

Erasmus 와 Luther 사이에 논쟁의 성격에 관한 考察

朴 贊 文*

目 次

- I. 序 論
- II. 本 論
 - 1. 論争의 成立過程
 - 2. 論争의 方法
 - 3. Erasmus와 Luther의 主張
- III. 結 論

I. 序 論

16세기에 Erasmus와 Luther 사이에 論争은 西歐 知性史에 있어서 가장 큰 論争의 하나였다. Erasmus는 크리스찬 휴머니스트로서 西歐의 知性界를 대표하고 있었고 Luther는 無名의 Wittenberg대학교의 神學교수로서 宗教改革의 蠟燭을 올리고 있었다. 兩者는 각기 르네상스와 宗教改革을 대표한다고 할 수 있는데, 르네상스는 어떤 점에서 처음에는 宗教改革을 豫備하고 그 다음에는 穩健하게 持支하고 마지막에는 對立하게 되었다.

이러한 관계는 Erasmus와 Luther라는 두 사람의 歷史적 人物들 사이에 잘 나타난다. 兩者 사이에 對立과 論争에 관한 研究書 내지 論文은 무수히 많다. 最近에 Erasmus와 Luther 사이에 論

* 人文大學 助教授

쟁에 관하여 깊이 있는 研究를 發表하고 있는 Boyle여사는 "지금까지 대체로 兩者 사이에 論争이 敎理 問題에 集中되었다 하고 그녀 자신은 그들의 論争이 두개의 날이 선 劍이기 때문에, 스콜라 神學的인 側面과 휴머니즘적 側面에서 모두 고려되어야 한다고 했다.²⁾ 특히 Boyle 여사는 Erasmus의 "自由意志論(De libero arbitrio)"을 실패한 스콜라적·福音的 論文으로서가 아니라 휴머니스트의 論争으로 解釋하고 있다. 그녀는 Erasmus가 福音的 휴머니스트(evangelical humanist)로서 神學的 르네상스를 위해 談話의 技術을 適用하였다고 했다.

本稿에서는 Boyle여사의 이러한 研究成果를 토대로 兩者 사이에 論争의 性格을 究明하는데 초점을 맞추려고 한다. 이를 위해 論争의 動機·方法 등이 考察되겠지만, 무엇보다도, 兩者의 主張에 나타난 救援觀의 共通點과 差異點을 비교·檢討하고자 한다. 지금까지 많은 사람들이 兩者 사이에 論争을 比較·檢討해왔지만, 皮相의으로 그치거나, 아니면 神學的인 比較·檢討로 그치든지³⁾, 혹은 휴머니스트의 立場을 強調하는 것으로 그치는 傾向이 있었다.⁴⁾ 筆者는 綜合的인 立場에서 考察하되 兩者사이에 本質的인 差異를 밝히기 위해 救援觀의 異同을 究明하고자 한다. 이것이 兩者 사이에 論争의 性格을 밝히고, 나아가 크리스찬 휴머니즘, 르네상스 휴머니즘의 本質과 그 歷史的 意味를 밝히는데 寄與하리라 믿는다.

- 1) Marjorie O. Boyle, *Erasmus on Language and method in Theology*(Uni. of Toronto Press, 1977)
Majorie O. Boyle, *Christening Pagan mysteries : Erasmus in Pursuit of Wisdom*(Uni. of Toronto Press, 1981)
Marjorie O. Boyle, "Stoic Luther: Paradoxical Sin and Necessity," *Archiv für Reformationsgeschichte*, 73(1982)
Marjorie O. Boyle, *Rhetoric and Reform: Erasmus Civil Dispute With Luther*. (Cambridge, Mass., 1983)
Marjorie O. Boyle, "Erasmus and the 'modern' Question: was He Semi-Pelagian?" *Archiv für Reformationsgeschichte* 75(1984) et al.
- 2) Boyle, *Rhetoric and Reform: Erasmus Civil Dispute with Luther*. (Cambridge, Mass. 1983) p.3.
- 3) Ernst W. Kohls, *Luther oder Erasmus: Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus*, 2 vols. (Basel, 1972-1978)
Karl Zickendraht, *Der Streit Zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit*. (Leipzig, 1909).
Essays on The Works of Erasmus, ed. Richard L. Demolen(Yale Uni. Press. 1978).
Gottfried G. Krodel, "Erasmus-Luther: One Theology, One method, Two Results." *Concordia Theological Monthly*, Vol. XLI, 1970, etc.
- 4) M. M. Phillips, *Erasmus and the northern Renaissance*. (Collier Books, 1959)
J. Huizinga, *Erasmus and the age of Reformation*(Harper Torch Books, 1957)
George Faludy, *Erasmus*. (New York. 1970)
Myron P. Gilmore, *The World of Humanism*(이런 區分은 筆者가 보기에 이것들이 Erasmus의 휴머니스트의 側面에 치우쳤다는 것이지, 그것들이 잘못되었다는 뜻이 아니다. 여기서, 筆者가 많이 參考한 研究書를 들면, E. H. Harbison의 *The Christian Scholar in the age of Reformation*. (1956), P. Smith의 *Erasmus: a study of his Life, Ideals, and Place in History*. (1922), R. H. Bainton의 *Erasmus of Christendom*. (1972), A. Hyma의 *The Christian Renaissance* (1924), John C. Olin의 *Christian Humanism and the Reformation*. (1976) 등이 있다.

II. 本 論

1. 論争의 成立 過程

Erasmus는 주로 文人, 學者였고 體系的인 神學者나 哲學者는 아니었다. 學者로서 그는 宗教와 神學을 봉사하는데 힘썼다.⁵⁾ 그는 氣質上 또 選擇으로 平和主義者였기 때문에, 그는 Luther에 대한 싸움에 가담하지 않고 超然하기를 기대했다. 그러나 그의 著作物들의 聖職者와 平信徒에 대한 영향력과 皇帝, 귀족들과의 그의 관련때문에, 그는 불가피하게 관련되고, 마침내 Luther와 Luther派 教理에 대하여 찬성이든 반대이든 그의 立場을 취하지 않으면 안되었다. 이것이 1524년 9월에 出版된 “自由意志論(De libero arbitrio)”⁶⁾ 이었고 이에 대해 Luther가 1525년 12월에 應酬하여 발표한 것이 “奴隸意志論(De Servo arbitrio)”⁷⁾이었다. 이제 Erasmus의 意志의 自由에 대한 옹호를 위한 책자는 그를 Luther의 반대자로서 공공연히 낙인찍게 되었다.

그러면 Erasmus와 Luther사이의 關係가 어떻게 展開되는가, 1516~1524년 사이에 Luther에 대한 Erasmus의 자세를 要約해 보는 것이 좋을 것이다. 특히 Worms의회(1521, 4월) 以前과 그 以後 얼마동안 Luther에 대한 論争에 있어서 Erasmus의 位置를 調査할 필요가 있다.

Luther는 新約聖書의 Erasmus版을 그것이 出版된 이후 즉시(1516, 5월이래) 강의실에서 사용하였다. 그러나 Luther는 Erasmus의 新約聖書를 조심히 研究한 후에, 그의 친구 Spalatin에게 편지하면서(1516. 10. 19) Erasmus가 律法, 罪, 恩惠에 대한 사도 바울의 概念을 전혀 파악치 못했다고 했다.⁸⁾ Erasmus에 대한 Luther의 의심은 점점 더하게 되었고, 1519년 3월 28일 Erasmus에게 보낸 편지에서 그가 찬양한 그의 學問까지도 否定하게 된다. 이렇게, 처음에 Luther는 Erasmus를 들로 나눔으로써 시작했다. 그는 學者 Erasmus를 받아 들이고 크리스찬 Erasmus를

5) *Inquisitio De Fide*, ed. Craig R. Thompson. (Yale Uni. Press, 1950) p. 4.

6) 原題는 *De libero arbitrio, de corruptis sive collatio*로서 英譯하여 *On the Freedom of the will, a diatribe or discourse*라고 하는데, 以下 “*Diatribes*”라고 略함. *Diatribes*와 *collatio*에 대해서는 本論 2章 참조.

7) 以下 “*Servo*”라고 略함. Erasmus는 “*Servo*”에 대해서 *Hyperaspistes*를 두 部分으로 나누어 應酬했는데(1526년 3월, 1527년 9월) I에서는 意志의 問題보다도, Luther와 宗教改革 자체의 문제점을 비난하였고 II에서 意志의 問題와 Luther 教理의 全般에 대해 檢討하면서, Luther를 獨단주의자, 극단주의자라고 비난하고, 자신은 理性이 聖經 뿐 아니라 眞理를 나타낸다고 믿는 휴머니스트라고 했다. 이에 대해 Luther는 應答하지 않았고, 그들 사이의 論争은 가라 앉게 되었다.

8) citing in Krodell, “Erasmus-Luther: One Theology, One Method, Two Results.” *Concordia Theological Monthly*, Nov. 1970, p. 654.

거부했다. 후에 그는 그의 적대자를 다시 합하였고, 學者요 크리스찬 兩者를 모두 거부했다. 왜냐하면 그는 Erasmus의 學問이 기독교에 대한 그의 誤解에 의해 더럽혀졌다고 느꼈기 때문이었다.⁹⁾

한편 Erasmus는 이무렵 Luther에 대하여 좋은 말을 많이 하면서도 Luther와 제휴하지 않으려고 했다. 그는 어떤 黨派에 속한 자가 아니었다. 1519년경, Erasmus는 Luther의 敵들과 中立의 人者들에게 Luther가 얼마나 많은 眞實을 말하였고 그의 반대자들의 動機와 計劃이 얼마나 문제가 되는가 想起시킴으로써 종교를 봉사할 수 있다고 믿었다.¹⁰⁾

삭소니의 Frederick 공에게 보내는 편지(1519.4)에서 Erasmus는 대부분 Luther의 비판자들에게 대해 공격하는 것으로 바치는데 여기서 그들이 Luther를 해치려고 하는 것은 그것이 學問의 大義를 해치는 기회가 되기 때문이라고 했다.¹¹⁾ Brandenburg의 후작이요 Mainz의 대주교 Albert에게 보내는 편지(1519.10월)는 Luther의 반란의 주요 원인들이라고 생각되는 것을 말하고 있기 때문에 특히 가치가 있다. 즉 세계는 人間的인 法令들, 스콜라적인 독단과 까다로움, 탁발승들의 해로운 세력, 인달전스의 폐단, 儀式에 대한 지나친 강조 등으로 신음하고 있다는 것이다.¹²⁾

같은 무렵에 보헤미안 형제단에 대한 견해를 묻는 한 사람에게 쓴 편지에서 '既存의 관습 안에 비록 形式主義나 지나침이 있다고 하더라도, 지방의 교회들은 그들이 좋을대로 받아들이거나 거부할 권리를 갖지 않는다. 普遍교회는 만약 改革의 필요가 있다면 內部로부터 改革되어야 한다. …… 믿음의 진정한 항목들은 크리스찬들이 생활하는 것으로 충분하다. 믿음의 神祕는 神祕이기 때문에 우리는 가능한한 그것들을 간략히 定義하는 것으로 만족해야 된다.' Erasmus는 이것을 Luther派에도 適用하고자 했다.¹³⁾

여기서 우리는 Erasmus가 Luther的 論爭을 통해서 固守한 몇개의 가장 중요한 原理들을 발견할 수 있다. 첫째 교회의 普遍性은 존중되어야 한다는 것이다. 改革者들이나 會衆은 이탈할 自然的 權利를 가지고 있지 않다. 둘째 교회는 相異點, 스캔들, 濫用들을 知性的이고, 正直하게 무엇보다도 기독교적인 정신으로 다룰 의무가 있다는 것이다.¹⁴⁾

우리는 Erasmus의 이런 관점을 파악하지 않는다면 宗教改革에 있어 Erasmus의 위치를 파악할 수 없다. 그는 Luther派가 되지 않고 Luther를 持支하였고 또한 그는 교회가 Luther를 대하였던 방법을 인정하지 않고 Luther에 반대하게 된다.¹⁵⁾ 대체로 1519~20년 경, Erasmus는 Luther에 대하여 변호도 비난도 하지 않고 公正한 입장을 취하고 있다. 다만 '學問의 復興에 더 유익하

9) E. H. Harbison, *The Christian Scholar in the age of Reformation* (New York, 1956)P. 110.

10) Craig R. Thompson. op. cit. p.9.

11) Ibid.

12) Ibid. p. 10.

13) Ibid.

14) Ibid. pp.10-11.

15) Ibid.

게 되고자' 배우보다 관객이 되는 길을 택하고 있다.¹⁶⁾ 그러나 그는 Luther의 격렬한 言語에 대한 혐오와 불신을 나타내고 있다. 처음부터, 그는 그 자신의 스타일과는 다른 Luther의 과격함, 신랄함, 부절제를 慨歎했다. 이것이 '좋은 學問'에 대해서도 나쁜 영향을 미치게 될 것이라고 걱정했다.¹⁷⁾ 스타일이 사람이라는 것이 참말이라면 그들의 스타일만으로도 두 사람이 양립할 수 없음을 提示한다.¹⁸⁾

1520년 初부터 1524년 9월까지, Luther 문제에 대한 Erasmus의 關與의 역사는 正統의 要求와 이에 대한 Erasmus의 反應에 의해 서술될 수 있을 것이다.¹⁹⁾ '만일, 그가 Luther派가 아니라면, 또 그가 교회의 福利와 그 純化에 대하여 그렇게 관심이 있다면, 왜 그가 이 위험한 異端에 대하여 교회를 助力함으로써 그의 진실함을 입증하지 않는가?' 이러한 곤란한 질문은 되풀이 되었는데, 특히 1520년 6월 破門狀(*Exsurge Domine*)이 발포된 후에 그러했다.

Erasmus는 마침내 Luther에 반대하여 즉 意志에 대한 Luther의 敎理에 반대하여 글을 쓰게 된다. 그러나 그는 Luther의 方針이 그릇되고, 그의 생각과 言語의 지나침이 돌이킬 수 없다는 것을 확실하게 된 후에만 그렇게 하였다. 특히 思想이나 主義, 主張의 충돌에 있어서는, 단순한 暴力이나 中傷보다 反駁되어야 한다고 했다.²⁰⁾ 1520년 마지막 달들 동안에 쓰여진 팜플렛에서는 오히려 그가 Luther의 主張에 호의를 나타내고 있다.²¹⁾ 특히 *Axiomata*는 Frederick 공이 그무렵 敎皇 使節들에 의하여 Luther를 감옥에 쳐넣든지, 그를 高位 교회재판소로 넘기든지 하라는 압력을 받는 중에, Erasmus가 그의 助言을 부탁받고 Cologne에서 그와 會見한 후에(1520.11.5) 즉시 작성되어 12월이나, 다음해 1월에 出版되었다.²²⁾

16) B. A. Gerrish, "De Libero Arbitrio(1524) : Erasmus on Piety, Theology and the Lutheran Dogma." in *Essays on the Works of Erasmus*, ed. Richard L. De Molen(Yale Uni. Press. 1978) P.189.

17) Ibid. pp.189-190.

18) Erasmus의 武器는 맵과 날카로운 諷刺(rapier)였고 Luther의 武器는 騎兵刀(saber)였다. (Craig R. Thompson, op. cit. pp. 15-17) 여기서 兩立할 수 없다는 말은 P. Smith의 말대로 兩者가 Copernicus와 Fugger 사이처럼 전혀 異質的이라는 뜻은 아니다. 兩者는 關心에 있어서는 類似하였지만 타입이 달랐다. 하나는 獨斷的(dogmatic)이었고 다른 하나는 倫理的(ethical)이었다. (P. Smith, *Erasmus*, p. 337)

19) C. Thompson, op. cit. pp.17-19.

20) Ibid.

21) *Acta Academiae Lovaniensis Contra Lutherum* (1520, 11, 1)에서는 Luther에 대한 無知하고 頑固한 批判者들을 學問에 대한 가장 뿌리깊은 敵들과 동일시하였고, *Consilium Cuiusdam ex Animo Cupientis Esse Consultum et Romani Pontificis Dignitati et Christianae Religionis Tranquillitati* (1521년 초에 出版됨)에서는 Luther는 善한 性格을 지니고 있다는 것, 사람들은 그의 책을 읽음으로써 改善되고 있다는 것, 만약 그가 그릇된다면, 그는 反駁되어야 한다고 했다.

22) *The Axiomata*, in *Christian Humanism and the Reformation* ed. John C. Olin(Fordham Uni. Press, 1975) pp. 146-147, 以下 *Christian Humanism*이라 略함

이것은 Luther 문제에 대하여 22개의 간결한 陳述로 要約하고 있는데, Luther에게 매우 호의적인 이 助言이 Frederick으로 하여금 Luther를 보호케 하는데 이바지했다는 것은 거의 의심할 여지가 없다. 여기서 Erasmus는 “福音의 가르침에 가장 가깝고 가장 훌륭한 모든 사람들은 Luther에 의해 조금도 손상받지 않는다”고 하고 “Luther 자신이 모든 의로운 사람들에게 公正한 것을 찾고자 한 것 같다. 왜냐하면 그는 자신을 公的인 討論을 위해 내놓았고, 信望있는 재판관들에게 委任하기 때문이다.”고 한다. 이에 대해, “Luther를 공격하는 사람들은 敬虔한 귀를 더럽히는 것을 퍼뜨린다”면서, 皇帝 Karl이나 教皇 Leo X에게 증오스러운 措置가 아니라 선한 考慮를 기대하고 있다. 이때 이미 Erasmus는 “事態는 어떤 사람들이 생각하는 것보다 더 큰 危機로 치닫고 있다”는 것을 豫感하고 있다.²³⁾

Luther를 위한 Erasmus의 노력은 1520년의 마지막 달들에 그 絶頂에 달했다. 그러나 1520년 12월이후, 그는 불행한 分裂이 피해질 수 있다는 희망을 잃기 시작했다. 왜냐하면 그는 이제 Luther가 妥協하지 않을 것이고, 옳든 그르든 Erasmus가 穩健(moderation)이라고 하는 것으로 그가 쓰거나 행하지 않을 것임을 깨달았기 때문이다.²⁴⁾ 1520년의 仁慈한 中立에서 1524년 9월의 不和로 明白한 漂流은 부분적으로 Erasmus의 正統派 친구들이 그에게 분명한 立場을 취하도록 한 끊임없는 압력에 있었다고 설명할 수 있다. 그러나, 그가 Luther 문제의 평화로운 解決의 可能性에 대한 그의 見解를 修正하지 않았다면 그는 이 압력에 抵抗했음에 틀림없을 것이다.²⁵⁾

이제 Erasmus는 Luther 문제에 이미 關與했던 것 이상으로 관련되는 것을 꺼려하는 것을 克服하게 되었다. 그러나 그의 태도는 매우 慎重했고, 그의 決定은 매우 더디고, 마지못한 것이었다. Erasmus는 Canterbury 大主教 Warham에게 Luther에 반대하는 어떤 것을 할 것이라는 최초의 約束을 했다. (1521, 8월)²⁶⁾ 1522년 4월에 Glapion에게 그가 Luther 문제를 끝맺기 위한 일에 着手했었다고 했다.²⁷⁾ 그러나, 병에 의해 미루지 않으면 안되었다고 했다. 그러나 Duke George의 要求에 대해서는 그가 독일어에 익숙치 않다고 辭讓하였다.²⁸⁾ 또한 같은 故鄉 친구였던 Adrian VI 教皇의 書信은(1522, 12) Erasmus에 대한 鄭重한 초청이었지만, 은근한 刺후의 通牒이었다. 그러나, Erasmus는 高齡과 건강을 핑계로 로마에의 초청을 거절하였다. (1523, 2) 이 편지에서 Erasmus는 올바른 길에 대한 助言을 하고 있다.²⁹⁾

23) Ibid. pp. 147-149.

24) Luther에 의해서 破門狀(*Exsurge Domine*)이 燒却되고(1520, 12, 10) *De Captivitate Babylonica Eccle. siae*가 出版되고, (1520, 10) *Assertio*(1520, 12)는 過激했다.

25) C. Thompson, op. cit. pp. 21-22.

26) J. A. Froude, *Life and Letters of Erasmus* (London, 1923) P. 288.

27) *On Settling the Lutheran affair*는 세계의 對話體를 構想했지만, 成就하지 못하고, 다만 *Inquistio de Fide*를 出版했다(1524, 3)

28) J. A. Froude, op. cit. p. 306.

29) Ibid. pp. 310-312.

그는 暴力으로 억압하려는 것이 나쁜 길이고, 교황측에서 Luther派의 大義를 발견하고 인정하는 것, 爲政者측에서 나라에 위협시되는 急進의 이거나 새로운 思想을 억압하는 것(예를 들면, 出版의 自由를 留保시키는 따위)은 좋은 길이라고 한다. 여기서 그는 身體的 強制(감금, 고문, 추방, 사형같은 것)와 政治的 檢閱(언론, 출판, 결사의 자유를 制限하거나 폐지하는 것)을 區別하고 있다. 個人的, 市民的 自由에 대한 態度에 있어서 그는 Thomas More와 같이 그의 時代의 先驅는 아니었다. 그는 公的인 安定이나 假想된 安定을 위해서 그것들이 억압되는 것을 바랬다. 그러나 注目되는 것은 Luther 派에 대하여 暴力을 사용하는 것이 그들의 思想을 없앨 수 없다는 그의 先知者의 信念이다.

교황 Adrian VI의 書信은 Erasmus에게 Luther에 대하여 贊成이든 反對이든 分명한 公的 立場을 表明하는데 더 이상 오래 지체하지 않아야 한다는, 마음에 내키지 않지만 피할 수 없는 認識과 관련된 것으로 보인다.³⁰⁾ 그후 8개월이 되어, 즉 1523년 9월에 그는 Henry VIII에게 보내는 짧은 편지에서 "새로운 獨斷에 대하여 어떤 것을 노력하고 있다. (*Molior aliquid adversus nova dogmata*)"고 쓰고 있다.³¹⁾ 그러나 1년 후에 出版되는 "Diatribе"에 이르기까지도 우여곡절이 많다.

Hutten은 1523년 여름에 出版된 *Expostulatio*에서 Erasmus를 단지 겁쟁이라고 비난하였고 Erasmus는 이에 대하여 *Spongia*를 발표하였다. (1523년 9월)³²⁾ 여기서 그는 '나는 결코 Luther를 異端者로 부르지 않았다. 나는 分離와 混亂에 대해 不平했다. 또한 나는 항상 교회의 暴力과 惡을 慨歎해 왔다'고 하고, '나는 힘이 있다면 그리스도를 위해 殉教者가 되기를 바란다. 그러나 나는 Luther를 위해 殉教者가 될 마음은 없다'고 분명하게 자신의 立場을 밝히고 있다.³²⁾ 이보다 조금 前에 런던의 Tunstall 主教의 편지(1523. 6)에 대한 答信에서, 異端에 대한 Tunstall 主教의 관심에 함께 하면서도, 그는 아직도 Luther가 전혀 그릇되지 않았다고 주장했다.³⁴⁾ 1523년 8월 Zwingli에게 보내는 편지에서는 '나는 Luther가 가르친 바를 가르쳤다고 본다. 다만 逆說(Paradoxes)과 수수께끼를 피하면서 그렇게 거칠게 하지는 않았다'고 말함으로 Luther에 대한 은밀한 支援을 하고 있다는 말을 듣게 되었다.³⁵⁾

우리는 여기서 Erasmus의 Luther에 대한 態度에 있어서 兩面性을 볼 수 있다. 요컨대 Luther派를 異端으로 결코 보지 않으면서 다만, 不節制, 頑固, 逆說(Paradoxes)의 強調 등에 반대하고

30) C. Thompson, op. cit. pp. 24-25.

31) 이것은 "Diatribе"를 쓰기 시작했다고 하기보다, Luther 問題를 끝내려고 하는 對話를 의미할 것이다. (ibid. p. 28)

32) Hutten이 發表한 pamphlet의 原題는 *Expostulatio cum Erasmo*였고, 이에 대하여 Erasmus가 應酬한 것은 *Spongia Adversus aspergines Hullenis*였다.

33) R. H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (The Fontana Library of theology & philosophy, 1972) pp. 215-216.

34) C. Thompson, op. cit. pp. 26-27.

35) R. H. Bainton. op. cit. p. 221.

있다. 그는 이미 和解의 기회가 사라졌다고 생각했지만, 끝까지 포기하지는 않았다. 이것을 가장 잘 例證해 주는 것이 1524년 3월에 나온 *Inquisitio de Fide (An Inquisition Concerning the Faith)*였다. 이것은 "Diatribē"가 나오기 6개월 전으로, 여기서 Aulus(Erasmus)는 Barbatius(Luther)에게 使徒信經(Apostles' Creed)에 관하여 묻고, Barbatius는 로마와 동로마 교회에 의해 공통으로 主張된 普遍的 信條의 모든 것과 완전히 일치하고, 모든 것을 받아 들인다. Erasmus는 이것을 통하여 Luther가 異端이 아님을 분명히 밝히고, 카톨릭측과 Luther측 사이에 기독교의 根本的인 敎理에 일치하고 있음을 깨닫고 어떤 妥協의 可能性을 기대하였던 것 같다.³⁶⁾

그러나 "Diatribē", "Servo", "Hyperaspistes"의 出版 이후에는 다만 敬虔한 희망에 불과했음에 틀림없다. Erasmus는 이미 1524년 2월경, "Diatribē"의 草稿를 神學 問題에 대한 그의 助言者인 信實한 친구인 Basel의 Louis Ber에게 보냈고, 3월경 (*Inquisitio*가 出版된 달)에는 草稿의 複寫本이 Henry王에게 보내지며, 4월 초에, 교황 Clement는 祝賀와 함께 돈을 보냈다.³⁷⁾

1524년 9월 ("Diatribē"가 나온 달) Erasmus는 Melancthon에게 보내는 편지에서 그가 마침내 Luther에 대하여 반대하는 글을 쓴 理由를 要約하고 있다. 그것은 '좋은 學問'의 嫌惡者들이 그가 Luther와 提携했다고 君主들을 설득시키는데 成功한 것에 대해서 그의 態度를 明白히 밝혀야 한다는 그의 친구들의 忠告때문이었다.³⁸⁾ 또한 1524년 4월 Luther에게서 온 편지가 그로 하여금 더욱 쓰도록 刺戟하였을 것이다.³⁹⁾ 그러나 이것만이 전부는 아니었다. 왜냐하면, 1523년 9월에 이미 그가 Luther에 반대하여 쓰기로 決心하였기 때문이다. 그의 결심은 苦痛스러운 것이었다. 만일, 그가 끝까지 沈默을 지키고 있었다면, 兩側에 의해서 Luther主義를 認定하는 것으로 받아들여졌을 것이고, 1521~36년에 있어 프로테스탄트의 大義를 必然的으로 強化했음에 틀림없었을 것이다.⁴⁰⁾

宗教改革이 빠른 속도로 進展하고 있을 때인 1517~24년에 Luther에 대한 Erasmus의 態度는 매우 眞摯하였고 매우 一貫性이 있었다. 그는 끝까지 자기의 原則을 固守했다. 결코 그는 로마 教會를 떠날 생각을 하지 않았고, 또 教會의 부패가 그것으로부터의 離脫을 正當化한다고 믿지

36) Ibid. p. 227, C. Thompson, op. cit. p.31.

37) Ibid. pp.28-29.

38) Ibid. p.28.

39) 이 편지에서 Luther는 "Since we see that the Lord has not given you courage and sense to assail those monsters openly and confidently with us, we are not the men to exact what is beyond your power and measure... We only fear that you may be induced by our enemies to fall upon our doctrine with some publication, in which case we should be obliged to resist you to your face..."라고 함으로써 Erasmus를 겁장이라고 은근히 비난하고, 자기와 자기 '개혁파'에 反對하는 어떤 pamphlet도 발표하지 않도록 위협하고 있다. (P. Smith, op. cit. p.344)

40) C. Thompson, op. cit. p.28.

않았다. 教會는 안에서부터 改革해야 한다는 信念은 1521년과 그 이후의 Erasmus의 見解였다.⁴¹⁾

Erasmus가 Luther에 反對하여 글을 썼을 때, 그 題마는 自由意志의 問題였다. 이것은 Luther에게는 매우 중요한 問題였고, George公같은 이에게는 매우 嫌惡스러운 題마였지만,⁴²⁾ Erasmus에게는 非本質的인 問題로 友好的인 談話의 精神으로 다루고자 하였다.⁴³⁾

2. 論争의 方法

먼저 Erasmus가 Luther에 反對하여 글을 쓸 때 왜 自由意志에 관한 문제를 택하게 되었는가 살펴 보자. Luther는 Heidelberg 論争(1518)의 36條에서 “墮落이후 選擇의 自由는 다만 名目上의 實體다. 그안에 있는 것을 하는데 있어서 그것은 반드시 罪를 짓게 된다”고 했다.⁴⁴⁾ 로마 敎皇은 그 敎書에서 Luther의 見解 가운데 41個條를 異端으로 규정하였는데 그 중에서 13條가 選擇의 自由에 관한 것이었다. 1520년 Luther는 “*Assertion of All the articles of M. Luther condemned by the latest Bull of Leo X*”에서 자신의 選擇의 自由에 관한 主張(36條)을 取消하였다.⁴⁵⁾

여기서 그는 ‘恩惠 이전의 選擇의 自由는 다만 名目上으로 있다’는 말을 취소하고 단순히 ‘選擇의 自由는 虛構나 實體가 없는 이름이다. 왜냐하면, 악이나 선한 어떤 것을 目標로 하는 것은 어떤 사람의 統制 안에 있는 것이 아니고 모든 것은 絶對的 必然性에 의해 일어나기 때문이다’고 했다. 그런데 이것의 독일어版(Luther는 이것을 *vernacula assertio*라고 부름, 以下 *Assertio* 라고 略함)은 더 穩健하게 ‘나는 自由意志라는 하찮은 단어가 결코 생기지 않았으면 좋을텐데, 그것은 성경에는 발견되지 않는다. 그래서 그것은 固執(self-will)이라고 부르는 것이 더 적절하다’고 했다.

물론 그의 敵對者들은 라틴版을 들어서 慨歎하였는데 특히 거기에서 Luther가 그이전에 異端者로 규정된 Wycliffe를 끌어들었기 때문에 더 그러했다. 더우기, 그들은 ‘選擇의 自由에 관한 記事는 무엇보다도 훌륭하고 우리 立場의 本質이다’라는 말에 注目하였다. Luther는 그의 主張을 挑戰과 希望으로써 끝맺는다. 그는 어떤 사람도 그 問題를 들고 나와 자기에게 挑戰할 것이라는 싸인을 보지 못한다. 다만 Ezra와 같은 자가 나타나 聖經을 회복하게 될 希望을 나타냈다. Erasmus는 결코 그 희망을 달성하지 못했지만 그러나 그는 그 挑戰에 응하였다.⁴⁶⁾

Erasmus는 “*Diatribē*” 序論에서 ‘眞理가 더욱 明白해질 수 있는지 어떤지 보여 주는 것이 나의

41) Ibid. p. 32.

42) B. A. Gerrish, “De Libero Arbitrio(1524): Erasmus on Piety, Theology, and the Lutheran Dogma.” in *Essays on the Works of Erasmus*, ed. Richard L. De Molen. (Yale Uni. Press. 1978) p. 191.

43) R. H. Bainton, op. cit. p. 227. 非本質的인 問題에 대해서는 註51 참조.

44) B. A. Gerrish, op. cit. p. 187.

45) Ibid.

46) Ibid. p. 188.

친구들에게 有益한 것같다'고 말하면서⁴⁷⁾ '自由選擇'의 問題에 대하여 穩健한 論議를 하고자 했다. '自由選擇'의 問題는 오랫동안 수 많은 哲學者, 神學者들의 마음을 지배해 온 主題였지만, 手 臂에 비해서 열매는 적었다. Luther에게 '自由選擇'은 福音의 根源에 損傷을 입히는 중대한 문 제였고 Erasmus에게는 그것이 殉教는 물론 言爭할 가치조차 없는 것이었다. 다만 穩健한 討論으 로서의 가치가 있었다.⁴⁸⁾ 그러나 이것은 그가 自由選擇의 전체 이슈를 사소한 것이라고 생각했 다는 것이 아니다.

Erasmus는 '自由選擇'의 問題가 福音 全體의 가르침 가운데서 제일되는 問題라고 主張하는 사람들에게 同意하지 않았다. 그는 穩健한 討論보다도 더 決定的인 것을 提案하지 않았다. 그는 그런 問題에 대하여 斷言(assertions)하는 어떤 氣質과는 멀었다. 그는 '聖經의 侵犯할 수 없는 權威와 教會의 命令이 허용하는 한 기꺼이 懷疑主義者(Skeptics)로 있으려고 했다.'⁴⁹⁾ 그는 '自由 選擇의 어떤 힘'을 肯定하는 외에, 모든 여러 見解들에 대해서 判斷하지 않겠다는 立場을 취한다. 그는 어떤 하나의 見解에 耽溺하기 보다는 試案과 留保를 要求했다. 그러므로 그는 'Luther의 主 張을 다 理解했다'고 믿으면서도, 혹시 過誤가 있을지도 모르기 때문에, 그는 裁判官(judge)이 아 니라 討論者(debater), 獨斷論者(dogmatist)가 아니라 探究者(inquirer)의 役割을 하겠다고 한다.⁵⁰⁾

Erasmus가 이렇게 '自由選擇'의 問題를 穩健한 論議를 통하여 眞理를 좀 더 明白히 하고자 한것은 그의 聖書 解釋上의 原理에 起因된다. 聖書의 句節 가운데에는 ①하나님이 우리에게 '숨 겨진 일'들이나, ②하나님이 우리에게 '완전히 알지 못하게 하신 일들'이나, ③우리가 '神祕의 沈 默 속에서 冥想하도록 뜻하신 일들' 또는 ④우리가 '推測할 일들'이 있다고 한다.⁵¹⁾ 지금 우리가 考察하고 있는 '自由意志의 問題' 즉 하나님이 어떤 것을 偶然히 豫知하시는지 어떤지, 우리의 意志가 永遠한 救援에 관련된 것에 어떤 것을 성취할 수 있는지, 또는 그것이 단순히 恩惠의 作 用을 받는 것인지 어떤지 하는 문제는 '숨겨진 일들'에 속하였다. 이런 것들을 들여다 보고, 풀 려고 하고, 격렬하게 싸우는 일은 그에게 있어 不敬한 일이요 어리석은 일이었다.⁵²⁾ 그는 Luther

47) "Diatribes", in *Luther and Erasmus: Free will and salvation*, trans. & ed. E. Gordon Rupp. (The Library of Christian Classics VI, Philadelphia: The Westminster press, 1969)p. 35. 以下 *Diatribes* 라고 略함.

48) B. A. Gerrish, op. cit. p.191.

49) *Diatribes*, p. 37.

50) Ibid. p. 38.

51) Erasmus에게 ① 自由選擇의 問題같은것 ② 죽음의 시간, 심판일 따위 ③ 하나님 자신을 공경하는 일 ④ 三位사이의 區分, 그리스도안에 있어 神性和 人性的 結合, 용서받지 못할 罪같은 것은 非本質의인 敎理들로서 이런 것들은 神祕하게, 단순하게 경의심으로 대해야 하 고, 이런 것들에 대해 크리스찬들은 思索해도, 差異가 나도 좋다고 한다. Erasmus는 宗教 的自由를 위하여 本質의인 것보다 이런 非本質의인 것을 확대하는데 관심을 보인 최초의 사람이었다.

52) Ibid. p. 39.

가 이 問題에 대한 斷言을 하고 裴러독스를 主張할 때 反對하였고, 그 主張에 대하여 反駁하고자 했다. 그는 Luther의 裴러독스가 平凡한 사람들에게 미치는 論理的, 宗教的 結果를 우려하였다.

Erasmus에게도 모든 사람에게 알려져야 할 明白한 일들이 있었다. 곧 '좋은 생활의 戒律로서 하나님의 말씀'이었다.⁵³⁾ 그러나 그 외의 것은 解決할 수 없으면서 그들을 敬畏하는 것이 더 宗教的이라고 했다. 그러나 그는 市井輩들 앞에서가 아니고, 中世 大學에서 許用된 討論의 方式을 사용하되 穩健하게 하고자 했다.⁵⁴⁾

Luther에게 意志가 永遠한 救援에 관련된 問題에 있어서 어떤 것을 하느냐 혹은 아무 것도 하지 못하느냐 하는 것을 안다는 것은 매우 중요하였다. 그러나 Erasmus는 이 問題에 대하여 明白하지 않았다. 그는 Erasmus가 '나는 聖經의 말씀과 教會의 命命을 넘어서는 모든 것에 관하여 나는 懷疑主義者이다'라고 한데 대하여 그는 '.....당신은 진실로 懷疑主義者이다. 그러나 聖靈은 懷疑主義者가 아니다. 당신은 斷言없이 어떤 종교도 있을 수 없다는 것을 알지 못하느냐?'고 한다.⁵⁵⁾ 이 答辯은 公正치 못하다. 왜냐하면 Erasmus는 많은 確言을 했기 때문이다. 그러나 Luther는 聖經의 明白한 말씀 안에서 그 根據를 원했다. 그에게는 聖經을 깨닫고 그리스도를 알며 십자가에 죽은 그를 알고 그 안에서 恩惠로우신 하나님을 아는 것이 生과 死의 問題요, 끊임없는 葛藤의 問題요 또한 不斷한 勝利의 問題였다. '비록 세상 사람들은 가장 무서운 方法으로 크리스찬들에 對抗하여 忿怒할지라도 福音도, 기독교 共同體도 멸망하지 않을 것이다. 그러나 그들의 머리는 깨질 것이다' 이런 메시지는 루터에게 힘과 慰安이 되었다.⁵⁶⁾ 그는 이런 確信을 聖經에서 끌어냈다. Erasmus가 피한 "斷言"은 Luther에게 神學과 크리스찬 實在의 核心이었다.

Erasmus에게 神學은 聖經을 認識(cognitio)하려고 努力하는 것이었다. 神學은 다만 信仰心의 中心으로 향한다. 神學이란 그것을 깨들을 수 없고, 믿음 또한 그것을 把握할 수 없다. 그에게 神學者와 믿음의 사람이란 그들이 비록 때때로 회미하게 잡았다고 하지만 到達함도, 所有함도 아닌 目標을 향하여 나가는 巡禮者들이었다. 그들의 巡禮는 올바른 思考와 祝福된 삶의 유일한 規範인 그리스도에 의해 規定되었다. 그 巡禮에 대한 個人的 努力과 善한 意志는 功勞로서 看做되었다.⁵⁷⁾ 神學에 대한 이런 理解에 基礎해서 Erasmus는 斷言的 神學(theologia affirmativa)을 拒否하는 것이 필요하였다. 그에게 神學은 記述的(descriptive)이요 分析的(analytic)이었다. 그 자신의

53) 이것이 本質的인 敎理들로서 이런 眞理들은 明白하고 드물다고 했다. 그가 本質的인 것으로 고려한 것들을 그의 수많은 著作物들 가운데서 뽑는다면, 成肉身(incarnation), 苦難, 復活, 믿음으로 의롭게 됨, 그리스도에 대한 모방 등을 들 수 있을 것이다. (Bainton, op. cit. p. 227)

54) *Dialricbe*, p. 42.

55) "Servo", in *Luther and Erasmus: Free will and Salvation*, trans. & ed. Philips, Watson. (The Library of christian classics XVI, 1969) pp. 106-109. 以下 Servo라고 略함.

56) Krodel, op. cit. p. 663.

57) Ibid. pp. 657-659.

抗議에도 불구하고 그의 神學은 討論(disputatio)의 領域에 머물러 있었다.⁵⁸⁾ 그러면서도, 說得하고 變形시키는데 目標을 두었다. Trinkaus의 말을 빌리면 그의 神學은 修辭學的 神學(rhetorical Theology)이었다.⁵⁹⁾ 이에 대해 Luther의 神學은 告白的(confessional)이었고 眞理를 그 自體의 明白한 用語로 主張(affirmatio)내지 宣布(assertio)하는 것이었다.⁶⁰⁾

兩者 사이에 이러한 神學의 性格과 神學의 任務에 대한 理解의 根本的인 差異가 兩者를 서로 分離케 했다. 自由 選擇에 관한 兩者의 論爭은 다만 이런 差異의 表明에 불과했다.⁶¹⁾ 여기서 먼저 兩者 사이의 論爭에 있어서 方法上의 差異를 간단히 살펴 보기로 하자.

Erasmus가 Luther의 "Assertio"에 있는 立場에 대하여 一面의 反應을 나타낸 것이 "Diatrise"였다. 그는 특히 Luther의 "必然性"(necessity)에 관해서 集中하였기 때문에 Luther의 本質的 關心을 把握하지 못하고, Luther안에 있는 宿命論과 道德律 廢棄論을 드러냈다.⁶²⁾ 그 당시 論爭은 敵對者를 대항하는데 있어서 한 文章, 한 文章으로, 적어도 한 페라그라프, 한 페라그라프로 하였기 때문에 지루하였고, 反對를 위한 반대를 하기 쉬웠다.⁶³⁾ Luther는 다만 Erasmus가 택한 論爭의 範圍를 받아들임으로써 狀況이 복잡해졌다. Luther는 후에 Erasmus에게는 가장 중요한 부분이라고 할 수 있는 마지막 에필로그를 전혀 注目하지 않았다고 是認하였다.⁶⁴⁾

또한 다만 聖經에만 集中하려는 企圖은 그들이 聖經의 意味에 대해서 一致하지 않았기 때문에, 聖經의 分析에 이바지하려는 意圖에 미치지 못했다. Erasmus와 Luther는 각기 "理性"(reason)과 "經驗"(experience)에 呼訴하였고, 또 각기 그들 論爭의 실제적 意味에 대한 關心을 人間의 幸福과 하나님의 榮光에 관해서 나타냈다. 그러나 不幸하게도 그들은 각기 다른 前提에서 出發하였기 때문에 다른 結論에 이르게 되었다.⁶⁵⁾

대체로 Erasmus는 傳統的 스킨라 傾向에 따라 自然과 超自然의 形而上學的 二元論을 前提로 人間과 하나님, 人間성과 하나님의 恩惠 사이에 관계를 解釋하였고 Luther는 하나님과 악마라는 深刻한 宗教的 二元論을 前提로 하였다.⁶⁶⁾ 그들의 結論이라는 것은 그들의 主張이 되겠는데 이것은 제3章에서 다루기로 하겠다.

58) Ibid. p. 660

59) John W. O'Malley, "Erasmus and Luther, Continuity and Discontinuity as Key to their conflict." (Sixteenth century Journal, V.2, Oct. 1974) p. 52.

60) Ibid. p. 62.

61) Krodel, op. cit. p. 660.

62) Introduction, in Luther and Erasmus: Free will and salvation, trans. & ed. E. Gordon Rupp, Philip Watson. p. 13.

以下 Introduction이라고 略함.

63) Ibid. p. 10.

64) Ibid.

65) Ibid. p. 14.

66) Ibid.

이렇게 論爭의 方法과 範圍에 있어 큰 弱點이 있음에도 불구하고 그들 사이에 論爭은 그들의 스타일 내지 方法論과 思想 내지 神學上의 差異를 明白히 나타내 준다고 할 것이다. 여기서 특히 Erasmus의 方法論을 言及하지 않을 수 없다

Erasmus는 '自由 選擇'의 問題를 穩健한 談話 내지 討論의 方法으로 좀 더 明白하게 하고자 했다. 먼저 選擇의 自由를 持支해 주는 것같은 句節을 찾고 다음에 그것에 反對하는 것같은 句節을 찾는다. 그리고나서, 矛盾되는 것같은 것을 調和로운 解析으로 이끌려고 했다. Dr. Morsorley는⁶⁷⁾ Erasmus가 '自由 選擇'에 대한 定義에서 恩惠에 대해 전혀 言及하지 않고 自由를 救援에 關係해서 定義했다는 점에서 큰 缺陷이 있다고 했다. 그러나 그는 계속 指摘하기를 Erasmus는 論議를 계속함에 따라 改善된다고 했다. Erasmus는 恩惠를 업신여기려고 전혀 意圖하지 않고 人間 責任의 問題를 確立하려고 하였다. Luther는 Erasmus가 I부 처음에서 '自由 選擇'에 대한 定義를 완전히 한 것으로 誤解하고⁶⁸⁾ Erasmus를 펠라기우스派라고 規定하였다. 그는 나중에 Erasmus의 結論 部分을 보지 못했다는 점을 是認하였다. Erasmus에 대한 誤解의 많은 것이 Erasmus의 方法論을 考慮하지 않은 데서 온 것 같다.

Erasmus의 方法論을 잘 나타내 주는 것은 그 題目 가운데 *Diatribes*나 *Collatio*이다. *Diatribes*는 그리스語로서 研究 내지 娛樂따위를 가리킨다. *collatio*는 라틴語로서 中世 大學에서 특히 파리에서 博士學位 候補者들에 의한 정해진 教材의 解說, 또한 神學博士 候補者가 2년을 所要할 필요가 있는 Peter Lombard의 思想에 대한 講演을 가리키거나 또는 說教者가 午前의 說教를 解說하는 主日 午後의 集會를 가리켰다. 여기서 共通된 특징은 解說이나 談話를 가리킨다는 것이다.⁶⁹⁾ Krodel은 'Erasmus는 그리스 아카데미의 會員들 안에서 神學者의 理想을 發見하였다. 항상 그들은 아무 것도 모른다는 것을 告白 하면서, 어떤 最終 陳述을 하거나 認定하지 않고 穩健하게 모든 問題들을 討論한다'고 했다.⁷⁰⁾

특히 Boyle여사는⁷¹⁾ *Diatribes*가 아리스토텔레스의 修辭學에 나오는 것으로, 問題의 兩 側面에서 論議하면서 가장 有意味한 見解를 提示하고, New Academy의 懷疑主義的 立場에서 個人的 判斷을 保留한다고 했다. 요컨대, *Diatribes*는 歸納的이요 演繹的이 아니며, 소크라테스적인 產婆術이

67) Luther : *Right or Wrong? An Ecumenical-Theological study of Luther's major work, The Bondage of the will.* (New York and Minneapolis, 1969)에서.

68) Erasmus는 "By free choice in this place we mean a power of the human will by which a man can apply himself to the things which lead to eternal salvation, or turn away from them." 이라고 定義했는데, in this place가 가리키는 바와같이 Luther는 그 定義가 試案的인것을 고려하지 못했다. (本論 3章 참조)

69) Introduction, p. 28. 英語로 "diatribe"는 非難, 毒舌의 뜻이 있어서, "Diatribes"의 전체 흐름이 그렇지 않은가 생각하기 쉬운데, 이것은 본래 Erasmus가 意圖한 바는 아니었다.

70) Krodel, op. cit. p. 660.

71) Marjorie O. Boyle, "Erasmus and the Modern Question: Was he Semi-pelagian?" (Archiv für Reformationsgeschichte, Jahrgang 75, 1984) pp. 59-62.

있다. 또한 *Collatio*는 키케로적인 修辭學에서 比較에 의존하는 蓋然性(probability)의 細別이었다. Erasmus가 먼저 選擇의 自由를 持支하는 듯한 句節을 찾고 다음에 그것에 反對하는 듯한 句節들을 찾고자 했다. 이런 併置의 方法이 *Collatio*였다. 그가 그의 論著를 *Contuli*라는 動詞로 마쳤을 때 그는 “나의 講義를 다 마쳤다”는 의미보다, “나는 比較했다”는 意味를 나타내고자 했다.

Boyle여사는 이렇게 Erasmus의 方法論을 細密하게 分析, 檢討함으로써 Erasmus가 받았던 半펠라기우스派(Semi-Pelagian)라는 誤解를 없애고자 했다. 이것은 Erasmus에 대한 歷史的 理解와 評價에 크게 寄與한 것으로 생각된다. 그러나, 그 以前의 Rupp, Watson, Krodel, Gerrish 같은 學者들도 Erasmus에 대한 올바른 理解를 하고자 했다고 본다. 問題는 Erasmus와 Luther 사이에 差異를 휴머니스트와 크리스찬의 綜合的 立場에서 明白히 함으로써 그 論爭의 性格을 究明하는 일이라고 생각된다.

3. Erasmus와 Luther의 主張.

Erasmus와 Luther 사이에 論爭의 焦點은 人間의 意志가 둘 중에 하나를 選擇할 能力을 소유한다는 뜻에서 自由롭다고 여겨질 수 있느냐 하는 것, 좀 더 嚴格하게 말하면, 人間은 그의 救援의 問題에 있어서 選擇의 自由를 갖고 있느냐 하는 것이었다. 그러므로 여기서는 “*Diatrise*”와 “*Servo*”에 나타난 兩者의 主張을 可能한 한 比較, 檢討하면서 그들 사이의 人間觀의 差異, 나아가 救援觀의 差異를 考察하고자 한다.

Erasmus는 먼저 “이 자리에서, 自由 選擇이란 人間이 永遠한 救援으로 引導하는 것들에 自身을 適用하거나 그것들로부터 벗어 날 수 있는 人間 意志의 힘을 意味한다”고⁷²⁾ 말한다. 이에 대해 Luther는 定義치고 너무 貧弱하다고 했다.⁷³⁾ 그러나 Erasmus는 후에 “*Hyperaspistes*”에서 그의 歸納法을 解明하는데 “grace”라는 單語를 明白히 言及하지 않은 것이지, “自身을 適用할 수 있다”든지 혹은 “그것들로부터 벗어 날 수 있다”는 말들은 恩惠를 意味한다고 했다.⁷⁴⁾ 왜냐하면 그들은 반드시 提供된 어떤 것(恩惠)에 대한 誘因 내지 拒絶을 意味하기 때문이다. 그는 모든 人間의 條件과 있음직한 모든 것을 포함시키기 위해서 그의 陳述을 一般的으로 행하였다. 그의 陳述은 그가 考察하려고 했던 引用句들을 判定하기 위한 基準의 의미에 있어서는 定義가 아니었다. 그것은 단순히 比較하기 위한 前提요 假定이요 對話하기 위한 열쇠였다.⁷⁵⁾ 그러므로 이 文章에 基礎하여 Erasmus의 正統性을 決定하는 것은 對話하기 직전에 소크라테스의 眞理를 判斷하는 것보다 더 適切치 않다고 할 것이다.

72) *Diatrise*, p. 47.

73) *Servo*, p. 170.

74) Boyle(1984), op. cit. p. 63.

75) *Ibid.* p. 64.

다음에 Erasmus는 墮落 前後의 人間의 모습이 어떠한가를 살피고 있다. 祖上 Adam은 구해야 할 것과 피해야 할 것을 區別할 수 있는 더럽혀지지 않은 理性을 가지고 創造되었다. 그러나 또한 더럽혀지지 않지만 自由스러운 意志가 주어졌으므로 그 意志는 善에서 벗어나 惡으로 기울어질 수 있다.⁷⁶⁾ 그런데 Adam은 그 意志가 그의 配匹에 대한 無節制한 사랑으로 腐敗된 것 같다. 즉 그는 하나님의 誡命보다도 그녀의 欲望을 더 채워주려고 했다. Erasmus는 이때, 意志가 태어나는 根源인 그의 理性(reason)이 또한 腐敗된 것 같다고 한다, 그는 理性을 精神(nous 혹은 mind) 智力(intellect), soul이라고도 하는데, 어쨌든 그것은 罪에 의해서 희미해졌지만 전혀 消滅되지는 않았다고 한다.⁷⁷⁾

우리는 理性으로 判斷하고, 意志로써 選擇하거나 拒否하는데, 그 意志가 심히 腐敗되었기 때문에 그 타고난 힘으로는 그 길을 修正할 수 없다. 한번 그 自由가 喪失되자, 그 意志는 自己가 한번 同意한 罪를 섬기지 않을 수 없게 되었다.⁷⁸⁾ 그러나 모든 크리스찬들은 罪가 하나님의 恩惠에 의해 容恕되고 意志는 어느 정도 自由롭게 되었다는 것에 同義한다. 다만 Erasmus는 恩惠와 自由 選擇의 關係에 대하여 펠라기우스派와 正統派 사이에 差異가 있음을 注目하였다.

펠라기우스派에 의하면, 그 意志는 새로운 恩惠의 도움이 없이도 永生에 도달할 수 있을 만큼 自由로워진다. 이때, 그들은 自由 意志를 創造하고 回復하신 하나님께 그 救援에 대하여 感謝를 돌린다. 正統派에 의하면, 아직 그 안에는 原罪의 흔적이 있기때문에 罪의 傾向이 없는 것은 아니지만, 인간은 하나님의 恩惠의 도움으로 올바른 生活을 계속하는 것이 可能해진다.⁷⁹⁾ 그러나 正統派들 사이에도 差異가 있다. 그들 모두는 지속적인 神의 도움에 대한 必要를 主張한다. 그러나 그들은 하나님의 도움이 臨하는 방법에 대하여 여러 見解를 主張하였다.

Scotus學派는 自由 選擇을 중요시 하였는데, 비록 罪를 消滅하는 恩惠를 아직 받지 않았지만, 自身の 自然的 能力으로 倫理的으로 善한 일을 함으로써 適切히(congruously) 恩惠를 받을 수 있는 準備를 할 수 있다고 했다. Augustine派는 恩惠를 擁護하는 立場으로 上記 두 見解에 대하여 反對하였다. 그들은 罪에 빠지기 쉬운 人間이 自身の 힘으로 自己 生命을 改善할 수 있다든지, 혹은 그가 하나님의 自由로운 恩賜("先行的 prevenient" 恩惠 혹은 "operative" grace)에 의해서 永生으로 이끄는 것들을 渴望하지 않게 되더라도 救援을 가져 오는 어떤 것을 할 수 있다는 것을 反對했다.⁸⁰⁾ Augustine에 의하면 믿음은 救援에 이르는 門이고 하나님의 자유로운 恩賜였고 이것에 사랑이 聖靈에 의해 부음 바 된다고 하였다. 그는 이것을 "協同的 恩惠(cooperative grace)"라고 했는데 이것은 다만 自由 選擇과 恩惠가 같은 때, 같은 일에 作用한다는 條件으로, 自己의 目

76) *Diatrise*, p. 48.

77) *Ibid.*

78) *Ibid.* pp. 48-49.

79) *Ibid.* p. 49.

80) *Ibid.* pp. 51-52.

的을 達成하기 위해 努力하는 사람들 가운데 항상 나타난다고 했다.⁸¹⁾ 그럼에도, 恩惠가 그일의 指導者이지 協調者는 아니라고 했다. 이들은 대부분 恩惠에 돌리고 실제로 아무 것도 自由 選擇에 두지 않는다.

끝으로 두가지 見解가 있는데, 하나는 Carlstadt(1480-1541)에 의해 主張된 것으로 自由 選擇은 罪 외에는 아무 쓸모가 없고, 恩惠만이 우리 안에서 善한 일을 할 수 있으며, 이때 우리의 意志는 匠人の 손 안에 있는 蠶蠟외에 아무 것도 아니라고 했다. 끝으로 Luther의 見解라고 할 수 있는 것으로 自由 選擇은 단지 空虛한 이름에 不過하며, 恩惠 前이나 恩惠 이후에도 그것은 우리 안에서 아무 것도 할 수 없고 다만, 하나님께서 우리 안에서 善 뿐만 아니라 惡도 행하시는데, 일어나는 모든 일들이 奧妙한 必然性에 의해 이루어진다고 했다.⁸²⁾

Erasmus는 이 두개의 見解에 많은 關心을 가지고 論議를 展開하는데 분명히 反對하는 立場을 취한다. Erasmus는 Augustine派의 見解를 ‘充分히 있음직한’(probable enough)것으로 보는데, 왜냐하면 그것은 인간에게 마음대로 探求하고 努力하게 하지만, 그러나 그것은 인간이 자기 자신의 힘으로 돌릴 어떤 것도 남겨 놓지 않기 때문이다.⁸³⁾ 여기서 Erasmus의 見解에 대하여 좀 더 살펴 보기로 하자.

그는 Luther의 ‘*Assertio*’에 나타난 主張을 檢討하면서 選擇의 自由는 善한 일에 아무런 作用도 미칠 수 없고, 다만 絶對的 必然性에 의해서 모든 것이 이루어진다는 獨斷 내지 패러독스(Paradox)⁸⁴⁾에 따르는 몇 가지 問題點을 提起한다. 만일 選擇의 自由가 없다면 賞給은 왜 있고 審判에 대하여 왜 자주 言及하며 왜 우리에게 不斷히 祈禱하고 警戒하고 싸우고 永生을 얻기위해 鬭爭해야 한다고 하느냐는 것이다.⁸⁵⁾ 요컨대 그것은 人間의 責任과 神의 正義와 慈悲의 條件에 適合하지 않기 때문에 有益하지 않다는 것이었다.⁸⁶⁾

그러므로, 그는 하나님과 人間의 協同이라는 見解가 더 바람직하다고 한다. 즉 全體의 일은 하나님의 恩惠로 돌리되, 비록 選擇의 自由의 功勞는 극히 작고 이 自體가 神의 恩惠의 일부이지만,

81) Ibid. p. 52.

82) Ibid. pp. 53-54.

83) Ibid. p. 53.

84) Paradox는 文學的 批評이나, 神學的 論議에서 보통, 可能的 眞理를 表現하는 明白히 自己 矛盾的 陳述을 意味하는데, 歷史적으로 Stoa 철학자들이 Paradox들을 公式化한 것으로 有名하다. 懷疑主義者들은 이들의 誤譯을 批判했는데, Erasmus가 Luther를 非難할 때, 그意味는 輿論으로부터의 離脫이었다. Luther의 Stoa的 方法論에 대해서는 Boyle 여사의 “Stoic Luther: Paradoxical sin and necessity.”(Archive for Reformation History, vol. 73. 1982) 참조.

85) *Diatriba*, pp. 87-89.

86) Ibid. pp. 41-42.

人間의 選擇의 自由를 전혀 없애지 않는 것이었다.⁸⁷⁾ Erasmus에 의하면 우리는 우리의 精神(Souls)을 救援에 關係되는 것들로 향하게 하거나 혹은 恩惠와 함께 協同(synergein)할 수 있다.⁸⁸⁾ 이런 見解는 우리의 功勞에 대한 自信心이나 우리의 救援에 대한 絶望感을 피할 수 있게 하고 Luther가 讚揚한 것들도 잃지 않게 한다고 했다.⁸⁹⁾

Erasmus는 그의 見解를 일의 시작, 展開, 끝의 세 부분으로 나누어 좀 더 具體化시킨다. 즉 우리의 精神(Soul)을 奮起시키는 최초의 일은 전혀 恩惠에 돌리고, 그다음, 일을 逆行하는 過程에는 어떤 것을 人間의 選擇에 돌리는데, 왜냐하면 人間의 選擇이 하나님의 恩惠로부터 그자체를 拒否하지 않았기 때문이다. 끝으로 일의 完成도 전혀 하나님의 恩惠로 돌린다. 이렇게, 처음과 끝을 恩惠에 돌리고, 다만 過程에서 自由 選擇이 어떤 것을 한다고 할 수 있다.⁹⁰⁾ 다시 말하면 두개의 原因 즉 하나님의 恩惠와 人間의 意志가 協同하는데, 이때에 우리가 留意할 것은 恩惠가 第一의 原因이고 意志는 第二의 原因이라는 것이다. 그뿐 아니라, 이 見解는 人間의 모든 救援을 神의 恩惠로 돌리고 있다는 것이다. 왜냐하면, 人間의 救援에 있어서 自由 選擇의 힘은 극히 微微하기 때문이요, 그것이 할 수 있는 일이란 것도, 처음에 自由 選擇을 創造하시고, 그다음에 그것을 自由롭게 하고, 그것을 治療하신 하나님의 恩惠의 일이기 때문이다.⁹¹⁾ 結論적으로 Erasmus는 恩惠와 自由 選擇의 問題에 대하여 이렇게 말하고 있다. "I prefer the view of those who do attribute much to free choice, but most to grace."⁹²⁾

지금까지 하나님의 恩惠와 人間의 自由 選擇의 關係에 대한 Erasmus의 "있음직한 見解" (Probable opinion)⁹³⁾에 대해 살펴 보았다. 이것은 Erasmus의 人間觀과 救援觀을 말해 준다고 할 것이다. 이것을 要約하면 다음과 같이 될 것이다. 本來 人間은 더럽혀지지 않은 理性으로 判斷할 수 있고 또한 더럽혀지지 않지만 自由로운 意志로 善을 擇하고 惡을 버릴 수 있었다. 그러나 善을 버리고 惡으로 기울어질 수도 있었다. 첫 祖上 Adam은 後者를 擇하여 墮落하였고, 그 결과 人間의 意志는 심히 腐敗하였고, 그 意志가 나오는 根源인 理性 내지 精神, 智力도 罪로 인해서 희미하게 되었다. 그러나 전혀 그 빛이 消滅되지는 않았다. 이런 人間은 그 意志가 罪에 얽매일 수 밖

87) Ibid. p. 89.

88) Ibid. p. 90.

89) Ibid.

90) Ibid.

91) Ibid.

92) Ibid. p. 96.

93) "Probable"은 New Academy의 理論에서 빌려온 認識的 用語로서 眞理의 基準을 蓋然性의 推定으로 設定할 때 사용함. 그것은 絶對的 確實성이 부족하지만, 감히 말해질 수 있는 眞理에 대한 가장 堅固하고 확실한 同義를 意味했다. (Boyle, 1984, op. cit. p. 75)

에 없을 만큼 軟弱하였다.⁹⁴⁾ 그러나 하나님의 恩惠로 罪가 容恕함 받음으로 그 意志가 自由케 되고 그 理性이 治療된다.⁹⁵⁾ 여기서 Erasmus는 Augustine의 見解를 “있음직한 것”이라고 하는데 그것은 恩惠에 대하여 人間의 自由 選擇을 전혀 없애지 않았기 때문이었다. Augustine은 人間의 自由 意志가 回復된다고는 한 것같지만, Erasmus에서와 같이 人間이 恩惠에 대하여 選擇할 自由가 있다는 것을 중요시 하지 않은 것 같다. 오히려 Augustine은 하나님의 恩惠에 대하여 人間이 拒絕할 수 없는 ‘不可抗力的인 恩惠’를 強調하면서 豫定說을 말하게 되었다.⁹⁶⁾ 그러나 Erasmus에게 恩惠에 同意하는 自然的 自由는 그가 讓步하지 못할 自由 選擇의 最小 限度였다.⁹⁷⁾

그러면 Luther의 人間觀, 救援觀에 대해 簡略하게 살펴 보기로 하자. 대체로 그의 人間觀은 Erasmus와 類似하다고 본다. 다만, Luther에게는 사탄의 支配를 받는 悲慘한 人間의 모습이 있다. 그의 有名한 動物과 騎手의 比喩에서 人間(動物)은 두 騎手 즉 하나님과 사탄, 둘 중에 어느 하나의 支配를 받기 마련이다. 하나님이 그 위에 타면 그의 支配를 必然的으로 받고 사탄이 그 위에 타면 사탄의 支配를 必然的으로 받는다. 이때 人間은 두 騎手 중에 어느 것을 選擇할 自由가 없다고 한다. 다만 하나님이 創造主로서 被造物인 人間을 支配하는데 같은 被造物인(背反한 天使에서 由來함) 사탄은 同等한 敵手가 되지 못한다. 그러므로 하나님에 의해 사탄이 떠나 갈 때 人間은 사탄의 束縛에서 벗어나고 하나님 안에서 참된 自由를 누리게 된다고 한다.⁹⁸⁾

이렇게 Luther는 앞에서 말한 바와같이 하나님과 사탄이라는 宗教的 二元論에서 出發하기 때문에, 그의 救援觀은 Erasmus와 本質的인 差異를 드러낸다. Luther는 Erasmus보다는 더 Augustine의 見解에 가까운 것같다. 그러나 Luther는 自由 選擇이 恩惠 前이나 後에도 다만 空虛한 이름에 不過하다고 하는 것같다. Luther에 의하면, 人間의 意志는 사탄에 매어 있기 때문에, 罪 외에 아무 것도 할 수 없다. 물론 Luther도 人間이 “自己 밑에 있는 것들”(things beneath him)에 대해서는 어떤 自由를 가지고 있다는 것을 認定한다. 즉 세상 살이에서 자기에게 주어진 可能性

94) Erasmus는 人間 意志의 힘과 關聯하여 세 種類의 法을 들고 있다. ① 自然的 法(law of nature), 모든 사람의 마음에 새겨져 있는 것으로, 사람들은 善을 준비할 수 있지만, 믿음에 의한 恩惠의 도움없이는 永遠한 救援에 이를 수 없다. ② 行爲의 法(law of works), 恩惠없이 행할 수 없는 行爲를 명하기 때문에, 罪를 두배로 하고, 죽음에 이르게 한다.

③ 믿음의 法(law of faith), 恩惠가 함께 하기 때문에 스스로 不可能한 일들을 쉽게 하고 즐겁게 한다. 그래서 믿음은 罪에 의해 傷處받은 理性을 治療한다. (“Diatrise”, pp. 49-50)

95) Erasmus는 恩惠를 자유롭게 주어진 어떤 利益을 뜻한다고 하고, 4개의 恩惠를 區分한다.

① 自然的 恩惠(natural grace), 모든 사람에게 공통된 것으로, 永生에 아무런 도움이 되지 않음. ② 特別한 恩惠(peculiar grace), 悔改하도록 刺戟시키는 恩惠, 不完全함. ③ 最高의 恩惠(supreme grace), 罪를 消滅시키는 効率的(effective) 恩惠, 우리로 하고자 하는것을 할수있게 하는 協同的(cooperative) 恩惠. ④ 完成케하는 恩惠(“Diatrise” pp. 52-53)

96) 李章植, 「基督教 思想史」 제1卷. 大韓基督教書會, 1963, p. 228.

97) Gerrish, op. cit. p. 198.

98) Introduction, p. 18, Servo, p. 140.

들 사이에서 그가 원하는 것을 擇하거나, 律法에 따라 행하거나 행하지 않을 것을 擇할 수 있다.⁹⁹⁾

그러나 善한 일이 善한 사람을 만들 수 없다. 왜냐하면 그 動機가 철저히 惡하기 때문이다.¹⁰⁰⁾ 人間의 善行이 그의 永遠한 救援에 조금도 보탬이 될 수 없다. 이점은 Erasmus에게서도 마찬가지였다. Erasmus도 特別한 恩惠(Peculiar grace)의 도움이 없이는 人間이 救援에 이를 수 없다는 立場이다. 이것은 Erasmus가 半펠라기우스派의 立場에서 벗어났다는 理由가 된다.

半펠라기우스派는 中世 스콜라學者들의 立場이라고 할 수 있는데 앞에서 言及한 Scotus派처럼 人間의 倫理的 善行이 神의 恩惠를 받을 수 있게 準備한다고 하는가 하면 Thomas Aquinas와같이 先行하는 恩惠로 인해 人間이 自己 안에 있는 것을 행할 수 있다고 보았는데,¹⁰¹⁾ Erasmus와 Luther가 살던 시대에 스콜라 學者들은 人間의 意志의 自由가 단순히 하나님의 救援을 받을 수 있는 收容性(receptivity)의 意味로서가 아니고 功勞의 形態로 人間의 救援에 대한 積極的 貢獻을 할 수 있는 人間 안에 있는 能力으로 理解되었다.¹⁰²⁾ 여기서 適切한(congruous) 功勞와 當然한(condign) 功勞 사이에 스콜라의 區分이 注目된다. 前者는 人間의 善意的 努力에 주어진 것으로 嚴格히 功勞라 할 수 없지만 하나님이 그의 恩惠로 補償해야 한다는 것이 “適切하다”는 것이다. 後者는 恩惠의 도움으로 행해진 善行에서 비롯된 것으로 嚴格한 意味에서 칭찬할 만한 것으로 考慮되었다.¹⁰³⁾

Erasmus는 恩惠에 대한 行爲的 準備가 아니고 善行하는 恩惠에 대한 自由로운 應答을 主張했다는 점에서 中世의 半펠라기우스派가 아니고, 오히려 Luther의 synergist였다.¹⁰⁴⁾ Luther는 恩惠에 대한 準備가 있다는 것을 認定하였지만, 스콜라 學者들처럼 人間이 自己 안에 있는 것을 행함으로써 準備한다는 것을 否認하였다. Luther에게 그것은 하나님의 律法을 통한 하나님의 일이었다.¹⁰⁵⁾ 律法은 人間으로 하여금 자신의 罪惡된 狀態, 破滅에서 자신을 救援할 수 없다는 것을 痛切히 自覺시킴으로써 福音과 恩惠에 대한 메시지로 引導되는 準備를 한다. 다음에 福音은 하나님의 恩惠와 사랑을 깨닫게 하고 그 안에 믿음의 應答을 일으키게 한다. 여기서, 또 이런 일이 일어나는 한 人間은 하나님과 關係로 回復되고, 또 그가 할 수 있는 가장 完全한 自由로 들어 간다.¹⁰⁶⁾ 이때, 사람들은 하나님과 자유롭게 協同할 수 있는데, 그것은 그들

99) *Introduction*, p. 17.

100) *Ibid.* pp. 18-19.

101) *ibid.* p. 19.

102) *Ibid.* p. 24.

103) *Ibid.* p. 25. Thomas Aquinas는 이들과는 좀 다르게, 人間은 恩惠와 별개로, 善에 대하여 어떤 努力도 할 수 없기 때문에 어떤 칭찬도 받을 수 없다고 했다. 그래서, 그는 恩惠에 의해 鼓吹된 어떤 努力에 대하여, 그것은 人間의 自由 意志의 일이기 때문에 “適切한”(congruous) 것이고, 또 그것은 恩惠의 일이기 때문에 “當然한”(condign) 것이라고 했다.

104) Gerrish, *op. cit.* p. 198.

105) *Introduction*, p. 19.

106) *Ibid.*

자신의 救援을 達成하기 위해서가 아니고 世上에서 靈的, 世俗的 幸福에 관하여 하나님의 目的을 成就하기 위해서 그렇게 한다.¹⁰⁷⁾

以上에서 Erasmus와 Luther의 主張에 나타난 人間觀, 救援觀을 살펴 보았는데 그들 사이에 異同은 무엇일까? Erasmus는 Luther가 지나치게 必然性 내지 豫定說을 主張하여 dogma化 함으로써 人間の 責任 問題를 輕視한 것처럼 보였고, Luther는 Erasmus가 하나님 보다도 人間을 앞세우는 것처럼 보이고 믿음이 없는 懷疑主義者처럼 보였다. 그러나 이런 것은 兩者의 誤解 내지 論爭의 過熱에서 비롯된 것임을 그들 스스로 是認하고 있다. Luther는 Erasmus에게 ‘당신이 擁護하는 自由 意志는 당신이 定義한 것과 다르다’고 認定했고,¹⁰⁸⁾ 또 “*Dialribe*”의 마지막 章을 읽지 못했음을 후에 是認하였다. Erasmus는 Luther가 처음에는 自由 選擇에 어떤 것을 許用했는데, 이제는 自己 防禦의 熱氣 속에서 그것을 전혀 없애 버렸다고 했다.¹⁰⁹⁾

Erasmus에게, Luther는 人間の 自由와 責任 問題를 無視한 것처럼 보였지만, Luther도, 비록 人間은 하나님과 사탄 사이에 누구를 섬길 것인가 決定할 自由가 없지만, 그러나 하나님이 사탄의 것보다 더 強力하고 더 說得力 있는 論議를 할 때, 만약 人間이 하나님의 論議에 의해 說得되지 않는다면 그것은 人間 자신의 잘못이지 하나님의 잘못이 아니라고 한다¹¹⁰⁾ Luther에게 Erasmus가 자기의 關心을 理解하지 못한 것처럼 보인다. 그러나 적어도 Erasmus는 人間の인 功勞와 能力에서 단지 하나님과 그의 約束으로 信賴를 移行하는 것이 Luther의 所願이라는 것을 알았다. 그래서 그는 기쁘게 이렇게 외칠 수 있었다.

“확실히 우리로부터 모든 거짓을 取하고 모든 우리의 驕慢과 自信感을 그리스도계로 옮기며, 우리에게서 사람들, 귀신들에 대한 두려움을 내쫓으며, 우리로 우리 自身의 것에 대해 不信케 하고 우리에게 하나님 안에서 힘과 勇氣를 주는 것은 敬虔하고 魅力있는 見解다”¹¹¹⁾ 이런 것들은 Erasmus가 Luther에게서 讚揚한 思想들이었다. Erasmus가 다만 問題로 삼은 것은 만약 어떤 사람이 어떤 功勞도 없으며 敬虔한 사람들의 行爲까지도 罪이며, 우리가 하고 또는 하게 될 모든 것은 絶對的 必然으로 追跡되어야 한다고 主張한다면, 바로 이런 것들이었다.¹¹²⁾

Erasmus에게 主要 關心은 敬虔(pietas)에 대한 것이었다. “예수의 靈 안에 살고 행할” 必要性이 最優先이 되었다. 이것은 다만 만약 個個人이 그리스도의 生涯에 대한 模倣에 自發적으로 積極적으로 參與한다면 成就될 수 있었다.¹¹³⁾ 그는 敬虔을 위해서 Luther의 dogma를 拒否하였다.

107) Ibid. p. 20.

108) *Servo*, p. 178.

109) *Dialribe*, p. 90.

110) *Introduction*, p. 27.

111) *Dialribe*, pp. 86-87.

112) Ibid. p. 87.

113) *ibid.* p. 86.

그러나 Luther에게는 眞理의 빛을 말 아래 숨겨서는 안되었다. 비록 世界가 撲殺이 나더라도, 그는 自己의 洞察이 아니라 神의 眞理를 宣布하고 있다고 믿었다.¹¹⁴⁾ Erasmus에게 救援은 하나님의 恩惠에 의해서 人間性이 超自然化하는 過程이었고 Luther에게 그것은 不自然스러운 束縛에서 人間이 解放되는 것을 意味했다.¹¹⁵⁾ 이러한 兩者의 差異는 本質的이라고 하겠지만, 그것은 서로 異質的이라는 뜻이 아니고 서로의 價値를 認定하고 尊重하기를 바라는 뜻이 있었다.

Ⅲ. 結 論

Erasmus에 의해 代表되는 Christian Humanism과 Luther에 의해 代表되는 Protestantism 사이에는 明白한 關聯이 있다. 그러나 兩者는 同一視되어서는 안된다. 兩者 사이에 그時代의 教會와 宗教 生活에 대한 批判의 어떤 點들과 어떤 神學的 傾向들에 있어서 약간의 類似點이 있었음에 불구하고 基本的으로 差異點이 있었다.

Erasmus는 學問과 純粹한 知的 理解力에 대하여 크나큰 尊重을 했다. 그러나 그는 哲學者도 神學者도 아니었다. 이것은 Augustine도 Aquinas도 그의 모델이 될 수 없었다는 것을 말한다. 그가 尊重한 것은 獨特한 種類의 學問이었고, 學問에의 獨特한 接近이었다. 가장 一般的 意味로 그는 基督敎的 過去를 실제 있었던 그대로 再構成하는데 關心이 있었던 文學的인 歷史家(literary historian)였다.¹¹⁶⁾ 그는 Paul Volz 修道院長에게 보내는 便紙(1518.8.14)에서 “敬虔과 學問을 兼備한 어떤 사람들이 使徒들의 가장 純粹한 根源들로부터, 가장 認定된 解釋者들로부터 그리스도의 온전한 哲學을 抽出해 내는 任務를 부여받는다면 그것이 가장 좋을 것이다”¹¹⁷⁾라고 했다. 아마 이것은 그의 召命이었는지 모른다.

Luther는 非體系의 이지만 言語學者요 歷史家라기보다 哲學者요 神學者였다. 學者로서 Luther는 基督敎 傳統 자체를 改善하고 純化시키는데만 거의 關心을 기울였지, 基督敎를 그 周圍의 世俗 文化와 關聯시킨다든지 그 思考 形態를 科學的 發見에 適合시키는 데에는 거의 關心이 없었다.¹¹⁸⁾

이들 兩者 사이에 論争은 氣質의 問題, 宗教的 精神의 깊은 直觀에 대한 道德家의 合理的, 倫理的 關心의 問題를 나타내는 것으로 그치지 않았다. Erasmus는 결코 反宗教的(irreligious)이지 않았고 Luther도 不道德한 者(immoralist)도 아니고, 不合理하지도(irrational) 않았다. 兩者는 두 개의 다른 神學的, 倫理的 見解를 나타냈고, 神과 人間을 “함께 생각하는”(thinking together) 두 개의 길을 나타냈다.¹¹⁹⁾

114) *Servo*, p. 128.

115) *Introduction*, p. 20. Rhee Hyung-ki, *A study of man in Erasmus and Luther*. (Drew Uni, 1980), pp. 242-243, pp. 244-245.

116) E. H. Harbison, *op. cit.* pp. 90-92.

117) Letter to Paul Volz, August 14, 1518, in *Christian Humanism*, p. 114.

118) Harbison, *op. cit.* pp. 133-135.

119) *Introduction*, pp. 12-13.

특히 Erasmus의 見解 속에는 敬虔의 치레로 덮인 古典의 倫理主義 以上の 것이 있었다. 그는 휴머니스트이되 人本主義者가 아니었고, 크리스찬이되 體系的인 神學者가 아니었다. 그는 카톨릭과 프로테스탄트 兩側에서 많은 誤解와 非難을 받았지만, 그는 그의 中道的 立場을 固守했다. 그것은 學者들에게 잘 어울리는, 論議하고 探究하고 배우는 길이었다. 그당시, 프랑스 學者 Herve는 Erasmus를 創世紀에 나오는 Isaac으로¹²⁰⁾ 比喻하고 '블레셋'인들이 너무나 混雜케 하고 더럽히고 망쳐 놓았기 때문에 아무도 그 우물의 진정한 맛을 볼 수 없었던 聖經의 맑은 샘이 그의 手苦와 勤勉에 의해 옛 純粹함과 맑음으로 回復되었다'고 했고 그의 親舊이자 英國의 神學者였던 Colet도 Erasmus의 이름이 결코 사라지지 않을 것은 바로 이런 理由 때문일 것이라고 했다.¹²¹⁾

우리에게 宗教改革의 十字架 神學(the theology of the Cross)도 必要하지만, Socrates가 '探究되지 않는 삶은 살 價値가 없다'고 말한 대로, Erasmus와 그에 의해 代表되는 Christian Humanism이 提示한 探究의 길도 必要하리라고 생각된다.¹²²⁾

120) 創世紀 26 : 12~22.

121) *Christian Humanism*, pp. 20-21.

122) Jaroslav Pelikan, "From Reformation Theology to Christian Humanism." (Lutheran Forum, Advent 1982) p. 14.

Summary

A Study of Character in the Controversy between Erasmus
and Luther

Park Chan-moon

Erasmus is typical of the Christian humanism, and Luther is typical of the Reformation. There is a obvious connection between the Christian humanism and the Reformation. The two, however, should not be identified, for they differ essentially in many points, despite some resemblances. This appears evidently in the controversy between Erasmus and Luther.

From a synthetic viewpoint of both humanist and christian, this writer was about to study a character of the controversy by comparing, investigating their methodology, temperament, view on human nature, and soteriology. Erasmus is rhetorical, Luther is confessional. Erasmus establishes a criterion of truth as the calculation of probability. Luther proclaims the Gospel truth surely by dogmatizing. For Erasmus the free response to Grace is probable most. For Luther, the response of faith alone in Grace is only one way to the Salvation.

Thus there are essential defferences in soteriology between the two, but those are not extraneous. This means not a total severance of relation but firm ambivalence, establishing a distance each other.