

of praise and lament demonstrate the need for a literary approach.<sup>134</sup> However, literary approaches to the Bible should not be treated as a new paradigm that totally replaces past approaches to the text, but rather should be considered as a part of the philological-historical approach, to be used alongside historical and theological methods. Nevertheless, the problem of how the 'a-historical' character of the literary approach is able to be harmonized with historicity of the biblical text still remains, because it is necessary to persist in emphasizing the significance of historical questions and the study of the history of the text as fundamentally important for the understanding of this literature.

Indeed, the main weakness of the literary approach, interesting and important though it is, is that it too frequently puts form before content. Beautiful meaninglessness is preferred above ugly significance - an aesthetic aberration which cannot do justice to the gospel of him who was 'without form or comeliness'. In the Bible, literature is a means to an end, not an end in itself, and literary critics must therefore accept that they can never play more than a secondary role in its interpretation.<sup>135</sup>

<sup>134</sup> Longman, op.cit., 1997, pp. 113-123.

<sup>135</sup> Cf. Bray, op.cit., p. 486.

# 중세에서의 신학과 신학함

Theologie und Theologieren im Mittelalter

- 중세 스콜라 신학의 방법론과  
배경에 대한 일고(一考) -

전광식 교수

Prof. Dr. Koang-Sik Chon

- I. 서론
- II. '스콜라 신학'의 개념적 논의
- III. '스콜라 신학'의 본질과 특성
- IV. 스콜라 신학의 방법론
  1. 교회적 권위(auctoritas)
  2. 이성적 사유(ratio)
  3. 수도원적 명상(meditatio)
- V. 스콜라 신학의 배경
  1. Platon-Augustinus 사상
  2. Aristoteles의 사상
  3. 신플라톤주의
- VI. 결론

## Zusammenfassung

Die scholastische Theologie im Mittelalter ist der Form nach die Theologie der kirchlichen(katholischen) Autorität einerseits und dem Wesen nach die philosophische Theologie andererseits. Von ihrer kirchlichen Form nahm sie *autoritas* als ihre erste Methode für Theologie und Theologieren an. Der zweite Weg des scholastischen Theologierens ist *ratio*, welches durch ihre Einführung der philosophischen Methodologie in die Dogmenbildungen und in die Universalienstreiten verursacht wurde. Die *meditatio* ist die dritte Methode, die zunächst von der klösterlichen Theologierung gestammt und dann aus ihrem Streben nach Eigentümlichkeit der Theologie gebildet wird.

Diese drei Methoden der scholastischen Theologie beziehen sich auf die philosophisch-theologischen Hintergründe: die kirchliche *auctoritas* und *traditio* auf die philosophische Theologie des Platons-Augustinus, die spekulative *ratio* auf die Logik(*Organon*) des Aristoteles und die klösterliche *meditatio* auf die *theologia negativa* des Neuplatonismus.

Die scholastische Theologie des mittelalterlich-katholischen Kirchentums ist im Wesentlichen eine heterogen gemischter Typ des biblischen Motivs(Schöpfung - Fall - Erlösung) mit dem hellenischen Motiv(Form und Materie). Entweder im positiven Sinne oder im negativen Sinne kann das von der Scholastik beherrschte Zeitalter als

Zeitalter der Theologie und Theologierens betrachtet werden, insbesondere im Vergleich mit der unseren verweltlichten Zeit.

Wir sollen die positiven Aspekte der scholastischen Theologie nicht versehen: die tiefen Bibelkenntnisse, die breiten Theologiestudien, die leidenschaftliche Selbstaufopferung zu Forschungen, die tiefgründige Spiritualität durch *oratio* und *meditatio* usw.

Sowohl die Grundlage als auch das Inhalt des scholastischen Denkens sind aber unter aller Kritik. Das *auctoritas* selbst soll ja nicht vernicht werden, insofern wie die kanonische Bibel als einzige Autorität für den theologischen Systembau aufgenommen wird. Die scholastische Theologie aber hat viele Autoritäten wie Papst, Kirche, Tradition und Personen außer der Bibel aufgestellt. Wenn die *ratio* als eine entscheidende Methode der Theologie angeführt würde, dann könnte die Übernatürlichkeit der biblischen Wahrheitselementen ausgeschlossen oder verdreht werden. Und wenn die *meditatio* und die *contemplatio* eine wichtige Rolle im Theologieren spielen, wird die Theologie in eine Fallgrube von Subjektivismus, Spiritualismus und Relativismus hineinfallen, d.h. die Theologie wird verpsychologisiert. Die christliche Theologie muß sich auf der Bibel als *principium externum* einerseits und auf dem Heiligen Geist als *principium internum* andererseits aufrichten.

전광식, 고신대 및 동 신학대학원에서 신학 전공. 독일 Regensburg대학에서 박사학위 취득(Ph.D). München 대학 및 영국의 Oxford 대학에서 고대 철학 및 신학전공. 현재 고신대학 서양철학사 및 신학사상사 교수로 재직. 1999년부터 2001년초까지 미국 Harvard대학 고전학부 객원교수로 갈 예정. 저서로 「마르크스주의 이후의 철학」(이문,1995), 「배움과 믿음으로 도전하는 삶」(CUP,1997), 「학문의 숲길을 걷는 기쁨」(CUP,1998), 「고향」(문학과 지성사, 1999) 외 다수

## I. 서론

흔히 ‘스콜라주의’(Scholasticism)라고 일컬어지는 중세 천주교의 신학에 대해서는 교부시대의 신학과 달리 극명하게 대립되는 평가가 존립한다. 한편으로 후대 천주교의 시각에서는 그 신학은 ‘doctrina sacra’의 절정이요 신학의 토대가 온전히 구축된 것으로 보는 반면, 다른 한편으로 종교개혁적 전통과 계몽주의적 인문주의의 시각에서는 그 시기는 교회(M. Luther)와 복음(J. Calvin)이 갇힌 시기이며, 또 정신이 갇힌(Hegel) 시기라는 것이다. 천주교에서는 ‘몰락의 시기’로 보는 데 비해 종교개혁의 전통에서 있는 우리의 입장에서는 이 시기의 신학에 대해 근본적으로 비판과 부정의 시각에서 접근할 수밖에 없는 것이다. 이 시기는 철학적으로 볼 때는 Jean-François Revel이 말한대로 ‘사유(思惟)의 동면기(冬眠期)요<sup>2)</sup> 신학적으로 볼 때는 ‘성경의 진리가 철학적 및 교권적으로 왜곡된 시기’였다.

이런 전반적인 부정의 시각은 중세신학이 크게 보아 형식상으로는 교회적 신학(theologia ecclesiae), 내용상으로는 철학적 신학(theologia philosophorum)<sup>3)</sup>이었다는데 모여진다. 여기에서 교회적 신학이라는 것은 교부신학에 대한 성격규정과 달리 그것이 성경적 신학(theologia biblica)이 아니고 성경과는 단절된 교황을 정점으로 한 제도 교회의 신학이라는 것이다. 종교개혁의 표제 가운데 하나인 ‘열린성경’(Open Bible)은 중세신학의 ‘닫힌 성경’(Closed Bible)에 대한 반립적인 것이었는데, 이 후자는 교직자(敎職者)들의 성경독점과 자의적(恣意的) 해석(解釋)의 실제로 나타났던 것이다. 따라서 중세신학을 보다 정확하게 표현하면 교권적(敎權的) 신학이라고 할 수 있다.

그리고 교부신학은 철학적 개념과 사상을 도입한 철학적 신학이었지

만 그것은 신학발전의 유아기적 단계에 해당하여 아직도 판별력이 부족하고 시대정신에 대응할 이론적 무장이 제대로 갖추어지지 않은 시기여서 수동적으로 그리한 것이었지만, 중세철학은 Platon과 Aristoteles 철학을 교리해석의 원리와 신학체계 수립의 틀로 자각적이고도 능동적으로 도입하여 활용하고 있는 것이다. 그러므로 헬레니즘 시대의 후기 고대철학이 Platon이나 Aristoteles의 이론을 윤리적(스토아학과와 에피쿠로스학과), 종교적(신플라톤주의와 신피타고라스주의)으로 응용하였다면, 중세의 스콜라학과는 이를 신학적 내지 교권적으로 적용한 것이었다. 중세의 모든 신학적 논쟁은 성경해석이나 교리내용의 차이에 기인하기보다 그들이 도입하고 있는 철학적 원리와 방법의 차이에 근거한 것이라고 할 수 있다. 이 시기는 더 이상 새로운 교리를 만들 필요는 없는 시기였다. 왜냐하면 기독교의 중요한 교리들은 이미 교부들에 의해 정립이 되었기 때문이다. 따라서 중세신학들은 마리아 승배나 교황무오설과 같은 도그마들을 조립해 내는 것 외에 교부시대에 정립된 교리를 합리적으로 논증하고 수궁 가능하게 설명하는 과제만을 부여받게 된 것이다. 이런 교리설명을 위해 스콜라 철학은 고대 회랍철학을 도입하게 되었다. 그래서 이 시기는 철학과 신학이 상호 구분이 되지 않을 정도로 결합된 시기다. 중세에서 철학을 말하자면 그것은 신학적으로 방황지워진 것이고, 굳이 신학을 말하자면 그것은 철학적으로 성격지워진 것이다. 그래서 이미 Johannes Scotus Eriugena는 ‘참된 철학은 참된 종교요, 역으로 참된 종교는 참된 철학’<sup>4)</sup>이라고 설파하였던 것이다. 한편으로 Hugo von St Victor<sup>5)</sup>나 Thomas Aquinas<sup>6)</sup> 그리고 심지어 Roger Bacon까지도 철학은 ‘하나님의 지혜’(sapientia Dei)<sup>7)</sup>를 인식하고 연구하며 전개하는 것이므로 그것은

4) Johannes Scotus Eriugena, *De divina praedestinatione* I, 1.

5) Hugo von St Victor, *Eruditio didascalica* I, 3.는 ‘철학’은 ‘신적 지혜를 탐구하는 것’이라고 보았다.

6) Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles* III, 25.는 모든 사변적인 학문들은 제1철학(philosophia prima)을 형이상학(metaphysica)에 근거해 있고, 제1철학은 그것의 최종적인 목표인 하나님에 대한 인식을 지향하므로 그것은 ‘신적인 학문’이라고 할 수 있다고 했다.

7) Roger Bacon, *Opus maius* II, 7:18 은 전(全)철학의 진전은 피조세계에 대한 연구를 통하여 창조주를 인식해 가는 것이므로 철학이란 ‘신적 지혜의 전개’ 외에 아무 것도 아니라는 주장을 했다.

2) Jean-François Revel, *Histoire de la philosophie*, I, Stock, 1968, p. 267.

3) Alexander von Hales, *Summa theologica* I, 1 sol.에서 신학, 즉 제1원인인 하나님을 다루는 ‘제1철학’은 바로 철학적 신학(Prima Philosophia ... est theologia philosophorum)이라 했다.

‘신성한 학문’이라고 할 수 있다고 했고, 다른 한편으로는 Adolf von Harnack같은 이는 중세신학은 교부신학과 마찬가지로 ‘천주교의 의상을 걸친 헬레니즘’에 불과하다는 혹평을 가했던 것이다.<sup>8)</sup>

그러나 중세에서 신학과 철학의 관계를 보다 정밀하게 논의해 보면 중세에서는 논리학(logica) 내지 변증법(dialectica)같은 철학적 방법론만 존립했는지 신학적 내지 교권적 영향에서 자유한 독립적이고도 자율적(自律的)인 ‘본래의’ 철학은 존립하지 않았던 것이다. 적어도 12세기말까지의 스콜라 사상은 그러하다고 볼 수 있다. 그리고 방법론이나 사상 수립의 기본 틀을 위해 도입된 Platon이나 Aristoteles 철학도 흔히 일컫는대로 ‘ancilla theologiae’ (신학의 시녀)의 범주를 벗어나지 않는 것이었다. 이렇게 중세 시대에는 고유한 철학도 또 자립적 신학도 없었다.

하지만 신학은 사회적 맥락에서 교회가 그러했던 것처럼 제학문의 제왕(帝王)으로서의 신분을 유지하여 왔다. 스콜라 사상의 기본 명제는 제사상(諸思想)과 제물(諸物)을 신학으로부터 이해하고, 또 신학에로 귀결시켜야 한다는 것이었다. 이러한 명제는 지상의 모든 피조물은 그 창조주에 의존되어 있으며, 또 사상가들도 하나님에게 전적으로 의존되어 있음을 전제하는 것이었다. 그러므로 그 사상가들은 신학의 정체성과 위상을 확보하려 하였다. 말하자면 사상과 학문 세계에서 세속화(世俗化)를 용인하지 않는 것이었다.

## II. ‘스콜라 신학’의 개념적 논의

중세 서양에서 천주교가 개발하고 표방한 철학적 신학은 ‘스콜라주의’ 내지 ‘스콜라 사상’으로 통칭(通稱)되어 온 것이 관례였다. 그래서 흔히 중

세사상을 초기 스콜라 사상(Frühscholastik, 1100~1200 A.D.), 전성기 스콜라 사상(Hochschulastik, 1200~1300), 그리고 후기 스콜라 사상(Spätscholastik, 1300~1450)으로 구분해 왔다. 그러나 현금에 와서 이 용어는 다양한 이유로 진부한 것으로 치부되기에 이르렀다. 이런 이유 가운데 가장 중요한 것은 이 개념으로는 중세사상의 내용적 풍부함이 충분히 수렴되고 표명될 수 없다는 점이었다. 하지만 용어의 진부함과 비적절성에 대한 지적에도 불구하고 이 용어를 쉬 폐기할 수 없는 이유는 그것이 중세 사상을 지칭하는 독특한 용어로 너무 광범위하고도 오랫동안 사용되어 왔다는 것이다.

사실 이 ‘스콜라 사상’이라는 개념어는 중세의 철학적 신학이 취한 형식적이고 방법론적인 측면을 지칭하는 것이고, 이런 관점 하에서 그것은 중세학문의 특수성을 가리키게 되었다.<sup>9)</sup>

교회나 수도원이 세운 학교로부터, 또 거기에서 사용된 방법으로부터 이 용어는 취해졌고, 그리고 철학이나 신학에 대해서 뿐만 아니라 그 시대의 제반 학문의 형태를 특징짓는 것으로 사용되었다. 이런 이유로 우리의 논의에서도 이 용어를 그대로 사용하고자 한다.

그러면 이 ‘스콜라’라는 용어가 고래(古來)로 무슨 뜻이며 어떤 맥락에서 쓰여졌는지 논구해 보기로 하자. 라틴어 ‘schola’는 ‘강의’, ‘강좌’, ‘학원’, ‘종파’ 등의 뜻을 지니고 있는데, 그 희랍어적 기원은 ‘σχολή’는 일반 문헌에서는 일찍이 Pindaros의 *Nemean*(10,46)(hrsg. v. Schroeder, Leipzig 1900)과 Herodotus(3, 134) 등에 나타나면서 ‘여가’, ‘휴식’, ‘노동으로부터의 자유’ 등의 뜻을 지니고 있다. 하지만 Platon의 *Apologia*(36d)와 *Phaidros*(229e), 그리고 Aristoteles의 *Politeia*(1313b3) 등 철학적 문헌에서는 이런 일반적인 의미와 함께 ‘학문연구에 바쳐진 여가’, ‘선생의 강의’, ‘강의가 주어진 집단’, ‘학교’ 등의 뜻을 지니고 있다.<sup>10)</sup> 그 동사적 형태인 ‘σχολάζω’는 ‘여가를 가지다’, ‘아무 것도 하지 않다’의 뜻과 함께 ‘배움

8) Adolf von Hamack, *Lehrbuch vom Dogmengeschichte*, Tübingen, 1990.

9) cf. Richard Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart 1992, S. 141.

10) Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1961, p. 1747.

에 시간을 보내다', '학문에 빠지다', '강의를 하다'의 의미를 지닌다. 결국 학문적이고 철학적인 맥락에서 이 용어는 종합적으로 볼 때 의식주와 같은 삶의 기본적인고도 직접적인 욕구들로 인해 방해받지 않고 면학과 강의 등 학술적인 활동을 여유롭게 하는 것을 뜻한다.

결국 여기에서 우리는 이 *σχολή*의 구체적 표현이 *θεωρία*(사변)임을 알 수 있고, 이런 의미에서 Aristoteles의 제자인 Theophrastos (372/369~288/285)는 '*σχολαστικός*로 자칭(自稱)했던 것이다.<sup>11)</sup> Chrysippos(281/277~208/204)에게서도 '*βίος θεωρητικός*는 '*βίος σχολαστικός*와 철학자에게 고유한 생활방식을 나타내는 동의어로 사용되었던 것이다.<sup>12)</sup> Cicero 시대(106~43)에는 <철학학교>의 설립을 통해 이 '*σχολή*' 내지 'schola'는 학교 경영과 관계된 모든 것, 이를테면 장소, 수업, 또 학교의 설립 등에 대한 통칭(通稱)으로 사용되었다.

따라서 'scholasticus'는 학교와 관계된 모든 이들을 뜻하게 되었는데 여기에는 광의적으로 교육 받은이들(eruditus, literatus, sapiens), 또 특히 수사학자(주전 1세기)와 박식한 법률가들을(주후 3세기) 지칭하는 것이 되었다.<sup>13)</sup> 이러한 언어사용은 역시 고대 기독교 사회에서도 본질적으로 보존되었다. 특히 교육과 면학의 탁월함을 두고, 또 웅변가, 법률가, 그리고 행정 관리들을 지칭하는데서 우리는 이런 'scholasticus'라는 용어를 만나게 되는데, 경우에 따라서는 최상급으로 표현된 것도 보게 된다. 이 용어는 Karolinger왕조 시대(주후 7~8세기) 이래로는 성당학교나 시립학교 또는 수도원학교의 교장을 지칭하게 되었다.<sup>14)</sup>

심지어 중세 초기 및 중기에 이르기까지 이 용어는 어떤 특정한 류의 신학을 가리키는 것으로 사용되지 않고 단지 어떤 부류의 사람들과 서적들, 그리고 화술 내지 교육방법에 관련해서만 쓰였을 뿐이었다(이를테면 *scholastice loquentes*, *scholasticae disputationes* 등). 그때 '스콜라적'이라는 것은 단순히 '학식이 있는', 물론 '학교와 관계된'이란 뜻을 지니는 것이었다. 9세기의 사람으로 그 시대의 학교 교육을 받았던 Haimo Von Auxerre(t Ca.855)는 '스콜라적'(*scholastice*)을 '철학적 내지 변증법적'(*philosophice sive dialectice*) 의미로 사용했다.<sup>15)</sup>

또 몇 가지 증언들에 의하면 12세기에는 수도원권에서 시립 및 교회학교에서 사용한 방법론과 거기에 종사하는 사람들을 지칭하는 것으로 쓰였다. Petrus Comestor(ca.1100~ca.1179)의 저작인 *Historia scholastica*도 어떤 고유한 특성을 뜻하는 게 아니라 단지 그 작품이 중세에 널리 유포되고 많이 사용된 교과서임을 말하는 것이다.<sup>16)</sup>

중세의 철학적 신학과 신학적 철학에 대해 '스콜라 사상'이라 지칭한 것은 근세(近世)에 이르러서였다. 그 개념은 말하자면 근세인에 의한 근세적 개념이었다. 누구보다 Erasmus(1466~1536)와 같은 근세 인문주의 자들과 Luther(1483~1546)같은 종교개혁자들은 자기들의 사상을 '스콜라적' 신학과 철학에서부터 명백히 분리, 대비시켰는데, 그 때 그들이 이 용어로 가리킨 것은 구체적으로는 토마스주의, 스코투스주의, 그리고 유명론과 같은 중세후기 학파(*sectae*)들이었다. 이들의 용법에 나타난 이 개념은 전통에 구속되어 있으면서 억지와 궤변을 늘어놓고, 조야한 라틴어를 구사하면서 묵회에는 아무런 유익이 없는 무익한 논리논쟁에 휘말리는, 그리고 무엇보다 Aristoteles 사상을 존중하면서 그것에 예속되어 있는 것을 뜻하는 부정적이고 폄하적(貶下的) 개념이다.<sup>17)</sup> Luther의 *Disputatio contra scholasticam*

11) Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* V. 37, ed. H. S. Long, Bd. 1, Oxford, 1965, S. 215.

12) cf. Plutarch, *Moralia* 1033c, ed. M. Pohlenz / R. Westmann, Leipzig 1959, Bd. VI, 2, 3.

13) cf. Ducange VI. 350(Papias); Sueton, *De grammaticis et rhetoribus* 30, ed. G. Burgudi, Leipzig, 1963~1964; *Theodosiani Libri* XVI, 8, 10, 2, ed: Th. Mommsen / P. M. Meyer, Berlin 1905, S. 405; A. Claus, *Ho Scholastik ós*, Diss. Köln 1962, S. 20ff, 150ff.

14) cf. G. Bourbon, "La licence et le rôle de l'écôlâtre au moyen ge", in: *Revue de questions historiques* 19, 1876, pp. 513~553.

15) cf. A. M. Landgraf, "Zum Begriff der Scholastik", in: *Cfr* 11, 1941, 488.

16) U. G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie* 3.

17) cf. Ch. Dalfon, *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur scholastischen Methode*, Osnabrück, 1936.

*theologiam*(「스콜라 신학 논박」, 1517)은 이런 부정적인 것들 외에도 아리스토텔레스적인 형이상학에다가 기독교적 의상만 걸쳤고, 하나님의 은혜(*sola gratia*) 외에 인간의 능력을 내세우는 부류의 신학에 대한 비판인 것이다.<sup>18)</sup>

이러한 배경에 비추어 볼 때 근세 초 개신교 신학은 ‘스콜라사상’으로 지칭될 수 없으며, 또 아리스토텔레스의 형이상학에 대한 그것의 논의도 스콜라주의적 정신에서가 아니라 인문주의적 정신에서 일어났던 것이었다. 그래서 Rudolf Goclenius(1547~1628)도 1598년에 *Isagoge in Peripateticorum et Scholasticorum Primam Philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica*<sup>19)</sup>를 발표했던 것이다.

‘스콜라주의’란 개념에 대한 이런 부정적인 의미 부여는 계몽주의 시대에도 계속되었는데, 이를테면 Christian Thomasius(1655~1728)는 그것을 아직도 어둡고 계몽되지 못한 시대에 교권적 편견 하에서 수립된 이론으로 간주했다.<sup>20)</sup> 이런 이미지는 그 후 Hegel에 이르기까지 지속되었다.<sup>21)</sup> 하지만 17, 8세기에 이르러 카톨릭계 대학들이나 수도회들에서는 ‘제2의 스콜라주의’(Zweite Scholastik)나 ‘바로크 스콜라주의’(Barockscholastik)라는 명칭으로 이 용어를 긍정적이고 적극적으로 수용하였다. 그 때 그 개념은 중세철학과 신학의 확대 내지 쇄신을 뜻하는 것이었다.<sup>22)</sup> 그러나 이 때에 ‘스콜라적 신학’(theologia scholastica)이라는 용어에서 ‘스콜라적’이라는 것은 중세와는 다른 새로운 의미를 지니는 것이었다.

그것은 즉 소위 ‘실증적 신학’(Positive Theologie)(석의론, 결의론 그리고 교회법 등)과 구별되어 ‘사변적 신학’(theologia speculativa)을 지칭하는 것이었는데, 이것은 방법론적으로 우선은 Petrus Lombardus의 「명제

집」을, 다음으로는 Thomas Aquinas의 「신학대전」(*Summa Theologiae*)을 주석하든지 아니면 신학과정(Cursus Theologicus)의 소책들에 대한 연구에 주력하는 것이었다.<sup>23)</sup> 따라서 16~18세기의 시각에서 종합적으로 볼 때 ‘스콜라주의’는 계몽주의 시대에 이르기까지 주로 카톨릭계(부분적으로는 개신교계) 대학들과 고등교육기관에서 연구되고 가르쳐지던 중세 및 근세 초기의 철학과 신학사상을 의미한다고 볼 수 있다. 그러므로 계몽주의는 그것을 극복해야만 한다는 내적 및 시대적 요청과 과제를 가지고 있었다.

계몽주의에 대립하여 19세기에 일어난 스콜라 철학과 신학(무엇보다 먼저 토마스주의적인)의 카톨릭적 갱신은 ‘신스콜라주의’(Neuscholastik)로 규정될 수 있는 것이다.<sup>24)</sup>

### III. ‘스콜라 신학’의 본질과 특성

우리는 이상의 논의에서 ‘Schola’ 내지 ‘Scholastik’의 용어가 주로 기독교 신학과 철학에 해당되는 것으로 논의하였지만 실제로 이 개념은 법률학이나 의학, 그리고 교육과 이슬람 사상 가운데서도 발전되었고, 또 그런 영역에 있어서도 넓게 쓰이던 것이었다. 이렇게 보아 이 용어는 그것이 담고 있는 내용과 무관한 하나의 방법론적 명칭 내지 성향으로 간주될 수 있는데, 이런 방법론은 Aristoteles의 사상을 도입한다든지, 또 폐쇄적인 성격을 지님을 뜻한다. 궤변적이고 독단적이고 수구적인 모습을 띠는 이론이나 방법을 뜻하는 것이다.<sup>25)</sup>

‘스콜라주의’라는 것은 이렇게 어떤 형식적이고 방법론적인 측면과 성

18) WA 1, 224~228; cf. *Römerbrief-Vorlesungen von 1515/16*: WA56, 272, 296, 312, 337, 354.

19) Frankfurt, 1598.

20) Ch. Thomasius, *Einleitung zur Hof-Philosophie*, Frankfurt/Leipzig 1710, 39f.

21) H. Schmidinger, “Scholastik’ and ‘Neuscholastik’ Geschichte zweier Begriffe”, in: *ChP II*, 42f.

22) C. Giacom, *La seconda scolastica*, 3Bde. Milano, 1944-1950.

23) U. G. Leinsle, *op. cit.*, 4.

24) *ibid.*

25) cf. J. Koch, “Von der Bildung der Antike zur Wissenschaft des Mittelalters”, in: *Ders., Kleine Schriften*, Rom 1973, 115-132; G. Madiski, “The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into its Origins in Law and Theology”, in: *Speculum* 49, 1974, 640-661.

향을 의미한다고 볼 수 있지만, 그래도 그 근원적이고 본질적인 측면에서는 그것이 신학 및 철학에 관련된 개념이라는 데 이의가 없을 것이다. 말하자면 ‘스콜라주의’는 신학을 체계화하는 어떤 방법론이며 ‘신학함’의 어떤 구체적 방법론을 지칭하는 것이다.<sup>26)</sup>

이런 견지에서 Martin Grabmann은 그 방법에 대해 다음과 같이 서술하고 있다. “스콜라적 방법이란 초자연적 진리를 사유하는 인간 정신에 내용적으로 근접시켜서 구원의 진리를 체계적이고 유기적으로 종합적인 기술을 할 수 있게끔 하고, 또 이성의 관점으로부터 나온 계시 내용에 대한 항변들을 물리칠 수 있도록 하기 위해 이성 내지 철학을 계시 진리들에 적용함으로써 신앙내용에 대한 최상의 통찰력을 얻게 하기 위한 것이다.”<sup>27)</sup>

이것은 신학의 방법론으로서의 ‘스콜라주의’를 규명한 정의이다. 다양한 개념들을 사용하므로 다소 복잡한 정의이기는 하지만 사변적 신학의 구성과 변증의 기능에 있어 스콜라주의가 필수적으로 요구되는 방법임을 제시하고 있는 것이다. 그리고 이 정의에는 ‘신앙과 이성, 계시와 사변, 신학과 철학간의 종합’이라는 뜻이 담겨 있다.

‘스콜라주의’에 대한 이러한 내용적 및 형식적 본질규정 외에 우리의 논의에서는 특히 그것의 역사적이고 현상적인 본질 규정이 도입되어야 한다. 이런 규정을 비교적 체계적으로 전개시킨 이가 Gallus Manser(1866~1950)인데, 그에 의하면 ‘스콜라주의’란 ‘중세의 학교들에서 가르쳐지던 모든 것’이라는 것이다.<sup>28)</sup>

이상의 두 가지 본질규정에 따르면 ‘스콜라주의’는 하나의 특색 있고 고유한 방법론과 중세와 그 근세적 영향사라는 두 가지 측면을 바탕으로 하여 다음과 같은 특성을 지닌다. 첫째, 스콜라 신학은 자유롭고, 영성적이며

수도원적인 신학함(theologisieren)의 형태와 구별되어 학교결부성(Schulgebund-enheit) 내지 학교적성격(Schulmäßigkeit)을 지닌다. 이런 점을 부각시킨 Jean Leclercg는 ‘스콜라적 신학’이란 말 대신에 ‘학교의 신학’(Theologie der Schulen)이란 용어를 쓰자고 제안한다.<sup>29)</sup> 그러나 중세의 학교제도에는 신학을 가르치던 갖가지 형태의 학교들 - 이를테면 수도원 학교, 성당학교, 시립학교, 그리고 후에는 수도회학교, 공의회학교, 대학교 등 - 이 있었다. 그 학교들에서 가르쳐지던 신학은 일관성을 유지하지 못했다. 예컨대 수도원학교에서는 수도사들이나 참사회원들을 위한 내부 학교와 일반인들을 위한 외부 학교의 신학수업이 판이했음은 짐작하고도 남음이 있다.<sup>30)</sup> 그래서 Leclercg의 제안을 수용하기는 어렵지만, 그럼에도 불구하고 스콜라 신학은 여전히 ‘학교적 신학’이었음을 지적할 수 있다.

둘째, 스콜라 신학은 학문성 내지 합리성을 토대로 구축된 신학이라 할 수 있는데, 이 점은 특히 Wolfgang Kluxen<sup>31)</sup>이나 Gangolf Schrimpf<sup>32)</sup> 등이 지적하고 있다. 물론 더듬어 생각해 보면 기독교 진리에 대한 합리적 이해와 소위 학문적 신학은 앞부분에서도 언급했듯이 교부신학에서 도입되었다. 그래서 Grabmann도 ‘후기 헬라 교부신학의 스콜라주의’(Scholastizismus der ausgehenden griechischen Patristik)에 관해 언급했던 것이다.<sup>33)</sup> 하지만 변증법의 사용은 물론 신존재증명 같은 데서 보여지는 자연신학의 전개는 신학을 하나의 합리적인 체계로 수립하려고 했음이 드러난다.

물론 Schrimpf 같은 이들이 잘 간과했듯이 이 스콜라 신학에서의 학문성 개념과 합리성 기준은 9세기(J. Scotus Eriugena)와 12세기(P.

29) J. Leclercg, “The Renewal of Theology”, in: *Renaissance and Renwal in the Twelfth Century*, ed. by R.L.Benson/G.Constable, Oxford 1982, p. 72.

30) cf. J. Koch, *Artes liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*, Leiden-Köln, 1959.

31) W. Kluxen, “Thomas von Aquin”, in: *Grundprobleme der großen Philosophen*, hg. v. J. Speck, Göttingen, 1972.

32) G. Schrimpf, “Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie”, in: *Philosophie im Mittelalter*, hg.P.Beckmann u.a.Hamburg 1987, 1~25.

33) M. Grabmann, *op. cit.*, I, 92.

26) cf. Alister E. McGrath, *Christian Theology*, 2rd. Cambridge(MA) / Oxford 1977, p. 34: “Scholasticism’ thus does not refer to a specific system of beliefs, but to a particular way of organizing theology”.

27) M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, 2Bde. Freiburg, i. Br. 1909~1911, ND Graz 1957, I, 36f.

28) G. Manser, “Die mittelalterliche Scholastik nach ihrem Umfange und Charakter”, in: *HPBI* 139, 1907, s. 321~323.

Abelardus) 사이에 상당히 바뀌게 되었고, 또 Aristoteles의 「제2분석론」(*Analytica posteriora*)의 수용 이후, 그리고 근세 초기의 방법론 논의에서는 더욱 강화되었던 것이다.

여하튼 후에도 상술하겠으나 이런 합리성 내지 학문성의 도입은 신학을 '철학화(哲學化)'의 길로 이끌었으며, 그 배후에는 인간의 전적타락을 믿지 않는 카톨릭 신학의 성경적 인간관이 놓여 있다.

셋째, 스콜라 신학은 그 방법론에서 주어진 본문(本文)을 강독하고 극해하는 '본문사유'(Denken am Text)의 방법을 취했다. 이 때의 본문은 주로 성경을 필두로 하여 Boethius의 *Opuscula sacra*, Pseudo-Dionysius Areopagita의 전집, 그리고 후에는 Lombardus의 「명제집」(*Quatuor libri sententiarum*), Aquinas의 「신학대전」(*Summa theologiae*) 등이었다.

신학은 철학처럼 학교 수업의 형태를 통하여 기본적인 텍스트들을 해석하고 주해하는 것들이 중심이었고, 따라서 그것은 방주(傍註), 문자주해, 석의, 쟁점주해 등으로 나타나게 되었다. 먼저는 텍스트에 대해 어떤 의문점(*quaestio*)을 가지고 다음으로는 그것을 별도의 논문들을 통해서 13세기 이래로는 논박(*disputatio*)을 통하여 보다 상세히 풀어가는 방식으로 전개되었다.<sup>34)</sup> 그래서 신학은 질문과 답변 가운데서 이뤄졌다. 사람들은 권위들이 상충되는 문제들에 있어서 진리의 철저한 규명을 기대하였고 따라서 학문함의 가장 중요한 수단은 논리학이 되었다.<sup>35)</sup>

넷째, 스콜라 신학은 그 역사적이고 현상적인 맥락에서 볼 때 중세적 교회성을 지닌다. 물론 스콜라신학의 범주에 드는 모든 신학자의 모든 신학적 이론이 제도 교회의 공식적 입장과 엄밀히 일치되지는 않았다. 그리고 합리화와 학문화, 철학적 논증방식의 도입을 통하여 신학이 점차 교회적 실천과 격리되어간 점도 없지 않다. 그리고 프랑스 소재의 학교들은 근본적인 문

제제기를 통하여 여러 점에서 로마 교회와 일치되지 않기도 하였다. 이런 배경에서 Gerhoch von Reichersberg(+1169)같은 이는 '스콜라적(的)'이란 개념과 '교회적(的)'이란 개념이 대립된다고까지 하였던 것이다.

하지만 이 신학은 기본적으로 카톨릭 교회 내의 신학적 작업이었으며, 따라서 그 논의와 답변은 크게 그 범위를 벗어나지 못하였다. 그리고 대부분의 난제에 있어서는 어떤 권위에 호소하는 방향으로 나아갔는데 그런 권위도 성경을 예외로 하고는 중세 카톨릭 교회가 공식적으로 지지 내지 선호하는 '카톨릭적'인 것이었다. 결국 스콜라 신학은 제도권적 교회 신학으로 보수성과 폐쇄성을 지니고 있었으며 Luther와 Calvin에게서 보였던 그런 근본적인 개혁성을 지니지는 못하였던 것이다.

## IV. 스콜라 신학의 방법론

스콜라 신학이 교회적 배경과 철학적 성격을 지니고, 또 신학의 고유성을 추구함에서 그 신학수립의 방법론이 제시된다. 그것이 교회적이고 교권적인 배경을 지니는 데서 권위(*auctoritas*)가, 그것이 철학적 방법론을 도입함에서 사유(*ratio*)가, 또 그것이 신학의 정체성을 유지하려는 데서 명상(*meditatio*)이 그 사상 전개에 사용되었다.

### 1. 교회적 권위(*auctoritas*)

Adolf von Harnack에 의하면 스콜라 사상은 무엇보다 "중심부(中心部)로부터 비롯된"(aus der Mitte heraus) 사상이다.<sup>36)</sup> 그것은 모든 이론의 최종적 근거들을 경험이나 실제적인 역사에서 얻는게 아니고 어떤 권위(權

34) R. Schönberger, "Was ist Scholastik?", *Philosophie und Religion* 2, Hildesheim, 1991, 52-83; Th. Rentsch, "Die Kultur der quaestio", in: *Literarische Formen der Philosophie*, hg.v. G. Gabriel u. Ch. Schildknecht, Stuttgart 1990, S. 73-91.

35) U. G. Leinsle, *op. cit.*, 12.

36) A. v. Harnack, *Dogmengeschichte*, Tübingen, 1905, S. 326.

威)에서 찾고자 한다. 철학적이거나 신학적인 모든 논의와 논쟁의 최종적인 귀결점은 그 사상가들이 신뢰할만한 것으로 여긴 어떤 권위였는데, 이 점에서 스콜라주의는 고대 교부신학과 구분된다. 이런 권위는 세미나적인 토론과 논박(disputatio)에서, 또 고전(古典)에 대한 해석에서, 그리고 교리의 채택 등에서 모든 논의의 종지부를 찍는 것이 되었다. 말하자면 합리성이나 정당성에서 권위가 나오는 것이 아니었고, 어떤 기존적이고 고착된 권위에서 꾸며진 합리성과 정당성이 나오는 것이었다. 신학적인 문제에 있어서는 외형적으로는 적어도 성경이 가장 권위있는 것이었으나 그것의 해석에서는 과거 공의회와 결정, 교부들의 해석, 교황청의 공식적 견해 등이 권위가 있었고, 특히 Augustinus와 후에는 Thomas Aquinas의 이론이 대표적인 것이었다.

이런 권위들 간에 불일치나 충돌이 있는 경우가 있으므로 예컨대 Augustinus의 신학을 따르는 Franzisko 수도회와 그 교수들과 Aristoteles와 Thomas Aquinas의 사상을 지지하는 Dominic 수도회와 그 학자들 간의 대립을 이루게 되었던 것이다. 철학적인 문제나 과학적 문제에 있어서는 대학에서 Aristoteles의 저작이 채택된 중기 이후로는 그의 사상이 대표적인 권위였고, 그의 저작의 주석으로는 회교철학자인 Averroes의 주석이 가장 권위있는 것이었다. 그래서 중세 중기와 후기에서 Aristoteles와 Averroes는 '그 철학자'와 '그 주석가'로 불리워지게 되었다. 그러나 Augustinus사상의 추종계열에서는 Platon이 여전히 권위로, 또 초기 Eriugena와 후기 Nicolaus Cusanus등에게서는 Plotinus나 Proklos같은 신플라톤주의자들이 권위가 되었던 것이다. 그러나 이러한 권위와의 이론적 위탁은 스콜라주의를 전통주의와 배타주의를 그리는 고루한 사상으로 이끌어 가는 부정적인 요소로 많이 작용했음을 지적할 수 있다.

'권위'는 바로 '전통'(tradition)이라는 개념과 직결되는데 이 전통의 공적 발원은 중세에서 magisterium ecclesiae(교회의 교수사역)이라고 불리워졌다. 천주교에서 이 전통은 구체적으로 말하면 주교회의나 교황청에 의

해 결정된 것을 뜻한다. 하지만 이러한 전통과 같은 권위들은 진정한 의미에서 참된 권위가 되지를 못하는 것이다. 신학에서 진정한 권위는 하나님 자신과 그의 말씀인 성경뿐이다. 하나님은 신학과 모든 것의 유일한 principium essendi이다. 그는 신학적 활동뿐 아니라 만유의 시종(始終)이시다. 특히 우리의 신학적 사유에서 principium internum cognoscendi(인식의 내적원리)는 성령님이시고, principium externum cognoscendi(인식의 외적원리)는 성경이다. Calvin에 의하면 성경은 성령님의 학교이고, 또 성령님은 신념의 확증과 지각의 조명으로 우리에게 성경의 진리를 밝혀주시고 확신시켜 주시므로 이 양자는 진리에 있어서 불가분의 관계이다. 이렇게 성령님의 조명으로 나타나는 sola scriptura야말로 모든 신학이론의 최종적이고 궁극적인 권위이고, 그 밖의 모든 교회의 가르침과 전통은 성경에 의해 진위와 정무정(正不正)이 판정되어야 한다. 성경은 권위(auctoritas)와 온전성(perfectio), 명확성(perspicuitas)과 효율성(efficacitas)을 지니면서, 모든 이론의 심판자(iudex)요, 잣대(norma)요, 규준(regula)이요, 또 시금석(Lydus lapis)이다.

## 2. 이성적 사유(ratio)

고대 철학의 배경은 스콜라사상의 전개에 있어 권위와 함께 사유(思惟, ratio)의 방법론을 제공하였다. 물론 앞서 서술한 것처럼 권위는 한편으로는 제도화된 교회와 다른 한편으로는 Augustinus사상으로부터 물려받은 것이었다고 할 수 있다. Augustinus는 auctoritas와 ratio를 날카롭게 대비시키고, 거기에 각기 credere와 intelligere를 상응시켰다. 그리고 양자에 있어 전자와 후자의 관계는 주종(主從) 관계에 있다. 그에게서 하인(下人)의 역할에 머물렀던 ratio와 intellegere는 중세신학에서도 외향적으로 그런 위치를 점하고 있었으나 내용적으로 실제에 있어서는 분명히 이전보다 더욱 고양된 위치에 있었다. 신학사상 전개에 있어 이런 사유가 갖는 역할은 무엇보다

Aristoteles의 「논리학」(*Organon*)이 중세 학문세계에 학문함의 교본(校本)으로 등장한 것과 직결되지만, 그 이전에 이미 Boethius(ca. 475 ~ ca.525)에 게서부터 비롯되었다고 할 수 있다. '마지막 고대인(古代人)이자 첫 중세인(中世人)'이라 칭해져 온 Boethius는 Aristoteles와 Porphyrius의 저작(著作)들을 라틴어로 번역하고 또 주해함으로써 고대 희랍의 정신적 유산들을 중세 라틴세계에 소개하였을 뿐 아니라, 그의 저작 *De trinitate*(삼위일체론)는 기독교교리를 합리적(合理的)으로 분석한 최초의 시도라고 할 수 있다. 또 잘 알려진 *De consolacione philosophiae*(철학의 위안)은 대역죄(大逆罪)로 인해 감옥에 수감되어 처형을 목전에 둔 그에게 그리스도나 성령이 위안이 되는게 아니라 철학(신플라톤주의적으로 채색된)이 의인화되어 위안자로 나타남을 묘사하고 있는 것이다.

또 서방교회의 마지막 교부로 칭해지는 Isidore of Seville(ca. 560~636)는 자기의 *Sententiarum libri*와 *Etymologiae*(혹은 *Origines*)에서 변증법의 사용을 보이고 있다. 전자에서 그는 신론, 창조론, 구원론, 그리고 윤리학에서 치밀한 논리를 전개시키고 있으며, 후자에서 그는 자기 시대의 세속적 및 신학적 지식의 백과전서를 펼쳐보이고 있다.

이런 초기 사상가들에 의해 사용된 변증법적이고 연역적인 추론과 이성적 사유의 전개는 스콜라 신학의 교리를 매우 사변적인 것으로 유도했다. 스콜라학자들은 대학(universitas)의 전신인 수도원학교(schola)에서 7교양 과목(septem artes liberales)을 배우는 중 초급 3과(trivium)에서 논리학(logica), 즉 이 변증법(dialectica)을 배웠던 것이다.

변증법이란 우선은 교의나 신학적 체계들에서 쓰이고 있는 다양한 개념들을 세분(細分)하고, 다음으로는 그 가운데서 개념자체와 그들 상호 간에 있는 어떤 모순들을 발견하고, 이어서 이것을 풀고 해결해 가는 방식이다. 말하자면 논리적 개념분석과 규명, 그리고 치밀하고도 합리적인 교의 설명이었는데, 이런 과정을 통해 전통적인 교의들은 때로 개념이 분명해지기도 하고 아니면 경우에 따라서 변질, 왜곡되기도 하였다. 변증법적 신학자들은 한

편으로는 교회와 교의의 권위에 대한 맹목적 순응에 비판적이면서도 다른 한편으로는 자연신학같은 스콜라 특유의 신학을 개발해 내기도 했다. 하여튼 이들은 중세의 "계몽가"(Aufklärer, 啓蒙家)들로 근세 계몽주의 시대 신학의 선조적이 되기도 하였다.<sup>37)</sup>

더 고찰해 보면 스콜라 신학의 시조(始祖)격인 Eriugena는 Augustinus을 비판하면서 권위보다 이성의 우위를 주창하였다. 그에 의하면 권위로부터 이성(합리적이고 보편타당한 것)이 나오는 게 아니라 바른 이성에게서 진정한 권위가 나온다. '참다운 권위는 이성의 힘으로 발견하는 진리다.'라는 것이 그의 표어였다.

변증법의 사용은 후대로 갈수록 강화되어 갔는데, 이를테면 Petrus Abelardus(1079 ~1142)는 기독교 신앙의 진술들에 대해 광범위한 설명을 제공하고자 했다. 그의 *Sic et non*(공정과 부정)은 기독교 교리 가운데 권위들 간에 불일치하는 158개의 난제들을 정반합의 방식에 의해 해결해 보려고 하는 시도를 보이고 있다. Abelardus의 이 저서와 함께 Petrus Lombardus(1095 ~1160)의 *Sentenriarum libri quatuor*(명제집)은 중세의 대표적인 변증법적 저작이다. 모든 시대에서의 전체적 신학지식의 종합적 기술을 꾀한 Lombardus의 저서는 16세기에 이르기까지 '그 교과서'(das Schulbuch)라고 불릴 정도로 중세에서 대표적인 교본(敎本)으로 가장 많은 영향을 주었고, 또 가장 많이 연구된 책이라 할 수 있다.<sup>38)</sup> 특히 제4차 Lateran공의회(1215)이후 그것은 성경의 권위까지 위협하게 되어 Alexander von Hales에 이르러서는 강단(講壇)에 성경대신 이 「명제집」이 놓이게 되기까지 하였다.<sup>39)</sup> 이 저작의 우수성은 성경과 교부들의 문헌을 모든 신학적 주제에 대해 광범위하게 인용하고 있는 것은 물론, 삼위일체교리의 옹호, 교육학적 탁월함, 그리고 변증법의 온건한 사용이라고 할 수 있다. 그러나 11

37) 이 문제에 관해 Kurt Flasch und Udo R. Jeck(hg.), *Das Licht der Vernunft, Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München, 1997.

38) cf. Fr. Stegmüller, *Repertorium comment. in Sent. Petri Lombardi I - II*, Würzburg, 1947.

39) cf. Roger Bacon, *Opus minus*, ed. by Brewer, p. 329.

세기에 변증가들은 그들이 특히 유명론(唯名論)에 근접해 갔을 때 큰 불신과 비판을 받게 되었다.<sup>40)</sup>

12세기에 Abelardus와 Lombardus는 Aristoteles의 논리적 저작들만 접할 수 있었지만 13세기에는 그의 다른 저작들이 광범위하게 읽히게 되었다. 따라서 변증법자인 Aristoteles대신 철학자로서의 Aristoteles가 스콜라 사상가들에게 영향을 주게 되었다. 하지만 변증법은 스콜라 사상가들의 학문함에서 점점 더 그 영향력을 강화해 가면서 한편으로는 이단과 미신, 그리고 이교적인 사유방식을 공격했고 다른 한편으로는 정통교리에도 큰 위협이 되기도 하는 양면성을 지니게 되었다. 물론 아벨라르두스에게서 보여지듯이 이 변증법은 종교적인 문제에서 관용주의 내지 개방주의로 이끄는 경향이 우세했다. 아무튼 1350년 경에는 스콜라사상이 쇠퇴일로로 걷게 되는데 이제 성경에 대한 강론은 더 이상 필수과목이 되지 아니했고 교부들의 글에 대한 관심은 열어지게 되었다. 그러나 변증법적 정교함은 더욱더 기세를 올리게 되었다.

### 3. 수도원적 명상(meditatio)

교회의 권위, 변증법적 논리전개 외에 중세신학의 또 한 가지 방법론으로 명상(meditatio)이 사용되었다. 이것은 부정신학(theologia negativa)의 대표적인 신학함의 태도이며 신학의 정체성을 유지시키며 또 중세신학에서의 신비주의적 요소를 보존해 간 길이 되었다. 이런 명상은 schola에서 강의(lectio)와 토론(disputatio)과 함께 실제 교육현장에 쓰였던 학습방식이기도 했다. 따라서 이것은 그 방식상으로는 수도원에서의 수도적 삶과 긴밀한 관계에 있으며, 성격적으로는 신플라톤주의와의 연관 속에 있다고 할 수 있다.

수도원 삶의 두 가지 축(ora와 labora) 중 하나인 기도(ora)는 바로 명

상과 함께 동전의 양면 중 한면으로서 이들은 본질상 동질적인 것이라 할 수 있다. 따라서 명상이 지니는 중요한 속성은 우선 경건심(敬虔心)이고, 다음으로는 내성(內省) 내지 직관(直觀)이었다.

Harnack에 의하면 경건(Frömmigkeit)은 중세 학문의 전제이다. 중세적 경건의 본질에는 학문으로 이끄는 관조(觀照)가 놓여져 있다. 왜냐하면 경건이란 하나님에 대한 영혼의 관계에 관한 지속적인 성찰(省察)로부터 파생하고 또 증가하는 인식이기 때문이다.

“스콜라 학문은 그것이 모든 것을 하나님으로부터 연역하고 또 하나님 안에 다시금 수렴시키는 것을 보아서 의도되고 노출된 경건이다.”<sup>41)</sup> 이러한 경건적 명상은 한편으로는 권위 및 교회법 중심적인 방식과 다른 한편으로는 논리적 사유와 종종 대립되었다. 따라서 이 방식은 지나치게 교회법 중심적인 경향이나 또 철학적 사변에 대해 개혁(改革)의 기치를 들곤 했는데, 이를 테면 Bernhard von Clairvaux(1090~1153)의 경건 및 쇄신운동이 그 좋은 예(例)이다.

버나드는 12세기의 수도권 부흥운동가요 유명한 설교자로서 관상(觀想, contemplatio)의 삶을 내세우고 탈아(脫我, raptus)의 이상을 역설한 신비주의 사상가였다. 그는 신적권위(神的權威)는 우위에 두면서도 교황의 독재같은 교권적 권위에는 비판적 자세를 취했다. 그러나 무엇보다 아벨라르두스의 이성주의와 개방주의를 신랄하게 비판하면서, 그런 ‘철학자의 공허한 요설(妖說)(ventosa loquacitas philosophorum)은 기독교 신앙의 장애물’이라고 공격했다. ‘중세의 Tertullianus’라고 칭해지는 버나드는 지식은 신앙의 교화보다 하위의 것이고, 신앙의 궁극적인 목표는 하나님과의 신비적인 합일(unio mystica)이라고 했다.

중세에서 수도원적 신학 전통을 가장 잘 계승한 대표자인 그는 여러 저작들을 통해 관상과 신비주의를 표방하였다. 자신의 제자였던 교황 Eugenius III세에게 보낸 *De consideratione*에서 버나드는 분주한 생활 중

40) cf. Anselm : "Dialectici, immo dialecticae haeretici, qui nonnisi flatum vocis putant esse universales substantias" A. v. Harnack, *Dogmengeschichte*, op. cit., S. 329에서 중인(重引).

41) A. von Hamack, *ibid.* 327.

에서도 내성(內省) 내지 명상(冥想)의 시간을 가질 것을 권면하였다. 또 훗날 Martin Luther에게까지 큰 감명을 준 「하나님의 사랑」은 중세 신비주의를 가장 잘 대변하고 있고 아가서 1:1~3:1을 강론한 *Sermones in Cantica Cantorum*(아가서 강론)은 수도자의 영적 생활에 대한 깊은 통찰을 제시하고 있다. 버나드의 신비주의사상은 Aelred von Rievaulx(1110~67)의 저작들에 잘 남아있다.

버나드와 동시대의 Hugo von St. Victor(1096~1141)는 버나드보다는 덜 극단적이었지만 여전히 신과의 합일을 주창한 신비주의자였다. 그는 의지와 사랑의 중요성을 얘기했지만 그렇다고 이성의 사용을 비난하지는 않았다. 그는 대표작인 *De sacramentis christianae fidei*에서 신앙론을 상세하게 전개하면서 신앙의 세 단계를 언급하고 있다. 그것에 따르면 반성없는 단순신앙이나 이성에 의해 검증된 신앙보다는 내적 확실성에 의해 수립된 신비적 신앙(神秘的 信仰)이 최상의 것이라 한다. 여기에서 우리는 권위와 이성적 사변보다 명상의 방법을 최고시하는 Hugo의 태도를 볼 수 있다. 그러나 이런 신비주의는 그 역사적 뿌리를 Pseudo-Dionysios Areopagita의 철학적 신비주의에서 찾을 수 있고, 그 이후 Johannes Scotus Eriugena를 거쳐 이들에게 내려왔고, 이들 이후에는 Bonaventura와 같은 Francisco 수도회의 사상가들에게서, 또 Thomas Aquinas의 일부사상에서도 보여진다. 그리고 후에 Meister Eckhart와 Nicolaus Cusanus에게로 이어진다.

이러한 명상과 신비주의적 방법은 하나님에 대한 인격적 체험과 영적인 것에 대한 직관과 심령적 깨달음으로 전개되는데, 그것은 엄밀히 말하면 개별사상가의 심령 내부에서 일어난 신비한 경험에 근거한다.

이상으로 중세 스콜라 신학이 취하는 인식론적 방법론을 고찰해 보았는데, 이 세 가지 방법론은 각기 신학적 작업의 건전한 방법이라 할 수 없다. 권위는 그것이 하나님의 말씀인 성경에만 부여될 때 긍정적이지만 여타의 모든 것에도 함께 놓일 때는 그것은 교의와 사상체계를 닫힌 체계로 만들고 만다. 교권적이거나 학자적인 권위에 최종성(最終性)이나 궁극성(窮極性)이

부여될 때 그때는 개혁(改革)이 난망하며 또 교권주의 내지 교조주의에 떨어지고 마는 것이다. 또 이성적 사유가 신학 전개에 우세한 방법론이 될 때 그것은 궁극적으로 단순이성에 비합리적 내지 초합리적으로 나타나는 기독교 진리의 초자연성은 배제되거나 왜곡될 수밖에 없을 것이다. 말하자면 이런 방법론 가운데서 기독교 신학은 교권논리같은 체제이데올로기로 전락되지 아니면 이신론 같은 종교철학에 머물고 말 것이다.

그리고 명상과 신비적 체험이 진리인식의 방도가 될 때 그 결과는 주관주의와 심령주의 그리고 나아가 상대주의로 귀결되고 말 것이다. 어떤 경우에도 개인의 심령 가운데서 일어난 신비한 경험과 지각이 진리로서의 정당성을 지닐 수는 없는 것이다. 모든 정당한 기독교 진리인식과 신학 전개는 '성경에 의한 성경해석'에 근거해야 하고, 또 그것이 제대로 이뤄지기 위해서는 성령님에 의한 지각의 조명과 심령의 확신이 수반되어야 한다. 중세 스콜라 신학이 이러한 방법론을 취한 배경에는 그것이 도입한 철학적 내지 신학적 사상들이 놓여 있다.

## V. 스콜라 신학의 배경

권위에 대한 강조는 이미 Augustinus에게서 잘 나타나고, 변증법과 합리성의 부각은 Aristoteles의 논리학과 그의 사상과 밀접히 연관되어 있으며, 그리고 명상과 신비주의는 신플라톤주의를 그 사상사적 시원(始原)으로 가지고 있다고 할 수 있다. 그리고 이 세 가지 방법론이 나온 세 가지 사상적 배경은 바로 스콜라 철학 전체의 뿌리이면서 동시에 그 갈래들을 구성했다고 할 수 있다. 스콜라 신학자들은 그 신학 전개에 있어 크게 보면 Augustinus를 비롯한 초대 교회 교부들을 따르거나 아니면 고대 철학사상들을 추종했다고 볼 수 있다. 하지만 앞서 언급한 바대로 어떠한 스콜라 신학체계도 철학적 영향으로부터 독립한 것이 없으므로 우리는 다음과 같이 세 가지 배경으

로 정리할 수 있다.

첫째는 Platon-Augustinus적 철학적 신학이요, 둘째는 Aristoteles의 사상이요, 셋째는 Plotinus과 Proklos의 신플라톤주의(Neo-Platonism)이다. 이러한 철학적 배경에서 스콜라 신학에서의 권위와의 강조와 이원론 체계, 변증법의 발달과 자연신학의 도입, 교권의 위계론 신비주의와 부정신학(theologia negativa) 등이 나오게 되었다. 그리고 이것들은 보편논쟁을 비롯한 여러 가지 교리해석에서, 신앙과 이성의 문제에서 또 윤리론의 전개 등 중세신학의 주요 주제들에서도 영향을 행사하게 되었다.

그러나 이러한 철학적 배경이 상기 신학적 주제들과 경향에서 어느 정도 영향력을 발휘했는지에 대해서는 의견이 나뉘져 완전히 주도적이고 결정적인 역할을 했는지 아니면 보조역할을 했는지 논의가 분분하지만, 대체로 철학사(哲學史)의 전통에서 불리는 이들은 고대 철학사상의 주도성(主導性)을, 신학세계의 내면을 중심으로 통찰하려고 하는 이들은 그것이 ancilla theologiae 정도의 역할을 수행한 것으로 보고자 한다.<sup>42)</sup>

또 이들 세 갈래 가운데 어떤 것이 가장 큰 영향을 끼쳤는지에 대해서는 시대마다 위상과 영향력의 강약이 다르지만 적어도 외형상으로는 Augustinus와 Aristoteles가 신학과 철학에서 가장 강력한 권위로 나타났고, 또 이들이 스콜라 사상의 가장 중요한 양대 배경이라고 할 수 있다.

Platon은 주로 Augustinus를 통하여 많이 소개되었는데, 이는 중세인들이 접한 Platon 철학이 애당초부터 Augustinus식으로 해석되어 기독교 신학에 비교적 근접한 것 내지 유사한 것으로 별 거부감없이 도입된 계기가 되었다. 이에 비해 Aristoteles사상은 주로 Averroes같은 이슬람 철학자들을 통해 중세로 유입되었던 것이다.

여하튼 Platon이나 Aristoteles, 스토아 철학자들 내지 사상은 중간시대를 거쳐, 여러 이방 저술가들에 의해 간접적으로 도입되었으므로 초기 간접적 인용과 왜곡된 해석, 소극적 도입 등이 있었음을 상정(想定)해 본다.

실제로 고대 헬라 철학자들의 원전(原典)들은 헬라어를 배운 소수의 학자들을 제외하고는 중세인들에게 닫혀져 있었다. 동방세계와 달리 서방세계에서 헬라어는 점차 사람들의 관심에서 벗어났고 이미 주후 6세기에는 그것을 배우고 익히는 자들이 희소하게 되었다. 실제로 그 이전 Augustinus도 헬라어를 제대로 읽지 못하여 라틴어로 씌어졌거나 번역된 글 중심으로 연구하였으며, 이런 자신의 모습을 두고 학창시절에 헬라어 같은 유익한 공부를 게을리 한 연유라고 그의 「고백록」(De Confessione) 제1권에서 실तो하며 회개하고 있는 것이다.<sup>43)</sup>

Platon에 관해 중세인들은 Chalkidios(BC 300)가 라틴어로 번역한 *Timaios* 일부(53C까지)만 소지하고 있었다. 물론 그후 다른 대화록들도 번역되곤 했지만 그다지 널리 유포되지는 못했다. 르네상스 시기의 Marsilio Ficino(1433~1499)에 이르러서야 처음으로 Platon의 전집이 라틴어로 번역될 수 있었다. Plotinus의 경우 더욱 열악한데 그의 글은 거의 알려지지 않았었다. 4세기 중엽 Marius Victorinus가 *Enneaden*의 일부를 번역할 수 있었지만, 이 번역물은 곧 소실되어져 갔다.

이들에 비해 그래도 Aristoteles는 나은 편이었다. 우선 논리학에 관한 그의 대부분 글들은 주후 500년경에 Boethius에 의해 번역이 되었었지만(Boethius는 Aristoteles의 저著作을 번역하려고 계획했지만 그것이 완성되기 전에 처형당하였다) 그럼에도 불구하고 단지 *Categoriae*와 *De interpretatione*만이 12세기 이전에 보편적으로 읽히고 있었다.<sup>44)</sup> 그러다가 대략

42) cf. Paul Vincent Spade, "Die mittelalterliche Philosophie", in: *Illustrierte Geschichte der Westlichen Philosophie*, hg. v. A. Kenny, Frankfurt, 1995.

Spade는 이 최근의 연구에서 중세철학을 'Aristoteles에 대한 연속적 흉내기도(ein sklavisches Nachbeten des Aristoteles)' 정도로 보는 것은 잘못된 해석이라고 공박하면서, 중세 대부분의 기간 동안 Aristoteles는 분명히 보조역(補助役)에 불과했다고 지적했다.(S.71)

43) 「고백록」에서 Augustinus는 Boethius에 의해 라틴어로 번역된 *Categoriae*를 읽었음을 밝히고 있다. 하지만 그의 눈에는 Aristoteles가 여전한 유물론자(唯物論者)였기 때문에 별다른 매력을 갖지는 못하였다.

44) *ibid.*, S. 70.

1150년에서 1250년 어간에 그의 여타 저작들도 번역되어 학자들이 입수할 수 있게 되었다. 이런 주요한 헬라철학자들의 글 외에 다른 철학자들의 글은 간혹 번역되기는 하였으나 중세 전 기간 동안 Aristoteles를 예외로 하곤 헬라철학의 주요한 텍스트들이 중세 스콜라학자들의 손에 제대로 놓여지지 못했던 것이다.

Aristoteles사상의 학문성이나 우수함과 함께 이런 외적요인이 그것으로 하여금 스콜라사상의 가장 중요한 배경이 되게 하였을 것이다. 따라서 스콜라학자들은 헬라철학에 관한 지식을 간접적으로 취할 수밖에 없었는데, 이를테면 헬라어를 읽고 과거의 철학에 대해 많은 지식을 갖고 있던 Cicero와 Seneca와 같은 이방 로마 사상가들의 저술과 또 헬라철학이론들을 비교적 철저히 논의했던 Ambrosius와 Augustinus, 그리고 Boethius같은 라틴교부들의 글들이 그 통로가 되었던 것이다.

### 1. Platon-Augustinus 사상

그러면 스콜라철학의 이 세 가지 배경에 대해 약술해 보기로 하자. 먼저 Platon-Augustinus 계열의 사상이다. 굳이 '철학의 역사는 곧 Platonism의 역사'라는 19세기 중엽의 미국 시인인 R. W. Emerson(1803~1882)의 말이나 '서양 철학사는 Platonism의 각주(脚註, footnotes)'라는 A. N. Whitehead의 언급을 빌리지 않더라도 세계 철학사와 서양 신학사는 Platon을 거론치 않고서는 기술하기가 어렵다. 특히 기독교 신학의 초기역사도 Platon사상이 강력한 영향을 행사하던 시기였다. Alexandria 교부를 중심으로 한 동방교부들은 Platon의 글에서 모세의 흔적을 보면서, 그 사상과 기독교 진리 간에 어떤 공통적인 것 내지 유사점들을 보았다. 물론 Justinus나 Clement von Alexandria 같은 이들이 이런 사상을 가지게 된 데에는 'Platon을 Attic 헬라어를 말하고는 모세' (Moses speaking Attic Greek)라고 칭한 Numenius같은 중기 플라톤주의(Middle Platonism) 철학자들의

영향에 기인한 것이라 할 수 있다.<sup>45)</sup> Platon철학은 기독교 신학자들의 사상에는 물론 일반 기독교신자들에게도 영향을 준 보편적인 사상이 되었다. 특히 Platon의 이원론은 영적 초월계와 영혼은 고상하고도 가치있게 보면서 육신과 감각세계는 천시하여 결과적으로 염세적이면서 현실도피적인 수도적 삶을 사는데 결정적인 역할을 하게 되었던 것이다. 그 후 4~5세기에 Augustinus와 5~6세기에 Boethius에게 큰 영향을 준 Platon사상은 주후 529년 Justinian 황제치하 Academia가 폐쇄됨으로 인해 수세기 동안 잠복기를 거쳐 스콜라사상에서 다시금 부활하게 되는 것이다. 여기에서 Platon사상은 무엇보다 소위 '보편논쟁'에 있어 Anselmus같은 이들이 표방한 실재론(實在論)의 이론적 근거를 제공하는 것으로 나타났다. 그 밖에 영(靈)과 육(肉), 성(聖)과 속(俗) 등의 문제에서 각(各) 개념군에서의 전자를 절대적으로 우위시하는 이원론적인 세계관을 제공하므로 포지티브한 의미에서건 네가티브한 의미에서건 간에 중세의 문화 및 사회형성에 지대한 영향을 끼쳤던 것이다. 그리고 그의 사추덕(四樞德)을 비롯한 윤리론, 초월지향적 인간관등의 사상도 여러 면에서 중요한 작용을 했다고 할 수 있다.

이렇게 Platon에 관계된 것들은 크게 Augustinus의 저작을 통해 후대의 스콜라신학자들에게 알려졌다. Augustinus는 Platon사상의 중개자 역할만 수행한 것이 아니라 해석자로 그 권위를 인정받았다. 이를테면 Averroes가 Aristoteles의 '그 주석가' 라면, Augustinus는 Platon의 '그 해석자'인 셈이다. 물론 그 자신의 회심(回心)의 과정을 보면 신플라톤주의가 그리스도에게로 이르는 몽학선생(蒙學先生) 노릇을 한 점이 있고, 또 당시의 사상적 난제였던 악(惡)의 출처와 본질에 대한 답변 모색에서 신플라톤주의의 영향을 결정적으로 받고 있지만, 자신의 사상전개의 여러 단계에서 그는 Platon철학에서 중요한 사상을 직접 취하고 있는 것이다. 하나님을 제일상위에 두고 질료적 실재들을 제일하위에 두는 식으로 세계를 각 실재의 내적

45) cf. A. H. Armstrong, Moses speaking Attic Greek, in : *Hellenic and Christian Studies*, Variorum, 1990. 또한 J. Dillon, *The Middle Platonists*, London, 1977.

가치(內的價值)를 따라 위계적 질서로 본 것은 선의 이데아를 정점(頂點)으로 세계질서를 본 Platon의 사상에 힘입은 바 크다. 후기 Academia의 회의주의(懷疑主義)에 대한 비판(Contra Academicos)같은 것을 예외로 하곤 Augustinus는 Platon의 사상에서 긍정적인 것을 많이 찾는데, 예를 들면 그의 조명설(照明說)은 Platon의 회상설(回想說)에 영향을 받고 있고, 영혼론과 윤리론 등도 후자의 사상에 빚지고 있다.

하여튼 이러한 Platon-Augustinus의 철학적 신학은 중세 초기에 큰 영향을 주어서 Anselmus에서 Roger Bacon을 거쳐 Bonaventura에 이르는 신학계열이 그 사상적 우산하에 있다고 해야 할 것이다.

이 계열의 신학사상이 지니고 있는 문제점은 무엇보다 그 이원론적 체계로 인해 성과 속(聖俗), 영(靈)과 육(肉)간의 심각한 분리구도와 그로 인한 현실생활의 평가절하 내지 등한시, 그리고 감각적 자연계에 대한 무관심으로 인한 과학과 문명발달에 대한 부정적 내지 소극적 시각, 나아가 실재론 등으로 전개됨으로 인한 교권 수호적인 오용(誤用) 등이다.

## 2. Aristoteles의 사상

스콜라 신학의 두 번째 배경은 Aristoteles의 철학이다. 스콜라 신학이 전기(前期)에서는 대체로 보아 Platon사상의 마차를 탔었다면 그것의 중기와 후기에서는 Aristoteles철학의 길을 달렸다고 할 수 있다.

앞에서 언급한 바대로 Aristoteles의 논리학적 저작들은 스콜라의 일곱교과 중 하나인 「논리학」 내지 「변증법」에서 교과서들로 사용되었으며, 그의 사상은 중세의 학문방법론에 결정적인 역할을 하게 된 것이다. 논리학은 예나 지금이나 학문연구의 도구요 방법이며 입문인 것이다. 플라톤주의가 그 사상으로, 그리고 여러 학자들의 중개를 통해 전승되어간 반면, Aristoteles사상은 그 저술들을 통하여 맥(脈)이 이어져 감을 볼 수 있다. 하지만 12세기 중기에 이르기까지 논리학적 저술들을 제외하고는 그의 다른

글들은 서방 학자들 사이에 잘 알려지지 못하였다. Abelardus와 그의 동료들이 보편(普遍)에 대해 연구하고 토론할 때 그들은 Aristoteles사상의 다른 부분들을 몰랐음이 드러난다. 하지만 당시에도 그의 저술들은 시리아어, 아랍어, 그리고 히브리어 등으로 번역되어 있었다. 서방에서 Aristoteles의 저술들은 이슬람 세계에서 이뤄진 아랍 번역본이 먼저 알려지고 난 후에서야 헬라어 원본으로부터의 직접 번역이 이뤄졌다. 이 번역은 Henricus Aristippus와 Wilhelm von Moerbeke 등에 의해 이뤄졌는데, 결국 이런 노력으로 인해 13세기에 이르러서는 그의 모든 책이 헬라어로부터 직역되기에 이르렀던 것이다. 그리고 1170년경 Oxford와 Paris 등지에서 대학(universitas)이 창립되므로 Aristoteles의 다른 작품들인 *Physica*, *Metaphysica*, *De Anima*, *Politica*, *Ethica*(여러 저술들이 포함된) 등이 학과 교과서로 쓰이게 되었다.

Aristoteles의 저술들과 사상에 대한 이런 관심의 증대로 인해 플라톤주의와 신플라톤주의는 그 영향력이 급격히 쇠락되어 갔다. 반면 Aristoteles 저작과 사상은 종종 금지되기도 했지만(1210, 1215, 1263년 등) 그의 사상의 뒷받침 아래 스콜라 학문이 완성되었고, 그 위업을 달성하게 된 것은 주지하는 바대로 Thomas Aquinas에게 이르러서였다.

고대의 백과전서가(百科全書家)인 Aristoteles의 사상이 교부시대에는 홀대받다가 무려 1600여년만에 새로이 카톨릭 신학의 의상을 걸치고 사상의 왕좌(王座)에 화려하게 등극하게 된 것이다. 그래서 콘스탄티노플에서 파리를 지나 코르도바에 이른 광활한 지역에 Aristoteles의 사상제국(思想帝國)이 건설되었다. 물론 이 제국은 채 2세기를 지탱하지 못하지만 그 동안에 여러 학자들이 신학계에서 배출되었던 것이다. 이 Aristoteles 철학에 영향받은 스콜라신학은 Petrus Abelardus에게서 시작하여 Alexander von Hales, Albertus Magnus, 그리고 Thomas Aquinas를 거쳐 후기신학자들인 Duns Scotus와 William Occam까지 내려오게 되었던 것이다.

Aristoteles의 귀납법적 논리와 변증법은 스콜라 신학에 '엄밀한 학'

으로서의 신학 수립에 공헌을 한 바 있지만 교의의 합리적 증명 대신 그것의 붕괴를 야기하든지, '아래로부터의 신학' (Theologie von unten)을 내세워 연역적인 논리나 초합리적인 진리를 배격 또는 왜곡시킨다든지, 또는 유명론(唯名論)으로 인한 이단사상의 배출 등으로 문제점을 노정시키게 되었다.

### 3. 신플라톤주의

스콜라 신학의 마지막 세 번째 배경은 신플라톤주의이다. 신플라톤주의는 중세 전기간을 통해 지속적으로 강력한 영향을 준 사상으로 이미 Origenes 이래로 기독교 신학은 성육신(聖肉身)같은 교리를 제외하고는 교리해석과 세계관 등에 있어 이 사상을 도입하는데 개방적인 자세를 취하였다. Augustinus는 그것을 기독교사상에 도입하여 스콜라 신학으로 전달해 준 중개자(仲介者) 노릇을 하였던 것이다. 물론 신플라톤주의자들 중 Plotinos의 후계자인 Porphyrios(232~303)는 자기의 저서 「ΚαταΧριστιανων」(기독교비판)<sup>46)</sup>을 통해 노골적으로 기독교를 공격하며 반(反)기독교 가치를 들었으며, 또 그것에 영향을 받은 Iamblichos(250~325)는 신플라톤주의 사상을 범신론(汎神論)으로 유도했다.

초기의 Plotin과 후기의 Proklos에 의해 체계화된 신플라톤주의는 Platon사상을 중심으로 Pythagoras와 Aristoteles, 그리고 Stoa철학까지 제반철학을 총합한 일종의 제설혼합적 사상으로서 종교적 신비주의를 근본으로 하고 있다. 이것은 Platon의 이원론을 하나의 고등일원론(高等一元論)으

로 환원하였으며 철학을 종교와 신비주의로 변모시켰다. 그리고 초월자(超越者)인 일자(一者)를 중심으로 한 유출설적(流出說的) 세계관과 금욕 및 자기침잠, 그리고 일자와의 신비적 합일에 이르는 구원관을 피력하고 있다.

Origen 이후 신플라톤주의는 감바도기아 교부들(제1장 참조)을 필두로 Ambrosius와 Augustinus, Victorinus와 Pseudo-Dionysias Areopagita 등의 기독교 사상가들에게 매력적이었고 후자의 두 사상가는 가히 기독교적 신플라톤주의를 주창했다고까지 할 수 있었다. 특히 Caius Marius Victorinus는 로마의 유명한 수사학자로서 일찍이 Aristotels와 Cicero, Plotinos와 Porphyrios의 저작들을 번역도 하고 주해도 하여 헬라사상과 라틴세계를 연결해 주는 가교역할을 하였다. 그의 이러한 번역을 통해 Augustinus가 신플라톤주의 사상을 접할 수 있게 되었다(De Confessione, VIII, ii. 3~v. 10). Victorinus는 삼위일체를 최초로 체계적으로 기술하기도 하는 등 신학적 업적에서도 의미심장한 업적을 남겼지만, 사상사에 있어서 그의 가장 큰 공헌은 기독교와 신플라톤주의를 접목시킨 것이었다.

신학 전통에 있어 동방과 서방을 가릴 것 없이 신플라톤주의에 기초한 신비주의적 신학을 중세에 도입한 이는 아무래도 Pseudo-Dionysios Areopagita라 할 수 있을 것이다. 행 17:34에 나오는 '아레오바고인 디오니시오스'<sup>47)</sup>라 칭하는 주후 5~6세기의 이 익명의 저자는(아마 시리아인으로 추정된) 기독교 신플라톤주의의 전통 속에서 헬라어로 신학적 저작을 낸 가장 영향력있는 사상가였다. 자신의 주저(主著) 중 하나인 *Peri mystikeis theologias*(De mystica theologia)에서 저자는 하강-긍정적(cataphatic)이면서 상승-부정적인(apophatic) 절차에 의해 성취되어지는 인간영혼과 하나님과의 신비적합일(神秘的合一)을 다루고 있다. 그러나 신플라톤주의적 요소가 더욱 명확히 드러나는 저작은 *Peri theion onomaton*(De divinis nominibus)이다. 모두 13장(章)으로 구성되어 있는 이 책의 제4장에는<sup>48)</sup> Proklos

46) 약주후 270년에 나온 이 저서는 모두 15권으로 되어 있는 기독교 비판서로서 고대에서 기독교를 비판한 가장 방대한 저서라 할 수 있다. Porphyrios는 이러한 비판으로 인해 합리주의적 성경 비평의 선구자가 되었다. 하지만 그의 이 기독교 비판서는 많은 기독교 사상가들에 의해 강한 비판을 받았으며 이미 325년 이전 Constantinus황제에 의해, 또 448년 TheodosiosII와 Valentinian에 의해 공식적으로 금서(禁書)로 규정되었다. 주로 Hieronymus와 Markarios Magnes 등에 의해 전해지던 일부 단편들은 후대에서도 그것의 재구성성이 허용되지 않다가 결국 금세기에 이르러 Adolf von Harnack에 의해 부분적으로 재구성되었다. cf. Porphyrios, Gegen die Christen, hg. von A. v. Hamack, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1916.

47) 그는 사도 바울에 의해 전도받은 아테네 시민이었다.

48) 이 제4장은 하나님의 속성들을 다루고 있는데, 특히 eros와 agape로 대비시키고 있음이 눈에 띈다.

의 *De malorum subsistentia*(악의 실재에 관하여)가 여자적으로 인용되고 있음이 보여진다. 그리고 이어지는 5~7장에서도 주로 Proklos의 변증법의 세계기(trias)인 'on'(존재) - 'zoon'(생명) - 'nous'(이성)가 다루어졌던 것이다.

그에게서 비롯된 기독교 신학 내에서의 이러한 신플라톤주의의 사상은 9세기 J. Scotus Eriugena에 의해 그의 저작 전집(Corpus Dionysiacum)이 라틴어로 번역됨으로 인해 서방세계에 폭넓게 퍼져갔다. 신플라톤주의 사상에서 비롯된 철학적 신비주의는 중세 스콜라신학의 전통에서 Eriugena 이후 성 Bernhard, Victorina 신학자들(Hugovon St. Victor, Richard von St. Victor 등),<sup>49)</sup> Bonaventura를 거쳐 후대에 Meister Eckhart(1260~1328)와 Nicolaus Cusanus(1401~1454)에까지 이르게 되었다. 그래서 F. Picavat(1907)은 중세에서의 진정한 스승은 Platon과 Aristoteles, 그리고 Augustinus가 아니라 신플라톤주의자들인 Plotin과 Proklos라고 했다.

특히 Proklos의 사상은 Pseudo-Dionysios Areopagita를 필두로 *Liber de causis* 등을 거쳐 중세 스콜라 신학의 중요한 배경이 되었다. 그의 사상은 Eriugena의 *Corpus Dionysiacum*을 통해 Thomas Aquinas와 Roger Bacon에게, 또 Moerbeke의 *Elementatio theologiae* 번역을 통해 Albertus Maguus와 Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart, Berthold von Moosburg, J. Tauler 등에 영향을 주었다. 그 영향사는 중세말 N. Cusanus를 거쳐 르네상스와 근세초 피렌체 아카데미(Ficino등), Kepler 등의 근세 자연과학자, 그리고 범신론과 신비주의 철학자들에게 까지 미친다.

스콜라 신학이 지닌 신플라톤주의 전통은 한편으로 볼 때 그것에 수도원의 본래적 정신인 깊은 영성(靈性)의 전승과 정치화와 제도화로 인해 결국 세속화 일로를 걷게 된 중세 천주교에 영적 쇠퇴의 자극과 계기를 부단히 제

공했다는 긍정적인 면이 없지 않다. 하지만 다른 한편으로 볼 때 기독교 신학을 지나치게 신비주의적 경향으로 이끌어가므로 결국 그것을 인간내면의 심리현상에 의존시키는 결과를 빚게 되었다. 말하자면 신학을 인간의 주체적 자각과 반성 위에 설정하고 또 신앙을 심리적 변화와 결부시켰던 것이다. 근세의 경건주의 운동에서도 잘 드러나듯이 성경말씀에 철저히 기초하지 않거나 또 그것보다 어떤 다른 것에 더 비중을 두고 형성된 모든 신학과 유사신학들은 그 근본에서 오류가능성을 지니고 있다.

이러한 신비주의는 결국 창조주와 피조물 간의 분명하고도 명확한 구분이 없는 우주론적(宇宙論的) 범신론(汎神論)으로 전락하기 십상이다. 또 신학적 인식은 귀납적이며, 구원의 과정도 신적 은총에 기인하기보다 인간 자신의 수기(修己)와 내면회귀와 정신적 상승으로 인한 신인합일을 궁극 목표로 삼으므로 비성경적인 것이 되고 만다.

## VI. 결론

'스콜라'라는 개념은 물론 '중세(中世)'라는 말조차도 근세인(近世人), 구체적으로 일견자면 르네상스 시대의 작가들에 의해 고안된 것이었고, 그것은 16세기말 경에 보편화되었다. 르네상스의 저자들이 이 용어를 쓴 것은 그 시대가 찬란했던 고전문화의 시대와 자기 자신들의 시대 사이에 '끼인 시대'라는 뜻으로 역시 폄하적으로 사용한 것이었다. 그들의 눈에는 이 시대가 인류 역사상 두 가지 중요하고 창조적인 시대를 분리시키는 휘방적이고 흥미없는 때였던 것이다.<sup>50)</sup>

신학적 관점에서 볼 때 중세는 초대 교회, 근세 종교개혁 시대 사이에 있는 매우 어울리지 않는 부적절한 시대이다. 중세의 신학은 종교개혁신학에서 고양된 창조-타락-구속의 성경적 동인과 고대 헬라철학의 동인인 형

49) 파리근교 St. Victor의 수도원을 중심으로 연구하고 활약한 12세기의 신학일파로서 1108년 William Champeaux에 의해 창립되었다. 그들은 영성훈련과 금욕적 생활, 신비적 수행과 함께 성경연구에 주력하여 많은 주해서를 펴냈다.

50) Alister E. McGrath, *op. cit.* p. 30f.

상과 질료라는 이교적 동인이 이종혼합(異種混合)된 불순(不純)의 신학이다.

이런 개괄적인 부정적 평가에도 불구하고 부인할 수 없는 것은 무엇보다 그 신학이 천년 가까이 내려온 역사적 실재라는 점이고, 또 어쨌든 신학이 그 시대에 매우 포괄적이며 대단한 영향력을 발휘했었다는 점이다. 아울러 우리가 긍정적으로 봐야 할 몇 가지 점은 그 시대 학자들의 성경에 대한 대단한 지식과 폭넓은 신학적 연구, 그것과 관련하여 생애를 바친 학문연구에의 열정, 기도와 묵상의 깊은 경지, 그리고 신학적 및 교회적 담론의 활성화이다. 세속화된 우리의 시대와 비교해 볼 때 부정적이든 긍정적이든 간에 하여튼 중세는 '신학의 시대'요 '신학함의 시대'라 해도 과언이 아닐 것이다.

그러나 우리는 중세신학의 이러한 교훈적인 측면 외에 그것보다 훨씬 더 많고 근본적인 문제점들을 본론 부분에서 기술한 바 있다. 신학이란 같은 성경을 가지고 그것을 어떻게 보고 해석하고 체계화하는가에 따라 성격과 모양이 달라진다고 할 수 있다. 말하자면 신학의 본질형성에서 결정적인 요인은 신학함의 방법론이라 할 수 있다. 상기한 중세신학의 방법론인 교회적 권위(auctoritas), 이성적 사유(ratio), 수도원적 명상(meditatio)은 성경을 성경으로 해석하는 종교개혁적 신학과는 거리가 매우 멀다. 그리고 그러한 방법론의 배경이 되는 플라톤주의, 아리스토텔레스주의, 신플라톤주의는 성경적 신학 형성에는 전혀 어울리지 않는 이교적 배경이다.

그리고 이러한 방법론과 배경은 중세신학의 도구와 수단만이 아니라, 그것의 정신과 본질을 이루고 있다고 해야 할 것이다. 중세신학의 몸통을 흐르고 있는 것은 세속철학과 이교적 사상이라는 피(血)라고 할 수 있다.<sup>51)</sup> 또 Adolf von Harnack이 제대로 비판한대로 중세 스콜라신학은 '희랍주의의 얼굴을 지닌 기독교'가 아니라 '기독교의 의상을 걸친 희랍주의'에 불과한 지도 모른다.<sup>52)</sup>

이런 비판과 함께 우리는 중세 스콜라 신학에 대한 논의를 다음과 같은 몇 가지 반성적 교훈을 제기하면서 맺으려고 한다.

첫째, 위에서 지적한대로 신학은 신학에 맞는 방법론으로 구축되어야 한다. 신학이 하나님의 말씀과 인간의 사변을 혼합한 것이 아니고 오로지 성경에 근거한 것일진데, 그것은 성경적 방법론을 줄곧 고수해야 한다. 그 성경적 방법론이란 성경말씀에 더하기와 빼기를 하지 않기, 성경을 성경으로 해석하기, 성경님의 인도하심 가운데 성경을 파악하고 해석하기와 그것에 덧붙여 신앙적 이성으로 이해하고 구성하기,<sup>53)</sup> 진리파악에서의 인식론적 겸허, 이론과 일치된 삶과 결부된 연구 등등이 있을 것이다. 따라서 중세 스콜라신학 처럼 세속철학과 이교사상에서 학문방법론을 도입해서는 안될 것이다.

둘째, 신학은 지나치게 영성화(靈性化)되어서도 지나치게 사변주의화(思辯主義化)되어서도 아니된다는 점이다. 전자는 수도원적 신학함에서 보여지듯이 하나님의 말씀을 떠나서 개인의 심령 가운데 일어난 깨달음과 경건에 놓여져 심리주의화 내지 주관주의화되기 쉽상이고, 후자는 신학이 본질상 하나님의 말씀에 기초하는 것도 목적상 영혼과 교회를 살리는 것도 아니라 그저 인간의 논리적 탐구에 머물고 지성적 유희에만 그칠 뿐이다. 신학적 작업에 영성도 사변도 필요하지만 한쪽으로 치우칠 때는 편향적 신학이 되고 말고, 또 그 개별로 볼 때도 말씀에 근거한 영성, 경건에 기초한 사변이 되어야 한다.

셋째, 신학은 체계만을 위한 체계화, 교리만을 위한 교리화가 되어서는 아니된다는 점이다. 말하자면 그것은 교단과 강단에서만, 또 학자의 두뇌와 필촉에서만 머물러서는 안된다. Barth신학에 대한 Brunner의 비판을 굳이 들먹이지 않아도 '변증이 없는 교의학은 게으른 교의학'이고, 무책임한 교의학이며, 또 자기 만족의 교의학에 지나지 않는다. 신학은 교단과 강단에서 나와서 영혼들을 하나님과 성경으로 이끌고, 교회를 말씀과 부흥으로 인도해

51) 이 표현은 "Hegel 체계에는 신학자의 피(Theologen-Blut)가 흐르고 있다"고 비판한 F. Nietzsche의 표현을 염두에 두고 쓴 표현이다.

52) cf. Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1900, Kap. 11-14.

53) 이 부분에 대하여는 논자의 글 "기독교적으로 사유함"의 뜻, 「학문의 숲길을 걷는 기쁨」, 서울: CUP, 1998, 제2부 5장을 참조하라.

야 한다. 그리고 진리를 변증해야 한다. 신학은 성도와 교회를 신학에 머물게 하지 말고 성경으로 이끌어야 하고, 또 성경에서부터 예수 그리스도에게로 이끌어야 한다. 그리고 신학자 자신도 그러해야 한다. 예수 그리스도에게로 이끌리거나 그에게 이끌림 받지 않는 신학과 신학자는 성경에 머물지 못하고, 또 결국 신학을 제대로 하지 못하는 것이 된다.

넷째, 교리와 신학이 개인이나 공동체의 욕망성취를 위해 도구화되고 무기화되어서는 아니된다는 점이다. 중세 스콜라 신학의 대표적인 '보편논쟁'은 줄곧 교권유지를 위한 방향으로 결말이 나고 반대편은 정죄를 당하였다. Soissons공의회(1092)가 그러했고 Sens공의회(1141)가 그러했다. 그리고 그 이전에 동서교회의 분립도 겉으로 드러난 *Filioque*의 문제<sup>54)</sup>가 아니라 교권의 체계모니 장악이 그 배경이었다고 할 수 있다.

교권을 위해 교리를 만들고 택하며, 제도 유지를 위해 신학논쟁을 해서 안될 일이다. 중세신학은 Donatus파에 대한 어거스틴의 대처(對處) 이래로 성경적 가르침과 틀려서가 아니라 교회적 입장과 상치된다고 하여 정죄하고 이단시 한 것이 기본 흐름이었다. 그러나 이단 규정은 교회를 어지럽히는 데가 아니라 성경적 진리와 다른 것에 있어야 한다.

그리고 신학의 근본 태도도 단죄와 정죄가 아니라 전하고, 일깨우고 가르쳐 신앙과 경건에 이르게 하고 하나님과 성경에 가까이 오게 하는 데 있는 것이 아닌가? 따라서 설교와 교리는 선포로 그쳐서는 안될 것이다. 그것은 선포면서도 동시에 훈계와 감화요 위로와 설득이다.

다섯째, 신학은 오로지 성경과 성령 위에 수립되어야 한다는 점이다. 신학에서의 유일한 권위는 성경이며, 성경은 칼빈의 말을 빌리면 '성령님의 학교'이다.<sup>55)</sup> 신학은 정경 외에 어떠한 궁극적 권위도 인정치 아니해야 한다.

그리고 그 성경을 외적인 원리(*principium externum*)로, 성령님을 내적인 원리(*principium internum*)로 하여 수립되어야 한다. 중세 스콜라 신학은 교회와 교권으로 성경을 대치(代置)시키고, 이성과 명상으로 성령님을 배격했던 것이다. 하지만 신학의 집은 오로지 성경과 성령의 두 기둥 위에서만 바로고 또 견고하게 세워지는 것이다.

우리의 논의의 결론은 신학과 교회는 중세를 닮아서는 안된다는 점이다. 그것도 우리가 그렇게 되지 않아야 함을 보여주는 역(逆)모델이다. 중세 신학은 우리의 신학이 닮지 않아야 할 표본이며, 중세교회는 오늘날의 교회가 따라가지 않아야 할 모습이다. 그러나 작금의 신학과 작금의 교회가 이런 역사적 교훈을 망각하고 어느덧 그 길로 접어든 것 같아서 안타깝기 짝이 없다. 아마 하늘의 하나님께서는 더 안타까우실 것이다.

말하자면 오늘의 신학과 교회는 영적 역사 의식에 눈먼 신학과 교회가 되어간다고 할 수 있다. 그런 의미에서 이상의 논의는 우리 신학의 미래적 자화상이 될지도 모를 일이다. 그렇게 되지 않기를 바랄 뿐이다.

54) 역사적으로 '성자(聖子)와'란 뜻의 이 *filioque* 문제는 서방교회식 니케아-콘스탄티노플 신조의 제3조에 첨가된 것을 지칭하는 것이다. 그것은 원래 신조에 속한 것이 아니었고 589년 Toledo 공의회에서 나온 것이었다. 하여튼 성령이 성부 하나님뿐 아니라 성자 예수님에게서 나왔다는 사상은 서방에서 아리우스주의를 배격하는 성경적 교의로 발전되어 어거스틴 이래로는 서방교회 삼위일체론의 기본 내용을 표현하는 것으로 수용되었다.

55) 이 점에 관하여는 논자의 글 '칼빈에게서의 기독교 철학' *op. cit.* 제2부 제7장을 참조하라.