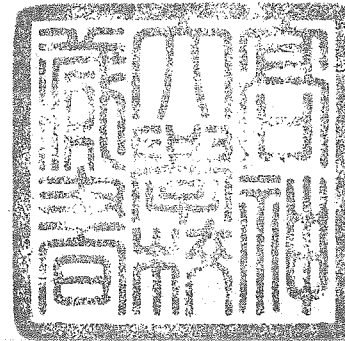


석 262  
X 024 7


# 칼빈과 재세레파의 교회론 비교



장로회 신학대학교 대학원

신학과 역사신학 전공

전진은

 고신대학교



DM00003436

# 칼빈과 재세례파의 교회론 비교

지도 이 형 기 교수

이 論文을 碩士學位 論文으로 提出함

1997년 1월 일

장로회 신학대학교 대학원  
신학과 역사신학 전공  
전 진 은

전진은의 석사학위 논문을 인준함.

주심 \_\_\_\_\_

부심 \_\_\_\_\_

부심 \_\_\_\_\_

장로회 신학대학교 대학원

1997년 1월 일

## 감사의 글

먼저 논문을 마치게 해주신 하나님께 감사와 영광을 돌립니다. 그리고 논문의 시작부터 끝맺음까지 정성껏 인도해 주신 이형기 교수님과 부심으로 지도해 주신 이수영 교수님, 윤철호 교수님께도 감사드립니다. 또한 사랑하는 부모님과 지금까지 어려움을 함께 나누어 준 사랑하는 아내 원옥이와 종서, 은서에게 그저 고마울 뿐입니다.

1997년 1월 일

전진은



# 목 차

I. 서론 .....	1
II. 칼빈의 교회론 .....	5
A. 「기독교 강요」에 나타난 재세례파에 대한 칼빈의 견해 .....	5
B. 「기독교 강요」에 있어서 교회론의 위치 .....	10
C. 교회의 본질 .....	12
1. 교회의 필요성 .....	12
2. 가시적 교회와 불가시적 교회 .....	14
3. 신자들의 어머니로서의 교회 .....	19
4. 그리스도의 몸으로서의 교회 .....	21
5. 참된 교회의 표지 .....	28
D. 성례전 .....	33
1. 세례 .....	41
2. 성찬 .....	49
E. 권징과 교직 .....	57
1. 권징 .....	57
2. 교직 .....	63
F. 교회와 국가 .....	71
1. 두 왕국(영적인 정부와 세속적인 정부) .....	71
2. 국가의 통치자 .....	76
3. 통치자에 대한 순종과 저항 .....	81

III. 재세례파의 교회론 .....	85
A. 교회의 본질 .....	85
1. 교회의 타락과 회복 .....	85
2. 신자의 세례에 의한 공동체 .....	90
3. 제자직(Discipleship) .....	92
4. 자발적인 신자들의 모임으로서의 교회 .....	93
5. 참교회의 표지 .....	99
B. 성례전 .....	104
1. 세례 .....	104
2. 성찬 .....	117
C. 권징과 출교 .....	126
D. 교회와 국가 .....	134
IV. 비교평가와 논쟁점들 .....	144
A. 성례 .....	144
1. 세례 .....	144
2. 성찬 .....	146
B. 권징 .....	149
C. 교회와 국가 .....	151
V. 결론 .....	154
참고문헌 .....	161

## I. 서론

16세기 종교개혁은 기독교 본래의 신앙과 생활에서 이탈한 중세 로마 카톨릭 교회와 형식화된 의식적 생활에서 성경적 기독교로 돌아가려는 운동이었다. 그리고 로마 카톨릭 교회의 성례전적인 제도나 교회적 율법주의 같은 비복음적인 전통에서 벗어나 사도적 교회로 돌아가려는 운동이었다. 하지만 이런 개혁운동은 다양한 유형과 형태를 보여 주었다.

미국의 윌리엄스(George H. Williams)는 16세기 종교개혁운동을 크게 두 유형 즉 주류 종교개혁(Magisterial Reformation)과 급진적 종교개혁(Radical Reformation)으로 구분했는데<sup>1)</sup> 이것은 그 이후의 종교개혁사 연구에 큰 영향을 주었다.<sup>2)</sup> 주류 종교개혁이란 일반적으로 종교개혁의 주류로 이해되어 왔던 루터의 종교개혁, 스트라스부르크의 부처의 종교개혁, 쾰리히의 쾰빙글리, 제네바의 칼빈 등 개혁교회의 종교개혁, 그리고 영국의 종교개혁을 총칭하는 말인데, 콘스탄틴 황제 이후 형성되어온 국가 교회 곧 제도화된 교회 내에서 국가의 지원이나 보호를 인정하면서 종교개혁을 수행했다는 점에서 magisterial이란 용어로 이들의 개혁운동의 성격을 규정하였다.

한편 급진적 종교개혁(Radical Reformation)이란 여러 형태의 재세례파(Anabaptists), 신령파(Spiritualists) 그리고 복음적 이성주의자(Evangelical Rationalists)의 개혁운동을 총칭하는데<sup>3)</sup>, 일반적으로 급진적 성격을 띤 개

1) G. H. Williams & A. M. Mergal, ed. *Spiritual and Anabaptist Writings*, The Library of Christian Classic. Vol. XXV. Philadelphia: The Westminster press, 1957. 19-38.

2) 윌리엄스의 구분은 기본적으로 교회론 혹은 교회와 국가의 관계를 중심으로 구분한 것이다. 다시 말하면 로마 카톨릭 교회에 대한 개혁운동을 전개해 나가는 과정에서 국가나 정부의 역할을 어떻게 보고 이들과 어떤 관계를 가졌는가 하는 점에 따른 분류이다.

3) 이들을 분류하는 근거는 어디에다 최고의 권위를 두느냐 하는 점이다. 재세례파는 성경 특히 신약성경을 그 뿌리로 하였다. 그들에게 있어서 최고의 권위는 성경

혁운동이었기 때문에 이런 명칭이 붙은 것이다. 이들은 유럽의 오랜 국가 교회의 전통을 거부하고 종교개혁 운동을 펼쳐 나갔다. 특히 이 중에서 재세례파들은 콘스탄틴 이전의 고대교회 곧 사도시대 교회로의 회복을 근본으로 했다. 그래서 루터나 쾰링글리, 칼빈의 주류 종교개혁자들의 입장이 로마 교회를 개혁(reformatio)하는 것이라면, 재세례파들의 입장은 로마 교회를 넘어선 초대 교회로의 회복(restitutio)이었다.<sup>4)</sup>

재세례파 운동은 어느 한 지역에서 어느 한 사람을 중심으로 일어난 단일한 개혁운동이 아니다.<sup>5)</sup> 스위스, 독일, 모라비아, 네덜란드 등지에서 산발적으로 일어난 운동으로서 몇 가지 유형과 분파로 나눌 수 있다.<sup>6)</sup> 그런

이다. 신령파들에게는 외부적이고 가시적인 교회보다는 내면적인 성령체험을 더욱 중시하였다. 또한 복음적 이성주의자들은 이성에다 권위를 호소하였다. 물론 이 이성은 후대 계몽시대의 자율적인 이성이 아니라, 성령에 의해 조명받고, 성령에 의해 훈련받은 이성이다. Timothy George, 「개혁자들의 신학」, 이은선, 피영민 역. 서울: 요단출판사, 1994. 307.

4) restitutio (restitution)는 사람에 따라 회복, 복귀, 복구 등으로 번역되고 있다.

5) 지난 100여년 동안에 종교개혁 당시의 재세례파들에 대한 관심이 점차 증대되었다. 이런 새로운 관심은 몇몇 학자들에 의해 시작되었는데, 독일에서는 C. A. Cornelius, 오스트리아에서는 J. Beck 과 J. Loserth, 스위스에서는 Emil Egli, 그리고 네덜란드에서는 S. Cramer와 W. J. Kühler, 미국에서는 George H. Williams, Franklin H. Littell, John H. Yoder, Harold S. Bender 등과 같은 학자들에 의해서이다.

6) 발케(Willem Balke)는 재세례파를 7분파로 분류했다.

1. 토머스 뮌쩌와 즈비카우의 예언자들  
(Thomas Müntzer and the Prophets of Zwickau)
2. 스위스 형제단(Swiss Brethern)
3. 모라비안 공동체 곧 후터파(Hutterites)
4. 멜키올파(Melchiorites)
5. 뮌스터 재세례파(the Münster Anabaptists)
6. 메노나이트(Mennonites)
7. 다윗 조리스파(the group surrounding David Joris) 이다. Balke, 2-3.

한편 윌리엄즈는 재세례파들을 다음과 같이 구분하였다.

1. 혁명적 재세례파(Revolutionary Anabaptist, Melchior Hoffman)

데 대부분의 학자들은 재세례파의 요람을 쾰링글리의 스위스 형제단으로 보고 있다.<sup>7)</sup> 쾰링글리(Zwingli)를 중심으로 했던 스위스 종교개혁 운동에서 쾰링글리의 가르침을 극복하고자 애쓰며 나름대로 극단화시키는 가운데 재세례파가 처음으로 태동되었다는 것이다.

본 논문에서는 주류 종교개혁자 중의 한 사람인 칼빈의 교회론과 급진적 종교개혁 운동 중에서도 특히 재세례파의 교회론에 대해 함께 논하려고 한다. 사실 그 동안 루터(Luther)나 멜랑히톤(Melanchton), 불링거(Bullinger) 혹은 쾰링글리와 재세례파와의 관계에 대해서는 많은 연구가 이루어졌으나, 칼빈과 재세례파의 관계에 대해서는 별로 연구되지 못한 형편이다. 그러므로 우리는 칼빈과 재세례파와의 교회론을 비교해 봄으로써 좀 더 입체적으로 16세기 종교개혁의 참 모습을 살펴 볼 수 있을 것이다.

칼빈의 교회론은 주로 그의 저작인 「기독교강요」 최종판(1559)을 중심

2. 정숙적 재세례파(Contemplative Anabaptist, Hans Denck)

3. 복음적 재세례파(Evangelical Anabaptist, Conrad Grebel, Menno Simons 등)  
Williams & Mergal, 19-40.

그런데 윌리엄즈는 토마스 뮌쩌를 재세례파에 넣지 않고, 신령주의자의 한 부류인 혁명적 신령주의자(Revolutionary Spiritualist)에 넣었다. 한편 Fast는 토마스 뮌쩌와 그의 추종자들 뿐 아니라, 멜키올 호프만과 뮌스터의 재세례파들까지도 순수한 재세례파 공동체에 포함시키지 않고 열광주의자(Fanatics)로 취급하였다. Balke, 2, 각주 11)

그리고 채드윅(Owen Chadwick)은 재세례파를 다음과 같이 분류했다.

1. 콘라드 그레벨, 펠릭스 만츠를 중심으로 하는 스위스 형제단,
2. 발타자르 휘브마이어, 한스 덴크를 중심으로 하는 남부 독일의 재세례파 운동
3. 모라비아의 후터 공동체
4. 화란과 북부 독일의 메노나이트

Chadwick, *The Reformation*. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans, 1965. 191.

7) 사회학자인 에른스트 트렐취(Ernst Troeltsch)나 교회사가인 프리츠 블랑케(Fritz Blanke), 그리고 벤더나 요더 같은 대부분의 학자들은 재세례파의 요람을 분명히 쾰링글리로 보았다. H. Fast, "Fritz Blanke's Contribution to the Interpretation of Anabaptism", MQR, 43 (1969), 41-69.

으로 살펴보려고 한다. 특히 그의 교회론은 「기독교강요」 최종판 제 4권에 잘 나타나 있다. 한편 재세례파의 경우는 그들의 교회론을 알아보기 위해 스위스 형제단의 콘라드 그레벨(Conrad Grebel)과 <슬라이트하임 신앙고백>, 그리고 메노 시몬즈(Menno Simons)를 중심으로 살펴 보고자 한다. 이렇게 선택한 이유는 스위스 형제단은 재세례파의 출발점이었고, 특히 콘라드 그레벨은 그 중에서도 스위스 형제단을 처음으로 일으킨 사람이기 때문이다. 또한 <슬라이트하임 신앙고백>은 재세례파의 입장이 공적으로 잘 정리된 신앙고백이고, 마지막으로 메노 시몬즈는 초기 재세례파운동의 스위스 형제단의 입장을 이어받으면서도 사실상 재세례파 운동을 완성하고 체계화시켰기 때문이다.

논의의 순서로는 제2장에서는 먼저 칼빈이 본 교회의 본질과 세례와 성찬을 중심으로 하는 성례에 관해서 그리고 권징과 직제, 마지막으로 교회와 국가의 관계를 살피고자 한다. 제 3장에서는 재세례파의 교회론을 살펴 보려고 한다. 처음에 그들이 본 교회의 본질과 성례, 그리고 권징과 출교, 마지막으로 교회와 국가의 관계에 대해 살피려고 한다. 또한 위에서도 언급했듯이 주로 콘라드 그레벨과 <슬라이트하임 신앙고백>, 그리고 메노 시몬즈의 자료들을 중심으로 살펴 보기로 하겠다.

이 논문의 자료로서는 「기독교강요」는 *Library of Christian Classics*에 있는 배틀즈(Ford L. Battles)의 영역본을 위주로 하였고, 그 외로 칼빈의 주석은 어드만(Wm. B. Eerdmans Publishing Co.)에서 나온 구약 옛 영역본과 토란스(D. W. Torrance)와 토란스(T. F. Torrance)가 편집한 신약 새 영역본을 참고하였다. 그리고 재세례파의 경우에는 접할 수 있는 여러 문서들을 참고했고, 특히 <슬라이트하임 신앙고백>은 본문을 중심으로, 메노 시몬즈는 이전부터 내려 오던 그의 글들을 베그너(John Wegner)가 새롭게 편집한 *The Complete Writings of Menno Simons* 을 중심으로 하였다.

## II. 칼빈의 교회론

### A. 「기독교 강요」에 나타난 재세례파에 대한 칼빈의 견해

칼빈은 14세 때인 1523년 파리대학에 입학해서 학업을 시작한 이후 몽페뉴 대학(la college de Montaigu), 오를레앙 대학(the University of Orleans), 부르쥬 대학(Bourges), 포르테 대학(College Fortet) 등지에서 신학, 법학 등을 공부하였다. 칼빈이 대학교육을 받고 있을 당시 루터와 쾰링거에 의한 종교개혁운동은 확산되어 가고 있었으며, 쾰링거의 개혁운동 내에서 재세례파가 점차 형성, 확산되고 있었다. 루터의 이름은 이미 1518년 프랑스에 전해졌고, 1520년경부터는 루터의 책들이 암암리에 회람되고 있었던 것으로 보인다.<sup>8)</sup> 칼빈이 종교개혁운동에 직접 관심을 갖기 시작한 것은 친구인 콕(Nicholas Cop)의 파리대학 총장 취임연설문을 작성 혹은 이에 영향을 주었다는 이유로 파리를 떠날 때부터였다. 그런데 칼빈이 언제 그리고 어떻게 재세례파에 대해 알게 되었는지 분명하게 알 수는 없다.

스위스 형제단을 중심으로 발전된 재세례파운동은 스위스 여러 지역과 남부독일 그리고 오스트리아, 모라비아로 화란과 북부독일로 급속하게 확산되어 갔지만, 유독 프랑스에서만은 그렇지 못했다.<sup>9)</sup> 물론 재세례파의 전파가 프랑스에까지 미쳤겠지만 그 계기와 시기는 의혹에 가려져 있을 뿐 아니라, 프랑스에 정착하지 못했던 이유도 분명히 알 수 없다. 칼빈이 오를레앙 대학과 부르쥬 대학에서 수학하고 있을 당시에 프랑스에는 재세례를 베푸는

8) Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, Grand Rapids: Eerdmans Pub. Co., 1981. 17.

9) *Ibid.*, 21.

자들이 있었고, 소위 영적자유사상가들(libertinus spirituels)들이 있었던 것은 분명하다. 대략 1530년대에 코핀(Coppin)이 프랑스에서는 처음으로 성령주의적 교리(spiritualistic doctrine)를 설교하기 시작하였다. 그후 몇 년이 못되어 다른 여러 사람들(Quintin, Bertrand des Movlines, Claud Parceval, Autoine Pocquet 등)이 가세하였다. 칼빈이 이들과 처음 접촉한 것은 그가 잠시 파리에 머물렀던 1534년 경이었다.<sup>10)</sup>

1534년 10월 프랑스에서는 날로 긴장이 고조되어 가는 가운데 소위 플랑카드 사건(the affair of plancards)이 발생하였다. 몇몇 개신교도들이 “교황제도 아래서 행해지는 미사의 잘못된 사용에 관한 조문”으로 시작되는 벽보들을 파리시내와 여러 도시에 붙였다. 그중 하나는 암보아즈(Amboise)에 있는 왕궁 내의 침실 문 앞에까지 붙였다. 이들은, 미사 행위는 미신 행위이며 예수 그리스도가 유일한 중보자라고 주장하였다. 분노한 당시 프랑스의 국왕 프랑시스 1세는 자기 영토에서 이러한 해독을 없애버리겠다고 작정하고 개신교도에 대한 심한 박해를 하였다. 프랑시스 1세는 개신교도들을 무정부적이며 비열한 선동자라고 재세레파적이며 모든 것을 뒤엎는 자들이라고 비난하고<sup>11)</sup>, 수백명의 개신교도들을 투옥했고, 이중 35명을 화형에 처했는데, 그 중에는 칼빈의 친형제와 칼빈의 친구인 포르쥬(Etienne de la Forge)도 포함되어 있었다. 이런 상황에서 칼빈은 피할 수 밖에 없었고, 친구 툴레(Louis du Tillet)와 함께 스트라스부르크를 거쳐 바젤로 피난하였다. 이곳에서 1535년에 「기독교강요」(Institutio Christianae Religionis)를 썼고, 이듬해(1536) 3월에 출판하였다. 이 「기독교강요」 초판은 루터의 「대, 소요리문답서」를 모방한 형태로 된 것이다. 그래서 이 책의 첫 네장은 율법(십계명), 신앙(사도신경), 기도(주기도), 그리고 성례를 취급하였다. 이 책은 당시

10) *Ibid.*, 22.

11) John H. Bratt. ed. *The Rise and Development of Calvinism*, Grand Rapids. Eerdmans, 1959. 14.

프랑스 왕인 프랑시스 1세에게 헌정되었는데, 이 점은 이 책의 성격을 잘 보여준다. 이 책은 두 가지 목적을 가지고 있었다. 첫째는 프로테스탄트의 교리적 입장을 변호하는 것이고<sup>12)</sup>, 둘째로는 1534년 10월 플랑카드 사건 이후 프로테스탄트들을 박해하던 프랑시스 1세에게 종교개혁신학을 변호하고 그들의 입장은 일부 급진적인 그룹들과는 다르다는 점을 분명히 밝혀 프랑스 왕과 집권자들로 하여금 프로테스탄트 운동과 급진적인 개혁운동(재세레파 운동)을 혼동하지 않도록 하기 위함이었다. 바로 이런 이유 때문에 칼빈은 「기독교강요」에 일반적인 요리문답서 형식과는 다른 두 장을 추가했는데, 거짓된 성례(제5장)와 그리스도인의 자유, 교회와 국가에 대한 교리(제6장)가 그것이었다.

당시 유럽은 재세레파의 급진적인 개혁사상으로 인해 긴장이 고조되고 있었는데, 특히 1535년 뮌스터 사건으로 인해 재세레파에 대한 불신과 박해와 탄압은 가중되고 있었다. 그런데 당시 로마 카톨릭과 프랑스 당국은 종교개혁 운동과 재세레파를 같은 범주에 넣어서 취급하였다. 따라서 재세레파에 대한 불신은 자연 종교개혁 운동 전체에로 확대되었다. 이러한 상황에서 칼빈은 종교개혁운동의 교리와 활동은 재세레파에 대한 비난(특히 이들이 무정부적이라는 점)과는 무관함 것임을 천명하려고 하였던 것이다.

그래서 칼빈은 헌정사에서 재세레파에 대해 공개적으로 비난하고, 자신을 저들과 분명하게 구분시켰다. 칼빈은 분명히 재세레파의 <슬라이트하임 신앙고백>을 잘 알고 있었을 것이고<sup>13)</sup>, 이 신앙고백에 반영된 여러 교리들, 교회론과 교회-국가의 관계<sup>14)</sup>, 성례<sup>15)</sup>, 세례<sup>16)</sup>, 성찬<sup>17)</sup>, 교직<sup>18)</sup> 등에 대해 비

12) 이와 같은 예는 이미 델랑히톤의 *Loci communes*(1521), 쯔빙글리의 *Commentarius de vera et falsa religione*(1525), 파렐의 *Sommaire*(1534) 등에서 그 유형을 찾아볼 수 있다.

13) 아마도 쯔빙글리의 *In Catabaptistarum Strophas elenchus*를 통해 알고 있었을 것이다. Balke, 47.

14) *Inst.* 초판(1536), 78 이하

판을 가했다.

기독교강요 제 2판은 1539년 스트라스부르크에서 출판되었는데, 전체가 17장으로 초판과 비교해 볼 때 약 3배의 분량이며 아주 새로운 책이 되었다. 이제는 요리문답서의 형태를 확대한 것이 아니라 전혀 새로운 교의 신학적인 책이 되었다.

「기독교강요」 제 2판을 보면 칼빈과 재세례파와의 접촉은 명백하다. 칼빈은 스트라스부르크에서 당시 이 곳에 와 있던 많은 재세례파들(예를 들어 펠그렘 마르팩, 피터 리데만등과 접촉했을 것이다. 그리고 칼빈은 스트라스부르크에서 한 재세례파의 과부였던 여인과 결혼하였다.)들과 많은 토론을 하였고 그 결과 삼위일체에 관한 부분이 많이 증보되었다. 또 재세례파의 견해를 반박하기 위한 의도로 신, 구약 간의 관계를 선명하게 정립함으로써 유아세례의 정당성을 구약의 빛으로 변호하고자 하였다. 또 부처의 영향으로 가시적 교회와 그 직분자들도 강조하였다.<sup>15)</sup> 이것 역시 재세례파들의 교회관을 비판하기 위함이었다. 이 제2판은 스트라스부르크에서 보낸 칼빈의 공적이고도 실제적인 경험이 반영되었다. 1536년도 판은 프랑스의 종교개혁 운동은 재세례파와 무관하다는 것을 논증하려는 것이 중요한 목적이었지만, 1539년도 판에서 칼빈은 재세례파에 대한 논쟁에서 더욱 광범위한 신학적 토론을 전개하고 있다. 그래서 재세례파에 대한 토론이 결국 제2판의 내용을 더욱 확대시켜 준 셈이다.

한편 「기독교강요」 1543년도 판은 더욱 성숙한 칼빈의 면모를 보여 주고 있는데, 여기에서는 제네바와 스트라스부르크에서의 경험이 분명하게 반

영되었다. 특히 재세례파에 대한 비판은 실제적인 문제와 관련되었고, 재세례파에 대한 보다 세부적인 문제들을 제시하려고 애썼다. 이미 1539년도 판에서 크게 늘어난 교회론은 다시 정교하게 다듬어져서 교회의 본질, 직분, 교회의 질서, 권징 등의 문제를 다루었다. 가시적 교회에 관한 부분이 역시 확대되었고, 유아세례가 강조되었다. 특히 1543년도 판은 교회 직분에 대해 광범위하게 취급하였는데, 이것은 최종판인 1559년도 판까지 거의 그대로 유지되었다. 그런데 1543년도 판은 직분에 대한 신학적 기초를 제시한 점이 특징이다.

재세례파에 대한 비판에서 특히 1543년도 판과 그 이후의 개정판에서는 고대 교부들 특히 어거스틴에 더욱 호소하고 있다는 점이 특징이다. 칼빈은 한편으로는 로마 카톨릭 교회를, 다른 한편으로는 재세례파를 공격하는 자신은 입장은, 펠라기안(Pelagians)파와 도나투스(Donatists)들과 대립했던 어거스틴의 입장과 유사하다고 느꼈을 것이다.

1559년 「기독교강요」 최종판은 1536년 초판에 비해 8배나 확대되었고, 전체적으로 볼 때 초판보다 5배 큰 분량의 책이 되었다. 이 최종판은 주로 1543년도 판 목차들을 사도신경의 구조에 따라 4권으로 재배열해서 전체 80장으로 증보하였다.

인간의 타락과 자유의지의 상실이 초판에서는 2페이지에 걸쳐 취급되었으나, 최종판에서는 82페이지로 확대된 것은 주목할 만 하다. 또한 재세례파와 관련해서 메노 시몬즈에 대한 비판이 새롭게 추가되었음을 볼 수 있다. 이처럼 칼빈은 자신의 「기독교강요」를 통해 계속해서 재세례파를 비판하였다.

15) Inst. 초판(1536), 118 이하  
16) Inst. 초판(1536), 135 이하  
17) Inst. 초판(1536), 148 이하  
18) Inst. 초판(1536), 227 이하  
19) Balke, 97.

## B. 「기독교 강요」에 있어서 교회론의 위치

칼빈의 최종판 「기독교 강요」(1559)의 구성을 보면, 사도신경의 구조를 따라 이루어진 것을 알 수 있다. 칼빈은 사도신경을 네 부분으로 나누었고, 자신의 「기독교 강요」도 4권으로 구성하였다. 그래서 제 I 권은 신론(창조주 하나님), 제 II 권은 기독교론(구속주 하나님, 즉 예수 그리스도의 위격과 사역), 제 III 권은 성령론(화해의 실현 내지는 화해의 적용), 제 IV 권은 교회론을 다루고 있다. 여기에서 구성 순서상으로 볼 때 칼빈의 교회론은 삼위일체 하나님을 전제하고, 기독교론을 전제한다고 볼 수 있겠다. 또한 칼빈은 사도신경을 해석함으로써 에큐메니칼적인 성향을 가지고 자신의 신학, 특히 교회론을 전개한 것을 볼 수 있다.<sup>20)</sup>

칼빈의 최종판 「기독교 강요」의 구조에서 중요한 것은 제 II 권 기독교론의 내용인 예수 그리스도의 위격과 사역이 성령을 통해서 우리의 것(칭의와 성화)이 된다고 하는 사실(제 III 권의 성령론)이다. 칼빈은 제 III 권 초두에서 “그리스도께서 우리 밖에 계시고 우리와 동떨어져 계시는 한, 그가 인

20) 루터 역시 *On the Councils and the Church*(1539)에서 사도신경에 나오는 교회론적 부분을 해석함으로써 자신의 교회론을 펼쳤다. 루터는 *The book of Concord*(1577)에서 사도신경, 니케아 신조 및 아타나시우스 신조를 Three Catholic or Ecumenical Creeds로 보았고, 1530년에 쓴 「아우구스부르크 신앙고백」(Augsburg Confession)의 서론에서는 이들 신앙고백서들이 “성경의 확고한 증언들에 의해서 지지를 받으며 고대의 공인된 신조들에 의해 인정되었다.”라고 하였다. 루터를 포함한 종교개혁자들과 로마 카톨릭 교회는 이 에큐메니칼 신조를 성경의 가르침을 신빙성 있게 요약해 주는 공식적인 문서로 받아들였다. 루터가 사도신경 중 교회론 부분을 풀이했다는 것은 에큐메니칼적인 의미를 갖는다. 사도신경과 다른 두 신조는 모두 삼위일체 하나님을 고백한 다음에 성령론에 이어 교회를 고백하고 있다. John Thomas McNeil, "The Ecumenical Idea and Efforts to Realize It, 1517-1618" in *A History of the Ecumenical Movement*, vol. 1. ed. By Ruth Rouse and Stephen Charles Neill (Geneva : WCC, 1986<sup>3)</sup>, 30-31

류의 구원을 위해서 성취하신 모든 것이 우리를 위해서 아무 쓸데 없는 것이 되고 만다.”(Inst. III. i. 1) 라고 하면서, 몸되시고 머리되시는 예수 그리스도와의 신비적 연합이 성령에 의해서 일어난다고 주장하였다. 칭의와 성화는 이같은 성령을 통한 예수 그리스도와의 신비적 연합의 결과이다.<sup>21)</sup> 그러나 칼빈은 성령론을 다루는 맥락 속에서 교회론을 논하지 않고, 교회론을 사도신경의 네번째 부분으로 별도로 취급하였다. 그 이유는 칼빈이 결국 교회가 은총의 수단(설교, 세례, 성만찬 등)으로서 칭의와 성화가 이 수단을 통하여 성령 역사로 일어나는 것이 사실이지만, 진정 칭의와 성화가 일어나는 것은 말씀과 성령에 의한 것이고, 교회는 외적인 보조 수단이라는 사실을 강조하려고 했기 때문일 것이다.<sup>22)</sup>

이런 칼빈과 칼빈의 개혁교회 신학 전통에 영향받았던 바르트를 비교해 볼 수 있을 것이다. 바르트의 발전된 교회론은 1950년대의 「교회 교의학」의 화해론(CD IV/1-3) 시기에서 찾아볼 수 있다. 바르트에게서 하나님의 아들의 성육신인 예수 그리스도의 구속의 객관적 드라마는 구속사의 완성이요 절정이며, 보편사의 의미이다. 바르트는 성령론과 교회론을 별도로 취급하지 않고, 화해론의 부록처럼 다루었다. 바르트는 죄론도 화해론에 비추어 규명하고, 이어서 객관적인 화해 사건이 성령에 의해 역사 속에 실현된다고 보고, 화해 사건에서 이미 일어난 칭의(信)와 성화(愛)와 소명(望)이 성령에 의해 우리의 것이 되는 것으로 보았다. 그리고 이 信愛望을 각각 “성령과 기독교 공동체의 모임”(62장), “성령과 기독교 공동체의 세움”(67장) 및 “성령과 기독교 공동체의 파송”(72장)에 상응시켰다. 여기서 신망애는 교회 공동체를 떠나서는 일어날 수 없으며, 이 신망애가 객관적 화해 사건을 역사 속에 실현시키는 성령에 의해, 그리고 이 성령에 의해 모임이 이루어지고 세

21) W. Niesel, 「칼빈의 신학 사상」, 편집부 역. (서울:기독교문화협회, 1992) 120.

22) 이형기, 「역사속의 교회」(서울: 도서출판 교육목회, 1995) 120



위지고 파송되는 교회 안에서 일어난다고 하였다. 칼빈의 「기독교 강요」 최종판(1559년)이 제 2권에서 기독교론을 다루고, 제 3권 성령론에서 이신칭의와 성화를 논하고, 제4권에서 교회론을 다루는데 비해, 바르트는 객관적인 화해사건에서 성취된 칭의와 성화가 성령을 통해 교회안에서 일어나는 것으로 본 것이다. 그러므로 바르트는 칼빈의 「기독교 강요」 제 3권과 제 4권을 하나로 묶어 기독교론(화해론)에 부록처럼 첨가시킨 셈이라고 하겠다. 23)

## C. 교회의 본질

### 1. 교회의 필요성

칼빈은 「기독교강요」 제 IV권의 제1장 서두에서 '교회의 필요성'에 대해 다음과 같이 말한다.

“우리가 복음을 믿음으로 인해 그리스도가 우리의 그리스도가 되시고, 우리는 그가 가져오신 구원과 영원한 부에 참여하게 된다. 그러나 우리 안에서 믿음을 일으키고 키우며 목적지까지 나아가려면 무지하고 태만한 우리들에게 외적인 도움이 필요하기 때문에, 하나님께서는 우리의 약함을 위해서 필요한 보조수단들을 더해주셨다. 그리고 복음이 활발하게 전파되도록 이 보물을 교회에 맡기셨다.”<sup>24)</sup>

“하나님께서서는 교회의 품속으로 자녀들을 모으시기를 기뻐하셨는데 이는 그들이 유아와 어린아이일 동안 교회의 도움과 목회

23) *Ibid.*, 158

24) Inst. IV. 1. 1 / LCC, 1011.

(ministry)로 양육받을 뿐 아니라, 어머니와 같은 교회의 보호와 지도를 받아 성인이 되고 드디어는 믿음의 목적지에 도달하게 하시려는 것이다.”<sup>25)</sup>

칼빈은 「기독교강요」 최종판의 제 IV권의 제목을 “하나님께서 우리를 그리스도의 공동체로 인도하시며 우리를 그 안에서 세워주시는 외적인 은혜의 수단”이라고 하였다. 이처럼 하나님께서는 인간의 무지와 태만과 약함 때문에 외적인 수단으로 교회를 세우시고 교회를 통해 구속 활동을 이루시는 것이다. 무한하신 하나님께서 유한한 인간의 능력에 맞추신 것이다. 칼빈에게 교회는 우리에게 적합하도록 자신을 낮추시는 하나님의 은혜를 나타낸다. 교회가 은혜의 산물이라는 것은, 교회가 단순히 사람들의 모임이 아니라, 그것을 의미한다. 왜냐하면 교회를 만들고 유지시켜 나가시는 하나님의 은혜가 교회로 하여금 특성을 갖도록 하기 때문이다.<sup>26)</sup>

교회의 존재 근거가 그 자체 안에 있는 것이 아니라, 밖에 있다는 전제는 칼빈의 교회론에서 기본적인 것이다. 교회는 본질적으로 내재하고 있는 어떤 특성에 의해서가 아니라, 예수 그리스도 안에서 주어진 하나님의 약속을 믿는 믿음에 의해 그 존재의 정당성을 획득하게 된다. 교회의 기원은, 인간의 타락 때문에 창조질서가 파괴되고, 그래서 그 파괴된 창조질서를 회복시키기 위해 하나님께서 교회를 세우신 것에서 연유한다. 그래서 칼빈은 아담과 하와가 타락한 후 곧 교회가 시작된 것으로 보고 있다. “아담과 하와는 그들의 몇몇 자녀들과 함께 하나님에 대한 참된 예배자들이 된 것이 틀림없다. . . . 셋은 정직하고 신실한 하나님의 종이었다고 쉽게 결론내릴 수 있다. 그가 자기를 닮은 아들을 낳고 올바르게 세워진 가정을 가진 후

25) Inst. IV. 1. 1 / LCC, 1012.

26) John H. Leith, 「칼빈의 삶의 신학」, 이용원 역 (서울:한국장로교출판사, 1996) 179.



교회의 얼굴이 분명히 나타나기 시작했으며 하나님에 대한 예배가 후손들에게 계속되도록 세워졌다.”<sup>27)</sup>

칼빈에 의하면 이런 교회는 타락 이후에 항상 이 세상에 있었고, 앞으로 이 세상이 종말을 맞이할 때까지 계속 존재할 것이라고 한다. “우리는 천지 창조 이후로 주님이 자신의 교회를 가지지 않은 때가 없었음을 알아야 한다. 그리고 세상이 종말을 고할 때까지도 주의 교회는 항상 있을 것이다. 아담의 죄로 인해 인류 전체가 처음부터 타락하고 부패하였지만, 주께서는 이 오염된 덩어리 속에서 어떤 그릇은 귀히 쓰도록 항상 성별하셔서 주의 자비를 받지 않는 시대가 없도록 하신다.”<sup>28)</sup>

때로는 세상에서 교회가 때로는 이 세상에서 사라진 듯하게 보이기도 했지만, 하나님은 항상 지켜 보호해 주셨고, 죽음의 어둠에서 벗어나게 하셨다.<sup>29)</sup>

## 2. 가시적 교회와 불가시적 교회

칼빈은 기독교강요 초판에서는 가시적 교회에 대한 관심이 적었다.<sup>30)</sup> 칼빈이 처음에 불가시적인 교회를 더 중요시 한 것은 중세 교회가 가시적인 면에 치중하여 교회의 본연의 모습을 상실한데 기인하며, 또한 로마 카톨릭이라는 가시적 교회에 반대하고 있었기 때문이었다.

27) Comm. on Gen. 4:26

28) Inst. IV. 1. 18 / LCC, 1032.

29) Comm. on Ps. 102:19

30) 1536년에 칼빈은 교회의 불가시적이며 겉으로 드러나지 않는 면만을 중시하였는데, 이런 그의 견해는 루터의 생각과 일치하였다. Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*. Durham: Ladyrinth Press, 1987. 294.

“그러나 우리는 두 가지 점에서 저들의 교회관을 비판합니다. 첫째로 저들은 교회의 형태는 유형적이고 가시적이라고 주장합니다. 둘째로 저들은 이 형태가 무엇보다도 로마 카톨릭교회의 교황의 보좌와 그 밑에 종속되는 계층질서적 성직체계에 있다고 주장합니다. 하지만 우리는 반대로 교회란 가시적 외형이 없이도 존재할 수 있으며, 이 외형은 저들이 바보처럼 찬양하는 외적인 훌륭함에 국한될 수 없다고 주장합니다. 오히려 교회는 전혀 다른 두 가지 표지를 가집니다. 그것은 하나님의 말씀을 순수하게 전파하는 것과 성례전을 합당하게 집행하는 것입니다.”<sup>31)</sup>

이처럼 칼빈은 초기에는 로마 카톨릭의 교회 개념을 비판하면서 교회란 외형적인 모습이 없이도 존재할 수도 있음을 주장하였다. 그러나 후에 스트라스부르크와 제네바의 목회 경험을 거치고, 부처(Bucer)와 접하면서 자신의 견해를 수정하게 되었다.<sup>32)</sup> 이리하여 칼빈은 가시적 교회와 불가시적 교회에 대해 말하게 되었다.

칼빈은 성경에서 교회를 두 가지 의미로 사용하고 있다고 하였다. 그것은 가시적 교회와 불가시적 교회이다.

“성경은 두 가지 교회가 있다고 말한다. 성경에서 ‘교회’라고 하는 말은 어떤 경우에는 하나님 앞에 있는 모든 사람을 의미한다. 이 교회에는 양자로 삼으시는 은혜에 의해서 하나님의 자녀가 된 사람들과 성령의 성화에 의해 그리스도의 참된 지체가 된 사람들만이 들어갈 수 있다. 이

31) "Prefatory Address to King Francis I of France, 6" LCC, 25.

32) 당시에 부처는 교회에 관해 루터의 정의를 받아들이는 입장이었지만, 가시적 공동체에 대해서도 상당히 긍정적인 태도를 취하고 있었다. 1539년 초엽에 칼빈은 교회에 관해서 부처의 긍정적인 생각을 발전시켰으며, 이와 같은 부처의 영향은 1543년에 출간된 칼빈의 글에서 두드러지게 나타났다. (예를 들어 Inst. IV. 3. 2.), Wendel, 294-295.

런 의미의 교회는 현재 지상에 살아 있는 성도들 뿐만 아니라 천지 창조 이후 지금까지 선택받은 모든 사람을 포함한다. 그러나 종종 '교회'라는 명칭은 한 하나님과 그리스도를 섬긴다고 고백하는 지상 위에 흠어져 있는 많은 사람들을 지칭하기도 한다. 그들은 세례에 의해서 그리스도에 대한 믿음을 얻게 되며, 성만찬에 참여함으로써 진정한 교리와 사랑에 의한 우리의 하나됨을 증거하고, 주의 말씀 안에서 일치하며, 말씀을 전파하기 위해 그리스도께서 제정하신 성직을 보존한다."<sup>33)</sup>

"... 먼저 말한 우리에게 보이지 않는 교회(불가시적 교회)는 오직 하나님의 눈에만 보인다고 믿어야 한다. 그래서 우리는 두번째 말한 것 즉 사람들과 관련된 '교회'라고 하는 것(가시적 교회)을 중히 여기며 그 교회와의 교통을 계속해야 한다."<sup>34)</sup>

불가시적 교회란 이미 죽었든 아니면 현재 살고 있든지 간에 선택받은 무리의 총수(universus numerus praedestinatorum)를 의미한다. 이 불가시적 교회는 우리의 눈에는 보이지 않고, 오직 하나님의 눈에만 보이는 교회이다. 한편 가시적 교회는 한 하나님과 그리스도를 섬긴다고 고백하는 이 지상 위에 흠어져 있는 사람들을 의미하며, 가시적 교회 안에는 이름과 겉모습으로만 그리스도인인 많은 위선자들이 섞여 있는 것이 현실이다.

교회 안에 참된 신자들이 아닌 "그런 사람들이 잠시 들어와 있는 것은 그들이 합법적인 재판에 따라 정죄될 수는 없기 때문이거니와, 엄격한 권징이 항상 마땅히 해야 할만큼 충분히 이루어지지 않기 때문이다."<sup>35)</sup> 그러므로 말씀과 성례를 통해서 아직 참으로 신앙을 가지지 않은 사람들에게 신앙

33) Inst. IV. 1. 7. / LCC, 1021.

34) Inst. IV. 1. 7. / LCC, 1022.

35) Inst. IV. 1. 7. / LCC, 1021.

을 가지도록 하여 그리스도의 구원에 참여토록 하며, 권징을 통해 위선적인 그리스도인들을 교회 밖으로 내보내는 것이 교회의 사명이자 교회의 목회라고 할 수 있겠다.

그런데 교회가 이처럼 두 가지 면을 우리에게 제시한다고 하더라도, 즉 믿음으로써의 교회와 경험으로써의 교회, 하나님만이 보시는 교회와 우리에게 나타나 보이는 교회를 제시한다 하더라도, 이것은 두 개의 다른 교회가 존재함을 의미하는 것은 아니다. 이것은 현재 우리가 참여하고 있는 가시적 교회에 대해 불가시적 교회를 비판적으로 적용하기 위해서이다.<sup>36)</sup> 즉 가시성으로부터 불가시성으로 도피하여 하나의 가현적인 환상적 교리를 말하려는 것이 아니라, 성령을 통하여 그리스도와의 교제 안에 있는 신실한 회중으로서의 교회의 참된 본질을 우리에게 깨우치기 위한 것이다.<sup>37)</sup>

이렇게 칼빈이 불가시적 교회와 가시적 교회를 언급할 때 중요한 것은 예정론과의 관계이다. 그의 불가시적 교회란 결국 예정교리와 결부되기 때문이다. 칼빈은 교회를 정의함에 있어서 기독교 강요 초판(1536)부터 최종판(1559)까지 예정교리를 사용하고 있다.<sup>38)</sup> 교회는 바로 선택받은 사람들의 총수이다. 루터에게는 칭의론이 그의 교회론의 기초가 된 것처럼, 칼빈에게는 예정론이 그의 교회론의 기초가 되었다.

칼빈에게 있어서 교회의 기초는 하나님의 비밀스런 선택이다.

"우리는 하나님의 비밀스런 선택과 그의 내적 부르심을 생각해야 한다. 왜냐하면 누가 하나님의 자녀인지 하나님만이 아시기 때문이다, ... 많은 무리 가운데에 아주 적은 숫자의 선택된 사람들이 있으며, 소수의 알곡이 많은 쭉정이들로 덮혀 있기 때문에, 우리는 하나님만이 그의 교

36) Wendel, 297.

37) G. C. Berkouwer, *The Church* (Grand Rapid : Eerdmans Pub. Co. 1979), 37.

38) 이형기, 453.

회에 속하는 사람이 누구인지 아신다는 사실을 인정해야 한다. 교회의 기초는 하나님의 비밀스런 선택이다.”<sup>39)</sup>

이처럼 교회를 정의할 때 선택교리를 사용하는 것은 루터에게서는 찾아볼 수 없는 점이다. 이는 칼빈적인 특징인데, 어거스틴의 영향을 받은 것이다. 어거스틴은 도나티스트 논쟁에서 자신의 교회론을 펼칠 때에 이 예정교리를 사용했으며, 펠라기우스에 반대하여 은총을 강조하는 맥락에서도 이 예정교리를 사용하였다.<sup>40)</sup>

오토 베버(Otto Weber)는 “칼빈이 하나님의 선택을 항상 교회론의 테두리 안에서 말하고 있다는 사실은 중요하다”고 하며, “칼빈은 하나님의 영원하신 선택과 그의 다함 없는 신실하심 속에서 성령으로 교회를 보존하신다고 믿었다”고 하였다. 그래서 그는 칼빈이 <기독교강요> 초판부터 교회를 “피택자들의 총수(universum electorum numerum)”라고 한 사실에 주의를 기울인다.<sup>41)</sup>

이렇게 예정론을 사용하는 것은 우리를 불안하게 하려고 하는 것이 아니라, 구원의 확신을 주기 위한 것이다.<sup>42)</sup>

“우리의 구원은 확고부동한 초석을 지니기 때문에 세상의 모든 기관이 무너져도 튼튼히 설 수 있다. 그 이유는 그것이 우선 하나님의 선택에 근거하며 그의 영원한 섭리가 그러하듯이 흔들리거나 사라질 수 없기 때문이다.”<sup>43)</sup>

39) Inst. IV. 1. 2. / LCC, 1013.

40) 이형기, 455.

41) Otto Weber, 「칼빈의 교회관」, 김영재 역 (서울: 풍만출판사, 1985) 46.

42) Niesel, 「칼빈의 신학사상」, 189.

43) Inst. IV. 1. 3 / LCC, 1015

선택된 사람은 흔들리거나 사라질 수 없다는 사실은 구원의 확신을 더해줄 뿐만 아니라, 또한 우리로 하여금 겸손해지고 하나님을 두려워하며 그의 자비를 높이게 해 준다.

그런데 누가 과연 하나님만이 아시는 선택된 사람이냐를 우리들로서는 알기 힘들지만, 칼빈은 “사랑의 판단”(iudicium caritatis)을 통해서 어느 정도 판단할 수 있다고 했다. 그것은 ‘신앙고백’, ‘삶의 모범’, ‘성례전의 참여’, ‘동일한 하나님과 동일한 그리스도에 대한 고백’을 하고 있는 사람을 교회의 회원으로 인정해야 한다는 것이다.<sup>44)</sup>

### 3. 신자들의 어머니로서의 교회

칼빈은 이런 교회를 우리의 어머니라고 불렀다.<sup>45)</sup> “하나님이 아버지가 되는 사람에게는 교회가 어머니가 되어야 한다”는 것이다.<sup>46)</sup> 이런 비유는 이미 키프리아노와 어거스틴에게서 나타난 바 있는 것이다.<sup>47)</sup>

칼빈은 이 어머니로서의 교회는 다음과 같은 역할과 기능을 가지게 된다고 하였다.

44) Inst. IV. 1. 8 / LCC 1022.

45) 칼빈이 기독교 강요 초판부터 교회를 어머니라고 부른 것은 아니다. 그가 적어도 스트라스부르크의 목회경험을 거친 후 1542년 제2제네바 종교개혁 시간에 접어든 이후였다. 이형기, 「종교개혁신학사상」, 459.

46) Inst. IV. 1. 1. / LCC, 1012.

47) 키프리아노는 “당신은 교회를 당신의 어머니로 가지지 않으면, 하나님을 당신의 아버지로 가질 수 없다.” (Cyprianus, On the Unity of the Catholic Church, vi (LCC V, 127-8) 라고 하였고, 어거스틴은 “우리는 우리 주 하나님을 사랑합시다. 그의 교회를 사랑합시다. 전자를 아버지로서, 후자를 어머니로서.” (Augustine, Psalm, ps. 88. ii. 14)라고 하였다.

“하나님께서서는 교회의 품속으로 자녀들을 모으시기를 기뻐하셨는데 이는 그들이 유아와 어린아이일 동안 교회의 도움과 목회(ministry)로 양육받을 뿐 아니라, 어머니와 같은 교회의 보호와 지도를 받아 성인이 되고 드디어는 믿음의 목적지에 도달하게 하시려는 것이다.”<sup>48)</sup>

“이 어머니가 우리를 그 태속에서 우리를 잉태하고, 우리를 낳으며, 젖을 먹여 양육하고, 우리가 육신을 벗고 천사처럼 될 때까지(마 22:30) 돌보고 인도하지 않는다면, 우리는 결코 생명에 들어갈 수 없을 것이다.”<sup>49)</sup>

그래서 칼빈은 이 어머니인 교회를 떠나서는 구원을 얻을 수 없다고 말한다.

“우리는 연약하기 때문에 일평생 교회에서 배우는 자로 지내는 동안 이 학교에서 떠나는 허락을 받을 수 없다. 그 뿐 아니라 교회의 품을 떠나서는 죄의 용서나 구원을 받을 수 없다.”<sup>50)</sup>

“교회를 떠나는 것은 하나님과 그리스도를 부인하는 것이다.”<sup>51)</sup>

그런데 여기에서 칼빈이 교회를 떠나서는 구원이 없다고 한 것은 다시 말해서 교회 밖에는 구원이 없다고 한 것은, 교회 자체가 구원의 능력을 소유했다는 말은 아니다. 하나님께서 교회에서 말씀과 성례를 통해 구원의 역

48) Inst. IV. 1. 1 / LCC, 1012.

49) Inst. IV. 1. 4 / LCC, 1016.

50) Inst. IV. 1. 4 / LCC, 1016.

51) Inst. IV. 1. 10 / LCC, 1024.

사를 이루시는데, 이런 하나님의 구원의 수단에 참여하지 않는 자들은 구원 받을 수 없다는 뜻이다. 말씀과 성령의 내적 역사가 일어나는 한에 있어서 교회는 구원의 기관인 것이다.<sup>52)</sup>

그러므로 구원의 기관인 어머니로서의 교회는 가시적 교회를 의미하는 것이다. 그런데 이 가시적 교회는 성도들의 사귄이라는 면보다는 하나님의 은총의 수단이라는 면이 더 강조되고 있다. 오토 베버(Otto Weber)는 칼빈의 교회관은 두 가지 중요한 개념 즉 ‘그리스도의 다스리심’과 ‘신자들의 지체됨’으로 전개된다고 하였다.<sup>53)</sup> 그런데 “이 개념들이 상관관계가 있으나 그리스도의 다스리심이 우선적인 개념으로 생각하는 것이 당연하다. 교회, 즉 하나님의 거룩한 기관인 교회는 성령의 역사하심을 통해서 하나의 성도의 모임인 공동체가 된다. 하나님이 먼저 계시고 그 다음에 사람들의 순종이 있고, 지체됨과 모임이 있는 것이다.”<sup>54)</sup> 그러므로 칼빈의 가시적 교회는 성도들의 유기적 모임으로서의 특성보다는 제도적인 면이 더 두드러진다.

결국 어머니로서의 교회는 하나님께서 인간의 약함을 돕기 위해 주신 가시적 교회이며, 말씀의 선포를 통해 예수 그리스도를 드러내고 신앙의 출생과 양육을 가능케 한다고 할 수 있는데, 이것은 하나님이 주신 유일한 구원의 기관이다.

#### 4. 그리스도의 몸으로서의 교회

칼빈은 「기독교강요」 제 IV권에서 여러 장에 걸쳐 로마 교회의 교황 제도를 강력하게 비판하였다. 칼빈은 교황 제도아래에서 하나님의 말씀 대

52) 이형기, 「종교개혁신학사상」, 459.

53) O.Weber, 「칼빈의 교회관」, 56.

54) Ibid.

신에 거짓된 사악한 조직이 교회를 지배하고 있다고 주장하며, 교황제도에 대해 직접적인 반대 의사를 표명하였다.

“그러나 로마주의자들(Romanists)이 주장하는 대로, 온 세계가 한 군주의 지배 아래에 들어가는 것이 선하고 유익하다 하더라도, - 이것은 전혀 불합리한 것인데 - 교회 조직에서도 같은 일이 있어야 한다는 것을 나는 인정할 수 없다. 왜냐하면 교회에서는 그리스도가 유일한 머리이며, 우리는 모두 그의 지배 하에서 그가 제정하신 질서와 정치 형태에 따라 서로 연합되어 있기 때문이다. 교회에 머리가 반드시 있어야 한다는 구실로 세계 교회 위에 한 사람을 올려놓으려고 하는 그들은 그리스도를 너무도 분명하게 모독하는 것이다. 교회의 머리는 그리스도이기 때문이다.”<sup>55)</sup>

칼빈은 여기에서 교회의 머리는 그리스도이시지, 결코 사람이 될 수는 없다고 말한다. 이렇듯 칼빈의 교회관에서 또 하나의 중요한 개념은 그리스도를 머리로 하는 ‘그리스도의 몸’ 으로의 교회 개념이다.

“교회는 ‘카톨릭적’ 혹은 ‘보편적’이라고 불려진다. 왜냐하면 그리스도가 갈라지지 않는 한(고전 1:13 참조) - 이것은 있을 수도 없는 일이다! - 교회는 둘이나 셋이 있을 수 없기 때문이다. 그러나 선택된 자들은 모두 그리스도와 연합되어 있다.(엡 1:22-23) 그래서 이들은 교회의 머리이신 그리스도에 의존하고 나아가서 서로 마디가 연결되어 한 몸으로 성장한다.(엡 4:16, 롬 12:5, 고전 10:7, 12:12, 27) 이들은 하나의 믿음, 하나의 소망, 하나의 사랑, 그리고 동일한 성령으로 살기 때문에 참으로 하나이

55) Inst. IV. 6. 9. / LCC, 1110.

다. 이들은 모두 영생을 유업으로 받도록 부름받았고, 한 하나님과 그리스도에게 참여하기 위하여 부름받았다.”<sup>56)</sup>

위 인용문에서도 볼 수 있듯이 이 ‘그리스도의 몸’ 으로서의 교회 개념은 특히 교회의 일치성(하나됨)을 강조한다. 그런데 우리가 유의해야 할 점이 있는데, 그것은 칼빈은 교황 중심의 로마 카톨릭 교회만이 “하나의 교회”라는 주장에는 반대하였지만, 사도신경, 니케아-콘스탄티노플 신조 및 칼케돈 신조를 고백하는 중세교회를 “하나의 교회”에서 제외시키지는 않았다는 점이다. 이것은 칼빈이 특히 사도신경의 교회론 부분을 가지고 자신의 교회론을 펼쳤다는 점에서도 잘 드러난다. 칼빈은 자신의 요리문답에서 사도신경을 “모든 그리스도인들이 공통적으로 가지고 있는” 신앙고백문이자 기독교 교리의 요약이라고 하였고, 교회의 일치 개념을 이 사도신경에 근거시켰다. 그러므로 칼빈은 사도신경, 니케아-콘스탄티노플 신조 및 칼케돈 신조의 보편성에 근거하는 보편교회를 주장하였다고 할 수 있겠다. <sup>57)</sup>

교회는 하나이다. 왜냐하면 그리스도의 한 몸이기 때문이다. 칼빈은 적극적으로 교회의 하나됨을 주장하였다. 그는 교회의 하나됨을 말하면서 주로 재세례파에 대해 언급하였다. 그들은 그리스도의 교회는 거룩하고 순결해야(엡 5:26) 하는데, 교회 안에 순결치 못한 사람들이 있기 때문에 같이 있을 수 없다는 것이었다.

이에 대해 먼저 칼빈은 교회는 이 땅위에서는 완전하게 거룩하지는 않는다고 말한다.

56) Inst. IV. 1. 2. / LCC, 1014.

57) John Thomas McNeil, "The Ecumenical Idea and Efforts to Realize It, 1517-1618" in *A History of the Ecumenical Movement*, vol. 1. ed. by Ruth Rouse and Stephen Charles Neill (Geneva : WCC, 1986<sup>3)</sup>), 30

“모든 면이 완전하지 않으면 교회로 인정하지 않는다고 하면 어떠한 교회도 남지 않을 것이다. . . . 그러나 주께서 주름잡힌 것을 펴시며 티를 씻기 위해서 매일 수고하시는 것도 사실이다. 따라서 교회는 아직 완전히 기록하지는 않다. 그러므로 교회는 매일 진보하면서도 아직 완전하지 못하다는 의미에서 기록하다. 즉 하루하루 나아가지만 아직은 기록이라는 목표에 도달하지 못했다는 것이다.<sup>58)</sup>

이렇듯 교회는 아직 완전하게 기록하지 않기 때문에, 칼빈은 교회 안에 사악한 자들이 많이 있다는 재세례파들의 주장을 인정하기는 하지만, 그런 이유로 교회를 분열시키는 것은 잘못이라고 말한다. 하나님의 말씀이 순수하게 전파되고, 성례가 올바르게 집행되면 일단 하나님의 참된 교회가 존재하는 것이다.<sup>59)</sup> “그의 말씀이 선포되고 그의 뜻에 따라 그의 성례전이 행해지는 곳에 그리스도는 현실적으로 등장하시며 그가 계시는 곳에 그에게 속한 자들도 있게 된다. 그리스도의 현존의 표시는 그 특정한 장소에 교회가 존재한다는 것을 우리에게 보증한다. 위선자가 그 교회 안에 있다 하더라도 그러하다.”<sup>60)</sup> 그리고 양과 염소를 구분하는 것은 사람의 몫이 아니라, 오로지 그리스도의 몫이다. 그러므로 교회 안에 순결하지 못한 삶을 사는 사람이 있다고 해서 교회에서 분리해 나가는 일은 그리스도를 찢는 일이기 때문에 용납될 수 없는 것이다.

“그리스도는 그의 교회로부터 찢어지지 않을 것이며, 찢어질 수 없다. 그것에 그는 불가분리의 매듭으로 결합되어 있다. . . . 그래서 우리가 신자들과의 일치를 이룩하지 않으면 우리는 그리스도로부터 단절된 것

58) Inst. IV. 1. 17 / LCC 1031  
 59) Inst. IV. 1. 12 / LCC 1025  
 60) Comm. Jer. 15:16

으로 본다.”<sup>61)</sup>

또한 칼빈은 생활의 기록성 문제로 교회를 분열시키는 것도 잘못된 일이지만, 교리상에 어느 정도 차이가 있다 하더라도 분리해서는 안된다고 하였다.

“교리의 시행이나 성례 집행에 어떤 과오가 끼어들 수도 있지만, 이로 인해 우리가 교회와의 교제에서 멀어져서는 안 된다. 왜냐하면 진정한 교리의 모든 조항이 꼭 같이 중요한 것은 아니기 때문이다. 어떤 조항은 매우 중요해서 모든 사람이 종교의 올바른 원칙으로 확신하고 의심하지 말아야 한다. 예를 들어 하나님은 한 분이시다. 그리스도는 하나님이며 하나님의 아들이시다. 우리의 구원은 하나님의 자비에 달려 있다. - 와 같은 것들이다. 교회들 사이에는 다른 신조들에 대한 논쟁이 있으나 그것이 신앙의 일치를 깨뜨리지는 않는다.”<sup>62)</sup>

칼빈은 교리를 근본적인 것과 비근본적인 것으로 나누었다. 그래서 근본적인 교리를 부정하면 참된 교회일 수 없지만, 비근본적인 교리에 대해서는 의견의 차이가 있을 수 있다는 것이다. 근본적인 교리에는 모두 동의해야 하지만, 비근본적인 교리에 대한 의견차이로 인해서 교회를 분열시키는 것은 잘못이라는 것이다. 그래서 “그리스도인들은 비본질적인 문제들에 관해서 의견이 다르다고 해서 그것을 이유로 분열을 일으켜서는 안된다”<sup>63)</sup>고

61) Comm. Ezek. 13:9

62) Inst. IV. 1. 12 / LCC 1025-26

63) Inst. IV. 1. 12 / LCC, 1026

칼빈은 근본적인 신조와 비근본적인 신조를 분명하게 나누지는 않았지만, 이런 면은 그의 사상 전체의 기초가 되었다. 한편 방달(Wendel)은 이런 칼빈의 생각이 교회 일치에 관한 그의 주장을 위해서 중요하다고 말하면서, 고전 3:11에 대한 칼빈의 주해를 인용하였다.



하였다.

이렇듯 교회는 그리스도의 몸이기 때문에 교회의 일치성을 강조하고 분열을 정죄하였다. 따라서 칼빈은 교회 연합 운동에 크게 노력하였다. 그는 루터파의 아우구스부르크 신앙고백이나 쾰빙글리파의 제1스위스 신앙고백에 모두 서명하였고<sup>64)</sup>, 하게나우(Hagenau, 1540)와 레겐스부르크(Regensburg, 1541) 종교회의에도 참석하였다. 영국의 대주교인 크래머에게 보낸 편지에서 칼빈은 “교회가 너무 분열되어 있으므로 . . . . . 누구나 주장하는 기독교인의 교제를 신실하게 실천하는 자는 거의 없고, . . . . . 나는 이를 대단히 중요하게 생각하므로 도움만 된다면 열 개의 바다라도 건너가기를 마다하지 않겠다.”<sup>65)</sup>라고 말하기도 하였다. 이처럼 칼빈은 카톨릭 신학자들과 화해할 수 있는 기회를 관망하면서 개신교 신학자들 간의 관계를 개선시키려고 노력하였다. 그러했기 때문에, 오토 베버가 칼빈을 “에큐메니칼 신학자”라고 불렀던 것은 올바른 평가라고 할 수 있겠다.<sup>66)</sup>

한편 그리스도의 몸으로서의 교회 개념은 교회의 일치성을 말하는 동시에 다양성을 말하는 것이기도 하다. 몸은 하나이지만 여러 가지 지체들로 구성되며 각 지체들은 그 특징과 기능에 있어서 모두 다르고, 그들이 받은 은사 또한 다르다.

여기에서 중요한 것은 ‘성도들의 교제 혹은 교통’이다. 칼빈은 이에 대해 “성도들은 하나님께서 주시는 은혜는 무엇이든 서로 나누는 원칙하에

“절대로 깨어질 수 없는 근본 교리는, 우리는 그리스도에게 굳게 결합되어 있다는 것이다. 왜냐하면 그는 교회의 유일한 기초이기 때문이다.” (LCC 1026, 각주 21번) 이렇게 볼 때, 칼빈이 생각한 근본적인 교리는 그리스도 즉 기독교에 관계된 기본적인 교리가 아닐까 여겨진다.

64) A. M. Hunter, *The Teaching of Calvin*, 162-163

65) "Calvin as an Ecumenical Churchman", *Church History*, vol. XXXII (1963)

66) O. Weber, op. cit., 105

그리스도의 공동체에 소집되는 것”이라고 하였다.<sup>67)</sup> 그러므로 이 몸성은 성도들 간에 하나님께서 주신 것을 서로 나누는데 그 참 의미가 있다. “하나님께서서는 모든 신자의 아버지시며 그리스도께서는 그들 모든 신자의 머리시라는 것을 참으로 확신한다면 그들은 형제애로 서로 연합하지 않을 수 없고 또 그들이 받은 은혜를 서로 나누지 않을 수도 없다.”<sup>68)</sup> 물론 이 교통은 교회의 하나됨, 성도의 하나됨을 이미 전제하고 있는 것이다. “사도신경은 믿는 무리가 한 마음과 한 뜻이 된 공동체를 주장하였는데, 그것은 바울이 에베소 신자들을 향해서 ‘몸이 하나요 성령이 하나이니 이와같이 너희가 부르심의 한 소망 안에서 부르심을 입었느니라’(엡 4:4)고 했을 때 염두에 두었던 바로 그 공동체이다”<sup>69)</sup>

방델(Wendel)은 교회의 몸성과 그 교통을 유기체적인 것으로 이해하였다. 방델에 의하면 교회는 우리 외부에 있는 어떤 기관이 아니라 우리가 그것의 일부인 유기체요 그리스도의 몸이라고 했다. 니젤(Niesel) 역시 칼빈이 이해하는 교회는 정적인 제도가 아니라 살아 움직이는 유기적 공동체로서 피차에 도움과 봉사를 주는 공동체라고 했다.<sup>70)</sup> 그리고 리스(John Leith)는 칼빈은 경험과 실천을 주장한 신학자라고 말하고, 특별히 신자는 생활이 있는데 그것은 성도의 교제라고 하였다. 성도의 교제가 없다면 그리스도인의 삶은 결코 성숙되지 않을 것이다. 칼빈은 교제의 범위를 확대시킨다. 교회 밖으로 그 범위가 확장되는 것이다. 우리의 도움의 대상이 보다 더 큰 인류 전체라는 공동체 일지라도 그들을 돕는 데 게을리 해서는 안된다. “칼빈은

67) Inst. IV. 1. 3 / LCC, 1015

68) *Ibid.* 이 외에도 칼빈은 다음과 같이 말한다. “각 교인은 그 받은 은혜의 정도에 따라서 회중의 덕을 세울 책임이 있다는 것이 분명하다.” (Inst. IV. 1. 12 / LCC, 1026) “아무도 스스로 충분하여 다른 사람의 모듬을 받지 않아도 될만큼 많은 은사를 가지고 있지 않다.” (Comm. I cor. 12:11)

69) *Ibid.*

70) Niesel, 「칼빈의 신학사상」, 187.

개인적인 기독교와 공동체적인 기독교를 구분해서 말하지 않는다. 어느 것이 우선인지 말할 수 없는 것이다. 무엇보다도 우선적인 사실은 각 개인을 불러 주셔서 새 삶으로 인도해 주신 하나님의 구속적인 은혜이다. 그런데 그 새 삶은 항상 공동체 사회 속에서 있는 것이다.”<sup>71)</sup> 이것은 교회를 섬기는 도구로서의 교회를 말하는 것이다. 세상에 대한 참여성과 책임성을 나타내는 것이다. 결국 그리스도의 몸으로서의 교회는 성도의 교제와 사회와 세상을 향한 봉사로 연결되는 것이다.

### 5. 참된 교회의 표지

앞에서 살펴본 것처럼 칼빈에게 있어서 교회는 신자들을 낳아 양육하는 어머니인 동시에 이런 신자들이 그리스도를 머리로 결속되어 있는 그리스도의 몸이며, 선택된 자들의 총수이기도 하다. 그런데 교회가 이렇게 신자들을 낳아 양육하는 방편이 바로 교회의 두 표지인 말씀과 성례이다.

종교개혁 당시에 중요한 문제는 어느 교회가 참된 교회냐 하는 것이었다. 로마 카톨릭 교회는 칼빈에게 ‘기존하는 교회는 잘못된 것이고, 너희만 참 교회냐’고 비난하였다. 또한 재세례파들은 자신들의 교회만이 올바르게 회복된 참된 교회라고 주장하였다. 이런 점에서 참된 교회임을 보여주는 표지는 무엇인가에 대한 설명이 나오게 된 것이다. 칼빈은 루터(Luther)와 멜랑히톤(Melanchton)이 <아우구스부르크 신앙고백(Augusburg Confession)><sup>72)</sup>에서 인정한 것처럼, 참된 교회를 식별하는 두 가지 표지를 설정하였다.

71) J. Leith, 「칼빈의 삶의 신학」, 197. 리스는 복음의 본질이 사회적 책임성의 기초가 된다고 하였다.

72) Augusburg Confession, art. VII.

여기에서 교회는 ‘복음이 올바르게 전파되고, 성례가 바르게 시행되는 성도들의 모임’으로 정의되었다. “교회는 성도들의 합의(모든 신자들의 합의)인데, 그 안에서

칼빈은 그 두 표지에 대해 다음과 같이 말하였다.

“하나님의 말씀이 순수하게 전파되고 또 들리며, 그리스도께서 제정하신 대로 성례를 지키는 곳에는 거기에는 하나님의 교회가 있다는 것은 의심의 여지가 없다. ‘두 세 사람이 내 이름으로 모인 곳에는 나도 그들 중에 있으리라’(마 18:20)고 하신 주의 약속은 반드시 실현되기 때문이다.”<sup>73)</sup>

칼빈은 이처럼 말씀의 사역과 성례의 사역이 매우 중요하기 때문에, 이것으로 참된 교회와 거짓된 교회를 식별하는 표준으로 삼아야 한다고 강조하였다. “‘교회’라는 이름에 속지 않기 위해서 우리는 ‘교회’를 자칭하는 모든 집단에 이 표준을 시금석으로 적용해야 한다.”<sup>74)</sup> 그러므로 도덕적인 과실이나 병폐가 있다 하더라도 이 두 가지 표지가 존재한다면, 그곳은 교회로 인정해도 좋다는 것이다.<sup>75)</sup> 그리고 근본적이고 본질적인 교리나 모든 사람들이 확신하고 의심치 말아야 할 교리를 손상키거나 파괴하지 않는 한, 그리고 그리스도께서 제정하신 성례의 합법적인 제도를 폐지하거나 허물지 않는 한, 잘못들은 용서해 주어야 한다는 것이다.<sup>76)</sup> 이런 표지가 있는 교회는 아무리 오류가 있다 하더라도 버려서는 안된다고 말한다. “이런 표지들을 보존하고 있는 한 다른 결점이 많더라도 우리는 그 공동체를 배척

복음이 올바르게 순수하게 가르쳐지고, 성례들이 (복음에 따라서) 집행된다. 그리고 교회의 참된 일치를 위해서는 복음의 교리와 성례의 집행에 대해 동의하는 것으로 족하다.”(제7조) (Philip Schaff, *The Creed of Christendom* (3 vols : New York, Harper & Brothers, 1919), Vol. III, 11

73) Inst. IV. 1. 9 / LCC 1023

74) Inst. IV. 1. 11 / LCC 1025

75) Inst. IV. 1. 12 / LCC 1026

76) Inst. IV. 2. 1 / LCC 1041



해서는 안된다.”<sup>77)</sup>

그러므로 칼빈은 교회의 표지를 말할 때 완전하고 거룩한 교회를 전제하는 것은 아니다. “교회는 아직 완전히 거룩하지가 않다. 그러므로 교회는 매일 나아지면서도 아직 완전하지는 못하다는 의미에서 거룩하다. 즉 하루 하루 전진하지만 아직은 거룩이라는 목표에 도달하지 못했다는 것이다.”<sup>78)</sup>

바로 이 점에서 칼빈은 재세례파들을 반박한다. 당시에 교회를 위한 칼빈의 싸움에는 항상 이중적인 적이 있었다. 한편은 로마 카톨릭 교회였고, 다른 한편은 재세례파였다. 칼빈은 종교개혁교회들이 로마 카톨릭 교회로부터 교회를 분열시켰다는 비난과 종교개혁교회에 대한 재세례파의 비난에 대해 교회의 두 표지라는 주장으로 응답하였다. 즉 로마 카톨릭 교회에 대해서는 교회의 두 표지가 없기 때문에 더 이상 교회가 아니라고 했고<sup>79)</sup>, 재세례파에 대해서는 교회의 두 표지가 있는 한 교회로부터 분리해서는 안된다고 말했다. 표지에 유의하면 경솔한 분열을 막을 수 있다고 하였다.<sup>80)</sup>

“그들은 완전한 순결과 성실한 생활이 없는 곳에는 교회도 없다는 생

77) Inst. IV. 1. 11 / LCC 1025

78) Inst. IV. 1. 17 / LCC 1031

79) 칼빈은 로마의 교황제도와 교황제도하의 교회를 참된 교회가 아니라고 비판하였는데, 로마의 교황제도하의 교회는 마치 여로보함 때의 이스라엘과 같이 교리와 실제적인 부분에서 타락하여 교회라고 할 수 없을 정도가 되었다고 한다. 그러나 여기서 한 가지 주목해야 할 사실은, 칼빈이 교황주의자들 혹은 교황제도 하의 모든 교회가 다 타락했다고 하지는 않았다는 사실이다. 하나님께서 파멸을 면하게 하신 교회의 흔적이 교황주의 하에 있는 교회에서도 있다는 점을 인정하고 있으며 그들 사이에도 참된 교회들이 있는 것을 부정하지 않는다. “지금도 하나님께서 파멸을 면하게 하신 교회의 흔적이 교황주의에 있는 것을 부정하지 않는다.” Inst. IV. 2. 11 / LCC 1051

80) Inst. IV. 1. 12 / LCC 1026. 칼빈은 교회가 완전히 거룩하지 못한 것은 분열의 정당한 이유가 되지 못하고 도리어 교회 내에서 죄의 용서를 실천할 기회를 준다고 하였다.

각으로 악을 미워하기 때문에 합법적인 교회를 떠난다. . . . 그리스도의 교회는 거룩하다고 그들은 주장한다. 그러나 교회에는 악한 사람들과 선한 사람들이 섞여 있다는 것을 알기 위해서 그들은 그리스도의 비유를 들어 보아야 한다.”<sup>81)</sup>

그들은 교회가 아직 완전하지 못함을 내세우고 분리하여 자신들의 거룩함을 주장하지만, 칼빈은 이 지상에서 완전한 거룩함은 있을 수 없는 것으로 보았다.

“그의 말씀이 선포되고 그의 뜻에 따라 그의 성례전이 행해지는 곳에 그리스도는 현실적으로 등장하시며 그가 계시는 곳에 그에게 속한 자들도 있게 된다. 그리스도의 현존의 표시가 그 특정한 장소에 교회가 현존하는 것을 우리에게 보증한다. 가령 위선자가 그 교회 안에 있다 해도 그러하다.”<sup>82)</sup>

그러므로 니젤이 말한 바처럼, 문제는 그리스도가 나타나시느냐 하는 것이지 결코 경건한 사람들이나 경건한 공동체가 문제는 아니다.<sup>83)</sup>

따라서 참된 교회의 표지 곧 말씀의 전파와 성례의 시행은 보다 넓은 구조에서 이해되어야 한다. 다시 말해서 그리스도를 주로 시인한다는 관점에서 이해되어야 한다는 것이다.<sup>84)</sup> 참된 교회는 종교적인 이야기를 많이 하고, 성례를 자주 거행하며, 그리스도의 이름을 자주 부르는 곳에 반드시 있는 것이 아니다. 오히려 말씀과 성례에서 그리스도가 인정되고, 주로 높이

81) Inst. IV. 1. 13 / LCC 1027

82) Comm. on Jer 15:16

83) Niesel, 193.

84) Kilian McDonnell, *John Calvin, The Church and the Eucharist* (Princeton University Press, 1967), 194.

들리움을 받는 곳에 그리스도의 교회가 존재하는 것이다.<sup>85)</sup>

“이것이 참 교회의 표지이다. 이런식으로 해서 하나님의 이름을 도용하기를 잘하는 거짓 교회와 모든 단체로부터 하나님의 참된 교회를 구별할 수 있다. 즉 그리스도의 주권과 제사장직이 제대로 지켜지는 곳에 교회가 세워진다. 그러나 그리스도가 왕과 제사장으로 인정되지 않을 경우 거기에는 혼돈만이 남게 된다.”<sup>86)</sup>

한편 칼빈이 권징을 참된 교회의 제 3의 표지로 추가하고 있는가 하는 문제가 있다. 칼빈은 권징에 대해 이렇게 말한다. “그러므로 그리스도의 구원적 교리가 교회의 영혼인 것처럼 권징은 신경의 역할을 한다.”<sup>87)</sup> 방달(Wendel)에 의하면 칼빈은 비록 교회의 권징을 매우 중요시하였지만, 제 3의 교회의 표지로 삼는 것은 삼가했는데, 이 점이 바로 부처와 견해를 달리 했던 중요한 점이라고 하였다.<sup>88)</sup> 칼빈은 권징이 교회를 분별하는 본질적인 표지가 아니라, 교회를 보호하는 방편이자 성화의 수단이라고 보았다는 것이다. 따라서 교회의 조직에 속한 문제이지 교회의 정의에 관한 문제는 아니었다.<sup>89)</sup> 니젤 역시 권징이 중요하기는 하지만 칼빈은 그것을 교회 인정의 표지로 삼지는 않았다고 보았다.<sup>90)</sup> 그런데 칼빈 자신은 교회의 표지를 말씀과 성례에 국한시켰지만, 칼빈 이후의 개혁파 신앙고백들인 「제1스콧틀랜드 신앙고백(제18조)」<sup>91)</sup>과 「벨기에 신앙고백(제29조)」<sup>92)</sup>에서는 교회

85) Niesel, 194.

86) Comm, on Jer. 33:17

87) Inst. IV. 7. 1 / LCC, 1230

88) Wendel, 329. 부처는 루터파의 교회의 두 가지 표지에다가 세번째로 교회의 권징을 추가함으로써 권징을 참된 교회의 필수불가결한 요소로 간주하였다.

89) Wendel, 330.

90) Niesel, 198.

91) Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3 vols. (New York : Harper &

의 이 두 표지에 덧붙여 권징을 세번째 표지로 들고 있다. 그러므로 칼빈의 입장은 한편으로는 오직 말씀과 성례만을 참된 교회의 두 표지로 보는 루터파와, 다른 한편으로는 권징을 참된 교회의 제 3의 표지로 삼는 부처, 「스콧틀랜드 신앙고백 제 18조」, 「벨기에 신앙고백 제 29조」 사이에 위치한다고 볼 수 있겠다. 한편 네덜란드의 카이퍼와 벨코프는 말씀, 성례, 권징을 계층적인 가치의 우선순위로 보았다.<sup>93)</sup>

#### D. 성례전

칼빈은 우리의 신앙을 돕는 수단 중의 하나인 성례전을 다음과 같이 정의하였다.

“성례는 우리 신앙의 약함을 도와 주기 위해 주께서 우리를 향한 그의 선한 약속들을 우리 양심에 인치시는 외적 표시라고 말한다면, 간단하고 고유한 정의가 될 것으로 보인다. 그리고 우리 편에서는 주님과 주의 천사들과 사람들 앞에서 그에 대한 우리의 경건을 증거하는 것이다.”<sup>94)</sup>

Brothers. 1919) vol III., 461.

92) Philip Schaff, 419.

93) 이형기, 「역사속의 교회」, 121.

94) Inst. IV. 14. 1 / LCC, 1277.

Fuhrmann은 “표징”(sign), “표지”(mark), “인”(seal), “표”(token)(라틴어의 tessera)에 대한 칼빈의 사용을 설명하면서 이런 단어들이 “상징”으로 번역되는 것은 잘못이며, 칼빈은 성례에 대해 상징이란 말을 거의 사용하지 않았다고 한다. (LCC 의 각주 (2), LCC, 1277)

이처럼 성례는 우리에게 주시는 주님의 약속들을 외형적인 표로써 확증시키는 역할을 하며, 우리로 하여금 하나님의 말씀의 진실성을 더욱 확실하게 만드는 역할을 한다. 그러므로 어거스틴이 성례를 '보이는 말씀'이라고 부른 것은 하나님의 약속을 그림에 그리듯이 분명한 형상으로 그려서 우리의 눈앞에 보여 주기 때문이다.<sup>95)</sup> 이와 함께 칼빈은 어거스틴이 성례를 "거룩한 것의 가시적인 표시" 또는 "불가시적 은혜의 가시적 형태"<sup>96)</sup> 라고 한 것을 덧붙인다. 물론 우리에게 이러한 가시적이고, 외형적인 표시가 필요한 것은 우리의 신앙의 연약함 때문이다.

"성례는 우리의 무지와 우둔함 때문에 그리고 우리의 연약함 때문에 주어지는 것이다. . . . 우리의 믿음은 연약해서, 각종 수단을 사용해서 사방으로 피어 주고, 받쳐 주지 않으면 떨리고 흔들리며 비틀거리다가 결국은 무너지고 만다. 그래서 우리의 자비하신 주께서는 그 무한하신 자비로 우리의 능력에 자신을 적응시키신다. 그리고 우리가 항상 땅에 붙어 기어다니고 육에 붙어 떨어지지 않으며 영적인 일은 조금도 생각하지 않고 상상조차 하지 못하므로 하나님께서는 이런 지상적인 요소들을 통해서 우리를 하나님 자신에게로 인도하시며 육신으로 있을 때에도 영적인 은혜를 우리에게 제공해 주시기를 주저하지 않으신다."<sup>97)</sup>

이처럼 성례는 우리의 어리석고 연약한 신앙을 바로 세우고 지탱하는 것이다. 그러므로 결코 주님이 주시는 약속이 부족하거나 부실해서 성례가 주어지는 것은 아니다. "성례는 하나님의 거룩한 말씀을 확인하기 위해서

95) Inst. IV. 14. 6 / LCC, 1281.

96) Inst. IV. 14. 1 / LCC, 1277. 이처럼 칼빈의 성례론에는 어거스틴의 영향이 크게 나타나는데, 방달은 성례론 뿐 아니라 칼빈의 가르침이 전반적으로 어거스틴의 영향을 받았다고 주장하였다. Wendel, 342.

97) Inst, IV, 14, 3 / LCC, 1278.

필요하기보다는 그 말씀에 대한 우리의 믿음을 확립하기 위해서 필요한 것이다. 하나님의 진리는 그 자체만으로 확고 부동하며, 자체 이외에서 더 훌륭한 확증을 받을 수는 없다."<sup>98)</sup> 성례는 결국 "복음 말씀"에 대한 일종의 부록인 셈이다.<sup>99)</sup>

이 점에서 칼빈은 쾰링글리와 의견을 달리한다. 쾰링글리는 칼빈과 달리 신앙이 성례를 통해서 무엇을 받아들인다는 것을 거부하였다.<sup>100)</sup> 그렇게 생각하는 것은 하나님의 영광을 해치는 것이고, 잘못된 신앙관을 이루기 때문이다. 오직 성령만이 신앙을 불러 일으키는 것이고, 인간에 관한 한은 그가 믿음을 가지고 있으면 모든 것을 소유하는 것이고, 믿지 않는다면 성례도 헛된 것이라고 한다.<sup>101)</sup>

칼빈에게 있어 중요한 점은 성례는 인간이 행하는 어떤 것이 아니라, 전적으로 하나님이 하시는 행위이고, 무엇보다 하나님으로부터 인간에게로 오는 것이라는 점이다.<sup>102)</sup> 그래서 오토 베버는 "하나님의 행사는 인간의 응답을 요구하시는데, 하나님의 행하심이 인간의 응답보다 일차적이며 더 큰 비중을 차지한다"고 하였다.<sup>103)</sup> 그러므로 칼빈은 쾰링글리보다는 루터의 성례이해에 더 가까웠다.

루터는 「교회의 바벨론 유수」에서 성례는 말씀과 함께 하나님의 은총이 전달되는 통로이기 때문에 하나님이 제정한 의식이어야 하고, 로마 카톨릭의 미사 개념처럼 인간이 하나님을 향하는 희생 제사도 아니며, 성례는

98) Inst, IV, 14, 3 / LCC, 1278.

99) Inst, IV, 14, 3 / LCC, 1278.

100) 쾰링글리는 성례는 외적인 징표이기 때문에 신앙을 강화하는 역할은 하지 않는다고 주장하였다. Weber, 127. 성찬의 경우에 쾰링글리에게는 이미 믿음을 지닌 신자가 성찬을 통해 예수 그리스도의 희생을 회상하는 것이다.

101) CR. ZW. opp. 3. 760ff. / W. Niesel. 211-212에서 재인용

102) Egil Grisliis, "Calvin's Doctrine of Baptism", Church History, vol. XXXI (1962), 48.

103) Weber, 126.

우리가 받는 것이지 바치는 것이 아님을 강조하였다.<sup>104)</sup> 반면에 쾰링클리는 성례를 군인들이 상관에게 충성을 서약하는 의식에 비유했다. “성례들의 일곱번째 덕은 그것들이 충성의 맹세로서의 역할을 한다는 것이다. 왜냐하면 라틴어로 성례(sacramentum)라는 말은 맹세에 대해 사용되기 때문이다.”<sup>105)</sup> 그러나 칼빈은 이 말에 대해 “고대 교회 저작자들은 군인이 상관에게 맹세하는 행위라는 의미로 사용되던 이 ‘성례’(sacramentum)라는 말을 상관의 군인들을 체제 속으로 받아들이는 행위라는 의미로 바꾸어 썼다”고 한다.<sup>106)</sup>

칼빈은 하나님께서 자신의 약속의 신실성을 확증하기 위해서 제시한 모든 표시들을 성례라고 보았다. 그러므로 넓은 의미에서 구약에서 신약에 이르기까지 여러가지 성례들이 있다고 한다. 하나님은 때로는 자연물들을 통해서, 때로는 기적적인 사건을 통해서 이런 표시들을 제시하신다.<sup>107)</sup> 아담과 하와에게는 생명나무를(창 2:9, 3:22), 노아에게는 무지개를(창 9:13-16), 아브라함에게는 연기뿜는 가마 속에 나타난 햇불을(창 15:17), 기드온에게는 양털을 적신 이슬(삿 6:37-38)을 주셨다. 이것들은 모두 하나님의 말씀의 증거요 확증이며, “그들의 연약한 신앙을 지탱해 주고 강화시키기 위해서 주신 것이므로 역시 성례였다.”<sup>108)</sup> 이 외에도 구약시대에는 의식적인 성례가 있었는데, 할례(창 17장), 결례(레 1-10장), 희생 제사가 그것들이다. 이러한 구약의 성례들은 사실은 예수 그리스도를 지향하였는데, 그리스도가 오심으로 써 이 성례들은 폐지되었고, 지금 기독교가 사용하고 있는 세례와 성찬이 제정되었다고 한다.<sup>109)</sup> 그러나 칼빈은 고전 10:3에 근거해서 구약의 성례들

104) Martin Luther, *Three Treatises* (Philadelphia : Fortress Press, 1978), 172.

105) Zwingli, *An Exposition of the Faith*, LCC X X IV, 264.

106) Inst. IV. 14. 13 / LCC, 1288.

107) Inst. IV. 14. 18 / LCC, 1294.

108) Inst. IV. 14. 18 / LCC, 1295.

109) Inst. IV. 14. 23 / LCC, 1299.

이 빈껍데기에 불과한 것이 아니라, 구약의 백성들도 신약의 성도들과 똑같이 “영적인 음식, 곧 예수 그리스도”를 먹었다고 한다.<sup>110)</sup> 구약의 성례들은 실상을 결여한 것이 아니라, 그리스도께서 나타나신 후에 그리스도를 통하여 완전히 성취된 것이다.<sup>111)</sup> 칼빈은 어거스틴의 인용을 통해 자신의 주장을 확고히 한다. “저들의 성례는 장차 성취될 일들을 약속하였고, 우리의 성례는 이미 성취된 일들의 표시이다.” (Augustine, *Against Faustus* x ix. 14) “표시는 달랐지만 신앙은 같았다. . . . 조상들도 우리와 같은 영적 음료를 마셨다. 표시는 변해도 신앙은 그대로 머물러 있다.” (Augustine, *The Writings of Petilianus II.* x x x vii. 87) 이렇게 어거스틴을 인용하고 나서 칼빈은 다음과 같이 정리한다. “구약의 성례나 신약의 성례나 . . . . 둘 다 그리스도를 제시하고 있는 점에서는 동일한데, 우리의 것이 더욱 풍부하고 충만하다.”<sup>112)</sup>

이처럼 성례는 예수 그리스도를 가리키는데, 이 예수 그리스도가 곧 성례의 실체요 중심사이다. “나는 모든 성례의 본체 또는 실체는 그리스도라고 주장한다. 성례는 오직 그리스도 안에서만 견고성을 지니며 그를 떠나서는 성례는 아무것도 약속하지 않는다.”<sup>113)</sup> 그러므로 우리는 “성례에 의해 그리스도에 대한 진정한 지식을 배양, 강화, 증진시키며, 그를 더욱 충만히 소유하게 되며 그의 풍부한 축복을 누리게 된다.”<sup>114)</sup> 물론 이런 축복들은 복음의 말씀에 의해서도 받을 수 있다. 그러나 성례라는 가시적 표시에 의해 좀 더 분명하게 이런 축복들을 깨닫게 한다. “성례는 가장 분명한 약속을 한다. 이 점에서 성례가 말씀보다 나은 것은 성례가 약속을 그림에 나타

110) Inst. IV. 14. 23 / LCC, 1300.

111) Inst. IV. 14. 25 / LCC, 1301.

112) Inst. IV. 14. 26 / LCC, 1302.

113) Inst. IV. 14. 16 / LCC, 1292.

114) Ibid.

내듯이 생생하게 우리 앞에 가져다 주기 때문이다.”<sup>115)</sup> 그러므로 성례는 “우리로 하여금 하나님의 말씀의 진실성을 더욱 확실하게 만드는 행사이다.”<sup>116)</sup>

이런 가시적 표시들이 필요한 것은 이 표시들이 상징하는 실체, 즉 예수 그리스도의 공적에 의해 우리에게 주어지는 은사와 축복이 너무 심오한 영적 신비이기 때문이다. 이 신비는 눈으로 볼 수 없으며 인간 지성으로 이해할 수 없는 것이다. 그렇기 때문에 성례를 영적 은사에 대한 가시적 표시로 준 것이다. 칼빈은 성례의 실체와 성례의 표시의 관계를 성령과 비둘기의 관계로 설명하기도 한다. 신약성경 특히 복음서에 보면 하나님의 성령은 비둘기의 형상으로 나타났다고 기술되어 있는데, 그것은 성령이 비둘기의 형상을 가진 것이 아니라, 성령의 임재라는 신비를 사람들이 깨닫도록 하기 위해 비둘기 형상으로 보인 것이라고 한다. 마찬가지로 성령의 실체도 불가시적인 은사이므로 사람들이 이 은사를 깨닫도록 하기 위해 가시적인 표시를 준 것이라고 한다.<sup>117)</sup>

한편 성례가 효력을 발생하는 데는 말씀과 성령 그리고 그에 따른 신앙이 문제가 된다. 칼빈은 성례를 정부 문서나 공문서에 찍힌 도장으로 비유하였는데, 공문서에 내용은 하나도 없으면서 도장만 찍혀 있다면, 그 도장은 아무런 의미나 가치가 없듯이 성례는 약속 곧 말씀을 떠나서는 그 자체로는 아무 것도 아니다.<sup>118)</sup> “내가 제시한 정의(定義)로부터 알 수 있는 것과 같이 성례는 선행하는 약속이 없이는 결코 존재하지 않으며, 이 약속에 붙인 일종의 부가물과 같다. 그 목적은 그 약속을 확인하고 인치며, 우리에게 더욱 분명하게 보여 주며 어떤 의미에서 그것을 인준하는 것이다.”<sup>119)</sup>

115) Inst. IV. 14. 5 / LCC, 1280.  
116) Inst. IV. 14. 6 / LCC, 1281.  
117) Comm. Mt. 3:16  
118) Inst. IV. 14. 5 / LCC, 1280.

그러므로 성례에서는 그 약속의 말씀도 함께 주어져야 하는데, 단순히 낭독되는 정도로는 불충분하고, 오히려 설교를 통해서 해석되어야 한다. “설교를 들을 때에 비로소 보이는 표시(sign)들이 무엇을 의미하는지를 이해하게 된다.”<sup>120)</sup> 성례는 복음 혹은 ‘약속 그 자체’를 감각에 호소하면서 ‘확인’시키는 역할을 한다. 니젤도 성례가 은혜의 수단이 되는 것은 그것이 약속의 말씀을 표현하고 우리에게 그 말씀을 확실하게 해 줄 때에 그렇게 되는 것이라고 하였다.<sup>121)</sup>

칼빈은 이렇게 성례는 우리의 신앙을 굳게 한다고 하며, 또 다른 한편 성례를 신앙 안에서 받아들이지 않으면 아무 것도 아니라고 한다.<sup>122)</sup> 이 말은 신앙은 말씀으로부터 오며, 그럼에도 불구하고 그 신앙이 연약하므로 성례와 같은 도움이 부차적으로 필요하다는 의미로 이해할 수 있을 것이다. 여기에서 중요한 것이 성령의 역사이다. 칼빈은 신앙이 전적으로 성령께서 하시는 고유한 일이라는 것을 인정한다.

“그들이 하나님의 은혜를 한 가지만 말하는데 비해서 우리는 세 가지를 인정한다. 첫째, 주께서는 우리를 말씀으로 가르치시며 지시하신다. 둘째 말씀을 성례로 확인하신다. 끝으로 우리의 마음을 성령의 빛으로 비추시며 우리의 마음을 여셔서 말씀과 성례가 들어오게 하신다. 그렇게 하시지 않는다면 말씀과 성례는 귀를 울리고 눈앞에 나타나기만 할 뿐 우리의 마음 속에 아무 영향도 전혀 주지 못할 것이다.”<sup>123)</sup>

그러므로 “성례가 그 직책을 올바르게 수행하려면 반드시 저 내적 교사

119) Inst. IV. 14. 3 / LCC, 1278.  
120) Inst. IV. 14. 4 / LCC, 1279.  
121) Niesel, 212  
122) Inst. IV. 14. 17 / LCC, 1293.  
123) Inst. IV. 14. 8 / LCC, 1283.

인 성령이 와서 마음에 파고 들어와 마음을 감동시켜야 하며, 이 성례전을 향해서 우리의 영혼을 열어야 한다.”<sup>124)</sup> 칼빈에 의하면 성례는 집례자가 누구든지 성례로서의 타당성을 가진다. “성례는 하나님으로부터 온 것이 확실하며 이 점에서 우리는 성례를 집행하는 사람의 가치는 성례에 아무 것도 가감하지 못한다고 추론할 수 있다.” 그러나 성령으로 말미암은 신앙이 없으면 아무 효력도 없는 것이다. “소경의 눈에는 태양의 광선이 비치지 않으며, 귀머거리의 귀에는 소리가 들리지 않듯이, 성령이 임재하지 않으면 성례는 우리 마음 속에서 아무 것도 성취할 수 없다.”<sup>125)</sup> 따라서 이렇게 성령으로 말미암은 신앙으로 받아들여지게 되면 성례는 말씀이 하는 직책과 같은 직책을 수행하게 된다. 즉 예수 그리스도를 우리에게 제시하고 그리스도 안에 있는 하나님의 은혜라는 보물을 우리에게 제시하는 것이다.

“성례는 하나님의 말씀과 같은 직책 즉 우리에게 예수 그리스도를 제시하며 그의 안에서 하늘 은혜의 보고를 제시하는 직책을 가졌다는 것을 확정된 원칙으로 생각해야 한다.”<sup>126)</sup>

믿는 자들은 이 성례를 통해 예수 그리스도와의 연합을 재확인하고 더욱 확고부동하게 한다.<sup>127)</sup> 그래서 니젤은 이 세상을 이기시고 세상을 떠나시고, 지금은 하늘에 머물러 계시는 그리스도와 우리와의 간격은 다만 성령의 역사 자체를 통해서만 극복될 수 있다고 하였다.<sup>128)</sup> 것처럼 이 성령을 통해 그리스도는 우리에게 내려오시며 동시에 우리를 자신에게까지 이끌어

124) Inst. IV. 14. 9 / LCC, 1284.

125) Inst. IV. 14. 9 / LCC, 1285.

126) Inst. IV. 14. 17 / LCC, 1293.

127) 칼빈은 우리가 어떻게 그리스도와 연합되는가에 관해서 말할 때는 언제든지 성경은 성령을 말하고 있다고 확증한다. Inst. IV. 17. 12 / LCC, 1287.

128) Niesel, 266.

올리신다. 성령을 통해서 우리는 예수 그리스도와 연합하여 하나가 된다.

## 1. 세례

칼빈은 세례에 대해서 다음과 같이 말한다.

“세례는 우리가 그리스도에게 접붙임을 받아 하나님의 한 자녀로 인정되기 위해서 교회라는 공동체에 가입되는 입문의 표시를 말한다. 세례는 하나님께서 주신 것이며, 그 목적은 첫째 하나님 앞에서 우리의 신앙에 도움이 되고 둘째, 사람들 앞에서 우리의 고백에 도움이 되게 하려는 것이다.”<sup>129)</sup>

이 정의에서 말하는 바와 같이 세례는 그리스도에게 접붙여지는 표시이며, 동시에 그리스도의 몸인 교회에 들어가는 표시이다.<sup>130)</sup> 그런데 우리를 “깨끗하게 하고, 중생시키며, 새롭게 하는 것”은 세례시의 물 자체가 아니라, 예수 그리스도의 대속의 피가 우리 인간의 죄를 깨끗하게 씻는 것이다. “복음을 통하여 우리의 죄를 깨끗하게 씻고 성화시키는 메세지가 우리에게 와 닿는다. 이때에 세례를 통해서 이 메세지가 인치듯 확인된다.”<sup>131)</sup>

칼빈에 의하면 세례는 우리의 신앙에 유익이 되는데, 그 유익을 크게 세 가지로 설명한다. 첫째 세례는 우리가 깨끗하게 되었다는 즉 죄사함 받

129) Inst. IV. 15. 1 / LCC, 1303-4.

130) 이처럼 칼빈은 이전에 부처(Bucer)가 유아세례에 관한 글에서 그러했듯이 세례에 관한 루터의 개념과 쾰링의 개념을 결합하였다. 그러나 칼빈이 세례가 기독교의 신앙고백이라는 점(쾰링의 세례는 단지 우리가 사람들 앞에서 신앙을 고백하는 데 사용하는 하나의 표라고 했다.)을 상기시키기는 하였지만, 그에게 가장 중요한 점은 루터와 마찬가지로 기독교의 입문식이라고 하는 성례전의 종교적 의식에 사람들의 주의를 모으는 것이었다. Wendel, 350.

131) Inst. IV. 15. 2 / LCC, 1304



고 용서받았다는 표시이다.

“세례는 우리의 모든 죄가 도말되고 용서되고 소멸되어, 하나님 앞에 나타나거나 회상되거나 그 때문에 우리를 고발하는 일이 결코 없으리라는 것을 우리에게 확인하는 날인을 한 문서와 같다고 하겠다. 믿는 자는 모두 세례를 받고 죄사함을 받는 것이 하나님의 뜻이기 때문이다.”<sup>132)</sup>

또한 세례는 어느 때 받든지 간에 일생의 모든 죄악이 모두 도말되고 용서된다.<sup>133)</sup> 그렇기 때문에 우리는 세례 후에 죄를 지을 때에도 세례 받은 것을 회고하며 사죄의 확신을 가져야 하고, 그렇다고 해서 앞으로는 마음대로 죄를 짓겠다고 생각해서도 안된다.

“언제 세례를 받든지 간에 우리는 일생동안 씻음을 받고 깨끗하게 된다는 것을 알아야 한다. 그러므로 우리는 넘어질 때마다 세례받은 것을 회고하며 마음을 굳게 해서 항상 사죄에 대한 확신을 가져야 한다. 세례는 한 번 받은 것이며 지나간 것 같이 생각되지만, 그 후에 지은 죄로 인하여 무효가 되지는 않는다.”<sup>134)</sup>

둘째로 세례는 우리가 그리스도 안에서 죽고 새로와진다는 표시이다. 로마서 6장의 말씀과 같이 그리스도의 죽으심과 새로운 삶과 연합하는 것이다. 그러므로 그리스도께서는 “세례를 통해서 우리를 그의 죽으심과 부활하심에 참여케 하신다.”<sup>135)</sup> 그러므로 세례는 죄의 무조건적 용서와 그리스도

132) Inst. IV. 15. 1 / LCC. 1304

133) 세례를 받은 후에 죄를 지으면 세례의 유익이 없어질까 두려워서 세례를 연기하는 관습이 4세기부터 널리 퍼지기 시작하였다.

134) Inst. IV. 15. 3 / LCC. 1305

135) Inst. IV. 15. 5 / LCC, 1307

의 의의 전가(imputatio)를 확증하고 표시할 뿐만 아니라, 성령의 은혜로 우리가 새로운 삶으로 갱신되는 것을 표시하는 것이다.<sup>136)</sup>

세째로 세례는 우리가 그리스도와 연합이 되었다는 표시이다. 다시 말하면 그리스도의 지체가 되었다는 표시이다.

“세례는 우리가 그리스도의 죽음과 다시 사심에 접붙여지는 것을 확증하고 표시할 뿐만 아니라, 그리스도 자신과 밀접하게 연합되어 그의 모든 축복을 나누어 가짐을 확증하고 표시한다.”<sup>137)</sup>

세례는 이처럼 이미 일어난 신앙을 확인하는 것이다. 그 한 예로 백부장 고넬료는 죄의 용서함을 받고 성령의 가시적 은혜를 받은 다음에 세례를 받았다.(행 10:48)<sup>138)</sup> 그는 세례에 의해 믿음이 더욱 확실하게 단련되었다. 이처럼 세례는 우리의 “신앙을 일으키고 자라게 하며 강화시켜 주는 것이다.”<sup>139)</sup>

이처럼 세례는 신앙 내용을 확증하고 표시하며, 한편으로는 “사람들 앞에서 행해지는 신앙고백”<sup>140)</sup> 이기도 하다. “참으로 세례라는 표시에 의해 우리는 하나님의 백성으로 인정받고 싶다는 소원을 공포하며, 세례에 의해서 우리는 모든 그리스도인들과 함께 같은 하나님을 예배하고 같은 종교를 믿는다는 것을 증거한다. 끝으로 우리는 세례라는 표시에 의해 우리의 신앙을 공개적으로 선언한다.”<sup>141)</sup> 그런데 이처럼 그리스도인의 믿음을 공적으

136) Ibid

137) Inst. IV. 15. 6 / LCC, 1307

138) Inst. IV. 15. 15 / LCC, 1315

139) Inst. IV. 15. 14 / LCC, 1314

140) 칼빈의 세례의 정의에서 두 번째 부분이다. 이미 언급한 바와 같이 이러한 세례의 두번째 측면은 과거 쾰링겐만이가 취했던 입장이다.

141) Inst. IV. 15. 13 / LCC, 1313

로 고백하는 것은 하나님의 영광을 높이기 위함이다.

그러면 우리가 세례를 받을 때 아담으로부터 이어져 내려온 모든 원죄가 소멸되고, 원래 창조된 대로의 본성으로 회복되는 것인가? 세례로 인해 죄가 전혀 없어지는 것인가?<sup>142)</sup> 칼빈은 우리는 “다만 세례를 통해 죄사함과 형벌이 없어졌음을 보증받는 것이고, 그리스도의 의의 전가에 의해서 의롭고 무죄한 사람으로 여겨 주시는 것임을 확인받는 것”이라고 한다.<sup>143)</sup> 그러나 원죄와 실제로 짓는 죄악은 계속 우리 믿는 자들 안에 남아 있다. 원죄는 인간 본성의 부패와 타락이기 때문이다. 칼빈은 세례받은 사람에게도 이 원죄와 실제 죄는 끊임없이 용솨음친다고 한다. “뜨거운 용광로가 끊임없이 불꽃과 화염을 내뿜으며, 샘에서 쉬지 않고 물이 솟아나듯이”<sup>144)</sup> 그리스도인들이 육체를 벗고 이 세상을 떠날 때까지 죄악은 계속 물결친다. 그러므로 그리스도인들은 성화로의 투쟁 가운데 있는 것이다.

또한 세례는 집례자나 수례자의 인격에 따라 좌우되지도 않는다.<sup>145)</sup> “성례가 하나님으로부터 온 것은 확실한 사실이며, 이 점에서 우리는 성례를 집례하는 사람의 가치는, 그가 집례하는 성례에 아무것도 가감하지 못한다고 추론할 수 있다.”<sup>146)</sup> 편지가 전해질 때 필적과 서명만 충분히 인정되면 전한 사람이 누구이든 또는 어떠한 종류의 사람이든 그것은 문제가 되지 않는 것처럼, 성례에서도 전하는 사람이 누구든지간에 주님의 필적과 인을 인정할 수만 있다면, 그것으로 충분하다고 하였다.<sup>147)</sup>

이렇게 세례의 객관적 타당성(ex opere oprato)을 주장한 점에서 칼빈은 아우구스티누스의 주장을 따랐다. 아우구스티누스가 도나투스파에게 주장했

142) 이 부분은 로마 카톨릭 교회의 교리에 대한 비판이다.

143) Inst. IV. 15. 10 / LCC, 1311

144) Inst. IV. 15. 11 / LCC, 1312

145) 이 부분부터는 재세례파에 대한 비판이다.

146) Inst. IV. 15. 16 / LCC, 1316

147) Ibid

던 것을 칼빈은 재세례파들에게 그대로 적용하였다.<sup>148)</sup> 아우구스티누스는 도나투스파에 대해 다음과 같이 말한다. “복음 말씀에 의해 성별된 그리스도의 세례는 그 집례자가 아무리 타락하고 부정하다 하더라도 필연적으로 거룩하다. 왜냐하면 그것의 내적 거룩함이 오염될 수 없으며 신적 탁월성이 그 성례 안에 머무르기 때문이다.”<sup>149)</sup> 마찬가지로 칼빈은 다음과 같이 말한다.

“목사의 가치에 의해 성례의 힘과 가치(force and worth)를 측정하는 도나티스트의 오류를 분명하게 반박된다. 지금 재세례파는 우리가 교황제도 하에서 불경건한 우상 숭배자들에게 세례를 받았으므로 올바르게 세례를 받은 것이 아니라고 주장한다. 따라서 그들은 격렬하게 재세례를 주장한다. 그러나 우리는 사람의 이름으로 세례를 받은 것이 아니라, 아버지와 아들과 성령의 이름으로 받았으며, 누가 집례하든지 간에 세례는 사람에게서 오는 것이 아니라 하나님에게서 온다는 것을 생각한다. 이 사람들의 미련한 생각에 대항할 강력한 이론을 갖게 되는 것이다.”<sup>150)</sup>

따라서 중요한 것은 우리가 그리스도 안에서 세례를 받았는가 하는 점이며 세례를 거행하는 자가 어떠한 과오나 부족한 점이 있다고 하더라도 우리를 위한 거룩한 약속은 충족되는 것이다.

또한 칼빈은 유아세례를 논하기 위해 「기독교강요」 제 IV권에서 한 장(16장)을 따로 떼어서 설명하고 있다.

칼빈 당시에 재세례파들은 세례에 있어서 신앙을 강조하였다. 그들은

148) 재세례파들은 교황제도하에서 불경건한 우상 숭배자들에게서 세례를 받았으므로 올바르게 세례를 받은 것이 아니라고 주장하였다.

149) Augustine, *On Baptism*, III. x. 15, *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub., 1956) vol. IV, p.439.

150) Inst. IV. 15. 16 / LCC, 1316



“신앙과 지식에 근거한 참된 그리스도인의 세례”를 주장하면서 유아세례는 불필요하다고 하였다. 왜냐하면 그들에게 세례란 인식되고 고백되는 신앙에 기초해야 한다고 여겨졌기 때문이다.

칼빈은 먼저 유아세례가 하나님께서 제정하셨다는 것을 입증하고자 노력하였다. 비록 신약성경에는 유아세례를 외적 의식으로 행한 증거는 없지만, 외적 의식은 그렇게 중요한 것이 아니다. 칼빈은 이에 대해 다음과 같이 말한다.

“성례를 올바르게 고찰하고 이해하기 위해서는 하나님께서 의식을 제정하실 때 의식이 표시하도록 하신 그 약속과 영적 신비가 중요한 것이다. 그러므로 세례에서도 우리에게 제시되는 하나님의 약속과 세례가 표현하는 내면적 신비가 중요한 것이다.”<sup>151)</sup>

또한 칼빈은 옛 계약(구약)과 새 계약(신약)은 실체에 있어서 단일하다고 보았으며, 옛 계약의 성례와 새 계약의 성례는 공통적임을 강조했다. 그래서 칼빈은 할례와 세례는 공통성이 있음을 강조한다. 첫째로 할례와 세례는 다 죄사함과 영생을 약속한다. 둘째로 그것들이 의미하는 바는 중생이다. 셋째로 그것들의 기초는 예수 그리스도이다.<sup>152)</sup> 그러므로 “내적 신비에는 아무런 차이가 없다. 차이는 다만 외형적인 의식에 있다. 가장 중요한 부분은 약속과 거기에 표현된 의미이므로 이 외형적인 의식은 별로 중요하지 않다. 그러므로 우리는 보이는 의식이 다르다는 점을 제외한다면 할례에 속한 것이 모두 세례에도 있다고 결론내릴 수 있겠다.”<sup>153)</sup>

칼빈은 할례와 세례가 공통성이 있는 성례라면 유아에게 할례를 베푸는 것처럼 유아에게 세례를 베푸는 것이 마땅하다고 한다. 더우기 칼빈에 의하

151) Inst. IV. 16. 2 / LCC, 1325  
152) Inst. IV. 16. 3 / LCC, 1326  
153) Inst. IV. 16. 4 / LCC, 1327

면 새 계약은 옛 계약보다 더 분명하고 범위가 더 넓으며, 새 계약의 성례는 옛 계약의 성례보다 더 충만한 은총을 준다. 그러한데 옛 계약에서는 하나님의 백성들의 자녀들에게 할례를 베풀었는데, 새 계약에서는 하나님의 백성들의 자녀들에게 세례를 베풀지 않는다면, 그것은 하나님의 은총이 축소된 것을 의미할 것이다.<sup>154)</sup> “만일 유대인들이 자기들의 자녀들의 구원에 대해 확증받은 그 증거를 우리는 빼앗긴다고 한다면 그리스도의 오심은 . . . 하나님의 은혜를 더욱 모호하게 . . . . . 만든 결과가 될 것이다.”<sup>155)</sup> 이러한 이유에서 그리스도는 하나님의 은혜를 억제하는 것이 아니라, 보다 증대시키며 풍성하게 하기 위해서 오셨다는 것을 보여 주시기 위해서 자기에게 나오는 어린이들을 안아 주셨던 것이다.

또한 유아들이 세례를 받았다는 기록이 성경에는 없다고 해도 가족이 세례를 받았다고 하면 그들이 가족에서 제외될 수 없는 것이다. 유아세례의 기록이 성경에 없다고 해서 어린이들이 세례받을 수 없다면, 여자들도 성찬에 참여해서는 안될 것이다. 왜냐하면 사도시대에 여자들도 성찬에 참여했다는 기록이 성경에 없기 때문이다. 그러므로 어린이들에게 세례를 금하는 것은 곧 세례를 제정하신 하나님의 뜻을 거스르는 것이 된다.<sup>156)</sup> 유아세례에서 얻는 큰 축복은 하나님이 그 경건한 부모와 함께 자손들에게도 그들의 하나님이 되신다는 것과 또한 자비와 은혜를 부모에게 뿐만 아니라, 후손들에게도 천 대에 이르기까지 주신다는 약속의 확증을 갖게 되는 일이다.<sup>157)</sup>

칼빈은 신앙이 들음에서 오기 때문에 유아는 믿음을 가질 수 없으며,

154) “성경은 우리에게 진리에 대한 더 확실한 지식을 열어 준다. 참으로 여호와께서 예전에 아브라함과 맺으신 언약은(창 17:14) 옛날 유대인들에게 못지 않게 오늘날의 그리스도인들에게도 유효한 것은 분명하다.” Balke, *Calvin and Anabaptist Radicals*, 225.

155) Inst. IV. 16. 6 / LCC, 1328  
156) Inst. IV. 16. 8 / LCC, 1331  
157) Inst. IV. 16. 9 / LCC, 1332

또한 선악에 대한 지식이 없기 때문에 하나님을 알 수 없다고 한 재세례파들의 주장에 대해 다음과 같이 말한다.

“저들은-사도 바울이 들음이 신앙의 출발점이라고 한 것은 하나님께서 자기 백성들을 부르실 때 보통 사용하시는 순서와 방법을 말한 것이지, 하나님께서 다른 방법으로는 일하실 수 없다는 것을 말한 것이 아니라 는 점-을 알지 못하고 있다. 사실 하나님은 여러 가지 방법으로 여러 사람을 부르셨으며, 설교와는 별도로 성령의 조명하심을 통해서 내적인 방법으로 자신에 대한 참된 지식을 주신다.”<sup>158)</sup>

그러므로 하나님은 우리가 그 방법에 대해서는 알지 못하지만, 유아속에서 은밀하게 역사하시는 것이다.

재세례파는 또한 세례는 회개와 신앙의 성례인데, 유아들은 회개나 신앙이 생길 수 없으므로 유아세례는 용납될 수 없다고 주장하였다. 칼빈은 할례를 들어서 이에 대해 답변한다. 하나님께서는 유아에게 할례를 주라고 하셨는데, 성경에는 분명히 할례는 회개의 표라고 했고, 바울은 믿음으로 인한 의의 인(印)이라고 불렀다. 그리고 칼빈은 유아들은 비록 할례를 받는 순간에는 그 표시의 뜻을 그들의 지적 능력으로는 이해하지 못하지만 그들은 부패하고 오염된 본성을 죽이는 할례를 참으로 받았으며, 이 죽이는 일은 장성한 후에 실행할 것이라고 한다. “유아는 장래의 회개와 신앙을 위해서 세례를 받으며, 아직은 회개와 신앙이 그들 안에 생기지 않았지만, 성령의 은밀한 역사로 말미암아 이 두 가지 씨앗이 그들 가운데 숨겨져 있다고 할 수 있다.”<sup>159)</sup>

158) Inst. IV. 16. 19 / LCC, 1342

159) Inst. IV. 16. 20 / LCC, 1343

## 2. 성찬

하나님께서 세례에 의해 우리를 교회라는 그의 공동체에 접붙이시며, 택함을 받은 그의 권속으로 만드신다. 일단 교회에 우리를 받아들인 후 하나님께서는 우리의 일생을 통해 우리를 양육하신다. 그런데 우리의 영혼이 하나님으로부터 양식을 공급받고 있음을 확증하기 위해 준 표시가 바로 성례이다.<sup>160)</sup> 그러므로 세례가 하나님의 말씀에 의하여 중생한 삶을 확증한다면, 성찬이란 계속해서 이 새로운 삶을 영위케 하는 것이다. 여기에서 우리를 양육하는 유일한 생명의 양식은 그리스도이다.

성찬은 우리가 그리스도와 연합된 것을 나타내는 상징이자 보증이다. 예수 그리스도는 우리를 구원하시기 위해 십자가에 달리셨지만, 그의 공로가 우리의 것이 되기 위해서는 우리가 그와 연합되어야 한다. 이것은 신앙에 의해 이루어진다.<sup>161)</sup> 그러나 이것은 우리가 이해할 수 없는 신비한 것이므로 하나님께서는 우리가 볼 수 있는 가시적인 표시로서 이 신비를 나타내 보여 주신다. 그러므로 경건한 영혼들은 성찬에서 우리가 그리스도와 한 몸이 되고, 그의 것이 모두 우리의 것이 된다는 증거를 얻게 되며,<sup>162)</sup> “성찬은 그리스도께서 하신 일과 받으신 고난이 모두 우리를 살리기 위하신 것이라는 확신을 우리에게 주며, . . . . 떡을 보는 것만으로는 몸에 유익이 없고 먹어야 유익이 있듯이 영혼도 그리스도와 깊은 영적교류를 나누어야 그

160) Inst. IV. 17. 1 / LCC, 1360

161) Inst. III. 1. 1 / LCC, 537

칼빈은 「기독교강요」 제2권에서 복음(예수 그리스도의 위격과 사역)을 소개하고 제3권에서는 성령론을 다루는데, 우리 믿는 자들은 성령의 역사로 이 복음을 믿음으로 예수 그리스도와의 신비적 연합에 이른다고 본다. 칼빈은 「기독교강요」 제3권에서 바로 이 예수 그리스도와의 신비적인 연합(칭의와 성화)을 논한 다음, 제4권에서 교회론을 다루는 것이다.

162) Inst. IV. 17. 2 / LCC, 1362

리스도의 능력으로 영생에로의 생명력을 얻게 된다.”<sup>163)</sup>

또한 성찬은 우리가 그리스도와 한 몸이 된 것을 나타낼 뿐 아니라, 그의 살이 우리의 양식이며, 그의 피가 우리의 음료임을 나타낸다.

“성찬에서는 단순히 그리스도의 몸을 우리에게 주는 것이 그 가장 중요한 기능은 아니다. 오히려 그의 살은 참된 양식이요 그의 피는 참된 음료며(요 6:55), 그것을 먹는 우리는 영생을 얻을 것이라고 선언하신 그 약속을 확인하는 것이 성찬의 가장 중요한 기능이다.”<sup>164)</sup>

칼빈은 이 점에서 썬빙글리를 비판한다. 어떤 사람들은 그리스도의 살을 먹으며 피를 마신다는 것을 단순히 그리스도를 믿는다는 뜻에 불과하다고 말하지만, 칼빈은 먹고 마신다는 말은 단순히 믿는다는 말과는 다르다고 한다.<sup>165)</sup>

“그러나 내가 하는 말과 그들이 하는 말에는 차이가 있다. 즉 그들에게는 먹는다는 것이 믿는다는 것뿐이지만, 나는 그리스도의 살은 믿음에 의해 우리의 살이 되기 때문에 우리는 믿음으로 그의 살을 먹으며 이렇게 먹는 것은 믿음의 결과라고 말한다. 더 분명하게 말하라고 한다면 그들에게는 먹음이 곧 믿음이요 나에게서는 먹음이 믿음의 결과라고 생각한

163) Inst. IV. 17. 5. / LCC, 1364

164) Inst. IV. 17. 4 / LCC, 1363

165) 가령 누가 그리스도는 믿음으로 파악할 수 있다는 말로써 그리스도를 오성과 상상력으로 이해할 수 있다는 것을 의미했을 경우 그것은 용납될 수 없는 신성모독이라는 것이다. (Inst. IV. 17. 11 / LCC, 1372). 칼빈은 성찬론을 서술할 때 믿음이 참으로 큰 역할을 하는 것으로 말한다. 그러나 칼빈이 이해하는 믿음은 감정이거나 어떤 특정한 이해 또는 상상일 뿐 아니라, 언약에 근거한 것으로서 실제로 그리스도의 분깃을 받는 것을 의미한다. (O. Weber, 145)

다.”<sup>166)</sup>

성찬은 우리가 그리스도의 살과 피를 먹고 마시는 것을 나타내는 상징이다. 몸이 빵과 포도주로부터 영양을 공급받듯이 그리스도의 살은 우리 영혼의 양식이며 그의 음료이다. 따라서 칼빈에게 있어서 성례는 영적인 것에 대한 일종의 유비이다.<sup>167)</sup> 칼빈은 이 점에서 로마 카톨릭 교회의 화체설을 비판한다.<sup>168)</sup> 만일 성찬에서 실체가 변화되었다면, 그것은 더 이상 참된 빵과 포도주가 아닐 것이다.<sup>169)</sup> 그러면 영적인 것에 대한 유비라는 성례의 기본적인 의미가 상실되고 말 것이라는 것이다. 그래서 오토 베버(Otto Weber)는 “화체(化體)는 불필요하다. 그리스도의 몸은 영(靈)으로 임재하시는데, 그것으로 족하다는 것이다.”라고 하였다.<sup>170)</sup>

“그리스도의 의도는 자기의 살이 양식이 된다는 것을 외형적인 상징으로 증거하시려는 것이다. 만일 그가 참된 떡이 아닌 떡의 빈 외형만을 내주셨다면, 우리를 보이는 것으로부터 보이지 않는 것으로 인도하기 위해서 필요한 저 유비는 어디에 있는가? . . . . . 그러므로 의미를 표시하는 방법에 있어서 지상의 표시(sign)가 하늘의 것과 부합되지 않는다면 성례의 본질은 말소된다. 따라서 만일 참된 떡이 그리스도의 참된 몸을 나타내지 않는다면, 이 신비의 진리는 우리에게서 소멸될 것이다.”<sup>171)</sup>

166) Inst. IV. 17. 5 / LCC, 1365

167) Inst. IV. 17. 3 / LCC, 1363

168) 화체설은 로마 카톨릭 교회의 공식적인 입장으로서 알베르투스 마그누스, 피터 롬바르트, 토마스 아퀴나스에 의해 강화되어 1215년 제 4차 라테란 공의회(the Fourth Lateran Council)에서 확정되었다.

169) 그래서 칼빈은 그리스도의 참 몸은 참 떡으로 표현한다. 실체의 변화를 초래하는 봉헌(奉獻)은 하나의 마술적인 주문에 지나지 않는다고 하였다. Inst. IV. 17. 15 / LCC, 1377

170) O. Weber, 147

그러면 이같은 의미를 지닌 성찬에 그리스도가 임재하시는 방식은 어떠한 것인가? 그런데 그리스도께서 떡과 즙에 임재하신다고 할 때, 문제는 부활, 승천, 승귀하사 하나님 우편에 앉아 계신 예수 그리스도의 인성이 - 그리스도의 신성의 임재는 아무 문제가 되지 않지만 - 어떻게 떡과 즙 안에 살과 피로 임하실 수 있는가이다. 즉 기독교론의 중심적인 문제와 관련이 된다. 칼빈의 견해는 루터와 쾰링의 논쟁의 와중에서 발전되었다.<sup>172)</sup> 그러므로 루터와 쾰링의 견해를 먼저 고찰해 보는 것이 칼빈의 견해를 이해하는데 도움이 될 것이다.

먼저 루터는 성례가 단순히 상징에 불과하다면 실제로 우리가 그리스도의 공적을 전달받을 수 없다고 보았다. 그러므로 루터는 십자가에서 죽으시고 부활하신 그리스도의 몸이 즉 그리스도의 인성이 이제는 도처에 편재하면서 성찬을 통하여 떡과 즙과 함께 우리에게 분여되어 우리가 그리스도의 공적에 참여하게 된다고 했다. (이를 보통 공재설(ubiquitas)이라고 한다.) 칼빈은 이에 대해 “동시에 여러 장소에 있을 수 있다는 몸은 도대체 어떤 것인가? 이런 몸이 있다면 그것은 유령이 틀림없을 것이다.”라고 하였다.<sup>173)</sup>

“결국 세계 안에 편재하시는 예수 그리스도의 인성과 신성 모두가 설교 말씀을 통하여 성령의 역사로 믿는 자들의 마음 속에 들어 오시고, 나아가서 봉헌된 떡과 즙 안에 공재하사 이것을 받는 믿는 사람 속으로 들어오시는 것이다. 다시 말하면 편재하시던 그리스도께서 봉헌된 떡과 즙 안에 국한(localized)되시사 우리 속으로 들어오신다.”<sup>174)</sup>

171) Inst. IV. 17. 14. / LCC, 1375

172) 그래서 조셉 보하텍(Joshep Bohatec)은 칼빈을 “대각선적 신학자”라고 하였고, 오토 베버는 “여러 중요한 문제점들을 논할 때 중간 노선을 택한 신학자였다”고 하였다. (O. Weber, 137)

173) Inst. IV. 17. 17 / LCC, 1380

174) Luther's Works, vol. 26, ed. Abbel Ross Wentz (Philadelphia : Fortress

그러나 쾰링은 그리스도의 인성과 신성을 구별해서 신성은 편재하지 않으므로 우리와 함께 계실 수 있지만, 인성은 승천하여 하나님 우편에 계시므로 성찬에 임재할 수 없다고 보았다.<sup>175)</sup> 그러므로 쾰링의 입장에서 성례를 통해 그리스도의 몸을 먹는다는 것은 도저히 용납할 수 없는 것이었다.<sup>176)</sup>

칼빈은 루터와 쾰링의 이 논쟁을 화해시키려고 시도하면서 자신의 입장을 피력하였다.<sup>177)</sup> 먼저 칼빈은 쾰링처럼 예수 그리스도의 신성은 우주에 충만하시며 우리와 함께 계시지만, 인성은 승천하셔서 하나님 우편에 앉아 계신다고 하였다.

“그리스도의 몸은 모든 인간의 몸에 공통된 일반적인 특색들에 의해서 제한을 받으며, 심판자로서 돌아오실 때까지 하늘에 머물러 계신다는 것을 우리는 의심하지 않는다. 그러므로 그 그리스도의 몸을 다시 끌어다가 썩을 요소들 밑에 둔다거나 그 몸이 어디든지 있다고 생각하는 것은 전연 합당치 못한 행위라고 우리는 생각한다.”<sup>178)</sup>

그러므로 하늘에 계신 이 그리스도의 몸과 우리 믿는 자들을 연결시키는 줄이 필요한데, 이 줄이 바로 그리스도의 영, 성령이시다. 성령의 역사에 의해 하늘에 계신 예수 그리스도의 몸과 우리 사이의 거리가 좁혀지는 것이

Press, 1961), 342

175) LCC X X IV, 212-223

176) “우리는 우리의 논적들이 그리스도의 현재적이고 자연적이고 본질적인 몸을 먹는다고 주장할 때 그들을 반대한다. . . . 우리는 식인종처럼 그의 자연적인 몸을 먹기를 바라는가?” LCC X X IV, 261

177) 칼빈은 양 극단론, 즉 그리스도의 몸이 우리가 먹고 마시는 것 속에 포함되어 있다는 주장(루터)과 성례에서 경험하는 것을 단지 하나의 정신적인 것으로 축소하려는 주장(쾰링)을 피하려고 하였다.

178) Inst. IV. 17. 12 / LCC, 1372

다.

“주께서는 자신의 영으로 우리에게 은혜를 주셔서 우리의 몸과 영과 영혼이 그와 하나가 되게 하신다. 그러므로 이러한 연결의 줄은 그리스도의 영이시며, 이 줄로 우리는 그리스도와 연합하여 그와 하나가 된다. 그리스도의 영은 통로와 같아서 그리스도 자신의 모든 성질과 소유는 그 통로를 통하여 우리에게 전달된다.” 179)

이처럼 성령을 통해 우리는 그리스도와 연합되고, 이 성령이 통로가 되어 그리스도와 그의 모든 은혜가 우리에게 오는 것이다. 성령을 통해 우리는 예수 그리스도와 연합되어 하나가 된다. 이렇게 해서 우리의 몸과 영과 마음은 그의 것이 된다. 니젤은 이 점을 칼빈의 큰 공헌이라고 하였다. 이것은 지상적인 요소 안에 그리스도가 실재한다는 것에 대한 비판이라 할 수 있다. 왜냐하면 그리스도가 실재하는 것은 말씀의 선포와 그 표시(sign)를 통해서 성령에 의해서만 된다는 것을 말하고 있기 때문이다.<sup>180)</sup> 이 점이 그리스도의 인성과 신성을 분리하면서도 쯔빙글리와 다른 점이다. 칼빈에게는 예수 그리스도의 신비체(그리스도의 인성)가 떡과 즙 안에 감히는 것이 아니라, 하나님 아버지 우편에 계시면서, 성령을 통한 복음 신앙으로 구원받은 자들과 연합하신다. 우리 믿는 자들은 성찬을 통해서 성령의 역사로 예수 그리스도의 살과 피(신비체)를 받게 되고, 결국에는 우리도 이 예수 그리스도의 신비체와 같은 몸이 된다는 것이다.<sup>181)</sup> 그러므로 성만찬을 통해서 전(全) 그리스도 즉 그의 신적 실재와 육체적 실재가 우리와 연합하신다는

179) Inst. IV. 17. 12 / LCC, 1373

180) Niesel, 267

181) 칼빈은 우리가 성찬을 통해서 그리스도의 참된 살과 피를 실제로 소유하게 된다는 명제를 포기하지는 않았다. 그러나 이것은 바로 성령을 통해서 이루어진다는 것이다. 우리는 그리스도와 연합하지만 혼동되지는 않는다. Niesel, 269

것이다. 182)

그러면 칼빈은 누가 성찬식에 참여할 수 있다고 생각했는가? 다시 말하면 누가 그리스도의 몸을 받아 그리스도와 한 몸을 이룰 수가 있는가? 칼빈은 신앙과 사랑이 있어야 주님의 몸을 받을 수 있다고 한다.

“우리는 무지, 죄악, 우리의 보잘 것 없음을 주님께 내어 놓아야 한다. 그래야 주님께서 그의 자비에 의하여 우리를 합당한 자로 만드신다. 우리가 절망할 때에 주님은 우리를 위로하신다. 우리가 비천해져야 주님은 우리를 높이신다. 우리가 자신을 고발할 때 주님은 우리를 의롭다 칭하신다. 그리고 우리 모두는 주 안에서 하나될 것을 갈망해야 한다. . . . 우리는 가난해져야 풍성히 주시는 자에게로 나아간다. 병들어야 의사에게 가게 된다. 죄인인 까닭에 의의 창작자에게로 간다. 죽은 자이기에 생명을 주시는 자에게로 간다. 하나님께서 요구하시는 타당성은, 첫째로 . . . 신앙에 달렸고, 둘째는 비록 불완전하다고는 하지만 사랑에 달렸다.”<sup>183)</sup>

이처럼 성찬에 합당한 자의 조건으로 비록 완전하지는 못할지라도 신앙과 사랑을 내세웠다. 그래서 칼빈은 성찬에 참여하는 자는 사전에 자기 검토했어야 한다고 한다. 구원의 확신과 고백, 거룩한 삶, 형제들을 위한 사랑과 희생, 지체 의식 등의 여부를 스스로 검토해야 한다는 것이다.

“그리스도께서 값주고 사신 구원의 확신이 마음 속에 깔려 있는지, 그것을 입으로 고백하는지, 깨끗하고 거룩한 열심으로 그리스도를 본받고자 애쓰는지, 그리스도를 본받아 형제들을 위해서 자신을 주며 함께 그리스도에 참여하는 사람들에게 자신을 나누어 줄 용의가 있는지, 자신이

182) Inst. IV. 17. 9 / LCC, 1369

183) Inst. IV. 17. 42 / LCC, 1419

그리스도의 지체로 인정되는 것과 같이 다른 형제들도 그리스도의 지체라고 생각하는지, 그리고 그들을 자신의 지체로 아끼고 보호하며 돕기를 원하는지를 검토해야 한다”<sup>184)</sup>

이러한 주장은 칼빈이 말한 바 성찬이 순결하고 거룩한 생활과 사랑과 화목과 일치로 권장하고 고취하는 가장 유력한 방법의 하나라는 주장과 연결되는 것이다.<sup>185)</sup> 이상과 같이 볼 때 칼빈은 성찬 교리에서 성화의 측면을 강조하였다. 따라서 칼빈에게는 인간 쪽의 책임도 간과되지 않는다. 객관적으로 성례는 효과가 있다. 그러나 인간은 그의 주관으로써 하나님께서 실제로 그에게 주는 은혜를 거부할 가능성이 있다. 칼빈은 성례가 어떤 특정한 조건하에서는 효과가 없다고 가르치지 않았다. 다만 그는 말씀과 신앙에 근거한 효능을 주장하였다. 다음의 인용은 이를 보여준다.

“그리스도의 살과 피는 하나님께서 택하신 신자들에게와 같이 받을만 하지 못한 사람들에게도 참으로 주어진다. 그러나 동시에 비가 굳은 바위 위에 떨어지더라도 이 바위 속으로 들어갈 수 없듯이, 악한 사람들에게 은혜의 단비가 아무리 내려도 그들의 마음이 돌과 같이 굳어있기 때문에 들어갈 수 없다는 사실이다. 뿐만 아니라 신앙이 없이도 그리스도를 영접할 수 있다고 하는 것은, 씨가 불속에서도 싹을 틔울 수 있다고 하는 것과 같은 함당치 못한 말이다.”<sup>186)</sup>

184) Inst. IV. 17. 40 / LCC, 1417

185) Inst. IV. 17. 38 / LCC, 1415

186) Inst. IV. 17. 33 / LCC, 1405

## D. 권징 (discipline) 과 교직

### 1. 권징

칼빈은 권징을 참된 교회의 표지의 하나로 삼지는 않았지만, 매우 중요하게 생각하였다. 왜냐하면 가정이나 사회가 유지되기 위해서는 권징이 필요하듯이, 교회도 질서를 유지하는 데에는 권징이 필요하다는 것이다.

“조그마한 가족 같은 사회에서도 권징이 없이는 올바른 상태가 유지될 수 없다면, 가장 질서가 정연해야 할 교회에서는 권징이 더욱 필요하다.”<sup>187)</sup>

헌터(A.M.Hunter)는 「기독교강요」의 초판의 강조점은 교리보다는 도덕이며, 이러한 점은 칼빈의 생애를 통해 계속 유지되었다고 하였다. 그래서 칼빈은 ‘하나님 앞에서 마음의 순전함과 사람앞에서 올바름, 이것이 그리스도인이 되게 한다.’<sup>188)</sup> 고 하였다는 것이다. 또한 칼빈은 제네바 귀환의 우선조건으로 만족스런 권징체계의 확립을 요구했었다고 한다.<sup>189)</sup> 그러나 헌터가 주장하듯이 칼빈이 교리보다 도덕을 중요시했다는 명백한 증거는 없다. “그리스도의 구원의 교리가 교회의 혼이라면, 교회의 권징은 몸의 모든 지체들이 각각 그들의 위치에서 서로 연결시키도록 하는 인대의 역할을 한다.”<sup>190)</sup>고 말함으로써 양자를 모두 중요시하고 있다. 오히려 참된 교회의 표지에 말씀은 포함되지만 권징은 포함되지 않는 것으로 보아 교리가 더 중요

187) Inst. IV. 12. 1 / LCC, 1229

188) Comm. on John 1:47

189) A.M.Hunter, 222-223

190) Inst. IV. 12. 1 / LCC, 1229



하다고 할 수 있다.

칼빈은 권징은 그리스도의 교리를 반대하는 자들을 억제하며 길들이는 “말의 굴레”와 같고, 나태한 사람들을 격려하는 “박차”와 같으며, 마음이 내키지 않는 사람들을 일깨우고, 타락한 사람들을 그리스도의 부드러운 영으로 벌을 주는 “아버지의 회초리”와 같은 것이라고 했다. 그렇다면 이런 권징의 목적은 무엇인가? 이에 대해 세 가지로 말하고 있다.

첫째는 추악하고 부끄러운 생활을 하는 자들이 그리스도인이라고 불리는 것을 막으려는 것이다. 왜냐하면 “교회는 그리스도의 몸이므로 이런 추하고 썩은 지체에 의해서 부패된다면 그 머리되신 그리스도에게도 치욕이 돌아가기 때문이다. 그러므로 교회의 가장 신성한 이름이 수치를 당하는 일이 없도록 하려면, 그리스도인이라는 이름을 더럽히는 악행을 하는 사람들을 교회라는 가정에서 내쫓아야 하는 것”<sup>191)</sup> 이기 때문이다.

둘째는 악한 사람들과 교제함으로써 선한 사람들이 타락하는 일이 없도록 하려는 것이다. “적은 누룩이 온 덩어리에 퍼지는 것을 알지 못하느냐?” (고전 5:6)는 말씀에 근거해서 그리스도의 몸된 교회의 지체들 중에서 일어난 악한 사람들로 인해 온 그리스도의 몸이 더럽혀지는 것을 막으려면 이 권징이 필요하다.”<sup>192)</sup>

세째로 결국 최종 목표는 악한 자들을 회개시키는데 있다. 그래서 칼빈은 “더 유화한 처리를 받았으면 더욱 고집을 썼을 사람들이 자신의 악행에 대한 징벌을 받고 매를 맞아 각성하며 유익을 얻도록 하려는 것이다.”<sup>193)</sup> 라고 하였다. 이것은 칼빈이 「기독교강요」 제 2권 VIII장에서 말하는 율법의 세 가지 용도, 즉 하나님 앞에서 우리의 죄를 노출시킴으로서 변명치 못하

191) Inst. IV. 12. 5 / LCC, 1232

192) Inst. IV. 12. 5 / LCC, 1233

193) Ibid.

게 하고, 은혜를 찾도록 하며, 죄인들과 불신자들로부터 사회를 보호하고, 믿는 자들을 깨우쳐 그들이 선행을 하도록 추구하는 것과 유사하다.<sup>194)</sup> 이것은 권징이 말씀과 긴밀하게 관계되어 있음을 암시한다고 할 수 있다.<sup>195)</sup> 이처럼 권징은 결코 죄인들을 파멸에 떨어뜨리려 하는 것은 아니다. 하나님의 택정된 사람들 가운데 어떤 사람들을 제거시키려는 것이 아니고, 회개하고 돌아올 때까지 저들을 ‘교회와 그리스도’로부터 분리시키려는 것이다. 그리고 계속해서 죄를 고집할 경우에도 이들을 ‘주님의 심판’에 맡기고 밝은 앞날이 오기를 바랄 뿐이다.<sup>196)</sup>

한편 권징의 절차는 다음과 같다. 첫 단계로는 사적으로 접촉해서 충고하는 것인데, 만일 이런 충고를 완강하게 거부하거나 그 죄악을 계속함으로써 충고를 멸시하는 태도를 보일 때에는, 증인들 앞에서 두번째로 충고하며, 그래도 안될 경우에는 교회 재판소인 장로회(consensus seniorum)에서 해결케 한다고 한다.<sup>197)</sup> 그런데 공개적인 죄는 공개적으로 질책되어야 하고, 사사로운 죄는 다른 사람이 알지 못하게 당사자들 사이에서 해결되어야 한다.<sup>198)</sup>

그러나 사소한 죄악이 아니라, 큰 범죄에 대해서는 출교해야 한다. 예를 들어 공공연하게 간음한 사람, 음행한 사람, 도적질한 사람, 강도, 분쟁과 파당을 짓는 사람, 거짓 맹세한 사람, 거짓 증거한 사람 등이 해당된다.<sup>199)</sup>

194) 배틀즈(F.L.Battles)는 자신의 저서에서 율법의 세 가지 용도, 세네카의 Clementia 주석에 나오는 처벌의 세 가지 용도와 권징의 세 가지 목적을 서로 비교하였다. (F.L.Battles, *Analysis of the Institutes of the Christian Religion of John Calvin*, p. 144)

195) 따라서 치리의 목적은 일반 법이해나 사회윤리에 근거한 것이 아니라, 성경과 칼빈의 신학사상에 기초한 것이다. (이형기, *종교개혁사상사*, 473)

196) Inst. IV. 12. 9 / LCC, 1237

197) Inst. IV. 12. 2 / LCC, 1230

198) Inst. IV. 12. 3 / LCC, 1231

199) Inst. IV. 12. 4 / LCC, 1232

칼빈은 저주와 출교를 구분하였는데, 저주는 모든 용서를 거부하고 사람을 영원한 멸망에로 징죄하는 것이고, 출교는 도덕적 행위를 처벌하며 징계하는 것인데, 장차 받을 징죄를 경고함으로써 사람을 불러 돌이켜서 구원을 얻게 하려는 것이다. 다시 말하면 출교는 교정 수단이었다.<sup>200)</sup>

칼빈은 이러한 권징의 최종적 권한은 어떤 한 목사나 성직자에게 있는 것이 아니라, 정당한 교회의 회의에 의해 수행되어야 한다고 보았다. 그래서 치리회의(당회/consistoire)에는 목사들의 지도하에 있으면서도 평신도들의 소리를 중요시해서 장로들이 참여하였다.<sup>201)</sup> 칼빈은 로마 카톨릭의 일인독재를 반대하며, 동시에 단순한 회중중심의 정치도 반대하였다. 칼빈은 일종의 민주적 귀족정치를 주장한 셈이다.<sup>202)</sup> 이것은 루터가 교회의 권징을 목사들만이 하는 것으로 보거나, 또 쥐리히(Zurich), 베른(Bern), 바젤(Basel) 등지에서 권징을 주로 시의회가 맡고, 목사들은 단지 지방 관청의 관리의 자격으로 참여했던 것과는 대조적이다. <sup>203)</sup>

이렇게 권징을 엄격하게 시행해야 한다고 주장하면서도, 한편으로 칼빈은 권징의 큰 목적은 죄인을 회개시키는데 있기 때문에 이것이 죄인을 파멸시키는 결과를 가져와서는 안된다고 한다. 고치려다 도리어 죽일 수도 있다는 것이다.<sup>204)</sup> 그래서 칼빈은 지나친 엄격주의를 비판하고, 온건하게 실시

200) Inst. IV. 12. 8 / LCC, 1236

201) 원래 consistoire에서는 목사를 포함한 당회원이 시의회에 의해 임명되었고, 또 장로들이 시의회에 여러 부서에 속해 있었으므로, 칼빈은 consistoire가 시의회에 영향을 벗어나 독자적으로 결정할 수 있는 권한을 가져야 한다고 생각했다. 그래서 이를 실현키 위해 1555년 까지 투쟁하였다. Otto Weber, 31.

202) 칼빈은 두 가지 점을 피하려고 하였다. 한 가지는 권징의 권한을 순전히 성직자의 손에 맡김으로서 일어날 수 있는 권징의 신성화(神聖化), 또 하나는 반대로 시당국에 맡겼을 경우 생겨나게 마련인 권징의 세속화(世俗化)에 반대하였다. 칼빈은 그 중간 노선을 택한 셈이다. (Otto Weber, op. cit. 161)

203) Otto Weber, op. cit. 160-161

204) 토렌스(T.F.Torrance)는 칼빈이 권징을 실시하고자 한 이유가 교회자체나 교인

하라고 한다. 칼빈은 갈라디아서 6장 1절("형제들아 사람이 만일 무슨 범죄한 일이 드러나거든 신령한 너희는 온유한 심령으로 그러한 자를 바로 잡고 네 자신을 돌아보아 너도 시험을 받을까 두려워 하라")과 고린도후서 2장 7절("그러즉 너희는 차라리 저를 용서하고 위로할 것이니 저가 너무 많은 근심에 잠길까 두려워 하노라")를 인용한다.<sup>205)</sup> 그리고 계속해서 키프리안(Cyprianus)의 글을 덧붙인다. "우리는 우리에게 오는 모든 죄인에 대하여 오래 참고, 온유하며, 인간적이 되도록 준비되어야 한다. 나는 모든 죄인이 교회에 다시 돌아올 것을 원한다. 나는 우리의 동료 군병들이 모두 그리스도의 진영과 하나님 아버지의 집으로 다시 모이기를 갈망한다. 나는 모두를 용서한다. . . . 나는 회개하고 죄를 고백하는 사람들을 진심으로 용납한다."(Cyprianus, Letters lix. 16)<sup>206)</sup> 그러므로 "죄인이 교회에 대하여 회개한 증거를 보이고 그 증거에 의해서 그의 힘이 닿는 대로 교회에 끼친 누를 씻어 버린다면 더 이상 그를 추궁해서는 안된다. 만일 더 추궁한다면 이는 엄격함이 도를 넘는 것이다."<sup>207)</sup>

과도한 엄격주의는 주의 명령에서 떠난 것일 뿐 아니라, 극히 위험한 일이다. 칼빈은 "어거스틴도 도나투스파에 대해 매우 온유한 태도를 취했으며, 분열을 버리고 돌아오는 사람은 서슴치 않고 본래 있던 감독구에 받아

들이 완전해야 하거나 완전해질 수 있다는 생각에서가 아니라, 오시는 주님께서 이 세상에서 영광을 받아야 한다고 생각했기 때문이라고 한다. 즉 종말론적 입장에서 보았다. 칼빈의 글을 읽으면 한편으로는 권징을 아주 강력하게 실행해야 한다고 말하는 반면에, 다른 한편으로는 권징을 비교적 가볍게 할 것을 주장하기도 한 것을 볼 수 있다. 토렌스가 보기에 그 이유는 칼빈에게 권징은 완전할 수 없다는 점과 그것이 신자를 완전하게 만들 수도 없다는 점 때문이었다는 것이다. 모든 권징은 다른 권징, 즉 마지막 심판에 비추어 볼 때, 완전할 수 없는 것이다. T.F.Torrance, *Kingdom and Church*, 1956, 90ff

205) Inst. IV. 12. 8 / LCC, 1236

206) Inst. IV. 12. 8 / LCC, 1237

207) Ibid.



들였으며, 그것도 회개하면 즉시 받아들였다고 하였다.”고 하며, “온유한 태도는 교회 전체에 필요하다. 교회는 타락한 사람을 온유하게 대해야 하며, 극도로 엄격한 벌을 주어서는 안된다. 오히려 바울이 지시한 대로 그들에 대한 사랑을 보여야 한다.”고 덧붙인다.<sup>208)</sup>

또한 권징에 의해서 최악의 문제가 완전히 해결되지 않을 경우, 그렇다고 평신도가 그것을 이유로 해서 교회를 떠나서도 안되며 목사들 자신도 목회를 포기해서도 안된다고 한다. “평신도들은 장로회가 부지런히 최악을 시정하지 않는 것을 보더라도 그것을 이유로 교회를 떠나서는 안된다. 또 목자들은 시정해야 할 것을 소원대로 전부 씻어 버리지 못한다고 해서 그 때문에 직책을 버리거나 과도한 엄격주의로 교회 전체를 어지럽게 해서도 안된다.” 칼빈은 “모든 겸손과 온유로 하고 오래 참음으로 사랑 가운데서 서로 용납하고 평안의 매는 줄로 성령의 하나되게 하신 것을 힘써 지키라”(엡 4:2-3) 를 인용하면서, 교회의 평화로운 통일성과 사립의 통일성이 유지되어야 할 것을 강조하고, “시정할 수 있는 것은 인자한 태도로 시정하라. 시정할 수 없는 것은 길이 참으면서 사랑하는 마음으로 그 일을 슬퍼하며 신음하라”<sup>209)</sup>는 어거스틴의 말을 인용한다. (Against the Letter of Parmenianus II. i. 3)

이러한 점들로 인해 칼빈은 제세례파를 비판하였다. 제세례파들은 “모든 점에서 천사같이 완전하지 않은 곳에는 그리스도의 모임이 없다고 하며, 열심을 구실로 해서 기존하는 아름다운 것들을 일체 부정한다.”<sup>210)</sup> 칼빈은 그들이 성경에서 명령한 사랑을 지키며 화평의 연합을 보존하면서 온전한 방법으로 형제들의 최악을 고치라는 일들을 바꾸어서 모독적인 분파와 제거

208) Inst. IV. 12. 9 / LCC, 1237

209) Inst. IV. 12. 11 / LCC, 1238

210) Inst. IV. 12. 12 / LCC, 1239

의 구실로 악용한다고 하였다.

## 2. 교직

### a. 사중직

교회가 말씀을 가르치고 성례를 집행하는 곳이라면 교회 안에는 그것들을 맡아 봉사하는 교역자들이 필요하다. 물론 하나님께서는 홀로 교회를 다스리신다. 그렇지만 하나님께서는 직접 우리의 눈에 보이도록 나타나시는 것이 아니기 때문에, 인간의 목회활동(사역)을 사용하신다. 일종의 대리자로서 인간을 도구로 사용하신다.

“하나님만이 교회를 지배하시며, 교회 안에서 권위 또는 우월한 지위를 가지셔야 하다. 그리고 이 권위는 그의 말씀에 의해서만 행사된다. 그러나 그는 눈에 보이게 우리들 중에 계시는 것이 아니므로(마 26:11), 우리는 그가 사람들의 사역을 사용해서 자신의 뜻을 우리에게 말로 명백하게 선포하신다. 하나님은 사람들에게 이 일을 위임하셨으나, 그것은 자신의 권리와 영광을 이양하신 것이 아니고, 단지 그들의 입을 통해서 자신의 일을 성취하시려는 것이다. 노동자가 일을 할 때 연장을 쓰는 것과 같은 것이다.”<sup>211)</sup>

이런 의미에서 칼빈은 이 하나님의 교직자들을 ‘세상 속에 있는 하나님의 사절’(고후 5:20), ‘하나님의 성전들’(고전 3:16-17), ‘주님의 전언자’, ‘그리스도의 봉사자들’, 혹은 ‘하나님의 신비를 맡은 청지기’<sup>212)</sup> 등으로 표현한다. 칼빈은 이 하나님의 교직자들이야말로 모든 믿는 자들을 한 몸에 연결시키

211) Inst. IV. 3. 1 / LCC, 1054

212) Inst. IV. 3. 5 / LCC, 1058

는 인대와 신경조직이라고 부른다. “사람의 교직은 신자들을 결속해서 한 몸을 이루게 하는 인대이며, 하나님께서 교회를 다스리기 위해 사용하시는 가장 중요한 힘이 된다.”<sup>213)</sup> 하나님은 이들에게 ‘교직’을 맡기심으로써 우리 안에 함께 계신다는 것을 보여 주시고, 또한 우리들은 교직자에게 순종함으로써 겸손과 사랑, 그리고 하나됨에 유익하게 된다.

“하나님께서 이 직책을 교직자들에게 맡기시고 직책을 수행할 수 있는 은혜를 베푸셔서 그들을 통해서 선물을 교회에 분배하시며, 그의 이 제도 안에 성령의 능력을 나타내심으로써 친히 임재하신다는 것을 어느 정도 보여주신다. 그러므로 성도들의 새롭게 됨이 성취되고 그리스도의 몸이 세워지며, 우리는 범사에 머리이신 그에게까지 자라며 함께 모여지고 우리 모두는 그리스도의 하나됨으로 인도되어진다.”<sup>214)</sup>

이처럼 칼빈에게는 만인제사장설에 입각한 루터보다는 교직자들의 위치가 더 두드러지게 부각되는 것을 볼 수 있다. 그래서 베버(Otto Weber)는 “칼빈은 교회를 주로 교직자의 조직을 중심으로 보고 있다. 칼빈의 교회는 ‘교직을 중심한 교회(Amtskirche)’이다.” 라고 말했는데, 옳은 지적이라 할 수 있겠다.<sup>215)</sup> 이런 점에서 칼빈은 루터보다 더 전통적인 견해를 취한 셈이다.

한편 방달(Wendel)에 따르면 칼빈은 모든 교회 조직은 교회에 대한 그리스도의 주권 및 성령의 은사로부터 직접 비롯된 것이라고 생각하였다고 한다. 그러므로 개인은 물론이고 어떠한 공동체도 교회의 조직에 관여하여 그 조직을 수정하거나 마음대로 정할 수는 없다. 따라서 성경의 지시를 엄격하게 지켜야 한다.<sup>216)</sup> 왜냐하면 성경의 지시는 초기 기독교 공동체에서만

213) Inst. IV. 3. 2 / LCC, 1055

214) Ibid.

215) Otto Weber, 64

유효한 것이 아니라, 영원한 효능을 지닌 성령의 지시를 계시하기 때문이다.<sup>217)</sup> 이런 점에서 칼빈은 교직제도를 신약성경에 근거를 두기는 했지만, 그렇다고 해서 초대교회를 맹목적으로 따르지는 않았다. 칼빈은 주로 에베소서 4:11과 로마서 12:7-8에 근거해서 교직제도를 추론하고 있다.

“그리스도께서 제정하신 대로 교회 정치를 주관하는 사람들은 바울에 의해 첫째로 사도들, 둘째로 예언자들, 세째로 복음전도자들, 네째로 목사들, 마지막으로 교사들이라 불리운다.(엡 4:11) 이들 가운데 마지막 들은 교회 안에서 일상적인 직책이다. 주님은 그의 왕국의 초창기에 처음의 세 직책을 세웠으며, 때때로 시대적 요청에 따라 그들을 일으키신다.”<sup>218)</sup>

칼빈은 여기에서 “목사와 교사”라는 일상직(영구직)과 “사도, 예언자, 복음전도자”라는 비상직(임시직)을 구별한다. 또한 칼빈은 고대의 복음전도자와 사도는 오늘날의 목사에 해당되고, 고대의 예언자는 오늘날의 교사에 해당된다고 본다. <sup>219)</sup> 목사는 사도직을 물려받아 복음을 설교하고 성례를 집행해야 한다. 다만 목사와 사도의 차이는 사도는 전 세계가 목회 대상인데 비

216) 그래서 베버는 칼빈이 교직을 중요시한 이유가 하나님의 말씀을 존중했기 때문이라고 한다. 교회는 신자들의 신앙에서 성립되는 것이 아니고 말씀을 기초로 해서 성립되는 것이며, 말씀은 또한 직분자를 통해 선포되는 것이다. (Otto Weber, 72)

217) Wendel, 331,

그래서 칼빈은 “우리가 말하는 이 직제와 이런 교회 정치를 폐지하려고 하든지 불필요한 것이라고 해서 무시하려고 하는 사람은 교회를 파멸시키며 파괴시키려고 애쓰는 사람이다. 이 세상에서 생명을 유지하기 위해서는 태양의 빛과 열 그리고 음식이 필요하듯이 지상의 교회의 유지하기 위해서는 사도적 및 목회적 직제가 더욱 필요하다.” 라고 말한다. (Inst. IV. 3. 2 / LCC, 1055)

218) Inst. IV. 3. 4 / LCC, 1056

219) Inst. IV. 3. 5 / LCC, 1058

해, 목사는 자기가 맡은 양떼 즉 개교회를 목회한다는 점이다. 그러나 목사가 개교회에 국한하여 목회를 해야 하나 다른 교회를 돕지 못한다는 말은 아니다.<sup>220)</sup>

칼빈은 성경에서 사용되는 'episcopus', 'presbyter', 'pastor', 'minister'를 동의어들이라고 보았다. "내가 교회를 다스리는 사람들을 '감독', '장로', '목사'라고 구별없이 부른 것은 성경이 이 말들을 구별하지 않고 사용하기 때문이다."<sup>221)</sup> 칼빈은 사도 바울이 디도서 1:5에서 각 도시에 장로들을 임명하라고 명령한 후, 곧 1:7에서 "감독은 . . . ." 이라고 말한 것으로 보아 장로와 감독은 서로 바꿔 쓸 수 있는 용어로 보고 있다. 또한 빌립보서 1:1에서 한 교회에 있는 여러 감독들에게 인사하는 것이나, 사도행전 20장에서 에베소의 장로들을 감독이라고 부른 경우를 예로 들고 있다.<sup>222)</sup>

또한 칼빈은 로마서 12:7-8과 고린도전서 12:28에 근거해서 다음과 같이 말한다.

"그는(바울) 로마서(로마서 12:7-8)와 고린도전서(12:28)에서 다른 직책들로서 권세, 병 고치는 은사, 해석, 다스리는 것, 구제하는 것을 열거한다. 나는 이것들 가운데 길게 논할 가치가 없다고 생각하기 때문에 일시적인 것들은 생략한다. 그러나 다스리는 일과 구제하는 일, 이 두 가지는 영구적인 것이다."<sup>223)</sup>

칼빈은 여기에서도 일시적인 것과 영구적인 것을 구별하고 있는데, 영구적으로 보는 두 가지 직분이 바로 장로와 집사이다. 즉 다스리는 일은 장로에게, 구제하는 일은 집사를 가리키는 것이다. 이렇게 하여 칼빈은 목사, 교

220) Inst. IV. 3. 6-7 / LCC, 1058-1059

221) Inst. IV. 3. 8 / LCC, 1060

222) Inst. IV. 3. 8 / LCC, 1060

223) Inst. IV. 3. 8 / LCC, 1061

사, 장로, 집사의 사중직(四重職)을 내세우게 되었다. 베버는 1543년판 「기독교강요」에서부터 이 사중직이 성립되었다고 한다. 이는 적어도 칼빈이 스트라스부르크 목회기간 이후 제2차 제네바 종교개혁 때에 와서 확정된 것으로 보인다. 그러므로 1541년 제네바 교회법령(the Ecclesiastical Ordinances)이전에는 사중직에 대한 분명한 개념을 갖고 있지 않았다가, 「제네바 교회법령」에서 처음으로 사중직이 나타나고, 그 이후 1543년판 「기독교강요」에서 조직적이고 신학적인 설명으로 사중직을 내세우게 된 것이다.<sup>224)</sup>

칼빈에 의하면 사중직 가운데서 가장 중요한 직책은 말씀의 선포와 성례전을 집행하는 목사직이다.<sup>225)</sup> 그러나 이것이 교회의 지배권을 말하는 것은 아니다. 목사는 다만 '성령의 도구'이기 때문이다.<sup>226)</sup> "하나님께서 제사장들의 보호직을 제정하신 것은 하나님의 순수한 말씀이 교회를 지배하게 하시려는 뜻이다. 간단히 말하면, 교회의 목자들은 하나님의 임명을 받아서 교회를 다스리는 것이며, 자기의 지배권을 행사하는 것이 아니다. 그들은 하나님의 명령에 따라서 교회를 다스려야 하며, 그렇게 함으로써 하나님 자신이 사랑의 손을 통해서 지도하시게 해야 한다."<sup>227)</sup> 이것은 한편으로는 로마 카톨릭 교회의 교직자 독재를 반대하면서, 다른 한편으로는 재세례파들의 교직무용론을 반대하는 것이다. 칼빈은 "복음 사역은 성령과 의와 영생을 제공하는 일이므로 교회 안에서 가장 고상하고 영광스러운 일이다." 라고 덧붙인다.<sup>228)</sup>

교직에는 또한 교사가 있다. 칼빈은 같은 말씀의 사역자인 목사와 교사

224) 또한 베버는 이 사중직이 부처(Bucer)의 영향이라고 말한다. (Otto Weber, 66-67)

225) Inst. IV. 3. 4 / LCC, 1057

226) Comm. on Deut 18:17

227) Comm. on Zech 3:6-7

228) Inst. IV. 3. 4 / LCC, 1057

의 차이를 다음과 같이 말한다.

“목사와 교사의 차이점은 교사들은 “권징이나 성례 집행, 그리고 경고와 권면을 하는 일을 맡지 않고 성경을 해석하는 일만 맡는다. 이는 신자들 사이에 건전하고 순수한 교리가 보존되도록 하기 위한 것이다. 그렇지만 목사는 이 모든 역할을 포함하고 있다.”<sup>229)</sup>

칼빈은 이렇게 목사직과 교사직을 구분하기는 하지만, 때로는 이 두 직을 함께 묶어 4교직 대신 3교직을 말하기도 한다.<sup>230)</sup>

교회의 세번째 교직은 장로이다. 그들은 “백성들로부터 선출된 자로서 감독들과 함께 도덕에 대한 책망과 권징의 실행을 맡은 사람들”이다.<sup>231)</sup> 방달(Wendel)에 따르면 칼빈에게는 1536년까지만 해도 장로에 대한 언급은 없었다고 한다. 그런데 칼빈이 바젤과 스트라스부르크의 교회에서 장로들이 활동하는 것을 보고 1537년부터 자신의 「Genevan Articles」에 포함시켰고, 1543년판 「기독교강요」에서 장로제도(Presbytery)에 관한 이론을 정립하였다고 한다.<sup>232)</sup> 칼빈은 「기독교강요」 제 4권 11장<sup>233)</sup>에서 디모테전서 5:17을 풀이하면서 두 종류의 장로(presbyter)를 구분하고 있다. 즉 말씀과 권징(치리)을 모두 담당하는 장로와 권징만 담당하는 장로가 있다는 것이다. 그러므로 말씀과 권징을 둘 다 맡은 장로(presbyter)는 목사요, 권징만 맡은 장로(presbyter)는 장로이다.

교회의 네번째 교직은 집사이다. 칼빈은 로마서 12:8을 통해서 가난한

229) Inst. IV. 3. 4 / LCC, 1057

230) Inst. IV. 4. 1 / LCC, 1068

231) Inst. IV. 3. 8 / LCC, 1060

232) Wendel, 333

233) Inst. IV. 11. 1 / LCC, 1211

자, 병든 자, 과부를 돌보는 일 즉 구제하는 일이 집사가 해야 할 일이라고 한다.<sup>234)</sup> 그런데 칼빈은 집사를 둘로 나누었는데, 가난한 자, 병든 자 그리고 과부를 직접 돌보는 집사들과 이들을 돌보기 위한 예산과 지출 그리고 모든 행정 사무를 맡는 집사들로 나눈 것이 그것이다.<sup>235)</sup> 한편 워커(G.S.M.Walker)는 칼빈이 초대교회의 집사직을 부활시킨 것을 그의 위대한 승리로 보았다. 중세기 동안에 집사는 예배의식의 보조자에 불과했지만 칼빈에 의해 병든 자와 가난한 자들을 보살피는 본래의 기능을 회복하게 되었던 것이다.<sup>236)</sup>

#### b. 교직자의 선택

칼빈은 교직자(주로 목사)가 정식으로 세움을 받는 데에는 두 가지 부름(소명)이 있어야 한다고 말한다. 하나님의 존전에서 의식하고 있는 하나님의 비밀스런 소명(내적 부름, inner call)<sup>237)</sup>과 신자들 즉 교회가 어떤 평신도의 자질과 자격을 보아 부르는 외적인 소명(outer call)이 그것이다.<sup>238)</sup> 칼빈은 내적 부름에 대해서는, “우리가 직책을 받은 것이 야망이나 이기심에서가 아니라 진심으로 하나님을 두려워하는 마음과 교회의 덕을 세우려는 소원 때문인지”를 봄으로써 그의 내적 부름을 어느 정도 알 수 있다고 한다.<sup>239)</sup> 한편 외적 부름은 믿는 자들이 볼 수 있는 하나님의 은사들이다. 칼빈은 학문과 경건 그리고 그 외에 목사들이 갖추어야 할 은사들이 있는데, 디도서

234) Inst. IV. 3. 9 / LCC, 1061

235) Ibid.

236) Walker, *Readings in Calvin's Theology*, 「칼빈 신학의 이해」, 299

237) 이 내적 부름은 자신이 하나님 앞에서 의식하고 있는 것으로 본인 이외에는 아무도 그가 하나님으로부터 부름을 받았는지 확인할 수 없는 셈이다.

238) Inst. IV. 3. 11 / LCC, 1062

239) Inst. IV. 3. 11 / LCC, 1062

1:7-9, 디모테전서 3:1-7 등의 구절에 근거해서 말씀에 대해 잘 알고 잘 가르쳐야 하며 윤리적인 삶에 있어서 흠이 없어야 한다고 한다.<sup>240)</sup>

이러한 것을 하나님의 택함의 증거로 보면서<sup>241)</sup> 가장 적격인 사람을 교직자로 선출하는데, 칼빈은 이때 투표로 한다고 한다. “적합하게 보이는 사람들이 교인들의 동의와 찬성에 의해 임명될 때 우리는 목사의 이 부름을 하나님의 말씀에 따라 합법적인 것으로 간주한다.”<sup>242)</sup> 이점에서 교회 정치에 있어서 칼빈의 민주주의적인 성향을 볼 수 있다. 칼빈의 투표에 대한 성경적인 근거로는 사도행전 14:23의 “각 교회에서 장로들을 택하여 금식기도하며 저희를 그 믿은바 주께 부탁하고”를 들고 있는데, 여기에서 바울과 바나바의 지도아래 온 교회가 손을 들어 투표한 것이라고 한다.<sup>243)</sup> 집사를 선출할 때도 역시 회중이 보는 가운데, 교직자가 회중의 협조를 얻어 인정받을 만한 사람을 선출하였다고 한다.<sup>244)</sup> 마지막으로 칼빈은 이렇게 선출된 교직자들을 안수해야 한다고 한다. 이때 안수는 회중전체 즉 평신도가 하는 것이 아니라, 목사만이 하는 것이다.<sup>245)</sup> 안수는 교직의 위엄을 교회에 알리는 표징으로서 유용할 뿐 아니라, 임명을 받는 사람에 대해서도 앞으로는 더 이상 자기 마음대로 하는 것이 아니라, 하나님과 교회를 위해 매인 몸이라는 것을 경고하는 것이다.<sup>246)</sup>

240) Inst. IV. 3. 12 / LCC, 1063

241) 신자들의 눈에 보이는 하나님의 은사들을 보고 가장 적격인 사람을 교직자로 선택한다는 것은 칼빈이 그리스도인의 성화를 강조하는 것과 맥락을 같이 한다. 그리고 예정론과 결부시켜 말한다면 이와같이 눈에 보이도록 드러나는 열매들은 선택된 사람의 증거들이 아닐 수 없다. 이형기, 「종교개혁신학사상」, 471

242) Inst. IV. 3. 15 / LCC, 1066

243) Inst. IV. 3. 15 / LCC, 1066

244) Ibid.

245) Inst. IV. 3. 16 / LCC, 1067

246) Inst. IV. 3. 16 / LCC, 1067

## E. 교회와 국가

어거스틴은 그의 “신의 도성”에서 교회와 세상의 질적 차이를 말하였다. 그는 두 가지 종류의 사랑(하나님 사랑과 자기 사랑)에 의해 형성되고, 서로 평행하고 대립하는 두 도성 곧 “성도들의 도성”과 “사람들의 도성”을 말하였다. 그리고 당시의 로마 제국에 대립되는 하나님의 택하신 백성의 나라가 영원한 도성이라고 했다.<sup>247)</sup> 이런 ‘두 왕국사상’은 어거스틴 이후로 교회사를 통해서 면면히 이어져 내려왔다. 특히 ‘두 왕국’에서 ‘한 왕국’으로 축소되려 했던 중세기<sup>248)</sup>와는 달리, 종교개혁시기에는 다시금 루터와 칼빈에게서 영적인 정부(통치)와 세속적인 정부(통치)라는 ‘두 왕국사상’이 두드러지게 나타나게 되었다. 그러므로 칼빈에게 있어서도 교회와 국가의 관계를 ‘두 왕국사상’에 입각해서 살펴볼 수 있다.

### 1. 두 왕국(영적인 정부와 세속적인 정부)

칼빈은 「기독교강요」 최종판의 제 III권 19장에서 “인간은 이중적인 정부”(duplex in homine regimen)하에서 산다고 말한다.

247) Augustine, *The City of God*, trns. by Marcus Dods (New York : The Modern Library, 1950), Book 14 : Ch. XXIII

248) 중세기에는 어거스틴의 ‘두 왕국사상’이 흔들리고 급기야는 ‘한 왕국사상’으로 축소되려 하였다. 즉 샤를마뉴(Charlemagne, 748-814)대에는 어거스틴의 신의 도성을 ‘기독교 국가’라는 형태로 세속화시켜 교회를 국가화하는 경향을 보여 주었고, 힐데브란트(Hildebrand, 그레고리 대제)와 니콜라스 1세(Nicholas I)는 교황주의의 형태로 국가를 교회화하려고 하였다. Kenneth Latourette, *A History of Christianity*, vol. I (New York : Harper & Row, Publishers, 1975), 483

“인간에게는 이중적인 정부가 있는데, 하나는 영적인 정부로서 양심이 경건의 교육을 받으며 하나님을 경외하는 교육을 받는 영역이요, 다른 하나는 정치적 정부로서, 양심이 인간들 사이에서 유지되어야 할 인간으로서의 의무와 시민으로서의 의무를 교육받는 영역이다. 보통 영적인 관할 영역과 세속적인 관할 영역으로서, 전자는 영혼의 삶에 관한 것이요, 후자는 세상의 삶에 관한 것이다. . . . 전자는 내적인 정신을 규제하며, 후자는 외적인 행동을 규제한다. 그래서 우리는 전자를 영적인 왕국이라 부르고 후자를 정치적인 왕국이라 부른다.” 249)

칼빈에게는 이 “그리스도인의 자유”에 관한 제 III권의 19장(III. 19)과 국가론을 다루는 제 IV권 20장(IV. 20)이 내용상 서로 연결되어 있다.<sup>250)</sup> 그리고 칼빈은 두 가지 정부 중 영혼 즉 속사람과 영생에 관계된 영적인 정부에 관해서는 제 IV권 3장에서 11장까지에서 다루고 있고, 시민생활에서의 정의와 외적인 도덕성을 다루는 세속적인 정부에 대해서 제 IV권 20장에서 논하고 있다.

칼빈은 그리스도인의 자유에 관하여서 세 가지 자유를 주장한다. 첫째로 은혜와 신앙으로 칭의를 얻은 그리스도인은 율법의 모든 요구와 고발로부터 자유롭다는 것이다. 즉 그리스도인이 칭의를 얻게 된 것은 율법의 행위들을 통해서가 아니라 하나님의 자비와 사랑에 의해서라는 것이다. 그러므로 그리스도인은 이 율법과 예수 그리스도를 통하여 성취된 구약의 모든

249) Inst. III. 19. 15 / LCC, 847

250) “그리스도인의 자유”에 대해 칼빈은 「기독교강요」 초판(1536)부터 최종판(1559)까지 일관성 있게 다루었다. 그런데 칼빈은 초판의 제 6장에서 먼저 ‘그리스도인의 자유’를 다루고, 그 다음에 교회의 권한, 그리고 나서 최종판 제 IV권의 20장과 거의 같은 내용을 가진 ‘국가론’을 다룬다. 그후 개정판들에서는 ‘그리스도인의 자유’ 부분과 ‘국가론’ 부분 그 사이에 여러 절들이 첨가되기는 했지만, 본질적으로는 밀접한 관계를 유지하고 있다. LCC, n.2, 1485

의식법(ceremonial law)으로부터 자유롭다.<sup>251)</sup>

둘째로는 율법으로부터 자유를 얻은 그리스도인이 율법의 멍에에서 벗어난 자유를 가지고, 또한 율법의 강제력에 의해서 강요받지 않고, 하나님의 뜻으로서의 율법을 감사하고 기쁜 마음으로 지킬 수 있다는 뜻에서의 자유를 말한다.<sup>252)</sup> 이것은 그리스도인의 삶을 위해서 유용한 율법의 제 3사용(usus legis tertius)을 말하는 것이다. 즉 이신칭의에 동반되는 참된 그리스도인의 자유는 하나님의 뜻을 순종할 수 있는 자유이다.

세째로 자유란 그리스도인의 양심이 인간이 만들어 낸 전통과 규례 등 “무관심거리”<sup>253)</sup>로부터 자유롭다는 것이다. <sup>254)</sup>

그렇다면 이와같이 복음에 의해 자유롭게 된 그리스도인이 왜 국가 질서를 필요로 하는가? 그것은 그리스도인에게 주어진 자유가 하나님의 뜻과 요구에 순종하고, 양심의 소리에 순응해야 하는 것이라면, 국가 공동체의 질서가 양심의 소리 위에 세워지고, 주님의 뜻에 속하는 한, 이 국가 영역에서 순종의 삶이 있어야 하기 때문이다. 이는 그리스도인 뿐 아니라 모든 인간들에게 요청되는 질서이다. 그래서 칼빈은 양심 - 이것은 성경에 나타난 하나님의 뜻과 연결되는데 - 을 공통분모로 해서 국가 질서의 필요성을 주장한다. 따라서 칼빈은 양심의 소리 곧 자연법이 국가 질서 밑에 깔려 있다는 것을 전제하고, 그리스도인에게도 이 국가 공동체가 반드시 필요하다고 본 것이다.

칼빈은 국가에 대한 서로 다른 두 입장을 반대한다. 하나는 재세례파의

251) Inst. III. 19. 2-3/ LCC, 834-835

252) Inst. III. 19. 4 / LCC, 836

253) 멜랑히톤이 그의 “Apology of the Ausburg Confession XV. 52”에서 말하는 것으로, 루터의 경우에는 “복음”, “은혜”, “신앙” 등에 비하면 무관심거리라고 할 수 있는 로마 카톨릭 교회의 예배 의식등과 같은 것을 말한다. 이형기, 499

254) Inst. III. 19. 7 / LCC, 839



입장<sup>255)</sup>인데, 그들은 그리스도의 완성성과 양심의 자유에 따라 법정도 법도 공직자도 없는, 그리고 자기들의 양심을 속박한다고 생각되는 그 외 무엇도 인정하지 않는 어떤 새 세계를 세워야 한다고 생각하며 그래서 기존의 국가 형태를 배격하였다.<sup>256)</sup> 그리고 다른 한편으로는 마키아벨리를 언급하는 것으로 보이는데, 군주들에게 아침하여 군주의 권력을 지나치게 과장하여 하나님의 통치와 대립시키기를 주저하지 않는 입장이다.<sup>257)</sup> 칼빈은 영적인 통치와 세속적인 통치는 다 한 하나님께 속하지만 서로 구별되는 것으로, 세속적인 통치를 하나님의 통치와 대립시켜서도 안되고 세속적인 통치를 하나님의 영적 통치로 대치시켜서도 안된다고 한다. 영적인 통치와 세속적인 통치는 서로 반대되지는 않지만, “전혀 다른 본성”을 가지는 것이다.<sup>258)</sup>

칼빈은 빵과 물과 태양과 공기가 필요하듯이 국가가 필요하다고 말한다. 이런 국가는 어떤 일을 해야 하는가?<sup>259)</sup>

“국가는 공공질서를 유지하고, 각 개인이 재산 소유의 권리를 갖도록 하며, 인간 상호간에 사권을 갖게 하고, 덕망과 근엄이 사람들 사이에서 유지되게 한다. 즉 인간성의 확립을 도모하는 것이다.”<sup>260)</sup>

255) 칼빈은 제 20 장 여러 곳에서 재세례파들의 입장과 주장을 반박한다. 예를 들어, 제 1절, 2절, 7절, 8절, 11절, 20절 등이다.

256) Inst. IV. 20. 1 / LCC, 1486. 이들은 국가는 하나님의 나라 밖에 있다고 생각했기 때문에 인정할 수 없었다.

257) Ibid.

258) 따라서 교회의 세속화도 안되고, 국가의 교회화도 안된다. 그러나 교회 역사를 보면 국가를 교회화하거나, 교회를 국가화하려는 시도들이 계속 이어졌다. 19세기 이후만 하더라도 19세기의 국가주의나 20세기의 히틀러(Hitler)는 교회를 국가화하였다. 이형기, “역사에 비추어 본 루터의 두 왕국사상과 그의 직업관”, 「교회와 신학」, 1982, 14권. 장로회신학대학교.

259) 칼빈은 국가가 할 일은 율법의 두 돌판에 기록된 것을 따르는 것이라고 한다.

260) Inst. IV. 20. 3 / LCC, 1488

이것은 십계명 중 둘째 돌판에 속하는 것이다. 그리고 이와 함께 첫째 돌판에 속하는 의미도 수행되어야 한다고 말한다.<sup>261)</sup>

“하나님의 이름을 모독하는 우상숭배나 하나님의 진리에 어긋나는 참람함을 막아야 하고, 종교를 파괴하는 공공연한 범법 행위를 막아야 하며, 이런 행위가 사회에 두루 퍼지지 못하게 해야 한다.”<sup>262)</sup>

“우리가 이 땅위에 살고 있는 한 국가는 하나님에 대한 외적인 예배를 소중히 여기고 보호해 주며, 경건의 교리와 교회의 위치를 수호하고, 우리 그리스도인들의 삶을 믿지 않는 사람들의 사회와 연결시키며, 우리의 사회적 행동이 시민적 의에 이르게 하고, 우리들 상호간에 화해를 도모케 하며, 평화와 안정을 증진시킨다.”<sup>263)</sup>

칼빈은 이외에도 가난한 자를 돌보고 학교를 세우고 가난한 자와 여행자를 위한 건물을 세우는 것 등을 국가가 해야 하는 일로 본다.

이렇게 볼 때 칼빈에게 있어 국가의 존재 근거는 하나님께 있고, 국가의 존재 이유는 일차적으로 “영적인 정부” 내지는 “그리스도의 왕국”을 위해서 존재하는데 있다.<sup>264)</sup> 그러나 결코 중세기의 로마 카톨릭교회처럼 국가가 교회에 예속되는 식의 두 왕국도 아니요, 19세기의 국가주의와 히틀러의

261) 베버는 “칼빈 자신은 비기독교 국가가 하나님을 섬기는 일에 책임을 다해야 한다고 주장할 생각은 없었다. 율법의 두 돌판을 위해서 국가가 책임을 다해야 한다는 것은 기독교 국가를 두고 한 말이었다. 원칙적으로는 모든 국가가 그래야 하지만, 실제적으로 할 수 있는 것은 기독교 국가이다.” 라고 말한다. Otto Weber, 171

262) Ibid.

263) Inst. IV. 20. 3 / LCC, 1488

264) 그래서 칼빈은 교회론을 취급한 뒤에 국가론을 다루며, 이 두 가지 모두 ‘하나님께서 우리를 그리스도와의 교제에 초대하시고, 이 교제 안에 머물러 있게 하시는 외적 수단 혹은 보조 수단이 된다.’



경우처럼 교회가 국가에 예속되는 것도 아니다. 이들은 모두 한 왕국을 지향하고 있기 때문이다.

## 2. 국가의 통치자

칼빈은 국가 통치자의 존재 근거와 존재 이유를 성경에 둬으로써 루터보다 훨씬 더 적극적인 국가관을 보여준다. 칼빈은 여기에서 하나님의 통치 영역을 단순히 “영적인 정부”에 국한하지 않고 국가, 역사, 사회, 인간공동체 일반 등 인류 역사 전체에 포괄시킨다.

칼빈은 출애굽기 22:8, 시편 82:1,6 에 근거해서 하나님께서 국가 통치자들을 “신들”(gods)이라 부르셨다고 말한다. 이들은 “하나님의 대리자”, “하나님의 대행자”로서 하나님으로부터 받은 “위탁명령”과 “권위”를 부여받은 사람들이라고 한다.<sup>265)</sup> 이들은 하나님을 대신해서 심판하며(신 1:16-17), 하나님을 대신해서 세상을 통치한다. 하나님께서는 그들에게 그 지위를 통해서 하나님을 섬기는 일을 맡기신 것이다.

“지상의 모든 일에 대한 권위가 군주들과 다른 권력자들의 수중에 있는 것은 인간성의 부패 때문이 아니라, 하나님의 섭리와 거룩한 명령에서 유래한 것이다.”<sup>266)</sup>

하나님의 통치는 이 관리들과 법의 제정과 법정에서의 공평무사(公平無私)한 판결 등을 통해서 실현된다. 그러므로 로마서 12:8에서 말하는 “다스리는 자들”은 교회공동체 뿐 아니라 국가 공동체에도 해당되는 것이다. 칼빈은 통치자란 하나님께서 제정하신 것이요, 모든 국가의 통치자는 하나님으로부터 온 것(롬 13:1)이라고 한다. 이들은 하나님의 봉사자로서, 선행을

265) Inst. IV. 20. 4 / LCC, 1489

266) Ibid.

하는 사람들에게는 상급을 주고, 악행을 범한 사람에게는 하나님의 진노를 보이는 것이라고 한다. “따라서 정권(政權, civil authority)은 하나의 소명이며 하나님 앞에서 거룩하고 합당할 뿐 아니라, 인간의 모든 생활에서 어느 소명보다도 신성하고 훨씬 더 영예롭다는 것을 아무도 의심해서는 안된다.”<sup>267)</sup> 이렇게 통치자들은 하나님에 의하여 “신적인 정의의 봉사자”로 제정되었고, “신적인 진리”의 도구와 “하나님의 대리자”이기 때문에, 품행이 방정해야 하며 지덕을 겸비하고 죄가 없으며 자기 제어를 잘하고 너그러워야 한다.<sup>268)</sup> 이들은 하나님을 대리하면서 “하나님의 섭리, 하나님의 보호, 하나님의 선, 하나님의 자비, 하나님의 의”<sup>269)</sup> 를 사람들에게 반사시켜 주어야 한다. 그런데 이들은 강제력을 사용할 수 있는데,<sup>270)</sup> 칼빈은 국가가 의무를 수행하는데 있어서 칼 혹은 강제력을 사용할 수 있다고 한다.<sup>271)</sup> 또한 국가는 악한 무리를 제압하기 위해서 강제력까지 동원할 수 있고, “공평”의 정신에 근거하는 한 전쟁도 감행해야 한다고 한다.<sup>272)</sup> 따라서 우리는 이들을 위해 기도를 아끼지 말아야 하고, 이들에게 존경을 보내야 한다.

칼빈은 정부 형태에 대해서도 논하는데, 고대 철학자들이 논의한 바에 따라 정부를 세 가지 형태로 나눌 수 있다고 한다. 그것은 군주정, 귀족정, 민주정이다.<sup>273)</sup> 그런데 그 중에서 귀족정과 민주정이 결합된 체도가 가장

267) Ibid, LCC, 1490

268) Inst. IV. 20. 6 / LCC, 1491

269) Ibid. 그러나 로마서 13:1,2 을 보면 통치자가 보통 사람들보다 높은 권세(higher power)를 갖는 것이지 결코 하나님처럼 최고의 권세(Supreme power)를 갖는 것은 아니다.

270) Inst. IV. 20. 7 / LCC, 1492

271) Inst. IV. 20. 10 / LCC, 1497

272) Inst. IV. 20. 14 / LCC, 1502. 칼빈은 여기에서 체세레파들의 전쟁 부정론을 반박하고, 내부의 반란이나 외부로부터 오는 침략에 대해 통치자들이 국민을 보호하기 위해 전쟁에 호소하는 것을 간명하게 정당화한다.

273) Inst. IV. 20. 8 / LCC, 1493

좋다고 한다. 274)

“나는 귀족정과 민주정을 결합한 제도가 다른 형태보다 훨씬 더 낫다는 것을 부인하지 않겠다. . . . 그러므로 인간은 악하고 무능하기 때문에, 여러 사람들이 정권을 운영하는 편이 더욱 안전하고 보다 견딜만 하다. 그리하면 이 여러 사람들이 서로 돕고 가르치며 경고할 수 있다. 만일 한 사람이 불공평한 독재를 감행한다면, 여러 사람들이 저 독재자의 고집을 감독하고 제압할 수 있을 것이다.”<sup>275)</sup>

이처럼 귀족정과 민주정을 혼합한 정부가 가장 좋은 이유는, 군주정에서는 왕이 자기 뜻을 정의(正義)에 따라 조절하는 일이 매우 드물고, 이런 인간적 결점들 때문에 다수의 사람들이 정치를 하는 것이 더 안전하고 바람직하기 때문이다. 칼빈은 여러 사람들이 정치를 하면 그들은 서로 돕고 서로 가르치고 충고를 줄 수 있을 것이며, 어떤 한 사람이 잘못하면 다른 사람들이 그의 잘못을 억제할 수 있을 것이라고 한다.<sup>276)</sup> 칼빈은 출애굽기 18:13-26, 신명기 1:9-17을 근거로, 하나님께서도 이스라엘 백성들 사이에 민주정에 가까운 귀족정을 제정하셔서 우리에게 보여주셨다고 한다. 칼빈은 다른 통치 형태에 대해서는 비판적이다. “군주정은 독재국으로 타락하기 쉽

274) 여기서 귀족 정치는 세습적인 귀족들의 정치를 말하는 것이 아니라, ‘최선의 사람들의 통치’를 말하는 것이다.

275) Inst. IV. 20. 8 / LCC, 1493

276) 그러나 이렇다고 해서 칼빈이 모든 국가에서 군주정을 폐지하고 귀족정과 민주정의 혼합정을 실시해야 한다고 주장하는 것은 아니다. 칼빈은 세계 전체를 보면 여러 종류의 정부 형태가 있는데, 이런 기존 정부 형태를 모두 바꾸려 하는 것은 “어리석고 피상적일 뿐 아니라 심지어는 해로운 사상”(Inst. IV. 20. 8 / LCC, 1493)이라고 한다. 요컨대 그는 여러 가지 정부 형태 가운데 귀족정과 민주정의 혼합정이 최선의 정부 형태이기는 하지만, 지역적 상황에 따라 여러가지 상이한 정부 형태가 있을 수 있음을 인정하고 군주정 폐기론을 주장한 것은 아니다.

다. 그러나 가장 우수한 소수의 사람들의 정치가 소수인의 당파로 타락하는 것은 훨씬 더 쉽다. 그리고 민중의 지배가 난동으로 타락하는 것은 가장 쉽다.”<sup>277)</sup>

한편 칼빈은 국민의 자유를 소중히 여기면서, 국민이 통치자를 선거하는 것을 고귀한 것으로 보고 소중히 여겨야 한다고 말한다.

“만일 우리가 법관과 관료들을 선택할 자유를 가진다면, . . . 그것은 너무 고귀한 하나님의 선물이기 때문에 그것을 보존시키며 선한 양심으로 그것을 사용해야 한다.”<sup>278)</sup>

한편 오랫동안 칼빈이 신정 정치를 지향했는가 하는 문제가 논란이 되어왔다. 신정정치(theocracy)라는 말이 일반적인 용법에 따라 성직자가 정치를 하는 성직자 통치(hierocracy)를 의미한다고 할 때 칼빈은 결코 신정 정치를 표방하지는 않았다. 칼빈은 제네바에서 관리와 성직자를 구별했으며, 그와 동료들은 정치적 직임이나 관리의 권한을 가지고 있지 않았다. 심지어 칼빈은 1559년 성탄절 때에 와서 비로소 제네바의 소의회로부터 시민권을 받았다.<sup>279)</sup> 이런 점에서 몬터(E. W. Monter)가 말한 바 “제네바에서 칼빈의 영향은 특히 1551년 이후 두드러졌지만, 그러나 이 영향은 일차적으로는

277) Ibid.

칼빈의 귀족주의적 민주주의 체제는 신학적 및 신앙적 차원의 것으로서 그의 교회 질서와 제네바의 정치 질서에까지 영향을 주었다. 즉 개교회 목사, 당회, 제직회, 공동의회는 귀족주의적 민주주의체제요, 개교회들, 노회, 총회 그리고 도시국가인 제네바 정부의 구성요소인 소의회, 60인 의회, 200인 의회 등은 모두 귀족주의적 민주주의에 속한다. (이형기, 513)

278) Comm. Deut. 16:18-19

279) George L. Hunt, (ed) *Calvinism and the Political Order* (Philadelphia : The Westminster Press, 1965), 35

정치적인 것이 아니다.”는 말은 옳은 지적이다. 280)

또한 신정 정치라는 말을 성경의 율법에 따라 정치를 하는 성경적 통치(Biblicocracy)라는 의미로 해석한다 하더라도 칼빈은 성경적 통치를 주장하지는 않았다. 칼빈은 구약의 율법을 도덕적인 율법, 의식적인 율법, 사법적인 율법 등 셋으로 구분하고, 의식적인 율법은 그리스도를 예표한 것으로 그리스도가 옴으로 폐지된 것으로 보고, 사법적인 율법은 고대 유대 민족에게 준 것으로 역시 지금은 적용되지 않는다고 보고 있다. 281) “그러므로 경건이 안전하고 무해하다고 하면 의식적인 율법들은 폐지될 수 있듯이, 이 사법적인 율법들이 폐지되었을 때 사랑의 영구적인 의무들과 교훈들은 남아 있을 수 있다. 만일 이것이 사실이라면 확실히 각 민족은 그 자체에 유익이 되리라고 예상되는 법률들을 만들 자유가 있다.” 282) 칼빈은 여기서 각 민족들이 성경의 사법적인 규정들을 따라야 한다고 말하지 않고, 각 민족에게 그 민족에 유익되는 법률들을 만들 자유를 인정하고 있다. 1535년 윈스터를 장악하고 구약의 제도를 모방한 신정 사회를 건설하고자 노력했던 재세레파의 윈스터 참사를 경험한 칼빈은 구약의 사법적인 규정들을 그 당시에 적용하려는 시도를 결코 받아들일 수 없었다.

그러나 신정 정치라는 말을 그리스도 통치(Christocracy)나 혹은 희랍어 의미 그대로 하나님의 통치를 의미한다면 칼빈은 신정 정치를 표방했다고 할 수 있다. 칼빈에 의하면 제네바나 전 세계는 그리스도와 하나님이 통치하시기 때문이다. 283)

280) E. W. Monter, *Calvin's Geneva*, (Huntington, Nw York : Robert E. Krieger Publishing Company, 1975), 107

281) Inst. IV. 20. 14-16 / LCC, 1502-1505

282) Inst. IV. 20. 15 / LCC, 1503

283) 칼빈의 extra Calvinisticum 에 의하면 그리스도는 성육신하셔서 인간 본성과 연합하여 한 인격을 이루신 후에도 육체에 제한되지 않으신다. 그러므로 육체 안에 있는 그리스도는 십자가에서 구원을 성취하였지만, 육체 밖에도 있는 그리스도는

### 3. 통치자에 대한 순종과 저항

이미 칼빈은 통치자들을 하나님의 대리자요 대행자라고 했다. “하나님으로부터 위임을 받으며 신적 권위를 부여받으며 어떤 의미에서 하나님의 직무를 행하는 전적으로 하나님의 인격을 지닌” 284) 자들이라고 한다. 그러므로 통치자들에게 저항하는 것은 곧 하나님께 저항하는 것이다. 285) 그리스도인을 포함한 모든 국민은 통치자들을 존경해야 하며 두려워해야 한다.

통치자들이 하나님으로부터 위임을 받았다면 절대적인 권한을 가지는 것인가? 하지만 칼빈은 여기에서 오히려 그 반대방향으로 나아간다.

“만일 그들이 자신들이 하나님의 대리인임을 기억한다면 그들은 사람들을 향해 하나님의 섭리, 보호, 선함, 자선 및 공의의 이미지들을 자신들을 통해 나타나기 위하여 주의와 진지함과 근면을 다해야 할 것이다.” 286)

그래서 “만일 그들이 어떤 잘못을 범한다면 그것은 그들이 해를 끼친 그 사람들에게만 상해를 주는 것이 아니라, 하나님 자신을 모독하는 것이다.” 287) 칼빈이 주권은 하나님으로부터 온다고 주장할 때 그가 의도하는 것은 주권이 통치자들 자신에게 있지 않음을 말해 주려고 한 것임이 틀림없

세상을 주관하고 계신다. 하나님 역시 교회를 통해 구속활동을 하는 동시에 시민 정부를 통해 창조활동을 하신다. 오버만은 칼빈의 extra Calvinisticum 이 그의 사상 전반에 걸쳐 나타난다고 말한다. Heiko A. Obermann, "The 'Extra' Dimension in the Theology of Calvin", in *The Dawn of the Reformation*, (Grand Rapids : W. B. Eerdmans, 1992<sup>2</sup>), 234ff.

284) Inst. IV. 20. 4 / LCC, 1489

285) Inst. IV. 20. 23 / LCC, 1511

286) Inst. IV. 20. 6 / LCC, 1491

287) Ibid.

다. “그들은 자기 자신들의 힘으로 이 높은 위엄에 오르는 것이 아니라 주님의 손에 의해서 받는다.”<sup>288)</sup> 라고 칼빈은 말한다.

또한 칼빈은 악한 통치자까지도 하나님으로부터 권세를 받았다고 한다.<sup>289)</sup> 이처럼 악한 통치자가 있게 된 이유는 하나님이 그들을 통하여 심판하시기 위함이다. “불의하고 난폭하게 다스리는 자들은 백성의 악함을 벌하기 위해 하나님 자신이 일으키신 자들”<sup>290)</sup>이다. 폭군까지도 하나님이 쓰시는 도구이다. 그래서 칼빈은 “이들의 명령과 이들의 말에 귀를 기울이고 순종해야 할 것”을 주장한다.<sup>291)</sup> 예레미야 29:7에서 하나님은 포로로 잡혀간 이스라엘 백성들에게 바벨론을 위해서, 바벨론의 평화를 위해서 기도하라고 하신다. 침략자를 위해서 기도하라는 말이나 마찬가지이다. 다윗 역시 자기를 죽이려는 악한 왕 사울을 주님의 기름부음을 받은 종이라고 해서 죽이지 않았다.(삼상 24:6,11 / 삼상 26:9-11) 따라서 악한 통치자의 지배 하에서 수난을 당할 때 국민들은 “먼저 주님의 회초리로 알고 우리의 잘못이 무엇인지를 생각해 보아야 한다.”<sup>292)</sup> 그리고 나서 “왕들의 마음을 장악하고 왕국들을 교체시키는 주님의 도움을 간청”<sup>293)</sup> 해야 한다.

그러면 하나님은 때때로 “그의 종들 가운데서 공개적인 해방자들을 일으켜 하나님의 명령을 주어 악한 정부를 벌하고 압박받는 국민을 비참한 불행에서 구출해 낸다.”<sup>294)</sup> 대표적으로 하나님께서는 모세를 통해서 이스라엘 백성들을 바로의 폭정에서 건져내셨다.(출 3:7-10)

칼빈에 의하면 하나님은 이런 의로운 종들을 사용하기도 하지만, 때로

288) Comm. Rom. 13:1, CO XLIX, 249

289) Inst. IV. 20. 25 / LCC, 1513

290) Inst. IV. 20. 25 / LCC, 1513

291) Inst. IV. 20. 26 / LCC, 1513

292) Inst. IV. 20. 29 / LCC, 1516

293) Ibid.

294) Inst. IV. 20. 30 / LCC, 1517

는 이를 위해 다른 의도를 품고 다른 노력을 하는 사람들의 열광을 이용하신다. 말하자면 하나님은 독재자를 징벌하시기 위해서 의로운 하나님의 종들을 쓰기도 하지만 때로는 정권욕을 가진 사람들을 이용하기도 한다는 것이다. “이 사람들의 행위가 그 자체로서는 어떻게 판단되든지 간에 주님께서는 그것을 통해서 자신의 일을 성취하신다. 즉 거만한 왕들의 피물은 흘(笏)을 꺾으시며 용인할 수 없는 정부를 전복시키신다. 군주들은 이를 듣고 두려워할찌어다.”<sup>295)</sup>

칼빈은 이렇게 개인적인 차원(사사로운 개인, 사인(私人), *privatis hominibus*)에서는 가능한 한 통치자의 권위에 순응하고 수난을 받아야 하나,<sup>296)</sup> 이어서 말하기를, “만약에 군주들의 전횡을 억제하기 위해서 국민 중에서 관리로 선출된 사람들<sup>297)</sup> 이 있다면, 나는 그들이 자신들의 의무를 따라 왕들의 횡포와 방자함에 항거해야 된다는 데에 반대할 이유가 없다고 본다”고 한다.<sup>298)</sup> “만일 그들이 미천한 일반 민중에 대한 군주들의 폭정을 못본 체한다면 그들의 가식은 극악한 배신이 아닐 수 없다고 나는 선언한다. 왜냐하면 그들은 자기들이 하나님의 명령에 의해 국민의 자유를 보호하

295) Inst. IV. 20. 31 / LCC, 1519

296) “난폭한 독재를 시정하며 처벌하는 것이 하나님이 하시는 일이라면, 우리는 그 일이 우리에게 맡겨지지 않았다는 것을 곧 생각해야 한다. 우리에게는 복종하고 고통을 참는 것 이외에는 다른 명령이 주어지지 않았다.” Inst. IV. 20. 31 / LCC, 1518

297) 칼빈은 여기서 스파르타(Sparta)의 왕들에 대립된 감독관(Ephorus), 로마 집정관들에 대립된 호민관(Tribunes), 아테네의 원로원에 대립된 지방장관(Demarchs), 그리고 당시의 삼부회(Tres Ordines)등을 예로 들고 있다.

298) Inst. IV. 20. 31 / LCC, 1520

베버에 의하면 「기독교강요」 1559년 최종판에서 칼빈은 국가의 신학적 존재이유를 거부하는 재세례파들을 의식하면서 국가관을 정립했기 때문에 이처럼 순종을 강조했다고 한다. 그렇지만 한편 칼빈은 이미 1536년부터 항거의 태도를 보여주었다. 더구나 1559년에는 국가의 신학적 존재 이유를 부인하는 재세례파들이 있었을 뿐 아니라, 프랑스와 스페인 등지에서 국가 권력에 의한 종교탄압이 있었다. 따라서 칼빈은 이에 대해 대조되는 입장을 취하고 있는 것이다. Otto Weber, 179

는 자로 임명되었음을 알면서도 그 자유를 배반하는 부정직한 자가 되었기 때문이다."<sup>299)</sup>

이처럼 칼빈은 국민의 관리들에게만 저항권을 인정하고 사인(私人)에게는 저항권을 인정하지 않지만, 종교의 문제에 대해서는 사인의 저항권을 인정한다. 통치자에 대한 복종이 우리로 하여금 하나님에 대한 복종을 떠나게 하는 일이 있어서는 안된다. 사람들을 만족시키려고 하나님을 거스려서는 안된다는 것이다.

“주님은 왕중의 왕이시다. 그가 거룩한 입을 여실 때 누구나 순종해야 한다. 그 누구도 인간의 말보다 이 주님의 말씀이 중요하다. 다음으로 우리는 공직자에게 순종해야 한다. 그러나 오직 주님 안에서 만일 이 공직자들이 하나님을 거스려 명령할 때 그것을 들을 필요는 없다.”<sup>300)</sup>

칼빈은 다음과 같이 그의 「기독교강요」 마지막 부분인 국가론을 결론 맺는다.

“우리는 인간들에게 보다 하나님께 순종해야 한다.(행 5:29) 우리들이 경건으로부터 후퇴하기보다는 고난을 감수할 때 우리는 주님이 요구하시는 순종을 택하고 있다는 사실로 위로를 받자. 실망하지 말자. 하나님은 다른 말씀으로 우리를 일깨우신다. 그리스도께서는 우리를 엄청난 구속의 피값을 주고 사셨다. 따라서 우리는 인간들의 악한 욕망의 노예가 되어서는 안된다. 이들의 불경건의 노예가 된다는 것은 말도 되지 않는 소리이다.(고전 7:23) <sup>301)</sup>

299) Inst. IV. 20. 31 / LCC, 1520

300) Inst. IV. 20. 32 / LCC, 1520

301) Inst. IV. 20. 32 / LCC, 1521

### III. 재세례파의 교회론

#### A. 교회의 본질

16세기 재세례파 운동에서 토대가 되는 이념은 무엇이었나? 그리고 이들의 개혁운동이 종교개혁자들과 근본적으로 어떤 점에서 달랐는가? 또한 재세례파들은 왜 로마 카톨릭 뿐 아니라 당시의 종교개혁자들로부터 비판을 받았는가? 이와같은 여러 물음에 대한 대답은 재세례파들이 가졌던 교회 개념 즉 그들의 교회관에서 찾는 것이 합당할 것이다.<sup>302)</sup>

##### 1. 교회의 타락과 회복

루터는 중세기적 성,속이라는 이중구조를 깨뜨리고, 세상과 역사가 그리스도인의 적극적인 삶의 장이 되게 하였다. 그리고 노동, 결혼, 교육, 국가의 공직에 이르기까지 세속적인 가치의 영역이 신학적인 인정을 받게 되었다. 이렇게 볼 때 칼빈의 “교회와 국가” 관계는 루터에게서 이미 그 윤곽이 드러났다고 할 수 있겠다. 다만 칼빈이 루터보다 더욱 국가 영역에 군림하는 하나님의 주권, 국가의 존재 근거와 존재 이유에 대한 적극적인 신학화, 그리고 통치자, 국민의 순종 등을 더 강조하였다. (이형기, 518)

302) 리텔(Littell)은 재세례파 운동의 본질은 그들의 교회 개념을 통해 알 수 있다고 하며, “재세례파의 본질적인 특징은 자신들이 이해한 대로의 사도적 형태에 따라 ‘참된 교회’로 모이고 훈련받은 급진적인 종교개혁자들”이라고 하였다. 또한 Fritz Heyer은 “16세기 재세례파의 궁극적인 중요성은 교회개념에 근거하고 있다”고 하였고, R. J. Smithson은 “재세례파들과 다른 종교개혁자들 사이의 진정한 문제는 옛 교회(로마 카톨릭 교회)를 대체해야 하는 교회의 형태에 관한 문제였다.”고 주장하였다. 그리고 Cornelius Krahn은 재세례파들의 중심되는 신학적인 관심은 교회에 있었으며, 따라서 그들은 “교회중심적”(ecclesio-centric)으로 사고하였다고 하였다. F. H. Littell, *The Origins of Sectarian Protestantism* (New York: Macmillan Co., 1964) intro. VII



재세례파라는 명칭이 그들의 세례에 대한 견해에서 비롯된 것이기는 하지만, 세례 문제가 그들의 유일한 관심은 아니었다. 그들의 보다 더 근본적인 관심은 교회론에 관한 것이었다. 그러므로 재세례파들을 당시의 다른 종교개혁자들과 구분시키는 것은 바로 그들의 교회 이해였다. 재세례파들과 종교개혁자들 간에는 “교회의 본질”에 관해서 분명한 이해의 차이가 있었던 것이다.

재세례파들은 자신들의 교회가 신약성경에 나타나는 교회의 형태를 따르는 ‘참된 교회’가 되도록 노력하였다. 그러므로 재세례파들의 가장 중심되는 목적은 세속적으로 타락한 교회들과 대비되는 순전한 신약성경적인 교회를 세우는 것이었다.<sup>303)</sup> 그들은 신약성경이 가르치고 있는 교회는 성령에 의해 중생하고, 중생한 믿음의 고백과 상징으로 세례받은 신자들의 공동체라고 믿었다.<sup>304)</sup> 종교개혁자들이 기존의 로마 카톨릭 교회를 어느 정도 인정하면서 이 옛 교회를 하나님의 말씀인 성경에 기초해서 개혁(reform)하려고 했던 것과는 달리, 재세례파들은 교회가 전적으로 타락 혹은 변질되었다고 보고 성경에 나타난 초대 교회(primitive church)를 다시 회복(restore)하는데 더 큰 관심을 가졌다.<sup>305)</sup> 신약성경에 나타는 대로 ‘진정한 사도적 규

303) 그래서 리텔은 다음과 같이 말한다. “다양한 신학적 정황 속에서 . . . 이 재세례파라는 호칭은 초대 교회의 형태를 따르는 것이라고 생각하던 대로 철저하게 교회 생활을 하려던 사람들에게 가장 적절하게 어울리는 것이다. . . . 재세례파들은 제도화된 로마 카톨릭 교회와 프로테스탄트 교회에 대하여 끈질기고도 다양한 항거를 펼친 사람들이었다,” Littell, x viii

304) Robert J. Smithson, *The Anabaptists* (London : James Clarke & Co., Limited, 1935) 14-15

305) 종교개혁 당시에 교회가 부패하고 타락했다는 사실에는 종교개혁자들과 재세례파들이 모두 동의하였다. 그러나 언제부터 교회가 타락하기 시작했는지에 대해서는 의견이 달랐다. 종교개혁자들은 교황의 세속적인 권위와 함께 교회가 타락하기 시작했다고 생각했다. 루터는 사비아누스(Sabianus)와 보니파스 3세(Boniface III) 때로 보았으며, 쾰빙글리는 힐데브란트와 “성직 계급의 권력 주장” 때부터라고 하였다. 그리고 칼빈은 그레고리 교황때로 소급하는 편이었다.(Littell, 64) 그러나 재세

율과 기준을 따르는’ 신약 교회가 회복되어야 한다는 것이다. 따라서 그들의 눈에는 종교개혁자들은 반쪽 개혁자들로 보였고, 충분한 개혁자들로 인정하지 않았다.<sup>306)</sup> 메노 시몬즈(Menno Simons)는 「고뇌하는 그리스도인들의 고백」(Confession of the Distressed Christians)이라는 글에서 당대에 자신이 증거했던 참된 교회의 회복에 대해 다음과 같이 말한다.

“태양빛이 오랫동안 밝게 비치지 못했다. 하늘과 땅이 마치 동이나 철 같이 되었다. 시냇물과 강물이 흐르지 않았고, 하늘로부터 이슬도 내리지 않았다. 아름다운 수목들과 무성한 들판은 메말랐고 시들었다. 물론 영적인 의미에서 말하는 것이다. 그러나 이 마지막 때에 은혜로우시고 위대하신 하나님께서 풍성한 사랑 가운데서 하늘의 창문을 여시고 그의 거룩하신 말씀의 이슬을 내리게 하셨다. 그리하여 이 땅은 다시 한번 옛날처럼 푸른 가지들과 의(義)의 식물들을 성장시키고, 주님께 열매를 맺어 위대하시고 경배할 이름에 영광을 돌리게 하셨다. 거룩한 말씀과 주님의 성령이 폐허 위에서 다시 세워졌는데, 이로 인해 신성모독적인 기만과 유식한 자들의 가증함이 분명하게 드러나게 되었다. 그러자 모든 지옥의 문들이 열려 그 교묘한 사술과 참람한 거짓과 피흘린 포학을 함

레파들은 대개 콘스탄틴 대제하에서 교회와 국가의 통합에 의해 이미 교회의 타락은 시작되었다고 보았다. 당시의 일반적인 시각과는 달리, 그들에게는 콘스탄틴 시대(Constantinian Christendom)는 교회가 세상에 승리한 시기가 아니었다. 사도들에 의한 초기 교회는 이제 그 순수성을 잃었으며 더 이상 진정한 의미에서의 교회는 존재하지 않게 된 것이었다. Littell, "The Periodization of History", in *Continuity and Discontinuity in Church History*, (eds) F. Forrester Church and Timothy George (Leiden : E. J. Brill, 1979), 21-22

306) 이것을 후터파 연대기(Hutterite Chronicle)의 저자는 이렇게 표현하고 있다. “루터는 교황의 물주전자를 깨뜨렸지만, 두 손에 그 부서진 조각들을 쥐고 있다.” A. J. F. Zieglschmid ed., *Die Aelteste Chronik der Hutterischen Brüder*, (Philadelphia, 1943) 43. / H. J. Hillerbrand, "Anabaptism and the Reformation : Another Look", CH 29. 404에서 재인용.

게 가지고 들고 일어나 고향을 지르며 악담을 하고 있다. 능력의 하나님께서 은혜로우신 힘을 보여주시지 않으면 아무도 그들로부터 구원받지 못할 것이다. 그러나 그들은 결코 하나님의 백성들을 빼앗지 못할 것이다.”<sup>307)</sup>

그러므로 재세례파들은 로마 카톨릭교회의 교황권 뿐 아니라 교회 제도 자체가 전적으로 타락한 것으로 보았다. 재세례파들은 교회가 타락한 결과 몇 가지 표지가 나타났다고 보았다. 리텔(Littell)에 의하면 마치 참된 교회의 표지가 있는 것처럼 타락한 교회의 표지가 있는 셈이다.

먼저 타락한 교회의 첫번째 표지는 콘스탄틴 대제 이후 교회와 국가간의 결합 혹은 타협이다. 이 결합으로 인해 이제 교회는 더 이상 신자들의 자발적인 모임이 아니게 되었고, 제후의 이해관계를 따르게 되었다. 그들은 복음 선포에 자유롭게 응답한 신자들로 이루어진 교회가 바로 신약의 사도적 모형을 따르는 참된 교회라고 여겼다. 그런데 이제는 국가가 사람들을 교회로 이끌어들이는 데 무력과 강압을 수단으로 사용할 수 있게 된 것이다. 이것은 교회의 영적 특성을 부정하는 것이라고 재세례파들은 보았다. 이것은 결국 교회를 또 하나의 인간적인 기관으로 만들고 말았다는 것이다. 그런데 그들은 이런 교회와 국가의 결합의 가장 무서운 결과가 유아세례라고 보았다. 그래서 메노 시몬즈는 유아세례를 강제적으로 시행했던, AD 407년의 이노센트 1세(Innocent I)의 칙령을 타락의 절정으로 보았다.<sup>308)</sup>

재세례파들은 타락한 교회의 두 번째 표지를 기독교라는 이름으로 수행된 전쟁이라고 보았다. 폭력은 어떤 이유와 어떤 과정속에서 사용된 것인가

307) Wenger, John. C. ed. *The Complete Writings of Menno Simons*. (Scottsdale: Herald Press, 1966<sup>2</sup>) 502-503 이하 CWMS

308) Littell, 63. 유아세례가 개개인의 의사나 신앙에 구애됨이 없이 모든 사람을 획일적으로 교회로 받아들인 데에 교회 타락의 근본 이유가 된다고 보았다.

를 막론하고 모두가 신약성경의 가르침과 초대교회의 정신과는 배치되는 것으로 보았다. 교회가 검을 사용하고 동맹을 체결하고 무력을 사용해서 정치적, 종교적 자유를 통제하는 것은 분명한 타락의 표지로 보았던 것이다.

재세례파가 보았던 교회 타락의 세번째 표지는 교회의 삶과 예배가 죽은 형식주의(dead formalism)에 가로잡혀 있었다는 것이다. 재세례파들은 영적인 힘은 외적 웅장함과 현란함에 있는 것이 아니라, 속사람과 마음에 있는 것이라고 보았다. 제도화된 위계 체제를 강조하는 것은 타락한 교회의 한 모습인 것이다. 그래서 그들은 단순한 의식과 간략한 성만찬을 거행하였다.<sup>309)</sup>

이렇듯 재세례파들은 국가와 결합한 당시의 로마 카톨릭교회를 신약 교회의 원리에서 떠난 타락한 제도로 보았고, 성경 특히 신약성경의 가르침에 따라 다시 초대교회로 돌아가야 한다고 생각하였던 것이다. 이런 생각은 그들이 사용한 '회복'이라는 개념 속에 함축되어 있다.<sup>310)</sup> 그러므로 재세례파

309) 이상 내용은 Littell, 64-72.

그런데 재세례파들은 종교개혁자들이 국가교회(Landeskirchen)를 유지하는 것을 보고, 여전히 종교개혁자들이 타락한 로마 카톨릭과 연속성을 가지는 것으로 간주하였던 것이다. 그런 점에서 그들은 당시의 종교개혁을 불완전한 것으로 보았다. 재세례파들은 이렇게 교회와 사회가 유기적인 통일성을 이루어서 종교가 국가의 강압적인 힘에 의해 뒷받침되는 'Corpus Christianum'의 정당성을 거부하였다. 이런 태도는 당시 16세기에는 실로 혁명적인 것이었기 때문에 국가교회에 순응하지 않는 재세례파들에게는 가혹한 보복이 뒤따랐다. 국가 교회(official churches)의 지도자들은 행정당국을 총동원하여 종종 급진개혁자들을 핍박하였다. 그러므로 메노 시몬즈가 그 같은 종교지도자들을 향해서 사용했던 용어들이 주로 "위선적인 거짓말장자들. . . 쓸데없이 중상모략하는 사람들. . . 헤롯 족속들. . . 마귀의 설교자들"(CWMS, 180) 인 것은 결코 놀랄만한 일이 못된다.

310) 재세례파들은 교회는 성경에 명시된 대로 중생의 체험을 가진 자가 자신의 중생에 대한 신앙을 고백하고 세례를 받은 후에 외부의 간섭없이 자발적으로 나아와서 하나의 분리된 공동체를 형성함으로써 이루어진다고 믿었다. 그리고 이러한 공동체가 바로 원시 기독교의 primitivism 속에 간직되었던 교회의 본원적인 vision 이라고 주장하였다. 따라서 재세례파들이 믿었던 교회의 순수한 형태는 과거에 있



운동은 타락한 제도화된 교회로부터 신약적 교회로의 회복운동이다.<sup>311)</sup>

교회의 회복을 위한 기준이 신약이었다면<sup>312)</sup>, 교회를 세울 기초는 무엇이 있는가? 여러가지 형태로 표현되긴 했지만, 그 반석이 예수 그리스도이라는 점에서 대부분의 재세례파들은 일치하였다. 메노 시몬즈는 고린도전서 3장 11절의 “이 닦아둔 것 외에 능히 다른 터를 닦아 둘 자가 없으니 이 터는 곧 예수 그리스도라”라는 말씀을 강조했는데, 그가 기록한 모든 문서의 여백에 이 귀절을 적어 두었다. 메노에게 교회의 존재는 오직 예수 그리스도의 성육신의 사실 위에서만 존재할 수 있었던 것이다. 신령주의자들(Inspirationist)과는 달리 재세례파들은 교회를 재건하는 근거(기초)로서 새로운 계시를 바라지는 않았다. 그들은 원래의 기초인 예수 그리스도 위에 가시적 거룩성의 표지를 지닌 교회를 다시 세우려고 하였던 것이다.<sup>313)</sup>

## 2. 신자의 세례에 의한 공동체

재세례파들은 오직 신자의 세례(believers' baptism/adult baptism)만 받아들였다. 그들에게 세례는 그리스도의 죽으심과 함께 하는 장사와 그리스도의 부활하심과 함께 하는 중생의 상징이었다. 재세례파들은 거듭나지 않고는 누구라도 하나님 나라에 들어갈 수 없다고 믿었고, 그 중생은 물세례

으며 미래에 대한 희망은 초대교회를 그대로 “회복”하는 데에 있다고 보았다. Littell, 53

311) 그래서 그들은 초대 교회의 사상과 삶을 발견하기 위해 성경 연구에 몰두하였고, 국가교회적인 중세적 전통에서 벗어나 초대교회적인 모범을 회복하려고 노력하였다. 재세례파는 원래 쾰빙글리로부터 일어났지만, 원시교회로의 복귀를 쾰빙글리보다 더 철저하고 일관성있게 추구하였다.

312) 재세례파들은 신약과 구약의 관계에 있어서, 구약은 예비적이고 부분적인데 반해 신약은 최종적이고 완전하다고 보았다.

313) Estep, *Anabaptist Story*, 185

를 통해 상징되는 영적인 사건으로 생각했다. 16세기에 세례에 대해 재세례파의 견해를 가장 변호했다고 여겨지는 휘브마이어(Balthasar Hubmaier)는 물세례를 “내적 신앙의 공개적 고백과 간증”이라고 했다.<sup>314)</sup> 즉 세례는 하나님과의 내적인 언약에 대한 공개적인 확증이었다. 세례는 반드시 믿음의 고백이 선행될 때에만 베풀어질 수 있는 것이었다. 이처럼 세례는 반드시 중생을 우선으로 하기 때문에 어느 정도의 성숙과 개인적인 신앙의 결단이 없는 유아들에게는 베풀어져서는 안되는 것이다. 따라서 재세례파들은 자발적으로 요청함이 없이 행해지는 유아세례를 반대한 것이다.

또한 세례는 중생과 자발적인 신앙고백일 뿐 아니라, 예수 그리스도의 헌신된 제자의 신중하고도 자발적인 행위이며, ‘새로운 삶과 죽기까지 그리스도를 따르겠다는 결단을 상징하는 것’이다. 다시 말해서 헌신된 제자됨의 표시였다. 그래서 재세례파들은 성경적인 사람으로 훈련을 받으며 살겠다는 선언으로 또한 거룩한 권위 아래로의 복종의 표시로서 세례를 받은 것이다.<sup>315)</sup> 신자가 자신의 옛 생활을 버리고 새 생활로 돌아섬을 선언하는 것이 세례였던 것이다. <sup>316)</sup> 이 점에서도 유아는 제자의 삶을 살아갈 능력이 없기 때문에 그들에 대한 세례가 합당하지 않은 것이다.

또한 세례는 개인적이고 개별적인 제자됨의 상징일 뿐만 아니라, 집합적인 제자됨의 상징이기도 했다. 그래서 세례가 없이는 가시적 교회는 존재할 수 없는 것이다. 세례를 받는다는 것은 가시적인 교회의 일원이 되는 것을 의미한다. 휘브마이어는 다음과 같이 말했다.

“물세례가 존재하지 않는 곳에는 교회도, 형제도, 자매도, 형제애의 규율도, 회복도 없다. 여기에서 내가 말하는 교회는 그리스도께서 말씀하

314) Estep, 238

315) Littell, 85

316) Estep, 258

신(마 18장) 가시적 교회이다. 이는 비록 믿음은 마음 속에 있을지라도 형제 자매가 서로 알 수 있는 어떤 외적인 증거의 표시가 있어야만 하기 때문이다. 세례를 받음으로 그 지원자는 공개적으로 . . . . 자신을 형제, 자매들에게, 다시 말해서 교회에 복종시키겠다는 것을 증거하는 것이다. 만일 그가 범죄하면 그들은 경고와 처벌, 파문과 회복을 행할 권세를 가지는 것이다.”<sup>317)</sup>

이처럼 세례는 단순히 자신의 신앙을 선언하는 개인적인 문제가 아니라, 자신이 소속되어 있는 교회의 치리(discipline)에 복종하겠다는 상징이요, 성찬식에 필수적인 선행조건이었다. 따라서 재세례파들에게 세례는 중생의 상징이자 신앙고백이며, 제자의 삶의 서약이며, 교회의 일원이 되는 행위로 여겨졌다.<sup>318)</sup>

### 3. 제자직(Discipleship)

“Anabaptist Vision”에서 벤더(Herald S. Bender)는 “재세례파의 비전에서 가장 우선적이고 근본적인 것은 기독교의 본질이 제자직이라는 개념이었다.<sup>319)</sup> 라고 말했다. 그리고 재세례파들의 제자직 개념에 대해 신자 개인의 전반적인 삶의 방식이 완전히 변화하는 것을 뜻하는 것으로서, 개인적인 삶과 사회적인 삶에 있어서 그리스도의 가르침과 모범을 온전히 따르는 삶을 사는 것이라고 설명했다.<sup>320)</sup> 벤더는 재세례파들의 기독교 신앙 이해에 대해 다음과 같이 말했다.

317) Estep, 158  
318) Estep, 158  
319) Bender, 42  
320) Bender, 43

“재세례파들은 기독교 신앙의 속성에 대해 중생, 거룩, 사랑 등의 개념이 단순히 지적이고 교리적이며 관념적인 “내적 경험”으로 생각지 않고, 오히려 “삶의 변화”라는 의미로 이해하였다. 그들은 내적 경험의 외적 표현을 요구하였다. . . . 그들은 참된 기독교는 제자직에 있다고 생각했다.”<sup>321)</sup>

제자직에 근거한 교회의 구성원들은 신앙고백과 죄로부터의 분리, 그리고 새롭고 거룩한 삶을 산다는 증거들에 근거해서 교회에 받아들여졌다. 재세례파들은 선행으로 구원받는다고는 생각하지 않았다. 하지만 구원이 참된 것이라면 반드시 선행으로 열매 맺어져야 한다고 믿었다. 진정한 재세례파들이 높은 수준의 윤리적 표준을 가지고 있었던 것은 새로운 생명으로의 거듭남이 곧 그리스도를 따르는 자로서의 출발이라고 믿었던 저들의 신앙 때문이었다. 재세례파들에게 있어서 열매가 없는 믿음은 위선적인 거짓 믿음이었다. 그래서 벤더의 다음 말은 큰 의미가 있다고 하겠다. “재세례파들에게 있어서 중요한 단어는 종교개혁자들에게처럼 ‘믿음’ 이라기 보다는 ‘따름’이었다고 해야 할 것이다.”<sup>322)</sup>

### 4. 자발적인 신자들의 모임으로서의 교회

재세례파들은 신약성경에 나타난 교회로 돌아가, 초대 교회를 회복시키려고 하였다. 그런데 그들은 초대 교회는 그리스도에 대한 신앙고백에 근거하는 자발적인 신자들로 이루어졌었다고 보았다.<sup>323)</sup> 그렇기 때문에 신앙의

321) Bender, 44  
322) Bender, 43  
323) 리텔(Littell)은 재세례파의 교회 개념에는 다음과 같은 두 가지 점이 두드러진

자발성이 강조되었다. 이렇게 재세례파들이 신앙의 자발성을 강조하게 된 데에는 그들의 칭의 이해 때문이다. 그들은 구원론에 있어서 로마 카톨릭뿐 아니라, 종교개혁자들과도 큰 차이를 보인다.<sup>324)</sup>

로마 카톨릭 교회에서 칭의는 하나님이 인간을 의롭다고 선언하는 것하는 것 뿐만 아니라 인간을 의롭게 만드는 것까지 포함하는 포괄적인 행위이다. 따라서 칭의는 성화의 과정과 분명하게 구분되지 않는다. 성화는 하나님의 은총과 인간의 협력으로 완성되며, 그 은총은 주로 성례나 다른 교회적인 방편들을 통해서 주어진다. 반면 종교개혁자들은 주장하기를 참으로 성화가 시작되기 위해서는, 먼저 각 개인이 의롭게 되어야 한다고 맞섰다. 만일 인간이 먼저 참으로 그리스도의 구속으로 믿음에 의해 죽음과 저주의 공포로부터 자유롭게 되지 않고는(즉 구원받지 않고는), 참된 성화를 이루어가는 욕심없는 사랑의 행동을 할 수 없다는 것이다.

이에 비해 재세례파들은 하나님이 구원 과정을 먼저 일으키시고, 각 개인이 믿음으로 구원 과정에 들어간다는 점을 강조하였다. 이 때 각 개인이 믿음으로 반응함으로 인간의 협력이 구원 과정에 수반된다.<sup>325)</sup> 재세례

다고 하였다. 첫째는 재세례파들에게 교회란 자발적인 모임이었다. 다시 말해서 교회의 교체에 자발적으로 속하기를 원하는 사람들의 모임이라는 것이다. 둘째는 교회는 그 신앙고백과 조직형태를 반드시 신약성경을 따라야 한다는 것이다. 기독교 역사를 보면 대체적으로 성경은 교리적인 측면에서는 분명한 지침을 준다고 여겨져 왔지만, 교회의 구성형태에 관해서는 분명한 언급을 하지는 않는다고 여겨져 왔다. 그렇지만 재세례파들은 신약성경은 기독교 신앙의 내용을 분명하게 말해주기도 하며, 또한 참된 기독교 공동체가 어떤 형태를 갖추고 어떻게 구성될 지에 관해서도 분명하게 보여준다고 주장하였다. Littell, 46

324) 그래서 힐러브란트(Hillerbrand)는 “재세례파운동 초기에 쾰른과 스위스 재세례파들을 갈라놓았던 것은 칭의의 본질에 관한 상이한 이해 때문이었고, 그로부터 결과적으로 교회에 관한 상이한 견해를 가지게 되었다.”고 하였다. H. J. Hillerbrand, "Anabaptism and the Reformation : Another Look", CH 29. 411.

325) 그래서 조지(Timothy George)는 메노 시몬즈에 대해 “구원은 행위가 아닌 은혜로 얻는 것이지만, 그럼에도 불구하고 내 자신의 선택에 의한 것이다”라고 하였

파들은 때로 종교개혁자들이 “오직 믿음”을 너무 강조함으로써 성화를 과소 평가했다고 반박했다. 재세례파들은 성화 혹은 실제로 의롭게 되는 것이 하나님의 구원 사역의 목적인다고 주장하였다. 그러나 그들은 이것은 카톨릭 교회의 교회적인 구조내에서 일어나는 것이 아니라, 주로 매일의 사랑의 행위를 통해서 일어난다고 주장하였다.<sup>326)</sup>

재세례파들은 “칭의”라는 말을 거의 사용하지 않았다. 종교개혁자들에게 중요한 것은 자비로운 하나님과 믿음으로 깨닫게 되는 하나님의 죄의 용서였는데, 재세례파들에게는 하나님에 순종하는 삶과 거룩하고 헌신적인 삶을 중요하게 여겼다. 그래서 인간이 그리스도의 구원 사역을 통해 믿음으로 의롭게 된다는 종교개혁자들의 주장 대신에 재세례파들은 그리스도를 통해 하나님이 그리스도의 고난을 본받는 겸손함과 순종함에 있는 사람들을 용서한다고 주장하였다.<sup>327)</sup> ‘인간은 자신의 죄된 본성을 의식하고, 죄를 회개하고는 그리스도의 제자로 헌신함으로써 용서받는 것이다. 328)

다. Timothy George, 326

326) *Mennonite Encyclopedia*, Scottdale, Penn.: Herald Press, 1990. 473

327) 칭의이해에 있어서 기본적인 문제는 인간의 노예의지와 원죄의 실재성 여부이다. 이에 대해 종교개혁자들은 인간의 자유의지를 거부하고 노예의지를 인정함으로써 하나님의 은총을 강조하고, 칭의에 있어서 인간의 수동성을 강조했다. 그리고 원죄의 실재성을 인정하였다. 한편 재세례파들은 인간의 자유의지를 자명한 것으로 보았다. 그렇기 때문에 의도적이고 의식적인 결단을 통해 자발적인 그리스도의 제자가 될 수 있는 것으로 보았다. 그래서 한스 덴크(Hans Denck)는 “사람은 선과 악을 구별할 수 있고, 자기 자신의 자발적인 결정으로 하고 싶은대로 할 수 있다.”고 하였고, 메노 시몬즈는 “이 모든 것은 하나님의 명령에 의해서가 아니라 인간이 의도적으로(willfully) 한 것이다.”(CWMS, 294)라고 말하였다. 그리고 원죄에 대해서는 재세례파내에 크게 두 가지 견해가 있었는데, 어린아이가 죄없이 태어났다고 주장한 견해와 메노처럼 “나는 죄악 가운데 생겨났으며 어머니는 죄 가운데 나를 가지셨다. 나는 죄된 육체로부터 왔다. 아담을 통해 부패한 씨가 내 마음에 뿌려졌다.”(CWMS, 69) 라며 모든 인간은 원죄를 가진다고 본 견해가 있었다. H. J. Hillerbrand, "Anabaptism and the Reformation : Another Look", CH 29. 405-411.

328) 메노 시몬즈는 자신의 회심에 관해 다음과 같이 회상한다. “내 자신의 (my

재세례파에 따르면 인간은 반드시 하나님과의 계약(divine covenant)에 들어가겠다는 자발적인 응답을 해야하는데, 이 응답의 본질이 바로 거룩함과 고난의 생활이다. 이 두 가지 특징적인 사항들이 서로 단단하게 묶여서 참된 그리스도인의 표지가 된다. 재세례파들은 그리스도안에서의 새로운 생명을 가능한 명령으로 보았다. 그러므로 하나님의 은총과 복음신앙에 의한 구원론이 재세례파들에게는 성화적 공로에 의한 구원론으로 바뀌었던 것이다.<sup>329)</sup>

당시에 로마 카톨릭 교회는 국가교회의 형태를 취하고 있었는데, 그것은 유럽 내에서 유대인들(Jews)과 이교도들(heretics)을 제외하고는 모든 사람이 세례를 통해서 교회에 속하게 된다는 의미이다. 그리하여 로마 교회는 계속해서 거대한 중앙집권적인 제도로 발전되어갔다. 그런데 재세례파들은 이런 국가교회 즉 강제적인 교회 형태(Compulsory church)를 벗어나 자발적인 교회 형태(Voluntary church)를 구성하고자 했다. 교회란 자신의 뜻과 상관없이 속하게 되는 모임이 아니라, 신앙 고백에 근거하는 세례를 통해서 자의적으로(voluntarily) 들어가게 되는 회중들의 모임이라는 것이다.<sup>330)</sup> 그래서 벤더는 자발적인 교회 회원권에 대해 “출생에서부터 무덤에 이르기까지 자동적으로 사람들이 교회의 회원이 된다는 중세기의 교회 회원권 개념과는 첨예하게 대립되는 것”<sup>331)</sup> 이었다고 그 의미를 설명했는데, 옳은 설명

own) 선택으로 편안함, 평안, 영광, 욕망, 육체적 안락을 포기하고, 기꺼이 예수 그리스도의 무거운 십자가에 나를 복종시켰다. 그래서 나는 왕국의 약속을 물려받았다.”CWMS, 69

329) “그러므로 이들의 가장 큰 주장이자 가장 큰 문제는 루터나 쾰링거의 이신칭의적 복음 이해로 만족하지 않고, 완전주의적 성화를 내세웠다는 사실이다.” 그리고 바로 이같은 과격한 구원론(성화)이 실정법 차원이 국가와 이신칭의 차원의 주류 개신교로부터 그들을 분리시켰고, 재세례를 실천하게 하였다. 이형기, 129.

330) Klassen, Walter. ed. *Anabaptism Outline*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1981. 101

331) H. S. Bender, "The Anabaptist Vision", 29

이다.

재세례파들은 교회가 세속 정부의 보호나 후원으로부터 완전히 자유로워야 한다고 주장했다. 그래서 그들에게 자유 교회란 두 가지 면으로 이해되었다. 세속 정부로부터의 자유와 사람들의 자유롭고 자발적인 회원권이 그것이다. 블랑케(Blanke)는 “이것이 재세례파들의 일차 목적이었다”라고 단언했다.<sup>332)</sup>

재세례파들의 교회관은 세상으로부터 교회의 분리를 요구했다. 세상은 언제나 최악의 장소이며 이런 세상 속에 살고 있는 사람은 죄인일 수 밖에 없는 것이다. 이런 까닭에 그리스도를 따르는 삶에 헌신한 성도들은 이 세상 안에서 살 수 없으므로 세상과는 전적으로 분리되어야 한다고 보면서, 세상과 타락한 교회로부터의 분리를 교회의 본질로 생각하였다. 재세례파의 이러한 ‘분리’(Separation)은 곧 세상과의 단절을 의미하는 것이다. 그래서 신자들은 세상의 어떤 활동에도 참여해서는 안된다고 하였기 때문에, 공직자가 되는 것도 거부하였다. 그래서 벤더는 “세상이 결코 참된 신앙적인 원리가 세상 가운데 있는 것에 관대하지 않을 것이고, 교회 또한 세상적인 원리가 교회 안에 있는 것에 대해 관대하지 않을 것이기 때문이다.”<sup>333)</sup>라고 교회와 세상이 분리될 수 밖에 없음을 설명했다. 그는 계속해서 교회와 세상의 분리에 대해 말한다.

“교회의 세상에 대한 불일치 원리가 결코 제자적분의 긍정적인 요구에 부정적인 표현은 아니었다. 이것은 재세례파들이 “세상”이라고 불렀던 당시 사회 구조에 대한 심판을 나타내는 것이었고, 세상적인 사회와 기독교인 사회의 구분선을 나타내는 것이었다.”<sup>334)</sup>

332) Fritz Blanke, "Anabaptism and the Reformation" in *The Recovery of the Anabaptist Vision*, 59

333) Bender, 48

칼빈이나 다른 종교개혁자들의 견해와는 달리 재세례파들은 우주적이고 불가시적인 교회에 대해서는 관심을 별로 두지 않았다.<sup>335)</sup> 재세례파들에게 있어서 교회는 조직적이고 관념적인 기구가 아니라 본질적으로 가시적인 나뭇잎의 공동체였다.<sup>336)</sup> 이러한 가시적 교회는 성화된 몸으로서 세속적인 사회와는 완전 분리되어야 한다.<sup>337)</sup> 메노 시몬즈에게 있어서도 참된 교회란 중

334) Bender, 48

335) Estep, 273

336) 그렇다고 해서 재세례파들의 사상이 보편적이고 불가시적인 교회 개념과 전혀 상관이 없었다는 것은 아니다. 재세례파들 사이에 기독교세계의 전통적인 신조들, 예를 들어 사도신조가 거의 만장일치로 사용되었다는 것은, 그들이 불가시적 교회 개념을 최소한 암묵적으로는 인정했다는 것을 보여준다. 그리고 16세기의 재세례파 문헌에는 불가시적이고 보편적인 교회에 대한 언급을 종종 볼 수 있다. 휘브마이어는 취리히 감옥에 수감되었을 때, 사도신조에 근거해서 <그리스도교 신앙의 12개 조항>을 작성하였는데, 이 글에서 보편적인 교회가 언급되고 있다. “나는 또한 기록하고 보편적인 기독교 교회(holy, universal Christian church)의 존재를 믿고 고백한다. 즉 성도들의 공동체인데 이는 한 하나님, 한 주님, 한 신앙, 한 세례를 한 마음으로 인정하는 많은 경건한 사람들과 믿는 사람들의 모임이다. . . . 이 교회는 흠없고 점이 없이 아름다우며, 주름이나 잘못이 없이 순전하다. 또한 나의 주님되신 예수 그리스도가 장미빛처럼 붉은 보혈을 통해서 교회를 기록하게 하셨음을 공개적으로 고백한다. 그리스도는 교회의 머리이자 신랑이다.” Balthasar Hübmaier, "Twelve Articles," / Klaassen, Walter, ed. *Anabaptism in Outline*, 102에서 재인용

“신약성경에서는 ‘교회’라는 단어를 두 가지 의미로 사용하고 한다. 하나는 보편적(universal) 교회이고, 다른 하나는 지역적(local) 교회이다. 보편적 교회는 ‘하나님의 성령에 의해서만 하나된’ 거듭난 사람들로만 이루어진 것이다. 반면에 지역 교회는 목자나 주교의 인도 아래 있는 모임(fellowship)으로써 가르침과 세례, 그리고 성찬을 위한 모임(assemblies)이다. . . . 보편적 교회와 지역적 교회의 관계는 어머니와 딸 관계와 유사하며, 개별적인 회중(individual congregation)은 오류를 범할 수 있지만, 보편교회는 그럴 수 없다.” (David, G. D. *The Writings of Balthasar Hübmaier*. 3 vols. Liberty, Mo. : Reproduced by microfilm, 1939 / Estep, 181에서 재인용.

337) Lewis W. Spitz, 「종교개혁사」 서영일 역(서울 : 기독교문서선교회, 1983), 443

생한 사람들로 이루어진 자발적인 공동체였는데, 그들은 기꺼이 제자로서의 삶을 받아들이고, 사랑과 상호 관계속에서 서로간에 언약을 맺은 사람들이다. 메노가 교회를 묘사할 때에 즐겨 사용한 용어는 Gemeinde였는데, 이것으로 교회가 신자들의 살아있는 교제 혹은 신자들의 공동체 즉 성도들의 참된 공동체(the true communion of saints)임을 지적하였다.<sup>338)</sup> 메노 역시 강제적으로 교회의 일원이 되게 하는 것에 반대하였다. 그래서 로마 카톨릭, 루터파, 쾰빙글리파들은 ‘그리스도와 말씀 밖에 있는 모든 분파들로서 그들의 지위나 신앙이나 행위를 모두 칼로 정당하게 만드는(valid) 습관이 있다’(CWMS, 175)고 하였다. 슬라이트하임 신앙고백에도 칼(무력)의 사용을 금하고 있다.<sup>339)</sup>

## 5. 참교회의 표지

먼저 대부분의 재세례파들은 하나님의 말씀이 진실되게 전파되고, 성례전이 하나님의 말씀에 따라 올바르게 거행되는 것을 교회의 표지로 삼고 있다. 예를 들어 로트만(Rothmann)은 참된 교회의 표지로 복음 선포와 복음 증거, 그리고 기록한 세례를 들고 있다.

“그리스도의 교회는 하나님의 이름을 찬양하는 신자들의 모임이다. 이들 외에는 그 누구도 교회에 들어올 수 없다. 모든 사람은 누구나 그 본성상 하나님의 일을 이해할 수 없기 때문에, 말씀을 통하여 참된 신앙과

338) Timothy George, *Theology of Reformers*. (Broadman Press, 1988), 287

339) J. C. Wenger, "The Schleithem Confession of Faith", MQR, 19 (1945), 243-253

Michael G. Baylor, ed., *The Radical Reformation*, 1991, 172-180.

Schleithem Confession. Art. 6



하나님에 대한 지식을 배워야 한다. 더우기 성경은 우리에게 다른 길은 제시하지 않는다.

그러므로 하나님에 대한 지식과 하나님의 거룩한 교회에 들어가자 하는 사람들이 마주쳐야 하는 첫번째 것은 거룩한 말씀을 전파하고 듣는 것이다. 이것이 신앙의 근원(source)이다. . . . 그리스도는 거룩한 교회가 세워지고 만들어지는 기초이다. 이 기초는 교회가 그 위에 세워지기 전부터 놓여져 있는 것이다. 그것은 복음 선포와 복음 증거를 통해서 놓여져야만 한다. 그리스도에 대한 참된 증거와 복음 전파는 교회가 예비되는 가장 중요한 첫번째 수단이다. 교회는 믿는 사람들이 모여서 세워진 것이다. . . . 성경은 신앙은 말씀을 들음으로 오며, 거룩한 교회는 오직 믿는 사람들로 세워진다는 것을 풍부하게 입증한다. 거룩한 복음의 참된 선포가 거룩한 교회를 출발시킨다는 점은 너무도 분명한 사실이다.

거룩한 교회가 세워지는 두번째 것은 거룩한 세례이다. 세례는 거룩한 교회로 들어가는 문이자 출입구이다. 그러므로 하나님의 명령에 따라 그 누구도 세례를 통하지 않고는 교회에 들어갈 수 없는 것이다.<sup>340)</sup>

메노 시몬즈 역시 참된 교회의 표지로 제일 처음에 '주님의 거룩한 말씀에 의한 건전하고 순수한 교리'와 '그리스도의 성례들의 올바르게도 성경적인 시행'을 들고 있다.<sup>341)</sup>

이와 같은 점들은 다른 일반적인 종교개혁가들의 참된 교회의 표지와 동일한 점이다. 그런데 재세례파들은 이 두가지에 다른 표지들을 덧붙이고 있다. 먼저 그리스도의 말씀에 대한 신자의 순종이 덧붙여진다.

340) Bernhard Rothmann, 「Confession of Faith」 / Outline, 105-106

341) CWMS, 739-41

“하늘의 예루살렘(교회) 하나님의 말씀이 올바르게 가르쳐지고, 하나님의 말씀을 믿고 순종하고, 그리스도의 성례전이 말씀에 따라 올바르게 거행되는 곳에 있는 것이다.”

“참된 기독교 교회는 그리스도에 대한 신앙고백을 통해 그리스도 위에 세워지는 모임이다. 그것은 교회가 그리스도의 말씀만을 붙들고, 그리스도의 뜻과 그의 계명을 이루기 위해 애쓴다는 것을 의미한다. . . . 그리스도와 가르침과 계명에 주의하지 않는 사람은 그리스도의 제자나 친구가 될 수 없고, 그리스도의 교회에 속할 수도 없다. 그리스도의 가르침과 계명을 지키는 그리스도의 제자와 친구된 자들만이 교회에 속하는 것이다.”<sup>342)</sup>

또한 재세례파들은 권징(discipline)을 참된 교회의 표지로 들고 있다. 권징을 통해서 신자의 생활과 행동에 있어서의 재세례파의 증거(witness)를 온전하게 실천하려고 하였고, 자신들을 구별되게 하는 생활 태도를 보존하고자 하였다. 그들은 하나님께서 거룩하시고 온전하신 것처럼 신자들도 계속해서 거룩함을 추구해야 한다고 주장하였다. 세례받은 신자들은 죄악이 가득한 이 세상으로부터 분리되어 항상 거룩한 삶을 살아야 한다. 그리스도인의 삶의 거룩함을 재세례파들이 매우 강조했기 때문에, 이들은 일종의 완전주의(perfection)를 지향하였다고 볼 수 있다.

한편으로는 치리를 시행하는데 있어서 사랑도 고려되었다. 그래서 “때때로 오류와 죄 가운데 빠지는 자들”에 관해 「쉴라이트하임 신앙고백」은 다음과 같이 권면하였다.

“위와 같은 자에게 은밀하게 두 번 경고될 것이고, 세번째는 그리스도

342) Bernhard Rothmann, 「Restitution」 / Outline, p. 106

의 명령에 따라 공개적으로 치리되거나 출교될 것이다.(마 18장) 그러나 이러한 일은 성령의 지시에 따라(마 5장), 빵을 떼기 전에 이루어져야 한다. 이것은 우리가 한 마음으로 하나의 사랑 안에서 하나의 빵을 떼어 먹고, 하나의 잔으로 마시기 위함이다.”<sup>343)</sup>

이처럼 재세례파들에게는 사랑 또한 중요한 교회의 표지였다. 그들에게는 기독교적인 사랑이 모든 인간관계의 기초가 되었다. 그 사랑은 먼저 예수 그리스도 안에서 뿌리가 박히고 터가 굳어진 사랑이며, 신자가 얼마나 예수 그리스도를 따라 제자로서의 삶을 사는지 보여주는 것이었다. 그래서 재틀러(Sattler)는 “여러분이 사랑을 잊어버리지 않기를 간절히 바랍니다. 사랑이 없이는 여러분은 기독교 교회의 일원이 될 수 없기 때문입니다.”<sup>344)</sup> 라고 말하였다

재세례파들이 무력 사용에 대해 거부했던 배경에는 이런 사랑의 태도가 있었다. 예수 그리스도께서 겐에 대해서 분명한 가르침을 주셨는데, 그 그리스도를 따르면서 어떻게 사람을 죽이는 겐을 취할 수 있겠는가? 재세례파 운동은 처음 형성 단계에서부터 무저항을 참된 교회의 표지로 보았다. 교회는 고난받을 준비가 되어 있어야 하며, 어떤 이유에서든지 어느 누구에게도 고통을 주어서는 안되는 것이었다. 재세례파들은 이 악한 세상 가운데서 그리스도를 따르고 교회의 순결을 되찾기 위한 투쟁에서 빛어지는 고난과 박해를 교회의 참된 표지로 생각하여 당연한 것으로 여겼다.<sup>345)</sup> 참으로 그들은 “참된 그리스도인이란 세상과는 다른 무기로 다른 싸움을 하는 사람들”

343) Schleithem Confession. Art. 2

344) Michael Sattler, "Letter to the Church at Horb", p. 59-60

345) 이처럼 재세례파들은 하나님의 교회가 당하는 고난, 박해를 필연적인 사실로 받아들였고 고난과 박해는 참된 교회와 온전한 성도가 되기 위해서는 겪어야만 하는 필수적인 것으로 이해했다.

이라고 보았다.<sup>346)</sup> 그래서 벤더(Bender)는 다음과 같이 말하였다. “재세례파들의 무저항주의는 산상수훈에 근거할 뿐만 아니라, 중생한 사람들에게 있어서 본질적인, 사랑에 대한 이해의 결과이다. 이 사랑은 단순한 내적 감정이 아니라, 분명한 행동을 요구하는 것이다.”<sup>347)</sup>

한편 이웃에 대한 사랑은 재물의 공동사용으로 나아갔다. 스위스나 남부 독일의 초기 재세례파들 그리고 화란의 재세례파들은 문헌들을 통해 사랑이 교회내 교제(fellowship)의 근거임을 증거하고자 하였고, 사랑의 실천은 물질을 서로 나누는 데로 나아갔다. 그러나 그리스도인의 사랑은 물질적인 필요가 있는 사람에게 물질을 나누는 데에 그치는 것이 아니다. 메노 시몬즈는 이를 자신의 「잘못된 비난에 대한 답변(Reply to False Accusations)」에서 잘 설명하고 있다.

“하나님께서로 나서 주의 성령의 받고 성경대로 그리스도 예수 안에서 한 몸과 사랑으로 부르심을 받은 모든 사람들은 돈과 물질로 뿐만 아니라, 머리되신 예수 그리스도의 본을 따라 생명과 피로서 이웃을 섬기는 사랑이 준비되어 있어야 한다.”<sup>348)</sup>

이처럼 재세례파들이 주장한 참된 교회의 표지에는 올바른 말씀의 선포, 정당한 성례의 시행, 말씀에 대한 순종, 거룩함과 구별됨을 향한 치리, 이웃에 대한 사랑과 무저항 등이 해당된다. 메노 시몬즈<sup>349)</sup> 역시 참된 교회

346) Littell, "Anabaptist Theology of Missions", MQR, XX I (1947.4) p. 13

347) "Walking in the Resurrection", p. 102 / Estep, p. 192에서 재인용

348) CWMS, 569

349) 메노는 자신의 여러 저작들을 통해서 국가에 의해 유지되고 합법적으로 인정 받은 거짓된 적그리스도 교회에 반대하여, 참된 교회의 특성을 보여주려고 노력하였다. 단지 그의 이름만 자랑하는 자들은, 진실로 그리스도의 참된 회중(true congregation)이 아니다. 그리스도의 참된 회중이란, 위로부터 하나님께서 나서 진



의 표지로,

- 주님의 거룩한 말씀에 의한 건전하고 순수한 교리,
- 그리스도의 성례들의 올바르고도 성경적인 시행,
- 말씀에 대한 순종과 경건한 그리스도인의 생활,
- 이웃에 대한 참되고 거짓없는 사랑,
- 어떠한 잔인함과 포학, 폭동, 불과 칼, 세상의 폭력 앞에서도 그리스도의 이름과 뜻과 말씀과 계명을 분명하게 고백하고 끝까지 참고 견디는 것,
- 그리스도의 말씀과 증거를 위해 핍박받고 고난당함

등을 들고 있다.<sup>350)</sup> 이처럼 볼 때 칼빈이 참된 교회의 표지로서 말씀과 성례를 강조한데 비해 메노는 초대교회의 복음적인 덕성들 - 순종, 사랑, 무저항, 고난 - 을 덧붙혔다. 교회의 여섯 가지의 표지중에서 네 가지가 그리스도인의 삶의 윤리적, 도덕적 측면과 관련되어 있다는 점이 특이할만 하다.

## B. 성례전

### 1. 세례

재세례파들도 루터나 칼빈 같은 종교개혁자들처럼 로마 카톨릭교회의 7 성례를 거부하였다. 그들은 두 가지, 세례와 떡을 떼는 것(성찬)을 받아들였다. 한편 종교개혁자들과 로마 카톨릭을 결정적으로 구분시키는 것이 성경의 권위라고 한다면, 종교개혁자들과 재세례파들을 분명하게 구분시키는 것은 신자의 세례라고 할 수 있다.<sup>351)</sup> 재세례파들에게 세례는 중생의 상징이

실로 회심한 자들이고, 하나님 말씀을 들음으로 성령이 역사하셔서 거듭난 마음을 가진 자들이며, 하나님의 자녀가 되어 하나님께 순종하고, 거룩하신 계명 안에서 하나님의 거룩하신 뜻을 따라 부르심을 받은 순간부터 매일매일을 흠없이 사는 자들이다.” CWMS, 300

350) CWMS, 739-41

자, 죽기까지 그리스도를 따르겠다는 결단을 상징하는 헌신된 제자됨의 표시였다. 또한 세례는 가시적 교회로 들어가는 문이었다. 그래서 세례가 없이는 가시적 교회는 존재할 수 없는 것이다.<sup>352)</sup> 이와 함께 재세례파들은 유아세례를 거부하였다. <sup>353)</sup>

재세례파들이 유아세례를 거부한 가장 중요한 이유는 유아세례가 구약이나 신약 어디에도 그 근거를 찾아볼 수 없다는 점이다. 그들은 세례가 할례 대신에 하는 것이라는 주장은 근거가 없는 헛된 주장이라고 하였는데, 왜냐하면 그리스도와 제자들은 8일만에 할례를 받았음에도 30세가 되었을 때에 세례를 받았기 때문이다. 그렇다면 그리스도 역시 재세례파로 불려야 하지 않겠는가. 무엇보다도 그리스도는 마 28:19, 막 16:15에서 오직 믿는 자들(신자들)에게만 세례를 주라고 분명하게 명령하셨다.

또한 재세례파들은 유아세례는 수백년동안 교회에서 시행하지 않은 점을 지적하였다. 교황 니콜라스 2세(Nicholaus II, 1039-61) 시대에 신자들은

351) Estep, 150. 에스텡은 세례에 대한 재세례파들의 이해를 다음과 같이 설명한다. “첫째로 세례의 성격은 유아세례의 가능성을 배제한다. 신약의 세례는 죄에 대한 인식과 회개와 그리스도에 대한 신앙이 선행할 것을 요구한다. . . . 둘째로 세례는 상징이지 성례전은 아니다. . . . 셋째 그리스도는 자신의 세례를 통하여 우리에게 본을 보여 주셨다. 넷째로 지상명령을 통해 주님은 가르치고 세례줄 것을 분명하게 명하셨다. 다섯째 세례는 할례에 유비되는 것이 아니다.” Estep, 185.

352) 이처럼 세례는 중생의 증거, 제자로서의 삶의 서약, 가시적 교회로 들어가는 문으로 여겨졌다. 본서(supra),

353) 유아세례는 혐오스럽고 치욕스러운 것으로 간주하였다. 자기 자녀가 교회 당국에 의해 세례받은 사람은 세례받은 즉시 자녀의 “불결함(dirt)”을 씻어 버렸다. 유아세례는 마귀에게서 시작되었기 때문이다. 유아세례는 추악한 씻음이고, 옳지 않은 행동이며, 우상숭배이고, 혐오스런 것이고, 저주스런 것이고, 하나님을 모독하는 것이다. 1525년 1월 졸리콘(Zollikon)의 재세례파들은 자신들의 세례반(盤)을 박살내 버렸고, 발트슈트(Waldshut)의 어떤 사람들은 세례반을 라인강에 던져버리기까지 하였다. Claus-Peter Clasen, *Anabaptism, A Social History, 1525-1618*, (Ithaca : Cornell University Press, 1972), 95

12살에 세례를 받았다. 그 후에 교황들은 병든 아이들에게 먼저 세례를 주기로 결정했는데, 그리고 나서는 모든 어린이들에게 세례를 주었다.<sup>354)</sup> 유아세례를 통해 교황들은 모든 사람들을 교회 안으로 모으려고 했었던 것이다.<sup>355)</sup>

더구나 재세례파들은 어린이는 신앙을 분별할 수 없다고 단호하게 주장하였다. 왜냐하면 신앙이란 하나님의 말씀을 듣는데서 오기 때문이다. 어린이들은 하나님과의 참된 신앙(양심)의 계약을 이해할 수 없고 그러므로 세례를 받아서는 안된다는 것이다. 만일 어린이들이 세례 성례를 필요로 한다면 왜 성찬은 행하지 않는가? 재세례파들은 항상 어린이들은 지각을 갖추는 나이에 이르게 될 때에 세례를 받아야 된다고 주장하였다. 왜냐하면 성례가 인간의 이해력을 넘어서기 때문이 아니라 그리스도 자신이 제정하신 것이기 때문에 경외스럽게 받아야 하기 때문이다.<sup>356)</sup>

이처럼 재세례파들은 유아세례가 성경에서 그 시행 근거를 찾아 볼 수 없고, 할례 또한 유아세례와 비교될 수 없으며, 무엇보다도 세례는 자발적인 믿음의 고백과 결단, 분명한 회개와 성화의 삶으로 진입한 사람들에게만 베풀어져야 하기 때문에 그럴 능력이 없는 유아들에게 주는 유아세례를 거부한 것이다.

#### a. 콘라드 그레벨

먼저 그레벨은 세례를 죄의 용서, 의지와 마음(mind and heart)의 내적

354) 재세례파들은 유아세례가 성경으로부터 근거한 것이 아니라, 교황에 의해 창안된 것으로 보고, 거부하였다. 이들은 유아세례가 교황 니콜라우스 2세(Nicholaus II, 1039-61)로부터 기원한 것으로 보았다.

355) 종교개혁 당시 유아 세례는 국가와 교회가 결합한 상태에서 국가적 의식으로 국가교회의 특징이었다. 모든 유아들이 교회에서 세례를 받아야 한다는 것이 법으로 정해져 있었기 때문이다.

356) Clasen, 98

변화, 그리고 제자된 삶의 서약을 상징하는 것으로 보았다. 또한 세례의 성례전적인 성격을 부정하였다.

“성경은 세례란 신앙과 그리스도의 보혈에 의해, 세례받고 그 마음이 변화되어 영원히 믿는 사람의 죄가 씻긴다는 것과 죄에 대하여 죽고, 대신 새로운 영과 생활로 살아간다는 것 그리고 내적 세례에 의해 믿음으로 행한다면 구원받는 것을 상징한다고 가르친다. 그러므로 비텐베르크의 학자들이 말하듯이 물이 신앙을 확증시키거나 증가시켜 주는 것은 아니다. . . . 또한 세례는 어거스틴, 터틀리안, 데오빌로(1038-1118, Achreda의 대주교였음), 키프리안이 가르친대로 구원은 아니다.”<sup>357)</sup>

그래서 벤더(Bender)는 그레벨이 세례를 내적 인간의 변화, 새롭게 태어남, 죄의 씻음의 상징으로 보았고, 따라서 그리스도를 향한 복종과 그를 따르겠다는 표시로 이해했다고 말하였다.<sup>358)</sup>

또한 그레벨은 선과 악을 구분할 수 없는 어린아이는 신앙을 가질 수 없으므로 세례를 받을 수 없다고 하였다. 그는 창 8:21, 신 1:39, 30:6, 고전 14:20, 아 12:19, 벰전 2:2, 롬 1,2,7,10, 마 18:1-6, 막 9:33-47, 10:13-17, 눅 18:15-17 등의 구절에 근거해서 다음과 같이 주장한다.

“선악의 지혜를 구분할 수 없고 아직 지혜의 열매를 먹지 못한 어린이들은 그리스도의 고난으로 확신하게 구원받는다. 어린이는 신앙없이도

357) Williams & Mergal, 80.

358) H. S. Bender, 207. 세례가 구원을 확증해 주는 것이 아니라, 내적 신앙이 중요하며, 물세례는 단지 중생의 초기 단계를 상징한다고 주장하는 그레벨의 견해는 쾰빙글리와 거의 유사하다. 그래서 재세례파 운동 초기에 쾰빙글리와 그레벨간의 의견 차이는 성인세례보다는 주로 유아세례 문제에 집중되었다.

구원받으므로 우리는 어린이가 반드시 세례받아야 한다는 말을 믿지 않는다. . . . 유아세례는 무의미하며 신성모독의 가증스런 행위이고, 모든 성경에 모순되는 것이다.”<sup>359)</sup>

이어서 그레벨은 뮌쩌에게 “오직 신자들만이 세례를 받아야 하고, 어린이들에게는 세례를 하지 말아야 함을 가르치는 영원한 말씀과 하나님의 명령을 거스르는 행동을 하지 않기를 바란다”고 권고한다.\* <sup>360)</sup> 그레벨은 또한 쾰리히 시의회에서 유아세례에 대해 다음과 같이 말하였다.

“세례를 어린이에게 관련시키는 것은 비성서적이다. 세례는 옛 사람이 죽고 새롭게 태어나는 것 이외의 다른 어떤 것도 아니다. 그리스도와 사도들은 가르침을 받은 자에게만 세례할 것을 명했고, 신앙고백이 없는 자에게는 세례를 주지 않았다. 만일 유아세례의 성경적인 시행근거가 있다면 말해 주시오. 내가 들어보겠소.”<sup>361)</sup>

이처럼 그레벨이 유아세례를 반대하게 된 것은 먼저 유아세례가 성경적인 근거를 찾을 수 없다는 것이다. 그레벨은 자신과 모든 그리스도인들의 행위의 근거를 성경에서 찾으려고 하였다. 문자 그대로 성경에서 명령하지 않은 것은 모두 금지해야 한다고 보았다. 그런 점에서 성경에서 분명한 시행 명령이 없는 유아세례를 거부하였던 것이다. 또한 세례가 그 본래적인 의미에서 물세례 자체보다는 신앙에서 비롯된다고 여겼기에 유아세례를 받아들이지 않았다. 한 개인이 신앙을 갖고 세례를 받아서 진정한 교회의 일원이 되는 것은 자발적인 문제이다. 따라서 출생에서부터 강제적으로 세례를 받

359) Williams & Mergal, 81

360) Williams & Mergal, 81

361) H.S.Bender, pp.287-288

는 것은 어떠한 성경적 근거로도 지지받을 수 없으며, 신앙이 선행하는 세례 즉 신자의 세례를 주장하였던 것이다. 그는 언제나 성경의 가르침 이외의 강제력은 거부해서 “명령이나 강제력을 사용하지 말고 신앙과 사랑에 따라 결정해야 한다.”<sup>362)</sup>고 하였다.

#### b. <슬라이트하임 신앙고백>

세례에 대한 스위스 형제단의 견해는 <슬라이트하임 신앙고백> 에서 보다 분명하게 드러난다. 이 재세례파들의 기념비적인 신앙고백은 미카엘 자틀러(Michael Sattler)가 작성한 것이고, 1527년 2월 24일 슬라텐 암 란덴(Schlatten am Randen)에서 모인 독일 재세례파의 대표자 모임에서 승인되었다. 그러므로 <슬라이트하임 신앙고백>은 비교적 공식적인 재세례파의 입장표현이라고 할 수 있겠다. 세례에 관한 조항은 <슬라이트하임 신앙고백>의 7개 조항 중에서 첫번째 조항이다.

“세례는 회개와 생활의 갱신을 배웠고, 그리스도에 의해 자신들의 죄가 제거되었음을 참으로 믿는 모든 사람들에게, 그리고 그리스도와 함께 죽어 장사되고 그와 함께 다시 부활하기를 원하는 모든 사람들에게, 그리고 이러한 이해를 가지고 우리에게 세례를 바라고 요청하는 모든 사람들에게 베풀어져야 할 것이다. 그러므로 여기에는 유아세례를 배제되어야 하는데, 그것은 교황이 만든 최고로 가증스런 것이다. 이에 대해 우리는 사도들의 저술과 선례를 통한 근거와 증거를 가지고 있다. 마태복음 28장, 마가복음 16장, 사도행전 2,8,16,19장. 우리는 이것을 절대 단호하게 확신을 가지고 견지한다.”<sup>363)</sup>

362) Williams & Mergal, 81. 그레벨에게서 재세례파들의 세례에 대한 개념을 볼 수 있다. 즉 성경의 권위에 대한 철저한 의존성과 세례에 대한 상징적인 성격(즉 내적 성격)이 강조되는 것이다.

여기에서는 세례를 받기 전에 먼저 회개라는 내적 조건과 그 회개의 외적 결과인 삶의 갱신에 관한 가르침을 받아야 한다고 말한다. 그리고 나서 그리스도를 통한 죄용서에 대한 믿음과 예수 그리스도의 부활 안에서 살아가고 그와 함께 죽어 장사되고 그와 함께 일어남에 대한 소망이 뒤따른다. 따라서 올바르게 이해하고 믿고 원하는 사람에게 세례가 주어진다. 따라서 세례는 회개와 믿음을 확증하는데, 그것들은 이미 신자에게 일어나 있는 것이다. 이를 정리하면 다음과 같다.

- 세례의 내적 조건으로서의 회개와 그 회개의 외적 결과로서의 생활의 변화,
- 그리스도의 대속적 죽음에 대한 신앙,
- 그리스도의 죽음과 부활에 동참하고자 하는 바램,
- 세례받는 사람의 자발성,
- 유아세례의 거부와 사도들에 근거하는 세례

앞서 언급한 그레벨도 물론 하는 외형적인 세례보다는 신앙에 의해 생활하고 살아가는 세례의 내적 의미에 더 큰 강조점을 두었다. 마찬가지로 <슐라이트하임 신앙고백>에서도 회개와 생활의 변화로서의 세례의 의미를 가장 강조하고 있다. 따라서 세례는 이미 신자안에 있는 회개와 신앙을 확증하는 것이다. 그러므로 <슐라이트하임 신앙고백>에서도 유아세례를 반대하고, 성인세례를 주장하는 것은 분명한 의식으로 회개하고 성화의 삶으로 진입한 사람들에게만 세례를 베풀어야 하기 때문인 것이다. 그렇지만 그레벨의 경우보다는 <슐라이트하임 신앙고백>에서는 세례의 요건으로 부활

363) J. C. Wenger, "The Schleithem Confession of Faith", MQR, 19 (1945), 243-253

Michael G. Baylor, ed., *The Radical Reformation*, 1991, 172-180

신앙과 세례받는 자의 '자발성(voluntary)'이 강조되고 있다는 특징이 있다. 그러므로 <슐라이트하임 신앙고백>에서 더욱 세례와 제자도(discipleship)가 밀접하게 연결되어 있고, 신자의 세례는 헌신된 제자에게만 한정되어졌다고 볼 수 있겠다.<sup>364)</sup>

### c.. 메노 시몬즈

메노 시몬즈가 재세례파에 대한 관심을 처음 가지게 된 것은 경건한 순회 재단사였던 지케 후리얼크스(Sicke Freerks)가 1531년 3월 20일 화란의 후리스란트(Friesland) 지방의 수도였던 류바르덴(Leeuwarden)이라는 도시에서 재세례를 받았다는 이유로 교수형을 당했다는 소식을 들었을 때였다. 메노는 기록하기를 "재세례라는 말이 나에게서 매우 이상하게 들렸다.<sup>365)</sup> 고 하였다. 후리얼크스는 엠덴(Emden)에서 멜키오르 호프만(Melchior Hofmann)의 제자 중 하나로부터 재세례를 받았다. 메노는 후리얼크스를 가리켜 "독실하고, 경건한 영웅"이라고 표현했다. 후리얼크스에 대한 잔인한 사형집행은 메노에게 지울 수 없는 인상을 남긴 것이 분명했다.<sup>366)</sup>

이후로 메노는 유아세례의 근거를 탐구하기 시작하였다. 루터, 부처, 쯔빙글리, 블링거 등의 논증들을 검토해 보았으나, 모두 근거가 빈약하였다. 동료 사제들에게 묻기도 하고, 교부들의 저작물들을 읽기도 했다. 결국 그는 "성서를 부지런히 탐독하며 그 문제를 심각하게 묵상했지만, 유아세례에 대해서는 아무 것도 찾을 수 없었다. . . . 교부들은 나에게 어린이들이 세례를 통해 원죄로부터 깨끗하게 된다고 가르쳤다. 나는 이 사상을 성경과 비교해 보았는데, 그런 생각은 그리스도의 보혈의 공로를 범한 것임을 알게 되었

364) Estep, 153

365) CWMS, 7

366) Timothy George, *Theology of Reformers*, (Nashville : Broadman Press, 1988), 260

다.” 그는 “모두가 유아세례 문제에 대해서는 속고 있다.”<sup>367)</sup>라는 결론에 도달하였다.

또한 메노는 여러번 반복해서 세례에는 구원의 의미가 없다고 주장하였다. 그래서 에스텝(Estep)은 16세기의 재세례파 저술가 중에서 신자의 세례의 비성례전적인 성격을 이 보다 더 분명하게 보인 사람은 없었다고 말하였다.<sup>368)</sup>

“만일 우리가 죄사함을 그리스도의 보혈에 돌리지 않고 세례에 돌린다면, 그것은 금송아지를 만들어 그리스도의 자리에 두고자 하는 것과 같다. 만일 세례를 통해 씻음받고 깨끗하게 될 수 있다면, 그리스도 예수와 그의 은혜들은 버리워져야 할 것이다. . . . 사랑하는 우리 주 예수 그리스도의 가장 거룩하고 귀한 보혈은, 성경 전체를 통해서 모든 참된 선지자들과 사도들에 의해 명확하게 선포되고 증거되어진 것처럼, 찬양받아야만 하고, 또 마땅히 그렇게 되어져야 한다.”<sup>369)</sup>

메노 시몬스에게 세례란 그리스도의 명령에 순종하는 행위이며, 중생한 표이고 제자됨의 서약이었다. 그러므로 말씀을 깨닫지 못하고 은혜의 복음을 알지도 못하고 고백하지도 못하는 유아들에 대한 세례는 온당치 못한 것이다.

이 외에 세례에 대한 메노의 견해를 다음 세 가지로 요약할 수 있다.

첫째로 신앙은 세례의 결과로서 일어나는 것이 아니라, 세례가 신앙 다음에 오는 것이다.<sup>370)</sup> 메노는 로마 카톨릭 신학자들과 대부분의 개신교 신학자들이 가르쳤던 세례의 성례전적 이해를 반대하였다. 그는 물세례(water

367) CWMS, 8

368) Estep, 261

369) CWMS, 243-44

370) Timothy George, 288

baptism)란 신앙의 내적 체험의 결과로서 일어나는 외적인 상징(sign)이라고 생각하였다. 물 속에 들어감으로서 중생하는 것도 아니고, 세례를 받았다고 사제가 선언한다고 해서 거듭난 것이 아니라고 한다.

“참으로 중생이란 물에 있는 것도 아니고, 말에 있는 것도 아니다. 하나님으로부터 흘러나오는 하나님의 천상적이고, 살아있고, 소생시키시는 능력이 우리 마음에 역사함에 있는 것이다. 하나님 말씀의 설교에 의해서, 그 말씀을 우리가 믿음으로 받아드리므로, 그 능력이 우리 마음을 소생시키고, 새롭게 하고, 찌르고, 회개시켜서, 우리가 변화되어서 불신앙에서 벗어나서 신앙에 이르게 된다. . . . 이렇게 거듭난 자들만에게만 예수께서 신앙의 보증(인치심)으로 거룩한 그리스도인의 세례를 가르치시고 명하신다.”<sup>371)</sup>

메노는 황제나 왕이 세례를 받고자 해도, 변화된 삶의 증거가 없이는 세례를 주지 않겠노라고 한다. “왜냐하면 순종에 이르는 새롭고, 중생한 신앙(renewing, regenerating faith)이 없이는 세례가 있을 수 없기 때문이다.”<sup>372)</sup>

둘째로 메노는 유아들은 신앙을 가지거나 회개할 능력이 없기 때문에 세례받아서 안된다고 하였다. 그는 예수님께서 제자들에게 먼저 가르치고 그 다음에 세례를 주라고 한 지상명령의 순서를 엄격하게 따라야 한다고 주장하였다. 그런데 어리고 분별력이 없는 유아들은 그런 가르침을 받을 수 없기 때문에 세례를 주어서 안된다는 것이다. “유아들은 들을 능력이 없으므로, 믿을 수 없고, 믿을 수가 없으므로 거듭날 수도 없다.”<sup>373)</sup> 메노는 천진한 상태의 유아들은 세례에 합당치 못한 대상들이지만, 이들이 유아로

371) CWMS, 265

372) Timothy George, 288

373) CWMS, 134



죽었을 때에는 하나님의 은혜로 구원받을 것이라고 말한다.

“유아들은 하나님의 말씀에 따라 거룩한 은혜의 복음을 이해하고 진심으로 고백할 수 있을 때까지 기다려야 한다. 그리고 나면 나이가 많든지 적든지 간에, 그 때가 그리스도인의 세례를 받기에 적절한 시기이다. . . . 만일 분별력이 있는 나이가 되기 전에 죽는다면, 즉 이해하며 신앙을 갖기 전 유아기에 죽는다면, 그들은 예수 그리스도를 통해서 주어지는 풍성하고 은혜로우신 약속하에서 죽는 것이다. 누가복음 18:16”<sup>374)</sup>

메노는 유아세례를 논박하는데 많은 노력을 기울였는데, 구약의 할례에서 유아세례의 모형을 찾는 것을 반박하였다. 메노는 만일 할례를 문자적으로 따른다면, 남자아이만이 세례를 받아야 할 것이라고 지적하였다. 물론 메노가 유아세례를 거부하는 주된 원인은 예수님이나 사도들이 유아세례에 아무런 적극적인 명령을 하지 않았다는데 있다. 그러므로 메노는 유아세례를 단지 인간이 고안해 낸 의식이며, ‘하나님 앞에서 불쾌한 악취이자 가증한 것’이라고 간주하였다.<sup>375)</sup> 메노는 이예다가 도덕적 논증을 더하였다. 그 시대의 부도덕성을 언급하면서, 그는 경건하지 못한 후견인들과 사제들에 의해 유아세례가 어떻게 미신적으로 사용되는지를 생생하게 보여주었다.

“이 모든 것에도 불구하고 아직도 이같은 사람들이 그런 호색가와 부도덕한 불한당과 타락한 여인에게서 사생아로 태어난 아기들을 데리고 와서 는, 세례를 받게 하고, 그리스도인이라 불리워지게 한다. 그리고 그들의 비그리스도교적이고 행음하는 부모와 같은 소행과 열매로 양육되

374) CWMS, 126

375) CWMS, 272. 유아세례가 사도후 시대의 발명품이라는 증거로서 교부들의 기록을 인용한다.

어져서 그들 가운데, 그리고 그들에 의해 저주받고 정죄받을 음행으로 다시 잉태하고 출산하는 것이다.”<sup>376)</sup>

메노가 강조했던 것처럼, 세례지원자의 연령이 세례의 주된 자격이 아니라, 중생을 경험하고 제자로서의 삶을 살아가는 능력이 자격 요건이다. 그러므로 문제는 성인세례나 유아세례냐가 아니라, 신자의 세례나 불신자의 세례냐이다. 분명하게 메노는 신자의 세례를 강조하였다. 그리고 신자의 세례의 필연적 결과로서 유아는 세례에 합당하지 않으니, 그들은 제자의 삶을 살아갈 능력이 없기 때문이다.

세례로 메노는 세례는 신자들이 급진적인 제자도의 삶 혹은 재세례파로서의 삶을 시작하는 공식적인 표시로 보았다. 메노도 칼빈처럼 상징과 그 상징되는 것을 명백히 구별하였다. “만일 우리가 죄사함을 그리스도의 보혈에 돌리지 않고 세례에 돌린다면, 그것은 금송아지를 만들어 그리스도의 자리에 두고자 하는 것과 같다. 만일 세례를 통해 씻음받고 깨끗하게 될 수 있다면, 그리스도 예수와 그의 은혜들은 버리워져야 할 것이다. . . . 사랑하는 우리 주 예수 그리스도의 가장 거룩하고 귀한 보혈은, 성경 전체를 통해서 모든 참된 선지자들과 사도들에 의해 명확하게 선포되고 증거되어진 것처럼, 찬양받아야만 하고, 또 마땅히 그렇게 되어져야 한다.”<sup>377)</sup> 고 하였다.

이와 함께 메노는 세례를 아주 없애고자 했던 다윗 조리스(David Joris)<sup>378)</sup>나 외적인 의식을 일시적으로 중지할 것(a temporary suspension)을 요구했던 멜키올 호프만(Melchior Hofmann)과 같은 신령주의자들과는 달리,

376) CWMS, 251-52

377) CWMS, 243-44

378) 한때 윈스터파의 일원이었던 요리스는 극도의 신령주의자로서 성경은 불완전하기 때문에 자신의 영감으로 쓴 책들에 의해 보충되어야 한다고 주장하였다.

물세례를 중요한 의미를 가진 의식으로 보았다. 메노에게 있어서 세례는 마치 입문자가 종단(monastic order)에 가입할 때와 같이, 복음에 순종으로 응답하는 것을 의미하였다. 수도원 전통에 따르면 그러한 서약은 입문자가 과거의 삶과 완전히 결별하고, 새로운 이름을 받고 새로운 의복을 입음으로 그 공동체 안에서 새로운 자신을 발견하는 것을 의미하였다. 재세례파들에게 있어서 세례는 자신의 정체성과 생활 양식이 근본적으로 변한다는 것을 상징하였다. 또한 당시에 세례는 때로는 생명을 잃거나 가정과 토지, 고향을 빼앗기거나 아니면 낮은 외국으로 이주해야 한다는 것을 의미하였다. 세례를 받는다는 것은 그리스도와 함께 부활의 능력에 참여할 뿐만 아니라, 그의 고난도 함께 받는 것을 의미하였다.<sup>379)</sup> 1554년 메노는 많은 자신의 추종자들에게 그러한 세례의 결과를 다음과 같이 표현하였다.

“얼마나 많은 경건한 하나님의 자녀들이 하나님을 증거하는 것과 자신들의 신앙양심 때문에 지난 몇 해 동안 자신들의 집과 재산을 빼앗긴 것을 보아왔는가? 그들의 재산과 살림살이는 만족할 줄 모르는 황제의 금고 속으로 들어갔다. 얼마나 많은 사람들이 배반당하고, 도시와 시골에서 쫓겨나 수치와 고문에 처해졌는가? 얼마나 많은 불쌍한 고아들과 자녀들이 한푼도 없이 쫓겨났는가? 그들중 얼마나 교수형에 처해졌고, 또 얼마나 비인간적인 압제를 받아 새끼줄로 목졸림을 당해 기둥에 묶여지기도 했다. 또 일부는 산 채로 불에 화형당했다. 또 어떤 이들은 손에 자신의 창자를 쥐고도 능력있게 하나님의 말씀을 고백하였다. 어떤 이들은 목베임을 당해 공중의 새들의 먹이가 되었다. 어떤 이들은 물고기 밥이 되었다. 그들의 집은 파괴당하고, 또 어떤 이들은 진흙 수렁 속에 버려졌다. 또 다른 이들은 궁핍과 비참함과 불편함 가운데, 바울의

379) Timothy George, 290

표현처럼, 산으로, 사막으로, 굴 속으로, 혹은 땅의 갈라진 틈으로 이리 저리 방황하였다. 이 나라에서 저 나라로, 이 도시에서 저 도시로, 모든 사람들에게 미움받고, 학대받고, 조롱당하고, 명예를 짓밟히며, 업신여김을 당하고, ‘이단자’라 불리면서 부인과 어린 자녀들을 데리고 도망다녀야 했다. 그들의 이름은 강대상이나 시청에서 불리워지고, 직업을 갖지 못해서 먹을 것도 없이 손가락질 당하고, 추운 겨울에도 쫓겨 다녀야 했다.”<sup>380)</sup>

## 2. 성찬 381), 382)

380) CWMS, 599-600

381) 재세례파들은 “성례”(Sacrament)라는 말을 사용하지 않았다. 초기 스위스 재세례파들은 쾰른의 용어인 “Table of God” 혹은 “Table of Lord”, 더 줄여서 “Table”이라는 단어를 사용하였다. 그렇지만 스위스의 또 다른 재세례파들은 “Table”이 비성경적인 용어이기 때문에, 대신 “Supper”(이 단어는 일찌기 1524년 그레벨이 뮌헨에게 보내는 편지에서 사용되었다.)를 사용하고자 했다. 독일, 오스트리아, 모라비아의 재세례파들은 보통 “Breaking of the Bread”(47), “Supper”, 혹은 “Lord’s Supper” 라고 하였다. Claus-Peter Clasen, 110.

382) 초대교회 이래로 성찬의 신비를 설명하려는 시도들이 계속되었다. 이레네우스(Irenaeus)나 예루살렘의 시릴(Cyril of Jerusalem) 등은 그리스도가 현존하는 방법으로서 빵과 포도주의 물질적 변화 혹은 변환을 강조하였다. 반면에 알렉산드리아의 클레멘트(Clement of Alexandria)나 오리겐(Origen) 등은 성찬의 영적 실재(spiritual reality)에 더 큰 관심을 가졌다. 그런데 종교개혁 당시에 서방교회는 후자보다는 전자의 입장이 더 우세하였다. 성찬의 시행과 신앙(eucharistic practice and belief)을 처음의 순수하고 단순한 형태(primitive simplicity)로 되돌리는 것이 종교개혁 당시의 중심적인 과제중의 하나였다. 이런 점에서 개인 신앙의 응답이 있건 없건 간에 단지 의식을 거행함으로써 사제와 성례로 인해 그리스도가 현존케된다는 점은 거부되었다. 모든 종교개혁자들은 성례전적으로 십자가 상의 그리스도의 희생에 그 어떤 것도 더해질 수 없고 더할 필요도 없음을 강조하였다. 루터교를 제외하고는 개혁파나 재세례파 등은 모두 그리스도의 육체는 하늘에 거하기 때문에 또 다시 바쳐질 수 없다고 주장하였다. 주의 만찬은 희생제사가 아니므로 제단이 아니라, 식탁에서 축하되어야 하는 것이다. Mennonite Encyclopedia, 170.



재세례파들에게 성찬은 그리스도 자신의 죽음을 통해 표현된 그리스도의 사랑을 기념(remembrance)하는 것이다. 즉 세상을 위한 그리스도의 구속하심을 기념하고 감사드리는 행위이다. 그래서 재세례파들은 다음과 같이 말했다.

“성찬에서 우리는 그리스도께서 십자가 위에서 우리를 위해 자신의 몸을 상하게 하신 것을 믿음으로 기념한다. 따라서 빵은 그리스도의 몸이 아니라 그리스도의 몸을 기념하는 것이다. 마찬가지로 포도주는 그리스도의 피가 아니라, 역시 우리를 죄에서 깨끗하게 하시기 위해 십자가 위에서 쏟으신 그리스도의 보혈을 기념하는 것이다. . . . 이처럼 성찬은 우리를 위해 자신의 육체를 주셨고 우리의 죄를 씻기 위해서 십자가 위에서 보혈을 쏟으신 그리스도의 고난을 기념하는 것이다.”<sup>383)</sup>

“성찬에서 빵과 포도주는 예수 그리스도의 쓰라린 고난과 죄없으신 죽음 그리고 쏟으신 보혈을 기념하는 상징이다. 다시 말해서 성찬을 통해 우리는 예수 그리스도께서 크신 사랑 가운데 우리를 위해 자신의 몸과 피를 주셨음을 기억하는 것이다.”<sup>384)</sup>

그러므로 가시적 말씀에 의해 교회는 “그리스도가 오실 때까지 그의 죽음을 선포한다.”(고전 11:26) 예수와 그의 희생은 그리스도인의 생활과 교회의 기초가 된다.

다른 한편으로 성찬은 그리스도의 죽음으로 인해 생겨난 교회의 하나됨과 연합(oneness and unity)을 축하하는 것이다.

383) Balthasar Hubmaier, "The Sum of Christian Life", (1525), 113 *Anabaptism in Outline*, 192 에서 재인용

384) Dirk Philips, "The Lord's Supper" (1564), 81 *Anabaptism in Outline*, 204 에서 재인용

“그리스도는 제자들에게 다음을 가르치신다. 그들은 그리스도의 몸의 지체들이다. 빵이 수많은 곡식 낱알들이 함께 모여서 만들어 지듯이 또한 포도주가 수많은 포도알들이 함께 모여서 만들어 지듯이, 갖가지 마음과 의도로 서로 흩어지고 나누어진 우리 인간들도 믿음으로 하나가 된다. 그리고 한 성령으로 빵을 떼 때 하나의 식물, 그리스도의 하나의 살아있는 조직(organism)이자 몸이 된다. . . . 주님의 떡과 즙에 참여하는 것은 그의 몸의 공동체의 상징이고, 그 안에서 모든 지체는 하나의 마음, 하나의 정신, 그리스도의 하나의 영이 되었음을 선언하는 것이다.”<sup>385)</sup>

재세례파들은 아주 문자적인 의미에서 그리스도의 몸을 신자들의 가시적 공동체(the visible community)로 이해했는데,<sup>386)</sup> 이 그리스도의 몸은 세상에 대한 그리스도의 현존(presence)이었다. 성찬은 그런 사실을 기쁨으로 인식하는 것이다. 떡과 즙은 희생의 상징일뿐 아니라, 하나됨(unity)의 상징이다. 이렇게 희생과 하나됨이 합쳐졌다. 그리스도가 자신을 지체없이 내어 주었듯이, 성찬에 참여한다는 것은 형제 자매들을 위해서 아낌없이 영적이거나 물질적인 도움, 심지어는 목숨까지도 줄 각오가 되어있음을 의미하는 것이다.

또한 재세례파들은 로마 카톨릭의 화체설(transubstantiation)이나 루터교의 공재설(consubstantiation)을 단호히 거부하였다. 그런 점에서 마이클

385) Peter Riedeman, "Account", (1542), 86 *Anabaptism in Outline*, 202 에서 재인용

386) 재세례파들에게 있어서 '그리스도의 몸'은 예수의 역사적 몸(historical person)과 떡과 즙을 의미할 뿐만 아니라, 교회를 의미하기도 한다. 교회는 그리스도의 몸이다. 왜냐하면 교회는 오직 자신이 직접(personally) 예수와 계약을 맺고 세례를 통해 신자가 된 사람들로만 이루어졌기 때문이다.

재틀러(Michael Sattler)는 “우리는 성찬에는 그리스도의 실제 몸이 결코 현존하지 않는다고 인정한다”<sup>387)</sup>라고 하였다. 성찬에는 어떠한 구원의 의미도 없는 것이다. 은총은 물질적인 수단에 의해 발생하는 것이 아니라, 우리들과 그리스도를 연합시키는 신앙의 응답을 통한 성령의 직접적인 사역이다. 그러므로 떡과 좁은 내적 관계에 대한 외적 상징이다.<sup>388)</sup> 재세례파들은 떡과 좁은 어떻게 그리스도가 임하느냐 하는 문제에 대해 종교개혁자들이 벌인 논쟁은 전혀 핵심을 벗어난 것으로 보았다. 대신 그들은 신자들의 몸(body)에 함께 하는 그리스도의 현존 문제로 바꾸었다. 그리스도의 현존은 성례전적인 것으로 표현되는 것이 아니라, “그리스도의 통치”(rule of Christ)를 나타내고, 도덕적이고 윤리적인 방식으로 표현된다고 보았다.<sup>389)</sup>

한편 성찬은 재세례파 초기부터 치리와 밀접하게 관련되었다. <슬라이트하임 신앙고백> 제 2조항에는 다음과 같이 말한다.

“이것은(출교) 성령의 지시에 따라 빵을 떼기 전에 행해질 것이다. 그렇게 하는 것은 우리가 한 마음으로 하나의 사랑 안에서 하나의 빵을 떼어 먹고, 하나의 잔으로 마시기 위함이다.”<sup>390)</sup>

재세례파 운동 초기에 그들은 화체설, 공재설을 거부하는 점에 있어서는 쾰빙글리와 일치하였지만, 성찬과 치리가 아주 밀접하게 관련된다는 점에

387) Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptists Writers*, 140

388) Mennonite Encyclopedia, 171.

389) Walter Klaassen, *Anabaptism in Outline* (Kitchener : Herald Press, 1981), 190

그래서 후브마이어(Balthasar Hubmaier)은 “세례가 신앙의 맹세이자 상징인 것처럼 성찬은 우리에게 행해야 하는 형제적 사랑의 상징이다. 세례가 하나님과 관련된다면, 성찬은 이웃과 관련된 것이다.”라고 하였다. Balthasar Hubmaier, “A Christian Instruction”, 297. Walter Klaassen, *Anabaptism in Outline*, 194. 에서 재인용

390) Schleithem Confession. Art. 2

서는 달랐다. 이에 대해 하이만(Franz Heimann)은 다음과 말한다. “그리스도의 영적인 몸은 항상 흠없이 순결하지만, 실제 교회에서는 불결한 무언가가 들어올 수 있다. 이러한 불결한 요소는 이제는 더 이상 그리스도의 몸의 참된 지체가 아니거나 또는 겉으로는 회중 가운데 속해 있지만 지체가 아닌, 그런 일원들로부터 나온다. 따라서 교회는 그 순결성을 더럽히는 “타락한” 사람들을 제거할 의무를 가지며, 출교를 통해 이 일을 행해야 한다.”<sup>391)</sup>

#### a. 콘라드 그레벨

먼저 그레벨은 성찬은 미사나 성례전이 아니라고 한다.

“성찬은 형제애(fellowship)의 표현이지 미사나 성례전이 아니다. 따라서 임종시나 다른 경우에 혼자 이것을 받을 수는 없다. 또한 단지 개인적인 용도를 위해 떡을 제한하거나, 공동체에서 여러 사람들이 나눌 떡을 개인적 용도로 취해서는 안된다.”<sup>392)</sup>

그는 성찬의 상징성을 강조했던 쾰빙글리보다 한 걸음 더 나아가 성만찬을 그리스도 안에서의 형제애의 상징으로 해석하였다. 그래서 그는 참된 성찬에 대해 다음과 같이 말한다.

“형제됨의 성찬(the Supper fo Fellowship)은 그리스도께서 가르치고 제정하신 것이다. . . . 성찬식 때에 사용되는 말씀들은 봉헌(consecration)의 말씀이 아니라, 형제됨의 교훈적 음식(instituted meal of fellowship)이다. 성찬에는 평소에 사용하는 보통 빵과 음료를 담은

391) Estep, 190

392) Williams & Mergal, 77

그릇을 사용해야 한다. 이것은 어떠한 숭배도 없어야 하기 때문이며, 성찬에 대한 올바른 이해를 위해서이다. 빵은 단지 빵일 뿐이다. 신앙적으로 말하면 빵은 그리스도의 몸이요, 그리스도와 형제의 연합이므로 우리는 성령과 사랑 안에서 먹고 마셔야 한다. 비록 그것이 빵이지만 신앙과 형제애로 말미암아 즐거움으로 참여하게 된다. 빵이 교회에서 사용될 때 그것은 우리가 참으로 한 빵 안에서 한 몸이라는 것을 보여 주기 때문이다. 우리는 서로 참된 형제되기를 갈망한다. 그러나 그가 형제적인 삶을 살지 못한다면 그는 죄를 먹는 것이다.”<sup>393)</sup>

그레벨의 성찬 이해는 성찬이 미사나 성례전이라는 카톨릭적 입장을 거부하고 공동체의식의 상징이라는데 그 핵심이 있다. 그러므로 교회 역시 형제애를 지닌 사람들의 모임이며 그래서 자신들을 형제단(Brethren)이라 불렀던 것이다.

#### b. <슬라이트하임 신앙고백>

<슬라이트하임 신앙고백>의 제 3조항은 주의 만찬을 다루고 있다. 여기에서는 무엇보다도 성찬은 기념하는 것이지 성례가 아니라고 분명하게 말한다. 그렇지만 이 조항의 초점은 성찬 그 자체보다는 공동체에 있다. 왜냐하면 바로 공동체의 상태(status)가 성찬 축하(celebration of the Supper)의 정당성과 합법성을 결정하기 때문이다.<sup>394)</sup>

“그리스도의 깨어진 몸을 기억하며 하나의 빵을 떼기를 원하고, 그리스도의 흘린 보혈을 기억하며 하나의 음료를 마시기 원하는 모든 사람

393) Williams & Mergal, 76

394) Arnold Snyder, *The Life and Thought of Michael Sattler* (Herald Press, 1984), 116

은 먼저 세례를 통해 그리스도의 한 몸-그리스도가 머리가 되시는 하나님의 교회(congregation)인-에 연합되어 있어야 한다. 왜냐하면 바울이 지적한 대로 우리는 주님의 식탁에 참여하고 동시에 사단의 식탁에 참여할 수 없고 주님의 잔과 사단의 잔을 동시에 마실 수 없기 때문이다. 즉 어둠의 죽은 일들과 교제를 갖는 모든 사람들은 빛에 참여하지 못한다. 따라서 사단과 세상을 따르는 모든 사람들은 세상으로부터 하나님께로 부르심을 받은 사람들과 어떤 지분도 가지고 있지 않다. 악에 놓여 있는 모든 사람들은 선한 사람들과 함께 하지 못한다. 따라서 실상은 다음과 같고 또 그러해야 한다. 한 분 하나님에 의해 하나님의 교회의 모든 자녀들과 함께 하나의 신앙으로, 하나의 세례로, 하나의 성령으로, 하나의 몸으로 부르심을 받지 않은 사람은 누구나 그들과 함께 하나의 빵으로 될 수 없다.”<sup>395)</sup>

위에서 이탤릭체로 된 단어들에서 알 수 있듯이 일치(하나됨)은 성찬에서 가장 중요하게 고려되었다. 오직 하나의 성찬이 있고, 그것은 신앙고백 뒤이어 따라오는 하나의 세례에 의해 한 몸으로 연합된 사람들 가운데에서만 축하되어야 하는 것이다. 이렇듯 성찬은 하나됨의 만찬인데, 하나의 빵, 하나의 잔, 그리스도의 하나의 몸이 순결하게 지켜지기 때문이다. 그리스도의 순결하고 치리된(disciplined) 몸 밖에서는 성찬이란 있을 수 없는데, “주님의 식탁과 사단의 식탁에 동시에 참여할 수 없기 때문이다.”<sup>396)</sup>

#### c. 메노 시몬스

395) Schleithem Confession. Art. 3

396) 콘라드 그레벨이나 <슬라이트하임 신앙고백>이나 다 ‘형제됨의 성찬’을 주장하였다. 따라서 성찬의식을 통해 모두가 하나가 된다는 것인데, 이 사상은 재세례파들의 핵심적인 사상중의 하나이다.

메노는 카톨릭 사제로 사역하던 초기부터 화체설 교리에 의심을 품었다. “미사에서 떡과 포도주를 다룰 때마다 이것들은 주님의 몸과 피가 아니라는 생각이 문득문득 떠올랐다. 하지만 마귀가 이런 생각들을 내게 집어넣어서, 신앙에서 멀어지게 하려는 것이겠지라고 생각했다. 나는 종종 안타까움과 기도 가운데 신앙을 고백하기는 했지만, 떠오르는 생각을 완전히 지울 수는 없었다.”<sup>397)</sup>

메노가 이런 생각을 하게 된 것은 결코 우연한 일은 아니었다. 왜냐하면 화란에는 이미 성만찬 시에 그리스도의 실제 임재를 의심하는 집단들이 여럿 있었기 때문이었다. 1521년에 코렐리우스 호엔(Cornelius Hoen)은 성만찬의 떡과 포도주는 단지 그리스도의 수난과 죽음을 상징할 뿐이라고 가르쳤다. 메노가 호엔의 가르침을 접했는지는 분명하게 알 수 없지만, 그가 루터의 소논문 가운데 몇 편을 읽은 것은 분명하다.<sup>398)</sup> “교회의 바벨론 유수”(1520)에서 루터는 화체설을, 인간이 고안해 낸 것으로 성서에서 근거를 찾을 수도 없고, 건전한 이성에도 맞지 않는다고 하였다. 메노는 후에 말하기를, 루터의 저작들을 통해서 “인간이 만든 명령들은 영원한 사망으로 갈 수 밖에 없음”<sup>399)</sup>을 분명하게 깨닫게 되었다고 고백했다. 메노는 「기독교 교리의 토대」(Foundation of Christian Doctrine)라는 글에서 성찬에 대해 네 가지 원칙을 제시하였다.<sup>400)</sup>

첫째로 그는 씹어 없어질 빵과 포도주를 그리스도의 진짜 살과 피로 간주하는, 성례전적 문자주의(sacramental literalism)를 반박하였다. 쪼빙글리나 칼빈처럼, 그도 승천하신 그리스도의 육신은 하늘에 계신 하나님 보좌

397) CWMS, 668

398) Timothy George, 259

399) Cornelius Krahn, *Dutch Anabaptism: Origin, Spread, Life and Thought*, p. 171

/ Timothy George, 259에서 재인용

400) CWMS, 142-151.

우편에 있다고 주장했다. 성찬이란 그리스도께서 십자가 상에서 자신을 대속적으로 희생하신 것과, 우리를 구원하여 그의 은혜의 왕국으로 인도하신 것에 대한 ‘교훈적인 상징이요 기념’이라고 했다.

둘째로 메노는 만찬이란, 그리스도께서 우리를 사랑하신다는 위대한 증거 언약이라고 했다. 주의 만찬을 대할 때 신자들은 그리스도의 죽음을 과거의 일로만 기억할 뿐만 아니라, “그리스도 안에서 우리에게 표현하신 하나님 사랑의 모든 영광스런 열매들”을 기억하는 것이다. 이 사랑이 성찬 참여자들 가운데 역동적으로 드러나고, 그들의 신앙을 “점진적으로 개선하는” 원동력이 된다. 메노는 주의 만찬에 모인 신자들의 깊은 영적 열정을 다음과 같이 묘사했다.

“그들의 마음은 기쁨과 평화로 충만했다. 그들은 모든 감사로 즐거운 마음을 쏟아놓았다. 마음을 다해서 하나님을 찬양하고 영광돌렸다. 그들의 영혼 속에 확신으로 가득차서 아버지께서 우리를 사랑하사 불쌍하고 사악한 죄인들을 위하여 그의 영원하신 독생자를 주시고, 그 공로로 인해 영원한 구원을 선물로 주셨다는 사실을 깨닫고 믿었다.”<sup>401)</sup>

셋째로 성찬은 그리스도인의 하나됨과 사랑과 평화를 보여주는 결속이 된다는 것이다. 메노는 성찬에 참여한 신자들을 한 덩어리의 빵으로 비유했는데, 그 비유는 고대부터 사용되었던 ‘디다케’(Didache) 까지 그 기원이 거슬러 올라간다.

“알곡이 방앗간에서 가루가 되고, 물로 반죽되어 불의 열로 구워져서 보통 빵이 되듯이, 참된 신자들이 하나님 말씀이라는 방앗간에서 마음을

401) CWMS, 144

부수고, 성령의 물로 세례받아 순수하고 거짓없는 사랑의 불로 구워져 한 몸을 이룬 것이 그리스도의 교회이다.”<sup>402)</sup>

그러므로 성찬에 참여하는 그리스도인들은 모든 분쟁과 다툼을 그쳐야 한다고 했다. 서로 용서하고, 서로를 섬기며, 서로 꾸짖어 주고, 권면하며, 불로 굽는다는 표현이 말해주는 것처럼, 필요하다면 주를 위해서 함께 고난받고 죽을 각오도 해야 한다는 것이다.

넷째로 성찬은 그리스도의 살과 피에 참여함이라고 했다. 메노는 이 개념을 고린도전서 10장 16절에 있는 바울의 표현에서 직접 이끌어 내었다. 바울은 잔과 떡을 그리스도의 몸과 피 안에서의 코이노니아로 보았다. 성찬이 신자들에게 주고자 하는 효과가 내적 갱신이라는 점은 이미 언급한 바 있다. 메노는 성찬 의식을 통해서 그리스도인들은, “그리스도의 살 중의 살이요, 뼈 중의 뼈”가 된다고 선언했다. 거룩한 성찬이 사랑과 평화와 일치 가운데서 시행되는 곳에는 어디든지 “예수 그리스도께서 은혜와 성령과 약속 뿐 아니라, 그의 고난, 비참, 육신, 보혈, 십자가, 죽으심의 공로를 가지시고 함께 임재해 계신다.”라고 했다. 메노는 그러한 만찬의 축복을 이렇게 묘사했다. “오 매우 즐거운 모임이여, 그리스도인의 혼인잔치여. . . 굶주린 양심들이 하나님 밑씀의 하늘 양식과 성령의 포도주로 배부름을 얻고, 평화롭고 즐거운 영혼들이 주 앞에서 즐길 수 있는 잔치여.”<sup>403)</sup>

### C. 권징과 출교

루터나 칼빈은 참된 교회의 표지로 하나님의 말씀이 올바르게 선포되고

402) CWMS, 145

403) CWMS, 148

성례가 올바르게 거행되는 것 - 두 가지를 말했다. 그리고 칼빈은 그리스도인의 생활의 질서를 위해서 교회의 권징의 중요성을 강조하기는 했지만, 권징을 말씀과 성례의 차원으로 높이지는 않았다. 그러나 재세례파들은 마태복음 18장 15-18절에 있는 예수의 가르침에 따라 권징을 참된 교회의 표지의 하나라고 주장하였다.<sup>404)</sup>

재세례파들은 “복음적인 분리(evangelical separation)<sup>405)</sup>가 없이는 하나님의 교회는 존재할 수도 없고, 유지될 수도 없다”고 하였다.<sup>406)</sup> 죄지은 사람을 재세례파 공동체로부터 억지로 떼어내는 것은 자발적으로 이루어진 이 모임에서 가능했던 유일한 강제적 형태였다. 전반적인 재세례파 운동에 있어서 교회 개념이 열쇠와 같았다면, 출교의 시행은 교회 생활을 지배하였다. 그래서 윌리엄스(G. H. Williams)는 “그들 중에서 누군가가 범죄하면 그는 출교되었다. 그들 가운데에서는 파문이 일상적인 행사가 되었다.”라고 기록하고 있다.<sup>407)</sup> 사실 신자는 세례를 받을 때 공동체의 권징권을 따르겠다고 약속하는 것이다. 그러므로 만일 죄를 짓는다면, 공동체는 출교할 수 있는 것이다.<sup>408)</sup> 그래서 에스텝(Estep)은 “재세례파들은 권징을 통해 자신들의 삶과 행동을 흠없고 순수하게 유지시키려고 하였다. 이런 모습은 그들이 죄 없는 완전성(sinless perfection), 거룩한 생활을 추구하고자 했다는 점을 보여준다.”라고 하였다.<sup>409)</sup> 이처럼 권징은 교회의 순결성을 유지하는 가장 중

404) Timothy George, 294

405) 종종 메노 시몬즈는 출교(ban)를 “복음적인 분리”(evangelical separation)라고 불렀다.

406) Paul D. Avis, *The Church in the Theology of the Reformers* (Atlanta : John Knox Press, 1981), 59

407) G. H. Williams, *The Radical Reformation*, 133

408) 로마 카톨릭의 경우에는 교황이 치리권을 가지고 있고, 루터교회에서는 목사가 치리권을 가지고, 쾰리히나 베른, 바젤 등지에서는 시의회가 치리권을 가졌지만, 제네바를 위시한 대부분의 개혁교회에서는 당회(consistoire)가 치리권을 가졌다. 반면에 재세례파의 경우에는 congregation이 치리권을 가지고 있는 셈이다.

요한 방편이었다.

한편 마태복음 18장 15절 이하의 예수의 말씀은 권징과 추방에 대한 재세례파들의 견해에 전거를 제공해 주었다. “네 형제가 죄를 범하거든 가서 너와 그 사람과만 상대하여 권고하라 만일 들으면 네가 네 형제를 얻은 것이요 만일 듣지 않으면 한 두 사람을 데리고 가서 두 세 증인의 입으로 말마다 증참케 하라 만일 그들의 말도 듣지 않거든 교회에 말하고 교회의 말도 듣지 않거든 이방인과 세리와 같이 여기라 진실로 너희에게 이르노니 무엇이든지 너희가 땅에서 매면 하늘에서도 매일 것이요 무엇이든지 땅에서 풀면 하늘에서도 풀리리라” 리텔(Littell)이 말하고 있듯이 이 본문은 “교회 안에서의 권징의 문제에 대한 재세례파들의 모든 세부 규정의 발단이 되었다.”<sup>410)</sup>

### 1. 콘라드 그레벨

그레벨은 뮌헨에게 보낸 편지에서 자신들과 스위스 종교개혁자들 간의 차이는 열매로 나타나는 신앙, 곧 사람의 질적 변화를 일으키는 신앙이라고 말했다.<sup>411)</sup> 이처럼 그레벨도 재세례파들을 다른 사람들과 구별짓게 하는 생활의 질을 보존하고자 애썼다. 한편 그레벨은 권징과 성찬의 관계도 중시하였다.

“이것(성찬)은 마태복음 18장 15-18절에 있는 그리스도의 명령에 따라 지켜져야 한다. 그렇지 않으면 그것은 성찬이 아니다. 왜냐하면 그런 명령이 없이는 사람들은 외적인 것들에 열중할 것이기 때문이다. 만일 형제들과 거짓 형제들이 성찬을 함께 먹는다면 내적으로 중요한(inner

409) Estep, 186

410) Littell, 88

411) Williams & Mergal, 74

matter) 사랑은 간과될 것이다.”<sup>412)</sup>

이에 대해 에이비스(Avis)는 “그레벨은 성찬의 진정한 영적 성격에 대한 경험을 출교에 의존시키는 것 같다”고 하였다. 이런 점에서 “재세례파들은 교회의 권징에 대한 지나치게 관심을 두었기 때문에 오히려 말씀과 성례의 우위성이 무색하게 할 정도까지 되었던 것이다.”<sup>413)</sup>

### 2. <슬라이트하임 신앙고백>

<슬라이트하임 신앙고백>의 두번째 조항은 출교에 관한 것인데, 출교는 “주님의 계명 안에서 주님을 따라 살기 위해서 주님께 자신을 드린 모든 사람들에게, 그리스도의 한 몸 안으로 세례를 받은 모든 사람들에게, . . . 때로 실수로 넘어져 잘못과 죄악에 빠진 모든 사람들에게”<sup>414)</sup> 사용되어야 한다. 이 두번째 조항의 출발점은 지상에서 그리스도의 순결한 몸으로서의 세례받은 공동체 개념이다.<sup>415)</sup> 그러므로 만일 어떤 잘못이나 죄악이 가만히 몰래 기어들어 온다면, 순결한 몸의 일치는 권징을 통해 다시 회복되어야 한다. 이것은 잘못을 범한 교인이 회개하고 용서받는 것 뿐만 아니라, 회개치 않는 자들을 추방함으로써 이루어지는 것이다. 몸이 그렇게 순결한 상태(예를 들어 죄없는 상태)에 있을 때에야 비로소, “한 마음과 한 사랑으로 한 빵을 떼고 한 잔을 마실 수 있다.”<sup>416)</sup> 그리스도의 몸의 일치는 그 지체들의 순결함과 순종에 달려 있다. 출교는 이 순결함과 순종을 유지시키

412) Williams & Mergal, 76

413) Avis, 60

414) Schleithem Confession. Art. 2

415) Arnold Snyder, *The Life and Thought of Michael Sattler* (Herald Press, 1984), 117

416) Schleithem Confession. Art. 2



기 위해서 제정된 것이다.

그리고 경고하는 방법도 마태복음 18장에 나타난 형식을 따르고 있는데, 성찬을 거행하기 전에 징계하였다. “때때로 부주의하여 잘못과 죄악으로 빛나갈 때에는 . . . . . 두번까지는 사적으로 은밀하게 경고될 것이고, 세번째는 마태복음 18장의 그리스도의 명령에 따라 공개적 징계하고 출교 처분한다. 그러나 이것은 성령의 지시에 따라 빵을 떼기 전에 행해질 것이다. 이것은 우리가 하나의 마음으로 하나의 사랑 안에서 하나의 빵을 떼고, 하나의 잔을 마시기 위함이다.”<sup>417)</sup>

그런데 <슬라이트하임 신앙고백>은 마태복음 5장의 과격한 윤리명령을 표준으로 하여 권징과 출교가 행하는데 문제가 있다. 이는 루터의 이신칭의와 어거스틴의 알곡과 죽정이가 섞여 있는 지상 교회(ecclesia permixta)를 전혀 무시하는데서 온 것이다.<sup>418)</sup>

### 3. 메노 시몬즈

메노가 종종 복음적인 분리(evangelical separation)라고 불렀던, 출교(ban)는 합당하지 않고 타락한 교회 회원들을 교회로부터 배제시키는 수단이었다. 네덜란드 재세례파 전통에서 출교의 역할이 얼마나 컸는가는, 한 역사가가 화란 재세례파 운동을 “Anabanism”이라는 별칭으로 부르는 데에서도 잘 나타난다.<sup>419)</sup> 그런데 네덜란드의 복음적이고 평화주의적인 재세례파 운동은 혁명적인 혼란기에 출현했다는 사실을 염두해 둘 필요가 있다. 말년에 메노는 엄격한 권징이야말로 평화적인 재세례파들과 폭력적인 다른 분파들을 구별지우는 특징들 가운데 하나라고 보았다. 메노는 “우리가 이 문제에

417) Schleithem Confession. Art. 2  
418) 이형기, 「역사속의 교회」, 129  
419) Williams, *The Radical Reformation*, 485

대해서 엄격하지 않았다면, 모든 사람들이 우리를 뮌스터파나 오류에 빠진 다른 분파들과 동류로 같은 부류로 간주했을 것이다.”<sup>420)</sup>라고 했다.

메노가 교회의 순수성을 그렇게 강조한 것은 성찬식을 죄없으신 그리스도와 혼인잔치 내지는 교제 식탁으로 보는 그의 견해와 직접적으로 관련이 있다. 아담에게 하나의 하와가 있고, 이삭에게 하나의 리브가가 있었듯이, 그리스도에게는 하나의 몸이 있다고 한다.

“그 몸은 천상의 육신이요, 하늘에서 온 몸이고 그 모든 지체들이 의롭고 거룩한 몸이다. 그리스도는 성령 안에서 하나의 하와, 혹은 하나의 새 리브가만 가지신다. 이는 그리스도의 영적인 몸, 배우자, 교회, 신부를 가리키는데, 다른 말로 하자면 신자들, 거듭난 자들, 온유한 자들, 정욕을 제어한 자들, 의로운 자들, 평화로운 자들, 사랑스러운 자들, 그의 평화의 나라의 권속으로 순종하는 자들을 말한다. 그들은 영적으로 순결하고 정숙한 동정녀들이며, 거룩한 영혼들로서 하나님의 가족이요, 거룩한 살 중의 살 이요, 뼈 중의 뼈이다.”<sup>421)</sup>

교리나 생활에서 잘못이 있고, 잘못했음에도 불구하고 완고한 태도를 취하는 자들은 “이러한 거룩한 집, 진영, 도성, 성전, 교회, 그리스도의 몸에 머물러 있도록 허용해서는 안된다.”고 했다.<sup>422)</sup> 그렇게 오류에 빠진 사람들은 마치 외부에서 침투한 병균처럼 제거되어야 할 존재들이라는 것이다. 기성 교회(established church)는 거짓된 교리와 함께 “우상숭배”적인 성례전을 갖고 있을 뿐만 아니라, 적절한 권징을 시행할 수 없다고 하는 점이, 기성교회로부터 분리해야 하는 중요한 이유로 지적되었다.

420) CWMS, 962  
421) CWMS, 967-968  
422) CWMS, 968

또한 출교는 교회의 순수성을 유지할 목적과 함께 제 마음대로 하는 형제 자매를 회복시키는 의도도 가지고 있었다. 권징의 치료하려는 의도는 메노의 바램이기도 했는데, 그는 권징당한 회원으로 하여금 “출교로 말미암아 경각심을 갖고, 회개함으로 일치와 평화를 추구하게 하고, 주 앞에서 자유함을 얻어, 교회를 분쟁에 빠뜨리려는 사탄의 올가미에서 건지고, 사악한 생활에서 벗어나게 하려 한다.”<sup>423)</sup> 고 하였다. 메노에게서도 역시 엄중한 파문 조치를 취하기 전에, 마태복음 18장에 나타난 형제간 권면의 3 단계를 인내심을 가지고 실천하였다.

“거짓된 교리와 무절제한 행동으로 인해 이미 자신이 그리스도와의 교제를 단절하거나 교제에서 벗어난 사람을 제외하고는, 아무도 형제들과의 교제에서 파문되거나 추방되지 않는다. 왜냐하면 우리가 원하는 것은 추방하고자 하는 것이 아니라 받아들이는 것이며, 잘라내고자 하는 것이 아니라 치료하는 것이며, 버리고자 하는 것이 아니라, 다시 얻고자 하는 것이며, 슬프게 하고자 함이 아니라 위로하고자 함이요, 정죄하고 함이 아니라 구원하고자 함이기 때문이다.”<sup>424)</sup>

메노가 1541년에 쓴 <교회의 치리에 관한 권면>(Admonition on Church Discipline)에 실려 있는 윗 글에는 목회자로서의 메노의 심정이 잘 드러난다. 이런 방침은 회개치 않는 자와는 어떠한 사회적 접촉도 하지 말 것을 요구했다. 그러나 메노가 가르친 바는, 이런 방침이 타락한 회원과 아침이나 저녁 인사 등 일상적인 인사도 나누지 말라는 뜻도 아니고, 고통으로 힘들어 할 때 자비나 친절을 베풀지 말라는 뜻도 아니라고 했다. 다만

423) CWMS, 964  
424) CWMS, 413

파문된 자와 사회적인 깊은 교류나 사업상 거래 등을 하지 말라는 뜻이라고 했다. “경건하여 하나님을 경외하는 그리스도인이 배교자를 정규적인 고객이나 판매자로 삼아서는 안된다는 것은 분명하다. 왜냐하면 의복이나 빵이나 옥수수 등을 사고, 곡물이나 버터를 교환하는 일상적인 교제를 나누게 되면, 그로부터 더 깊은 교제가 반드시 일어나기 때문이다.”<sup>425)</sup> 출교는 남편이나 아내, 부모와 자식 등 가족관계를 막론하고 구별없이 적용되어야 한다고 했다. 그러나 메노는 출교된 배우자에 대해서는 특별히 관용을 베풀라고 충고했다.

파문이 부과되는 범주의 예로는 심한 음주벽, 간음, 맹세하기, 불신자와의 결혼, 거짓 교리를 가르침, 구제 불가능한 부부싸움, 교인의 돈을 착복하는 것 등이었다. 이것들은 대부분 개인적인 경건이나 회중과 관련된 문제들이었다. 그러나 좀 더 넓게 보아서 세상에 대해 순수한 증거를 보여주어야 하는 문제도 경시되지는 않았다. 예를 들어 한 재단사가 교회로부터 파문되었는데, 이유는 보통 5실링 하는 ‘상의와 반바지’ 한 벌에 7실링을 받았다는 것이었다.<sup>426)</sup> 이런 철저한 권징은 종종 율법주의로 전락하곤 하였다. 그러나 출교에는 일개 개 교회의 범주를 넘어선 사회적 저항의 요소도 포함되어 있었다. 외부로부터 오는 핍박과 적대감에 직면해서, 재세례파들은 특히 내부의 부패와 방종을 경계하였다. 가벼운 마음이나 거짓된 마음으로는 재세례파가 될 수 없었다. 전심전력을 다하는 마음이 요청되었다. 참된 가시적 교회는 먼저 재세례받은 성도들로서, 자발적으로 어떠한 폭력도 거부함으로써 세상으로부터 분리될 뿐만 아니라, 작은 무리의 영적인 충격부대로서, 신앙고백에 따라 살지 않는 회원들에게 공동체의 권징을 시행함으로써 회중과 분리시켜 세상으로 되돌려 주는 무리인 것이다.<sup>427)</sup>

425) Williams & Mergal, 269  
426) Timothy George, 351

## D. 교회와 국가

국가에 대한 재세례파들의 견해는 그들 나름대로의 두 왕국 개념의 변형이라 할 수 있다.<sup>428)</sup> 국가는 인간의 죄악 때문에 주어진 것이고, 반면에 교회는 복음에 속한 것이다. 그리스도의 왕국은 평화, 용서, 비폭력이 특징이지만, 세상 왕국 곧 사단의 왕국은 다툼, 복수, 분노, 살인하는 칼에 의해 특징지어진다. 정부는 이런 세상 왕국에 속해 있다.<sup>429)</sup>

그런데 재세례파들은 이런 정부가 하나님이 정하신 것이고, 그 정부는 비폭력적이든 독재적이든 간에 하나님이 맡겨주신 임무를 수행한다고 보았다. 그 임무란 선한 사람에게 보상하고 악한 사람을 벌주는 것이다. 이렇게 하나님이 정부를 제정하시고 하나님 대신에 행위하기 때문에 그리스도인들은 정부에 순종해야 한다.<sup>430)</sup> 그렇지만 정부의 권위는 더 높은 하나님의

427) Timothy George, 352

428) Walter Klaassen, *Anabaptism in Outline*, 244

429) 재세례파는 국가를 “이 세상 나라”(the Kingdom of this world)에 속해 있다고 해서 이 세상과의 관계에서 분리주의적인 입장을 취하였다. 이들이 교회와 국가를 분리하려는 것은 소위 그리스도의 나라와 이 세상 나라를 구분하는 두 왕국 개념에 기초한 것이다. 그래서 교회와 국가(곧 세상)를 대립 관계로 파악하였다. 이 점은 <슬라이트하임 신앙고백>에 특히 잘 나타난다

430) 그래서 클라젠(Clasen)은 다음과 같이 말했다. “대부분의 재세례파들은 국가를 하나님의 창조물로 인정하였다. 하나님은 인간들의 죄악을 벌하기 위해서 공직자들을 세우셨다. 그러므로 인간이 죄된 동안에는 국가가 존재하는 것이다. 또한 재세례파들에게 정부는 인간들이 서로를 파멸시키는 것에서 인간들을 구하려는 하나님의 사랑의 표현으로 여겨졌다. 정말 정부가 없다면 누구도 이 땅에서 안전하게 살아갈 수 없을 것이다. 재세례파들은 어떤 정부도 선하든 악하든 하나님의 재가를 받았다고 생각하였다. 정부의 임무는 죄인들을 벌하고 경건한 자들을 보호함으로써 사회를 유지시키는 것이다. 정부는 하나님에 의해 창조되었으므로 모든 그리스도인은 그들에게 복종해야만 한다. Claus-Peter Clasen, *Anabaptism*, 172.

그런데 <슬라이트하임 신앙고백>에서는 국가에 대해 다소 부정적인 평가를 내

권위에 복종하고 제한된다. 만일 어느 한 쪽을 선택해야 한다면 당연히 하나님께 충성해야 한다.<sup>431)</sup> 정부가 주님의 명령에 배치되는 어떤 것을 요구하면 그리스도인은 거부해야 한다. 그러나 이 경우에도 그리스도인은 무력을 사용하거나 폭동을 일으켜서는 안된다.<sup>432)</sup> 이처럼 정부의 권위는 오직 세속적인 문제에만 제한된다. 그러므로 만일 국민들에게 억지로 어떤 종교를 받아들이게 하는 통치자가 있다면 그는 자신의 권한을 벗어난 것이고 폭군이 되는 셈이다. 국가는 종교에 대해 아무 권한이 없다. 다시 말해서 재세례파들은 종교적인 문제에 있어서는 국가의 지배권을 부인하였다.<sup>433)</sup> 이러했기 때문에 그들은 국가의 권위가 하나님에 의해 제정된 것으로 인정했음에도 불구하고, 그 제정된 국가의 권위에 순종하지 않는다는 비난을 받았

리고 있다. 그러나 여기에서도 국가의 존재이유는 사악한 자들이 있는 사회를 질서 있게 하며, 선한 자를 보호하기 위함이라고 한다.

431) 그렇지만 뮌스터파의 경우에는 하나님의 음성과 정부의 음성을 사실상 동일시 하였다.

432) Clasen, 173

재세례파 운동이 시작되어 정부가 탄압하기 시작했을 때, 그들은 먼저 이를 철회해 줄 것을 정부에 요구하고, 자신들이 쓴 글을 출판할 공식적인 허가를 받으려 했으며, 공적인 발표의 기회와 ‘안전통행권’의 발급을 요청하는 등 세속정부가 허용하는 방도로 그리스도께 복종하려고 하였다. 그러나 계속 핍박을 받게 되자, 그들은 점차 더 높은 소명(the higher calling)에 순종하기 위해, 세속정부에 불순종하기에 까지 이른다. Robert R. Kreider, "Anabaptists and the State", in *The Recovery of the Anabaptist Vision* (Scottsdale, Pa. : Herald, 1957), 189.

433) 재세례파들은 신약성경적인 사도적 교회를 회복시키는데 있어서, 현존하는 국가의 권리를 부인한 것은 아니었다. 그들은 종교적인 문제에 있어서 국가의 지배권을 부인한 것이다. 따라서 국가에 대해서 전적으로 부정적인 것만은 아니었다. Estep, 194

1538년 스위스 베른에서 있었던 논쟁에서 재세례파들은 국가에 대해 이렇게 언급하였다. “우리는 비그리스도인 세계에서 국가의 권위는 질서를 유지하고 악한 자를 벌하고 선한 자를 보호하기 위해 합법적인 것임을 인정한다. 그러나 그리스도인인 우리는 복음에 순종하여 살며, 우리의 유일한 권위자이자 주 되시는 분은 오직 그리스도 예수이시다. 그리스도인들은 세상의 무기인 칼을 사용하지 않으며 대신 그리스도인의 출교를 사용한다.” Estep, 195 에서 재인용.

다.<sup>434)</sup>

또한 재세례파들은 정부는 강제력과 무력을 사용하기 때문에 사랑과 용서의 정신이라는 그리스도의 명령을 따르는 그리스도인들은 정부에 참여해서는 안된다고 하였다.<sup>435)</sup> 이런 점에서 발케(Balke)는 “재세례파들은 정치 신약성경의 영역 밖에 있다고 생각하였다. 복음은 하나님의 왕국의 신민에 대한 원리들을 내포하고 있는데, 이 악한 세상에 있는 세속적 국가의 법률에 대한 원리는 물론 아니다. 따라서 재세례파들은 그리스도인은 국가에서 할 역할이 없다고 보았다.” 라고 하였다.<sup>436)</sup>

이와 함께 재세례파들은 그리스도의 모범과 명령을 지키기 위해 무기 사용을 금하였다. 그리스도의 종은 강제력을 사용하거나 복수하거나 살인해서는 안된다. 물론 전쟁도 반대하였다. 모든 그리스도인들은 원수를 사랑하고 자신들에게 악을 행하는 자들에게 선을 행하도록 명령받았는데, 어떻게 살인, 방화 등을 행하는 전쟁을 할 수 있겠는가? 라고 생각하였기 때문이다. 그래서 벤더(Bender)는 “무저항에 대한 재세례파들의 가르침은 산상수훈에 근거할 뿐 아니라, 중생한 사람에게 있어서 본질적으로 나타나는 사랑의 결과이다. 이 사랑은 단순한 내적 감정이 아니라, 분명한 행동을 요구하는 것이다.”<sup>437)</sup> 라고 하였다.

재세례파들의 이런 모든 사고의 배경에는 원칙적으로 그들의 이원론이

434) 정부 관료들이 ‘하나님이 정부를 만드셨는데, 어떻게 정부가 기독교적이 아니냐(기독교 정신에 위배되냐)’고 물었을 때, 재세례파들은 ‘정부는 마치 부모가 자녀를 혼낼 때 사용하는 회초리와 같다’고 대답하였다. 회초리는 나중에는 필요없게 되고, 결국 불속에 들어가고 만다. 이처럼 하나님의 명령으로 정부는 죄인들을 벌주지만, 결국에는 그 정부조차도 영벌(저주)받을 것이라고 하였다. Clasen, 174

435) <슬라이트하임 신앙고백>에서는 그리스도인은 정부의 관리로 일해서는 안되는데, 왜냐하면 정부의 관리는 육을 따르는 것이고, 그리스도인의 관리는 영을 따르는 것이기 때문이라고 한다. 제 7조항

436) Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, 260

437) Bender, “walking in the resurrection”, 102. Estep, 194에서 재인용

자리잡고 있다. 그들은 우주가 전혀 다른 두 개의 이질적인 세계로 되어 있다는 이원론으로 이해하였다. 즉 하나님의 왕국에 속하느냐 아니면 세상의 왕국에 속하느냐이다. 그들은 이 이질적인 요소는 서로 짝이 될 수 없으며 짝이 되어서도 안된다고 한다. 이런 이원론의 관점에서 교회는 그들을 둘러싸고 있는 어두움과 불신앙에 대항하는 구별된 신앙공동체였다. 그러므로 교회는 다른 어두움과 악에 속한 것으로부터 분리되어 나와야만 된다고 하였다.<sup>438)</sup> 하나님의 자녀인 우리는 모든 것에 있어서 세상으로부터 분리되어 떨어져 나와야 한다는 것이다.<sup>439)</sup> 1527년에 작성된 <슬라이트하임 신앙고백>은 이에 대해 다음과 같이 말한다.

“우리는 하나님과 그리스도와 연합하지 않은 것은 무엇이든지 피하여 멀리해야 한다. 이것이 의미하는 바는 모든 교황적인 또 반교황적인 일들과 교회 예배들과 회의, 술집, 국가의 일, 불신행위 그리고 그 밖의 이런 종류의 것들로서 세상에서는 높이 평가되고 있으나 세상의 모든 불의를 따르고 있어서 하나님의 명령과는 정반대가 된다. 이 모든 것로부터 우리는 분리되어 그것들과 짝짓지 말아야 하나니 그 까닭은 그것들은 수치일 뿐이며, . . . 그리스도 예수 앞에서 미움을 받을 원인이 되기 때문이다.”<sup>440)</sup>

438) 그래서 한 재세례파는 이렇게 말했다. “우리는 세속적인 사회와 그 역겨운 삶으로부터 우리 자신들을 떼어놓았고, 그 곳으로부터 빠져나왔다.” Littell, *The Origins of Sectarian Protestantism*, 90

439) 재세례파들의 고난받는 교회 개념도 여기에서 출발한다. 그들은 자신들이 이상으로 삼은 사도행전의 “순수한 원시교회”는 당시의 주변 세계와 서로 긴장 관계에 있다고 보았다. 그래서 이 두 가지 이질적인 세력의 긴장 관계에서 오는 마찰과 잃었던 교회의 순결을 되찾기 위한 투쟁에서 빛어지는 “고난과 박해”를 당연한 것으로 여겼던 것이다. 그들은 자신들이 당하는 고난과 박해를 세상과 교회라는 두 이질적 요소의 대립관계에서 오는 필연적 사실이요, 하나님께서 세우시고자 하는 진정한 교회의 표식이라고 생각하였다.

이처럼 재세례파들은 세상과 분리되지 않는 삶은 '수치'이며, '그리스도 예수 앞에서 미움을 받을 원인'으로 파악하여 철저하게 세상과는 단절할 것을 요구하였다. 그래서 그리스도인은 세상의 어떤 활동에도 참여해서는 안된다고 하였던 것이다.<sup>441)</sup> 에이비스(Avis)가 말했듯이, 그들은 "우주론적 이원론의 구조 속에서 분리와 하나님 왕국으로서의 교회를 주장하는 것을 교회내의 한 운동으로 간주하지 않고, 그들 자신을 땅 위에 있는 유일한 교회, 사도들과 예언자들의 진정한 교회"라고 주장하였다.<sup>442)</sup>

### 1. 콘라드 그레벨

재세례파 운동의 초기에 서 있는 그레벨은 특히 무력 사용 금지를 강조하였다. 그는 무력을 사용하는 토마스 뮌쩌에게 보낸 편지에서 다음과 같이 말한다.

"복음과 그 지지자들은 칼로 방어해서는 안된다. . . . 참된 기독교 신자들은 늑대 가운데 있는 양이요, 도살되기 위한 양이다. 그들은 변민, 괴로움, 고통, 박해, 고난, 죽음으로 세례받아야 한다. 그들은 불로 연단 받아야 하고 영원한 안식의 아버지의 나라에 자신들의 몸을 죽임으로써가 아니라 영적인 적을 물리침으로 도달해야 한다. 그들은 세속적인 칼을 사용해서도 안되고 전쟁을 해서도 안된다. 만일 그렇지 않으면 우리는 여전히 옛 율법에 속해 있는 것이다."<sup>443)</sup>

440) Schleithem Confession. Art. 4

441) 리텔(Littell)은 지적하기를, "재세례파들은 그들이 겪어야 했던 박해로 인해 종말론적 색채가 강해졌고, 일반적 사회 질서에 대한 관심이 위축되었다"라고 하였다. Littell, 91

442) Avis, 「종교개혁자들의 교회관」, 75

443) Williams & Mergal, *Spiritual and Anabaptist Writers*, 80

이처럼 그레벨은 그리스도인은 고난당해야 하므로 무력은 결코 정당화될 수 없다고 한다. 구약에서 사용되었던 무력이 신약에서는 예수와 사도들에 의해 고난으로 대치된 것이다.

### 2. <슬라이트하임 신앙고백><sup>444)</sup>

<슬라이트하임 신앙고백>의 네번째 조항은 분리(separation)를 다루고 있다. 참된 신앙은 필연적으로 세상으로부터 분리되게 마련이다. 그것은 하나님과 연합되지 않은 모든 것으로 규정되는 세상이다. 다음은 이 점을 아주 분명하게 보여준다.

"신앙의 순종으로 들어가지 않고, 하나님과 연합되지 않아서 자기 뜻대로 하려는 모든 사람들은 하나님 앞에서 너무도 가증스럽기 때문에 그들에게서는 오직 가증스런 것만이 자라거나 나타나게 된다. 이 세상과 모든 피조물은 선과 악, 신앙과 불신앙, 어둠과 빛, 세상과 그 세상으로부터 나온 사람들, 하나님의 성전과 우상들, 그리스도와 벨리알(Belial)으로 되었는데, 어느 것도 다른 것과 함께 할 수 없다. 그러므로 주님이 우리에게 주신 계명은 분명한데, 그 명령을 통해 주님은 우리가 악한 것으로부터 분리하라고 명하시며, 그렇게 되면 그는 우리의 하나님이 되고 우리는 그의 자녀들이 될 것이다."<sup>445)</sup>

분리에 관한 조항은 세상의 모든 피조물들은 두 가지 유형으로 구분되어 있다고 말한다. 그리스도에 속하든지 아니면 아니면 벨리알에게 속하든지

444) <슬라이트하임 신앙고백>에는 국가와 교회의 관계에서 '분리' 문제, '칼의 사용' 문제가 다루어진다.

445) Schleithem Confession. Art. 4

지 들 중의 하나이다. 그래서 참된 그리스도인은 사악한 세상과는 완전히 분리하여 결코 교제하지 말아야 한다는 것이다. 여기에서는 실정법이 준행되는 국가와 세속적인 가치의 세계가 사단의 지배 아래 있다고 이해되었음을 볼 수 있다. 앞 조항<sup>446)</sup>에 규정되어 있는 대로 “신앙의 순종”(obedience fo faith)을 통해 하나님과 연합되지 않은 사람은 누구라도 다 벨리알에게 속한 사람이다. 간단히 말하면 구원받는 사람은 오직 세례받은 사람과 이 땅에서 분리된 성도들의 공동체 뿐이다.<sup>447)</sup>

<슬라이트하임 신앙고백>의 제6조항은 칼의 사용을 다룬다. 스나이더(Snyder)는 이 조항이 참된 그리스도인이 성경의 명령 특히 예수의 명령과 모범에 순종해야 한다는 일반적인 원칙을 실제적으로 적용한 경우라고 하였다. <sup>448)</sup>

칼에 대한 첫번째 언급은 실제로 네번째 조항인 ‘분리’의 마지막 부분에 나타나 있다. 분리에 대한 설명으로서 <슬라이트하임 신앙고백>의 저자는 다음과 같이 말한다. “따라서 우리는 ‘악에 대항하지 말라’는 그리스도의 말씀에 따라, 친구를 보호하기 위함이든 적을 대적하기 위함이든, 칼과 투구 등과 같은 마귀적이고 폭력적인 무기들을 사용하지 말아야 한다.”<sup>449)</sup> 이 짧은 문장이 직접적으로 전쟁을 하지 말것을 가리키고 있지만, 칼에 관한 좀더 자세한 제 6조항은 분명히 “전쟁의 칼”보다는 “정부의 칼”을 다루고 있는 것이다.

제 6조항은 다음과 같이 시작된다.

“칼은 그리스도의 완전하심 밖에서 하나님이 제정하신 것이다. 칼은

446) 슬라이트하임 신앙고백 제 1조항에서 제 3조항.

447) Arnold Snyder, 117

448) Arnold Snyder, 118

449) Schleithem Confession. Art. 4

사악한 자들을 벌 주고 사형에 처하면, 선한 자들을 지키며 보호한다. 율법에서 칼은 사악한 자들을 벌하고 죽이는데 허용되었고, 이제는 동일한 칼이 세속 통치자들에게 사용되도록 주어졌다. 그러나 그리스도의 완전하심 안에서는 육체를 죽이지 않고 단지 더 이상 죄를 짓지 말라고 경고하고 명하기 위해, 죄지은 자들에 대한 경고와 추방을 위해 출교만이 사용된다.”<sup>450)</sup>

여기에서 세 가지 질문이 제기된다. 첫째는 그리스도인이 “선한 자를 방어하기 위해 혹은 사랑을 위해 사악한 자들에 맞서 칼을 사용할 수 있는가 하는 문제이고, 둘째는 그리스도인이 “세속적인 문제에 대한 분쟁과 싸움”에 재판하고 판결을 내려야 하는가의 문제이다. 셋째는 그리스도인이 공직에 선출되면 공직에 취임해야 하는가의 문제이다. 이 세 가지 질문에 대해 공통적으로 “그리스도께서 그렇게 하지 않으셨다. . . . 그러므로 우리도 그렇게 해야 한다.”고 하며 세 가지 질문에 부정적인 해답을 제시한다. 이 세 가지 대답의 핵심은 세번째 대답의 결론 부분에 나와 있다.

“그리스도는 다스리지 않으시고 고난당하셨고, 우리에게 모범을 남기셔서 우리가 그분의 발자취를 따르도록 하셨다.”(벰전 2:21) 그리스도를 따르고 그의 가시적 몸에 속한 지체된 자들은 그들의 머리되시는 그리스도가 사신 것처럼 살아야 할 것이다. 즉 그들은 아버지 하나님의 뜻에 복종해야 할 것이고, 매일 자신들의 십자가를 져야 할 것이고, 예수를 따라 고난을 견뎌야 할 것이다.”<sup>451)</sup>

그리스도인은 이 세상에 있지만, 이 세상의 시민이 아니다. 정부의 통치

450) Schleithem Confession. Art. 6.

451) Schleithem Confession. Art. 6



는 육(flesh)을 따른 것이지만, 그리스도인의 통치는 영(spirit)을 따른 것이다. 그들의 집과 처소는 이 세상에 머물러 있지만, 그리스도인의 집과 처소는 하늘에 있다. 그들의 시민권은 이 세상에 있지만, 그리스도인의 시민권은 하늘에 있다.<sup>452)</sup> 그러므로 그들은 중생한 자가 세례를 통해 교회의 지체가 되고, 그 지체된 자의 복종과 제자됨에 대한 의식을 강조하였다. 그래서 산상수훈을 문자적으로 지키고자 하였고, 무저항적이고 평화주의적인 삶, 그리고 완전주의적 도덕주의를 지향하였다.

### 3. 메노 시몬즈

메노는 신앙 문제에서 국가의 강제적인 간섭을 반대하였고, 교회와 국가의 완전한 분리와 종교의 자유, 비폭력 무저항의 원칙을 강조하였다.<sup>453)</sup>

“물리적인 무기로 싸워서 안된다. . . . 그대들에게 나는 이 한가지를 묻고 싶다. 그대들은 칼로 세례를 받았는가 아니면 십자가로 세례를 받았는가? 그대들 모두가 칼로 저항하는 이상한 교리를 경계하기를 바란다. 또한 많은 사람들에게 독침을 준 사악한 뱀이 숨어있는 예쁜 꽃과 유사한 가르침들도 주의하기 바란다.”<sup>454)</sup>

“중생한 사람은 전쟁에 나가거나 싸움에 참여하지 않는다. 그들은 칼을 쳐 보습으로 만들고 창을 쳐 가지치는 갈고리로 만들어 버린 평화의 자녀들이다. 그들은 가이사의 것은 가이사에게 하나님의 것은 하나님에

452) Schleithem Confession. Art. 6

453) Herald S. Bender, *The Anabaptists and Religious Liberty in the Sixteenth Century*. (Fortress Press, 1970), 14

메노가 이런 사상을 형성시킨 데에는 윈스터 사건 이후 평화적 재세례파 운동을 폭력적인 다른 분파들과 구별시킬 필요가 있었기 때문이다.

454) CWMS, 45.

게 드린다. 그들의 칼은 성령의 칼인데, 성령을 통하여 선한 양심을 가지고 사용하는 칼이다.”<sup>455)</sup>

교회가 교회로서 국가를 지배할 수 없고, 국가가 국가로서 교회를 간섭할 수 없다는 것을 메노 시몬스는 강조하였다. 오히려 그리스도의 왕국에 더 우선권이 있는 것이다.

“그리스도의 왕국을 찬탈하지 마라. 오직 그만이 양심을 다스리는 자 이시기 때문이다. 그리스도를 너의 황제로 삼아라. 그의 거룩한 말씀을 너의 법령으로 삼아라. . . . 너는 황제 보다 하나님의 말씀에 귀를 기울이고, 황제의 말보다 하나님의 말씀에 순종해라. 만일 그렇게 하지 않으면, 미가 선지자가 쓴 데로 그 앞에 피만이 기다리고 있을 것이다.

”<sup>456)</sup>

재세례파들의 국가와 종교의 분리 정신은 예수께서 가이사의 것은 가이사에게, 하나님의 것은 하나님께 라고 하신 말씀에 부합되는 것이다. 재세례파들은 그들만의 자유스러운 신앙의 공동체를 세우기 위해 국가는 교회의 일에 개입할 수 없고, 신앙의 종교적 탄압을 할 수 없다고 강조함으로써 종교적 자유를 신앙의 기본신조로 삼은 최초의 집단이 되어 처음으로 종교분리를 실제로 실천하였다.<sup>457)</sup>

455) CWMS, 716

456) CWMS, 204

457) Roland H. Bainton, *The Reformation of Sixteenth Century* (Boston : Beacon Press, 1966), 98

## IV. 비교평가와 논쟁점들

### A. 성례

#### 1. 세례

에스텝은 종교개혁자들과 재세례파들을 분명하게 구분시키는 것이 신자의 세례라고 하였다.<sup>458)</sup> 칼빈과 재세례파들이 세례에 관해 벌인 논쟁은 결국 한 가지 문제로 귀착될 수 있다. “유아세례가 분명한 성경적인 근거를 가지느냐?”이다.

재세례파들은 성경 어디에도 유아세례를 시행했다거나, 시행하도록 허락했다는 기록이 없기 때문에 유아세례를 시행해서는 안 된다고 주장하였다. 더구나 그들은 세례란 인식되고 고백되는 신앙에 기초해야 한다고 보았다. 그래서 오직 기독교 신앙을 배우고, 회개하고, 그리스도의 보혈이 죄를 씻는다는 사실을 믿고, 그리스도와 그의 부활하심으로 살아가겠다고 확증하는 사람들만이 물과 그에 따르는 은혜의 상징을 받을 자격이 있다는 것이다. 그러므로 그렇게 할 수 없는 유아들에게 세례를 주는 것은 성경에 위배될 뿐 아니라, 교황제도가 만들어낸 사악한 발명품에 불과하다는 것이다.<sup>459)</sup> 이렇듯 재세례파들은 분명하고 자발적인 의식을 가지고 회개하고 성화의 삶으로 진입한 사람들에게만 세례를 베풀 것을 주장했기 때문에 유아세례를 반대하고 신자의 세례(believers' baptism), 성인 세례(adult baptism)를 주장하였다.

이에 대해 칼빈은 먼저 유아세례가 교황이나 어떤 사람이 만들어 낸 것이 아니라, 하나님으로부터 온 것이라고 하였다. 그리고 초대 교회 때부터 유아세례는 이미 시행되었다고 하였다. 칼빈은 그 예로 가장 오래된 교부들

458) Estep, *Anabaptist Story*, 150.

459) Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, 217.

조차도 이 유아세례 관습을 증언한다고 주장한다.<sup>460)</sup>

칼빈은 쾰빙글리나 부처처럼 먼저 세례와 할례의 관계에 초점을 맞추었다. 세례는 구약에 있는 할례의 신약적인 새로운 형태여서, 언약이라는 점에서는 할례와 세례는 같고 다만 외형적인 의식만 서로 다를 뿐이라고 한다.<sup>461)</sup> 구약에서는 아이들에게 할례를 행하였는데, 하나님께서 자기 백성들에게 새우신 언약에 참여한다는 약속으로 이를 행하였다. 세례는 신앙의 유추(analogia fidei)를 따라 해석되어야 하는데<sup>462)</sup>, 세례는 구약적인 언약의 실현이요, 새 백성이 얻는 상속의 징표라는 것이다. 하나님께서는 새 언약을 믿는 자들에게서 옛 언약의 사람들이 받아 누렸던 선물을 거두어 가려고 하시지 않으신다는 데 근거하여 유아세례를 행한다는 것이다.<sup>463)</sup>

또한 칼빈은 신약성경에는 직접적으로 유아들이 세례받았다는 기록은 없지만, 가족이 세례받았다는 기록이 간접적으로 유아들에게도 세례를 주었다는 증거가 된다고 한다.<sup>464)</sup> 왜냐하면 가족이 세례를 받았다고 하면 유아들이 가족에서 제외될 수 없기 때문이다. 그러므로 유아세례의 기록이 성경에 없다고 해서 어린이들이 세례받을 수 없다면, 여자들도 성찬에 참여해서

460) Balke, 218.

461) "내적 신비에는 아무런 차이가 없다. 차이는 다만 외형적인 의식에 있다. 가장 중요한 부분은 약속과 거기에 표현된 의미이므로 이 외형적인 의식은 별로 중요하지 않다. 그러므로 우리는 보이는 의식이 다르다는 점을 제외한다면 할례에 속한 것이 모두 세례에도 있다고 결론내릴 수 있겠다." Inst. IV. 16. 4 / LCC, 1327.

462) Inst. IV. 16, 4 / LCC, 1327.

463) Otto Wber, 「칼빈의 교회관」, 132.

칼빈에 의하면 새 계약은 옛 계약보다 더 분명하고 범위가 더 넓으며, 새 계약의 성례는 옛 계약의 성례보다 더 충만한 은총을 준다. 그러한데 옛 계약에서는 하나님의 백성들의 자녀들에게 할례를 베풀었는데, 새 계약에서는 하나님의 백성들의 자녀들에게 세례를 베풀지 않는다면, 그것은 하나님의 은총이 축소된 것을 의미할 것이다. Inst. IV. 16. 6 / LCC, 1328.

464) 이런 칼빈의 주장은 사도들이 유아세례를 주었다는 증거가 하나도 없다는 재세례파들의 주장에 대한 반박이기도 하다.

는 안될 것이다. 왜냐하면 사도시대에 여자들이 성찬에 참여했다는 기록이 성경에 없기 때문이다. 그러므로 어린이들에게 세례를 금하는 것은 곧 세례를 제정하신 하나님의 뜻을 거스르는 것이 된다.<sup>465)</sup> 사실 유아세례에서 얻는 큰 축복은 하나님이 그 경건한 부모와 함께 자손들에게도 그들의 하나님이 되신다는 것과 또한 자비와 은혜를 부모에게 뿐만 아니라, 후손들에게도 천 대에 이르기까지 주신다는 약속의 확증을 갖게 되는 일이다.<sup>466)</sup>

또한 재세례파는 세례는 회개와 신앙의 성례인데, 유아들은 회개나 신앙이 생길 수 없으므로 유아세례는 용납될 수 없다고 주장하였다. 칼빈은 이것도 할례를 예로 들어서 설명한다. 구약에서 하나님께서는 유아에게 할례를 주라고 하셨는데, 성경에는 분명히 할례는 회개의 표라고 했고, 바울은 믿음으로 인한 의의 인(印)이라고 불렀다. 그런데 칼빈은 유아들은 비록 할례를 받는 순간에는 그 표시의 뜻을 그들의 지적 능력으로는 이해하지 못하지만 그들은 부패하고 오염된 본성을 죽이는 할례를 참으로 받았으며, 이 죽이는 일은 장성한 후에 실행할 것이라고 한다. “유아는 장래의 회개와 신앙을 위해서 세례를 받으며, 아직은 회개와 신앙이 그들 안에 생기지 않았지만, 성령의 은밀한 역사로 말미암아 이 두 가지 씨앗이 그들 가운데 숨겨져 있다고 할 수 있다.”<sup>467)</sup>

## 2. 성찬

재세례파들은 로마 카톨릭의 화체설(transubstantiation)이나 루터교의 공재설(consubstantiation)을 단호히 거부하였다. 그래서 마이클 재틀러(Michael Sattler)는 “우리는 성찬에는 그리스도의 실제 몸이 결코 현존하지 않는다고 인정한다”<sup>468)</sup> 라고 하였다.” 그들은 성찬에서의 그리스도의 실제

465) Inst. IV. 16. 8 / LCC, 1331.

466) Inst. IV. 16. 9 / LCC, 1332.

467) Inst. IV. 16. 20 / LCC, 1343.

임재(real presense)를 부정하였다. 성찬은 미사나 성례전이 아니다. 그러므로 성찬에는 어떠한 구원의 의미도 없다. 재세례파들은 떡과 즙에 어떻게 그리스도가 임하느냐 하는 문제에 대해 종교개혁자들이 벌인 논쟁은 전혀 핵심을 벗어난 것으로 보았다. 대신 그들은 신자들의 몸(body)에 함께 하는 그리스도의 현존 문제로 바꾸었다. 그리스도의 현존은 성례전적인 것으로 표현되는 것이 아니라, “그리스도의 통치”(rule of Christ)를 나타내고, 도덕적이고 윤리적인 방식으로 표현된다고 보았다.<sup>469)</sup>

재세례파들에게 성찬은 먼저 그리스도의 죽음을 통해 볼 수 있는 그리스도의 사랑을 기념(remembrance)하는 것이다. 즉 우리를 위해 자신의 육체를 주셨고 우리의 죄를 씻기 위해서 십자가 위에서 보혈을 쏟으신 그리스도의 고난을 기념하는 것이다.”<sup>470)</sup> 그러므로 메노 시몬즈가 말하듯이 성찬이란 그리스도께서 십자가 상에서 자신을 대속적으로 희생하신 것과, 우리를 구원하여 그의 은혜의 왕국으로 인도하신 것에 대한 ‘교훈적인 상징이요 기념’이다. (CWMS, 145)

다른 한편으로 성찬은 그리스도의 죽음으로 인해 생겨난 교회의 하나됨과 연합(oneness and unity)을 축하하는 것이다. 그래서 재세례파들은 주님의 떡과 즙에 참여하는 것은 그의 몸의 공동체의 상징이고, 그 안에서 모든 지체는 하나의 마음, 하나의 정신, 그리스도의 하나의 영이 되었음을 선언하

468) Williams and Mergal, *Spiritual and Anabaptists Writers*, 140

469) Walter Klaassen, *Anabaptism in Outline* (Kitchener : Herald Press, 1981), 190

그래서 후브마이어(Balthasar Hubmaier)은 “세례가 신앙의 맹세이자 상징인 것처럼 성찬은 우리에게 행해야 하는 형제적 사랑의 상징이다. 세례가 하나님과 관련된다면, 성찬은 이웃과 관련된 것이다.”라고 하였다. Balthasar Hubmaier, “A Christian Instruction”, 297. Walter Klaassen, *Anabaptism in Outline*, 194. 에서 재 인용

470) Balthasar Hubmaier, “The Sum of Christian Life”,(1525), 113 *Anabaptism in Outline*, 192.

는 것이다.”<sup>471)</sup> 라고 하였다. 이처럼 성찬을 공동체의식의 상징이라고 보았다. 성찬은 그리스도인의 하나됨과 사랑과 평화를 보여주는 결속이 된다는 것이다.

한편 칼빈 역시 로마 교회의 화체설이나 루터의 공재설을 비판한다. 이와함께 쓰빙글리의 기념설도 반대한다. 성찬은 단지 그리스도의 대속적 죽음을 기념하는 것만은 아니다. 그리스도는 성찬 가운데 영으로 임재하신다.<sup>472)</sup> 칼빈은 예수 그리스도의 신성은 우주에 충만하시며 우리와 함께 계시지만, 인성은 승천하셔서 하나님 우편에 앉아 계신다고 하였다. 하늘에 계신 이 그리스도의 몸과 우리 믿는 자들을 연결시키는 줄이 필요한데, 이 줄이 바로 그리스도의 영, 성령이시다. 성령의 역사에 의해 하늘에 계신 예수 그리스도의 몸과 우리 사이의 거리가 좁혀지는 것이다. “주께서는 자신의 영으로 우리에게 은혜를 주셔서 우리의 몸과 영과 영혼이 그와 하나가 되게 하신다. 그러므로 이러한 연결의 줄은 그리스도의 영이시며, 이 줄로 우리는 그리스도와 연합하여 그와 하나가 된다. 그리스도의 영은 통로와 같아서 그리스도 자신의 모든 성질과 소유는 그 통로를 통하여 우리에게 전달된다.”<sup>473)</sup> 성령을 통해 우리는 그리스도와 연합되고, 이 성령이 통로가 되어 그리스도와 그의 모든 은혜가 우리에게 오는 것이다. 성령을 통해 우리는 예수 그리스도와 연합되어 하나가 된다. 이렇게 해서 우리의 몸과 영과 마음은 그의 것이 된다. 칼빈에게는 예수 그리스도의 신비체(그리스도의 인성)가 떡과 줍 안에 갇히는 것이 아니라, 하나님 아버지 우편에 계시면서, 성령을 통한 복음 신앙으로 구원받은 자들과 연합하신다. 우리 믿는 자들은 성찬을 통해서 성령의 역사로 예수 그리스도의 살과 피(신비체)를 받게 되고, 결국

471) Peter Riedeman, "Account", (1542), 86 *Anabaptism in Outline*, 202 에서 재인용.

472) 베버, 147.

473) Inst. IV. 17. 12 / LCC, 1373.

에는 우리도 이 예수 그리스도의 신비체와 같은 몸이 된다는 것이다.<sup>474)</sup> 그러므로 성만찬을 통해서 전(全) 그리스도 즉 그의 신적 실재와 육체적 실재가 우리와 연합하신다는 것이다. <sup>475)</sup>

## B. 권징

재세례파들은 마태복음 18장 15-18절에 있는 예수의 가르침에 따라 권징을 참된 교회의 표지의 하나라고 주장하였다.<sup>476)</sup> 재세례파들은 “복음적인 분리(evangelical separation)<sup>477)</sup>가 없이는 하나님의 교회는 존재할 수도 없고, 유지될 수도 없다”고 하였다.<sup>478)</sup> 전반적인 재세례파 운동에 있어서 교회 개념이 열쇠와 같았다면, 출교의 시행은 저들의 교회 생활을 지배하였다.

또한 재세례파들에게 권징은 그리스도의 제자들이 속한 세상과 분리된 공동체인 교회의 순결성과 완전성을 유지하는 가장 중요한 방편이었다. 그래서 에스텡(Estep)은 “재세례파들은 권징을 통해 자신들의 삶과 행동을 흠없고 순수하게 유지시키려고 하였다. 이런 모습은 그들이 죄없는 완전성(sinless perfection), 거룩한 생활을 추구하고자 했다는 점을 보여준다.”라고 하였다.<sup>479)</sup>

474) 칼빈은 우리가 성찬을 통해서 그리스도의 참된 살과 피를 실제로 소유하게 된다는 명제를 포기하지는 않았다. 그러나 이것은 바로 성령을 통해서 이루어진다는 것이다. 우리는 그리스도와 연합하지만 혼동되지는 않는다. Niesel, 「칼빈의 신학」, 269.

475) Inst. IV. 17. 9 / LCC, 1369.

476) Timothy George, 「개혁자들의 신학」, 294.

477) 종종 메노 시몬즈는 출교(ban)를 “복음적인 분리”(evangelical separation) 라고 불렀다.

478) Paul D. Avis, *The Church in the Theology of the Reformers* (Atlanta : John Knox Press, 1981), 59

479) Estep, 186

한편 칼빈은 참된 교회의 표지로 하나님의 말씀이 올바르게 선포되고 성례가 올바르게 거행되는 것 - 이 두 가지를 말한다. 그가 그리스도인의 생활의 질서를 위해서 교회의 권징의 중요성을 강조하기는 했지만, 결코 권징을 말씀과 성례의 차원으로 높이지는 않았다. 480)

칼빈은 교회 권징의 필요성을 부인하지는 않았다. 그 역시 권징을 무척 중요하게 생각하였다. 그러나 칼빈의 관심은 재세례파들처럼 교회의 순결성에 있지 않았다. 순결하고 순전한 교회의 이상이라는 것은 권징에 대한 그의 관심의 목표가 아니었다. 칼빈은 오히려 “하나님의 영광”과 죄인들을 올바른 길로 되돌리려는 목회적인 관점이 권징의 동기가 되었다. 481) 그래서 베버는 “권징의 목적은 성찬에 초대받은 교회를 정화하고 악의 오염의 방지 및 회개토록 하는 것이다. 권징의 개념은 일반적으로 말하면 형벌이 아니고, 신자가 즉 이 세상에 사는 그리스도의 병사가 그리스도에게 복종하며, 복종할 의무를 가진 것임을 일깨워 주는 것이다.” 라고 하였다. 482)

칼빈은 재세례파들의 근본적인 문제가 그들의 ‘순수하고 순결한 교회 개념’이라고 보았다. 칼빈은 권징은 믿지 않는 많은 사람의 무리로부터 순수한 교회를 걸러 내는데 필요한 수단으로 보지는 않았다. 그는 완전하고 거룩한 교회를 전제하지는 않았다. 그는 교회의 불완전함을 분명히 알고 있었다. 그래서 그는 “교회는 아직 완전히 거룩하지가 않다. 그러므로 교회는 매일 나아지면서도 아직 완전하지는 못하다는 의미에서 거룩하다. 즉 하루하루 전진하지만 아직은 거룩이라는 목표에 도달하지 못했다는 것이다.” 483)

480) 칼빈은 권징이 교회를 분별하는 본질적인 표지가 아니라, 교회를 보호하는 방편이자 성화의 수단이라고 보았다는 것이다. 따라서 교회의 조직에 속한 문제이지 교회의 정의에 관한 문제는 아니었다.

481) 신학자로서 칼빈은 항상 자신의 교리(his doctrine)를 인간보다는 하나님 편에 기초시켰다.

482) Otto Weber, 159.

483) Inst. IV. 1. 17 / LCC 1031

라고 말한다. 이처럼 칼빈의 주된 관심은 교회 그 자체의 순결성이 아니었다. 하나님이 영광 받으시고, 불순종하던 자들이 치리받고, 올바른 길로 돌이킬 때, 그 결과는 분명히 이 지상에서 가능한 한 순결한 교회로 나타날 것이라고 보았다. 484)

한편 칼빈은 하나님만이 죄를 용서하실 수 있음을 강조하였다. 구약의 희생제사나 족장들의 생활과 제자들의 생활은 하나님의 용서하시는 은혜를 끊임없이 증거한다. 따라서 칼빈은 재세례파들의 엄격주의(regorism)를 거부한다. 그것은 하나님의 은혜의 풍요함을 빼앗는 것이기 때문이다. 또한 지나친 엄격주의는 죄인을 회개시키기 보다는 도리어 죄인을 파멸시키는 결과를 가져올 수도 있다고 보았다. 그래서 칼빈은 지나친 엄격주의를 비판하고, 온건하게 실시하라고 한다. 칼빈은 갈라디아서에서 과도한 엄격주의는 주의 명령에서 떠난 것일 뿐 아니라, 극히 위험한 일이라고 하였다. “온유한 태도는 교회 전체에 필요하다. 교회는 타락한 사람을 온유하게 대해야 하며, 극도로 엄격한 벌을 주어서는 안된다. 오히려 바울이 지시한 대로 그들에 대한 사랑을 보여야 한다.”고 한다. 485)

### C. 교회와 국가

재세례파들은 정부를 본질적으로 악한 세상의 질서를 유지하기 위해서 제정된 것으로 보았다. 그들은 정치는 신약성경의 범위 밖에 있는 것으로 보았다. 복음은 하나님의 왕국의 시민들에게 해당되는 원리들을 가지고 있지만, 악한 세상 안에 있는 세속 국가의 법령에 해당되는 원리들은 가지고 있지 않는다. 따라서 그들은 주장하기를 그리스도인은 국가에서는 할 임무

484) Balke, 226.

485) Inst. IV. 12. 9 / LCC, 1237

가 없다고 하였다. 이처럼 재세례파들은 국가는 하나님의 나라 밖에 있어서 인정할 수가 없다고 하였다. 교회와 국가는 분리된다는 것이다. 정부는 그리스도의 나라와 아무런 관계가 없는 것이다. 특히 <슬라이트하임 신앙고백>에 따르면 그리스도인들은 그리스도의 완전을 공유하고 있다고 믿었다. 그러므로 그리스도인은 정부의 관직을 맡아서는 안된다는 것이다.

그러나 칼빈은 국가 통치자의 존재 근거와 존재 이유를 성경에 두었다. 칼빈은 하나님의 통치영역을 단순히 하나님의 나라에 국한하지 않고 국가, 역사, 사회, 인간공동체 일반 등 인류 역사 전체에 포괄시킨다.

칼빈은 하나님께서 국가 통치자들을 “신들”(gods)이라 부르셨다고 말한다. 이들은 하나님으로부터 받은 “위탁명령”과 “권위”를 부여받은 사람들이다.<sup>486)</sup> 이들은 하나님을 대신해서 심판하며(신 1:16-17), 하나님을 대신해서 세상을 통치한다. 하나님께서는 그들에게 그 지위를 통해서 하나님을 섬기는 일을 맡기신 것이다. 이처럼 칼빈에게 있어서 통치자란 하나님께서 제정하신 것이요, 모든 국가의 통치자는 하나님으로부터 온 것(롬 13:1)이다. 이들은 하나님의 봉사자로서, 선행을 하는 사람들에게는 상급을 주고, 악행을 범한 사람에게는 하나님의 진노를 보이는 것이라고 한다. “따라서 정권(政權, civil authority)은 하나의 소명이며 하나님 앞에서 기록하고 합당할 뿐 아니라, 인간의 모든 생활에서 어느 소명보다도 신성하고 훨씬 더 영예롭다는 것을 아무도 의심해서는 안된다.”<sup>487)</sup> 또한 이들은 강제력을 사용할 수 있는데,<sup>488)</sup> 칼빈은 국가가 의무를 수행하는데 있어서 칼 혹은 강제력을 사용할 수 있다고 한다.<sup>489)</sup> 또한 국가는 악한 무리를 제압하기 위해서 강제력까지 동원할 수 있고, “공평”의 정신에 근거하는 한 전쟁도 감행해야 한

486) Inst. IV. 20. 4 / LCC, 1489  
487) Ibid.,  
488) Inst. IV. 20. 7 / LCC, 1492  
489) Inst. IV. 20. 10 / LCC, 1497

다고 한다.<sup>490)</sup> 따라서 우리는 이들을 위해 기도를 아끼지 말아야 하고, 이들에게 존경을 보내야 한다.

한편 재세례파들은 신자들은 세상과 완전히 관계를 끊어야 한다고 믿었다. 이것은 사회로부터 분리되는 것과 주변 세계의 모든 생활 양식으로부터 분리되는 것을 말한다. 왜냐하면 이러한 것들은 그리스도의 제자된 신자들을 무력하게 만든다고 보았기 때문이다. 그들은 교회는 세상과 연합할 수 없고, 오로지 하나님께만 헌신하는 분리된 사회 그룹이 될 때에만 자신들이 받은 소명을 성취시킬 수 있다고 생각하였다. 따라서 재세례파들에게 있어서는 신자들이 어떤 의미에서도 세상과 교제를 가진다는 것을 불가능한 일이었다.

이에 대해 칼빈은 고린도 전후서 주석에서, 재세례파들이 주장한 세상으로부터의 분리 개념을 반대하였다. 칼빈은 세상으로부터 완전히 분리하는 것은 불가능하다고 보았다. 결국 칼빈은 우리는 세상을 떠나서는 살 수 없다고 주장하였다.<sup>491)</sup> 그는 세상에는 악한 것과 선한 것이 함께 있다고 보았다. 창조자이신 하나님은 자신이 만드신 세상을 기뻐하시기도 하였다. (창 1:31) 칼빈의 주장은 세상으로부터의 분리가 아니라, 세상의 성화이다.<sup>492)</sup> 그리스도인으로서 우리는 하나님의 성전이자 왕같은 제사장이다. 그리고 이것은 우리가 계속해서 하나님의 성소를 더럽히지 않도록 죄를 짓지 않도록 요청한다. 칼빈에 따르면, 그리스도인이 세상으로부터 도피하는 것은 옳지 않은 것이다. 왜냐하면 그리스도인들은 세상에서 삶을 성화시키라고 부름받았기 때문이다.

490) Inst. IV. 20. 14 / LCC, 1502. 칼빈은 여기에서 재세례파들의 전쟁 부정론을 반박하고, 내부의 반란이나 외부로부터 오는 침략에 대해 통치자들이 국민을 보호하기 위해 전쟁에 호소하는 것을 간명하게 정당화한다.  
491) Comm. on I Corintian 5:10  
492) Balke, 270.



## V. 결론

지금까지 우리는 칼빈의 교회론과 재세례파의 교회론을 살펴 보았다. 지금까지의 논의를 요약하면 다음과 같다. 무엇보다 먼저 칼빈에게 교회는 우리들을 낳아서 양육하는 어머니이다. 우리의 어머니인 이 교회가 우리를 기르는 방편이 말씀과 성례이다. 그래서 칼빈은 말씀과 성례를 참된 교회의 두 표지로 보았다. 말씀은 듣는 것이라면 성례는 보는 말씀이다. 또한 칼빈에게 있어서 교회는 그리스도의 몸이다. 교회가 그리스도의 한 몸이기 때문에 이 교회 개념은 특히 교회의 하나됨을 강조하였다. 그래서 칼빈은 당시에 재세례파들의 분파적 경향을 비판하였다. 칼빈은 삶의 거룩성 문제로 분리해 나가는 것도 잘못이지만 교리상에 어느 정도 차이가 있다 하더라도 분리해서는 안된다고 하였다. 칼빈은 교리를 근본적인 것과 비근본적인 것으로 나누었다. 근본적인 교리에는 모두 동의해야 하지만, 비근본적인 교리에 대해서는 의견의 차이가 있을 수 있기 때문에, 비근본적인 교리에 대한 의견차이로 인해서 교회를 분열시키는 것은 잘못이라고 하였다. 그래서 “그리스도인들은 비본질적인 문제들에 관해서 의견이 다르다고 해서 그것을 이유로 분열을 일으켜서는 안된다”<sup>493)</sup>고 하였다. 한편 칼빈은 불가시적 교회와 가시적 교회를 말하는데, 이것은 예정론과 결부된다. 가시적 교회는 한

493) Inst. IV. 1. 12 / LCC, 1026

칼빈은 근본적인 신조와 비근본적인 신조를 분명하게 나누지는 않았지만, 이런 면은 그의 사상 전체의 기초가 되었다. 한편 방달(Wendel)은 이런 칼빈의 생각이 교회 일치에 관한 그의 주장을 위해서 중요하다고 말하면서, 고전 3:11에 대한 칼빈의 주해를 인용하였다.

“절대로 깨어질 수 없는 근본 교리는, 우리는 그리스도에게 굳게 결합되어 있다는 것이다. 왜냐하면 그는 교회의 유일한 기초이기 때문이다.” (LCC 1026, 각주 21번) 이렇게 볼 때, 칼빈이 생각한 근본적인 교리는 그리스도 즉 기독교에 관계된 기본적인 교리가 아닐까 여겨진다.

하나님과 그리스도를 섬긴다고 고백하는 이 지상 위에 흠어져 있는 사람들을 의미하며, 불가시적 교회는 이미 죽었든, 현재 살고 있든지 간에 선택받은 무리의 총수(universus numerus praedestinatorum)를 의미하기 때문이다.

또한 칼빈은 참된 교회의 두 표지로 말씀과 성례를 들었지만, 권징도 강조하였다.<sup>494)</sup> 그래서 애비스(Paul D. Avis)가 말한 것처럼 칼빈의 입장은 기독교적 중심을 철저히 견지한 루터의 입장과 권징에 강조점을 둔 후의 개혁파 전통 사이의 전이적인 것이라고 할 수 있다.<sup>495)</sup> 칼빈에게 권징은 매우 중요했지만, 교회의 본질에 속한 것이 아니라, 교회를 보호하는 방편이자 성화의 수단이었다. 따라서 교회의 조직에 속한 문제이지 교회의 정의에 관한 문제는 아니었다.<sup>496)</sup> 칼빈이나 재세례파들은 모두 그리스도인의 성화의 삶과 권징을 강조하였다. 다 같이 강조하기는 했지만 양자는 차이가 있다. 칼빈에게 있어서 성화는 무엇보다도 칭의로부터 나온 것이고, 결코 성화만 따로 떼어놓고 생각하지는 않았다. 이런 점에서 칼빈은 완전주의를 거부하였다. 그리고 권징을 시행하는데 있어서도 칼빈은 조심스럽게 지나친 엄격주의(rigorism)를 피하였다. 지나친 엄격주의는 오히려 죄인을 더 나쁘게 할 수 있기 때문에 교회에 해가 되는 것이고, 재세례파처럼 대부분 이런 지나친 엄격주의를 시행하는 자들은 자신의 결점에 대한 무지에서 비롯되기 때문이다. 칼빈은 이러한 권징의 최종적 권한은 어떤 한 목사나 성직자에게 있는 것이 아니라, 정당한 교회의 회의에 의해 수행되어야 한다고 보았다. 칼빈은 로마 카톨릭의 일인독재를 반대하며, 동시에 재세례파적인 단순한

494) “그러므로 그리스도의 구원적 교리가 교회의 영혼인 것처럼 권징은 신경의 역할을 한다.” Inst. IV. 12. 1.

495) Paul D. Avis, "The True Church in Reformation Theology", Scottish Journal of Theology, 30(1977), 331.

496) Ibid., 330

회중중심의 정치도 반대하였다.

다음으로 성례에 대해서 보면 하나님께서는 세례에 의해 우리를 교회라는 그의 공동체에 접붙이시며 택함을 받은 그의 권속으로 만드신다. 일단 교회에 우리를 받아들인 후 하나님께서는 우리의 일생을 통해 우리를 양육하신다. 그런데 우리의 영혼이 하나님으로부터 양식을 공급받고 있음을 확증하기 위해 준 표시가 성례이다. 그러므로 세례가 하나님의 말씀에 의하여 중생한 삶을 확증한다면, 성찬이란 계속해서 이 새로운 삶을 영위케 하는 것이다. 여기에서 우리를 양육하는 유일한 생명의 양식은 그리스도이시다. 그리고 칼빈은 화체설이나 공재설 그리고 기념설을 모두 거부한다. 칼빈에게는 예수 그리스도의 신비체(그리스도의 인성)가 떡과 즙 안에 갇히는 것이 아니라, 하나님 아버지 우편에 계시면서, 성령을 통한 복음 신앙으로 구원받은 자들과 연합하신다. 우리 믿는 자들은 성찬을 통해서 성령의 역사로 예수 그리스도의 살과 피(신비체)를 받게 되고, 결국에는 우리도 이 예수 그리스도의 신비체와 같은 몸이 되는 것이다.

교회가 말씀을 가르치고 성례를 집행하는 곳이라면 교회 안에는 그것들을 맡아 봉사하는 교역자들이 필요하다. 물론 하나님께서는 홀로 교회를 다스리신다. 그렇지만 하나님께서는 직접 우리의 눈에 보이도록 나타나시는 것이 아니기 때문에, 인간의 목회활동(사역)을 사용하신다. 일종의 대리자로서 인간을 도구로 사용하신다. 칼빈은 목사, 교사, 장로, 집사라는 사중직을 말한다. 그는 한편으로는 로마 카톨릭 교회의 교직자 독재를 반대하면서, 다른 한편으로는 재세례파들의 교직무용론을 반대하는 것이다.

칼빈은 국가 통치자의 존재 근거와 존재 이유를 성경에 두었다. 칼빈은 하나님의 통치영역을 단순히 하나님의 나라에 국한하지 않고 국가, 역사, 사회, 인간공동체 일반 등 인류 역사 전체에 포괄시켰다. 또한 국가의 할 일은 십계명의 두 돌판의 일을 수행하는 것이라고 하였다. 칼빈에게 국가의 존

재 근거는 하나님께 있고, 국가의 존재 이유는 일차적으로 “영적인 정부” 내지는 “그리스도의 왕국”을 위해서 존재하는데 있다. 그러나 결코 중세기의 로마 카톨릭교회처럼 국가가 교회에 예속되는 식의 두 왕국도 아니요, 19세기의 국가주의와 히틀러의 경우처럼 교회가 국가에 예속되는 것도 아니다. 이들은 모두 한 왕국을 지향하고 있기 때문이다. 한편 칼빈은 국민의 관리들(공인)에게만 저항권을 인정하고 사인(私人)에게는 저항권을 인정하지 않았지만, 종교적인 문제에 대해서는 사인의 저항권도 인정한다. 통치자에 대한 복종이 우리로 하여금 하나님에 대한 복종을 떠나게 하는 일이 있어서는 안된다. 사람들을 만족시키려고 하나님을 거스려서는 안된다는 것이다.

재세례파에 대해서 보면, 그들은 자신들의 교회가 신약성경에 나타나는 교회의 형태를 따르는 ‘참된 교회’가 되도록 노력하였다. 그러므로 재세례파들의 가장 중심되는 목적은 세속적으로 타락한 교회들과 대비되는 순전한 신약성경적인 교회를 세우는 것이었다. 그들은 신약성경이 가르치고 있는 교회는 성령에 의해 중생하고, 중생한 믿음의 고백과 상징으로 세례받은 신자들의 공동체라고 믿었다. 종교개혁자들이 기존의 로마 카톨릭 교회를 어느 정도 인정하면서 이 옛 교회를 하나님의 말씀인 성경에 기초해서 개혁(reform)하려고 했던 것과는 달리, 재세례파들은 교회가 전적으로 타락 혹은 변질되었다고 보고 성경에 나타난 초대 교회를 다시 회복(restitution)하는데 더 큰 관심을 가졌다. 신약성경에 나타는 대로 ‘진정한 사도적 규율과 기준을 따르는’ 신약 교회가 회복되어야 한다는 것이다.

그런 점에서 재세례파들은 성경에 직접적인 언급이 없는 유아세례를 반대하고 오직 성인 신자의 세례(adult baptism/believers' baptism)만 받아들였다. 그들에게 세례는 단순히 자신의 신앙을 선언하는 개인적인 문제가 아니라, 자신이 소속되어 있는 교회의 권징에 순종하겠다는 상징이요, 성찬식에 필수적인 선행조건이었다. 따라서 재세례파들에게 세례는 중생의 상징이

자 신앙고백이며, 제자의 삶의 서약이며, 집단적인 교회의 일원이 되는 행위로 여겨졌다.

한편 재세례파들은 교회는 그리스도에 대한 신앙고백에 근거하는 자발적인 신자들로 이루어졌다고 보았다. 그렇기 때문에 신앙의 자발성이 강조되었다. 이렇게 재세례파들이 신앙의 자발성을 강조하게 된 데에는 그들의 칭의 이해 때문이다. 재세례파들에게는 이신 칭의가 중심적인 문제가 아니었다. 그들은 종교개혁자들과는 다른 칭의 이해를 가지고 있었다. 종교개혁자들에게 중요한 것은 자비로운 하나님과 믿음으로 깨닫게 되는 하나님의 죄의 용서였는데, 재세례파들에게는 하나님에 순종하는 삶과 거룩하고 헌신적인 삶을 중요하게 여겨졌다. 그래서 인간이 그리스도의 구원 사역을 통해 믿음으로 의롭게 된다는 종교개혁자들의 주장 대신에 재세례파들은 그리스도를 통해 하나님이 그리스도의 고난을 본받는 겸손함과 순종함에 있는 사람들을 용서한다고 주장하였다.<sup>497)</sup> 그러므로 하나님의 은총과 복음신앙에 의한 구원론이 재세례파들에게는 성화적 공로에 의한 구원론으로 바뀌었던 것이다.<sup>498)</sup>

497) 칭의이해에 있어서 기본적인 문제는 인간의 노예의지와 원죄의 실재성 여부이다. 이에 대해 종교개혁자들은 인간의 자유의지를 거부하고 노예의지를 인정함으로써 하나님의 은총을 강조하고, 칭의에 있어서 인간의 수동성을 강조했다. 그리고 원죄의 실재성을 인정하였다. 한편 재세례파들은 인간의 자유의지를 자명한 것으로 보았다. 그렇기 때문에 의도적이고 의식적인 결단을 통해 자발적인 그리스도의 제자가 될 수 있는 것으로 보았다. 그래서 한스 덴크(Hans Denck)는 “사람은 선과 악을 구별할 수 있고, 자기 자신의 자발적인 결정으로 하고 싶은대로 할 수 있다.”고 하였고, 메노 시몬즈는 “이 모든 것은 하나님의 명령에 의해서가 아니라 인간이 의도적으로(willfully) 한 것이다.”(CWMS, 294)라고 말하였다. 그리고 원죄에 대해서는 재세례파내에 크게 두 가지 견해가 있었는데, 어린이들이 죄없이 태어났다고 주장한 견해와 메노처럼 “나는 죄악 가운데 생겨났으며 어머니는 죄 가운데 나를 가지셨다. 나는 죄된 육체로부터 왔다. 아담을 통해 부패한 씨가 내 마음에 뿌려졌다.”(CWMS, 69) 라며 모든 인간은 원죄를 가진다고 본 견해가 있었다. H. J. Hillerbrand, "Anabaptism and the Reformation : Another Look", CH 29. 405-411.

또한 재세례파들의 교회관은 세상으로부터 교회의 분리를 요구했다. 세상은 언제나 죄악의 장소이며 이런 세상 속에 살고 있는 사람은 죄인일 수밖에 없는 것이다. 이런 까닭에 그리스도를 따르는 삶에 헌신한 성도들이 세상 안에서 살 수 없으므로 세상과는 전적으로 분리되어야 한다고 보면서, 세상과 타락한 교회로부터의 분리를 교회의 본질로 생각하였다. 이것은 곧 세상과의 단절을 의미하는 것이다. 그래서 신자들은 세상의 어떤 활동에도 참여해서는 안된다고 하였기 때문에, 공직자가 되는 것도 거부하였다.

한편 재세례파들에게 성찬은 그리스도 자신의 죽음과 고난을 통한 그의 사랑을 기념하는 것이고, 그리스도의 죽음으로 인해 생겨난 교회의 하나됨을 축하하는 것이다. 그리고 재세례파들은 권징을 참된 교회의 표지의 하나라고 주장하였다. 그들은 권징을 통해 자신들의 삶과 행동 그리고 교회 공동체를 흠없고 순수하게 유지시키려고 하였다.

재세례파들은 국가는 인간의 죄악 때문에 주어진 것이고, 반면에 교회는 복음에 속한 것으로 보았다. 정부는 하나님이 맡겨주신 일인 선한 사람에게 보상하고 악한 사람을 벌준다고 보았다. 이렇게 하나님이 정부를 제정하시고 하나님 대신에 행위하기 때문에 그리스도인들은 정부에 순종해야 한다. 그렇지만 정부의 권위는 더 높은 하나님의 권위에 복종하고 제한된다. 만일 어느 한 쪽을 선택해야 한다면 당연히 하나님께 충성해야 한다. 또한 재세례파들은 정부는 강제력과 무력을 사용하기 때문에 사랑과 용서의 정신이라는 그리스도의 명령을 따르는 그리스도인들은 정부에 참여해서는 안된다고 하였다. 재세례파들의 이런 모든 사고의 배경에는 원칙적으로 그들의 이원론이 자리잡고 있다. 그들은 우주가 전혀 다른 두 개의 이질적인 세계

498) “그러므로 이들의 가장 큰 주장이자 가장 큰 문제는 루터나 쾰링거적인 이신칭의적 복음 이해로 만족하지 않고, 완전주의적 성화를 내세웠다는 사실이다.” 그리고 바로 이같은 과격한 구원론(성화)이 실정법 차원이 국가와 이신칭의 차원의 주류 개신교로부터 그들을 분리시켰고, 재세례를 실천하게 하였다. 이형기, 129.

로 되어 있다는 이원론으로 이해하였다. 즉 하나님의 왕국에 속하느냐 아니면 세상의 왕국에 속하느냐이다. 그들은 이 이질적인 요소는 서로 짝이 될 수 없으며 짝이 되어서도 안된다고 한다. 이런 이원론의 관점에서 교회는 그들을 둘러싸고 있는 어두움과 불신앙에 대항하는 구별된 신앙공동체였다.

린데(S. van der Linde)는 칼빈과 재세례파들과의 관계를 “비판적 관계”라고 했다.<sup>499)</sup> 그만큼 칼빈과 재세례파들 간에는 많은 논쟁점들이 있었는데, 이것은 칼빈의 「기독교강요」의 많은 부분이 재세례파들을 비판하는데 할애되고 있는 점에서도 분명히 알 수 있다. 그들 간에 많은 논쟁들과 차점들이 있지만 가장 두드러지는 것은 바로 교회의 보편성과 신정주의적 국가에 대한 개념이다. 칼빈에게는 보편성과 신정주의적 열정이 두드러졌다. 이런 점들로 인해 인해 칼빈은 변함없는 에큐메니스트가 되었고, 정부에 하나님의 종이라는 그 소명을 지적하는 두려움 없는 예언자가 되었다. 그의 신학은 참으로 에큐메니칼적이었고, 서로 대립하는 논쟁점들을 조정하고 해결할 수 있었다.<sup>500)</sup> 이러한 교회의 보편성과 국가에 대한 신정주의적 열정으로 인해 칼빈은 재세례파들의 급진주의<sup>501)</sup>와 심하게 충돌하였다. 왜냐하면 그들은 자신들의 공동체를 다른 교회와 구별시켜 분파(sect)화 했고, 정부의 공직을 거부하였을 뿐 아니라, 저항권도 인정하지 않았기 때문이었다.

499) S. van der Linde, "Calvijns Leer van de Heilige Geest", Theologica Reformata, 14(1971), 16. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, 329에서 재인용.

500) 그래서 오토 베버는 “칼빈은 여러 중요한 문제점들을 논할 때 중간 노선을 택한 신학자였다”고 하였다. O. Weber, 「칼빈의 교회관」, 137.

501) 재세례파들은 급진적인 이원론으로 사고하였다. 그래서 그들의 급진주의는 교회와 국가, 구약과 신약, 사랑과 폭력, 평화주의와 혁명적인 열광주의라는 양 극단으로 표출되었다.

## 참고문헌

### < 칼빈 >

#### I. Primary Sources

##### A. 칼빈 자신의 저작

*Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia.* ed. by G. Baum. E. G. E. Reuss. 59 vols., "Corpus Reformationum" ; Brunswigae : Schwetschke et Filium, 1863-1900.

*Joannis Calvini Opera Selecta.* ed. by P. Barth and W. Niesel. 5 vols. : Monachii in Aedibus : Chr. Kaiser, 1952(II), 1957 (III), 1959(IV), 1962(V).

##### B. 영문 번역

John Calvin. *Institute of the Christian Religion.* tr. by Henry Beveridge, 2 vols., Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1972

Calvin. *Institute of the Christian Religion.* tr. by Ford Lewis Battles, 2 vols., "Library of Christian Classics" Philadelphia : The Westminster Press, 1960. vols. XX - XXI

*Calvin's Commentaries.* Various translators, 45 vols. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1948.

*Calvin's Commentaries.* ed. by D. W. Torrance and T. F. Torrance, 12 vols., Edinburgh : The Saint Andrew Press, 1959-1972.

Calvin. *Commentaries*. tr. and ed. Joseph Haroutunian and Louise P. Smith. "Library of Christian Classics". Philadelphia : The Westminster Press, 1958. vol. X X III.

*Calvin's Tracts and Treatises*. tr. by Henry Beveridge. 3 vols., Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1958.

Calvin. *Theological Treatises*. tr. by J. K. S. Reid. "Library of Christian Classics". Philadelphia : The Westminster Press, 1954. vol. X X II.

### C. 한국어 번역

칼빈. 「기독교강요」 김문제 역. 서울 : 세종문화사, 1977.

칼빈. 「기독교강요」 김종흡, 신복윤, 이종성 공역. 서울 : 생명의 말씀사, 1991<sup>6</sup>.

칼빈. 「구약성경주석」 성경주석출판위원회 역편. 서울 : 신교출판사, 1978.

칼빈. 「신약성경주석」 성경주석출판위원회 역편. 서울 : 신교출판사, 1978.

### II. Secondary Sources

Bouwama, W. J. *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait*. 『칼빈』 이양호, 박종숙 역. 서울: 나단, 1991.

Battles, F. L. 『칼빈의 기독교 강요 분석』 양건, 강명희 역. 서울: 대한예수교장로회출판국교육부, 1989.

Mary Beaty and Benjamin W. Farley. tr. *Calvin's Ecclesiastical Advice*. Louisville: John Knox Press, 1991

Crampton, W. Gary. *What Calvin Says*. Jefferson: the Trinity Foundation, 1992

Doumergue, E. 『칼빈 사상의 성격과 구조』. 이오갑 역. 서울: 대한기독교서회, 1995.

Farley, B. W. tr. and ed. *Treatises against the Anabaptists and against the Libertines* Grand Rapids: Baker Book House, 1982

Ganoczy, Alexander. *The Young Calvin*. Philadelphia: Westminster Press, 1987.

—————. *Calvin und Vaticanum II. Das Problem der Kollegialität*  
Wiesbaden : Franz Steiner Verlag GMBH, 1965

Graham, W. Fred. 『건설적인 혁명가. 칼빈』 서울: 생명의 말씀사, 1986

Grislis, E. , "Calvin's Doctrine of Baptism", *Church History*, 31 (1962)

Hunt, A. M. *The Teaching of Calvin*. Glasgow : J. Clarke, 1950.

Höpfl, H. *The Christian Polity of John Calvin*. cambridge: Cambridge Univ. press, 1982.

Hoogstra, J. T. *John Calvin. Contemporary Prophet*. Grand Rapids: Baker Book House, 1959.

Leith, John. H. 『칼빈의 삶의 신학』. 이용원 역. 서울: 한국장로교출판사, 1996

- McDonnell, Kilian. *John Calvin, the Church and the Eucharist*, Princeton, 1967.
- McGrath, A. E. *A Life of John Calvin*. London: Basil Blackwell, 1990.
- Mckim, D. K. 『칼빈신학의 이해』 이종태 역. 서울: 생명의 말씀사, 1991.
- McNeill, J. T. *The History and Character of Calvinism*. London: Oxford Univ. Press, 1954.
- . "The Democratic Element in Calvin's Thought", *Church History*, vol. XVIII, no. 3. (1949)
- . "The Significance of the Word of God for Calvin", *Church History*, vol. XXVIII no. 1 (1959)
- Neuser, W. H. *Calvinus Sacrae Scripturae Professor*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Niesel, W. 『칼빈의 신학사상』 편집부 역. 서울:기독교문화사, 1992.
- Parker. 『칼빈』 서울: 생명의 말씀사, 1982
- Reid, W. S., ed. 『칼빈이 서양에 끼친 영향』 홍치모, 이훈영 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1993.
- Reist, Benjamin, A. *A Reading of Calvin's Institutes*. Louisville: Kuntucky, 1991
- Stickelberger, E. 『하나님의 사람 칼빈』 박종숙,인은재 공역. 서울: 나단출판사. 1992.
- W. H. Neuser, *Calvinus Reformer. His contribution to Theology, Church and Society*. Potchefstroom University for christian higher education, 1981.

- George, T. ed. *John Calvin and Church: A Prism of Reform*. Philadelphia: Westminster, 1990.
- Wallace, R. S. *Calvin, Geneva and the Reformation*. 박성민 역 『칼빈의 사회 개혁 사상』 서울: 기독교문서선교회, 1995.
- . *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*. 나용화 역 『칼빈의 기독교 생활 원리』 서울:기독교문서선교회, 1992<sup>2</sup>
- . *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*. 정장복 역. 『칼빈의 말씀과 성례전 신학』 서울: 장로회신학대학출판부, 1996
- Warfield, B. B., 『칼빈, 루터, 어거스틴』 한국칼빈주의연구원 역, 기독교문화협회, 1986
- Wendel, F. *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*. Durham:Ladyrinth Press, 1987.
- 요셉 하트니안. 『칼빈의 조직신학해석』 기독교학술연구원 역. 서울: 기독교문화협회, 1988.
- 김재성. "칼빈신학의 구조적 특성". 신학정론. 1993년 제2호
- 신운복. 『칼빈의 신학사상』 서울: 성광문화사, 1993.
- 이근삼. 『칼빈. 칼빈주의』 서울: 엠마오, 1988.
- 이상규. 『한국에서의 칼빈연구 100년』 서울: 개혁주의 신행협회, 1985.
- 이양호. "칼빈 소고", 신학논단, 1995.
- 이종성. 『칼빈』 서울: 대한기독교서회, 1992.



- 이태언. 『칼빈의 개혁사상 연구』 서울: 성광문화사, 1992.
- 정성구. 『칼빈의 생애와 사상』 서울: 세종문화사, 1980.
- 정원범. “칼뱅신학의 특징과 오늘의 의미” 신학과 문학, 1992

## < 재세례파 >

### I. Primary Sources

- Michael G. Baylor, ed., "The Schleitheim Confession of Faith", in *The Radical Reformation*, 1991,
- Wenger, John C. "The Schleitheim Confession of Faith", MQR, 19 (1945), 243-253
- \_\_\_\_\_ ed. *The Complete Writings of Menno Simons*. Scottdale: Herald Press, 1966<sup>2</sup>
- Williams, G. H. & Mergal, A. M. ed. *Spiritual and Anabaptist Writers*. The Library of Christian Classic. Vol. XXV. Philadelphia: The Westminster press, 1957.\*

### II. Secondary Sources

- Mennonite Encyclopedia, The*, I-IV. Scottdale, Penn.: Herald Press, 1984.
- Armour, R. S. *Anabaptist Baptism. Studies in Anabaptist and Mennonite History*. No. 11. Scottdale, Pa.: Herald press, 1966.

- Baker, R. A. 『침례교발전사』 허긴 역. 대전: 침신출판부, 1969.
- Balke, W. *Calvin and Anabaptist Radicals*, Grand Rapids: Eerdmans Pub. Co., 1981.
- Baylor, Michael. *The Radical Reformation*. Cambridge: Cambridge Univ. 1991
- Bender, Harold S. "The Historiography of the Anabaptists" MQR 31(1957).
- \_\_\_\_\_. "The Anabaptist Vision" Church History 13.1(March 1944)
- \_\_\_\_\_. ""The Pacifism of the Sixteenth Century Anabaptists" Church History, 24 (June, 1955)
- \_\_\_\_\_. *The Anabaptists and Religious Liberty in the Sixteenth Century*. (Fortress Press, 1970),
- Brown, Dale. "The Radical Reformation : Then and Now" MQR 45(1971).
- Clasen, Claus-Peter. "The Sociology of Swabian Anabaptism" Church History 32(1963).
- \_\_\_\_\_. *Anabaptism : The Social History*. Ithaca: Cornell University Press, 1972.
- Davis, Kenneth Ronald. *Anabaptism and Asceticism : A Study in Intellectual Origins*. Scottdale, Penn.: Herald Press, 1974.
- Estep, W. R. *The Anabaptist Story*. 『재침례교도의 역사』 정수영 역. 서울: 요단출판사, 1985.
- Fast, H., "Fritz Blanke's Contribution to the Interpretation of Anabaptism", MQR, 43 (1969)

Friedmann, R. *The Theology of Anabaptism*. Scottdale, Penn.: Herald Press, 1973.

Goertz, H. J. ed., *Profiles of Radical Reformation*. Kitchner: herald Press, 1982.

Grislis, Eric. "Menno Simons on Sanctification" MQR 1995. 4

Hershberger, Guy F. *The Recovery of the Anabaptist Vision: A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender*, ed. (Scottdale, Penn., 1957)

Hillerbrand, H. J. "The Origin of 16th century Anabaptism : Another Look." Archiv Für Reformationgeschichte 53(1962).

----- "Anabaptism and the Reformation : Another Look" Church History 29(1960)

Horst, I. B., ed. *The Dutch Dissenters: A Critical Companion to Their History and Ideas*. Leiden: E. J. Brill., 1986.

Klassen, Walter. ed. *Anabaptism Outline*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1981.

Kreider, Robert. "Anabaptists and the State", in *The Recovery of the Anabaptist Vision* (Scottadale, Pa. : Herald, 1957),

----- "The Anabaptists and the Civil Authorities of Strasboure, 1525-1555", Church History, 24 (June, 1955)

Littell, F. H. *The Origins of Sectarian Protestantism - a study of the Anabaptist View of Church*. New York: Macmillan Co., 1964.

Moore, J. A. *Anabaptist Portraits*. Scottdale: Herald Press, 1984.

Nipperdy, Thomas. *The Anabaptist and Thomas Müntzer*. Dubuque: Kendell/Hunt pub. co., 1981

Rempel, John. D. *The Lord's Supper in Anabaptism*. Scottdale, Penn.: Herald Press, 1993.

Stayer, James M. "The Swiss Brethren : An Exercise in Historical Definition" Church History, 47. (June 1978)

----- . *Anabaptists and the Sword*. Lawrence, Kan.: Coronado, 1972.

Snyder, C. Arnold. *The Life and Thought of Michael Sattler*. Scottdale, Penn.: Herald Press, 1984.

J. H. Yoder, "The Turning Point in the Zwinglian Reformation", MQR, 32 (1958)

Walzwe, M. *The Revolution of the Saints : a Study ih the Origins of Radical Politics*. (London, 1966)

Weaver, J. Denny. *Becoming Anabaptist : The Origin and Significance of 16C Anabaptism*. Scottdale, Penn.: Herald Press, 1987.

Williams, G. H. & Mergal, A. M. ed. *Spiritual and Anabaptist Writers*. The Library of Christian Classic. Vol. X X V. Philadelphia: The Westminster press, 1957.

----- . *The Radical Reformation*. Philadelphia: The Westminster press, 1962.

----- . "Studies in the Radical Reformation (1517-1618) : a bibliographical Survey of research Since 1939" Church History 27 (1959).

이명희. "재침례교도의 선교정신" 복음과 실천, 1994 제17집

< 교회론 >

Mennonites and Reformed in Dialogue. WARC, 1986.

Avis. P. *The Church in the Theology of the Reformers.* 이기문 역. 『종교개혁자들의 교회관』 서울: 컨콜디아사, 1987.

Jay, E. G. *The Church.* Atlanta: John Knox Press, 1978.

Klaassen, Walter. "The Anabaptist Understanding of the Separation of church." *Church History.*, vol. 46 (1977)

Leith, J. H. ed., *Creeds of the Churches.* Atlanta: John Knox Press, 1982.

Kilian McDonnell, "The Ecclesiology of John Calvin and Vatican II" *Religion in Life* 34, 4 (1967)

McNeill, John. "The Church in Sixteenth Century Reformed Theology", *Journal of Religion*, 22, 3(1942).

Milner, B. C. *Calvin's Doctrine of the Church.* Leiden : E.J.Brill, 1970.

Weber, O. *Die Treue Gottes in der Geschichte der Kirche.* 『칼빈의 교회관』 김영재 역, 서울: 풍만출판사, 1985.

Karl H. Wyneken, "Calvin and Anabaptism", *CTM*, 36 (1965), 19

배한국 편. "루터와 칼빈의 교회관". 『루터와 종교개혁』 서울: 컨콜디아사, 1993.

김의환. "칼빈주의 교회관". *신학지남*. 42권 3집. 1975년.

박윤선. "칼빈주의 교회론". *신학지남*. 41권 2집. 1974년.

이양호. "칼빈의 기독교강요에 나타난 교회론". 연대 대학원, 1985.

이형기. 「역사속의 교회」 서울: 도서출판 교육목회, 1995

주재용. "존 칼빈의 교회론" *신학연구*. 1975년 제 16호

<종교개혁사>

Feiner, J. & Vischer, L. ed. *The Common Catechism. A Book of Christian Faith.* 이경옥, 정한교 역. 『하나인 믿음』 서울: 분도출판사, 1984<sup>3</sup>.

George, T. *Theology of Reformers.* 이은선, 피영민 역. 『개혁자들의 신학』 서울: 요단출판사, 1994.

Gonzalez, J. L. *A History of Christian Thought.* 이형기, 차종순 역. 『기독교사상사』 서울: 대한예수교장로회출판사, 1990.

Hillerbrand, Hans. *The Reformation,* Grand Rapids, Michigan : Baker Book House, 1978.

Lindsay, T. M. *A History of The Reformation.* 이형기, 차종순 역. 『종교개혁사 (I), (II), (III)』 서울: 대한예수교장로회출판국, 1990.

Locher, G. W. *Zwingli's Thought.* Leiden: E. J. Brill, 1981 중 "the Characteristic Features of Zwingli's Theology in comparison with Luther and Calvin"

McGrath, A. E. *Reformation Thought : an Introduction.* 박종숙 역. 『종교개혁사상입문』 서울:성광문화사, 1992.

Oberman, H. A. *The Dawn of The Reformation*. Grand Rapids: Eerdmans Pub. Co., 1992.

\_\_\_\_\_. *The Reformation: Roots and Ramifications*. Grand Rapids: Eerdmans Pub. Co., 1994.

\_\_\_\_\_. *The Impact of the Reformation*. Grand Rapids: Eerdmans Pub. Co., 1994.

Seeberg, R. 『기독교 교리사』 김영배 역, 서울: 엠마오, 1985\*

Spitz, L. W. *The Protestant Reformation*. 『종교개혁의 정신』 정현철 역. 서울: 풍만, 1990.

\_\_\_\_\_. *The Reformation*. 『종교개혁사』 서영일 역. 서울: 기독교문서선교회, 1989

모스, J. L. 『종교개혁』 이민호 역. 서울: 탐구당, 1986.

이형기. 『세계교회사 (I), (II)』 서울: 한국장로교출판사, 1994.

\_\_\_\_\_. 『종교개혁신학사상』 서울: 장로회신학대학출판부, 1988<sup>2</sup>.

Chadwick. 『종교개혁사』 서울: 기독교문서선교회, 1987.

홍치모. 『종교개혁사』 서울: 성광문화사, 1985.