

AUTHOR 홍지훈

TITLE 종교개혁 급진주의 성례론에 대한 루터의 입장

IN 신학사상

vol. 98 (가을, 1997): 252-273

연구논문

종교개혁 급진주의 성례론에 대한 루터의 입장

홍지훈

(호남신대 교수 / 교회사)

1. 서론

16세기 종교개혁의 선두 주자는 마틴 루터이다. 그의 개혁은 빗텐베르그에서 진행되었는데 종교개혁이 진행되어 감에 따라 로마 교황청의 견제를 받기 시작하였다. 결국 루터는 보름스의 국회에서 자신의 입장을 밝혀야만 했고, 그 결과 선제후 프레데릭의 보호 아래 바르트부르크 성에서 용커 외르그(Junker Jörg)라는 이름으로 약 10개월간의 도피 생활을 해야만 했다. 그의 도피 기간 중에 빗텐베르그에서는 필립 멜랑히톤이 종교개혁을 계속하도록 요청된 바 있는데, 아직 그는 루터만큼의 지도력을 갖추지 못하였고 오히려 동료 교수인 안드레아스 보덴슈타인 폰 칼슈타트의 급진적인 개혁을 지켜볼 수밖에 없었다. 멜랑히톤이 언제나 바르트부르크에 펴신해 있는 루터와 긴밀한 연락을 취한 것과는 달리 칼슈타트는 독자적으로 빗텐베르그의 종교개혁 작업을 추진하였다. 그의 개혁이 급진적이라고 불리는 이유는 미사, 성상숭배, 단종 성찬, 사제 중심주의에 대하여 아주 강한 배격을 하였기 때문이다. 이런 것들을 시행하는데 단 일년도 걸리지 않았던 그의 개혁 작업의 여파로 교회의 성물들이 펴탈되는 사태가 벌어지자 시의회는 결국 이것이 폭동으로 번질지 모른다는 염려 아래 칼슈타트의 개혁을

홍지훈 · 종교개혁 급진주의 성례론에 대한 루터의 입장 / 253

견제하기에 이르렀고, 다시 루터를 빗텐베르그로 불러들이게 되었던 것이다. 루터는 칼슈타트의 급한 개혁 시행에 비교해 볼 때 현저하게 점진적인 개혁을 진행하였다. 이 논문에서는 그의 점진적인 개혁 가운데 성례전 이해가 급진주의자들과 그것과 어폐한 차이가 있는지를 밝힐 것이다. 종교개혁의 급진주의자¹⁾는 개혁자들 만큼이나 그 범위가 넓은 개념이다. 여기에서는 급진주의자들 가운데 열광주의자와 영성주의자들의 성례 이해에 집중하여 다양성 가운데의 공통점 모색을 시도하려 한다.

2. 마틴 루터와 칼슈타트

1. 논쟁의 양상

1521년 보름스 국회가 열린 이후 종교개혁의 진행은 전혀 다른 양상으로 접어들게 되었다. 1521년 12월 25일 칼슈타트(Andreas Bodenstein von Karlstadt)는 독일어로 미사를 드리면서 양종성찬을 시행하였다. 비텐

1) 종교개혁의 급진주의자(The radicals of the reformation, die radikale Reformatoren)라는 용어는 소위 급진주의자들의 개혁 운동을 종교개혁자들과 연장선상에서 연구한다는 전제가 들어 있는 용어 사용이다. 그 동안 종교개혁자들은 “종교개혁의 주류”(The main streams of reformation)라는 표현의 반대편에 “좌파”(The leftwing of the reformation, der linke Flügel der Reformation) 또는 “좌경화 종교개혁”이라는 냉전 시대적인 표현을 설정해 두었다.(Roland Bainton과 Heinold Fast의 정의). 반면에 이들을 제4의 종교개혁으로 보려는 시도도 있었는 바 그것은 George H. Williams 교수의 용어인 급진 종교개혁(The Radical Reformation)이다. 또한 급진주의자 내부에서도 다양한 구분이 가능해졌다. 1975년 재세례 시행 450주년 기념 논문으로 나온 K. Deppermann, W. O. Packull, J. M. Stayer의 글은(From Monogenesis to Polygenesis, The historical discussion of anabaptist origin, in: MennQR 1975, 83-121) 지금까지 상호간에 논쟁점인 열광주의와 재세례파를 구분지으려는 모든 시도를 넘어서 일거에 급진주의자의 영역을 잘 정리해 준 논문이다. 물론 Williams와 Fast의 노고가 그 근간이 되었음은 무문이다. 참고: 홍지훈, “세례와 신앙—재세례파에 대한 마르틴 루터의 입장”, 『루터와 시대 정신—루터를 생각하며』, 김동건편, 한들 1996, 178-189.

베르크시와 대학의 지도자들도 이에 참여하였다. 1521년 말 스토르크(Nikolaus Storch)와 스튜브너(Markus Stübner) 등의 쪼비카우 예언자들이 벳텐베르크로 들어왔다. 저들은 성서보다는 성령의 영향을 훨씬 더 강조하였다. 멜랑히톤은 1522년 1월 1일 쪼비카우 예언자들의 문제로 선제후에게 다음과 같이 편지하였다. “스트로크와 마찬가지로 마르쿠스 토메는 자기가 하나님과 특별하고도 확실한 계시 대화를 나눈다고 하였습니다…”²⁾ 또한 1월 24일에는 벳텐베르크시의 첫 『개혁 백서』가 출판되었다. 그러나 곧 다음 달 13일 칼슈타트에게는 설교 금지 명령이 내려졌는데, 이것은 성상 파괴와 같은 종교개혁의 급진적 시행 때문에 선제후 프레데릭이 내린 결정이었다. 보름스 국회 이후 바르트 부르그(Wartburg) 성에 피신 중이던 루터는 결국 1522년 3월 6일 벳텐베르그로 돌아와야만 했다. 칼슈타트의 급진적인 개혁을 겨냥한 루터는 사순절 설교를 통하여 종교개혁의 올바른 방향에 대하여 선포하였다.³⁾ 루터는 이 설교를 통하여 종교개혁을 윤법적인 것으로 만들려는 모든 시도에 반대하였고 칼슈타트와 벳텐베르크의 개혁자들이 사랑, 즉 약한 자들을 보호하는 것을 완전히 잊어버렸다고 비난하였다. 지금까지 루터와 칼슈타트는 비록 신학적인 입장 차이는 있었어도 벳텐베르그 종교개혁 과정 속에서 한 길을 걷던 자들이었지만, 루터가 벳텐베르그로 다시 돌아왔다는 것은 칼슈타트에게는 이제 더 이상 자기식의 개혁 프로그램을 계속 진행시킬 수 없게 되었다는 것을 의미하는 것이었다. 결국 칼슈타트는 올라뮌데(Orlamünde) 교회 목사로 자리를 옮겼다. 1523년 5월부터 1524년 9월까지 칼슈타트는 올라뮌데에서 놀랄 만치 많은 일을 해냈다. 교회로부터 모든 성상이 제거되었으며 예배는 독일어로 드려졌고, 성찬은 떡과 잔, 양종으로 제공되었다. 칼슈타트는 루터와의 성찬 논쟁을 다음과 같은 글들을 통하여 유발시

켰다: 「약자를 보호하겠다는 방식으로 하나님의 의지를 가리워도 되는지…」(Ob man gemach verfahren und die Schwachen mit rgernissen verschonen soll in Sachen, so Gottes Willen angehen, 1524)와 『대화집, 거룩한 그리스도의 성찬을 오용하는 데 대하여』(Dialogus oder ein gesprechbuchlin. Von dem gewlichen vnnd abgottischen mi brauch des hochwirdigsten sacraments Jesu Christi 1524). 루터는 칼슈타트의 공격에 대하여 「하늘의 예언자에 반대하여, 성상과 성찬 문제에 대하여」⁴⁾라는 포괄적인 글로 답변하였다. 칼슈타트는 이에 대하여 「기독교 가르침의 중심 주제를 제시하며…」(1525)라는 글로 루터를 공박하였다.

이러한 논쟁을 들여다보는 우리의 관심사는 어떠한 이유로 루터가 칼슈타트의 성찬론을 배격하였는가 하는 점이다. 『대화집』에서 칼슈타트는 성찬에 대하여 다음과 같이 표현하였는데 주목할 만하다고 여겨진다:

“그리스도의 몸은 떡에 있지 않다. 마찬가지로 그의 피도 잔에 있지 않다. 그렇지만 우리는 그 떡을 그의 몸에 대하여 기억함으로 먹어야 한다. 왜냐하면 주께서 그의 몸을 우리를 위하여 불의한 자의 손에 내어 주셨기 때문이다. 그리고 피 역시 우리를 위해 흘리셨으므로 그의 피흘리심을 알고 잔을 마셔야 한다. 결론적으로 그리스도의 죽으심을 깨닫고야 먹고 마시는 것이다.”⁵⁾

칼슈타트는 떡과 잔에 오는 그리스도의 실제적 임재를 믿지 않았다. 떡을 먹고 잔을 마시는 것은 그리스도의 죽음을 선포하는 의미가 있을 뿐이요, 그리스도는 결코 떡이나 성례전 가운데 오시지 않는다고 주장하였다. 왜냐하면 만일 성례전에 문제가 생기면 그리스도가 그 안에 거하지 않는다고 믿어질 가능성 때문이었다.⁶⁾

4) Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament, WA 18,(37)62-214.

5) Erich Hertzsch (Hg), *Karlstadts Schriften*, 2Bde(이하 KS로 약함) Bd 2, Halle 1957, 849,1-7.

6) KS II, 32,22-34.

2) *Corpus Reformatorum* (CR) I, 533-534.

3) *Invocavitpredigt* 8개의 설교, WA 10 III (XLVI) 1-64,436.

처음에 루터는 1524년 12월 「열광주의적 영에 반대하여 스트라스부르크 그리스도인에게 보내는 편지」⁷⁾를 통하여 칼슈타트에 반대하였다. 사실 루터는 이 글에서 성례전은 떡과 잔 이외의 아무것도 아니라 칼슈타트의 입장에 반대하여 사람들에게 그리스도의 실재를 믿도록 하는 것이 얼마나 어려운 일인지를 스스로 고백하였다. 그럼에도 불구하고 루터는 칼슈타트를 성례전을 뿐리 째 혼드는 자라고 판단하였다. 그래서 말하기를 “내가 그의 견해를 보고 있노라면, 그에게는 외적인 면이 결여되어 있는 바 온 힘을 쏟아 성상 제거, 성례전 파괴, 그리고 세례를 방해하는데 몰두하고 있다…”⁸⁾고 하였다. 루터의 생각에 따르면 칼슈타트의 견해는 성서에 근거한 것이 아니라 자의적으로 성서 안에 들어가는 일이었던 것이다.⁹⁾ 칼슈타트는 성서에서 성찬에 관해 주시는 말씀을 고린도전서 11장 24절과 마태복음 26장 27절의 두 군데로 축소하려 하였다. 즉, “결론적으로 칼슈타트 박사는 이로 인하여 다음과 같이 주장한다고 할 수 있다. 즉, 그리스도께서 ‘이것은 너희를 위하여 내준 나의 몸이니…’라는 말씀을 성찬 때에 빼어 버리고 오직 ‘예수께서 떡을 취하시 감사 기도하신 후 떼어 자기 제자들에게 나누어주시며 말씀하시기를 받아 먹어라 이것은 나를 기념하는 것이다’라는 말씀만 가지고 충분하다고 여기셨다는 것이다.”¹⁰⁾ 또한 칼슈타트는 성만찬의 의미를 오직 그리스도의 대속적 죽음을 기념하는 것만으로 이해하려고 하였다. 결국 루터의 시각에 열광주의 성례 이해는 그리스도의 실재를 거부하는 방향으로 여겨질 수밖에 없었다.

2. 논쟁의 핵심

2.1 외적 말씀(Verbum externum)

루터와 칼슈타트의 논쟁은 성만찬 때의 그리스도의 실제적 임재의

7) WA 15,391-397.

8) WA 15,393,17-20.

9) WA 18,142f.

10) WA 18,144,16-21.

문제나 성만찬 때의 말씀을 서로 다르게 해석하는 문제에만 국한된 것 이 아니라, 루터의 칭의론과 성령론에 정면으로 도전하는 문제까지도 포함하고 있는 것이다.¹¹⁾ 그래서 칼슈타트는 다음과 같이 주장하였다.

“나는 그리스도께서 약속하신 성령의 증거를 나의 내면에 간직하고 있다. 어디에? 당신은 그리스도께서 수차 말씀하신 것을 모르는가? 위로의 성령께서 너희에게 증거를 제공하시며, 너희들은 내 증인이 될 것이다. 즉 사도들을 통하여 드러난 것은 그리스도께서 우리를 위하여 고통받으셔야 했고, 그리스도, 나사렛 예수 그분 스스로 십자가에 달리셨다는 것이 성령의 증거를 통하여 내적으로 보장이 되며, 그 후에야 그리스도를 외적으로 선포하여 성서를 통하여 확증된다는 것이다.”¹²⁾

그러나 루터는 이와 같은 내적인 면에 밀착된 성령 이해에 반대하여 ‘외적 말씀’ 이야기로 성령과 은총을 이해하는 필수적인 시금석임을 다음과 같이 강조하였다.¹³⁾

“하나님께서는 당신의 거룩한 복음이 퍼지도록 하시면서 우리 인간들을 두 가지 방법을 통해 다룬다. 하나는 외적으로 다른 하나는 내적으로이다. 외적으로 하나님은 입으로 선포되는 복음 말씀과 외적인 표지를 통하여 우리를 다루시는데, 그것은 세례요 성례전이다. 내적으로는 성령과 신앙을 사용하신다. 그러나 그 모든 순서에 있어서 외적인 것이 우선되어야 한다. 그리고 내적인 것은 그 뒤에 외적인 것을 통하여 오게 된다. 즉 다시 말하면 외적인 것을 통하지 않으면 그 어느 누구도 내적인 것을 받아 가질 수 없다는 사실이다. 왜냐하면 하나님께서는 외적 말씀과 표지 없이는 절대로 아무에게도 성령과 신앙을 부어주려 하지 않으시기 때문이다.”¹⁴⁾

11) Wolfgang Schwab, *Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther*, Frankfurt 1977, 238.

12) KS II, 18,31-39.

13) Karl-Heinz zur Mühlen, *Nos extra nos*, Tübingen 1972, 238.

14) WA 18,136,9-18.

루터의 이러한 주장을 살펴보면 그는 성령 또는 내적 말씀의 증거가 최우선이라는 열광주의적·신비적 명제를 완전히 거부하고 있음을 알 수 있다. 루터는 구원을 외적인 선포된 말씀과 더 밀접하게 연결시킨다.¹⁵⁾ 따라서 그 어떤 사역에 앞서서 하나님의 말씀을 듣는 것이 더 가치 있는 것이다. 그 안에서 하나님께서 원하시는 장소와 시간에 영혼과 신앙이 가시되는 것이다. 그리고 나서 회개와 십자가의 도와 사랑의 사역이 시작되는 것이다.¹⁶⁾ 말씀이란 세례나 성찬과 같은 외적인 표지와 함께 하나님의 구속 사역 진행의 또 다른 외적 도구이다. 다시 말하면 외적인 것은 내적으로 성령을 중재하는 것이며, 성례전과 밀접한 관계를 맺고 있다. 이와는 정반대로 칼슈타트는 결코 외적 표지를 통해서 성령이 중재되는 것이 아니라 그보다 먼저 인간의 영혼에 즉각적으로 주어지는 것이라고 믿었다. “그래서 열광주의자들은 하나님의 구속 질서를 말씀과 성령으로부터 돌려서 하나님께서 성령을 위해 외적으로 세우신 것을 바람 속으로 날려 버린다. 저들은 외적 말씀의 중재 없는 성령으로만 존재한다.”¹⁷⁾

2.2 성례전과 죄의 용서

성만찬 또는 성례전을 들러싸고 벌어지는 논쟁은 한편으로는 그리스도께서 떡과 잔에 실제적으로 임재하는가 하는 문제로 야기되고 다른 한편으로는 인간의 구원을 위해 성례전은 어떠한 역할을 감당하는가의 문제에 관한 것이다. 칼슈타트는 성례전 이해에 다음과 같은 대화적인 문제를 통하여 반대하였다.

“Gem : 우리 영적인 사제들과 승려들은 성례전이 죄를 용서해 준다고 말 한다 / Pet : 너희 거짓 선지자들아 사람들에게 떡 한 조각으로 하나님의 왕

15) WA 18,135,32-136,2 참조: zur Mühlen, *Nos extra nos*, 244.

16) WA 18,139,20-26.

17) zur Mühlen, *Nos extra nos*, 246.

국을 약속하는도다. 너희들이 무엇을 약속하든지 나는 너희들이 그런 속임수를 통해서 떡을 다른 것으로 만들 수 없다는 것을 잘 알고 있다.”¹⁸⁾

칼슈타트의 견해대로라면 성만찬은 죄의 용서를 선포하는 것도 아니요 그리스도의 몸이 현존하는 떡과 포도주를 받는 것도 아니다. 오히려 성만찬 때에는 오직 그리스도의 십자가 사건을 기억할 뿐이라는 것이다.¹⁹⁾ 이와는 반대로 죄의 용서는 내적 말씀에 의한 내적 조명을 통해 일어난다. 루터의 경우는 그가 “교회의 바벨론 포로”에서 가톨릭의 성례전론을 반박하였음에도 불구하고 결코 그리스도의 임재(Realpräsenz)와 신앙 가운데 받은 외적인 성례전을 통하여 그리스도의 죽음으로 인해 성장한 구원이 현존하게 된다는 점을 포기하지 않는다. 루터가 어떠한 생각에서 구원과 죄의 용서가 성례전에 함께 한다고 주장했는가를 다음의 인용은 잘 보여준다:

“만일에 내가 죄를 용서받기 원한다면 나는 십자가로 달려갈 필요는 없다. 왜냐하면 거기서 나는 아직 십자가를 제대로 발견할 수 없기 때문이다. 나는 또한 칼슈타트가 착각하는 바대로 그리스도의 고난의 기억을 붙잡을 필요도 없다. 거기서 내가 발견하는 것이 아니라 성례전 또는 복음 가운데서 나는 십자가에서나 약속하신 죄의 용서가 선사되는 말씀을 발견한다. 그래서 나 루터는 마르게 가르쳤다. 누구든지 죄에 대하여 나쁜 생각을 가졌다면 그는 성례전에 참여하여 위로를 받아야 할 것이다. 떡이나 포도주가 아니라, 그리스도의 살과 피가 아니라 성례전 가운데서 그리스도의 살과 피를 나를 위해 부어 주시고 선사해 주시는 그 말씀을 불들어야 한다. 이 정도면 충분하지 않겠는가?”²⁰⁾

루터는 성만찬의 효력 문제를 강조하였다. 즉 외적인 요소들을 그의 사역 안으로 끌어들이는 것은 바로 영향력 있는 하나님의 말씀이

18) KS II,29,24-36.

20) WA 18,203,39-204,9.

19) Wolfgang Schwab, 239.

다. 이 하나님의 말씀이야말로 성례전에 함축된 약속 말씀이 뜻하는 바를 인간에게 실현시키시는 것이다. 우리 인간의 입장에서 성례전이 뜻하는 바는 ‘순수한 받는 행동’(Empfangshandlung)인데, 이 행동은 인간이 하는 모든 “행위”적인 성격을 배제한 개념이다. 성례전이란 결국 신앙을 강화시켜 주는 확신이며 동시에 하나님의 구원 언약의 담지자이다. 그러므로 하나님의 구원 언약은 선포된 말씀을 통하여 또한 성례전 시행을 통하여 인간에게 영향을 끼치는 것이다.²¹⁾

끝으로 왜 루터가 칼슈타트의 성찬론을 배격해야만 했는지에 관하여 약술해 보자. 우선 칼슈타트는 성찬 말씀의 올바른 이해와는 거리가 있었던 것 같다.²²⁾ 둘째, 칼슈타트는 성령과 외적 말씀과 성례전의 표지의 관계를 오해하였음에 틀림없다.셋째, 그는 하나님의 구원 질서를 외적인 것과 내적인 것으로 절라 내었다.²³⁾ 결국 칼슈타트는 성만찬의 외적(육적)인 의미를 완전히 제거하였다.

3. 토마스 뮌처의 성례론과 루터

이 대목에서는 토마스 뮌처(ca. 1489-1525)의 성례 이해에 대한 루터의 비판을 다루게 될 것이다. 뮌처와 루터의 성례론을 둘러싼 논쟁에서는 세례론과 성찬론에서 이렇다 할 특수성을 찾을 수 없다는 것이 정설이다.²⁴⁾ 왜냐하면 양자 사이의 논쟁은 거의 독일농민전쟁에 초점이 맞추어져 있기 때문이다. 루터에게 있어서 토마스 뮌처는 “폭동

21) E. Kinder, Artikel 'Sakrament', in: RGG³, Bd 5, 1324.

22) WA 18,179,25-29.

23) WA 18,139,20-26.

24) Ernst Koch, Das Sakramentsverständnis Thomas Müntzers, in: Siegfried Bröuer und Helmar Junghans(Hg), *Der Theologe Thomas Müntzer*, Göttingen 1989, 145. Vgl. Erwin Iserloh, Sakraments- und Taufverständnis bei Thomas Müntzer, in: Hansjörg auf der Maur und Bruno Kleinmeyer(Hg), *Zeichen des Glaubens, Festgabe zum Geburtstag Balthasar Fischers*, Zürich 1972, 105-122.

을 일으키는 영”(ein aufrührerischer Geist)²⁵⁾이었다. 물론 뮌처도 종교개혁의 초기에는 루터를 지지하였다. 1520년 6월 13일과 1522년 3월 27일에 뮌처가 루터에게 쓴 편지를 보면 매우 친근한 표현을 쓰고 있음이 이를 증거한다. 이 두 편지에서 뮌처는 일상적으로 쓰는 존경의 표현과 인사법을 사용하고 있다.²⁶⁾ 그러나 루터에 대한 뮌처의 태도는 변하였다. 이때 이후로 400년 이상이나 뮌처는 “살인하고 피흘리게 하는 애언자”²⁷⁾ 또는 “살인하는 영”²⁸⁾, “악마 두목”²⁹⁾이라는 루터의 평하에 따라 인상지워질 수밖에 없었다. 알슈테트(Allstedt)와 빌하우젠(Mühlhausen)에서 지배적인 영향력을 행사하였던 그는 강도요, 살인자요, 피흘리게 하는 자로써 형집행을 당할 수밖에 없었다.

뮌처는 성례전을 표지(Zeichen)로 이해하였는데, 그 핵심 개념은 고난의 표지이다. 그래서 에른스트 코흐(Ernst Koch)는 뮌처의 성례전은 “성례를 받는 사람이 고난과 어려움으로부터 빠져나오는 데 있는 것 이 아니라, 오히려 성례전이 참여한다는 것은 고난을 참고 그리스도의 고난과 죽음으로부터 분리하지 않고 연합함을 의미한다”³⁰⁾고 정의하였다. 그러나 성례전의 의미가 고난을 수용하는 것이라고는 해도, 단번에 그리스도의 길을 따라 견도록 할 수 있는 것은 아니다. 오히려 그리스도인은 성례전을 받기 위하여, 즉 그리스도의 영에 사로잡히기 위해서는, 고난과 삶 속에서 그리스도와 하나가 되어야만 한다. 그래서 예수는 만찬에서 자신의 삶을 나누기 전에 거기 참여한 제자들에게 배신당하심과 고난받으실 것을 예고하심으로써 먼저 저들을 심히 슬프게 만들었다.³¹⁾ 그러므로 뮌처에게는 의미를 부여하는 하나님의 말

25) WA 15, (199)210-221 Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist.

26) Günter Franz (Hg), *Thomas Müntzer, Schriften und Briefe*, Gütersloh 1968, 357-361; 379-382 이하 MSB로 약함.

27) WA 18, 367,5-6.

29) WA 18, 357, 13.

28) WA 18, 367,11.

30) Ernst Koch, 상계서, 132.

31) Erwin Iserloh, 상계서, 114 비교: MSB, 521,17.

씀이 결여된 외적 표지는 “일개의 모양”이나 “미신적인 몸짓”에 불과한 것이다.³²⁾ 또한 뮌처는 성례전의 내면적인 의미에 대한 강조를 신앙에 대한 강조와 연결시켰다.

“그리스도는 배고픈 자들을 영적으로 채우셨고, 하나님 없는 자들은 빈손으로 보내셨다. 그렇다면 성례전을 통하여 우리 인간들에게 무엇을 하시겠는가? 역시 그는 배고픈 자와 빈 영혼을 발견하시지 않겠는가? 그러므로 주께서는 악인들에게는 악하고 선한 이들에게는 선하심에 틀림없다. 그러면 일개의 표지란 무엇인가? 표지가 그 본질을 가리우겠는가? 그러므로 이 모든 모임은 많은 경건한 이들을 가지고 있다. 그리고 저들의 신앙 때문에 주께서는 진실로 그 영혼들의 만족을 위하여 오시는 것이다.”³³⁾

위의 인용에서 보는 바와 같이 뮌처는 후기 중세의 성례전 이해와는 다른 노선을 견는다. 그래서 그는 합당한 신앙에 대하여 강조하였다. 따라서 성례전으로 베푸는 성찬은 그것이 영적인 성찬이 되지 않으면 무용지물이라고 하였던 것이다.³⁴⁾ 뮌처에게는 믿는 사람이 고난 받는 그리스도와 동일하게 되는 것은 성육신의 의미일 뿐만 아니라, 성찬의 열매 있는 수용을 위한 전제조건이기도 하다.³⁵⁾ 이러한 차원에서 보면 발타잘 후브마이어(Balthasar Hubmaier)가 제시한 삼중세례³⁶⁾와 유사한 논리적인 맥락을 가지고 있다고 볼 수 있다. 즉 물세례, 성령

32) MSB 163,27f.

33) MSB 211,36-212,4 Ordnung und Berechnung des Deutschen Amtes zu Allstedt 1523

34) Erwin Iserloh, *상계서*, 114.

35) Ernst Koch, *상계서*, 137.

36) Gunnar Westin u. Torsten Bergsten (Hg), *Balthasar Hubmaier Schriften*, Gütersloh 1959, 127-128 그에 의하면 세례는 다음의 다섯 단계를 거친다. (1) 말씀, (2) 순종, (3) 신생, (4) 세례, (5) 선행. 그리고 삼중세례는 물세례를 전후하여 변화하는 인간의 모습을 그린 것인데, 바로 회중 앞에서의 신앙고백이 우선해야 하고 이제 세례를 받았으면 그리스도의 고난에 동참하는 변화를 수반해야 한다. 후브마이어는 삼중세례의 성서적 전거를 요일 5,6이하에서 찾는다. 참고: 홍지훈, “세례와 신앙—개세례파에 대한 마르틴 루터의 입장”, 앞의 책, 191.

세례 그리고 피세례인데 바로 세례의 의미를 그리스도의 고난에 참여하는 것으로 표현한 것이다. 그러므로 뮌처에게 있어서 성찬의 본질은 그리스도의 살과 피가 단지 떡과 포도주로 제공된다는 데서 드러나는 것이 아니다. 그 본질은 그리스도의 고난받으심과 함께 함께 함으로 받는 그리스도의 영을 기억함으로써 드러나는 것이다.³⁷⁾

뮌처가 성례전을 이처럼 영적으로 이해하는 것은 외적인 것과 내적인 것을 강력하게 분리하는 데서 비롯된 것이다. 1524년 7월 13일 “군주에 대한 설교”(Fürstenspiegel)에서도 그는 내적인 말씀을 다음과 같이 강조하였다.

“그러면 이제 당신은 그 것(말씀)이 어떻게 우리의 마음으로 오게 되는지를 묻게 될 것이다. 그 대답은 다음과 같다. 그 것『말씀』은 하나님으로부터 놀라움 가운데 내려온다. [...], 이것이 하나님의 말씀인지 아닌지 예닐곱 살된 어린아이는 알 수가 없는 것이다. [...], 그러므로 성 바울은 로마서 10장에서 모세와 이사야를 언급하였고, 하나님의 계시를 통하여 영혼의 근저에 찾아오는 내적인 말씀을 들으라고 하였던 것이다. 그래서 어느 누구든지 이것을 받아들이지 않는 사람은 로마서 8장에서 말하는대로 그가 비록 성경을 수천 번 익어 치웠다고 해도 그는 하나님에 관해서는 도대체 말할 만한 것을 전혀 알지 못하는 것이다.”³⁸⁾

마틴 루터는 이와 반대로 1528년 3월 25일 뮌처의 말씀과 성령 이해를 반박하기 위하여 로마서 1장 16절을 인용하며 다음과 같이 설교하였다.

“그러나 바울은 ‘내가 설교하는 것은 복음이다’라고 하였다. 그는 내적인 말씀에 관하여 밀한 것이 아니라, 그가 말씀의 봉사자임을 말하려는 것이다. 바울의 말로는 내적 말씀이란 ‘힘이다.’ 이러한 천사의 소리 가운데서

37) MSB 522, 11-17.

38) MSB 251,9-19.

나의 것과 같은 소리는 깨지거나 변하기 쉽다. 그럼에도 불구하고 하나님
의 힘이 소리 안에 혹은 이 소리와 함께 하면 이는 빛을 내고 신앙을 준
다.”³⁹⁾

루터는 뮌처가 너무나도 인간적인 마음에 얹매여 있으며 대단히
교활하다고 믿어 의심치 않았다. 그래서 “사람은 누구나 내적인 말씀
을 가져야 한다. 그러나 인간적인 마음이 외적인 말씀을 그런 식으로
보는 것이야말로 교활함이다”⁴⁰⁾라고 하였던 것이다. 뮌처는 1524년 시
편 19편의 강해에서 역시 육적인 것을 다음과 같이 심하게 비하시켰
다: “사람은 모든 순간에 있어서 육적인 것을 죽이는 변화에로 나아가
야 한다. 특별히 우리의 이름이 하나님 없는 자의 냄새가 심하게 나는
것을 없애야 한다.”⁴¹⁾ “항의와 제의”(Protestation und Erbietung, 1523/24)
나 “지어낸 신앙에 관하여”(Von den gedichteten Glauben, 1524)라는 글도
역시 세례의 내적인 의미를 강조하는 방향으로 서술되었다. 그래서
뮌처는 “거룩한 표지보다 내적인 본질에 우선하는 것은 미신적인 것이
아니다. 내가 역시 말하려는 것은 그가 한번도 자신의 생각이나 경험을
발표하거나 교회 교부들의 글을 통하여 바른 세례가 무엇인지 증명하
지도 않았다는 것이다”⁴²⁾라고 루터를 비난하였다. 이에 대하여 루터는
“이사야 강해”(1527/30)를 통하여 자신의 입장을 분명히 하였다.

“그 반대자들은 외적인 것의 죽임을 내세우지만, 내적으로는 매우 활동적
이어서 마치 페스트와도 같은 괴물에 스스로를 가깝게 하고 있는데, 이것
은 우리가 뮌처에게서 이미 관찰한 바, 외적인 것은 죽었지만 내적으로는

39) WA 27,76,17ff. Sed Paulus: Euangelium quod praedico, est. Non loquitur de interno verbo, sed de eo cuius minister est, illud, inquit, 'est potentia'. In hac voce angelii est fragilis et transitoria vox ut mea, et tamen cum in illa et cum illa est potentia dei, quae incendit lucem et dat fidem.

40) WA 27, 76,11f.

41) MSB 402,16-18.

42) MSB 227,31-228,3.

원전히 죄로 가득찬 모습이었다.”⁴³⁾

루터는 열광주의자들이 말씀과 표지를 통하여 우리에게 현현하시
는 하나님을 찬탈하여 일개의 신으로 전락시킨다고 한탄하였다.⁴⁴⁾ 외
적인 말씀을 마치 그것이 아무것도 할 수 없는 양 멸시하는 자들은
사탄에게 사로잡힌 바 되었다고 루터는 주장하였다. 그리고 성서와
성례전과 외적인 것을 무시하는 영성주의자들에 대항하여서도 침묵하
지 않았다.⁴⁵⁾

토마스 뮌처의 경우에는 “내적인 것”과 “외적인 것”을 구별하는 데
칼슈타트만큼 많이 거론하지는 않았지만, 그의 성례전 이해는 근본적
으로 영성주의적이거나 신비적인 등기에서 비롯되었기에 외적인 세례
를 내적인 구원 과정 뒤로 돌려놓았던 것이다. “처음에 성령께서 행하
신다”⁴⁶⁾라거나, “하나님의 성령 안에서 우리 영의 활동”⁴⁷⁾ 또는 “성령
과의 대화”, “성령의 숨”⁴⁸⁾ 등등의 표현들은 그의 사상이 신비적이고
영성주의적인 기초 위에서 진행되었음을 증거한다.

4. 영성주의자에 대한 루터의 태도

루터에게 “오직 성경”이라는 개혁의 원리가 쓰여지거나 선포된 말
씀을 의미한다면, 마찬가지로 영성주의자들에게는 “내적인 말씀”이 그
위치를 차지한다. 따라서 영성주의자의 경우에 하나님의 말씀과 성례
전을 어떻게 연결시키는지의 문제를 다루어야 한다. 우선 어떻게 우
리는 영성주의자를 정의하여야 하는가? 하이놀드 화스트(Heinold Fast)
는 칼슈타트를 열광주의자 그룹에 넣었는데 이것은 상당히 어려운 결

43) WA 31 II, 312,24-27, S.113.

44) W2 6,225.

45) WA 27,56,17f. 세례에 관한 설교, 1528,2,23.

46) MSB 300,33.

47) MSB 228,31.

48) MSB 301,31 참고 Erwin Iserloh, 상계서 119.

정이었음을 고백하였다.⁴⁹⁾ 윌리암스(George H. Williams)의 경우에는 “열광주의자”라는 분류 개념의 사용을 거부한다. 그래서 그는 뛴처나 칼슈타트를 “혁명적 영성주의자”(revolutionary spiritualists)로 분류하였다.⁵⁰⁾ 여기에서는 또 다른 영성주의자에 분류될 수 있는 한스 덩크(Hans Denck)와 슈뱅크펠트(Kaspar von Schwenckfeld)의 영성주의적인 성례 이해를 다루어 보기로 하자.

1. 한스 덩크

한스 덩크(Hans Denck, 약 1500-1527)는 잉골슈타트 대학에서 그리 길지 않은 교육을 받은 후에 바젤에서 인쇄 교정보는 일을 하였다. 그는 에라스무스를 읽었고 1523년에 바젤의 개혁자인 와콜람파드(Okolampad)의 추천으로 뉘伦베르크(Nürnberg)의 셀발두스(Selbaldus) 학교 교장으로 취임하였다. 여기서 그는 칼슈타트의 영성주의 영향을 받을 예술가들 그리고 뛴처의 제자였던 한스 후트(Hans Hut)와 접촉을하게 된다. 1526년 5월초에 그는 아우구스부르크에서 후브마이어(Balthasar Hubmaier)에게 세례를 받았다.⁵¹⁾

덴크가 주장하는 성만찬의 의미는 “뉘伦베르크 시의회에 보내는 고백서”(Bekenntnis für den Rat zu Nürnberg, 1525)⁵²⁾에 자세히 나타나 있다. 그는 여기서 떡과 잔으로 베풀어지는 양종성찬을 주장하였다. 떡을 먹고 잔을 마시는 행위는 죄를 씻어 내는 것으로 이해되었기에 그는 성만찬의 내적인 의미를 매우 강조하였다.⁵³⁾ 그리고 “무엇이 말씀되었는가”(Was geredet sei, 1526)⁵⁴⁾라는 글에서는 내적인 말씀과 외적인

49) Heinold Fast(Hg), *Der linke Flügel der Reformation*, Bremen 1962, 249.

50) George H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962, 846ff.

51) Heinold Fast, 위의 글, 195.

52) Georg Baring und Walter Fellmann (Hg), *Hans Denck. Schriften*, Teil 1,2,3 QGT 6, Gütersloh 1955-1960, 이하 DS I,II,III 으로 약함. DS II, 20-26.

53) DS II, 26.

54) DS II, 27-47.

말씀의 차이를 보다 분명하게 설명하였다. 덩크의 영성주의적인 사상을 단적으로 보여주는 글은 1527년에 쓴 “반대함”(Widerruf)라는 글에 다음과 같이 나타난다.

“외적인 의식 그 자체는 죄가 아니다. 그러나 누구든지 의식을 행함으로써, 즉 세례와 떡을 땜으로 무엇인가를 이룩하였다고 생각되면 그것은 미신이다. 믿는 자는 외적인 것으로부터 자유롭다. 그러므로 그는 자신의 재능에 따라 자기 안에 있는 하나님의 존귀를 해치지 않도록 그리고 경솔하게 이웃 사랑을 망치는 짓도 하지 않도록 애쓸 것이다.”⁵⁵⁾

내적인 의미를 강조하는 것은 성만찬론에서 보다 더 정확하게 드러난다. 그리스도께서 성만찬 시에 떡을 취하여 축사하고 폐신 후에 하신 말씀은 “나의 살을 먹고 나의 피를 받아 마시라는 것”인데, 한스 덩크는 이것을 영적으로 해석하여 “떡을 떼어서 씹어 먹는 것은 하나님의 힘에 의하여 우리의 영혼이 생기를 얻는 것”⁵⁶⁾이며 “잔을 마실 때에 인간의 마음이 정화되는 것과 같이 하나님의 사랑 안에 흘리신 그리스도의 피가 작용하여 인간을 그리스도와 하나 되게 하고 그가 우리 안에, 우리가 그 안에 거하게 된다”⁵⁷⁾고 하였다.

세례의 의미도 그에게는 믿는 자의 공동체에 들어가는 서약과 같은 것으로 여겨졌다. 따라서 그는 유아세례 시행을 거부하게 되었다. 그는 유아세례가 믿는 자에게 해를 끼치는 것은 물론 아니라고 생각했다. 그러나 유아세례를 주라는 요구는 하나님의 명령이 아니라 “인간의 명령”⁵⁸⁾이라고 그는 확신하였다. “반대함”에서 덩크는 성서와 의식, 세례와 성찬에 관하여 매우 영성주의적인 문체를 많이 사용하였다.⁵⁹⁾

마틴 루터가 덩크를 직접적으로 비판한 적은 없었다. 그러나 루터

55) DS II, 109,2-6.

57) DS II, 110.

58) DS II, 108-109.

59) Heinold Fast, *Der linke Flügel der Reformation*, 195.

는 뉴렌베르그의 급진주의자들에 반대하는 두 통의 편지⁶⁰⁾를 쓴 일이 있다. 이 편지에서 루터는 뉴렌베르그의 소요 사태는 뮌처와 칼슈타트 사상의 영향임을 분명하게 언급하였다. 이 편지의 내용으로 볼 때, 루터는 뉴렌베르그 지역의 영성주의자에 관하여서는 분명한 정보를 가지고 있었으며 그들의 신학도 잘 알고 있었음에 분명하다.⁶¹⁾

2. 슈뱅크펠트

슐레지엔의 귀족 출신이며 한때는 루터 추종자였던 슈뱅크펠트 (Kaspar von Schwenckfeld, 1489-1561)는 1525년 이후로 슐레지엔의 종교 개혁에 지대한 영향을 끼쳤다. 1529년에서 1533년 사이에 그는 루터의 종교개혁 신학과 결별하는 과정을 겪게 되는데 여기에서부터 슈뱅크펠트는 자신의 성례론에 영성주의적인 요소를 드러내기 시작했다.

슈뱅크펠트는 성만찬이란 참되고 진실한 신앙인에게만 주어지는 그리스도의 살을 영적으로 먹는 것이라고 생각하였다. 그러므로 외적인 예식은 단지 기억하는 행동이며, 떡과 포도주는 단지 상징일 뿐이다.⁶²⁾ 1525년 그는 루터에게 보내는 12항의 질문에서 성만찬에 제공되는 영적인 영양 공급은 오로지 영적으로 믿는 자에게만 허락되었다고 주장하였다.⁶³⁾ 루터는 이에 대응하여 슈뱅크펠트와의 대화를 통하여 혹시 그가 칼슈타트나 쭈빙글리와 비슷한 생각을 가진 것은 아닌지 의심하였다.⁶⁴⁾ 물질적인 면보다는 정신적인 면에 최고로 높은 강조를 두는 것으로 볼 때 슈뱅크펠트는 성서와 성례전과 그리스도인의

60) WA Br 3, 432-433 Lazarus Spengler와 Joh. Brießmann에게 보내는 1525년 2월 4일의 편지.

61) Harry Loewen, *Luther and the Radicals. Another look at some aspects of the struggle between Luther and radical reformers*, Waterloo 1974, 113.

62) *Corpus Schwenckfeldianorum II*, Leipzig 1911, 130 (이하 CSch로 약함).

63) CSch 2, 129-140.

64) CSch 2, 240-282 Gespräch mit Luther und Bugenhagen vom 1.-4.12.1525 루터는 이외에도 여려번 슈뱅크펠트와 그의 성찬론에 관하여 언급하였다. 참고 WA 19,122,1

삶을 영성주의적으로 이해하고 있음이 분명하다. 이에 반하여 루터는 ‘물질적인 것’과 ‘영적인 것’ 모두를 하나님께 창조하셨고, 물질적인 것의 용도는 영적인 것을 인간에게 전달하는 도구임을 분명히 하였다.⁶⁵⁾ 즉 성례전 안에서 하나님의 말씀은 외적인 표지와 연결된다는 것이다.

5. 루터, 열광주의자, 재세례파의 성례 개념 비교

1. 루터와 열광주의자들⁶⁶⁾

소위 열광주의자들이 루터의 성례 이해와 어떤 점을 달리하고 있는지 개관해 보았지만, 사실 모든 열광주의자들을 같은 최도로 기술하기는 어려운 일이다. 그럼에도 불구하고 성례전에 관한 열광주의적인 해석 방법은 외적인 것과 내적인 것을 강하게 구분하는 점이라는 사

(Antwortschreiben an die Christen zu Reutlingen am 4.Januar 1526); WA 23,107,8-27 (Daß dieses Wort Christi Das ist mein Leib noch fest stehen, wider die Schwärmergeister, 1527); WA 26, 433,2-434,18 (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis 1528); WA 54, 147,6 (Kurzes Bekenntnis vom heiligen Schrift, 1544).

65) Harry Löwen, *Luther and the Radicals*, 115.

66) Heinold Fast는 칼슈타트와 뮌처를 열광주의자로 분류하고 George H. Williams는 영성주의자로 분류하는데 여기서 우리는 루터가 사용하는 열광주의자라는 용어를 고찰할 필요가 있다. 때로 모든 종교개혁의 좌파에게 사용되어지기도 한 열광주의자라는 용어는 사실 이를 모두를 정의하는 데 적합하지 않다. 수많은 금세기의 메노파 역사가들은 재세례파가 뮌처의 추종자에 그 기원을 두고 있다는 의심에서부터 해방되기 위하여 노력을 기울였다. 그러나 필자는 이 논문에서 열광주의자라는 루터의 표현을 그대로 사용하고자 한다 그 이유는 열광주의라는 표현이 농민전쟁이나 종말론적인 뮌처상에만 연결되는 것이 아니라, 그들이 지녔던 영성주의적인 성격에도 해당되는 개념이기 때문이다. 루터 역시 영성주의적인 성격 때문에 저들을 열광주의자라고 여겼다. 따라서 필자는 열광주의자라는 용어를 “열광주의적 영성주의자”라고 이해한다. 성례론과 관련지은 영성주의의 특징이 무엇인지에 관하여서는 Fast의 정의가 적절하다. 그는 영성주의란 성례전과 관련될 때 반드시 “이 원적인 사고 구조”로써 나타나는 바, 이것은 내적인 것과 외적인 것을 철저하게 구분하는 양상으로 드러난다(참고: Fast, XXII-XXVII).

실은 확고하다. 그래서 루터도 열광주의자들이 성령과 말씀 또는 영과 육에 관한 이해를 논박하였던 것이다. 열광주의자들은 말씀과 요소를 영에서부터 떼어 내고 구원 사역의 공은 모두 영적인 것에로 돌렸다.⁶⁷⁾ 따라서 말씀을 선포하시는 하나님에게서 찾으려 하지 않고 말씀을 듣는 인간에게서 구하였던 것이다. 루터의 이해에 따르면 열광주의자들은 하나님의 말씀은 오직 영적인 것만을 대변하지 결코 외적 이거나 육적인 것을 다루지 않는다.⁶⁸⁾ 열광주의자들이 내세우는 성서적 전거는 요한복음 6장 63 상반절이다. “살리는 것은 영이니 육은 무익하니라”라는 말씀이 열광주의적인 성례전 이해의 핵심으로 여겨지는 것에 대하여 루터는 “열광주의자에 반대하여 그리스도의 살과 피의 성례전에 관한 설교”(Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister, 1526)를 발표하였다.⁶⁹⁾ 그리고 나서 한 달 후에 루터는 슈뱅크펠트에게 보내는 편지에서 그의 입장을 비판하고 요한복음 6장에서 열광주의적인 성례 이해를 끌어내는 것은 올바른 해석이 아니라고 주장하였다.⁷⁰⁾ 요한복음 6장 63절을 잘못 해석하는 문제에 관하여서는 프로이센의 알버트공에게도 편지하였다.⁷¹⁾ 루터는 요한복음 6장 63절을 강해한 설교(1531. 4. 29)에서 성령 혼자만의 사역보다는 성령과 하나님의 말씀이 협력하는 데 강조점을 두었다.

67) Wilhelm Maurer, Kirche und Geschichte, in: E.-W. Kohls und G. Müller (Hg), Gesammelte Aufsätze, Bd I, Luther und das evangelische Bekenntnis, Göttingen 1970, 114.

68) WA 23,261 Daß dieses Wort Christi Das ist mein Leib noch fest stehen wider die Schwarmgeister(이것은 나의 살이라는 그리스도의 말씀은 열광주의자들에 반대됨을 아직도 분명히 증거한다), 1527, WA 23,(38)64-283.

69) Horst Weigelt, Spiritualistische Tradition im Protestantismus. Das Schwenckfeldertum in Schlesien, Berlin 1973, 69-70, 참고: WA 19, (474)482-523.

70) WA Br 4,52 An Schwenckfeld am 14.4.1526; WA Br 4,53 An Krautwald am 14.4. 1526.

71) WA 30III,547ff (1532,2)

그래서 루터는 “하나님의 말씀” 없는 “성령”은 악마라고 하였다.⁷²⁾ 슈뱅크펠트의 입장에서 보면 성령의 내적 말씀은 외적 말씀과 반드시 구별되어야만 하는 것이고, 살아 계신 하나님의 말씀은 쓰여진 성서와 동일시 될 수 없으며 오직 그리스도와 연결되어야만 하였기에, 결국 성서는 영성주의적으로 해석되어야 하며, 성만찬이나 세례 같은 외적인 의식들은 비록 유용하다고는 해도 살아 있는 말씀인 그리스도의 내적 능력과는 반드시 구별되어야 하는 것이었다.⁷³⁾ 이와 같은 열광주의적이고 영성주의적인 성례 이해와 비교해 볼 때 루터의 생각은 ‘하나님께서는 반드시 외적인 것을 통하여 영적인 것을 드러내신다’는 말로 압축될 수 있다.⁷⁴⁾ 예수의 성육신이야말로 가장 중요한 외적인 표지가 된다.⁷⁵⁾ 열광주의자 계열을 향한 루터의 논박은 바로 이런 점에서 분명히 드러난다. 즉 살아 숨쉬는 하나님이 참 하나님이며 순수한 영적 하나님은 인간의 상상 속에서 만들어진 하나님이다. 인간 내부에 주어지는 확실성은 마음이 감동됨으로 인하여 확증되는 것이 아니라, 하나님께서 스스로를 나타내 보이시는 눈에 보이는 표지를 통하여 성숙한다. 즉 하나님의 말씀, 성례전, 기적 사건 같은 증거들이다. 루터는 성서에 쓰여있는대로 말씀을 해석하지 않으려 한다는 비난을 열광주의자들과 성례전주의자들에게 퍼부었다. 왜냐하면 루터는 그들이 하나님의 말씀을 자신들의 이성으로 해석하려 하기 때문에 그리스도께서 성만찬 때에 “이것은 나의 살이요 이것은 나의 피라”고 하신 말씀을 성례전에 받아들이지 못한다고 밀었다.⁷⁶⁾

72) WA 33,260-278 요6,63에 관한 설교.

73) Selina G. Schultz, Caspar Schwenckfeld von Ossig (1496-1561). *Spiritual Interpreter of Christianity, Apostle of the Middle Way, Pioneer in Modern Religious Thought*, Norristown, Pennsylvania 1946, 330.

74) Wilhelm Maurer, Kirche und Geschichte, 118.

WA Tr VI,6779; WA 15,240,239ff; WA 16,610f.

75) Wilhelm Maurer, 116.

76) WA 36, 201-206 1532.6.30 농 5,1이하에 관한 설교.

2. 열광주의자와 재세례파

지금까지의 논의를 좀더 분명하게 하기 위하여 이 장에서는 열광주의자와 재세례파의 성례 이해를 비교할 필요가 있다. 재세례파의 성례론의 핵심은 세례의 물과 같은 외적 요소가 신앙과 관계가 없으며 신앙을 증가시키지도 못한다는 것인데, 이것은 영성주의자나 열광주의자가 성찬론에서 성찬의 내적인 의미를 강조하는 것과 일맥상통 한다. 따라서 우리는 재세례파와 열광주의자 사이에 성례 이해의 공통분모가 있다면 그것이 무엇인지를 밝혀야 할 것이다. 왜냐하면 메노파 연구가들은 뛰어난 후예라는 오명을 씻기 위하여 재세례파를 열광주의자와 구별하는 작업을 부단히 시도해 왔기 때문에, 이 작업은 소위 종교개혁의 급진주의자들을 구분하는 데 기여할 수 있다. 결론적으로 한스 후트 같은 재세례파는 토마스 뛰어난 열렬한 추종자였다는 역사적인 사실과 칼슈타트도 스트라스부르그와 바젤에 머물러 저들에게 영향을 주었다는 점 그리고 취리히의 재세례파인 콘라드 그레벨이 뛰어에게 편지하여 그의 사상을 전달하려 했던 시도들은 재세례파와 열광주의자들과의 관계를 증거하기에 충분하다.

3. 요약

이상과 같은 연구를 통하여 우리는 16세기 종교개혁의 급진주의 성례론에 대한 루터의 입장을 살펴보았다. 루터가 성례 문제를 종교 개혁의 중요한 이슈로 들고 나왔던 것은 1520년 “교회의 바벨론 포로”에서다. 그때 루터의 입장은 성례전의 사용의 문제에 집중되어 있어서 로마 가톨릭 교회의 성례 개념인 *ex opere operato*에 반대하여 성례를 받는 사람의 신앙이 있어야 함을 강조하였다(*Non sacramentum iustificat, sed fides sacramenti*). 그 후 5년이 지나지 않아서 등장한 종교 개혁 급진주의자들은 루터의 주장을 확대 해석하여 신앙 없이 받는

세례나 성찬의 무효성을 주장하기에 이르렀다. 비록 저들의 주장은 지역과 문파에 따라서 그 내용을 조금씩 달리하기는 하지만 결국 성례전의 내적인 면에 보다 강조를 두어서 외적인 의식을 무시한다는 공통점을 가지고 있다. 이에 대한 루터의 태도는 과거와는 다른 양상으로 나타나서 이제는 성례전의 본질 문제를 강조하게 되었다. 즉 성례전은 신앙 없이 시행되어서는 안 되는 것이기는 하지만, 신앙이 성례전의 본질은 아니라는 것이다. 성례전의 본질은 하나님의 언약에 있으며 그 언약은 외적 표지와 말씀 안에 담겨 있는 것이다.⁷⁷⁾ 결국 루터는 종교개혁 급진주의자들로부터 다시금 가톨릭적인 신학으로 회귀한다는 비난을 받기에 이르렀다. 즉 성례전 그 자체의 시행만으로 그 효력을 인정하는 것인 만큼 *ex opere operato*와 다를 것이 무엇이냐는 반박이었다. 루터는 세례와 성찬론에 있어서 자신의 총체적인 입장을 1530년에 와서야 최종으로 정리하였다(*Der gro e Katechismus*). 로마 가톨릭과 급진주의자 모두에 반대하여 성례전의 외적인 의미와 내적인 의미를 모두다 버릴 수 없음을 강조하였다.

77) 참고: 홍지훈, “*promissio, fides, signum*—재세례파의 도전과 루터의 세례이해”, 『신학이해』, 13집, 호남신학대학교 1995, 162-184.