

AUTHOR 유지황

TITLE 루터, 쾰빙클리, 켈빈의 성찬론에 관한 이해:
급진 정통주의 신학적 관점에서

IN 현대와 신학

26집 (연세대학교 연합신학대학원, 2001):
406-423.

루터, 쾰빙글리, 켈빈의 성찬론에 관한 이해: 급진 정통주의 신학적 관점에서

유 지 황*

예수께서 떡을 가지사 축복하시고 떼어 제자들에게 주시며
가라사대 받아 먹으라 이것이 내 몸이니라 하시고 (마26:26)

I

마틴 루터 (Martin Luther: 1483-1546)와 울리히 쾰빙글리 (Huldrych Zwingli: 1484-1531)는 제 1세대 종교개혁자로서 쾰빙글리 교회 개혁의 문을 여는 일에 결정적 공헌을 하였다. 비록 존 켈빈(John Calvin: 1509-64)이 대다수 신학자들에 의해 종교 개혁 최고의 신학자로 인정받고 있으나,¹⁾ 루터와 쾰빙글리가 없는 켈빈의 종교개혁 사상은 불가능한 것이었다. 루터와 쾰빙글리는 경서 및 어거스틴과 같은 초대 교부의 사상에 근거한 교회의 개혁을 시도하였고, 인문주의자 에라스무스(Erasmus: 1466-1536)의 “자유지론”을 부정했으며, 세속 정치 세력과 손을 잡았다는 등의 주요 공통점들을 갖는다. 그러나 루터는 인간의 공로(merits)를 인정한 스콜라주의(scholasticism) 구원론을 부정하는 학

* 관동대학교 기독교학과 교회사 조교수 겸 교목

1) 그들 중 대표적인 신학자는 1920년대 이후 그의 형인 피터 바르트(Peter Barth)와 더불어 소위 “켈빈 르네상스”(the Calvin Renaissance)를 불러 일으킨 칼 바르트(Karl Barth: 1886-1968)일 것이다. See Karl Barth, *Revolutionary Theology in the Making*, trans. James D. Smart (Richmond, VA: John Knox Press, 1964), 47-48. 이것은 19세기 아돌프 하르낙(Adolf von Harnack)을 위시한 자유주의 신학자들이 켈빈을 “the great black phantom”이라 부른 신화 사조에 정면 대치하는 것이었다.

문적 관심을 교회 개혁의 출발점으로 삼은 반면, 쾰빙글리는 교회와 사회 전반의 부패상을 뒤엎고자 하는 도덕적 이상을 교회 개혁의 출발점으로 삼았다. 그리고 루터는 “... 하지말라”는 성경 말씀을 제외한 모든 것을 인정하고 교회 예배의 음악적 요소를 허용했으나, 쾰빙글리는 “... 하라”는 성경 말씀 이외의 모든 것을 금하고 자신이 여러 개의 악기를 훌륭히 연주하는 음악인이었음에도 불구하고 교회 예배에서 음악을 배제하는 차이점을 보였다. 그러나 루터와 쾰빙글리의 가장 중요한 차이는 그들의 성찬론에 나타나 있다. 그들은 예수께서 말씀하신 “이것이 내 몸이니(*Hoc est corpus meum*; 마26:26)”에 관해 말부르그 화의(Marburg Colloquy, 1529)에서 격한 감정적 언어를 나눌 만큼 심각한 견해 차이를 보였다. 과연 루터의 주장처럼, 우리가 성찬 때에 나누는 떡 속에 그리스도께서 “임계”하시는가? 아니면 쾰빙글리의 주장처럼, 성찬시의 떡은 우리의 구원을 위해 삼자가 위에서 돌아가신 그리스도를 “상장”하는 것인가? 분단속한 국 교회의 상황에서 성민찬은 어떤 신학적 의미를 갖는가? 이러한 신학적 문제에 관해, 1) 먼저 루터와 쾰빙글리의 성찬론을 살펴보고, 2) 그것에 관련된 마틴 하이데거(Martin Heidegger: 1889-1976)와 자크 데리다(Jacques Derrida: 1930-)의 존재와 언어에 관한 후기 현대주의(postmodernism) 이론들을 제시한 후, 3) 1990년대 이후 서구에서 큰 반향을 일으킨 급진 정통주의(Radical Orthodoxy),²⁾ 특히 자크 데리다

2) 급진 정통주의 신학은 미국 Duke University의 Alasdair MacIntyre 와 Stanley Hauerwas의 영향을 받아 어거스틴 사상의 “ontological priority of peace over violence” 개념을 중심으로 철학적 예배 중심적 이야기 신학을 전개한 존 밀뱅크(John Milbank)의 *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (1990) 이래 그를 중심으로 Graham Ward, William T. Cavanaugh, Catherine Pickstock, and Conor Cunningham 등의 영국 Cambridge University 출신의 신학자들이 포스트모던 철학에 대응해 새로운 구상한 최근의 신학이다. 1990년대 급진 정통주의 신학(Radical Orthodoxy)의 문을 열었던 존 밀뱅크(John Milbank)는 역사에 대한 인간 이성의 보편적 해석을 인정하는 historical foundationalism을 반대한다. 그는 플라톤 이래 인간의 이성을 본질적 실체로 보는 형이상학적 보편 개념 성을 거부하면서, 이성을 넘어서는 하나님의 말씀(God’s Word or Logos)의 정황적 이자 상대적인 표현, 즉 하나님과 성육신적 개별화를 강조하고, 그러한 성육신적 개별화는 기독교 “metanarrative”에 근거한 신학을 통해 가장 잘 드러난다고 주장한다. See John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1990), 1-6, 386-387, and *Radical Orthodoxy*, ed.

의 플라톤 비판을 반박한 케썬린 피스탁(Catherine Pickstock)의 송영신학(doxological theology)의 관점에서 루터와 쾰빙글리의 성찬론에 대한 켈빈의 성경 중심의 성찬 이해를 논함으로써 분단 상황속 한국 교회의 과제를 제시하고자 한다.³⁾

II

루터와 쾰빙글리의 성찬이해의 신학적 차이는 마태복음 26:26의 "이것이 내 몸이니" 즉 라틴어 성경 본문 "*Hoc est corpus meum*"을 다르게 해석함으로써 비롯되었다. 루터는 이 말씀에서 "*est*"를 "...이다(is)"로 해석해 그리스도께서 성찬 떡에 임재함을 주장하였다. 그는 "성찬 떡이 기본적으로 인정하였다. 다만 그는 떡이 그리스도로 변하는 것은 화체설의 주장처럼 성찬을 배푸는 성직 사제에 의한 것이 아니라, 성찬에 참여하는 그리스도의 은혜에 의한 것임을 강조했다. 루터는 케틀릭 교회가 제4차 라테란 공의회(the Fourth Lateran Council, 1215)에서 현상적 의연들(outward accidents)이 본질적 실체(essential substances)를 함유할 수 있다는 아리스토텔레스(Aristotle)의 이론에 근거해 결정된 화체설을, 예수 그리스도가 실제로 성찬의 떡과 포도주에 임재한다는 점과 관련된 해 기본적으로 인정했다. 아리스토텔레스에 따르면 만물은 한편으로 본질(essence)과 실체(substance)로 구성되고, 다른 한편으로는 현상적 외연

John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward (New York: Routledge, 1999), 1-277.

3) 사실 쾰빙글리는 루터와 쾰빙글리의 성찬론을 절충하는 성경 중심의 성찬론을 제시하였다. 본 논문은 단순한 루터와 쾰빙글리 성찬론의 논지를 규명하는 것을 넘어서, 오늘날 있음직한 후기 현대주의자들(postmodernists)의 기독교 성찬에 대한 도전을 오늘날 한국 교회의 역사적 정치 상황 속에서 어떻게 이해하고 막을 수 있는가를, 켈빈의 절충적 성찬론을 반영하는 근진 전통주의 신학을 통해 밝히고자 한다. 다시 말해, 본 논문은 한국 교회 역사에 관한 신학적 이해는 한국 교회의 정치 사회적 배경의 문제를 벗어날 수 없음을 전제하고, 그러한 오늘날 한국 교회의 역사적 문제를 켈빈의 성찬론에 관한 금전 전통주의적 이해를 통해 논하고자 하는 역사 신학적 목표를 갖는다.

들(accidents)로 구성된다. 이를테면, 떡의 본질은 떡의 "breadness"를 드러내는 것이지만 떡을 구성한 밀가루나 물을 가리키는 것이 아니다. 이것은 플라톤의 형상(Form)처럼 인간의 감각 안에 존재할 수 있는 것이 아니다. 반면에 떡의 현상적 외연들은 인간이 맛보고 냄새 맡고 만져볼 수 있는 감각적 속성들을 뜻한다. 여기서 아리스토텔레스에게 중요한 것은 떡의 본질은 변화하되 그 떡의 외연들은 동일하게 남아 존재할 수 있다는 점이다. 이 점을 케틀릭 교회가 수용해 떡의 본질이 떡에서 예수 그리스도로 변화하되, 그 떡의 외연적 현상들은 동일하게 남는다는 화체설을 인준하고, 떡 본질의 변화가 성직자의 성만찬 집행을 통해서가 능함을 강조했다. 사실 이 것은 세계의 효력은 예수 그리스도가 동참하시는 은혜에 의한 것임을 주장하면서, 성직자의 신앙적이지도 도덕적 순결을 강조했다. 도나티스트들(Donatists)을 배격한 이거스틴의 생각과도 배치되는 교리였다. 이와 관련해 루터는 화체설이 기독교인들로 하여금 하나님이나 아닌 로마 교황을 위시한 성직자들에게 의지하고 굴종하는 일종의 이상 숭배의 오류를 낳았다고 비판했다. 루터는 케틀릭 교회와 동일하게 성찬의 떡과 포도주가 예수 그리스도의 "살과 피"임을 인정했으나, 성찬 떡과 포도주인 그리스도 임재의 근거는 성직자가 아니라 "이것이 내 몸이니"라고 기록한 성경의 말씀이었다.⁴⁾ 예수 그리스도는 성서에 기록된 바대로 성찬 떡과 포도주에 임재한다. 그것은 용광로에서 쇠에 열이 가해져 하나되는 것(the joining of heat to iron)과 같다. 우리는 보이는 형태 속에서 보이지 않는 그리스도(the invisible Christ in visible form)를 만날 수 있다.⁵⁾

이러한 루터의 공체설(consubstantiation)에 반대해, 쾰빙글리는 마

4) "Therefore when you hear this word 'is' [this 'is' my body], then do not doubt. Thus the sacrament is bread and body, wine and blood, as the words say and to which they are connected" (italics mine), Martin Luther, "The Lord's Supper," in *Sermons on the Catechism*, ed. John Dillenberger, Martin Luther: *Selections from His Writings* (New York: Anchor Books, 1961), 235.

5) See Richard Marius, *Martin Luther: The Christian Between God and Death* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 254.

태복음 26:26의 "이것이 내 몸이니(*Hoc est corpus meum*)"의 "est"를 "...이다(is)"가 아닌 "...을 지시한다(signify)"로 해석함으로써, 예수 그리스도께서 성찬 떡 속에 임재하는 것이 아님을 주장했다.⁹⁾ 만일 성찬 떡 안에 그리스도가 임재한다면 그의 살이 사람의 이빨에 의해 찢겨지고 썰어짐을 뜻하므로, 결국 성찬에 참여하는 자는 식인종이나 다름 바가 없게 된다. 쟁쟁글리는 "이것이 나의 몸이니"라는 예수 그리스도 말씀의 능력을 인정한다. 그러나 예수 그리스도가 아닌 교황이나 성직자들의 "이것이 나의 몸이니"라는 말은 그리스도가 말한 것과 동일한 효력을 갖지 않는다. 그러므로 우리가 문자 그대로 이해하고 믿어야 할 것은 "이것이 나의 몸이니"의 "est"가 아니라 누가복음 22:19 "이것을 행하여 나를 기념하라"는 말씀의 "recordatio (remembrance)"이다. 예수 그리스도는 하늘 나라 하나님의 우편에 계시므로, 우리가 성찬 떡을 받을 때 그의 몸이 실제로 임한다는 것은 불가능하다. 성찬 떡은 예수 그리스도의 몸이 아니라 그것의 상징일 뿐이다.

이러한 쟁쟁글리의 상징설에 대해 루터는 "나무 장미(a wooden rose)"의 예를 들어 반박하였다. "내가 나무로 만든 장미 한 송이를 들고 있다고 하자. 이것이 무엇이라고 묻는다면, 당신은 분명 장미라고 대답하지 나무라고 대답하지는 않을 것이다. 나는 당신에게 나무 장미를 통해 그것의 존재(essence)에 관해 묻고 당신도 그것의 존재에 관해 말할 것이다. 약기서 문제는 존재이지 의미(significant/meaning)가 아니다.... 어쩌 우리가 존재를 배제하고 먼저 의미를 생각하고 말할 수 있던 말인가?" 사실 루터도 성찬의 떡이 하나의 상징임을 인정하였다. 그러나 그 떡이 상징으로 끝나는 것이 아니라, 상징인 떡 안에 예수 그리스도께서 임하신다는 점, 다시 말해 상징(떡)과 상징되는 존재(그리스도)가 그의 능력 또는

은혜로 인해 하나로 결합된다는 점을 강조하였다. 따라서 상징은 상징된 존재에 융합되고 종속된다. 상징은 상징된 존재의 본질을 통해서야 그 상징 고유의 의미를 갖는다.¹⁰⁾

그러나 쟁쟁글리는 상징(떡)과 상징된 존재(그리스도)사이에 무한한 질적 거리가 있음을 주장했다. 상징과 상징된 존재는 하나일 수가 없다 (the sign and the thing signified cannot be the one and the same).¹¹⁾ 그것은 상징 의미를 통해서 상징된 존재와 연관된다. 그리스도의 "내가 참 포도나무요"(요15:1)라는 말씀이 그가 정말 포도나무임을 뜻하는 것이 아니듯이, "이것이 내 몸이니"도 결코 그의 몸이 떠임을 뜻하지 않는다. "살리는 것은 영이니 육은 무익하니라"(요6:63)의 말씀처럼 육체적인 것은 아무 유익함이 없다.¹²⁾ 이러한 쟁쟁글리의 주장은 "외면적 겉터기들" (external husks)이 내포하고 있는 이상의 위험성에 대한 그의 각별한 경계심을 반영하는 것이었다. 그는 고대 영지주의 (Gnosticism)나 마니교(Manicheism)가 주장했던 "물질의 악"을 우상 숭배 위험의 측면에서 바라보았고, 그것을 교회 안 모든 상상 파괴뿐 아니라 성찬의 상징적 이해를 통해서 강조하였다. 쟁쟁글리도 루터처럼 성서속 그리스도의 말씀이 갖는 능력을 인정했다. 그러나 루터와 달리 그는 그리스도의 말씀이 성직자 인간에 의해 말해질 때, 그것은 문자적이 아

6) See Huldrych Zwingli, "On the Lord's Supper," in *Zwingli and Bullinger*, ed. G. W. Bromley, The Library of Christian Classics, Vol. XXIV (Philadelphia: The Westminster Press, 1953), 185-192.

7) Quoted in Timothy George, *Theology of the Reformers* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1988), 151; Martin Luther, *Martin Luther's Works*, Vol. 26, p. 383; H. G. Haile, *Luther: An Experiment in Biography* (New York: Doubleday, 1980), 126-127.

8) 이러한 루터의 주장은 중세 스콜라 신학시대 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas: 1225-74)를 위시한 실재론(Realism)과 윌리엄 오컴(William of Ockham: 1285-1347)을 비롯한 유명론(Nominalism)사이로 보편 논쟁의 근원이 되었던 플라톤(Plato)의 보편적 형상(Form)과 개별적 질료(Matter) 이론에 관한 이해를 요구한다. 플라톤에게 형상은 영원한 본질을 구성한다. 예를 들어, "수인 초동학교"와 "서울 초동학교" 할 때의 "초동학교"는 불변의 본질로서 "초동학교"라는 형상(Form)이 없이는 장치 여러 가지 변화를 겪을 수도 있는 "수인 초동학교" 또는 "서울 초동학교" 저마다의 개별성이 드러날 수 없다. 루터가 나무 장미의 장미성(rose-ness)을 말할 때 그는 플라톤이 말한 영원 불변의 본질, 즉 장미의 형상(Form), 또는 아리스토텔레스의 본질적 실체(substance)를 의도한 것이었다. 루터는 그러한 형상 또는 유한체(an outward accident)인 나무에 용광로의 열기와 쇠가 하나되듯이 (like the joining of heat to iron) 결합할 수 있음을 인정함으로써, 성찬 떡 안에 예수 그리스도가 임재함을 주장했다.

9) Huldrych Zwingli, "On the Lord's Supper," in *Zwingli and Bullinger*, 188.

10) See *Ibid.*, 190-193.

단 상징적 의미를 갖는다고 보았다. 따라서 그가 인정한 것은 성찬 떡의 상징적 의미이지 상징된 존재가 아니었다. 언어 상징의 의미이지 그것을 넘어선 존재, 즉 그리스도의 실제 임재가 아니었다.

III

사실 성찬에 관한 루터의 공제설과 쾰빙글리의 상징설은 플라톤과 아리스토텔레스 이후 지속되어 왔던, 특히 중세 유럽 실재론(Realism)과 유명론(Nominalism)에 의해 대표되었던 존재와 언어적 상징에 관한 철학적 논쟁의 전제들을 함축하고 있다는 점에서 매우 흥미롭다. 보편과 개별의 관점에서 볼 때, 루터의 공제설은 플라톤의 보편 형상(Universal Form) 이론에 연관된 중세의 실재론을 반영하는 반면, 쾰빙글리의 상징설은 아리스토텔레스의 개별 실체(particular realities) 이론에 가까운 중세의 유명론을 함축한다.¹¹⁾ 더욱 흥미있는 사실은, 프리드리히 니체

(Friedrich Nietzsche) 연구를 통해 후기 현대주의의 실마리를 마련한 실존주의 철학자 마틴 하이데거(Martin Heidegger)와 20세기 최고의 해체주의 철학자인 자크 데리다(Jacques Derrida)의 존재와 언어에 관한 주장들에 의해 루터와 쾰빙글리의 성찬론이 비판될 수 있지만, 그것이 다른 한편으로 깨쳐진 픽스톡(Catherine Pickstock)과 같은 금전 전통주의 신학자들의 예배 송영 신학에 의해 새로운 조명될 수 있다는 점이다. 또한 켈빈이 제안했던 루터와 쾰빙글리의 성찬 이해에 대한 질층적 성찬론이 금전 전통주의 신학에 의해, 특히 분단의 정치 상황에 처한 한국 교회와 관련해 재해석 될 수 있다는 점도 중요한 의미를 갖는다.

하이데거는 플라톤이 말한 형상(Form)과 같은 본질적 존재(Sosein/Being)를 부정함으로써 보편 질대의 근원을 전제된 사구의 형이상학 전통을 무너뜨렸다. 그에 따르면 존재란 항상 개념적 구성 이전에 이미 그 자체가 존재해 있는 것으로 명연시 되어왔다. 예를 들어, "인간"이라는 보편적 존재도 사실은 개별적 존재로서의 인간이 아니라 어떤 특정 문제가 접하고 있는 "위치"에 단지 존재하는 것(Dasein/simply being-there)으로 이해되어 왔다. 이처럼 존재(Being) 자체가 스스로 존립한다는 선험적 전제를 통해 그것의 개념적 개별화를 허용하지 않기에, 존재에 관한 질문이 어떤 확인적 응답(an assertive answer)에 의해 구성되지 못하였다.¹²⁾ 이런 뜻에서 하이데거는 플라톤 이래 전제되었던 중세 실재론에 의해 뿌리를 내렸던 보편자로서의 존재의 본질(Form/Being-Itself)을 거부하고 "존재"라는 말 위에 X를 표시(Being)함으로써, 모든 존재를 본

11) 물론 여기서 루터는 실재론자이고 쾰빙글리가 유명론자임을 말하는 것은 아니다. 사실 쾰빙글리는 위의 두 가동에 의해 구성된 스콜라 신학에 대한 관심을 갖게 드러내지 못했고, 루터 또한 오히려 인간의 내재적 구원 요소(syntheresis)를 인정할 실재론을 부정하고 하나님과 구원의 의지를 강조한 유명론을 부분적으로 수용했으며, 무엇보다 인간의 죄성과 하나님의 은혜를 강조한 아귀스티나안(schola Augustiniana moderna) 전통을 지지했다. 그러므로 실재론과 유명론의 특징은 무엇인가? 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)에 의해 결정해 이론 실재론은 만물의 존립과 구성을 보리실체의 개념을 통해 이해하고, 윌리엄 오컴(William of Ockham)에 의해 부드러졌던 유명론은 그것을 개별적 실상을 통해 이해한다. 예를 들어, 실재론이 숲을 강조한다면, 유명론은 숲이란 한낱 이름에 불과할 뿐 실상을 드러내지 못하며, 쾰빙글리도 나무를 통해서 이해되어야 할 줄 주장한다. 그러나 이러한 실재론과 유명론의 차이가 해는 피상적인 것에 불과하다. 실재론과 유명론 모두 절대적인 하나님과 유한자 인간 사이 존재의 유비(analogy entis; analogy of being)를 인정한다. 예를 들어 실재론은 켈데자를 Gold chair로 보고 인간은 Wood chair로 봄으로써, 켈데자와 인간 사이의 본원적 차이(between gold and wood)를 지적하지만 다른 한편으로 둘 사이의 기능적 유사성(functional similarity as chairs)을 강조한다. 인간은 켈데자와 유사한 기능적 있을(functional being)으로서 - 여기서 기능이란 존재와 합치된다. 이를테면 개구리의 존재 형태, 새의 존재 형태, 나뭇잎의 존재 형태 등 모든 존재 형태는 그들의 기능에 의해 결정된다 - 자신의 구원을 위한 행함의 공도(merits)가 의미를 갖는다. 그러나 유명론은 켈데자는 gold table, 인간은 gold chair의 유비 관계를 이해함으로써, 인간 구원을 위한 중심은 하나님의 의지(God's will)에 있지 하나

간사어의 기능적 존재 유비, 즉 위에서 말한 syntheresis에 있는 것이 아니다. 이러한 실재론과 유명론의 인간 구원 이해 차이는 오늘날에 이르기까지 기독교 구원 신학 본적으로 그 하나의 대표적 현상이라 할 수 있을 것이다.

12) "No information can be given about nothingness and Being and nihilism, about their essence and about the verbal essence." 따라서 존재의 가능성 구별없이, 그것에 관한 언어의 개별화 없이 전제되는 것이기에 누구도 존재의 가능성을 (the possibility of Being)에 대하여 확인적 응답(assertive answer)을 구성할 수 없다. See Martin Heidegger, *The Question of Being*, trans. William Kluback and Jean T. Wilde (New York: Twayne Publishers, 1958), 70-71, 80-83.

원적으로 개별적인 실상들 속에서 파악할 것을 주장했다. 그러나 그는 존재의 보편성은 부정하였으나 인간 언어의 한계를 지적하면서 *Being*의 사용을 허용하였다. 그는 *Being*에 X를 표시함으로써 *Being*을 제거함과 동시에 잔존시켰다. 즉 보편적 실체로서의 *Being*은 더 이상 전체되고 존재하지 않는다. 그러나 *Being*이라는 언어 자체는 인간의 개념 이해와 의사소통의 한계로 인해 계속 사용될 수밖에 없다.¹³⁾ 이런 의미에서, 하이데거는 보편적이지도 본질적인 존재(*Being-Itself*)를 거부함으로써 루터가 주장한 그리스도와 떡 사이의 본질적 존재의 연결을 부정했다.¹⁴⁾ 그의 존재 이해에 있어서 성찬 떡 안 그리스도의 임재란 불가능한 것이었다. 그러나 그의 "X 존재의 언어 변형(*the transformation of language, crossing out Being*)"은 언어가 담고 있는 의미, 다시 말해 *Being*이라는 말을 쓸 수밖에 없는 인간 언어의 한계와 의미를 인정한다는 점에서 쾨빙클리의 상징설을 완전히 부인하지는 않는다.

그러나 자크 데리다는 존재 자체(*Being-Itself*)를 거부하고 개별적 존재들(*Beings-in-the-world*)을 주장한 하이데거의 주장이 불완전하다고 비판한다. 그는 하이데거의 *Being*이 플라톤 전통하의 초월적 피지시체(*the transcendental signified*)를 여전히 함축하고 있다 말하면서, X 표시를 해야 할 것은 "존재(*Being*)"라기 보다는, "흔적(*trace*)"임을 주장했다. 다시 말해, 하이데거는 비록 "존재"와 같은 대표 언어(*a master-word*)는 아니지만 언어의 과거 기원과 현존의 징표인 "흔적"을 다루지 못했다. 그는 보편적 실체로서의 존재의 허상을 지적하고 비판했으나, 그가 부정하면서 사용한 언어 *Being*이 다름 아닌 또 하나의 보편적 요소를 가지고 있는 *trace*라는 사실을 깨닫지 못했다. 물론 하이데거는 *Being*이

13) "A thoughtful glance ahead into this realm of 'Being' can only write it as Being. The drawing of these crossed lines at first only wards off, especially the habit of conceiving 'Being' as something standing by itself.... The sign of crossing through cannot be a merely negative sign of crossing out." Ibid., 80-81.

14) 물론 하이데거가 (이후의 데리다도 마찬가지로) 루터와 쾨빙클리의 성찬론을 직접 언급한 적은 없다. 그러나 그들의 존재와 언어에 관한 사유와 주장은 루터와 쾨빙클리의 성찬론 이해에 새로운 철학적 안목을 제공하며, 나아가 급진 정통주의 신학을 통한 한국 교회의 성찬과 역사 이해에 새 길을 제시하는 중요한 의미를 갖는다.

모든 개념 이전에 이미 전체되어 있음을 밝힘으로써, 어떤 고정적 기원의 오류(*the fallacy of a fixed origin*)에서 인간의 언어를 해방시켰다. 그러나 그는 *Being*의 언어를 인정함으로써 여전히 어떤 보편적 존재의 현존을 인정했다. 이러한 하이데거의 흔적(*trace*) 간과를 비판하면서, 데리다는 흔적의 부정을 통한 현존의 부재(*the absence of presence*), 즉 인간 사유와 경험의 선험적 기원과 조건을 부정하였다.¹⁵⁾ 세상에는 어떠한 보편적 존재와 언어도 존재하지 않는다. 보편 고정적 존재를 인정하거나 언어화하는 것은 플라톤에 의해 서구에서 시작된 "형이상학적 로그스 중심주의(*metaphysical logocentrism*)"의 산물이다. 데리다는 플라톤이 그의 *Phaedrus*에서 Egypt 왕 *Thamus*와 그에게 문자를 발명해 버렸으나 거절당한 *Theuth*의 이야기를 통해, 쓰여지는 언어(*written words*)에서 나타나는 존재의 개별적 다양성을 부정하고 말해진 언어(*spoken words*)를 통한 존재의 보편성을 인정함으로써, 오늘날에 이르기까지 서구 사회를 지배해 온 "현존의 형이상학(*metaphysics of presence*)"의 오류를 범했다고 비판한다. 그리하여 데리다는 존재의 진리란 끊임없이 대체되고 변화되는 글(*writing: pharmakon*)을 통해 늘 임시적으로 나타나는 *différance*임을 강조한다. 존재와 언어는 무단히 변화되는 흐름 속에서 잠시 나타나고 사라지는, 단지 "흩뿌려지는(*disseminated*)" 것일 뿐 아무런 질대 불변, 보편 고정적 진리 실체를 갖지 못한다.¹⁶⁾ 이런 의미에서, 데리다는 루터의 공체설뿐 아니라 쾨빙클리의 상징설도 부정할 수밖에 없는 이론적 근거를 제공한다. 그에게 쾨빙클리가 말하는 성찬 떡의 상징은 하이데거가 인정했던 "초월적 피지시체(*the transcendental signified*)" 이기에 결코 받아들여질 수가 없다. 따라서, 하이데거가 루터의 공체설을 부인한다면, 데리다는 그것뿐 아니라 쾨빙클리의 상징설마저도 부인한다.

15) See Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri C. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), 12-19.

16) See Plato, *Phaedrus*, trans. Walter Hamilton (New York: Penguin Books, 1973), 96-97, and Jacques Derrida, "Plato's Pharmacy," in *Dissimulation*, trans. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 65-75, 84-119.

IV

그러면 우리 기독교인은 성찬을 어떻게 이해해야 할 것인가? 루터의 공제설은 부정하고 쾰빙글리의 상징설만 인정할 것인가? 아니면 두 가지 성찬론 모두 부정해야 하는가? 여기서 우리는 먼저 존 켈빈(John Calvin)의 성찬론으로 눈을 돌릴 필요가 있다. 켈빈은 루터와 쾰빙글리의 성찬론을 성령의 역사(the work of the Holy Spirit)를 통해 절충하려 시도했다. 그는 시공적으로 떨어져 있는 것들을 성령이 결합시킨다는, 즉 성령이 하늘 나라 하나님 우편에 앉아 계신 그리스도와 이 땅위 성찬 떡을 하나되게 만든다는 영적 공제설을 제시했다. 우리는 성찬 떡을 먹을 때에 성령의 역사를 통하여 그리스도가 임재하시는 영적 교제의 축재(spiritual banquets)에 참여한다.¹⁷⁾ 그것은 존재의 본질성에 의한 것이 아니고 상징체와 상징된 것 사이의 관계에 의한 것도 아니며, 오직 성령을 통해 이루어지는 것이다. 예수 그리스도가 우리를 죽음에서 구원해 인도하신 삶이 영적인 것이듯이, 그가 우리를 보호하시고 확증시켜 주시는 것도 한 영적인 것이다. 그가 우리를 먹이시고 살리시는 것은 몸이 아니라 영혼이며, 우리 영혼의 초장(pasture)은 다름 아닌 예수 그리스도이시다. 따라서 우리가 성찬을 받을 때에 다름 아닌 성령의 역사를 통하여 그리스도의 삶과 피가 떡과 포도주와 연합한다. 이것은 성찬 떡이 우리에게 그리스도의 몸을 "표출(represent)"할뿐 아니라 "재공(present)"하는, 그리스도의 몸을 "상징"함과 동시에 "소유"하는 영적인 신비(spiritual mystery)이다.¹⁸⁾ 이처럼 켈빈은 가시적이고 물질적인 성찬 상징의 떡과

17) See John Calvin, *Calvin's New Testament Commentaries*, trans. David W. Torrance and Thomas F. Torrance, Vol. 10 (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1959-70), 382, and T. H. L. Parker, *Calvin: An Introduction To His Thought* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1995), 153-157.

18) "It is a spiritual mystery, which cannot be seen by the eyes, nor comprehended by the human understanding. It is therefore symbolized by visible signs, as our infirmity requires, but in such a way that it is not a bare figure, but joined to its reality and substance. It is therefore with good reason that the bread is called body, since not only does it represent it to us,

불가시적이고 영적인 상징된 것으로서의 그리스도의 몸 사이의 성령의 역사를 통한 밀접한 연관을 강조한다. 성찬의 상징체(떡)와 상징된 존재(그리스도)는 인지상 구분되나(cognitively distinguished), 그들의 실제 관계는 성령에 의해 불가분리(inseparable)하다. 이것은, 칼케돈 신조(451)에서 확증된 바대로, 성육신하신 예수 그리스도의 인성과 신성이 구분되나 분리되지는 않는 것과 같다. 그리스도가 성육신을 통해 신성과 인성을 "혼합(fusion)"시키신 것이 아니라 "합쳐(union)"시킨 것과 같다. 우리가 성찬을 받을 때에 성찬 떡과 그것이 상징하는 그리스도의 몸은 다르다. 그러나 그들은 성령의 역사를 통한 불가분리의 합치 관계를 갖는다. 이러한 켈빈의 영적 성찬 이해는 루터의 공제설과 쾰빙글리의 상징설을 절충함으로써, 우리가 성찬을 통하여 예수 그리스도의 삶을 이 땅에 실현시키고자 하는 신앙적 결단의 계기를 마련한다. 켈빈의 성찬론은 "쓰여진 언어가 입으로 찬미되는" 송영(doxology)에 의해 예배자와 그리스도가 하나된다는, 우리 인에 진리가 현존한다는 깨쳐진 피스탁의 급진 정통주의 신학을 통해,¹⁹⁾ 하이데거와 데리다의 해체주의적(deconstructive) 존재 사유에 대한 변증으로 이해될 수 있다. 그것은 무엇보다도 우리가 켈빈 성찬론의 핵심인 "성령"과 피스탁 급진 정통주의 신학의 정수인 "송영" 모두가 유사하게 개별적 실상 속의 진리의 현존을 가능케 하기 때문이다.

but also prevents it to us" (italics mine), John Calvin, "Short Treatise on the Lord's Supper," in *Calvin: Theological Treatises*, ed. J. K. S. Reid (Philadelphia: The Westminster Press, 1958), 147.

19) 급진 정통주의 신학(Fradical Orthodoxy)은 이미 앞에서 언급한 바 있으나 후기 현공정적이고 보편적이며 합리적인 인본주의의 가능성적 성격은 갖는다. 후기 현대주의는 universal and rationalist humanism)의 종말을 선언하지만 후기 현대주의 자체 하에서 급진 정통주의 신학은 새로운 철학적이거나 신학적인 대안을 제시한다. 급진 정통주의 신학은 후기 현대주의처럼 이성에 근거한 인간의 주관적 지식과 경험의 불확실성을 인정한다. 그러나 그것은 후기 현대주의와 달리 인간 삶과 세계의 불확실성을, 허무주의적 회의가 아닌 신비 초월자에 대한 반성과 원대 의존성을 드러내는 근거로 해석한다. 후기 현대주의는 나체의 디오니소스 비유를 통해 강조한 life-affirmation과 같은, 전근대적(pre-modern) 인류 문화 유산의 단순한 유희적 재생의미 타당성 회복에 대한, 예를 들어 아귀스틴 정치 신학의 현대적 의미 재해석에 관한 진지한 관심을 갖는다.

성령을 통한 성찬 안에서 성찬 참여자와 그리스도의 만남이 실현되는 것처럼, 예배 안에서도 송영을 통해 예배자와 그리스도의 하나됨이 이루어진다. 성령이 성찬 때에 상징하는 떡과 상징되는 그리스도를 합치시킨 것처럼, 송영이 예배 시에 예배 드리는 자와 경배 받는 예수 그리스도를 연합시킨다. 이것은 객관 보편의 현상이 아니며 개별적으로 이루어지는 은혜의 역사이다. 상징입과 동시에 실제로 그 상징을 넘어서는 신비적 의미를 갖는다. 이것은 하이데거나 데리다가 주장한 보편 객관의 부정이 곧 개별적 진리의 현존이 불가함을 뜻하지 않는다. 더 이상 보편 객관은 존재하지 않는다. 그러나 이것은 허무주의 옹호를 뜻하지 않는다. 오히려 그것은 성찬이나 송영과 같은 개별적 의례(liturgy) 속에서 성령을 통해 자유롭게 계시하시는 절대자 하나님에 대한 우리의 상대적 한계성 및 절대적 의존과 신뢰의 필요를 드러낸다.

케서린 픽스톡은 데리다에 대항해, 예배의 송영은 “말해진 언어의 불변성”뿐 아니라 “쓰여진 언어에서 나타나는 가변성”도 잉태함을 주장한다.²⁰⁾ 그녀는 현대 형이상학의 보편적이지고 고정적인 인간 자아가 글(writing)보다는 언설(orality)에 관계되어 있다는 데리다의 주장을 반박한다. 그녀는 데리다와는 정반대로 플라톤의 *Phaedrus*를 해석한다. 데리다는 플라톤이 언설(orality)을 통해 로고스 중심의 형이상학적 자아의 현존(the logocentric, metaphysical presence of self)을 강조함으로써, 인간 존재와 언어의 일시성(temporality)과 개방성의 문을 닫아 버렸다고 비판한다. 다시 말해 그는 플라톤이 예를 들어 그리스도의 성찬 떡 임재와 같은 절대적 진리의 보편적 현존을 인정하면서, 성찬 떡의 상징적 의미가 가질 수 있는 상대적 가변성을 부정하는 현존의 형이상학(the metaphysics of presence)을 *Phaedrus*속 소크라테스의 글 비판(Socrates' critique of writing)을 통해 유래시켰음을 비판한다.²¹⁾ 그러나 픽스톡은 데리다와는 달리, 플라톤이 언설(orality)의 보편 고정성보다

는 오히려 그것의 일시성과 개방성을 주시했다고 말한다. 그녀에 따르면, 플라톤에게 언설은 형이상학적 현존의 가면이 아니었으며 송영적(doxological) 특징을 가지고 있었다. 플라톤은 존재와 언어 의미에 관한 상대적이지 개방적인 진리의 현존이, 데리다의 주장처럼 글(writing)을 통해서만 가능한 것이 아니라, 예배의 송영과 같은 언설을 통해서도 가능함을 인정했다. 따라서 픽스톡은 예배의 송영이 글과 언설을 통합한다고 주장한다.²²⁾ 예배의 송영을 통해 예배 드리는 자들의 심령 속에 들어와 체험되는 예수 그리스도의 현존은 보편적인 것이 아니라 개별적이고 일시적인 것이다. 예수 그리스도 임재의 은혜를 깨닫고 행하는 모든 도덕적 결단도 추상적인 것이 아니라 실제적이고 역동적인 것이다. 쾰빈의 주장처럼 성찬을 통해 우리가 늘 영혼의 새로운 양식을 얻음과 같이, 우리는 예배를 통해 늘 새로운 삶의 힘을 얻는다. 성찬 떡과 포도주를 통해 성령이 절대 주권의 하나님과 유한한 우리의 존재와 언어를 합치시키듯이, 예배 송영의 찬미를 통해 우리와 하나님의 하나됨을 위해 성령이 역사한다. 이처럼 송영은 보편적 존재를 전제하지 않으면서 개별적 진리의 현존을 수용하는 언어의 역동성을 드러냄으로써, 쾰빈이 말한 성찬의 영적 축제를 가능케 한다. 그리스도 현존의 진리가 신령과 진정으로 드리는 예배의 송영을 통해 우리에게 임함을 뜻한다. 그것은 데리다가 비판한 인간 정신 규정화의 객관적 현존이 아니라, 하나님의 은혜로 다가오는 개별적 진리의 체험이다. 그것은 성찬식이 찬미의 “글을 읽고 말하는” 송영의 예배 축제로 행해질 때, 그리스도께서 성찬 떡을 통하여 우리와 함께 하심을, 우리가 늘 가슴깊이 새롭게 체험하는 영적 축제 속 은혜의 진리임을 뜻한다.

20) See Catherine Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consumption of Philosophy* (London: Blackwell Publishers, 1998), 3-46.

21) See Jacques Derrida, "Plato's Pharmacy," in *Dissemination*, 75-94, and Catherine Pickstock, *After Writing*, 20-27.

22) 이리 앞서서 논한 *Phaedrus*에 나오는 the myth of Theuth와 관련해 케서린 픽스톡은 다음과 같이 말한다. "In the case of the myth of Theuth, therefore, concomitantly, does this myth necessarily inscribe an unavoidable conflict between oral presence and written deferral. On the contrary, Pickstock, *After Writing*, 27."

V

20세기 들어 한국 교회가 놀라운 양적 성장을 이루었다면, 과연 그러한 성장이 한국 교회의 질적 성숙을 수반하였는가? 한국 교회가 “교회의 교회다움”을 잃지 않고, 다시 말해 한국 교회가 한국의 정치 사회 상황에 종속되지 아니하고 기독교 복음의 전달을 통한 하나님 나라 건설과 확장 에 실제적 공헌을 하였는가? 사회적 정황에 관심을 갖되 교회의 사회적 관심 실현을 사회적 정황보다는 기독교 복음의 안목에서 바라보고 추구하는 신앙적 순수성을 한국 교회는 견지하였는가? 이러한 문제들과 관련하여, 나는 한국 교회가 한편으로는 신앙적 순수성 유지의 명분 하에 계속 한국 사회로의 개입 거부를 주장하면서, 오히려 잘못된 한국 사회의 불의한 억압 구조를 지지하는 비정치적 정치주의(non-political politicism)를, 다른 한편으로는 한국 사회의 개혁을 위한 계속 사회 속에서의 교회의 해방 투쟁 선도를 내세우는 두 가지 비본질적 교회의 역할을 해왔다고 생각한다. 나아가 이러한 한국 교회의 문제 해결을 위해 루터와 쾰빙글리, 그리고 켈빈의 성찬론을 고려하면서, 금진 정통주의 신학적 교회의 사명을 제시하고자 한다.

과거 20세기 후반 대다수 보수 한국 교회들은 정교분리의 원칙을 표방하며 결과적으로 억압적 독재 정치를 지지하고 이 땅의 교회 안에 예수 그리스도를 가두어 놓는 결과를 가져왔다. 그들에게 성찬은 루터의 공제설과 같은 의미를 지닌 것이었다. 예수 그리스도는 오직 교회에서 우리가 받는 성찬 떡에만 임하여, 교회 이상의 영역을 넘어서지 않는다. 예수 그리스도는 교회의 머리로서 교회 안에만 존재하기에 교회의 인도자이지 세상 의 인도자가 되지 못한다. 예수 그리스도의 몸 된 교회는 세상을 향한 관심을 가질 필요가 없기에 예수 그리스도의 행적과 교훈은 아무런 정치적 의미를 갖지 못한다.²⁵⁾ 그러나 지난 1970년대 이후 한국 기독교 신학계를

23) 이러한 한국 교회의 특징은 H. Richard Niebuhr가 제시한 다섯 가지 교회와 세속 사회 관계 유형 가운데 첫째인 “Christ against Culture”와 유사하다. 물론 한국 교회가 이러한 sectarian type에 정확히 적용, 규정될 수 있다는 것은 불가능하다. 그러나 그것을 가운데 보수적 한국 교회들과 가장 근접한 유형은 아마도 첫째 유형일

주도한 민중 신학을 신봉하는 일부 보수 한국 교회들은 한국 사회의 억압 구조 타파를 위해 교회를 세속 사회의 흐름에 종속시키는 오류를 범했다.²⁶⁾ 그들에게 성찬은 쾰빙글리의 상징설과 다를 바 없는 것이었다. 예수 그리스도는 2000년 전 유대 땅 나사렛에 태어난 청년이기 이전에 세상의 모든 억압 상황 속에서 정의의 실현하고자 피억압자들과 함께 고통받고 투쟁하는 상징이다. 그리스도는 교회 안에 존재하기보다 세상에 상징으로 존재한다. 그러므로 그리스도와 복음은 교회의 안목이 아니라 세상의 안목으로 이해하고 실천해야 한다. 이러한 세상적 안목의 그리스도와 복음 이해는 교회의 신학적 적대주의(theological antagonism)를²⁵⁾ 낳고, 세상의 변화를 하나님 은혜에 의탁하기보다는 인간의 폭력에 의존하는 결과를 초래했다.²⁶⁾

그러나 이제 분단 상황 속 한국 교회는 위의 두 가지 유형을 극복하는

것이다. See Helmut Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper & Row, 1951), 1-44.

24) 스웨덴의 Arne Rasmussen은 이처럼 교회를 세속 사회의 상황에 종속시킨 기독교 신학의 대표적인 사례로 Jurgen Moltmann의 Political Theology를 지적하면서, Stanley Hauerwas의 세상을 향한 교회 중심의 Theological Politic과 달리, 의 교회다움을 견지한 신학이라 평가한다. See Arne Rasmussen, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jurgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995), 11-28, 187-189.

25) “신학적 적대주의(theological antagonism)”는 영혼의 이성이 육체의 욕망을 제어 하던 선을 행하고 반대의 경우에는 악을 행한다는 플라톤이래 데카르트, 특히 술라이 에르마의 죄론에서 풍시되었던 이성과 욕망의 대결(the ontological antagonism of reason and desire)을 뜻한다. See Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, §66-68, trans. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (Edinburgh: T. & T. Clark, 1948), 271-279.

26) 정의와 평화의 세계 건설을 인간의 이성적 노력과 그에 따른 폭력의 사용마저 정당화 하는 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr)와 폴 램지(Paul Ramsey)에 의해 대표되는 기독교 현실주의(Christian Realism)를 존 하워드 요더(John H. Yoder)는 데 로마의 문스던턴 황제이후 기독교가 세속 군주를 인류 역사를 다스리는 하나님 의는 점과 2) 예수 그리스도의 정치는 비폭력의 정치이었다는 점을 강조하면서, 그리스도가 실천한 비폭력의 정치는 “혁명적 복종(revolutionary subordination)”, “즉 세 상 권력에 할 수 없이 굴종하는 것이 아니라 하나님의 뜻을 따르기에 자발적으로 세상 비폭력의 정치는 신령과 진정으로 드리는 예배를 통해서 심화되는 하나님께 대한 전적 인 의존과 신뢰에 근거한다. See John H. Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1994), 185-187, 228-239.

새로운 교회의 모델을 제시해야 한다. 한국 교회는 분단된 이 땅에 그리스도가 임하되 내세로의 구원자로 추상화되거나, 또는 한낱 현세의 억압 구조를 타파하는 투쟁적 전사(Warrior)로 상징되는 신학적 오류를 피해야 한다. 한국 교회는 그리스도가 예배 속에서 성령의 역사를 통하여 예배자들의 심령에 임하며, 그들에게 세상 속 하나님 나라 실현을 향한 믿음과 소망과 사랑의 미덕을 심어주는 영혼의 양식임을 가르쳐야 한다. 그리스도는 한국 교회 안에 단지 임하는 것도 아니고 상징되는 것도 아니며, 우리의 예배를 통해 늘 새로이 다가와 분단 한국 사회의 외롭고 평화로운 통일의 비전을 주는, 살아있는 우리 영혼의 "살과 피"이다. 한국 교회는 분단 한국의 세상을 향한 관심을 갖되, 신령과 진정으로 드리는 참된 예배를 통하여 분단 한국의 통일을 위한 비전을 제시하는, 즉 먼저 하나님만을 의지하고 각자의 미덕을 함양하고자 하는 결단을 통해 분단 한국의 상처를 치유하는, 교회의 교회다움을 실천해야 한다. 예수 그리스도는 켈빈의 주창처럼 우리 영혼과 삶의 떡이자 포도주이다. 그의 살과 피는 우리의 인격을 변화시키고 삶을 정화시키는 영혼의 양식이다. 그의 살과 피는 성찬의 떡과 포도주에 임할 뿐 아니라, 우리의 영혼과 삶 속에서 살아 역사한다. 그러나 우리가 그리스도와 동행하며 그리스도께 의지함은 교회의 예배로부터 출발한다. 성찬은 늘 우리 안에 살아 계시고 정의와 평화의 비전을 제시하시는 그리스도의 은혜를 확증하는 영적 축제이다. 그러므로 우리는 무엇보다 하나님 나라의 도래를 믿고 소망하는 참 예배를 통하여 믿음과 소망과 사랑의 미덕을 함양해야 한다. 우리는 세상에 살되 세상에 속하지 말아야 한다(We live in the world, but do not live of the world).²⁸⁷

분단된 한반도의 통일은 우리 한국 기독교인들의 현실 참여적 정치 투쟁에 의해 이루어지는 것이 아니다. 만일 우리가 정의롭고 평화로운 한반도 통일을 향한 관심을 내세적 신념으로 대치시키거나, 또는 인간 이성의 능력에 기초한 해방 투쟁으로 실현하려 한다면, 그리스도의 몸 된 교회는 우

리에게 더 이상 존재하지 않는다. 우리 기독교인은 세상 속 정의롭고 평화로운 나라의 건설에 관심을 가져야 한다. 그러나 우리의 세상에 관한 관심은 인간적인 능력과 수단에 의지하지 말아야 한다.²⁸⁸ 그것은 우리가 인간적 능력과 수단에 의지해 세상을 바꾸려 할 때, 지식만의 신념과 가치를 절대 보편화하는 오류와, 그것들을 유지하기 위해 폭력의 사용마저 불사하는 최악의 수렁에 빠지기 때문이다. 우리는 근본적으로 세상의 변화가 인간의 일이 아니라 역사를 주관하시는 하나님의 일임을 깨달아야 한다. 그러므로 우리 한국 기독교인들이 분단의 역사적 상황에 처한 한국 사회를 위해 해야 할 것은, 예수 그리스도의 몸 된 교회 안에서 늘 새롭게 고백하고 찬미하는 "송영"을 통해 예수 그리스도의 "살과 피," 즉 믿음과 소망과 사랑의 양식을 먹고 마시는 것이다. 그리하여 늘 새롭고 다양한 진리의 모습으로 우리에게 다가오시는 성령의 역사를 통해, 우리의 심령이 변화되고 사회가 변화되는 통일 한국 역사의 성취를 위해 오직 기도하는 일이다.

287) 이러한 교회의 모델, 또는 교회의 세상과의 신학적 관계 형식은 Avery Dulles의 "The Church as Sacrament," 또는 Helmut R. Niebuhr의 다섯째 Typology인 "Christ the Transformer of Culture"를 통해 설명될 수 있다. 이러한 신학적 교회 모델은 아거스틴과 켈빈에 의해 주장된 것으로서 세상을 변화시키는 주체는 죄된 인간이 아니라, 인간의 죄성에도 불구하고 예수 그리스도를 통하여 인간과 교통하시는 하나님의 자비로우신 은혜임을 근거로 한다. 이와 관련해 Dulles는 다음과 같이 말한다. "In characterizing Christ as God's sacrament..... God is good and merciful, that he wills to communicate himself to man in spite of man's sinfulness and resistance to grace.... God's grace is more powerful than man's sinfulness.... Jesus Christ is the sacrament of God as turned toward man. He represents for us God's loving acceptance of man and his rehabilitation of man notwithstanding man's unworthiness." Avery Dulles, *Models of the Church* (New York: Image Books, 1987), 67, and see H. R. Niebuhr, *Christ and Culture*, 190-229.

27) 이것은 본래 2세기경 문서인 *Letter to Diognetus*에서 유래된 말로서, 특히 교회와 세상의 관계와 관련하여 아거스틴에 의해 강조된 하나의 기독교 사회윤리적 세계관이였다. See J. Philip Wogaman, *Christian Ethics: A Historical Introduction* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993), 23.