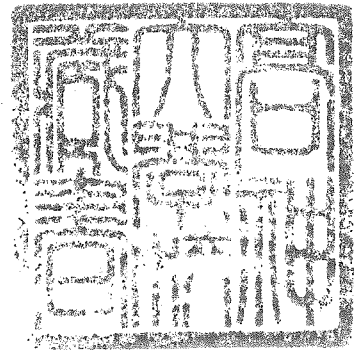



21
24
6697

구원론 비교 연구:
로마 가톨릭 전통과 종교개혁 전통



장로회신학대학교 대학원

신학과 역사신학 전공

 고신대학교

홍 순 영



DM00005580

구원론 비교 연구:
로마 가톨릭 전통과 종교개혁 전통

지도 이형기 교수

이 논문을 석사학위 논문으로 제출함

2001년 1월 일

장로회신학대학교 대학원

신학과 역사신학 전공

홍 순 영

홍순영의 석사학위 논문을 인준함

주심 _____ 印

부심 _____ 印

부심 _____ 印

장로회신학대학교 대학원

2001년 1월 일

감사의 글

지난 5년간의 신학 수업속에서 많은 가르침을 주셨던 장신대의 교수님들께 감사드립니다. 특별히 이형기 교수님의 성실하고 진지한 모습속에서 학문하는 자의 자세를 배울 수 있었습니다. 그리고 부족한 논문을 완성하기까지 교수님께서 주신 가르침과 통찰력에 대하여 깊이 감사드립니다. 또한 역사신학과의 김인수 교수님, 임희국 교수님께도 감사드립니다.

현장속에서의 신학이라는 화두를 던져주셨던 김진홍 목사님께 감사드립니다. 그리고 저로 하여금 '사람'을 사랑하는 목회자, 사람을 참 '마음'으로 섬기는 목회자가 되라는 소중한 깨우침을 주셨던 활빈교회 성도들은 저의 영원한 선생님들입니다. 비록 사회적 지위도, 건강도, 배경도 없는 시골 노인네들이었지만 그 분들이 보여주셨던 그 진솔하고 순수한 헌신, 치열한 몸부림을 저는 절대로 잊지 못할 것입니다.

또한 저의 주위에 있는 좋은 동역자들에게 감사드립니다. 활빈교회와 두레교회를 섬겼던 모든 교역자들과의 만남과 대화는 참으로 행복한 시간들이었습니다. 날이 새는 줄도 모른채, 지극히 개인적인 녀두리에서부터 진지한 대화와 토론까지 쉬 없이 이어지며 함께 지새웠던 밤들은 참으로 소중한 추억으로 남아있습니다. 그리고 그들이야말로 때로는 지쳐있는 나를 위로하고 일어서게 하는 후원자이며, 때로는 처음의 마음을 잊고 아무런 문제의식없이 살아가고자 하는 나를 채찍질하는 애정어린 감시자임을 고백합니다.

장신대에서 함께 신학의 동지로 만났던 모든 사람들, 특별히 열바연과 열바실 식구들, 양띠 모임 지체들과 대학원 역사신학 동문들에게도 감사드립니다.

또한 바른 신앙과 교회의 모습에 대한 고민들을 함께 나누고 있는 밴쿠버 두레운동의 이택기 집사님, 정현초 집사님, 그리고 두레의 지체들 모두가 저에게는 참으로 소중한 동역자들임을 고백합니다.

그리고 무엇보다 논문을 쓰는 기간동안 옆에서 성심껏 내조해 준 나의 아내 은숙과 아빠와 놀아야 할 시간을 양보해 준 아들 준표에게 저의 사랑의 마음을 전하고 싶습니다. 또한 언제나 기도로 저희를 성원해주시는 장인, 장모님과 아들을 향해 변함없이 애정과 신뢰의 눈길로 지켜봐 주시는 어머님께도 감사드립니다.

앞으로 저의 앞에 펼쳐질 신학과 목회의 여정 속에서 진지하고 치열하게 하나님의 백성을 섬기며 하나님의 경륜을 이 땅과 역사위에 펼쳐보이는 하나님 나라의 일꾼이 되기를 기도하며 부족한 글을 마칠까 합니다.

목차

I. 서론	1
A. 문제의 제기	1
B. 논문의 범위와 방법	2
II. 로마 가톨릭 전통	5
A. 토마스 아퀴나스	5
1. 은혜	5
2. 의화	8
3. 공로	10
B. 트렌트 공의회	12
1. 선행(先行)은총과 준비	12
2. 의화(義化)	14
a. 의화와 믿음	14
b. 신앙애	16
C. 한스 쾅	16
1. 구원에 있어서 인간의 협력 문제	16
2. 의인이면서 동시에 죄인	18
a. 트렌트 공의회에 나타난 ‘의인이면서 동시에 죄인’	18
b. 과거, 욕정, 죄라는 세 가지 개념을 통하여 본 의인이면서 동시에 죄인	20
1) 과거	20
2) 욕정	21
3) 죄	22
3. 의화와 성화의 문제	22
III. 개신교 전통	25

A. 마틴 루터	25
1. 율법과 복음	25
2. 이신칭의	27
a. 믿음	27
b. 그리스도	29
c. 전가(imputation)	30
3. '의' 개념을 통해서 본 칭의와 성화	31
4. 의인이면서 동시에 죄인	34
B. 존 칼빈	35
1. 「기독교 강요」의 구조	35
2. 이신칭의	36
a. 믿음	36
b. 칭의	37
3. 성화	38
a. 칭의와 성화의 관계	38
b. 성화의 성격	39
C. 아우스부르크 신앙고백, 레겐스부르크 회의	41
1. 아우스부르크 신앙고백(Augsburg Confession, 1530)	41
a. 칭의	41
b. 자유의지	42
2. 레겐스부르크 회의(Regensburg Colloquy, 1541)	43
D. 칼 바르트	45
1. de jure(원리에 있어서) 차원	45
a. 칭의와 성화	45
1) 칭의와 성화의 관계	45
I) 칭의와 성화는 뒤섞이지 않는다	46
II) 칭의와 성화는 분리되지 않는다	47
2) 칭의와 성화에 있어서 순서와 우위의 문제	47
2. de facto(실제에 있어서) 차원	49
a. 칭의와 성화	49
1) 칭의와 성화의 관계	49

I) 칭의와 성화는 뒤섞이지 않는다	49
II) 칭의와 성화는 분리되지 않는다	50
2) 칭의와 성화에 있어서 순서와 우위의 문제	50
b. 의인이면서 동시에 죄인	51
1) 역설적 공존	51
2) 존재론적 실재를 갖는 약속: 죄용서, 자녀됨, 상속자됨	52
I) 죄의 용서	52
II) 하나님의 자녀가 됨	53
III) 상속자	53
E. 몰트만	54
1. 칭의	54
a. 부활 개념을 통해서 본 칭의의 의미	54
b. 칭의의 개인적 차원	55
c. 칭의의 우주적, 종말론적 차원	56
2. 성화	57
a. 현실에 있어서는 죄인, 희망에 있어서는 의인	57
b. 선물과 과제로서의 성화	59
 IV 구원론에 대한 양자간의 공동이해: “이신칭의 교리에 대한 공동선언문”(Joint Declaration on the Doctrine of Justification, 1997)을 중심으로	61
 A. 공동선언문까지의 양자간 대화의 과정들	61
B. 공동선언에 대한 분석	63
1. 합의(consensus)의 개념과 공동선언의 구조 분석	63
a. 합의의 개념	63
b. 공동선언의 구조 분석	64
2. 공동선언의 내용 분석	65
a. 전문	65
b. 칭의에 대한 성서적 메시지	66
c. 칭의에 대한 공동이해	67

d. 칭의에 대한 공동이해 해설	69
1) 칭의에 관련된 인간의 무능과 죄	69
2) 죄의 용서와 의롭게 만드는 것으로서의 칭의	70
3) 믿음에 의한, 그리고 은혜로 말미암은 칭의	72
4) 죄인인, 칭의 받은 자	73
5) 율법과 복음	75
C. 공동선언문에 대한 가톨릭의 응답문서(Response of the Catholic Church to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification,1998)	76
1. 선언(Declaration)	77
2. 해명들(Clarifications)	77
a. 의인이면서 동시에 죄인	77
b. 진리 판단의 표준으로서의 칭의 교리	78
c. 협력	78
D. 공식 공통문서(Official Common Statement,1999)와 공식 공통문서에 대한 부속문서(Annex,1999)	79
1. 공식 공통문서	80
2. 공식 공통문서에 대한 부속문서	80
a. 의인이면서 동시에 죄인	81
b. 욕정	81
c. 협력	82
d. 진리의 표준으로서의 칭의교리	82
V. 양 전통의 비교: 공동선언문, 응답문서, 공식 공통문서에 비추어서	83
A. 객관적 복음과 삼위일체 하나님의 공유	83
1. 공동선언문	83
2. 로마 가톨릭 전통	83
3. 종교개혁 전통	84
B. 기본적인 진리(basic truth)에서의 합의	85
C. 의인이면서 동시에 죄인	86

1. 공동선언	86
2. 로마 가톨릭	87
3. 종교개혁 전통	88
D. 협력의 문제	90
1. 공동 선언	90
2. 로마 가톨릭	91
3. 종교개혁 전통	92
E. 표준(criterion)의 문제	92
1. 공동선언	92
2. 로마 가톨릭	93
3. 종교개혁 전통	94
VI. 결론	95
A. 요약	95
B. 제언	97
참고문헌	100

I. 서론

A. 문제의 제기

구원론은 기독교 신학의 중심 주제이면서 로마 가톨릭 신학과 개신교 신학 사이에 오랜 대화와 대립을 가져왔던 주제이기도 하다. 그럼에도 불구하고 구원론에 대한 양자간의 신학적 대화의 노력보다는 일방적인 평가와 정죄가 주된 흐름이었다. 사실상 종교개혁자들은 양자간의 신학적 차이를 좁혀보고자 끊임없는 노력을 하였고, 레겐스부르크 회의(Regensburg Colloquy, 1541)에서는 상당한 합의에 도달하기도 하였다. 하지만 그 회의 결과가 결국은 받아들여지지 않았고, 이후로 열렸던 트렌트 공의회에서 가톨릭 교회는 기존의 구원론을 보수적 입장에서 체계화 하면서 양자간의 대화는 단절되고 말았다. 하지만 20세기에 들어오면서 에큐메니칼 대화가 활발해지고, 실천적인 의미에서의 대화와 화해뿐 아니라 교리적, 신학적 내용에 있어서의 대화도 시도되기에 이르렀다. 그러한 흐름속에서 가톨릭 교회와 루터교회는 제 2차 바티칸 공의회 폐막 직후인 1967년부터 신학적 대화를 추진해온 결과 1999년에는 칭의(의화) 교리에 관한 공동선언에 공식 서명하는 역사적 전기를 맞이하게 되었다.

이처럼 구원론에 관한 양자간 대화가 조금씩 결실을 맺어가는 이때에, 양자간의 신학적 전통을 살펴보고 그것이 공동선언속에서 어떻게 표현되고 있으며, 어떤 차이점과 공통점을 가지고 있는지 분석해보는 것은 대단히 중요한 의미를 갖는다. 또한 쟁점이 되어왔던 명제들이 어떻게 합의점에 도달해가고 있는지에 관하여 살펴봄으로써 상호 이해의 폭을 넓히는 작업이 필요하다. 그러한 연구의 바탕 위에서 향후 신학적 대화의 흐름

과 방향을 모색해나가고, 구원론이 가지고있는 실천적 의미를 구현해내고자 하는 것이 본 논문의 주된 문제의식이라 하겠다.

B. 논문의 범위와 방법

본 논문에서는 로마 가톨릭 전통과 종교개혁 전통의 구원론을 비교하고자 한다. 양 전통 중 가톨릭 전통에서는 특별히 로마 가톨릭 전통에 국한하여 살펴보고자 한다. 그리고 종교개혁 전통에는 좌경화 종교개혁, 반(Counter) 종교개혁 등도 포함되나 본 연구는 루터와 칼빈의 전통을 따르는 종교개혁 전통에 그 범위를 국한시키고자 한다.

또한 용어에 있어서 한가지 원칙을 정하고자 한다. 'Justification'이라는 용어는 가톨릭과 개신교에서 사실상 다른 의미를 가지고 있으므로, 그 의미를 가장 잘 살릴 수 있는 표현을 사용하는 것이 좋겠다. 따라서 가톨릭 전통을 이야기할 때는 '의화'로 번역하고, 종교개혁 전통의 맥락에서는 '칭의'라고 번역할 것이다. 이런 원칙은 양자간의 합의문서에서도 가능하면 지키고자 한다. 합의문서에서 가톨릭 측 의견을 말할때는 '의화'로, 루터교 측 의견을 말할때는 '칭의'로 번역하고자 한다. 그리고 양자가 합의한 내용에 대해서는 편의상 '칭의'라고 번역하기로 한다.

연구 방법에 있어서는 로마 가톨릭 전통과 종교개혁 전통 각각의 구원론을 먼저 살펴보고자 한다. 이 때 구원론의 다양한 주제 중에서 주로 칭의와 성화의 문제, 의인이면서 죄인이라는 신학적 명제를 중심으로 연구하고자 한다. 왜냐하면 그것이 구원론 논쟁에 있어서 핵심적 주제이면서, 로마 가톨릭교회와 루터교회 양자간의 공동 선언문에서도 그것을 주로 다루고있기 때문이다. 그 후에 양자간의 공동선언에 나타난 신학적 입장을 살펴보고 그 문서들을 중심으로 양 전통을 비교해 보고자 한다. 이러한 시

도는 두 가지 목적을 가진다. 첫째, 구원론이 각각 나름대로의 신학적 전통속에서 어떻게 변화되어 왔는지를 살펴보는 것이다. 둘째, 공동선언을 중심으로 양자간의 전통을 살펴봄으로써, 양자간의 신학적 대화의 지평속에서 양 전통을 재발견하고자 한다. 각각의 전통들이 양자간의 대화속에 어떻게 녹아들어 있는지, 그리고 그 신학적 입장들이 어떻게 서로 접근할 수 있는지를 입체적으로 살펴볼 때 비로소 바른 방향과 대안이 도출될 수 있기 때문이다.

따라서 본 논문은 다음과 같은 구조를 갖는다. 제 2장에서는 로마 가톨릭 전통에 나타난 구원론을 정리하였다. 로마 가톨릭 신학의 근본을 이루고있는 토마스 아퀴나스의 은혜론, 의화와 공로 사상을 살펴본다. 그리고 로마 가톨릭 신학이 정교한 교리적 체계를 가지게 된 트렌트 공의회에 나타난 의화 사상에 대하여 살펴본다. 마지막으로 로마 가톨릭의 주류 전통은 아니지만 끊임없이 개신교 신학과 신학적 대화를 모색하였던 한스 쾅의 구원론을 정리해본다. 제 3장은 개신교 전통에 나타난 구원론이다. 종교개혁자 루터, 칼빈의 구원론을 살펴본 후에 루터교 전통에 있어서 중요한 의미를 갖는 아우스부르크 신앙고백에 나타난 구원론을 간단히 살펴본다. 왜냐하면 양자간의 공동선언에서 루터교측의 입장을 대변하는 중요한 근거가 아우스부르크 신앙고백이기 때문이다. 그리고 양자간의 신학적 합의에 있어서 상당한 진보를 보여주었던 레겐스부르크 회의에 나타난 이 중적 칭의론에 대하여도 간단히 살펴본다. 그 다음에는 현대 개신교 신학자 중 칼 바르트와 몰트만의 구원론을 살펴본다. 바르트는 객관적 복음 사건을 중시하였고, 몰트만은 구원론의 종말론적 의미를 부각시켰다는 점에서 개신교 구원론에 기여한 바가 크다 하겠다. 제 4장에서는 구원론에 대한 양자간의 공동이해가 어떻게 전개되고 있는지 연구한다. 여기에서는 세 가지 문서를 중심으로 살펴본다. 첫째는 “칭의(의화)교리에 대한 공동선언

문”(Joint Declaration on the Doctrine of Justification, 1997)이다. 그리고 이 선언문에 대한 로마 가톨릭의 응답문서, “공동선언문에 대한 로마 가톨릭의 응답문서”(Response of the Catholic Church to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification, 1998)를 통해서 로마 교황청의 입장을 살펴본다. 그리고 1999년 아우스부르크에서의 양자간 공식 서명식에 사용된 “공식 공통문서”(Official Common Statement, 1999)와 “그에 대한 부속문서”(Annex, 1999)를 살펴본다. 제 5장에서는 앞에서 수행된 각각의 연구결과들을 양자간의 합의문을 중심으로 하나로 종합하여 비교하는 작업을 수행한다. 그래서 중요한 핵심 주제들에 대한 로마 가톨릭 전통, 종교개혁 전통의 입장을 정리해보고 그것이 공동선언에서 어떻게 나타나 있으며 합의 모색은 어떻게 이루어지고 있는지를 살펴보고자 한다. 그리고 결론에서는 연구결과를 요약한 후에, 이후로의 구원론 모색에 관한 제언을 하고자 한다.

II. 로마 가톨릭 전통

A. 토마스 아퀴나스

아퀴나스는 *Summa theologiae*(신학대전)에서 의화를 은혜(*grace*)라는 주제 속에서 다루고 있다. 그는 먼저 은혜의 본성에 대하여 언급한 후, 죄인의 의화와 공로는 바로 그 은혜의 효과들이라고 말한다. 여기서 의화는 작용은혜(*operating grace*)의 효과이고 공로는 협력은혜(*co-operating grace*)의 효과이다. 이는 그가 「은혜의 효과들」이라는 단원을 “이제 우리는 은혜의 효과에 대하여 숙고하고자 한다: (1) 작용은혜의 효과인 불경건한 자의 의화 (2) 협력은혜의 효과인 공로”¹⁾라는 말로 시작한 것에서 잘 나타나있다. 그러므로 그의 구원론은 은혜교리의 맥락속에서 이해되어야 한다. 따라서 아퀴나스의 은혜교리를 간단히 살펴보기로 한다.

1. 은혜

아퀴나스는 은혜가 없이는 인간은 진리를 알 수 없고 선행을 할 수 없을 뿐 아니라 하나님을 사랑할 수도 없다고 말하면서 은혜를 대단히 강조한다. 그리고 나서 그는 은혜의 본질에 대하여 언급한다. 그는 은혜가 하나님의 호의(*favor*)일 뿐 아니라 “하나님에 의하여 인간에게 주어지는 중요한 어떤 것”²⁾이라고 말함으로써 은혜를 인간 내적인 실재와 연관을 시

1) S. T. Aquinas, *Summa Theologica* (Westminster: Christian Classics, 1981), Ia II2ae, Q. 113.

2) 위의 책, Q. 110, A. 1.

킨다. 그러면서 그는 하나님의 은혜가 인간을 두 가지 방법으로 돕는다고 말한다. 첫째는 영혼의 운동(movement of the soul)을 일으키는 첫 번째 동작자(the First Mover)로서 무엇인가를 알게하거나(know) 의지를 갖게 하거나(will) 실천하게 하는(do) 작용을 한다. 둘째는 인간의 영혼속에 습성적 선물(habitual gift)을 주입하시는 것이다.³⁾ 여기에서 전자를 하나님의 운동으로서의 은혜(Gratia Motus)라 하고, 후자를 습성적 선물로서의 은혜(Gratia Habitus)라고 한다. 그리고 이 두가지 축이 -하나님이 첫 번째 동작자로서 영혼의 운동을 시작케 하심, 습성적 선물을 주입하심으로써 인간이 계속해서 새로운 삶의 방향으로 나아가게 하심- 그의 은혜교리를 형성하는 골격이 된다. 그는 다음과 같이 말한다.

하나님은 자연적 피조물들을 그들의 자연적 행위들을 하도록 움직이실뿐 아니라, 그 행위들의 원리가 되는 어떤 형식들(forms)과 능력들(powers)을 부여하심으로써 그들 스스로가 이러한 움직임으로 기울어지도록 하신다...인간이 초자연적 선의 획득을 향하도록 그들을 움직이신 하나님이 그들에게 어떤 형식들 혹은 초자연적 자질들(supernatural qualities)을 주입하신다. 따라서 그들은 영원한 선을 획득하기 위하여 기쁘게, 그리고 신속히 움직여진다. 그러므로 은혜의 선물은 하나의 자질(quality)이라 할 수 있다.⁴⁾

여기에서 그는 하나님의 은혜가 인간 영혼속에 주입하는 습성적 선물, 초자연적 자질들-신,망,애-에 의하여 인간속에는 초자연적 선을 추구해나가고자 하는 경향성이 생기게 된다는 점을 밝히고 있다.

이처럼 은혜의 본질에 대하여 파악한 후 아퀴나스는 은혜를 성화은혜(sanctifying grace)와 무상은혜(gratuitous grace), 작용은혜(operating

3) 위의 책, Q. 110, A. 2.

4) 위의 책, Q. 110, A. 2.

grace)와 협력은혜(co-operating grace), 그리고 선행은혜(prevenient grace)와 후행은혜(subsequent grace)로 구분한다. 특별히 작용은혜와 협력은혜 개념은 아퀴나스의 구원론 이해에 있어서 중요한 개념이므로 간단히 살펴보기로 한다.

작용은혜는 하나님이 유일한 동작자(the sole mover)로서 오직 하나님만이 작용하시는 경우를 의미한다. 이 경우에 인간은 움직여지는(moved) 대상이고 동작자는 아니다. 협력은혜에 있어서는 인간이 움직여지는 존재임과 동시에 동작자로서, 그 경우에는 하나님뿐 아니라 인간 영혼 역시 함께 작용하게 된다.⁵⁾

아퀴나스는 이러한 작용은혜와 협력은혜의 개념을 전술한 은혜의 두 가지 내용-하나님의 운동으로서의 은혜(Gratia Motus)와 습성적 선물로서의 은혜(Gratia Habitus)-에 적용한다.

하나님의 운동으로서의 은혜(Gratia Motus)의 경우에, 인간의지가 선한 것을 향한 의지를 갖도록 작용하는 것은 작용은혜이다. 그리고 그 의지가 외적 행동으로 나타나게 하는 것은 협력은혜이다. 이 경우에 외적 행동을 명령하는 것은 인간의 의지이지만, 하나님은 그 의지가 행동으로 옮겨지도록 의지를 강화시킴으로써 인간을 돕는다. 이때 인간 의지는 하나님의 작용-의지를 강화시키고 능력을 부여하시는-에 의하여 움직여지는(moved) 대상이다. 하지만 동시에 인간 의지가 외적 행동을 명령한다는 의미에서는 동작자(mover)이다. 그러므로 이 경우의 인간 의지는 움직여지는 동작자(moved mover)라고 할 수 있다. 이처럼 인간 의지에 대한 하나님의 작용과 외적 행동으로 옮기기 위한 인간 의지의 작용이 동시에 결부되는 경우를 협력은혜라고 한다. 따라서 의지가 외적 행동으로 옮겨지는 것은 협력은혜에 의한 것이다.⁶⁾

5) 위의 책, Q. 111, A. 2.

습성적 선물로서의 은혜(Gratia Habitus)의 경우에, 인간의 상처입은 본성을 치유하고 의롭게 하는 것은 작용은혜이다. 그리고 인간의 자유의지로부터 발생하는 공로적 행위들-후에 언급하겠지만, 이를 형평에 따른 공로(meritum de congruo)라고 한다-의 원리(the principle of meritorious works)로서 기능할 때 이는 협력은혜에 속한다.⁷⁾

그는 또한 은혜가 인간에게 전달되는 수단이 성례임을 강조하여서 성례가 단순한 표시(sign)가 아니라, 은혜를 일으키는 실제적 효력을 가지고 있음을 주장하였다. 그래서 하나님은 은혜의 도구인(instrumental cause)인 성례를 통하여 은혜를 베푸신다고 하였다.⁸⁾ 그러나 본 논문의 중심이 주로 의화 자체에 집중되어 있으므로 그 부분은 생략하기로 한다.

2. 의화

아퀴나스는 의화를 “불의의 상태에서부터 의의 상태로의 변화(transmutation)”⁹⁾라고 정의한다. 그리고 나서 그는 의화를 은혜의 주입, 하나님을 향하는 자유의지의 운동, 죄로부터 멀어지는 자유의지의 운동, 그리고 죄의 용서라는 4가지 요소로 설명한다.

첫째로 그는 은혜의 주입이 의화에 있어서 필수적임을 강조한다. 그는 인간이 죄 때문에 하나님의 사랑의 효과-은혜-를 상실하게 되었기 때문에, 하나님의 은혜가 주입될 때 하나님과 인간사이에 화평이 이루어지며 죄로부터 벗어나 영생의 자격을 얻게 된다고 주장한다. “그러므로 은혜의 주입이 없이는 죄의 용서를 생각할 수 없다”¹⁰⁾

6) 위의 책, Q. 111, A. 2.

7) 위의 책, Q. 111, A. 2.

8) S. T., III, Q. 63, A. 1.

9) S. T., Ia IIae, Q. 113, A. 1.

의화에 있어서의 두 번째 요소는 자유의지의 운동이다. 여기서 그는 “어떤 사람도 자유의지의 운동없이 의화은혜(justifying grace)에 의하여 하나님께로 나아갈 수 없다”¹¹⁾고 말한다. 왜냐하면 하나님은 인간을 의를 향해 움직이실 때 인간 본성인 자유의지를 통하여 움직이시기 때문이다. 그런데 그 자유의지의 운동에 있어서, “하나님은 의화 은혜의 선물을 주입하시면서 동시에 인간이 그 은혜의 선물을 받아들이도록 자유의지를 움직이신다.”¹²⁾

아퀴나스는 여기에서 은혜의 주입은 동작자(mover)의 운동에 해당하고, 자유의지의 운동은 움직여지는 것(moved)의 운동에 해당한다고 밝힌 후, 죄의 용서에서 이 운동의 완성 또는 목표 달성이 이루어진다고 말한다.¹³⁾

여기에서 의화를 이루는 네 가지 요소들은 차례대로 발생하는 것이 아니라 동시에 발생한다고 하면서 아퀴나스는 의화는 순간적으로 일어난다고 말한다.¹⁴⁾ 하지만 본성적 순서(natural order)에 의하면 은혜의 주입이 가장 먼저이고, 그 다음에 자유의지의 운동, 그리고 죄의 용서가 가장 나중이라고 밝힌다. 여기에서도 그는 은혜의 주입을 강조하면서 “의화는 그 근원(origin)을 은혜의 주입에 두고 있다. 왜냐하면 은혜에 의하여 자유의지가 움직이고 죄가 용서되기 때문이다”¹⁵⁾라고 말한다. 그의 이러한 분석은 “원인이 본성상(naturally) 결과보다 앞선다”¹⁶⁾라는 명제에 근거한 것이라고 하겠다.

10) 위의 책, Q. 113, A. 2.

11) 위의 책, Q. 113, A. 3.

12) 위의 책, Q. 113, A. 3.

13) 위의 책, Q. 113, A. 6.

14) 위의 책, Q. 113, A. 7.

15) 위의 책, Q. 113, A. 7.

16) 위의 책, Q. 113, A. 8.

아퀴나스는 의화를 상태의 변화로 정의함으로써 의화가 가진 역동적 의미를 보여준다. 여기에서 의화는 단순한 법정적 의미가 아니라 실제로 인간의 내면에 은혜가 주입되고 그것에 의하여 새로운 성향(habitus, new disposition)이 형성되며 자유의지의 운동이 따르면서 결과적으로 죄의 용서에 도달하는 구조를 갖는다. 이러한 의화의 요소들 중에서 그는 은혜의 주입을 대단히 강조하고 있을 뿐만 아니라, 그 모든 요소들속에서 하나님의 운동이 주도적인 동력임을 끊임없이 상기시키고 있다.

3. 공로

공로는 협력은혜의 효과라고 전제한 뒤, 아퀴나스는 인간의 공로가 갖는 성격에 대하여 다음과 같이 말한다.

인간과 하나님 사이에 절대적 대등관계(absolute equality)의 의란 있을 수 없고, 단지 비례관계(proportion)의 의만 있을 뿐이다...인간이 얻는 공로는 단지 신적 수여(the Divine ordination)의 전제위에만 있을 수 있다. 즉, 인간이 하나님으로부터 자신의 행위의 보상으로 얻는 것들도 모두 하나님이 그에게 그 행위를 위한 힘을 주셨기 때문에 가능한 것이다.¹⁷⁾

아퀴나스는 인간의 모든 공로가 사실은 하나님으로부터 온 것임을 명확히 한 후에, 그 공로의 범위를 좀 더 좁혀서 '하나님의 은혜없어도 영생에 이르게 하는 공로를 얻을 수 있느냐'는 질문을 제기한다. 그리고 그는 다음과 같이 대답한다.

어떠한 피조된 본성도 우리가 은총이라고 부르는 초자연적 선물이 부가되

17) 위의 책, Q. 114, A. 1.

지 않는다면 영생을 얻을만한 행위를 하기에 충분하지 않다. 만약 죄중에 있는 인간에 대해 말하자면 또 하나의 이유, 즉 죄의 방해가 추가된다...죽음의 죄(mortal sin) 상태에 존재하는 어떠한 인간도 먼저 그가 하나님과 화해-은혜에 의해서 그의 죄가 용서함을 받는-하지 않고서는 결코 영생을 얻을 수 없다.18)

여기서 그는 피조물의 본성상 인간은 은혜의 도움없이 영생을 얻을 수 없다는 것과, 죄의 상태에 존재하는 인간은 하나님과의 화해가 이루어지지 않고서는 영생을 얻을 수 없다는 점을 들어서 영생에 이르게 하는 공로는 결국 은혜에 의하여 얻게되는 것임을 분명히 한다.

그 다음에 그는 인간의 공로적 행위(meritorious work)를 자유의지로부터 나오는 것과 성령의 은혜로부터 나오는 것으로 나눈다. 여기서 전자를 형평에 따른 공로(meritum de congruo)라고 한다. 이 경우의 공로적 행위는 습성적 선물로서의 은혜(Gratia Habitus)와 관련된 것으로서, 인간 속에 형성된 새로운 성향(new disposition)에 따라 자유의지가 움직임으로써 구체적인 행위를 보이는 것이다. 이 때 습성적 선물로서의 은혜는 협력 은혜로 기능한다는 점은 앞에서 언급한 바 있다. 하지만 어떤 인간도 구원을 얻을만한 공로적 행위를 할 수는 없다. 다음에, 성령의 은혜로부터 나오는 인간의 공로적 행위를 가치에 따른 공로(meritum de condigno)라고 한다. 가치에 따른 공로에 대하여 아퀴나스는 다음과 같이 말한다.

만일 우리가 성령의 은혜로부터 나오는 공로적 행위에 대하여 말한다면, 그것은 당연히(condignly) 영생을 얻게 해 준다. 왜냐하면 그 공로의 가치는 우리를 영생으로 인도하는 성령의 능력에 의존하기 때문이다. 그리고 그 은혜에 의하여 하나님의 성품에 참여하게 된 인간은 하나님의 자녀로서 양자됨에 이르고, 자녀의 권리에 의하여 상속자가 된다.19)

18) 위의 책, Q. 114, A. 2.

19) 위의 책, Q. 114, A. 3.

여기에서 그는 인간이 하나님의 자녀, 상속자가 되는 구원의 차원에 있어서는 인간의 자유의지로부터 나오는 공로적 행위를 철저히 배제한다. 그리고 성령의 능력에 근거해있는 가치에 따른 공로를 강조한다.

아퀴나스는 공로 역시 은혜의 효과로 보면서, 형평에 따른 공로와 가치에 따른 공로로 나눈다. 형평에 따른 공로는 인간의 자유의지를 통하여 나타나는 공로적 행위로서 은혜의 주입으로 인하여 생겨난 새로운 성향에 자유의지의 운동이 더하여져서 나타나는 결과이다. 이 경우의 공로적 행위는 자유의지를 통하여 나타나지만, 은혜의 주입이 필수적인 요소이다. 그러므로 형평에 따른 공로는 협력은혜의 효과이다. 한편, 영생에 이르게 하는 것은 가치에 따른 공로로서 이는 성령의 은혜로부터 나오는 것임을 분명히 밝히고 있다. 이처럼 그의 공로 개념 역시 은혜에 그 기초를 두고 있으며, 따라서 그는 의화와 마찬가지로 공로 역시 은혜의 효과라고 주장하고 있는 것이다.

B. 트렌트 공의회

트렌트 공의회에서는 구원을 하나의 과정(process)로 파악하여서 구원이 다섯 가지의 주요 단계를 거친다고 주장하였다. 즉, 선행은총(*gratia praeveniens*), 준비(*praeparatio*), 의화(*iustification*), 선행 업적들의 공로(*meritum bonorum operum*), 영생(*vita aeterna*)이다.²⁰⁾

1. 선행(先行)은총과 준비

20) H. G. Pöhlmann, *Abriss Der Dogmatik*, 이신건 역, 『교의학』 (서울: 한국신학연구소, 1994), 318쪽.

의화는 인간편의 어떠한 공로없이 예수 그리스도를 통한 하나님의 부르심(vocation)으로서의 선행은총에서 시작된다. 이 하나님의 은총에 대하여 인간편에서의 동의와 협조가 있을 때 의화를 향한 준비가 일어난다.

의화의 시작은 예수 그리스도를 통한 하나님의 선행은총으로부터, 즉 하나님의 부르심-인간편의 어떠한 공로도 없이-으로부터 온다. 그래서 죄로 인해 하나님으로부터 멀어진 인간이 하나님의 소생시키고 돕는 은총을 통하여 그 은총에 자유롭게 동의하고 협력함으로써 자신들의 의화를 향해 돌이키도록 조정된다. 하나님이 인간의 마음을 성령의 조명을 통하여 감동하실 때 인간은 그것을 거절할 수 있으므로 완전히 아무런 일도 안하는 것(inactive)은 아니다. 그러나 하나님의 은총없이 그 자신의 자유의지만으로 하나님 보시기에 의로운 방향으로 자신을 움직여갈 수는 없다.²¹⁾

이러한 의화를 위한 준비의 과정에서 가장 핵심적인 것은 '하나님을 향하여 돌아서는 것'인데, 그 돌아서는 과정을 트렌트는 믿음, 소망, 사랑을 통하여 설명한다. 복음을 들음으로써 믿음이 생기게 된다. 그리고 하나님의 의 앞에서 자신의 죄인됨을 깨닫고 하나님의 자비를 향해 돌이키며 하나님이 그리스도 덕분에 자신에게 호의를 베푸실 것을 확신하면서 소망을 갖게 된다. 그리고 이제는 하나님을 모든 의의 근원으로 사랑하게 되며 죄를 증오하고 회개에 의해 죄와 싸워나가게 된다는 것이다.

의를 향해 그 성향이 조정된다. 이는 하나님의 은총에 의하여 자극되고 도움을 받아서 들음에 의한 믿음을 갖게 되어 하나님이 계시하시고 나타내신 것, 특별히 하나님이 죄인을 그리스도 예수안에서 구속을 통해 그의 은총에 의하여 의롭게 하신다는 것을 믿으면서 하나님을 향하여 자유롭게

21) *The Canons and Dogmatics of the Council of Trent, Creeds of Christendom with a History and Critical Notes*, vol.2: *The Creeds of the Greek and Latin Churches*(New York: Harper & Bros., 1931), Decree concerning original sin.

움직일 때, 그리고 자신이 죄인이라는 깨달음 아래서 스스로는 만족시킬 수 없는 하나님의 의에 대한 두려움에서 벗어나 하나님의 자비를 숙고하게 되는 돌이킴에 의하여 하나님이 그리스도의 공로 때문에 자신들에게 호의를 베푸실 것임을 확신하는 소망으로 나아갈 때, 그리고 그들이 하나님을 모든 의의 근원으로 사랑하기 시작하고 따라서 증오와 혐오, 세례 전에 이루어져야 하는 회개에 의해 죄에 대항하게 될 때, 그리고 마지막으로 그들이 세례를 받고 새로운 삶을 시작하고 하나님의 계명을 지키기로 마음을 먹었을 때 이루어지는 것이다.²²⁾

여기에서 믿음, 소망, 사랑은 모두 인간편에서의 변화나 결단을 그 내용으로 하고 있으나, 이 모든 것이 하나님의 은총에 의하여 자극되고 도움을 받아서 이루어진다고 주장한다. 즉, 하나님의 은총에 의해 인간의 마음을 감동하실 때 인간이 믿음, 소망, 사랑으로 반응함으로써 하나님의 의를 향해 그 성향이 바뀌는 것이다.

2. 의화(義化)

a. 의화와 믿음

준비 또는 성향의 변화가 있는 후에 의화가 일어나는데, 그것은 죄사함뿐 아니라 성화와 내적 인간의 갱신을 포함하는 것이다. 이는 실제 인간에게 일어나는 '변화'를 강조하는 것으로서 공의회는 이를 '옮겨감'이라는 개념을 사용하여 "죄인의 의화는 첫 번째 아담의 아들의 상태로부터 둘째 아담 예수 그리스도를 통하여 하나님의 자녀됨의 상태로, 은총의 상태로 옮겨감(transition)"²³⁾이라고 표현하였다.

22) 위의 책, Decree on Justification, Chap. VI.

23) 위의 책, Dec. on Jus., Chap. IV.

준비 또는 성향의 변화(disposition)후에는 의화 그 자체(justification itself)가 따른다. 그것은 은총과 선물들에 대한 자발적 수납(voluntary reception)에 의해 일어나는 것으로 단순히 죄사함뿐 아니라 성화와 내적 인간의 갱신을 의미한다. 그리고 의화는 불의한 인간을 의롭게 만들고 적을 친구로 만들어서 영생의 소망에 따른 상속자가 되게 한다.²⁴⁾

트렌트 공의회는 바울의 의화론-‘믿음으로’, 그리고 ‘값없이’ 의롭게 된다는 해석하면서 자신의 의화론을 전개한다. 여기에서 “믿음은 구원의 시작이며 모든 의화의 기초와 뿌리”라고 말한다.

믿음에 의하여 의롭게 된다고 말한다. 왜냐하면 믿음은 인간 구원의 시작이며 모든 의화의 기초와 뿌리이기 때문이다; “믿음이 없이는 하나님을 기쁘시게 할 수 없으며” 그의 자녀의 교제로 들어갈 수도 없다: 그러나 우리는 또한 값없이 의롭게 되었다고 말한다. 왜냐하면 의화에 앞서는 그 어떠한 것이든지-그것이 믿음이건 행위이건-의화의 은총에 대한 공로가 될 수 없기 때문이다.²⁵⁾

여기에서 믿음이 의화가 일어나는 순간에만 제한되고 있다-시작, 기초, 뿌리라는 단어의 이미지에서-는 멜랑히톤의 비판을 의식하면서 칼 피터는 “모든 의화”라는 표현에서 “모든”이라는 단어가 가진 의미에 주목한다. 그에 의하면 여기서 ‘모든’(omnis)이라는 단어는 “의화에 앞서는 준비, 의화의 실현 또는 수여, 그리고 의화의 성장 모두를 가리키는 것”²⁶⁾이다. 그러므로 트렌트 공의회는 의화에 있어서 믿음의 역할의 영속성을 오히려 강조하고 있다고 그는 평가한다.

24) 위의 책, Dec. on Jus., Chap. VII.

25) 위의 책, Dec. on Jus., Chap. VIII.

26) C. J. Peter, "The Decree on Justification in the Council of Trent." *Justification by Faith, Lutheran and Catholics in Dialogue VII* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985), p. 226.

b. 신망애

의화의 사건을 통하여 인간은 믿음, 소망, 사랑을 선물로 받게 되는데, 이에 대하여 “예수 그리스도를 통하여 죄사함과 함께 동시에 주입되는 선물들, 즉 믿음, 소망, 사랑을 받게 된다”²⁷⁾고 말한다. 여기에서 의화를 통하여 주입되는 선물로서의 신망애는 의화를 위한 준비의 단계에서 인간이 보여준 신망애를 완성하는 의미를 가진다.

트렌트 공의회 의의 의화 교리는 이처럼 믿음을 소망, 사랑과 철저히 연결시킨다. 여기에서 믿음은 사랑이나 소망과는 결코 분리될 수 없는 것이며 믿음만으로는 인간이 그리스도와 완전히 연합할 수 없다고 주장한다.

소망과 사랑이 믿음에 덧붙여지지 않으면 믿음은 인간을 그리스도와 완벽히 연합시킬 수 없고 그의 몸의 산 지체로 만들지도 못한다. 왜냐하면 ‘행함없는 믿음은 죽은 것’이고 무익한 것이며 ‘그리스도 안에서는 할례나 무할례가 소용이 없되 사랑으로써 역사하는 믿음뿐’이라고 분명히 말하고 있기 때문이다.²⁸⁾

B. 한스 쿵

1. 구원에 있어서 인간의 협력 문제

구원론에 있어서 가톨릭과 개신교 사이에 가장 논쟁적인 주제중 하나가 바로 구원에 있어서 인간의 협력 문제이다. 쿵은 바르트가 제기한 비

27) *The Canons and Dogmatics of the Council of Trent*, Dec. on Jus., Chap. VII.

28) 위의 책, Dec. on Jus., Chap. VII.

판들에 응답하면서 가톨릭 신학에 있어서 ‘협력’ 개념이 갖는 의미를 전개해 나간다.

쿱은 바르트가 트렌트 공의회 “협력(cooperari)” 개념을 오해하였다고 지적한다. 여기서 “협력”은 구원의 “주관화” 과정에 관한 설명일 뿐 구원의 “객관적” 사건에 있어서는 어떠한 협력도 주장치 않는다는 점을 분명히 하고 있다. 여기에서 그는 객관적 구원사건과 그 구원사건이 인간에게 수용되는 주관적 과정을 구분하고 있는데, 객관적 구원사건이란 “하나님의 판결에 의해 그리스도 안에서 구속(redemption)을 통하여 일어난 모든 사람의 의화”²⁹⁾를 의미하는 것으로서, 이는 전적으로 하나님의 사역임을 분명히 한다.

그리고 나서 그는 이 객관적 구원사건이 각 개인에게 어떻게 일어나는지에 대하여 기술한다. 그는 먼저 “트렌트 공의회 역시 죄인은 스스로의 의화를 이름에 있어서 전적으로 무능력하다는 사실에서 출발한다”고 지적한다. 이처럼 죄인 스스로는 자신의 의화를 위해서 아무 것도 할 수 없지만 하나님의 은총과 능력이 그를 움직이게 하고 협력과 동의를 위해 준비시킨다는 것이다. 여기에서 ‘동의’는 “자신의 수동성(passivity)에도 불구하고 하나님의 은혜로운 결정에 의하여 깨어나게 된 회개한 죄인이 ‘예 그리고 아멘’이라고 고백하는 것이다.”³⁰⁾ 그리고 ‘협력’은 “하나님 홀로 실행하신 일에 대하여 참여하게 되는 것”³¹⁾을 의미한다. 즉, ‘협력’이란 공동 작업(collaboration)의 의미가 아니라 참여(involvement)의 의미라는 것이다.

하지만 공동 작업이든 참여이든 간에 이러한 견해들에 대하여 개신교측에서는 ‘인간의 영역’을 지나치게 넓힌 것이라는 비판이 제기된다. 이

29) H. Kung, *Justification* (New York and Toronto: Thomas Nelson & Sons, 1964), p. 264.

30) 위의 책, p. 264.

31) 위의 책, p. 264.

러한 비판들에 대하여 쾨은 인간의 ‘참여’ 역시 인간의 단독적 결단에 의하여 이루어지는 것이 아니며, 선행(先行)은총이 전제되어 있다고 밝히며 다음과 같이 말한다.

하나님은 로봇이나 꼭두각시가 아니라 그에게 개인적으로, 책임있게, 역동적으로 응답하는 진정한 파트너를 원하신다. 따라서 그는 선행 은총을 통하여 죄인의 속에 선택할 수 있는 힘, 능력, 이해력을 보존하셨다. 그는 사람을 강제적으로 움직이시는 것이 아니라 그로 하여금 하나님께 와서 하나님을 따르도록 부르신다.³²⁾

그는 이처럼 ‘협력’개념을 ‘선행은총에 의한 인간의 참여’로 해석한 뒤에, 트렌트 공의회는 결론 ‘의화가 부분적으로는 하나님께로부터 부분적으로는 사람으로부터 온다’고 말하지 않으며, 그런 점에서 신인 협력설이 아님을 밝히고 있다. 그러면서 그는 하나님과 인간 사이의 관계를 다음과 같이 표현한다.

하나님은 인간의 최고의 활동성(activity)을 원하지만 하나님에 의해서만 완전한 수동성(passivity), 수용성(receptivity)로부터 자라날 수 있다. 가장 중요한 점은 하나님이 모든 것을 이루신다는 것이다. 그러나 그 분은 홀로 그것을 이루시지 않는다. 하나님이 모든 것을 이루시는 가장 위대한 기적은 하나님의 성취의 결과로서 인간이 하나님과 함께(along with Him) 성취한다는 것이다.³³⁾

2. 의인이면서 동시에 죄인

a. 트렌트 공의회에 나타난 ‘의인이면서 동시에 죄인’

32) 위의 책, p. 265.

33) 위의 책, p. 265.

한스 링은 이 명제에 관한 트렌트 공의회 신학을 두 가지 방향에서 설명한다.

첫째로, 인간은 영광을 향해 계속해서 나아가고 있는 중도적 존재라는 것이다.

의화에서 인간은 영광으로 거듭난다기 보다는-그래서 전적 의인이 되는 것이 아니라- 영광의 소망을 향해 거듭난다(rather to the hope of glory). 인간은 중도적 존재(in via)이어서 아직은 “의인은 해와같이 빛나리라”는 단계에 도달하지 못하였다.³⁴⁾

그는 공의회 역시 다음과 같은 주제들 속에서 바로 이러한 죄인(peccator)의 측면을 강조하고 있다고 지적한다. 첫째, 의로워진 인간속에 남아있는 욕정(concupiscentia)의 문제이다. 여기서 욕정은 비록 죄는 아니지만 죄와 밀접하게 연결되어 있는 것으로서 인간의 약함을 나타낸다. 둘째, 의화에 있어서의 완전과 성숙의 필요성을 강조하고 있다. 셋째, 구원의 불명확성이다. 넷째, 인간은 영광의 소망을 향해 거듭난 존재이고 여전히 죄와의 싸움을 해나가야 한다는 것이다.

둘째로, 모든 인간이 소유한 의는 은총에 의하여 그에게 주어진 것이며, 따라서 근원적으로 인간 외부의 것이라는 것이다.

이는 트렌트 공의회에서 다음과 같은 경우에 잘 나타나 있다. 첫째, 의화에 있어서 “유일한 형상인(the alone formal cause)은 하나님의 의이며, 그 스스로가 의로워서가 아니라 하나님께서 그를 의롭게 하셨기 때문” 이라고 의화에 관한 교령 제 7장에서 말하고 있다. 둘째, 인간이 그리스도의 의 없이 의롭게 되었다는 사고를 정죄하고 있다. 셋째, 의화에 관한 교령 제 16장에서는 “그 의는 참으로 우리의 것이지만 우리 스스로에 의한

34) 위의 책, p. 239.

것은 아니다”고 말하고 있다.

그는 가톨릭의 인간론이 개신교의 그것에 비하여 낙관적인 것은 사실이지만, 분명히 인간의 ‘죄인됨, 약함’에 관한 강조점 역시 가지고 있음을 트렌트 공의회 의 본문을 통하여 보여주었다. 그러면서 이 명제와 관련된 트렌트의 신학을 그는 아래와 같이 정리하고 있다.

첫째, 의로워진 인간도 이전과 마찬가지로 죄를 지을 가능성이 있다. 그는 죄의 위험 영역속에 남아있고, 그럼에도 불구하고 그는 계속적으로 완전을 추구하며 과거에서 미래로 나아가는 존재이다. 둘째, 의로워진 인간의 의로운 성향(justice characteristic)은 여전히 “낯선 것(alien)”, “외부적인 것(extrinsic)”이다. 비록 그 의로운 성향이 실제로 그 안에 존재하지만, 그는 그리스도로부터 그것을 끊임없이 받아야 한다.³⁵⁾

b. 과거, 욕정, 죄라는 세 가지 개념을 통하여 본 의인이면서 동시에 죄인

위의 진술에서 살펴본 것처럼 그는 가톨릭 신학이 분명히 ‘의인이면서 동시에 죄인’에 대하여 말하고 있다고 주장한다. 그러면서 그는 과거, 욕정, 죄 라는 세 가지 개념을 통하여 이 명제를 나름대로 정리하고 있다.

1) 과거

그는 과거, 현재, 미래는 서로 불연속적으로 구분되는 것이 아니라 하나의 연속적으로 흐르는 운동(one continually flowing movement)이라고 본다. 그러므로 “나의 뒤에 놓여있는 것은 단순히 과거가 아니라 나의

35) 위의 책, p. 241.

과거이고, 나의 앞에 놓여있는 것은 나의 미래인 것”³⁶⁾이다. 결국 인간은 과거의 그 일 뿐 아니라 동시에 미래의 그 이기도 하다는 것이 그의 주장이다. 여기에서 그는 시간을 하나의 ‘객관적’ 순간으로 보는 시간 개념을 거부하고 시간은 ‘연속적으로 흐르는 운동’이라고 그 성격규정을 한 후에, 이러한 시간 개념을 통하여 인간이 여전히 죄인의 실존가운데 있음을 주장한다.

그의 죄가 “숨겨지거나” 또는 “간과된 것”이 아니라 참된 용서를 받았기 때문에 참으로 그는 과거에 죄인이었다. 그러나 과거의 그가 바로 현재의 그이다. 다른 말로하면, 죄된 과거가 그의 과거이다; 그러므로 그는 결코 “나는 과거의 그 사람이 아니다. 나는 그 사람과 아무런 관련도 없다”고 말할 수 없다. 오히려 그는 자신의 과거를 겸손히 인식해야만 한다.³⁷⁾

2) 욕정

퀸은 ‘욕정은 죄를 위한 불쏘시개’라는 트렌트 공의회 주장에 상기시키면서, “그것이 죄로부터 왔고 죄를 향한 경향성을 가지고 있으므로 인간의 의로운 상태에 대한 가장 심각한 위협”³⁸⁾이라고 말한다. 그러면서 “의롭게된 사람 역시 죄를 향한 계속적인 경향성을 가지며 그를 누르는 무거운 짐 아래에 놓여있다”³⁹⁾고 지적한다. 이처럼 인간은 언제나 죄에 노출되어 있으며, 자신이 죄로 떨어지지 않을지 확신할 수 없으며, 무엇이 죄인지 아닌지에 대하여도 명확히 구분하기 힘들고, 모든 성자들 역시 죄된 성향 아래에서 고통받았음을 지적하면서 그는 “누구든지 스스로를 의롭다고 여기면 그가 바로 죄인이며, 스스로를 참된 죄인이라고 여기면 그

36) 위의 책, p. 244.

37) 위의 책, p. 244.

38) 위의 책, p. 244.

39) 위의 책, pp. 244-45.

는 의롭다”⁴⁰⁾는 말로 마무리를 하고 있다.

3) 죄

퀵은 죄는 결코 개인적인 잘못이 아니라 언제나 예수 그리스도와 그리스도의 몸된 교회를 대적하는 것이라고 본다. 그는 교회는 성도들의 공동체이지만, 동시에 죄인들의 공동체이기도 하다고 말한다. 그러나 교회가 거룩한 이유는 그것이 성령을 통한 것이기 때문이라고 밝히고 있다. 그리고 그는 이처럼 “예수 그리스도의 거룩한 교회, 거룩한 신부임과 동시에 죄인들의 교회, 죄된 교회”⁴¹⁾인 교회의 실존을 ‘의인들이면서 동시에 죄인들(simul iusta et peccatrix)’이라는 명제로 함축하여 표현한다.

3. 의화와 성화의 문제

의화와 성화의 문제에 있어서 그는 먼저 “성화”라는 용어의 애매모호함을 충분히 인식치 않는 데서 많은 오해가 빚어졌음을 지적한다. 그러면서 그는 가톨릭과 개신교가 성화를 이해하는 방식의 차이를 아래와 같이 설명한다.

가톨릭은 성화를 주로 하나님에 의해 사람 안에서 이루어지는 객관적이고 존재론적인 거룩(holiness, Heiligkeit)으로 이해한다. 반면에 개신교는 사람에게 의해 수행되는 주관적이고 윤리적인 성화(sanctification, Heiligung)를 강조한다.⁴²⁾

40) 위의 책, p. 245.

41) 위의 책, p. 246.

42) 위의 책, p. 268.

성화 개념에 있어서 가톨릭과 개신교의 강조점의 차이를 지적한 후에 쾨은 의화와 성화사이의 관계에 대하여 다음과 같이 이야기한다.

의화가 인간의 노력을 통해서가 아니라 믿음만을 통하여(through faith alone) 일어나는 한 의화는 성화와 동일하지 않다(엄격히 객관적이고 윤리적인 면에서). 그렇지않다면 신적인 의화(divine justification)는 인간 스스로의 의화(self-justification)가 되고 말 것이다. 이러한 의미에서 성화는 의화를 뒤따른다.

나아가서 의화-하나님의 효과있는 의로운 판단으로 간주되는-가 사람을 참으로 의롭거나 거룩하게 만드는 한에 있어서 의화는 성화와 동일하다(하나님에 의해 객관적이고 존재론적으로 거룩케 된다는 면에서). 그렇지않다면 신적인 의화는 공허하고, 참으로 말뿐인 선언이 될 것이다.⁴³⁾

의화는 믿음을 통해서 일어나는 것이므로 윤리적인 거룩함과 다른 차원의 개념이고, 그런 의미에서 성화는 의화를 뒤따른다고 할 수 있지만, 의화는 또한 말뿐인 선언이 아니라 속사람의 존재론적 변화를 가져오는 것이므로 성화와 동일한 차원을 갖는다는 것이 쾨의 논리이다. 즉, 성화를 주관적이고 윤리적인 성화로 보면-개신교의 입장- 성화는 의화에 뒤따르는 것이다. 하지만 성화를 객관적이고 존재론적 거룩으로 보면-가톨릭의 입장- 성화는 의화와 동일한 차원을 갖는다는 것이다.

그렇다면 이제 가톨릭과 개신교가 각각 강조점을 달리하고 있는 객관적이고 존재론적인 거룩케 됨(the objective and ontological making holy)과 주관적이고 윤리적인 성화(subjective and ethical sanctification)를 연결시킬 것인가는 문제가 제기된다. 그것에 대하여 쾨은 한 가지 해결책을 제안하고 있다.

43) 위의 책, p. 268.

의화를 통하여 인간에게 주어진 의 또는 거룩(holiness)이 인간의 도덕적 성화(any moral sanctification)를 위하여 필수적인 기초가 되며, 그 역도 성립한다. 성화는 의화를 통해 이루어진 거룩이 움직여서 현실로 드러난 것이다. 하나님에 의해 주어진 거룩이 없는 인간 성화는 무가치하다. 또한 은총에 고무된 인간 성화가 없는 거룩은 메마른 것이다. 믿음은 사랑 안에서 행동으로 나타나야(operative) 하는 것처럼, 의화도 성화안에서 구체적으로 나타나야(operative) 한다.⁴⁴⁾

여기에서 그는 인간에게 주어진 거룩-이것이 가톨릭의 성화 개념이다-이 구체적인 실천속에서 드러나는 것이 도덕적 성화-이것이 개신교의 성화 개념이다-라고 주장한다. 그러면서 '실천이 없는 거룩'이나 '거룩이 없는 실천'을 비판하면서 양자는 상호 보완적임을 밝히고 있다.

44) 위의 책, p. 269.

III. 개신교 전통

A. 마틴 루터

1. 율법과 복음

루터의 칭의론을 이해하기 위해서는 먼저 '율법과 복음'에 대한 루터의 주장을 살펴보아야 한다. 그의 많은 저작들 중 특별히 1531년의 갈라디아서 주석은 칭의의 의미를 새로운 힘으로 해결하였고 복음과 율법에 관한 충분히 발전된 사고들을 보여주고 있다.⁴⁵⁾

1531년의 갈라디아서 주석에서 그는 율법의 이중적 사용에 대하여 말하는데, 그것은 시민적인 사용-악한 자들이 범하지 않도록 재갈물리는 율법-과 신학적, 영적 사용이다. 여기서 후자가 중요한데, 이는 "사람에게 그의 죄, 그의 눈땀, 그의 비참함, 그의 불경건, 하나님에 대한 무지와 증오와 경멸, 죽음, 음부, 하나님의 심판과 마땅히 받아야 할 진노를 알려준다"⁴⁶⁾고 말한다.

이처럼 율법에 의하여 조명된 지성은 그 자신의 의지로는 하나님의 명하시는 바를 수행할 수 없음을 깨닫게 되는데, 자신의 실존에 대한 이러한 깨달음은 루터의 후기 작품으로 갈수록 더 적나라해져서 1531년의 갈라디아서에서는 스스로를 '짐승, 하나님께 가장 해로운 대적, 사단의 포로'라고 표현한다. 그리고 이러한 율법의 고발에 의하여 인간은 스스로에 대

45) J. Dillenberger, *Martin Luther selections from his writings*, 이형기 역, 『루터 저작선』(서울: 크리스찬 다이제스트, 1996), 147쪽.

46) M. Luther, *Commentary on Galatians* (Michigan: Kregel Publications, 1979), p. 189.

하여 절망하며 하나님의 의, 그리스도와 그의 은혜를 기원하게 됨으로써 인간의 지성과 의지는 복음에서 계시되는 하나님의 은혜를 향해 준비된다.⁴⁷⁾

루터는 자신의 신학을 이처럼 하나님 앞에서의 인간실존의 발견, 하나님의 율법에 의한 철저한 고발로부터 출발하고 있다. 그리고 이러한 율법의 고발앞에서 서 있는 인간에게 다가오는 복음의 역동성을 강하게 부각시킨다. 그는 자신의 갈라디아서 주석에서 율법과 복음에 대하여 다음과 같이 주장하고 있다.

율법도 진정한 의미로 사용될 때 죄를 드러내고 진노를 불러오며 사람들을 고발하고 두렵게 함으로써 사람들을 절망에 빠뜨린다. 이것이 율법의 고유한 사용이며, 여기에 율법의 목적이 있는 것으로서, 율법은 이를 넘어서는 안된다.

이와는 반대로 복음은 두려워하는 마음들을 비취주고 깨어나게 하며 위로하고 일으켜주는 빛이다. 왜냐하면 복음은 그들이 그리스도의 죽음으로 말미암아 저주, 즉 죄와 영원한 죽음으로부터 구원받으며 그리스도의 승리를 통하여 축복, 즉 은혜, 죄사함, 의와 영생이 그들에게 거저 주어진다 는 것을 믿는다면 하나님이 그리스도를 인하여 죄인들, 아주 무가치한 사람들에게도 자비로우시다는 것을 보여주기 때문이다.⁴⁸⁾

앞의 인용에서 알 수 있듯이, 지성과 의지가 율법에 의하여 조명되는 것처럼, 성령을 통하여 복음에 의해서도 영향을 받는다.

인간은 성령의 내적 조명을 통하여 전파된 복음을 “듣고” 성령의 계속적인 성화와 보존에 “응답함으로써” 지성과 의지가 하나님의 뜻을 수행할 수 있게 된다. 이러한 성령의 작용에 대해 듣고, 응답하는 인간의 수동적

47) H. K. Rhee, "A Study of Man in Erasmus and Luther" (Ph. D. diss., Drew University, 1980), pp. 241-42.

48) M. Luther, *Commentary on Galatians*, p. 193.

협조(passive cooperation)속에서 지성과 의지가 변하고 하나님의 뜻을 수행하게 되는 것이다. 그리고 율법과 복음에 대한 수동적인(passively) 반응 과정을 통하여 인간의 지성과 의지가 재구성되고 재조직될 때, 신자는 자신이 성령을 통하여 예수 그리스도와 연합되어 있음을 발견하게 된다.⁴⁹⁾

2. 이신칭의

루터는 자신의 갈라디아서 주석(1931)의 ‘기독교의 참된 준칙’이라는 단원에서 “인간은 율법에 의해 자기 자신에 대해 알도록 가르침을 받아야 한다”⁵⁰⁾며 인간 스스로는 죄의 노예상태에서 벗어날 수 없고 하나님의 의를 만족시킬 수 없다는 사실을 깨닫고, 하나님의 도움을 탄식하며 찾는 것이 건강과 구원의 시작이라고 말한다. 그리고 이러한 ‘율법과 복음’의 구조를 강조한 후에 자신의 이신칭의 교리를 설명하는데, 여기에서 그는 “믿음, 그리스도, 받으심(용납) 또는 전가는 함께 결합되어야 한다”⁵¹⁾고 말한다. 이신칭의는 이 세가지가 하나로 결합되었을 때 일어난다는 것이다. 그러므로 그의 이신칭의 교리를 믿음, 그리스도, 전가라는 세 가지 항목으로 나누어서 분석해 보고자 한다.

a. 믿음

루터는 믿음을 철저히 하나님의 말씀과의 연관성 속에서 이해하였다.⁵²⁾ 그래서 그는 “믿음은 오직 하나님의 말씀 또는 복음을 통해서만 온

49) H. K. Rhee, *A Study of Man in Erasmus and Luther*, pp. 247-48.

50) M. Luther, *Commentary on Galatians*, p. 69.

51) 위의 책, p. 71.

52) P. Althaus, *The Theology of Martin Luther* (Philadelphia: Fortress

다”⁵³)고 말하였는데, 이는 두 가지 의미를 갖는다: 첫째, 그는 인간이 아니라 말씀이, 그리고 인간 안에서 이루시는 하나님의 놀라운 창조가 믿음을 만들어낸다고 말함으로써 진정한 믿음과 스스로 만들어낸 믿음(self-made faith)를 구분 하였다. 둘째, 하나님의 말씀 외에 그 어떠한 권위도 믿음의 기초가 될 수 없음을 분명히 하였다.⁵⁴)

이처럼 그는 믿음의 기원이 철저히 하나님과 그 말씀에 있음을 강조함으로써 믿음을 단순히 인간 차원의 ‘지적 동의’라고 생각한 중세적 개념을 거부하였다. 그러면서 그는 믿음이 인간의 속에서 일으키는 역동적인 변화를 강조한다.

믿음은 인간적 견해나 꿈이 아니다...하지만 믿음은 우리 안에서 일하시는 하나님의 역사이다. 그것은 우리를 변화시키고 우리를 하나님의 새 피조물로 만든다. 믿음은 옛 아담을 죽이고 우리를 감정(heart)과 정신(spirit)과 마음(mind)과 능력들(powers)에 있어서 전혀 다른 사람으로 만들어 놓는다. 그리고 믿음은 성령이 동반된다.⁵⁵)

그리고 그는 믿음은 하나님의 은혜에 대한 신뢰(fiducia)로서 인간의 실존적 결단을 낳으며, 따라서 믿음과 행위는 분리될 수 없다고 지적한다.

믿음은 하나님의 은혜에 대한 살아있고 흔들림없는 신뢰이자 신앙인데 그것이 너무도 확고하기 때문에 사람은 믿음을 인하여 천번이라도 죽을 수 있다. 하나님의 은혜에 대한 이런 지식과 신뢰는 사람을 기쁘고 대담하고 행복하게-하나님과의 관계에서, 그리고 모든 인류와의 관계에 있어서-한

Press, 1966), pp. 43-44.

53) M. Luther, "Preface to the Epistle of St. Paul to the Romans," *LW* 35 (Philadelphia: Fortress Press, 1970), p. 368.

54) Althaus, *The Theology of Martin Luther*, pp. 47-49.

55) M. Luther, *LW* 35, p. 370.

다. 그리고 이것이 성령이 믿음 안에서 일하시는 사역이다. 그것 때문에 사람은 아무런 강요없이도 기꺼이 그리고 기쁘게 모든 사람에 대해 선행을 하고 그들을 섬기며 모든 것을 견딘다. 그리고 그것 때문에 사람은 그에게 은혜를 보여주신 하나님을 찬양한다. 그러므로 불로부터 열과 빛을 분리할 수 없는 것처럼 믿음으로부터 행위를 분리하는 것은 불가능하다.⁵⁶⁾

이처럼 그에게 있어서 믿음은 선행의 성취를 불러 일으키는 원동력이었다. 특별히 그는 시편강의(1519-1521)에서 믿음과 사랑을 연결시키면서 두 가지 점을 지적하였다. 첫째, 우리를 향하신 하나님의 사랑을 믿고 감사하는데서 사랑은 우러나온다는 것이다. 그런 점에서 믿음은 사랑의 강이 흘러나오는 원천인데, 루터는 이를 “흘러넘치는 사랑(quellende Liebe)”라고 불렀다. 둘째, 이 흘러넘치는 사랑은 이웃과 세상을 향한다는 것이다.⁵⁷⁾

b. 그리스도

루터에게 있어서 구원에 이르는 믿음의 내용은 철저히 그리스도의 사역에 집중되어 있다는 점이 중요하다. 그는 그의 갈라디아서 주석에서 다음과 같이 말한다.

우리에게 주어지고 우리가 믿음으로써 이해하는 그리스도는 우리를 위하여 결코 작은 일을 하신 것이 아니었다...그리스도는 나를 영원한 죽음으로부터 건지시기 위하여 나의 죄로 인하여 건네졌고 나를 위하여 저주를 받으셨다. 그러므로 그 아들을 믿음으로써 이해하고, 하나님에 의하여 우리를 위하여 우리에게 주어진 그 분을 마음으로 믿는 것은 하나님이 그

56) 위의 책, pp. 370-71.

57) 이형기, 『종교개혁신학사상』 (서울:장로회신학대학 출판부, 1984), 88

쪽.

믿음을 - 비록 불완전하기는 하지만 - 완전한 의로 여기시게 만든다.⁵⁸⁾

그리스도께서 십자가에서 나를 위하여 저주를 받으신 그 사건, 그 그리스도의 사역이 바로 의에 이르는 믿음의 내용이다. 그런 의미에서 “믿음은 그리스도를 붙잡고 그 분을 임재케 하며 반지속에 보석이 박혀 있듯이 그분을 우리 속에 있게”⁵⁹⁾하는 것이다.

c. 전가(imputation)

앞에서 이미 살펴본 것처럼 루터는 이신칭의는 “믿음, 그리스도, 받으심(용납) 또는 전가”가 함께 결합되어야 한다고 말하였다. 여기에서 믿음은 지적 동의가 아니라 신뢰를 의미하는데, 이때의 믿음의 내용은 철저히 그리스도의 구속 사역에 집중되어 있음을 살펴보았다. 루터는 이제 우리의 그 믿음이 어떻게 우리의 의가 되는지에 대하여 ‘전가’라는 개념을 통하여 설명한다.

그는 먼저 신자가 그리스도에 대한 믿음을 가진 후에도 여전히 “하나님의 선의에 대한 의심, 불신, 영의 침체, 여전히 내 속에 있는 다른 죄들”⁶⁰⁾이 있음을, 그리고 “내가 육 가운데 살아있는 동안 죄는 진정 내 속에”⁶¹⁾ 있음을 인정한다. 이처럼 우리는 여전히 “불완전한 믿음”속에 살지만, ‘그리스도 덕분에’(for Christ’s sake) 그 불완전한 믿음을 완전한 의로 받아주시는 것이 바로 이신칭의라는 것이다.

58) 이형기, 『루터 저작선』, 182쪽.

59) 위의 책, 129쪽.

60) M. Luther, *Commentary on Galatians*, p. 129.

61) 위의 책, p. 129.

이 두가지 것들(마음의 믿음과 하나님의 전가)이 그리스도인의 의를 만든다. 마음의 믿음은 하나님의 선물이고 그리스도를 믿는 것이다. 그리고 하나님의 전가는 하나님이 이 불완전한 믿음을 그리스도 덕분에 완전한 의로 받아주는 것이다. 그리스도를 믿는 믿음 때문에 하나님은 ‘하나님의 선의에 대한 의심, 불신, 영의 침체, 여전히 내 속에 있는 다른 죄들’을 보지 않으신다.⁶²⁾

그리스도인의 의는 결코 인간의 ‘믿음’에 대한 대가로 당연히 주어지는 것이 아니다. 그것은 그리스도의 구속사역 덕분에 우리의 불신앙과 죄를 보지 않으시는 하나님의 전가가 반드시 결합되어야 하는 것이다. 이러한 루터의 칭의 이해는 바로 ‘의인이면서 동시에 죄인’이라는 신학적 명제와 결합되어 있다.

그리스도인들에게 그리스도인의 의는 이 두 가지로 이루어져 있음을 가르치자: 하나님께 영광을 돌리는 믿음, 그리고 하나님의 전가. 믿음은 연합하기 때문에 하나님의 전가가 반드시 결합되어야 한다. 이렇게 우리는 의인이면서 동시에 죄인이며, 거룩한 동시에 속되며, 하나님의 원수인 동시에 하나님의 자녀이다.⁶³⁾

3. ‘의’ 개념을 통해서 본 칭의와 성화

그는 “밖으로부터 온 의”(iustitia aliena)와 “우리 자신의 고유한 의”(iustitia propria)에 대하여 말한다. 전자는 타자의 의로서 그리스도의 의이며, 믿음을 통하여 우리를 의롭게 하시는 의이다. 그리스도에 대한 믿음으로 인하여 그리스도의 의가 우리의 의가 되며, 그 의는 모든 죄를 한 순간에 삼켜버린다고 한다.

62) 위의 책, p. 129.

63) 위의 책, p. 130.

그리스도에 대한 믿음으로 말미암아 그리스도의 의는 우리의 의가 되며 그분이 가진 모든 것이 우리의 것이 된다. 아니 차라리 그 분 자신이 우리의 것이 된다고 말하는 것이 좋겠다. 그러므로 사도는 로마서 1:17에서 그것을 “하나님의 의”라고 불렀다... 이것은 제한이 없는 의이며 모든 죄를 한순간에 삼켜버리는 의이다. 왜냐하면 죄가 그리스도안에 존재한다는 것은 불가능하기 때문이다. 반면에, 그리스도를 신뢰하는 사람은 그리스도안에 존재한다. 그는 그리스도와 동일한 의를 소유하고 있는, 그리스도와 하나된 자이다. 그러므로 죄가 그 안에 남아있는 것은 불가능하다. 이 의가 우리 자신의 모든 실제적 의의 기초(basis)이며 원인(cause)이며 근원(source)이라는 점에서 이 의가 일차적(primary)이다.⁶⁴⁾

그는 그리스도에 대한 믿음으로 인하여 그리스도의 의가 우리 속에 들어오게 되는 이 의는 우리의 행함없이 다만 은혜로 스며들어온 것이므로 원죄와 상반되는 것이라고 말한다. 왜냐하면 이 원죄도 우리의 행함없이 다만 출생에 의해서 얻은 외래적인 것이기 때문이다.

그러면서 그는 이 외래적 의는 정제되어 있는 개념이 아니라 완성을 향해서 나아가는 개념임을 다음과 같이 말한다.

그리스도에 대한 믿음과 지식이 자라가는 정도에 따라 그리스도께서 날마다 옛 아담을 점점 더 몰아내십니다. 왜냐하면 외래적 의는 한꺼번에 스며들어오는 것이 아니라, 시작되어서 진보되고 마침내 죽음을 거쳐 완성되기 때문이다.⁶⁵⁾

그 후에 그는 우리 자신의 고유한 의에 대하여 말한다. 그런데 이 의 역시 우리 자신 홀로 이루는 것이 아니라 첫 번째 의와 함께 일하는 것이라고 한다. 첫 번째 의와의 관계에 대하여 루터는 고유한 의가 “첫번

64) M. Luther, "Two kinds of righteousness," LW 31, p. 298.

65) 위의 책, p. 299.

제 의의 산물로서, 실제로 그것의 열매이자 결과”66)라고 말한다. 그런 의미에서 외래적 의의 부가 없이는 결코 우리 자신의 고유한 의가 존재할 수 없다는 점을 분명히 한다.

그리고 그는 이 두 번째 의가 나타내는 구체적 의미는 ‘선한 행실 가운데 사는 삶의 방식’이라고 설명하면서, 그 삶의 방식에 대하여 “첫째로 욕을 죽이고 자신과 관련된 욕망을 십자가에 못박음, 둘째로 이웃 사랑, 셋째로 하나님께 대한 유순함과 경외”라는 세가지 모습으로 설명한다. 그리고 이러한 새로운 삶의 방식 속에서 “옛 아담을 제거하고 죄의 몸을 멸하려고 노력하면서 첫 번째 의를 완성해 나가는 일을 계속”67)하는 것이 바로 두 번째 의라고 설명한다.

그는 이 두가지 의를 나열하면서 첫 번째 의는 원죄와 관련하여 설명하고 두 번째 의는 실제적인 죄, 자범죄와 관련하여서 설명한다. 또한 첫 번째 의는 예수 그리스도의 의가 우리속에 들어오는 것을 의미하는 반면, 두 번째 의는 새로운 삶의 방식 속에서 그 의를 완성해 나가는 것이라고 설명한다. 그런 의미에서 전자는 칭의와 관련되어 있다면 후자는 성화의 의미를 가진다고 하겠다. 그런데 이 양자는 서로 독립적으로 존재하는 것이 아니라 원인과 결과, 기초와 열매, 선물(Gabe)과 과제(Aufgabe)의 관계를 가진다는 것이다. 이 두가지 의의 관계에 대하여 루터는 결혼의 비유를 통하여 다음과 같이 정리하고 있다.

그러므로 첫 번째 의를 통해 영혼에게 “나는 너의 것이다”라고 말하는 신랑의 음성이 울려나오는 반면에, 두 번째 의를 통해 “나는 당신의 것입니다”라고 대답하는 신부의 음성이 나옵니다. 그때에 그 결혼은 완성되며, 아가서 2:16의 “나의 사랑하는 자는 내게 속하였고 나는 그에게 속하였구

66) 위의 책, p. 300

67) 위의 책, p. 300.

나”라는 말씀에 따라 그 결혼은 굳고 완전하게 됩니다. 그때에 영혼은 더 이상 자신안에서 그리고 자신을 위해서 의롭게 되기를 구하지 않고 그리스도를 자신의 의로 가지며 그러므로 다른 영혼들의 행복만을 구하게 됩니다.⁶⁸⁾

4. 의인이면서 동시에 죄인

루터에게서 이 명제는 두 가지 의미를 가진다.

첫째는, 한 인간 내부에 공존하는 의인과 죄인사이의 긴장과 투쟁을 의미한다. 그래서 루터는 이 명제(simul iustus et peccator)를 표현할 때 ‘동시에(simul)’라는 부사뿐 아니라 ‘항상(semper)’라는 부사도 즐겨 사용하였다.⁶⁹⁾ 그는 신자의 삶을 죄에서 의로 향해 나아가는 운동의 과정이라고 생각하였는데, 여기서 ‘항상’이라는 말은 그 운동의 연속성을 나타낸다. 즉, 신자는 일생동안 하나님의 의를 향해 나아가는 존재이며, 그 과정에서 육의 사람과 영의 사람과의 투쟁이 계속된다는 뜻이다. 그래서 그는 그리스도인을 선한 사마리아인에 의하여 치료를 받은 강도만난 자에 비교하기를 좋아하였다.-이 사마리아인의 비유는 로마서 강의(1515-1516), 갈라디아서 강의(1519)에서 모두 등장한다.-이 비유를 통해서 그는 두 가지를 강조한다. 첫째는, 신자는 치료받기를 시작했지만 아직 완전히 치료된 것은 아니기 때문에 육과 영의 싸움이 있을 수 밖에 없다는 것, 그리고 둘째는, 이미 치유가 시작되었으며 우리는 완전한 치유를 소망하면서 나아가는 과정속에 있다는 것이다.

이 명제가 가진 두 번째 의미는 “그리스도 밖에서 나 자신의 관점

68) 위의 책, p. 300.

69) T. Dieter, "Justification and Sanctification in Luther," *Justification and Sanctification*(WARC, 1999), p. 94.

으로 보면 죄인; 나 자신이 아니라 그리스도안에서는 죄인이 아니다”는 것이다. 그것은 인간은 ‘부분적으로 의인이고 부분적으로 죄인’이 아니라 ‘전적으로 죄인이고 전적으로 의인’이라는 것이다.⁷⁰⁾

B. 존 칼빈

1. 「기독교 강요」의 구조

칼빈은 그의 「기독교 강요」 제 2권에서 기독교론을 다룬 다음에 제 3권에서 이신칭의와 성화를 다루었다. 즉, 칼빈은 복음의 정통 기독교론적, 삼위일체론적 이해를 먼저 소개하고, 이 보편적이고 객관적이며 종말론적인 구속사역을 받아들이는 것으로서 이신칭의와 성화를 소개하고 있다.

제 3권의 구조는 1장은 성령, 2장은 신앙, 3-5장은 회개, 6-10장은 그리스도인의 생활, 즉 성화, 11-18장은 칭의, 그리고 19장은 그리스도인의 자유의 순서로 배열되어 있다. 이러한 구조를 통하여 우리는 무엇을 알 수 있는가?

첫째로 그는 성령의 역할을 강조하고 있다. 성령이 말씀을 통하여 우리를 예수 그리스도와 연합시킬 때 우리에게 회개, 성화, 칭의 등이 일어난다는 것이다. 예수 그리스도와의 연합에 있어서 성령의 역할에 대하여 칼빈은 아래와 같이 말한다.

우리의 마음이 성령께 몰두하게 되기까지는, 우리가 그리스도를 냉담하게도 우리 밖에 계신 것으로 간주하기 때문에, 그리스도는 우리에게 아무런 일도 못하시게 된다...그리스도께서는 성령에 의해서만 자신을 우리와 결

70) P. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, p. 243.

합시키신다. 동일한 성령의 은혜와 능력에 의해서 우리는 그리스도의 지체들이 되고, 이로써 우리는 자신을 그리스도께 복종시킬 수도 있고 역으로 그리스도를 소유할 수도 있게 된다.⁷¹⁾

둘째로 그는 “성령을 통한 예수 그리스도와의 신비적 연합”에 이어 “성화”를 논한 다음에 이신칭의를 논했고, 성화가 우리를 칭의하는 것은 아님을 나타내기 위하여 다시 성화에 대해 언급하면서 “기독교자의 자유”에서 올바른 성화를 재확인하였다.

그가 이처럼 성화를 이신칭의 보다 먼저 다룬 이유는 무엇인가? 그것은 당시의 종교개혁자들은 칭의를 강조한 나머지 선행을 경시하고 있다는 로마 가톨릭 측의 비판을 의식하며 이신칭의 교리가 소극적인 삶의 태도를 방조하는 것이 아님을 보여주기 위한 것으로 보인다.⁷²⁾ 또한 그는 루터와의 관계에서 성화를 강조하려 하고 있다. 루터는 가톨릭의 칭의론이 수용과정에서의 인간의 역할과 인간 내부의 변화를 중시하는 것에 반대하여 ‘믿음으로’를 강조하였다. 하지만 칼빈은 구체적인 ‘성도의 삶’에 대한 관심을 가지고 있었으며, 이는 ‘율법의 제 3사용’에 대한 그의 견해나 제네바시 개혁자로서의 모습에서 잘 드러난다. 세 번째로는 칼빈은 성화가 우리를 구원하는 것은 아니라는 의미에서 이신칭의를 성화와 확연히 구분하고자 했던 것 같다.

2. 이신칭의

a. 믿음

71) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, vol.3(Philadelphia: The Westminster Press)(이하 Inst.로 표기) III, i, 3.

72) 황성기, 『갈뱅신학의 현대적 이해』(서울: 한신대 출판부, 1978), 92쪽.

그러므로 하나님의 말씀을 우리가 확실히 믿을 수 있으려면, 우리의 정신은 다른 방법으로 조명되고 우리의 마음은 강화되어야 한다. 이제 우리는 믿음을 다음과 같이 바르게 정의할 수 있다: 믿음은 성령을 통하여 우리의 정신(mind)에 계시되었고 우리 마음(heart)에 인친 바 된, 그리스도안에서 거저 주어진 약속의 진리에 기초하고 있는 우리를 향한 하나님의 자비에 대한 흔들림없고 분명한 지식이다.⁷³⁾

믿음을 '지식'이라고 했으나, 이때의 믿음은 인간편에서 탐구해들어가는 -그것은 일반적인 '지식'의 특성일 뿐이다- 그런 것이 아니다. 칼빈은 "성령이 없이는 믿음을 가질 수 없음"⁷⁴⁾을 분명히 말하고 있다. 또한 믿음은 단순히 '지성'의 문제만의 문제가 아니라 "마음(heart)의 문제"임을 주장하면서 "정신(mind)이 이해한 것을 마음에 부어넣는 일"⁷⁵⁾이 필요하다고 말한다. 이처럼 그에게서 믿음의 개념은 단순히 주지주의적인 지식이 아니라 정신과 마음 둘 다를 포괄하는 것이다. 하지만 그 둘이 갖는 고유의 특성조차 무시하는 것은 아니다. 앞의 믿음의 정의에서도 진리가 정신에는 '계시' 되었고, 마음에는 '인친 바' 되었다고 말함으로써 정신의 주로 지각의 개념이라면 마음은 주로 확신의 의미를 내포하고 있는 것이다. 또한 그는 이 둘 모두가 다 '성령의 조명'에 의한 것임을 강조하면서, "성령의 조명에 의해 정신이 참된 이해력을 갖게 되는 것이 사실이라면, 마음에 확신을 가져다주는 것이 성령의 능력임은 더더욱 분명하다"⁷⁶⁾고 말하고 있다.

b. 칭의

73) Inst., III, ii, 7.

74) Inst., III, ii, 5.

75) Insti., III, ii, 36.

76) Inst., III, ii, 36.

칼빈은 칭의 문제를 그리스도와의 연합으로부터 풀어가면서 “그리스도께서 받아들여 자신과 하나되게 하신 사람을 의롭다 칭하신다”⁷⁷⁾고 말한다. 그런데 이러한 그리스도와의 화해, 하나됨이 있기 위해서는 죄인을 의인으로 변화시켜야 하므로 죄의 용서가 반드시 필요한 것이다. 그는 이러한 칭의가 인간의 행위에 의한 것이 아님을 강조하면서 ‘의의 전가’를 주장한다.

신자는 행위에 의해서가 아니라 거저 받아들여주심(free acceptance)에 의해서 하나님 앞에서 의롭게 된다...오직 그리스도의 의의 중재에 의해서 하나님 앞에서 의롭다 함을 얻는다는 것이 분명하다. 이 말은 인간이 그 스스로는 의롭지 않고, 그리스도의 의가 전가에 의해서 그에게 전달될 때 의롭게 된다는 뜻이다.⁷⁸⁾

그런 의미에서 그는 칭의를 “하나님께서 우리를 의로운 자처럼 자신의 호의(favor)안으로 받아들여주시는 용납”이라고 하면서, 칭의는 “죄의 용서와 그리스도의 의의 전가로 구성된다”⁷⁹⁾고 말하고 있는 것이다.

3. 성화

a. 칭의와 성화의 관계

칼빈은 칭의와 성화가 결코 서로 분리될 수 없는 것임을 주장하는데, 이는 구원받은 인간이 그리스도와 연합되었다는 사실에서 출발한다. 인간이 그리스도를 붙들고 그를 소유하고 그와 연합될 때 그리스도 안에

77) Inst., III, xi, 21.

78) Inst., III, xi, 22-23.

79) Inst., III, xi, 2.

있는 의와 거룩을 동시에 소유하게 되므로 칭의와 성화는 결코 분리될 수 없다는 것이다.

그러면 우리는 무엇 때문에 믿음으로 의롭다함을 얻는 것인가? 우리는 믿음에 의해 그리스도의 의를 붙잡기 때문이며 그리스도의 의에 의해서만 하나님과 화목할 수 있기 때문이다. 그러나 그리스도의 의를 붙잡으면 동시에 거룩함도 붙잡지 않을 수 없다. 그리스도는 우리에게 “의로움과 거룩함과 구속함이 되셨기” 때문이다.(고전 1:30) 그러므로 그리스도께서 사람을 의롭게 하시면 또한 거룩하게도 만드신다. 이 은혜들은 영원히 풀 수 없는 관계로 결합되어 있다. 그리스도께서는 그의 지혜로 조명하신 사람들을 구속하시고, 구속하신 사람들을 의롭다 하시며, 의롭다 하신 사람들을 거룩하게 하신다...그리스도 안에서 의를 얻기를 원하는가? 그렇다면 우선 그리스도를 소유해야 한다. 그러나 그를 소유하면 언제나 그의 거룩함에 참여하게 된다. 그리스도는 둘로 나누어질 수 없기 때문이다.80)

b. 성화의 성격

칼빈은 ‘자기 부정’을 그리스도인의 생활의 핵심으로 삼으면서 우리는 자신의 것이 아니라 하나님의 것임을 기억해야 한다고 주장한다.

우리는 우리 자신의 것이 아니다. 그러므로 우리의 이성이나 의지가 우리의 계획과 행동을 지배하지 못하게 해야 한다. 우리는 우리 자신의 것이 아니다. 그러므로 우리의 욕을 따라 우리에게 유익한 것을 구하는 것을 목표로 세우지 말아야 한다. 우리는 자신의 것이 아니다. 그러므로 할 수 있는대로 우리 자신과 우리의 모든 소유를 잊어버려야 한다.

반면에 우리는 하나님의 것이다. 그러므로 그를 위해 살고 그를 위해 죽어야 한다. 우리는 하나님의 것이다. 그러므로 그의 지혜와 그의 뜻이 우리의 모든 행동을 주관하게 해야 한다. 우리는 하나님의 것이다. 따라서 그를 우리의 유일하고 합당한 목표로 삼고 생활의 모든 부분이 그것을 향

80) Inst., III, xvi, 1.

하여 노력해야 한다.⁸¹⁾

여기에서 그는 인간의 이성과 의지보다 하나님의 지혜와 뜻이 앞서야 함을 강조함으로써 성화는 인간이 자신의 이성과 의지로 이루어가는 것이 아니라 하나님의 지혜와 뜻에 자신을 내어드림으로써, “이제는 내가 사는 것이 아니라 내 안에 그리스도께서 사셔서 지배”하심으로 이루어지는 것이라고 말하고 있다. 하지만 그에게 있어서 성화는 결코 인간의 이성과 의지를 배격하는 것은 아니다. 그는 오히려 구체적인 그리스도인의 삶의 실천속에서 그러한 것들을 사용하기를 권한다. 하지만 그러한 이성과 의지가 성령의 조명하심 아래에서 변혁을 거친 후에라야 그것이 가능하다는 것이다.

그는 성화, 기독교인의 삶의 핵심을 자기부정으로 파악한 후에 그 자기부정을 수직적 차원과 수평적 차원으로 나누어서 분석한다. 수직적 차원에서의 자기부정은 자기 자신의 것을 구하지 말고 하나님의 뜻에 합당한 것들을 구하며 하나님의 영광을 높이기위해 애쓰는 것을 의미한다.

이처럼 수직적 차원의 자기부정을 말한 뒤에 칼빈은 수평적 차원, 즉 이웃과 우리와의 관계에서의 자기부정의 원칙에 대하여 말한다.

그는 “자기부정은 이웃에 대한 우리의 태도를 바르게 해준다”⁸²⁾고 말하는데, 여기에서 그는 이웃에 대한 교만이나 질투는 ‘모든 것이 다 하나님으로부터 받은 것’이라는 사실을 망각한데서 온다고 지적한다. 그러면서 “끊임없이 자신의 허물을 돌아보며 겸손한 마음으로 돌아가야” 한다는 것과 “다른 사람들이 하나님의 재능을 받은 것을 보면, 그 재능을 높이고 존경하며 그 사람들을 존경하라는 명령을 우리가 받았다”⁸³⁾는 사실을 지

81) Inst., III, vii, 1.

82) Inst., III, vii, 4.

83) Inst., III, vii, 4.

적하고 있다.

이처럼 이웃에 대한 기본적인 태도의 문제를 언급한 뒤에 그는 이웃에 대한 의무를 강조한다. 여기에서 그는 우리는 “하나님께서 우리가 우리의 이웃을 도울 수 있도록 우리에게 주신 모든 것을 관리하는 청지기”⁸⁴⁾라고 말함으로써 구체적인 이웃에 대한 섬김을 강조하고 있다.

우리가 가지고 있는 모든 은사는 우리 이웃들의 이익을 위해서 분배하라는 조건으로 하나님께서 우리에게 부여하시고 맡기신 것이라고 배웠다... 우리는 하나님께서 우리가 우리의 이웃을 도울 수 있도록 우리에게 주신 모든 것을 관리하는 청지기이며, 우리의 청지기직 수행에 관해서 하나님 앞에서의 결산을 요구받는다.⁸⁵⁾

이처럼 칼빈은 성화가 가진 사회적 의미에 대하여 많은 강조점을 두고 있다. 그는 ‘율법의 제 3사용’(usus legis tertius) 개념을 차용하여 구체적인 삶의 실천을 강조하였다.

C. 아우스부르크 신앙고백, 레겐스부르크 회의

1. 아우스부르크 신앙고백(Augsburg Confession, 1530)

a. 칭의

아우스부르크 신앙고백은 제 1조 하나님, 제 2조 원죄, 제 3조 하나님의 아들 이런 순서로 배열된 후에 제 4조 칭의가 놓여있다. 제 4조 칭의

84) Inst., III, vii, 5.

85) Inst., III, vii, 5.

에서는 칭의를 다음과 같이 정의하고 있다.

인간은 자기 자신의 힘, 공로, 또는 노력으로 하나님앞에서 의롭게(죄사함과 의를 얻게) 될 수 없다. 그들이 호의(favor)속으로 받아들여졌고 그들의 죄가 그리스도 덕분에-자신의 죽음으로 우리 죄를 배상하신- 용서되었다는 것을 믿을 때, 바로 그 믿음을 통하여 그리스도 덕분에(propter Christum per fidem) 거저(은혜로) 의롭게 된다. 이 믿음을 하나님은 그의 앞에서 의로 인정하신다.⁸⁶⁾

아욱스부르크 신앙고백의 구조 역시 하나님, 예수 그리스도와 같은 객관적이고 보편적인 복음의 내용을 다룬 후에 칭의를 설명하고 있다는 점에서 트렌트 공의회와 유사한 구조임을 알 수 있다. 또한 칭의의 내용에 있어서 그리스도의 죽음이라는 객관적 사건을 강조한 것과 '그리스도 덕분에' 의롭게 된다는 사실을 강조하고 있음을 알 수 있다.

b. 자유의지

아욱스부르크 신앙고백 제 18조에서는 자연적 인간은 영적인 문제에 있어서 무능력함을 고백한다. 그리고 그런 영적인 의는 말씀을 통하여 성령을 받을 때 마음속에서 이루어진다고 말한다.

인간의 의지는 성령이 없이는 결코 하나님의 의 혹은 영적인 의를 행할 능력을 갖지 못한다. 왜냐하면 자연적 인간은 하나님의 영의 일을 파악하지 못하기 때문이다. 오직 이러한 의는 말씀을 통하여 성령을 받을 때 마음 속에서 이루어지는 것이다.⁸⁷⁾

86) P. Schaff, "The Creeds of Christendom", vol III. *The Evangelical Protestant Creeds*(NY;Harper & Brothers, 1919), Art. 4.

87) 위의 책, Art. 18.

2. 레겐스부르크 회의(Regensburg Colloquy, 1541)

찰스 5세에 의하여 마련되어진 레겐스부르크에서의 회의에는 가톨릭과 프로테스탄트 쪽 대표들이 참가하여 타락 전의 인간 상태, 자유 의지, 죄의 원인, 그리고 원죄에 대한 공동 문서에 합의하였다. 그리고 칭의 교리에 대하여서도 다음과 같은 합의에 도달하기에 이르렀다.

타락이후에는 어떠한 사람도 유일한 중보자 그리스도에 의하지 않고는 하나님과의 화해에 이르고 죄로부터 자유로워질 수 없다. 그리스도에 의하여 단지 죄사함을 받고 하나님과 화해하게 될 뿐 아니라 신의 성품에 참가하게 되며 하나님의 자녀가 된다(made sharers of the divine nature and children of God). 그런데 이는 믿음을 통한 성령의 선행 작용(prevenient motion of the Holy Spirit)에 의하여 이루어진다. 하나님에 의해 계시된 모든 것을 믿고 의심없이 하나님의 약속에 동의하는 믿음을 통하여 이러한 작용(motion)이 이루어지는 것이다. 이 믿음에 의하여 인간은 성령에 의해 하나님께 향하게 된다. 그러므로 믿음은 성령, 죄사함, 의의 전가(the imputation of justice), 그리고 수많은 은사들을 받게 된다. 레겐스부르크 문서 제 5항은 다음과 같이 선언한다: "그러므로 죄인이 살아있고 유효한 믿음을 통하여(through a living and efficacious faith) 의롭게 된다는 교리는 명백하고 올바른 것이다."

그런데 만일 동시에 사랑이 부여져서 의지를 치유하지 않으면 믿음은 이러한 일들을 할 수 없다. 치유된 의지만이 율법을 충족시킬 수 있다. 그러므로 믿음은 사랑을 통하여 유효하게 된다(Faith is therefore efficacious through charity). 그러나 동시에 이것 역시 진실이다: 바로 이 믿음이 전가된 자비와 의를 붙들으로써 인간은 의롭게 되지만, 이때 자비와 의의 전가는 신자에게 주어지는 의(the justice communicated to the faithful)의 완전함에 의한 것이 아니라 그리스도와 그의 공로에 의한 것이다.⁸⁸⁾

88) J. Raitt, "From Augsburg to Trent," *Justification by Faith, Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, pp. 211-12.

이 회의의 칭의론은 이중적 칭의(double justification)라고 요약할 수 있겠는데, 여기서 이중적 칭의란 내재적 의(inherent righteousness)와 전가된 의(imputed righteousness)를 말한다. 내재적 의는 신자에게 주어지는 의(the justice communicated to the faithful)로서 의지를 치유하는 사랑의 주입(the infusion of charity)을 의미한다. 전가된 의는 오로지 그리스도의 공로에 의하여 주어지는 것이다. 이 양자간의 관계에 있어서, 분명히 믿음을 통하여 의롭게 되지만(믿음을 통하여 의의 전가가 일어나지만) 그 믿음은 내재적 의, 사랑의 주입에 의해 유효하게 된다고 주장하였다. 그러나 레겐스부르크 회의는 오직 전가된 그리스도의 의, 즉 하나님에 의해 의롭다고 받아들여지는 것에만 참된 구원의 보장이 있다고 분명히 결론을 내리고 있다.

그리고 이 회의는 이러한 이중적 칭의의 구조로 선행을 해석을 하였다: 선행은 보답을 받게 되는데, 그것은 인간 행위 자체에 대한 보답이 아니다. 그 일이 믿음 안에서 그리고 성령으로부터 행하여진-우리의 자유의지가 '부분적 행동자(partial agent)'로서 합쳐질 때-일이기 때문에 보답을 받는 것이다. 그러므로 그러한 믿음과 성령의 작용없는 인간의 행위 자체가 보답을 가져 오는 것은 아닌 것이다.

그런데 이러한 레겐스부르크 회의의 결정에 대하여 루터와 교황청 모두 다 반대하였다. 루터는 다음과 같은 이유로 이중적 칭의를 거절하였다: 그 회의는 성서적 칭의와 스콜라주의 교리-'사랑으로써 역사하는 믿음'이라는-를 결합하려고 한다. 뿐만 아니라 자유의지의 흔적들이 보인다. 로마 교황청 역시 이중적 칭의 개념의 애매모호함을 이유로 이를 거절하였다.⁸⁹⁾

89) H. G. Anderson, T. A. Murphy and J. A. Burgess, ed., *Justification by Faith: Lutherans and Catholics in Dialogue VII*(Minneapolis: Augsburg

D. 칼 바르트

바르트에게 있어서 칭의와 성화는 예수 그리스도(Person)와 그의 화해사역(Work)이라고 하는 보편적이고(de jure) 객관적이며 종말론적인 복음이 실제적으로(de facto) 성령을 통하여 각 개인에게 수용되는 것이다. 그러므로 그의 구원론을 이 두가지 축을 중심으로 전개해 보고자 한다.

1. *de jure*(원리에 있어서) 차원

a. 칭의와 성화

그는 자신의 화해론을 기독교 중심적으로 전개한다. 그의 교회 교의학 제 4권은 “인자의 복종(The Obedience of The Son of Man)”, “인자의 고양(The Exaltation of The Son of Man)”, 그리고 “중보자의 영광(The Glory of Mediator)”의 순서로 구성되어 있다. 여기에서 인자의 복종과 고양, 그리고 영광은 곧 칭의, 성화, 그리고 소명의 객관적 근거가 된다. 그러므로 그는 인자로 오신 하나님께서 심판을 받으시고 그 백성들을 의롭다고 판결하신 것과 그리스도가 부활, 승천을 통하여 높아지신 두 가지 차원속에서 칭의와 성화가 보편적, 객관적, 그리고 종말론적으로 일어났다고 본다.

1) 칭의와 성화의 관계

바르트는 예수 그리스도 안에서 세상과의 화해를 이루신 하나님의 행위는 “일원적(unitary)이지만 다른 계기들(moments)을 가지고 있다”면서 “하나님의 화해 행위는 ‘하나님의 비하’와 ‘예수 그리스도 안에서 인간의 고양’으로 구성되는데, 이것이 바로 인간의 칭의와 성화를 이룬다”⁹⁰⁾고 말한다. 이 화해의 사건은 예수 그리스도의 절대 역설적 사역으로 구성되어 있다. 즉, 종으로서 십자가 사건을 통하여 인류를 유죄 판결, 형벌을 내시며, 동시에 인류를 사죄하시고 새로운 의를 허락하시는 아버지 하나님의 판결을 받은 것과, 또한 주(the Lord as servant, the royal Man)로서 자신의 부활과 승천을 통하여 이 판결의 정당성을 확인하셨으며 인간의 성화를 성취하신 것이다.

여기서 그는 예수 그리스도의 절대 역설적 사역속에서 이루어진 칭의와 성화에 주목하면서, 보편적이고 객관적인 화해사건속에서의 칭의와 성화의 관계를 칼세돈의 기독교론적 개념을 사용하여 기술한다.

I) 칭의와 성화는 뒤섞이지 않는다

그는 종되신 하나님이 십자가에서 판결을 받으시고 인류를 위한 의를 획득하신 칭의의 사건은 부활과 승천을 통하여 성취하신 성화의 사건과 분명히 구분되어야 한다고 주장한다.

칼세돈의 기독교론적 개념인 *asynchytos*(혼동없이)와 *atreptos*(변함없이)처럼 칭의와 성화는 혼동되거나 변하지 않는다. 예수 그리스도안에서 이루어진 화해 행위속의 두 계기들은 동일시되거나 서로 뒤섞이지 않는다...칭의는 성화가 아니며 성화로 합쳐지지(merge) 않는다. 성화는 칭의가 아니

90) Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. IV, 2(Edinburg: T & T Clark, 1967), pp. 501-02.

며 칭의로 합쳐지지 않는다. 비록 이 둘은 서로 분리될 수 없이 함께 있으나, 하나가 다른 하나를 대치할 수는 없다...하나님이 자유로운 은혜속에서 죄된 인간을 향하는 것이 한가지 측면이라면, 동일한 자유로운 은혜속에서 인간을 하나님을 향하도록 하는 것은 또 다른 측면이다.⁹¹⁾

II) 칭의와 성화는 분리되지 않는다

바르트는 이처럼 칭의와 성화는 구분됨을 말한 후에, 하지만 그것은 결코 별개의 것으로 분리될 수는 없다고 주장한다. 왜냐하면 스스로 낮아지신 하나님의 아들과 높아지신 사람의 아들은 결코 분리될 수 없기 때문이다.

칭의와 성화는 한 사건의 두 계기와 측면이므로 그것은 분리되지 않고 함께 있다...칭의와 성화의 분리는 예수 그리스도와 성령의 하나의 행위를 분리하는데 기초를 두고있고, 또한 스스로 낮아지신 하나님이라는 측면과 높아지신 사람의 아들이라는 다른 측면을 서로 고립시켜버리는 것에 기초를 두고 있다. 만일 우리가 칼세돈 기독교론의 achoristos(나누어지지 않는)와 adiairetos(분리되지 않는) 개념을 받아들인다면, 칭의와 성화는 구분되어야 하지만 분리되거나 나누어질 수는 없다.⁹²⁾

2) 칭의와 성화에 있어서 순서와 우위의 문제

바르트는 여기에서 칭의와 성화의 동시성(simul)에 대하여 진술한다. 둘 사이에 시간적 의미에서는 순서는 있을 수 없다는 것이다. 이는 “그 안에서 칭의와 성화가 일어난 살아있는 예수 그리스도가 동시에 그리고 함께 참 신, 참 인간이고 낮아진 자, 높아진 자인 것과 같다”⁹³⁾고 말한

91) 위의 책, p. 503.

92) 위의 책, p. 505.

93) 위의 책, p. 507.

다.

그리고 바르트는 둘 사이에 시간적 '순서'의 개념은 있을 수 없으나, 본질상의 '우위' 개념은 존재한다고 말한다. 그러한 관점에서 볼 때 칭의가 첫째요, 기본이며 우월한 계기와 측면이고 성화는 둘째이요, 파생된 것으로 이해된다고 주장한다.

왕된 인간 예수(royal man Jesus)의 실존속에서 인간의 고통이 일어난 것은 육체를 입고 오신 하나님의 비하의 덕분이다...이러한 발생(occurrence)의 구조를 염두에 둔다면 칭의가 성화보다 우위권을 갖는 것은 당연하다.⁹⁴⁾

즉, 시간적으로는 칭의와 성화를 나눌 수 없으나 이 둘은 원인과 결과라는 관계를 가지며, 칭의가 성화의 근거가 된다는 점에서 우위에 속한다는 분석이다. 그러나 바르트의 분석은 여기서 그치지 않는다. 그는 “전체적 구원사건의 의미와 목적(purpose)과 목표(goal)을 고려해야 한다”⁹⁵⁾고 주장한다. 그리고 “의도(intention)에 있어서는, 또한 목적론적으로는(teleologically) 성화가 칭의보다 우위에 있는 것”⁹⁶⁾이 아니냐고 반문한다. 그러면서 그는 이 둘 중에 하나를 고르는 것이 진실로 필요하거나 현명한 것인가는 물음으로 이것이 배타적인 양자 택일의 문제가 아님을 지적한다.

앞에서 살펴본 것처럼 칭의와 성화의 우위성에 대해 진술한 후 그는 다음과 같이 자신의 결론을 내리고 있다. “한분 하나님의 의지와 행위의 동시성(in the simul)속에서 칭의는 기초와 전제이고, 성화는 목표와 결과이다.”⁹⁷⁾

94) 위의 책, pp. 507-08.

95) 위의 책, p. 508.

96) 위의 책, p. 508.

2. *de facto*(실제에 있어서) 차원

a. 칭의와 성화

1) 칭의와 성화의 관계

보편적이고 객관적인 화해사건 속에서 칭의와 성화는 서로 구분은 되지만 분리되는 것이 아니라는 사실을 보았다. 이제 칭의와 성화가 *de facto* 차원에서 인간에게 수용될 때는 양자가 어떤 관계를 가지게 될 것인가에 대해 살펴보기로 한다.

I) 칭의와 성화는 뒤섞이지 않는다

여기서 바르트는 믿음으로 하나님의 의를 붙드는 것과 자신에게 부여된 거룩에 상응하는 삶을 살아가는 것은 별개의 것이라고 한다. 가톨릭의 의화 개념에서는 내적 변화가 강조되고 하나님의 은총의 주입과 함께 신앙의 선물들이 부여됨으로써 의화와 성화간에 뚜렷한 구분이 없지만 바르트는 이 둘은 섞일 수 없다고 주장한다.

하나님이 자유로운 은총속에서 죄된 인간에게로 향하는 것과 동일하게 자유로운 은총 속에서 인간을 하나님께로 돌이키는 것은 별개의 것이다. 심판자로서의 하나님이 그 앞에서 인간을 위한 새로운 권리를 창조하시는 것과 인간으로 하여금 기꺼이 하나님을 섬기도록 만드는 것은 별개의 것이다. 인간의 응답 차원에서 보자면, 예수 그리스도안에서 그에게 약속된 의를 믿음으로 붙드는 것과 그에게 부여된 거룩에 상응하는 복종, 사랑은

97) 위의 책, p. 508.

별개의 것이다.⁹⁸⁾

II) 칭의와 성화는 분리되지 않는다

바르트는 칭의와 성화의 상호적 관계를 무시할 때 발생하는 두 가지 오류를 지적함으로써, 양자는 분명히 구분되지만 분리되지는 않는다는 사실을 주장한다. 그 두 가지 오류는 성화에 대한 칭의의 관계가 무시되는 게으른 정적주의(indolent quietism)와 칭의에 대한 성화의 관계가 망각되는 허무한 행동주의(illusory activism)이다.⁹⁹⁾

여기에서 전자는 하나님께서 인간의 성화와 무관하게 칭의를 베푸신다는 것만을 지나치게 강조하여 인간의 책임 부분을 약화시킨 것이다. 그리고 후자는 인간의 책임과 행동만을 지나치게 강조하여 '위로부터 오는' 하나님의 은총과 인간에 대한 칭의의 사역을 간과하는 오류를 범하는 것이다. 이처럼 칭의와 성화가 서로 분리되고 고립될 때 하나님의 화해사건은 온전히 인간속에서 실현될 수 없다는 사실을 바르트는 지적하고 있다.

2) 칭의와 성화에 있어서 순서와 우위의 문제

앞에서 육체를 입고 오신 하나님의 비하에 의하여 인간의 고통이 일어났다는 발생의 구조를 통하여 칭의가 성화보다 우선권을 갖고있다고 바르트는 말하였다. 그런데 de facto 차원에서 역시 인간의 성화는 칭의에 의존하고 있음을 아래와 같이 주장한다.

인간이 부름받고 제자됨과 회심과 선행과 십자가를 견뎌에 대하여 기꺼이

98) 위의 책, p. 503.

99) 위의 책, p. 505.

준비되는 것은 하나님의 은혜로운 심판과 선언속에서 성취된 죄 용서와 하나님 자녀됨의 덕분이다. 인간이 하나님에 의해 성화되는 것은 하나님에 의해 하나님의 면전에서 칭의된 사실 덕분이다.¹⁰⁰⁾

b. 의인이면서 동시에 죄인

1) 역설적 공존

바르트는 신자의 속에 옛 사람과 새 사람이 공존함을 말하면서 하나는 그의 뒤에 자리잡고 있고 하나는 그의 앞에 약속으로서 존재하지만 그것이 순차적으로 진행되는 것이 아니라 둘 다 동시에 작용한다고 설명한다. 그러한 역설적인 공존의 상태에 대하여 그 둘은 “어떤 순간에든지 섞이지않고 모든 순간에서 분명히 구분되며, 어떤 순간에도 분리되지 않고 -순서에 있어서-, 모든 순간에서 서로 떨어뜨릴 수 없도록 결합되어 있다”¹⁰¹⁾고 말한다.

이러한 역설적 공존상태에 대하여 그는 “언제나 그는 여전히 과거의 바로 그 사람이며 죄와 교만의 사람이며 타락한 사람이다. 그러나 그는 더 이상 그렇게 남아있지 않고 다른 사람이 되어가는 그런 존재이다.”¹⁰²⁾라고 설명한다. 그는 ‘의인이면서 동시에 죄인’이라는 명제를 ‘현재와 현존하는 미래(약속)’라는 구조를 통해서 설명하고자 하는 것이다. 그는 지금 ‘현재’ 우리는 죄인으로서의 실존속에 살지만, 우리 앞에 놓여있는 ‘미래’에서의 완성을 향해 나아가는 도상의 존재로서의 인간에 대하여 말한다. 그러나 그 ‘미래’는 이미 우리 속에서 현존하고 있으며, 그런 의미에서 우리

100) 위의 책, pp. 507-08.

101) Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. IV, 1(New Yor: T & T Clark, 1956) p. 573.

102) 위의 책, p. 573.

는 의인(iustus)의 차원을 갖는다고 설명한다.

죄인이면서 동시에 의인이다. 부분적으로 죄인이고 부분적으로 의인이다는 것이 아니라 둘 다 동시에 공존한다는 것이다. 그리고 인간의 사면(pardon)은 그에 관한 약속에서 선언되었고, 현재속에 그의 미래의 실재가 이미 존재하는 그는 바로 '전적 의인(totus iustus)'이다.¹⁰³⁾

여기서도 바르트는 인간에 대한 하나님의 사면, 그리고 인간에 대한 약속이라는 *de jure*(원리에 있어서)의 차원을 강조한다. 그런데 이 때의 이 약속은 단순한 선언이 아니라 현재속에서 존재론적 실재를 갖는 약속, 현존하는 약속인 것이다. 바로 이것이 '죄인된 실존'속에 살지만 그럼에도 불구하고 '동시에 의인'일 수 있는 근거가 된다. 그러므로 이 약속에 대하여 바르트는 무엇이라고 기술하고 있는지를 좀 더 살펴보기로 한다.

2) 존재론적 실재를 갖는 약속: 죄용서, 자녀됨, 상속자됨

바르트는 칭의를 선언된 약속, 그리고 현재속에 실존하는 약속으로 해석하면서 이 약속은 죄용서, 자녀됨, 상속자됨이라는 같으면서 다른 세 가지 차원들을 갖는다고 말한다.

I) 죄의 용서

바르트는 인간의 죄를 기억지 않겠다고 하나님이 선언하시면 비록 인간이 그것을 계속 가지고 있더라도, 그 죄는 깨끗해지는 것이라고 말한다. 왜냐하면 하나님의 죄용서는 단순히 '마치 죄인이 아닌 것처럼' 하는 정

103) 위의 책, p. 595.

도의 것이 아니기 때문이다. 죄용서는 인간의 현 실존은 죄인이지만 더 이상 과거의 인간에 머물러 있지않고 이미 다른 사람, 새 피조물이 되게하는 하나님의 창조적 사역인 것이다.

여기에서 바르트는 인간에게 선언되고 약속된 그 내용이 단순히 선언이나 약속에 그치는 것이 아니라 실제로 여기에서 일어난다는 사실을 강조하면서 다음과 같이 말한다.

그가 출발할 수 있는 새 상황이 창조된다. 사죄는 단순히 선언만 되는 것이 아니다. 실제로 그것이 일어난다. 그는 용서, 신적 사면, 그리고 새롭고 참된 능력(capacity)의 자유를 받아들인다. 그는 이미(already) 그것을 가지고 있고, 용서받은 사람으로서 살 수 있고 그렇게 살기위해 도전해야 한다.¹⁰⁴⁾

II) 하나님의 자녀가 됨

이것은 인간이 단순히 피조물이나 계약 파트너로서의 권리를 갖는 것이 아니라 하나님의 자녀로서의 권리를 다시 갖게 된다는 것을 의미한다. 그러므로 화해의 목표(goal)가 하나님과 인간의 공존을 넘어서서 유례없는 새로운 존재론적 관계속에서 인간과 하나님 사이의 은혜로운 공동체를 이루는 것에 있음을 가리킨다. 그런데 그 목표는 단순히 멀리 떨어져있는 목표가 아니라 현재 속에 영향을 미치고 지금 이곳에서 이미 살아서 움직이는 그런 목표인 것이다.¹⁰⁵⁾

III) 상속자

바르트는 칭의를 통하여 인간은 영원한 삶의, 하나님 나라의 상속

104) 위의 책, p. 599.

105) 위의 책, p. 599.

자가 된다고 말한다. 그런데 이 상속은 현재와는 무관한 마지막 날의 일이 아니다. 그것은 지금 현재 현존하고 계시됨으로써 성도로 하여금 하나님 나라의 상속을 향해 움직이게 한다는 것이다.

상속은 모든 순간적 현재속에서 숨겨져 있는(hidden) 영원한 삶의 현재(the present of eternal life)이다. 상속으로 들어가고 상속을 소유하는 것은 숨겨진 것의 계시(the revelation of this hidden thing)가 될 것이다... 죄사함 받는 것과 하나님의 자녀 되는 것은 이 상속을 기다리고 그것을 향해서 움직인다는 것을 의미한다. 의인이 된다는 것은 '빛 가운데서 성도들이 상속에 참여하게'(골 1:12) 하셨다는 것이다.¹⁰⁶⁾

이처럼 죄사함, 하나님의 자녀됨, 하늘의 상속자됨은 하나님의 약속(de jure)속에 있지만, 단순히 약속에 그치지 않는 존재론적 실재(de facto)를 갖는다는 것이 바르트의 주장이다.

E. 몰트만

1. 칭의

a. 부활 개념을 통해서 본 칭의의 의미

몰트만은 칭의의 메시지의 근거를 십자가에 달리신 예수님의 부활에서 찾는다.¹⁰⁷⁾ 그런데 그는 여기서 이 부활의 종말론적, 우주적 의미에

106) 위의 책, p. 604.

107) J. Moltmann, *The Future of Creation*(Philadelphia: Fortress Press, 1979), p. 156.

주목함으로써 바울의 칭의 개념에서 한 걸음 더 나아간다.

그는 그리스도의 부활속에서 죽음의 폐기가 이미 일어났으므로 "그리스도의 부활-그리스도의 다시 태어남(rebirth)- 속에서 우리는 모든 창조물 다시 태어남의 시작을 볼 수 있다"¹⁰⁸⁾고 말한다. 그러면서 신자들은 이 부활의 영을 통하여 영원한 생명을 향하여 근거된 희망으로 다시 태어난다고 말한다. 이처럼 그리스도의 다시 태어남은 인간의 다시 태어남과 연결되고, 또한 우주의 보편적 다시 태어남까지 연결된다고 말한다.¹⁰⁹⁾

그는 인간의 죄에 상당하는 모든 피조세계의 허무성과 비참성을 지적하면서 십자가는 창조세계 전체의 무성을 극복한다고 말한다.

만일 못박힌 예수의 부활이 더 이상 영성화되어서 헬레니즘적으로 이해되지 않는다면, 그리고 유대교적 용어로 보좌에 앉은 인자로 해석되지 않는다면, 만약 우리가 부활을 하나님의 새 창조로 본다면 부활은 절망에 빠져있는 전체 피조세계에 뭔가 새로운 것을 가져다줄 수 있다.¹¹⁰⁾

이처럼 하나님의 새 창조로서의 부활을 중심에 둔 그리스도 사건의 목표는 "단순히 '우리의 화해'가 아니라 '이 세계의 화해'이며 성령의 창조하는 능력의 도래에 있다"¹¹¹⁾고 그는 말한다.

b. 칭의의 개인적 차원

이처럼 우주적 기독교론에 까지 칭의의 영역을 확장한 후에 그는 인간의 수용(appropriation)차원에서의 칭의의 의미를 설명한다. 그는 인간의

108) J. Moltmann, *The Spirit of Life*(London: SCM Press, 1992), p. 152.

109) 위의 책, p. 153.

110) 위의 책, p. 163.

111) 위의 책, p. 166.

칭의의 현재적 사건(present event)은 현재를 결정하고 미래를 드러낸다고 한다. 여기에서 그리스도의 의는 믿어지고 소망된다. 즉, 칭의를 통하여 인간은 현재로 침투해 들어오는 종말론적 미래, 하나님의 의를 경험하게 된다는 것이다. 그리고 그 하나님의 미래를 향해서 나아가는 과정속에서 칭의받은 인간은 한 부분으로 참여하게 된다고 말한다.

그것은 인간을 도달점에 바로 내려다주는 것이 아니라 그 목표점을 향한 길을 떠나도록 그를 움직인다. 그것은 인간을 하나님이 자신의 신성, 의, 영광을 성취하고 전체 창조세계를 자신의 자유로 이끄는 과정의 한 부분이 되게한다. 그러므로 그것은 믿음에 의해 받아들여지고 소망과 사랑가운데 뻗어나가진다.¹¹²⁾

몰트만은 이처럼 신자들이 하나님의 자녀와 상속자로 다시 태어날 때 "그리스도의 활동과 성령의 활동이 서로 침투한다"¹¹³⁾고 한다. 그리고 "이 사건을 '칭의'라고 부를 때, 우리는 그것을 그리스도의 활동으로 묘사하는 것이며 이 사건을 '다시 태어남'이라고 부를 때, 우리는 그것을 성령의 활동으로 묘사하는 것이다."¹¹⁴⁾

c. 칭의의 우주적, 종말론적 차원

몰트만은 먼저 사도바울이 '이신칭의'를 기독교에 근거해 전개했다면, 그 기독교가 이 땅의 예수가 증거한 하나님 나라와 연속선상에 있는지의 여부에 주의를 기울인다. 그리고 그는 예수와 바울이 모두 종말론적 시각을 가지고 있었는데, 예수는 '미래지향적 새 창조'를 의미하는 것이었다

112) 위의 책, pp. 166-67.

113) J. Moltmann, *The Spirit of Life*, p. 153.

114) 위의 책, p. 153.

면 바울의 종말론은 ‘이미 일어난 종말’에 관한 것이었다고 지적한다.¹¹⁵⁾

그리고 몰트만은 ‘믿음’의 내용에 있어서도 그것이 예수가 요구한 믿음과 일치하는지에 대하여 살펴본다. 그는 에벨링(Gerhard Ebeling)의 연구 결과를 인용하면서 바울이 요구한 믿음은 케리그마, 선포된 그리스도에 대한 믿음이었던 반면에, “내 믿음이 너를 구원하였느니라”는 예수님의 말씀에서 의미하는 믿음은 ‘하나님의 능력’에 대한 것으로서, 그가 선포한 하나님 나라와 새 창조의 세계와 관련이 있다고 주장한다.¹¹⁶⁾

그러면서 그는 앞에서의 부활 개념과 관련하여 칭의는 단순히 “잃어버린 것의 회복이 아니라 창조적으로 새로운 것의 시작이다”¹¹⁷⁾고 말한다.

그러므로 칭의는 자신의 시작으로부터 튕겨져나온 인간의 회복이 아니다. 그것은 자신의 종착지를 향해서 만들어져가는 인간의 새로운 시작이다. 그러므로 칭의에 대한 믿음은 시작에 대한 회상과 관련되어 있는 것이 아니라 종말론적 희망과 결합된다. 칭의는 인간의 잃어버린 근원의 획득이 아니라 그의 새로운 미래에 대한 기대이다...인간에게 일어나는 칭의 사건은 이 세계의 우주적인 변형(universal transfiguration)의 한 부분이며 그 변형의 시작으로 이해된다.¹¹⁸⁾

2. 성화

a. 현실에 있어서는 죄인, 희망에 있어서는 의인

115) J. Moltmann, *The Future of Creation*, p. 154.

116) 위의 책, p. 154.

117) 위의 책, p. 168.

118) 위의 책, p. 170.

그의 진술에 앞서서 그는 루터와 웨슬리에 있어서의 칭의와 성화에 대하여 검토한다.

루터는 칭의와 성화가 내적으로 얽혀있다고 보았다. “칭의는 수직적으로 하나님 앞에서 ‘영원의 상(相) 하에서(sub specie aeternitatis)’ 일어나고, 성화는 수평적으로 하나님을 향하여 ‘미래의 시간의 상(相) 하에서(sub specie temporis futurae)’ 수행된다”¹¹⁹⁾는 것이다.

그런데 루터의 칭의론에는 죄의 용서가 그 중심에 서 있고, 칭의의 근거로서 십자가의 신학이 그 중심에 서 있다. 그러므로 그의 성화론은 중세 신학의 명제를 따라 ‘자신의 죽음(mortificatio sui)’과 매일의 참회를 강조하고 있으며, 따라서 ‘영 안에서 살아남(vivificatio in Spiritu)’과 매일의 부활을 별로 강조하지 않는다는 점을 몰트만은 지적하고 있다.

그러면서 몰트만은 칭의론에 관한 세가지 명제, 즉, 의인인 동시에 죄인(simul iustus et peccator), 현실에 있어서는 죄인이요 희망에 있어서는 의인(peccator in re et iustus in spe), 부분적으로는 죄인이요 부분적으로는 의인(partim peccator - partim iustus)를 소개한 뒤, 특별히 두 번째 명제 ‘현실에 있어서는 죄인이요 희망에 있어서는 의인(peccator in re et iustus in spe)’에 대하여 주목한다. 여기에서 ‘현실에 있어서(in re)’라는 말은 죄의 허무한 삶의 형태를 뜻하며, ‘희망에 있어서(in spe)’라는 말은 성령 가운데서 이미 모양을 나타내기 시작한 의의 삶(the life of righteousness)을 뜻한다. 여기에서 ‘현실에 있어서’라는 말은 앞에서 살핀 ‘자신의 죽음’이라는 중세신학의 명제와 관련이 있다. 따라서 그것은 자신의 죄된 모습을 발견하고 날마다 참회하는 신자의 현실을 반영하고 있다. 그리고 ‘희망에 있어서’라는 말은 ‘영 안에서 살아남’과 연결되어 있는 개념이다. 그러므로 희망은 그리스도의 부활을 통하여 시작된 새 창조의

119) J. Moltmann, *The Spirit of Life*, p. 163.

미래를 가리키는 말이다. 그에게 있어서 '희망'은 하나님의 종말론적 미래로서, 그것은 현실을 꿰뚫고 들어와서 현재에 영향을 미치는 힘을 가지고 있다. 이것을 그는 종말론적 미래의 현재화라고 불렀다.

실제로 인간은 자기 안에서 죄의 후퇴, 즉 '자신의 죽음'을 경험하는 동시에 의의 진보, 즉 '영 안에서 살아남'을 경험하게 된다는 점에서 이 두 번째 명제는 구원의 현실에 대한 균형잡힌 설명이라는 것이 그의 평가이다.¹²⁰⁾

b. 선물과 과제로서의 성화

몰트만은 종교개혁 신학은 성화를 칭의의 기초 위에 세웠고, 그것은 언제나 단지 새로운 삶의 행동만을 뜻하는 도덕적 차원에 머물고 말았다고 비판한다. 그러면서 그는 선물과 과제로서의 성화라는 자신의 개념을 전개한다.

몰트만은 성화의 기초는 하나님 자신의 거룩에 있으며, 성화는 "하나님이 자기를 위하여 선택하며 자기의 소유로 삼고 그것을 자기의 존재에 참여케 하는 하나님의 행위"¹²¹⁾를 의미한다고 풀이한다. 여기에서 몰트만은 성화를 '하나님의 행위'로 분명히 규정하고 있다. 그러면서 "인간 존재 속에서의 하나님의 행위로서의 성화는 하나의 관계와 소속성을 나타내는 것이지, 인간 자신의 상태를 나타내는 말이 아니다. 그 자체가 어떠하더라도, 하나님이 사랑하시는 것은 거룩하다"¹²²⁾라고 말한다. 그런 의미에서 성화는 '거룩하다'고 선언하시는 하나님에 의해 인간에게 주어진 선물(Gabe)로서의 성화로부터 출발한다. 그리고 그 선물로서의 성화로부터 과

120) 위의 책, p. 164.

121) 위의 책, p. 174.

122) 위의 책, p. 174.

제(Aufgabe)로서의 성화가 추론되는 것이다. 따라서 하나님이 거룩하다고 선언하신 것은 어떤 것이든지 인간에 의해 거룩하게 지켜져야만 하며, 그것이 바로 과제로서의 성화에 해당한다.

몰트만이 이처럼 성화에 있어서 '하나님의 행위'를 강조하지만, 동시에 "신자들은 하나님으로 말미암은 성화의 수동적 대상일 뿐 아니라, 그들 자신의 삶의 형태의 새로운 '주체들'이기도 하다"¹²³⁾고 말한다. 그는 성화에 있어서 인간의 주체성에 대하여 이야기하면서 그 새로운 삶의 과정 속에서 인간은 "오성의 뜨여진 눈들, 의지의 자유롭게 된 힘들, 그리고 그들의 마음의 확신"을 사용한다고 한다. 그리고 그 새로운 삶의 내용에 대하여 몰트만은 "더 이상 그들이 속한 사회의 실정법을 따라서 살지않고, 하나님의 법에 따라 즉 산상설교에 따라" 사는 것이라고 밝히고 있다. 여기에서 몰트만의 성화는 단순히 내면적이고 개인적인 변화에 머무르지 않고 구체적이고 사회적인 삶의 양태와 가치관의 변화를 포함하는 개념이다. 그래서 그에게 있어서 "성화는 '예수의 뒤를 따름'이요 하나님의 영 가운데서 생동케 됨을 말한다"¹²⁴⁾

123) 위의 책, p. 175.

124) 위의 책, p. 175.

IV 구원론에 대한 양자간의 공동이해: “이신칭의 교리에 대한 공동선언문”(Joint Declaration on the Doctrine of Justification, 1997)을 중심으로¹²⁵⁾

A. 공동선언문까지의 양자간 대화의 과정들

가톨릭교회와 루터교회는 제 2차 바티칸 공의회 폐막 직후인 1967년부터 신학에 관한 대화를 추진하여왔다. 이러한 변화는 양측이 ‘복음’을 공유하고 있다는 사실에서 출발한다. 즉, 1963년 몬트리올 신앙과 직제 세계대회 제 2분과 “성서, 전승 그리고 전통들”을 통해서 모든 세계교회가 ‘복음’(the Tradition)을 공유하고 있다는 사실을 확인하였다. 또한 제 2차 바티칸 공의회 ‘계시론’(Dei Verbum)에서 “계시 그 자체”(the Revelation itself)를 성경과 전통 이전에 배열한 것은 성서해석과 전통의 차이 이전에 양측이 이미 공유하고 있는 ‘복음’이 더 우위에 있음을 보여 주고 있다.

이러한 흐름속에서 ‘그리스도인 일치 촉진 사무국’(Secretariat for Promoting Christian Unity)과 ‘루터교 세계연맹’(the Lutheran World Federation)은 공동 위원회(Joint Commission)를 구성하여 신학적 대화를 시작하게 되었다. 그 첫 결과물인 1972년의 “복음과 교회” 위원회의 연구 보고서(말타 보고서)에서도 “교회의 전통들은 그 전통들이 복음을 올바르게 증언하고 있는지에 관해서 스스로에게 질문해야만 한다”¹²⁶⁾고 말함으

125) "Catholic-Lutheran joint declaration of justification," *The Pope Speaks*, vol. 45(May/June 2000), pp. 146-64.

126) H. Meyer and L. Vischer, ed., *Growth in Agreement*(Geneva: WCC

로써 ‘복음’을 강조하고 있다. 말타 리포트 이후에 계속된 신학적 대화속에서 “성만찬”(1978), “공동체로의 길”(Ways to Community,1980), “하나의 그리스도안에 있는 모두”(All Under One Christ,1980), “교회의 직제”(The Ministry in the Church,1981), “일치를 향하여”(Facing Unity,1984) 등의 문서가 나왔고, 1994년에 출판된 “교회와 칭의”(Church and Justification)이라는 문서는 상당히 방대한 내용을 담고 있다. 이러한 신학적 대화는 미국과 독일에서도 이루어졌는데, 미국에서 이루어진 대화들로서 1985년에 출판된 “이신칭의”(Justification by Faith)는 중요한 의미를 갖는다. 이 문서에서는 예수 그리스도와 복음을 양자가 공유하고 있다는 사실에서 모든 신학적 대화가 출발해야 함을 강조하고 있다.

우리는 하나님께서 예수 그리스도안에서 우리를 위하여 행하신 복된 소식이 모든 크리스찬의 삶과 교회의 존재와 실천에 있어서 근원과 중심이라는 것에 대하여 절대적으로 동의한다. 이러한 동의에 입각하여 가톨릭과 루터교가 온마음으로 받아들일 수 있는 하나의 확인(affirmation)을 상기하는 것이 유용하다: 칭의(의화)와 구원에 대한 우리의 희망은 오로지 예수 그리스도와 복음 - 그리스도안에서의 하나님의 자비로운 행위에 관한 복된 소식 - 에 의존한다; 우리는 우리의 궁극적 신뢰를 하나님의 약속과 그리스도안에서의 구원 사역외에 그 어떠한 것에도 두지 않는다. 이것은 우리의 믿음, 덕이나 공로에 대한 궁극적 의존을 배제한다 - 오직 은혜로 하나님이 이것들 속에서 역사하시지만. 요약하자면, 구원에 대한 희망과 신뢰는 성령의 선물들이고 궁극적으로는 그리스도안에서의 하나님께만 의존한다.¹²⁷⁾

마침내 ‘교황청 그리스도인 일치 촉진 평의회’(the Pontifical Council for Promoting Christian Unity)와 ‘루터교 세계연맹’(the Lutheran

Publications, 1994), p. 174.

127) H. G. Anderson, T. A. Murphy and J. A. Burgess, ed., *Justification by Faith: Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, p. 16.

World Federation)의 임명을 받은 신학자들은 1994년 칭의(의화) 교리에 관한 공동선언 초안을 작성하였고, 1996년과 1997년 두 차례에 걸쳐 이를 수정하였다. 그리고 카시디 추기경(Cardinal Cassidy)은 1998년 6월 25일 “공동선언에 대한 가톨릭 교회의 응답” 문서를 통하여 “이 선언에서 명백하게 표현된 기본 진리의 이해에 관한 동의가 이루어진다면 16세기의 상호 단죄는 더 이상 적용되지 않을 것이다”라고 설명하였다. 그리고 1999년 6월 11일 교황청 그리스도인 일치 촉진 평의회 의장 에드워드 카시디 추기경과 루터교 세계연맹 사무총장 이스마엘 노코는 스위스 제네바에서 기자회견을 갖고, 44개 조항으로 된 의화 교리에 관한 공식 공동성명을 발표하였다. 그리고 6월 16일 루터교 세계연맹 평의회가 이 공동선언문을 만장일치로 승인한 데 이어 교황청도 이를 받아들여지게 되었다. 그리고 1999년 10월 31일 독일 아우구스부르크에서 교황청 일치위원회 의장인 카시디 추기경과 루터교 세계연맹의 크리스티안 크라우제 감독이 공동선언에 대하여 공식 서명하였다.¹²⁸⁾

B. 공동선언에 대한 분석

1. 합의(consensus)의 개념과 공동선언의 구조 분석

a. 합의의 개념

공동선언은 가톨릭과 루터교 사이에 칭의론의 기본적인 진리들에 대

128) 박태범, “가톨릭 교회의 입장에서 본 종교개혁과 교회일치,” 『현대 가톨릭 사상』 제 22호(2000년 봄): 179-80쪽.

한 합의에 도달하였음을 분명히 하고 있다. 그런데 이 양자간 대화에 있어서 '합의'라는 개념에 대한 명확한 이해가 없으면 공동선언이 갖는 중요한 의미를 제대로 발견할 수 없다. 그런 의미에서 합의 개념에 대한 이해를 통하여 공동선언이 "언어적 술책 이외에 아무것도 아니다"¹²⁹⁾라고 하는 부정적 평가에 대하여 반론을 제기할 수 있다.

먼저 양자간의 신학적 대화에 있어서 합의는 단일성(uniformity)이나 유일하고 통일된 교리문을 의미하지 않는다는 사실을 분명히 해야한다. 여기서 합의의 개념은 그 자체가 '차이를 포함하는(differentiated) 즉, 구분하고 그 차이들을 받아들일 수 있는'이라는 것이다. 여기에서 '비 단일성은 곧 결합'이라는 기존의 견해를 극복하고, 오히려 비 단일성 이야말로 모든 교회 공동체, 모든 성도들의 공동체의 삶의 특성을 나타내는 것이라는 인식이 요구된다.

특별히 공동선언의 주 저자들 중 한명인 하딩 마이어(Harding Meyer)는 이러한 합의 개념을 전개하면서 교리 선언에 있어서 두 가지 다른 단계들(levels)-근본적 진리와 이 진리의 진술(표현)-이 서로 구분되어야 한다고 주장해 왔다. 그러면서 근본적 진리는 공통의 확언을 요구하지만, 이 진리가 언어, 사고와 신학적 선택을 거쳐서 표현될 때는 다양한 표현을 갖게된다고 말하였다.¹³⁰⁾

b. 공동선언의 구조 분석

129) Peter Drilling, "Implications of an ecumenical agreement," *America*, vol. 183(August 2000): pp. 14-18.

130) Andre Birmele, "Joint Declaration on the Doctrine of Justification: A decisive step forward," *Justification and Sanctification*(WARC, 1999), pp. 142-43.

위에서 살펴본 ‘차이를 포함하는 합의(differentiated consensus)’ 개념이 특별히 교리적 문제에 적용될 경우에는 두 가지 접근이 요구된다고 한다.

첫째는 근본적 진리에 속하고 논쟁적 질문에 관한 공통의 확인을 요구하는 것에 대한 동의(agreement)이다. 둘째는 여전히 차이를 보이고 있는 진술(표현)들에 대한 해명(a clarification)이다. 그런데 이 타당한 차이점이 해명되고 조사되어져서 그것이 근본적인 공통의 확인에 대하여 이의를 제기할 수 없게 해야한다.¹³¹⁾

공동선언의 구조 역시 위와 같은 접근을 따르고 있다. 14-17항은 근본적인 공통의 진술에 해당한다. 이 공통의 진술에도 불구하고 여전히 분리로 이끄는 문제들이 남아있다. 이러한 문제들에 대한 해명이 바로 19-39항의 내용들이다. 이러한 단계들을 거친 후에 40항에서는 이전의 교리적 정죄가 더 이상 서로에게 적용될 수 없음을 선언하고 있다.

2. 공동선언의 내용 분석

공동선언은 전문(Preamble), 1. 칭의의 성서적 메시지, 2. 에큐메니칼 문제로서의 칭의 교리, 3. 칭의에 대한 공동이해, 4. 칭의에 대한 공동이해 해설, 5. 도달한 합의의 의미와 전망 으로 구성되어 있다.

a. 전문

전문 제 5항은 코펜하겐의 로마 가톨릭 주교(bishop)인 마르텐센

131) 위의 책, p. 143.

(Hans L. Martensen)에 의하면 이 선언문의 핵심 구절(the key paragraph)¹³²⁾이라고 할 수 있을만큼 중요한 의미를 갖는다.

현재의 공동선언은 루터교회와 로마 가톨릭교회가 양자간 대화의 기초 위에서 그리스도를 믿는 믿음을 통하여 하나님의 은혜에 의한 칭의에 대한 공동 이해에 도달하는 것이 이제 가능해졌음을 보여주고자 한다. 그것이 칭의에 대한 각 교회의 가르침들 모두를 포괄하지는 않는다. 그것은 칭의 교리의 기본적인 진리(basic truth)에 대한 합의에 도달하였고 여전히 남아있는 차이점들이 더 이상 교리적 정죄의 이유가 되지 못함을 보여준다.(5항)

실제로 공동선언의 구성이 각 항마다 “우리는 함께 고백한다”로 시작하고, 그 후에 “가톨릭은 말하기를”, 그리고 “루터교 가르침에 의하면”이라는 문장들이 뒤따른다는 사실은 공동선언속에 담겨있는 일치와 불일치를 반영하고 있는 것으로 볼 수 있겠다. 여전히 불일치가 남아있지만 기본적인 진리에 대한 합의를 확인하고 더 이상 교리적 정죄를 되풀이해서는 안 된다고 하는 입장 정리는 이 문서의 기본 성격을 잘 보여주고 있다 하겠다.

b. 칭의에 대한 성서적 메시지

본 선언문의 본론 첫 번째 부분은 ‘칭의에 대한 성서적 메시지’로 시작되고 있다. 이는 양측이 ‘성서’와 그리고 성서속에 나타나있는 ‘복음’의 공유에서 출발하고 있다는 것을 의미한다. 칭의론 역시 바로 이 ‘공유된

132) Hans L. Martensen, "The Joint Declaration on Justification; A Nordic Catholic Perspective," *the Ecumenical Review*, vol. 52, No. 2(April 2000), p.205.

복음'의 수용에 관한 문제라고 볼 때, 이는 대단히 훌륭한 접근이라고 평가할 수 있다. 이에 대하여 본 문서는 “루터 교회와 로마 가톨릭교회는 성서에서 선포된 복음에 함께 귀를 기울여왔다. 최근의 신학적 대화와 함께 이 공동의 경청이 칭의에 대한 공유된 이해에로 인도하였다”(14항)고 말한다.

c. 칭의에 대한 공동이해

여기에서 칭의는 “삼위일체 하나님의 사역”(the work of the triune God)이라고 주장함으로써, ‘복음’과 ‘삼위일체 하나님’을 공유함을 보여주고 있다. 이러한 삼위일체적 구조속에서 제 15항은 다음과 같이 고백한다.

우리는 함께 고백한다: 오직 은혜에 의해서, 그리스도의 구원사역에 대한 믿음으로-인간 편에서의 어떤 공로때문이 아니라-, 우리는 하나님에 의해 받아들여지고 우리의 마음을 새롭게 하사 우리를 선행을 위해 준비시키고 부르시는 성령을 받는다(15항)

이처럼 칭의교리를 복음과 삼위일체 하나님의 사역이라는 객관적 복음 사건위에 정초한 뒤에 기독교 진리들을 판단하는 표준으로서의 칭의 문제에 대하여 언급한다. 이 표준(criterion) 문제는 양자간에 대단히 첨예한 입장차이를 고수해 왔던 주제이다. 루터는 ‘경전 안의 경전’이라는 그의 해석학에 기초하여 칭의교리를 모든 교리와 실천을 판단하는 유일한 표준으로 삼았다. 반면에 가톨릭은 성서와 전통속에서 ‘진리들의 계층질서’(Hierarchy of Truths)를 주장함으로써 칭의교리 역시 여러 가지 표준중의 하나임을 분명히 한다.

하지만 공동선언은 이 양자간의 차이가 완전히 배타적인 것은 아니

라는 사실을 18항에서 다음과 같이 말한다.

루터교가 칭의교리를 유일한(unique) 기준으로 강조하지만 다른 진리들의 중요성이나 연관성을 무시하는 것은 아니다. 또한 가톨릭이 칭의교리를 여러 다른 기준들과 함께 취급하지만 칭의교리의 특별한 기능을 무시하는 것은 아니다.(18항)

이처럼 양자간에 분명한 차이가 존재하지만, 공동선언은 이 칭의교리가 가지고있는 실천적 측면에 대하여 주목하면서 칭의교리가 “교회의 가르침과 실천이 그리스도를 향하도록 계속해서 돕는 필수 불가결한 표준(an indispensable criterion)”이라는 점을 강조하고 있다. 여기에서 칭의론은 결국 교회의 가르침과 실천이 예수 그리스도를 향하도록 하는 나침반 역할을 한다고 볼 수 있다. 바르트 역시 “교회가 서고 넘어지는 항목은 칭의론이 아니라 그것의 기초이자 완성인 예수 그리스도에 대한 고백이다”¹³³⁾라고 주장함으로써 ‘수용 과정’으로서의 이신칭의보다 예수 그리스도의 객관적이고 보편적인 사역에 초점을 맞추었다.

앞에서 살펴본 것처럼 끊임없이 ‘복음’과 ‘삼위일체 하나님’을 중심으로 신학적 전개를 시도하고 있는 공동선언은 이 민감한 문제에 대하여 양자간에 ‘그리스도를 고백한다는 공동의 목표’가 있음을 확인하면서 제 18항을 마무리하고 있다.

루터교인과 가톨릭교인은 모든 것에 있어서 그리스도를 고백하는 목표를 공유한다. 하나님은 유일한 중보자(딤후전 2:5)로 신뢰받는 그리스도를 통하여 성령 안에서 자기 자신을 주시고 새롭게 하는 은사들을 부여하신다.(18항)

133) Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. IV, 1, p. 527.

d. 칭의에 대한 공동이해 해설

여기에는 모두 7가지의 주제를 가지고 칭의를 설명하고 있다. 각각의 주제는 칭의에 관련된 인간의 무능과 죄, 죄의 용서와 의롭게 만드는 것으로서의 칭의, 믿음에 의한 그리고 은혜로 말미암은 칭의, 죄인인 칭의받은 자, 율법과 복음, 구원의 확신, 칭의 받은 사람들의 선행이다.

본 연구에서는 이 주제들 중 특별히 공동선언문 이후에 나온 “공동 선언문에 대한 가톨릭의 응답문서(Response of the Catholic Church to the Joint Declaration of the Catholic Church and the Lutheran World Federation on the Doctrine of Justification)”(1998), 1999년 10월 31일 아우스부르크에서 양측의 서명식에 사용되었던 “공식 공통문서(Official Common Statement)”와 그 문서에 대한 “부속문서(Annex)”에서 쟁점이 되고있는 주제들을 중심으로 살펴보고자 한다.

1) 칭의에 관련된 인간의 무능과 죄

양자는 “모든 사람은 그들의 구원에 있어서 하나님의 구원하시는 은혜에 완전히 의존하고 있다. 그들은 사람과 이 땅의 사물들과 관련하여서는 자유(freedom)를 가지고 있지만, 구원에 관하여서는 아무런 자유도 가지고 있지 않다...칭의는 오직 하나님의 은혜에 의해서 일어난다.”(19항)는 점을 공동으로 고백하고 있다.

이처럼 칭의에 있어서 하나님의 은혜가 주도적인 요소라는 것에 대하여 양자는 합의를 하고 있다. 그런데 이 주도적인 하나님의 은혜속에 인간의 협력 문제를 어떻게 바라보아야 할 것인지에 대하여 양측의 의견은 서로 차이를 보이고 있다.

인간편의 협력을 비중있게 보는 가톨릭의 신학에 대하여 루터교 신학은-복음을 수용하는 인간의 수동성을 강조한- '구원을 하나님과 인간의 공동작품으로 만들어버렸다'고 비판해왔다. 공동선언은 이러한 비판을 의식하면서, "가톨릭에서 인간의 협력을 강조할 때, 이것은 그와 같은 인격적 응락 자체를 은혜의 효과로 보고 있는 것이지 그것을 인간의 내적 능력들로부터 발생한 행동이라고 보지는 않는다"(20항)고 밝히고 있다.

또한 공동선언 제 21항은 루터교 측이 강조한 인간의 전적 수동성(mere passive)에 대하여 다음과 같이 해석한다.

'순수하게 수동적으로'라고 루터교인들이 강조할 때 그것은 그들이 자신의 칭의를 위한 인간 자신의 공헌의 가능성을 부인하는 것이지 하나님 말씀 그 자체에 의하여 작용되는 바 믿음 안에서 이루어지는 인간의 전적인 인격적 참여를 부인하는 것은 아니다.(21항)

공동선언에서는 전통적으로 인간편에서의 협력을 강조하였던 가톨릭은 하나님의 은총에 대하여 언급하고, 인간의 전적 수동성을 강조하였던 루터교는 인간의 참여에 대하여 말함으로써 칭의 이해에 있어서 상호 보완적인 접근을 하고 있음을 알 수 있다.

2) 죄의 용서와 의롭게 만드는 것으로서의 칭의

공동선언 22항은 먼저 죄 용서와 새로운 삶이 분리되지 않는다는 사실을 지적하면서 이러한 칭의와 성화의 관계를 '그리스도와의 연합'이라는 개념을 통하여 설명하고 있다. 사실 이러한 접근은 종교개혁 전통속에서도 자주 발견된다.

루터는 칭의와 성화의 관계를 이야기하면서 '그리스도와의 결혼'을

유비로 사용하였다. 즉, '나는 너의 것이다'라고 말하는 신랑의 음성-칭의-에 대하여 '나는 당신의 것입니다'는 신부의 음성-성화-이 나올 때 그 결혼은 완성된다는 것이다. 즉, 선언적이고 법정적인 선포와 구체적이고 실존적인 응답이 결합될 때 참된 결혼이 이루어진다는 것이다.

칼빈 역시 믿음으로 그리스도의 의를 붙잡으면(그리스도와의 연합) 동시에 그의 거룩함도 붙잡지 않을 수 없다고 말하였다. 왜냐하면 그리스도의 의와 거룩은 결코 분리될 수 없기 때문이다.

이처럼 칭의와 성화는, 죄용서와 의롭게 됨은 그리스도와의 연합속에서 하나로 통합된다. 공동선언 22항은 다음과 같이 고백한다.

하나님은 은혜에 의해 죄를 용서하시고 동시에 인간을 죄의 노예화하는 권세로부터 인간을 자유케 하시며 그에게 그리스도안에있는 새로운 삶의 선물을 주신다. 인간이 믿음으로 그리스도와 교제하게 될 때 하나님은 그에게 더 이상 죄를 돌리지(imputes) 않으시고 성령을 통하여 그 속에 살아있는 사랑(active love)을 일으키신다. 하나님의 은혜로우신 행위의 이러한 두가지 측면(aspects)은 분리되지 않는다. 왜냐하면 믿음에 의하여 우리는 그리스도-그 분이 우리의 의(righteousness)이다-와 연합되기 때문이다: 이 그리스도와의 연합은 죄 용서와 하나님 자신의 구원의 현존 둘 다를 동반한다.(22항)

여기에서 칭의(의화)는 단순히 죄 용서 뿐 아니라 '의롭게 만든다'는 측면까지 포함하고 있다는 사실이 4.2항의 제목에서도 분명히 드러난다. 뮐라히튼 이후의 루터교 전통에서 법정적 개념으로서의 칭의를 강조함으로써 칭의만이 구원론적 의미를 갖고 성화는 칭의와 분리되는 경향을 가지고 있었는데 공동선언에서는 성화와 칭의를 하나님의 구원 행위의 두 측면으로 파악하고 있다.

이제 제 23, 24항은 양자간의 강조점의 차이를 언급한다. 23항에서

는 루터교 신학이 하나님의 은혜는 죄용서의 사랑(forgiving love)임을 강조하지만 신자의 삶의 갱신(renewal)을 부인하는 것은 아님을 밝히고 있다. 여기에서 칭의는 “인간의 협력으로부터 자유롭고, 삶을 갱신하는 은혜의 효과들에 의존하지 않는다”고 한다. 여기에서 칭의는 은혜의 효과들, 삶의 갱신에 의존하지 않는다는 점을 명확히 함으로써 성화는 칭의의 열매이며 결과라는 루터교 신학을 재확인하고 있다. 또한 제 24항에서는 “가톨릭이 은혜의 수용을 통한 내적 인간의 갱신을 강조할 때, 하나님의 사죄의 은혜는 언제나 새로운 삶의 선물-그 새로운 삶은 성령안에서 역사하는 사랑(active love) 가운데서 활동한다-과 함께 주어진다”는 것을 주장하고자 한다”고 설명한다. 그런데 이러한 새로운 삶의 선물은 인간의 역할에 의해 주어지는 것이 아니라 “인간의 협력과 무관하다는 것을 부정하지 않는다”고 주장한다.

3) 믿음에 의한, 그리고 은혜로 말미암은 칭의

제 25항에서 양자는 믿음-그리스도안에서의 하나님의 구원 행위에 대한-에 의해 의롭게되고 성령의 작용에 의해 전체적인 크리스찬의 삶을 향한 기초로서의 구원의 선물을 받는다고 말한다. 이때 우리는 의롭게 하는 믿음에 의해 하나님의 은혜로운 약속을 신뢰하는데, 이 의롭게 하는 믿음은 하나님안에서의 소망과 그를 향한 사랑을 포함한다. 그리고 그러한 믿음은 하나님에 대한 소망과 사랑을 포함하는 것으로서 이 믿음은 사랑 안에서 역사한다. 여기에서 믿음이 사랑 안에서 역사한다는 것은 믿음은 항상 행위를 동반한다는 것을 의미하지만, 믿음외에 다른 것으로 칭의에 이를 수 있다는 뜻은 아니다. 이 사실에 대하여 제 25항은 “칭의 받은 사람들 안에서 믿음이라고 하는 선물 이전이나 이후에 발생한 것은 무엇이나

칭의의 기초가 될 수 없고, 이 칭의를 얻기위한 공로가 될 수 없다”고 명확히 밝히고 있다.

제 26항은 루터교측의 견해를 다음과 같이 소개한다.

자신의 창조적 말씀에 의하여 믿음을 불러일으키시는 하나님의 행위는 새 창조에 해당하여서, 인간의 전 차원에 영향을 미치고 소망과 사랑 가운데서의 삶으로 이끈다. “오직 믿음에 의한 칭의”교리에 있어서 칭의 그 자체와 삶의 갱신-칭의에 필연적으로 뒤따라오고 그것없이는 믿음이 존재하지 않는-은 구분되지는 하나 분리되지는 않는다. 삶의 갱신은 칭의안에서 인간에게 주어지는 하나님의 사랑으로부터 성장한다.(제 26항)

여기에서 이신칭의의 ‘믿음’은 ‘소망’과 ‘사랑’ 가운데서의 삶과 밀접히 연결되어 있음을 볼 수 있다. 그리고 신망애가 서로 연결되어 있는 것처럼 칭의 역시 삶의 갱신과 분리되지 않는다고 한다. 여기에서 삶의 갱신의 출처는 ‘하나님의 사랑’이다.

제 27항에서는 가톨릭 역시 의화에 있어서 믿음이 근본적인 조건이라고 말한다. 그리고 의화를 통하여 새로운 습성이 주입된다는 가톨릭 교리에 따라서 “의화로 의로워진 인간은 그리스도로부터 믿음, 소망, 사랑을 받고 그리스도와의 연합으로 들어간다”고 주장하고 있다. 이처럼 가톨릭 신학은 삶의 갱신을 강조하지만, “이러한 믿음, 소망, 사랑속에서의 갱신은 언제나 하나님의 은총에 의존하고 있으며, 이러한 갱신이 의화를 위한 어떤 공헌도 할 수 없다”는 점을 본 문서는 분명히 밝히고 있다.

4) 죄인인, 칭의 받은 자

양자는 제 28항에서 다음과 같이 고백한다.

세례시에 성령은 우리를 그리스도와 연합되게 하며 의롭게 하고 참으로 새롭게(truly renews) 만든다. 그러나 칭의받은 인간은 그의 전 생애동안 계속적으로 하나님의 무조건적 칭의의 은혜(justifying grace)를 바라보아야 한다. 그들은 또한 여전히 공격해오는 죄의 권세에 지속적으로 노출되어 있고, 옛 아담의 이기적 욕망안에서 하나님께 대한 대적에 빠지지 않기 위한 일생동안의 투쟁으로부터 제외되어 있지 않다. 칭의받은 인간 역시 하나님께 주기도문에서처럼 죄용서를 위해 날마다 기도해야 하며, 반복적으로 회심과 회개에로의 부름을 받으며 반복적으로 사죄를 인정받아야 한다.(제 28항)

이처럼 칭의받은 인간 역시 계속적으로 칭의의 은혜를 바라보아야 하며 죄의 권세에 노출되어 있다는 사실에 대한 합의에는 도달하였으나, 양자간에는 여전히 차이가 있다.

제 29항은 루터교 신학에서의 “의인이면서 동시에 죄인” 이해를 ‘전적 의인(totally righteous)-전적 죄인(totally sinners)’의 구도로 설명한다. 즉, “죄사함과 의의 전가로 인하여 신자는 전적 의인이다”는 것이다. 하지만 “율법을 통하여 그 자신을 들여다보면 전적 죄인의 상태에 머물러 있음을 알게된다”고 한다. 그러면서 인간속에 “죄가 여전히 남아있으며” “하나님께 대한 대적이 참으로 죄”라는 것은 분명하지만 그 죄의 권세는 “그리스도의 공로에 기초하여 무너졌다”고 주장한다. 이처럼 루터교 신학은 구원받은 이후에도 여전히 남아있는 죄의 실재를 인정한 뒤에, 그 죄는 이미 그리스도에 의해 다스려지는(ruled) 죄이므로 이것 때문에 하나님으로부터 분리되지는 않는다고 주장한다.(29항)

가톨릭은 “세례시에 임하는 그리스도의 은혜가 모든 죄를 제거하고 인간 속에는 욕정(concupiscence)-죄로부터 왔고 죄를 향해 가고자하는 경향(inclination)-이 남아있을 뿐”이라고 한다. 가톨릭 신학에 의하면 인간의 죄는 언제나 인격적 요소(personal element)와 결합되어 있는데, 욕정은 이

러한 인격적 요소가 결합되지 않은 하나의 경향성일 뿐이기 때문에 진정한 의미에서의 죄라고 보지 않는다는 것이다. 또한 이러한 “하나님을 대적하는 경향성이 영원한 죽음의 형벌을 가져오거나 하나님으로부터 신자를 분리시키지 않는다”는 점을 강조하고 있다.(30항)

여기에서 루터교 신학은 신자에게 죄가 남아있는데, 그 죄는 ‘다스려지는 죄’라고 말한 반면 가톨릭 신학은 신자에게 남아있는 것은 죄가 아니라 ‘육정’일 뿐이라고 말한다. 그런데 이 두가지 모두 그것이 신자를 하나님으로부터 분리시키지 않는다는 점에서 공통점을 갖는다. 그런 점에서 공동선언 29항은 “의롭게 된 자의 죄에 대한 이해의 차이에도 불구하고 루터교의 입장은 가톨릭과 일치한다”고 말하고 있는 것이다.

5) 율법과 복음

31항에서 “인간은 율법의 행위와 무관하게 복음에 대한 믿음으로 의롭게 된다”는 것에 대하여 공동으로 고백하고 있다. 또한 공동문서는 “하나님의 계명이 의롭게 된 자들에 대해서도 유효하다”는 사실에 대하여 공동으로 고백하고 있다. 여기에서 율법, 하나님의 계명은 인간이 자신의 죄와 저주를 발견케 하는 고발적 기능만 가진 것이 아니라 의롭게 된 자의 구체적인 삶에 있어서 유효한 의미를 갖는다는 것을 뜻한다. 그리고 “그리스도께서는 의롭게 된 자들의 행위의 표준이 되는 하나님의 뜻을 자신의 가르침과 본보기 속에서 표현하셨다”는 점을 언급함으로써 이러한 관점의 기원을 그리스도의 삶과 사역에 두고 있다.

양측은 이러한 사실을 공유하지만 강조점의 차이는 분명히 존재하여서 루터교는 모든 인간-그리스도인을 포함한-이 죄인인 한에서 죄를 고발하는

러한 인격적 요소가 결합되지 않은 하나의 경향성일 뿐이기 때문에 진정한 의미에서의 죄라고 보지 않는다는 것이다. 또한 이러한 “하나님을 대적하는 경향성이 영원한 죽음의 형벌을 가져오거나 하나님으로부터 신자를 분리시키지 않는다”는 점을 강조하고 있다.(30항)

여기에서 루터교 신학은 신자에게 죄가 남아있는데, 그 죄는 ‘다스려지는 죄’라고 말한 반면 가톨릭 신학은 신자에게 남아있는 것은 죄가 아니라 ‘육정’일 뿐이라고 말한다. 그런데 이 두가지 모두 그것이 신자를 하나님으로부터 분리시키지 않는다는 점에서 공통점을 갖는다. 그런 점에서 공동선언 29항은 “의롭게 된 자의 죄에 대한 이해의 차이에도 불구하고 루터교의 입장은 가톨릭과 일치한다”고 말하고 있는 것이다.

5) 율법과 복음

31항에서 “인간은 율법의 행위와 무관하게 복음에 대한 믿음으로 의롭게 된다”는 것에 대하여 공동으로 고백하고 있다. 또한 공동문서는 “하나님의 계명이 의롭게 된 자들에 대해서도 유효하다”는 사실에 대하여 공동으로 고백하고 있다. 여기에서 율법, 하나님의 계명은 인간이 자신의 죄와 저주를 발견케 하는 고발적 기능만 가진 것이 아니라 의롭게 된 자의 구체적인 삶에 있어서 유효한 의미를 갖는다는 것을 뜻한다. 그리고 “그리스도께서는 의롭게 된 자들의 행위의 표준이 되는 하나님의 뜻을 자신의 가르침과 본보기 속에서 표현하셨다”는 점을 언급함으로써 이러한 관점의 기원을 그리스도의 삶과 사역에 두고 있다.

양측은 이러한 사실을 공유하지만 강조점의 차이는 분명히 존재하여서 루터교는 모든 인간-그리스도인을 포함한-이 죄인인 한에서 죄를 고발하는

율법의 고발적 기능이 그리스도안에 있는 하나님의 자비로 돌아서게 만든다는 점을 강조한다.(제 32항)

반면에 가톨릭은 “의인은 하나님의 계명준수에 매인 바 되었다”고 하는 성화를 강조한다. 하지만 “하나님이 예수 그리스도를 통하여 그 자녀들에게 영생의 은혜를 자비롭게 약속하셨다는 사실을 부인하지 않는다”고 말함으로써 계명 준수나 성화의 강조가 결코 하나님의 은혜와 자비를 배제하지 않는다는 점을 밝히고 있다.

C. 공동선언문에 대한 가톨릭의 응답문서 (Response of the Catholic Church to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification, 1998)¹³⁴⁾

공동선언의 발표(1997) 후에 루터교 세계연맹은 122개 회원 교회와 2개의 준 회원교회들에 공동선언을 받아들일 것인지의 여부를 물었다. 이에 대하여 1998년 6월 8일까지 79개 교회가 긍정적으로 반응하였고 5개 교회가 부정적인 응답을 보내왔다. 루터교 세계연맹은 1998년 6월 16일의 회의에서 “다수의 긍정적인 반응의 토대위에 칭의 교리에 관한 합의를 확정하고, 이러한 합의의 기초위에 칭의 교리와 관련한 교리적 정죄가 가톨릭 교회의 가르침에 적용되지 않는다”고 선포하였다.¹³⁵⁾

한편 가톨릭측의 공식 응답문서는 1998년 6월 25일에 나왔다. 이 문서는 ‘선언, 해명들, 미래의 작업을 위한 전망들’이라는 세 부분으로 구

134) "Justification: Toward a Catholic-Lutheran consensus," *The Pope Speaks*, vol. 44(May/June 1999), pp. 137-41.

135) Peder Norgaard-Hojen, "A Point of No Return?," *Ecumenical Review*, vol. 52, n.2(April. 2000), p. 215.

성되어 있는데, 아래에서 그 내용을 분석해보기로 한다.

1. 선언(Declaration)

가톨릭은 먼저 공동선언에서 이루어진 합의를 “높은 수준의 동의에 도달하였다(high degree of agreement has been reached)”고 평가하였다. 그러나 이 때의 동의는 칭의 이해에 있어서 양자간의 모든 차이가 제거되었음을 의미하는 것은 아님을 전제한 후, “이미 도달한 동의의 토대위에서 가톨릭 교회는 차이점들을 극복하기 위하여 헌신할 의사가 있음”을 밝히고 있다. 하지만 의화교리에 관한 기본적인 진리들에 있어서의 합의(consensus in basic truths)에 도달하였다는 공동선언문의 내용에 대하여는 응답문서 역시 명백히 인정하고 있다. 그러면서 계속적인 연구가 요구되는 문제들을 해명들(Clarifications)이라는 제목으로 나열하는데, 이는 “동일한 우호적인 분위기속에서 이 문제들에 대한 계속적인 연구를 자극하기 위한 것”이라고 말한다.

2. 해명들(Clarifications)

a. 의인이면서 동시에 죄인

양자간의 완전한 합의에 있어서 가장 큰 어려움이 바로 공동선언 4.4 단원 ‘죄인인, 칭의받은 자’에 있다고 말한다. 왜냐하면 가톨릭 신학에 의하면 세례받을 때에 모든 죄-원죄와 세례받을 때까지의 자범죄-는 사라지고 새로 태어남으로 인하여서 하나님을 향하여 적대적인 것은 전혀 남

지 않기 때문이다. 그러므로 가톨릭 신학은 세례 후의 인간속에는 단지 욕정(concupiscence)이 남을 뿐인데, 이는 분명히 죄가 아니라고 말한다. 따라서 공동선언 제 29항에 나오는 ‘신자는 하나님의 죄용서에 의해서 전적으로 의롭다. 그러나 그 자신을 돌아보면 여전히 전적 죄인으로 남아있다. 죄는 여전히 그 안에 존재한다’는 내용은 받아들일 수 없다고 말한다. 그리고 공동선언에서는 내적 변화(interior transformation)가 강조되어 있지 않다는 사실을 지적한다.(제 1항)

b. 진리 판단의 표준으로서의 칭의 교리

또다른 불일치의 요소로는 칭의 교리의 위상 문제를 들고 있다. 루터교는 칭의 교리를 가장 중요한 위치에 두고 있지만 카톨릭은 “regula fidei”라고 하는 근본적인 기준속에 칭의 교리가 통합되어 있다고 밝힌다. (제 2항)

c. 협력

응답문서 제 3항에서는 ‘협력’의 문제를 다루고 있다. 여기에서 새로운 삶이 하나님의 자비로부터 온다는 사실에 대한 양자간 합의를 확인한 후에, 그러나 이 하나님의 자비가 인간안에 일으키는 변화에 의해 인간은 은혜에 협력할 수 있다고 말한다.

공동선언 제 17항에서 언급하고 있는 것처럼 새로운 삶은 신적 자비(divine mercy)로부터 오며 결코 개인의 공로로부터 오지 않는다는 사실에 대하여서 양자는 합의하고 있다. 그러나 고후5:17에서 말하고 있는 것처럼 신적 자비는 새 피조물을 낳고 하나님의 선물에 대하여 응답하고 은혜에

대하여 협력(cooperating)할 수 있게 한다.(제 3항)

이처럼 응답문서는 “새 피조물속에 주어지는 새로운 능력”(제 3항)-은혜를 거부하거나 협력할 수 있는 능력-을 강조함으로써 은혜 수용에 있어서의 ‘전적 수동성’을 거부한다.

이러한 관점에서 응답문서는 공동선언 제 24항, 19항의 의미를 다음과 같이 재해석함으로써 인간의 ‘협력’의 영역을 확보하고자 한다.

공동선언 제 24항의 “칭의에서의 하나님의 은혜의 선물은 인간의 협력에 의존하지 않는다”는 것은 하나님의 은혜의 선물이 인간의 행위에 의존하는 것이 아니라는 것이지, 인간의 협력없어도 칭의가 일어날 수 있다는 의미는 아니다. 이와 유사하게 공동선언 제 19항의 “구원에 관련해서는 어떠한 자유(인간의 자유 의지)도 없다”는 것 역시 인간 자신만의 노력에 의해서는 칭의에 도달할 수 없다는 것으로 해석해야한다.(제 3항)

응답문서 제 5항에서는 공동선언에 대하여 “상당히 높은 수준의 동의에 도달하였지만, 여전히 단순히 강조점의 문제나 용어의 문제라고 할 수 없는 차이점들 역시 존재한다”고 밝히고 있다. 그리고 일치에 도달치 못한 항목들에 대하여 트렌트 공의회와 정죄가 더 이상 적용될 수 없다고 확인하기 이전에 먼저 이러한 불일치가 극복되어야만 한다고 말하면서 그 첫 번째 항목으로 ‘의인이면서 동시에 죄인’ 이라는 명제를 들고 있다.

D. 공식 공통문서(Official Common Statement)와 공식 공통문서에 대한 부속문서(Annex,1999)¹³⁶⁾

136) "Catholic-Lutheran joint declaration of justification," *The Pope Speaks*, vol. 45(May/June 2000), pp. 146-64.

“칭의(의화) 교리에 관한 공동선언”에 대하여 로마 가톨릭과 루터교 세계연맹의 대표자들이 1999년 10월 31일에 엄숙하게 서명하였다. 이 서명이 1530년에 아우스부르트 신앙고백에 서명이 이루어진 에큐메니칼과 평화의 도시 아우스부르크에서, 마틴 루터의 종교개혁 기념일에 이루어졌다는 사실은 상징적인 의미를 갖는다고 하겠다. 이 서명식에서 사용하기 위하여 양측은 공식 공통문서와 그에 대한 부속문서를 발표하였는데, 아래에서 그 내용을 살펴보기로 한다.

1. 공식 공통문서

공식 공통문서는 그 서두에서 공동선언 제 40항을 인용하면서 “칭의 교리의 기본적인 진리들에 있어서 양자간에 합의에 도달하였다”는 사실을 선언하고 있다. 그리고 서로를 대화의 파트너로 지칭하면서 이전의 상호간 교리적 정죄들이 더 이상 서로에게 적용되지 않음을 분명히 하고 있다. 그리고 이미 도달한 합의를 기초로해서 지속적인 연구와 심화가 필요함을 지적하고 있다. 그러면서 양자는 “칭의의 메시지를 오늘날의 인류에게 적절하고 이 시대의 개인적, 사회적 관심들에 관한 언어로 해석하는 공동의 증언에 있어서 에큐메니칼적인 노력을 계속할 것임”(공통문서 제 3항)을 표명하고 있다. 특별히 칭의의 메시지를 개인적이고 몰역사적인 영역속으로 한정하지 않고, 이 시대속에서 개인적, 사회적 문제들과의 연관성속에서 그 의미를 획득하도록 해야한다는 이 문서의 주장은 상당히 중요한 의미를 갖는다.

2. 공식 공통문서에 대한 부속문서

부속문서에서는 공동선언에서 도달한 합의를 더 구체화시켜서 상호 정죄가 더 이상 적용될 수 없다는 것을 명백히 밝히고자 한다.(공통문서 제 2항) 그러면서 의인이면서 동시에 죄인, 욕정, 협력, 진리의 표준으로서의 칭의 교리 문제에 대하여 부가적인 설명을 하고있다.

a. 의인이면서 동시에 죄인

“하나님은 은혜에 의해 우리 죄를 용서하시고 동시에 인간을 죄의 권세로부터 해방시키시며 그리스도 안에있는 새로운 삶의 선물을 주신다”는 공동선언 제 22항의 내용을 중심으로 칭의에는 죄의 용서와 의롭게 됨 (being made righteous)이라는 두 측면이 있음을 밝히고 있다. 특별히 신자는 성령의 역사에 의해 참으로 그리고 내적으로 새롭게 되었다(고후 5:17)는 차원에서 의인은 더 이상 죄인으로 남아있지 않다고 말한다.

그러나 실제로 신자에게는 죄의 권세와 그 작용들로부터 오는 위협이 언제나 존재함을 시 19:12, 눅 18:13, 롬 6:12를 토대로 주장한다. 이러한 연장선상에서 양자는 그 상이한 접근에도 불구하고 공동선언 제 29-30항에서 표현하고 있는 것처럼 우리의 실존이 ‘의인이면서 동시에 죄인’의 상태에 있음을 인정하고 있다.

b. 욕정

루터교에서는 욕정을 ‘스스로 추구하는 욕망(the self-seeking desire)’이라고 보아서 죄로 간주한다. 반면에 가톨릭은 세례 이후에도 인간 존재속에 남아있는 경향(inclination)-죄로부터 오며 죄를 향해서 가도 록 하는-이라고 본다. 그런데 죄의 권세에 의하여 인간은 이러한 경향을

하나님을 대적하는 쪽으로 몰고간다.

여기에서 부속문서는 죄의 용서, 인간의 갱신 차원에 대한 강조와 함께 동시에 의인 역시 죄의 공격하는 힘에 계속적으로 노출되어 있고 일생동안의 투쟁으로부터 면제되어있지 않다고 공동선언 제 28항을 인용하여 주장한다.

c. 협력

칭의는 오직 은혜에 의해 일어나며, 인간은 그의 행위에 의해서가 아니라 오직 믿음에 의해서 의롭게된다는 사실을 공동선언 제 15,16,25항을 인용하여 말한 후에, 그 하나님의 은혜는 인간의 행위를 배제하지 않음을 주장하면서 협정신조(Formula of Concord)의 다음 내용을 인용하고 있다. “성령이 말씀과 성례전을 통하여 우리 속에 중생과 갱신의 사역을 일으키심과 동시에 그 성령의 권세에 의해서 우리는 협력할 수 있고 협력해야만 한다는 것이 명백하다”(부속문서 제 2.C항)

d. 진리의 표준으로서의 칭의교리

부속문서는 “칭의교리가 기독교 신앙의 척도, 시금석”(부속문서 제 3항)임을 분명히 한 후에, 공동선언 제 18항을 인용하여 칭의교리는 “교회의 가르침과 실천이 그리스도를 향하도록 계속해서 돕는 필수 불가결한 표준(indispensable criterion)”이라고 주장한다.

그러나 칭의교리가 루터교적인 의미에서의 유일한 중요성(unique significance)을 갖는 것이라고 말하지는 않고있으며, “교회의 근본적인 삼위일체적 신앙고백의 전체적인 맥락 속에서 특별한 의미(specific

meaning)을 갖는다”(부속문서 제 3항)고 말한다. 그러면서 칭의교리의 표준 문제에 대한 양자간의 의견을 양자택일적인 대립으로 보지않고 칭의교리의 역할, 즉 교회의 가르침과 실천이 그리스도를 향하도록 계속해서 돕는 역할에 있어서의 동의에 강조를 두고 있다.

V. 양 전통의 비교: 공동선언문, 응답문서, 공식 공통문서에 비추어서

A. 객관적 복음과 삼위일체 하나님의 공유

1. 공동선언문

공동선언문의 본문은 '칭의에 대한 성서적 메시지'로 시작된다. 이는 양측이 '성서'와 그리고 성서속에 나타나있는 '복음'의 공유에서 출발하고 있다는 것을 의미한다. 또한 칭의는 "삼위일체 하나님의 사역(the work of the triune God)"(공동선언 제 15항)이라고 주장함으로써, '복음'과 '삼위일체 하나님'을 공유함을 보여주고 있다. 이처럼 칭의를 복음과 삼위일체 하나님의 사역이라는 객관적 복음 사건위에 정초한 것은 대단히 중요한 의미를 갖는다.

2. 로마 가톨릭 전통

그런데 트론티 공의회 역시 6차 회기 "의화에 대한 교령(Decree on Justification)" 제 1장에서 객관적이고 보편적인 인간의 죄를 논한 후, 제 2장에서 객관적이고 보편적인, 예수 그리스도를 통한 구속을 논하고 있다. 그리고 3장에 가서야 객관적이고 보편적인 구속사역의 적용으로서 '중생'의 문제를 논하고 있다.

제 2 바티칸 공의회 문서 'Dei Verbum'에서도 'Revelation itself'를 성경이나 전통보다 앞세움으로써 객관적인 구속사역에 무게를 두고 있다.

한스 쾅 역시 기독교의 핵심은 칭의교리에 있는 것이 아니라 예수 그리스도께 있음을 지적한다. 따라서 모든 교리는 그리스도와 삼위일체 하나님이라는 해석학적 기준으로 바라보아야 한다고 주장한다. 그리고 이러한 접근에 의하여서만 칭의교리로 인한 기독교의 분열이 극복될 수 있다고 주장한다.

기독교의 중심 교리는 그리스도의 신비이다...하나님은 그 자신을 예수 그리스도 안에서 그리고 예수 그리스도를 통해서 드러내신다. 모든 교리가 그리스도 안에서, 그리고 삼위일체 안에서 보여질때만 그것이 참된 기독교 교리라고 할 수 있다. 다른 신학과 마찬가지로, 칭의의 신학은 예수 그리스도에게 집중되어야만 한다. 그리고 오직 이 방법에 의해서만 칭의의 신학에 의한 기독교인들의 분열은 극복될 수 있다.¹³⁷⁾

3. 종교개혁 전통

루터는 복음은 그리스도의 구속사역을 믿을 때 하나님이 그리스도를 인하여(for Christ's sake) 인간을 받아주시는 것이라고 설명한다. 이때 그는 '그리스도의 죽음과 승리'라는 그리스도의 구속사역의 구체적인 내용을 강조한다.

그들이 그리스도의 죽음으로 말미암아 저주, 즉 죄와 영원한 죽음으로부터 구원받으며 그리스도의 승리를 통하여 축복, 즉 은혜, 죄사함, 의와 영생이 그들에게 거저 주어진다¹³⁸⁾는 것을 믿는다.

바르트는 자신의 구원론을 de jure와 de facto라는 두 가지 관점으로 전개한다. 여기에서 그는 예수 그리스도의 인격과 사역(Person and

137) H. Kung, *Justification*, p. 123

138) M. Luther, *Commentary on Galatians*, p. 195

Work)이라는 보편적이고 객관적인 화해의 사건을 대단히 강조하고 있다.

물트만 역시 칭의의 메시지의 근거를 십자가에 달리신 예수님의 부활에서 찾는다. 그런데 이 때의 부활은 단순히 기독교적 사건이 아니라 ‘성부가 성령의 능력 안에서 예수를 살리신 종말론적 행위’라고 파악함으로써 부활을 삼위일체적으로 접근한다. 이처럼 그는 삼위일체적 구도속에서 ‘그리스도의 다시 태어남’이라는 구체적, 객관적인 사건을 인간과 우주의 다시 태어남, 새 창조 사건의 출발과 근거로 파악하고 있다.

이처럼 객관적 복음의 내용과 삼위일체 하나님을 공유하고 있다는 점에서 로마 가톨릭 전통과 종교개혁 전통이 공동선언문 안에서 적절히 합류하고 있음을 알 수 있다.

B. 기본적인 진리(basic truth)에서의 합의

공동선언문 전문 제 5항에서 “칭의 교리의 기본적인 진리에 대한 합의에 도달하였고 여전히 남아있는 차이점들이 더 이상 교리적 정죄의 이유가 되지 못함을 보여준다”는 선언은 양자간의 대화에 있어서 대단히 중요한 의미를 갖는다. 공동선언문에 대한 가톨릭의 응답문서에서도 “높은 수준의 동의에 도달하였다”면서 “이미 도달한 동의의 토대위에서 차이점들을 극복하기 위하여 헌신할 의사가 있음”을 밝히고 있다. 그리하여서 1999년의 공식 공통문서에서는 “칭의 교리의 기본적인 진리들에 있어서 양자간 합의에 도달하였다”고 선언하고 있다. 이처럼 칭의 교리의 기본적인 진리에 대하여 양자간 합의에 도달하였음을 선언하는 것은 두 가지 의미를 갖는다. 첫째는 서로에 대한 교리적 정죄를 중지함으로써 서로를 대화의 상대로 인정할 수 있다. 둘째는 가장 기본적인 교리에 대한 합의의

바탕위에서 양자간의 상이한 신학 전통은 다양성의 관점에서 유연하게 받아들일 수 있다.

C. 의인이면서 동시에 죄인

1. 공동선언

양자는 공동선언 제 28항에서 성령을 통한 그리스도와의 연합에서 신자가 의롭게 되고 새롭게 됨을 고백한다. 이것이 '의인'의 차원이다. 그리고 '죄인'의 차원에서는 '칭의받은 인간도 여전히 죄의 권세에 노출되어 있고, 하나님께 대한 대적에 빠지지 않기 위한 투쟁속에 살아간다'고 고백하고 있다. 그러나 루터교 신학에서는 이 '죄인'의 차원을 더 무게있게 받아들여서 "율법을 통하여 그 자신을 들여다보면 전적 죄인의 상태에 머물러 있음을 알게된다"(공동선언 제 29항)고 말한다. 여기에서 구원받은 이후에도 여전히 신자의 속에 '죄가 남아있음'을 인정하는 개신교적 이해가 분명히 드러나고 있다. 반면에 가톨릭에서는 세례 후에 인간에게는 죄가 남아있지 않고 단지 "욕정(concupiscence)이 남아있을 뿐"(공동선언 제 30항)이라고 말한다. 이처럼 양자간에 죄와 욕정의 문제는 첨예한 대립을 보이고 있다. 하지만 루터교 신학에서 신자에게 남아있는 죄가-그것을 그리스도에 의해 '다스려지는 죄'라고 한다- 신자를 하나님으로부터 분리시키지 않는다고 고백하고 있는 점은 가톨릭 신학의 '욕정 이해'와 공통점을 갖는다. 가톨릭에서 역시 욕정이-경향성-신자를 하나님으로부터 분리시키지 않는다고 고백하기 때문이다.

이러한 공동선언에 대한 가톨릭의 공식적 응답문서(1998)의 '해명들

(Clarifications)' 제 1항은 공동선언 제 29항의 “그 자신을 돌아보면 여전히 전적 죄인으로 남아있다”는 내용은 받아들일 수 없다고 말한다. 그리고 공동선언에서는 내적 변화가 강조되어 있지 않다는 점을 지적한다.

가톨릭의 응답후에 나온 공식 공통문서 부속문서(1999) 제 2.A항에서는 “우리는 성령의 역사에 의해 참으로 그리고 내적으로 새롭게 되었다 (truly and inwardly renewed)”고 말함으로써 신자의 내적 변화에 대한 강조가 엿보인다. 그리고 ‘동시에 죄인’의 차원에서는 “죄의 권세와 그 작용들로부터 오는 위협이 언제나 존재”한다는 사실을 말하고 있다. 여기에서는 세례받은 이후에 인간속에 남아있는 것이 죄인지 욕정인지에 대한 논쟁보다는 실제로 죄의 권세와 작용들에 노출되어 있는 인간 실존에 대한 공통의 인정 차원에서 결론을 맺고 있다.

2. 로마 가톨릭

트렌트 공의회 제 5차 회기 제 5장 “원죄에 관한 교령”에서는 세례 받은 사람에게 욕정이 남아있으나 그것은 죄가 아니며 다만 죄로부터 오고, 죄로 향하고자 하는 경향을 가질 뿐이라고 말한다. 그리고 제 6차 회기 제 10장 “의화의 증가에 관하여”에서는 의화된 성도의 삶은 그 의화를 점차적으로 증가(increase)시켜가는 과정이라고 설명한다. 물론 그 과정에서 “가벼운 죄(venial sin)에 빠지게 되는데, 그렇다고해서 그들이 의롭지 않은 것은 아니다”¹³⁹⁾고 말한다. 여기에서 보듯이 트렌트 공의회의 신학은 성도의 삶을 의의 증가 과정이라고 본다. 그리고 그 과정에서의 여러 가지 죄의 문제를 개신교 전통처럼 심각하게 받아들이지 않는 경향이 있다.

139) Trent, Dec on Jus., chap. X.

한스 쾨링은 트렌트 공의회 신학속에 나타난 ‘의인이면서 동시에 죄인’의 명제를 다음과 같이 요약한다. 첫째, 의로워진 인간은 중도적 존재(in via)이어서 여전히 죄를 지을 가능성이 있다. 둘째, 의로워진 인간의 의로운 성향이 실제로 인간 내면에 존재하지만, 그것은 그리스도로부터 끊임없이 받아야 하는 ‘낮선 것, 외부적인 것’이다. 그는 전통적인 가톨릭 신학의 인간론이 개신교의 그것에 비해 낙관적인 것은 사실이지만, 인간의 ‘죄인됨, 약함’에 대한 강조점 역시 가지고 있음을 보여준 것이다. 그리고 나서 그는 과거, 욕정, 죄라는 세가지 개념을 사용하여 이 명제에 대한 자신의 견해를 전개한다. 그는 ‘계속해서 흐르는 운동’으로서의 시간 개념을 사용하면서, 죄인된 과거를 겸손히 인식해야 한다고 말한다. 그리고 인간은 죄에 노출되어 있으며 죄된 성향 아래에서 고통받고 있음을 지적한다. 또한 교회가 이미 성도들의 공동체임과 동시에 죄인들의 공동체임을 고백하고 있다. 이러한 쾨링의 견해는 상당히 개신교적 이해에 근접해 있다고 하겠다.

3. 종교개혁 전통

마틴 루터는 이 명제를 두가지 관점에서 받아들였다. 그 첫째는, 사마리아인의 비유에서 나타나듯이 치유가 시작되었으나 아직 완성이 되지 않은 상태라는 것이다. 그래서 영과 육의 싸움이 아직 남아있는 것이 우리의 영적 현실이고, 우리는 완전한 치유를 소망하면서 나아가는 과정에 있다는 것이다. 그리고 둘째는, 나 자신의 관점에서 보면 죄인이지만 그리스도안에서는 죄인이 아니라는 의미이다.

바르트는 이 명제를 ‘현재와 현존하는 미래(약속)’라는 구조를 통하여 설명한다. 우리의 ‘현재’는 죄인으로서의 실존속에 있다. 그러나 신자에

게는 인간에 대한 하나님의 약속-죄용서, 자녀됨, 상속자됨-이라는 de jure의 차원이 있다. 이 하나님의 약속은 단순히 미래에 속한 것이나 선언에 그치는 것이 아니다. 그것은 현재속에서 존재론적 실재를 갖는 것(de facto)이다. 그리고 바로 이 약속의 현존이 '동시에 의인'의 차원에 속한다는 것이 그의 주장이다.

몰트만은 '현실에 있어서는(in re) 죄인, 희망에 있어서는(in spe) 의인'이라는 명제로 신자의 실존을 설명한다. 여전히 죄의 허무속에 살아가는, 그래서 매일의 참회로 죄와 싸워야하는 신자의 현실은 '죄인'의 차원을 가리킨다. 그리고 성령안에서 이미 시작된 의의 삶, 새 창조가 보여주는 종말론적 비전이 바로 '의인'의 차원이다.

가장 침예한 대립을 보였던 이 명제에 대하여 일부분 접근을 보인 것이 사실이다. 가톨릭은 죄의 권세에 노출되어 있는 인간의 현실을 좀 더 심각하게 바라보기 시작하였다. 특별히 한스 쾅의 견해는 종교개혁 전통과 상당부분 일치하고 있다.

종교개혁 전통에서는, 특별히 바르트와 몰트만으로 오면서 이 명제를 종말론적으로 해석하는 경향이 많이 보인다. 즉 하나님의 약속의 현존, 그리고 희망에 있어서의 의인이라는 이들의 해석은 '동시에 의인'의 차원을 단순한 미래의 목표나 인간 내면적인 성향의 변화로 보지 않는다. 그리고 이들은 객관적인 약속과 구속의 사건에 근거를 두고있으면서, 그것이 현재에 영향을 미치는 종말론적 구조를 보여주고자 한다. 이러한 해석은 종교개혁 전통이 가지고있는 소중한 장점 중의 하나로 평가할 수 있겠다.

물론 가톨릭 전통속에서도 인간을 중도적 존재로 보면서 의화의 증가를 향해서 나아가는 모습을 그리고 있다. 하지만 그것은 점진적 증가의 개념일 뿐이지 종말론적 역동성은 보이지 않는다.

D. 협력의 문제

1. 공동 선언

공동선언문은 “칭의는 오직 하나님의 은혜에 의해서 일어난다”(19항)고 선언함으로써 칭의에 있어서 하나님의 은혜가 주도적인 요소라는 것에 대한 양자간의 합의를 보여주고 있다. 그리고 가톨릭은 구원에 있어서 인간의 ‘협력’ 역시 인간의 순수한 자기 능력으로부터 나온 것이 아니라 은혜의 효과임을 분명히 하고 있다. 루터교는 인간이 은혜의 작용을 거부할 수 있다는 점을 부인하지 않는다. 또한 말씀에 의해 움직여지는 인간의 전적인 인격적 참여도 부정하는 것은 아니라고 말한다. 하지만 스스로 자신의 힘으로 칭의에 기여할 수 있다는 생각에 대해서는 반대한다고 말하고 있다. 이처럼 루터교 신학은 인간편의 반응을 이전보다 더 강조하는 경향을 보여주고 있으며 가톨릭은 하나님의 은혜를 더 강조하는 경향을 보여준다.

공동 선언문에 대한 응답 문서(1998) “해명들” 제 3항에서는 “공동 선언 제 24항은 하나님의 은혜의 선물이 인간의 행위에 의존하는 것이 아니라는 것이지, 인간의 협력없이도 칭의가 일어날 수 있다는 의미는 아니다”고 말함으로써 가톨릭 측의 입장을 좀 더 강력하게 개진하고 있다.

공식 공통문서 부속문서(1999) 제 2.C항에서는 칭의는 오직 은혜에 의해 일어나지만 그 하나님의 은혜는 인간의 행위를 배제하지 않는다고 주장하면서 일치신조(Formula of Concord)의 다음 내용을 인용하고 있다. “성령이 말씀과 성례전을 통하여 우리 속에 중생과 갱신의 사역을 일으키심과 동시에 그 성령의 권세에 의해서 우리는 협력할 수 있고 협력해야만 한다는 것이 명백하다”

2. 로마 가톨릭

트렌트 공의회는 하나님의 은총이 인간에게 작용할 때 인간은 그것에 대해 전적으로 수동적인 것이 아니라 그것을 거절할 수도 있다고 한다. 하지만 하나님의 은총이 작용할 때 인간 편에서 “은총과 선물들에 대한 자발적 수납(voluntary reception)에 의해”¹⁴⁰⁾ 의화가 일어난다고 주장한다. 이처럼 하나님의 선행은총에 대한 인간편의 동의와 협조라는 개념은 중요한 쟁점중의 하나이다. 이러한 가톨릭의 구원론에 대하여 개신교 신학은 ‘인간편의 역할이 강조되면서 구원이 부분적으로는 하나님의 일이고 부분적으로는 인간의 일로 치부되었다’는 비판을 제기해왔다.

이러한 비판을 의식하면서 가톨릭 신학자 칼 피터(Carl J. Peter)는 트렌트 공의회 신학은 은총의 활동적 작용(active agency)을 강조한다고 주장한다. 그러므로 분명히 죄인은 은총에 의하여 움직여진다고 말한다. 하지만 인간이 은총으로부터 오는 감동을 받아들이는 과정에서 “아무것도 하지 않는 것은 아니다”(not-doing-altogether-nothing)¹⁴¹⁾는 것이다. 이것을 그는 레겐스부르크 회의(1541)의 ‘부분적 행동자(partial agent)’ 개념과 연결짓는다. 이 개념은 믿음과 성령의 작용에 대하여 인간의 자유의지가 부분적 행동자로서 합쳐진다는 것이다. 물론 믿음과 성령의 작용을 배제한 인간의 단독적 의지를 주장하는 것은 아니었다. 칼 피터는 트렌트 신학의 자유의지, 자유로운 선택 개념은 은총을 보조하는 것이나 공로적 일이 아니라 ‘부분적 행동자’로서의 자유의지를 의미한다고 말한다.¹⁴²⁾ 이처럼 트

140) Trent, Dec on Jus., Chap.VII.

141) C. J. Peter, "The Decree on Justification in the Council of Trent," *Justification by Faith, Lutheran and Catholics in Dialogue VII*(Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985), p. 224.

142) 위의 책, p. 364.

렌트 공의회는 신학은 인간의 역할에 대하여 적극적으로 평가하지만, 하나님의 은총이 없이 자유의지만으로도 의를 향해 움직일 수 있다고 주장하는 것은 아니다.

한스 쾅 역시 '협력' 개념은 공동작업(collaboration)의 의미가 아니라 참여(involvement)의 의미로서, 협력은 하나님께서 홀로 행하신(God alone) 사역에 인간이 참여하는 것을 의미한다고 밝혔다. 또한 이 때의 '참여' 역시 인간의 단독적 결단에 의하여 이루어지는 것이 아니며, 선행은총이 전제되어 있다고 주장하였다.

3. 종교개혁 전통

루터는 “자연인의 자연적인 능력(지성, 특히 양심과 의지)은 복음말씀을 통한 성령역사가 없이는 노예의지에 불과하다...구원에 관하여 전혀 적극적이고 능동적인 기여를 할 수 없다”¹⁴³⁾고 노예의지론을 주장하였다. 그러나 복음이 성령의 내적 조명을 통하여 전달될 때 그것을 ‘듣고’, 성령의 지속적인 성화와 보존에 대해 ‘응답하는’ 인간의 수동적 협력(passive cooperation)속에서 인간의 지성과 의지가 변한다고 말하였다. 그리고 종교개혁 전통에서는 인간의 협력을 강조하지 않는다.

E. 표준(criterion)의 문제

1. 공동선언

143) 이형기, 『종교개혁신학사상』, 237쪽.

공동선언 제 18항에서는 칭의 교리가 “교회의 가르침과 실천이 그리스도를 향하도록 계속해서 돕는 하나의 필수 불가결한 표준(an indispensable criterion)”이라는 점을 강조하고 있다. 여기에서 ‘필수불가결한’이라는 단어를 통하여 칭의 교리의 중요성을 강조하고 있지만, 동시에 ‘하나의’(an) 표준이라는 사실도 분명히 밝히고 있다. 그러면서 공동선언은 양자간에 ‘모든 것에 있어서 그리스도를 고백한다는 공동의 목표’가 있음을 확인하면서 제 18항을 마무리한다.

가톨릭의 응답문서(1998)에서는 이 문제에 있어서의 불일치를 분명히 지적하고 있다. 루터교는 칭의론이 ‘교회가 서고 넘어지는’ 표준이지만, 가톨릭은 ‘regula fidei’라고 하는 근본적인 기준속에 통합되어 있다. 왜냐하면 가톨릭 신학은 성서와 전통 속에서 ‘진리들의 계층질서’를 주장하기 때문이다.

이 문제는 공식 공통문서(1999)에서도 언급되어 있는데, 공식 공통문서 부속문서 제 3항에서는 “교회의 근본적인 삼위일체적 신앙고백의 전체적인 맥락속에서 특별한 의미를 갖는다”고 말함으로써 사도적 전승과 삼위일체가 칭의 교리보다 더 상위의 진리임을 밝히고 있다. 하지만 이 양자간의 의견차이를 논쟁적으로 끌고가기 보다는, 칭의 교리의 역할, 즉 교회의 가르침과 실천이 그리스도를 향하도록 계속해서 돕는 역할에 있어서 양자가 동의하고 있음을 강조한다.

2. 로마 가톨릭

킹은 칭의가 기독교의 중심 교리가 아니라고 하면서 루터의 견해를 반박한다. 그러면서 그는 “기독교의 중심 교리는 그리스도의 신비이다. 그 그리스도의 신비안에서 전체 창조의 신비뿐 아니라 삼위일체 하나님의 신

비도 드러난다”¹⁴⁴⁾고 말한다. 이처럼 예수 그리스도에 초점을 두면서 그는 “다른 신학들처럼 칭의의 신학 역시 예수 그리스도께 지속적으로 집중해야만 한다. 그래야만 칭의의 신학으로 인해 야기되었던 기독교 내의 분열이 극복될 수 있다.”¹⁴⁵⁾고 주장한다.

3. 종교개혁 전통

루터가 칭의를 교회가 서고 넘어지는 조항으로 강조한 이후에 칭의 교리는 대단히 중요한 표준으로 내려왔다. 하지만 최근에 들어서는 ‘예수 그리스도’가 더더욱 중요한 표준으로 여겨지고 있다. 특별히 바르트는 “교회가 서고 넘어지는 항목은 칭의론이 아니라 그것의 기초이자 완성인 예수 그리스도에 대한 고백이다”라고 주장함으로써 ‘수용 과정’으로서의 이 신칭의보다 예수 그리스도의 객관적이고 보편적인 사역에 초점을 맞추었다.

144) H. Küng, *Justification*, p. 123.

145) 위의 책, p. 123.

VI. 결론

A. 요약

본 연구를 통하여 로마 가톨릭 전통과 종교개혁 전통속에 나타나 있는 구원론을 살펴보았다. 그리고 1997년부터 1999년 사이에 루터교 세계 연맹과 바티칸 사이에서 작성되었던 합의 문서를 분석하였다. 그 후에, 합의문서에서 가장 쟁점이 되었던 주제들에 대하여 각 전통내에서 어떠한 변화가 있었는지를 살펴보았다. 그리고 양 전통(로마 가톨릭과 종교개혁 전통)의 신학적 입장이 그 주제에 대하여 어떻게 서로 근접하고 있는지, 또는 첨예한 갈등을 어떻게 풀어나가고 있는지를 주목하였다. 그 내용을 요약하면 다음과 같다.

구원론에 있어서 객관적인 복음과 삼위일체 하나님을 양자가 공유하고 있음을 확인하였다. 이러한 경향은 사실상 루터, 칼빈, 아우스부르크 공의회, 그리고 트론티 공의회에서도 모두 발견된다. 그리고 바르트는 *de jure*(원리에 있어서), *de facto*(실제에 있어서)의 신학 구조를 통하여 보편적, 객관적인 화해 사건을 강조하고 있으며 몰트만 역시 그리스도의 부활이라는 보편적, 객관적 사건을 삼위일체적 구도속에서 전개하고 있다.

의인이면서 동시에 죄인이라는 명제에 대하여 가톨릭은 세례후에 인간에게 남아있는 욕정은 죄가 아님을 강조하면서 낙관적인 인간론을 펼쳐왔으나, 최근에는 죄의 권세에 노출되어 있는 인간의 실존을 더 적극적으로 말하고 있다. 종교개혁 전통은 인간속에 있는 죄의 문제를 대단히 심각하게 취급해왔다. 하지만 그 죄가 그리스도에 의해 '다스려지는(ruled)' 죄라는 점에서 그 죄는 신자를 하나님의 생명으로부터 끊어놓을 수 없음

을 분명히 고백한다. 양자는 욕정 또는 죄가 신자를 하나님으로부터 분리시킬 수 없다는 사실을 공동으로 고백하면서 일치점을 찾아가고 있다. 그런데 특별히 종교개혁 전통속에서 바르트, 몰트만에 이르면 이 명제를 종말론적으로 해석하기 시작한다. 하나님의 약속의 현존으로서의 '의인', 그리고 희망에 있어서의(in spe) 의인 개념은 객관적인 약속과 구속의 사건에 근거를 두고 있으면서도, 그것이 현재에 영향을 미치는 종말론적 구조를 보여준다.

협력의 문제에서 가톨릭은 인간의 '협력' 차원을 강조하였고, 종교개혁 전통은 인간의 '수동성'을 강조하였는데, 양자는 칭의가 오직 하나님의 은혜에 의해서 일어난다고 합의하게 되었다. 그리고 이 하나님의 은혜가 작용할 때 인간의 협력이 어떤 역할을 하는지의 문제에 있어서는 강조점의 차이가 여전히 남아있다. 가톨릭 전통에서의 인간의 협력도 사실은 은혜의 효과로 나타나는 것임을 인정하지만 하나님의 은혜앞에서 인간은 결코 전적으로 수동적이지는 않다고 말한다. 종교개혁 전통은 인간의 '수동성'을 강조해 왔으나, 합의 문서에서는 '하나님의 은혜는 인간의 행위를 배제하지 않는다'는 점을 공동으로 인정하고 있다.

표준(Criterion)의 문제에서 양자는 서로의 강조점을 인정하는 가운데 그것이 '교회의 가르침과 실천이 그리스도를 향하도록 돕는 필수불가결한 표준'임을 강조하고 있다. 그 동안 가톨릭은 여전히 '진리의 계층질서'라는 신학적 구도를 고수하였으며, 개신교는 '칭의는 교회가 서고 넘어지는 조항'이라는 관점을 유지해왔다. 그러나 근래에 들어서 한스 쾅이나 바르트같은 신학자들은 칭의 교리가 아니라 '그리스도'에게 집중해야 한다고 주장한다. 양자간의 합의 문서 역시 그러한 신학적 경향을 반영하고 있는 것으로 보이며, 특별히 기독교 진리의 '표준' 문제를 구체적인 교회의 가르침, 실천과 연관짓는 것은 대단히 긍정적으로 평가될 수 있겠다.

B. 제언

앞에서 살펴본 것처럼, 양자간 대화를 통하여서 구원론에 관한 기본적인 진리에 대한 합의가 이루어졌다. 여기에는 '차이가 있는 합의'(differentiated consensus) 개념이 중요한 의미를 가지고 있다. 이전까지의 합의 개념은 무조건적인 단일성(uniformity)이나 통일된 교리문의 작성을 의미하였다. 따라서 서로의 전통을 인정하기 보다는 일방적인 주장과 정죄가 반복될 수 밖에 없었다. 하지만 이제는 '비 단일성은 곧 결함'이라는 기존의 견해를 극복하고, 비 단일성은 모든 교회 공동체의 삶의 특성을 나타내는 것이라는 인식 전환에 이르렀다. 따라서 구원론에 관한 양 전통의 상이한 진술에도 불구하고 양자가 기본적인 진리들을 공유하고 있다는 점에서 차이가 있는 합의에 도달하였다고 보는 것이다. 그리고 이러한 합의의 토대 위에서 지속적인 대화가 이루어진다면, 양 전통은 서로가 가지고 있는 독특한 신학적 유산을 공유하면서 그 상이함 속에 담겨있는 진리의 통일성을 발견해 나갈 수 있을 것이다.

또한 공식 공통문서의 마지막 문장은 다음과 같이 끝난다.

루터교인들과 가톨릭교인들은 오늘날 현대인에게 적절한 언어로, 그리고 이 시대의 개인적이고 사회적인 관심들에 관하여(with reference both to individual and social concerns of our times) 칭의의 메시지를 해석하는데 있어서의 공동 증인으로서 에큐메니칼적인 노력을 계속해나갈 것이다

이는 앞으로의 구원론 논의가 가져야 할 중요한 방향성을 제시하는 것이다. 첫째로, 칭의의 메시지에 대한 공동 증인으로서 과거의 정형화된 교리를 그대로 반복하는 것이 아니라, 그것을 오늘날 현대인에게 적절한 언어로 해석해내는 작업이 있어야 한다. 둘째로, 칭의의 해석과 적용이 개

인적이고 내면적인 문제에만 집중되어왔던 지금까지의 경향을 극복하고 사회적이고 역사적인 문제에 대하여 칭의의 메시지가 무엇을 말해주고 있는지를 끊임없이 발견하고 증거해야 할 책임이 있다. 특별히 몰트만은 구원론에 있어서 중생(rebirth) 개념을 사용한다. 이는 삼위일체 하나님 안에서 부활사건이 바로 다시 태어남(rebirth)의 사건이기 때문이다. 그러면서 그는 성령을 통한 새 생명, 새 창조의 사건이 지금 우리에게, 그리고 우리 사회와 역사속에 일어난다고 설명한다. 그리고 이러한 지평은 전 우주, 만물을 새롭게 하시는 하나님의 새 창조의 역사에까지 확장된다.¹⁴⁶⁾ 또한 그에게서 새 생명이란 새로운 삶의 방식을 의미한다. 그래서 그는 다음과 같이 말한다.

바울이 '밤이 깊고 낮이 가까웠으니 그러므로 어두움의 일을 벗고 빛의 갑옷을 입으라'고 말할 때, 그는 단지 새로운 개인적 도덕성만을 의미한 것이 아니다. 그는 의와 거룩 속에서의 전체적인 새로운 삶(wholly new life)을 의미하였는데, 이것은 우리속의 성령의 에너지로, 그리고 하나님이 우리를 위해 열어놓으신 모든 가능성속에서 개인적인 그리고 다른 사람과의 관계속에서의, 다른 사람과의 관계속에서 그리고 정치적인, 정치적인 그리고 생태학적인 의미에서의 새로운 삶을 뜻한다.¹⁴⁷⁾

이처럼 구원론이 지금 이 시대의 개인과 사회, 역사, 그리고 창조세계에 대하여 가지고있는 실천적 의미를 재발견하고 그것을 증언하며, 그러한 증언자로서의 실천적 삶에 있어서 가톨릭교회와 개신교회가 함께 힘을 모아야 할 것이다. 그리고 구원론 논의에 있어서도 기본적 합의의 바탕 위에서 교리적, 신학적 작업을 계속할 뿐 아니라, 구원의 메시지의 적용과

146) J. Moltmann, *Jesus Christ for today's world*(Minneapolis: Fortress Press, 1994), pp. 136-37.

147) 위의 책, pp. 137-38.

실천이라는 측면에서 서로 연대해나갈 때 양자간의 신학적 대화는 더욱 풍성해질 것이다. 그리고 그러한 공동 증언과 공동 협력의 역사가 이어지면서 서로에 대한 이해의 지평이 넓어지고, 하나님의 진리안에서 한 형제 한 자매임을 고백하게 될 것이다.

참고문헌

- Althaus, P. *The Theology of Martin Luther*. Philadelphia: Fortress Press, 1966.
- Anderson, H. G.; Murphy, T. A.; and Burgess, J. A. ed., "Justification by Faith(Common Statement)." *Justification by Faith: Lutherans and Catholics in Dialogue*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985.
- Aquinas, S. T. *Summa Theologica*. 5 vols. Westminster: Christian Classics, 1981.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Vol. IV, 1. Edinburg: T & T Clark, 1956.
- _____. *Church Dogmatics*. vol. IV, 2. Edinburg: T & T Clark, 1967.
- Birmele, Andre. "Joint Declaration on the Doctrine of Justification: A decisive step forward." *Justification and Sanctification*. WARC, 1999.
- Calvin, J. *Institutes of the Christian Religion*. Vol. 3. Philadelphia: The Westminster Press.
- Drilling, Peter. "Implications of an ecumenical agreement." *America* Vol. 183 (August 2000) pp. 14-18.
- Küng, H. *Justification*. New York and Toronto: Thomas Nelson & Sons, 1964.
- Luther, M. *Commentary on Galatians*. Michigan: Kregel Publications, 1979.
- _____. "Preface to the Epistle of St. Paul to the Romans." *LW* 35. Philadelphia: Fortress Press, 1970.
- _____. "Two kinds of righteousness", *LW* 31.

Martensen, Hans. L. "The Joint Declaration on Justification; A Nordic Catholic Perspective." *the Ecumenical Review* Vol. 52 No. 2(April 2000) pp. 204-10.

Meyer, H, and Vischer, L. ed., *Growth in Agreement*. Geneva: WCC Publications, 1994.

Moltmann, Jürgen. *The Future of Creation*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

_____. *The Spirit of Life*. London: SCM Press, 1992.

_____. *Jesus Christ for today's world*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.

Norgaard-Hojen, Peder. "A Point of No Return?." *Ecumenical Review* Vol. 52 No. 2(April 2000) pp. 211-22.

Peter, C. J. "The Decree on Justification in the Council of Trent." *Justification by Faith, Lutheran and Catholics in Dialogue VII*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985.

Rhee, H. K. "A Study of Man in Erasmus and Luther." Ph. D. diss., Drew University, 1980.

Schaff, P. ed., *Creeds of Christendom with a History and Critical Notes*. Vol. 2: *The Creeds of the Greek and Latin Churches*. New York: Harper & Bros., 1931.

"Justification: Toward a Catholic-Lutheran consensus." *The Pope Speaks*. vol. 44(May/June 1999) pp. 137-41.

"Catholic-Lutheran joint declaration of justification." *The Pope Speaks*. vol. 45(May/June 2000) pp. 146-64.

Dillenberger, J. *Martin Luther selections from his writings*. 이형기 역, 『루터 저작
선』 서울: 크리스찬 다이제스트, 1996.

Pöhlmann, H. G. *Abriss Der Dogmatik*. 이신건 역, 『교의학』 서울: 한국신학연구소,
1994.

이형기. 『종교개혁신학사상』 서울:장로회신학대학 출판부, 1984.

박태범. "가톨릭 교회의 입장에서 본 종교개혁과 교회일치." 『현대 가톨릭 사상』 제
22호(2000년 봄) pp. 163-93.