

재침례파와 종교개혁가들의
교회관 비교 연구

베뢰아 대학원 대학교
신학과 교회사 전공
오 명 숙

재침례파와 종교개혁가들의
교회관 비교 연구

지도교수 오연수

이 논문을 석사학위 논문으로 제출함

2004년 6월

베뢰아 대학원 대학교
신학과 교회사 전공
오 명 숙

오명숙의 석사학위 논문을 인준함

심사위원장_____ (인)

심사위원 _____ (인)

심사위원 _____ (인)

2004년 6월 일

베뢰아대학원대학교

신학과

목 차

국문초록.....	iii
I. 서론.....	1
A. 연구 목적.....	1
B. 연구 방법.....	2
C. 연구 동향.....	3
II. 재침례파의 형성과 신앙.....	6
A. 재침례파의 기원.....	6
B. 재침례파의 형성.....	7
C. 재침례파의 신앙.....	12
III. 재침례파와 종교개혁가의 교회관	15
A. 재침례파의 교회관.....	15
1. 교회의 본질.....	17
2. 교회의 표지.....	19
3. 교회의 직분.....	20
4. 침례와 성찬.....	22
5. 교회와 국가.....	25
B. 루터의 교회관.....	30
1. 교회의 본질.....	30
2. 교회의 표지.....	31
3. 교회의 직분.....	32
4. 침례와 성찬.....	34
5. 교회와 국가.....	34
C. 츠빙글리의 교회관.....	36
1. 교회의 본질.....	36
2. 교회의 표지.....	37
3. 교회의 직분.....	38
4. 침례와 성찬.....	39

5. 교회와 국가.....	40
D. 칼빈의 교회관	41
1. 교회의본질	41
2. 교회의 표지.....	43
3. 교회의 직분.....	44
4. 침례와 성찬.....	46
5. 교회와 국가.....	47
IV. 재침례파와 종교개혁가들의 교회관의 비교.....	50
A. 공통점.....	50
B. 차이점.....	53
V. 결론	61
참고 문헌	67
Abstract.....	71

국문 초록

루터의 교회 이해는 그로 하여금 중세 로마가톨릭 교회의 외형적인 제도주의, 교권주의 등을 붕괴시키며 일대 교회개혁을 감행케 하였다. 그러나 그는 로마가톨릭 교회와의 역사적 연장선상에서 교회를 개혁하려 하였고, 그 개혁을 통해서 국가교회를 세우고자 하였으므로, 이는 로마가톨릭의 교회관을 완전히 탈피하지 못했을 뿐 아니라 신약성서적 교회에로의 완전한 회복을 실현하지 못하였다. 따라서 루터의 교회관은 가톨릭 교회관과 신약성서적 교회관 사이에서 적절히 타협을 하고 있다고 하겠다.

즈빙글리는 하나님의 말씀, 즉 성서는 하나님 의지의 계시로서 이것만이 신자에게 속박력을 가지고 있다는 신념으로 개혁 운동을 추진시킨 것으로 보인다. 이런 관점에서 로마의 교회관, 신앙관을 배격함으로써 의식적으로 가톨릭의 교권적 제도를 배격하게 된 것이다. 그러나 그는 교회와 국가간의 관계를 절대적 협력관계로 이해함으로써, 국가가 교회의 일에 간섭할 길을 열어 놓고 있다.

칼빈은 교회의 본질과 표지로서 말씀을 강조하고 있으며, 교회를 “하나님의 백성”, “그리스도의 몸”, 그리고 “성도들의 어머니”로 강조함으로써 공동체 의식을 중요시하였다. 그는 교회의 구조와 행정에 관해 “목사”, “교사”, “장로”, “집사”의 네가지 직분을 강조함으로써 성직자와 평신도와의 구분이 다소 있는 계급적 성격을 드러내고 있다. 사회와의 관계에 있어서는 시민 정부, 영적 정부를 주장하여 신정 정치의 의미를 도출하였으며, 침례에 관하여는 전통에 얽매어 유아 세례를 고수하는 형식과 제도주의를 벗어나지 못하고 있다.

반면에 재침례파는 종교개혁가들의 개혁 운동을 미완성으로 보고 더욱 철저하고 급진적인 개혁을 시작하였다. 재침례파는 그 성격이 성경, 특히 신약성경에 권위를 두었으며, 초대 교회를 그 시대에 회복하려고 한 이상주의적인 교회관을 소유한 자들이었다.

그들이 이상으로 삼아 이루고자 했던 교회는 신자의 침례에 의한 자발적인 참여와 국가로부터의 교회의 완전한 분리와 세상적 삶의 단절을 그 필수적인 본질로 보았다. 이는 ‘정교 분리원칙’이 철저한 신앙 양심의 자유에서 나온 것이다. 또한 진리의 문제에

있어서 재침례파는 그리스도의 사랑의 원리를 가지고 국가 권력의 온갖 강제를 거부하며 고난의 길을 걸었고, 그 고난의 길을 그들은 당연한 것으로 여겼다. 또한 드높은 윤리성을 간직하여 산상수훈의 가르침을 고난 속에서 철저하게 실천하여 비방자들에게서도 찬사를 받았던 재침례파 신자들의 뜨거운 삶은 하나의 신선한 충격이기에 충분하다.

그들의 사상과 실천은 이 시대의 교회와 그리스도인의 양심에 대하여 근본적인 문제를 제기하고 있으며 신선한 도전이 된다고 확신한다. 또한 시대의 조류에 치우치지 쉬운 오늘의 기독교계에 성경에서 원리를 찾고 거기에 따라서 타협하지 않고 살았던 재침례파의 삶은 오늘날 교회의 설자리가 어디인지 말해 주고 있다고 본다.

재침례파 신자들은 그들의 시대에 있어서 분명히 역사를 한 발 앞서 간 사람들이었음에 틀림없다. 지난 시대에 이미 그들이 순교자들로 사라졌을지라도 그들의 정신은 시대와 지역을 뛰어 넘어 성서를 믿고 그리스도를 '주'로 고백하는 교회에게 참된 교회의 회복에 대하여 말하고 있다. 즉 오늘의 교회는 초대 교회의 신앙과 삶을 회복해야 한다는 것이다.

I. 서론

A. 연구 목적

독일의 역사가이자 종교 사회학자인 에른스트 트로엘치(Ernst Troeltsch)는 16세기에는 대개 세 종류의 종교 집단이 있었다고 주장하였다. 그중 분파(sects)라고 할 수 있는 첫 번째 집단은 이 세상과는 분리된 경건한 삶을 통해 역사의 궁극적 성취인 천년 왕국의 도래를 지향하였으며,¹⁾ 또한 윤리적 유신론자들이라고 할 수 있는 두 번째 집단은 인간의 죄성을 극복하기 위하여 순결한 영혼이 지배하는 인간의 내면적인 정신 생활을 중요시하였다. 그리고 이러한 두 양극단을 결합해서 함께 추구했던 세 번째 집단이 있었다.²⁾

재침례파는 이중 일종의 한 분파로서 경건한 삶을 통해 종말을 지향한 집단이다. 이들은 개혁자들의 개혁 운동이 성경에서 제시한 수준의 미흡함을 주장하면서 완전주의를 지향하였을 뿐 아니라³⁾ 초대교회와 같은 아주 혁신된 교회를 만들어 내려는 소망과 이상을 추구하였다.⁴⁾

재침례파는 종교개혁 당시 츠빙글리와 종교 개혁적인 입장의 차이가 생겨 갈라져 나간 것이 계기가 되어 당시의 신·구교로부터 이단으로 몰려 역사에서 그 흔적을 감추어 버릴 뻔했던 개혁 운동 단체이었다. 그러나 제1차 세계대전 중 구미 학계에서는 소위 루터의 부흥(M. Luther Renaissance)을 계기로 해서 재침례파에 대한, 이러한 부정적 시각으로부터 벗어나 객관적으로 보고자

1) Lewse W. Spitz, 「종교 개혁사」, 서영일 역, (서울: 기독교문서선교회, 1983), pp. 168-69.

2) *Ibid.*, p. 170.

3) *Ibid.*, p. 167.

4) Elgin S. Moyer, 「인물 중심의 교회사」, 곽안전·심재원 공역, (서울: 대한기독교서회, 1988), p. 326.

하는 연구가 나타나기 시작하였다. 그중 대표적인 사람은 윌리엄스인데 그는 재침례파의 개혁 운동이 역사적으로 차지하는 비중과 의의를 루터나 칼빈, 그리고 영국의 종교개혁 다음으로 제4의 종교개혁으로 보고, 이러한 것들과 동일한 차원에서 논의되어야 한다고 주장하였다.⁵⁾ 따라서 피셔(G. P. Fisher)가 말한 대로 재침례파 신자들을 파괴적인 광신자로 매도해 대우하였다는 것은 너무나도 불공평한 처사임에 틀림없다.

그러므로 16세기의 종교적 격동의 시대의 기류에 흔들리지 않고 신앙의 양심에 따라 성경만을 뜻대로 삼고 살았던 재침례파 신자들의 순수한 신앙의 본질과 신앙 정신은 무엇이었는지를 그들이 강조하였던 교회관을 통하여 알아봄과 동시에, 같은 시대의 종교개혁가의 교회관과 비교해 봄으로써 현재 우리의 위상을 점검해 볼 수 있으리라고 생각한다.

B. 연구 방법

오늘날에 있어서 신학적 관심이 가장 집중된 분야는 패커(J. I. Packer)가 지적한 바와 같이 “교회론”과 “성서 해석학”일 것이다.⁶⁾ 그중에서도 특히 20세기에 접어들면서 세계교회협의회(W. C. C.)가 중심이 되어 주도하고 있는 에큐메니칼 운동의 세찬 물결을 타고 “교회론”은 어느 때보다도 중요한 논제로 취급되고 있다. 또한 “세속화 신학” “혁명의 신학” 등으로 불리고 있는 현대 자유주의 신학에서는 교회와 세속과의 구별을 내세운 과거의 성·속의식을 타파하고 교회는 세상과의 담을 헐 때만 교회로서 존재한다고 보았다.⁷⁾ 이러한 자유

5) George H, Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: The Westminster Press, 1962), p. 11.

6) 김의환, 「복음과 역사」 (서울: 예수교문서선교회, 1979), p.88.

7) Harvey Cox, *The Secular City* (New York: Macmillan), pp. 140-145.

주의 신학의 교회론이 갖고 있는 공통점은 교회를 존재(being)보다는 기능(fuction)에 더 치중하고 있다고 하겠다. 그리하여 그들은 '교회가 무엇인가?' 하는 본질적인 개념을 도외시한 채, 세상을 향한 교회의 사명만을 외치는 행동과 신학의 오류를 범하고 있다.

특히 침례교회는 그 결과로 인해 침례교회의 이상과 정체성이 결여된 많은 교회를 보게 된다. 그러므로 성경에 의한(by) 교회관과 개혁으로 중세 로마 가톨릭 교회를 무너뜨리고 성경적인 교회관을 확립한 루터의 교회관, 그리고 초대 교회의 신앙으로 돌아가기를 열망하며 루터보다 훨씬 더 과격했던 츠빙글리의 교회관, 또 동시대에 개혁의 주도자였던 칼빈의 교회관을 기독교 강요 IV권을 중심으로 연구하며, 이들 종교개혁가의 개혁보다 한걸음 더 나아가 성경으로부터(from)의 교회 회복(restitution)을 추구하여 신약성서적인 교회를 세우고자 했던 재침례파의 교회관을 비교함으로써 오늘날 한국 침례교회가 많은 역사적 과제를 안고 있는 목회자와 평신도, 그리고 신학도에게 교회에 대한 새로운 의미를 재확립하는 동시에 재침례파를 새롭게 평가해 보고자 한다. 재침례파 운동이라고 이름 붙는 분파가 16세기 종교개혁기의 유럽에는 상당히 많이 있지만, 본 논문에서는 학자들이 대개 따로 구분하고 있는 스위스의 재침례파, 독일의 재침례파, 모라비아의 재침례파, 네델란드의 재침례파를 연구의 범위로 하며 시대적으로는 16세기, 즉 1524년 -1600년까지의 재침례파 운동을 연구대상으로 삼는다.

C. 연구 동향

기독교 역사에 있어서 16세기 재침례파(Anabaptist) 운동처럼 오해와 푸대접을 받아왔던 주제는 드물 것이다. 루터(M. Luthere), 츠빙글리(U. Zwingli), 불

링거(H. Bullinger) 및 멜랑히톤(P. Melancthon)은 모두 재침례파에 대해 적개심을 갖고 있었으며, 그들의 저술활동 속에는 재침례파에 대한 부주의한 취급이 나타난다.⁸⁾ 루터와 멜랑히톤 등의 루터파는 쾰리히의 예언자들(The Zwickau Prophets)이나 토마스 뮌쩌(Thomas Münzer)가 재침례파 신자였다는 것과, 색소니(Saxony)와 튀링기아(Thuringia)에서 1521-1522년 사이에 재침례파가 존재하고 있었다는 두 전제를 갖고 있었다. 루터는 재침례파 운동에 대해 극히 한정된 정보를 갖고 있었으며, 멜랑히톤은 재침례파와의 직접적인 접촉이나 재침례파 신자들의 저작을 접하지도 않고 부주의하게 이상의 두 가지 전제를 내렸다.⁹⁾ 한편 불링거는 뮌스터 사건과 쾰리히 재침례파 운동이 직접적인 관련을 맺고 있다고 혼동했다.¹⁰⁾ 그러나 쾰리히 재침례파 운동과 뮌쩌의 사이에는 아무런 관계도 없기 때문에 불링거의 재침례파 신자에 대한 인식은 오해에 불과한 것이었다.¹¹⁾ 루터, 멜랑히톤, 츠빙글리, 불링거 등은 이런 오해와 무지에 근거하여 그들의 제후나 시의원에게 재침례파 운동은 진리의 적이며, 하나님과 그의 뜻에 대한 적대자이며 현존하는 질서나 국가, 그리고 기존 기독교세계의 가장 위협적 존재라고 설명하였고, 아울러 극악무도한 분파(sect)라고 충고하였다.¹²⁾ 칼빈도 재침례파를 자유사상가(libertines)로 오해했던 사람이다.¹³⁾ 그리하여 종교개혁가들은 자신들의 편의상 국교회에서 이탈해 나간 모든 자를 억압하려는 모멸적인 용어로 재침례파라는 어휘를 보편화 시켰다.¹⁴⁾

8) Franklin H. Littell, *The Anabaptist View of the Church* (New York: MacMillan Co., 1957), p. xiii.

9) James M. Stayer, Werner O. Packull, (ed.), trans. ; *The Anabaptists and Thomas Münster* (Toronto : Kendall/Hunt Publishing Co., 1980), pp. 146-49.

10) Littell, *op. cit.*, p. 149.

11) *Ibid.*

12) *Ibid.*, pp. 148-49.

13) 안태길, “재침례교도의 교회관,” 「침신대학보」 제56호, (1985. 9. 21) 제 2면.

14) 허긴, “재침례주의 운동에 대한 연구,” 「침신논집」 제8호, (1985) p. 246.

재침례파에 대한 이러한 편파적인 이해는 교회의 대표자, 그리고 후대의 신학자와 역사가에 의하여 그대로 답습되었다. 그러나 구미 사학계에서 새로운 관심을 갖게 된 1940년 대 초반 이후부터는 재침례파 운동에 대한 국외의 연구가 활발히 진행되고 있으나,¹⁵⁾ 아직도 이에 대한 공통된 의견을 모으고 있지 못한 것이 학계의 형편이다. 재침례파 운동에 대해 보는 시각이 약 10여 가지가 있는데 거기에는 중세 공산주의의 최대 성취로 보는 시각에서부터 사회경제적 결정론의 입장, 반수도원주의의 계승, 경건주의적 시각, 비국교도적 견해, 신비주의적 입장, 현대 문명의 선구자로 보는 시각, 순교신학 측면에서 접근하려는 학파, 완전한 종교개혁으로 보는 시각에 이르기까지 다양한 시각이 있다.¹⁶⁾

그러나 재침례파 운동은 여러 가지 면에서 볼 때 신약교회의 재현을 추구하는 종교개혁운동이다. 그들은 회중적이고 민주적인 공동체생활을 했고, 전통과 다른 지역교회 혹은 국가정부에 대하여 독립성을 유지하고 있었다. 그들은 침례와 주의 만찬을 그들의 의식으로 행하고 있었으며 철저한 성경중심의 생활을 영위하려 했다. 그들은 열정적인 선교를 하였으며 그들의 성경적 생활로 인해 가톨릭, 개혁파 정부에 의해 박해를 받았다. 그들이 역사의 무덤에서 부활하여 새로운 시각으로 보여져야 하는 것은 당연한 역사의 사필귀정이라 하겠다.

15) 1969년 Jarold Knox Zeman이 저술한 *The Anabaptists and The Czech Brethren in Moravia 1526-1628*'의 부록에 제시된 문헌목록을 참조했다. 이 책이 지금으로부터 16년 전에 저술되었으며 당시의 문헌목록으로서 1차 사료가 82종, 2차 사료 420여종, 거기에 종사한 학자가 205인으로 나타난다. 지금은 그것보다 더 풍부한 연구의 진전이 있었을 것이다. : Jarold K. Zeman, *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia 1526-1628*(Wolfville: Mouton, 1696), pp. 350-70.

16) Guy F. Hershberger, *The Recovery of the Anabaptist Vision* (Scottsdale: Herald Press, 1957), pp. 327.

II. 재침례파의 형성과 신앙

A. 재침례파의 기원

처음에는 박식한 인문주의자였다가 나중에 종교 개혁자로 역사의 거목이 된 츠빙글리(Huldreich Zwingli 1484-1531)는 1519년 쾰리히의 그레이트 민스터 교회의 목사로 청빙되면서부터 본격적으로 독일어 사용권에서 스위스 종교 개혁을 수행하게 되었다. 그는 기독교인에게는 성서만이 유일한 권위로 구속력을 가진다고 하여 성서의 권위를 크게 강조하였다.¹⁷⁾ 이러한 원칙에 입각하여 그의 지도를 받은 쾰리히는 빠른 걸음으로 로마 가톨릭에서 점점 멀어져 가기 시작하였다. 그러나 츠빙글리가 개혁의 성취를 위해 쾰리히를 다스리고 있던 시의회(The City Council)에 법적인 지원을 강구하므로¹⁸⁾ 점점 보수적인 경향을 나타내자 점차 그와 다른 이견(異見)을 갖게 된 콘라드 그레벨(Conrad Grebel 1448-1562)과 펠릭스 만쯔(Felix Manz ? -1527)는 츠빙글리의 성경관 등 그의 개혁적인 자세가 지나치게 보수적이라고 생각하였다.¹⁹⁾ 그러던 중 츠빙글리는 1525년 1월의 논쟁에 와서 유아 세례를 지지하기 시작하였으며,²⁰⁾ 1525년 1월 17일 츠빙글리와 그의 제자들 사이에 유아 세례에 대한 공중 토론의 결과²¹⁾ 쾰리히는 1525년 1월 18일에 모든 어린이는 다 침례를 받도록 명령하였으며, 특히 콘라드 그레벨과 펠릭스 만쯔에게는 유아 세례에 대한 이의를 중지할 것을 지시하였다. 그러나 이들에게 이러한 명령은 하나님의 말씀에 위배되는 지상적 권력처럼 생각되었다.²²⁾ 츠빙글리와 분리되어 나온 이들은

17) Spitz, *op. cit.*, p. 146.

18) 이장식, 「기독교 사상사」, 제 2권, (서울, 대한기독교서회, 1966), pp. 26-27.

19) Williston Walker, 「기독교회사」, 류형기 역, (서울, 한국기독교 문화원, 1987), p. 253.

20) 허진, *op. cit.*, p. 254.

21) Walker, *op. cit.*, p.278.

1525년 초엽까지 성경공부 그룹을 중심으로 신자들의 침례를 주장하였고, 오직 중생한 신자들을 중심으로 교회를 조직할 것을 결정하였다. 드디어 1525년 1월 21일 밤에 콘라드 그레벨(평신도)이 게오르그 블라우록(Georg Blaurock) 사제에게 침례를 베풀었는데 이것은 최초의 성인 침례, 혹은 "재침례"를 의미한 중대한 사건이 되었으며, 바로 이 첫 침례와 동시에 스위스 형제단(Swiss Brethren)이라는 초기 교회가 구성되었다. 콘라드 그레벨과 스위스 형제단은 국가 교회에 대항하여 거룩한 생활을 영위하고 있는 성도들의 교제를 근간으로 가시적 교회(visible church)인 자유 고백 교회(free confessional church)를 주장하였으니,²³⁾ 이것이 민주주의 성격을 띤 자유 교회 운동의 시작인 것이며, 또한 재침례파의 기원이 된다. 이는 로마 가톨릭과의 결별을 뜻하는 그 어느 사건보다도 가장 분명한 역사적 사건이 되었다.

B. 재침례파의 형성

1. 스위스의 재침례파

쾰리히의 재침례파는 츠빙글리가 지도하고 있던 성서연구 모임으로부터 시작하였다. 이 모임의 주요 인물인 콘라드 그레벨과 펠릭스 만쯔(Felix Mantz)는 지지부진한 츠빙글리의 개혁에 불만족하여 츠빙글리를 중도개혁자라고 하며 급진적인 개혁을 주장하였다. 주된 논점은 유아 세례와 교회의 형태에 관한 문제로 츠빙글리와 성경연구 그룹과의 2차 변론 이후 성경연구 그룹은 츠빙글리, 시의회와 결별하였으며, 이것이 스위스 재침례파를 형성하는 계기가 되었다. 1525년 1월 17일, 3차 변론의 결과 쾰리히의 주관헌은 시의 부모들에게 유아

22) *Ibid.*, p. 278.

23) *Ibid.*, p. 171.

세례를 명하고 그레벨, 만쯔, 로이블린(Wilhelm Reublin)과 동조자들을 추방하였다. 이들은 시의회의 결정을 하나님의 말씀을 반대하는 속권의 발동으로 보고 그들의 신념을 행동으로 옮겼다. 1525년, 이들은 만쯔의 집에 모여 기도한 후, 블라우록(Blaurock)이 일어나 그레벨에게 믿음과 지식에 근거한 참된 그리스도인의 침례를 요청하여 침례를 받았으며, 나머지 사람들도 간단한 성례전을 거행하였다.²⁴⁾ 윌리엄스는 이 날을 '재침례파의 생일'이라고 했다.²⁵⁾

베른 주의 이 스위스 형제단으로부터 미국 메노나이트의 첫 이주가 이루어졌다. 바젤 시의회는 1527년 7월에 유아 세례를 명하고 재침례를 금하였다. 스위스 여러 주에서 박해가 심해지자 형제단은 티롤과 동쪽 모라비아, 북쪽의 남부 독일로 흘러 들어갔다.²⁶⁾ 이러한 스위스 재침례파의 의의는 종교 개혁 영역의 첫 번째 종파였다는 데 있다. 이들은 세상으로부터 분리된 남녀로서, 부활하신 그리스도를 생명의 주요, 그들의 삶 속에 유일한 중재자로 받아들였다. 그들은 그리스도인 양심이 고위 성직자나 사제, 행정 장관과 그들의 목사에게 잡혀있을 수 없다는 이유로 그들의 행동을 정당화하였다.²⁷⁾ 스위스 재침례파의 독특한 점은 그들이 성서를 연구하다가 침례와 성찬을 나누는 공동체로 발전했다는 점이다.

24) G. H. Williams, "The Beginnings of the Anabaptist Reformation Reminiscences of George Blaurock : an excerpt from The Hutterites CHRONICLE 1525," in *Spiritual and Anabaptist Writers* ed. G. H. Williams, p. 44.

25) Williams, *The Radical Reformation* p. 120.

26) *Ibid.* p. 16.

27) *Ibid.*, p. 119.

2. 독일 재침례파

남부 독일의 재침례파가 뮌쩌의 영향 아래 있기는 했으나, 뮌쩌 운동의 결과라고 말할 수는 없으며, 스위스 재침례파 신자들이 가혹한 박해를 피해 남부 독일로 피신하여 활동한 결과로 가정하게 된다. 왜냐하면 뮌쩌의 사상은 사회주의적이고 천년 왕국적인 혁명적 성격을 띠고 있었기 때문이다. 비록 뮌쩌가 유아 침례를 거부했다고 해도 신자의 침례를 실시했다는 증거는 없다. 재침례파는 평화적이고 성서, 특히 신약성서적인 데 반해 뮌쩌의 사상은 혁명적인 성령주의와 구약 성서적인 성격을 띠고 있었다. 리텔은 남부 독일에서 다양한 재침례파 경향이 만나고 수렴되었다고 보고 있다.²⁸⁾ 야만적인 박해가 재침례파에게 가해지기 시작했을 때 천년 왕국적인 분위기가 초기 재침례파 시기에 논제가 된 것이다. 남부 독일 아우구스부르크와 스트라스부르크에서 1525년에서 1527년 사이에 초기 지도자들과 다른 여러 그룹 사이의 사상적 모순들이 나타났고 정리되었다. 첫째로는 순교자 회의에서 후트의 천년 왕국주의로 인한 갈등을 정리하였으며, 둘째로는 1527년 2월 24일 스위스 샤프하우젠 근처 슈라트(Schlatt)에서 스위스 재침례파와 독일의 뮌쩌의 영향하에 개방되어 있던 자들, 곧 ‘스와비아(Swawia)그룹’ 사이의 합의를 이룬 쉘라이다임 신앙고백을 채택함으로써 사상적 모순들을 정리하였다.

셸라이다임 신앙고백은 자틀러가 작성했다고 하며, 7개의 신조로 되어 있고, 재침례파 신자들에게 널리 알려졌다. 7개 조항의 제목은 ① 자발적인 성인 침례 ② 출교 ③ 떡을 떼 ④ 세상으로부터의 분리 ⑤ 교회의 목사 ⑥ 무력사용 금지 ⑦ 맹세를 금하는 것 등이다.²⁹⁾ 이 신앙고백은 당시의 재침례파 주변에서 일어났던 성령주의자들과 신앙 지상주의자들에 대처하기 위한 것이었다. 자틀

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

29) 이장식 편역, "기독교 신조사" 제 II집 (서울: 컨콜디아사, 1980) pp. 30-38.

리는 이 고백에서 탕크와 후트의 성령주의적이며 종말론적인 경향들을 배제하고 성서적인 스위스 재침례파의 온건한 입장을 이어 받았다.³⁰⁾

3. 모라비아 재침례파

모라비아의 그리스도인 공동체는 스위스 형제단의 망명자들에 의해 세워졌다. 1526년 후프마이어가 리히텐슈타인 공가 (Liechtenstein 公家)의 초청으로 영지에 피난하여 니콜스부르크(Nikolsburg)에 교회를 세워 성장하였으며,³¹⁾ 1527년 7월까지 후프마이어가 주요 지도자였다. 후프마이어가 화형당한 후 1528년에 아우스티리츠에 공동체가 조직되었는데 후에 그 수가 수천에 달하였다.³²⁾ 후터 형제단의 초기 모습은 야곱 비데만(Jakob Widemann)의 지도 아래 이루어졌다. 후터 형제단은 모라비아에서 1622년까지 공동체를 유지하였고, 헝가리에서 1685년까지, 우크라이나에서 1874년까지 지속하였으며 지금은 미국 남 다코다(Dakota)에서, 그리고 중부 캐나다, 남미 파라과이에서 유지하고 있다고 한다.³³⁾ 후터 형제단은 메노나이트와 더불어 재침례파 운동의 결실에 해당한다. 후터 형제단의 의의 중에 주목할 만한 것은 그들이 “실현된 종말론”에 대한 한 형태를 표현하고 있다는 사실이다. 실현된 종말론에서는 두 가지 강조점이 서로 보완되며 대비되는데 그 첫째는 공동생활이다. 후터 형제단의 교회는 경제적인 사회 자체였다. 즉, 실현된 종말론의 형태로서 종교적인 면만이 아니라 경제적인 면을 모두 가지고 있는 공동체였다. 둘째로 후터 형제단은 선교의 세계관을 가지고 있었으며, 초기부터 그들은 독일어권 지역을 통과하여 그 너머까지 가서 선교하였다.³⁴⁾

30) Williams, *op. cit.*, p. 181.

31) *Ibid.*, p. 38.

32) Walker, *op. cit.*, p. 395.

33) *Ibid.*, p. 396.

34) Littel, *op. cit.*, p. 39.

4. 네델란드의 재침례파

네델란드 재침례파의 소성과 발전은 큰 부분에 있어서 메노 시몬스(Meno Simons 1496-1561)의 엄격하고 끈기 있는 지도력에 기인한다.³⁵⁾ 사제로서 메노는 처음에 루터의 글을 읽음으로 미사를 의심하게 되었고, 그 후에 믿는 자의 침례에 대한 성경적 명령을 적용하는 데 대해 감화를 받았다. 메노는 퀸스터의 잔재들을 거부하고 세계와 분리된 본래의 원리들을 부활시켰고, 신약 성경의 단순함, 가난, 온유, 오래 참음, 진실의 형태들을 따르는 데 헌신하였다. 네델란드 재침례파가 메노를 통하여 회복한 첫 번째 것은 성경중심의 신앙이었다. 남부 독일 형제단 이상으로 단순한 신약성경의 가르침이 네델란드 재침례파 운동의 중심이 되었다. 메노가 회복한 두 번째 것은 윤리적 강조였다. 그에게 있어서 윤리적 강조가 첫째이고, 복음적 선교의 강조는 두 번째였다. 셋째로 메노는 확고한 평화주의를 견지하였다. 국가에 대한 정책은 다른 재침례파 지도자보다 보수적인 태도를 견지하여 국가의 직책은 하나님이 질서 지은 것이라고 했다.

그와 동시대인인 디트리히 필립스(Dietrich Philips 혹은 Dirk Philips 1504-1568)는 그의 “편람(Inchiridion)” 안에 있는 “하나님의 교회(Van die Gmeynte Godtes)”의 둘째 항에서 “교회의 진정한 일곱 개의 의식”을 말함으로 메노나이트의 성격을 정리하였다.

① 바른 가르침, 바른 목회 ② 침례와 성찬의 합당한 사용 ③ 발을 씻어줌 ④ 복음적 분리 ⑤ 형제적 사랑(상호 훈계와 상호 나눔) ⑥ 주의 모든 계명들을 준수하는 것 ⑦ 고난과 박해를 받아들이는 것 등이다.³⁶⁾

35) Littel, *op. cit.*, p.40.

36) Dietrich Philips, "The Church of God," in *Spiritual and Anabaptist Writers*, Williams, pp. 240-55.

C. 재침례파의 신앙

1. 박해

1525년 3월 16일에 쾰리히 시의회는 재침례파를 탄압하기 위한 잔인하고도 부당한 금압법으로 재침례파 신자들이 국가의 법질서를 교란시키고 있다고 규정하였다. 그리고 그들이 사회 질서에 순응하던가, 아니면 떠나야 한다는 양자택일을 강요하였는데 불행하게도 츠빙글리는 이와 같은 재침례파의 탄압조처에 가담하고 있었다. 이것을 계기로 해서 재침례파 신자들에게는 고난과 시련, 박해와 순교로 이어지는 뿌리뽑기 작업이 시작되었다. 이렇게 재침례파 신자들은 그들의 신앙 때문에 국가 권력과 가톨릭 세력, 개혁 세력으로부터 표현하기조차 어려운 극심한 박해를 받았다.

박해의 첫 번째 이유는 그들이 국가와 교회의 분리를 주장했기 때문이다. 재침례파는 국가 권력의 뒷받침이 되는 지역주의 제도와 종교적 획일주의 정책에 반대하고 종교적 자유를 주장하였다.³⁷⁾ 재침례파는 교회를 세속 사회로부터 엄격히 분리된 자발적 공동체로 정의하므로 중세적인 전통과 관습에 도전한 것이다.³⁸⁾

박해의 두 번째 이유는 평화주의이다. 중세기 봉건 귀족들의 상습적인 전투 행위와 교황의 무력 사용에 반대하는 재침례파는 무기의 사용을 거절하였다. 이로 인해 그들은 사회의 혁명주의자들로 간주되었다. 또 이러한 사상적인 이유 외에 재침례파의 급속한 성장도 박해받는 원인이 되었다. 그 시대의 박해자들이 재침례파를 박해한 것은 국교에 반대하고 그리스도의 사랑과 평화를 철저히 실천으로 옮겼기 때문이다. 재침례파에 대한 박해의 수단은 다양했으며

37) 이장식, 「기독교 사상사」 op. cit., p. 311.

38) González, *The Story of Christianity*, p. 95.

추방, 익사, 화형 등이 일반적인 수단이었다. 이렇게 순교를 당한 재침례파의 순교자의 숫자가 콘스탄틴이 기독교를 공인하기까지 전 3세기 동안의 박해 기간에 죽은 이들보다 많을 것이라 한다.³⁹⁾

이런 박해에 대한 재침례파 신자들의 태도는 비폭력적인 인내였다. 재침례파 신자들이 박해 중에 보여준 특징 중의 하나는 그들의 찬송이었다. 재침례파의 인내와 기도, 찬송, 삶을 이해할 수 있게 하는 그들의 기초는 순교 신학(Martyrdom theology)이다. “박해받는 남은 자가 변하여 승리하는 교회를 형성한다”는 것이 그들의 순교 신학이다.⁴⁰⁾ 이 고난의 사상은 재침례파를 움직이는 힘과 소망이 되었다. 재침례파는 신약 성경에 근거한, 특별히 산상수훈의 정신에 따라 국가와 교회의 분리, 신앙 양심의 자유, 평화주의, 무저항주의를 실천하는 과정에서 많은 고난을 당하였다. 그런데 이러한 주장 때문에 오는 고난은 그리스도인이 선택된 자로서 받은 사명을 위하여 마땅히 받아야 하는 것이다. 이것이 그들의 선교와 순교의 신학의 결론이다.⁴¹⁾

2. 선교

재침례파 신자들은 신약교회의 선교방법을 애용하였다. 평범한 사람이 평범한 사람에게 가장 효과적으로 전도할 수 있다고 믿었다.⁴²⁾ 선교사로서의 가장 우선되는 평가는 그가 주의 명령에 헌신하고 있느냐는 것이다.⁴³⁾ 주님의 선교적 명령에 헌신한 여러 평신도들은 유럽의 각 곳을 순회하였으며, 북음을 전하였다. 발트셔트에서 스위스 밖으로, 쾰리히에서 티롤과 남부 독일로, 모라비아

39) González, *op. cit.*, p. 96.

40) 이장식, *op. cit.*, p. 133.

41) *Ibid.*, p. 313.

42) Hershberger, Guy F. (ed.) *The Recovery of the Anabaptist Vision* (Scotland: Harold Press, 1957), p. 161.

43) Fosdick, Harry Emerson. *Great Voices of Reformation* (New York: Random House, 1952), p. 186.

에서 베니스, 암스텔담으로 복음이 전파되었다.⁴⁴⁾ 당시 16세기는 사회·경제적으로 불안하였고, 기술자와 농민들의 사회·경제적 관심이 높아짐에 따라 공동체 생활은 처음에 활발한 선교의 이점이 될 수 있었으나, 한편 그것이 더 극심한 박해의 원인이 되었다.⁴⁵⁾ 블라우록은 스위스 형제단의 선교사로 순교 당했으며, 후터파는 펠빙거를 위시하여 약 80%의 선교사가 순교 당하였다. 후터파에 대한 박해와 그들의 유리상황, 그럼에도 불구하고 계속된 그들의 끈질긴 전도는 역사에 가히 기억될만한 것이다. 약 1세기 동안 그들이 거쳐간 마을 중 70%의 마을이 새로운 신앙을 받아들일 정도로 그들의 선교열은 대단했으나, 16세기를 거쳐 지나면서 대규모의 재침례파 신자를 가진 마을은 점점 쇠퇴하기 시작했다.

재침례파의 박해와 선교는 분리될 수 없는 관계를 가지고 있다. 그들이 당한 고난은 열매 없이 끝나지는 않았다. 메노파는 오늘날 네델란드에 많은 교회를 가지고 있으며, 미국에서는 펜실바니아주와 인디애나주에서 강한 세력을 갖고 있다. 또한 후터파의 후예도 미국의 서북부 지역과 캐나다 서부지역에 존재하고 있다.⁴⁶⁾

44) Hershberger, *op. cit.*, pp. 123-27.

45) Littell, *op. cit.*, pp. 123-27.

46) Hershberger, *op.cit.*, p. 83.

Ⅲ. 재침례파와 종교개혁가의 교회관

A. 재침례파의 교회관

개혁가들은 중세 교회와의 연장선에서 중세 교회를 개혁하려고 하였고, 그들 모두가 그 개혁을 목표로 하여 국가교회를 세우고자 하였다. 그러나 재침례파는 로마 가톨릭 교회를 개혁하기보다는 신약성경에 나타난 교회를 회복하려고 하였다. 회복은 그들의 구호였고, 회복의 근거는 신약 성경이었다. 재침례파는 교회가 신약성경의 예를 따르되 신앙의 내용뿐 아니라 공동체의 조직 형태도 따라야 한다고 주장했다. 그렇기 때문에 그들은 중세의 타락된 그리스도교의 역사를 전체로 거부하였으며, 이 점에서 종교개혁의 주류인 루터와 츠빙글리의 개혁과 확실한 차이가 있다. 재침례파는 국가와 결탁함으로써 타락한 교회와 철저히 분리된 사도적 교회로의 회복(Restitution)을 목표로 하였던 것이다. 이런 재침례파의 교회관은 교회의 “타락(The Fall)”과 교회의 ”회복(Restitution)”이라는 개념 속에서 구체적으로 구현하고 있다.

1) 교회의 타락(The Fall)

재침례파는 교회는 성서에 명시된 대로 중생의 체험을 가진 자가 자신의 중생에 대한 신앙을 고백하고 침례를 받은 연후에 외부의 간섭없이 자원적으로 나아와서 하나의 영적인 공동체를 형성함으로써 이루어진다고 믿는다. 그리고 이러한 영적인 공동체가 바로 원시 기독교의 환원주의(Primitivism) 속에 간직되었던 교회의 본원적인 꿈(Vision)이라고 주장한다.⁴⁷⁾ 따라서 재침례파 신자들이 믿었던 교회의 순수한 형태는 과거에 있으며 미래에 대한 희망은 초대 교

47) 허긴, “재침례주의 운동에 대한 연구,” 「침신논집」 제8집 (대전: 침신대출판부, 1985), p. 260.

회를 그대로 “회복(restitution)”하는 데에 있고, 지금 현재의 교회는 타락의 상태에 있다고 보았다. 교회가 타락했다는 것은 개혁자들에게도 일반적인 생각이다. 그러나 언제 교회가 타락했느냐 하는 타락의 시기에 관하여는 의견을 서로 달리한다. 재침례파는 교회 타락의 시기를 로마의 콘스탄틴 대제가 AD 313년에 기독교를 국교로 공인할 때부터라고 규정한다.⁴⁸⁾

재침례파가 콘스탄틴의 기독교 공인을 교회의 타락으로 보는 이유는 성·속의 분리라는 이원론에 위배된다는 데서 근거한 것이다. 반면 종교 개혁자들은 313년 콘스탄틴 시대를 교회의 승리의 시기로 보는 로마 가톨릭의 해석을 이어받고 있다. 이 점에서 재침례파는 교회와 국가라는 두 이질적인 요소가 합쳐진 것으로, 교회는 루터를 비롯한 개혁자들의 개혁 노력 이후에도 계속 타락한 상태로 머물러 있다고 보았다. 그리하여 재침례파는 종교 개혁 이전의 교회 조직과 교회의 역사적 연속성을 주장하는 개혁자들을 완전한 개혁자로 보지 않았다. 게다가 개혁자들이 국가와 교회가 상호 보완과 협력이라는 점에서 국가 교회를 주장하는 것은 교회의 본래 모습을 상실해 버린 것이며, 교회의 적대자인 적그리스도의 교회로 보았다.⁴⁹⁾ 이른바 정·교 연합, 유아 세례, 성직 계급제도 등 신약성서에서 찾아볼 수 없는 것들이 교회에 들어왔기 때문이다. 특히 유아 세례는 교회 타락의 가장 대표적인 것으로 증생한 성도들의 자발적인 모임인 교회의 특성을 무산시켜 버리고, 국가 교회라는 교회의 타락을 의무적으로 일반화시키는 것이었다. 그러므로 재침례파는 정치와 종교를 연합시키는 유아 세례를 반대하였으며, 국가 교회로 타락한 교회에서 사도적 교회로 회복시키기 위해서는 국가와 교회의 분리가 필수적이며 이를 위한 방편으로 신자의 침례를 주장하였다.

48) George H. Williams, *The Radical Reformation*, p. 857.

49) R. R. 루터, 「메시아 왕국」 서남동 역 (서울: 한국신학연구소, 1982), p. 36.

2) 교회의 회복(Restitution)

재침례파 운동의 핵심적인 주제는 국가와 교회라는 두 이질적인 요소의 결합으로 인한 교회의 타락으로부터 초대 생활과 덕성을 회복하는 일이었다. 다시 말해 재침례파 운동은 진정한 교회, 즉 신약성서에 기초한 사도적 교회에로의 회복을 근거한 교회 회복운동이다. 동시대의 종교 개혁가들은 진정한 교회가 여전히 존재하지만 변질되었으므로 개혁이 필요하다고 생각하였다. 그러나 그들은 과거로부터의 과격한 단절을 시도하지 않았다. 여전히 그들의 교회는 주도적인 기성의 정치 세력권 안에서 확립된 체제를 유지하고 있었으며, 지역 교회 차원에서도 아직도 교구체제가 지속되고 있었다. 하지만 재침례파는 그들의 교회제도 자체가 비 교회적임으로 현재 교회의 개혁만으로는 안 되고, 교회는 새롭게 태어나야 한다고 보았다. 다시 말해 재침례파는 로마 가톨릭시즘(Roman Catholicism)이나 관료적인 프로테스탄티즘의 교회와도 다른 “제 3형의 교회”인 “교회의 회복” 사상을 추구하였다.⁵⁰⁾ 재침례파는 교회의 회복을 소극적인 면에서는 철저한 우주론적 이원론에 근거하여 국가와의 완전한 분리라는 면에서 보았고, 적극적인 면에 있어서는 진정한 표지가 있어야 한다고 하였다.

1. 교회의 본질

종교개혁의 한가지 확실한 시금석이요, 로마 가톨릭과 종교개혁 사이를 가르는 명확한 경계는 성경의 권위였다. 종교개혁가 중, 교리와 규율문제에 있어 재침례파 보다 더 “오직 성경으로”를 진지하게 내세우는 집단은 없었다. 이 문제에 있어서 재침례파 신자들의 종교개혁적 경향은 지극히 단호했다. 16세기 재침례파 가운데에서 성경의 권위적 지위는 처음부터 뚜렷이 나타났다. 그들에

50) Littell, *op. cit.*, pp. 79-108.

게 있어서 성경은 모든 인간의 의견을 시험하는 최고의 심의 기관이 되었다.

교회의 본질에 대해서 재침례파의 지도자들은 말씀의 기초 위에 교회를 세우는 것을 그들의 임무로 여겼다. 콘라드 그레벨은 그 시대의 로마 가톨릭 교회에 대하여 공격하기를 “우리의 조상들은 참된 하나님과 유일하고 참된, 만민의 거룩한 말씀과 신성한 제도와 그리스도인의 사랑과 생활에서부터 벗어나 하나님의 법과 복음없이 인간적이고 무익한 그리스도교적 의식속에서 살았다”고 했다. 그레벨에 의하면 교회는 말씀을 선포함으로써, 그리고 진리의 말씀을 받아들임으로써 개개 신자의 갱신된 삶을 통하여 존재하는 것이고, 개인은 그 신앙에 근거해서 그리스도의 몸과 연합하게 되며, 따라서 교회는 그리스도를 그 머리로 갖게 되는 것이었다. 그 교회는 언제나 그리스도의 지도에 따라야만 하는 것이고, 하나님의 말씀의 가르침 아래 있어야만 하는 것이었다. 후프마이어는 교회를 세울 기초에 대해서 다음과 같이 말하고 있다:

“이 닦아둔 것 외에는 능히 다른 터를 닦아 둘 자가 없으니 이 터는 곧 예수 그리스도라”(고전 3:11)라고 바울이 말한 것처럼 교회란 이러한 우리의 믿음과 고백 위에 세워지는 것이지, 교회에 대한 우리의 믿음 위에 세워지는 것이 아니다. 그 기초는 바로 하나님 자신이며 인간이 되신 하나님의 선포된 말씀이신 그리스도이시다. 그리스도 안에 있는 하나님의 계시만이 교회의 유일한 반석이다⁵¹⁾.

이와 같이 재침례파 신자들은 교회의 회복을 위한 기준이 신약이었다면 교회를 세울 반석은 예수 그리스도였다고 동의할 한다. 그리고 하나님의 말씀 없이 교회란 있을 수 없다고 주장한다, 즉 교회의 본질을 선포된 말씀 위에 두었다.

51) Estep, 「재침례교도의 역사」 정수영 역, (서울: 요단출판사, 1985) p. 277.

2. 교회의 표지(標識)

재침례파 중 후프마이어는 참된 교회의 표지에 대해서 그의 저서 「그리스도교 침례에 대하여」에서 단계적으로 말하고 있다. 그는 참된 교회의 첫 번째 표지는 중생에 있다고 한다. 중생이 교인으로서의 자격보다 선행되어야 한다는 것이다. 따라서 중생이란 한 사람이 가시적 교회에 등록하기 전에 그에게 반드시 이루어져야 할 일이다.⁵²⁾ 메노는 “신생(新生)의 신학자”라고 불릴 정도로 중생의 교리를 강조했는데, 그가 말한 중생이란 말은 회개와 믿음, 그리고 새로운 생활의 의미를 내포한다. 그것은 인간의 사고와 생활방식에 참으로 영향을 미치므로 메노에게 있어서 그것의 도덕적 암시는 부인할 수 없다.⁵³⁾ 신생은 전인격의 근본적인 변화로서 오직 그리스도를 믿음으로 가능한 새로운 인간으로의 확고한 변화이다.

참된 교회의 두 번째 표지는 침례이다. 여기서 침례란 그 중요성을 인식하고 자발적으로 원하는 자에게만 행해질 수 있다. 이것은 키비트(Kiwiet)가 말한 대로 “자유교회의 주요기둥”이다. 따라서 침례는 재침례파에게 있어서 가시적 교회로 들어가는 문이 되었다. 침례는 개인적 제자의 삶의 접합점을 나타내며, 이것으로 신자는 교회의 훈련에 복종하게 된다. 신자의 침례 없이 가시적 교회는 존재할 수 없다. 침례는 제자의 삶에 순종한다는 의미에서 첫 번째 행동으로 필요할 뿐만 아니라 또 신자들의 가시적 교제권으로 들어오는 데 있어서 필수 불가결한 표시이다.

참된 교회의 세 번째 표지는 훈련이다. 이에 의해 신자들은 생활과 행동에 있어서 재침례파의 복음 증거의 순수성을 유지하게 되었다. 그러므로 재침례파는 하나님의 거룩하심과 온전하신 것처럼 계속해서 거룩함을 추구하며 훈련

52) *Ibid.*, p. 278.

53) *Ibid.*, p. 279.

해야 하는 필요성을 역설한다.

3. 교회의 직분

재침례파는 공동체의 전 회원들이 하나님의 말씀인 성경을 최고의 권위로 인정하였기 때문에 공동체의 다양한 행습은 제자도와 훈련의 차원에서 이행되어졌다.⁵⁴⁾ 로버트 프리이드만이 지적한 것처럼 그들의 공동체 생활의 동기는 참된 사랑과 하나님의 뜻에 대한 복종, 그리고 하나님의 명령준수 이외의 다른 것은 없었다.⁵⁵⁾ 이것은 영적 통치의 진면목을 보여주는 증거라 할 수 있겠다.

하나님의 영적 통치가 존재하는 공동체 가운데서도 그 영적 통치의 기반은 곧 공동체의 민주적이고 회중적인 정체로 더욱 확고히 된다. 공동체의 일원이 되는데 필요한 것이 있다면 오직 자신의 자의적이고 자유로운 신앙의 결단뿐이었다. 각 공동체의 구성원으로는 과부, 소녀, 상인 등의 다양한 출신배경을 가진 자들이 모여 있었으나, 그들 모두 공동체의 회원이었다.⁵⁶⁾ 그들은 대부분 자신들의 공동체를 일컬어 "게마인데"(gemeynde)라고 했는데, 이 단어의 정확한 뜻은 회중이다.⁵⁷⁾ 즉, 그들은 자신들의 공동체를 회중으로 파악하였다는 것은 그들의 공동체가 회중적인 성격을 갖고 있었다는 분명한 증거가 된다. 그들이 지도자를 세우는 방법은 모든 회원들의 선택에 의한 것이었다.⁵⁸⁾ 전 회중에 의해 선택된 지도자는 안수를 받고 그 사역을 시작할 수 있었다. 이들 공동체에 기능적인 면에서 어떤 직분들이 있었는가를 완전히 파악할 수 있는 자료는 별로 없지만 한 두 구절들에서 추론해 보면 어느 정도 결론을 얻게 된다. 블라

54) 허긴, *op. cit.*, p. 265.

55) Hershberger, Guy F. *The Recovery of the Anabaptist Vision*. (Scotland: Harold Press, 1957), p. 86.

56) *Ibid.*, p. 45

57) *Ibid.*, p. 229.

58) Fosdick, Harry Emerson. *Great Voices of Reformation* (New York: Random House, 1952). p. 290.

우룩이 스위스 형제단의 그레벨에게 침례를 받을 때를 묘사한 그의 글 'Chronicle'에서 그레벨이 블라우룩에게 침례를 직접 준 이유는 그때까지 아직 안수받은 집사가 없었기 때문이라고 했는데 여기서 사용된 '집사'라는 뜻의 'Diener'는 '사역자'(Minister)라는 뜻보다 '집사'(Deacon)이라는 뜻에 더 가깝다.⁵⁹⁾

1527년에 기록된 쉴라이다임 신앙고백에 보면 목사가 있어야 함을 진술한 기록이 나타난다. 1537년에 기록된 울리히 스테들러(Ulrich Stadler)의 *Cherished Instructions*에는 좀더 명확한 설명이 나타나 있는데 'Deiner der Notdunft'라는 용어와 'Deiner der Wortes'라는 두 용어가 바로 그것이다. 첫 번째 용어는 후생복지 집사(Deacon of Welfare)로, 두 번째 용어는 말씀의 집사(Deacon of the Word)로 각각 번역할 수 있다.⁶⁰⁾ 이 기록에서 스테들러는 자신을 말씀의 집사로 소개하였다. 1533-1536년 사이에 기록된 오베 필립스의 '고백'(confession)에는 멜키오르파 내에 설교자, 사도, 하나님의 사자가 말씀의 사역자로 있었음이 나타난다.⁶¹⁾ 오베의 동생 디트리히 필립스가 기록한 「하나님의 교회(The Church of God)」에는 말씀의 사역자로 세 가지 직명을 소개하는데 선지자, 사도 그리고 장로가 있었다고 한다.⁶²⁾

이상에서 살펴 본 바로 스위스 형제단과 그에 영향을 입은 후터파는 목사와 집사의 기능 분화가 있었고, 독일 멜키오르파와 메노파는 미분화된 반면 말씀의 사역자의 종류가 많이 있었던 것을 알 수 있다.⁶³⁾

이런 허술한 조직에도 불구하고 그들이 그토록 강하게 결속할 수 있었던 것은 공동체 생활이 곧 제자로서의 나눔의 생활을 실현하는 현장이 되기 때문이

59) *Ibid.*, p. 44.

60) *Ibid.*, p. 212.

61) *Ibid.*, p. 278.

62) *Ibid.*, p. 241.

63) *Ibid.*, p. 291.

다. 그들의 공동체 생활에 있어서 또 하나의 특징은 그들이 자신들의 부(rich)를 공동체 내에서 공동체의 필요에 따라 나누었다는 것이다. 그들은 진정한 형제 자매란 모든 것을 공동체 안에서 공유하는 것이라 생각한다.⁶⁴⁾

4. 침례와 성찬

1) 침례

재침례파 신자들에게 침례의 교훈과 실행을 그리스도의 지상명령 안에 나타나고 있는 것이었으나, 침례를 그 지상명령과 결코 분리시켜 생각하지 않았다. 침례는 모든 명령들 가운데 최우선적인 것으로 받아들여졌다.⁶⁵⁾ 그들은 가톨릭의 성례전적 세례의 의미와 개혁파의 지역적 교회(territorial church)가 지니고 있는 신앙적 의미를 모두 거부하고,⁶⁶⁾ 공동체 내에서의 제자로서의 생활을 시작하는 상징으로서 침례를 베풀었다.⁶⁷⁾

재침례파에게 성례전 중에 문제시되는 것은 유아 세례의 반대와 더불어 믿는 자의 침례에 관한 것이었다. 메노 시몬스는 교부들의 글을 연구하면서 “그들은 나에게 어린이들이 세례를 통해 원죄로부터 깨끗케 된다고 가르쳤다. 나는 이 사상을 성경과 비교해 보았다. 그리고 그것이 그리스도의 피 공로를 범하는 것임을 발견했다.”⁶⁸⁾고 말했다.

후프마이어는 유아 세례는 불필요하며, 쓸데없는 일이며 하나님 앞에 가증하다고 말하고 있다. 후프마이어에게는 침례란 구원의 과정의⁶⁹⁾ 일부가 아니라,

64) *Ibid.*, p. 284.

65) Williams, *op. cit.*, p. 319.

66) 허긴, “재침례주의 운동과 그 근원” 『牧山』 19호 (대전: 침례신학대학출판부, 1985), p. 264.

67) Littell, *op. cit.*, p.85. (본 논문에서는 ‘침수’의 표기를 유아세례를 부정하고 신자의 침례만 인정한 재침례파는 ‘침례’로, 신자의 침례가 아닌 유아세례를 지지한 종교개혁가는 ‘세례’로 표기함)

68) Estep, *op. cit.*, pp. 186-87.

69) 구원받는 데 꼭 침례를 받아야 하거나 침례를 받으므로 구원받게 되는 것이 아니라

새로 제자가 된 사람이 예수그리스도께 자신의 충성을 고백하는 행위라는 말이다.⁷⁰⁾ 그리고 침례에 관해서 침례가 구원을 받는 필수 요건이라는 것을 부인했지만, 교회 생활의 필수 요건이라고 주장했다.

후프마이어의 견해에 의하면, 침례란 헌신된 제자 됨의 표시였다. 그것은 그 사람이 그리스도께 헌신하고 교회에서 그의 동료 그리스도인들에게 순복한다는 것을 상징한다.⁷¹⁾ 침례의 의미로서는 스위스 형제단의 견해가 그들의 「설라이 다임 신앙고백서」에 분명히 선언되어있다.

침례는 회개와 삶의 갱신을 배웠고 참으로 그들의 죄가 그리스도를 통하여 없어져 버렸음을 믿는 모든 사람들 그리고 그리스도와 함께 죽어 장사되고 그와 함께 다시 부활할 수 있기를 바라는 모든 사람들에게 주어져야만 한다. 스스로 이런 방식을 따라 침례를 구하는 모든 사람에게 우리는 침례를 베푼다. 즉, 침례의 의미는 제자의 도와 밀접한 관계가 있는 것으로 보았다.⁷²⁾

재침례파 신자들은 참된 침례란 베드로전서 18장 22절에 묘사되고 있는 신성한 권위에 대한 복종으로서 하나님을 향한 선한 양심의 의무임을 거듭 말하고 있다.⁷³⁾ 스위스 형제단의 그레벨이 블라우룩에게 침수례(immersion)를 베푼 것처럼 초기의 재침례파 신자들의 침례의 형태는 침수례였다.⁷⁴⁾ 신자의 침례란 재침례파 신자들의 침례관에 있어서 가장 긍정적인 특징이었다. 그들은 자의식을 가지고 신앙의 결단을 내려 공동체의 일원이 되고자 하는 자에게 침

는 말이다.

70) *Ibid.*, p. 108.

71) *Ibid.*, p. 107.

72) *Ibid.*

73) Walter, Klaassen, *Anabaptism : Neither Catholic Nor Protestantist Christian History*. vol. IV, 1985, p. 12.

74) William L. Lumpkin, *History of Imersion* (Nashivill: Broadman Press, 1962), p. 23.

례를 베풀었다.

결과적으로 재침례파의 성례전 중의 하나인 침례 문제를 볼 때, 유아 세례는 비성서적이며, 유아가 중생의 신앙고백을 할 수 있는, 의식 있는 정도가 못되며, 침례는 예수와 함께 죽고 예수와 더불어 사는 제자의 도와 밀접한 관계가 있는 것이 재침례파의 강한 특징으로 들 수 있다.

2) 성찬

그레벨, 메노 시몬스, 디트리히 필립스 등은 신자의 침례와 주의 성찬을 예수께서 교회를 위해 제정하신 두 가지 의식, 혹은 성례전으로 받아들였다.

성찬은 재침례파 신자들에게 또 하나의 중요한 상징이었다. 그들은 마태복음 14장, 누가복음 22장, 고린도전서 11장에 근거하여 성찬을 이해했다. 그들이 성찬에 참여하려면 우선 그는 침례를 받은 자여야 했다. 그리고는 이 성찬이 지니는 그리스도 중심적인 의미를 알고 거기에 동의해야만 했다.⁷⁵⁾ 즉 예수 그리스도께서 십자가에서 흘리신 피를 기억하면서 잔을 나누되, 한 마음으로 하나의 사랑으로 하나님의 교회요, 그 머리가 그리스도이신 그리스도의 하나의 몸 안에서 그 참여자들이 통일되어야 했다.⁷⁶⁾

이 성찬을 통하여 그들은 주님과 연합되고 형제간에 연합되어 가는 것이라고 믿었다. 콘라드 그레벨은 성찬을 특별히 예수 그리스도와의 친교의 만남으로 소개하면서 핵심적인 성찬의 의미를 밝혔다 ; “이것은 그 떡이 떡으로 그치는 것이 아니라 성찬에 대한 참된 이해와 그 가치를 인정해야 한다. 믿음으로 그것은 그리스도의 몸이며, 예수그리스도와 형제들과의 연합(incorporation)이다. 따라서 그것이 교회 안에서 실행될 때 그것은 우리에게 우리가 정

75) Williams, *op. cit.*, pp. 288-89.

76) *Ibid.*

말 하나의 떡과 하나의 몸이며 우리는 다른 이들과 참된 형제이며 또한 그렇게 되기를 바란다는 것을 알게 해준다.⁷⁷⁾ 이런 주의 성찬에 대한 기독교적이고 공동체적인 이해는 침례와 함께 신약교회의 두 의식의 공통점이었다.

5. 교회와 국가

중세에 있어서 교회와 국가의 관계는 불가분의 관계였다. 그러한 교회와 국가간의 결속은 콘스탄틴 황제와 클로비스(Clovis)가 개종할 때, 또는 중세의 이방 야만족들의 기독교화로 인한 미사로부터 말미암은 것이었다. 교회와 로마제국 교황과 황제, 감독과 왕, 사제와 귀족들은 전체성(wholeness), 평화 그리고 질서를 유지하기 위하여 책임을 분담하였다.⁷⁸⁾ 이런 결속은 일반 백성들에게는 교회의 회원이 되는 것이 국가의 국민이 되는 것이고, 국가의 국민이 되는 것이 바로 교회의 회원임을 의미하는 것이다. 일반인의 생활사 전반(결혼, 출산, 세금징수 등)에 교회는 그들의 신앙 여부와 관계없이 관여하고 있었다.

루터, 츠빙글리, 칼빈의 종교개혁은 가톨릭의 이러한 약점을 그대로 인수받았다. 루터는 신앙 속지주의의 원칙을 내세워 각 연방국가들의 제후가 가진 신앙에 따라 그 시민들의 신앙이 일치되게 하였다. 이는 신앙의 자유가 아니라 엄밀한 의미에서 가톨릭의 정치, 경제적 관여를 제지하는 방편에 불과한 신앙의 자유였다. 칼빈도 시의원들과 상당히 결속되어 신정국가를 모색했던 사람이었다. 칼빈은 그의 개혁주의가 성공을 거두기 위해서는 시의원들의 보호가 필요함을 알았다. 츠빙글리도 그런 범주에서 벗어나지 못했다. 이 세 사람이 주도하는 개혁이 중세의 기독교에 비교해 볼 때 종교적으로는 그들이 혁신적이었다는 것은 분명한 사실이지만, 사회적으로 볼 때 그들은 모두 중세사회의 통일

77) *Ibid.*, p.76.

78) Walter Klaassen, *op. cit.*, p.35.

성의 중세적 이상에 어떤 형태로 밀착하고 있는 보수주의적 입장을 견지하고 있었다.⁷⁹⁾ 로마 가톨릭과 국가, 정부, 개혁교회와 로마 가톨릭, 국가 정부와 개혁교회의 결속 내지 대립의 역학 관계로 인해 교리적 문제는 곧 사회적 범죄가 되었으며 정부에 의해서 가장 엄격하게 다스려져야 한다는 논리가 로마 가톨릭과 개혁교회에서 공통적으로 채택되었다.⁸⁰⁾ 이런 상황 가운데서 성경중심의 교회개혁을 시도한 재침례파 운동은 마치 물 위의 기름 같은 현상을 드러낼 수밖에 없었다.

우선 하나님의 뜻인 성경의 교훈과 정부의 뜻이 어긋날 때 그들은 하나님의 말씀에 최종적인 순종을 선택하였다. 그들은 교회를 예수님에 대해 자의적으로 자신을 의탁한 사람들의 공동체로 보았다.⁸¹⁾ 그리스도인이란 본질적으로 하나님의 왕국의 시민이지 이 세상의 시민은 아니었다. 예수 그리스도의 제자로서 그의 말씀에 복종하는 것이 그들의 특징이었다. 그리하여 그들은 “하나님 앞에서 너희 말을 듣는 것이 옳은가, 하나님의 말씀을 듣는 것이 옳은가?(행 4:19)”라는 베드로의 질문을 자문자답하였다.⁸²⁾

로마서 13장은 모든 재침례파 신자들의 시민적 권위에 대한 토의 기준인 동시에 출발점이었다.⁸³⁾ 이러한 시민적 권위의 인정에 그들은 스스로를 제외시켜 그들 내에 발생하는 사악을 세상의 법정에까지 가지 않고 파문을 통해서 해결하도록 하였으며 교회 내부에까지 시민적 권위가 개입하는 것을 폐쇄시켰다. “그리스도의 완성 내에서는 범죄한 한 사람을 경중시키고 그를 제명하기 위하여 오직 파문만이 사용될 수 있다. 그것은 육체를 죽음으로 몰아 넣음이 없이 단순히 더 이상 죄를 범치 않도록 하는 경고와 명령일 따름이다.”⁸⁴⁾ 이렇게 그

79) *Ibid.*

80) *Ibid.*, p. 249

81) *Ibid.*, p. 12.

82) Hershberger, *op. cit.*, p. 189.

83) *Ibid.*, p. 189.

리스도 안에서와 그리스도 밖에서의 시민정부의 영향력에 대한 차이를 엄격히 구분하면서 한 걸음 더 나아가 성직자가 정부 재정관의 보호 아래에서 설교하면서 그리스도의 십자가 아래에서 자유롭게 설교하지 못하는 것을 비난하였다.⁸⁵⁾ 국교회의 반대자로서 재침례파 신자들은 근본적으로 정부의 제한된 권력을 요청하였다. 즉 그들이 감당해야 할 시민적 의무 중에서 전쟁을 위한 병역을 제외하고 대부분 납세의 의무를 지켰다.

이와 같은 정교 분리의 주장을 토대로 재침례파 신자들이 최종적으로 외친 것은 신앙의 자유였다. 그들 자신의 신앙의 자유에 대한 사상은 쓰디쓴 박해의 열매에 의한 것이었다. 이런 정교분리와 신앙의 자유는 당시에 정치, 사회, 종교적 상황 가운데서는 도저히 용인될 수 없는 가치 혁명적인 것이었음이 분명하다. 재침례파 신자들은 교회 타락의 가장 주된 요인을 국가와의 통합으로 보았고 교회와 국가가 통합했을 때, 교회는 더 이상 교회로서 존재하지 않았다고 하였다. 재침례파 신자들은 사도적 교회를 재건하는 데 있어서 현존하고 있는 국가의 권리를 부인한 것 뿐이었다. 따라서 그들이 전적으로 국가에 대한 부정적인 입장만을 취하지 않도록 한 것은 그들이 통상 의존하는 성서의 권위에 기인한 것이었다.⁸⁶⁾ 1538년 스위스 베른에서 있었던 논쟁에서 재침례파 참가자들은 재침례파 국가관에 대한 최초의 체계적 문구를 작성했다.

우리는 비 그리스도인 세계에서 국가의 권위는 질서를 유지하고 악한 자를 벌하고 선한 자를 보호하기 위해 합법적인 것임을 인정한다. 그러나 그리스도인인 우리는 복음에 순종하여 살며, 우리의 유일한 권위자이자, 주 되시는 분은 오직 예수 그리스도시다. 그리스도인들은 세상의 무기인 검을 사용하지 않으며 대신 그리스도인의 과문을 사용한다.⁸⁷⁾

84) Fosdick, *op. cit.*

85) *Ibid.*, p. 191.

86) *Ibid.*, pp. 289-90.

위에서 언급한 문구에서 볼 수 있는 것은 국가는 질서를 유지하는 기관이지 신앙생활을 간섭하는 기관이 아님을 규정한다. 또 「슬라이다임 신앙고백서」에서는 인간 사회에서 국가의 위치에 대해서 실제적으로 다소 부정적인 평가를 내리는데 동의하고 있음을 볼 수 있다. 무력에 대한 견해와 국가에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

검은 하나님께서 그리스도의 온전하심과는 상관없이 제정하신 것으로, 사악한 자를 벌하며 사형에 처하고 선한 자를 지키며 보호한다. 율법에서 검은 악한 자를 벌하고 죽이는 데 허용되었고 이제는 동일한 검은 세상의 통치자들에게 사용하도록 주어져 있는 것이다.⁸⁸⁾

미카엘 샷틀러(Michael Sattler)는 재침례파의 국가관을 제시하기를, 첫째는 사악한 자들이 있는 사회를 질서 있게 하며, 의로운 자를 보호하기 위해 국가가 존재하며, 둘째로 통치자들을 “하나님의 종”으로 인정해 주면서도, 영적인 문제에 있어서 그들의 권한을 부인하고 있으며, 셋째로 그는 비난하는 자들에게 형제단이 영적인 문제에서 유일한 권위로 인정하고 있는 성경을 근거로 해서 그와 자신들을 판단할 것을 도전하고 있다. 그러므로 재침례파 신자들은 국가의 권위가 하나님에 의해 제정되었다는 것을 그들이 인정하기는 하지만, 신앙 문제에 있어서 정부의 법령을 순응하는 것을 거부한다.⁸⁹⁾ 그래서 교회와 국가를 철저히 분리할 것을 주장한다. 교회와 국가의 분리는 교회의 본질상 필수적인 것이며, 이럴 때 교회는 하나님의 교회로서 정결케 되며 자유롭게 된다고 재침례파는 보았다. 그들에게는 교회와 국가의 분리가 종교적 자유를 보장하는

87) *Ibid.*, p. 290.

88) *Ibid.*, p. 291.

89) *Ibid.*, pp. 291-92.

최소한의 요건이었다. 이와 같이 재침례파는 현대에서 국교 분리의 최초의 주창자가 된 것이다.⁹⁰⁾ 그러므로 위의 사실을 종합해 볼 때, 정교 분리의 원칙은 ‘신앙의 자유’라고 하는 맥락에서 언급되어 있음을 알 수 있다.

16세기 당시에 재침례파의 교회관을 의심스럽게 보았다는 것은 그 시대가 그들의 국가관을 받아들일 준비가 전혀 되어 있지 않다는 것을 의미한다. 재침례파의 국가관은 현대적 국가관에 매우 큰 기여를 했음을 보여준다. 이러한 관점은 그들의 교회관과 그리스도교에 대한 바른 이해에서 나왔음을 알 수 있다. 그들의 견해는 종교적 무관심이 아니라, 그리스도인의 참여에 근거한 것이었다.

90) *Ibid.*, p. 293.

B. 루터의 교회관

1. 교회의 본질

루터에 의하면 교회는 그 본질상 아무나 가감할 수 없는 “그리스도의 교회”로 그리스도를 믿는 자들의 영적 집단이며, 그리스도를 머리로 하여 세워지고 그리스도에 의하여 유지 된다고 하였다.⁹¹⁾ 따라서 루터의 교회관은 의인들이 하나님의 말씀 안에서, 그리고 그 말씀으로 인하여 선포되고 믿음에 의하여 수락되는 것 같이 교회도 ‘말씀’에 의하여 이루어지며 성도들의 사귄에서 실체화된다. 그러므로 그리스도의 복음, 곧 하나님의 말씀을 교회의 생명과 본질이라고 하는 것이다.⁹²⁾ 교회가 참 교회로 되는 근거는 어떤 사람들의 단순한 회합에 있는 것이 아니라 하나님의 ‘의인’을 구현시켜 주는 그의 말씀과 성례전에 있는 것이다. 따라서 교회의 구성원은 결코 어떤 인간의 계획에 따라 이루어지는 소위 사회학적 이념에 근거한 것이 아니라 어디까지나 “하나님의 일”이라고 할 수 있는 신학적 이념에 기인하는 것이다. 또 교회 안에서 이루어지는 목회직(ministry)의 기초도 하나님의 말씀과 성례에 있으며 낡은 전통과 다수의 투표에 있지 않다.

또 그에 의하면 교회는 말씀에 의하여 성립되고 믿는 자들의 친교로 실현된다는 것이다. 믿는 자로서의 성도는 형제다운 친교를 필요로 하며 그러한 친교를 통해서 성도는 각각 다른 사람의 짐을 부담해 주고 상호 부조하게 된다. 그는 성도들의 교제로서의 교회는 그리스도를 그의 머리로 한 몸과 같은 것이라고 그 친밀성을 강조하였다. 또한 루터는 이 땅에 조직된 교회는 그리스도의 구원의 메시지를 증거하는 하나의 방편으로 보았다. 교회의 목적은 인간으로

91) L. Berkhof, *The History of Christian Doctrines* (Grand Rapids: Eerdmans, 1937), p. 243.

92) 지원용, 「루터와 종교개혁」 (서울: 컨콜디아사, 1983), p. 206.

하여금 죄를 확실히 깨닫게 하며 복음의 선포를 통하여 죄의 용서를 얻게 하는 것이다.

2. 교회의 표지(標識)

교회는 거룩한 성도들의 공동체이지만 그 교회가 구원의 방편이 되기 위해서는 구원이 보장되는 표지가 교회 안에 있음을 루터는 밝힌다. 이 표지들은 외부적으로 나타나서 교회가 있는 것을 확인해 준다.

첫째, 하나님의 말씀이다. 루터는 하나님의 말씀이 있는 곳에 교회가 있게 됨을 가르쳤다. 다시 말해 교회는 말씀 안에서 말씀에 의하여 구성된다. 그런데 이 말씀은 강단에서 설교됨으로써 교회가 존재하는 것을 외부적으로 알리게 된다. 이 말씀은 하나님의 은총의 유일한 매개물이며 이 말씀에 의하여 하나님의 왕국은 인간의 마음에 세워지기 때문에 말씀은 교회의 유일한 참된 표지이다.⁹³⁾ 교회가 그 활동적인 구성 원리로서 말씀에 의하여 살 때만이 진정한 의미에서 교회가 성립되는 것이다. 이것이 루터가 교회의 행위와 교회론적인 교리를 측정할 기준이다. 루터는 성서를 하나님의 감동에 의하여 쓰여진 것으로 진리의 신적 근거로 생각했다. 그는 이러한 성서 말씀의 확실성에 근거하여 가톨릭 교회는 진정한 교회가 아니라고 확신하게 된 것이다.

둘째, 올바르게 거행되는 세례의 성례전이다. 성례는 보이는 말씀으로 성례가 있는 곳에 하나님의 말씀이 있으며 교회도 존재하게 된다. 이 성례 중에서 세례는 첫째가는 가장 중요한 성례인데 이것 없이는 다른 것들은 아무 가치가 없다고 루터는 주장했다.⁹⁴⁾ 세례는 말씀 가운데 포함된 물과, 또한 물 속에 들어있는 온전한 하나님의 말씀의 의미로서 이 둘은 결코 분리해서는 안 된다.⁹⁵⁾

93) 이정식, 「기독교 신조사」(서울: 컨콜디아사, 1982), p. 223.

94) E. Gritsch, ed. *Luther's Work* Vol. 40, p. 372.

95) 이대섭, “루터의 교회관,” 「신학과 선교」, 6집(1980), p. 102.

세례는 중생의 상징과 새 생명의 약속이다. 인간은 세례에서 죽으며 세례 받은 그리스도인들은 영원한 생명을 소유하게 된다. 세례는 물 속에 들어있는 말씀, 구원하는 목욕인 신생의 씻음이다.⁹⁶⁾

셋째, 성찬 예식이다. 루터는 성찬식의 올바른 거행과 또 이를 받고 그대로 믿는 신앙의 필요성을 지극히 중요시하고 있다. 왜냐하면 그리스도인들은 성찬식에 참여함으로써 말씀과 세례의 경우와 같이 공개적으로 그리스도인 됨을 나타내고 거룩하게 되는 것이다. 루터는 탁상담화에서 “성찬식의 요인은 하나님의 말씀이나 혹은 그리스도에 의한 제정입니다. 형체적인 것은 떡과 포도주이지만 실제적인 것으로는 그리스도의 몸과 피입니다. 목적은 우리로 하여금 우리의 신앙을 보존하게 하며 그리스도께서 그 가운데서 우리를 위하여 주신 것을 참으로 의심하지 않게 하려는 것입니다. 그리스도는 그 가운데서 우리의 죄를 사해 주셨습니다.⁹⁷⁾”라고 말하고 있다. 그러므로 교회가 있는 곳에 성찬이 있어야 하며 이 성찬식이 없는 곳에는 하나님의 백성도 있을 수 없다.

3. 교회의 직분

루터의 교회론에서 가장 특징적인 모습이며 동시에 그의 다른 사상에 결정적인 영향을 미친 사상이 만인 제사장 사상이다.⁹⁸⁾ 만인 제사장 사상은 만인 성직론이라고도 불리며 루터가 끊임없이 다루던 주제이다. 당시 가톨릭 교회는 성직자와 평신도의 구분을 심화 시켰다. 그리하여 성직자는 하나님의 계획에서 더 고급적인 것일 뿐만 아니라 구원의 계획에 있어서도 다르다고 했다. 심지어 교회는 성직자, 즉 교황과 주교들과 신부들로 구성된다고 까지 말했다.⁹⁹⁾ 그런

96) 말틴 루터, 「탁상 담화」 (서울: 기독교서회, 1963), p. 192.

97) *Ibid.*, p. 192.

98) 유스토 L. 곤잘레스, 「기독교 사상사」, 3권, 이형기 · 신종순 역 (서울: 대한예수교장로회 총회 출판국, 1988), p. 89.

99) Martin E. Marty, *Protestantism* (New York: Holt Rinehart and Winston, 1972),

데 루터는 만인 제사장론을 주장하여 평신도와 성직자의 구별 관념을 뒤엎고 평신도로 하여금 그의 교회를 조직하는 데 적극 참여하는 길을 열어 놓게 된 것이다. 루터는 만인 제사장론을 그의 3대 논문 중 하나인 「독일 기독교 귀족에게 보내는 글」에서 가톨릭 교회의 지나친 성직자 우월 제도에 대항하여 주장하였다. 그는 논문에서, 성서에 근거하여 로마 교황청의 허위성을 공격하였으며 성도들을 동등한 사제라고 주장하였다. 즉 동일한 세례와 복음과 신앙을 가진 모든 신자들은 교황이나 주교와 마찬가지로 성별을 받아 모두 동등한 사제가 되었으므로 제후, 주교, 농민, 상인 등등 모든 계급의 사람들은 직업의 차이는 있지만 신자간 근본적인 차이는 있을 수 없다고 주장하였다. 루터가 만인 제사장론의 근거로 삼은 말씀은 “너희는 왕 같은 제사장들이다”는 베드로전서 2장 9절로, 매우 중요시하였다. 성도의 거룩한 모임인 교회는 그리스도 안에서 거룩한 성도의 교통을 가지는 장소인데 성도들이 이 교회 안에서 성직자 못지 않은 권한을 가지고 있으니 성직자들은 다 같은 신자로서 다만 교역의 의무를 맡는데 지나지 않는 것이다. 루터는 교회의 권위를 옹호하여 그리스도가 베드로 개인에게 준 것으로 해석한, 딸 수도 풀 수도 있는 천국열쇠를 교회의 일반 성도들에게 주신 것으로 해석하였다.¹⁰⁰⁾

이 만인 제사장론은 성도들의 공동체로서의 교회에 있어서 교역자들의 지나친 교권을 제지하고 회중에게 환원시키는 필요한 이론으로 루터의 교회를 하나로 묶어줌과 동시에 교권적 권위의 예속으로부터 해방시켜 주는 힘이였다.¹⁰¹⁾ 루터는 모든 그리스도인들이 사제가 된다는 것에 대한 보다 중요한 내용으로 모든 그리스도인들은 다른 사람에 대한 제사장으로 이웃에게 봉사하게 될 때 성직자로서의 책임을 완수하게 되는 것으로 보았다. 침례 받은 그리스도인은

p. 89.

100) 이대섭, *op. cit.*, pp. 109-10.

101) 유스토 L. 곤잘레스, *op. cit.*, p. 90.

다 차별 없이 사제로서 그리스도의 사역자이며 하나님의 말씀과 성례전에 관하여 다 같은 능력을 가지고 있는 것이다. 이처럼 루터는 특권 계급으로서의 성직자와 수동적인 자세로 듣고 순종하는 평신도 사이를 엄밀하게 구분 짓지 않았다. 그러나 루터는 한편으로 평신도와 구별되는 사제직을 인정하는데 이 사제직은 말씀을 선포하여 교인들의 영적 지도와 보호를 위하여 전적으로 몸바쳐 일하는 주의 종으로서의 목사의 직을 말하는 것이다. 그런데 루터는 현실 교회의 제도상 목사의 직을 인정하면서도 중세적인 성직자의 우월성을 철저히 부인하려 했으며 목사가 평신도보다 더 거룩하거나 구원의 보장이 더 확실하다는 영적 계급 사상은 거부했다. 그러나 루터는 교회의 목사직은 성서에 근거를 둔 것으로서 교회의 제도상 필요한 것으로 인정하였다.

4. 침례와 성찬

루터에 따르면 성례의 본질적인 특징 두 가지는 하나님의 말씀과 성례의 외적 표지(세례에서의 물, 성찬에서의 빵과 포도주)이다. 그러므로 신약성서 교회의 진정한 성례는 단지 세례와 성찬일 뿐이다. 가톨릭의 화체설을 비성서적인 것으로 규정한 루터는 또한 성찬을 단순한 상징, 혹은 영적 실제의 표식으로만 여기는 데 반대했다. 그는 “이것은 나의 몸이다”(마 26:26)라는 말씀을 문자적으로 해석하여 그리스도가 실제로 떡과 포도주의 임재하신다는 이른바 공재설(consubstantiation)을 내세웠다.

5. 교회와 국가

루터의 두 왕국론에 따르면, 하나님은 사람들 사이의 두 왕국을 세우셨다. 하나는 영적인 왕국이다. 그것은 칼을 가지고 있지 않으나 말씀을 가지고 있어서 그것에 의해 사람들은 선하고 의롭게 되어 그 결과 사람들은 이 ‘의’를 가

지고 영생을 얻는다. 하나님은 설교자들에게 위임한 말씀을 통해 이 ‘의’를 관리하신다. 다른 하나는 세상의 왕국인데 칼을 통하여 일을 하며 그 결과 영생에 대해 선택하고 의롭기를 원하지 않는 사람들은 세상의 눈에서 의롭고 선하게 되도록 강요받는다. 하나님은 칼을 통해 이 의를 관리하신다. 하늘나라를 향하여 순례하는 도중에 있는 선민으로 구성된 하나님의 도성과 그 거주자들이 하나님의 은혜의 영역 밖에 존재하는 지상의 도성은 현 시대에서 혼합되어 있다. 역사의 과정은 이와 같이 그들의 공존과 대립에 의해 결정된다. 루터는 또한 역사 안에서 하나님의 통치의 두 방식을 묘사하기 위해 다른 은유를 사용했다. 그리스도의 왕국인 교회는 “하나님의 오른손”이고, 세상적인 왕국인 국가는 “하나님의 왼손”이다. 세속적인 통치자는 하나님이 말하자면 변장해서 세상을 통치하시는 “하나님의 가면”(larva Dei)이다. 루터는 고문하고, 참수하고 죽이고, 싸우는 자는 인간들이 아니라 하나님이라고 말했다. 이러한 이미지들로부터 국가에 대해 다음과 같은 결론을 내릴 수 있다.

1) 국가의 기원은 권력에 대한 자율적인 의지에도 놓여 있지 아니하고 통치 받는 사람들의 동의에도 놓여 있지 않다. 그것은 하나님의 정해진 뜻에 놓여 있다.

2) 교회와 국가, 즉 오른손과 왼손의 왕국들은 필수적인 긴장 속에 공존한다. 그들 사이의 구별이 혼합되어서는 안 되지만, 양자의 구별이 다른 쪽을 강화시킬 수 없을 정도로 날카롭게 그어져서도 안된다. 루터에게 있어서 두 영역은 서로 서로를 견제하고 강화시킨다. 군주들은 폭도들의 폭력으로부터 교회를 보호하는 반면에 목사들은 그의 신자들에게 세속적인 군주에게 순종할 것을 촉구한다.

B. 츠빙글리의 교회관

1. 교회의 본질

츠빙글리는 그의 논문 “An exposition of the Faith”에서 예수로 인한 하나님의 주권을 확신한다. 이 때문에 이 세상에서 일어나는 모든 일이 하나님께로부터 기인하고 있는 것으로 보고 있다.

“그리스도는 신적인 본능과 악한 본능을 제외한 인간적인 본성을 모두 지니고 있으며 하나의 본성이 파괴되거나 변질되지 않는다. 그리스도의 두 본성의 특성은 그의 모든 말씀과 행적에 반영되어있다.¹⁰²⁾ 츠빙글리는 예수 그리스도가 인간인 동시에 하나님이심으로, 그의 신권은 절대적이라고 보고 하나님의 주권을 강조하고 있다. 또한 츠빙글리는 하나님의 절대적인 주권을 강조하므로 하나님의 구원의 목적과 활동은 성육신과 속죄라는 인위적 시공간에 제한 받지 않는다고 보았다. ”신적 본성과 인간적 본성의 두 차이는 인간의 영혼과 육체가 하나의 몸을 이루는 것처럼 인격의 분리를 초래하지 않는다. 십자가에서 아픔을 당한 것은 인간으로서, 그리스도로서 동시에 죽어갔으며, ‘저들을 용서 하소서’한 것은 신적 본성을 가진 그리스도의 소리였다.¹⁰³⁾ 위의 언급에서 하나님의 구원은 영원한 것이며 모든 세대를 포함한다고 볼 수 있다. 또 하나님의 아들은 인간적 속성에 따라 모든 죄사함을 확신하기 위해 죽으셨다. 또한 영원한 삶의 확신을 주기 위해 그의 신적 속성에 따라 죽은 자 가운데서 사신 것이다. 그가 다시 살아 나셨는데 그것은 우리를 위한 것이고 거기에서 우리의 부활이 시작된다¹⁰⁴⁾라고 선포한다. 그래서 우리가 복음 안에서 구원된 것은 하나님의 선택과 속죄하는 하나님의 영원하신 활동 때문이다. 교회는 이런

102) The Library of Christian Classics, Vol. 24, *An exposition of the faith*, p. 251.

103) *Ibid.*, p.252.

104) *Ibid.*, pp. 252-53.

하나님의 절대적 주권이 펼쳐지는 장이다. 그러므로 하나님 절대 주권의 구원이 없는 교회는 교회가 될 수 없음을 츠빙글리는 말하고 있다. “그리스도는 우리로 하여금 그의 부활의 능력에 참여하도록 한 것이다.”¹⁰⁵⁾

2. 교회의 표지(標識)

츠빙글리에 있어서 하나님의 말씀, 즉 성서는 하나님 의지의 계시로서 이것만이 신자에게 속박력을 가졌다는 신념으로 개혁 운동을 추진시킨 것¹⁰⁶⁾을 볼 수 있다. 그의 수제자 불링거(Bullinger)는 이를 증명하듯 말씀에 대하여 “하나님의 자녀들은 육신이나 피가 아니라 그 분의 말씀을 통하여 믿음을 마음속에 심었다”¹⁰⁷⁾고 이야기함으로써 츠빙글리의 사상을 반영해 준다. 계속해서 불링거는 “바울의 말처럼 믿음은 하나님의 말씀을 들음에서 오며 인간의 명령과 교리에서 올 수 없으므로 하나님의 말씀을 진리로 여겼다”라고 본다. 그래서 츠빙글리가 인간의 그 무엇보다도 말씀을 최상의 권위로 두고 있음을 시사하고 있다.

다른 종교개혁가들도 말씀의 중요성을 강조하는데, 츠빙글리도 예외는 아니다. 그는 “하나님의 말씀은 매우 생동적이며 강하고 힘이 있으므로 만물은 반드시 그것에 복종해야 한다”고 말했다. 그리고 “하나님의 말씀과 율법위에 인간이 있는 것이 아니고 말씀이 우리 위에 있다¹⁰⁸⁾라고 말씀의 절대 주권적 중요성을 강조한다. 그러나 츠빙글리는 하나님의 말씀의 중요성은 인식하였으나 복음과 율법의 차이점을 간과하지 못했을 뿐 아니라 양자를 구별도 하지 못했다고 니이브(Neve)는 혹평을 한다. 니이브(Neve)는 츠빙글리에게 있어 율법,

105) *Ibid.*, p. 253.

106) *Ibid.*, p. 304.

107) *Ibid.*, p. 302.

108) *Ibid.*, p. 71.

그 자체는 자비하신 의지의 계시로서 어떠한 정죄 의식도 가지고 있지 않다¹⁰⁹⁾고 보고 있기 때문이다. 어쨌든 우리가 복음 안에서 구원된 것은 하나님의 선택과 속죄하는 하나님의 영원하신 활동 때문이다. 그는 이런 논설로서 예수그리스도만이 교회의 머리시다 라는 초대 교회의 단순한 형식을 취하게 된다. 또한 불링거는 "하나님의 말씀 없는 로마교회는 우상 숭배를 위한 고위 성직에 이르기까지 주교들의 계속적인 계승이 있었으며 로마의 주교들은 진정한 하나님의 말씀이 선포되는 교회를 박해했노라"¹¹⁰⁾고 주장한다. 따라서 로마의 교회관, 신앙관을 배격함으로써 의식적으로 가톨릭의 교권적 제도를 배격하게 되었다. 이는 모든 것은 성서만이 절대 권위의 원천이라는 츠빙글리의 사상에서 비롯된다. 계속해서 불링거는 "교회는 진리의 말씀과 경건에 의해 보존된다"고 밝힘으로서 츠빙글리의 주장을 확고히 뒷받침하고 있다.

3. 교회의 직분

츠빙글리는 종교개혁운동을 길드조직과 같은 일반 대중, 회중대표들과의 협의과정을 거쳐 추진했다. 츠빙글리의 개혁운동은 가히 개미군단에 의한 것이라 할 수 있다. 대의적 개혁장로회 교회정치는 이렇게 출범한 것이다. "공동 주권 지역과 관련하여 생각해 본다면, 이 지역에서 누가 종교개혁에 찬성하거나 반대하는 결정을 내려야 하는가 하는 문제"였다. "종교개혁 시민연대"측의 도시들은 미사를 폐지하고 개혁적 설교자들을 임명하는 것은 개개의 회중들의 다수 결정에 의존하는 사항이라는 입장이었다. 이러한 입장은 가톨릭 5개 주의 입장과 상치되는 것이어서, 가톨릭 주들이 공동주권 지역을 관리하는 모든 관리주들 중에서 다수를 이루고 있었으며, 이를 통하여 종교개혁을 저지할 수

109) J. L. Neve, 「기독교 사상사」 p. 377.

110) The Library of Christian Classics Vol. 24, *op. cit.*, pp. 303-4.

있었다는 사실을 기억하면 충분히 이해할 수 있다. 취리히와 베른에서조차 종교 개혁은 회중에 의해서가 아니라 정부에 의해 도입되었다면서 가톨릭측이 반대 주장을 제기하자, 이에 대하여 츠빙글리는 기독교 회중은 그 당시 의원들과 시민들에 의해 대표되던 길드 공동체들에 의해 형성되었으며, 개혁의 의지는 길드들 속에서 생겨났다고 대답했다.“(U. Gaebler, 츠빙글리): 당시 길드조직의 세는 점점 강해지는 추세이긴 했지만 결코 기득권을 누리는 귀족 계층은 아니었다. 오늘의 중소 상공인 그룹 정도로 보여지는데, 이들이 바로 개혁에 참여하고 교회를 책임지는 교회 개혁의 주도세력이었다.

츠빙글리의 영향을 받은 바젤의 개혁자 외콜람파드(J. Oekolampad)는 12명의 교회위원회를 목사 4명, 의회 대표 4명 일반 시민 대표 4명으로 구성, 교회 치리회의 3분의 2를 평신도 대표로 채우는 파격적인 면을 나타냈다.

4. 침례와 성찬

츠빙글리는 루터의 공재설을 비판하고 상징설을 주장했다. 루터는 외형적으로는 인간의 예식이 거행되는 동안 내면적으로는 하나님께서 행동하신다고 주장했으나 츠빙글리는 성찬에 이러한 의미를 부여하기를 거부했다. 왜냐하면 이렇게 하는 경우 성령의 자유스런 역사가 제한된다고 보았기 때문이다. 루터와 츠빙글리는 “이것은 나의 몸이다.”(마 26:26)라는 말씀의 의미에 대해 의견의 일치를 이룰 수가 없었다. 루터에게 있어서 라틴어 est가 “이다(is)”를 뜻하는 반면 츠빙글리에게 있어서 그것은 ”의미한다(signifies)”를 뜻했다. 츠빙글리는 ”이것은 내 몸이니(This is My Body)”는 이것은 ”내 몸을 가리키는 것이니(This signifies My Body)”를 의미함이 틀림없다고 가르쳤다. 그러나 루터는 이 이론의 근처에 놓여있는 생각, 즉 성찬에서의 그리스도의 실재적 임재라는 생각은 받아들일 준비가 되어 있었기 때문에 공재설을 주장하게 되었다. 츠빙

글리는 그리스도께서 지금 하나님의 우편에 계시기 때문에 그는 지금 다른 어떤 곳에 임재해 계실 수 없다고 주장했다. 루터는 츠빙글리의 주장을 배척했으며 그리스도께서는 시공간을 초월하여 편재해 계신다는 생각을 옹호했다. 루터에게 있어서는 그리스도께서는 성찬에 실제로 임재하시며 츠빙글리에게 있어서는 그리스도께서는 단지 신자들의 마음속에 계실 뿐이었다.

5. 교회와 국가

츠빙글리는 그의 논문 소제목, ‘정부’(government)에서 국가관을 밝히고 있다. 그는 “중국적 권위는 크리스천 공동체요, 그 권위의 행사는 성서를 따라 행하는 적당히 조직된 정부를 뜻한다”고 말한다. 여기에서 국가와 교회의 관계는 상호 긴밀한 협력 관계를 맺어야 함을 보이고 있다. 그는 계속해서 다음과 같이 말한다. “그리스도의 교회에서 정부나 예언자는 모두 필요하다. 사람이 몸과 영혼으로 구성되어야 하는 것처럼, 비록 정부가 하나님 것과는 거리가 먼 세속적인 환경을 더 많이 감독하고 통제하더라도 정부 없는 교회는 있을 수 없다. 이러한 연유에서 예레미야와 바울은 우리에게 경건한 삶을 살 수 있도록 권력을 위해 기도하라고 명하는 것이다. 따라서 우리는 국가의 법을 준수해야 하며 준수 사항을 지켜야 한다.”¹¹¹⁾ 이로써 츠빙글리도 루터처럼 국가가 교회의 일에 간섭할 길을 열어 놓고 있다. 이는 국가는 기독교를 지키는 외적 구조를 제공한다는 루터의 주장에 츠빙글리도 동조하는 것이다. 그는 교회 치리의 외적인 측면들에 관심을 두었으며, 국가의 터전을 이루는 것은 복음의 율범이어야 한다고 말했다. 그래서 기독교 국가를 이루는 길은 복음의 율범이 있어야 함을 제시하고 있다. 그의 국가와 교회간의 관계는 절대적 협력관계로서, 상충된 부분을 배제하면서 전진하는 국가관을 보이고 있다.

111) Government, *An Exposition of the faith*, L. C. C. Vol. 24. pp. 266-68.

C. 칼빈의 교회관

1. 교회의 본질

칼빈은 교회의 본질을 “하나님의 백성”으로, “그리스도의 몸”으로, 그리고 “성도들의 어머니”로서 언급하고 있다.

첫째 하나님의 백성으로서의 교회, 즉 “선택된 백성”으로서의 교회를 말하면서, 그는 하나님만이 “자기 백성을 아시며”(딤후 2:9) 바울의 말과 같이 그들에게 모두 인을 치셨기 때문이다(엡 1:13).¹¹²⁾ 그는 하나님의 백성의 개념을 가시적 교회의 구성원들만을 말하지 아니하고, 죽은 자들을 포함한 모든 하나님의 선민, 우주적 교회, 즉 보편적 교회를 의미한다. 그는 교회를 다음과 같이 정의한다. “우리는 거룩한 하나의 교회를 믿으니, 그것은 보편적으로 선택받은 자의 수(數)이다.”¹¹³⁾ 그러므로 교회의 기초는 하나님의 숨겨져 있는 선택이다. 하나님의 선택이 교회의 기초가 되어있기 때문에 교회 안에서 절대적 주권은 하나님께 있다.¹¹⁴⁾ 이것이 그의 보편적 교회, 우주적 교회이다. 그러나 그는 가시적 교회에 대해서 말하기를 신앙 고백을 토대로 하여 모인 무리를 말하지만, 거기에는 택함 받지 못한 무리도 포함되어 있다¹¹⁵⁾는 것이다.

둘째, 그리스도의 몸으로서의 교회를 말한다. 칼빈은 “교회를 위한 목회의 중요성”에 대하여 언급하면서, 바울의 사상을 인용하여 교회란 “그리스도의 몸”이라고 하였다. “하나님께서서는 교회를 다스리시기 위해서 목회라는 방법을 사용하시는데, 신자들은 한 몸으로 서로 연결되어 있다는 사실을 대 전제로 하고 있음을 바울은 보여 주고 있다. 그러므로 그리스도의 몸은 세워지고(엡

112) 존 칼빈. 「기독교 강요」 하(下). Vol. IV. 김종흠, 신복윤, 이종성, 한철하 공역 (서울: 생명의 말씀사, 1986), p. 10.

113) 오토베버. 「칼빈의 교회관」 김영재 역. (서울: 충만출판사, 1985), p. 46.

114) 김의환, “칼빈주의 교회관” 「신학지남」 42권 3집 (1975, 가을호), p. 10.

115) *Ibid.*, p. 10.

4:12), 우리는 범사에 머리가 되시는 그에게까지 자라게 된다.(엡 4:15) 그리하여 우리 모두는 그리스도와 연합하게 된다."¹¹⁶⁾ 교회가 그리스도의 몸이라고 하는 사상은 그리스도만이 교회의 주(主)가 되신다는 사실을 매우 명백히 말해 준다. 그는 성도들을 그리스도의 몸의 지체라고 하며 지체는 머리이신 그리스도 아래서 모든 다른 지체들과의 연합을¹¹⁷⁾ 강조한다.

그리고 칼빈은 지체 개념의 이해에 있어서 그리스도의 주격성(主格性)뿐만 아니라 성도들의 교제를 또한 강조한다. “하나님이 자기들의 공통의 아버지요, 그리스도가 공통된 머리가 되신다는 사실을 확신한 사람들은 형제애로서 함께 결합하며, 유무상통한다는 사실은 당연한 일이다.” 이러한 형제 사랑을 동기로 하여, 그리스도로부터 받은 은사와 이 각자의 은사에 근거해서 그리스도께서 기대하시는 봉사를 교회의 지체들은 서로 협동하며 이루어 나아가는 것이다. 또 하나님이 직책을 떠맡을 사람을 위에 두신 것은 ‘그의 권위가 손상 없이 지속되게 하시려는 것’ 뿐이다.

셋째로 그는 성도들의 어머니로서 가시적인 교회를 들고 있다. 그는 가시적인 교회에 대해서 언급하면서 ‘교회 이해’에 있어서 그 유용성과 필요성을 ‘어머니’라는 칭호에서 배워야 한다고 주장한다. 이는 육신을 벗고 천사같이 될 때까지(마 22:30) 보호·지도해 주지 않는다면, 우리는 생명으로 들어갈 길이 없기 때문이다. 그 뿐 아니라 교회의 품을 떠나서는 죄의 용서나 구원을 받을 수 없는데, 이것은 이사야(사 37:30)와 요엘(욘 2:32)이 말한 것과 같다. 에스겔도 그들과 같은 뜻으로, 하늘 생명에 들어가지 못하도록 하나님의 거절을 당한 자들은 하나님의 백성의 호적에 기록되지 못할 것이라고 한다.(겔 13:9) 그러므로 시편의 다른 곳에서 “여호와여 주여 백성에게 베푸시는 은혜로 나를

116) 김승진, “칼빈의 교회 이해와 침례교의 교회관” 「목산」 18호, (1983). p. 102.

117) 존 칼빈, *op. cit.*, p. 10.

기억하시며 주의 구원으로 나를 권고하사 나로 주의 택하신 자의 형통함을 보고 주의 나라의 기쁨으로 즐거워하게 하시며, 주의 기업과 함께 사랑하게 하소서”(시 106:4-5)라고 말한다. 이런 말씀들은 하나님의 부성적인 은총과 영적 생명의 특별한 증거를 그의 양떼에 국한시킨다. 따라서 교회를 떠나는 것은 언제든지 비참한 결과를 초래한다.¹¹⁸⁾ 즉 지역교회, 가시적 교회와의 개인의 관계의 중요성을 언급한다.

2. 교회의 표지(標識)

칼빈은 교회의 표지를 한마디로 말씀과 성례라고 한다. 하나님의 말씀을 순수하게 전파하며, 또 듣고 그리스도께서 제정하신 대로 성례를 지킬 때 거기 하나님의 교회가 있다는 것은 의심의 여지가 없다(엡 2:20 참조). 그것은 “두 사람이 내 이름으로 모인 곳에는 나도 그들 중에 있느니라(마 18:20)”고 하신 주의 약속은 반드시 실현되기 때문이다.¹¹⁹⁾ 교회의 표지의 적용에 있어서 칼빈은 다음과 같이 말한다. 보편 교회는 모든 나라에서 모인 큰 무리이며, 여러 곳에 나누어져 산재하지만, 거룩한 교리의 한 진리에서는 서로 일치하며 같은 종교 생활의 유래로 연합되었다. 이런 의미에서 그는 개 교회의 권위의 정당성을 인정하며 개 교회도 보편 교회의 일원으로, 보편 교회에 속한 사람이라고 말한다. 그러나 개인과 개 교회의 규정에 대해서는 다르게 말한다. 왜냐하면 경건치 못한 사람들이라 할지라도, 그리스도의 몸 안에 그들을 용납하고 관대하게 대해야 한다는 교회의 전반적인 합의에 의해서 그들을 형제로 대접하고 신자로 인정해야 할 경우가 있으며, 표결로 그들을 신자로 승인하는 것이 아니라, 하나님의 백성들이 합법적으로 그들을 물리치기까지는 그대로 두기 때문이

118) 존 칼빈, *op. cit.*, 김종흡, 신복윤, 이종성, 한철하 역, p. 13-14.

119) *Ibid.*, p. 22.

다. 그러나 한 단체로서 말씀을 선포하고 공경하며 성례를 집행하고 있다면 교회라는 인정을 받아야 한다.¹²⁰⁾ 즉 이 표지가 있는 교회는 결함이 있더라도, 인정이 된다고 하는 것이다. 그리고 교회의 표지와 권위와의 관계에 있어서는 말씀이 선포되고, 성례가 행해지는 곳에서는 칼빈은 즉시 결실이 있는 것은 아니지만 반드시 성공을 거둔다고 한다. 하여간 복음 선포에 경건하게 귀를 기울이고 성례를 경시하지 않는 것에서는 우선 교회의 형태가 보이며, 아무도 그 권위를 멸시하거나 경고를 무시하거나 또 그 지도를 반대하거나 그 징계를 경시해서도 안 된다는 말이다. 주께서는 그의 교회의 교통을 심히 중요시하므로 교회가 말씀과 성례를 소중히 여긴다면, 그는 그런 그리스도인의 공동체를 떠나는 교만한 사람을 배반자와 배교자로 여기시며, 주께서 교회의 권위를 존중히 여기시므로 그것이 침범을 당할 때에는 자기의 권위가 저하된 것으로 믿으신다고 하고 있어서, 교회의 권위의 정당성을 말해주고 있다.¹²¹⁾

3. 교회의 직분

칼빈은 말씀과 성례와 권징을 교회의 직분자들에게 맡겨진 일이라고 하였다.¹²²⁾ 다시 말하면 교회의 표지인 말씀과 성례의 임무, 그리고 권징의 임무를 잘 수행할 때 직분의 역할을 다한다고 말한다. 칼빈은 직분의 의미를 지나치게 강조하여 자기보다 한 세대를 앞서 살면서 만인제사장(萬人祭司長) 사상을 즐겨 논했던 루터보다 더 전통적인 견해를 취하여 가톨릭적인 입장을 크게 벗어나지 못하고 있다. 칼빈은 직분이 무엇인가에 관해서, 에베소서 4:11과 로마서 12:7-8에 근거하여 그의 직분 제도를 추론해 내었다. 그는 사도와 선지자와 복음전하는 자에 대해서는 교회내의 향존직으로서 정하신 것이 아니라,

120) *Ibid.*, p.22.

121) *Ibid.*, p.23.

122) 오토베버, 「칼빈의 교회관」 김영재 역, (서울: 풍만 출판사, 1985), p. 65.

교회가 없는 곳에 새로 세우거나 교회를 모세에게서 그리스도에게로 옮겨야 했던 당시에 한한 것이다. 123) 그러나 적 그리스도의 반역으로부터 교회를 돌이키기 위해서 이런 사람들이 필요했다고 한다. 그래서 그는 루터를 사도의 영역에 포함시킨다. 또 이 중 목사와 교사는 교회에서 없어서는 안 되는 직책들로, 이 두 직책 사이의 차이를 밝힌다. “교사들은 제자 훈련이나 성례집행이나 경고와 권면을 하는 일을 맡지 않고 성경을 해석하는 일만을 맡았다. 이는 신자들 사이에 건전하고 순수한 교리를 유지하려는 것이었다. 목사직은 이 모든 의무를 겸한다.”124) 칼빈은 로마서 12:7-8절과 고린도전서 12:28절에 근거하여 다음과 같이 말한다.

로마서와 고린도 전서에서 바울은 다른 직책들로서 권세, 치유의 은사, 해석, 다스림, 불쌍한 자들을 돌보는 것을 열거한다. 나는 이것들 가운데 일시적인 것들을 생략한다. 왜냐하면 그것들을 다루느라 머무르는 것은 무익하기 때문이다. 그러나 그것들 중 둘은 영구적인 것들인데, 이는 다스림과 불쌍한 자들을 돌보는 것이다.125)

여기서 다스림이란 곧 장로요, 불쌍한 자들을 돕는다는 것은 집사를 지칭한다. 이렇게 하여 칼빈은 목사, 교사, 장로, 집사의 네가지 직분을 내세우게 된 것이다. 네가지 항존직 중에서 가장 중요한 봉사직은 말씀 선포와 성례전을 집행하는 목사직이다. 목사는 가르치는 직책도 겸하나, 교사는 반드시 목사가 아닐 수도 있음을 말하고 있다. 칼빈은 장로에 대해서 말하기를 “다스리는 사람들은(고전 12:28) 신자들 사이에서 선택된 장로들이었으며, 감독들과 함께 도덕적인 견책과 권징을 시행하는 일을 맡았다고 나는 믿는다.

123) *Ibid.*, p. 64.

124) *Ibid.*, p. 64.

125) *Ibid.*, p. 68.

그리고 집사의 직분에 대해서는 집사에는 두 종류가 있는데 교회를 위해서는 구제 사업을 관리하는 집사들과 직접 빈민들을 돌보는 집사들을 말한다. 성경에서 집사라고 부르는 사람들은 교회가 구제물자를 분배하여 빈민을 돌보고, 빈민 구제금을 관리하는 일을 맡긴 사람들이다. 그들의 기원과 임명과 직분에 대해서는 누가 사도행전에 기록했다(행 6:3)고 한다.¹²⁶⁾ 그래서 사도들의 교회에서 이런 종류의 집사들이 있었던 것과 같이 마땅히 우리도 그것을 본 받아야 한다고 주장한다.

4. 침례와 성찬

칼빈은 침례와 성찬을 우리의 연약함을 도우시는 하나님의 수단의 하나로서 언급하였다. 즉 성찬과 침례는 우리에게 대한 하나님의 은혜를 외형적인 표로 확인하는 것이라고 할 수 있다. “신성한 것의 보이는 표”, 또 “보이지 않는 은혜의 형태”라고 가르친다.¹²⁷⁾ 칼빈은 성례를 크게 두 가지 종류로 말하는데 그것은 침례와 성만찬이다. 침례의 의미는 우리가 그리스도에게 접붙임을 받아 하나님의 한 자녀로 인정되기 위해서 교회라는 공동체에 가입되는 입문의 표징이라고 한다. 침례는 하나님께서 주신 것이며, 그 목적은 첫째, 하나님 앞에서 우리의 믿음에 도움이 되고 둘째, 사람들 앞에서 우리의 고백에 도움이 되게 하려는 것이다. 칼빈은 침례 받는 사람을 완전히 물에 잠그느냐, 세 번 잠그느냐, 한번만 잠그느냐 또는 물을 부어 뿌리기만 하느냐? 라는 이런 세밀한 점에 대해서는 중요시 여기지 않고 있다.

칼빈은 “침례를 주다(baptize)”라는 말은 “잠근다”는 뜻이며 고대 교회에서는 침례를 행한 것이 분명하다¹²⁸⁾고 말해 침례의 정당성을 인정하고 있으나, 유아

126) *Ibid.*, p. 69.

127) *Ibid.*, p. 336-37.

128) *Ibid.*, p. 390.

세례에 대해서는 교회의 전통에 따라 받아들이고 있다. 칼빈은 말하기를 “유대인들에게는 할례를 받는 것이 곧 교회에 처음으로 가입하는 것이었다. 할례는 그들이 하나님의 백성과 가족으로 선택되었다는 확신의 표였으며, 그들로서는 하나님을 섬기는 무리에 참가하겠다고 고백하는 표였기 때문이다.¹²⁹⁾” 라고 언급하면서 유아 세례를 할례로 대신할 수 있다고 주장한다. 그러나 칼빈은 어린 유아도 구원을 얻으려면 신앙이 있어야 한다고 주장한다. 그래서 재침례파가 설교도 들을 수 없는 유아가 어떻게 신앙을 얻을 수 있느냐고 묻는 물음에 대해서는 칼빈은 변명하기를 “하나님께서서는 확실히 그런 다른 방법으로 여러 사람을 부르셨으며 내적인 방법으로 - 즉 설교는 별도로, 성령으로 마음속으로 비추심으로서 - 그들에게 대한 진정한 지식을 주셨다.”고 한다. 이렇게 보면 칼빈은 일면 말씀 없는 성령의 역사를 주장하는 열광주의자를 비판하면서 결국 자기도 그것을 인정하는 모순을 범하게 된다. 그러므로 확실히 칼빈이 주장하는 유아 세례는 비 성서적임이 틀림없다.

5. 교회와 국가

칼빈은 「기독교 강요」 중 정치 문제를 다루는 장에서 먼저 두 개의 정부를 구분하고 있다. 인간 안에는 두 개의 세계가 있으며 이 두 개 세계를 지배하는 왕도, 법도 다 둘씩이다. 하나는 영적인 정부인데 그것에 의해 양심의 경건과 하나님께 대한 경배를 지도 받는다. 다른 하나는 시민 정부인데 그것에 의해 인간은 인간 됨과 시민의 의무를 교육받는다.¹³⁰⁾ 칼빈은 이 두 개의 정부가 구별되긴 하지만, 실제로 분리되지 않는다고 한다. “영적 통치는 지상에 있는 우리 안에 이미 하늘 나라가 시작하게 만들며, 이 죽을 덧없는 생명 속에서 영원

129) *Ibid.*, p. 399.

130) 이양호, “칼빈의 정치사상,” 「신학사상」 53호 (1986, 여름), p. 397.

불멸의 복락을 어느 정도 예상할 수 있게 한다. 그러나 국가 통치에 지정된 목적은 우리가 사람과 함께 사는 동안 하나님께 대한 외적인 예배를 존중하고, 보호하고, 건전한 교리와 교회의 지위를 수호하며, 우리를 사회 생활에 적응시키며, 우리의 행위를 사회 정의와 일치하도록 인도하며, 우리가 서로 화해하게 하며 전반적인 평화와 평온을 증진하는 것이다.”¹³¹⁾ 즉 궁극적으로 두 개의 정부는 왕들 중의 왕인 하나님께 속하기 때문이다. 칼빈은 이 점에서 두 개의 서로 다른 입장을 배격한다.

칼빈은 다음으로 시민통치의 사명에 대해 다룬다. 첫째 건전한 종교를 보호 육성해야 하며, 둘째 공적 평화를 유지해야 하며, 셋째 개인의 소유를 보호해야 하며, 넷째 사람들이 원만한 거래를 하도록 해야 한다고 한다. 칼빈은 이외에도 가난한 자를 돌보고, 학교를 세우고 가난한 자와 여행자를 위한 건물을 세우는 것 등을 시민 정부의 사명으로 보고 있다. 시민 통치의 사명이 이러한 것 때문에 관리가 되는 것은 하나님 앞에 거룩하고 합법적인 일일 뿐 만 아니라 인간의 직업 가운데 가장 존경 할만한 것이라고 한다.¹³²⁾

칼빈은 통치권자들에 대한 입장에서는 다음과 같이 말한다. 관리들은 “하나님으로부터 위임을 받으며 신적 권위를 부여받으며 어떤 의미에서 하나님의 직무를 행하는 전적으로 하나님의 인격을 지닌 자들이다.” 따라서 관리에게 저항하는 것은 곧 하나님께 저항하는 것이라고 한다. 그러면 관리들이 하나님으로부터 위임을 받는다면 절대적인 권한을 갖는냐? 의 문제에 있어서는 주권이 관리 자신에게 있는 것이 아니라 하나님께 위임받은 것이므로 주님의 뜻대로 사용되어 질 것을 주장하고 있다.¹³³⁾

칼빈은 잘못된 통치자에 대해서 국민 저항권을 인정하지 않고 있다. 왜냐하

131) 존 칼빈, *op. cit.*, p. 595.

132) 이양호, *op. cit.*, p. 397.

133) *Ibid.*, pp. 404-05. 참조.

면 “불의하고 난폭하게 다스리는 자들은 백성의 악함을 벌하기 위해 하나님 자신이 일으킨 자들”이기 때문이다. 말하자면, 하나님은 독재자를 징벌하기 위해 의로운 하나님의 종들을 쓰기도 하지만 때로는 정권욕을 가진 악한 사람들을 이용하기도 한다는 것이다.¹³⁴⁾ 칼빈은 국민 저항권은 인정하지 않았지만 종교 문제에 있어서는 국민의 저항권을 인정하고 있다. 왜냐하면 관리에 대한 복종이 우리로 하여금 하나님에 대한 복종을 떠나게 해서 안 되기 때문이다.¹³⁵⁾

134) *Ibid.*, pp. 406-07.

135) *Ibid.*, p. 408.

V. 재침례파와 종교개혁가의 교회관의 비교

A. 공통점

1. 재침례파와 루터의 공통점

첫째, 재침례파와 루터는 교회의 본질과 표지로서 말씀을 강조하고 있다. 재침례파의 지도자 중의 한 사람인 후프 마이어는 교회를 세울 기초에 대해서 그 기초는 바로 하나님 자신이며, 인간이 되신 하나님의 선포된 말씀이신 그리스도이시다. 그리스도 안에 있는 계시만이 교회의 유일한 반석이라고 말하며 하나님의 말씀 없이 교회란 있을 수 없다고 말한다.

루터는 그리스도의 복음 곧 하나님의 말씀을 교회의 생명과 본질로 보았다. 말씀은 하나님의 은총의 유일한 매개물로, 말씀에 의하여 하나님의 왕국은 인간의 마음에 세워지기에 말씀은 교회의 유일한 참된 표지가 된다.

둘째, 신앙의 공동체를 중시했다는 점이다. 재침례파 신자들은 “특정한 장소에 있는 그리스도교 공동체는 그리스도인 자신만큼이나 가시적인 것이며 그 공동체의 그리스도인의 특징은 ‘명백한 것’이 되어야 한다”는 것으로 보아 가시적 지역교회를 강조하고 있다. 또한 그들은 예루살렘의 초대 교회를 모범으로 하여 재산 공동체의 교리를 전개했으며, 실제로 보니츠라는 황폐한 마을에서 실천하였다.

한편 루터는 교회를 단순한 모임이나 건물로 보는 ‘키르헤(Kirche)’라는 단어를 사용하지 않고 공동체를 의미하는 ‘게마인데(Gemeinde)’를 사용하였다. 즉 루터는 교회를 그리스도를 믿는 성도들로 이루어진 공동체 또는 집회로 본 것이다.

셋째, 성직자와 평신도와의 구분을 짓지 않았다는 점이다. 재침례파는 성직

자와 평신도와의 뚜렷한 구분을 짓지 않으며, 그리스도 안에서 지체로서 역할의 차이만을 인정하고, 제자의 삶과 전 교인을 제자화하는 것을 강조하고 있다.

한편 루터는 하나님을 믿는 모든 성도들을 누구나 다 사제로, 평신도와 안수 받은 성직자간에 본질적인 차이가 없다고 강조하면서 모든 그리스도인들은 다른 사람에 대한 제사장으로 이웃에게 봉사함으로 성직자로서의 책임을 감당한다고 보았다. 그리고 루터는 교회의 제도상 목사의 직을 인정했지만 중세적인 성직자의 우월성을 철저히 부인했으며, 목사가 평신도보다 더 거룩하거나 구원의 보장이 확실하다는 영적 우월 사상은 거부했다.

보편적 사제직으로 모든 믿는 자들의 만인제사장론은 루터의 종교개혁에 있어서 핵심적인 것이다.

2. 재침례파와 츠빙글리의 공통점

첫째, 재침례파와 루터가 교회의 본질과 표지로서 말씀을 강조하고 있는 것처럼 츠빙글리의 종교개혁의 중심에는 성경이 자리잡고 있었다. 그는 말씀의 절대 주권의 중요성을 강조했으며, 성경으로부터 설교했을 뿐만 아니라 성경이 자신과 회중에게 직접 말하도록 허용하고 있었다. 그는 종교문제에 있어서 성경에 의해 증명되지 않은 것은 결코 허용하려 하지 않았으며, 그에게 있어서 성서 즉, 복음은 교회 최고의 권위이다.

둘째, 성찬이론에 있어서 재침례파와 츠빙글리는 로마 가톨릭교회의 화체설을 배척했으며 상징설을 주장했다. 츠빙글리는 “이것은 내 몸이니”(This is My Body)는 이것은 “내 몸을 가리키는 것이니”(This signifies My Body)를 의미함이 틀림없다고 가르쳤다. 그는 루터의 공재설을 반박하면서 그리스도께서 지금 하나님의 우편에 계시기 때문에 그는 지금 다른 어떤 곳에 임재해 계실 수

없다고 주장했다.¹³⁶⁾

3. 재침례파와 칼빈의 공통점

첫째, 재침례파와 루터, 츠빙글리가 교회의 본질과 표지로서 말씀을 강조하고 있듯이 칼빈도 말씀을 강조하고 있다. 그는 교회의 표지를 한마디로 말하기를 말씀과 성례라고 말하며, “하나님의 말씀을 순수하게 전파하며, 또 듣고 그리스도께서 제정하신 대로 성례를 지킬 때에 그가 하나님의 교회가 있다는 것은 의심의 여지가 없다”고 말씀을 강조하고 있다.

둘째, 신앙의 공동체를 중시했던 재침례파의 공동체 의식은 가시적 지역교회를 강조하고 있으며, 칼빈은 교회를 “하나님의 백성”, “그리스도의 몸”, 그리고 “성도들의 어머니”로 강조하므로 이는 공동체 의식을 중요시한 모습이라고 할 수 있다.

그는 교회를 가시적인 교회(유형교회)와 불가시적인 교회(무형교회)로 나누었다. 이러한 교회의 구별은 칼빈에게 영향을 준 스트라스부르크의 목회자인 마르틴 부처(Martin Bucer)의 저술들 속에서 발견된다. 칼빈에 따르면, 불가시적인 교회는 하나님의 비밀스러운 선택에 근거하는데, 그리스도 안에서 하나이며 흔들리거나 타락할 수 없는 특징을 가지며, 가시적인 교회는 지상에 존재하는 교회로 하나님에 의해 양육되고 성장하는 것을 그 특징으로 한다.

그는 또한 교회는 인간이 다스리는 곳이 아니라 그리스도께서 말씀과 성령을 통해 다스리는 곳으로, 그리스도께서는 교회를 그의 말씀에 따라 운영하시고, 성령을 통해 그의 종들에게 각종 은사를 주어 교회를 이끌어 가신다고 했다.¹³⁷⁾

136) 오연수, 「종교개혁사」, (서울: 도서출판 한글, 2003), pp. 106-7.

137) Ibid., pp. 150-51.

셋째, 보편적 사제직으로, 모든 믿는 자들의 만인제사장론에 대해 재침례파는 이것을 평신도의 자유로 이야기하고 있으며, 칼빈은 신자와 그의 하나님 사이의 관계를 표현하는 것으로 이해하고 있다.

넷째, 국가 권력의 권위와 정당성을 인정한다는 점이다.

재침례파는 「설라이다임 신앙고백서」에서 검은 하나님께서 그리스도의 온전하심과 상관없이 제정하신 것으로, 사악한 자를 벌하며, 선한 자를 지키며 보호하는 데 이 검은 세상의 통치자들에게 사용하도록 주어져 있다고 주장하여, 국가 권력의 정당성을 인정하고 있다.

칼빈은 통치권자들에 대한 태도에 있어서 그들이 하나님께 권리를 위임받았다고 하는 입장에서, 주의하고 진지하고 근면을 나타내야 함을 주장하지만, 하나님의 직무를 행하는 전적으로 하나님의 인격을 지닌 자들로서 통치권자들에게 저항하는 것을 금하고 있다. 그러나 종교 문제에 있어서 탄압하거나, 종교의 자유를 박탈하는 경우에는 국민의 저항권을 인정한다.

B. 차이점

1. 재침례파와 루터의 차이점

첫째, 재침례파는 회복(restitution)을, 루터는 개혁(Reformation)을 강조한 것을 볼 수 있다. 이 둘의 근본적인 차이점은 ‘성경을 어떻게 보느냐? 하는 것이다.

즉 루터는 ‘성경에 의하여(by) 구교를 개혁코자 하였으나, 재침례파는 한 걸음 더 나아가 ‘성경으로부터(from)’ 새로운 교회를 세우고자 하였다.¹³⁸⁾ 이들의

138) 김의환, 「기독교회사」(서울: 성광문화사, 1982), pp. 292-93.

이런 관점은 그들이 중세교회를 보는 관점과 직결되는 문제이다. 루터는 중세 교회와의 역사적 연속성(historic continuity)을 인정한 채 중세 교회와의 연장 선상에서 성경에 의하여(by) 개혁하려고 하였으나, 재침례파는 콘스탄틴 대제의 기독교 공인 이후의 교회는 세상과 결탁한 타락한 교회로 중세 교회의 역사적 연속성을 인정할 수 없었다. 그리하여 성경에 의하여 교회를 개혁하는 것이 아니라 성경으로부터 새로운 교회를 세우고자 하였던 것이다. 이 새로운 교회는 신약성경의 기초 위에 있는 사도적 교회이며 사도적 교회에로의 회복이 그들의 관심이었다.

둘째, 교회의 회원 자격에 대한 입장이다. 재침례파는 교회는 성서에 명시된 대로 중생의 체험을 가진 자가 중생에 대한 신앙을 고백하고 침례를 받은 후에 자발적으로 나아와서 영적인 공동체를 형성함으로써 이루어진다고 믿었다. 그러므로 재침례파 신자들은 믿음으로 말미암아 구원받아 하나님의 자녀가 된 자가 자발적으로 침례를 받음으로 교회 회원이 될 수 있었다. 이와 같이 교회 회원 자격에 대해 엄격한 기준을 가짐으로 영적인 공동체인 교회의 완전성을 추구한 재침례파 신자들은 높이 평가 할 수 있다. 반면에 현실적인 타협으로 유아 세례를 인정하고 교회 회원의 자격 기준을 모호하게 한 루터의 행위는 교회의 영적 수준의 저하는 물론 세속화의 위험성을 안고 있다고 할 수 있다.

셋째, 정교 분리에 대한 입장이다.

재침례파 신자들은 그들이 이상으로 삼은 교회 “하나님 왕국으로서의 교회”는 우주론적 이원론에 입각한 국가와 교회의 완전한 분리를 교회의 필수적 본질로 보고 있었다.¹³⁹⁾

재침례파 신자들은 국가를 인간의 죄의 대책으로 수립된 것으로 보았다. 교회는 구원받은 신자들을 위한 것이며 국가는 죄인들을 위한 것이므로 국가가

139) Estep, *op. cit.*, p. 196.

교회 일에 간섭할 자격과 권한이 없다고 보았다. 교회나 신앙의 종교적 문제에 국가가 무력으로 개입할 수 없으며 종교적 탄압을 국가는 일삼을 수 없다고 주장하였다. 그리하여 재침례파 신자들은 국가로부터 간섭이 배제된 종교적 자유를 기본 신조로 삼고 신앙의 자유를 추구하였다. 이처럼 신앙의 자유를 위해 주장한 정·교 분리가 오늘날 대부분 교회에서 채택된 것을 볼 때 재침례파 신자들의 역사적인 공헌은 참으로 크다고 할 수 있다.

반면에 개혁자 루터 당시는 국가와 교회의 관계가 불가분의 관계로 맺어져 있던 시대였다. 루터는 개혁의 완성을 위하여 국가의 도움을 필요로 하여 정·교 일치를 추구하였다. 그리하여 결국 독일 연방교회를 형성하게 되었다. 국가와의 연합을 통한 루터의 개혁은 “종교개혁 전에는 국가가 교회의 시녀였으나 종교개혁 후에는 대부분의 교회가 국가의 시녀가 되었다”는 비난을 면치 못하게 되었다. 루터는 하나님의 영원한 말씀을 통하여 이 세상에 존재하게 되는 교회란 시간의 우연성 가운데서 이 세상에 살고 있는 참된 사람들로 구성되지만 실제로 현세에 있어서는 많은 위선자와 악한 사람이 신자들 가운데 섞여 있다고 믿고 있다.¹⁴⁰⁾ 이와 같이 지상의 그리스도인 회중으로서 교회의 순수성과 신뢰성을 결여하고 있는 루터의 교회관은 교회 회원에 대해 모호한 입장을 가지게 된다. 그러므로 아무런 신앙적 결단과 체험이 없는 자도 유아 침례에 의하여 회원이 되었다.

넷째, 성찬에 대한 견해이다.

재침례파와 츠빙글리는 로마 가톨릭의 화체설을 배척했으며 상징설을 주장했으나, 루터는 가톨릭의 화체설을 비성서적인 것으로 규정하면서 성찬을 단순한 상징, 혹은 영적 실재의 표식으로만 여기는 데는 반대했다.

140) 허긴, “독일 연방 교회의 형성 과정,” (석사학위논문, 충남대학교 대학원, 1969), p. 18.

그는 “이것은 나의 몸이다”(마 26:26)라는 말씀의 의미에 대해 라틴어 “est”가 “이다”(is)를 뜻하는 것으로 문자적 해석을 하여 그리스도께서 실제적으로 떡과 포도주에 임재하신다는 이른바 공재설(consubstantiation)을 내세웠다.

2. 재침례파와 츠빙글리의 차이점

첫째, 교회와 국가의 관계에 있어서 재침례파는 교회는 구원받은 신자들을 위한 것이며, 국가는 죄인들을 위한 것이므로 국가가 교회 일에 간섭할 자격과 권한이 없다고 주장하였다. 그러므로 재침례파 신자들은 국가로부터 간섭이 배제된 종교적 자유를 기본 신조로 삼고 신앙의 자유를 추구하였다. 재침례파는 교회를 세속 사회로부터 엄격히 분리된 자발적 공동체로 정의하므로 중세적인 전통과 관습에 도전한 것이다.¹⁴¹⁾ 재침례파는 국가와 교회의 연합이라는 중세적인 체계를 와해시키려 하였으므로 세속 세력과 그에 결부된 종교 세력은 이런 이유로 하여 그들을 철저히 박해하였다.

반면에 츠빙글리는 개혁의 사회적, 정치적 의미에 더 관심을 가졌다. 츠빙글리의 중심적인 질문은 “나의 국민들이 어떻게 구원받을 수 있을까?”였다. 그의 개혁 활동은 그가 “일들의 현재의 상태”라고 불렀던 사회와 정치의 유기적인 구조들을 개편하는 데 목표를 두었다.¹⁴²⁾

츠빙글리의 개혁운동은 두 가지 기본적인 원칙 위해 기초하고 있었다. 이들은 먼저 모든 교리적, 종교적인 문제들은 성경에 나타난 교리나 실례에 따라 해결되어야 한다고 주장하며, (기독교인들에 의해 구성된) 정부는 성경의 정하는 바가 실제로 이룩되고 있는가 감독할 권리와 의무가 있다. 그뿐 아니라 오직 기독교인으로 구성된 정부만이 기독교인들에게 순종을 요구할 수 있으므로

141) González, *op. cit.*, p. 95.

142) Jackson, ed., *Latin Works*, III, p. 49.

비기독교 정부에 대항한 국민들의 저항은 정당한 것이라고 생각하였다. 그러나 지배 계급들은 또한 신앙인으로서 설교자들이 해석하고 선포하는 말씀에 순종할 책임이 있다고 주장하였다.¹⁴³⁾

츠빙글리의 개혁운동은 항상 민족주의적이며 정치적인 색채를 띤다. 츠빙글리가 정치적이고 경제적인 일들에 참여한 것은 전체 공동체, 사회의 전체 생활을 개혁하려는 성격을 띠고 있었다. 국가와 사회는 영혼과 육체와 같이 구별되지만 필연적으로 연결되어 있고 상호의존적이다. 어떤 개혁가들 이상으로 츠빙글리는 중세 교회 성직자들의 우위권에 반대하였다. 사제들은 관리들에게 복종해야한다는 것이 성경의 가르침이라고 츠빙글리는 믿었다. 츠빙글리의 메시지는 하나님 말씀의 동료 사역자로서 목사와 관리를 포용하는 개혁의 비전과 성·속의 평등화를 요구했다.

츠빙글리는 루터보다도 훨씬 더 밀착된 교회와 국가의 연관성을 말했다. 이러한 생각은 하나님의 율법의 기능을 이해하는 태도와 긴밀한 관계가 있다. 기독교의 법이 시민법보다 더 높다고 인정하지만, 이 두 법은 다같이 하나님의 법을 나타내기 때문에 양자 사이에 아무런 차이도 없다고 본다. 그러므로 선택된 자의 무리에 들지 않음으로 복음적인 법을 따르지 않았다고 해도 시민권과 통치자들이 정한 법에서 명백히 드러난 대로 하나님의 법에 예속되어 있다. 더욱이 쾰리히의 역사적 상황에 따라서 츠빙글리는 교회와 국가가 병존하는 것처럼 말했으며, 더 나아가서는 “교회”라고 부르는 단 하나의 기구가 정부와 목회라는 두 가지의 직능 혹은 기능을 갖는 것처럼 말했다. “그리스도의 교회는 정부와 예언이 다같이 필요한데, 예언이 우선적일 뿐이다. 이것은 인간이 필연적으로 몸과 영으로 구성되어 있으면서 몸이 더 저급하고 낮은 부분이듯이 정부가 없으면 교회도 없다. 다만 정부는 영적인 일과 거리가 먼 세속적인 생활

143) 서영일, 「교회와 국가」(서울: 기독교문서선교회, 1991), pp. 61-62.

을 통제하고 감독할 뿐이다.”¹⁴⁴⁾

이렇게 츠빙글리는 쾰리히의 정부를 구성하는 의회에서 중요한 역할을 담당하면서 신정통치와 매우 유사한 정부의 운영을 꾀함으로 루터처럼 국가가 교회의 일에 간섭할 길을 열어 놓고 있다. 그의 경우에도 의회 정부가 종교 문제에 관한 최종 결정권을 가지고 있었다.

둘째, 유아 세례와 교회 공동체의 조직 형태에 관해서 확실한 차이를 보여주고 있다.

유아 세례에 대한 재침례파의 견해는 유아침례를 반대하며, 성서적 원리에 철저함을 보여주는 신자들의 침례를 주장하였다. 유아 침례는 개개인의 의사나 신앙에 구애됨이 없이 모든 사람을 획일적으로 교회로 받아들인 것으로, 이것이 교회 타락의 근본 이유가 된다고 본 재침례파는 정치와 종교를 연합시키는 유아 세례를 반대하였으며 국가 교회로 타락한 교회에서 사도적 교회로 회복시키기 위해서는 국가와 교회의 분리가 필수적이며, 이를 위한 방편으로 신자의 침례를 주장하였다. 재침례파는 교회가 신약성경의 예를 따르되 신앙의 내용뿐 아니라 공동체의 조직 형태도 따라야 한다고 주장했다. 그렇기 때문에 그들은 중세의 타락된 그리스도교의 역사를 전체로 거부하였으며, 이 점에서 종교 개혁의 주류인 루터와 츠빙글리의 개혁과 확실한 차이가 있다.

이에 반해 츠빙글리는 처음에는 성경에 근거한 개혁을 추진하려 했으나 유아 침례와 교회의 형태에 관한 문제로 시의회와 타협하면서 보수적 입장으로 후퇴하였다. 그는 처음에는 자신의 입장을 분명하게 결정하지 않다가 1525년 1월의 논쟁에 와서 유아 세례를 지지하기 시작하였다.

재침례파는 “의로운 남은 자”의 재건을 추구한 반면에 츠빙글리안들은 스위스 국가 전체에 대하여 점진적인 개혁을 추구하였다. 자율적인 재침례파의 이

144) L. C. C. *op. cit.*, vol. 24, pp. 267-68.

상은 자유롭게 친교하는 모임이었으며, 이것은 지역적인 의존을 관통하고 넘어서는 것으로 “의로운 남은 자”를 의미했다.¹⁴⁵⁾ 반면, 츠빙글리의 이상은 주(州) 위주의 개혁된 알프스의 “이스라엘”이었다.

3. 재침례파와 칼빈의 차이점

첫째, 재침례파는 비교적 지역교회(가시적 교회)를 강조한 데 반해서, 칼빈은 보편교회(불가시적 교회)를 강조한 것을 볼 수 있다. 그 예로서 재침례파는 불가시적 교회에 대한 관념이 없었던 것은 아니었지만, 그들이 강조한 것은 특정한 지역에 모인 중생한 자들의 모임과 이들의 영적인 교제와 제자로서의 삶에 대한 그들의 관심이었다.

칼빈은 가시적 교회에 대해서 말하기를 신앙고백을 토대로 하여 모인 무리를 말하지만, 거기에는 택함 받지 못한 무리도 포함되어 있다고 한다. 그러나 보편 교회, 즉 우주적 교회에 대해서 하나님의 선택이 교회의 기초로 보며, 하나님의 절대 주권을 인정하는 교회 안에서 선택된 백성들의 우주적 공동체, 즉 우주적 교회를 강조한다.

둘째로 이단자, 타종교인, 범법자에 대한 입장이다.

재침례파는 후프마이어의 「이단자에 대해서」라는 글에서, “모든 그리스도 교인은 불경한 자들에 대해 하나님의 말씀이라는 검을 가지고 있지만, 범법자에 대한 검은 갖고 있지 않다. 그러므로 세상 당국자들이 방어 능력도 없는 자들에게 물리적 해를 끼친 범법자들을 처벌하는 일은 옳고 마땅하지만, 무신론자에게 벌을 내리는 것은 잘못이다”라고 말하며 이방인들에게 신앙을 갖도록 하려면 칼과 불로 다스려서는 안 되고, 인내와 기도로 다스려야 한다고 주장한다.

145) Williams, *The Radical Reformation*, p. 118.

칼빈은 신앙 공동체 보존을 위해 징계를 강조하므로 질서 유지는 용이하나 자칫 잘못하면 율법주의적인 경향으로 흐르기 쉽다.

셋째, 직분에 대해서 재침례파는 성직자와 평신도와의 뚜렷한 구분을 짓지 않으며 제자의 삶과, 전 교인을 제자화하는 것을 강조하고 있는 반면 칼빈은 교회의 구조와 행정에 관한 특정한 형태가 성서에 규정되어 있다고 주장했다. 그렇기 때문에 칼빈은 “목사”, “교사”, “장로”, “집사”의 네가지 직분을 강조하면서 성직자와 평신도와의 구분이 다소 있어 계급적 성격이 드러나고 있다.

넷째, 사회와의 관계에 있어서 재침례파는 비타협적 성격으로 문화 수용력이 약한데 비해서, 칼빈은 시민 정부, 영적 정부를 주장하여 신정 정치의 의미를 도출한 것을 보면, 문화 수용 태도가 강함을 알 수 있다.

그리고 유아 세례에 관하여 재침례파는 성서적 원리에 철저함을 보여주는데 반해 칼빈은 전통에 얽매어 유아 세례를 고수하는 형식과 제도주의를 벗어나지 못하고 유아 세례의 필요성과 정당성을 역설한다. 그는 유아 세례를 할례로 대신할 수 있다고 주장하면서, 그러나 어린 유아도 구원을 얻으려면 신앙이 있어야 한다고 주장하므로 한편으로 말씀 없는 성령의 역사를 주장하는 열광주의자를 비판하면서 결국 자기도 그것을 인정하는 모순을 범하게 된다.

VI. 결론

지금까지 16세기 재침례파와 종교개혁가들의 교회관을 전반적으로 살펴보고 그들의 교회관의 공통점과 차이점을 비교해 보았다.

루터에 의하면 교회는 부름받은 거룩한 성도의 공동체로써, 하나님의 말씀에 의하여 이루어지며, 말씀이 바르게 가르쳐지고 성례가 올바르게 집행되는 곳이며, 교회의 임무는 말씀의 선포, 설교로서 이것이 교회의 첫째가는 표지라 할 수 있다. 이와 같은 개혁자 루터의 교회 이해는 중세 로마가톨릭 교회의 외형적인 제도주의, 교권주의 등을 붕괴시키며 일대 교회개혁을 감행한 것이 사실이다. 그러나 루터는 로마가톨릭 교회와의 역사적 연장선상에서 교회를 개혁하려고 하였고 그 개혁을 목표로 하여 국가교회를 세우고자 하였기에 그의 교회조직이 결코 로마가톨릭 교회로부터의 분리라고 생각하기 어렵다. 또한 참 교회의 회원이 되는 것은 구원에 절대적으로 필요하다고 본 루터는 “교회밖에 구원이 없다”는 중세 로마가톨릭 교회의 교회관을 그대로 견지하고 있다고 볼 수 있다. 또한 신앙고백에 기초를 둔 지상의 그리스도인의 회중으로서의 교회의 순수성의 강조와 신뢰성을 결여하게 한 것은 비판받지 않을 수 없다.

다시 말해 로마가톨릭의 교회관을 완전히 탈피하지 못하는 반면 신약성서적 교회에로의 완전한 회복을 하지 못하는 교회인 것이다. 이러한 루터의 교회관의 성격은 특히 성례전 이해에서 더욱 두드러지게 나타난다. 결국 루터의 교회관은 가톨릭 교회관과 신약성서적 교회관사이에서 적절히 타협을 하고 있다고 하겠다.

츠빙글리에 있어서 하나님의 말씀, 즉 성서는 하나님 의지의 계시로서 이것만이 신자에게 속박력을 가졌다는 신념으로 개혁 운동을 추진시킨 것을 볼 수 있다. 츠빙글리는 우리가 복음 안에서 구원된 것은 하나님의 선택과 속죄하는

하나님의 영원하신 활동 때문이다. 교회는 이런 하나님의 절대적 주권이 펼쳐지는 장이기 때문에 하나님의 절대 주권의 구원이 없는 교회는 교회가 될 수 없다고 말하고 있다. 이런 관점에서 로마의 교회관, 신앙관을 배격함으로써 의식적으로 가톨릭의 교권적 제도를 배격하게 되었다. 이는 모든 것은 성서만이 절대 권위의 원천이라는 츠빙글리의 사상에서 비롯된다.

츠빙글리는 교회와 국가의 관계에 있어서 루터처럼 국가가 교회의 일에 간섭할 길을 열어 놓고 있다. 국가는 기독교를 지키는 외적 구조를 제공한다는 루터의 주장에 츠빙글리도 동조하는 것이다. 그는 교회 치리의 외적인 측면들에 관심을 두었으며, 국가의 터전을 이루는 것은 복음의 율법이어야 한다고 말했다. 그래서 기독교 국가를 이루는 길은 복음의 율법이 있어야 함을 제시하고 있다. 그의 국가와 교회간의 관계는 절대적 협력관계로서, 상충된 부분을 배제하면서 전진하는 국가관을 보이고 있다.

칼빈도 재침례파와 루터, 츠빙글리가 교회의 본질과 표지로서 말씀을 강조하고 있듯이 말씀을 강조하고 있으며 교회를 “하나님의 백성”, “그리스도의 몸”, 그리고 “성도들의 어머니”로 강조하므로 공동체 의식을 중요시한 모습을 볼 수 있다고 하겠다.

칼빈은 교회를 가시적 교회(지역교회)와 불가시적 교회(보편적 교회)로 나누어 가시적 교회에 대해서 말하기를 가시적 교회는 신앙고백을 토대로 하여 모인 무리를 말하지만, 거기에는 택함 받지 못한 무리도 포함되어 있다고 한다. 그러나 보편 교회, 즉 우주적 교회에 대해서 하나님의 선택이 교회의 기초로 보며, 하나님의 절대 주권을 인정하는 교회 안에서 선택된 백성들의 우주적 공동체, 즉 우주적 교회를 강조한다. 또 그는 교회의 구조와 행정에 관한 특정한 형태가 성서에 규정되어 있다고 주장하여 “목사”, “교사”, “장로”, “집사”의 네 가지 직분을 강조함으로써 성직자와 평신도와의 구분이 다소 있는 계급적 성격을

드러내고 있다.

사회와의 관계에 있어서는 시민 정부, 영적 정부를 주장하여 신정 정치의 의미를 도출하였으며 유아 침례에 관하여는 전통에 얽매어 유아 침례를 고수하는 형식과 제도주의를 벗어나지 못하고 있다.

반면 재침례파는 주류 종교 개혁의 한가운데에서 시작하여 16세기 전 유럽에 걸쳐 일어났던 광범위한 개혁 운동으로서 그 역사적 배경은 많은 부분에서 주류 개혁 운동의 배경과 일치한다. 그러나 개혁 운동을 시작한 주류 개혁자들은 시간이 가면서 국가와의 관계에서 상대적으로 보수적인 성격을 띠었다. 종교개혁자들은 전통적 교회신조를 뜻대로 삼고 교회론의 본질을 회복하기 위해서 하나님의 말씀을 중심으로 일치됨으로 종교개혁 전까지 성직 매매, 면죄부 판매, 경제적 착취, 성직자들의 족벌체제 등의 사제들의 타락과 교권중심으로 인한 말씀의 부재에 대한 개혁을 이루었다고 할 수 있다. 그러나 이들은 국가 교회와의 역사적 연장선상에서 교회를 개혁하려고 하였고 그 개혁을 목표로 하여 국가교회를 세우고자 하였기에 재침례파는 그들의 개혁 운동을 미완성으로 보고 더욱 철저하고 급진적인 개혁을 시작하였다.

재침례파는 그 성격이 성경, 특히 신약성경에 권위를 두었으며 초대 교회를 그 시대에 회복하려고 한 이상주의적인 교회관을 소유한 자들이었다. 재침례파는 신앙의 핵심이, 성경을 하나님의 말씀으로 믿고 고백했으며, 신앙적 불일치에 대한 유일한 표준으로 보았다. 또 이들은 무저항주의와 엄격한 윤리성을 견지하였다.

재침례파가 주장한 교회의 회복을 위해서는 몇 가지 필수적인 것이 있었다.

첫째로는 믿는 자의 침례였다. 침례는 신자의 침례, 성인의 침례여야 했다. 침례의 의미는 중생의 상징, 제자 됨의 서약의 상징이었다.

둘째는 영적 치리인데 교회는 추방으로 성도를 훈련시키고 순결을 유지해야

한다고 보았다. 또한 성령의 주권을 강조하는 평신도 중심의 교회 통치를 해야 한다고 주장했다.

셋째는 공동체인데, 재침례파는 개인주의를 악으로 보았다. “나누라”는 예수님의 명령에 따라 공동체의 정신을 강조하고 그 결실로 ‘후터 공동체’가 생겼다.

넷째는 주의 만찬을 간단한 형태로 행하여 그 안에서 형제 사랑과 고난의 정신을 발견하는 것이다.

다섯째는 국가에 대한 소극적 자세로서 국가의 영역을 세상을 위한 것으로, 교회는 영적인 영역을 위한 것으로 보고, 권력은 양심의 문제에 권한이 없다고 주장하였다. 그들은 양심의 문제에 박해가 닥칠 때 순교의 신학을 가지고 무저항으로 끝까지 인내하였다. 재침례파는 박해 속에서도 종교의 자유를 위해 끊임없이 투쟁하였다. 신앙의 자발성, 사랑의 계명, 양심의 자유에 대한 성서적 확신으로 신앙 문제로 박해하는 세속 권력에 대항하여 끊임없이 관용을 요구하고 탄원하였다. 재침례파는 너무나 순수하고 성서적인 각성에서 산출된 결실이다. 그들은 신앙과 행습의 최종적인 권위를 성경에 두었다. 성경이 지지하지 않는 그 어떤 전통도 그들에게는 개혁의 대상이었다. 그들의 건전한 해석학적 입장은 그들의 주장의 정당성을 강화시켜 주었다. 그 해석학적 기초에 의거하여 발견된 하나님의 메시지는 곧바로 그들의 삶에 옮겨졌다. 16세기 재침례파 운동은 신약성경이 보여주는 성서적 교회를 16세기의 토양위에 재현시키려는 개혁운동이었음이 자명한 사실이므로 이제 재침례파에 대해 신약성서적 입장에서 새롭게 인식해야 할 것이다.

학자들에 의하면 영·미에서 받아들여진 세속적인 관용의 정신은 주류 종교 개혁자들에 의해서가 아니라 종교의 자유를 위해 싸운 16세기 재침례파 신자들의 희생으로 얻은 것이며, 그것은 그들에 대한 보상으로 봐야 한다고 했다.

재침례파의 종교 자유의 정신은 그리스도교의 핵심에 대한 해석에서 나온 것이었다. 오늘날 서구 사회 혹은 종교 사회가 누리는 양심의 자유, 시민의 자유는 많은 부분을 16세기 재침례파에게 빚지고 있는 것이다.

이와 같은 그들의 신앙을 현대의 침례교의 관점에서 볼 때 재침례파 신자들은 ‘성서적인 삶의 고수’ 정신을 그들의 교회관에 잘 적용하였던 것을 알 수 있다. 중생의 체험에 의한 자발적 교회 회원 사상은 신앙 생활의 철저한 ‘성서적인 삶의 고수’ 정신을 나타내는 것이다. 교회 조직이나 목자의 개념에 있어서도 교권 조직은 전혀 배제되고 목회는 하나님의 소명에 입각한 순수한 봉사 정신에 기초했다. 또한 교회는 그리스도 안에 있는 평등한 공동체로 이해했다. 이러한 교회 생활에서의 자주·자유 정신을 기초로 한 ‘성서적인 삶의 고수’ 정신은 침례교의 신앙 정신 속에 깊이 상속되어진 것이다. 16세기에 살았던 재침례파 신자들은 그들의 시대에 있어서 분명히 역사를 한 발 앞서 간 사람들이었음에 틀림없다.

이와 같이 16세기에 재침례파가 로마가톨릭 교회와 주류 종교 개혁가들에게 도전하였듯이 그들의 사상과 실천은 이 시대의 교회와 그리스도인의 양심에 대하여 근본적인 문제를 제기하고 있으며 신선한 도전이 된다고 확신한다. 시대의 조류에 치우치기 쉬운 오늘의 기독교계에 성경에서 원리를 찾고 거기에 따라서 타협하지 않고 살았던 재침례파의 삶은 오늘날 교회의 설자리가 어디인지 말해주고 있다.

또한 진리의 문제에 있어서 국가 권력과의 타협을 거부하고 단호하게 고난의 길을 택했던 재침례파의 역사는 강자가 된 교회보다는 십자가를 진 교회가 참된 교회임을 시사한다고 할 수 있겠다. 재침례파는 그리스도의 사랑의 원리를 가지고 국가 권력의 온갖 강제를 거부하며 고난의 길을 걸었고 그 고난의 길이 그들에게는 당연한 것으로 여겼다. 또한 드높은 윤리성을 간직하여 산상수훈의

가르침을 고난 속에서 철저하게 실천하여 비방자들에게서도 찬사를 받았던 재
침례와 신자들의 뜨거운 삶은 하나의 신선한 충격이기에 충분하다.

지난 시대에 이미 그들이 순교자들로 사라졌을지라도 그들의 정신은 시대와
지역을 뛰어 넘어 성서를 믿고 그리스도를 ‘주’로 고백하는 교회에게 참된 교회
의 회복에 대하여 말하고 있다. 즉 오늘의 교회는 초대 교회의 신앙과 삶을 회
복해야 한다는 것이다.

참 고 문 헌

[국내 서적]

- 김기련. 「교회사 통론」. 대전: 목원대학교 출판부, 2000.
- 김의환. 「기독교회사」. 서울: 성광문화사, 1982.
- 신복윤. “칼빈의 교회관,” 「성경과 신학」. 서울: 기독지혜사, 1979.
- 오연수. 「종교개혁사」. 서울: 도서출판 한글, 2003.
- 이장식. 「기독교 사상사」, 2권. 서울: 대한기독교서회, 1983.
- _____. 「기독교 신조사」, 2집. 서울: 컨콜디아사, 1983.
- 정수영. 「새교회사 II」. 서울: 규장, 1993.
- 지원용. 「루터와 종교개혁」. 서울: 컨콜디아사, 1983.
- _____. “로마카톨릭시즘에 있어서의 교회과 국가,” 「기독교 사상」.

[번역 서적]

- Calvin John 「기독교 강요 하(下)」, 김종흡 · 신복윤 · 이종성 · 한철하 공역 Vol. IV. 서울: 생명의 말씀사, 1986.
- _____. 「기독교 강요 상(上)」, 한철하 외 3인 공역. 서울: 생명의 말씀사.
- Estep, William R. 「재침례교도의 역사」, 정수영 역, 서울: 요단출판사, 1985)
- Gonzales, J. L. 「기독교 사상사」, 3권. 이형기 · 신종순 역. 서울: 대한

- 예수교 장로회 출판국, 1988.
- Jay, E. G. 「교회론의 역사」, 주재용 역. 서울: 대한기독교서회, 1988.
- Latourette, Scott, K. 「기독교사 中」, 윤두혁 역. 서울: 생명의 말씀사, 1980.
- Martin Luther. 「크리스찬의 자유」, 지원용 역. 서울 : 컨콜디아사, 1961.
 _____ . 「탁상담화」, 지원용 역. 서울 : 대한 기독교서회, 1977.
- 메얼, F. E. 「루터교 신학」, 지원용 역. 서울 : 컨콜디아사, 1983.
- Moyer, Elgin S. 「인물중심의 교회사」, 곽안전 · 심재원 공역. 서울: 대한
 기독교서회, 1988.
- Spize, Lewse W. 「종교 개혁사」, 서영일 역. 서울: 기독교문서선교회,
 1983.
- Stauffer, R. *La Réforme*(1517-1564), 박건택 역, 서울: 기독교문서선교회,
 1989.
- Thomas M. Linsay, 「종교개혁사 I」, 이형기 차종순 역, 서울: 대한예수교장
 로회출판국, 1990.
- Walker, G. S. 「칼빈신학의 이해」, 서울: 생명의 말씀사, 1991
- Walker, Williston. 「기독교회사」, 류형기 역. 서울: 한국기독교문화원, 1987.
 _____ . 「세계기독교회사」, 강근환 외. 서울:대한기독교서회,1987.
- Weber, Otto. 「칼빈의 교회관」, 김연재 역. 서울: 층만 출판사, 1985.

[외국 서적]

- Bainton, Roland H. *Studies on the Reformation* (Boston: Beacon Press,
 1963.

- _____. *The Reformation of the sixteenth century*. Boston: Beacon Press, 1966.
- Fosdick, Harry Emerson. *Great Voices of Reformation*. New York: Random House, 1952.
- Heiman, Franz. *The Hutter Doctrine of church and comma Life*. MOR, 1952.
- Hershberger, Guy F. *The Recovery of the Anabaptist Vision*. Scotland: Harold Press, 1957.
- Klassen, Walter. *Anabaptism : Neither Catholic Nor Proestantist Christian History* Vol. IV. 1985.
- Littell, *The Anabaptists view of Church* XV.
- Riedemann, Peter. *Account of our Religion*. N. Y.: Plough Publishin House, 1950.
- Williams, George H. *Spiritual and Anabaptist Writers*. Philadelphia: The Westminster Press, 1957.
- _____. *The Radical Reformation*. Philadelphia: The Westminster Press, 1962.

[정기 간행물]

- 김승진. “칼빈의 교회이해와 침례교회의 교회관,” 「목산」. 18호, 1983.
- 김의환. “칼빈주의 교회관,” 「신학지남」, 제 42권, 3집. 1975, 가을호.

이대섭. “루터의 교회관,” 「신학과 선교」, 6집. 1980.

허건. "침례교 신앙의 근원에 관한 역사적 연구," 「침신 논집」, 5집. 1985.

홍치모, “재 침례파 운동의 기원,” 「신학 지남」, 56권, 2집. 1989, pp.
246-69.

[논문]

김태룡. “16세기 재침례교 운동의 신약 교회적 성경연구,” 석사학위논문, 침례
신학대학신학대학원, 1985.

허건. “독일 연방교회의 형성과정,” 석사 학위논문, 충남대학교 대학원, 1969.

허건. "재침례주의 운동에 대한 연구" 「침신논집」 제8집, 1985.

Abstract

The Comparisons of Anabaptists and the Religious Reformists

Oh, Myoung-Sook

Dept. of Theology

Berea University of Graduate Studies

Anabaptist was a large reformation act that began in the middle of the mainstream restoration and took place in all of Europe in the 16th century. Its historical background is similar in many ways to the mainstream reformists' background. As time went on, the characteristics of the starters of the mainstream religious reformists became conservative in devoting to their country. The anabaptists saw the mainstream reformists act as being incomplete and started a more thorough and radical reformation. Despite of these easy movements in the 16th century the anabaptists and religious reformists were not affected. And thus we are going to take a look at our position nowadays compared to the anabaptists and the religious reformists.

The religious reformists took the traditional church's creed as the main stream in order to restore the church's essence, by equalizing God's words they achieved dealing holy orders, selling indulgence, economic exploitation, the corruption of the nepotism of the clergy and the corruption of the relationship of teacher and pupil the reformation about God's words with the ecclesiastical authority before the

religious reformation. But they had a goal which was to reform a national church and also build it.

On the other hand anabaptists had an idealism on the church thought which was to restore the early churches which had a main thought on the bible, especially on the new testament. And they held on to nonresistancy and moral acts. Anabaptists achieved a procession martyrdom even though they were tormented by Catholics, reformation power and country power. Anabaptists put a hard effort to restore the fallen church which had fallen from the basis of the early church.

On this as anabaptists challenged the Roman Catholic church and the main religious reformists in the 16th century the anabaptists thought that their thoughts would bring up the problem of the christian conscience and that it would be a newly challenge for the nowadays church. Anabaptists life which was different from the nowadays christianity which was based on the swim of current, lived on the basis of the bible. Even though the anabaptists were long gone as martyr's their soul overwhelmed the people who believe in God and confess that they do believe in him and are also teaching them about the restoration of a true church. A church as to restore to the faith and lives of what was known as the golden century of churches which were the early churches.