알라스데어 매킨타이어와 신학적 서사

이충만(고려신학대학원 교의학)

I. 서론: 서사로서의 신학

기독교 신앙을 조직적이고 체계적으로 설명한 최초의 저술은 오리게네스(Origen, 185년경-254년)의 『원리론』(*De principiis*)이다.[1] 이 작품의 내용을 다음과 같이 요약할 수 있다.

> 첫째, 인간은 성부 하나님으로부터 존재를 부여받고, 말씀인 성자를 통하여 이성적 존재가 되며, 성령 하나님으로 말미암아 거룩한 존재가 되어, 하나님의 의인 그리스도를 맞아들인다.[2]

1. 『원리론』의 신학에 대한 일목요연한 정리는 다음을 참고하라. Manlio Simonetti, ed. and trans., *I principi di Origene* (Torino: UTET, 1968), 45-92; J. Quasten, *Patrology*, vol. 2 (Westminster, Maryland; Christian Classics, 1986), 37-101.
2. Origen, *De principiis* (= *Prin.*) 1.3.8.

둘째, 하나님의 형상이지만 타락한 인간이 지혜이며 지식이고 성화인 그리스도에게 참여하고, 또한 성령에 참여하여 거룩하게 되고 더욱더 순수하고 맑아짐으로써, 불결과 무지의 모든 얼룩을 없애고 깨끗하게 되어 하나님께 합당한 존재가 될 때(*deo dignum est*), 인간에게 존재를 허락하시는 하나님의 활동은 더 찬란하고 위대해진다.[3]

셋째, 인간의 구원은 삼위일체 하나님만을 보고 즐기는 지복에 다다르는 것이다. 이것은 인간이 "거룩함"과 "지혜"와 "신성" 자체에 참여할 때 가능하며,[4] 이때의 거룩함은 성령 하나님의 사역이며, 지혜는 성자 하나님의 사역이고, 그리고 신성 자체에 참여하는 것은 성부 하나님께 붙어 있게 됨을 의미한다.[5]

이 세 가지 내용을 압축하면, 『원리론』을 통해 오리게네스가 영지주의자들을 비판하면서 변호하고 있는 기독교 신앙은 삼위일체 하나님의 은혜로 이성적이며 거룩한 존재가 되도록 창조되었으나 자유의지의 왜곡으로 말미암아 타락한 인간을 지복으로 이끄는 삼위일체 하나님의 '서사'(narrative)이다.

아우구스티누스(Augustine of Hippo, 354-430)에게서도 신학은 한 편의 서사라 할 수 있다. 그의 신학적 자서전이라고 할 수 있는 『고백록』(*Confessiones*)의 주제는 다음의 문장으로 요약된다: "당신은 우리 인간의 마음을 움직여 당신을 찬양하고 즐기게 하십니다. 당신은 우리가 당신을 향해(*ad te*) 살도록 창조하셨으므로 우리 마음이 당신 안에서(*in te*) 안식할 때까지는 편안하지 않습니다."[6] 이 짧은 문장은 아우구스티누스의 신학 탐구의 대상이 하나님과 인간

3. *Prin.* 1.3.8.
4. *Prin.* 1.6.2.
5. *Prin.* 1.3.8.
6. Augustine, *Confessiones* (= *conf.*) 1.1.

이며, 그에게 신학은 인간이 하나님께로 회심하여(*conuersio*) 하나님 안에서 영원한 안식을 누릴 때 완성되는 하나님의 구원 서사임을 함축하고 있다.

아우구스티누스가 참된 신학이 무엇인지를 설명할 때도, 신학은 한편의 서사이다. 마르쿠스 테렌티우스 바로(M. T. Varro, B.C. 127-116)는 신학을 신화 신학(*theologia mythica*), 정치 혹은 민간 신학(*theologia politica, theologia ciuilis*), 그리고 자연 신학(*theologia physica, theologia naturalis*)으로 구분하였다. 아우구스티누스는 바로가 구분한 세 가지 신학 모두 참된 신학이 아니며 오직 기독교의 신학만이 그러함을 주장한다.[7] 왜냐하면 기독교 신학만이 모든 피조물을 초월하시면서도 시간과 공간 안에 직접적으로 역사하시는 하나님과, 인간을 하나님께로 이끄시기 위해 참 하나님이심과 동시에 참 인간이 되신 중보자를 말하기 때문이다. 참된 신학인 기독교 신학은 초월하시면서도 내재하시는 삼위일체 하나님께서 신인이신 예수 그리스도를 통하여 죄인인 인간을 다시 하나님께로 이끄시는 위대한 서사이다.

신학을 죄인을 구원하시는 하나님의 신비를 드러내는 서사라고 정의할 때, 신학은 윤리학과 어떤 관계를 맺을 수 있는가? 본고는 이 질문의 답을 찾기 위해 알라스데어 매킨타이어(A. MacIntyre, 1929 ~)가 덕 윤리의 복권을 위해 강조한 '서사'의 중요성과 한계를 살펴보고, 신학적 서사가 덕 윤리의 회복과 관련하여 가지는 의미를 니사의 그레고리우스(Gregory of Nyssa, c.335-c.395)의 신학을 통해 찾아보고자 한다.

---

7. Augustine, *De ciuitate dei* (= *ciu.*) 6.5-8, 12; 7.28-29; 8.1, 5, 8; 9.12-13, 15-16; 10.12, 13, 15.

II. 알라스데어 매킨타이어: 서사적 통일성, 아리스토텔레스, 그리고 토마스 아퀴나스

20세기 후반 중요한 철학자 중의 한 명인 알라스데어 매킨타이어는[8] 『덕의 상실』(*After Virtue: A Study in Moral Theory*)에서[9] 근대의 자유주의와 개인주의를 비판한다. 핵심적인 비판은 도덕적 무질서에 대한 것이다.[10] 윤리적 다원주의가 중요한 윤리적 사안들에 대한 합의를 방해한다고 매킨타이어는 지적한다. 이러한 현실을 매킨타이어는 개념적 불가통약성(conceptual incommensurability)이라는 용어를 통해 설명한다.[11] 이 용어는 상충하는 윤리적 주장 중 어느 주장이 정당한지를 판단할 수 있는 객관적 판단 기준이 없음을 가리킨다. 더하여, 매킨타이어는 이런 개념적 불가통약성에도 불구하고 추상적 합리성에 기초하여 윤리적 주장과 논의가 가능함을 전제하는 것도 비

8. 매킨타이어의 사상 개관은 S. Hauerwas, "The Virtues of Alasdair MacIntyre," *First Things* 176 (2007): 35-40와 C. Taylor, "Justice After Virtue," in *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, eds. J. Horton & S. Mendus (Cambridge: Polity Press, 1994), 16-43을 참고하라. 매킨타이어에 대한 심도 있는 연구서는 다음의 목록을 참고하라. J. Horton & S. Mendus, eds., *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994); P. McMylor, *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity* (London: Routledge, 1994); B. W. Ballard, *Understanding MacIntyre* (Lanham: University Press of America, 2000); M. C. Murphy, ed., *Alasdair MacIntyre*, Contemporary Philosophy in Focus (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); C. S. Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relation, Thomism, and Philosophy* (Lanham: Lexington books, 2004); *Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue* (New York: Continuum, 2012); K. Knight, *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre* (Cambridge: Polity, 2007); T. D. D'Andrea, *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre* (New York: Rouledge, 2017); S. Hauerwas & P. Wadell, "After Virtue," *The Thomist* 46 (1982): 313-23.

9. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984), 『덕의 상실』, 이진우 역 (서울: 문예, 1997).

10. MacIntyre, *After Virtue*, 1; 『덕의 상실』, 17-8

11. MacIntyre, *After Virtue*, 8; 『덕의 상실』, 26-7.

판한다.[12] 이 지적은 현대의 도덕 논쟁이 역사적 문화적 맥락에 대한 고려 없이 진행되고 있다는 매킨타이어의 비판과 맞물린다.[13] '덕', '정의', '경건', '의무', 혹은 '당위'라는 용어들은 이 용어들이 본래 생성된 콘텍스트로부터 오늘날의 문화로 수용되었다. 매킨타이어에 따르면, 이런 덕 개념들의 콘텍스트에 대한 이해 없이 추상적인 합리적 논증이 가능하다는 주장은 개념들의 허구적 사용을 장려하며 도덕적 무질서를 조장할 뿐이다. 객관적 판단 기준의 결여, 비인격적이고 추상적인 합리적 논증에 대한 강박, 그리고 역사적 문맥을 상실한 개념들의 허구적 사용이 현대의 도덕적 무질서의 원인이다.

여기에 정의주의 혹은 정서주의(emotivism)에 대한 매킨타이어의 비판이 이어진다. 정의주의는 한 개인을 역사, 전통, 그리고 사회적 관계로부터 독립된 개체로 이해한다. 이때, 개인의 윤리적, 도덕적 판단과 행동은 전통이 전수한 객관적 판단 기준을 결여한 상태에서 추상적 합리성에 기초한 추론을 통해 도출된다. 이런 판단과 행동은 가치 판단을 개인 선호의 표현이거나 태도 및 감정 표현으로 만들고 만다. "정서주의는 모든 가치 평가적 판단 또는 더 정확하게 말하면 모든 도덕적 판단은 선호의 표현들, 태도 및 감정의 표현들과 – 이들이 본질상 도덕적 또는 가치 평가적인 한에서 – **다를 바 없다**는 학설이다."[14] 이러한 정의주의는 자유주의적이고 개인주의적인 문화의 결과로서 "자기 자신의 영역에서는 주권을 획득하지만, 인간의 삶을 특정한 목표로 향해 질서 지워져 있는 것으로 파악하는 관점과 사회적 정체성을 통해 제공된 전통적 한계들은 상실한다."[15]

---

12. MacIntyre, *After Virtue*, 8-10; 『덕의 상실』, 28-9.
13. MacIntyre, *After Virtue*, 10-1; 『덕의 상실』, 29-32.
14. MacIntyre, *After Virtue*, 11-12; 『덕의 상실』, 32. 강조는 저자의 것이다.
15. MacIntyre, *After Virtue*, 34; 『덕의 상실』, 64.

인간의 삶이 향하는 목표를 제시하지 못하며 전통으로부터 개인을 분리하는 정의주의는 도덕적 무질서의 한 현상이며 계몽주의의 실패라는 것이 매킨타이어의 공격적인 평가이다.[16] 계몽주의는 하나님이라는 절대적 존재로부터 인간 이성을 해방하고 그 자율성을 확보하고자 시도한 기획이다. 칸트, 디드로, 흄, 그리고 키르케고르까지 세속화된 이성이라는 기획안에서 도덕적 정당성을 확보하고자 노력하였으나 실패하였다는 것이 매킨타이어의 근대 비판이다. 이 비판의 핵심에는 무엇보다 계몽주의의 인간 이해가 있다. 계몽주의는 인간을 이해할 때, 목적론적 관점을 포기하였다. 이로써 인간이 도달해야 할 이상적 상태인 목적(*telos*)에 대한 논의는 사라지고, 도덕적 자율성을 가진 인간의 자기 선택과 결단만이 남게 되었다. 더욱이, 계몽주의 기획은 인간이 살아가는 구체적인 삶의 현실과 역사적 전통을 무시하면서 도덕적 정당성을 확보하고자 하였다. 인간 삶의 목적과 구체적인 사회적 상황과 역사적 전통을 경시한 채 비인격적이고 추상적인 합리성을 추구하며 도덕적 자율성을 강조한 계몽주의 기획은 현대의 도덕적 무질서, 다원주의, 그리고 정의주의로 귀결됨으로써 실패하였다는 것이 매킨타이어의 진단이다.

그렇다면 매킨타이어의 대안은 무엇인가? 그는 인간 삶의 목적, 통일성, 그리고 전통의 중요성을 강조하면서 덕 윤리를 회복시키고자 한다. 이를 위해 매킨타이어는 '서사' 개념을 도입한다.[17] 그는 이 개념을 통해 도덕적 다원주의나 정의주의가 놓치고 있는 인간 삶의 목적과 통일성, 사회 안에서의 실천, 그리고 역사적 전통의 중요성을 복권하고자 한다.

매킨타이어는 인간의 삶을 한편의 서사로, 인간을 그 서사를 만들어 가는

16. MacIntyre, *After Virtue*, 51-62; 『덕의 상실』, 88-102.

17. 찰스 테일러는 매킨타이어의 서사 개념이 "대단히 심오하면서 흥미롭다"고 평가하였다. Taylor, "Justice After Virtue," 34.

작가이자 주인공으로 이해한다. 누군가의 행동은 그가 과거에 했던 것과 현재의 행위로부터 이해할 수 있다. 주인공으로서 한 개인은 좋은 삶을 목표로 인생을 살아가기 마련이기 때문에, 그의 행동에는 미래도 중요하다. 과거와 현재와 미래를 포괄하는 개인의 삶은 좋은 삶을 목적으로 한 서사이다. 한 개인의 개별 행위는 좋은 삶을 목적으로 하는 서사 안에서 이해 가능성과 해명 가능성(accountability)을 가진다.

이런 서사는 일종의 통일성을 제공하여 덕의 가치를 인정한다. 한 개인은 그가 처한 다양한 생활 영역으로 인해 여러 가지 역할을 수행한다. 이렇게 분화된 개인에게서는 덕이 논해질 수 없다. 왜냐하면 덕을 갖춘다는 것은 특정한 영역과 역할을 위한 추상적이고 합리적인 규범과 규칙을 지키는 것만을 의미하는 것이 아니기 때문이다. 오히려 덕은 좋은 삶을 위한 것이고, 좋은 삶은 공적인 영역과 사적인 영역의 구별 없이 삶의 모든 영역과 역할에 관련된다. 그러기에 덕이 올바르게 논의되기 위해서는 한 개인의 삶의 통일성이 확보되어야 한다. 서사 개념은 한 개인의 삶의 통일성을 상정한다. "우리가 우리의 삶 속에서 이야기들을 살아내고 또 우리의 삶을 우리가 살아내는 이야기들을 토대로 이해하기 때문에 이야기의 형식은 다른 사람의 행위를 이해하는데 적절한 것이다."[18]

또한 매킨타이어의 서사적 통일성은 자유주의적이거나 개인주의적이지 않다. 왜냐하면 한 개인의 서사는 역사라는 "실행된 연극적 이야기"(an enacted dramatic narrative) 중간에 끼어들기 때문이다.[19] 한 개인은 역사라는 연극적 서사의 무대 위로 올라와서 자신의 서사를 펼치는 배우이자 작가이다. 이때, 각자의 서사와 연극의 시작은 "그들에 앞서 이루어진 것과 그들을 앞서간 사

18. MacIntyre, *After Virtue*, 212; 『덕의 상실』, 311.
19. MacIntyre, *After Virtue*, 215; 『덕의 상실』, 316-7.

람들에 의해 만들어져" 있다.[20] 또한, 다른 배우들의 인생극과 맞닿아 있다. 한 명의 주인공만 있는 것이 아니다. 수많은 주인공과 작가가 서로 영향을 주며 각자의 서사를 연극한다. 매킨타이어의 서사 개념은 개인 실천의 통일성을 확보할 뿐만 아니라 이것을 역사적이고 사회적인 배경과 상황 안에서 파악한다.

> 그러므로 이제 하나의 핵심적 명제가 서서히 모습을 드러내기 시작한다: 인간은, 그가 만들어 내는 허구들 속에서뿐만 아니라, 자신의 행위와 실천에 있어서도 본질적으로 하나의 이야기를 말하는 동물이다. … 그러나 인간에게 핵심적인 물음은 그 자신의 창시자적 성격에 관한 물음이 아니다. "나는 무엇을 해야만 하는가?"라는 물음에 대해 나는 이에 선행하는 물음, 즉 "나는 어떤 이야기 또는 이야기들의 부분인가?"라는 물음에 답할 수 있을 때에만, 대답할 수 있다. 우리는 우리에게 부과된 하나 이상의 성격들을 가지고 – 즉 우리가 어쩔 수 없이 맡게 된 역할들을 갖고 – 기존의 인간 사회에 진입하게 된다. 다른 사람들이 우리에게 어떻게 반응하고, 그들에 대한 우리의 반응을 어떻게 구성할 것인가를 이해할 수 있기 위해서는 우리는 이 성격들과 역할들이 어떠한 것인가를 배워야 한다. … 그렇기 때문에 어떤 사회의 시원적 연극적 근원들을 구성하는 이야기들을 통하지 않고서는 우리 자신의 사회를 포함한 모든 사회를 이해할 수 있는 길이 없다. … 이야기를 말하는 것은 덕의 교육에 핵심적 부분을 이룬다.[21]

이로써 매킨타이어는 계몽주의 기획의 실패에 맞설 수 있는 무기를 제시하였다. 자유주의적이고 개인주의적인 문화는 정의주의(emotivism)로 귀결되었다. 그러나 서사적 통일성을 강조하고 개인의 실천을 역사적 배경과 사회적

20. MacIntyre, *After Virtue*, 215; 『덕의 상실』, 317.
21. MacIntyre, *After Virtue*, 216; 『덕의 상실』, 317-8.

관계성 안에서 포착할 수 있는 매킨타이어의 서사 개념은 파편화된 개인의 삶을 도덕적 판단을 위한 통일성과 역사라는 "실행된 연극적 이야기" 안에 위치시킨다. 동시에 목적론적 인간관을 포기하였던 계몽주의와 달리, 매킨타이어는 서사적 통일성이 좋은 삶이라는 목적을 지향하고 있음을 강조함으로써 목적론적 관점을 제공하였다.

그러나 매킨타이어의 기획도 완전한 것으로 보이지 않는다. 왜냐하면 서사적 통일성에 대한 그의 강조가 상대주의적 기획이 될 수 있기 때문이다. 좋은 삶을 목적으로 한 서사적 통일성을 강조하는 매킨타이어는 통일성을 갖춘 서사들에 대한 객관적 판단 기준을 제공하지 않는다. 어떤 서사가 좋은 삶이라는 목적에 더 적합한지에 대한 객관적 판단이 결여되어 있다. 매킨타이어 자신도 이 문제를 의식하고 있기에 개인의 서사가 "실행된 연극적 이야기"라는 역사 안에 자리매김하고 있음을 강조한다. 또한 나의 서사는 타인의 그것과 맞닿아 있기에 각 개인은 서사의 공동주인공임을 강조한다. 그러나 개인의 서사가 위치하는 역사와 사회 또한 상대적 가치만을 확보하며, 여타의 역사와 사회에 대한 비교 우위를 주장할 수 없다.

이러한 약점을 매킨타이어는 아리스토텔레스 전통에 호소하는 것으로 극복하고자 시도하였다. 도덕적 무질서를 계몽주의의 실패로 진단하는 매킨타이어는 아리스토텔레스 전통의 부활이라는 처방전을 제시한다. 매킨타이어에 의하면 아리스토텔레스 전통은 '우연히 존재하는 인간'과 '자신의 본질을 실현하면 될 수 있는 인간'을 바르게 구분함으로써 인간의 목적을 분명하게 제시한다. 또한, 전자에서 후자로의 이행을 위해 덕이 중요함을 아리스토텔레스 철학은 강조한다. 더욱이, 공동체와 그 안에서의 기능에 대한 아리스토텔레스의 강조도 중요하다. 인간은 단순한 개체가 아니라 도시의 삶 안에서 역할을 수행하

며, 그 역할을 기능해야 하는 존재이다.[22] 인간의 목적과 그 목적을 달성하기 위한 덕은 인간의 공동체성과 공동체 안에서의 기능적 역할과 직결된다. 아리스토텔레스에게 좋은 삶은 주관적이거나 개인적인 선호가 아니다.

하지만 아리스토텔레스 전통은 모든 서사를 평가하고 판단할 도덕적 기준을 제공할 수 있는가? 고대 그리스 철학과 문화의 지배력 안에 있는 서양과 그렇지 않은 동양 문화권 간의 차이를 고려한다면, 이 질문에 대한 대답은 긍정적이지 않을 것이다. 더욱이 서양의 역사와 전통 안에서도 아리스토텔레스 전통이라고 명명할 수 있는 것이 시대적으로 다양하며 그사이의 관계성도 복잡하다. 어느 시대의 해석을 바로 그 아리스토텔레스의 전통이라고 규정할 수 있겠는가? 아리스토텔레스 전통에 대한 강조도 역사주의적 상대주의라는 비판으로부터 매킨타이어를 자유롭게 만들지 못하는 것으로 보인다.

그렇다면 토마스 아퀴나스에 대한 매킨타이어의 연구는 어떠한가? 그는 『덕의 상실』 제3판 서문에서 토마스 철학의 중요성을 다음과 같이 서술한다.

> 내가 『덕의 상실』을 썼을 때 나는 이미 아리스토텔레스주의자였다. 그러나 13장 마지막 부분의 토마스 아퀴나스에 관한 설명에서 분명히 밝힌 것처럼 토마스주의자는 아니었다. 나는 『덕의 상실』을 쓰고 난 뒤에 토마스주의자가 되었는데, 부분적으로 내가 아퀴나스가 어떤 점에서는 아리스토텔레스보다 더 나은 아리스토텔레스주의자라는 확신이 들었기 때문이었다. 그는 아리스토텔레스 텍스트의 탁월한 해석자일 뿐만 아니라 아리스토텔레스의 형이상학적 연구와 도덕적 연구를 모두 확장하고 심화시켰다. … 나는 『덕의 상실』에서 내가 아리스토텔레스의 형이상학적 생물학이라는 부른 것을 사용하거나 또는 그것에 호소하지 않고 덕에 관한 광의의 아리스

22. MacIntyre, *After Virtue*, 150;

토텔레스적 설명에 대한 사례를 제시하려고 노력했다. 그리고 그런 생물학의 대부분을 거부한 것은 물론 옳았다. 그러나 인간 선에 관한 설명을 순전히 사회적 측면에서, 실천과 전통의 측면에서, 즉 인간 삶의 설화적 통일성의 측면에서 제공하려는 내 시도는 형이상학적 근거를 제공하지 않고는 불충분할 수밖에 없음을 나는 이제 아퀴나스로부터 알게 되었다. 그것은 오로지 인간이 그의 특별한 본성인 이성에 따라 지향하는 목적을 지니기 때문이다. 이 본성에 따라 실천, 전통 등은 그대로 기능할 수 있다. 아퀴나스가 『신학 대전』(*Summa theologiae*) 첫 번째 부분 질문 5에서 제시한 선의 개념에 관한 설명과 매우 가까운 어떤 것이 진리라는 점을 전제했다는 사실을 알게 되었다.[23]

아리스토텔레스주의자에서 토마스주의자가 된 매킨타이어에게 역사주의적 상대주의를 넘어갈 방책은 선(*bonitas*)과 하나님, 그리고 지복에 대한 토마스의 철학이다. "본성적으로 모든 인간은 오직 하나님과의 연합에서만 성취되는 행복을 향한 욕망을 가지고 있다."[24] 좋은 삶이라는 목적은 인간 본성이 욕망하는 행복이며, 이 행복은 모든 선의 근원으로서 최고선인 하나님과의 연합에 있다.

그렇다면 매킨타이어의 토마스 아퀴나스에 대한 탐구는 역사주의적 상대주의라는 비판을 피할 수 있는 형이상학적 근거를 제공하는가? 이 질문에 대한 답은 매킨타이어가 토마스의 철학부터 배운 바가 무엇인지를 규정할 때 가능하다. 선, 하나님, 그리고 지복에 대한 토마스의 탐구를 매킨타이어가 수용

23. A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame.: Notre Dame Univerity Press, 2007), xi.; 『덕의 상실』, 이진우 역 (서울: 문예, 2021), 20.

24. A. MacIntyre, *The Tasks of Philosophy*, Selected Essays, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 212.

하지만, 이로써 그가 덕 윤리를 신학적이고 형이상학적으로 해명하고자 한 것은 아니다. 매킨타이어는 최고선인 하나님과 그분의 피조물인 인간에 대한 토마스의 신학 보다 인간의 진리 탐구 방식과 제일 원리들의 발견에 대한 토마스의 이해를 바탕으로 근대적 인식론을 비판하고자 토마스의 철학을 수용한다.[25] 근대적 인식론은 역사와 전통으로부터 분리된 이성이 추상적이고 보편적인 규범을 인식할 수 있다는 기획이다.[26] 이는 참으로 이성적인 인간이라면 누구나 참되다고 판단할 수 있는 첫 원리들을 인식할 수 있다는 주장이다.[27] 이러한 기획은 자유주의적이고 개인주의적인 정의주의로 귀결되었다. 이에 반해 매킨타이어는 토마스로부터 전통으로부터 추상화된 진리가 아니라 전통을 통한 진리의 변증법적 탐구의 철학적 가능성을 찾았다.[28] 그것은 토마스가 아우구스티누스의 신학과 아리스토텔레스의 철학이라는 두 전통을 대조시키면서 각각의 전통이 상대적으로 가지는 강점과 약점을 탐구한 철학적 방법론이다. 토마스의 진리 탐구는 두 전통이 만남으로써 한 전통이 다른 전통에 의해 비판받고 수정, 보완 됨으로써 가능하다.[29] 이로써 전통은 선의 목적을 향해 열려있게 된다.[30]

더욱이 매킨타이어는 토마스가 자신의 철학적 탐구의 결과로서 "자연법의 예외 없는 도덕적 규범"에 대한 인식 가능성과 일치 가능성을 발견하였음

---

25. Hauerwas, "The Virtues of Alasdair MacIntyre," 39.
26. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame.: University of Notre Dame Press, 1988), 9.
27. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 175.
28. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 174.
29. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 355; *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), 61.
30. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, 65-6, 124.

을 강조한다. 토마스에 대한 매킨타이어의 연구 발전을 추적한 Christopher Kaczor은 토마스 철학과 기독교 신앙의 수용에도 불구하고 "자연법의 예외 없는 도덕적 규범"이 신적인 계시와 무관한 실재라는 매킨타이어의 확신은 변하지 않았음을 지적한다.[31] 매킨타이어에게 토마스는 하나님에 대한 믿음과 계시에 의존하지 않고도 자연법의 도덕적 규범의 실재를 긍정하고 인식할 수 있음을 밝히는 철학자이다. 자연법의 도덕적 규범들에 대한 일치는 윤리적 문제들에 대한 불일치에 의해 훼손되지 않고, 오히려 실천적 불일치를 해결할 수 있도록 합리적 탐구를 가능하게 한다.[32]

그러나 토마스로부터 근대적 인식론을 극복하는 철학적 방법론과 자연법의 도덕적 규범의 인식 가능성과 일치 가능성을 배운 매킨타이어지만 역사적 상대주의를 벗어난 것으로 보이지 않는다. 전통이 다른 전통을 만나 수정과 보완을 거쳐 진리와 선으로 더욱 진보함을 강조하는 철학적 방법론은 여전히 조우하는 두 전통들에 대한 객관적 판단 기준을 결여 한다. 자연법의 도덕적 규범에 대한 인식 가능성과 일치 가능성도 역사적, 문화적으로 다양한 방식으로 이해되고 설명되며 구현될 수 있다. 그러므로 토마스주의자가 된 매킨타이어에게도 역사주의적 상대주의를 극복할 수 있는 형이상학적 근거에 대한 고민이 완전히 해소되지 않은 것으로 보인다.

---

31. C. Kaczor, "The Reception of Thomas Aquinas in Moral Theology and Moral Philosophy in the Late Twentieth Century," in *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, eds. M. Levering & M. Plested (Oxford: Oxford University Press, 2021), 497; A. MacIntyre, "Pastoral Concerns: Faith, Natural Law, and Virtue," in *The Twenty-Fifth Anniversary of Vatican II: A Look Back and a Look Ahead*, ed. R. E. Smith (Braintree: Pope John Center), 247.
32. A. MacIntyre, "Intractable Moral Disagreements," in *Intractable Disputes About the Natural Law: Alasdair Macintyre and Critics*, ed. L. Cunningham (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009), 1-52; "How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach?" *The Thomist* 58 (1994): 171-95.

지금까지 본고는 매킨타이어가 계몽주의 기획의 실패를 극복하기 위해 인간 삶의 서사적 통일성과 목적, 아리스토텔레스의 철학 전통의 의의, 그리고 토마스 아퀴나스의 철학적 탐구 방법과 자연법의 도덕적 규범에 대한 인식 가능성에 대해 연구하였음을 살펴보았다. 그의 탐구에 대한 요약은 역사주의적 상대주의를 극복할 수 있는 형이상학적 근거에 대한 고민으로 마무리되었다.

III. 하나님의 형상 회복의 서사와 덕: 니사의 그레고리우스

서론에서 밝혔듯이 신학은 죄인인 인간을 구원하시는 삼위일체 하나님의 구원 경륜에 대한 서사이다. 이 서사의 주제를 '하나님의 형상'의 회복과 이를 위한 덕의 회복으로 이해할 수 있다. 하나님의 형상으로서의 인간의 회복은 덕 회복의 서사이다. 하나님 형상의 회복을 말하는 서사는 매킨타이어의 이론과 어떻게 조화를 이룰 수 있으며, 이로써 덕 윤리를 위하여 어떤 기여를 할 수 있는가?

4세기 고대 교회의 전통 신앙을 대변하는 교부인 니사의 그레고리우스는 덕 윤리를 위한 신학적 서사를 제공한다.[33] 그레고리우스의 인간론을 집약적으로 보여줄 뿐만 아니라 그레고리우스 시대까지 인간에 대해 체계적으로 다룬

33. 니사의 그레고리우스에 대한 본 논문의 연구는 다음의 논문에 기초하고 있다. 이충만, "'오직 성서'에 대한 교부신학적 변론: 니사의 그레고리우스의 상승의 해석학을 중심으로," 「한국조직신학논총」 70 (2023): 165-202; Chungman Lee, "Beyond the Realistic-Ethical Distinction in Deification: Reconsidering Norman Russell's Assessment of Gregory of Nyssa," *International Journal of Systematic Theology* 24 (2022): 140-55; 이충만, "Deification and Covenant: Gregory of Nyssa's Thought on Deification," 「한국기독교신학논총」117 (2020): 103-24.

첫 작품이라 할 수 있는 『인간 창조에 관하여』(*De opificio hominis*)에서[34] 그레고리우스는 창세기의 창조 순서(ἀκολουθία)가 가르쳐 주는 인간됨을 설명한다. 모세가 전하는 창조 순서에서 인간의 위치는 인간 영혼이 가지는 세 가지 능력 혹은 선택의 경향을 가르쳐 준다.[35] 첫째는 생장하고 발육하는 생명의 능력이다. 이것은 식물에서 발견되는 본성적 능력으로 감각적 능력은 없다.[36] 둘째는 감각의 능력으로 동물, 곧 비이성적인(αλογος) 생물의 본성에서 발견되는 것이다. 동물은 생육하고 발육할 수 있으며 감각적 활동(αἰσθητική ἐνέργεια)을 통해 지각(ἀντίληψις)할 수 있다.[37] 셋째는 지성적 능력이다. 인간은 생육하고, 감각이 있으며 이성에 참여하고 지성으로 인도된다.[38]

---

34. J. Daniélou, "Introduction," in *La création de l'homme*, trans. J. Laplace, Sources Chrétiennes 6 (Paris: Cerf, 2016), 6. 그레고리우스는 카이사레아의 주교 바실리우스(Basil of Caesarea, 329/30경-379)의 작품인 『육일 창조에 대한 강설』 (*Homiliae in Hexaemeron* [PG 29])을 보충하기 위해 두 작품을 적었다. 『인간 창조에 관하여』 (*De opificio hominis =Op hom* [PG 44])는 그 두 작품 중 하나이다. 다른 한 작품은 『육일 창조에 관하여』(*Apologia in Hexaemeron = Hex* [GNO 4/1])이다. 『육일 창조에 관하여』(GNO 4/1, 84)를 참고할 때, 그레고리우스는 『인간 창조에 관하여』를 먼저 작성하고, 이후 『육일 창조에 관하여』를 작성하였다. R. Orton, trans., *Gregory of Nyssa On the Six Days of Creation*, The Fathers of the Church Shorter Works 1 (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021), 3-38. 『인간 창조에 관하여』를 통해 그레고리우스는 바실리우스가 『육일 창조에 대한 강설』에서 인간 창조를 설명하지 않은 것을 보충하였다. 그레고리우스의 작품명과 작품의 축약명은 F. Mann, ed., *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa* (Leiden: Brill, 1999)를 따른다.

35. 『육일 창조에 관하여』의 핵심 주제는 창조 기사의 순서에 대한 해설이다. C. Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie : Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*, Studies and Texts in Antiquity and Christianity 56 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 400-526.

36. *Op hom* (PG 44, 144D).

37. *Op hom* (PG 44, 145A).

38. *Op hom* (PG 44, 145A). 그레고리우스가 영혼의 3가지 기능을 가르친 아리스토텔레스를 공부한 것은 분명하다. 하지만 *An et res* (Krabinger, 42)에서 그레고리우스는 영혼이 사멸한다고 이해하는 아리스토텔레스의 영혼 이해를 비판한다. Aristotle, *De anima* 2.2-3; 3.1, 5; *De generatione animalium* 2.3; Anna Silvas, trans., *Macrina the Younger, Philosopher of God*, Medieval Women

창조의 순서에 따른 인간됨을 설명한 그레고리우스는 창세기 1:26을 주석하면서 하나님의 형상으로서 인간 본성의 핵심을 설명한다.[39] 하나님께서 인간을 하나님의 형상으로 창조하신 것은 원형인 하나님을 향해 닮아감으로써 하나님의 선과 아름다움에 참여하기 위함이다. 마치 거울이 사물을 반영하는 것과 유사하게 인간은 하나님을 반영하는 존재로 창조되었다.[40] 하나님의 형상인 인간은 선의 충만인 하나님을 닮아 모든 선으로 충만할 때 원형의 형상으로서 그 닮음을 발견한다.[41] 그중에 가장 중요한 것은 자유롭게 선택할 수 있는 의지(προαίρεσις)이다. 왜냐하면 모든 것을 창조하시고 다스리시는 하나님을 닮은 하나님의 형상은 다른 무엇에 의존하거나 지배받지 않고 자신의 의지로 행동할 수 있는 덕을 갖춘 영혼이기 때문이다. 영혼은 자신의 의지에 따라 움직인다.[42] 그레고리우스에게 하나님 형상은 지성이고, 그리고 이 지성의 자유 의지 혹은 자유로운 선택(προαίρεσις)이라는 덕의 실천이다.[43]

그레고리우스는 형상과 원형의 차이를 강조하면서 인간이 하나님의 형상이라는 것의 의미를 확인한다. 절대적으로 같다면 형상이 아니다. 원형과 형상의 차이는 원형인 하나님은 창조되지 않으신 분이지만, 형상은 창조되었다는 점이다. 전자는 불변하시고 언제나 동일하시지만, 후자는 하나님의 능력에 의해 무에서 유로 변화되었다.[44] 하나님은 영원히 동일하시지만, 인간은 변화하는 존재이다.[45] 하나님은 시간의 간극과 무관하시어 영원하시고 인간은 시간의

---

22 (Turnhout: Brepols, 2008), 189 n33.

39. *Op hom* (PG 44, 133D).

40. *Op hom* (PG 44, 161C).

41. *Op hom* (PG 44, 184A-B).

42. *Op hom* (PG 44, 136B-C).

43. *Op hom* (PG 44, 136C).

44. *Op hom* (PG 44, 184C).

45. *Op hom* (PG 44, 184D).

간극 안에 있다.[46] 이러한 차이는 형상의 의미를 드러낸다. 형상은 원형이 아니라 원형을 닮음(ὁμοιότης)으로써 존재한다. 만약 형상이 원형을 모방(μίμησις)하지 않는다면, 더 이상 형상이 아니라 다른 것이 된다.[47] 인간은 하나님을 닮아가며 하나님께 참여할 때만 하나님의 형상이다.

비물체적인 인간 지성이 하나님의 형상으로서 물질적인 창조 세계를 다스리기 위해서는 물체적 기관이 필요하다.[48] 지성은 비물체적이기에 단순하여, 여러 가지 요소로 합성 혹은 구성된 것이 아니다. 그러나 동시에 단순한 영혼이 몸과 감각에 의해서 제약받지 않으면서 몸과 다양한 감각들 전체에 퍼져 있으며, 그것들을 지성적 활동에 적합하게 만들고, 몸의 본성에 맞는 움직임(ἐνέργεια)을 부여한다.[49] 이러한 비물질적인 영혼과 물질적인 몸의 연결은 불가해하다.[50] 한 가지 분명한 것은 영혼과 몸의 관계는 하나님과 하나님의 형상으로서의 영혼의 관계와 유사하다는 점이다.[51] 지성의 지배를 받는 몸은 거울의 거울이다. 하나님의 형상인 영혼이 거울이고, 이 거울의 거울로서 몸이 존재한다. 이 순서를 따라 더 뛰어난 본성을 통해 더 열등한 본성이 아름다워진다. 하나님께서 참된 선이고 최고의 아름다움이기에 지성은 하나님의 형상을 따라 존재함으로써 선할 수 있고, 지성에 의해서 다스려지는 육체도 형상의 형상일 수 있다.[52]

이 순서가 뒤바뀌는 것이 악이다. 악은 그 자체로 실체가 아니라 선을 부재

---

46. *An et res* (Krabinger, 90); *Or cat* 8.65.
47. *Op hom* (PG 44, 180B; 161C).
48. *Op hom* (PG 44, 149C).
49. *Op hom* (PG 44, 161B, 173D).
50. *Op hom* (PG, 155A-B, 177B-C).
51. *Op hom* (PG 44, 161C-D).
52. *Op hom* (PG 44, 164A-B).

시킬 때 생겨난다. 지성이 참된 선인 하나님을 향하지 않고, 오히려 지성의 지배를 받으며 선하게 되어야 할 것을 향할 때 선의 결핍으로서의 악이 생겨난다. 비록 인간의 창조가 무에서 유로의 변화이기에 변화할 수밖에 없는 존재라고 그레고리우스가 이야기하지만,[53] 악의 기원을 존재론적 차원에서 하나님의 창조에 돌리지 않는다. 앞서 언급하였듯이, 변화는 그레고리우스가 원형인 하나님과 형상인 인간의 존재론적 차이를 강조하여 형상의 의미를 명확하게 하기 위한 설명의 일환이며, 변화 가능성은 하나님의 형상으로 창조되어 하나님을 닮아가는 인간의 본성에 속한다.[54] 오히려, 악의 원인은 인간의 자유로운 선택(προαίρεσις)에 있다.[55]

만약 인간이 자유로운 선택(προαίρεσις)으로 하나님을 부재시킴으로써 악을 행하고, 이로써 하나님의 형상을 훼손하였다면, 인간은 다시 하나님께 동화되어 원형인 그분을 닮음으로써 하나님의 형상을 회복해야 한다. 그레고리우스에게 하나님 형상의 회복은 "신성에 참여"(θεότητος κοινωνία)를 의미하는 신격화(θεοποιεῖν)로 나타난다.

그레고리우스가 말하는 신격화는 하나님의 본성(φύσις)과 에네르게이아(ἐνέργεια)에 대한 구분에 기초해 있다. 신성에 참여로서의 신격화를 이야기할 때, 그레고리우스는 하나님의 본성이 아니라 그분의 '에네르게이아'에 대해 말한다.[56] 에네르게이아는 "본성의 운동"(φύσεως κίνησις)으로서 "하나님이심에

53. *Op hom* (PG 44, 176A, 184D).

54. *Perf* (GNO 8/1, 213-214).

55. *Op hom* (PG 44, 185A).

56. ἐνέργεια의 적절한 현대어로 번역하는 것이 쉽지 않기에 본 논문은 음역하였다. Cf. S. G. Hall, "Introduction to the Translation," in *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium I*, ed. M. Brugarolas, Supplements to Vigiliae Christianae 148 (Leiden: Brill, 2018), 71; R. Winling, ed. and trans., *Grégoire de Nysse, Contre Eunome I.147-691* (Paris: Cerf, 2010), 46.

둘러 있는"(περὶ τὸν θεὸν) 것이다.[57] 에네르게이아는 비실체적(ἀνυπόστατόν)이지 않지만, 그 자체로 존재하지 않고 본성에 의해서 존재한다.[58] 본성에 있어 인간을 절대적으로 초월하는 하나님이 경륜에서 그분의 에네르게이아로 자신을 계시하신다. 신성의 운동인 에네르게이아를 경험한다는 것은 하나님을 경험하는 것이다.

신격화와 관련하여 에네르게이아는 신적인 덕을 의미한다. "선한 에네르게이아들," 곧 성경 안에 계시된 신적인 덕을 가능한 한 우리의 삶에서 모방하기를 성경은 명령한다.[59] 신적인 덕을 모방하는 것이 "하늘에 계신 하나님의 신성과 완전함을 참으로 모방"하는 것이다.[60] 이때, 그레고리우스의 신격화는 하나님 본성의 관점에서가 아니라 신성의 본성적 운동이며 신적인 덕인 에네르게이아의 관점에서 이해된다. 신격화는 신성과 인성의 혼합이 아니다.[61] 그레고리우스는 인간의 본성이 신성과 혼합될 그 어떤 가능성도 분명하게 거부한다.[62]

그레고리우스의 신격화는 기독론적이다.[63] 타락으로 인해 상실된 하나님의 형상은 오직 성부의 형상인 그리스도에 의해 회복되고 실현되기에 그리스도가 신격화의 원인이다. 성육신이 신격화 자체이며, '그리스도 안에서' 인간은 하나님께로 상승한다.[64] 이런 생각은 라오디케아의 아폴리나리스에 대한 그레

---

57. "본성의 운동"(φύσεως κίνησις)에 대해 다음을 보라. *Eun* 1.211, 2.150, 2.228-230 (GNO 1, 211, 269, 292-293). "하나님이심에 둘러 있는"(περὶ τὸν θεὸν)이라는 표현에 대해서 다음을 보라. *Abl* (GNO 3/1, 42-43); Eun 3.6.3, 3.5.60 (GNO 2, 182, 186).
58. *Eun* 1.250-251 (GNO 1, 99-100).
59. *Prof* (GNO 8/1, 138).
60. *Prof* (GNO 8/1, 138).
61. *Cant* (GNO 6, 98).
62. *Prof* (GNO 8/1, 138).
63. 바울이 그리스도를 바위라고 부르는 것은 그리스도 위에 서서 하나님께로 상승할 수 있기 때문이다. (고전 10:4) Perf (GNO 8/1, 192); *Vit Moys* 2.244 (GNO 7/1, 118).
64. *Or cat* 25 (GNO 3/4, 64).

고리우스의 비판에서 분명하다. 아폴리나리스를 비판하면서 그레고리우스가 예수 그리스도의 인성을 강조해야 하는 이유는 그리스도의 성육신 없이 인성의 신격화가 이루어질 수 없기 때문이다.[65] 또한 '그리스도 안에서' 인간이 하나님과 연합되기 때문에 그리스도가 신격화의 중개자이시다.[66] 인성을 취하신 그리스도는 자신 안에서 불멸하시는 성부께 인성을 이끄셨다. 이 중개자 안에서 성부는 자격을 상실한 자들을 양자 삼으시고, 적들을 하나님께 참여하게 만드신다.[67] 그리스도는 모범이기도 하다. 하나님의 형상인 인간이 하나님께 참여하도록 보이지 않는 하나님의 그 형상인 그리스도가 모범을 제공하신다.[68] 신성의 본성적 운동인 에네르게이아는 그리스도를 통해 계시된 덕이다. "하늘의 하나님의 신성과 완전하심의 참된 모방"은 그리스도의 덕을 모방하는 것이다.[69]

기독론적 신격화는 영속적인 과정(ἐπέκτᾰσις)이다.[70] 신격화의 과정은 인간이 하나님을 닮아가면서도 어떠한 간극(διάστημα) 없이 존재하시는 원형과 시간의 간극 안에 존재하는 모형의 차이가 분명해지는 과정이다. 이 과정은 끝없이 창조주를 모방하고 반영하도록 창조된 인간의 본질이다. 그리스도는 영속적인 신격화 과정(ἐπέκτᾰσις)의 추동력이자 목표이다.[71]

이 신격화는 성령 하나님의 사역이기도 하다. 성령 하나님께서 성육신하신

---

65. *Antirrh* (GNO 3/1, 169-170).
66. *Perf* (GNO 8/1, 204-206).
67. *Perf* (GNO 8/1, 206).
68. *Perf* (GNO 8/1, 194-195).
69. *Prof* (GNO 8/1, 135, 138).
70. 영혼이 선에 대한 포만으로 인해 하나님으로부터 멀어졌다는 오리게네스(Origenes, c.185-c.253)의 주장(*De principiis* 1.8.4)에 대한 그레고리우스의 비판이다. M. Simonetti, ed. & trans., *Gregorio di Nissa: La vita di Mosè* (Roma: Fondazione Lorenzo Valla, 2011), xxxiii.
71. Simonetti, *La vita di Mosè*, 327; *Vit Moys* 2.244 (GNO 7/1, 118,13-24); cf. 빌 3:12-13.

하나님의 에네르게이아를 모방하기를 사랑하도록 타락한 인간의 영혼에 사랑을 지피신다. 그레고리우스는 이 성령론 측면을 아가서 1:15-2:7을 주해하면서 강조하였다.[72] 그레고리우스는 해당 구절을 해설하면서 궁수-화살-화살촉의 유비를 통해 삼위일체 하나님께서 신부인 영혼에게 신랑에 대한 사랑을 불러일으키시기 위해 행하시는 일을 설명한다. 이때 궁수는 성부 하나님이시고, 궁수가 쏜 화살은 성자 하나님이시다. 흥미로운 것은 이 화살의 촉에 성령 하나님이 묻어 계신다는 그레고리우스의 설명이다. 이로써 신부의 심장은 성부 하나님께서 쏘신 성자 하나님의 화살을 맞게 되는데, 이때 가장 먼저 신부의 심장에 부딪혀 심장을 열고 들어가는 부분은 성령 하나님이시다. 다시 말해, 신부가 신랑이신 성자 하나님을 맞아들일 수 있는 것은 성령 하나님에 의해서이다. 성령 하나님께서 신랑을 향한 사랑을 신부에게 불 지피실 때, 신부는 신랑이신 성자 하나님을 향한 사랑으로 뜨겁게 되며(ἐρωτικῶς)[73] 그분께서 보이신 덕을 모방하여 그분에게 참여하게 된다.

상술(上述)한 그레고리우스의 하나님 형상에 대한 신학적 서사를 요약하면 다음과 같다. 하나님의 형상으로 창조된 인간은 원형인 하나님의 아름다우심과 선에 참여하여 반영하는 모상으로 창조되었다. 인간의 본성 자체가 하나님의 존재에 의존한다. 인간 본성 자체가 신학적이다. 그러나 자유의지의 왜곡은 인간 본성을 훼손하였다. 이것은 원형을 모방해야 하는 모상인 인간이 원형인 하나님을 부재시키는 악이다. 인간은 다시 원형인 하나님께 참여하고 닮음으로써 하나님의 형상임을 회복해야 한다. 이것은 선한 에네르게이아들 곧 성경 안에 계시된 하나님의 덕을 모방하는 것으로 가능하다. 특히 인간이 되셔서 신

72. *Cant* 4 (GNO 6, 127-129).
73. *Cant* 1 (GNO 6, 27).

격화의 원인과 모범과 추동력이 되신 성자 하나님께서 보이신 덕을 모방하는 것이야말로 하나님 형상의 회복이다. 이 모방은 성령 하나님께서 부어주시는 사랑에 의해서 가능하다.

IV. 결론: 하나님 형상 회복의 서사 안에서의 덕 윤리

알라스데어 매킨타이어의 서사 이론과 덕 윤리는 계몽주의 기획의 실패에 대한 비판이다. 그러나 그 자체로 완성적이라 볼 수 없다. 왜냐하면 그의 서사 이론이 덕 윤리를 위한 서사적 통일성과 목적을 제공하지만, 역사주의적 상대주의라는 비판에 빠질 수 있기 때문이다. 매킨타이어의 아리스토텔레스 전통에 대한 강조와 토마스 아퀴나스의 철학에 대한 연구도 상대주의를 해결할 만큼 형이상학적 근거를 제공하지 못하는 것으로 보인다. 그러나 신학은 하나님 형상 회복의 서사를 통해 덕의 실천에 대한 형이상학적 근거를 제시하여 역사주의적 상대주의를 극복할 수 있는 단서를 제공한다. 니사의 그레고리우스가 제시하는 하나님 형상 회복의 서사는 인간의 본성이 하나님의 형상으로서 덕의 실천을 통해서만 본성에 걸맞게 존재할 수 있음을 주장한다. 곧, 그레고리우스의 서사에서 인간 본성 자체가 신학적이며, 하나님의 말씀이 가르치며 육신이 되신 하나님께서 계시하신 덕을 행함으로써 실현되는 본성의 회복 역시 신학적이다. 신적인 덕의 실천을 통한 하나님의 형상인 인간 본성의 회복은 매킨타이어의 서사적 통일성이 가진 역사적, 사회적 맥락을 강조하고 있지는 않다. 그러나 매킨타이어의 기획이 결여하고 있는 인간 본성, 최고선인 하나님, 그리고 덕의 실천에 대한 신학적이고 정합적인 설명을 제공함으로써 덕 윤리를 위한 형이상학적 근거를 제공한다. 자유주의적이고 개인주의적인 정의주의

에 대한 비판과 덕 윤리의 회복에 대한 매킨타이어의 기획은 그가 강조하는 서사적 통일성이 하나님 형상의 회복이라는 신학적 서사 안에 포섭될 때 역사주의적 상대주의를 극복할 수 있다. 이와 같은 방식으로 신학적 서사는 덕 윤리를 위해 형이상학적 근거를 제공함으로써 기여할 수 있다.