

석사학위논문
지도교수 이상직

마르틴 루터와 존 칼빈의 교회론 비교 연구

2002

호서대학교 연합신학전문대학원

이론신학과 조직신학 전공

김 대 운

마르틴 루터와 존 칼빈의 교회론 비교 연구

이 논문을 석사학위 논문으로 제출함

2003년 1월

호서대학교 연합신학전문대학원

이론신학과 조직신학 전공

김 대 운

김대운의 석사학위

논문을 _____으로 판정함

심사위원장 _____인

심사위원 _____인

심사위원 _____인

2003년 1월

호서대학교 연합신학전문대학원

목차

I. 서론	1
A. 연구 목적 및 중요성	1
B. 연구 방법과 범위	4
C. 연구사	5
II. 교회론의 성서적 및 교회사적 배경	10
A. 구약에 나타난 교회론	10
B. 신약에 나타난 교회론	19
C. 교회사에 나타난 교회론	26
III. 루터의 교회론	35
A. 신자들의 모임으로서의 교회	37
B. 하나님의 말씀이 선포되고 성례전이 집행되는 장소로서의 교회 ...	40
C. 보이지 않는 교회와 보이는 교회	42
D. 만인 사제직	46
IV. 칼빈의 교회론	51
A. 가시적 교회와 불가시적 교회	52
B. 그리스도의 몸과 신자의 어머니로서의 교회	54
C. 교회의 표지	56

D. 교직	59
V. 루터와 칼빈의 교회론 비교 및 평가	64
A. 교회의 본질에 대한 비교	64
B. 교회의 기능에 대한 비교	71
C. 교회 제도에 대한 비교	77
VI. 결론	88
참고문헌	93
영문초록	101

I. 서론

A. 연구 목적 및 중요성

본 논문의 목적은 종교 개혁자들인 마르틴 루터(Martin Luther)와 존 칼빈(John Calvin)의 교회론을 비교 연구하여 교회의 본질을 회복하고 나아가 교회개혁의 방향을 제시하는데 있다. 루터와 칼빈의 종교 개혁 운동은 잘못된 중세 가톨릭교회의 칭의론과 더불어 교회론의 개혁도 목표로 하고 있었다. 루터는 만인제사장직을 주장하였으며, 칼빈은 불가시적 교회의 중요성을 강조하고 나아가 불가시적 교회는 가시적 교회를 통하여 구현되어야 한다는 점을 강조했다. 가시적 교회는 제도로서의 교회보다는 하나님의 말씀이 올바르게 선포되고 성례전이 바로 집행되는 그리스도의 몸으로 이해하였다. 종교개혁의 전통에 서있는 오늘날 한국교회가 제도화, 계층화, 세속화 되어 중세 교회의 제도적 교회가 걸었던 잘못된 전철을 따라가는 경향이 있다. 그러므로 이 논문에서는 종교개혁자들의 참된 교회상을 밝혀 한국교회의 개혁을 위한 방향 제시를 도모하고자 한다.

21세기에 진입한 한국교회는 성장둔화에서 오는 위기의식과 함께 부패와 세속화에 대한 교회 안팎으로부터의 도전에 직면하고 있다. 교회 갱신과 개혁에 대한 자성의 목소리는 높아져 간다. 그러나 우리가 알고 있는 바와 같이 개혁이라는 것은 쉽게 일어나는 것도 아니며 쉽게 실행되어지는 것도 아닌 것 같다. 교회의 위기는 멀리 유럽이나 미국의 이야기만은 아니다. 이는 한국교회 심장부에 파고드는 우리 신앙의 문제이다. 바로 이 위기의식을 솔직히 수용하는 이는 이어 근본적인

신학적 질문 하나를 제기하게 된다. 교회란 무엇인가? 라는 질문이다.¹

교회란 무엇인가? 사도 바울은 고린도전서 1장 1절에서 3절을 통하여 ‘하나님의 교회’를 “그리스도 예수 안에서 거룩하여지고 성도라 부르심을 입은 자들,” 그리고 “각처에서 주 예수 그리스도의 이름을 부르는 모든 자들”이라 설명하고 있다. 교회란 건물이나 제도가 아니라 사람들의 모임, 다시 말해 예수 그리스도의 이름을 부르는 성도들의 모임이라는 것이다. 그러므로 교회가 타락했다면, 그것은 건물이나 제도가 썩었다는 말이 아니라 곧 교회인 우리 자신이 부패했다는 의미이다. 그렇다면 교회된 우리 그리스도인들은 교회다운 교회이기 위하여, 교회된 우리 자신을 어떤 모습으로 가꾸어 가야 하겠는가?

지상 교회는 자주 그릇된 교회관의 영향으로 인하여 비성경적인 연합 운동과 비성경적인 분파주의의 와중에서 고통을 당하여 왔으며, 또한 오늘날 교회 안에 팽배해 있는 물량주의적인 경향과 그에 따른 세속화 현상, 권위를 중심한 인본주의, 성직자의 사제주의적인 경향 등 우리가 싸워야 할 어두운 상황이 전개되고 있는 현실 가운데서 종교개혁이 다시 일어나야 되겠다는 각성이 서서히 일어나고 있다. ‘개혁된 교회는 항상 개혁되어야 한다’(Ecclesia reformanda semper reformata)는 종교 개혁자들의 신앙적 모토는 현학적(衞學的)인 관심을 가진 자들에게 지적 욕구 충족의 방편으로 주어진 것이 아니다. 그것은 교회로 하여금 교회 되도록 하기 위해 주어진 것이다.²

바른 교회관 정립의 이유 가운데 다른 하나는 우리 교회의 현실 때문이다. 콘스탄티누스 대제의 기독교 공인 이후에 전개된 현상은 오늘 우리의 상황에 경고가 되지 않을까? 교회의 외적 팽창과 세속화 현상은 상호 비례 관계에 놓여 있었고, 이에 대한 반동으로 금욕주의와

¹은준관, 『신학적 교회론』 (서울: 대한기독교서회, 1998), 5.

²최홍석, 『교회론』 (서울: 도서출판 솔로몬, 1998), 25.

둔세주의(遁世主義)가 왕성하여 교회 밖의 교회 운동들이 날로 자라났다. 또 다른 우리 교회의 현실은 교회 안에 바른 직분 개념의 약화 내지 부재 현상이다. 물론 교회의 본질(本質)보다 기능(機能)에 치중하는 행동과 신학의 오류를 범해서는 안 되겠지만, 봉사를 위한 기능을 잃고 본질론에만 매달려 있는 생명 없는 교회도 개혁되어야 할 것이다(보수주의의 약점). 또한 교회의 본질이 무엇인지 묻지도 아니하고, 교회의 사명만을 외치는 우를 범해서는 더더구나 안 될 것이다(진보주의의 약점).³ 그러므로 종교개혁 시대의 중세기 가톨릭교회가 상실해 버린 복음의 순수성(루터)과 교회의 순수성(칼빈) 회복에 관심을 집중했던 두 개혁자의 교회론을 비교 연구하는 것은 자못 중요한 의미를 지닌다 하겠다.

코람데오(*Coram Deo*)는 종교개혁자들의 표어였다. 이것은 ‘하나님 앞에서,’ 혹은 ‘하나님의 목전에서’라는 의미이다. R. C. 스프라울이 썼듯이 인간들을 부르셨던 거룩하고 장엄하신 하나님께 대한 경외, 이것 외에 종교개혁을 특징지을 수 있는 말은 없는 것 같다. 그 경외심은 종교개혁자들을 두려움과 존경심으로 무릎 꿇게 만들었다. 거룩한 두려움으로 가득했던 초대 교회는 세상을 바꾸었고, 종교 개혁자들은 당시의 교회와 문화를 변화시켰다. 동구 유럽과 옛 소련에서 박해받던 교회는 사람보다 하나님을 두려워했기 때문에 세계를 변화시켰다.

오늘날의 교회에 가장 필요한 것은 바로 거룩한 두려움이다. 교회의 본질과 사명을 이해하기 위해서는 먼저 오늘날의 교회가 겪고 있는 정체성의 위기를 더 철저히 이해할 필요가 있다. 사실 오늘날 한국교회의 위기의 중심에는 교회론의 위기가 존재하고 있다고 장신대 김명용 교수는 지적한 바 있다. 교회의 위기 상황에서 개혁의 불길을 지켰던 종교개혁자들이 꿈꾸고 있었던 참된 교회의 모습은 무엇이였을까? 이

³*Ibid.*, 13.

질문에 대한 답으로 종교개혁자들을 대표하는 두 사람, 마르틴 루터와 존 칼빈의 교회론을 비교 연구하고자 한다.

B. 연구 방법과 범위

“교회”에 관한 루터의 견해는 그의 일생을 통하여 적지 않은 변화 과정을 거쳤다. 한 수도사로 있던 때의 루터와 신성 로마제국의 회와 황제 앞에 나섰을 때(1521년)의 루터 사이에는 현저한 차이가 있었음을 알 수 있고, 특히 1517년 이후 3, 4년 동안에 그의 교회론에 큰 변화가 있었던 것을 살펴 볼 수 있다. 홀(Karl Holl) 같은 학자는 루터의 교회론이 대개 1518년부터 1521년 사이에 결정적인 단계에 이르렀다고 말한다.⁴

칼빈의 교회론은 『기독교 강요』 제 4권에 나타나 있다. 그가 말하지 않으면 안 되었던 많은 내용들은 가시적으로 조직된 제도로서의 교회에 관한 것이다. 본 논문에서는 상술한 바와 같은 변화를 거쳐서 “개혁자”로 등장하게 된 루터의 교회론과 『기독교 강요』 제 4권속에서 교회론을 독립적으로 취급함으로써 신학 사상사에 있어서 최초의 조직신학적 교회론으로 일컬어지는 칼빈의 교회론을 관련된 자료들을 발췌하여 문헌 조사 방법으로 비교 연구하려고 한다.

논문의 전개는 제 I 장에서 논문의 목적과 중요성을 다룬다. 본 논문에서는 종교개혁자들의 참된 교회상을 밝혀 한국교회의 개혁을 위한 방향을 제시하고, 연구사를 통하여 개혁자들의 교회론에 대한 신학자들의 견해를 간략하게나마 살펴보려고 한다.

제 II 장에서는 루터와 칼빈의 교회론의 원천이라고 할 수 있는 구약과 신약에 나타난 교회론을 먼저 다루고, 개혁자들의 교회론이 형

⁴지원용, 『루터와 종교개혁』 (서울: 컨콜디아사, 1993), 193-194.

성되기까지의 배경이 되었던 교회사에 나타난 교회론을 살펴본다.

제 III장과 제 IV장에서는 두 사람의 교회에 대한 핵심적인 사상을 압축하여 설명한다. 제 III장에서는 루터의 교회 사상인 성도의 교제, 성도의 회집으로서의 교회, 하나님의 말씀이 선포되고 성례전이 집행되는 장소로서의 교회, 보이지 않는 교회, 만인 사제직에 대하여 제 IV장에서는 칼빈의 교회 사상인 가시적 교회와 불가시적 교회, 그리스도의 몸과 신자의 어머니로서의 교회, 교회의 표지, 교직에 대하여 논의 한다.

제 V장에서는 두 사람의 교회에 대한 중요한 견해를 비교 연구하고 평가하는 방법으로 정리하고, 결론을 맺으려고 한다.

C. 연구사

1. 루터의 교회론에 대한 연구

루터의 교회론에 대한 학자들의 해석은 서로 엇갈린다. 조지 티모시(G. Timothy)는 루터는 불가시적 교회에 대해 말하였다고 했다. “루터는 그 이전에 어거스틴, 위클리프, 후스처럼 예정된 자들의 전체 회집이 그 구성원이 되는 불가시적 교회에 대해 말하였다.” 그러나 알트하우스(Paul Althaus)는 “루터는 분명히 ‘불가시적 교회’에 대해 말하지 않고, 우리가 ‘입회’할 수 있는 인식 가능한 ‘집단’(Haupe)에 대해 말한다”고 보았다. 또한 하이크(Otto W. Heick)는 “루터는 ‘가시적’ 교회가 참된 교회가 아닌 양 ‘가시적’ 교회와 대립되게 ‘불가시적’ 교회를 결코 두지 않는다”고 말하였다. 트웰치(Ernst Troeltsch)는 이 문제에 대해 신중하게 이렇게 말하였다. “‘불가시적 교회’는 루터의 교회 개념에는 적당한 용어가 아니다. 비록 그 자신이 때때로 이 혼란된 표현을 사용하지만 말이다. 그가 참으로 의미한 것은 교회가 말씀과 성례 안에서

가시적이나 그것의 순전히 영적인 영향에 있어서 불가시적이고 측량할 수 없다는 것이었다.”⁵ 한편, 트뤼치는 루터의 교회론은 영적이고 관념론적이라고 보았다. “교회에 대한 이 개념은 극도로 영적이고 관념론적이며 교회의 본질을 말씀, 성례, 목회적으로 이루어지게 만들고 그것을 순전히 영적인 영향의 영역에 제한시킨다”고 트뤼치는 말하였다. 애비스도 “루터의 교회 개념은 순수한 관념론자의 교회론이었다”고 말하였다. 그러나 알트하우스는 루터에게서 교회는 플라톤적 이상이 아니라 역사적 실재라고 보았다. “공식적인 교회와 비밀스러운 교회는 복음, 성례, 열쇠의 직임 등의 점에서 동일시된다. 루터는 이 모든 것들이 공식적 교회 안에 현존해 있음을 발견한다. 이것은 그에게서 감추인 교회는 플라톤적 이상이 아님을 확증해 준다. 루터에 의하면 그것은 역사적 실재를 가지고 있다”고 알트하우스는 말하였다.⁶ 다른 한편, 트뤼치는 루터의 교회론은 ‘교회형’에 속한 것으로 보았다. “시초부터 이 전체 지성적 전망은 본질적으로 교회형에 속한다는 것은 근본적 사실이다”라고 트뤼치는 말하였다. 맥그래스(Alister E. McGrath)도 트뤼치를 따라 루터의 교회론을 ‘교회형’으로 보았다. “루터는 교회를 ‘혼합’체로 보는 어거스틴의 견해를 받아들였으나 급진주의자들은 교회를 의로운 자, 즉 의로운 자만의 단체로 보는 도나투스파 견해를 발전시켰다. ... 그래서 관료적 종교개혁은 교회의 확립으로 나아갔으나 급진적 종교개혁은 단순히 분파의 형성으로 나아갔다”고 맥그래스는 말하였다. 그러나 프로테스탄트 자유주의자들은 루터를 종교적 개인주의자로 묘사했다.⁷

한편, 조지는 루터가 초기에 회중주의를 지향했으나 결국 독일에서는 국가 교회가 출현하게 되었다고 했다. “종교개혁의 긴급성이 루터

⁵이양호, 『루터의 생애와 사상』 (서울: 대한기독교서회, 2002), 130.

⁶*Ibid.*, 130-131.

⁷*Ibid.*, 131.

의 초기 회중주의를 따르지 못하게 했다. 만약 교회가 개혁되려고 한다면 정부 당국이 역할을 해야 했다. 루터는 제후를 Notbischof, 즉 비상주교라고 했다. 방문제도를 통해 지역 제후는 교회의 문제에서 더 큰 역할을 맡았다. 결국 국가 교회망이 독일에서 출현했다”고 조지는 말하였다.⁸

루터는 교회에 관련된 수많은 저서들을 썼다. 그 저서들은 루터가 30대인 1510년에 쓴 저서로서 60대인 1540년에 쓴 저서에 이르기까지 다양하다. 그 30여 년 동안 역사적 전개에 따라, 상황에 따라 루터는 초기의 입장을 조정할 필요가 있었다. 그래서 교회에 대한 루터의 가르침에는 모호한 점도 있고 상반되는 점도 있는 것처럼 보인다. 그러나 칼 홀(Karl Holl)은 루터의 교회관은 초기에 이미 형성되었다고 보았다. 즉, 루터는 1517년에 이전에 시편 강의(1513-1515)를 통해 교회에 대한 새로운 이해에 도달했다고 보았다. 킨더(Ernst Kinder)와 오버만(Heiko Oberman)도 어거스틴과 후기 중세 신학이 루터의 교회론에 영향을 미쳤다고 보았으며, 그래서 1512년 비텐베르크 대학교의 성서신학 교수로 일하던 때에 이미 그의 교회론적 원리들을 형성했다고 했다.⁹

2. 칼빈의 교회론에 대한 연구

지금까지의 칼빈의 연구는 그의 생애를 통하여 고루했던 삶의 자리에서 그의 존재와 사상을 찾으려는 시도들과 특정한 주제에 맞추어서 칼빈의 사상을 연구한 것들이 있어 왔다. 전통적으로 칼빈 연구가들이 트뤼치(E. Treoltch)처럼 칼빈의 신학을 하나님 중심으로 해석해 온 데 반해 니이젤(W. Niesel)은 그의 『칼빈의 신학』(*Die Theologie Calvins*)에서 그리스도 중심적 해석을 하고 있다.¹⁰ 트뤼치에게 있어서

⁸*Ibid.*

⁹*Ibid.*, 132.

교회는 선택된 자들의 집단으로서 권징에 의해 끊임없이 성화되어야 하며, 선택된 자들의 집단으로서의 불가시적 교회는 가시적 교회와 엄격하게 구별되는 것으로 여겨진다. 니이젤에게 있어서 교회는 그리스도의 몸으로 성도들의 교제이며 성화보다 의인이 강조되는 구원의 기관이며, 가시적 교회와 불가시적 교회는 엄격하게 구별되지 않는 것으로 여겨진다. 트뤼치에게 있어서 칼빈의 교회론은 개개 성도들이 모여서 교회를 구성한다고 보는 분파형적인 교회론인데 반해 니젤에게 있어서 칼빈의 교회론은 개개 성도들에 선재(先在)하며 개개 성도들이 거기에서 태어나는 어머니인 것으로 보는 교회형적인 교회론이라 할 수 있다.¹¹

밀러(Benjamin C. Milner, Jr.)는 그의 『칼빈의 교회론』에서 칼빈 신학에 대한 하나님 중심적 해석과 그리스도 중심적 해석의 난점들을 극복하려고 시도했다. 밀러는 칼빈 신학을 구속사적으로 해석하고 있으며, 구속사가 곧 교회의 역사인 것으로 해석하고 있다. 여기서는 칼빈 신학의 중심이 교회론이다.¹²

에비스(Paul D. L. Avis)는 칼빈 연구가들의 쟁점인 칼빈 신학에 있어서 그리스도 중심성과 하나님 중심성의 관계문제를 간과하여 가시적 교회와 불가시적 교회 사이의 관계문제를 신중하게 다루지 못했다.¹³ 워필드(B. B. Warfield)는 칼빈을 성령의 신학자라고 단언한다. 이처럼 모든 체계를 주제별로 연구하였기 때문에 교회론에 관한 관심은 주목받지 못했다. 그러나 베버(Otto Weber)는 개혁자들 중에서 칼빈처럼 교회론에 관심을 둔 사람이 없다고 말하면서 칼빈 연구에서

¹⁰이양호, “칼빈의 『기독교 강요』에 나타난 교회론,” (신학박사학위논문, 연세대학교 대학원, 1985), 1.

¹¹*Ibid.*, 3.

¹²*Ibid.*, 3-4.

¹³*Ibid.*, 6.

의 교회론의 중요성을 강조한다.¹⁴

지금까지 논의되어진 한국에서의 칼빈의 교회론에 관한 연구 중 가장 주목할 만한 것은 칼빈의 교회론을 중심적인 것과 주변적인 것과 의 동심원적 사고 구조로 심도 있게 분석한 이양호의 논문이 있다.¹⁵

¹⁴Otto Webber, 『칼빈의 교회관』 김영재 역 (서울: 도서출판 이레서원, 2001).

¹⁵이양호, “칼빈의 『기독교 강요』에 나타난 교회론,” 140.

II. 교회론의 성서적 및 교회사적 배경

A. 구약에 나타난 교회론

1. 구약에서의 교회의 명칭(名稱)

구약성서에서는 히브리어 “카할”(קהל)과 “에다”(עדה), 두 명사가 교회를 뜻하는 말로 사용되고 있다.¹⁶ 먼저, “카할”이란 말의 본 뜻은, “부른다”라는 말에서 만들어진 말로서, “의논하기 위하여 소집된 공동체”라는 뜻이다. 시내산 기슭에서 모세가 전달해 준 하나님의 율법을 듣기 위하여 모인 그 모임이 곧 “카할”이다. 구약성서는 대체로 “회중”이라는 번역어를 사용한다. 이들은 하나님의 율법을 듣고 그를 예배하기 위하여 모이며, 거기에서 그들은 야웨 하나님이 그들의 하나님이요 자기들은 그 하나님의 백성이라는 계약관계에 있음을 알게 된다. “내가 내 장막을 너희 중에 세우리니 내 마음이 너희를 싫어하지 아니할 것이며, 나는 너희 중에 행하여 너희 하나님이 되고 너희는 나의 백성이 될 것이니라.” 여기에 3자의 관계가 분명하게 설명되고 있다. 야웨 하나님과 이스라엘인과 율법이다. 이 삼자는 율법은 매개체로 한 계약관계를 갖게 된 것이어서 그 사실을 더 분명하게 표현한 말이 곧 언약민, 계약민 또는 하나님의 백성이란 말이다. 이와 같은 구약적 의미가 신약의 교회 개념에도 거의 다 반영되었다. 즉 교회란 예수 그리스도를 통하여 하나님의 부르심을 받고 모인 회중을 일컫게 된 것이다.¹⁷

“카할”과 “에다”는 70인역의 처음 부분에서는 다 같이 공회(συναγωγή)를 의미하는 말로 번역되었으나 나중 부분에 있어서 “카할”은 “에

¹⁶편집부, “교회란 무엇인가,” 『신앙생활백과』 (서울: 성서교재간행사, 1993).

¹⁷이성주, 『조직신학 제3권』 (서울: 성지원, 1991), 205.

클레시아”라는 말로 번역된 반면, “에다”는 “쉬나고게”(συναγωγή)라는 말로 번역되면서 신약성서에서 다르게 사용될 길을 터놓았다.¹⁸

“에다”는 위에서 지적한 것과 같이 처음에는 “카할”과 함께 하나님의 율법을 듣고 그를 예배하기 위하여 부름을 받아 모인 모임을 의미했다. 언어학적으로는 “카할”보다 더 오래된 말로서 “택한다”라는 뜻을 더 강하게 가지고 있었다. 여기에서 “택함을 받아 모인 집단”이라는 뜻을 가지게 되었다. 그러나 70인역에서 이 말은 더 제한된 의미로 사용되었다. 즉 그것은 이스라엘(유대)인이 예배를 드리기 위하여 모이는 장소나 건물을 의미하게 되었다. 이러한 역사적 문화적 과정을 거쳐 “에다”는 “쉬나고게”로 번역되었고, 신약성서에 있어서 이 말은 전적으로 유대인이 모이는 회당(집)을 의미하게 되었다.¹⁹ 이와 같이 “카할”은 이스라엘인의 모임(공동체)을, “쉬나고게”는 모이는 장소를 더 강하게 의미했다.

2. 구약에 나타난 신앙 공동체

구약의 신앙 공동체는 다양하게 표출된 형태 뒤에 흐르는 근원적 모티브에 의하여 특징지어져 왔다. 구약 신학자들은 이 모티브가 이스라엘과 맺은 야웨 하나님의 언약 관계였다고 해석한다. “나는 너희 하나님이고 ..., 너희는 내 백성이 된다”는 언약은 이스라엘 신앙의 근거가 될 뿐만 아니라 이스라엘을 언약 공동체로 결속하여 갔던 원초적 힘이었기 때문이다. 바로 이 언약에서 온 야웨 신앙은 이스라엘을 이방 문화와 종교로부터 구별하는 요인이기도 하였다.²⁰

이스라엘 공동체는 그 존재 근거와 존재 이유를 천상에 있는 신

¹⁸이종성, 『교회론 I』 (서울: 대한기독교출판사, 1989), 20.

¹⁹*Ibid.*, 한국교회는 해방 전까지는 교회를 주로 회당 또는 예배당이라고 부르므로써 특정장소에 서 있는 특정한 집을 의미하는 경향이 강했다.

²⁰은준관, 『신학적 교회론』 71.

들과의 신비적 관계에서 찾지 않았다. 오히려 창조와 역사를 통하여 자신을 드러내시고 또 말씀하시는 야웨 하나님과의 만남에서 찾았다고 해럴슨(Walter Harrelson)은 해석한다. 창조, 족장들과의 약속, 출애굽, 광야에서의 인도, 시내산 계약, 약속의 땅 진입, 부족 동맹체 형성, 다윗 왕조의 수립 등으로 이어졌던 일련의 역사적 사건들 속에서 하나님의 심판과 구원을 보고 또 경험했던 것이다.²¹ 바로 이러한 역사적 경험은 이스라엘 공동체를 끊임없이 역사적으로, 공간적인 이방 신앙과는 그 성격을 근본에서 달리하는 신학적 모티브였다. 바로 이 역사적 사건들 속에서 만난 야웨 하나님과의 관계에서 태동된 공동체들은 크게 구분되어 ‘성막’ 공동체, ‘성전’ 공동체, 그리고 ‘회당’ 공동체로 나타나게 되었다.²²

(1) 성막 공동체(Tabernacle Community)

시내산 언약과 가나안 정복 사이에서 태동된 신앙적 예배 공동체는 크게 세 가지 유형으로 나뉠 수 있다. 즉 회막, 법궤, 성막이라는 세 가지 유형으로서 이는 초기 이스라엘, 특히 광야 생활과 사사 시대를 특징지었던 야웨신앙(Yahwehtic cult)에 근거한 형태들이다.

회막 공동체(tent of meeting)의 처음 출현은 출애굽기 33: 7-11에 나오는 야웨 문서 속에 증언되고 있다.²³

“모세가 항상 장막을 취하여 진 밖에 처서 진과 멀리 떠나게 하고 회막이라 이름하니 …, 모세가 회막에 들어갈 때에 구름 기둥이 내려 회막문에 서며 여호와께서 모세와 말씀하시니…”²⁴

²¹Walter Harrelson, 『구약성서의 예배』 장일선 역 (서울: 대한기독교출판사, 1980), 18.

²²은준관, 『신학적 교회론』 72.

²³Ibid., 73.

²⁴출애굽기 33: 7-9.

야웨 문서 전승에 따르면, ‘회막’은 광야 기간 중에 하나님의 백성으로서의 이스라엘이 수행했던 실질적 제의의 중심(cultic centre)이 된다. ‘회막’(tent of meeting)은 하나님과 모세 사이의 ‘만남의 자리’(meeting place)였다.²⁵ 이는 현존의 차원이 아니라 오히려 계시적 만남을 의미한다.²⁶

비록 가나안 정복 이후 ‘회막’은 사라졌지만, 시내산으로부터 가나안 정복까지 회막은 이스라엘 민족의 순례과정에서 야웨의 ‘계시,’ ‘말씀-신탁,’ 회집을 통한 인보 동맹(amphictyonic gatherings)을 결속시킨 중심적 역할을 수행한 것으로 평가된다. 그러기에 회막 공동체는 ‘계시적’이고, ‘종말론적’이며, ‘순례적’이고 또 철저하게 ‘역사변혁적’ 의미를 담고 있다.²⁷

회막(tent of meeting)에서 성막 공동체(tabernacle)로 넘어가는 과정에 끼어든 종교적 상징은 법궤(ark)였다. 법궤에 관한 성서의 기록은 민수기 10: 35에 있는데, 이 기술은 법궤가 ‘광야 순례기간’에 존재해왔음을 보여주고 있으며, 여호수아 3장-6장에서는 법궤가 가나안 정복 과정에서 주도적 역할을 수행하였음이 나타나 있다. 사무엘상 1장-6장은 법궤가 12지파의 종교적 중심이었으며, 예루살렘 성전 지성소에 모셔졌음을 보여준다. 예루살렘 성전 파괴와 함께 법궤는 없어졌으나, 그 대치를 예레미야는 극구 반대한 것으로 전해지고 있다(렘 3: 16).²⁸

‘회막’과 ‘법궤’(ark)에 대해서 아이크로트는 다음과 같이 요약한다.

‘회막’이 하나님의 ‘불접근성’(unapproachableness)의 표현이며, 계시와 말씀을 통한 이스라엘의 인도를 의미하고 있다면, ‘법궤’는 보이

²⁵Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 104.

²⁶Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, 238.

²⁷은준관, 『신학적 교회론』 75.

²⁸Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, 236.

지 않는 하나님의 보이는 옥좌로서 이스라엘의 운명 속에 내재해 있고 또 인도해갔던 ‘매개’(medium)였다는 것이다.²⁹

그렇다면 성막(tabernacle) 공동체란 무엇이며, 성막이 가졌던 회막과 법궤와의 관계는 어떤 것인가? 『이스라엘의 성막』을 저술한 스트롱(James Strong)은 이스라엘의 성막은 모세 자신이 진지에서 멀리 떨어진 곳에 진 쳤다는 만남의 장막에서 그 기원이 시작되었다고 주장하고 있다. 바로 그 성서적 근거를 출애굽기 33: 7-11에 둔다.³⁰

성막은 광야를 행진하는 동안 이스라엘의 본부 역할을 수행하였고, 여호수아가 가나안을 정복할 때에는 적들을 물리치는 방패가 되었으며, 솔로몬이 성전을 지을 때엔 모세가 사용하였던 성막의 본래적 자료가 사용되었던 것으로 알려지고 있다.³¹ 그러나 성막이 지녔던 신학적 의미에 대한 설득력 있는 해석은 다시 폰 라트로부터 오고 있다. 폰 라트에게 있어서 성막(tabernacle)은 회막과 법궤 다음의 세 번째 형태가 아니라, ‘회막과 법궤의 결합’이라는 형태로 나타나고 있다.

폰 라트는 바로 이 같은 해석의 근거를 출애굽기 29: 42 이하에 나오는 야웨의 약속에 두고 있다. “내가 거기서 너희와 만나고 네게 말하리라...” 성막은 회막과 법궤의 결합 형태이지만, 그 핵심적 특징은 오히려 계시적이고, 말씀사건적이며, 만남의 사건으로 이해되었다. 그리고 야웨의 영광이 성막 위에 임했을 때, 족장들과 약속하신 야웨의 언약은 성취되어 갔다.³²

고대 이스라엘의 신앙 공동체인 ‘성막’ 공동체는 야웨 하나님과 이

²⁹Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 110.

³⁰은준관, 『신학적 교회론』 76-77.

³¹James Strong, *The Tabernacle of Israel* (Grand Rapids: Kregel Publication, 1984), 12-13.

³²*Ibid.*, 241.

스라엘 민족 사이의 만남, 신탁, 계시, 그리고 인도의 자리였으며, 이는 종말론적 의미와 역사변혁적 공동체의 의미를 내포하고 있다고 해석될 수 있다.³³

(2) 성전(Temple) 공동체

구약에 나타난 신앙 공동체의 또 다른 형태는 성전(temple)이었다. 성전은 형태에 있어서는 성막의 종교적 요소들을 흡수하였고 법궤(ark)를 성전 중심에 안치했기 때문에 성막과의 연속성을 지니고 있는 것은 사실이다. 그러나 성전은 장막, 회막, 성막과는 전적으로 다른 종교적, 신학적 의미와 성격을 지녔다는 이유에서 비연속적인 것이었다. 성전은 솔로몬 치정 4년에 시작되었으며(B.C. 959), 7년 뒤에 완성되어 솔로몬에 의하여 봉헌되었다.³⁴

여기서 부각되는 신학적 관심은 광야의 순례 기간 동안 이스라엘을 장막해 온 장막-회막-성막 중심의 야웨 신앙과, 이제 성전을 통하여 왕실화 되고, 이방화되고, 또 민족 종교로 탈바꿈하는 제의적 종교(cultic religion) 사이의 갈등에 있다. 유일신적·종말론적 신앙과 제도화된 종교 사이, 시간의 신학과 공간의 신학 사이의 갈등의 노출이었다. 성전은 한 마디로 이방 건축술의 집대성으로서, 건축의 규모와 장엄에도 불구하고, 야웨 신앙이 위기에 직면하는 상황을 만들어 내었다. 성전은 종교의 제도주의와 제사주의를 만들어냈는데, 이를 제도 신학이라 부를 수 있다.³⁵

(3) 회당 공동체(Synagogue Community)

이스라엘 민속사 속에 나타난 성막이 ‘계시와 만남’의 신앙적 구조를 지닌 종말론적 공동체였다면, 성전은 ‘임재와 제사’를 중심으로 형성

³³은준관, 『신학적 교회론』 78.

³⁴*Ibid.*, 79.

³⁵*Ibid.*, 79-81.

된 성례전적 공동체였다. 그러나 이스라엘의 삶과 가장 오랜 세월 동안 운명을 같이 해 온 공동체는 회당이었다. 그것은 현대 이스라엘 민족의 삶 속에까지 영적 근거를 마련해 주는 역사적 공동체로서 생존하기에 이르렀다.

그러나 회당공동체는 그 생존의 역사가 긴 만큼 복잡하고도 다양한 시대적 경험을 그 안에 지니고 있다. 무엇보다도 회당 공동체 태동 뒤에는 가혹한 정치적 비극이 깔려 있었는데, 그것은 예루살렘성과 예루살렘 성전 파괴라는 구체적 경험에서 드러났다. 존 브라이트(John Bright)는 그 어느 학자보다 예루살렘 파괴에서 비롯된 이스라엘의 정치적 경험을 회당 공동체 형성의 중요한 배경으로 해석하고 있다.³⁶

예루살렘의 멸망과 그 후속적 비운의 역사로서의 유배(exile) 생활은 유대인들에게 새로운 공동체를 태동시키게 하는 계기가 되었다. 바벨론에 끌려온 유대인들은 유다 왕국의 엘리트들이었고, 바로 그 이유로 유배의 대상이 되었다.³⁷ 그들은 전적으로 자유인은 아니었으나, 그렇다고 노예도 아니었다. 그들에게는 결사의 자유가 있었으며, 공동체 활동이 허용되었다.³⁸ 이것이 회당 공동체가 새로운 그러면서도 잠정적 공동체(예루살렘으로 돌아갈 때까지)로서 태동되고 또 급속히 파급되어 간 이유이기도 했다.

문제가 된 것은 유대인들의 부자유 속의 자유가 아니었다. 오히려 유배라는 정치적 경험에서 유대인들이 과거에는 상상도 할 수 없었던 종교적 상황과 접하면서 신앙적 질문을 던져야 했던 데 있었다. 예루살렘에만 계신 줄 알았던 야웨 하나님을 유대인들은 이방 땅에서도 만날

³⁶John Bright, *A History of Israel* (Philadelphia: Westminster Press, 1971), 213-214. John Bright, 「이스라엘 역사」 박문재 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1995), 604-607.

³⁷*Ibid.*, 472-473.

³⁸*Ibid.*.

수 있었기 때문이다. 조지 웨버(George W. Webber) 교수는 이를 ‘유배 동기’(exile motif)라고 부른다. 출애굽(exodus)에서 히브리인들이 자기 정체성을 찾은 것처럼, 이번에는 유배(exile)라는 동기가 하나님 백성이 되는 규범적 경험이 되었다는 것이다. 이러한 유배 동기에서 이스라엘은 예루살렘에도 계시지만 이방 땅에도 계신 야웨 하나님을 만나는 새로운 신앙적 경험과, 거기서 생겨나는 신앙적 정체성(identity)을 유지할 수 있었다. 이것은 특별히 선지자 예레미야의 중심 메시지였다.³⁹ 결국 이스라엘은 출애굽 동기로부터 유배 동기를 거치면서, 그 신앙은 영적 흑암을 헤치고 영혼을 다해 추구하는 깊은 하나님 경험에로 이어졌다. 이는 ‘하나님께서’ 하시는 ‘심판’(예루살렘 멸망, 민족의 멸망 등)과 동시에 새로운 미래를 준비하는 시험이며 단련이라는 새로운 이해로 발전되어 갔다.⁴⁰

회당의 기원과 그 역사에 대한 구약학자와 이스라엘 학자들의 관심은 회당 공동체가 이스라엘 민족의 신앙과 정치적 운명에 지대한 영향을 끼쳤다는 사실에 근거하고 있다. 한 가지 분명한 것은 회당의 출현은 ‘유배’와 깊은 관련이 있었으며, 회당은 유배의 고통을 경험한 유대인들에게 영적인 삶의 성찰과 새로운 기초를 마련해 준 새로운 신앙 공동체였다. 예루살렘은 잃었지만 ‘유배 생활’을 최종적인 것으로 받아들여 버리고, 그 어느 날 야웨께서 그 백성을 다시 회복할 것이라는 소망을 나눈 공동체가 회당이었던다는 의미에서, 초기 회당은 종말론적인 성격을 가지고 있었던 것으로 보인다.⁴¹

유배 당시 출현한 고대 회당이 ‘전통과 율법’, 특히 ‘안식일’과 ‘할례’에 강조를 두고서 유대인의 신앙적·민족적·종교적 정체성을 굳게

³⁹은준관, 『신학적 교회론』 83.

⁴⁰*Ibid.*

⁴¹*Ibid.*, 85.

지키기 위한 것이었다면,⁴² 1세기의 회당은 종교적 성격을 포함했지만, 그보다는 사회적이고, 정치적이며, 조직 공동체적인 것으로 변모하였다. 성전을 대치하는 새로운 공동체인 회당은 예배와 교육을 그 구조로 삼았다.

회당 공동체는 예루살렘 파괴 이후 성전을 대신하는 대치적 형태로 나타났지만, 회당은 ‘성전 신화’를 비신화한 공동체로서 역사화되었다. 예루살렘 성전을 유일한 옥좌로 신격화했던 신앙은 이방 속에서도, 전 우주 어느 곳에서도 하나님을 만나고, 경배하고, 말씀을 경청할 수 있는 새로운 신앙으로 변화되었다. 여기서 회당은 성막처럼 ‘잠정적’ 공동체의 의미를 갖는다. 그러나 회당은 성막의 ‘순례적’ 공동체는 아니었다. 성막이 하나님의 계시와 인도하심을 따라 약속의 땅을 향해 나아간 종말론적 공동체였다면, 회당은 하나님의 계명이 기록된 율법과 전통(안식일과 할례)을 배우고, 또 설교를 듣는 말씀과 율법 공동체로서 변모하였다. 이는 이스라엘의 정체성 보존을 위해(이방의 위협 속에) 필연적으로 발전된 형태이기도 하다.⁴³

구약성서의 교회관(카할)은 이 지상에 신적 공동체를 건설하려는데 있었다. 역사가 흐름에 따라 이스라엘 민족의 잘못으로 그들이 계약조건을 범하고 죄에 빠져 하나님의 무서운 심판에 두 왕국이 망하기는 했으나, 지상에 신적 공동체 건설에 대한 하나님의 섭리는 변하지 않았을 뿐만 아니라, 이스라엘 민족도 하나님으로부터 완전히 버림을 받은 것은 아니며, 그 가운데에서 남은 자가 있어서 약속된 메시야가 오심에 따라 그러한 공동체를 건설하려는 이상(비전)이 더욱 강하게 되었다.

기독교 신학의 해석에 따르면 지상에 실현될 신적 공동체는 예수

⁴²John Bright, *A History of Israel*, 439. John Bright, 「이스라엘의 역사」 595.

⁴³은준관, 『신학적 교회론』 89.

그리스도에 의해서 형성된 교회로 변형되어 현재 지상에서 종말론적 공동체로서 성장하고 있다고 본다. 이렇게 볼 때 교회를 단지 신약성서 신학에서만 논할 것이 아니라 구약성서 신학과 함께 논의 해야만 할 것이다. 구약에서의 이스라엘과 “카할”과 “남은 자”는 신약성서 시대와 교회 시대에 있어서는 “새 이스라엘”과 “에클레시아”가 될 뿐만 아니라 성도가 된다. 이러한 내적 연결성을 무시하고 교회론을 이해할 수는 없다.⁴⁴

B. 신약에 나타난 교회론

1. 신약에서의 교회의 명칭

신약시대에는 교회에 대하여 두 가지 용어를 사용하였다. 그것은 헬라이어 “에클레시아”(ἐκκλησία)와 “쉬나고게”(συναγωγή)이다. 에클레시아는 일반적으로 신약교회를 가리키고 있으며 아주 드물게 세속적(世俗的) 회합이라는 뜻으로 쓰이기도 했다. 에클레시아는 하나님의 택하심을 받은 자들이 세상에서 부름을 받아 소집된 회합 혹은 단체를 가리킨다.

에클레시아는 “에크”(ἐκ)와 “칼레오”(καλέω)라는 두 말의 합성어이며 “~에서 불러내다”라는 뜻으로서 헬라이어의 원뜻은 “사람들을 집에서 불러내어 모으다”이다.⁴⁵

이 같은 에클레시아가 그리스도교적 의미로서는 “사람들을 세상에서 불러낸다”라는 뜻이 되지만 이 개념이 항상 이 단어 안에 내포되어 있다고는 말할 수 없다. 특히 이 말은 다음과 같은 몇 가지 용법으로 사용된다.

⁴⁴이종성, 『교회론 I』 35.

⁴⁵이병철 편, 『성서원어대전』 (서울: 브니엘출판사, 1985), 226.

첫째, 에클레시아는 어떤 일정한 지역, 즉 지교회(支教會)에 있는 일단의 신자들을 나타낸다. 어떤 구절에선 그들이 모였다는 뜻으로 사용된 적도 있고(행 5: 11, 11: 26; 고전 11: 18, 14: 19, 28, 35) 어떤 구절에선 또 그렇지 않다(롬 16: 4; 고전 16: 1; 갈 1: 2; 살전 2: 14). 둘째, 에클레시아는 개인의 가정에서 이루어지는 가정교회를 가리킨다(롬 16: 5, 23; 고전 16: 19; 골 4: 15; 몬 2절). 셋째, 에클레시아는 전 세계에서 외적으로 그리스도를 향한 신앙을 고백하고, 그리고 임명된 직원들의 지도 아래 예배할 목적으로 조직된 모든 단체를 의미한다(고전 10: 32, 11: 22, 12: 28; 엡 4: 11-16).

넷째, 에클레시아는 천상에서나 지상에서 자기들의 구주로서의 그리스도와 영적으로 연합된 혹은 장차 연합될 신실한 자들의 모든 단체를 가리킨다(엡 1: 22, 3: 10, 21, 5: 23, 24, 25, 27, 29, 32; 골 1: 18, 24).

그리고 “쉬나고게”(가져오다, 한곳에 모이다, 함께 오다)란 말은 유대인의 종교적 집회나 또는 그들이 공적 예배를 위하여 모이는 건물만을 가리켜 사용되었다. 그러나 후에 교회가 확장됨에 따라 이 말은 여러 가지 의미를 갖게 되었다. 즉 신약에서 “쉬나고게”는 한 번만 나타나는데 그리스도인의 집회에 사용된 것(약 2: 2)을 제외하고는 유대인의 종교적 회합(행 13: 43)을 가리키고 있다.⁴⁶

2. 신약성서의 교회론

(1) 하나님의 백성으로서의 교회

신약성서에 사용되고 있는 그리스어 “*λαός*”는 하나님이 선택한 이스라엘 백성 곧 하나님의 백성을 가리킨다. 그러나 이스라엘은 하나님을 배반하고 그의 백성으로서의 본분을 다하지 못하였다. 그러므로 이

⁴⁶편집부, “교회란 무엇인가,” 『신앙생활백과』 34-35.

제 그것은 유대인은 물론 이방인들로 구성된 새로운 하나님의 백성, 곧 그리스도의 몸 된 교회를 가리킨다. 이 교회에 대하여 사도 바울은 레위기 26장 12절과 에스겔 37장 27절을 인용하였고(고후 6: 16), 히브리서 기자는 예레미야 31장 21-34절을(히 8: 10), 사도 요한은 에스겔 37장 27절을 각각 인용하여(계 21: 3) 하나님의 백성을 밝히고 있다.⁴⁷

바울은 그리스도가 구약의 완전한 계승자이기 때문에 교회는 그리스도 안에서 이루어진 이스라엘의 완성이며(갈 3: 16), 하나님의 백성을 성립시키는 연속성은 혈통에 있지 않고 그리스도 안에서 성취된 그의 약속에 대한 하나님의 성실함에 있다고 말한다(갈 4: 22-28). 그는 그리스도가 오기 이전에는 율법 아래 매여 있었지만, 그리스도가 온 이후로는 믿음으로 하나님의 아들의 관계에 놓이게 되었다. 그러므로 그리스도에게 믿음과 세례로써 결합된 사람은 누구든지 그리스도 안에서 하나이며, 그리스도에게 속한 자는 아브라함의 자손이며 약속의 상속자라고 말한다(갈 3: 23-29). 유대인의 혈통이라고 하여 무조건 하나님의 백성이 되는 것이 아니라, 그리스도 안에서 일어난 하나님의 구원을 믿고 그리스도에게 속한 사람은 누구나 아브라함의 자손 곧 하나님의 백성이 된다는 것이다. 하나님의 약속의 백성인 이스라엘은 그들의 구원을 약속에 대한 신앙에서 찾지 않고, 율법에서 찾으려고 하다가 걸림돌인 예수 그리스도에게 걸려 넘어졌다(롬 9: 30-33, 11: 20). 믿음을 가진 자들이 아브라함의 아들이다(갈 3: 7). 이들이 하나님의 참 백성이며, 이 백성과의 사이에 하나님은 그리스도의 보혈로써 새로운 계약을 맺는다(고전 11: 25). 이 새로운 계약은 하나님의 은총으로 사람을 살리는 성령의 힘으로 된 계약이다(고후 3: 6).

결국 하나님의 백성은 예수 그리스도를 믿는 믿음을 통하여 이루어진다. 그러므로 그리스도의 교회는 인종이나 지역 등의 모든 영역을

⁴⁷김근진, 『기독교 조직신학 IV』 (서울: 연세대학교 출판부, 1999), 72.

초월한 새로운 이스라엘, 곧 하나님의 공동체이다. 이 공동체는 자발적으로 모여든 공동체가 아니라, 하나님이 그리스도 안에서 택하여 부른 하나님의 백성이다. 그러므로 교회를 개인의 존재로 해소시키는 모든 개인주의적 오해는 거부된다.⁴⁸ 그리스도인 개개인의 존재는 어디까지나 공동체적 존재, 즉 하나님의 백성에 속한 존재이다. 하나님은 모세를 부르면서 이스라엘 백성을 부른 것처럼 그의 백성을 부르는 것이다. 하나님은 그의 백성 전체를 구원하려고 한다. 기독교가 거룩한 백성의 생각을 버리고 단지 개인적 거룩만을 아는 한에서 그것은 회랍적이다.⁴⁹

맨슨(T. W. Manson)은 신약성서의 교회론은, 이스라엘은 하나님이 선택한 백성이며, 충실하게 살아갈 것과 하나님의 율법을 준수할 것을 피로 계약을 맺은 백성이라는 구약성서의 주제에 근거하고 있다고 주장한다.⁵⁰ 그리고 신약성서는 여러 곳에서 이러한 성서적 역사 해석을 수용하고 더 발전시키고 있음을 보여준다.

신약성서의 그리스도인들은 회개와 믿음을 통하여 부활한 그리스도의 생명 속에 자신들이 참여하고 있다고 믿었으며, 주님의 이 현존을 의식하였다. 그리고 자신들을 하나님의 백성을 계승하는 것으로 생각하였다. 바울은 그리스도인들을 “은혜로 선택받은 남은 백성”이라고 부를 수 있었다(롬 11: 5).⁵¹

(2) 그리스도의 몸으로서의 교회

사도 바울은 교회의 본질에 대하여 “그리스도의 몸”의 개념을 사용한다. 일반적으로 몸은 육체라는 개념을 생각하지만, 고대 동방의 샘족에서의 몸은 인격 전체를 뜻하였다. 교회를 그리스도의 몸이라고 할

⁴⁸H. Küng, *Die Kirche*, 154

⁴⁹M. Buber, *Gottesfinsternis*, 1953, 130.

⁵⁰T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge, 1931), 234-236.

⁵¹E. G. Jay, 『교회론의 변천사』 주재용 역 (서울: 대한기독교서회, 2002), 28.

때, 그것은 그리스도의 실체와 교회 공동체라는 두 몸을 말하는 것이 아니라, 그리스도의 부활하신 몸에 교회가 일치하여 신비스런 한 몸을 이룬다는 말이다.⁵² 바울이 “그리스도의 몸”의 개념을 교회에 적용한 것은 고린도전서 12장과 로마서 12장에 나타난다(고전 12: 12-13; 롬 12: 4-8). 고린도전서와 로마서에서 말하는 “그리스도의 몸”은 전체 교회를 가리킨다.⁵³ 하나의 몸에 많은 지체가 있지만, 한 몸인 것처럼 그리스도도 그렇다(고전 12: 12). 그리스도가 많은 지체를 소유하고 있는데, 그 지체들은 세례를 받아 그와 한 몸이 되었고 성령을 받은 지체들이다(13절). 이 몸은 바로 그리스도이며, 그 지체들도 역시 그리스도의 몸이다. 이 그리스도의 몸은 믿음과 세례와 하나님의 영의 증여(贈與)에 의한 통전(統全)이 없이는 이루어질 수 없다.⁵⁴ 사람의 한 몸에 많은 지체를 가졌지만 모든 지체가 같은 직분을 가진 것이 아닌 것과 같이 많은 사람이 그리스도 안에서 한 몸이 되어 서로 지체가 되었다(롬 12: 4-5).

골로새서와 에베소서에서는 그리스도의 몸이란 주제를 더 발전시키고 있다. 골로새서는 그의 안에서 그리고 그를 위하여 만물을 창조하였던 “보이지 않는 하나님의 형상”인 그의 아들의 성육신 안에서의 하나님의 목적(골 1: 15-16)은, 소외된 만물을 자기 자신과 화해하게 하려는 것이었다고 선언한다(1: 20). 예수 그리스도는 “자신의 육신의 몸” 안에서 화해의 일을 행했다(1: 22). 그의 부활한 몸 안에서 “그가 그의 몸인 교회의 머리입니다. 그가 근원이시며 죽은 자들 가운데서 제일 먼저 살아나신 분입니다. 그리하여 그는 만물 중에서 으뜸이 되셨습니다”(1: 18). 이 ‘근원’, 즉 그리스도로부터 몸이 발달된다. 그러나 “몸 전체가

⁵²장하권, 『교회론 I』 (왜관: 분도출판사, 1979), 63.

⁵³Hans Küng, 『교회란 무엇인가』 이홍근 역 (왜관: 분도출판사, 2000), 108-109.

⁵⁴E. G. Jay, 『교회론의 역사』 25.

그것으로부터 각 마디와 힘줄을 통하여 공급을 받고, 서로 연결하여 하나님께서 자라게 하는 대로 자라나게 하는 머리”에 굳게 붙어 있는 신자들만이 그것이 가능하다(2: 19).⁵⁵

에베소서는 더 상세하게 그리스도와 그의 교회 안에서 계시된 하나님의 목적의 ‘신비’에 관한 주제를 풀어 나가고 있다. 하나님의 권능의 행위가 그리스도에게 역사하여 그를 죽은 자들 가운데서 다시 살게 하였고, 그로 하여금 “교회의 머리가 되어 모든 것을 지배하게 하셨습니다. 교회는 그리스도의 몸이며 만물을 완성하시는 분의 계획이 그 안에서 완전하게 이루어지게” 하였다(1: 22-23). 이 몸은 하나님과 화해한 사람들의 몸이며(2: 16), 이방인들도 이제 동료 지체들이 된 몸이다(3: 6). 그것은 그리스도를 머리로 완성되어야 할 몸이다.⁵⁶

교회는 그리스도만을 주로 모시고 섬긴다. 교회의 존재는 그리스도의 존재에 의하여 결정된다. 그것은 “그리스도에 속한 교회”이며, “그리스도의 교회”이다.⁵⁷ 교회론은 그의 핵심에 있어서 그리스도론이다. 그러므로 몸 된 교회는 머리되신 그리스도께 전적으로 복종해야만 한다. 생명을 공급 받는 것이나, 각 지체가 마땅히 해야 할 바를 지시 받는 것이나, 이 모든 것은 믿음 안에서의 복종을 통하여 주어지는 것이기 때문이다. 어찌서 그리스도께서는 교회를 택하여 그의 일을 하시려 하는 것인가에 대해서는 하나의 신앙적 신비라고 밖에 말할 수 없을 것이다. 다만 우리가 아는 것은 교회는 그리스도의 몸이라는 것이요, 또 그리스도께서 몸 된 교회를 사용하기 원하신다는 사실이다. 영원한 하나님의 말씀을 선포하는 일이나, 잃은 영혼을 찾는 일이나, 그리고 하나님의 왕국을 건설하는 이 모든 일을 그리스도께서는 자신의

⁵⁵*Ibid.*, 31-32.

⁵⁶*Ibid.*

⁵⁷김균진, 『기독교 조직신학 IV』 100.

몸 된 교회를 통해서 역사하고 계시는 것이다.⁵⁸

(3) 그리스도의 신부(新婦)로서의 교회

구약에서는 하나님과 그의 백성 이스라엘의 관계가 부부의 관계로 비유되었고(렘 2: 32, 7: 34, 16: 9, 25: 10, 33: 11; 호 1-3장) 신약에서는 교회가 그리스도의 신부로 표현되었다(요 3: 29; 고후 11: 2; 마 25: 6; 계 19: 7, 18: 23, 21: 2). 신약은 그리스도와 교회 및 신자와의 관계를 신랑과 신부에 비유하고, 신부라는 상징을 통하여 하나님 또는 그리스도에 대한 사랑을 표현하고 있다.⁵⁹

세례 요한은 예수님을 기쁨을 가져오는 신랑으로 비유하여 사용하였다(요 3: 29). 예수께서도 친히 미련한 다섯 처녀의 비유와 금식에 대해서 사람들과 변론하실 때 자신을 신랑에 비유하셨다(마 25: 1-13; 막 2: 18-20). 그 밖에도 혼인잔치의 비유를 통해서 예수님 자신은 신랑이요 또한 그분은 신부될 자들을 찾고 계신다는 교훈을 주셨다(마 22: 2-13).⁶⁰

사도 바울은 구약성경과 그리고 예수님의 교훈 속에 나타난 신부로서의 교회관을 그의 서신 속에서 잘 체계화하였다. “그러므로 만일 그 남편 생전에 다른 남자에게 가면 음부라 이르되 남편이 죽으면 그 법에서 자유케 되나니 다른 남자에게 같지라도 음부가 되지 아니 하느니라 그러므로 내 형제들아 너희도 그리스도의 몸으로 말미암아 율법에 대하여 죽임을 당하였으니 이는 다른 이 곧 죽은 자 가운데서 살아나신 이에게 가서 우리도 하나님을 위하여 열매를 맺히게 하려 함이니라,”(롬 7: 3, 4) “너희 몸이 그리스도의 지체인 줄을 알지 못하느냐 내가 그리스도의 지체를 가지고 창기의 지체를 만들겠느냐 결코 그럴 수

⁵⁸이성주, 『조직신학 제3권』 216.

⁵⁹편집부, “교회의 본질,” 『신앙생활백과』 36.

⁶⁰이성주, 『조직신학 제3권』 217.

없느니라 창기와 합하는 자는 저와 한 몸인 줄을 알지 못하느냐 일렸으되 둘이 한 육체가 된다 하셨나니 주와 합하는 자는 한 영이니라,”(고전 6: 16, 17) “그러나 교회가 그리스도에게 하듯 아내들도 범사에 그 남편에게 복종할지니라”(엡 5: 24)고 말했다.⁶¹ 특히 고린도후서 11: 2에 “내가 하나님의 열심으로 너희를 위하여 열심 내노니 내가 너희를 정결한 처녀로 한 남편인 그리스도께 드리려고 중매함이로다”라고 하였다. 이에 근거하여 교회의 성질을 몇 가지로 지적할 수 있다. 첫째, 교회는 처녀와 같이 정결해야 할 것, 즉 교리적(敎理的)으로 순수한 신앙을 지켜야 한다. 둘째, 그리스도께 헌신해야 한다. 셋째, 약혼한 처녀가 신랑을 사모하듯이 교회와 세상에 머무르는 동안 그리스도를 만날 날을 간절히 사모해야 한다. 넷째, 교회는 후일 그리스도와 완전히 일체가 될 것임을 암시하고 있다.⁶²

C. 교회사에 나타난 교회론

1. 교부시대의 교회론

오순절의 성령강림과 함께 시작한 교회는 교직기구로서의 교회 내지 제도교회(制度教會)가 아니었다. 그것은 성령을 받은 사람들의 모임이었다. 따라서 최초의 교회는 “예수 그리스도를 통하여 영원한 구원에로 선택된 ... 하나님의 새로운 백성”으로 이해되었다. 그러나 곧 일어날 것이라 보았던 그리스도의 재림(再臨)이 지연되면서 교회는 제도 교회로 발전하기 시작하였다. 그것을 우리는 이미 신약성서의 문헌들에서 발견할 수 있다. 제도교회로 발전하는 현상은 시대가 흐르면서 더욱 더 분명히 나타났다. 그리하여 안디옥의 이그나티우스(Ignatius)는 감독

⁶¹*Ibid.*, 217-218.

⁶²편집부, “교회의 본질,” 36.

-장로-집사라는 세 가지 직분을 구분하였다.⁶³ 베드로를 위시한 예수의 제자들의 직분은 역사적인 것이었기 때문에 그 이후의 다른 인물에게 제도적으로 승계될 수 없는 것이었다. 그럼에도 불구하고 베드로의 직분이 로마의 교황에게 승계되고, 사도들의 직분이 교황을 통하여 주교와 사제들에게 제도적으로 승계되었다. 이것을 가리켜 우리는 사도계승(使徒繼承)이라 부른다. 사도계승을 통하여 제도교회의 흔들릴 수 없는 기초가 마련되었다. 초대 교부 이레네우스(Ireneus)와 터툴리안(Tertullian)을 통하여 제도교회의 이론이 거의 완성되었다: 교회가 있는 곳에 하나님의 영이 있다. 주교와 사제는 사도들의 후계자이며 진리의 카리스마를 가지고 있다. 교회는 누구도 부인할 수 없는 객관적 권위를 가진다. 교회는 모든 신자들의 주이며 어머니다. 모든 신도는 하나의 믿음을 가져야 하며, 여기에 교회의 보편성이 있다. 사랑의 계명은 교회로 부터의 분리를 금한다. 참으로 사랑하는 자는 자기를 분리할 수 없기 때문이다. 교직자들에 대한 적대심은 모든 분열의 원인이다.⁶⁴

“교직주의(Episkopalismus)의 아버지”로 불리는 카르타고의 씨프리안(Cyprian)도 사제직의 계승을 주장한다: 베드로와 함께 제도교회 내지 교직기구는 하나님의 관리자(dispensator dei)로 세워졌다. “주교와 함께 있지 않다면 교회 안에 있지 않다.” 제도교회로서의 교회는 구원을 위하여 반드시 필요하다. “교회 밖에는 구원(救援)이 없다.” “어머니로서의 교회를 갖지 않은 사람은 아버지로서의 하나님을 가질 수 없다.” 사제는 그리스도를 통하여 사도들의 후계자로 임명되었기 때문에, 사제가 이끌어 가는 교회는 구원을 베풀 수 있다. 이리하여 교회는 구원의 중계기관(中繼機關)으로 승격된다.⁶⁵

⁶³H. G. Pöhlmann, 『교의학』 이신건 역 (서울: 한국신학연구소, 1989), 27.

⁶⁴김균진, 『기독교 조직신학 IV』 9-10.

⁶⁵*Ibid.*

주후 4세기에 이르러 교회는 로마의 국가종교가 되었다. 로마의 모든 국민들은 하루아침에 그리스도인들이 되었으며, 기독교의 모든 교직자들은 로마의 국가 공무원이 되었다. 그들은 로마 제국의 국가종교를 수호하는 교직자로서의 특권(特權)을 부여받는 동시에 로마 제국의 평화(*Pax Romana*)를 지키는 정치종교의 기능을 행사하게 되었다. 로마의 황제는 교회의 공회를 소집하고 인도할 수 있는 권한을 가지고 있었다. 그리하여 초대교회 시대의 모든 공회는 황제의 이름으로 소집되었다. 로마의 국가종교가 된 교회는 사도신경(*Apostolicum*, 본래의 이름은 *Symbolum Apostolorum*)을 고백하였는데, 이 고백에서 교회는 그 자신을 “성도의 사귄”(sanctorum communitio)이라 정의하였다. 니케아 신앙고백에서 교회는 교회의 네 가지 표지(標識) 곧 “단 하나의, 거룩한, 보편적이며 사도적인 교회”(una, sancta, catholica et apostolica ecclesia)를 고백하였다. 이 네 가지 표지는 그 이후로 참 교회를 나타내는 상징으로 인정되었다.⁶⁶

어거스틴에 의하면 교회는 계급제도로 형성된 구원의 기관이다. 그리스도인들은 구원을 얻기 위하여 반드시 교회에 소속되어야 한다. 교회는 성서가 말하는 것을 증언하며 그것을 믿도록 도와준다. 교회만이 성서를 바르게 해석할 수 있다. 교회의 거룩함은 의인인 동시에 죄인인 교회 교인들의 도덕적 상태에 있는 것이 아니라, 하나님께서 교회에게 객관적으로 미리 주신 정신적 현실(精神的 現實)로서 종말에 완성될 것이다. 눈에 보이는 외형의 교회에는 선한 자들과 악한 자들이 섞여 있다(*corpus permixtum*). 그러나 현실의 교회 안에 참 교회가 있으며, 그것은 축복으로 선택된 사람들의 수(數, *numerus praedestinatorum*)를 말한다. 여기서 어거스틴은 외형의 가시적(可視的) 교회와 그 속에 숨어 있는 참된 교회 곧 불가시적(不可視的) 교회

⁶⁶*Ibid.*, 10-11.

를 구분한다. 불가시적 교회는 가시적 교회 밖에 있는 그 무엇이 아니라 가시적 교회 안에 숨어 있다. 그러므로 구원을 얻기 위하여 외형의 가시적 교회에 소속되어야 한다. 불가시적 교회 곧 참 교회는 하나님의 도성(*civitas Dei*)이며, 그것이 그 속에 숨어 있는 외형의 가시적 교회의 계급제도는 그리스도의 통치(統治, *regnum Christi*)이다. 가시적 교회는 신자들에게 하나님의 은혜를 중재(仲裁)할 수 있으며, 교회의 전통(傳統)은 교회의 제도, 특히 사제직을 통하여 보존되고 전수된다. “하나님의 도성(*civitas Dei*)은 거룩한 교회(*sancta ecclesia*)가 아니면 무엇이겠는가?”⁶⁷

2. 중세 로마 가톨릭의 교회론

중세기의 교회는 고도로 제도화 되었으며, 그 조직은 교황권을 둘러싸고 강화되었다. 바로 이러한 현상은 중세기 교회론을 교권적이고도 성례전적인 해석으로써 특징짓게 하는 요인이 되기도 한다. 특히 서방 교회는 당시 봉건 제도의 구조를 내면화하였으며, 각국의 제왕들과 성주들로부터 광활한 토지를 상납 받는 일을 서슴지 않았다.⁶⁸ 이렇게 로마의 감독-교황의 권위가 절대화되어 가는 시대적 배경에서 중세기 교회론은 형성되었다.

590년에서 604년까지 로마의 감독이었던 그레고리 1세(Gregory I)는 사상적 구조에 있어서는 어거스틴을 수용했다. 그러나 그의 주요한 사상에서는 로마 교회야말로 베드로의 교회이며, 감독은 사도들의 직접적인 후예(*heirs*)라는 사실이 강조되고 있었다. 물론 감독의 권위는 겸손과 섬김으로 행사되어야 함을 강조하였다.

제이(Eric Jay)에 따르면 9세기-10세기 중세기 교회론은 더욱 신

⁶⁷김균진, 『기독교 조직신학 IV』 11-12.

⁶⁸이형기, 『역사 속의 교회』 (서울: 도서출판 교육목회, 1993), 151.

비화되고, 교권화되었으며, 성직화되는 방향으로 심화되어 갔다. 교회를 그리스도의 신비적 몸(mystical)으로 이해한 것은 어거스틴적 해석이었는데, 그리스도의 화신(incarnate)의 몸을 성만찬적 몸(eucharistic body)과 동일시하는 데까지 이르게 되었다. 결국 ‘떡’은 그리스도의 몸이 되는 사상으로 귀착되었다.⁶⁹ 이것은 신비화된 교회론에서 연유된 것이었다.

9세기-10세기 교회론의 두 번째 특징은 로마 교황의 절대 우위성에 대한 강조였다. 당시 교회는 마태복음 16: 18을 교황의 절대 우위성(supremacy)의 근거로 삼고, 그 권위를 확대시켜 나갔다. 9세기-10세기 교회론의 세 번째 특징은 ‘교회는 곧 사제’라는 성직화 경향이었다. 성직자와 평신도 사이의 구분이 심화되면서, 교회와 성례전은 성직자의 독점물로 변하기 시작하였다. 그리고 평신도는 점차 수동적 속성으로 바뀌기 시작하면서 성도의 교제로서의 교회와 공동체성은 사라지기 시작하였다.⁷⁰

11세기-12세기 사이에 형성된 교회론은 로마 교회 교황의 군주화 경향을 그 특색으로 한다. 1049-1054년 사이의 교황이었던 레오 9세(Leo IX)는 교회를 “군주로서의 교황 통치 아래 있는 특수한 왕국”이라고 정의하였다. 교황이 소유한 우주적 책임과 권력에 대하여 감독들은 극히 부분적 뭇밖에는 행사할 수 없다고 그 한계를 분명히 함으로써 교황의 절대권을 교회의 핵으로 삼았다. 로마 교회는 베드로의 교회이며, 다른 교회에 대하여 머리요 어머니요 기초이며, 신앙에 관한 한 로마 교회는 과오를 범할 수 없다는 ‘무오설’을 내놓았다.⁷¹ 이것은 교황의 사도 계승과 절대 무오를 교회론의 핵심사상으로 이론화했다는

⁶⁹Eric Jay, *The Church* (Atlanta: John Knox Press, 1980), 102.

⁷⁰*Ibid.*, 104.

⁷¹*Ibid.*

점에서 역사적 의미를 갖는다. 11세기-12세기 사이의 교황의 권위와 수위성을 중심으로 확대한 이는 1073-85년의 교황인 그레고리 7세 (Gregory VII)였다. 그에 의하면 결국 교회는 ‘교황의 군주성’과 일치되는 것이었으며, 교황은 교회뿐 아니라 지상의 제왕과 군주들 그리고 세속까지도 통치하는 지고의 통치자였다.⁷² 그러나 그레고리 7세의 교황 지상주의는 적지 않은 저항과 비판을 받았다.

결국 중세기 교회론은 두 가지 특색을 가지고서 형성되었다. 그 하나는 주후 800년경에 이르러 로마 교황이 보편적 수위권을 획득한 이후 계속 확대되어 온 교황의 절대권을 중심으로 형성되었다. 특별히 그레고리 7세, 이노센트 3세, 그리고 보니파스 8세에 이르러 교황권은 절정에 달했으며, 교회는 곧 교황이라는 도식이 가능하게 되었다. 중세기 교회론의 또 다른 축은 주후 1215년에 열렸던 제 4 라테란 공의회에서 확정된 화체설로서, 그것은 주후 1436-45년 플로렌스 공의회 (Council of Florence)에서 공식화된 7성례전을 근간으로 한 성례전주의였다.⁷³ 7성례전은 세례성사(baptism), 견진성사(confirmation), 성체성사(eucharist), 고해성사(penance), 종유성사(extreme unction)로서 이상은 믿는 사람 개인을 위한 성례전이였다. 이어서 서품성사(order), 혼례성사(marriage)로서 이상은 교회 전체를 위한 성례전이였다.

중세기 교회론에 있어서 교회의 하나 됨이란 로마의 교황을 정점에 두는 사제 중심 체제의 교회를 하나의 보편적 교회로 보았다는 것을 말한다. 교회의 거룩성이란 교회와 수도원 안에서의 율법적·도덕적 성취라고 보았으며, 교회의 보편성은 로마의 교황 체제 하의 로마 가톨릭교회라는 보이는 교회만을 의미했다. 물론 “교회 밖에는 구원이 없다”는 교부 키프리안의 의미를 축소하여 “로마 가톨릭 교회 밖에는 구

⁷²*Ibid.*, 106.

⁷³*Ibid.*, 151.

원이 없다”는 의미로 해석하였다. 그리고 교회의 사도성은 교부들이 말하던 사도들의 전승(복음)보다는 교황과 감독들의 사도적 승계에 의해서 결정된다고 믿었다. 이것은 안수권, 교리권, 영적 권위의 독점을 의미했다.⁷⁴

3. 중세기 교회론의 유형

루터와 칼빈의 교회론을 이해하기 위해서는 다섯 가지 유형으로 나타난 교회론 추구의 모형들을 살필 필요가 있다. 이는 중세기 교회론의 요약이기도 하다. 조지(Timothy George)는 그 처음 모형을 ‘큐리얼리즘’(curialism)이라고 불렀다. 큐리아는 로마 교황청의 범정을 의미했는데, 큐리얼리즘은 영적인 것과 세속적인 영역 모두를 통치하는 교황의 지고적 권위를 의미했다. 이는 1075년 그레고리 7세가 고시한 “*Dictatus Papae*”(교황의 27가지 권한에 대한 칙서)와 1302년 보니파스 8세가 제정한 “*Unam Sanctam*”(교황의 절대주권)에서 드러났다. 이 같은 로마 가톨릭교회의 큐리얼리즘은 루터와 칼빈 그리고 종교개혁자들에 의하여 철저히 거부되었다.⁷⁵

교회론 추구의 두 번째 모형은 ‘의회주의’(conciliarism)였다. 의회주의 사상은 교황 중심의 교회가 위기에 처했을 때 그리고 개혁의 요청이 강하게 일어났을 때 생겨난 교회론의 모색이었다. 이 사상에서는 교황보다 에큐메니칼 공의회(ecumenical council)가 더 우위에 있음이 주장되었다. 교회의 권위에서 그 대변성과 대표성은 의회라는 집단 결의과정을 거쳐서 주어진다는 주장이었다. 이것은 교황의 절대권에 대한 중요한 도전이었다. 후스를 정죄한 콘스탄스 의회(Council of

⁷⁴*Ibid.*, 153.

⁷⁵Timothy George, *Theology of the Reformers* (Nashville: Broadman Press, 1988), 31.

Constance) 이후, 많은 지도자들(Conrad, Henry, Francis Zabarella)은 교회의 권위는 믿는 사람들의 회중에 속한 것이며 그것은 의회(General Council)를 통하여 구현되어야 한다는 점을 강조하였다. 그럼에도 불구하고 의회주의는 교황주의를 보조하는 일종의 보완 조치에 불과했던 것으로 해석된다.⁷⁶ 그러나 의회주의가 로마 가톨릭교회의 교황주의를 규제하거나 수정하는 세력으로 나타난 것은 사실이다.

루터와 칼빈 이전의 교회론 세 번째 모형은 위클리프(J. Wycliffe)와 후스(John Hus)가 추구했던 교회론이었다. 이 교회론은 루터에게 특별한 의미를 부여하였다. 교회의 권위는 교황이 아니라 성서에 있을 것을 믿었던 위클리프는 참 교회는 보이는 교회가 아니라 선택된 자들의 보이지 않는 교회요, 그리스도의 신비적인 몸으로 이해하였다. *De Ecclesia*에서 후스는 교회를 믿는 사람들의 회중(*Congregatio Fidelium*)으로 보았는데, 이 사상은 루터에게 깊은 영향을 주었고, 특히 교황으로부터 단절하는 계기를 마련해 주었다.⁷⁷

교회론 추구의 네 번째와 다섯 번째의 모형은 영적 프란시스코(Franciscans)과 발덴시안(Waldensians)들이 모색한 교회상들이었다. 프란시스코들은 당시 교회의 타락을 바라보는 가운데 절대적 가난 속에서 생활하였고, 제3시대에 올 성령의 교회를 대망하였다. 발덴시안들도 철저한 가난 속에 살면서 초대 교회(*ecclesia primitiva*)를 재연하는 회중을 꿈꾸었다.⁷⁸ 이는 교황의 절대주의에 대한 신앙적 저항이었으며, 잃어버린 처음 교회의 신앙적 열정과 삶을 재연하려는 시도였다. 이러한 배경에서 종교개혁자들의 교회론은 그 의미와 윤곽이 형성되었다.

그러나 종교개혁자들의 교회론은 중세기 신학의 역사적 유산에만

⁷⁶Eric Jay, *The Church*, 136.

⁷⁷*Ibid.*, 35.

⁷⁸*Ibid.*, 37-39

의존한 것은 아니었다. 그들의 교회론은 중세기 로마 가톨릭교회의 신학과 교회론을 전적으로 부정한 데서 출발점을 찾았다고 볼 수 있다. 리처드슨(Cyril Charles Richardson)은 다음의 세 가지 중요한 사상이야말로 개혁자들의 교회론을 뒷받침하는 근간이 된다고 해석한다. 그 처음은, 성서의 최종적 권위는 성령에 의하여 밝혀지고, 성서를 살아 있는 말씀으로 해석하며 신앙으로 읽는 데서 그 권위가 오는 것으로 보았다. 그러기에 개혁자들은 로마 교회만이 하나님의 권위를 계승한 절대적 매개라는 주장을 부인했다. 두 번째 사상은 성만찬의 화체설을 부인하는 데 있었다. 하나님의 은혜가 성만찬에만 제한 될 수 없기 때문이었다. 세 번째 사상은 행함으로 구원을 얻는 것이 아니라 구원은 전적으로 하나님의 은총이고 선물이라는 사상이었다.⁷⁹ 물론 개혁자들마다의 신학적 특색과 해석의 차별성은 인정되지만, 이상의 세 가지 사상은 일반적 신학사상의 배경으로서 수용될 필요가 있다.

이러한 사상의 배경에서 개혁자들의 교회론이 형성되었다고 리처드슨은 풀이한다. 루터의 교회론에서는 하나님의 말씀을 듣고 받아들인 사람들의 공동사회가 전개되었고, 칼빈은 교회는 선택받은 무리이며 동시에 성경을 설교하고 성례전을 집행하는 제도라는 양면성으로 이해하였다는 것이다.⁸⁰

⁷⁹Cyril Charles Richardson, *The Church through the Centuries*, 144.

⁸⁰은준관, 『신학적 교회론』 222.

Ⅲ. 루터의 교회론

루터(Martin Luther, 1483-1546)의 교회론은 하나의 조직된 사상 체계를 가지고 형성된 것은 아니었다. 그의 신앙적 순례와 개혁 운동의 흐름과 맥을 함께 하면서 형성되었다. 이와 관련하여 교회사가 이형기 교수는 『역사 속의 교회』에서 루터의 교회론에 관련된 소중한 자료들을 소개하고 있다. 루터의 교회론은 1520년에 쓴 *The Papacy at Rome*(로마 교황에 관하여)에서 최초로 논의되기 시작했는데, 이미 여기서 제도적 교회가 거부되었고 동시에 참교회는 영적이고 불가시적인 “*Congregatio Fidelium*”으로서 정의되었다. 그리고 같은 해 “독일 귀족에게 주는 글,” “교회의 바벨론 포로,” “기독자의 자유”라는 3대 논문에서 루터는 만인 제사직론을 펼쳤으며, 이는 그의 사역 이해에 기초가 되었다.⁸¹ 자료에 관한 한 이양호 교수는 그의 논문 “루터의 교회론”에서 ‘*Congregatio Fidelium*’(성도의 회집) 사상은 루터의 “A Brief Explanation of The Ten Commandments, The Creed, and the Lord’s Prayer(1520)”⁸²에서도 분명하게 드러나 있다고 첨부한다.

루터는 1521년 “Answer to the Superchristian, Superspiritual and Superlearned Book of Goat Emser”에서 목사의 특수 사역에 관해 논했다(만인 제사직론과 대비하여). 더욱이 1539년 “On the Council and the Churches”에서 루터는 교회의 가시적, 구체적, 외적인 표지를 일곱 가지로 나열하여 교회론의 다른 차원들을 포괄하기도 하였다. 그리고 1530년 “Augsburg Confession”에서 루터는 그의 교회론 뿐 아니

⁸¹이형기, 『역사 속의 교회』 185-187.

⁸²이양호, “루터의 교회론,” 『현대와 신학』 (서울: 연세대학교 연합신학대학원, 1993), 86.

라 사도신경과 다른 신조들까지 수용하고 또 거기에 신학적 의미를 부여하였다.⁸³ 이것은 루터가 쓴 글들이었으며, 그의 교회론은 이 글들 속에서 형상화되었다.

루터의 교회론 뒤에는 루터의 깊은 신앙적 순례와 경험, 신학적 고뇌와 개혁의 의지라는 사상들이 뒷받침되고 있었으며, 교회론은 바로 그의 신앙 경험과 신학화의 구체적 표현이고 해석이었다. 루터는 어거스틴 수도원의 다락방에서 시편 강의(1513-1515)를 준비하던 중에 복음의 의미를 경험하였다. 결정적인 사건은 1515년에서 1516년 사이 로마서를 강해하던 중, 로마서 1:17을 통해 복음의 참의미를 깨달았던 데서 시작되었다. 이는 “Justification by faith through grace alone”이었는데, 곧 행함이 아니라 “...우리를 구원하는 그리스도를 믿고 따를 때만 하나님이 우리를 하늘나라에 들어가기에 합당한 자, 곧 하나님 보시기에 의롭다고 인정해줄 자로 만든다는 ...”(롬 1: 17), ‘이신칭의’ 사상의 깨달음이다. 그리고 루터는 1519년 갈라디아 주석에서도 복음을 발견하였다. 이는 1517년 95개 조항을 비텐베르크(Wittenberg) 대학 정문 앞에 붙이기 전에 이미 루터는 복음의 이신칭의 사상을 완전히 경험했고 또 터득했다는 사실을 말해준다.⁸⁴

조지(Timothy George)는 루터의 교회론을 형성한 중심 신학사상을 세 가지를 들어 설명한다. 첫째, 이미 논의한 ‘믿음으로 말미암아 의롭게 여김을 받는’ 구원 사상이었다. 면죄부 논쟁 이후, 루터는 용서란 인간의 행함으로써 얻어지는 것이 아니라 하나님의 선물이라는 신념을 얻게 되었으며, 이는 중세기 스콜라주의와 신비주의의 율법주의와 당시 르네상스의 인간 존엄 사상 그리고 로마 가톨릭 교회의 성례전주의를 거부하는 근거가 되었다.

⁸³*Ibid.*, 187-189.

⁸⁴*Ibid.*, 185.

루터의 중심적 신학 사상 두 번째는 ‘*sola gratia*’(은총이로만)이었다. “우리는 하나님께서 우리를 점진적으로 의롭게 만들기 때문에 의로워지는 것이 아니라(어거스틴), 그리스도의 구속하는 희생의 근거로 의롭게 된다”는 사실은 주목할 만하다. 하나님의 은총만이 인간을 자유의 환상으로부터 자유케 하며, 구원은 전적으로 은총에 의한 것이라는 의미이다.

루터의 중심 사상, 세 번째는 ‘*sola scriptura*’(성서만으로) 사상이었다. 신앙은 성서의 말씀을 듣는 데서 오는 것으로 이해되었다. 바로 이 말씀에 사로잡힌 루터는 1519년에 개최된 토론과, 1521년 보름스(Worms)에서 신앙 양심을 선언할 수 있었던 것이다. 성서의 권위는 교황이나 의회보다 높은 것이기 때문이었다.⁸⁵ 바로 이 세 가지 사상 ‘이신칭의,’ ‘은총이로만,’ ‘성경만으로’는 루터의 개혁을 가능케 했던 것뿐 아니라 그의 교회론 형성에 중심이 되었다.⁸⁶

A. 신자들의 모임으로서의 교회

루터의 교회는 한마디로 “믿음으로 말미암아 은혜로 의롭다함을 얻는 사람들의 공동체”(Congregatio Fidelium, Congregation of Believers)로서 정의된다.⁸⁷ 루터의 종교개혁의 중심 원리는 인간은 오직 믿음에 의해서만 의롭게 될 뿐이지 행위에 의한 것은 아니라는 것이었다. 이 원리는 면죄부 사건이 일어나기 전에 루터가 깨달은 확신이었다. 오직 믿음으로만 의롭게 된다는 교리는 루터의 교회론에 직접적으로 영향을 주었다. 이 교리를 단호하게 받아들임과 마찬가지로 교회

⁸⁵George, Timothy, 「개혁자들의 신학」 이은선, 피영민 역 (서울: 요단출판사, 1996), 92-99.

⁸⁶은준관, 『신학적 교회론』 224.

⁸⁷Eric Jay, *The Church*, 162.

를 본질적으로 의롭게 하는 믿음을 가진 사람들의 모임, 즉 *Congregatio Fidelium*으로 여기는 것은 당연하다. 의롭게 하는 믿음을 가진 사람들이 구원을 받게 되기 때문에 교회는 “신자들의 모임”이라고 정의할 수 있다.⁸⁸

성도의 교제, 성도의 회집으로서의 교회 사상은 1520년 루터가 쓴 *The Papacy at Rome*에서 강하게 드러났으며, 이는 교황주의를 배격할 뿐만 아니라 제도적 · 가시적 교회로부터 구별되는 의미를 내포하고 있었다. 그리고 성도의 회집으로서의 교회는 ‘복음 설교,’ ‘성만찬’을 표지로 반드시 지녀야 한다고 보았다. 성도의 교제 혹은 공동체로서의 교회는 로마 가톨릭교회와의 일치가 아니라, 그리스도 안에 있는 신앙과 그 신앙으로부터 생겨난 영적 교제(spiritual fellowship) 안에서 맺어지는 코이노니아(Koinonia)를 의미했다고 제베르크(Reinhold Seeberg)는 해석한다.⁸⁹ 루터가 끝까지 견지했으며, 동시에 종종 강조점을 달리한 교회론적 진술의 본질적인 내용은 말씀의 무조건적인 우선권과 교회를 말씀을 듣는 사람들의 공동체라고 규정한 것이다. 교회가 공동체라는 것은 같은 믿음과 같은 사랑 가운데 있으나 각기 다른 기능을 가지고 있다는 것이다. 그럼에도 이들은 공통된 신앙, 예배, 성례, 기도, 사랑, 좋은 것, 그리고 고난 등 모든 것에 있어서 서로 이 사역을 나눈다.⁹⁰

“이 공동체는 성령에 의해서 한 믿음과 한 마음과 한

⁸⁸Augustburg Confession, 7항에서도 마찬가지인데 그것은 거의 루터의 동료이며 친구인 멜랑히톤에 의해 작성되었다. ⁸⁸Eric Jay, 「교회론의 변천사」 226-227. 재인용

⁸⁹Reinhold Seeberg, *The History of Doctrines* (Grand Rapids: Baker Books, 1961), 291.

⁹⁰지원용 편, “로마 교황권에 관하여(1520)” 「루터선집 8권」, 28.

이해로 함께 뭉치도록 부름을 받았다. 이 공동체는 여러 가지 은사를 가졌으나 종파나 분열 없이 사랑으로 연합되어 있다.”⁹¹

교회가 믿는 자들의 수 또는 무리라는 언급은 루터의 전 생애를 걸쳐 다양하게 찾아볼 수 있다. 이것은 칭의론이 루터의 교회론의 토대임을 의미하는 것이다. 1537년 슈말칼텐 조항에서 다음과 같이 말하고 있다. “하나님의 은혜로 일곱 살 먹은 아이도 교회가 무엇인가 하는 것, 다시 말해서 교회는 목자의 음성을 듣는(요 10: 3) 거룩한 신자들이요, 양떼라는 것을 알기 때문이다. 그도 그럴 것이 어린아이들도 ‘내가 하나의 거룩한 기독교 교회를 믿나이다’라고 기도하기 때문이다.” 여기에 덧붙여서 “이러한 거룩함은 그들이 만들어내어 성서보다 높게 한 성가복, 삭발, 긴옷, 또는 여타의 의식에 있는 것은 아니다. 그 거룩함은 하나님의 말씀과 그 말씀에 대한 올바른 신앙 안에 있다.”⁹²

성도의 교제(*Communio Sanctorum*)로서의 교회와 관련하여, 역사가인 파우크(Wilhelm Pauck)는 루터가 교회(Kirche)라는 말을 선호하지 않았다고 한다. 오히려 ‘사람들’, ‘하나님의 사람들’을 지칭하는 ‘에클레시아’(Ecclesia)나 ‘공동체’(Gemeinde), ‘회중’ 혹은 ‘회집’(assembly)을 사용하였으며 여기에는 중요한 신학적 전환의 의미가 있다는 것이다. 제도로부터 백성 또는 거룩한 백성으로 교회의 차원을 되돌리려는 의미가 있었던 것이다. 또한 루터에게서 성도의 교제로서의 교회의 내적 요소는 ‘신앙’에 있었다고 한다. 이 점을 들어 종교적 개인주의와 종교적 주관주의에 빠졌다고 루터를 비판한 로마 가톨릭교회에 대해 파우크는 루터의 신앙이란 언제나 그리스도 안에서의 하나님과 이웃과의

⁹¹지원용 편, “대교리 문답서(1529)” 「루터선집 9권」, 488.

⁹²BSLK 460, 2-5. Lohse, Bernhard, 「마틴 루터의 신학」 정병식 역 (서울: 한국신학연구소, 2002), 390. 재인용

만남이라는 의미를 지녔기 때문에 그 비판은 부당한 것임을 주장한다.⁹³

B. 하나님의 말씀이 선포되고 성례전이 집행되는 장소로서의 교회

루터의 교회론 두 번째 사상은 “교회는 하나님의 말씀이 설교되고 성례전이 올바르게 집행되는 곳에 존재한다”는 것이다. 예수 그리스도의 구속적 은혜가 설교와 성례전에 의하여 주어지기 때문이라는 것이다. 이 사상 역시 1520년 *The Papacy at Rome*에서 표현되었으며, 이는 세례, 성만찬 그리고 복음 설교라는 표지를 통하여 교회가 세계 속에 현존해 있음을 의미해 준다.⁹⁴

루터의 사상에서 믿음으로 말미암아 의롭게 된다는 교리(이 교리는 좀더 정확하게 말하자면 믿음을 통한 은총에 의하여 의롭게 된다는 교리라고 해야 한다.)는 속죄의 교리와 직접적으로 관련되어 있었다. 이것은 하나님의 자유로운 삶과 희생적인 죽음과 부활을 통하여 인류를 구원하셨다는 교리이다. 그러므로 그리스도의 교회는 하나님께서 은혜를 그리스도 안에서 계속 베푸시며 의롭게 하는 믿음으로 응답을 요구하는 장소이어야 한다. 비록 루터가 은혜의 본질과 설교의 자리 및 중요성과 성례전의 신학에 관하여 가톨릭 신학자들과 달랐다 할지라도, 그는 하나님의 은혜는 하나님의 말씀 선포와 성례전의 집행에 의하여 받게 된다고 강력하게 주장하였다.⁹⁵ 따라서 교회가 ‘성자들의 모임’으로 서술될 수 있는 한 그것은 “복음이 올바르게 가르쳐지고 성례전이 올바르게 집행되는 장소”라는 말이 첨가되지 않으면 안된다. “세례와 성례전과 복음은 세상에 있는 교회의 존재를 구체적으로 알려주는 징

⁹³은준관, 『신학적 교회론』 225.

⁹⁴Eric Jay, 「교회론의 변천사」 227.

⁹⁵*Ibid.*

표들이다.”⁹⁶

하나님의 말씀의 공적인 설교는 은혜의 필수불가결한 수단이자 참된 교회의 확실한 표지이다. 설교자의 말들을 통하여 복음의 살아있는 음성(viva vox evangelii)이 들린다. 루터에게 교회는 “펜의 집”이 아니라 “입의 집”이었다.

“말씀은 입의 말과 살아있는 음성에 의해서 설교되고 행해져야만 한다는 것이 신약 성경과 복음의 방식이다. 그리스도 자신은 쓰여진 어떤 것이 아니고, 그는 쓰여지도록 명령된 어떤 것도 아니며 오히려 입의 말에 의해서 설교되어야 할 것이다.”⁹⁷

루터는 바울의 선포 교리를 회복했다. 믿음은 들음에서 나며 들음은 그리스도의 말씀으로 말미암는다. 그러나 그들이 설교자가 없으면 어떻게 들겠는가?(롬 10: 17) 루터는 설교를 발견한 것이 아니라 그것을 기독교 예배의 새로운 위치로 끌어 올렸다. 올바르게 설교된 말씀과 더불어 올바르게 시행되는 성례가 있다. ‘교회의 바벨론 포수’(1520)에서 루터는 오직 세례와 성찬식의 두 성례만이 참된 것이라고 주장하면서 중세 카톨릭주의의 성례 체계를 공격했다.⁹⁸

여기서 말씀 설교와 성례전을 은혜의 통로로 보았다는 루터의 사상에 주목할 필요가 있다. 하나님의 말씀은 곧 예수 그리스도였으며, 그는 성서의 증언 속에 살아계시며 아울러 성서에 근거한 선포와 설교 속에서 계속 살아 임재하는 것으로 루터는 이해하였다. 그러기에 루터는 표지로서의 설교가 곧 은혜의 통로라기보다는 예수 그리스도와 그

⁹⁶Luther's Works, 55 vols.(St. Louis, Missouri, Philadelphia). *Ibid.* 재인용

⁹⁷WA 10/1, p. 48. George, Timothy, 「개혁자들의 신학」 103. 재인용

⁹⁸*Ibid.*, 103-105.

의 구속을 선포하는 한 설교는 교회의 표지가 된다고 보았다. 바로 이 말씀과 설교는 성도의 교제를 규정짓는 원리였으며, 이 원리 때문에 루터는 로마 가톨릭교회의 교황주의, 계급주의, 비성서적 성례전을 복음에 첨가된 인간적 요소들로서 규정하였다. 이는 말씀과 설교가 없는 로마 가톨릭교회의 성례전주의에 대한 신학적 경고이고, 또 동시에 말씀과 성례전 자체를 부정하는 재침례파(anabaptist)에 대해서 말씀과 성례전 없이는 교회가 될 수 없음에 대한 경고이기도 하였다.⁹⁹

교회의 이와 같은 징표들이나 표지들은 그가 후기 작품에서 더욱 완전하게 작성하고 다루었던 7가지 중에서 처음 세 가지이다.

첫째, 거룩한 그리스도인들은 하나님의 거룩한 말씀을 소우함으로써 인정된다 ... 당신이 선포되고 믿어지고 고백되고 살아 있는 이 말씀을 듣거나 보게 되는 곳은 어디든지 비록 그들의 숫자가 아주 적다 할지라도 참 *ecclesia sancta catholica*, 즉 ‘거룩한 그리스도인’이 있음에 틀림없다는 사실은 의심할 여지가 없다 ... 둘째, 하나님의 백성 혹은 성도들은 세례의 성례전이 그리스도의 명령에 따라 어디에서 가르쳐지고 믿어지며 집행되든지 간에 그것에 의하여 인정된다 ... 셋째, 하나님의 백성 혹은 성도들은 제단의 성례전이 그리스도의 범령에 따라 어디에서든지 올바르게 집행되고 믿어지고 받아들여지든지 간에 그것에 의하여 인정된다.(*On the Councils and the Church*, 1539)¹⁰⁰

C. 보이지 않는 교회와 보이는 교회

⁹⁹Reinhold Seeberg, *The History of Doctrines*, 291-293.

¹⁰⁰LW 44, pp. 69-70. Eric Jay, 「교회론의 역사」 227-228. 재인용

루터의 교회론 세 번째 사상은 ‘보이지 않는 교회’(the invisible church)와 ‘보이는 교회’(visible church)였다. 참된 교회 혹은 루터가 참된 교회라는 말보다 즐겨 사용하던 ‘그리스도의 거룩한 백성인 성도’는 오직 하나님만이 선택된 자들을 알고 계시는 까닭에 감추어져 있고 불가시적이다. 그는 어거스틴이 처음으로 구별했듯이 선택된 자들로 이루어진 불가시적 교회와 성자들과 죄인들이 ‘혼합되어 있는’ 경험적 교회를 구별하였다.¹⁰¹

“우리는 서로 다른 이름을 가지고 있는 두 교회를 말하고자 한다. 하나는 자연적이며, 기초가 되는 것이며, 본질적인 것이며, 참된 것인데, 우리는 그것을 영적이며 내적인 기독교라고 부른다. 다른 하나는, 인간이 만든 것이며, 영적인 것인데, 이것을 우리는 육적이며, 외적인 기독교라고 한다. 이 둘은 서로 별개의 것으로 분리하려는 것이 아니다. 오히려 그것은 마치 내가 어떤 한 사람에게 대하여 말할 때, 그의 영혼에 의거하여 영적 인간으로, 육신에 의거하여 육적 인간으로 부르는 것과 같은 것이다.”(*On the Papacy at Rome*)¹⁰²

루터는 두 교회를 분리시키려 한 것이 아니라 영혼과 육이 인간의 몸을 이루는 것처럼 두 교회가 관계되어 있음을 드러내려 했다. 그러나 이때 루터는 육 없는 영혼이 가능한 것처럼 보이는 교회 없이도 참교회인 보이지 않는 교회가 가능하다고 믿었다.¹⁰³

교회의 불가시성은, 신앙 자체가 볼 수 없고 “보지 못하는 것들의 증거(히 11:1)”라는 사실에서 기원된다. 신앙이 측정될 수 있는 양이라

¹⁰¹Eric Jay, 「교회론의 변천사」 228.

¹⁰²WA 6,296,37-297,5(Von dem Papsttum zu Rom 1520). Lohse, Bernhard, 「마틴 루터의 신학」 397. 재인용

¹⁰³은준관, 「신학적 교회론」 227.

면 우리는 그것의 외적인 특성들에 의해서 교회를 구별할 수 있을 것이다. 그러나 하나님의 근본적인 선물로서의 신앙은 외적인 용어들로 정의될 수 없기 때문에, 교회 역시 물질적인 모임이 아니라 “한 신앙 속에 있는 마음들의 모임”이다¹⁰⁴ “불가시성”에 덧붙여서 루터는 또한 교회의 “숨겨진” 측면에 대해서도 이야기하였다. 이것은 좀더 복합적인 개념이며 여러 가지 함축들을 가지고 있다. 이것은 맨 먼저 교회는 하나님에게 나타나 있는 반면에 세상으로부터 숨겨져 있다는 것을 의미한다. 루터는 대담한 은유적 표현으로, 하나님은 자신이 언제 그 신부와 더불어 잠자리에 드는지 세상이 알기를 원하지 않는다고 말했다.¹⁰⁵

“교회는 힘이나 육의 지혜나 찬란한 업적으로써가 아니라, 내적으로 번창한다. 그러나 교회는 허식적인 신성을 좇아가는 것이 아니라, 단순한 형식을 따라간다. 그러므로 교회는 아주 버려진 것같이 보이며 또 어떠한 광채도 없는 것같이 보인다. 그렇지만 그곳에는 내적인 번영과 기쁨이 있다. 그러나 이것들은 눈에 보이지 않는다.”¹⁰⁶

그 후 루터는 멜랑히톤(Melanchton)의 영향과 1524-5년 사이에 일어난 농민 전쟁의 폭력성을 경험한 이래로 점차 보이는 교회의 중요성을 강조하기 시작하였다.¹⁰⁷ 그리하여 초기 단계의 보이지 않는 참교회의 표지인 거룩한 말씀(설교), 거룩한 성례, 거룩한 세례에는 1539년 그가 쓴 “공의회와 교회에 관하여(On the Councils and the Church)”에서 보이는 교회의 표지 네 가지가 첨가되었다. 그것은 첫째, 성화 차

¹⁰⁴George, Timothy, 「개혁자들의 신학」 102.

¹⁰⁵*Ibid.*, 102

¹⁰⁶지원용 편, “이사야 강해” 「루터선집 1권」 446.

¹⁰⁷Eric Jay, 「교회론의 변천사」 229.

원에서 권징 내지는 치리의 필요성, 둘째, 만인 제사장 이외에 특수 교역의 필요성, 셋째, 기도, 감사, 찬송, 넷째, 고난의 삶이다. 나아가 기독교 윤리와 시대와 문화와 지역에 따른 교회의 행습도 첨가하게 되었다.¹⁰⁸ 이로써 루터는 교회론 이해에 성숙성을 보이기도 했다.

에비스(Paul D. L. Avis)는 『종교 개혁자 신학에 있어서의 교회』(*The Church in the Theology of the Reformers*)에서 루터의 교회론은 공헌점과 함께 약점도 있음을 주장하였다. 교회를 말씀과 설교 그리고 구속적 사건에서 정의함으로써 루터가 그리스도 중심적 교회론을 펼친 점은 높이 평가될 공헌점이라는 것이다. 그러나 다른 한편 루터는 보이는 교회의 보완적 차원을 첨가하기는 했으나, 지나치게 세속적 권위와 외형적 조건들을 경시함으로써 루터의 교회론은 경제적, 행정적, 시민적, 법률적 영역 속에 아무런 의미도 또 영향도 줄 수 없게 되었고, 그는 단순한 이상주의자(pure idealist)가 되었다는 것이다. 16세기 루터의 교회론은 오늘에 적절하지 못하다는 비판을 가하였다.¹⁰⁹ 에비스의 비판이 지니는 타당성은 현대의 적용 과정에서 인정되는 것이 사실이다.

그러나 루터의 교회론 그 자체에 긍정적 평가를 내린 사람은 파우크이다. 그는 보이지 않는 교회와 보이는 교회, 우주적인 교회와 개교회 사이의 구분을 서슴지 않고 시도했던 루터의 신학적 의도는 높이 평가되어야 한다고 보았다. 그 이유는 당시 로마 가톨릭교회가 절대적 교권주의로 치솟으면서 회중주의(개교회의 신앙적 공동체성 강조)를 말살하고 교황 중심의 우주주의 혹은 보편주의(universalism)만을 발전시켜 전체주의화하고 있을 때, 루터야 말로 하나님 백성의 양면성(double character)을 재발견하였기 때문이라는 것이다. 우주적·보편적

¹⁰⁸이형기, 『역사 속의 교회』 187.

¹⁰⁹Paul D. L. Avis, *The Church in the Theology of the Reformers* (Atlanta: John Knox Press, 1981), 21-24. 은준관, 「신학적 교회론」 228. 재인용

교회는 하나님이 창조하고 또 영감으로 만든 하나의 교회로서 한 개체 교회가 가지고 있는 회중성(congregational character)의 중요성을 가지고 있다고 봄으로써, 루터는 이 양면성을 다시 회복한 것으로 평가되었다.¹¹⁰

D. 만인 사제직

루터의 교회론 네 번째 사상은 ‘믿는 모든 사람들의 제사장’ 혹은 일명 ‘만인 제사직’론이었다. 만인 제사직론은 ‘믿음으로 말미암은 은혜 안에서 의로 여김 받은’(이신칭의) 사상과, 교회를 ‘믿는 이들의 공동체’(Congregatio Fidelium)로서 보는 사상과 깊은 연관 속에서 이해되었다. 만인사제직에 대한 언급은 하나님과 인간 사이에 제사장을 통한 중재가 필요치 않음을 의미하는 것이다. 그리스도인의 구원의 여부는 어느 특별한 제사장을 통한 중재에 의존한 것이 아니다. 오히려 모든 세례 받은 자는 신약성서적인 의미에서 볼 때 제사장이며, 믿음 안에서 하나님께 자유롭게 나아갈 수 있다. 그들은 그 때문에 제사장으로서는 다른 그리스도인들에게 죄 용서를 약속할 수 있고, 복음의 모든 축복을 가지고 있다.¹¹¹ 티모디 조지에 의하면 루터의 만인제사장직 교리의 핵심은 한 문장으로 표현될 수 있다. “모든 기독교인들은 자신 이외의 사람에게 대한 제사장이고 우리는 서로에 대하여 제사장이다.”¹¹²

1520년 “독일 귀족에게 주는 글”과 “교회의 바벨론 포로”에서 루터는 다음과 같이 말했다.

¹¹⁰Wilhelm Pauck, *The Heritage of the Reformation* (The Free Press of Glencoe, Inc., 1971), 44-45. *Ibid.*

¹¹¹Lohse, Bernhard, 「마틴 루터의 신학」 정병식 역 (서울: 한국신학연구소, 2002), 406.

¹¹²George, Timothy, 「개혁자들의 신학」 109.

“교황, 주교, 사제와 수사들이 성직으로 불리며, 반면 군주, 귀족, 직공과 농민들이 세속직이라고 일컬어지는 것은 단순히 허구일 뿐이다. 사실상 이것은 속임수와 위선의 파편이다 … 모든 그리스도인들은 참으로 신령한 직분에 속해 있고 ‘임무’(office)의 차이를 제외하고는 그들 사이에 아무런 차이가 없다 … 우리는 사도 베드로가 ‘너희는 왕 같은 제사장들이며 거룩한 나라이다’라고 말한 바와 같이 세례에 의하여 성별된 제사장들이다 … 신분의 차이가 아니라 임무와 일의 차이를 제외하고는 평신도들과 사제들, 왕들과 주교들, 신앙인들과 세속인들 사이에 참으로 근본적인 차이는 없다 … 모두가 참 사제들이요 주교들이며 교황들이다.”(독일 크리스찬 귀족에게 보내는 글, 1520)¹¹³

루터는 성직자와 세속인의 두 계층으로 나누는 교회의 전통과 결정적으로 결별했다. 모든 기독교인은 세례에 의하여 사제가 된다. 이 제사장직은 그리스도에게서 직접적으로 기원한다. “우리는 그가 제사장이듯이 제사장이며, 그가 아들이듯이 아들이며, 그가 왕이듯 왕이다.” 더구나 공동체(Gemeinde)의 모든 구성원은 이 제사장직에서 동등한 몫을 가지고 있다. 이것은 제사장직은 모든 기독교인들의 공동 재산이며 선택된 신분에 속하는 거룩한 사람들의 특권이 아니라는 것을 의미한다. “제사장으로서 우리는 하나님 앞에 나가 다른 사람들을 위하여 기도하고 거룩한 일들을 서로 가르칠 자격이 있다.”¹¹⁴

루터는 전체 교회에 속하는 일곱 개의 권리를 열거했다. “하나님의 말씀을 설교하고, 세례주며, 성찬식을 거행하고, ‘열쇠’를 가지며, 다른 이들을 위해 기도하며 희생하고, 교리를 판단할 권한을 가지는 것이 그것이다. 루터는 모든 기독교인들이 제사장이라는 그의 주장을 두

¹¹³지원용 편, “독일 크리스찬 귀족에게 보내는 글,” 「루터선집 9권」 (서울: 컨콜디아사, 1983), 142.

¹¹⁴지원용 편, “크리스찬의 자유(1520)” 「루터선집 4권」, 313.

개의 신약본문 위에 동등하게 기초를 두었다. “너희는 … 왕 같은 제사장들이요”(벧전 2: 9)라는 구절과 “우리를 나라와 제사장으로 삼으신”(계 1: 6)이라는 구절은 그가 그것을 입증하기 위하여 인용하는 본문 말씀이다.¹¹⁵

‘*Congregatio Fidelium*’으로서의 교회는 예수 그리스도와 연합되는 차원에서 동시에 이웃을 섬겨야 하는 제사장으로 불림 받았다는 해석이었다. 성직을 선택된 계급으로, 평신도를 피지배적 계급으로 갈라놓았던 중세 교회의 잘못 앞에서 루터는 과감히 ‘모든 믿는 이들의 공동적 제사직’을 들고 나와 근본적인 수정을 가하려 하였다. 처해 있는 영역에서 부름 받아 복음을 전하고 이웃을 사랑으로 돌보며, 죄를 미워하고, 용서와 화해를 찾아 섬기는 소명이야말로 진정한 의미의 사도 계승으로 보았기 때문이다.¹¹⁶

만인제사장직은 특권일 뿐 아니라 책임이며, 신분이자 봉사이다. 하나님은 우리를 한 몸으로 만드셨고 한 “떡”(루터가 좋아하는 이미지)으로 만드셨다. 그리스도 안에 있는 우리의 통일과 평등은 서로서로에 대한 상호적인 사랑과 관심에 의하여 입증된다. “우리가 제사장이며 왕이라는 사실은 우리 기독교인들 각자가 하나님 앞에 갈 수 있고 서로를 위하여 증보한다는 것을 의미한다. 만약에 당신이 믿음이 전혀 없거나 약하다는 것을 내가 주목한다면, 나는 당신에게 강한 믿음을 주도록 하나님에게 요청할 수 있다.”¹¹⁷

이 모든 것은 어떤 사람도 홀로 기독교인일 수 없다는 것을 의미한다. 우리가 우리 자신을 낳을 수 없고, 세례 줄 수 없는 것과 마찬가지로, 우리는 또한 홀로 하나님을 섬길 수 없다. 여기서 우리는 성도들

¹¹⁵George, Timothy, 「개혁자들의 신학」 109.

¹¹⁶Eric Jay, *The Church*, 165.

¹¹⁷WA 10/3, pp. 308-309. Cf. the discussion in Althaus, pp. 297-303. George, Timothy, 「개혁자들의 신학」 109. 재인용

의 공동체(*Communio Sanctorum*)라는 교회에 대한 루터의 다른 중요한 정의에 접하게 된다. 그러면 성도(성인, saints)는 누구인가? 그들은 하늘의 영광에 이르기까지 고양되어, 우리가 그들의 공적에 의지하여 삶의 길 내내 도움을 받을 수 있는 특급 그리스도인이 아니다. 그리스도를 믿는 모든 사람들이 성도(성인)이다. 파울 알트하우스가 말한 바와 같이 “루터는 성도들의 공동체를 하늘로부터 땅으로 끌어내렸다.”¹¹⁸

“당신이 성인들을 위하여 하기 원하는 것이 무엇이든지 간에 너의 관심을 죽은 자로부터 산 자를 향하여 돌리라. 살아있는 성인들은 너의 이웃, 헐벗은 사람들, 굶주리는 사람들, 배고픈 사람들, 목마른 사람들, 아내와 자녀를 가지고 수치를 당하고 있는 가난한 사람들이다. 그들을 향해 네 도움의 손길을 펼치라. 여기에서 너의 일을 시작하라.”¹¹⁹

중보자들의 공동체, 동료 조력자들의 제사장직, 서로 나누는 사람들과 짐을 나누어 지는 자들의 가족, 이것이 성도들의 공동체이다. 루터는 만인제사장직을 하나님과의 직접성으로만 이해하는 것이 아니라 언제나 형제를 위하여, 또한 세상을 위하여 하나님 앞에 오려는 전권으로 이해한다.¹²⁰

제이(Jay)는 파우크(Pauk)와 함께, 루터의 교회론은 개인주의를 부추기는 이상주의 사상이라고 비판하는 세력에 대해, 루터의 교회론은

¹¹⁸*Ibid.*

¹¹⁹WA 10/3, p. 407. George, Timothy, 「개혁자들의 신학」 110. 재인용

¹²⁰“그리스도인은 신앙으로 그리스도안에 살며, 사랑으로 그의 이웃 안에서 산다. 신앙에 의하여 그는 그 자신 이상으로 하나님에게 올리어지며, 사랑에 의하여 그는 그 자신 이하로 이웃에게 내려간다.” 지원용 편, “그리스찬의 자유(1520)” 「루터선집 4권」, 331.

철저하게 공동체성이 강조된 신앙 공동체였음을 강력히 변호하고 있다.¹²¹

루터에게 그리스도교 공동체는 본질적인 것이었다. 모든 개개의 그리스도인은 그의 형제를 필요로 한다. 그런데 그 형제는 다음과 같은 두 가지 면에서 하나님의 대행자이다. 첫째로 하나님은 한 형제를 통하여 그의 은혜를 각 사람에게 내려줄 것을 맹세하며(“열쇠의 권한”), 둘째로 하나님은 형제를 “하나님이 요구하지 않는 사랑과 봉사의 희생을 하도록 지명한다.” 즉 의롭게 된 인간의 믿음이 끊임없이 활동하고 선행을 하도록 한다. 공동의 제사장직을 수행하는 신자들의 모임으로서의 교회는 필요하다. 그것은 루터가 키프리안의 말을 반영하면서 다음과 같이 말할 정도로 이해된 교회관이다. “그리스도교 밖에는 진리도 없고 그리스도도 없으며 축복도 없다.” 그리고 그것은 하나님 자신에게조차 필요한 것이라고 선언하기도 하였다.¹²²

¹²¹은준관, 『신학 교회론』 229.

¹²²Eric Jay, 「교회론의 변천사」 231.

IV. 칼빈의 교회론

신앙적 순례와 종교개혁 운동의 발전과 함께 교회론의 신학사상을 형성해 갔던 루터와는 달리, 스위스의 개혁자 칼빈(John Calvin, 1509-1564)은 그가 집대성한 『기독교 강요』(*Institutio Christianae Religionis*) 제 4권에서 그의 조직적인 교회론 사상을 펼쳤다. 1536년에 초판이 출판되었으나, 그 시기는 칼빈이 제네바와의 관계가 좋지 않았던 때이기도 했다. 1539년에서 1543년을 거쳐 『기독교 강요』는 크게 확장되었고, 최종판은 1559년에 완성되었다. 이 시기는 1541년 칼빈이 쉬트라스부르크(Strassburg)를 떠나 제네바로 돌아온 이후 제네바 시를 중심으로 ‘개혁 교회’의 아버지로 성공하고 있을 때였다.

특이할 점은 칼빈이 성령론(제3권)의 신학적 연관 속에서 교회론을 다루지 않았다는 사실에 있다.¹²³ 교회론을 하나의 정당한 신학적 주제로 취급하지 않았던 중세기 신학이나, 루터의 교회론은 비조직적이었던 역사의적 배경으로 볼 때, 칼빈이 『기독교 강요』 제 4권속에서 교회론을 독립적으로 취급한 것은 신학 사상사에 있어서 최초의 조직신학적 교회론이었다고 볼 수 있다.

물론 칼빈의 교회론이 『기독교 강요』에만 나타난 것은 아니었다. 1536년 “제네바 고백”에서 말씀과 성례전을 교회의 표지(marks)로 밝힌 것이라든지, 1539년 “살로라토(Salolato) 추기경에게 보내는 서한,” “사도행전 주석,” 그리고 1544년 “교회 개혁의 필연성” 같은 글들을 통하여 칼빈의 사상은 드러났다.¹²⁴

¹²³이형기, 『역사 속의 교회』 129.

¹²⁴Paul D. L. Avis, *The Church in the Theology of the Reformers*, 29-31.

A. 가시적 교회와 불가시적 교회

칼빈의 교회론 사상 그 처음은 ‘보이는 교회’(visible church)와 ‘보이지 않는 교회’(invisible church) 사상이다. 이것은 루터의 교회론과 흡사한 정의로서 이해된다. 그러나 루터에게서 보이지 않는 교회는 비록 선택의 개념으로 설명되기는 했지만 신앙적이고도 영적인 질(spiritual quality)의 의미로서 보이지 않는 교회의 본질을 설명한 것에 비해, 칼빈은 보이지 않는 교회를 선택된 사람들의 무리(*Coetus Electorum*)로 이해하였던 것이 특징이다.¹²⁵ 선택과 예정론의 강조는 자칫 보이는 교회를 불필요한 것으로 만들거나, 혹은 중요하지 않은 역사적 기구로 전락시킬 위험이 있는 듯하다. 그러나 어거스틴의 교회론을 수용한 칼빈은 보이는 교회는 비록 그 안에 쪽정이가 섞여 있다 하더라도 그 교회는 하나님의 영원한 그리고 신비로운 계획에 속해 있다고 이해하였다. 보이는 교회는 하나님이 정한 매개로서, 여기서 이루어지는 말씀의 사역, 성례전과 훈련을 통하여 하나님은 그의 선택한 이들을 구원에 이르게 한다고 이해되었다. 여기서 칼빈의 교회론은 그의 예정론과 깊게 연관되면서도, 루터가 성공하지 못한 보이지 않는 교회와 보이는 교회의 통합을 칼빈은 하나님의 예정론에서 해결하려 했다 (*Institutes*, IV, i. 7).

“성서는 두 가지 방식으로 교회에 대하여 언급한다. 때때로 그것은 하나님의 현존 안에 실제로 있다는 것을 의미하는데, 그 현존에는 은총에 의하여 하나님의 자녀가 된 사람들과, 성령의 성화에 의하여 그리스도의 참 구성원이 된 사

¹²⁵Paul Tillich, 『그리스도교 사상사』 송기득 역 (서울: 한국신학연구소, 2001), 408.

람들만이 받아들여진다 ... 교회는 오늘날 지상에서 살고 있는 성인들뿐만 아니라 태초부터 선택된 모든 사람들을 포함한다. 그렇지만 자주 ‘교회’라는 명칭은 유일한 하나님과 그리스도에게 신앙을 고백한 지상에 널리 퍼져 있는 온 무리의 사람들을 가리킨다. 세례를 받음으로써 우리는 그에 대한 신앙을 받아들여지게 되며, 성찬에 참여함으로써 우리는 참 교리와 사랑 안에서 우리의 일치를 입증한다. 그리고 주님의 말씀 안에서 우리는 협력하며, 말씀 선포를 위해서 그리스도가 제정한 교직은 유지된다. 이러한 교회는 그리스도의 이름과 외적 현상 이외에는 그분의 어느 것도 갖지 못한 많은 위선자들이 혼합되어 있다 ... 그러므로 우리에게 불가시적인 전자의 교회가 오직 하나님의 눈에는 가시적인 것으로 보인다고 우리가 믿어야 하는 것처럼 그렇게 우리는 인간들의 ‘교회’라고 불리는 후자의 교회를 존중해야 하며 그 교회와 영적 교류를 유지해야 한다.”¹²⁶

우리가 속한 교회는 언제나 가시적인 교회일 뿐이다. 더군다나 우리에게서 참된 교회와 참된 신자를 구분해 낼 수가 없다. 우리 눈에는 교회가 불만족스럽고, 그 구성원이 불신양적으로 보여도, 그들을 정죄하거나 구별해 내는 일은 오직 하나님에게 속하는 일이다. 요컨대 참되고 영원한 교회인 불가시적인 교회는 우리에게서 알려지지 않고, 오직 하나님이 아신다. 그래서 “우리는 단지 교회를 믿어야 하고, 그것을 존중하고, 그것과의 교제를 유지해야 하는 것이다.”¹²⁷

성서가 교회를 가시적이고 동시에 불가시적인 것으로서 말하고 있다는 사실을 깨달았기 때문에, 칼빈은 더 이상 그 문제에 관하여 논

¹²⁶John Calvin, 『기독교강요 下』 김종흡, 신복윤, 이종성, 한철하 역 (서울: 생명의말씀사, 1993), 19-20.

¹²⁷Ibid.,19-21.

하지 않았지만, 그는 그 책의 나머지 부분들을 가시적 교회의 표지들, 즉 하나님이 교회에 부여해 주신 은총의 수단, 교직의 구성과 그것이 필요로 하는 권징을 다루는 일에 충당하였다.¹²⁸

리처드슨(Cyril C. Richardson)은 바로 이 ‘보이는 교회’와 ‘보이지 않는 교회’ 사상이야말로 칼빈에게서 중심적 교회론 사상이었다고 해석한다.¹²⁹

B. 그리스도의 몸과 신자의 어머니로서의 교회

칼빈의 교회론 두 번째 사상은 ‘신자의 어머니로서의 가시적 교회’와 ‘그리스도의 몸으로서의 가시적 교회’에 관한 것이다. 보이지 않는 교회가 하나님의 예정에 의해 선택된 사람들이고 하나님께만 알려진 무리라면, 그리스도의 몸과 어머니로서의 교회라는 보이는 교회는 하나님이 인간에게 접근하고 또 말씀하고자 하는 지상적 매개이고 하나님이 지정한 거룩한 법칙(holy ordinance)이라는 것이다.

이러한 의미에서 보이는 교회는 하나님이 이 세상 안에 제정한 거룩한 제도인 것이다. 건물이 아니라 제도로 이해되는 교회가 왜 무엇보다도 필요한가? 하나님의 역사적 과정 안에서 성육신을 통해 인간들을 구속한 것과 마찬가지로, 하나님은 그 목적을 위해 바쳐진 한 제도를 세움으로써 동일한 과정으로 그들을 성화한다. 하나님은 선택된 자들의 구원을 성취하기 위해 세상의 방편을 사용한다. 그래서 교회는 하나님이 세운 단체로 정의되며, 하나님은 그 안에서 선택된 자들의 성화를 이룬다. 칼빈은 이를 다음과 같이 표현한다.

¹²⁸Eric Jay, 「교회론의 역사」 238.

¹²⁹Cyril Charles Richardson, *The Church through the Centuries*, pp.156-157. 은준관, 「신학적 교회론」 231. 재인용

그래서 나는 교회와 더불어 시작할 것이다. 하나님은 교회의 품 속에 그의 자녀들을 모으기를 기뻐한다. 이는 그들이 유아기와 아동기에 교회의 도움과 목회에 의해 양육을 받을 뿐만 아니라, 그들이 성숙하고 신앙의 목표에 도달할 때까지 교회의 어머니 같은 보살핌에 의해 인도를 받도록 하기 위한 것이다. “하나님이 짝지어 주신 것을 사람이 나누지 못할지니라”(막 10:9). 하나님이 아버지인 사람들에게, 교회는 어머니가 될 것이다.¹³⁰

칼빈은 교회에 대한 이런 교회론을 카르타고의 키프리안의 두 개의 교회론적 대명제를 인용함으로써 확증한다. “여러분은 교회를 어머니로 가지지 않는다면 하나님을 아버지로 가질 수 없으며,” 그리고 “교회 밖에는 사죄의 희망도 없고 구원도 없다.” 칼빈의 ‘어머니로서의 교회’라는 이미지는 그리스도교 신앙의 집단적 차원을 강조한다.

“단순한 ‘어머니’라는 말에서 교회를 아는 것이 얼마나 유용한지를 (참으로 얼마나 필요한지를) 배우도록 하자. 이 어머니가 우리를 자신의 태 속에 품고, 자신의 가슴 속에서 양육하고, 자신의 보살핌과 지도 아래 지켜주지 않는다면, 생명으로 들어갈 다른 길은 아무 데도 없다.”¹³¹

칼빈에게 있어서 교회의 제도는 영적 성장과 발전에 필연적이고, 유익하고, 하나님에 의해 주어지고, 하나님에 의해 제정된 방편이다.

그리스도의 몸의 구성원들은 전적으로 불가시적 교회와 일치하지

¹³⁰John Calvin, 『기독교강요 下』 13-19.

¹³¹Ibid.

만, 가시적 교회와는 일치하지 않는다. 그 구성원들 중에는 구원받도록 예정되지 않은 사람도 있다. 그러나 불가시적이고 가시적인 교회는 하나의 교회이지 둘이 아니기 때문에, 칼빈은 제도로서의 교회를 몸이라는 이미지로 나타낼 수 있다. 그리고 그리스도는 교회의 머리이며 그의 영혼이 그 안에서 작용하기 때문에 그 구성원들이 받은 사랑과 질서와 일치와 성화의 선물은 개별적으로 그리고 탁월하게 여러 형태로 분배된다.¹³² 물론 교회의 머리는 예수 그리스도이며, 성령이 그 몸 안에서 사랑으로 하나 되게 하며 성화하는 역사를 이루어간다. 이러한 신학적 배경에서 칼빈은 키프리안과 어거스틴을 따라 교회에 ‘몸’과 ‘어머니’라는 ‘상’(image)을 적용했다.¹³³

그러나 어머니로서의 교회상에 관하여 딜리스톤(F. W. Dillistone)은 해석을 달리하고 있다. 『기독교 강요』(IV, i. 1)에서 칼빈은 교회를 신자의 어머니라는 은유를 통하여 하나님께서 그의 자녀들을 모으는 지상의 도구로서 이해했으나, 점차 칼빈은 교회의 참 기능은 신자들을 교육하고 훈련하며 안내하는 것으로 이해하기 시작하면서 어머니상을 포기하였다고 해석한다. 그것은 ‘어머니’ 보다는 교화(to edify)하고 가르치고, 해석하고 또 설교하는 교회에로의 전환이었다고 딜리스톤은 풀이한다(*Institutes* IV, i. 5).¹³⁴

C. 교회의 표지

칼빈의 교회의 세 번째는 보이는 교회의 표지(marks)에 관한 해석이다. 그리스도를 머리로 하는 몸으로서의 교회라는 사실을 무엇으로

¹³²*Institutes* IV, i, 2-3. Eric Jay, 「교회론의 역사」 239. 재인용

¹³³*Ibid.*

¹³⁴은준관, 『신학적 교회론』 232.

판단할 수 있는가? 당시 개혁운동을 빙자한 소그룹화 현상과 분열의 현실을 보면서 칼빈은 우리가 교회를 식별할 수 있는 어떤 표지들이 있다고 믿었다. 그 표지들은 루터가 만든 처음 세 가지의 외적인 표지들과 같다.

“하나님의 말씀이 순수하게 선포되어 들려지고, 그리스도의 제정에 따라서 성례전이 집행되는 것을 우리가 볼 수 있는 곳은 어디든지 의심할 여지없이 하나님의 교회가 존재한다.”(*Institutes IV, i. 9.*)

로마 가톨릭 교회가 교회에 대한 이 최소한의 정의도 따르지 않기 때문에, 복음주의자들은 그 교회를 떠나도 완전히 정당화되었다. 또한 복음주의적 교회들은 교회에 대한 이 정의를 따르기 때문에, 그들 내에서의 더 이상의 분열은 결코 정당화되지 않는다. 이 점은 특히 중요했으며, 복음주의적 교회들이 더 이상 분열을 계속한다면 종교개혁의 주장에 막대한 손실이 될 것이라는 칼빈의 정치적 판단을 반영하고 있다. 교회에 대한 칼빈의 최소한의 정의는 이제 새로운 중요성을 가지게 되었다. 참된 교회는 사실상 복음이 올바르게 선포되고 성례전이 올바르게 집행되는 곳에 존재하며, 그리고 이 정의 안에는 교회의 제도와 행정의 특정한 형태가 포함되는 것으로 이해된다.¹³⁵ 이 표지(*notae ecclesiae*)를 지닌 교회들은 인종, 공간, 나라, 그리고 문화를 초월해서 언제 어느 곳에 있든지 그것은 보편적 교회라는 것이다.

그런데 여기서 우리가 알아야 할 것은 어디서 참된 교회를 발견할 수 있는냐 하는 것이다. 종교개혁 당시로 말하면 교회가 도대체 존재 하느냐가 문제가 아니라 현존하는 교회가 참 교회이냐 하는 것이 문제였다. 이러한 관점에서 (참된) 교회의 특징에 관한 교리가 나오게 되었던 것이다. 그리하여 아우구스부르크 고백서(*Cofessio Augustana*)

¹³⁵Alister E. McGrath, 「역사 속의 신학」 610-611.

는 제 7장과 8장에서 교회론을 다루게 되었다. 당시의 교의학에서는 교회가 하나님의 말씀, 즉 복음을 올바로 설교할 때, 그리고 성례를 올바로 시행할 때 교회를 인식할 수 있다는 것이었다. 말씀과 성례를 이와 같이 나란히 둘 때 몇 가지 유의할 점이 있다. 즉, 말씀은 언제나 성례에 선행(先行)하는 것이어서 이 둘을 진정한 의미에서 나란히 두고 생각할 수는 없다.¹³⁶

부처(M. Bucer)와 녹스(John Knox)의 스코틀랜드 신앙고백과 벨기에 신앙고백에서는 ‘치리 내지 권징’이 제 3의 표지로 첨가되고 있다.¹³⁷ 벤델(Wendel)은 칼빈이 비록 권징을 매우 중요하게 생각하면서도 그는 이것을 교회의 표지들 가운데에 포함하지 않았다고 지적한다. 치리와 권징(discipline)은 교회의 본질에 속하는 것이 아니라, 교회 치리상 필요한 것으로 보았다고 해석한다.¹³⁸ 그의 설명에 의하면 칼빈은 권징을 교회의 본질에 속하는 것이 아니라, ‘변호의 수단이며 성화의 매개’로서 교회 조직에 속하는 것으로 생각했다는 것이다. 어찌되었든 칼빈은 확실히 교회의 권징의 필요를 인식하고 있었다.

말씀과 성례를 본질로 보는 견해는 칼빈의 유산이었다. 바로 이 점에서 가르침을 따르고 성례를 행하는 삶에 대한 내적인 파악이 가능하다고 보았다. 표징이란, 다시 말하면 참된 교회를 인식시켜 주는 것일 뿐 아니라, 한 걸음 더 나아가 교회의 핵심적인 질적 내용이었다.¹³⁹ 그렇지만 칼빈에게 있어서 말씀과 성례전은 그것을 근거로 해서 단순히 인간적 또는 합리적 차원에서 교회의 존립을 추론해 낼 수 있는 실험적 증거로 간주되지는 않았으며, 신앙의 도약이 여전히 요구되었다. 교회는 우리가 식별하거나 파악할 수 없는, 다만 신앙에 의해서만 파악

¹³⁶Otto Weber, 「칼빈의 교회관」 김영재 역 (서울: 이레서원, 2001), 56.

¹³⁷Eric Jay, 「교회론의 역사」 241. 이형기, 『역사 속의 교회』 221.

¹³⁸*Ibid.*

¹³⁹Otto Weber, 「칼빈의 교회관」 62.

되는 높고 깊으며 숨겨진 것이다.¹⁴⁰ 칼빈에게서 교회의 기초는 하나님의 선택과 예정에 있었으며, 교회는 불가시적이었다. 천사에게까지도 보이지 않는 교회로서 이해되었다. 그러나 동시에 그 교회는 지상의 도구로서 이를 통하여 하나님은 자신을 그의 백성에게 내어줌으로써 성도의 회집(*Congregatio Fidelium, Institutes IV, i. 3.*)이 생기게 되었다고 칼빈은 이해하였다. 교회는 그리스도를 머리로 하는 살아 있는 몸으로 존재한다. 표지들에 의하여 그 교회는 가시적으로 드러난다. 그 후 칼빈은 한 걸음 더 나아가 어머니로서의 교회가 없으면 아버지 하나님은 만날 수 없다는 논리를 발전시켰다.¹⁴¹

D. 교직

칼빈의 교회는 ‘직분을 중심한 교회’(Amtskirche)이다. 이런 점에서 칼빈은 자기보다 한 세대 앞서 살면서 ‘만인제사장’을 즐겨 논했던 루터보다도 더 전통적인 견해를 취하는 셈이다. 칼빈은 ‘만인제사장론’을 언급한 적이 거의 없다. 심지어 베드로전서 1장 2절에 대한 주석에서도 칼빈은 교회를 주관적으로 보는 루터의 견해에 조금도 영향을 받지 않고 있음을 본다. 교인의 공동체는 칼빈에게 있어서 하나의 실재(實在)이다. 그러나 이 실재는 그 자체를 통해서 이해될 수 없고, 직분이 그 공동체의 보존을 위하여 하는 일을 통하여 이해될 수 있다는 것이었다.¹⁴²

칼빈은 직분의 의미를 지나치게 강조한다고 할 정도였다. 교회의 직분자들은 하나님 자신의 인격을 대변하는 자들이라고 한다. 1541년

¹⁴⁰Paul D. L. Avis, 「종교개혁자들의 교회관」 이기문 역 (서울: 컨콜디아사, 1987), 51.

¹⁴¹*Ibid.*

¹⁴²Otto Weber, 「칼빈의 교회관」 63-64.

의 교회 헌법에 이미 네 가지 직분을 말하고 있지만, 그 경우 그는 다만 목사와 교사에 한하여 이와 같이 이해하고 있다.¹⁴³

“하나님께서서는 인간의 직분을 사용하신다. 왜냐하면 그리스도께서는 육체적으로 임재하시지 않고 하나님께서는 영으로 임재하시기 때문이다. 성령께서는 인간을 사용하신다. 성령께서는 직분자들을 겸손하도록 훈련시키시며 서로 사랑하는 일을 힘쓰도록 역사하신다 … 하나님께서는 친히 직분자를 세우시고 직분자를 통하여 일하신다.”¹⁴⁴

전통적인 개신교 역사에서 칼빈만큼 직분에 큰 의미를 부여한 사람은 없다. 그런데 여기서 주의할 것은 직분은 다양하며, 목사만을 지칭하는 것이 아니라는 점이다. 1541년과 1561년의 교회 헌법에 보면 칼빈은 네 가지 형태의 직분을 말하고 있다. 즉 목사(pastores), 교사(doctores), 장로(Presbyteri), 집사(diaconi)이다.¹⁴⁵

칼빈은 로마 교회에서 하나님의 말씀이 순수하게 선포되지 않았고, 그리스도의 제정하심에 따라 성례전이 집행되지도 않았으며, 교황 권은 그리스도의 머리되심을 침해하였다고 믿었다. 그리하여 그는 선택의 여지없이 로마 교회의 질서를 철저히 거부해야 한다고 생각한 것이다.¹⁴⁶ 이것은 칼빈이 교직내의 서열의 차별 개념을 거부하였다는 것을 의미하지 않는다. ‘기강의 유지와 관련된’ 초대교회의 총주교, 대주교와 주교 사이에 형성된 그러한 차이들은 정당한 것이다.¹⁴⁷ 그렇지만 ‘교직 계급 제도’(hierarchy)라는 용어를 그는 “부적당하고 비성서적이

¹⁴³*Ibid.*

¹⁴⁴John Calvin, *Institutes* IV, iii, 1. *Ibid.*

¹⁴⁵*Ibid.*

¹⁴⁶E. G. Jay, 『교회론의 변천사』 241.

¹⁴⁷John Calvin, 『기독교강요 下』 82.

며 하나님의 뜻에 어긋나는 교회 정치의 통치권에 대한 관념을 권장하는 것처럼 여겨진다는 점에서 거부하였다.”¹⁴⁸ 그는 『신명기 주석』에서 다음과 같이 말한다.

정치적인 종류의 구분은 거부되지 않았다. 왜냐하면 상식적으로 생각할 때 혼란을 없애기 위해서는 그것이 필요하기 때문이다. 그러나 그 결과가 어찌 되었든 간에 그것이 그리스도의 영광을 가리거나 야심이나 압제의 하인 노릇을 하거나 모든 성직자들이 동등한 권리와 자유를 가진 사람들 상호간의 우정을 돈독히 하려는 것을 방해하는 데로 결정되어서는 안 될 것이다.¹⁴⁹

『폴란드 왕께 드리는 서간』(*Letter to the King of Poland*)에서 그는 만일 대주교들과 주교들이 하나님의 말씀을 선포하고 성례전을 올바르게 집행하며 지위와 특권에 대하여 부당하게 요구하지 않는다면, 근본적으로 그들에게 반대하지 않을 것이라고 밝힌다. 교황적 교회는 이 점에서 실패하였다. 가톨릭교회는 신자와 교회의 머리인 그리스도 사이의 참된 관계를 파괴하였고, 그 결과 부패가 널리 만연하게 되었다.

1543년 출판된 『기독교 강요』 제3판에서 교직의 중요성을 상세히 기술하면서, 그는 “주님은 당신의 교회가 교직에 의해서 다스려지는 것을 원하셨다”¹⁵⁰고 믿었다. 우리의 목적을 위해서 목사와 교사(혹은 선생)와 장로, 그리고 집사의 4종의 교직을 비공개로 시험을 치를 필요는 없다. 교직의 성서적 근거를 발견하려는 칼빈의 시도는 그 고유의 전통적인 교직을 성서적으로 정당화하기 위하여 노력하는 가톨릭교도나 감

¹⁴⁸*Ibid.*

¹⁴⁹“*Corpus Reformatorum*,”(Brunswick, 1863-1900; New York and London, 1964), vol. 52, pp. 444-445. E. G. Jay, 『교회론의 변천사』 242. 재인용

¹⁵⁰John Calvin, 『기독교강요 下』 59.

독 교회원이나 조합 교회원들의 시도에 비해 훨씬 성공적인 것은 아니었다고 말할 수밖에 없다. 칼빈은 억지로 그 증거를 갖다 붙이고 예상한 구조에 적합하지 않은 것은 교묘히 변명하여 모면하였다.

선배요 이상주의적인 루터와는 달리 칼빈에게 교직은 인간의 편의 의 문제도 아니고 고안품도 아니었다는 것을 아는 것이 더 중요하다. 교직은 하나님에 의하여 제정된 것이다. 이것은 그리스도의 몸이라는 바울의 개념에 함축되는데, 단지 인간의 몸과 각각 전체의 이익을 위하여 특별한 기능을 수행하는 사람들로 구성되어 있는 기관 사이의 명백한 유비 때문이 아니라, 오히려 머리로서의 그리스도가 성령을 통하여 그의 몸인 교회에 교직을 선물로 나누어 주었기 때문이다. 교회의 교직자들은 “그리스도의 인격을 대표한다.”¹⁵¹ “하나님 자신이 우리 가운데 임재하시고, 비록 그 자신이 이 질서(즉, 교직)를 창조하신 분이지만 우리는 그가 이 제도 속에 현존한다는 것을 인정할 수 있다.”¹⁵² 게데스 맥그레거(Geddes MacGregor)는 “칼빈의 교회론보다 더 그리스도 아래에서 교직을 찬양한 교회론은 없다”고 말한다. ‘그리스도 아래에서’라는 말은 중요하다. 그리스도가 교회의 머리가 되신다는 말에 칼빈이 교회 질서에 관해서 말해야 하는 모든 것이 포함되어 있는 것이다. 교황에 의해서 조직되었든 신도에 의해서 조직되었든 교회의 머리로서의 그리스도의 자리를 침해한다고 여겨지는 어떤 제도도 교회의 질서가 아니며, 그것은 불가피하게 혼돈의 상태가 되고 만다. 그것을 칼빈은 로마 교회에서뿐만 아니라, 재세례파에서도 보았다.

교직에 관한 칼빈의 주요 교리는 그가 교직자들의 선택과 서품에 관하여 말한 것에서도 보인다.¹⁵³ 건전한 교리 가운데서 거룩한 생활을

¹⁵¹*Ibid.*

¹⁵²*Ibid.*, 65.

¹⁵³*Ibid.*, 70-77.

하는 사람들 중에서 교직자를 선택하는 일은 그들을 교육하고 시험하는 교직자들의 책임이다. 그리고 만일 그들이 인정을 받는다면, 그들의 수락을 위하여 신자들에게 그들을 소개한다. 성직 수임식에서 성직자들은 후보자들을 주재하고 그들을 위해 기도한다. 칼빈은 비록 그것이 그 당시에 제네바에서 실행되지는 않았다 할지라도 손을 얹는 의식¹⁵⁴을 허락하고 있다. 만일 본질적으로 성령이 임하는 행위를 미신에 사로잡힌 것으로 간주하지 않는다면, 그 의식은 사도들에 의하여 거행된 성서의 제도라고 그는 언급하며, 따라서 그는 그 의식을 추천한다. 성직 수임식(ordination)은 성령을 통하여 하나님에 의해 이루어진다. 즉 손을 얹는 것은 그것을 상징적으로 나타내는 것이다.¹⁵⁵ 칼빈은 성직 수임식을 한 성례전으로 기꺼이 말한다.

그리스도의 입술을 통하여 우리에게 추천된 장로의 참된 임무에 관한 나는 기꺼이 그 자리를 (즉 성례전으로서) 허용하겠다. ... 그러나 나는 성례전들 중에서 세 번째 것으로 인식하지는 않는다. 왜냐하면 그것은 모든 신자들에게 일상적이거나 공통된 것이 아니라, 특별한 임무를 수행하기 위한 독특한 의식이기 때문이다.¹⁵⁶

¹⁵⁴*Ibid.*, 75-76.

¹⁵⁵E. G. Jay, 『교회론의 변천사』 243-244.

¹⁵⁶John Calvin, 『기독교 강요』 IV, 19. 28.

V. 루터와 칼빈의 교회론 비교 및 평가

에비스(Paul D. L. Avis)는 『종교 개혁자들의 신학에 있어서 교회』라는 저서에서 루터와 칼빈을 다음과 같이 대비시켰다. “루터는 일차적으로 그리고 열정적으로 복음의 순수성에 대해 관심을 가졌으며, 칼빈은 교회의 순수성에 대해 관심을 가졌다. … 루터의 생애의 모든 위기들은 복음을 중심으로 일어났으며, 칼빈의 모든 위기들은 교회를 중심으로 일어났다.” 여기서 에비스가 잘 대비시킨 것처럼 칼빈의 노력이 순수한 교회를 확립하는 데 기울어진 데 반해 루터의 노력은 순수한 복음을 확립하는 데 기울어졌다. 그래서 교회에 대한 루터의 가르침은 때때로 모호하기도 하고, 그리고 시간의 경과에 따라 변화하기도 한 것처럼 보인다.¹⁵⁷

A. 교회의 본질에 대한 비교

1. 루터의 견해

루터의 교회관은 면죄부 발매(發賣)를 계기로 한 로마 가톨릭 교회와의 충돌에서 시작되었거나 또한 로마 교회와의 충돌이 루터로 하여금 교회의 본질에 대한 깊은 성찰(省察)과 고려(考慮)를 가져온 것으로 흔히 잘 알려져 있다. 물론 루터가 로마 교회와의 충돌 속에서 적지 않은 자극(刺戟)과 교회관의 발전을 가져온 것이 사실이다. 그러나 루터의 교회관은 로마 교회와의 충돌 훨씬 이전부터 루터가 성장해 오던 환경 속에서 형성된 것이다. 루터는 경건한 개인으로서 로마 교회와 투

¹⁵⁷이양호, 『루터의 생애와 사상』 129.

쟁했던 것이 아니라 그가 갖고 있던 교회관에 서 있었던 것에 불과하다.

그는 매우 겸손하였고 “교회는 나의 성(城)이요 저택(邸宅)이요 거실(居室)이다”라고 했다. 루터는 교회에서 가르치기를 “그리스도를 발견하고자 하는 사람은 먼저 교회를 발견하여야 한다. 교회는 나무나 돌이 아니라 그리스도를 믿는 자들의 회중(會衆)이다. 사람은 거기 머물러 있어서 어떻게 그들이 믿고 기도하고 가르치는 가를 보아야 한다. 그들이야말로 확실히 그리스도를 소유한 자들이다.”¹⁵⁸ 이렇게 교회를 사랑했던 루터가 교회를 상태로 투쟁했다는 것은 로마 교회가 그 본연의 자세에서 멀리 떠나 있었을 뿐만 아니라 극심하게 타락(墮落)했었음을 알 수 있다. 따라서 중세말 로마 가톨릭 교회의 심각한 부패상황에서 교회 본연의 자세를 찾기 위해 루터는 교회가 가져야 할 자세를 제시해야만 했다.

루터는 교회를 정의하기를 “성도(聖徒)들의 회중(會衆)”¹⁵⁹이라고 하였다. 루터는 “그리스도인들의 회중 혹은 모임”이나 “거룩한 그리스도인의 무리들,” “그리스도를 믿는 하나님의 백성들”이라는 용어를 즐겨 사용하여 교회를 설명하고 있다. 그리스도의 회중은 성령을 통하여 함께 부르심을 받은 자들이요 또한 복음을 통하여 부르심을 받고 복음을 위하여 모여든 무리들이다. 그러므로 그리스도의 교회를 알 수 있는 가장 중요한 표지(標識)는 복음(福音)이다. 루터의 교회관은 그의 시편강해에서 찾을 수 있는데, 그는 어거스틴이 말하는 자기 의(義)와 하나님의 의와의 대결을 주목하여 말하고 있다. 하나님 앞에 내어놓을 수 있는 인간의 자기 의라는 것은 있을 수 없다. 바울과 일치하는 가운데

¹⁵⁸P. Althaus, Die Theologie Martin Luther: 지원용, 『루터교 신학』 (서울: 컨콜디아사, 1960), 271에서 재인용.

¹⁵⁹*Ibid.*, 271.

루터는 하나님이 인간을 구속하기 위하여 그 아들을 제물로 주셨다고 한다면 인간은 오직 죄인일 수밖에 없다. 그리스도의 죽음이야말로 인간에 대한 하나님의 심판이다. 그러므로 하나님께 나아가려는 인간의 첫걸음은 인간이 스스로의 교만을 극복하기를 배우고 하나님의 심판에 무조건 복종하는 것이다. 이러한 자에게 하나님은 은총의 약속을 하시고 의를 주시는 것이다. 하나님의 의는 하나님과의 연합, 그리스도와의 연합을 의미한다. 그러나 하나님과의 연합, 그리스도와의 연합이 있을 때 거기에는 필연적으로 선한 의지(意志), 스스로 즐거이 하나님의 계명에 복종하고자 하는 의지가 따른다. 이러한 선한 의지는 부단히 하나님의 심판과 긍휼에 내맡기는 순종을 통하여 항상 순결해지고 새로운 힘을 얻어야 한다. 이러한 훈련을 거쳐서 인간은 사실상 그 목적하는 바를 의에 가까워지게 하는 것이다. 그러나 루터는 여기서 칭의(稱義)¹⁶⁰의 전과정의 출발점을 인간에게 두지 아니하고 하나님에게 두었다. 하나님 자신이 인간의 깊은 곳을 파고 들어오는 것이다. 단순히 외적인 행동이 아니라 복음을 통하여 그의 마음과 의지까지 파고 들어가는 것이다. 동일한 복음을 통하여 하나님은 또한 인간이 하나님과 연합할 수 있는 길을 열어 주신다. 복음은 의문(儀文)과는 달리 영이요 따라서 인간이 하나님의 주시는 복음에 깊은 이해가 있을 때 하나님은 그 말씀을 통하여 인간에게 말씀하신다. 십자가의 복음에서 하나님은 인간과의 연합의 길, 즉 하나님과 인간의 공동체 교회에의 길을 열어 놓으신 것이다. 루터의 교회관은 그의 사상에서 비롯된 것이다.

2. 칼빈의 견해

¹⁶⁰칭의(Justification)란 신학적인 용어로서 신자는 다른 어떤 행위에 의해서 의롭다 여김을 받는 것이 아니라 단지 그리스도의 대속과 부활을 믿음으로 말미암아 하나님께로부터 의롭다 여김을 받는 것을 말한다.

칼빈의 교회론은 예수 그리스도와 관계된 성령의 활동에서 시작하였다. 그는 교회의 본질을 성서본문(Biblical Texts)에서 찾으려고 하였다.¹⁶¹ 그는 두 개의 교회를 말했으나, 가톨릭적인 “가시적인 교회”도 반대하고 또한 당시 신비주의자들의 “불가시적 교회”도 부정하면서 이 둘을 두 가지 측면에서 하나로 다루어 나아갔다. 칼빈의 교회의 본질은 “거룩한 공회(公會)”를 믿는다는 데서 출발한다. “거룩한 공회”는 지상의 가시적 교회(Visible Church)뿐만 아니라 산자와 죽은 자를 막론하고 하나님의 택하신 자들 전부를 포함하는 불가시적 교회도 포함한다. 그러므로 가시적 교회나 불가시적 교회를 막론하고 모든 성도들의 모임으로서의 “거룩한 공회”(Holy Catholic Church)로 보았다. 하나님은 당신의 영원한 계획 속에서 택하신 자들을 이 세상에서 불러서 한 공동체를 이루게 하였는데 그러므로 교회는 하나님이 세우신 것이요 그것은 세상이 창조된 이래 주께서 교회와 함께 하지 않으신 것이 결코 없었고 모든 것이 종말에 이르기까지 주께서 교회에 계심으로 교회의 기초는 하나님의 “비밀한 선택”에 있다고 하였다. 그러기에 교회는 “위에서 온 것”(From above)이요 “거룩한 것”이고 “보편적인” 또한 “우주적인 것”(Catholic or Universal)이라고 보았다. 이러한 칼빈의 가시적이면서 불가시적인 것, 또는 불가시적이면서 가시적인 교회의 구분은 모두가 그리스도와 연결되어 있는데 불가시적인 교회를 그리스도와 영적교제(靈的交際)를 통한 교회라 보면 가시적인 교회는 그리스도를 머리로 하는 현재 걸으로 나타난 보이는 지상교회를 말하였다. 실제로 불가시적인 교회는 하나님만 알고 계시며 내적으로 그리스도와 영적으로 연결된 모든 성도들을 가리킨다. 한편 지상의 교회는 한 머리된 그리스

¹⁶¹칼빈은 교회를 가시적인 것과 불가시적인 것으로 나누어서 생각하였다. 즉, 교회는 신자들의 공동체(The Christian Community)로써 뿐만 아니라 전체적으로 선택받은 성도의 공회(The Communion of Saints)라고 보았다.

도를 중심으로 다른 신자들과 서로 지체로서의 결합을 의미한 것으로서 이것은 미래의 유업을 받을 한 소망 속에서 “용서함을 받은 죄인”들의 공동체로 보았다. 그러기에 가시적인 교회는 필연적으로 불가시적인 교회에 연결된 것으로 보았고¹⁶² 이 가시적인 교회도 부분적으로 불가시적인 교회에 포함되어 있는 고로 그 보이지 않는 교회와도 일치해야 할 것이기 때문에 가시적 교회는 또한 신자를 양육하는 어머니로서의 양육의 사명을 감당해야 한다고 하였다. 그러므로 신자는 교회의 품에 있어야 하고 이것이 곧 선택받은 “성도의 교제”라는 것이다. 교회의 본질로서의 “성도의 교제”는 그러므로 영원한 교회의 표지와 상징(mark and symbol)이 되었다. 이 교제는 어떤 세상의 조직으로서의 교제가 아니라 그리스도를 머리로 한 성령의 결합체로서 한 성령에 의하여 고무(鼓舞)되고, 같은 소망을 가지고 한 왕을 위해 봉사하는 “한 몸”이라고 하였다. 이 한 몸된 지상의 신자들은 머리되신 그리스도의 주관 하에 모든 지체인 다른 신자들과 서로 결합함이 없이는 도저히 미래의 유업을 받을 희망이 없으므로 교회는 하나라고 하였다. 그리스도가 둘로 셋으로 나뉠 수 없음과 같이 교회도 본질적으로 나뉠 수 없는 하나라고 하였다. 그러나 문제는 지상의 교회는 항상 불완전하기 때문에 칼빈은 이 교회를 설명하기를 “지상에 흠어져 한 하나님과 한 그리스도를 예배한다는 것을 고백하고 세례에 의하여 그리스도의 신앙에 들어가 성찬에 참여하며, 참된 교리와 사랑 안에서 다른 성도들과 하나가 된 것을 증거하고 주의 말씀에 순종하며 주의 말씀을 증거하기 위해 그리스도께서 정하신 성직을 존귀히 받아 행하는 사람들의 전 회중이 곧 교회”¹⁶³라고 하였다. 즉 최소한 교회라고 우리가 정할 수 있는

¹⁶²이 둘은 교회와 국가의 관계에서 서로 양립되어 왔으며, 특히 한국교회의 사회참여에 대한 태도를 나누어 놓은 근본적인 원인이 된 것이기도 하다.

¹⁶³John Calvin, 『기독교강요 下』 21.

표지(標識)는 “신앙고백”과 “생활의 규범”과 “성례에 참여”함으로써 같은 하나님과 그리스도를 고백하는 자들을 신자라고(敎會員) 할 수 있다고 하였다. 이렇게 가시적인 지상의 교회를 규정하고 교회의 본질로서 다룬 것을 요약하여 보면 첫째, 그리스도의 몸으로서의 교회, 둘째, 성도의 교제로서의 교회, 셋째, 신자들의 어머니로서의 교회, 넷째, 거룩한 공회로서의 교회라고 볼 수 있다. 이러한 가시적인 교회는 첫째, 하나님의 말씀이 선포되고 청중(聽從)되며, 둘째, 그리스도가 정하신 규칙에 따라 성례전이 집행되고, 셋째, 올바른 권징이 행해지는 곳에는 어디든지 하나님의 교회가 있게 된다고 하였다.¹⁶⁴ “두 세 사람이 내 이름으로 모인 곳에는 나도 그들 중에 있으리라”(마 18: 20)는 성서적 근거에서 우주적 교회는 모든 민족에서 집합된 무리 전체를 의미하는데 그들은 여러 나라에 흩어져 서로 멀리 떨어져 있으나 다 같은 그리스도 안에서 진리를 소유하고 있다고 보았다. 그리고 이 우주적 교회 안에서 개체교회를 이해 할 수 있다고 하였다. 즉 사람들의 필요에 따라 도시나 마을이나 어디든지 분산되어 질 수 있다고 하였다. 이 분산된 교회는 개체이면서 또한 전체적 보편적 교회로서 존재하는 것이라고 보았다. 이 전체이면서 개체, 개체이면서 전체라는 것이 칼빈의 사상적 구조라고 볼 때, 여기서 칼빈에 대한 그릇된 이해가 있을 가능성이 항상 있게 된다. 이 두 종류의 교회는 교회라는 명칭과 그 권위를 각기 소유한다. 그리고 믿음을 소유한 개개인은 교회의 명부에 오르게 된다. 그러나 그들은 어느 개체교회(個體敎會)에만 소속된다고는 할 수 없다. 즉 개체교회의 교인인 동시에 전체로서의 보편적 교회, 내지 우주적 교회에 속한 교인이라는 것이다.

그러나 개인이나 그 개체교회를 평가하는 방법에서는 좀 다르다. 즉 신자들의 사회에서 아무 가치 없다고 생각되는 사람들이라도 교회

¹⁶⁴*Ibid.*, 22.

전체적 동의를 얻어서 그들이 그리스도의 몸 안으로 용납된다면 그들은 형제로 취급하고 교인의 명부(名簿)에 올려야 한다고 하였고, 반대로 정당한 교회의 권징으로 추방될 때까지 하나님의 백성들 사이에 그냥 두어야 한다고 하였다. 주께서는 그의 교회의 교통을 심히 중요시하시므로, 교회가 말씀과 성례를 소중히 여긴다면 그는 그런 그리스도인의 공동체를 떠나는 교만한 사람을 배반자와 배교자로 여기신다. 주께서는 교회의 권위를 존중히 여기시므로 그것이 침범을 당할 때에는 자기의 권위가 저하된 것으로 믿으신다.¹⁶⁵ 칼빈의 이와 같은 결론은 결국 가시적 교회는 불가시적 교회에 관련되나 가시적 교회를 떠나서 구원을 생각지 아니하였다.

“...우리는 감정의 모든 사소한 차이 때문에 교회를 버려서는 안 된다고 나는 주장한다. 교회는 믿음의 유지를 보증하는 순수하고 구속적인 교리를 가지고 있으며, 주님이 시작하신 성례전을 보유하고 있다. 교회의 각 회원은 자기가 받은 은총의 정도에 따라서 점잖게 또한 질서 있게 일반적인 덕성을 높이기 위하여 노력하여야 한다. 즉 우리는 교회와 교제를 잊어버리거나 그 안에 기율(紀律)을 소란케 해서는 안 된다. 주님의 교회의 교제가 이 외부적인 사회 안에서 지속되는 것을 하나님이 원하시므로 사악한 자의 혐오감을 가지고 이 교회의 표적(標的)을 파괴하는 사람은 성도의 교제에서 떨어져 나갈 위험에 빠지게 된다.”¹⁶⁶

가시적 교회에는 항상 불완전한 사람들이 들어올 가능성을 말했고, 따라서 교회의 보호 양육과 함께 기율의 문제를 제기하게 되었다.

칼빈은 이 지상에 흠어져 있는 가시적 교회에서는 첫째, 사악한 자들이 끼어있을 수 있다는 것과, 둘째, 겉으로 보기에 치명적 병폐

¹⁶⁵*Ibid.*, 23-24.

¹⁶⁶*Ibid.*, 30-31.

에 빠진 사람들 가운데서도 오히려 하나님을 두려워하고 더욱 성실하게 사는 사람들이 있다는 것과, 셋째, 사람에 대한 심판을 그의 단 한 가지의 행동에 의해서 판단하지 말 것과, 넷째, 교회의 다수는 몇 사람의 불경건한 자들로 그 일치성이 파괴되지 않는다는 것과, 다섯째, 교회를 평가하는데 있어서 하나님의 판단이 인간의 판단보다 더 중요하다는 것을 말하였다. 여기에서도 보는 대로 칼빈은 언제나 가시적 교회를 불가시적 교회에 관계시켜서 “거룩한 공회”의 본질을 추구하려 하였다. 그러기에 교회는 성성(聖性)을 항상 보유하고 있다고 보았고, 지상의 가시적 교회는 이 완전한 거룩을 향하여 날마다 향상하여 나아가는 과정이라고 하였다. 즉 지상의 신자들의 마음에는 전적으로 완전한 성성(聖性)과 성결(聖潔)을 열망하므로 하나님의 선은 그들이 아직도 완전히 도달하지는 못했으나, 그들의 목표가 되는 고결성을 그들에게 주고 있다는 것이다. 여기에 교회의 영적 권위의 문제가 대두(擡頭)된다.

B. 교회의 기능에 대한 비교

1. 루터의 견해

루터는 “공의회(公議會)와 교회(教會)에 대하여”(On the Councils and the Churches)에서 교회는 이런 점에서 구분된다고 말하고 있다. 첫째, 그리스도의 거룩한 백성들은 하나님의 말씀을 가지고 있다는 것이다. 루터는 여기서 강단에서 설교자를 통하여 전해지는 복음이 하나님의 올바른 외적인 표지라고 보는 것이다. 그는 이렇게 설교자를 통하여 하나님이 진실하게 믿어지고 고백될 필요성을 대단히 강조하고 있다. 루터는 마태복음 18장의 씨 뿌리는 비유를 들어 밭에는 여러 가지가 있지만 오직 결실하는 밭은 네 번째 밭이라고 설명하면서, “그러므

로 이 말씀이 설교되고 믿어지고 행해지는 것을 그대로 듣거나 보거든 거기 그 수는 비록 적을 지라도 진정한 가톨릭(*Ecclesia sancta Catholica*), 그리스도를 믿는 거룩한 백성이 있음을 의심하지 말라. 왜냐하면 하나님의 말씀은 헛되이 돌아오지 않고(이사야 55장) 적어도 4분의 1은 있기 때문이다. 이 하나 외에 다른 표지가 없다 해도 그것만으로도 그리스도의 교회가 거기 있음을 충분히 보여 준 것이다. 왜냐하면 하나님의 백성 없이는 하나님의 말씀이 전해질 수 없고 하나님의 말씀 없이는 하나님의 백성이 있을 수 없기 때문이다.”¹⁶⁷

둘째, 루터는 교회의 표지(標識)로 올바르게 행해지는 세례의 성례전을 들고 있다. 세례를 받음으로 성령을 받음으로 중생하기 때문이라는 것이다. 세례를 통하여 죄에서 씻기우고 죽음에서 구원받기가 마치 하나님의 어린 양의 죄 없는 거룩한 피에서와 같다. “그대가 이 표지를 볼 때 교황이 그대에게 세례를 주지 않는다 하더라도 또한 그대가 비록 세례 주는 자의 거룩함과 능력을 아는 바 없다 해도 그리스도의 거룩한 백성이 거기 있음을 알라.” 누가 세례를 주는가 하는 문제에 당황하지 말 것이다. 왜냐하면 세례는 세례 주는 자에게 속했거나 주어진 것이 아니라 세례 받은 자에게 속하는 것이기 때문이다. 세례는 하나님이 그를 위하여 세우신 것이요 그것은 그에게 주어진 것이다. 마치 하나님의 말씀이 설교자 자신이 듣고 믿는 경우를 제외하고는 설교자에게 속했고, 그에게 주어진 것과 같은 것이다.

셋째, 교회에서는 거룩한 성찬예전이 제단에서는 행해진다. 루터는 성찬예전의 올바른 거행과 신앙으로 그리스도인은 거룩해지고 또한 하나님의 교회가 거기 있음을 세상이 알 수 있기 때문이다. 물론 여기서 루터가 말하는 올바른 성례전은 이를 거행하는 사람의 조건이나 그가 착의한 예복(禮服)의 공덕(功德)여하에 그 거룩함이 좌우되지 않는

¹⁶⁷지원용, 『루터교신학』 275.

음을 말하고 있다.¹⁶⁸

루터는 진정한 하나님의 교회의 넷째 표지는 믿는 자들이 서로의 잘못을 용서해 줄 때 나타나는 사죄(赦罪)의 열쇠를 들었다. 마태복음 16장에서 언급된 천국열쇠에 대한 로마 교회의 해석은 오직 베드로에게만 주어진 것으로 주장하고 있으며, 그뿐만 아니라 교황의 자리를 계승한 사람에게만 전권(全權) 행사(行使)할 수 있는 것으로 주장하고 있다.

그러나 루터는 베드로의 고백이 개인적인 베드로의 고백일 뿐만 아니라 전사도(全使徒)들의 대표적인 신앙고백이라고 볼 수 있으며, 이 사죄의 열쇠 역시 사도 전체에 준 것으로 보며 사도뿐만 아니라 모든 기독교인 전체에 준 것으로 해석하고 있다.¹⁶⁹ 그런데 이런 열쇠의 용도는 공적인 경우와 사적인 경우의 두 가지가 있다. 루터는 “어떤 사람들의 죄가 공적(公的)으로 또는 사적(私的)으로 사함 받든지 하는 것을 그대가 보거든 거기 하나님의 백성이 있음을 알라. 왜냐하면 하나님의 백성이 없으면 열쇠도 없기 때문이다. 또한 열쇠가 없으면 하나님의 백성도 없다.”

다섯째, 교회의 표지는 교역자를 세워 필요한 임무를 맡기는데 있다. 바울은 에베소서 4장에서, “어떤 자들은 혹 사도로 혹 선지자로 혹은 복음 전하는 자로 혹은 목사와 교사로 그가 주셨다”라고 말했는데, 이는 교회의 임무를 수행하기 위하여 교역자를 세우시는 일은 있어야 할 일일뿐더러 또한 교회 안에서의 질서를 유지하기 위함이기도 하다.

루터는 “만약 모두가 다 말하고 성례를 베풀기 위하여 서로가 피차 양보하려 하지 않는다면 어떻게 되겠는가. 한 사람에게 책임이 지워

¹⁶⁸*Ibid.*, 272-273.

¹⁶⁹마태복음 16장 18절의 베드로는 원문에서 찾아볼 때 반석이라는 여성명사이다. 만약 예수가 남자인 베드로만을 마음에 두었다면 남성명사를 썼을 것이다.

져야 하며 그만이 설교하고 세례주고 사죄하며 성례를 베풀게 해야 하고 다른 사람들은 이에 만족하고 동의해야 한다. 이러한 것을 그대가 본다면 거기 하나님의 백성 그리스도의 거룩한 백성들이 있음을 알라.”

여섯째의 교회의 표지는 신앙하는 자들의 기도와 감사와 찬미의 생활에 있다. “주기도를 외우고 또 그것을 어떻게 할 수 있는가가 가르쳐지는, 곧 시편 또는 신령한 노래가 하나님의 말씀에 일치하여 올바른 신앙으로 노래되는 것을 그대가 보고 듣는 곳 거기에 또 신조(信條)와 십계명(十誡命)과 교리 문답이 공적(公的)으로 사용될 때 거기 틀림없이 거룩한 그리스도의 백성이 있다. 왜냐하면 기도(祈禱)도 역시 성(聖) 바울이 말하는 바와 같이 모든 것을 거룩하게 하는 귀하고 거룩한 기도의 하나이기 때문이다. 찬미와 감사와 영광을 하나님께 드리는 시편은 기도 외에 아무것도 아니요 신조와 십계명과 하나님의 말씀도 다 성령이 거룩한 그리스도의 백성을 거룩하게 하는 거룩한 소유다. 그러나 우리가 말하는 것은 이해되고 배울 수 있어서 사람들이 그 생활을 바로 잡을 수 있는 기도와 찬미다.”

하나님의 거룩한 교회의 일곱 번째 표지는 십자가를 지고 고난의 길을 걸어가며 핍박을 견디고 참는데 있다. 왜냐하면 이 세상에는 사탄과 죄악이 가득하고 그리스도를 믿고 따르려는 자들이 시험과 유혹에 빠질 위험성이 많을 뿐만 아니라 그리스도를 미워하고 없이 하려는 원수들이 가득하기 때문이다.

자연 그리스도의 교회는 이 땅위에서 머리되신 그리스도가 시기와 하나님의 말씀에 굳게 서서 마태복음 5장의 “나를 위하여 핍박을 받는 그들은 복되도다”한 바와 같이 그리스도를 위하여 고난당하기 때문이다. ... 그대가 이것을 보고 듣는다면 거기 거룩한 그리스도의 교회가 있음을 알라.”¹⁷⁰

170지원용, 『루터교신학』 276-277.

이상에서 여러 가지 모양으로 교회의 표지를 통해 교회가 해야 할 기능에 대해 논의하였는데, 루터는 이들 중에서도 말씀 세례 성찬의 중요성 특히 말씀이 모든 것에 앞선다고 강조했다.

2. 칼빈의 견해

칼빈은 교회의 권위 중에 또 다른 하나의 입법을 말한다. 이 법은 교회가 사람의 양심을 속박할 법을 제정할 권한을 가지고 있는가? 할 때 정치적 제도와는 무관한 것이라고 하였다. 교회의 법은 단지 하나님이 정하여 주신대로 정당하게 하나님을 예배할 것과 영적 자유를 전적으로 보유하는 것으로 보았다. 즉 그리스도께서 모든 것에 대한 자유를 양심에게 허락해 주었기 때문에 이 자유로운 양심에 다른 무엇이 필요 없다는 것이다. 대부분 인간은 외부적인 판단과 양심의 판단 사이에 있는 차이를 정확하게 구별하지 못하여 매우 당황해 하는데 “노여움을 인하여만 할 것이 아니라 또한 양심을 위하여 있는 권세에 복종하라”(로마서 13: 5)고 한 바울의 주장으로 더 곤란해질 때가 많다고 주장하였다. 칼빈은 여기에서 양심이 무엇이나 부터 정의를 내리고¹⁷¹ 양심은 하나님의 판단을 이해할 때 자기들의 죄를 감추지 않고 재판정에 선 죄인과 같은 입장에서 그 죄를 고백하지 않을 수 없는 증인과 같은 것이라고 하였다.¹⁷² 그러므로 양심은 하나님께 속한 것이라고 하였고 일(work)은 인간 편에 속한 것이라고 이 둘을 구별하였다. 이 양심은 곧 내적 순결성의 전부라 하였고, 따라서 양심은 인간의 비열한 행동이나 불순한 욕망에서 떠나 순결과 순수성을 지키도록 요구하고 있다고 하였다. 칼빈이 이렇게 양심의 법을 내세우는 것은 당시 교권을 주장하던

¹⁷¹칼빈은 이것을 한마디로 하나님의 재판정에서 인간의 “자기 삶”이라고 하였다. 즉 하나님 앞에서 죄책감을 느낄때까지 추궁하게 되는 자기 이해의 마음이라고 하였다.

¹⁷²John Calvin, 『기독교강요 下』 218-220.

카톨릭의 교황권에 대한 성서적 해석을 내리기 위한 것이었다고 본다. 그가 생각한 인간의 법이란 행정자들이 제정하였든, 교회가 제정했든 그것이 아무리 좋고 바르다고 하여도 양심을 속박할 수 없다는 것이다.¹⁷³ 그리고 세상의 법과 하나님의 법과의 관계에서 그는 말하기를 인간의 완전한 규칙에 속한 모든 것을 하나님의 율법 안에서 이미 잘 나타나 있으므로 사람이 여기에 더 첨가할 것은 없다고 하였다. 즉 인간의 바른 행위란, 성서에 나타난 그리스도의 뜻을 준행하는 것이요 인간은 오직 그에게 복종할 것뿐이라고 하였다. 만일 여기에 어떤 종교적 의무아래 양심을 속박시키려는 인간의 인위적인 법이 첨가된다면 이것은 큰 죄악이라고 까지 하였다.¹⁷⁴ 그러나 양심을 주장하는 자들이 사람의 양심은 인간의 전통에 속박을 받아서는 안 된다고 또 하나님께 예배를 드리는 것도 양심을 속박할 수 없다고 주장한다면 그것은 잘못된 것이라고 하였다. 여기에 대해 칼빈은 교회의 질서와 연합을 위해서 사도 바울의 “모든 것을 적당하게 하고 질서대로 하라”(고전 14: 40)는 말을 인용한다. 이런 질서를 위해서 일정한 “규칙(規則)”이 제정되는 것은 필연적인데 그러나 이러한 “규칙”이 구원에 필요한 것으로 생각하거나 양심에 대하여 종교적 의무를 강요하거나 하나님의 예배에 적용하거나 신앙생활에 본질적인 것이라고 오해하지 말아야 한다고 명백히 하였다.¹⁷⁵ 즉 칼빈의 의도하는 바는 사람이 제정한 법은 양심을 속박해서는 안 되나 교회의 질서와 유대(紐帶)를 위해 적당한 규칙을 제정할 수 있는데 그것은 반드시 신자들의 예배생활에 질서를 유지하며 예배의 혼란을 막기 위한 미신(迷信)을 없이 하는데 필요한 범위 안에서 이루어져야 한다고 주장하였다.¹⁷⁶ “나는 하나님의 권위 위에 세워

¹⁷³*Ibid.*, 221-222.

¹⁷⁴*Ibid.*, 234-235.

¹⁷⁵*Ibid.*, 247-248.

¹⁷⁶이것은 칼빈 당시 로마 교회와 광신주의자들을 경계하고 이룬 말이다.

졌고 성서에서 뽑아낸 것 이외에는 인간적 기구를 인정치 않는다”¹⁷⁷고 말함으로써 칼빈은 사실상 성서의 가르침에서 모든 인간의 법(교회법이든 세상법이든)을 종속 시키려 하였다.

칼빈은 교회의 권위 가운데 영적 재판권을 말하였다. 이것은 세속 치안관과 같이 처벌하거나 강제성을 띤 것이 아니라 범죄한 자로 하여금 징벌에 대한 자발적 복종을 통해서 자기의 죄를 표명하고 회개할 수 있도록 하는데 그 목적이 있다고 하였다. 이렇게 함으로 교회행정과 규율에서 질서를 유지하게 되고 더욱 깊은 성결(聖潔)과 신앙의 세계로 들어갈 수 있게 하기 때문이라고 하였다. 그러므로 교회의 재판은 세속관리에게 속한 권한을 스스로 소유한다고 생각하거나, 교회가 처벌한 것을 세속관리가 처벌할 수 있다고 보지는 않는다. 다만 세속관리가 형벌과 체형으로 모든 과오에서 교회를 깨끗하게 할 수 있는 것 같이 교회는 자기 입장에서 과오를 미연에 방지함으로써 세속관리의 힘을 덜어준다¹⁷⁸고 보았다. 따라서 이 둘은 각각 맡은 일에서 상호협조의 입장에서 있으나 서로 방해하는 것은 아니라고 하였다.¹⁷⁹ 여기에 교회와 국가의 상호관계에 대한 문제가 제기된다.

C. 교회 제도에 대한 비교

1. 루터의 입장

교회 제도에 대한 루터의 가르침에서 가장 근본적인 것은 모든 신자가 사제라고 하는 그의 교리이다. 루터는 이렇게 말하였다. “이것은 모든 그리스도인들이 공동으로 소유한 영적 사제직이다. 그것을 통

¹⁷⁷*Ibid.*, 255-258.

¹⁷⁸*Ibid.*, 259-260.

¹⁷⁹*Ibid.*, 278-279.

해 우리 모두는 그리스도와 함께 사제들이다. 즉, 우리는 대사제인 그리스도의 자녀들이다. 우리는 그리스도 이외에 어떤 사제나 중보자를 필요로 하지 않는다. ... 그래서 모든 그리스도인들은 그 나뉠이 없이 그리스도 안에서 기도하고 하나님께 다가간다.” 그러나 이 사제직은 자기 자신을 위해 기도하는 자기 자신만을 위한 사제직이 아니라 타인을 위한 사제직이기도 하다. 루터는 이렇게 말하였다. “우리는 왕들 가운데 가장 자유로운 자일 뿐만 아니라 왕이 되는 것보다 훨씬 더 뛰어난 영원한 사제들이다. 왜냐하면 우리는 사제들로서 다른 사람들을 위해 기도하고 신적인 일들을 서로 가르치기 위해 하나님 앞에 나타날 가치가 있기 때문이다.”¹⁸⁰

루터는 모든 신자가 사제라는 주장에 근거해서 중세 교회의 성직 제도를 비판했다. “교황, 주교, 사제 및 수도사들은 영적 신분이라 부르고 군주, 영주, 장인 및 농부들은 세속적 신분이라 부르는 것은 순전히 조작적인 것이다”라고 말하였다. “우리 모두는 세례를 통해 사제들로 성별되기” 때문에 “모든 그리스도인들은 참으로 영적 신분에 속하며 그들 사이에는 직책의 차이 이외 다른 아무 차이도 없다”고 루터는 말하였다.¹⁸¹ 루터는 무엇보다 교황 제도에 대해 비판했다. 교황주의자들은 마태복음 16: 18-19에 근거하여 베드로와 그의 후계자인 교황의 권위를 주장한다고 한다. 그래서 루터는 이렇게 말하였다.

이 말씀에 근거하여 그들은 성 베드로에게만 열쇠들을 부여한다. 그러나 동일한 성 마태는 마태복음 18장[:18]에서 그런 잘못된 해석을 막았다. 왜냐하면 그리스도가 전체로서의 그들 모두에게 “진실로 너희에게 이르노니 무엇이든지 너희가 땅에서 매면 하늘에서도 매일 것이요 무엇이든지 땅에서 풀면 하늘에서도 풀리리라”고 말씀

¹⁸⁰Martin Luther, *The Freedom of A Christian*, 31: 355.

¹⁸¹이양호, 『루터의 생애와 사상』 139-140.

하시기 때문이다. 여기서 그리스도가 이 18장[18]에서 16장[18]을 설명함으로써 그 열쇠들은 단지 베드로라는 인간에게가 아니라 전체 공동체를 대신해서 성 베드로에게 주어진 것이라고 스스로 해석하고 있음이 분명하다.

루터는 총회의 권위 문제에 대해서 총회도 오류를 범했음을 지적했다. “총회들은 되풀이해서 오류를 범했으며 특히 콘스탄스 총회가 그러했다. 그것은 모든 총회들 가운데 가장 사악하게 오류를 범했다”고 루터는 말하였다. 또한 루터는 총회가 새로운 신앙 조항을 만들 권한이 없다고 주장했다. “이것으로부터 우리는 총회들은 새로운 선한 일들을 창조할 권한이 없음을 배울 뿐만 아니라 총회들은 새로운 것을 조금이라도 창조하거나 세우지 말아야 한다는 경고를 받는다”고 루터는 말하였다. 또한 루터는 교부들의 권위도 크게 인정하지 않았다. “우리는 단지 하나님의 말씀 이외에 교부들의 생애와 활동에 의존할 수도 없으며 그 위에 많은 것을 세울 수도 없다”고 루터는 말하였다.¹⁸²

루터는 모든 신자가 사제라고 주장했지만, 말씀을 가르치는 교직자를 인정하고 그들은 합법적 부름에 의해 교직을 맡아야 한다고 주장했다. 루터는 이렇게 말하였다. “하나님은 두 가지 방식으로, 즉 방편에 의해 혹은 방편 없이 부르신다. 오늘날 하나님은 우리 모두를 말씀의 사역자로 중개적인 부름에 의해, 즉 방편을 통해, 즉 인간을 통해 오는 부름에 의해 부른다.” 그러나 예언자들이나 사도들은 그렇지 않고 하나님으로부터 직접 부름을 받았다. “그러나 구약의 예언자들이 하나님 자신에 의해 부름을 받은 것처럼 사도들은 그리스도 자신에 의해 직접 부름을 받았다.” “그 후 바울이 디모데, 디도 등을 부른 것처럼 사도들은 그들의 제자들을 불렀다. 디도서 1: 5 이하에서처럼 이 사람들은 감독들을 불렀으며 감독들은 그들의 후계자들을 우리 시대에 이르기까지

¹⁸²*Ibid.*, 140-141.

불렀으며, 그래서 세상의 끝 날까지 계속된다. 이것은 중개적인 부름인데, 이는 그것이 인간에 의해 행해지기 때문이다. 그럼에도 불구하고 그것은 신적이다”라고 루터는 말하였다.¹⁸³

루터는 제롬의 견해에 따라 성서에서는 감독과 사제가 동일했다고 말한다. “엠펜도 역시 성 제롬으로부터 사제와 감독이 성서에서는 동일한 것임을 확실히 알고 있다”고 루터는 말하였다. 루터는 성서에서 감독과 사제가 상호 교환될 수 있는 말인 것을 입증하기 위해 사도행전 20장과 디도서 1장을 들었다. “사도행전 20장[: 17-18, 28]에서 성누가는 이렇게 말한다. 즉, ‘바울이 교회 사제들을 청하여’, 즉 에베소에 있는 그리스도인들의 장로들을 청하여 ‘저희에게 말하되 너희는 자기를 위하여 또는 온 양떼를 위하여 삼가라 성령이 저들 가운데 너희로 감독을 삼고 하나님은 자기 피로 사신 교회를 치게 하셨느니라.’ 여기서 장로들이 감독들이라 불리고 있음이 분명하다”고 루터는 말하였다. 또한 루터는 이렇게 말하였다. “성 바울은 디도서 1장 5절에서 ‘너는 각 성에 사제를 임명해야 한다’고 말하고, 그 후 곧 동일한 사제에 대하여 ‘이 동일한 감독은 책망할 것이 없는 사람이어야 한다’[딤후 1: 7]고 말한다. 그는 동일한 사람을 사제, 감독, 장로 및 감독자라고 부르는 것이 분명하다. … 하나님과 성서는 현재식의 감독들을 알지 못한다.”¹⁸⁴

루터는 사제직을 말씀에 대한 봉사직으로 보았다. “사제직은 본래 말씀의 사역, 내가 말하는 말씀, 즉 율법이 아니라 복음의 사역 이외의 아무것도 아니다”라고 루터는 말하였다. 또한 루터는 집사직에 대해 이렇게 말하였다. “집사직은 현재 실행되는 것처럼 복음서나 서신을 읽는 사역이 아니라 가난한 자들에게 교회의 도움을 나누어 주는 사역이다. 이는 사제들이 세상적 문제들의 짐에서 벗어나고 더 자유롭게 기도와

¹⁸³*Ibid.*

¹⁸⁴*Ibid.*, 141-142.

말씀에 헌신하게 하기 위한 것이다. 이것이 우리가 사도행전 5장[6:1-6]에서 읽는 대로 집사직의 제정 목적이었다.”¹⁸⁵

루터는 성직자는 회중의 동의에 의해 임명되어야 한다고 보았다. “감독은 회중의 선거, 뜻, 부름 없이 어떤 사람을 세워서는 안 된다. 오히려 감독은 회중이 선택하고 부른 자를 추인해야 한다”고 루터는 말하였다. 이와 함께 루터는 중세 교회가 서품에 대해 주장한 indelible character를 부정했다. “그들은 목회직을 수행해야 하나 영구적으로 하는 것은 아니다. 우리가 그에게 오늘 맡겼다가 내일 다시 그에게서 취해갈 수 있다”고 루터는 말하였다.¹⁸⁶

루터는 서품이 성례가 아니라고 주장했지만 성직자에게 안수를 하는 것을 인정했다. “여러분 가운데 지도자들인 사람들이 그들에게 안수하게 하고 회중과 교회 혹은 공동체에 그들을 보증하고 추천하게 하라. 이런 방식으로 그들이 감독, 목사 혹은 목회자들이 되게 하라”고 루터는 말하였다.

한편 루터는 성인 남자만 성직자가 될 수 있다고 주장하였다. 루터는 모든 신자가 사제라고 주장하긴 했지만, 이런 점에서 자기의 시대적 제약을 벗어나지 못했다. 루터는 이렇게 말하였다. “그러나 사실은 성령이 여자들, 아동들, 및 자격이 없는 사람들을 이 직능으로부터 제외시키고 단지 자격이 있는 남자들만(비상시는 제외하고) 이 직임을 성취하기 위해 선택하신다.” 루터는 그 이유에 대해 바울 서신에서 감독은 경건하고 가르치기를 잘하고 한 아내의 남편이 되어야 된다고 했기 때문이며, 고린도전서 14: 34에서 “여자는 교회에서 잠잠하라”고 했기 때문이라고 했다.¹⁸⁷

¹⁸⁵*Ibid.*

¹⁸⁶*Ibid.*, 142-143.

¹⁸⁷*Ibid.*

루터는 세속 통치자가 영적인 문제에 있어서 가르치고 통치하는 것을 원하지 않았다. 루터는 1528년 작센의 교구 목회자들을 심방하는 사람들을 위한 지침서의 서언에서 이렇게 말하였다. “선제후 각하는 영적인 문제들에 있어서 가르치고 통치할 의무가 없으며, 그는 세속적 주권자로서 그의 신민들 가운데 투쟁, 폭동, 반란이 나지 않도록 질서를 세울 의무가 있다.”¹⁸⁸

2. 칼빈의 견해

하나님께서서는 교회를 다스리시기 위해 사람을 도구로 사용하신다. 하나님은 아무 도움이나 연장 없이도 사업을 친히 하실 수도 있었고 혹은 천사들을 시켜서 하실 수도 있었으나, 우리에게 대한 관심의 표현과 사람들을 택하여 세상에서 당신의 성전을 삼기 위해서 특별히 직분자들을 선택하신다.¹⁸⁹ 그러므로 말씀과 성례와 권징은 교회의 직분자들에게 맡겨진 일이다. “하나님께서서는 이 직책을 목회자들에게 위탁하시고 직무를 수행할 수 있는 은혜를 베푸셔서 그들을 통해서 은사를 교회에 분배하시며, 그의 이 제도 안에서 성령의 능력을 나타내심으로 친히 임재하신다는 것을 어느 정도 보여주시고 그럼으로써 그 제도가 무용한 것이나 무가치한 것이 되지 않도록 하신다.”¹⁹⁰

칼빈은 교회 내에 직분자의 중요성을 강조하였다. 그는 교회가 직분자들의 봉사를 통하여 그 생명이 유지된다고 보았기 때문이다.¹⁹¹ 그래서 오토 베버는 “칼빈의 교회는 ‘직분을 중심한 교회’이다”라고 말한다.¹⁹² 칼빈은 교회의 직분자들이 하나님 자신의 인격의 대변자라고 믿

¹⁸⁸*Ibid.*, 144.

¹⁸⁹John Calvin, 『기독교강요 下』 59-61.

¹⁹⁰*Ibid.*, 61-62.

¹⁹¹*Ibid.*

¹⁹²Otto Webber, 『칼빈의 교회론』 63.

었다.

하나님은 가시적으로 우리 안에 임재하시지 않기 때문에 그는 그의 권리와 명예를 넘겨주시지는 않지만, 일종의 대리자로 택하심으로써 인간을 도구로 쓰시는 것이다. 이와 같이 직분은 하나님께서 주신 고귀한 것이다. 하나님은 이렇게 하여 인간에 대하여 관심을 가지시고 사람들을 택하여 세상에서 그의 사자가 되게 하시고, 그의 비밀한 뜻을 해석하게 하시며, 그를 대표하게 하신다.¹⁹³

하나님은 이 직책을 통하여 교회에 은사를 주시며, 교회라는 기구를 통하여 자신이 친히 임재하신다는 것을 보여 주심으로써, 성도의 갱신을 이루시며, 그리스도의 몸을 세우시고, 교회의 머리이신 그리스도에게까지 자라게 하신다. 따라서 우리는 모두 그리스도와 연합을 이루게 된다. 그러므로 이런 질서와 교회 정치를 거절하는 것은 교회를 파괴하는 것이다. 현세의 생명을 유지하기 위해서는 태양의 빛과 열, 그리고 음식이 필요하지만, 지상의 교회를 유지하기 위해서는 사도적, 목회적 직분이 꼭 필요하다.¹⁹⁴ 칼빈이 특별히 중요하게 생각한 직책은 복음 선포의 직책이었다. 복음을 전파하는 일은 성령과 의와 영생을 제공하는 일이므로 교회 안에서 가장 두드러지고 가장 영광스러운 일이다(고후 4: 6; 3: 9). 이사야도 좋은 소식을 가져오며 평화를 공포하며 복된 좋은 소식을 가져오며 구원을 공포하는 자의 발이 아름답다고 외쳤다(사 52: 7). 주님은 사도들을 가리켜서 ‘세상의 빛,’ ‘세상의 소금’이라고 부르시어 귀한 존재임을 인정하셨다(마 5: 13, 14).¹⁹⁵

그러나 이런 직분의 권능과 권위는 그것을 소유한 사람의 고유한 것이 아니다. 그것은 그 직책 자체에 속한다. 칼빈은 에베소서 4장 11

¹⁹³John Calvin, 『기독교강요 下』 59-61.

¹⁹⁴*Ibid.*, 61-62.

¹⁹⁵*Ibid.*, 62-63.

절과 로마서 12장 7, 8절에 근거하여 네 가지 직분을 말한다. 그리스도의 제정에 따라 교회의 통치를 주관하는 자들은 바울에 의해 첫째로 사도들, 다음에 예언자들, 셋째로 복음 전도자들, 넷째 목사와 교사들이라 불린다. 이들 가운데 목사와 교사는 교회 안에서 일상적인 직임이다.¹⁹⁶ 칼빈은 여기서 목사, 교사 등의 영구직과 사도, 예언자, 복음 전도자의 임시직을 구분하기도 하는데 복음 전도자와 사도는 목사에 상응하고 예언자는 교사에 상응한다고 볼 수 있다.¹⁹⁷ 목사에 대해서는 감독, 장로의 명칭과 혼용하기도 한다. 또한 로마서 12: 7-8과 고전 12: 28에 근거하여 “둘은 영구적인 것으로 그것은 다스리는 일과 불쌍한 자들을 돌보는 일”이라 하여 장로와 집사를 영구적인 것으로 보았다.¹⁹⁸ 1541년과 1561년의 교회 헌법에 보면 칼빈은 네 가지 형태의 직분을 말하고 있다. 즉 목사(pastores), 교사(doctores), 장로(presbyteri), 집사(diaconi)이다.¹⁹⁹

(1) 목사

칼빈은 모든 직분이 그리스도와 그의 통치를 선포한다는 한 가지 목적을 가진다는 점에서 다같이 중요하나 그 중에서도 가장 중요한 직분은 목사라고 말한다.²⁰⁰ 그리고 목사라는 직분을 ‘하나님의 일을 대행하는 자,’ ‘하나님의 도구,’ ‘그리스도의 봉사자들,’ ‘하나님의 비밀을 맡은 자’라고 하여 평신도들의 신분과 분명히 구분하였다.²⁰¹ 그러나 목사직이 우위에 있다는 것은 교회의 지배권을 의미하는 것은 아니다. 목사가 중요하다는 것은 말씀을 선포하며 성례를 집행하는 직분이기 때문

¹⁹⁶*Ibid.*, 65.

¹⁹⁷*Ibid.*

¹⁹⁸*Ibid.*, 68.

¹⁹⁹Otto Webber, 『칼빈의 교회관』 65.

²⁰⁰John Calvin, 『기독교강요 下』 63-64.

²⁰¹*Ibid.*, 70.

이다. 하나님께서 제사장들의 보호직을 제정하신 것은 하나님의 순수한 말씀이 교회를 지배하게 하시려는 뜻이다. 다시 말해서 교회의 목사들은 하나님의 임명을 받아서 교회를 다스리는 것이며, 자기의 지배권을 행사하는 것이 아니다. 그들은 하나님 자신의 명령을 따라서 교회를 다스려야 하며 그렇게 함으로써 하나님 자신이 사랑의 손을 통해서 지도하시게 해야 한다. 그들은 그리스도의 교훈으로 사람들에게 진정한 경건을 가르치며, 성례를 집행하고, 올바른 처리를 유지하며 실시하기 위해 임명된 자들이다.²⁰²

목사는 각각 모든 일이 혼란에 빠지지 않도록 해야 할 의무를 진다. 일정한 임지나 목적이 없이 돌아다니며, 교회의 덕을 세우는 일보다 목사 자신들의 이익을 생각해서 마음대로 교회를 버리고 함부로 한 곳에 모이는 것은 혼란을 일으킨다. 따라서 목사는 각각 자기의 한계로 만족하며 다른 사람의 영역에 침입해서는 안 된다. 목사는 자기 교회에 매여 있는 사람이다.²⁰³

(2) 교사

목사 다음가는 직책은 교사이다. 그러나 칼빈이 생각하는 교사는 단순히 교사라기보다는 신학자라 할 수 있다. 이는 예언자의 직임과 상응하는데 예언자는 계시라는 독특한 은사를 가짐으로 탁월한 것이었다. “우리 시대의 교사들은 고대의 선지자에 그리고 목사는 사도에 해당한다. 선지자의 직분은 그 탁월한 계시의 특별한 은사 때문에 두드러졌다. 그러나 교사의 직분도 성격이 매우 비슷하며 그 목적이 정확히 같다.”²⁰⁴

교사는 성경 해석의 책임을 맡아 건전하고 순수한 교리를 유지하

²⁰²*Ibid.*, 65-67.

²⁰³*Ibid.*, 66-67.

²⁰⁴*Ibid.*, 65.

는 것을 그 임무로 한다. “교사들은 제자 훈련이나 성례 집행이나 경고와 권면을 하는 일을 맡지 않고 성경을 해석하는 일만을 맡았다. 이것은 신자들 사이에서 교리를 온전하고 순수하게 유지하려는 것이었다.”²⁰⁵ 목사와 교사는 교회에서 없어서는 안 될 직분이다. 이들의 기능은 가장 본질적인 것으로, 그리스도는 그들의 입을 통하여 자신을 우리에게 말씀하시는 것이다.

(3) 장로

장로의 직분은 목사와 함께 교회의 치리를 맡는다. 칼빈의 교직 체계에서 장로는 말씀이 아니라 권징을 맡는 직책으로 나타난다. “다스리는 사람들은(고전 12: 28) 신자들 사이에서 선택된 장로들이었으며, 감독들과 함께 도덕적인 견책과 권징을 시행하는 일을 맡았다고 나는 믿는다.”²⁰⁶ 다스리는 직책을 맡은 장로는 부지런하고 경건하며, 근엄하고 거룩한 사람이어야 한다.

장로직은 제네바에서 칼빈의 말씀 사역에 대한 교인들의 반응을 검토하고 기독교인의 윤리 생활을 감찰하기 위하여 평신도 중에서 제네바 의회의 회원인 사람들을 각 교구에 몇 사람씩 두었었다. 장로들은 교인들의 삶을 살피며 공동체의 공중 질서를 감독하는 동교 법원에서 일주일에 한 번씩 교직자들과 함께 모여 치리회를 인도하였다.²⁰⁷ 그들은 다스리는 일, 가난한 자들을 돌보는 일을 맡은 다스리는 자로 믿는 사람들 가운데서 선택된 장로로서 목사와 더불어 교인들의 신앙생활을 돌보고 치리를 맡지만 말씀 설교와 성례전을 주관하지 않으며 교사들 처럼 성경 해석을 맡지도 않았다.

칼빈이 말하는 교회의 직책은 계층적 구조가 아니다. 그에게서 목

²⁰⁵*Ibid.*, 63-64.

²⁰⁶*Ibid.*, 68.

²⁰⁷K. Aland, 『종교개혁가들』 김홍수 역 (서울: 대한기독교서회, 1984), 139.

사, 교사, 장로, 집사와 같은 교회의 직책은 상, 하의 구조가 아닌, 이들의 맡고 있는 일의 차이만을 나타낼 뿐이다.

(4) 집사

집사는 교회를 위해서 구제 사업을 관리하며 직접 빈민들을 돌보는 직책을 맡은 사람이다. 집사에도 두 종류가 있다. 하나는 구제 사업을 관리하며 물자를 관리하는 것이고 다른 하나는 가난한 자와 병자들의 시중을 드는 것이다.²⁰⁸ 여자들이 맡을 수 있는 유일한 공적 직분은 이러한 구제하는 일에 헌신하는 것뿐이었다. 성경에서 집사라고 명명되는 사람들은 구제 물자를 분배하며 구제금을 관리하는 일을 교회로부터 맡은 자들이다.²⁰⁹ 중세기의 집사는 예배의식을 도와주는 사람에 불과했으나 이에 대해 칼빈은 환자와 불우한 자를 돕는 초대교회의 본래의 집사직을 부활시켰던 것이다.²¹⁰

칼빈은 사역자들의 소명을 중요시하였다. 소명에는 내적 소명과 외적 소명이 있다. 내적 소명에 대한 칼빈의 설명은 “우리가 제공된 직책을 받는 것은 야심이나 탐욕이나 그 밖의 이기심 때문이 아니고, 진심으로 하나님을 두려워하며, 교회의 덕을 세우려는 소원”²¹¹이고, 외적 소명은 교회를 매개로 들어오게 되는데, 이 외적 소명은 내적 소명을 견고하게 해주며 하나님의 부르심을 받았다는 확신을 소명자에게 준다. 진정한 사역자로 인정되기 위해서는 먼저 합당한 방법으로 소명을 받아야 하고(히 5: 4), 다음에 이 소명에 응해야 한다. 즉 명령을 받은 일은 책임적 소명을 견고하게 해주며 하나님의 부르심을 받았다는 확신을 소명자에게 준다.²¹²

²⁰⁸John Calvin, 『기독교강요 下』 69.

²⁰⁹*Ibid.*

²¹⁰*Ibid.*

²¹¹*Ibid.*, 70.

²¹²*Ibid.*

VI. 결론

루터의 교회이해는 한 마디로 ‘성도들의 회중’(congregation of the saints)이요, ‘성도의 교제’(communio sanctorum)이었다. 단 성도의 교제로서의 교회에는 ‘복음이 올바르게 설교된,’ ‘성례전이 올바르게 집행되는’ 회중이었다.²¹³ 그래서 그의 교회론은 제도적 측면을 많이 간과한 것이었다. 그러나 그렇다고 해서 그의 교회론이 영적이고 관념론적이었다고 할 수도 없다. 루터가 말한 성도들은 제도적 교회에 속한 신자들이고, 교회는 그런 신자들의 회집이라는 것이었다. 그래서 루터가 교회의 불가시성을 말할 때에도 그것은 세상 사람이 알 수 없는 선택자만의 교회라는 뜻이 아니라 신앙의 역설성에서 오는 교회의 은폐성을 가리킨 것이었다. 신앙으로 의롭다 함을 받은 성도가 동시에 죄인이며 그래서 그의 의인됨이 숨겨져 있듯이 그 성도들의 회집인 교회는 그 거룩성이 숨겨져 있다는 뜻에서 교회는 불가시적이었다. 루터는 교회를 우리의 어머니라고 말함으로써 재세례파의 ‘분파형’ 교회론과는 다른 ‘교회형’ 교회론을 지니고 있었다.²¹⁴

루터는 모든 신자가 사제라고 하는 그의 교리에 근거하여 새로운 교회 제도를 제시했다. 모든 신자가 사제이기 때문에 교회의 직임자가 더 이상 사제 역할을 독점할 수 없으며, 대신에 말씀을 가르치는 봉사자의 일을 해야 한다고 했다. 루터는 교황 제도가 성서적 근거가 없음을 들어 부정했으며, 성서에서는 감독과 사제가 상호 교환될 수 있는 단어였다고 함으로써 감독제도를 부정했다. 그리고 성서에서 집사직이 가난한 자들에게 도움을 나누어 주는 사역이라고 함으로써 중세 교회

²¹³은준관, 『실천적 교회론』 (서울: 대한기독교서회, 2001), 110-111.

²¹⁴이양호, 『루터의 생애와 사상』 144.

의 부제직을 부정했다. 루터는 회중이 직임자를 선택하는 회중주의를 주장하면서도 예수님에서 사도로, 사도에서 디모테나 디도로, 다시 그들에게서 감독으로 이어온 직임자의 계승과 그들에 의한 추인과 안수를 인정함으로써 중도적인 입장에 섰다. 1528년 루터는 선제후가 감독자를 임명하여 교구의 상황을 살펴보도록 제안함으로써 국가교회로 나가는 길을 열게 했다.²¹⁵

또 다른 종교개혁자 존 칼빈은 교회론에서는 루터와 유사성을 가지고 있었다. “경건함으로 말씀이 들려지고 성례전이 외면되지 않는 곳에서 … 우리는 교회의 출현을 발견한다”라는 칼빈의 이해에서 말씀과 성례전은 교회의 두 표지로 나타났다.²¹⁶

칼빈에게 있어서 사실상 교회는 모순적이며 상반되어 보이는 요소를 가지는 실재이다. 교회는 신성하며 하나님의 영이 거하시며 일하시는 몸이다. 그러나 동시에 교회는 인간적이며 유한과 불완전성의 테두리를 벗어나지 못하는 인간들로 구성되어 있다. 즉 교회는 영적인 동시에 또한 세상에 속한다. 교회는 거룩한 곳이지만 죄 있는 인간들로 구성되어 있다. 교회는 인간의 조직체인 동시에 그리스도의 몸이다. 이와 같은 사실로 하여 교회는 항상 불안과 긴장 속에 있으며, 이와 같은 유혹이나 위협을 당하지 않는 교회는 하나도 없다. 그러나 교회는 신의 숨겨져 있는 선택에 기초가 있다는, 즉 우리의 구원이 무슨 변동이나 실패와는 관계없이 하나님의 영원하신 섭리와 존패를 같이 한다는 사실에서 칼빈의 불가시적 교회에 대한 언급은 우리에게 큰 위로를 준다. 하나님은 우리에게 죄와 불신앙이 있음에도 불구하고 우리를 자기의 교제 안에 불러들이시고 자기에게 봉사하는 백성으로 삼으시고 우리 안에서 또 우리를 통하여 자기의 구속 사업을 계속하신다는 확신을 주

²¹⁵*Ibid.*, 145.

²¹⁶은준관, 『실천적 교회론』 113.

기 때문이다.

그러므로 칼빈이 그의 교회론에 예정 교리를 사용하는 것도 우리를 한가한 사변이나 불확실성이나 두려움으로 우리를 몰아가기 위한 것이 아니라 오히려 구원의 확신을 더해 주기 위한 것이다. 또한 칼빈이 불가시적 교회를 가시적 교회에 늘 대립시켜 논한다고 해서 가시적 교회의 중요성이 결코 약화되지 않는다는 것을 알 수 있다. 그것은 칼빈의 『기독교 강요』 제 4편을 분류해 보면 20장에 걸친 전 논의 중 겨우 두 장이 교회의 본질에 대한 논술이고 나머지는 거의 유형 교회의 조직, 훈련, 성례전의 집행 규제, 세상 정치와의 관계 등에 관한 것임을 통해서도 알 수 있다. 사실 교회가 지상에서 하나님의 말씀을 전하고 그에게 복종할 의무를 가진 교회라면 유형의 교회가 안 될 수가 없는 것이다.

불가시적 교회와 가시적 교회의 관계를 본질의 형태라고 하는 측면에서 보면 한스 쾨링의 말처럼 이들의 관계는 단순히 씨와 껍질의 관계가 아니다. 형태 없는 본질은 꼴이 없으므로 비실재이며, 본질 없는 형태는 알맹이가 없으므로 역시 비실재인 것이다. 그러므로 가시적 교회를 중시하면서도 교회의 본질을 항상 주시하도록 하는 칼빈의 교회론은 변하는 교회의 양상 속에서 무엇이 바른 교회인가를 규명할 수 있는 길을 열어놓는다.

또한 근원에서 비롯하는 교회의 참된 모습을 잊은 채 무비판적이며 나태한 정신으로 교회의 현존 형태에만 집착하려는 태도를 고발하는 칼빈의 논의는 우리에게 주는 의미가 크다. 가시적 외형은 점점 비대해져 가는데 참된 교회상을 추구하려는 치열한 몸부림이 없다면 교회는 건물이나 조직에 불과하며, 이것은 필연적으로 로마 가톨릭 교회의 부패를 재연시킬 수밖에 없는 것이다.

한국교회가 받은 축복과 잠재력은 위대하고도 무한대의 것이라고

볼 수 있다. 1960, 70, 80년대에 늘어난 교회 수, 교인 수, 그리고 교회 당과 시설 등은 교회성장 신학으로부터 연유된 축복임에 틀림없다. 그러나 한국교회가 받은 좀더 근원적인 축복은 한국 기독교인들 속에 지금도 살아 있는 영성이라고 볼 수 있다.²¹⁷

그러나 한국교회를 위협하는 가장 무서운 도전은 영성의 소멸이나 교인의 감소나 시설의 낙후에 있지 않다고 본다. 오히려 오늘의 한국교회를 위협하는 가장 강렬한 도전과 위기는 교회의 궁극적인 존재 이유가 무엇인가를 묻는 신학적 질문을 화려한 업적과 성장 속에 묻어두는 데 있다고 본다. 화려해진 시설과 공간에 안주하면서 한국교회는 벌써 시간성과 미래 앞에 눈감아 버렸다고 본다.

시간과 미래로부터의 단절은 역사의식을 잃어버렸다는 의미이며, 역사의식을 잃었다는 의미는 하나님 나라를 내 영혼의 평안과 교회의 유지 수단으로 전락시킬 위험성을 가지고 있다는 의미이다. 그것은 교권주의의 전형적인 상징이기도 하다. 하나님 나라를 교회 안에 묶어두고, 공간화하며, 거기에 성직을 절대화하는 과정이 교권주의화이기 때문이다.²¹⁸

오늘의 한국교회의 상황은 복음의 본질과 교회의 순수성을 상실하고 교권주의로 전락해 버린 중세기 가톨릭교회의 상황과 닮은꼴은 아닐까? 중세기 종교개혁 운동은 당시 로마 가톨릭교회의 교권주의적이고도 성례전적 신비주의 체제에 대한 구조 개혁의 호소요, 절규였다. 그리고 복음의 순수성과 교회의 순수성을 회복하기 위한 몸부림이었다고 볼 수 있다. 이런 점에서 종교개혁자들을 대표하는 두 사람의 교회론을 살피는 것은 교회 갱신과 개혁을 요청하는 우리의 교회 현실 속에서 의미있는 일이라 할 수 있겠다. 한국교회는 교회의 정체성을 제도

²¹⁷*Ibid.*, 493-494.

²¹⁸*Ibid.*

적 교회론으로부터 하나님 나라를 소망하는 역사-종말론적인 하나님 백성 공동체(Laos Tou Theou)로 전환하는 신학의 대전환에서 출발해야 한다.²¹⁹

²¹⁹*Ibid.*

참고문헌

- Abrecht, Paul. 『교회와 급변하는 사회』 정하은 역. 서울: 대한기독교서회, 1990.
- Aland, Kurt. 『네 사람의 개혁자들: 루터, 멜란히톤, 칼빈, 쾰링거』 이기문 역. 서울: 컨콜디아사, 1992.
- Althaus, Paul. 『루터의 신학』 이형기 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1996.
- Aullen, Gustaf. 『조직신학개론』 김관석 역. 서울: 대한기독교서회, 1991.
- Avis, Paul D. L. *The Church in the Theology of Reformers*. Atlanta: John Knox Press, 1981.
- Bainton, Roland. 『마틴 루터의 생애』 이종태 역. 서울: 생명의말씀사, 1994.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Edinburgh: T & T Clark, 1956.
- Bright, John. *A History of Israel*. Philadelphia: Westminster Press, 1971.
- Calvin, John. 『기독교 강요』 김종흡, 신복윤, 이종성, 한철하 역. 서울: 생명의말씀사, 1993.

Clowney, Edmund P. 『교회』 황영철 역. 서울: 한국기독교학생회출판부, 1999.

Colson, Charles. 『이것이 교회다』 김애진 외 역. 서울: 홍성사, 2000.

Dillenberger, John. 『루터저작선』 서울: 크리스찬 다이제스트, 1994.

Doumergue, Emil. 『칼빈 사상의 성격과 구조』 이오갑 역. 서울: 대한 기독교서회, 1995.

Erickson Millard J. 『복음주의 조직신학 하』 신경수 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1997.

George, Timothy. *Theology of the Reformers*. Nashville: Broadman Press, 1988.

Giles, Kevin. 『신약성경의 교회론』 홍성희 역. 서울: 기독교문서선교회, 1999.

Gonzalez, Justo L. 『기독교사상사 III』 이형기, 차종순 역. 서울: 한국 장로교출판사, 1999.

-----. 『종교개혁사』 서영일 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1996.

Harrison, Everett F. *The Apostolic Church*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1985.

Henry, Carl. 『기독교 교리논설』 권혁봉 역. 서울: 생명의말씀사, 1983.

- Hodgeson, Peter. 『교회론의 새 지평』 박근원 역. 서울: 도서출판 진흥, 1996.
- Holl, Karl. 『신약의 교회개념』 전경연 역. 서울: 대한기독교서회, 1992.
- Jay, E. G. 『교회론의 변천사』 주재용 역. 서울: 대한기독교서회, 2002.
- Kerr, Hugh T. 『루터신학 개요』 김영한 역. 서울: 한국장로교출판사, 1991.
- Küng, Hans. 『교회란 무엇인가』 이홍근 역. 경북: 분도출판사, 2000.
- Lohse, Bernhard. 『기독교 교리의 역사』 차종순 역. 서울: 목양사, 1995.
- . 『마틴 루터의 신학: 역사적, 조직신학적 연구』 정병식 역. 서울: 한국신학연구소, 2002.
- Luther, Martin. 『종교개혁의 3대 논문』 지원용 역. 서울: 컨콜디아사, 1997.
- McGrath, Alister E. 『루터의 십자가 신학』 정진오, 최대열 역. 서울: 컨콜디아사, 2001.
- . 『신학의 역사』 소기천, 이 달, 임 건, 최춘혁 역. 서울:知와 사랑, 2001.
- . 『역사 속의 신학』 김홍기, 이형기, 임승안, 이양호 역. 서울: 대한기독교서회, 1998.

- , 『종교개혁사상입문』 박종숙 역. 서울: 성광문화사, 1992.
- McGregor, Geddes. *Corpus Chritus*. Philadelphia: Westminster Press. 1958.
- Niesel, Wilhelm. 『비교교회론』 서울: 대한기독교출판사, 1994.
- , 『칼빈의 신학』. 서울: 대한기독교서회, 1993.
- , *The Gospel and Church*. Philadelphia: Westminster Press. 1962.
- Ott, Heinrich. 『신학해제』 김광식 역. 서울: 한국신학연구소, 1994.
- Pöhlman, Holst. 『교의학』 이신건 역. 서울: 한국신학연구소, 1998.
- Tillich, Paul. 『그리스도교 사상사』 송기득 역. 서울: 한국신학연구소, 2001.
- Timothy, Georgy. 『개혁자들의 신학』 이은선, 피영민 역. 서울: 요단출판사, 1996.
- Weber, Otto. 『칼빈의 교회론; 교회에 대한 올바른 이해』 김영재 역. 서울: 이레서원, 2001.
- Williams, C. W. 『교회』 이계준 역. 서울: 대한기독교서회, 1995.
- 김균진. 『기독교 조직신학 IV』 서울: 연세대학교출판부, 1999.

김대성. “루터의 교회론에 관한 연구.” 석사학위논문, 장로회신학대학교 신학대학원, 1995.

김종식. “갈뱅의 교회론.” 석사학위논문, 장로회신학대학교 신학대학원, 1999.

김진경. “루터, 칼빈 그리고 웨슬리의 교회론 고찰.” 석사학위논문, 감리교신학대학교 신학대학원, 2001.

김현철. “종교개혁자들에 나타난 교회론 연구.” 석사학위논문, 감리교신학대학교 신학대학원, 1990.

김홍연. “칼빈의 교회론에 관한 연구.” 석사학위논문, 연세대학교 교육대학원, 1992.

나용화. 『칼빈과 개혁신학』 서울: 기독교문서선교회, 1992.

-----, 『칼빈의 기독교강요 개설』 서울: 기독교문서선교회, 1992.

남성천. “루터의 교회론.” 석사학위논문, 서울신학대학교 대학원, 2000.

노정배. “종교 개혁자들의 교회관.” 석사학위논문, 안양대학교 신학대학원, 1997.

박상만. “종교개혁시기의 루터와 칼빈의 교회관 비교 연구.” 석사학위논문, 총신대학교 신학대학원, 1989.

방충근. “갈뱅의 교회론 연구.” 석사학위논문, 장로회신학대학교 교역대학원, 2000.

신앙생활백과 편찬위원회. “교회의 본질.” 『교회란 무엇인가』 서울: 성서교재간행사, 1993.

옥한흠. 『평신도를 깨운다』 서울: 두란노, 1999.

윤 한. “칼빈의 교회론 연구.” 석사학위논문, 한신대학교 신학대학원, 1998.

은준관. 『교육 신학』 서울: 대한기독교서회, 1994.

-----, 『신학적 교회론』 서울: 대한기독교서회, 1998.

-----, 『실천적 교회론』 서울: 대한기독교서회, 2001.

이광민. “마르틴 루터와 존 칼빈의 교회관과 국가관에 관한 연구.” 석사학위논문, 한국외국어대학교 대학원, 1992.

이성주. 『조직신학 제3권』 서울: 성지원, 1991.

-----, 『칼빈신학과 웨슬리신학』 서울: 도서출판 잠언, 2002.

이양호. “칼빈의 『기독교 강요』에 나타난 교회론.” 신학박사학위논문, 연세대학교 대학원, 1985.

-----, 『루터의 생애와 사상』 서울: 대한기독교서회, 2002.

- . 『칼빈의 생애와 사상』 서울: 한국신학연구소, 1997.
- 이원규. 『한국교회의 사회학적 이해』 서울: 성서연구사, 1996.
- 이이표. “종교개혁자들의 교회관 연구.” 석사학위논문, 목원대학교 신학대학원, 2000.
- 이일현. “칼빈의 교회론 연구.” 석사학위논문, 한신대학교 신학대학원, 2000.
- 이재철. 『새신자반』 서울: 홍성사, 1998.
- 이종성. 『교회론 I, II』 서울: 대한기독교출판사, 1989.
- 이형기. 『역사 속의 교회』 서울: 도서출판 교육목회, 1993.
- . 『전통과 개혁』 서울: 대한예수교장로회출판국, 1990.
- 이호영. “칼빈 교회론의 본질과 기능에 대한 이해.” 석사학위논문, 안양대학교 신학대학원, 1998.
- 이화여자대학교 여성신학연구소 편. 『한국여성과 교회론』 서울: 대한기독교서회, 1998.
- 임상훈. “칼빈의 교회론 연구.” 석사학위논문, 서울신학대학교 신학대학원, 1998.
- 전경연. 『칼빈의 생애와 신학사상』 서울: 대한기독교서회, 1992.

정건영. “칼빈의 교회론 연구.” 석사학위논문, 한신대학교 신학대학원, 1991.

정승훈. 『종교개혁과 21세기』 서울: 대한기독교서회, 2001.

조병하. 『마르틴 루터와 개혁 사상의 발전』 서울: 한들출판사, 2000.

지원용. 『루터와 종교개혁』 서울: 컨콜디아사, 1993.

최경자. “칼빈의 교회론.” 석사학위논문, 장로회신학대학교 신학대학원, 1994.

최정술. “칼빈의 교회론과 세속화된 현대교회의 진로.” 석사학위논문, 아세아연합신학대학교 대학원, 1996.

최홍석. 『교회론』 서울: 도서출판 솔로몬, 1998.

한국신약학회편. 『신약성서의 교회론』 서울: 한들출판사, 2000.

한국칼빈신학회편. 『칼빈 신학 해설』 서울: 대한기독교서회, 2000.

----- . 『칼빈 신학과 목회』 서울: 대한기독교서회, 1999.

한수복. “루터와 칼빈의 교회론 비교 연구.” 석사학위논문, 순신대학교 신학대학원, 1996.

ABSTRACT

A Comparative Study on Ecclesiology of Martin Luther and John Calvin

Kim, Dae-Un

*Majoring in Systematic Theology,
The United Graduate School of Theology
Hoseo University
Cheonan, Korea*

(Supervised by Professor Sang Jik Lee, Ph.D.)

The purpose of this study is to explore the meaning and the characteristics of Martin Luther's and John Calvin's ecclesiology and to attempt to recover the true essence of the church. In his efforts to reform the Catholic church, Luther recovers the biblical doctrine of "justification by faith" and "the priesthood of all believers." Calvin emphasizes "the non-visible church" along with the visible church. Calvin understood visible church as a Christ's body which practises Lord's supper and proclaims rightly the word of God. On the one hand, the church in Korea seems to follow the mistakes of the Catholic church of the middle ages such as the radical hierarchical order and institutional secularism. Therefore, this

theses intends to suggest a new direction for the church in Korea to recover the true image of the church in relation to religious reformers.

Luther understands the church as "a communion of saints", *communio sanctorum* which proclaims the proper Gospel and excutes an eucharist on the regular bases. So Luther's ecclesiology seems to ignore the institutional side, and highlights the fellowship of believers. For Luther, true church as "a communion of believers" is invisible, hidden in the institutional church as believers who are simultaneously the righteous and the sinned. Luther's ecclesiology can be compared with anabaptist's secterian-type-church position.

John Calvin, the other reformer, shows an ecclesiology which is similar to Luther's ecclesiology. "We discover the true church , where the word is preached in piety and the eucharist is not looked away." Calvin also emphasizes the true nature of church in terms of the preaching of the word and the eucharist.

For Calvin church has a paradoxical character; visible and invisible, holy and imperfect, infinite and finite, and spiritual and worldly. Church is a organization of men and the body of christ. Therefore, church is always in anxiety and tension. No church is exempted from temptation and threat.

In spite of our sins and unfaith, God invites us to his fellowship, makes us his holy people in order to serve and work his redemptive work.

Calvin's ecclesiology calls our attention to the proper relation of form and content of the church. Apart from the form, the content

becomes blind; apart from the content, the form becomes empty.
The spirit of God must be embodied in the concrete church.