

참회제도의 변천과 종교개혁

조 병 하

(천안대학교)

들어가는 말

예수 그리스도께서 공생애의 시작과 더불어 가장 중요하게 설교하신 내용은 참회에 대한 가르침이다. 하나님 나라의 선포와 더불어 하나님 나라에 들어가는 관문이 참회임을 가르치셨다.

예수께서 세례 요한에게 요단강에서 세례를 받고 성령에 이끌려서 광야에서 사십 일을 밤낮 금식하였다. 그리고 광야에서 마귀에게 시험을 받고 승리하였다. 그 후에 예수께서는 가버나움에 가서 사셨다. 세례 요한이 헤롯 안티파스에게 체포되었을 때 이곳에서 예수께서 회개와 하나님의 나라를 설교하였다.

“이때부터 예수께서 비로소 전파하여 가라사대 회개하라(*μετανοεῖτε*) 천국이 가까왔느니라 하시더라”(마 4:17).

같은 내용을 마가복음도 “가라사대 때가 찼고 하나님 나라가 가까왔으니 회개하고 복음을 믿으라 하시더라”(막 1:15)고 기술하고 있다.

예수 그리스도의 길을 예비하고자 왔던 세례 요한 역시 “죄사함을 받게 하는 회개의 세례”(막 1:4)를 선포하였다. 이 죄사함을 받게 하는 회개의 세례는 “의례적인 씻음 보다 훨씬 더한 것이다. 그것은 일회적인 종말론적 정화[정결케 함]의식(*Reinigungsakt*)인 것이다.”¹⁾ 그리고 이 세례는 예수께 공식적인 메

1) Peter Stuhlmacher, *Grundlegung von Jesus zu Paulus*, in: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 62.

시아 사역을 위한 소명의 의식(儀式)이었다.²⁾

예수 그리스도께서 회개의 요청과 동시에 하나님 나라를 선포하였다. 회개는 하나님 나라에 이르는 유일한 관문이었다. 사실 사람들이 예수의 유일한 표현으로 선포의 중심을 묘사한다면 하나님의 나라, 즉 “하나님의 통치”이다.³⁾ 바벨론 포로 후기의 유대교에서는 하나님의 통치와 하나님의 나라는 미래적인 관점에서 동일하였다.⁴⁾ 예수의 말씀과 사역, 그리고 하나님의 나라 사이에는 특별한 연관성이 있었다.⁵⁾

예수 그리스도의 말씀선포 의미가 우리에게 보여 주는 것처럼 회개는 그리스도교의 역사에서도 특별한 의미를 갖는다.

예수 그리스도께서 십자가에서 인류를 위하여 구원의 역사를 이루시고 부활하시고 하나님의 보좌 우편에 앉으셨다. 그러므로 히브리서에서는 “믿음의 주요 또 온전케 하시는 이인 예수를 바라보자 저는 그 앞에 있는 즐거움을 위하여 십자가를 참으사 부끄러움을 개의치 아니하시더니 하나님 보좌 우편에 앉으셨느니라”(히12:2)고 하였다.

승천하신 예수 그리스도의 언약의 말씀을 따라 처음 그리스도인들은 예루살렘에 모여 성령강림의 역사를 체험하였고 임박한 그리스도의 재림을 기다리는 종말론적인 신앙을 가졌다. 아울러 당대에 타 공동체에 대하여 예루살렘 공동체는 언제나 우위성을 가지고 있었고 더 나아가 예루살렘 공동체를 다시 오시는 그리스도의 핵심 공동체로서 인식하였다.

1. 초대교회 참회제도의 변천

그러나 그들의 종말론적인 신앙의 삶은 70년 예루살렘 성전의 파괴와 135년 유대인 민중봉기의 패배와 함께 예루살렘이 유대인의 거주와 출입이 금지

2) *Ibid.*, 63.

3) *Ibid.*, 67.

4) *Ibid.*, 69.

5) *Ibid.*, 71.

된 “아에리아 카피톨리나(Aelia Capitolina)”가 되었을 때 그리스도교는 새로운 자기 이해의 변화가 일어나게 되었다.⁶⁾

그리고 초기 카톨릭교회 시대⁷⁾에 이르러 성령에 의하여 감동된 공동체의 삶은 종말론적인 임박한 기다림에 의하여 채워졌고 예수 그리스도교의 재림의 역사성을 자각하였다. 초기 카톨릭교회 시대 그리스도인들은 그리스도의 재림이 일어나지 않음을 쓰라리게 감수하였고 주의 말씀과 비유들을 가지고 재림의 지연을 설명하였으며 그것을 구속사적으로 이해하게 되었다. 뿐만 아니라 그리스도인들은 자신들이 하나님에 의하여 “선택되었고” 그리고 공동체로 “불러내어졌다”는 것을 알았다.⁸⁾

초기 카톨릭교회시대 그리스도인들은 자신들의 공동체가 “거룩한 자들의 공동체”라는 선택의식에 사로잡혀 있었다. 이는 당시에 신앙이 무엇을 의미하는지를 규정하였다. 또한 가시적 그리스도의 재림의 장소인 “거룩한 처소”(예루살렘성전)의 파괴는 재림에 대한 대망을 약화시켰다. 그러나 이는 결과적으로 그들의 선택사상을 강화시켰을 뿐만 아니라 이러한 공동체 인식 안에서 개인적인 성결에 따른 신앙적 요구가 강력하게 일어났다. 그리스도인들의 거룩한 생활은 “거룩하게 되어진 자들의 교회” 내부에서 강력한 공동체의 바람이었다.⁹⁾

또한 공동체의 일치와 수호와 “주님의 법령들”에 대한 고찰은 당시 총체적인 교회의 관심사이었다. 클레멘스의 첫 번째 편지¹⁰⁾는 이를 잘 반영해 주고 있다: ‘만약 어떤 이들이 그로부터 우리들을 통하여 언급되어진 것들에 복종하지 않는다면 그들이 파오[παράπτωσις]와 적지 않은 위협에 연루되어진다

6) 아돌프 마르틴 리터, *고대 그리스도교의 역사(Geschichte des Christentum I/1: Altertum)*, 조병하역, 서울: 기독교문사, 2003, 2.

7) 아돌프 마르틴 리터 교수는 그의 글 *고대 그리스도교의 역사에서 고대교회의 역사를 “원시 그리스도교 공동체 시대”(대략 교회시작으로부터 95/6년 경 혹은 100년경까지), “초기 카톨릭교회 시대”(대략 180년경까지), “고대 카톨릭 대교회 시대”(313년경까지) 그리고 “제국카톨릭교회 시대”(서방교회를 위하여 7세기까지를 동방교회를 위하여 8세기경까지를 포함)로 구별하여 집필하고 있다.*

8) 아돌프 마르틴 리터, *고대 그리스도교의 역사*, 12.

9) *Ibid.* 24-25.

는 것을 이해해 주었으면 합니다. 그러나 우리들은 이러한 죄[ἀμαρτία]에 관하여 책임이 없고 그런 까닭에 절박한 간청과 탄원으로 우주의 창조자가 온 세상에 그의 선택되어진 자들의 계산되어진 수 [τὸν ἀριθμὸν τὸν καθηριθμημένον τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ]를 그를 통하여 그가 우리들을 어둠에서 빛으로, 무지로부터 그의 이름의 영광의 지식으로 부르셨던 그의 사랑하는 종 예수 그리스도 우리들의 주를 통하여 흠 없이 보존해 주시도록 기도 합니다.’¹¹⁾ 여기에 가장 오랜 형태의 소위 공동의 기도(-§61,3)가 이어지고 그리고 그것은 공동의 죄의 고백을 포함 한다: ‘우리들에게 우리들의 죄들, 부정/불의[τὰς ἀδικίας], 과실들 그리고 과오들을 사하소서! 당신의 종들과 계집종들의 모든 죄를 삼하지 마시고 오히려 당신의 진리의 정화[καθαρισμός]로 우리들을 정결케 하시고 우리들의 걸음을 마음의 거룩[ἁγιότης] 안에서 거닐고 당신 앞에서 그리고 우리들의 통치자들 앞에서 선포하고 만족스러운 일을 행하도록 지도하소서!’¹²⁾

원시 그리스도교 공동체 시대에서는 근본적으로 두 번째 참회는 용납되지 않았다. 히브리서 6장 1절에서 8절까지 12장 14절에서 17절까지에서 “다시 한번 더 죄의 용서”에 대하여 거절하였다: “한번¹³⁾ 비침을 얻고 하늘의 은사를 맛보고 성령에 참여한 바 되고 하나님의 선한 말씀과 내세의 능력을 맛보고 타락한 자들은 다시 새롭게 하여 회개케 할 수 없나니 이는 자기가 하나님의

10) 편지: 96년경에 로마에서 감독들과 장로들을 그들의 직부로부터 해임하였던 고린도교회의 젊은이들에게 대항하여 쓰여졌다. 그 편지는 아직 160년경 고린도교회 예배에서 낭독하여 알려졌다. 물론 이 편지는 로마를 통하여 후에 요구되었던 공동체를 조월한 감독법에 대한 요구가 배경으로 깔려 있지는 않다(Hofmann, J., Art. “Clemens von Rom”, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, 2. Aufl., Freiburg u. a. m., Herder, 1999, S. 131-132; 아돌프 마르틴 리터, 고대 그리스도교의 역사, 25).

11) Clemens Romanus, 1.Clem[=epistula Clementis ad Corinthios], §59,1-2.

12) Clemens Romanus, 1.Clem, §60,1-2.

13) “한번”(ἅπασι)은 “중요한 기간의 첫 번째 사건”을 말한다. 히브리서에서 이 말은 단지 수직인 것을 의미하지 않고 질적인 것을 뜻하고 그가 7:27, 9:12, 10:10에서 사용한 “단 한번(ein für allemal)”(ἅπασι)와 구별된다. 그리고 그 단어는 “그리스도가 이루셨고 이루시고 있는 것의 충분함(sufficiency), 유효성(validity), 영속성(permanance)을 의미 한다”(Lane, W. L., Hebrews 1-8, in: Word Biblical Commentary, vol. 47, Dallas a. o.: Word Books Publisher, 1991, p. 132).

아들을 다시 십자가에 못박아 현저히 욕을 보임이라”(6:4-6); 그리고 다른 곳에서 “모든 사람으로 더불어 화평함과 거룩함을 좇으라…쓴 뿌리…음행하는 자…너희의 아는 바와 같이 저가 그 후에 축복을 기업으로 받으려고 눈물을 흘리며 구하되 버린 바가 되어 회개할 기회를 얻지 못하였느니라”(12:14-17).

원시 그리스도교 공동체 시대에 믿는 이들은 세례를 통하여 “청결한 자”로서 “거룩한 자들의 공동체”에 가담되어졌고 그리스도인들에게는 각자가 그들의 순결과 거룩함을 잃어버리도록 허용되지 않았다. 세례가 “회심과 함께 하나의 근본적인 존재의 변화를 전제”해야만 했기 때문에 “세례를 통하여 성사시켜졌던 죄의 용서는 종말론적-오직 한번뿐인” 기회였다.¹⁴⁾

역사상 전형적인 첫 참회논쟁은 3세기 초 초기 카톨릭 교회시대에 도시 로마에서 일어났다. 당시 로마의 감독이었던 칼리스토스 1세(Kallistos)(217-222)와 성서의 신학자 이레나에우스(Irenaeus)의 제자¹⁵⁾였던 힌폴리투스(Hippolytus)¹⁶⁾ 사이에 논쟁이 있었다. 논쟁의 출발점은 대교회로의 발전¹⁷⁾ 과

14) Hauschild, W.-D., Alte Kirche und Mittelalter, in: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, I. Bd., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995, S. 94.

15) 이레나에우스와의 관계를 위하여, 참조, 아돌프 마르틴 리터, 고대 그리스도교의 역사, 70.

16) 힌폴리투스는 170년 경 소아시아나 혹은 알렉산드리아 지역에서 태어났을 것으로 본다. 189-198년 로마 감독 빅토리우스(Victorius) 1세와 체피리누스(Zephyrinus) 아래서 로마교회의 장로로 있었다. 이미 체피리누스 아래서 장로 칼리스토스와 갈등이 있었다. 왜냐하면 힌폴리투스는 칼리스토스가 Modalismus(그리스도가 하나님의 하나의 나타남의 형태이다는 견해), Monarchianismus(군주적 단일신론/ 하나님의 단독통치를 확실하게 하기 위하여 그리스도를 신적인 힘에 의하여 하나의 인간으로 혹은 하나님의 나타남의 방법으로 보았던 이단), 혹은 Patripassianismus(성부수난론/ 그리스도 안에서 하나님 아버지 자신이 고난 당하셨다는 견해)를 진흥시킨다고 보았기 때문이다. 217년 칼리스토스가 로마의 감독으로 선출되었을 때에 힌폴리투스와 그의 추종자들을 이신론자(二神論者)들로서 두신들을 경배하는 자들로서 정죄하였다. 최종적으로 힌폴리투스는 235년 황제 막시무스 트락스(Maximus Thrax)를 통하여 사르디니아(Sardinien)로 유배되어 같은 해에 죽을 때까지 이 일로 여러 로마 감독들과 신학적인 논쟁을 벌려야 했다. 그때까지 물론 그가 지도하는 작은 교회가 있었다(Suchla, B.R., Art “Hippolyt”, in: Lexicon der antiken christlichen Literatur, hrg. v. S. Döpp u. W. Geerlings, Freiburg u. a. m.: Herder, 1999, S. 296; 신학 용어들을 위하여 - 하우크, S., 슈빙, G., 신학전문용어 및 외래어사전, 조병하 역, 서울: 크리스찬다이제스트, 1998 참조).

17) 교회사가들은 3세기 고대 카톨릭교회시대를 그리스도교의 대교회로의 발전의 세기로 기술한다(하르낙; 리터).

정에서 칼리스토스가 공동체의 교육에 참회를 위하여 필요한 추론을 끌어낸 데에 있었다.

칼리스토스는 마태복음 16장 18절을 예증으로 들어 사람들이 지금까지 소위 영원한 죽음을 초래케 할 죄에 포함시켜 셈하였던 간음한 자들에게 교회의 참회제도를 위한 허락을 베풀었다. 그는 '마치 정하고 부정한 짐승들과 함께 채워졌던 노아의 방주(창 6:19 이하)처럼, 밀 중에 가라지 비유(마 13:29 이하)의 암시와 함께 첫 번째 지속적인 사람으로서 그 안에서 공의로운 자들과 죄인들이 최후의 심판 때까지 함께 있는 그 교회의 한 "(그리스도의) 혼합되어진 몸 (corpus permixtum)"의 대 교회의 모형을 위하여 문서논증을 사용하였다.'¹⁸⁾

그리고 칼리스토스에 비하여 힌폴리투스는 교회 내부로 사람들이 "그 같은 참회 실천을 통한 대량유입"하는 것을 반대하기 위하여 칼리스토스의 태도에 비난을 퍼부었다. 그리고 그는 엄숙주의의 소수 집단과 함께 도시 로마의 공동체로부터 떨어져 나가 자신의 공동체를 세웠다. 우선 칼리스토스의 뒤이은 로마의 감독들과 힌폴리투스의 지속되었던 참회논쟁은 로마 감독 폰티아누스(Pontianus)¹⁹⁾와 함께 두 공동체 지도자들이 235년에 황제 막시무스 트락스에 의하여 자르디니아(Sardinia)의 광산들로 유배되었고 유배된 같은 해에 그들이 그곳에서 죽음으로 이들의 참회논쟁은 끝을 내게 되었다.

또 다른 참회논쟁은 3세기 중엽 황제 데키우스(Decius) (249-251)와 황제 발레리아누스(Valerianus) (253-260) 아래서 자행된 그리스도교에 대한 박해 아래에서 일어났다. 엄숙주의의 참회의 가르침과 대교회의 참회에 대한 관대한 가르침 사이에 근본적인 차이가 강력한 참회의 논쟁을 불러왔다.²⁰⁾ 이 참회논쟁은 박해 중에 자신들의 신앙을 지속하지 못했던 자들이 배교자들에 대한 공동체 내의 처리문제로 발생하였다. 로마의 노바치아누스(Novatianus)²¹⁾는 그의

18) 아돌프 마르틴 리터, *고대 그리스도교의 역사*, 101-102.

19) Pontianus von Rom은 힌폴리투스에 대항한 230년에서 235년까지 합법적인 감독이었다. 그는 유배 중에 자르디니아에서 235년 9월 28일까지 살아 있었고 함께 유배당한 두 로마 감독들의 죽음은 로마 교회의 분열을 끝내게 하였다(Hamm, U., "Pontianus von Rem", in: *Lexicon der antiken christlichen Literatur*, S. 513).

20) 비교, Hauschild, W., -D., *Alte Kirche und Mittelalter*, 1995, 96

감독경쟁자 코르넬리우스(Cornelius, 251-253)²²⁾를 대항하여 “순수한 이들”(καθαρῶν)의 하나의 교회와 관련하여 그 자신의 이상상(理想像)을 선언하였다. 그와 같은 노바치아누스의 주장은 당시 오리게네스(Origenes)가 “많은 이들의 교회”라 이해하는 것과의 사이에 양자택일의 기로를 제시하였다.²³⁾

참회논쟁을 통한 “배교자들” 참회의 허용, 참회의 등급들의 확대, 공동체의 용서의 권세에 대한 비 성직자들의 권리의 거부들은 고대 카톨릭교회의 교권 제도를 확고하게 만들었다. 또한 이 같은 논쟁들은 대중교회로의 발전을 지원하였으며 간접적으로 제국카톨릭 교회의 “승리”를 준비하였다.

원시 그리스도교회 시대의 강력한 “거룩함”의 개념 실천이 죄인들을 공동체로부터 추방하였고, 초기 카톨릭교회 시대에는 “공동체의 용서의 권세”를 통하여 용서할 수 있는 그리고 용서할 수 없는 죄들 사이에 구별과 함께 “두 번째 참회”에 대한 확실한 제한을 만들었다. 그런데 다른 한편으로 당시 참회의 제도화에서 “참회자들”에 대한 평생토록 성만찬에 참여할 수 없도록 하였던 내용들은 공동체의 무거운 짐으로 남아 있었다. 그리고 공동체는 첫 번째 은혜의 상실에 대한 최종적인 판단을 하나님의 심판에 맡겼다.

그러나 초기 카톨릭 교회에서 고대 카톨릭 교회 시대로 경과하는 중에 참회 논쟁을 통하여 “두 번째 참회의 제도화”²⁴⁾가 있었고 로마 감독 칼리스트스는 참회를 위하여 간음죄인들 허용하였을 뿐만 아니라 이들로부터 참회한 자들

21) 노바치아누스는 아마도 로마에서 태어났을 것이다. 로마의 감독 파비아누스(Fabianus)에 의하여 장로에 선출되었다. 250/51년 파비아누스의 죽음 후에 노바치아누스는 로마 감독의 직위공백 동안 교회의 지도에 중요한 역할을 감당하였다. 그 자신의 감독직에 대한 기대를 실망시켰을 때에 그는 배교자들에 대한 그의 입장에 변화가 일어났고 선출된 로마 감독 코르넬리우스의 온건한 태도에 날카롭게 비판하였으며 남부 이탈리아 지역의 세 감독들에 의하여 로마의 ‘대항 감독’으로 선출되었다. 251년 노바치아누스와 그의 추종자들은 60명 감독들의 하나의 로마회의를 통하여 파문되었다. 교회사가 소크라테스의 글에 노바치아누스가 257년 발레리아누스 황제 박해시에 죽었다는 것은 분명한 증거가 없다. 그러나 그의 추종자들이 7세기까지 발견되어진다 (Schmidt, C., “Novatian”, in: *Lexicon der antiken christlichen Literatur*, S. 455-456).

22) Cyprrianus v. Karthago와 Dionysius v. Alexandriend의 후원으로 코르넬리우스는 Novatianus를 제압할 수 있었고 253년 6월 유배에서 순교하였다(Hammerich, H., “Cornelius von Rom”, in: *Lexicon der antiken christlichen Literatur*, S. 139).

23) 아돌프 마르틴 리터, *고대 그리스도교의 역사*, 109-110.

24) Hauschild, W., -D., *Alte Kirche und Mittelalter*, 1995, 94.

을 공동체 속으로 받아들였다. 그리고 교회는 서서히 “두 번째 참회의 제도화”에서 점차로 그 내용을 모든 죄들에 관련시켰다.

그리고 3세기 중엽에 일어난 참회논쟁은 두 가지 교회사적인 의미를 가져왔다. 하나는 영원히 죽음을 초래케 할 죄의 참회가 근본적으로 받아들여졌고 신적인 용서가 단지 교회의 직제(감독직)를 통하여 성취되어진다고 결정함으로써 후대에 발전하게 되는 참회의 성례의 전제가 되었다는 것이다. 다른 하나는 참회논쟁이 성령 안에서 전권을 가지고 교회법적인 문제들을 결정할 수 있었던 은사자들인 “고백자들”의 권리에 대하여 감독직의 사도직과의 관련성을 확립하였다.²⁵⁾

참회제도의 내용은 지속적으로 확장되어갔고 4세기 후반에 세 카파토키아 감독들 중의 최 연장자인 바질레이오스(Basileios v. Caesarea)의 “규범의” 편지들에 나타났던 것처럼 당시 다양한 참회등급이 소개되었다. 즉 “(1) 예배로부터 제외되어졌던 “우는 이들(προσκλαιοντες)”, (2) 세례 지망자와 함께 단지 말씀의 예배에 참여하였던 “듣는 이들(ἀκροώμενοι)”, (3) 떠나게 하기와 함께 그들을 위하여 공동체의 청원기도를 무릎을 꿇은 자세로 경청하였던 “무릎을 꿇은 이들(υποπίπτοντες)”, (4) 성찬을 관망하고 있으나 그것에 참여가 허용되지 않았던 “함께 서 있는 이들(συνιστάνοντες)”의 등급이다.²⁶⁾

하나님의 백성인 공동체 개념의 교회에서 제국카톨릭교회로 발전되어가면서 참회제도의 위기를 맞게 되었다. 국가와 교회의 싸움 속에서 형성되었던 그리스도인들의 공동체 의식이 약화되고 로마제국이 그리스도교화하고 그리스도인들이 사회에 동화되었다. 많은 감독들이 공식적인 참회제도를 유지하려 노력하였다. 그러나 4, 5세기를 경과하면서 특별한 참회사제가 동반하는 공식적인 참회와 함께, 로마제국의 동쪽지역에 위치한 교회들에서는 공동체 참회제도의 붕괴가 일어나고 목회의 특성을 띤 개인적인 참회형태가 점차적으로 형성되어갔다.²⁷⁾

25) *Ibid.*, 96.

26) 아돌프 마르틴 리터, *고대 그리스도교의 역사*, 112-113.

27) Hauschild, W., -D., *Alte Kirche und Mittelalter*, 1995, 96.

2. 중세 스콜라 철학(신학)과 참회제도의 변천과 비판

중세 로마 카톨릭 교회의 공식적인 신학이었던 스콜라 철학[신학]은 중세 전체를 지배하고 있었다. 스콜라 철학[신학]의 발전역사에서 다양한 역사적 단계와 단락들이 있다. 우선 1200년경 대학의 설립들인데 이는 초기 스콜라 철학[신학]에서 절정기로 넘어가는 과도기였다. 학문은 나날이 발전하였고 대학의 학사일정의 새로운 체계가 이루어졌고, 교육에서 무엇보다도 많은 학문의 자료들이 제공되었다.²⁸⁾

13세기 신학의 출발은 아리스토텔레스적인 전통의 침투를 통하여 초래되었다. 아리스토텔레스적인 처방은 중세에 첫 번째 위치의 하나의 정신사적 운동이었다.²⁹⁾

초기 스콜라 철학[신학]은 대략 1000년경에서 1200년경까지를 포함한다. 초기 스콜라주의의 새로운 발전의 새로운 단계는 아리스토텔레스가 그의 논리적인 글들과 함께 알려지게 되었던 1150년부터 시작되었다.³⁰⁾

이 시대의 중요한 신학자들은 캔터베리의 안셀름(Anselm von Canterbury, 1033-1109), 페테르 아벨라드(Peter Abaelard, 1070-1142) 그리고 클레르보의 베른하르트(Bernhard von Clairvaux, 1090-1153)를 들 수 있다.

1200년경에 스콜라 철학[신학]의 전성기(Hochscholastik)를 맞게 되었다. 대학들이 설립되었고 청빈을 생활로 강조하는 탁발 수도회가 생겨났고 아리스토텔레스와 온전히 만나게 되었다. 신학체계의 확대 안에서 최고의 절정을 맞게 되었다. 이 시대에 프란체스쿠스 수도회에서 보나벤투라(Bonaventura,

28) 중세 후기 세 신학자들 페트루스 롬바르두스, 둔스 스코투스, 아크퀴노의 토마스가 로마카톨릭 교회의 참회제도에 어떠한 기여를 하였는가를 간결이 살펴보기를 원하면, Tentler, Thomas, Art. "Penance", in: *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, vol. 3, edit. by Hans J. Hillerbrand, New York and Oxford: Oxford University Press, 1996, 242-244를 참조하라!

29) Sommer, Wolfgang, Klahr, Delef, *Kirchengeschichtliches Repetitorium*, 107.

30) *Ibid.*, 108-109.

1221-1274)와 요하네스 둔스 스코투스(Johannes Duns Scotus, 1265-1308) 등의 신학자들과 도미니쿠스 수도회에서 알베르투스 마그누스(Albertus Magnus, 1200-1280), 아퀴나스의 토마스(Thomas von Aquin, 1225-1274)³¹⁾ 등의 신학자들이 알려져 있다.

보나벤투라는 전성기 스콜라 철학[신학]의 프란찌스쿠스-신비주의 신학의 대변자이고 전기 프란찌스쿠스 학파를 형성한다. 그리고 그는 아리스토텔레스 주의의 반대 흐름으로서 아우구스티누스와 신플라톤주의 (Neuplatonismus)에 생각을 두었다. 하지만 동시에 그는 아리스토텔레스의 (현존하는) 전체 사상(특히 세계관이나 문화의 사상)을 사용하였다.³²⁾

요하네스 둔스 스코투스는 후기 프란찌스쿠스 학파를 대표한다. 이성만 접근할 수 없다. 토마스와의 차이에서 개체화하는 원리가 그를 위하여 물질이 아니라 오히려 개체적인 것이 하나의 고유의 존재 양식이다. 그는 지성에 비하여 자유의지의 우위에 대하여 가르침을 대변한다. 의지의 의미를 그는 역시 하나님에게 전용한다. 모든 피조물들은 신의 의지로부터 나온다. 역시 도덕적인 명령이 신의 의지에 의존한다.³³⁾

알베르투스 마그누스는 스콜라 철학[신학]의 전성기에 첫 번째로 의미 있는 도미니쿠스 수도회의 신학자이다. 자연지식과 신학, 물리학과 형이상학이 그에게 일치이다(보편의 스승 'doctor universalis'). 그는 소위 아리스토텔레스의 보편[일반] 개념론(Universalienlehre)을 넘겨받았다. 최상위의 통합하는 개념으로서 보편개념은 신적인 정신 안에서 주재하는 이데아로서 존재한다(사물에 앞서서/ ante rem). 개별적 사물들 안에서(in re) 보편개념은 물질의 살아 있는 그리고 떠받치는 형태를 성취한다. 인간의 분별하는 영 안에서(사물 이후에/ post rem) 보편개념은 개념의 추상화로 나타났다. 역시 그는 인식론으로 아리스토텔레스를 따랐고 인간의 이성의 창조자로서 하나님을 설명하였으며, 신학과

31) 통례적으로 토마스 아퀴나스로 표기되었다. 이는 수정되어야 한다.

32) Kunzmann, Peter, Burkhard, Franz-Peter, u. a., dtv-Atlas zur Philosophie: Tafeln und Texte, 79.

33) Ibid., 87.

율리 안에서 그는 아우구스티누스를 따랐다.³⁴⁾

아퀴노의 토마스는 가장 의미 있는 스콜라 신학자이다. 그는 파리(Paris)와 쾰른(Köln)에서 알베르투스 마그누스에게서 배웠다. 그리고 그는 이탈리아와 파리의 여러 학교에서 가르쳤다. 토마스는 아우구스티누스와 아리스토텔레스로서 두 커다란 전통들이 서로 그 같은 관계 안에서 서 있는 중세 철정기의 근본문제들에 대한 날카롭게 고려되어졌던 합(合) / 진체제(眞體)을 양쪽에 가능케 하였던 하나의 대답을 주었다. 철학과 신학적 사고의 내용적인 차이를 그는 진정한 아리스토텔레스의 발견과 함께 인지하였다(이중의 진리의 문제). 토마스적인 사고 안에 그것이 하나의 조화를 이루는 이중 층(Doppelschichtigkeit)을 이룬다. 철학적인 통찰의 질문과 함께 토마스는 아리스토텔레스를 따르고 신학적인 질문과 함께 그는 아우구스티누스를 따른다. 이러한 차이를 토마스는 형태(Form)와 내용(Inhalt)으로 옮겨놓았다.³⁵⁾

철학과 신학, 자연과 은총, 지식과 신앙은 하나의 이중집 모양으로 묘사될 수 있다. 철학인 아래층은 신학인 윗층을 돕는다. 모든 지식과 믿음의 진술들은 따라서 하나의 구별되어졌던 그리고 전체적인 관계 안에서 상호 대응하여 있다. 그것은 토마스의 주요저작인 “최상의 신학(summa theologica/ 신학대전)”³⁶⁾에 잘 표현되어 있다. 토마스의 의인(義人) / 정당함(Rechtferdigungslehre³⁷⁾)에 대한 가르침, 성례에 대한 가르침, 그리고 참회에 대한 가르침은 토마스와 함께 자연과 은총의 쉼마로 분류되어졌다. 토마스는 의인(義人) / 정당함에 대한 가르침에서 프란쯔스쿠스 신학보다는 반 펠라기우스적인 아우구스티누스에 더 가까이 서 있다. 토마스의 신학 안에서 13세기에 교황교회의 선도적인 신학적인 입장이 잘 나타난다.³⁸⁾

34) Sommer, Wolfgang, Klahr, Delef, Kirchengeschichtliches Repetitorium, 113.

35) ebd.

36) 카톨릭 교회에서 신학대전이라고 번역하기도 하였다.

37) 루터에게서는 (법적으로) 정당함/ 의인(義認)/ 칭의(稱義)에 대한 가르침이라고 번역할 수 있을 것이다. 로마카톨릭과 개신교 양쪽을 위하여 (하나님 앞에서 법적으로) 정당함에 대한 가르침이라고 번역함이 또 하나의 번역 가능성이다. 이 같은 번역의 고려를 위하여 본인이 번역한 글에서 해당 항목을 참고하라: 하우크, 프리드리히, 슈빙에, 게르하르트, 신학전문용어 및 외래어 사전, 160-161, 272.

그에게 신앙과 이성(이성)은 상충될 수 없다. 왜냐하면 둘 다 하나님으로부터 왔기 때문이다. 그로부터 역시 신학과 철학은 다른 진리들에 도달할 수 없다. 그것들은 단지 방법의 차이만 있다: 철학은 창조되어진 것들로부터 시작되고 그리고 그렇게 하나님에게 이르고 신학은 하나님으로부터 그것의 시작을 취한다. 그의 존재와 본질에 대하여는 그의 글을 참조하라.³⁸⁾

중세후기의 스콜라 철학[신학]; 1500년경에는 이미 스콜라 전성기가 끝났다. 아직 그들의 가르침이 계속 대변되고 있더라도 더 이상 아퀴노의 토마스나 혹은 요하네스 둔스 스코투스가 사상 분야를 지배하지 못했다. 옥함의 빌헬름(Wilhelm von Ockham/ 옥함의 윌리엄 'William of Occam', 1285-1349)은 이 시대에 새로운 시대의 사고가 준비되어졌던 하나의 사고의 운동의 기초를 놓았다. 이제까지 알베르투스, 토마스 그리고 둔스 스코투스에 연결된 학파인 "옛길(via antiqua)"에 비하여 옥함의 빌헬름에 의하여 시작된 새로운 학문적 이 흐름은 "새로운 길(via moderna)"을 형성하였다.⁴⁰⁾

이 같은 중세의 스콜라 신학은 교회의 참회제도에 커다란 변화를 가져다주었다. 물론 많은 교회의 제도들이 그러하듯이 참회의 성례에서 제공되는 "사면(der Ablass)"은 갑작스럽게 그리고 준비과정이 없이 만들어진 것은 아니다. 그것은 교회가 교회법에 따른 참회의 형벌을 완화하거나 온전히 면제해 줄 수 있다는 고대 교회 이상의 결과라고 할 수 있다.⁴¹⁾

그리고 중세초기에 자선과 교회를 찾아 온 자들을 돌아보는 것과 십자군 전쟁에 참여하는 자들에게 보속을 위하여 사면이 활용되었다.⁴²⁾ 12세기 말경에

38) Sommer, Wolfgang, Klahr, Delef, *Kirchengeschichtliches Repetitorium*, 113-114. 아퀴노의 토마스블 위하여 Pesch, O. H., Art. "Thomas v. Aquin", in: LThK 10., Sp. 119 - 134를 참조하라.

39) Thomas von Aquin, *De ente et essentia - Über das Sein und das Wesen*, 2. Aufl., übersetzt ins Deut. von Rudolf Allers, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1953 [1991 Nachd.].

40) Kunzmann, Peter, Burkhard, Franz-Peter, u. a., *dtv-Atlas zur Philosophie: Tafeln und Texte*, 89.

41) Paulus, Nikolaus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter: Vom Ursprunge bis zur Mitellalter*, 1. Bd., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1922(2000 Nachdruck), 1.

신학자들과 교회법 학자들은 빈번히 사면과 참회의 변화 사이의 유사성을 조 심스럽게 설명하기 시작하였다.⁴³⁾ 초기 스콜라주의자들의 사면에 대한 가르침은 아직도 불명료하고 불확실하였다. 이 시기의 신학자들과 교회법 학자들은 사면을 죄의 허물에 관련하여 설명하지 않았고 오히려 죄의 형벌과 관련하여 설명하였다. 사면은 단순히 교회의 재판관 앞에서 뿐만 아니라 하나님 앞에서 효력을 가졌다.⁴⁴⁾

교회의 사면과 참회를 면제해 주었던 자리에 들어섰던 선행이 사면의 이중요인이 되도록 강력하게 신학으로 발전시킨 사람은 스콜라철학자였던 알베르투스 마그누스와 보나벤투라였다. 주목할 만하게 그들에 의하면 자선사면을 받기 위하여 현금 기부를 할 수 있었다. 스콜라철학자들 가운데서 다양한 신학적 차이를 보였으나 알베르투스 마그누스는 현금 기부가 고해신부의 결정에 따른 보속과 함께 실행되어야 한다고 주장하였다.⁴⁵⁾

그럼에도 13세기 초반에 우세한 견해는 사면은 오직 교회의 재판관 앞에서 효력을 가진다는 것이었다.⁴⁶⁾ 알베르투스 마그누스의 제자인 아크귀노의 토마스는 사면의 가르침을 위한 마그누스의 성취를 활용하였다. 토마스는 1253년에서 1255년 사이에 기술한 신학명제론집 해제에서 그의 사면신학을 충분히 해설하고 있다. 토마스는 참회가 이중의 목적을 갖는다고 주장하였다. 하나는 과오에 대한 대가 지불이고 다른 하나는 죄에 대한 치료제라고 하였다.⁴⁷⁾ 그리고 사면을 통하여 사하여진 형벌로부터 놓인다고 주장하였다. 사면이 교회의 재판관 앞에서 뿐만 아니라 하나님의 재판보좌 앞에서 역시 효력이 있다고 강력하게 가르쳤다. 그와 함께 참회와 고백과 사죄의 선언 후에도 아직 남아 있는 형벌이 사함을 받는다고 하였다.⁴⁸⁾ 사면이 죽은 자들을 위하여

42) *Ibid.*, 11.

43) *Ibid.*, 13.

44) *Ibid.*, 177, 178.

45) *Ibid.*, 14.

46) *Ibid.*, 187.

47) *Ibid.*, 205-206.

48) *Ibid.*, 207.

서도 유용한지에 대하여 긍정적으로 가르쳤다. 사람들은 그가 당시에 교황의 사면이 죽은 자들을 위하여 베풀어졌는지를 말하지 않지만 죽은 자들에 대한 사면의 적용을 뚜렷하게 표현하고 있다고 말한다.⁴⁹⁾

1) 마르틴 루터의 중세 참회제도의 비판

95개 논제에서는 루터가 이전에 사면에 대하여 반박했던 것처럼 어떤 경우 이든 사면(Ablaß)을 부정하는 것이 아니고 이 세상의 교회형벌의 경감에 논박을 제한하였다. 그리고 사면을 통하여 불러일으켜진 잘못된 스콜라신학의 확신에 대항하였다. 단지 루터는 95개 논제에서 사면과 참회(indulgentia et poenitentia)에 대하여 다루었고 이에 대하여 논의되어지길 원하였던 것이다.⁵⁰⁾

95개 논제에 대한 보다 깊은 연구를 위하여 1518년 초에 쓴 그의 글 사면들의 가치에 대한 논쟁들(95 논제)의 결정들(*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*)⁵¹⁾ 그리고 같은 해 초에 행한 사면과 은혜에 대한 하나의 설교(*Ein Sermon von Ablass und Gnade*)⁵²⁾를 읽는 것이 필요하다.

루터는 그의 글 사면과 은혜에 대한 하나의 설교(*Ein Sermon von Ablass und Gnade*)에서 참회를 위한 성례를 세 부분으로 나누어 가르친 새로운 선생들의 이름을 페트루스 롬바르두스(Petrus Lombardus), 아퀴노의 토마스(Thomas von Aquin)와 그의 추종자들이라고 가르친다. 그리고 그 세부분으로 분리된 참회(die rew/ Reue), 고백(die peycht/ Beichte) 그리고 만족(die gnugthuung/

49) *Ibid.*, 216-217.

50) Lohse, B., *Martin Luther: Eine Einführung in sein Leben und sein Werke*, München: C.H.Beck, 1983, 56.

51) WA 1., 530-628.

52) WA 1., 243-246.

53) Czum ersten solt ihr wissen, dass etlich new lerer, als Magister Sententiarum, S. Thomas und ihre folger geben der puß drei teill, Nemlich die rew, peicht, die gnugthuung, unnd wie woll dißer unterscheid noch irer meinung schwerlich adder auch gar nichts gegründet erfundenn wirt inn der heiligen schrifft, noch in den alten heiligen Christlichen lerern, doch wollen wir das itzt ßo lassen bleiben und nach weiß reden.(WA1, S. 243)

Genugtuung)에 대하여 루터는 그 같은 주장이 성서와 그리스도교의 거룩한 스승들의 가르침에 근거하고 있지 않다고 비판한다.⁵³⁾

그들의 주장에 의하면 사면은 처음 두 부분인 참회나 고백에 관여하지 아니하고 세 번째 부분인 만족에 관여한다. 그리고 그들은 세 번째 부분인 만족을 다시 세 부분 “기도, 금식, 가난한 자 구제”로 나눈다.⁵⁴⁾

본래의 이 같은 사면신학(Ablaßtheologie)을 중세 후기의 교회들은 알지 못하였다.⁵⁵⁾ 사면은 참회성례(Bußsakrament)의 세 번째 부분으로 위에서 언급한 대로 마음의 참회(contritio cordis) 입의 고백(confessio oris), 행위의 만족(satisfactio operis) 중 만족에 해당되는 것이다. 그리고 고백에서 죄들이 사죄의 선언(absolutio)을 통하여 용서되어진 후에도 사면을 통하여 용서될 수 있는 교회의 형벌들이 남는다고 주장하였다.⁵⁶⁾

교황이 그리스도와 성자들의 넘쳐나는 행위의 보화들로부터 사면을 분배할 수 있다는 가르침은 후기 스콜라주의 안에서 형성되었다.

루터의 사면비판을 위한 사면은 소위 베드로 사면이다. 그것을 교황 율리우스 2세(Julius II, 1503-1513)가 베드로성당의 신축을 위한 재정확보 수단으로 활용하였고 루터 당시에 교황 레오 10세(Leo X)가 지속하였다. 교황이 이것을 독일에서는 알브레히트 대주교(Erbischof Albrecht von Mainz, 1490-1545)에게 위임하였고 사면의 실천적인 실행은 도미니쿠스 수도회의 아버지였던 텃젤(Johannes Tetzel)에 의해서이다.⁵⁷⁾ 이들은 사면을 위한 조건으로 사면부를 판매하였다.

54) WA 1., 243.

55) 사면신학의 보다 자세한 연구를 위하여; Paulus, Nikolaus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter: Vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, I/II Bde., 1. Auflage, 1922, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000; des., Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, 2. Auflage, 1923, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.

56) 마르틴 루터의 95개 논제의 12번째 논제와 비교해 보라. WA 1., 233: “이전에 마치 유혹/ 시험들이 참다운 통회/ 참회(contritio)와 관련하여 있듯이 교회법에 따른 형벌들은 사죄의 선언(absolutio) 후가 아니라 오히려 (사죄의 선언 ‘absolutio’) 전에 부과되어졌다.”

57) Sommer, Wolfgang, Klahr, Delef, Kirchengeschichtliches Repetitorium, 133-134.

이와 같은 사면에 대한 이해와 적용에 대하여 마르틴 루터는 논박을 위하여 95개 논제를 제시하였다.

2) 비텐베르크성 교회에 내건 95개 논제

1517년 10월 당시 루터의 신학적 입장을 반영하였던 95개 논제의 내용을 살펴보자.⁵⁸⁾

루터는 성도들의 삶이 참회개의 삶이어야 함과 이 회개는 당시 행하였던 교회의 일곱 성례 중 하나인 참회의 성례에서 말하는 참회와 다름을 가르친다.⁵⁹⁾(1-4)

물론 루터는 교황의 사면권을 부정하지 않는다. 그러나 그 사면은 자신의 판단과 교회의 법령에 따라 부과된 형벌만을 사면할 권한이 있다고 주장하여 교황의 사면의 권한을 제한하기를 원한다.(5-7)

교회의 참회에 관련된 교회의 법령들은 단지 살아 있는 자에게만 유효하다. 교회법에 따른 참회들을 연옥을 위하여 유지하는 사제는 무지한 자임을 강조한다. 이는 교회에 잡초를 뿌림과 같다. 그리고 중세에 변형된 참회의 성례의 의미를 12항에서 비판한다. 본래 형벌은 사죄의 선언(absolutio) 이후에 오는 것이 아니라 앞에 옴으로써 연옥까지 가져가지는 것이 아니라는 말이다. 믿는 이들은 실제적으로 죽음으로써 교회법으로부터 해방된다고 가르쳐서 참회에 대한 교회법령의 유효성과 연옥형벌의 사면에 대하여 강력히 비판한다.(8-29)

마음의 통회의 진실성이 없이 온전한 사면을 기대할 수 없다. 사면부 없이도 진정한 참회를 느끼는 사람과 진정한 그리스도인들은 타당한 사면을 받는

58) 조병하, 마르틴 루터와 개혁사상의 발전: 종교개혁사 연구 I (1517~1530년 이전), 서울: 한들출판사, 2003(2쇄), 48-53. 95개 논제 라틴어 전문과 본인의 번역 내용이 대조로 실려 있다.(22-47)

59) 물론 루터는 1520년 10월 교회의 바벨론 포로에 대하여(*De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*)라는 글을 쓸 때까지 만하더라도 성만찬과 세례와 참회의 성례(*sacramentum poenitentiae*)를 받아들이고 있었다(WA 6., 543-573).

다. 그럼에도 루터는 여기에서 교황의 사면과 그 몫에 대하여 신성한 사면의 선언임을 부정하지 않는다.(30-40)

루터는 사도⁶⁰⁾의 사면이 사랑의 선한 행위보다 가치가 있다고 가르쳐져서는 안 된다고 주장한다. 루터는 가난한 자의 구제가 사면부의 구입보다 낮다고 주장한다. 그리고 가난한 신도들의 돈으로 베드로성당이 지어지는 것보다 교황은 베드로성당이 재로 화하기를 바라고 필요하다면 베드로성당을 팔아서라도 그릇된 설교를 한 자들에 현혹되었던 자들에게 나누어주어야 한다고 강력히 주장하고 있다.⁶¹⁾ (41-51)

루터는 교황의 영혼이 담보로 제공되어도 사면부를 통하여 구원얻는다는 가르침은 헛되다고 주장한다. 사면을 설교하는 이들이 교회에서 말씀을 침묵하도록 가르치고 하나님의 말씀보다 사면에 대하여 더 시간을 할애함으로써 말씀에 불의가 행해진다고, 그리고 교황의 사면보다 복음이 백배나 가치가 있다고 가르친다.(52-55)

역사적으로 보다 일찍 발전된 보화에 대한 가르침과 (그보다 후에 발전된) 사면의 가르침이 유용하게 상호 연결되었고 사면은 다른 누군가가 만족을 행해 줌으로써 형벌이 감해진다고 믿게 되었다. 정점을 이루었던 중세와 중세 후기에 교회에서는 참회의 성례와 사면의 가르침의 발전과 관련하여 그리스도와 성도들의 넘치는 공로들로 구성되어 있었고 교회가 다른 이들에게 다른 사면을 줄 수 있었던 교회의 보화에 대한 가르침이 지속적으로 발전되었다.⁶²⁾ (56-68)

감독들과 사제들은 교황의 위탁 설교자들을 존경으로 받아들여야 한다. 그들의 사도의 사면에 대항하지 말아야 한다. 그러나 그들의 무의함과 방자함에

60) 이는 로마 주교에 대한 것으로서 사도 계승, 베드로의 권좌의 계승에 대한 그들의 주장에 근거한다.

61) 마르틴 루터는 언제나 선한 행위들의 필요성을 신뢰하였다: “사람들은 나를 선한 일들의 교사(Doctor bonorum operum)라 칭해야 한다”. 선행들은 늦어도 1516년 이후에 더 이상 하나님 앞에서 공로들로서 유용하지 않았으나 그러나 세상과 그것의 질서들에 대한 봉사로서 절대적으로 필요하였다.(Oberman, Heiko Augustinus, *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin: Severin und Siedler, 1982, 82).

62) Lohse, Bernhard, *Martin Luther*, 54 - 55.

는 대항하여야 한다. 이들은 사면을 핑계로 거룩한 사랑과 진리를 수치로 여기고 교황의 사면이 인간을 구원할 수 있을 만큼 넉넉하다고 가르치기 때문이다.(69-75)

교황의 사면이 죄의 가장 작은 것들도 제할 수 없다고 루터는 주장한다. 루터는 당시 교황은 사면의 사역보다 더 큰 은사들도 갖는다고 사면 외에 교황의 사역들을 언급하여 사면의 가르침을 비판한다. 그리고 루터는 교황이 들어 올린 십자가가 그리스도의 십자가와 동일하다고 가르치는 자는 신성을 모독하는 자라고 비난한다.(76-80)

루터는 교황이 누구보다도 많은 돈을 가진 자로서 베드로성당을 스스로의 돈으로 지어야 한다고 주장한다. 그리고 평신도들의 질문을 단지 권세로만 억압한다면 적들의 저항과 조소거리가 될 것이라고 비판한다.(81-91)

결론으로 사면들을 설교하는 자들이 평화를 말하지만 평화는 그들에게 없고, 십자가를 말하나 십자가는 없다고 비판한다. 그리고 그리스도인들이 훈계되어야함을 강조한다.(92-95)

3) 요한네스 칼비누스의 중세 참회제도 비판

요한네스 칼비누스는 기독교 강요 초판(1536) “제5장 거짓성례”에서 다루었던 참회의 문제⁶³⁾를 기독교 강요 최종판(1559) 3권에서 좀 더 세분화 하여 “제3장 우리들이 믿음을 통하여 거듭나는 일: 참회에 대하여 말하는 곳에서”, “제4장 마치 소피스트[괴변가]들이 그들의 강의들을 통하여 지껄었던 모든 것들이 복음의 순수성으로부터 포괄적으로 멀어져버린 것처럼 고백과 만족에 대하여 행하여졌던 곳에서” 그리고 “제5장 만족들에 덧붙였던 보완들에 대하여, 의심의 여지없이 사면들과 연옥에 대하여”로 나누어 해당 논제에 대하여 충분히 다루고 있다.⁶⁴⁾

63) Iohannes Calvinus, *Christianae religionis institutio*(1536), in: *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, vol. 1, in: *Corpus Reformatorum*, vol. 29, Brunsvigae : C. A. Schwetschke et filium, 1863, Sp. 147-177.

요한네스 칼비누스는 기독교 강요 최종판에서 특별히 중세 참회이해에 커다란 문제를 낳았던 스킨라철학[신학]의 괴변가들(sophistae)의 참회에 대하여 집중적으로 비판하고 있다. 이들은 참회제도를 세 가지 단계 즉 “마음의 통회(contritio cordis)”, “입(술)의 고백(confessio oris)” 그리고 “행위의 만족(satisfatio operis)”로 나누었고 이와 같은 절차를 거쳐 참회하도록 요구하였다. 그리고 이 세 가지가 참회를 위하여 “필수적”이라고 가르쳤다.⁶⁵⁾

특별히 교회법 학자들(canonistas)과 스킨라신학자들(theologos scholasticos) 사이에서 항상 고백에 대한 논쟁이 있었다. 당시 스킨라신학자들은 고백이 신적인 명령을 통하여 명령되어진 것이라고 확고하게 주장하고 교회법학자들은 단지 교회법들(ecclesiasticis constitionibus)을 통하여 지시되었다고 항변하고 있다.⁶⁶⁾ 칼비누스는 이 같은 그들의 대립에서 그들의 사면신학이 잘못되었음을 보인다고 비판하고 있다.

사제에게 고해성사를 행하는 것에 대하여 칼비누스는 반박한다. 그들이 마태복음 3장 6절과 야고보 5장 16절을 들어 “사제에게” 그리고 “서로 간에” 죄를 고백해야 한다고 주장하는 것에 근거한 그들의 고백성사에 대하여 비판하고, 만약 “홀로 사제에게만 고백되어져야만 한다면 역시 홀로 그들만을 위하여 기도해야만 한다”고 역설하고 있다.⁶⁷⁾

칼비누스는 로마 카톨릭교회가 가지고 있는 그들의 역사 자료에도 인노첸티우스 3세(Innocentius III, 1198-1216) 이전에 고백에 대한 법이 없었던 것을 라테란회의(1215)에서 법령을 통하여 “고백의 일을 필수적인 것으로 부과하였다”(imposita confitendi necessitas)고 비판하고 있다.⁶⁸⁾

아울러 그는 소쫘메오스의 교회사의 기록을 인용하여 381년에 콘스탄티노

64) Iohannes Calvinus, *Institutio christianae religionis(1559)*, in: *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, vol. 2, in: *Corpus Reformatorum*, vol. 30, Brunsvigae : C. A. Schwetschke et filium, 1864, Sp. 434-501.

65) *Ibid.*, III, IV 1-2, Sp. 456-457.

66) *Ibid.*, III, IV 4, Sp. 458.

67) *Ibid.*, III, IV 6, Sp. 460-461.

68) *Ibid.*, III, IV 7, Sp. 461.

플 감독이 되었던 넥타리오스(Nectarius)가 고백을 가장한 부인이 고해성사를 받는 자(poenitentarius)와 부정한 관계를 가지는 현장이 발각됨으로써 “고백의 일의 습관(confitendi ritum)”을 교회에서 폐지한 일이 있었음을 환기시키고 있다.⁶⁹⁾

아울러 칼비누스는 시편 50편을 본문으로 한 크리소스토모스(Chrysostomus)의 설교를 인용하여 당시 그들이 갖고 있는 고해성사를 통한 고백을 떨쳐 버리고 “죄를 돌아보시는 하나님께 말하고”, 그들의 “양심을 하나님 앞에 다시 가져와 펼쳐 놓고, 가장 뛰어난 의사이신 주님께” 그들의 “상처를 보이고, 그로부터 약을 구하고, 결코 어떠한 것도 욕설로 책망치 않으시고 가장 인간적으로 돌아보는 그에게 내 놓으라”고 강조하였다.⁷⁰⁾ 칼비누스는 고해성사를 받는 사람들이나 증인들 앞에서의 참회하도록 권장하지 않는다.

칼비누스는 치명적인 악이며 교회를 해치는 것으로써 “귀엣 말의 고백(auricularum confessionem)”⁷¹⁾이 사라지기를 원하였다. 아울러 스콜라신학자들이 만족(satisfactio)을 통하여 “주님을 화해시켜야만 하고, 하나님의 의에 대한 빛들을 갚아야 하고, 오류들을 다시 선하게 만들어야 하고, 용서를 받아야만 한다”(dominum propitiandum, debita iustiae dei persolvenda, compensanda delicta, veniam emerendam)고 가르친다고 비난하였다. 그리고 “값없는 죄들의 사함”(gratuitam peccatorum remissionem)을 제시한다.⁷²⁾ 뿐만 아니라 그는 우리들이 그들의 스콜라신학에 근거한 잘못된 가르침과 적용에서 벗어나 “그리스도에 의하여 완성되어졌던 속죄에 참여할 것”을 강조하였다.⁷³⁾

69) Ibid., III, IV 7, Sp. 462.

70) Ibid., III, IV 8, Sp. 463.

71) Ibid., III, IV 19, Sp. 472.

72) Ibid., III, IV 25, Sp. 476-477.

73) Ibid., III, IV 26, Sp. 478.

나오는 말

고대 카톨릭교회 시대(180-313)로 들어서면서 이단사설로부터 공동체를 보호하고 효율적인 복음선교를 감당하기 위하여 감독제도가 강화되었다. 그리고 감독들은 교회의 질서를 유지할 수 있었고 그리스도교가 대교회로 발전해 가는 데 중요한 역할을 감당하였다.

그리고 감독제도가 사도 계승권을 주장하고 베드로의 권좌를 감독권위의 정당한 근거로 제시하고 참회제도를 감독의 권한에 두게 되면서 중세 사제교회의 발판을 마련하였다.

중세 스콜라신학의 영향으로 참회제도를 사면과 밀접하게 연관시킴으로써 중세 사제교회의 부패를 가속화시키게 되었다. 왜곡된 참회에 대한 이해와 적용은 사회, 문화, 정치, 종교 모든 분야에서 위기를 맞게 되었고 역사의 주인이신 하나님께서 개혁자들을 통하여 대 개혁을 이루게 하였다.

참고 문헌

- Clemens Romanus, 1.Clem[=epistula Clementis ad Corinthios], in: Die Apostolischen Väter: griechisch–deutsche Parallelausgabe, übers. u. hrg. v. Andreas Lindemann u. Henning Paulsen, Tübingen: Mohr, 1992, 80–151.
- Hamm, U., “Pontianus von Rem”, in: Lexicon der antiken christlichen Literatur, hrg. v. Siegmund Döpp u. Wilhelm Geerlings, 2. Aufl., Freiburg u. a. m.: Herder, 1999, S. 513.
- Hammerich, H., “Cornelius von Rom”, in: Lexicon der antiken christlichen Literatur, S. 139.
- Hauschild, W.-D., Alte Kirche und Mittelalter, in: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, 1. Bd., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995.
- Hofmann, J., Art. “Clemens von Rom”, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, 2. Aufl., Freiburg u. a. m.: Herder, 1999, S. 131–132.
- Iohannes Calvinus, Christianae religionis institutio(1536), in: Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, vol. 1, in: Corpus Reformationum, vol. 29, Brunsvigae : C. A. Schwetschke et filium, 1863.
- Iohannes Calvinus, Institutio christianae religionis(1559), in: Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, vol. 2, in: Corpus Reformationum, vol. 30, Brunsvigae : C. A. Schwetschke et filium, 1864.
- Kunzmann, Peter, Burkhard, Franz–Peter, u. a., dtv–Atlas zur Philosophie: Tafeln und Texte, München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, 1993.
- Lane, W. L., Hebrews 1–8, in: Word Biblical Commentary, vol. 47, Dallas a. o.: Word Books Publisher, 1991.
- Lohse, B., Martin Luther: Eine Einführung in sein Leben und sein Werke, München: C.H.Beck, 1983.

- Luther, Martin, *Ein Sermon von Ablass und Gnade*, WA 1., 243–246.
- Luther, Martin, *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, WA 1., 530–628.
- Luther, Martin, *sacramentum poenitentiae*, WA 6., 543–573.
- Oberman, Heiko Augustinus, *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin: Severin und Siedler, 1982
- Paulus, Nikolaus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters*, 2. Auflage., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1923(2000).
- Paulus, Nikolaus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter: Vom Ursprunge bis zur Mitellalter*, 1. Bd., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1922(2000 Nachdruck).
- Pesch, O. H., Art. “Thomas v. Aquin”, in: *LThK 10.*, Sp. 119 – 134.
- Schmidt, C., “Novatian”, in: *Lexicon der antiken christlichen Literatur*, S. 455–456).
- Sommer, Wolfgang, Klahr, Delef, *Kirchengeschichtliches Repetitorium: zwanzig Grundkapitel der Kirchen- und Theologiegeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997.
- Stuhlmacher, Peter, *Grundlegung von Jesus zu Paulus*, in: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Suchla, B.R., Art “Hippolyt”, in: *Lexicon der antiken christlichen Literatur*, hrg. v. S. Dopp u. W. Geerlings, Freiburg u. a. m.: Herder, 1999, 296–299.
- Tentler, Thomas, Art. “Penance”, in: *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, vol. 3, edit. by Hans J. Hillerbrand, New York and Oxford: Oxford University Press, 1996, 242–244.
- Thomas von Aquin, *De ente et essentia – Über das Sein und das Wesen*, 2.

Aufl., übersetzt ins Deut. von Rudolf Allers, Darmstadt:
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1953 [1991 Nachd.].

리터, 아돌프 마르틴. 고대 그리스도교의 역사, 조병하역, 서울: 기독교문사,
2003.

조병하, 마르틴 루터와 개혁사상의 발전: 종교개혁사 연구 I (1517~1530년 이
전), 서울: 한들출판사, 2003(2쇄).

하우크, S., 슈빙에, G., 신학전문용어 및 외래어사전, 조병하 역, 서울: 크리스찬
다이제스트, 1998.

Abstract

Bu ß sakrament (Institutionalisierung der Bu ße, der Ablass) und Reformation

Byoung Ha Cho (Graduate Schools of Cheonan University)

Jesus von Nazareth war der messianische Bu ße prediger. Die Taufe der
Bu ße war der einmalige eschatologische Reinigungsakt.

Zu den wichtigsten Vorgängen des 2. Jahrhunderts gehört der Wandel
des kirchlichen Selbstverständnisses. Gerade das Erwählungsbebußtsein
einer "Gemeinde der Heiligen" war für die Frühkatholizismus konstitutiv.
Der zweite Bu ße wurde prinzipiell nicht erlaubt. Es gab einen Unterschied
zwischen vergebbaren und Todsünden(Christusverleugung, Mord und
Unzucht bzw. Ehebruch). Die durch die Taufe vermittelte Sündenvergebung
galt als eschatologisch-einmalig.

Das gemeindliche Bu ßinstitut wurde durch den monarchischen Episkopat
übernommen. Seit dem 4./5/ Jh. setzte sich die private Form der

seelsorgerlich orientierten Bu ß e allmählich stärker durch.

Der Ablass hat sich allmählich aus der kirchlichen Bu ß praxis entwickelt. Die Redempationen des früheren Mittelalters kommen den generell erteilten Ablassen für Almosen, Kirchenbesuch, Teilnahme am Kreuzzug zuerst im 11. Jahrhundert vor.

Die kirchliche Erlaß und das gute Werke, das an die Stelle der nachgelassenen Bu ß e tritt, wird von Albertus Magnus und Bonaventura scharf hervorgehoben. Bei der Darstellung der Ablass lehre hat Thomas von Aquin die Ausführungen seines Lehrers Albertus Magnus.

M. Luther disputierte huaptächlich über die von Petrus Lombardus und Thomas von Aquin gelehrt Ablass theologie, Iohannes Calvinus über die Satzung des Laterankonzils(1215).

주제어(Key words) 참회제도(Institutionalisierung der Bu ß e), 사면신학(Ablass theologie), 스킴라신학(Scholastische Theologie), 종교 개혁(Reformation), 마르틴 루터(M. Luther), 요한네스 칼 비누스(Iohannes Calvinus), 참회의 성례(Bu ß sakrament), 교회법학자들(canonistas)