmpcts.org/195>; Alister E. McGrath, *IUSTITIA DEI: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 한성진 역, 『하나님의 칭의론 -기독교 칭의론의 역사』(서울: CLC, 2008), 127]]. 정병식, 홍지훈 등은 이를 “자신에게 있는 것을 행하는 사람”[Karl-Keinz zur Mühlen, *Reformation und Gegenreformation*, 정병식, 홍지훈 역, 『종교개혁과 반종교개혁』(서울: 대한기독교서회, 2012), 3, 52, 198]으로 번역한다. 여기서 필자는 “최선을 다하는 삶”이나 “자신에게 있는 것을 행함”이라는 표현이 문자적 의미에 더 충실한 듯 보이나, 논지의 필요성을 위해 일차적으로 “본성에 따라 행함”으로 번역하고 논리의 전개에서 위의 표현들을 모두 사용하고자 한다.

² J. Aertsen, *Nature and Creature, Thomas Aquinas's Way of Thought* (Leiden, New York: E. J. Brill, 1988), 384ff.

³ Heiko A. Oberman, *The Dawn of the Reformation* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992), 96.

⁴ Oberman, *The Dawn of the Reformation*, 89–92. 오버만은 *facere quod in se est*의 논의는 “하나님의 초월적 주권”과 “인간 자신의 구원에 관한 책임성” 사이의 다리를 형성하며, 또한 철학적 불확실성에 사로잡힌 신앙적 회의주의를 극복하는 역할도 지니고 있다고 주장한다.

⁵ Mühlen, *Reformation und Gegenreformation*, 65.

의 논의는 자연스럽게 자연과 은총의 문제로 연결된다.⁶ 이러한 견해와는 달리 14세기에 들어와서 유명론의 영향을 받은 신학은 “본성에 따라 행함”을 다른 관점에서 논의하기 시작했다. 예를 들면 유명론적 신학을 대변하는 한 사람 가브리엘 비엘(Gabriel Biel) “자기의 최선의 다하는 자에게 하나님께서 은혜 주시기를 거부하지 않으신다”(facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam)고 주장한다.⁷ 이러한 주장은 종교개혁자들과 반(semi)-펠라기우스주의로부터 강력한 비판을 받았다. 특히 종교개혁자 루터는 비엘이 “최선을 다하는 것”에 관하여 자신의 주장을 뒷받침하기 위해 토마스의 권위에 의존하자 ‘현재의 박사’(doctores moderni, Biel)나 ‘과거의 박사’(doctores antiqui, Aquinas) 모두 펠라기우스주의자라고 비판했다.⁸ 하이코 오버만을 비롯한 신학자들은 비엘의 주장을 루터와 동일선상에서 이해한다.⁹ 그러나 최근의 몇몇 연구자들은 비엘이 펠라기우스주의적 신학자라는 평가는 정당하지 못하다고 주장한다.¹⁰ 특히 앨리스터 맥그래스는 비엘이 “최선을 다하

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

7 Gabriel Biel, *Collectorium ex occamo circa quattuor libros Sententiarum*, II, dist. 27, q. 1, a. 3, dub. 4.

8 Heiko A. Oberman, *The Dawn of the Reformation*, 93ff.; 이재하, “루터의 시편주석에 나타난 진정한 겸손”, 9; 공성철, “토마스 아퀴나스의 은혜론-전통(traditio)과 이성(ratio)의 종합”, 『기독교사상사 II』, 이은재 외 (서울: 대한기독교서회, 2007), 54.

9 Obermann, *Havest of Medieval Theology*, 132.

10 Dertloff, Werner, “Biel, Gabriel,” *TRE Bd*, 6 (Berlin, New York: de Gruyter, 1980), 488; McGrath, *Iustitia Dei*, 146ff. 한 논평자는 요셉 로츠(Joseph Lortz), 오토 페쉬(Otto Pesch), 그리고 데이비드 스타인메츠(David Steinmetz) 등의 일련의 연구들이 스콜라 신학과 개신교 신학의 연속성에 보다 주목하려는 최근의 연구 동향을 소개하고 있다. 이와 관련하여 필자의 연구를 덧붙이면 페쉬(O. H. Pesch)는 루터와 아퀴나스 사이의 칭의론에서 공통점을 드러내려고 노력하였다. 페쉬에게 있어 교리적 차이는 같은 내용적 측면에서가 아니라 오히려 이 둘의 기독교 신학을 구분되는 혹은 정당화하는 방법의 표현에 기인하는 것 같다고 주장한다. 한편에서는 “지혜론적인”(sapientialen, Thomas), 다른 편에서는 “실존적인”(existentiellen, Luther) 표현이다(O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin und Thomas von Aquin* (Mainz: Matthias-Gruenewald, 1985), 935-48). 페쉬의 이러한 주장에 대하여 에벨링(E. Ebeling)은 강력하게 비판을 하고 있다. 이러한 논거는 루터의 언어 사용이나 내용 이해에서 어떠한 일치점도 갖지 못한다. 루터에게 있어서도 신학은 “지혜”(sapientia)이다. 단지 아리스토텔레스적, 스콜라적인 개념에서가 아니라 바울적인 지혜 개념이 근저에 놓여 있다(G. Ebeling, *Lutherstudien* II/3, s. 66 mit Anm. 227). 이러한 논쟁점들에 반대하여 쿤(U. Kühn)과 포스터(H. Vorster)의 매우 통합적인(ökumenisch) 관점을 지향한다[U. Kühn, “Thomas von Aquin und die evangelische Theologie,” in Ludger Oeing-Hanhoff (Hrsg.), *Thomas von Aquin 1274/1974* (Muechen: Koesel-Verlag, 1974), 13-31; *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965); H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965)]. 쿤은 신앙에 있어서 교부들의 신학으로서 중세 신학과의 만남을 시도한다. 포스터는 그의 저서 『토마스 아퀴나스와 마틴 루터에 있어서 자유의 이해』(*Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*)에서 가톨릭과 종교개혁이 신학 사이의 논쟁을 넘어 아퀴나스를 다룰 것을 요구한다. 중세 신학과의 대화의 시도에는 그것이 복음주의 신학에게 매우 유익할 것이라고 하는 바람(희

는 행위”를 “은총은 초래하는 행위”로 이해하기보다는 오히려 “하나님의 결정과 약속”에 따른 행위로 이해하고 있으며, 때문에 비엘의 주장을 신적 계약이라는 상황(context)에서 평가되어야 한다고 주장한다.¹¹ 이것이 의미하는 바는, 비엘에게 “최선을 다하는 삶”(facere quod in se est)은 구원의 담보가 아니라, 하나님의 약속이기에 붙들고 나아가는 신자들에게 하나님은 은총을 주신다는 것이다.¹²

하지만 루터에게 “인간이 최선을 다할 수 있다는 생각이야말로 더도 덜도 아닌 펠라기우스주의 자체다.”¹³ 왜냐하면 루터에게 인간은 스스로 선한 것을 원할 수도 알지도 못하는 까닭에, “자신에게 있는 것을 행하는 것”(facere quod in se est)은 죄를 범하는 것과 다름없다.¹⁴ “자신에게 있는 것을 행함”(facere quod in se est)의 논의와 관련하여 오버만은 루터가 『시편주석』을 통해서 비엘의 “반-펠라기우스”(Semi-Pelagian)적 구원론을 완전히 포기하였다고 평가한 반면, 맥그래스는 루터의 『시편주석』에서는 여전히 비엘의 견해를 추종하고 있다고 엇갈린 평가를 내리기도 한다.¹⁵

이렇게 세 신학자의 facere quod in se est는 서로 다른 지평에서 주로 논의된다. 이를 조금 더 세밀하게 살펴보면, 토마스에게 있어서, facere quod in se est의 문제는 인간에 대한 존재론적 관점에서 자연과 초자연의 관계성의 정립에 주목적이 있었다면, 비엘의 관점은 유명론적인 신학의 회의주의¹⁶ 혹은 불확실성에 마주하여, 하나님의 약속의 신실성을 통해 근대적 경건 운동이 지향하던 실천적 신앙을 지원하고 있는 것 같다. 그 반면에 루터에게 facere quod in se est는 주로 구원론에서의 “자유의지와 은총”(will and grace)의 관계에서 고찰된다.¹⁷ 이처럼 facere quod in se est에 관한 이해는 실제로 신학적 관심과 결론에서 커다란 변화 속에 자리한다. 이러한 변화에 영향을 끼친 것은 무엇이며, 각자가 이 논의와 관련하여 주목하

망사항)이 자리하고 있다(U. Kühn, *Via Caritatis*, 13).

¹¹ McGrath, *Iustitia Dei*, 146.

¹² McGrath, *Iustitia Dei*, 146-47.

¹³ WA 56, 382, 26-7; 502, 32-503, 5.

¹⁴ WA 1,148: “Homo quando facit quod in se est, peccat, cum nec welle aut cogitare ex seipso possit.”

¹⁵ 이재하, “루터의 시편주석에 나타난 진정한 겸손”, 1-2; McGrath, *Iustitia Dei*, 129.

¹⁶ Oberman, *The Dawn of the Reformation*, 86, 14세기 전체적인 신학의 특징을 회의주의(Scepticism)로 제시한다.

¹⁷ Seeberg, *Christliche Dogmatik*, Bd. I, 488-89.

고 있는 부분이 무엇인지를 검토하는 것은 스콜라 신학과 종교개혁 신학을 보다 분명히 하는데 기여할 것으로 판단된다.

먼저 토마스에게서 *facere quod in se est*에 관한 이해에서 자연과 은총의 관계를 설명하고, 이어서 토마스적 견해에 커다란 변화를 초래한 유명론적인 전제들을 제시한다. 그리고 비엘에게서 *facere quod in se est*의 해석을 검토한다. 마지막으로 루터에게서 *facere quod in se est*를 고찰하고, 에라스무스와의 “자유의지”에 관한 논의를 살펴봄으로써, 스콜라주의에서 종교개혁으로 넘어가는 시기에 자연과 은총을 둘러싼 논점의 변화를 드러내고자 한다. 여기서 필자가 주목하는 점은 어느 관점을 변증하는 작업이라기보다는 그러한 변화를 초래한 근거 혹은 결과들을 보다 선명하게 함에 있다.

II. 토마스 아퀴나스에게서의 “본성에 따른 행함” (*facere quod in se est*)

전통적인 아우구스티누스의 자연에 대한 이해는 자연을 타락 이전의 상태와 이후의 상태로 서로 구분한 뒤에, 은총을 타락한 상태의 자연과 대립시키고, 자연을 회복하시는 하나님의 행위로 이해하고 있다.¹⁸ 이와는 달리 토마스는 타락 여부를 떠나서 자연(존재)은 하나님의 은총에 의해 주어진 것으로 파악한다. “존재를 주심”(dare esse)은 신적 은혜의 시작이자 근본이며, 오로지 하나님만의 행위이다.¹⁹ 또한 하나님의 은총이 없다면 인간의 본성 자체는 존재하기를 그만 둔다. 존재는 토마스에게 선을 의미한다.²⁰ 따라서 토마스에게 자연은 은총과 대립적으로 이해되지 않는다. 오히려 기독교 신앙에 따른 “무로부터의 창조”(creatio ex nihilo)를 믿는 토마스에게 하나님은 자연에 존재를 부여하고(원인인), 그 자연을 목적으로 향해 나

18 A. M. Fairweather(ed.), *Aquinas on Nature and Grace: Selections from the Summa Theologica*, 손은실·박형국 역, 『신학대전: 자연과 은총에 관한 주요 문제들』, 42. 손은실은 아우구스티누스의 자연과 은총에 관한 태도를 타락한 자연과 은총의 대립에서 설명한다.

19 I. Sent. 37. 1. 1. c. “Creare ... est dare esse.”

20 ST I, q. 5, a. 1 et 3; I, 16, 3; 17, 4 ad2; 48, 3 ad3; SCG I, 28.

아가게 하며(능동인), 목적이 된다(목적인). 토마스의 논리적 전개는 존재에서부터 능력으로, 그리고 능력으로부터 행위로 나아가고 있다. 그의 기본적인 사유는 “그것은 존재하는가”(An sit)에서, “그것은 무엇인가”(Quod/quis sit)로, 다시 여기서 그것은 “어떤 종류인가”(Qualis sit)로 전개되는 특성을 지닌다.²¹

따라서 토마스의 자연과 은총에 관한 이해에서도, 인간은 그 존재 자체가 이미 하나님의 은총이며, 궁극적인 선인 하나님을 향한 인간의 행위 역시 하나님의 은총에 기인한다는 전제에서 출발한다. 이런 점에서 토마스의 은혜론을 “존재론적 은혜론”(Ontologische Gnadenlehre)²²이라고 부르는 것은 정당한 근거를 지닌다. 토마스는 인간을 본성적으로 하나님을 알려고 하며, 갈망하는 존재로 파악한다. 이러한 관계성이 깨어지도록 한 악은 타락으로 인해 생겨나는 것이지 본성으로 인해 생겨난 것이 될 수 없다. 그러므로 “본성에 따른 행위”는 하나님의 은총으로 존재를 부여받은 인간의 행위이다. “본성에 따른 행위”는 은총을 전제로 한다.

토마스에게서 “본성에 따른 행위”의 문제는, 인간이 본성적 행위에 의해 초자연적인 신을 인식하는 것이 실제로 가능한가라는 질문과 연결된다. 다르게 말하면 “본성에 따른 행위”와 “하나님의 은총으로서의 구원”이 어떠한 관련성을 갖느냐의 질문이다. 이 질문에 대한 토마스의 대답은 부정적이며 그 근거는 두 가지다. 이는 본성에 따른 행위 자체가 가진 내적인 한계성과 죄로 인한 인간 본성의 타락을 말한다. 먼저 첫 번째 상태의 사람에 의해서도 인간은 은총이 없이는 “본성에 따른 행위”의 공로로 영생을 얻을 수 없다. 이는 영생이 본성을 초월하는 것이기 때문이다.²³ 두 번째 죄는 하나님에 대한 거역이므로, 죄는 우리를 영생으로부터 배제시킨다. 따라서 죽을 죄의 상태로 살아가는 누구도 먼저 죄의 용서를 통해—이것은 은총으로 이루어진다—하나님과 화해하지 않으면 영생을 얻을 수 없다.²⁴

그러므로 토마스는 “본성에 따라 행함”은 구원의 은총에 합당한 공로를 쌓

²¹ R. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*, 한병수 역, 『칼빈 이후 개혁신학』 (서울: 부흥과개혁사, 2011), 70. 특히 신학대전에서 인간에 관한 논의가 바로 이 순서에 따라 진행되었다.

²² 공성철, “토마스 아퀴나스의 은혜론—전통(traditio)과 이성(ratio)의 종합”, 38; Otto Herman Pesch, “Thomas von Aquino/Thomismus/Neothomismus,” RE Bd, 33, 455.

²³ ST, I-II, q. 112, a. 1: “... nulla res agere potest ultra suam speciem: ... Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae: cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam.”

²⁴ ST, I-II, q. 114, a. 2.

을 수 있다는 자연적 가능성 자체를 부인했다. 비록 원죄 이전의 인간은 그 본성에 적합한 선을 얻기에 충분한 힘을 가지고 있었다고 하더라도, 그때에도 초자연적인 선은 본성상 불가능했다. 더욱이 타락은 인간은 본성에 따른 선이나 초자연적인 선을 모두 불가능하게 한다.²⁵ 토마스에게서 하나님의 은총의 필요성은 ‘존재의 구조’가 낳은 필연성에 기인한다.²⁶ 토마스에게 하나님 은총의 선물은 본성의 모든 능력을 넘어서는 것이다. 왜냐하면 은총은 모든 다른 본성을 넘어서는 신의 본성에 참여하는 것과 다른 것이 아니기 때문이다. 그러므로 그에게 피조물은 은총의 원인이 되는 것은 불가능하다.²⁷ 판넨베르크(W. Pannenberg)는 이 부분에서 토마스가 펠라기아누스주의에 대하여 명백히 거부한다고 해석한다.²⁸

그러나 문제는 여전히 남아 있다. 그것은 인간의 행위가 가지는 의미의 문제이다. 앞에서의 구원 얻는 은총에 관한 언급에서 인간적 행위들은 전혀 의미들을 지니지 못한다. 그렇다면 운명론 혹은 결정론을 피하기 어렵다. 여기서 판넨베르크는 다음과 같이 질문한다. 토마스는 아베로에스적인 결정론을 어떻게 피해 가는가? 판넨베르크는 토마스가 은총을 두 가지로 분류할 수밖에 없었다고 평가한다. 즉 작용적 은혜와 습성적 은혜(habitual grace)로서 은혜를 구분하는 것이다.²⁹ 먼저 토마스는 습성적 은총을 덕으로 보는 전통적 견해에 동의하지 않는다.³⁰ 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…”³¹ 이렇게 은혜

25 ST, I-II, q. 109, a. 2.

26 공성철, “토마스 아퀴나스의 은혜론-전통(traditio)과 이성(ratio)의 종합”, 46.

27 ST I-II, q. 112, a. 1

28 Pannenberg, Wolfhart, “Thomas v. Aquino,” Art., RGG 3 (1962), 860.

29 Pannenberg, “Thomas v. Aquino,” 860.

30 공성철, “토마스 아퀴나스의 은혜론-전통(traditio)과 이성(ratio)의 종합,” 54. 공성철은 습성적 은총과 덕을 구분하는 것이야말로 아퀴나스를 “아벨라르(Abelard)에게서 출발하여 롬바르두스와 프란체스코 파 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.

31 ST, I-II, q. 110, aa. 3-4: “... sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia efflunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad mutum...” (a. 4, ad. 1).

와 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.³²

토마스에게서 습성적 은혜와 작용적 은혜를 달리 표현하면 “작용하는 은혜”(gratia operans)와 “협력하는 은혜”(gratia cooperans)라고 할 수 있다.³³ 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.³⁴ 이러한 작용적 은총의 외적인 결과가 “협력적 은총”이라 할 수 있다.³⁵ 작용적 은총으로서는 내적으로 역사하고, 협력적 은총으로서는 외적으로 역사한다.³⁶

한편 토마스에게 “본성에 따라 행함”의 논의에는 내포된 중요한 또 하나의 명제가 자리하고 있다. 그것은 바로 “은총은 자연을 파괴하는 것이 아니라 완성한다”(gratia non tollit naturam sed perficit)³⁷는 것이다. 이러한 사고는 아우구스티누스로부터 유래한다. 아우구스티누스는 “은총은 자유의지를 폐지시키는 것이 아니라, 사실상 자유 의지를 완성시킨다”³⁸고 주장하였고, 그의 주장을 일반화시킨 표현이 앞선 명제이다. 이러한 아우구스티누스의 사상은 중세 전체를 걸쳐 성경에 버금가는 권위를 가지며 스콜라주의 신학자들의 신학에서 중요한 전제로 자리한

³² ST, I-II, q. 110, a. 4.

³³ ST, I-II, q. 111.

³⁴ ST, I-II, q. 111, a. 2. 하나님의 작용적 은혜는 “의지의 내적인 작용으로 의지가 움직여지고 하나님께서 운동자가 되시며, 특히 이전에 악을 원하던 의지가 선을 원하기 시작할 때 일어난다(… voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens).

³⁵ ST, I-II, q. 111, a. 2. Lonergan은 아퀴나스에 대한 의지와 은총의 연구를 통해, 의지가 “움직이는 자가 아니라 움직여지는 자로서” “역할을 할 때”(mota non movens)는 “작용적 은총”(gratia operans)을 의미하며, “움직여지는 자이며 동시에 움직이는 자로서”(mota et movens) 설 때 “협력 은총”(gratia cooperans)에 따른다고 이해하였다(Grace and Freedom, 147).

³⁶ Hütter, Reinhard, “St. Thomas on Grace and Free Will in the Initium Fidei: The Surpassing Augustinian Synthesis,” 553.

³⁷ 참조. 토마스 아퀴나스, II, Sent, d. 9, q 1, a. 8, arg. 3; ST I, q. 1, a. 8, ad. 2, Hütter, Reinhard, “St. Thomas on Grace and Free Will in the Initium Fidei: The Surpassing Augustinian Synthesis,” Nova et Vetera, English Edition, 5/3 (2007): 540.

³⁸ Augustinus, De spiritu et littera 30, 52: “Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit; sed magis liberum arbitrium statuimus … quia gratia sanat voluntatem, qui iustitia libere diligitur.”

다.³⁹ 따라서 스콜라주의자였던 토마스에게 마찬가지로 자연은 하나님에 의해 주어진 것으로 이해하고, 은총은 자연을 완성하는 것으로 이해한다. 즉 “본성에 따라 행함”이라고 할 때, “은총은 자연을 완성한다”는 주장은 상호 긴밀한 관계에서서는 까닭에 은총을 자연과 대립하고 있지 않다.⁴⁰ 이러한 자연과 은총의 이해가 “작용적 은총”과 “협력적 은총”의 구분을 보다 용이하게 하고 있다.

앞에서 언급한 토마스의 “본성에 따라 행함”의 논의가 자연과 초자연의 상호연관성에서 파악되고 하나님의 은총과 인간의 노력과 수고를 모두 긍정적 활동영역을 구축하는 체계를 확보하기 위한 중요한 전제가 있다. 그것은 “토마스의 은혜론은 초자연과 자연을 연결해 주는 연속성과 초월성을 보장하는 ‘존재적 유비’가 받아들여질 때 가능한 체계이다.”⁴¹ 즉 토마스의 자연과 초자연의 세계 사이에는 무한한 심연이 자리하지만, 유비적인 관계에 있다. 달리 말하면 이와 같은 존재론이 창조론에 근거를 할 때, 즉 기독교 창조론을 수용할 때 설득력을 지닌다.

III. 본 논의에 끼친 유명론 (Nominalism) 의 영향

토마스가 자연과 초자연의 세계가 영원히 넘을 수 없는 차이가 있다고 주장한다면, 거기에는 “존재론적 유비”에 따른 두 세계 사이의 관계가 성립할 수 없다는 주장이 나올 수 있다. 아니면 아예 존재의 세계가 꼭 둘로 나눌 필요성이 없이 동일한 존재의 체계로 보아야 한다고 할 수도 있다. 전자는 둔스 스코투스(Duns Scotus)의 입장이고, 후자는 마이스터 에크하르트(Meister Eckhart)의 입장이다.⁴² 스코투스는 존재의 개념에 대하여는 동의하면서도, 존재에 대한 파악은 ‘일의적’(univoque)일 수밖에 없다고 주장한다. 또한 우연적 존재에 대해 파악한 개념을 존재로서의 존재에 대한 개념에 적용할 수 없다고 보았다. 따라서 스코투스에게 자연

39 참조, 토마스 아퀴나스, II, Sent, d, 9, q 1, a, 8, arg. 3; ST I, q. 1, a, 8, ad, 2, Hütter, Reinhard, “St. Thomas on Grace and Free Will in the Initium Fidei: The Surpassing Augustinian Synthesis,” 540.

40 Fairweather, *Aquinas on Nature and Grace: Selections from the Summa Theologica*, 20. 이 편집자는 위와 같이 토마스에게서 자연 혹은 본성을 하나님과의 대립적 관계에 세우지 않는다.

41 공성철, “토마스 아퀴나스의 은혜론-전통(traditio)과 이성(ratio)의 종합”, 59.

42 공성철, “토마스 아퀴나스의 은혜론-전통(traditio)과 이성(ratio)의 종합”, 59.

적 질서와 초자연적 질서는 하나의 구조에서 파악되는 것이 아니라 철저하게 단절될 수밖에 없다.⁴³

필자의 다른 연구, “스콜라주의의 종말-하나님께로 향하는 새로운 통로: 의지(*voluntas*)”에서 고찰한 바에 따르면, 스코투스, 오캄 등의 유명론적인 주장의 출발은 아리스토텔레스의 영향을 받은 라틴아베로에스주의자들의 영향에 기인한다.⁴⁴ 라틴아베로에스주의자들은 아리스토텔레스의 사상인 “논리적 필연성”(*rationes necessariae*)의 문제를 학문적 신학적 문제에 투영하였다. 그 결과 신앙적 모든 결과들은 논리적 인과 관계에 따라야 한다고 주장하게 된다. “논리적 필연성”의 문제를 “본성에 따라 행함”의 논리에 적용한다면 구원은 철저하게 인과적 결과에 종속하게 되는 극단적 펠라기우스주의가 될 수밖에 없다. 결국 1270년과 1277년에 걸친 라틴아베로에스주의자들에 대한 정죄를 통해서 분명히 한 것은 논리적 인과 관계를 파악하는 이성에는 한계가 있으며 하나님은 “논리적 필연성”에 매이지 않는 절대적 자유의지를 지닌 존재라는 것이다.

이를 잘 드러내 주고 있는 것이 스코투스와 오캄의 신학이며, 그들의 사유의 핵심은 “존재론적 유비”에 따른 이해가 아니라 “존재의 일의적 개념”과 “이것됨”(Haecceitas)을 통해서 논리적 필연성의 극복과 하나님의 자유하심에 대한 논증이다. 그 결과 한편에서는 이성의 한계를 또 다른 한편에서는 하나님의 절대주권을 분명하게 강조하였다. 이를 통해 이성적 판단과 신앙의 다름에 대한 지적할 수 있는 가능성을 열었다. 스코투스는 신학적 논의에서 “하나님의 절대 능력”(potentia Dei absoluta)은 모든 것이 가능하며, 하나님의 행위는 근본적으로 어떠한 인과관계(혹은 필연성)에 매이지 않는다고 적고 있다. 이것이 우리에게 알려지는 것은 오직 하나님으로부터 “하나님의 규정된 능력”(potentia Dei ordinata)들이 제시되기 때문이다.⁴⁵ 오캄도 이러한 경향은 분명히 나타난다.

오캄 역시 인간 행위의 의미에 대한 물음이 제기하였다. 여기서 오캄은 인

43 정원래, “스콜라주의의 종말-하나님께로 향하는 새로운 통로: 의지(*voluntas*)”, 『한국개혁신학』 31 (2011): 218-51.

44 정원래, “스콜라주의의 종말-하나님께로 향하는 새로운 통로: 의지(*voluntas*)”, 226.

45 Sattler, Schneider, *Handbuch der Dogmatik* I, Hrsg. Theodor Schneider, 189; 둔스 스코투스는 “하나님의 절대적인 능력”(potentia Dei absoluta)과 “하나님의 규정된 능력”(potentia Dei ordinata)의 개념을 명제집 1권 d, 17의 주석에서 칭의론의 핵심으로 제시하였다(W. Dettloff, “Duns Scotus/Scotismus,” I, TRE Bd. 9 (Berlin, New York: de Gruyter, 1982), 227.

간의 행위가 신적인 의미를 지니는 것은 오로지 “신적 수용”에 있다고 주장한다.⁴⁶ 오캄에게 하나님의 절대적인 권능으로 하나님은 어떤 습성이 없더라도, 또는 창조된 습성을 우회하고도 영혼의 영생을 준비하거나 영혼을 받아들일 수 있다. 또한 개인에 대한 하나님의 영생 수여와 은총의 비전은 결코 창조된 습성의 수용에 따른 결과가 아니며 독립적이다.⁴⁷ 그러므로 오캄에게 은총이란 본질적으로 하나님께서 그 인간을 “수용하는” 것이다. 이는 토마스나 다른 신학자들의 주장처럼 은총이 인간을 진리와 선을 향해 행동하게 하는 것이 아니라 모든 것이 하나님의 의지적 결정에 달려 있다. 오캄에게 공로가 될지 공로가 되지 않을지의 결정은 전적으로 신적 의지의 범주에 속한 것이므로, 도덕적 행위는 언급할 가치를 지니지 못한다.⁴⁸ 그 입장은 베른하르트 로제(B. Lohse)가 지적한 것처럼 오캄의 신학은 신의 의지적 결정이 자의적으로 보이게 될 위험성이 있다.⁴⁹ 맥그래스의 표현을 빌리면, 이는 구원의 질서가 “급격한 돌발성”을 지니게 한다.⁵⁰ 또한 앞서 언급한 “이것됨”(Haecceitas)의 논리는 인간적 행위와 신적인 행위 사이의 의미의 연결고리를 차단한다.⁵¹ 이제 인간의 행위는 그 자체로서의 의미만 지닐 뿐이다. 이러한 유명론적 신학은 회의주의적 입장을 낳게 되며, 신앙적 가르침에 대한 확실성에 의문을 제기하게 만든다. 결국 14세기는 전체적인 “신학적 회의주의”를 낳기에 이른다.⁵²

이러한 회의주의에 맞서 유명론적 신학은 비록 인간의 “본성에 따른 행위”의 가치는 무시할 만한 것이지만, 하나님께서 인간의 행위를 구원의 가치가 있는 것으로 수용한다는 오캄의 주장을 발전시킨다. 즉 하나님은 스스로의 제한(혹은

⁴⁶ W. Ockham, *Opus Oxoniense* III dist. xix q. 1, 7: “Dico, quod sicut omne aliud a Deo, ideo est bonum, quia a Deo volitum, et non est converso: sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur.”

⁴⁷ W. Ockham, *I. Sent.* dist. xvii q. 1.

⁴⁸ McGrath, *Iustitia Dei*, 203.

⁴⁹ Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, 39.

⁵⁰ AMcGrath, *Iustitia Dei*, 216.

⁵¹ Hütter, “St. Thomas on Grace and Free Will in the Initium Fidei: The Surpassing Augustinian Synthesis,” 524. 여기서 Hütter는 오캄과 유명론의 본질적 특성은 “철저한 경험론”(radical empiricism)으로 요약한다.

⁵² Oberman, *The Dawn of the Reformation*, 86: 당시 철학자 회의론자들은, 중세의 흠이라고 불렀던 오토레구르트의 니콜라스(Nicholas of Autrecourt), 장 뷔리당(John Buridan) 등을 거론할 수 있다(E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 김기찬 역, 『중세 기독교 철학사』(서울: 크리스찬 다이제스트, 1995), 691-704).

계약이나 약속)에서 인간의 행위에 “가치를 부여”한다. 결국 이는 “하나님은 최선을 다하는 자에게 결코 은총을 거절하지 않을 것이다”라는 주장의 토대가 된다. 유명론적 신학은 이러한 신적 수용과 하나님의 약속이야말로 회의주의와 펠라기우스적인 주장을 극복할 수 있는 것으로 여겼다.⁵³ 결국 “최선을 다하는 것”은 유명론자들에게 신앙과 이성의 불일치를 인정하면서도 하나님을 추구함에 있어서 개인의 도덕적 지적 책임을—최선을 다하는 삶을—다하도록 하는 실마리가 된다.⁵⁴

14세기 중반에 활동했던 로버트 홀코트(R. Holcot)의 논리 전개 역시 유명론적 신학의 전형적인 모습이다. 홀코트는 “본성에 따라 행하는 자들”이 구원에 필수적인 신앙의 조항들에 관한 충분한 지식을 획득할 수 있고, 이러한 삶이 “최선을 다하는 삶”이라고 주장한다. 그러나 그에게 구원의 필수적인 신앙은 반이성적이지 아니라 이성을 초월하는 지식이다.⁵⁵ 따라서 홀코트에게 구원의 계시는 하나님을 찾고 이해하기 위해 자신의 합리적 이성을 최대한으로 사용하는 자들에게 인정된다고 주장한다. 즉 “최선을 다하는 삶”으로 “인정되는” 자들에게 구원의 계시(은총)가 허락된다. 여기서 홀코트의 “최선을 다하는 삶”은 오컴주의적 은총의 교리와 연결된다.⁵⁶ 따라서 홀코트에게 “최선을 다하는 삶”은 초월적 이성에 대한 회의에서 하나님의 약속에 대한 신뢰로 나아가는 핵심적 역할을 한다.⁵⁷ 유명론적 신학에서 인간은 계시 없이는 철학적 불확실성에 사로잡히게 되는 까닭에, 홀코트는 하나님의 약속에 대한 신뢰에 의해서 회의주의를 극복해야 한다고 주장한다.⁵⁸ “회의주의에 대한 유일한 극복의 수단이야말로 경험”이라는 질송의 말처럼,⁵⁹ 유명론이 낳은 14세기의 회의주의를 극복하는 “최선을 다하는 삶”은 신앙의 실천성을 강조하는 “근대적 경건운동”(devotio moderna)에서 빛을 발하였다. 이처럼 유명론적 인간의 행위 이해는 토마스의 존재론적인 은총론에 본질적인 변화를 가져오는 계기가 되었다.

53 McGrath, *Iustitia Dei*, 273–74.

54 Oberman, *The Dawn of the Reformation*, 96–97.

55 Oberman, *The Dawn of the Reformation*, 88.

56 Oberman, *The Dawn of the Reformation*, 89.

57 Holcot, *Super libros Sapientiae* III, 35.

58 Oberman, *The Dawn of the Reformation*, 92.

59 Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 『중세 기독교 철학사』, 697.

IV. 가브리엘 비엘 (Gabriel Biel, 1410–1495) 에서의 “최선을 다하는 행위” (*facere quod in se est*)

서론에서 말한 것처럼 비엘에게서 “최선은 다하는 행위”는 거의 ‘정형적’으로 펠라기우스적 사고로 이해되었다. 최근의 몇몇 연구들이 이러한 견해가 정당하지 못한 것으로 평가되지만 여전히 비엘의 “최선을 다하는 행위”는 구원에 있어 인간의 공로를 강조하는 중요한 개념으로 이해되고 있다. 본 장에서는 전통적인 비엘에 대한 평가와 그에 반하는 현대적인 연구의 결과들을 서로 비교하면서, 비엘의 논리적 근거가 무엇인지를 드러내고자 한다. 먼저 비엘의 삶과 역사적 배경에 대한 고찰을 다룬다.

1484년부터 튀빙겐 대학에서 활동했던 비엘은 스콜라 후기 신학자, 근대적 경건 운동 그리고 인문주의적인 개혁신학을 대표하는 인물이다. 비엘의 『롬바르두스 명제집』 주해가 가장 주목을 받지만 “최선을 다하는 이에게 하나님은 은혜주시기를 거절하지 않는다”⁶⁰는 주장이 들어 있기 때문에, 비엘의 신학적 사유의 바탕이 된 역사적 배경들을 간과할 수 없다. 비엘은 하이델베르크, 에어푸르트 그리고 튀빙겐에서 공부한 후 1457년 초 마인츠 성당의 설교자가 된다. 그는 60세가 되어 튀빙겐 대학에서 학생들을 교수하기 이전까지 설교자였고, 대표적인 “근대적 경건 운동”(devotio moderna)의 주동자였다. 비엘은 1463년 대주교인 아돌프 나사우(Adolf v. Nassau)가 마리엔탈(Marienthal im Rheigau)에 공동체 생활을 하는 형제들의 집을 세울 때 참여했다.⁶¹ 1468년 이전에 비엘은 공동생활 형제단의 일원이 되었다. 1468년 11월 부츠바흐(Butzbach)에 설립된 형제회의 하우스(Hause) 교장(rector)이 되어 학교를 설립하였다. 1471년경에는 상부 라인 강 유역의 공동생활 형제단은 비엘의 지도하에 들어오게 된다. 비엘은 동료들과 함께 공동생활을 하는 공동체를 지속적으로 세웠으며—우라하(Urach, 1477), 헤렌베르크(Herrenberg, 1480), 데팅엔(Dettingen, 1482)—, 1484년 튀빙겐 대학의 교수가 된 뒤에도 근대적 경건운동 형제단의 공동체를 세웠다(다헨하우젠, Dachenhausen, 1486).⁶²

⁶⁰ Gabriel Biel, *Collectorium ex occamo circa quattuor libros Sententiarum*, II, dist. 27, q. 1, a. 3, dub. 4.

⁶¹ Dettloff, Werner, “Biel, Gabriel,” *TRE*, Bd. 6 (Berlin, New York: de Gruyter, 1980), 488.

⁶² Werner, “Biel, Gabriel,” 488. 비엘과 근대적 경건 운동과의 관련성은 이미 란덴(W.A. Landeen)

비엘이 처음 근대적 경건운동에 참여하여 나사우(Nassau)의 후견인으로 마리에탈에 공동생활 형제들의 집(Hause)을 세우는 동안 『사도적 순종에 대한 변론』(*Defensorium oboediente apostolicae*)을 저술하였다. 이 저술은 근대적 경건운동의 목적인 “그리스도를 따르면서 하나님의 뜻에 부합한 덕스러운 삶을 살도록 인간의 지를 새롭게 하는데 그 목적이 있다”고 할 수 있다.⁶³ 이것이 공동생활 형제단의 궁극적인 목적이기 때문이다. 이러한 비엘의 사고는 『롬바르두스 명제집』 주해의 서문에 보다 분명하게 제시되었다. 비엘은 신학자를 여행 중에 있는 나그네(*viator*)로 파악한다.⁶⁴ 신학자는 아직 여행의 목적지에 도달한 것이 아니라 여행 중에 있고, 순례자의 목적지는 아직 분명하지 않다고 말한다. 즉 여행 중에 있는 사람은 누구든지 아직 축복받지도 않았고, 최후로 정죄 받지 않은 사람이다. 이는 앞서 언급한 것처럼, 신앙에 대한 회의를 낳을 수 있다.

비엘은 『롬바르두스의 명제집』을 해설하는 가운데 이 문제에 관하여 자신의 견해를 드러낸다. 즉 “할 수 있는 것을 스스로 행하는 사람이나 이성이 파악한 하나님의 법에 의지로 동의하는 사람에게 하나님은 은총을 유보하지 않는다”(*facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*)고 주장했다.⁶⁵ 왜냐하면 “하나님의 결정과 약속”이 그러하기 때문이며, 신적 수용을 객관화시키려 한다. 그러므로 인간은 은총을 얻기 위해서는 하나님의 인정을 받을 만한 공로를 필요로 할뿐만 아니라 하나님은 “최선을 다하는 자”들에게 은총을 주신다는 것을 내포하고 있다. 이와 같은 주장의 바탕에는 두 가지 핵심적 요소들이 담겨 있다. 첫째는 유명론적 신학들이 주장하는 하나님의 절대적인 자유다. 비엘은 하나님의 의지는 올바름이나 잘못됨과는 근본적으로 독립적인 것이라고 선언함으로써 어떠한 도덕적 체계도 초월하는 신적 의지의 우월성을 강조한다. 만일 신적 의지가 단순히 선이나 올바름에 대한 승인 정도라면 하나님의 의지는 창조의 도덕적인 원리에 종속될 것

에 의해서 1950년대에 많은 연구가 되었다. W. M. Landeen, “Gabriel Biel and the Brethren of the Common Life in Germany” (Church History 20, 1950); “The Beginning of the Devotio moderna in Germany” (Research Studies of the State College of Washington 19, 1951).

⁶³ Karl-Keinz zur Mühlen, *Reformation und Gegenreformation*, 29.

⁶⁴ Gabriel Biel, IV, Sent, I, 8: “*Viator ergo est quisquis, qui neque beatus est neque finaliter damnatus*.”

⁶⁵ Gabriel Biel, *Collectorium ex occamo circa quattuor libros Sententiarum*, II, dist. 27. q. 1, a. 3. dub. 4.

이다. 그러나 선이란 하나님이 그렇다고 인정하실 때에만 선이 된다.⁶⁶ 이는 앞에서 오캄의 신적 자유와 신적 수용의 주장을 충실하게 나타낸다.

둘째는 하나님의 약속 혹은 계약에 대한 신뢰이다. 비엘이 이와 같은 “최선을 다하는 삶”은 구원의 담보가 아니라 하나님의 약속이기에 그 약속을 붙들고 나아가는 신자들에게는 하나님이 은총을 베푸신다. 그러므로 하나님에 대한 신뢰와 하나님과 인간의 계약적 관계는 실천적 경건이 굳건한 토대를 가질 수 있게 된다. 따라서 비엘에게 “최선을 다하는 삶”은 단순히 신적 변덕 혹은 오캄주의적 구원의 돌발성에 반대하고, 오히려 정립된 구원의 질서를 방어하려 했을 뿐 아니라 더욱 든든하게 자리할 수 있는 굳건한 신학적 토대(언약 개념의)를 제공하려 했다고 할 수 있다.⁶⁷

그러나 비엘이 신앙의 불확실성의 극복하기 위해, 하나님의 언약과 약속을 붙들고, “최선을 다하는 자에게 하나님은 은혜주시기를 거절하지 않으신다”고 주장할 때, 과연 “최선을 다하는 것은 무엇을 의미하는가?” 비엘이 의미하는 “최선을 다하는 삶”이란 무엇인가 하는 것은 일반적인 통념과는 차이가 있다. 그것은 “각자의 주어진 삶의 여건에서 온 힘을 다하는 것”(do one's best)을 의미하는 것이 아니라 교회의 전통과 성례를 통해 제시되는 가르침에 대한 충실한 이행이다.⁶⁸ 특히 유아세례부터 시작해서 마지막 순간 종부성사에 이르는 전 삶의 과정에서 교회가 제시하는 성례에 충실한 것이다. 이런 점에서 비엘이 주장하는 하나님의 약속 혹은 계약의 내용은 성경적 근거라고 하기에는 빈약하다.

토마스적인 관점에 따르면 인간 스스로 하나님의 약속과 계명에 따른 행위가 가능한가의 문제가 제기된다. 이와 관련하여 타락한 인간의 자유 의지의 능력에 관한 비엘의 가르침은 펠라기우스주의 또는 반(semi)펠라기우스주의라는 혐의가 빈번히 제기된다. 그러나 “비엘 신학의 계약적인 기초에 비추어 주의 깊게 조사해 볼 때, 이러한 혐의는 근거가 다소 빈약한 것으로 보일 수 있다. 비엘 자신이 분명히 했듯이, 자신의 칭의에 있어 개인의 역할에 대한 논의는 반드시 신적 계약이

⁶⁶ Gabriel Biel, *Canonis missae expositio* 23E, ed. Oberman/Courtenzy, 1, 212: “Nihil fieri dignum est nisi de tua benignitate et misericordia voluntate dignum iudicare volueris, neque enim quia bonum aut iustum, Voluntats nanque divina non ex hostra bonitate, sed ex divina voluntate bonitas nostra pendet, nec aliud bonum nisi quia a Deo sic acceptum.” I Sent, dicit, 43, q. 1, a. 4.

⁶⁷ McGrath, *Iustitia Dei*, 217.

⁶⁸ McGrath, *Iustitia Dei*, 217.

라는 정황(context) 안에 놓여야만 한다.”⁶⁹ 비엘 역시 스스로 이러한 해석은 펠라기우스의 오류와는 아주 동떨어진 것으로 이해하였다.⁷⁰ 비엘은 카르타고 공의회 포고문 결의안 제5조를 여러 차례 인용한다. “만일 우리가 은총 없이 자유 의지로 하나님의 명령을 충족시킬 수 있다고 누군가 만한다면, 그것은 정죄 받을 것이다.”⁷¹

비엘이 신앙의 불확실성을 극복하기 위해 제시한 바로 그곳에 “최선을 다하는 자에게 하나님은 은혜 주시기를 거절하지 않으신다”는 주장에도 하나의 약점이 나타난다. 이는 종교개혁자들이 강력하게 비판하는 부분으로서 비엘의 주장은 그 신자들에게는 자신의 행위가 하나님께 인정받았는지에 대하여 끊임없는 동요와 불확실에 사로잡히게 했다는 것이다.⁷² 왜냐하면 인간의 행위를 수용하는 것이 하나님의 전적인 의지에 있기 때문이다. 결국 비엘은 또다시 신앙의 결정론과 펠라기우스주의 위험을 변형된 형태로 드러내고 말았다. 실상 이 부분에 관하여 비엘은 “신앙의 확실성을 담보하는 것”을 교회의 역할로서 제시하고 있음을 인정하지 않았기 때문으로 여겨진다. 앞서 “최선의 다하는 삶”이 교회의 전통과 성례를 통해서 제시되는 것에 대한 충실이라면, 교회는 전통과 성례에 충실한 신자들이 구원받은 백성임을 선포하는 역할도 한다. 이러한 비엘의 견해는 가톨릭적 교회론과 성례론에 이의를 제기하는 종교개혁자들에게 “최선을 다하는 삶”과 “구원의 확실성에 대한 주장”은 결코 동의할 수 없는 것으로 여겨졌을 것이다. 한 예로 토마스에게 고해성사는 세 부분으로 구성된다. “마음의 뉘우침”(contritio cordis), “입으로 고백함”(confessio oris), 그리고 “회개에 합당한 행위”(actus poenitentis).⁷³ 그러나 비엘에게 있어 고해성사에서 가장 중요한 요소는 “사제의 용서의 선언”(die priesterlichen Absolutionsworte)에 둔다.⁷⁴ 그러나 마음의 뉘우침이 없이는 하나님의

69 McGrath, *Iustitia Dei*, 146.

70 Gabriel Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, I, d. 17, q. 1 [M. Ritter 외 편역, *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen* vol. II: Mittelalter, 공성철 역, 『교회와 신학의 역사 원전-중세 교회』(서울: 한국신학연구소, 2010), 558 인용].

71 McGrath, *Iustitia Dei*, 146, “... 따라서 비엘의 칭의 신학에 ‘펠라기우스적’이라는 별명을 붙이는 것은, 역사적으로 건전하지 않은 일로 간주되어야 한다 ...”(147).

72 Karl-Keinz zur Mühlen, *Reformation und Gegenreformation*, 28

73 ST, III, q. 84, a. 3.

74 Biel, *Collectorium ex octavo circa quattuor libros Sententiarum*, IV, d. 16 a. 3.

은혜가 전달될 수 없으며, 사제의 사면의 선언이 죄 용서의 원인(Ursache)으로 설명하지는 않는다.⁷⁵ 이러한 비엘의 견해와 달리 루터는 “참된 참회는 하나님의 사랑으로 시작한다”고 선언하지만, 1517년의 95개조 논제에서 참된 회개는 면죄부가 없어도 죄 용서와 형벌의 사면을 가져온다(논제 36-40)고 주장한다. 나아가 “참된 참회가 이루어졌다고 느끼는 모든 그리스도인은 예외 없이 면죄부 없이도 그에게 부여되는 형벌과 죄책으로부터 완전한 용서를 받는다”고 선언함으로써 비엘이 보여주는 교회론과 성례론의 명백한 차이를 드러낸다.

이는 후일 멜란히톤이 아우구스부르크 신조 2-15항에서 인간이 “신앙을 통해 그리스도로 말미암아”(propter Christum per fidem) 의롭게 된다는 표현은 “그리스도의 낯선 의”(fremde Gerechtigkeit Christi)와 연결된다. 특히 제3항 멜란히톤의 선언은 비엘의 유명론을 겨냥하고 있다고 평가된다.⁷⁶ 멜란히톤에게 비엘은 사람이 “자기 자신 안에 있는 것을 행할 때” 구원의 은총을 획득할 수 있다고 믿는 자였다. 이처럼 비엘의 은총 이해는 인간의 행위를 낙관적으로 보며, 인간의 내적인 정의 안에서 종말적 구원에 합당하게 만든다고 이해되었다. “최선을 다하는 것”의 본질과 그 가능성에 관한 근거에 비엘과 종교개혁자들의 교회론적, 구원론적 차이가 드러난다.

우리는 사제 설교자이자 실천적 경건주의자인 비엘에게 앞서 설명한 것처럼 하나님의 “절대적 권능”(potentia absoluta)과 “규정된 능력”(potentia ordinata) 사이의 변증법을 도구로 사용하여 당시의 교회의 정립된 구원의 질서를 방어하려 했을 뿐 아니라 더욱 실천적인 신학적 토대를 구축하려 했다고 할 수 있다. 맥그래스는 비엘이 칭의에 있어서 인간의 ‘선행적 행동’(initiative)을 강조하기보다는 “하나님의 언약”(pactum Dei)을 더 강조한다고 이해한 것은 설득력이 있다. 즉 칭의를 위한 인간의 노력은 인류 구원을 위한 하나님의 계획(divine program of salvation)의 일부라는 것이다.

⁷⁵ Biel, *Collectorium ex occamo circa quattuor libros Sententiarum*, IV, d. 14, a. 2.

⁷⁶ “우리 공로나 행위나 업적을 통하여 죄의 용서나 하나님 앞에서의 의를 요구할 수 없으며, 우리는 오히려 신앙에 의하여 그리스도의 은총으로 말미암아 죄의 용서를 받고 하나님 앞에서 의롭다 칭함을 받을 수 있다고 가르친다 …”(Karl-Keinz zur Mühlen, *Reformation und Gegenreformation*, 196에서 재인용).

V. 루터에게 있어서의 “자신 안에 있는 것을 행함” (*facere quod in se est*)

루터에게 “자신에게 있는 것을 행함”은 두 가지 측면에서 고찰되고 있다. 하나는 “계시와 이성”의 문제와 관련해서이고 다른 하나는 “자유 의지와 은총”의 주제에서다.⁷⁷ 초기 루터는 유명론적 신학의 영향 하에 있었음은 논란의 여지가 없다. 에어푸르트 수도원은 루터에게 성례전을 통해 매개된 은총은 공로가 되는 행위를 통해 보전할 수 있다고 가르치며, 당시 에어푸르트 대학에서 신학자들은 은총의 수용을 의지(자신에게 있는 것을 행하는 것)의 성향에 매어 놓았다.⁷⁸ 이와 관련하여 오버만은 1509년 말까지 루터는 신앙과 이성에 관한 유명론적 전통에 대해서는 어느 정도 독립적이 되었지만, “최선을 다하는 행위”(*facere quod in se est*)에 관한 교리는 1515-1516년까지 유지되고 있다고 주장한다.⁷⁹

앞서 살펴본 것처럼 구원을 전적으로 하나님의 의지에 둬으로써 오는 구원의 돌발성 혹은 불확실성을 낳은 회의주의를 극복하기 위해서 오캄은 “하나님의 수용”을 비엘과 근대적 경건운동의 지도자들은 “하나님의 약속과 계약”에 따른 “부여된 가치”라는 개념에서 인간적 행위의 의미를 찾으려 하였다. 그러나 에어푸르트에서 오캄주의적 교육을 받은 초기의 루터는 “최선을 다하는 삶”이 하나님의 은총의 전제처럼 받아들였다.⁸⁰ 그리고 수도원 삶에서 루터는 은총을 받기에 적합한 모든 것을 정말 다했는지 결코 알 수 없어 마음 졸이며 불안해했다. “최선을 다하는 삶”이 무엇인가에 대한 회의라고 할 수 있다. 결국 유명론적이며 오캄주의적인 신학은 루터의 내적인 영적 시련을 치료할 수 없었다.⁸¹

이에 루터는 점차 “최선을 다하는 행위”를 둘러싼 고찰을 결국 구원에 있어서 인간의 자유와 하나님의 은총의 문제로 인식한다. 루터는 1515/16년 로마서 강

⁷⁷ Oberman, *The Dawn of the Reformation*, 97.

⁷⁸ Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*.

⁷⁹ Oberman, *The Dawn of the Reformation*, 96.

⁸⁰ 비엘의 입장은 팔츠(Johannes von Palz)와 스타우피츠(Johannes von Staupitz)에게서 해석의 차이를 낳았고, 이는 서로 다른 입장의 대변하기도 했다. 종교개혁 시기에 이 “최선을 다하는 행위”에 대한 서로 다른 견해들이 존재했다(Karl-Keinz zur Mühlen, *Reformation und Gegenreformation*, 39).

⁸¹ Karl-Keinz zur Mühlen, *Reformation und Gegenreformation*, 49-50.

의에서 오컴적인 죄 이해와 특히 인간이 그의 자연적인 능력으로 하나님의 계명을 성취할 수 있다는 유명론적 견해에 반감을 드러낸다. “만약 인간이 자신의 능력으로 모든 다른 것보다 하나님을 사랑할 수 있고, 제시된 행위들을 수행할 수 있다고 주장한다면 그것은 정말 정신 나간 것이다. 그 행위의 내용에는 적합할지 모르나, 하나님의 뜻에 따른 것은 아니다. 왜냐하면 인간이 그것을 은혜의 상태에서 행하지 않기 때문이다. 오! 어리석은 자들이여.”⁸² “최선을 다하는 삶”에 대한 확실성이 교회의 권위의 상실로 인해 무너진 모습이기도 하다.

결국 루터는 인간의 본성은 원죄의 죄책을 통해 왜곡되어 우리는 하나님의 은총에 의하지 않고서는 결코 하나님을 찾을 수 없다고 이해한다.⁸³ 하나님의 은총이 인간으로 하여금 선을 행하게 하는 것이지 인간은 결코 스스로 선을 행할 수 없다. 그러므로 루터에게 있어서 인간은 스스로 선한 것을 원할 수도 알지도 못하는 까닭에 “자기 자신에게 있는 것을 행함”은 죄를 범하는 것에 다름 아니라고 주장한다.⁸⁴ 한걸음 더 나아가 루터는 은총 없는 인간의 의지는 죄를 지을 능력밖에 없다고 선언한다.⁸⁵

루터는 1517년 『스콜라주의 신학 논박』(*Disputatio contra scholasticam theologiam*)에서 분명하게 “최선을 다하는 삶”에 관한 유명론적 교리를 인간의 의지와 은총의 관계에서 명백하게 거부한다.⁸⁶ 루터에게 인간의 의지의 긍정적 역할을 주장하는 아리스토텔레스의 모든 윤리야말로 은총의 최악의 적이다(*Contra Scholarium*, 41). “(스콜라주의는) 인간의 본질을 아리스토텔레스적인 영혼론의 테두리에서 설명한다. 하나님은 자신의 은총을 인간의 본질에 상응하는 존재 질서인, 즉 이성과 자유의지의 협력에 개입시킴으로써 인간을 의롭게 한다는 것이다. 또한 이것으로 은총의 존재 방식도 우리 안에서 윤리적인 행동의 실현이나 공적을 쌓는 행위에 의존하게 된다.”⁸⁷ 존재의 질서에 따라 은총이 작용하고, 행위의 양식

⁸² WA 56, 274, 11–14

⁸³ WA 56, 304, 25–29; Lohse, *Luthers Theologie in ihrer kistorischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, 107

⁸⁴ WA 1, 148, “Homo quando facit quod in se est, peccat, cum nec welle aut cogitare ex seipso possit.”

⁸⁵ WA 2, 647, 3.

⁸⁶ Oberman, *The Dawn of the Reformation*, 97.

⁸⁷ Karl-Keinz zur Mühlen, *Reformation und Gegenreformation*, 65.

에 따라 은총의 존재 방식이 결정되는 것으로 여겨 토마스적인 은총론의 주장을 논박하고 있다. 이는 루터에게서 자연과 초자연의 관계성을 부인하는 오캄주의와 유명론의 영향이라고 할 수 있다. 그러나 은총이 존재와 행동을 결정하는 것이지만 반대를 말하고 있지는 않다고 여겨진다.

오히려 『스콜라주의에 신학 논박』에서 루터의 핵심은 은총은 인간이 “자신 안에 있는 것을 행함”으로 얻는 것이 아니라 “하나님의 선물”임을 명확히 한 것이다. 이때 루터가 파악하는 은총은 구원 얻는 은총임을 지적해야 한다. “우리는 결코 우리가 의롭게 되었는지, 우리가 믿음에 있는지 알 수 없다. 그 때문에 우리는 우리의 행위를 마치 그것이 율법의 행위인 양 여겨야만 하고 하나님의 공효로만 의롭게 되고자 갈망하는 죄인일수록 겸손해야 한다.”⁸⁸ 루터에게 은총은 칭의의 문제이며, 칭의의 은총은 하나님이 그리스도의 유일한 보속에 근거하여 주시는 은총으로 나타난다.

루터는 1518년 4월 26일의 하이델베르크 논쟁에서 보다 진전된 입장을 드러난다. 여기서 소위 말하는 “십자가 신학”(theologia crucis)과 “영광의 신학”(theologia glorie)를 제시한다.⁸⁹ 논제 13-18이 칭의의 외적인 조건들에 관한 언급인데 논제 13에서 루터는 “자유 의지는 원죄 이후에 단지 명목상의 이름에 불과한 것이며—은혜를 얻기 위해— 그가 할 수 있다고 생각하는 것을 행하는 한 죽음의 죄를 범할 뿐이다”는 유명한 주장을 한다.⁹⁰

이는 스콜라주의자들처럼 인간적 행위에 대한 “하나님의 앞서심과 인간의 뒤따름”, 인간의 행위에 대한 “수용” 혹은 “부가된 가치” 등을 통한 인간의 행위의 긍정적 역할은 그리스도의 십자가 앞에서는 아무것도 아니라는 선언이다. 오히려 십자가 앞에 인간의 행위를 내세우는 것은 “인간의 영광”을 추구하는 것이며, “최선을 다할 수 있다”는 것은 아무런 의미 없는 구호에 지나지 않으며, 오히려 죄의 원인이 된다. 그리스도의 십자가에서 드러나는 은총만이 구원을 가져옴을 분명히 선언하고 있다. 따라서 루터에게 인간의 구원의 은총과 관련하여 하나님은 첫 번째

88 WA 56,37, 26-28; Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, 111.

89 Karl-Keinz zur Mühlen, *Reformation und Gegenreformation*, 71.

90 교황 레오 10세는 1520년 6월 15일 에크의 평가서를 토대로 교서인 “주여 일어나소서”(Exurge Domine)를 공포한다. 여기서 가장 비판하는 부분이 바로 루터의 앞선 하이델베르크 논제 13이다. “*liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter.*”

행위자나 최종적 행위자가 아니라 유일한 행위자다. 그러므로 루터에게 분명한 것은 모든 피조물은 절대주권자인 창조주 앞에서 자신들이 “무”(Nichtigkeit)임을 자각해야 하며, 창조주께 찬양과 감사로 나아가 제시된 하나님의 요구(명령)에 따라 응답하는 삶을 살아야 한다는 것이다. 이러한 자유의지와 은총의 관계에 대한 이해는 루터를 신학적 결정론자로 비난 받게 하였다.⁹¹

에라스무스가 보기에 루터의 견해는 숙명주의(fatalism)요, 결정론이며 도덕폐기론을 조장할 위험성을 내포하고 있었다.⁹² 이 신학적 결정론이야말로 에라스무스가 1524년 자신의 『자유의지론』(*De libero arbitrio diatribe sive collatio*)에서 루터를 공격하려는 부분이었다. 에라스무스는 하나님의 ‘특별 은총’ 없이 인간은 구원을 향해 한 발자국도 옮길 수 없다고 주장한다. 그러나 그가 거부했던 것은 자신의 구원을 추구함에서 인간은 아무런 적극적인 역할도 하지 못한다는 루터의 ‘숙명론’ 같은 입장이었다. 왜냐하면 인문주의자 에라스무스에게 인간은 최소한의 ‘자유의지’를 지닌 존재이기 때문이다.⁹³

에라스무스는 자유의지를 단지 은총을 통해 자유하게 된 의지로 이해한다. 그러나 인간은 은총과 또 그 은총을 통해 자유롭게 된 의지와와의 협력으로 구원을 획득할 수 있다고 확신하는 노선이다. 에라스무스에게 구원은 하나님의 선행적인 은총과 인간의 협력적인 노력을 통해 드러나는 상호작용에서 찾으려 한 것 같다. 그런 점에서 에라스무스에게 분명히 반-펠라기우스적인 관점이 드러난다. 에라스무스에게 “인간의 의지는 단순히 은총의 행위를 받아들일 수밖에 없다”⁹⁴고 말하는 것-루터의 주장-은 “부적절한 호기심”의 일종에 지나지 않는다. 이러한 루터의 결정론은 인간을 모든 수고와 노력을 무로 만들 뿐이다. 아마도 에라스무스에게 “윤리적 덕스러운 행위들”은 하나님의 은총 아래 있음을 명시적으로 나타내는 반면, 루터의 입장은 은총에 대한 인간 편에서의 “비가시성” 혹은 “불확실성”을 의미하는 것으로 여겨지는 듯하다.

91 Hütter, “St. Thomas on Grace and Free Will in the Initium Fidei: The Surpassing Augustinian Synthesis,” 527; 로제는 루터가 철저히 결정론과 경계를 맺고 있다고 제시한다(*Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, 242).

92 Gordon Rupp and Philip S. Watson, ed., *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, 이성덕, 김주환 역, 『루터와 에라스무스: 자유 의지와 구원』(서울: 두란노아카데미, 2011), 66.

93 Rupp and Philip, *Luther and Erasmus*, 63.

94 Rupp and Philip, *Luther and Erasmus*, 75.

이러한 에라스무스에 대한 논박에 자유의지와 은총의 문제에서 루터가 보기에 에라스무스의 주장은 중세 스콜라주의의 연장선상이며 펠라기우스적인 신인협동론(Synergism)의 아류에 지나지 않았다. 루터는 자신의 주장이 인간의 행위를 무로 만들지 않을 뿐만 아니라 구원의 확신 역시 불확실성으로 이끌지 않는다는 점을 항변한다. 루터는 『노예의지론』(*De servo arbitrio*)의 서론부터 ‘확고한 주장’(assertio, die feste Behauptung) 또는 고백(Bekenntnis)은 신앙에 속하는 것이라고 선언한다. “확고한 주장을 외치기를 기뻐하지 않는 것은 그리스도인의 표지가 아니다. 그리스도인은 확고한 주장을 펼치기를 즐거워해야 한다. 그렇지 않을 경우 그는 그리스도인이 아니다. 확고한 주장은 그러나 미혹하기 위한 것은 아니다. 내 말이 오해되지 않기 위하여 덧붙이자면, 확고한 주장이란 항구적인 확신, 긍정, 고백, 고수 그리고 불굴의 인내이다.”⁹⁵ 그러므로 루터는 신앙과 회의 사이에서 냉혹한 선택을 하도록 에라스무스의 회의주의를 공격한다. “성령은 회의주의자가 아니다”⁹⁶라는 말은 이러한 연관성 속에 나온다. 루터는 ‘확고한 주장’이 기독교 신앙의 필수적인 요소라고 보았다.⁹⁷ 루터에게 이와 같은 ‘신앙적 확신’은 흔들리지 않는 하나님과 동시에 성경의 권위에 근거지우려 한다.⁹⁸ 로제는 이 신앙의 확신을 하나님께 두는 것으로서 예정의 문제와 연결됨을 지적한다.⁹⁹

그러나 보다 근본적으로 에라스무스와 루터의 두 논쟁에 바탕이 되는 것은 구원에 대한 확신을 어디에 기초할 것인가의 문제라고 생각된다. 에라스무스에게 구원의 확신에 대한 최소한의 경험적 증명 혹은 설득력 있는 보장이 필요했다면, 루터에게 구원의 확신은 성경의 권위와 성경에서 제시하는 예수 그리스도의 사역과 그에 대한 분명한 신뢰에서 드러내는 것이다.¹⁰⁰ 즉 에라스무스는 인간의 경험에서 구원의 확신을 구하고 있는 반면, 루터에게 구원의 확신은 신적 의지의 속성에

⁹⁵ WA 18, 605, 10–13.

⁹⁶ WA 18, 605, 32.

⁹⁷ Lohse, *Luthers Theologie in ihrer kistorischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, 238.

⁹⁸ Lohse, *Luthers Theologie in ihrer kistorischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, 238–39.

⁹⁹ Lohse, *Luthers Theologie in ihrer kistorischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, 240ff.

¹⁰⁰ WA 3, 417, 11; 56, 281, 4f.

서 찾는다. 그러므로 “최선을 다하는 삶”은 에라스무스에게는 하나님의 은총 아래 있음의 표지가 될 수 있지만, 루터에게는 펠라기우스적인 주장이라고 할 수 있다.

VI. 나오는 말

지금까지 토마스로부터 루터에 이르기까지 *facere quod in se est*를 둘러싼 논의들을 살펴보았다. 이 해석은 “본성에 따른 행함”, “최선을 다하는 것” 그리고 “자기 자신에게 있는 것을 행함”으로 이해되고 있음을 살펴보았다. 각각의 번역이야말로 그 논의의 핵심을 잘 드러내는 표현이다.

토마스에게서 “본성에 따라 행함”은 하나님으로부터 존재를 부여받은 인간의 행위와 하나님의 행위(은총)를 하나의 체계로 제시하고자 시도한다. 그러나 하나의 체계가 자연과 초자연의 경계를 무너뜨리지는 않는다. 오히려 하나님의 은총으로 자연은 “본성에 따른 행위”를 통해 인간의 행위에 대한 신학적 의미들을 부여한다. 결국 토마스에게 신학은 하나님과의 관계성에서 모든 것은 고찰하는 것이며,¹⁰¹ 또한 신앙적 관점에서 인간의 행위에 대한 의미들을 제시할 수 있는 구도이다. 이와 달리 루터에게 신학의 고유한 대상은 죄책을 지고 소멸해 가는 인간, 그리고 의롭게 하며 구원하시는 하나님이다.¹⁰² 따라서 루터에게 구원론적 관점에서 행위를 논할 때, 오직 예수 그리스도만이 의미 있는 행위자이다.

중세 후기 아리스토텔레스의 철학은 토마스적인 하나의 체계를 무너뜨렸다. 오히려 인간의 행위와 신적 행위들을 분리시키며 신앙적 회의와 불확실을 낳았다. 스코투스과 오캄의 과제는 “논리적 필연성”이 지배하는 하나의 체계가 불가능하며, 하나님의 절대적 능력에 근거한 신적 의지에 은총의 근원을 두는 신앙의 체계를 지키는 것이었다. 이를 위해 하나님의 의지의 절대성을 강조하게 되고, 인간의 행위에 대한 의미를 무로 만들었다. 그러나 여기서 이들 유명론적 신학은 다시금 인간의 행위의 의미를 재건하려고 시도하며 “신적 수용”이나 “부가적 가치”의 개

101 ST I, q. 1, a. 7: “*Omnia autem tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus: vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem.*”

102 M. Luther, *Ennarratio des 51. Psalms von 1532*, WA 40, II, 327, 11–328, 2.

념을 사용한다. “신적 수용”의 법칙은 “최선을 다하는 자들에게 하나님께서 은혜 주시기를 거절하지 않는 것”이다. 그 약속을 보증하는 것이 당시의 교회의 권위가 내세우는 구원의 질서였다.¹⁰³ 유명론적 신학의 뒤를 이은 비엘이 신적 약속에 근거한 “최선을 다하는 삶”을 강조하지만, 지금까지 고찰한 바에 의하면 “최선을 다하는 삶”이 무엇이며, 어떻게 가능한가 하는 문제는 결코 쉽지 않다. 비엘 등이 신앙의 실천적 강조를 드러내기 위한 “하나님의 약속”에 대한 신뢰를 주장하고, 이 약속의 보장으로 비엘이 지나치게 쉽게 교회의 전통과 성례에 의지하고 있는 모습이다. 하지만 비엘식의 신앙의 확신과 신앙적 체계는 교회의 전통과 성례에 대한 회의가 나타나는 종교개혁주의자들에게 구원론적 영역에서 인간의 행위를 구축 하려고 시도하는 전형적인 펠라기우스주의로 이해되었다.

이상에서 *facere quod in se est*에 관한 논의를 정리하면 다음과 같다. 첫째로 *facere quod in se est*에 관한 논의는 펠라기우스주의와 신학적 결정론 사이에 서 있다. 구원론의 관점에서 인간의 행위와 역할을 주장하면 펠라기우스주의로, 전적인 하나님의 은총을 주장하면 신학적 결정론의 혐의를 받는다. 이러한 결과는 자유의지와 은총을 대립적인 관점으로 파악함에 주로 기인한다. 둘째로 “본성에 따라 행함”, “최선을 다하는 삶” 그리고 “자기 자신에게 있는 것을 행함”은 모두가 종교개혁자들에게서처럼 구원론적인 배경에서 논구되지 않는다. 중세의 질문들이 존재론에 입각한 인간의 본성에 따른 행위들, 또는 윤리적, 실천적 행위들의 의미에 관한 질문이었다면 루터에게서는 구원론적인 유의미를 질문한다. 셋째로 *facere quod in se est*는 구원의 확신과 밀접하게 연관된다. 즉 토마스에게서는 존재론적 유비에 따른 확신을, 비엘에게서는 실천적 확신을, 루터에게서는 이를 포기함으로서 그리스도의 사역에 대한 절대적 확신을 주장한다.

103 오감은 하나님의 존재, 영혼의 불멸 같은 기본적인 교의들을 포함한 기독교 신앙의 내용들은 교회가 가르치고 있고, 또한 그것들이 성경 안에 담겨 있기 때문에 받아들여야 한다. 즉 그 교의들을 증명할 수는 없지만 오직 믿음으로 그것들을 받아들여야 한다고 본다(정원래, “스콜라주의의 종말—하나님께로 향하는 새로운 통로: 의지(voluntas)”, 234ff.).

Abstract

A Historical Research for Understanding of *facere quod in se est*

Jeong, Won Rae

(Chongshin University, Historical Theology)

This Study is a historical research for the understanding of the theological phrase: *facere quod in se est*. This notion played a important role in theological discuss between Scholastic and die Reformation. It led to significant theological differences. Therefore, we research the understanding of the thee important theologians: Thomas Aquinas, Gabriel Biel, and Martin Luther. Thomas said this issue in relation to the Anthropology, specially, the nature of human. we examine from Gabriel Biel what *facere quod in se est* is: How and for what did he define it? Luther has understood it as Pelagianismus and rejected it. In this study was revealed that they were standing on different horizons and that this concept are intertwined with a wide variety of theological themes.

* Keywords: *facere quod in se est*, Grace and Nature, Assertion of Salvation, the nominalistic Theology, *acceptio Dei*

〈참고문헌〉

- Aertsen, J. *Nature and Creature, Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden, New York: E. J. Brill, 1988.
- Biel, Gabriel. *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*.
- Dettloff, Werner. "Biel, Gabriel," *TRE* Bd. 6, Berlin, New York: de Gruyter, 1980.
- Frey, Christopher. "Natur und Uebernatur," *TRE*, Bd. 20.
- Hutter, Reinhard. "St. Thomas on Grace and Free Will in the Initium Fidei: The Surpassing Augustinian Synthesis," *Nova et Vetera*, 5/3 (2007): 521–54.
- Joseph Lortz. *The Reformation in Germany*. Vol. 1, Trans. Ronald Walls, New York: Herder, 1939, 1968.
- Oberman, Heiko A. *The Dawn of the Reformation*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992.
- Pannenberg, Wolfhart. "Thomas v. Aquino." Art., RGG 3, 1962.
- Silano, Giulio (Trans.). *The Sentences 2/ Peter Lombard*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaval Studies, 2008.
- E. H. 클로체. *The History of Christian Doctrine*. 강정진 역. 『기독교 교리사』. 서울: CLC, 2002.
- Evans, G. R. *The Medieval Theologians –An Introduction to Theology in the Medieval Period*. 한성진, 오홍명 역. 『중세신학과 신학자들』. 서울: CLC, 2009.
- Fairweather A. M. (Ed.). *Aquinas on Nature and Grace: Selections from the Summa Theologica*. 손은실, 박형국 역. 『신학대전: 자연과 은총에 관한 주요 문제들』. 서울: 두란노아카데미, 2011.
- Gilson, Etinne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. 김기찬 역. 『중세 기독교 철학사』. 서울: 크리스찬다이제스트, 1995.
- Gordon Rupp and Philip S. Watson (Ed.). *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, 이 성덕, 김주환 역. 『루터와 에라스무스: 자유 의지와 구원』. 서울: 두란노아카데미, 2011.
- Lohse, Bernhard. *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem*

- systematischen Zusammenhang*. 정병식 역. 『마틴 루터의 신학 -역사적이며 조직 신학적으로 본 루터신학』. 서울: 한국신학연구소, 2009.
- McGrath, Alister E. *IUSTITIA DEI: A History of the Christian Doctrine of Justification*. 한성진 역. 『하나님의 칭의론 -기독교 칭의론의 역사』. 서울: CLC, 2008.
- Muller, Richard. *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*. 한병수 역. 『칼빈 이후 개혁신학』. 서울: 부흥과 개혁사, 2011.
- zur Muhlen, Kalr-Heinz. *Reformation und Gegenreformation*. 정병식·홍지훈 역. 『종교개혁과 반종교개혁』. 서울: 대한기독교서회, 2012.
- 공성철, “토마스 아퀴나스의 은혜론-전통(*traditio*)과 이성(*ratio*)의 종합”. 『기독교사상사 II』. 이은재 외. 서울: 대한기독교서회, 2007.
- 정원래, “스콜라주의의 종말-하나님께로 향하는 새로운 통로: 의지(*voluntas*)”. 『한국개혁신학』 31 (2011): 218-51.