부써와 칼빈의 교회론 비교연구

황 대 우

1. 서론

종교개혁가들은 한결같이 교회에 큰 관심을 가지고 있었으며,[1] 그들 모두 종교개혁(reformatio)을 교회복구와 건설(restitutio et aedificatio ecclesiae)이라는 의미로 이해한 점에서[2] 그들은 교회의 사람들(vires ecclesiae)임에 분명하다. 그들 가운데 특히 부써와 칼빈을 "교회의 사람" 혹은 "교회의 신학자"로 규정짓는 데 이의를 제기할 사람은 아마도 없을 것이다.[3] 두 종교개혁가에 대한 이와 같은 호칭은 그들의 교회론과도 무관하지 않다.

---

[1] 참고. P.D.L. Avis, *The Church in the Theology of the Reformers*, 1: 'Reformation theology is largely dominated by two questions: "How can I obtain a gracious God?" and "Where can I find the true Church?" The two questions are inseparably related and constitute two aspects of the overriding concern of sixteenth-century men with the problem of salvation, for the truth of the old patristic watchword *Nulla salus extra ecclesiam* – no salvation outside the Church – was assumed on all sides.'

[2] 참고. O. Weber, *Die Treue Gottes* II, 151.

[3] J. Courvoisier, *La notion l'Église*, 76: 'Mais Bucer était un homme d'Église.'; A. Ganoczy, *La Bibliothèque*, 72: 'Homme d'Eglise et ecclésiologue compétent, le réformateur de Strasbourg…'; P. Scherding, 'Calvin, der Mann der Kirche', 69: 'Denn in Strassburg ist Calvin zum Mann der Kirche geworden.' W. van 't Spijker, 'Die Lehre vom Heiligen Geist', 104: 'Bucer und Calvin waren Männer der Kirche, weil sie Theologen des Geistes waren.'; idem, 'Bucer's influence on Calvin', 33: 'Bucer and Calvin were theologians of the church. Their work was placed in the service of the church, which is the dominion of Christ.' 참고. *Calvin homme d'Église*, V: 'Il a donc paru légitime d'offrir aux fidèles, à l'occasion de cet anniversaire, un nouveau choix d'œuvres de Calvin, destiné à mettre en lumière, non principalement l'exégète ou le prédicateur, le dogmaticien ou le polémiste, le catéchète ou le directeur spirituel, mais le prodigieux "bâtisseur d'Eglises".'

개혁주의학술원 Korean Institute for Reformed Studies

부써 연구가들은 부써 신학의 핵심에 대해 다양한 견해를 제시하고 있는데,[4] 그들 가운데 쉬투페리히와 코흐는 교회론이 스트라스부르크 개혁가의 신학의 핵심이라고 보았다.[5] 칼빈 신학의 핵심에 대한 논의 역시 연구가들에 의해 첨예하게 대립 된다. 19 세기까지 칼빈 연구가들 대부분은 칼빈 신학의 핵심을 "예정론"으로 보았다.[6] 그러나 이러한 주장을 반대한 이들도 있었다.[7] 이 논쟁에 대해 후대의 칼빈 연구가들 대부분은 예정론이 칼빈 신학의 핵심이 아니라고 주장한 후자 편에 손을 들어 주었다. 네덜란드 신학자 리헬은 두메르그가 주장한 것처럼 칼빈 신학의 지배적인 원리를 "하나님 중심적 특성"으로 보았는데, 이 점이 루터와 다른 칼빈의 신학적 독특성이라고 생각했다.[8] 최근에는 칼빈 사상의 열쇠가 "그리스도 중심적 기독론"이라는 주장이 자주 등장했지만,[9] 칼빈 신학의 중심 주제에 대한 이와 같은 논쟁은 여전히 진행중이다.[10] 그럼에도 불구하고 우리는 부써에게 있어서 처럼 칼빈에게 있어서도 그의 사상의 핵심에 교회가 자리잡고 있다는 점을 부인할 수 없을 것이다.[11]

---

[4] 부써 신학의 핵심에 대한 논의는 다음 참고. A. Lang, *Der Evangelienkommentar*, 104; H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus* I/1, 203; K. Koch, *Studium Pietatis*, 8; J. Müller, *Martin Bucers Hermeneutik*, 237; H. Bornkamm, *Das Jahrhundert der Reformation*, 107; W. van 't Spijker, 'Die Lehre vom Heiligen Geist', 75; W.P. Stephens, *The Holy Spirit*, 270.

[5] R. Stupperich, 'Anschauungen von der Kirche', 131: 'Der Kirchengedanke steht bei Bucer im Brennpunkt des theologischen Denkens.'; K. Koch, *Studium Pietatis*, 50: 'Der Mittelpunkt des theologischen Denkens und Handelns für den Straßburger Reformator ist die Kirche.'. 참고. F.W. Kantzenbach, *Das Ringen um die Einheit der Kirche*, 122; W. van 't Spijker, 'Bucers oecumenisch streven', 11.

[6] 예를 들면, A. Schweizer, *Centraldogmen* I, 455; F.C. Baur, *Dogmengeschichte*, 279sqq en 289sqq; F.W. Kampschulte, *Calvin* I, 263; P.J. Muller, *De Godsleer van Calvijn*, 10sq.

[7] 예를 들면, R. Seeberg, *Dogmengeschichte* IV/2, 379sqq; P. Wernle, *Calvin*, 403; H. Bavinck, 'Common Grace', 116sq; F. E. Doumergue, *Calvin* IV, 361sq. 여기서 두메르그는 A. Kuyper의 견해에 호소한다.

[8] P.J. Richel, *Het kerkbegrip van Calvijn*, 6. 참고. E. Doumergue, *Calvin* IV, 37.

[9] 이와 같은 주장은 대부분 칼 바르트의 우산 아래 있는 신학자들에 의해 제기 되었다. 예를 들면, P. Barth, W. Kolfhaus, E. Emmen, P. Jacobs, H. Otten, H. Quistorp, R.S. Wallace, T.F. Torrance, T.H.L. Parker 등이다. 참고. W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, 16-20. 니젤 역시 바르티안 가운데 한 사람이다.

[10] 참고. H. Bauke, *Die Probleme der Theologie Calvins* en W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, 9-22.

[11] O. Weber, *Die Treue Gottes* II, 19: 'Und wahrlich, keiner der Reformatoren des 16. Jahrhunderts war solch ein leidenschaftlicher Anwalt der Ekklesiologie wie Calvin, ausgenomen höchstens sein Freund Martin Bucer in Straßburg. Das Thema dieser Vorlesungsreiche berührt daher das Zentrum in Calvins Denken.'

부써와 칼빈이 신학적으로 상당히 깊은 관계가 있다는 점은[12] 그들이 주고 받은 서신과[13] 3 년간(1538-1541) 칼빈의 스트라스부르크 체류를 통해[14] 이미 잘 알려진 사실이다. 두 개혁가의 관계에 대한 선구적인 연구서인 [마르틴 부써의 복음서 주석과 그의 신학의 근원들]에서 아우구스트 랑은 그들의 사상 세계가 상호 밀접하게 연관성을 가진다는 점을 분명하게 밝히고 있다: "부써 신학의 실제 생명력은 칼빈의 등장으로 끝난다. 그의 신학은 모든 결정적인 분야에서 칼빈주의로 연결 된다."[15] 랑의 결론을 근거로 구스타프 안리히는 부써를 "칼빈의 직계 선임자요, 칼빈 이전의 칼빈주의의 아버지"라고 묘사했다.[16] 불어권 신학자들도 칼빈에게 끼친 부써의 영향에 대해서는 동일한 견해를 제시한다:[17] "부써가 없었다면 칼빈은 결코 우리가 알고 있는 칼빈이지 못했을 것이다."[18]

---

[12] 참고. F. Wendel, *Calvin*, 100 n.86; W. van 't Spijker, 'Prädestination', 85sqq.; W. Neuser, 'Dogma und Bekenntnis', 224: 'Aus ihm hat wie kein anderer Calvin geschöpft, dessen Lehrer Bucer wurde.' 하지만 칼빈에 대한 부써의 영향을 부인하는 신학자들도 있다. 예를 들면, P. Barth, J. Beckmann 등.

[13] A. Wiedeburg, 'Die Freundschaft', 69-83; W. Nijenhuis, *Calvinus Oecumenicus*, passim, 특히. 16sqq; W. Pauck, 'Calvin and Butzer', 41sqq; H. Eells, 'Conversion', 18-35; C. Augustijn, 'Bern and France', 155-169. 에르멩자르(Herminjard)는 칼빈이 부써에게 보낸 첫 번째 편지의 날짜를 1534 년 9 월 4 일로 보았고 부써가 칼빈에게 보낸 첫 번째 편지의 날짜를 1536 년 11 월 1 일로 본 반면에 엘스는 그의 논문에서 에르멩자르와 다른 날짜를 제시하고 있다. 참고. Herm. 3, 201sqq en IV, 177sqq.

[14] *Calvin à Strasbourg 1538-1541*; D. Nauta, 'Calvijn en zijn gemeente', 103-141.

[15] A. Lang, *Der Evangelienkommentar*, 371-372: 'Das eigentliche Leben der Theologie Butzers geht zu Ende mit dem Auftreten Calvins: …'

[16] G. Anrich, *Bucer*, 144.

[17] 예를들면, J. Courvoisier, *La notion d'Église*, 147: 'Mais si Bucer a été le génie créateur de l'Église réformée, Calvin en a été génie réalisateur.'; idem, 'Bucer et Calvin', 62: 'Le fait que Calvin a été un réformateur n'est pas imputable à Bucer, mais le fait que Calvin a été un homme d'Eglise est imputable à l'influence que Bucer a exercée sur lui.'; J.-D. Benoit, 'Calvin à Strasbourg', 32: 'L'influence de Bucer sur Calvin apparaît de plus en plus manifeste à mesure que l'on connaît mieux l'œuvre et la pensée de Bucer.'; H. Strohl, *La pensée de la Réforme*, 15: 'Les principes de Bucer n'ont acquis une résonance mondiale que par l'intermédiaire de Calvin.'; A. Ganoczy, *La Bibliothèque*, 70: 'Le réformateur de Strasbourg n'était pas seulement un ancien bienfaiteur de Calvin et son principal inspirateur en matière d'ecclésiologie, de liturgie et d'ordonnances ecclésiastiques, mais il n'a jamais cessé d'être à ses yeux aussi un très compétent interprète de l'Ecriture.'

[18] J. Courvoisier, 'Bucer et Calvin', 66: 'Sans Bucer, Calvin n'aurait pas été le Calvin que nous connaissons, …'; 참고. F. Wendel, *Calvin*, 101: '…, il est dès maintenant établi que le rôle de Bucer, dans la formation de la théologie calvinienne reste extrêmement important.'

지금까지 이 두 개혁가의 관계에 대해서 다양한 주제로 논의 되었는데, 예를들면 기독론[19] 성령론,[20] 교회론,[21] 예정론,[22] 성찬론,[23] 정부론,[24] 해석학,[25] 경제윤리,[26] 직분론[27] 등이다. 이러한 신학적 관계를 논함에 있어서 가장 두드러진 화제는 교회론이다.[28] 특이한 사실은 두 개혁가 사이에 교회론적인 유사성에 대해서 학자들이 이구동성으로 인정하고 수없이 논의해 왔지만,[29] 정작 두 개혁가의 교회론적인 관계에 대한 총괄적인 논문이 아직까지도 없다는 것이다.[30]

---

[19] Y.-B. Choi, *Pneumatologie en christologie*, passim.

[20] W. van 't Spijker, 'Die Lehre vom Heiligen Geist', 73-106.

[21] J. Courvoisier, *La notion d'Église*, 135-150; F. Wendel, *Calvin*, 224-230; W. van 't Spijker, 'Bucer's influence on Calvin', 32-44.

[22] J.W. van den Bosch, *Bucers praedestinatiegedachten*, passim ; W. van 't Spijker, 'Prädestination', 85-111; M. Scheibe, *Calvins Prädestinationslehre*, 17-21; M. de Kroon, 'Bucer en Calvijn over de predestinatie', 48-65; idem, *Bucer en Calvijn*, 19-35; F. Wendel, *Calvin*, 102-103, 199-216.

[23] K. McDonnell, *Calvin*, 75-85.

[24] M. de Kroon, 'De christelijke overheid', 61-74; idem, 'Das Obrigkeitsverständnis', 209-224; idem, 'Bucer und Calvin über das Recht', 146-167; idem, *Bucer en Calvijn*, 123-166.

[25] A. Ganoczy & S. Scheld, *Die Hermeneutik Calvins*, 76-89.

[26] G. Klingenburg, *Das Verhältnis Calvins zu Butzer*, passim.

[27] G. Anrich, *Kirchenverfassung*, 13sqq; J. Courvoisier, *La notion d'Église*, 88; O. Weber, *Die Treue Gottes* II, 32sq; W. van 't Spijker, *Ambten*, passim; E.A. McKee, *John Calvin on the Diaconate*, passim. bijz. 135 en 179; R.E.H. Uprichard, 'The Eldership', 136-155.

[28] W. van 't Spijker, 'Straatsburg', 88: 'Bucers invloed op Calvijn wordt meestal gezocht in de opvattingen omtrent de kerk en haar ambt. Grote delen van de ecclesiologie stammen uit de gedachtenwereld van de Straatsburgse reformator.'; F. Wendel, *Calvin*, 104: 'Mais c'est surtout à propos de la notion d'Église que les points de comparaison deviennent frappants.'

[29] J. Pannier (red.), *Institution de la Religion Chrestienne* I, XXIV-XXV: 'Quant aux réformateurs, Calvin ne cite pas Œcolampade en 1536, …, pas plus qu'il ne cite Bucer en 1539 et 1541, (et pourtant l'influence du pasteur alsacien se fait sentir dans les pages ajoutées à la rédaction primitive: sur la doctrine de l'Eglise, etc.)'; J. Courvoisier, *La notion d'Église*, 147: 'Bucer modèle de Calvin soit par la pensée, pour sa notion d'Église, soit par ses actes, pour l'établissement d'une discipline indépendante du pouvoir civil, doit être remis, dans tout ce qui concerne le développement de la pensée réformée, à la place à laquelle il a droit.'; A. Ganoczy, *Calvin*, 184-211; G. Hammann, 'Ecclesiological motifs', 129: 'It has been commonly held that the ecclesiological interest of Bucer's theology was adopted, clarified and made practicable by John Calvin at Geneva, and thus adopted by Calvinism.'

[30] 다음과 같은 빌름 판 엇 스뻬이꺼르의 기고논문이 두 개혁가의 교회론을 비교 연구한 유일한 글이다: W. van 't Spijker, 'Bucer's influence on Calvin: church and community'

스트라스부르크의 개혁가와 제네바의 개혁가 사이의 교회론적인 관계에 대한 본 연구는 "그리스도의 신비한 몸"(corpus Christi mysticum) 그들 교회론의 중심 주제로 삼았다. 두 개혁가에에 있어서 "그리스도의 신비한 몸"이라는 용어는 바울이 정의한 교회로서의 "그리스도의 몸"이 의미하는 바와 동일하다.[31] 중세 후기에 이 용어는 일반적으로 교회를 그리스도의 몸으로 정의하기 위해 사용되었는데, 그것은 역사적이고 성례적인 실체인 "그리스도의 참된 몸"(corpus Christi verum)이라는 용어와 구분되었다.[32]

두 개혁가는 교회를 다른 용어로도 정의하는데, 예를들면 하나님의 백성, 성령의 전, 택자들의 모임, 성도의 교제 등이다. 그럼에도 불구하고 교회를 "그리스도의 몸"으로 정의하는 것은 두 개혁가의 교회론이 무엇을 의미하는지 훨씬 분명하게 보여줄 수 있는데, 이유는 이 개념이 다른 모든 개념을 내포할 수 있기 때문이다. 그리스도께서 하나님의 백성을 하나님의 말씀을 통해 교회인 자신의 몸으로 불러 모으시고 그들을 성령을 통해 의롭고 거룩하게 만드신다. 그리스도께서는 자신 속에서 살아 가는 자신의 백성 안에 사신다. 그러므로 그리스도와 그의 백성의 교제, 그리고 성도 상호 간의 교제는 그리스도의 몸 안에서만 이루어지는데, 그리스도께서는 자신의 영과 말씀을 통해 자신의 백성을 먹이시고 다스리신다. 두 개혁가는 이 모든 것을 "신비"(mysterium)로 보았다.

즉 그들은 교회의 존재를 "하나님의 구원의 신비들"(mysteria salutis Dei) 가운데 하나로 보았던 것이다. 그들은 그리스도의 인간 되심뿐만 아니라, 교회로서의 그의 몸 되심도 신비라고 생각했는데, 그것은 그들이 교회를 그리스도의 살 중의 살이요 뼈 중의 뼈라고 생각했기 때문이다: "나아가 사도는 우리가 그리스도의 살 중의 살이요 뼈 중의 뼈라고 확신시킬 때 그것이 결코 사소한 것이 아니라고 가르친다. 그러나 그는 우리가 그의 몸과 연합하는 것을 그와 같이 엄청난 비밀, 즉 아무도 말로는 그 가치를 충분하고 합당하게 설명할 수 없는 신비라고 지적한다."[33] 이런 의미에서 우리는 두 개혁가가 교회를 왜 "그리스도와의 연합과 교제"라는 의미가 그 중심을 이루는 "그리스도의 신비한 몸"이라고 묘사하는지를 이해할 수 있다.[34]

---

[31] 참고. L. Deimel, *Leib Christi*, 35: '"Corpus Christi mysticum" heisst also genau übersetzt: "Leib" Christi.'

[32] 참고. Y. Congar, *Dogmengeschichte* III/3c, 104sqq.

[33] OS I, 435 (= CO 9, 711): 'Iam nec exiguum quiddam, aut vulgare docet apostolus, quum nos carnem de Christi carne et ossa ex ossibus eius esse asserit: sed eximium nostrae cum ipsius corpore communionis mysterium ita designat, quod nullus verbis satis pro dignitate explicare queat.' 이것은 성찬에 대한 신앙고백, 즉*Confessio fidei de eucharistia* (1537)의 일부인데, 이 신앙고백은 칼빈에 의해 수립되었고 부써와 카피토(Capito)에 의해 안착된 것이다.

[34] G. Hammann, *Entre la secte et la cité*, 150: 'La "communio" est la manière d'être de ce corps et ceux qui la vivront seront des "koinônoi" dans la "koinônia" corporis Christi.'; W. Kolfhaus, *Christusgemeinschaft*, 106: 'In Calvins Kirchenbegriff und in seinem kirchlichen Handeln ist die Gemeinschaft mit Christus, in die wir durch den Glauben aufgenomen sind, der durchschlagende Gesichtspunkt.'; 칼빈의 교제론에 대한 부써의 영향에 대해서는 다음

그들이 종교개혁에 뛰어든 시초부터 생애 마지막까지 두 개혁가는 그리스도와 그의 몸된 교회의 관계를 "신비"(mysterium)로 보았다. 그들에게 있어서 이 신비는 하나님의 말씀과 신앙을 통한 성령의 사역 없이는 아무도 이해하거나 수용할 수 없다. 말씀이라는 객관과 신앙이라는 주관은 성령의 사역을 통해 서로 만나게 된다. 이런 점에서 "그리스도의 신비한 몸"이라는 개념은, 비록 자주 사용된 것은 아님에도 불구하고, 그들의 교회론에 중요한 역할을 한다고 볼 수 있다. 두 개혁가에게 있어서 교회는 하나님과 같은 신앙의 대상가 아니다. 그럼에도 불구하고 교회는 경건의 대상일 수 있다. 교회론적인 용어인 "그리스도의 신비한 몸"은 두 개혁가의 경건에 대한 고백이다. 그들에게 있어서 그리스도의 몸으로서의 교회는 성령께서 살리시고 다스리시는 "그리스도의 영적 몸"(corpus spirituale suum)을 의미한다.[35]

비록 부써와 칼빈이 "그리스도의 몸"이라는 용어를 엄청난 신비에 대한 상징으로 사용하고 있지만, 이것이 단순한 비교를 의미하는 것은 아니다. 그들은 그 용어로 불가시적이면서 동시에 가시적인 교회의 실제를 지적하고 싶어 했다.[36] 그들에게 있어서 교회는 하나이지 결코 둘이나 셋이 될 수 없는데, 그것은 그리스도의 몸이 하나이기 때문이다. 불가시적 교회는 가시적 교회와 분리되는 어떤 이상적이거나 독립적인 실체가 아니다. 교회는 역사 속에 실현 된다. 이런 점에서 두 개혁가가 교회를 "그리스도의 신비한 몸"으로 정의한 것은 한편으로 로마 카톨릭 교회의 집단주의와도, 다른 한편으로 제세례파의 개인주의와 분리주의와도 구분될 수 있다.

2. "그리스도의 신비한 몸"이라는 개념의 의미

2-1. "그리스도의 신비한 몸"이라는 개념 약사

참고. W. Kolfhaus, *Christusgemeinschaft*, 105 en K. McDonnell, *Calvin*, 177: 'Among scholars there is little doubt that union with Christ constitutes one of the centralities, an emphasis for which Calvin is in large part indebted to Martin Bucer.'

[35] 참고. Y. Congar, *Mystère de l'Eglise*, 26 n.1: 'Saint Paul, et les Pères jusqu'au Xe ou XIe siècle, parlent simplement de "corps du Christ". Le qualificatif de "mystique", qui a été introduit par distinction d'avec de corps eucharistique, et qui signifie *pneumatique*, *spirituel*, distingue l'Église comme Corps du Christ de la réalité corporelle du "Christ selon la chair".'

[36] W. van 't Spijker, 'Structuur van de kerk', 224. "그리스도의 신비한 몸"이란 개념은 불가시적인 교회와 일치하는 것이 아니라, 불가시적이면서 동시에 가시적인 교회의 전체성과 일치하는 것이다. 몇몇 개혁신학자들은 "그리스도의 신비한 몸"으로서의 교회가 단지 불가시적 교회를 의미한다고 생각하는 반면에 로마 카톨릭 교회는 그 개념으로 교회의 가시성을 지적한다. 이 두 진영에서 "그리스도의 신비한 몸"이라는 용법은 부써와 칼빈의 그것과는 전혀 다른 것이다.

교회를 가리키는 "그리스도의 신비한 몸"이라는 개념은 교황 보니파키우스 8 세의 "하나의 거룩한"으로 시작되는 유명한 교령집(1302 년 11 월 18 일)에 나타나는데, 거기서 그 용어는 최초로 공식적으로 교회에서 사용되었다:[37] '하나의 거룩한 공교회는... 하나의 신비한 몸을 뜻하고... 그 몸의 머리는 그리스도시며..."[38]

우리는 "그리스도의 신비한 몸"이른 용어가 최초로 사용된 기원을 알아 보아야 한다. 성경에서 바울은 교회를 머리되신 그리스도의 몸으로 정의한다. 하지만 그가 교회를 정의할 때 "신비한" 몸에 대해 언급하지는 않는다.[39] 이 용어 사용은 성경에서 보다는 오히려 교회사에서 찾아져야 한다. 바울과 같이 대부분의 교부들도 교회로서의 "그리스도의 몸"에 대해 언급한다. 그들은 다양한 이름으로 교회를 지칭했는데, 예를 들면 "그리스도의 전체 몸"(totum Christi corpus), "우주적인 몸"(corpus universale), "충만한 몸"(corpus plenum), "영적인 몸"(corpus spirituale), "그리스도의 몸"(corpus christianum), "교회의 몸"(corpus ecclesiasticum), "그리스도의 신비"(mysterium Christi), "그리스도의 성례"(sacramentum Christi) 등이다.[40]

에라스무스(Erasmus)가 키프리아누스(Cyprianus)의 작품을 두 번째로 편집한 편집판이 1530 년에 출판 되었는데, 거기에 "그리스도의 신비한 몸"이라는 용어가 두 번 나타난다. 이것을 볼 때 교회를 정의하기 위해 이 용어를 사용한 최초의 사람은 키프리아누스라고 할 수 있을 것이다. 하지만 앙리 드 뤼박은 에라스무스의 편집판이 위조된 것이라고 주장한다.[41] 대부분의 역사가들의 생각으로는 "신비한 몸"이라는 용어가 교회를 지칭하는 것으로 처음 사용된 것은 13 세기의 기욤 독써르(Guillaume d'Auxerre)의 책 [황금총론](*Summa aurea*) 에서다. 반면에 라테이(Lattey)와 트롬프(R.P. Tromp)는 그것이 9 세기의 라트람누스(Ratramnus)와 라드베르투스(Radbertus)의 저술들에서라고 주장한다.[42] 앙리 드 뤼박의 견해에 따르면 9 세기의 흐라바누스 마우루스(Hrabanus Maurus)가 이 용어를

---

[37] H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 13; Y. Congar, *Dogmengeschichte* III/3c, 105 n. 65.

[38] Denzinger, 279: 'Unam sanctam Ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam nec salus est nec remissio peccatorum…, quae unum corpus mysticum repraesentat, cuius corporis caput Christus, Christi vero Deus.'

[39] A. Schweitzer, *Mystik*, 117; F. Malmberg, *Één lichaam en één Geest*, 71.

[40] H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 14sqq. 테오도레투스(Theodoretus)는 "신비한 몸"(tou/ mustikou/ sw,matoj)이라는 용어를 사용했으나, 단지 천상적인 교회, 즉 택자들의 모임을 지칭하기 위해 사용한 것이다.어거스틴(Augustinus)도 지상 교회와 구분하기 위해 "신비한 교회"라는 용어를 사용했다: 'Illam ecclesiam beatam, mysticam, magnam'. 위의 책 참조. 16sqq.

[41] H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 13sq.

[42] H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 18sq.

성찬식에 임재하시는 그리스도에게 뿐만 아니라 교회론에 적용한 최초의 인물이다: "신비한 몸인 공 교회는..."(Ecclesia catholica, quae mystice corpus est...).[43]

초대와 중세의 몇몇 저술가들은 "그리스도의 신비한 몸"이라는 용어를 성찬의 의미로 사용하긴 했으나, 교회를 지칭하는 것으로 사용하지는 않았다.[44] 특히 8-9 세기에 "신비한 몸"이라는 용어는 성례전적인 몸을 의미했다.[45] 수많은 중세 신학자들은 그 표현을 성찬에 임재하시는 그리스도의 임재를 가리키기 위해 사용했는데, 그 시대의 그리스도인들은 성찬과 교회가 매우 밀접하게 연관된 것이라고 생각했기 때문이다.[46] 어거스틴과 같은 사람들은 그리스도의 성례전적인 몸에서 곧바로 교회건설적인 몸으로 넘어가는데 어려움이 없었다.[47] 성례전적인 의미에서 사용된 "그리스도의 신비한 몸"이라는 용어는 점차 교회를 그리스도의 신비한 몸으로 정의하기 위해 사용하게 되었다.[48] 12 세기 중반에 사람들는 교회를 "그리스도의 신비한 몸"으로 특징짓기 시작했다.[49] 그 시대에 "신비한"이란 형용사는 아직도 단순히 성례전적인 몸을 고려한 교회의 몸을 의미하는 것일 뿐이었다. 13 세기에 비로소 "신비한 몸"이라는 용어는 성찬과 무관하게 다만 교회적인 의미로 사용 되었다.[50]

도미니크 수도회 출신의 철학자요 신학자인 알베르투스 마그누스(Albertus Magnus)는 교회를 가리키기 위해 매우 자주 "신비한 몸"(corpus mysticum)이라는 용어를 사용했으나, 신비한 몸과 교회를 동일한 의미로 사용한 것은 아니다. 왜냐하면 그가 교회의 지체들을 신비한 몸의 삶과 구분했기 때문이다.[51] 보나벤투라(Bonaventura)는 종종 교회를 "신비한 몸"으로 비유했는데, 그 몸은 "아벨부터 시작된 것이요, 믿음과 사랑으로 연합된 순수한 신자들로 구성되어 있는 것"이라고 보았다.[52] 이 프란시스칸 수도사에게 있어서 신비한 몸은 단지

---

[43] H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 116.

[44] H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 17-48.

[45] Y. Congar, *Dogmengeschichte* III/3c, 30.

[46] H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 23.

[47] Y. Congar, *Dogmengeschichte* III/3c, 104: 'Die Väter wie Augustinus gingen vom eucharistischen Leib Christi unmittelbar zu seinem gemeinschaftsstiftenden Leib über.'

[48] *Mysterium Salutis* 4/1, 242sq.

[49]: H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 120: 'Dans la seconde moitié du XIIe siècle, l'Église commence donc d'être appelée "corpus mysticum", et il semble qui cette expression se répande dès lors assez vite.'; idem, *Méditation sur l'Église*, 107; *Mysterium Salutis* 4/1, 384.

[50] Y. Congar, *Dogmengeschichte* III/3c, 105sq.

[51] Y. Congar, *Dogmengeschichte* III/3c, 149.

[52] Bonaventura, *Opera Omnia* IV, 196: '…; et sic habet similitudinem cum *corpore mystico*, quod constat ex fidelibus puris, fide et caritate copulatis.'

개혁주의 학술원 Korean Institute for Reformed Studies

"모든 의인"(omnes iusti)을 의미할 뿐이다.[53] 이런 점에서 "신비한 몸"에 대한 그의 생각은 도미니크 수도사 알베르투스의 그것과 큰 차이가 없다.

토마스 아퀴나스(Thomas Aquino)는 교회를 정의하는데 있어서 "교회는 신자들의 모임"(ecclesia = congregatio (coetus, collectio, universitas, societas, collegium) fidelium)이라는 중요한 교회론 공식을 선호했다.[54] 그는 "신비한 몸"이라는 개념 역시 "성도의 연합"(societas sanctorum)으로 이해했다.[55] 그는 교회 전체를 사람의 자연적인 몸과 비교하여 하나의 신비한 몸으로 묘사했다.[56] 아퀴나스는 "신비한 몸"을 "인간의 자연적인 몸"(corpus naturale hominis)과 대비시켰다.[57] 두 개념의 차이에 대해 그는 다음과 같이 설명하고 있다: "인간의 자연적인 몸과 교회의 신비한 몸의 차이는 자연적인 몸의 모든 지체는 동시에 존재하는 반면에 신비한 몸의 모든 지체는 동시에 존재하지 않는다는 점이다."[58] 여기서 아퀴나스는 "그리스도의 신비한 몸"이라는 용어 대신에 "교회의 신비한 몸"(corpus Ecclesiae mysticum)이라는 용어를 사용하고 있다.[59] ""그러나 이 두 용어는 동일한 의미로 사용되는데, 그 이유는 그가 다음과 같이 말했기 때문이다: "교회의 신비한 몸은 사람들로만 구성된 것이 아니라, 천사들도 포함한다."[60] 신비한 몸으로서의 교회의 머리는 그리스도이시다. 교회의 심장은 교회를 불가시적으로 살게 하시고 하나로 만드시는 성령이시다.[61] "신비한 몸"에 대한 아퀴나스의 개념은 단지 모든 장소와 시대를 내포한 불가시적 교회와 연관될 뿐이다. 그는 당대의 다른 신학자들과 같이 "그리스도의 신비한 몸"을 "그리스도의 참된 몸"(corpus Christi verum)과 비교한다.[62]

---

[53] Y. Congar, *Dogmengeschichte* III/3c, 143.

[54] Y. Congar, *Dogmengeschichte* III/3c, 151.

[55] Y. Congar, *Dogmengeschichte* III/3c, 152.

[56] ST 3-q.8-a.1: 'Respondeo dicendum quod, sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, …'

[57] H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 127.

[58] ST 3-q.8-a.3: 'Respondeo dicendum quod haec est differentia inter corpus hominis naturale et corpus Ecclesiae mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra autem corporis mystici non sunt omnia simul: …'

[59] 자신의 책 [신비한 몸. *Corpus Mysticum*], 128 에서 뤼박은 이것을 "진보된 발전의 표시(l'indice d'une évolution avancée.)"로 본다.

[60] ST 3-q.8-a.4: 'Unde corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis.'

[61] ST 3-q.8-a.1: 'Et ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit: capiti comparatur Christus, secundum visibilem naturam, qua homo hominibus praefertur.'

[62] H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 129 n.71.

개혁주의 학술원
Korean Institute for Reformed Studies

종교개혁의 선구자들 가운데 한 사람인 위클리프도 교회를 "예정이라는 영원한 말씀을 통해 교회의 신랑이신 그리스도와 연합된 신비한 몸"으로 정의했다.[63] 그는 "신비한 몸"이라는 개념을 오직 불가시적인 영역에만 속한 그 무엇으로 다루었다.[64] 즉 신비한 몸이란 하나님께서 선택하신 "완전한 집단" (societas perfecta)과 "예정된 신자들의 단체"(universitas fidelium predestinatorum)를 의미하는 것이었다.[65]

중세 후기의 신학자들은 일반적으로 교회를 신비한 몸으로 정의했는데, 그 몸은 "그리스도의 참되고 자연적인 몸"(corpus verum et naturale Christi)과 구분되는 것이다.[66] 당시에는 "그리스도의 성례전적인 몸"(corpus sacramentale Christi)이 참된 몸으로 불리웠고 "교회의 몸"(corpus Ecclesiae)은 신비한 몸으로 불리웠다.[67] 그리고 교황은 그 교회의 머리로 불리웠다.[68] 그것은 교회의 사회화를 의미하는 것이었다. "그리스도의 신비한 몸"이라는 용어와 나란히 사용된 다른 용어는 "신자들의 모임"(congregatio fidelium)이었는데, 이것은 당시에 사용된 전적으로 교회론적 용어였다.[69] 이 두 개념은 교회를 사회화하거나 시민 사회를 교회화하기 위해 사용 되었다. 교회는 점차 "기독교인들의 몸"(corpus Christianorum)라는 독재 구조로 발전해 갔다. 교황은 베드로의 계승자일 뿐만 아니라, 그리스도의 지상 대리자라고 가르쳐 졌다: "그래서 그리스도와 교황은 한 머리를 이루고, 교황은 신비한 몸의 머리이다."[70] "교황은 공회 위에 있다."[71] 신비한 몸으로서의 교회의 불가시성은 로마 카톨릭 교회라는 완전한 가시성 속에 사라져 버렸다. 신앙을 고백하는 개인으로서의 신자는 로마 교회의 집단주의 속에서 더 이상 그 자신의 자리를 찾을 수

---

[63] *Trialogus* iv, 22: 'Vere dicitur ecclesia corpus Christi mysticum, quod verbis praedestinationis aeternis est cum Christo sponso ecclesiae copulatum.' (G. MacGregor, *Corpus Christi*, 34 n.1.에서 인용함. 참고. W. Farr, *John Wyclif*, 23 n.3.)

[64] G. MacGregor, *Corpus Christi*, 34: 'So Wyclif gives to the phrase *corpus mysticum* an essentially different interpretation from that of the corporation theorists. He treats the *corpus mysticum* as belonging to an invisible realm,…' Vgl. W. Farr, *John Wyclif*, 22-32.

[65] G. MacGregor, *Corpus Christi*, 34-35.

[66] Y. Congar, *Dogmengeschichte* III/3c, 140: 'Die Idee vom *corpus Christi (mysticum)* hat sich indes im Hinblick auf die eucharistische Feier unabhängig gemacht: der Ausdruck ist eine selbständige technische Bezeichnung für die Kirche geworden, ähnlich wie man dann im 14.-15. Jh. "heilige Kirche" sagt.'; H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 125-129.

[67] *Mysterium Salutis* 4/1, 418.

[68] Y. Congar, *Dogmengeschichte* III/3c, 106.

[69] Y. Congar, *Dogmengeschichte* III/3c, 139.

[70] Y. Congar, *Dogmengeschichte* III/3c, 179: 'So bilden Christus und der Papst *unum caput*, der Papst ist das *caput* des *Corpus mysticum*!'

[71] Y. Congar, *Dogmengeschichte* III/3c, 182: 'Der Papst steht über den Konzilen: …'

없었다. 스콜라적인 실제주의는 신비한 몸을 가시적 교회와 동일시 하는 일에 크다란 역할을 감당했다.
이와 같은 "그리스도의 신비한 몸"이라는 용어가 종교개혁 시대에도 여전히 교회를 가리키는 용어로 사용 되었으리라고 짐작하는 일은 그렇게 어렵지 않다. 부써와 칼빈 역시 이 중세적 표현을 사용했다. 그러나 그들이 그 용어의 내용을 아무런 비판 없이 통체로 전수 받았으리라고 생각할 수 있는 어떤 이유도 없다.[72]

2-2. "그리스도의 신비한 몸"이라는 개념에 대한 부써와 부써 연구가들의 견해

2-2-1. "그리스도의 신비한 몸"이라는 개념에 대한 부써의 견해

자신의 공관복음서 주석(1527 년)의 마 12:22-30 해설에서 부써는 엡 4:12 을 근거로 교회를 그리스도의 "신비한 몸"으로 묘사했다: "그러나 내[=그리스도]가 그들 가운데 많은 사람들을 다시 깨워 모든 방법으로 사단을 대적하도록 하고 아버지의 나라의 자유를 누리게 하며 탈취한 노획물처럼 내가 택자들로부터 필요에 따라 그들을 나누어 몇몇은 사도로, 몇몇은 선지자로, 몇몇은 복음 전하는 자로, 다른 사람들은 목사와 교사로 세우는데, 그것은 그들 모두로 하여금 나의 신비한 몸을 세우는 일에 봉사하여 성도를 새롭게 하기 위해서 이다."[73]
여기서 부써는 머리이신 그리스도께서 자신의 신비한 몸인 교회를 그가 친히 세우신 봉사자들을 통해 통치하신다는 것을 가르치고 있다. 여기서 부써가 말하는 그리스도의 이 신비한 몸은 단지 불가시적인 교회에만 적용되어서는 안 된다. 왜냐하면 그리스도께서는 자신의 몸인 교회를 세우기 위해 각각의 가시적 교회에 친히 세우신 자신의 봉사자들을 사용하시기 때문이다.
부써는 1550-1551 에 강의한 자신의 에베소서 주석(1562)에서도 교회를 "신비한 몸"으로 설명하고 있다: "교회를 정의함에 있어서 교회는 특성상 몸으로 불리우는데, 거기에 그것을 차별화하는 "그리스도의"가 첨가 된다. 몸이란 존재는 한편으론 자연적이기도 하고, 다른 한편으론 정치적이기도 하지만, 또한 신비한 것이기도 하다. 왜냐하면, 위에서 말한 것처럼, 집단이란 법학자들에 의해서도 몸으로 불리우기 때문이다. 그러나 그들이 집단성을 몸으로 이해하는 것은 회원들 간의 정치적 연합 때문이다. 그러나 그리스도의 지체들 사이의 연합과 일치는 신적이라는 특성으로 인해, 즉 자연적이거나 정치적 연합을 통해서가 아니라

---

[72] 비교. K. McDonnell, 'The Ecclesiology', 545: 'But there is a great difference between the traditional Roman concept of the Mystical Body and John Calvin's concept of the Mystical Body.'

[73] B. Ev. (1536), 304: 'Ex his autem multos ego iam rursum inuito & modis omnibus reluctante Satana, uindico in regnum patris, ac ceu recuperatum spolium, distribuo eos in usum electorum, quosdam faciens Apostolos, quosdam Prophetas, nonnullos Euangelistas, alios pastores & doctores, omnes ad instaurationem sanctorum, in opus administrationis in aedificationem mystici corporis mei, Ephe. 4.' = B. Ev. (1527) II, 126a.

하나님의 성령을 통해 하나로 모였다는 이유로 최상의 것이 되는데, 이것 때문에 그들의 회집이 몸으로 지칭되는 것은 분명 어떤 경우보다도 정당한 것이다. 그리스도께서는 그 몸 안에 사시며, 그 몸은 그리스도 안에서 산다. 이 집단의 모든 차이점과 특성을 이해할 수 있는 것은 오직 "그리스도의"라는 이 단어에 달려 있다."[74] 그리스도의 몸인 교회가 신비한 이유는 그리스도께서 그의 몸 안에 사시고 그 몸이 그리스도 안에 살기 때문이다.

"그리스도의 신비한 몸"으로서의 교회는 부써에게 있어서 그리스도께서 자신의 백성들과 가지시는 교제와[75] 성도들 상호간의 교제를 의미한다. 이것이 바로 영원부터 숨겨진 비밀의 교제"이다.[76] 왜냐하면 이방인이든 이스라엘 사람이든 신자는 모두 오직 그리스도 안에서만 교제를 가질 수 있기 때문이다. 부써는 "교회의 연합(coniunctio Ecclesiae)"에 대해 다음과 같이 언급하고 있다: "여기서 우리가 교회의 연합이 무엇인지 잠시 설명하자면, 첫 번째로 우리는 그리스도 안에서 하나가 되었다는 것이다. 두 번째로 우리는 모든 성도들과 연합되어 있다는 것이다. 그리고 세 번째는 가장 중요한 점인데, 그것은 각자 자신이 무엇을 위해 지음 받았는지, 자신이 무엇을 위해 하나님의 성령의 능력을 받았는지에 따라 행동하는 것이다. 이로 말마암아 하나님께서는 점점 우리 가운데 거하시고 하나님의 거룩함을 좀더 분명하게 보여주시고 영광 받으신다."[77]

그러나 부써는 "신비한 몸"이라는 말로 교회의 실제성을 부인하려고 한 것은 아니다.[78] 모든 택자들의 머리이실 뿐만 아니라 지상 교회의 머리이신 분은 오직 그리스도 한 분 뿐이시다: "즉 그는 우리의 머리이시다. 이 머리로부터 온 몸이 상호 연결 되고 결합 된다."[79]

---

[74] B. Eph. (1562), 37: 'In definitione Ecclesiae, corpus ponitur vt genus, & Christi, additur, quae est differentia. Est autem corpus, aliud quidem naturale, aliud politicum, aliud mysticum. Nam, vt supra dictum est, collegium quoque à iure consultis dicitur corpus. Sed intelligunt illi, propter politicam inter collegas coniunctionem, collegium vocari corpus. Cum vero multo omnium maxima sit inter Christi membra coniunctio, & vnitas: siquidem sunt diuinitus, & per spiritum Dei, non naturali, aut politica affectione in vnum collecti: certe multo magis proprie eorum coetus dicitur corpus, in quo viuit Christus, & ipsum viuit in Christo. Christi:) In hac voce omnes huius collegii differentiae, & propria sunt comprehensa.'

[75] B. Eph. (1562), 36: 'Hic tota ratio corporis consideranda, quae nos maximarum rerum admonent in coniunctione Christi nobiscum, de qua Rom. 12. et infra 5.'

[76] B. Eph. (1527), 72b: '… communio mysterii à saeculis absconditi, …'

[77] B. Eph. (1562), 75: 'Hic interim docemur quae sit coniunctio Ecclesiae, Primo, vt simus vniti in Christo: Secundo, vt simus coniuncti omnibus sanctis: Tertio cum summo ordine, vt quisque id faciat ad quod est factus, & facultates à spiritu Dei accepit, vt deus magis ac magis in nobis habitet, & suam sanctitatem manifestius exhibeat conspicuam & celebrandam.'; 참고. Van 't Spijker, *Ambten*, 333 en idem, 'De kerk bij Bucer', 140.

[78] Van 't Spijker, *Ambten*, 332.

[79] B. Eph. (1527), 87a: 'Is autem caput nostrum est, ex quo omne corpus coagmentatum & compactum, …'

그리스도께서 자신의 몸인 교회의 머리라는 점이 바로 "그리스도의 신비요 비밀"이다.[80] 에베소서 5 장 32 절을 지적하면서 부써는, 마치 바울이 그랬던 것처럼, 그리스도와 그의 교회의 관계를 "큰 비밀"로 본다: "실로 아내와 남편의 관계처럼 우리가 그와 같이 그리스도와 연합 되어 있고 사랑 받는다는 것은 단지 약간 큰 무엇이 아니라, 가장 크고 놀라운 것이다."[81] 왜냐하면 교회는 "그리스도의 살 중의 살이요 그의 뼈 중의 뼈"이기 때문이다.[82] 부써에게 있어서 실로 머리이신 그리스도와 몸인 교회의 관계는 통치와 순종의 관계이다.[83] 비록 그리스도께서 자신의 몸인 교회를 다스리시기 위해 자신의 직분자들을 세우셨음에도 불구하고 그분만이 교회의 수장이시다. 그는 자신의 영이신 성령의 능력으로 날마다 교회를 보존하신다. 하나님의 기적 없이도 교회는 보존될 수 있을 것이다.[84] "그와 같이 교회는 머리를 통해 온 몸이 다스려지는 그리스도의 몸인데, 그것은 그리스도의 성령과 말씀 외에 다른 어떤 것으로도 다스려지지 않는 사람들의 모임인 것이다."[85]

부써는 몸-교회를 한 실체로 본다. 왜냐하면 "성경이 오직 그리스도의 한 몸, 한 신부, 한 나라인 한 교회에 대해서만 말하기" 때문이다.[86] 그럼에도 불구하고 부써는 지상 교회와 천상 교회를 구분한다. "현재의 교회는 선인들과 악인들로 구성되어 있지만, 천상 교회는 단지 택자들로만 구성되어 있다."[87] 천상 교회는 오직 "하나님 앞에(coram Deo)" 있는 반면에 지상 교회는 "사람들 앞에(coram hominibus)" 있다. "왜냐하면 하나님 앞에서 그분의 이 나라로 들어온 자들은 참으로 영적인 생활과 참으로 천상적인 생활을 상고하기 때문이다. 그러나 사람들 앞에서는 사탄이 뿌려놓은 가라지와 뒤섞여 있다. 그 가라지는 결국 세상의 종국에 뽑혀 버리게 된다."[88] 부써에게 있어서 몸으로서의 교회는 한편으론 불가시적이지만,

---

[80] B. Eph. (1527), 69b: 'Mysterium autem & arcanum Christi, …, est, Christum esse caput & principem sanctorum…'

[81] B. Eph. (1527), 9a [sic! 101a] (= B. Eph. (1562), 182): 'Hoc arcanum magnum esse inquit, sed quo ad Christum & Ecclesiam. Vere non magnum tantum sed multo maximum est, nos Christo ita, ut uxor uiro, et iunctos esse et amari.'

[82] B. Eph. (1527), 9a [sic! 101a]: '… carnem esse de carne Christi, & os de ossibus eius, …'

[83] Van 't Spijker, *Ambten*, 331.

[84] Bucer aan Calvijn (pridie Calendas Octobris (30. 9.) 1548), CO 13, 56: 'Petierant nostri ab Imperatore, ut vel aliquas nobis ecclesias relinqueret pro pura religionis administratione: id quod ille pernegavit. Nunc quid facturi sint, novit Dominus. Nonnisi miraculis servari poterimus.'

[85] B. Eph. (1562), 36: 'Sic Ecclesia est corpus Christi, id est congregatio hominum, quae non aliter regitur Christi spiritu, et verbo, quam totum corpus à capite regatur.'

[86] QGT VII, 201: 'Die geschrifft redt nur von einer kirchen, die ein leib, gespons und rich Christi ist, …'

[87] 비교. B. Ps., 95: 'Ecclesia praesens aedificatur ex bonis et malis, sed caelestis ex electis solum.'

[88] MBOL 2, 71 (B. Ioh. 1528): '…, quia vere spiritualem vereque coelestem vitam ii meditantur qui coram Deo in hoc suum regnum pervenerunt. Coram hominibus nanque et sati a Diabolo, mala zizania [Mt 13,25], sese admiscent qui in fine mundi demum omnes eiicientur.'

개혁주의학술원 Korean Institute for Reformed Studies

다른 한편으론 가시적이다.[89] 불가시적인 천상 교회는 역사 속에 가시적으로 실현되기 때문에 결코 이상적인 교회가 아니다. 교회는 반드시 볼 수 있는 것인데, 그 이유는 그 열매로 알 수 있기 때문이다.[90] 이것으로써 "하나는 내적이고 불가시적(einer innerlichen und unsichtbaren)이며 다른 "하나는 외적이고 가시적인(einer usserlichen, sichtbaren)"이라는 "두 개의 공동체 혹은 교회(zweyen gemeynen oder kirchen)"가 존재한다는 견해는 사라지게 된다.[91] 1534 년에 출판된 그의 [교리문답교육서]에서 부써는 교회를 그리스도를 머리로 가진 "하나의 몸(ein leib)"으로 볼 뿐만 아니라, 하나님께서 자신의 자녀들을 세상의 열방으로부터 우리 주 예수이신 자신의 아들에게로 부르시고 모으시는 "모임(versamlung)"으로 본다.[92] 하나님께서는 두 가지 방법으로 자신의 백성을 불러 모으시는데, 하나는 "육적(leiplich)"이고 다른 하나는 "영적(geistlich)"이다: "교사. 어떻게 이 모임이 일어납니까? 육체적입니까, 아니면 영적입니까? 학생. 둘 다입니다. 온 세상 가운데 진실로 그분을 믿는, 믿었던 그리고 앞으로 믿을 모든 사람들은 영적으로 그리스도 안으로 모입니다. 왜냐하면 그들 모두는 한분 그리스도께 접붙여졌으며 그분의 성령으로 살아가기 때문입니다. 교사. 그러나 어떻게 그리스도인들이 육적으로 불러모아져야 합니까? 학생. 성례와 더불어 가르침과 훈계의 말씀으로 그렇게 됩니다. 교사. 왜 그렇지요? 학생. 주님께서 우리를 한 몸의 지체로 삼기를 원하십니다. 그 몸에서 한 사람은 다른 사람을 섬기되 지상적인 것 뿐만 아니라 영적인 것으로도 섬깁니다. 그분은 우리가 서로를 섬기기를 원하시고 그가 주신 은사를 우리의 직임을 통해 서로에게 나누어 주기를 원하십니다."[93] 부써에게 있어서 몸으로서의 교회는 영적이면서 동시에 육적이다. 이점에서 부써의 교회 개념은 그 자신의 길인 "중도(via media)"와 일치한다. 즉 로마교의 교회 개념뿐만 아니라, 재세례파의 교회 개념과도

---

[89] R. Stupperich, 'Die Kirche', 88sq.

[90] QGT VII, 201: '…, ist ein solche kirch und gemeyn gotts gar woll zu sehen, wo sye anderst ist: dan bey den fruchten kennet man den boum [Mt. 7, 16].' 비교. W. van 't Spijker, *Ambten*, 61-62.

[91] QGT VII, 201.

[92] MBDS 6/3, 69-70 (= Reu I, 37).

[93] MBDS 6/3, 70 (= Reu I, 37): 'U. Wie geschicht dise versamlung, leiplich oder geistlich? K. Beder weisen. Geistlich seind in Christo versamlet alle, die in der gantzen welt an in warlich glauben, je geglaubet haben und immer glauben werden. Dann sie alle dem einigen Christo eingeleibet und durch seinen geist leben. U. Wie sollen die Christen aber leiplich versamlet werden? K. Durchs wort der lere und ermanung sampt den heyligen sacramenten. U. Warum daz? K. Der HERR wil uns als glider eins leibs haben, da imer eins dem anderen diene, wie im zeitlichen, also auch im geistlichen. Er wille uns einander underworffen sein und uns seine gaben durch unseren dienst gegen einander mitteylen und außspenden.'

구분되는 교회 개념이라는 것이다.[94] 왜냐하면 재세례파가 가시적 교회를 극단적으로 부인한 반면에, 로마교의 가르침은 가시적 교회를 절대적인 것으로 만들기 때문이다. 부써는 자신의 교회론에서 로마교의 독재와 집단주의 뿐만 아니라, 재세례파의 개인주의와 완전주의, 그리고 영성주의를 배제한다.[95]

부써는 몸-교회를 "실패하지 않는 승리하는 교회"로 부른다. 그러나 동시에 "주 그리스도 안에서 사는 그리스도의 참된 지체들로 구성되어 있는 싸우는 교회"로도 부른다.[96] 부써가 지상 교회를 "승리하는 교회(ecclesia triumphans)"가 아니라, "싸우는 교회(ecclesia militans)"로 보기 때문에 지상 교회는 실로 실패할 수 있고 때론 실패하기도 한다. 왜냐하면 초대교회인 갈라디아 교회와 고린도 교회가 보여 준 것처럼 그리스도의 참된 지체를 가진 견고한 참된 교회조차도 때로는 바른 길로 걸어가지 못하는 일은 얼마든지 발생할 수 있기 때문이다.[97]

이런 점들을 고려해 볼 때 부써 교회론의 핵심은 교회를 가시적이면서 동시에 불가시적인 "그리스도의 신비한 몸"으로 보는 그의 사상 속에 들어 있다고 결론 내릴 수 있을 것이다.[98]

---

[94] R. Stupperich, 'Die Kirche', 96: 'Als Bucer sich von beiden Extremen, der päpstlichen Tyrannei und dem jede Form des Gemeinschaftslebens sprengenden Individualismus der Schwärmer abgrenzte, hat sich ihm der eigene Kirchenbegriff immer mehr geklärt. Sein Weg führt ihm zwischen beiden Abwegen hindurch.'; J. Courvoisier, *La notion d'Église*,5: 'Le premier adversaire que Bucer rencontra sur son chemin, abstraction faite de l'opposition catholique romaine, fut le mouvement anabaptiste.'; over Bucers afwijziging van het anabaptistische kerkbegrip, ibidem, 13: 'En revanche Bucer s'oppose aux Anabaptistes par l'affirmation de la prédestination et de la nécessité d'une Église multitudiniste. L'Église populaire était pour lui la chose essentielle, l'âme même de toute vie sociale, et l'autorité civile, tenant son pouvoir d'enHaut était appelée, comme l'Église, à bâtir le royaume de Dieu. Enfin, Bucer n'admet pas les sectes, non qu'elles ne puissent avoir en elles une part de vérité, mais parce qu'en se séparant, leurs membres anéantissent le principal commandement du Christ: le commandement d'amour, et détruisent ainsi le corps de Christ.'; 비교. G. Anrich, *Bucer*, 37.

[95] 비교. B. Eph. (1562), 46: 'Argumentantur: Christus est in medio suae ecclesiae, ergo ea non errat. Respondeo: Quod Christus de praesentia sua vniuersae ecclesiae promisit: idem promisit, & singulis, & idem illis praestat. Lege Luc. 2. Ioan. 14. 16, Rom. 8. Gal. 4.'

[96] B. Eph. (1562), 45: 'Est enim triumphans ecclesia, quae non errat: est rursus militans ecclesia, quae constat veris Christi membris, in Christo Domino viuentibus.'

[97] B. Eph. (1562), 46: 'Vera quoque constans veris Christi membris, aliquando in negocio etiam Euangelii non recte incedit, & si ea non errat, ita, vt in errore perseueret, vt exemplum Galat. & Corinth. docet: …'

[98] W. van 't Spijker, 'De kerk bij Bucer', 138: 'Bucer verwijst naar het mystieke lichaam van Christus als definitie van de kerk, …'; 비교. idem, 'Geest, Woord en Kerk', 89. Wij ook moeten met Bucer bidden om dit 'mysterium Christi' goed te verstaan: 'Adsis nobis Domine Iesu, vt intelligamus mysterium corporis tui, quo vere nostram conditionem, complexionem, & consociationem teneamus: vt reformemus nos, & tantum communicemus verae Ecclesiae, & credamus, ac ad aedificationem regni tui pro nostris facultatibus cooperemur.' (B. Eph. (1562), 94).

"그리스도의 교회는 그리스도의 성령과 말씀을 통해 세상으로부터 그 분께로 모이고 연합되는 자들의 모임이요 교제이다. 그래서 그들은 한 몸이고 동시에 서로 지체가 된다. 그들 각자는 몸 전체와 모든 지체를 세우기 위해 자신의 고유한 직분과 직임을 가진다."[99] 이런 의미에서 그리스도의 몸인 교회는 불가시적 일뿐만 아니라, 가시적이다. 왜냐하면 그리스도께서는 자신의 백성을 세상으로부터 불러 모으시되, 자신의 성령을 통해서 뿐만 아니라, 가시적 교회의 가장 중요한 표지인 자신의 말씀을 통해서도 그렇게 하시기 때문이다. 부써는 동시에 천상과 지상에 존재하는 교회를 "한 몸"으로 보았다. 그리스도의 몸인 교회 속에서 그리스도인들은 그리스도와 교제를 나누며 상호간의 교제도 나눈다. 그래서 이 교회를 우리는 이렇게 부른다: "말씀의 교회, 성령의 교회, 그리스도를 신뢰하는 믿음의 교회, 성찬의 상호 교제 속에서 드러나는 사랑의 교회."[100]

비록 부써가 그 용어를 두 번 밖에 사용하지 않았지만, "그리스도의 신비한 몸"이 그의 교회론의 중심이다. 그리스도만이 자신의 성령을 통해 자신의 몸인 교회를 살게 하고 다스리며 보호하신다. 왜냐하면 그가 교회의 유일한 머리이시기 때문이다. 그는 자신의 말씀을 통해 자신의 지체인 신자들을 먹이신다. 비밀이란 그리스도께서 교회의 머리라는 사실이다. 그러므로 비밀이란 그리스도인들과 그리스도의 교제 뿐만 아니라, 그분 안에서 성도들 상호간의 교제 또한 비밀이다. 천상과 지상의 교회는 그분 안에서 하나님의 성령과 말씀을 통해 세워지는 것이다.

2-2-2. "그리스도의 신비한 몸"이라는 개념에 대한 부써 연구가들의 견해

아우구스트 랑(August Lang)은 부써가 경건을 가르치는 "하나님의 교회"와 위선자들을 포함한 "외적인 교회"로 구분한다고 보았다.[101] 랑은 부써가 루터의 교회론, 즉 교회를 "신자들의 공동체"(Gemeinschaft der Gläubigen)로 보는 것과는 달리, 교회를 "택자들의 수"(numerus electorum)로 정의한 것에 근거하여 그의 개혁 초기의 교회론이 결정적으로 선택론과 연결된 반면에, 부써의 이와 같은 초기의 이상적 교회개념이 후에 성례를 은혜의 수단으로 새롭게 강조하고 성례 집행을 위해 세워진 직분의 필연성을 강조함에 따라 변화되었다고 주장한다.[102]

개혁주의학술원 Korean Institute for Reformed Studies

---

[99] MBDS 7, 98-99 (Von der waren seelsorge. 1538): 'Die Kirch Christi ist die versamlung und Gemeinde deren, die in Christo unserem Herren durch seinen Geist und wort also von der welt versamlet und vereinbaret sind, das sie ein leib sind und glider durch einander, deren jedes sein ampt und werck hat zu gemeiner besserung des gantzen leibs und aller glider.' 비교. 라틴어 번역 in TA, 267.

[100] W. van 't Spijker, , 'Bucers oecumenisch streven', 19.

[101] A. Lang, *Der Evangelienkommentar*, 178.

[102] A. Lang, *Der Evangelienkommentar*, 176-189. 부써의 후기 교회론에 대해서는 다음 동일한 책 298-316 참고.

자끄 꾸르부와지에르(Jaques Courvoisier)는 부써가 이미 종교개혁 초기인 1523-24 년에 택자들의 교제로서의 교회라는 개념 뿐만 아니라, 그리스도께서 머리이신 몸인 교회의 개념을 가지고 있었다고 지적하고 있다.[103] 그의 이와 같은 정당한 지적에도 불구하고 부써가 교회의 외적인 활동을 표현하기 위해 "나라"라는 용어를 사용한 반면에, 내적인 교회를 정의하기 위해, 그리고 교회의 내적인 삶을 강조하기 위해서는 "그리스도의 몸"이라는 용어를 사용했다고 생각한 점에서 꾸르부와지에르의 견해는 수정되어야 한다.[104]

로베르트 쉬투페리히(Robert Stupperich)는 부써 교회론의 열쇠 용어로서 "그리스도의 몸"을 강조하고 있다: "그리스도의 몸에 대한 사상은 부써에 의해 특별히 두각을 나타내고 생명력을 얻게 된다. 그 사상을 통해 그는 교회의 의미를 깨닫게 된다. 이러한 본질적인 특성이 그의 교회개념에 지배적이다: '그리스도께서 성도들의 머리라는 것이 그리스도의 신비이다.'"[105]

토마스 토랜스(Thomas F. Torrance)는 부써가 하나님 앞에 있는 교회를 가리킬 때는 "그리스도의 몸, "그리스도의 신부", 혹은 "선한 목자의 양떼"라고 표현하고, 인간의 일시적인 일상과 관련해서는 "기독교 사회(societas Christian)"라는 표현을 사용하고, 국가와 구별되는 교회를 가리킬 때는 "공동체(communio)"라는 단어를 사용했는데, 그 단어에는 "성도들의(sanctorum)", "신자들의(fidelium)", "택자들의(electorum)", "중생자들의(renatorum)"

---

[103] J. Courvoisier, *La notion d'Église*, 56: 'Nous avons donc déjà, dans les années 1523-24, cette conception de l'Église, communauté des élus, identique au corps dont Christ est la tête (Eph. I).' 루터와 부써의 교회 개념을 비교해 볼 때 그와 같은 부써의 교회론은 그 자신의 고유한 사상이라고 꾸르부와지에르는 생각한다. 이러한 그의 판단은 옳은 것이긴 하지만, 그것은 단지 부써가 몸의 지체 하나 하나보다는 전체로서의 교회에 우선권을 부여하지 않는다는 것을 인정할 때만이 정당하다. 참고. 63: 'C'est cette notion de l'Église corps de Christ qui différencie à l'origine les Réformés des Luthériens, comme le remarque M. Schlatter. Dès l'abord, Bucer prend donc l'ideé de l'Église d'un tout autre côté que Luther, qui la définit par la prédication de la Parole et l'administration des sacrements. Là où Bucer voit l'ensemble des croyants, Luther voit des croyants individuels reliés d'une façon invisible et purement spirituelle.'

[104] J. Courvoisier, *La notion d'Église*, 69-70: 'Mais, l'Église corps de Christ, étant par définition sans tache, peut elle être identifiée avec ce que nous appelons par extension, l'Église visible? Bucer nous répond en citant la Bible et en faisant intervenir la notion du Royaume. Alors qu'il définit l'Église du dedans, et comme pour exprimer le sens de sa vie interne, par l'expression: corps de Christ, il définit[70] l'activité extérieure de cette Église, par laquelle elle manifeste l'élection et la réprobation des uns et des autres, et rassemble les uns en écartant les autres, par l'expression: royaume.'

[105] R. Stupperich, 'Anschauungen von der Kirche', 136: 'Der Gedanke vom Leibe Christi wird von Bucer in seiner ganzen Größe verspürt und lebendig gemacht. An ihm gewinnt Bucer das Bewußtsein von der Bedeutung der Kirche. Dieser Wesenszug bleibt in seinem Kirchenbegriff herrschend. "Mysterium … Christi, … est, Christum esse caput sanctorum…".'

등과 같은 말이 첨부되었고 지적한다.[106] 그러나 이러한 토랜스의 구분은 근거가 없다. 또한 그는 부써의 교회론을 평가함에 있어서 부써가 교회를 "그리스도의 살아 있는 몸(the living Body of Christ)"으로 비유하기 보다는, 오히려 "신비한 몸(corpus mysticum)"으로 비유한다는 사실을 전혀 고려하지 않기 때문에, 개혁파 교회론까지 정당하게 평가하지 못하는 우를 범하고 있다.[107]

고트프리트 함만(Gottfried Hammann)은 부써의 교회론을 매우 넓고 깊게 연구한 저술을 1984 년에 출판했는데,[108] 여기에는 부써의 교회론적인 용어인 "그리스도의 몸"에 대한 상세한 분석도 제공된다. 저자는 "그 표현이 교회를 정의하기 위한 기술적인 용어 이상의 것, 즉 교회의 본질적인 요소를 규정하기 위한 것"이라고 바르게 지적하고 있다.[109] 그러나 안타깝게도 함만은 부써가 각각의 지체보다 전체로서의 교회에 우선권을 둔다고 오판하고 있다.[110] 그는 이것에 근거하여 "연대 책임(responsabilité collective)"과 "연대성(solidarité)"에 대한 개념을 쉽게 도출해 낸다.[111] 하지만 부써는 "우주적 교회와 교회 각 지체(ecclesia

---

[106] T.F. Torrance, *Kingdom and Church*, 79: 'When Butzer thinks of the Church before God, in terms of the Gospel, he regularly speaks of it as the Body of Christ, the Bride of Christ or the flock of the Good Shepherd; when he thinks of the Church in relation to the daily temporal affairs of men, he tends to use expressions such as '*societas Christiana*'; but when he thinks of the Church *vis-à-vis* the State he generally adopts the word '*communio*', adding to it '*sanctorum*', '*fidelium*', '*electorum*', '*renatorum*', etc.'

[107] T.F. Torrance, *Kingdom and Church*, 78 n.5: 'The Reformed Churches had to fight for this doctrine against the Roman conceptions of the Church as absolute institution and corpus mysticum.'

[108] G. Hammann, *Entre la secte et la cité*. 이 책은 스트라스부르크 종교개혁가의 교회론에 대한 필수적인 안내서이다. 이 책의 독일어 번역서는 1989 년에 다음과 같은 제목으로 출판 되었다: *Martin Bucer zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft*.

[109] G. Hammann, *Entre la secte et la cité*, 149: 'L'expression est plus qu'un terme technique pour définir l'Église, elle permet de cerner sa manière d'être, …'; Vgl. C. Augustijn, 'Bucer's ecclesiology', 112: 'For Bucer the church is in essence the body of Christ – the phrase is much more than a metaphor – …' en G.J. van der Poll, *Bucer's Liturgical Ideas*, 58: 'Discussing the Pauline image of the corpus Christi, he concludes that we cannot merely speak of a simple metaphor, but of the symbol of a powerful reality.'

[110] G. Hammann, *Entre la secte et la cité*, 153: 'Partant de la notion de "corps du Christ" dont l'Église est la mystérieuse réalité, mais aussi le véritable lieu de réalisation sur terre déjà (quoique de manière imparfaite), Bucer en déduit la priorité du communautaire dans l'Église. … Mais comment dès lors se répercutera-elle, cette priorité, sur la réalité ecclésiale concrète? La réponse peut se résumer ainsi: en subordonnant l'existence individuelle du croyant à celle du corps de l'Église, dans tous les secteurs de la vie quotidienne. L'a priori communautaire pousse Bucer à une application terre à terre du principe.'

[111] G. Hammann, *Entre la secte et la cité*, 156. 함만의 이러한 해석은 사회철학적 혹은 종교사회학적 개념인 "몸-이론"과 그렇게 먼 것처럼 느껴지지 않는데, 그 이론의 기초는 이미 유기성에 대한 칸트의 개념인

universa et singula membra ecclesiae)" 둘 다를 중시한다. 그는 결코 둘 중 하나를 다른 하나를 위해 희생시키고 싶어하지 않는다. 반대로 그 종교개혁가는 집단주의로 기울거나 개인주의로 기우는 것을 거부한다. 이런 점에서 "공동체적인 것은 개인적인 것을 능가한다"는[112] 함만의 설명은 부써의 의도를 넘어선다.[113] 왜냐하면 부써의 교회 개념인 "신비한 몸"은 사회철학적인 혹은 종교사회학적인 "몸-이론"과는 전혀 다른 것이기 때문이다. 즉 그리스도의 몸의 각 지체가 몸인 우주적 교회에 속한 것이긴 하지만, 개체로서 각 지체는 유일한 교회의 머리이신 그리스도께 종속되는 것이지 전체로서의 교회(=몸)에 종속되는 것이 아니기 때문이다.

한편 부써의 교회 개념인 "그리스도의 몸(corpus Christi)"과 "그리스도의 나라(regnum Christi)"와 관련하여 그리스도의 몸으로서의 교회가 "영적(spirituelle)"이요 "불가시적인(invisible)" 반면에 그의 나라로서의 교회는 "외적 공동체(la communauté externe)"라고 보는 함만의 판단은 꾸르부와지에르의 견해와 큰 차이가 없다.[114]

2-3. "그리스도의 신비한 몸"에 대한 칼빈과 칼빈 연구가들의 견해

2-3-1. "그리스도의 신비한 몸"이라는 개념과 칼빈의 교회론

"신비[mysterium, arcanum]" 혹은 "신비한[mysticus, arcanus]"이란 단어들은 칼빈의 저서에게 자주 나타난다. 이 단어들은 그의 신학에서 매우 중요한 위치를 차지한다. 왜냐하면 그가 우리의 구원과 관련된 모든 것을 "신비"로 보기 때문이다: "이러한 구원에 있어서 신비가 아닌 것은 아무 것도 없다."[115] 비록 하나님의 구원의 비밀이 그분의 말씀인 성경에 이미 계시되었지만,

---

"유기체(organisierte Körper)"이고, 칸트 이후에 몇몇 신학자들이 이 개념을 바울이 사용한 "그리스도의 몸(corpus Christi)"이라는 용어에 적용하게 되었다. 참고. A.C.N.P. Leys, *Ecclesiological Impacts*, 8-11; W. Robinson, *The Christian Experience*, passim; F. Malmberg, *Één lichaam en één Geest*, 61sq; H. Ridderbos, *Paulus*, 33sq; J. Byun, *The Holy Spirit*, 91sqq.

[112] G. Hammann, *Entre la secte et la cité*, 153-157.

[113] 부써가 지체 개개인에 대해 강조한 부분에 대해서는 다음 참고. B. Eph. (1562), 39: 'Et valde est absurdum illud, quod plerique de Ecclesia loquentes, sensum omnem communem abiiciunt: neque cogitant de singulis eius membris, sed tanquam inanem ideam eam praedicant: & tamen quicquid Ecclesiae tribuitur, ideo tribuitur illi, quia singulis de Ecclesia tribuitur. Et schola talis censenda est, quales sunt scholastici: & ciuitas talis est, quales sunt ciues.'

[114] G. Hammann, *Entre la secte et la cité*, 160 en 163.

[115] CO 5, 339 (Catechismus. 1538): 'Sed nihil est in ipsa redemptione quod mysterio careat.'; OS I, 398 (Introduction et Confession de Foy. 1537 = CO 22, 54): 'Mais il ny a rien en celle redemption qui soit sans mystere.'

아무도 그 비밀을 성령의 가르치심 없이는 이해할 수 없다.[116] 그 비밀의 핵심은 바로 그리스도이시다. 신자들은 단지 성령의 선물인 믿음을 통해서만 그를 구세주로 받아들이게 된다. 그들의 구원에 필수적인 모든 것이 신자들에게 알려지는 것은 사실이지만, 그럼에도 불구하고 그들조차도 "하나님의 신비들(mysteria Dei)"을 모조리 다 알 수는 없다. 왜냐하면 그들 역시 "지금은 여전히 거울을 통해 희미하게 보지만 잠시 후에는 얼굴과 얼굴을 대면할 것"(1 Cor. 13:12)이기 때문이다. "복음의 신비(mysterium evangelii)"로서의 그리스도는 이미 알려졌지만, 아직도 충만하게 알려진 것은 아니다. 그리스도께서 재림하실 바로 그 때 모든 불분명한 것들은 분명해질 것이다.

부써처럼 칼빈 역시 교회를 "그리스도의 신비한 몸"으로 정의한다. 칼빈은 그의 [기독교강요] 초판(1536)에서 우주적인 교회를 "그리스도의 신비한 몸"으로 묘사한다: "몸의 지체들이 상호간의 교제를 통해 서로 모든 것을 나눌 때 조차도 그들은 각기 자신의 고유한 은사와 독특한 사역을 갖는다. 왜냐하면 이미 말한 것처럼 그들은 한 몸으로 소집되고 연합되기 때문이다. 이것이 우주적인 교회, 즉 그리스도의 신비한 몸이다."[117] 그리고 1537 년에 출판된 [제네바 신앙고백서]에서도 "그리스도의 몸(corpus Christi)"으로 묘사된 교회가[118] "여기 우리 앞에 세워진 것은 그와 같이 모든 택자들이 믿음의 끈을 통해 한 교회와 교제로, 그리고 하나님의 한 백성으로 연합되어 있다는 것을 우리가 확신하도록 믿게 하기 위함이다. 우리 주 그리스도께서 한 몸과 같은 그 교회의 지도자요 군주요 머리이시다."[119] 모든 신자는 그리스도의 이 한 몸에 소집되고 연합된다.[120] 그러므로 칼빈은 그리스도인들을 "그리스도의

---

[116] OS I, 243: '... spiritu illo ..., quo solo docente mysteria Dei perspiciuntur.'

[117] OS I, 92 (= CO 1, 77-78. Inst. 1536): '…; quemadmodum unius corporis membra[78] quadam communitate inter se omnia participant, sunt nihilominus suae singulis peculiares dotes distinctaque ministeria; nam, ut dictum est, in unum collecti ac compacti sunt corpus. Haec est ecclesia catholica, corpus Christi mysticum (Eph. 1).' "그리스도의 신비한 몸(corpus Christi mysticum)"이라는 용어는 1536 년에 출판된 칼빈의 [기독교강요] 초판에는 나타나지만, 그 이후 1539 년도의 두 번째 판부터 1559 년의 최종판에 이르기 까지 나타나지 않는다. 그럼에도 불구하고 본질적으로 [기독교강요] 초판에 나타난 "그리스도의 신비한 몸"이라는 칼빈의 교회론은 최종판에 이르기까지 결코 변하지 않았다. 이 후의 판에 계속해서 나타나는 "신자의 어머니로서의 교회"와 "불가시적 교회와 가시적 교회", 그리고 "참된 교회와 거짓 교회" 등의 개념들은 그리스도를 머리로 모신 "그리스도의 신비한 몸"으로서의 교회 개념을 통해 더욱 잘 이해할 수 있다.

[118] OS I, 415 (= CO 22, 72. l.t. CO 5, 353): '… lEglise est le corps de Christ, …'

[119] OS I, 400-401 (= CO 22, 57. l.t. CO 5, 341): '… lEglise laquelle nous est icy proposee a croire a ceste fin que nous ayons[401] confiance que tous eleuz par le lyen de la foy sont conioinctz en une Eglise et societe et en un peuple de Dieu, duquel Christ nostre Seigneur est le conducteur et prince et chief comme dun corps, ...'

[120] OS I, 92 (= CO 1, 78. Inst. 1536): '…; nam, ut dictum est, in unum collecti ac compacti sunt corpus.'

숨겨진 영적 몸"이라 부른다.[121] "신비한 몸"인 교회는 "우리와 그리스도 사이의 연합(unio inter nos et Christum)"을 의미한다.[122] 즉 "우리가 그리스도와 더불어 갖는 신비한 교제"를 의미한다.[123] 이러한 "신비한 연합(unio mystica)"은 신비주의자들의 개념과 구분되어야 한다. 왜냐하면 칼빈은 결단코 이 개념을 그리스도와 그의 백성의 본체론적인 연합 혹은 혼합을 의미하는 것으로 사용하지 않고 다만 "그리스도와 교회의 영적 연합(spiritualis Christi unio cum Ecclesia)"과[124] "큰 비밀(magnum arcanum)"라 불리우는 "그리스도와 교회의 결합(spiritualis Christi et Ecclesiae coniunctio)"을 의미하는 것으로 사용했기 때문이다:[125] "그리고 그리스도께서 우리를 만드시기 위해 친히 자신의 갈비뼈를 빼내었다는 것은 참으로 큰 비밀이 아닐 수 없다. 그러므로 그가 강하실 때 그는 우리가 그의 힘으로 강해지도록 하기 위해 스스로 약해지기를 원하셨는데, 그 결과 더 이상 우리가 스스로 사는 것이 아니라 그분이 우리 속에 살게 되었다."[126]

칼빈이 그의 생애와 사역 과정에서 설교가 선포되고 성례가 시행되는 가시적 교회에 대한 관심이 점점 증가한 것은 사실이다. 그러나 결코 이것이 그리스도 안에서 선택되고 그리스도와의 신비한 교제 안에서 성령을 통해 살아가는 자들로 구성된 불가시적 교회에 대한 그의 관심이 줄어들었다는 것을 의미하는 것은 아니다.[127] 1539 년 판 [기독교강요]에서 칼빈은 처음으로 "가시적 교회"라는 용어를 긍정적이 의미로 사용한다: "참으로 가시적 교회에 대해서는 우리의 지식의 한계 내에서 볼 때 이제 그 교회에 대한 판단이 어떠해야 하는지 말할 단계이다. 주님께서는 자신의 교회를 아는 것이 우리에게 중요하기 때문에 그 교회를 확고한 표지들로 우리에게 가르치셨다. 바울이 증거한 것처럼 자신의 백성이 누구인지를 아는 것은 하나님 자신만의 특권이다."[128] 가시적 교회와 연관된 이 표지(nota 혹은

---

[121] CO 49, 501 (Comm. 1 Cor. 12:12): 'Verum ister Christianos longe alia est ratio: neque enim corpus politicum duntaxat efficiunt: sed sunt spirituale et arcanum Christi corpus: …'

[122] COE 16, 273 (= CO 51, 226. Comm. Ef. 5:31).

[123] COE 16, 271 (= CO 51, 225. Comm. Ef. 5:29): 'Et est locus insignis de mystica communicatione, quam habemus cum Christo.'

[124] COE 16, 272 (= CO 51, 226. Comm. Ef. 5:31).

[125] COE 16, 273 (= CO 51, 226. Comm. Ef. 5:32).

[126] OS I, 221 (= CO 1, 194. Inst. 1536): 'Et sane vere magnum mysterium est, quod sibi Christus costam detrahi passus est, unde formaremur; hoc est, cum fortis esset, debilis esse voluit, ut illius fortitudine roboraremur, ut iam non modo vivamus ipsi, sed ille vivat in nobis.'

[127] COE 16, 273 (= CO 51, 226. Comm. Ef. 5:31): '…, sed quia Spiritus sui virtute nos in corpus suum inserit, ut vitam ex eo hauriamus.'

[128] CO 1, 542: 'Enimvero de ecclesia visibili, et quae sub cognitionem nostram cadit, quale iudicium esse debeat, nunc est dicendi locus. … Dominus enim certis notis, et quasi symbolis, ecclesiam suam nobis designavit, quatenus ipsam agnoscere nostra interest. Haec quidem singularis est Dei… praerogativa, nosse qui sui sint, ut testatur Paulus.'

symbola)에 대해 칼빈은 이미 그의 [기독교강요] 초판에서 다음과 같이 설명하고 있다: "비록 누가 교회에 속하고 속하지 않는지를 개적으로 판단하는 일은 하나님의 판단이 아직까지 우리에게 알려지지 않았기 때문에 불가능하겠지만, 그럼에도 불구하고 하나님의 말씀이 순수하게 선포되고 청취 될 뿐만 아니라, 그리스도께서 제정하신 대로 성례가 집행되는 것을 우리 눈으로 확인할 수 있는 곳에서 우리가 하나님의 교회가 존재한다는 것에 대해서는 어떤 애매모호함도 없다."[129]

자신의 [기독교강요] 최종판(1559)에서 칼빈은 사도신경에 나오는 "교회를 믿으며(credere Ecclesiam)"라는 부분이 불가시적 교회와 가시적 교회 둘 다와 연관된 것으로 본다:[130] "사도신경에서 우리가 교회를 믿는다고 고백하는 부분은 단지 우리가 지금 다루고 있는 가시적 교회와만 연관된 것은 아니라, 모든 하나님의 택자들과도 연관된다. 그 택자들의 수에는 심지어 죽은 자들도 포함되어 있다."[131] 여기서 칼빈은 "성도의 교제(sanctorum communicatio)"라는 개념을 "외적인 교회(externa ecclesia)"와 연결시킨다.[132] 칼빈이 교회의 가시적 요소를 성도의 교제에서 찾는 것은 이상한 일이 아니다. 왜냐하면 그에게 있어서 교회란 처음부터 교제공동체요, 은사공동체요, 열방으로부터 불러모은 신자의 모임이기 때문이다.[133] 이 성도의 교제의 기초는 "그리스도와의 신비한 연합과 교제(unio communioque mystica cum Christo)"이다. 이 "신비한 연합"은 언제나 역사 속에서 "성도의 교제"를 통해 실현된다.

---

[129] OS I, 91 (= CO 1, 77. Inst. 1536): 'Quanquam autem, dum adhuc incertum est nobis Dei iudicium, censere singulatim non licet, qui ad ecclesiam pertineant nec ne, ubi tamen cunque verbum Dei sincere praedicari atque audiri, ubi sacramenta ex Christi instituto administrari videmus, illic aliquam esse Dei ecclesiam nullo modo ambigendum est; …'

[130] 참고. S. Schoch, *Calvijn's beschouwing over kerk en staat*, 41sq.

[131] OS V, 2 (= CO 2, 746. Inst. IV.1.2): 'In Symbolo, ubi profitemur nos credere Ecclesiam, id non solum ad visibilem, de qua nunc agimus, refertur, sed ad omnes quoque electos Dei, in quorum numero comprehenduntur etiam qui morte defuncti sunt.'

[132] OS V, 4-5 (= CO 2, 747. Inst. IV.1.3.): 'Quanquam articulus symboli ad externam quoque Ecclesiam aliquatenus pertinet, ut se quisque nostrum in fraterno consensu cum omnibus Dei filiis contineat; Ecclesiae deferat[5] quam meretur authoritatem; deinque se ita gerat ut ovis ex grege. Atque ideo adiungitur sanctorum communicatio; …'

[133] OS I, 91-92 (= CO 1, 77-78. Inst. 1536): '...; sed huc spectat fidelium communitas, quod omnia huiusmodi bona tum spiritus tum corporis, quatenus aequum est quantumque usus postulat, benigne et qua debent caritate, inter se communicant. Et sane quidquid donorum Dei uni obtigit, eius omnes vere fiunt[92] participes, tametsi Dei dispensatione id uni peculiariter datum est, non aliis (Rom. 12. 1 Cor. 12); quemadmodum unius corporis membra[78] quadam communitate inter se omnia participant, sunt nihilominus suae singulis peculiares dotes distinctaque ministeria; nam, ut dictum est, in unum collecti ac compacti sunt corpus.'

칼빈에게 있어서 불가시적 교회와 가시적 교회는 서로 "구분되지만, 분리되지는 않는(distinctae, sed non separatae)" 것이다. 그러나 이 구분 역시 변증법적인 구조나[134] 양면성으로[135] 특징지울 수는 없는데, 이유는 칼빈의 강조점이 그것을 구분하는 것에 있는 것이 아니라, 한 몸으로서의 교회의 내적이면서 동시에 외적인 통일성에 있기 때문이다. 그의 교회론에서 우리는 교회의 불가시성과 가시성에 대한 어떤 날카로운 구분도 발견할 수 없다.[136] "부가시적 교회와 가시적 교회(ecclesia invisibilis et visibilis)"라는 한 쌍의 개념은 단순히 사람의 인식론적인 문제와 연관된 것이다. 왜냐하면 가시적 교회는 "우리의 눈으로 인식되는 교회의 표면(conspicua oculis nostris ecclesiae facies)"인 반면에 불가시적 교회는 "하나님의 눈에만 인식되기(solius Dei oculis conspicua)" 때문이다.[137] 우리는 칼빈이 이와 같은 교회에 관한 역사적 용어를 사용하되, 한편으로는 로마 카톨릭의 "집단주의"에, 다른 한편으로는 당대의 재세례파와 영성주의자들의 "개체주의"에 대항하기 위해 사용한 것으로 생각해 볼 수 있다.[138] 그는 개혁 초기부터 그의 생애 마지막까지 이 두 진영은 그가 싸워야 했던 대상이었다.

부써의 영향으로 가시적 교회에 대한 설명이 점차 상세하고 구체적으로 진행된 것은 사실이다.[139] 하지만 순수한 설교와 순수한 성례 집행을 통해 구분되는 가시적 교회에 대한 그의 관심의 증가가 결코 그리스도 안에서 선택되고 그리스도와의 신비한 연합을 통해 살아가는 불가시적 교회에 대한 칼빈의 강조가 무디어졌다는 것을 의미하는 것은 아니다.[140] 초지일관 칼빈의 교회론의 불변적인 원리는 그리스도의 몸인 참된 교회의 통일성이다. 자신의 백성들을 위해 죽으시고 부활하시고 승천하신 그리스도께서는 지금도 자신의 성령을 통해 그들을 다스리신다. 그러므로 칼빈의 교회론의 발전에 있어서 그의 강조점이 불가시적

---

[134] 이런 점에서 칼빈의 교회론에서 "가시적 교회와 불가시적 교회(l'Eglise visible et l'Eglise invisible)"를 구분할 때 "변증법적인 원리(de principe dialectique)"가 발견 될 수 있다는 꾸르부와지에르의 판단은 거부되어야 한다. J. Courvoisier, 'La dialectique', 348.

[135] 반대. C. Graafland, *Kinderen van één moeder*, 21.

[136] W. Kolfhaus, *Christusgemeinschaft*, 86sqq.

[137] OS V, 12 (= CO 2, 753. Inst. IV.1.7.).

[138] A. Lecerf, 'La doctrine de l'Église', 257; P.J. Richel, *Het kerkbegrip van Calvijn*, 64sq; G.S.M. Walker, 'Calvin and the Church', 223.

[139] J. Bohatec, *Calvins Lehre*, 278; F. Wendel, *Calvin*, 104; A. Ganoczy, *Calvin*, 149-165; C. Veenhof, *Volk van God*, 330; W. van 't Spijker, 'Bucer's influence on Calvin', 40.

[140] T. George, *Theology of the Reformers*, 237: 'It is true that in successive editions of the *Institutes* Calvin's discussion of the visible church was greatly expanded, eventually achieving the status of an entire book. However, this was *not* done at the expense of emphasis on the invisible church. The two poles of Calvin's ecclesiology, divine election and the local congregation, are held together in the closest possible connection, frequently in the same sentence.'

교회로부터 가시적 교회로 이동되었다고 보는 몇몇 현대 신학자들의 주장은 부당하다.[141] 칼빈의 교회론의 발전은 강조점의 변화에서가 아니라, 다만 역사적 순간의 구체적인 상황이 요구하는 것에 따른 좀더 확대되고 상세한 설명에서 찾아볼 수 있을 것이다. 칼빈의 교회론은 1536 년의 [기독교강요]에서 이미 확고 부동하게 확립되어 있다.[142] 비록 칼빈을 연구하는 대부분의 신학자들이 칼빈의 교회개념 가운데 그리스도의 몸이 중요한 역할을 했다고 인식하고 있음에도 불구하고 칼빈의 교회론을 취급함에 있어서 "그리스도의 신비한 몸"에 대한 이해는 부족하다. 반대로 몇몇 현대 칼빈 연구가들은 칼빈이 우주적 교회를 그리스도의 신비한 몸으로 묘사했다는 사실에 큰 비중을 두고 있다. 하지만 그들 가운데 대부분은 신비한 몸인 교회를 부당하게 다루거나 불행하게도 그것을 단지 교회의 불가시성에만 적용한다.

2-3-2. "그리스도의 신비한 몸"이라는 개념에 대한 칼빈 연구가들의 평가

칼빈의 교회론에 대한 역사적 발전을 추적한 테오도르 베어더만(Theodor Werdermann)의 연구는[143] 칼빈의 교회론을 알리는데 굉장한 기여를 했다.[144] 그는 칼빈이 "그리스도의 신비한 몸"이라는 용어를 사용한 사실에 주목하고는 있으나, 그 용어가 어떻게 칼빈의 교회론과 연관되는 것인지에 대해서는 분석하지 않았다.[145] 하지만 그는 칼빈이 개혁 초기부터 이미 로마 카톨릭의 교회개념 뿐만 아니라,[146] 재세례파와 영성주의자들의 교회개념과도 반대되는 것이었다고 바르게 지적하고 있다.[147] 또한 칼빈의 교회론이 시대에 따라 변화된 것이 아니라고 강조한다. 그럼에도 불구하고 칼빈의 강조점이 점차 가시적 교회에 주어진다고 보았다.[148]

에밀 두메르그(Emile Doumergue)는 1536 년의 칼빈의 교회 개념을 "그리스도의 신비한 몸"으로 묘사한다.[149] 그는 칼빈의 이 교회론적인 개념을 하나님의 영원한 예정 속에 있는 택자들과 관계가 있다고 생각하여 그것을 택자들로만 구성된 불가시적인 교회에

---

[141] 칼빈의 교회론의 발전과 관련하여 몇몇 현대 신학자들은 그와 같은 강조점의 변화, 즉 불가시적 교회에서 가시적 교회에로의 강조점 변화를 강조한다. 예를 들면, F. Wendel, *Calvin*, 223sq; A. Ganoczy, *Calvin*, 184 en 211; W. van 't Spijker, 'Bucer's influence on Calvin', 35.

[142] 참고. W. van 't Spijker (선별번역), *Teksten*, 184.

[143] T. Werdermann, 'Calvins Lehre von der Kirche', 246-338.

[144] J.L. Witte, *Individu-gemeenschap* I, 42.

[145] Th. Werdermann, 'Calvins Lehre von der Kirche', 263.

[146] Th. Werdermann, 'Calvins Lehre von der Kirche', 269-270.

[147] Th. Werdermann, 'Calvins Lehre von der Kirche', 267.

[148] Th. Werdermann, 'Calvins Lehre von der Kirche', 294. Vgl. 307, 319.

[149] E. Doumergue, *Calvin* V, 3-13.

적용시킨다.[150] 그래서 두메르그는 택자들을 "신비한 몸(corps mystique)"으로 부르는 반면에 신자들의 연합을 "육적인 것(chose charnelle)"이라 부른다.[151] 그는 "항상 육체적인 교회에 속한 것이 신비한 교회에 존재하며, 또한 항상 신비한 교회에 속한 것이 육체적인 교회에 존재한다고 말할 수 있다"고 생각한다.[152] 그러나 이와 같은 대조를 우리는 칼빈의 교회론에서 발견할 수 없다.[153] 또한 두메르그가 칼빈이 사용한 "심장의 신앙(foi du cœur)"이나 "신비한 연합(unio mystica)"이라는 단어들이 주지주의와 반대되는 신비주의와 연결되는 것으로 해석하는 것 또한 심각한 문제가 있다.[154] 왜냐하면 여기서 두메르그는 신비주의에 대해 정의하지 않았기 때문이다. 그러므로 그가 칼빈에게 적용한 신비주의가 역사 속에 나타난 다양한 형태의 신비주의 가운데 어떤 형태에 속한 것인지 알 수 없다.

오귀스뜨 르쎄르(Auguste Lecerf)는 교리적 방법으로 칼빈에게 있어서 교회의 불가시성과 가시성의 관계를 연구했는데,[155] 그 관계를 다음과 같이 정확하게 분석하고 있다: "불가시적 교회에 대한 개념과 가시적 교회에 대한 개념의 종합은 그리스도의 신비한 몸에 대한 교리를 통해 확립된다. 칼빈에게 있어서 불가시적 교회와 가시적 교회는 혼합되지도 분리되지도 않는다. 다만 논리적으로 구분되고 유기적으로 연합되는 것이다."[156] 르세르는 이 종합이 플라톤적인 이원론, 즉 불가시적 교회가 가시적 교회의 영혼 혹은 내용이며, 반대로 가시적 교회는 불가시적 교회의 육체 혹은 형식이라고 보는 이원론적 사상에 근거한 것이 아니라고 주장한다.[157] 르세르의 날카로운 평가에 의하면 칼빈에게 있어서 교회의 실체는 본체론적으로 그리스도의 신비한 몸인데, 그것은 오직 하나 뿐이다:[158] "그것은(=교회는) [그리스도의] 신비한 몸인데, 그 머리는 그리스도이시다. 그의 지체, 그의 살아 있는 세포들은 구원에로 지정된 자들이다. 구원을 위해 지정하시는 결정을 실현시키는 일반적인 수단은 복음 선포와 성례이다. 그러므로 그리스도의 신비한 몸인 불가시적 교회는,

---

[150] 참고. E. Doumergue, *Calvin* V, 8.

[151] E. Doumergue, *Calvin* V, 11.

[152] E. Doumergue, *Calvin* V, 12-13.

[153] 두메르그가 신자들의 모임을 "육적인 일"이라 부르는 것의 기초를 제공하는, 그가 칼빈의 [기독교강요] 초판에서 인용한 인용문은 부당한 해석이다. 그가 인용한 본문은 신자들의 교제와 연관된 것이 아니라, 단지 믿음을 통해서 이해할 수 있는 교회의 불가시성만을 가리키는 것이다. 칼빈에게 있어서 교회는 결단코 우리의 감각기관에 속하거나 한정된 공간 속에 제한되거나 심지어 한정된 자리와 연결시킬 수 있는 "육체의 일"이 아니다. 비교. OS I, 91 (= CO 1, 77. Inst. 1536): '…, non rem esse carnalem, quae sensibus nostris subiici, aut certo spatio circumscribi, aut in sede aliqua figi debeat.'

[154] E. Doumergue, *Le caractère de Calvin*, 73sqq.

[155] A. Lecerf, 'La doctrine de l'Église', 256-270.

[156] A. Lecerf, 'La doctrine de l'Église', 257.

[157] A. Lecerf, 'La doctrine de l'Église', 257sq en 264.

[158] A. Lecerf, 'La doctrine de l'Église', 259.

개혁주의 학술원 Korean Institute for Reformed Studies

자신의 완전을 이루기 위해, 구원의 기관과 성화를 위한 양육의 기관으로서 나타나야 한다. 그래서 역사 속에서 가시적 표시를 가져야 한다.[159] ...그러므로 동일한 교회, 동일한 그리스도의 신비한 몸은 불가시적인 측면과 가시적인 측면을 가지고 있다. 불가시적이고 불가해 하다는 것은 함께 교회를 형성하는 각 지체 모두가 택함 받은 상태이다. 가시적이라는 것은 그들의 그들의 신앙고백에 대한 신뢰요, 그들의 선포와 기관에 대한 신뢰이다."[160]

요셉 보하텍(Josef Bohatec)은 칼빈의 교회론을 위해 그리스도의 신비한 몸이 매우 중요하다고 강조한다: "칼빈은 처음부터 자신의 해설 속에서 '신비한 몸'이라는 바울의 중심적인 사상에 연결 되어 있다."[161] 보하텍은 칼빈의 교회 개념인 "신비한 몸"을 교회의 본질을 형성하는 "신비한 유기체"로 해석한다.[162] 보하텍에 의하면 이 신비한 유기체는 어떤 추상적인 것, 틀 혹은 형상이 아니라 믿음의 실제이다.[163] 그는 이 신비한 유기체를 불가시적 교회, 영적이고 내적인 성격을 지닌 택자들의 내적 교제로 본다.[164] 보하텍은 칼빈에게 있어서 그리스도의 신비한 몸이 가시적으로 세상 역사 속에 드러난다는 것을 지적한다.[165] 그는 이것을 일반적으로 가시적 혹은 외적 교회라고 부른다. "'외적 교회(ecclesia externa)'는 존재하는데, 이유는 '교제'란 숨겨지지 않기 때문이다."[166] 칼빈의 교회론에 대한 이와 같은 보하텍의 탁월한 견해에도 불구하고 불행하게도 그는 베르늘(Wernle)과 더불[167] 칼빈이 1539 년 이후 불가시적인 교회의 본질에서부터 가시적인 교회공동체에로의 결정적인 사고의 전환을 격었으[168] 그의 [기독교강요] 최종판에서 칼빈이 완전하고도 명백하게 가시적 교회로 기울어졌고 그 교회에 양육기관의 특성을 부여했다고 잘못 평가하고 있다.[169] 또한 보하텍은 국가 역시 우주의 왕이신 그리스도의 통치 아래 있기 때문에 교회와 국가는 서로 구분되긴 하지만 결코 분리될 수 없는 그리스도의 유기적

---

[159] A. Lecerf, 'La doctrine de l'Église', 263.

[160] A. Lecerf, 'La doctrine de l'Église', 264.

[161] J. Bohatec, *Calvins Lehre*, XVII: '…, daß Calvin von Anfang an seine Erörterungen an den zentralen paulischen Gedanken des 'mystischen Körpers' anknüpft.'

[162] J. Bohatec, *Calvins Lehre*, 267.

[163] J. Bohatec, *Calvins Lehre*, 267: 'Dieser mystische Körper (corpus Christi mysticum) ist eine Wirklichkeit, kein bloßes Schema oder Bild.'; 280: 'Der mystische Körper, der, wie gesagt, kein Abstractum ist, ist ausschließlich eine Glaubenswirklichkeit, …'

[164] J. Bohatec, *Calvins Lehre*, 628sq.

[165] J. Bohatec, *Calvins Lehre*, 280.

[166] J. Bohatec, *Calvins Lehre*, 281.

[167] P. Wernle, *Calvin*, 56.

[168] J. Bohatec, *Calvins Lehre*, 276 en 288.

[169] J. Bohatec, *Calvins Lehre*, 357.

개혁주의 학술원 Korean Institute for Reformed Studies

몸으로서 그 둘 다 "구원을 위한 외적인 수단(externa media ad salutem)"이라는 잘못된 결론에 도달한다.[170] 그러나 칼빈은 자신의 저서 어디에서도 국가를 그리스도의 몸으로 간주하지 않는다.

빌헬름 니젤(Wilhelm Niesel)은 칼빈이 교회를 정의한 "신자의 어머니(Mutter der Gläubigen)", "그리스도의 몸(Leib Christi)", "택자들의 무리(Menge der Auserwählten)" 등의 개념을 다루는데,[171] 거기서 칼빈에게 있어서 그리스도의 몸으로서의 교회는 "고정된 기관을 의미하는 것이 아니라, 살아 있는 유기체, 서로 봉사하고 돕는 교제"를 의미한다고 지적한다.[172] 즉 그것은 머리이신 그리스도 안에서 있고 성령을 통해 보존 되는 신자들의 은사공동체를 의미한다는 것이다. 니젤은 칼빈이 교회를 거짓된 교회와 참된 교회로 구분한 것이 불가시적 교회와 가시적 교회로 구분한 것이 낫다고 평가하는데, 이유는 후자의 구분은 상당한 오해의 소지를 안고 있다고 생각하기 때문이다.[173] 그러나 니젤은 거기서 그 오해가 무엇을 의미하는지는 설명하지 않는다.

리헐(P. J. Richel)은 칼빈이 자신의 [기독교강요] 최종판에서 교회론 영역에 몇몇 새로운 교리적 용어들을 추가하고 이전부터 사용하던 용어들을 내용적으로 점점 더욱 확대해 나간 것은 분명하지만,[174] 그럼에도 불구하고 칼빈의 생애 최후까지 [기독교강요] 초판에 나타난 교회개념 가운데 그 어떤 것도 본질적으로는 변화되지 않았다고 주장한다.[175] 또한 리헐은 불가시적인 측면과 가시적인 측면이 동시에 인식되는 "신자의 어머니로서의 교회"라는 칼빈의 교회 개념은 "그리스도의 몸으로서의 교회"라는 개념과 다르지 않음을 강조하면서 "칼빈은 이 [기독교강요] 최종판에서도 교회가 '신비한 몸(Corpus mysticum)'이라는 시각을 단 한 순간도 놓치지 않는다"는 정당한 평가를 제공하고 있다.[176] 칼빈 교회론에 대한 리헐의 방대한 연구논문의 흠이라면 그것은 그가 마치 인간의 본질이 영혼인 것처럼 칼빈에게 있어서 그리스도의 몸의 본질이 그리스도에 대한 불가시적인 끈이라고 판단한 것이다.[177] 칼빈은 어디에서도 교회의 불가시성을 교회라는 몸의 본질로 간주하거나 가시적 교회의 영혼으로 간주하지 않는다. 리헐은 아브라함 까위뻐르(Abraham Kuyper)와 보하텍의 견해를 따라 교회와 국가의 관계에 대한 칼빈의 사상을 평가하기 때문에 그 역시 보하텍처럼 "그리스도의 몸"을 그리스도의 우주적인 통치 개념과 연결시키는 우를 범하고 있다.

개혁주의학술원
Korean Institute for Reformed Studies

---

[170] J. Bohatec, *Calvins Lehre*, 611-614.

[171] W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, 183-192.

[172] W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, 188.

[173] W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, 192.

[174] P.J. Richel, *Het kerkbegrip van Calvijn*, 64-67.

[175] P.J. Richel, *Het kerkbegrip van Calvijn*, 7.

[176] P.J. Richel, *Het kerkbegrip van Calvijn*, 65-66.

[177] P.J. Richel, *Het kerkbegrip van Calvijn*, 63.

프랑수와 방델(François Wendel)은 칼빈의 [기독교강요] 1536 년도 초판에서는 칼빈이 교회를 단지 불가시적이고 은닉된 측면에서 보았기 때문에 루터의 교회론과 실상 다르지 않았지만, 1539 년부터 그의 교회 개념이 변화되었는데, 이것은 루터의 교회 정의를 충분히 수용하고 있음에도 불구하고 가시적 교회에 대한 매우 적극적인 자세를 가진 부써와 접촉한 결과 때문이라고 평가한다.[178] 칼빈이 가시적 교회에 대한 관심이 높았던 부써의 교회론에 영향을 받은 것은 사실이지만, 그 영향 때문에 자신의 교회론이 변화된 것은 아니다.

알렉쌍드르 가녹지(Alexandre Ganoczy)는 [교회와 교회직분의 신학자 칼빈(Calvin, theologien de l'Église et du Ministère)]이라는 제목으로 칼빈의 교회론에 대한 방대한 연구논문을 1964 년에 출판했다.[179] 그는 2 년 뒤인 1966 년에 출판된 [젊은 칼빈, 그의 종교개혁의 부르심의 기원과 발전(Le jeune Calvin, Genèse et évolution de sa vocation reformatrice)]으로 칼빈 학계에 큰 반향을 불러 일으켰다. 가녹지는 칼빈의 교회론과 로마교의 전통적 교회론의 비교 연구하여 그 유사성을 제시하는데, 결국 칼빈의 그리스도 중심적인 교회론이, 비록 몇몇 차이점이 있긴 하지만, 현대 로마 카톨릭의 교회론에서 재발견될 수 있다고 결론 내린다.[180] 특히 그는 다음과 같이 네 가지 점에서 그 유사성이 발견된다고 주장한다: 신비한 몸, 교회의 가시성, 그리스도 중심적인 동료의식, 교회직분의 기능의 영적 특성.[181] 그러나 이와 같은 가녹지의 노력은 지나치게 의도적이며 목표지향적이다.[182] 칼빈의 교회 개념과 관련하여 가녹지는 다음과 같이 바르게 기술한다: "처음부터 이 교회론이 확실히 본질적으로 그리스도 중심적으로 보인다. 그 교회론의 주된 사상은 그리스도의 신비한 몸이다. 여기에는 변화된 것이 아무 것도 없다."[183] 4 번에 걸쳐 수정 증보된 칼빈의 [기독교강요]를 비교 연구한 결과 가녹지는 불가시적 교회에서 가시적 교회로 강조점이 변화되었다는 점에서 칼빈의 교회론의 역사적 발전을 찾았다.[184] 이것 역시 가녹지의 헛된 노력의 결과이다. 왜냐하면 교회론을 구원론이나 예정론과 같은 다른 교리들과는 달리 오직 자신의 [기독교강요]에서만 찾아야 한다는 것은 납득하기가 어렵기 때문이다. 또한 칼빈은 자신의 [기독교강요] 초판에서 이미

개혁주의 학술원
Korean Institute for Reformed Studies

[178] F. Wendel, *Calvin*, 223.

[179] 이 책의 독일어 번역서는 1968 년에 다음과 같은 제목으로 출판 되었다: 'Ecclesia Ministrans: Dienende Kirche und Kirchlicher Dienst bei Calvin'. 이 번역판은 내용과 구조에 있어서 원판과 약간 다르다. 불어 원판과 대조적으로 가녹지는 여기서 교회와 교회 봉사에 대한 칼빈의 가르침을 로마 카톨릭의 전통적 교회론과 비교하는 것이 아니라, 제 2 차 바티칸 공회의 교리적 언설과 비교한다.

[180] A. Ganoczy, *Calvin*, 402-433; idem, *Le jeune Calvin*, 367sq.

[181] A. Ganoczy, *Calvin*, 432.

[182] 가녹지의 이러한 비교에 대한 개혁파의 비평에 대해서는 다음 참고. C. van der Woude, *Het beginsel van de collegialiteit*, 22-23.

[183] A. Ganoczy, *Calvin*, 184.

[184] A. Ganoczy, *Calvin*, 183-222.

불가시적 교회와 가시적 교회에 공히 교회론적인 관심을 가지고 있었기 때문에 강조점의 변화를 논하는 것 역시 어불성설이다.

벤자민 찰스 밀너 주니어(Benjamin Charles Milner Jr.)는 전체 구원역사의 관점에서 칼빈의 교회론을 다룬 자신의 책에서 교회론적인 용어인 "그리스도의 신비한 몸"에 대해 논하지 않는다. 하지만 그는 칼빈의 신학에 나타나는 다양한 대칭개념들, 예를들면 율법과 복음, 일반선택과 특별선택, 외적 소명과 내적 소명, 성례의 상징과 실체, 가시적 교회와 불가시적 교회 등과 같은 대칭개념의 문제를 "구분함, 그러나 분리는 아님(distinctio, sed non separatio)"이라는 공식으로 풀려고 했다는 점에서 높이 평가 될 수 있다.[185] 밀너는 성령의 사역을 이러한 대칭개념을 푸는 열쇠로 본다. 그러나 대칭개념을 설명하기 위해 그는 성령의 역할에 대해 강조함에도 불구하고 가녹지처럼 "변증법적인", "변증법적으로"와 같은 용어를 적용하는데, 이것은 칼빈의 신학에서 찾아볼 수 없는 현대적 용어인 "변증법적 구조"를 아무런 비판 없이 수용한 결과이다. 칼빈의 신학에 역설적인 요소가 있다하더라도 그것은 그에게 있어서 결코 실제적인 대칭이 아니다.[186]

레오폴트 쉬머(Léopold Schümmer)는 자신의 학위논문에서[187] 칼빈의 교회개념을 "어머니인 교회(Ecclesia Mater)"라는 용어에서 찾으려고 했다. 쉬머는 "어머니"라는 이름이 교회의 가시성을 나타내는 것이긴 하지만 그렇다고 교회의 신비한 차원을 거부하는 것은 아니라고 바르게 지적한다. 이유는 그리스도의 교회는 하나이기 때문이라는 것이다.[188] 그리고 그는 "그리스도의 신비한 몸"이 지상의 가시적 교회와는 다른 본체론적인 실체라고 평가하는 점에서 다른 많은 칼빈 연구가들처럼 그것을 단지 불가시적인 교회에만 적용시킨다는 것을 알 수 있다.[189]

3. 결론

부써와 칼빈이 사용한 교회론과 관련된 용어들는 그들 스스로 만들어낸 것이 아니라, 오히려 중세 신학자들도 사용한 역사적인 용어들이다. 그러나 그들의 교회론은 내용적으로 중세의 그것과는 다르다.

그 두 개혁가는 교회를 그리스도의 신비한 몸으로 정의한다. 그들은 "신비한 몸"이라는 개념을 단지 비유의 방법으로만이 아니라, 교회의 실제성을 지시하기 위해서 다룬다.[190]

---

[185] B.C. Milner Jr., *Calvin's Doctrine of the Church*, 191.

[186] E. Doumergue, *Le caractère de Calvin*, 78.

[187] L. Schümmer, *L'Ecclésiolgie de Calvin à la lumière de l'Ecclesia Mater*.

[188] L. Schümmer, *L'Ecclésiolgie de Calvin*, 31.

[189] L. Schümmer, *L'Ecclésiolgie de Calvin*, 31.

[190] W. van 't Spijker, 'Structuur van de kerk', 224.

그들의 교회론은 실로 그리스도 중심적이다. 그리스도께서 자신의 몸된 교회를 자신의 말씀과 성령을 통해 친히 다스리시며 자신의 몸을 세우기 위해 직분자들을 사용하신다. 교회는 그리스도의 한 몸 안에 살고 성장하는 모든 신자들의 모임이다. 교회는 또한 성도들의 교제라 불리우는데, 이 교제의 기초는 그리스도와의 교제이다. 부써와 칼빈에게 있어서 그리스도와 그의 백성들 사이의 교제는 헤아릴 수 없는 비밀이다. 왜냐하면 그리스도께서 교회의 머리되심이 비밀이기 때문이다.

신앙고백의 객체로서 "우주적 교회 혹은 보편교회(ecclesia universalis)"은 단지 믿음을 통해서만 이해할 수 있고 수용할 수 있다고 두 개혁가는 말한다.[191] 한 몸인 교회에는 두 측면이 있는데, 즉 하나는 천상적이요, 영적이고 불가시적이며 승리하는 교회이고, 다른 하나는 지상적이요, 육적이고 불가시적이며 전투하는 교회이다. 두 개혁가는 이 대조적인 형용사를 한정사로 교회와 연결시키는 것이 아니라, 술어로 교회와 연결시킨다.[192] 그들은 단순히 교회가 무엇인지를 좀더 명확하게 설명하기 위해 교회의 두 측면, 즉 "하나님 앞에 있는 교회와 사람들 앞에 있는 교회(ecclesia coram Deo et ecclesia coram hominibus)"을 구분하여 사용했을 뿐이다.

두 개혁가에게 있어서 강조점은 한 성령을 가진 그리스도의 한 몸으로서의 내적이고 외적 교회의 본질적 통일성에 있다. 이런 점에서 그들의 교회론은 루터의 교회론과 뉘앙스 차이가 있다. 종교개혁가로 사역하기 이전에 이미 루터는 교회를 "하나의 신비한 몸(unum corpus mysticum)"과 "그리스도의 몸(corpus Christi)"으로 정의했다.[193] 젊은 루터에게 있어서

---

[191] OS I, 91 (= CO 1, 77. Inst. 1536): 'Quin potius nihil horum nisi fide, intelligitur, quod ipsum significamus, cum dicimus: nos ipsam credere. Credunter enim quae praesenti oculo spectari nequeunt.'; Scripta duo (1544): 132 kanttek.: 'Eccle[sia] Christi conspicua, sed fidelibus.'

[192] 동일한 방법으로 뮐러는(G. Müller) 루터의 교회론에서 가시성과 불가시성을 방어한다. 참고. idem, *Causa Reformationis*, 477sq.

[193] WA 3, 150 (*Dictata super Psalterium*. 1513-1516): '"Tabernaculum" est Ecclesia vel corpus Christi, quod tamen mystice etiam est Ecclesia. Et in isto absconditur quilibet fidelis. Que absconsio non debet intelligi carnaliter, … sed sic quia homo dicitur interior et absconditus eo quod non vivit seculariter et carnaliter.'; WA 56, 60 (Het college over de Romeinenbrief. 1515-1516): 'Non ergo regnet licet non desit nec quiescat peccatum in uestro mortali corpore / quod dicit ad differentiam corporis nostri mystici, quod est Ecclesia Christi, quod est immortale corpus, sicut et caput ut exponit seipsum:…'; WA 56, 118-119: 'Sicut enim in vno corpore Corpus est vnum, Sic et Ecclesia multa membra habemus: Membra tamen multa non diuidunt vnitatem, Ita nec Ecclesiam multi fideles omnia i.e. Singula autem membra non eundem actum idem officium, vt 1. Cor. 12. habent: [12, 5] ita nos multi vnum corpus mysticum sumus in Christo: capite nostro singuli autem alter alterius membra:…'. 참고. W. Wagner, 'Die Kirche', 29-98; G. Müller, *Causa Reformationis*, 472-500; W.J. Kooiman, 'Het brongebied', 97-109.

개혁주의학술원 Korean Institute for Reformed Studies

"신비한 몸(corpus mysticum)"이요 "살아 있는 몸(corpus vivum)"인 교회는[194] 본질적으로 "감추어져 있고(abscondita) 영적(spiritualis)이며 내적(interior)이고 불가시적(invisibilis)이다.[195] 후에 그는 "두 교회(zwo kirken)", 즉 자연적이고 근본적이며 영적이고 내적이며 참된 기독교와 육체적이고 외적인 기독교를 서로 날카롭게 구분한다.[196] 이 구분은 이원론 혹은 역설적 구조와 연관되는데, 이유는 루터가 영적 내적인 교회를 육적인 교회의 영으로 말하기 때문이다.[197] "두 교회"에 대한 루터의 가르침과 관련하여 부써와 칼빈은 루터와는 달리 교회의 두 측면을 "몸-영혼(corpus-spiritus)"이라는 인간론적이고 이원주의적인 카테고리와 연관시키지 않는다. 그러므로 두 개혁가의 교회론에는 이원론이나 변증법적인 구조가 요구되지 않는다. 왜냐하면 그들에게 있어서 교회는 불가시적이면서 동시에 가시적인 "한 몸(unum corpus)"과 다른 무엇이 아니기 때문이다. 개혁파와 루터파 사이의 교회론적인 차이는 다소 뉘앙스 차이의 문제가 있는데, 그 차이란 개혁파에게는 "이것이며 또한 저것도"라는 둘 다를 수용하는 성향이 있는 반면에 루터파에게는 "이것이냐 저것이냐"라는 둘 중 하나만 선택해야 하는 성향이 있다는 것이다.[198]

---

[194] WA 4, 289 (*Dictata super Psalterium*. 1513-1516): 'Particeps ego sum, quia Ecclesia est vivum corpus, in quo participant omnes omnibus, …'

[195] 그의 시편강의 즉, *Dictata super Psalterium* (1513-1516) 의 초판에서 루터는 불가시적 교회로서의 그리스도의 교회를 말한다. 참고. WA 4, 81: 'Quod exinde fit, quia opera et factura Christi Ecclesia non apparet aliquid esse foris, sed omnis structura eius est intus coram deo invisibilis. Et ita non oculis carnalibus, sed spiritualibus in intellectu et fide cognoscuntur.'; WA 4, 189: 'Quare notandum, quod duplex est mundus seu creatura: Visibilis, quem prius fecit et deinde cum illo egit et operatur. … Invisibilis, intelligibilis per fidem est Ecclesia, que vocatur novum celum et nova terra. Et hic sunt facture dei Apostoli, prophete, doctores, 1. Corin. 12, sicut partes integrales huius mundi et opera manuum eius seu facta, que fecit. … Sicut et prima creatio verbo dei facta est velut medio actionis.' 비교. P. Tschackert, *Die Entstehung*, 106sq; K. Holl, *Gesammelte Aufsätze* 1, 296-297; S.H. Hendrix, *Ecclesia in via*, 179-184.

[196] LW 1, 335 (Von dem Papsttum zu Rom = WA 6, 296.): 'Drumb umb mehres vorstandts und der kurtz willenn / wollen wir die zwo kirchen nennen / mit unterscheydlichen namen. Die erste / die naturlich / grundtlich / wesentlich unnd warhafftig ist / wollen wir heyssen / ein geystlich ynnerliche Christenheit. Die andere / die gemacht und eusserlich ist / wolle wir heyssen ein leypliche / eußerlich Christenheit / nit das wir sie vonn einander scheydenn wollen / sondern zu gleich als wen ich von einem menschen rede / und yhn nach der seelen ein geistlichen / nach dem leyp ein leyplichen menschen nenne / oder wie der Apostel pflegt / ynnerlichen und eußerlichen menschen zunennen. Also auch / die Christlich vorsamlung / nach der seelen / ein gemeyne in einem glauben eintrechtig / wie wol nach dem leyb / sie nit mag an eine ort vorsamlet werdenn / doch ein iglicher hauff an seinem ort vorsamlet wirt.'

[197] 반대. K. Hammann, *Ecclesia spiritualis*, 87. 여기서 함만은 루터가 두 교회를 구분함에 있어서 어떤 교회론적 이원론도 옹호하지 않는다고 주장한다. 비교. H. Strohl, *La pensée de la Réforme*, 178.

[198] 루터파에게는 가시적 교회와 불가시적 교회 사이의 통일성이 부족하다.

개혁주의 학술원
Korean Institute for Reformed Studies