

토마스 아퀴나스의 자연법 사상에 대한 역사적 재해석: 마틴 루터와 일부 개신교 신학자들을 중심으로

유지황*

논문초록

본 논문은 중세 가톨릭 신학자 토마스 아퀴나스의 자연법이 역사적으로 오직 개신교 신학자 또는 사상가들에 의해 비판만을 받은 것이 아니라 개신교의 문을 열었던 종교개혁자 마틴 루터를 위시해 일부 주요 개신교 신학자들에 의해 신학적 의미보다는 사회윤리적 의미에서 긍정 수용되었음을 밝힘을 첫째 목적으로 한다. 그리하여 오늘날 고도로 발달한 과학 기술 문명에 의해 통합적이고 다원적이되 그만큼 더욱 세속화가 진행되며 그에 따른 사회 구조적 악의 문제가 점증하는 현대 지구촌 세계속에서 더욱 요구되는 종교간 화합의 한 가지 구체적인 실례로서 가톨릭과 개신교 교회간 대화 가능성의 단초를 제공하고자 한다. 이를 위하여 본 논문은 역사적 관점에서 토마스 아퀴나스가 주장하는 법(法)의 전반적 구조 체계와 특히 자연법의 의미를 설명하고, 그것을 비판한 17세기 영국의 경험주의 철학자 존 로크와 20세기 대표적 개신교 신학자 칼 바르트의 입장을 그와 자연 신학 논쟁을 벌였던 에밀 브루너의 주장과 더불어 논의하며, 나아가 본 논문의 요체로서 토마스 아퀴나스가 제기한 자연법을 거부하기보다 긍정적으로 다루었던 마틴 루터(Martin Luther)의 자연법 이해와, 토마스 아퀴나스의 자연법에 전향적 태도를 취한 개신교 신학자의 한 예로서 그것을 덕성 공동체 함양의 근거로 삼았던 스탠리 하우에르와스(Stanley Hauerwas)를 제시함으로써, 토마스 아퀴나스가 제기한 자연법이 마틴 루터와 일부 개신교 신학자들에 의해 신학적 의미에서는 아니되 사회 윤리적 의미에서 긍정 수용되었음을 밝히고자 한다.

주제어: 토마스 아퀴나스, 마틴 루터, 자연법, 사회윤리

* 가톨릭 관동대학교 인문대학 기독교학과 교수

2015년 1월 26일 접수, 3월 23일 최종수정, 3월 24일 게재확정

I. 서론

토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas; 1224/5-1274)의 자연법(natural law) 사상은 17세기 이후 서구 정치 사회 윤리의 철학적 영역과 기독교 신학 전반에 걸쳐 지대한 영향을 끼쳤다. 이것은 그의 신학적 철학 체계를 대표하는 결정체로서 놀랍게도 16세기 개신교의 문을 열었던 종교개혁자 마틴 루터(Martin Luther; 1483-1546)와 이후 일부 개신교 신학자들의 지지를 받았으며, 종교 사회학자 막스 베버(Max Weber)는 18세기 이후 기독교 신앙에 기초한 서구 세계 합리화 과정의 주요 근거로 토마스의 자연법을 제시하기도 했다.¹⁾ 그러나 토마스의 자연법은 아리스토텔레스의 철학을 단순히 기독교 신앙의 색채로 덧칠한 하나의 이론적 도구이며 오늘날 현대 사회의 윤리적 발전을 위한 구체적 대안이 될 수 없다는 비판을 받은 것이 주된 사실이다(Honnefelder, 1995:275). 따라서 인간의 공로(功勞)가 아니라 오직 은총을 통해 구원을 받는다는 마틴 루터의 핵심적 신앙 의인의 사상에 비추어 볼 때 토마스의 자연법이 마틴 루터를 위시한 개신교 신학자들에 의해 큰 지지를 받았던 듯 말하는 것은 결코 옳지 않다. 이것은 마틴 루터와 일부 개신교 신학자들뿐 아니라 종교 사회학자인 막스 베버조차 근대 이후 서구 사회 발전에 자연법이 긍정적 역할을 감당했음을 주장하기 때문이다. 그러나 이것은 마틴 루터를 위시한 개신교 신학자들이 토마스의 신학적 중심으로서의 자연법을 지지했음을 뜻하는 것은 결코 아니다. 토마스에 의해 자연법이 가장 깊고 크게 상술 주장되었을지라도 그것은 그들에게 인간의 보편적이며 선천적인 도덕성 또는 도덕 능력을 의미할 뿐이었다. 그러나 토마스과 마틴 루터의 신학적 차이를 논하는 것은 지극히 당연한 논지일 뿐 학문적 새로움은 그리 크지 않을 것이다. 그런 의미에서 본 논문은 그들 사이의 확연한 신학적 차이에도 불구하고 마틴 루터를 위시한 일부 개신교 신학자들이 토마스가 제기한 자연법을 무조건 부정하지는 않았으며 긍정적 수용의 자세를 또한 보였음을 밝히고자 한다.

그러나 적지 않은 개신교 신학자 또는 사상가들은 자연법 그 자체를 거부해 왔다.

1) 막스 베버(Max Weber; 1864-1920)는 고대 스토아 철학의 자연법 사상이 토마스과 같은 중세 철학자를 통해 기독교 신앙과 접목됨으로써 세속 사회를 거부함과 동시에 새로운 사회 건설이라는 상반된 논리를 발전적으로 재구성하는 합리적 규범의 타당성을 낳았음을 말한다. 그러나 자연법은 토마스의 사상적 전유물이 아닌 고대 그리스 로마 시대 이후 줄곧 많은 서구 기독교 사상가들에 의해 논의되어온 하나의 사상적 맥락임을 또한 주장한다(Weber, 1978:399-423).

이들때면 존 로크(John Locke)와 같은 경험주의 철학자와 임마누엘 칸트(Immanuel Kant)를 비롯한 계몽주의 사상가들은 인간 본성의 내면에 도덕률(moral law)과 더불어 이기적 성향(inclinations)의 존재를 주장함으로써 선행(善行)을 인도하는 자연법의 역할을 부정한다. 이점은 칼 바르트(Karl Barth)를 비롯한 대다수 개신교 신학자들이 타락한 인간의 죄성과 은총의 절대 필요성에 집중함으로써 토마스 아퀴나스의 자연법을 더욱 비판하는 발전적 양상을 낳았다. 그러면 이처럼 역사적으로 토마스의 자연법에 관해 상반된 이해가 대조적으로 제기된 이유는 무엇인가? 본 논문은 이 점을 역사적 안목에 비추어 논하는 가운데 그동안 크게 부각되지 않았던 마틴 루터를 위시한 일부 개신교 신학자들의 자연법에 관한 긍정적 이해를 밝힘으로써 가톨릭과 개신교 교회사이의 새로운 대화의 회복을 도모하고자 한다.

토마스 아퀴나스에게 자연법은 모든 인간에게 내재된 보편성을 가지고 있되 신(神)의 계시(啓示)와 같은 신앙적 특수성에 의존하는 것은 아니다. 신이 자연법의 보편적 도덕 원리를 품은 인간을 창조한 것과, 인간이 그것을 구체적인 삶속에서 어떻게 실천하며 사는가 하는 것은 별개의 문제이다. 그에게 신앙과 이성인 조화로운 통일성을 추구하되 불가분리의 일체는 아니다. 예를 들어, 그에게 인간이 선(善)과 악(惡)을 분별할 수 있는 것은 계시와 같은 신의 특수한 가르침에 의해서가 아니라 그것들에 대하여 선천적으로 반응하는 자연적 본성을 갖고 있기 때문이다. 신(神)은 선악에 대한 자연적 본성을 인간에게 심어주었을 뿐 그것의 구체적 발현 과정에 일일이 관여하지 않는다. 그것은 만일 인간의 구체적 선악 발현 과정에 신이 개입한다면, 선악을 향한 인간의 반응은 자연적 인간 본성의 산물이 아니라 신 계시(啓示)의 직접 산물이 되기 때문이다. 또한 인간의 선악을 향한 자유로운 본성적 대응 능력이 사라지고 행위에 관한 어떤 책임도 질 필요가 없다는 논리적 결과를 초래하기 때문이다. 따라서 토마스에게 인간은 선을 추구하고 악에 저항하는 본성적 이성 능력에 기초한 자연법의 원리에 따라 제각기 삶의 구체적 정황 속에서 선택과 결단의 도덕적 이성 행위(moral reasoning)를 실행하는 존재이다. 그러므로 그가 주장하는 자연법은 신앙적 계시에 근거하는 것이 아니라 이미 태초에 신이 인간을 창조 부여한 선천 보편적인 본성의 실천적 원리이다(Sullivan, 1985:295). 이것은 세계를 향한 신의 섭리로서의 영원법(永遠法)을 역사적 정황 속에서 탄력적으로 적용함으로써 인정법(人定法)을 탄생시키는 근본 원리이다. 이러한 자연법에 대해 개신교의 역사가 시작된 이후 종교 개혁자 마틴

루터를 비롯한 개신교 신학자 및 사상가들은 어떤 반응을 보였는가? 그들은 자연법과 관련해 인간에게 개별적으로 주어지는 신(神)의 특수 계시와 이미 선천적으로 주어진 인간의 보편적 이성 능력을 어떻게 이해하였는가? 본 논문은 토마스가 제기한 자연법이 존 로크와 칼 바르트 같은 여러 개신교 사상가 및 신학자들의 비판을 받았지만, 신학적 구원의 원리로서는 아니로되 다만 모든 인간 사회에 적용될 수 있는 보편타당의 도덕적 사회 윤리의 원리로서 16세기 종교개혁자 마틴 루터를 위시한 일부 개신교 신학자들을 통해서 또한 긍정 수용되었음을 규명하는 것을 주요 목표로 한다. 따라서 본 논문은 역사적으로 1) 토마스가 주장하는 법(法)의 전반적 구조 체계와 특히 자연법의 의미를 설명하고 2) 그것을 비판한 17세기 영국의 경험주의 철학자 존 로크와 20세기 대표적 개신교 신학자 칼 바르트의 입장을 논의하고, 나아가 핵심 논지로서 3) 토마스의 자연법을 거부하기보다 오히려 긍정적으로 수용한 마틴 루터의 자연법 이해를 밝히고자 한다. 그리하여 신(神)의 은총 계시를 향한 인간의 신앙과 도덕적 삶을 향한 인간의 본원적 이성 능력의 조화를 강조했던 토마스 아퀴나스의 자연법이 가톨릭과 개신교 교회간 다시금 새로운 대화의 뜻있는 단초가 될 수 있음을 제시하고자 한다.

II. 토마스 아퀴나스의 자연법 이해

그러면 토마스 아퀴나스에게 법은 무엇인가? 그가 주장하는 인간의 선천적 도덕 능력으로서의 자연법은 무엇인가? 그에게 법을 통한 인간의 목표 지향의 합리적 행위는 어떻게 일어나는가? 인간은 목표를 지향하는 합리적 행위의 주인이란 점에서 여타의 동물과 다르다. 그것은 인간 행위의 제일 원리인 이성의 의지 능력, 곧 자유 의지의 구현을 통해 일어난다.²⁾ 이처럼 제각기 목표에 상응 부합하는 합목적적 행위는 덕성(virtue)의 함양에 의해 드러나는 인간 행위의 내면적 원리에 의존한다. 이것은 인간의 행위가 덕성의 함양을 통해 궁극적 선(善)의 목표를 지향하는 선한 습성(習性)의 반복 수행으로서의 훈련을 요구함을 뜻한다. 나아가 선한 습성의 발전적 결과로서의 덕성이

2) "Now man differs from irrational animals in this, that he is master of his actions.... [M]an is the master of his actions through his reason and will; whence, too, the free-will is defined as the faculty and will of reason.... all human actions must be for an end." (Thomas Aquinas, 1948a: IaIIae. Q. 1. a. 1), and "Reason is the first principle of all human acts." (Thomas Aquinas, 148b: IaIIae. Q. 58. a. 2).

인간 행위의 제일 원리인 이성의 능력을 완전하게 만드는 것을 의미한다(Aquinas, 1948:IIaIIae. Q.55. arts. 1-3).³⁾ 즉 행위의 내적 원리는 덕뿐 아니라 능력도 포함한다. 그러나 인간은 합리적 도덕 행위의 내면 원리에 반(反)하고 죄와 죽음을 지향하는 비합리적 습성을 드러낸다. 이것은 습성이 이성적 능력과 실천적 행위의 중간에 있기 때문이다. 또한 실제 행위가 이성 능력에 앞서며, 행위로 나타나는 습성의 선과 악을 그 행위 자체가 능가하기 때문이다. 다시 말해, 이것은 인간의 영혼에 내재된 습성이 자연적으로 이성적 도덕 능력을 작동 구현시키지 못하고 다만 행위를 의도하고 결정하는 인간의 자유 의지에 의해 사용될 뿐임을 뜻한다.⁴⁾ 따라서 인간은 선한 습성의 함양을 통해 덕성을 따르는 합리적 목적에서 벗어나 최악의 행위를 낳는다. 이러한 문제를 해결하기 위해 신(神)은 죄성에 물든 인간이 다시금 합리적 도덕의 원리를 따를 수 있도록 인간에게 행위의 두 가지 외면적 원리를 부여하는 바, 그 첫째가 법(law)이고, 둘째가 곧 은총(grace)이다. 따라서 토마스에게 법은 선천적 이성의 도덕 원리를 가졌으며, 최악의 조건에 처한 상처난 인간의 선행 능력 회복을 위하여 신(神)이 부여한 첫 번째 외부적 도덕 원리이다.⁵⁾

이처럼 토마스는 법의 본질적 의미를 공동체적 사회 규범보다 신(神)에게서 비롯되는 이성으로 이해한다. 그에게 법의 본질은 완전한 공동체를 통치하는 절대 주권자, 곧 신(神)으로부터 주어진 실천 이성의 명령이다.⁶⁾ 또한 그것은 인간의 어떤 목표 지향의 행위를 인도하고 규정하는 일종의 계획과도 같다. 이러한 계획 속에 인간의 도덕적 이성 능력 구현으로서의 법을 촉발시키고 움직이는 최초의 근원 또는 근거가 다름 아닌 신적 지혜(神的 理性)로서의 영원법(永遠法)이다.⁷⁾ 토마스에게 모든 법은 바로

3) 이점에 관한 자세한 이해를 위해 (김병근, 1995:325)을 참조.

4) "A habit stands midway between power and act.... an act surpasses its habit in goodness or badness." (Thomas Aquinas, 1948a:IIaIIae. Q. 71. a. 3), "the habit that resides in the soul, does not, of necessity, produce its operation, but is used by man when he wills." (Thomas Aquinas, 1948b:IIaIIae. Q. 71. a. 4).

5) "[T]he extrinsic principle moving to good is God, Who both instructs us by means of His Law, and assists us by His Grace." (Thomas Aquinas, 1948:IIaIIae. Q. 90. prologue).

6) "[A] law is nothing else but a dictate of the practical reason emanating from the ruler who governs a perfect community." (Thomas Aquinas, 1948a:IIaIIae. Q. 91. a. 1), "[Law] is nothing else than an ordinance of reason for the common good, made by him who has care of the community, and promulgated." (Thomas Aquinas, 1948b:IIaIIae. Q. 90. a. 4).

7) "Accordingly, the eternal law is nothing else than the type of Divine Wisdom, as directing all

이 영원법으로서의 신적 지혜에 근거하는 한에서 법으로서의 본질적 의미와 가치를 가지며, 나아가 인간의 모든 행위를 이성의 범주 안에서 규제한다. 이것은 법이 인간의 자유 의지를 이성에 일치시킴과 동시에 인간의 모든 행위 규제의 근거가 되기 때문이다. 그러므로 법은 신적 지혜인 영원법에서 비롯되는 이성적 진리를 따르려는 인간의 합목적적 행위의 표현 근거로서 그것의 가장 절대적 근원이 곧 영원법이다 (Aquinas, 1948:IIaIIae. Q. 93. arts. 1-3).⁸⁾ 인간의 모든 행위는 영원법의 내적 원리를 인간 삶 속에서 구체적으로 실현한다. 그것은 영원법이 현상적 물질 세계가 아닌 어떤 피조물의 행위나 행태를 다루기 때문이다. 또는 어떤 존재가 그 자신의 존재를 소유함으로써 본질적으로 영원법에 참여하기 때문이다. 그러나 이것은 어떤 존재의 본성이 영원법의 원리를 주도함을 뜻하지 않는다. 인간의 법이 인간 정신의 소산이듯 영원법은 신(神)의 소산이다. 인간 정신에 부합하는 것이 오직 인간의 법이라면, 신의 정신에 속하는 것은 오직 영원법일 뿐이다. 하지만 영원법이 온 우주 만물을 직접적이고 객관적으로 통치하며 예정된 필연의 방향으로 역사를 움직이는 것은 아니다. 오히려 그것은 모든 존재의 본성에 보편적 도덕 원리를 심어줌으로써 그들의 행위에 자유와 우연성마저 허용되는 영원한 안내자의 역할을 감당한다. 따라서 영원법이 인간 행위의 절대적 통치 주체가 아닐지라도, 인간은 그것의 실상을 결정할 수 없으며 다만 인간의 본성에 본원적으로 내재된 영원법을 부분적으로 구현할 수 있을 뿐이다. 이것은 인간이 근본적으로 영원법에 순응하거나 거역하는 행위를 선택할 수 있는 자유를 가지고 있다는 점을 전제한다. 바로 여기서 토마스의 자연법이 등장한다.

토마스 아퀴나스에게 인간은 누구나 행복을 추구한다. 인간 행위의 궁극적 목적은 행복이며, 궁극적 행복은 신(神)과의 합일이다. 이러한 인간 행위의 내적 원리가 습성의 훈련을 통해 미덕화되는 자유 의지라면, 외적 원리는 실제 행위를 구속하고 규제하는 법이다. 자연법은 바로 이러한 인간 행위의 구속 및 규제에 대한 신에 의해 외부로부터 주어진 정당화의 근거이다.⁹⁾ 또한 온 우주 만물에 공통된 영원법의 활동 참여를 통해 궁극적으로 행복을 지향하는 모든 인간 행위의 동기이다. 이때 자연법은 이미 선

actions and movements.” (Thomas Aquinas, 1948:IIaIIae. Q. 93. a. 1).

8) 이 점에 관한 더 구체적인 이해를 위해 (이정일, 2003:92) 참조.

9) “The natural law is promulgated by the very fact that God instilled it into man’s mind so as to be known by him naturally.” (Thomas Aquinas, 1948:IIaIIae. Q. 90. a. 4).

천적으로 인간에게 심어진 실천 도덕 이성(practical moral reason)과 관련된다. 그러므로 인간은 신에 관한 진리를 알기 원하며 나아가 이웃 관계의 사회 속에서 선하고 바르게 살고자 하는 선천적 경향을 갖는다. 이것을 구현하는 과정 가운데 신에 관한 진리를 목표하는 것이 사유 이성(speculative reason)이고 도덕적 선행을 추구하는 것이 실천 이성(practical reason)이다. 자연법은 바로 이 실천 이성을 통해 사회적 삶속에서 구체화되는 도덕적 선행의 근거이다. 이것은 “선(善)은 행하고 추구하되 악(惡)은 피하라”¹⁰⁾ 자연법의 근본 훈령(basic precept)이 곧 실천 이성의 제일 원리이기 때문이다. 여기서 선(善)은 인간의 도덕적 가능태(potentiality)를 현실태(actuality)로 구현함으로써 결국 도덕적 완성을 성취하려는 모든 인간 행위의 궁극적 속성을 말한다. 따라서 자연법은 인간 행위의 구체적 목표를 설정 또는 결정하지 않으며, 다만 그것을 성취하도록 돕는 근원적 바탕의 역할을 할 뿐이다. 예를 들어, 인간이 아이들을 낳고 키우며 가정을 이루거나, 공동체 삶을 유지하고 발전시키거나, 또는 더욱 진전된 정의와 평화의 세상을 지향하는 일에 본능적으로 관심을 갖고 매진하는 일과 같은 선행(善行)의 근본 원리적 기반이 자연법이다. 그러므로 자연법과의 조화를 벗어난 인간의 어떠한 행위도 도덕적 선행이 될 수 없다.

결국 자연법은 영원법과 유사하게 모든 인간에게 내재된 도덕적 보편성을 갖는다.¹¹⁾ 신(神)이 만물을 창조한 이후 인류 역사에 걸쳐 인간의 본성이 근원적으로 변질된 것은 아니기에 모든 인간은 자연법 안에서 동질적이고 동등하다. 인간의 심령(心靈)에 주어진 자연법은 불변하며 보편적이다.¹²⁾ 그러므로 “선은 행하되 악은 피하라”는 자연

10) “Consequently the first principle in the practical reason is... that good is that which all things seek after. Hence this is the first precept of law, that good is to be done and pursued, and evil is to be avoided. All other precepts of the natural law are based upon this.” [Italics original] (Thomas Aquinas, 1948:IIaIIae. Q. 94. a. 2).

11) 토마스는 자연법을 통해 우리 인간에게 불변의 도덕적 원리에 관한 지식을 심어주었음을 주장하는데, 이것은 유교에서 맹자(孟子)가 말한 바 있는 “도덕적 싹(moral sprout)”과 유사한 개념으로서 이것을 그는 “synderesis”라 불렀다. 이것은 불변의 도덕적 원리를 인간이 행위를 통해 실현하도록 충동시키는 하나의 내적 성향으로서 양지(良知)이다. 토마스는 이것을 “인간이 가진 지적 능력의 원칙이자 인간 행위의 첫째 원리인 자연법의 지침들을 내포하는 일종의 습성”이라 규정했다. (Thomas Aquinas, 1948:IIaIIae. Q. 94. a. 1), 토마스와 맹자의 양심(良心)과 양지(良知), 그리고 덕성(virtues)의 비교에 관해 (Yearley, 1990) 참조.

12) 이점은 사실 토마스 이전 아우구스티누스도 강조한 바 있다. “There is a law written in men’s hearts which not iniquity itself can erase.” (St. Augustine, 1963:II. 4).

법의 기초는 모든 인간에게 절대 공통적으로 해당된다. 모든 인간이 선을 추구하되, 다만 선을 추구하고 이루어내는 방법이 다를 뿐이다. 그러나 인간은 자연법을 통해 보편적으로 부여받은 선과 악의 분별 능력을 잃을 수 있다. 인간에게 자연법이 주어졌을 지라도 그것의 규제와 구속을 벗어나 행동할 수 있는 자유 의지를 또한 가졌기에 자연법의 구체적 실현 과정의 장애로 얼마든지 나타날 수 있다. 인간의 마음으로부터 자연법을 지울 수는 없으나, 또한 인간의 행위에 자연법을 완전히 실을 수도 없다. 인간은 충분히 자연법을 구현할 수 있으나 그럼에도 불구하고 자연법을 완전히 실현할 수 있는 것 또한 아니다. 그것은 자연법의 본원적 도덕 원리가 태초의 창조 이후 인류 역사 속에서 타락한 인간의 잘못된 습성과 사회 구조 및 관습, 전통 등과 같은 외면적 인간의 실상들에 의해 왜곡되고 저해되어 왔기 때문이다.¹³⁾

그러므로 인간이 범할 수 있는 여러 다양한 죄악의 출현을 제어하기 위한 자연법의 적절하고 구체적인 실현체로서 인간의 법(人定法; *lex humana*)이 필요하다. 인정법은 자연법의 불완전성보다는 인간이 가진 자유의지의 불완전성 때문에 필요하다. 이것은 인간으로 하여금 자연법에 기초한 공동선을 추구하도록 안내하거나 또는 악행으로부터 멀어지도록 억제하는 역할을 수행한다. 따라서 이것은 인간이 선천적으로 덕성의 씨앗을 심령(心靈) 안에 부여받았다 할지라도, 그것을 구체화하기 위한 수련(*discipline*)이 필요함을 의미한다. 한편으로는 인간을 미덕의 행위로 인도하는 훈육 수단, 다른 한편으로는 죄의 악습으로부터 벗어나도록 인간을 돕는 절제의 수단이 곧 인정법(人定法)이다(Olson, 1951:155). 그러나 인정법은 인간의 제도적 틀에 의해 법제화된 규정들

13) 토마스 아퀴나스도 어거스틴의 “악이란 선의 결핍”이며 인간의 잘못된 의지로부터 나올 뿐 아니라, 아담의 원죄가 후대의 모든 인류에게 전가된다는 주장을 인정했다. 그러나 그는 아담이 하나님께 저항해 드러낸 “의지 행위의 결과로서의 실제적 죄(actual sin)”와 아담의 그의 실제적 죄의 결과로 인류에게 드러낸 “영적 혼돈으로서의 원죄(original sin)”를 구분하면서, 아우구스티누스와 달리 “죄의 속성(the character of guilty)”의 유전으로서의 원죄를 부정했다. 토마스는 아담의 죄로 인해 인간은 태초에 하나님이 아담에게 부여했던 본원적 정의(original justice)를 상실한 것이지, 후손을 낳는 인간의 성적 행위가 원죄의 지속적 형태이며 그것을 통해 인간의 죄성이 유전되는 것은 아니라고 주장했다. 인간의 본성은 아담의 원죄로 인해 파괴된 것이 아니다. 다만 피조물 인간에게 은혜로 더해진 선을 행하는 능력으로서의 본원적 정의(original justice)를 상실한 것일 뿐이다. 따라서 인간의 죄는 후천적으로 나타난 인간의 타락에 의해 본래 주어진 자연법, 즉 본원적 도덕 성향(*synderesis*)이 왜곡됨으로써 드러나는 것이다 (Thomas Aquinas, 1948:IIaIIae. Q. 81. a. 2., Q. 82. a. 1., and Q. 87. a. 7).

의 근간을 이룰 뿐 일상생활의 모든 상황을 총괄하는 구체적 규정들을 의미하지 않는다.¹⁴⁾ 결국 이것은 공동체적 삶의 구체적 상황 속에서 법 규정을 실체화하는 법률 제정자들의 중요성을 가리킨다. 만일 법률 제정자 또는 통치자가 어떤 법률을 제정할 경우 그것은 공동선을 실현하고 지키기 위해 발효되는 규정이어야 한다. 그러나 만일 그것이 공동선에 역행한다면 그것은 집행되고 복종되어야 할 법적 구속력을 갖지 못한다는 점에서, 인정법(人定法)은 공동선을 추구하는 구체적 법 제정의 기반이다. 그러나 이것은 자연법과 달리 인간의 구체적 삶의 정황이 공동선을 추구하고 실현함에 있어 새로운 방법을 요구할 경우 수정 변화의 가능성을 갖는다. 왜냐하면 그것은 끊임없이 변화하는 여러 가지 다양한 인간의 사고와 삶의 양태들을 반영하고 공동체 사회에 대한 새로운 규율 또는 규정의 필요성을 수용하기 때문이다. 그러므로 토마스에게 인정법의 기본으로서의 자연법이 도덕적 선함과 아름다움의 목표를 비추는 인간의 정신적 근본 원리라면, 구체적 규정의 근거로서의 인정법은 그 목표의 행태적 실현을 위한 구체적 지침이다.

그러나 자연법과 인정법 모두 인간 삶 최고의 행복을 가져다주지 못한다. 이것은 자연법의 본질이자 인정법의 실행 동력과도 같은 실천적 도덕 이성이 인간 삶의 궁극적 목표를 완전히 구현하지 못하기 때문이다. 따라서 실천적 도덕 이성에 근거한 자연법과 인정법은 모두 그것을 넘어선 특별한 신적 계시(啓示)의 도움을 필요로 한다. 이때 토마스는 자연법과 인정법을 보완하는 신적 계시와 다를 바 없는 신정법(神定法; *lex divina*)을 제기한다(Aquinas, 1948:IIaIIae. Q. 91. a. 4). 인간은 자연법을 구체화함에 있어 자신의 행위 의도와 동기를 도덕적으로 순화시키는 계시적(啓示的) 신정법에 의해 힘을 얻는다. 신정법은 인정법을 파괴하지 않는다(Aquinas, 1948:IIaIIae. Q. 95. a. 4, and Q. 96. a. 4). 그러나 “구 언약의 법(the law of the Old Covenant)”과 “복음의 법(the law of the Gospel)”으로 구분된다. 구 언약의 법은 돌판 위에 새겨진 십계명(the Ten Commandments)과 같은 외면적이며 객관적인 속성을 갖는다. 반면에 신(神)의 사랑과 이웃 사랑에 근거한 복음의 법은 “심령의 가슴에 쓰여진” 새로운 법적 권위와

14) 토마스 아퀴나스는 인간 삶의 모든 정황에 맞추어 적용시킨 모든 고정 불변 형태의 인간의 법 자체는 불가능하다고 주장한다. 인간의 삶은 늘 변화의 물결 속에 있기에 구체적 형태를 띤 인간의 법이 절대 객관적으로 존재한다는 것은 불가능하다. 인정법(人定法)은 미덕의 행위를 고무시키고 악행을 억제시키는 실천적 도덕 이성을 가리키는 일종의 원리적 지침이다. 그것은 “인간 삶의 여러 경우에 적용될 수 있는... 지침의 원리”이다 (Thomas Aquinas, 1948:IIaIIae. Q. 96. a. 1).

능력을 갖는다. 이 새로운 복음의 법은 구 언약의 법과는 달리 인간 정신에 심대한 내적 영향을 주기에 그것보다 더 높은 신정법(神定法) 또는 계시의 속성을 갖는다. 이것은 곧 인간이 신(神)에 의해 의도된 참되고 선한 인간 삶을 완성하도록 도와주는 신적 은총(恩寵) 외에 아무 것도 아니다.¹⁵⁾ 인간은 바로 이 새로운 복음의 법(the law of Gospel)이 드러내는 신(神)의 은총에 힘입어 사랑과 소망과 믿음의 신학적 덕성(theological virtue)을 함양함으로써 정의(正義)와 인내(忍耐) 같은 자연적 덕성(natural virtue)을 구현할 수 있다. 이처럼 계시로서의 신정법(神定法)은 영원법과 자연법 및 인정법(人定法)을 하나로 아우르되, 자연법과 인정법을 한편으로는 외면적 구 언약의 법을 통하여, 다른 한편으로는 새로운 복음의 법을 통하여 완성함으로써 인간이 지고의 선과 행복을 향한 궁극적 삶의 목표에 이르도록 돕는다. 결국 이것은 영원법과 자연법, 그리고 인정법의 세 가지 법적 체계를 모두 포함하고 통제하며 인도한다. 이러한 신정법(神定法)을 토마스가 제기한 것은 인간 의지의 오용으로 인해 자연법이 구체적인 인간 삶의 정황 속에서 온전히 인식되고 실현되지 못하고, 인정법(人定法) 또한 인간 행위의 내면적 동기와 의도보다 외면적 행위 자체만을 다루기에 둘 다 최악의 구체적인 행태와 실상을 억제하지 못한다 여긴 때문이다. 그러므로 자연법은 인간의 본성에 심어진 도덕적 이성 능력이지 도덕적 행위 완성을 보장하는 계시적 은총은 아니다. 이것은 인간의 구체적 도덕 행위란 계시적 특별 은총을 받았느냐 여부의 문제가 아니라 이미 선천적으로 부여받은 도덕적 실천 이성을 얼마나 온전히 활용하느냐의 문제임을 전제한다. 다시 말해, 인간의 도덕 행위는 계시 은총의 문제가 아니라 이성 실천의 문제임을 함축한다

이러한 토마스 아퀴나스의 법 체계 가운데 무엇보다 자연법이 역사적으로 가장 빈번하게 신학적이며 동시에 철학적인 주요 논쟁 또는 재해석의 의미를 가졌던 이유는 무엇인가? 그것은 그의 자연법이 내포하고 있는 일종의 정황적 유연성(circumstantial flexibility)에 주목함으로써 발견될 수 있다. 그에게 자연법은 인간 삶의 구체적 정황 가운데 ‘선(善)은 행하고 추구하되 악(惡)은 피하라는’ 도덕적 실천 이성의 근본 원리

15) 토마스 아퀴나스는 “인정법(人定法)을 통해 이방인이 그리스도인을 지배하는 것은 가능하다; 그러나 신정법(神定法)을 통해 이방인이 그리스도인을 지배하는 것을 불가능하다”고 주장한다. 왜냐하면 “비록 신의 법(*lex divina*)이 인간의 법(*lex humana*)을 파괴하지 않을지라도, 신의 법에 의해 능력을 소유한 교회는 주어진 상황에 맞추어 인간의 법을 폐지 변경할 수 있기” 때문이다. (Ruby, 1955:106).

위에서 여러 다양한 행위를 타당하게 선택 실행할 수 있는 규범적 합리성(normative rationality)을 갖는다. 이것은 선천적으로 인간의 실천 이성에 각인된 하나의 본원적 양심(original conscience) 또는 본성적 습성(natural habit)에¹⁶⁾ 근거한 합리성이다. 이 합리성은 자연법의 본원적 도덕 습성이 다양한 인간 삶의 여러 정황에 대하여 가지고 있는 개방적 유연성에 근거한다. 따라서 이것은 ‘선은 추구하고 행하되 악은 피하라’는 자연법의 근본 원리, 즉 본원적 도덕 습성에 기초한다는 점에서 규범적이지만, 인간 삶의 여러 다양한 역사적이고 사회 문화적 정황을 고려하고 포용한다는 점에서 개방적이다. 예를 들어, 토마스에게 중세시대 노예제와 같은 사회적 제도 및 관습은 선(善)을 추구하는 인간 본성의 실현을 위한 실용적 수단일 뿐이지 그 자체가 자연법의 도덕적 실천 이성의 원리에 의해 절대 선으로 규정된 것은 아니다. 그것은 인간 삶의 더 나은 선을 위해 필요한 경우 역사적 시대와 사회 문화적 상황에 따라 얼마든지 변경 폐지될 수 있는 상대적 가치를 갖는다. 따라서 그의 자연법은 인간 삶의 여러 다양성을 인정하는 역사 문화적 개방과 사회적 혁신의 합리성(innovative rationality)을 갖는다.¹⁷⁾ 그러면 가톨릭 교회에 반대의 기치를 내세우며 출발한 16세기 종교 개혁 이후 개신교 신학자 및 사상가들은 토마스의 자연법이 역사와 문화적 차이를 초월해 모든 인간 사회에 구체적으로 적용될 수 있는 사회 윤리적 가능성을 어떻게 이해하였는가?

III. 마틴 루터 및 개신교 신학자들의 자연법 이해

우리는 흔히 토마스 아퀴나스가 신학적으로 체계화시킨 자연법이 종교 개혁 이후 개신교 신학자들에 의해 주로 비판을 받아온 것으로만 이해한다. 사실 아리스토텔레스의 형이상학에 근거해 인간에게 선천적으로 신(神)이 부여한 이성 능력을 도덕적으로

16) 토마스 아퀴나스에게 자연법은 인간 행위의 산물로서의 습성은 아니지만 인간의 행위를 규제하고 인도하는 것으로서의 습성일 수는 있음을 말하면서 바로 그와 같은 근원적 도덕 습성, 즉 양지(良知; synderesis)가 인간의 이성 안에 존재함을 주장한다. “Synderesis is said to be the law of our mind, because it is a habit containing the precepts of the natural law, which are the first principles of human actions.” (Thomas Aquinas, 1948: I-IIae. Q. 94. a. 1).

17) 이것은 16세기 중세 가톨릭 교회가 반 종교개혁(Counter Reformation)을 단행하면서 새로운 교리 신학적 지침들을 정립하는데 중요한 핵심 근거 원리로 토마스 아퀴나스의 자연법이 강조 사용되었던 역사적 사실을 통해서도 입증된다(Gallagher, 2003:21-27).

재해석한 자연법이 아담의 타락(the Fall of Adam) 이후 보편적으로 만연된, 일찍이 아우구스티누스가 주장한 인간의 유전적 죄성(遺傳的 罪性)을 지지하는 대다수 개신교 신학자들에게 비판을 받은 것은 그다지 놀라운 일이 아니다. 인간의 이성 능력에 관해 낙관적 이해를 담고 있는 토마스의 자연법은 인간의 도덕적 이성의 발휘를 통해 구원에 이를 수 있다는 인간의 노력 공로(功勞)를 강조함으로써 인간의 구원을 위한 신은 총의 절대적 필요성과 예수 그리스도의 구원자로서의 필요성을 오해하도록 만든다는 신랄한 비판을 대다수 개신교 신학자들에 의해 받아왔다(Sigmund, 2005:229). 그러나 자연법이 초대 교회 교부 신학자들에게서 비롯되어 토마스 아퀴나스와 같은 중세 신학자들에 의해서만 강조되었을 뿐, 종교 개혁 이후 개신교 지도자들 또는 신학자들에 의해서는 오직 비판을 받아왔다는 것은 결코 객관적인 사실이 아니다. 다시 말해, 역사적으로 종교 개혁 이후 모든 개신교 신학자들이 자연법을 기독교 신앙에 반(反)하는 것으로만 여긴 것은 아니다. 그 대표적인 실례를 우리는 마틴 루터와 같은 종교 개혁자들과 20세기 에밀 브루너(Emil Brunner)와 같은 개신교 신학자들을 통해 발견할 수 있다.¹⁸⁾ 이들은 성경(聖經)이 자연법을 모든 사람에게 공통적으로 적용될 수 있는 하나의 보편적 은총으로 인정하고 있다는 점에서 자연법이 예수 그리스도를 통한 구원이라는 기독교 신앙의 근간을 흔드는 것은 아니라고 생각했다. 오히려 자연법이 기독교 신앙의 사회 윤리적 체계 안에서 중요한 의미를 가지고 있음을 역설했다.

하지만 자연법에 관한 종교개혁자 마틴 루터와 같은 개신교 신학자들의 긍정적 이해가 개신교 신학 세계 전반을 주도한 것은 아니었다. 오히려 자연법에 관한 그들의 긍정적 이해는 개신교 신학의 역사속 음지(陰地)에 묻혀 왔다. 사실은 대다수 개신교 신학자 또는 사상가들은 신(神)의 절대 은총의 섭리와 그것을 향한 죄성에 물든 인간의 신앙적 필요성을 역설하며 자연법이 가진 도덕적 선행(善行) 능력의 무용(無用)을

18) 에밀 브루너(Emil Brunner;1889-1966)는 19세기 자유주의 신학을 극렬히 거부하며 신정통주의(Neo-Orthodoxy)를 내세운 칼 바르트(Karl Barth;1886-1968)와 동일한 스위스 출신의 신학자였으나, *Nature and Grace* (1934)를 발표하면서 촉발된 바르트와의 자연신학 논쟁을 통해 구원자로서의 예수 그리스도와 관련된 계시와 이성의 접촉점, 즉 그리스도를 통한 신의 계시를 인간이 어떻게 인식할 수 있는가에 관해 대립의 입장을 취하게 되었다. 칼 바르트는 그리스도가 신의 계시임을 인식할 수 있는 능력이 인간에게 전혀 없음을 주장하였으나, 에밀 브루너는 그리스도의 계시를 인식할 수 있는 선천적이고 보편적인 가능성이 인간에게 있음을 주장함으로써 토마스 아퀴나스가 주장하는 바와 같은 자연법에 대한 긍정적 입장을 보였다 (Brunner, 2002:13-45). 그러나 이것이 브루너가 토마스 아퀴나스의 신학적 추종자였음을 뜻하는 것은 결코 아니다.

주장했다. 인간이 선천적으로 자연법의 도덕적 선행 능력을 가졌을지라도 아담의 원죄 이후 온 인류의 전적인 타락으로 말미암아 자연법의 선행 능력이 무용지물이 되었다는 것이 그들의 생각이었다. 이들 가운데 대표적인 경우를 우리는 영국의 경험주의 철학자 존 로크(John Locke; 1632-1704)에게 찾아 볼 수 있다. 그는 자연법이 가진 선천적 도덕 능력의 상실이 아닌 자연법 자체의 도덕적 무능을 주장했다. 과연 자연법은 도덕적 선행을 향한 인간의 선천적 성향 내지는 본성적 능력인가? 존 로크는 토마스 와 달리 자연법이 인간의 선천적 도덕 능력이라는 점을 근본적으로 부정한다. 그는 인간이 본능적으로 선을 지향한다는 점을 인정하지 않는다. 그에 따르면 인간은 도덕적 선행보다 자신의 이익을 위한 본원적 충동을 갖는다. 인간의 본성은 이타적 선행보다 이기적 이득을 지향한다. 인간의 자연적 성향(natural inclinations)은 도덕적이 아니라 독선적 본성(self-regarding nature)을 갖는다.¹⁹⁾ 따라서 인간의 선천적 본성에 근거한 자연법은 인간 삶속 사회 윤리의 도덕적 원리가 될 수 없다. 그것은 사회적 덕성(social virtues)이 아니라 독선적 이득 추구의 근거이기 때문이다(Locke, 1997:I. 3. 13).²⁰⁾ 이와 같은 로크의 자연법에 관한 부정적 견해는 17세기 이후 근대 서구 사회의 임마누엘 칸트를 비롯한 대다수 계몽주의 사상가들에 의해 지지를 받았으며,²¹⁾ 특히 20세기 들어 대다수 개신교 신학자들에 의해 타락한 인간의 죄성과 신의 절대 구원은총을 강조하는 신학적 관점에서 다시금 새로이 부활하게 되었다. 이와 관련해 칼 바르트는 토마스가 제기한 자연법에 뿌리를 두고 있던 17세기 이후 계몽주의와 18세기의 낭만주의 사조 속에 나타난 인간의 선천적 능력에 대한 긍정을 가장 신랄하게 비판한 개신교 신학자였다. 그는 인간의 도덕적 이성 능력을 강조한 계몽주의(the

19) “Those who have no other guide than nature itself, among whom the dictates of nature are least corrupted by positive regulation concerning morals, live ignorant of any law, as if they needed to take no account at all of what is right and virtuous.... there appear not even the slightest trace of piety, gentleness, good faith, chastity, and other virtues, but they spend their lives wretched in rapine, theft, debauchery, and murder.” (Locke, 1990:42).

20) 그러나 사람의 마음속에 숨구치고 일어나는 충동이 모두 자연적(natural)이라고 볼 수 있는가? 궁극적 선의 목표를 지향하는 이성에 의해 통제되지 않는 성향들은 선천적 자연적 성향이 아니라 후천적일 수도 있다. (Zuckert, 2007: 33), 그리고 (Thomas Aquinas, 1948:IaIIae. Q. 94. a. 2).

21) 대표적인 계몽주의 사상가 임마누엘 칸트(Immanuel Kant)는 인간이 스스로 만들고 부과하는 도덕률, 즉 도덕적 실천 이성의 자율성(the autonomy of moral practical reason)을 강조함으로써 토마스 아퀴나스가 주장한 자연법의 도덕적 이성 능력을 비현실적이고 무기력한 것으로 만들었다 (Kant, 1960: 19-21).

Enlightenment)와 감성적 직관에 기초한 낭만주의(Romanticism) 사고(思考) 속에 담긴 인간의 선천적 도덕 능력의 긍정이 기독교를 합리적 종교(reasonable religion)로 변질시킨다고 주장했다. 그에게 이성적 사유 능력과 감정적 순수성이라는 인간의 자연적 본성을 도덕적 가능성으로 인정하는 것은 신(神) 은총의 절대 주권과 예수 그리스도의 구원 사역(使役)에 대한 기독교 신앙의 본질을 훼손시키는 일이었다. 인간에게 선천적으로 주어진 도덕적 가능성을 긍정하는 모든 신학적인 노력은 예수 그리스도를 통한 신 은총의 절대 주권을 부정하는 불신앙적 작업이었다. 그것은 기독교를 합리적 또는 자연적 종교(reasonable or natural religion)로 변질시켜 기독교로부터 신의 말씀(the Word of God)과 예수 그리스도 중심의 신앙을 제거하는 것이었다. 다시 말해, 기독교의 담장 안에 숨어들어 결국 기독교를 파괴하는 일종의 트로이 목마와도 같은 것이었다. 이처럼 칼 바르트가 인간의 선천적 이성 능력에 근거한 자연 신학적 경향을 부정한 것은, 인간의 자연적 본성과 능력은 이미 최악의 수렁에 빠진 인간의 도덕성을 회복시킬 수 없으며 인간의 도덕성 회복과 구원의 가능성은 오직 예수 그리스도를 통한 신의 계시로만 드러날 수 있다고 믿은 때문이었다(Barth, 2001:91-92).

그러나 칼 바르트의 자연법 이해가 모든 개신교 신학자들의 생각을 반영한 것은 아니었다. 그것은 바르트와 상반된 입장을 제기한 에밀 브루너(Emil Brunner)에 의해 가장 극명하게 나타나, 결국 1940년대 중반 자연법에 관한 바르트와 브루너의 논쟁을 불러 일으켰다. 브루너는 자연(nature), 정확히 옮겨 말해, 본성(nature)은 그 자체가 신(神)에 의한 창조적 질서의 회복과 유지를 위해 필요한 규범적 명령과 지시의 속성을 갖는다고 보았다. 그에게 이것은 태초의 창조 때에 신에 의해 심어진 인간의 본성은 이미 타락한 도덕적 불가능성의 뿌리가 아니라, 오히려 선천적 자연법으로서 나뉠 도덕 수행 능력을 가지며 신과 인간 사이의 접촉점마저 될 수 있는 능력이다(Brunner, 2002:13-45). 예를 들어, 정의(justice)에 관한 인간의 사유 또는 개념은 인간의 선천적 자율 능력의 소산으로서 기독교 신앙과 자연적 본성의 법칙 모두에 부합하는 하나의 절대적 도덕 기준이 될 수 있다. 이것은 비록 타락한 존재라 할지라도, 인간은 자연적으로 기본적인 도덕 원리 또는 법을 실행할 수 있는 능력을 품고 있으며, 따라서 자신의 행동에 대한 책임을 마땅히 감당해야 하는 존재임을 뜻한다. 죄로 인하여 태초에 주어진 본원적 도덕 능력이 파괴되었다 할지라도, 그것이 인간의 선천적 도덕 능력의 완전한 소멸을 뜻하는 것은 아니며, 다만 완전한 도덕 수행 능력의 심각한

장애가 될 뿐이다(Brunner, 1941:66).

이러한 에밀 브루너의 자연법 이해는 예수 그리스도만이 타락한 인간의 도덕 능력을 향상 또는 완전하게 만드는 인간과 신 사이의 접촉점, 즉 계시(啓示)가 될 수 있다는 칼 바르트의 주장을 반대하는 결과를 낳았다. 이것은 브루너가 예수 그리스도의 계시적 절대성을 부인하고, 태초의 창조 때에 이미 인간 존재에 주어진 선행적 은총(prevenient grace)으로서의 도덕적 본성을 하나의 계시로 인정함으로써 자연법에 관한 긍정적 자세를 취한 때문이었다. 결국 이것은 20세기의 개신교 신학자들 대다수가 자연법에 관한 바르트와 브루너의 견해에 제각기 상반된 입장을 취하는 결정적인 계기가 되었다.²²⁾ 따라서 개신교 신학자들 모두가 토마스 아퀴나스의 자연법에 관해 부정적 입장을 취했던 것은 아니었다. 오히려 16세기 종교 개혁의 기치를 통해 개신교의 문을 열었던 마틴 루터의 토마스 아퀴나스가 제기한 바 있던 자연법에 관한 긍정적 입장을 계승하는 것이었다.²³⁾

우리는 대개 종교개혁을 통해 개신교의 문을 열었던 마틴 루터(Martin Luther)가 토마스 아퀴나스의 자연법을 오로지 비판했을 것으로 단정할 수 있다. 이것은 그가 오직 성경(*sola scriptura*)과 신앙(*sola fide*)과 은총(*sola gratia*)을 강조하는 신학적 토대 위에서 종교 개혁 운동을 이끌었기 때문이다. 그러나 루터가 오직 성경과 신앙과 은총을 강조했다라는 사실이 곧 중세 가톨릭 교회에서 존중하는 토마스 아퀴나스가 언급한

22) 그러나 에밀 브루너는 바르트와의 자연신학 논쟁을 불러일으킨 원인이었던 그의 *Nature and Grace* (1934)에서 그가 자연(nature)라는 용어를 다소 잘못 사용함으로써 많은 사람들에게 그가 자연 신학자라는 오해를 받게 되었다 말하면서, 그 자신은 엄밀한 의미에서 자연신학자가 아니라고 주장한다 (Brunner, 1939: 527). 이점에 관해 폴 틸리히(Paul Tillich)는 에밀 브루너는 신과 인간 사이의 도덕적이지 존재론적 접촉점으로서의 계시를 바르트가 주장한 예수 그리스도를 넘어 자연과 성령과 종말을 통한 계시로 확대시켰으나 종교와 문화의 역사 속으로 확대하지는 않았는데, 이것은 에밀 브루너의 자연신학에 대한 바르트를 위시한 대다수 개신교 신학자들의 압력 때문이었던 것으로 해석한다. 또한 이와 동시에 틸리히는 바르트의 주장을 반대하며 에밀 브루너의 입장을 지지한다 (Tillich, 1967:469).

23) 물론, 인간의 본성 안에 도덕적 능력이 내재한다는 아퀴나스의 자연법에 칼 바르트 못지않게 반대한 또 다른 개신교의 메노나이트(Mennonite) 신학자 존 하워드 요더(John H. Yoder)는 기독교 전통 속에서 용인 되어온 자연법 사상은 암브로시우스(St. Ambrosius;339-397)이후 초대 교회 교부 신학자들이 인간의 이성적 도덕 능력을 강조한 고대 그리스 스토아 철학의 영향을 받음과 동시에 당대 정치 세력에 영합 결탁한 결과로 주장하면서 성경에 기록된 예수 그리스도의 말씀에 대한 철저한 순종(radical obedience)만이 그리스도인의 도덕 윤리에 필요함을 역설한다(Yoder, 1962:18-22).

자연법을 부정했음을 뜻한 것은 아니다. 그는 토마스 아퀴나스의 자연법을 신학적 견지에서는 아닐지라도 사회 윤리적 견지에서는 인정했다. 다시 말해 그는 특정 신학자 토마스 아퀴나스가 아니라 모든 인간의 보편적 도덕성으로서의 자연법을 인정했다. 우선 종교 개혁 운동을 시작하기 전 루터는 그의 스승 가브리엘 비엘(Gabriel Biel)을 통해 신의 은총보다 인간의 선행 능력을 강조한 유명론자 윌리엄 오컴(Willaim Ockham)의 펠라기우스주의적 구원론을 중세 가톨릭 교회 신학의 핵심으로 이해했다.²⁴⁾ 그리하여 토마스를 위시한 중세 가톨릭 교회 신학은 지나치게 인간의 이성적 선행 능력을 강조하되 신의 은총 계시를 무시하고 있다고 생각했다.²⁵⁾ 특히 루터는 토마스보다 달리 인간 존재의 가치는 이성적 합리성보다는 신을 향한 방향성의 여부내지는 정도를 중요하게 여겼다. 이것은 그가 아리스토텔레스의 철학적 이성을 신학적으로 재구성하는 것이 아닌 인간의 전인격적 존재를 신에게 향하고 의지하는 마음의 변화를 중시했음을 의미한다. 이런 점에서 토마스와 루터의 신학적 간극은 분명히 존재한다. 그럼에도 불구하고 루터는 결코 인간의 선을 향한 법(法) 실천의 노력과 신(神) 은총의 관계를 논하면서 은총의 절대 우월성만을 강조하지 않는다. 그에게 신은 인간이 신의 은총을 무조건 받아들일게 하는 존재가 아니며, 다만 오직 믿음으로써 신의 은총을 겸손히 간구하는 자에게 이미 선천적으로 주어진 자연법의 실천을 돕는다. 다시 말해 자연법의 실천을 위한 신의 은총 이전에 이미 모든 인간에게 선천적으로 주어진 자연법의 실천을 요구한다. 그는 토마스 아퀴나스 자연법의 핵심 근거인 도덕적 습성으로서의 양지(良知; synderesis)가 모든 사람에게 주어졌음을 인정한다(McNeil, 1941: 219). 그러므로 그는 말하길

24) 펠라기우스주의는 인간의 구원은 인간의 선행 의지와 그것에 따른 실천으로 가능하기 때문에 신의 은총이 반드시 필요한 것은 아니라는, 다시말해 인간의 본성적 자유의지가 아담의 타락으로 인해 파괴된 것은 아니라는 것을 주장한 4세기 무렵 아우구스티누스(St. Augustinus;354-430)가 그의 고백록(*The Confessions*)을 비롯한 여러 저술에서 강력히 비판한 기독교 이단이었다. 이것이 16세기 종교개혁자 마틴 루터와 당대 최고 인문주의자 에라스무스(Erasmus)의 자유의지 논쟁으로 되살아나기도 했다 (St. Augustine, 1968: pars. 1 and 26).

25) 가톨릭 신학자 조셉 로츠(Joseph Lortz)는 이와 같은 중세 가톨릭 구원론과 토마스 아퀴나스의 신학에 대한 루터의 무지가 종교 개혁의 비극을 초래했다고 말한다. 그러나 데이빗 스타인메츠(David Steinmetz)는 루터의 무지가 아니라 결코 신(神) 계시 은총의 앞에 인간의 이성 능력을 앞세운 적이 없는 토마스의 신학 사상을 루터가 오해했기 때문이며 그것이 토마스를 마치 자연신학(natural theology)의 아버지처럼 인식하고 비판하는 칼 바르트를 위시한 20세기 개신교 신학자들에게 영향을 끼쳤다고 주장한다 (Steinmetz, 2005:23-26).

곡물을 통한 고리 대금업에 관한 그대의 질문들은 시간과 장소, 사람과 그 상황, 그리고 사건 별로 다양하기 때문에 어떤 특정의 규칙으로 해결할 수 없다. 그 문제는 개인의 양심에 맡겨져야 한다. 그러므로 자연법에 직면할 때 모든 사람은 묻지 않을 수 없다. 그대가 남들에게 행하는 대로 남들도 그 대에게 행하기를 원하지 않는가?²⁶⁾

여기서 루터에게 자연법은 토마스가 말하는 바와 같은 인간의 선천적 도덕 능력이지 결코 유대인들의 율법이 아니다. 따라서 은총은 법 실현을 위한 인간의 이성적 능력 또는 그것의 발휘에 앞서는 것이 아니다. 그것은 법 실현을 위한 인간의 노력을 완성시키는 것이지 인간의 이성적 능력, 즉 자연법의 발휘 없이 오직 은총만으로 모세의 유대인 율법과 같은 법이 온전히 실현되는 것은 아니다. 그것은 신의 은총과 다를 바 없는 자연법적 도덕 능력이 이미 아브라함과 모세 이전에 모든 사람에게 신에 의해 주어졌기 때문이다. 이 점에서 루터는 신 은총의 절대 필요성과 선행을 위한 인간의 보편적 이성 능력 발휘로서의 자연법을 인정하되 행위의 구속력을 전제하는 유대인의 율법과도 같은 법을 비판한다.²⁷⁾ 이러한 신의 은총뿐 아니라 인간의 보편적 도덕 능력으로서의 자연법에 대한 루터의 입장은 그가 1525년에 쓴 “기독교인은 어떻게 모세를 이해해야 할까”라는 글속에 명확히 나타나 있다. 여기서 루터는 모세가 신의 명령을 받들어 이스라엘 백성들에게 전한 십계명(十誡命)은 이미 모세의 등장 이전에 모든 사람에게 선천적으로 주어진 자연법이라 말한다. 그에 의하면 모세의 십계명은 모세가 나타나기 이전에 이미 모든 인간의 마음속에 보편적으로 담겨진 자연적 법칙이다. 그것은 신이 온 인류의 마음에 심어놓아 모든 사람이 동의할 수 있는 공통적 판단 원리이다(Martin Luther,

26) “[Y]our questions concerning usury with grain cannot be settled by any certain rule on account of the great variations in times, places, persons, circumstances, and cases. Therefore, the matter must be left to individual conscience; every man, confronted by the natural law, must ask, Would you that others should do to you what you do to them? For this is the law and the prophets.” (Martin Luther, 1967:137).

27) 여기서 루터는 유대인들이 중시하는 모세 율법에 대한 신 은총의 절대 우선성을 강조한다. “Look, can we fulfill the law without grace? Is it not enough that he has burdened us with the law, without adding his demand that we should have grace? What arrogance! What ignorance of sin! What ignorance of God! What ignorance of the law!.... these people are not yet sufficiently humbled and they still do not know that the law cannot be fulfilled according to the substance of the deed as they themselves say.” (Martin Luther, 1962:133).

1960:168).²⁸⁾ 그러므로 루터에게 자연법은 신의 은총에 반(反)하는 비신앙적이며 불필요한 것이 아니라 사랑의 실천을 위해 인간의 이성적 능력이 선도적(先導的) 역할을 감당할 수 있도록 하는 인간 영혼의 안내자이다. 그에게 자연법은 인간 삶의 여러 정황 속에서 일어나는 구체적 문제들에 직면한 각 개인의 양심이 “남이 당신에게 행하여 주기를 원하는 대로 당신도 남에게 똑같이 행할 수 있는가?”라는 질문에 응답하는 근거를 제공하고, 나아가 그 문제의 해결을 위해 판단을 내리는 인간의 보편적 이성 능력을 뜻한다. 그러므로 마음속에서 일어나는 자연법의 작동 원리 내지는 이치를 벗어날 수 있는 사람은 아무도 없다. 자연법은 종교와 인종과 민족을 막론하고 신(神)이 온 인류에게 동일하게 부여한 선천적 능력으로서 종교적 신앙의 여부를 떠나 누구도 그것의 테두리를 벗어날 수 없다. “자연법은 모든 사람의 마음 속 깊이 새겨진 것이므로 결코 지워질 수 없는 것이다.”²⁹⁾ 이것은 인간의 행위를 강요하고 규제하는 모든 법을 넘어선다.

따라서 마틴 루터는 인간 삶의 현실 경험에 의해 자연법의 도덕 원리가 입증됨을 주장한다. 상처를 당해 길가에 쓰러져 있는 사람을 불쌍히 여기는 마음, 또는 가난한 사람을 험박해 착취하는 사람을 미워하는 마음, 이러한 마음에 따라 어떤 행위를 실천으로 옮기는 일은 모든 사람이 구체적인 삶의 정황 속에서 뚜렷이 느끼며 경험하는 것으로, 도덕적 실상에 대한 사람의 인식 이해와 실천은 모세를 통해 명문화된 십계명 이전의 자연법에 뿌리를 둔다. 물론 루터에게 인간의 선천적 이성 능력을 뜻하는 자연법이 기독교 신앙의 궁극적 목표인 인간 구원에 절대적으로 필요한 것은 아니었다. 그에게 인간의 구원은 자연법의 실현, 즉 인간 이성 능력의 도덕적 발현을 필요로 하지 않는다. 루터는 인간에게 보편적으로 심어진 선천적 도덕 능력으로서의 자연법을 인정하지만, 토마스가 말하는 개념의, 즉 도덕적일 뿐 아니라 실제 행위의 구속력을 또한 갖고 있는 법, 그리하여 결국 구원을 향한 인간의 공로(功勞)를 강조할 수밖에 없는

28) 여기서 루터는 십계명의 모든 것이 아닌 다만 살인과 도둑질, 그리고 부모 공경과 같은 것이 인간의 마음에 주어진 자연적 법칙임을 말한다. 그러나 이것으로 말미암아 모세의 율법에 구속될 필요가 없는 것이 아니라 모세의 율법이 이방인이 아닌 오직 유대인에게 주어진 것이기에 따를 필요가 없음을 주장한다. 결국 인간에게 선천적으로 심겨진 도덕성이 있기에 모세의 율법 그 자체에 구속될 필요가 없음을 뜻한다.

29) “[The natural law] is written in the depth of the heart and cannot be erased.” (Martin Luther, 1958: 97).

자연법을 인정하지 않는다. 루터가 자연법을 인정한 것은 죄로 물들은 인간의 궁극적 영혼 구원의 문제가 아니라 현실 삶속의 구체적 정의 실현을 위한 도덕적 사회 윤리의 문제와 관련된 것이었다. 그러나 그는 인간 영혼의 구원을 위한 이웃 사랑과 신을 향한 사랑은 근본적으로 신앙의 문제이지만 사랑과 정의의 실천은 선천적 이성 능력의 도덕적 원리로서의 자연법의 인도(guidance)에 기인함을 주장한다. 그에게 자연법과 그것의 발현을 통한 사랑과 정의의 실천은 신앙에 의해 나란히 움직이는 두 개의 바뀌와도 같다. 다시 말해, 루터는 모든 사람의 마음속에서 보편적으로 작동하는 이성적 도덕 원리로서의 자연법을 인간의 궁극적 영생 구원의 문제가 아닌 구체적 현실 삶속 기독교 사회 윤리의 핵심 요체로 보았다. 이런 뜻에서 그는 말하길

이 법은 유대인뿐 아니라 이방인을 포함한 모든 사람에게 심어진 것이다. 그러므로 모든 사람은 그것에 복종해야만 하는 의무를 갖는다.... 그러므로 우리에게 전해져 온 모든 법은 모든 사람이 알고 그것 없이는 누구도 행할 수 없는 자연법 외에 아무 것도 아니다.³⁰⁾

비록 인간이 전적으로 타락한 존재일지라도 태초에 신이 인간을 창조할 때에 심어준 신의 형상(*imago Dei*)은 결코 지워지지 않는다. 신의 형상 안에 담겨 선천적으로 주어진 양심의 법은 인간으로 하여금 선과 악을 구분할 수 있는 이성적 능력, 곧 자연법으로서 저마다의 구체적 행위에 대한 책임을 부과한다. 따라서 인간이 전적 타락의 죄인인 것은 자연법이라는 도덕적 이성 능력을 선천적으로 가지고 있기 때문이다. 인간은 선천적으로 악을 피하고 선을 행할 수 있는 마음의 법, 도덕적 이성 능력을 가졌음에도 불구하고 선을 피하고 악을 행하였기에 전적인 타락의 죄인이 되었다. 그리하여 인간은 선행(善行)의 근본 원리이자 동력인 자연법을 활용할 수 없는 처지가 되었다. 그러나 인간이 전적인 타락과 최악의 수렁에 빠져 있을지라도 인간의 마음속에 새겨진 도덕적 이성의 자연법이 말살된 것은 아니라는 것이 루터의 확고한 생각이었다. 그에게 인간은 도덕적 양심이 완전히 죽은 존재가 아니었다.

30) "This law is impressed upon all, Jews as well as Gentiles, and all are therefore bound to obey it.... The whole law handed down to us is, therefore nothing else than this natural law which everyone knows." (Martin Luther, 1962:46).

이처럼 루터는 영생 구원에 관해서는 오직 믿음(*sola fide*)을 주장했으나, 사회 윤리에 관해서는 보편적 도덕 이성 능력으로서의 자연법을 인정했다. 그에게 신앙은 구원론의 핵심이었으나 사회 윤리의 핵심은 아니었다. 그러므로 자연법이 그의 신학적 세계에서 배제되지 않을 수 있었다. 물론 신앙과 율법의 이분법, 즉 구원은 율법이 아니라 믿음이라는 신앙 의인(*justification by faith*)의 교리가 루터 신학의 핵심이었으나, 현실 사회 속 구체적 삶의 문제를 다루는 그의 윤리관은 인간의 선천적 이성 능력에 기초한 자연법의 중요성을 결코 간과하지 않았다(Wannenwetsch, 2003:123-135). 그에게 자연법은 신의 은총을 전제한 것이었으며 인간의 죄보다는 선천적 도덕 능력을 인정한 것이었다. 결국 그에게 인간은 공동체 유지와 안녕을 바라는 사회적 존재이기에 양심 또는 도덕적 능력으로서의 자연법은 사회 윤리적 차원에서 선천적이되 필연적인 특수성을 갖는다. 신(神) 앞에서 인간을 정당화하는 영원한 영혼 구원의 문제는 그에게 절대 신앙을 필요로 하지만, 현실 세계의 사회적 삶속에서 지키고 발전시켜야 할 윤리의 문제는 신이 태초에 인간에게 보편적으로 심어준 도덕적 이성 능력, 곧 토마스 아퀴나스도 말했던 자연법의 발휘를 요구하는 것이었다. 그러나 이것은 인간의 행위를 강제하고 규정하는 법이 아닌 오히려 신의 은총을 의지하는 그리스도인의 자유를 전제한 것이었다. 이런 의미에서 종교개혁자 마틴 루터는 가톨릭 교회가 존중하던 자연법을 전적으로 거부하고 무시한 것은 아니었다.³¹⁾

그러면 마틴 루터가 중세 가톨릭 교회의 신학적 중심이었던 토마스 아퀴나스의 자

31) 이와 관련해 또 다른 종교 개혁자 존 칼빈(John Calvin; 1509-1564)도 루터와 유사하게 인간의 선천적 이성 능력, 즉 근본 도덕 원리로서의 자연법을 인정한다. 칼빈은 이방인들조차 그 마음에 새긴 율법의 행위를 통해 도덕 양심의 생활을 드러낸다는 사도 바울이 말한 (롬2:14-15)에 근거해 모든 사람이 보편적으로 가진 선천적 도덕 이성의 능력, 곧 자연법의 가치를 인정한다. 인간은 전적인 타락과 그로 인한 은총의 절대성에도 불구하고 마음속에 심어진 도덕 이성의 능력, 즉 자연법이 없는 것은 아니다. 따라서 칼빈은 “우리는 분명히 이방인들이 인간 삶의 원칙에 대해 완전히 몰지각하다고 말할 수 없다. 왜냐하면 그것은 인간의 올바른 행위가 자연법에 의해 충분하고 적절히 가르쳐질 수 있다는 것보다 더 상식적인 일은 없기 때문”이라고 주장한다. “[W]e certainly cannot say that they are altogether blind as to the rule of life. [For] nothing is more common than for men to be sufficiently instructed in right conduct by natural law.” (John Calvin, 2006:2. 13. 22); (Shreiner, 1997:51-55). 그러나 루터와 칼빈이 긍정한 자연법은 토마스 아퀴나스와 달리 모세의 율법과도 같은 행위적 구속력을 갖춘, 자발적이 아닌 강제적 준행을 요구하는 법을 의미하는 것이 결코 아니다. 그것은 오히려 법에 의해 담보되고 인증되는 인간의 어떤 행위적 노력의 가치를 거부하고 결국엔 철저한 은총의 수수만이 구원에 필요함을 전제하는 것이다.

연법을 거부하지 않았던 이유는 무엇인가? 그것은 토마스의 자연법이 근본적으로 신(神)의 특별한 은총 계시를 무시하지 않을 뿐 아니라 이미 태초에 보편적으로 주어진 신의 은총으로서의 이성적 도덕 능력을 인정하기 때문이다. 또한 그의 자연법이 도덕적 속성뿐 아니라 사법적(judicial)인 의미를 갖기 때문이다. 이처럼 모든 사람에게 부여된 보편적인 도덕 실천 능력으로서의 자연법은 무엇보다 인간 삶의 역사적 과정속 발전적 미래 건설을 위한 사회적 힘으로서의 덕성(virtues)을 함양시키기 때문이다.³²⁾ 인간의 심령(心靈)에 주어진 토마스의 자연법, 즉 도덕 실천 이성의 발현체로서의 도덕적 습성(synderesis)이 더 나은 공동체 사회 건설을 위한 근거가 될 수 있음을 루터 또한 긍정했기 때문이다. 이점에서 루터처럼 토마스의 자연법을 인정할 뿐 아니라 새롭게 재해석 발전시킨 개신교 신학자들이 존재한다. 그 대표적 개신교 신학자가 기독교 윤리학자 스탠리 하우에르와스(Stanley Hauerwas)이다. 그는 오늘날 현대 사회 윤리의 핵심이 품성의 함양(the formation of character)에 있음을 주장하면서 토마스가 제기한 덕성을 비판함과 동시에 건설적으로 재구성한다. 그는 토마스가 말하는 덕성의 일체성(the unity of virtues)을 비판하면서 이야기(narrative)를 통한 공동체의 도덕적 품성 함양의 가능성을 주장한다(Hauerwas, 1991:89-152). 이것은 인간의 마음에 내재된 선행 지향의 자연법, 즉 이성적 도덕 능력의 함양을 전제한다. 이것은 신(神)의 계시를 통한 신비가 아닌 토마스가 말하는 인간의 마음속에 심어진 자연법, 다시 말해 실천 이성을 통한 도덕적 습성, 즉 양지(良知;synderesis)의 공동체적 함양을 뜻한다. 이처럼 토마스 아퀴나스의 자연법은 오직 개신교 신학자들의 비판만을 받은 것이 아니라 마틴 루터를 위시한 일부 개신교 신학자들의 전향적 긍정과 계승적 재해석의 대상이 되기도 하였다. 이점은 오늘날 고도로 발달한 과학 기술 문명에 의해 통합적이되 다원적 사회로 변모한 지구촌 세계가 더욱 요구하는 종교간 일치 화합에 발맞추어 가톨릭과 개신교 교회사이의 새롭고 의미있는 대화의 계기가 될 수 있을 것이다.

32) "Virtue denotes a certain perfection of a power." (Thomas Aquinas, I-IIae. Q. 55. a. 1); (Drane, 1974:111).

III. 결론

아퀴나스의 자연법이 동서고금을 막론하고 오늘을 사는 우리 한국인들에게조차 중요한 사회 윤리적 실천 방향을 제시할 수 있다는 것은 구조적 사회악이 제거된 진정한 정의와 평화가 종교적 신앙의 폐쇄적 고수보다 합리적 이성의 발전적 구현을 통해 가능함을 가르쳐 주기 때문이다. 따라서 비단 가톨릭 신학자들 뿐 아니라 종교 개혁의 기치를 들고 개신교의 문을 열었던 마틴 루터를 위시한 개신교 신학자들조차 정의롭고 평화로운 사회 건설을 향한 토마스의 자연법에 내재된 사회 윤리적 의미를 인정했음은 그리 놀라운 일이 아니다. 그러면 인류 사회의 역사는 우리는 알 수 없는 오로지 신(神)의 은총에 의해 발전되어 왔는가? 아니면 이미 신이 보편 선천적으로 인간에게 부여한 이성 능력의 실현에 따라 발전해 왔는가? 인류 공동체의 사회적 발전은 신 은총의 결과인가? 인간 이성 능력 발휘의 소산인가? 어느 경우이든 인류 사회의 문명적 발전이 자유와 정의와 평화가 구현되는 사회 윤리적 성숙을 보여 왔는가? 바로 이점에서 토마스는 현실 세계속 신적 이성의 직접 개입을 뜻하는 신의 법(*lex divina*)보다 세상에 초연하지 않되 다만 역사적 현실의 무대 커튼 뒤로 비켜섬으로써 오히려 인간의 자율성과 책임성을 부여하는 의미의 자연법을 제시한다.³³⁾ 세상을 향한 신의 의지를 배제하지 않되 인간 이성 능력의 도덕적 실천을 요구하는 자연법을 주장한다. 그리하여 종교적 신앙에 종속되지 않되 인간의 이성적 능력을 중시하는 신앙과 이성의 조화를 통한 정의로운 사회 건설의 가능성을 역설한다. 바로 이점이 가톨릭을 등지고 개신교의 길을 닦은 종교 개혁자 마틴 루터와 이후 에밀 브루너와 같은 개신교 신학자들에 의해 지지되었으며, 심지어 그들 가운데 스탠리 하우에르와스(*Stanley Hauerwas*)는 이야기를 공동체적 덕성 함양의 주요 매개로 역설하되 인간의 본원적 도덕 능력으로서의 자연법을 그것의 암묵적 근거로 삼았다.³⁴⁾ 이처럼 토마스 아퀴나스의 자연법은 가톨릭과

33) 이것은 하비 콕스(*Harvey G. Cox*)가 1965년에 *The Secular City*를 발표함으로써 큰 반향을 불러 일으킨, 현대 사회의 세속화 과정은 신의 죽음(*the death of God*)이 아니라 신의 후퇴(*the withdrawal of God*)로서 인격적 실체로서의 신이 세상 현실의 각 사건 속에 직접 개입하는 적극적 역할을 유보하고 세속화라는 역사적 과정의 이면으로 후퇴함으로써 신이 없는 세상의 역사적 주체로서의 자율성과 책임성을 부여했다는, 그리하여 현대 사회 세속화 과정을 신의 적극적 행위로 해석하는 세속화 신학(*secularization theology*)의 핵심 요지이기도 하다 (*Cox, 1965:1-12*).

34) 토마스 아퀴나스 자연법의 요체인 양지(良知; *synderesis*)를 막스 호크하이머(*Max Horkheimer*)로

개신교 교회의 신학적 차이에도 불구하고 오히려 그 차이의 거리를 좁힐 수 있는 하나의 사회 윤리적 힘으로서³⁵⁾ 변함없이 모든 인류의 문화와 종교를 관통하는 신앙적 보편성과 역사적 통시성을 담고 있다. 이것을 마틴 루터와 일부 개신교 신학자들은 영생 구원의 신학적 견지가 아닌 현실 세계 삶속의 사회 윤리적 안목에서 그 건설적 가치와 의미를 긍정했다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

부터 1920년대에 시작된 사회비평 프랑크푸르트학과 후기 철학자 위르겐 하버마스(Jürgen Habermas)의 의사소통 합리성(communicative rationality)과의 의미 상통 여부를 살펴보는 것도 뜻 있는 연구가 될 것이다.

35) 토마스 아퀴나스의 자연법이 가지고 있는 사회 윤리적 힘을 써 에스 루이스(Clive S. Lewis)는 동양적 진리인 도(道; *Tao*)의 개념을 빌려 역설한다. 현대 과학 기술이 발전하고 세속화가 진행될수록 모든 인간의 마음속에 선천적으로 주어진 도(道)를 상실하며 살아가는 것은 결국 인간성 나아가 인류의 폐지를 가져오게 될 것임을 경고하는 그의 주장은 다름 아닌 토마스의 자연법의 구체적 활성화가 오늘날 더욱 더 인간 삶의 공동체 속에서 중요함을 의미한다(Lewis, 1974:43-64).

참고문헌

- 김병곤 (1995). “Thomas Aquinas의 중세 자연법 사상: Aristotle 철학의 스콜라적 변용.” 『韓國政治學會報』. 29집 1호. 312-328.
- 이정일 (2003). “토마스 아퀴나스와 헤겔의 자연법 비교.” 『범한철학』. 29집. 89-129.
- Aquinas, Thomas (1948). *Summa Theologiae*, Translated by the Fathers of English Dominican Province. New York: Benziger Brothers.
- Aquinas, Thomas (1993). *Commentary on The Nicomachean Ethics*, Translated by C. I. Litzinger. Notre Dame, IN: Dumb Ox Books.
- Augustine (1968). *Grace and Free Will*. Translated by Robert P. Russell. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.
- Augustine (1963). *The Confessions*. Translated by Rex Warner. New York: A Mentor Book.
- Barth, Karl (2001). *Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background and History*. London, UK: SCM Press.
- Bourke, Vernon (1974). "Is Thomas Aquinas a Natural Law Ethicist?" in *The Monist*, Vol. 58, no. 1: 58-72.
- Brunner, Emil (1941). *Revelation and Reason: The Christian Doctrine of Faith and Knowledge*. Translated by Olive Wyon. Philadelphia, PA: The Westminster Press.
- Brunner, Emil (2002). *Natural Theology: Comprising "Nature and Grace" by Professor Dr. Emil Brunner and the Reply "No!" by Dr. Karl Barth*. Translated by Fraenkel Peter. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers.
- Brunner, Emil (1939). *Man in Revolt: A Christian Anthropology*. Translated by Olive Wyon. Philadelphia, PA: The Westminster Press.
- Calvin, John (2006). *Institutes of the Christian Religion*. Edited by John T. McNeil. Translated by F. L. Battles. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Cox, Harvey G (1965). *The Secular City*. New York: Collier Books.
- Drane, James (1974). "Natural Law and Politics." in *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 8/2: 102-111.
- Gallagher, John A (2003). *Time Past, Time Future: An Historical Study of Catholic Moral Theology*. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Honnefelder, Ludger (1995). "Rationalization and Natural Law: Max Weber's and Ernst Troeltsch's Interpretation of the Medieval Doctrine of Natural Law." in

- The Review of Metaphysics*, Vol. 49, no. 2: 275-294.
- Kant, Immanuel (1960). *Religion within the Limits of Reason Alone*. Translated by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York: Harper Torchbooks.
- Lewis, Clive Staples (1974). *The Abolition of Man*. New York: MacMillan.
- Locke, John (1997). *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Penguin Books.
- Locke, John (1990). *Questions Concerning the Law of Nature*. Ithaca: Cornell University Press.
- Luther, Martin (1958). *Luther's Works*. Vol. 40 (Against the Heavenly Prophets). Edited by Conrad Bergendorff. Philadelphia: Fortress Press.
- Luther, Martin (1960). *Luther's Works*. Vol. 35 (How Christians Should Regard Moses?). Edited by E. Theodore Bachmann. Philadelphia: Muhlenberg.
- Luther, Martin (1962). *Lectures on Romans*. Translated by Wilhelm Pauck. In *Luther: Lectures on Romans*. Edited by Wilhelm Pauck, The Library of Christian Classics, XV. Philadelphia: the Westminster Press.
- Luther, Martin (1962). *Letters of Spiritual Counsel*. Translated by Theodore G. Tappert. In *Luther: Letters of Spiritual Counsel*. Edited by Theodore G. Tappert, The Library of Christian Classics, XVIII. Philadelphia: The Westminster Press.
- McNeil, John T (1941). "Natural Law in the Thought of Luther," in *Church History*, Vol. 10/3: 211-227.
- Olson, Albert H (1951). "The Concept of Law According to St. Thomas Aquinas." in *Anglican Theological Review*, vol. 33: 147-162.
- Ruby, Jane E (1955). "The Ambivalence of St. Thomas Aquinas' View of the Relationship of Divine Law to Human Law." In *Harvard Theological Review*, vol. XLVIII. No. 2: 98-113.
- Shreiner, Susan (1997). "Calvin's Use of Natural Law." In *A Preserving Grace: Protestants, Catholics, and Natural Law*, Edited by Michael Cromartie. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Sigmund, Paul E (2005). "Law and Politics." In *The Cambridge Companion to Aquinas*. Edited by Norman Kretzmann and Elenore Stump. New York: Cambridge University Press.
- Steinmetz, David C (2005). "What Luther Got Wrong." in *The Christian Century*: 23-26.
- Sullivan, Dennis M (1985). "Defending Human Personhood: Some Insights from

- Natural Law.” in *Christian Scholar’s Review*: 289-302.
- Tillich, Paul (1967). *A History of Christian Thought*. New York: A Touchstone Book.
- Velasquez, Manuel., and Brady, F. Neil (1997). “Natural Law and Business Ethics.” in *Business Ethics Quarterly*, vol. 7: 83-107.
- Wannenwetsch, Bernd (2003). “Luther’s Moral Theology.” In *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Edited by Donald K. McKim. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Weber, Max (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley, CA: University of California Press, 1978.
- Yoder, John H (1962). “Does Natural Law Provide a Basis for a Christian Witness to the State?” in *Brethren Life and Thought*, Vol. 7: 2-29.
- Zuckert, Michael (2007). “The Fullness of Being: Thomas Aquinas and the Modern Critique of Natural Law.” in *The Review of Politics*, Vol. 69: 28-47.

ABSTRACT

Historical Reinterpretation of Thomas Aquinas' Natural Law: Centered on the Views of Martin Luther and Some Protestant Theologians on Natural Law

Ji-whang Lew (Catholic Kwandong University)

It is the main thesis of this article that Thomas Aquinas' natural law, centered upon the theology of the medieval Catholic church, has historically not only been criticized by Protestant theologians, but importantly also positively acknowledged surprisingly by Martin Luther, a major Reformer in the 16th century, and some prominent Protestant theologians. It tries to suggest a meaningful clue for the constructive conversation between the Catholic and Protestant church, as a way of showing a good example of religious dialogue demanded by the global society surrounded by the highly developed scientific technological revolution and the some serious problems of social evil. In this regard, this work at first deals with the theological system of Thomas Aquinas' law and especially the significance of natural law, and explicates the criticism of a 17th century English empirical philosopher John Locke and a 20th century major Protestant theologian Karl Barth against Thomas Aquinas' natural law, discussing also the controversy of Karl Barth and Emil Brunner on the soteriological possibility of moral human nature which points to natural law. Then this project comes to its main points that Martin Luther significantly accepts Thomas Aquinas' natural law for constructing the good human social life rather than for the human salvation in eternal life, and that Stanley Hauerwas, today's leading Protestant theologian, has taken Thomas Aquinas idea of virtues presupposing the importance of natural law. Hence it aims to show that Martin Luther and some Protestant theologians have affirmatively acknowledged Thomas

Aquinas' natural law in the aspect of social ethics rather than in that of soteriological theology.

Key words: Thomas Aquinas, Martin Luther, Natural Law, Social Ethics.