기독교신학연구소 제 31차 서울신학포럼

류재성 박사

토마스 아퀴나스와 존 웨슬리의 사상에 나타난 은총과 본성과 성령에 관한 연구

I. 서론

"모든 사람이 죄를 범하였으매 하나님의 영광에 이르지 못하더니 모든 사람이 그리스도 예수로 말미암아 온 구속으로 말미암아 하나님의 은혜로 값없이 의롭다 하심을 얻었느니라"(롬 3:23-4). 본고는 은총과 본성의 관계를 아우르는 이 같은 성서의 고백이 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)와 존 웨슬리(John Wesley)의 작품에서 이해되고 전개되는 방식을 탐구하는 한편, 그것을 성령론적으로 진술하고자 한다. 인간은 어떤 존재인가? 인간 본성의 관점에서 볼 때, 최초의 인류는 어떤 상태였는가? 그리고 원죄는 타락하기 전의 인간 본성에 어떤 영향을 미쳤는가? 하나님의 은총은 그 타락한 인간 본성과 어떤 관련이 있는가? 인간이 은총의 삶 속에 있다는 것은 무엇을 의미하는 가? 이것은 토마스와 웨슬리가 하나님의 은총과 본성의 관계를 정리하면서 씨름했던 질문이다.

그렇다면 왜 토마스와 웨슬리인가? 첫째, 그들 각자는 그 자체로 위대한 신학자이지만 단순히 개별 신학자 그 이상이라고 할 수 있기 때문이다. 그들의 삶과 업적은 하나의 총체(總體)적인 신학 전통을 촉발시켰고, 이러한 각 신학 전통에서 토마스와 웨슬리는 신학적 규범이자 토대이며 그들이 포함된 각 교회 공동체 내에서 대표적인 권위자로 간주되고 있다. 따라서 토마스와 웨슬리 사이의 신학적 유사성에 민감한 연구는 단순히 두 개별 신학자 간의 비교로 끝나는 것이 아니라, 두 신학 전통 및 교회 공동체 사이의 에큐메니칼적 대화와 협력의 물꼬를 트는 데 도움을 줄 수 있다.

토마스와 웨슬리를 나란히 - 특히 신학적으로 - 읽을 필요가 있는 두 번째 이유는 그들의 글이나 저술 활동이 놀라울 정도로 유사하기 때문이다. 두 신학자는 모두 성경을 신실하게 주석한 성서 주석가였으며,[1] 그들의 글쓰기 초점은 은총과 본성에 관한 하나님의 말씀이나 교부들의 가르침을 읽고, 분석하며, 종합적으로 성찰하는 데서 크게 벗어나지 않았다. 또한 은총과 본성의 단순한 이원화/대립화를 극복하고자 토마스와 웨슬리는 모두 신학적/철학적 종합을 추구했다. 이러한 유사점은 그들이 은총과 본성이라는 동일한 문제를 신학적으로 사유함에 있어서 괄목할 만한 접합점이 드러날 수 있음을 시사한다: 예를 들어, 인간의 본성에 대한 웨슬리의 긍정적 평가는 즉시 토마스의 도덕 신학(또는 긍정적 인간 본성 이해)과 비견될 수 있고, 웨슬리의 설교에서 은총에 관한 특정 교리의 위치 및 기능 또는 역할은 토마스의 『신학대전』에 있는 동일한 교리의 위치 및 기능 또는 역할과 연결될 수 있다.

그렇다면 왜 은총과 본성의 교리인가? 왜 본고는 은총과 본성의 교리를 비교 대상으로 선택하고 있는 가? 그 첫 번째 이유는 은총과 본성의 교리가 기독교의 본질을 담고 있기 때문이다. 스티븐 J. 더피(Stephen J. Duffy)가 잘 지적한 바와 같이, 기독교

---

[1] 신실한 성경 주석가로서의 웨슬리의 면모는 그의 『신구약 주석노트』 또는 Scott J. Jones, *John Wesley's Conception and Use of Scripture* (Nashville, TN: Kingswood Books, 1995), 129-223을 참조하라. 그리고 성경 주석가로서의 토마스에 대해서는 Thomas Weinandy, Daniel Keating, and John Yocum, eds., *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries* (London: T&T Clark, 2005), 21-244를 참조하라.

신학의 역사를 특징짓는 많은 논쟁은 궁극적으로 은총과 본성에 관한 논쟁이다.[2] 은총과 본성의 논쟁은 하나님과 인간을 갈라놓는 심연을 가로지르는 다리를 찾는 문제, 인간 안에 있는 하나님의 형상을 찾는 문제, 인간이 어떻게 하나님께로 돌아가는가를 발견하는 기독교 신학의 핵심 문제이다. 불행히도 이 핵심 문제에 대한 논의는 그 특유의 난해한 성격 때문에 기독교 신학의 연구 주제로서 널리 환영받지 못했다. 그리고 그로부터 오는 연구의 부족이나 무지가 지속됨에 따라, 기독교 신학에서 실제적이고 매우 우려스러운 결과가 빚어졌다. 기독교 신학사에서 16세기와 20세기 사이에 나타난 이원론이 그 대표적인 예다: 신성한 것과 세속적인 것, 종교적인 것과 비종교적인 것, 교회와 세상, 믿음과 이성. 이 같은 이원화는 은총과 본성의 문제를 기술적으로 해결하려는 근대 서구신학의 시도로부터 빚어져 나왔지만, 그 특유의 분리주의적 성격 때문에 기독교 신학의 실존 이해를 강력한 외재주의(extrinsicism)로 이끌었다.[3]

그러나 기독교 신학의 실존 이해는, 또 다른 한편으로, 하나님께서 모든 사람이 구원을 받으며 진리를 아는데 이르기를 원한다(딤전2:4)는 말씀에 의거하여, 모든 사람이 하나님의 신성한 삶과 성품에 참여하도록 부름 받았다고 가르친다. 다시 말해, 인간의 연약한 본성을 신적 은총의 거룩한 현실로 부르시는 하나님의 소명은 성격상 보편적이고, 형성적이며, 이 같은 보편-형성적 소명은 모든 피조물에게 알려져야 - 또는 실존적으로 들려져야 - 한다. 이 같은 종류의 신학 사상을 편의상 내재주의(intrinsicism)라고 일컫는데,[4] 이는 앙리 드 루박(Henri de Lubac)의 초기 아우구스티누스 은총론에 대한 - 특히 『자유의지론(*De Natura et Libero Arbitrio*)』의 핵심 명제인 "하나님은 우리 안에서 그가 작용에 의해 시작하신 것을 협력에 의해 완성하신다(God by His cooperation perfects in us what by His operation He begins)"[5]에 대한 - 재해석을 통해 20세기부터 은총과 본성에 대한 주류 신학의 하나로 자리 잡았다. 그리고 근대 서구 신학에 나타난 외재주의, 분리주의, 이원화의 문제를 해소하는 한편, 신적 현실(은총)과 인간적 현실(본성) 사이의 긍정적이고, 역동적이며, 참여적이고, 친교적인 관계 이해를 끊임없이 - 성령론적으로 - 자극하고 독려한다.[6]

---

[2] Stephen J. Duffy, *The Graced Horizon: Nature and Grace in Modern Catholic Thought* (Collegeville, MN: Michael Glazier/The Liturgical Press, 1992), 12.

[3] Ibid., 15. 외재주의(extrinsicism)란 도밍고 바네즈(Domingo Báñez) 또는 마틴 루터(Martin Luther)의 견해 - 예: 용서받은 죄인(*Simul Justus et peccator*) - 와 같이 은총의 유무가 실제로 인간 본성의 중심에 영향을 미치지 않는다는 것을 주장하는 신학 사상을 뜻한다.

[4] Ibid. 내재주의(intrinsicism)에 따르면, 인간은 은총이 제공하는 존재 방식에 대해 긍정적이고 무조건적인 욕망을 가지고 있지만, 인간의 본성인 *하느님을 향한 갈망(homo est Dei capax)*이 그 욕망을 온전히 실현할 수 없기 때문에 그 욕망은 여전히 비효율적이다. 그러므로 은총이 인간 본성에게 부여하는 것은 새로운 목적이 아니라, 인간 본성이 갈망하는 바로 그 목적을 달성하기 위해 필요한 새로운 활동 능력(power)이며, 이는 은총과 본성의 관계가 상호 반비례하는 *분리*나 *대립*이 아니라, 은총이 도리어 본성을 치유하고, 고양시키며, 완성한다고 하는 초기 아우구스티누스 신학의 해석 방법과 그 결을 같이한다.

[5] *De Natura et Libero Arbitrio*. *PL*.44. 247-290. 『자유의지론(De Natura et Libero Arbitrio)』의 핵심 명제를 재인용한 토마스는 *ST* I-II의 질문 111에서 다음과 같이 주해한다: "그 분은 우리가 의지하도록 만들기 위해 작용하시며, 자신들을 온전하게 만들도록 원하는 자들과 함께 협력하신다" (*ST* I-II, q.111, a.2, co).

[6] Henri de Lubac, *Augustinianism and Modern Theology* (New York: Herder and Herder, 1969), 2-6. 드 루박은 아우구스티누스가 영혼 형성의 두 가지 단계를 인정한다고 지적한다. 먼저 한 가지는 본성적인 것이고, 다른 한 가지는 초본성적인 것이다. 전자는 후자에 비해 불완전하다: "아우구스티누스가 인간 영혼은 자급자족할 수 없다고 말할 때, 그 주장은 인간 영혼이 자신의 창조된 생명을 살기 위해 자신 외부의 힘에 의존해야 한다는 것을 의미하지 않는다. 도리어 그것은 인간 영혼이 자신의 것이 아닌 더 높은 삶을 살기 위해 스스로를 초월하려는 경향이 있다는 것을 의미한다" (de Lubac, *Augustinianism*, 22). 즉, 아우구스티누스에게 피조물로서의 삶을 산다는 것은 이미 은총의 현존을 수반한다. 그리고 이 같은 내재주의적 현실을 감안할 때, 인간 영혼은 자신을

은총과 본성의 교리를 비교 대상으로 삼은 두 번째 이유는 토마스와 웨슬리에 대한 최근의 연구 동향이 은총과 본성의 관계를 다루는 데 새로운 해석을 - 좀 더 직설적으로 표현하면, 바로 위에 언급한 드 루박의 내재주의적 아우구스티누스 독해와 유사한 해석을 - 불러오고 있기 때문이다. 사실 지난 반세기 동안의 웨슬리 연구는 진정한 웨슬리를 찾기 위한 노력으로 귀결된다.[7] 그 과정에서 많은 웨슬리안들은 웨슬리의 지적 탐험이 기독교 신학 전통과 교단의 경계를 수없이 허물고 넘나들면서 에큐메니칼적으로 가로지르고 있다는 사실을 확인시켜 주었다.[8] 그들은 또한 웨슬리의 신학 사상을 다양한 교회 전통(예: 동방 기독교 신학과 서방 가톨릭 신학)과 연결 짓는 한편,[9] 웨슬리가 식별한 은총과 본성 사이의 역동적인 관계를 내재주의적 신학의 성령론적 관점으로 정립하고자 노력했다.[10] 이와 마찬가지로 최근의 토마스 연구도 하나님의 행위와 인간의 행위를 내재주의적으로 연결시킨 드 루박 학파의 *참여적 형이상학*을 적극적으로 활용하면서,[11] 은총과 본성에 관한 가톨릭 성령 신학의 에큐메니칼적 대화의 가능성 및 창구를 활짝 열고 있다. 그러므로 토마스와 웨슬리에 대한 최근의 연구 동향을 고려할 때, 은총과 본성에 대한 그들의 이해를 주의 깊게 비교/분석하고, 더 나아가 내재주의적 관점에서 - 성령론적으로 - 연결해 보는 것은 매우 시의적절한 것이라고 할 수 있다.[12]

초월하기를 갈망하는 존재이며, 이러한 존재-됨의 충만은 초본성적인 완성, 곧 성육신적 존재의 무한한 차원 속으로 자신을 비우고 계신 신적인 현실과의 연합에 달려 있다.

[7] 지난 반세기 동안의 웨슬리 연구에 대한 간결한 요약은 Fred Sanders, *Wesley on the Christian Life: The Heart Renewed in Love* (Wheaton, IL: Crossway, 2013), 17을 참조하라.

[8] 다양한 기독교 전통을 가로지르는 웨슬리의 지적 다양성에 대한 더 자세한 논의는 Sarah H. Lancaster, "Current Debates over Wesley's Legacy among His Progeny," in *The Cambridge Companion to John Wesley*, ed. Randy L. Maddox and Jason E. Vickers (New York: Cambridge University Press, 2010), 298-315를 참조하라.

[9] 최근 웨슬리 신학의 연구 동향을 짤막한 도표로 정리한 다음의 자료를 참조하라: Randy L. Maddox, "Recent Dissertations in Wesley Studies," Jan 2018, http://religiondocbox.com/Christianity/70251723-Recent-dissertations-in-wesley-studies-randy-l-maddox-last-updated-january-19-2018.html. 2022년 5월 24일 접속.

[10] 엄프리 리(Umphrey Lee)에 따르면, 웨슬리는 그의 설교 『우리 자신의 구원을 성취함에 있어서』 III.4에서 "모든 사람은 그 빛, 곧 희미하게 반짝이는 광선[선행 은총]을 가지고 있으며, 이는 조만간 세상에 오는 모든 사람에게도 비추는 것"이라고 설교한다. 그리고 또한 덧붙여 "이 세상에 살아가고 있는 사람은 어느 누구나" 웨슬리가 종종 하나님의 값없는 은총의 초자연적 선물과 동일시한 "양심"이 완전히 결여되어 있지 않다고 주장한다. 그러므로 리는 인간의 실존에 대한 웨슬리의 이해 속에서 순수 본성(pure nature)이란 외재주의적 해석을 지양하는 한편, 웨슬리의 신학적 인간학이 인간 본성에 대한 목적이나 수단에 있어서의 전적인 결여 (또는 전적인 회복)의 논리 보다는 오직 하나님의 값없는 자력적이고 협력적인 은총을 통해서 일어날 수 있고 또 지속 가능한 인간 본성의 완전 및 완전성화 (또는 관계의 회복)의 논리에 더 깊은 연관성을 지니고 있다고 결론한다. Umphrey Lee, *John Wesley and Modern Religion* (Nashville, TN: Cokesbury Press, 1936), 124-5.

[11] 피터 J. 레이하트(Peter J. Leithart)가 잘 정의한 바와 같이, 참여적 형이상학은 모든 창조된 실재가 그것이 고정되어 있는 영원한 하나님의 말씀(Word)에서 상호 연결의 지점을 찾는다고 본다. 즉, 모든 창조된 실재가 공동의 기원과 공동의 목적을 인정하고, 따라서 공동의 헌신을 가능하게 하는 것은 바로 이 지점, 곧 영원한 하나님의 말씀(Word)이다. 그리고 근대 서구 신학의 외재주의적 사고 방식이 본성적인 것과 초본성적인 것을 분리하는 데 반해, 참여적 현이상학은 그 둘의 관계를 내재주의적으로 연결한다: "창조된 질서는 성령을 통해 그리스도 안에 계시된 하나님의 선하심과 진리와 아름다움에, 피조물적(creaturely)인 방식으로, *참여*하도록 허락하신 하나님의 은총으로 말미암아 *존재*(exist)한다." Peter J. Leithart, *Athanasius*, Foundations of Theological Exegesis and Christian Spirituality (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011), x.

[12] 이와 유사하지만 제한된 분량의 연구를 시도한 최근의 연구에는 D. Stephen Long, *John Wesley's Moral Theology: The Quest for God and Goodness* (Nashville, TN: Kingswood Books, 2005)와 Edgardo

주지하다시피, 토마스와 웨슬리는 모두 다작의 신학자였다. 따라서 본고의 연구 범위를 그들의 작품 중 일부로 제한할 필요가 있다. 먼저 토마스의 경우에는 『신학대전』으로, 웨슬리의 경우에는 은총과 본성에 관한 후기 설교로 본고의 연구 범위를 제한할 것이다. 그러나 이 같은 양측의 후기 저작들의 신학적 함의를 보다 명확히 설명해야 하거나 내재주의적으로 또는 성령신학적으로 진술해야 할 필요가 있을 때에는 그들의 초기 및 중기 저작들, 특히 토마스의 『오순절 설교(*Emitte Spiritum*)』와 웨슬리의 『오순절 찬가(Hymns on Pentecost)』를 참조할 것이다.

II. 토마스의 은총, 본성, 성령 이해

1. 은총과 본성에 관한 토마스의 논의: 원의, 고양 은총, 양심, 자유 의지

피터 롬바르드(Peter Lombard)의 『명제집』에 대한 초기 주석에서부터 『이교도대전』과 『진리론』을 거쳐 미완의 대작 『신학대전』에 이르기까지 토마스는 타락한 인간의 본성을 원의(original justice)의 상실(결핍)이란 맥락에서 설명한다. 토마스에 따르면, 원의 개념은 캔터베리의 주교인 안셀무스(Anselm)가 원죄(original sin)와 본성의 관계를 설명하면서 고안한 것으로 다음과 같은 함의를 지닌다: 원초적 정의(원의)의 상태에 있는 인간의 본성은 "영혼의 모든 부분을 하나로 모으는" 내적인 조화를 이루고 있다. 인간 본성의 내적인 조화에는 세 가지 종속(복종)이 있는데, 이는 "열등한 힘(능력)이 이성에게, 이성은 하나님에게, 몸은 영에게 복종"하는 것을 일컫는다.[13] 다시 말해, 창조된 인간의 타락 이전의 본성은 순전히 본성적인 상태가 아니라, 은총의 상태 - 보다 정확히 말하면, 원의라고 하는 은총의 선물을 하나님에게서 부여받은 상태 - 가운데 있다.[14] 이 선물(원의)은 인간의 본성을 구성하는 두 요소인 몸과 영, 그리고 인간의 본성이 가지고 있는 세 가지 힘 또는 능력인 지성, 감성, 욕망이 하나님과 최대한 - 그리고 온전하게 - 조화를 이룰 수 있게 한다. 그러면서도 동시에 그것은 인간 본성의 자유나 본질적인 오류 가능성(타락의 가능성)을 제거하지 않는다. 그러므로 타락 이전의 아담은, 토마스에 따르면, 하나님을 자신의 본성에 따라 자유롭게 따를 수 있었고 - 또는, 반대로, 자유롭게 저항할 수 있었고 - 그가 자기 스스로의 본성적 힘으로는 얻을 수 없는 것, 즉 초본성적인 목적인 하나님과의 지복/친교에 대해서는 원의의 상태 안에 있음으로 말미암아 성취할 수 있었다.[15]

토마스가 잘 읽었듯이, 안셀무스가 고안한 은총의 개념인 원의는 첫 사람 아담이 그의 후손들 모두에게 *우유적으로* 물려줄 수 있었던 값없는 은총, 곧 선물을 가리킨다. 그러나 대대로 물려줄 수 있었던 이 하나님의 선물, 곧 원의의 본래적 기능과 목적은 첫 사람 아담의 원죄로 인해 좌절되고 말았다.

> 원의는 최초의 인간에게 부여되어 인간 본성과 함께 후손들에게 전가되어야 하는 것이었다. 그러나 첫 사람 아담의 죄로 인해 이성은 하나님에게 더 이상 복종하지 않고 뒤로 물러났다. 그 결과 인간 본성의 열등한 힘(감성과 욕망)이 이성(지성)에 완전히 종속되지 않았고, 몸도 영에 종속되지 않았다. 이것은 첫 번째 죄인 아담에게만 해당되는 것이 아니라, 동일한 결과적 결함을 그의

Colón-Emeric, *Wesley, Aquinas, and Christian Perfection: An Ecumenical Dialogue* (Waco, TX: Baylor University Press, 2009)가 있다.

[13] G. Vandervelde, *Original Sin: Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation* (Amsterdam: Rodopi N.V., 1975), 26-8.

[14] *SCG* 4, c.52.6.

[15] Ibid., c.52.

> 후손에게도 - 즉 아담으로부터 원의를 전가 받기로 되어 있던 후손들에게도 - 이어지게 만들었다. 그러므로 기독교 신앙의 가르침에 따라, 첫 사람의 죄(원죄)는 그의 모든 인간 후손에게서 그들에게 본래적으로 부여어야 했던 신적인 유익(원의)을 박탈하였다는 점에서 더 이상 개인적일 수 없다.[16]

이 구절에서 토마스가 설명하고 있듯이, 원죄의 경우와 마찬가지로 원의의 개념은 사회적/공동체적 성격을 가지고 있다. 다시 말해, 원의는 인간의 본성과 함께 아담의 후손들에게 대대로 전해졌어야만 했다. 하지만 원죄는 아담과 그의 후손들에게서 원의를 박탈했다. 여기서 원의와 원죄의 관계가 명확해진다. 원의와 원죄는 서로 정-반대이다. 따라서 그 둘은 같은 부류 또는 속(종)의 상충적 양상이다. 토마스의 말을 직접 빌리면, 원죄와 원의는 모두 "전체로서의 인간 본성"과 밀접한 관련이 있다.[17] 그래서 원죄와 원의로 말미암은 현실은 모든 인간 피조물에게 영향을 미쳤고, 한 세대에서 다음 세대로 우유적으로 전달될 수 있는 것이었다.

인간 본성의 타락 이전과 이후를 설명함에 있어서 원죄와 원의를 한 쌍으로 사용한 토마스에 따르면, 인간은 원의에 의해 한편으로는 자신의 인간적 본성에 고유하면서도, 다른 한편으로는 영적으로 고양된 존재가 될 수 있었고, 또 그에 적합한 기능 및 활동을 자유롭게 행할 수 있었다. 그러나 첫 사람 아담의 자유에는 하나님의 선물로 주어진 원의를 수용할 자유 외에도 거역할 자유가 있었다. 실제로 그 자유는 거절을 택했고, 이는 아담의 타락을 가져왔다. 그 결과 아담의 후손들은 첫 사람 아담으로부터 *원의를 우유적으로 포함한 인간 본성의 전체*가 아니라, *원의가 상실된 인간 본성의 일부*를 물려받게 되었다.

그러므로 토마스의 관점에서 원죄는 단지 인간 본성의 전적인 타락이나 부패가 아니라, 원의의 결핍을 의미한다. 그리고 이 결핍은 앞선 세 가지 종속(복종)을 철저히 곡해하고 무질서하게 만든다. 몸이 영에게, 이성이 하나님에게 자유롭게 순종하고, 조화롭게 복종하던 질서가 일거에 흐트러지고 만다. 지성과 감성과 욕망도 하나님의 섭리에 합한 자유로운 조화와 질서를 이루지 못하고 무질서한 혼돈 속으로 휘말려 들어간다. 한마디로, 인간 본성은 원의라고 하는 은총의 유익, 도움, 평정(*apatheia*)을 잃은 채, 인간 본연의 연약하고, 무기력하며, 무질서한 본성적 상태에 남겨지고 만다.

그런데 여기서 주의할 것은, 토마스에게 있어서 원의의 결핍 또는 상실로서의 원죄가 곧 인간 본성 안에 있는 하나님의 형상의 완전한 타락이나 본질적인 부패를 의미하지는 않는다는 것이다. 토마스는 그것을 오히려 "본성의 질병(*languor naturae*)"이라고 표현하고 있는데,[18] 이로 말미암은 결과는 - 토마스에 따르면 - 인간 본성이 은총을 입지 않은 채 그 자체로, 홀로, 남겨지게 된다는 것이다.[19]

그렇다면 은총을 입지 않은 채 그 자체로, 홀로, 남겨진 인간의 본성은 어떤 상태를 말하는 가? 토마스는 자신의 주저 『신학대전』과 『진리론』에서 타락 이후의 인간 본성에 남겨진 것이 무엇인지를 깊이 숙고하고, 이를 도덕신학적으로 고찰한 결과, 인간의 본성이 양심(*synderesis*)[20]와 자유 의지(*liberum arbitrium*)[21]의 차원에서 신적인 형상(*imago Dei*)의 일부를 가지고 있다고 결론한다.

---

[16] Ibid., c.52.6.
[17] *ST* I, q.100, a.1, co.
[18] *ST* I-II, q.81, a.1.
[19] Ibid., q.82. a.1, co.
[20] *DV*, q.16, aa.1-3.
[21] *ST* I, q.83, a.1, co.

*Synderesis*는 무엇인가? 토마스에 따르면, *synderesis*는 선을 행하고 악을 피해야 한다고 선언하는 습성, 곧 "상존하는 빛"이다.[22] "이 빛은 인간 영혼의 본성에 속하고, 이 빛의 본성-내-상존은 인간을 지적인 피조물로 만든다."[23] 또한 *synderesis*는 우리가 흔히 양심(*conscientia*)로 쉽게 생각할 수 있는 것(정확히 말하면, 쉽게 오해할 수 있는 것)과 평행을 이루는 방식으로 작동한다.[24] 여기에서 혹자는 토마스를 탁월한 인본주의자로 읽고 싶은 유혹에 빠질 수 있다. 그러나 『진리론』에서 토마스는 *synderesis*(이후로는 *synderesis*를, 편의상, 양심으로 부르도록 하겠다)의 본성-외-차원을 정확히 지적하고 있다: "시편(4:7)에는 '여호와여 주의 얼굴의 빛이 우리에게 징조를 입혔사오니'라고 되어 있으며, 그 빛으로 말미암은 징조[곧 양심]은 우리 안에서 우리에게 선한 것을 보여 준다."[25] 이 발췌문에서 알 수 있듯이, 토마스는 양심을 생래적 지식과 연관시키지 않으며, 자발적이거나 독립적으로 실행 가능한 차원의 본성-내-조직 또는 기능과도 연관시키지 않는다. 그는 도리어 인간 영혼 안에 새겨진 하나님의 빛에 호소함으로써, 그것의 토대(근원)를 신학적으로 뒷받침한다. 다시 말해, 토마스는 무신론적 인본주의로 탈선하지 않는다.

그러나 이러한 신학적 재구성을 통해 토마스는 양심을 인간 본성의 외부에 있는 명령이나 규범으로만 해석하지도 않는다. 결국 중용의 길(*via media*)이 여기서 작동한다: 토마스는 자신의 아리스토텔레스 철학 체계를 통해 양심의 신학적 특징을 인간 본성의 자명한 부분으로 재구성한다. 팀 머피(Tim Murphy)의 말을 빌리자면, 양심은 "인간이 되는 도덕적 경험, 다시 말해 인간이 되기 위한 본질적인 책임"을 의미한다. 따라서 토마스에게 양심은 신학적 토대, 곧 *imago Dei*에 뿌리를 두고 있는 인간의 본질적인 도덕적 감각 또는 본성적 능력을 의미한다.[26]

다음으로 *liberum arbitrium*은 무엇인가? *ST* I의 질문 83에서 자유의지나 자유에 대한 구어체적 이해와 *liberum arbitrium*은 쉽게 연결되지 않는다. 브라이언 데이비스(Brian Davis)가 잘 지적했듯이, 토마스는 자유 의지(*libera voluntas* 또는 *liberta voluntatis*)라는 용어를 사용하지 않고,[27] 단지 *liberum arbitrium*을 하나님의 형상으로 창조된 이성적 피조물의 필수 조건으로 간주한다.[28] "*Liberum arbitrium*이 결여되어 있다는 믿음은 신앙에 어긋날 뿐 아니라 도덕 철학의 모든 원칙을 뒤엎는 것이다."[29] 만일 인간의 본성에 아무 것도 남아 있지 않고 오직 우리가 의존(또는 의지)하는 것을 향한 필연적인 움직임만 남아 있다면, 도덕적 삶과 덕을 구성하는 우리의 모든 "권고와 훈계와 계명과 금지와 형벌"은 "헛된 것"이다.[30] 그러므로 토마스는 *liberum arbitrium*을 일종의 자유, 즉 다양한 형태의 도덕적 행위와 관련된 인간의 선택과 책임 그리고 도덕적 행위자로서의 존엄성을 보호하는 '그 무엇'이라고 정의한다.

---

[22] *DV*, q.16, a.1, co.
[23] Ibid., q.16, a.3, co.
[24] *ST* I, q.79. a.12, co. *ST* I의 질문 79에서 토마스는 *synderesis*와 *conscientia*를 구별한다. 전자는 본성의 습관인 반면, 후자는 그 타고난 본성적 습관에 대한 지식으로 작동하는 행위를 의미한다. 이 점에서 전자는 후자보다 더 높은 개념이나 범주에 속한다. 그리고 전자는 오류가 없고 보편적이지만 후자는 오류가 발생하거나 퇴색할 수 있다.
[25] *DV*, q.16, a.3, co.
[26] Tim Murphy, "Natural Law and Natural Justice: A Thomistic Perspective," in *Research Handbook on Natural Law Theory*, ed. Jonathan Crowe and Constance Youngwon Lee (Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2019), 320.
[27] Brian Davis' editorial "Introduction" to *De Malo*, 35-6. 토마스의 다른 많은 현대 학자들이 지적했듯이, 언어적 혼란과 시대착오적인 함의를 피하기 위해 *liberum arbitrium*은 번역하지 않은 채로 두는 것이 가장 좋은 것 같다.
[28] *ST* I, q.83, a.1, co.
[29] *QDM*, q.6, a.1, co.
[30] *ST* I, q.83, a.1, co.

결국 *liberum arbitrium*에 대한 보다 정확한 그림을 얻으려면, 토마스가 이 개념을 다루는 방식을 더 깊이 살펴볼 필요가 있다. 토마스는 *liberum arbitrium*이 의지(will)보다 더 큰 무엇, 즉 *이성의 판단에서 비롯된 선택(electio)의 힘*이라고 말한다.[31] 따라서 *liberum arbitrium*은 지성이나 의지와 같이 결코 독립적으로 작동할 수 있는 인간 영혼의 한 가지 분리된 기능이 아니다. *Liberum arbitrium* 은, 물론, 의지(will)와 *연결된* 잠재력(*potentia*)이다: "의지와 *liberum arbitrium*은 두 개의 힘이 아니라 하나이다."[32] 하지만, 엘레오노어 스텀프(Eleonore Stump)가 잘 지적한 바와 같이, *liberum arbitrium*은 "의지만의 속성"이 아니라 "의지 자체가 이성적/합리적 욕구로 이해되고 지성과 밀접한 관련이 있는 한에서만 의지의 속성"이다.[33] 지성은 사물을 담론적으로 뒤집고, 선을 선으로 이해하거나 분별하는 능력을 가지고 있다. 그러나 지성은 선하다고 알려진 것(또는 이해/분별된 것)을 향해 나아가는 데 있어서 그 자체로는 충분하지 않다. 이 나아가는 운동에는 갈망(또는 욕구)이 필요하고, 이 "이성으로 작용하는 갈망(또는 욕구)"이 의지(will)다.[34] 어떤 의미에서 *liberum arbitrium*은 인간 본성의 두 가지 본질적 축인 지성과 의지 사이에 매달려 있다고도 할 수 있다. 즉, 지성이나 의지가 없으면 *liberum arbitrium*은 운동하지 않고, *liberum arbitrium*이 없으면 지성과 의지는 인간 본성 내에서 도덕적으로 무의미한 두 가지 분리된 축에 불과할 뿐이다.[35] 오직 인간의 본성 내에서 지성과 의지의 역동적인 상호 작용을 이끌어 낼 수 있는 *선택(electio)의 이성적 갈망/추론적 욕구*만이 *liberum arbitrium*이고, 오직 *liberum arbitrium*만이 우리의 도덕적 선택(또는 행동)이 참되고 자유로우며 강제된 것이 아닐 수 있도록 만든다.

강제성 혹은 필연성은 인간의 본성을 비-인간적(un-human)으로 만들고, 인간을 무-행위자(patient)로 만든다.[36] 그리고 한 인간이 행위자가 아닐 때, 즉 그가 내린 도덕적 선택이나 행동이 진정으로 그에게 속한 어떤 것(예를 들어, 토마스에게 있어서는 *liberum arbitrium*)으로 말미암지 않을 때, 그의 도덕적 선택이나 행동은 진정으로 그의 것이 될 수 없다. 오직 *liberum arbitrium* 때문에 인간의 도덕적 선택이나 행동은 필연이 아니라, 진정으로 인간의 본성에 속한 것이 되고, 참으로 인간의 본성으로 말미암은 것이 된다. 따라서 토마스가 인간의 지적 본성이나 의지(will)와 같이 독립된 한 가지 기능으로 *liberum arbitrium*을 다루고 있진 않지만, 우리는 토마스의 도덕 신학이 인간의 본성에 대한 이중적 관심(선택과 필연)을 전제하고 있으며, 그 전제된 관심을 *liberum arbitrium* 으로 정제함으로써 타락한 인간에 대한 도덕적 행위자 모델을 긍정적으로 제시하고 있다는 사실을 어렵지 않게 추론해낼 수 있다.

이 같은 추론의 핵심은 인간이, 설령 타락한 후라 할지라도, 자신의 본성 안에서 하나님의 형상을, 좀 더 구체적으로 말하자면 양심(*synderesis*)과 자유로운 의지(*liberum arbitrium*)를 실천적으로 보존하고 있다는 것이다. 이 둘의 실천적 보존은 단순히 인간의 완전성이나 죄가 없음을 암시하는 것이 아니다. 도리어 그것은 하나님의 형상으로부터 비롯된 도덕적 구성이 우리 안에 우리보다 앞서 선행적으로, 보다 신학적으로 말하자면 은총적으로 남아있음을 시사한다. 그리고 이 같은 *imago Dei* 의 선행적(또는 은총적) 남아있음은 기독교 서구 신앙으로 하여금 인간의 도덕적 지위와 존엄성을 긍정하고, 선을 향한 (그리고 악을 향한) 인간의 자유롭고 양심적인 선택과 행위에 온전한 책임을 물을 수 있는 도덕 신학적 근거를 마련해 주었다. 또한, 덧붙여, 한 인간이 만일 *원죄를 씻으시는*

---

[31] Ibid., q.83, aa.3-4.
[32] Ibid., q.83, a.4, co.
[33] Eleonore Stump, "Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will," *The Monist* 80 (1997/4), 576-97, in particular 587.
[34] Rebecca Konyndyk DeYoung et al., *Aquinas's Ethics: Metaphysical Foundations, Moral Theory, and Theological Context* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2009), 62.
[35] *ST* I, q.83, a.4.
[36] *QDM.*, q.6. See also *ST* I, q.83, aa.3-4.

*의화/성화 은총(justification/sanctification)*과 더불어 *아담의 후손에게 우유적으로 전가되었어야 할 원의의 고양 은총(elevation)*을 힘입으면, 그의 인간적 본성과 기능과 역할이 제거되거나 전복되는 것이 아니라, 도리어 도덕적으로/실천적으로 회복되고 강화되며, 더 나아가 *초본성적 질서와의 조화 또는 연합이란 내재주의적 관점에서* 영적으로 치유되고, 고양되고, 성장되고, 완성될 수 있다는 것을 보증할 수 있게 해주었다.

2. 은총과 본성에 관한 토마스의 성령론적 접근: 우정(*caritas*)

그런데 이 같은 은총-본성 관계의 내재주의적으로 긍정적이고 유의미한 보증은 토마스의 신학 안에서 성령론적으로 한층 더 발전한다. 이는 웨슬리의 신학 안에서도 마찬가지인데, 이에 대해서는 웨슬리의 은총과 본성 개념에 대한 후속 논의를 통해 계속해서 다루도록 하겠다.[37] 먼저 토마스는 *ST* I의 질문 38에서 성령론적 구원론을 소개하면서, 그리스도인의 삶 전체가 그 자체로 성령의 은사라고 말한다: 인간의 능력은 그 자체로는 신적인 현실(또는 경륜)에 참여하는 데 아무런 효력이 없다. 오히려 하나님에 대한 인간의 참여는 위로부터 거저 주어져야 한다. 그러므로 그리스도인의 삶은 성령의 은사(또는 선물)로 식별되어야 마땅하다.[38]

로마서 5장 5절에 대한 주석에서도 토마스는 성령의 은사와 그리스도인의 삶 사이에 매우 분명한 연관성을 제시한다: "성부와 성자의 사랑이신 성령을 우리에게 주신 것은 성령이신 사랑에 우리가 참여하도록 하기 위함입니다. 이 참여로 말미암아 우리 그리스도인들은 하나님을 사랑하는 자의 삶을 살 수 있게 됩니다."[39] 이상의 두 가지 예가 보여주고 있는 것처럼, 토마스에게 있어서 하나님의 영이신 성령은 우리를 아버지와 아들의 사랑으로 참여하도록 하시는 사랑이며, 삼위일체 하나님의 경륜적 은사(또는 선물)인 창조와 갱신을 실제로 우리 안에 가져오시는 삼위일체 하나님의 세 번째 위격이다. 그러므로 사랑이신 성령의 은사는 은총과 본성 사이의 딜레마, 즉 유한한 인간의 본성적 현실이 하나님의 기이하고 초본성적인 실재에 참여할 수 있게 하는 문제를 해결하는 토마스의 주요한 신학적 맥락 가운데 하나다.

카리타스(*caritas*: eros + agape, 우정)[40]에 대한 토마스의 성령론적 접근을

---

[37] Albert C. Outler's note in Wesley, "On Working Out Our Own Salvation," in *Works* 3, II.1, fn.24. 아우틀러가 잘 지적했듯이, 웨슬리는 은총을 본성, 특히 양심에 있는 성령의 능동적이고 역동적인 임재로 보았다. 보다 정확하게 말하면, 웨슬리의 사상에는 선행적 은총과 양심과 성령 사이에 매우 중요한 연결고리가 존재한다. 이 연결은 타락한 후에도 모든 피조물이 은총의 완전한 결핍으로 고통받지 않고 오히려 모든 피조물에 대한 일반적인 신적 임재, 즉 본성 속에서 활동하는 성령의 역동적 임재를 누린다는 것을 나타낸다. 이와 유사한 뉘앙스가 웨슬리에서 만큼이나 토마스에게도 중요하게 나타난다. 실제로 토마스는 은총을 성령과 연결하고, 이 연결의 성령론적 의미 즉 본성 속에서 은혜롭게 역사하시는 성령의 역동적 내주하심을 강조한다. 이러한 가르침에 대한 토마스의 설명은 은총과 본성과 성령 사이의 유대에 대해 풀이하고 있는 ST I-II, q.114, a,3, co을 참조하라. 그는 여기에서 모든 피조물 안에 유보되어 있지만 성령에 의한 선행적 은총에 의해 우유적으로 증대된 신적 임재의 일반적 실재를 마치 웨슬리의 선행 은총과 성령과 양심 사이의 연결처럼 소개한다.

[38] *ST* I, q.38, a. 1c.

[39] *Epistolam ad Romanos*, 5, lect. 1, n. 392.

[40] 참고로, 카리타스(*caritas*: eros + agape, 우정)의 개념을 발전시키기 위해 주로 토마스가 참조한 것은 철학이 아니라 성경이다. 예컨대 요한복음을 보면, 우리 주님께서 자신의 제자들에게 이렇게 말씀하시는 것을 볼 수 있다: "이제 나는 너희를 종이라고 부르지 않고 벗이라고 부르겠다 (요 15:15)." 토마스는 그리스도께서 이 말씀을 하시는 것을 보면서, 그것이 진심으로 우정 어린 마음(*amicitia*)에서 비롯된 것이라고 이해한다. 어떤 맹종이나 무지는 우정이 아니다. 육화된 말씀(Word)이신 그리스도께서 자신의 마음 속에 숨겨진 것을 내비치시는 것. 자신이 아버지께로부터 들은 바를 자신의 벗에게 알려주는 것. 바로 그것이 요한복음 15장 16절 비친 "진정한 우정의

살펴보면, 은총과 본성 사이의 관계를 은사적으로 연결하는 토마스의 신학 방법론을 보다 명확하게 식별할 수 있다. *Caritas*는 삼위일체 하나님에 대한 토마스의 신학 담론에서 성령 하나님의 위격과 경륜적 행위를 분별하는 데 매우 필수적인 개념이며, 이는 *ST* II-II의 질문 23-4에서 세 가지 특징으로 정리된다: (1) "본질,"[41] (2) "효과,"[42] (3) "목적(또는 대상)."[43]

먼저 첫 번째 특징(본질)과 관련하여, 토마스는 카리타스를 신과 인간 사이의 어떤 우애(*amicitia*)란 관점에서 정의한다.[44] 비록 이것이 서로 지위가 동일한(또는 평등한) 두 주체 간의 *amicitia*는 아니지만, 그것은 하나님께서 자신과 인간 사이에 세우신 진정한 우정이다. 우정은 친구와 친구 사이에 존재하며, 일종의 의사 소통을 기반으로 한 상호 사랑, 즉 친밀한 교통을 필요로 한다. 그러므로 *amicitia*로서의 *caritas*는 "하나님과 인간 사이의 교통"을 전제로 한다.[45] 그런데 이 같은 전제는 우연이 아니다. 그것은 아버지와 아들 사이의 관계를 사랑의 띠(*vinculum amoris*)로 매신 위격적 사랑, 곧 하나님의 영이신 성령의 외적(*ad extra*)인 상호 사랑이 모든 신자들 안에서 일으킨 하나의 실재이자 사건이다. 그러므로 카리타스의 본질은 하나님께서 우리와 '사귐'의 관계를 맺기 위해 성자 안에서 성령을 통해 선택하신 사랑이며, 이 우정으로서의 사랑(*caritas*)은 고린도전서 1장 9절의 말씀과 같이 우리를 삼위일체 하나님과의 실재적 사귐 속으로 이끄는 성령의 은사적 동인(動因)으로 역할한다.[46]

이어서 두 번째 특징(효과)과 관련하여, 토마스는 *caritas*가 단순히 초본성적인 방식으로 인간의 본성을 초월하여 존재하는 것이 아니라, "인간의 본성적 힘이 *caritas*의 행위를 즐겁고 자발적으로 수행할 수 있도록 돕는 어떤 습관적/상존적 형태로 우리 안에 남아있다"고 정의한다.[47] 또는 케네스 M. 로이어(Kenneth M. Loyer)가 토마스의 『우정론』을 인용하여 잘 설명하고 있는 것처럼,[48] *caritas*는 성령께서 우리 안에 실존적으로 새기신 형상 또는 능력을 일컫는다: "삼위일체 하나님은 인간의 본성에 형상과 능력을 주셨고, 성령의 인도하심 아래 인간의 의지적 *caritas* 행위가 즐겁고 자발적으로 수행될 수 있게끔 그 형상 또는 능력 안에 일종의 경향을 내재(內在)시키셨다" (*De caritate*, a. 1c). 그러므로 *caritas*의 효과는 - 토마스의 정의에 따르면 - 인간의 연약한 본성이 하나님의 은총의 신비와 사귐(또는 우애)을 얻게 하는 것이며, 이 효과는 그 사귐의 행위가 인간에게 강제된 어떤 것이 아니라 자발적인 것이 될 수 있도록 그 의지 안에 형상과 능력을 은사적으로 부여하실 뿐 아니라 위격적으로도 내주 역사하시는 성령 하나님의 임마누엘-현존으로 말미암는다.

마지막으로 세 번째 특징(목적)과 관련하여, 토마스는 *caritas*의 목적을 인간의 종극(終極), 즉 하나님 안에서의 영원한 안식과 행복이라는 관점에서 식별한다.[49]

표지"다 (*Ioan.*, par. 2016). 따라서 성경에 근거한 카리타스(*caritas*, 우정) 개념을 토마스는 다음과 같이 설명한다: 카리타스(*caritas*, 우정)는 하나님의 말씀(Word)을 통해 가능해진 하나님(은총)과 인간(본성) 사이의 사귐이다. 이 사귐의 기초는 하나님이 우리에게 자신의 행복을 계시하고 알게 하는 사랑, 즉 우애(*amicitia*)의 영이신 성령이며, 하나님과 인간 사이에 이것을 가능하게 하신 분은 하나님이 우리와 관계를 맺기 위해 선택하신 방식, 즉 말씀(Word)이다 (*ST*, II-II, q. 23, a. 1c.).

[41] *ST* II-II, q. 23, a. 1c.
[42] Ibid., q. 24, a. 2c.
[43] Ibid., q. 23, a. 4 ad 2.
[44] Ibid., q. 23, a. 1c.
[45] Ibid.
[46] Ibid.
[47] Ibid., q. 23, a. 2c.
[48] Kenneth M. Loyer, *God's Love through the Spirit: The Holy Spirit in Thomas Aquinas and John Wesley* (Washington, DC: Catholic University Press of America, 2014), 150.
[49] *ST*, II-II, q. 23, a. 4 ad 2.

하나님께서는 사랑을 받고 계시되, 하나님 자신을 위해서 - 그리고 카리타스(*caritas*, 우정)적으로 - 받고 계신다. 더 정확히 말하면, *caritas*는 주로 하나님의 사랑스러움의 한 측면, 즉 그 분의 위격적 본질인 절대적 선하심을 고려한다: "여호와께서 선하시므로 그에게 영광을 돌리라(시105:1)."[50] 따라서 *caritas*의 모든 행위는 *caritas*의 목적이신 하나님과 관련해서 이루어 진다. 다시 말해서, 하나님은 *caritas*의 원칙적인 목적이다.[51] 우리가 *caritas*로 사랑을 받는 근거는, 궁극적으로, 하나님과 관련이 있다. 예컨대 우리가 이웃을 사랑하고, 또 사랑해야만 하는 것은 그 이웃으로 말미암은 것이 아니라, 하나님으로 말미암은 것이다. 하나님이 그들 안에 계시기 때문이다.[52] 한 마디로 정리하면, 하나님은 만물보다 먼저 사랑을 받으시고, 무엇보다 더 사랑을 받으시기에 합당한 분이시다. 그 이유는 하나님께서 우리의 행복의 근원이기 때문이다. 하나님만이 우리의 행복의 참된 원인이다.[53] 반면에 우리의 이웃은 그렇지 않다. 이것이 우리가 하나님 외에 다른 것을 하나님보다 먼저 사랑하지 않는 이유인데, 우리는 우리의 이웃이 우리를 행복하게 만들기 때문에 사랑하는 것이 아니다. 우리가 이웃을 사랑하고, 또 마땅히 그렇게 사랑해야 만하는 이유는 그들이 잘 나거나 선해서가 아니라, 그들이 하나님으로부터 오는 행복의 일부를 우리와 더불어 나누었기 때문이다. 그러므로 오직 하나님만이 다른 어떤 피조물보다 더 우리의 사랑을 받으시기에 합당하다: "그 분 안에만 참된 행복이 있고, 그 분 안에만 저 참된 행복에 참여할 수 있는 모든 원천과 공통된 준칙이 있기 때문이다(*beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali omnium principio qui beatitudinem participare possunt*)."[54] 그런데, 토마스에 따르면, *caritas*는 심지어 우리의 원수에게도 확장된다. 왜냐하면 그들도 하나님과 관련이 되어 있고, 그들을 향해서도 *caritas*가 겨냥 되어 있기 때문이다. 그렇다. 우리는 성령을 통해서 우리의 원수들마저도 사랑할 수 있고, 또 그래야만 한다.[55] 이와 마찬가지로, 우리는 우리 자신을 사랑할 때, 특히 우리의 몸을 *caritas*로 사랑할 때에도, 정확히 하나님과의 관련성을 가지고 임해야 한다.[56] 우리의 *caritas*적 행위는 전부 하나님과 관련하여, 그리고 모든 *caritas*의 원칙적인 목적이 되시는 하나님을 위해 이루어 져야 한다.

이 세 가지 특징(본질, 효과, 목적)이 잘 보여주고 있듯이, 토마스는 성령의 위격과 행위를 식별하기 위해 *caritas*의 개념을 주로 사용한다. 그러나 본고의 주된 목적을 위해 더 중요한 것은 토마스가 *caritas*에 대한 성령론적 해석을 제공함으로써 하나님과 인간 - 또는 은총과 본성 - 사이의 밀접하고도 심오한 관계를 설명해주고 있다는 것이다. 좀 더 구체적으로 말하자면, *caritas*는 "사랑이신 성령의 위격적이고 경륜적인 내주 역사하심을 통해 확립된 하느님과의 우정이자, 연약한 인간의 본성적 삶과 결코 비할 데 없는 초본성적 대상과의 우정 또는 결합"을 일컫는다.[57] 그러므로 *caritas*에 대한 토마스의 개념 이해는 인간의 영과 하나님의 영 사이의 사귐(또는 우애)을 뒷받침하는 독특한 성령 신학적 문법이라고 할 수 있다.

---

[50] Ibid., II-II, q. 23, a. 5 ad 2.
[51] Ibid., II-II, q. 23, a. 5 ad 1.
[52] Ibid., II-II, q. 25, a. 1c. 참조. *De caritate* a.4c: "사랑은 그 자체로 하나님을 사랑하며, 이러한 이유로 사랑은 하나님께 향하는 다른 모든 사람들을 사랑한다. 그러므로 사랑은 모든 이웃 안에서 특별한 방식으로 하나님을 사랑하고, 이웃은-하나님이 사랑 안에 계시거나 사랑 안에 하나님이 계시기 때문에-사랑에 의해 사랑받는다 (*caritas diligit Deum ratione sui ipsius; et ratione eius diligit omnes alios in quantum ordinantur ad Deum: unde quodam modo Deum diligit in omnibus proximis; sic enim proximus caritate diligitur, quia in eo est Deus, vel ut in eo sit Deus)*."
[53] *ST*, II-II, q. 26, a. 2c.
[54] Ibid., II-II, q. 26, a. 3c.
[55] Ibid., II-II, q. 23, a. 1 ad 3.
[56] Ibid., II-II, q. 25, a. 12c.
[57] Loyer, *God's Love through the Spirit*, 151.

3. 은총과 본성의 참여적 관계를 확증하는 토마스의 성령 이해

파리에서 두 번째 섭정(1268-72)을 하던 때, 토마스는 『오순절 설교(*Emitte Spiritum*)』라는 제목의 오순절 축일 설교를 한 적이 있다. 그 설교를 통해 토마스는 성령 하나님께서 세상, 특히 인간의 마음과 영혼에 미치는 *편재적* 영향을 상당히 명료하고 웅변적으로 설교한다.[58] 토마스는 『오순절 설교(*Emitte Spiritum*)』를 (1) 설교(*sermo*)와 (2) 강론(*collatio*)으로 나누어, 먼저 설교(*sermo*)에서는 성령에 합당한 것과 성령의 보내심에 관한 논의를 다룬다. 그리고 이어서 강론(*collatio*)에서는 성령의 효과–우리의 영을 소생시킬 뿐 아니라 그 속을 샅샅이 조명하시는 영의 역사–와 성령의 효과를 입은 자들의 삶을 다룬다. 좀 더 정확히 말하자면, 『오순절 설교(*Emitte Spiritum*)』의 설교(*sermo*)에서 성령은 모든 삶과 존재와 운동의 근원으로서 세상에 값없이 보내진 분으로 묘사된다.[59] 그리고 강론(*collatio*)에서 성령은 특별한 효과를 지닌 성 삼위일체 하나님의 한 위격으로 설명된다. 이 후자의 설명에 따르면, 성령의 특별한 효과는 우리 그리스도인의 실존 안에 현존하며, 인간의 창조와 갱신에서 엿볼 수 있는 모든 거룩한 삶(성결/성화)의 원인으로 편재한다.[60] 그러므로 성령으로 말미암아 은총의 놀라운 역사가 아로 새겨진 그리스도인의 은총입은 삶이란 - 토마스에 따르면 - 인간의 연약한 본성 안에 일종의 은사(恩賜)적 실재가 성령의 충만한 편재에 힘입어 현존한다는 것을 뜻한다.[61]

토마스의 설교(*sermo*)와 강론(*collatio*)에서 제공된 이 같은 내재주의적 설명을 좀 더 살펴보면, 우리는 『오순절 설교(*Emitte Spiritum*)』의 성서적 토대가 된 시편 104편 30절의 도덕 신학적 함의를 보다 더 성령론적으로 진술할 수도 있다: "주의 영을 보내어 저희를 창조하사 지면을 새롭게 하시나이다."[62] 시편 기자의 말 - "주의 영을 보내어 저희를 창조하사 지면을 새롭게 하시나이다(시 104:30)" - 은 성령께서 역사하실 때 일어나는 두 가지 효과를 보여준다: (1) 창조와 (2) 갱신. 만일 창조의 역사가 *생산*을 *존재*로 지명하는 것이라면, "성령께서 존재하는 모든 것을 창조하셨다"는 유딧기 16장 14절의 말씀에 따라, 시편 104편 30절에 대한 석의를 진행하는 것이 옳다. 그러나 『오순절 설교(*Emitte Spiritum*)』에서 창조를 석의하는 토마스의 방식은 조금 다르다. 토마스는 시편 104편 30절의 '창조하사'를 '더 높은 지위로 고양시키사'로 석의한 중세 신학자들의 관용구를 더 선호한다. 이러한 방식으로 석의된 창조 개념은 인간이 성령을 통해 좀 더 높은 지위로 고양된 존재임을 보여준다. 즉 토마스에게 성령의 역동적 임재 또는 내주하심의 효과는 타락 이후의 인간 본성을 새로운 은총의 질서로 고양시키는 것을 의미한다. 좀 더 정확히 말하면, 성령의 역사로 말미암아 하나님께서 재-창조하신 신적

---

[58] 피터 콰스니예프스키(Peter Kwasniewski)와 제레미 홈즈(Jeremy Holmes)는 Leonine Commission의 원전(原典) 비평 연구판을 기반으로 이 설교를 번역했으며, 현재 이 번역은 콰스니예프스키의 역자 서문인 Peter Kwasniewski and Jeremy Holmes, "Aquinas's Sermon for the Feast of Pentecost: A Rare Glimpse of Thomas the Preaching Friar" (*Faith and Reason* 30, nos. 1-2 [2005]: 99-139)과 함께 *Faith and Reason*에 실려 있다. 콰스니예프스키가 역자 서문에서 밝히고 있는 것처럼, 『오순절 설교(*Emitte Spiritum*)』는 토마스가 파리에서 두 번째 재임하는 동안 쓰여졌다. 저자가 인용한 『오순절 설교(Emitte Spiritum)』의 모든 텍스트는 콰스니예프스키와 홈즈의 번역에서 가져왔다.

[59] *Emitte Spiritum*, I.2-5.

[60] Ibid., III.1-12.

[61] Ibid., III.12.

[62] 이 구절은 오순절 전례와 "성령이여 오소서, 신실한 성도의 맘을 채우시고, 그 안에 당신의 사랑의 불을 붙이시어(*Veni sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium, et tui amoris in eis ignem accende*)"로 시작하는 전통적인 성령 기도의 일부로 언급되어 있다(Peter Kwasniewski and Jeremy Holmes, "Aquinas's Sermon for the Feast of Pentecost: A Rare Glimpse of Thomas the Preaching Friar" (*Faith and Reason* 30, nos. 1-2 [2005]: 99-139, 127-8, fn. 21 참조).

고양(高揚)의 열매가 바로 은총입은 그리스도인의 본성의 실재이다.[63]

이어서 성령의 두 번째 효과는 갱신이다. 이 갱신에 대한 토마스의 주된 석의는 앞서 설명한 성령의 첫 번째 효과(창조)와 마찬가지로, 은총과 본성 사이의 역동적인 관계성을 확증하는 데 있다. 토마스는 성령 하나님의 갱신하는 효과를 크게 네 가지 단계로 분류하여 설명한다: (1) 죄는 "영혼의 노년"과 같다. 성령의 은총은 우리를 이 노년에서 건져내고 새롭게 한다.[64] (2) 성령의 새롭게 하는 은총은 수고하고 지친 일꾼의 몸과 마음을 새롭게 하여 달음박질하여도 피곤치 않게 하고(사 40:31) 하나님을 위한 경주를 계속할 수 있게 한다.[65] (3) 성령은 우리가 영적인 세계를 그 어느 때보다 깊고 새로운 방식으로 이해하도록 인도하신다. 그리고 광명한 은총의 빛으로 우리의 지적인 마음(*nous*)을 조명하신다. 이제 하나님을 아는 지식으로 새롭게 된 자아, 곧 새 사람(그리스도)을 입은 인간은 그들의 삶이 어디까지나 그리스도 안에 있는 성령의 은사(恩賜)임을 깨닫게 된다.[66] (4) 성령은 그리스도 안에 있는 자들을 위해 하늘의 보물 곧 은총을 경륜적으로, 그리고 신자 안에 내재적으로 보증하는 영이다. 그 영의 경륜적-내재적 은총은 우리에게 생명과 사랑을 수여하고, 모든 거룩한 삶의 실재를 실제로 일으키는 원인이 된다.[67]

성령의 두 번째 효과로서 갱신에 대한 이 같은 논의를 이어온 토마스는 이제, 궁극적으로, 이러한 효과를 힘입은 대상에 관한 논의로 자신의 강론(*collatio*)을 마무리한다. 일반적으로 성령의 갱신을 입은 대상은 전 세계, 또는 시편 104편 30절의 말씀을 빌려 "땅의 얼굴(지면)"이라고 우리는 말할 수 있다. 하지만 토마스는 이 구절이, 또 다른 의미에서, 인간의 마음을 가리키기도 한다고 말한다. "왜냐하면 우리가 육신의 방식 안에서 보는 것이 꼭 얼굴을 사이에 두고 이뤄지는 것처럼, 우리가 영의 방식 안에서 보는 것은 마음을 사이에 두고 이뤄지기 때문이다."[68] 인간의 마음을 구원하시는 분은 성령이다. 바꿔 말하면, 하나님의 영은 모든 삶을 주관하시고, 마음 속에 존재하는 모든 운동의 근원이 되신다. 그리고 하나님의 구원을 위해 값없이 세상에 보내진 그 영은 모든 삶과 운동을 어떤 특정한 종류의 신적인 현실로 인도한다. 이는 다름 아니라 그리스도 예수 안에 있는 현실, 곧 성령의 역사로 인해 새 사람(그리스도)을 입은 은사(恩賜)적 현실이다. 다른 말로 하면, 성령은 우리를 창조하시고 갱신하신다. 이 같은 이중 효과는 우리에게 성령의 은총을 효능적으로 전달할 뿐 아니라, 우리의 인간적 본성이 은총의 신비에 - 아들 안에서 영을 통해 역사하신 아버지의 경륜적, 역동적 실재에 - 참여할 수 있도록 역사한다.

III. 웨슬리의 은총, 본성, 성령 이해

1. 은총과 본성에 관한 웨슬리의 논의: 원의, 선행 은총, 양심, 자유 의지

인간 본성에 관한 웨슬리의 이해는 상당히 복잡하다. 그러나 대체로 원죄와 관련하여 그가 인간의 본성을 기술하는 방식은 토마스만큼이나 긍정적이다. 인간 본성에 원죄가 미치는 영향을 설명하기 위해 웨슬리가 가장 즐겨 사용하는 개념은 - 마치 토마스의 관용어 "본성의 질병(*languor naturae*)"[69]을 연상시키기라도 하듯이 - *질병*이다. 일례로 웨슬리는 자신의 설교 『원죄』에서, 원죄를 질병에 비유하고, 그 질병이 인간의 지성에

---

[63] *Emitte Spiritum*, III.1.
[64] Ibid., III.9.
[65] Ibid., III.10.
[66] Ibid., III.11.
[67] Ibid., III.12.
[68] Ibid., IV.1-2.
[69] *ST* I-II, q.81, a.1.

영향을 미친다고 설교한다.[70] 좀 더 자세히 말하자면, 인간의 의지는 원죄란 질병에 의해 좀처럼 신적/영적 현실을 향해 나아가지 못하고, 먼저는 교만(pride), 그 다음에는 자기 의지(self-will), 마지막으로는 세속적 사랑/정욕(worldly love)에 굴복하게 된다고 웨슬리는 말한다.[71] 이 밖에도 『자녀교육에 대하여』란 설교에서 웨슬리는 원죄를 계속하여 질병에 비유하면서, 그 질병이 분노, 진실 혐오, 불의, 잔인함으로 인간의 마음(정서)을 감염시킨다고 설교한다.[72] 즉 웨슬리에게 있어서 원죄의 교리는 단순히 인간의 전적인 타락이나 본질적 부패를 말하고 있는 것이 아니라, 그 보다 더 복잡한 현실을 내포하고 있다.

물론 웨슬리가 원죄로 말미암은 인간의 사악한 현실을 설교하면서, 이따금씩 전적인 부패 또는 전적인 타락에 관련된 개혁주의적 원죄론을 연상시킬 법한 관용어구를 사용할 때가 있다. 가령 예를 들어, 웨슬리가 1784년에 설교한 『인내에 대하여』라든지, 1789년에 설교한 『기독교의 무능함에 대한 원인들』이 그렇다:

> 그가 타고난 죄와 부패한 본성(total corruption)에 대해서 철저히 깨달은 후에, 그 모든 것들을 버리는 것, 그의 마음을 청결하게 하고 모든 불의에서 깨끗케 하는 것…은 하나님을 기쁘시게 합니다.[73]

> 기독교는… 위대한 의사이신 하나님이 사람들의 영적인 건강을 회복하도록 그들에게 주신 것이 아닙니까? 그런데 왜 건강이 회복되지 않습니까? 여러분들은 그 이유가 인간 본성의 깊고 보편적인 타락(the deep and universal corruption of human nature)이라고 말합니다. 그것은 사실입니다.[74]

그러나 이 두 편의 설교에서 웨슬리는 곧장 원죄가 본성 그 자체가 아니라, 인간의 도덕적/지적/정서적/영적 건강에 해를 끼치는 악한 질병 또는 무질서라고 밝힌다.[75]

또한 웨슬리는 『하나님의 형상』이란 설교를 통해, 원죄를 - 그가 『죽은 자를 위한 애도에 대하여』란 설교에서 "원초적 완전(ancient perfection)"[76]이라고 부른 바 있는 - 원의(original justice) 개념과 연결 짓기도 한다.[77] 이 설교에서 웨슬리는 우리의 모든 본성적 능력이 하나님을 그 고유한 대상으로 삼는 것을 완전한 기쁨과 만족으로 여긴다고 주장하면서, 우리 안에 있는 하나님의 형상이 신적인 은총을 힘입어 누적적으로(cumulatively) 완전한 행복(지복)에 이를 수 있다고 설교한다.[78] 그리고 이러한 점진적 성화의 행복이란 관점에서 *원의*를 우리의 본성적 기능과 역할과 능력의 참된 완전을 가리키는 *타락-이전의-완전*에 비유하고, 자신의 *원죄* 이해를 *이 같은 원의(또는 완전)상태의 결핍 또는 상실*로 간주한다.

---

[70] Wesley, "Original Sin," in *Works* 2, III.3.
[71] Ibid., III.1 and 3.
[72] Wesley, "On the Education of Children," in *Works* 2, §§5-11.
[73] Wesley, "On Patience," in *Works* 3, §10.
[74] Wesley, "Causes of the Inefficacy of Christianity," in *Works* 4, §1.
[75] Wesley, "On Patience," in *Works* 3, §14; Wesley, "Causes of the Inefficacy of Christianity," in *Works* 4, §§1-2.
[76] Wesley, "On Mourning for the Dead," in *Works* 4, §5.
[77] Wesley, "Image of God," in *Works* 4, I.4.
[78] Ibid.

이 같은 상실(또는 결핍)의 원죄론은 그의 1746년도 설교인 『하나님 나라로 가는 길』에서도 반복되는데, 여기서도 웨슬리는 원죄에 대한 원의의 상실 또는 결핍에 대한 자신의 견해를 재차 강조한다: "당신의 내면 깊은 곳의 본성의 부패를 아십시오. 당신은 그 부패 때문에 본래의 의(original righteousness)에서 멀리 떠나 버렸습니다."[79] 그리고 이 같은 안셀무스적 - 그렇기 때문에, 토마스의 원죄론과 상호 수렴 가능한 - 원죄 이해는 웨슬리가 그의 1757년도 소논문인 『원죄론: 성경과 이성과 경험에 따라서(*The Doctrine of Original Sin: According to Scripture, Reason, and Experience*)』를 통해 존 테일러(John Taylor) 박사의 원죄론 비판에 맞서 아이작 와츠(Isaac Watts)와 사무엘 힙든(Samuel Hebden) 박사의 원의 개념을 요약/수용하였을 때,[80] 그리고 북미 감리교인들을 위해 영국 국교회의 39개 신조를 요약/편집했을 때, 공식적이고 신학적이며 교회적인 수준에서 다시 한번 확인(신조/교의화)된다.[81] 그러므로 웨슬리가 인간 본성에 관한 자신의 이해를 기술하는 가운데 인간의 도덕적 존엄성을 - 좀 더 신학적으로 말하자면, 우리 안의 하나님의 형상을 실존적으로 표상하는 양심과 자유 의지를 - 어떤 형태로든 보존하려고 혼신의 노력을 기울였다는 것은 그리 놀라운 일이 아니다.

웨슬리에게 있어서 인간의 양심은 상당히 복잡한 개념이다. 무엇보다 그 개념은 우리 자신의 영, 곧 인간 본성의 어느 한 국면에 제한된 현실이 아니다. 일례로, 케네스 J. 콜린스(Kenneth J. Collins)에 따르면, 웨슬리의 양심 개념은 우리 자신의 영의 간접적인 증거라고 할 수 있는 (1) 하나님의 명령에 대한 순종, (2) 중생의 흔적인 신학적 미덕(믿음/소망/사랑), (3) 성령의 열매와 마찬가지로 하나님의 영의 직접적인 증거인 "확신"의 교리와 연결되어 있다.[82] 따라서 양심은 어떠한 생래적 지식이 아니다. 자발적이거나 독립적으로 실행 가능한 차원의 본성-내-조직도 아니다. 우리 자신의 영의 간접적인 증거와 하나님의 영의 직접적인 증거가 "견제와 균형의 합성"을 이룬 것이 바로 웨슬리의 양심이다.[83] 즉 웨슬리의 도덕 신학 안에서 양심은 - 마치 토마스가 『진리론』에서 밝힌 synderesis의 개념과 같이 - 인간의 영혼 속에 새겨진 하나님의 빛이고, 하나님의 영의 직접적인 증거와 깊이 연관된 우리 자신의 영의 신학적 현실이다. 따라서 양심은 웨슬리의 설교 『우리 자신의 구원을 성취함에 있어서』와 『율법의 기원, 본성, 속성 및 용법』에서 "선행 은총"과 비교되거나,[84] "영원한 정신의 모사(a copy of the eternal mind)," "신적 본성의 사본(a transcript of the divine nature)," "하나님의 본질적 지혜의 가장 밝은 유출(the brightest efflux of His essential wisdom)," "지극히 높으신 분의 가시적 아름다움(the visible beauty of the Most High)"과 동일시된다.[85] 한 마디로, 웨슬리의 양심 개념은 은총의 역사와 밀접하게 연관되어 있다.

그런데 웨슬리에 따르면, 모든 사람은 "많건 적건 이 선행 은총[양심]을 지니고

---

[79] Wesley, "The Way to Kingdom," in *Works* 1, II.1.

[80] 테일러 박사의 원죄론 비판에 맞서 웨슬리가 승인적으로 참조한 와츠와 힙든 박사의 두 논문 『인류의 멸망과 회복(*The Ruin and Recovery of Mankind*)』과 『인간의 본래적 의와 아담과 맺으신 하나님의 언약(*Man's Original Righteousness; and God's Covenant with Adam*)』은 당시의 칼빈주의자들에 의해 주장된 전적 타락설에 동조하지 않으면서도 성경적으로 원죄론을 승인할 수 있는 길을 원의론에서 발견한다. Wesley, "*The Doctrine of Original Sin: According to Scripture, Reason, and Experience*," in *Works* 12, 378-84; 406-7.

[81] 영국 국교회의 39개 신조와 웨슬리의 편집본에 대한 더 자세한 비교는 Thomas C. Oden, *Doctrinal Standards in the Wesleyan Tradition: Revised Edition* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2008), 130-48을 참조하라.

[82] Kenneth J. Collins, "Assurance," in *The Oxford Handbook of Methodist Studies*, ed. William J. Abraham and James E. Kirby (Oxford: Oxford University Press, 2009), 602-17, in particular 606.

[83] Ibid.

[84] Wesley, "On Working Out Our Own Salvation," in *Works* 3, II.1 and III.4.

[85] Wesley, "The Original, Nature, Properties, and Use of the Law," in *Works* 2, II.6 and III.10.

있다."[86] "어떤 인간도 단지 본성적인 상태, 즉 완전히 세속적인 상태로 존재할 수는 없다 (no living human being can be found to exist in merely a natural, i.e., completely secular, state)."[87] 그리고 "하나님의 은총이 완전히 부재한 인간도 없다 (no living person is ever completely void of the grace of God)."[88] 그러므로 인간이 범죄하는 까닭은 은총이 부재해서가 아니라, 우리 안에 선행적으로 상존하는 "은총을 활용하지 않는 까닭에" 있다.[89] 결국, 이상의 설명에서 알 수 있듯이, 웨슬리는 은총의 선행(prevenient)적 경륜과 양심의 본성-내-상존성을 깊이 연결시킨다. 그리고 이 같은 연결을 토대로 인간의 본성이 - 설령 원죄로 말미암아 "죄악에서 죽었다는 것을 인정한다고 할지라도"[90] - 은총의 역사 밖에 홀로 서 있는 것이 아니라, 은총의 역사 안에서, 은총의 역사와 더불어, "함께 일하는 동역자"가 될 수 있고, 또 그렇게 되어야만 한다고 설교한다.[91]

웨슬리의 양심 개념만큼이나 자유의 개념도 인간의 본성과 신적인 은총 사이의 역동적이고 밀접한 관계를 보충하고 승인적으로 설명한다. 이는, 사실상, 웨슬리가 원의의 결핍 또는 질병의 차원에서 원죄를 해석했기 때문에 가능하게 된 논리인데, 우선 웨슬리의 설교 『예정에 대하여』에 따르면, 모든 인간에게는 자유가 있다.[92] 하나님의 예지가 인류의 마음 속에 있는 것을 모두 그리고 단번에 아시지만, 그 예지가 곧 예정은 아니며, 인류나 만물의 정해진 운명도 아니다.[93] 즉 하나님의 예지에도 불구하고, 여전히 인간에게는 자유가 있다.

그런데 웨슬리에게 있어서 자유는, 엄밀한 의미에서, 의지가 아니다.[94] 마치 토마스가 문자 그대로 자유 의지를 뜻하는 용어인 *libera voluntas* 혹은 *liberta voluntatis*를 사용하지 않고 *liberum arbitrium*을 고수한 것처럼, 웨슬리의 도덕 신학 안에서도 자유의 개념은 다양한 형태의 도덕적 행위와 연관된 인간의 선택과 책임 그리고 도덕적 행위자로서의 존엄성을 보호하는 '그 무엇'을 가리킨다. 따라서 인간의 자유는, 웨슬리의 관점에서, 비록 본성의 부패로 말미암아 절대적인 힘을 발휘할 수는 없지만,[95] 하나님의 은총으로 말미암아 "모든 이에게 초본성적으로 회복(supernaturally restored to every man)"되고,[96] "신성한 빛(supernatural light)" 곧 은총이 조명하는 것과 더불어 "자유 의지의 척도(a measure of free-will)"로서 인간의 본성 안에 보존되어 있다.[97] 그러므로 인간의 자유에게 맡겨진 바 그 소임은 - 인간 본성의 종극(終極)에 관한 웨슬리의 엄숙한 설교인 『죽은 자를 위한 애도에 대하여』에 비추어 소급적으로 적용해 볼 때[98] - 하나님의 은총과 유비적으로 상응/협력하여 그것(자유)의 본래적 상태인 완전에 이르는 것이다.

---

[86] Wesley, "On Working Out Our Own Salvation," in *Works* 3, III.4.
[87] Ibid.
[88] Ibid.
[89] Ibid.
[90] Ibid.
[91] Ibid., III.6.
[92] Wesley, "On Predestination," in *Works* 2, §5.
[93] Ibid.
[94] Wesley, "What is Man?," in *Works* 3, §11.
[95] Ibid.
[96] Wesley, "Predestination Calmly Considered," in *Works* 10, §45.
[97] Wesley, "What is Man?," in *Works* 3, §11; and Wesley, "Predestination Calmly Considered," in *Works* 10, §45.
[98] Wesley, "On mourning for the Dead," in *Works* 4, §5: "악의 저자(the author of evil)이기를 허용하는 것은… 인간 자신이며…, 이는 인간의 본성이 그 원초적 완전(ancient perfection)으로 회복될 때 멈출 것이다(It was, indeed, of man's own… who may permit… the author of evil…, nor will it continue when that is restored to its ancient perfection).

원죄를 질병 또는 원의의 결핍으로 설교한 후, 인간의 본성에 원죄가 미치는 영향을 본질 그 자체가 아니라 질서 또는 기능의 차원에 제한한 웨슬리는 이제 단순히 *imago Dei*의 도덕적 실상(양심과 자유 의지)을 보존하는 것을 넘어서, 신적 은총과 무관한 "본성적 인간(natural man)"이란 결코 실존할 수 없다고 하는 매우 급진적인 - 좀 더 정확히 말하면, 드 루박 학파의 내재주의적 신학과 그 궤를 같이하는 - 주장을 펼친다. 이 같은 주장을 콜린스는 선행 은총의 관점에서 다음과 같이 해석한다: 웨슬리의 신학적 인간학에서 인간 본성은 - 설령 타락한 후라 할지라도 - 결코 선행적으로 입은 은총의 상태로부터 분리될 수 없다.[99]

그러나 웨슬리의 신학에서 은총과 본성 사이의 관계는 이 보다 더 주의 깊게 다뤄져야 한다. 한편으로 그 둘(은총과 본성)의 관계는 - 레온 O. 힌슨(Leon O. Hynson)과 번 A. 한나(Vern A. Hannah)가 지적한 바와 같이 - 통합의 관점에서 해석될 수 있다.[100] 힌슨과 한나의 통합의 관점에 따르면, 만일 웨슬리가 은총과 본성 사이의 관계를 따로 분리하거나 상호 대립적인 것으로 논의할 경우가 있다면, 그 논의는 어디까지나 둘 사이의 이미 회복된 은사(恩賜)적 관계를 전제로 해석되어야 한다. 좀 더 구체적으로 말하자면, 웨슬리의 관점에서 은총과 본성 사이에는 존재론적 차이가 있다. 그리고, 구원의 문제에 있어서, 은총은 항상 본성에 앞서며, 절대적으로 필요한 위치에 있다. 그러나 이처럼 은총과 본성을 존재론적으로 분리하여 전자를 일방적으로 강조하는 방식의 외재주의적 접근은 언제나 - 웨슬리 안에서 - 회복을 전제로 한다. 인간의 본성은 결코 원초적 정의가 결핍된 현실 안에서 홀로 남겨져 있지 않고, 선행 은총의 경륜적 역할에 힘입어 은총의 현실 안으로 부름 받는다. 실존적으로! 참여적으로! 협력적으로! 그러므로 창조된 인간은 단지 피조된 현실, 즉 인간적 본성의 경계 안에 갇혀 있는 것이 아니라, 어떤 형태로든 신적인 은총의 초본성적 실재와 접촉하고 있다. 그리고 이 같은 내재주의적 현실은 - 웨슬리의 신학적 인간학 안에서 - 선행적 은총의 경륜적 효과(콜린스의 해석)일 뿐 아니라, *imago Dei*의 도덕적 실상의 두 가지 형태 곧 양심과 자유 의지로 나타나며, 또 그래야만 한다(힌슨과 한나의 해석).[101]

다른 한편으로 은총과 본성의 관계는 알버트 C. 아우틀러(Albert C. Outler)가 주장한 바와 같이 웨슬리에게 심대한 영향을 미친 케임브리지 플라톤주의자들(Cambridge Platonists)의 관점에서 해석될 수도 있다.[102] 그 밖에도 웨슬리의 설교 『복음의 보편적 전파』가 칼빈주의적 공리에 반대하여 그 대안으로 제시한 아우구스티누스-토마스주의적 공리, 즉 "하나님(은총)은 우리(본성) 없이 우리(본성)를 지으셨으나, 우리(본성)없이 우리(본성)를 구원하지 않으실 것이다(*Qui fecit nos sine nobis, non salvabit nos sine nobis*)"에 발맞춰 해석될 수도 있다.[103]

결국 콜린스, 힌슨과 한나, 아우틀러가 보여주고 있듯이, 은총과 본성의 관계를

---

[99] Kenneth J. Collins, *The Theology of John Wesley: Holy Love and the Shape of Grace* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2007), 73-4.

[100] Vern A. Hannah, "Original Sin and Sanctification: A Problem for Wesleyans," *Wesleyan Theological Journal* 18 (1983/2), 47-53, and Leon O. Hynson, "Original Sin as Privation: An Inquiry into a Theology of Sin and Sanctification," *Wesleyan Theological Journal* 22 (1987/2), 65-83.

[101] Ibid.

[102] 아우틀러에 따르면, 웨슬리는 말브랑쉬(Malebranche), 존 노리스(John Norris), 윌리엄 로(William Law)와 같은 케임브리지 플라톤주의자들의 영향을 크게 받았다. 이러한 영향으로 인해, 웨슬리는 그의 『한 가지만으로도 족하니라』란 설교에서 하나님의 형상에 관한 신플라톤주의적 비전을 제시하는데, 그 비전의 특징은 인간의 본성이 창조-타락-회복의 삼중적 구조 안에서 본질상 역동적이며 신적인 은총의 현실을 향해 지향되어 있다는 것에 있다. 아우틀러의 논평이 담긴 웨슬리의 설교 『한 가지만으로도 족하니라』를 Albert C. Outler, John Wesley's Sermons: An Anthology (Nashville, TN: Abingdon Press, 1991), 33-8에서 참조하라.

[103] Wesley, "The General Spread of the Gospel," in *Works* 2, §11.

설명하는 웨슬리의 접근 방식을 해석하는 데에는 여러 가지 다른 방법이 있음이 자명하다. 그러나 그들의 다른 방법이 궁극적으로 공통된 결론에 도달한다는 것도 자명하다. 실제로 이들 네 명의 신학자 모두는 웨슬리가 은총과 본성의 관계를 서로 분리하거나 상호 대립시키지 않았고, 하나의 인격적이고, 역동적이며, 참여적이고, 협력적인 관계로 상호 연결 짓고자 고군분투했다고 결론한다. 그리고 이 같은 그들의 공통된 결론은 웨슬리의 설교 『산상설교 II』와 『우리 자신의 구원을 성취함에 있어서』를 통해 얼마든지 재확인될 수 있다: 하나님의 은총은 "이성을 거두어 가신 것이 아니라 이성을 더욱 분명하게 드러내며 한층 강화시킨다. [그리고] 어떤 감정도 말살시키지 않고" 오히려 더 순전하고 진실하게 만들며, "자유, 즉 선, 혹은 악을 선택할 수 있는 능력도 빼앗아 가지 않으며," 따라서 어떠한 강요나 강제도 가하지 않으신다.[104] 하나님의 은총은 당신의 "선하신 목적을 위해 그들의 본성에 심어 놓은… 어떤 것도 애써 소멸시키려 하지 않으신다."[105] 그리고 거룩한 사랑의 신비 안에 그들이 참여할 수 있도록 자력적으로 인도하시고 조력(협력)적으로 견인하사, 하나님의 은총과 더불어 그들의 인간 본성이 무행위자(patient)가 아니라, 행위자(agent)로서 자라고 완전할 수 있도록 역사하신다.[106]

2. 은총과 본성에 관한 웨슬리의 성령론적 접근: 영적 감각(spiritual sense)

그러나 이 같은 재확인의 단순 작업보다 더 시급하고, 또 에큐메니칼적으로 훨씬 더 중요한 작업은, 웨슬리의 은총과 본성에 관한 이해를 성령론을 통해 한층 더 발전적으로 진술해보는 것에 있다. 실제로 *성령을 통해 은총의 신비인 하나님의 삶에 우리(인간 본성)가 참여한다*는 주제는 웨슬리의 성령 신학 안에 두드러지게 나타난다. 한 예로, 웨슬리의 설교 『신생』을 보면, 우리는 그 주제가 웨슬리의 영적인 감각에 대한 독특한 설명과 함께 다음과 같이 성령론적으로 풀이되고 있는 것을 엿볼 수 있다: 하나님의 영으로 말미암아 그리스도 예수 안에서 새 생명으로 거듭난 신자는 "마음 속에서 역사하시는 하나님의 성령의 은혜를 속으로 깨닫게 된다."[107] 그 결과 신자의 영적인 감관이 흔들리게 된다. 영의 눈이 열리고 마음에 참된 삶과 사랑이 충만해진다. 그리하여 하나님의 임재와 능력이 분별되고, 하나님을 아는 지식이 날로 자라게 된다. 다시 말해, 영적인 감각은 신자의 삶을 신적인 은총의 실재로 인도하고 그 안에 풍성히 - 감각적으로 - 참여하게 한다. 이 참여의 삶을 가리켜 웨슬리는 진정한 그리스도인의 실존이라고 부른다. 그리고 이어서 다음과 같이 그 실존을 설교한다:

> [비로소 그 신생한 그리스도인은] 산다고 말할 수 있습니다. 성령에 의해서 하나님께서 그를 깨우셨기 때문에 [벧전 3:18], 그는 예수 그리스도를 통해서 하나님께 산 생활을 하게 됩니다 [롬 6:11]. 그는 세상이 알지 못하는 '하나님 안에 계신 예수 그리스도와 함께 감추어진 삶'을 살아가게 됩니다 [골 3:3]. 하나님은 실제로 우리의 영혼에 끊임없이 생기를 불어넣으십니다. 그리고 인간의 영혼은 하나님을 향해 호흡합니다. 하나님의 은혜는 인간의 마음 속에 내려오고, 기도와 찬양은 하늘을 향해 올라갑니다. 하나님과 인간의 교제를 통해 성부와 성자의 교제가 일종의 영적인 호흡을 통하여 인간의 영혼에 있게 됨으로 [요일 1:3], 하나님의 삶은 영혼 속에 지속됩니다. 그래서 '그리스도의 장성한 분량'에 이를 때까지 하나님의 자녀들은 성장해 갑니다

---

[104] Ibid.
[105] Wesley, "Upon Our Lord's Sermon on the Mount, II," in *Works* 1, I.5.
[106] Wesley, "On Working Out Our Own Salvation," in *Works* 3, I.9.
[107] Wesley, "The New Birth," in *Works* 2, II.4.

[엡 4:13].[108]

위의 구절에서 알 수 있듯이, 하나님과의 사귐(또는 우애)이라는 주제는 은총과 본성에 관한 토마스의 글에서와 같이 웨슬리의 글에서도 강조되고 있다. 그러나 이번에는 *caritas*가 아니라, 영적인 호흡 곧 인간의 영혼 안에서 하나님의 삶을 지속시킬 뿐 아니라, 그리스도의 장성한 분량에 이르기까지 그리스도 안에서 성령을 통해 자라나는 영적인 기관인 '영적 감각'의 관점에서 다뤄진다.

렉스 D. 매튜스(Rex D. Matthews)에 따르면, 기독교 영성 신학사에서 영적인 감각의 교리가 논의된 역사는 매우 길다. 그 역사에는 영적인 감각의 교리를 창안하고 자신만의 플라톤-기독교 체계에 입각하여 그것을 발전시킨 알렉산드리아의 교부 오리겐이 포함되어 있다.[109] 따라서 매튜스는 비록 영적 감각이 현대 영성 신학자들에 의해 논의의 전면에 등장하기 시작한 것처럼 보일 순 있지만, 실제로는 교부 및 중세 맥락에서 훨씬 더 널리 퍼졌다고 주장한다: 오리겐, 위-디오니시우스, 성 티에리의 윌리엄, 오시에르의 윌리엄, 헤일즈의 알렉산더, 보나벤투라, 로욜라의 이그나티우스.[110] 또한 "종교와 이성의 연합: 존 웨슬리 신학 연구(Religion and Reason Joined: A Study in the Theology of John Wesley)"에서 매튜스는 웨슬리의 광범위한 설교를 비판적으로 검토하면서, 웨슬리가 영적 감각의 초대 및 중세 교부들의 전통적 용법에 상당히 익숙했을 것이라고 주장한다.[111]

그러나 이 같은 매튜스의 주장은 웨슬리가 영적인 감각의 교리를 단지 교부적이거나 중세적인 버전으로 수용하는 데 만족했다는 것으로 해석되어서는 안 된다. 왜냐하면 웨슬리는 영적 감각의 교리를 18세기 영국의 종교적 맥락에 - 특히, 존 로크의 경험적 이성을 사용하여 계시의 문제를 인간에게 매개하고자 한 영국 근대주의 신학의 인간중심적 인식론에 - 연결하고 비판적으로 통합하는 데 더 큰 관심을 기울였기 때문이다. 실제로 웨슬리의 주된 초점은 *영적 감각의 교부 및 중세 전통에서 파생된 초본성적 개념과 경험적 이성의 본성적 메커니즘을 비판적으로 통합*하는 데 있었다. 그러므로 - 웨슬리에게 있어서 - 연약한 인간의 본성이 초본성적 실재에 참여하기 위해서는 인간의 영(경험적 이성)이 아니라, 하나님의 영 곧 성령에 의해 우리 안에 주입된 새로운 형상, 또는 새로운 초본성적 감각의 등급(영적 감각)이 있어야만 한다. 그래야만 인간의 영혼은 삼위일체 하나님과의 더 깊은 사귐과 친교(또는 토마스의 용어로 *caritas*인 하나님과의 우정)에 이를 수 있으며, 이는 역으로 *신적 은총과 인간 본성 사이의 역설적이고 대립적인 관계를 참여적이고 협력적인 관계로 묶은 웨슬리 고유의 신학문법이 영적인 감각의 교리에 기초하고 있음을* 시사한다:

> [영적인 감각이란] 하나님과 하나님께 속한 것들에 관한 초자연적인 증거, 또는 인간 영혼에게 비추어진 영적 빛, 어떤 초자연적인 시야나 지각을 뜻하는 것입니다. 그러므로 성경은 '하나님께서 빛을 주신다' 또는 '식별하는 힘을 주신다'는 말을 하고 있는 것입니다. 사도 바울도 말하기를 '어두운 데서 빛이 비취리라 하시던 그 하나님께서 예수 그리스도의 얼굴에 있는 하나님의 영광을 아는 빛을 우리 마음에 비취셨느니라'(고후4:6)고 하였고, 또 어떤 곳에서는 '우리 이해(마음)의 눈을 밝히사'(엡1:18)라고 말한 것입니다. 성령께서 우리의 영혼의 눈을 여시며 밝히시는 두 가지 작용에 의하여 눈으로

---

[108] Ibid.
[109] Matthews, Rex Dale, "Religion and Reason Joined: A Study in the Theology of John Wesley" (Th.D. diss., Harvard University, 1986), 234.
[110] Ibid., 235.
[111] Ibid.

> 볼 수 없고(고전2:9) 생래의 귀로도 들을 수 없는 것들을 이 영혼의 눈으로 보는 것입니다. 그래서 우리는 하나님께 속하여 보이지 않는 모든 것을 볼 수 있는 것입니다.[112]

영적인 감각은, 또한, 웨슬리가 그의 『신약성서주해』를 통해 "영혼의 자세를 고정시키는" 안정적이고 지속적인 성품이라고 부른 "기질"로도 종종 표현된다.[113] 웨슬리에 따르면, 기질은 단순히 수동적인 감정이나 느낌이 아니다. 심지어 그것은 인간에게 동기를 부여하는 성품 보다도 더 큰 어떤 것이다. 그렇다면, 정녕 웨슬리에게 있어서 인간에게 동기를 부여하는 성품이란 무엇인가? 웨슬리는 그것을 가리켜 기질이 아니라, 애정(또는 정념)이라고 말한다. 하지만 이를 두고도 학자들마다 의견이 분분하다. 누구는 기질이라고 말하고, 또 다른 누구는 애정이라고 말한다.[114] 이것은 사실 어느 정도 웨슬리가 자초한 측면이 있다. 일례로 웨슬리는 기질에 대한 정의를 내리면서 애정의 관점을 사용한다: "기질은 애정이나 정념의 일부지만, '습관화된' 것 즉 우리 마음 속에 '상존하는' 것으로 정의되는 것이 적절하다."[115] 사실 애매모호한 부분이 있긴 하지만, 웨슬리가 정의한 기질은 - 엄밀한 의미에서 - 단순한 애정이나 정념이 아니다. 기질은, 랜디 L. 매닥스(Randy L. Maddox)의 말처럼, '습관화된' 애정이다:

> 웨슬리는 인간의 진정한 행동에 동기를 부여하고 인도하는 데 있어 *습관화된 애정*의 역할을 강조하는 미덕의 심리학을 당연하게 여겼다. 따라서 그에게 사랑, 기쁨, 평화는 단순한 감정이 아니다. 그것들은 거룩한 기질이다. 이 거룩한 기질로부터 거룩한 생각이 나오고, 거룩한 말이 나오고, 거룩한 행동이 나온다. 그렇기 때문에 그는 성화의 본질이 외적인 법의 순응이 아니라, 신성한 성품에 참여함으로써 우리의 마음(애정)을 새롭게 하는 것이라고 거듭 강조했다.[116]

그렇다면, 이처럼 습관화된 애정으로서의 기질은 우리 안에서 어떤 작용을 하는가? 웨슬리의 설명에 따르면, 일반적으로 애정은 우리의 마음과 동일시되는데,[117] 기질이란 우리의 마음(애정)을 자극하고 지시하여 그 마음(애정)의 성향이 선한 선택과 선한 행동으로 이어지도록 결정하는 습관이다. 보다 신학적으로 말하자면, 웨슬리의 '기질' 개념은 외적인 성결의 기초이자 원천이 되는 내적(또는 상존적)인 성결의 문제이다. 즉, 웨슬리에게 있어서 거룩한 삶은 거룩한 기질에서 나온다.[118] 그리고 이 같이 거룩한 기질은 - 토마스 레즈먼(Thomas Lessman)에 의해 잘 포착된 것과 같이 - 웨슬리의 신학 사상에서 *성령의 열매*이면서 동시에 *성화의 원동력*이기도 하다.[119] 따라서 웨슬리에게 기질, 특히

---

[112] Wesley, "The Scripture Way of Salvation," in *Works* 2, II.1.
[113] John Wesley, *Explanatory Notes Upon the New Testament* (London: William Bowyer, 1755; reprint edition, London: Epworth Press, 1954), 1 Thes 2:17.
[114] Gregory S. Clapper, *John Wesley on Religious Affections: His Views on Experience and Emotion and Their Role in the Christian Life and Theology* (Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1989), 2, 8, 46-51, 107, 167.
[115] Wesley, "Minutes (26 June 1744)," in *Works* 10, Q. 4:131.
[116] Randy L. Maddox, *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology* (Nashville, TN: Kingswood Books, 1994), 131.
[117] Ibid.
[118] Wesley, *Explanatory Notes Upon the New Testament*, 2 Corinthians 9:6.
[119] Thomas Lessman, *Rolle und Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie John Wesleys* (Stuttgart: Christliches Verlagshaus, 1987), 69-72.

거룩한 기질로서의 영적인 감각이란 단지 우리가 거룩하게 되었다고 하는 것을 보여주는 표지가 아니다. 그것은 그 단순한 표지를 넘어 우리가 더욱 거룩할 수 있도록 (그리고 그 거룩함 안에서 지속적으로 성장할 수 있도록) 우리의 마음(애정) 안에 은사적으로 상존(*habitus*)하면서, 우리의 마음(애정)을 끊임없이 자극하고, 더 나아가 우리의 생각과 말과 행동이 하나님의 생각과 말과 행동에 상응하도록 - 협력적으로 참여하도록 - 이끄는 거룩한 원동력이다.[120] 그러므로 신적 은총과 인간 본성은 - 웨슬리 안에서, 영적인 감각의 교리를 통해 - 역설과 대립과 명령이 아니라 참여와 상응과 협력의 관계로 매우 밀접하게 상호 연결되어 있다.

3. 은총과 본성의 참여적 관계를 확증하는 웨슬리의 성령 이해

웨슬리는, 또한, 성령 안에서 그리고 성령에 의한 우리의 삶과 마음의 참여적 성화 및 거룩한 친교의 개념을 설명하기 위해 성령의 현존과 내주 교통하심에 관한 성령론적 구원 신학을 펼쳤다. 이 성령론적 구원 신학은 은총에 관한 웨슬리의 구어체적 용어들 가운데, 특히 선행 은총의 개념이 발전하면서 점차 두드러지게 나타난다. 일례로 웨슬리의 설교 『원죄』,[121] 『인내에 대하여』,[122] 『기독교의 무능함에 대한 원인들』[123]을 보면, 웨슬리는 타락한 인간이 하나님의 형상을 상실했다고 주장한다. 그러나 이 상실은 완전한 타락을 의미하지는 않는다.[124] 그것은 단지 신적인 영향력의 부족(또는 결핍)을 의미한다. 그런데 그 결핍을 웨슬리는 성령의 치유적-현존 사상, 곧 선행 은총의 경륜적 관점으로 해석된 성령 하나님의 내주/역사/교통하심과 연관시킨다:

> 신자의 영혼 속에 있는 하나님의 생명은 무엇인가… 그것은 직접적으로 그리고 필연적으로 *하나님의 성령의 끊임없는 영감*을 의미합니다. 하나님이 영혼 속에 숨을 불어넣으시는 일, 그리고 영혼이 하나님께 *먼저 받은 그 숨*[선행 은총]을 돌려보내는 일입니다. 그것은 *하나님의 끊임없는 임재요*, 마음에 나타내시고 믿음으로써 감지되는 바, 사랑하시고 용서하시는 하나님을 의미합니다.[125]

위의 구절에서 알 수 있듯이, 하늘에 계신 우리 아버지는 아들의 이름으로 성령을 통해 고아와 같이 버려진 신자의 영혼 속에 숨을 불어넣으신다. 이제 그들 안에 거하는 그 숨은 그들을 거룩하게 하는 능력으로 그들의 인간적 본성이 하나님을 알고, 사랑하며, 하나님의 은총 안에서 그리스도의 장성한 분량에 이르기까지 자라나게 한다. 즉, 보혜사 성령은 그리스도인의 본성적 현실을 "애써 소멸시키려 하지 않으시고,"[126] 도리어 그 현실 안에 거룩한 숨을 *값없이*-그리고-*먼저* 채워 주심으로써 그 현실이 그 *값없이*-그리고-*먼저* 받은 거룩한 숨을 하나님께로 돌려보낼 수 있도록 끊임없이 그들을 감동시키신다. 따라서 웨슬리는 자신의 동생 찰스와 함께 작시한 『송영』에서 성령, 곧 우리 안에 *값없이*-그리고-*먼저* 내주하사 우리로 하여금 초본성적 현실과의 더 친밀한 교제와 참여에 이룰 수

---

[120] Wesley, "The Unity of the Divine Being," in *Works* 4, §16; "Journal," in *Works* 23, 11 December 1785: 382.
[121] Wesley, "Original Sin," in *Works* 2, II.1.
[122] Wesley, "On Patience," in *Works* 3, §10.
[123] Wesley, "Causes of the Inefficacy of Christianity," in *Works* 4, §1.
[124] Wesley, "The Great Privilege of Those that are Born of God," in *Works* 1, III. 2.
[125] Wesley, "The First Fruits of the Spirit," in *Works* 1, II.4.
[126] Wesley, "Upon Our Lord's Sermon on the Mount, II," in *Works* 1, I.5.

있도록, 그리고 종말론적으로는 완전한 연합에 이룰 수 있도록 돕는 영(*parakletos*)에 대해 다음과 같이 노래한다:

오소서, 성신이여, 우리 맘에 영감을 주사,
당신의 능력을 보이소서.
오래된 예언의 불과 근원이시여,
생명의 샘, 그리고 사랑이시여.

비둘기로 임하신 성령이여 날개를 펴소서,
우리 본성의 밤을 품으시고;
우리의 무질서한 영혼의 활동 위로 운행하소서,
그리고 이제 빛이 그 곳에 있게 하옵소서.

그러면 우리는 하나님을 하나님으로 알리이다,
우리 안에 당신이 거하시고,
이 땅의 모든 성도와 함께 계신다면,
사랑의 심연, 신성한 그것이 [우리 안에서] 빛나며, 소리쳐 외치리이다.[127]

이에 더하여, 『오순절 찬가(Hymns on Pentecost)』에서 웨슬리는 다시 한 번 같은 맥락에서 동일한 성령론적 구원 신학의 의미를 드러내는 가사로 다음과 같이 노래한다:

구원자의 기도를 받으사
은혜로운 보혜사를 보내신
이별의 주, 예수의
하늘에 대한 약속이 회복되었네.

높은 곳으로 이제 오르신 그리스도시여
포로로 잡힌 자들을 포로로 이끄소서,
그의 원수들이 그에게서 받을 것은
은혜이니, 하나님이시여 우리로 당신과 함께 살게 하소서.

하나님, 영원하신 내 주여,
필멸할 자들과 함께 당신의 거처를 만드소서.
우리는 천상을 담을 수 없으나,
당신은 우리 안에 천상이 거하도록 보증하소서.

주님은 결코 떠나지 않으리
겸손한 마음의 죄수를;
주님은 그의 마음 속에서 일하시며
그가 죄를 내어 쫓을 때까지 씨름하시리.

그 곳에서 주님이 우리의 연약한 신음을 도우시며,
우리의 불완전한 탄식을 심화시키시네;
그 곳에서 침묵 속에 중보하며,

[127] John and Charles Wesley, *Hymns and Sacred Poems* (London: W. Strahan, 1740), 42-3.

말할 수 없는 기도로 탄식하시네.

오소서, 신성한 화평의 손님이시여,
우리의 성실한 마음에 들어오소서.
성신이시여, 우리 맘을 격려하시고,
거기에 복음의 불을 붙이소서.

고통스런 투쟁의 관을 씌우소서,
원칙과 생명의 주님으로 덧입히소서;
우리 안에 신령한 생명을 새롭게 하소서,
당신은 은사요, 또한 그 은사를 주시는 분이십니다!

이제 내려와 땅을 흔드소서,
우리를 깨워 두 번째 탄생으로 일으키소서;
우리를 소생시키는 저 생명의 기운을 주사,
이제 발파하소서-그리하면 이 마른 뼈들이 살리이다!

당신이 우리 본성의 밤을 어루만질 때,
이 어둠이 빛으로 타오릅니다.
당신의 뒤덮는 날개를 펴사,
혼란에서 질서가 샘솟게 하소서.

고통과 죄와 슬픔이 그치고,
마침내 당신을 우리가 맛보면, 모든 것은 이제 평화입니다.
당신 안에 신령한 기쁨이 있음을 우리로 전하게 하소서,
진리의 빛도, 사랑의 불도...[128]

웨슬리에게 성령은 보혜사, 곧 돕는 영(*parakletos*)의 내주/역사/교통하심에 대한 그리스도의 약속(요 14:16-8; 16:13-4)을 성취하기 위해 우리 안에 거룩한 숨을 불어넣으신 삼위일체 하나님의 세 번째 위격이다. 그 위격적 영은 우리에게 *값없이*-그리고-*먼저* 오신다. 그리고 우리의 어둔 밤, 곧 인간적인 본성을 어루만지신다. 그 결과 그 어둔 밤은 지나가고, 빛이 온다. 혼돈이 물러가고 질서가 돋아난다. 보혜사 성령은 - 위르겐 바이스바흐(Jürgen Weissbach)가 『존 웨슬리의 신학 사상에 나타난 새로운 인간성』에서 잘 지적했듯이[129] - 웨슬리의 신학 사상 안에서 "모든 성결의 원천이 되고," "우리 안에 당신의 고유한 형상을 채우시며,"[130] 우리의 본성을 구성하는 *imago dei*(특히, 웨슬리가 종종 하나님의 '자연적' 형상이라고 부른 '양심'이나 '자유 의지' 혹은 하나님의 '도덕적' 형상이라고 부른 '의'나 '성결'[131])를 갱신하고, 우리가 주님의 백성으로서 은총의 신비

[128] Ibid., 213-4.
[129] Jürgen Weissbach, *Der neue Mensch im theologischen Denken John Wesleys* (Stuttgart: Christliches Verlagshaus, 1970), 5, 178-9.
[130] Wesley, "Upon Our Lord's Sermon on the Mount, VIII," in *Works* 1, §4.
[131] 예를 들어, 『신생』에서 웨슬리는 하나님의 형상을 세 가지 방법으로 묘사한다. 아이작 와츠(Isaac Watts)의 1740년 저작인 『인류의 파멸과 회복(Ruin and Recovery of Mankind)』에서 이 삼중적 용어를 차용한 웨슬리는 하나님의 형상이 자연적 형상(natural image), 정치적 형상(political image), 도덕적 형상(moral image)이라는 세 가지 방식으로 이해될 수 있다고 주장한다 (참조. Wesley's quotations from Watts in *The Doctrine of Original Sin, According to Scripture, Reason, and Experience: In Answer to Dr. Taylor* [1756], pp. 225, 261.). 그리고 죄의 문제, 즉 하나님께 대한 우리의 비극적이고 자발적인 반항이 하나님께서 우리를 만드신 이 삼중적

한복판에서 사랑의 심연, 곧 하나님의 내밀한 것까지도 참여할 수 있도록 하신다: "하나님은 사랑이시라 사랑 안에 거하는 자는 하나님 안에 거하고 하나님도 그의 안에 거하시느니라" (요일 4:16).

그러므로, 이상의 설명에서 알 수 있듯이, 토마스와 웨슬리는 저마다의 뉘앙스와 표현상의 차이에도 불구하고 성령론적 구원 신학의 렌즈를 통해 은총의 삶 - 곧 은총-*입은*-본성의 내재주의적 현실 - 을 강조한다는 점에서 상호 양립될 수 있다. 토마스는 성령 하나님과 그리스도인의 성령 안에서의 삶을 참여적 모티브로 연결한다. 특히 우리를 하나님과 친구가 되게 하시고 그렇게 살도록 인도하시는 성령의 성화(또는 창조-갱신)적 속성과 *caritas*를 특징으로 한 신-인 협력 관계를 확증함으로써, 토마스는 은총과 본성의 사귐과 연합을 성령론적으로 뒷받침한다. 웨슬리도 자신의 독특한 입장에서 은총과 본성의 관계를 참여적 성화의 성령론적 맥락(내주/역사/교통)에서 내재주의적으로 결합한다. 특히 영적인 감각에 대한 독특한 이해를 토대로 웨슬리는 하나님과 인간의 관계가 감각적으로, 좀 더 정확히 말하자면 거룩하신 성령에 의해 실존적으로 열린 초본성적 감관(또는 거룩한 기질)으로 연결되어 있음을 밝힌다. 그러므로 그 방식이 무엇이든지 간에 - 우리 안에 있는 본성적인 감관을 초본성적으로 각성시키는 방식이든, 아니면 어떤 습관적/상존적 형태로 우리의 실존 안에 새겨진 형상 또는 능력을 일컫는 *caritas*의 방식이든 - 토마스와 웨슬리는 모두 은총과 본성의 관계를 역동적으로 규명하고, 그렇게 규명된 그 둘의 관계를 내재주의적으로 식별/확증하기 위해 성령에 의존하고 있다는 점에서 신학적으로 양립 가능하다.

IV. 결론

토마스 아퀴나스와 존 웨슬리가 은총과 본성의 관계를 사고하고 성찰하는 방식 안에는 각자만의 고유한 뉘앙스가 있다. 특히 유한성이 무한성에 참여할 수 있다고 하는 사실을 설명하기 위해 토마스가 취한 우정(caritas)의 방식과 웨슬리가 취한 영적인 감각(spiritual sense)의 방식 사이에는 뚜렷한 용어적 구별선이 존재한다. 하지만 토마스와 웨슬리는 모두 신적 은총과 인간 본성 사이의 역동적이고 참여적인 관계를 설명함에 있어서 안셀무스적 원의 개념을 사용하는 한편, 하나님의 형상으로 창조된 인간의 도덕적 구성을 양심과 자유 의지로 보충하면서 두 현실(은총-본성) 사이의 연관성을 도덕 신학적으로 뿐만 아니라, 성령론적으로도 확인하고, 더 나아가 그들의 여하한 신학 저술을 통해 그 연관성을 건설적으로 뒷받침해 나간다.

토마스 학파는 웨슬리로부터 무엇을 배울 수 있고, 웨슬리 학파는 토마스에게서 무엇을 배울 수 있는가? 그리고 이 두 명의 신학자들이 은총과 본성에 관해 성령론적으로 언술한 것은 두 신앙 및 교회 공동체 사이에 어떠한 기여를 할 수 있는가? 이 같은 질문에 적절한 답을 찾기 위해, 이 짧은 논고는 토마스와 웨슬리의 은총과 본성에 관한 신학 저술을 분석하고, 그 안에서 그들의 신학 개념이 안셀무스의 아우구스티누스적 전통 위에서 공히 설명 가능하다는 것과 인간의 도덕적 지위 및 행위자(agent)로서의 존엄성을 구제할 수 있다는 것, 그리고 무엇보다도 성령론적인 관점에서 이 두 신학자의 은총과 본성에 관한 내재주의적 사상이 상호 수렴 및 재구성될 수 있다는 것을 밝혔다.

물론 토마스와 웨슬리 사이의 신학적 성찰 방식에는 분명한 간극이 있다. 실례로 토마스는 사변적 신학을 추구하는 반면, 웨슬리는 언제나 자신의 신학적 지향이 실천적인 차원에 있음을 확고히 드러낸다. 그 것이 다가 아니다. 그들 사이에는 개념적 차이도 있고, 그들이 사용하는 신학적 용어나 어휘에도 일종의 다름이 존재한다. 그러므로 토마스와

형상을 훼손하지만 자비로우신 하나님은 예수 그리스도와 성령을 통하여 우리 안에 있는 하나님의 삼중적 형상을 날로 새롭게 하신다고 설교한다. Wesley, "The New Birth," in *Works* 2, I.1; "The General Deliverance," in *Works* 2, I.5, III.6, 12.

웨슬리 사이에 존재하는 엄연한 차이는 분명히 인정되어야 하며, 이에 준하는 후속 연구가 반드시 뒤따를 필요가 있다. 그럼에도 불구하고, 토마스 학파와 웨슬리 학파는 성령 신학적 모티브가 토마스와 웨슬리 사이에 엄연히 존재하고 있다는 사실을, 좀 더 정확히 말하자면 토마스와 웨슬리가 특유의 성령 신학적 접근을 통해 공히 신-인(또는 은총-본성) 간의 협력/사귐/참여/연합을 건설적으로 뒷받침하고 있다는 사실을 인정하지 않을 수 없을 것이다. 따라서 토마스 학파와 웨슬리 학파 모두는 단순히 토마스와 웨슬리 뿐만 아니라, 그들의 후손들이 앞으로 더 멀리 보고, 더 많이 포용하고, 특히 은총과 본성을 둘러싼 현대 신학의 외재주의-내재주의 논쟁과 성령론적 진술에 있어서 더 깊이 나누고 배울 수 있는 길(해석)을 활짝 열어 둘 필요가 있다.

참고문헌

1차 자료

존 웨슬리

Wesley, John. *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Edited by Frank Baker, Richard P. Heitzenrater, and Randy L. Maddox. 35 vols. Nashville, TN: Abingdon Press, 1984 - . [N.B.: Volumes 7, 11, 25, and 26 were first published as *The Oxford Edition of The Works of John Wesley*. Oxford: Oxford University Press, 1975-1983.]

——. *Explanatory Notes Upon the New Testament*. London: William Bowyer, 1755; reprint edition, London: Epworth Press, 1954.

Wesley, John and Charles Wesley. *Hymns and Sacred Poems*. London: William Strahan, 1739.

토마스 아퀴나스

Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. 5 vols. Translated by the Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Brothers, 1947.

——. *Disputed Questions on Evil [De Malo]*. Edited by Brian Davies. Translated by Richard Regan. Oxford: Oxford University Press, 2003.

——. *Disputed Questions on Truth* [De Veritate]. 3 vols. Translated by Robert W. Mulligan (vol. 1), James V. McGlynn (vol. 2), and Robert W. Schmidt (vol. 3). Chicago: Henry Regnery Company, 1952-1954.

——. *Emitte Spiritum*. Translated by Jeremy Holmes and Peter Kwasniewski. *Faith and Reason* 30, nos. 1-2 (2005): 108-39.

——. *Summa Contra Gentiles*. 5 vols. Edited and translated by Anton C. Pegis (vol. 1), James F. Anderson (vol. 2), Vernon J. Bourke (vols. 3-4), and Charles J. O' Neil (vol. 5). Garden City, NY: Image Books, 1955-1957.

2차 자료

Clapper, Gregory S. *John Wesley on Religious Affections: His Views on Experience and Emotion and Their Role in the Christian Life and Theology*. Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1989.

Collins, Kenneth J. "Assurance." In *The Oxford Handbook of Methodist Studies*. Ed. William J. Abraham and James E. Kirby. Oxford: Oxford University Press, 2009.

——. *The Theology of John Wesley: Holy Love and the Shape of Grace*. Nashville, TN: Abingdon Press, 2007.

DeYoung, Rebecca Konyndyk, Colleen McCluskey, and Christina Van Dyke. *Aquinas's Ethics: Metaphysical Foundations, Moral Theory, and Theological Context*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2009.

Duffy, Stephen J. *The Graced Horizon: Nature and Grace in Modern Catholic Thought*. Collegeville, MN: Michael Glazier/The Liturgical Press, 1992.

Hannah, Vern A. "Original Sin and Sanctification: A Problem for Wesleyans." *Wesleyan Theological Journal* 18 (1983/2), 47-53.

Lubac, *Henri de. Augustinianism and Modern Theology*. New York: Herder and Herder, 1969.

Hynson, Leon O. "Original Sin as Privation: An Inquiry into a Theology of Sin and Sanctification." *Wesleyan Theological Journal* 22 (1987/2), 65-83.

Lancaster, Sarah H. "Current Debates over Wesley's Legacy among His Progeny." In *The Cambridge Companion to John Wesley*. Ed. Randy L. Maddox and Jason E. Vickers. New York: Cambridge University Press, 2010.

Lee, Umphrey. *John Wesley and Modern Religion*. Nashville, TN: Cokesbury Press, 1936.

Leithart, Peter J. *Athanasius*, Foundations of Theological Exegesis and Christian Spirituality. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011.

Lessman, Thomas. *Rolle und Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie John Wesleys*. Stuttgart: Christliches Verlagshaus, 1987.

Loyer, Kenneth M. *God's Love through the Spirit: The Holy Spirit in Thomas Aquinas and John Wesley*. Washington, DC: Catholic University Press of America, 2014.

Maddox, Randy L. *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*. Nashville, TN: Kingswood Books, 1994.

Matthews, Rex Dale. "Religion and Reason Joined: A Study in the Theology of John Wesley." Th.D. diss., Harvard University, 1986.

Murphy, Tim. "Natural Law and Natural Justice: A Thomistic Perspective." In *Research Handbook on Natural Law Theory*. Ed. Jonathan Crowe and Constance Youngwon Lee. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2019.

Outler, Albert C. *John Wesley's Sermons: An Anthology*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1991.

Oden, Thomas C. *Doctrinal Standards in the Wesleyan Tradition: Revised Edition*. Nashville, TN: Abingdon Press, 2008.

Sanders, Fred. *Wesley on the Christian Life: The Heart Renewed in Love*. Wheaton, IL: Crossway, 2013.

Stump, Eleonore. "Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will." *The Monist* 80 (1997/4), 576-97.

Swafford, Andrew Dean. *Nature and Grace: A New Approach to Thomistic Ressourcement*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2015.

Vandervelde, G. *Original Sin: Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation*. Amsterdam: Rodopi N.V., 1975.

Weissbach, Jürgen. *Der neue Mensch im theologischen Denken John Wesleys*. Stuttgart: Christliches Verlagshaus, 1970.

인터넷 자료

Randy L. Maddox. "Recent Dissertations in Wesley Studies." Jan 2018. http://religiondocbox.com/Christianity/70251723-Recent-dissertations-in-wesley-studies-randy-l-maddox-last-updated-january-19-2018.html. 2022년 5월 24일 접속.