

무슬림의 그리스도교 비판에 대한 토마스 아퀴나스의 변증

- 「신앙의 근거들」을 중심으로-

손 은 실*

- I. 들어가는 말
- II. 토마스 아퀴나스와 이슬람교
 - 1. 토마스의 이슬람교에 대한 지식
 - 2. 토마스의 이슬람교에 대한 묘사
- III. 무슬림의 그리스도교 신앙 비판에 대한 토마스의 변증 방법과 내용
 - 1. 「신앙의 근거들」의 배경, 의도 및 구조
 - 2. 변증 방법
 - 3. 변증 내용
- IV. 나가는 말: 토마스의 변증 평가 및 현대적 의의

I. 들어가는 말

중세 세계는 유대교, 그리스도교, 이슬람교 문화 간에 끊임없는 교류가 이루어진 무대였다. 요한네스 필로포노스(Ioannes Philoponos(+575) 혹은 다마스커스의 요한네스(Ioannes Damascenus, 680-754)와 같은 그리스도교 사상가들은 이슬람과 유대교의 변증 신학 형성에 핵심적인 역할을 했다. 이슬람 사상이 유대사상에 미친 영향도 지대했다. 유대 철학자 마이모니데스는 이슬람 사상가인 파라비와 그의 후계자들 그리고 아베로에스를 모르고는 거의 이해하기 힘들다. 그런가 하면, 12세기부터 이슬람철학과 유대철학이 그리스도교 사상가들에게 엄청난 영향을 끼쳤다는 것은 상세하게 말할 필요가 없을 만큼 잘 알려진 사실이다.¹⁾ 이

* 장로회신학대학교

1) R. Brague, *Au moyen du Moyen Age*, Chatou: les éditions de la Transparence, 2006,

런 사정을 잘 아는 역사가와 철학자들은 중세를 불관용과 미신의 ‘암흑시대’라고 부르는 데 익숙한 대중들과는 달리 이 시대를 유대교, 그리스도교, 이슬람교간의 지적 교류의 ‘황금시대’로 칭송한다.²⁾ 따라서 해외 학자들은 이 시대에 산출된 세 유일신 종교 간의 다양한 형태와 방향의 문헌적인 대화를 연구하는 것이 현대의 종교 간의 대화에 필요한 통찰력을 얻는 데 매우 유익할 것이라고 주장하고 이미 연구를 진행해 오고 있다.³⁾

본고는 이런 선행 연구의 토대 위에 중세 시대의 대표적인 그리스도교 신학자인 토마스 아퀴나스(1224/25-1274)가 당대의 무슬림과의 토론에 공헌하는 예를 보여 주는 작품인 「신앙의 근거들」⁴⁾(1265년경 저작)의 연구에 초점을 맞추고자 한다. 이 작품은 토마스의 방대한 두 대전들과는 비교가 되지 않게 짧은 소품이지만, 일찍부터 많은 주목을 받았다. 두 가지 대표적인 예만 들면 다음과 같다. 하나는 14세기에 두 대전을 그리스어로 번역한 데메트리오스 쿤도네스(Demetrios Kynodes)가 이 책도 번역했던 것이다. 다른 하나는 15세기에 니콜라우스 쿠사누스가 「쿠란의 정선(精選)」(De cibratio alchoran)을 저술하면서 토마스의 이 책을 특별히 주목해서 살펴보았다고 고백하고 있는 것이다.⁵⁾ 이런 과거의 학자들뿐만 아니라 현대의 학자들도 토마스의 「신앙의 근거들」에 각별한 관심을 기울인다. 그들은 이 작품을 특히 방법론적 차원에서 종교 간의 대화를 위해 매우 유익한 통찰력을 제공할 수 있는 책으로 간주한다.

이에 본고는 「신앙의 근거들」에서 토마스가 이슬람의 비판에 맞서서 그리스도교 신앙을 변증하는 방법과 변증 내용을 분석하고, 이것으로부터 현대세계의 종교 간의 대화를 위해 얻을 수 있는 통찰력이 무엇인지를 탐구해 보고자 한다. 구체적인 텍스트 분석에 들어가기 전에 먼저 토마스가 이슬람교에 대해 가진 지식과 태도를 간략히 살펴보자.

p. 47.

- 2) R. Arnaldez, *A la croisée des trois monothéismes: une communauté de pensée au Moyen Age*, Paris, 1993.
- 3) 대표적인 연구 하나만 예를 들면, 중세의 종교 간의 대화를 주제로 1998년에 네덜란드 우트 레히트의 가톨릭 신학대학과 다른 몇 개의 대학 연구소의 철학, 신학, 역사, 문헌학 연구자들이 함께 모여 “세 개의 반지”라는 명칭을 가진 강독 그룹을 결성하여 유대교, 그리스도교, 이슬람교의 저자들을 광범위하게 연구하여 2005년에 그 결과물을 출판한 것이다. B. Roggema, M. Poorthuis, P. Valkenberg(eds.), *The Three Rings. Textual studies in the historical triologue of Judaism, Christianity and Islam*, Leuven, Dudley, MA: Peeters, 2005.
- 4) *De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum*(이하에서는 RF로 약칭함)
- 5) Prologue to the Cibratio Alkorani, 4: 5-6.

II. 토마스 아퀴나스와 이슬람

1. 토마스의 이슬람교에 대한 지식

토마스 시대에 중세 라틴세계에서의 이슬람교과 그리스도교의 관계는 11세기 말과 13세기에 걸쳐 일어난 십자군 전쟁으로 인해 무력 충돌의 양상을 띤다. 하지만 이것이 양자 관계의 유일한 형태는 아니었고, 외교적, 상업적, 지적 교류와 접촉도 계속되었다. 중세 라틴 세계가 이슬람 문명과의 접촉 덕분에 그리스 철학과 학문, 특히 아리스토텔레스, 그리고 다른 저자들을 재발견할 수 있었던 것은 잘 알려져 있는 사실이다. 톨레도의 번역 학교에서 철학과 과학서적이 번역되던 시기에 이슬람교의 종교 서적도 번역되었다.⁶⁾ 특히 클뤼니 수도원장인 존자 페트루스(Petrus Venerabilis, c. 1094-1156)는 꾸란과 아랍 그리스도인 알 칸디의 변증론을 라틴어로 번역하게 만들었고, 『사라센 반박 소대전』(Summa)을 저술했다.

이렇게 십자군 시대에 존자 페트루스가 무력 대신에 지적이고 종교적인 차원에서 무슬림에게 접근하기 위해 노력한 아래로 한 세기도 더 지난 시대에 살았던 토마스는 이슬람에 대해 훌륭한 지식을 얻을 수 있는 풍부한 자료에 얼마든지 접근할 수 있는 상황 속에 있었다. 대표적인 예로 꾸란의 라틴역도 이미 두 개나 존재했었다. 1143년에 완성된 존자 페트루스의 지시로 착수된 번역과 이 번역보다 충실한 번역인 톨레도의 마르쿠스의 번역본(1209-1210년 완성)이 그것이다. 그러나 이러한 문화적 상황에서 추론되는 가능성에서 곧 바로 역사적 현실로 이행하는 것은 적절하지 않다. 그러면 토마스는 이슬람교에 대해 과연 얼마나 알았을까? 이 문제에 대해 연구한 한 전문가는 다음과 같이 말한다. “성 토마스는 무슬림의 신앙에 대해 매우 일반적인 지식만 가졌다. 게다가 그의 인식은 편향적이라고 고백할 수 있다. … 아퀴나스가 꾸란 자체와 이슬람의 공식적인 박사들에 대해 가진 지식은 당대의 시대정신과 변증적인 기획을 통해서 얻은 간접적인 것일 뿐이었다.”⁷⁾ 하지만 이 전문가는 동시에 토마스는 잘 알려져 있는 것처럼, 아

6) S. Van Riet, “La Somme contre les Gentils et la polemique islamo-chretienne”, in: G. Verbeke, D. Verhelst(ed.), *Aquinas and Problems of his Time*, Leuven University Press; Hague: Martinus Nijhoff, 1976, p. 153.

비첸나, 아베로에스, 알가잘리, 알 파라비 등 무슬림 철학자들에 대해서는 깊은 지식을 가지고 있었음을 거듭 강조한다.

요컨대, 토마스는 무슬림 철학자의 글에 대해서는 깊은 조예를 가졌지만, 이슬람교에 대해서는 큰 관심을 기울이지 않았음을 확인할 수 있다. 그 결과 그의 방대한 저작에서 그에 앞선 그리스도교 변증가들, 가령 다마스커스의 요한이나 존자 페트루스가 쓴 것과 같은 이슬람 논박서는 찾아 볼 수 없다. 하지만 본고의 연구 대상인 『신앙의 근거들』에서 토마스는 안디옥에서 선교활동을 하던 동료 수도사의 요청을 기꺼이 받아 들여, 무슬림들의 비판에 맞서서 그리스도교 신앙을 진지하게 변증하고 있다.

2. 토마스의 이슬람교에 대한 묘사

바로 위의 고찰에서 짐작할 수 있는 것처럼, 토마스의 작품에서 이슬람교 신앙에 대한 묘사는 많지 않다. 그리스도교의 신앙의 진리를 해명하고, 진리에 반대되는 오류를 반박하는 것을 목적으로 삼은 그의 저작 『대이교도대전』에서 이슬람교 신앙 반박에 할애한 부분이 있다. 하지만 그것은 네 권으로 구성된 방대한 책에서 한 권도 아니고, 한 장도 아니고, 거의 한 문단, 스무 줄 가량, 정확히 204 글자로 구성되어 있다.⁸⁾ 이슬람 신앙에 대한 구체적인 비판을 하기 전에 토마스는 잘못된 가르침을 반박하는 것이 어렵다는 것을 강조한다. 그 이유는 오류에 빠진 자들의 신성모독적인 주장을 고대의 교부들처럼 잘 알지 못하기 때문이라고 말한다. 고대의 교부들은 이교도들의 다양한 입장에 대해 그들 자신이 이교도였기 때문이거나, 혹은 이교도 사회에서 살았기 때문에, 혹은 이교도들의 교리에 대해 배웠기 때문에 이교도들의 오류를 잘 반박할 수 있었다는 것이다.⁹⁾ 토마스는 여기서 암묵적으로 자신이 무슬림이었던 적도 없고, 무슬림들 사이에서 살지도 않았기 때문에 이슬람교에 대해 잘 알지 못함을 고백하고 있다.

이렇게 자신의 지식의 한계를 먼저 인정한 다음에 그는 무함마드와 그의 추종자들에 대한 비판을 시도한다. 가장 먼저 그는 그리스도교의 초자연적인 전파 방식¹⁰⁾과 이슬람교의 인간적인 전파 방식을 대립시킨다. 무함마드가 자신의 종파를

7) L. Gardet, "La connaissance que Thomas d'Aquin put avoir du monde islamique", in: *Ibid.*, p. 140-141.

8) 토마스 저작에 대한 저명한 문헌학적 연구자인 프랑스 학자 고띠에가 이렇게 글자 수까지 헤아려 놓았다. R.-A. Gauthier, *Introduction à la Somme contre les Gentils*. Editions Universitaires, 1993, p. 122.

9) *Contra Gentiles I*, 2.

전파한 인간적인 방식은 미래의 삶에 대한 그의 너무나 육적인 약속에서 두드러지게 나타난다. 다시 말해 무함마드는 육적인 쾌락을 약속함으로써 사람들을 유혹하였다. 그리고 현세의 삶을 위한 그의 계명도 미래의 약속처럼 육적이다. 뿐만 아니라 무함마드는 진리의 가르침이라고는 미미한 지성만 있으면 누구나 쉽게 자연적으로 파악할 수 있는 것 외에는 제시하지 않았다.

게다가 무함마드는 자신의 가르침에 대해 어떤 초자연적인 표징을 보여주지 않았고, 강도나 폭군과 공통점이 있는 군대의 힘 외에는 다른 표징을 보여 주지 않았다. 무함마드는 이렇게 군대의 폭력(armorum violentia)으로 자신의 법을 다른 이들에게 강요하였다.¹¹⁾ 이 외에도 토마스는 성서 안에 무함마드에 대해 예고한 예언이 없다는 점과 그가 신구약 텍스트를 전설적인 이야기로 왜곡시켰고, 이를 감추기 위해 자신의 신자들에게 신구약 읽는 것을 금지시켰다고 덧붙인다.¹²⁾ 토마스는 이상과 같이 이슬람교를 묘사한 다음에 “그[무함마드]의 말을 믿는 사람들은 가볍게 믿는다는 것이 분명하다”라는 결론을 내린다.¹³⁾

이렇게 토마스가 이슬람교를 비판한 글은 짧을 뿐만 아니라, 새로운 점도 없다. 왜냐하면 토마스가 비판한 사항들은 이미 7세기로 거슬러 올라가는 그리스도교의 이슬람교 비판서에서 전통적으로 거론되어 온 주제이기 때문이다. 반 리에트가 한 구절 한 구절 분석해서 보여준 것처럼, 토마스가 비판한 내용은 거의 모두가 알 킨디의 변증서에서도 발견되는 것이다.¹⁴⁾ 하지만 토마스는 당대 다른 저자들과 비교할 때, 남다른 신중함을 보여준다. 우선 그는 무함마드의 사적인 삶을 공격하지 않는다. 당시에 다른 저자들이 그를 ‘관능적인’, ‘음탕한’, ‘모든 불결함의 애호자’라고 묘사하는 일이 빈번했지만, 토마스는 이런 표현을 사용하지 않는

- 10) 그리스도교의 초자연적인 전파 방식은 하나님의 기적과 성령의 선물로 그리스도교의 진리를 증명하신 것을 말한다.
- 11) 무함마드를 폭력적인 사람으로 묘사한 것은 이슬람에 대한 그리스도교의 반응을 기록한 글 가운데 가장 초기의 글인 *Doctrina Iocobi*(640년경 작성)에서부터 발견된다. R. Fletcher, *The cross and the crescent : the dramatic story of the earliest encounters between Christians and Muslims*, Penguin, 2005, p. 16. 그리스도인들은 먼저 무슬림을 정복자로 만났다. 그들이 이슬람을 태생적으로 호전적이라고 인식한 것은 이런 역사적인 배경으로부터 기인한다. *Ibid.*, p. 158.
- 12) 사실 꾸란에는 성서 읽는 것을 금지시키는 내용은 나오지 않는다. 학자들은 이 점을 들어 토마스가 꾸란을 직접 읽지는 않았을 것이라고 추정한다.
- 13) *Contra Gentiles I*, 6, 4: “Et sic patet quod eius dictis fidem adhibentes leviter credunt.”
- 14) S. Van Riet, *op. cit.*, p. 153-158. 알 킨디는 9세기에 아랍어권에서 활동한 그리스도교 변증가이다.

다.¹⁵⁾ 무슬림의 감각적 향락에 대한 그리스도인의 통상적인 비판에 대해서도 토마스는 ‘육적인’(carnalis)이라는 표현에 그치고, 다른 과도한 묘사나 비속한 표현을 삼간다.¹⁶⁾ 반면에 토마스는 무함마드의 폭력에 대해서는 그를 불한당의 두목과 유사한 인물로 만들 정도로 단호하게 공격한다. 이것은 직접적으로는 이슬람 초기의 정복전쟁과 연결된 것이지만, 당시 십자군 시대의 정서와도 무관하지는 않을 것이다.

『대이교도대전』에 나오는 이 구절 외에도 몇 차례 간헐적으로 이슬람교에 대해 언급한다. 그 가운데 가장 주목할 만한 것은 하나님이 한 분이시고, 전능하시는 점에 대해서는 사라센¹⁷⁾이 그리스도인과 유대인과 다르지 않다고 말하는 구절이다.¹⁸⁾ 본고의 주된 연구 대상인 「신앙의 근거들」에서도 토마스는 무슬림이 전능한 유일신을 고백한다는 점을 명시하고 있다. 이 책에서 토마스는 이렇게 유일신을 고백하면서 그리스도교의 삼위일체론을 비판하는 무슬림에 대해 그리스도교 신앙의 핵심적인 내용을 변증하고 있다. 그러면 이제 그의 변증 방법과 내용을 구체적으로 살펴보자.

III. 무슬림의 그리스도교 신앙 비판에 대한 토마스의 변증 방법과 내용

1. 「신앙의 근거들」의 배경, 의도 및 구조

15) *Ibid.*, p. 158.

16) *Ibid.*

17) 토마스가 무슬림을 지칭할 때 가장 자주 사용한 용어는 ‘사라케니(Saraceni)’다. 본고에서 우리는 이 라틴어 발음을 그대로 사용하지 않고 국내에서 이미 통용되고 있는 ‘사라센’으로 표기한다. 이 용어의 의미에 대해 무함마드의 동시대인이고 백과사전 집필자인 세빌리아의 이시도르는 이렇게 말한다. “사라센은 사막에 살고 있다. 그들은 이스마엘자손이라고도 불리는데, 창세기가 가르치는 것처럼 이스마엘[아브라함의 아들]의 후손이기 때문이다. 그들은 또한 하갈 자손이라고도 불리는데 하갈[아브라함의 첫이며 이스마엘의 어머니]의 자손이기 때문이다. 그들은 이미 말한 것처럼 자신을 왜곡되게 사라센이라고도 부른다. 이것은 그들이 거짓으로 사라[아브라함의 적법한 아내]의 자손이라고 자랑하기 때문이다.” Isidore of Seville, *Etymologiae*, IX, ii, 57. 다마스커스의 요한은 사라센의 의미를 다르게 말한다. 그에 따르면, 사라센은 ‘사라에 의해 박탈당한’(Sarras kenous)을 의미한다. Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*. Hérésie 100. L'Islam, SC 383, p. 211.

18) *Super primam decretalem*, 61-63행.

토마스가 『신앙의 근거들』을 저술하게 된 배경은 시리아의 안디옥에서 선교 활동을 하던 도미니크 수도회의 동료 수도사가 무슬림의 비판에 부딪혀서 그에게 그리스도교 신앙을 방어할 수 있는 '도덕적이고 철학적인 근거'(rationes morales et philosophicas)를 제시해 달라고 요청한 것에 있다. 이 선교사의 직책은 책 제목에 나오는 것처럼 성가대 선창자(Cantor)이다.¹⁹⁾

이 선교사의 요청에 부응해서 무슬림이 공격하는 그리스도교 신앙 조항을 변증 하는 것이 이 저작의 주된 의도이다. 토마스가 1장 서두에서 인용한 베드로전서 3장 15절은 이 의도를 요약적으로 잘 표현해 준다. "여러분의 마음속에 주 그리스도를 거룩하게 모시도록 하라. 여러분 안에 있는 희망과 믿음에 대해 그 근거를 묻는 사람들에게 충분히 답할 수 있도록 항상 준비되어 있으라." 그런데 토마스는 이 구절 전반부의 의미를 이렇게 풀이한다. "그리스도를 마음속에 거룩하게 모신다는 것은 신앙의 확고함을 가지고 모신다는 것이다. 우리는 마음속에 그런 신앙의 토대를 가짐으로써 불신자들의 모든 공격과 조통에도 안전할 수 있다." 토마스의 이 해석에서 엿볼 수 있는 것처럼, 『신앙의 근거들』은 불신자들의 공격과 조통으로부터 신자들의 신앙을 견고하게 보존하는 것도 불신자들에게 그리스도교 신앙을 변증하는 것과 함께 목적으로 삼고 있다.

작품의 구조는 안디옥의 선교사가 제기한 질문의 순서를 따른다. 그 질문은 그리스도인과 아르메니아인과의 접촉에서 생긴 종말론과 관련된 한 가지 문제를 제외하고는 모두 무슬림의 도전에서 생긴 것이었다. 무슬림이 그리스도교 신앙에서 핵심적으로 거부하는 것은 하나님의 아들에 대한 신앙이다. 이 문제에 관해 그리스도교 신앙을 방어하는 것이 실제로 이 저작의 가장 많은 부분(3장부터 8장)을 차지한다. 사라센은 하나님 안에서 아들의 존재, 인간의 구원을 위한 그리스도의 수난과 십자가 위에서의 죽음, 그리고 성찬 안에서의 그리스도의 현존에 대해 공격하고 조통한다. 바로 이런 사라센의 공격에 대해 그리스도교 신앙을 변증하는 글을 쓰면서 토마스는 그리스도교 신앙의 고유한 내용을 다음과 같이 요약한다. "그리스도교 신앙은 무엇보다도 거룩한 삼위일체의 고백에 있으며, 특히 우리 주 예수 그리스도의 십자가를 자랑스럽게 여긴다."²⁰⁾

19) 이 인물에 대해서는 알려진 바가 없다. 하지만, 도미니크 수도사들이 매우 일찍부터 이슬람 이 이식된 지역에 여러 수도원을 세웠다는 것은 주지의 사실이다. 그들은 1228년에 이미 성지에 하나님의 관구를 가지고 있었고, 안디옥에도 1260년대에 수도원을 가지고 있었던 것이다.

20) *RF*, c.1; 우리말 번역: 『신앙의 근거들』, 김을 옮김, 서울: 철학과 현실사, 2005, 11쪽. 이하에서 인용은 종종 김율의 번역을 수정하여 인용함.

작품의 구조는 목차를 보면 한 눈에 파악할 수 있다.

- 1장: 저작 의도
- 2장: 불신자와 신앙 조항에 대해 토론하는 방법
- 3장: 하나님 안에서의 아들의 출생
- 4장: 하나님 안에서의 성령의 발출과 삼위일체의 고백
- 5장: 성자의 성육신의 동기
- 6장: “하나님이 사람이 되셨다”는 주장의 의미
- 7장: 하나님의 말씀이신 아들의 수난과 죽음
- 8장: 신자들이 그리스도의 몸을 먹는 성찬
- 9장: 죽음 이후 영혼의 응보에 관련된 연옥 문제
- 10장: 하나님의 예정은 인간의 행위에 필연성을 부과하지 않는다.

목차에서 볼 수 있는 것처럼, 작품의 구조는 크게 세 부분으로 나뉜다. I. 서론(1장), II. 방법론(2장), III. 질문에 대한 응답(3장-10장). 여기서 다루어진 질문은 세 개의 범주로 나눌 수 있다. 1) 삼위일체론과 기독론 관련 문제(3장-8장) 2) 그리스도인들과 아르메니아인들이 반대하는 죽음 직후의 영혼의 응보 문제(9장) 3) 예정론과 인간의 결정의 자유의 양립 문제(10장). 여기서 우리는 9장에서 다루어진 무슬림이 제기하지 않은 문제를 제외하고 모든 문제에 대한 토마스의 답변을 살펴볼 것이다. 이 답변들을 고찰하기 전에 먼저 그가 불신자와 토론할 때 사용하는 토론 방법을 각별히 살펴볼 필요가 있다. 이 토론 방법론에서 오늘날 종교 간의 대화에 매우 유익한 시사점을 얻을 수 있기 때문이다.

2. 변증 방법

“신앙 조항(*articuli fidei*)에 대해 믿지 않는 자들과 토론을 할 때 신앙을 필연적 근거로(*rationibus necessariis*) 증명하려고 시도해서는 안 된다.” 이것이 토마스가 그리스도인들에게 불신자와 신앙 조항을 변증할 때 유의해야 할 사항으로 가장 먼저 제시한 것이다. 그는 이것을 다시 이렇게 부연 설명한다. “신앙 조항과 관련해서 그리스도인 토론자의 의도는 신앙을 증명하려고(*probare*) 해서는 안 되며 방어하려고(*defendere*) 해야 한다.” 그 이유는 신앙 조항이 담고 있는 신앙의

진리는 “인간의 정신뿐만 아니라 천사들의 정신도 넘어서는 것이기 때문이다.”

사실 『신앙의 근거들』에서 토마스는 불신자와의 토론 방법, 다시 말해 신앙을 변증하는 방법에 대해 이렇게 매우 간결하게 다루지만, 이 책 직전에 완성한 『대이교도 대전』에서는 보다 자세하게 논의한다. 『대이교도 대전』에서 토마스는 신에 관한 진리를 두 가지 종류로 구분한다. 하나는 자연 이성으로도 파악할 수 있는 진리이고, 다른 하나는 오직 신앙으로만 받아들일 수 있는 진리다.²¹⁾ 첫 번째 종류의 진리에 대해서 토마스는 “반대자를 설득(convincere)할 수 있는 논증적인 근거와 개연적인 근거(rationes demonstrativa et probabiles)를 개진해야 한다”²²⁾고 주장한다. 반면, 두 번째 종류의 진리에 대해서는 다음과 같이 다루어야 한다고 말한다. “진리에 근사한 근거(rationes verisimiles)로 신자들을 단련시키고 위로하되, 반대자들을 설득하려는 의도를 가져서는 안 된다. 왜냐하면 그렇게 할 경우 반대자들은 우리가 그렇게 허약한 근거로 신앙의 진리에 동의한다고 평가하면서 근거의 불충분성 자체 때문에 자신들의 오류에 더 한층 확증을 가지게 될 것이기 때문이다.”²³⁾

그런데 우리가 여기서 분석하고 있는 『신앙의 근거들』에서 다루는 내용은 10장의 예정론만 제외하면, 모두 자연 이성의 이해를 초월하는 두 번째 종류의 진리에 속하는 신앙 조항들이다. 이 때문에 토마스는 이 책에서 그리스도인이 불신자를 상대로 신앙을 변증하는 방법을 설명할 때, 필연적인 근거로 ‘증명’(probare)하려고 해서는 안 되며, ‘방어’(defendere)해야 한다는 점에 초점을 맞춘 것이다. 여기서 증명이 아니라 방어를 해야 한다는 말을 조금 더 자세히 설명해 보면 이렇다. 자연 이성의 이해를 초월하는 진리는 필연적인 근거로 증명할 수 없는 것과 마찬가지로 필연적인 근거로 반박할 수도 없다. 따라서 그리스도인 토론자는 그리스도교 신앙에 반대하는 자들을 필연적인 근거로 증명하여 설득할 수는 없지만, 그들이 반대하는 근거가 필연적이 아님을 밝힘으로써 신앙의 진리를 방어할 수는 있다는 것이다. 그래서 토마스는 그리스도인들이 반대자들과 토론할 때, 반대자들을 설득하려는 의도를 가져서는 안 되지만, 반대자들이 신앙에 반대하여 제시하는 근거들을 해소(解消, solvere)해야 한다고 주장한다.²⁴⁾

21) 첫 번째 범주에 속하는 것은 피조물에 대한 인식에서 피조물의 원인에 대한 인식으로 소급 할 수 있는 신의 존재와 속성과 같은 것이다(STI, 32, 1, c.) 두 번째 범주에 속하는 것은 삼위일체와 성육신과 관련된 신앙 조항이다. 보다 자세한 설명은 다음 논문을 참조하라. 손 은실, 「토마스 아퀴나스와 마르틴 루터의 신 인식론 비교」, 『선교와 신학』 25(2010), 235-268쪽.

22) *Contra Gentiles I*, 9.

23) *Ibid.*

그렇다면, 이성을 초월하는 진리에 대해 인간의 이성은 그것이 오류가 아님을 방어하는 것 외에는 아무 것도 할 수 없다는 말일까? 이 질문에 대한 토마스의 답변은 다음과 같다. 인간의 이성은 이성을 초월하는 신앙의 진리에 대해 방어하는 것을 넘어서서 개연적인 근거와 유비를 통해 신앙의 진리를 희미하게나마 드러낼 수는 있다. 토마스가 『신앙의 근거들』에서 무슬림의 공격과 조통에 응답하기 위해 유비를 통해 삼위일체론을 설명하고, 성육신의 적합성²⁵⁾을 보여주려고 시도한 것은 바로 이것에 해당하는 것이다.

이상의 논의에서 드러나듯이, 토마스가 불신자와 신앙의 진리에 대해 토론할 때 겨냥하는 목표는 두 가지다. 하나는 소극적인 차원에서 불신자의 조통에 대해 신앙을 방어하는 것이고, 다른 하나는 적극적인 차원에서 신앙의 진리를 개연적인 혹은 진리에 근사한 근거로 해명하는 것이다. 그러면 이제 토마스가 이 방법을 구체적으로 적용하여 무슬림의 비판에 대해 그리스도교 신앙을 어떻게 해명하고 방어하는지 살펴보자.

3. 변증 내용

여기서 다루는 무슬림의 그리스도교 신앙 비판 내용은 토마스 당대에 안디옥에서 선교하던 선교사가 무슬림으로부터 이의를 제기 받은 것이다. 이 문제들이 과연 무슬림의 일반적인 그리스도교 비판을 잘 대변하고 있는가라는 문제를 따지는 것은 본고의 주된 관심사가 아니다. 하지만, 각각의 문제를 다룰 때, 꾸란에서 그에 대응되는 내용이 발견되는 경우에는 본문 혹은 각주에서 밝힐 것이다.

그러면 무슬림이 비판한 그리스도교 신앙 조항 각각에 대해 토마스가 변증하는 내용을 텍스트에서 다루어진 순서에 따라 차례대로 분석해 보자.

3.1. 하나님 안에서의 아들의 출생은 어떻게 이해되어야 하는가?

“사라센은 하나님에게 아내가 없음에도 불구하고 우리가 그리스도를 하나님의 아들이라고 부른다고 조통한다.”²⁶⁾ 이것이 토마스가 안디옥 선교사로부터 전해들

24) *Ibid. Super Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 3, Léonine t. 50, p. 99.

25) 이것은 이성을 초월하는 신앙 조항을 다를 때 토마스가 가장 흔히 사용하는 방식으로서, “...는 적합하다.” “...는 부적합하지 않다”라는 표현과 함께 나타나며, 논의되는 신앙 조항이 부적합하지 않음을 보여주는 것이다.

26) *RF*, c. 1; 우리말 번역: 13쪽.

은 무슬림의 그리스도교 신앙 비판 가운데 첫 번째 내용이다. 인용문에 사용된 표현은 꾸란에서도 발견된다.²⁷⁾ 하나님은 아내가 없기 때문에 아들을 가질 수 없다는 무슬림의 조롱에 대해 토마스는 먼저 이 조롱 자체가 넌센스임을 보여준다. “하나님은 자식을 낳기 위해 결합해야 할 아내를 필요로 하는 육적인 본성을 가지고 있지 않다.”²⁸⁾ 따라서 하나님 안에서 출생 방식은 무슬림이 생각하는 것처럼 육적인 방식이 아니라, 지성적인 존재인 하나님의 지성적 본성에 적합한 방식으로 이해되어야 한다. 토마스가 하나님의 아들의 출생을 설명하는 내용을 요약해 보면 다음과 같다.²⁹⁾

A. 하나님 안에서의 출생 방식

- 1) 모든 생명체의 출생(generatio) 방식은 동일하지 않다.
- 2) 가령 어떤 동물들의 경우 발생(generatio)은 암수의 결합을 통해 일어나는가 하면, 어떤 식물들의 경우는 씨눈이 트거나 짹이 돋음으로써 발생한다.
- 3) 그런데 하나님은 육적인 본성을 지니지 않고, 오히려 정신적 혹은 지성적 본성, 심지어 모든 지성을 넘어서는 본성을 지닌다.
- 4) 따라서 하나님에게서 출생은 지성적 본성에 적합한 방식으로 이해되어야 한다.

B. 지성 활동에서 생기는 말의 표현과의 유비를 통한 하나님의 아들의 출생 설명

- 5) 그런데 하나님에 대해서 우리는 피조물 안에서 발견되는 ‘유사성에 따라서’만 말할 수 있다.³⁰⁾

27) 꾸란 6, 101: “하나님이 하늘과 땅을 창조하셨음이라. 그분께는 배우자가 없는데 어떻게 자손이 있겠느뇨?”, 「꾸란주해」, 최영길 역주, 세창 출판사, 2010, 166쪽; 꾸란 4, 171: “성서의 백성들이여! 너희 종교의 한계를 넘지 말며 하나님에 대한 진실 외에는 말하지 말라. 실로 예수 그리스도는 마리아의 아들이자 하나님의 사도로서 마리아에게 말씀이 있었으니 이는 주님께서 보내신 영혼이었노라. 하나님과 사도들을 믿되 삼위일체설을 말하지 말라. 그것이 너희에게 더욱 좋으리라. 실로 하나님은 한 분이시니 그분에게는 아들이 있을 수 없노라.” 최영길 역주, 126쪽. 이 문제에 대한 중세의 논쟁은 다음 책을 참조하라. N. Daniel, *Islam and Occident*, Paris, 1993, 200-209.

28) *RF*. c. 3; 우리말 번역: 27쪽.

29) 아래 내용은 토마스가 3장에서 설명하는 내용을 요약한 것이다. *RF*. c. 3; 우리말 번역: 26-43쪽.

30) ‘유사성에 따라서’(secundum similitudinem)는 ‘유비를 통해서’(per analogiam)와 같은 말

- 6) 인간의 지성 활동과의 유비를 통해 하나님의 아들의 출생을 말할 수 있다.
- 7) 인간의 지성이 인식을 할 때, 어떤 지적인 것을 형성하는 바, 이것은 거의 지성의 자식(proles)과 같은 것이어서 정신의 잉태(conceptus mentis=정신의 개념)이라고 불린다.
- 8) 이 정신의 개념은 외적인 말(verbum exterius)로 표현된다.
- 9) 인간의 지성 활동에서 생기는 이러한 말의 표현과의 유비를 통해 하나님의 아들의 출생을 말할 수 있다.
- 10) 우리는 하나님의 지성의 말씀(Verbum intellectus divini)을 하나님의 아들이라고 부른다.
- 11) 말씀을 발출하는 하나님을 아버지라고 부르며, 이 말씀의 발출(processus verbi)을 아들의 출생(generatio Filii)이라고 부른다.

이와 같이 토마스는 하나님의 아들의 ‘출생’의 의미를 인간의 지성활동과의 유비를 통해 설명한다. 여기서 토마스는 자신의 신학적 의미론인 유비론을 적용한 것이다. 유비(analogia)는 인간의 언어로 하나님에 대해 서술할 때, 그것은 하나님과 인간에 대해 일의적 의미로(univoco)도, 다의적 의미로(equivoco)도 사용되지 않고, 유비적인 의미, 즉 하나님의 같은 의미로도 아니고, 완전히 다른 의미로도 아니고 유사한 의미로 사용된다는 것이다.³¹⁾ 이 의미론에 따라 신은 비물질적인 지성적 존재이므로 인간의 지성과의 유비를 통해 신의 아들의 출생의 의미를 설명한 것이다. 지성이 개념을 형성하고 말을 표현하는 것과의 유비를 통해 하나님의 아들의 출생을 설명한다. 하나님의 말씀의 발출이 하나님의 아들의 출생이라는 것이다.

그런데 토마스는 유비를 적용하면서 유비에서 중요한 계기인 동일하지 않은 의미에 주목하고, 하나님의 말씀과 인간 지성의 표현인 말 사이의 차이점을 표시하는 데 매우 정성을 기울인다. 인간의 말은 인간의 지성과 동일한 것이 아니지만, 하나님 안에서 지성적 인식과 존재는 다르지 않기 때문에 하나님의 말씀은 하나님의 본성과 다른 것이 아니다.³²⁾ 인간의 말은 “시간적으로 인간보다 늦게 존재

이다. 여기서 토마스가 자신의 신학적 의미론에 해당하는 전문적인 표현인 후자를 쓰지 않고 전자를 쓴 것은 이 글의 수신자가 학문에 종사하는 사람이 아니고 선교활동에 종사하는 사람임을 고려한 것일 수도 있다.

31) *ST* I, 13, 5.

32) *RF*, 33쪽.

하기 시작하지만”, 하나님의 말씀은 “하나님 자신과 똑같이 영원하다.”³³⁾ 이렇게 토마스가 인간의 말과 하나님의 말씀의 차이점을 강조한 것은 사라센이 그리스도교 신앙을 삼신론이라고 비난하는 것을 염두에 두고, 아버지와 아들이 본질에 있어서 동일함을 보여주기 위한 것임을 짐작하는 것은 어렵지 않다.

3.2. 하나님 안에서의 성령의 발출과 삼위일체의 고백

토마스는 인식 작용과 욕구작용이 결부되어 있음을 밝힘으로써 하나님의 말씀을 통해 성자의 발출을 설명한 것과 유사한 방식으로 하나님의 사랑을 통해 성령의 발출을 설명한다.³⁴⁾

A. 하나님 안에서의 성령의 발출

- 1) 모든 인식은 욕구 작용을 유발한다.
- 2) 모든 욕구 작용의 시발점은 사랑이다.
- 3) 하나님 안에는 완전한 인식이 있다.
- 4) 따라서 하나님 안에는 완전한 사랑이 있다.
- 5) 그런데 욕구 작용은 대상을 향한 욕구자의 숨겨진 원리[사랑]가 있다.
- 6) 이 숨겨진 원리를 가지는 것을 영(spiritus)이라고 부른다. 이것은 마치 바람(ventus)이 어디서 부는지 알지 못하기 때문에 바람(spiritus)이라고 불리는 것과 같다.
- 7) 6)과의 유비를 통해 신으로부터 나오는 사랑도 영(spiritus)라고 불린다.
- 8) 그런데 하나님 안에는 부정(不淨)한 물질적인 사랑이 존재하지 않고 영적인 본성에 고유한 순수한 사랑이 있다.
- 9) 따라서 하나님의 사랑을 성령(Spiritus Sanctus)이라고 부르는데, 거룩하다고(Sanctus) 말하는 것은 하나님의 사랑의 순수성을 표현하기 위한 것이다.

B. 성부, 성자, 성령은 한 하나님이다.

- 10) 하나님의 인식이 하나님의 존재인 것처럼 하나님의 사랑도 하나님의 존재이다.

33) *RF*, 39쪽.

34) *RF*, c. 4; 우리말 번역: 45-61쪽.

- 11) 따라서 하나님의 사랑인 성령도 하나님의 본질 안에 존재하며 성부와 성자와 함께 영원하고 완전하고 유일하다.
- 12) 인식하는 본질 안에 존재하는 모든 것을 위격(라틴어로는 persona, 그리스어로는 hypostasis)이라고 부른다.³⁵⁾
- 13) 따라서 하나님의 본질 안에 세 위격, 즉 성부, 성자, 성령이 있다고 말하는 것은 적합하다.
- 14) 그런데, 하나님 안에서 세 위격은 절대적으로 구분되지 않고, 오직 관계로부터 구분되는 바, 이 관계는 말씀의 발출과 사랑의 발출로부터 생긴다.
- 15) 말씀의 발출을 아들의 출생이라고 부르고, 이것으로부터 아버지와 아들의 관계가 생기며, 성부와 성자는 오직 이 관계를 통해서 구분된다.
- 16) 따라서 성부와 성자와 성령은 신적인 본질에 있어서가 아니라 단지 관계에 의해서 구분되기 때문에 우리가 세 신이라고 부르지 않고 참되고 완전한 한 하나님이라고 고백하는 것은 적합하다.

이렇게 토마스는 그리스도교 신앙이 어떤 방식으로 하나님 안에 세 위격이 있다고 고백하는지를 명시한다. 아버지, 아버지의 말씀과 아버지의 사랑은 하나님의 본질 안에 존재한다. 아버지, 말씀, 사랑은 같은 본질의 세 위격이다. 여기서 세 위격의 구분은 오직 발출을 통한 관계에 따른 것이다.³⁶⁾ 그런데 하나님 안에서의 발출은 비물질적이고 지적인 본성에 적합한 것이다. 하나님의 지성 작용인 말씀

35) 토마스는 삼위일체 신학에서 위격을 규정하면서 보에티우스의 정의를 인용한다. “위격은 이성적 본성을 가진 개별적 실체다.”[“persona est rationalis naturae individua substantia.”]

36) 삼위일체론과 관련하여 토마스 아퀴나스의 가장 독창적인 공헌 중의 하나는 위격을 관계의 용어로 규정한 것이었다. 그에 따라면 하나님에게 적용되는 “위격이라는 말은 자신과의 관계를 말하며, 관계의 양식을 따른 것이 아니라, hypostasis라고 하는 실제로 존재하는 것의 양식에 따른 관계를 의미한다.” ST I. 29. 4. ad1. 이 실제로 존재하는 것의 양식을 따른 관계를 토마스는 ‘존재하는 것으로서의 관계’(relatio ut subsistens)라고 말한다. 이것은 관계와 본질을 더 이상 서로 덧붙여진 것이나 병렬적인 것으로 이해하지 않고 양자 사이에 통합 혹은 일치가 있는 것으로 이해함을 의미한다. 사람들은 다양한 인격들로 구성되어 있다. 그러나 그들의 관계는 실제로 존재하는 것의 양식에 따른 관계가 아니다. 하나님 안에만 존재하는 것으로서의 관계가 있다. 이 존재하는 것으로서의 관계 개념이 토마스 아퀴나스가 삼위일체의 신비를 이해하는 신학적 이해의 열쇠였으며, 위격은 오직 관계에 의해 구분된다는 이 관계론은 토마스 삼위일체 신학의 절정을 이루는 것이다. 보다 자세한 설명은 다음 논문을 참조하라. 손은실, 「중세의 삼위일체론 : 12세기에서 14세기를 중심으로」, 『삼위일체론의 역사』 / 역사신학연구회 지음. 대한그리스도교서회. 2008. 255-295쪽.

의 발출과 욕구 작용인 사랑의 발출이 그것이다. 말씀은 아버지로부터 나옴으로써 아버지와 아들이라는 관계를 통해 구분된다. 사랑은 아버지와 말씀으로부터 나온다. 이로써 성령은 아버지와 아들과 구분된다.

이렇게 토마스는 삼위의 구분은 실체 간의 구분이 아니라 단지 관계에 의한 구분이고, 본질에 있어서 동일함을 보여줌으로써 사라센이 그리스도교 신앙을 삼신론이라고 비난하는 삼위일체론을 방어하고자 시도하였다.

3.3. 하나님의 아들의 성육신의 동기와 의미

그리스도의 십자가에서의 죽음을 부인하는 사라센에 대해 토마스는 다음과 같이 방어의 포문을 연다. “그들[사라센]은 하나님의 아들이 죽으셨다고 고백하는 그리스도교의 신앙을 비웃는다. 그들은 이토록 위대한 신비의 깊이를 이해하지 못하기 때문이다.”³⁷⁾ 그는 하나님의 아들의 죽음은 신앙의 신비에 해당한다고 명시하고, 이 신비를 바르게 이해하기 위해서는 먼저 하나님의 아들의 성육신에 대해 말해야 한다고 주장하며, 성육신의 동기에 대해 설명한다. 그의 설명을 요약해 보면 다음과 같다.³⁸⁾

- 1) 십자가의 신비를 파악하기 위해서 성육신을 잘 파악하는 것이 필요하다.
- 2) 하나님은 모든 일을 자신의 말씀을 통해 하셨다.
- 3) 하나님은 자신의 말씀을 통해 타락한 피조물을 회복하신다.
- 4) 이성적 피조물의 타락은 의지의 올바름의 결핍에 있다.
- 5) 의지의 올바름은 사랑의 질서(ordo amoris)에 있다.
- 6) 이 사랑의 질서는 모든 것보다 하나님을 더 사랑하고, 영적인 것을 육적인 것보다 선호하는 것이다.
- 7) 그런데 이성적 피조물 가운데 비물질적이라서 불가변적인 천사는 회복될 수 없고, 인간만이 회복될 수 있다.

37) RF, c. 5[우리말 번역, 65쪽] 그리스도의 죽음에 관해 꾸란은 이렇게 말하고 있다. “그리고 그들이 말하길, 우리가 마리아의 아들이며 하나님의 사도인 예수 그리스도를 살해하였노라. 그러나 그들은 살해하지 아니하였고 십자가에 못을 박지 아니했으며 그와 같은 형상을 만들었을 뿐이라. 이에 의견을 달리하는 자들은 의심하여 그들이 알지 못하고 그렇게 추측을 할 뿐 그들은 그를 살해하지 아니했노라.” 꾸란 4장 157. 124쪽.

38) 아래 요약은 텍스트 다음 부분에 나오는 내용을 요약한 것이다. RF, c. 5[우리말 번역, 63-83쪽]

- 8) 타락한 인간의 회복은 의지 안에 사랑의 질서를 회복하는 것이다.
- 9) 이 회복에 최고로 적합한 것은 하나님의 아들의 성육신이다. 왜냐하면
- ① 하나님의 친히 인간이 되기를 원했다는 사실을 통해 하나님의 인간을 얼마나 사랑하는지가 가장 잘 드러나기 때문에 하나님을 향한 사랑을 가장 크게 불러일으킬 수 있기 때문이다.
 - ② 성육신은 하나님께 나아가는 쉬운 길을 보여 줌으로써 물질적인 것에 대한 애착에 사로잡힌 인간이 신적인 고귀함을 생각하고 사랑하도록 도와주기 때문이다.

이렇게 성육신의 동기를 인간을 타락에서 회복하시기 위한 하나님의 구원 경륜에 있다고 설명한 다음에 그리스도의 죽음의 신비에 대한 변증으로 넘어가기 전에 “하나님이 사람이 되셨다”는 성육신의 의미를 간략하게 설명한다.³⁹⁾

- 1) 성육신은 공기가 불로 변화하듯이 하나님이 인간으로 변화하는 것이 아니다.
- 2) 성육신은 영혼이 육체와 결합하듯이 하나님이 인간의 본성에 연합하신 것이다.
- 3) 이 연합에서 두 본성, 즉 신성과 인성은 구분된다.
- 4) 하지만 성육신하신 그리스도 안에서 위격은 하나이다.
- 5) 따라서 그리스도는 한 위격 안에 두 본성을 가진다.

3.4. 하나님의 아들의 수난과 죽음

방금 설명한 성육신의 방식에 비추어 토마스는 하나님의 독생자가 수난을 받고 죽었다고 고백하는 그리스도교 신앙 조항은 모순이 없다고 명시한다. 왜냐하면 그리스도의 수난과 죽음은 신성에 따른 것이 아니라 그가 단일한 위격 안에 취하신 인성에 따른 것이기 때문이다.⁴⁰⁾

그런데 “하나님은 전능하기 때문에 자신의 아들의 죽음이 아닌 다른 방식으로 인류를 구원하실 수 있었을 것이다”라는 무슬림의 이의 제기에 대해 토마스는 “비록 하나님의 다른 방식으로 인류를 구원하실 수 있었다 하더라도 하나님이 행

39) 아래 요약은 텍스트 다음 부분을 요약한 것이다. *RF*, c. 6; 우리말 번역: 85-113쪽.

40) *RF*, c. 7; 우리말 번역: 117쪽.

하신 일에서 무엇이 적합하게(convenienter) 일어날 수 있었는지를” 고려해야 할 것이라고 말한다. 왜냐하면 “그리스도의 수난과 죽음의 적합성(convenientia)을 경건한 의도로(pia intentione) 숙고하면 지혜의 깊이(sapientiae profunditas)를 발견할 것”이기 때문이다. 여기서 토마스는 신앙을 전제로 한 주장을 한다. 사실 그는 사라센은 그리스도인 혹은 유대인처럼 자신들이 ‘하나님을 예배하는 사람’(Dei cultores)이라고 말한다는 것을 상기시키며 그들이 하나님 신앙을 가지고 있다는 전제하에 논의하고 있음을 분명히 한다.⁴¹⁾

그러면 왜 하나님은 그리스도의 수난과 죽음을 통해 인류를 구원하기를 원하셨는가? 토마스는 그 이유는 먼저 인간의 타락을 치유하기 위한 것이었다고 말한다. 그런데 인간의 죄는 육체적인 선에 집착함으로써 영적인 선을 무시한 것이다. 이를 치유하기 위해, 다시 말해 “인간이 일시적인 선이나 악에 대한 무질서한 애착에 의해 영적인 것에 덜 헌신하는 일이 없도록 하기 위해” 하나님의 아들은 ①“혈통의 고귀함과 부모의 부만으로 우쭐대지 말라고 가난하지만 완전한 덕을 소유한 부모를 선택하셨다.” ②“부를 경멸할 것을 가르치기 위해 가난한 삶을 사셨다.” ③“명예에 대한 무질서한 욕구에서 돌아서게 하기 위해 초야에서 영예 없이 살았다.” ④“쾌락과 즐거움에 마음을 빼앗겨 이 삶의 혐난함을 평계로 덕을 회피하지 않도록 하기 위해 고생과 배고픔과 목마름과 육체의 채찍질을 감수하셨다.” ⑤“마지막으로 죽음에 대한 두려움 때문에 진리를 버리지 않도록 죽음을 감수했다. 그리고 그는 그 누구도 진리를 위해서 굴욕적인 죽음도 두려워하지 않도록 하기 위해 가장 치욕적인 종류의 죽음, 즉 십자가의 죽음을 선택했다.” 이 모든 것을 열거한 다음에 토마스는 하나님의 아들이 죽음을 겪으신 이유는 결국 인간에게 모범(exemplum)을 보임으로써 영적인 선을 사랑하도록 하기 위함이었다고 결론 내린다.

이 이유 외에 토마스는 하나님이 그리스도의 죽음을 통해 인류를 구원하시기를 원하신 또 다른 중요한 이유는 그의 죽음을 통해 인류의 죄를 보속(補贖)⁴²⁾하기

41) *RF*, c. 7; 우리말 번역, 119쪽.

42) “보속(補贖)은 죄의 해악을 보상(報償)하는 것을 의미하며, 라틴어로는 *satisfactio*이다. 이 라틴어 단어는 어원적으로 볼 때 “충분하게 하다”(*satis-facere*)를 의미하는 것으로 로마법에서 비롯되었다. 로마법에서 *satisfactio*는 채무자가 빚을 자신이 할 수 있는 한에서 충분히 갚는 것을 의미했다. 이 법률 용어는 서방 그리스도교 신학 용어 창조에 크게 기여한 변호사였던 테르툴리아누스(Tertullianus c.155-c.225)를 통해 신학 용어 안에 도입되었다. 그는 *satisfactio*라는 용어를 죄인의 참회 행동과 그리스도의 죽음에 적용했다.” *La Pénitence*, 7, 14, SC 316, Paris: Cerf, 1984, p. 177, B. Sesboüé, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, t. 1, Problématique et relecture doctrinale: essai sur la rédemption et le salut, Paris: Desclée, 2003, p. 328에서 재인용. 손은실, 「하나님은

위함이었다고 말한다. 왜냐하면 하나님이 보속 없이 인간의 죄를 정화하는 것은 정의의 질서에 위배되는 것이라 적합하지 않았기 때문이다. 그래서 하나님은 자비롭게 자신의 아들의 성육신과 죽음을 통해 인간의 구원을 위한 치유책을 마련해 주셨던 것이다. 토마스는 바로 이 점에서 하나님의 지혜가 가장 크게 드러난다고 말한다.

3.5. 신자들이 그리스도의 몸을 먹는 성찬

토마스가 안디옥 선교사로부터 전해들은 그리스도교 신앙에 대한 사라센의 다른 하나님의 조롱은 성찬에 관한 것이다. “그리스도인들은 날마다 제단에서 자신들의 하나님을 먹는다. 그리스도의 몸은 산처럼 크더라도 이미 다 먹혀 없어졌을 것이다.”⁴³⁾

토마스는 성찬을 방어하기 위해 먼저 성찬의 의미를 간략히 되새긴다. 성찬은 인간을 죄로부터 정화시키는 그리스도의 수난과 죽음을 그리스도인이 기억하도록 하기 위해 그리스도께서 제정하신 것이다. 이렇게 바로 앞 장에서 다른 그리스도의 죽음과 연결하여 성찬의 의미를 상기시킨 다음에 그는 다음과 같이 사라센에게 성찬에 대해 변증한다.

- 1) 성찬에서 그리스도의 몸은 ‘부분으로 조개지지 않는다.’ 왜냐하면 신자들이 먹는 성찬의 빵은 그리스도의 몸으로 실체(substantia)가 변한 것이지, 그리스도의 몸이 나누어지는 것이 아니기 때문이다.
- 2) 실체의 변화가 일어나도 제단에 놓인 빵과 포도주가 감각적으로는 변화되지 않는다. 이렇게 빵과 포도주의 부수적 속성(accidentia)이 남아 있는 이유는 빵과 포도주의 형상으로 주어져서 인간의 살과 피를 먹고 마시는 끔찍한 일이 없도록 하기 위함이다.
- 3) 빵과 포도주의 실체가 그리스도의 몸과 피로 변화된 이후에도 빵과 포도주의 부수적 속성이 남아 있을 수 있는 것은 신의 전능에 의해 가능하다.
- 4) 신의 전능을 믿지 않는 사람은 본 작품에서 토론의 대상이 아니다. 본 작품의 토론의 상대는 사라센과 하나님의 전능을 고백하는 다른 사람들이기 때

왜 그리스도의 죽음을 통해 인류를 구원하기를 원하셨는가? - 토마스 아퀴나스의 구원론 :『신학 대전』제3부를 중심으로』,『중세철학』13(2007), 198쪽.

43) *RF*, c. 1; 우리말 번역: 13쪽.

문이다.

이렇게 무슬림의 조롱에 맞서 성찬을 방어하면서 토마스는 비록 화체설 (transsubstantiatio)이라는 용어는 사용하지 않지만, 화체설의 내용을 통해 성찬을 설명한다. 다시 말해 성찬에서 빵과 포도주는 그 감각적인 속성이 그대로 남아 있지만, 이미 그리스도의 몸과 피로 실체가 변화하여 빵과 포도주의 실체는 없지만, 빵과 포도주의 부수적 속성이 남아 있는 것이 가능한 것은 신의 전능성에 의한 것이다.⁴⁴⁾ 그는 무슬림도 그리스도인과 마찬가지로 하나님의 전능성을 고백함을 상기시키며, 성찬에서의 실체의 변화가 신의 전능성에 의해 불가능한 것이 아님을 보임으로써 신앙을 방어한다.

3.6. 예정론과 인간의 결정의 자유의 양립 가능성

마지막으로 다루는 문제는 앞의 문제들과 약간 다르다. 앞의 문제들은 모두 사라센의 그리스도교 신앙 비판에 관한 것이었다면, 여기서 다룰 문제는 안디옥 선교사로부터 전해들은 사라센의 결정론에 대한 것이다. 앞의 문제들을 해결하기 위해 토마스가 맡은 과제는 그리스도교 신앙을 변증하는 것이었다면, 여기서 토마스가 부탁받은 임무는 사라센의 숙명론적 입장에 대해 비판하는 것이다. 안디옥 선교사는 다음과 같이 문제를 제시하였다. “사라센은 하나님의 예정을 근거로 인간의 행위에 필연성을 부과한다.”⁴⁵⁾

그리스도인들은 매우 일찍이 무슬림의 실천과 가르침에서 ‘결정론’처럼 보이는 가르침에 놀랐다. 그래서 이미 8세기에 다마스커스의 요한이 무슬림과 그리스도인의 대화의 첫 부분을 인간의 결정의 자유의 옹호에 할애했다.⁴⁶⁾ 이 점에 대한 그리스도인의 비판은 중세 내내 지속되었다.⁴⁷⁾ 그런데 이슬람 신학 내부에서 엄격한 결정론을 지지하는 파와 인간의 자유에 더 큰 역할을 지지하는 파가 나누어진다. 양쪽 모두 꾸란에서 자신들의 입장에 호의적인 구절을 여러 개 인용할 수 있다.⁴⁸⁾ 하지만 토마스는 이런 학파의 다양성에 대해 깊은 지식을 가지고 있는

44) R. Imbach, "Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroistes", *RSPT* 77(1993), 175-194.

45) RF, c. 1; 우리말 번역: 17쪽. 이와 관련된 꾸란의 구절은 다음과 같다. “모든 것은 하나님 이 예정한대로 필연적으로 일어난다.” 꾸란 17: 13.

46) Jean Damascène, *op.cit.*, p. 228-231.

47) N. Daniel, *Islam et Occident*, p. 213-218.

것으로 보이지 않는다. 실제로 그는 이슬람교의 신앙 그 자체는 자세히 다루지 않고, 단지 안디옥 선교사의 요구에 응답하기 위해 하나님의 인식의 양식을 설명함으로써 하나님의 예정과 인간의 자유가 양립 가능함을 보여주고자 하였다.

안디옥 선교사로부터 사라센의 결정론적인 주장을 전해들은 토마스는 “파연 하나님의 예정(praedestination)은 인간의 행위에 필연성을 부과하는가?”라는 질문을 제기하고 이 문제를 다룰 때 우선 다음과 같은 두 가지 오류를 피해야 한다고 말한다. 첫째 오류는 인간의 행위와 사건이 하나님의 예지(praesicentia)와 섭리(ordinatio divina)⁴⁹⁾ 아래 놓여 있지 않다고 말하는 것이다. 둘째 오류는 신적 예지와 섭리가 인간 행위에 필연성을 부과한다고 말하는 것이다. 이런 오류를 경고한 다음에 토마스는 다음과 같이 하나님의 예지 혹은 섭리는 인간의 우연적 행위에 필연성을 부과하지 않음을 다음과 같이 설명한다.

- 1) 하나님의 인식은 시간적이지 않으며 영원하다.
- 2) 영원한 것은 변화가 없기 때문에 이전(prius)과 이후(posterius)를 가지지 않고 동시에 모든 것(tota simul)이다.
- 3) 따라서 하나님의 영원한 인식은 시간 안에서 일어나는 모든 것을 현재적으로(praesentialiter) 직관한다.
- 4) 하나님의 않은 우연적으로 존재하는 것(contingens)에게 필연성을 부과하지 않는다. 이것은 마치 내가 소크라테스가 앓아 있는 것을 볼 때에 나의 인식은 오류의 여지없이 확실하지만 이로부터 소크라테스가 앓아 있어야 할 필연성이 부과되는 것이 아닌 것과 같다.
- 5) 마찬가지로 하나님의 섭리는 우연적으로 존재하는 것에게 필연성을 부과하지 않는다.

토마스는 이렇게 하나님의 인식의 양식을 명시함으로써 하나님의 예정과 인간의 자유가 양립 가능함을 보여준다.

-
- 48) L. Gardet, M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 141-144. 두 가지 입장 사이의 논쟁에 대해 서술하고 있다.
- 49) 여기서 토마스가 사용하는 예정, 예지, 섭리의 의미는 다음과 같다. 예정은 미리 정하시는 것이고, 예지는 미리 알고 계신다는 것이고, 섭리는 모든 것을 목적에 맞게 배치하신다는 것이다. 이런 의미로 이 용어들을 사용하는 토마스는 예정은 섭리의 일부에 속하는 것이라고 말한다. ST I, 22, 「신학대전: 자연과 은총에 관한 주요문제들」, 손은실, 박형국 옮김, 두란노 아카데미, 2011, 136-137쪽 참고.

IV. 나가는 말: 토마스의 변증 평가 및 현대적 의의

본 연구를 통하여 우리는 우선 토마스가 무슬림의 철학에 대해서는 매우 깊은 지식을 가졌지만, 종교에 대해서는 큰 관심을 기울이지 않았음을 확인했다. 그 이유는 토마스의 삶의 자리와 무관하지 않을 것이다. 무슬림의 땅에 선교하려 간 동료 수도사들과 달리, 그의 주된 활동 무대는 대학이었다. 따라서 당시 파리 대학에서 활발하게 연구되던 아리스토텔레스 철학과 이 철학자에 대한 아베로에스의 해석을 둘러싸고 그리스도교 신앙과의 충돌 여부 문제로 첨예한 논쟁과 이단 단죄가 반복되던 상황에서 그리스-아랍철학에 대한 바른 해석과 수용을 시대적 과제로 여긴 그가 이 철학에 대해 깊은 관심을 가졌던 것은 당연한 일일 것이다. 반면에 그의 활동 영역에서 이슬람교 신앙 문제는 중심적인 관심사로 대두되지 않았던 것이다.

이와 같은 사정 때문에 토마스는 이슬람교에 대해 비록 자발적으로 깊은 관심을 가지지는 않았었지만, 그럼에도 본고에서 분석한 「신앙의 근거들」에서 동료 선교사의 요청으로 이슬람-그리스도교 논쟁에 관한 본질적인 주제를 매우 진지하게 다루고 있다. 토마스가 여기서 그리스도교 신앙의 고유한 내용이라고 명시한 '삼위일체의 고백'과 '예수 그리스도의 십자가를 자랑스럽게 여기는 것'은 이슬람교가 그리스도교에 대해 비판하는 주된 표적이다.

그리스도교 신앙의 고유한 내용에 대한 무슬림의 오해를 해소하기 위해 토마스가 「신앙의 근거들」에서 시도한 변증은 과연 성공적이었다고 볼 수 있을까? 이 작품을 분석한 하계만은 토마스의 변증이 이슬람의 입장을 제쳐 놓고, 그리스도교 입장을 방어하는 논증에만 관심을 제한함으로써 원래 도달하고자 한 목표에 성공하지 못하고, '안을 향한 변증'(apologia ad intra)에 그치고 '밖을 향한 변증'(apologia ad extra)이 되지 못했다고 평가한다.⁵⁰⁾ 필자가 보기에 하계만의 이런 해석은 토마스 저작의 의도를 빗나간 것으로 보인다. 왜냐하면 「신앙의 근거들」에서 토마스의 기획은 이슬람의 입장을 내부로부터 파악하는 것에 있지 않았기 때문이다. 그의 의도는 결코 타종교 그 자체를 비판하는 것에 있지 않고, 단지

50) L. Hagemann, *Christentum contra Islam*. 「그리스도교 대 이슬람. 실패한 관계의 역사」, 채수일, 채해림 옮김, 심산, 2005. 108쪽. 하계만은 이 책에서 중세시대부터 현대에 이르기까지 그리스도교와 이슬람의 관계의 역사를 연구하면서, 5장을 토마스 아퀴나스의 「신앙의 근거들」 분석에 할애하고 있다. 대체적으로 흥미로운 분석을 하고 있지만, 토마스 연구에 있어서 전문성이 결여된 부분이 있으므로 주의할 필요가 있다.

이슬람교의 비판이 그리스도교 신앙에 대한 바른 이해에 근거하지 않음을 보여줌으로써 신앙을 방어하는 것에 있었다.

그렇다면 그는 이러한 자신의 의도에 따라 과연 그리스도교의 고유한 신앙 내용을 잘 방어했다고 평가할 수 있을까? 필자는 그가 성공적으로 무슬림의 오해를 바로 잡았다고 본다. 대표적으로 한 가지만 상기시키자면, 하나님 안에서의 아들의 출생이 무슬림이 비판한 것처럼 아내와의 결합을 필요로 하는 육적인 것이 아니라, 비물질적인 신의 본성에 적합한 방식으로 어떻게 이해되어야 하는지 잘 보여준 점을 들 수 있다. 그런데 이러한 필자의 평가는 그리스도교 신앙을 전제하는 사람의 평가로 보일 수 있을 것이다. 그러면 무슬림은 토마스의 변증에 대해 과연 수긍할 수 있을까? 이슬람에 대해 다원주의적 접근을 폭넓게 한 캐나다 학자 스미스(W. C. Smith, 1916-2000)는 다음과 같이 말한다. “나는 아퀴나스, 혹은 칼뱅, 혹은 키에르케고르를 주의 깊게 읽은 어떤 무슬림이 이 사람들이 하나님에 관해 쓴 것이 얼마나 가치 있는지를 감지 못하고 알아보지 못할 것이라고 생각하지 않을 것이다.”⁵¹⁾ 하지만 토마스는 설불리 이런 기대를 하지 않았을 것이고, 그들에게 그리스도교 신앙을 설득하려는 의도를 가지지도 않았다. 왜냐하면 그는 삼위일체론과 연관된 그리스도교의 고유한 신앙 조항은 자연이성의 이해를 초월하는 것이기 때문에 신앙을 전제하지 않고는 궁극적으로는 이해할 수 없는 것임을 매우 잘 알고 있었기 때문이다. 이런 이유로 그는 이 같은 신앙의 진리에 대해 불신자와 토론할 때 결코 증명(probare)을 시도하지 말고 방어(defendere)를 하라고 권고했던 것이다. 그 자신도 무슬림에게 신앙을 변증할 때 이런 방법론에 충실했다.

그렇다면 토마스의 변증에서 우리는 과연 어떤 역할을 기대할 수 있을까? 이 문제에 대답하기 위해 먼저 그의 변증 내용 가운데 두 가지 핵심적인 것을 되짚어 보자. 우선 그는 엄격한 유일신론을 주장하는 이슬람교와의 근본적인 차이점인 삼위일체론을 변증하기 위해 삼위의 구분은 실체 간의 구분이 아니라 단지 관계에 의한 구분이고, 본질에 있어서 동일함을 보여줌으로써 무슬림이 그리스도교 신앙을 삼신론이라고 비난하는 것으로부터 삼위일체론을 방어하고자 시도하였다. 두 번째 핵심적인 변증은 그리스도의 성육신과 십자가에서 인류를 구원하시고자 한 하나님의 구원 경륜에서 인간을 위한 하나님의 지혜와 사랑이 가장 적절하게 표현되었음을 밝힌 것이다. 이와 같은 토마스의 그리스도교 신앙의 진리에 대한 진지한 변증 노력은 우선 그리스도인이 믿음으로 수용한 신앙조항에 대한 이해를

51) W. C. Smith, “Christian-Muslim Relations: the Theological Dimension”, in: *Studies in Inter-Religious Dialogue*, 1(1991), p. 22-3.

심화시킬 수 있는 기회를 제공해 주는 역할을 하는 것으로 볼 수 있다. 토마스는 삼위일체론과 같은 자연 이성의 이해를 초월하는 신앙의 진리에 대해 필연적인 근거를 제시할 수는 없지만 개연적인 근거 혹은 적합성의 근거를 제시하는 것은 무용한 일이 아니고, 신자들로 하여금 진리의 단편이나마 파악하게 하여 오류를 피하게 하는 길임을 강조했다.⁵²⁾ 이것은 토마스가 신학적인 문제를 다루는 선생이 단순히 성서의 권위만 제시하면 수강생은 신앙의 진리를 확신하기는 하겠지만, 그의 지성을 텅 빙 상태로 되돌려 보내는 일이라고 지적하였던 것과 일맥상통하는 것이다.⁵³⁾

하지만 토마스의 변증의 역할은 단순히 신자들의 신앙의 이해를 심화시킴으로써 신앙을 견고하게 보존하게 해 주는 '안을 향한 변증'에만 그치지 않고, 위에서 말한 것처럼 무슬림의 잘못된 그리스도교 이해를 정당하게 비판함으로써 '밖을 향한 변증'도 나름대로 성공적으로 수행하고 있다. 비록 그의 변증이 무슬림을 설득하여 곧바로 신앙을 갖게 만들지는 못한다 해도 자신의 신앙의 긍정적 가치를 최선을 다해 증언하고 있기 때문이다. 이 점은 오늘날 종교 간의 대화에 있어서 매우 중요한 요소로 인식되고 있다.⁵⁴⁾ 타 종교에 대한 논박보다 각 종교가 자신의 종교의 긍정적인 가치를 증언하는 것이야말로 종교 간 대화의 목표인 상호간의 보다 나은 이해로 인도하는 효과적인 방법이기 때문이다.

이 점과 더불어 우리가 토마스의 변증 방법에서 오늘날 종교 간의 대화를 위해 특별히 배울 수 있는 점은 무엇일까? 무엇보다 우리는 토마스가 타종교와의 토론 방법에 스스로 부과한 한계에 주목한다. 토마스의 타종교 접근법은 매우 겸손하다. 그는 처음부터 자신이 이슬람교의 신앙에 대해 잘 모름을 솔직히 고백하고, 그의 선배들과 동시대인들의 이슬람 논박서와 같은 공격적인 어조의 책을 쓰지 않았을 뿐만 아니라, 이슬람을 비판하는 대목에서도 그는 당대에 유행하던 거친 표현을 삼가는 신중함을 보여준다. 그의 겸손한 태도는 자만을 '오류의 어머니'(mater erroris)라고 생각한 그에게는 매우 자연스러운 것이다. "그들은 자신들의 지적 능력을 너무나 자만하여 자기 스스로 사물의 모든 본질을 측정할 수 있다고 생각한다. 그들은 자신에게 참된 것으로 보이는 것은 완전히 참이라고 생각하고 그렇게 보이지 않는 것은 틀렸다고 생각한다."⁵⁵⁾ 이렇게 지적인 자만에

52) *De potentia*, q. 9, a.5, c.

53) *Quaestiones de quolibet*, 4, 9, 3.

54) W. M. Watt, *Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misperceptions*, London, New York: Routledge, 1991, p. 144.

55) CG I, 5.

빠진 이들을 경계한 토마스는 이들과 반대로 단지 겸손한 탐구만을 하려고 했다. 그는 무엇보다 인간 이성의 한계에 대해 깊이 인식하고 이성의 이해를 초월하는 신앙의 진리에 대해 증명을 시도하는 것을 금지하면서, 만약 신자가 불신자들과의 토론에서 신앙의 진리에 대한 개연적 논증을 필연적 논증으로 사용하면 불신자들로부터 그리스도교교 신앙은 무가치한 논증에 기초하고 있다고 조롱 받을 것이라고 경고한다. 물론 그 자신이 무슬림에게 그리스도교 신앙을 변증할 때도 자신이 제시하는 논증의 한계를 분명히 한다. 결국 그는 그리스도교 신앙의 고유한 계시 내용을 이해하는 데 있어서 신앙의 근본적인 중요성을 인정하기 때문에 자신의 논증의 한계를 인정할 수 있었을 것이다.

본 연구에서 밝힌 타종교에 대한 토마스의 신중하고 겸손한 태도와 신앙과 이성 사이에 적절한 균형을 유지한 변증 방법은 오늘날 그리스도인과 무슬림 간의 대화를 위해서도 매우 유익한 지침이 될 수 있을 것이다.

주제어: 종교 간 대화, 토마스 아퀴나스, 그리스도교 변증, 무슬림, 이슬람교,
삼위일체론, 기독론, 『신앙의 근거들』

원고접수일: 2012년 11월 10일

심사완료일: 2012년 12월 6일

게재확정일: 2012년 12월 7일

참고문헌

I. 1차 문헌

- 『꾸란주해』, 최영길 역주, 세창 출판사, 2010.
- Jean Damascène, *Ecrits sur l'Islam*, Paris: Cerf, 1992.
- Thomas de Aquino, *De rationibus de fidei ad cantorem Antiochenum*, éd. Léonine, t. XL, pars B, Rome, 1967-1968.
- _____, *Summa theologiae*, Rome : éd. Léonine, t.4-11, 1888-1906.
- _____, *Contra Gentiles*, Léonine, t. 13-15, 1918-1930.
- _____, *Super Boetium De Trinitate*, Rome: Léonine t. 50, 1992.

II. 2차 문헌

- Arnaldez, R., *A la croisée des trois monothéismes: une communauté de pensée au Moyen Age*, Paris, 1993.
- Bakos, G., "Communication with the other? The Doctor Angelicus and Islam: Reading Thomas Aquinas's *De rationibus fidei*," p. 63-86, in: Xeravits, G. G.: Losonczi, P.(eds.), *Reflecting Diversity: Historical and Thematical Perspectives in the Jewish and Christian Tradition*, 2007.
- Brague, R., *Au moyen du Moyen Age*. Chatou: les éditions de la Transparence, 2006.
- Daniel, N., *Islam and the West*, Oxford: Oneworld, 2009.
- Fletcher, R., *The cross and the crescent : the dramatic story of the earliest encounters between Christians and Muslims*, Penguin, 2005.
- Gardet, L., "La connaissance que Thomas d'Aquin put avoir du monde islamique", in: Verbeke, G. and Verhelst, D.(ed.), *Aquinas and Problems of his Time*, Leuven University Press; Hague: Martinus Nijhoff, 1976, p. 139-149.
- Gauthier, R.-A., *Introduction à la Somme contre les Gentils*, Editions

- Universitaires, 1993.
- Goddard, H. *History of Christian-Muslim Relations*, Chicago: New Amsterdam Books, 2000.
- Haggeman, L., *Christentum contra Islam*. 「그리스도교 대 이슬람. 실패한 관계의 역사」, 채수일, 채해림 옮김, 심산, 2005.
- Imbach, R., "Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroistes", RSPT 77(1993), 175–194.
- Roggema, B., Poorthuis, M., Valkenberg, P.(eds.), *The Three Rings. Textual studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Leuven, Dudley, MA: Peeters, 2005.
- Van Riet, S., "La Somme contre les Gentils et la polemique islamo-chretienne", in: Verbeke, G. and Verhelst, D.(ed.), *Aquinas and Problems of his Time*, Leuven University Press; Hague: Martinus Nijhoff, 1976, p. 150–160.
- Watt, W. M., *Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misperceptions*, London, New York: Routledge, 1991.
- 손은실, 「중세의 삼위일체론 : 12세기에서 14세기를 중심으로」, 「삼위일체론의 역사」역사신학연구회 지음. 대한그리스도교서회, 2008, 255–295쪽.
- _____, 「토마스 아퀴나스와 마르틴 루터의 신 인식론 비교」, 「선교와 신학」, 25(2010), 235–268쪽.

<Abstract>

Thomas Aquinas' Apologetic Arguments against the Muslim Criticism of Christianity

Son, Eunsil(Presbyterian College and Theological Seminary)

This paper studies *De rationibus fidei* (*On reasons for our faith against the Muslims*) written by Thomas Aquinas (1224/25-1274), the great Christian theologian of the Middle Ages, which shows a good example of his contribution to discussions between Muslims and Christians, and explores implications for interreligious dialogue today.

Aquinas wrote this work because his fellow friar who lived in Antioch of Syria as missionary asked him to respond to the questions that confronted him through contact with Muslims and Eastern Christians. Except for the question about the purgatory, all the questions concern the Trinity and Christology. Therefore, this work is a good place to learn about Aquinas' answers to Muslims' criticism of Christianity.

This paper carefully analyses *De rationibus fidei* and shows that Aquinas' balanced and prudent approach to Muslims' criticism of Christian faith provides an invaluable insight for the dialogue between Christians and Muslims today.

Key Words: Interreligious dialogue, Thomas Aquinas, Christian apologetics, Muslim, On reasons for our faith against the Muslims, Trinity, Christology