

POSTMAN, N. & WEINGARTNER, C. *Teaching as a subversive activity*. Harmondsworth: Penguin Books. 1975.

REIMER, E. Good education for all (*In Social planning: collected papers 1957-1968. CIDOC CUADERNO. NO.22. Mexico:Cuarnavaca.*) 1968.

REIMER, E. Education for freedom (*In An essay on alternatives in education. CIDOC CUADERNO. NO.1005. Mexico:Cuernavaca.*) 1970.

REIMER, E. *School is Dead: An Essay on Alternatives in Education*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd. 1971.

SCHOEMAN, P.G. *An Introduction to a Philosophy of Education*, Durban: Butterworths, 1980.

SILBERMAN, C. *Crisis in the classroom: the remaking of American education*. New York: Random House. 1970.

SPYKMAN, G. *Society, State, & Schools: a case for structural and confessional pluralism*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1981.

STONE, H. J. S. *Struktuur en motief van die onderwysstelsel*. Bloemfontein: Academica. 1981.

VAN DER WALT, J. L. Kritiek teen die skool: Modegier of dringendheid? *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Opvoedkunde* 2 (3) : 103-110. 1982.

VAN DER WALT, J.L. *Oor Opvoeding in 'n Neutedop*. Bailliepark: Mediapublikasies. 1983.

VOGEL, A. T. *The Owl Critics*. The university of Alabama Press. 1980

칼빈과 急進主義的 再洗禮派와의 관계에 대한 研究

이 상 규*

이 논문은 1985年度 文敎部 學術研究造成費 支給에 의하여 研究되었음

◇ 목 차 ◇

- I. 서 론
 - 1. 문제점 제기
 - 2. 연구의 목적과 필요성
- II. 재침례파의 기원과 역사적 전개
 - 1. 프리히에서의 '스위스 형제단'의 형성
 - 2. 초기 지도자들
 - 3. 남부독일등지에서의 재침례파 운동
 - 4. 모라비아에서의 재침례파 운동(훗터 공동체)
 - 5. 화란에서의 재침례파 운동(메노나이트)
- III. 재침례파의 개혁이념과 교의
 - 1. 근본적인 문제 - 교회의 타락과 복귀
 - 2. 교회관
 - 3. 세례관
 - 4. 국가관
- IV. 칼빈과 재침례파와의 관계
 - 1. 칼빈과 재침례파의 초기 접촉
 - 2. 기독교강요에 나타난 재침례파에 대한 칼빈의 견해
 - 3. 칼빈의 개혁활동과정에서의 재침례파와의 관계
- V. 요약과 결론

참고도서

I. 서 론

1. 문제점 제기

1517년 10월 31일 비텐베르크 대학의 젊은 교수였던 마틴 루터(M. Luther, 1483

* 조교수, 역사신학

-1546)가 그곳의 솔로쓰키르헤(Schloskirche) 게시판에 95개 조항(Die 95 Thesen)의 항의문을 게재한 일에서 부터 소위 종교개혁이라 불리는 거대한 역사적 변혁이 시작되었다. 루터는 이 당시 관례대로 면죄부 판매등 당시 교회가 가르치는 잘못된 주장들에 대해 학문적인 토론을 제안한 것이었지만 이 사건을 하나의 분명한 시발점으로 하여 서구의 오랜 중세적 세계관이 붕괴되고 근세의 새벽을 여는 전환기가 도래했던 것이다.

헤겔(G. Hegel)은 그의 역사철학강의(*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*)에서 종교개혁을 “중세기 끝에 여명을 띄우고 솟아나 모든 것을 비추는 태양”이라고 했는데 이 표현은 어두운 중세를 퇴각시키고 근세의 새벽을 밝히는 시대의 근본적인 개혁에 관한 표현으로 종교개혁을 정신사적(Geistesgeschichtlich)으로 정리해 준다.

16세기 종교개혁은 기독교 본래적인 신앙과 생활에서 이탈한 중세 로마 카톨릭 교회의 형식화된 의식적 생활에서의 성경적 기독교로 돌아가려는 운동이었고, 로마 카톨릭의 성례전적인 제도(sacramental system)와 공적사상등 교회적 율법주의(ecclesiastical legalism)와 같은 비복음적 전통에서 벗어나 사도적 교회로 돌아가려는 운동이었는데 그 개혁운동은 다양한 유형과 형태를 띠고 있었다.

미국 하바드 대학교 신학부의 교회사 교수인 윌리엄스(George H. Williams)는 로마 카톨릭 교회에 반기를 들고 일어난 16세기 종교개혁운동을 크게 두 유형, 곧 Magisterial Reformation과 Radical Reformation으로 구분했는데¹⁾ 이것은 그 이후의 종교개혁사 연구에 큰 영향을 주었다.

Magisterial Reformation이란 일반적으로 종교개혁 운동의 주류로 이해되어 왔던 루터파(Lutherans), 츠빙글리파(Zwinglians), 칼빈파(Calvinists) 그리고 성공회(Anglicans)등에 의해 이루어진 온건한 개혁운동을 총칭한 말로써 콘스탄틴 황제 이후 형성되어온 국가교회(state church), 곧 제도화된 교회(established church) 안에서 관현(국가 혹은 정부)의 지원이나 보호를 배제하지 않았다는 점에서 ‘매지스티어리얼’(magisterial)이라는 형용사로 이들의 개혁운동의 성격을 규정하였다. 윌리엄스 교수는 이 부류를 고전적 종교개혁(Classical Reformation)이라고 명명하기도 한다.²⁾

1) George Huntston Williams, Introduction to Part I of *Spiritual and Anabaptist Writers: Documents Illustrative of the Radical Reformation...*, vol. XXV in *The Library of Christian Classics* (Philadelphia, 1957), pp. 19-38; “Studies in the Radical Reformation: a bibliographical survey,” *Church History* 27 (1958), pp. 46ff.; Introduction to *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962), xxiii-xxxii.; Robert M. Kingdom, “Peter Martyr Vermigli and the Mark of the True Church”, *Continuity and Discontinuity in Church History*, eds. F. Forrester Church and Timothy George, (Leiden: E. J. Brill, 1979), p. 199.

2) George Williams, *Spiritual and Anabaptist Writers* (Library of Christian Classics, XXV, Philadelphia, 1957), pp. 19~40. Magisterial Reformation을 ‘관련적 개혁운동’ 혹은 ‘관료적 개혁운동’ 혹은 급진적 개혁운동(Radical Reformation)에 대한 상대적인 개념이라는 점에서 ‘온건한 개혁운동’등으로 번역할 수 있겠지만 정확한 번역이라고는 할 수 없으므로 본고에서는 그냥 ‘매지스티어리얼’로 음역하였다.

또 Radical Reformation이란 여러 형태의 재침례파(Anabaptists), 신령파(Spiritualists) 그리고 복음주의적 합리론자들(Evangelical Rationalists)³⁾의 개혁운동을 총칭하는데 일반적으로 과격하며 급진적 성격을 띤 개혁운동으로 종교개혁운동의 잠류(潛流)로 이해되어 왔다. 이들은 유럽의 오랜 국교회(國教會)전통을 거부하고 콘스탄틴 이전의 고대교회로의 복귀를 근간으로 했다는 점에서 ‘래디칼’(radical)한 개혁운동으로 분류하였다.

종교개혁 운동사에 있어서 이 양자를 구별하는 윌리엄스 교수의 표준은 일차적으로 개혁자들의 교회론 혹은 교회와 국가와의 관계에 대한 견해이다. 다시 말하면 로마 카톨릭에 반대하여 개혁운동을 전개해 가는 과정에 있어서 국가나 정부등 세속 권력집단과 어떤 관계를 유지해 왔느냐에 따라 분류한 것이다.

즉 Magisterial Reformation이란 교회 개혁운동에 있어서 중세적 전통인 제도화된 교회안에서 세속권력과 제휴 혹은 지원을 얻으며 교회를 시민사회와 일치시켜 갔던 개혁운동이었고, 이와 반대로 Radical Reformation은 비록 그 형태는 다양했으나 제도화된 교회를 거부하는데 있어서, 그리고 교회를 시민사회(국가)와 일치 시키는 것을 거부하는데 있어서 동일하다. 이런 이유로 이들은 종파주의자들(sectarians)이라고 불리었다. 이들은 국가와의 제도적인 관계를 전적으로 배제하려 했던 개혁운동이었다.⁴⁾

루터나 츠빙글리, 칼빈등의 개혁자들(Magisterial Reformers)의 주된 이념이 개혁(reformatio)이라고 한다면 재침례파나 신령파 혹은 합리주의자들 급진적 개혁자들(Radical Reformers)의 주된 이념은 복귀(restitutio)⁵⁾였다.⁶⁾

지금까지의 종교개혁사 연구는 주로 루터나 칼빈 혹은 츠빙글리등의 개혁운동과 영국과 스코틀랜드 혹은 화란등지에서 계속된 개혁운동에 관한 것이었고 소위 급진적인 개혁운동은 거의 무시되어 왔다.

16세기 종교개혁시대의 재침례파 운동은 독일을 중심으로 한 루터의 개혁운동, 수위스를 중심으로 한 츠빙글리와 칼빈의 개혁운동과 더불어 또 하나의 중요한 개혁운동이었으나 종교개혁이후 20세기 초엽까지 거의 무시되거나 이단시 되어 왔고 정당한 평가를 받지 못했다.

적어도 1930년대까지만 하더라도 교회사서(教會史書)에서 재침례파가 독립된 별장(別章)으로 취급된 경우가 거의 없었을 정도였다.⁷⁾ 재침례파의 개혁운동은 현대적 관

3) 이들은 반삼위일체론자(Anti-Trinitarian)로도 불리는데 세르베투스(Servetus)를 중심으로 하여 유니테리안 교회를 형성하였다.

4) Robert M. Kingdom, *op. cit.*, p. 199.

5) restitutio는 회복, 환원, 복구, 복귀 혹은 배상등으로 번역 될 수 있을 것이다. 그러나 본고에서는 ‘복귀’로 번역하였다. 침신대학의 허진교수는 이를 ‘배상’으로 번역하고 있다. (허진, “재침례주의 운동에 관한 연구”, 침신논집, 제 8 집, 1985, p. 263).

6) George H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: The Westminster Press, 1962), p. xxvi.

7) 홍치모, *종교개혁사* (성광문화사, 1977), p. 122.

점에서 주목할 만한 역사, 신학적 의의를 지니고 있어 특히 1950년대 이래 이들에 대한 연구와 재평가를 위한 논구가 일고 있지만⁸⁾ 지난 400여년간의 무시나 오해 그리고 부당한 평가를 불식하기에는 미흡할 따름이다. 특히 한국에서는 재침례파에 대한 체계적인 논구는 거의 전무한 형편이다. 바로 이런 문제점 때문에 본 연구는 의도되었다.

2. 연구의 목적과 필요성

본고에서는 여러 형태의 종교개혁 운동 가운데서 급진적 개혁운동으로 분류되었던 재침례파(Anabaptist)운동에 대해 논구하려고 한다.⁹⁾

재침례파 운동은 한 지역에서 어느 한 사람을 중심으로 일어난 단일한 개혁운동이 아니라 스위스, 독일, 모라비아, 화란 등지에서 산발적으로 일어난 복수 운동으로서 이 운동 또한 몇가지 유형과 분파로 나눌 수 있다.¹⁰⁾ 그러나 필자는 오웬 차드윅(Owen Chadwick)의 분류를 따라¹¹⁾ 다음의 4가지 재침례교 분파를 중심으로 논구하

- 8) 지난세기동안 16세기 종교개혁시대의 재침례파에 대한 새로운 연구가 일어났는데, 그 대표적인 학자들로는 독일의 C. A. Cornelius, 오스트리아의 J. Beck, J. Loserth, 스위스의 Emil Egli, 화란의 S. Cramer, W. J. Kühler 그리고 미국의 George H. Williams, Franklin H. Littell 등과 메노나이트(Mennonite) 학자들인 John H. Yoder, Harold S. Bender 등을 들 수 있다.
- 9) 재침례파는 신흥파, 복음적 합리론자(이성주의자들)들과 함께 급진적 개혁운동으로 분류되었는데(G. H. Williams, *op. cit.*, p. xxvi 참고) 이들 집단들 사이에는 많은 공통점을 지니고 있고 "급진적 종교개혁"이라는 용어를 사용할 수 있는 그러한 요소들을 가지고 있지만 이들 집단 사이에는 차이점 혹은 대립적인 견해도 적지 않다. 이들 모두가 유아 세례를 반대했다는 점에서는 일치한다. 이 급진적인 집단을 구별하는 가장 중요한 전거는 그리스도인의 삶에 있어서의 권위(authority)에 대한 태도였다. '재침례파'에 있어서 유일한 권위는 신약성경이었다. (성경을 유일한 최종권위로 본 점에서는 루터, 칼빈 그리고 쾰링글리와 근본적으로 일치한다) 그러나 '신흥파'에 있어서는 성경이 성경보다 우선하는 권위로 받아들여졌고 '이성주의자들'은 그 용어가 암시하는 바 처럼 이성을 성경보다 우선하는 권위로 보았다.
- 10) 예를들면 Willem Balke는 재침례파부류(Radical Anabaptist groups)를 7개 분파로 분류하는데, 즉
 - a. 토마스 뮌처와 쾰비카우의 예언자들(Thomas Müntzer and the prophets of Zwickau)
 - b. 스위스 형제단(The Swiss Brethren)
 - c. 모라비아 공동체, 곧 훗터파(Moravian Communities, Hutterites)
 - d. 멜키오르파(The Melchiorites)
 - e. 뮌스터의 재침례파(The Münster Anabaptists)
 - f. 메노나이트파(The Mennonites)
 - g. 데이비드 조리스파(The group surrounding David Joris)가 그것이다. (W. Balke, *Calvin and Anabaptists Radicals*, Grand Rapids: Eerdmans, 1981, pp. 2-3참고)
 또 G. H. Williams는 복음주의적 합리론자(Evangelical Rationalist)와 신흥파(Spiritualist)와 재침례파를 급진적 개혁운동으로 분류하는데, 재침례파를 다시 3분파로 분류한다. 즉
 - a. 혁명적 재침례파(Revolutionary Anabaptist, Melchior Hoffmann)
 - b. 정숙적 재침례파(Contemplative Anabaptist, John Denck)
 - c. 복음적인 재침례파(Evangelical Anabaptist, Conrad Grebel, Menno Simons 등) 등이 그것이다. (G. H. Williams, *Radical Reformation*, 1962) 흥미로운 것은 Williams교수는 Thorms Müntzer를 재침례파로가 아니라 신흥파로 분류하고 있는데 필자는 Williams 교수의 견해가 타당하다고 본다. 또 H. Fast는 그의 *Der linke Flügel der Reformation* 서론에서 Thomas Müntzer와 그의 추종자들 뿐만아니라 Melchior Hoffman과 뮌스터의 재침례파까지도 순수한 재침례파공동체에 포함시키지 않고 도리어 저들을 열광주의자들(Fanatics)로 취급하고 있다. (c. f., W. Balke. *op. cit.*, p. 2, note II.)
- 11) O. Chadwick, *The Reformation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), p.191.

려고 한다.

즉 (1) 쾰링글리의 개혁운동 당시의 콘라드 그레벨(Conrad Grebel), 펠릭스 만즈(Felix Manz)를 중심으로 한 '스위스 형제단' (2) 발타샤르 휘브마이어(Balthasar Hübmaier)와 한스 덴크(Hans Denck) 그리고 필그림 마르펙(Pilgrin Marpeck)을 중심으로 한 남부독일에서의 재침례파 운동, (3) 모라비아의 훗터 공동체, (4) 화란과 북부독일에서의 메노나이트(Mennonite)파 등이 그것이다.

본고에서는 전술한 제목의 연구를 통해 16세기 종교개혁 운동의 와중에서 스위스, 독일, 모라비아, 화란등지를 중심으로 한 재침례파 운동의 기원과 형성, 발전과정과 저들의 중요한 교의를 분석하므로써 그동안 무시 혹은 경시되어 왔던 재침례파에 대해 새로운 평가를 내려 보려는 것이 본 연구의 일차적인 목적이자 필요성이다. 본 연구의 또 한가지 목적은 이들 재침례파에 대한 칼빈의 견해와 관계가 어떠했는가를 밝혀 내는데 있다.

재침례파와 루터, 멜랑톤(Melanchthon) 혹은 불링거(Bullinger)와의 관계에 대해서는 이미 많이 논구되었으나¹²⁾ 재침례파와 칼빈과의 관계는 거의 주목을 얻지 못해 왔고 재침례파 학자에게나 칼빈 연구자들 그 어느 편의 학자들에게도 관심을 끌지 못했다.

오직 1905년 화란에서 출판된 Westerbeek van Eerten의 재침례파와 칼빈주의(*Anabaptisma en Calvinisme*)¹³⁾와 1973년 역시 화란의 우트레히트 대학교(Utrecht Univ.) 박사학위 청구논문으로 씌여진 Willem Balke의 칼빈과 급진적 재침례파(*Calvijn en de Doperse Radikalen*)¹⁴⁾가 이 분야의 거의 유일한 연구이다.

한국에서는 이 주제에 대하여 단 한편의 연구도 발표된 것이 없었다. 우리는 재침례파에 대한 칼빈의 견해와 칼빈과의 관계에 대한 고찰을 통해서 당시의 상황을 보다 확연하게 이해 할 수 있을 것이며, 재침례파에 대한 칼빈적 평가를 확인할 수 있을 것이다.

칼빈은 당시의 종교개혁자들 가운데서 가장 덜 '매지스티어리얼' (the least magisterial)했었고 교회의 자율성원리에서 볼때 쾰링글리나 루터 혹은 크래머(Cranmer)보다 재침례파와 가까웠기 때문에¹⁵⁾ 재침례파에 대한 칼빈의 시각은 보다

- 12) 예를들면 M. Burgdorf, *Luther und die Wiedertäufer* (Neumünster, 1928); J. S. Oyer, *Lutheran Reformers Against Anabaptists, Luther, Melanchthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany* (The Hague, 1964); Holl, *Luther und die Schwärmer* (Tübingen, 1932); K. G. Steck, *Luther und die Schwärmer*, Theologische Studien, 44; R. Stupperich, "Melanchthon und die Täufer," in *Kerugma und Dogma* (1957); H. Fast, *Heinrich Bullinger und die Täufer* (Weierhof, 1959) 등이 있다.
- 13) J. J. Westerbeek van Eerten, *Anabaptisme en Calvinisme, Tafereelen uit de vaderlandse Kerkgeschiedenis der 16e Eeuw 1531-1568* (Kampen, 1905).
- 14) 이 책은 화란 암스테르담에서 1973년 출판되었고 William J. Heynen에 의해 *Calvin and Anabaptist Radicals*란 제목으로 영역되었다. (Grand Rapids: Eerdmans, 1981)
- 15) G. H. Williams *op. cit.*, p. 587.

공정할 것으로 보인다.

이상에서 언급한 바와같은 목적을 위해 제 2 장에서는 재침례파의 기원과 형성, 그리고 역사적 발전과정을 고찰하였고, 제 3 장에서는 이들의 중요한 이념과 교의를 해명하여 재침례파에 대한 보다 공정한 이해를 시도했으며, 제 4 장에서는 이들과 칼빈과의 관계와 접촉등을 취급하였다.

본 논문은 전적으로 독창적인 연구는 아니다. 이미 출간된 관계 전문학자들의 연구 결과를 반영하였고 새로운 조명과 해석을 시도하였다. 본고는 조직신학적 연구라기 보다는 교회사적 연구라고 하겠다.

II. 재침례파의 기원과 역사적 전개

기독교 역사상 16세기 재침례교도 만큼 부당한 평가를 받아온 무리도 없었을 것이라 는 말은¹⁶⁾ 결코 과장이 아니다. 사실 재침례파는 지난 400여년간 신학자들로 부터 무시, 오인되어 왔고 정당한 평가를 위한 학문적 관심을 받지 못해 왔다. 무엇보다도 종교개혁 당시 부터 루터, 츠빙글리, 메니우스(Justus Menius), 불링거(Heinrich Bullinger), 멜랑톤(Philip Melancton), 피셔(Christoph Fischer) 등 동시대 사람들로 부터 악의에 찬 오해를 받았왔고¹⁷⁾ 이들에 의한 비난은 그 이후의 사가들에 의해 계승되어 왔다. 그래서 그 동안 재침례파는 “종교개혁의 서자”(stepchildren of the Reformation) 혹은 좌익 종교개혁(reft-wing Reformation)¹⁸⁾ 혹은 급진 종교개혁(Radical Reformation)¹⁹⁾등으로 불리어 왔다. 루터는 재침례파를 광신자(schwärmer)라고 하였는데 그는 재침례파를 쓰비카우의 예언운동과 뮌쩌(Thomas Müntzer)사건 등과 구별하지 않았을 뿐만 아니라 신령파(spiritualists)나 자유사상가들(libertines)과도 명백한 구별을 의도하지 않았다. 이것이 재침례파에 대한 근원적 오해를 가져왔던 것이다.²⁰⁾

16) William R. Estep, *The Anabaptist Story* (Grand Rapids: Eerdmann Pub. Co., 1978), p. 1.
 17) 이들중 악의에 찬 비난적인 내용의 저작으로는 1561년 출판된 Bullinger의 *Der Widertäuferen Ursprung, fůrgang, secten, wäsen fůrneme und gemeine jrer leer Artickel*와 1603년 출판된 Fischer의 *Von der Wiedertäuffer verfluchtem Ursprung, gottlosen Lehre und derselben gründliche Widerlegung*을 들수있다.
 18) 베인톤은 재침례교를 신령파, 이성주의자들과 함께 reft-wing reformation으로 구분하였다. (R. H. Bainton, *Studies on the Reformation*, Boston, 1966, p. 119) 그러나 이 용어를 처음 사용한 사람은 John T. McNeil 이었는데 이 말은 재침례파에 대한 루터의 입장이 반영된 표현이다. 루터는 재침례파등 광신자(Schwärmer)와 교황주의자들(Papists)이 좌측 혹은 우측(the left and the right side)의 과오를 범한다고 말 한바있다. (G. H. Williams, “The Radical Reformation Revisited”, *Union Seminary Quarterly Review*, vol. xxxix, No. 1 and 2, 1984, p.2 참고). McNeil은 소위 종교개혁의 좌파들은 3 부류로 분류했는데 이점은 아마도 트릴취(Ernst Troeltsch)의 분류방식을 따른것 같다. 트릴취는 1912년에 교회형(church type), 소종파형(sect-type) 신비형(mystic loner)로 분류했던 것이다.
 19) G. H. Williams, *The Radical Ref.* 참고.
 20) Franklin H. Littel, *The origins of sectarian Protestantism* (N. Y.: Macmillian Co., 1957), pp. xiii-xiv.

정리해서 말하면 재침례파에 대한 부정적 평가는 재침례파의 개혁운동을 반대하던 개혁자들과 국가교회 개신교도들(state-church protestants)에 의해 시작되었고, 이들에 대한 대부분의 정보가 주로 적대적인 입장에서 씌여진 자료에서 나왔기 때문이었다.

이들에 대한 새로운 조명과 연구가 일어난 것은 제 1 차 세계대전을 전후하여 일어난 평화운동과 반전(反戰)시상에 자극을 받아 저들의 고귀한 평화사상과, 종교적 자유와 양심의 자유문제, 교회에 대한 국가권력 행사의 한계성 등을 재검토하면서 부터였다. 그러나 근원적으로는 재침례파에 대한 새로운 자료의 발굴과 출판에 힘 입은 바 크다.²¹⁾

재침례파를 칭하는 아나뱃티스트란 말은 희랍어 아나뱃티스모스(αναβαπτισμοs)에서 기원한 라틴어로서 “다시 세례를 받는자”를 의미한다. 이 말은 원래 루터와 츠빙글리가 ‘국가교회’로 부터 이탈했던 개신교도들을 지칭하는 용어였는데 반대자들에 의해 경멸의 뜻으로 사용된 것이다.²²⁾

종교개혁시대의 재침례파의 기원과 재침례파내의 여러 분파들간의 상호 관련성에 대해서는 이견(異見)이 있어 왔다. 그 기원에 대해서는 보통 2 가지로 설명하고 있는데, 첫째로는 중세나 혹은 초대교회시대의 이단운동의 재현으로 보는 경우요, 다른 하나는 종교개혁시대의 인문주의 운동과 개혁운동 과정에서 생성된 것으로 보는 견해다.

전자의 경우 켈러(Ludwig Keller)는 14세기의 왈도파(Waldenses)에서 그 기원을 보고 있고, 초기 침례교 역사가들은 왈도파에서 더욱 소급하여 보고밀파(Bogoniles) 카다리파(Cathali), 바울파(Paulicians) 및 도나티스트파(Donatists)로 연결되는 참고회(rechict Kirche) 운동에 대한 사도전승에 연관시키고 있다.²³⁾ 그러나 이 견해는 학문적으로 완벽하게 증명되지 못했고 또 사도시대와 어떤 연속성이 있다고 할지라도 그 표현양식은 다양했을 것이다.²⁴⁾

후자의 경우 켈러(Walther Köhler)같은 이는 재침례파의 기원을 종교개혁시대의 에라스무스적 인문주의(Erasman Humanists)에서 연원하여 개혁운동과정에서 생성된

21) 재침례파에 대한 새로운 자료의 발굴과 출판에 대해서는 특히 Estep, *op. cit.*, pp. 4-5를 참고할 것.
 22) 일반적으로 Anabaptist 혹은 rebaptizer라는 용어를 써왔지만 이들에 대한 정확한 표현은 되지 못한다. 사실 이들의 주된 개념은 성례관(유아 세례)이 아니라 교회관이기 때문이다. 이들은 성경에 대한 복종의 삶을 사는 믿는자들의 공동체로서 교회관이 중심개념이었고 이것은 자연히 국가교회제도를 거부하였고 그 결과로서 유아 세례를 거부했던 것이다. 또 이들이 유아 세례를 인정하지 않았기 때문에 ‘재침례파’란 말은 정확한 표현이 아니다.
 23) John T. Christian, *A History of the Baptists* (Texarkana: Bogard press, 1922), pp. 83-96. 허긴, *op. cit.*, p. 247에서 증인. 이러한 견해를 지지하는 학자들로는 리츨(Albrecht Ritschl), 켈러(Ludwig Keller), 브라이트(Van Braght), 린드세이(Thomas M. Lindsay)등과 스미드슨(Smithson), 휘틀리(Whitley), 크리스찬(John T. Christian), 베더(Vedder) 프리드만(Robert Friedmann) 등과 같은 재침례파학자들이다.
 24) K.S.Latourette, *A History of Christianity* (N.Y.: Harper & Row, 1975), p. 780.

것으로 보고 있다.²⁵⁾ 다시 말하면 에라스무스로 대표되는 독일 인문주의 운동을 일반적인 기조로 하여 이것이 다른 종교적 계기와 결합하여 루터나 쾰링글리의 개혁운동보다 성경에 대해 더욱 철저하고 일관성있게, 개혁의지와 방법에 있어서는 더욱 과격하게 수행된 운동이라는 것이다. 이것을 쾰링는 “originalgewachs der Reformation”이라고 불렀다.

또 제세례 혹은 신자의 세례(believer's baptism)을 말할 때, 이것은 농민전쟁의 지도자인 토마스 뮌처와 더불어 독일에서 시작되었는가²⁶⁾ 아니면 콘라드 그레벨(Conrad Grebel)과 그의 동료로 말미암아 쾰링히에서 시작되었는가? 이와같은 점에 대해서도 학자들간의 이견이 항상 있어왔다. 그러나 분명한 것은 16세기 재침례교도들은 중세의 반 교황적 복음주의 집단과 중세의 신비주의자들과 많은 공통적인 요소들을 간직하고 있다는 점이다. 그러나 재침례파 운동은 16세기 인문주의 영향하에서의 개혁운동 과정에서 형성되었다고 보는 것이 타당할 것이다.

사회학자인 트릴취(E Troeltsch)²⁷⁾와 교회사가인 블랭크(Frita Blanke)²⁸⁾ 그리고 미국의 메노나이트 신학자인 벤더(Harold S. Bender)²⁹⁾와 요더(John H. Yoder)³⁰⁾ 등은 재침례파의 연원은 종교개혁시대의 쾰링히로 보고 있는데 합당한 견해로 보인다.

어떻든 재침례파 운동의 중요한 거점은 쾰링히였고 이곳에서 쾰링글리를 중심으로 한 쾰링히 교회와 시 의회로부터 탄압과 박해를 받자 베른(Bern), 바젤(Basel), 샤프하우젠(Schaffhausen), 발트슈트(Waldshut), 쾰링트 갈(St. Gall), 아우구스버그(Augusberg)등 스위스와 독일, 오스트리아 등지로 확산되었고 그리고는 모라비아의 니콜스버그(Nicholsburg)로, 그리고 화란과 북부독일등지에서 재침례파운동이 일어났던 것이다. 이 당시 스트라스버그(Strassburg)는 재침례파의 중요한 거점이 되기도 했다. 즉 1525년 피비린내나는 농민전쟁이 끝난 때부터 1535년 윈스터 사건이 끝날 때까지 10여년간은 재침례파의 형성과 발전, 선교와 확장, 그리고 탄압과 박해의 가장 중요한 역사가 유럽의 한복판에서 새로운 역사를 구형하고 있었던 것이다.

25) W. Köhler, *Die Zürich Täufer : Gedenkschrift zum 400-jährigen Jubiläum der Mennoniten order Taufgesinnten, 1525-1925*, Conference of South German Mennonites (Ludwigshaven am Rhein, 1925), p. 48 ; Guy F. Hershberger (ed.), *The Recovery of the Anabaptist Vision* (Scottsdale : Herald press, 1957), p. 36.

26) 칼홀은 이 견해를 지지한다. K. Holl, *Luther und die Schwärmer : Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschicht I* (Tübingen, 1928), S.420.

27) W. Balke, *op. cit.*, p. 4.

28) H. Fast, "Fritz Blanke's Contribution to the Interpretation of Anabaptism", *Mennonite Quarterly Review* 43(1969), pp. 41-69참고.

29) Harold Bender, *Conrad Grebel*, (Ind, Mennonite Historical society, 1950.)

30) J. H. Yoder, "The Turning point in the Zwinglian Reformation", *Mennonite Quarterly Review*, 32 (1958), pp. 128-140. 또 Yoder의 *Täuferium und Reformation in der Schweiz*(Karlsruhe, 1962)와, *Täuferium und Reformation in Gespräch : Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühern Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren* (Zurich, 1969) 등참고.

1. 쾰링히에서의 '스위스형제단'의 형성

마틴 루터와 거의 비슷한 시기에 스위스의 쾰링히시에서는 쾰링글리(U. Zwingli 1484~1531)에 의해 개혁운동이 전개되고 있었는데, 이곳이 바로 재침례파운동의 초기 중심지였다.

쾰링글리는 루터, 칼빈에 이어 보통 종교개혁의 제 3의 인물로 불리는데, 그는 학자요, 철저한 인문주의자였으나 복음주의적 종교개혁자로 짧은 생애를 마쳤다.

스위스의 세인트 갈(St. Gall)주의 빌트하우스(Wildhans)에서 태어나 베른(1496-1498), 비엔나(1500-1502), 그리고 바젤(1504. B. A, 1506. M. A)등지에서 교육을 받은 쾰링글리는 인문주의적 영향을 많이 받았다. 특히 에라스무스적 경향을 지닌 토마스 뵘텐바흐(Thomas Wyttenbach)의 영향이 지대했다. 그를 통해 신약 및 교부들에 대한 연구를 하게 되었다.

그가 22살 되던 해에 콘스탄츠 주교에 의해 사제직에 임명되었고, 1516년 에라스무스가 편집한 헬라어 신약성경이 출판되자 신약연구에 집중하기도 했다.

쾰링글리는 중군신부로 스위스 용병을 따라 전쟁에 참가 하기도 하였으며 1516년에는 글라루스(Glarus)에서 아인지델른(Einsiedeln)으로 옮겨왔고, 1519년에는 쾰링히의 목사로 청빙되었다. 이곳 교회에서 마태복음 부터 강해설교를 시작하여 그후 6년간 신약성경을 강해하였다. 언제부터 인지 분명히 말 할 수는 없으나 그는 복음주의 신앙을 가지고 설교하기 시작했고 성경만이 신자에게 구속력을 갖고 있으며 신자는 오직 성경의 명령에만 순종할 수 있다고 하였다.

이같은 과정속에서 1522년에는 쾰링히에서 종교개혁이 급속도로 진전되고 있었다. 쾰링글리는 강단 설교만으로는 개혁을 성취할 수 없다고 보아 기르침과 토론을 추가하였고 시의회의 법적인 지원을 강구하였다.

1523년 1월 29일 쾰링히 시 의회는 제 1차 공개 토론회를 가졌는데, 이 토론회를 통해 쾰링히시의 향배가 결정되게 되어 있었다. 이때 쾰링글리는 「67개조」³¹⁾를 작성 제출하였는데, 이 토론회에서 쾰링글리가 승리하므로 쾰링히시는 그의 견해를 채용하였다.

이 토론의 결과 시의회는 쾰링글리의 승리를 선포하였고 그의 복음적 설교는 지지를 받게 되었다. 그 다음 쾰링글리에게 부딪힌 문제는 교회내의 성상(Images)과 십자가의 고상(Crucifix)등 천주교적 잔재를 청산하는 문제였다. 이 문제 때문에 1523년 1월 두번째 토론이 있었고, 1524년 1월 세번째 토론이 있던 후 1524년 6월에는 성상과 유물등을 폐지하였다. 쾰링글리는 교회에서의 오르간의 사용을 반대하여 이것도 폐지하였고, 그해 12월에는 수도원과 그 부속재산을 몰수하고 미사도 폐지하였다. 이렇

31) 이 67개조의 첫 15개조에서는 기독교의 기본교리를 설명하였고, 나머지 53개조에서는 로마카톨릭교리를 비판했는데 마틴루터의 95개조와 크게 다르지 않다. 그리스도만이 구원의 길이며 그리스도를 믿음으로 구원얻는 사실과 미사의 희생적 성격과 선행의 구속적 효과등을 부인했다. Hans J. Hilderbrand (ed.), *The Reformation* (Grand Rapids, 1964), pp. 132-133. 참고

게 프리히에서 개혁운동이 진행되는 동안 쾰링글리와 함께 이 개혁 운동에 참여하는 일단의 무리들이 있었다.

쾰링글리는 학자이자 인문주의자로서 그리고 복음적인 개혁자로서 사람을 끄는 강인한 인격의 소유자였다. 그래서 재능있는 젊은이들이 헬라 고전연구에 관심을 가지고 모여 들었다. 그중의 한사람이 콘라드 그레벨(Conrad Grebel, 1448-1526)이었다. 이때는 1521년 11월 이었다.³²⁾

이 때로부터 쾰링글리의 신약성경 원리에 기초한 개혁정신에 찬동하는 이들이 모여 성경을 연구했는데, 콘라드 그레벨 외에도, 펠릭스 만쯔(Felix Manz), 안드류 카스텔베르거(Castelberger) 등이 중심 인물이었다. 이들은 서로를 형제라고 불렀고 그래서 이들은 '형제단'으로 불리워졌다. 이것이 소위 '스위스 형제단'(Swiss Brethren)의 시작이었으며 재침례파 운동의 역사적 연원이 된 것이다.³³⁾ 이들의 개혁의지는 불과 3년이 못되어 스승인 쾰링글리보다 능가하였고 쾰링글리의 개혁운동에 만족하지 못했다.

스위스 형제단은 쾰링글리의 지도가 너무 보수적이라고 생각했다. 그레벨등과 쾰링글리 사이에 견해차는 이미 1523년 10월에 있었던 제 2차 토론때 부터 였다.³⁴⁾ 교회의 본질 및 유아세례 문제, 미사 및 성상들에 있어서 타협적이며, 점진적인 개혁을 주장하는 쾰링글리와 시 의회의 입장과는 달리 스위스 형제단은 철저한 개혁을 주장하였다. 여기서부터 쾰링글리와 스위스 형제단 사이의 분열의 조짐이 노정되어 갔다. 그해 12월 29일 쾰링글리는 시 의회의 점진적이고 타협적인 견해에 완전히 굴복하였다.³⁵⁾ 스위스형제단들에게는 쾰링글리가 당국의 정치적 권위를 옹호하기 위하여 제시된 진리와 타협한 것과 다름바 없었다. 이것이 결국 쾰링글리와 스위스형제단 사이의 결별의 시작이었다.

해롤드 벤티(Harold Bender)는 쾰링글리와 그 비판자들이 갈라진 이 사건을 자유교회운동(the free church movement)의 기원으로 생각한다.³⁶⁾ 그래서 그는

콘라드 그레벨이 프리히 교회에 대한 프리히 시의회의 판결을 거부한 것은 그 사건이 비록 명확치 않는 점이 있다 하더라도 근대의 '자유교회'운동의 기원으로 기록되어야 한다.

고 했다. 2차 토론 이후 스위스 형제단들은 오직 신자의 침례를 주장하며 증생된 자들로 구성되는 참 교회의 이상을 갖고 있었다. 블랑크(Fritz Blanke)에 의하면 콘

32) Estep, *op. cit.*, p. 9.

33) Joha Horsch, *Mennonite in Europe* (Penssylvania, 1942), p.46.

34) 10월논쟁에 있어서 쾰링글리와 그레벨사이의 쟁점과 의견대립에 대해서는 깊이 연구되었는데, 그대표적인 문헌으로는 John H. Yoder, "The turning point in the zwinglian Reformation", *Mennonite Quarterly Review*, xxxii (April, 1958), pp. 128-140.

35) Estep, *op. cit.*, p.13.

36) *Ibid.*

라드 그레벨과 그 무리들은 이미 1524년에 신약성경을 기초로 하여 침례는 회개가 전제되어야 하고 회개하지 않는 사람은 세례를 받아서는 안된다는 확신에 이르렀다는 점이 확인 되었다"고 한다.³⁷⁾

그러나 쾰링글리는 유아 세례를 찬동하고 시행했는데³⁸⁾ 그 근거는 구약의 할례를 통한 부모의 언약을 기초로 한 것이었다. 그러나 스위스 형제단의 지도자들은 이것이 못마땅했다. 그들은 성경에 유아 세례에 대한 근거가 없으며, 8일만에 행하는 수동적인 할례를 유아 세례와는 근본적으로 동일시 할 수 없다고 생각했다.³⁹⁾ 그리하여 이들의 견해차는 심화되었다. 그러나 이 문제가 공개적으로 논의된 것은 1525년이었다. 그 해 1월 그레벨과 만쯔, 그리고 스타프(Simon Stumpf)는 쾰링글리와 레오 주드(Led Zud)에게 더욱더 성경적인 개혁의 프로그램을 제시 하였으나 결국 성공하지 못하고 실패로 돌아가자 이 급진주의자들은 저들의 입장에 동조하는 이들로만 은밀한 회합을 가졌다. 그들이 즐겨 모이던 장소는 노이스타트(Neustadt) 거리에 있던 펠릭스 만쯔의 집이었다. 여기서 유아 세례의 타당성에 관한 진지한 의문이 제기 되었고 결국 유아 세례의 부당성을 주장, 설교하게 되었다. 쾰링글리는 이러한 사태의 발전을 보고 한편 놀라고 당황하여 재침례파를 비난하는 격렬한 설교를 시작하였다. 저들은 유아 세례를 반대하고 세속정부에 대한 견해도 온당치 않는 것으로 보았기 때문이다. 프리히 시 의회는 스위스 형제단의 재침례 원리는 법질서를 교란시키는 행위로 보아 법적 조치를 강구하게 되었다.

1525년 1월 프리히 시 의회는 신자의 세례문제 때문에 공개 토론회를 열었다. 1월 10일에서 17일까지 그레벨, 만쯔, 로이블린(Reublin), 블라우록(Blaurock) 등은 쾰링글리와 불랑거에 대항하여 세례 문제에 관해 토론을 벌였다. 이 토론의 결과와 관계 없이 시 의회는 1월 18일 쾰링글리의 승리를 선언하고 유아 세례의 시행을 명했고 재침례를 엄격히 금지하였다.⁴⁰⁾ 이로부터 사흘 뒤인 1월 21일에는 로이블린, 해쩌(Haetzer), 볼티(John Botli), 카스텔베르거(Andrew Castelberger) 등을 추방하고 그레벨과 만쯔에게는 어떤 학교나 모임에 참석하는 것과 가르치는 것을 금지시켰다.⁴¹⁾ 바로 그 날, 즉 1525년 1월 21일⁴²⁾ 저녁, 10여명의 스위스 형제단들은 펠릭스 만쯔

37) Fritz Blanke, "The first Anabaptist congregation : Zollikon, 1525", *Mennonite Quarterly Review* xxvii (Jan, 1953) 참고 Estep, *op. cit.*, p. 38에서 증인.

38) 쾰링글리도 처음에는 유아 세례가 비성경적임을 지적하고 반대했으나 신자의 세례를 신앙원리로 하는 교리가 프리히 시의회의 관련력을 기초로한 국교회(state church)와 공존할수 없다는 현실을 뒤늦게 간파하고 종전의 신앙원리에서 후퇴하여 유아 세례 반대입장을 포기했다고 한다. (허진, *op. cit.*, p. 255참고)

39) G. H. Williams, *The Radical Reformation*, pp. 118-119.

40) Hilderbrand, *op. cit.*, p. 229-230.

41) *Ibid.*

42) 프리히 대학교의 Fritz Blanke는 재침례교도들이 모인날짜를 1월 30일로 보고 있는데 이것은 Leonhard von Muralt와 Walter Schmid가 공동 편집한 *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz* (Zürich: S. Hirzel verlag, 1952. 1. No. 30, pp. 39-40)에 따른 것이다. 그러나 Bender는 1525년 1월 21일말에 첫 재세례가 실시됐다고 주장하고 있으며 (H. Bender, *Conrad Grebel*, 1950, p. 264, n. 3), Estep도 이 견해를 지지하고 있다. (Estep, *op. cit.*, p. 10)

집에 모였다. 이들은 쓰리히 시의회의 결정이 하나님의 말씀을 반(反)하는 속권의 발동으로 확신하고 이 날 콘라드 그레벨은 게오르게(George of the House of Jacob)에게 처음으로 침례를 베풀었다. 그레벨이 직접 재침례를 베풀후 블라우록은 그곳에 있던 다른 사람에게도 재침례를 베풀었다. 이렇게 하여 스위스 형제단들로부터 소위 재침례파가 출현한 것이다.

이것은 종교개혁 운동사에서 급진적 행동이었다. 로마 카토릭과 루터파, 그리고 쾰링글리파의 유아 세례를 반대하고 성인 세례만을 주장하여 재침례를 베풀 것이다. 로마 카토릭과 루터 그리고 쾰링글리파의 결별을 상징하고 있는 사건 가운데 이보다 더 분명한 것은 없었다. 개혁자들이 성경에 의해서(by) 로마 카토릭을 개혁하려한 것에서 진일보 하여 성경으로 부터(from) 얻은 진리로 새로운 교회 건설을 시도한 것이다. 국가 권력과 교회가 결합한 형태인 당시 교회로부터 떠나 개혁 아닌 혁명을 지향하였다. 이것은 관헌의 지원을 받은 개혁 프로그램에 반대하여 급진적 개혁운동을 전개하는 하나의 시작이었다. 뿐만 아니라 이것은 신약교회의 원리를 따라 신약교회로 돌아가려는 복귀(Restitution)운동의 시작이 되었다.

2. 초기 지도자들

(1) 콘라드 그레벨(Conrad Grebel, 1418-1526)⁴³⁾

스위스 형제단 운동의 중심 인물이었다. 그가 재침례교도로 사역한 기간은 겨우 1년 8개월정도 였지만 그의 기여와 역할은 결코 과소평가 되어서는 안된다. 그레벨은 그로닝겐(Grüningen)의 행정담당관으로 있다가 후에 쓰리히 시 의회 의원이 되었던 야콥 그레벨의 6명의 자녀중 두 아들 중의 하나로 1498년에 태어났다. 그는 그로스문스터(Grossmünster)의 카롤리나(Calorina)학교에서 6년간 기초교육을 받고, 1514년 바젤 대학에 입학하였다.

여기서 그는 글라리안(Glarean)이라고 알려진 인문주의자인 하인리히 로리티(Heinrich Loriti)에게 배우게 된다. 그러나 다음 해인 1515년에서 1518년까지 4년간은 비엔나 대학에서 수학하였다.

그는 이곳에서 정주 과목보다는 라틴어등 고전에 관심이 많았으나 생활은 무절제하고 방탕하였던 것 같다. 결국 학위도 얻지 못하고 이곳을 떠나 1518년 9월말부터 1520년 6월까지 파리대학에서 공부 하였는데 이때는 건강이 좋지 못하여 학업을 포기하고 말았다. 그레벨은 그후 다시 바젤대학에서 공부 했으나 이때도 오래 가지 못했다.

그러던 그가 쾰링글리를 만남으로써 생의 전환점을 맞게 되었다. 방황하던 인문주의자가 복음의 열정에 심취하게 되었고, 쾰링글리 지도하에서 헬라 고전들을 연구하기

43) 그레벨에 관한 가장 대표적인 전기로는 Harold Bender, *Conrad Grebel* (Ind: The Mennonite Historical society, 1950)이있다.

시작하였다.

1522년 7월 이전에 그레벨은 회심을 경험하였고, 이 회심을 통하여 그에게 내적 변화가 일어났다.⁴⁴⁾ 이 때부터 그레벨은 하나님의 말씀으로 충만하게 되었으며 개혁의 열정에 사로 잡히게 되었다. 연약하고 죄악 많던 한 젊은 인문주의자는 이 회심을 통하여 하나님의 말씀의 열정적인 학도가 되었고 자신이 성령으로 거듭난 새로운 피조물이 되었다고 고백하고 있다.⁴⁵⁾

1523년에는 신약성경에 대한 확신으로 쾰링글리와 견해를 달리 하였고, 1524년에는 쾰링글리와 불화가 생겼음이 분명하다. 쾰링글리는 성상이나 미사의 폐기를 시 의회와 타협하려 했으나 그레벨은 관헌들이 교회를 지배해서는 안된다고 믿었다. 그레벨을 중심으로 소위 '스위스 형제단' 이라고 알려진 모임이 시작된 것이다.

1525년 1월에 그레벨은 유아 세례를 반대하고 믿는자의 세례를 주장하여 재침례를 행했다. 그래서 그는 만쯔와 블라우록과 더불어 재침례파 개혁운동의 중심 인물이 된 것이다.⁴⁶⁾ 그는 그후 수없이 많은 투옥과 건강의 악화에도 불구하고 복음을 증거하고 재침례를 베풀었고 성례를 집행하였다. 스위스 형제단을 대표하여 문서 운동을 전개하였으나 그해 4월부터 6월 사이에는 투옥을 피하여 은거하지 않으면 안되었다.

그후 그는 그로닝겐(Grüningen)으로 옮겨가서 사역하던중 10월 8일 체포되었고, 3주일 후에 체포된 만쯔와 더불어 1525년 11월 18일 무기형을 선고받았다. 그가 구속된지 5개월 후에 감옥에서 쓴 원고를 출판토록 요청한 것이 화근이 되어 1526년 3월 5, 6일 제 2차 재판을 받고 종신형이 선고 되었다. 동시에 재침례 행위는 사형에 해당하는 범죄라는 명령이 내려졌다. 그로부터 14일후 어떤 사람의 호의로 다른 수감자들과 함께 탈출 했으나 건강이 좋지 못한 그는 1526년 여름 당시 유행하던 페스트에 걸려 죽고 말았다.

그는 여러편의 편지들과 설교들, 그리고 단 한편의 소품(pamphlet)을 남겨 두었다.

(2) 펠리스 만쯔(Felix Manz, 1498-1527)⁴⁷⁾

만쯔는 그레벨과 더불어 초기 재침례파 운동의 지도적 인물로써 신교도에 의해 순교당한 최초의 재침례교도였다.

쾰링글리는 만약 그레벨이 재침례 교도들의 코리피어스(헬라의 합창극에서 주창자들의 의미한다)라고 한다면 만쯔는 아폴로(Apolo)이고, 블라우록은 헤라클레스(Hercules)

44) Estep. *op. cit.*, p. 26-27.

45) J. Horsch, *op. cit.*, p. 32.

46) Emil Egli는 그의 *Die zürcher Wiedertäufer zur Reformationszeit* (Zürich: Friedrich Schulthes, 1878), p. 19에서 재침례파 개혁운동의 지도적 인물로 Grebel과 Blaurock과 Manz를 들었는데, 대부분의 학자가 이견해에 동의하고 있다. 그는 또 쾰링글리가 그레벨을 "koryphäender Wiedertäufer"로 명명했음을 밝혀주고 있다.

47) Manz에 관한 전기로는 Ekkehard krajewski, *Leben und steben des zürcher Täuferführers, Felix Manz* (Kassel: J. G. Oncken, 1957)가 대표적인것으로 알려졌다.

라고 하였다.⁴⁸⁾

1498년경 쾰리히에서 출생한 만쯔는 에라스무스, 레오 주드 그리고 하인리히 불링거와 마찬가지로 카톨릭 사제의 사생아였다.

그는 어려서부터 특권 계층의 자녀들에게 부여된 교육적인 혜택을 받았고 그 결과 그는 헬라어, 히브리어 라틴어 등에 능통하였다.

그는 1522년에 쾰링글리와 함께 신약을 연구하는 모임에 참여하였고 쾰링글리로 말미암아 개종 하였다. 그러나 1523년 10월 논쟁이후 쾰링글리의 개혁 프로그램에 불만을 갖게 되고 그레벨과 블라우룩과 함께 재침례파 운동의 중요 인물이 되었다. 그는 웅변에 있어서는 그레벨을 능가하였다. 그는 그로닝겐, 쾰리히, 쾰리콘(Zollicon) 등지에서 재침례를 베풀며 일하다가 여러번 투옥 되었고 벨렌베르크(Wellenberg)감옥에 있을때 사형 선고를 받고 1527년 1월 5일 토요일 오후 3시에 익사당하였다. 신자의 세례만이 참된 세례라고 주장하였고 “그리스도교의 질서와 관습에 위배하여 재침례교 운동을 전개했기 때문”이었다. 그리고 그의 재산은 시 의회에 의해 몰수 되었다.

만쯔는 자신의 믿음에 대한 간증문과 18편의 찬송시를 남겨 놓았다. 또 익사 당하기 2년전 쾰리히 법정에서 제출한 재침례교도들의 입장을 변호한 「항의와 변호」(Prötestation und Schutzschrift)가 남아있다.⁴⁹⁾

(3) 게오르게 블라우룩(George Blaurock, 1491-1529)

블라우룩은 그레벨이 병사하고 만쯔가 순교 당한 후 그 뒤를 이어 약 2년 반동안 지도자가 되어 재침례파 운동을 전개 하였으나 그 역시 티롤(Tyrol)에서 화형 당하고 말았다.

그는 1491년 보나두츠(Bonaduz)에서 태어나 라이프찌히 대학에서 수학하였고, 1516년에서 1518년간에는 추르(Chur)교구에서 트린스(Trins)의 대리신부(Vicar)로 봉사했다. 말하자면 그는 복음신앙으로 회심하기 이전에는 천주교의 사제였다.

1524년 쾰리히에 돌아올 때 그는 이미 결혼하고 있었던 것으로 보 그아 이전에 회심한 것 같다. 그는 쾰링글리와 많은 토론을 가졌고 대단한 개혁의 열정을 보여 주었지만 쾰링글리의 개혁에는 전적으로 동의하지 않았다.⁵⁰⁾

그는 쾰링글리보다 더 열정있는 개혁자들이 있다는 소문을 듣고 스위스 형제단의 일원이 되었다. 그는 그레벨, 만쯔에게 동조하여 복음적인 교회를 세우려는 열망을 가지고 있었다. 1525년 1월 그는 그레벨에게 재세례를 받은 첫번째 인물이 되고 형제단 가운데서 “제 2의 바울”이라고 까지 불리워졌다.⁵¹⁾ 1525년 2월 7일 블라우룩은 만쯔와 재침례를 받은 24명의 모든 사람들과 함께 체포되어 쾰리히에 있는 어거스틴 수도

48) Estep. *op. cit.*, p. 30.

49) *Ibid.*, p. 33.

50) J. Horsch, *op. cit.*, p. 33.

51) G. Willians, *op. cit.*, p. 121.

원에 감금되기도 했고, 만쯔가 1527년 1월 사형을 당하기 까지 함께 일하였다. 만쯔가 사형 당하는 날 블라우룩은 심한 태장을 맞고 쾰리히에서 추방되어 베른(Bern)으로 갔고, 여기서도 추방되어 다시 비엘(Biel)로 갔다. 여기서도 추방되어 다시 그리손스(Grisons)와 아펜첼(Appenzel)에서 사역하다가 체포되어 4월 21일에 또 다시 추방되었다.

그는 다시 티롤(Tyrol)로 가서 목회하는 동안 많은 지지자를 얻었다. 신자는 증가하였고 재침례를 받은 새로운 모임이 형성되어 감에 따라 1529년 8월 14일 블라우룩은 한스 랑에거(Hans Langegger)와 함께 인스브루크 당국에 의해 체포되어 심한 고문을 당한 후 3주일 후인 9월 6일 화형을 당하였다.⁵²⁾ 교황이 내려 주신 사제직을 버리고 새로운 침례를 설교하고 천주교적 신앙의 형식과 의식을 거부했기 때문이었다.

그는 옥중서신의 형식으로 된 한 편의 설교와 두 편의 찬송가사 그리고 간략한 권고문을 남기도 있다.

펠릭스 만쯔가 침수 당하여 순교하고 게오르게 블라우룩이 추방되고 콘라드 그레벨이 병사하자 스위스 형제단은 지도자를 상실하고 말았다. 이 운동이 시작된지 2년이 못되어 지도자들은 완전히 사라지고 말았다. 이렇게 되자 재침례파 운동은 쾰리히에서 인접한 다른 지역으로 옮겨가지 않을 수 없었다. 재침례 교도들은 남부, 독일 모라비아, 폴란드, 독일북부, 그리고 화란 등지로 확산되어 갔다. 이들은 계속하여 탄압과 순교를 당하여 이름 그대로 “순교의 순례자들”(Martyr's Pilgrims)이었다.

(4) 발타사르 휘브마이어(Balthasar Hübmaier, 1480? ~ 1528)⁵³⁾

휘브마이어는 훈련된 신학자로서 재침례파 운동의 뛰어난 이론가요 지도자였다. 그는 1480년 혹은 그 다음해에 남부독일 아우구스버그에 가까운 프라이베르크(Friedberg)에서 농부의 아들로 태어난 것으로 보인다.

1503년 5월 프라이브르크(Freiburg)대학에 입학 했으나 경제적인 어려움 때문에 얼마동안 휴학 하였다가 1507년 다시 공부하여 1511년 8월 1일에는 성경학 학사(baccalaureus biblicus) 학위를 받았고 당시 유명한 학자이자 루터와 라이프찌히에서 토론하기도 했던 엑크(John Eck)의 제자가 되었다. 엑크가 프라이브르크를 떠나 잉골슈타트대학으로 가자 그도 그곳으로 따라 갔고, 1512년 9월 29일에는 신학박사 학위를 취득하였다. 이미 신부이기도 했던 휘브마이어는 대학교회인 비르진(Virgin)교회의 설교자요 교목으로 임명 되었고 3년 후인 1515년에는 대학의 부총장에 임명되었

52) *Ibid.*, pp. 121-126에서 부분적으로 인용 정리함.

53) 휘브마이어에 관한 가장대표적인 전기로는 1893년에 출판된 Loserth, *Doctor, Balthasar Hübmaier und die Anfänge der Wiedertäufer in Mähren*이다. 보다 최근작품으로는 Torsten Bergsten, *Balthasar Hübmaier : seine stellung zu Reformation und Täuferum, 1521-1525* (Kassel: J. G. Oncken, 1961)이 있는데, 이 책은 550쪽에 달하는 대작으로 휘브마이어에 관한 기념비적인 전기로 알려져있다. 그리고 영어된 전기로는 Henry C. Vedder, *Balthasar Hübmaier* (N. Y.: G. P. Putnam's sons, 1905)가 있다.

다. 그러나 1년도 못되어 1516년 1월 25일 일골슈타트대학을 떠나 레겐스버그(Regensburg)의 새성당의 수석 설교자로 봉직하였다. 1521년에는 다시 발트슈트(Waldshut)로 갔고 교구 신부로 봉사하였다. 그러던중 1522년부터 바울서신을 특별히 연구하기 시작했고 바젤 등 스위스의 여러 도시를 방문하고 종교개혁 운동을 살펴 보기도 하였다. 이 무렵 그는 개혁자들, 특히 츠빙글리의 글을 읽게 되었다. 이와같은 과정속에서 복음적인 설교를 하게 되었고, 종교개혁 운동에 참여하게 되었다. 그의 생의 전환점이 마련되고 있었던 것이다. 그는 사제직을 포기하고 1523년 3월 이전에 츠빙글리와 접촉하게 되었다.

1523년 5월 그는 쾰리히에서 츠빙글리와 유아 세례 문제에 대해 토론 했는데, 그 당시에는 츠빙글리와 휘브마이어는 이 문제가 비성경적이라는데 동의했다.⁵⁴⁾

그후 1523년 10월 쾰리히에서의 성상과 미사 문제에 관한 변론에 참가하였고 성경적 원리로 돌아가려는 종교개혁 원리를 자신의 신앙으로 확립하였다. 10월 논쟁후 발트슈트로 돌아온 그는 1524년 봄에는 개혁을 위한 토론을 위해 '18개 조항'(Achtzehn Schlussreden)을 작성 했는데 이 문서는 그의 최초의 저술로서 그의 신학을 반영하고 있어 귀중한 문서이다. 그러나 그에게도 오스트리아의 페르디난트 1세(Ferdinant I)의 탄압의 손길이 뻗쳐 은거하는 도리밖에 없었다. 이 기간동안 여러편의 논문을 썼는데 그 중에 1525년에 쓴 「이단자들과 그들을 화형한 자들에 대하여」(Von Ketzern und ihren Verbrennern)라는 글은 재침례파 운동의 중요한 이념인 자유의 개념과 통치자의 권력의 한계 등에 관한 중요한 논문이다.⁵⁵⁾ 이 글에서 휘브마이어는 하나님만이 누가 이단자인지를 결정할 수 있고 하나님은 세속 권력자에게 어떤이가 이단자인건 아니건간에 그를 화형시킬 권리를 부여하신 적이 없다고 하였다.

이러한 기간 동안 유아세례는 실제성이 없는 헛된 것이라는 확신에 도달하였고(적어도 1525년 1월 이전)⁵⁶⁾ 1524년 4월에는 쾰리히에서 추방 당했던 로이블린(Wilhelm Reublin)을 통해 재침례를 받았다. 그 또한 한주일에 300명에게 재침례를 베풀기도 했다.⁵⁷⁾ 이해 7월에는 「신자들에 대한 기독교 침례」(Vom christlichen Tauf der Glaubigen)를 썼는데 유아 세례의 부당성을 지적하고 성인 세례의 정당성을 변호한 고전적인 작품이 되었다. 그해 11월에 츠빙글리가 「침례에 대한 휘브마이어의 저서에 대한 참되고 철저한 응답」이라는 반반서를 출판하고 양자 사이에 논쟁이 있었던 것을 보면 휘브마이어의 저서가 상당한 영향력을 가지고 있었던 것 같다.

탄압과 투옥 가운데서 자신의 주장을 철회하도록 강요 받았던 그는 쾰리히를 떠나

54) 허진, *op. cit.*, p. 225.

55) G. H. Williams, *op. cit.*, p. 224.

56) 루이스 W. 스피츠는 그의 *종교개혁사*(서영일역, 기독교문서선교회, 1983, p. 173)에서 휘브마이어가 1525년 1월 어느날 갑자기 "자기가 하나님으로부터 유아 세례를 폐지하라는 직접 계시를 받았다고 주장하므로 신자들을 경악하게 만들었다"고 쓰고있다.

57) K. S. Latourett, *op. cit.*, p. 781.

동부를 향해 방랑하면서 계속 콘스탄츠, 아우그스부르크, 레겐스부르크 등지에서 활동했으며 드디어는 모라비아 지방의 니콜스부르크(Nikolsburg)로 갔다. 이곳에서 1년간 사역하는 동안 약 6,000명에게 재침례를 베풀었다.⁵⁸⁾

그는 설교와 교육과 저술을 통해 크게 활동 하였다. 특히 그는 정부의 합법성을 지지했고 정부만이 무력을 행사할 권위를 가졌고, 영적인 문제에 대해서는 교회만이 권위를 소유하고 있다고 보아 무정부주의를 배격하고 무저항 원리를 주장하지 않았다. 이와 같은 그의 입장이 반영된 저서가 「무력에 관하여」(Von dem Schwert, 1527)이다. 그는 또 재산의 공유를 반대했다. 그러나 자신의 소유를 가지고 궁핍한 자와 함께 나누어야 한다는 원리를 주장하였다. 즉 그는 무저항원리를 주장하지 않았다는 점에서 스위스 형제단(만쯔등)과 다르며⁵⁹⁾ 재산의 공유(Community of goods)나 무정부주의 원리를 배격한 점에서 훗트(Hans Hut)나 비데만 (Jacob Wiedenann)과 다르다.

합스부르크가에서는 지금까지 평화롭기만 하던 자기들의 영토내에서 종교적 혼란을 방치해 둘 수 없어서 1527년 휘브마이어를 체포하여 페르디난트공의 관리들에게 넘겨 주었다. 그는 많은 고문을 당하면서 자신의 입장에서 후퇴하여 타협을 시도하기도 했으나 1528년 3월 10일 비엔나 교외에서 화형에 처해졌다. 그리고 그의 아내는 다뉴브 강에서 익사형 당했으며 그의 저서에는 금서 조치가 취해졌다. 니콜스부르크에서의 재침례파 운동은 휘브마이어의 사역의 결과였다.

3. 남부독일 등지에서의 재침례파 운동

남부독일과 오스트리아에서의 재침례파 운동은 스위스 형제단과는 그 기원이나 특징에 있어 차이가 있지만 그러나 거의 동시적으로 생성되었다.⁶⁰⁾ 이곳에서 활동했던 대표적인 인물은 한스 덴크(Hans Denck, c. 1500-1527)⁶¹⁾였는데, 말하자면 그는 재침례파 운동의 첫 대변인 (first spokesman)격이었다.⁶²⁾

참으로 흥미로운 사실은 신자의 세례를 주장하는 스위스 형제단이 처음으로 회집하였던 1525년 1월 21일 바로 그날 덴크가 뉘른베르크(Nurnberg)에서 재침례파와 유사한 성례관을 가졌다는 이유로 추방된 점이다. 그러나 이 양 지역에서의 재침례파 운동을 비교해 볼 때 남부 독일 지방의 재침례파가 스위스 형제단보다 중세의 신비주의적인 경건에 더욱 의존하고 있다는 점이며, 토마스 뤼찌파의 종말론적인 가르침에 대

58) Estep. *op. cit.*, p. 64.

59) J. Horsch, *op. cit.*, p. 33. Estep, *op. cit.*, p. 65.

60) G. H. Williams, *op. cit.*, p. 149.

61) Williams교수는 Jonh Denck로 쓰고있다. (Williams, *Ibid.*) 덴크에 관한 전기로는 Walter Fellmann, *Hans Denck Scrifter* (Gütersch : C. Bertelsmann Verlag, 1956)이 있고 영문으로된 덴크에 대한 간략한 기록으로는 Jan J. Kiwiet, "The life of Hans Denck (ca. 1500-1527)", *Mennonit Quarterly Review* xxxi (Oct, 1957)이 있다.

62) 처음으로 이렇게 구분지은것은 Jan J. Kiwiet *Pilgrim Marpeck : Ein Führer in der Täuferbewegung der Reformationszeit* (Kassel, 1957), Cap. 5.

해 보다 개방적이라고 할 수 있다. 남부독일의 덴크의 추종자들에게 있어서 지배적인 원리는 사랑과 복종이었지만 스위스 형제단은 신약교회의 원리에 따른 교회의 복귀(restoration)에 더욱 큰 강조점을 두었던 것이다.

후기의 자유교회(free church) 전통에서 볼 때, 쾰링글리의 계약적 신정정치(Covenantal Theocracy) 이론에 반대하여 자의적인 교회를 국가로부터 분리시키는 것이 그레벨을 중심한 스위스 형제단의 공헌이라고 한다면, 덴크를 중심으로한 재침례파 운동은 루터의 구원관에 있어서 의지의 속박(Bandage of the will)에 반대하여 의지의 자유에 강조점을 둔 것이 공헌이라고 할 수 있다.⁶³⁾

한스 덴크는 하이바흐에 있는 바바리아(Bavaria in Heybach)에서 교육 받은 농부의 아들로 출생하였다. 그는 1517-1519년 사이에 잉골슈타트 대학에서 공부하면서 라틴어와 헬라어와 히브리어를 통달하였는데 이 때 그는 인문주의와 깊이 접할 수 있었고 그로 하여금 인문주의자가 되게 하였다. 그는 그후 레겐스버그로 갔는데, 이 때 그는 루터교도였다. 그러나 얼마가지 않아서 발타사르 휘브마이어의 영향으로 재침례교도의 영향을 받게 되었다. 덴크가 루터교도가 된 것도 역시 잉골슈타트 대학 출신인 휘브마이어의 영향 때문인지도 모른다.

1525년 9월부터 1526년 10월까지는 아우구스버그에 체류했는데 여기서는 헬라어와 라틴어를 가르치면서 젊은 급진주의자들 즉, 세바스티안 프랑케(Sabastian Frank), 카스퍼 쉬벡크펠트(Schwenckfeld) 그리고 루드비히 헤쳐(Ludwig Hetzer) 등과 교제하였다.

이 기간 동안에 그에게 변화가 나타났고 인문주의자에서 루터교도로, 그리고는 재침례교도로 변화가 나타나고 있었다. 정확히는 알 수 없으나 아마도 1526년 5월 초순경 덴크는 다른 사람들과 같이 휘브마이어에게 침례를 받는 것으로 보인다. 이때 휘브마이어는 반대로 덴크로부터 예정과 자유의지에 대한 쾰링글리의 견해를 수정하도록 배우게 되었다.⁶⁴⁾ 덴크가 침례를 받자 남부독일 지방의 재침례교도 사이에 중요한 위치를 점하게 되었다. 그는 그해 5월 26일에는 토마스 뮌처의 추종자였던 한스 훗트(Hans Hut)에게 재침례를 베풀었다. 이렇게 되어 아우구스버그에는 재침례파 모임이 결성되었고 이 모임은 아우구스버그 내외에 광범위한 영향을 끼쳐 갔다. 1526년에 덴크는 3편의 소논문을 썼는데 이 일로 아우구스버그의 종교개혁가인 우르바누스 레기우스(Urbanus Rhegius)와 논쟁하게 되었고 이 곳을 떠나지 않을 수 없게 되었다.

그래서 그는 다시 스트라스버그에 피난처를 구하지 않으면 안되었다. 이 당시 스트라스버그는 재침례교도가 말해 왔듯이 “희망의 도시”였고 “의의 피난처”였다.⁶⁵⁾

그는 이곳 아우구스버그에서 클레멘트 지글러(Clement Ziegler)를 중심으로 한 토착

63) G. H. Williams, *op. cit.*, p. 149.

64) Estep. *op. cit.*, pp. 75-76참고.

65) Williams, *op. cit.*, p. 159.

적인 신령파 재침례교도(Spiritualist Anabaptist) 집단과 피난해 온 스위스 형제단의 공동체를 발견하기도 했다. 어떻든 이곳의 재침례파 집단도 제도적인 관헌의 지지를 받은 종교개혁 운동자들에게 위협의 대상이었던 것이다.

이곳에서 덴크는 그의 초기 저서인 「하나님의 율법에 관하여」(Vom Gesetz Gottes)을 중심으로 마틴 부처(Martin Bucer)와 토론하게 되었고 (1526. 12. 22-23) 결국 이곳에서도 진정한 안식을 얻지 못하였다. 부처는 토론 마지막 날 덴크를 “재침례파의 교황”(the Anabaptist pope)이라고 하였다.⁶⁶⁾ 그래서 그는 뉘른베르크와 아우구스버그, 그리고 스트라스버그에서도 추방되고 말았다.

스트라스버그에서 추방된 덴크는 잠시 베르그차베른(Bergzabern)에 들렀다. 여기서 그는 유대인과 율법에 대해 심각하게 토론하면서 활동하기도 했고 다시 린다우(Lindau)로 갔다. 여기에도 이미 재침례파 공동체가 있었는데 여기서 그는 링크(Melchior Rinck)와 함께 복음적인 목사인 존 바더(John Bader)와 1527년 1월 20일 토론하였다. 그리고 그는 처음으로 워름(Worms)로 갔다. 이곳은 재침례파 운동이 확산될 수 있는 여건을 갖추고 있었다. 여기서 젊은 두 사람의 루터교 목사인 야콥 카우츠(Jacob Kautz)와 힐라리우스(Hilarius)가 유아 세례를 거부하고 재침례파 운동에 가담하였다. 여기서 덴크는 3편의 중요한 저작을 남겼는데 그 대표적인 작품은 중세적 경건(전반부)과 실제적 사랑을 말한(후반부) 「참된 사랑에 관하여」(Von der wahren Liebe, 1527)이다.⁶⁷⁾

웜스에서 6월 9일 덴크의 추종자인 카우츠는 재침례파의 주장을 표명하는 7개조를 도미니크 교회문에 게시하고 토론을 제안하였으나 루터파 목사들이 참여하지 않으므로 좌절되었다. 그러나 유아 세례는 하나님을 대적하는 것이라는 재침례파의 주장은 급진적인 것으로 받아 드러졌다.

결국 이 일로 7월 1일 시 의회는 카우츠와 힐라리우스를 추방하였다. 이와 거의 유사한 때에 덴크와 헤쳐도 웜스를 떠남으로 웜스에서의 재침례파 운동은 점차 쇠퇴하여 갔다. 그후 덴크는 바젤로 갔고 이곳에서 병사하고 말았다.

남부 독일에서의 재침례파 지도자 중의 한 사람인 훗트에 대해 좀더 언급하는 것이 유익할 것 같다. 훗트는 원래 서적 재본과 판매를 업으로 하던 사람이었고 종교적으로는 루터교도 였으나 유아 세례에 관한 의문을 가지고 유아 세례를 반대하였다. 그 결과 자기의 고향 비브라(Bibra)에서 추방되었고 한때 토마스 뮌처에게 끌리어 그와 함께 일한 일도 있었다. 뮌처와 농민들의 봉기가 좌절되자 그는 다시 피신하지 않을 수 없어 아우구스버그로 갔는데, 이곳에서 그는 1526년 5월 26일 재침례를 받고 침례교 운동에 가담하였다.

66) *Ibid.*, p. 160.

67) 다른 두편은 *Ordnung Gottes*와 *Alle Propheten verdeutsch*인데 후자의 것은 사실은 덴크의 동료로서 히브리어 학자였던 루드비히 헤쳐(Ludwig Hetzer)의 작품이라고 할 수 있다.

그러나 그는 예수님의 긴박한 재림에 대한 기대속에서 신비주의적 성격의 천년왕국 사상을 가지고 있었다. 이 천년 왕국의 재림을 선포하며 예수의 재림일을 선언 하기도 하였다. 그의 과격한 사상 때문에 한스 뎅크는 실망하였고 휘브마이어나 논쟁을 벌이기도 하였다. 휘브마이어가 정당 방위를 위한 저항을 주장했으나 훗트는 기독교인은 어떠한 폭력에 대해서도 절대 대항해서는 안된다고 하였다.⁶⁸⁾

그는 1527년 니콜스부르크에서 체포되었으나 곧 비엔나로 도주하였고 여기서 50여명에게 재침례를 베풀기도 했다. 그 후 여러 지방을 순회하며 설교하였고 재침례를 베풀었다. 그는 그리스도가 재림하면 성도들에게 양쪽으로 날이 선 검을 주어 각종 거짓 제사장들과 선지자들, 귀족들과 국왕들을 향해 휘두르도록 할 것이라고 선포하였다.⁶⁹⁾

훗트가 선포하는 천년왕국 사상에는 무저항과 혁명이 이상하게 혼합되어 있었다.⁷⁰⁾ 1527년에는 방종과 공산주의를 설교를 했다는 죄목으로 체포되어 아우구스버그 감옥에 투옥되어 있다가 그곳의 화재로 인하여 질식사 하였으나 그의 시체는 그해 12월 7일 다시 화형에 처해졌다.

이 지방에서 샷틀러(Michael Sattler)의 영향력 또한 대단히 것이었다. 그는 원래 브라이스가우(Breisgau)에 있는 성베드로의 베네딕트 수도원의 부원장이었는데 바울 서신을 연구하는 중에 복음적 진리를 발견하고 루터의 교리를 받아 드리고 로마 카톨릭과의 관계를 청산하였다. 그는 곧 페르디난트의 이단 추방 정책 때문에 1525년 오스트리아를 떠나 쾰리히로 갔다.

이곳에서 빌헬름 로이블린의 영향하에서 활동하던 중 다시 추방되어 스트라스버그로 피신하였다. 그래서 스트라스버그는 1528년 이후 1533년 까지 독일 재침례파 활동의 중심지가 되었다. 이 도시는 종교개혁 초기 신흥 도시로 바꾸어 졌는데 이곳에서는 이미 마틴 부처(Martin Bucer)와 볼프강 카피토(Wolfgang Capito)같은 개혁자들이 활동하고 있었다. 1526년에는 한스 뎅크가 이곳에 와서 전도한 일이 있고 미첼 샷틀러가 사역한 일도 있다. 그 후에는 산림 지방인 호르브(Horb)를 자신의 활동 중심지로 삼았다.

1527년 2월 14일 재침례파의 쉘라이타임 집회(the Schleithem Conference)를 주재 하였으며, 바로 이 집회에서 쉘라이타임 신앙고백서(Schleithem Confession)⁷¹⁾를 작

68) 루이스 W. 스피츠, *op. cit.*, p. 177.

69) *Ibid.*

70) Estep. *op. cit.*, p. 81.

71) 이 신앙고백서는 원래 이름은 Brüderliche Vereinigung(The Brotherly Union)였는데 “처처에 흠여져있는 빛의 자녀들에게” 보내진 것이었다(Williams, *op. cit.*, p. 182.). 이 신앙고백서는 7개 조로 되어있는데 제 1조 : 세례에 대하여, 제 2조 : 출교(권징)에 대하여, 제 3조 : 성만찬에 대하여, 제 4조 : 증오로부터의 떠남에 대하여, 제 5조 : 교회의 사역자에 대하여, 제 6조 : 무기와 폭력의 사용금지에 대하여, 제 7조 : 맹세에 대하여로 구성되어있다. (참고 Hilderbrand, *op. cit.*, p. 235-238). 이 신앙고백 전문은 영역되어 있다. 참고 John C. Wenger, “The Schleithem Confession of faith,” *Mennonite Quarterly Review* xix, No. 4 (Oct. 1945), pp. 247-252.

성하였는데 그가 주도적인 역할을 하였다. 이 신앙고백은 재침례파 특유의 신조로서 그 역사적 의의가 크다.

그러나 이 재침례파 모임이 당국에 의해 발각되어 샷틀러는 그의 아내와 수명의 재침례교도와 함께 오스트리아 당국에 의해 체포되어 처참한 순교를 당하였다.⁷²⁾ 그의 영웅적인 순교로 말미암아 쉘라이타임 고백서는 남부독일, 오스트리아, 그리고 모라비아까지 광범위하게 회람되었다.

1528년 이후의 스트라스버그의 뛰어난 지도자는 필그림 마르펙(Pilram Marpeck)이었다. 그는 오스트리아 티롤(Tyrol)의 라텐베르크(Rattenberg)의 광산 기술자였는데 재침례파로 개종하였다. 이 일로 1528년 1월 28일 직위를 박탈 당하고 그해 1528년 4월 1일 스트라스버그로 갔다.

그는 여기서 재세례파 지도자로 활동하다가 체포되었는데 부처와의 토론이 허락되었다. 그래서 1531년 12월 9일과 18일에 부처와 공개 토론을 했다. 마르펙은 교회와 국가의 분리를 주장하고 은혜의 수단이 아니라 헌신된 제자의 순종의 행위로서의 신자의 세례를 주장하였다.⁷³⁾ 부처는 이 토론후 시 의회에 그의 설교 금지를 요청했다.

1532년 1월 18일의 마지막 3번째 공개 토론후 부처는 그를 가리켜 “이단의 가장 악한 부류”라고 평했다.⁷⁴⁾ 여기서 쫓겨난 그는 12년간 티롤, 모라비아의 아우스테리츠(Austerlitz)등으로 다니면서 다양한 재침례파 집단들의 통일을 위해 힘썼으며 「선언문」(Vermanung)⁷⁵⁾이라는 글을 남겼다. 1544년부터는 아우구스버그에서 수도기사로 일했던 그는 1566년 12월 이곳에서 죽었다. 그는 남부 독일에서 있었던 재침례파 운동에서 중요한 지도자로 인식되고 있고 가장 영향력 있는 신학자로 알려져 있다. 그는 성경은 하나님의 말씀이라는 입장을 견지하지만 구약과 신약은 마치 기초와 집과 같은 것으로 그 목적을 구별하여야 한다고 보았던 것은 그의 특수한 성경관이었다.

4. 모라비아에서의 재침례 운동

천주교와 개신교 양편에 의해 박해 받던 재침례파는 모라비아로 피하여 한때 이곳 은 재침례파 운동의 중요한 거점이 되었다. 특히 이 곳은 휘브마이어나 영향력과 이곳 관헌들의 아량으로 보헤미아에서의 재침례파 운동보다 훨씬 활발하였다.⁷⁶⁾ 그리고 이곳은 티롤이나 남부독일 뿐 만이 아니라 심지어는 스위스에서부터 재침례파 교도들이

72) Estep는 샷틀러의 순교를 재침례파 신앙에 대한 “하나의 최상의 증거”(A Superlative witness)라고 명명하고 그의 저서에서는 별장으로 순교사화를 엮었다. (Estep. *op. cit.*, pp. 40-50).

73) Estep. *op. cit.*, p. 84.

74) *Ibid.*

75) 이 작품은 Marpeck의 독창적인 글은 아니며 그리손스(Grisons)에 있는 재침례파 지도자인 Leopold Scharmschlagger 등의 협력을 얻고 작성한 글이다. 세례와 성찬에 관한 이 글은 보통은 ‘성례전에 관한 신앙고백’ (Bekentnisse von beyden Sacramentum)으로도 알려져 있다.

76) G. H. Williams, *op. cit.*, p. 205.

몰려왔기에 하나의 통일된 조직은 가지지 못했고 몇가지 분파로 나뉘어 있었던 것은 당연하다. 그 대표적인 분파가 휘브마이어를 따르는 무리와 야콥 비데만, 그리고 한스 훗터를 중심한 여러 재산공동체들이었다.

이곳에서 많은 영향력을 끼쳤던 휘브마이어는 앞에서도 간단하게 언급하였듯이 재산공동체(The community of goods)는 반대했지만 재산을 소유한 사람은 언제든지 가난한 사람을 위해 나누어 주어야 하는 것이 신약교회의 가르침으로 생각했다. 그러나 야콥 비데만(Jacob Wiedemann)는 이와 달랐다. 그는 스위스형제단의 무저항주의와 한스 훗터의 종말론적 천년왕국사상에다 재산공동체의 이상을 가미한 자로서 사도행전에 나타난 예루살렘 교회상을 회복하려고 힘썼고, 이것이 참 교회의 표식으로 생각했다.

그래서 비데만은 다른 재침례교도와 분리하여 니콜스부르크(Nikolsburg)로 갔고 다시 아우스테리츠(Austerlitz)로 갔다. 이들의 공동의 삶(Brüderhof)이 행해진 것이다. 그러나 여기서 다시 분열되었다. 1530년초에 이 공동체에 가입했던 로이블린은 아우스테리츠 형제단과 분리하여 아우스피츠(Auspitz)에서 새로운 형제단을 조직하였다. 이와같은 여러 분파와 분열 중에서도 훗터파의 공동체는 모라비아 지방에서 대표적인 재침례파 운동이었다고 해도 좋을 것이다.

원래 야콥 훗터(Jacob Hutter)⁷⁷⁾는 티롤 출신으로서 높은 교육은 받지 못했으나 그가 직업상 여러지역을 여행하는 동안 재침례파와 접촉하게 되었다. 1529년에는 재침례파 설교자가 되었고 그의 고향에서 사역을 시작하였다. 그의 사역은 성공적이었고 많은 지지자를 얻었으나 계속된 탄압 때문에 모라비아로 갔다. 1533년 8월 11일 아우스피츠에 도착하여 로이블린의 지도하에 있던 공동체(Brüdehof, Communal Anabaptist Settlement)의 지도자가 되어 이를 개혁하였다. 즉 생산과 소비를 함께 하게 하고 사유재산제도를 폐지하였다. 이것이 바로 훗터의 이름을 따라 “훗터 공동체”(The Hutterites)로 불리게 된 것이다.

이 훗터 공동체는 신약교회의 모습을 문자 그대로 복원 하고자 하는 그들의 시도였고 자발적 공동생활의 이상을 회복하려는 노력이었다. 이 당시 훗터 공동체는 약 1만 5천명으로 구성되어 있었는데, 그 대부분이 농부와 장인들이었다. 이들은 약 200명씩으로 조직되어 80여개 지역에 흩어져 공동집단을 이루었다.⁷⁸⁾

형제간의 사랑과 평등을 추구한 훗터 공동체는 가난한 자들과 억압받는 자들에게 큰 매력을 끌게 되었다.

이 당시 오스트리아 정부는 뉘른베르크 사건을 계기로 재침례파 탄압에 단호한 입장이었다. 페르디난트공은 1535년에 모라비아에 와서 훗터 공동체에 대한 축출을 요구하였다. 그 해 11월 하순 훗터와 그의 임신한 아내는 체포되었고 그로부터 3개월 후인 1536년 2

77) Jacob Hutter에 관한 대표적인 전기는 Hans Fischer, *Jacob Hutter : Leben, Frömmigkeit, Briefe*. Mennonite Historical series, No. 4, (Newton, Kansas, 1956)이 있다.

78) 루이스 W. 스피츠, *op. cit.*, p. 176.

월 25일 화형을 당하였다. 모라비아에서의 훗터의 사역은 약 2년 3개월간에 지나지 않았다.

훗터가 순교한 후 그의 뒤를 이어 한스 아몬(Hans Amon, 1535-1542), 피터 리이드만(Peter Riedmann, 1542-1556), 피터 왈팟(Peter Walpot, 1556-1578), 클라우스 브라이들(Claus Braidl, 1585-1611) 등의 활동에 의해 훗터공동체는 계승되었다.

이 중에서도 리이드만의 활동이 탁월하였고 그는 모라비아의 훗터 교회의 가장 영향력이 큰 신학자였고 선교사였다. 그는 독일 실레시아(Silesia) 출신으로 재침례교도로 활동했다는 이유로 그가 23세 때에 체포되어 3년간 옥중에서 보냈는데, 이 때 쓴 글이 흔히 「고백문」(Confession)이라고 불리우는 작은 문서이다.⁷⁹⁾ 그가 훗터 공동체에 가입한 것은 감옥에서 탈출한 직후인 1532년 이었다. 그는 훗터파 선교사로 일하였는데 그동안 여러번 투옥되기도 했다. 1542년 2월경 다시 모라비아로 돌아왔고 이 때로부터 그가 죽을 때까지인 1556년까지 훗터 공동체의 영적 지도자로 일했다.

몇가지 점에서 모라비아에서의 재침례파 활동은 주목할 만하다.

첫째로는 저들의 실천적인 삶이었다. 저들을 성경의 원리를 따라 진정으로 무저항적인 평화주의의 이상으로 신앙의 자유를 추구하였다. 적어도 주 2회 이상의 공적인 집회를 가지고 설교하며 가르쳤다. 이 당시 훗터 공동체에 대한 카스퍼 브라이트미헬(Casper Braitmichel)의 기록을 소개하는 것이 유익할 것 같다.⁸⁰⁾

재산공동체는 그리스도의 가르침에 따라 실행되었다. 모든 것은 똑같이 나누었으며…… 물론 환자들과 어린이들을 위해서는 특별한 배려가 없지 않았다. 칼은 낫이나 톱등 유용한 도구로 개조되었고 모든 사람은 동료 형제였으며 저들은 조화를 이루며 함께 살았다. 복수는 완전히 사라졌고 인내만이 모든 환란을 이기는 유일한 무기였다.

저들은 하나님과 믿음, 그리고 양심에 위배되지 않는 한 모든 선행과 모든 일에 있어서 권위자들에게 순복하였으며 당연히 바쳐야 할 세금을 바쳤다.……

왜냐하면 정부는 하나님이 세우신 기관이고 이 악한 세대에서 매일의 생활에서의 빵처럼 필요한 제도이기 때문이다. 저주나 맹세의 말은 들을 수 없었으며, 투기나 춤이나 카드놀이가 없었으며 방탕함도 음주도 없었다.

저들은 저들 자신을 위해 무례하거나 거만하거나 부적절한 모양의 옷을 만들지도 않았으며…… 부끄러운 노래도 부르지 않았고…… 오직 기독교적 이고도 영적인 노래, 성경이야기들의 노래를 불렀다.

저들 중에 게으른 자도 없었으며, 그가 전에 가난했든지, 부했든지, 귀족이었든지, 평민이었든지 간에 자기에게 요구되는 일을 했고 그가 할 수 있는 일들을 했다. 심지어는 교회에 속한 성직자들도 노동하며 일하기를 배웠다……

둘째로는 저들의 선교의 노력이다. 저들은 박해와 탄압 아래서도 각지로 선교사를

79) 원제는 *Rechenschaft unseres Glaubens geschrieben zu Gmunden im Land ob der Enns im Gefencknus*이다.

80) *Estep. op. cit.*, p. 101.

파송하였고 그중 80%는 순교하였다.⁸¹⁾ 훗터파의 선교 노력은 값비싼 희생을 감수한 사업이었다.

세째로는 교육사업이다.

당시 대부분의 유럽인이 아직 문맹인 이었던 그 때 훗터파는 초등교육 기구를 갖추고 의무교육을 실시했다. 이들은 교육을 통하여 신앙의 가르침을 실현해 가려 했던 것이다. 저들의 교육의 목표는 하나님을 아는 것과 그들의 입으로 하나님의 말씀을 증거하는 것, 그리고 기도하는 것과 하나님께 감사하는 것, 하나님을 위해 봉사하고 선행을 행하는 것을 가르치는 것이었다.⁸²⁾

이곳에서도 박해로 말미암아 모라비아에서의 재침례파 운동은 30년 전쟁 초기부터 시작되어 약 25년간 큰 시련을 겪기도 했다.⁸³⁾

5. 화란에서의 재침례파 운동(메노나이트파)

재침례파 운동은 쾰리히에서 시작되어 스위스, 독일, 모라비아등지로 전파되었고 화란에서도 이 운동은 계속되었다. 화란에서의 이 운동은 멜키오르 호프만(Melchior Hofmann, 1495-1543)에 의해 전파되었다.

모피상인 출신인 호프만은 원래 루터의 열렬한 제자였으나 그의 급진적인 종말사상 때문에 1530년 루터란과 결별하고 스트라스버그에 있을 때 잠시 쾰링글리와 합세한 일이 있으나 곧 결별하였고 그해 4월 23일 재침례를 받음으로 재침례파에 가담하였다. 그로부터 2개월 후 화란 엠덴(Emden)에 나타나서 재침례파 운동을 시작하였다. 이것이 화란에서의 재침례파 운동의 시작이었다. 호프만은 성공적으로 재침례파를 전파하면서 북부 독일과 네덜란드의 여러 지방을 왕래하였다.

1533년 그리스도의 재림이 임박하다는 확신을 갖게된 그는 스트라스버그에 새 예루살렘이 이루어진다고 믿었고, 그가 6개월간 옥중에 있다가 석방되어 예수 재림시 엘리야적 역할을 하리라는 환상중에 스스로 소요죄를 일으켜 투옥되었다. 그러나 그의 환상은 거짓된 것이었고 그로부터 10년 후인 1543년 옥사하고 말았다.

호프만이 투옥되어 있는 기간이 길어지자 스트라스버그가 아니라 뮌스터(Münster)에 새 예루살렘이 내림한다는 거짓제시와 환상 가운데 혁명적인 열광주의가 북부독일과 화란을 휩쓸었다. 이 극단적인 종말론은 결국 처참한 종말을 고하고 재침례파 운동에 대한 오해와 불신을 가중시킨 결과가 되고 말았다. 즉 뮌스터 사건(1533-1535)이 토마스 뮌처의 농민혁명과 유사하다 하여 재침례파를 뮌처와 관련시키는 오해를 받기

81) *Ibid.*, p. 95.

82) *Ibid.*, p. 100-102.

83) Hutterite(훗터공동체)는 1622년까지 모라비아에 존속하였고 그후 헝가리로 이주하여 1685년까지, 그리고 1874년 우크라이나에서 존속하였고 다시 저들이 미국으로 이주하여 Dakota주에서 이 공동체의 이상은 계승되고 있다.

도 했고⁸⁴⁾ 재침례파를 뮌스터 사건과 동일시 하여 재침례파에 대한 오해를 가져오게 하기도 했다.⁸⁵⁾

화란에서의 재침례파 운동은 사실 메노 사이먼스(Menno Simons)에 의해 온건한 복음주의적 운동으로 확산되어 갔다. 물론 뮌스터파의 난동의 와중에서도 화란에서 비폭력적, 레이우바르든 반뮌스터적 재침례파 운동을 견지한 자가 있었는데 그 대표적 인물은 (Leeuwarden)출신의 오베 필립스(Obbe Philips)와 그의 동생 디 필립스(Dirk Philips)였다. 후에 메노 사이먼스는 그로닝겐에서 오베 필립스로부터 재침례를 받았다.

메노는 화란 웨스트프리스랜드의 볼스워드(Bolsward)에 가까운 위트마숨(Witmarsum)이란 마을에서 출생하였다. 어려서 부터 사제가 되기 위하여 라틴어를 배웠으며, 역시 헬라어도 배웠다. 1524년 3월 26일 우트레히트(Utrecht)의 감독에 의해 사제로 서품되었다.

그는 당시 다른 성직자들과 마찬가지로 성경을 읽는 것을 위험한 일이라고 생각했다. 그러던 그가 화체설의 교리에 의심을 품고 성경을 읽기 시작했으며, 마침내는 미사에도 의심을 품게 되었다. 그의 계속된 성경 연구와 종교개혁자들의 글을 읽음으로서 복음적인 설교자로 변화되고 있었다.⁸⁶⁾

이 때 재침례파 운동이 독일로 부터 화란으로 확산되고 있었다. 화란에서도 이에 대한 박해가 일어나 레이우바르든이란 곳에서 1531년 3월 20일 스니더(Snyder)라고 하는 호프만의 추종자가 재침례파를 받았다는 이유로 죽음을 당했다. 메노가 재침례파들이 유아 세례를 거부하고 있다는 사실을 안 것은 이 때 였다. 그는 로마교의 유아 세례에 대해 의문을 품고 그의 선배 신부와 토론한 결과 유아 세례는 성경적 근거가 없다는 결론을 내렸다. 또한 루터, 부처(Bucer), 불링거(Bullinger)등의 저서를 읽어 보았으나 유아 세례의 명확한 이유를 찾을 수 없었다.⁸⁷⁾

이 무렵 뮌스터의 사건이 일어 났다. 메노는 올드 클로이스터(Old Cloister)란 곳에서 뮌스터를 지지하는 300명의 호프만 추종자들이 재물을 약탈하고 그들을 진압하기 위해 보낸 군대들을 칼로 대항했을때 이것은 하나님의 말씀에 어긋나는 일이라는 확신을 얻었다. 칼을 가지고 적을 대항하는 것은 온당치 못한 일로 그는 생각했다. 결국 이들 300명은 1535년 4월 죽임을 당했는데 이 중에는 메노의 친동생도 포함되어 있었다.

이 사건을 통해 오랫동안 번민하던 메노는 회심을 경험하였다. 이때까지의 인문주의

84) Zwingli의 제자인 H. Bullinger가 재침례파운동이 Thomas Müntzer에서 시작되었다는 말을 남김으로서 후세사가들이 이를 무비판적으로 수용하도록 하였다.

85) 홍치모, *종교개혁사* (성광문화사, 1977), p. 129. K. S. Latourett, *op. cit.*, p. 784.

86) Estep. *op. cit.*, pp. 115-116.

87) J. Horsch, *op. cit.*, pp. 187-188, Estep. *op. cit.*, p. 117.

자적인 입장을 버리고 지난날의 자신의 죄악을 깊이 깨닫고 새로운 피조물이 되어 갔다. 이 일이 있은후 9개월간 옛 강단에서 복음적인 설교를 하였다.

그러나 계속 천주교에 머물러 있을 수가 없었다. 로마 카톨릭 강단과 재침례파가 조화될 수 없음을 알았을때 로마교와 결별하고 모든 곳에서 반대와 탄압을 받고 있는 재침례파 운동에 생애를 바치고 맡았다. “그때 그는 그리스도의 험한 십자가 밑에서 아무 미련없이 한 순간에 모든 나의 세상적 명예와 비기독교적인 가증스러운 것과 미사와 유아 세례를 버렸다”고 했다.⁸⁸⁾

그는 곧장 재침례파교도가 되었으나 정확하게 언제 재침례를 받고 그 교도가 되었는지는 알려져 있지 않다.⁸⁹⁾ 그러나 1536년 10월 24일 헤르만 얀과 게리트 얀(Herman and Gerrit Jans)이 재침례파 신앙을 받아 드린 메노 사이먼스에게 숙소를 제공했다고 체포된 기록을 보면⁹⁰⁾ 그는 적어도 1536년 10월 이전에 재침례로 개종한 것 같다.

메노가 재침례교에 가입한 것은 화란 침례교 역사의 신기원을 이루는 일이었다. 사실 “16세기 재침례교 인물중에 메노 사이먼스 만큼 위대한 인물이 없었다.”⁹¹⁾는 에스텔 교수의 말은 지나친 말이 아니다. 무엇보다도 그의 인격과 그의 무저항주의와 절대 평화사상은 그 이후 오늘날 까지도 흠모의 대상이 되고 있다. 메노는 사역을 지역한지 첫 4-5년간은 그로닝겐과 동부 프리슬랜드에서 활동했다. 이기간 동안 현직 신부였던 그에 대한 박해는 감당하기 어려운 것이었다.

1539년 1월 21일 그로닝겐 지역에 재세례파에 대한 추방을 명하는 칙령이 선포 되었을때 무저항주의자인 그는 그로닝겐을 떠났으나 그에 대한 체포령이 내렸다. 심지어는 신성 로마제국의 황제인 찰스 5세는 메노를 체포하라는 칙령까지 발표하였다.

얼마동안 메노는 암스텔담 주위에서 일하며 재침례를 베풀었으나 체포되지 않았고 이 기간 동안 그는 3권의 저서를 썼다.⁹²⁾

1543년 후반에 그는 화란을 떠나 좀더 관용적인 북부독일로 가서 1516년 그의 사망 시까지 18년 동안 일했다. 즉 그는 쾰른에서 2년간 일했고(1544-1545) 홀스타인과 발틱해안에서 16년간(1546-1561) 일했다. 그는 이 기간동안 화란과 북부 독일에 있어서 탁월한 재침례파의 지도자가 되었다. 그것은 그가 암스텔담 주위에서 일할 때 쓴 「기독교 교리의 기초」에 힘입은 바 크다.⁹³⁾

88) Estep. *op. cit.*, p. 120, 메노자신의 글로서 자신의 종교적 변화와 재침례파교도로서의 고난의 과정을 언급한 전기적 기록으로는 Reply to Gellius Faber(1554)라는 글이었다. (참고, G. H. Williams, *op. cit.*, p. 488.)

89) 그러나 K. S. Latourett는 메노가 공개적으로 로마 카톨릭에서 떠난 날이 1536년 1월30일이라고 한다. (K. S. Latourett, *op. cit.*, p. 784)

90) Estep. *op. cit.*, p. 120.

91) *Ibid.*, p. 114.

92) 이 3권의 책은 *Christian Baptism (1534)*, *Foundation of Christian Doctrine (1540)*, *True Christian Faith (1541)*이다.

93) 이 책은 처음에는 이 지방언어로 기록되었는데 1554년 개정판이 출판되었고, 1558년 화란어로, 1575년에 독일어로 각각 번역출판되었다. 이 책은 재침례교 신앙과 과습을 평이하게 해설한 책인데 메노의 해박한 성경지식과 교부들의 저작에도 익숙해 있음을 반영해준다.

북부 독일과 화란에서의 메노의 역할과 기여는 대단한 것이었다. 그래서 그의 온건한 성경적 재침례파 운동(Biblical Anabaptists)을 믿는파를 추종하던 바텐부르크파(Batenburgers)와 극도의 광적 신비적 환상주의자였던 데이비드 조리스(David Joris, 1501-1555)⁹⁴⁾와 구별하여 메노파(Menists) 곧 메노나이트파(Mennonites)⁹⁵⁾로 부르게 된 것이다.

1561년 1월 31일 메노는 세상을 떠났고, 그의 오랜 친구요 동역자였던 디크 필립(Dirk Philips)이 지도권을 계승하였다. 그후 메노나이트파는 그리스도의 인성에 관한 문제와 출교에 관한 문제로 논쟁하였고 내부적 분열이 있었지만 아직까지도 저들의 고결한 삶과 무저항주의적 사상은 소중히 간직되어 있다.

이상에서 우리는 재침례파 운동의 기원, 지리적 확산과 발전, 그 중요 인물들에 대해 살펴 보았다. 이들은 여러 지역에서 여러 분파로 형성된 복수 운동이었으므로 약간의 차이가 내제해 있었으나 근본적인 몇가지 문제에는 거의 일치하였다. 이런 점들은 차항에서 구체적으로 언급되었으나 신약교회상을 회복, 배상하려는 복귀운동을 급진적 개혁 운동속에 확산하고 있었던 것이다.

이들은 당시 관헌과 로마 카톨릭, 프로테스탄트들에 의해 심각한 탄압과 박해를 받고 16세기 후반기 대부분의 지도자를 상실하여 종교개혁운동 표면에서 활동할 수가 없어 지하로 잠복, 종교개혁 운동의 저류(底流)가 되었으나 이 운동은 아직까지 계속되고 있다.

III. 재침례파의 개혁이념과 교의

1. 근본적인 문제 — 교회의 타락과 복귀

16세기 재침례파 운동에서 중심되는 이념은 무엇인가? 그리고 저들의 개혁운동이 근본적으로 루터나 쾰링글리 그리고 칼빈과 어떻게 다른가? 그리고 재침례파는 왜 로마카톨릭 뿐만 아니라 당시의 프로테스탄트들로 부터 심각한 박해를 받아야 했는가? 이와같은 여러 질문에 대한 해답을 재침례파의 교회관에서 찾는 것이 합당할 것이다.

근본적으로 재침례파의 표준은 신약성경적인 신앙개념이었다. 즉 저들은 성경은 그리스도인의 삶의 모든 문제를 어떻게 말하고 있는가 하는 말씀의 해석과 이해에 대한

94) David Joris는 화란출신의 광적인 환상가로서 남긴 저술은 방대하다. 그는 처형을 피해 잠적한 채 열광주의적인 재침례파 운동을 지휘했던 인물로서 자신을 Christian David라고 자처하기도 했다. 1556년 4월 자기의 정체를 숨긴채 사망했으나 매장된지 3년후 그의 사위의 고발로 그의 시체를 파내어 다시 화형에 처했다.

95) ‘메노파’라는 용어는 개혁파 목사 John a Lasco가 Anna백작부인에게 보낸편지에서 처음 사용된 후 보편화되었다. 이 편지에서 메노파를 바텐부르크파와 데이비드파와 구별하면서 관대한 관용을 부탁하고 있다.

이념적 문제(Spirit)와, 그 말씀을 따라 현세적 생활속에서 양심적으로 실천하고 있는 가하는 삶의 성실성(Fidelity)문제였다. 교회관은 이 두가지 문제를 충실하게 실행하는 방편이었다.⁹⁶⁾ 재침례파 이념의 근본적 정신은 당시의 국가교회(state church)를 신약 교회의 원리에서 떠난 타락한 제도로 보고 성경적 가르침에 따라 원시 교회로 돌아가야 한다는 복귀라는 개념 속에 함축되어 있다. 다시 말하면 타락한 제도화된 교회로부터 신약적 교회로의 회복운동인 것이다. 그래서 베인톤은 '리포메이션'(Reformation)이란 말은 루터의 종교개혁운동이나 루터파의 운동을 지칭하는 말이라면 '개혁파'(Reformed)란 말은 쾰링글리나 칼빈의 개혁운동을 지칭하고 '회복'(Restored)이란 말은 재침례파들의 이념과 사상 혹은 개혁운동에 대한 포괄적인 표현이라고 했다.⁹⁷⁾ 그들은 신약성경이 가르치는 이념으로 돌아가기를 원했으며 그런 의미에서 '복귀(회복)주의자'들이 있었고 복귀라는 단어는 저들의 이념을 함축해 준다.⁹⁸⁾

사실 재침례파는 초대교회의 사상과 삶을 발견하기 위해 성경연구에 몰두하였고, 국가교회적인 중세적 전통에서 벗어나 초대교회적인 모범을 회복하려고 했던 것이다. 재침례파는 근본적으로 쾰링글리파에서 일어났는데 저들은 원시교회로의 복귀를 쾰링글리보다 철저하게 그리고 일관성있게 추구했던 것이다.⁹⁹⁾

그들은 원시교회는 오직 진실된 신자들로만 구성되었고, 교회가 국가와 결합되기는 커녕 도리어 박해받고 경멸당하고 거부당하는 순교자의 교회로 파악했다. 그래서 저들은 교회는 국가와 완전히 분리되어야 한다고 보았는데, 이것은 국교회(보통 Established church라고도 한다)로부터 교회의 독립을 이루려는 일종의 자유교회(free church)¹⁰⁰⁾ 운동으로서 이것은 저들의 매우 중요한 이념이었다. 종교개혁 당시 국교회 제도는 신성불가침한 것으로 이해되었다. 이점에 있어서는 로마 카톨릭이나 루터파나 개혁파(쾰링글리, 칼빈)를 막론하고 동일하였다. 따라서 재침례파가 교회와 국가를 철저하게 분리시키려는 이상은 국기를 흔드는 반역적이며 신성모독적인 것으로 이해되었다. 이들이 유아 세례를 반대하고 재침례를 주장한 것도 국교회로부터의 분리에 대한 논리적 결론이었다. 재침례파가 탄압받았던 이유도 바로 여기에 있다. 이들은 성인 세례 혹은 신자의 세례(believer's baptism)를 실시하므로 국가교회체제를 극복하려 했

96) 허진 *op. cit.*, p. 259.

97) R. Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century* London: (Holder and Stoughton, 1968), p. 95.

98) *Ibid.*

99) *Ibid.* 또 메노나이트파 학자인 고센대학의 Harold Bender는 '재침례파의 이상'(The Anabaptist Vision)이라는 제목의 미국 교회사학의 취임연설에서 재침례파를 종교개혁 전통에 있어서 "일관성있는 개신교"(consistent protestants)라고 불렀던 것도 바로 이런 이유에서다. (G. H. Williams, "The Radical Reformation Revisited", *Union Seminary Quarterly Review*, Vol., xxxix, No. 1, 2, 1984, p.2)

100) 자유교회운동에 관한 역사적 고찰을 시도한 대표적인 두가지 저작으로는, Franklin H. Littell, *The Free Church*(Boston, Star King Press, 1957)과 Gunnar Westin, *The Free Church through the Ages*, trans. Vergil Olson(Nashville: Broadman Press, 1958)이 있다.

던 것이다. 사실 로마카톨릭은 말할 것도 없거니와 루터나 쾰링글리, 칼빈은 당시의 국가교회체제를 부인하지 않았으며 그런 체제하에서 관헌의 지원아래 개혁운동을 전개했던 점에서 G. H. 윌리엄스교수는 이들의 개혁운동을 Magisterial Reformation이라 칭하고 재침례파를 Radical Reformation으로 명명한 것이다.¹⁰¹⁾ 당시 개혁자들은 종교개혁 이전의 교회조직은 교회가 아니었다는 것으로는 보지 않았다. 이것이 바로 재침례교도들이 개혁자들을 완전한 개혁자로 보지 않는 이유였다. 이들은 로마카톨릭의 교황권 뿐만 아니라 교회제도 자체가 전적으로 타락한 것으로 보고 콘스탄티우스의 교회를 부정했던 점에서 과격했고 급진적이었다고 할 수 있다.

2. 교회관

교회의 복귀 운동은 재침례파의 핵심이었을 뿐만 아니라 이들의 교회관의 핵심이기도 하다.

재침례파의 교회관은 신약성경의 교회를 본받으려는 열망으로서, 이를 일종의 주의주의(主義主義 voluntarism)로 표현되었다.¹⁰²⁾ 이들은 신약성경시대와 콘스탄티우스 이전 시대의 교회를 참된, 그리고 순수한 교회로 보고 이 시대적 교회로의 회복을 의도했던 것이다. 그래서 리텔(Franklin Littell)은 이를 '원시주의'(Primitivism)라고 명명하였다.¹⁰³⁾ 또 그는 그의 「재침례파의 교회관」(The Anabaptist view of Church)에서 '재침례파'란 말의 참된 의미는 "사도적 전통에 따라서 참된 교회(rechte Kirche)로서 모이고 가르침을 받았던 급진적인 종교개혁자들"이라고 했다.¹⁰⁴⁾

재침례파는 교회의 타락은 바로 교회가 국가와 타협, 야합하여 상호의존적 관계에서 교회의 독립성을 누리지 못하는 제도, 곧 국가교회(state church)형태로 보았다. 그래서 저들은 로마카톨릭은 물론이지만 루터파나 쾰링글리나 칼빈파들과 분리되었던 것이다.

재침례파가 볼 때에 루터나 쾰링글리나 칼빈이 비록 교회와 국가간의 분리를 주장한다 할찌라도 그것은 개념상의 분리였지 실재적이며, 철저한 분리를 못했기 때문에 여전히 중세적이었으며 로마 카톨릭과의 연속성을 가지고 있었다고 보았다. 그래서 저들의 개혁운동은 보다 급진적일 수 밖에 없었던 것이다.

재침례파를 포함한 모든 급진적 개혁자들은 기독교의 타락이 콘스탄티우스 때로부터(313년 혹은 324년) 시작되었다는 점에서 일치하고 있다. 즉 콘스탄티우스의 기독교 공인(Constantinian establishment)이 기독교적인 삶의 양식과 교훈의 타락을 가져왔

101) G. H. Williams, *The Radical Reformation*, p. 8.

102) R. E. Webber, *The Secular Saint, the role of the Christian in the secular world* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), p. 87.

103) F. Littell, *The Anabaptist view of Church* (Boston: Starr King Press, 1958), p. 47ff.

104) *Ibid.*, p. xvii.

다고 보는 점에서 일치하고 있다.¹⁰⁵⁾

그래서 세바스치안 프랑케(Sebastian Frank)나 카스파 슈웬크펠트(Caspar Schwenckfeld)는 교리적 정통에 대한 강요나 영적자유의 침해가 황제권의 개입의 결과로 보았고, 토마스 뮌쩌(Thomas Müntzer)나 레이덴의 존(John of Leyden)은 사유재산의 인정이나 경제적 이윤추구와 같은 초대교회의 이상으로부터의 변질이 나타났다고 본 것이다.

반면에 재침례파(스위스 형제단, 남부독일의 재침례파, 훗터 공동체, 화란의 메노파 등)는 콘스탄틴 황제 이후의 교회와 국가간의 타협 혹은 결합을 교회 타락의 가장 중요한 징표로 보았다.¹⁰⁶⁾

이 타협을 통해서 교회는 더 이상 신자의 자발적인 모임이기를 거부하고 국가적 의식(유아 세례)이나 강압과 무력정복에 의한 집단적 개종을 강요하기에 이르렀다고 주장하였다. 그래서 저들은 교회와 국가의 엄격한 분리를 주장했던 것이다. 재침례파가 말하는 타락한 교회의 두 번째 표징은 기독교의 이름으로 수행된 전쟁이라고 보았다.

폭력은 어떤 이유와 어떤 과정속에서 사용된 것인가를 막론하고 모두가 신약성경의 가르침과 초대교회의 정신과는 상치되는 것으로 보았다. 교회가 검을 사용하고 동맹을 체결하고 무력을 사용하여 종교적 자유를 통제하는 것은 분명한 타락의 징표로 보았다.¹⁰⁷⁾ 그래서 저들은 무저항주의와 절대평화주의를 견지했던 것이다. 재침례파가 보았던 교회타락의 세 번째 표징은 삶과 예배의 형식주의(dead formalism)였다.¹⁰⁸⁾ 내적 진실성보다는 외적 웅장함, 복잡함, 현란함이 제도화된 계급체제속에 강조된 것은 교회의 타락이라는 것이다. 그래서 저들은 단순한 의식과 간략한 성찬식 거행을 시행했다.

그래서 재침례파는 교회는 마땅히 믿는자들의 자의(自意)에 의한 모임이어야 하며 국가나 권력의 통제나 간섭으로부터 철저히 독립해야 한다고 보았다. 유아 세례를 통한 모든 백성이 다 교회의 회원이 되는 제도적 교회개념은 그들에게 있어서는 신약 성경적 가르침에서 떠난 것이라고 이해했다. 또 믿는자의 자의에 의한 세례(believers' baptism)를 통해 구성된 회중은 형제들(Brotherhood of believers)이며 이 신자들은 철저한 복종에 의해 특징 지워져야 한다고 믿었다. 성경을 통해서나 혹은 공동체안에서 일단 하나님의 뜻을 알게 되면 그에게 남은 것은 오직 순종하는 일 뿐이라고 보았다.¹⁰⁹⁾

105) F. H. Littell "The periodization of History", *Continuity and Discontinuity in Church History*, (eds.) F. Forrester Church and Timothy George (Leiden: E. J. Brill 1979), pp. 21-22.

106) *Ibid.*, p. 22.

107) R.E. Webber, *op. cit.*, p. 88.

108) *Ibid.*, pp. 88-89.

109) *Ibid.* 휘브마이어의 책에는 신자의 세례를 시행해야 하는 10가지 근거가 논의되었는데, 그중의 4개는 그리스도의 명령에 대한 순종의 행위임을 강조하였다.

이상을 살펴볼때 재침례파는 당시 자연스럽게 수납되었던 국가-교회 개념과는 크게 달랐던 것이다. 이들에게 있어서 교회는 국가와 구별된 전적으로 중생된 자의 모임이어야 했다.

3. 세례관

중생된 자의 모임으로서의 교회관은 인식되고 고백된 신앙을 토대로 하는 신자의 세례관에 기초한다. 이 세례를 통하여 그리스도의 제자됨을 공적으로 선언하는 것이며, 하나님의 제명에 순종하여 새로운 생활을 할 것을 약속하는 것이다. 그래서 개혁주의와 로마 카톨릭 사이의 가장 명확한 경계선이 성경의 권위라고 한다면 재침례파와 개혁주의자들 간의 경계선은 신자의 세례¹¹⁰⁾라 할 수 있을 만큼 중요한 것이었다.

그러므로 신앙의 지각이나 행위의 자발적인 것이 없는 유아들은 교회의 정식 회원이 될 수 없으며, 따라서 유아 세례는 인정될 수 없는 것이다. 이들에게 있어서 신자의 세례는 제자로서의 삶과 교회에 대한 관점을 이해하는 열쇠가 된다. 이 당시 유아 세례란 국가와 교회가 결합한 상태에서 국가적 의식으로 국가교회의 특징이었다. 모든 유아들이 교회에서 세례를 받아야 한다는 것이 법으로 정해져 있었기 때문이다.¹¹¹⁾ 그래서 유아 세례에 대한 거부는 시민적 종교에 대한 거부와 결합되었다. 교회는 시민사회의 종교적 규약(sanction)이 아니라 세계와 사회의 현체제에 대립하는 새로운 피조물로 이해한 것이다.

그들은 할례와 세례를 동일시하는 것을 부인하고 할례에서 유아 세례를 유추하는 것은 부당하며, 세례란 기계적인 언약 이론의 표현이 아니라, 예수 그리스도와 아버지이신 하나님과 인격적인 관계에 요구되는 확실한 것이다.¹¹²⁾ 또 이들은 성경에서 유아 세례의 근거를 찾지 못하고 이것은 교황에 의해 창안된 것으로 보아 거부하였다.¹¹³⁾ 세례는 교육, 믿음, 회심을 거쳐야 하는데 이런 것은 유아에게는 불가능하다는 것이다. 그래서 이들은 본인의 결단없이 이루어지는 유아 세례가 무효이며 신자가 된 사람은 다시 세례를 받아야 하는데, 그것은 유아 세례는 본질적 의미를 가지지 않는 형식이기 때문이다. 이점은 1527년의 쉘라이타임 신앙고백(Schleitheim Confession)에도 명백히 드러나 있다.

여기에 의하면, "세례는 회개를 배우고, 생이 변하여, 그리스도를 통하여 그들의 죄

110) Estep. *op. cit.*, p. 150.

111) 유아 세례가 강제적으로 명령된 것은 A.D. 407년의 인노센트 1세(Innocent I)의 칙령에 의해서였는데, 메노는 이것을 교회타락의 절정으로 보았다. Krahn, *Menno Simons* (Karlsruhe: Heinrich Schneider, 1936), p. 136, F. Littell, *Anabaptist view of the Church*, p. 63에서 중언.

112) Estep. *op. cit.*, p. 153-154.

113) 이들은 유아 세례가 교황 니콜라스 2세(Nicholas II, 1039-61)로부터 기원한 것으로 보았는데 이것은 교회사에 대한 무지를 반영하고 있다. 유아 세례(pedobaptism)의 역사는 교황권보다 훨씬 오래다. (P. Schaff, *History of the Church*, vol VIII, Grand Rapids: Eerdmann, 1910, p. 76)

가 도말하여 진 것을 진실로 믿는자들…… 그와 함께 장사되고 그와 함께 다시 살 줄을 믿고 원하는 모든 자들에게 반드시 시행되어야 한다…… 이 의미에 의하여 로마 교황의 극악한 교훈인 모든 유아 세례는 배척되어야 한다”고 하였다.¹¹⁴⁾

1538년에 있었던 베른 토론(Bern Disputation)에서도 이점을 분명히 했다. 여기에서는 구약의 할례를 세례와 동일시 하는 것은 부당하다는 것이다.

그들은 세례는 구원의 필수조건이라는 주장을 거부하고 유아는 물세례와 관계없이 그리스도의 피로 구원받게 된다고 주장하였다.¹¹⁵⁾ 그러나 ‘믿는자의 세례’는 회심의 표로서 교회 회중이 되는데 필수 조건인 것으로 보았다.

이와같은 세례에 대한 개념에서 회심한 자로서 교회의 회원이 되기 위한 자발적인 재침례를 주장하였던 것이다. 이렇게 볼때 이들을 가리켜 재침례파(Anabaptists, Rebaptizers, Wiedertäufer)라고 말하는 것은 합당하지 않다. 왜냐하면 이들은 유아세례를 인정하지 않기 때문이다. 스위스 형제단에게 있어 세례란 전통적 의미에 있어서의 성례라기보다 일차적으로 제자로서의 순종의 상징이었다. 그들은 세례는 하나님의 말씀에 의해 회개하고 그의 마음이 변화하며, 그 결과로 새로운 생을 살아가기 열망하는 자에게 시행되어야 한다는 것이다.

휘브마이어에게 있어 세례는 “공적인 신앙고백이며, 내적 신앙의 증거”였다. 그러므로 세례에 있어서는 회개와 함께 신자의 순종 행위가 수반되는 것이어야 함을 강조하였다. 그런 의미에서 그는 유아세례를 반대 하였으며, 세례 요한이나 예수님 그 누구도 어린아이에게 세례를 베풀지 않았음을 지적하였다.¹¹⁶⁾

훗터파 교회의 지도자인 리더만은 그의 저서 “Rechensschaft”(1541)에서 휘브마이어와 같은 이유로 유아세례를 부인하였다. 그는 세례란 “중생의 씻음”이며, 중생한 사람만이 세례를 받아야 한다고 주장하였다. 세례가 중생을 가져오는 것이 아니라, 이미 중생받은 자가 세례를 받음으로 중생한 표를 보인다는 의미이다.¹¹⁷⁾

필그림 마르콧은 한 걸음 더 나아가 할례는 옛 언약의 표이며, 영적 할례는 중생한 자만이 받을 수 있고, 이것은 그리스도안에 있는 믿음의 결과이며, 따라서 믿음없이 받는 세례는 세례가 아니라고 주장하였다. 따라서 세례는 반드시 개인이 각자의 신앙을 고백한 뒤에 받아야 하는 것이다.¹¹⁸⁾

메노 사이먼스와 그의 동료 딕 필립스에게 있어 세례란 그리스도의 명령에 순종하는

114) Estep, *op. cit.*, pp. 151-152.

115) 루터파의 아우구스버그 신앙고백서(*The Augusburg Confession*) 제 9 조는 재침례파의 “*pueros sine baptismo salvos fieri*”의 교리를 부정하고 있다.

116) 이와같은 문제들은 휘브마이어와 쾰링글리간의 토론에서 분명하게 제시되었는데, 쾰링글리가 1525년에 쓴 *Commentarius de vera et falsa religione*와 *Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe*에 대한 휘브마이어의 답변 *Von der christlichen Taufe der Gläubigen*에 잘 나타나고 있다.

117) Estep, *op. cit.*, pp. 167-168.

118) *op. cit.*, pp. 168-170.

행위이며, 중생한 표이고 제자됨의 서약이었다. 필립스는 세례가 영적 세례의 형태나 표이며, 참된 회개의 증거이고 예수 그리스도 안에 있는 믿음의 표라고 하였다.

그러므로 말씀을 깨닫지 못하고 은혜의 복음도 알지 못하고 고백하지 못하는 유아에 대한 세례는 온당치 못하다고 보았다. 그는 세례는 보이는 교회(visible church)에 있어 중요한 요소로 보았던 것이다.¹¹⁹⁾

재침례파의 성경관, 가건적 교회관, 제자관은 세례에서 그 중심점을 찾을 수 있다. 그리하여 세례관은 재침례파운동의 뚜렷한 표식이 된 것이다.

4. 국가관

재침례파는 국가란 “이 세상 나라”(the kingdom of this world)에 속했다 하여 이 세상과의 관계에서 분리주의적 입장을 취하였다. 이들이 교회와 국가를 분리하려는 것은 소위 그리스도의 나라와 이 세상나라를 구분하는 두 왕국 개념에 기초한 것으로서 교회와 국가(세상)를 절대적 대립의 관계로 보고 있는데 이것이 교회관과 국가관의 핵심이다. 이 점은 스위스 재침례파에 의해서 1527년 작성된 슐라이트하임 신앙고백서(the Schleitheim Confession of Faith)와 훗터파 대신조서(Great Article Book)속에 잘 나타나 있다. 그러면서도 국가의 권위를 부인하지 않는다. 슐라이트하임 신앙고백서는

“하나님은 그리스도의 온전하심 밖에서는 검을 사용하도록 정하였다. 그리하여 검은 악한 자들을 심판하며 죽인다. 또한 선한 자들을 보호하고 지키는 것이다. 율법에서 검이 악한 자들을 심판하고 사형에 처하는데 사용하도록 정해졌듯이 이는 세상 군주들이 사용하도록 정해진 것이다”¹²⁰⁾라고 하였다.

이런점에서 로마서 13장이 세속 권위에 대한 그들의 논의의 근거가 되었다고 할 수 있다. 따라서 재침례파는 일반적으로 세속 정부가 하나님께 복종하는데 반대하지 않는 한 그리스도인들은 세속 정부에 복종해야 한다고 주장했다. 그리고 세속정부가 이들을 탄압 박해하고 양심과 신앙의 자유를 유린할 때 이들은 보다 높은 소명(higher calling)에 순종하기 위해 세속 정부에 불순종하기에 이르렀다. 금지명령에도 불구하고 집회를 계속하고 세례를 베풀었다.¹²¹⁾

이런 상태에서 국가는 참된 교회에 대한 대립적 관계로 이해되고 있었다. 슐라이트하임 신앙고백서는 특히 3 가지 점을 강조하고 있는데, 첫째는 선을 방어하고 보호하기 위하여 그리스도인들이 악한 자에 대하여 검을 사용할 수 있는가 하는 문제이고, 둘째는 그리스도인들이 세속적인 일에 대해 불신법정에 설 수 있는가? 세째로는 그리스도인이 세속정부의 위정자가 될 수 있는가 하는 문제였다. 이 세 질문에 대하여 “그

119) *op. cit.*, 171-174.

120) Schleitheim Confession of Faith, Article 6.

121) R. E. Webber, *op. cit.*, p. 94.

리스도께서 그렇게 하지 않으셨다... 그러므로 우리도 그렇게 해야 한다”고 하여 세 질문에 대해 부정적인 해답을 제시 했다.¹²²⁾

즉 그리스도인은 이 세상에 있으나 이 세상의 시민이 아니요 하늘의 시민이라는 점이 이 해답을 함축해 준다. 결국 이것은 이 세상에서의 삶의 문제였다. 이들은 중생한 자가 신자의 세례를 통해 교회의 회원이 되고 회원이 된 자는 복종과 제자됨에 대한 의식을 강조하였다. 그래서 산상수훈을 문자적으로 지키려고 하였고 예루살렘 교회와 같은 공동체(행2: 42-47)을 꿈꾸었다.

뿐만 아니라 이들은 무저항적이고 평화주의적인 삶을 지향하였다. 로마의 탄압과 박해하에서의 초대교회 성도들과 같은 무저항 주의와 비폭력적 입장에 서 있었다.

슬라이타임 고백서와 훗터파의 대 신조서에는 검을 사용해서는 안된다고 선언하고 있다. 메노 사이먼스는 진일보하여 중생한 신자는 싸움으로 남을 속박하거나 전쟁에 참가해서는 안된다고 보았고 메노나이트파는 징총과 병력의무를 기피하였다.

이런 점에서 이들은 평화주의(Pacifism)와 반전(反戰)사상의 근대적 선구자들이라고 할 수 있다.¹²³⁾

재침례파는 개인의 신앙과 양심이 국가에 의해 속박될 수 없고 하나님 아래서 자유로워야 한다고 주장하여¹²⁴⁾ 하나님의 말씀에 대한 종속적 권위로서의 국가의 권위를 인정하였다.

관헌(官憲)에 대한 재침례파의 견해는 대개 정교 분리원칙에 입각하여 종교의 자유를 확보하고 종교적 양심의 문제에 대한 강제력 사용을 반대하며, 무력이나 폭력의 사용은 금지하며 그리스도인은 양떼로써 이 세상을 살아야 한다는 그들의 신앙원리 속에 종합적으로 집약되어 있다.¹²⁵⁾

IV. 칼빈과 재침례파와의 관계

본장에서는 소위 magisterial Reformer인 칼빈은 Radical Reformer인 재침례파에 대해 어떻게 이해해 왔으며, 어떤 관계를 유지해 왔는가를 그의 개혁을 위한 노력과 저술, 그리고 개혁운동 과정을 통해 고찰해 보려 한다.

이것은 재침례파에 대한 일종의 평가라고 해도 좋을 것이다. 재침례파에 대한 칼빈의 이해와 관계는 칼빈의 가르침과 그의 개혁사상을 따르는 오늘의 개혁파 교회나 장로교회에 16세기 재침례파에 대한 하나의 평가기준을 제공한다고 보기 때문이다.

122) *Ibid.*

123) H. S. Bender, "The pacifism of the Sixteenth century Anabaptist", *Church History*, xxiv(1955), pp. 119-131참고.

124) R. E. Webber, *op. cit.*, p. 95.

125) 허긴 *op. cit.*, p. 267.

먼저 언급해야 할 것은 칼빈은 재침례파를 다른 급진적 개혁운동과 선명하게 구별했다는 점이다.

대부분의 개혁자들, 이를테면 루터나 불링거 등은 신령파(Spiritualists), 광신주의자(Fanatics), 열광주의자들(Enthusiasts) 그리고 재침례파(Anabaptists)들을 동일한 유형으로 취급하였고¹²⁶⁾ 의식적이든 무의식적이든 일방적으로 동일시하여 정당한 평가를 시도하지 않았다.

예를 들면 루터는 재침례파를 광신자(Schwärmer)라고 했는데 프리드만(Robert Friedman)에 의하면 루터가 깊은 연구나 고려없이 광신자라고 명명한 이것이 서구 교회사 서술에서 재침례파에 대한 공식적인 대명사가 되어 버렸다고 한다.¹²⁷⁾ 그래서 루터의 일방적인 관점은 그의 추종자들 즉 메니우스(Justus Menius 1499-1558), 레기우스(Urbarus Rhegius, 1489-1541), 멜랑톤(P. Melancthon, 1497-1560), 알타머(Andreas Althamer, 1500-1539)들에게 그대로 반영되었다.¹²⁸⁾

20세기 초 대표적인 루터 연구자인 칼 홀(Karl Holl)은 재침례파를 열광주의자들(Enthusiasts)이라고 부르고 있는데 이것은¹²⁹⁾ 루터의 견해를 무비판적으로 수용한 견해가 아니라고 생각된다.

그러나 칼빈은 이들 급진적인 부류들을 명확하게 구분하였다. 칼빈이 급진파들에 대해 직접적으로 공박한 논문은 두 편인데, 한 편은 재침례파에 대한 비판서이고¹³⁰⁾ 다른 한편은 자유사상가(Libertins Spirituelz, Libertine Spiritualists)에 대한 것이다.¹³¹⁾ 칼빈이 이렇게 재침례파를 다른 급진적인 부류와 구별하여 생각한 것은 이들 자유사상가들이 성경을 최종적 권위로 받아들이지 않았던 반면에 재침례파는 성경의 권위를 인정했기 때문이었다.¹³²⁾

그러면 칼빈은 재침례파를 어떻게 이해했으며 저들과 어떤 접촉 혹은 관계를 가져왔는가? 이점에 대해서 후론 하겠지만 칼빈은 재침례파에 대하여 매우 강경한 입장을

126) J. Horst, *The Radical Brethren*, p.134. n. 145; "They were not as perceptive and fair on this point as was Calvin".

127) Robert Friedman, "Comception of the Anabaptists," *Church History* ix, 1940, p. 342. F. H. Littell, *The Anabaptist view of the Church* (Boston, 1958), pp. 3-8, 홍치모, 북구르네상스와 종교개혁, p. 232.

128) 홍치모 *Ibid.*, p. 233.

129) Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (Tübingen, 1923), I. Luther, s. 420-469, 참고.

130) *Briève Instruction pour armer tous bons Fideles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes* (Geneva, 1544), 영역본으로는 *A short Instruction for to Arm All Good Christian People Against the Pestiferous Errors of the Common Sect of Anabaptists* (London, 1549)가 있는데 보통 *Against Anabaptists*로 알려져 있다.

131) *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituelz (Against the Fanatic and Frantic Sect of Libertines Who Call Themselves Spirituals)* (Geneva, 1545).

132) W. Balke, *op. cit.*, p. 10, 그러나 칼빈의 항상 재침례파를 다른 급진적 개혁운동가들과 구분한 것은 아니라고 한다. 칼빈은 Anabaptists나 Catabaptists란 말을 일반적인미로 사용하여 급진적 부류들을 함께 취급한 경우가 있다고한다. (W. Balke, p. 31참고)

견지해 왔다. 그는 그의 최초의 신학적 작품이라고 할 수 있는 「영혼의 깨어있음」(Psychopannychia)에서부터 「기독교 강요」(Institutio Christianae Religionis) 결정판(1559)에 이르기까지 재침례파에 대한 비판과 공격을 멈추지 않았다. 그는 항상 한편으로는 로마카톨릭을, 다른 한편으로는 재침례파를 동시에 비판해 왔던 것이다. 이점은 그의 기독교 강요에 여실히 반영되었다.

1. 칼빈과 재침례파의 초기 접촉

루터보다 한 세대 후배인 칼빈은 1509년 6월 10일 파리에서 약 60마일 북동쪽에 위치한 피칼디(Picardy)현의 노용(Noyon)에서 태어났다. 그가 14세때인 1523년 파리대학에 입학하여 문과 계통(liberal arts)을 공부하였다. 이때 문과대학 학위를 위한 예비과정 곧 라틴어와 논리학 등을 공부하였다. 다시 신학연구를 위하여 보다 학구적이며 중세적 색채가 강했던 몽페규대학(la collége de Montaigu)으로 갔고 1527년까지 수학하였다. 1528년에는 다시 오르레앙대학(the University of Orleans)에 입학하여 아버지의 뜻을 따라 법학을 공부하였다. 칼빈은 이곳에 1년간 체류하면서 그의 사촌 형제이던 피에르 로베르트(Pierre Robert)¹³³⁾를 통해 인문주의와 접하였고 기독교의 참모습은 성경에서 찾아야 한다는 것도 배웠다.¹³⁴⁾ 1529년 가을에는 이태리 출신인 법률학자 안드레아 알치아티(Andre Alciati)에게 교회법을 배우기 위해 부르주(Bourges)대학으로 갔는데 이곳에서 그는 당시 루터신학의 권위자였던 볼마르(Melchior Wolmar, 1496-1561)에게서 희랍어와 루터신학을 배웠다. 훗날에 칼빈은 그의 스승 볼마르에게 고린도후서 주석을 헌정하였으며 베자(Theodore Beza)와 함께 볼마르의 집에서 기거했던 것으로 보인다.¹³⁵⁾

1531년 5월 부친이 사망하자 칼빈은 파리로 돌아와서 자기의 뜻을 따라 인문주의 대학인 포르테대학(Collège Fortet)으로 와서 헬라어와 히브리어를 공부하였고 특히 인문주의자의 영향을 적지 않게 받았다. 그는 여기서 르페브르(Jacque Lefèvre)를 비롯한 불란서 인문주의자들, 곧 에라스무스(Erasmus), 로히힐린(Reuchlin), 몽페규(Montaique) 등과 접촉하였다. 칼빈은 이들을 통해 “근원으로 돌아가자”(ad fontes)는 인문주의운동의 이념을 배웠고 이 고전연구를 통해 성경과 교부들에 대한 연구의 기초를 확립해 나갔다. 즉 그는 인문주의자들의 영향과 볼마르교수등을 통해 루터신학을 배우고 성경과 교부신학, 그리고 프로테스탄트적 복음이해로 접근하게 되었다. 그러나 아직도 칼빈은 신학자라기보다는 인문주의자였다.¹³⁶⁾

133) 그는 밤늦게까지 깨어있는 버릇이 있어서 올리베탄(Olivétan)이란 별명으로 더욱 잘 알려져 있다. 그는 인문주의자로 성경을 불어도 번역한 사람이기도 하다.
134) Thomas M. Lindsay, *A History of the Reformation*, vol II (Edinburgh; T. & T. Clark, 1964), p. 94.
135) Jean Cadier, *Calvin* (Ev. verlag, A. G. Zollikon, 1959), p. 22.
136) 이형기, *종교개혁신학사상* (서울: 장신대학출판부, 1985), p. 260.

이상과 같이 칼빈이 대학교육을 받고 있을 당시 루터와 쓰윅글리에 의한 종교개혁운동은 확산되고 있었고 쓰윅글리의 개혁운동속에 재침례파가 형성, 확산되고 있었다.

루터의 이름은 이미 1518년에 불란서에 전해졌고 1520년경 부터는 루터의 책들이 암암리에 회람되고 있었던 것으로 보인다. 적어도 칼빈은 1529년 이전에 루터의 작품을 접했던 것으로 보이며 1533년 칼빈의 나이 24세때에 완전히 종교개혁적인 복음주의에로 정신적 변화가 있었던 것으로 보아 1529년에서 1532년 사이에 갑작스러운 회심(subita conversio)이 있었던 것으로 추측되는데 정확하게 단정할 수는 없다.¹³⁷⁾ 이것은 오직 그의 시편주석(1557) 서문을 통해 대략 추측할 수 있을 뿐이다. 칼빈이 종교개혁운동에 직접관심을 갖기 시작한 것은 친구인 니콜라스 콕(Nicholas Cop)의 파리대학 총장 취임연설문을 작성 혹은 영향을 주었다는 이유로 파리를 떠날때부터 였다고 보는 것이 옳을 것이다.

이와같은 생애 과정 속에서 칼빈이 언제, 그리고 어떻게 급진적인 종교개혁, 특히 재침례파에 대해 알게 되었는지 알수 없다. 왜냐하면 이점에 대한 정보는 거의 찾을 수가 없기 때문이다.¹³⁸⁾

우리가 이미 앞에서 언급하였지만 스위스 형제단을 중심으로 발전된 재침례파운동이 스위스 여러지역과 남부독일, 그리고 오스트리아, 모라비아로 그리고 화란과 북부독일로 급속히 확산되어 갔지만 유독 불란서에서만은 그렇지 못했다.¹³⁹⁾ 물론 재침례파의 전파가 불란서에까지 미쳤겠지만 그 계기와 시기는 의혹에 가려져 있을 뿐만 아니라 불란서에 정착하지 못했던 이유도 알 수 없다.¹⁴⁰⁾ 칼빈이 오르레앙대학과 부르주대학에서 수학하고 있을 당시 불란서에는 재침례를 베푸는 자들이 있었고 소위 영적자유사상가(libertins spirituels)들이 있었던 것은 확실하다. 대략 1530년대 코핀(Coppin)이 불란서에서는 처음으로 성령주의적 교리(Spiritualistic doctrine)를 설교하기 시작하였다. 그후 몇년이 못 되어 다른 여러사람들 (Quintin, Bertrand des Movlins, Claud Parceval, Autoine Pocquet 등)이 가세하였다.

칼빈이 이들과 처음 접촉한 것은 그가 잠시 파리에 머물던 1534년인 것은 분명하다. 그러나 재침례파와의 접촉에 대해서는 분명하게 알 수 없다.¹⁴¹⁾

칼빈은 1532년 그의 나이 22세때에 「세네카의 관용론 주석」(Conmentary on

137) 칼빈의 회심시기에 대해서는 몇가지 견해들이 있는데 이를테면 종교개혁사가인 Lang은 1533년 8월 23일에서 11월 1일사이에 급격하게 이루어진 것으로 보는 반면 칼빈연구가인 Dounergue는 점차적 종교적 변화의 과정을 거쳐 1533년 11월 1일 이후에 회심한 것으로 본다. W. Walker, *The Epochs of Church History, the Reformation* (N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1900), p. 239참고.
138) Balke, *op. cit.*, p. 20.
139) *Ibid.*, p. 21.
140) *Ibid.*
141) *Ibid.*, p. 22.
142) F. Wendal, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought* (N. Y. 1963), pp. 46f.

Seneças Treatise De Clementia)을 출판했는데 과거에는 이 책이 가볍게 취급되어 왔으나 근래에 와서는 칼빈의 초기 사상을 반영하고 있다는 점에서 주목 할 만한 가치가 있는 것으로 평가되고 있다.¹⁴²⁾ 고전에 대한 칼빈의 관심은 그에게 유익한 영향을 주었던 것으로 보이는데 특별히 칼빈의 국가관, 국가에 대한 유기적 구조(organic structure of the state)는 세네카의 작품과 사상에서 채용한 것이 분명하다고 보하텍(Bohatec)은 주장하였다.¹⁴³⁾ 즉 그는 칼빈의 자연법(natural law)사상과 정치원리에 대해서 세네카의 관용론등이 훗날 칼빈사상에 크게 영향을 주었다고 한다.

어떻든 칼빈은 자연법을 강조하고 국가의 권위를 변호하였던 바, 로마서 13장에 따라 어떤 권위도 하나님으로 말미암치 않는 것이 없다고 보았고, 권위의 수여자는 하나님이라 했다. 그래서 세네카의 관용론 주석은 젊은 학자인 칼빈으로 하여금 사회 정치적 이론과 실재에 대한 굳은 확신을 심어 주었고 이것은 결국 당시 유행하던(1525-1535년 어간) 재침례파의 사상에 대한 비판적 관계를 갖게 한 것으로 보인다.¹⁴⁴⁾ 왜냐하면 재침례파는 국가에 대한 유기적 개념(organic idea)을 인정치 않았고 저들의 완전주의 때문에 원자론적(atomistic)인 인간관을 가졌고 어떤 제도나 기구의 장(head)과 그 구성원과의 관계를 약화시켰기 때문이다.¹⁴⁵⁾ 이미 칼빈은 초기작품에서 재침례파에 대한 비판적 견해가 반영되고 있는 것이다.

칼빈의 첫 신학 작품은 동시에 재침례파에 대한 첫 공격서이기도 했는데, 이것이 「Psychopannychia」이다.¹⁴⁶⁾ 이 책은 1534년초 그가 오르레앙에 머물때 처음 쓴 것으로 알려져 있는데 1536년 바젤에서 이 책이 수정된 것으로 알려지고 있다.

이 책에서 칼빈은 사망시부터 부활 할 때까지의 영혼의 상태에 대해 설명함에 있어서 영혼이 잠을 잔다는 소위 '영혼 수면설'(the doctrine of the sleep of the soul)에 대해 비판하였다.¹⁴⁷⁾ 당시 불란서에는 재침례파를 포함한 급진적 개혁자들의 영혼수면설이 널리 유포되고 있었기 때문이다. 칼빈은 인간의 사망시에서 부터 부활 할 때까지 영혼은 의식없는 수면의 상태가 아니라 움직일 수 있으며, 느끼며, 활동하고, 인지할 수 있다고 보았다. 칼빈은 1544년 「재침례파에 대항하여」(Brière Instruction contra les Anabaptistes)라는 글을 쓴 일이 있는데, 이 글에서 칼빈이 재침례파에 대해서 문

제시했던 것은 역시 사망시에서 부터 부활의 날까지의 영혼의 상태에 관한 것이었다.¹⁴⁸⁾ 그러나 이 글은 「Psychopannychia」에서 발췌한 것에 지나지 않는다. 그래서 홀스호프(Hulshof)는 「재침례파에 대항하여」는 1534년의 「Psychopannychia」의 번역판이라고까지 말하기도 했지만 합당치 않다. 흥미로운 것은 「Psychopannychia」에서는 재침례파(Anabaptists)란 말이 서문을 제외하고는 단 한번만 나오지만, 이 책에서 발췌하여 증보하였다는 「재침례파에 대항하여」에서는 19번이나 나온다는 점이다.¹⁴⁹⁾

이렇게 볼때 칼빈은 초기보다 후기에 가서 재침례파에 대해 더욱 논쟁적이었음을 반영해 준다고 하겠다. 칼빈이 영혼수면설을 위험한 사상으로 본 이유는 이것이 극단적으로 나갈 경우 영혼불멸설의 부인과 관계 될 것으로 보았기 때문이다. 우리는 칼빈의 초기 저작을 통해서 재침례파에 대한 칼빈의 견해, 곧 교회에 대한 심각한 위협으로 인식했음을 알 수 있다.

2. 「기독교강요」에 나타난 재침례파에 대한 칼빈의 견해

「세네카의 관용론 주석」을 서둘러 출판한 후 칼빈은 오르레앙 지방에서 약 1년을 보냈다. 1533년 8월에는 노용을 잠시 방문하였고 10월에는 파리로 갔다. 이 때 그의 친구인 니콜라스 쿵의 파리 대학 총장 취임 연설문을 기초(혹은 영향을 주었음)한 이 유때문에 불란서를 떠날 수 밖에 없었던 점은 이미 언급하였다.

불란서에서 떠난 칼빈은 루이 뒤 툴레(Louis du Tillet)의 집에 은거하면서 기독교 강요를 준비하기 시작하였다.

1534년 10월 불란서에서는 날로 긴장이 고조되는 가운데 소위 플랭카드 사건(the affair of the placards)이 발생하였다. 과격한 복음주의자(프로테스탄트)들은 “교황제도 아래서 행해지는 미사의 잘못된 사용에 관한 조문”으로 시작되는 벽보들을 파리지 내와 여러 도시에 붙였다. 그 중 하나는 암보아즈(Amboise)에 있는 왕궁 내의 침실 문 앞에까지 붙였다. 이들은, 미사 행위는 미신 행위이며 예수 그리스도가 유일한 증보자요 유일한 증보자이신 예수 그리스도의 성찬을 주장했다.

분노에 찬 국왕 프란시스 I 세는 자기 영토에서 이러한 해독을 제거하겠다고 서약하고 당시 교황 바울 III세의 환심을 사기 위해 약 3개월동안 심한 박해를 했다. 프란시스 I 세는 신교도들을 무정부주의적이며 비열한 선동자들이며 재침례파적이며 모든 것을 쓰러뜨리는 자라고 비방하고,¹⁵⁰⁾ 수백명의 프로테스탄트를 투옥했고 이중 35명을

143) Bohatec, *Bud'e und Calvin*, pp. 441ff. W. Balke, *op. cit.*, p.24.

144) Balke, *op. cit.*, pp. 23-24참고.

145) E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, II(N. Y.1960), p. 598, Balke, *Ibid.*, 25에서 증인.

146) 어원적으로 psychopannychia는 “영혼의 깨어있음”(the vigilance of the soul)을 의미한다. 칼빈은 이 단어를 자기의 입장과 일치하지 않더라도 모든 견해를 총괄하는 일반적 개념으로 사용하였다.

147) 영혼수면설에 대한 칼빈의 비판과 관련하여 칼빈은 교황요한xxii (1316-1334)에 대해서도 언급했는데, 그는 이미 죽은 성도들의 영혼은 부활의 때까지 영원한 영광을 보지 못한다고 하였다. 그래서 1333년 파리대학 신학부 교수들에 의해 비판되었고 교황에게 이교리의 취소를 진언한 바도 있다. 그후 1513년 라테란회의(the Lateran council)에서 영혼수면설은 취소되었다.

148) 요더(Yoder)는 영혼수면설은 재침례파에 의해 주장되지 않았고 저들의 저작속에서도 그런 사상이 나타나지 않는다고 한다. (J. Yoder, *Täufertrium und Reformation in der Schweiz*, Weierhof, 1962, p. 109). 그러나 샤텔러(Sattler)같은 재침례교지도자는 영혼수면론자였음을 그는 간파하고 있다. (G.Williams, *Spiritual and Anabaptist Writers in LCC*, xxv, pp. 136-144참고)

149) Balke, *op. cit.*, p. 28.

150) John H. Bratt ed. *The Rise and Development of Calvinism* (Grand Rapids : Eerdmans, 159), p. 14.

화형에 처했는데 그 중에는 칼빈의 친형제와 칼빈의 친구 에티엔느(Etienne de la Forge)도 포함되어 있었다. 이같은 상황에서 칼빈은 피하지 않을 수 없어 루이 뒤 릴레와 함께 스트라스버그를 거쳐 바젤로 피난하였다. 이 곳에서 1535년 「기독교 강요」(Institutio Christianae Religionis)를 완성하였고, 그 이듬해(1536) 3월에 출판하였다.

이 「기독교 강요」 초판은 루터의 카테키즘인 「소신양습서」¹⁵¹⁾를 모방한 카테키즘(Katechismus)의 형태로 된 것이었다. 그래서 이 책의 첫 4장에서 카테키즘의 전통적인 부분인 율법, 신앙(사도신경), 기도(주기도), 그리고 성례 등을 취급했던 것이다. 물론 재판(1539), 3판을 거듭하면서 칼빈의 독자적인 신학사상의 정립과 함께 신학대전으로 확대, 발전하였지만 초판은 프로테스탄트 신앙을 간명하게 가르치려고 하는 교육적 의도와 불란서의 박해받는 복음주의자들의 입장을 변호하려는 변증적 의도로 쓴 것이다. 이 책은 당시 불란서 왕인 프란시스 1세에게 헌정되었는데 이 점은 이 책의 변증적인 성격을 보여준다. 이 책은 두 가지 목적을 띠고 있었다. 첫째는 프로테스탄트의 교리적 입장을 변호(apologia pro fide sua)하는 것이었고¹⁵²⁾ 둘째로는 1534년 10월 플랭카드 사건 이후 복음주의자들을 박해했던 프란시스 I 세에게 복음주의신학을 변호하고 복음주의자들의 입장은 급진적인 구룹과의 다르다는 점을 분명히 밝혀, 불란서 왕과 집권자들로 하여금 복음주의 운동과 급진적인 개혁운동(재침례파)을 혼동하지 않도록 하기 위함이었다.

바로 이런 이유때문에 칼빈은 그의 강요에 일반적인 카테키즘 형식의 글과는 다른 두 장을 첨가했는데, 즉 거짓된 성례(제 5 장)와 기독교인의 자유, 교회와 국가에 대한 기독교 교리(제 6 장)가 그것이었다.

당시 유럽은 재침례파의 급진적인 개혁사상으로 긴장이 고조되고 있었는데 특히 1535년의 윈스터 사건으로 인하여 재침례파에 대한 불신, 그리고 박해와 탄압은 가중되었다. 이 당시 불란서 왕은, 재침례파는 루터의 교리의 직접적인 결과로 보아, 재침례파에 대한 불신은 자연 루터를 중심한 당시의 복음주의 운동 전체에로 확대되었다.

그래서 루터의 책이 완전히 소각되지 않는 한 재침례파를 근절할 수 없다고 보았다. 당시 로마 카톨릭과 불란서 관헌들은 개혁자들과 재침례파를 하나의 카테고리로 파악했던 것이다. 이러한 상황에서 칼빈은 복음주의적인 교리와 활동은 재침례파에 대한 고소(특히 이들이 무정부적이라는 점)와는 무관한 것임을 천명하려고 하였던 것이다.¹⁵³⁾

151) 루터는 1529년에 *Große und Kleine Katechismen* (대소신양 습서)를 썼는데, 우리나라에서는 要理問答으로 번역되었다.

152) 이와같은 예는 이미 P. Melancton의 *Loci communes* (1521), Zwingli의 *Commentarius de vera et falsa religione* (1525), F. Farel의 *Sommaire* (1534)등에서 그 유형을 찾아 볼 수 있다. (이형기, *op. cit.*, p. 264참고)

153) Balke, *op. cit.*, p. 41, 43.

그래서 칼빈은 프란시스 I 세에게 바친 헌정사에서 재침례파에 대해 공개적으로 비난하고, 자신을 저들과 확연하게 분리하고 저들은 심지어는 종교 개혁 운동을 무산시키려는 사탄의 도구라고 하였다.¹⁵⁴⁾ 그래서 칼빈의 기독교 강요에는 한편으로는 로마 카톨릭을, 다른 한편으로는 재침례파에 대한 비판과 공격이 계속되고 있다. 이 책에서 칼빈은 재침례파의 교의에 대한 관점을 보여주고 있는데 당시(1536) 젊은 칼빈이 재침례파의 교의를 깊이 천착하고 있었던 점은 놀랄만한 일이다.

칼빈은 틀림없이 재침례파의 슬라이트하임 고백서를 잘 알고 있었고, (아마도 쾰링클리의 *In Catabaptistarum Strophas elenchus*를 통해 알게 되었을 것이다)¹⁵⁵⁾ 이 문서를 통해 반영된 여러교의들, 교회론¹⁵⁶⁾과 교회와 국가의 관계, 성례,¹⁵⁷⁾ 세례와¹⁵⁸⁾ 성찬,¹⁵⁹⁾ (교회의) 직분과 의식,¹⁶⁰⁾ 맹세 등에 대해 비판을 가했다. 이 중에서 특히 교회론과 국가와 교회의 관계, 그리고 세례에 관한 부분이 더욱 논쟁적인 주제였음을 말할 필요도 없다.

기독교 강요 제 2판은 1539년 스트라스버그에서 출판되었는데 전 17장으로서는 이것은 초판과 비교해 볼 때 약 2배의 분량이며 전혀 새로운 책이 되었다. 이것은 카테키즘의 형태를 확대한 것이 아니라 전혀 새로운 교의 신학적인 책이 되었다.

기독교 강요 제2판을 보면 칼빈과 재침례파와의 접촉은 명백하다. 칼빈은 스트라스버그에서 재침례파와 많은 토론을 행하였고 그 결과로 삼위일체에 관한 부분이 크게 증보되었다. 이것은 스트라스버그에서 반삼위일체(反三位一體)적인 세르베투스(Servetus)와의 토론의 영향인 듯하다. 또 재침례파의 견해를 반박하기 위한 분명한 의도로 신·구약 간의 관계를 선명하게 정립함으로 유아 세례의 정당성을 구약의 빛으로 변호하려고 했다.

또 부처의 영향으로 가견교회와 그 직분자들에 대해서도 강조하였다.¹⁶¹⁾ 이것 역시 재침례파의 교회관을 공격하기 위한 것이었다. 그리고 그 외의 여러 곳에서 죽은 자의 영혼의 깨어있음을 전제하였다.

1539년 기독교 강요 제2판은 제네바에서 보낸 칼빈의 공적이고도 실제적인 경험이 반영되었다. 1536년도는 불란서의 개혁주의자들은 재침례파에 대한 비방과는 무관한 것임을 논증하려는 것이 중요한 목적이었지만, 1539년도 재판에서 칼빈은 재침례파에 대한 논쟁에서 더욱 광범위한 신학적 토론을 전개하고 있다. 그래서 재침례파에 대한

154) *Institutio* (1536) L. C. C. vol.xx Trans, by Ford L. Battles (Phil.: The Westminster Press, 1967), pp. 15f.

155) Balke, p. 47.

156) *Inst.* (1536) tr. Battles, pp. 78f등.

157) *Ibid.*, pp. 118f.

158) *Ibid.*, pp. 135f.

159) *Ibid.*, pp. 148f.

160) *Ibid.*, pp. 227f.

161) Balke, p. 97.

토론이 기독교 강요 제 2 판을 더욱 확대시켜준 셈이다.

기독교 강요 1543년도 판은 칼빈의 더욱 성숙한 면을 반영하고 있는데 여기에는 제네바와 스트라스버그에서의 경험이 분명하게 반영되었다. 특히 재침례파에 대한 공격은 실제적인 문제와 관련되어 있고 재침례파에 대한 보다 세부적인 문제들을 제시하려고 힘썼다. 이미 1539년도 판에서 크게 증보된 교회론은 다시 정교하게 다음어졌는데, 교회의 본질, 직분, 교회의 질서, 권징 등의 문제를 논구하였다. 가견교회에 관한 부분이 역시 확대되었고 유아 세례가 강조되었다. 특히 1543년도 판에서는 교회직분에 대해 광범위하게 취급하였는데 이것은 결정판인 1559년도 판에까지 거의 그대로 유지되었다. 그런데 1543년도 판에서는 직분에 대한 신학적 기초를 제시한 것이 특징이다.

재침례파에 대한 공격에서 특히 1543년도 판과 그 이후의 개정판에서는 고대 교부들, 특히 어거스틴에 더욱 호소하고 있다는 점이 특징이다.¹⁶²⁾ 칼빈은 한편으로는 로마 카톨릭을 다른 한편으로는 재침례를 공격하는 자신의 입장은, 펠라기안(Pelagians)파와 도나티스트(Donatists)파와 대결했던 어거스틴의 입장과 유사하다고 느꼈을 것이다.

칼빈의 기독교 강요 결정판은 1559년에 출간되었는데 교회론은 1536년 초판에 비해 8 배나 확대되었고, 전체적으로 볼 때 초판보다 5 배 큰 분량의 책이 되었다.¹⁶³⁾ 이 결정판은 주로 1543년도 판 목차들을 사도신경의 구조를 따라 4 권 안에 재배열하면서 전 80장으로 증보하였다.

인간의 타락과 자유의지의 상실이 초판에서는 2 페이지에 걸쳐 취급되었으나, 결정판에서는 82페이지로 확대된 것은 주목할 만하다. 재침례파와의 관계에서 특히 메노사이언스에 대한 공격이 새롭게 추가되었음을 보게 된다.

이상을 종합해 볼 때 칼빈은 그의 기독교 강요를 통해 계속해서 재침례파를 공격하고 저들에 대한 경고를 멈추지 않았다는 점이다.¹⁶⁴⁾ 1559년 당시는 이미 재침례파의 위협이 거의 쇠하여져 갔지만 칼빈은 재침례파의 교회관을 특히 비판하였다.

3. 칼빈의 개혁활동 과정에서의 재침례파와의 관계

기독교강요를 출판한 후 칼빈은 뒤 킬레를 따라 이태리로 가서 프로테스탄트운동에 동조하는 르네(Renée)라는 페라라(Ferrara)공작비를 만나 교제를 나눈 일도 있고 잠시 파리를 다시 방문한 적도 있지만 학자로서 조용한 연구를 위해 스트라스버그로 가려고 했다. 당시 전쟁때문에 우회로를 택할 수 밖에 없어서 리온(Lyons)과 제네바와 바젤을 거쳐가는 길을 택했다. 그래서 그는 1536년 7월 하순에 제네바에 도착하였다.

그날 밤 이곳에서 묵고 계속 여행할 작정이었다. 그러나 바로 이 날밤 칼빈은 파렐

(Farel)의 강한 권면과 요구를 받고 제네바 개혁운동에 참여하게 된 것이다. 불란서에서의 프로테스탄트운동은 정부와의 협력이 아니라 전적으로 개인의 결단에 의한 것이었지만 스위스에서 개혁의 과정은 정부관리의 관권력과 깊이 관련되어 있었다. 그래서 스위스에서 로마 카톨릭과의 결별은 종교적일 뿐만 아니라 정치적 의미를 가진다.

제네바는 쓰리히나 베른시와 마찬가지로 시의회의 결정에 의해 종교개혁신앙을 수납하기로 결정했는데 파렐은 1532년 9월 이래로 이곳에서 일하고 있었다. 파렐은 부흥사적인 인물이었다고 조직적이고 체계적인 개혁운동에는 조력자가 필요하였다. 신조나 요리문답의 재정, 교회조직 등이 수반되지 않고는 종교개혁운동을 완수해 갈 수 없었기에 칼빈의 도움이 필요했던 것이다.

칼빈이 파렐의 요청으로 제네바개혁에 참여한 것은 그의 생애에 또 하나의 전기였음이 분명하다. 시의회가 칼빈에게 성경해석 교사의 직을 허락하였기에 1536년 8월부터 성 피에르(St. Pierre)교회에서 바울서신을 강해하는 일로서 제네바에서의 봉사가 시작되었다. 이곳에서의 칼빈의 사역은 재침례파와의 관계에 대한 더욱 분명한 입장을 보여 주는데, 그것은 그가 이곳에서 교회조직을 위한 구체적인 노력을 보여 주었기 때문이다. 그는 교회조직을 정비해 갔고, 평화와 질서를 유지해 왔는데, 그는 루터와도 그리고 재침례파와도 다른 교회에 대한 이상을 가지고 있었음은 주목할 만 하다.¹⁶⁵⁾ 칼빈과 루터는 재침례파와 달리 국가교회에 대한 동일한 견해를 가졌었다. (그래서 양자는 유아 세례를 강하게 주장하였다.) 그래서 칼빈은 제네바시 전체를 하나의 교회적 활동 영역으로 파악 하였고 전적으로 백함받은 이들로 구성되는 별도의 회중(재침례파의 교회관)을 원치 않았다. 그러면서도 다른 한편 단순히(말씀을 듣는 그들이 어떻게 사는가하는 문제를 접어두고) 설교로는 만족할 수 없었다. 즉 칼빈은 루터의 교회론과 재침례파의 그것을 종합하였다. 즉, 국가 교회의 이상과 참된 신자의 몸(body of the true believers)으로서의 개념을 종합하여, 교회는 재침례파가 주장하듯이 선택된 자의 교제만은 아닐찌라도 회원 상호간의 신실성에 기초해야 한다고 믿었다. 그래서 완전한 교회는 아닐지라도 완전으로 향하는 거룩성을 지녀야 한다고 보았다.¹⁶⁶⁾ 그래서 교회해신은 칼빈의 가장 큰 관심사였다. 그의 첫 활동은 1537년 1월 16일 주로 칼빈에 의해 집필된 “제네바 교회조직과 예배에 관한 조례”(Articles on the Organization of the Church and its worship at Geneva)였는데 이 내용은 주로 칼빈의 강요에서 취해진 것이다. 이 문서에서 칼빈은 6 가지 기본적인 것을 제시하였는데, 즉 성찬의 정기적 시행(주 일회), 성찬의 거룩성 보존을 위한 처리의 시행, 신앙의 고백, 예배시의 시편송, 아이들을 위한 종교 교육시행, 말씀에 따른 결혼서약 등이다. 정리하면 매주

162) *Ibid.*, pp. 155-168참고.

163) *Ibid.*, p. 209.

164) *Inst.* IV i. 5. Balke, p. 211, 본항은 Balke의 연구에 크게 의존하였음.

165) *Ibid.*, p. 76.

166) F. Wendal, *op. cit.*, p. 77.

일마다 성찬식을 시행하자는 것과 (이 제안이 당시로서는 혁명적이어서 칼빈이 월 일 회 정도로 후퇴하였다.) 크리스찬의 성화의 삶을 위한 치리(discipline)의 시행이 핵심 내용인데, 이 일을 위해서 제네바시의 각 행정구역에 대표를 두어 교인들의 생활을 감독하는 일종의 장로제도와 이들에 의해 구성되어 치리를 담당하는 종교법원(Consistory), 곧 일종의 당회의 조직을 제안했던 것이다. 이것은 제 2차 제네바 사역기인 1541년 이후 더욱 구체화 되었는데 교회가 출교권을 가지므로 교회의 고유한 특권을 국가의 간섭으로부터 배제하려는 것이기도 했다.

제네바 시민은 일반적으로 개혁운동을 받아들였다. 칼빈과 파렐은 재침례파에 대항하여 21개조문으로 된 「신앙의 교훈과 고백」(Instruction and confession of the faith)을 작성발표하고 제네바시민이 개인적으로 이 신앙고백을 받아드리도록 서약하게 했는데 이것이 칼빈과 재세례파와의 심각한 대립과 토론으로 이끌어 갔던 중요한 원인이었다.

동료 프로테스탄트였으나 후에 로마카톨릭으로 복귀한 카로리(Pierre Caroli)의 반대와 화란에서 온 두 사람의 침례파로 말미암은 반대, 칼빈의 개혁운동을 반대하는 시당국자에 의한 반대가 비등했다.

제네바에서의 재침례파의 기원에 대해서는 정확하게 알 수 없으나 이때쯤 소수의 재침례파가 제네바에 와서 저들의 교리를 가르치고 지지자를 확보해 갔다.¹⁶⁷⁾ 칼빈과 파렐을 반대하기 때문에 정치적으로 재침례파를 동조하는 자들도 있었다.

1537년 3월 9일 두 사람의 재침례파(Herman de Gerbihan과 Audry Benoit)는 소의회(the little council)에 나타나 공개토론을 요구했다.¹⁶⁸⁾ 이렇게 되어 제네바에서 2차례의 공개토론이 행해졌으나 이 토론에 관한 기록이 현존치 않아 그 내용을 정확히 알 수는 없다. 그러나 죽은자의 영혼의 상태에 관한 문제와 교회관, 성례관을 중심한 토론이 있었을 것으로 추측된다. 토론의 결과 두 사람의 재침례파교도는 소환되어 자기 입장의 취소를 요구했으나 거절했다. 당시 시의회는(재침례교도를 제네바에서 추방하기로 했으나) 비교적 이들의 활동에 대해 관용적이었다. 그래서 이들의 영향력은 오래 계속되었다.

이와같이 과정에서 칼빈과 파렐의 개혁을 반대하는 이들이 시정(市政)을 장악한 후 설교자들과 시의회와 불편한 관계와 긴장은 고조되어 급기야 1538년 1월 시의회는 목사들의 파문권(출교권)을 박탈하였다. 또 이들은 출교권과 교회의 독립문제에 대해 개혁자들과의 대립으로 4월 13일 칼빈과 파렐 그리고 코라울드(Corauld)의 제네바 추방을 결의하였다.

그 후 칼빈은 바젤로 갔다. 그러나 부처(Bucer)와 카피토(Capito)의 권면을 받고

167) Balke, p. 80.

168) *Ibid.*

다시 스트라스버그로 가서 1538년 9월 불란서에서 피난해 온 이들의 교회의 목사로 부임하여 9월 8일 주일 첫 설교를 하였다.¹⁶⁹⁾ 소위 이때로부터 3년간(1538-1541) 칼빈의 스트라스버그의 생활이 시작된 것이다. 당시 스트라스버그에는 400내지 500명 정도의 불란서 피난민이 살고 있었는데 칼빈은 매일 설교와 강의를 했고 주일에는 두 번씩 설교 하였다. 또 월 일회 성찬식을 집전하였다. 이곳에서의 목회는 그에게 있어서 가장 중요한 사역이었다. 칼빈은 이곳의 개혁자인 부처의 방식을 답습하여 프랑수아 예배의식을 작성하였는데 이것이 칼빈주의 예배의식의 원형이 되었다.²⁰⁰⁾ 목회 뿐만 아니라 저술 또한 이 시기 칼빈의 중요한 사역이었다. 1539년 8월에 「기독교강요」 제 2판을 출판했고 이것을 다시 불어로 출판하였다. 또 이 해에 「사도렛토 추기경에 대한 답변」(Reply to Sadoleto)을 쓰기도 했다. 칼빈에게 종교개혁을 그만두고 로마 카톨릭으로 다시 개종하라는 추기경 사도렛토에게 종교개혁의 필요성을 변호하고 복음주의 신학을 간단히 요약한 글이다. 이 책은 “지금까지 나온, 혹은 종교개혁운동이 가져온 프로테스탄트 정신에 관한 가장 훌륭한 대중적인 변증서”로 불리고 있다.²⁰¹⁾

1540년 3월에는 「로마서 주석」을 썼고, 「성만찬에 관한 소론」(The short treatise on the Lord's Supper)을 이해에 출판하였다. 이곳에서 다른 종교개혁자들과의 접촉과 교제 또한 칼빈에게 귀중한 경험이었다. 1539년 찰스 5세가 개최한 기독교(로마 카톨릭과 개신교) 재연합을 위한 프랑크푸르트회의에 부처와 함께 참석하였고, 1540년에는 하게나우(Hagenau)와 뮌스회의에 참석했으며 그 다음해에는 스트라스버그의 공식사절로서 레겐스버그(Regensburg) 회의에도 참석하였다. 특히 이곳에서 부처를 통한 영향은 지대하였다. 그를 통해 신학적으로 성숙할 수 있었던 것이다.²⁰²⁾ 사실 칼빈은 개혁교회적 성령이해와 장로제도(the eldership)등을 마틴 부처에게서 배웠다.²⁰³⁾

스트라스버그에서의 칼빈의 목회와 저술, 다른 개혁자들과의 교제에 이어 또 한 가지 중요한 일은 칼빈의 결혼이었다. 칼빈은 부처의 충고에 따라 1540년 8월 10일경 리에쥬(Liège, 벨기에의 도시) 출신의 한 재침례파 교인의 과부인 이데렛 드 뷔르(Idelette de Bure)와 결혼하였다. 이 여성은 한때 재침례파였으나 후에 칼빈에 의해 장로교인이 된 진 스토듀(Jean Stordeur)의 미망인이었는데 전 남편에게서 난 두 아이(한 남자 아이와 Judith이라는 여자 아이)가 있었다. 진 스토듀는 그의 아내와 함께 1533년 이단으로 정죄되어 리에쥬에서 추방됐고 재산도 몰수 당했던 재침례파의 지도적인 인물이었다. 칼빈이 이들 부부를 처음 만난 것은 1537년 제네바에서 개혁자와 재침례파 사이의 토론 때였는데, 1539년 이들 부부는 칼빈에 의해 개혁신앙으로 돌

169) J. Bratt, *op. cit.*, p.

200) 루이스 W. 스피츠, *op. cit.*, p. 220.

201) J. Bratt, *op. cit.*, p. 20.

202) Balke, p. 153.

203) 이형기, *op. cit.*, p. 276.

아 왔으나 그 다음해(1540) 봄에 진은 세상을 떠났다. 그래서 그해 8월에 칼빈은 이 돌렛트 드 뷔르와 결혼했고 칼빈과의 사이에서 한 아이가 태어났으나 몇일 후에 죽었다. 그의 아내 또한 건강이 좋지 못하여 칼빈과 결혼한 지 약 8년후인 1549년 3월 29일 세상을 떠났다.²⁰⁴⁾ 재침례파에 대한 칼빈의 이해는 그의 결혼을 통해 이루어진 것이라는 주장은 전혀 근거 없는 이론은 아닐것이다. 칼빈의 3년간의 스트라스버그 생활은 그를 더욱 원숙한 경지에 이르게 하였다. 스트라스버그는 독일어를 사용하는 자유도시로서 1520년대 부터 개혁운동을 수용하였고 프로테스탄트 학문의 중심지였다. 뿐만아니라 이곳은 불란서에서 종교적 이유로 박해를 받던 이들의 피난처가 되기도 했다. 이곳은 종교적 문제에 있어서 관용적인 도시였기 때문에 재침례파의 활동도 매우 활발하였다.²⁰⁵⁾ 다른 도시에서는 재침례파등 소종파운동을 탄압하고 화형에 처하기까지 했으나 이 도시는 그렇지 않았다. 인도주의적인 성향이 이 도시 당국자들의 관용정책의 배경이 되었다고 할 수 있을 것이다.

이곳에서의 재침례파의 활동에 대해서는 이미 제 2장 3절에서 언급하였지만 이곳은 많은 스위스 형제단들의 만남의 장소가 되기도 했고 한스 텡크, 로이블린 등 거의 대부분의 재침례파 지도자들이 이곳에 있거나 이곳을 거쳐갔고 이곳의 개혁자인 부처와 토론을 가지기도 하였다. 1534년 스트라스버그시가 이우구스버그 신앙고백서(Augsburg Confession)를 받아들이고 재침례파 교리를 정죄했을때 이 도시에는 약 2000명의 재침례교도가 있었는데, 이 수는 전체인구의 1/6에 해당했다. 이 중에는 필그림 마르팩도 있었는데 그는 이곳의 '복음주의적' 재침례파의 중심인물이었다. 칼빈이 스트라스버그에 있을때 피터 리더만(Peter Riedemann) 또한 이곳을 수차 방문하기도 하였다. 칼빈은 재침례파에 대해서도 이곳의 다른 개혁자들, 이를테면 마틴 부처와 의견을 같이 했다. 칼빈이 스트라스버그에 왔던 1538년에는 재침례파운동이 약화되고 있을 때였다. 부처와 재침례파 지도자간의 토론 이후 1538년에 들어오면서 재침례파에 대한 스트라스버그시의 입장이 변화되기 시작하여 이해에 모든 재침례파의 추방을 명했고 1540년에는 39명의 재침례교도를 체포하였다.²⁰⁶⁾ 칼빈이 스트라스버그에서 재침례파와 접촉하였던 것은 분명하다. 아마도 급진적인 호프만(Melchior Hoffman)과도 접촉했을 것이다. 그리고 이들과의 접촉을 통해 다시 개혁신앙으로 개종시키기도 하였다. 칼빈의 아내의 전남편 또한 재침례파의 지도적 인물이었으나 칼빈을 통해 개종했던 점은 칼빈과 재침례파와의 접촉을 확증해 준다. 칼빈이 이곳에 있을때 1537년 3월 제네바에서 추방된 화란 재침례파와 다시 접촉한 것 또한 흥미로운 일이 아닐 수 없다.

204) R. Stauffer, *인간칼빈 (L'humanité de Calvin)*, 박건택역(정음출판사 1983), p. 37.

205) 그래서 재침례교도는 이곳을 '의의피난처'(Refuge of uprightness)라고 불렀다. (H. S. Bender, "Strasbourg", *The Mennonite Encyclopedia* IV, Scottdale 1955-1959, p. 639.

206) Balke, p. 127.

칼빈이 이들과 논쟁했고 저들은 시에서 추방되기도 하였다. 어떻게 재침례파에 대한 칼빈의 부정적인 태도는 분명하다. 즉 재침례파는 종교개혁운동의 참뜻을 훼손시키는 것으로 보았던 것이다. 반대로 재침례파는 개혁운동은 도덕적 진보를 이루지 못하는 것으로 비판하였다. 이들은 스트라스버그에서의 개혁자들의 설교가 열매를 맺지 못한다고 비판했다. 이 당시 스트라스버그의 교회가 공적으로 회개하지 않는 자들까지도 만찬에 참여시키고 있었기 때문에 재침례파는 강력한 치리와 권정을 통한 성화를 요구했던 것이다. 사실 이들은 칼빈이 불란서 피난민교회에서 시행한 치리의 시행을 전 스트라스버그시에 확대 적용하기를 원했다. 이러한 점 때문에 스트라스버그에서 칼빈과 재침례파의 상호영향을 주장하는 학자도 있었다. 즉 칼빈이 재침례파의 완전주의적 교회관(불가견적 교회만을 절대시 하는)이나 성례관등을 비판했지만 이들로 부터 예배와 생활규범에 있어서의 경건성이나 목회자의 훈련규범을 배웠다고 하는 이들도 있었다.²⁰⁷⁾

칼빈은 스트라스버그에서 재침례파를 설득하여 다시 교회로 돌아오도록 많은 노력을 기울인 점은 주목할만 하다. 베자(Theodore Beza)에 의하면 칼빈은 여러 곳에서 오는 많은 재침례파 교도들을 개혁신앙으로 돌아 오게 하였다 고 했다.²⁰⁸⁾ 이 점은 그의 편지 가운데서도 여러번 언급되었다.²⁰⁹⁾ 칼빈이 이렇게 할 수 있었던 것은 그의 논쟁에 있어서의 탁월성과 성경과 교부들에 대한 해박한 지식, 그리고 온건한 재침례파와 과격파를 구별할 수 있었기 때문이다. 칼빈은 국가교회를 전적으로 받아드리지 않았지만 재침례파의 성화된 공동체로서의 교회관도 받아드리지 않았다. 물론 칼빈은 성화된 공동체를 말했으나 재침례파와 다른 의미로 사용하였다. 칼빈은 합당치 못한 자들의 성찬식 참여를 반대했다. 즉 엄격한 권정을 통해 회개한 자만이 성찬에 참여하게 하므로써(Closed communion) 신자의 삶에 있어서의 성화를 주장했다. 칼빈은 스트라스버그에서 재침례파의 입장을 보다 가까이에서 접촉, 이해했으나 이들에 대한 그의 근본적인 관계에는 변함이 없었다.²¹⁰⁾

칼빈과 파렐을 추방한 후 제네바 시의회와 교계는 실로 혼란하였다. 기욤 파렐의 이름을 따라 기욤파(Guillermis)라고 불리우는 집단은 칼빈이나 파렐등을 대신한 다른 설교가들을 받아 드리길 거부했고, 로마 카톨릭측은 제네바를 다시 카톨릭 도시로 환원하려는 시도로 사돌레토 추기경은 제네바 시민에게 다시 로마의 품으로 돌아오라고 촉구하기도 하였다. 제네바 소의회는 사돌레토의 편지를 베른에 이첩하였고, 베른 시

207) Troeltsch, *Soziallehre* (1912) S. 609, August Lang, *Johannis Calvin* (1909), p. 97, 홍치모, 북구 르네상스와 종교개혁, p. 236에서 증인.

208) T. Beza, *Vie de Calvin, Joannis Calvinii Opera quae supersunt Omni*, ed, G. Baum, E. Cunita, and E. Reuse. xxi (Brunswick/Berlin, 1863-1900), p. 31, Balke, p. 129에서 증인.

209) Calvin to Farel (Feb, 6, 27, Mar, 4, 1540) in Bonnet ed. *Letters of John Calvin* (The Banner of Truth Trust, 1980)

210) Balke, p. 153.

의회는 다시 칼빈에게 응답하도록 부탁하여 칼빈은 6일간의 집필을 통해 앞서 인용한 바처럼 「사둘레토에 대한 답변」이 이루어졌던 것이다. 정치적 상황은 변하여 반칼빈적 인사가 실권을 상실하게 되고 기욤파는 다시 실권을 장악하고 칼빈을 다시 초청하였다. 칼빈은 이번에도 여러번 사양했으나 파렐의 강한 권고를 받고 1541년 9월 13일 제네바로 돌아왔다. 이것이 소위 칼빈의 제 2차 제네바 개혁기이자 그의 마지막 생애를 개혁운동에 바쳤던 기간이다. (1541-1564) 제네바에 돌아온 칼빈은 1541년 시의회의 결의를 거쳐 「교회에 관한 법령」(Ordonnances Ecclesiastiques, The Ecclesiastical Ordinance)를 작성했다. 이 문서는 60인회와 200인회에 의해 수정되었고 1541년 11월 20일 제네바시의 법령으로 통과되었다. 이 법령은 원시교회에 반영되었던 예수 그리스도가 세우신 제도 위에 기초하여 교회내의 4가지 직분을 규정했는데 즉 목사(Pastors), 교사(doctors), 장로(elders), 그리고 집사(deacons)이다.²¹¹⁾ 그리고 장로들과 목사들이 모여 종교법원(Consistory, Consistoire)를 구성하도록 했는데, 이 문서의 주된 목적은 국가와 협력관계를 유지하면서 교회의 독자적이며 효과적인 치리권을 행사하도록 하기 위함이었다.²¹²⁾ 맥네일(McNeil)은 이 문서는 그 이후의 개혁교회의 정치원리가 고전적으로 표현되었다는 점에서 교회조직에 있어서 가장 중요한 문서로 보았다.²¹³⁾ 시의회는 비록 칼빈을 초청하였으나 치리 시행권을 포기하는 일이나 출교권의 포기에 침묵하고 있어서 칼빈과의 갈등과 긴장관계가 해소되지 못했다.

이 기간 동안에도 재침례파에 대한 칼빈의 비판은 계속되었다. 그러나 이 기간 재침례파의 영향력은 미미했고 도리어 자유사상가나 반삼위일체론자, 이를테면 세르베투스(Servetus)의 위협과 저들에 대한 칼빈의 강한 공격이 있었다. 이 기간 동안의 재침례파에 대한 칼빈의 관계에서 특히 두 가지는 언급되어야 할 것이다. 첫째는 1544년에 재침례파에 대한 비판서 「재침례파에 대항하여」²¹⁴⁾를 집필한 일이다. 재침례파는 여러 분파로 나누어져 있어 일괄해서 취급하기 어려운 점이 있으나 칼빈은 1527년 2월 쉴라타임에서 작성된 소위 쉴라이타임 고백서(Confessio Schlattensis)를 중심으로 이들의 교리를 비판하였다. 이 글을 집필한 후 재침례파와의 접촉은 거의 없었다. 둘째는 메노의 기독교론 등을 비판한 「메노파에 대항하여」(Contra Menonem)의 집필과 메노파와의 관계이다. 칼빈은 메노사이먼스와 사적으로 만난 일이 없고 양자의 저서 속에 극히 부분적인 상대방에 대한 언급이 있을 뿐이다. 칼빈의 이 책은 메노와 논쟁했던 미크론(Micron)의 요청을 받고 쓴 글로써 칼빈의 재침례파에 대한 공격은 동일했음을 보여 주고 있다.²¹⁵⁾

211) J. Bratt, *op. cit.*, p. 22.

212) *Ibid.*

213) J. McNeil, *The History and Character of Calvinism*(London: Oxford Univ. Press, 1973), pp. 160-161.

214) 본고의 주 130참고.

215) Balke, pp. 202-203.

제 2차 제네바 사역기의 칼빈에게 있어서 재침례파와의 관계보다는 자유사상가나 볼섹(Jerome Bolsec)²¹⁶⁾과 같은 신학자나 반삼위일체론자인 세르베투스(J. Servetus) 처형등이 더욱 극적인 사건들이었다.

칼빈은 제네바에서 교회조직에 관한 사역 뿐만 아니라 성경주석과 강해설교, 집필 그리고 제네바 아카데미의 설립 등 중요한 기여를 하였고 1541년 제네바로 와서 일한 지 23년만인 1564년 5월 27일 55세를 일기로 하나님의 부르심을 받았다. 1564년 2월 6일 설교가 칼빈의 마지막 설교였고, 5월 2일 뉴사델에 있는 파렐에게 쓴 편지가 그의 마지막 편지였다. 그는 임종시까지 여호수아서 주석을 집필하고 있었는데 결국 그는 여호수아처럼 약속의 땅에 들어간 격이 되었다.

V. 요약과 결론

이상에서 우리는 16세기 종교개혁 운동가운데서 급진적인 개혁운동으로 취급되어 왔던 재침례파의 기원과 역사적 발전, 그리고 중요한 개혁이념과 저들에 대한 칼빈의 견해와 관계에 대해 논구하였다. 1525년 쾰리히에서 기원한 재침례파 운동은 스위스, 독일, 모라비아, 화란 등 여러지역에서 다수의 분파로 형성되었던 복수운동이었으나 당시의 타락한 교회로 부터 떠나 원시교회적 제도와 이념으로 돌아가야 한다는 복귀개념 속에서 교회관과 국가관, 유아 세례문제등 성례관, 그리고 교회와 국가와의 관계를 새롭게 정립하려 했던 점에서 공통점을 지니고 있다.

이들은 당시 루터나 쾰링글리, 칼빈 등으로 대표되는 온건한 개혁자들(magisterial Reformers)과는 달리 (저들이 이해, 확신하는) 신약교회 원리에는 복귀하려는데 있어서는 철저했고 일관성이 있었으며, 당시의 중세적 국가교회(state church)제도를 철저하게 거부했다는 점에서 과격한 운동으로 이해되어 왔었다. 이들은 카토리시즘(Catholicism)을 원천적으로 부정하였던 것이다. 재침례파는 16세기 종교개혁운동 당시로 부터 로마 카토릭측과 프로테스탄트 양측에 의해서 이단적인 운동으로, 그리고 관권에 의해서는 무정부적인 반란집단으로 이해되어 박해와 탄압을 받아왔을 뿐만 아니라 종교개혁이후 거의 400여년간 무시, 오인되고 부당한 평가를 받아왔다. 그러나 최근에 이르러 재침례파의 개혁운동이 새롭게 연구, 이해되고 있고 이들에 대한 관심이 일고 있어 본고는 이러한 연구결과들을 소개, 반영하므로 재침례파에 대한 새로운 이해와 정당한 평가를 시도한 것이다.

근본적으로 본고에서 논구된 쾰링글리 당시의 쾰리히에서 시작된 스위스 형제단과

216) Bolsec은 제네바에 피난해온 파리의 수도승이요 신학자이자 외과의사로서 1551년 칼빈의 은총론과 예정론을 공격하였다.

남부독일, 모라비아의 훗터 공동체, 화란과 북부 독일지방의 메노나이트 등 온건한 복음주의적 재침례파 운동은 토마스 뮌저의 과격사상이나 뮌스터 사건 등 광신적 열광주의 운동등과 구별되어야 한다. 이런 점에서 종교개혁당시 다양한 섹트(sect)들의 기원과 역사적 전개, 그리고 중요한 교의에 대한 정당한 평가없이 동일한 카테고리속에 포함시켜 왔던 루터 이후의 평가는 시정되어야 한다.

16세기의 로마카톨릭의 부패한 교회에 대한 개혁(Reformation)뿐만 아니라 보다 원천적으로 당시 교회가 서 있는 국가교회적 전통을 부인하고 313년 콘스탄틴의 기독교 공인 이전의 교회로 돌아가려는 재침례교 운동(Restitution)은 관권에 의한 집단적 개종이나 신앙의 강요가 아니라 개인의 결단에 의한 양심의 자유를 고양하려 한 시도이며, 특히 근대적 의미의 자유교회(free church)운동의 기원이 된다는 점에서 주목할 만 하다. 저들이 양심의 자유와 종교의 자유는 어떤 관련력으로도 제재할 수 없다는 이념과 이를 쟁취하기 위한 숭고한 투쟁과 폭력을 반대하는 무저항주의적 반전(反戰), 평화사상을 견지했던 일은 오늘의 우리시대에 거룩한 감동을 주고 있다. 이들은 철저한 원시교회적 이념(primitivism)을 고수하기 위해 타협을 거부하며 소위 섹트형(sect-type)기독교로 남아 있었던 것이다.

그러면 이들에 대해 칼빈은 어떻게 이해했으며 저들과 어떤 관계를 가져왔는가? 칼빈은 루터와 쾰링글리보다는 덜 매지스티어리얼한 개혁자였고 재침례파에 대해서는 이들에 비해 보다 정당하게 평가하려고 했던 인물이었다.

칼빈과 재침례파의 초기 접촉에 대해서는 정확하게 알 수 없으나 1535년 「기독교 강요」집필과 출판 당시 칼빈은 개혁운동을 무정부적인 과격운동으로 이해, 고소되었던 재침례파의 그것과 구별시켜 개혁운동의 진정한 뜻을 변호하기 위해서 재침례파운동을 비판 공격했으나 그 이후의 저작(주로 「기독교 강요」 개정판들)과 개혁활동중에 점차적으로 재침례파의 이념과 교리적 오류를 비판 공격하였다. 그래서 칼빈은 그의 일생 동안 일관해서 재침례파에 대한 공격과 비판을 멈추지 않았다. 그는 재침례파의 활동은 참다운 교회개혁운동을 방해, 무산시키려는 것으로 이해하여 강경하게 비판했다. 칼빈은 한편으로는 로마 카톨릭을, 다른 한편으로는 재침례파를 동시에 비판, 공격하면서 개혁운동을 전개하였다. 칼빈이 특히 제 2차 제네바 사역기간 중(1541년 이후)에 시의회가 행사하는 치리권과 출고권을 교회의 고유한 영역으로 회복하려 하여 국가교회적인 전통을 전적으로 수납하지 않으려 한 반면에, 치리나 권정을 통한 개인의 삶에 있어서의 성화를 강조 하면서도 가건 교회를 경시하는 재침례파의 완전주의적 성화공동체로서의 교회관에도 반대한 것은 참된 교회 개혁을 위한 칼빈의 진지한 노력을 반영해 준다.

한편 칼빈은 재침례파와의 접촉을 통해서(특히 스트라스버그에서의 접촉) 예배에 있어서의 경건성이나 생활규범, 훈련등을 배웠을 가능성도 없지 않다. 어쨌든 칼빈은 비

교적 공정하게 신학적 일관성속에서 재침례파를 이해, 비판해 왔다고 할 수 있다.²¹⁷⁾

재침례파는 몇 가지 점에서 칼빈과 견해를 달리 했고 칼빈 신학에서 볼때 몇 가지 교리적, 신학적 오류를 포함하고 있는 것이 사실이지만 이들이 남긴 정신적 유산도 적지 않다.

특히 현대의 자유주의적 세계가 형성되는 과정에서 중요한 기여를 하였다. 한 지역의 주민을 개인의 의지와 결단없이 자동적으로 포함하는 국가교회에 대항하여 자발적으로 자기 신앙을 고백하므로(신자의 세례를 통해) 회원이 되는 구별된 교회를 주장한 것은 국가나 어떤 지역내의 복수 종교주의(religious pluralism)를 발전시키는데 중요한 결음이 되었다. 또한 국가에서 관권적으로 강요한 국교회(의 교리와 의식)로부터 신자들을 분리시킨 것은 국가와 종교의 분리라는 현대적 원칙을 수립하는 데 결정적 역할을 하였다.²¹⁸⁾

무엇보다도 이 땅에서 그리스도인의 삶의 양식을 그처럼 진지하게 문제시하고 저들이 이해한 원시교회적 이념에 따라 국가와 사회와 문화에 대하여 양심과 신앙에 따라 응답하기 위해 순교적 삶을 선택해 왔던 점은 신앙과 양심의 자유를 고양시켜 온 것으로서 높이 평가되어야 할 것이다.

217) F. H. Littell교수는 "칼빈은 재침례파에 대하여 비난하기를 개인주의자들, 중세신비주의 후손들 이라고 하면서 칼빈이 신학적 이론만으로 재침례파를 공격한것이 아니라 감정이 앞섬으로서 그들의 참된 모습과 실태를 미처 파악하지 못한채 이단으로 단정, 정죄하였다"고 했으나(Littell, *The Anabaptist View of Church*, 1958, p. 47. 홍치모, 북구르네상스와 종교개혁 p. 237에서 중인.) 개혁자들중에 칼빈만큼 신학적 일관성으로 재침례파를 대한 사람도 없었다. 칼빈이 재침례파를 때로는 Anabaptistae란 용어대신 이보다 더 경멸적인 Catabaptistae를 쓴 일이 있는데(ana→anew, cata→down) 이말은 보다 부정적 의미를 지니고 있다. 그러나 쾰링글리는 1525년이후 줄곧 'Catabaptist' 표현을 썼다.

218) 루이스 W. 스피츠, *op. cit.*, pp. 183-184.

참 고 문 헌

- 루이스 W. 스피츠, 종교개혁사, 서영일역, 기독교 문서 선교회, 1983.
- 스타우퍼 R., 인간칼빈 (*L'humanité de Calvin*), 박건택역, 정음출판사, 1983.
- 이형기, 종교개혁신학사상, 장신대학 출판부, 1985.
- 허 긴, “재침례주의 운동에 관한 연구”, 침신논집, 제 8 집, 침신대학출판부, 1985.
- 홍치모, 북구르네상스와 종교개혁, 성광문화사, 1984.
- _____, 종교개혁사, 성광문화사, 1977.
- Bainton, R. H., *Studies on the Reformation*, Boston, 1966.
- _____, *The leftwing of the Reformation*, Boston : Beacon Press, 1963.
- _____, *The Reformation of the Sixteenth Century*, London: Holder and Stoughton, 1968.
- Balke. W., *Calvin and Anabaptist Radicals*, Grand Rapids : Eerdmans Pub. Co., 1981.
- Bender, H. S, *Conrad Grebel*, Ind: The Mennonite Historical Society, 1950.
- _____, “The pacifism of the Sixteenth century Anabaptist”, *Church History*, xxiv. (1955).
- Blanke, F., “The first Anabaptist Congregation : Zollikon, 1525”, *Mennonite Quarterly Review*, xxvii(Jan, 1953).
- Bratt, J., ed., *The Rise and Development of Calvinism*, Grand Rapids : Eerdmans Pub. Co., 1959.
- Calvin, J., *Ecclesiastical Ordinances of 1541*, Trans, by G. A. Taylor, Durham : Duke Univ. Press, 1953.
- _____, *Institutes of Christian Religion*, ed., by J. T. McNeil, trans, by F. L. Battles in LCC, Philadelphia : The Westminster Press, 1967.
- _____, *Letter of John Calvin*, Bonnet edition, The Banner of Truth Trust, 1980.
- _____, *Tracts and Treaties*, trans. by H. Beveridge, Vol. II, Grand Rapids : Eerdmans Pub. Co., 1958.
- _____, *Treatises against the Anabaptists and against the Libertines*, Grand Rapids : Baker Book House, 1982.
- Cadier, J., *Calvin*, Ev, verlag, A. G. Zollikon, 1959.
- Chadwick, O., *The Reformation*, Grand Rapids : Eerdmans Pub.Co., 1965.
- Christian, J. T., *A History of the Baptists*, Texarkana : Bogard, 1922.
- Estep, W. R., *The Anabaptist Story*, Grand Rapids : Eerdmans Pub.Co., 1978.
- Fast, H., “Fritz Blanke’s Contribution to the Interpretation of Anabaptism”, *Mennonite Quarterly review*, 43, (1969).

- Fellmann, W., *Hans Denck Schriften*, Gütersloh : C. Bertelsmann verlag, 1956.
- Fischer, H., *Jacob Hutter : Leben Frömmigkeit, Briefe*, Mennonite Historical Series, No. 4., Newton, Kansas, 1956.
- Friedman, R., “Conception of the Anabaptists”, *Church History*, ix, 1940.
- Grimm, H. J., *The Reformation Era. 1500-1650*, N. Y : Macmillan Pub. Co., 1973.
- Hershberger, G. F., ed. *The Recovery of Anabaptist Vision*, Scottdale : Herald Press, 1957.
- Hilderbrand, H. J., *The Reformation*, Grand Rapids : 1964.
- _____, *The World of the Reformation*, Grand Rapids : Baker Book House, 1973.
- Holl, K., *Luther und die Schwärmer : Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, I, Tübingen, 1928.
- Horsch, J., *Mennonite in Europe*, Scottdale : Herald Press, 1942.
- Kingdom, R. M., “Peter Martyr Vermigli and the Mark of the True Church”, *Continuity and Discontinuity in Church History*, eds., F. F. Church and T. George Leiden : E. J. Brill, 1979.
- Latourette, K. S., *A History of Christianity*, N.Y : Harper & Row, 1975
- Lindsay, T.M., *A History of the Reformation*, Vol, II. Edirburgh : T & T Clark, 1964.
- Littell, F. H., *The Anabaptist View of Church*, Boston : Starsking Press, 1958.
- _____, *The Origins of Sectarian Protestantism*, N. Y. : Macmillan Pub. Co., 1957.
- McNeil, J., *The History and Character of Calvinism*, London : Oxford Univ. Press, 1973.
- Schaff, P., *History of the Church*, Vol. VIII, Grand Rapids : Eerdmans Pub. Co., 1910.
- Troeltsch, E., *The Social Teaching of the Christian Churches*, II, N. Y. : 1960.
- Webber, R. E., *The Secular Saint, the role of the Christian in the Secural World*, Grand Rapids : Zondervan Pub. Co., 1981.
- Wendal, F., *Calvin : the Origins and Development of His Religious Thought*, N. Y. 1963.
- Williams, G. H., *Spiritual and Anabaptist Writers : Documents Illustrative of the Radical Reformation*, vol. xxv in *The Library of Christian Classics*, Philadelphia : The Westminster Press, 1957.
- _____, “Studies in the Radical Reformation: a bibliographical survey”, *Church History*, 27(1958).
- _____, *The Radical Reformation*, Philadelphia : The Westminster Press, 1962.

_____, "The Radical Reformation Revisited", *Union Seminary Quarterly Review*, vol xxxix, No. 1 and 2, 1984.

Yoder, J. H., *Taufertum und Reformation in der Schweiz*, Karlsruhe, 1962.

_____, "The Turning Point in the Zwinglian Reformation", *Mennonite Quarterly Review*, 32(1958)

新約에 나타난 하나님의 나라

吳 秉 世*

◇ 목 차 ◇

序 論
I. 하나님의 나라의 뜻
II. 하나님의 나라의 現在性
III. 하나님의 나라의 未來性
IV. 하나님의 나라의 祕密
V. 하나님의 나라의 特異性
VI. 하나님의 나라와 教會
VII. 하나님의 나라와 사람의 應答
參考文獻

序 論

예수님의 公的 傳道의 始作을 마태는 다음과 같이 記錄하였다. “이때부터 예수께서 비로소 전파하여 가라사대 悔改하라 天國이 가까왔느니라 하시더라”(마 4 : 17). 예수님의 公사역은 하나님의 나라의 臨在를 傳하시는 일이었다. 이렇게 하나님의 나라는 예수님의 傳道의 中心이며 그의 쉰 메시지에 고루 나타난 것이었다.¹⁾

이제 필자는 新約에 나타난 하나님의 나라에 대해서 살펴보기로 한다.²⁾

I. 하나님의 나라의 뜻

I. 語 意

“하나님의 나라”(HĒ BASILEIA TOU THEOU)라는 말은 新約에 57회 쓰여졌는

* 교수, 성경신학 전공

1) J. Jeremias, *New Testament Theology*, New York : Charles Scribner's, 1971, p. 96.

2) 그러나 지면관계로 신약전부가 다 같이 검토있게 取扱된 것이 아니라 복음서들이 重點적으로 취급된 것임을 밝힌다.