

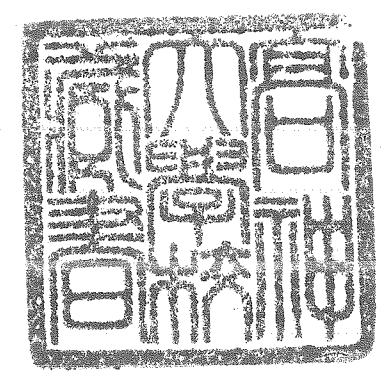
CT 85
2010.6.09
Z 1563

1998학년도 전기

석사학위논문

1517년 종교개혁 이전

루터의 저작에서 나타난 종교개혁적 요소들



한신대학교 대학원 신학과

 고신대학교

역사신학 전공



장성진

1517년 종교개혁 이전

루터의 저작에서 나타난 종교개혁적 요소들

지도교수 황 정 욱

이 논문을 석사학위 논문으로 제출함

1998년 월 일

한신대학교 대학원 신학과

역사신학 전공

장 성 진



장성진의 석사학위 논문을 인준함

주심 _____ (인)

부심 _____ (인)

부심 _____ (인)

한신대학교 대학원 신학과

1998년 월 일

감사의 글

이 논문을 쓰는 동안 함께해주신 하나님께 감사드립니다.

논문을 지도해주신 함정욱 교수님과 부족하지만 여러모로 검사해주신 주재용 교수님과 최성익 교수님께 또한 감사드리며 이 논문이 나올 수 있도록 신앙을 이끌어주셨던 이종표 목사님과 교회 일이기에 공부에 신경을 써 주셨던 이대건 목사님께 또한 감사드립니다.

논문을 수정하도록 도와준 문경아님 마지막으로 검토할 때 컴퓨터로 도와준 이소원과 안미정 언니에게 감사하고 항상 논문을 한번에 300장이상을 뽑았음에도 불구하고 싫은 표정을 짓지 않았던 나의 동생 유진이님 논문이 완성되도록 기도해주신 부모님과 할머니에게 이 논문을 바칩니다.

목 차

제 1장 서론	1
1절 문제제기	1
2절 연구 방법	3
제 2장 루터의 사상 배경	6
1절 중세후기 스콜라신학	6
2절 신비주의(Mysticism)	10
3절 인문주의(Humanism)	15
제 3장 루터의 성장과정	20
1절 16세기 상황하에서의 이해	20
2절 루터의 교육 과정	22
3절 스타우피츠(Johann von Staupitz)와의 관계	24
제 4장 초기 시편 강해(1513-1515)	28
1절 하나님에 대한 이해의 전환	29
2절 그리스도와 믿음(칭의문제)	31
3절 성서	35
4절 교회론	42
제 5장 초기의 설교(1510?-1517)	45
1절 삼위일체 후 열번째 주일 설교	45
2절. 성도마의 날 설교(1516년 12월 12일; 시편 19편 1절)	49

3절 현현절후 넷째 주일에 한 설교	54
4절 성마태의 날에 한 설교	57
5절 초기설교들에서 보여지는 종교개혁적 요소	62
제 6장 스콜라신학을 반박한 논제	70
1절 어거스틴(1-4)	71
2절 인간의 의지(4-16)	72
3절 인간의 본성(17-28)	74
4절 하나님의 예정(29-32)	77
5절 인간의 무지(33-40)	79
6절 스콜라주의의 헛점(41-53)	81
7절 공적과 은총(54-61)	83
8절 율법의 이행(62-67)	85
9절 은총과 율법과의 관계(68-94)	87
10절 하나님과 인간과의 관계(95-97)	90
제 7장 루터의 초기 글에서 나타나는 종교개혁적 요소	94
1절 하나님의 의- 인간의 본성	95
2절 이신득의(以信得義)- 인간구원	98
3절 율법과 복음(성서)- 인간 삶	101
4절 교회제도 비판	104
제 8장 결 론	108
참고문헌	110

제 1장 서론

1절 문제제기

“역사의 교훈은 미래에 관한 무엇인가를 우리에게 가르치는 것이다. 역사의 교훈은 현대의 문명이 과거의 여러 문명과 같은 길을 걸을 것임에 틀림없다는 따위의 일을 예언할 수 있는 것은 아니지만 확실히 말할 수 있는 것은 만일 현대의 사태와 흡사한 과거의 사태에 대한 지식이 있으면, 그러한 지식은 미래에 일어날 수 있는 여러 가지의 가능성에 대한, 적어도 하나의 가능성을 가르쳐 줄 수 있는 것이다.”¹⁾

이러한 토인비(A. Toynbee)의 말이 맞다면 우리는 역사의 결과보다는 역사의 원인과 과정에 더 관심을 가져야 한다. 왜냐하면 결과는 이미 예상되는 것이므로 역사 속의 한 사건의 과정을 통하여 우리는 현대에 적용될 수 있는 구체적인 교훈들을 얻을 수 있기 때문이다. 그러므로 필자는 이 논문을 통하여 이러한 원인과 과정을 알아보려고 한다. 구체적으로 루터의 초기 글들을 다룸으로써 종교개혁의 초기 요소들과 과정들을 살펴보려고 한다. 많은 역사적 인물 중에서 루터를 고른 이유는 16세기 종교개혁의 시초 자이며 그를 통하여 전체적으로 종교개혁을 이해할 수 있을 뿐만 아니라 종교개혁의 가장 기본

1 A. Toynbee, 김진병 역 역사란 무엇인가? (서울: 마당 문고사, 1984), p. 6.

적이면서도 순수한 요소들이 그에게서 나타나기 때문이다.

루터의 초기 글들을 연구하는 목적은 다음과 같다.

루터의 초기 강연의 중요성은 그 강연들이 자아의 발견 뿐 아니라 면죄부에 대한 논쟁으로 인해 일약 팜플렛의 저자로 유명해지기 이전부터 배타해온 새로운 신학에 대한 증언을 하고 있다는 사실에 기인하고 있다. 카톨릭 학자에게는 루터의 신학적인 혁신이 그가 부정한 질서의 통속화된 파편에 불과한 것으로 보였을지 모르지만, 프로테스탄트들에게는 그의 신학이 강렬하고 또 근본적인 것으로 새로운 것이었다.²⁾

그러므로, 후스, 위클리프 즉, 종교개혁이전의 개혁자들의 개혁적 요소까지도 루터의 글들 안에 잘 드러나 있으며 이것들과 그 외의 여러 가지 요소들을 근거로 종교개혁이 이루어졌다고 말할 수 있다. 그래서 초기 강연들 및 글들을 다루지 않을 수가 없다. 하지만 많은 분량의 초기 강연들을 전부 다룰 수 없기에 그 중, 강해와 설교, 그리고 논제들을 선택하여 그 내용들을 정리 분석할 것이다. 이러한 것은 구체적으로 그의 글을 이해하고 심도 있게 종교개혁의 요소들을 알아볼 수 있게 하기 때문이다. 그러므로 루터의 종교개혁 이전의 초기 글들을 통하여, 첫째, 그의 초기 관심이 무엇이었는가, 둘째, 그 관심의 확장 과정에 대한 장애 요인이 무엇으로 나타나는가, 셋째, 이를 통해 당

² Erik H. Erikson, 최연석 역 침년 루터 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1988), p. 292.

시 상황과 문제점들이 무엇이었고 루터 개인적으로는 어떻게 해결했는가, 넷째, 당시 사람들과 루터의 사상의 차이는 무엇이었기에 그는 전환을 시도하려 했는가 다섯째, 그들 사이에 이루어진 실제 과정은 어떻게 나타났는가 등에 초점을 맞추어 고찰하는 것이 이 논문의 목적이라 할 수 있다.

2절 연구 방법

앞으로 다룰 내용에 대하여 간략히 설명해 보고자 한다. 우선은 2장에서 루터의 사상적 배경을 살펴보겠다. 그 이유는 한 시대의 인물, 그리고 그의 글들을 이해하기 위해서는 그의 사상적 배경 즉, 당시의 사상의 경향을 보는 것이 당연한 것일 것이다. 그래서 루터가 가장 많이 영향을 받았다고 생각되는 사상들 다시 말하면, 중세 후기 스콜라 신학, 신비주의, 독일 인문주의 순서로 살펴보고 각각의 사상에 어떻게 루터는 반응했는지 간략하게 쓰기로 하겠다. 이어서 3장에서 그의 성장과정과 가장 큰 영향을 준 인물을 알아봄으로써 루터를 더 잘 이해하고 그의 초기작품에서의 상황들을 또한 잘 이해할 수 있겠다. 그 다음 장들에서, 본격적으로 그들의 초기 글들(1517년 만성절 이전 즉, 95개 반박문 이전의 글들)을 살펴보고자 한다. 그 곳에서 종교개혁의 요소가 암시하는 면들이 어떻게 발전 전개되어가며 다져졌는지를 알아내고자 한다. 따라서 4-6장에서 초기 글들을 연구할 것이다.

우선 4장에서는 여러 강해들 가운데 초기 시편 강해 만을 발췌하여 연구해보기로 하겠다. 사실상 갈라디아서, 히브리서, 로마서 강해가 죄, 은총, 칭의, 신앙 등과 같은 중심적 주제들의 토대 위에서 종교개혁의 요소를 더 잘 드러냄³⁾에도 불구하고 시편 강해를 고른 가장 큰 이유는 비텐베르그에서 가장 처음으로 한 그의 성서 강해이기 때문이며 교수가 되기 이전의 그의 생각이 드러나기 때문에 다듬어지기 전의 그에게서의 잠재적인 종교개혁적 요소를 알아내기에 적합하다고 생각하였기 때문이다.

5장에서는 초기설교들 중 4편을 보고자 한다. 이 설교는 1516년 7월 27일부터 1517년 2월 24일까지 설교한 것이다. 여기서는 후일의 루터의 가장 특징적이라고 할 수 있는 '십자가 신학'을 뚜렷이 보여줄 뿐만 아니라 여러 종교개혁적 요소들이 암시되어 있다.

6장에서는 1517년 9월 4일에 쓴 "스콜라 신학을 반박한 논제"를 살펴볼 것이다. 이 논제는 "97개조 논제"라고 불려지기도 한다.⁴⁾ 이 글을 선택한 이유는 첫째, 종교개혁의 시점이라고 일컬어지는 1517년 10월 31일 "95개조 논제"를 제시한 날의 가장 근접한 글이기 때문이다. 루터는 이 "95개조 논제"를 종교개혁이 의도된 상태에서 쓰지 않았다는 것은 알려진 사실이다. 이러한 점에서 "97개조 논제"도 카톨릭체제를 반대하기 위한 글은 아니다. 그럼에도 불구하고 여기서 정

3 Bernhard Lohse, 이형기 역 루터연구 입문 (서울: 크리스찬다이제스트, 1997), P. 172.

4 Martine Luther, 루터선집 지원용 편 제 5권 (서울: 킨콜디아사, 1983), p. 30. (이후 L5으로 표시)

리된 그의 종교개혁의 사상들의 전초들을 엿볼 수 있다. 둘째로 학문적 논쟁을 준비하기 위해서였는지 몰라도 신학적으로 스콜라신학을 잘 반박했으며 이 내용들이 종교개혁에 있어 중요한 요소들이 되었기 때문이다.

7장에서는 초기 시편과 설교들, 그리고 97개조 논제들을 근거로 네 부분의 주제를 설정하여 각기 그 속에서 종교개혁적 요소들을 찾아보고 그 요소들의 발전과정들을 정리해서 평가해보도록 하겠다.

제 2장 루터의 사상 배경

1절 중세 후기 스콜라신학

스콜라주의는 중세전체를 규정하고 있는 인식 태도로서 기독교적 교설의 방법론적 해석을 제공한다.⁵⁾ 폴 틸리히(P. Tillich)에 따르면 스콜라주의는 중세의 모든 정신생활에 영향을 주었지만, 반면에 라틴어를 주로 사용했기 때문에 그 영향은 한정된 것이었다. 그러나 대중들에게도 전달될 수 있었는데 그것은 예배 예전, 교회의 종교예술, 교회 건축과 음악을 통해서 나타났다. 이것은 지적 능력을 고려하지 않고서도 누미노제(Numinose, 성스러운)적인 영역과 도덕적 경향을 전달하기에 충분하였다.⁶⁾

스콜라주의는 주로 권위와 이성의 관계란 문제에 집중하였다. 여기서 권위란 오늘날의 권위와는 다른 곧 폭력적인 군주의 이미지가 아닌 전통의 실재이다. 즉, 교회가 사용하고 있던 성경, 교부들의 글, 신앙고백, 공의회 결정들이었다. 여기서 이것들은 사람들에게 조화시킬 수 있는 능력들을 요구하였고 그 사용방법은 “예와 아니오”의 방법(긍정과 부정의 방법) 곧 변증법이었으며 그 도구는 이성이었다. 또한 이러한 스콜라주의는 그리스의 이성중심의 철학으로 대표되는 아리스토텔레스의 사상을 영입하게 되고 이 성취가 특히 토마스 아퀴나

5 P. Tillich, 송기득 역, 폴틸리히의 그리스도교 사상 (서울: 한국신학연구소, 1996), p. 183.

6 Ibid., pp. 183-184.

스(Thomas Aquinas)에서 나타났다. 그는 권위와 이성의 관계를 사변적으로 규정하지 않고 아주 신중하게 규정하였다. 정리하자면 다음과 같이 이야기 할 수 있다. 이성은 권위를 해석하는 데에 적합하다. 이성은 결코 권위에 모순되는 것이 아니다. 살아있는 전통의 내용은 합리적 개념에 의해서 파악된다. 사람은 전통의 의미를 인식하기 위해서 이성을 손상시키거나 왜곡시킬 필요는 없다.⁷⁾

우선 직접적으로 루터와 관련이 되는 후기 스콜라신학에 대하여 고찰해보도록 하자. 후기 스콜라신학은 스콜라신학이라는 모체에서 나왔다. 스콜라 신학을 간단히 보자면, 당시의 제도적이며 형식적인 종교생활에 대한 반동으로 인간의 구원에 대한 내적 확신들을 추구하는 노력들이 대두되었다. 이러한 노력들이 베르나르 등으로 대표되는 주관주의적 신비주의와 안셀름, 아벨라르, 위고 피터 롬바르드 등으로 대표되는 보편 합리주의적 스콜라신학으로 나타났다.⁸⁾ 그러나 스콜라신학 안에서도 많은 갈등들이 있었다. 아우구스티누스주의와 아리스토텔레스주의, 토마스주의와 스코투스주의, 유명론(唯名論)과 실재론(實在論)의 갈등들이 있었다. 그 중에서 실재론과 유명론을 간단히 정의하자면 다음과 같다. 중세 사람들에게 보편적인 것, 본질 또는 사물의 본성은 개체적인 사물이 발전하면 그것이 무엇이 될 것인가를 규정하는 여러 가지 힘이다. 이것을 ‘신비적 리얼리즘’, ‘이상주의’라고 부를 수 있을 것인데 이것은 보편적인 것이 실재성을 갖는다는 의미를

7 Ibid., pp. 185-188.

8 J. N. Neve, O. W. Heick, 서남동 역, 기독교교리사 (서울: 대한기독교서회, 1975), pp. 363-377.

가진 실재론이다. 반면에 유명론은 낱말의 사물, 또는 낱말의 인간만이 실재하며 보편적인 것은 여러 모양의 사물의 집단에 붙여준 공통의 명칭에 지나지 않는다는 의미를 가진다.⁹⁾ 더 구체적으로 설명하자면, 당시 스콜라주의의 지배적 경향은 실재론이었는데 이것에 대한 반동을 유명론(nominalism)이라고도 한다. 이것은 보편적 실재론(universal realism)과는 달리 개별적으로 존재하는 사물만이 실재적이고 개별자들에 대한 직접적이고 매개되지 않는 지식만이 대상의 존재여부를 파악해준다고 하는 “보편적인 것보다 특수와 개별자”를 중시하는 개념이다. 그러므로 신 인식에 있어 유명론의 대표자인 오컴(Ockam)은 신의 존재나 그 속성에 관한 것은 확고하게 받아들이지만 순수 이성적 논증에 있어서는 과거이론에 이의를 제기한다.¹⁰⁾ 그에게는 직관만이 확실한 인식이므로 인간 영혼에 관하여 직관이 인식하는 것을 긍정해야 한다고 하였다.¹¹⁾ 이러한 신 이해는 루터의 ‘신이 신되게 하라’는 신개념에 많은 영향을 준 것 같다. 여하튼 오컴은 교황의 무오설을 부정하고 인간이기에 오류가 있는 교황대신 성서가 무오하다고 주장하였다. 교황 권의 강화를 약화시키려는 의도밖에는 신학적이거나 신앙적인 의미로서 성서의 권위를 우선으로 둔 것이 아니었다. 오컴 이외에도 루터의 스승이었던 가브리엘 비일(Gabriel Biel)도 또한 당대의 유명한 중세 스콜라주의, 즉, 유명론의 유명한 사상가 중의 하나라고 할

9 P. Tillich, pp. 190-193.

10 정의채, 김규형, 중세철학사 (서울: 지학사, 1977), p. 302.

11 Frederick Copleston. S. J. A History of Philosophy Vol. 3. (New York: Image Books, 1953), p. 74.

수 있다. 이들은 둔스 스코투스에서 시작하여 오컴 그리고 비일로 이어지는 학파를 형성하였다. 이들에게서 중요한 것은 하나님의 절대적인 의지이며 구원에 있어서 언약과 하나님의 주권을 강조한 사상이다. 이러한 것들은 토마스 아퀴나스로 대표되는 스콜라주의 즉, 보편적 실재론과 비교하여 새로운 방식으로 떠오르게 된다. 그들은 인간 안에 하나님을 찾을 만한 ‘영혼의 불꽃’(synteresis)이 있고 이것은 인간의 양심과 이성으로 나타나게 된다고 믿었다. 이 ‘영혼의 불꽃’을 인간이 가지고 있는 한 하나님의 보편적인 은총에 인간이 응답할 수 있다는 것을 뜻하며 결과적으로 인간의 공덕, 즉, 최선을 다하는 노력과 선행을 통하여 은총을 스스로 인간이 받아들일 수 있다는 구원관을 갖게 하였다.¹²⁾ 이러한 사상은 루터로 하여금 의문을 일으키게 하였고 이와 반대되는 칭의사상에 자극제가 되었다.

루터는 이런 중세 후기 스콜라주의 전통에서 철저히 훈련을 받았다¹³⁾. 그러므로 그의 모든 저작 내에서는 이런 사상의 틀을 벗어날 수는 없었다. 하지만 그는 스콜라 신학에 대해 회의적이었다. 아마도 이것은 그의 회심에 따른 결과이며 진리에 다가서려는 많은 몸부림의 결과로 생각할 수 있다. 그가 회의한 구체적인 예가 아리스토텔레스에 대한 것이었다. 루터는 아리스토텔레스 자체를 거부한 것은 아니었다. 그가 거부한 것은 아리스토텔레스의 철학을 기독교 교리의 전

12 B. Haaglund, “루터의 칭의론의 배경으로서의 중세 후기신학” 지원용 편, 루터 사상의 진수 (서울: 컨콜디아사, 1987), pp. 86-103.

13 비일은 그의 제자이자 루터의 스승이었던 Bartholomaeus Von Usingen 을 배출하여 루터가 에르프르트 대학 시절에 유명론의 영향을 체계적이고도 커다란 영향을 받게 되었다.

체로 만들고 이방인들의 궤변(sophistry)의 견지에서 성경적 계시를 해석하며 성경의 위대한 주제들인 은혜, 신앙, 칭의를 스콜라주의적인 용어로 환원시키려는 노력들에 대해서였다.¹⁴⁾

이 신학의 영향은 루터의 초기 글들에서 쉽게 나타난다. 반면에 시간이 지날수록 이 신학에 대한 오류들을 인식하게 되고 수정과 개혁을 요구하는 루터의 목소리가 커져 나갔다. 이러한 것을 더 실제적으로 살펴보려면 그의 초기 글들, 특히 “스콜라 신학을 반박한 논제”에서 분명히 볼 수 있게 될 것이다.

2절 신비주의(Mysticism)

신비주의에 대한 전체적인 특징은 정형화, 제도화, 사변적인 경향에 대한 반발로 영적 생명력을 강조하고 하나님과의 합일에 대한 내면화를 추구하는데 있다. 루터에게 있었던 불안(Anfechtung)¹⁵⁾을 해결할 수 있도록 도와준 여러 요소들 중에서 바로 이 신비주의적 영향이

14 Timothy George, 이은선, 피영민 역 개혁자들의 신학 (서울: 요단출판사, 1994), pp. 69-71. 하나님의 말씀, 즉 복음의 순수성을 루터는 추구하였기 때문에 역사적으로 성경이 그 순수성보다는 다른 철학과 종교의 영향으로 해석되어지고 더 나아가 성경이 주체인 것을 주객이 전도되어 다른 철학과 종교적 개념에 의해 지배당하는 것을 루터가 반대한 내용으로 우리가 이해하는 것이 옳다.

15 이 단어는 흔히 유혹(temptation)이라는 다소 의미가 약한 것으로 번역되지만 실제로는 공포(dread), 절망, 예감되는 운명의 느낌, 공격, 불안을 의미한다. 루터는 하나님을 발견하려는 그의 고통스런 탐구 속에서 그의 양심을 괴롭혔던 날카로운 영적인 갈등을 묘사하기 위하여 이 용어를 사용하였다. Ibid. p. 72.

가장 크다. 먼저 간단히 중세 신비주의를 살펴보아야 한다. 왜냐하면 이것은 수도원 운동과 독일 신비주의에 영향을 주었고 더 나아가 이들은 루터의 종교개혁 정신에 대한 배경이 될 수 있기 때문이다.

중세신비주의는 개인의 영혼의 변화와 하나님과의 영적 교제 또는 연합을 핵심으로 잡는다. 이것은 중세 스콜라 신학 즉, 이론적이고 사변적인 신학적 경향에 도전세력으로 등장하였다. 대표적인 인물로는 에크하르트(Meister Eckhart, 1260-1327)와 그의 제자 타올러(John Tauler, 1300?-1301)가 있다. 에크하르트에 의하면 신플라톤주의에 따라 만물 가운데 실재하는 것은 신 뿐이라 하였고 인간의 영혼에 “하나님의 섬광(Spark)”이 있다고 했다. 그래서 인간의 최고 목표는 자기 영혼에 하나님이 탄생하도록, 다시 말하면 거주하도록 노력하고 달성하는 것이었다. 이 당시 신비주의 운동의 두 단체가 유명하였는데 [독일 신학](German Theology)라는 책으로 독일교회의 영적 부흥에 공헌한 “하나님의 친구들(the friends of God)”과 [그리스도를 본받아]라는 글을 쓴 토마스 아 켐페스(Thomas a kempis)가 있던 “공동생활 형제단”이었다. 이 단체들은 어린 시절 루터에게 영향을 주었다.¹⁶⁾ 특히 후자인 “공동생활 형제단”은 로마교회의 정화운동의 선각자 역할을 하였고 성서의 원전과 기독교의 고전 즉 초대교회교부들의 작품을 필사하여 보급시킴으로써 기독교 고전연구의 부흥을 일으켰다.¹⁷⁾ 그리하여 성서에 대한 이해를 달리하는 계기가 생기게 되었고 그러므로써

16 주재용, 역사와 신학적 증언 (서울: 대한기독교출판사, 1991), pp. 183-186.

17 홍치모, 종교개혁사 (서울: 성광문화사, 1991), p. 57.

루터의 성서이해에 영향을 주었다.

1515년 루터는 독일 신비주의 사상, 곧 타올러와 독일 신학이란 서책과 만나게 된다. 아마도 신비주의적 성격으로 말미암아 루터는 여기서 내적 전환을 가지고 강렬한 생명의식을 경험하게 되었으리라 추측할 수 있을 것이다.

루터가 왜 신비주의를 접하려하고 독일신학에 한동안 탐닉했는지 그 원인을 보면 다음과 같다. 첫째로 루터의 범신론적 사색 때문이고 또한 신비주의자들이 가지고 있던 독특한 면 때문이었다. 즉, 인간 안의 섬광으로 인하여 하나님을 인식하는데 있어 전통신학의 하향적 신 관계와는 달리 그들은 인간이 신께 도달하는 상향적 신 관계에 대한 시도와 개념들을 가지고 있었다. 이러한 면들이 구체적인 인격적 신과의 만남이기보다는 어떤 미지의 힘을 가진 존재(Being)와의 만남으로 와전될 경향을 띠고 있었다. 그러나 기존 전통신학과는 달리고 실제적으로 느껴지는 이러한 점에 대해 루터 자신은 로마서 강해나 95개조 반박문 그리고 난외편(Marginal)을 통해 솔직하게 서술하였다. 즉, 행간마다 풍부한 주석을 명기함으로써 자신의 신학이 독일신학 11장과 긴밀한 상관관계를 가지고 있음을 입증하였다. 또한 그는 1516년 12월에 이름 모를 신비주의자가 쓴 것으로 여겨지는 원고 그대로 있는 미완성인 논문을 접하게 되고 종교적 고민과 내적 투쟁에 있어 그들의 복음적 내용이 실려있는 그 글들을 매우 좋게 생각하여 “영적으로 고상한 책자”(“Eyn geistlich edles Buchleyn von rechter Unterschied und Vorstand, was der alt und neu Mesch sei”)란 제목

으로 출판하였다. 그리고 1516년 5월에 우연히 접한 타올러의 책 (1508년판)을 더욱 더 보강하여 새로운 서문을 덧붙여 비텐베르크에서 1518년 6월에 [독일신학](Ein Deutsch Theologie)이라는 제목으로 출판하였다.¹⁸⁾ 이러하듯이 루터는 신비주의에 대하여 긍정적인 생각을 가졌을 뿐 아니라 점차 루터에게 미친 내적 감화를 거부할 수 없었다. 그래서 이를 통해 루터는 자신이 걸어온 길이 구원에 가장 가까운 길이란 것을 확신하였고 자신이 체험한 내적 고통은 그가 이미 신 안에서 구원을 받고 있었다는 증거였음을 알게 되었다. 독일 신비주의의 특색은 내면적이라는 것인데 즉, 구원의 사실이 외부에서 성취되고 있다면 그것은 우리의 내면에 자리하고 있다는 것을 주장하였다. 구체적으로 말하자면, [독일신학]에서 최고의 영적 자유는 신성 중에 침잠되기 위한 인간의 무(無)와 타(他)에로의 이행에서 획득할 수 있으며 이런 의미에서 내면성을 중시한 결과는 초역사적 정적주의(靜的主義)적이 되지 않을 수 없다는 것이다. 이러한 타올러와 독일신학과의 접촉이후에 루터는 공개적으로 신자는 그의 구원에 대해 확신을 가져야 한다고 주장할 수 있었던 것은 아주 당연한 일이었다. 결론적으로 실천적, 경건적 독일 신비주의의 내면적인 호소가 루터에게 준 영향은 그에게 있어 고독하고 힘든 구원을 향한 욕구에 대한 해결의 여지를 제공했다는 것에 의의가 있다.

어떤 학자들은 루터가 그 당시 신비주의자들과 동일한 신비주의자였다고 말한다.¹⁹⁾ 왜냐하면 루터가 사용하는 용어 중에 신비주의적

18 L5, pp. 253-254.

인 용어가 나타나기 때문에 루터를 가리켜 신비주의자라고 했던 것이다. 루터가 사용한 신비주의적 용어란 *excessus*, *raptus* 등이다. 그러나 루터가 단지 이러한 용어들을 사용했다고 해서 그를 신비주의자라고 볼 수 없다. 루터 전집에서 보면 *excessus*라는 용어는 신비주의적인 개념이 아니라 “그리스도의 군사로서 전투적이고 투쟁적인 개념으로 사용했”²⁰⁾ 두려움으로 인한 마음의 상태, 고통, 계시로 인한 마음의 상태를 지칭했던 것이다. *raptus* 라는 용어도 마찬가지로 “어떤 신비적 존재의 변화라고 하기보다는 효과와 신앙에서의 변화를 의미했던 것”²¹⁾임을 알 수 있다. 그러므로 루터가 신비주의 영향을 받았다할 수 있을지 몰라도 전적으로 신비주의자라고는 말할 수 없을 것이다. 그 차이를 정리하여 말해보자면 신비주의자들은 모든 문제의 근원을 내면적 존재에서 발견하고 체험함으로써 스스로 해결하려고 했던 반면에 루터는 무능할 수밖에 없는 인간의 근원적 원죄를 바탕으로 하나님의 심판의 경험과 자비의 용서를 해결방법으로 생각하였다. 그러나 이런 차이에도 불구하고 그는 신비주의의 요소를 부분적으로 신앙의 삶에 적용하려고 사용하였다.²²⁾

위에서 언급했듯이, 루터는 1508년판 타울러의 글을 1516년 6월 지방교구 시찰 시에 우연히 접하게 되었다. 1518년 그는 다시 더 완

19 Heiko A. Oberman, *The harvest of Medieval theology* (Michigan: Grand Rapids, 1963), p. 234.

20 Martin Luther, *Weimar Ausgabe* 5, 188, pp. 30-32. (이후 Weimar Ausgabe는 WA로 표기)

21 Martin Luther, “*Psalmen-Vorlesung*”, WA3, 372, pp. 23-25.

22 Heiko A. Oberman, pp. 235-236.

전한 원본을 수입하게 되었는데 여기에다 새로운 서문을 달아 1518년 6월에 그뤼넨베르크(Johann Gruenenberg)에 의해 [독일신학]을 출간하였다. 그의 서문을 보면 그의 신비주의에 대한 사상을 깊이 알 수 있겠지만 이 논문에서의 제약(1517년 이전의 문서나 설교) 때문에 다룰 수 없기에 위에 대략적으로 상술했음을 밝힌다. 하지만 이 초기 글들에서 신비주의적 영향을 배제하고서는 루터의 당시 사상을 이해할 수 없다.

3절 인문주의(Humanism)

인문주의라 함은 보통 1350년에서 1500년 어간의 후기 중세주의 운동에 병행하여 일어난 르네상스 인문주의를 말한다. 르네상스에 대하여 학자들은 말하기를, 이탈리아에서 일어난 문화적, 교육적 부흥운동으로서 희랍 로마문화(Greco-Roman Culture)의 부활이었으며 모든 인간의 존엄성과 탁월성(the dignity and excellence of man)을 강조하는 운동이라고 정의한다. 이러한 르네상스는 이탈리아 중심의 남부와 독일 중심의 북부에서 두 가지 조류로 나타난다. 각각의 특징들을 보면 이탈리아의 인문주의는 신적인 것보다는 인간적인 것을, 경건적인 것보다는 향락적인 것을 추구하는 문예적이고 세속적인 성격을 띠고 인간의 무한한 자유와 능력을 강조하였으며 희랍과 로마의 고전에서 생활의 규범을 찾고자 하였다.²³⁾ 반면에 독일을 중심으로 한 북구

23 홍치모, “독일 인문주의와 루터의 종교개혁”, *신학지남* (1975. 10.), p.

라파 지역의 르네상스는 명상적이고 경건한 종교적 보편주의(religion universalism)의 특성을 가지게 되었다.²⁴⁾

독일 인문주의자 중에서 가장 대표적인 인물이 에라스무스(Desiderius Erasmus, 1466?-1536)이다. 그는 어린 시절 교육 시에 공동형제단의 영향을 받았고 어거스틴파 수도원에서 6년 동안 머물면서 고전 저술가들과 이탈리아 인문주의자들을 연구할 기회를 얻었다. 1495년경 그는 파리에 있는 몽테구 대학에서 신학을 연구하고 있을 때 로베르 가갱과 같은 인문주의자들과 교류를 갖게 되었다. 하지만 그는 신학자의 면모도 가지고 있어 교회를 개혁하는 가장 바람직한 방법은 훌륭한 학문, 즉, 히브리어와 희랍어 성서를 연구하고 초기 교부들의 믿음에 돌아가는 것이라고 믿었던 신념에 찬 기독교 인문주의자였다. 그는 성서의 영감을 인정하였지만 신약성서의 각 권에 대하여 그 저자들의 다양한 권위를 부여하였다.²⁵⁾ 대체적으로 그는 역사적 이해와 도덕적 적용을 성서해석에 알맞게 사용하였다. 이러한 현상은 루터의 후기 성서해석에 현저하게 드러난 특징이다.²⁶⁾ 그는 헬라어 신약성서를 출판하는 등 종교적 면으로도 저작작업을 하였다. 이 부분에 있어 그의 적극적인 공헌이 바로 성서번역과 주석인 것이다. 루터는 1516년 존 프로벤에 의해 바젤에서 출판된 에라스무스의 헬라어 신약성서를 가지고 로마서 9장부터 주석하였다. 특히 에라스무스의

102.

24 Ibid., p. 104.

25 J. N. Neve, p. 333.

26 전경연, 루터신학의 제문제 (서울: 대한기독교서회, 1978), p. 49.

역사적 언어적 지식은 루터에게 큰 자극을 주었으며 에라스무스는 신학이 성서에 대한 건전한 언어와 역사적인 이해 위에 근거해야 한다고 믿었다. 또한 그의 신학을 '그리스도 철학(philosophia Christi)'로 부르기도 하였다.²⁷⁾ 그에게 있어 기독교는 보편종교, 윤리적 종교였고 이런 그의 사상적 경향은 낙관적이었다. 그러기에 비록 신의 은총이 진리를 행하는 것을 도와주어야 하지만 진리 인식은 진리를 행할 수 있는 능력을 함축하고 있다고 생각하여 '죄와 은총'과 인간의 자유의지라는 문제에 있어 루터와 갈등을 가지게 되었다. 그러나 그의 영향으로 초대 교회교부들의 저작들 특히 어거스틴의 저작들이 출판되었으며 이것은 종교개혁자들에게 큰 도움을 주었다. 그리고 그의 영향은 루터 뿐 아니라 쾰링거(Zwingli)나 오이콜람파디우스(Oecolampadius) 같은 개혁자들에게도 미친다.²⁸⁾

루터와 독일 인문주의가 어떻게 만나고 또한 어떤 계기로 결별했는가?²⁹⁾ 독일의 대학이 인문주의 사상의 영향을 받기 시작한 것은 1470년경으로 볼 수 있다. 루터는 인문주의 씨가 뿌려져 있는 에르푸르트(Erfurt)대학에 1505년 입학하였지만 그 당시 수도원에 있었으며 1517년 "95개 반박문"을 발표하기 전에 인문주의 사상에 관하여 구체적으로 언급한 것도 찾아보기 어렵다. 하지만 루터의 95개조 반박문

27 E. H. Harbinson, The Age of Reformation (Cornell University Press, 1959), p. 43, 45, 72, 103.

28 Williston Walker, 송인설 역, 기독교회사 (서울: 크리스찬다이제스트, 1997), pp. 464-467.

29 홍치모, "루터와 휴머니즘" 지원용 편 루터 사상의 진수 (서울: 권글디아사, 1992), pp. 197-203.

이 발표되자 불과 2주 사이에 전 독일이 떠들썩하게 변하였다는 사실은 인문주의자들의 후원이 있었다는 사실을 말하여 준다. 그러면 그 이유는 어디에 있는가? 아마도 루터와 그들은 스콜라철학에 대하여 예리하게 비판을 하는 입장이었고 '원천으로 돌아가라!'(Ad fontes!)라는 같은 구호를 외치고 있었기 때문이었으리라 생각된다. 물론 루터는 성서적 입장에서였고 인문주의자들은 그들 나름대로의 고전에 대한 회귀를 통한 기존 카톨릭 교회에 대한 비난의 입장이었다. 베인톤(Roland Bainton)의 루터 전기에서 보면 루터가 인문주의자들과 사이가 좋았을 때는(1517-1519) 이름도 희랍어로 바꾸어 쓰던 그들의 유행을 따라 그 자신을 "엘로이테리우스" 즉, "자유로운 사람"으로 불렀다고 한다.³⁰⁾

1520년 이후 그들간의 결별에 대하여 네 가지 정도로 요약해 볼 수 있다. 첫째, 루터의 종교개혁 신앙과는 달리 16세기 초엽의 독일 인문주의자들의 신앙과 교회관은 여전히 로마 카톨릭적이었다. 이는 에라스무스의 경우만 들어도 확연히 드러난다. 그는 다시 종교개혁자들과 카톨릭주의자들 사이에 갈등하다가 카톨릭으로 귀의하였고 양편 모두에게 '이단자'가 되었다.³¹⁾ 둘째, 1520년 이후 루터의 의도와는 달리 일부 과격한 급진주의자들과 환상주의자들이 기사의 반란과 농민전쟁을 통해서 개혁운동을 노골적으로 세속혁명으로 전락시킬 위기를 조성시키고 있을 때 모든 인문주의자들은 일선에서 완전히 후퇴하여 버리

30 Roland Bainton, 이종태 역, 마틴 루터의 생애 (서울: 생명의 말씀사, 1994), p. 132.

31 Williston Walker, p. 467.

고 말했다. 셋째, 루터와 당대의 인문주의자들과는 큰 나이차이 즉, 세대의 간격이 컸기 때문이라고 생각한다. 또한 넷째로 젊은 인문주의자들이 루터를 지지하였지만 그들의 의도가 정확하지 않았고 또한 그들 스스로 그들의 의도를 드러내지 않았기 때문이라고 할 수 있다.

결국 루터는 초창기에 상황적으로 인문주의자들의 도움을 받았다. 그뿐 아니라 그의 종교개혁적 요소를 형성하는데 있어서 그들의 고전연구의 도움을 받았다. 더 나아가 이탈리아 르네상스의 경향과는 다른 내면적이고 경건적인 그들의 학문적 방식은 어거스틴의 글들과 여러 초대교회의 기본 정신들을 루터가 접할 수 있게 하고 종교개혁의 기본 원리들을 세우는데 길을 마련하여 주었다.

제 3장 루터의 성장과정

1절 16세기 상황하에서의 이해

사람이란 상황 안에서 살아가기에 당시 정치적 경제적 등 역사적 상황하에서 즉, 삶의 자리(Sitz-im -Leben)에서 모든 이해와 사상의 방식들이 발전한다고 보려고 한다. 그래서 간단하게나마 루터의 성장 시기에 있었던 상황들을 풀어나가고자 한다. 그러면 그의 초기 작품들을 이해하는데 도움이 되리라 생각한다.

종교개혁이전과 이후에 걸친 16세기는 격변의 시대라고 볼 수 있다. 왜냐하면 중세에서 근세로 가는 역사적 전환점의 역할을 하고 있었기 때문이다. 중세 봉건체제는 상업의 부활과 도시의 발생, 화폐경제의 대두로 붕괴의 길을 걷고 있었다. 따라서 중세의 공동체적 길드 제도는 16세기에 이르러 근세적 은행 및 대기업의 육성으로 등장한 초기 자본주의의 경제적인 개인주의 앞에서 해체될 운명에 직면케 되었다.³²⁾ 이러한 상황 하에서 종교개혁은 카톨릭 교회의 화석화된 체계에 타격을 가하기 시작한 것이었다. 경제적인 면의 변화에 따라 정치적인 면도 바뀌게 되었다. 1500년까지의 낡은 중세사회의 토대는 무너져 버리고 하나의 새로운 사회가 출현하고 있었다. 당시 교회의 권위와 가치들은 치명적인 침체에 빠져 있었으며 인간들의 우선적인 관심과 권위에 의지해서 그들의 직무를 수행할 독립국가들이 출현하게

32 홍치모, p. 49.

된 것이다 이른바 세계국가라는 중세적 개념을 대신하여 민족 국가라고 하는 새로운 개념이 나타났던 것이다.³³⁾ 이러한 민족국가들은 중앙집권적 권력구조를 가지고 있었고 군대와 백성의 지지를 받는 강력한 군주를 가지고 있어서 민족주의적이었다. 그래서 세계국가라든가 종교적 주권자라든가 하는 것으로부터 지배받는 일에 반하여 각각 자기의 독립과 지상권을 주장하는 민족국가로서의 기틀을 자리잡아나갔다.³⁴⁾

종교적 상황을 보자면 여러 가지 것들이 있겠다. 항시 개혁이 있는 자리에는 기존의 체계의 부패와 악한 면들이 스스로의 각성도 없이 남아있었기 때문이다. 당시의 카톨릭교회의 모습은 참으로 세속화되었다. 성직자의 부도덕은 극에 달하였다. 성(性)적이든 윤리적이든, 정치적이든 간에 당시의 교회는 교황부터 부도덕한 면을 드러내었다. 예를 들면 자신의 분수에 넘치는 삶을 영위하기 위하여 아비뇽에 거주했던 2번째 교황인 요한 2세는 성직자들이 교구의 첫째 수입을 교황에게 바쳤던 초연봉제도를 다시 부활시켜 쇠퇴해가던 교회재정에 새로운 수입원으로 개발하였다.³⁵⁾ 뿐만 아니라 면죄부를 이용한 재정확보도 두드러졌다. 이것은 처음 성당건축이나 터키인에 대항하기 위한 십자군 원정 자금의 조달 등을 명목으로 하였지만 실제로는 교황이나 고위성직자들이 부채를 청산하기 위한 경우들이 빈번하였다. 이러한 면죄부

33 E. E. Kaenz, 김기달 역, 서양기독교사 (서울: 보이스사, 1990), p. 400.

34 William R. Cannon, 서영일 역, 중세교회사 (서울: 기독교문서선교회, 1993), p. 378 참조.

35 Ibid, p. 381.

가 엄청난 숫자로 팔리었다는 것은 교인들의 신앙심과 미신을 종합하여 측정할 수 있는 지표가 되는 것이다.³⁶⁾ 이러한 점에서 루터가 성장한 환경들은 그가 우연히 종교개혁의 자리에 오르게된 것이 아닌 필연적인 것이었음을 보여주기도 한다. 그러면 본격적으로 그의 작품을 하나씩 살펴보면서 발전되어 가는 그의 사상들을 알아보도록 하겠다.

2절 루터의 교육 과정

개혁자 루터는 아이슬레벤 출신으로 양친은 본래 농부출신이었으나 광산업에 손을 댄 후부터는 여유있는 생활을 할 수 있었다. 루터가 출생한 다음해에 루터 일가는 만스펠트(Mansfeld)시로 이주한 후부터 가업이 날로 번창하였고 1500년이후부터는 광산업계의 소자본가로 두각을 내게되었다. 그래서 루터의 부모들은 이런 든든한 배경을 가지고 루터가 법률가가 되기를 바람으로 그를 대학에 입학시켰다. 또한 그의 부모는 당시의 독일 신비주의적 영향 아래의 신비주의적 신앙형태를 지니고 있었던 독실한 평신도의 전형이었다. 그는 5살 때 만스펠트시에 있는 초등학교에 입학하여 삼학과목(三學科目) 즉, 문법, 수사학, 논리학을 배웠다. 근대 국민주의적 자각과 국가 사상의 계몽은 모국어의 학습을 부흥시켰다. 그는 초등교육을 받을 때부터 성 그레고리 교회 근처의 라틴어학교에서 교육을 받았다.³⁷⁾ 1497년 그는 마

36 Louise W. Spitze, 서영일 역, 종교개혁사 (서울: 기독교문서선교회, 1994), p. 28.

37 홍치모, 종교개혁사 p. 58.

그테부르크(Magdeburg)에 있는 한 학교로 전학하여 그 곳에서 “공동형제 생활단”이 운영하는 기숙사에 들어갔다.³⁸⁾ 그는 그 곳에서 1년 동안 성서와 경건을 배웠음에 틀림없다. 루터는 대학입학준비 공부를 위하여 1498년 아이제나하(Eisenach)시로 가서 약 1년간 체류하며 예비수업과정을 마친 후 1501년 그는 석사학위 시험에 합격하였다. 루터는 여기서 유명론자들의 전통에 따라 아리스토텔레스의 철학을 배웠다. 석사시험을 치르고 나서 그는 법률학을 공부하는 동시에 인문 과학부에서 강의를 시작하였다. 그러던 중 1505년 길가는 도중 친구가 벼락을 맞고서 죽는 모습을 보고 어거스틴파에 속해있는 수도원으로 들어가게 된다. 여기서 그는 자기와의 싸움을 시작하였으며 1년 동안의 수습과정을 거쳐 1506년 한 사람의 수도사로서 인정받게 되었다. 그 다음 해 1507년 정식 수도사로서 서약을 하였다. 그러나 그는 하나님의 의로운 요구를 계속해 원죄를 지닌 인간으로서 충족시킬 수 없다는 사실로 인하여 죽음의 공포를 넘어선 영혼의 괴로움을 안고 있었다. 그리하여 그는 당시의 수도원교육에 의한 수도의 모든 방식을 최선을 다해 답습하였고 행하였다. 즉, 기도문 암송, 가혹행위, 금식, 고해, 슬픔에 잠김 등을 죽을 힘 다해 행하였다. 그러나 그 행위들은 그에게 도움이 되기는커녕 더 큰 좌절과 불안만을 줄뿐이었다. 이러한 것을 스타우피츠가 그에게 하나님의 사랑을 강조하면서 다른 철학이나 사조를 떠나 성서연구로 이끌었고, 마침내 루터는 비텐베르크 대학의 성서 신학자며 교수로서 또한 여러 성서의 강해 및 주석을 준비함으로써

38 Tutor Johnson, 김재영 역, 기독교 개혁사 (서울: 나침반, 1990), p. 38.

서 이 좌절에서 벗어났고, 공덕을 쌓아 구원을 이루려는 행위들이 우선이고 소용이 없는 것이라고 생각하였다.

3절 스타우핏츠(Johann von Staupitz)와의 관계

그는 어거스틴과 교단의 수도원장으로 루터의 고행의 불안과 절망에서 벗어나도록 도와준 사람이므로 스타우핏츠에 대하여 언급하지 않을 수 없다. 그는 이런 생활에서 영향을 준 사람일 뿐 아니라 당대의 여러 가지 사상과 신앙의 조연자로서 루터에게 초기에 큰 영향을 준 사람이었다. 그래서 초기의 글에서 그의 영향을 꼭 집어 말할 수는 없지만-서신에서는 잘 나타난다-그의 제안들로 인한 결과들이 많이 나타난다. 예를 들면 그가 어거스틴 수도원의 감독으로 있을 당시 신비주의의 영향이 그 수도원에도 다다르게 되었다. 이때 그는 루터에게 하나님을 체험해 보라고 제안을 하기도 하였다. 이뿐 아니라 많은 부분에서 그는 조언을 아끼지 않았다. 그래서 이 절을 빌어 그와 루터와의 관계와 영향을 알아보고자 한다.

그는 다른 사제들과 달리 복음주의적 성향을 띤 사람이었고 여기서 성경과 어거스틴에 대한 글을 중시하는 교육을 받았다. 그는 비텐베르그의 교수가 되어서도 어거스틴과 타울러의 설교, 그리고 독일신학에 깊이 빠져 있었고 그는 의롭다함을 받는 것은 믿음에 의한 것임을 루터보다 먼저 인식하고 있었다. 그리고 이것으로 하나님께로의 전존재(全存在)의 굴복과 그리스도의 고통과 희생적 죽음에 참여함을

포함하는 그리스도에 대한 내적 전유(專有, Appropriation)를 이해하였다.³⁹⁾ 1515년부터 복음적 신비주의에 완전히 감화된 그가 쓴 작은 글들을 다수 발견하였는데 그 중에서 주목할 만한 것은 그의 '그리스도의 모방'(imitation of Christ), 1518년에 쓴 '하나님의 사랑'(The Love of God)에 대한 논문 등인데 이것은 루터에게 상당한 영향을 미쳤다.⁴⁰⁾ 또한 1517년 종교개혁을 강행할 당시 교황에게 대항하도록 중요한 인물이었다. 또한 그들의 관계는 깊었는데 루터가 "만약에 스타우핏츠 박사님이 아니었더라면 난 지옥에 빠져들고 말았을 거야"⁴¹⁾라고 말할 정도였다. 스타우핏츠는 영혼의 괴로움으로 고통 속에 있는 루터에게 박사학위과정을 밟은 다음 대학에서 설교도 하고 성경 강의를 맡아보라는 제안을 하였다. 1513년 8월 1일 루터는 시편강의를 시작으로 갈라디아서, 로마서 등의 강의를 하였다. 이는 루터가 자신이 가르칠 과목에서 치료를 받고 도움을 받을 것이라는 생각을 그가 하던 기 때문이었으며 그래서 그의 성서 교수자리를 루터에게 물려주기까지 하였던 것이다.⁴²⁾

스타우핏츠는 종교개혁에 있어 직접적인 영향을 루터에게는 주지 않았지만 그가 어거스틴의 저작에 접하고 의인론과 복음에 대한 새롭고 올바른 이해를 갖게 하는데 그 길을 터준 선구자적 스승이었다. 그도 나름대로 훌륭한 신학자요 목사였지만 더욱 더 중요한 것은 괴로

39 Albert Henry Newman, A Manual of Church History (Judson: Judson Press, 1976), p. 44-45.

40 Ibid., pp. 47-48.

41 Roland Bainton, p. 54.

42 Ibid., pp. 61-63.

위하고 고통스러워하는 한 인간(루터)에게 관심을 가지고 꾸준히 그 해결을 위해 옆에서 도와주었다는 점이 더 인상깊은 것일 수 있다고 보여진다. 루터에게 있어서 그는 정말로 없어서는 안되는 존재였다. '요한 폰 스타우핏츠에게 보낸 편지'(To John von Staupitz; 비텐베르그, 1523년 9월 17일)에서 다음과 같은 구절이 있다.

..그러나 제가 만일 당신의 좋은 호의와 선한 의지를 잃어버린다면, 제가 당신을 잊어버리거나 당신에게 배은망덕하다는 것은 옳지 못한 것일 겁니다. 왜냐하면 당신을 통해서 처음으로 복음의 빛이 나의 마음속으로 어둠을 뚫고 비추어지기 시작했기 때문입니다...⁴³⁾

스타우핏츠의 복음에 대한 이해와 하나님에 대한 사랑의 강조가 없었다면 루터는 영혼의 괴로움에서 벗어나지 못하고 성서로 돌아가 연구하여 그가 하나님의 사랑과 정의 안에서 성서를 이해할 수 없었으리라 생각한다. 그래서 이렇게 루터에게 종교개혁 사상을 형성하게 하고 그 근거와 자료들을 제공한 스타우핏츠는 종교개혁이전의 개혁자들 중의 한 명이라고 말할 수 있고 선구자 역할을 하였다고도 할 수 있겠다.⁴⁴⁾

43 M. Luther, "Letters II" Luther's Work Vol. 49. ed. Gotteried G. Krodel (Saint Luise: Concordia Publishing House, 1972), p.135. (이후로 이 책을 'LW'로 표기 함)

44 왜냐하면 스타우핏츠 자신이 종교개혁에 대한 일련의 개념과 사상없이 루터에게 조언했을 리가 없기 때문이다.

또한 어거스틴의 회심에 있어서 암브로시우스가 큰 역할을 했듯이 루터가 혼돈에 빠져 있을 때 길을 제시하여 주며 그의 실마리를 풀도록 인도해준 큰 영향을 준 사람임은 틀림이 없다.

제 4장 초기 시편 강해(1513-1515)

루터는 비텐베르그(Wittenberg) 대학에서 1509년 신학석사를 얻고 다시 에르푸르트(Erfurt)대학으로 가서 중세의 조직신학교본으로 알려진 피터 롬바르트(Peter Lombard)의 [명제집](Sentences)를 주석하고 강의할 수 있는 학위를 위해서 공부하였다. 이 당시에 후기 스콜라주의자들 즉, 유명론자들을 연구하는 일에 몰두하고 있었다. 이러한 가운데 새로운 신학적 통찰을 가져다 준 사람이 있었는데 초대 교부들 중의 한 사람인 어거스틴이었다. 여기에 신비주의의 관점에서 인간의 죄성에 대한 새로운 통찰 등이 어울려져 루터가 그때까지도 묶여있던 영혼의 괴로움(Anfechtung)을 벗겨낼 빛이 조금씩 나타나고 있었다. 1511년 4월까지 로마에 다녀왔고 1512년에는 신학박사학위를 얻어 바로 성경을 주석하고 강의할 수 있게 되었다. 이때 맞추어 스타우팃츠가 그에게 성경을 강의할 수 있게 교수직을 내어 줌으로서 시편을 강의할 수 있게 되었다. 여기서 그는 기존의 전통적인 성경해석 즉, 중세기의 해석방법, 구체적으로 말하자면 시편의 예언적 특징과 기독교론적인 해석에 치중을 둔 것을 그대로 이용하였고 도덕적인 해석과 어거스틴의 영향인 은유적 해석을 수용하기도 한다.⁴⁵⁾ 또한 이 시편강의가 더 의미를 지니는 것은 에릭슨(Erik H. Erikson)이 이야기하는 바와 같이 신 플라톤 철학과 성만찬중시주의 그리고 신비주의적이

45 전경연, “루터의 성경해석” 지원용 편, 루터 사상의 진수 pp. 105-136 참고.

며 학구적인 성경해석이 적당히 혼합되어 있어 이 곳에서부터 루터교파가 출현했다는 사실이다.⁴⁶⁾ 이 점에 대해 관심을 집중할 필요도 있지만 더 중요한 것은 루터의 개인적 갈등과 신학적 이설(異說)은 그 당시의 학문적 기교와 분별있는 교육에 굳건히 뿌리를 내리고 있다는 점과 이것을 근반으로 하여 새로운 종교개혁의 요소들의 형성이 이루어지는 과정을 고찰하는 것이다.

1절 하나님에 대한 이해의 전환

루터에게 있어서 하나님이란 가장 무섭고도 두려운 존재였으며 그의 심판은 항상 그가 감당치 못할 공포로 다가오고 있었다. 그의 수도원 생활에서의 고행을 비롯한 그의 몸부림은 하나님의 의를 만족시키므로써 그의 심판의 공포를 벗어나려는 최선의 노력이었다. 이런 공포는 그의 인간적인 노력과 공덕으로서는 해결될 수 없었다. 그래서 그는 자연히 하나님의 자비, 사랑을 추구할 수밖에 없었고 하나님의 사랑을 구원과도 같은 것으로 이해하였다.

그래서 루터는 하나님과 인간과의 관계를 통하여 인간의 겸손과 비하를 강조하고 하나님의 유일성을 나타내었다.

그러므로 그는 말한다. ; “그러나 하나님은 진실하시다. 그리고 쓰여진 테로 모든 인간은 거짓이다.” “네가 그의 말씀 안에서

46 Erik H. Erikson, p. 258.

심판 받고 내가 심판 받을 때에 극복될 것이다.”⁴⁷⁾

시편 1:5의 주석에서 심판이란 말은 성서적 은유로 “어떤 직무 (such things)”를 의미한다. 시편 96:13, 110:6, 122:5에서도 마찬가지다. 하나님의 심판은 그의 의무이며 의를 세우시기 위해서 그것은 필연적이고 당연한 것이었다. 그러므로 하나님의 의와 인간의 의는 대칭되어지는데(71:19) 그러한 가운데서도 하나님은 인간과 계약 (Covenant)을 맺으셨다.

하나님은 신앙으로 세례를 받는 자들을 구원하실 것이라고 약속 (covenant)하셨다. 그러므로 하나님은 진실하시고 신실하시게 그의 약속하신 것을 이루신다. 하나님 앞에서 우리는 항상 죄 가운데 있고 그래서 그가 세우신 약속 안에서 그 스스로 의롭게 하실 것이라는 것은 진실이다.⁴⁸⁾

이 계약 안에서 루터는 점차적으로 하나님의 사랑을 알게 되었고 따라서, 하나님의 심판은 반드시 저주만이 아니라는 것을 인식하였다.

모든 사람이 죄인이며 진노의 자식이다. 그러므로 사람은 자신의 죄를 용서받아야 한다....그러므로 자신을 구원할 수 있는 사람은 아무도 없다.... 하나님의 진노가 모든 사람 위에 그리고 하

47 LW10, p. 235.

48 LW10, p. 237.

나님 앞에 있는 모든 죄에 임하여 있는 것을 사람들은 모른다. 그러나 하나님은 그의 복음을 통하여 어떻게 우리가 그 진노로부터 구원을 얻을 것인가를 계시하였으며 그리고 우리를 자유롭게 할 그리스도를 통한 의(義)를 계시하셨다는 것이다.⁴⁹⁾

하나님의 심판은 인간의 영혼을 살리기 위함인 것이다 즉, 루터는 하나님의 심판의 진노 속에서 하나님의 사랑을 발견하였다(4:3, 93:4).⁵⁰⁾ 인간이 불완전하여 교만한 존재가 될 수밖에 없기 때문에 심판을 두려워하지 않는다면, 하나님의 의에 맞지 않아 구원될 이들이 하나도 없게 된다. 그리고 32:1,2; 10:48 특히 72편에 나타나는 바와 같이, 인간에게는 하나님의 의를 충족시킬만한 능력이 없으며 오직 그리스도의 의를 통해서만 만족될 수 있다. 즉, 이것은 심판과 저주 속에서 십자가 사역이 나타내는 하나님의 구원이다. 이러한 하나님 이해는 ‘비하(자기겸손)의 신학(theology of negatio)’를 보여준 루터의 개념 하에서 이해되어야 한다. 그리고 구체적으로 말한다면, 루터가 심판 뒤에 감추어진 하나님(Deus absconditus)에서 심판 속에서도 자비와 긍휼을 보여주시는 하나님(Deus revelatus)으로 발전시킨 것이다.

2절. 그리스도와 믿음(칭의문제)

49 Lw10, p.145.

50 P. Althaus, 이형기 역, 루터의 신학 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1994), pp. 194-205.

루터는 심판자 하나님과 이에 겸손해야하고 복종해야할 인간의 모습을 나타내고 있다. 여기서 그는 점차 칭의의 개념을 다루기 시작하는데 이는 종교개혁의 주요 원리라고 볼 수 있다.

첫째로 모든 인간은 하나님 앞에서 수많은 죄 안에 있다. 그리고 죄를 짓는다. 즉, 그들은 사실상 죄인이다.

둘째, 이것을 위해 하나님 스스로가 예언자를 통해 증거하셨고 그리스도의 고난에 의해 지속적으로 이 같은 것이 세워졌다. 인간의 죄로 인해 그가 그리스도를 고통받게 하고 죽게 하신다.⁵¹⁾

여기서 보듯이 하나님은 인간의 한계성을 알고 계신다. 즉, 인간은 어찌하든지 하나님 앞에서는 죄인일 수밖에 없다. 그러므로 심판을 강제적으로 행하지 않는다. 심판을 위한 하나님이라면 그 하나님은 거룩하시고 진리가 참만하지도 않으며 선과 생명도 가지고 있지 않을 것이다. 하지만 그는 심판의 칼을 드실 수밖에 없다. 왜냐하면 인간은 한계성을 갖고 있음에도 불구하고 하나님 앞에서 사악하고 교만하다. 그래서 세상 모든 사람들은 하나님의 의를 조롱하고 그리스도의 죽음을 헛되이 한다고 루터는 말하고 있다. 그러면 하나님은 어떻게 이런 인간의 한계성을 극복하고 당신의 사랑하는 자녀들을 구원으로 이끄시는가?

루터는 시편 1편을 들어가기 앞서 “제 1편은 문자적으로 그리스도에 관하여 이야기한다”고 하면서 주석을 시작하고 있다. 여기서 그

51 LW10, p. 235.

는 그리스도에 관한 개념과 역할 등에 대하여 신약을 대조시키면서 설명하고 있다.

....그러기에 그는 또한 영 안에서 깨달은 자들의 첫 열매가 된다. 때문에 하나님의 의지를 행하는(Ps. 40:8) 그리스도에 관하여 이 책 안에서 쓰여지고 있다. 그는(그리스도) 세 가지 면에서 인간이다: 첫째 그는 인간적인 덕을 가진 자이다. 둘째 그는 교육받은 일개의 소년이 아니고 은총 안에서 인간적이다. 셋째, 그는 신부를 가졌다.⁵²⁾

여기서 보는 바와 같이 그리스도는 인간의 조건 아래에서 하나님의 의를 충족시키었다. 그래서 영 안에서 깨달은 자의 첫 열매가 되었고 인간의 선봉에 서서 구원으로 이끈다. 그러면 그리스도가 첫 열매가 되는 것이 어떤 의미를 가지는가?

결론적으로 이 세상에 있는 모든 것에 대한 비난과 육체에 대한 천벌과 십자가에 달림은 하나님이 심판을 통하고 즉, 복음과 그의 은혜를 통하여 그가 가진 것을 실행하는 그의 심판이다. 그래서 의는 실현된다. 인간이 그 스스로 의롭지 못하고 하나님 앞에서 찬하기 때문에 하나님은 그의 은혜를 주신다. 이런 방식으로 성서 안에서 자주 일어난다. 따라서 도덕적 의미에서 하나님의 의는 그리스도에 대한 믿음에 있다.⁵³⁾

52 LW10, p. 11.

53 LW10, p. 404.

즉, 인간은 하나도 자신의 힘으로 의롭게 될 수 있는 것이 없다. 우리가 의로워진다고 할 때 그것은 하나님의 전적인 힘으로 되는 것 뿐이기 때문이다. 이러한 전적인 힘은 그리스도를 통해 나타난다. 그리고 그를 믿는 믿음으로 하나님의 의에 가까이 할 수 있다.

왜냐하면, 그리스도는 그의 신성을 가지고 있고, 그의 인간성 앞에 있기 때문이다. 그리고 그의 인간존재성에 따라 그는 그 스스로 앞에서 영원하다. 그러나 신의 존재성에 따라 그는 그 스스로 유일하다. 그러나 현재 그는 영원하고 그 스스로 내에서 신과 인간으로써, 그리고 믿음을 통한 그의 신자들 안에서 지속하는 상태로 남아있다.⁵⁴⁾

이러한 그리스도의 성격으로 인하여 그를 통해 인간은 구원을 얻을 수가 있다. 그리스도는 하나님의 영광을 나타내기 위하여 존재할 뿐만 아니라 인간의 죄악을 극복하고 하나님과의 관계를 회복시키고 그 스스로가 하나님께 인간의 대표로서 의로움을 인정받아 인간이 그 자신을 믿기만 하면 인간은 하나님으로부터 그리스도의 의로움을 보시고 의롭게 칭함을 받는 것이다.

이러한 의의 해석을 당시의 중세 후기 신학 중 유명론과 비교하여 보면 얼마나 혁신적인 사상의 변화인지를 알 수 있을 것이다. B. 헤그룬트는 그의 글 “루터의 의인론의 배경으로서 중세 후기 신학”⁵⁵⁾

54 LW10, p. 409.

에서 다음 세 가지로 유명론과 루터의 의인론의 관계에 대하여 말하였다.

1) 유명론은 의(하나님 앞에서의 의로서)를 단지 하나의 덕, 신학적으로 보아 하나님과 이웃을 향한 사랑으로서 알고 있었다. 2) 유명론에 따르면 의인은 덕에 대한 보상이다. 이 덕은 인간이 은총을 받기 위해 할 수 있으며 성취해야 한다는 것을 조건으로 한다. 3) 유명론과 대조적으로 루터는 ‘은총만’이 하나님이 그리스도의 특별하고도 유일한 의를 인간의 것으로 돌리심에 관하여 관심을 둔다.

이러한 하나님의 의를 그리스도를 통한 은총으로 생각하며 믿음으로만 인간이 구원을 받을 수 있다고 생각한 그의 사상은 종교개혁을 이루고 완성해 가는 과정에서도 결코 흔들리지 않았다.

3절 성서

루터에게 있어서 성서는 하나님께서 주신 유일한 표준이다. 왜냐하면 그는 성서를 통하여 진실로 하나님을 만났고 그의 모든 문제가 해결되었기 때문이다. 이형기는 이것에 대해 다음과 같이 평가하고 있다.

그는 자신의 구원 문제를 고민하면서 성서 연구에 몰두하는 동안 성령의 인격적인 조명으로 말미암아 객관적인 진리의 말씀을 ‘하

55 B. Haaglund, pp. 69-104 참고.

나님의 말씀'으로 체험하게 되었다. 그는 성령의 역사로 말미암아
하나님의 말씀을 직접 체험하였다.⁵⁶⁾

종교개혁 이전에는 책으로서의 성서가 비록 높임을 받았다 할지
라도 그 속의 말씀이 하나님의 산 말씀으로 올바르게 이해되거나 자유
롭게 역사하지 못하게 방해한 교회와 공의회 및 전통의 권위들이 있었
다.⁵⁷⁾ 그래서 인문주의자들과 유명론자들이 성서에 대해서 로마 카톨
릭에 상반된 의견으로 반기를 들어왔고 루터 또한 위에서 언급한 것처럼
자신의 체험과 방황 속에서 성서로 인해 자신을 해방시킨 경험⁵⁸⁾
에 근거하여 로마카톨릭의 공덕 사상을 비롯한 여러 가지 제도와 성서
이해에 반대할 수밖에 없었던 것이었다. 그래서 그가 처음 로마카톨
릭과 논쟁한 것은 성서의 권위의 문제라기보다는 오히려 성서 해석의
문제 때문이었다고 볼 수 있다. 즉, 조직적이고도 성서이외의 여러
가지 이론들을 전통으로 삼았던 로마 카톨릭의 신학은 정직하게 말하
자면 인간 언어의 신학이다. 반면에 루터는 오직 성서만이 기준이 되
는 신학, 즉, 하나님의 말씀의 신학이다. 그러므로 성서해석은 판이하

56 이형기, 종교개혁 신학사상 (서울: 장신대 출판부, 1984), p. 24.

57 이장식, 기독교 사상사 vol. 2 (서울: 대한기독교서회, 1977), p. 105.

58 Timothy George, pp. 74-77. 루터는 로마 카톨릭이 제시하는 성례를 비
롯한 여러 가지 죄사함의 문제의 해결방안을 실행했음에도 불구하고 올바
른 해답을 얻지 못하였다. 즉, 고행, 학문, 순례 등 여러 방식에도 불구하
고 그는 자신의 죄와 의의 문제에 사로잡혀 있었다. 성서 강의를 준비하
는 가운데 여러 기존의 이론과 전통들로서가 아닌 오직 믿음으로만 의롭
다함을 받는 것을 깨닫고 생각의 전환을 가져왔으며 이것으로 자신의
고통의 문제를 해결하였다.

게 다를 수밖에 없었고 이것이 논쟁거리가 될 수밖에 없었다.

루터에게 있어서 '하나님의 말씀'이라는 용어는 여러 가지 의미로
쓰였다. 그것을 간략히 보면 다음과 같다.

첫째, 그리스도가 바로 하나님의 말씀이다.

둘째, 역사 안에서의 하나님의 구속의 행위가 직접 인간이 보고
듣는 하나님의 말씀이다.

셋째, 하나님의 말씀은 인간에게 율법이나 복음으로 전달된다.

넷째, 입으로 전파되는 말씀이 곧 하나님의 말씀이다.

하나님의 말씀이란 사람들에게 여러 가지로 생각해 볼 수 있겠으
나 기본적인 루터의 생각에 있어서 하나님의 말씀이란 절대적이라는
것이다. 이것은 하나님에 대한 전능성과 그에 대한 전적인 신뢰를 보
여주는 것이다. 더 나아가 이는 하나님의 말씀으로 언급되어 있는 책,
즉, 성서의 권위를 인정, 상승시키는 것이다. 이러한 절대적인 정의의
개념은 당시 로마 카톨릭과 다른 학문들의 분위기와는 다른 것이다.
이러한 기본적인 사상이 시편에서도 나타나고 있다. 이것은 시편의
초반부분에서 만날 수 있다.

그러므로 성서는 너무나도 대단한 의미를 지니고 있어서 한마디
로 그리고 동일한 언어로 겸손(우리 스스로가 아무 것도 아니기
때문에), 감사와 고백(우리가 하나님에게 공적-the credit을 돌리
게 가르쳐 주기 때문에), 그리고 확신과 소망(주가 가까이 직접

적으로 존재하시기 때문에)에 관하여 우리에게 훈계하고 있다.⁵⁹⁾

바로 위의 내용과 같이 그는 시편 즉, 성서의 내용이야말로 인간이 하나님에 대하여 어떤 기준을 가질 것인가 어떻게 대하여야 하는가를 보여준다. 그러므로 그는 성서를 오류없고 어떠한 시금석보다 확실한 경전 즉, 성서의 말씀을 인간의 표준으로 보고 있고 일말의 헛점도 없는 것으로 본다. 왜 그는 성서에 대해 이런 생각을 가지는가? 간단히 말하자면 그는 성서는 하나님의 말씀의 계시라는 기본적인 생각을 가지기 때문이다. 이것은 율법과의 차이를 설명하게 한다. 왜냐하면 루터는 성서를 복음과 율법으로 구별하기 때문이다. 루터는 기존의 학자들과 성직자들이 성서의 내용을 해석하는 것과는 다른 내용들을 찾아내었고 같은 성서의 내용 안에서 하나님의 말씀의 권위를 발견하고 나타내어야만 하였다. 그래서 복음을 긍정적인 의미로, 율법을 기존의 사람들이 해석하던 내용의 것이 부정적인 것으로 흑백을 가려내야만 했다. 그러나 초기에 그는 복음과 율법의 구분을 확실하게 해낼 수 없었다. 그래서 그는 여기서 율법의 올바른 의미를 정의하는데 만족하고 있다. 예를 들면, 1:2의 “오직 여호와와의 율법을 즐거워하며 그 율법을 주야로 묵상하는 자로다”에서 당대의 신학자들은 ‘율법’이라는 이 말의 의미를 와전시켜 인간에게 이해시키고 있음을 인용을 통하여 지적한다.

59 LW10, p. 41.

그러므로 우리가 급히 가진 생각을 믿어서도 안되고 모든 비하와 경배 안에서 성서를 해석해야한다는 궁극적인 관심을 우리는 가져야 한다. 왜냐하면 성서는 성급한 자에게 범죄의 돌이고 불명예의 바위이기 때문이다. 그러나 성서는 하나님의 법을 묵상하는 자에게는 그 바위를 물웅덩이(cf. Ps 114:8)로 바꾼다.⁶⁰⁾

즉, 성서를 해석하는데 있어 인간은 율법의 오류에 빠질 수 있는 가능성에 많이 방치되어있다. 이 점에 있어서 인간은 성급하게 성서를 읽고 자신의 생각에 의존하며 교만한 자세로 하나님을 대하게 되고 이러한 자는 복음이 아닌 율법의 오류에 따지게 된다. 그래서 범죄와 불명예에 빠지게 된다. 그러나 성서를 올바르게 묵상하는 자에게는 이런 단단한 돌과 바위가 물이 가득 찰 수 있는 웅덩이로 바뀌어져 복음의 은총만이 넘치게 고여 있게 된다.

그러므로 루터는 하나님의 말씀을 율법이라 칭한다는 것에 대해 문제를 언급하면서 율법과 하나님의 법으로 구별한다.⁶¹⁾ 아마도 이것은 기존 율법과 복음의 구별을 뜻하는 것이리라 생각한다. 이러한 구별 안에서 성서의 올바른 뜻을 위한 성서의 해석의 방법을 제시하는데, 그는 성서의 문자적 해석이 중요하지만 이 해석에 기초한 올바른 은유적 해석도 중요하다고 생각한다.⁶²⁾ 이러한 문자적·은유적 해석

60 LW10, p. 19.

61 “결국 하나님의 법(the law of the Lord)안에서가 아닌 율법(the Law)안에서 생각하고 기뻐하는 사람들이 있다. 이런 이들을 율법자(jurist)라 한다....” LW10, p. 19.

의 경향은 어거스틴에게서도 보이는데 그 해석의 경향이 루터에게 있어 많이 비슷하고 또한 어떤 경우, 루터는 그런 해석을 할 때 어거스틴의 이름을 거론하였다. 여기서도 예외가 아니게 이러한 면이 곳곳에서 나타난다.

따라서 간략히 주의 단독의 말로(the single sunset)(어거스틴에 따르면)는 우리의 이중 말로(the double sunset)에 동의한다....⁶³⁾ 그러므로 이 이야기에서 너희가 '사람들'이라는 말을 들을 때 영혼들은 이해한다.(어거스틴은 도덕적으로 이것을 설명한다....)⁶⁴⁾ 축복받은 어거스틴이 매우 잘 설명한 것처럼, 인간이 항상 스스로를 판단해야 하고 그 자신에 대해 화를 내야 한다.⁶⁵⁾

이와같이 어거스틴의 성서해석에 대한 루터의 입장은 매우 긍정적이다. 루터가 시편을 위해 가장 많이 의존했던 시편은 어거스틴의 '다윗의 시편에 대한 주해'였으며 특히 그의 로마서 강의에서 어거스틴을 무려 120번이나 인용한 것은 좋은 예에 속한다.⁶⁶⁾

그리하여도 루터는 당시 중세세계의 성서해석방법을 시편에서도

62 예: LW10, pp. 17-18. 여기서 밤과 낮에 대한 문자적 해석과 4가지의 은유적 해석을 주석하고 있다. 즉, 문자적 해석이란 글자 그대로 문맥 안에서 이해하는 것이고 은유적 해석이란 비유적으로 유추적으로 문맥의 이해와는 별개로 아니면 깊이 관련되게 해석하는 것을 말한다. 즉, 다소 주관적 경향이 많이 보이는 해석을 말한다.

63 LW10, p. 326.

64 LW10, pp. 318-319.

65 LW11, p. 5.

66 이형기, 종교개혁 신학사상 p. 36.

많이 사용한다. 그 방법은 다음과 같다. 첫째, 문자적(Literaliter) 해석 방식이다. 이것은 성서의 진정한 역사적 의미에 중점을 두었다. 둘째로, 비유적(allegorice) 해석방법인데 이것은 성서에 나오는 사건들을 모두 기독교의 역사와 교회의 창립 그리고 교리를 상징하고 있는 것으로 해석한다. 셋째, 도덕적(tropologice) 해석은 신자들에게 적절한 행동양식을 비유적으로 표현한 것으로 성서를 이해하는 방법이다. 넷째, 유추적(anagogice) 해석방법은 성서를 내세에 대한 삶의 표현이라고 생각하는 것이다.⁶⁷⁾ 이러한 그의 해석은 시편의 중반부쯤에 더 잘 나타나는데 64장에서는 하나님의 일에 대해 위에 언급했던 방식으로 해석하고 있다.

문자적으로 하나님의 사업은 세상에 대한 창조요, 율법의 행위들이다.

도덕적으로 하나님의 사업은 율법이 가지는 의로움이 아닌 칭의가 율법과 자연의 의로움에 의해 상징되는 것이다.

비유적으로 하나님의 사업은 회당(synagogue)과 다른 나라들에 의해 상징되는 교회이다.

유추적으로 하나님의 사업은 영광 안에서 승리하는 교회이다.

-이 모든 것이 동시에 함께 그리스도에게 있다.⁶⁸⁾

성서에 대한 이해와 루터의 성서해석에 있어서 기존의 주석에서

67 Erik H. Erikson, p. 257.

68 LW10, p. 312.

크게 벗어나는 것은 없었지만 그래도 주목할 만한 것은 인문주의자들에 의해 소개된 어거스틴과 초대교부들의 견해를 많이 받아들여 하나님에 대한 새로운 이해, 그리스도, 믿음, 구원에 대한 관심이 특별하다고 볼 수 있다. 그리고 성서의 권위에 대하여 책 이상의 권위를 부여하였고 전체적인 흐름으로 보건대 인간에게 육적으로나 영적으로나 없어서는 안되는 하나님의 말씀으로서 성서가 자리매김을 하고 있다는 것이다. 이러한 성서에 대한 권위부여는 후일 에크와의 논쟁을 비롯한 여러 로마 카톨릭과의 논쟁에서 권위의 문제에 대한 해결의 근거가 되었다.

4절 교회론

교회는 어떤 의미를 지니는가?

루터는 세상에 존재하는 구체적인 형태로서의 교회에 대하여 다음과 같이 생각한다.

교회는 하나님의 소유, 그리스도의 소유, 미(美) 각각의 아름다운 존재이다. 왜냐하면 주님과 그의 충만함을 받아들이는 자를 본받기 때문이다. 주님은 주님 스스로 아름다우시고 모든 종류의 미를 가지셔서 가장 아름다우시며, 아름다운 존재는 이런 미로부터 유래된다. 즉, 교회 안에 그의 형상과 이미지가 존재한다⁶⁹⁾

루터는 그러므로 지상의 교회가 이런 아름다운 모습을 유지하고 또 그래야만 한다고 생각한다. 이는 이후 글들을 다룰 때 더 자세히 다루겠지만 여기서 이런 그의 기본적인 생각이 여러 초기의 글들에서 나타나고 또한 이를 통하여 교회의 정화와 수정을 요구하는 글들이 계속되었다. 그는 시편을 비롯한 초기 글들을 통해서 보면, 교회의 분열을 일으키고 극복하려는 것이 아니라 당시 로마 카톨릭의 입장들과 마찬가지로 참교회를 어디서 발견하는가에 대하여, 즉, 교회의 통일과 그것의 참·거짓의 기준을 확립하는데 관심을 기울였다. 이러한 결과로 그는 유일한 교회가 존재하는가의 규범으로써 복음과 믿음을 확립하게 되고 이는 교회에 대한 개념에 대한 새로운 출발이 되었다.⁷⁰⁾ 즉, 교회의 순수성의 문제에 있어 그는 교회론을 점차 세워나가지 않을 수 없었다. 이런 점들은 5장, 6장에서 더 분명히 나타나게 된다.

시편 강해에서 루터는 종교개혁의 사상을 암시하는 부분들에 대하여 쉽게 결론을 내리거나 정의하지는 않는다. 어떤 면에서 많은 부분들이 정리되지 못하고 혼동되어있음도 발견하게 된다. 그리고 어떤 면에서는 기존의 신학들과 유사한 면들도 보인다. 그러나 분명히 언급되어질 수 있는 것은 하나님의 의의 부분에 있어 루터의 이해가 점차 발전을 가져온다는 것이다. 하나님의 의라는 부분은 하나님에 대한 이해 그리고 인간 이해를 거쳐 이 하나님과 인간의 관계에 대한 이

69 LW10, p. 230.

70 Bernhard Lohse, pp. 241-243 참조.

해를 포함하고 있다. 다른 이들과는 달리 루터는 원죄에 대한 두려움과 전능한 심판의 하나님에 대한 두려움으로 고통스러워하고 있었고 그 안에서 하나님의 의라는 부분이 바울의 가시와도 같았다. 그러나 성서를 주석하는데 있어 성서 안에서 근거를 두고 해석하려는 노력으로 그는 하나님의 의에 대한 이해의 전환과 자신의 고통의 해결을 경험하였다. 왓슨(P. S. Waston)은 이것을 말하길 “하나님의 의가 모든 것을 의미한다는 추상성(abstruatum)과 의인은 믿음으로 산다는 구체성(anocretum)은 루터에게 있어 서로 부합되는 것”이라고 한다.⁷¹⁾

그러므로 루터가 초기에는 종교개혁적 요소들에 대해 부분적인 이해를 가지고 있어서 하나의 종합된 개념으로 이해하지 못했지만 의(義)와 성서의 주제에 있어서 사상의 발전을 가지고 있었다는 것은 확실하다.

71 P. S. Watson, Let God be God (London: The Epworth Press, 1958), pp. 45-49 참조.

제 5장 초기의 설교(1510?-1517)

다음에 살펴볼 설교들은 1510-1517년 사이에 이루어진 루터의 설교들중의 네 편이다. 이것은 비텐베르크 교회에서 1516년 6월에서 1517년 2월까지 십계명에 대하여 설교한 것인데⁷²⁾ 여기서 종교개혁 이전에 나타난 종교개혁적 요소들을 앞장에서 소개한 초기 시편보다는 구체적으로 나타나고 있다고 할 수 있다. 특히 십자가 신학에 대한 기초적인 부분이 설교들에서 발견되고 또한 발전되는 경향을 볼 수 있다. 또한 면죄부판매에 대한 관심이 뚜렷히 표현되기도 한다.

우선은 각 설교의 내용들을 살펴본 뒤, 내용을 요약하고 한 절을 할애하여 총괄적으로 설교에서 나타난 종교개혁적 요소들을 살펴보기로 하겠다.

1절 삼위일체 후 열 번째 주일 설교

(1516년 7월 27일: 눅 18:9-14)

우선 그는 시편 113:5-6, 138:6을 시작으로 하나님의 위대성, 전지전능성(全知全能性)을 이야기하면서 설교를 시작한다. 그 이유는 이어지는 다음 부분에서 확연히 나타나는데 바로 인간의 태도에 대한 것을 설명하기 위해서이다.

72 R. H. Fife, The Revolt of Martine Luther (New York, 1957), pp. 232-235 참고.

하나님과 그의 모든 것으로부터 멀리 물러나는 것이 겸손의 참다운 본질입니다. 다른 한 편에 있어서는 하나님과 그의 모든 것이 될 수 있는 한 가깝게 접근하는 것이 교만의 참다운 본질입니다.⁷³⁾

온전한 선이신 하나님을 닮고 또한 하나님의 존재와 같이 되기를 원하는 사람은 로마서 12장 16절에 있는 “낮은 데 처하라”라는 사도의 규칙을 따르지 않으면 안된다. 즉, 부자일지라도 자기를 거지의 수준에 두어야 하며 강한 자는 자기 자신을 약한 자와 동일시하여야 한다. 이러한 겸손의 자세가 없이는 하나님께 가까이 갈 수 없을뿐더러 그와 나는 절대적으로 동일한 그리고 그를 뛰어넘을 수 없다는 것을 인정하여 그를 두려워할 때 진정으로 하나님의 얼굴을 접하게 될 것이라고 이야기한다. 그러면 교만과 겸손의 차이는 어떤 점에서 구체적으로 말할 수 있는가?

하나님으로부터 멀리 떠나게 하는 것과 하나님께 가까이 나가게 하는 것은 두 가지 방법 즉, 내면적으로 외면적으로 또는 하나님을 시인하는 것과 하나님을 시인하지 않는 것을 통해서 발생합니다. 하나님을 시인하면 그 결과로 하나님을 두려워하고 경외하는 마음을 갖고 그에게서 멀리하게 됩니다. 이것이 겸손입

73 Martine Luther, 지원용 역, 루터선집-설교자 루터10 (서울: 컨콜디아사, 1984), p. 44. (이후 약어로 L10로 표시)

니다.... 하나님을 시인하지 않으면 그 결과로 경멸과 안심 속에서 하나님으로부터 멀리 떠나게 됩니다. 이것이 교만입니다.⁷⁴⁾

그러므로 인간이 하나님을 떠나는 것과 멀리하는 것은 차이가 있다. 전자는 교만으로 인한 것이고 후자는 겸손으로 인한 것이다. 인간이 하나님과 가까이 하기 위해서는 겸손히 필수적이나 인간은 교만에 빠져 있고 자신이 그런 상태에 있는 것도 모르며 또한 하나님을 가까이 한다는 개념조차도 모르고 있다. 그리하여 루터는 교만한 사람의 특징을 이야기하면서 교인들에게 자신의 상태를 점검하게 하고 있다.

첫째 그는 하나님께 아무 것도 구하지 않습니다. 그는 아무의 도움도 필요하지 않는다고 상상합니다. 그는 하나님의 도움조차 필요 없다고 생각합니다. 그는 자기 자신만으로 충분합니다.... 둘째, 자기 자신에 관한 이와 같은 무지와 맹목은 좀 더 깊은 곳에 있습니다. 어거스틴이 말하고 있는 바와 같이 그들은 하나님께 간구하지 않는 것으로 만족하는 것이 아니라 자기 자신들을 찬양하기까지 합니다.... 셋째, 자기자신을 책하면서 기도를 드리는 사람을 조롱함으로써 자기 자신의 악의 양을 채웁니다. 이것이 가공할 만한 극악무도함입니다.⁷⁵⁾

즉, 그들은 자비스러운 일, 이웃을 긍휼히 여기는 일을 하지 않는

74 Ibid., p. 45.

75 Ibid., pp. 45-47.

다. 그러므로 그들은 영원한 죽음의 형벌을 받아야하며 교인들은 이런 사람들을 조심하여야 한다. 이러한 사람들은 자신의 죄를 알기는 커녕 의롭다함을 받은 사람들에게 불의를 범할 뿐 아니라 악을 행하기도 한다. 뿐만 아니라 가장 중요한 죄를 짓는다. 그것은 모든 죄인을 받아주시는 그리스도를 공격한다. 이는 그리스도는 모든 겸손의 표본이지만 동시에 모든 사람들의 심판자가 되시기 때문이다. 그들은 자기 자신의 심판자를 부인하는 어리석은 짓들을 저지르고 있다. 이러한 일들에 대한 적절한 예가 바로 바리새인들이다. 그들은 우상을 섬기지 않았다. 하지만 실상 자기 자신이 그의 마음속에 세워진 자기 자신의 의의 우상을 섬겼다. 그러므로 “우리들은 오히려 바리새인과 같다는 것을 시인하고 또 세리가 자신의 죄를 뉘우쳤던 것처럼 우리 자신의 죄를 증오하고 뉘우쳐야 한다.”⁷⁶⁾ 왜냐하면 우리는 자연의 자녀들이기도 하지만 진노의 자녀들이기 때문에 아무리 우리가 노력하고 벗어나려고 하여도 항상 하나님이 우리의 심판자가 되시고 그리스도와 그를 부인할 수 없기 때문이다.⁷⁷⁾

여기서 교만한 자와 겸손한 자의 차이를 비추어 보면서 진정으로 하나님을 대할 때의 자세는 어떠해야 하며 왜 그런 자세를 취해야 하는지, 그리고 그로 인한 구원의 방법과 얻는 자세를 이 설교를 통해 알 수 있었다. 5절에서도 자세히 언급하겠지만 루터는 하나님과의 만남과 관계에 있어서 적지 않은 신비주의적 용어와 개념들을 사용⁷⁸⁾했

76 Ibid., p. 47.

77 Ibid., pp. 47-48.

78 예를 들면, “온전한 선이신 하나님을 닮고 또한 하나님의 존재와 같이 되

는데 이것이 특이하게 보여지는 점이라 하겠다.

2절. 성 도마의 날 설교(1516년 12월 12일; 시편 19편 1절)

이 설교도 위 설교와 맥락을 같이 한다. 하지만 복음의 개념에 대하여 중점적으로 다루면서 칭의 부분을 잘 설명하고 있다.

우선 위 설교의 구조와 비슷하게 시편(19:1)인용을 가지고 설교를 시작한다. 그러면서 바로 이 설교의 주제 “복음”에 대하여 간단히 설명한다.

복음은 하나님의 일을 선포하는 것 이외에 아무 것도 아닙니다. 왜냐하면 복음은 하나님께서 하시는 것을 설교하는 것이요, 그리고 그 자체가 그의 영광을 전하고 또 하나님께서는 하나님의 일을 전하는 일을 통하여 영광을 받으시기 때문입니다.⁷⁹⁾

즉, 복음은 하나님의 영광의 수단이다. 이것을 통하여 인간들은 하나님과 자신들의 구별을 알게 된다. 즉, 하나님의 영광은 인간으로 하여금 인간의 영광은 헛된 것, 아니 수치스러운 것이라는 것을 이해 시켜주며 이것을 통해 인간이 진정으로 의로워질 수 있는 길은 없고 다만 하나님의 일에 의해 이루어질 수 있다는 것을 의미한다. 이것이 바로 복음의 내용이다. 그러면 이 하나님의 일이란 무엇인가?

기를 원하는 사람은,,” Ibid., p. 45.

79 Ibid., p. 48.

의, 진실, 평화, 친절, 기쁨, 건강, 인내, 자비가 하나님의 본성을 따라 행동하는 한 하나님의 일은 의, 평화, 자비, 진실, 인내, 기쁨, 그리고 건강 이외에 다른 것을 만들어내지 않습니다.... 즉, 찬양과 아름다움 또는 영광과 빛남은 하나님의 일입니다.... 하나님의 행위는 의롭습니다. 그러므로 그의 새로운 피조물인 크리스찬도 의롭습니다.⁸⁰⁾

하나님의 일은 자신의 본성, 즉, 선, 영광, 의 등을 드러낼 뿐 아니라 이를 통해 하나님의 피조물로서의 자격으로 인간은 스스로 노력해도 얻기 어려운 의를 전가받게 된다. 이 받는 과정에서 하나님께서는 자신의 본질적인 측면들(절대선)을 잠시 벗어던지고 “생소한 일”을 행하신다. 이는 의롭지 않은 사람들을 의롭게 만들 수 있으므로 그는 사람들을 의롭다고 인정하는 그의 본래 일을 하기 전에 인간들을 순수하게 무능한 죄인들로 만들기 위함이다. 그리하여야만 그의 온전한 사역이 뚜렷하고도 확실히 드러날 수 있기 때문이다. 그러면, 구체적으로 하나님에게 “생소한 일”과 “본래의 일”이란 무엇인가?

하나님의 생소한 일은 그리스도의 고난과 그리스도 안에서 당하는 고난과 옛사람을 십자가에 못박는 일과 아담을 죽이는 것입니다. 그러나 하나님의 본래의 일은 그리스도의 부활, 성령 안에서 의인과 새 사람에 생기를 주는 일입니다.⁸¹⁾

80 Ibid., p. 49.

그러므로 인간의 겸손과 비하, 그리고 절망은 구원을 위한 필수적인 단계일 뿐이다. 로마서 4:25, 8:29, 10:35는 그리스도로 인한 우리의 구원을 나타내 주고 있다. 그가 없었더라면 인간의 교만과 죄는 영원히 하나님의 본래의 일에 영향받을 수밖에 없었을 것이다. 그러므로 10:35에서 말했던 “좋은 소식”은 바로 하나님 아버지와 인간에게 주어진 그리스도의 온전히 감미롭고 즐거운 자비이다. 이것을 사람들이 복음이라 부른다. 그러므로 “복음=좋은 소식”이라 말할 수 있을 것이다. 그러나 복음의 신비한 일이 있는데 그것은 주를 위하여 세운 백성을 온전하게 예비하는 것이다. 즉, 모든 인간이 죄인이며 하나님에 의한 은혜가 전혀 없다고 선언함으로써(롬3:23) 자기 스스로가 의롭다고 생각하는 인간이 죄 있다고 선언하고 그들의 죄를 명백히 나타내는 것이 복음의 신비스런 일이다.

복음은 그것의 생소한 어조에 있어서는 몹시 귀에 거슬리는 것입니다. 그러나 그것은 본래의 어조로 소리를 낼 수 있기 위해서는 이와 같은 귀에 거슬리는 소리를 내지 않으면 안됩니다. 내가 전에 말한 바와 같이 이것은 본보기를 통하여 나타내지 않으면 안됩니다.... “회개하라 천국이 가까이 왔느니라”(마 4:17) 모든 사람들에게 “회개하라”라고 말할 때에 그것은 모든 사람들이 죄인들이라고 선언하는 것입니다. 그러므로 그것은 환영받지 못할 슬픈 소식입니다. 그것은 나쁜 소식(Cacangelium)입니다. 그

81 Ibid., p. 50.

그러나 그것이 “천국이 가까이 왔다”고 말할 때에 이것은 좋은 소식이요, 즐겁고 기쁜 설교입니다. 이것은 복음의 본래의 역할입니다.⁸²⁾

그러나 이런 복음에 귀를 기울이지 않고 자기 자신이 스스로 의롭다고 생각하는 인간들이 있다. 이러한 인간은 절대적으로 스스로 의로워질 수 없음에도 불구하고 자기 독단에 빠지며 여기서 끝나지 않고 복음이 틀렸다고 하고 거짓말이라며 화를 낸다. 하지만 이들도 어쩔 수 없이 죄인인데 이러한 것을 어떻게 보여줄 수 있는가를 가르쳐 준 두 인물이 있다. 바로 그리스도와 바울이다. 그들은 이러한 인간들이 영적으로 율법을 성취하지 못할 뿐 아니라, 그들이 죄를 짓고 있으며 그들의 마음속에 악한 욕망을 가지고 있다는 것을 보여 줌으로서 그들도 역시 죄인들이라는 것을 나타내 보여준다. 이것과 함께 복음과 율법과의 올바른 관계를 보여주며 율법에 대한 올바른 이해에 대하여 이야기한다.

...율법이 죄를 지적해주고 또 우리로 하여금 우리 자신의 불운을 깨닫게 만들어 우리로 하여금 선을 찾게 만든다면 율법은 훌륭한 것입니다....지혜의 시작은 여호와 하나님을 경외하는 것입니다.(잠9:10) 그러나 사람이 계명을 지키지 못하여 하나님의 심판을 초래한다는 것을 알게 될 때에 그를 겸손하게 만들기 위하여 율법은 두려움을 일으킵니다. 그러나 은혜는 사랑을 주입함

82 Ibid., p. 51.

니다. 사랑에 의하여 더욱 믿음이 충만한 사람이 됩니다. 왜냐하면 그가 계명들을 지키기를 원하지만 그러나 그것들을 지킬 수 없을 때에 그는 그리스도의 충만함을 받아들이기 때문입니다. 마침내 그는 완전하게 됩니다.⁸³⁾

복음과 율법은 불가분의 관계이다. 왜냐하면 율법으로 인하여 인간이 자신이 의롭지 못함을 깨닫고 자신이 의로워지는 길을 모색하며 이러한 과정이 헛되다는 결론을 바로 복음에서 깨달아 하나님의 본래의 일을 행하게 하기 때문이다.

이 설교에서 보여지는 중요 주제는 바로 “복음”의 개념이다. 의에 관하여도 언급하지만 이것은 기존의 율법 안에서가 아닌 복음의 테두리 안에서 설명되어진다. 그리고 의롭다고 스스로 인정하는 자들은 율법을 소홀히 하는 자가 아닌 세상 사람들이 보아서도 또한 자기 자신도 말하듯이 철저하게 지키는 자들인데 이들은 하나님의 의의 인정을 받지를 못한다. 그들은 복음을 모르기 때문이다. 복음이란 기쁜 소식이고 또한 그리스도의 고난, 죽음, 부활, 승천, 재림에 이르는 내용이다. 즉, 그리스도의 사건이 인간 스스로가 죄인임을 인정하고 그리스도를 통하지 않고서는 의롭다고 생각할 수 없다는 생각을 가질 때 바로 인간의 것이 된다. 다시 말하면 인간은 그리스도처럼 새 생명과 복을 누리게 될 수 있다는 것이다. 그러므로 칭의의 개념을 복음의 테두리에서 이해할 수밖에 없고 이것이 바로 루터의 종교개혁 사상 중

83 Ibid., pp. 53-54.

에서 가장 큰 특징 중의 하나라 할 수 있다. 이것에 대하여서 뒤 5절에서 다른 설교들과 비교하여 보도록 하겠다.

3절 현현절 후 넷째 주일에 한 설교

(1517년 2월 1일; 마 8:23-24)

폭풍을 잔잔케 하신 것에 관한 이 설교의 본래의 본문은 “바람과 바다조차 그에게 복종하다”라는 성경의 인용구절의 끝맺음 말로 시작하고 있다. 그리고 이 성서구절에 대하여 은유적 해석을 하면서 이 설교를 시작한다.

...바다는 이 세상 즉, 곤란으로 가득 차있고 불안하고 무상한 이 인생을 상징하고 있음에 틀림없습니다. 폭풍과 바람은 “이 어두움의 세상 주관자들과 하늘에 있는 악한 영들입니다”(엡6:12).

배는 교회입니다...신앙자체는 그리스도께서 그 속에 자리잡고 계시는 배입니다.⁸⁴⁾

이렇듯, 악한 세상에서의 신앙은 한순간도 위험에 노출되어 있지 않을 때가 없는데 사실 이런 위험을 알지 못하고 사는 인간들이 더 많다. 이러한 이들은 사실상 위험 속에 빠져 있으며 죽은 것이다. 그러므로 위험 한가운데 있음을 인식한 인간은 복 있는 사람이다.

84 Ibid., p. 54.

...위험이 없다는 것이 모든 것 중에서 가장 큰 위험입니다. 가장 큰 안전이 가장 큰 시험입니다. 가장 큰 부(富)가 가장 큰 빈곤이며 가장 큰 정의가 가장 큰 불의이고 가장 큰 지혜가 가장 큰 미련입니다. 모든 지나침은 사람을 극단으로 향하게 합니다. 그리고 이러한 극단이 가장 큰 위험이 됩니다. 많은 시험을 갖는 것은 시험이 아닙니다. 가장 큰 동요는 가장 큰 평화입니다. 가장 큰 죄는 가장 큰 의(義)입니다.⁸⁵⁾

인간은 자기가 안주한 곳에서 더 이상 변화되기를 원하지 않으며 옳음과 구원의 필요성을 인정하려하지 않고 그리스도마저 거부하며 하나님을 망각한다. 하지만 지혜있는 자는 동요, 죄, 어리석음 속에서 자기 자신을 버리고 하나님 안에서 피난처를 찾는다. 그리고 그리스도의 보호하심을 경험한다.

그가 우리를 버려두고 있는 동안도 그는 우리를 붙들어주고 있습니다. 그가 우리로 하여금 무서운 폭풍이 지나도록 허용하고 있는 동안에도 그는 우리로 하여금 앞으로 나가도록 도와주고 계십니다. 그러므로 그는 우리를 멸망케 하시는 것이 아니라 우리로 하여금 그에게 돌아오게 하십니다. 그러므로 우리는 더욱 지속적으로 구원을 받고 있습니다.⁸⁶⁾

85 Ibid., pp. 54-55.

86 Ibid., p. 55.

고통의 순간에서도 절망의 순간에서도 그리스도는 인간을 향한 구원의 손길을 계속하고 계신다. 그러므로 인간은 그리스도에 대한 사모의 마음 또한 끊어질 수가 없다. 그리스도는 인간을 구원할 수 있도록 즉, 인간이 인간 스스로를 믿지 않고 그리스도를 믿을 수 있도록, 만들기 위하여 그는 우리가 그에게 구원을 청하는 외침을 말하는 것을 듣기를 원한다. 그래서 앞에서 언급했듯이 인간은 자신을 뒤돌아보고 악이 가득 찬 세상에서 얼마나 위험에 처해있는지 깨달아야만 하며 이 깨달음과 더불어 그리스도를 믿는 것이, 그리하여 그가 인간을 구원하게끔 환경을 만들어야하는 의무를 가지고 있다. 그러나 이 의무를 외면할 때 인간은 어느 곳에서도 구원의 길을 찾을 수 없다.

우리는 그리스도의 도움으로 구원 받으려하지 않고 우리 자신의 행위의 힘으로 구원받고자 합니다. 우리는 시련을 피하기 위하여 스스로 안전을 도모하고 있습니다. 우리는 우리로 하여금 도움을 청하는 소리를 지르게 할 위험을 원치 않습니다. 우리는 평화를 갖기 위하여 오히려 선한 일을 하기를 원합니다. 그러나 이와같은 일을 하는 사람들에게 화 있을지어다!⁸⁷⁾

이 설교의 주요 내용은 그리스도의 구원 사역의 의미를 나타내는 것이다. 전체적으로 반어법을 많이 이용한다. 칭의로 인한 그리스도의 구원사역이 인간의 오류와 죄에 대한 오만함을 드러냄으로서 그의 사역을 강조하고 있다. 간접적인 설명으로서 효과적으로 그 의미를

87 Ibid., p. 57.

아주 잘 나타내 보였다고 할 수 있겠다. 또한 여기서 그리스도만이 구원을 인간에게 줄 수 있고 인간은 그를 믿어야만 구원을 받을 수 있으며 그는 인간이 그 자신을 믿어 구원을 청할 때 구원으로 이끌게 하는 것이 그의 일이라는 것을 말해주고 있다. 여기서 “오직 그리스도만, 오직 믿음으로만”이라는 종교 개혁적 요소를 초기 작품임에도 불구하고 체계적으로 드러내고 있다고 생각되며 십자가 신학의 기본적인 발판이 된다고 생각한다.

4절 성 마태의 날에 한 설교

(1517년 2월 24일; 마 11:25-30)

이 설교는 종교개혁의 시점이라고 생각되는 1517년도에 쓰여진 글이다. 전체적으로 다른 글들과는 다르게 종교개혁적 요소들이 표면적으로 많이 드러난다.

하나님께서서는 자기의 것(자신이 창조자이고 모든 것 되심)을 나타내기 위해서 자신을 숨긴다. 그는 지혜롭고 위대한 사람들로 하여금 겸손하도록 하기 위해 그들로부터 자신을 숨긴다. 즉, 자신을 숨김으로써 인해 복음을 방해하는 교만을 제거하는 데 그 목적이 있다. 그러면 하나님의 뜻이 숨겨져 있는 지혜로운 자는 어떤 자인가?

하나님의 지혜와 성서로 자기 자신을 특별히 지혜롭게 되었다고 생각하는 사람들이 있습니다. 이러한 모든 사람들은 자기들의

눈으로 보기에 지혜롭게 보일 뿐입니다. 이와 반대로 크리스찬이 참으로 지혜롭다고 부르는 사람들이 있습니다. 자기 자신은 조금도 지혜롭지 않고 자기 자신의 지혜를 갖고 있지 않고 오히려 바보라고 생각하는 사람들이 있습니다....왜냐하면 이들은 조금도 자아기만을 갖고 있지 않고 자기들은 공허하며 절대적으로 아무 것이 없다는 것을 알고 있기 때문입니다...(그래서) 그들은 지혜를 갈망합니다.⁸⁸⁾

즉, 지혜로운 자는 자기의 한계를 알고 지혜를 갈망하는 자이다. 그러므로 하나님 앞에서 우리는 언제나 지혜를 갈망해야 하며 이로 인하여 지혜의 근원이신 하나님으로부터 지혜를 얻을 수가 있으며 진정한 지혜로운 자가 될 수 있다. 그러면 하나님은 무엇을 숨기셨는가?

...숨겨진 것은 그리스도 자신이요, 하나님 아버지이시라는 것입니다....(마 11:27을 통해)..그는 곧 이 물음에 대한 답을 주셨습니다. 그러므로 하나님과 그리스도에 관한 즉, 성부와 성자에 관한 지식이 숨겨져 있습니다.⁸⁹⁾

그러므로 지혜, 의, 덕 등은 인간에게는 없고 그리스도 안에 있는 것이다. 즉, 성부와 성자가 같은 것을 계시하며 오직 하나의 계시와 오직 하나의 계시자가 있는 것을 의미한다. 왜냐하면 성부와 성자는

⁸⁸ Ibid., p. 58.

⁸⁹ Ibid., p. 59.

일체(一體)이기 때문이다.

그리스도 자신이 하나님에 의하여 우리의 의, 덕, 그리고 지혜가 되셨다는 것을 아십시오(고전1:30 참조). 하나님 아버지께서는 그의 모든 지혜와 덕과 의가 우리의 것이 될 수 있도록 그리스도에게 그것들을 위임하셨습니다. 이것은 하나님의 아들을 아는 것을 의미합니다. 또한 당신들은 하나님 아버지께서 그의 아들의 의를 우리의 것으로 간주하신다는 것을 알아야 합니다.⁹⁰⁾

즉, 지혜로운 자는 그리스도께서 하나님의 아들이시고 인간의 연약함과 교만함을 구원하기 위해 보냄을 받은 분임을 알고 행한다. 즉, 인간이 하나님과 그의 아들 그리스도를 갓난아기처럼 순수하게 받아들이기만 한다면, 쉽게 지혜 즉, 그리스도의 계시를 받게 되고, 받은 사람은 왜 아무 것도 하지 않아서는 안되는가라는 문제를 쉽게 해결할 수 있을 것이다. 또한 자신 안에 이미 자기 자신이 살고 있는 것이 아니라 그리스도께서 살아계신 사람은 그리스도께서 아무 것도 하시지 않으면 어떻게 하나 걱정할 필요가 없다. 그러므로 이러한 자들은 편안한 마음으로 자신의 일만을 충실히 할 것이다. 그러나 이와 반대되는 삶을 택한 어리석은 자들은 그들의 어리석음에서 헤어날 수 없고 구원받지 못할 것이다.

그들이 아무리 많이 일하고 노력하고 그리고 생각할지라도 그들

⁹⁰ Ibid., p. 60.

은 그들의 영혼의 불안만을 증가시킬 뿐, 그 밖의 어떤 일도 성취하지 못합니다. 그들은 그들의 온갖 노력을 통하여 그들의 영혼의 불안을 피하려고 애쓰고 있습니다. 그러나 인간은 하나님 아버지와 그의 아들을 아는 것을 통하여 즉, 그리스도 안에서 우리에게 값없이 주어졌고 또 그리스도의 공로를 통하여 우리에게 주어진 하나님의 은혜와 자비를 통하지 않고서는 영혼의 불안을 피할 수 없습니다.⁹¹⁾

즉, 우리에게 이 세상에서 영혼의 불안을 물리칠만한 것은 없다. 자신이 노력해서는 더욱 더 불가능하다. 그러므로 영혼의 안식은 오직 하나님의 은혜와 자비의 결과인 그리스도를 통하지 않고서는 불가능하다. 루터에게 있어서 영혼의 안식이란 구체적으로 어떤 것인가? 인간이 생각하는 이기적인 안식과는 그 차원이 다르다.

“나의 명예를 메라”(마 11:29) 그리스도께서는 이것을 하라. 저것을 하라도 말씀하시지 않고 오히려 내게로 오라. 너 자신으로부터 떠나라. 네 십자가를 지고 나를 좇으라 말씀하십니다.... 왜냐하면 그리스도에게 오는 것과 자시 자신으로부터 떠나는 것은 큰 십자가이기 때문이다. 자기 자신의 일을 통하여 자기의 죄를 씻기를 원하는 사람이 이 십자가보다 더 두려워하는 것은 없습니다. 왜냐하면 이러한 모든 사람은 그들의 죄를 피하고 싶어하는 것이 아니라 그들의 죄와 형벌을 피하고 싶어하기 때문입니

91 Ibid., p. 61.

다.⁹²⁾

즉, 인간들은 죄의 노예인 상태로 있다. 그리하여 죄 자체를 미워하는 것이 아니라 죄의 형벌을 미워하고 있는 것이다. 이러한 것에 대한 구체적인 예가 바로 면죄부이다. 면죄부는 죄 자체를 두려워하는 것이 아니라 죄의 벌을 무서워하여 그것으로부터 도망치는 것이 외에 아무 것도 하는 것이 없다. 다만 인간의 마음만을 잠시 위로할 뿐인 것이다. 그리고 이러한 위로, 안정감에서 끝나는 것이 아닌 큰 범 죄를 일으키게 하는 것이다. 인간들이 진정으로 죄의 사함을 받고 구원을 얻기 원한다면 그들은 오히려 벌을 받기 좋아하고 십자가를 사랑의 권고로 받아야만 한다.

면죄부는 벌을 받지 않게 하는 것과 죄를 짓도록 허락하는 것과 그리스도의 십자가를 무효로 하는 면허와 동등한 것입니다... 왜냐하면, 그리스도께서 말씀하시고 있는바와 같이 당신은 영혼의 휴식을 면죄부를 통하여 발견할 수 있는 것이 아니라 양순함과 겸손을 통하여 찾을 수 있기 때문이다.⁹³⁾

이 설교는 세 가지 주제를 서로 연관시켜 이야기한다. “지혜로운 자, 성부와 성자, 영혼의 쉼” 이 세 가지는 그 사이에 연관성을 가진다. 첫째 지혜로운 자는 자신의 무능력을 인정하고 하나님의 지혜

92 Ibid., p. 62.

93 Ibid., p. 63.

를 구하는 자를 의미하며 둘째로 성부와 성자의 관계에서 아버지인 하나님은 아들 그리스도를 통하여 자신의 지혜와 선한 것들을 공유하고 이것을 아들을 통하여 전가하게 한다. 셋째, 그러므로 영혼의 쉼은 오직 그리스도를 통하는 것이고 영혼의 불안을 일으키는 죄는 오직 그리스도만을 통하여 용서될 수 있다고 이야기하고 있다. 이 영혼의 쉼의 부분에 대하여 당시 문제시되었던 면죄부를 인용하고 내용에 맞추어 비판하고 있다. 면죄부는 하나님께서 만드신 것이 아닌 인간의 죄의 형벌에 대한 두려움으로 만든 인간의 작품일 뿐이며, 이것을 통해 죄 사함은 불가능하다는 것을 보여준다. 여기서 그의 면죄부에 대한 비판적 생각이 잘 나타나며 십자가 신학과 칭의의 부분과 연관되어서 잘 설명하고 있음을 볼 수 있다.

5절 초기설교들에서 보여지는 종교개혁적 요소

위에서 살펴보았던 네 편의 설교들은 종교개혁이전에 루터는 이미 개혁적 사상들을 지니고 있었음을 볼 수 있었다. 그의 설교에서 나타난 개혁적 요소들은 다음과 같이 요약될 수 있다.

첫째로 하나님의 이해에서 하나님의 절대성이 인간의 무력함과 비교되어 더욱 더 강조된 것들을 네 편의 설교에서 공통적으로 찾아볼 수 있다. 당시의 중세 카톨릭 교회는 사실상 내부적으로 부인할 수 없는 신 중심적인 종교였음에도 불구하고 근본적으로 인간 중심의 종교였다. 이것에 대하여 설명을 하자면 다음과 같다. 인간 중심성은

“얻기 위하여 바친다”라는 공식으로 나타난다. 곧 내가 무엇을 바치고 희생하는 것은 하나님의 호의를 얻기 위함이다. 이러한 자기 중심적 동기는 보다 세련된 형태로 도덕주의(율법주의)와 행복주의 사상에 나타난다. 도덕주의란 자신의 도덕적 및 신앙적 성취가 종교적 관계를 형성하고 유지하는데 결정적인 역할을 한다는 것이다. 예컨대 나의 선행과 공적, 내 생활의 성결함이 하나님께 내 자신이 용납되는 근본적인 토대가 되며 보장이 된다는 것이다. 한편 행복주의란 내 자신의 이익을 위해서 하나님을 찾는 것이다. 예컨대 지옥의 공포나 천국의 소망 때문에 또는 내 마음의 평안 때문에 하나님을 찾는다면 그것은 자신의 만족을 위해서 하나님을 추구하는 자기 중심적 종교가 되는 것이다. 자기 중심적 종교에서는 하나님과의 교제가 궁극적으로 인간 자신이 성취하는 것이고 사람의 목적을 추구하며 하나님은 단지 인간의 문제와 요구에 답하시는 분일 뿐이다. 이상에서 서술된 내용은 당시 교회의 모습이고 루터 또한 걸어온 길이었다. 그러나 그의 설교를 통해서 볼 수 있듯이 그는 이러한 것을 거부하고 철저히 비판하면서 하나님 중심으로 즉, 하나님이 주권자이시며 인간의 주인이라고 주장하면서 예전의 방식에서 등을 돌리고 있다. 이는 각 설교마다 나타난 하나님의 선과 자비, 절대성을 찬양하는 곳에서 충분히 드러내고 있다.

모든 다른 신들 위에 계신 이 하나님은 얼마나 놀라우신 분이십니까! 그는 먼 곳에 떨어져 있는 것도 보고 계십니다. 그러나

다른 신들은 바로 곁에 있는 것만을 불뿐입니다.⁹⁴⁾

하나님의 영광은 우리로 하여금 인간의 영광은 헛된 것, 아니 수치스러운 것이라는 것을 이해시켜주고 있기 때문입니다....하나님은 그의 행동 속에서 의와 진리를 행하십니다.⁹⁵⁾

자기 자신 속에 안주하면서 하나님을 망각하는 것은 바로 모든 악의 시궁창입니다. 다른 한편으로 하나님을 찾는 것은 모든 선의 총체입니다.⁹⁶⁾

이렇듯 인간 중심에서 신 중심으로의 전환이 루터에게는 종교개혁에서 있어서 중요한 요소가 되었다.

둘째로 그리스도와 칭의의 부분에 대해서 말하는데 특히 “현현절 후 넷째 주일에 한 설교”에서 두드러지게 나타난다. 그리고 “성 마태의 날에 한 설교”에서는 칭의 부분에 대하여 총괄적이고 논리적으로 정리가 잘 되어있다. 요약해보자면, 그리스도는 하나님의 아들이다. 그러므로 한 하나님과 한 계시와 한 의를 지니신다. 자비로운 하나님께서는 인간의 구원을 위해 그리스도를 보내셨다. 그리하여 완벽한 한 가지 의(一義)를 지닌 그리스도를 인간이 믿기만 한다면 그리스도의 의가 인간에게 전가되어 하나님은 그의 아들의 의를 보고 인간을 의롭다 칭하시며 구원케 하신다.

마침내 그(악한 자)는 거짓말하는 죄와 죄를 고백하면 기도를

94 L10, p. 43.

95 Ibid., pp. 48-49.

96 Ibid., p. 55.

드림으로 이미 의롭다함을 받은 사람에게 이 같은 것을 행함으로써 불의를 범하고 있습니다. 다음으로 그는 모든 죄인들을 받아주시는 그리스도를 공격합니다. 그리스도는 죄인으로 고발당하시고 비웃음을 당하시고 심판을 받으셨습니다.⁹⁷⁾

그(그리스도)는 의롭지 않은 사람들을 의롭게 만들 수 있으므로....그리스도의 고난과 그리스도 안에서 당하는 고난과 옛사람을 십자가에 못박는 일과 아담을 죽이는 것...그리스도의 부활, 성령 안에서의 의인(義認)과 새 사람에 생기를 주는 일...⁹⁸⁾

주 예수님이시여!!!... 당신이 우리를 구원할 수 있도록 멸망을 다 하겠습니까.⁹⁹⁾

그의 아들의 의는 곧 하나님의 의입니다. 왜냐하면, 하나님 아버지의 의와 그의 아들의 의는 하나이기 때문입니다.¹⁰⁰⁾

즉, 이것은 루터가 주장한 “십자가 신학”(Theologia Crucis)의 근간이 되고 있다. 이 개념은 설교들의 전반에서 나타나고 있는데 영혼의 쉼, 칭의에 의한 구원, 고통에서 벗어남 등을 포함하고 있다. 위에서 언급했지만 루터는 도덕주의와 행복주의의 틀을 가진 당시의 교회의 합리주의적 신 개념에 반대하였다. 그에게 있어 신학은 죄와 고통에서 허덕이는 구체적인 인간에게 도움을 주는 실천문학이었다. 이는 그의 신학이 사색이나 합리적 논증에 의해 형성된 것이 아니라 그의 개인적인 문제로부터 시작하여 인격적 체험을 통하여 형성되었기

97 Ibid., p. 47.

98 Ibid., p. 50.

99 Ibid., p. 56.

100 Ibid., p. 60.

때문일 것이다. 그리하여 그는 모든 형이상학적 개념으로 진술된 하나님에 관한 교리를 거부하였다. 그는 하나님에 대한 지식을 얻는 철학적 방법과 하나님에 대한 확신에 이르는 신학적 방법을 명확히 구별하였다. 하나님의 존재와 본질에 대한 합리적인 탐구에 몰두하는 철학은 그 목적에 도달하지 못한다. 왜냐하면 타락 이후의 인간 이성은 하나님을 깨달을 수 없으며 그러한 철학적 사변은 인간에게 아무런 위로도 되지 못하기 때문이다. 그는 이러한 철학적 방법을 “영광의 신학”(Theologia Groliae)라고 불렀다. 영광의 신학자들은 공허한 궤변가이다. 그들은 하나님의 무한한 능력, 지혜, 공의 등 고상한 일들에 대해서만 관심을 두었지 연약하고 어리석은 상태에 이르러 고난을 당하신 하나님에 대해서는 무관심하였다.¹⁰¹⁾ 루터는 하나님을 신앙의 대상이라기 보다는 철학적 탐구의 지적 호기심의 대상이 되는 것을 일삼는 인간 이성의 “영광의 신학”보다는 예수 그리스도의 구속을 통하여 나타난 역설적인 하나님의 사랑과 역사를 믿는 “십자가의 신학”을 주장하였다.¹⁰²⁾ 죄인들에 의해 “감추어진 하나님”(Deus absconditus)은 “수육하신 하나님”(Deus incarnatus)으로서 그리스도 안에서 자기를 인간에게 계시하신다. 하나님에 관한 참된 지식은 십자가에 못박히신 그리스도 안에 있다. 그래서 인간은 그에게서 하나님이 사랑이심을 알 수 있다. 그리고 이 신학 안에서의 그리스도의 의미는 아주 중요하다. 그리스도가 십자가 위에서 “나의 하나님, 나의 하나님, 어

101 J. N. Neve., pp. 349-350.

102 W. V. Loewenich, Luther's Theology of Cross (Minnesota: Augsburg, 1976), pp. 20ff.

찌하여 나를 버리셨나이까?”라고 외침은 명백한 고난의 뜻이 루터의 “십자가 신학”의 시발점이 되었다고 말할 수 있다. 이 절규에서 그리스도의 고통(Anfechtung)보았고 위로 받았으며 그리스도의 구속의 의미를 깨달았다. 그리스도와 그의 십자가는 그의 신학의 열쇠가 되었다. 그래서 전반적인 그의 글에 이런 그의 신학이 나타나있고 특히 설교들 이외에도 로마서, 갈라디아서 강의 등 초기 설교들에서 이 신학에 근거한 주요 주제들이 보여지고 있다.

셋째, 이러한 구원의 주제에 맞추어 복음과 율법에 대하여 이야기하고 있다. 이것은 특히 “성 도마의 날 설교”에서 주로 다루고 있는 것이다. 루터는 그의 인격적 체험으로 재발견한 복음은 중세의 율법주의적 구원관을 파괴시켰다. 복음에 의해서 율법은 더 이상 구원의 조건이나 약속으로 주장될 수 없는 것으로 생각되었다.¹⁰³⁾ 기본적으로 그는 하나님의 말씀은 율법과 복음으로 받아들여진다고 보았다. 인간의 타락으로 인간은 하나님의 율법을 순종하여 스스로 구원에 이를 수 없게 되었다. 따라서 모든 인간은 하나님의 심판 아래 있다. 그러나 예수그리스도께서 온전히 하나님의 법을 성취하심으로 하나님을 만족케 하셨고 그가 친히 율법의 마침이요, 목적이 되셨다. 그러므로 그리스도의 구속의 사업을 통하여 우리의 의인이 일어나게 된다. 율법은 하나님의 뜻의 온전한 규범으로 주어졌다. 율법은 정치적 기능과 신학적 기능을 수행한다. 정치적 사용은 자연법이나 양심법에 해당하는 것으로 공공질서와 평화를 유지하고 범죄와 무질서를 방지하는

103 P. S. Watson., p. 48.

기능을 한다. 율법의 주요 기능인 신학적, 영적 기능은 죄된 인간의 죄와 허물을 고발하고¹⁰⁴⁾ 인간 스스로의 불가능성을 지적해준다.¹⁰⁵⁾ 따라서 하나님 면전에서 경험되는 심판에의 두려움은 율법의 경험이 된다. 그리고 이 율법은 몽학선생이 되어 죄인들을 은총의 복음으로 인도한다.¹⁰⁶⁾ 그러므로 복음은 율법에 의해 두려움과 절망에 떨어진 영혼을 해방하고 구원의 기쁨과 감사를 경험하게 된다. 율법과 복음을 구별하자면, 전자는 “능동적인 의”로 후자는 “수동적인 의”로 구별할 수 있다. 즉, 인간이 성취하고자 하는 율법적 의는 능동적인 의이며 하나님께서 공로없이 그리스도를 통하여 우리에게 전가한 인간의 의는 수동적인 의이다.¹⁰⁷⁾ 즉, 여기서도 하나님 중심의 성향이 나타난다. 오직 의의 주체는 하나님이신 것이다. 그래서 그에게 있어 율법과 복음은 모두 인간의 구원이라는 동일한 목표를 달성하기 위하여, 율법은 인간을 절망케 하고 복음은 희망과 구원을 약속하는 것이다.¹⁰⁸⁾

...이것은 죄를 회개하는 것을 의미합니다. 그러나 자기 자신에 대하여 만족하지 않는 사람만이 이것을 알 수 있습니다. 따라서 이것을 알고 있는 사람만이 이것을 알 수 있습니다. 따라서 이것을 알고 있는 사람만이 율법을 이해할 수 있습니다. 그러나

104 이형기, 종교개혁의 신학사상 (서울: 장신대 출판부, 1984), pp. 53-54.

105 손규태, “자유” 루터연구(5) 현존 (1973. 12.), p. 27.

106 J. N. Neve., p. 354.

107 손규태, “율법과 복음의 구별” 루터연구(4) 현존 (1973. 10. 11.), p. 24.

108 손규태, “자유”, p. 28.

율법의 설명을 듣지 않고 아무도 율법을 이해할 수 없습니다. 따라서 이런 일을 하는 것이 복음입니다.¹⁰⁹⁾

앞장에서 살펴본 시편 강해와 비교하여 볼 때 설교의 형식을 빌어서 그런지는 몰라도 그의 주요사상이 좀더 체계화된 모습을 보인다. 그리스도의 이해에 있어서도 이에 따른 구원의 문제, 그리고 하나님 이해 등이 구체화되고 명료해졌다고 볼 수 있다. 이에 대해서는 7장에서 남은 글 “스콜라신학을 반박한 논제”를 본 다음에 총괄적으로 구분하여 평가해 보도록 하겠다.

109 L10., p. 53.

제 6장 스콜라신학을 반박한 논제

(97개조 논제; 1517년 9월 4일)

1517년 루터는 스콜라주의자들의 신학을 물리치기 위해 아리스토텔레스의 첫 저서인 [물리학]에 관한 해설문을 준비중에 있었다. 이 시기에 “스콜라신학을 반박한 논제”(Disputatio contra scholasticam theologiam)는 그 해설을 준비하는 중에서 생겨난 것으로 볼 수 있다. 이 논제는 통칭 “97개조 논제”라고 불려지는데 1517년 9월 4일 놀드하우젠 출신인 귄터(Franz Guenther)의 성서학사과정 이수에 있어서 비텐베르크 대학교에서 행해진 토론을 위해서 준비한 것이다.¹¹⁰⁾

이 문서에서는 이전 문서들보다 체계화되고 발전된 개념들이 소개되는데 95개조와 비교해볼 때 결코 손색이 없을 만큼 인간의 죄성에 근거한 의지, 은총, 율법, 선행 등의 문제를 다루고 있다. 전반적으로 어거스틴의 신학의 영향성을 많이 볼 수 있다(특히 하나님의 선과 인간의 의지 문제). 그리고 스콜라신학자들의 반대편의 방패로서의 역할을 어거스틴을 내세우고 있기도 하다. 전반적으로 스콜라신학이 인간의 자유, 의지, 선 등에 낙관적인 사상을 가진 데에 대한 비판에서 루터의 종교개혁 사상을 예상할 수 있겠다.

110 L5, p. 30.

1절 어거스틴(1-4)

여기서 어거스틴의 권위를 앞세우고 명제를 시작하는 것은 어떤 의미가 있는가 살펴보아야 할 것이다. 우리가 알 수 있는 것은 우선 명제 1에 나타난 “어거스틴이 이단자들에 대항하여 한 말에 과장이 있다고 말하는 것은....”은 스콜라신학자들의 의견일 것이고 또 이것에 대하여 루터는 스콜라 신학자들의 견해에 반한다고 볼 때, 루터가 어거스틴의 신학을 따를 뿐 아니라 어거스틴은 스콜라신학과 이해의 관점과 견해에 상이점을 가지는 반면에 스콜라신학자들 또한 어거스틴의 견해에 대하여 비판적인 것을 알 수 있다. 이러한 신학자들의 태도에 대하여 루터는 다음과 같이 말한다.

2. 그런 판단은 펠라기우스파 사람들과 다른 모든 이단자들이 승리할 수 있도록 하는 일, 곧 승리를 그들에게 허락하여 주는 일과 같은 것이다.
3. 그리고 모든 신학자들의 권위를 비웃도록 만드는 것과 같게 한다.¹¹¹⁾

즉, 루터는 스콜라주의 신학에 대하여 어거스틴의 역사적 상황들을 자신의 상황으로 이끌어 자신의 신학적 평가에 대한 정당성을 증명하며 이것을 논제의 시작으로 정한다.

111 LW31., p. 9.

2절 인간의 의지(4-16)

루터는 인간의 의지에 대한 스콜라신학자들의 주장을 하나씩 명제에 붙여 비판한다. 그는 인간의 본성을 악한 것으로 보았다.

4. 그러므로 악한 나무가 된 인간은 나쁜 것만을 원하고 행할 수 없다는 점은 과연 사실이다(비교. 마7:17-18).¹¹²⁾

반면에 스콜라주의자들은 인간은 선하며 인간의 상반점의 어느 쪽이냐를 선택하는데 있어서 자유로울 수 있다고 말한다. 즉, 인간 안에는 상반점 예를 들면, 선과 악이 있는데 인간은 선과 악 중에서 자유롭게 자신의 의지를 선택한다는 것이다. 이것을 근거로 생각할 때 구원의 문제에 있어서도 인간이 충분히 선행을 선택할 수 있고 이 선행이 쌓여 공적이 되고 이러한 노력의 과정과 결과를 하나님께서 보시고 기뻐하시어 구원을 얻을 수 있다는 것으로 발전시켜 생각할 수 있을 것이다. 그러나 루터는 그렇게 생각하지 않는다. 이러한 그의 생각은 스콜라 신학자, 스코투스과 가브리엘¹¹³⁾의 견해를 반박함으로 나타내고 있다.

6. 인간의 의지가 본성적으로 올바른 교훈에 따를 수 있다고 하

112 Ibid.

113 Gabriel Biel(1425?-1495): 스콜라신학자 등 마지막 사람이며 튜빙겐 대학의 최초의 신학자였다. 그의 저서 [미사의 법규]를 루터는 열심히 읽은 바있다.

는 것은 거짓이다. 이점은 스코투스나 가브리엘의 견해와 상치된다.

7. 정확하게 말한다면 하나님의 은총없이 의지는 그릇되고 악한 행동을 저지를 뿐이다.

10. 의지는 무엇이나 선하다고 증거할 수 있는 것을 얻으려고 노력함에 있어서 자유롭지 못하다는 것을 용인할 수밖에 없다. 이점은 스코투스와 가브리엘의 견해와 상반된다.¹¹⁴⁾

루터는 여기서 말하는 의지는 인간의 의지 즉, 불완전한 인간의 의지이며, 이것은 본래적으로 필연적으로 악의 본성을 지니고 있는 것이다. 이렇듯 악을 의지의 문제로서 이해하는 것은 어거스틴의 악에 대한 해석과 유사하다 할 수 있다. 어거스틴은 악의 근원의 문제를 자유의지의 문제로 보았기 때문이다. 특히 어거스틴에 있어서 자유의지는 하나님으로부터 온 것이며 합리적인 존재가 지닌 특성이기 때문에 선한 것이다.¹¹⁵⁾ 그러나 이 자유의지가 하나님의 창조의 뜻과는

114 LW31., pp. 9-10.

115 1525년 [노예의지론]을 출간한 그의 견해와 상반된 생각이라고 생각하기 쉽지만 초기 그의 사상은 인문주의와 신비주의의 영향을 받고 있음을 인지해야만 한다. 그리고 또한 그의 글 [노예의지론]을 잘 살펴보면 에라스무스의 [자유의지]에 대한 개념을 공격한 것이 하나님께서 주신 선의의 의지자체를 거부한 것은 아니며 앞으로 보겠지만 인간지의 악한 의지를 공격한 점을 생각해보면 여기에서 그가 대표적으로 말하는 “노예의지”의 개념이 확고하게 자리잡혔고 완전한 인문주의와 신비주의 경향에서 벗어났다고는 보기 어렵다. 이 “97개조”(1517년)와 “노예의지론”(1525년)[루터저작선], 존달렌버거, 이형기 역, 서울: 크리스찬다이제스트, 1994; pp. 217-264)을 참고 비교해보시오. 또한 당시 카톨릭에서는 의지와 은총과의 관계를 어떻게 생각했는지 J. L. Neve, O. W. Heicko 공저 서남동 역,

반대되는 것을 선택한 것이다. 이것이 악이며 또 죄인 것이다.¹¹⁶⁾

12. 의지의 힘 가운데는 의지 그 자체와 같은 것이 아무 것도 없다고 누가 말할 때 그것이 성 어거스틴에게 반대된다고 말할 수 없다.¹¹⁷⁾

인간의 의지는 그릇되다. 이것은 인간이 불완전하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 인간 자신의 그릇된 의지에 따른다. 그럼으로 하나님을 사랑하고자 하는 올바른 의지에 따르지 않는다는 점을 인간 스스로 인식하지 못한다. 이러한 특색이 인간의 의지라고 결국에는 정의내려진다고 루터는 말하고 있다.

여기까지 살펴보면 루터는 인간의 의지에 대해 신임을 가진 스콜라신학에 대하여 비판하고 있다. 이 명제를 보면 루터는 인간의 의지에 대해 부정적이며 그 산물들에 대하여 신뢰하지 않고 있다. 이러한 인간의 의지에 대한 부정적 견해는 인간의 본성에까지 확장되고 있다.

3절 인간의 본성(인간의 우정행동과 욕망행동; 17-28)

인간은 자기 자신이 신이 되기를 바랄 뿐 아니라 이 세상의 만물

[기독교 교리사] (서울: 대한기독교서회, 1997), p. 397를 참고하십시오.

116 주재용, “악과 선의 하나님” 신학연구 39권 오산: 한신대학출판부 (1998.

6. 1.), pp. 160-161 참조.

117 LW31., p. 10.

을 자기가 창조자인 것처럼 애정을 쏟는 듯한 가장을 한다. 이러한 위선적인 행동은 인간에게는 하나님의 이름을 함부로 오용하며 사회의 정의의 부분 등 도덕적인 부분으로 포장되어 일어난다.

17. 인간은 본성적으로 하나님이 하나님이라는 것을 알 수 없게 되어있다. 실로 그는 그 자신이 하나님이 되기를 바라며 하나님께서 하나님 되심은 원치 않는다.

18. 본성적으로 하나님을 모든 만물 이상으로 사랑한다는 것은 망상에 불과한 가상적인 말이다.

19. 자기 자신보다 국가를 사랑하는 용감한 시민에 대하여 논하는 스코투스의 추리를 우리는 적용할 수 없다.¹¹⁸⁾

인간 사이에서 일어나는 인간의 우정행동은 하나님의 은총으로 이루어진다고 루터는 말하는데, 위에서 언급한 대로 인간의 본능이라고 할 수 있는 이기심은 인간 사이의 사랑에서도 온전치 못하고 스콜라신학자들이 말하는 인간사이의 우정행동 또한 인간 자의에 의해 이루어진 것이 아닌 타의 즉, 하나님의 은혜로 이루어진 것이라 한다. 그러면 인간의 본질적인 행위는 무엇인가?

21. 인간의 행동치고 하나님께 반하는 욕망의 행동¹¹⁹⁾이 아닌 본성에 의한 것은 없다.

118 Ibid.

119 concupiscentia: 하나님에 대한 사랑에 반대되는 자아 중심의 사랑

22. 하나님의 뜻에 거스르는 모든 욕망의 행동은 악이며 또한 영의 간음이다.

23. 욕망의 행동이 희망이라고 하는 덕성에 의하여 정당화 될 수 있다는 것은 옳지 않다. 이점은 가브리엘과 상치되는 것이다.¹²⁰⁾

스콜라신학자들은 자기애를 바탕으로 한 욕망의 행동으로 인해 인간이 자극받고 선행을 한다고 생각했다는 것이 루터의 글에서 보여진다. 그래서 인간은 이 행동에 근거하여 희망을 가지고 선행을 실행하고 그로 인해 하나님의 선을 채워간다고 생각했던 것이다. 그러나 루터는 완전한 회심없는 행위에 대한 희망은 무의미한 것이라고 이야기 한다. 즉, 공적으로 구원과 은총을 받게 되는 것이 아니라 오직 회심으로 가능하다는 것이다.

25. 희망은 공적에서부터 자라는 것이 아니라 도리어 공적을 파괴하는 고통에서부터 나는 것이다. 이 점은 많은 사람들의 의견과 상치된다.

27. 도리어 우정행동은 이미 완전하게 된 회심의 행동이며 시간과 본성 양면에 있어서 은총에 뒤따르게 되는 것이다.¹²¹⁾

또한 펠라기우스파 사람들을 언급하면서 회심의 문제에 있어 인

120 Ibid.

121 Ibid., pp. 10-11.

간의 본성이 양면을 가지고 있다는 그들의 의견 또한 문제점을 가지고 있다고 루터는 말한다. 인간은 본성적으로 악하고 오직 하나님의 전적인 은총을 수동적으로 받는 입장에 있는 것이다.

28. 성서에 보면 아래와 같은 말들이 있다. “너희는 내게로 돌아오라...그리하면 내가 너희에게로 돌아가리라.”(슥 1:3) “하나님을 가까이 하라. 그리하면 너희를 가까이 하시리라.”(약 4:8) “구하라. 그러면 너희에게 주실 것이요”(마 7:7) “너희가 전심으로 나를 찾고 찾으면 나를 만나리라”(렘 29:13) 이상과 같은 성서말씀에 따라 한 편은 본성에 속하고 다른 한편은 은총에 속한 것이라고 말한다면 이것은 펠라기우스파 사람들이 주장과 조금도 다를 것이 없다고 말할 수 있다.¹²²⁾

이런 회심의 문제에 있어 펠라기우스파 사람들의 견해를 비판한 것은 반면에 어거스틴의 이론에 동조한다는 의미도 된다. 이것은 역사적으로 알려져 온 바와 같이 어거스틴은 은총의 문제에 있어 그들과 입장을 달리하였으며 논쟁을 벌이기도 하였다.

4절 하나님의 예정(29-32)

루터는 하나님께서 인간을 예정 안에서 선택하신다고 말한다. 예정은 스콜라신학 안에서는 받아들여졌지만 달리 해석하였다. 우선

122 Ibid.

루터는 하나님의 은총은 전적으로 하나님의 선택과 예정에 의해서 이루어진다고 선언한다.

29. 하나님의 은총을 위한 최선의 무오(無誤)의 준비와 은총을 얻기 위한 유일한 방법은 하나님의 영원한 선택과 예정이다.¹²³⁾

그리고 스콜라신학에서 언급하는 개인적 형벌(in sensu diviso)과 집단적 형벌(in sensu composito)에 대하여 이야기하는데 예정함을 받은 자는 전자에서는 적용이 되지만, 후자에서는 적용이 되지 않는다는 내용이다. 이것은 카톨릭 교회의 면죄로 인해 개인적인 예정의 형벌이 집단적인 형벌의 면죄로 해결될 수 있다는 이론으로 발전할 수 있을 것이다.¹²⁴⁾ 이에 대해 루터는 단호하게 예정은 필연적인 것이며 개인이든 집단이든 피해갈 수 없다고 못박는다.

32. 더욱이 다음과 같은 말에 별 다른 뜻이 없다. 즉, 예정이란 한 실제적인 귀결로가 아니라 하나님의 뜻하시는 바의 결과로 보는데 있어서 필연적이라고 말할 수 있다. 다시 말하여 하나님께서는 어떤 사람을 선택하지 않을 수 없었다.¹²⁵⁾

¹²³ Ibid.

¹²⁴ 이것은 카톨릭의 성례 중 참회의 방법 안에 속죄권에 해당하는 것으로 1040년 베네딕트 9세(Benedict IX)에 의하여 정식으로 인가된 이후 그릇된 방향으로 통속화되어 인간의 예정에까지 영향을 미쳤었고 이것의 근거는 베드로에게 주신 “교회의 열쇠”의 계승에 있다. J, L, Neve, O. W.

Heicko, 기독교교리사 pp. 401-403 참고.

¹²⁵ Ibid.

여기서 루터는 하나님의 예정을 이야기하고 있는데 그 이유는 무엇일까? 그건 바로 인간의 본성이 악하고 무능함을 이야기하기 위함이며 스콜라신학이 이런 예정에 관한 민감한 문제를 무마시키려하는 의도들을 루터가 비판한 것이다. 인간은 이 세상을 자기의 것으로 알고 또한 낙관적인 유토피아만을 꿈꾸며 그것이 인간 내에서 이루어질 것이라고 본다. 하지만 인간은 어떤 형태의 악에서 벗어날 힘도 노력도 불가능하다. 다만 구원은 하나님의 선택과 예정 안에서 가능한 것이다. 루터가 말한 대로 인간이 악에서 벗어나는 길은 하나님의 사랑 뿐이고 그 방편의 하나로서 예정이 있다. 그러므로 하나님은 인간을 구원하시기 위해, 인간을 선택하실 수밖에 없으시다.

5절 인간의 무지(33-40)

루터는 인간이 악할 뿐 아니라 무지하다고 말하고 있다. 인간이 그리하여도 올바른 교훈을 얻을 수 있는 것은 은총 때문이다. 여기서 인간의 무지를 언급하는 것은 스콜라신학이 인간의 지적인 면을 신뢰하고 인간의 한계 내에서 지적발전을 통하여 하나님을 알 수 있다는 생각을 반대하기 위함이다. 그것은 다음절에서 더 확실해진다. 그는 우선 인간의 무능력을 나타낸다.

34. 요약하면 인간은 본성적으로 올바른 교훈이나 선한 의지를

갖지 못한다.

35. 극복하기 어려운 무지가 [과오나 죄에 대한] 충분한 변명이 될 수 있다는 점은 사실과 어긋난다. [모든 스콜라주의 학자들은 다르지만...]¹²⁶⁾

루터는 인간의 무지가 인간의 죄를 옹호해 주는 것은 쓸데없는 일이라고 말한다. 여기서 스콜라신학자들은 원죄를 부정하나 루터는 원죄를 인정하고 이에 따라 그의 인간관이 형성되었다고 볼 수 있다. 그래서 무지(無知)한 상태에서든, 인지(認知)한 상태에서든 죄가 발생한다면 인간은 죄의 대가를 받아야만 한다. 이것은 어거스틴의 악에 대한 이해와 같이하는 것이기도 하다. 어거스틴은 악이 두 가지 유형을 가진다고 한다. 인간이 행하는 악이 있고 인간이 당하는 악이 있는데 전자는 죄이고 후자의 경우는 죄의 벌이라고 하는 것이다.¹²⁷⁾ 그러므로 인간이 어떠한 죄를 지었던 간에 이것의 벌을 피할 수 없는 것이다. 왜냐하면 하나님은 선이시며 의로우시기 때문이다.

그러므로 인간은 자신의 무지를 깨닫고 자신의 한계를 인정하여야 하는데 자신의 자부심에 근거하여 정반대의 행동을 행하고 있다.

38. 자부심이나 비애없이 즉, 죄 없이 도덕적인 덕이란 존재할 수 없다.

39. 우리들은 우리 자신의 행동의 노예이지 결코 주인일 수는

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ 주재용, pp. 163-164.

없다. 이 점은 여러 철학자들의 견해와 상치된다.

40. 우리들은 선한 일을 행함으로 선하게 되는 것이 아니라 선하게 되어지므로 선한 일을 행하게 된다.¹²⁸⁾

여기서 인간은 이 세상에서 특히 죄, 구원의 문제에 있어서 피동적인 것이라는 것을 나타내고 있다. 이후 1525년 [노예의지론]을 발표한 루터의 생각이 여기서도 깔려 있다고 생각한다. 이는 단지 인문주의 자들과만의 충돌은 아니었다. 즉, 의지나 행동에 있어서 인간은 주체적일 수가 없다. 왜냐하면 인간은 피조물이고 죄인이므로 은총없이 선한 행동과 의지가 나올 수 없기 때문이다. 그러므로 하나님의 은총으로 인간은 선한 행위를 할 수 있게 되는 것이다.

6절 스콜라주의의 헛점(41-53)

우선 루터는 아리스토텔레스의 이론에 대한 신학적 비판을 하고 있다. 여기서 논리학자가 아닌 학자는 이단자라고 이야기하는 데에 대하여 반대하고 있다. 즉, 아리스토텔레스의 이론은 단지 철학일 뿐이고 신학과는 반대되는 부분들도 상당히 있기 때문이다. 그래서 루터는 다음과 같이 주장한다.

41. 실질적으로 아리스토텔레스의 전 [윤리학]이 은총의 최악의

¹²⁸ LW31., pp. 11-12.

적이다.

43. 아리스토텔레스 없이 신학자가 될 사람이 없다고 말하는 것은 잘못이다. 이 점은 일반적인 견해와 상치되는 것이다.

46. 신앙의 논리의 제한성이나 측정의 한계를 고려함없이 생기게 된 대용물(suppositio)을 만들어내는 일은 무모한 것이다. 이것은 새로운 변증학자들의 의견과 상치된다.¹²⁹⁾

즉, 루터에게 있어 아리스토텔레스의 삼단논법을 교리의 삼위일체에 비교하여 설명하는 일 따위는 소용이 없는 것이며 신앙의 목표조차 될 수 없는 것이다. 그러나 당시 신학은 아리스토텔레스의 이론으로 신학을 수립하려하였고 이런 아리스토텔레스의 경험적 이론¹³⁰⁾으로 신학을 설명하기에는 한계가 있었다. 이 점을 루터는 바로 지적했다. 그러면서 아리스토텔레스에 대한 순수한 이해가 스콜라신학자들에게 따라야 한다고 이야기한다. 사실상 초대교부들이 플라톤을 신학에 인용한 것은 역사적으로 볼 때 변증가들이 로마인들이 최고로 여기던 철학을 이용, 기독교를 전파한 것이었다. 이러한 박해의 시기에 플라톤의 이론 특히 로고스(logos)이론은 순수히 적용되었다고는 말할 수 없을 것이다. 물론 저스틴으로 대표되는 변증가들의 당시 노력과 신학사 속에서의 영향은 인정하지만 플라톤의 이론은 단지 철학에 불과하

129 Ibid., p. 12.

130 아리스토텔레스(기원전 384-322): 플라톤의 문하생으로 있었고 플라톤의 이데아 사상과는 다른 후험적 사상의 색깔을 지녔다. 그리고 생명체, 즉, 이 세상의 현실적 물질에 관심을 두었고(有개념) 논리학(logos라는 말에서 파생)을 통하여 인식의 전환을 가져왔다.

며 신학 이론의 근거가 될 수는 없다. 그러므로 이 변증가의 신학이 교부신학으로 발전하고 또 토마스 아퀴나스의 아리스토텔레스를 이용한 철학적 신학의 형성으로 전성기를 누린 중세 카톨릭의 이런 전통 안에서 수립된 스콜라신학은 달리 이해해 볼 필요가 있다. 루터는 다음과 같이 말한다.

51. 라틴 교부들이 아리스토텔레스에 대한 올바른 이해를 가졌는지는 매우 의심스러운 일이다.

53. 펍 유용한 아리스토텔레스의 여러 가지 정의들까지도 논점을 교묘히 피하고 있는 것같이 보인다.¹³¹⁾

그러므로 루터에게 있어서 성서를 해석함이나 신학의 문제에 있어서 철학의 개입은 현명한 처사가 못된다. 철학은 인간적 해석일 뿐만 아니라 원죄를 가진 인간의 해석은 그 철학 자체뿐 아니라 그 내용까지도 올바르게 이해하는 것이 아니다. 또한 인간 개인과 인간 집단의 목적에 따라 이용될 수 있다.

7절 공적과 은총(54-61)

루터에게 있어서 은총이란 과연 무엇인가?

131 LW31., pp. 12-13.

55. 하나님의 은총은 결코 비활동적으로 머물러 있지 않으며 언제나 생생하고 능동적이며 활동적인 영이다. 그리고 이 은총이 하나님의 절대적인 힘을 통하여 움직임으로 인하여 하나님의 은총의 현존없이 사랑의 행동이 존재할 수 없는 것이다. 이점도 가브리엘과 상치된다.¹³²⁾

은총은 공적에 의해 인정되지도 주어지지도 않는다. 뿐만 아니라 은총없이 인간은 하나님께 받아들여지지 않는다. 이것은 앞부분에서 언급했듯이 철저히 인간의 무능과 죄 때문이다.

56. 인간을 의롭다 인정하는 하나님의 은총없이 하나님께서 인간을 용납하신다는 견해는 그릇된 것이다. 이 점은 옥캄¹³³⁾의 주장과 상치된다.

58. 이런 점에서 볼 때 “하나님의 은총을 갖는다”는 것은 사실상 율법을 능가하는 새로운 요구라고 하는 결론에 도달하게 된다.

59. 그리고 같은 점에서 율법을 이행하는 일이 하나님 은총없이 생길 수 있다는 결론에 역시 도달하게 된다.¹³⁴⁾

인간이 율법을 이행함으로써 하나님의 필요를 만족시킨다. 또한

132 Ibid.

133 옥캄(Ockham ca. 1280-1349): 프란시스코파 사람으로 유명론자인데 인간의 이성을 신학에 적용시킬 수 없다고 주장함. 아리스토텔레스와 포피러스에 관한 주석서를 저술하였다.

134 Ibid.

인간의 율법을 이행하는 공적에 의해 하나님의 은총이 인간에게 주어진다. 이상의 것들은 기존 로마 카톨릭의 입장이었다. 그러나 루터는 이것들 이외에 초월적인 그 무엇이 있다고 루터는 말한다. 공적 이상의 그 무엇을 이야기하는 하나님의 은총은 과연 무엇인가? 그것은 바로 하나님의 사랑과 예정에 의한 것일 것이다. 이러한 점에 대하여 루터는 일목 요연하게 그의 주장을 전개하고 있다.

8절 율법의 이행(62-67)

율법의 이행의 문제에 있어 루터는 스콜라신학과 다른 견해를 가진다. 그는 영적인 이행을 말한다. 이것을 바꾸어 말한다면 율법을 이행하는 데 있어 육적인 부분이 있다는 이야기가 된다. 그러면 더 자세히 이야기하기 위해 그의 말을 인용해 보겠다.

63 그가 죄를 범한다는 것은 그가 율법을 영적으로 이행하지 않기 때문이라고 말할 수 있다.

64. 노하거나 탐하지 않는 사람이란 영적으로 살인하거나 악을 행하거나 격분하는 일이 없는 사람을 가리키는 말이다.¹³⁵⁾

루터에 의하면 율법은 죄를 방지하기 위해서 하나님이 주신 것으로 그 자체는 선한 것이며 신령한 것이다. 하나님의 신령한 율법은

135 Ibid.,

겉으로 이루어진 행위에 따라 판단하는 일반법과는 달리 속마음을 심판하시는 하나님을 따라서 마음속에서 행해지지 않는 행위를 위선과 거짓으로 징벌하며 가장 깊은 곳에서부터의 실천을 요구한다. 인간은 이 율법을 즐거움과 사랑으로 수행해야 하는 것이다.¹³⁶⁾ “하나님은 참으로 그의 율법의 지극히 작은 것까지도 이루어지기를 원하신다. 그렇지 않으면 어떠한 자도 구원받을 수 없기 때문이다(마5:18).”¹³⁷⁾ 그런데 이 율법이 육을 위한 것이라면 이 율법은 행위로 수행할 수 있을 것이지만 영적인 것이기 때문에 회심(전적으로 마음이 돌아섬)이 선행되지 않고서는 아무도 율법에 적합한 모든 행위를 수행할 수 없다.

65. 하나님의 은총 밖에서 노를 발하거나 탐욕을 품지 않는다는 일은 결코 불가능한 것이다. 그것은 은총 가운데서도 율법을 완전무결하게 지킬 수 없기 때문이다.¹³⁸⁾

이렇듯 인간 스스로가 무능한 상태에서 하나님의 은총없이 율법을 실행하게 될 때는 우리는 율법 아래에 있게 되며 죄가 율법을 통하여 우리를 다스리게 된다. 그 뿐만 아니라 율법을 지키려고 하면 할수록 율법은 우리에게 죄를 더하여 준다. 왜냐하면 율법이 인간들에게 행할 수 없는 것을 요구하면 요구할수록 그들은 더욱 더 율법을

136 김희성, “바울, 루터, 웨슬리의 율법이해” 신학과 선교 22권, 부천: 서울신학대학원출판부 (1997. 7. 1.), pp. 60-61.
137 L6, p. 338.
138 LW31, p. 14.

미워하게 되고 결국엔 율법을 좋아하지도 않으면서 마지못해 행하게 되는 결과를 낳게 되며 이것은 더 큰 죄가 되기 때문이다.

9절 은총과 율법과의 관계(68-94)

결론적으로 이야기하자면 은총과 율법은 불가분의 관계이다. 인간은 하나님의 은총 없이는 단 하나의 율법도 지킬 수 없다.

68. 그러므로 하나님의 은총 없이 어떤 다른 방법으로 율법을 지키려는 일은 실로 불가능하다.

69. 사실상 하나님의 은총 없이 율법이 본성적으로 파괴되어진다고 말하는 것이 좀 더 정확할 것이다.

70. 선한 율법도 본성적인 의지에 비하면 필연적으로 악이 되는 것이다.

71. 하나님의 은총 없이 율법과 의지는 서로 달래기 어려운 두 개의 대적자이다.¹³⁹⁾

하나님은 인간으로 하여금 은혜를 소유하도록 인간을 갈등하게 하신다. 갈등한다는 것은 인간이 율법을 성취하려는 욕구에서 일어날 수 있는 것으로 하나님이 이 때 예수 그리스도의 은혜를 우리에게 주심으로 인간은 겸허하게 간청을 하게 되는 것이다. 하나님은 인간이 율법을 성취할 수 없다는 것을 간파하고 계신다.¹⁴⁰⁾ 그러므로 하나님

139 Ibid.

의 은총 없이는 완전한 율법의 성취는 가능할 수 없다. 그럼에도 불구하고 인간은 자신의 의지로서 율법을 이루어내고자 한다. 그래서 인간 안에서 율법과 은총은 상반된 성격을 가지게 된다.

74. 율법은 죄를 늘린다. 왜냐하면 율법은 의지를 자극하고 배격하기 때문이다. (롬 7:13)

75. 그러나 하나님의 은총은 예수 그리스도를 통하여 정의가 넘쳐도록 한다. 왜냐하면 그 은총은 우리로 하여금 율법을 기쁘게 받도록 하기 때문이다.

76. 하지만 하나님의 은총 없이 되어진 율법의 모든 행동은 외면상으로는 좋게 보이지만 내면적으로는 죄인 것이다. 이 점은 스콜라주의 학자들의 견해와는 상치된다. 141)

루터는 다음의 몇 명제들을 할애하여 당시의 제도들이 율법 아래서 잘못 행하여지는 것들을 언급하고 있다. 이것은 하나님의 은총 없이 율법에 기울게 된 의지의 산물들로서 인간들 자신의 편의대로 생각한 것이다.

82. 종교적인 의식의 범규만이 인간이 살 수 있는 선한 법이나 교훈이 되지 못한다는 것은 아니다. (많은 교사들의 견해와 반대된다.)

140 연구홍, “루터와 Iustitia Dei” 신학연구 39권 오산: 한신대학교 출판부 (1998. 6. 1.), pp. 539-542 참고.
141 LW31., p. 14.

83. 사실 십계명 자체나 또한 내적으로 외적으로 가르칠 수 있고 지시할 수 있는 모든 것 역시 선한 법이 못된다.142)

이 같이 당시의 종교적 제도들로서 인간이 선하여지거나 하나님의 구원을 받을 수 있었던 것은 아니었다. 이것을 역으로 생각해보면 당시 스콜라 신학자들은 이런 종교의식의 행위, 제도, 십계명 등에 의해 인간 스스로가 공적을 쌓아 하나님의 의에 도달할 수 있다는 일종의 도덕주의적 종교를 이루어왔음을 알 수 있다. 그러나 루터는 당당히 여기에 맞서서 율법의 성취 및 인간의 의로워지는 길은 어느 곳에도 없으며 인간의 의지는 악한 것이라 규정하고 있다. 즉, 인간 안에서 행하여지고 의도되는 행위와 의지는 결코 선할 수가 없다.

87. 율법이 선한 것이라면 그 율법을 적대시하는 의지가 선할 수 없다.

88. 그리고 이와 같은 점으로 보아 모든 인간의 본래의 의지가 사악하고 똑바르지 못하다는 점은 명백한 사실이다.143)

단 하나의 해결방법이 하나님에 의해 주어졌다. 그것은 바로 “하나님의 은총”이다. 이 은총으로 인해 인간은 율법을 신중하고도 정확히 이해하며 행동하게 되고 의지에 있어서도 온전히 선하게 된다. 그리고 진정으로 선한 법을 실천하는 것을 알게 된다. 그 선한 법이

142 Ibid., p. 15.
143 Ibid.

란 바로 하나님의 사랑이다.

84. 그 가운데 인간이 살 수 있는 선한 법이란 성령에 의하여 우리 마음 가운데 부어진바 있는 하나님의 사랑이다.

91. 하나님의 은총이 주어진 것은 선행이 더욱 더 자주 그리고 쉽게 행하여지게 하기 위해서가 아니라 도리어 은총 없이는 사랑의 행동이 실행될 수 없기 때문이다.¹⁴⁴⁾

하나님의 은총은 율법을 이행하여 인간이 구원을 얻는데 있어서 필연적인 것이다. 인간이 선행을 할 수 있게 하고 또한 율법과 의지의 화해의 매개로서 은총이 있어 인간이 율법을 이행할 수 있도록 하며 하나님의 사랑을 느낄 수 있게 되기 때문이다.

10절 하나님과 인간과의 관계(95-97)

인간이 하나님과 관계를 맺고자 할 때 어떤 생각을 가져야 하는가?

95. 하나님을 사랑하는 일은 자기 자신을 미워하는 것이며 동시에 하나님 외에는 아무 것도 알지 않는 것이다.

¹⁴⁴ Ibid.

여기서는 십계명 중 한 주제를 근거로 언급한 것으로 나타난다. “나 이외의 우상을 섬기지 말라” 즉, 하나님을 사랑하는 것은 자신의 교만함을 버리고 또한 하나님 외의 다른 신이나 존재와 관계를 맺지 않는 것이다. 역사적으로 인간이 악행이라는 것을 거의 본능처럼 행해온 것임을 그는 알고 있었다. 시편을 비롯한 그의 전 초기 글들에서 이것들을 빠지지 않고 나오고 있다. 그러기에 루터는 하나님과 인간의 관계가 회복되기 위해서는 무엇이 필요한가라는 질문에 당연히 하나님만을 사랑하라고 이야기하는 것이다. 그 사랑한다는 것은 그의 뜻에 순종하고 하나님이 원하시는 일을 우리가 소원으로 삼는다는 것은 당연한 것일 것이다.

96. 우리들은 모든 점에 있어서 우리의 뜻을 하나님의 뜻에 순응하도록 하여야만 된다. 이 점은 가브리엘에 반대되는 것이다.

97. 그렇게 함으로써 하나님이 원하시는 것을 우리도 원할 뿐 아니라 하나님께서 원하시는 것이 무엇이든지 간에 우리도 역시 원하지 않으면 안된다.¹⁴⁵⁾

여기서 루터의 경험에 우러난 그의 목소리를 느끼게 된다. 기존 스콜라신학자들과의 마찬가지로의 생각과 생활, 즉, 인간 중심적 추구의 삶에서 처절하게 실패를 맛보고 거의 절망 직전에서 신 중심적인 구원 즉, 하나님이 거저 주시는 은총으로서 자비로운 신을 만나고 구원을 얻은 것이 그 밑바닥에 깔려있을 뿐 아니라 이를 통해 인격적인 신 관

¹⁴⁵ Ibid.

계를 체험했음을 보여준다. 이것은 P. Tillich가 말하는 인격적 신-인 관계는 사람이든 사물이든 어떠한 매개도 필요하지 않는 “나-너의 관계”(Ich-Du-Beziehung)이며 자신이 하나님께 그저 용납되었다는 메시지를 전적으로 수용하는 것이다.¹⁴⁶⁾ 그러므로 로마카톨릭 체계의 조건적 신 관계와는 달리 그는 무조건적 관계를 주장한다. 인간들은 교회를 위해 무엇인가를 하고 자신의 육체의 욕구를 거절하는 그 무엇인가를 함으로써 신에게 조금 더 가까워지는 것이 아니라 신과 인간이 인격적으로 결합되어 있을 때 절대적으로 완전히 신에게 가까이 있게 되는 것이다. 신에게 용납은 전적으로 은총이고 따라서 무조건적이다. 그러나 인간이 지켜야 할 것이 있다. 그것은 바로 자신이 피조물이며 원죄를 가지고 현재에도 어쩔 수 없이 죄 안에 있는 무능한 존재임을 인정하고 깨닫는 것이다. 그리고 반면에 하나님은 절대적이고 오직 그에게서만 구원이 있음도 깨닫고 그를 사랑해야 한다는 점도 잊지 말아야 한다.

종교개혁의 과정에서 루터는 이러한 하나님과 인간과의 관계를 인격적으로 생각함으로써 스콜라 신학이 지지하는 중세의 마술적 요소(성례전)와 율법주의 요소가 그 빛이 점차 사그러지게 되었다. 왜냐하면 은총이란 신과 죄인간의 인격적 결합이기 때문이다.

정리하자면 이 97개조에서 보여지는 루터의 주요 주제는 “인간의 원죄, 타락”, “인간의 자유의지의 비신뢰”, “율법과 은총”, “하나님과의

146 P. Tillich, p. 288.

관계” 등으로 요약될 수 있을 것이다. 이러한 주제들이 왜 스콜라 신학 뿐 아니라 이것을 근간으로 한 로마카톨릭과 대립되었는지는 그 주제들을 거꾸로 생각해보면 답이 될 것이다. 우선 그들은 신 이해에 있어서 비인격적이고도 도덕주의적 종교의 색채를 띠고 있었으며 그로 인해 율법의 이행에 있어서 인간의 자유의지를 높여줄 수밖에 없었다. 그로 인해 인간의 능력은 거것으로 포장되었고 그에 따라 문제점들이 속출하게 되었음은 말할 것도 없다. 루터는 이러한 점을 정확히 인식하였고 이것이 그의 종교개혁의 밑 걸음이 되었다.

제 7장 루터의 초기 글에서 나타나는 종교개혁적 요소

앞의 여러 장들을 통하여 루터 초기의 글들을 살펴보았다. 이 장에서는 앞에서 다루었던 장들(구체적으로 4, 5, 6장)을 근거로 루터의 종교개혁사상의 요소들이 어떻게 그의 초기 글들에서 전반적으로 나타났으며, 또한 그 발전과정은 어떠한지 정리해 보기로 하겠다. 그 수많은 루터의 초기 글들에서 단 4-5편의 글들을 분석하여 그 요소들을 알아보고 그 발전과정을 알아본다는 것은 한계를 가지고 있지만 그의 글에서 흐르는 그의 사상은 많은 문서를 다 조사하여야만 알아지는 것도 아니라고 생각한다. 그러므로 네 개의 주제를 할애하여 그의 사상에 흐르는 종교개혁적 요소들을 알아보기로 하겠다.

우선 전체적으로 초기의 글들에서 나타나는 루터의 글의 특징은 “기존 신념들과의 갈등에서 자신의 신념을 성서를 근거로 깨우쳐 이겨내는 과정”으로 나타난다고 보아진다. 이러한 그의 글의 흐름에서 그의 사상적 배경과 교회배경은 중요한 역할을 하며 이러한 것들을 상호 공격의 요소가 되기도 하며 루터에 의해 집중적으로 공격을 받기도 한다. 루터는 이러한 공격과 자신 안에서의 싸움에 의하여 종교개혁사상을 체계화시켜 나갔고 이런 노력들은 그의 초기 글들에 묻어나고 있다고 말할 수 있다. 그의 개혁적 요소들을 다음 네 주제 즉, 하나님의 의-인간의 본성, 이신득의-인간구원, 율법과 복음(성서)-인간 삶, 교회제도 비판으로 다루어보도록 하겠다.

1절 하나님의 의-인간의 본성

하나님의 의에 대한 루터의 관심은 신 이해에서부터 시작한다는 것을 의미한다. 그리고 인간이해에도 적용된다. 기존의 신 이해와 인간이해에 대한 그의 생각이 전환을 가지는 면이 보인다. 구체적으로 예를 들자면 초기 시편 강해에서는 하나님의 모습이 심판자의 모습으로 뚜렷이 발견되지만 초기 설교들이나 스콜라신학을 반박한 글에서 보이는 하나님의 모습은 사랑의 하나님의 모습, 은총을 대가없이 주시는 구원자 하나님의 모습으로 보여지고 있다. 이러한 그의 신 이해의 전환의 모습은 인간이해에도 전환을 가져온다. 즉, 인간은 하나님에 비하여 볼 때 아주 무능하고 연약한 존재일 뿐 아니라 악하기까지 한 존재이다. 이러한 전환은 인간을 선행이 가능한 존재이며 발전 가능한 존재로 보았던 기존의 신념들과 역행하는 것임은 틀림없다.

초기 시편 강해에서는 강해의 특징대로 성서해석에 그 중점을 두고 있다. 물론 기존의 성서해석 방식을 따르고 있지만 어거스틴이나 초대교부들의 성서해석을 인용하고 그 해석을 따르기도 하면서 기존의 신념에 대한 자신의 갈등에서 벗어나려는 노력이 보인다. 그는 시편 내에서 하나님의 의에 대한 생각을 전개시키는데 50:6에서는 “능동적인 의”로 생각하고 54장에서는 성서의 4중(四重)적 의미로 그리스도와 “하나님의 사역(Opus Dei)”을 동일시하여 신앙의 의를 도덕적으로 표현하고 있다. 그리고 더 발전되어 70:19에서는 이 신앙의 의를 인간적 의와 대칭을 이루는 신비적인 의로 이해하고 있다. 그러나 전반적

인 시편의 분위기는 “심판자 하나님과 견혀해야하는 인간”의 틀을 가지고 있다. 즉, 도덕적 의가 중점적으로 두드러지는데 “Iustitia”는 선의 공로이고 “Iudicium”은 악의 저주와 처벌로 구별하면서¹⁴⁷⁾ 심판적인 하나님의 모습과 함께 심판적 의가 두드러지고 있다.

그러나 초기 설교들 부분에서는 하나님의 의를 신비적인 의로 이해하는 부분이 더 발전되었다. 즉, 하나님의 의와 그리스도의 의는 하나이며 이것은 바로 동일한 하나의 계시됨을 강조하고 있다(“성 마태의 날에 한 설교”에서 주로). 또한 이러한 부분에 맞추어 인간의 견혀가 얼마나 중요한지가 인간 본질에 대한 교만과 악함이 하나님과의 관계에 맞추어서 설명되어지고 있다. 이것은 특히 “삼위일체 후 열 번째 설교(1516년 7월 27일)”에서 잘 나타나고 있다.

하나님을 시인하면 그 결과로 하나님을 두려워하고 경외하는 마음을 갖고 그에게서 멀리하게 됩니다. 이것이 겸손입니다....하나님을 시인하지 않으면 그 결과로 경멸과 안심 속에서 하나님으로부터 멀리 떠나가게 됩니다. 이것이 교만입니다....첫째 그는 (교만한 사람) 하나님께 아무 것도 구하지 않습니다. 둘째....어거스틴이 말하고 있는 바와 같이 그들은 하나님께 간구하지 않는 것으로 만족하는 것이 아니라 자기 자신들을 찬양하기까지 합니다....셋째, 자기 자신을 책하면서 기도 드리는 사람을 조롱함으로써 자기 자신의 악의 양을 채웁니다. 이것이 가공할 만한 극악무도함입니다.¹⁴⁸⁾

147 연구홍, pp. 522-523.

그리고 또한 철학적 방법과 하나님에 대한 확신에 이르는 신학적 방법 구별의 시도가 여기서 구체화되면서 ‘십자가 신학’의 형태가 비춰지기 시작하였다. 즉, 신 이해와 인간이해의 전환이 이루어졌다. P. S. Waston는 [Let God be God]에서 루터에게 있어서 형벌을 내리는 의와 심판하는 의, 분노와 은총, 율법과 복음은 순수한 사랑이신 하나님이시고 동일하신 하나님의 사역이다라고 말하고 있다. 또한 루터가 지속적으로 주장하기를, 복음은 십자가를 야기시킨다. 즉, 그 의미는 하나님에 의해 나타나지는데 인간이 “옛 사람의 십자가에 못박힘” 또는 자아의지와 자만심이 하나님의 “이전 사역(proper work)”을 방해하는 것을 깨뜨림으로서 크리스찬들은 이런 삶 가운데 복종해야만 한다는 것으로 제자들의 의무와 고통의 관점에서 십자가를 구체적으로 생각한다고 말하고 있다.¹⁴⁹⁾ 즉, 그의 하나님 본래 모습 되찾기와 이를 바탕으로 한 인간의 악함과 무능함 그리고 이 모두를 기반으로 십자가 신학을 발전시켜나가는 루터의 사상적 발전을 여기서 볼 수 있겠다.

“스콜라신학을 반박한 논제”에서 보여지는 부분은 인간의 타락성과 무능성의 강조가 두드러진다. 이는 아마도 스콜라 신학전체가 점점 하나님 중심이기보다는 인간과 자연만물로 그 관심이 옮겨지고 있었기 때문이라 생각된다. 그러므로 루터에게는 인간의 능력과 본질을 되짚고 평가해볼 이유가 충분히 있다고 볼 수 있다. 그래서 이 부분에서는 인간이해에 대한 정리된 개념들이 보이며 하나님의 의와의 차

148 L10. pp. 45-47.

149 P. S. Waston, pp. 158-159 참조.

별성 또한 자연스럽게 나타난다. 특히 인간의 본질과 연관하여 의지의 연약함과 노예근성을 나타낸다.

2절 이신득의(以信得義)- 인간구원

초기 시편에서는 그리스도의 인성과 신성의 모습을 그려내고 있으면서 특히 인성의 측면을 강조하여 인간 대표자이신 그리스도의 역할을 확장시킴으로 인간 구원의 측면까지도 다루고 있다. 즉, 인간의 모습을 가진 그리스도가 하나님의 의를 충족시키셔서 우리가 그리스도를 믿음으로 구원을 얻게 된다는 것이다. 이는 기존 후기 중세 스콜라신학의 의와는 상반된다. 당시의 의는 하나의 덕의 개념으로 인식되었다. 그러므로 의인은 덕에 대한 보상이며 이 덕은 인간이 은총을 받기 위해 할 수 있고 성취해야 한다는 것을 조건으로 하고 있던 것이었다. 이런 그리스도와 인간 구원의 문제에 있어서의 전환은 여기서 끝나지 않고 시간이 지나면 지날수록 그의 글들에서 구체적으로 나타나기 시작하였다.

초기 설교들에서 보이는 그리스도에 대한 이해는 신앙적으로 이해되기 시작하였다. 그는 철저히 루터의 글들에서 구원자이며 보호자고 하나님과 동일한 존재로서 모든 것 되신다. 더 나아가 신앙으로 인한 그리스도의 구원사역이 인간의 오류와 죄에 대한 오만함과 대조되어지면서 본성적으로 인간은 그 구원을 스스로 이루려 노력할 뿐이지 값없이 주어지는 순종의 구원에 대하여서는 무시한다면서 인간본성

의 약함을 구원의 문제에서도 루터는 이야기하고 있다. 그러면서 인간과 하나님의 관계뿐 아니라 그리스도와의 관계까지도 언급하고 있다. 또한 그리스도의 인성적인 측면의 구체화가 십자가 신학의 전조를 보여주고 있음은 당연하다.

“스콜라신학을 반박한 논제”에서는 그리스도에 대한 직접적인 언급은 없지만 하나님의 은총을 언급함으로써 간접적으로 이 은총이 그리스도에 의지하는 구원이라는 것을 나타내어주고 있다. 그리고 이에 근거하여 오직 구원은 은총에만 근거하는 것이라고 스콜라신학의 공덕 사상에 철저히 반대하고 나선다.

55. 하나님의 은총은 결코 비활동적으로 머물러 있지 않으며 언제나 생생하고 능동적이며 활동적인 영이다. 그리고 이 은총이 하나님의 절대적인 힘을 통하여 움직임으로 인하여 하나님의 은총의 현존 없이 사랑의 행동이 존재할 수 없는 것이다. 이 점도 가브리엘과 상치된다.¹⁵⁰⁾

그리고 또한 구원의 문제에 있어 인간이 그 구원여부를 선택하는 것이 아니라 온전히 그 문제는 하나님께 전적으로 있음을 말하고 있다. 즉, 내가 구원받기를 원하지 않는다 하여도 하나님의 예정 안에 선택된 사람이라면 구원을 받는 것이다. 이런 예정론은 어거스틴의 영향이 전적으로 보이는 부분이며 하나님의 은총과 그리스도의 사역에

150 LW31, p. 13.

의한 인간구원을 말할 때 필수적으로 따르는 부분이라는 것은 당연할 것이다. 왜냐하면 루터가 깨달은 구원이란 하나님의 전적이고 일방적이며 인간이 무능하게 받아들이는 은총이기 때문이다. 그러므로 그 구원을 받아들이는 원인이거나 시초조차도 인간의 의지나 선택이 개입되어서는 안되기 때문이다. 그래서 이런 무조건적인 은총과 신앙으로 인한 그리스도의 구원사역에 대하여 루터는 예정론을 이용, 그 사상을 더욱 뒤받침하고 있다.

- 29. 하나님의 은총을 위한 최선의 무오의 준비와 은총을 얻기 위한 유일한 방법은 하나님의 영원한 선택과 예정이다.
- 30. 그러나 인간 편에서 볼 때 악한 의지나 은총에 대한 반항같은 것 외에 하나님의 은총에 선행하는 것이 없다.
- 31. 예정함을 받는 자는 개인적으로는(in sensu diviso) 형벌을 받게 되지만 집단적으로는 (in sensu composito) 형벌을 받지 않는다는 것은 근거가 없는 논증이라고 말할 수 있다. 이것은 스콜라 신학자들의 견해와 반대된다.¹⁵¹⁾

루터에게 있어 구원은 하나님의 전능과 사랑 그리고 이로 인한 인간에 대한 은총이다. 그러므로 구원의 문제에 있어서 예정은 꼭 필요한 것이었으며 예정의 문제를 도외시하려고 약화시키려했던 부분들에 대하여 반대한 것은 당연한 것이었다.

151 LW31, p. 11.

3절 율법과 복음(성서)- 인간 삶

초기시편에 있어서 성서는 인간의 표준이고 훈계의 역할을 지니고 있음을 강조하면서 성서의 권위를 높이려고 노력하는 흔적을 보인다. 즉, 책으로서 만의 가치가 아닌 그 이상의 가치를 내포하고 있다. 이는 당시 목회자들을 비롯한 신학자들이 성서이외의 것들에서 가치체계를 찾으려 했던 노력들에 반하는 것이다. 다시 말하자면 당시 사람들은 성서이외에 종교회의의 어록들, 교황의 교서, 성인들의 명언, 기독교 철학자라고 여겨지는 플라톤이나 아리스토텔레스 등을 비롯한 여러 가지 문서들에 관심을 기울이고 이를 근거로 가치체계를 움직여 왔다. 신앙의 문제와 구원의 문제를 비롯한 교회의 여러 문제들까지도 이 틀에 의해 움직여 온 것이다. 하지만 루터는 여기서 성서를 기독교인들의 가치체제로 표준으로 세운다. 그리고 그는 이 성서를 율법과 복음으로 나누어 율법을 이해하는데 있어 인간의 한계적 이해를 가지고 율법을 잘못 다루어서 표준이 되는 구원의 법이 도리어 인간의 악행을 불러일으키게 하는 인간의 오류를 경고하고 있다. 또한 성서 해석의 방법에 있어서는 기존의 방법을 많이 따르고 있다. 위에서 언급하듯이 성서해석에 있어서는 전체적으로 4중적 의미를 따르고 있다. 즉, 문자적, 도덕적, 은유적, 유추적인 방식을 취하면서 어느 한쪽으로 치우치지 않게 여러 방면으로 성서를 이해하려고 노력하는 흔적이 보이며 이것은 어떻게 보면 다양한 해석을 시도함으로써 기존의 사상과 신념의 틀에서 벗어나려는 애씀으로도 보여진다. 여하튼 이 부분에서

는 율법이 그리 많이 부정적으로 보이지 않고 율법은 하나님의 법이라는 생각이 있다.

초기설교에 있어서 율법과 복음의 관계가 두드러지게 나타나기 시작한다. 이런 관계 속에서 복음의 의미가 더욱 심화된다. 특히 복음의 의미는 “성 도마의 날 설교”(1516년 12월 12일)에서 잘 나타나고 있다. 여기서 복음에 초점에 맞추어져 복음의 역할과 사역 그리고 그 의미에 대해서 이야기하면서 복음이 율법과 대조를 이루지만 불가분의 관계를 가지고 있음을 이야기한다. 즉, 율법은 인간으로 하여금 그 자신의 죄를 깨닫고 회심하는 계기를 만들어주며 복음은 그런 자들에게 기쁜 소식으로서 구원에 이르게 해주게 한다는 것이다. 즉, 칭의의 개념이 이 복음의 테두리 안에서 이루어지게 된다. 이런 양자간의 관계는 성서의 권위와 의미를 더욱 더 상승하게 하는 결과를 가져오게 되었다.

복음은 하나님께서 하시는 것을 설교하는 것이요, 그리고 그 자체가 그의 영광을 전하고 또 하나님께서는 하나님의 일을 전하는 일을 통하여 영광을 받으시기 때문입니다....그러나 그것이 “천국이 가까이 왔다”고 말할 때 이것은 좋은 소식이요, 즐겁고 기쁜 설교입니다. 이것은 복음의 본래의 역할입니다.¹⁵²⁾

“스콜라 신학을 반박한 논제”에서는 성서에 대한 학문적 이해가

152 L10, pp. 48-51.

정리되어 나타나는데 그것은 율법에 대한 관심에 집중하여 나타난다. 이는 스콜라 신학자들이 말하는 성서를 복음과 율법으로 구분할 때 율법의 부분들로 인식하기 때문이다. 전체적으로 그들과 비교하여 말할 때 루터는 인간 삶의 척도는 물론 인간 삶의 교정 역할을 그들이 주장하다시피 율법만으로는 이루어낼 수 없다고 주장한다. 즉, 하나님의 은총이 주어지고 그것에 사로잡힘으로서만 완전한 율법의 성취가 일어나는 것이다. 그러므로 인간 스스로가 율법을 성취한다는 것은 위선적이다.

66. 위선자의 의란 현 행동 면으로나 외면적으로 살인과 악행 같은 일을 범치 않는다는 것이다.

67. 실은 하나님의 은총 없이는 율법이 본성적으로 파괴된다고 말한 것이 더욱 정확할 것이다.

73. 의지의 감독자로서의 율법은 “우리에게 난 그 한 아기”에 의하지 않고서는 아무에게도 정복될 수 없다.¹⁵³⁾

즉, 인간은 그 스스로가 율법을 이행하고자할 때 율법의 노예가 되고 만다. 왜냐하면 인간은 그 스스로 악하고 무능한 삶을 영위하며 살고 있기에 근본적으로 구원에 이르려는 시도조차도 불가능하기 때문이다. 그러므로 율법을 지키려하면 할수록 죄의 구렁텅이에 더 빠져드는 것이다. 그러나 율법을 극복하고 일어설 수 있는 단 하나의 길이 있는데 그것은 그리스도를 통한 하나님의 은총이다. 이것과 관계

153 LW31, p. 14.

를 맺을 때 인간의 의지를 버리고 삶의 자신의 잣대를 내려놓아야만 한다. 인간의 의지는 스콜라신학들이 말한 것과 같이 선한 것도 아니고 자유의지라고 불릴 수 없다. 인간의 의지는 노예의지일 뿐이다. 사실 인간의 의지가 자신의 생각대로 움직이는 것 같지만 그것을 움직이는 것은 하나님이든지, 아니면 악한 존재이든지 둘 중의 하나다. (이것은 에라스무스와의 자유의지 논쟁에서 더 자세히 나타난다. 그리고 이것으로 보아 이 의지의 문제는 스콜라신학과 인문주의와의 반대되는 의견을 가지고 있었음이 보여진다.) 인간의 의지는 사악하고 똑바르지 못하는 것은 사실이므로 인간은 율법을 시행할 때 하나님의 은총이 필요하다. 즉, 은총은 율법과 의지를 화해시키는 역할을 한다고 말할 수 있는 것이다. 기존의 성서에 대한 이해를 극복해보려는 시도와 함께 이를 통해 인간 삶의 이해와 그 가치기준이 바뀌었음을 그의 글들을 통해 알 수 있다.

4절 교회제도 비판

전체적으로 볼 때 자세하지는 않지만 드문드문 그의 사상에 맞추어져 교회제도들의 문제점들이나 개선점들이 제시되어 있다. 이는 점차 시간이 갈수록 구체화되어지고 많아지고 있다. 특히 “스콜라 신학을 반박한 논제”에서는 신학자들의 이름뿐 아니라 추기경들의 이름과 종교의식의 문제점들을 거론하면서 직·간접적으로 나타나고 있다.

우선 초기 시편에서는 교회관은 전통적인 특징을 가지고 있다.

그러나 이 전통적이라는 것은 틀(frame)일 뿐이다. 교회는 그리스도가 머리이시고 그 주인 또한 그리스도이시라는 것은 같지만 기존 교회에서는 교황이 실질적인 베드로의 계승자로서 주인이다. 루터는 그리스도가 주인이시고 그 소유주라는 것을 강조한다.

교회는 하나님의 소유, 그리스도의 소유, 미(美) 각각의 아름다운 존재이다. 왜냐하면 주님과 그의 충만함을 받아들이는 자를 본받기 때문이다...즉, 교회 안에 있는 그의 형상과 이미지가 존재한다.¹⁵⁴⁾

루터 자신 안에서는 교회의 참모습을 회복해보려는 욕구가 일어나고 있었음에 틀림이 없다.

초기설교들 가운데서 전체적으로 나타나지는 않지만 “성 마태의 날 한 설교”(1517년 2월 24일)에서 인간의 구원의 문제를 다루면서 교회의 제도들 중 면죄부판매에 대하여 그 잘못을 역설하고 있다.

많은 면죄부는 놀랍게도 노예근성의 의의 분량을 채우고 있습니다. 이것들을 통해서 죄 자체를 두려워하는 것이 아니라 죄의 벌을 두려워하여 그것으로부터 도망치는 것을 배우는 것 외에 아무것도 성취할 수 없습니다. 그러므로 면죄부의 결과는 별로 없지만 그러나 우리는 많은 자기 안전감과 굉장히 큰 범죄를 봅니다. 만일 죄의 벌에 대한 공포가 없다면 아무도 비록 면죄부

154 LW10, p. 230.

를 공짜로 받을 수 있을지라도 그것을 원하지 않을 것입니다.
사람들은 오히려 별반기를 좋아하고 십자가를 사랑하라는 권고
를 받아야만 합니다.¹⁵⁵⁾

더 나아가서 율법을 오용함으로써 교회제도에 문제가 있음을 97
개조에서 나타내고 있는데 다음과 같다.

46. 신앙의 논리, 즉, 제한성이나 측정의 한계를 고려함 없이 생
기게 된 대응물(suppositio)을 만들어내는 일은 무모한 것이다.
이것은 새로운 변증학자들의 의견과 반대된다.

53. 만일 Porphyry¹⁵⁶⁾가 그의 보편론(Universalism)을 가지고
신학자들을 위하여 출생하지 않았더라면 교회를 위하여 더욱 좋
았을 것이다.

81. [Decretum Magistri Gratian¹⁵⁷⁾의] 참회에 관한 “Falsas”(거
짓) 장 제 5제는 은총의 범위 밖에서 행하여진 행동이 선한 것
이 아니라는 점을 확증하는데 이것이 그릇되게 해석되지 않는
한 사실일 것이다.¹⁵⁸⁾

155 L10, pp. 62-63.

156. 233-302: 플라톤계의 신플라톤학자이며 기독교를 강하게 반대한 사람
[아리스토텔레스의 범주론 입문]을 집필하여 보편론에 관한 문제를 제시
하였으나 그에 대한 해결은 제시하지 않았다.

157 1140년경 그라티아노라는 수도사에 의하여 편찬된 교회법령의 칙서인데
그 당시까지 이루어진 여러 가지 교회 내의 법규를 모아 정리한 것임. 권
위있는 문헌집으로 비록 교회의 공인은 받지 못했을 지라도 후세 교회법
의 기초가 되었다.

158 LW31, pp. 12-15.

전체적으로 교회제도에 관련된 여러 문제점들은 인간의 의지와
행위에서 비롯된다는 그의 생각이 깔려있다. 그래서 루터는 면죄부
뿐 아니라 교회의 세분화된 문제들이 인간의 구원과 삶에 방해가 되고
있으며 하나님과의 관계를 올바르게 이루는데 큰 장애가 되고 있음을
말한다. 이러한 가운데 하나님의 온전한 교회 그리스도의 참 교회를
추구하려는 루터의 열정이 표현되고 있는 것이다.

제 8장 결론

루터가 여러 성서 구절들에서 신학적 전통을 극복하게 되었다는 것이 루터 연구에 있어서 지배적인 견해이며 이미 우리가 위 연구를 통하여 검증하고 입증하여 보았다. 그리고 수도사로서 그는 커다란 내적 투쟁과 시련을 겪어야 했다는 사실도 이미 알려진 사실이다. 이러한 그의 노력들은 루터의 초기 작품들을 통해 전승되어진 경건의 형태인 신념들의 억압과 결속 아래 빛어지는 루터 자신의 갈등인데 이같은 것을 그는 전체적으로 완전히 해결하지는 못했다하더라도 부분적으로 해결하였다. 이런 여러 가지 조짐들은 1516년 4월 8일 조지 스펀라인(George Spenlein)에게 보낸 편지에서도 드러나는데 그는 하나님의 의를 획득하기 위한 행위의 공적과 그 때 알려졌던 후기 스콜라신학의 거짓된 이론에 반대하여 자신을 돌이켰다. 평안은 오직 자기가 신뢰했던 '행위'에 대하여 자신을 포기하는데 있다는 것이다. 그러나 루터가 이 같은 편지에서 자신의 종교개혁적 요소의 발견을 확장해나가지만 아직 그 목표가 뚜렷한 것은 아니다. 즉, 그는 아직도 갈등하는 모순 속에 있었다.

이 논문 안에서 우리가 생각해 볼 몇 가지 논제들이 있다. 가장 먼저는 교회의 순수성의 문제이다. 현 한국교회는 2000년을 앞두고 있다. 이 말은 또 다른 종교개혁이 필요하고 다시 말하면 종교적 회년이 필요한 시기에 이르렀다는 것이다. 이 때에 우리가 가져야 할 자세란 과연 무엇일까 생각할 때 교회의 순수성, 근원적 의미의 추구

를 말하지 않을 수 없다. 루터의 초기 작품들에서 이런 요소들은 크게 보인다. 만약 그가 그 순수성에 근거하지 않았다면, 즉, 교회의 진정한 의미를 바라보지 않았다면 종교개혁은 일어나지도, 성공하지도 못했을 것이다.

둘째로, 신학에 있어서 성서에 대한 발전된 해석도 중요하지만 그것의 권위를 되돌려주는 것은 필연적이라는 것이다. 많은 세속학문도 하나님께서 주신 인간의 자유의지와 능력으로 인한 것이기에 중요하다. 그러나 성서는 이런 학문들과 그 성과들과는 다른 성격을 지니고 있음을 인정해야 한다. 루터는 이 점을 인정하고 복잡하고도 얽힌 인간의 문제와 그 불행을 성서의 권위를 인정함으로써 하나님과 인간의 관계에 대해 인간으로 하여금 다시 생각하게 했고 또 해결하였다. 이러한 권위를 회복하는 모든 면들은 인간의 학문적 성과들을 재검토해 보는 계기도 가지게 되었다. 반전의 시기에 있는 현 상황의 신학은 많은 상황적, 세속 학문적 영향 아래 있어왔다. 이제는 성서에 관심을 돌리고 우리의 현재 상태를 점검해볼 필요가 있다고 생각한다.

참고문헌

1. 1차자료

- M. Luther. "Letters II" Luther's work Vol. 49. ed. Gotteried G. Krodel.
Saint Luise: Concordia Publishing House, 1972.
- _____. "First lectures on the Psalm" vol 10, 11.
- _____. "Lectures" vol. 31.
- _____. Weimar Ausgabe 5. Weimar Ausgabe는 WA로 표기.
- _____. "Psalmen-Vorlesung" WA. 3.
- _____. 지원용 편. 루터선집 5권, 10권. 서울: 컨골디아사. 1983.

2. 2차자료

(1) 단행본

- Althaus, P.. 이형기 역. 루터의 신학. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1994.
- Bainton, Roland. 이종태 역. Here I stand-A life of Martine Luther. 마틴
루터의 생애. 서울: 생명의 말씀사, 1994.
- Cannon, William R.. 서영일 역. A history of Medieval church. 중세교회
사. 서울: 기독교문서선교회, 1993.
- Copleston, Frederick S. J.. A History of Philosophy. Vol. 3. New York:
Image Books, 1953.
- Dillenberger, John. 이형기 역. Martin Luther selections from his
Writings. 루터 저작선. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1994.

- Erikson, Erik H.. 최연석 역. Youngman Luther-A study in psycha
nalysis and history. 청년 루터. 서울: 크리스찬 다이제스트,
1988.
- Fife, R. H.. The Revolt of Martine Luther. Newyork, 1957.
- George, Timothy. 이은선, 피영민 역. 개혁자들의 신학. 서울: 요단 출판사,
1994.
- Harbinson, E. H.. The Age of Reformation. Cornell University Press,
1959.
- Johnson, Tutor. 김재영 역. The Refomation history of christian church.
기독교 개혁사. 서울: 나침반, 1990.
- Kaenz, E. E.. 김기달 역. A history of Western christian church. 서양기
독교사. 서울: 보이스사, 1990.
- Loewench, W. V.. Luther's Theology of Cross. Minnesota: Augsburg,
1976.
- Lohse, Bernhard. 이형기 역. Martine Luther-An introduction to his life
and work. 루터연구 입문. 서울: 크리스찬다이제스트, 1997.
- Neve, J. N., Heicko, O W.. 서남동 역. A history of christian thought.
기독교교리사. 서울: 대한기독교서회, 1975.
- Newman, Albert Henry. A Manual of Church History. Judson: Judson
Press, 1976.
- Oberman, Heiko A.. The harvest of Medieval theology. Michigan: Grand
Rapids, 1963.

Tillich, P.. 송기득 역. Vorlesungen über die Geschichte des christlichen.

폴틸리히의 그리스도교 사상사. 서울: 한국신학연구소, 1996.

Toynbee, A.. 김진병 역. Can we learn lessons from history? 역사란 무

엇인가? 서울: 마당문고사, 1984.

Spitze, Louise W.. 서영일 역. 종교개혁사. 서울: 기독교문서선교회, 1994.

Walker, Williston.. 송인설 역. A history of christian church. 기독교회사.

서울: 크리스찬다이제스트, 1997

Waston, P. S.. Let God be God. London; The Epworth Press, 1958.

이장식, 기독교 사상사. vol. 2 서울: 대한기독교서회, 1977.

이형기, 종교개혁의 신학사상. 서울: 장신대 출판부, 1984

전경연, 루터신학의 제문제. 서울: 대한기독교서회, 1978.

정의채, 김규형, 중세철학사. 서울: 지학사. 1977.

주재용, 역사와 신학적 증언. 서울: 대한기독교출판사, 1991.

지원용 편, 루터 사상의 진수. 서울: 컨콜디아사, 1987

홍치모, 종교개혁사. 서울: 성광문화사, 1991

(2) 논문

김희성, “바울, 루터, 웨슬리의 율법이해” 신학과 선교 22권, 부천: 서울신

학대학원출판부. 1997. 7. 1. pp. 53-65.

손규태, “자유” 루터연구(5) 현존 1973. 12. pp. 20-47.

_____, “율법과 복음의 구별” 루터연구(4) 현존 1973. 10. 11. pp. 15-38.

연규홍, “루터와 Iustitia Dei” 신학연구 39권 오산: 한신대학교 출판부
1998. pp. 520-552.

주재용, “악과 선의 하나님” 신학연구 39권 오산: 한신대학출판부 1998.
pp. 147-166.

홍치모, “독일 인문주의와 루터의 종교개혁” 신학지남 1975. 10. pp.
100-121.

Martine Luther before 1517

Luther was God's special instrument so, his studies is different. He had not come to the convent to study theology; he had entered to save his soul. These studies were but pastime; his serious and dominating task was to win the sense of pardon of sin and to see his body a temple of the Holy Ghost. He fasted and prayed and scourged himself according to rule, and invented additional methods of maceration. He edified his brethren; they spoke of him as a model of monastic piety; but the young man (he was only twenty-three) felt no relief and was no nearer God. He was still tormented by the sense of sin which urged him to repeated confession. God was always the implacable judge inexorably threatening punishment for the guilt of breaking a law which it seemed impossible to keep. For it was the righteousness of God that terrified him; the thought that all his actions were tested by the standard of that righteousness of God. His superiors could not understand him. Staupitze, Vicar-General of the Order, saw him on one of his visitations and was attracted by him. He saw his sincerity, his deep trouble, his hopeless despair. He advised him to study the Bible, St. Augustine, and Tauler. An old monk helped him for a short time by explaining that the

Creed taught the forgiveness of sin as a promise of God, and that what the sinner had to do was to trust in the promise. but the thought would come; Pardon follows contrition and confession; how can I know that my contrition has gone deep enough; how can I be sure that my confession has been complete? At last Staupitze began to see where the difficulty lay and made suggestions which helped him. The true mission of medieval Church had been to be a stern preacher of righteousness. It taught, and elevated its rude converts, and by placing before them ideals of saintly piety and of ineffable purity, and by teaching them that sin was sin in spite of extenuating circumstances. Luther was a true son of that medieval Church. Her message had sunk deeply into his soul; it had been enforced by his experience of the popular revival of the decades which had preceded and followed his birth. He felt more deeply than most the point where it failed. It contrasted the Divine righteousness and man's sin and weakness. It insisted on the inexorable demands of law of God and at the same time pronounced despairingly that man could never fulfil them. Staupitze and Luther that the antinomy had been created by setting over against each other the righteousness of God and the sin and helplessness of man, and by keeping these two thoughts in

opposition; then he explained that the righteousness of God, according to God's promise, might become the possession of man in and through Christ. Fellowship of man with God solved the antinomy: all fellowship is founded on personal trust; and faith gives man that fellowship with God through which all things that belong to God can become his. These thoughts, acted upon, helped Luther gradually to win his way to peace of heart. Penitence and confession, which had been the occasions of despair when extorted by fear, become natural and spontaneous when suggested by a sense of the greatness and intimacy of the redeeming love of God in Christ.

The intensity and sincerity of this protracted struggle marked Luther for life. It gave him a strength of character and a living power which never left him. The end of the long inner fight had freed him from the burden which had oppressed him, and his naturally frank, joyous nature founded a free outlet.