



改革主義 聖餐論에 대한 研究

(A Study on the Lord's Supper in Reformed Theology)

한 성 기 (Seong-Ki Han)

(신학과 전임강사 · 조직신학)

I. 서론

1. 문제의 제기
2. 연구의 방법 및 범위

II. 성찬론에 대한 성서적 고찰

1. 성만찬의 구약적 배경
2. 성만찬의 신약적 배경

III. 성찬론의 역사적 발달과 변천

1. 초대교회 시대의 성만찬
2. 중세교회 시대의 성만찬
3. 종교개혁 시대의 성만찬

IV. 개혁주의 교회에 있어서의 성찬론

1. 성찬의 주제적 내용
2. 설교와 성찬의 관계
3. 표식으로서의 빵과 포도주
4. 그리스도의 영적 현림(現臨)
5. 배찬(陪餐) 및 수찬(受餐)의 방식
6. 정당한 성찬의 집행 및 집행자의 문제

V. 결어

- 참고문헌

I. 서 론

1. 문제의 제기

이미 오래전에 선교 100주년을 넘긴 한국교회는 실로 그 양과 질에 있어서 장성한 청년기라고 할 수 있을 정도로 눈부신 성장을 해왔다. 이 성장의 변모는 교회를 중심으로 다양한 형태들로 나타났다.

1930년대의 보수(保守)와 진보(進步)사이의 신학적 논쟁으로 부터 시작하여 특히 1960년대 초기에는 서구의 세속화 신학등이 소개되면서 기독교의 토착화 문제가 논의 되었으며, 또한 1970년대의 민중신학의 태동은 「한국적 신학」에 관한 신학적 문제 의식이 제기(提起)되기도 하였다.

다른 한편으로는 복음(福音)의 빛을 갠졌다는 의지속에서 전개된 해외 선교열은 성숙한 교회의 면모를 보이는 실상(實狀)이라 하겠다. 그 뿐만 아니라 기독교의 보편화를 이룩한 교회의 양적 성장은, 세계교회의 관심을 끌기에 충분한 조건들이 되고 있다. 하지만 화려한 대형교회의 건물과 교인들의 수에 비교하여 오늘의 교회에는 시급히 진단(診斷)을 요구하는 문제들이 적지 아니하다. 즉, 시대를 향한 교회의 예언자적 사명을 비롯하여 이 사회와 민족을 위한 교회의 책임을 다하지 못한 사연들의 열거앞에는 성숙을 말하기에 앞서 먼저 부끄러움을 느끼지 않을 수 없는 것 또한 오늘에 처해 있는 교회의 현실이다.

그러나 이러한 외적인 문제 보다 개선, 내지는 개혁되어져야 할 수 많은 내적인 문제들이 있는데 그 중에 하나가 예배예전에 관한 문제이다. 단적으로 말해 오늘날 한국교회의 예배는 예배로서의 예전적인 형태(liturgical act)가 결여(缺如)되어 있음을 지적하지 않을 수 없다. 이에 대한 일차적인 진단의 결과로서 다음과 같은 문제를 그 핵심적 요인으로 지적 하고자 한다. 즉 그것은, 성만찬에 대한 신학적 이해의 결여가 심각하다는 사실과 그 집례의 회수와 비중이 역사적 개혁주의의 입장에서 너무나 멀리 떠나 있다는 것을 들지 않을 수 없다. 개혁자들이 그토록 강조했던 가시적 메시지로서의 성만찬이 바른 신학적 이해의 부재와 함께 그에 대한 집행도 년2-3회로 외면되어 있는 것이 오늘의 현실이다.

여러 개혁자들 중에서도, 칼빈 만큼 교회의 예배가 설교중심만의 예배가 아닌 「말씀」과 「성만찬」이 함께 이루어 지는 예배를 강조한 사람도 없다. 참다운 교회의 표식은 「말씀의 설교와 성례전의 준수(遵守)」¹⁾ 라고 말한 칼빈은 그가 제네바시 의회에 제출한 『제네바 교회의 조직과 이 교회의 예배에 관한 신앙 고백서(告白書)』에서 매 주일 예배시 마다 성만찬을 베푸자는 것과 그 성만찬을 통한 성도의 신앙훈련을 강조하고 있다.²⁾

이러한 개혁자들의 정신이 오늘의 교회 예배형태속에 절대적으로 결여되어 있으므로 인해 들려지는 메시지만이 밤낮을 가리지 않고 주어지는 굳어진 상태가 계속해서 반복되고 있는 것이다.

1) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill (Philadelphia: The Westminster Press, 1973), IV.1.10. (이하 Inst로 약칭한다.)

2) John Calvin, *Calvin: Theological Treatises*, L.C.C. Ichthus, ed, translated and edited by J.K.S. Reid (Philadelphia: The Westminster Press, 1963), p.49,

이상과 같은 문제의 현장을 긍정하지 않을 수 없기에 본 논문을 통해 개혁자들의 전통을 이은 역사적 개혁주의 입장에서의 바른 성찬론을 제시하고자 한다.

2. 연구의 방법

기독교에 있어서 성만찬 예전은 교회적인 측면에서 뿐만 아니라 예배행위(禮拜行爲)속에서 표현되어지는 실천적 측면에서도 매우 소중한 부분으로서 지켜오고 있다. 그 이유는 이 예전이 예수께서 친히 제정 하셨다는 사실과 이 예전을 통하여 구속의 그리스도를 언제나 새롭게 만날 수 있으며 한 인간과 주님과와의 생동력 있는 「역사적 연결(歷史的 連接)」(historical link)³⁾을 이룩하며 확인할 수 있기 때문이다. 그러기 때문에 이 예전은 세례(洗禮)와 함께 성례전(聖禮典)이라는 이름으로 기독교가 출발하던 시기부터 종교개혁시까지 예배에 있어서 가장 핵심적인 집점(焦點)이 되어 왔었다. 그러기에 개혁의 시대가 도래(到來)하였어도 동방교회와 서방교회는 아무런 변동을 일으키지 아니한채 오늘날 까지 예배의 구심점으로서 이 예전을 지켜오고 있다. 그러나 프로테스탄트 교회는 예배의 주안점 으로서만 여겨오던 성례전에 「말씀」이라는 새로운 구심점을 강조함으로써 「말씀」과 「성례」(聖禮)라는 두개의 본질적 요소를 우리의 예배속에 지켜오고 있는 것이다.

이와 같은 관점에서 시작되는 본 논문은 개혁주의적 입장에서의 성찬론에 대한 재 조 명이라는 명제와 함께 아래와 같은 순서에 의해 전개하고자 한다.

먼저 제 I 장의 서론에서는 주제에 대한 문제의식과 함께 논문의 전체적 구조에 대해서 논한다.

제 II 장에서는 성찬론에 대한 성서적 고찰을 한다. 특히 여기서는 구약의 유월절 만찬과 신약의 예수의 만찬에 대해 중점적으로 논하게 된다.

제 III 장에서는 성만찬 예전의 역사적 발달과 변천에 대해 논하고자 한다. 이것은 다시 말해서 성찬론에 대한 역사적 고찰이라고도 할 수 있다. 여기서는 종교개혁자들의 성찬론에 대해서 중점적으로 논하게 되는데 그중에서도 칼빈의 성찬론이 논지의 중심이 된다. 그 이유는 개혁주의(Reformed)는 곧 칼빈 주의(Calvinism)라고도 할 수 있기 때문이며, 뿐만 아니라 개혁주의 성찬론은 칼빈의 성찬론에 기초하고 있기 때문이다.

제 IV 장에서는 I 장과 II 장을, 즉 성찬론에 대한 성서적 고찰과 역사적 고찰을 근거로 하여 개혁주의 교회에 있어서의 성찬론에 대해 논하고자 한다.

그리고 결어로서 오늘의 교회에 있어서 성찬론의 재 인식의 방안연구에 대한 제언을 끝으로 본 논문을 맺고자 한다.

3) Oscar Cullmann and F.J. Leenhardt, *Essays on the Lords Supper*, trans by J.G. Davis (Richmond : John Knox Press, 1972), p.17.

4) Willam D. Maxwell, *A History of Christian Worship* (Grands Rapids, Michigan) : Baker Book House, 1936), p.13.

II. 성찬론에 대한 성서적 고찰

기독교 예배는 전통적으로 두가지의 핵심적 부분, 즉 말씀의 예전(Liturgy fo the Word)과 성만찬 예전(Liturgy of the Upper Room)으로 형성 되어져 왔다.⁴⁾ 기독교 예배에 있어서 성만찬이 차지하는 중요성은 교회 공동체의 신앙에 지대한 영향을 준다는 점에서 오늘의 교회는 성만찬에 대한 올바른 인식과 이해를 명확히 정립해야할 필요성에 직면하고 있다.

참된 교회는 말씀(Word)이 바르게 선포되어야 하고 성례전(Sacraments)이 정당하게 집행되어 져야 한다.⁵⁾ 성만찬 예전은 「기독교 예배의 중심적 행위」(Central action of Christian Worship)로서, 그것은 하나님의 백성이 그리스도를 다시 만나고, 경험하며 주님과 의 계약을 새롭게 다짐하는 예전인 것이다.⁶⁾

이와 같은 성만찬에 대해 본장에서는 성만찬의 기원에 대한 성서적 이해를 위해 성만찬의 구약적 배경과 신약에 있어서의 예수의 성만찬 제정에 대한 의미를 고찰하고 있다.

1. 성만찬의 구약적 배경

예수께서 친히 제정하신 성만찬은 예수에 의해 그 제도가 완전히 새로운 모습으로 창작된 것인지, 아니면 예수가 오기 이전 유대인들 속에 이미 존재해 있었던 어떤 제도속에 예수께서 그 의미만을 다시 부가한 것인지에 대한 논란이 지금도 지속되고 있고 있다. 그러나 예수께서 최초의 성만찬을 시행하실때 그것은 유대인의 명절인 유월절과 관계 되었다는 사실은 어떤 형태로는 성만이 구약적인 배경을 갖고 있음을 입증해 주고 있다.⁷⁾ 특히 유대인의 민족 해방절기인 유월절과 그들의 풍습속에 전해 내려온 키디쉬(kiddush)는 성만찬의 형식에 많은 영향을 주었다고 본다.

1) 유월절 만찬(晩餐)

성만찬에 대한 전통적 견해는 성만찬의 기원이 유월절 만찬(晩餐)이며 예수께서 이것을 지키면서 기독교의 성만찬을 제정하게 되었다고 한다.⁸⁾ 유월절은 이스라엘 민족의 해방을 기념하는 절기로서 구약시대 이스라엘 백성들이 종교의식속에 깊이 뿌리 내린 축제중의 하나였다.⁹⁾

이 예식은 크게 어린양과 관련된 예식과 누룩없는 빵과 관련된 예식으로 구성되어 졌다. 유월절 축제에 어린양과 빵이 사용된 배경은 이스라엘 백성들이 농경시대에 속하였으며 유목민이었다는 사실과 무관하지 않을 것이다.¹⁰⁾

5) Louis Berkhof, *Manual of Christian Doctrine* (Eerdmans 1965), p.267

6) Oscar Cullmann and F.J. Leenhardt, op.cit., p.19.

7) 마26 : 17-29, 막14 : 12-25, 눅22 : 7-23 참조

8) 정장복, *예배학 개론*(서울 : 종로서적, 1985), p.184

9) 출12 : 1-20 참조.

10) 축제에서 어린양을 잡는 풍습이 고대 근동 유목민(遊牧民)들에게 전통적으로 이어져온 것이었으며 누룩없는 빵을 축제에 사용하는 것도 농경사회(農耕社會)에서 흔히 있었다.

유월절은 니산월(출12:2) 초 삼일에 1년된 어린양을 택하여 14일 저녁에 잡고(출12:6,레23:5,민9:3), 만찬(晩餐)을 먹음으로서 기념되어 졌다. 만찬(晩餐)을 먹을때는 니산월14일밤, 곧 15일 초였다. 무교병절과 유월절의 시작은 한날로서, 니산월 14일 저녁부터 절기 마지막날 까지는 누룩이 있는 떡을 먹지 아니였고, 양과 쓴나물은 유월절 만찬(晩餐)에서만 먹었다.¹¹⁾

유월절 만찬(晩餐)의 예식절차를 구약성서에 근거하여 종합하여 보면 다음과 같이 정리할 수 있다.¹²⁾

- 1) 유월절 어린양의 준비 : 니산월 10일에 흠없는 1년생 수양을 준비한다
- 2) 유월절 만찬의 입문예식 : 니산월 14일이 되면 가족 또는 10명 정도가 모여 만찬을 먹게 된다. 참례자(參禮者)들이 자리에 앉게되면 인도자는 축복의 기도를 한다. 축복후 첫잔을 마시고 식탁위에는 음식을 마련한다.
- 3) 유월절 본 만찬식 : 식탁에 음식이 마련되면 둘째 잔을 준비하고 그동안 손을 씻는다. 그리고 본격적인 만찬예식을 시작한다. 먼저 최 연소자가 왜 유월절이 특별한 날로써 이러한 예식과 음식을 취하게 되는지를 질문한다. 그러면 인도자는 오늘밤이 바로 애굽의 종살이에서 해방된 날임을 답하게 된다. 그리고 하나님을 찬양(讚揚)하는 할렐을 부른다. 그다음 둘째 잔을 마시고 인도자가 빵에 축복하고 난후 그것을 나누어 어린양과 쓴나물을 함께 먹는다. 그러나 어린양을 먹는것은 한밤중을 넘겨서는 안된다.
- 4) 유월절 만찬의 끝맺음 : 인도자가 세번째 잔을 축복하고 그것을 마신후 할렐을 부르고 네번째 잔을 축복하고 마심으로써 유월절 만찬 예식을 끝맺는다.¹²⁾

이상과 같은 유월절 만찬예식은, 예수께서 최후에 행하셨던 만찬과 시기(저녁), 음식(빵과 포도주), 형식(축복기도와 나눔)등에서 매우 유사한 점이 있음을 발견할 수 있다. 따라서 유월절 만찬을 성만찬의 기원으로 보는 전통적 견해의 타당성은 여기서 찾아볼 수 있다고 할 수 있다.

2) 키디쉬(kiddush)

성만찬이 예수께서 잡히시던 날 밤 그의 제자들과 함께 베풀었던 유월절 만찬이었다는 전통적인 견해에 대하여 최근의 학자들은 이의를 제기하고 있다. 유대인들의 제도와 풍습을 연구한 학자들은 예수께서 행하신 성만찬과 같은 형태의 식탁이 이미 유대인 공동체속에 존재 하고 있었는데 그 대표적인 것이 키디쉬(kiddush)라는 것이다.¹³⁾

즉 예수의 최후의 만찬은 유대인 랍비와 그의 제자들이 작은 그룹을 지어 매주일 가졌던 식탁으로 부터 유래하였다고 한다.¹⁴⁾ 그것은 남성들만이 참여할 수 있었는데 목적은 안식일(安息日)이나 또는 절기를 준비하기 위한 것으로써 종교적인 성격을 갖는 것이 특징이었다.

11) 성서백과사전, vol,9 (성서교재간행사, 1981), p.686

12) 출애굽기 12:3,5,10,27, 참조

13) 정장복, op. cit., p.5

14) William D.Maxwell, op.cit., p.5

이 모임에서는 빵과 포도주로 간단한 식사를 한후 종교적인 토론을 하였다. 특별히 포도주는 물로 섞은 것이었으며, 잔은 서로 돌려가면서 마셨고 메시아를 기다리며 경건한 생활을 유지하기 위해 이루어 졌다.

이러한 풍습에 근거하여서 주님은 제자들과 늘 키디쉬를 가졌는데 유월절에 행한 것이 마지막 키디쉬가 되었으므로 「최후의 키디쉬」라는 의미에서 「최후의 만찬」(The Last Supper)이란 표현이 사용되었다고 한다.¹⁵⁾

이러한 주장은 공관복음서의 기자들과 요한복음서의 기자가 최후의 만찬에 대한 시간을 다르게 기록하고 있다는 점에서 그 주장의 타당성을 인정받을 수 있다고 할 수 있다. 즉 공관복음서의 기자들은 예수의 최후의 만찬이 유월절에 행하여 진 것으로 기록하고 있지만 요한복음서의 기자는 유월절 24시간 전에 행해진 것으로 기록하고 있다. 공관복음서는 예수가 유월절 음식을 먹고 그 저녁에 체포된 것으로 기록하고 있는 반면, 요18:28에는 유월절 전에 예수가 이미 체포된 것으로 기록하고 있다. 따라서 요한복음의 견해를 따른다면 예수의 최후의 만찬은 유월절 축제를 준비하는 종교적 성격의 키디쉬라고도 할 수 있을 것이다.

이러한 점을 인정할때 만일 최후의 만찬이 키디쉬가 아니었다 할지라도 예수의 최후의 만찬은 형식적인 면에 있어서 키디쉬의 영향을 받았다는 사실을 부인할 수는 없다고 하겠다.

이상에서 살펴본 바와 같이 성만찬은 어느 정도 구약의 유대교적 배경을 갖고 있음을 알 수 있다. 즉, 유월절 만찬과 키디쉬는 예수께서 베푸신 성만찬에 영향을 미친 것이 확실하며 예수께서도 유대교적 전통과 풍습에 기초하여 성만찬에 대한 의미를 부여 하시므로써 기독교 성만찬을 제정하게 되었다고 할 수 있다.¹⁶⁾

2. 성만찬의 신학적 배경

성만찬은 예수 그리스도께서 친히 제정하신 성례전의 하나로써 신약성서속에는 성만찬의 제정에 관계된 기록이 네번 언급되고 있다.¹⁷⁾ 물론 요한복음13:1-30의 내용도 최후의 만찬에 관계된 기록이긴 하지만 이것은 성만찬 제정에 대한 기사가 아니라 주된 내용이 예수가 제자들의 발을 씻겨주는 기록이다.

예수께서 성만찬을 제정하신 내용에 있어서 마가(14:22-25)와 마태(26:26-29)는 거의 동일한 묘사(描寫)를 하고 있다. 단지 마태는 마가의 기사에 “죄 사함을 얻게 하려고”라는 구절을 첨가하고 있을 뿐인데, 이것은 마태가 마가의 자료를 그대로 활용한후 거기다가 이 구절만 더 첨가 하였다는 증거일 것이다.¹⁸⁾ 마가와 마태의 기록에 나타난 성만찬의 신학적 의미를 살펴보면, 성만찬은 종말론적 교제(future eschatological fellowship)의 예형으로서

15) Ibid., p.6

16) Massey H.Shepherd, *The Worship of the Church* (The Seabury Press, 1974)

정철범 역, *예전학* (대한기독교서회, 1991). pp.76-78

17) 마26:26-28, 막14:22-24, 눅22:17-20, 고전11:23-26이 그것이다.

18) 平野 保, 最後の晩餐과 聖餐式, 「神學」, (東京神學大學神學會, 1985), p.9

19) Frank Stogg, *'The Lord's Supper in the New Testament'* in the *Review and Expositor* (Winter, 1969), vol LXVI, p.11.

20) 막14:24

그것은 마지막날 주님과 함께 갖게될 「메시아 향연 (messianic banquet)¹⁹⁾」으로 나타나 있으며 그것은 또한 새로운 언약을 위해서 희생하신 예수를 언급하면서 희생제사로서의 성만찬을 강조하고 있다.²⁰⁾

누가도 성만찬 시기에 있어서는 마가나 마태와 같이 주님의 만찬이 유월절 식사와 일치된 것으로 보고 있으며²¹⁾, 예수께서 자신의 희생을 앞두고 이미 최후의 만찬을 계획하고 계셨음을 밝히고 있다.²²⁾ 그러나 누가복음의 독특한 면은 성만찬의 형식에 대한 기록이라 할 수 있다. 즉 마태와 마가, 그리고 바울은 성만찬의 형식이 「떡→잔」의 순서로 되어 있는데 비해 누가는 「잔→떡→잔」의 순서로 기록하고 있다. 여기에 대하여는 논란의 소지가 충분히 있으나 두번째 잔에 대한 내용²³⁾이 후대에 첨가된 것으로 보면 문제가 없으리라 본다. 이러한 누가복음에 나타난 성만찬에 대한 신학적 의미를 살펴보면 누가도 역시 하나님 나라에서 있을 「메시아 향연」의 예형으로서의 성만찬에 특별한 관심을 보임으로서, 성만찬 속에 「종말론적 희망」(eschatological hope)의 의미를 부여하고 있으며, 고전11:23-26에 나타난 바울의 사상과 같은 「회상」(remembrance)으로서의 성만찬을 반복할 것과, 또한 그리스도의 새언약으로서의 성만찬에 대해 말하고 있다.²⁴⁾

2) 요한복음서에 나타난 성만찬

이와 같은 공관복음서의 견해에 비해 요한복음은, 최후의 만찬을 전후하여 일어나 사건들에 대하여는 세밀하게 기술하고 있지만, 예수께서 성만찬을 제정하신 내용만은 언급을 하고 있지 않다. 요한복음을 통해서 특별히 관심을 가져야 할 문제는 성만찬의 시기에 관한 것이다. 즉 최후의 만찬의 시기에 대하여 공관복음과 바울의 기록은 일치하고 있는데 비해 요한복음은 유월절 이전에 이미 예수의 최후의 만찬이 이루어 졌음을 시사하여 주고 있다.²⁵⁾

요한복음18장28절에 의하면, 예수가 체포된 것이 유월절 전임을 말하고 있다. 따라서 요한의 기록을 따른다면 예수의 최후의 만찬은 유월절 24시간 전에 행하여 졌다는 결론을 얻게 된다. 요한은 유월절 음식을 먹기 전에 이미 예수가 관정에서 심문을 받게 되었고 예수를 고소하던 유대인들은 그때 관정에 들어가지 않았는데 이는 “그들이 더럽힘을 받지 아니하고 유월절 음식을 먹고자”(요18:28)함이었다고 한다. 즉 예수가 체포되어 심문을 받은 그때까지 유월절은 아직 되지 않았다는 것이다. 만일 예수께서 유월절 음식을 먹고 체포되어 십자가에 처형되었다면, 그 시기는 유월절 축제 기간이 되는데 이것은 당시의 유대인의 법이나 관습에는 크게 어긋나는 것이었다. 왜냐하면, 당시 유대인의 법에서는 유월절 축제 기간에 죄인을 심문하는 것을 엄격히 금하고 있었으며, 체포시는 예수의 제자중 한사람이 칼을 가지고 있었는데(마26:51) 유대인의 법은 그런 거룩한 절기에 무기를 소지하는 것은 허락하지 않았다.

21) 눅22:7-13

22) Ibid

23) 눅22:15

24) 눅22:16, 18, 19, 20참조

25) 요18:28에는 예수가 체포된 다음날이 유월절임을 간접적으로 언급하고 있다.

뿐만 아니라 요한복음에는 유월절 음식에 전통적으로 준비되는 양고기나 쓴나물, 무교병에 관한 언급이 전혀 없는 것으로 보아 최후의 만찬은 유월절 식사가 아니었다고 하는 의문이 제기되는 것이다.

3) 바울서신에 나타난 성만찬

바울이 고린도서에 기록하고 있는 성만찬에 관한 교리는 당시의 교회에 의하여 그대로 수용되어 졌고, 그 다음 세대로 계속 전승되어 졌다.²⁶⁾ 바울이 예수께서 제정하신 성만찬에 대해 잘못 이해하고 있는 고린도 교회에 혼란을 바로 잡기 위해 보낸 편지는 성만찬 교리를 체계화하는 결정적인 계기가 되었다.²⁷⁾

당시의 고린도 교회는 성만찬에 대하여 많은 오해를 하면서 그것을 남용하고 있었다. 교회가 주님의 몸안에서 하나의 공동체라고 하는 확인이 이루어져야 함에도 불구하고 고린도 교회는 분쟁과 분열을 계속하고 있었다.²⁸⁾ 또한 성만찬에 사용되는 성물(Element) 자체가 신비적인 능력을 갖는 것으로 여겨 그것을 「불사약이나 불사의 음식」(medicine or food immortality)으로 생각 하기도 하였다.²⁹⁾ 열광주의자들은 성만찬이 마치 개인의 구원을 보증하여 주는 담보물 처럼 간주하기도 하였으며³⁰⁾ 성만찬 식탁에 각자가 음식을 마련하여 오므로써 부유한 자는 많이 먹을 수 있었으나 가난한 이들은 굶주리게 되어 성도의 교제에 많은 문제가 발생되기도 하였다.³¹⁾ 따라서 바울은 성만찬의 성물이 영생을 주는 신비적인 약이나 음식이 아니라는 사실과 구원의 보증물이 아니라는 것을 분명히 하면서, 한편으로는 교회공동체는 그리스도안에서 한몸이라는 친교적 의미를 강조하고 있다.³²⁾

이러한 바울의 성만찬에 대한 이해는,

- 1) 모든 성도가 그리스도 안에서 한몸임을 강조하는 신친적 의미를 강조하고 있으며,
- 2) 성만찬을 통해 주님의 죽으심을 회상하고 증거하며,
- 3) 성만찬은 종말에 있을 메시아의 향연(饗宴)의 예형으로서 다시오실 주님을 선포하고
- 4) 감사의 의미를 가져야 한다고 한다.³³⁾

그리고 특별히 바울은 성만찬의 참여 자격을 규정하면서 잘못된 의도나 동기로 참여하지 말 것을 권하고 있다. 또한 바울은 최후의 만찬이 이루어진 시기에 대해서는 예수께서 잡히시던 날 밤으로 기록하고 있으며, 성만찬의 순서는 떡을 나누 후에 잔을 나누었다고 기록하고 있다.³⁴⁾

26) 바울은 고전10 : 1-4, 15-22, 11 : 17-34 등에서 성만찬에 관해 언급하고 있다.

27) Ralph P.Marytin, *Worship in the Early Church* (Grand Rapids : William B.Eerdmans Publishing Co, 1974), p.120

28) 고전11 : 18

29) Frank Stogg, op. cit., p.6

30) Ibid

31) 고전11 : 21-22.

32) 고전10 : 16-17

33) 고전10 : 16-17, 11 : 17-22, 24, 26.

III. 성찬론의 역사적 발달과 변천

예수께서 제정하신 성만찬은 교회의 역사적 발달과 함께 그 형식이 점차로 확립되어 가면서 변화를 거듭하게 되었다. 예수의 승천이후 사도(使徒)들은 지상에 교회를 설립하고 성만찬 예전을 교회에서 드리는 예배의 핵심부분으로 간주하기 시작했다. 따라서 교회가 제도적으로 조직적으로 발전하는 것에 비례해서 성만찬 예전 또한 그 형식에 변화가 있게 된 것이다.

이제 본 장에서는 이와같은 성만찬의 발전과 변천과정을 초대교회부터 종교개혁시대까지를 역사적으로 살펴 보도록 할 것이며, 특별히 개혁주의 교회의 성만찬 예전에 많은 영향을 미쳤던 종교개혁자들의 성만찬에 대한 이해를 중점적으로 고찰하고자 한다.

1. 초대교회시대의 성만찬

사도행전2 : 42절에 보면, 모든성도들이 모여 떡을 떼며 교제하였다는 내용이 기록되어 있다. 또한 유다서 12절에는 애찬(agape meal)이란 단어가 사용되고 있다. 당시의 성도들은 매주 첫날(주일) 가정집에 모여 자기들이 준비하여온 음식을 서로 나누며 공동식사를 하였는데, 이 식사는 주의 만찬과 관계된 것으로 성경에는 애찬과 만찬을 따로 구분하여 명확히 언급하고 있지는 않다.

일리온 존스(I.T.Jones)에 의하면, 원래 애찬(apape meal)과 성만찬(Lords Supper)은 함께 가졌던 것이나 시간이 지남에 따라 애찬이 남용되고 또 너무 많은 사람들이 모이게 됨으로써, 그것을 행하는 것이 어려워 지자 AD.397년 카르타고 회의에서 서방교회는 그것을 금지토록 하였다고 한다.³⁵⁾

또한 마틴(R.P Martion)은 당시의 성만찬에 대해 이렇게 말한다.³⁶⁾

- 1) 공동식사와 식타의 교제가 있었고,
- 2) 빵과 잔을 취하여 주님의 임재를 기다렸으며
- 3) 이러한 의식들은 하나님 나라에 대한 미래의 소망을 강조하였다.

예수께서 성만찬을 제정하신후 초대교회는 성만찬 예전을 체계적으로 정립하기 시작했다. 때로는 성만찬에 대하여 다소의 오해와 혼란도 없지 않았으나 성만찬은 초대 그리스도인들의 신앙의 핵심을 이루는 요소로서 교회의 발전과 함께 정교한 모습으로 갖추어 가기 시작했다. 이때의 예배형식도 말씀과 성만찬 중심의 예배로 형성되면서 그 의식들 또한 다양화 되기 시작하였다. 이 두 요소는 초대교회의 예배에 있어서 필수 불가결의 요소였으나 예배의 절정은 성만찬에 있었다.³⁷⁾ 이와 같이 초대교회 그리스도인들은 성만찬을 통해 그리스도와의 일체를 경험하면서 하나님 나라에 대한 소망속에서 자신들의 신앙을 지켜 나갔다.

34) 고전11 : 23-23, 27-30

35) Ilion. T.Jones, *A Historical Approach to Evangelical Worship* (New York : Abingdom on Press, 1954), pp.79-80

36) Ralph P.Martin, op. cit., p.122.

37) Raymond Abba, *Principles of Christian Worship*. London : Oxford Univ Press, 1957.
허경삼 역, *기독교의 원리와 실제* (서울 : 대한기독교서회, 1974), p.27

2. 중세교회시대의 성만찬

중세시대란 보통 교황(敎皇) 그레고리 I 세로 부터 시작하여 종교개혁까지 약1000년(AD 590-1517)동안의 시대를 말하며, 교회사적으로는 고대 교부를 이어서 교황이 중심이 된 교회시대라고 할 수 있다.³⁸⁾ 예배에 있어서는 3, 4세기에 기독교 예배가 어느 정도 그 틀을 마련한 후 5세기 부터는 고정된 예배의식이 정착되기 시작했다. 그리고 5세기 부터 종교개혁시 까지는 예배의식이 더욱 정교하고 화려해지면서 주님의 만찬을 기념하는 미사(missa)가 발전되었다.

초대교회에서 교부시대로 넘어오면서, 그리고 동·서방교회가 분리되면서 교회의 예전은 독특한 의식들을 발전시켜 나갔다. 즉 교회의 예전에는 그 지역의 문화적 특성들이 반영되면서 형성되어 지는 것을 볼 수 있는데 특히 동방교회에서는 그 점이 더욱 뚜렷하게 나타난다. 당시 동방지역은 헬라 문화권에 속하였으므로 형이상학적인 헬라적 요소들의 영향을 받지 않을 수 없었다. 따라서 동방교회의 예배의식에는 자연히 상징(symbol)과 표식(sign)들이 발전하게 되었다. 특히 성만찬은 4세기 이후에 형식상의 변화가 있었는데, 그것은 그 전까지는 빵과 포도주를 구분하여 주던것을 이제는 빵을 잔에 넣어 포도주와 섞은후 사제가 술가락으로 떠서 신자들에게 나누어주는 형태로 바뀌었다.

이에 비해 서방교회의 경우는, 초대교회때는 비교적 간단한 의식이었던 주의 만찬이 「미사」(missa)로 발전되면서 예배의 가장 핵심적 요소로 부각되었다. 그러나 이 의식은 사제와 소수의 성가대(聖歌隊)에 의해 라틴어로 거행되었기 때문에 회중은 그것을 알 수 없었으므로 방관적 자세로 전락할 수 밖에 없었다.³⁹⁾ 또한 성만찬의 성물(elements)을 초대교회에서는 회중들 각자가 준비하였으나 이제는 성직자가 그것을 준비하게 되었으며 성찬대(table)의 위치도 회중으로부터 멀어져 거기는 사제와 그를 돕는 사람들만 가까이 할 수 있도록 하였다.⁴⁰⁾ 특히 성만찬 신학에 있어서는 이그나티우스(Ignatius)의 화체설(transubstantiation)이 받아들여져 1215년 제4차 라테란(Lateran) 공회에서 공식적으로 확정됨에 따라 서방교회는 성만찬에서의 떡과 포도주가 실제로 예수 그리스도의 몸과 피로 변한다고 믿게 되었다.

이상에서 살펴본 바와 같이 중세교회의 성만찬은 예배의 중심이었고 핵심이었으며 매주일 예배에서 빠짐없이 거행되어 졌으나 불행하게도 사제의 행위에 머물렀고 그리스도의 희생을 지나치게 강조하게 되어, 상대적으로 설교가 경시되어 졌다. 특히 성만찬에 대한 지나친 강조와 신비적 요소들은 종교개혁의 한 원인이 되었으며, 성만찬에 대한 개혁자들의 신학적 대립과 갈등은 교회분열의 요인으로 작용하기도 하였다.

3. 종교개혁시대의 성만찬

16세기 종교개혁을 주도한 인물들은 서방교회의 품에서 자라난 사람들이었다. 이들은

38) Phillip Schaff, *History of the Christian Church*, vol. I (Grand Rapid : Eerdmans Publishing Co, 1979), pp.15-16

39) 정장복, op. cit., p.89

40) I.T.Jones, op. cit., pp.111-112

모두 중세교회와 신학의 개혁에 관심을 가졌을 뿐만 아니라 예배의 개혁에도 지대한 관심을 가졌다. 로버트 웨버(R.Webber)는 종교개혁자들이 예배에 대하여 공통적으로 가졌던 관심을 다음과 같이 정리하고 있다.⁴¹⁾

- 1) 주님의 희생제사(the Sacrifice of Christ)의 반복으로서 미사에 대한 중세적 개념을 거부하고,
- 2) 화체설(transubstantiation)을 반대하였으며,
- 3) 예배에서 말씀(the Word)의 위치를 회부하고,
- 4) 말씀과 성찬의 균형을 강조하였으며,
- 5) 예배에서 사용되는 용어는 각 나라의 자국어(母語)를 써야 한다고 주장하였다.

이들의 예배에 대한 이러한 관심은 예배의 중요한 요소인 성만찬 예전에도 적용되었다. 즉 종교개혁자들은 교회가 보다 성서적이며 초대교회의 형태에 가까운 성만찬 의식을 회복할 수 있을 것인가에 관심을 가졌을 뿐 아니라 성만찬의 신학적 입장들도 분명하게 정립하려고 노력하였다.

1) 루터의 성만찬

루터는 1505년 어거스틴 수도원에 들어가서 수도사가 된 후 1507년 사제로 서품을 받은 인물로서, 당시 로마 카톨릭 교회의 예배와 성례전에 매우 친숙해 있었다. 루터의 성만찬에 대한 입장은 초기에는 화체설에 가까운 이해를 가지고 있다가, 후에 쾰링거의 논쟁을 거쳐 공제설(consubstantiation)의 입장을 취하게 된다.

루터의 성만찬에 대한 사상의 형성과정을 대략 3단계로 나누어 보면,

- 1) 1519년 「성찬에 대한 교설」을 썼을 때
- 2) 1520-1529년 쾰링거와의 말부르그 회담을 갖기 전까지
- 3) 말부르그 회담 이후로 구분할 수 있다.⁴²⁾ 루터는 제1단계에서는 화체설적인 이해를

가졌고 제2단계에서는 화체설적 입장을 버렸으며 제3단계에서는 공제설의 입장에 서게 된다.

루터는 성만찬에서 그리스도의 참된 몸과 피가 떡과 포도주의 형태 아래 실질적으로 임재(real presence)한다고 하면서, 그리스도의 몸과 피가 떡과 포도주속(inside)에, 그 밑에(under), 그리고 그것과 더불어(with) 공존한다고 주장하였다.⁴³⁾ 또한 루터는 성만찬에서의 신앙(信仰)을 매우 중요시 하면서 성만찬은 「친교의 예전」이라는 입장을 견지하였으며, 그의 신학에 있어서 「속성의 교통」(communicatio idiomatum)의 개념은 성만찬에 있어서 「현실적 임재」의 교리로 나타나고 있다.⁴⁴⁾ 그리고 그는 로마 카톨릭교회의 미사의 희생 제사적(祭祀的) 개념에 대해서는 반대하고 있다. 그는 1520년에 쓴 「교회의 바벨론 포로」라는 논문에서 로마 교회의 성찬론에는 세가지 포로가 있다고 했다. 첫째는, 평신도에게 떡만주고 잔은 흘릴까봐 주지 않고 사제만 마시는 것이며, 둘째는 화체설이다. 화체설은 마술적 교리라고 하며

41) Robert E.Webber, *Worship : Old and New* (Grand Rapids : Thr Zonervan Corporation 1982), pp.74-76

42) 전경연, 루터신학의 제문제, (서울 : 대한기독교서회, 1974), p.76.

43) 이형기, 종교개혁신학사상, (서울 : 장로회신학대학출판부, 1984), pp.116-117

44) J.L.Neve, 서남동 역, 기독교교리사 (서울 : 대한기독교서회, 1983), p.363

떡과 포도주는 그대로 그리스도의 편재이며 공존으로서의 실체라고 반박했다. 셋째는 그리스도의 육체적 수단의 실질적 재연이라고 보는 그릇된 희생의 개념이라고 했다.⁴⁵⁾

루터는 믿는 성도들이 성찬에 참여함으로써 부활하셔서 살아계신 그리스도를 직접 만질 수 있도록 되는 것이며, 그러므로 그리스도의 영화된 몸의 지역적인 임재를 믿었고 공간속에 연장된 몸(body extended in space)이란 용어를 사용했다. 또한 루터는 그리스도께서는 모든 사람의 죄를 사하시기 위하여 피를 흘리셨기 때문에 평신도들의 죄를 사하시기 위하여서도 피를 흘리셨던 것이라고 했다. 그러므로 루터는 성만찬에서 평신도들을 제외시키는 행위는 사악한 행위라고 하였으며, 그러한 권한은 천사에게도 없고 교황이나 공의회의 권한에도 없다고 주장하였다.⁴⁶⁾

이처럼 루터는 평신도들의 성만찬 참여를 강력히 주장하였고, 성만찬에 참여할 수 있는 평신도들의 권리는 교황이나 공의회의 사제가 빼앗을 수 없는 것임을 역설하였다.

2) 쾰빙글리의 성찬론

루터가 독일에서 종교개혁을 진행중일때, 스위스의 쾰리히에서는 쾰빙글리가 개혁운동을 일으키게 되었는데 그는 당시, 인문주의 사상의 영향을 크게 받은 개혁자였다.⁴⁷⁾ 루터와 칼빈이 학자적이었다면, 쾰빙글리는 인문주의자였다. 따라서 그의 신학적 입장은 신비적(mystical)이라기 보다는 합리적(rationalistic)이며 주관적(subjective)이고 분석적(analytical)이었다.⁴⁸⁾ 특히 쾰빙글리는 어떠한 교리도 이성에 모순되어서는 안된다고 생각했으나 루터는 신학에서도 이성의 역할을 거의 인정하지 않았다. 이런 차이는 성만찬에서 예수 그리스도의 현존에 대한 그들의 태도에서 역력히 나타났다.

이미 살펴본대로 루터는 로마교회의 화체설은 거절했으나, 떡과 포도주가「그안에」, 「그것과 더불어」, 「그 아래」에 그리스도의 몸과 피로서 임재한다고 주장했다. 그러나 쾰빙글리는 이런 주장에서 탈피하여 공재설을 거부하고 떡과 포도주는 단지 그리스도의 몸과 피를 상징하는 것이라고 주장했다.⁴⁹⁾ 즉 그는 성령으로 말미암아 예수 그리스도는 공동체의 예배에 임재하시지만, 그의 몸과, 피, 곧 그의 인성은 하늘 곧 아버지의 우편에 제한되어 계시므로, 성만찬은 십자가상의 예수 그리스도의 사역을 회고하는 점에 있어서 그것에 감사하는 기념일 뿐이라고 하여 기념설(memorialism)을 주장했다.⁵⁰⁾ 그러므로 그는 성만찬에서 사용되어지는 성물(聖物)은 단지 예수의 살과 피를 상징하고 기념하는것 이라고 하였다.⁵¹⁾ 따라서 쾰빙글리는 성만찬 예전이 그리스도의 살과 피를 기념하는것 이상으로서의 의미를 부여 하는데는 반대하였다.

이와같이 쾰빙글리는 성만찬을 기념적 행위로서 그리스도의 희생의 기념과 신앙 공동

45) 박형용, Luther와 Calvin의 성례관비교, 「로고스」, vol.20 (서울: 크리스찬헤럴드사, 1968), pp.52-53

46) 지원용, 루터의 사상: 신학과 교육 (서울: 컨콜디아사, 1982), p.42

47) W.Walker, 이영현, 세계기독교회사 (서울: 대한기독교서회, 1982), p.273.

48) W.Maxwell, op. cit., p.81

49) T.Lance, 김응국역, 복음주의 입장에서 본 기독교 사상사(서울: 나침판사, 1984), p.279

50) Ibid.

51) 이종성, 조직신학 개론(서울: 종로서적, 1984), p.171

체 의식의 근거로서 단순화 시켜 버리는 결과를 낳게 하고 말았다. 이러한 그의 견해는 예배 가운데서 말씀의 예배와 성만찬 예배가 언제나 병존해던 것을 분리시키게 되었고 성만찬의 시행 횟수에 있어서도 년2회로 하는 것이 타당하다는 주장은 오늘의 프로테스탄트 교회안에 성만찬에 대한 경시현상(輕視現像)을 유산으로 물려주고 말았다.⁵²⁾

3) 칼빈의 성찬론

개혁주의 교회의 신학과 예배에 절대적 영향을 끼친 칼빈은 성만찬 예전에 관하여 영적 임재설(spiritual presence)을 주장하였다. 그는 성만찬 예전에 있어서 쾰빙글리와 루터 사이의 중간 위치를 취하였다. 그러나 칼빈은 성만찬을 단순한 기념 또는 상징으로 간주한 쾰빙글리 만큼 나아가기를 원치 안했으며, 또한 떡과 포도주에 그리스도께서 실제로 임재하신다는 루터의 견해도 찬성하지 않았다. 그는 성만찬 예전이 단순한 기념적 차원이 아니라 예수 그리스도가 영적(靈的)으로 임재하는 현장이라고 이해했다.

칼빈은 그리스도께서 성만찬 현장에 믿음과 성령의 역사와 말씀을 통하여 임재하심을 강조하였다. 칼빈이 그리스도의 몸의 편재를 부인하고 그러면서도 또한 실재적 임재를 강조하고 있는 중요한 이유는 성만찬의 떡과 포도주가 그것이 상징하는 그리스도의 몸과 피를 엄숙히 구별하지만 완전히 분리 시키지는 않기 때문이다. 즉 떡과 포도주는 땅에서 나와 땅으로 썩어 돌아갈 것이기에 그 떡과 포도주가 성찬 참여자에게 그리스도를 전하여 주는 것은 아니다. 오직 성령만이 말씀과 성례전의 상징을 통하여 그리스도를 소유하도록 해주시며, 성령안에서만 떡과 포도주는 그것이 상징하는 그리스도의 몸과 연결된다는 것이다. 그래서 칼빈은 성만찬을 「보이는 말씀」이라 하여 성만찬과 말씀의 깊은 관계를 강조하고 있다.⁵³⁾

결국 칼빈이 말하는 성만찬에서의 그리스도의 임재는 크게 세가지로 요약하여 말할 수 있다. 첫째로 그리스도는 믿는자의 내적인 신앙속에 임재하신다는 것과, 둘째로 그리스도는 성령의 역사를 통해서 임재하신다는 것과, 셋째로 그리스도는 언약의 말씀을 통해서 임재하신다는 것이다.

이와 같은 칼빈의 성례전 사상에서 발견할 수 있는 원리는 먼저, 성례전을 도구 혹은 방편으로 보는 것이다. 이것은 그 당시 로마 카톨릭 교회의 입장처럼 성례전이 주는 실체(substance)와 성례전을 동일시하는 견해의 폐단(弊端)을 배격한다는 것이고, 다음으로는, 성례전을 단순히 시범으로만 보려는 견해, 즉 성례전은 그것이 상징하는 것을 단순히 지적만 해 줄 뿐이고 실제로는 그것을 주는 것이 아니라는 견해의 폐단을 배격하는 것이다. 칼빈은 대체적으로 하나님이 인간에게 자기 뜻과 약속을 전달하실때 그 방편으로서 어떤 사물을 사용하신다고 생각하였다. 그래서 “성만찬은 외적인 표시(sign)로서 우리를 향한 하나님의 은혜의 증거이며 또 한편으로 하나님을 향한 우리의 경건(敬虔)의 입증이다”라는 말을 했으며⁵⁴⁾ 성례전은 하나님의 은혜(恩惠)의 풍성함을 보여주는 거울이라고 하였다.⁵⁵⁾

52) 정장복, op. cit., p.198.

53) Inst, IV. 17. 30.

54) Inst, IV. 14. 13.

55) Inst, IV. 14. 6.

이와같이 개혁자들의 공통된 견해는 성만찬의 모든 은혜는 그 은혜의 약속을 믿는 신자들의 신앙없이 도무지 효과를 주지 못한다는 것이다. 그러기에 신앙은 칼빈에게 있어서는 인간의 일로서가 아니고 전적으로 하나님의 은총으로 이해되고 있다.

이와 같은 칼빈의 입장을 볼때 성만찬시 그리스도의 임재는 외형적인 현상속에서 찾기전에 참여자의 내적인 신앙의 발로속에서 믿고 영접해야 하는 것이다. 또한 성찬 참여자의 문제에 대해서 칼빈은 성찬에는 모든 교인들이 참여할 수 있음을 말하였다. 그는 사제의 행위를 수동적으로 구경만 하는 성만찬이 아니라 일반 평신도들이 모두 참여 하였던 초대교회의 성만찬으로 회복되어야 한다고 주장하였다. 칼빈은 성만찬의 시행 횟수에 있어서도 매주일 예배에서 설교와 성만찬이 동시에 행하여 져야 함을 주장하였다. 즉 칼빈은 설교와 성만찬이 균형을 이루는 예배를 강조했던 것이다.⁵⁶⁾

이상에서 살펴본 바와 같이 성만찬 예전은 역사적, 신학적, 발전과 변천과정을 통해 변화를 가져오게 되었다. 예수 그리스도께서 제정하신 성만찬 예전은 그의 제자들과 초대교회를 통해 그 의식이 형성되기 시작하여 고대와 중세를 거치면서 조직적으로 그리고 정교하게 발전하였다. 그러나 종교개혁기에 접어들어 개혁자들의 성만찬에 대한 상이한 입장과 주장들은 성만찬 예전이 독자적으로 나뉘어 지도록 하고야 말았으며, 그것은 결국 교파분열의 한 원인으로 작용하게 되었다.

IV. 개혁주의교회에 있어서의 성찬론

개혁주의 교회의 교리에 대해서 논하게 될때면, 언제나 하나의 곤란한 문제에 직면하게 된다. 그것은 개혁주의 제(諸) 교회 사이에 존재하는 교리적 다양성을 간단히 무시할 수 없다는 것이다. 특히, 성찬론에 관해서는 앞장에서 고찰한 바대로 종교개혁기의 견해의 상위는 결코 적지 않았다.

개혁주의 교회의 신학에 있어서 공통하는 교리적 특성을 서술하는 방법은, 물론 다양한 방법이 적용되어 왔다. 그러나 이상과 같은 의미에서 본다면, 교리적 공통점을 찾기 위한 하나의 방법으로서 「신앙고백문서」를 선택하는 것이 합리적 방법의 하나일 것이다. 그렇다고 한다면 이 시점에서 정리하고 넘어 가야 할 것이 「개혁주의」 또는 「개혁파」(Reformed)라고 하는 용어의 개념(概念)이다. 밴A 하비의 『신학용어해설』에 의하면, 이 용어는 넓은 의미로는 종교개혁의 원리를 수용하는 모든 개신교를 가르키는 말로 사용된다. 그러나 좁은 의미로 더 정확하게 사용하는 경우에는 루터교회와 대비되는 교단들, 즉 칼빈에 의해 주창된 교리체제와 교회체제, 또는 정책을 따르며, 여러가지 개혁된 신앙고백을 하는 교단들을 가리키는 말로 사용된다.⁵⁷⁾

56) Inst. IV 17. 12

57) Van A. Harvery, *A Handbook of Theological Terms*.

박양조 역, 신학용어 해설(서울: 기독교문사, 1988), p.40

이와 같은 개혁주의 교회는 발전사적 과정에서 신학사조적으로 2대 계보를 가지고 있는데, 그것은 먼저 화란 개혁주의 교회를 중심으로 유럽에서 발달한 화란 개혁파 교회(Dutch Reformed church)와 영·미국 장도교 계통으로 발달한 청교도적 개혁주의(Presbyterian Reformed Church)이다. 전자는 화란 개혁파 교회의 신조(信條)가 되는 「돌트 문헌」(the Canon of Dort, 1618-1619)과 「하이델베르크 신앙문답」(the Catechism of Heidelberg, 1563)을 교리적 표준서로 하고, 후자는 「웨스트민스터 신앙고백」(the Westminster Confession of Faith, 1646)과 「대·소 요리문답」(the Larger and the Shorter Catechism, 1647)을 그 교리적 표준서로 한다.⁵⁸⁾

본장에서는 개혁주의 교회의 성찬론을 논함에 있어서 이러한 지역적인 틀에 얽매이지 않고 역사적 개혁주의 입장에서 개혁주의 제(諸) 교회에서 광범위하게 사용되고 있는 「웨스트민스터 신앙고백」과 「하이델베르크 신앙문답」, 그리고 「제2스위스 신조」(The Second Helvetic Confession, 1566)를 중심으로 고찰하고자 한다.

특히 불링거(Heinrich Bullinger 1504-1575)에 의해 작성된 「제2스위스 신조」는 성찬론에 관한, 개혁주의 제 교회에 공통하는 칼빈주의적 특징을 현저하게 나타내고 있다. 뿐만 아니라 이 신앙고백은 그 교리적 전개에 있어서도 매우 상세하며, 개혁주의 제 교회의 형성기에 있어서 지극히 넓은 범위에 걸쳐서 승인되었고 개혁주의 교회가 산출한 신앙고백중에서 「신조」로 호칭된 유일한 것이다.⁵⁹⁾

그러므로 이상의 각 「신앙고백문서」를 중심으로 개혁주의 교회의 신학의 일부를 고찰하는 것은 무엇보다 합리적인 방법이요 하나의 편리한 방법이라 할 수 있다.

1. 성찬의 주제적 내용

1) 하나의 전제

성찬은 교회를 교회답게 하는 근거와 관계하는 성례전의 하나이다. 그러나 이 성례전은 설교(說教)와 함께 하나의 전제를 가지고 있다. 이 전제 아래서 처음으로 성례전은 성례전 다워진다고 말해도 좋다. 그 전제라고 하는 것은 하나님은 전에도 말씀하셨고, 그리고 지금도 말씀하시는 이일을 통해서 자신의 교회를 형성하시고 파견하신다고 하는 하나님의 은총의 사실과 약속이다. 이 선행하는 하나님의 은총의 사실과 약속없이 성례전은 존재할 수 없다.

2) 신앙고백과의 연관성

개혁주의 교회의 신앙고백은 통상적으로 성만찬에 대하여 논하기에 앞서 성례전 일반에 대해서 논하게 되는데 이 논의는 예외없이 교회론의 내용 속에서 전개 된다. 예를 들면,

58) 박아론, 보수신학은 어디로 가고있는가 (서울: 총신대학출판부, 1987), p.189

59) 日本基督教團宣教研究所 編, 聖餐 (東京: 日本基督教團出版局, 1988), p.55.

이하 聖餐 이라고 약칭한다.

「제2스위스 신조」는 제17장 이하에서 취급되어 지는 교회론 가운데 성례전을 「교회의 표시」의 하나로써 취급한 후에 그 상세한 논술을 시도하고 있다.⁶⁰⁾ 그것은 「웨스트민스터 신앙고백」⁶¹⁾ 도 「하이델베르그 신앙문답」⁶²⁾ 동일한 방법으로 전개하고 있다. 「제2스위스 신조」에 의하면, 교회는 “이 세상에서 부름받아 모인 신앙인의 모임”인데 그것은 또한 “살아있는 하나님의 집”이며, “오직 그리스도만이 머리가 되시며” “목자”가 되신다.⁶³⁾ 그것은 교회가 「그리스도의 몸」이라는 말과 같은 말이다.

개혁자(改革者)들은 성찬에 대하여 논할때 교회를 형성하고 파견하는 그리스도와의 교제에 궁극적인 관심을 가졌으며, 이 그리스도의 죽음과 부활의 사건속에 나타난 인간에 대한 하나님의 자유로운 은총의 역사만을 문제시 했다. 그들은 반복해서 성찬의 내실, 실체, 주체적 내용, 혹은 진리는 “그리스도와 우리들에 대한 은혜의 전체”이며, “죄의 용서와 영원한 구원을 위해 십자위에서 우리들을 위해 찢겨주시고 흘려주신 그리스도의 살과 피와의 교제 내지는 “계약 그 자체”라고 주장했다. 따라서 그리스도의 십자가(十字架)와 부활(復活)에 있어서 우리들을 위한 하나님의 자유로운 은총의 행위의 성실성이 이 개혁주의 교회에 있어서의 성찬론의 주제라고 할 수 있다.

2. 설교와 성찬의 관계

설교와 성례전의 결합은 종교개혁에 의해 교회 속에 나타난 공통적인 현상이다. 따라서 개혁주의 교회의 신학이 이 점을 주장한 것은 당연한 일이며, 특별한 일이었다고는 반드시 말할 수 없지만 그 이해의 내용은 종교개혁의 기본적인 입장을 지극히 잘 나타내고 있다고 볼 수 있다. 이 둘의 관계를 「하이델베르그 신앙문답」은 제65문에서 신앙의 유래를 묻는 물음에 대해 “성령은 저룩한 복음(福音)의 설교에 의해 우리들 마음속에 신앙(信仰)을 일으키며 성례전을 가지는 것에 의해 신앙을 굳게 한다”라고 말하고 있다⁶⁶⁾ 이 설명이 단적으로 표현하고 있는 것처럼 설교와 성례전은 한편으로는 같은 사항에 봉사하고 있는 것이다. 이러한 의미에서 양자는 공통의 성격을 가진다고 말할 수 있다. 설교는 그 자체가 성례전적 성격을 가지며, 또한 성례전은 어거스틴 이래의 어법(語法)에 따라 「보이는 말씀」이라고 말하여 지고 있다. 그것은 이 둘이 함께 유일한 그리스도와 그의 구원(救援)의 선물을 제공하는 것에 의해, 신앙을 일으키고 굳게 하는 하나님 말씀의 봉사자이기 때문이다. 그러나 다른 한편 으로는, 이 둘은 봉사의 양태를 달리한다. 설교와 성찬이 동일한 사항을

60) Confessio et expositio simplex or thodoxae fidei, 1566.

이하 Conf. Helv. post.로 약칭한다.

61) G.I.Williamson, *The Westminster Confession of Faith*, 1646.

나용화 역, 웨스트민스터 신앙고백서해설 (서울: 성광문화사, 1980), p.349

이하 Westminster로 약칭한다.

62) 竹森滿佐一 訳, ハイデルベルグ信仰問答, 東京: 新教出版社, 1986), p.60

63) Conf. Helv. post. 17.

64) Inst. IV. 14. 16. 17.

65) 聖餐, op. cit., p.58

66) Heidelberg, op. cit. p.60

전하며 같은 신앙에 관계하지만 그 방식은 다르다고 하는 것이다. 더구나 개혁주의 교회의 여러 「신앙고백」을 상세하게 살펴보면 설교와 성례전의 차이는 단순히 봉사의 양태에 대한 차이에 그치지 않고 이 둘사이에 말하자면 확실한 질서의 차이가 있음을 알 수 있다. 즉 여기에는 성례전에 대한 설교의 상대적 우위성이 있다고 하는 것이다.

개혁주의 교회의 「신앙고백」은 이 점을 명료(明瞭)하게 하기 위해 설교와 성례전의 관계에 대해 여러가지 용어를 사용해서 설명했다. 「제2스위스 신조」는 칼빈의 예(例)에 따라 설교는 “문서나 편지”와 같은 것이며, 그에 대해 성례전은 “하나님의 편지에 부가해주신 증인(證印)”과 비슷하다고 설명한다. 이 성례전의 설교에 대한 상대적 종속성의 주장은, 미사 중심적인 로마 카톨릭 교회에 대한 종교개혁적 대립 명제라고 이해해도 좋을 것이다. 개혁주의 교회는 이 성례전에 대한 「설교의 우위성」에 관해서는 엄격한 태도를 취한다. 즉, 성례전은 설교와의 관계에 있어서만 성례전 다와진다고 말한다. 왜냐하면 설교는 성례전 없이도 가능하지만 성례전은 말씀없이 성립할 수 없기 때문이다. 다만 여기서 말하는 「우위성」이란 내용에 의한 상하관계가 아니라 질서에 의한 구분일 뿐이다.

이와 같이 설교와 성례전은 상호 관련성 아래, 또한 각자에게 주어진 임무를 다하는 것에 의해 하나님의 오늘에 있어서의 자기게시의 역사에 봉사하는 것이다.

3. 「표식」으로서의 빵과 포도주

개혁주의 교회의 정통주의자들에 따르면 성찬에 있어서 성물의 실체 혹은 내실에 대한 관계는 무엇보다도 전자가 후자의 「표식」(Sign or Symbol)이라고 하는 관계이다.⁶⁸⁾ 그때 성물이 실체의 「표식」일 수 있는 것은 성물 그 자체속에 내재하는 능력 내지는 가능성 때문은 결코 아니다. 물론 빵과 포도주가 십자가위에서 찢겨주시고 흘려주신 그리스도의 살과 피를 상징하는 성질을 가지고 있는 것을 부정할 수는 없다. 그러나 이 성물 본래의 성질자체는 「표식」의 근거도 될 수 없으며, 가능성도 물론 없다. 성물의 표적이 되는 가능성은 성물 그 자체의 외부에 존재한다. 즉 그것은, 하나님의 자유로운 의지와 결정에 의해서이다.⁶⁹⁾ 다시 말하면, 성물이 표적이 되는 것에 의해 성례전이 성립하는 것은 성례전의 제정자가 하나님 자신이며, 이 하나님이 지금도 그곳에서 역사하시고 성물을 자신의 자기게시의 도구로 사용하신다고 하는 것이다. 따라서 성례전의 성립과 유효성은 그 집행자나 수령자의 자질이나 태도에 좌우되는 것이 아니라, 객관적인 완전성을 소유하는 것이다.⁷⁰⁾ 그러므로 성찬에 있어서의 빵과 포도주는 실체적으로는 그대로 빵과 포도주인 것이며, 다만 그 용법이 변화하는데 불과하다.⁷¹⁾

67) Conf. Helv. post, 19. Inst. IV. 14. 15.

68) 聖餐, op. cit. p.64

69) Inst, IV. 14. 3.

70) Conf. Helv. post, 19.

Heidelberg, op. cit., pp. 66-69

Westminster, op. cit., pp. 349-352.

71) Westminster, op. cit., p.361.

이렇게 해서 개혁주의 교회의 「신앙고백」과 교의학은, 성찬은 실체의 성물을 엄격하게 구별하는 것에 의해 하나님의 은총 활동의 절대성을 강조하며, 동시에 지상적 물질의 모든 우상화를 배제하고, 성찬의 주술적 이해를 거절했다. 그러므로 개혁주의 교회에서는, 로마 카톨릭파의 화체설(transubstantiation)도, 루터파의 공재설(consubstantiation)도, 쾰빙글리파의 기념설(memorialism)도 모두 거절하는 것이다.

4. 그리스도의 영적현림(靈的現臨)

이상에서 본바와 같이 개혁주의 교회의 성찬론은 그 논리의 구조에서 보면 소위 인식적 측면에서부터 출발한다. 전통적인 개혁주의 교회의 주장에 의하면, 빵과 포도주는 그리스도의 십자가(十字架)와 부활에 있어서 하나님의 자유로운 은총행위의 「표식」이다. 그러나 이 표식은, 단순한 표식이 아니라 이 표식을 통해 성만찬에 참여하는 자는 그리스도와 영적인 교제를 갖게 됨으로 주님의 실재성을 체험한다. 성례전에 참여하는 자는 성례전의 가견적 요소를 외적으로 받을때에 또한 내면적으로는 믿음으로 받으며 물질적으로나 육체적으로가 아니라, 영적으로 십자가에 못박히신 그리스도와와의 죽음에서 오는 모든 은혜를 받는다.⁷²⁾ 이와 같은 신비로운 교제와 연합은 성만찬 현장에서 말씀과 성령의 사역을 통한 그리스도의 영적인 임재에 의해서만 가능해 진다.

성만찬 현장에 있어서 상징으로서의 「표식」과 그것이 나타내는 그리스도의 임재의 관계는 곧 성찬이 나타내는 효과를 말하는 것인데, 영적 임재설(Spiritual presence)을 주장한 칼빈은 이것을 모두 성령의 역사로 돌린다. 이것은 또한 거룩한 성만찬의 신비요, 너무나 고상한 비밀이어서 자신의 지성으로 이해하거나 자신의 말로는 표현할 수 없다고 말한다. 그러면서도 칼빈은 더 분명하게 말하기를 자신은 이 비밀을 이해하기 보다는 경험한다고 하였다.⁷³⁾

이와 같이 개혁주의 교회의 전통은 성만찬 행위에 있어서 「빵」과 「포도주」라는 상징적 「표식」을 통하여 전달되는 그리스도의 영적 임재를 말하고 있다. 이 그리스도의 영적 임재는 성령을 통하여 믿는 자들에게 전달되는 특별한 임재이며, 지금도 말씀의 선포와 성례전을 통하여 신앙을 창조하시는 성령은 이일을 계속하신다.

5. 배찬의 방식

성찬에 있어서 그리스도의 현림양식(現臨樣式)의 이해는 당연히 그것에 어울리는 배찬 방식의 파악을 요청한다. 성물로서의 빵과 포도주의 배찬(delivery)과 수찬(reception)은 다락방에서의 상징적 행위를 완성한다.⁷⁴⁾

빵과 포도주를 분급(분병과 분잔)하는데 있어서는 두가지의 방법이 있다 그것은 먼저, 고대교회의 관례에 따른 방법으로서 수찬자들이 제단앞에 나와서 성찬식탁에서 빵과 포도주를 받았는데 그때 사식자(司式者)가 빵을 집사(執事)가 잔을 분급하였다.

72) Ibid, pp.361-362.

73) Inst, IV. 17. 32

74) R. Abba, op. cit., p.218

또다른 하나의 방법은 수찬자들이 자기들 자리에 머물러 있고 그들에게 빵과 포도주를 성찬식탁에서 장로들이나 집사들이 날라다 주는 방법이다. 쓰빙글리에 의해서 쾰리히에서 시작된 이 관습은 17세기에 영국의 비국교도(非國教徒)들 사이에서 일반화 되었고, 후에 스코틀랜드교회에서 채용한 방법이다. 이제와서는 침례교회(浸禮教會), 회중교회(會衆教會), 그리고 장로교회(長老教會)들 가운데서 정해진 관례가 되어있다.⁷⁵⁾

빵과 포도주를 분급하는 바른 순서는 사식자가 먼저 받는 것인데, 즉 빵과 포도주를 성찬을 집례하는 사식자 자신이 먼저 받아 먹는다. 이 방법은 고대로부터의 보편적인 관습이다. 또한 이 방법은 모든 종교개혁자들에 의해 보존 되었으며, 칼빈의 「예배서」(Form of Prayers), 「웨스트민스터 예배 규칙서」(Directory), 그리고 스코틀랜드 교회의 「예배서」(Book of Common Order, 1940) 등에 명백하게 규정되어 있다.⁷⁶⁾

특히, 이러한 외면적인 방식과 함께 내면적인 내용은 성만찬의 성물을 그리스도의 「살」과 「피」의 「표식」으로서, 「영적으로」 수령하는 일과, 또한 「신앙에 의해서」라고하는 것이 개혁주의 교회의 바른 배찬과 수찬의 방법으로 이해되어 진다.⁷⁷⁾

6. 집행 및 집행자의 문제

성례란 하나님의 제정하신 거룩한 은혜언약의 수단이다. 이 성찬에 모인 회중은 하나님의 나라가 실제적으로 임재한다는 가시적인 증거(證據)와 동시에 메시아적 잔치에 참여함이다. 그리고 성찬의 집행 장소에서 그리스도와 만남의 순간은 그리스도안에서의 구속의 완성이 이루어지는 순간이다. 하지만 이러한 성찬은 참여자에게 가져다 주는 유익이 있는가 하면, 반면에 이 성찬을 합당치 않게 먹고 마심으로 거룩한 성찬을 모독하는 죄를 범하기도 한다. 이에 대해 바울은 고전11:27절 이하에서 합당치 않은 성찬 참여자는 주의 몸과 피를 범하는 죄가 있다고 경고한다. 그러나 어떤 이들은 자신들의 책임 아래 성찬에 참여 하려는 자들에 대해서는 제한할 아무런 이유가 없다고 한다. 이와 같은 논리를 「개방 성찬식」(open communion)이라고 할 수 있는데 이것은 구체적으로 자기 자신이 판단해 보아서 성찬에 참여할 수 있다고 생각하는 사람은 모두가 마음대로 참여할 수 있는 것을 뜻한다. 그러나 이것은 명백하게 비성경적인 견해이다.⁷⁸⁾

이해 대해 정당한 성찬 집행(執行)은 「제한 성찬식」(restricted communion)이다. 제한 성찬식이란, 어떤 특정의 참된 교회가 다른 교회의 회원들을 무분별하게 성찬에 참여 시키지 않는다는 뜻이다.⁷⁹⁾ 특히, 개혁주의 교회와 그 신학은 올바르지 못한 배찬으로서 「불신앙자의 배찬」을 엄격하게 거절했다. 그 거절의 이유는, 불신앙의 배찬은 다만 성찬식의 외형적인 행위에만 참여하는 것뿐으로서, 그 실체에는 참여하지 못할 뿐만이 아니라

75) Ibid, pp.224-225.

76) Ibid, pp.226

77) Heidelberg, op. cit., p.76

Westminster, op. cit., pp.361-362

78) Westminster, op. cit., p.368

79) Ibid, p.369

나가서 거룩한 것을 더럽히는 죄를 짓는것에 의해 스스로 하나님의 심판을 초래하게 된다고 하는 점에서 였다.⁸⁰⁾

성찬 집행자에 대해서 개혁주의 교회의 「신앙고백」이나 교의학에서는 그다지 상세하게 논하고 있지 않을 뿐 아니라 근본적인 견해의 상위 역시 나타내고 있지 않다. 성찬을 포함한 성례전의 집행자는, 교회의 질서에 따라 설교의 위탁을 받은자, 다시 말하면 임직받은 성직자에게 한정되어 있다.⁸¹⁾ 이에 대해 「웨스트민스트 신앙고백」은, 합법적으로 안수를 받은 하나님의 말씀의 사역자인 목사(牧師)외에는 아무도 집행할 수 없다.”라고 기록하고 있다.⁸²⁾

이것은 물론, 어떤 특별한 사람들의 특권이라고 하는 것이 아니다. 성직자(聖職者)라고 하는 것은 이와 같은 직무를 하나님과 교회에 의해 위탁받은 자들이기 때문이다. 그러나 경우에 따라서는 특히 신자가 많은 교회에서는 장로나 안수집사등이 보조자로서 성직자와 함께 성찬의 집행에 참여하기도 한다. 또한 개혁주의 교회가 성례전의 집행자를 성직자로 한정했다고 해서, 집행자의 신분이나 학식이나 도덕적 자격에 의해 성례적은 효력이 좌우된다고는 생각조차 하지 않았다. 물론 학식의 풍부함과 도덕적 자질은 성직자에게는 요구되어 지는 사항들이다. 그러나 성례전의 완전성은 그 제정자되시는 하나님의 역사에만 의존하는 것이지 배찬자의 신앙이나 성찬집행자의 자질 등에는 전혀 의존하지 않는다. 따라서 성찬 집행자는, 죄인을 위해 이전에도 말씀하셨고, 지금도 말씀하시는 하나님의 자유로운 은총의 행위에 봉사하는 봉사자로서 그 이상도 아니고 그 이하도 아니다.

V. 결 어

개혁주의 교회에 있어서 성도의 생활의 교회의 예배는 매우 밀접한 관계에 놓여 있다. 이것은, 하나님의 말씀이 선포되고 성례전이 거행되는 예배가 성도들에게 생명을 주는 중심이 되기 때문이다. 성도들은 예배 행위속에서 하나님을 만나고 말씀과 성례전이라는 매개체를 통해서, 생명과 힘을 얻는다. 그러나 오늘의 많은 교회들이 성찬식을 연례적으로 두세번 집행하는 것으로 만족하며, 세례식 역시 춘추로 나누어서 하는 정도이다. 더구나 성례전이 가지는 깊은 신학적 의미와 신앙생활과의 관계에 대하여 충분한 설명이나 교육도 없이 교회는 이때까지 예전을 집행해 온 느낌을 가지는 것 또한 사실이다. 이러한 성만찬의 바른 이해에 대한 신학적 부재와 조화의 불균형은 오늘의 교회의 예배 현장에 나타나는 지극히 보편적인 현상인 것이다.

80) Conf. Helv. post. 21.
Heidelberg, op. cit., p.76.
Westminster, op. cit., 366-367.

81) 聖餐, op., p.78.

82) Westminster, op. cit., p.327



하나님은 기록된 말씀과 전파되는 말씀을 통해서 자신을 계시하는 것과 동일하게 성례전을 통한 「보이는 말씀」으로서도 자신을 계시하신다. 따라서 예수께서 제정하신 이 성만찬 예전은 하나님의 자기계시의 한 방편으로서, 예배의식을 통하여 초대교회로 부터 개혁자들을 거쳐, 오늘에 이르기 까지 변함없이 시행되어져 왔다. 때문에 교회의 성례전은 말씀의 선포와 함께 교회 예배의 중심에서 벗어나서는 안되는 것이다.

그러므로 이 성례전에 대한 바른 이해와 조화가 오늘의 교회예배에서 회복될 때만이 성만찬 예전의 참된 의미가 살아날 것이며, 예배의 현장에서는 신령과 진정이 표현되는 예배의 의식적 행위(儀式的 行爲)가 이루어질 수 있을 것이다.



개혁주의 학술원

Korean Institute for Reformed Studies

參 考 文 獻

1. 김수학, 「개혁과 예배학」, 대구 : 보문출판사, 1982.
2. 박아론, 「보수신학은 어디로 가고있는가」, 서울 : 총신대학출판부, 1987.
3. 박형룡, 「교의신학」, VI, 한국기독교교육연구원, 1977.
4. 이근삼, 「칼빈, 칼빈주의」, 부산 : 고신대학출판부, 173.
5. 이종성, 「교회론」 I, 서울 : 대한기독교출판사, 1992.
6. _____, 「조직신학개론」, 서울 : 종로서적, 1984.
7. _____, 「칼빈」, 서울 : 대한기독교서회, 1978.
8. 이형기, 「종교개혁 신학사상」, 서울 : 장로회신대학출판부, 1984.
9. 전경연, 「루터신학의 제문제」, 서울 : 대한기독교서회, 1974.
10. 정장복, 「예배학개론」, 서울 : 종로서적, 1987.
11. 지원용, 「루터의 사상」, 서울 : 컨콜디아사, 1982.
12. 한국기독교문화연구소, 「한국기독교와 신앙」, 도서출판 풍만, 1988.
13. 한국기독교학회, 「전환기에 선 한국교회와 신학」, 양서각, 1988.
14. 「성서대백과사전」, vol.9, 서울 : 성서교재간행사, 1981.
15. V.Harvery, 박양조 역, 「신학용어해설」, 서울 : 기독교문사, 1988.
16. T.Lane, 김응국 역, 「복음주의입장에서 본 기독교사상사」, 서울 : 나침판사, 1984.
17. J.Neve, 서남동 역, 「기독교 교리사」, 서울 : 대한기독교서회, 1983.
18. W.Walker, 이영헌 역, 「세계기독교회사」, 서울 : 대한기독교서회, 1982.
19. G.Williamson, 나용화 역, 「웨스트민스터신앙고백서해설」, 서울 : 성광문화 1980.
20. 赤木光善, 「教會的 キリスト教」, 教文館, 1981.
21. 近藤勝彦, 「禮拜と教會形成の神學」, ヨルダン社, 1988.
22. 岡田 稔, 「改革派神學概論」, 聖惠授産所 出版部, 1885.
23. 東京神學大學神學會, 「神學」, vol.43, 教文館, 1985.
24. _____, 「キリスト教組織神學事典」, 教文館, 1986.
25. 日本基督教團宣教研究所, 「聖餐」, 東京 : 日本基督教團出版局, 1988.
26. 長久 清, 「教會と教會堂」, 東京 : 日本基督教團出版局, 1988.
27. 竹森滿佐一 譯, 「ハイデルベルク信仰問答」, 東京 : 新教出版社, 1986.
28. 日本キリスト教協議會信仰と職制委員會, 「Reformed Studies」
日本カトリク教會エキュウメニズム委員會 編譯「洗禮. 聖餐, 職務」, 日本基督教團出版局,
1985.
29. Abbas, Ramond. *Principles of Christian Wiorship*. London : Oxford Univ Press, 1957
30. Berkhof, L. *Manual of Christian Doctrine*. Grand Rapids : Eerdmans Pub Co,1965.
31. _____. *Systematic Theology*. Grand Rapids : Eerdmans Pub Co,1974
32. Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. ed.john T.McNeill. Philadelphia : The Westminster Press, 1973.
33. _____. Calvin : *Theological Treatises*. L.C.C. Ichthus ed, Translated and etided by J.K.S.Reid. Philadelphia : The Westminster Press, 1963.



34. Cullmann, O. *Essays on the Lords Supper*. Richmond : John Knox Press, 1972.
35. Hesselink, I.J. *On Being Reformed*. Michigan : Servant Books, 1983.
36. Jones, I.T. *A Historical Approach to Evangelical Worship*. New York : Abindon Press, 1954.
37. Martin, R.P. *Worship in the Early Church*. Grand Rapids : Eerdmans Pub Co, 1974.
38. Maxwell, W.D. *A History of Christian Worship*. Michigan : Baker Book House, 1936.
39. Osterhaven, M.E. *The Faith of the Church*. Grand Rapids : Eerdmans Pub Co, 1982.
40. Schaff, P. *History of the Christian Church*. vol. I, Grand Rapids : Eerdmans, 1979.
41. Shepherd, M.H. *The Worship of the Church*. The Seabury Press, 1974.
42. Spitz, L.W. *The Protestant Reformation*. New Jersey : Prentice-Hall, Inc, 1966.



개혁주의 학술원

Korean Institute for Reformed Studies