

츠빙글리의 언약사상의 발전에 대한 연구: 1523-1525년을 중심으로

이은선

(안양대학교, 교수, 역사신학)

- I. 들어가는 말
- II. 츠빙글리의 1522-23년 언약에 대한 고찰
- III. 츠빙글리의 1524-1525년 5월까지의 언약 사상의 전개
- IV. 츠빙글리의 1525년 여름을 통한 언약사상의 전환
- V. 나가는 말

[초록]

츠빙글리는 1523년에 저술한 『67개 조항에 대한 해설』의 18항 설명에서 언약을 본격적으로 논의하였다. 이 저술에서 그는 언약이 그리스도의 죽음을 통한 유언의 성격과 인간에게 은혜를 주신다는 맹세의 성격을 가지고 있으며, 성찬은 언약한 인간을 도와 신앙을 강화시켜 주는 역할을 한다고 보았다. 그는 이 시기에 구약보다는 신약이 더 가치가 있다는 유비성에 입각하여, 구약과 신약의 은혜언약의 연속성을 인식하고 있었다.

1524년 5월부터 1525년 5월까지 츠빙글리는 성례가 동료 신자들과 교회에게 하는 맹세라는 것을 강조하였다. 그러므로 성례는 입교와 거룩한 새로운 삶을 살겠다는 서약이었다. 그리고 1525년 5월의 『세례, 재세례, 유아세례론』에서 처음으로 창세기 17장을 도입하여 할례와 세례의 동일성을 지적하며 유아세례의 타당성을 주장하였고, 언약과 언약의 표징을 구별하였다. 그렇지만 이 때에도 츠빙글리는 구약과 신약의 유비성에 의존하고 있었다.

츠빙글리는 1525년 여름에 프로페차이에서 강의했던 『창세기 주석』과 8월에 출판한 『성찬 보충론』에서 구약과 신약의 통일성을 분명하게 인식하였다. 이 시기에 언약은 하나님께서 인간에게 은혜를 베푸시는 은혜 언약인데, 이 은혜 언약이 아브라함 언약에서 시작하여 그리스도의 언약에서 완성되었다고 보아 언약의 통일성을 인식하였다. 그는 구약과 신약에 하나의 신앙, 하나의 교회가 있다고 하였다. 그러므로 츠빙글리는 1525년에 여름에 이르면서 구약과 신약이 하나의 동일한 은혜 언약이라는 인식에 이르러 신구약의 하나의 은혜언약을 통한 통일성을 인식하기에 이르렀다. 그렇지만 이 시기까지 츠빙글리의 언약의 쌍방성에 대한 언급은 거의 나타나지 않고 있다.

키워드: 츠빙글리, 언약, 언약의 표징, 언약의 통일성, 세례, 성찬

논문투고일 2022.07.27. / 심사완료일 2022.08.30. / 게재확정일 2022.09.07.

I. 들어가는 말

츠빙글리는 종교개혁 당시에 취리히에서 1522년 사순절에 일어난 소시지 사건과 1523년 1월 29일에 67개 조항을 내걸고 1차 논쟁을 하면서 종교개혁을 시작하였다. 그가 종교개혁을 시작한 후 1523년 10월에 열린 2차 논쟁 후에 유아세례 반대 세력이 등장하였다. 그는 이 유아세례 반대를 극복하기 위해 재세례파와 논쟁하는 과정에서 친구약 언약사상의 통일성을 발전시켰으며, 이것이 개혁파 언약사상의 특징이라고 알려져 있다. 그렇지만 아직까지 츠빙글리의 언약사상의 기원이 유아세례논쟁인지 성만찬논쟁인지에 대해 학자들의 견해가 일치하지 않고 있다. 그와 함께 츠빙글리의 언약사상의 발전과정에서 구약과 신약의 언약의 통일성을 발견한 시기가 언제인지에 대해서도 의견이 일치되지 않고 있다. 이러한 논쟁점이 형성되어온 과정을 연구사를 서술하면서 분석하고, 논자의 입장을 본문에서 제시하고자 한다.

1. 츠빙글리의 언약사상의 출발에 대한 연구

종교개혁자들 가운데 언약 사상을 제일 먼저 주장한 인물에 대해 폰 코르프(Emanuel Graf von Korff)는 1908년에 자신의 책 『취리히와 홀란드에서 언약신학의 출발과 초기 주장』(*Die Anfänge der Federaltheologie und ihre erste Ausgestaltung in Zurich und Holland*)에서 “우리는 언약신학의 출발을 탐구하는데, 이것은 츠빙글리까지 거슬러 올라간다”¹고 하였다. 1923년에 고트롭 슈렌크(Gottlob Schrenk)는 『초기 개신교, 주로 요한네스 코케이우스에 있어 하나님 나라와 언약』(*Gottesreich und Bund im alteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus*)에서 츠빙글리의 언약 사상이 재세례파와의 논쟁에서 발생했다는 주장을 제기하였다. “재세례파가 언약 사상을 종교개혁운동에 처음으로 집어넣었다는 견해는 거의 틀림이

1 Emanuel Graf von Korff, *Die Anfänge der Federaltheologie und ihre erste Ausgestaltung in Zurich und Holland* (Bonn: Emil Eisele, 1908), 10.

없을 것이다. 그러므로 부셔와 아울러 취리히 사람들은 언약 표징의 중요성을 해설하기 위하여 성례 교리의 언약개념을 전환시켰다.”² 슈렌크는 재세레파 안에 언약 사상이 있었고, 츠빙글리가 이것을 적절하게 계승하여 유아세례를 반대하는 논쟁의 근거로 삼았다고 주장하면서, 1526년 이후의 츠빙글리의 세 가지 저술을 근거로 제시하였다. 츠빙글리의 언약 사상이 재세레파와의 논쟁에서 발생되었다는 그의 주장은 그 이후에 츠빙글리 연구자들에게 계속해서 수용되었다.

이러한 주장에 이의를 제기했던 인물이 1953년 2월에 취리히 고대 학회에서 했던 로허(Gottfried W. Locher)의 강연이다. 그는 이 강연에서 결정적인 것은 츠빙글리의 성경적 언약개념의 재발견인데, 그의 언약개념이 1522년 7월의 한 설교와 1523년 7월에 나온 67개 해설의 성찬 조항에 나타나고 있어 이후에 발생한 재세레파와의 논쟁 이전에 나왔다고 주장하였다.³

2. 츠빙글리의 구약과 신약의 관계와 언약의 쌍방성에 대한 연구

1971년에 츠빙글리의 언약사상에 대해 박사학위 논문을 썼던 잭 코트렐(Jack Warren Cottrell)은 츠빙글리의 언약사상이 재세레파와의 논쟁이 아니라 성찬논쟁에서 시작되었다는 로허의 입장에 동조하면서, 츠빙글리가 성찬 논쟁 과정에서 구약과 신약의 통일성(unity)을 주장하는 언약신학을 발전시켰다는 점을 강조하였다.⁴

츠빙글리의 언약사상의 발생의 기원에 관한 논쟁이 진행되던 1972년에 하겐(Kenneth Hagen)은 그의 언약의 성격에 대해 문제 제기를 했다. 하겐은 언약의 성격을 유언 약속으로서의 일방성을 강조하는 루터의 신학에서 1520년대 중반 츠빙글리와 개혁파 신학자들에 이르러 하나님과 인간의 관계에서 언약의 쌍방성

2 Gottlob Schrenk, *Gottesreich und Bund im alteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus* (Gutersloh: C. Bertelsmann, 1923), 37.

3 G. W. Locher, “Das Geschichtsbild Huldrych Zwinglis,” *Theologische Zeitschrift* 9 (1953), 296.

4 Jack Warren Cottrell, “Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli,” Ph. D. Yale University, 1971.

을 강조하는 변화가 일어났다고 주장하였다.⁵ 이러한 가운데 1980년에 베이커(J. Wayne Baker)는 은혜언약의 일방성을 강조하는 칼빈의 언약신학과 구별되는 언약의 쌍방성을 강조하는 불링거의 언약신학의 전통을 주장하였다.⁶ 그렇지만 베이커와 스트렐(Stephen Strehle)은 츙빙글리는 언약의 쌍방성을 말하지 않았다고 지적하였다.⁷ 베이커는 1991년에 맥코이(Charles S. McCoy)와 함께 “그는 언약의 쌍방적 성격을 암시했지만, 그는 하나님과 인간들의 상호적인 책임을 강하고 분명하게 주장하지 않았다”고 서술하였다.⁸

2001년에 길리스(Scott A. Gillies)는 츙빙글리의 언약사상이 성찬론에서 나왔다는 코트렐의 주장을 비판하며 그 기원을 재세례파와의 논쟁이라고 주장하였고 언약의 쌍방성을 주장하는 베이커의 입장을 츙빙글리의 언약사상에서 추적하고자 하였으며, 1525년 여름에 츙빙글리의 『창세기 주석』⁹과 『성찬 보충론』을 토대로 구약과 신약의 언약의 통일성을 주장했던 츙빙글리의 언약신학을 개혁파 언약신학의 기원이라고 주장하였다.¹⁰

길리스가 논문을 쓰던 2001년에 릴백(Peter A. Lillback)은 칼빈의 언약사상을 연구하는 과정에서 츙빙글리의 언약 사상을 연구하였다. 릴백은 츙빙글리의 언약의 쌍방성과 신구약의 연속성이란 언약 사상의 특징이 재세례파 논쟁에서 발생한다고 보는 점에서는 길리스와 견해가 일치하지만, 다음의 몇 가지 점에서는 의견을 달리한다. 첫째로 길리스는 1525년 5월까지 츙빙글리가 에라스무스

5 Kenneth Hagen, “From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century,” *Sixteenth Century Journal* 3/1 (1972), 16-20.

6 J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition* (Ohio: Ohio University Press, 1980), 2.

7 Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant*, 16; Stephen Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism: A Study of the Reformed Doctrine of Covenant* (New York: Peter Lang, 1988), 113ff.

8 Charles S. McCoy & J. Wayne Baker, *Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991), 21.

9 “Erläuterungen zu Genesis : Farrago annotationum in Genesim ex ore Hulryci Zuinglii per Leonem Iudae et Casparem Megandrum exceptarum. März 1527,” E. Egli et al. eds., *Huldreich Zwingli's sämtliche Werke*, Vol. 13 (Zurich: Verlag Berichthaus, 1963). 이하에서 츙빙글리 전집은 Z로 표기한다.

10 Scott A. Gillies, “Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7,” *Scottish Journal of Theology* 54 (2001), 21-50.

의 영향을 받아 구약과 신약의 차이점을 강조했다고 주장하는데 반해, 릴백은 그러한 점을 인정하지만 1525년 5월의 『세례, 재세례, 유아세례론』에서 이미 구약과 신약의 통일성과 연속성을 강조한다고 주장한다.¹¹ 둘째로 가장 중요한 차이는 길리스가 『창세기 주석』과 함께 1525년 8월에 쓴 『성찬 보충론』에서 츠빙글리의 언약사상의 전환이 일어났다고 주장하는데 반해, 릴백은 1525년 11월의 『후브마이어에 대한 답변』(*Antwort über Balthasar Hubmaiers Taufbüchlein*)에서 그러한 전환이 일어났다고 주장한다.

언약의 쌍방성을 강조하고 세례 논쟁에서 츠빙글리의 언약사상의 기원이 발생했다는 길리스의 입장을 비판하면서 2019년에 힐데브란트(Pierrick Hilderbrand)는 츠빙글리의 언약신학의 전환점을 구약과 신약의 동일한 은혜 언약의 연속성을 강조하는 것이라고 정의하고, 이러한 전환은 1525년 8월의 로마가톨릭과 성찬론 논쟁에서 이루어졌다고 주장한다.¹²

지금까지의 츠빙글리의 언약사상의 연구사에서 드러난 가장 중요한 쟁점은 다음의 세 가지로 정리할 수 있겠다. 첫째로 츠빙글리의 언약사상이 어디에서 기원했는가? 성찬론에서 기원했는가? 아니면 유아세례논쟁에서 기원했는가? 이 문제는 논의의 시기에서 본다면 성찬론에서 논의되기 시작했다. 그래서 본론에서 그의 언약에 대한 논의의 시작에서부터 고찰해 보고자 한다. 둘째로 츠빙글리의 언약의 본질을 무엇으로 규정할 것인가? 하는 점이다. 이를 규명하기 위해 츠빙글리의 언약과 성례의 성격의 변화과정을 분석하고자 한다. 츠빙글리는 초기에 언약을 은혜언약이자 하나님의 맹세로 인식하면서 구약과 신약의 차이를 유비(analogy)적으로 이해하여 신구약의 유사성을 언급하면서 통일성을 명확하게 지적하지 않았고, 성례를 언약한 신자의 신앙을 돕는 역할을 하는 표징이라고 보았다. 그런데 츠빙글리는 1524년에 접어들어 성례를 신자가 동료신자와 교회에게 하는 충성맹세로 이해하기 시작하였다. 그는 1525년 5월의 『세례,

11 Peter A. Lillback, *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology*, 원종천역, 『칼빈의 언약사상』 (서울: CLC, 2009), 138.

12 Pierrick Hilderbrand, "Zwingli's Covenantal Turn," in Jon Balsarak & Jim West & Carl R. Trueman eds., *From Zwingli to Amyraut: Exploring the Growth of European Reformed Traditions* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 23-36.

재세례, 유아세례론』(*Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe*)에서 성례 이해에 언약개념을 도입하여 유아 할례와 유아세례를 언약의 표지로 제시한다. 츠빙글리는 이 때까지는 구약과 신약에 관계에 대해서는 여전히 유비적인 이해를 가지고 있었다. 그는 1525년 8월에 쓴 『성찬 보충론』¹³에 이르러 구약과 신약의 유비적 관계에 대한 이해를 벗어나 구약과 신약이 하나의 동일한 은혜언약이라는 이해에 이르게 되었다. 이같은 내용을 전개하는 저술은 유아세례 논쟁이 아니라, 로마가톨릭과의 성찬논쟁이었다. 이러한 이해들이 나타나는 과정에서 1525년 6월에 시작된 프로페차이(Prophezei)¹⁴에서 창세기를 강해하면서 그는 아브라함의 언약의 설명을 통해 언약의 통일성을 가장 명확하게 표명하였다. 그러므로 이러한 작품들을 분석하여 그의 언약의 본질적 성격을 밝혀보고자 한다. 셋째로 츠빙글리의 언약사상이 언약의 쌍방성을 주장하는지를 분석하고자 한다. 언약의 쌍방성은 불링거가 주장하기 시작한 것으로 알려져 있는데, 최근에 츠빙글리에게서도 쌍방성이 나타난다는 주장이 제기되고 있어, 이 주장의 타당성을 검토해 보고자 한다.

이러한 논의를 통해 츠빙글리의 언약사상이 1525년 8월에 개혁파 신학사상의 특성인 구약과 신약이 하나의 동일한 은혜 언약으로 통일성을 가지고 있다는 것을 성찬론논쟁과 유아세례 논쟁을 통해 명확하게 주장한 것을 밝히고자 한다.

II. 츠빙글리의 1522-23년 언약에 대한 고찰

이미 여러 연구자들이 지적한 바와 같이 츠빙글리는 1522년 7월에 취리히를 관할하고 있던 콘스탄츠 후고(Hugo) 주교에게 방해받지 않고 복음을 설교할 수 있도록 허락해 달라는 탄원(Supplicatio)으로 한 설교에서 언약에 대해 다음과 언급하였다. “그러므로 우리가 말한 바와 같이, 하나님께서 옛날에 이스라엘에게 그의 예언자들의 입을 통해 반복해서 경고하셨던 것처럼, 취소될 수

13 “Subsidium sive coronis de eucharistia,” Z 4 (Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1927).

14 프로페차이는 1925년 6월 19일에 그로스웬스터 성가대석을 강의실로 개조하여 구약을 연구하여 강의한 것을 말한다.

없는 언약을 갱신하기 위하여, 오늘날 그의 복음으로 우리를 조명하려고 하시기 때문에, 우리는 가능한 한 많은 사람들을 구원으로 이끌 수 있는 기회가 소홀하게 여겨져서는 안 된다고 느낀다.”¹⁵ 로허는 이 내용을 근거로 츠빙글리가 재세례파와 논쟁 이전에 언약을 언급했다고 지적했다.¹⁶ “취소될 수 없는 언약”은 친구약의 연속성을 암시하며,¹⁷ 언약의 갱신은 종교개혁자들에 의해 16세기에 부흥되고 있던 복음의 회복을 말한다.¹⁸

하겐은 슈렌크와 로허가 츠빙글리의 언약사상의 기원에 대해 논의하지만, 구약과 신약의 관계를 논하지는 않는다고 비판한다. 그러면서 하겐은 츠빙글리가 이미 1522년 9월에 쓴 “하나님의 말씀의 명료성과 확실성”이란 글에서 구약과 신약의 관계에서 양자의 차이를 전제하고 있다고 지적한다. 이 글에서 구약은 일반적으로 불순종의 본보기로 제시되고 있고, 구약에 있는 하나님의 말씀은 수고와 사망을 가져오는 것으로 제시된다.¹⁹ 츠빙글리는 이 시기에 로마 가톨릭의 우상숭배와 싸우면서 신약의 우월성을 강조하고 있었다. 종교개혁 초기에 츠빙글리는 인문주의자 에라스무스의 영향을 받아 구약보다는 주로 신약을 중심으로 개혁활동을 전개하고 있었다.

츠빙글리는 1523년 7월에 저술한 67개 조항 해설에서 언약에 대해 본격적으로 논의한다. 그는 제18항을 해설하면서 언약을 취급한다. 그는 원래 고대 라틴어에서 사크라멘툼(sacramentum)은 맹세를 의미했다고 지적한다. 그러므로 성례(sacramentum)는 하나님께서 맹세하신 것같이 자신의 확실하고 분명한 말씀으로 세우신 것이라는 의미로 사용할 수 있다.²⁰ 하나님께서 이러한 성례를 세우신 목적은 인간의 언약성 때문에 신앙을 강화시키려는 것이다.²¹

15 “Supplicatio ad Hugonem episcopum Constantiensem,” Z 1 (Berlin: Schwetschke, 1905), 200.

16 Locher, “Das Geschichtsbild Huldrych Zwinglis,” 296-297.

17 Lillback, 『칼빈의 언약사상』, 120.

18 Cottrell, “Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli,” 31.

19 Hagen, “From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century,” 16.

20 “Auslegen und Gründe der Schlußreden,” Z 2 (Leipzig: Heinsius, 1908), 120.; E. J. Furcha & H. Wayne Pipkin trans., *Selected Writings of Huldrych Zwingli* Vol. 1 (Eugene: Pickwick Publications, 1984), 98. 이하 *Writings* 1로 표기함.

21 Cottrell, “Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli,” 40.

그러므로 미사는 이러한 의미에서 사크라멘툼이라고 할 수 없으며, 그리스도께서 십자가에서 단 한 번 자신을 희생제물로 드렸으므로, 미사는 희생제사가 될 수 없고, 단 한 번 있었던 희생을 진지하게 기억하는 것이다. 그는 마태복음 26장 26-28절에 대해 해설하면서 “그리스도는 분명하게 “이것은 나의 피, 많은 사람의 죄를 용서하기 위하여 흘리는 새로운 언약의 피이다”라고 말씀했다. 이 말씀에서 그리스도가 피를 흘리는 것은 많은 사람, 곧 믿는 세상의 죄를 없애기 위한 것이었다는 사실을 우리는 분명히 알 수 있다”라고 말한다.²² 그의 죽음은 그의 피를 흘려 우리를 대신한 희생제물이다. 츠빙글리는 예수님께서 마지막 만찬에서 하신 말씀인 “새로운 언약의 피”라는 제정사에서 사용된 “언약”의 의미를 논의하면서 그의 언약사상을 전개한다.

츠빙글리는 언약을 논의하면서 여러 용어를 교대로 사용하는데, 동격으로 사용하고 있다.

성경에서 테스타멘툼(testamentum), 팩툼(pactum), 포에두스(foedus)가 교대로 사용되고 있다. 그러나 테스타멘툼이 가장 자주 사용되고 있다. 그러므로 우리는 여기서 이것을 언급한다. 이 용어는 유언(erbmächt)을 뜻한다. 그러나 이 용어는 언약(pundt)이나 자주 두 사람 사이에 평화를 위하여 맺은 협정(verstand)을 의미하기 위해 사용된다. 이러한 의미에서 사람들은 옛 언약(testament) 혹은 새 언약 다시 말해, 하나님께서 족장들과 맺었고, 그리스도 안에서 온 세상과 맺은 언약(pundt), 협정(verstand)과 맹세(pflicht)에 대하여 말한다.²³

이같이 츠빙글리는 언약과 관련하여 라틴어뿐만 아니라 다양한 독일어들을 사용하면서 논의를 전개하고 있다. 그는 이러한 여러 용어를 사용하여 언약의 성격과 본질을 논의할 때, 관련 용어들의 주요 개념들을 종합하고 있다. 제일 먼저 유언(testamentum)의 요소가 자주 전면에 등장한다. 그는 그리스도의 죽음을 유언과 연결할 때, 유언자가 죽어야 유언이 완성된다는 히브리서 9장을

²² Z 2, 130.; *Writings* 1, 106.

²³ Z 2, 131.

인용한다. “그리고 이제 유언(testament)이 있는 곳에서 유언은 유언자의 죽음 이후에만 시행될 수 있다.(히9:15-17)”²⁴ 언약을 유언으로 고찰할 때, 이 언약은 은혜 언약으로 이해된다.²⁵ “그러므로 그리스도께서 그를 통해 우리가 하나님의 자녀들과 상속자들이 될 수 있도록 은혜로 우리에게 유산을 남겼을 때, 그는 죽으셔서 우리와 함께 그의 유산을 확증하셨다.”²⁶ 하나님의 언약에 대한 중요한 것은 그리스도께서 이것을 우리에게 은혜로 베푸신 유산이라는 사실이다.

이러한 논의에서 그는 마시는 잔을 은혜의 언약으로 재정의한다.²⁷ “제정의 말씀들은 이 의미를 가지고 있다. 이 잔은 너희를 위하여 흘리는 내 피로 세우는 새 언약 혹은 약속이다. 이 언약은 토대와 능력을 가지고 있다.”²⁸ 따라서 성찬은 그 자체를 넘어 하나님께서 세우신 확실한 영원한 은혜 언약을 가리킨다.²⁹ “그리스도의 몸과 피는 영원한 언약, 상속, 혹은 약속이어서 먹고 마실 때 그는 제물을 드리는 것이 아니라, 오히려 그리스도께서 단 번에 드리신 것을 기억하고 갱신하는 것이다.”³⁰

그는 언약을 논하면서 유언의 개념뿐만 아니라 언약, 협정과 맹세의 개념도 강조한다.³¹ 여기서 전면에 나타나는 것은 위에서 유산으로 묘사된 은혜로운 선물들을 사람에게 주신다는 하나님의 맹세이다. 그는 언약을 맺은 자들에게 이러한 선물을 주신다고 스스로 맹세하신다. 그러므로 여기서 맹세는 상호간의 의무를 가리키기보다는 자신이 약속한 것을 지킨다는 하나님쪽에서의 맹세를 의미한다. 그리고 그리스도의 십자가 상에서의 희생제사로 맺어진 언약은 예수

24 Z 2, 132.

25 하젠은 이미 62개 조항에 대한 해설에서 츠빙글리가 언약의 쌍방성을 강조한다고 주장한다. 성경에서 testamentum이 가장 일반적으로 사용되는데, 독일어 Gemächd를 의미하며, 이 용어가 게르만법에서 쌍방성의 성격을 갖는다고 해석한다.(Hagen, “From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century,” 17) 그는 1523년의 67개 조항 해설에서 이미 언약의 쌍방성을 지적한다고 해석한다.

26 Z 2, 13.

27 Carl M. Leth, “Signs and Providence: A Study of Ulrich Zwingli’s Sacramental Theology,” (Ph.D. Duke University, 1992), 37.

28 Z 2, 136.

29 Leth, “Signs and Providence,” 43.

30 Z 2, 150.

31 Z 2, 131.

그리스도의 피로 보증된(맹세된) 은혜언약이다.

협정과 맹세로서의 언약과 연결되는 것은 초빙글리의 언약교리의 기독교론적인 방향이다. 그는 피의 희생으로 언약을 확증하는 노아와 특히 모세의 출애굽기 24장의 시내산 언약을 상세하게 설명한다. 모세는 짐승의 피로 언약을 맺었으나, 그리스도는 사람들과 유언 혹은 언약을 맺었을 때, 자신의 피를 흘려 자신을 희생시켰다.

모세가 이스라엘 백성들에게 하나님의 모든 계명을 읽어주고, 그들이 하나님의 계명에 순종하겠다고 말했을 때, 그는 12지파에 따라 12마리 송아지를 잡아 하나님께 희생제물로 드리도록 명령하였다. 그 때 그는 피를 받아서 율법책(히9:20)과 모든 백성들에게 뿌리면서 “이것이 하나님께서 그의 말씀과 계명에 따라 너희와 맺은 언약의 피”라고 말했다. … 그러나 그리스도께서 인류와 그의 테스타멘툼, 영원히 지속될 언약(verpüntnus)과 유언(erbgmächt)을 맺으셨을 때, 그는 짐승을 죽이는 것이 아니라 자신을 드려 희생제물을 삼으셨다. 그는 짐승의 피가 아니라 그 자신의 피를 우리에게 뿌리셨다.³²

그러므로 초빙글리는 누가는 그리스도의 피를 “언약의 피”라고 부를 뿐만 아니라 오히려 “언약”이라고 불렀다(눅22:20)고 지적한다.³³ 왜냐하면 언약이 그의 피로 확정되기 때문이다. 그의 피는 새 언약의 근거이고 결속이다.

초빙글리는 이같이 언약을 논의하면서 유언과 맹세라는 측면을 강조하였다. 이러한 언약은 하나님의 은혜의 언약이고, 그러한 은혜를 주신다는 하나님의 맹세이다. 이 맹세는 예수 그리스도의 십자가의 죽음을 통해 성취되었다. 그러므로 그리스도는 새언약의 토대이고 보증이다. 그리스도와 그의 죽음이 하나님의 언약의 근거이고 확정인 한, 그 자신은 하나님의 은혜와 상속의 확실성의 서약 혹은 보증(Pfand)이다. 초빙글리는 언약의 은혜성을 강조하였고, 그러한 언약의 표징으로서 성찬을 제정하여 인간의 언약성을 도와 그들의 신앙을 강화시

³² Z 2, 131.

³³ Z 2, 132.

키려는 것이라고 하였다.

그런데 츠빙글리는 언약을 논의하는 과정에서 구약과 신약의 유사성을 강조 하면서 모세의 말이 그리스도의 말씀의 상징이라고 보고 있다.

우리는 그의 피에 대한 그리스도의 말씀과 (언약을 확증하는) 모세의 말들의 유사성(glych)을 주목한다. 모든 사람은 유사성을 통해 모세의 행동이 그리스도께서 하신 것의 상징이라는 것을 알 수 있다. 왜냐하면 하나님께서 이스라엘 백성과 그들의 후손들과 언약(pundt)과 유언(erbgemächt), 다시 말해, 테스타멘툼을 맺었을 때, 죽임과 피흘림이 포함되었으나, 앞에서 서술한 바와 같이 말 못하는 짐승의 죽임과 피흘림이었다. 그러나 그리스도께서 인류와 그의 테스타멘툼, 영원히 지속될 언약과 유언을 맺으셨을 때, 그는 짐승을 죽이는 것이 아니라 자신을 드려 희생제물을 삼으셨다.³⁴

츠빙글리는 구약과 신약의 언약 체결과정의 유사성을 주목하면서 동시에 그리스도의 희생제물이 구약의 제사장들의 희생제물보다 훨씬 더 우월하고 완전하다는 입장에서 서 있다.³⁵ 그러므로 이 시기에 츠빙글리는 길리스가 지적하는 바와 같이 자신이 영향을 받았던 에라스무스의 구약과 신약의 차이점을 강조하는 해석학의 틀을 벗어나지 못하고 있었다.³⁶ 츠빙글리는 유사성에 기초

34 Z 2, 131. Hie hörend wir die wort Moysi, damit er das testament gevestet hatt, so glych sin den worten Christi von sinem bluoet, das ein ietlicher eigentlich mercken mag, das Moyses gehandelt hat ein bedüten gewesen sin deß, das Christus gethon hat. Denn nachdem got mit den kinderen Israels und iren nachkommen einn pundt gemacht und ein erbgemächt, das ist: ein testament, do ist ouch tod und bluoetvergiessen, doch nun der unvernünfftigen tieren, darzuo gebrucht, wie vor gemeldet. Do aber Christus sin testament, das ist: sin verpüntnus und erbgemächt, das in die ewigheit wären würdt, mit den menschen gemacht, hat er nit vihischen tod ufgeopfret, sunder sich selbs.

35 한 논평자가 칼빈의 『기독교강요』의 2권 10장의 제목인 구약과 신약의 유사점, 혹은 일치점과 츠빙글리의 유사성의 차이점이 무엇인가 지적했는데, 칼빈은 『기독교강요』 2권 10장에서 구약과 신약의 일치점을 말하는 반면에, 츠빙글리는 1525년 여름이 되어서야 그러한 일치점을 인식하였고, 그 이전까지는 구약과 신약의 그러한 일치점을 인식하지 못하고, 유비를 통한 유사성을 언급하지만 신약이 구약보다 우월하다는 입장이었다. 물론 츠빙글리 자신이 신구약의 관계에 대해 명확한 용어를 사용하여 서술하지는 않는다.

36 Gillies, “Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7,” 27.

하여 구약과 신약의 관계를 해석하고 있다. 그러므로 이 시기 츠빙글리의 언약사상은 구약과 신약의 유사성에 근거하여 은혜언약의 연속성이 있다고 보았지만, 구약보다 신약이 우월하다고 보았기 때문에 아직 통일성에 대한 인식에 이르지 못하는 못하였다.

그는 이곳에서 언약을 논의할 때, 세례와는 거의 연관시키지 않고 전적으로 마태복음 26장 26절의 제정사와 성찬과 관련하여 논의하고 있다.³⁷ 언약을 성찬과 관련하여 논의하는 것은 그 단어가 성찬 제정사에서 나오기 때문이다. 그와 동시에 주의 만찬이 믿음에 대한 확신으로 주어지기 때문이다. 하나님께서 우리에게 죄용서와 양자 삼으심을 주시겠다고 언약을 맺으셨다. 그리스도의 죽음이 언약의 근거이고 이 유산의 보증이다. 그와 동시에 주의 만찬은 신앙이 언약한 사람들을 그 참된 보증이신 그리스도에게로 인도하는 데서 보증이다.³⁸

III. 츠빙글리의 1524-1525년 5월까지의 언약 사상의 전개

츠빙글리는 1523년 7월에 성례를 언약한 인간의 신앙의 강화라고 보았던 데 반해, 1524년에 접어들어서는 성례를 신자 편에서 동료들과 교회에 대한 맹세(서약)라는 입장으로 변화하였다.³⁹ 이러한 입장은 1524년 5월에서 11월 사이에는 성찬론을 중심으로 표명되었고, 1524년 12월부터 1525년 5월 사이에는 세례와 유아세례를 중심으로 표명되었다. 1525년 5월의 『세례, 재세례, 유아세례론』에서는 성례를 언약과 연결시켜 언약과 언약의 표징을 구분하였다.

1. 충성 맹세(서약)로서의 성찬

츠빙글리는 먼저 미사와 관련하여 교회 연합에의 참여와 신자들의 맹세 개념

³⁷ Cottrell, "Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli," 55.

³⁸ Z 2, 125.

³⁹ W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, 박경수역, 『츠빙글리의 생애와 사상』 (서울: 대한기독교서회, 2007), 136.

을 논의하였다. 그는 1524년 5월에 『성화상과 미사에 대한 제안』(*Vorschlag wegen der Bilder und der Messe*)을 썼다. 그는 이 글에서 새로운 성례 개념을 도입하였다. 지금까지 성례는 성도의 연약한 신앙을 강화시키는데 기여하는 하나님의 은혜의 외적 표징으로 주로 묘사되고 있었다. 그런데 이글에서는 여기에 더하여, 동료 신자들에 대한 맹세와 고백으로서의 새로운 성례 개념이 도입되었다. 여기서 주로 논의되는 성찬은 바울이 고린도전서 10장 16절에서 분명하게 서술한 바와 같이, 하나님의 백성의 내적이고 외적인 연합이다. 많은 우리가 한 빵이 되고 한 몸이 되는데, 이것은 우리 모두가 한 빵에 참여하기 때문이다.⁴⁰ 이 연합을 위하여 그리스도께서는 우리에게 그의 몸과 피의 성례를 제공하셨다. 따라서 성찬은 단지 기독교인들에 대한 하나님의 확증일 뿐만 아니라, 참여자가 참으로 신자이고 그리스도의 한 몸의 구성원이라는 것을 그의 형제들에게 확증하는 것이다.⁴¹

그는 1524년 11월 16일에 매튜 알버(Matthew Alber)에게 보낸 편지에서 성찬을 논하면서 성례에 대해 언급한다. 그는 이 편지에서 주의 죽음의 공적인 기념인 성찬에 참여하는 것은 그리스도의 죽음을 의지하는 사람들이 상호간에 그들의 형제들에게 그들이 그렇게 믿는다는 것을 증명하는 표징이라고 설명한다.⁴² 주의 만찬을 먹는 것은 죄를 제거하는 것이 아니라 죄가 그리스도의 죽음에 의해 파괴된다는 것을 굳건하게 믿고 감사하는 사람들의 상징이다.⁴³ 이것은 참여자들을 하나의 몸으로 연합하고 각자를 그리스도의 형제애의 생활로 묶어준다. 고린도전서 10장에서 바울은 이 빵을 먹고 이 잔을 마시는 사람들은 나머지 형제들과 한 몸으로 연합하여 교회의 통일성을 나타내는 것이라는 것을 명확하게 밝히고 있다. 그와 함께 이러한 성찬에 참여하는 것은 동료 신자들에 대한 자신의 충성 맹세(iuramentum)를 표현하는 것인데, 그는 여기서 사크라멘툼을 충성 맹세라고 부른다.⁴⁴ 이제 츠빙글리는 참여를 당시까지의 신학자들이

40 "Vorschlag wegen der Bilder und der Messe," Z 3 (Leipzig: Heinsius, 1914), 124.

41 Cottrell, "Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli," 69.

42 "Ad Matthaenum Alberum de coena dominica epistola," in Z 3, 345.

43 Z 3, 351.

44 Z 3, 348.

일반적으로 해석했던 바와 같이 먹는 것에 대하여 사용하지 않고, 교회와 교제하는 것에 대하여 사용한다. 다시 말해, 이 언약(pacto)에 의해 각자는 자신이 교회에 속하고 마치 현저한 충성 맹세(sacramento)를 통해 자신을 교회에 등록한다는 것을 증명한다.⁴⁵ 츠빙글리는 이 편지에서 성찬을 하나님의 신자들에게 대한 은혜의 맹세가 아니라 동료신자들에 대한 충성 맹세로 설명하고 있다.

2. 충성 맹세(서약)로서의 세례와 유아 할례의 유비로서의 유아세례

1524년 말에 이르면 유아세례가 재세례파와의 논쟁에서 주요한 문제로 부상하였다. 특히 스트라스부르에서 재세례파의 세력이 확장되자 부씨는 1524년 10월 31일 재세례파를 막기 위한 성경적 근거를 요구하는 편지를 보냈으며, 11월 중순에는 카피토(Wolfgang Capito)와 부씨가 유아세례에 대한 칼 슈타트의 견해에 관해 취리히 성직자들에게 편지를 보내면서 유아세례를 중지할 준비를 하고 있었고,⁴⁶ 후브마이어는 11월 중순에 세례에 대한 글을 요구하였다. 츠빙글리는 이같이 유아세례 문제에 대해 다양한 압력을 받고 있었다.⁴⁷

이러한 가운데 그는 1524년 12월 16일에 스트라스부르에 있는 교회 지도자들인 람베르트(Franz Lambert), 부씨, 그리고 카피토에게 편지를 보내 유아세례 문제를 논하였다. 그리고 2주 후인 1524년 12월 28일에 『반란에 대한 원인을 제공하는 자들』(*Wer Ursache gebe zu Aufruhr*)에서도 재세례파를 반박하는 가운데, 언약의 연속성을 내세우며 유아세례가 유대인들의 유아할례 의식의 평행으로 봉사한다고 주장하였다.⁴⁸ 그는 유아세례와 같이 성경에 명백한 규정이 없는 것들에 대해서는 성서 전체에 근거하여 결정해야 한다고 주장한다. 신약에 유아세례에 대한 규정이 없기 때문에 츠빙글리는 구약에서 선례를 찾아 세례와 동일한 위치에 있었던 할례에 근거하여 논의한다. 그는 이 저술들에

45 Z 3, 349.

46 Lillback, 『칼빈의 언약사상』, 130.

47 Cottrell, "Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli," 86.

48 Stephen Brett Eccher, "Hudlrych Zwingli: Reformation in Conflict," *Perichoresis* 15/4 (2017), 45.

서 다음과 같은 몇 가지 중요한 주장을 한다. 첫째로 성례는 시작과 충성의 표징이거나 맹세이므로, 세례는 믿음을 가진 자들에게 베풀어야 한다는 재세례파의 주장을 비판하면서 세례는 믿음을 가진 자들에게도 시행해야 한다고 강조한다. “세례가 믿을 자들뿐만 아니라 이미 믿는 자들의 시작이라는 것은 성경을 약간의 기술을 가지고 취급하면 쉽게 증명될 수 있다.”⁴⁹ 세례가 앞으로 믿을 자들에게도 주어진다는 것은 분명하다.(요1:26)⁵⁰ 츠빙글리는 세례 요한이 오실 메시아를 믿을 자들에게 세례를 베풀었다고 말한다. 그러므로 츠빙글리는 이러한 논리로 믿음이 세례보다 선행한다는 재세례파 주장들을 반박한다.⁵¹

둘째로 츠빙글리는 할례와 세례 사이의 유비를 주목한다. 구약에서 장래에 신앙을 가질 아이들에게 할례는 시행했으므로, 신약에서도 아이들에게 세례를 시행할 수 있다.⁵² 그리고 아이가 세례를 받으면, 그는 기독교 신앙으로 가르침받고 양육받을 가능성이 높다. 왜냐하면 세례는 옛날의 할례와 같이 성례이고 어린이에게 성례의 적용은 어린이를 아직 어리지만 하나님의 율법에 결속시키고, 아이를 율법에 일치하여 양육하도록 부모를 결속시킨다.⁵³ 유아세례는 어린이에게 미래 신앙의 표징으로서 봉사하며 기독교 신앙으로 어린이를 양육할 부모에 의한 맹세로 기여한다. 그는 유아세례가 신앙으로 양육하는 부모들과 자녀들이 공동으로 받는 표징이라고 해석한다.⁵⁴

셋째로 그리스도께서 사도들에게 작은 아이들이 그에게 오도록 하라고 명령했던 바와 같이(마19:14), 그는 의심할 바 없이 그들에 대한 이 약속의 표징을 원하셨다. 그리스도는 아이들을 축복했을 뿐만 아니라, 천국이 그들에게 속한다고 강조하여 서술했다. 츠빙글리는 바로 믿는 부모의 자녀들은 거룩하다고 간주되어야 할 것이라는 고전7:14을 근거로 이러한 성경의 발표들을 강화하고 있다.⁵⁵ 그러므로 어린이들에게 물세례를 금하려는 사람들은 그들을 교회로부터

49 “Zwingli an Franz Lambert an Strassburg,” in *Z 8* (Leipzig: Heinsius, 1914), 269.

50 *Z 8*, 270.

51 *Z 8*, 271.

52 *Z 8*, 271.

53 *Z 8*, 273.

54 *Z 3*, 410.

55 *Z 8*, 272.

배제할 뿐만 아니라, 그들이 그리스도에게 오는 것을 금하는 것이다.

츠빙글리는 이같이 유아 할례에 기초하여 유아세례를 주장하지만, 이 시기까지 로마서 4:11, 6:4, 골 2:10-12, 그리고 베드로전서 3:21 등 압도적으로 신약에 근거하여 할례가 세례로 대치되었다는 자신의 주장을 전개할 뿐, 구약과 신약 사이에 더 깊은 해석학적 혹은 역사적인 연결을 제시하지 않는다.⁵⁶

츠빙글리는 1525년 5월에 『세례, 재세례, 유아세례론』을 통해 다시 한 번 이 문제를 다루었다. 이 저술은 세례와 유아세례를 다루면서 창세기 17장을 인용하여 언약과 언약의 표징의 관계로 다룬다는 점에서 중요하다. 1525년 초까지 츠빙글리는 구약과 신약의 언약의 연속성을 인식하고 있었지만, 이 연속성을 유아세례의 문제와 연결시키지 못하고 있었다. 그런데 릴백은 1525년 전반기에 취리히에서 유아세례 논쟁에 관한 재세례파와의 충돌이 그의 성경 이해에 함축적이었던 것을 명백하게 드러나도록 자극했다고 보았다.⁵⁷

츠빙글리는 이 글에서 성례를 “언약의 표징 혹은 서약을 의미한다”고 언급한다.⁵⁸ 서약과 관련하여 츠빙글리는 용병 군인들이 하얀 십자기를 붙이고 내헨펠스(Nähenfels)로 순례를 하는 것을 언급한다.⁵⁹ 스위스의 용병 군인들은 하얀 십자기를 달고 내헨펠스로 순례하는 것을 통해 조상들의 군사적인 승리를 축하하고 스위스 연방에 속한다는 동질성을 선포하였다.⁶⁰ 이같이 세례의 표징을 받는 사람은 하나님의 말씀을 듣고 교훈을 배우며 그에 따라 살겠다고 결정하여 서약하는 것이다. 그러므로 세례는 우리가 주 예수 그리스도께 서약했다는 표징이다.⁶¹ 이곳에서 츠빙글리는 세례에서 하나님께서 우리에게 하신 서약이라는 것을 언급하는 것이 아니라, 우리가 하나님께 하는 개인적인 서약을 언급하고 있다. 이것은 군인이 입대할 때 하는 순종의 맹세와 같다. 따라서 “세례는 우리가

56 Gillies, “Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7,” 31.

57 Lillback, 『칼빈의 언약사상』, 132.

58 “Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe,” Z 4, 218. “Sacramentum”, so vil hiehar dienet, heißt ein pflichtszeichen

59 Z 4, 218. G. W. Bromiley ed. & trans., *Zwingli and Bullinger* (London: SCM Press, 1953), 131.

60 Timothy George, *The Theology of Reformers*, 이은선·피영민역, 『종교개혁자들의 신학』 (서울: 요단출판사, 1994), 165.

61 Z 4, 218. Bromiley ed. & trans., *Zwingli and Bullinger*, 131.

일생 육체의 죽임으로 우리를 입문하게 하고 입대할 때의 군인들과 같이 우리를 참여시키거나 서약하도록 하는 시작 표징이나 서약이다.”⁶² 이것은 새로운 삶의 시작이자 입문이다. 츠빙글리는 로마서 6장에 근거하여 세례 언약의 표징은 우리가 그리스도를 따라 새로운 삶을 살겠다는 서약이라는 것을 분명하게 밝힌다. 이러한 측면에서 츠빙글리는 세례가 인간 편에서 하나님께 서약했다는 것과 함께 입문 의식을 통해 그 소속된 조직에 서약했다는 측면을 지적하고 있다. 그러므로 세례는 새로운 삶을 시작한다는 서약의 표징이자, 언약의 표징이다.

유아세례는 구약에서 자녀가 부모와 동일하게 하나님께 속하여 유아 할례를 받는 것과 같이 신약에서 그리스도인의 자녀도 부모와 같이 하나님께 속하기 때문에 받을 수 있다. 그러면 구약의 할례의 유비로서 시행되는 유아세례는 어떻게 개별적인 언약의 표징 혹은 서약으로서의 성격을 가지고 있는가? 유아세례 논의의 시작 부분에서 아브라함과 언약에 대한 긴 논의가 있다. 그런데 여기서 아브라함에 대한 하나님의 언약 약속에 대한 언급이 없다. 논의의 주제인 서약 혹은 언약(pflicht⁶³ or pundt)은 하나님을 섬기도록 자녀를 양육한다는 아브라함의 의무와 약속이다. 이것은 츠빙글리의 다음과 같은 서술에서 명백하다.

하나님께서 아브라함과 그의 자녀와 그들이 그를 그들의 하나님으로 소유해야만 한다는 언약을 맺기를 원하셨다. 어떻게? 우리가 그를 우리 하나님으로 가지느냐? 여부가 우리의 언약에 달려 있는가? 아니다. 이것은 (우리의) 언약에 달려 있지 않다. 이것은 원하거나 혹은 달리는 자에게 속하지 않는다. 오히려 하나님의 은혜와 이끄심에 달려 있다. 그러므로 이 하나님의 언약은 오직 외적인 가르침, 촉구, 훈련을 가르쳐야만 한다. 그래서 아브라함과 모든 그의 후손들이 그들의 아이들을 할례를 주어, 그들이 아브라함이 믿었던 분 이외의 다른 하나님을 그들에게 가르치고 교훈해서는 안 된다는 것이다.⁶⁴

62 Z 4, 240.

63 pflicht를 서약(맹세)으로 번역한 것은 츠빙글리가 유아할례에 대해 pflichtzeichen이라고 표현하는데, 이것을 유아에게 올바르게 신앙교육을 하겠다는 부모의 서약 혹은 맹세의 표징이라고 보아 서약이라 번역했다.

64 Z 4, 293.

츠빙글리는 하나님께서 아브라함과 맺는 언약은 하나님의 은혜와 이끄심에 달려 있는 반면에, 창세기 17장에서 말하는 언약은 아브라함이 그의 후손들을 하나님을 섬기도록 양육한다는 아브라함 편에서의 서약이라고 해석한다. 여기서 언약은 우리가 그를 우리 하나님으로 가질 수 있는 하나님의 은혜로부터 분리된 외적인 일들만을 가리킨다. 여기서 언급된 언약은 우리 하나님이 되신다는 하나님의 언약이 아니고, 그를 우리의 하나님으로 섬기고 우리의 자녀들에게 동일한 것을 하도록 양육한다는 우리의 약속이다. 그러므로 아이들이 스스로 서약하는 것이 아니라, 부모들이 서약하는 것을 통해 자녀들이 개인적으로 참여하는 것이다.

그러면 이 시기의 세레론에서 할례와 세례의 관계가 구약과 신약의 통일성에 근거한 것인가? 아니면 구약과 신약의 차이에 기초한 유비에 근거한 것인가? 클라센(William Klaasen)과 릴백 등은 츠빙글리가 이 저술에서, 특히 이 글의 유아세례 부분에서 구약과 신약의 통일성을 강조했다고 주장한다.⁶⁵ 코트렐은 천 년 이상 구약의 할례의 선례에 호소하여 유아세례를 주장했다고 분석하여 언약의 연속성을 인정하지 않는다. 그렇지만 릴백은 중세 저자들은 할례의 유비로 유아세례를 주장했지만, 츠빙글리는 세례와 할례의 동일성을 인정한 것이라고 지적한다. 그래서 릴백은 구약의 아이들이 할례의 징표를 받았듯이 신약의 아이들도 세례의 징표를 받아야 한다는 츠빙글리의 주장은 언약 통일성과 유아세례 주장의 첫 번째 명백한 결합이라고 주장한다.⁶⁶

그러면 츠빙글리가 “할례는 세례가 신약 속에 있는 것과 같이 구약 속에 있다”⁶⁷라는 표현과 같이 세례와 할례를 유비 관계로 해석할 때, 아브라함의 언약을 신약과 동일한 수준에 놓았는가? 그렇지 않았다. 왜냐하면 츠빙글리는 여전히 구약에 대해 비판적인 입장을 견지하고 있었기 때문이다. 구약의 성례는

65 William Klassen, *Covenant and Community: The Life, Writings and Hermeneutic of Pilgrim Marpeck* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 21. Lillback, 『칼빈의 언약사상』, 138.

66 Lillback, 『칼빈의 언약사상』, 138.

67 Z 4, 212.

유적이고 외적이라며 두 언약들 사이에 이분법을 보여주는데 관심이 있다. “할례 받고 세례받는 것이 한 가지 일이다. 그러나 각각이 서약이라는 것은 같지 않다. 왜냐하면 할례는 하나님께 서약하는 것인데, 그러나 여전히 율법의 속박 하에서 그렇게 하는 것이기 때문이다. 세례 역시 하나님께 서약하는 것이나, 은혜이신 그리스도 하에서 하는 것이다.”⁶⁸ 이같이 츠빙글리는 『세례, 재세례, 유아세례론』의 논의에서 율법의 구약과 은혜의 신약의 명백한 차이를 지적한다.⁶⁹ 따라서 츠빙글리가 할례와 세례의 동일성을 지적하는 것은 구약과 신약의 유사성에 근거한 것이지 결코 신구약의 통일성에 근거한 동일성을 말하는 것이 아니다.⁷⁰ 그러므로 이 저술에서 츠빙글리는 할례와 세례의 동일성에 근거하여 유아세례를 주장하지만, 구약과 신약의 차별성을 강조하고 있다.

그러면 세례론에서 츠빙글리의 언약의 쌍방성이 나타나는가? 코트렐은 이 저술에서 사용되는 언약의 서약(pflichtzeichen) 개념은 하나님의 언약이 아니라 사람의 맹세(서약)이며 구약과 신약의 유사성에 근거하여 유아세례를 주장하는 점에서 츠빙글리의 언약개념이 그 이전의 작품들과 별다른 차이가 없다고 지적한다.⁷¹ 이미 브로밀리는 츠빙글리가 세례가 하나님께서 우리를 위하여 이미 하신 것보다는 우리가 해야만 하는 서약(맹세)이라는 성격을 지속적으로 지나치게 강조했고 이것이 그의 유일한 강조라고 판단했다.⁷² 이러한 브로밀리의 견해에 대해 하겐은 언약의 지나치게 쌍방적인 성격을 강조한 것에 대해 츠빙글리를 비판한 것으로 평가했다.⁷³ 그렇지만 하겐의 평가는 인간 편에서의 서약을 하나님의 인간에 대한 서약이 함께 존재한다고 생각한 평가이다. 그러나 특히 창세기 17장에 대한 문단에서 츠빙글리의 언약 속에 쌍방적인, 상호적인 개념이 뚜렷해지고 있다고 평가하는 길리스도 “하나님께서 우리의 하나님

68 Z 4, 327.

69 Hagen, “From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century,” 18. 츠빙글리는 재세례파와 교황주의자들은 요한이 그리스도의 모형이고 그림자라고 주장하며 그러므로 그를 구약에 속한 것으로 간주한다고 비판하면서, 세례 요한은 세례뿐만 아니라 복음을 시작했던 신약의 인물이라고 강조하여 율법인 구약과 대비시킨다.

70 Hilderbrand, “Zwingli’s covenantal turn,” 27.

71 Cottrell, “Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli,” 164.

72 Bromiley, *Zwingli and Bullinger*, 127.

73 Hagen, “From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century,” 18.

되실 것이라는 하나님의 은혜 언약의 주도는 쌍방적 언약의 사라진 부분”이라고 서술한다.⁷⁴ 그러므로 세례론에서 초빙글리의 언약개념에서 쌍방적이고 상호적인 개념이 뚜렷해진다는 주장은 근거가 명확하지 않은 것으로 드러난다. 초빙글리는 성례에서 인간 편에서의 맹세라는 측면만을 강조하고 있다.

IV. 초빙글리의 1525년 여름을 통한 언약사상의 전환

초빙글리의 신학사상에서 언약의 통일성에 대한 인식이 언제 나타났는가? 이에 대해 코트렐은 1527년 3월에 출판되었지만, 1525년 6월 19일부터 시작된 『창세기 주석』이 초빙글리의 그러한 사상적 전환의 중요한 계기라고 서술하면서, 창세기 12장, 15장, 그리고 17장의 할례에 대한 논의가 중요한 근거가 된다고 보았다.⁷⁵ 그리고 1525년 8월에 출판된 『성찬 보충론』에서도 『창세기 주석』에서 시작된 언약의 통일성에 대한 논의가 명확하게 나타난다고 서술한다.⁷⁶ 이러한 입장은 길리스에게서 그대로 계승된다. 그런데 하겐과 베이커는 1525년 11월에 저술된 『후브마이어에 대한 답변』에서 이런 입장이 나타난다고 보았다.⁷⁷ 가장 최근에 힐데브란트는 초빙글리의 언약적인 전환이 일어난 것을 『창세기 주석』보다는 1528년 8월에 저술된 『성찬 보충론』이라고 보았다.

그러면 1525년 여름에 언약사상의 전환이 일어났다고 할 때, 그 핵심이 무엇인가? 길리스는 언약의 통일성을 강조한다는 점과 언약의 쌍방성이 나타난다는 점을 주목한다. 그는 코트렐이 『성찬 보충론』에서 언약의 통일성 주장이 성찬 논쟁에서 시작되었다고 본 것을 비판하고 초빙글리의 그러한 논의가 창세기 17장과 할례와 관련하여 논의된다고 주장한다. 길리스는 이러한 해석학적 변화가 온 것이 재세례파의 논쟁에서 구약의 중요성과 해석의 전문성 확보를

74 Gillies, "Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7," 34.

75 Cottrell, "Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli," 173.

76 Cottrell, "Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli," 191.

77 Hagen, "From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century," 18-19.; Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant*, 181.

위한 프로페차이의 개설과 연관이 있다고 보았다.⁷⁸ 반면에 힐데브란트는 개혁파 언약신학을 “구약과 신약이 하나의 은혜언약의 연속이라는 점을 강조하는 것”으로 정의하고, 그러한 언약론적인 전환이 츠빙글리에게서 명확하게 나타난 것이 1525년 8월에 출판된 『성찬 보충론』라고 하였다.⁷⁹ 여기서 분명히 드러나는 것은 츠빙글리의 하나님의 은혜 언약에 의한 신구약 언약의 통일성에 대한 인식은 1525년 8월을 전후한 여름이라는 것이다.

그러면 『창세기 주석』과 『성찬 보충론』 가운데 어떤 저술이 그의 사상적 전환에서 더 중요한 역할을 했을 것인가? 츠빙글리에게서 구약과 신약의 통일성에 대한 생각은 1525년에 접어들어 서서히 나타나고 있었다. 첫째로 1525년 3월에 저술한 『참된 종교와 거짓 종교에 대한 주석』(*De vera et falsa religione commentarius*)에서 유사성을 강조하는 가운데 언약의 통일성이 나타난다. 츠빙글리는 “하나님께서 모든 것이 그리스도를 가리키고 그에게 다가갈 일들과 관련된 조상들에 대한 약속과 비슷하게 그리스도를 가리키나, 이미 성취되고 확정된 우리에게 대한 약속 사이를 구별하지 않으셨다”고 언급하여 구약과 신약을 약속과 성취의 통일성으로 이해하고 있다.⁸⁰ 둘째로 그는 1525년 8월에 저술한 『성찬 보충론』에서 개혁파의 방식에 따라 성찬식을 시행하기 전날인 1525년 4월 13일 밤에 꿈을 꾸다가 출애굽기 12장 11절의 “이것이 주의 유월절이다”라는 문장을 성찬제정의 “이것이 내 몸이다(is)”가 내 몸을 “나타낸다”(signify)를 의미한다는 증거로 찾았다. 그는 여기서 성례의 언약적 성격의 이해를 강화시켰고, 신구약의 통일성을 생각하게 되었다.⁸¹ 셋째로 그는 1525년 5월의 『세례, 재세례, 유아세례론』에서 언약사상을 논의하기 위해 창세기 17장을 사용하였다.

이러한 가운데 츠빙글리는 1525년 여름에 그의 언약사상의 전환을 가져왔다. 이 전환의 가장 핵심은 지금까지 유비(유사성)에 근거하여 구약과 신약의 관계를

⁷⁸ Gillies, “Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7,” 38, 39, 40.

⁷⁹ Hillderbrand, “Zwingli’s covenantal turn,” 25.

⁸⁰ Z 3, 840.

⁸¹ Bruce Gordon, “Hulrych Zwingli’s Dream Of The Lord’s Supper,” in Maria Cristina Pitassi & Daniela Solfaroli Camillocci eds., *Crossing Traditions: Essays on the Reformation and Intellectual History* (Leiden: E. J. Brill, 2018), 306.

이해하던 것에서 벗어나 구약과 신약이 동일한 하나의 은혜 언약이라는 이해이다.

1. 『성찬 보충론』과 언약의 통일성

먼저 저작 시기를 명확하게 파악할 수 있는 작품부터 살펴보자. 츠빙글리가 1525년 8월 27일에 이 작품을 저술했는데, 저술한 이유는 1525년 4월에 근소한 차이의 우세로 결정되어 시행한 미사 폐지와 성경적인 성찬식의 거행 때문이었다. 근소한 표 차이로 미사의 폐지가 결정되어 성경에 근거한 성찬식이 거행되었지만, 츠빙글리는 반대파들의 견해를 반박하고 자신의 입장을 다시 한 번 명확하게 밝힐 필요가 있었다. 당시에 로마가톨릭교회를 대표하여 미사를 지지하며 츠빙글리와 논쟁했던 대표적인 인물은 요아킴 그뤼트(Joachim Am Grüt)였다. 따라서 츠빙글리는 1525년 8월에 쓴 이 저술을 통해 그뤼트를 중심으로 한 로마가톨릭 세력의 성찬론을 반박하고자 하였다. 그러므로 이 글은 재세례파들이 아니라 로마가톨릭을 대상으로 쓴 글이었다.⁸²

츠빙글리가 『성찬 보충론』에서 언약을 어디에서 다루고 있는가? 츠빙글리는 로마가톨릭 신자가 고린도전서 11장에서 이 잔은 내 피로 맺는 새 언약이라고 말했으므로, 새 언약인 이 잔에 그리스도의 피가 있어야만 한다면 화체설을 주장한 것을 반박하면서 언약에 대해 논의한다.

츠빙글리는 고린도전서 11장에서 말하는 언약은 주께서 창세기 17장 1절에서 아브라함과 언약을 맺었을 때와 같이, 하나님에 의해 약속된 협정이라고 말한다. 츠빙글리는 창세기 17장의 아브라함의 언약을 설명하면서 언약과 언약의 표징이 구별된다는 것을 설명한다. 그는 언약과 언약의 표징이 구별되는 것을 논의하는 과정에서 언약의 표징인 세례와 할례의 관계를 논의하고, 더 나아가 구약과 신약의 언약의 통일성을 논한다.

언약과 표징에 대해 츠빙글리는 창세기 17장 10절에서는 언약이라고 부르지만, 11절에서는 언약의 표징이라고 부르는 할례에 대해 다음과 같이 언급한다.

⁸² Leth, "Signs and Providence," 119. Hillerbrand, "Zwingli's Covenantal Turn," 26.

“동일한 페이지에서 명확하게 증명되는 바와 같이, 언약이라고 부르지만 전혀 언약이 아닌 표징들이 언약에 첨가된다.”⁸³ 그는 신약에서 베드로전서 3장 21절을 근거로 “우리는 실질적으로 오직 그리스도에 의해 구원받지만, 우리는 세례에 의해 구원받는다”고 말하여 표징인 “세례”가 언약인 “그리스도”에 대해 사용된다고 설명한다.⁸⁴ 그런 후에 츠빙글리는 세례와 할례의 관계를 유비에 입각하여 다음과 같이 설명한다. “할례가 한 때 하나님께서 그들의 하나님이고 그들은 그의 백성이라는 언약의 표징이었던 바와 같이, 세례가 그의 아들이 우리의 것이라는 언약을 하나님으로부터 받았던 하나님의 자녀의 표징이다.”⁸⁵ 이 논증에 대해 힐데브란트는 작은 것으로부터 큰 것으로의 유비의 논증으로 해석한다.⁸⁶ 그리고 나서 힐데브란트는 츠빙글리가 언약의 통일성이라는 “언약론적인 전환”을 전개한다고 해석한다.

나는 이제 아브라함의 언약으로부터 그리스도의 언약으로 넘어가려고 한다. 아브라함과 맺어진 언약은 아주 강하고 유효해서 당신이 언제나 그것을 신실하게 지키지 않는다면, 당신은 결코 신실하지 못할 것이다. (왜냐하면 네가 주 너의 하나님만을 예배하고 그만을 섬겨야 하기 때문에(신6:13) 주께서 너의 하나님이시고, 네가 그만을 섬기지 않는다면 네가 신실하다고 자랑할 이유가 없기 때문이다.) 그러나 네가 이같이 섬기고 예배하는 그 분이 너의 하나님이시고 최고의 선이시다. 왜냐하면 그는 너에게 값없이 자신을 주시고 그가 너를 자신에게 화해시키시려고 스스로 죽음을 짊어지시기 때문이다. 이 은혜는 우리 첫 번째 조상이 그의 법을 위반했을 때 오래 전에 그것을 주시는 분에 의해 약속되었으며, 지속적으로 우리 조상들에게 이 약속을 갱신하셨다.”⁸⁷

츠빙글리는 아브라함 언약에서 그리스도의 새 언약으로 넘어가는데, 아브라

83 E. J. Furcha & H. Wayne Pipkin trans., *Selected Writings of Huldrych Zwingli* Vol. 1. 2 (Eugene: Pickwick Publications, 1984), 223. 이하 *Writings* 2로 표기.; Z 4, 500.

84 *Writings* 2, 224.; Z 4, 500.

85 Z 4, 500-501.

86 Hilderbrand, “Zwingli’s Covenantal Turn,” 28.

87 Z 4, 501. *Writings* 2, 224.

함의 언약이 아주 강하고 유효해서 새 언약에까지 연결되어 그리스도에 의해 성취되는 것으로 설명한다. 그리스도께서 죽음으로 성취하는 구원의 은혜는 이미 우리 조상들이 범죄할 때 약속되었고, 그 조상들에게 갱신되었다. 그는 구원의 은혜가 이미 아담이 처음에 범죄했을 때 주어졌지만, 성취된 것은 그리스도에 의한 것이라고 말한다.

그가 약속을 하신 이유는 다름아니라 첫 번째 조상의 타락이 속죄되지 않는 동안에, 우리가 아무리 수고하고 땀을 흘려도 축복이 우리에게 올 수 없기 때문이다. 그러나 우리를 위해 죽임당하신 그리스도께서 하나님의 정의를 달래시고(유화시키시고) 하나님께 유일한 접근이 되었을 때, 하나님께서 인류와 새 언약에 들어가셨는데, 그가 다만 이 치유책을 발견하셨다는 의미에서 새로운 것이 아니라, 그가 오래전에 준비하셨는데, 올바른 순간에 적용하셨기 때문에 새로운 것이다.⁸⁸

여기서 츠빙글리는 새 언약이 그리스도의 속죄를 통해서만 성취되었다고 말한다. 그리스도를 통해 맺은 언약이 새로운 것은 구약의 제사보다 완전한 치유책을 발견했다는 의미에서 새로울 뿐만 아니라, 이미 아담에게 하신 약속에서부터 준비하셨는데, 그리스도의 구속사역을 통해 올바른 순간에 적용하신 면에서 새롭다고 말한다. 여기서 새 언약이 옛 언약의 성취로서 통일성을 가진 것이라는 것은 오래 전에 준비한 것을 올바른 순간에 적용했다는 표현에서 확인할 수 있다.

힐데브란트는 츠빙글리가 여기서 준비와 적용, 다시 말해, 하나의 유일한 언약 속에서 구현되는 약속과 성취의 패턴에서 구원사적으로 주장하고 있으며, 여기에 이미 후대 개혁파 신학이 언급하는 은혜언약(*foedus gratiae*)를 말할 수 있다고 해석한다.⁸⁹ 츠빙글리는 여기서 발견되는 치유책을 오래 전에 준비했다가 올바른 순간에 적용했다고 말하여 구원사적으로 진행되어 성취된 약속으로 설명한다.

⁸⁸ Z 4, 501. *Writings* 2, 224.

⁸⁹ Hildebrand, "Zwingli's Covenantal Turn," 30.

그는 그와 동시에 아브라함의 할례와 신약의 세례를 동일한 것이라고 설명한다. 츠빙글리는 골로새서 2장 11절의 해석을 근거로 “이제 우리의 세례는 완전히 이전에 할례가 그랬던 동일한 것을 가리킨다”고 말한다. 여기서 새로운 언약은 “하나님께서 그의 아들을 통해 풍성하게 주시는 죄용서”인데, 새언약을 받은 사람들이 그 언약의 징표로 받는 세례는 구약의 할례와 동일하다. 이와 함께 성찬의 축제는 그 언약이 완성된 것을 나타내는 언약의 표징이다⁹⁰ 츠빙글리는 이러한 논의를 통해 1525년 8월에 이르러 구약과 신약 사이의 유비적인 연속성을 넘어서 구약과 신약의 본질적인 통일성을 발견하기에 이르렀다.

이러한 언약의 통일성 논의가 성찬론에서 발생한 것인가? 할례와 세례론에서 발생한 것인가? 길리스는 언약의 통일성이 할례와 세례의 논의에서 전개되고, 그 후에 성찬론을 논하기 때문에, 츠빙글리의 언약의 통일성이 세례론에서 발생한다고 주장한다.⁹¹

그렇지만 이 논의는 새언약인 성만찬의 잔에 그리스도의 피가 있다는 로마가톨릭의 성찬론을 비판하기 위한 것이었다. 그리고 그는 “세례가 신약의 첫 번째이자 특별한 표징이다. 더구나 성찬의 축제는 그 언약이 완성된 것을 축하한다”고 설명한다.⁹² 츠빙글리는 세례뿐만 아니라 성찬을 통해 구약과 신약이 약속과 성취라는 것을 함께 설명하고 있다. 그러므로 츠빙글리의 개혁주의의 가장 중요한 특성인 언약의 통일성에 대한 인식이 재세례파들과의 논쟁에서만 발생한 것이 아니라, 성찬론을 논의하는 과정에서 생겨났다는 것이 분명하다. 츠빙글리는 세례와 성찬이 동일하게 언약의 표징이라는 것을 인식하고 있었고, 세례와 성찬이 동일하게 구약과 신약의 통일성을 나타내고 있다는 것을 인식하였다. 그러므로 그는 1525년 8월에 『성찬 보충론』에서 구약과 신약이 하나의 은혜언약이라는 언약의 통일성 인식에 도달하였다.

2. 『창세기 주석』과 언약의 통일성

90 *Writings* 2, 224, Z 4, 501.

91 Gillies, “Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7,” 38.

92 *Writings* 2, 224.

프로페차이에서 창세기는 1525년 6월 19일부터 11월 5일까지 연구되었다. 츠빙글리는 그 후 1526년 7월 8일부터 1527년 3월 초까지 창세기를 설교하였다. 『창세기 주석』은 주드(Jud)와 메간더(Megander)에 의해 편집되었는데, 프로페차이에서 강의를 들은 학생들의 노트와 설교에 대한 기록들로부터 편집되었다.⁹³ 그러므로 이 편집이 1525년 여름의 강의만이 아니라 그 이후의 설교에서 추가된 것이라는 점에서 1525년 여름의 츠빙글리의 정확한 사상이라고 말하기는 어렵지만, 그 때의 사상이 일정 부분 반영된 것은 분명하다 하겠다.

이 주석에서 가장 중요한 요점은 하나님께서 아브라함과 맺은 언약의 통일성에 대한 강조이다. 창세기 12장 1절에 대해 츠빙글리는 다음과 같이 말한다.

참으로 아브라함과 우리의 신앙은 동일하다 … 복음은 다름아닌 하나님의 선과 은혜의 표명이고 보증이다. 이 은혜는 또한 조상들에게 제공되었는데, 그렇지만 완전히 명확하게 그리고 보편적으로 제공된 것은 아니었다. 참으로 신약에서 예수 그리스도를 통하여 은혜는 명확하게 전시되었고 해외로 온 세상으로 확산되었다. 그러므로 모든 시대에 한 신앙, 하나님의 한 교회가 있었다. 신실한 사람은 누구라도 그리스도를 통해서만 하나님께 온다. 그리스도는 구원과 은혜의 보증이다. 왜냐하면 그리스도 자신만이 길이고 문이며 어느 누구도 그리스도를 통하지 않고는 아버지께로 오지 않기 때문이다.⁹⁴

츠빙글리는 아브라함의 신앙과 우리의 신앙은 동일하고, 모든 시대에 한 신앙과 하나님의 한 교회가 있었다고 말한다. 하나님의 복음의 은혜는 예수 그리스도를 통해 명확하게 드러났고 온 세계로 확산되었다.

창세기 15장에서 정교한 언약 의식을 논의하면서, 츠빙글리는 아브라함이 짐승을 잘라 하나님과 언약을 확증했다고 말한다. “그러므로 우리는 이미 처음부터 조상의 신앙과 우리의 신앙이 하나이고 동일한 것이라는 것을 알고 있다. 왜냐하면 모든 사람들이 하나님께서 아브라함과 그의 씨와 맺은 이 약속과 언약의 신앙에 의해 구원받기 때문이다.”⁹⁵ 그는 다시 말한다. “믿는 모든 사람들

⁹³ Cottrell, “Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli,” 176-177.
⁹⁴ Z 13, 67-68.

은 아브라함의 자녀들이고 그들은 아브라함과 맺은 언약에 속하며 (언약은 역시 씨와 확정되기 때문이다) 다시 말해, 하나님은 그들에게 하나님이다.”⁹⁶ “이 언약(pact)은 처음에 유대인들과 맺었는데, 그들의 조상이 아브라함이다. 이제 참으로 이것은 모든 신자들과 관련을 가진다.”⁹⁷ 이같이 구약과 신약에서 하나의 동일한 언약과 신앙이 있으며, 모든 사람이 이 동일한 언약의 신앙에 의해 구원받는다.

이 하나의 언약은 그리스도 안에서 통일성을 발견하는데, 그리스도는 구원과 은혜의 보증이다. 츠빙글리가 하나의 신앙만이 있다고 말할 때, 그는 아브라함의 신앙이 우리와 동일하게 예수 그리스도에 초점을 맞춘다는 것을 의미한다. 차이는 아브라함은 약속된 바 씨를 통하여 하나님을 믿었던 반면에, 우리는 현존하는 씨를 믿는다는 것이다.⁹⁸ 구원하는 씨에 대한 이 약속은 처음에 아브라함이 아니라 아담에게 주어졌다. 그러므로 츠빙글리는 모든 신자가 그리스도를 약속을 통해 혹은 임재를 통해 이용할 수 있으므로, 그리스도를 통해 하나의 백성으로 통합된다고 보고 있다.

창세기 17장 10절에 대한 주석에서 츠빙글리는 언약의 표징에 대한 긴 논의를 하는데, 이것은 참으로 세 가지 요점의 설교의 모습을 가지고 있다. 그의 첫 번째 요점은 언약(pact)이 언약의 표징, 다시 말해, 할례에 대해 사용되는 바와 같이, 그리스도는 주의 만찬에서 언약(testament)이란 용어에 의해 잔을 언급한다. 비슷한 방식으로, 환유법이라 불리는 언어의 비유를 통해, 그리스도는 빵을 그리스도의 몸으로, 포도주를 피로 언급한다. 그렇지만 그것들은 다만 그것들의 상징이다. 츠빙글리의 둘째 요점은 할례를 언약이라고 부르지만, 이것을 또한 언약의 표징이라고도 부른다는 것이다. 마지막으로, 그리고 여기서 가장 중요하게, 츠빙글리는 유아세례에 대한 그의 주장을 언약의 표징으로서의 할례로부터 제시한다. 그는 할례는 아브라함과 하나님 사이의 언약의 표징이라고 말한다. 그리고 어린이들 역시 언약에 속해야만 한다. 왜냐하면 표징이 그들이 아브라함

⁹⁵ Z 13, 89.

⁹⁶ Z 13, 104.

⁹⁷ Z 13, 105.

⁹⁸ Cottrell, “Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli,” 181-182.

과 동일하게 언약 속에 있다는 표징으로서 역시 그들에게 주어지기 때문이다. 이제 아브라함과 그의 자녀들에 대해 언급된 것이 그리스도인들과 그의 자녀들에게 언급되어야만 한다. 그리스도인 부모들로부터 태어난 그들의 상황은 아브라함에게서 태어난 그들의 상황과 같다. 왜냐하면 오직 하나의 신앙과 하나의 교회만이 있기 때문이다. 언약의 표징으로서의 할례가 하나님의 명령과 교훈에 의해 히브리인들의 자녀들에게 주어졌다면, 각각의 근거가 동일하고, 우리의 자녀들이 유대인들의 자녀들에 못지 않게 언약에 속해 있기 때문에, 왜 세례가 기독교인 자녀들에게 거부되어야 하는가?⁹⁹

이같이 츠빙글리는 창세기를 주석하면서 구약과 신약의 언약의 통일성을 명확하게 인식하고 있었으며, 그러한 관점에서 유아세례를 유아할례에 근거하여 정당화하고 있다. 그러면 『성찬 보충론』과 『창세기 주석』의 두 저술 가운데 어느 것이 더 먼저 언약의 통일성을 인식하였을까? 구약과 신약의 통일성에 대한 츠빙글리의 통찰이 1525년 6월 9일부터 시작된 프로페차이에서의 창세기 강의에서 시작되었을 가능성이 높다. 그렇지만 1527년 3월에 출판된 『창세기 주석』은 1526년에 진행되어 1527년 3월 초에 끝난 츠빙글리의 설교에도 영향을 받았을 가능성이 있다. 그러므로 츠빙글리의 구약과 신약에서 은혜언약사상의 통일성에 대한 발견은 1525년 여름에 시작되었으며, 초기에 표현된 형태는 『성찬 보충론』이고 『창세기 주석』에서는 좀 더 발전된 형태로 저술되었을 가능성이 높다.

그러면 1525년 여름의 저술들에서 츠빙글리는 언약의 쌍방성을 강조하고 있는가? 길리스는 세례에서 맺은 언약의 협정이 하나님의 사람에 대한 맹세와 사람의 하나님에 대한 맹세를 간략하게 포함한다고 언급하면서 언약의 쌍방성을 강조한다. “언약은 다름아닌 하나님이 우리 하나님이고 우리는 그 앞에서 흠없이 사는 것이다.”¹⁰⁰ 그렇지만 창세기 주석에서 츠빙글리는 이 한 문장 외에 사람의 하나님에 대한 맹세에 대해서는 전혀 언급하지 않는다. 츠빙글리는 이 언급에서 언약과 언약의 표징의 구별을 논의한다. 할례를 언약이라고 부르기도 하고 언약

⁹⁹ Z 13, 105-106.

¹⁰⁰ Z 13, 105.

의 표징이라고도 부르지만, 할례는 언약의 표징이라는 것을 논한다. 그리고 언약은 나는 네 하나님이고 너는 내 앞에서 완전하게 행하라는 것이다. 그리고 그는 성찬에서도 잔이 새 언약이라고 말하지만, 환유법에 의해 잔은 새언약의 상징이라는 것을 설명한다. 그러므로 그는 이곳에서 인간의 하나님에 대한 언약에 대해서는 전혀 언급하지 않고 하나님의 인간에 대한 언약을 설명하고 있다. 그러므로 이곳에서 언약의 쌍방성보다는 하나님의 은혜언약을 통한 신약과 구약의 통일성을 설명하고 있다.

V. 나가는 말

츠빙글리의 언약사상은 1523년 7월부터 1525년 8월의 2년에 걸쳐 발전하여 중요한 결실을 맺었다. 그는 1523년 7월의 67개 신조 18항 해설에서 로마가톨릭의 성찬에 대한 화체설의 입장을 비판하면서 언약에 대하여 논하였다. 그는 성찬 제정사에 나오는 새 언약이란 표현에서 언약에 대해 논의한다. 여기서 츠빙글리는 언약이 유언의 측면과 맹세의 측면이 있다는 것을 논하면서 언약이 십자가에서 예수 그리스도의 죽음의 유언으로 완성되는 은혜언약이고, 하나님께서 인간에게 자신이 약속하신 것을 주신다는 맹세로서의 은혜의 일방성을 강조한다. 그렇지만 츠빙글리는 구약의 제사보다는 그리스도의 십자가에서의 희생제물이 우월하다는 입장에서 구약과 신약의 관계를 통일성보다는 유비성(유사성)에 입각하여 취급하고 있다. 그러므로 이 저술에서 언약에 대한 츠빙글리의 입장은 구약과 신약의 관계를 유비성에 입각하여 논하면서 구약과 신약의 언약이 은혜언약이라는 연속성이 있다고 이해한다. 그리고 성찬은 인간의 연약성을 도와 신앙을 강화시켜주는 역할을 한다고 보았다. 그러므로 츠빙글리의 언약사상은 성찬론에서 논의가 시작되었다.

츠빙글리는 1524년 5월부터 1525년 5월 사이에 성례가 언약 참여자의 동료 신자들과 교회에게 하는 맹세로 변화하며, 이를 통한 교회의 통일성을 주목한다. 그는 이 시기에 세례와 성찬을 논하면서 성례의 이러한 새로운 성격을 논의한다.

알베르(Alber)에게 보낸 편지에서 츠빙글리는 성찬을 논하면서 동료 신자들에게 자신의 신앙의 충성맹세를 나타내 보이고, 교회의 한 몸됨을 고백하여 교회의 통일성을 나타낸다고 보았다. 그리고 1525년 5월의 『세례, 재세례, 유아세례론』에서는 세례가 동료 신자들에게 신앙의 입교를 나타내고 그들에 대한 헌신의 맹세의 표징임을 설명한다. 그리고 하나님께 대해 자녀들을 하나님의 말씀에 따라 양육하고 자신이 하나님의 말씀에 순종하여 살아간다는 충성 서약의 표징이라는 것이다. 그러므로 이 시기에 성례는 동료 신자들에게 대한 입교와 충성 서약이다. 그리고 유아세례는 구약에서 부모와 함께 어린이가 할례를 받아 하나님의 언약공동체에 속했던 바와 같이, 신약에서도 자녀가 부모와 함께 세례를 받아 언약공동체에 속해야 한다는 유비성을 근거로 유아세례의 타당성을 주장한다. 그리고 이 시기까지 구약과 신약의 관계에 대해 츠빙글리는 아직까지 여전히 두 언약의 유비성에 근거하여 인식하고 있었다.

그런데 츠빙글리는 1525년 6월 19일부터 프로페차이를 개설하여 창세기를 연구하였다. 그는 『창세기 주석』에서 아브라함의 언약과 그리스도의 새언약의 통일성을 분명하게 제시하고 창세기 17장에서 구약의 할례와 신약의 세례가 동일한 언약의 표징이라고 설명한다. 츠빙글리는 창세기 연구와 설교를 통해 구약과 신약의 유비적인 성격을 넘어 동일한 하나의 은혜 언약이라는 것을 확인하였다. 그렇지만 이 창세기 주석은 1527년 3월 말에 출판되었고 1526년부터 1527년에 했던 창세기 설교자료를 포함하여, 이러한 구약과 신약의 언약 통일성의 인식이 1525년 여름의 언제인지를 특정하기가 쉽지 않다.

그런데 1525년 8월에 저술한 『성찬 보충론』은 구약과 신약이 동일한 은혜 언약이라는 것을 명확하게 설명하고 있으므로, 츠빙글리의 언약사상이 개혁신학의 특색인 구약과 신약이 하나의 은혜언약이라는 특성을 완전하게 인식한 시기를 알 수 있는 중요한 저술이다. 그래서 힐데브란트는 이 저술을 츠빙글리의 언약의 전환이 일어난 작품이라고 불렀다. 그러므로 츠빙글리는 1525년의 여름에 이르면 구약과 신약이 하나의 은혜언약이라는 언약의 통일성을 인식한 것으로 분명하게 확인된다. 그러므로 츠빙글리는 종교개혁 당시에 구약과 신약의 은혜언약으로서의 통일성을 명확하게 인식한 중요한 신학적인 발전을 이룩하였

다. 본고의 논의의 결과는 불링거와 칼빈에게서 더욱 발전적으로 확립된 구약과 신약이 동일한 하나의 은혜 언약이라는 관점이 츠빙글리에게서 배아적으로 정립되기 시작한 시기가 1525년 여름이라는 것을 밝혀냈으며, 그러한 관점이 유아세례논쟁에서만 아니라 오히려 성찬논쟁에서 시작하여 유아세례논쟁과 함께 발전해 간 점을 논증하였다.

그렇지만 이 시기까지 츠빙글리의 언약사상에서 불링거의 언약사상의 특성인 언약의 쌍방성은 거의 나타나지 않고 있다. 그래서 이 문제와 함께 츠빙글리가 구약과 신약이 동일한 은혜언약이라는 점을 강조하면서 두 언약의 차이에 대해 했던 논의는 츠빙글리의 여름 이후 시기까지의 츠빙글리의 저술들을 연구하여 밝힐 과제로 남겨두고자 한다.

[참고문헌]

1차 문헌

- “Supplicatio ad Hugonem episcopum Constantiensem.” in E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 1. Berlin: Schwetschke, 1905.
- “Auslegen und Gründe der Schlußreden.” E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 2. Leipzig: Heinsius, 1908.
- “Vorschlag wegen der Bilder und der Messe.” in E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 3. Leipzig: Heinsius, 1914.
- “Ad Matthaeum Alberum de coena dominica epistola.” in E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 3. Leipzig: Heinsius, 1914.
- “Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe.” E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 4. Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1927.
- “Subsidium sive coronis de eucharistia.” E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 4. Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1927.
- “Zwingli an Franz Lambert an Strassburg.” in E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 8. Leipzig: Heinsius, 1914.
- “Erläuterungen zu Genesis : Farrago annotationum in Genesim ex ore Hulryci Zuinglii per Leonem Iudae et Casparem Megandrum exceptarum . März 1527.” in E. Egli et al. eds.. *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 13. Zurich: Verlag Berichthaus, 1963.
- Furcha, E. J. & Pipkin, H. Wayne, trans. *Selected Writings of Huldrych Zwingli* Vol. 1, 2. Eugene: Pickwick Publications, 1984.

2. 2차문헌

- Baker, J. Wayne. *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition*. Ohio: Ohio University Press, 1980.
- Bromiley, G. W. ed. & trans.. *Zwingli and Bullinger*. London: SCM Press, 1953.
- Cottrell, Jack Warren. "Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli." Ph. D. Yale University, 1971.
- Eccher, Stephen Brett. "Huldrych Zwingli: Reformation in Conflict." *Perichoresis* 15/4 (2017), 33-53.
- George, Timothy. *The Theology of Reformers*. 이은선·피영민역. 『종교개혁자들의 신학』. 서울: 요단출판사, 1994.
- Gillies, Scott A. "Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant 1524-7." *Scottish Journal of Theology* 54 (2001), 21-50
- Gordon, Bruce. "Hulrych Zwingli's Dream Of The Lord's Supper." in Maria Cristina Pitassi & Daniela Solfaroli Camillocci eds.. *Crossing Traditions: Essays on the Reformation and Intellectual History* (Leiden: E. J. Brill, 2018), 296-310.
- Hagen, Kenneth. "From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century." *Sixteenth Century Journal* 3/1 (1972), 1-24.
- Hilderbrand, Pierrick. "Zwingli's Covenantal Turn." in Jon Balsarak & Jim West & Carl R. Trueman eds.. *From Zwingli to Amyraut: Exploring the Growth of European Reformed Traditions*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- Leth, Carl M. "Signs and Providence: A Study of Ulrich Zwingli's Sacramental Theology." Ph.D. Duke University, 1992.
- Lillback, Peter A. *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology*. 원종천역. 『칼빈의 언약사상』. 서울: CLC, 2009.
- Locher, G. W. "Das Geschichtsbild Huldrych Zwinglis." *Theologische Zeitschrift* 9(1953), 275-302.
- McCoy, Charles S. & Baker, J. Wayne. *Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*. Louisville:

Westminster/John Knox Press, 1991.

Schrenk, Gottlob. *Gottesreich und Bund im alteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus*. Gutersloh: C. Bertelsmann, 1923.

Stephens, W. P. *The Theology of Huldrych Zwingli*. 박경수역. 『초빙글리의 생애와 사상』. 서울: 대한기독교서회, 2007.

Strehle, Stephen. *Calvinism, Federalism, and Scholasticism: A Study of the Reformed Doctrine of Covenant*. New York: Peter Lang, 1988.

von Korff, Emanuel Graf. *Die Anfänge der Federaltheologie und ihre erste Ausgestaltung in Zurich und Holland*. Bonn: Emil Eisele, 1908.

[Abstract]

A Study on the Development of Zwingli Covenant Thought:
Focusing on 1523-1525

Eun Seon Lee

(Anyang University, Professor, Historical Theology)

Zwingli discussed the covenant in the exposition on Article 18 of *the Commentary on the 67 Articles* written in 1523. In this writing, he saw that the covenant had the character of a testament through the death of Christ that the sacrament served to strengthen the faith by helping the weak.

From May 1524 to May 1525 Zwingli emphasized that the sacraments are oaths to fellow believers and to the church. And in *On the baptism, Rebaptism, and Infant Baptism* written in May 1525, Genesis 17 was introduced for the first time, pointing out the sameness between circumcision and baptism, insisting on the validity of infant baptism. However, even at this time, Zwingli was relying on the analogy of the Old and New Testaments.

Zwingli clearly recognized the unity of the Old and New Testaments in the *Commentary on Genesis* which he lectured at Propezei in the summer of 1525, and *Subsidiary Essay on the Eucharist* which he published in August. At this time, the covenant is a covenant of grace that God gives to mankind, and the unity of the covenant was recognized as this covenant of grace started with the Abrahamic covenant and was completed in the covenant of Christ. He said that there is one faith and one church in the Old and New Testaments. Therefore, in the summer of 1525, Zwingli

came to recognize that the Old and New Testaments were one and the same covenant of grace, and he came to recognize the unity through one covenant of grace in the Old and New Testaments. However, until this time there is little mention of the duality of Zwingli's covenant.

Key Words: Zwingli, covenant, sign of covenant, unity of covenant, baptism, Lord's supper

