

아퀴나스를 통해서 이룩된 중세 가톨릭 성만찬 신학에 대한 루터의 비판

최승태

(감리교신학대학교, 시간강사)

I. 서론

마틴 루터가 종교개혁의 깃발을 올렸을 때, 가장 큰 쟁점으로 삼았던 주제는 선행으로 구원 얻을 수 있다는 선행의인화에 맞서서 구원은 오직 믿음으로만 가능하다는 신앙의인화였다. 중세 후기 가톨릭교회의 선행의인화는 면죄부 판매에서 그 절정에 달했다. 면죄부를 사는 것이 곧 선행이라는 논리였다. 하지만 선행의인화는 이미 성만찬론에서 시작되었다. 로마 가톨릭교회는 성만찬을 선행과 회생으로 이해함으로써, 성만찬에 참여하는 것만으로 구원을 얻을 수 있다고 가르쳤기 때문이다. 특히 화체설은 본래의 의도와 달리 성만찬을 신비한 마술로 전락시켜서 교회의 타락을 더욱 가속화 시켰다.

그러므로 중세 가톨릭의 선행의인화와 성만찬론은 분리될 수 없는 하나의 주제를 형성하고 있었다. 즉 선행의인화는 성만찬을 통해서 구체화 되고, 성만찬은 선행의인화를 더욱 공고히 해 주었다. 이 둘 사이가 이처럼 불가분리의 관계에 있었으므로, 루터의 중세 가톨릭 성만찬

신학 비판은 곧 선행의인화에 대한 비판과 맥을 같이 했고, 이를 통해 그는 자신의 개혁쟁점이었던 신앙의인화의 중요성을 부각시켰다. 즉 그는 신앙의인화를 강조하기 위해 중세 가톨릭의 성만찬론을 비판했던 것이다. 따라서 루터에게 중세 가톨릭의 성만찬론 비판은 개혁을 위한 중요한 과제였다.

중세 가톨릭교회가 내세웠던 선행의인화란 구원이 하나님과 인간의 협력을 통해서 이루어진다는 이른바 신인협력설에 기초를 두고 있다. 다시 말하면, 구원을 위해서는 하나님의 은총 뿐 아니라, 인간의 노력이 반드시 필요하다는 것이다. 이것은 의로운 하나님께서 죄인들과 불의한 자들을 징벌하신다는 오컴주의에서 나온 것으로, 하나님의 의를 만족시켜 드리기 위해 열심히 선행을 해야 한다는 사상을 말한다.¹⁾ 이와 같은 신인협력설을 바탕으로 루터는 구원을 얻기 위해 나름대로 많은 노력을 경주했다. 그는 수도생활에 열심을 내었고, 심지어 금식과 철야를 하면서 기도에도 힘썼으며, 특히 1510년에는 로마의 라테란 성당에 있는 28개로 된 “빌라도의 계단”을 무릎으로 기어오르는 고행을 하기도 했다.

하지만 이 모든 노력에도 불구하고 루터는 여전히 알 수 없는 불안에 사로잡혀 있었다. 그러는 중에 그는 비텐베르크 어거스틴 수도원 탑속 서재에서 소위 “탑의 경험”²⁾이라고 불리는 복음적 경험을 했다. 당시 루터는 시편 22편 1절, “내 하나님여, 내 하나님여, 어찌 나를 버리셨나이까. 어찌 나를 멀리하여 돕지 아니하옵시며, 내 신음하는 소리를 듣지 아니 하시나이까”라는 구절을 읽으면서, 그것이 자신의 비참한 모습을 그리는 것으로 생각했다. 그런데 다음 순간 그는 이 구절이 자신의 비참함을 그린 것이 아니라, 그리스도의 고난을 말하고 있음을 알

1) 김주환, 『마틴 루터의 삶과 신학 이야기』(서울: 대한기독교서회, 2007), 98.

2) 루터의 “탑의 경험” 시기에 대해서는 1514년 설과 1518년 설이 있다. 이 설들은 모두 나름대로의 타당한 논리적 설득력을 갖추고 있다. 하지만 여기서는 그 시기보다 그 의미에 중점을 둬므로, 시기 문제는 논외로 한다. 시기에 관하여, Ibid., 89-100.

게 되었고, 하나님으로부터 버림받을 수밖에 없는 자신을 대신해서 그리스도께서 버림받으셨다는 사실을 깨닫게 되었다.

이 체험 후, 루터는 그리스도가 더 이상 무서운 심판자가 아니라, 십자가에 달려 하나님의 진노를 대신 받은 구원자, 사랑과 자비의 하나님이란 믿음을 갖게 되었다.³⁾ 따라서 그는 구원을 위해 인간이 해야 할 일은 완전하신 하나님을 만족시키기 위해 노력하는 것이 아니라, 그리스도를 통해 우리에게 다가오시는 하나님을 믿음으로 받아들이는 일뿐이라고 생각하게 되었다. 또한 그는 로마서 1장 17절에 있는 “하나님의 의”가 하나님을 만족시켜야 하는 우리의 의가 아니라, 죄인인 인간을 의롭게 하시는 하나님 자신의 의라는 사실을 깨달았다. 이때부터 루터는 무거운 짐으로 느꼈던 하나님의 의를 사랑으로 여기게 되었다.⁴⁾

이런 복음적 체험을 통해 변화된 루터는 중세의 로마 가톨릭적인 신인협력적인 구원관을 완전히 던져버리고, 오직 믿음으로만 구원을 얻을 수 있다는 확신을 갖게 되었다. 믿음으로만 구원을 얻을 수 있다는 이 확신은 루터로 하여금 미사를 선행과 희생으로 해석하여 믿음의 유무와 상관없이 그저 참여하는 것만으로도 구원을 얻을 수 있다는 중세의 로마 가톨릭적 견해를 정면으로 거부하게 만들었다. 또한 루터는 화체설을 이단적인 설로 보진 않았지만, 그것이 마술로 변질된 것을 비판하면서, 성서에 대한 문자적 해석을 통한 공제설을 주장하게 되었다.

이런 점에서, 루터의 중세 가톨릭 성만찬론 비판은 그의 지론인 신앙의인화와 같은 맥락에 있다고 말할 수 있다. 그러므로 본 논문에서는 먼저 중세 가톨릭 성만찬 신학 완성한 토마스 아퀴나스(Thomas

3) 롤란드 베인톤, 『마틴 루터의 생애』, 이종태 역(서울: 생명의 말씀사, 1982), 71. 김주한, 『마틴 루터의 삶과 신학 이야기』, 96에서 재인용.

4) 김주한, *ibid.*, 91.

5) 이에 관하여, Frederik Van Der Meer, *Augustine the Bishop: The Life and Work of a Father of the Church*, trans. Brian Battershaw and G. R. Lamb (New York: Seed and Ward, 1961), 304-5.

Aquinas)의 성만찬 이해를 알아보고, 이에 대한 루터의 비판점들을 살펴보고자 한다. 이를 통해 우리는 루터가 어떻게 성만찬에 대한 성서적 본질을 회복시켰는지 알 수 있을 것이다.

II. 중세 가톨릭의 성만찬 이해: 아퀴나스의 성만찬 이해를 중심으로

중세 가톨릭의 성만찬 이해는 곧 아퀴나스의 그것이라고 과언이 아니다. 그는 어거스틴과 더불어 중세 가톨릭 신학의 대부와 같은 신학자이기 때문이다. 어거스틴이 가톨릭 신학의 길을 닦았다면, 아퀴나스는 그것을 집대성했다고 말할 수 있을 것이다. 아퀴나스의 성만찬 이해가 곧 중세 가톨릭의 그것이라고 보는 이유가 바로 여기에 있다. 그의 성만찬 이해는 크게 세 가지로 구분된다. 그것은 객관적인 효력 강조, 화체설, 희생과 선행으로 이해하는 것이다.

1. 성만찬의 객관적인 효력 강조

아퀴나스는 성례전을 “상징”(sign)으로 보는 어거스틴⁶⁾에 동의하여, 성례전을 “거룩한 것의 상징”(a sign of a holy thing)이라고 생각했다.⁶⁾ 그럼에도 이 둘 사이에는 분명한 차이가 존재한다. 어거스틴은 성례전적 상징을 실재를 가리키는 기능으로 보았지만, 아퀴나스는 성례전 상징이 실재를 현존시키는 기능을 한다고 본 것이다.⁷⁾ 즉 아퀴나스는 성만찬의 상징인 빵과 포도주가 실재인 그리스도의 몸과 피를 성만찬이 베풀어지는 제단에 현존시키는 상징의 효력(the efficaciousness of

6) Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, pt. III, 60, 2, trans. the Fathers of the English Dominican Province (Westminster, MA: Christian Classics, 1981).

7) *Ibid.*, 60, 1.

sign)에 대해 언급했다는 것이다.⁸⁾

아퀴나스에 따르면, 인간을 구원하기 위해 존재하는 성례전 상징은 반드시 감각적이어야 한다. 그것은 첫째로, 인간이 감각적 지식을 통해서만 영적인 지식을 얻을 수 있기 때문이고, 둘째로, 인간이 죄로 인해 물리적인 영향을 받고 있으므로, 영적인 치유를 직접 받을 수 없기 때문이다. 셋째로, 인간은 물질을 향하는 성향을 지니고 있어서, 감각적 상징만이 인간으로 하여금 “미신적인 행위”를 피할 수 있게 해주기 때문이다.⁹⁾

또한 아퀴나스는 성례전 상징이 “효력을 발휘하는 원인”(efficient cause)이긴 하지만 “제1의 원인”(principal cause)은 아니라고 말한다. 그에 따르면, 효력을 발휘하는 원인에는 두 종류가 있는데, 하나는 제1의 원인이고, 또 하나는 “도구적 원인”(instrumental cause)이다. 제1의 원인은 자신의 힘으로 작동하고, 도구적 원인은 제1의 원인에 의해서만 움직인다. 그런데 성례전 상징은 오직 “효력을 발휘하는 제1의 원인”(the principal efficient cause)인 하나님에 의해서만 작동하므로, 그것은 도구적 원인으로 기능한다.¹⁰⁾ 또한 성례전이 도구적 원인하면서도 효력을 발휘하는 원인이 되는 것은 하나님께서 그것에 은혜의 효력을 가능케 하는 힘을 주시기 때문이다.¹¹⁾ 존 갈라거(John F. Gallagher)는 이것을 “첨가된 힘”(an added power)이라고 부른다.¹²⁾

그렇다면 하나님께서 성례전 상징을 효력을 발생시키는 도구적 원인이 되게 하실 때, 무엇으로 그렇게 하시는가? 아퀴나스는 그것이 말씀이라고 말한다. 말씀이 성례전 상징을 결정하는 원리가 된다는 것이

8) Francis Schussler Fiorenza and John P. Galvin, eds. *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, vol. II (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 1991), 196.

9) *Summa Theologica*, 61, 2.

10) *Ibid.*, 62. 1.

11) *Ibid.*

12) John F. Gallagher, *Significando Causant: A Study of Sacrament Efficiency* (Fribourg, Switzerland, The University Fribourg, 1965), 235.

다. 예를 들면, 성만찬의 빵만으로는 그것이 무엇을 의미하는지 모르지만, “이것이 나의 몸이다” 라는 말씀이 성만찬의 빵에 결합될 때, 우리는 이 성례전이 무엇을 의미하는지 알게 된다.¹³⁾ 다시 말하면, 말씀이 성례전을 상징으로 만들 때, 하나님께서 그 성례전이 은혜의 효력을 발휘할 수 있도록 만드신다. 이렇게 해서 성례전은 효력을 발생시키는 도구적 원인이 된다.¹⁴⁾

여기에서 아퀴나스는 한 걸음 더 나아간다. 즉 말씀이 성례전의 기능을 결정한다면, 성례전의 효력도 오직 말씀에 의해서만 발생된다고 보아야 한다는 것이다. 따라서 성례전은 객관적인 효력을 지니게 된다 (*ex opere operato*).¹⁵⁾ 이런 객관적 효력에 대한 아퀴나스의 견해는 성례전을 집행하는 성직자의 역할에 대한 그의 논의에서 더욱 구체화된다. 그는 성직자의 내적인 의도와 외적인 의도를 구분하고, 성례전의 효력에 영향을 미치는 것은 외적인 의도라고 말한다. 다시 말하면, 성직자는 자신의 내적인 의도와 상관없이, 그의 외적인 의도를 “교회와 그리스도께서 행하시는 것” 과 일치시켜야 한다.¹⁶⁾

성례전은 “교회의 성례전”¹⁷⁾이므로, 타당한 성례전으로 만들기 위해, 집행하는 성직자는 자신의 의도를 교회의 행위에 맞추어야 한다. 물론 하나님께서만 성례전의 효력을 발생시킬 수 있지만, 성례전이 성직자에 의해 베풀어지지 않는다면, 성례전의 효력은 발생될 수 없다. 따라서 성례전에서 성직자의 역할은 핵심적이고, 그의 외적인 의도가 “성례전의 의미” 를 결정한다. 왜냐하면 성례전의 효력을 보증하는 하나님의 말씀이 성직자에 의해 표현되기 때문이다.¹⁸⁾

13) *Summa Theologica*, pt. III, 60, 6:7.

14) Gallagher, 235.

15) *Summa Theologica*, pt. III, 64, 8.

16) *Ibid.*, 64, 8:1.

17) *Ibid.*, 60: Introduction.

18) *Ibid.*, 64, 8, and 8:1.

바로 여기에서 우리는 아퀴나스가 성례전에 대한 객관적 효력을 중시한다는 점을 알 수 있다. 다시 말하면, 성직자가 교회의 행위에 맞게, 즉 교회가 공식적으로 정한 성례전 의식에 맞게 집행하면 그 성례전은 성직자의 내적인 의도나 상태와 상관없이 효력을 발휘한다는 것이다. 한걸음 더 나아가, 아퀴나스는 성례전의 효력이 오직 말씀에만 의존하므로, 집행 하는 성직자가 믿음을 갖고 있지 않아도 효력에는 아무 영향을 미치지 않는다고 말한다. 심지어 불신자(unbeliever)라도, 교회가 정한 의식절차에 따라 행할 경우, 성례전의 효력은 그대로 살아 있다.¹⁹⁾

아퀴나스가 성례전의 객관적 효력을 강조하지만, 성례전에 참여하는 사람들의 주관적 관점을 무시하거나 간과하지는 않는다. 그는 성례전을 올바르게 받기 위해서는 참여자가 반드시 믿음을 지녀야 한다고 주장한다. 예를 들면, 세례의 경우, 수세자의 “믿음의 고백”²⁰⁾이 세례의 은혜인 “칭의”²¹⁾의 효력을 발휘하고, 성만찬의 경우, 참여자가 믿음으로 받을 때, 성만찬의 효력인 영적인 양육이 효력을 발한다.²²⁾

이처럼 아퀴나스가 수찬자의 믿음을 무시하지 않았음에도, 중세 후기로 갈수록 믿음 보다는 그가 주장한 성례전의 객관적인 효력만을 중시하는 경향으로 흘렀다. 이런 객관적 효력을 중시하는 경향을 더욱 부채질 한 것은 아퀴나스에 의해 신학적으로 정교하게 다듬어진 화체설이었다.

2. 화체설

성례전에 대한 아퀴나스의 이해에서 가장 핵심적이고 중요한 부분이 바로 화체설이다. 화체설은 그리스도의 몸이 어떻게 성만찬에 임재

19) Ibid., 64, 9.

20) Ibid., 78, 3:6.

21) Ibid., 66, 2.

22) Ibid., 79, 1.

하는가에 대한 설명, 즉 임재 방식에 대한 신학적인 이해에서 나왔다. 다시 말하면, 예수 그리스도께서 이미 승천해 계신데 어떻게 미사가 베풀어지는 제단에 임재하실 수 있는가 하는 물음에서 화체설이 나왔다는 것이다. 따라서 화체설은 그리스도의 몸의 임재에 대해 숙고했던 신학자들에 의해 이미 제시가 되었다. 화체설이란 용어를 처음 사용한 신학자는 로랜드 밴디넬리(Roland Bandinelli)였고, 베렝거는 빵과 포도주가 그리스도의 몸과 피로 본질적으로 바뀐다고 주장했다.²³⁾ 더욱이 1215년 제4차 라테랑공의회에서는 화체설을 공식적으로 채택했다. 그러므로 아퀴나스의 화체설은 교회의 공식적인 교리를 신학적으로 정교하게 다듬었다는 의미를 지닌다.

아퀴나스는 성만찬이 성례전들 가운데 가장 중요한 성례전이라고 주장한다. 왜냐하면 그것은 그리스도의 몸을 함유하기 때문이다.²⁴⁾ 그는 그리스도의 몸과 피가 성만찬에 현존하는 방식은 “상징적”이 아니라 “실제적”이라고 생각한다.²⁵⁾ 그렇다면 아퀴나스가 주장하는 실제적인 임재란 무엇인가? 그에 따르면, 전에는 없었던 어떤 것이 한 장소에 존재하는 데는 두 가지 방식이 있다. 하나는 그것이 누군가에 의해 운반되어 오는 것이고, 또 하나는 그것이 어떤 것의 변화에 의해 거기 생기는 것이다. 전자의 방식으로는 그리스도의 몸이 미사에 임재할 수 없다. 그리스도의 몸은 하늘에 있기 때문이다. 만일 하늘에 있는 그리스도의 몸이 제단에 임재한다면, 하늘에는 존재하지 않게 될 것이다. 더욱이 그리스도의 몸은 하나인데 미사는 여러 곳에서 동시에 베풀어진다. 하나 뿐인 그리스도의 몸이 여러 곳에 동시에 임재 한다는 것은 상상할 수 없다. 따라서 그리스도의 몸이 임재할 수 있는 방식은 오직 후자의 경우, 즉 어떤 것이 그리스도의 몸으로 변화하는 방식뿐이다. 이것을 일

23) Jaroslav Jan Pelikan, *The Growth of Medieval Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 203-4.

24) *Summa Theologica*, pt. III, 73, 1:3.

25) *Ibid.*, 75, 1.

러서 본질변화, 즉 “화체”(transubstantiation)라 하며, 이것이야말로 성례전적인 그리스도의 몸의 임재를 설명하는 가장 합리적인 방식이다.²⁶⁾

화체설은 빵과 포도주의 본질(the substance of the bread and wine)이 그리스도의 몸과 피의 본질(the substance of the body and blood of Christ)로 변하는 것을 가리킨다. 다시 말하면, 하늘에 계신 그리스도의 몸이 성례전에 임재 하는 방식이 빵과 포도주의 변화라는 것이다. 이 변화는 성례전의 형상(form)인 그리스도의 말씀을 통해서 이루어진다. 성직자가 “이것이 내 몸이다”(This is my body), “이것이 내 피다”(This is my blood)라는 말씀을 선포할 때, 빵과 포도주의 본질이 그리스도의 몸과 피의 본질로 변화된다는 것이다.²⁷⁾ 물론 이때 빵과 포도주의 부수적인 것들(the accidents of the bread and wine), 곧 냄새, 색깔, 모양, 맛, 부피 등은 그대로 존속한다.²⁸⁾

아퀴나스는 화체가 완성될 때, 그리스도께서 성만찬에 임재하신다고 말하면서, 그리스도의 임재는 “성례전의 힘에 의해”, 또한 “자연적인 병존”(natural concomitance)에 의해 이루어진다고 주장한다. “성례전의 힘에 의해”라는 것은 성직자가 “이것은 내 몸이다”, “이것은 내 피다”라는 그리스도의 말씀을 선포할 때, 빵과 포도주의 본질이 그리스도의 몸과 피의 본질로 바뀌는 것을 의미한다. 또한 “자연적인 병존에 의해”라는 것은 그리스도의 몸이 있는 곳에 그분의 신성도 함께 있고, 또한 그분의 몸이 있는 곳에 피도 함께 있다는 사실을 의미한다.²⁹⁾

자연적인 병존의 원리에 입각하여, 아퀴나스는 그리스도의 피는 받지 않고, 그리스도의 몸만 받는 것도 합법적이라고 주장한다. 그에 의하면, 이에 대해서는 성례전의 입장과 수찬자의 입장으로 구분된다. 성례

26) Ibid.1, 75, 2.

27) Ibid.

28) Ibid., 77, 1.

29) Ibid., 76, 1, 2.

전의 입장에서는 몸과 피를 모두 받는 것이 합당하다. 왜냐하면 성례전이 이 둘에 의해 완성되기 때문이다. 사제의 임무는 성례전을 거룩하게 완성시키는 것이다. 그러므로 사제는 이 둘 모두를 받는 것이 합당하다. 하지만 수찬자들 가운데는 노인도 있고, 어린아이도 있다. 이들이 성찬을 받다가 실수할 수 있다. 특히 피를 받을 때 그런 일이 일어날 수 있다. 따라서 평신도에게 피를 제공하지 않고 몸만 제공하는 것도 합법적이다.³⁰⁾

3. 희생(sacrifice)과 선행으로서의 성만찬

아퀴나스는 두 가지 점에서 성만찬 의식을 희생이라고 생각한다. 하나는 성만찬 의식의 상(image) 때문이다. 그는 어떤 것의 상이란 그 상이 나타내는 것의 이름으로 불린다는 어거스틴의 말을 인용한다. 그런데 성만찬 의식은 그리스도의 수난을 나타내는 상이다. 그리스도의 수난은 물론 그의 희생을 말한다. 따라서 성만찬 의식은 그리스도의 희생이라 불리는 것이 마땅하다.³¹⁾

둘째로, 성만찬 의식이 희생으로 불리어지는 것은 그리스도의 수난이 발휘하는 효력에 기인한다. 왜냐하면 우리가 성만찬 의식을 통해서 그리스도의 수난이 가져오는 열매의 참여자가 되기 때문이다. 따라서 성만찬 의식 안에서 그리스도께서 희생당하신다고 말할 수 있다.³²⁾ 이것은 성만찬 의식을 통해서 그리스도의 희생이 재현된다는 것을 의미한다.³³⁾

아퀴나스는 또한 성만찬 의식에서 그리스도가 희생되지 않는다는

30) Ibid., 80, 12.

31) Ibid., 83, 1.

32) Ibid.

33) David N. Power, O.M.I., *The Eucharistic Mystery: Revitalizing the Tradition* (The Crossroad Publishing Company, NY: 1994), 229.

의견들에 답하는 형식으로 그것이 그리스도의 희생임을 밝힌다. 먼저, 반대자는 그리스도께서 “한 제물로 거룩하게 된 자들을 영원히 온전케 하셨다”는 히브리서 10장 14절을 인용하면서, 그 제물은 그리스도 자신의 몸이기 때문에, 그는 성만찬 의식에서 희생되지 않는다고 주장한다.³⁴⁾

이에 대해, 아퀴나스는 여러 제물이 있는 것이 아니라, 그리스도께서 바치셨고, 또한 우리가 바치는 제물은 오직 하나의 제물 뿐이라고 하면서, 그 이유는 그리스도 자신이 스스로 제물이 되셨기 때문이라고 말한다. 즉 그리스도께서 드리신 제물, 곧 그리스도 자신의 몸이 바로 성만찬에서 드러지는 제물이라는 것이다. 따라서 성만찬 의식은 그리스도의 희생을 재현하는 것이 된다.³⁵⁾

두 번째 반대자는 우리를 위해 하나님께 제물이 되신 그리스도의 희생이 십자가에서 이루어졌으므로, 그리스도께서 성만찬 의식에서 희생되신다고 말할 수 없다고 한다. 따라서 성만찬은 그리스도의 희생이 아니란 것이다.³⁶⁾ 아퀴나스에 따르면, 성만찬이 그리스도의 수난의 상(image)이므로, 성만찬 의식은 그리스도께서 희생되신 십자가 자체를 상징한다. 따라서 성만찬 의식은 그리스도의 희생의 재현이 된다.³⁷⁾

세 번째 반대에 따르면, 십자가의 희생에서는 제사장과 제물이 같다. 그리스도께서 제사장이시며 동시에 제물이 되시기 때문이다. 하지만 성만찬 의식에서는 제사장과 제물이 다르다. 따라서 성만찬 의식은 그리스도의 희생이 되지 못한다.³⁸⁾ 아퀴나스에 의하면, 성만찬이 그리스도의 수난의 상이듯이, 이 의식을 집례하는 사제는 그리스도의 상을 나타낸다. 왜냐하면 그는 그리스도의 인격 안에서, 그리고 그리스도의 능력에

34) *Summa Theologica*, pt. III, 83, 1, Objection 1.

35) *Ibid.*, Reply Obj. 1.

36) *Ibid.*, Objection 2.

37) *Ibid.*, Reply Obj. 2.

38) *Ibid.*, Objection 3.

의해 성별(consecration)의 말씀을 선포하기 때문이다. 따라서 성만찬 의식에서도 어느 정도는 제물과 제사장이 하나라고 말할 수 있다.³⁹⁾

아퀴나스가 성만찬이 선행이라고 직접적으로 말하진 않지만, 그리스도의 희생으로서의 성만찬이 발휘하는 효력에 대해 말할 때, 그것이 수찬자 자신 뿐 아니라, 참여하지 않은 사람에게도 미칠 수 있다고 주장함으로써, 성만찬이 선행(good work)이 된다는 점을 시사한다. 다시 말하면, 아퀴나스가 성만찬은 바쳐진다는 의미에서 희생이 되고, 또한 받아들여진다는 의미에서 성례전이 된다고 하면서, 성례전으로서의 성만찬은 수찬자에게 효력을 발휘하지만, 희생의 효력은 “바치는 자”(the offerer) 혹은 그것이 “누군가를 위해서 바쳐진다면 바로 그에게” 발휘된다⁴⁰⁾고 함으로써, 성만찬이 선행이 될 여지를 남긴다는 것이다. 아퀴나스는 미사가 참여자뿐 아니라, 참여하지 않은 사람일지라도, 참여자가 그를 위해 미사를 드린다면, 그에게도 효력이 미친다고 함으로써, 미사 자체가 곧 선행이 될 수 있음을 암시한다.

또한 아퀴나스에 따르면, 성례전의 효력은 영적인 양육(spiritual nourishing)이고, 희생의 효력은 만족시키는 능력(satisfactory power)이다. 하지만 만족은 바치는 자의 상태가 바치는 양보다 훨씬 더 중요하다. 이것은 과부의 적은 헌금이 많은 헌금보다 크다는 말씀에서 알 수 있다. 따라서 성만찬의 희생은 모든 벌을 상쇄시키는 능력이 있지만, 그것이 실제로 발하는 만족의 효력은 그것을 바치는 자와 그것이 위해서 바쳐지는 자에게 한정되어 그들의 헌신의 정도에 따라 나타난다.⁴¹⁾ 여기에서도 아퀴나스는 성만찬의 효력이 참여하지 않은 어떤 사람을 위해 드러진다면, 그에게도 효력이 나타날 수 있다고 말함으로써, 성만찬이 선행이 될 수 있음을 시사한다.

39) Ibid., Reply Obj. 3.

40) Ibid.

41) Ibid., 79, 5.

III. 중세 가톨릭 성만찬 이해에 대한 루터의 비판

루터가 중세 가톨릭교회의 성만찬 이해를 어떻게 비판하는지를 알기 위해, 먼저 그의 성례전 이해를 살펴보는 것이 필요하다. 성례전에 대한 루터의 이해는 곧 가톨릭교회의 성만찬론 비판의 기초가 되기 때문이다. 따라서 루터의 성례전 이해의 특징을 살펴봄으로서, 우리는 그가 비판하는 점들이 무엇인지 보다 분명하게 알 수 있을 것이다.

1. 루터의 성만찬 이해의 특징

어거스틴이나 아퀴나스처럼, 루터 역시 성례전을 상징으로 이해한다. 하지만 성례전이 상징이 되는 것은 그것이 실재를 현존시키는 객관적인 능력이기 때문이라고 보는 아퀴나스와 달리, 루터에 있어서, 성례전 상징은 우리에게 약속의 말씀을 확신시키는 기능을 한다. 만일 성례전이 육안으로 보이는 상징이 아니라면, “우리는 하나님을 어디에서 어떻게 발견하는지를 모르는 것처럼 가장할 수 있게 되거나, 우리 자신의 관념에 따라 여기저기 방황하게 될 수도 있을 것이다.”⁴²⁾ 다시 말하면, “성례전이 외적인 상징이어야만 우리의 마음으로 그것을 인지하고 포착할 수 있을 것이다.”⁴³⁾

더욱이 루터에 의하면, 우리는 성례전 상징을 통해 성례전이 우리의 영혼뿐 아니라 육체에도 영향을 미친다는 사실을 알 수 있다. 보이는 상징을 통해, 우리는 약속의 말씀이 우리에게 임한다는 사실을 알 수 있게 된다는 것이다. 세례의 경우에는 물이라는 상징을 통해 우리의 영

42) Martin Luther, *What Luther Says: An Anthology*, vol. 3. ed. Ewald M. Plass(Saint Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 1959), 1237.

43) Martin Luther, “Large Catechism,” in *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, trans. and ed. Theodore G. Tappart (Philadelphia: Fortress Press, 1959), 440.

혼뿐 아니라 육체도 영원한 생명과 축복을 얻을 수 있다는 사실이 알려진다. 또한 성만찬의 경우에는 빵과 포도주의 상징을 통해 죄 용서의 약속의 말씀을 우리가 이해할 수 있게 된다.⁴⁴⁾

루터에 있어서, 성례전의 또 다른 요소는 “약속의 말씀”(the word of promise)인데, 이것이 성례전의 결정적인 요소이다. 왜냐하면 말씀 없이는 성례전이 아무런 효력도 발생시킬 수 없기 때문이다.⁴⁵⁾ 말씀의 중요성에 대해 루터는 이렇게 말한다: “말씀이 물이나 빵, 포도주 같은 요소들을 성례전으로 만들지 않는다면, 그것들은 단순한 물질일 뿐이다.”⁴⁶⁾ 따라서 루터에게 “말씀은 성례전의 핵심”이다.⁴⁷⁾

루터에 따르면, 약속의 말씀은 언제나 죄의 용서를 가리킨다. 더 나아가 루터는 성례전의 말씀과 설교의 말씀을 구분한다. 설교의 말씀이 참석자 모두에게 미친다면, 성례전의 말씀은 참여자 개개인에게 미친다.⁴⁸⁾ 그러므로 루터에게, 성례전의 말씀은 개개인의 신앙을 강화시켜주는 역할을 한다. 즉 성례전에 참여하는 개개인은 성례전 자체가 그리스도께서 그들 각자에게 주신 죄 용서의 약속이라는 사실을 말씀을 통해 알게 되고, 상징을 통해서 확신하게 되는 것이다. 이처럼, 성례전을 약속의 관점에서 이해하는 것이 루터의 성례전 이해의 특징이고, 이것은 그의 중세 가톨릭교회 성만찬론 비판에서 그대로 드러난다.

특히 루터의 성례전 이해에서 빼놓을 수 없는 것은 그리스도의 실제적 임재(the real presence of Christ)를 말하고 있다는 점이다. 이것은 츠빙글리의 성례전론에 맞서서 그가 주장한 내용이다. 하지만 루터의 실제적 임재에 대한 생각은 빵과 포도주의 본질이 변한다는 화체설과

44) Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 37, ed. Jaroslav Jan Pelikan(St. Louis: Concordia, 1955-1969), 71.

45) *Luther's Works*, vol. 40, 23.

46) Luther, “Large Catechism,” 438.

47) *Luther's Works*, vol. 35, 92.

48) Luther, “Large Catechism,” 449.

달리, 그리스도의 몸과 피의 본질이 빵과 포도주와 함께 거한다는 공제설로 대변된다. 이에 대해서는 뒤에 살펴볼 것이지만, 여기에서 한 가지 확실한 것은 그리스도의 실제적 임재를 말함으로써, 루터도 성례전의 객관적 능력을 인정했다는 점이다. 유아세례를 인정하고 있다는 사실이 이를 말해준다. 하지만 루터는 성례전의 객관적 능력을 지나치게 강조한 나머지 성만찬의식을 신비한 마술 행위로 전락시킨 가톨릭에 맞서서, 믿음으로 받지 않으면 성례전의 능력이 나타나지 않는다는 사실을 강조함으로써, 성례전의 객관적 능력과 주관적 믿음을 조화시킨다.

2. 성만찬에서 한 종류만 나누어 주는 것 비판

그의 비판은 먼저 중세 가톨릭에서 평신도들에게 빵과 포도주를 모두 나누어주지 않고, 빵만 나누어 준 것에서 시작한다. 앞서 살펴보았듯이, 아퀴나스는 사제는 빵과 포도주 모두 받아야 하지만, 평신도는 거룩한 것을 흘리거나 쏟을 위험 때문에, 병존의 원리에 의해 빵만 주는 것도 합법적이라고 말했다. 하지만 루터에 따르면, “이것을 행할 때마다 나를 기념하라”(고전 11:25)는 그리스도의 말씀에서, 우리는 그분이 빵과 포도주 가운데 어느 한 쪽을 사용하라고 명령하지 않으셨고, 그 선택을 참여자들에게 맡기셨다는 사실을 알 수 있다. 따라서 잘못된 참여자들에게 빵과 포도주를 주지 않은 자들, 곧 사제들에게 있다. 사제들이 성만찬 성례전을 자신들의 전유물로 여겨 평신도들의 권리를 빼앗았기 때문이다.⁴⁹⁾

하지만 루터는 성만찬이 “모든 이들에게” 속한 성례전이라고 주장하면서, 사제들은 성례전의 “주인”이 아니라 “종”이라고 말한다. 특히 그는 평신도들에게서 선택 권리를 빼앗은 사제들을 “독재자들”이라고 비

49) Martin Luther, “The Babylonian Captivity of the Church” in *Martin Luther’s Basic Theological Writings*, 2d ed. by Timothy F. Lull(Augsburg Fortress, Minneapolis, MN, 2005), 220.

판한다. 그러면서 그는 어느 누구도 마치 사제들이 올바른 일을 하기라도 하는 양, 그들의 독재를 정당화시켜서는 안 된다고 말한다.⁵⁰⁾

여기에서 우리는 루터가 성만찬 참여자들이 빵과 포도주 모두를 취할 필요가 없음을 지적하고 있다는 점을 알 수 있다. 왜냐하면 그것은 그리스도의 명령이 아니기 때문이다. 따라서 루터가 가톨릭 사제들을 비판한 것은, 성만찬 의식에서 그들이 평신도들에게 빵만을 나누어 준 일이 아니라, 둘 중에 하나를 선택할 권리를 평신도들에게서 빼앗아 갔다는 점이다. 더 나아가 루터는 이를 통해 성례전이 모두에게 주어졌 있음에도, 가톨릭 사제들이 자신들의 전유물로 만들었다는 사실을 비판하고 있는 것이다.

이런 면에서, 우리는 루터가 중세의 가톨릭이 갖고 있었던 사제 중심주의를 타파하려는 의도를 갖고 있었음을 알 수 있다. 바로 이것을 신학적으로 다듬은 것이 만인사제직이다. 성례전이 사제들의 것이 아니라, 모든 믿는 사람들에게 속해 있다는 점을 강조하는 루터의 관점에서 이것을 읽을 수 있다.

3. 화체설 비판: 대안으로 공재설 제시

루터는 토마스 아퀴나스가 정립해 놓은 화체설이 “하나의 의견”(an opinion)일 뿐 “신앙의 조항”(articles of faith)에 들어가지는 않는다고 주장한다. 그럼에도 로마 가톨릭교회는 화체설을 신앙의 항목에 넣었다. 루터는 화체설을 신앙의 항목으로 넣은 공의회나 교황을 인정하지 않는다고 담대하게 말한다. 그 이유는 “성서”나 “입증된 계시” 없이 주장되는 것은 무엇이든 믿을 필요가 없는 “의견”에 불과하기 때문이다.⁵¹⁾

또한 루터에 따르면, 아퀴나스의 화체설은 성서의 지지를 받지 못할

50) Ibid., 220-1.

51) Ibid., 221.

뿐 아니라, 아리스토텔레스의 입장과도 맞지 않는다. 화체설은 부수적 성질(accidents)은 변하지 않은 채, 본질(substance)만 변한다고 하지만, 아리스토텔레스의 입장은 부수적 성질과 본질이 분리될 수 없고, 서로 떨어져서 존재할 수 없다는 것이기 때문이다.⁵²⁾ 따라서 루터는 아퀴나스의 잘못이 자신의 의견을 신앙의 항목에 넣었다는 사실 뿐 아니라, 자신이 이해하지도 못하는 철학의 기반 위에서 화체설을 세웠다는 것이라고 하면서, 이것이야말로 “불행한 기반 위에 불행한 초월적 구조를 세운 것”이라고 비판한다.⁵³⁾ 하지만 루터는 화체설이 하나의 의견인 바, 그것을 받아들였다고 구원에 문제가 있는 것은 아니라고 말한다.⁵⁴⁾ 자신의 양심에 따라 자유롭게 어느 것이든 받아들이면 된다는 것이다.

그럼에도 루터가 화체설을 비판하는 중요한 핵심은 그것이 성서를 충실히 따르지 않고 인간의 철학 혹은 사상을 바탕으로 했다는 점이다. 루터에 따르면, 성서는 절대적인 하나님의 말씀이다. 따라서 그는 성서에 대한 알레고리적 해석을 비판하면서, 가능한 한 말씀에 대한 “가장 단순한 의미”를 파악해야 한다고 주장한다.⁵⁵⁾ 알레고리는 인간이 세운 이론이기 때문이다. 이것은 성서에 대한 문법적 혹은 문자적 해석을 의미한다. 루터의 주장은 인간이 세운 철학이나 사상으로 하나님의 말씀을 해석해선 안 되고, 말씀을 있는 그대로 이해하려는 노력이 필요하다는 것이다.⁵⁶⁾

루터는 말씀의 절대성에 대해 이렇게 말한다: “하나님의 말씀과 행위에 대해 왜 그것이 필요한지 묻는 것은 우리 자신을 하나님보다 위에 올려놓는 격이 된다.”⁵⁷⁾ 그에 따르면, 하나님께 대한 우리의 신앙은

52) Ibid., 222.

53) Ibid.

54) Ibid.

55) Ibid.

56) Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trans. Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 391.

57) *Luther's Works*, vol. 37, 139.

하나님의 말씀과 계명이 우리를 위해 선한 것임을 인정하고 받아들이는 것이다. 이렇게 할 때, 우리는 “무지한 가운데서도 신앙으로 하나님께 영광을 돌리고, 하나님의 단순한 말씀을 믿으며, 온전한 행복을 구할 것이다.”⁵⁸⁾

루터에 따르면, 성서를 문자 그대로 이해할 때, 우리는 “그리스도께서 빵을 취하시고(마 26:26; 막 14:22; 눅 22:19), 축사하셨다”는 사실을 알 수 있고, 또한 “사도행전과 사도 바울이 그것을 빵이라 불렀다”는 사실도 알 수 있다. 따라서 우리는 그것을 “진짜 빵과 진짜 포도주”(real bread and real wine)로 생각해야 한다. 즉 성만찬의 빵과 포도주가 “하나님의 능력으로 본질 변화(transubstantiation) 되었다”고 생각해서는 안 된다. 따라서 화체설은 “성서에 근거하지 않은 단지 인간의 생각에서 나온 허구”에 불과하다.⁵⁹⁾

루터에 따르면, 성서를 문자 그대로, 있는 그대로 이해할 때, “이것이 내 몸이다”라는 그리스도의 말씀은 빵의 본질이 그리스도의 몸의 본질로 바뀐다는 것을 의미하지 않는다. 왜냐하면 그리스도께서 “이것이 내 몸으로 되리라” 혹은 “이것을 내 몸으로 만들어라”고 하시지 않았기 때문이다.⁶⁰⁾ 따라서 루터는 철학적인 해석으로 말씀의 본질을 흐려서는 안 된다고 주장하면서, “이 잔은 내 피로 세우는 새 언약이니”(눅 22:20)라는 말씀을 “그리스도의 피가 이 잔 안에 있다”라는 의미는 “믿음으로 만족하는 단순한 신앙을 요구하는 것 아니냐”고 반문한다.⁶¹⁾ 루터는 자신의 “이성을 그리스도께 복종시킬 것이고”(고후 10:5), “단순히 말씀에 의지하여 그리스도의 몸이 빵 속에 있고, 또한 빵이 그리스도의

58) Ibid., 53.

59) Martin Luther, “The Babylonian Captivity of the Church,” 222.

60) Hermann Sasse, *This is My Body: Luther's Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar* (Minneapolis, Minn.: Augsburg Publishing House, 1959), 100.

61) Martin Luther, “The Babylonian Captivity of the Church,” 224.

몸 안에 있다”는 확고한 믿음을 가질 것이라고 한다. 그러면서 그는 이것은 철학적으로 이해될 수 없고, 오직 성령의 능력으로만 가능한 일이라고 주장한다.⁶²⁾

특히 루터는 그리스도의 신성이 인성 안에 거하기 위해, 인성의 본질이 변화되어 인성의 부수적 성질 안에 거할 필요 없이, 두 본성이 온전하게 존재하는 것처럼, 성만찬에서도 그리스도의 진짜 몸과 피가 임재하기 위해, 빵과 포도주의 본질이 변화되어 그것들의 부수적 성질 아래 존재할 필요가 없다고 주장한다.⁶³⁾ 다시 말하면, 그리스도의 신성과 인성이 “변화되거나 혼합되지 않은 채” 서로의 속성을 공유하듯이,⁶⁴⁾ 즉 두 본성이 변화되지 않은 채 공존하듯이,⁶⁵⁾ 성만찬의 빵과 포도주 안에 그리스도의 몸과 피가 얼마든지 존재할 수 있다는 것이다. 그리고 루터는 이렇게 이해하는 것이 “이것이 내 몸이다”, “이것이 내 피다”라는 그리스도의 말씀을 인위적이 아니라, 있는 그대로 이해하는 것이라고 주장한다.

이렇게 화체설을 비판하고 있지만, 루터가 성만찬에서의 그리스도의 진정한 임재(Christ's real presence)를 포기하는 것은 아니다. 루터는 특히 츠빙글리의 상징설에 맞서서, 그리스도의 진정한 임재를 역설한다. 루터는 그리스도의 임재를 설명하는 실마리를 그리스도의 성육신에서 찾는다. 루터에 따르면, 그리스도는 성육신을 통해 육체로 오셨고, 이를 통해 동시대인들과 영적이며 동시에 물리적 관계를 맺으셨다. 이것은 그리스도께서 지금도 우리와 관계를 맺고 싶어 하시는 방식이다. 이런 점에서, 성만찬 의식이 베풀어질 때, 그리스도는 “몸으로”(bodily), 그러나 “초자연적인 방법으로” 임재하신다.⁶⁶⁾ 따라서 그리스도의 임재

62) Ibid.

63) Ibid., 225.

64) Francis Pieper, *Christian Dogmatics* (St. Louis: Concordia, 1953), 2.

65) Vilmos Vajta, *Luther on Worship: An Introduction* (Philadelphia: Muhlenburg Press, 1958), 94.

66) *Luther's Works*, vol. 37, 94.

방식은 빵과 포도주의 본질변화가 아니라, 그리스도의 몸과 피가 “빵과 포도주와 함께, 그 안에, 그리고 그 아래” 존재하는 방식(공재설, *consubstantiation*)이다.⁶⁷⁾

루터는 이것이 철학적 사상의 결과가 아니라, 말씀을 문자적이고 문법적으로, 즉 있는 그대로 이해하는 데서 온다고 주장한다. 특히 루터는 성만찬에서 그리스도께서 비록 몸으로 임재하시지만, 초자연적이고, 보이지 않는 방식으로 오시기 때문에, 신앙으로만 이해할 수 있다고 말한다.⁶⁸⁾ 여기에서 우리는 루터가 신앙의 중요성을 일관되게 주장하고 있음을 볼 수 있다. 이렇게 루터는 화체설이 성서에 근거하지 않고, 오직 인간의 사상에만 바탕을 두고 있다고 비판하면서, 말씀에 대한 나름대로의 이해를 통해 성만찬에서의 그리스도의 임재를 설명했다.

3. 성만찬을 선행으로 보는 관점에 대한 비판

중세 가톨릭의 성만찬에 대한 가장 중요한 이해 가운데 하나는 성만찬이 그리스도의 희생을 재현한다는 것이고 또한 성만찬 그 자체가 선행이라는 것이다. 이미 살펴본 것처럼, 아퀴나스가 명시적으로 성만찬을 선행(*good work*)이라고 말하지는 않았지만, 그의 성만찬론 속에는, 성만찬을 희생으로 이해하는 속에서, 성만찬 자체가 선행이라는 사상이 암시되어 있고, 이것은 후기로 갈수록 더욱 명확해졌다. 이에 대해 루터는 성만찬을 희생과 선행으로 보는 것에서부터, 거룩한 성례전이 “이운을 추구하는 사업”으로 바뀌었다고 혹평한다. 그러면서 루터는 성만찬 예식에 인간이 첨가한 모든 외적인 것들을 생략하고, 오직 그리

67) Keneth R. Craycraft, Jr., “Sign and Word: Martin Luther’s Theology of the Sacraments,” *Restoration Quarterly* 32, no. 3(Third Quarter 1990): 161. Martin Luther, “Large Catechism,” in *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, trans. and ed. Theodore G. Trappert(Philadelphia: Fortress Press, 1959), 447.

68) Luther’s Works, vol. 37, 68 ff.

스도의 말씀, 곧 제정의 말씀(마 26:26-28; 막 14:22-24; 눅 22:19-20)에만 집중해야 한다고 주장한다. 이 말씀만이 성만찬을 성례전으로 만들기 때문이다. 따라서 교리에 휩쓸리지 않으려면, 이 말씀 위에 서야 한다. 그렇지 않으면, 성만찬을 선행과 희생으로 만든 사람들처럼, 즉 성만찬을 장사의 수단으로 삼은 사람들처럼 될 것이다.⁶⁹⁾

루터에 따르면, 이 말씀의 빛에서, 성만찬 혹은 미사는 그리스도께서 죽음에 임박해서 남기신 “약속”(testament)이다. 그러므로 약속이 무엇인지를 알게 되면, 성만찬이 무엇인지도 알게 된다. 그리스도께서 남기신 약속의 말씀에 따르면, 성만찬은 “하나님의 아들의 죽음을 통해 확증된 죄 용서의 약속”(a promise of forgiveness of sins)이다.⁷⁰⁾ 이 약속은 믿는 자를 위해서 세워져 있다. 따라서 이 약속의 상속자로 만드는 것은 신앙이다. 다시 말하면, 성만찬이 약속이라면, 그 약속을 얻을 수 있는 것은 어떤 행위나 공적이 아니라 오직 신앙이다. 왜냐하면 “약속하시는 하나님의 말씀”이 있는 곳에는 “그것을 받아들이는 사람의 믿음”이 반드시 필요하기 때문이다.⁷¹⁾

그러므로 루터에 따르면, “하나님의 말씀이 먼저 있고, 이에 따르는 신앙이 있으며, 선행을 하는 사랑이 그 뒤를 잇는다.”⁷²⁾ 루터는 신앙 외에는 하나님께 나아갈 길이 없다고 말한다. 루터의 이 말은 구원의 주권이 인간에게 있는 것이 아니라, 오직 약속하시는 하나님께만 있음을 의미한다. 그러므로 루터는 미사 예식에서 필요한 것은 오직 믿음뿐이라고 주장한다: “이 약속을 확신하는” 믿음, “그리스도께서 자신의 말씀에 충실하시다는” 믿음, 그리고 “무한한 복이 베풀어진다는 사실에 대해 조금도 의심하지 않는” 믿음.⁷³⁾

69) Luther, “The Babylonian Captivity of the Church,” 225-6.

70) Ibid., 226-7. 여기에서 루터는 testament와 promise의 차이를 설명한다. 전자는 죽음에 임박한 자의 약속이고, 후자는 죽음에 임박하지 않은 자의 약속이다.

71) Ibid., 227.

72) Ibid.

73) Ibid.

그런데도 루터에 따르면, 성만찬이 그리스도의 약속이란 사실을 아는 사람이 거의 없고, 따라서 이 약속과 풍요로움을 인식하고, 받아들이는 사람도 거의 없으며, 설교자들은 이 위대한 약속을 모른 채, 인간의 의식만을 가르치고, 설사 그리스도의 말씀을 가르친다 해도 그것을 약속으로, 즉 신앙을 얻는 수단으로 가르치지 않는다. 특히 사제들은 평신도들이 그 약속을 듣지 못하게 함으로써, 약속인 미사를 믿는 것이 아니라, 숭배하게 만들고, 이를 통해 미사를 죄악된 우상숭배로 만든다.⁷⁴⁾

루터에 의하면, 가톨릭 신학자들은 미사가 우선적으로 약속과 약속의 말씀이라는 사실을 다루지 않음으로써, 교인들로 신앙과 미사의 능력을 잊어버리게 만든다. 그들은 단지 “미사의 두 번째 부분,” 즉 “성례전의 상징”만을 다룬다. 여기에서도 그들은 신앙을 가르치지 않고, “미사를 위한 준비들과 선행, 그리고 참여와 미사의 열매들”을 가르칠 뿐이다. 하지만 우리에게 필요한 것은 믿음이고, 믿음을 성장시키는 것은 약속의 말씀이다.⁷⁵⁾ 여기에서 루터는 말씀과 믿음의 중요성을 이렇게 설명한다: 우리는 죄인이고 무가치한 존재들이기 때문에 미사의 열매(죄 용서와 축복)를 얻을 수 없다. 설사 우리가 가치 있는 존재들이라 해도, 그 열매가 너무 높기 때문에 도저히 우리 손에 닿지 않는다. 따라서 우리가 할 일은 오직 그리스도의 말씀을 붙잡고, 우리의 약함 대신 그 말씀에 시선을 고정시키는 것이다. 즉 말씀에 대한 믿음이 중요하다. 그 말씀은 우리의 약함을 충분히 상쇄하고도 남기 때문이다.⁷⁶⁾

루터는 믿음의 이런 특질에도 불구하고, 로마 가톨릭교회가 약속의 말씀을 숨기고, 그럼으로써 믿음을 꺼버렸다고 비판한다. 루터에 의하면, 믿음이 죽고, 말씀이 침묵하는 곳에, 선행이 자리를 잡는다. 이것이 미사의 불운이다. 이것은 하나님을 상실한 자들의 가르침 때문이고, 이로 인해 미사는 “선행”으로 변질되었다. 즉 그들은 미사가 효력을 발휘

74) Ibid., 228-9.

75) Ibid., 230-1.

76) Ibid., 231.

하는 것은 단순히 미사의 집행행위에 의해서라고 가르치면서, 이에 더해 미사의 효력이 다른 사람들에게도 미친다는 거짓을 말한다. 하지만 루터는 하나님께서 우리에게 주신 약속을 선행이라고 부르는 것은 어불성설이라고 비판한다. 하나님의 약속을 받는 우리가 오히려 하나님을 위해서 선행을 하는 사람이라고 생각하는 것은 불신적인 뻔뻔함일 뿐이다. 미사가 행위가 아닌 한, 내가 드리는 미사의 효력이 다른 사람에게도 미친다고 생각하는 것은 있을 수 없는 일이다. 그러면서 루터는 오직 각자의 믿음 외에는 미사가 어떤 영향력도 행사할 수 없다고 단언한다. 약속의 말씀은 오직 각자 자신의 믿음으로만 받을 수 있기 때문이다.⁷⁷⁾

4. 성만찬을 희생으로 보는 관점에 대한 비판

루터는 성만찬, 혹은 미사를 하나님께 바치는 희생으로 보는 것은 미사를 행위로 보는 것보다 훨씬 더 위험하다고 주장한다. 루터에 따르면, 미사예전(the canon of the mass)에 이미 성만찬이 희생이라는 의미가 내포되어 있다. 미사예전에 “이 선물, 이 거룩한 희생, 그리고 이 제물”이라는 말이 있기 때문이다. 또한 미사예전의 기도문에도 “이 희생이 아벨의 희생처럼 받아들여지기를 기원합니다”라는 말이 있다. 여기에 교부들의 말과 많은 사례들이 첨가되어 미사가 희생이란 점을 강조한다.⁷⁸⁾ 특히 이것은 트레نت공의회에 의해 “미사의 희생과 갈보리의 희생은 똑같다”고 공인되었다.⁷⁹⁾

하지만 루터는 그리스도의 말씀에 입각하여 미사가 희생이 아니란

77) Ibid., 232-3.

78) Ibid., 234-5. 루터가 라틴어로 된 미사예전(the canon of the mass)을 독일어로 번역했으며, The Abomination of the Secret Mass에 대한 그의 논문에 수록되어 있다.

79) Geoffrey Wainwright, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life* (Oxford University Press, New York: 1980), 273.

점을 확고히 해야 한다고 주장한다. 왜냐하면 그 말씀에는 미사가 희생이나 행위라는 의미가 전혀 담겨 있지 않기 때문이다. 더욱이 제자들과의 마지막 만찬에서 그리스도께서 성례전을 제정하시고 이 약속을 세우실 때, 그리스도 자신을 하나님 아버지께 드린다는지, 다른 사람들을 위해 선행을 행한다는지 하신 일 없다. 그분은 단지 식탁에 앉아서 제자들에게 이 약속을 하였고, 그들 각자에게 “그것의 상징”(빵과 포도주)을 나누어 주셨을 뿐이다. 따라서 미사를 희생으로 드린다면, 그리스도께서 그것을 제정하신 뜻과 완전히 어긋난다.⁸⁰⁾

다시 말하면, 루터에 따르면, “약속을 제공하고, 그 약속을 받는 것이 희생을 드리는 것과 완전히 다르듯이, 마찬가지로 미사를 희생이라고 부르는 것은 벌써 그 용어에 있어서 모순”이다. 왜냐하면 “미사는 우리가 받는 것이며, 희생은 우리가 드리는 것이기 때문이다.”⁸¹⁾ 즉 “똑 같은 것이 동시에 주어지고 드러질 수 없고, 또한 한 사람이 동시에 미사를 드리고 받는 것은 있을 수 없기 때문이다.”⁸²⁾ 그러므로 루터는 미사 예전과 교부들의 권위가 아무리 중요하다 해도, 그것들이 그리스도의 말씀에 어긋나게 미사를 행위나 희생으로 본다면, 그것들 모두를 거부하는 것이 훨씬 안전하다고 말한다. 왜냐하면 그렇게 해야 그리스도의 말씀을 거부하거나 미사에서의 신앙을 파괴하지 않기 때문이다.⁸³⁾

또한 루터는 미사를 희생으로 생각하게 할 소지가 있는 모든 것들, 즉 제스처, 장식, 복장 등을 제거해야 한다고 주장한다. 미사를 희생으로 왜곡시킬 수 있는 모든 것들을 버리고, “순수하고, 거룩한 것들을 보존”해야 한다는 것이다.⁸⁴⁾

특히 루터는 사제가 빵과 포도주의 공물을 드는 행위는 구약의 희

80) Luther, “The Babylonian Captivity of the Church,” 235.

81) Ibid.

82) Ibid.

83) Ibid.

84) Martin Luther, “Formula Missae and Deutsche Messe,” in *Liturgies of the Western Church*, ed. Bard Thompson (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 111.

생을 바치는 행위하고는 아무 상관이 없다고 지적한다. 왜냐하면 사제가 빵과 포도주를 들기 이전에, 말씀과 기도로 거룩한 공물이 되기 위해 이미 드러지기 때문이다. 빵과 포도주가 일단 축복받고 거룩하게 되면, 그것들은 더 이상 드러지지 않고, 하나님의 선물로 참여자들에게 주어진다. 따라서 루터는 사제들이 미사를 행할 때, 인간이 만든 어떤 예전과 집도문보다도 복음서가 우선적이란 사실과, 또한 복음서에는 미사가 희생이라는 어떤 암시도 없다는 사실을 알아야 한다고 주장한다.⁸⁵⁾

IV. 결론

지금까지 토마스 아퀴나스의 성만찬 신학을 살펴봄으로써 중세 가톨릭의 성만찬 신학의 핵심이 무엇인지 알아 보았고, 이에 대한 루터의 비판을 살펴봤다. 이미 언급했듯이, 중세 가톨릭 교회의 성만찬론은 객관적 효력, 화체설, 선행, 그리고 희생으로 요약될 수 있다. 중세 가톨릭 교회는 후기로 갈수록 성만찬을 마치 신비의 마술처럼 생각했고, 더욱이 이를 통해 사제의 권위를 높이고, 이윤을 추구하는 경향으로 흘렀다. 이런 경향은 가톨릭교회의 타락을 부채질하고, 더욱 가속화시켰다. 그러므로 가톨릭교회의 타락은 성만찬, 혹은 미사와 깊은 관계가 있다.

이미 언급했듯이, 루터의 성만찬론은 철저하게 성서적 관점에서 이루어지고 있다. 그가 말하는 성서적 관점이란 성서에 대한 문법적, 문자적 해석, 즉 있는 그대로 이해하는 것을 의미한다. 루터가 이런 관점을 지니게 된 중요한 계기는, 그가 중세의 신학자들이 성서를 철학적 관점, 특히 스콜라 철학의 입장에서 해석함으로써, 성서보다 인간의 사상을 우위에 두었다고 생각했기 때문이다. 루터가 중세 가톨릭의 성례전론, 특히 화체설을 비판하는 요지도 그것이 성서를 근거로 하지 않고,

85) Luther, "The Babylonian Captivity of the Church," 236.

인간의 철학사상을 근거로 했다는 점이다. 성서를 있는 그대로 이해할 때, 루터는 성만찬에서의 그리스도의 임재는 빵과 포도주의 본질변화(화체설)가 아니라, 그리스도의 몸과 피의 본질이 빵과 피와 함께 존재함으로써 이루어진다고 주장한다(공재설).

이처럼 루터는 그리스도의 성례전적 임재를 주장했고, 따라서 성만찬의 객관적 효력을 부정하지 않았다. 특히 루터는 츠빙글리의 성례전론에 반대하면서 이것을 주장했다. 그럼에도 그의 공로는 성례전이 갖는 객관적 능력을 너무 강조한 나머지, 믿음의 필요성 저버린 중세 후기 가톨릭교회의 성례전 이해를 비판하고, 성례전에서 갖는 믿음의 중요성을 다시 발견하고 이를 공고히 한 데 있다.

루터가 비판하는 또 다른 점은 가톨릭교회가 성만찬을 선행과 희생으로 본다든 것이다. 우리가 알다시피, 성만찬을 선행과 희생으로 봄으로써, 성만찬에 참여하는 것이 다른 사람에게까지 영향을 미친다는 관점에 도달했고, 이것이 면죄부 판매를 정당화시켜주는 데까지 확장되었다. 이에 대해 루터는 성만찬은 그리스도의 약속이므로 선행과 희생이 될 수 없다는 점을 분명히 한다. 이를 통해 루터는 성만찬이 인간의 욕심을 만족시키는 도구로 전략하는 것을 방지하고, 성례전으로서의 가치를 보존할 수 있었다.

루터의 논의에서 알 수 있듯이, 루터는 중세 가톨릭교회의 성만찬론 비판을 단순히 자신의 종교개혁을 위한 도구로만 활용한 것이 아니라, 성만찬이 갖고 있는 성례전으로서의 본래적 의미가 무엇인지를 성서를 통해 확고히 함으로써, 성만찬의 본질을 회복시켰다. 이런 점에서, 루터의 가톨릭교회의 성만찬론 비판은 신학적으로 기독교가 성만찬을 어떻게 보고, 어떻게 실천해야 하는지 그 방향을 설정해준 사건으로 평가받을 수 있을 것이다.

| 주제어 |

성만찬, 마틴 루터, 토마스 아퀴나스, 공재설, 화체설,
Eucharist(Lord's Supper), Martin Luther, Thomas Aquinas,
Consubstantiation, Transubstantiation

접 수 일 2012년 9월 17일

심사(수정)일 2012년 11월 19일

게재 확정일 2012년 12월 1일

참고 문헌

- 김주한. 『마틴 루터의 삶과 신학 이야기』. 서울: 대한기독교서회, 2007.
- Bainton, Rolando, H./이종태 역. 『마틴 루터의 생애』. 서울: 생명의 말씀사, 1982.
- Althaus, Paul. *The Theology of Martin Luther*. Trans. Robert C. Schultz. Philadelphia: Fortress Press, 1966,
- Aquinas, Thomas. *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*. Trans. Fathers of the English Dominican Province. Westminster, MA: Christian Classics, 1981.
- Craycraft Jr., Keneth R. “Sign and Word: Martin Luther’s Theology of the Sacraments.” *Restoration Quarterly* 32, no. 3(Third Quater 1990): 143-64.
- Gallagher, John F. *Significando Causant: A Study of Sacrament Efficiency*. Fribourg, Switzerland, The University Fribourg, 1965.
- Galvin, John P. and Fiorenza, Francis Schussler. Eds. *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, Vol. II. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 1991,
- Luther, Martin. “The Babylonian Captivity of the Church.” In *Martin Luther’s Basic Theological Writings*, Ed. Timothy F. Lull. Augsburg Fortress, Minneapolis, MN, 2005.
- _____. “Formula Missae and Deutsche Messe.” In *Liturgies of the Western Church*. Ed. Bard Thompson. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- _____. “Large Catechism.” In *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*. Trans. and Ed. Theodore G. Trappert. Philadelphia: Fortress Press, 1959.
- Pelikan, Jaroslav Jan. *The Growth of Medieval Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1978,
- _____. Ed. *Luther’s Works*. Vols. 35, 37, and 40. St. Louis: Concordia, 1955-

1969.

- Pieper, Francis. *Christian Dogmatics*. St. Louis: Concordia, 1953.
- Plass, Ewald M. Ed. *What Luther Says: An Anthology*. Vol. 3. Saint Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 1959.
- Power, David N. O.M.I. *The Eucharistic Mystery: Revitalizing the Tradition*. The Crossroad Publishing Company, NY: 1994.
- Sasse, Hermann. *This is My Body: Luther's Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar*. Minneapolis, Minn.: Augsburg Publishing House, 1959.
- Vajta, Vilmos. *Luther on Worship: An Introduction*. Philadelphia: Muhlenburg Press, 1958.
- Van Der Meer, Frederik. *Augustine the Bishop: The Life and Work of a Father of the Church*. Trans. Brian Battershaw and G. R. Lamb. New York: Seed and Ward, 1961,
- Wainwright, Geoffrey. *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life*. Oxford University Press, New York, 1980.

국문초록

아퀴나스를 통해서 이룩된 중세 가톨릭 성만찬 신학에 대한 루터의 비판

루터의 성만찬론은 철저하게 성서적 관점에서 이루어지고 있다. 그가 말하는 성서적 관점이란 성서에 대한 문법적, 문자적 해석, 즉 있는 그대로 이해하는 것을 의미한다. 루터가 이런 관점을 지닌 중요한 계기는 중세의 신학자들이 성서를 철학적 관점, 특히 스콜라 철학의 입장에서 해석함으로써, 성서보다 인간의 사상을 우위에 두었다고 그가 생각했기 때문이다. 루터가 중세 가톨릭의 성례전론, 특히 화체설을 비판하는 요지도 그것이 성서를 근거로 하지 않고, 인간의 철학사상을 근거로 했다는 점이다. 성서를 있는 그대로 이해할 때, 루터는 성만찬에서의 그리스도의 임재는 빵과 포도주의 본질변화(화체설)가 아니라, 그리스도의 몸과 피의 본질이 빵과 피와 함께 존재함으로써 이루어진다고 주장한다(공재설).

이처럼 루터는 그리스도의 성례전적 임재를 주장했고, 따라서 성만찬의 객관적 효력을 부정하지 않았다. 특히 루터는 츰빙글리의 성례전론에 반대하면서 이것을 주장했다. 그럼에도 그의 공로는 성례전이 갖는 객관적 능력을 너무 강조한 나머지, 믿음의 필요성 저버린 중세 후기 가톨릭교회의 성례전 이해를 비판하고, 성례전에서 갖는 믿음의 중요성을 다시 발견하고 이를 공고히 한 데 있다.

루터가 비판하는 또 다른 점은 가톨릭교회가 성만찬을 선행과 희생

으로 본다는 것이다. 우리가 알다시피, 성만찬을 선행과 희생으로 봄으로써, 성만찬에 참여하는 것이 다른 사람에게까지 영향을 미친다는 관점에 도달했고, 이것이 면죄부 판매를 정당화시켜주는 데까지 확장되었다. 이에 대해 루터는 성만찬은 그리스도의 약속이므로 선행과 희생이 될 수 없다는 점을 분명히 한다. 이를 통해 루터는 성만찬이 인간의 욕심을 만족시키는 도구로 전락하는 것을 방지하고, 성례전으로서의 가치를 보존할 수 있었다.

이런 점에서, 루터는 중세 가톨릭교회의 성만찬론 비판을 단순히 자신의 종교개혁을 위한 도구로만 활용한 것이 아니라, 성만찬이 갖고 있는 성례전으로서의 본래적 의미가 무엇인지를 성서를 통해 확고히 함으로써, 성만찬의 본질을 회복시켰다. 이런 점에서, 루터의 가톨릭교회의 성만찬론 비판은 교회사적으로 기독교가 성만찬을 어떻게 보고, 어떻게 실천해야 하는지 그 방향을 설정해준 사건으로 평가받을 수 있을 것이다.

Abstract

Luther's Criticisms of the Eucharistic theory of the Later Middle Ages which had already been established by Aquinas

Choi, Seung-Tae

Lecturer

Methodist Theological University

Seoul, Korea

Martin Luther's theology was basically established on the biblical viewpoint. By the biblical viewpoint he means a grammatical and literal understanding of the Bible, that is, seeing the Bible as it is. Luther had this kind of viewpoint because the Roman Catholic theologians in the Middle Ages put human thought on the superior position to the Bible by interpreting it from the perspective of philosophy, especially of Scholastic philosophy, Luther criticized the Catholic theory of the sacrament because it was based on human reason, namely philosophy rather than the Bible. According to Luther, when we saw the Bible as it was, Christ's presence was realized not by transubstantiation but by means of coexistence of the substance of the body and blood of Christ in and with the bread and wine (consubstantiation).

Like this, Luther asserted Christ's real presence in the sacrament, and thus he also accepted the objective effect of the sacrament. Especially, Luther emphasized it opposing to Zwingli's sacramental

view. But while criticizing transubstantiation, Luther's contribution was to rediscover the importance of faith in the celebration of the sacrament.

Luther also criticized the Catholic Church's understanding the eucharist as good work and sacrifice. From this understanding, the celebration of the eucharist made an effect even to those who did not attend, if someone offered it for them. Finally this understanding justified to sell the indulgence. Against this understanding, Luther asserted that the eucharist could not be good works and sacrifice, but rather it was Christ's testament. By this assertion, Luther prevented the eucharist from becoming an instrument to content human desire.

In this respect, Luther did not use his criticism of the Catholic theology of the eucharist merely for the Reformation. But rather he restored the essence of the eucharist as sacrament by discovering the original meaning of the eucharist as sacrament through the biblical understanding. At this point, we can say that Luther's criticism of the Catholic theology of the eucharist pointed out the direction of how we should see and practice the eucharist.