

루터 종교개혁의 문화적인 의미

— Ernst Troeltsch의 관점에서 —

김주한*

- I. 시작하는 글
- II. 루터의 종교개혁과 근대성 문제
- III. 루터의 종교 이해
- IV. 마치는 글

I. 시작하는 글

마틴 루터(Martin Luther, 1483-1546)의 종교개혁과 그 문화적인 의미는 에른스트 트뢴취(Ernst Troeltsch, 1865-1923)에게서 역사적인 반향을 갖는다. 트뢴취의 『프로테스탄티즘과 그 역사적 발전』은 프로테스탄티즘과 근대세계와의 관계성에 대한 역사적인 연구로서 많은 논쟁을 불러일으켜 왔다.¹⁾ 논쟁의 요지는 종교개혁의 관점은 여전히 중세적인 틀을 벗어나지 못했으며 근대적인 기본가치들을 선도한 것은 오히려 계몽주의에서 보아야 한다라는 트뢴취의 결론에 있고 이러한 입장은 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr, 1892-1971)에 의해서 지지되었지만²⁾ 빌헬름 딜타이(Wilhelm Dilthey, 1883-1911)에 의해 강력한 비판이 제시되었

* 한신대 신학전문대학원 강사

- 1) Ernst Troeltsch, 『Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World』, trans. W. Montgomery (Boston: Beacon Press, 1958). 이하 PP로 표기함.
- 2) 트뢴취의 입장은 라인홀드 니버에게 무비판적으로 그대로 답습되었다. 니버는 루터의 종교개혁 신학들 중, 특별히 그의 윤리사상을 비판하였다. 니버에 따르면 루터의 윤리는 “사회구조 변혁을 위한 어떠한 의무도 그리스도인들에게 제공하지 않고 있다”라고 하면서 그는 “현실적이고 공적인(public) 윤리”보다는 “완전한 개인 윤리”를 발전시켰다고 한다. 니버는 루터의 종교개혁은 “문화적인 패배주의”(cultural defeatism)로 인도하였다고 규정한다. Reinhold Niebuhr, 『The Nature and Destiny of Man』, vol. 2(New York: Charles Scribner's Sons, 1943), pp.192-5.

다.³⁾ 한편 지금까지 루터의 종교개혁과 서양 근대 문화와의 연계성 문제는 대부분 부정적이거나 그다지 학계의 큰 주목을 받지 못했다.

이 글은 종교가 사회 문화적 이념과 동시에 정치적 사유에 어떤 내적 연관성을 견지할 수 있는지를 루터의 종교개혁을 통해서 검토하려고 한다. 루터의 종교 개혁적인 사유는 데카르트 이후 정통주의나 19세기 자유주의 신학 안에서 지나치게 교리화되고 합리화되는 과정을 거치게 된다. 이성주의와 합리성에 대한 포스트모던주의적 청산 논쟁에서 루터와 루터란주의는 합리성을 대변하는 종교적 도그마와 권력간의 연계의 대표적인 상징으로 비판될 수도 있고, 그런가 하면 종교개혁의 이념 자체가 근대 유럽 문화의 산파역으로서 유럽적 이성의 '타자'인 타문화와 종교들의 가치와 영성을 파괴해 버린 것으로 송두리째 공격당할 수 있다.

그러므로 이 글은 두 가지 목적을 갖는다. 하나는 루터의 종교개혁과 근대성과의 연계문제에 관한 트릴취의 비판적인 평가가 얼마나 설득력을 갖고 있는가를 판단하는 것이며 또 다른 하나는 소위 말하는 '근대의 기획' 속에 기독교적(프로테스탄티즘) 성격이 얼마만큼 내적 연관성을 지니고 있는가를 밝히는 것이다. 이 작업을 통해 우리는 종교 개혁적 사유가 인간의 종교 경험과 영성을 해체해버리고 교리적인 진술과 합리적인 이해를 축으로 발전함으로써 권위적인 교리체계를 대변하는 이념이 아니라, 오히려 그것은 교회와 신학에 의한 '타자'로써 사회에서 밀려난 자들의 해방을 향한 사유임을 밝혀려 한다.

3) 딜타이는 종교개혁은 '근대적'(modern)이었다는 점을 논증하기 위해 루터의 종교개혁 책자들(tracts) 중에서 「독일 민족의 그리스도인 귀족들에게 고함」(Address to the Christian Nobility of the German Nation)과 「그리스도인의 자유」(Freedom of the Christian)를 분석하면서 다음 세 가지를 '근대성'의 전거로 제시한다. 첫째로 그는 종교개혁의 칭의론(Justification)의 교리가 근대 개인의 자유 개념의 선 개념(anticipation)이었던, '신자의 자율'(autocracy of the believing person)에 대한 변호였던 것으로 본다. 둘째로 그는 루터가 독특하게 종교의 외형적이고 제도적인 형식들을 타파하고 그것의 내면적이고 개인적인 측면을 강화시켰다고 믿었다. 셋째로 그는 루터가 수도원주의를 결정적으로 극복한 것과 속세(the secular world)를 축복한 것을 칭송했다. 딜타이는 종교개혁은 기독교의 가치들을 독일의 사회와 정치에 처음으로 관통하게 하였고, 그렇게 해서 독일의 문화를 변화시키는 것을 가능하게 만들었다고 보았다. Wilhelm Dilthey, 『The Interpretation and Analysis of Man in the 15th and 16th Centuries』, Lewis W. Spitz, ed., 『The Reformation: Basic Interpretation』(Lexington, Mass.: D. C. Heath and Company, 1972), pp.11-24.

II. 루터의 종교개혁과 근대성 문제

1. 트뢴취의 역사주의 방법

트뢴취의 프로테스탄티즘과 근대 문화와의 상호관계성에 대한 문제제기는 무엇보다도 그의 역사주의(historismus)⁴⁾ 방법에 맞춰진다. 트뢴취에게 역사주의의 본질적인 과제를 정의하는 일은 거의 모든 근대사상을 검토하는데 필수적이며 인간 문화와 그 가치들의 근본적인 역사화 문제와 관련되어 있다. 그에 따르면 종교의 본질은 교의적인 것(dogmatics)이 아니라 인간 정신을 포함한 모든 인간 사건들이 참여하고 있는 역사 속에 뿌리박고 있는 것이다. 따라서 그는 종교의 '역사적 본질'을 강조하면서 기독교 신앙의 진리를 권위적인 교리나 계시 혹은 초자연적인 사상들이 아닌 역사적인 근거 위에서 찾으려고 하였다. 이러한 트뢴취의 주장은 인간의 지식과 경험을 포함한 모든 사교의 철저한 역사화 문제와 관련된 것이었다. 계몽주의 시대부터 시작되어 19세기에 이르러 최고로 강조된 역사주의 문제는 규범적인 종교 사상에 강력한 영향을 미쳤다. 역사주의 문제가 제기한 질문은 바로 이것이었다. '종교사상들을 포함하여 모든 것이 역사적인 환경의 지배 아래서 조건지어진다면 어떤 절대적으로 불변하는 진리가 존재할 수 있는가?' 트뢴취의 물음은 여기서 출발한다. 1913년에 발표한 「종교사학파의 교의학」(The Dogmatics of the History-of-Religions School)에서 트뢴취는 역사주의에 근거한 자신의 교의학은 '어떤 고정된 불변의 진리'에 대한 주장을 인정하지 않는다고 주장한다.⁵⁾ 기독교는 확일적이고 영구 불변하는 구조도 아니고 모든 종교들의 보편성을 강력하게 주장하는 것도 아니다. 이와는 반대로 기독교는 모든 다른 역사의 운동들처럼 복잡성과 개별성이라는 특성을 갖는다.⁶⁾ 순수하게 역사적인 것으로, 그리하여 개별적인 것으로 간주될 때 현상적인 것은 기독교의 상대적 특성의 영향을 받는다. 따라서 그는 기독교 신앙은 사회적으로 지향되고 역사적으로 근거된 것으로 이해되어야 한다고 주장한다. 만약 기독교가 현대 경험에 비추어서 끊임없이 재해석 될 수 있다면 기독교는 인간에게 객관적인 가치를 지니고 있는

4) 종종 '역사성'(historicity)으로 번역된다.

5) Ernst Troeltsch, 『Religion in History』, trans. James Luther Adams and Walter F. Bense(Minneapolis: Fortress Press, 1991), pp.87-108.

6) Ernst Troeltsch, 『The Christian Thought: Its History and Application』(New York: Living Age Books, 1957), pp.44-45.

것으로 믿어야 한다. 트뢰츠키가 말한 현대적인 경험은 근대 과학적인 세계관, 그리고 정교한 역사 이해를 포함한다. 트뢰츠키의 모든 관심은 기독교 신학에 대한 현대 과학사의 영향을 분석하고 기독교 신앙에 대한 합리적인 근거를 찾는 데 있었다. 그는 종교와 신학 연구에 있어 역사적인 접근 방식을 주장하면서 기독교를 일반 종교사로부터 배제해야 할 아무런 이유가 없다고 확신하였다.⁷⁾ 트뢰츠키에 의하면 종교 일반 개념은 실제로 존재하는 다양한 종교들과의 역사적인 비교 연구를 통해 특수화되고 구체화되어야 한다. 이런 관점에서 트뢰츠키는 기독교의 전통적인 절대성 주장과 인격적인 종교로서의 상대적인 우월성을 거부하였다. 그는 우리가 관찰하는 기독교는 “단지 고전 문화의 영역과 라틴 민족과 게르만족들 사이에서 일어난 순전히 역사적이며 개별적이고 상대적인 현상”이라고 규정짓는다.⁸⁾ 따라서 기독교는 그 역사적인 근거로 볼 때 최종적이고 절대적인 것으로 증명될 수 없다. 이러한 입장에서 완전히 역사 너머에 있는 초자연적인 절대성들의 주장들은 거부된다. 성서, 예수, 교회 등 이 모두도 역사의 모든 부분이고 역사적인 방법에 의해서 연구되어야 한다. 이들은 어느 정도 역사적인 탐구로부터 면제되는 초자연적인 실체들이 아니다.⁹⁾ 이러한 신념에서 트뢰츠키는 신학은 옛 교리적인 패러다임에서 역사적인 방법으로 전환되어야 하며 보편적이고 합리적인 종교이론에 근거해야 한다고 주장한다. 기독교가 주장하는 진리들은 어떤 초자연주의나 놀라운 계시가 아닌 과학적인 분석과 일반 종교 현상을 토대로 해서 세워질 수 있다. 다른 말로 하면 기독교는 현대 역사주의 입장에 근거하여 그 모든 역사적인 복합성에서 고려되어야 하며 많은 종교들 중의 하나로 간주되어야 한다.

트뢰츠키가 제기한 역사주의 문제는 기독교를 상대화하며 특이성과 절대성이라는 기독교의 근본적인 주장들에 도전하였다. 그는 기독교는 불가피하게 그레코-로만 문명과 유럽 문명의 요소와 뗄 수 없을 정도로 결합되어 있어 그 문화적 기반을 떠나서는 생각할 수 없음을 인식하면서 따라서 기독교가 최고의 보편성을 소유하고 있으며 모든 종교들 가운데 “가장 고상한 영적인 능력과 진리”를 소유하고 있다는 자신의 이전 주장을 포기하였다.¹⁰⁾ 트뢰츠키에 의하면 역사 안에서의 모든 경험, 사고, 행동 등 개별적인 사건들은 어떤 절대적인 위치를 갖고 있지 않다. 역사

7) Ibid., p.42.

8) Ibid., p.52.

9) Ernst Troeltsch, 『The Christian Faith』, trans. Garrett E. Paul (Minneapolis: Fortress Press, 1991), p.xvii.

10) Troeltsch, 『The Christian Thought』, p.55.

에서 어느 것도 절대적이지 않다. 그의 역사 이해는 역사적 상대주의다. 그의 역사적 상대주의가 지닌 의미들은 기독교 본질의 역사화를 요구한다. 이것은 또한 기독교 신앙의 중심 교리들에 대한 재형성을 요구한다. 그는 종교의 본질을 정의하는 것은 그것을 새롭게 구성하는 것이라고 주장한다. 모든 종교의 신앙의 진리는 신앙 공동체(community)의 도덕적인 삶에 미친 영향력들을 통해서 그 타당성을 증명한다. 이것은 트뢴취로 하여금 다음 두 가지 중요한 결론으로 인도한다. 첫째로 종교 진리는 너무 밀접하게 그 종교가 탄생한 문명과 서로 얽혀 있어 어떠한 진리도 절대적인 타당성을 주장할 수 없다는 것이다.¹¹⁾ 트뢴취에게 진리는 불변하는 것도 아니며 계속되는 역사 현상과 개인의 확신들에 대한 직관적인 방법으로써 가능하다. 둘째로 기독교 신학자들은 끊임없이 기독교 공동체의 의식과 변화하는 상황들의 빛에서 신앙의 역사적인 기초들을 재평가해야 한다.¹²⁾

트뢴취에게 역사주의 문제는 변화된 세계에서 기독교가 주장하는 절대적이며 객관적 진리를 어떻게 확보하며 또 그 타당성을 변증할 것인가에 대한 신학적인 해명과 성찰인 동시에 또한 기독교가 역사적인 체제로서 근대 문명에 어떤 친화력과 상호작용이 있는지를 파악하는데 그 중심이 있다. 따라서 그는 인간의 보편적인 삶의 과정에서 종교의 본질을 탐구하며 종교 정신의 역사적인 발전을 연구한다. 이런 방법론적인 논구를 통해 트뢴취는 근대 문명의 기원과 성격 그리고 그 안에서의 기독교 종교의 위치를 분석하는데 집중하였다.

2. 트뢴취가 루터의 종교개혁에서 본 것은?

트뢴취는 종교개혁의 근대적 성격을 분석한 달타이나 막스 베버(Max Weber, 1864-1920)의 입장을 부분적으로 수용하면서도 루터의 종교개혁 형태는 그 전반적인 관심이 근대적인 것이었다기보다는 여전히 중세적인 것이 압도적이었다고 보았다. 그가 보기에 루터의 종교개혁은 개인의 자유와 자율을 옹호하기는커녕 여전히 종교의 보수적인 “교회론적 유형”(Church-type)으로 남아있었다. 트뢴취의 역사적이고 상대적인 현상으로서의 기독교 종교에 대한 이해는 사회적인 현상으로서의 기독교이해와 직결된다. 트뢴취의 기념비적인 저서 『기독교 교회와 그룹들의 사회적인 가르침』은 기독교 교회의 가르침이나 사상에 미친 사회의 영향을 설명하기 위한 유용한 이념형적 유형들을 제시한다. 트뢴취는 이러한 이념형적 유형들은

11) Ibid., pp.54-57.

12) Troeltsch, 『The Christian Faith』, pp.74-75.

기독교에 대한 모든 사회학적 혹은 역사적인 분석에서 사용되어야 한다고 역설한다. 여기서 트렐취는 베버의 교회와 분파의 이념형적 구분을 수용하면서도 제도교회와 분파(sects)의 차이점을 종교 사회학적으로 규정한다. 트렐취의 분석에 의하면 교회는 세상에 개방적이고 부분적으로 세상 질서를 수용하면서 대중들을 지배하지만, 분파는 개인의 내적인 완전성을 추구하는 자발적인 소그룹이며 세상과 그 사회 제도들을 지배하려거나 거기에 통합하는 것을 거부한다. 교회는 보편적인 원리를 추구하며 인간 삶의 모든 부분들을 포괄하려고 하며, 국가에 봉사적이며 지배계급들의 목적에 사용되지만, 분파는 하층계급을 지향한다. 교회는 세계의 전체성을 초자연적인 목적의 전단계나 수단들로 간주하는 반면에 분파는 그 구성원들에게 초자연적인 실재와 직접적인 접촉을 요구한다. 교회에서 금욕은 덕을 실천하는 방법으로 가르쳐지고 관조의 기도가 요구됨으로써 감각적인 인간의 삶을 부정적으로 평가한다면, 분파는 금욕을 세계와의 분리 내지 결별의 원리로 파악한다. 이른바 제도권 교회의 형식이나 분파들의 형식은 둘 다 초대교회에 근거하지만, 분파 운동은 초대교회의 '사랑의 공산주의적 이념'을 진지하게 취급한다. 제도교회는 모든 인간을 포괄하는 보편적인 이념을 지향하고 대중과 세계를 지배하길 원한다. 여기서 종말론 기대는 뒷전으로 밀려나고 교회는 국가와 사회질서에 쉽게 타협한다. 반면에 분파는 급진적인 복음의 개인주의를 주장하고 개인의 완성과 사랑의 공동체를 주장한다. 그 때문에 분파에는 급진적인 개인주의가 그 중심에 서 있다. 제도적인 교회의 회원이 되는 것이 태어나면서 사회제도적으로 주어지는 반면 분파주의 그룹의 회원이 되는 것은 개인적인 결단과 회심을 통해서 일어난다. 이런 점에서 분파는 종말론적 사상을 고취한다.¹³⁾

트렐취는 교회 유형의 기독교는 중세 가톨릭시즘과 고전적인 프로테스탄티즘의 공통적인 특징으로 파악한다. 이 유형에 의하면 교회는 주로 신의 계시가 객관적으로 주어지는 배타적인 집행자로서 행동하는 하나의 기관이다. 교회는 모든 진리와 구원의 독단적인 소유자로서 사회 통합 이념이며 기존 질서를 유지하는 하나의 체제로서 역할 한다. 트렐취는 루터의 입장이 제도권 교회와 분파 운동의 분기점에서 있는 것으로 파악했고 그 윤리적 관심을 보수성과 급진성 사이에 있는 것으로 파악했다. 따라서 트렐취는 루터의 종교개혁의 역사적인 입장은 중세와

13) Ernst Troeltsch, 『The Social Teaching of the Christian Church』, trans. Olive Wyon, vol. 1(Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992), pp.331-49. 이하 ST로 표기함.

근대 시기 사이의 전이 단계(a transitional period)로 간주하면서 그 본질에 있어서는 중세 가톨릭시즘의 단순한 재고(modification)에 불과한 것으로 정리한다.¹⁴⁾ 따라서 트렐취는 중세와 종교개혁의 차이점보다는 이 둘의 공통점을 찾아내려 한다. 그가 제시하는 공통적인 부분들은 아이러니 하게도 중세 신학과 교리와 비교해 볼 때 루터의 가르침에서 가장 급진성을 대표하고 있는 것으로 간주된 종교개혁의 기본 교리인 은총과 신앙에 대한 개념과 그의 사회윤리 사상에 초점이 맞추어진다.

트렐취는 중세 가톨릭시즘과 종교개혁사상과의 가장 깊은 차이는 중세 스콜라주의에 대항한 칭의론(Doctrine of Justification)이 아님을 역설한다. 트렐취가 보기에 칭의론의 구조(구원에 대한 가르침)는 기본적으로 가톨릭적이고 단지 내용만 다를 뿐이다. 트렐취는 소위 루터가 말하는 복음의 재발견도 가톨릭 시스템의 한 복판에서, 즉 수도원주의 문제, 고백성사, 예정론, 선행의 문제들로부터 직접 기인한 것으로 판단한다. 루터의 칭의론은 성서적인 기독교로, 즉 복음에 대한 바울적인 이해로의 회귀가 아닌 중세교회 라틴 전통의 은총의 개념을 공유하는 것으로 독해한다. 이러한 이해를 근거로 트렐취는 루터의 칭의론의 구조를 분석한다. 트렐취에 의하면 루터는 구원을 완성되고 확고하며 분명한 무엇으로, 즉 개인의 노력들과는 독립적인 순전한 선물인 것으로, 그리고 단지 소박하고 순전한 믿음으로써 적용되기만 하면 되는 것으로 인식했다.¹⁵⁾ 트렐취가 보기에는 루터파 신자들은 성경의 계시나 기타 어떤 형태의 권위와는 독립된 곳에서 최고의 이상들을 찾는 근대인들과는 아주 대조적으로 기껏해야 중세의 교회 지배적인 문명을 완화시킨 정도가 고작이었다.¹⁶⁾ 그들은 가톨릭 교회의 구원 교리를 보다 개인주의적인 개념으로 대체시키긴 했으나, 나아가 삶의 전반 — 정치, 사회, 학문, 교육, 법, 그리고 상업 — 을 초자연적인 계시의 표준들에 맞춰 규정지으려 했다. 그들이 꿈꾼 이상적 사회는 성경이 토대가 된 사회, 즉 일종의 “성경 통치”(Bibliocracy)였다.¹⁷⁾ 그들은 또한 전통적인 중세 금욕주의를 자기 부정의 내면적 태도로, 즉 이른바 저 세상적인(other worldliness) 금욕주의와 수도원주의적 도피주의를 대신한 현세적 금욕주의(worldly asceticism)로 대체하기도 했으나 중세적인 관점이

14) PP, p.59.

15) ST, vol. 2, p.481.

16) PP, p.47.

17) Ibid., p.70.

아직도 그들의 사고를 지배하고 있었다.¹⁸⁾ 트뤼블취의 평가로는 뉴턴적 과학과 18세기 철학이 진정으로 근대적인 이상들과 가치들의 승리를 확보하기 시작할 때까지는 종교개혁의 전반적 효과가 아직도 두 세기 동안이나 더 “중세 정신”을 지속시켜 가야 했다.¹⁹⁾

트뤼블취의 비판에서 가장 신랄했던 대목은 종교와 사회에 관한 루터의 견해를 다룬 곳이었다. 트뤼블취는 루터가 세상 종말이 임박한 것으로 확신하면서 그의 추종자들에게 종교애로 귀의해 세상에서 멀리 떨어져 있으라고 역설했던 매우 보수적인 인물이었다는 것을 기술했다.²⁰⁾ 트뤼블취는 루터가 기독교 신자로서의 한 기독교 신자의 충성심과 자세를, 세속 사회의 한 구성원으로서의 그것들과 구분지었던 점을 지적함으로써 이 명제를 뒷받침했다. 루터는 종교인으로서의 기독교인은 마땅히 사랑의 법과 최고의 영적 이상들에 복종해야 하는 동시에 또한 국가의 한 국민으로서 그는 비록 그런 이상들에는 훨씬 못 미치는 것들로 보인다 할지라도 세상의 법들과 관습들에도 복종해야 한다고 주장했다. 트뤼블취는 루터의 이러한 주장은 기독교인을 교회의 종교적 가르침들에 못지 않게 국가와 국가의 비 기독교적 방식들에도 묶어 놓았다고 평가했다. 트뤼블취에 의하면 루터의 이러한 가르침의 효과는 기존 질서를 정당화 해주며 지배 세력의 정치적 권위와의 무조건적인 복종을 낳게 만들었다. 결과적으로 루터의 정치윤리는 “종교적 개인주의”와 “순수한 영적 윤리”를 초래하면서 기독교인들로 하여금 세상 문제들로부터 회피하도록 만들었다. 이러한 루터의 정치윤리는 나중에 공적인 도덕성(public morality)과 개인 도덕성과의 분열을 합법화함으로써 세상 권력자들에게 과도한 권한을 부여하는 것으로 발전했다.²¹⁾

트뤼블취는 “중세 문명의 교회론적인 일치”가 루터의 종교개혁에서도 계속되고 있음을 보여준다. 트뤼블취에 의하면 중세나 종교개혁 시대에서 교회와 국가의 연합 사상은 여전히 피할 수가 없었다. 이 부분에서 다시 트뤼블취의 ‘교회론적인 유형’의 틀은 효력을 발휘한다. 중세시대에 교회는 모든 구원과 진리의 소유자로 자처하면서 강력한 국가의 힘을 통해서 모든 사람들의 “단일한 영적인 생활의 일치”를 추구하려고 시도했다. 교회와 국가와의 일치의 근거에서 중세 가톨릭 교회는 보편적

18) Ibid., p.80.

19) Ibid., pp.85-86.

20) Ibid., pp.495-503, 523-44.

21) Ibid., pp.470-1; 508-509; 550-570.

인 기독교 문명에 대한 이념을 실현시키려고 노력했고 포괄적인 기독교 문화 운동을 실행하려고 하였다. 트릴취에 의하면 종교개혁은 의심의 여지없이 이러한 모든 중세의 시스템을 지속하였다. 차이가 있다면 종교적인 단일한 보편적 커뮤니티를 지향하는 중세와는 달리 종교개혁에서는 모든 교회를 단일화시키는 데는 실패했다. 결국 종교개혁으로 인해 개신교 지역교회들이 생겨났고 이러한 현상은 중세의 보편적인 교회 문화의 이상들이 이제는 보다 작은 구조 속에서 다양한 형태로 발전된 것에 불과했다. 확실히 루터의 종교개혁은 중세 가톨릭시즘과 대조해 볼 때 더 이상 교회 정치와 예배(ritual)의 단일성을 요구하지 않았으며 기독교의 구원하는 능력을 교회 계급구조나 성례전 체제 내에 가두어 두지는 않았다. 루터는 하나님 말씀이 교회의 유일한 기초와 본질이라고 선언하였다. 그러나 루터의 종교개혁은 국가에 의뢰하였기 때문에 그는 이러한 새로운 교회 이해에 근거해서 교회를 세울 수 없었다는 것이 트릴취의 판단이었다.

트릴취는 프로테스탄티즘과 근대문화와의 접합점에 관해 전반적으로 부정적인 평가를 하고 있음에도 불구하고 고전적 프로테스탄트(Classical Protestant)²²⁾ 신앙에서 네 가지의 근대적인 경향들을 인정한다. 첫째로 종교개혁 사상은 수도원주의, 독신, 그리고 동정(Virginity)에 전통적 이상화(idealization)를 거부하였다. 트릴취는 그러한 거부는 신아울을 높여 새로운 가족 생활의 패턴들을 형성하는데 일조했으며, 결혼을 보다 윤리적이고 개인적인 사항들로 만드는 데와 이혼의 상호적 권리를 확보하는 데에도 영향을 미쳤다고 믿었다. 그러나 프로테스탄트들은 중세의 가부장적 가족 모델까지 바꾸지는 못했다. 트릴취는 개신교도들이, 재후가 절대적으로 우월한 지위를 지녔던 정치에서는 물론, 아버지가 자기 아내와 자녀들을 지배했던 가정에서도, 전통적인 가부장적인 문화(patriarchal culture)를 영속화시킨 것으로 보았다.²³⁾

둘째로 종교개혁은 전통적인 교회나 교회법(canon law)과는 상반되는 로마법과 자연법을 지지하였는데, 그것은 근대 국가에로의 발전에 도움을 준 새로운 움직임이었다. 경건한 사회를 창출하고자 하는 충동 역시 개신교도들, 특히 칼빈주의자들에게는 폭군들에 대항한 저항사상을 고취시켰던 반면에 루터교(Lutheranism)는 권위주의적인 프로이센 군주국을 위한 보루가 돼 주었다고 트릴취는 평가한다.²⁴⁾

22) 트릴취는 프로테스탄티즘을 고전적 프로테스탄트(Old Protestant)와 신 프로테스탄트(New Protestant)로 나눈다.

23) PP, pp.93-96.

24) Ibid., pp.102-9.

셋째로 경제 분야와 관련해서 트릴취는 비록 그의 입장이 조직화된 것은 아니었다 하더라도 막스 베버와 일치하는 점이 있었다. 트릴취에 의하면 모든 소명들(vocations)이 영적으로 동등하다는 프로테스탄트적 신념은 일반 신도보다 성직자가 우월하며, 평범한 세속적 노동보다 종교적 선행들이 우월하다는 견해를 붕괴시켰다. 트릴취가 또 한 가지 베버와 견해를 같이 한 사항은 전통적인 농경 사회의 가치들을 고수하려 한 루터주의에서보다도 기꺼이 근대적 경제 제도들에 적응하려 한 칼빈주의에서 이 발전이 더 증진되었다는 것이었다.²⁵⁾

마지막으로 종교개혁은 인문주의적 교육 개혁들을 수용했다는 점이었는데, 그 교육 개혁들은 처음에는 프로테스탄트 학교들에서 역사 비판적 학문 정신(critical historical scholarship)과 어느 정도의 독자적 판단을 권장했었다. 그러나 이 방향으로의 발전들은 매우 느렸고 편협한 신앙 고백주의(narrow confessionalism)와 아리스토텔레스 철학에 대한 재발된 관심이 17세기 후반의 여러 많은 프로테스탄트 대학들을 지배했다.²⁶⁾

그러나 트릴취는 종교개혁이 근대 세계를 출현시키는데 헤아릴 수 없는 영향을 미쳤지만 이러한 변화들을 개신교적인 것으로 돌려서는 안된다고 주장한다.²⁷⁾ 왜냐하면 루터의 사상은 여전히 중세적이었기 때문이다. 그의 개혁은 “가톨릭시즘의 단순한 완화”에 불과했다.²⁸⁾ 트릴취는 근대사에 있어 중대한 분수령(watershed)은 종교개혁이 아니라 계몽주의였다고 주장한다. 계몽주의야말로 본질적으로 근대 유럽 문명과 역사의 시작이요 기초이다. 그러므로 트릴취는 근대 문명의 성격을 중세에 열매를 맺고 종교개혁시대까지 계속된 교회 문명의 이념과 대조해서 설명한다. 트릴취는 중세 세계는 단일하고 권위적인 문화를 기반으로 하여 종교적으로 결정되고 교회론적으로 지향된 세계로, 즉 “문명의 교회론적인 일치”를 양산해낸 세계로 간주한 반면에 근대 세계는 그 모든 영역에서 세속적이며 자율적이고 근대 세계의 전제와 그 기원은 중세 세계 문화의 해체라고 정리한다. 권위적인 교회 문명은 세상의 모든 물질적인 세계의 가치들을 평가 절하하고 삶의 태도에서는 본질적으로 금욕주의를 선호했다. 반면에 근대 문명은 교회가 아닌 철학적이며 과학적인 세계관에 의해 촉진된 이상들(ideals)이 지배했으며 신의

25) Ibid., pp.129-30.

26) Ibid., pp.146-47.

27) Ibid., p.40.

28) Ibid., p.59.

무 오류성과 교회의 비관용적인 태도가 거부되고 대신에 인간의 상대성과 관용이 자리를 잡았으며 과학적인 사고는 계시의 자리를, 자율적인 개인주의는 교회론적인 지배를 대신 점령하였다. 또한 인간의 삶의 관심사들은 지상의 세계로 제한시키려는 경향이 있었다. 근대 정신은 “자신감 넘치는 낙관론과 발전에 대한 믿음”으로 특징지어진다.²⁹⁾ 트릴취는 가족, 법, 국가, 경제, 그리고 사회, 과학, 예술분야에 프로테스탄티즘의 영향을 추적하면서 다음과 같은 결론을 내린다: “프로테스탄티즘은 ... 근대 세계의 발생을 촉진했지만 이러한 분야들 중 어디에도 그것의 실제적인 창조자로 등장하지 않는다.”³⁰⁾ 프로테스탄티즘은 주로 종교적인 힘이다. 그러므로 트릴취는 중요한 것은 프로테스탄티즘의 종교적인 에너지와 원리들과 “근대 정신의 종교적인 성격”과의 관계를 파악하는 것이라고 주장한다. 근대 정신의 종교적인 성격은 중세 교회론적인 종교보다는 훨씬 복잡하고 다양하다.³¹⁾

지금까지 검토한 바와 같이 트릴취는 종교개혁의 중세적 성격을 주장하면서 루터는 결코 실제로 중세적인 캡셀로부터 벗어나지 못했다고 강력하게 주장하였다. 트릴취가 주장한대로 고백 시대(confessional period)의 프로테스탄티즘은 근대의 특질보다는 훨씬 더 많은 중세적인 특징을 보이고 있다는 것은 의심의 여지가 없다. 트릴취는 프로테스탄티즘 안에 놓여 있는 부인할 수 없는 비 중세적 혹은 근대적인 요소들은 프로테스탄티즘의 고전적인 형태가 붕괴된 후에 비로소 ‘근대적인 것’으로 간주될 수 있다고 주장하였다. 이것은 특별히 트릴취에게 결정적으로 중요했던 사회학적인 견해에서 본다면 분명하다. 그러나 이 쟁점 사항에서 루터가 전적으로 정당하게 취급되었다고는 할 수 없다. 그 이유는 루터의 사회철학의 역사적 문맥(historical context)이 대체로 무시되었기 때문이다. 당연히 고려되었어야 했던 점은 종교개혁이 시작된 후 처음 십 년 동안의 그 시대의 질서인데, 이것은 루터의 종교개혁에 본질적으로 중요했다. 종교개혁 안에 중세적인 요소가 많이 남아 있었던 것은 사실이지만 종교개혁의 중점적인 강조는 확실하게 비-중세적인 것에 놓여있다. 이러한 입장은 이후 논의되는 루터의 칭의론 신학과 그의 사회윤리 신학에서 정당화될 수 있다.

29) Ibid., pp.17-25.

30) Ibid., p.171.

31) Ibid., p.176f.

III. 루터의 종교 이해

루터의 종교개혁의 이념은 어거스틴으로부터 시작해서 스콜라주의에서 하나의 완성된 체계로 이루어진 신학적 세계관에 급진적으로 대립하고 있다. 그의 종교개혁은 중세 유럽의 “문명의 교회론적인 일차”에 종언을 고하는 서막이었으며 그의 복음의 재발견은 기독교 종교의 본질이해에 변화된 입장을 가져왔다. 루터의 종교개혁의 출발은 칭의론(Justification by grace through faith)에 대한 이해로부터 출발한다. 칭의론은 루터의 모든 개혁운동의 중심에 자리잡고 있다. 트릴취는 루터의 칭의의 교리를 근본적으로 중세 스콜라시스템의 틀에서 파악하고 있지만³²⁾ 루터의 칭의론은 이미 어거스틴적-스콜라주의 체계 속에 숨겨 있는 은총 협력설과의 인식론적 단절을 추구하고 있다는 점에서 중세교회의 가르침과는 뚜렷이 대별된다.

루터의 종교개혁 이전 중세 신학을 지배한 것은 어거스틴적-스콜라주의 체계였다. 어거스틴의 ‘은총과 예정의 신학’과 교회 중심의 ‘성례전 신학’은 여전히 중세 후반을 지탱해 주는 버팀목이었다. 중세 스콜라주의는 크게 전통을 답습하는 ‘전통의 길’(via antiqua) — 대표적으로 보나벤투라, 토마스 아퀴나스, 둔스 스코투스 — 과 ‘근대의 길’(via moderna) — 대표적으로 윌리엄 옥감, 가브리엘 비엘 — 의 대립으로 특징지어진다. ‘전통의 길’의 입장을 대표하고 있던 토마스 아퀴나스는 아리스토텔레스의 철학적 영향과 어거스틴의 은총론을 체계적으로 대변했다. 토마스에 의해서 정교하게 다듬어진 중세 교회의 전통적인 가르침은 은총의 상태에서 자유롭게 선택한 행위를 수행하는 사람은 그가 구원을 획득하는데 있어서도 협력할 수 있다는 것이었다. 종교적인 삶들은 이러한 전제 위에서 행해졌다. 세상의 삶도 이러한 방식에서 종교 생활로 편입되었다. 선택한 행위들은 구원하는 신앙의 필수 불가결한 조건(the sine qua non)이었다. 은총의 주입(Infusa Gratia)을 통해 인간 의지는 하나님을 향해 새롭게 강화되고 선행(good works)을 지향하게 된다. 하나님의 은총은 인간의 선택 의지와 협력함으로써 인간을 구원하게 된다. 자유의지에 기초한 인간의 선택 행위 능력은 교회의 성례전적 수단들을 통해 수여되는 은총을 받아들이든 예비단계로 간주되었다. 이 은총 주입이 인간의 의지와 결합될 때 습관적으로 도덕적인 능력이 배양되기 시작하며 궁극적으로 인간의 죄의 문제가 해결된다.³³⁾

32) ST, pp.467-472.

33) Cf. Alister E. McGrath, 『Reformation Thought』(Oxford: Blackwell Publishers

'근대의 길'을 대변했던 윌리엄 옥캄이나 가브리엘 비엘은 '전통의 길'에서 강력하게 주장되어온 은총주입과 의롭게 되는 것과의 연결고리를 폐기 처분해 버린다. 은혜로우신 하나님은 하나님 앞에서 최선을 다하는 사람들에게 은총을 주시는 분이므로 교회의 성례전적 수단에 국한되지 않는다. 옥캄이나 비엘은 이성과 양심과 같은 하나님의 자연적인 선물 등은 타락에 의해서 파괴되지 않았다고 하면서 자연의 상태(은총의 상태와 대별된)에서 행한 선한 행위들에 대해서도 하나님은 정당한 보상을 주신다 라고 주장하였다. 따라서 자연의 상태에서 도덕적인 최선을 다하는 사람은 정당한 대가로서 영원한 생명을 보장받을 것이다. 따라서 루터 시대에 널리 통용되었던 유명한 말, "하나님 앞에서 너의 최선을 다하라"(Facere quod in se est)는 기독교인들에게 선한 행동과 업적에 관심을 가지게 하였다.³⁴⁾ 구원의 업적에 도움이 되는 선행은 은총주입이 아니라 하나님이 인간의 선행을 받아주는데 근거한다. 이는 적어도 사람들은 자신의 구원을 시작할 수 있다는 의미였다. 즉 하나님은 최선을 다해 선행을 한 사람들에게 은총을 주실 것이라는 것이다. 스펀라주의 신학에 의해 체계화된 구원관은 선행 의인화(work-righteousness)신학이었다. 구원을 얻기 위해 인간은 끊임없이 무엇인가를 행해야 하고 구원에 이르는 길은 인간과 신의 협력(synergism)을 통해서 가능하다. 신의 은총과 인간 업적의 균형 잡힌 결합, 이것은 정확히 중세 로마 가톨릭 교회가 가르친 구원론이었으며 이 가르침은 선한 행위들을 구원하는 신앙의 필수 불가결한 조건으로 간주하였다.

그러나 이러한 주장은 우리 자신의 구원과정에서 어떤 공헌을 전제한 것이었고 이것은 정확히 루터의 종교 문제의 근원이었다. 루터가 엘푸트 대학에서 수학하던 시절(1501-1505), 교수진들은 옥캄과 비엘의 사상을 잇는 제자들로 포진해 있었고 루터는 나중에 옥캄을 자신의 진정한 스승이라고 칭찬할 정도로 그의 사상을 연구하는데 몰두하였다. 그러나 이러한 연구를 계속하는 동안 루터가 늘 고민하고 있었던 문제는 여전히 풀리지 않고 있었다: '나는 진정으로 하나님 앞에서 최선을 다했는가?' '나는 하나님께서 주신 잠재력을 온전히 실현했는가?' '인간이 하나님 앞에서 구원을 보상받을 만큼 선행을 충분히 했는지에 관해서 어떻게 알 수 있는가?' '근대의 길'의 학문적 방법이 지배하고 있던 엘푸트 대학의 이러한 학풍은 루터로 하여금 심각한 실존적 고민을 하도록 내몰았다.

Ltd, 1995), pp.67-75.

34) Ibid., pp.75-79.

루터는 성서 연구를 통해 중세 교회 구원론을 비판하고 복음적인 구원론을 주장하기 시작하였다. 루터의 생애에서 획기적인 사상 전환으로 알려진 저 유명한 '탑의 경험'(Turnerlebnis)을 통해 루터는 중세교회의 모순과 중세교회가 가르친 '선행 의인화' 신학과 교리를 완벽하게 파악하고 그 이론의 모순들을 적나라하게 지적하였다. 루터의 칭의론 신학은 중세 교회 구원론에 대한 안티 테제로 등장하였다. 그의 칭의론 신학은 종교개혁 운동을 기념하는 바로미터였고 그의 모든 신학의 테이터 베이스였다. 루터는 중세의 어거스틴-스콜라주의적 종합체계를 불신하게 되면서 '오직 믿음으로'(sola fide)의 원칙을 내세웠다. 이 원칙은 중세 교회의 공로 경건(merit piety)을 단절하고 있으며 또한 세상과 그리스도인들과의 관계의 근본적인 변화를 위한 기초를 제공한다. 루터는 중세 스콜라주의의 구원론은 하나님의 은총의 능력을 왜곡하고 있으며 하나님의 유일한 주권을 심각하게 침해하였다고 비판하였다. 하나님과 인간이 구원의 과정에서 서로 협력한다고 말하는 것은 신성 모독이다. 루터에 의하면 그리스도안에 있는 신앙만이 인간들을 의롭게 한다.³⁵⁾ 신앙은 인간을 새로운 존재로 변화시킨다. 신앙은 하나님 앞에서 죄인들을 의롭게 만든다. 루터는 사람들은 그들 자신의 행위에 의해서는 결코 의롭게 될 수 없다라고 단언한다. 만일 인간들이 그들의 행위에 의해서 의롭게 된다면 그들은 하나님 앞에서 아닌 다른 사람들 앞에서 영광을 가질 것이다.³⁶⁾ 루터에게 신앙으로만 의롭게 된다는 것은 특별히 "우리는 율법의 행위가 아닌 신앙에 의해 의롭게 된다"는 뜻이다.³⁷⁾ 신앙은 행위 없이도 존재한다. 행위는 신앙에 의존한다. 하지만 신앙은 행위에 의존하지 않는다.³⁸⁾ 루터는 「하이델베르크 논쟁」(Heidelberg Disputation, 1518)에서 신앙과 행위와의 관계에 대한 그의 입장을 보다 분명하게 설명한다: "하나님의 의는 빈번히 반복된 행위들에 의해서 획득되어지는 것이 아니라 믿음에 의해서 전가된다(imparted) ... 은혜와 믿음은 우리의 행위들 없이도 주입(infused) 된다."³⁹⁾ 그러나 루터의 칭의의 교리에는 신앙과 행위의 관계는 불가 분리하게 연결되어 있으며 변증법적이다. 루터에게 신앙이 없는 곳에는 또한 선한 행위도 있을 수 없다. 반대로 선한 행위가 없는 곳에는 신앙도 없다. 루터의 칭의론은 그리스도

35) Martin Luther, 『Luther's Works』, ed. Jaroslav Pelikan, vol. 34(Philadelphia: Fortress Press, 1957). p.190. 이하 LW, vol. 페이지 순으로 기재함.

36) LW34:151.

37) LW34:153.

38) LW44:26.

39) LW31:55-6.

인들에게 이웃사랑의 행동에 자발적으로 적극 참여하도록 하는 새로운 존재의 탄생을 의미한다. 신앙은 사랑에 의해 형성되지 않으면 정당화되지 않는다. 루터는 이웃사랑이 기독교 도덕의 핵심에 위치해 있어야 한다고 주장한다. 따라서 루터의 칭의론은 그리스도인들의 삶이 자기 중심적이 아니라 이웃 지향적(neighbor-oriented)임을 분명하게 보여주고 있다. 인간의 선행과 업적은 필요하다. 하지만 루터의 칭의론의 출발점은 우리의 외부에서 전가된(extra nos) 하나님의 낯설음 의에서 시작했고 동시에 인간의 선행과 업적의 의미를 우리의 신앙 안에 내주 하시는 그리스도를 통해 찾으려고 한다. 이 부분이 간과됨으로써 트필취가 비판하고 있는 것처럼 루터의 칭의론은 프로테스탄티즘의 역사에서 반 율법적인 것으로, 또는 인간의 영성이나 노력을 폐기해 버리는 교리적인 진술로 회석화되어 왔다. 따라서 트필취가 루터의 칭의론을 순수 개인주의 차원에 제한시켜 해석하는 것은 설득력을 잃는다. 루터가 주장한 오직 믿음에 의한 칭의는 개인의 심리적인 조건의 변화가 아니라 실제적인 윤리적인 변형을 의미한다. 그의 칭의의 교리는 그리스도인들로 하여금 사회적인 책임으로부터 벗어나게 하는 것도 아니며 윤리, 정치적인 결과들을 수반하지 않는 신학적인 추상(abstraction)도 아니다. 더욱이 루터의 칭의론 신학은 인간학적 측면에만 국한되지 않는다. 적어도 루터의 칭의론에서 하나님의 의로움(전가된 의)과 하나님 자신의 선물(하나님이 신적 성품을 은사로서 인간에게 허락하는 것)은 우리에게만 아니라 모든 살아 있는 피조물들에게 수여하신다. 하나님은 창조주 하나님이시며 모든 피조물과 자연과 우주의 삶을 돌보신다. 이런 점에서 루터의 칭의의 은사는 완전히 개방된다. 루터의 칭의론은 개인 경건과 공동의 선을 역동적으로 묶어낸다. 그리고 루터에게 있어 개인적인 차원의 선한 행위와 공적인 차원에서의 도덕적 행위들은 이웃 사랑의 행동 안에서 적극적으로 통합된다. 이러한 입장은 그리스도인과 세상과의 관계 그리고 기독교와 세상과의 관계문제에 대한 루터의 견해에서 더욱 두드러진다.

루터의 윤리적 관심은 정치, 사회적 조건과 밀접한 연관을 갖는다. 루터의 종교개혁은 로마 가톨릭 교황의 타율적인 전제정치와 여러 분파들(sects)의 자율적인 권위주의에 대항하면서 진행되었다. 루터는 이 세상 정부와 교회를 혼합한 로마 가톨릭 교회의 교회-국가 연합 이론을 강력하게 반대하였고, 또한 복음으로 이 세상을 통치하려 했던 종교 개혁 급진파(분파주의자들)들도 비판하였다. 루터에 의하면 로마 가톨릭 교회는 복음의 이름으로 세상 권력을 지배하려고 함으로써 복음을 위협에 빠뜨렸고 급진파들은 성서에 의해서 이 세상을 통치하려 했다는 점

에서 복음의 본질을 왜곡하였다. 이 양자에 대한 루터의 공격의 이론적인 근거는 그의 두 정부론에 있다. 루터에 따르면 하나님은 두 정부, 즉 영적 정부와 세상 정부를 세우셨다.⁴⁰⁾ 루터에게 두 정부는 세상을 통치하기 위한 하나님의 두 방식이다. 세상 정부는 인간들의 현세적, 물질적, 지상의 삶을 보존하기 위해 설립되었고 정부 권력자들, 법, 칼과 같은 것 등은 사악한 자들을 다스리기 위한 하나님의 도구들이다.⁴¹⁾ 다른 한편 영적 정부는 그리스도인들을 구원으로 인도하기 위해서 설립되었고 그 정부는 오직 하나님의 백성들에게만 주어진다.⁴²⁾ 이 정부의 목적은 사람들을 그리스도 안에서 신성하게 만들면서 기독교인이 되게 하는 것인데 이 목적을 위해서 사용하는 도구는 오직 말씀뿐이다. 이 두 정부는 사랑 안에서 이웃들에게 봉사하는 것을 최대의 목적으로 한다. 루터는 한 개인으로서의 기독교인의 책임과 세속 사회의 한 구성원으로서의 의무를 구분한다. 그러나 한 개인과 그의 공적인 임무는 이웃 사랑의 행동 안에서 진정으로 연합된다. 한 개인으로서의 기독교인의 행동의 임무가 이웃에 대한 직접적인 봉사라면 공적인 임무는 간접적인 봉사이다. 그러나 이 두 경우에 행동의 의미는 이웃을 돕거나 봉사하는데 있다. 따라서 루터는 즐기치게 한 인간이 개인의 신분으로써의 역할과 공적인 직무에서의 역할은 서로 혼돈 되거나 분리될 수 없다고 주장한다. 로마 가톨릭 교회와 분파주의자들의 결정적인 오류는 개인들과 직무들의 이러한 관계를 적절하게 구분하지 못한 것이다. 그러므로 그리스도인들은 이 세상으로부터 금욕적으로 분리하거나 또 세상 제도들을 재편성하거나 지배하려하지 말아야 할 것이다. 오히려 그리스도인들은 이 세상 제도들과 그 역할에 적극적으로 참여하고 그것들을 사용하여야 한다. 본질적으로 루터의 두 정부론은 복음이 세상에 대해서 지니는 책임성에 대한 신학적인 해석이다.

루터가 기독교인을 이론적으로 시민들과 구분 지은 것은 종교와 사회가 전혀 상호 무관한 집체 들인 것처럼 서로를 분리시키려는 의도는 결코 아니었다. 또한 그는 교회의 사역과 세속 유력자들의 임무간에 기본적 상충이 존재한다고 믿지도 않았다. 그는 종교적 가치들은 세속의 삶에 지식을 제공해 줄 것과 권력자들의 검은 종교적 진리를 수호해 줄 것을 기대했다. 비록 그것들이 서로 분리되고 근본적으로 다른 것들이라고는 해도, 세속의 영역과 영적인 영역은 또한 상호 의존적이

40) LW45:91.

41) LW45:86-87.

42) LW46:99.

고 서로의 협력을 필요로 하는 관계이기도 했다.

결국 트릴취에게서 루터의 이러한 주장은 개인 도덕과 공적 도덕으로 이원화시키면서 기존 질서를 정당화시키는 결과를 초래하였다는 비판을 받았다. 하지만 루터의 사회 윤리에 대한 트릴취의 비판은 기본적으로 19세기 독일 민족주의의 보루로 알려진 루터란니즘에 대한 자신의 태도에 기인하고 있다. 그는 루터의 가르침이 19세기 독일의 민족주의자들에 의해 이데올로기적으로 남용되었다는 사실을 간과한 채 루터의 사회윤리에 대한 비판을 가한다. 하지만 루터의 두 영역 이론은 세상은 세상이 되도록 허용하며 영적인 영역은 순전히 영적이 되게 하자는 것이었다. 이러한 모든 주장들은 17, 18세기에 일어났던 세상 인식에 대한 커다란 변화들과 친화성을 지니고 있다. 우리는 여기서 종교개혁 사상과 근대적 사고와 삶의 형태들과의 접촉점을 보게 된다.

IV. 마치는 글

이 글에서 우리는 트릴취의 관점을 통해 루터의 종교개혁과 근대문화와의 관계를 정리했다. 트릴취의 역사주의 방법은 종교와 문화와의 복합적인 문제들을 해결하는데 구체적이고 역사적인 연관에 대한 경험적 증거들을 보다 더 보충할 필요가 있다. 여기서 중요한 것은 종교 개혁적인 이념이 중세나 아니면 근대에 더 적합하느냐에 있지 않다. 오히려 우리는 '근대 문화의 기독교적 성격'을 총체적으로 파악할 수 있어야 하며, 근대 이데올로기로서의 프로테스탄티즘이 근대 서구 문화적 운동에서 어떤 변증법적인 연관에 서 있는가를 파악하는 것이 더 바람직하다. 트릴취는 그의 종교사회학적 방법론을 근거로 교회론적인 이념 유형 분석에 집착함으로써 종교개혁적 사유 발전의 내재적 동인 등을 간과해 버린다. 그리고 트릴취가 루터란주의(Lutheranism)를 통해 이해하는 칭의의 교리나 두 질서 이론 개념은 사실상 루터 자신의 입장과는 거리가 있다. 이러한 착오는 트릴취가 그의 이념형에 역사적인 복합적 문제들을 무분별하게 대입시키는데서 생겨난다.

루터가 발견한 기독교 복음은 항상 고정된 이상-교회론적 성례론적 체제 안에 독주한-승배적 경향을 폭로하며, 하나님의 보편적인 사랑을 통해 종교와 문화간의 차이를 철폐해버리는 것이 아니라 그 차이를 받아들인다. 루터의 기독교 종교 이해는 예수 그리스도의 사건 안에서 일어난 하나님의 신비에 대한 체험을 바탕으로

로 성례전적 신비에 대한 심오한 경건성이 그 안에 깊숙이 자리잡고 있다. 따라서 그의 신앙 이해는 타자를 배제하는 논리가 아니라 여전히 복음의 외부에 서 있는 자들 속에서 역사 하시는 하나님의 은총과 계시를 인정하며 성령의 숨겨진 우주적 사역을 향해 열려있다. 그는 하나님의 포괄적인 은총 안에서 타자를 이해하려고 했다. 이런 점에서 종교개혁을 합리성을 지지하는 이념형적 보루가 아닌 합리성을 넘어서서 해방을 향한 인간의 경험적 측면과 신비적 측면을 진지하게 고려하는 사유로 파악되어야 한다.

루터의 종교 개혁적인 사유가 근대문화와의 만남을 통해 지금까지 간과되어 왔던 차원들, 예를 들면 종교적, 문화적 영성에 대한 접근을 개방한다면 종교개혁의 문화적 독해는 새로운 신학의 방법론과 인식론으로 고려될 필요가 있다. 종교개혁이 하나의 고전적 사상으로 받아들여지는 것은 근대성의 해체를 통해 새로운 대안을 모색하고 있는 오늘날의 신학과 교회에 '이성의 타자'로 밀려났던 부분에 대해 할 말을 가지고 있기 때문이다. 그러므로 루터의 종교개혁은 우리에게 하나의 역사적 실례로 고려될 필요가 있다.

The Cultural Significance of Luther's Reformation

— A Critical Evaluation of Ernst Troeltsch's Interpretation of Luther's
Reformation —

Kim, Joochan

The purpose of this paper is to investigate the historical interrelation between Luther's reformation and modern civilization, critically evaluating Ernst Troeltsch's research on this subject. The paper argues that studying the Reformation spirit is an adequate basis for learning about the interrelations between religion and culture and especially between Protestant Christianity and modern civilization. The significance of the Reformation for the development of modern civilization has not carefully been taken into account, though it is still the subject of many fruitful discussions. Bearing in mind the inquiry about the importance of the Reformation and of Protestantism for the rise and development of modern civilization, this paper demonstrates that Luther's reformation marked the beginning of the 'modern era,' bringing about the breakup of the authoritarianism of the medieval papalism and of the ecclesial unity of civilization. Based on his purely historical analysis of the religion of Christianity, Ernst Troeltsch seeks to determine how much the Modern Spirit actually owes to Protestantism. Troeltsch argues that modern civilization was formed by the Enlightenment, which emancipated common life from the authority of organized religion, including that of Protestantism. Although Troeltsch recognizes modern tendencies in old Protestantism, he believes that the Reformation, especially in its Lutheran form, remained by every measure more medieval than modern in outlook. Troeltsch views Luther's Reformation as, far from advocating individual freedom and autonomy, being a conservative

“church-type” of religion.

Troeltsch's overall negative judgment can not be justified in the historical context of Luther's social philosophy. Careful attention should be given to the social order of the first decade of the Reformation, and then to the inner dynamics that effected the emancipation of powerful cultural forces from the papacy. While taking into account Troeltsch's critics of Luther's Reformation, this paper demonstrates 'non-medieval elements' rooted in Luther's doctrine of Justification and his views on religion and society.