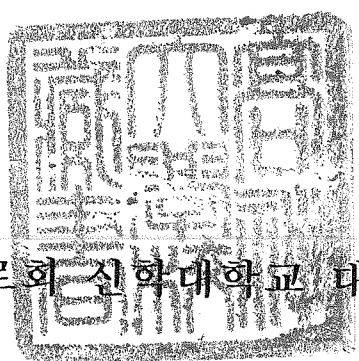


54
231
78892


루터의 하나님 이해



장로회 신학대학교 대학원

신학과 역사신학 전공

김 윤 동

 고신대학교



DM00003936

루터의 하나님 이해

지도 이형기 교수

이 논문을 석사학위 논문으로 제출함

1998 년 1 월 일

장로회 신학대학교 대학원

신학과 역사신학 전공

김 윤 동

김윤동의 석사학위 논문을 인준함

주심 _____

부심 _____

부심 _____

장로회신학대학교 대학원

1998년 1월 일

감 사 의 글

부족한 논문이 나오기까지 지도해주신 이형기 교수님께 깊은 감사를 드립니다. 교수님께서서는 학문하는 자세와 좋은 것들을 많이 가르쳐 주셨습니다. 그리고 한국교회에 대한 관심을 깨우쳐 주시고 지도해 주신 김인수 교수님께도 감사를 드립니다. 교수님의 따뜻한 관심을 잊지 못할 것입니다. 또한 윤리학을 가르쳐 주시고 논문의 부심으로 지도해 주신 김철영 교수님께 머리숙여 감사를 드립니다.

부족한 저를 좋은 목사가 되도록 지도해 주시는 정릉교회 김유철 목사님과 함께 동역하는 이창교목사님, 임장원목사님께도 감사를 드립니다. 바쁜 중에서도 저를 위하여 많은 배려를 아끼지 않았습니다.

때마다 저를 위하여 기도하시고 도와주시는 군산 문화교회 이호일 목사님과 문준자 사모님의 사랑과 관심에도 감사를 드립니다. 그리고 부족한 아들이 훌륭한 목사가 되기를 염원하고 기도하시는 부모님께도 감사의 마음을 전합니다. 다 열거하지 못하지만 사랑의 빛을 지고 있는 많은 분들께도 감사를 드립니다. 그리고 부족한 아빠를 참아준 경민이와 경현이에게도 고마움을 전합니다.

마지막으로 아내의 격려와 사랑을 빼놓을 수 없습니다. 감사의 마음을 전하면서 이 논문을 사랑하는 아내 이미현에게 바칩니다. 하나님 감사합니다.

약 어 표

<i>LW</i>	American Edition of Luther's Work
<i>LCC</i>	Library of Christian Classics
<i>ST</i>	Summa Theology
<i>CJ</i>	Concordia Journal
<i>ATR</i>	Anglican Theological Review
<i>TS</i>	Theological Studies
<i>CTQ</i>	Concordia Theological Quarterly
<i>JR</i>	Journal of Religion
<i>CTM</i>	Concordia Theological Monthly
<i>ETL</i>	Epimerides Theologicae Louvaniensis

목 차

I. 서론.....	1
A. 연구목적과 의의.....	1
B. 연구방법과 범위.....	2
II. 사상적 배경.....	5
A. 토마스 아퀴나스.....	5
1. 신의존재.....	9
2. 신의속성.....	12
3. 삼위일체.....	15
B. 후기중세기 스킨라주의.....	18
C. 신비주의.....	21
1. 요한 타올러.....	23
a) 성삼위.....	23
b) 신인합일.....	27
2. 『독일신학』.....	31
a) 지고선.....	33
b) 내적지.....	35
c) 영원한 의지.....	36
d) 신인합일.....	38
III. 루터의 하나님 이해.....	42
A. 복음의 발견 이전의 루터의 하나님 이해.....	42
1. 성장기 루터의 하나님 이해.....	42
2. 루터의 하나님 이해에 있어서의 시험(Anfechtung).....	46
a) 수도원에서의 루터.....	46
b) Anfechtung.....	48
3. 의의 하나님-『시편강의』(1513-1515).....	51
a) 자기고발.....	51
b) 하나님의 긍휼.....	55
c) 하나님의 이상한 사역과 본래적 사역.....	58

B. 복음 발견 이후의 하나님 이해.....	60
1. 구원의 하나님-『로마서강의』(1515-1516).....	60
a) 하나님의 의의발견.....	60
(1)그리스도의 의.....	60
(2)하나님의 역설.....	65
(3)하나님의 의와 성령.....	67
b) 하나님의 계시인 그리스도.....	68
c) 하나님의 선택.....	70
2. 십자가의 하나님-『히브리서강의』/『하이델베르그 논제』(1518).....	72
a) 십자가의 신학.....	72
b) 십자가의 윤리.....	77
3. 숨겨진 하나님-『노예의지론』(1525).....	79
a) 드러난 하나님 숨겨진 하나님.....	80
b)하나님의 예정.....	84
IV. 결 론.....	88
A. 요약 및 결론.....	88
B. 제 언.....	92

참고문헌

I. 서론

A. 연구목적과 의의

종교개혁 이래로 많은 사람들이 루터를 해석해왔다. 어떤 학자는 개신교의 역사는 루터 연구의 역사라고까지 말하기도 한다.¹⁾ 초기에는 루터를 교회를 대하여 전투하는 전사(戰士)로, 16세기 후반 17세기 정통주의자들은 교의학의 선생으로, 17세기 후반 경건주의자들은 개인적인 경험과 성결, 순수한 신앙과 성경연구를 강조하는 사람으로 해석하였다. 이성주의자들에게 루터는 순수이성의 복음을 가져온 사람으로서 교회 전통주의로부터 탈출한 자유의 영웅이었다. 아돌프 하르낙(Adolf Harnack) 같은 사람에게 루터는 교리사의 종말이며 기독교 헬라화의 종말을 가져온 사람이다.²⁾ 그러나 루터는 처음부터 위대한 사명을 가지고 교회의 개혁자로 나선 것이 아니다. 다만 그는 하나님 앞에서 자신의 모습을 발견하고 가공할 만한 심판 앞에서 영혼의 구원을 위하여 몸부림치던 사람이었다. 그리고 영적인 시험(Anfechtung)의 깊은 어둠에서 복음의 광명을 맞이한 사람이다. 필자의 1차적인 관심은 루터의 이러한 실존에 있다. 그리고 그가 어떻게 영적인 시험을 탈출하여 십자가의 하나님을 만났는가하는 그의 생애에 있다. 이러한 관심에서 시작하여 루터의 삶과 사상을 지배했던 중심에 바로 루터의 하나님 이해가 있음을 깨닫게 되었고 그에게 있어서 신론이 중심적인 위치를 차지하고 있음을 알게되었다. 루터의 하나님 이해는 '십자가의 신학'이라는 이름으로 알려져 있다. 그러나 그동안 루터의 신학에 있어서 중심을 구원론(칭의론)에 둠으로서 루터의 신론이 약했던 것이 사실이다. 특히 루터의 삶의 정황이 제대로 반영되지 못한 채 그의 하나님

1)K.G.Hogen은 개신교 역사는 루터 연구의 역사라고 하였다. K.G.Hogen, "Current Theology Changes in the Understanding of Luther," *TS* 29(1968): 473

2)Ibid., pp. 472-476.

이해가 다루어져왔다고 본다. 따라서 본고는 루터의 하나님 이해를 칭의론과의 관계 속에서 그리고 삶의 정황을 중시하면서 신론이 태동하게된 배경을 다루고자하는 것이다. 루터의 '하나님 이해는 하나님의 사랑을 들먹이면서도 그분의 거룩과 공의와 심판을 경험하지 못한 채 숨겨진 하나님을 발견하지 못한 사람들에게 도전과 새로운 지평을 열어 주리라고 믿는다. 그래서 루터가 하나님의 거룩하심 앞에서 전율하며 또 그분의 십자가의 은혜를 깨달으며 만난 하나님을 오늘 시대에도 만나야한다고 믿는다. 여기에 본고의 의의가 있다.

B. 연구방법과 범위

루터는 조직신학자가 아니다. 그러므로 그의 사상이 일목요연하게 조직신학적으로 서술되지 않았다. 물론 그의 생전에 많은 저서를 지었고 글을 썼지만 그의 사상은 여기저기 흩어져 있어서 체계적으로 정리하기가 쉽지 않다. 더욱이 그의 많은 글들은 그가 처한 상황들에서 논쟁적으로 쓰여졌기 때문에 그의 사상과 그 상황(Sitz im Leben)을 떼어놓고는 생각할 수 없다. 그러기에 루터의 사상을 파악하는데는 그의 삶을 따라가면서(전기적인 방법) 이해하는 것이 효과적인 방법 중의 하나이다. 본고에서는 루터의 하나님 이해를 그의 어렸을 때부터 부모로부터 받았던 영향에서부터 살펴보고 한다. 그리고 어떻게 루터가 영적인 시험(Anfechtung) 가운데서 하나님의 의(iustitia Dei)를 발견하고 그에 대한 사상을 발전시켜 나갔는가에 대한 과정을 살펴보고 한다. 그래서 1525년 정도에는 종교개혁적인 사상이 거의 다 드러났다고 판단을 하고 그 시기까지의 작품들 가운데서 신 이해에 있어서 핵심적인 작품들을 살펴보고 한다. 특히 각 작품들에서의 배경을 중시하여 고찰하려고 한다.

루터를 연구함에 있어서 한 부류는 중세교회와 사회 그리고 당시의 신학적 전통의 연관성 속에서 이해하려고 하였다.³⁾ 이런 사람들은 루터의 젊은 시절과 초기 작품들에 관심을 기울인다. 그리고 또 다른 사람들은 중세와의 단절을 강조하고 개혁을 중시하는 쪽으로 이해하려고 시도하는 사람들이 있는데 이 사람들은 『로마서강의』(1515-1516)와 『갈라디아서강의』(1519) 그리고 그 후의 작품들에 관심을 기울인다. 이형기 교수는 『로마서강의』에서부터 본격적인 종교개혁신학이 펼쳐진다고 보고 성령의 조명에 의한 복음의 재발견을 강조하면서 후자의 견해를 따르고 있다.⁴⁾ 여기서 복음의 발견의 시기에 대한 문제가 제기된다. 루터가 복음을 발견한 시기 소위 말하는 ‘탐의 경험’(Turmerlebnis)의 시기는 루터 자신이 1545년 라틴어 저작서문에서 1519년에 사로잡혔다(I had been captivated)고 말하고 있는데 여기에 대해서 학자들은 루터의 기억을 의심하면서 다양한 해석을 하고 있다.⁵⁾ 본고에서는 루터의 『로마서강의』에서 새로운 종교 개혁적인 모습이 완전히 등장하고 있다고 보고 『로마서강의』 이전과 이후를 중심으로 살펴보고자 한다. 다시 말하면 루터의 복음의 발견을 중시하면서 루터의 하나님 이해가 어떻게 형성되었고 새롭게 태동 되었는가에 대해서 집중하는 것이다. 그러므로 본고의 범위는 처음 루터가 복음을 발견하고 복음에서 발견한 하나님에 대한 이해가 어느 정도 정리되었다고 보는 1525년의 『노예의지론』까지의 작품들까지가 되겠다.

I장에서는 본고의 연구의 의의와 연구범위와 방법을 서술하였다. II장에서

3) 이러한 시도들에 대해서 John L. Farthing, *Thomas Aquinas and Gabriel Biel-Interpretations of St. Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of Reformation* (Durham & London: Duke University Press, 1988), pp. 1-5.를 참고하라.

4) 이형기, 『종교개혁신학사상: 루터와 칼빈을 중심으로』 (서울: 장신대출판부, 1984), pp. 12-25.

5) 참고: K.G.Hogen, "Current...Luther," pp. 478-93. 각 시기를 주장하는 학자들과 연대가 수록되어 있다.

는 루터의 하나님 이해에 있어서 사상적인 배경을 언급하려고 한다. 여기서는 당시 중세 스콜라주의의 대표격인 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)의 신 이해를 그의 『신학대전』을 통해서 알아본다. 그리고 후기 중세기 스콜라주의와 중세독일의 신비주의자인 요한 타울러(Johannes Tauler)와 『독일신학』(*Theologia Deutsch*)에 나타나는 신비주의적인 신관(神觀)을 정리해본다.

III장에서는 루터가 성장하면서 배우고 느낀 하나님과 영적인 시험(*Anfechtung*) 속에서 경험한 하나님을 ‘복음발견 이전의 루터의 신 이해’라는 제목으로 다루려고 한다. 여기서는 루터가 아직 하나님의 의(righteousness of God)를 발견하기 이전의 신 이해를 다루게된다. 그리고 복음적인 하나님의 의를 발견한 이후의 신 이해를 고찰해본다. 특히 루터가 본격적으로 하나님의 의를 통하여 은혜의 하나님을 만나고 그에 대한 사상이 발전되어 가는 시기의 핵심 작품인 『시편강의』(1513-1515), 『로마서강의』(1515-1516), 『히브리서강의』(1518), 『하이델베르그 논제』(*Heidelberg Disputation*)(1518), 『노예의지론』(1525)의 작품들을 통하여 루터의 신 이해를 알아보려고 한다.

IV장에서는 결론적으로 루터의 신 이해를 요약정리하고 그 역사적 의미를 평가해본다.

II. 사상적 배경

A. 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)

토마스 아퀴나스는 중세기 사상의 최고봉에 자리잡은 사람으로서 13세기 스콜라주의의 정점을 이루고 있다. 그가 활동하던 13세기는 교황 이노센트3세(Innocent III)의 지도아래 교황청을 개혁하고 교황권을 강화하던 시기이다. 종교 재판이 생겼으며 유럽 전역에 대학이 등장하여 학문의 열기가 어느 때보다도 뜨거웠던 시기이다. 그리고 사상적으로 중요한 것은 바로 아리스토텔레스 철학과 아랍 철학의 유입이다. 500년대초 보에티우스(Boethius)로부터 시작해서 1100년대말 1200년대 초에 스페인학자들에 의해서 유럽에 들어온 아리스토텔레스(Aristotle)의 사상은 당시 어거스틴적인 전통을 따라 신앙만이 인간으로 하여금 세계를 정확하게 이해할 수 있게 해준다고 생각하던 기독교에 영향을 주었다. 당시 기독교에서는 지식으로의 길은 감각적인 것에 있지 않고 영혼을 통해 알 수 있는 진리를 향해 내면을 보는 것에 있다고 생각했었기 때문이다.⁶⁾ 그러나 아리스토텔레스는 모든 지식이 감각적인 관찰에서 비롯되었다고 가르쳤기 때문에 충격을 받았던 것이다. 당시만 해도 교회의 가장 중요한 사람은 어거스틴(Augustine)이었다. 대부분의 사람들은 그를 인용하였고 그의 말을 권위의 원천으로 삼았다. 어거스틴주의자들은 플라톤을 포함하여 어거스틴과 위-디오니시우스(Pseudo-Dionysius)로 이어지는 신 플라톤적인 전통까지 전체를 받아들였다. 그러나 일부의 사람들은 기독교의 정통성을 버리지 않으면서 아리스토텔레스의 철학을 수용하여 기독교를 신학적으로

6) 이것은 'Augustinian crisis'라 불리는 것으로 Platonic-Augustinian에서 philosophico-theological system으로 바뀌는 것을 의미한다. Hans Küng&David Tracy, *Paradigm Change in Theology*, trans. Magaret Kohl (NewYork: Crossroad, 1989), p. 17.

로 이해하는 철학적 도구로 삼았다. 그러나 이들이 아리스토텔레스의 철학을 수용하기는 하였지만 어거스틴을 아주 버린 것은 아니었다. 도리어 어거스틴의 신학을 아리스토텔레스의 철학적인 구조 안에서 해석하려고 하였다. 그래서 이들에게서는 아리스토텔레스주의와 신 플라톤적 어거스틴주의가 종합을 이루게 된다.⁷⁾ 이 사람들의 대표가 바로 토마스 아퀴나스이다. 하지만 어거스틴주의나 토마스 아퀴나스의 종합과는 달리 정통 신학에 맞서서 철학의 독립을 주장하는 사람들도 있었다. 유럽 사회에 들어온 아리스토텔레스의 철학과 더불어 시대적인 특징 중의 하나는 결식 승단의 출현이다. 특히 이 시기는 어거스틴적-신플라톤주의의 신학 노선을 따랐던 프란시스파 수도사들과 아리스토텔레스적 견해를 따르는 도미니크파 수도회 사람들의 활동이 두드러졌던 시기이다. 토마스는 도미니크파의 대표적인 인물인 알버트(Albertus Magnus)의 제자로서 알버트는 자연과학 분야에서 사물을 독자적으로 관찰할 수 있는 능력과 전통적인 인식방법과는 다른 자신의 경험적인 견해를 보여 주었고 당시의 사람들에게 아리스토텔레스의 철학을 알린 사람으로 알려져있다. 그는 신학과 철학을 구별하였으며 신학에 있어서는 이성의 한계를 주장하였다. 알버트는 아리스토텔레스주의를 대표하는 사람이긴 하였지만 아직까지는 어거스틴과 신 플라톤적인 틀 속에 있었던 것으로 평가되는 인물이다.⁸⁾

이탈리아에서 태어나 파리와 교황청 그리고 나폴리의 대학 등에서 강의한 토마스 아퀴나스는 그의 생애를 통하여 신학과 철학에 대하여 여러 가지의 저서들을 저술하였는데⁹⁾ 토마스에 대한 한 전기작가는 토마스가 어렸을 때에도 “신이란

7) J. Gonzales, 『기독교사상사』 II권 이형기, 차종순역 (서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1989), pp. 273-321; Bengt Häggglund, 『신학사』 박희석역 (서울: 성광문화사, 1991), p. 248.

8) J. Gonzales, pp. 318-321.

9) 토마스의 저서들 가운데 중요한 것들은 조직신학 주석(초기), 성경주석, 『대이단총론』(Summa contra Gentiles), 『신학대전』(Summa theologica), 아리스토텔레스의 작품에

무엇인가”라는 질문을 자주 물었다고 한다. 그 말이 사실이든 아니든 토마스에게 있어서 신의 문제는 그의 신학의 중심 주제였다. 그의 신관은 『대 이단대전』(*Summa contra Gentes*)¹⁰과 『신학대전』(*Summa theologia*)¹¹에 잘 드러나 있다. 이러한 책들이 기록될 때는 이슬람세력의 발흥과 십자군 전쟁 등의 혼란이 있던 시기이다. 여기서 토마스는 당시 라틴 기독교를 둘러싸고 있던 이슬람세력과의 전쟁에서 단순히 군사적인 투쟁을 할 것이 아니라 선교적인 차원에서 보다 근본적인 철학적 대화의 노력이 필요하다고 생각하였다. 그래서 기독교 신앙이 진리와 지혜의 탐구에 있어서 꼭 받아들여야할 유일한 길이라는 것을 변증하기 위하여 『대이단대전』을 기록하게 되었다. 그리고 이슬람 세력으로 인한 기독교의 사상적 문화적 위기에 맞서서 기독교 신앙의 가르침을 체계적으로 서술하기 위하여 『신학대전』을 저술하게 된 것이다. 『대이단대전』에서 등장한 많은 부분들이 『신학대전』에 등장하고 있다. 본고에서는 토마스의 사상의 결집체라고 볼 수 있는 『신학대전』에 나타난 신관을 살펴보려고 한다.

『신학대전』은 ‘기독교적 가르침에 관한 모든 것을 신앙입문자 교육에 맞도

대한 주석서 등이 있다.

10)1259년에 착수한 이 책은 스페인의 바르셀로나에서 이슬람교도에 선교를 하던 도미니크수도회의 선교사의 요청에 의하여 선교활동을 지원하기 위하여 쓰여졌다고 전해진다. 이 책은 직접 이교도들을 설득하거나 그들의 의문을 풀어주기 위하여 준비된 지침서라기보다는 기독교 신앙만이 우리가 받아들여야할 유일한 길이라는 것을 알리는 변증서의 성격이 짙다. 참고: 이나가키 료오스케, 『토마스 아퀴나스』 정종휴, 정종표공역 (서울: 도서출판 새남, 1994), pp. 100-106.

11)원래summa라는 것은 13세기에는 세 가지 목적을 담고있는 문학작품을 가리켰다. 첫째 특정 학문 전반에 걸쳐서 간결하고 상호 연관적인 방식으로 개진하기 위해 둘째는 그 학문 영역의 대상들을 세부적으로 분석할 뿐 아니라 하나의 종합적인 방식으로 조직화하기 위해, 셋째 이 모든 작업을 학생들을 가르치기에 알맞은 방식으로 재정리하기 위해서였다. 13세기에는 이러한 시도들이 많이 있었는데 토마스의 『신학대전』도 이러한 시도의 하나이다.

록 서술한' 책이라고 토마스는 머릿글에서 밝히고 있다.¹²⁾ 이 대전에서 토마스는 그의 신학사상을 질서 있게 그리고 나름의 순서를 가지고 구성하고 있는데 1)원리인 신으로부터의 발원(exitus), 2)목적인 신에게로의 귀환(reditus) 3)신에게로의 귀환의 길이신 그리스도라는 구조를 가지고 전개하고 있다.¹³⁾ 토마스는 이렇게 말한다.

그러므로 거룩한 가르침의 주요의도가 신을 그 자체로 알게 할 뿐 아니라 또한 사물들 특히 이성적 피조물의 원리이자 목적인 한에 있어서 알게 하려는 것이기 때문에 우리는 이 거룩한 가르침을 다음과 같은 순서로 다루고자한다. 무엇보다도 신에 대해서(1부), 그 다음 이성적 피조물의 신을 향한 여정(1부)에 대해서, 그리고 마지막으로 인간에 있어서 우리에게 신으로 나아가는 길이 되어준 그리스도에 대해서(3부) 다룬다. 신에 관한 고찰은 세부분으로 구성된다. 우선 먼저 신의 본성(natura divina)에 대해서, 다음 신의 위격(persona)에 대해서 그리고 마지막으로 신으로부터 발원되는 피조물들의 전개과정에 대해서 고찰하게될 것이다.¹⁴⁾

이러한 구속사적인 도식은 아리스토텔레스적이라기 보다는 신 플라톤 전통의 유출(emanatio)(즉 一者로부터의 발원)과 (일자로의)귀환(reditus)이라는 도식을 빌어온 것이다. 그에게 있어서 신학이란 신에 관한 학문이기애 모든 것을 그 기원이나 최종적인 목적에 있어서 신을 중심에 두고 그 신과의 연관 속에서 이해하고

12)1267년에 착수한 『신학대전』은 1274년 그가 죽을 때까지 완성되지 못한 상태였다. 총512개의 문제로 되어있고 그 내용을 보면 제1부에서는 하나님의 존재와 본성, 속성 그리고 섭리 등의 신론을 다루고 있다. 제2-1부에서는 인간의 행복과 행위에 관한 인간론, 죄론을 다루고 있다. 2-2부에서는 3덕(믿음 소망 사랑)과 4덕(지혜 용기 절제 정의) 그리고 수도생활의 신비 등을 다룬다. 제3부에서는 성육신과 기독론 그리고 성례와 마리아론을 다룬다. 그리고 보충편에서는 결혼 죽음 종말 문제를 다룬다.

13)신으로부터 발원-귀환-귀환으로의 길이인 그리스도라는 이러한 도식은 『신학대전』 이전에 그의 다른 저서에도 등장하고 있다. 예컨대 토마스는 1253년-1256년 페트루스 롬바르두스의 『명제집』을 해설하면서 이러한 『신학대전』의 구성의 틀을 세웠던 것으로 보인다. 이나가키, pp. 56-57.

14)ST., I. 2. 서론.

자 하였다. 그래서 토마스의 신학은 그 중심에 신에 관한 이해가 있다.¹⁵⁾ 그는 대전을 시작하면서 이와 같이 순서를 밝히고 신에 관한 논의로 들어간다.

1. 신의 존재

신에 관하여 논의함에 있어서 토마스는 신의 존재를 증명하는 것에서부터 출발한다.¹⁶⁾ 이 책을 읽는 대상이 이미 기독교를 믿고 있는 사람임에도 불구하고 신의 존재를 증명하는 것에서부터 시작하는 토마스의 신을 이해하기 위해서는 그의 전제를 알아야한다. 토마스의 전제는 “신의 존재는 자명한 것이 아니다”라는 것이다. 토마스의 논리는 이렇다.

하나님이 존재한다는 이 명제(propositio)는 그 자체에 관한 한 자명한 명제이다. 왜냐하면 이때 술어는 주어와 같기 때문이다. 후에 명백히 하겠지만 사실 하나님은 자기 존재이다(suum esse). 그러나 우리는 하나님에 대해 그가 무엇인지 모르기 때문에 이 명제는 우리에게 자명한 것이 아니다...그러므로 그것에 대해서 증명할 필요가 있다.¹⁷⁾

이러한 토마스의 주장은 당시 많은 학자들이 신 존재의 지식이 모든 사람들의 마음에 자연적으로 심겨져있다는 주장을 한 것을 염두에 두고 한 것이다. 토마스는 이것을 부정한 것이다.¹⁸⁾ 그는 신의 관념이 곧 신의 실재와 직결된다는 소위 안셀름(Anselm)의 존재론적 신 증명을 부정하였다. 안셀름의 신 존재증명은 다음과 같다.

15)ST., I. 1. 7.

16)하나님의 존재에 대한 증명은 철학에서 시작된 것이지만 신학에서도 Theodore of Tarsus 등의 고대교부들에게서도 부분적으로 등장하고 있다. 김광식, 『조직신학』 I권 (서울: 대한기독교서회, 1993), p. 80.

17)ST., I. 2. 1.

18)F.C.Coplestone, p. 160.

실재 안에(in re) 존재하는 것은 단지 사람의 생각 안에(in intellectu)서만 있는 것보다 크다. 우리는 무한히 완전한 존재에 대한 관념을 가지고 있다. 그런데 실재는 이러한 완전한 관념 속에 포함되어 있다. 실제로 존재하는 것이 하나의 완전성이라고 한다면 그리고 신은 실제로 존재하지 않는다고 한다면 우리는 신보다 더 큰 존재를 생각하게 된다. 그러나 신은 최고의 진리요 최고의 존재요 최고의 선이기 때문에 완전한 존재이다. 이 이상 더 위대한 것을 생각할 수 없는 관념(id quo majus cogitari nequit)이다. 이러한 관념 속에는 실재라는 생각이 이미 포함되어 있다. 그리고 모든 사람은 신에 대한 관념을 가지고 있다. 따라서 신은 실재한다.¹⁹⁾

토마스는 이러한 안셀름의 주장에 대하여 신의 실재가 다른 사물들에 속하는 특성 처럼 그것을 어떤 객체에 속하는 특성으로 말할 수 있는 성질의 것이 아니므로 위의 방식으로는 증명될 수 없다고 하였다. 그리고 신의 존재는 논리의 영역에 속하는 것이 아니므로 하나의 논리적인 필연성으로 증명할 수는 없다고 하였다.²⁰⁾ 이렇게 존재론적인 신증명을 부정한 토마스는 소위 우주론적(cosmological) 증명²¹⁾을 주장한다. 이 증명방법은 현실세계의 감각적인 사물을 관찰하고 사물의 본성을 유추해감으로 하나님께로 가는 출발점을 삼는 아리스토텔레스적인 방법론이다.

토마스는 신의 존재를 다섯가지로 증명하고 있는데 이 증명들은 두 가지 방식으로 진행된다. 먼저 하나의 원인(原因)을 요구하는 감각적인 실재의 실존을 이야기하고 다음에 이 감각적인 실재의 실존이 유한한 인과계열(因果系列)을 따라 제일원인(第一原因) 즉 신(하나님)을 요구한다는 사실에 대한 논증이다.²²⁾ 첫째는

19)이종성, 『신론』 (서울: 대한기독교출판사, 1995), p. 63. 재인용.

20)Bengt Hägglund, p. 236. ; F.C.Coplestone, pp. 161-162.

21)이 증명의 논리적인 근거는 모든 결과는 적당한 원인에 기인한다는 것이다. 그래서 현상계가 선행하는 어떤 것의 결과라고 한다면 그 원인이 있을 것이고 그 원인을 추구하는 것이 이 증명의 목표이다. 이러한 논리는 토마스가 처음이 아니다. 플라톤의 『Timaeus』에 이미 등장하고 있고 어거스틴(Augustine)에게서도 강조되고 있다. 이종성, pp. 65-66.

22)여기 제2문에서 토마스가 증명하려는 것은 우리 인간으로서는 신이 어떠한 존

운동변화에서(ex parte motus) 알 수 있는데 바로 운동의 제1동작자(aliquod primum movens)가 신이라는 것이다. 둘째는 원인(causa efficiens)에서 알 수 있는데 여기서 제1원인(prima causa efficiens)이 바로 하나님이다. 셋째는 가능과 필연(ex possibili et necessario)에서 알 수가 있는데 자기의 필연성의 원인을 다른데서 찾지 않고 다른 것들에게 필연성의 원인이 되는 것 즉 그 자체로 필연적인 것(ens per se necessarium)이 바로 신이라는 것이다. 넷째는 사물계의 존재의 단계에서(ens gradibus qui in rebus inveniuntur) 알 수 있는데 모든 사물은 존재의 대소에 있어서 상이한 단계를 형성하고 있다. 존재에 있어서 큰 단계는 작은 단계의 원인이 되는데 가장 큰 존재(maxime ens)가 바로 하나님이다. 다섯째로는 사물의 방향에서(ex gubernatione) 알 수가 있는데 모든 사물은 하나의 목적을 지향하고 있다. 여기서 모든 사물이 궁극적으로 지향하고 있는 최고의 목적 즉 모든 사물이 그것에 의하여 목적을 향하여 배열되는 이성적 존재(alliquid untelligens, a quo omnes res naturales ordinanatur ad finem)가 바로 하나님이다. 그러므로 하나님은 최초의 부동(不動)의 동작자(the first, unmoved Mover;actus purus)이시고 최초의 원인(the first Cause)이시며 절대적인 필연과 절대적인 완전자이시며 최고의 지성인 것이다.²³⁾ 여기서 보면 토마스의 신관의 경험주의적인 성격을 볼 수가 있다. 즉 다시 말하면 그는 신의 존재를 논증함에 있어서 세상에 있는 존재에 대한 경험적인 성찰을 통해서 그 경험적 실재들이 그것들을 초월하는 존재에 의존하고 있음을 확신하고 있다. 이러한 논증은 그의 인식론에서 비롯된 것인데 그의 인식론에서는 인간의 인식이 감각적인 경험에서 출발한다고 생각한다. 그리고 우리가 보이는 세계를 초월하는 존재에 대한 인식이란

재인지(=본질)는 완전하게 알 수 없어도 신이 '있다는 사실'(실존사실=existentia) 만큼은 우리의 지성을 가지고 피조물을 관찰함으로써 '증명'할 수 있다는 것이다.

23)ST., I. 2. 3.

혹은 모든 존재에 관해서 갖는 자연적인 인식이라도 경험의 성찰에 의해서 도달될 수 있다.²⁴⁾

2. 신의 속성

신의 존재를 논증한 후에 토마스는 신의 속성을 논한다. 토마스는 신의 속성을 논의함에 있어서 모든 유한한 사물들이나 혹은 그 일부에 속하는 어떤 특성들을 차례차례 신에 관해서 부정해감으로써(*via negativa*) 논하고 있다. 즉 신이란 이런 것도 아니요 저런 것도 아니라는 방식이다. 신을 묘사할 때 이러한 방법을 사용하는 것은 사람은 상대적인 존재며 피조물이라 신을 직접 볼 수 없으며 인간의 언어로는 절대자이신 신을 긍정적으로 표현할 수가 없기 때문이다. 그러므로 사람이 하나님에 관하여 설명할 때는 신에 대하여 부정적인 방법을 사용할 수밖에 없다는 것이다.²⁵⁾ 그는 다음과 같이 말한다.

어떤 것에 대해 그것이 존재하는지(*an sit*)를 인식한 후 남는 것은 그것에 대해 그것이 무엇인지(*quid sit*)를 알기 위해 그것이 어떻게 있는지(*quomodo sit*)를 고찰 할 수 있다. 그런데 우리는 하나님에 대해 무엇인지는 알 수 없고 무엇이 아닌지를 알 수 있기 때문에 하나님에 대하여 어떻게 있는지는 알 수 없고 어떻게 있지 않은지(*quomodo non sit*)를 고찰 할 수 있다.²⁶⁾

사실 신을 묘사함에 있어서 부정의 방법을 사용한 것이 토마스의 고유한 것은 아니다. 이러한 방법은 플라톤적인 전통에도 있었으며 오리게네스(Origenes)

24)ST., I. 2. 2.

25)역사적으로 보면 하나님의 속성을 설명하는 방법으로 세 가지를 말하고 있다. 첫째는 유한자의 모든 완전성을 하나님에게 붙이는 방법인 *via eminentiae*이고 둘째는 모든 불완전성을 제거하는 방법인 *via negationis* 그리고 창조주의 사역에 관하여 붙여진 모든 완전성을 얻는 방법 *via casualitatis*이다. 김광식, p. 132.

26)ST., Ia. 3. prol.

그리고 5세기경의 僞書의 디오니시우스(Pseudo-Dionysius)에서도 등장하고 있다.²⁷⁾

신의 속성을 논의하면서 그는 신의 단순성에 대하여 논하고 있다. 신은 물체가 아니다. 왜냐하면 신은 부동의 원동작자(pimum movens immobile)이기 때문이고, 질료와 형상으로 복합되어 있지 않기 때문이다. 신은 물체가 아니므로 질료도 가지지 않으며 형상도 가지지 않는다. 신은 형상 자체이다. 질료와 형상으로 구성된 인간은 인간성(humanitas)을 가지지만 질료와 형상의 구성체가 아닌 신은 '신성'(divinitas)이다. 따라서 신은 자기 자신의 본질 또는 본성이다. 오히려 신에게 있어서는 본질(essentia)과 존재(esse)가 동일하다.²⁸⁾ 그러기에 신에 합당한 이름은 '있는 자'이다. 토마스는 이렇게 말한다.

그러나 계시에 의해 우리가 알게된 신의 고유한 참이름은 '야훼'(Jahwh=있는자, Qui est)이다. 왜냐하면 그 이름은 신에 대해 그 존재를 지시하며 그래서 그 존재가 그 본질을 형성하기 때문이다. 그리고 그 이름은 신에 대해 가장 가능한 것 즉 무한한 존재를 담고 있기 때문이다. 이 존재(esse)라는 동사는 과거와 미래가 배제되고 신의 고유한 특성인 현재의 영원성을 밝혀주기 때문이다.²⁹⁾

신은 어떤 류(類, genus)에도 속하지 않고 신은 또한 어떤 종(種, species)에도 속하지 않는다. 신에게는 우유(遇有, accidens)들이 없으며 순수현실(actus purus)이다. 그러므로 신은 가장 단순하다. 왜냐하면 질료(materia)로도 형상(forma)으로도, 본질(essentia)/존재(esse)로도, 류(genus)/종차(differentia specialis)로도, 주체(subjectum)/우유(accidens)로도 구성되어 있지 않기 때문이다. 또한 신은 가장 완전하다. 신은 물질이 아니며 조금도 가능태(potentia)를 가지지 않기 때

27) Coplestone, pp. 187-189. ; 이종성, p. 140-142. ; 김광식, p. 132. 이하 참고.

28) 토마스의 '존재' 개념에 대해서는 이나가키, pp. 113-115.; Etinne Gilson, 『중세 기독교철학사』 김기찬역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1994), pp. 510-511.를 참고하라.

29) ST., I. 3. 9.

문이다. 신은 제일 활동 원리이며 모든 완전성의 원리이고 원천이다. 신은 완전자 체이다. 사물들은 신과 같은 류, 같은 종일 수는 없고 오직 유비적으로(analogice) 신과 유사하다.³⁰⁾

그는 신의 불변성과 신의 영원성의 문제를 언급한 후에 신의 인식문제로 들어간다. 여기서 토마스는 본성상 인간의 지성이 가지적(intelligible)인 신을 직관 할 수 있다고 주장한다. 그러나 신이 지성기능의 원리이자 지성적인 직관의 대상 이기는 하지만 그의 무한 존재성 때문에 어떤 상(像)으로 환원될 수는 없다고 한다. 그러므로 인간의 지성이 신을 포착하기 위해서는 신에 '유사해질' 필요가 있다. 즉 '영광의 빛'(lux gloriae)이 필요하다. 피조된 지성이 신 본성을 인식하려면 인식 능력이 커지지 않으면 안되는데 이 영광의 빛이 우리를 신과 유사하게 만들어준다는 것이다. 신은 이 '영광의 빛'을 각 사람의 사랑에 비례하는 보상으로 준다. 따라서 어떤 사람은 남 보다 이 빛을 더 많이 소유할 수 있다.³¹⁾ 이러한 토마스의 사상은 자연신학의 길을 열어두고 있다. 그렇다고해서 인간이 신을 다 이해할 수 있다는 것은 아니다. 영광의 빛을 받아야하는 피조된 지성은 유한하기에 무한하신 신을 다 이해할 수 없고 이해될 수 없는 채로 남아있을 수 밖에 없다고 말한다. 토마스는 인간이 피조세계를 통해서 어느 정도 신을 이해할 수는 있지만 신의 본질을 직관 할 수 없음을 분명히 하고 있다. 그는 다음과 같이 말한다.

이승에서 우리는 물질적 육체 속에 영적인 존재를 가지고 있는 것이므로 그리고 또 우리의 인식도 이것에 맞게 되어있기 때문에 우리는 감각적 피조물들을 통해서 인식한다. 그러나 피조물들을 통해서 인식한다는 것은 결코 신 본질을 직관하는 것이 아니다. 그러므로 이승에서는 아무도 신을 볼 수 없다.³²⁾

30)ST., I. 4. 3.

31)ST., I. 12. 6. 여기서 토마스는 이성과 은혜를 종합하고 있다.

32)ST., I. 12. 11.

다만 인간은 물질들을 통해서 이 사물들은 (신이 그 원인인) 결과들이고 거기에 원인으로서는 신이 있다는 것, 또 거기서 여러 관계들이 나온다는 것을 알 수 있을 뿐이라는 것이다. 이렇게 보듯이 토마스는 인간의 지성의 능력을 이야기 하지만 그것은 신의 존재에 대해서 인식하는 정도이지 그 신의 본질을 볼 수는 없다고하여 인간 지성의 한계를 분명히 하고 있다.

3. 삼위일체

삼위일체를 다루면서 토마스는 신에게 있어서 '발원(發源)'(processio)을³³⁾ 말한다. 발원이라는 것은 성부 하나님과 성자 그리고 성령과의 기원과 관계를 일컫는 말인데 토마스는 아리우스(Arius)와 사벨리우스(Sabellius) 이단의 신관을 비판하면서 이 발원은 신의 내면적이고 내재적인(immanens) 행위라고 언급하고 있다. 하나님 안에서의 말씀의 발원은 출생(generatio)이라고 하고 발원하는 말씀 자체는 성자라 불린다(ipsam verbum procedens dicitur Filius).³⁴⁾ 하나님 안에는 말씀의 발원 외에도 사랑의 발원인 다른 발원이 존재한다. 이것이 성령인데 성령의 발원은 출생이 아닌 파송(spiratio)³⁵⁾이라 불린다. 이렇게 내재적 삼위일체에 대하여 논하면서 토마스는 삼위일체를 잘못 이해하는 이단을 정죄하고 전통적인 삼위일체를 주장하고 있다. 그는 다음과 같이 말한다.

성자는 성부와 다르다라고 할 때 우리는 성자가 성부와 구별됨을 말하지 아리우스(Arius) 처럼 성부와 분리되었다고 알아듣지 않는다. 그리고 사벨리우스(Sabellius)

33)이 단어는 '전진' '발원' '발생' '출산'등으로 번역될 수 있는 단어이다. 여기서는 신의 세위격 간의 기원과 관계에 관련시켜 특수한 개념으로 사용되고 있다.

34)ST., I. 27. 2.

35)'파송' '기식(氣息)'으로 번역되는 단어이다.

가 성부와 동일 유일한 위격으로 또는 성부와 서로 혼동되는 것으로 그리고 신을 대치한 고독자인 것으로 알아듣는 것은 배격한다.³⁶⁾

토마스는 인간 이성만으로는 '삼위'를 인식할 수 없다고 말하면서 아리스토텔레스, 플라톤의 삼원성(三元性)은 삼위가 아니며 철학자들은 이 삼위성을 깨닫지 못했다고 했다. 그는 성부를 어떤 것이 발원되는 '원리'(principium)라는 이름으로 성자는 '말씀'(Verbum)으로, 성령은 '사랑'으로 표현하면서 이 삼위는 본성과 영원성에서 권능에 있어서 동등하다고 주장한다.³⁷⁾

위에서 살펴본 바와 같이 토마스의 신관은 그의 신학의 중심 주제이다. 그래서 그는 그의 신학의 결집체인 『신학대전』에서는 신을 중심에 두고 신으로부터의 발원(發源)과 귀환(歸還) 그리고 귀환의 길로서의 그리스도라는 구도 속에서 신을 논하고 있다. 여기서 그는 신 플라톤인 방법을 사용하고 있다. 그렇지만 계속해서 신이 존재한다는 명제가 자명한 것이 아니라는 전제하에 아리스토텔레스의 틀을 가지고 신에 대한 논증을 시도한다. 신은 최고의 원작동자로서 그 속성은 인간이 부정적인 표현방법으로만 표현할 수 있는 분이며 인간 지성으로는 다 알 수 없는 존재이다. 다만 하나님은 사랑을 따라 주시는 영광의 빛을 통해서만 하나님을 조금 더 알 수 있을 뿐이다. 이 하나님은 삼위일체로 계시는 하나님이시다. 여기서 토마스는 삼위일체에 대한 이단을 정죄하고 전통적인 삼위일체론을 전개하고 있다. 토마스는 하나님 인식에 있어서 자연신학의 입장을 가지고 있다. 즉 신을 인식하는데 있어서 계시의 도움 없이 인간 이성만으로도 가능하다는 말이다. 토마스의 자연신학적인 신 인식은 고대교부들에게도 있었던 사상이며 가톨릭교회도 하나님이 인간 이성의 자연적인 빛으로 피조물을 통하여 확실하게 인식될 수 있다고

36)ST., I. 31. 2.

37)ST., I. 42. 1.

함으로써 자연신학적인 입장을 견지하고 있다. 가톨릭교회의 입장은 계속해서 많은 공격을 당하였는데 이러한 대립은 계시신학과 자연신학으로 불려지는 신학의 논쟁 속에서 현대에서도 계속되고 있다. 여기서 유명한 것은 바르트와 브룬너의 논쟁이다.³⁸⁾ 그러나 토마스는 자연신학적인 입장만을 주장하지는 않는다. 그는 또한 인간 이성의 부족함을 설명하면서 신앙의 지식에 의해서 보충되어야함을 말하고 있기 때문이다. 그러므로 토마스의 인식의 문제는 신지식을 얻기 위하여 자연신학에서 출발하지만 계시로 완성되는 구조를 가지고 있다.

38)바르트의 입장은 성경적으로 볼 때 자연종교나 자연적인 신 인식은 거짓이요 불신앙이며 우상숭배라는 것이다. 성경에서 증거된 하나님의 계시를 믿는 신앙으로만 하나님을 인식할 수 있다는 것이 바르트의 생각이다. 그러나 브룬너는 자연신학의 가능성을 주장하고 있다. 더 자세한 것은 이종성, pp. 105-130.을 보라.

B. 후기 중세기 스콜라주의

신학에 아리스토텔레스의 철학을 접목 시켰던 토마스의 신학이 중세후기에 들어서면서 학자들의 비판을 받게 된다. 토마스 아퀴나스의 신학을 비판하는 사람들 가운데는 프란시스학파의 둔스 스코투스(Duns Scotus)를 대표적으로 꼽을 수 있을 것이다. 토마스의 신학 체계가 아리스토텔레스의 사상을 접목시킨 것이라면 둔스 스코투스는 플라톤-어거스틴적인 사상의 소유자였다. 스코투스는 신 개념에 있어서 토마스의 주지주의(主知主義, intellectualism)를 반대하고 어거스틴적인 주의론(主意論, voluntarism)을 주장하고 있다. 스코투스에게 있어서 하나님은 세상을 지배하는 순수의지이다.³⁹⁾ 그래서 하나님은 절대적인 자유의지로 자기본성에 모순되지 않는 모든 것들을 의지하실 수 있는 분이시다. 그러므로 인간의 구원에 있어서도 은혜의 수단(성례들) 자체가 어떤 능력을 가지고 있는 것이 아니라 성례를 합당하게 수행할 때 나타나는 하나님의 언약(pactum)이 구원의 근거가 된다. 스코투스는 하나님의 절대적인 의지를 강조하면서도 하나님이 세우신 질서를 동시에 주장하고 있다. 그래서 둔스 스코투스는 계시를 통해서 알려진 하나님의 작정하신(ordained) 혹은 언약하신(covenanted) 의지에 따라 교회의 성례를 준수하고 구원을 위하여 노력하는 사람이 구원을 받을 것이라고 말하고 있다.

하나님의 절대적인 의지를 강조한 둔스 스코투스의 뒤를 잇는 사람이 바로 오캄(William of Okham)이다. 오캄은 프란시스학파의 사람으로 토마스나 둔스 스코투스를 비판하면서도 하나님의 절대적인 권능(potentia absoluta)과 질서적인 권능(potentia ordinata)을 구별하고 더 급진적으로 적용하였다. 오캄의 급진성은 그의 인식론에 잘 드러나는데 토마스 같은 사람들이 개별자에 대한 지식이 보편자에

39) J.L. Neve, O.W. Heick, 『기독교교리사』 서남동역 (서울: 대한기독교서회, 1995), pp. 411-412.

의하여 전해진다고 하는 보편적 실재론(universal realism)을 주장한 반면에 오캄은 개별적으로 존재하는 사물만이 실재적이라고 했고 개별자들에 대한 직접적이고 매개되지 않은 지식만이 대상의 존재여부를 파악하게 해준다고 주장하여 보편보다는 특수와 개별자를 중시하였다. 오캄과 그의 제자들은 보편적인 개념들을 인간의 정신적이고 언어적인 현상으로 설명하였다. 그래서 오캄과 그의 추종자들은 유명론자들(nominalists)이라고 불렸다. 이러한 오캄과 그의 추종자들의 주장은 토마스의 철학체계에 기반을 둔 보편적인 실재론인 옛길(via antiqua)과 비교해서 새길(via moderna)이라 불렸다. 오캄은 신 인식에 있어서 인간 이성의 무익함을 말하였지만 이성을 아주 무시하지는 않았고 이성을 계시의 한계 내에 두었다.⁴⁰⁾

유명론자들 중에는 루터의 스승이었던 가브리엘 비엘(Gabriel Biel)을 빠뜨릴 수가 없다. 그는 기본적인 철학적 신학적 문제들에 있어서 오캄의 사상을 이어 받은 사람이다.⁴¹⁾ 그도 하나님의 의지를 강조하였다.⁴²⁾ 비엘은 양 길(via antiqua, via moderna)을 알았던 사람으로 하나님의 절대적인 권능과 질서적인 권능을 구별하였으며⁴³⁾ 자기의 구원을 위해서 노력하는 자들에게 하나님의 용납하심이 있다고 주장하였다.⁴⁴⁾ 그리고 비엘은 인간 이성은 하나님의 존재하심, 그의 살아계심, 지혜로우심에 대해서 아주 조금 알 수 있을 뿐이라고 주장하였다.⁴⁵⁾

위에서 후기중세의 스콜라주의자들에 대해서 알아보았다. 이들은 둔스 스

40)Williston Walker, 『기독교회사』 송인설역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1993), pp. 401-405.

41)L. W. Spitz, "Current Theology: Current accents in Luther study 1960-67", *TS* 28(1967), p. 552.

42)Heiko Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Cambridge: Harvard University Press, 1963), pp. 187-188.

43)Ibid., pp. 37-39.

44)Ibid., p. 44.

45)Prologi q 1 art. 1 nota 3 D. Oberman, p. 40. 재인용.

코투스에서 시작하여 오캄 그리고 비엘로 이어지는 학파를 형성하였다. 이들에게서 중요한 것은 하나님의 절대적인 의지이며 구원에 있어서 언약과 하나님의 주권에 대한 강조의 사상이다. 그리고 신 인식에 있어서 인간 이성의 약함을 강조한 것이다. 이러한 사상은 토마스로 대표되는 보편적 실재론과 비교해서 새로운 길(via moderna)이라 불리게 된다. 이들에게서는 인간 안에 하나님을 찾을만한 '영혼의 불꽃'(synteresis)이 인간의 양심과 지성의 부분으로 나타난다. 토마스(Thomas Aquinas)나 둔스 스코투스(Duns Scotus)는 이것을 인간의 지성(intellect)에 속한 것으로 보았고 특히 스코투스는 이것을 실천이성과 동일시하기도 하였다.⁴⁶⁾ synteresis를 가지고 있는 인간은 하나님의 보편적인 은총에 응답할 능력이 있다. 그러므로 인간은 할 수 있는 최선의 노력과 선행을 통하여 하나님의 은총을 초청할 수 있으며 구원받을 수 있다고 하였다.⁴⁷⁾

46)Oberman, pp. 64-65.

47)B.Häggglund, "루터의 칭의론의 배경으로서의 중세후기신학," 『루터사상의진수』 지원용편 (서울: 컨콜디아사, 1987), pp. 86-103.

C. 신비주의

기독교에서 신비주의⁴⁸⁾라는 말은 일반적으로는 하나님과의 접촉을 직접 경험하는 것을 의미하는 것으로서 절대적인 실체(Absolute Reality) 즉 하나님과 영혼의 연합에 대한 신학적-형이상학적 이론을 모두 포함하는 것을 의미한다. 이 신비주의는 종교사적으로는 기독교 이전에도 있었다. 기독교에서 '신비'라는 말 자체는 없지만 구약성경에서는 '오묘' '비밀한 곳들'⁴⁹⁾ 이라고 나타나 있고 신약성경에서는 '비밀'이라는 말로 27회나 등장하고 있다. 특히 바울의 서신에서 21회나 등장하면서 그리스도가 '하나님의 지혜'라고 언급하고 있고 '믿음의 비밀' '적그리스도의 비밀'과 같은 곳에 사용하고 있다. 그리고 후에 이그나티우스(Ignatius)같은 교부에 의해 언급되기도 하였다. 그러나 기독교에서 신비주의가 새로운 전기를 맞게 된 것은 헬라사상과의 접목이 이루어지면서부터이다. 원래 헬라에서는 B.C 7세기 -A.D4세기경에서부터 토속 밀의종교(密儀宗教)가 성행하였었는데 기독교에 영향을 준 것은 플라톤과 그의 사상을 잇는 신플라톤주의(Neo-Platonism)적 신비주의 신관이다. 플라톤은 이원론(二元論)에 입각하여 하나님을 지고선(至高善)으로, 그리고 모든 것의 근원이 되는 존재로 설명하고 있다. 그리고 세계를 영원한 모형을 따라서 만든 신의 작품이라고 말하고 있다. 여기서 인간은 이데아(Idea)의 세계를 떠나서 육체에 갇혀있는 존재로서 이 영혼의 과제는 육체의 속박을 떠나 다시 이데아의 세계로 돌아가는 것이다. 인간은 이데아에 대한 열망 속에서 육체의 일을 절제하므로써 이데아의 세계로 돌아갈 준비를 하게되는 것이다. 이러한 플라톤의 맥을 잇는 신플라톤주의는 특히 3세기에 한창이었는데 플로티누스

48)참조: Evelyn Underhill, *Mysticism* (NewYork: The Noonday Press, 1955); William Ralph Inge, *Christian Mysticism*, 6th ed.(London: Methuem, 1925)

49)산29:29, 욥11:6, 시49:4, 잠11:13등

(Plotinus, 204-269)가 핵심적인 인물이다. 신플라톤주의에서 신은 단순하고 절대적인 존재로서 초월적인 존재이다. 그는 접근할 수 없는 존재이며 세상으로부터 구별되는 존재이다. 세계는 신적 생명의 범람(overflow)이며 유출(emmanation)로서 다시 하나님에게로 흡수(吸收)되는 것이 세계의 궁극적인 목표이다. 영혼의 임무는 육체의 속박을 건디어내고 점차 높은 단계로 상승함으로써 다시 하나님에게로 돌아가는 것이다. 여기서 상승적 운동의 수단이 되는 금욕적인 윤리가 따르게 된다. 이러한 신플라톤주의의 영향은 예수와 동시대 사람인 필로(Philo)를 통해서 기독교에 들어오게 되었으며 이것이 기독교 신비주의의 효시가 되었다.⁵⁰⁾ 그리고 후에는 교부들과 디오니시우스(Dionysius the Areopagita)와 어거스틴등에도 영향을 주었다.

중세교회에서 신비주의는 9세기 에리게나(John Scotus Erigena)에서부터 시작해서 12세기경에는 그 전성기를 이루게 된다. 이들은 플라톤적인 전통을 가지고 있었는데 클레르보의 베르나르(Bernard of Clairvaux, 1091-1153)⁵¹⁾는 그리스도를 영혼의 신랑(the soul's Bridegroom)으로 보고 그리스도의 삶과 고난에 대한 명상을 중시하였고 성 빅토르 휴고(St. Victor Hugo, 1096-1141)도 명상을 중시하였으며 개인적인 구원의 경험과 그리스도와의 합일을 강조하였다. 그는 겸비와 고난을 통해서 그리스도와 만날 수 있다고 하였다. 보나벤투라(Bonaventura)(1221-1274)는 프란시스학과 사람으로서 하나님의 의지를 강조하고 하나님에 대한 명상과 인간 이성의 하나님에 대한 복종을 강조하였다.

루터의 사상의 배경이 되는 14,5세기는 토마스 아퀴나스나 보나벤투라 같은 사람들이 지탱했던 중세의 전성기의 시대가 가고 교황권이 퇴조하면서 교회가

50) J.L. Neve, O.W. Heick, pp. 63-69.

51) 참조: Franz Posset, "Bernard of Clairvaux as Luther's Source", *CTQ* 54(Nov 1990): 281-304

세상에 대해서 영적인 권위를 잃어 가는 시기이다. 이 시기에 일부 사람들은 종교 회의(concilia movement)를 통해서 교회를 개혁해보려고 하였고 다른 사람들은 급진적인 모습으로 교회를 개혁해보려고 시도하였다. 그러나 이러한 시도들이 당시 사람들의 종교적인 요구를 만족시켜주지 못하자 제도권 교회를 떠나서 신비주의를 통해서 하나님과 연합하려고 하는 주관주의적인 경향이 일어나게 되었다. 이같은 흐름은 라인 골짜기를 중심으로 강력하게 전개되었는데 일부 다른 지방들에서도 일어나게 되었다.⁵²⁾ 이 시기의 신비주의는 베르나르(Bernard of Clarvaux)형의 신비주의보다 더 범신론에 빠질 위험이 있는 것으로 알려져 있다. 그들은 기독교의 역사성에 대해서는 별로 관심을 기울이지 않았고 그들의 관심은 영혼의 해탈과 영혼의 계발 그리고 하나님과의 넘치는 희열과 사귄 등에 집중되었다.⁵³⁾ 이 때 유명한 사람은 도미니크파 소속의 에크하르트(Meister Eckhart of Hochheim)였으며 그의 제자들인 요한네스 타울러(Johannes Tauler), 헨리 수소(Henry Suso)등도 유력한 사람들이었다.⁵⁴⁾

1. 타울러(Johannes Tauler, 1300-1361)

a) 성삼위

도미니크회 소속의 신비주의자인 타울러는 스트라스부르그(Strassburg)에서 태어나 어린 나이에 도미니크 수도원에 들어가 8년 동안 공부하였는데 아마도 이 때에 에크하르트의 설교를 들었을 것으로 추정한다. 그는 1346년초에 노드링겐

52)이 시기의 신비주의자들은 대부분 학문과 명상과 관조에 진력하는 학자적인 기질을 가진 사람들이었으며 교회의 계층구조에 간여하지 않는 모범적인 생활의 소유자로 알려져 있다. Gonzales, 『기독교사상사』 III권, p. 32.

53)J.L.Neve, O.W.Heick, pp. 415-416.

54)Bengt Hägglund, 『신학사』, pp. 281-287.; Gonzales, 『기독교사상사』 II권, pp 397-400.

의 하인리히와 함께 “하나님의 친구들”⁵⁵⁾이라는 단체를 조직했던 중심인물이었다. 그는 몇가지의 저작을 저술한 것으로 알려져있지만 저작성에 대하여 논란이 있기도하다. 그의 사상을 잘 알 수 있는 것은 그의 설교집⁵⁶⁾이다. 본고에서는 그의 설교집을 중심으로해서 그의 신관을 논하려고한다.

타올러는 하나님을 설명함에 있어서 삼위일체의 틀 안에서 논하고 있다.⁵⁷⁾ 그에게 있어서 성부 하나님은 성자와 성령의 근원으로서 성자를 탄생(generatio) 시키시며 성령을 발현(processio) 시키시는 분이시다. 성부 하나님은 성자 예수 그리스도와와의 거룩한 관계 속에서 성령을 발현하신다. 여기서 성부 성자 성령 삼위께서는 사랑이라는 활동을 통해서 존재하시며 신적본질의 단순성 안에 거하시게 되는 것이다.⁵⁸⁾ 이 하나님은 자기 인식에 의해 내면을 향하고 자신이 이미 알고 이해하고 있는 자신의 이미지(성자의 이미지)를 탄생 시키심으로 밖으로 흘러나오시며 또 다시 완전한 자기만족의 기쁨 속에서 자신에게로 돌아가시는 분이시다. 이 처럼 하나님은 자신의 내면을 하시고 밖으로 나가셨다가 또다시 자신에게로 돌아오신다. 이러한 과정은 계속해서 순환(circulation)된다.⁵⁹⁾ 여기서 기쁨 속에서 자신에게로 돌아간다고 할 때 이 기쁨이 말할 수 없는 사랑의 시냇물 처럼 흐르는데

55)하나님의 친구들(Friends of God)은 14세기 독일 신비주의자들과 기타 기독교인들의 단체를 가리키는 말로서 그들은 서로 방문하고 편지와 책을 교환하면서 교제하였다고 한다. 이들은 초기 독일의 여예언자들과 에크하르트와 그의 책에서 깊은 영향을 받았던 것으로 알려져있으며 집중적인 기도와 엄격한 생활과 자기부인을 강조하였다.

56)타올러의 설교집은 1498년 나왔는데 이 설교집이 루터의 초기 신학에 영향을 준 것으로 학자들은 말하고 있다. 참고:Steve.E.Ozment, *Homo spiritualis:A comparative Study of The Anthropology of J.Tauler, Jean Gerson and M.Luther(1509-16) in the context of their Theological Thought* (Leiden: E.J Brill, 1969). 이 책에서는 특히 시편과 타올러의 사상과의 연속성을 연구하고 있다.

57)Johannes Tauler, 『설교집』 엄성옥역 (서울: 은성, 1993), pp. 129-130, 135.

58)Ibid., pp. 183-184.

59)Ibid., pp. 24-25.

이 말할 수 없는 사랑이 성령이라고 설명하고 있다. 타울러는 여기서 성령을 성부 하나님의 성자와의 관계 속에서의 사랑이라고 언급함으로써 어거스틴과 토마스의 주장을 따르고 있다. 60) 그러므로 타울러에게 있어서 성령은 사랑이다. 사랑이신 성령은 인간에게 찾아오시는 보혜사로서 인간 속에 빛과 기쁨과 위로를 가져오시는 분이시다. 그리고 인간에게 오셔서 영혼에 하나님을 탄생 시키시는 분이시다. 성령은 준비된 심령에 오시며 거하신다. 61) 성령은 인간에게 오시되 인간 속에 하나님이 두신 하나님의 자리인 “하나님의 심연”(Abyss of God)에 거하신다. 그는 <성령의 충만함을 받고>라는 설교에서 이렇게 말한다.

그러므로 성령을 올바르게 받아들일려면 때에는 성령께서 영혼 안에 그 자리를 예비하셔야 하며 우리로 하여금 성령을 받아들이게 하시고 또한 자신을 받아들이기 위해 먼저 스스로 그곳에 거하셔야만 합니다. 성령께서 거하시는 거처가 되며 성령이 영접 받는 곳은 피조물의 것이 아니라 말로 형언할 수 없는 하나님의 심연입니다. 62)

여기서 보면 타울러는 ‘하나님의 심연’이라는 말을 사용하면서 에크하르트 처럼 하나님의 내주의 장소인 ‘불꽃(synteresis, divine spark)’ 혹은 ‘근거’(Seelengrund)를 영혼 속에서 보고 있다. 이 심연은 시간과 공간이 닿지 않는 숨겨진 곳으로 육체의 생명과 활동을 주는 무엇보다도 우월한 곳이다. 여기서 하나님의 탄생이 이루어진다. 인간이 하나님이 마련하신 처소에 들어가서 그와 연합하려면 성령의 인도를 받아야한다. 여기서 인간은 자신 속에 있는 것들을 비우고 자유롭게 피동적인 상태를 갖추어야만한다(인간의 준비를 강조한다). 그는 계속해서 이렇게 말한다.

60)ST., I. 27. 2. ;ST., I. 27. 3.

61)Tauler, p. 91.

62)Ibid., p. 109.

주님이 문이 되시는 이 양의 우리는 성부의 마음을 비유한다고 할 수 있습니다... 이 양의 우리 안에 모든 성도들이 모입니다. 목자는 영원한 말씀이며 문은 그리스도의 인성이며 양은 인간의 영혼을 뜻합니다...문지기는 성령이십니다...성령께서는 지극히 자애롭고 부드럽게 성부의 마음과 통하는 문을 열어주시며 여기에서 숨겨놓은 보화 즉 기쁨과 풍요로움을 누리도록 끊임없이 우리를 강권하고 계십니다.⁶³⁾

여기서 보면 성령과 더불어 성자 예수 그리스도는 인간의 영혼을 성부 하나님의 마음속으로 인도하여 하나님과의 놀라운 관계를 갖게하는 목자인 영원한 말씀으로 등장한다. 영원한 성부의 말씀이신 그리스도는 성부 하나님의 출생으로 나셨으며 신성으로는 성부와 동일하시지만 인성에 의해 성부보다 못하게 되었다. 이것은 자신을 숨기시려는 것이 아니라 우리를 위해 자신의 밝음을 억제하여 우리가 그를 바라볼 수 있게하려는 것이었다. 성부 하나님은 이 한마디 말씀 속에서 자신을 완전히 나타내셨다. 그는 이 세상 모든 사람들을 밝혀주는 참 빛이다.⁶⁴⁾ 여기서 타올러가 성자 예수 그리스도를 언급함에 있어서 영원한 말씀으로 언급을 한 것을 보면 타올러는 당시의 전통적인 토마스의 사상을 그대로 따른다고 볼 수 있겠다.⁶⁵⁾ 또다른 특징은 전통적인 기독교론에 비교해서 그리스도의 위격이 약화 되어있다는 것이다. 타올러에게 있어서 성자의 위치는 성자 예수 그리스도의 십자가의 죽음과 부활의 구속사역에 대한 언급 보다는 그의 인성이 더 강조되고 있다는 것이다. 성자 예수 그리스도를 인간 영혼을 성부의 마음으로 인도하는 목자라고 말한 타올러는 그의 인성이 인간 영혼을 하나님의 마음으로 인도하는 문이라고 하였다. 풀어서 다시 말하면 예수 그리스도께서 인간으로 오셔서 하신 고난의 삶을 묵상하고 본받음을 통하여 하나님과 더 깊은 사귄을 가질 수 있다는 것을 강조한다. 인간 영혼의 안식이 성령과 더불어 그리스도의 고난과 겸손을 본받는

63)Ibid., pp. 121-122.

64)Ibid., p. 52.

65)토마스는 성자를 영원한 말씀으로 성령을 사랑으로 설명하였다. ST., I. 27. 4.

것으로 올 수 있다는 것이다. 이러한 그의 주장은 교회의 7성례를 통하여 인간이 하나님의 구원에 이를 수 있다는 제도권교회의 은혜의 수단(means of grace)을 매개로한 전통과는 다른 것이다. 이것은 신비주의의 특징중의 하나로서 초대 기독교가 헬라문화권에서 자라면서 헬라의 신플라톤적인 영향을 받은 것이다.⁶⁶⁾ 이러한 타올러의 주장은 구원론에 있어서 그리스도의 구속주의 위치를 약화시키는 것이다. 그리스도의 십자가의 사건이 목적이 아니라 구원의 도상에 있는 통과하는 문에 불과한 것이다.

b) 신인합일(神人合一)

성부 하나님을 성자를 출생시키고 성령을 발현하는 근원으로, 성자를 영원한 말씀으로, 성령을 사랑으로 언급한 타올러는 삼위일체적인 신관을 가지고 있었지만 그의 관심은 삼위하나님의 속성과 사역에 대한 관심 보다는 이 하나님에 대한 체험에 더 많은 관심을 두고 있다. 이 체험은 “인간 영혼 속에 하나님의 탄생”이라고 불리는 것으로서 이 연합에 대해서 타올러는 이렇게 말하고 있다.

하나님을 증거하는 가장 가깝고 똑바른 길은 하나님과 연합하는 것입니다. 이렇게 함으로써 영혼은 자기자신과 모든 피조물들로부터 떠날 수 있습니다. 왜냐하면 거룩하신 신격과의 단순한 연합 속에서 모든 다양성을 벗어나기 때문입니다. 영혼은 이제 자아를 초월하여 승화됩니다. 영혼의 가장 고귀한 능력을 존귀하신 하나님께서 합일의 상태로 거하시어 하늘로 들리워 올라갑니다. 그곳에서 영혼은 하나님 안에서 복과 말로 할 수 없는 기쁨을 맛보게 됩니다. 그리고 저급한 능력들까지도 가능한 한도내에서 들리워 올려 집니다.

66)사실 기독교는 그 출발부터 신들의 이야기같은 신화적-비의적신학(mythico-cultic thelogy)이나 신에 대한 이론에 있어서 철학적신학(philosophical theology)과는 다르다. 그러나 트레이시의 말대로 ‘도전과 응전의 변증법’(a dialectic of challenge and response)을 거치면서 그 패러다임이 변화를 갖게된 것이다. Hans Küng&David Tracy, *Paradigm change in Theology:A Symposium for the Future* (NewYork: Crossroad, 1989), p. 11.

이런 상태에 있는 사람은 하나님 안에서 자신을 완전히 상실합니다. 그에게 남아있는 것은 오직 하나님께서 주신 자애롭고 영광스러운 은사들을 찬양하는 일 밖에 없습니다. 왜냐하면 이제 모든 것이 하나님의 것임을 깨달아 알게 되었으며 우리의 것으로 여기지 않기 때문입니다. 더 나아가서는 이 영혼은 신적 본질 그 자체인 또 다른 하늘로 인도되는데 그곳에서 인간의 영은 자신을 완전히 상실하게 되어 자아는 흔적도 찾아볼 수 없게 됩니다. 그곳에서 일어나는 일과 경험하게 되는 일은 말할 수도 없고 상상조차도 할 수 없고 이해할 수도 없습니다...영은 이제 신의 중심에 깊숙히 잠겼기 때문에 아무것도 알지못하고 느끼지 못하고 이해하지 못하며 오직 단순하고 순수하고 숨김없는 합일 속에 계시하신 하나님만을 알고 이해하고 느낄 따름입니다.⁶⁷⁾

하나님을 잉태하고 하나님과의 합일을 경험하는 경지는 인간의 영혼은 사라지고 인성이 하나님의 영혼에 용해되는 그래서 하나님과 같이되는(神化, deification) 경지이다. 타울러에게 있어서는 이것이 구원이다. 여기에는 어떤 중개자도 필요없으며 오직 인간의 영혼과 하나님과의 직접적인 만남이 있게 되는 것이다. 이러한 일이 일어나는 공간은 위에서 언급한 “하나님의 심연”이다. 이 은밀한 “영혼의 지성소”에서 영혼은 영원한 안식을 얻으며 모든 것으로부터 벗어나서 신적 생명 자체를 소유하게 되고 하나님의 본성에 끌려 들어가게 되는 것이다. 이러한 신비적인 합일의 경지 황홀의 경지를 강조한 신비주의에는 역사성이나 종말론이나 세상에 대한 책임적인 면이 결여 되어있다. 그리스도를 따르는 삶도 세상에 대한 책임적인 존재로서가 아니라 합일의 경지로 가는 중간적인 목적지 정도로 여겨지는 경향이 있다. 어쨌든 이러한 하나님과의 관계 속에서 하나님은 인간이 영을 비우고 예비하게하여 그 안에서 자신의 영원한 사역을 이루실 수 있는 기반을 마련하기를 원하신다고 한다. 하나님은 전능하시지만 이 일을 이루시기 위하여 인간의 협조를 구하신다는 것이다.⁶⁸⁾ 그러므로 인간에게 중요한 것은 자신을 하나

67) Tauler, pp. 87-88.

68) Walter von Loewenich, *Luther's Theology of the Cross* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1976), p. 159. 구원론의 입장에서 본다면 타울러는 구원에 있어서 인간의 수동성을 주장하면서도 구원을 초청하기 위한 인간의 공로를 인정하는 이

께 온전히 의탁함으로써 하나님께서 사역하실 터전을 마련하는 일이다. 다시 말하면 성령께서 오시도록 모든 것을 포기하고 자기를 부인하며 자신의 내면을 향하고 단순한 마음을 갖는 것이 중요하다는 말이다. 타올러는 <십자가를 찬양하라>는 설교에서 이렇게 말한다.

여러분들은 자신의 영혼 깊은 곳을 순결하게 하였지만 아직도 너무 많은 일에 집착하고 있으며 하나님을 이성적으로 느끼고 맛보고 이해하려고 안타까워하고 있습니다. 이런 것들은 버려야합니다. 그리고 진실로 자기를 부인하고 근신하고 스스로 은총을 받을 자격이 없는 인간이라고 생각하십시오. 감정적인 상태에서 십자가를 찾지 말고 유희와 시련 속에서 십자가를 찾으십시오. 우리는 항상 십자가를 짊어지고 다녀야합니다.⁶⁹⁾

그리스도를 목상하고 따르는 삶을 통하여 인간은 하나님을 자신 안에 잉태할 수 있는 것이다. 이러한 생각은 인간구원에 있어서 인간의 노력을 중시하게 하였다. 인간의 끊임없는 자기 고발의 모습이 여기에 등장하고 있다. 이러한 타올러의 구원론적인 입장은 당시 스콜라주의의 구원관인 *facere quod in se est*(자신 속에 주어진 것을 실행하라)와 맥을 같이하는 것이다.⁷⁰⁾ 하지만 타올러의 삶에 대한 강조는 에크하르트보다 실제적인 경향이 있다는 평가를 받게하기도 하였다.⁷¹⁾ 이렇게 하나님을 체험하는 것을 강조하다보니 자연스럽게 하나님을 인식하는데 있어서 인간 이성의 역할을 소홀히 할 수 밖에 없다. 타올러는 세상에서 사람들을 구속하여 자유를 빼앗는 다섯가지의 속박의 유형을 이야기하면서 이성의 속박을 말하고 있는데 그는 사람들이 교리나 진리등 영적인 사실들을 자신이 추론할 수 있는 이

중적인 모습이 존재한다.

69)Tauler, p. 218.

70)Loewenich, p. 157.

71)Bengt Hägglund, 『신학사』, p. 287. 타올러는 신비주의자이기는 하지만 사회봉사에도 관심을 기울였고 사회의 직업들이 성령의 선물들이라고 말하기도하였다. 참고:William Ralph Inge, *Christian Mysticism* (London: Methuen, 1925), p. 11.

성의 차원으로 끌어내려 망쳐버린다고한다. 그러면서 사람들이 거룩하고 영적인 눈으로 볼 것을 주장하고 있다.⁷²⁾ 여기서 타올러는 하나님을 이해함에 있어서 신앙의 눈을 강조하고 있는것이다.

위에서 살펴본 것 처럼 타올러의 신관은 토마스의 사상을 이어받는 삼위일체적인 신관이다. 그러나 그에게 있어서 중요한 것은 삼위. 하나님의 속성이나 존재 사역이 아니라 인간 안에 하나님을 잉태하는 합일의 체험이다. 이 합일을 위해서는 성령의 인도를 받아야하며 성자 예수 그리스도의 삶을 본받고 하나님을 초청하기 위하여 노력해야한다. 이러한 타올러의 신관은 전통적인 삼위일체 신관에서 삼위 하나님의 구원역사에 대한 사상(경세적 삼위일체)이 약화되어 있으며 특히 성자 예수 그리스도가 하나님이 자신을 계시하시는 분으로 언급하고 있기는 하지만 계시자나 구속주라는 사실 보다는 합일을 이루기 위한 보조자 정도로 언급되어 그리스도에 대한 중보의 위치가 약화되어 있다.⁷³⁾ 구원론적인 입장에서 본다면 하나님의 주권과 인간의 수동성을 강조하면서도 동시에 자기고발(accusatio sui)과 같은 인간의 준비를 강조하고 있다.⁷⁴⁾

이러한 타올러의 신비주의는 다른 사람들과는 달리 복음적인 면이 많고 예수 그리스도의 모범에 대해서 강조하여⁷⁵⁾ 이탈리아 스페인 프랑스 등지에서 열렬한 환영을 받았다. 그러나 타올러는 정적주의(quietism)의 와중에 휩쓸려 들어가게 되었고⁷⁶⁾ 1518년 제수잇회에서는 타올러의 저서들을 읽지 못하게 금하였고

72)Tauler, p. 78.

73)이러한 타올러의 모습은 일반적으로 신비주의 자들에게 나타는 특징 중의 하나이다. 이종성, pp. 84-96.; Benjamin B. Warfield, “신비주의와 기독교” 『신학지남』 제46호 (1979.9), pp. 46-63.

74)Ozment, p. 46.

75)J.L.Neve와 O.W.Heick는 타올러의 신비주의는 보다 복음주의적이며 예수중심적인 것이었다고 말하고 있다.J.L.Neve, O W.Heick, 『기독교리사』, p. 416.

76)참조:이형기, 『세계교회사』 II권 (서울: 한국장로교출판사, 1994), pp. 249-251;J.

1590년에는 벨기에의 프란시스코회 역시 금하였다. 교황 식스투스 5세(Sixtus)는 스페인에서 그의 저서를 정죄하였으며 금서목록에 수록하였다.

2. 『독일신학』(*Theologia Deutsch*)

이 책⁷⁷⁾은 1350년경에 쓰여진 작자 미상의 책으로 루터가 1516년에 이 소책자의 축소판을 발견하여 서론을 붙여 비텐베르크(Wittenberg)에서 출판하였다. 2년 후에는 한 수도원의 도서관에서 원본으로 보이는 사본을 발견하여 좀 더 상세한 서론과 함께 1518년에 출판하였다. 시기적으로 본다면 루터가 『시편강의』(1513-1515)와 『로마서강의』(1515-1516)를 진행하고 있을 때이다. 이 책의 저자는 신부로서 튜우튼 기사 수도회(Teutonic Order)의 사람이었으며 푸랑크푸르트에서 많은 시간을 지낸 사람으로 추측하고 있다.

책의 배경은 교회적으로는 교황권의 아비뇽 시대(1309-1377)이며 나라 내부적으로는 교황(교권)과 황제(왕권)와 갈등 사이에서 교회의 권위가 떨어지고 사제들과 수도승 그리고 교회의 여러 곳에서는 물질주의와 세속주의가 팽배해 있었던 때였다. 자연환경적으로도 기근과 장마로 환난을 당하였으며 1348년에는 흑사병까지 돌아서 어수선한 시기였다. 이러한 여러 가지 상황으로 인하여 사람들 속에서는 고요한 묵상을 통해서 하나님과 연합하고 위로받기를 원하는 신비주의적인 부흥운동이 등장하게 되었다. 보통 중세의 신비주의는 어거스틴의 신학과 수도사들의 경건에 그 뿌리를 두고 있는데 여기에는 앞에서 언급한 베르나르(Bernard)와 휴고(Hugo)가 있다. 중세기에는 이 신비주의와 스콜라신학이 혼합되는 경향이

Gonzales, 『종교개혁사』 이형기역 (서울: 은성, 1989), pp. 263-266.

⁷⁷⁾미상, *Theologia Germanica of Martin Luther*, trans. Introduction, Bengt Hoffman편, 노진준역 (서울: 은성, 1988)

있어서 토마스의 신학같은 스콜라신학의 많은 부분에서 신비주의와 연관된 것들이 많이 있는 것을 보게 된다. 후기 중세기의 신비주의는 당시 사회에서 인간에 대한 관심이 증가되고, 신앙에 있어서 개인적인 경험의 필요성 같은 것들이 강조되는 영향 때문에 이전에 보지 못하였던 방식으로 개인적인 종교체험이 강조되었고 광범위한 교육의 확산으로 영향력이 증대되었고 평신도들의 종교활동이 늘어났다.⁷⁸⁾

이러한 가운데서 독일의 북부지역과 서부 지역에서는 “하나님의 친구들”(friends of God) 이라는 단체가 생겨나게 되었고 많은 영향을 끼치게 되었다. “하나님 친구들”은 마에스터 에크하르트(Meister Eckhart of Hochheim)의 저서에서 많은 영향을 받아서 신비주의 경향이 있고 집중적인 기도와 엄격한 생활 그리고 자기 부인을 강조하였던 단체이다. 에크하르트는 당시 도미니크학과 신비주의의 대표적인 인물로서 신학적으로는 토마스 아퀴나스와 기독교와 신플라톤주의와 결합 시켜서 신비사상으로 발전 시킨 사람이다. 에크하르트의 신비주의는 하나님을 초월자로 보고 세상을 그의 유출(emanation)로 보았다. 그에게 있어서 주목해야 할 것은 인간 안에 신적인 부분(synteresis)이 있다고 한 것이다. 이것은 ‘영혼의 근원’ ‘영혼의 불꽃’이라고 표현된 것으로서 이 영혼의 근원은 절대자와 동일하고 영혼 속에 하나님이 탄생하는 장소이기도하다. 그는 이 synteresis를 신성과 동일시함으로써 범신론에 빠졌다는 평가를 받았다.⁷⁹⁾ 에크하르트는 인간이 신과의 합일을 위해서 3단계의 과정을 거쳐야한다고 했는데 정화(purification),조명(illumination),하나님과의 합일의 세단계이다. 그러므로 인간이 할 일은 세상과 자기 자신으로부터 떠나서 하나님 안에 흡수되는 합일을 경험하는 것이다.⁸⁰⁾ 이러한

78)Bengt Hägglund, 『신학사』, p. 282.

79)이형기, 『종교개혁신학사상』, p. 8. ;William Ralph Inge, pp. 152-158.

80)Bengt Hägglund, pp. 284-286.

에크하르트(Eckhart)의 신비주의는 이전의 베르나르(Bernard of Clairvaux) 같은 사람들과의 신비주의와는 다르게 신플라톤적인 영향을 강하게 받은 신비주의이다. 베르나르의 신비주의가 그리스도의 생애를 명상하는 것을 강조하였다면 에크하르트는 더 많은 철학적인 개념들을 사용하였다. 본 『독일신학』에서는 이러한 에크하르트의 영향을 받은 부분들이 등장하고 있다. 루터는 이 책을 발견하고 출판하면서 많은 영향을 받았음을 고백하고 있다. 루터는 다음과 같이 평가하고 있다.

이 고귀한 소책자는 순전한 인간적인 지혜와 표현 자체로 볼 때는 보잘 것 없는 것이지만 온갖 귀한 참 지식과 신령한 지혜로 가득차 있는 책이다. 성경적인 어리석음으로 감히 말하자면 (내가 이제까지 배웠고 배우고 싶었던 것 중에) 성경과 어거스틴 말고는 하나님 그리스도 인간 그리고 만물이 무엇인가 하는 것에 관해 이 책만큼 나의 관심을 끈 것은 없다.⁸¹⁾

a) 지고선(至高善)

『독일신학』에서 먼저 하나님은 온전한 것(온전한 존재)으로 표현되는 모든 존재의 근원이 되는 궁극적인 존재이다. 하나님은 모든 존재를 존재하게 하시고 모든 생물과 모든 것들의 생명이시며 모든 지혜로운 자들의 지혜가 되시는 분이시다. 하나님은 온전하며 많은 피조물들(온전한 것에 비교하여 부분적인 것들)은 태양이 빛과 광선이나 광채를 발하는 것 처럼 이 온전함으로부터 유래되며 온전한 것과 부분적인 것은 넘을 수 없는 차이가 존재한다. 이 온전하신 창조주는 피조물과 같이 알려지거나 묘사되거나 설명될 수 없으며 피조된 피조물은 이 온전한 것을 구분할 수도 이해할 수도 이름을 붙일 수도 없다. 이 하나님은 피조물들과는 궁극적으로 구분되는 초월자이시다. 세계는 이 하나님을 통하여 존재하게 된다. 이

81) 1518년 '독일신학 완전판에 부친 서문'

궁극적인 존재는 또한 선이다.⁸²⁾ 선이신 하나님은 영원한 행복의 근원이 되시는 분이시다. 즉 지고선(至高善)이시다. 그는 요한복음6장44절- “나를 보내신 아버지께서 이끌지 아니하면 아무라도 내게 올수 없나니”-을 해설하면서 이렇게 말한다.

아버지는 모든 것이고 모든 것 위에 계시며 그분 없이는 참된 존재도 참된 일도 존재 할 수 없는 참되시고 온전하신 선(Good)으로서 받아들여져야하며 선은 곧 모든 것이므로 모든 것 위에 존재하는 스스로 계신 분이여야한다. 이 존귀한 선은 단순한 피조물로써의 피조물이 이해할 수 있는 종류의 것이 아니다...따라서 완전한 온전함(perfect wholeness)은 이름이 없고 피조물됨으로는 이해할 수도 인식할 수도 생각할 수도 이름을 지을 수도 없는 것이다. 그러나 이름없는 능력인 완전함이 사람 안으로 들어가 잉태되어 그 사람 안에 독생자를 탄생 시키며 자신을 독생자를 통하여 그에게 내어주신다. 그러므로 우리는 그 완전한 선을 아버지라고 부른다.⁸³⁾

여기서 저자는 플라톤의 신관을 따라서 하나님을 지고선이라고 부른다. 그리고 신과 피조물의 간격을 강조하는 면에 있어서는 분명히 플라톤적인 신관의 영향을 강하게 나타내고 있다.⁸⁴⁾ 그러나 저자는 다시 이 지고선이 바로 예수 그리스도의 아버지 하나님이라고 언급하고 있다. 그 하나님은 독생하신 아들 그리스도를 통하여 나타나신다. 물론 여기서 저자가 ‘아버지’라고 말할 때 플라톤이 우주의 창조자로서 아버지라고 부른 것으로 생각할 수 있겠지만 글의 문맥상으로 볼 때 예수 그리스도의 아버지임이 확실하다. 저자는 다만 플라톤적인 언어와 기독교의 언어를 섞어 사용하면서 하나님을 이해하고 있는 것이다. 이러한 하나님 이해는 이 저자가 플라톤적인 영향을 깊이 받기는 하였지만 아직은 정통적인 기독교 신앙에서 있음을 보여준다고 하겠다. 이러한 것은 그의 기독교론에서도 발견할 수 있는데 그는 『독일신학』 제52장에서 “그리스도께서는 나로 말미암지 않고는 아버지

82)9장93/31장141/41장168,169

83)제53장195

84)J.L.Neve, O.W.Heick, 『기독교리사』, pp. 63-65.

게로 올 자가 없느니라하셨다. 그러므로 어떻게 그리스도의 길을 통해 아버지께 이르는지 주의를 기울이기 바란다”라고 말하고 있다. 그는 또 이렇게 말한다.

사람은 하나님을 위한 마음의 자리를 만들어 하나님께서 친히 사람으로서 그 안에 거하시게 하지만 또한 하나님께서는 하나님으로서 그 안에 거하기도 하신다...이러한 하나됨에는 능동적인 행동에 있어서나 수동적인 침묵에 있어서나 항상 끊임없는 교류(완전한 하나님과 완전한 사람 사이의)가 있으며, 여기에는 “나, 나를, 나의 것”이 하는 역할은 아무것도 없게 된다. 바로 그 안에 진정한 그리스도께서 계신다.⁸⁵⁾

여기서 보면 하나님은 하나님으로도 계시지만 인간(그리스도)의 모습으로 계시는 것을 말하고 있다. 이러한 기독교론적인 언급은 『독일신학』의 저자가 신비주의적인 색채를 다분히 가지고 있지만 여전히 교회의 전통신앙을 가지고 있음을 보여주는 것이다. 이 책에서는 삼위일체에 대한 구체적인 언급은 나타나지 않는다. 다만 하나님이 속성을 이야기하는 가운데 스쳐지나가고 있을 뿐이다. 특별히 성령에 대한 언급은 거의 나타나지 않는다. 그러나 이러한 것들로 인해서 『독일신학』의 저자가 삼위일체를 부인하거나 범신론에 빠진 것으로 보이지는 않는다.⁸⁶⁾

b) 내적지(內的知)

『독일신학』에서는 신인식의 문제도 다루고 있는데 저자는 신인식의 문제에 있어서 많은 의문이나 간접적인 지식 혹은 독서와 연구, 높은 수준의 학문과 논리의 도움 혹은 본능적인 이성으로 참빛과 내적 지식 그리고 그리스도의 삶에 이를 수 있다고 믿는 사람이 없기를 바란다고 하면서⁸⁷⁾ 인간 이성의 무익함을 드러내고 있다. 이러한 면에서 본다면 『독일신학』에서는 자연신학적인 맥은 찾을 수 없다고

85) 제22장119

86) 제29장136

87) 제17장112

본다. 그러나 그는 다른 부분에서 언급하기를 이 하나님은 빛이시며 내적 지(inner knowing)가 되시는 분으로 묘사하고 있다. 토마스는 신인식에 있어서 초자연적인 하나님의 지혜를 말하는데 인간 안에 있는 이성의 빛을 통하여 하나님을 의식하게 된다는 것이다. 은혜의 빛의 선물은 본능의 빛으로 들어와 그것을 강하게하며 하나님께서 자신을 계시할 때 사람은 하나님을 인식하게 된다는 것이다. 여기서 내적 지(inner knowing)란 바로 이러한 것을 가리키는 것으로 보인다.

선이신 하나님은 참 빛과 참 사랑이 사람 안에 임할 때에 바로 계시되며, 그 선함을 인해 사랑을 받게 된다고한다. 그래서 저자는 하나님이라 불리우는 완전한 선은 참 빛을 통하지 않고는 자신을 계시할 수 없다고 말하고 있다. 이 빛과 사랑은 인간이 하나님을 알게할 뿐 아니라 인간의 삶 속에 하나님의 선함을 증거하게하는 동력이 된다.

c) 영원한 의지

『독일신학』에서는 플라톤적인 신관 뿐 아니라 그의 사상을 계승한 신플라톤적(Neo-Platonic)인 신관이 많이 등장하고 있는 것을 보게된다. 이러한 것들은 신과 피조세계의 관계성 속에서 나타나는데 『독일신학』은 하나님께서는 자신을 나타내기를 원하시며 일하기를 원하시며 이는 피조물을 통하여 이루어진다고 하면서 88) 만일 피조물이 없었더라면 하나님께서 자신을 누구에게 나타내시겠으며 그렇다면 하나님은 누구인가라고 묻고 있다. 그는 이렇게 말한다.

88) 하나님 자신을 창조된세계에 나타낼 필요가 있는 분으로 보는 점에서는 신플라톤주의에 가까우며 하나님의 산물로서의 이 세상에서의 창조의 필요성과 불가피성에 관한 언급은 논리적으로 볼 때 당시 전통적인 “교회교리”에 대한 반작용으로 볼 수 있다. 전통적인 교회교리는 하나님의 창조 행위의 자유에 대하여 말하면서 하나님이 완전하시다면 이 세상의 창조는 그의 주권적이고 자유로운 선택이라고한다. 『독일신학』, p. 137.각주

태초부터 외적인 활동이나 현시 없이 하나님 안에 거하던 영원한 의지는 이제 역사하시는 능력으로서 모든 사람 안에 존재한다. 그것은 소원함으로 자신을 확장 시키는 의지의 표시이며 증거이다. 그렇지 않았더라면 그것은 아무런 활동도 없는 헛된 것이었으리라. 역사하는 의지는 피조물이 없이는 일어날 수 없으며 따라서 피조물이 있어야 한다. 하나님께서는 하나님의 뜻이 피조물들을 통해 형태를 가지고 역사하도록 하기 위해 피조물을 만드셨다. 여기서 말하는 뜻(will)이란 하나님 안에서는 활동할 수 없었던 뜻이다. 그 뜻은 피조물 안에 자리잡고 창조된 뜻이라 불리웠으며 우리가 영원하신 뜻이라고 부르는 하나님의 뜻과 일치하는 것으로서 피조물의 소유가 아니었다. 하나님께서는 피조물이 없이는 외적 운동이나 행위를 나타내실 수 없으므로 피조물을 통하여 그 행위를 나타내신다.⁸⁹⁾

여기서 창조된 세계를 하나님의 신적 본질을 계시하는 자기계시라고 보는 점에서⁹⁰⁾ 타올러와 같은 점이 있다. 그러나 『독일신학』에서는 하나님의 창조가 필연적인 행동으로 드러난다. 이러한 『독일신학』의 주장은 하나님의 창조가 하나님의 주권적인 의지에 따라 결정된 자유 행동이라는 전통적인 교회의 가르침과는 거리가 있는 것이다. 교회의 가르침에 따르면 하나님은 그의 의지 계획 따라 만물을 창조하셨으며 또한 그는 자족하시며 결코 피조물에게 의존하지 않는 분이시다.⁹¹⁾ 그러나 『독일신학』의 저자가 완전히 하나님의 초월적인 의지를 무시한 것은 아니다. 다른 부분을 보면 이 하나님이 피조물과는 상관 없이 하나님으로 존재함을 말하기도 하기 때문이다. 피조세계를 통하여 자기를 계시하시는 하나님은 초월자이신 동시에 피조물과의 관계 속에서 스스로를 제한하시는 분이다. 하나님이 자신을 제한하시고 피조세계 속에 들어오신다는 언급은 성경의 가르침인 예수 그리스도의 성육신(incarnation)과 그의 구속사역을 생각나게 하지만 독일 신학에서는 예수 그리스도를 통한 하나님의 계시의 문제에 대해서는 구체적으로 언급하고 있

89) 제49장186

90) 김균진, 『조직신학』 I권 (서울: 연세대학교출판부, 1991), pp. 334-335.

91) 엡1:11; 욥22:2,3; 행17:25

지 않다.⁹²⁾

위의 본문을 다름에 있어서 간과해서는 안될 중요한 부분은 바로 ‘하나님의 의지’에 관한 부분이다. 위에 본문에서 ‘영원한 의지’ ‘역사하는 의지’ ‘창조된 뜻’으로 나타나는 저자의 하나님의 의지에 대한 강조는 프란시스학파의 스코투스(Duns Scotus)와 통하는 것이다. 그는 하나님의 절대적 권능을 강조하고 하나님의 절대적인 권능(potentia absoluta)과 하나님의 질서적인 권능(potentia ordinata)를 구별하면서 하나님은 완전히 자유로우시고 어느 것에도 구애됨이 없이 활동하시는 분이며, 또한 피조세계의 구원의 질서에 일치되게 활동하신다고 말하고 있다. 하나님의 의지를 강조하는 이러한 전통은 오캄(William of Ockham)에게로 이어져 오캄은 예정의 문제에 있어서 하나님의 절대의지를 강조하면서 예정의 문제를 다루는 것을 보게된다. 이러한 주의주의(主意主義, voluntarism)는 르네상스 인문주의와 종교 개혁자 칼빈에게로 이어지게 된다.⁹³⁾ 이렇게 본다면 『독일신학』은 하나님의 의지를 강조하는 전통에서 있다고 볼 수 있다. 이것을 뒷받침하는 것은 『독일신학』의 저자가 하나님의 의지를 언급하면서 절대적인 의지를 강조하는 반면에 하나님의 의지가 피조물들의 질서,규칙 등에 제한을 받는다는 것을 말하고 있기 때문이다.

d)신인합일(神人合一)

『독일신학』에서도 타올러와 마찬가지로 신비주의적인 합일과 그리고 금욕주의적인 성격이 부각되고 있다. 신플라톤적인 신관에서는 하나님에게서 흘러나온(유출) 존재가 다시 하나님께로 돌아가는(회귀 또는 흡수) 방법으로⁹⁴⁾ 영혼이 하

92)김균진, 『조직신학』, p. 337.

93)Reinhold Seeberg, 『기독교리사:중근세편』 김영재역 (서울: 엠마오, 1985), pp. 208-230.

나눔과의 합일을 이루어 상승하는 논리가 있는데 이 합일을 이루는 방법 중의 하나가 신비적인 연합이며 금욕주의적인 삶에 대한 강조이기 때문이다. 『독일신학』에서는 에크하르트와 마찬가지로 하나님과의 연합을 3단계로 말한다. 첫째는 정결함(purification)이고 둘째는 비추임(illumination)이고 셋째는 연합(unification)의 단계이다. 정결해지고 자유로워진 후에 비추임을 받으며 비추임을 받은 후에 합일의 경지에 이르게되는 것이다. 하나님과의 합일에 대해서는 타울러의 사상과 비슷하다. 합일은 단순히 영원하신 하나님의 뜻 안에서의 순수한 휴식으로서 자기 의지가 없는 상태이며, 그래서 창조된 의지가 영원하신 뜻으로 흘러 들어가 흡수되어 아무 것도 아닌 것이 되는 것이며, 그 결과로 영원하신 뜻만이 우리 안에서 역사하고 말하고 행하는 것이라고 표현하고 있다.⁹⁴⁾ 그러나 『독일신학』에서는 합일에 있어서 타울러 처럼 인간 안에 '하나님의 심연'과 같은 하나님의 자리에 대한 구체적인 언급은 없다.

이성의 무익함과 더불어 같이 등장하는 것은 인간의 수동성이다. 그는 여기서 인간이 할 수 있는 일은 아무것도 없고 오직 이 일이 일어나도록 내버려두는 것밖에 없다고 하면서 하나님의 주권적인 역사와 인간의 수동성을 언급하고 있다.⁹⁵⁾ 그리고 하나님 앞에서 그 공로를 인정받을 수 있는 만큼의 선을 행할 수 있다고 생각하는 사람이나 피조물은 어리석은 자라면서 인간의 공로의 무가치를 드러내고 있다.⁹⁶⁾ 이렇게 하나님의 절대주권을 강조하고 인간의 노력의 무가치를 말한 『독일신학』에서는 구원론적인 *facere quod in se est*가 없는가하는 것이 논쟁이

94)제41장169

95)제25장128

96)제9장

97)제42장174

되었다. 여기에서 헤글룬트(Bengt Hägglund)는 『독일신학』에서는 당시의 유명론에서 보이는 *facere quod in se est*의 경향이 보이지 않는다고 주장한다.⁹⁸⁾ 논자는 이 헤글룬트의 주장에 동감한다. 왜냐하면 『독일신학』에서는 앞에서 살펴본 바와 같이 하나님의 절대주권과 의지를 강조하는 전통에서 있다. 이러한 면에서 볼 때 합일을 이루기 위한 준비로서의 인간의 삶에 대한 강조가 있기는 하지만 이것을 *facere quod in se est*의 사상이라고 보기에 는 미흡하다고 생각하기 때문이다.

위에서 살펴본 바와 같이 『독일신학』의 신관은 하나님을 지고선의 존재로 언급하고 피조물과의 관계를 강조한 점에서 신플라톤적인 입장에서 서있다. 그리고 하나님과의 합일에 대한 강조와 금욕주의적인 면이 강조된 면에서는 타올러와 맥을 같이 하고 있다. 그리고 하나님을 내적지,참빛이라고 언급한 면에 있어서는 토마스의 영향을 받은 흔적이 있다. 하지만 『독일신학』은 신비주의를 표방하면서도 신비적인 측면보다는 삶의 부분이 강조되고 있으며 현실교회의 가르침을 도외시하지는 않은 것으로 보인다. 그리고 하나님의 영원하신 의지를 강조한 면에서는 둔스 스코투스와 같이 주의설을 따르고 있다.

우리는 본 II장에서 루터의 사상적 배경을 되는 인물들을 중심으로 알아보았다. 토마스는 아리스토텔레스와 플라톤적인 사상을 종합한 사람으로 그가 신에 접근함에 있어서는 당시의 상황에 대한 변증적인 성격이 짙게 나타나고 있다. 그의 관심은 우주론적 존재증명으로부터 시작하여 삼위일체의 신학에서 있으며 신 인식에 있어서 자연신학의 가능성을 열어두고 있다. 토마스 이후의 후기 중세기 스콜라주의에서는 둔스 스코투스와 오캄의 맥을 잇는 유명론자들이 루터 당시에 득세하고 있었는데 그들은 하나님의 의지를 강조하였고 보편적 실재론과 비교해서

98)B.Hägglund, “루터의 의인론의 배경으로서의 후기 중세 신학” 『루터사상의 진수』지원용편 (서울: 컨콜디아사, 1987), p. 80.

개별자를 강조하였다. 그들에게서 인간은 하나님의 은혜를 받을만한 양심과 자유의지를 가진 존재였다. 신비주의에 있어서 하나님은 지고선의 존재로서 인간과는 다른 본질을 가진 존재였다. 그들은 하나님에 대한 사변적인 논의가 아니라 하나님과의 합일을 중시하였다. 플라톤적인 색채를 많이 가진 사람들이었지만 정통교회의 울타리를 떠난 사람들은 아니었다. 그들에게서 그리스도는 하나님과의 합일을 위해 따라야 할 모범이었으며 구속주로서의 위치는 약화되어 있는 특징을 가지고 있다.

III. 루터의 하나님 이해

A. 복음의 발견 이전의 루터의 하나님 이해

1. 성장기 루터의 하나님 이해

루터는 1483년10월10일 아이스레벤(Eisleben)에서 아버지 한스 루터(Hans Luther)와 어머니 마르가레테 지글러(Margarethe Ziegler)사이에서 태어나서 만스펠트(Mansfeld)의 조그마한 광산촌에서 어린시절을 보냈다. 그의 아버지는 농민 출신이었지만 철강 채굴장과 용광로를 임대하는 사업을하였다. 루터의 어린 시절은 가난하고 힘든 시절이었다. 당시의 보통의 가정 처럼 그도 어머니 무릎에서 십계명 주기도문 신조 간단한 찬송등을 배웠다. 또한 황제는 이 지상에 있는 하나님의 대리 통치자이며 가난한 사람들을 터키족으로부터 보호해주는 사람으로, 교회는 백성들의 집으로 배웠고 로마의 주교가 이 집의 가장이라고 배웠다.⁹⁹⁾ 루터의 부모는 어려운 생활여건 중에서도 자녀들을 엄격하게 교육하였는데 어린시절의 교육에 대하여 루터는 이렇게 말하였다.

나의 부모는 나로 하여금 강제로 복종케 하였으며 또한 너무나도 엄격하여 나를 낙심하게까지도 하였습니다. 호두 하나 때문에 나의 어머니는 피가 흐를 때까지 나를 때린 일이 있습니다.¹⁰⁰⁾

아이들에 대한 엄격한 가정교육은 루터의 가정만 그런 것은 아니었다. 하지만 루터가 장성한 다음에도 기억할만한 영향이 있었던 것은 분명하다. 이러한

⁹⁹⁾Thomas Lindsay, 『종교개혁사』 I권 이형기, 차종순역 (서울: 대한기독교서회, 1995), p. 207.

¹⁰⁰⁾TR3.3565a

가정교육과 더불어서 당시의 사람들과 같이 루터의 부모도 매우 종교적인 사람이었으며 특히 당시의 같은 계층의 사람들이 지녔던 전통적인 관습들과 풍습을 그대로 따랐던 것으로 보인다.¹⁰¹⁾ 당시 서민들의 신앙은 토속종교와 기독교 신화가 섞여 있는 신앙이었다. 그들 생각에는 숲이나 바람이나 물에는 요정, 도깨비, 인어, 마귀할멈 따위가 득실거린다고 생각하였다. 폭우 홍수 전염병을 가져오고, 인간에게 죄를 짓게하고 우울증에 빠지게하는 것 모두가 악령들의 짓으로 알았다. 루터의 어머니는 이 잡신들이 계란 우유 버터등을 훔치는 나쁜장난까지 하는 것으로 믿었다고한다.¹⁰²⁾

루터는 1488년 만스펠드(Mansfeld) 초등학교에 입학하였고 여기서 8년동안 교육을 받게된다. 여기서는 문법,수사학,논리학 그리고 라틴어와 독일어도 배웠다. 1497년 마그데부르크(Magdeburg)시의 고등학교에 입학한다.¹⁰³⁾ 짧은 기간이었지만 여기서 그는 ‘공동생활의 형제단’(The Brethren of the Common Life)¹⁰⁴⁾을 경험한다. 루터가 교육받던 시대의 교육은 로마 가톨릭의 지배 아래서 교회의 유익을 위해서 교육제도가 존재하고 있어서 교육은 권위주의 아래서 실시되었고 학문에 대한 자유로운 탐구는 사라지고 로마교회의 통제속에서 지적 자유가 허락되었을 뿐이었다. 당시의 사람들은 가정에서 뿐 아니라 학교에서도 아이들을 거칠게 다루었다고한다. 루터는 어린시절 학교에서의 경험을 이야기하면서 “학교에서는 아무것도 아닌일로 하루 아침나절에 회초리를 열 다섯대나 맞았다. 격변화와 동사

101)이형기, 『세계교회사』 II권, pp. 64-66.

102)R.H.Bainton, 『마르틴 루터의 생애』 이종대역 (서울: 생명의 말씀사, 1996), p. 32.

103)참조:홍치모, “Magdeburg 시절의 Luther”, 『신학지남』 43권2집(1976.6), pp. 70-77.

104)참고:Albert Hyma, *The Brethren of the Common Life*, (Grand Rapids: Erdmans, 1950)

활용에 대한 질문을 받고 입이 떨어지지 않았기 때문이다.”라고 술회하였다.¹⁰⁵⁾ 가정이나 학교에서 이렇게 혹독한 교육을 받은 루터는 젊었을 때부터 우울증을 가지고 있었는데 학자들은 그 이유를 이러한 가정 교육과 학교 교육의 결과로 보고있다.¹⁰⁶⁾ 이러한 엄격한 교육경험들을 근거로 그의 전 생애를 해석하는 것은 무리가 있지만 이러한 그의 경험들이 그의 사상에 영향을 주었을 것은 틀림없다. 가정과 학교교육의 엄격함 때문에 오는 우울증과 더불어 그를 사로 잡았던 한가지는 하나님에 관한 교회의 가르침이다.

당시의 교회가 가르쳐준대로 그는 예수 그리스도를 심판하시는 분으로 알고 그가 오셔서 악한 자를 심판하실 것이라고 생각하였다. 당시의 사람들에게 있어서 예수의 구원적 사역이나 중보적인 사역은 무시되었다. 도리어 자비로운 중보자의 모습을 성모 마리아에게서 찾았고 그에게 의존하였다. 루터는 장차 다가올 지옥, 연옥, 심판에 대해서도 배웠다. 교회당의 색유리에 그려져있는 예수그리스도의 얼굴을 볼 때마다 그리고 예수님이 무지개 위에서 불붙는 칼을 들고있는 것을 볼 때마다 언제인가는 알 수 없으나 자신을 심판하러 오시는 것 같아서 두려움을 느끼곤 하였다고한다. 이러한 상황에 대해서 베인톤(R.Bainton)은 이렇게 언급한다.

그의 우울증은 중세종교가 교의적으로 공포와 희망을 가지고 장난하는 가운데 만들어진 긴장상태에서 찾아야 옳다. 당시 지옥에는 항상 활활 타오르는 불이 지펴져 있었다. 이것은 사람들이 언제나 두려워하면서 살았기 때문이 아니라 그렇지 않았기 때문이요 공포심을 불어넣어 사람들로 하여금 교회의 여러 성례들에 매달리게 하려는 목적에서였다. 사람들이 너무 겁에 질려서 오금을 못쓰게 되면 거기에 대한 진정체로 연옥이 소개되었다...하나님에 대한 묘사도 그렇다 당시의 교회의 지도자들은 하나님에 대하여 어떤 때는

105)R.H.Bainton, pp. 28-30.

106)루터를 심리학적으로 분석한 책은 Erik Erikson, *Young Luther*, 최연석역 (서울:크리스찬다이제스트, 1997)을 보라.

아버지로 또한 날벼락을 휘두르는 자로 그렸다. 그러한 하나님의 마음이 아들의 증채로 누그러질 수도 있는가하면 또 이 아들은 자기 어머니가 아니고서는 아무도 달랠 수 없는 사정 없는 심판관이었다.¹⁰⁷⁾

당시의 경건의 분위기는 걱정과 공포로 가득차 있었다고 말할 수 있다. 주기적으로 반복되는 기근으로 경제가 피폐해졌으며 사회적으로는 나라 곳곳에서 봉기가 일어났고 성직자들은 타락의 길을 걸으면서도 지옥이나 연옥의 교리를 말하면서 사람들에게 두려움과 공포를 안겨주었다. 그리고 면죄부를 팔아서 그들의 욕심을 채우던 시기였다. 사람들은 그리스도의 심판 앞에서 어찌할줄 몰라 하면서 죽음을 생각하였으며 힘을 다하여 죄를 엄히 벌하시는 하나님과 화목하려고 노력하게 하였다. 이러한 분위기 속에서 성자 숭배가 번성하였으며 많은 순례행렬이 일어났고 갖가지 형태의 면죄권들이 발달하였던 것이다.¹⁰⁸⁾ 이러한 환경들은 1498년 아이제나하(Eisenach)에서 고등학교를 거쳐 1501년 에르푸르트(Erfurt) 대학교¹⁰⁹⁾에 입학하여서도 계속되었다. 대학에서는 지진이나 뇌우 같은 자연스럽게 설명할 수 있는 것들도 하늘이 직접 개입한 것으로 해석하는 등의 중세경건의 분위기가 그대로 남아있었다. 루터 개인에게는 죄의 문제 죽음의 문제가 엄습해 들어왔다. 이런 속에서 1502년 말에 문학학사 학위를 받고 1507년1월에 문학석사 학위를 받게되었다.

위에서 살펴본 바와 같이 루터는 엄격한 성장 과정 속에서 아버지에 대한 엄격함을 배우고 자랐으며 학교에서도 엄격한 교사들 아래서 두려움을 경험하며

107)Bainton, pp. 34-35.

108)Thomas Lindsay, pp. 129-168. ; K.Aland, “루터의 생애와 사상” Hugh Kerr 편, 『루터신학개요』 김영한역 (서울: 한국장로교출판사, 1991), p. 328.

109)이곳은 이미 르네상스 인문주의가 자리잡고 있어서 루터는 인문주의자들의 사상을 접촉하게 된다. 그러나 르네상스 인문주의를 직접 배우지는 않았으며 그 영향은 미약하였던 것으로 보인다. K.S.Latourette, *A History of The Expansion of Christianity, vol.3. three Centuries of Advance* (Grand Rapids: Zondervan, 1970), p. 13.

자랐다. 그리고 대학에서도 하나님에 대한 공포와 교회에 대한 경외심을 느끼면서 성장하였다. 이러한 환경 속에서 그는 하나님을 심판하시는 분으로 그리고 자신에 대해서는 깊은 죄의식을 느끼며 자라게 된 것이다. 그는 당시의 사람들과 똑같은 사람이었다.¹¹⁰⁾ 하나님을 두려워했고 하늘나라 지옥 연옥 마귀의 실재를 믿으며 동시에 동정녀 마리아와 사도들과 성자들의 중보의 효과를 믿는 교회의 아들이요 시대의 아들이었다.

2. 루터의 하나님 이해에 있어서 시험(Anfechtung)

a) 수도원에서의 루터

루터가 수도원으로의 입원을 결단을하게 된 외적인 원인은 1505년 7월2일 슈토테른하임(Stoternheim)에서 일어난 사건 때문이라고 전해진다. 그의 부모를 방문하고 오는 길에 루터는 에르푸르트 부근에서 뇌우를 만났다. 낙뢰가 그의 곁에 떨어졌을 때 그는 무의식적으로 “앤(St. Anne) 이시여 도와 주소서 저는 수도사가 되겠습니다”라고 외쳤다. 이 경험이 루터를 수도원으로 가게한 동기가 되었다고 한다. 베인톤(R. Bainton)의 표현으로하자면 루터는 그때 마냥 무시무시한 하나님, 가차없는 그리스도, 자신의 곱슬머리를 얼씨구나 하고 낚아채서 지옥에 붙들어 매려고 웅덩이와 숲속에 숨어 있다 뛰쳐나오는 마귀들이 눈에 들어오는 것을 경험하였다.¹¹¹⁾

1505년7월17일에 루터는 에르푸르트(Erfurt)에 있는 어거스틴 은둔자 수도원으로 들어갔다. 신학을 공부하기 위해서도 아니고 지옥에 대한 두려움이나 천당에 갈 소망을 위해서가 아니라 자기 영혼을 구원하기 위해서 수도사가 되었다.¹¹²⁾

110)Bainton, p. 33.

111)Ibid., p. 41.

수도원장은 슈타우피츠(Johann von Staupitz)였다. 이 수도원은 중세기적인 신학에 충실하면서도 설교를 강조하였고 신비주의적인 경건과 어거스틴 및 베르나르(Bernard)의 심오한 경건과 신학을 좋아하는 사람들이 있었는데 수도원에 들어간 루터는 수련 기간동안 열심히 수도생활에 전념하였다. 그러다가 낙뢰를 맞는 것과 같은 두번째 경험을 하게된다. 그것은 그가 사제로서 처음 미사를 집전하게된 때의 일이다. 그때 거룩하신 하나님의 현존 앞에 서게 되는 경험을 하게된다. 그는 후에 이 경험을 이렇게 적고 있다.

이 말(미사시작을 알리는 기원-필자주)을 읽으면서 나는 완전히 멍청하게 겁을 집어먹었다. 내 혀가 튀길래 감히 그 하늘의 왕께 지킬일 수 있단 말인가 인간들도 이 땅의 임금 앞에서는 모두들 부들부들 떨어야 마땅하지 않은가 내가 누구인가 감히 하늘의 왕께 눈과 손을 들어올리는 나는 누구인가 그분 둘레에는 천사들이 호위하고 있으며 그분의 지시 하나로 땅이 진동하는 판이다. 그런데 비천한 인간인 내가 '이걸 원합니다, 저걸 주세요'하고 말해도 되는가 티끌, 잣가루, 죄투성이인 내가 살아계시고 영원하며 참되신 하나님께 감히 입을 열다니 하는 생각이 떠올랐기 때문이다.¹¹³⁾

거룩하신 분에 대한 공포, 무한자에 대한 두려움이 그를 때린 것이다. 그래서 그는 가까스로 끝까지 제단을 붙들 수 있었다고 한다. 하나님에 대한 이러한 경험은 시간이 갈수록 더해갔다. 왜냐하면 자기는 하나님의 사랑을 받기에 충분하지 못한 존재라고 느꼈기 때문이다. 하나님은 그가 경험한 교사와 아버지 처럼 가혹한 재판관으로 생각되었다. 하나님은 최후 심판 때에 그가 한 일을 판단하여 부

112)루터 자신은 탁상담화에서 어머니의 엄격한 교육이 그를 수도원에 가게 하였다고 말한 적이 있다(TR3.3565a). 다른 사람은 그의 죽음에 대한 공포가 수도원행의 직접 원인이었다고(K.Aland) 하지만 그동안 루터의 성장 과정에서 있었던 구원에 대한 물음이 그를 수도원으로 가게하였다고 보아야할 것이다. T. Lindsay, 『종교개혁사』, p. 214; P.S.Watson, 『프로테스탄트신앙원리』 이장식역 (서울: 컨콜디아사, 1990), p. 37.

113)Bainton, p. 49.재인용.

죽음을 발견하실 것이다. 그는 하나님의 진노로부터 구원받기 위해 교회가 제시한 모든 은혜의 수단들을 이용할 필요가 있다고 믿었다. 그는 더욱 열심히 교회의 가르침대로 하나님 앞에서 자기를 낮추고 선행과 고행을하며 자기의 죄를 고백하였지만 죄의식은 깊어만 갔다. 그는 시간을 가리지 않고 하루에도 몇 차례씩 어떤 때는 여섯 시간을 고해(告解)했다. 루터는 더욱 조급하게 되었고 절망적이 되었다. 인간의 죄를 해결하고 그 죄의식을 덜어주어야 할 고행의 성례(Sacrament of penance)가 오히려 그 반대로 루터를 절망의 상태로 몰고가는 것이었다.¹¹⁴⁾ 이러한 루터를 보고 있던 수도원장 슈타우피츠(Johann von Staupitz)는¹¹⁵⁾ 그에게 신비주의적 경건을 소개하였다. 신비주의자들은 인간들이 하나님을 사랑하기만하면 된다고 하였다. 이러한 사랑의 결과로 다른 중요한 것들은 저절로 따라오게된다는 것이었다. 이러한 충고는 루터에게 일종의 해방감을 주었다. 왜냐하면 더 이상 그의 모든 죄를 살살이 기억할 필요도 없었기 때문이다. 그러나 그는 곧 하나님을 사랑한다는 것이 쉬운 일이 아님을 발견하게 되었다. 만약에 하나님이 그의 아버지나 교사들과 같이 채찍질을 하는 존재라면 이러한 하나님을 어떻게 사랑할 수 있을까? 그리하여 루터는 그가 하나님을 향해 사랑이 아니라 오히려 증오를 느끼고 있다는 결론에 도달하게 되었다. 루터에게 있어서 하나님은 사랑의 대상이 아니라 인간을 태워버리는 거룩한, 불이신 하나님이었다. 그에게 있어서 그리스도는 구속하시는 은혜로운 분이 아니라 심판자요 복수자였던 것이다.

b) Anfechtung

그가 경험한 이러한 하나님에 대해서 그가 사용한 독일어는 안페히

114) J. Gonzales, 『종교개혁사』, p. 32.

115) 참조: 이형기, 『세계교회사』, p. 67.

통”(Anfechtung, 시험, 믿음의 시련, 유혹, die Pruefung des Glaubens)이다. 이것은 하나님께서 인간을 시험하시려고 보내는 시련일 수도 있고 마귀가 인간을 파멸하려고 덤비는 공격일 수도 있는 것으로서 의심, 소란, 아픔, 겁, 공포, 절망, 황량함, 자포자기 등 인간 영혼을 엄습하는 모든 것이다.¹¹⁶⁾ 루터에게서 시험은 죄와 율법의 관계에서 온다. 율법이 인간의 죄를 고발하고 양심을 찌른다. 고발당한 양심은 율법의 고발을 받아들이고 인간 안에 죄의식을 가져오며 하나님 앞에서 자기가 도저히 구원받을 수 없는 비참한 존재라는 사실을 알게한다. 그러므로 이 시험(Anfechtung)은 하나님의 거룩하심 앞에 죄된 인간을 죽음과 심판을 받아야하는 멸망의 존재로 몰아가는 공격이다. 여기서 하나님은 율법의 하나님이며 하나님은 죄인을 벌하시는 진노의 하나님 심판하시는 하나님이신 것이다. 복음과 하나님의 은혜는 율법과 심판 뒤에 감추어진다.¹¹⁷⁾ 또한 루터에게 있어서 시험은 하나님의 예정과의 관계에서 일어난다. 주와 심판자로서 자기를 영원한 형벌에 예정하는 하나님에 대하여 느끼는 시험이다.¹¹⁸⁾ 여기서 하나님은 인간을 어떻게 취급하실는지 그 의지를 알 수 없는 숨어계신 하나님(Hidden God)¹¹⁹⁾이시다. 나중에 루터는 이 시험의 모습을 그리스도에게서 찾았다.¹²⁰⁾ 그리스도가 십자가에서 죄의 저

116)Bainton, p. 50. 이 시험의 개념은 루터의 독창적인 것은 아니다. 스콜라주의 신학자들에게 있어서도 이것과 비슷한 사상을 지시하는 말로 공격(tentatio) 절망(desperatio)우울 혹은 비애(tristitia)등이 쓰였다. 자세한 것은 전경연, 『루터신학의 제문제』(서울: 한신대출판부, 1986), p. 136. 이하를 보라.

117)여기서 율법과 복음(Law & Gospel)이라는 주제가 등장한다. 이 율법과 복음의 주제는 루터의 사상 곳곳에서 계속 이어진다. 특히 G.Ebelling은 이 율법과 복음이라는 주제가 루터의 신학에 있어서 중심적이라고 보았다. 참조:G.Ebelling, *Luther: An Introduction to his Thought*, trans. R.A.Wilson (Philadelphia: Fortress Press, 1970), p. 124. ;B.Loshe, 『루터연구입문』 이형기역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1993), pp. 215-218.

118)전경연, 『루터신학의 제문제』, p. 140.

119)숨어계신 하나님에 대한 이해는 루터의 『노예의지론』(1525년)에 잘 나타나 있다. 이것은 후에 계속해서 언급될 것이다.

120)WA2:156, 갈3:13, 고후5:21에 관련하여 등장한다.

주를 경험하고 그 시험을 이김으로써 구속주가 되셨다는 것이다. 그러므로 그리스도의 십자가는 저주와 심판 아니라 저주로 표현된 생명이며 심판으로 표현된 구원인 것이다. 이러한 역설이 바로 십자가이다. 이 십자가 속에서 루터는 하나님의 사랑과 구원을 찾게되는 것이다. 십자가에 대한 이러한 경험은 후에 그의 신학을 ‘십자가의 신학’(Theologia Crucis)이라 부르게 되는 계기가 된다. 이 시험 또는 믿음의 시련은 삶에 있어서 음식과도 같은 것이라하였다. 그는 성 베르나르(St. Bernard)를 인용하면서 ‘시험을 가지지 않는 것이 모든 시험 중에서 가장 나쁜 것이라’는 고백을 하게된다.¹²¹⁾ 더 나아가서 이 시험을 시련일뿐 아니라 하나님의 선물(Gabe)이며 은사라고까지 말하게 된다. 이러한 시험에 대한 관념은 루터를 신비주의와 구별되게한다. 인간 안에 신적인 것을 가졌고(synteresis) 하나님을 초청할만한 무엇을 가졌다고 주장하는 신비주의와는 다른 것이다. 신비주의에는 인간의 전 존재가 하나님 앞에서 영원한 멸망과 심판으로 전율하는 이 시험이 없다.¹²²⁾

위에서 살펴본 것 처럼 루터의 믿음의 시험은 그가 십자가에 달리신 하나님의 아들 예수 그리스도를 발견하기까지 겪는 고통의 길이었다. 율법으로 죄를 고발하시는 하나님과 그 하나님 앞에서 죽음으로 떨 수 밖에 없는 죄인의 두려움 이것이 루터가 경험한 하나님이다. 이 시험 후에 그는 하나님의 심판 속에 숨겨진 사랑과 의의 하나님을 발견하게되는 것이다. 루터가 복음을 발견하기 전의 하나님은 바로 심판하시는 하나님 복수하시는 그리스도의 모습이다. 이 시험(Anfechtung)은 루터의 신앙관 그리고 복음과 율법의 변증법적인 성격에 관련하여 단서가 되는 개념이다. 이것은 루터의 칭의론에 있어서도 중요한 실마리를 제

121)WA3.420

122)전경연, p. 141.

공한다.¹²³⁾

3. 의(義)의 하나님-『시편강의』(1513-1515)

a) 자기고발

루터는 1505년 어거스틴 수도원에 들어간 후에 1507년 사제의 서품을 받고 교수가 되기 위하여 비텐베르그(Wittenberg) 대학으로 갔다. 1509년 신학석사를 얻고 다시 에르푸르트(Erfurt)대학으로 가서 중세의 조직신학교본으로 알려진 피터 롬바르트(Peter the Lombard)의 『명제집』(*Sentences*)을 주석하고 강의할 수 있는 학위(the degree of sententiarivs)를 위해서 공부하였다. 이 때까지만해도 루터는 옥감(William of Ockham) 다이(Pierre d'Ally) 비엘(Gabriel Biel)과 같은 후기 중세기 스콜라주의들(유명론자들)을 연구하는데 열심이였다. 유명론의 사상을 연구하는 가운데서도 루터의 시험(Anfechtung)은 계속되었다. 이러한 가운데 그에게 새로운 신학적 통찰을 가져다 준 사람은 어거스틴이었다. 어거스틴의 신비주의와 인간의 죄성(罪性), 그리고 그리스도의 죽음에 대한 강조는 루터의 마음을 사로잡게 된다. 이러한 가운데 1510년부터 1511년 4월까지 로마에 다녀왔고 1512년에는 신학박사 학위를 얻었고 곧바로 성경을 강의할 수 있게 되었다. 수도원장인 슈타우피츠(Johann von Staupitz)의 뒤를 이어서 성경을 강의하게 된 것이다. 그리하여 1513년에는 『시편』을 강의하게 되었다. 원문 자료는 라틴어역(Vulgate)으로된 제롬(Jerom)의 『시편』을 사용하였고 부분적으로는 성경을 네가지 의미를 구분하여 해석하는 중세기의 해석방법을 따랐으며 특히 문법적이고 역사적인 해석보다는 은유적이고 도덕적인 해석을 더 많이 하였다.¹²⁴⁾ 그러나 루터는 당시의 관례대로

123)참고:Gordon Rupp, *The Righteousness of God: Luther Study*, (London: Hodder & Stoughton,1968), pp. 102-120.

『시편』의 예언적인 특징을 더 많이 강조하였고 기독교론적으로 해석하였다.¹²⁵⁾ 리라(Nicholas de Lyra), 어거스틴(Augustine), 베르나르(Bernard), 제르송(Gerson)¹²⁶⁾ 등을 인용하며. 어거스틴의 *Glossa ordinaria*와 파베르 스타플렌시스(Faber Stapulensis)의 *Quineuplex Psalterium*을 쫓았다. 당시의 루터의 관심과 문제는 죄와 은총, 의와 사랑에 대한 것이었다. 어떻게 지극히 거룩하시고, 의로우신 하나님께서 의롭지 못하고 더러운 죄인에게서 진노를 거두실 수 있겠는가 하는 것이었다.

이 『시편강의』에서 루터의 하나님은 여전히 죄인을 향해서 진노를 쏟아부으시는 하나님이다. 『시편강의』를 통해서 보면 루터는 여전히 하나님의 율법 앞에 그리고 심판 앞에서 의를 준비하지 못한 심령의 두려움으로 시험(*Anfechtung*)을 당하고 있었음을 보게된다. 그리고 루터 자신은 그러한 하나님 앞에서 하나님이 의로 여기실만한 것들을 준비하려고 노력하고 있었다. 이러한 하나님의 이해에서 강조되고 있는 것은 하나님과 인간 사이의 계약(*Covenant*)이다. 루터는 시편51편4절을 강의하면서 이렇게 말한다.

하나님은 믿고 세례를 받는 자들을 구원하실 것이라고 약속(*covenant*) 하셨다. 그러므로 하나님은 진실하시고 신실하시게 그의 약속하신 것을 이루신다. 하나님 앞에서 우리는 항상 죄 가운데 있고 그래서 그가 세우신 약속 안에서 그 스스로 의롭게하실 것이라는 것은 진실이다...결국 하나님은 그의 약속 가운데서 죄와 죄를 고백하지 않는자는 의롭게하지 않으실 것이다.¹²⁷⁾

124)중세기는 성경을 문자적 의미, 은유적 의미(*the allegorical*), 도덕적 의미(*the propological*), 예언적 의미(*the anagogical*)로 해석하였다. 루터의 성서해석에 대해서는 전경연, "루터의 성서해석" 『루터사상의 진수』 지원용편, pp. 105-136.을 참고하라.

125)Philip Schaff, 『교회사』 VIII권 (서울: 은성, 1994), p. 124 ;Gordon Rupp, *The Righteousness of God: Luthther study*, p. 141.

126)이 사람들의 공통적인 특징은 신앙의 실천적인 면을 더 강조한다는 사실이다.

127)LW10:237

이렇게 구원에 있어서 의롭게하시거나 아니면 벌하시겠다는 하나님의 약속을 강조하는 것은 후기 중세기 스콜라주의의 영향으로 보인다. 당시 득세했던 유명론(via moderna)의 구원론¹²⁸⁾의 핵심은 하나님과 인간 사이의 계약(covenant)이다.¹²⁹⁾ 하나님께서는 하나님의 요구를 만족 시키는 인간들을 의롭게 여기겠다고 약속(계약)하셨다는 것이다. 그래서 하나님의 요구를 만족 시키는 자는 그분의 계약 때문에 그 사람을 의롭게하셔야한다는 것이다. 이것은 “facienti quod in se est Deus non denegat gratiam”(자연적인 능력을 따라서 최선을 다하는 자에게 하나님은 은총을 거절하지 않으신다)는 말로 요약된다. 여기에 대해서 비엘(Gabriel Biel)은 자신의 최선을 다하여 악을 배척하고 선을 행하려고 노력하라고 말하고 있다.¹³⁰⁾ 이러한 유명론의 칭의론은 펠라기우스의 구원관과 통하는 것으로서 둘다 하나님의 은총에 의해서 의롭게되는 것이 아니라 인간의 선행에 의해서 의롭게된다는 것을 주장하는 것이다. 루터는 여전히 자기를 고발하는 사람, 하나님 앞에서 자기를 낮추는 사람이 하나님으로부터 구원을 얻을 수 있다고 보았다.¹³¹⁾ 그래서 루터는 우리의 전적인 관심은 우리의 죄를 확대하고 심화 시키는 것이어야하며 항

128)유명론의 구원론에 대해서는 Bengt Hägglund, “루터의 의인론의 배경으로서 중세후기 신학”, pp. 69-104.; A.E.McGrath, “The Anti-Pelagian structure of Nominalist Doctrines of Justification.” *Ephemerides Theologicae Louvaniensis* 57(1981), pp. 107-19. 참고.

129)중세 후기에는 계약(예를 들어, 왕과 신민 사이의)이라는 개념에 기초한 정치적, 경제적 이론들이 발달했다고한다. “via moderna”의 신학자들은 이러한 개념을 신학에 도입한 것이다. A.E.McGrath, 『종교개혁사상입문』 (서울: 성광문화사, 1992), pp. 98-99.

130)비엘은 여기에 대해서 이렇게 말하고 있다. “To do all that is within one’s natural power unaided by grace. In this way man is able to love God everything else and to earn the infusion of first grace.”(II.Sent. d 27 q 1 art. 3 dub.3 O.) Heiko Augustinus Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, pp. 132-135. 재인용.

131)LW10:31,237,386 등에서 자기고발과 겸손에 대한 태도가 계속 반복되고 있는 것을 본다.

상 우리의 죄를 고발해야한다고 하였다. 더 나아가서는 한 사람이 스스로의 죄를 고발하고 심화 시키면 시킬수록 그는 하나님의 은혜와 공휼을 받기에 합당하게 된다고 까지하였다. 여기서 그는 하나님의 의를 충족 시킬 비하의 신학(theology of humility)을 강조하고 있는 것이다. 이러한 칭의론은 신비주의 사상과도 통하는 부분이다. 신비주의자들은 인간이 하나님 앞에서 겸손할 때 하나님은 인간 속에 자신의 거할 곳을 마련하시며 하나님과의 합일에 들어갈 수가 있다고 말한다. 이러한 점에서 볼 때 신비주의자들의 구원론과 후기 중세기 구원론은 그리스도를 통한 하나님의 구원하시는 의라는 루터의 복음의 발견에서 보는 관점과는 많이 다른 것이다. 도리어 이러한 구원론은 후에 루터가 말하는 '십자가신학'(theologia crucis)의 관점에서 볼 때는 둘다 '십자가의 신학'이 아니라 인간의 의를 내세우게되는 '영광의 신학'(theology of glory)이다. 『시편강의』에서 하나님의 의는 인간의 의와 대칭을 이루는 신적인 의이다. 루터는 시편71편19절을 해설하면서 이렇게 말한다.

그러나 이제 하나님의 온전한 의는 이것이다 : 스스로를 가장 깊은 곳까지 낮추는 그런 사람이 가장 높은 곳 까지 이르게된다. 왜냐하면 그는 먼저 가장 낮은 곳까지 내려갔었기 때문이다. 여기서 그는 하나님의 능력이시며 가장 크고 깊은 겸허를 통한 하나님의 의이신 그리스도를 암시하고 있다. 그러므로 그리스도는 이제 최고의 영광으로 가장 높은 곳에 있다.¹³²⁾

위에서 보는 바와 같이 자기고발에 의한 겸손과 인간에게서 나오는 공로적인 의를 강조하고 있다. 루터는 이렇게 유명론의 칭의론을 따르며 하나님을 심판하시는 하나님으로 이해하고 있다.

132)LW10:402

b) 하나님의 긍휼

심판하시는 하나님은 아직도 루터에게는 숨어계시는 하나님이다. 그 속을 다 알 수 없는 가까이할 수 없는 분이시다. 하지만 그의 『시편강의』에서 그의 사상이 개혁을 향하여 약간 전진하고 있음을 보게된다. 시편 32편1절을 주해하면서 그는 이렇게 언급하고 있다.

모든 사람이 죄인이며 진노의 자식입니다. 그러므로 사람은 자신의 죄를 용서받아야 합니다. 그렇지만 이 구원은 오직 그리스도를 통하여서만 일어납니다. 그러므로 자신을 구원할 수 있는 사람은 아무도 없습니다. 오직 그리스도를 통해서만 133) 구원을 받을 수 있습니다. 이것이 바울의 로마서 전체에서 논하고 있는 것이기도합니다. 로마서1:17,18의 ‘하나님의 진노가 하늘로부터 나타났다.’는 말은 다시말해서 ‘하나님의 의가 계시되었다’는 것입니다...하나님의 진노가 모든 사람 위에 그리고 하나님 앞에 있는 모든 죄에 임하여 있는 것을 사람들은 모릅니다. 그러나 하나님은 그의 복음을 통하여 어떻게 우리가 그 진노로부터 구원을 얻을 것인가를 계시하셨으며 그리고 우리를 자유롭게할 그리스도를 통한 것을 계시하셨다는 것입니다.134)

이 본문을 보면 그리스도로만이라고 하는 구원의 명제가 명백하게 설명되어있음을 보게된다. 하나님의 의가 그리스도를 통하여 만족될 수 있다는 사실을 보여주는 곳이기도하다. 이러한 주장들은 앞서 말한 것들과는 다른 주장이다. 벌써 로마서 1:17 “복음에는 하나님의 의가 나타나서 믿음으로 믿음에 이르게하나니”의 이해가 들어있는 구절이다. 그래서 히르쉬(Hirsch)는135) 시편32:2에서 루터의 종교개혁적인 하나님의 의(iustitia Dei)의 발견이 이루어졌다고 주장한다. 이것과 유사한 본문이 시편72편에 등장하는데 루터는 72편을 주해하면서 하나님께서는 그를

133)이탤릭 강조는 필자.

134)LW10:145

135)A.E.McGrath, *Luther's Theology of the Cross* (NewYork: Basil Blackwell, 1985), p. 119.

믿는자들을 심판하시며 의롭다고 하신다고 하면서 육체와 세상의 것들을 하나님
 앞에서 별볼일 없는 것으로 여기고 겸손한 사람들에게 하나님의 은혜가 온다고 하
 였다. 도덕적인 의미에서(tropological sense) 의란 예수 그리스도 안에서의 신앙이
 라고 한다. 그리고 로마서1:17을 인용한다.¹³⁶⁾ 위의 두편의 시에서 루터는 분명히
 하나님의 의가 복음에 계시된 그리스도의 의(iustitia Christi)이며 그리스도에 대한
 신앙이라는 것을 언급하고 있다. 그러나 동시에 루터는 여전히 하나님의 심판을
 강조하고 인간의 겸손을 강조하면서 이렇게 겸손한자들이 그리스도를 통하여 구원
 을 얻는(의롭게되는) 것을 말하고 있다. 이렇게 본다면 루터가 비록 로마서의 구절
 들을 인용하고 있기는 하지만 로마서에서 바울이 말하고 있는 복음을 확실히 붙잡
 지 못하고 중세 수도원 전통에 머물러 있음을 알 수 있다. 다시말하면 하나님의
 의 속에서 하나님의 사랑을 보지 못하였다. 그러나 루터의 사상이 아직도 심판하
 시는 하나님에 머물고 있기는 하지만 하나님의 의가 하나님의 긍휼(misericordia
 Dei)과 연결되면서 하나님의 사랑이 드러나는 곳이 있다. 그는 시편4:1의 '내 의의
 하나님이여'라는 구절을 해설하면서 이렇게 말하고 있다.

좋은 다른 이유 때문에 그는(시편기자) 여기서 긍휼에 대해서 말하지않고 의에 대
 해서 말한다. 왜냐하면 그 둘은 같은 것이기 때문이다. 정말로 그분은 나를 긍휼히 여기시
 며 의롭게 하시는 분이시다. 그분의 긍휼이 나의 의이며 그분께서 긍휼히 여기시지 않는다
 면 나는 의롭지 못하다.¹³⁷⁾

위의 본문에서 보면 하나님의 의(iustitia Dei)는 하나님의 긍휼(misericordia
 Dei)과 동일하다. 하나님의 의는 인간에게 다가와서 죄를 깨내고 심판하는 의가
 아니라 죄인들을 붙잡히 여기는 의이다. 이러한 하나님의 의에 대한 발견은 루터

136)LW10:406,408

137)LW10:47

의 하나님 이해에 있어서 새로운 지평을 열어주는 구절이다. 인간의 죄를 판단하시고 벌하시는 하나님에서 이제는 스스로를 구원할 수 없는 죄인들을 불쌍히 여기는 하나님의 사랑과 자비가 등장하고 있다. 그는 계속해서 이 의가 그리스도와 관계가 있음을 말하고 있다.

그가 의의 하나님이신 온전하신 삼위일체를 말하고 있기는 하지만 그는 여전히 예언적으로 아들에 대해서 말하고 있는 것이다. 그 아들은 정확히 우리의 하나님이시며 우리의 의이시며 우리의 구세주이시다. 사도들이 다양한 방법으로 논하였던 것 처럼 그분 안에(in Him) 그리고 그 분을 통하여(through Him) 우리는 그분을 믿는 믿음을 통하여(through faith in Him) 의롭게된다...의심할 것도 없이 저자는 이 시편이 그들을 그리스도와 믿음에로의 초청이 되기를 원하였던 것이다.¹³⁸⁾

이제 루터는 하나님의 의가 죄된 인간의 행위를 요청하는 것이 아니라 예수 그리스도의 구원하시는 의로 끌여가고 있는 것을 보게된다. 여기서 하나님은 심판하시는 분으로서만 존재하지않는다. 그분은 여전히 우리의 죄를 감찰하시는 분이시고 심판하시는 분이기는 하지만 우리를 긍휼히 여기시고 예수 그리스도를 믿는 신앙으로 이끌어 주시는 분이시다. 루터는 이제 심판하시는 하나님 앞에서 처절하게 좌절하고 두려워하면서 이 하나님의 그림자 뒤에 계시는 긍휼과 자비의 하나님의 실체를 보고 있는 것이다. 아직은 루터가 하나님의 의에 대하여 확실히 붙잡지는 못하였지만 그 실마리를 붙들었음에 틀림없다.

이러한 하나님에 대한 이해는 루터가 '부정의 신학'(theology of negation)¹³⁹⁾을 인용하면서 보여준 심판뒤에 숨어 침묵하시는 하나님(Deus absconditus)에서 자신을 심판 속에서도 자비와 긍휼을 보여주시는 하나님(Deus revelatus)에로의 진보라고 말할 수 있을 것이다.

138)LW10:48

139)LW10:313등

c) 하나님의 이상한 사역과 본래적 사역

이러한 그의 하나님 이해는 다음의 구절들을 살펴보면 더 확실하게 드러나는데 루터는 시편93편4절의 주해에서 시편4:3을 연결 시키면서 이렇게 말한다.

다시말해서 하나님은 예수 그리스도를 모든 종류의 환난과 죽음과 고통에 넘겨 주신다. 그러나 하나님은 동시에 그를 구원하신다. 그리고 그가 가장 낮아지셨을 때 가장 높은 곳으로 올리셨으며 그가 고발할 때 모든 것에서 구원하셨다. 하나님은 그렇게 자신의 기이한 일들을 행하신다(이사야28:21). 그의 사역은 이상한 방법으로 자신의 고유한 일을 행하신다.¹⁴⁰⁾

루터는 하나님의 진노 속에서 하나님의 사랑을¹⁴¹⁾ 발견하였을 뿐 아니라 예수 그리스도의 십자가의 사역 속에서 하나님의 구원하심을 보게 되었다. 십자가가 하나님의 저주의 자리였지만 하나님은 그 저주와 심판 속에서 구원을 보이신 것이다. 아직까지 루터의 하나님 이해가 완전하지는 않지만 이러한 그의 신이해는 후에 『히브리서강해』(1518) 때 등장하는 ‘하나님의 이상한 사역’(opus alienum) ‘하나님의 본래의 사역’(opus proprium)과 연결된다.¹⁴²⁾ 물론 이러한 관점은 그의 『갈라디아서 강해』(1516-17)에서도 등장하는데 율법과 복음(Law & Gospel)이라는 주제가 그것이다. 하나님께서는 모세와 그리스도를 통하여 인간에게 법을 주셨다. 하지만 인간은 하나님이 주신 법을 수행할 능력이 없어서 결국은 심판 아래 있게 되었다. 그러나 예수께서 하나님의 법을 성취하심으로써 하나님의 법을 만족케하시고 그가 친히 율법의 완성이요 목적이 되셨다. 그러므로 그리스도의 구속 사업을

140)LW11:236

141)P.Althaus, 『루터의 신학』 이형기역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1994), pp. 194-205.

142)Gordon Rupp, *The Righteousness of God*, p. 154.

통하여 우리에게 칭의가 주어지게 된다는 것이다. 다시말하면 하나님은 율법을 주심으로 인간들을 죄아래 심판아래 있게하시고 거기서 하나님의 구원의 은혜를 알게하신다는 것이다. 이러한 관점에서 본다면 율법은 복음의 다른 얼굴이다. 그리고 하나님의 이상한 사역은 하나님의 본래의 사역을 행하시기 위한 사역일 뿐이다. 이것을 보여준 곳이 바로 십자가인 것이다. 하나님은 인간을 구원에 이르게 하시려고(*opus proprium*) 인간이 보기에 이해할 수 없는 길(*opus alienum*)을 택하셨다. 루터는 율법과 복음의 변증법적인 역설에서 하나님을 보게 되었다. 그리스도와 우리에게 대한 하나님의 심판은 하나님의 구원을 위한 것이며 심판의 하나님은 곧 구원의 하나님인 것이다. 이러한 역설적인 주제들은 후에 논할 『노예의지론』에서 ‘숨어계신 하나님(*Deus absconditus*)’과 ‘게시된 하나님’(*Deus revelatus*)과도 연결되는 주제이다.

위에서 살펴본 것 처럼 『시편강의』를 할 때에도 루터는 여전히 거룩하신 하나님 앞에서 두려워하는 인간으로 시험(*Anfechtung*) 가운데 있었다. 하나님은 무서운 침묵 속에서 심판의 칼을 가는 분이셨다. 그러나 『시편강의』를 해나가는 동안 심판과 진노 속에서 하나님의 구원과 의를 발견하였다. 많은 부분에서 루터는 비하의 신학(*theology of humility*)을 따라가고 있고 하나님의 심판하시는 의를 따라가고 있지만 시편32편이나 시편71편의 강해에서 본 것 처럼 한 줄기 빛 속에서 사랑의 하나님 구원의 하나님을 보고 있다. 하나님의 이상한 사역과 본래적 사역과 연결되고 있다. 이러한 역설을 그리스도의 십자가에서 발견한다.

B. 복음의 발견 이후의 루터의 하나님 이해

1. 구원의 하나님-『로마서 강의』(1515-1516)

a)하나님의 의의 발견

(1)그리스도의 의

루터는 1515년 10월부터 1516년 9월까지 『로마서』를 강의하였다. 이 기간은 『시편강의』(1513-1515) 시간과 겹치는 기간이다. 루터는 시편을 강의하면서 다른 한편으로는 『로마서』 강의를 진행 시킨셈이다. 그렇다면 우리는 루터가 『로마서』에서 얻은 영감을 가지고 시편을 해석하였다고 추측할 수 있을 것이다. 다시 말하면 루터는 하나님의 의(iustitia Dei)라는 사상을 『로마서강의』에서 얻어서 『시편강의』에 반영 시킨 것으로 보인다. 실제로 『시편강의』에서 로마서 1장17절의 해석을 하면서 새로운 발견을 한 흔적을 우리는 앞에서 살펴보았다.

『로마서 강의』에서 루터는 중세의 사증적인 의미의 성경해석법을 버리고 율법에 의한 인간 심판과 복음을 통한 以信稱義(justification by faith)를 중심으로 해석하였다.¹⁴³⁾ 루터는 서두에서 로마서의 주제에 대해서 이렇게 말하고 있다.

이 서신의 핵심은 모든 지혜와 육체의 의를 부수고 뿌리뽑고 파괴시키는 데 있다. 그것이 사람들의 눈에 그리고 또한 우리 자신의 눈에조차도 대단히 중요한 일인 것 처럼 보일 때가 있다. 왜냐하면 그것이 중심에서 우러나오는 것도 있고 성실함에서 우러나오는 것도 있기 때문이다. 그렇지만 이 서신은 우리가 그 존재를 의식하지 못하는 죄의 실재를 부각시키고 확실히하고 믿게한다.¹⁴⁴⁾

143)이형기, 『종교개혁사상사』, p. 41.

144)Lectures on Romans, L.C.C(Icnthus Edition) XV, trans. and ed. by W.Pauck (Philadelia: The Westminster Press, 1979), p. 3.

이 글에서도 등장하고 있는 것 처럼 루터가 이 서신에서 다루고 있는 핵심적인 주제는 인간의 죄와 하나님의 의의 문제이다. 우리가 『시편강의』에서 본 것 처럼 루터가 몇군데에서 하나님의 구원하시는 의를 발견한 흔적이 보이기는 하지만 루터의 시험(Anfechtung)은 아직 끝나지 않았고 여전히 하나님은 진노 뒤에 숨어계신 분으로 남아있었다. 하나님은 의로우신 분으로서 의로운 자를 긍휼히 여기는 분이시며 불의한 사람에게 벌을 주시는 분이셨다. 루터에게 있어서 하나님의 의는 능동적인 의(active righteousness)이며 율법의 의였다. 그러므로 인간은 하나님의 은혜를 입기 위하여 공로를 얻어야하는 존재였다. 그리고 인간의 의는 인간의 윤리적인 성취로부터 오는 공로적인 의였다.¹⁴⁵⁾ 하나님은 이 의를 요구하시는 분이셨다 그런데 이 하나님의 의에 대한 루터의 생각이 획기적인 발전을 하게 된다. 하나님 앞에서 구원을 얻을 수 있는 의가 인간 내부로부터 오는 것이 아니라 외부로부터 오는 의(alien righteousness)임을 분명하게 밝히고 있다. 루터는 로마서 1:1을 해설하면서 이렇게 말한다.

하나님께서서는 우리 자신의 의가 아니라 밖에서 오는 의(extraneous righteousness)를 통해서 구원받기를 원하신다. 이것은 우리 자신에게서가 아니라 우리들 자신 밖에서 우리에게 온 것이며 이 땅에서 솟아난 것이 아니라 하늘로부터 온 것이다. 그러므로 우리는 이 완전히 외부적이고 낯선 의에 대해서 알아야만한다. 왜냐하면 우리 자신의 개인적인 의가 뿌리뽑혀져야하기 때문이다.¹⁴⁶⁾

마찬가지로 로마서1:17절 주해에서 루터는 이 의(義)가 하나님 자신의 의임

145) “사람이 의에 이르는 것은 행위나 지혜나 열심이나 부나 명예에 있는 것이 아니다...아리스토텔레스에 따르면 의는 행위로 얻어진다. 그러나...이 의로는 하나님 앞에서 내세울 수가 없다. 그러나 참된 의는 위의 로마서 4:3에서 말한대로 마음을 다하여 하나님의 말씀을 믿는데서만 오는 것이다.” *Lectures on Romans*, p. 293.

146)Ibid., p. 3.

을 말한다. 인간 밖에서 오는(extra nos) 의는 다른 사람의 의가 아닌 바로 하나님 의 의(iustitia Dei)이다. 이 의는 아리스토텔레스(Aristotele)의 니코마스의 윤리학 이 말하는 윤리적 성취가 아니다. 외부로부터 오는 의는 바로 그리스도의 의(iustitia Christi)이다. 그리스도의 객관적인 의가 우리의 의가 된다는 것이다. 루터는 계속해서 로마서 2:15를 주해 하면서 이렇게 말하고 있다.

그렇다면 우리는 어디서 자신을 변명하는 생각을 가지게되는가 다만 그리스도로부터 그리고 그리스도 안에서이다. 왜냐하면 그리스도인 자신의 마음이 그리스도에 대하여 악을 행하였다고 증거함으로 그를 비난하고 고발할 때에 그 그리스도인은 바로 그 자신에게서 떠나 그리스도를 향하여 이렇게 말하기 때문이다:그리스도는 구속하셨고 그리스도는 의로우시고 그리스도는 나의 방패이시고 그리스도는 나를 위하여 돌아가셨고 그리스도의 의를 나의 의가 되게하셨고 또 내 죄를 그 자신의 죄가 되게 하셨다. 그리고 만일 그리스도가 나의 죄를 그 자신의 죄가 되게 하셨다면 나는 이제 죄가 없으며 나는 자유스럽다 그리고 만일 그리스도가 그의 의를 나의 의가 되게 하셨다면 나는 동일하게 그와 같이 의롭다...하나님께서서는 우리의 변호자이며 마음은 우리의 고발이다...정죄하는 자는 누구인가 아무도없다. 왜? 죽으신분, 오히려 죽은자 가운데서 부활하신 분은 예수 그리스도이시기 때문이다(그리스도는 하나님도 되신다). 만일 하나님께서 우리를 위하시면 누가 우리를 대적할 수 있는가.¹⁴⁷⁾

위의 본문에서 처럼 루터는 그 때 거기(out there at that time)에서 이루어진 그리스도의 십자가의 구속의 사건이 나의 의가됨을 그리스도인의 고백을 통해서 말하고 있다. 그런데 이같이 외부로부터 오는 그리스도의 의는 믿음을 통하여 들어오게 된다. 그래서 루터는 이 의를 신앙의 의(iustitia fidei)라고 부르면서 이것이 곧 하나님의 의라고 설명하고 있다. 루터는 이제 하나님의 수동적인 의(passive justification of God)와 능동적인 의(active justification of God) 그리고 그를 믿는 믿음(faith)이나 신뢰(trust)는 하나이며 동일한 것이라고 말하면서 칭의와 믿음과 신뢰를 연결 시키고 있다. 그리고 이러한 것들이 하나님의 말씀으로 비

147)Ibid., p. 54.

롯된 것임을 강조하고 있다.¹⁴⁸⁾ 다시말하면 그 때 거기에서 일어난 그리스도의 구원의 의가 하나님의 말씀을 통하여 믿음으로 우리에게 전가되는 것이다. 그러므로 이제는 인간의 공로나 하나님의 은혜를 얻기위하여 최선을 다하는 노력은 이 의 앞에서는 의미가 없다. 이것은 율법의 행위로 얻어지는 것이 아니기에 인간은 여기서 수동적일 수 밖에 없게된다. 하나님은 그의 자비하심을 따라 하나님 앞에 자기의 죄를 고백하며 하나님의 의를 구하는 자를 긍휼히 여기신다. 즉 실제로는 그가 아직 죄인이지만 죄를 고백했기 때문에 그를 의로 여기시는 하나님에게는 그가 의롭게 된다. 역시 그는 죄인이지만 하나님의 자비로 하나님의 판단으로 의롭게된다.¹⁴⁹⁾ 그리스도의 의가 믿음을 통하여 믿는자들에게 전가되는 것이다. 이러한 하나님의 의에 대한 발견은 질적으로 의롭게된 인간이 계속해서 의로운 열매를 맺는 것이 구원의 조건이라고 이해하는 어거스틴을 넘어서는 것이다. 그리고 ‘fides formata caritate’로 대표되는 가톨릭교회 전통의 구원론을 넘어서는 위대한 발견이다. 루터는 하나님의 의에 대한 발견으로 스콜라주의를 넘어서고 있다. 루터는 로마서4장25절의 주해에서 스콜라주의의 ‘은총의 주입’(gratia infusa)을 거절한다. 그동안 그를 괴롭혔던 하나님의 의가 새롭게 눈에 들어왔다. ‘하나님의 의’라는 단어는 더 이상 회피하고 싶은 증오의 대상이 아니라 사랑스런 구절이 되었다. 이때의 경험을 루터는 후에 이렇게 적고 있다.

나는 진정 로마서에 있는 바울을 이해하려는 비상한 열정에 사로잡혀 있었다. 그러나 그때까지 내 앞에 놓인 장애물은 1장17절의 ‘그 안에 하나님의 의가 드러났다’는 말이었다. 왜냐하면 나는 ‘하나님의 의’라는 단어를 싫어하였기 때문이다. 나는 그것을 공식적 혹은 능동적인 의(justitia activa)로 이해하도록 가르침을 받아왔다. 그들의 이해에 따르면 하나님은 의로우셔서 죄인 곧 불의한 죄인을 벌하시는 분이다. 비록 나 자신이 수도사로서

148)Ibid., pp. 77-78.

149)Ibid., p. 125.

흠없이 살았으나 하나님 앞에서(Coram Deo) 극도의 혼란스러운 양심을 가진 죄인임을 느꼈다. 나의 금욕 고행(satisfaction)으로 그분을 기쁘게할 것이라고 도저히 믿을 수 없었다. 그렇다 나는 죄인을 심판하시는 하나님 그분의 의를 사랑할 수 없었고 오히려 증오하였다...나는 무척이나 불평하였고 심지어 하나님에게 화도냈다...그러함에도 불구하고 나는 간절히 바울의 말한 로마서1:17을 간절히 두드렸다. 실로 사도 바울이 무엇을 원했는지 알고자 강렬히 열망하면서...나는 그말이 나온 문맥의 전후를 주목하였다...기록된바 '믿음으로 의인이 살리라' 는 곳에서 나는 하나님의 의는 하나님의 선물인 믿음에 의해 산다는 것을 이해하기 시작했다. 하나님의 의가 복음에 계시되었다는 것은 즉 그 의는 자비하신 하나님께서 우리를 신앙으로 의롭다 해주시는 수동적인 의이다. 기록된대로 믿음으로 의로운 자가 살리라하는 것이다. 여기서 나는 완전히 모든 것이 새롭게 태어나 낙원에 이른 것 처럼 느꼈다. 거기서 성경 전체의 완전히 다른 얼굴이 나에게 나타났다...나는 또한 다른 말로 된 비유를 발견했다. 그것은 이런 것들이다. 하나님의 역사 즉 우리 안에서 행하시는 하나님의 역사, 우리를 강하게 하시는 하나님의 권능, 우리를 지혜롭게하는 하나님의 지혜, 하나님의 힘, 하나님의 구원, 하나님의 영광 그리고 나는 그렇게도 증오한만큼 그만큼 사랑하는 가장 아름다운 말인 '하나님의 의'를 찬양하였다. 그러므로 바울 서신의 그부분은 나에게 있어서 진실로 천국에 이르는 문이었다...이러한 생각들을 가지고서 나는 시편을 다시 해석하기 시작하였다. 150)

루터는 그가 발견한 하나님의 의의 눈을 가지고 신비주의를 다시 해석하고 있다. 루터는 그가 좋아했던 타울러를 비롯한 신비주의에 대해서 로마서5:2를 해석하면서 '그리스도의 의'를 강조하는 가운데 신비주의자들은 그리스도의 고난 사실을 빼고 암흑에서 싸우는 사람들이라고 혹평을 하고 있다. 여기서 루터는 그리스도의 성육신과 그의 십자가상의 죽음을 통한 구속에 대한 관심보다는 그리스도의 성육신과 고난없이 하나님에 대한 황홀(rapture)의 경험만을 강조하는 신비주의를 비판하고 있다. 그들이 혹시 신비적인 신인합일의 경지인 황홀경(rapture)은 경험하였는지 몰라도 하나님께 가까이간(access) 것은 아니라고 말하고 있다.151) 여기는 루터와 신비주의와의 차이가 현저하게 드러나는 대목이다. 사실 앞에서 본 것

150)From the Preface to his Latin Work,1545. 이형기, 『종교개혁사상사』, pp. 27-28 재인용.

151)Lectres on Romans, pp. 155-56.

처럼 신비주의는 인간이 하나님과의 합일을 강조하고 그 합일에 이르는 과정으로서 그리스도의 고난을 본받는 것을 강조하고 있다. 여기서 그리스도의 고난은 단순한 모범에 지나지 않는다. 그러나 루터에게 있어서 그리스도의 고난은 하나님의 계시이며 의의 근거가 되는 장소이다. 이렇게 스콜라주의와 당시의 신비주의와 학문들을 비판한 후에 루터는 지금은 우리가 새로운 연구를하여 ‘십자가에 달리신’ 예수 그리스도를 알아야한다고 역설하고 있다.¹⁵²⁾

(2)하나님의 역설

이제 루터는 새로운 하나님을 만났다. 인간의 더러움과 심판받을 죄에도 불구하고 그리스도를 통하여 자기를 받아주시고 용납하시는 하나님을 만난 것이다. 이것은 단순한 깨달음이 아니라 하나님에 대한 새로운 개념을 얻은 것이며 하나님과 ‘새로운 관계’ 들어간 것이다.¹⁵³⁾ 루터는 어두운 영적인 시험(*Anfechtung*)의 긴 터널을 통과하였다. 이제 더 이상 루터의 하나님은 심판의 하나님이 아니시다. 도리어 그가 겪은 심판의 경험은 하나님의 사랑의 계시이다. 그러므로 루터는 이제 하나님의 심판을 두려워하는 것이 버림받은 사람의 표지가 아니라 도리어 택함받은 자의 특징이라고 역설하고 있다.¹⁵⁴⁾ 그러므로 하나님에 대한 두려움과 전율은 곧 은혜의 표지가 된다.¹⁵⁵⁾ 루터는 이러한 시험의 극복을 그리스도에게서 발견한다. 그리스도의 십자가의 사건은 이러한 시험의 극복을 보여주는 예(例)가 된다. 여기서 루터의 『시편강의』에 나왔던 하나님의 이상한 사역(*opus alienum*)과 하나님의 본래의 사역(*opus proprium*)의 역설(*paradox*)이 다시 강조 되고있다. 그

152)Ibid., p. 236.

153)Watson, p. 47.

154)*Lectures on Romans*, p. 254.

155)Ibid., p. 392.

는 이렇게 말한다.

왜냐하면 하나님의 사역은 숨겨져야하며 우리는 그 방법을 이해할 수 없기 때문이다. 하나님의 사역은 은폐되어 있어서 우리가 생각할 수 있는 것과는 반대로 드러난다...이렇게 하나님은 그 자신의 본래의 사역(his own proper work) 가운데서 행동하시는데 그의 모든 사역 중의 첫번째 본보기가 바로 그리스도 안에서 행하신 것이다. 그리고 하나님께서 그리스도에게 영광을 돌리고 또한 모든 제자들의 가장 거룩한 생각들이 간절히 바라고 기대했던 것 처럼 그를 그의 나라 가운데 두시고자 하셨을 때 그는 모든 사람들의 기대와는 달리 그리스도를 죽게 하셨고 쓰러지게 하셨으며 음부에 내려가게 하셨다. 그래서 하나님은 또한 성 어거스틴을 깊은 곳 까지 내려가게 하셨으며 그의 어머니의 기도와는 반대로 그를 그릇된 길로 빠지게 하셨는데 그것은 하나님께서 그의 어머니가 구했던 것 이상의 것으로 그녀를 보상해 주기 위해서였다. 그리고 하나님은 다른 성도들도 다 그런 식으로 대하신다.¹⁵⁶⁾

그리스도의 십자가에서 보여준 역설은 곧 그리스도 뿐 아니라 모든 그리스도인들을 대하시는 하나님의 방법이다. 그리스도는 하나님의 계시이다. 심판과 의의 계시인 동시에 하나님의 사랑과 구원의 계시인 것이다. 여기서 하나님은 반대되는 것에 숨어계신다.¹⁵⁷⁾ 하나님은 그리스도의 고난 가운데 숨어계신다. 이러한 하나님 이해는 후에 다루게 될 '십자가의 신학'(theologia crucis)의 주제가 된다. 십자가의 신학에서 하나님의 긍정은 부정 뒤에 숨어있다. 루터는 로마서 9:3의 주해에서 이렇게 말하고 있다.

우리 인간에 대한 선은 숨겨지는 법이다. 그것이 정반대되는 것 밑에 깊이 숨겨지기 때문에 심오한 의미를 갖는다. 이와 같이 우리의 생은 죽음 아래 숨겨지고 우리 자신의 사랑은 우리 자신의 미움 아래 숨겨지고 영광은 치욕아래 구원은 저주아래 왕권은 추방아래 천국은 지옥 아래 지혜는 무지아래 의는 죄 아래 강함은 약함 아래 숨겨지는 것이다. 그리고 보편적으로 선에 대한 모든 긍정은 그것에 대한 부정 아래 숨겨진다. 그래서 신앙은 하나님 안에서 자리를 찾으려한다. 그는 소극적인 본질과 선과 지혜와

156)Ibid., p. 242.

157)4장7절에서 이 역설은 곧 '죄인이면서 의인'(simul justus et peccator)이라는 인간 이해로도 이어진다.

의의 소유자로서 우리의 긍정을 전적으로 부정하지 않고는 소유할 수도 없고 파악할 수도 없는 분이다. 그래서 복음서에 '천국은 마치 밭에 감추인 보화 같으니'라고 하였다.¹⁵⁸⁾

위의 본문은 『히브리서』 강의와 그리고 『하이델베르그 논제』(*Heidelberg Disputation*)에서 보여지고 있는 십자가의 신학이 여기서 벌써 출발하고 있음을 보여주고 있다.¹⁵⁹⁾ 그래서 루터에게 있어서 하나님 이해의 출발점은 바로 '하나님의 의'라는 것을 우리는 알 수 있게 된다. 그러므로 루터의 신 이해는 칭의론과의 관계속에서 다루어져야한다.

(3) 하나님의 의와 성령

위에서 살펴본 것 처럼 루터의 『로마서 강의』에서는 그의 신인식이 달라졌다. 『시편강의』에서 그리스도는 인간의 의이며 구속은 하나님으로부터 임하는 선물이었지만¹⁶⁰⁾ 이제 그리스도는 하나님의 자기계시이다. 하나님은 그리스도의 십자가라는 방법으로 자기의 구원을 계시하신 것이다. 그런데 그리스도를 통한 신인식에 있어서 간과해서는 안될 것이 바로 성령의 역할이다. 하나님의 의는 신앙의 의라고 위에서 언급하였다. 그리스도의 의가 믿음을 통하여 우리에게 전가되는데 있어서 믿음을 주관하시는 분이 바로 성령이시다. 루터는 인간이 본래적인 신지식(그리스도를 통한 하나님의 계시와 구원)에 이르는 길을 성령을 통하는 길 뿐이라고 말하고 있다. 루터가 오직 믿음으로 그리스도를 통하여 구원받는 것을 강조하기는 하지만 이러한 수고의 역사는 곧 성령의 역사임을 주장하고 있는 것이다. 그러므로 인간 구원의 역사 속에 삼위일체 하나님이 함께 동역하심을 나타내

158)Ibid., p. 264.

159)참고 : 십자가의 신학 LW 31: 214/225-228, 29:117-118.

160)Gordon Rupp, *Righteousness of God*, pp. 138-157.

고 있는 것이다. 그리고 루터는 사랑만이 성령을 수여할 수 있다고하고 성령과 사랑을 동시적인 것이라고 주장함으로써¹⁶¹⁾ 성령을 사랑으로 보는 어거스틴과 토마스 아퀴나스의 맥락을 가지고 있고 성령을 지혜의 영으로서 하나님의 말씀을 깨닫게하며¹⁶²⁾ 그리스도를 향한 믿음을 갖게하시는 분으로 말하고 있다. 로마서 8장16절을 해석하면서 그는 이렇게 말한다.

만약 너희가 그리스도가 아니고서는 너희 죄가 사해지지 않음을 믿는다면 너희는 잘하는 것이다. 그러나 너희가 이것을 믿지만 이것은 너희 스스로 믿을 수 있는 것이 아니라 성령께서 너희로 이것을 믿게하신 것이라고 더 첨가해야한다. 왜냐하면 너희가 죄사함을 받은 것은 성령을 통해서이기 때문이다.¹⁶³⁾

이렇게 보면 루터가 『로마서 강의』에서 삼위일체를 강조하여 체계적으로 서술한 것은 없지만 인간을 구원하기 위한 삼위일체 하나님에 대한 중심은 늘 가지고 있는 것으로 보인다. 특별히 삼위 하나님께서 인간의 구원 역사에 함께하시는 경세적 삼위일체의 역사하심에 더 큰 관심이 있었다.

b) 하나님의 계시인 그리스도

루터의 『로마서 강의』에서 살펴보아야할 다른 한가지는 그의 신인식(神認識)의 문제이다. 루터는 로마서1:19를 해석하면서 바울의 자연신학적인 부분을 언급하는 가운데 자연적인 하나님 인식의 부분을 긍정하고 있다. 루터는 이렇게 말하고 있다.

바울이 말한대로 모든 사람 특히 우상숭배자들에게도 하나님에 대한 명확한 지식

161)Ibid., p. 164.

162)Ibid., p. 195.

163)Ibid., p. 234.

이 주어졌다...분명히 그들은 하나님의 불가시성 그의 신성 그의 변함없음을 알고 있었다...하나님께서 그들에게 주신 신성에 대한 지식과 견해를 그들이 이미 가지고 있었다는 것이 사실이다...이와같이 그들은 하나님이나 신성의 특징을 능력 불가시성 정의 영원한 선으로 이해하고 있다. 따라서 그들은 하나님의 불가시적인 요소들 즉 그의 불멸성 신성을 잘 알고 있다.¹⁶⁴⁾

하나님께서 인간에게 자신에 관한 지식을 주셨으며 이러한 지식은 인간에게서 빼앗을 수 없는 것이다. 루터는 여기서 인간들의 하나님 인식이 불완전하고 하나님을 천지를 만드신 창조주로 인정하지 않고 또 하나님이 이루신 사역들에 대해서 그리고 하나님 자신에 대해서 잘 몰랐다 할지라도 그들이 하나님에 관하여 예배를 드렸다면 구원을 받았을 것이라고 주장하고 있다. 루터는 여기서 고대 철학자인 플리니(Pliny)의 말을 인용하고 있다. 이렇게 자연적인 신인식을 이야기하면서 루터는 신학적 '양심의 통찰력'이라는 말을 사용하고 있다. 각 사람에게 있는 양심의 통찰력은 하나님이 계시다는 것을 증명한다는 것이다. 여기서 루터는 인간의 자연이성이 하나님을 알 수 있다는 견해를 분명히 하고 있다. 물론 이 자연이성의 하나님 인식에는 한계가 있다. 이성이 하나님을 안다고해도 그 하나님이 나를 돕기를 원하신다는 것을 알 수가 없고 그리고 그분이 존재한다는 사실(that)은 알지만 그가 누구인지(who)를 모른다는 것이다. 그는 하나님이 계시다는 것을 아는 것과 그가 어떤 분이고 그 본성이 어떤 지를 아는 것은 다른 것이라고 하면서 자연은 하나님이 계시다는 것을 알고 이것은 모든 사람들의 마음에 새겨져 있지만 그 본성이 어떤지는 성령만이 가르쳐 주신다고 언급하고 있다. 다른 곳에서 루터는 이 두가지 지식의 차이를 율법적 지식과 복음적 지식으로 구별하면서 인간 이성이나 철학이 율법적 지식에는 도달할 수 있지만 복음적 지식에는 도달할 수 없음을 말하고 있다. 율법이 하나님의 선하심을 말하면서 하나님은 선한 자를 들으

164)Ibid., p. 23.

시고 경건치 않은 사람은 벌하신다고 알지만 복음이 죄인들을 구원하시는 하나님의 의라는 것을 알지 못한다는 것이다.¹⁶⁵⁾ 그러므로 하나님을 알기 위해서는 그리스도를 통해서 하나님을 보아야한다고 주장하고 있다.¹⁶⁶⁾

그러나 루터가 여기서는 자연신학적인 면을 다 수용하는 것 처럼 보이지만 루터는 1518년의 『하이델베르그 논제』(Heidelberg Disputation) 19항에서 “하나님의 보이지 않는 것들을 그 만드신 것들에 대한 인식을 통해서 바라보려는 사람(로마서1:20)은 신학자로 불릴 자격이 없다”고 언급함으로써 하나님에 대한 자연신학적인 접근을 차단하고 있다. 사실 루터의 자연적 신인식에 관한 부분은 명료하지가 않다. 그는 십자가에 계시된 그리스도를 통하여 보여주신 하나님외에 다른 접근을 불허하고 있기 때문이다. 이러한 상반되는 논리로 볼 때 루터의 자연신학적인 부분은 정확하게 결론을 짓기는 어려울 것이다. 그러나 루터의 이성에 대한 불신과 숨겨진 하나님과의 관계를 생각할 때 자연적인 신인식을 옹호했다고 보이지는 않는다. 도리어 하나님의 타자성이 강조되고 있기 때문이다.¹⁶⁷⁾

c) 하나님의 선택

루터가 그리스도를 통한 신앙의 의를 발견한 것 뿐 아니라 칭의와 관련하여 우리가 주목해야할 한가지는 인간의 예정과 관련한 부분이다. 루터는 로마서 8:28을 해석하면서 구원이 우연히 이루어지는 것이 아님을 강조하고 그리고 더 나아가서 예정을 반대하는 생각은 육신에서 나온 생각이며 사도 바울이 이를 증명하고 있다고 주장한다. 그는 이렇게 말한다.

165)LW22:147;150

166)Althaus, p. 35.

167)더 자세한 논의들은 Bernhard Loshe, 『루터연구입문』, pp. 218-221. 을 참고하라. 그리고 루터의 이성에 관한 연구는 P.Althaus, pp. 82-89.를 보라.

그 뜻대로 부르심을 입은 자들이라고 말하고 있다. 따라서 분명히 다른 사람들은 그 뜻대로 부르심을 받지 못했다는 말이된다. 이 본문 가운데 나오는 뜻이라는 용어는 하나님의 예정 혹은 자유로운 선택과 심사숙고 혹은 계획을 의미하기 때문이다.¹⁶⁸⁾

이런 주장과 함께 불변적인 예정의 증거를 성경을 통하여 언급하는데¹⁶⁹⁾ 에서와 바로를 인용하면서 예정을 증명하고 있다. 하나님은 우리가 우리 자신의 공로로 인해서가 아니라 하나님 자신의 선택과 불변적인 의지로 구원받았다는 것을 보여주기 위해서 선택된 자들을 악한자들에게 노출 시킨다. 그러나 그는 자신의 백성들을 잃어버리지 않는다. 이런 식으로 그는 그의 선택이 견고함을 아주 분명하게 보여주신다. 하나님은 그가 많은 사람들로 하여금 날 때부터 선한 생활을 하게하고 또 위대한 선행을 하게 하였지만 그들이 구원받지 못하는 사실을 통해 그의 선택을 증명하신다. 계속해서 루터는 이 예정론을 반대하는 의견을 소개하고 그것들을 부인해 나간다. 여기서 루터는 인간에게는 어떤 공로를 이루거나 이루지 않거나할 수 있는 자유의지가 있다는 주장에 대해 인간의 의지는 속박되었기 때문에 의를 이룰 수 없다고 주장한다. 그리고 만인구원론적인 주장에 대해 제한속죄를 주장하고 있다. 이러한 루터의 예정관은 칭의와 밀접히 관련하여 등장하고 있다. 이러한 것들은 뒤에 논할 『노예의지론』과 밀접하게 연결되는 특징을 갖고 있다. 독특한 것은 택함 받은 자를 말하면서 세부류의 사람들을 언급하고 있다. 첫째는 하나님이 택한 뜻에 만족하고 불평하지 않는자들, 둘째는 더 깊은 차원에서 하나님이 자신을 버린자로 여길지라도 하나님의 뜻을 수용하기 원하는자들, 그리고 셋째는 하나님이 원하신다면 지옥까지 따르려는 자들이다.

위에서 살펴본 바와 같이 루터는 『로마서 강의』에서 하나님의 의를 발견하

168) Lectures on Romans, p. 250.

169) 롬9:15/롬9:17/요10:29/요13:18/시115:3

였는데 이 의는 예수 그리스도를 통한 신앙의 의이며 외부로부터 오는 의이고 성령을 통해서 오는 의이다. 이 발견을 통해서 그는 새로운 신앙의 경지에 들어가게 되었다. 하나님은 그리스도의 십자가 속에 나타나신 하나님으로서 심판과 진노 중에서도 그의 구원을 보이시는 역설의 하나님이다. 그리고 자기 택한 백성들을 놓치지 않고 구원하시는 분이시다. 인간 이성으로는 이 하나님을 제대로 이해할 수 없는 그런 하나님이다. 여기서 보는 바와같이 루터의 하나님 이해는 그의 영적 시험과 더불어 칭의론과 밀접하게 관계를 맺고 있다. 그리고 루터의 하나님 이해는 인간의 공로를 요구하는 토마스 아퀴나스의 신이해와는 다른 접근방법을 가지고 있으며 황홀경만을 추구하는 신비주의의 신이해와도 다른 면을 보여주고 있다. 특별히 십자가의 그리스도의 고난을 통한 하나님의 자기계시는 신비주의나 토마스에게는 없는 신이해이다.

2. 십자가의 하나님-

『히브리서강의』/『하이델베르그논제』(1518)

a) 십자가의 신학

루터는 『로마서 강의』에서 하나님의 의(iustitia Dei)가 수동적인 그리스도의 의(iustitia Christi)요 신앙의 의(iustitia fidei)인 것을 발견하였다. 거기서 루터는 십자가의 심판의 하나님이 곧 구원의 하나님이심을 경험하였다. 그의 이러한 경험은 1517-1518년 『히브리서 강의』와 『하이델베르그 논쟁』(Heidelberg Disputation)의 논제들을 통하여 더 구체화된다. 그것은 일명 십자가의 신학¹⁷⁰⁾

170)참고:Walter von Loewenich, *Luther's theology of the Cross*, trans. Herbert J.A.Bouman (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1976); A.E.McGrath, *Luther's theology of the Cross:Martin Luther's Theological Breakthrough* (NewYork: Basil

(theology of the cross)이라고 불리는 루터의 하나님 이해에 관한 부분이다.

루터는 1517년 3월부터 1518년 부활절 때까지 『히브리서』를 강해 하였다. 이 강의에서는 북서 유럽의 인문주의자들의 학문하는 방법을 도입하였으며 특히 에라스무스(Erasmus)의 희랍어 성서와 르페브르(Lefevre)의 라틴역 『히브리서』를 사용하였고 인문주의자 무티아누스(Mutianus)가 번역한 크리소스톰(Chrysostom)의 설교집을 사용하였다. 여기서는 두가지 중요한 신학이 주제로 등장하는데 하나는 하나님의 말씀이 성령의 활동을 통하여 믿는 사람들에게 역사한다는 주제이고 다른 하나는 십자가의 신학이라 일컬어지는 주제이다. 루터의 신이해와 관련하여 두가지의 주제가 다 중요한 자리를 차지하고 있다. 그러나 특별히 여기서는 '십자가의 신학'이라고 하는 주제에 초점을 두고자한다. 그 이유는 루터의 하나님 이해가 여기서 중심을 이루고 있기 때문이다. '십자가의 신학'이라고 하는 주제는 1518년에 있었던 『하이델베르크 논제』(Heidelberg Disputation)에 더 확실하게 드러나 있다. 루터는 1518년 4월에 열린 독일 아우구스티누스 수도회 총회에 참석하였는데 이 회의에서 이 수도회의 독일 대리사제인 요한 슈타우피츠(Johann von Staupitz)는 루터와 그의 동료들에게 새로운 복음적 사상들에 관한 논의에 참여하도록 요청하였는데 루터는 통상적인 관례에 따라 이 논제를 기초하였다고한다.¹⁷¹⁾ 이 논제는 루터가 발전 시킨 신학적 방향을 상당히 잘 드러내준다.

여기서는 그동안 『시편강의』 그리고 『로마서강의』를 통해서 드러난 하나님 이해가 다 드러나있고 정리가 되어있다고 하겠다. 『히브리서강의』에서 '십자가신학'이라는 말이 처음 등장한다. 그는 히브리서12:11을 주해하면서 이렇게 말하고 있다.

Blackwell, 1985); Regin Prenters, *Luther's theology of the cross*, ed. Charles.S.Anderson Historical series 17 (Philadelphia: Fortress Press, 1971)

171)이형기, 『종교개혁신학사상』, pp. 64-67.

성경에는 서로 반대되는 두가지의 개념들이 빈번하게 병행되어 있는데 예를 들면 심판과 의, 진노와 은혜, 죽음과 생명, 악과 선등이 그렇다. 이것은 “대저 여호와께서…위대한 일을 행하시리니 그 일이 비상할 것이며”(An alien work is done by him so that he might effect his proper work)(사28:21)라는 구절에서 언급된 것이다…왜냐하면 시편 4:1에서 나타난 것 처럼 하나님은 놀라운 방식으로 양심을 기쁘시게하기 때문이다…로마서 5장4절에서 ‘연단은 소망을 이루고 소망이 부끄럽게 하니함은’이라고 언급하고 있는 것과 같은 것이다. 여기서 우리는 십자가의 신학을 발견한다…사도가 표현하고 있는 것 처럼 십자가의 도가 다른 사람들의 눈에는 감추어져 있기 때문이다.¹⁷²⁾

본문의 해석으로 보면 십자가의 신학이라고 하는 것은 다른 사람들의 눈에 감추어진 방법으로 일하시는 하나님의 역사를 일컫는 말이다. 하나님은 자신의 일을 행하심에 있어서 서로 반대되는 개념 아래 자신의 일을 숨기신다는 것이다. 하나님의 드러내심이 다른 반대되는 모습으로 드러나는 역설 이것이 십자가의 신학이고 하나님의 자기계시의 방법이다. 하나님은 자신의 본연의 일(opus proprium)을 이상한 사역(opus alienum) 속에 감추시는 하나님이시다. 이러한 『히브리서강의』의 사상은 1518년 『하이델베르그 논제』(Heidelberg Disputation)¹⁷³⁾에서도 그대로 언급되고 있다. 그는 『하이델베르그 논제』에서 이렇게 언급하고 있다.

하나님의 보이지 않는 것들 그 만드신 것들에 대한 인식을 통해서 바라보는 사람(롬1:20)은 신학자로 불릴 자격이 없다. 그러나 고난과 십자가를 바라봄으로써 하나님의 보이는 것 하나님의 등(출33:23)을 인식하는 사람은 도리어 신학자로 불릴 자격이 있다. 영광의 신학자는 악을 선이라 부르고 선을 악이라 부른다. 십자가의 신학자는 사실 그대로를 말한다.¹⁷⁴⁾

여기서 루터의 십자가의 신학이 잘 드러나는 것을 보게되는데 영광의 신학

172)Lectures on the Epistle to the Hebrew, ed. James Atkinson, *The Library of Christian Classics* XVI (Philadelphia: Westminster Press, 1962), pp. 233-34.

173)『하이델베르그논제』는 John Dillenberger편, 『루터저작선』 이형기역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1994), pp. 584-587.에 수록된 것을 인용하였다.

174)논제19.20.21항

자는 로마서1장20절의 성경 처럼 자연을 통해서 하나님을 인식하려는 사람들이다. 그러나 십자가의 신학자는 고난 속에서 그리스도의 십자가 속에서 하나님의 등(출 33장)을 보는 사람들이다. 여기서 십자가의 신학(theology of the cross)은 영광의 신학(theology of the glory)과 대조되는 신학이다. 영광의 신학은 인간과 자연을 통해서 하나님과 관계를 맺는 경향의 중세 신학을 말하고 있다. 성경적으로는 요한복음14장의 빌립이 '나에게 아버지를 보여주소서'라고 한 것이 이에 해당한다. 특별히 『하이델베르그의 논제』의 맥락을 보면 루터는 영광의 신학과 십자가의 신학을 이야기하기 전에 율법과 인간 행위의 무용성에 대해서 다루고 있다. 인간의 행위가 하나님 앞에서 무익하며 하나님의 진노만을 살 뿐이라고 한다. 루터는 인간의 행위가 무익함을 설명하기 위하여 이것을 인간의 자유의지의 노예화로 설명한다. 그래서 노예의지를 가진 인간의 행위는 율법 앞에서 절망을 경험하는데 이 절망이 곧 소망이다. 다시말하면 절망 속에서 그리스도 안에 있는 은혜(의)를 구하게 된다는 것이다. 결국 인간의 절망은 그리스도의 은혜를 위한 준비가 되는 것이다. 이러한 맥락에서 루터의 십자가 신학이 진행된다. 이렇게보면 그의 십자가의 신학은 율법과 행위 칭의론, 인간의지의 노예화의 연장 선상에서 이해하여야 한다¹⁷⁵⁾. 그러므로 영광의 신학이란 창조의 세계를 통해서 하나님을 알려는 자연신학, 그리고 사변적인 형이상학 그리고 중세적 주지주의에 근거한 신학을 일컫는 말이다. 그러므로 이 영광의 신학은 인간이 지식으로 하나님을 추구하려는 것들과 도덕적 행위에 근거한 구원을 말하며 그들은 하나님의 분명한 신적 능력이나 지혜 그리고 영광을 통하여 그리스도의 유일한 중보자를 떠나서 하나님을 직접 만나려고 하는 경향을 갖는다.¹⁷⁶⁾ 이러한면에서 본다면 신비주의는 십자가의 신학이 아

175)참고:Michael Root, "Alister McGrath on Cross and Justification," *The Thomist* 54(1990), pp. 705-25.

176)이형기, 『종교개혁신학사상』, pp. 64-66. ; 『하이델베르그 논제』 22항.

나라 영광의 신학의 한 형태가 된다. 루터가 신비주의에 대해서 호의를 갖고 있기는 하였지만 이 십자가에서 계시된 하나님과 신비주의의 하나님 개념은 다르다. 신비주의의 신은 십자가에 달리신 그리스도의 고난 속에 숨어계시는 분이 아니시다.¹⁷⁷⁾ 그러나 그리스도의 십자가는 고난 속에서 하나님을 계시하신다. 이 하나님은 고난 속에서 그의 등을 보이시는 하나님이시다.

십자가의 신학은 하나님이 자신을 감추시는 곳에서 그리고 고난 속에서 영광의 신학을 하는 사람들이 어리석다고 말하는 곳에서 하나님을 인식한다. 루터는 논제22항에서 “행위들로부터 인식 되는대로 하나님의 보이지 않는 것들을 바라보는 그러한 지혜는 사람을 극히 교만하게하고 눈멀게하며 완악하게한다”고 하면서 이 십자가의 신학은 인간의 행위를 부정한다고 말한다. 또한 이 십자가의 신학은 율법 속에서 복음을 보게한다. 율법의 의로 진노하시는 분 뒤에 감추어진 복음의 하나님 그리스도 안에서 구원하시는 하나님을 보게한다.¹⁷⁸⁾ 여기서 루터의 율법과 복음이라는 주제가 십자가 신학이라는 주제와 연결되고 있는 것을 보게된다. 그러므로 십자가의 신학에서는 심판하시는 하나님의 진노 앞에서 두려워하는 시험(Anfechtung)이 극복된다. 도리어 그러한 시험 속에서 하나님을 경험하는 것이다.¹⁷⁹⁾ 그러므로 십자가 신학에서 시험(Anfechtung)의 자리는 곧 하나님을 만나는

177)Gonzales, 『기독교사상사』 III권, p. 67. ; Loewenich는 루터의 이 신 이해가 타울러나 『독일신학』과는 다른 점을 이렇게 설명하고 있다. 1)하나님의 탄생이라고 하는 타울러의 사상은 영광의 신학이며 2)고난과 십자가에 대한 타울러의 이해는 구원의 신비한 길에서 지나가는 곳(passing station)이다. 그리고 사변적이며 신플라톤적이라고 하면서 루터의 십자가의 신학이 그에게서 온 것이 아님을 분명히 하고 있다. Loewenich는 『독일신학』도 그의 사변적인 요소들(speculative elements)이 루터의 십자가의 신학과는 거리가 있다고 역설하고 있다. Loewenich, pp. 152-163.

178)『하이델베르그 논제』 23,24항.

179)『하이델베르그 논제』 11항. “모든 행위에 있어서 정죄의 심판을 두려워하는 것이 없다면 교만을 피할 수 없거나 참 소망이 있을 수 없을 것이다.” Althaus, p. 49.

자리가 된다. 이렇게 숨겨진 하나님은 신앙의 눈으로 드러난다.

정리한다면 다음과 같다. 루터의 하나님은 십자가에 달리신 그리스도 안에서 자기를 보여주신 하나님이다. 십자가의 심판 속에 자기의 자비를 숨기시는 분이시다. 이 하나님은 겉으로 드러난 모든 인간의 행위의 의를 부숴뜨리는 하나님이다. 그리고 하나님의 율법 앞에서 처절하게 좌절하고 하나님의 심판을 경험하는 자들에게 자기를 보여주시는 하나님이다. 이 사랑의 하나님은 심판의 전을 속에서 만나는 자비의 하나님인 것이다.¹⁸⁰⁾ 이 루터의 하나님에 대해서 Regin Prenter는 이렇게 말한다.

루터의 하나님은 그리스도의 십자가 안에서 자신을 계시하시는 하나님이며 고통 속에 감추어진 하나님이다. 하나님의 온전한 장엄은 십자가 처형의 고통과 치욕아래 감추어져 있으므로 하나님의 계시는 동시에 베일로 가리는 것이다. 십자가를 자신이 짊어지고 더 이상 자신의 업적에 근거한 의로움을 주장하지 않는 사람만이 감추어진 하나님 앞에서 의롭다.¹⁸¹⁾

이러한 십자가의 하나님은 고난 뒤에 숨겨진 하나님(Deus absconditus)이다. 그러나 동시에 숨겨짐 안에 드러난 계시된 하나님(Deus revelatus)이다. 그러므로 십자가 신학에서는 숨겨진 하나님은 곧 계시된 하나님과 동일하다.¹⁸²⁾

b) 십자가의 윤리

이제 십자가에서 계시된 하나님은 우리에게 이러한 삶의 방식을 요구하시는 분이시다. 그리스도의 십자가는 그리스도인들의 십자가로 연결된다. 루터는 히브리서 2:9절 주해하면서 이렇게 주장한다.

180)참고:A.E McGrath, *Theology of the Cross*, pp. 148-152.

181)Regin Prenter, *Luther's Theology of the Cross*, p. 3.

182)숨겨진 하나님(Hidden God)과 계시된 하나님(Revealed God)에 대해서는 A.E.McGrath, *Theology of the Cross*, pp. 161-175. 참고하라.

따라서 하나님께서는 살리기 위하여 죽이신다. 하나님은 고양되기 위하여 수치를 당하신다. 사도 바울이 예수 그리스도와 그의 십자가에 못박히신 것외에는 알기를 원치 않겠다(고전2:2)라고 말할 때 이것이 바로 그 사도가 영광을 돌리는 내용이다. 그 사도는 주님의 흔적을 그의 몸에 가지고 있다(갈6:17). 십자가에 못박히신 그리스도를 자신의 몸에 가진다는 것은 시련과 고난의 삶을 사는 것이고 이 이유 때문에 그리스도가 '비방을 받는 표적'인 육신을 가진 사람이 되신다. 따라서 우리는 그리스도 자신을 받아들여만 하듯이 찬양과 기쁨으로 모든 시련 즉 죽음 그 자체까지도 두 팔을 벌리고 받아들여야 할 것이다.¹⁸³⁾

이제 십자가에 달리신 그리스도는 단순한 하나님의 계시가 아니라 그 그리스도 안에서 하나님을 발견한 사람들의 삶의 방식이 되는 것이다.¹⁸⁴⁾ 그러므로 십자가의 신학은 단순히 하나님을 인식하는 차원에서 벗어나서 그를 경험한 사람들의 삶으로 파고드는 행동의 신학이 되는 것이다. 이러한 십자가적인 삶의 요구는 중세신비주의의 그리스도를 본받는 차원과는 다른 것이다. 루터가 그리스도의 십자가의 고난과 삶의 방식을 이야기한 것은 선행이나 경건한 모방으로서의 개념이 아니다. 왜냐하면 그리스도의 십자가는 인간의 모든 의를 부정하고 깨뜨리기 까지 하기 때문이다.¹⁸⁵⁾ 그 대신에 십자가 앞에서 그의 심판과 진노를 경험한 하나님의 자녀가 그리스도의 십자가를 자기 자신의 십자가로 지는 것을 의미한다. 그러므로 그리스도의 십자가와 자기가 지는 십자가가 다르지 않다. 이것을 가능하게 하는 것은 그리스도를 믿는 믿음을 통해서이다. 그리스도인들은 신앙으로 그리스도의 십자가가 자기의 십자가가 되는 것을 경험하는 것이다. 이것이 신앙의 삶이며 말씀 통하여 오는 것이다. 그러므로 십자가의 신학은 '믿음으로만' 그리고 '그리스도로만'이라고 하는 루터의 칭의론과 같은 것이다.¹⁸⁶⁾ 우리가 『로마서강의』에서 보

183) *Lectures on the Epistle to the Hebrew*, p. 53.

184) R. Prenter는 그의 책에서 볼트만의 『신약성서와 신화』라는 책을 다루면서 역사적 예수 없는 십자가를 말씀 없는 십자가 신학이라고 분류하면서 경고하고 있다.

185) Regim Prenter, p. 4.

있듯이 루터는 십자가에 달리신 그리스도를 이해하는데 있어서 성령의 인도함을 받아야함을 말하고 있다. 그렇다면 루터의 십자가 신학은 삼위일체적 성격을 강하게 가지고 있는 것이다. 성자 예수 그리스도의 십자가에서 성부 하나님의 구원의 역사가 계시되었고 이 사건을 나의 사건으로 알게하시는 성령의 역사가 함께 있는 것이다. 이러한 십자가의 신학은 루터의 신학에 있어서 중심을 이룬다. 루터에게 있어서 십자가는 모든 참된 신학을 판단하는 기준이고 하나님의 실재성, 은혜, 구원, 그리스도인의 삶, 그리스도의 교회를 판단하는 기준이 된다. 십자가 신학은 그의 두왕국론, 교회론등에 영향을 끼쳤다.¹⁸⁷⁾

이상에서 살펴본 바와 같이 『히브리서강의』에서 십자가 신학이라는 단어가 등장한 후에 『하이델베르그 논제』에서 구체화 되었다. 십자가 신학이란 감추어진 방법으로 역사하시는 하나님의 사역을 일컫는 말이다. 심판 속에서 자비를 보여주는 하나님이시다. 그리고 예수 그리스도 없이 하나님과 직접 관계를 맺으려는 자연신학적이고 사변적인 행위나 신비주의적인 행위들을 부정하는 하나님의 역사에 대한 설명이다. 여기서 하나님은 인간의 어떠한 시도로 알 수 있고 만날 수 있는 분이 아니시다. 오직 십자가의 그리스도를 통해서만 알 수 있는 분이시다. 동시에 하나님은 그를 따르는 그리스도인들에게도 동일한 삶의 방식을 요구하신다.

3. 숨겨진 하나님-『노예의지론』(1525)

186)히3:7,9,12; Heinrich Bornkam, *The Heart of Reformation Faith: The Fundamental Axiom of Evangelical Belief*, trans. John W. Doberstein (New York: Harper & Row Publishers, 1965), pp. 51-52.

187)P.Althaus, pp. 47-49.

a) 드러난 하나님 숨겨진 하나님

1350년에서 1500년 사이에 이탈리아에서는 문화적 교육적 부흥운동인 르네상스 인문주의 운동이 일어났다. 이 운동은 희랍-로마 문화의 부활운동이었으며 모든 인간의 존엄성과 탁월성을 강조하는 운동이었다고 정의한다.¹⁸⁸⁾ 1480년대 이르러서 이 운동은 이탈리아 뿐 아니라 전 유럽에 확산되게 된다. 이 인문주의는 루터보다 한세기 앞서 독일에 들어왔고 루터가 다니던 에르푸르트(Erfurt) 대학에도 이 물결이 흘러 들어가서 루터가 교육을 받을 때에는 인문주의가 상당한 진전을 보고 있었을 때였다.

『노예의지론』(*Bondage of Will*)의 배경은 인문주의자인 에라스무스(Erasmus)¹⁸⁹⁾가 『자유지론』(*De libero arbitrio*, 1524)을 저술하여 루터사상의 핵심을 공격한데서 비롯된 것이다. 루터는 1년후인 1525년 『노예의지론』을 저술하여 에라스무스의 공격에 답하였다. 당시 후기 스콜라주의는 인간론에 있어서 중세 스콜라주의 주지주의(intellectualism)에 반하여 스코투스(Duns Scotus) 이래 후기 중세 스콜라주의자들인 옥감(Ockham) 비엘(Gabriel Biel) 다이(Pierre d'Ally)를 중심으로 양심과 의지를 강조하는 주의주의(主意主義)로 나아갔다. 구원론에 있어서는 인간이 자연적인 능력을 사용하여 구원에 있어서 능동적이고 적극적인 준비를 할 수 있고 또 그렇게 해야한다고 주장하였다. 루터는 바로 이와같은 구원론에 반대하여 오직은혜(*sola gratia*), 오직믿음(*sola fide*)에로 기울어진데 비하여 에라스무스(Erasmus)는 인간 스스로가 죄의 책임을 져야하며 인간 스스로가 인간회복을

188)이형기, 『종교개혁신학사상』, p. 6.

189)참고:P.Watson, "Erasmus, Luther and Aquinas," *CTM* XL (Dec 1969), pp. 747-58; Gottfried G. Krodel, "Erasmus-Luther: One Theology, One Method, Two Result," *CTM* XLI(Nov 1970), pp. 648-67; James I. Packer, "Luther against Erasmus," *CTM* XL (April 1966), pp. 207-21.

이루어야한다고 주장하였다. 여기서 루터는 오직 은혜, 오직 신앙에 입각한 하나님의 선택(electio Dei)과 인간의 책임을 역설적인 논리로 연결 시키려고 시도하였다.

루터는 에라스무스의 공격을 받은지 1년 후에 『노예의지론』을 저술하여 반박하였는데 이 1년동안은 농민전쟁의 문제와 뮌처사건, 쾰빙글리 계통의 성만찬교리 그리고 1525년 6월에 결혼하게된 캐더린(Katherin von Bora)의 문제들로 고심하던 시기였다. 이 작품에서 루터는 인간 본성과 죄의 과격성, 계시된 하나님(Deus revelatus)과 감추어진 하나님(Deus absconditus), 오직은혜(sola gratia)와 오직믿음(sola fide), 율법과 복음의 변증법적 관계, 두왕국 사상, 영(spirit)과 육(flesh) 등의 신학적인 주제들을 논하였다. 우리의 관심은 그의 하나님 이해에 관한 부분이다. 루터의 『노예의지론』에서 하나님 이해가 나오는 부분은 에라스무스가 은혜와 자유의지의 관계가 별로 중요하지 않다는 주장을 함에따라 여기에 대해서 반론하는 부분이다. 루터는 이 자유의지의 문제가 구원의 핵심이 되는 부분이라고 주장한다. 그는 이렇게 말하고 있다.

그러므로 당신 자신의 증언을 토대로 하더라도 우리가 모든 것을 필연적으로 행하며 자유의지에 의해서 행하는 것은 아무것도 없다고 하는 것은 확정된 진리이다. 자유의지의 권능은 무(無)이고 자유의지는 은혜 없이는 선을 행하지않고 행할 수도 없기 때문이다...그러므로 자유의지는 분명히 하나님께만 적용될 수 있는 용어라는 결론이 나온다...자유의지가 사람에게 있다고한다면 그것은 신성이 사람에게 있다고 하는 것 만큼이나 부적절하다.¹⁹⁰⁾

이렇듯 『노예의지론』의 배경은 구원에 있어서 인간의 의이다. 구원론의 입장에서 인간의 의지로 무엇을 성취할 수 있다고하는 생각을 부숴뜨리는 것이 루터

190)Dillenberger편, 『루터저작선』 이형기역 (서울: 크리스찬다이제스트,1994), p. 243. 이하 BOW243식으로 약칭한다.

의 초점이다. 구원의 조건이 오직 은혜임을 강조하기 위하여 예정의 문제를 들고 나온다. 그는 '하나님의 미리 아심(예지)의 필연성에 대하여'라는 주제에서 이렇게 말하고 있다.

그러므로 하나님이 아무것도 우발적으로 미리 아시는 것이 아니라 자기 자신의 변치않고 영원하고 한치도 어긋남이 없는 뜻에 따라 모든 것들을 미리 아시고 의도하신다는 것을 그리스도인들이 아는 것은 근본적으로 꼭 필요하고 건전하다. 이 폭탄은 '자유의지'를 납작코로 만들고 산산이 부숴 버린다.¹⁹¹⁾

이렇게 말한 루터는 하나님의 뜻은 반드시 이루어지고 방해 받을 수 없다고 주장한다. 우리의 변덕스러운 의지를 다스리는 하나님의 의지는 변함이 없고 확실하다고 말한다. 자유의지란 하나님에게만 적용되는 것이라고 언급한다. 계속해서 그는 '설교된 하나님과 설교되지 않은 하나님에 대하여 하나님의 계시된 의지와 은밀한 의지에 대하여'라는 주제로 언급을 계속한다. 루터는 이렇게 말한다.

이제 (에라스무스)의 『자유의지론』에서 의로우신 하나님이 자기 자신이 그들 속에 역사하시는 자기 백성의 죽음을 한탄하시는가? 이것은 아주 우스꽝스러운 듯하다고 추론할 때 나는 이미 말했듯이 이렇게 답변한다: 우리는 한편으로 우리에게 설교되고 계시되고 제공되었으며 우리에게 의해 예배되는 하나님 또는 하나님의 의지를 논하고 다른 한편으로 우리에게 설교되지 않고 계시되지 않고 제공되지 않았으며 우리에게 의해 예배되지 않은 하나님을 논하여야한다. 하나님이 스스로를 숨기시고 우리에게 알리고자 아니하시는 것들에 대해 우리는 어떤 관심도 갖지 않는다. ¹⁹²⁾

여기서 루터는 우리와 하나님과의 관계에 있어서 말씀과 예배라고 하는 수

191)BOW234

192)BOW246

단을 말하면서 이러한 수단을 넘어서는 하나님, 예배와 말씀으로도 알 수 없는 하나님과 예배와 말씀을 통하여 알 수 있는 하나님을 구별하면서 계시된 하나님을 찾아야한다고 언급하고 있다. 계시된 하나님은 그리스도의 십자가에서 자신의 구원 의지를 밝히신 하나님이시다. 십자가에서 고난 속에서 그를 계시하신 하나님이시다. 감추어진 하나님은 루터가 초기에 경험하였던 심판의 하나님의 연장이자이다. 그 하나님은 알 수 없는 의지를 가지신 분이시다. 어떤 사람은 벌에 어떤 사람은 구원하는 곳에 이끄시는 주권적인 의지를 가지신 하나님이시다. 하지만 루터가 말하는 숨겨진 하나님의 속성이 하나님에 대해서 전혀 알 수 없다고하는 부정신학(theology of negation)과는 다른 것이다. 왜냐하면 하나님은 예수 그리스도를 통하여 계시하시는 하나님이시기 때문이다.¹⁹³⁾ 그래서 우리는 하나님이 스스로를 나타내시는 수단인 하나님의 말씀을 읽고 그 말씀 속에서 스스로를 드러내시는 하나님을 이해해야한다고 말한다. 그는 이렇게 말한다.

이제 자신의 본성과 업위 속에 계시는 하나님은 제쳐두어야한다. 이와 관련해서는 우리는 하나님과 아무 상관도 없으며 하나님도 우리가 그런 하나님과 교섭을 갖는 것을 원치 않으신다. 우리는 우리에게 스스로를 나타내시는 수단인 하나님의 말씀을 읽고 그 말씀 속에서 스스로를 드러내시는 하나님과 상관이 있다. 그것이 바로 시편기자가 하나님이 옷입었다고 주장하는 하나님의 영광이자 아름다움이다(참고,시21:5). 의로우신 하나님은 자기 자신이 그들 속에서 역사하시는 자신의 백성의 죽음을 한탄하지 않고 하나님이 자기 백성 속에서 발견하는 죽음을 한탄하시며 그들로부터 죽음을 제거하기를 원하신다고 나는 말한다...그러나 업위 속에 감춰진 하나님은 죽음을 한탄하지도 죽음을 없애지도 아니하고 생명과 죽음을 이루시고 모든 것 속에서 모든 것을 이루신다. 또 그 하나님은 자신의 말씀으로써 스스로를 제한하지도 않으며 스스로를 모든 것들 위에 자유롭게 두신다. 자유의

193) 다른 곳에서 루터는 인간은 죄된 본성의 결과로 하나님을 볼 수 없기 때문에 하나님은 인간을 다루실 때 '마스크'(mask) '베일'(veil)을 사용한다고 말한다. 그래서 인간은 하나님이 보여주신 형태나 징표를 따라서 하나님을 이해해야한다고 주장한다. LW3:108. 참고:A.J.Steinbronn, "Luther's Use of Lavae Dei," *CJ* (April 1993), pp. 135-47.

지론은 설교된 하나님과 감춰진 하나님 즉 하나님의 말씀과 하나님 자신을 구별하지 않고 있다는 점에서 스스로 무지에 속고 있다. 하나님은 자신의 말씀 속에서 우리에게 보여주지 않으신 많은 것들을 행하시며 자신의 말씀 속에서 자기가 뜻하신다는 것을 우리에게 보여 주지 않으신 많은 것들을 뜻하신다. 따라서 하나님은 죄인의 죽음을 뜻하지 않으신다. -즉 자신의 말씀 속에서. 그러나 하나님은 자신의 들여다볼 수 없는 의지를 통해 그것을 뜻하신다. 하지만 현재로서 우리는 하나님의 말씀만을 지켜보아야하고 하나님의 들여다 볼 수 없는 의지는 그대로 두어야한다. 우리를 인도하는 것은 하나님의 말씀이지 하나님의 들여다 볼 수 없는 의지가 아니기 때문이다...그 의지는 무엇을, 왜, 어떤 한계내에서 뜻하는가를 탐구하거나 알고자 하거나 관심을 갖거나 다루는 것은 전적으로 옳지 못하다 우리는 단지 두려워하고 찬미할 뿐이다.¹⁹⁴⁾

여기서 루터는 이미 계시된 하나님의 의지는 우리가 알고 따를 수 있지만 감추어진 하나님의 의지는 헤아릴 길이 없음을 분명히하고 있다. 여기서 우리는 루터가 둔스 스코투스과 오캄으로 이어지는 양심과 의지를 강조하는 전통에서 있는 흔적을 발견하게 된다. 루터는 하나님의 의지의 절대성을 성도의 예정을 설명하는 가운데 구원론적인 맥락에서 언급하고 있다. 이러한 강조는 루터에게 있어서 숨겨진 하나님과 드러난 하나님이 서로 다른 것 처럼 보일 수 있겠지만 그렇지 않다. 다만 루터는 십자가에 계시된 그리스도를 통한 하나님 인식을 강조하고 있을 뿐이다. 우리의 관심은 성경에서 계시되고 알려진 하나님에 관한 것이어야함을 말하고 있는 것이다.¹⁹⁵⁾

b) 하나님의 예정

인간의 의지가 노예화 되기는 하였지만 예정과 인간의 책임에 대하여 루터는 강제(coactio)와 필연(necessitas)을 구별하면서 설명하고 있다. 강제는 외적 조

194)BOW246-247

195)참고:B.A.Gerrish, "To the Unknown God: Luther and Calvin on the Hiddenness of God," *JR* (July 1974), pp. 263-292.

건에 의한 것이고 인간 자신의 의지와는 상관 없이 인간이 역지로 어떤 행위에 가담하게 되는 것을 의미한다. 그러나 강제성은 필연성의 성격을 가지고 있다. 인간이 하나님의 은혜의 도우심이 없이는 범죄할 수 밖에 없으나 그 범죄의 책임은 인간에게 있는 것이지 하나님에게 있는 것이 아니다. 인간의 의지가 노예화 되지는 하였지만 인간은 믿음을 선택할 수는 있는 것이다. 그리고 그리스도인들에게 이 교리는 성도들에게 위로와 확신이 되는 이야기임을 분명히 하고 있다. 칼빈은 “만인은 같은 조건으로 피조된 것이 아니라 어떤 이는 영생으로 어떤 이는 영벌로 예정되었다.”(non pari conditione creatur omnes sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur) 고 하였다. 그러나 루터는 극단적인 이중예정의 자리까지 들어가지는 않는다. 하나님은 우리에게 그리스도 안에서 그분의 유일한 의지로서 은혜의 복음을 주셨다. 모든 사람이 그리스도를 받아들이지 않는 것은 사람의 죄과이지 하나님의 예정은 아니라는 것이다. 루터는 구원받지 못한 책임을 인간에게 돌리고 있다. 이렇게 보면 루터는 그리스도와 하나님의 말씀 밖에서의 예정을 논하는 것에 반대를 분명히 하고 있는 것이다. 루터는 이렇게 말한다.

그러나 하나님이 나의 구원을 내 자신의 의지의 주관으로부터 빼앗아서 그것을 하나님의 주관 아래 놓고 나의 일한 것이나 달린 것에 따라서가 아니라 하나님 자신의 은혜와 자비에 따라 나를 구원하시겠다고 약속하신 지금에는 나는 하나님이 신실하시며 내게 거짓말 하지 않으시며 또한 하나님은 크시고 권능이 있으시기 때문에 어떠한 마귀 반대도 하나님을 무너뜨리거나 나를 하나님으로부터 앗아갈 수 없다는 마음 편한 확신을 가지고 있다.¹⁹⁶⁾

우리는 여기서 어거스틴과 펠라기우스의 논쟁에서와 마찬가지로 루터가 은혜와 자유의지의 관계를 논하다가 칼빈과 마찬가지로 선택교리를 말하게 되는 것을

196)BOW256

본다. 루터 역시 칼빈과 마찬가지로 하나님의 절대은총과 더불어 하나님의 절대주권을 말하며 구원에 관하여는 어디까지나 인간이 수용의 자세를 지녀야한다고 한다. 사실 예정론은 강조를 어디다 두는가에 따라 그 입장이 달라진다. 선택하시는 하나님을 강조하는 경우에는 신론의 부분에서 취급을 하지만 선택을 받는 인간에 강조를 두게 되면 구원론에서 취급하게 된다. 하나님을 강조하는 경우에는 하나님의 의지와 자유를 강조하게 되고 사람에게 강조를 두는 경우에는 하나님의 은혜를 강조하게 된다. 그런데 루터는 하나님의 자유의지를 강조하고 있는 것을 보게 된다. 여기서 등장하고 있는 감추어진 하나님은 디오니시우스(Dionysius the Areopagita)가 하나님은 명명할 수 없고 개념으로는 파악할 수 없는 분이라고 하면서 하나님은 이름이 없는 것 처럼 이름이 많고 초월적인 동시에 편재적이라는 그러한 신의 모습과는 다른 것이다. 우리는 루터의 감추어진 신을 논할 때의 그의 논점의 맥락을 소홀히 해서는 안될 것이다.¹⁹⁷⁾ 숨겨진 하나님(Deus absconditus)과 드러난 하나님(Deus revelatus)은 결코 두 하나님이 아니라 후자에 입각하여 하나님의 절대은총과 절대주권을 말하다가 보니까 전자의 이야기가 나올 수밖에 없었던 것이다.¹⁹⁸⁾ 루터의 숨겨진 하나님과 계시된 하나님의 구별은 후대의 신학에도 영향을 나타내는데 에밀 브룬너(Emil Brunner)는 루터의 숨어계신 하나님과 계시된 하나님이라는 양극화 도식에 따라 ‘거룩함’과 ‘사랑’을 하나님의 본질의 근본 특징으로 보았다. 하나님의 모든 속성들은 하나님의 이 두가지 본질에 속한 것이라하였다. 반면에 칼바르트(Karl Barth)는 루터가 숨어계신 하나님과 드러난 하나님의 동일성을 유지하는데 실패하였다고 주장하면서 하나님의 사랑과 하나님의 자유를 하나님의 본질의 근본 특성으로 본다.¹⁹⁹⁾ 바르트는 브룬너와는 달리 거룩함을 사랑의

197)김광식, p. 129.

198)BOW236-239

199)K.Barth는 거룩과 은혜, 의와 자비, 지혜와 인내의 속성을 연결 시켜서 논하고

대칭개념으로 보지 않고 오히려 사랑의 하위개념으로 보는 것이 특이하다. 이것은 아마도 브룬너가 개혁파 신학자이면서도 루터의 율법과 복음의 도식을 따르지만 바르트는 개혁파 신학의 전통을 따라 루터를 따르지 않고 오히려 복음과 율법의 도식을 따라 이원론적 속성론을 전개한 것으로 보인다.²⁰⁰⁾

위에서 살펴본 바와 같이 루터의 하나님은 의지가 노예화된 인간이 하나님 앞에서 아무런 의를 행할 수 없다는 칭의론에서 출발하여 예정의 하나님에게로 나아간다. 여기서 그는 하나님의 절대적인 주권의지를 강조하고 있다. 그리고 루터는 예정의 문제에 있어서 말씀 속에 드러난 하나님을 넘어서지 않고 있다.

있다. 자세한 것은 Jeffrey W. Bromiley, *An Introduction to the Theology of K. Barth*, 신옥수역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1995), pp. 116-129. 참고하라.

200) 김광식, pp. 133-34.

제IV장 결 론

A. 요약 및 결론

II장에서 우리는 토마스 아퀴나스의 신관을 살펴보면서 토마스의 신관에서 플라톤적인 신관과 아리스토텔레스의 사상이 종합을 이루는 것을 보았다. 그리고 이것이 당시 스콜라주의 전통에서 자라고 사제가 된 루터의 하나님 이해의 근본을 이루고 있음을 보았다. 토마스에게서 철학적이고 사변적인 하나님 그리고 삼위일체의 하나님을 배웠다. 하나님 이해에 있어서 이성(理性的)인 부분이 거기서 부터 왔다. 토마스의 자연신학적인 신 인식의 부분은 루터에게도 영향이 남아있는 것을 확인하였다. 그리고 유명론의 교사들을 통해서 배운 토마스주의에서 구원론과 관계하여 인간에게 의를 요구하시는 하나님의 모습을 배웠다. 특별히 어렸을 때의 종교적인 분위기와 자라나서 대학에서 공부할 때까지의 시기에 있어서 하나님은 이 토마스로 대표되는 스콜라주의의 구원론과 관계된 하나님 이해에서부터 왔다. 그 하나님은 진노를 멈추게 하기 위해서는 무엇인가를 준비할 것을 요구하시는 심판하시는 하나님이였다. 그러나 루터와 토마스가 현격하게 다른 것은 토마스의 신론의 접근이 당시의 이슬람과의 관계에서 온 변증적인 성격에서 시작하고있고 철학체계를 수용한 것에 비하여 루터의 신에 대한 접근의 시작은 그의 실존적인 관심이다. 즉 루터에게는 영적인 시험이 있다는 것이 다르다. 이 점은 신비주의와도 구별되게 하는 핵심적인 부분이다.

루터가 수도원에서와 그리고 영적인 시험(Anfechtung)에서 고민하고 있을 때 슈타우피츠(Johann von Staupitz)로부터 소개받은 신비주의의 하나님, 특별히 타올러와 『독일신학』에서 배운 하나님은 신플라톤적인 초월자이며 천지를 만드신

하나님이었다. 신비주의의 하나님은 인간 저편에서 인간이 자기를 수련하고 하나님을 만나러 가야하는, 그리고 인간이 오기를 기다리고 계시는 하나님이셨다. 이들은 하나님이 그리스도를 통하여 계시되었다는 것을 알지 못하였다. 이들에게서 그리스도는 그들이 따라야할 모범적인 스승의 모습뿐이었다. 이들에게서 배운 것은 하나님의 정체에 대한 이야기보다는 그동안 머물러있던 사변적이고 철학적인 하나님에서 인간의 영혼에 다가오는 그러나 구체적으로는 경험되지 않은 하나님이였다. 그러나 루터는 신비주의에서 하나님에 대한 인격적인 관계가 중요하다는 것을 배웠다. 이것은 토마스같은 사람에게서는 보이지 않는 부분이다. 그러나 신비주의는 근본적으로 인간이 하나님을 향해 가는 노력이었다. 그러나 루터가 발견한 하나님은 십자가에서 이미 오신 인간의 삶의 부분에 침투해 들어와서 인간과 관계를 맺는 하나님이셨다. 루터가 신비주의의 영향을 받기는 했지만 그의 신론의 핵심적인 부분은 아니다. 그가 하나님을 새롭게 경험하게 된 것은 성경연구를 통해서 하나님의 의(iustitia Dei)를 발견하면서부터이다. 1513년-1515년의 『시편강의』에서 그는 기독교적인 해석을 통하여 하나님에게 접근하였다. 여기서는 그의 하나님에 대한 발견이 구체화되지 않았다. 아직도 하나님의 의가 중세기의 윤리적인 인간의 행위를 뜻하는 의로 나타나있기 때문이다. 심판하시는 의를 가지고 계신, 중세적인 잔재가 남아있는 철학적이고 저기계신 하나님(Hidden God)이었다. 그러나 다음에 이어지는 1515년-1516년의 『로마서강의』에서 루터는 새로운 전기를 맞았다. 하나님의 의에 대한 새로운 이해를 가짐으로 여기에 찾아오신 하나님을 만나게 된다. 사변적이고 초월적인 하나님이 아니라 여기 루터의 가슴에 빛을 가져오신 하나님(Revealed God)을 만난 것이다. 숨어 계시던 하나님이 이제 모습을 보이셨다.

1518년의 『히브리서강의』와 『하이델베르그논제』(Heidelberg Disputation)에서는 그의 신 이해가 본격적인 궤도에 들어섰다. 이제 숨어계시던 하나님이 드

러난 하나님과 동일함으로 알게된 것이다. 더 나아가서 하나님은 모든 부분에 이렇게 나타나시는 역설의 하나님인 것을 알게된 것이다. 숨겨짐과 드러남의 역설이 것이 그의 말씀에 들어있었다. 율법과 복음이 그러하였고 심판과 구원이 그리고 십자가가 그러하였다. 십자가에서 하나님이 자기를 보여준 것이다. 루터는 십자가 외에는 하나님에 대해서 알 수 없다는 것을 알았다. 십자가의 그리스도가 바로 하나님의 계시이며 그것을 믿음을 통해서 볼 수 있다는 것을 알았다. 이 믿음에 성령의 감동하심이 없이는 아무것도 아니라는 것도 알았다. 십자가는 하나님에 대한 모든 것을 해결해 주는 열쇠였다. 그래서 그의 하나님 이해의 핵심을 우리는 십자가의 신학(theologia crucis)이라 부른다. 십자가의 하나님은 모든 자연적이고 인간적인 접근을 거부하시는 하나님이다. 이 하나님 앞에서 인간의 모든 행동들은 하나님의 은혜를 초청할 수 없으며 도리어 인간의 모든 교만과 성취를 깨뜨리는 하나님이다. 다만 그의 은혜로운 역사로 십자가에 못 박힌 예수 그리스도로 안에서 자신을 보여주시고 인간을 찾아오시는 하나님이다. 이 하나님은 그를 아는 사람들에게 그리스도의 십자가를 지고 그렇게 살도록 요구하시는 하나님이다.

1524년의 『노예의지론』에서 루터는 하나님의 절대주권과 의지를 강조하면서 성도의 예정을 다루고 있다. 여기서도 그의 관심은 알 수 없는 하나님의 의지가 아니라 이미 말씀으로 설교되고 드러난 하나님의 의지였다. 루터는 ‘오직 성경’, ‘오직 은혜’의 맥락에서 하나님을 보고 있는 것이다. 그리고 하나님의 의지를 강조한면에서는 스코투스나 오캄과 비엘로 이어지는 주의주의적인 요소가 있지만 칼빈처럼 극단적인 이중예정으로 흐르지 않는다.

루터의 하나님에 대한 관심은 하나님의 본질이나 속성 같은 것이 아니었다. 그의 관심은 하나님이 어떻게 인간을 다루시는가에 대한 관심이었다. 다시 말

하면 하나님과 인간의 관계에 주목하고 있는 것이다. 이러한 관심은 철학적인 논의나 연구에서 발견할 수 있는 것이 아니라 경험으로 해결될 수 있는 것이었다. 그러므로 루터의 하나님 이해에 있어서 실존적인 성격이 강함을 우리는 볼 수 있다.

이러한 루터의 하나님 이해는 후에 많은 사람들에게 영향을 미쳤는데 특별히 개신교에 큰 영향을 끼친 신정통주의(新正統主義)는 루터 신학의 영향을 많이 받았다. 신정통주의의 변증법적인 신학은 루터의 십자가 신학과 하나님의 역설개념과 친숙하다. 바르트(K. Barth)와 브룬너(E. Brunner)의 자연신학 논쟁은 모든 종교에 대한 루터의 비판으로부터 배운 것이다. 그리고 초월하시는 하나님과 내재하는 하나님에 대한 논쟁은 숨어 계신 하나님과 계시된 하나님에 대한 역설의 재판(再版)이다.²⁰¹⁾

이상과 같은 연구에서 얻은 결론을 한마디로 하자면 루터의 하나님은 삼위일체의 십자가의 하나님이라는 것이다. 십자가에서 예수 그리스도의 고난 속에서 자신의 모습을 다 공개하신 하나님이다. 오늘도 말씀 속에서 성령의 도우심을 받아 볼 수 있는 하나님이다. 인간에게 찾아오시는 하나님이다. 그리고 그를 발견하는 사람들에게 이 역설의 모습으로 세상을 살 것을 요구하시는 하나님이다. 이러한 하나님은 하나님의 모습이 보이지 않는 것 같은 데서 살고 있는 현대인들이 만나야 하는 하나님이다. 인간의 죄악의 심각함을 느끼지 못하고 그저 거룩한 하나님을 자기 이익의 도구로 삼으려는 사람들이 만나야 하는 하나님이다. 영적인 시험이 사라진 시대에 만나야 하는 하나님이라 믿는다.

그리고 이제 과제는 이러한 루터의 하나님의 이해가 어떻게 그의 신학의

201)L.W. Spitz, "Current Theology: Current accents in Luther study 1960-67", *TS* 28(1967), p. 555.

다른 부분들과 연관을 맺고 있는지에 대해서 연구하는 것이다.

B.제언

오늘도 많은 현대인들이 불안과 무의미 속에서 하나님의 숨겨짐을 경험한다. 그리고 루터가 그랬듯이 그리스도인 중에서도 여전히 하나님은 숨겨진채로 남아있는 경우가 많음을 보게된다. 그래서 그들은 하나님이 없다고 말하고 싶어하고 혹은 하나님은 숨어계시다고 생각하기를 원한다. 때로는 어디에나 하나님이 계시다고 말하기도한다. 그러나 하나님은 오늘도 십자가에 달린 그리스도를 통하여 우리에게 자신을 보여주신다. 문제는 이 하나님을 만나야한다는 것이다. 그리고 그 하나님과 관계를 맺는 것이다. 그래서 우리가 하나님 앞에서 얼마나 악하고 더러운 죄인인지에 대해서 전율하고 두려워하는 속에서 하나님의 거룩과 사랑을 체험해야한다. 이런면에서 루터는 오늘 우리에게 도전을 주고 있다. 너희는 십자가의 하나님을 만났느냐고 말이다.

이제 십자가의 하나님을 만난 사람들에게 루터는 고난과 겸손과 나약함 속에서 주님의 영광과 존귀와 능력을 보여주라고 요구하고 있다. 그리고 그리스도의 십자가의 고난에 동참하라고 요구하고 있다. 이것이 십자가의 예수 그리스도를 통하여 하나님을 만난 자들의 십자가의 윤리이다.

참 고 문 헌

1. 1차자료

가. 영어

- Luther, Martin. *Luther's Work*. ed. by Jaroslav J. Pelikan and Helmut T. Lehmann. St Lous: Concordia Publishing House, 1955-
- _____. *Luther: Lectures on Romans*. trans. and ed. by Wilhelm Pauck. The Library of Christian Classics, vol.15. London: SCM Press, 1961.
- _____. *Luther: Lectures on Hebrew*. trans. and ed. by Wilhelm Pauck. The Library of Christian Classics, vol.16. London: SCM Press, 1961.

나. 번역서

- 미상. *Theologia Germanica of Martin Luther*, trans. Bengt Hoffman. 노진준역. 서울: 은성, 1988.
- Aquinas, Thomas. 『신학대전』 vol.I.II. 정의채역. 서울: 성바오로출판사, 1985.
- Dillenberger, John. 『루터저작선』 이형기역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1994.
- Tauler, Johannes. *Johannes Tauler: Sermons* 엄성옥역. 서울: 은성, 1993.

2. 2차 자료

가. 영어 단행본

- Blayney, Ida Walz. *The Age of Luther*. New York: Vantage Press, 1957.
- Ebeling, Gerhard. *Luther An Introduction to his Thought*. trans. R.A.Wilson. Philadelphia: Fortress Press, 1972.
- Farthing, John L. *Thomas Aquinas and Gabriel Biel-Interpretations of St.Thomas Aquinas in German. Nominalism on the Eve of Reformation*. Durham & London: Duke University Press, 1988.
- Hoffman, Bengt R. *Luther and the Mystics*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1976.
- Jamz, Denis R. *Luther and Late Medieval Thomism: A study in Theological Anthropology*. Waterloo: Wilfild Laurrier University Press, 1983.
- Kasten, Horst. *Taufe und Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Martin Luther*. Munich: Chr.Kaiser, 1970.

Latourette, Kenneth S. *A History of the Expansion of Christianity*. vol.3
Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970.

Loewenich, Walter von. *Luther's theology of the Cross*, trans. Herbert
J.A.Bouman, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1976.

McGrath, A E. *Luther's Theology of the Cross*. Basil Blackwell Inc: Oxford,
1985.

_____. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification
I: From the Beginnings to 1500*. Cambridge: Cambridge University
Press, 1986.

Oberman, Heiko A. *The Harvest of Medieval Theology*. Cambridge: Harvard
University Press, 1963.

_____. *Masters of the Reformation; the Emergence of a new
intellectual climate in Europe*. Cambridge: Cambridge University
Press, 1981.

_____. *Luther: Man between God and the Devil*. New York:
Doubleday, 1992.

_____. *The dawn of the Reformation: essays in late medieval and
early Reformation thought*. Edinburgh: T&T Clark, 1992.

_____. ed. *Studies in Medieval and Reformation Thought*. vol.IX. Leiden:
E.J.Brill, 1969: *Homo Spiritualis*, by Steven E.Ozment.

Rupp, Gordon E. *The Righteousness of God: Luther Studies*. 3rd ed.
London: Hodder & Stoughton, 1968.

Steinmetz, David C. *Luther and Staupitz: An Essay in the intellectual Origins
of the Protestant Reformation*. Durhams: Duke University Press, 1980.

_____. *Misericordia Dei: The Theology of Johannes von
Staupitz in its Late Medieval Settings*. Leiden: E.J.Brill, 1968.

Watson, Philip S. *Let God be God: An Interpretation of the theology of
Martin Luther*. Philadelphia: Fortress press, 1966.

나. 단행본 번역서

Aland, K. "마틴루터의 생애와 사상" 『루터신학개요』 Hugh Kerr편. 김영한역. 서
울: 한국장로교출판사, 1991.

Althaus, Paul. 『루터신학』 이형기역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1994.

- Bainton R.A. *The Reformation of the Sixteen Century*. 홍치모, 이훈영역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1993.
- Berkohof, L. 『조직신학』 교영민역. 서울: 기독교문사, 1996.
- Bromiley, Geoffrey W. *Historical Theology: An Introduction*. 서원모역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1992.
- Chesterton, G K. *St. Thomas Aquinas*. 박갑성역. 서울: 흥성사, 1978.
- Copleston, F. C. 『토마스 아퀴나스』 강성위역. 서울: 성바오로 출판사, 1968.
- Erik, H. Erikson. 『청년루터』 최연석역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1997.
- Gilson, Etienne. 『중세기독교철학사』 서울: 크리스찬다이제스트, 1994.
- Gonzales, Justo. 『기독교사상사』 I,II,III 이형기, 차종순역. 서울: 대한예수교장로회출판국, 1990.
- _____. 『종교개혁사』 이형기역. 서울: 은성, 1989.
- Häggglund, Bengt. 『신학사』 박희석역. 서울: 성광문화사, 1991.
- J. L. Neve, O. W. Heick. 『기독교교리사』 서남동역. 서울: 대한기독교서회, 1995.
- Lindsay, Thomas M. 『종교개혁사』 vol.I. 이형기, 차종순역. 서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1990.
- Lohse, Berthard. 『루터연구입문』 이형기역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1993.
- McGrath, A.E. 『종교개혁사상입문』 박종숙역. 서울: 성광문화사, 1992.
- Perters, Albrecht. “루터이해의 다양한 관점” 『루터신학개요』 Hugh Kerr편. 김영한역. 서울: 한국장로교출판사, 1991.
- Placher, William C. 『기독교신학사입문』 박경수역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1994.
- Seeberg, Reinhold. 『기독교교리사:중근세편』 김영배역. 서울: 엠마오, 1985.
- Walker, Williston. 『기독교회사』 vol.I.II. 4th ed. 송인설역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1993.
- 김광식. 『조직신학』 제I권. 서울: 대한기독교서회, 1993.
- 김균진. 『조직신학』 제I권. 서울: 연세대학교출판부, 1991.
- 이종성. 『신론』 서울: 대한기독교출판사, 1995.
- 이형기. 『종교개혁신학사상:루터와 칼빈을 중심으로』 서울: 장로회신학대학출판부, 1984.
- _____. 『세계교회회사』 vol.II. 서울: 크리스찬다이제스트, 1994.
- 전경연. 『루터신학의 제문제』 서울: 향린사, 1964.
- 지원용편. 『루터사상의 진수』 서울: 킨콜디아사, 1987.

다. 영어 Articles

- Armentrout, Don. "Current Luther Studies." *Anglican Theological Review* 66(1984.7): 293-97
- Biechelor, James E. "Gabriel Biel on Liberum Arbitrium: Prelude to Luther's De Servo Arbitrio." *The Thomist* 34(1970): 114-27
- Courtesy, William J. "Nominalism and Late Medieval Thought: Bibliographical Essays." *Theological Studies* 33(1972): 716-34
- Crehan, J H. "Biel and the Mass." *Clergy Review* 43(1958): 606-17
- Gerrish, B.A. "To Unknown God: Luther & Calvin on the Hiddenness of God." *Journal of Religion* 53(1973): 263-92
- Goeden, Roland. "Luther's Bondage of Will and Its Contribution to Education." *Religious Education* 80(1985): 266-71
- Hägglund, Bengt. "Was Luther a Nominalist ?" *Theology* 59(1959): 226-34
- Hendrick, Scott H. "Luther Against the Background of the History of Biblical Interpretation." *Interpretation* 37(1983.7): 229-39
- Innis, Robert E. "Aquinas God and the Linguistic Turn: A Review Discussion." *The Thomist* 45(1981): 585-98
- Jamz, Denis R. "A Reinterpretation of Gabriel Biel on Nature and Grace." *Sixteenth Century Journal* 8(1977): 104-108
- Junkkuntz, Theodore. "Secularization Theology, Charismatic Renewal, and Luther's Theology of the Cross." *Concordia Theological Monthly* XLII(Jan 1971): 5-23
- Krodel, Gottfried G. "Erasmus-Luther: One Theology, One Method, Two Results." *Concordia Theological Monthly* XLI(Nov 1970): 648-67
- Landeen, William M. "Gabriel Biel and the Brethren of Common Life in Germany." *Church History* 20(1951): 23-36
- McGrath, A E. "The Anti-Pelagian structure of Nominalist Doctrines of Justification." *Ephemerides Theologicae Lowaniensis* 57(1981): 107-19
- Oberman, Heiko A. "Gabriel Biel and Late Medieval Mysticism." *Church History* 30(1961): 259-87
- _____. "The Shape of Late Medieval Thought: the Birthpangs of the Modern Era." *Archiv fur Reformationgeschichte* 64(1973): 13-33

- _____. "Some Notes on the Theology of Nominalism with Attention to its Relation to the Renaissance." *Harvard Theological Review* 53(1960): 47-76
- Packer, James I. "Luther against Erasmus." *Concordia Theological Monthly* (April 1966): 207-21
- Posset, Franz. "Bernard of Clairvaux as Luther's Source." *Concordia Theological Quarterly* 54(Nov,1990): 281-304
- Root, Michael. "Alister McGrath on Cross and Justification." *The Thomist* 54(1990):705-25
- Steinbronn, Anthony J. "Luther's Use of *Larvae Dei*." *Concordia Journal*. 19(April,1993): 135-47
- Steinmetz, David C. "Luther and the Late Medieval Augustinians: Another look." *Concordia Theological Monthly* (Sept 1973): 245-60
- Tracy, James A. "Two Erasmuses, Two Luthers: Erasmus strategy in Defense of *De Libero Arbitrio*." *Archiv fur Reformationsgeschichte* 79(1988): 37
- Vallee, Gerard. "Luther and Monastic Theology." *Archiv fur Reformationsgeschichte* 75(1984): 290
- Watson, Philip. "Erasmus, Luther and Aquinas." *Concordia Theological Monthly* XL(Dec 1969): 747-58
- Woods, Early R. "Ockham on Nature and God" *The Thomist* 37(1973): 69-87

라. 국내 Articles

- 나용화. "한국에서의 Luther연구와 몇 가지 문제점" 『신학과 신앙』 제4집(1990): 187-201.
- 민경배. "Martin Luther:16c &20c" 『신학논단』 제9.10집 (1968): 46-59.
- 이영현. "루터의 원죄사상" 『교회와 신학』 제11권 (1979): 118-135.
- 이형기. "루터와 마르크스의 인간이해" 『신학사상』 제43집(1983): 713-739
- _____. "역사에 비취본 루터의 두왕국 사상과 그의 직업관" 『교회와 신학』 제14권 (1982): 145-174.
- 지원용. "예정관에서 본 Luther와 Calvin" 『신학연구』 (1964.3): 45-60.
- 홍치모. "Magdeburg시절의 Luther-최근논의를 중심으로" 『신학지남』 제43권2집 (1976.6): 70-77.
- _____. "독일인문주의와 루터의 종교개혁" 『신학지남』 제42권4집 (1975.12):

101-110.

_____. “젊은 루터(1483-1546) 재론” 『신학지남』 제52권1집 (1985.3): 93-105.