

서울신학대학교 신학전문대학원
2 0 0 5 학 년 도
석 사 학 위 논 문

천주교 미사에 대한
종교개혁가들의 비판과 개혁

Th.M. 과정 이론신학 전공

유 선 호

천주교 미사에 대한
종교개혁가들의 비판과 개혁

지도교수 : 주 승 민 박사

이 논문을 석사학위 청구논문으로 제출함

2005년 12월 일

서울신학대학교 신학전문대학원

Th.M. 과정 이론신학 전공

유 선 호

유선호의 석사학위 논문을 인준함

심사위원

_____	_____
_____	_____
_____	_____

2005년 12월 일

서울신학대학교 신학전문대학원

목 차

I. 서론	1
A. 문제제기 및 연구의 목적	1
B. 연구 범위 및 방법	2
II. 종교개혁의 신학적 원인과 중심사상	4
A. 종교개혁의 역사적 원인과 배경	4
1. 교황권의 쇠퇴	4
a. 교황청의 바벨론 포로	5
b. 대분열	7
c. 공의회 운동	9
2. 도덕적 타락과 무지	13
a. 성직매매와 부정 축재	14
b. 성적 타락	15
c. 성직자들의 무지	18
3. 봉건제도의 붕괴	20
4. 국민국가(민족주의)의 발달	23
B. 종교개혁의 신학적 원인	26
1. 스콜라 신학의 붕괴	28
2. 신비주의	30
3. 복구의 르네상스	31
C. 종교개혁의 중심 사상과 미사	33
1. 종교개혁의 중심사상	33
2. 종교개혁과 미사	38

III. 미사에 대한 종교개혁가들의 비판과 개혁	42
A. 천주교 미사의 역사적 형성과정	42
1. 화체설	42
a. 화체설의 내용	42
b. 화체설의 근거	43
c. 화체설의 형성과정	43
2. 희생제사설(미사)	46
3. 성체(떡) 숭배	48
4. 수찬금지 제도	50
B. 미사에 대한 루터의 비판과 개혁	50
1. 루터의 미사 비판	53
a. 수찬금지에 대하여	53
b. 화체설에 대하여	54
c. 희생제사로서의 미사에 대하여	55
2. 루터의 미사 개혁	56
3. 루터의 미사 개혁의 특징	59
C. 미사에 대한 쾰링글리의 비판과 개혁	61
1. 쾰링글리의 미사 비판	61
2. 쾰링글리의 미사 개혁	64
3. 쾰링글리의 미사 개혁의 특징	67
D. 미사에 대한 칼빈의 비판과 개혁	70
1. 칼빈의 미사 비판	70
a. 화체설에 대하여	70
b. 희생제사설(미사)에 대하여	73
c. 성체숭배에 대하여	80
d. 수찬금지에 대하여	81

2. 칼빈의 미사 개혁	82
a. 제네바까지의 여정	82
b. 처음 제네바에서의 개혁	83
c. 스트라부르그에서의 개혁	85
d. 두 번째 제네바에서의 개혁	87
3. 칼빈의 미사 개혁의 원리와 특징	90
a. 칼빈의 미사 개혁의 원리	90
b. 칼빈의 미사 개혁의 특징	91
IV. 종교개혁가들의 미사 개혁이 끼친 역사적 영향과 평가	95
A. 종교개혁가들의 미사 개혁의 비교	95
1. 공통점	95
2. 차이점	97
B. 종교개혁가들의 미사 개혁이 끼친 역사적 영향	99
1. 루터의 영향	100
2. 쾰링글리와 칼빈의 영향	102
C. 종교개혁가들의 미사 개혁에 대한 평가	106
1. 일반적인 평가	106
2. 쾰링글리에 대한 평가	107
V. 결론	110
A. 요약 및 결론	110
B. 제언	113
참고문헌	115
Abstract	125

I. 서론

A. 문제 제기 및 연구의 목적

유명한 신학자 루이스 벌코프(Louis Berkhof)는 종교의 본질에 대하여 말하기를 “종교는, 하나님에 대한 의식적이며, 자발적인 영적 관계로서, 그 자체를 생활전체 속에서, 특히 어떤 예배행위에서 표현하는 것으로 정의할 수 있다. 하나님께서는 자신이 기뻐하시는 찬양과 예배와 봉사를 스스로 결정하시는 것이다. 하나님께서는 그의 말씀과 반대되는 예배는 어떠한 예배라도 받지 않으신다.”¹⁾고 하였다.

이러한 진술에 따르면, 참된 교회는 참된 예배로 나타날 것이고, 반면에 참된 예배가 참된 교회의 표지라고 할 것이다. 이러한 추론이 정당하다고 할 수 있는 것은 그 공동체의 신학과 신앙은 궁극적으로 예배로서 농축되어 표현되기 마련이기 때문이다.²⁾ 그렇기 때문에 예배의 타락은 그 공동체의 신학과 신앙의 타락을 의미하며, 신령하고 은혜로우며 건강한 예배는 그 공동체의 영적 건강함을 의미한다.

지금 우리 한국교회의 상황을 살펴볼 때, 두 가지 측면에서 과도기적 현상이 보이고 있다고 판단된다. 하나는 예배 현장에서 일어나고 있는 소위 “열린 예배” 운동이고, 다른 또 하나는 실천신학계에서 일어나고 있는 “예배갱신운동”이다. “열린 예배”는 일부에서 “예배 신학의 부재”라는 비판을 받아서 예배가 아니라 전도집회라는 평가를 받고 있는 반면,³⁾ “예배갱신 운동”은 다른 이름으로는 “예전운동”(Liturgical Movement) 또는 “의식주의 운동”으로써 중세 천주교적인 의식을 연상시키고, 중세 천주교회 예배로 되돌아간 듯한 느낌을 주고 있다.⁴⁾

1) 루이스 벨코프, 「기독교신학개론」, 신복윤 역(서울: 은성문화사, 1974), pp. 18-19.

2) 조기연, 「한국교회와 예배갱신」(서울: 대한기독교서회, 2004), p. 50.

3) Ibid., p. 77.

4) 김영재, 「교회와 예배」(경기: 합동신학대학원출판부, 1995), p. 108.

어떻게 보면 하나는 지나치게 비예전적인 쪽으로 가고 있고, 또 다른 하나는 지나치게 예전적인 쪽으로 가고 있어서 완전히 서로 정반대 방향으로 향하는 듯하다. 그러나 의외로 이 두 가지 예배운동은 하나의 모델을 참고함으로써 적당한 방향 감각을 되찾을 수 있다고 보여진다. 그것은 바로 현재의 우리 기독교⁵⁾ 예배를 전해 준 종교개혁가들의 예배에 오늘의 상황을 비추보는 것이다. 왜냐하면, 그들은 성경적이고 초대교회적인 예배의 회복을 갈구하였고, 피나는 투쟁의 결과로써 그 예배개혁의 결과를 우리에게 유산으로 물려주었기 때문이다.

따라서 본 논문에서는 천주교 미사에 대한 종교개혁가들의 비판과 개혁에 대해서 살펴봄으로써, 두 가지 목적을 달성하고자 한다. 그 하나는 잘못된 예배의 전형으로서의 중세 천주교 미사와 참된 예배의 모델로서의 종교개혁가들에 의해 회복된 복음적인 예배를 상호 비교함으로써 그 차이를 명확히 하는 것이고, 다른 하나는 종교개혁가들의 예배회복의 과정과 특징들을 살펴봄으로써, 오늘의 우리가 예배에 대하여 어떤 자세를 가질 것인가를 배우고자 한다.

B. 연구 범위 및 방법

본 논문은 그 핵심이 예배의 역사와 관련된 교회사적인 성격의 연구인 관계로 문헌연구에 의존하려고 한다. 따라서 논제의 성격이 역사신학과 예배학에 관련된 것이기에, 주로 역사신학(교회사와 교리사 등)과 예배학에 관한 문헌들을 중점적으로 참고하였고, 종교개혁가들의 저서나 전기 등을 참고하였다. 뿐만 아니라, 예배와 성만찬 등에 대한 학위 논문들이나 논문집의 기사(article)들도 많은 도움이 되었다.

본 논문은 어디까지나 종교개혁가들의 미사개혁에 의한 예배회복에 초점을 맞추었기 때문에, 종교개혁 이후의 예배의 역사에 대하여는 사실상 구체적으로

5) 본 논문에서는 신약시대의 영적인 기독교(the spiritual Christian Church)를 계승하고 대표하는 비로마 카톨릭(non - Roman Catholics)교회 즉, 복음적인 프로테스탄트 교회들을 지칭하는 용어로 사용하였고, 그 자세한 이유는 본 논문 II번 항목 각주 228)번에서 밝혔다.

다를 수 없다는 스스로의 제한과 한계가 있기 때문에, 이러한 방법과 범위에 따라서 다음과 같이 논문을 구성하였다.

I 장에서는 서문으로서, 문제제기와 연구목적 그리고 연구방법과 구성을 제시하였다.

II 장에서는 미사에 대한 불만이 종교개혁의 가장 크고도 직접적인 원인이라는 것과, 그렇기 때문에 종교개혁이 예배의 개혁으로 시작될 수밖에 없었다는 점을 논증하기 위해서 종교개혁의 신학적 원인과 중심사상을 찾아보고 미사와의 관계를 규명한다.

III 장에서는 미사에 대한 종교개혁가들의 비판과 개혁에 대해서 정리하되, 루터와 츠빙글리와 칼빈 순으로 그들이 어떻게 미사를 비판하고 개혁했는지, 그리고 그들의 미사개혁의 특징이 각각 무엇인지를 규명한다.

IV 장에서는 이와 같이 파악된 종교개혁자들의 미사에 대한 개혁을 상호 비교함으로써 그 공통점과 차이점을 찾아보고, 그들의 미사 개혁이 역사적으로 예배에 어떤 영향을 끼쳤는지를 더듬어 본 후에 나름대로 평가를 내린다.

V 장에서는 결론으로써, 요약과 함께 몇 가지 제안을 함으로써 본 논문을 마무리하고자 한다.

II. 종교개혁의 신학적 원인과 중심 사상

종교개혁이 있기까지는 여러 가지 역사적 과정이 있었고, 그 과정을 이어간 많은 사건과 상황들은 서로 얽히고 설킨 가운데 역사의 커다란 흐름의 방향을 만들어 갔기 때문에 종교개혁의 역사적 배경을 단적으로 말하기란 어려운 것이 사실이다.¹⁾

그럼에도 불구하고 종교개혁가들의 천주교 미사에 대한 개혁을 이해하기 위해서는 먼저 종교개혁의 배경과 원인을 살펴보는 것이 필요하다. 왜냐하면 천주교의 미사는 종교개혁의 중요한 한 항목이었고,²⁾ 또한 종교개혁의 중요한 원인 중의 하나이기도 하였기 때문이다.³⁾

A. 종교개혁의 역사적 배경과 원인

종교개혁의 역사적 배경과 원인에 대하여는 실로 다양하게 조명할 수 있고 실제로 많은 학자들이 나름대로의 시각에서 다양하게 열거하고 있는데, 그 많은 원인들 중에는 정치 경제를 비롯한 사회적 요소들도 있고 교회 내의 요소들도 있다.

1. 교황청의 쇠퇴

물론 성직자들의 축첩 관행의 만행과 교황청의 경제적 착취가 쇠퇴의 주범이라는 것은 신구교 학자들 모두 동의하는 사실이지만,⁴⁾ 그것은 추후 “도덕적

1) 이종전, “종교개혁의 역사적 배경(I) : 교회의 분열과 교권의 몰락”, 「복음과 신학」, 대신대학신학연구원 교수 논문집, 제2호(1992), p. 155.

2) 김영재 교수는 그의 책 「기독교 교회사」에서 루터의 종교개혁의 내용들을 열거하는 가운데 사제주의와 미사의 제물사상 등을 제거했음을 지적하였고(p. 10), 쾰링글리의 종교개혁의 내용 중에 가톨릭 미사와 제단의 폐지를 열거하고 있다.(p. 413); 제네바에서는 1535년 8월에 미사 집전을 중지시켰다. - 루이스 W. 스피츠, 「종교개혁사」, 서영일 역(서울: 기독교문서선교회, 1983), p. 217.

3) 미사가 종교개혁의 한 원인이었다는 사실은, 종교개혁의 원인을 살펴보는 과정에서 자연이 밝혀지게 될 것이다.

4) 폴란드 베인턴, 「세계교회사」, 이길상 역, 개정판(경기: 크리스찬다이제스트,

타락”의 항목에서 별도로 다루기로 하고, 여기서는 교황청의 권력과 위신을 크게 쇠퇴하게 만든 두 가지 사건인 “아비뇽의 포로”와 “대분열”에 관해서만 다루고자 한다.

a. 교황청의 바벨론 포로(The Babylonian Captivity)

1305년부터⁵⁾ 1378년에 이르는 70여 년 동안 교황청은 로마에서 불란서 남단 아비뇽(Avignon)으로 옮겨와 있었는데, 소위 이 교황청의 바벨론 포로시대(The Babylonian Captivity of the Papacy) 동안에 교황청은 극도로 타락하게 되어 교황의 위신이 땅에 떨어지게 되었고⁶⁾, 이것은 쇠퇴의 가장 뚜렷한 징후들의 하나였다.⁷⁾ 클레멘트 5세가 교황청을 아비뇽으로 옮겨간 이유에 대하여는 두 가지로 요약 할 수 있는데, 첫째는 클레멘트 5세 이전부터 이탈리아 반도 전체가 교황주의 지지자들과 반대 세력들이 대립하여 오랫동안 싸움이 계속되어 왔었기 때문에 벌써부터 로마에 교황이 머물기에는 안전하지도 평안하지도 못했기 때문이고, 둘째는 곤란한 상태에 빠진 교황들은 프랑스의 도움이 필요했고 프랑스의 왕들은 이를 이유로 해서 교황의 권세를 자신들의 통제 안에 두려는 야심이 맞아 떨어졌기 때문이었다.⁸⁾

이점에 대하여 래토렛(Kenneth Scott Latourette)은 “교황들이 신성로마제국의 황제들과 그들의 선임자들 사이의 오랜 세기에 걸친 분쟁 때문에 주로 야기된 이탈리아 내부의 혼란으로 말미암아 자기들이 그 도시에 거주한다는

2002), p. 227.

5) 교황청이 아비뇽으로 옮긴 때에 대해 1305년과 1309년의 양설이 있는바 클레멘트 5세가 즉위한 것이 1305년으로, 그가 교황으로 선출될 당시에 프랑스에 있었고, 재위 중 한번도 로마를 방문하지 않았으며, 1309년부터 프랑스 국경 근처에 있는 교황령의 도시 아비뇽에 거주하였다.- Philip Schaff, History of Christian Church. Vol. VI (Mich: WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1910), p. 45. ; 유스토 L. 곤잘레스, 「중세교회사」, 서영일 역(서울: 은성, 1987), pp. 183, 185.를 참조할 것.

6) 박권배, “종교개혁의 배경에 관한 연구 : 루터 종교개혁을 중심 하여”(석사학위논문, 서울신학대학 대학원, 1978), pp. 47-48.

7) 케니스 래토렛, 「기독교사(중)」, 윤두혁 역(서울: 생명의말씀사, 1980), p. 207.

8) 이종진, “종교개혁의 역사적 배경(I) : 교회의 분열과 교권의 몰락”, p. 157.

사실이 견딜 수 없다고 까지는 생각지 않더라도 위험하다는 것을 깨닫게 됐다.”⁹⁾고 지적하였고, 필립 샤프(Philip Schaff)는 교황청이 영원한 도성을 버리고 프랑스 땅으로 이전하기까지 디딤돌이 된 사건들로서, 이노센트 2세를 비롯한 교황들이 프랑스로 망명하였었고, 제국과의 투쟁하는 과정에서 프랑스에 기대어 지원을 받았으며, 침공을 피해서 프랑스로 도망가는 등 프랑스의 도움을 받았음을 지적하였다.¹⁰⁾

그 당시 아비뇽은 프랑스의 영토가 아니었지만 그곳에서 교황이 된 일곱 사람들은 모두 프랑스인 이었으며,¹¹⁾ 추기경들의 대대수도 역시 프랑스인 이었으므로 교황권이 이제는 프랑스에 예속된 듯한 인상을 주었다.¹²⁾ 그리하여 이 시대 동안은 교황들이 프랑스 왕들의 주관 하에 있었으므로 유수(幽囚, Captivity, 포로)라고 불리고, 유대인들의 바벨론 포로와 같이 약 70년간 계속되었으므로 바벨론 포로(유수)라고 불렸다.¹³⁾ 실질적으로 73년간이나 교황들은 프랑스 왕들의 노리개에 지나지 않았다.¹⁴⁾ 이 시대는 단지 교황들의 로마 부재뿐만 아니라 프랑스의 정치적 도구로 전락했던 암흑기를 대변한다.¹⁵⁾

필립 샤프는 평가하기를 “아비뇽 교황청은 기독교 세계에서 교황에 대한 존경을 뿌리째 흔들었다”¹⁶⁾고 하였고, 마가렛 던슬리는 말하기를 “아비뇽에 교황이 머물게 된 것은 교회의 큰 수치요 번민이었다.”¹⁷⁾고 하였다.

9) 케니스 래토레트, 「기독교사(중)」, p. 207.

10) Philip Schaff, History of Christian Church. Vol. VI (Mich: WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1910), p. 45. - 이 책의 번역본으로 “필립 샤프, 「교회사 전집 6, 보니파키우스 8세부터 루터까지」, 이길상 역(경기: 크리스찬다이제스트, 2004)”를 참고했음.

11) Loc. cit.

12) 튜더 존즈, 「기독교 개혁사」, 김재영 역(서울: 종합선교-나침반사, 1990), p. 11.

13) B. K. 카이퍼, 「세계 기독교회사」, 김해연 역(서울: 성광문화사, 1981), p. 164.

14) 윌리엄 R. 케논, 「중세교회사」, 서영일 역(서울: 기독교문서선교회, 1986), p. 378.

15) 유스토 L. 곤잘레스, 「중세교회사」, 서영일 역(서울: 은성, 1987), pp. 185-186.

16) Philip Schaff, op. cit., p. 45.

17) 마가렛 던슬리, 「중세교회사」, 박희석 역(서울: 기독교문서선교회, 1993), p.

지금까지 교황들은 베드로가 로마의 주교였었고, 자신들이 베드로의 후계자로서 로마교회의 주교직을 지니고 있다는 사실을 빙자하여 카톨릭 교회의 수좌(首座)로서의 지위를 주장하여 왔었는데,¹⁸⁾ 이제 교황청은 서방 세계의 종교적 수도이던 티베르 강변의 로마가 아니라 론(Rhone) 강가 아비뇽에 위치하게 되었고,¹⁹⁾ 이태리 로마 사람들이 아닌 프랑스 사람들이 교황이 됨으로서 교황권에 대한 권위가 뿌리채 흔들리게 된 것이었다.

이러한 “교황청의 바벨론 포로”의 결과에 대하여 천주교 신부인 존 A. 오브라인(John A. Obrien)은 다음과 같이 말하였다.

그리하여 교황직은 초국가적이요 영적인 세력의 영수(領袖)요 중심이기는 고사하고, 바야흐로 각성된 민족주의 대표자인 불란서 군주국의 한 기관으로 점차 변천하고 있었다. … (중략) … 1천년간 그리스도 교회의 대주교좌로서 영원한 도시를 지시하는 등대와도 같이 존재하였다는 위대한 사실은 한갓 과거의 사실로 유평(幽閉)되었고, 따라서 교황권의 오랜 위신에 대한 그 무엇은 인간 심리에서 사라지고 말게 되었다.²⁰⁾

b. 대분열(The Great Schism)

1377년 그레고리 11세(1370-1378)의 로마 귀환과 함께 아비뇽의 바벨론 포로 시대는 막을 내리게 되었다.²¹⁾ 그러나 그가 로마로 돌아온 지 14개월 후에 죽자 로마 시민들은 로마 출신 교황을 세우라고 강압적인 요구를 하며 폭도들이 교황을 선출하는 비공개 추기경회의(Konklave) 장소까지 침입을 하였는데,²²⁾ 그들은 회의장 문틈으로 창을 마구 찢어 넣으며 천장으로도 창을 찢어냈고, 군중들은 협박조로 함성을 질러댔다.²³⁾ 비록 교황선출에 참가한 추기경단 16명 가운데 11

223.

18) 케니스 래토레트, 「기독교사 (중)」, p. 207.

19) 윌리엄 R. 캐논, op.cit., p. 378.

20) 존 A. 오브라인, 「종교개혁의 원인과 결과」, 최석우 역(서울: 경향잡지사, 1961), p. 14.

21) 윌리엄 R. 캐논, op. cit., p. 383.

22) 유스토 L. 곤잘레스, op. cit., p. 191.

23) Philip Schaff, History of Christian Church. Vol. VI, p. 119.

명이 프랑스인이기는 하였지만(나머지 4명은 이탈리아인, 1명은 스페인이었다), 결국은 오랫동안 아비뇽에 머물러 있던 이탈리아 출신 바리의 대주교(Archbishop of Bari)를 새 교황 우르반 6세(1378-1389)에 추대하였다.²⁴⁾

그러나 우르반 6세는 귀족적이고 교만했을 뿐 아니라 난폭한 성격의 소유자였다.²⁵⁾ 또한 자기를 뽑아준 프랑스 추기경들을 공공연히 비난하였다.²⁶⁾ 그리하여 우르반 6세를 교황으로 선출하는 일에 가담했던 11명의 추기경들은 곧 자기들의 처신을 후회하면서 아나그니(Anagni)에 모여서 우르반 6세를 배교자로 단죄하고, 그의 선출이 협박이 난무하는 가운데 이루어졌으므로 무효라고 선언하였다.²⁷⁾ 그들은 다시 자기들을 지지하는 기존의 추기경들과 함께 나폴리 영토인 폰디(Fondi)로 물러나, 1378년 9월에 우르반 6세에 맞설 새로운 교황을 선출했으니 그가 제네바의 로베르뜨(Robert of Geneva)였고 클레멘트 7세라는 호칭을 취했으며 아비뇽을 본거지로 삼았다.²⁸⁾ 그러자 우르반 6세는 다시 28명을 새 추기경으로 세웠다.²⁹⁾ 그리하여 2명의 교황과 두 무리의 추기경단이 로마와 아비뇽에 공존하게 되어서 1378년부터 1417년 콘스탄스 공의회(The Council of Constance)까지 약 40년간 분열이 계속 되었다.³⁰⁾ 두 교황, 두 교황청, 두 개의 추기경단으로 나뉘므로서 교회는 대분열(The Great Schism)이 된 것이다.³¹⁾

“그 결과 라틴 기독교권은 크게 양분되어 하나는 로마에, 다른 하나는 아비뇽에 충성을 바치게 되었는데, 각국의 이해관계가 얽힌 정치 외교 문제들이 이에 관련되어 있다. 물론 프랑스는 아비뇽 교황청을 후원하였으며 스코틀랜드, 남부 이탈리아 그리고 스페인 등이 그 뒤를 쫓았다. 스칸디나비아 제국, 폴란드, 헝가리, 독일, 잉글랜드 그리고 이탈리아의 대부분은 로마 교황에게 계속 충성

24) 서요한, 「중세교회사」(서울: 도서출판 그리심, 2003), p. 731.

25) 윌리엄 R. 캐논, *op. cit.*, p. 384.

26) 배분철, 「기독교교회사」(서울: 성지원, 1995), p. 225.

27) Philip Schaff, *op. cit.*, p. 121.

28) 튜터 존즈, 「기독교 개혁사」, p. 12.

29) 서요한, *op. cit.*, p. 732.

30) *Loc. cit.*

31) 최근철, “루터 종교개혁의 신학적 배경에 관한 고찰”(석사학위 논문, 삼육대학교 대학원, 1993), p. 13.

하였다.“³²⁾

선출한 두 교황이 각각 기독교 세계에 대한 교황의 전권을 주장하는 정경이 연출되었고,³³⁾ 교황들은 서로가 서로를 파면하고 저주하였다.³⁴⁾ 그것은 모든 진실한 신자들에게 슬픈 광경이었고, 교황의 지위와 일반적으로 가졌던 존경심은 심히 동요되었다.³⁵⁾ 천주교 신부인 존 A. 오브라인은 “이것은 어부인 베드로의 반석 위에 그리스도한테 창설된 교회가 그 장구한 전역사상에서 당면한 최대의 위협이었다”고 평가하면서 다음과 같이 지적하였다.³⁶⁾

구라파의 반수(半數)가 참된 교황으로 생각하던 대립자의 주장이, 구라파의 타반수(他半數)의 지지를 받는 경쟁자한테 전연 부인됨을 볼 때 신자들이 받았을 타격을 상상하여 보라. 더군다나 제3 대립교황까지 나타났을 때 이라! 누가 참된 교황일까?³⁷⁾

위와 같은 교황청의 바벨론 포로와 대분열은 그 옛날에 절대적이었던 교황의 권위를 여지없이 추락시켰고, 결국은 루터의 종교개혁을 용이하게 하는 원인이 되었다.³⁸⁾

c. 공의회 운동(The Conciliar Movement)

아비뇽의 바벨론 포로에 이은 대분열로 인한 교황청의 분열은 기독교의 수 치였으나 해결책이 쉽지 않았는데, 그것은 지상에 교황청을 문책할 권력이 없다는 중세기 발전의 논리 때문이었다.³⁹⁾ 그래도 분열은 종식되어야 하며 교회는 머리로부터 발끝까지, 다시 말해서 교황청과 성직은 개혁되어야 한다는 생각은

32) 윌리엄 R. 캐논, op. cit., p. 383.

33) Philip Schaff, History of Christian Church. Vol. VI, p. 123.

34) B. K. 카이퍼, 「세계 기독교회사」, p. 166.

35) Loc. cit.

36) 존 A. 오브라인, 「종교개혁의 원인과 결과」, p. 15.

37) Loc. cit.

38) Ibid., p. 17.

39) Williston Walker, 「기독교회사」, 류형기 역편, 중판(서울: 한국기독교문화원, 1987), p. 326.

그 어디나 편만해 있었다.⁴⁰⁾ 이 분열 해결을 위해 진지하게 노력한 이들은 그 시대의 선생들 특히 파리 대학교 교수들이었고,⁴¹⁾ 그 결과 모습을 드러낸 것이 곧 종교회의의 운동(Conciliar Movement, 공의회 운동)이었다.⁴²⁾

종교 분열을 치유할 목적으로 개최된 세 번의 공의회는 역사에 개혁공의회들(the Reformatory Council)로 알려져 있는데,⁴³⁾ 그것이 바로 1409년부터 1449년 사이에 피사(Pisa, 1409년), 콘스탄스(Constance, 1418), 바젤(Basel, 1431-1449년)에서 열렸던 삼대 종교회의이다.⁴⁴⁾

공의회 소집을 약속한 교황들이 말을 바꾸는데 실망한 양측(로마와 아비뇽) 추기경들은 1409년 3월 25일 두 교황을 배제한 채 이탈리아의 피사(Pisa)에서 회동하여 공의회를 열었고, 분열의 책임을 몰어 아비뇽의 교황 베네딕트 13세와 로마의 교황 그레고리 12세를 폐위하고 알렉산더 5세를 합법적인 교황으로 선출하였다.⁴⁵⁾ 그런데 해임된 두 교황이 교회회의 결정에 승복하지 않는 사이 신임교황 알렉산더 5세가 갑자기 사망하였고, 개혁공의회는 즉각 요한 23세를 새 교황에 옹립함으로 교황은 모두 셋이 되고 말았다.⁴⁶⁾ 피사 회의(The Council of Pisa)는 분열을 방지하는데 실패했을 뿐만 아니라 오히려 그것을 조장한 결과를 가져왔고, 사람들이 그 회의에 대해 기대했던 전체 교회적인 개혁을 가져오지 못했다.⁴⁷⁾ 하지만 교황권을 제한하는 원칙이 널리 받아들여지게 되었다.⁴⁸⁾

그후 1414년 지기스문트(Sigismund)에 의해 소집된 콘스탄스 공의회는 세 명의 교황을 몰아냈고 하나의 교황을 세움으로 분열된 교황청을 재통합하는데

40) 박권배, “종교개혁의 배경에 관한 연구 : 루터 종교개혁을 중심으로”, p. 97.

41) Williston Walker, op. cit., p. 326.

42) 마가렛 던슬리, 「중세교회역사」, 박희석 역(서울: 기독교문서선교회, 1993), p. 234.

43) Philip Schaff, History of Christian Church. Vol. VI, p. 138.

44) B. K. 카이퍼, 「세계기독교회사」, p. 175.

45) 서요한, 「중세교회사」, p. 732.

46) Loc. cit.,

47) 캐니스 래토레트, 「기독교사(중)」, 윤두혁 역(서울: 생명의말씀사, 1980), p. 213.

48) 박권배, op. cit., p. 98.

는 성공하였으나,⁴⁹⁾ 주요한 목적들 중 하나인 성직자의 도덕성을 개혁하는 일에는 아무런 효과를 거두지 못했다.⁵⁰⁾

그럼에도 불구하고 그 여과가 결코 작다고 할 수 없었는데, 이는 종교개혁의 신앙 영역과 정치적인 영역에 큰 영향을 미쳤기 때문이다.⁵¹⁾ 콘스탄스회의가 종교개혁에 끼친 영향은 세 가지 측면으로 요약할 수 있는 바, 그 첫째는 공의회가 교황보다 우위에 있음을 천명하고 교황은 절대자가 아니라 단지 교회내의 최고 행정관리에 지나지 않아서 공의회에 순복해야 하며 잘못을 범하면 공의회에 의해서 제거될 수 있다고 결의함으로써,⁵²⁾ 교황권의 약화와 함께 사도적 교회의 회의 중심의 교회 체계를 재확인시켜 주어서 많은 사람들에게 교회에 대한 새로운 시각을 열어주는 역할을 통해 훗날 종교개혁의 외침을 수용할 수 있는 자세를 만들어 주었다는 점이다.⁵³⁾

둘째는 교황 선출권을 국가들에게 넘겨서 각 국가별로 투표권을 주도록 한 점과,⁵⁴⁾ 교황청과 각국의 관계를 조정할 목적으로 4개국과 정교조약(政敎條約, Concordat)을 맺은 것 등은 국가와 민족의 지위를 교황청과 동등하게 함으로써,⁵⁵⁾ 차후의 민족주의와 국민국가의 발달을 촉진시키고, 공의회가 실패한 개혁들을 민족적으로 이루려는 감정을 발전시켜서 종교개혁의 성공에 배후 세력이 되었다고 할 수 있다.⁵⁶⁾

49) 서요한, op. cit., pp. 733-734.; Philip Schaff, op. cit., pp. 148-151.; Williston Walker, op. cit., p. 329.

50) 윌리엄 R. 에스텝, 「르네상스와 종교개혁」, 라은성 역(서울: 도서출판 그리스심, 2002), p. 225.

51) 롤란드 베인턴, 「세계교회사」, 이길상 역, 개정판(경기: 크리스찬다이제스트, 2002), p. 238.

52) 서요한, op. cit., p. 734.; Philip Schaff, op. cit., p.157.; C.L. 맨슈랙, 「세계 교회사」, 이길상 역, 개정판(서울: 종신대학출판부, 1991), p. 260.; 케니스 래토레트, op. cit., p. 216.

53) 이종진, “종교개혁의 역사적 배경(I) : 교회의 분열과 교권의 몰락”, 「복음과 상황」, 대신대학신학연구원 교수논문집, 제2호(1992), pp. 168-169.

54) 케니스 래토레트, op. cit., p. 214.; Philip Schaff, op. cit., p. 153.; Philip Schaff, op. cit., pp. 148-153.; 얼 E. 케이른즈, 「세계교회사(상)」, 엄성욱 역(서울: 도서출판 은성, 1995), p. 403.

55) Philip Schaff, op. cit., p. 153.

셋째는, 도미니크 수사회의 반대에도 불구하고 「공동생활의 형제단」을 공인하였다는 점을 들 수 있는데,⁵⁷⁾ 이 「공동생활의 형제단」은 성경의 원전과 기독교의 고전인 초대 교부들의 작품을 필사하여 보급시킴으로서 기독교 고전 연구의 부흥을 일으켰고 새로 설립되는 중고등학교 교사로 많이 진출하였는데, 루터가 1년간 기숙하고 있던 교회학교(Cathedral School)에서 그를 가르치고 지도한 교사들이 공동생활의 형제들이었다는 사실이 입증되었다.⁵⁸⁾ 루터가 복음을 깨닫고 생각을 발전시켜 나갈 수 있었던 데는 「공동생활의 형제단」의 저작물로부터 받은 자극이 큰 역할을 하였고, 루터가 1517년부터 1500년 사이에 발간한 많은 소책자들도 형제단으로부터 받은 영향이 적지 않았던 것이다.⁵⁹⁾

콘스탄스 공의회가 5년 후에 다시 공의회를 개최하기로 하되 그 이후에는 7년마다 소집할 것을 결의함에 따라 1431년에 바젤(Basel)에서 소집되었으나,⁶⁰⁾ 마틴 5세가 소집 직후 사망하였고, 그의 후계자 유게네 4세(Eugene IV)는 그 해산을 선포하였다.⁶¹⁾ 그러자 회의에서는 교황 없이 회의를 강행하여 교황을 심판하겠다고 나서자 황제 지기스문트의 중재 하에 유게네 4세는 해산 명령을 철회하였다.⁶²⁾ 그 후 터키인들의 위협을 당하여서 구조를 요청하던 동로마 황제와 콘스탄티노플 총대주교가 공의회 장소를 콘스탄티노플 가까이로 이동한다면 참여하겠다는 의사를 밝혀온 것을 기회로 삼아 유게네 4세는 회의를 펠라라(Ferrara, 1438)로 옮겨버렸고, 이에 불복하는 자들이 대부분이라 공의회가 분열되었다.⁶³⁾ 후에 플로렌스(Florence)로 옮겨갔던 펠라라 회의는 많은 이들의 인정을 받게 되었으나, 바젤 회의가 유게네 4세의 폐위를 선포하고 그 대신 펠릭스

56) 박권배, *op. cit.*, p. 101.

57) 마가렛 던슬리, 「중세교회역사」, 박희석 역(서울: 기독교문서선교회, 1993), p. 299.

58) 홍치모, 「종교개혁사」(서울: 성광문화사, 1981), p. 57.

59) E. H. 브로우드벤트, 「순례하는 교회」, 편집부 역(서울: 전도출판사, 1990), pp. 190 -191.

60) 김영재, *op. cit.*, p. 354.

61) 유스토 L. 곤잘레스, 「중세교회사」, p. 202.

62) 배분철, 「기독교회사」, p. 227.; 유스토 L. 곤잘레스, *op. cit.*, p. 202.

63) *Ibid.*, pp. 202-203.

5세(Felix V)를 선출함에 따라 두 개의 공의회와 두 명의 교황이 존재하는 처지가 되었다.⁶⁴⁾

그러나 바젤 회의와 거기서 선출된 교황은 전체 교회에 별 영향을 끼치지 못하였고, 끝내는 로잔(Lausanne)으로 옮겨갔다가 해산되었으며 펠릭스 5세는 스스로 교황의 위를 포기하였다.⁶⁵⁾ 그리하여 공의회주의는 사멸(死滅)해 버리고 교황주의(Papalism)가 다시 그 건재함을 과시하였다.⁶⁶⁾

비록 공의회 운동이 교황청의 세력을 축소시키는데는 실패하였으나 그 덕분에 교황의 지상권 및 그의 수하에 속한 초우월권은 민중들에게서 점차 빛을 잃게 되었고,⁶⁷⁾ 유럽 각 민족들 간에는 민족의식의 새 세력이 나타났으며 민족적 행동으로 그것을 성취하려는 생각이 점차 강화되어서 결국은 종교개혁 운동에 큰 영향을 주었다.⁶⁸⁾ 뿐만 아니라 공의회운동의 실패는 개혁의 필요성을 크게 부각시킴으로서 종교개혁자들에게 개혁에의 길을 제시해 준 것이라고 볼 수 있다.⁶⁹⁾ 더 나아가서 1450년을 거점으로 절대적 권한을 회복한 교황청은 아쉽게도 새로운 모습 없이 아비뇽 이상으로 부패가 가속화됨으로서 종교개혁을 필연적으로 낳게 하는 결과를 향해 역사의 진행이 계속되어갔다.⁷⁰⁾

그리하여 마가렛 던슬리(Margaret Deansly)는 “결국은 이 운동이 실패함으로써 16세기에 종교개혁을 불러왔다고 볼 수 있다.”⁷¹⁾고 하였다.

2. 도덕적 타락과 무지

존 A. 오브라인 신부가 루터의 종교개혁을 용이하게 하는데 200년간 작용한

64) Loc. cit.

65) Ibid., p. 203.; C. L. 맨슈랙, 「세계교회사」, 심창·최은수 공역(서울: 총신대학교출판부, 1991), p. 261.

66) 튜더 존즈, op. cit., p. 13.

67) 루이스 W. 스피즈, 「종교개혁사」, 서영일 역(서울: 기독교문서선교회, 1983), p. 25.

68) Williston Walker, 「기독교회사」, pp. 333-334.

69) 배분칠, op. cit., p. 227.

70) 이종진, “종교개혁의 역사적 배경(I) : 교회의 분열과 교권의 몰락”, p. 169.

71) 마가렛 던슬리, 「중세교회역사」, p. 291.

현저한 원인으로 “정신면에 있어서의 교황직의 도덕적 타락”과 “세속사(世俗事)에서의 교황의 위세의 쇠퇴”를 지적했듯이,⁷²⁾ 교황청과 성직자들의 도덕적 부패는 또한 종교개혁의 커다란 원인이 되었다. 이러한 교황청과 성직자의 타락에 대하여 오브라인 신부는 돈과 관련된 타락, 성적 타락, 성직자의 무지(저급한 교육) 등의 세 가지로 요약하였다.⁷³⁾

a. 성직매매와 부정축재

아비뇽 체류기간에 교황청의 도덕성은 유럽 전역에서 악명이 높았는데, 당대의 페트라르카(Petrarch)는 “모든 악의 하수구, 모든 범죄의 소굴, 제3의 바벨로니아, 서방의 바벨로니아”라고 부르면서 아비뇽 교황청을 다양하게 풍자했다.⁷⁴⁾ 이렇게 아비뇽의 교황청이 타락하게 된 이유 중의 하나는 막대한 재정이 필요했기 때문이다. 성 베드로의 유산은 이탈리아 귀족들에게 짓밟혔고 교회는 더 이상 이탈리아에서 세금을 거둘 수 없었음에 비하여, 실지(失地)를 회복하기 위해 모집한 군대의 유지와 전쟁 비용, 그리고 자신들의 사치스런 궁정 생활을 유지하기 위해서는 많은 비용이 들었기 때문이다.⁷⁵⁾

이러한 자금을 조달하기 위해서 요한 22세와 그 계승자들은 갖가지 수단을 가리지 않았는데, 성직매매(simony), 성직중임제 또는 복수성직제(Pluralism), 쫓겨간 성직제(absenteeism), 심지어 족벌주의(Pluralism)까지도 흔히 볼 수 있었다.⁷⁶⁾ 뿐만 아니라 대분열 기간 동안에 대립된 교황청은 모두 재정의 결핍으로 고통을 겪게 되어서 성직매매의 폐단이 격심해졌고,⁷⁷⁾ 이러한 타락은 14세기말

72) 존 A. 오브라인, 「종교개혁의 원인과 결과」, 최석우 역(서울: 경향잡지사, 1961), p. 17.

73) Ibid., pp. 17-18.

74) Philip Schaff, History of Christian Church, Vol.VI(Mich: Eerdmans Publishing co., 1910), p. 46.

75) 롤란드 베인턴, 「세계교회사」, 이길상 역, 개정판(경기: 크리스찬다이제스트 2002), p. 233.; B. K. 카이퍼, 「세계기독교회사」, 김해연 역(서울: 성광문화사, 1980), p. 165.

76) 유스토 L. 곤잘레스, 「중세교회사」, 서영일 역(서울: 은성, 1987), p. 190.

77) 이종기 편, 「교회사」(서울: 세종문화사, 1975), p. 251.

에 이르러서 교회 안에서 이미 개혁사상과 개혁운동이 싹트게 하는 결과를 가져왔다.⁷⁸⁾

분열을 극복하고 윤리적 타락을 개혁해보고자 했던 공의회(종교회의)운동도 첫 번째 목표에는 성공했으나 두 번째 목표에는 실패하고 말았다. 이러한 실패의 가장 큰 원인은 종교회의에 참석했던 많은 성직자들 자신이 당시 존재하고 있는 부정부패를 통해 막대한 이익을 얻고 있었기 때문이다.⁷⁹⁾ 특히 교황 레오 10세(Leo X: 1513-1521) 하에서 돈주고 살 수 있는 성직의 수는 사상 최고에 달하였으며, 그는 출신 가문인 메디치(Medici)가의 상재(商才)를 유감없이 발휘하여 돈 받고 팔 수 있는 자리를 창안해 내었고, 이에 따라서 “Radix Omnium Malorum Avaritia(돈을 사랑함이 일만 악의 근원이니라)하는 구절의 라틴어 첫 문자를 따서 만든 로마(ROMA)”라는 풍자가 유행하였다.⁸⁰⁾ 종교개혁의 직접적인 도화선이 되었던 면죄부 역시 교황청의 재원 조달을 위한 중요한 수단으로서,⁸¹⁾ 엄청난 숫자로 팔리고 있었다.⁸²⁾ 이러한 경제적인 타락은 종교개혁이 일어나는데 하나의 동기를 제공하였다.⁸³⁾

b. 성적 타락

많은 교황들이 부도덕하여 간음, 남색, 성직매매, 강간, 살인을 일삼고 술에 취해 지내었다. 다음은 그러한 사실을 여실히 보여주는 사건들이다.⁸⁴⁾

- 1). “데오도라(Theodora)”라는 음탕한 과부와 두 딸(데오도라, 마로지아, Marozia)들의 정부들과 그 아들들이 번갈아 교황에 오르기도 하고 서로 암살하기도 하였다.

78) 이종진, “종교개혁의 역사적 배경(I) : 교회의 분열과 교권의 몰락”, 「복음과 신학」, 대신대신학연구원 교수논문집, 제2호(1992), p. 161.

79) 유스토 L. 곤잘레스, 「종교개혁사」, 서영일 역(서울: 은성, 1988), p. 16.

80) 루이스 W. 스피츠, 「종교개혁사」, 서영일 역(서울: 기독교문서선교회, 1983), p. 30.

81) 롤란드 베인턴, op. cit., p. 233.

82) 루이스 W. 스피츠, op. cit., p. 28.

83) 오덕교, 「종교개혁사」(경기: 합동신학대학원출판부, 1998), p. 26.

84) 유선호, 「천주교도 기독교인가」, 재판(서울: 도서출판 하늘기획, 1998), p. 135.

- ㉠ 세르기오 3세(904-911) : 마로지아(Marozia)의 정부로써 교황이 되었다.
- ㉡ 요한 10세 : 테오도라(Theodora)의 정부였는데, 마로지아가 질식사시켰다.
- ㉢ 레오 6세(928-929) : 마로지아의 정부로써 교황이 되었으나 암살되었다.
- ㉣ 요한 9세 : 마로지아와 세르기오의 아들, 독살되었다.
- ㉤ 요한 12세 : 18세에 교황이 되었는데, 마로지아의 손자. 50명의 주교들에 의해 955년 11월 6일에 신성모독, 성직매매, 위증, 간음, 살인, 근친상간 죄로 고소 당했고, 반대파를 과문하고 무참하게 보복한 후, 964년 5월 14일에 간음 중 중풍으로 8일 후 사망하였다.
- 2). 베네딕트 7세 : 옥중에서 암살되었다.(974)
- 3). 요한 14세 : 보니파시오 7세에 의해 옥중에서 살해되었다.(984)
- 4). 보니파시오 7세(984-985) : 돈으로 지위를 지탱하다가 피 흘림과 추행으로 인하여 폭동이 일어나 변사한 후 시체가 시가지에 끌려 다녔다.
- 5). 요한 15세(985-996) : 공금횡령, 뇌물을 탐하였다.
- 6). 그레고리 5세(996-999) : 요한 16세와 자리다툼으로 폐위되었다.
- 7). 요한 16세 : 황제 오토 3세에게 눈, 귀, 코가 잘린 후 옥사했다.
- 8). 베네딕트 8세(1012-1024) : 뇌물로 교황직을 샀다.
- 9). 요한 19세(1024-1033) : 뇌물로 평신도에서 교황이 됨.
- 10). 베네딕트 9세(1033-1035) : 12세에 교황이 되었는데, 백주에 살인, 간음을 예사로 했다. 로마에서 추방되었다가 그레고리 6세에게 면류관(교황이 쓰는 관)을 팔았다.
- 11). 클레멘스 2세 : 즉위 9개월 후 독살되었다.
- 12). 인노센트 3세(1198-1216) : 종교재판소 설치, 100만 명 이상 처형하였다.
- 13). 보니파시오 8세(1294-1303) : 성직매매, 부도덕, 우상숭배, 마술을 행하고, 그리스도를 위선자라고 하였다. 1302년에 천주교만이 유일한 참 교회이며, 천주교 밖에서는 구원이 없고, 교황에게 순복하고 믿는 것은 구원의 필수조건이라고 선포하였다. (Unam Sanctum)
- 14). 요한 23세(1410-1415) : 37명의 증인들에 의해 사통, 간음, 근친상간, 남색, 성직매매, 도적질, 살인자로 규정되었다. 300명의 수녀들을 범했다고 입증되었다.
- 15). 비오 2세 : 사생아들의 아버지였고 첩들을 집에 가득히 두었다.
- 16). 바오로 2세 : 첩들을 가득히 두었다.
- 17). 식스토(1471-1484) : 성직 팔아 치부하고, 8명의 조카를 추기경에 임명하였다.
- 18). 인노센트 8세(1484-1492) : 여러 여인에게서 16명의 자녀를 두었다.

19). 알렉산더 6세(1492-1503):

- ㉠ “바노자데이 카타네이”라는 여자와 그녀의 딸 “로사”와 놀아났고
- ㉡ “로사에게서 다섯 자녀를 두었으며,
- ㉢ 자기 두 자매와 딸(루크레티아)과 공개적으로 근친상간 생활을 하였고,
- ㉣ 딸과의 사이에 한 자녀를 두었다.
- ㉤ 1501년 10월 31일 바티칸에서 섹스 잔치를 열었다.

20). 바오로 3세(1534-1549) : 3남 1녀의 아버지였고, 10대 조카 2명을 추기경에 임명했다.

21). 레오 10세(1513- 1521) : 8세에 대수도원장이 되었고, 13세에 추기경이 되었으며, 무한대의 쾌락에 놀아났다.⁸⁵⁾

공의회 운동의 실패로 교황권이 다시 강화되자 교황청은 한 층 더 부패의 중심이 될 수밖에 없었는데, 교황청의 도덕적 타락이 밑바닥에 이른 것은 제 15세기 말기에 이르러서였다.⁸⁶⁾ 교회의 재정적인 부패는 결국 성직자의 타락으로 이어졌는데 그 당시 성직자의 도덕적 부패상은 보편적인 현상이었으므로 평신도들은 성직자의 축첩을 묵인하였으며,⁸⁷⁾ 단순한 정사 정도는 도덕적인 죄가 아니라고 보는 견해까지 등장했다.⁸⁸⁾

실제로 교회를 개혁하기 위해서 모였던 콘스탄스회의 때에마저도 “거리에서 혹은 셋집에서 공개적으로 영업을 한 여성 [필자 주 : 창녀를 의미함] 수가 700명이었으며, 은밀히 영업을 한 여성 수는 추측할 수밖에 없다”⁸⁹⁾고 콘스탄스에 기거하면서 공의회 기록을 꼼꼼히 남긴 리첸탈(Richental)의 「연대기」에 기록되어 있다. 회의가 진행되는 동안 회의에 참석한 대표들의 육체적 욕구를 돌보기 위해서 3000명 이상의 창녀들이 콘스탄스로 몰려들었다고 하니, 당시 종교지

85) 이 자료는 다음의 출처에서 나온 것들을 정리한 것이다.- 이종기 편, 「교회사」(서울: 세종문화사, 1975). pp. 175-176.; 로뢰인 뷔트너, 「로마 카톨릭 사상 평가」, 이송훈 역(서울: 기독교문서선교회, 1992), 345 - 347.; 랄프 우드로우, 「로마 카톨릭주의의 정체」, 안금영 역(서울: 도서출판 태화, 1984), pp. 167-179.

86) 케니스 래토래트, 「기독교회사(중)」, 윤두혁 역(서울: 생명의말씀사, 1980). p. 223.

87) 오덕교, op. cit., p. 28.

88) 제레미 잭슨, 「현대인을 위한 교회사」, 김재영 역(서울: 한국기독교학생회출판부, 1998), p. 164.

89) Philip Schaff, History of Christian Church, Vol. VI, pp. 149-150.

도자들의 도덕성을 짐작케 해주는 일이기도 하다.⁹⁰⁾

이러한 지도자들의 부패는 하급 성직자들과 수도사들에게 큰 영향을 미쳐서 독신제도를 공개적으로 어기고 있었으며, 주교들과 지방 신부들은 자기들이 낳은 사생아들을 공개적으로 부양하였고, 군주들과 고위 귀족들은 첩에게서 낳은 자녀들을 수도원장이나 수녀원장에 임명함으로써 생활의 기반을 마련해 주고자 하였다.⁹¹⁾

프리즈랜드(Friesland)에서는 수도사들과 수녀들이 동거를 했으며, 그들의 방종의 결과를 낙태 또는 영아살해 따위의 짓으로 종종 처리했었다고 래토렛(Kenneth Scott Latourette)은 적고 있다.⁹²⁾ 15세기 말 콘스탄스 교구의 경우에 매년 약 1500명의 아이들이 사제에게서 태어났는데, 교회는 계율을 범한 성직자들에게 각각의 아이를 위한 육아 비용 및 축첩 벌금(Concubinage fee)을 물게 함으로써 그들의 비행을 묵과하였다.⁹³⁾

16세기의 순시보고서에 의하면, 화란의 성직자의 4분의 1, 남부 라인 지역의 성직자의 3분의 1이 첩과 동거하였고 성직자 전용의 창녀촌이 있을 정도였으며, 그 대표적인 예로 브란데부르크의 주교였던 알브레흐트(Albrecht)는 할레(Halle)에 고급 창녀들을 위한 집을 마련하여 성적인 욕심을 충족시키곤 하였다.⁹⁴⁾

이와 같은 성직자들의 도덕적인 타락은 종교개혁이 있기 전 가장 크게 비난 받은 것이었다.⁹⁵⁾

C. 성직자들의 무지

인문주의자들이 더욱 강렬하게 경멸하고 혐오했던 것이 무지와 미신이었는데,⁹⁶⁾ 실제로 중세가 거의 끝나갈 때쯤 수많은 개혁 주창자들은 교회의 가장 큰

90) 김영재, 「기독교 교회사」(서울: 도서출판 이레서원, 2000), p. 353.; 윌리엄 R. 캐논, 「중세교회사」, p. 387.

91) 유스토 L. 곤잘레스, 「종교개혁사」, p. 16.

92) 캐니스 래토렛, 「기독교교회사(중)」, p. 231.

93) 튜터 존즈, 「기독교 개혁사」, 김재영 역(서울: 종합선교 나침반사, 1990), p. 16.

94) 오덕교, 「종교개혁사」, p. 29.

95) 김영재, 「기독교 교회사」, pp. 383-384.

오류가 다름 아닌 무지(無知)와 무식(無識)에 있다고 파악하였으며, 그리하여 이들은 중세를 가리켜 “암흑시대(Dark Ages)”라 이름하였다.⁹⁷⁾

대다수 하위 성직자들은 거의 학교 문턱을 밟아보지 못한 사람들이었다.⁹⁸⁾ 그들은 서신서들과 복음서들과 교회 예배의식의 나머지에 대하여 읽거나 이해할 능력이 없었다.⁹⁹⁾ 여러 수도회와 수도사들이 청빈을 강조했음에도 불구하고 교회 지도자들이 물질로 인하여 타락하게 된 것은 말씀에 대한 무지와 형편없는 교육수준 때문이다.¹⁰⁰⁾

그들의 무지는 축첩처럼 분명하게 드러나지는 않았지만 내면적으로 팽배해 있었다.¹⁰¹⁾ 성직자들 중 대부분은 지방 사제직을 위해 초급 라틴어와 기초적인 요리문답과 신학, 미사를 올리는데 필요한 제례의식을 배웠을 뿐이었다.¹⁰²⁾

펠릭스 페이버(Felix Faber)가 쓴 「울름의 연대기」(Chronicle of Ulm)에 보면, 15세기말에 울름에 있던 1000명의 성직자들 가운데 대학촌을 구경한 이가 거의 없었고, 학위를 소유한 이들은 마치 불세출의 학자와 같은 대접을 받았다고 한다.¹⁰³⁾ 대부분의 사제들은 대중들에게 말할 수 있는 라틴어 몇 문장만을 암송했고, 사제직의 여러 기능들을 수행했지만 성경의 참 지식을 찾는 데는 매우 게을렀다.¹⁰⁴⁾

후퍼(Hooper, John) 주교가 자신의 교구였던 글로스터(Glouster)에 있는 311명의 성직자들을 조사한 결과에 의하면, “그의 보고서들이 대개 종교개혁 후

96) 마가렛 던슬리, 「중세교회역사」, 박희석 역(서울: 기독교문서선교회, 1993), pp. 318-319.

97) 유스토 L. 곤잘레스, 「종교개혁사」, p. 21.

98) 폴란드 베인턴, 「세계교회사」, p. 292.; 튜더 존즈, op. cit., p. 16.

99) 제레미 잭슨, 「현대인을 위한 교회사」, 김재영 역(서울: 한국기독교학생회출판부, 1998), p. 164.

100) 오덕교, 「종교개혁사」, p. 30.

101) 윌리엄 R. 에스텝, 「르네상스와 종교개혁」, 라운성 역(서울: 도서출판 그리심, 2002), p. 233.

102) 루이스 W. 스피츠, 「종교개혁사」, 서영일 역(서울: 기독교문서선교회, 1983), p.31.

103) Loc. cit.

104) 윌리엄 R. 에스텝, op. cit., p. 233.

(1551년)에 시작된 것이기도 하지만 - 168명은 십계명을 암송하지 못하고, 9명은 그것들의 순서도 몰랐고, 33명은 그것들이 성경의 어디에 있는지도 몰랐으며 또 10명은 신조들을 암송하지 못하고 216명은 그 신조들에 대한 성경의 참고구절들을 몰랐으며, 10명은 주기도문을 암송하지 못하고, 39명은 주기도문이 성경의 어디에 있는지를 몰랐고, 34명은 그 저자가 누구인지도 몰랐다.”¹⁰⁵⁾

결국 성직자의 수준 미달과 교회의 타락이라고 하는 악순환으로 인하여 교회는 암흑 속에 머물고 부패한 성직자들은 중세인들의 조롱과 공격의 대상이 되었다.¹⁰⁶⁾ 이러한 성직자의 무지는 또 다른 측면에서 종교개혁의 원인이 되기도 하였는데, 실제로 에라스무스는 교회의 부패가 무지에 기인한다고 생각하고 교육을 통하여 교회를 개혁하고자 하였던 것이다.¹⁰⁷⁾

3. 봉건제도의 붕괴

앞에서 살핀 교황권의 쇠퇴와 성직자의 도덕적 타락 외에도 종교개혁에 영향을 끼친 사회적 요인들이 있었는데, 그 중의 하나로 봉건제도의 붕괴를 들 수 있다.¹⁰⁸⁾

9세기 카롤링(Charlemagne) 제국의 해체 후 중세 서구의 두드러진 정치적 사회 경제 체제는 봉건제도였는데, 이 체제에서는 가신이 영주에게 군역(軍役)과 기타 봉사를 제공하고 그 대신 토지를 받았다.¹⁰⁹⁾ 소작인과 영주간에는 종교적 규약에 따르는 특수 관계가 있었고 교회와 수도원들도 봉건제도의 일부로 영주들의 지배를 받았는데, 이런 봉건제도가 13세기까지 유럽을 지배했고 그런 환

105) Loc. cit.

106) 오덕교, op. cit., p. 30.

107) Ibid., p. 32.

108) 김성구는 그의 석사학위논문에서 봉건제도의 계급제도에서 오는 부정부패와 타락이 종교개혁을 촉진시켰고, 또한 봉건제도가 성직자의 질적 하락을 가져오고 도덕적 타락을 가져왔기 때문에 종교개혁의 열망을 가져왔다고 주장하였으나, 본 논문에서는 봉건제도의 붕괴로 인한 사회적 변화에 초점을 맞추고자 한다. - 김성구, “16세기 이전의 시대정신(사상)이 독일 종교개혁에 미친 영향” (석사학위논문, 침례신학대학 대학원, 1991), p. 24-25.

109) 「기독교대백과사전」, 제 7권(서울: 기독교문사, 1982), p. 1112.

경에서 교황청 성장이 가능했었다.¹¹⁰⁾

그러다가 지리상의 발견으로 세계무역이 가능한 시대가 되자, 사회조건의 대변혁이 있었으며 곧바로 부의 분배에 있어서 변화가 뒤따르게 되었던 것이다.¹¹¹⁾ 왜냐하면, 무역량이 증가함에 따라 노동력이 필요한 도시로 인구 유입이 가속화되면서 넓은 토지를 소유한 영주들이 기계화를 촉진하게 되어 산업이 발달하게 되고 협동조합과 은행의 출현과 함께 화폐제도 같은 새로운 형태의 경제구조가 등장하였기 때문이다.¹¹²⁾

그리하여 16세기가 동틀 무렵, 중세 사회구조에는 중대한 변화가 일어나고 있었다. 물물교환 경제로부터 화폐제도로의 변화와 자본주의의 도래는 상업혁명(Commercial revolution)이라 불리는 것에 의해 천년 이상 유럽을 하나로 묶었던 봉건주의의 붕괴를 가속화시켰던 것이다.¹¹³⁾ 그런 까닭에 루터가 개혁의 횃불을 올렸던 16세기 초엽의 독일의 경제는 중세 봉건체제하에 그 명맥을 유지해오던 장원경제(莊園經濟)가 몰락하고 그 대신에 새로 대두한 신흥 산업자본주의가 그 위력을 과시하기 시작하던 때였다.¹¹⁴⁾ 이렇게 하여 산업과 상업의 중심지였던 도회지들과 도시들이 발전하면서 새로운 중산계층(burgher, bourgeoisie)이 일어났는데, 무역으로 치부한 상인들과 장인들 그리고 미숙한 노동자들이 바로 그들이다.¹¹⁵⁾

그러나 새로운 중산계층이 일어났지만 변화의 성격상 제외되는 사람들도 있었는데, 그들이 바로 계급사회의 양쪽 가장자리에 있던 농민들과 귀족들이었다.¹¹⁶⁾ 더군다나 이와 같은 자본주의적 질서의 융성과 힘에 의해서 부자와 가난

110) Williston Walker, 「기독교회사」, 류형기 역편, 중판(서울: 한국기독교문화원, 1987), p. 207.

111) 토마스 M. 린제이, 「종교개혁사(Ⅰ)」, 이형기·차종순 역(서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1990), p. 99.

112) 오덕교, 「종교개혁사」(경기: 합동신학대학원출판부, 1998), pp. 19-20.

113) 윌리엄 R. 에스텝, 「르네상스와 종교개혁」, 라은성 역(서울: 도서출판 그리스, 2002), pp. 216-217.

114) 홍치모, 「종교개혁사」(서울: 성광문화사, 1977), p. 52.

115) 윌리엄 R. 에스텝, op. cit., p. 217.

116) Loc. cit.

한 자 사이가 갈라지게 되었으며 도시 내에 무산계급(Proletariat)이 생겨났는데, 이 계층은 농촌지역에서 몰락 당한 불만 세력들의 유입에 곧바로 동화되어 버릴 수밖에 없었다.¹¹⁷⁾ 그 결과 종교개혁 전야의 유럽의 상황은, 특히 독일에서는 불만이 들끓고 계층간의 불화가 극악한 상태에 이르렀던 시기인데, 무역회사와 대자본가들이 '길드(guilds - 동업자조합)와 대립했으며 가난한 계층이 부유한 계층과 대립했고 봉건 귀족들이 도시와 대립하였다.¹¹⁸⁾

이와 같은 봉건제도의 붕괴로 인한 경제구조의 급속한 변화는 사회를 불안하게 만들었는데 특히 물가불안은 절정에 이르러서 당시로서는 수습할 수 없을 정도로 극심한 것이었고, 심지어 물가상승으로 인하여 식량폭동이 일어나서 전매업자, 고리대금업자, 상인들의 창고와 집은 공격의 주된 대상이 되었다.¹¹⁹⁾ 이렇게 생존경쟁의 결과로 빚어진 긴장과 비통은 불만으로 쌓여갔고 이 불만은 사회적 불안을 조성했다.¹²⁰⁾ 이러한 경제적 사회적인 혼란은 사람들로 하여금 개혁이든 혁명이든 간에 변화를 요청하게 만들었던 것이다.¹²¹⁾ 그리고 특별히 여기서 간과하지 말아야 할 것은 이러한 사회적 긴장으로 인하여 도시정치당국으로부터 소외당하고 있던 무리들인 상공업에 종사하던 노동자들이 부유층과 권력층을 증오할 뿐만 아니라, 경제적 변영에 편승하여 외부적인 장식만 화려하게 꾸미고 있었던 교회에 대해서도 마찬가지로 증오심을 품고 있었다는 점이다.¹²²⁾ 분명히, 이러한 사회적 불만과 개혁을 원하는 욕구는 종교개혁이 일어나는데 작용한 사회적 요인이었다.¹²³⁾

이점을 토마스 M. 린제이(Thomas M. Lindsay)는 다음과 같이 서술하였다.

117) 토마스 M. 린제이, *op. cit.*, p. 104.

118) *Ibid.*, p. 126.

119) 오덕교, *op. cit.*, p. 20.

120) 윌리엄 R. 에스텝, *op. cit.*, p. 217.

121) 오덕교, *op. cit.*, p. 20.

122) 홍치모, 「북구 르네상스와 종교개혁」 (서울: 성광문화사, 1984), pp. 186-187.

123) 얼 E. 케이른즈, 「세계교회사(하)」, 엄성욱 역(서울: 도서출판 은성, 1995), p.

이렇게 해서 16세기 시작 무렵에 독일의 황폐한 사회적 상황은 아무도 이해할 수 없는 경제적 원인에 크게 기인한다고 보지만, 여기에서 야기되는 결과는 길가로 몰려드는 더러운 거지 떼들에게서 가슴 아프게 나타났다. 이들은 몰락한 봉건 귀족과 제대한 용병으로부터 파산한 농민, 일자리를 잃은 노동자, 결식 탁발 수도승, 그리고 ‘떠돌이 학생’에 이르기까지 다양하였다. 바로 이렇게 들끓던 불만덩어리에 종교적인 반항의 불꽃이 튀었는데 - 이것은 기차의 기관을 점화시키고 사회적 대화재를 발화시키는데 필요했던 꼭 그것이었다. 이러한 사회를 향해서 루터는 이야기했으며, 사회의 불만은 마치 소리와 같아서 그의 말을 메아리쳐 울리게 하였다.¹²⁴⁾

이와 같이 봉건제도는 종교개혁에 직접적으로 영향을 주었다기보다는 상호연관시키는 시대적 상황 속에서 도미노 현상과 같은 영향력을 종교개혁에 미쳤던 것이다.¹²⁵⁾

4. 국민국가(민족주의)의 발달

십자군 운동의 실패는 교황권의 쇠퇴와 봉건제도의 붕괴를 가져오게 되었고, 반면에 왕권의 강화와 시민계급의 성장을 가져오므로 결국은 민족국가의 발달을 가져오게 하였는데, 이러한 민족주의의 발생과 국민국가의 발달은 종교개혁에 유리한 여건을 조성하게 된다.

중세의 지도자 계급이었던 제후와 무사가 십자군에 참가하였다가 그 생명과 재산을 잃음으로서 봉건사회의 구조는 붕괴하기 시작하였고,¹²⁶⁾ 반면에 국왕은 원정비(遠征費)의 명목으로 직접 국세를 징수하고 전사한 귀족의 토지를 스스로 관리하여 왕권을 강화시켰다.¹²⁷⁾ 또한 종교열은 식어지고 교황의 위신은 떨어지기 시작하여 중세적인 교회지상주의(教會至上主義)의 신앙이 동요하게 되었고,¹²⁸⁾ 장원의 해체로 교회는 경제력이 쇠퇴하여 그 기반을 잃었다.¹²⁹⁾ 특히

124) 토마스 M. 린제이, op. cit., pp. 126-127.

125) 김성구, “16세기 이전의 시대정신(사상)이 독일 종교개혁에 미친 영향”, p. 25.

126) 신영만, 「문화사 신강」(서울: 창문각, 1980), p. 148.

127) 김진걸, 「세계사 신설」(서울: 대문출판사, 1970), p. 147.

128) 신영만, op. cit., p. 148.

과거의 교황권은 봉건제도 하의 지방분권에 힘입어 강화되어 있었던 것인데,¹³⁰⁾ 이제는 봉건제도의 붕괴로 인하여 그 힘을 잃게 되었고 반면에 왕권은 강화되어서 중앙집권적인 국민국가들이 출현하게 되었던 것이다.¹³¹⁾

그러던 중에 일어난 교황청의 바벨론 포로와 대분열로 인하여 민족주의는 점점 더 뚜렷이 드러나게 되었는데, 그것은 유럽 여러 나라들이 어느 한쪽에 가담하게 되었기 때문이다.¹³²⁾ 그 후에 있었던 개혁회의(공의회)들도 비록 개혁에는 실패했으나 각 민족은 교황청과의 싸움에서 덕을 보았고, 이 공의회운동(개혁회의 운동) 시대를 통하여 새로운 민족주의 세력이 드러나고 있었다.¹³³⁾

한편 12-13세기 동안에 발전하였던 화폐경제는 중세말(中世末)의 상황을 결정짓는 요인으로 작용하였다.¹³⁴⁾ 화폐경제의 발달로 왕은 경제적 여유를 통해 봉급을 받는 관료나 군대를 거느릴 수 있게되었고,¹³⁵⁾ 이러한 관료제와 상비군을 통해 왕권이 강화되어 국민적 군주국가로 발전함으로써 근대국가로의 이행이 이루어진 것이다.¹³⁶⁾ 그리고 이러한 왕권강화의 기틀을 마련해 준 것은 상업과 화폐경제의 발달이었고, 막대한 국왕의 재정적 요구에 응한 것은 도시의 시민층이었다.¹³⁷⁾ 이들은 상업과 도시의 성장과 함께 새로 등장한 부르주아(bourgeoisie) 계급으로써, 그들은 점차 막강한 영향력을 갖게 되었고 그들의 입장에서 강력한 중앙집권정부가 필요했었다.¹³⁸⁾ 왜냐하면 교역이 보호받고 산적들을 퇴치하며 화폐제도를 통솔하고 사소한 전쟁들을 종식시킬 것이기 때문

129) 김진길, op. cit., p. 149.

130) 박권배, “종교개혁의 배경에 관한 연구: 루터 종교개혁을 중심으로”(석사학위논문, 서울신학대학 대학원, 1978), p. 102.; 민석홍·양병우·신채식 공저, 「문화사」(서울: 서울대학교출판부, 1973), p. 165.

131) 얼 E. 케이른즈, 「세계교회사(하)」, 엄성욱 역(서울: 도서출판 은성, 1995), p. 14.

132) 케니스 래토레트, 「기독교사(중)」, 윤두혁 역(서울: 생명의말씀사, 1988), p. 210.

133) 박권배, “종교개혁의 배경에 관한 연구 : 루터 종교개혁을 중심으로”, p. 100.

134) 유스토 L. 곤잘레스, 「중세교회사」, 서영일 역(서울: 은성, 1987), p. 170.

135) 강역희·신현 공저, 「새세계사」, 중판(서울: 법문사, 1980), p. 86.

136) 민석홍·양병우·신채식 공저, op. cit., pp. 102-103.

137) Ibid., p. 103.

138) 유스토 L. 곤잘레스, op. cit., p. 170.

이었다.¹³⁹⁾ 그들은 지방적 군웅할거의 봉건적이고 폐쇄적인 질서보다 국가적 단위의 평화롭고 장벽 없는 경제권이 그들의 경제활동을 위한 자유로운 무대가 될 수 있을 것으로 보고 국왕의 통일정책을 지원하였던 것이다.¹⁴⁰⁾ 그리하여 그들은 종종 왕과 결탁하여 지방 영주의 권력을 꺾곤 하였다.¹⁴¹⁾

이러한 정치계의 민족주의는 중세교회, 특히 교황청의 국제주의와 정면으로 충돌하였다.¹⁴²⁾ 유럽 서북부에 새로 등장한 중앙집권적 국민국가들은 전 세계적 보편교회가 국민국가와 그 국가의 통치자 위에 군림하여 지배한다는 개념에 반대했다.¹⁴³⁾ 어떤 나라들에서는 고조되고 있는 민족주의의 뒷받침을 받아 군주들이 교황청 상납금과 그 사법적 직능을 축소시켰으며, 그 지역들의 교회는 고위 성직자들을 선출하는 일에 주교들이 행사하는 권력에 제한을 가하기도 했다.¹⁴⁴⁾

이렇게 민족주의(국가주의 nationalism)는 우주 전체에 대한 권위를 내세우는 교황의 주장을 잠식시켰고,¹⁴⁵⁾ 민족국가들의 대두로 인하여 교황의 위상은 실추되었다.¹⁴⁶⁾

한편 절대군주들은 국가 권력을 확장하기 위하여 재산의 해외 유출을 금하는 등 교회로부터 국가를 보호하기 위한 정책을 폈는데, 특히 로마(Rome)로의 재산유출은 국가 재정에 엄청난 손실을 가져왔기 때문에 이를 막아야 했고 그러기 위해서는 종교개혁을 지지해야만 했다.¹⁴⁷⁾

이와 같이 유럽 각국에서 일어난 국가주의와 민족의식은 교황권의 몰락을 촉진시켰고 궁극적으로는 종교개혁운동을 성공으로 이끈 배후의 힘이 되었으며,¹⁴⁸⁾ 교황청이 각국으로부터 징수하던 막대한 수입원을 봉쇄 당하게 만들어서

139) Loc. cit.

140) 민석홍 · 양병우 · 신채식 공저, op. cit., p. 103.; 강역희 · 신현 공저, op. cit., p. 86.

141) 케니스 래토레트, op. cit., p. 302.

142) 윌리엄 R. 케논, 「중세교회사」 (서울: 기독교문서선교회, 1986), p. 378.

143) 얼 E. 케이른즈, 「세계교회사(하)」, p. 21.

144) 케니스 래토레트, op. cit., p. 229.

145) 유스토 L. 곤잘레스, 「중세교회사」, p. 171.

146) 김영재, 「기독교 교회사」 (서울: 도서출판 이레서원, 2000), p. 384.

147) 오덕교, 「종교개혁사」 (경기: 합동신학대학원출판부, 1998), p. 21.

교황청으로 하여금 면죄부를 팔아 재정을 보충하려는 궁지에 몰리게 함으로서 종교개혁까지 초래시키는 결과를 가져왔다.¹⁴⁹⁾ 비록 간접적이기는 하지만,¹⁵⁰⁾ 국민국가(국가주의, nationalism)의 발달은 확실히 종교개혁의 중요한 요인이 되었다.¹⁵¹⁾

B. 종교개혁의 신학적 원인

앞서 우리는 종교개혁의 역사적 배경과 원인이 되는 몇 가지 사항들을 살펴 보았는데, 이와 같은 역사적 사건들은 그 당시 종교계의 개혁을 필요하게 만들었을 뿐만 아니라 더러는 종교개혁을 성공적으로 이끄는 데 도움이 되었다고 볼 수 있다.¹⁵²⁾ 그러나 그러한 것들이 종교개혁에 어떤 조건이 될만한 역할을 한 것은 사실이지만 그렇다고 종교개혁의 원동력이 된 것은 결코 아니었다.¹⁵³⁾ 종교개혁은 어디까지나 종교의 부흥운동이었으며,¹⁵⁴⁾ 종교개혁의 진정한 발달과 동기는 영적 만족을 갈망하는 인간의 영적 고민과 투쟁이었다.¹⁵⁵⁾ 이것은 그때 당시의 평신도들이 성직자들이 제공해 주지 않는 영적 자양분을 얻기 위하여 대중 설교가들을 임명했으며, 실제적이며 충실한 설교는 대단한 환영을 받았고 설교의 인기가 점점 높아져가서 도시의 유복한 시민들이 설교자에게 언제라도 설교에 대한 대가를 주려했다는 사실에서 잘 반영된다.¹⁵⁶⁾ 그렇기 때문에 종교개혁

148) 김명혁, “종교개혁의 역사적 배경”, 「신학지남」, no. 441.(1977 봄), p. 46.

- 김성구, “16세기 이전의 시대정신(사상)이 독일 종교개혁에 미친 영향”(석사학위논문, 침례신학대학 대학원, 1991), p. 49에서 재인용.

149) 손두환, “중세교회의 문화사적인 특징”, 「신학지남」 (1987, 가을), pp. 101-102

- 김성구, op. cit., p. 49에서 재인용.

150) 얼 E. 케이른즈, 「세계교회사(하)」, 엄성옥 역(서울: 도서출판 은성, 1995), p. 21.

151) 존 A. 오브라이언, 「종교개혁의 원인과 결과」, 최석우 역(서울: 경향잡지사, 1961), p. 12.

152) 배한국 편, 「루터와 종교개혁」 (서울: 컨콜디아사, 1965), p. 18.

153) 홍치모, 「종교개혁사」 (서울: 성광문화사, 1977), p. 50.

154) Loc. cit.

155) 배한국 편, op. cit., p. 33.

156) 튜더 존즈, 「기독교 개혁사」, 김재영 역(서울: 종합선교 - 나침반사, 1990), pp. 21-22.

혁에 대해 생각할 때 위대한 영적 부흥의 차원을 망각해서는 안 된다. 157)실로 종교개혁은 순수한 기독교를 재발견하려는 운동이었고 하나의 신학운동이기도 하였다.158) 그렇기 때문에 종교개혁을 교리의 개혁과 동일시하기도 하는 것이다.159)

이와 같이 로마교회가 사람들의 진정한 욕구를 충족시키지 못한 배후에 종교개혁의 신학적 혹은 철학적 요인이 놓여 있는데,160) 그것은 바로 믿음으로 말미암아 의롭다함을 얻고(이신득의, 以信得義) 믿음으로 말미암아 구원을 얻는다(이신득구, 以信得救)는 심오한 진리를 절감하고 그것을 절감하게 한 성경으로 돌아가려고 했던 종교개혁자들의 소원이었다.161)

누가 뭐라고 해도 종교개혁의 봉화는 심각한 신앙의 고민 끝에 「하나님의 의」를 올바르게 체득케 된 마틴 루터(Martin Luther)의 「칭의사상」(稱義思想)에서 타오르게 되었음을 부인할 수 없다.162) 루터는 영혼의 구원은 교회가 정한 여러 의식이나 개인이 행하는 선행 등으로 이루어지는 것이 아니라 오직 신앙으로서만 가능하며 그 신앙의 근거는 교황이나 종교회의가 아니라 성서라고 주장하였던 것이다.163) 학자들의 연구 결과 이러한 루터의 개혁사상에 영향을 준 중세 후기의 사상들로는 스콜라 신학의 붕괴와 신비주의 그리고 북구 르네상스 인문주의임이 밝혀졌다.164) 따라서 여기서는 종교개혁의 신학적 원인이 되는 이 세 가지에 대해서 간략히 살펴보고자 한다.

157) 제레미 잭슨, 「현대인을 위한 교회사」, 김재영 역 (서울: 한국기독교학생회출판부, 1998), p. 177.

158) 배한국 편, op. cit., pp. 34-35.

159) 제레미 잭슨, op. cit., p. 177.

160) 얼 E. 케이른즈, 「세계 교회사(하)」, p. 25.

161) Ibid., pp. 25-26.

162) 박권배, “종교개혁의 배경에 관한 연구 : 루터 종교개혁을 중심으로” (석사학위논문, 서울신학대학 대학원, 1978), p. 47.

163) 민성홍·양병우·신채식 공저, 「문화사」 (서울: 서울대학교출판부, 1973), p. 166.

164) 김광태, “마틴 루터의 종교개혁사상 형성 배경에 관한 연구” (석사학위논문, 서울신학대학 신학대학원, 1990), p. 50.

1. 스콜라 신학의 붕괴(중세 후기의 스콜라신학)

중세 로마교회의 공식적인 신학이었던 스콜라 신학은 중세 전체를 지배하였던 사상으로, 11세기 중엽에 시작하여 12-13세기에 피터 롬바르트(Petus Rombardus)의 교의학이나 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)의 교의학에서 그 절정을 이루었다가 중세의 후반기에 들어 쇠퇴하기 시작하여 마침내는 인문주의와 종교개혁에 의하여 거의 소멸되어버린 신학이다.¹⁶⁵⁾

이 스콜라 신학에서는 모든 교리의 타당성을 증명함에 있어서 사물의 관념(Idea)과 실재(Reality)와의 관계에 관한 두 가지 상반된 입장을 취하였는데, 그것이 곧 실재론(實在論, Realism)과 유명론(唯名論, Nominalism)이었다.¹⁶⁶⁾

토마스 아퀴나스에 의해 완성된 전성기의 스콜라 신학의 실재론은 “보편은 실재보다 앞선다”고 하며, 참으로 합리적인 모든 것은 또한 참으로 존재한다고 주장하였다.¹⁶⁷⁾ 이와 같은 실재론의 논리적 귀결로서 개체나 개인보다 전체나 보편적인 것에 항상 우위가 주어졌으며 따라서 국가나 교회가 개인보다 중요시되는 전체주의적 사상적 분위기가 형성되었기 때문에,¹⁶⁸⁾ 스콜라 신학은 로마 교황청의 권위를 옹호하며 로마 카톨릭 교회 제도를 옹호해주는 역할을 하고 있었다.¹⁶⁹⁾

그러나 이러한 실재론적 스콜라 철학이 중세후기에 들어서 둔스 스코투스(Duns Scotus)와 윌리엄 옥캄(William Occam)의 유명론의 반대에 부딪혀서 붕괴되기 시작하였고,¹⁷⁰⁾ 중세교회는 그 권위를 지탱해 줄 사상적 기반을 잃게 되었다.¹⁷¹⁾

유명론은 전통 스콜라 신학의 모든 신학적 진술이 내포하는 보편개념

165) 뱅트 헤그룬트, 「신학사」, 박희석 역(서울: 성광문화사, 1989), p. 225.; 이형기, 「종교개혁 신학사상」(서울: 장로회신학대학출판부, 1984), p. 3.

166) J. L. 니이브, 「기독교 교리사」, 서남동 역(서울: 대한기독교서회, 1965), p. 297.

167) Loc. cit.

168) 김광태, op. cit., p. 52.

169) 박권배, op. cit., p. 53.

170) 이종기 편, 「교회사」(서울: 세종문화사, 1975), p. 229.

171) 박권배, op. cit., p. 53.

(Universal Concepts)의 보편적 실재성을 거부하면서,¹⁷²⁾ “보편은 개별자에 대한 경험적 수용의 논리적 추상 외에 아무 것도 아니라”¹⁷³⁾고 주장하고, 참으로 실재하는 것은 개체뿐이라고 하였다.¹⁷⁴⁾ 그렇기 때문에 보편적(카톨릭)교회는 명목(名目)에 불과하고 실재하는 것은 각국의 교회라고 주장하였던 것이다.¹⁷⁵⁾

뿐만 아니라, 옥캄의 유명론은 성경의 권위를 교회보다 더 권위 있는 것으로 보았고,¹⁷⁶⁾ 이성을 내세우는 중세의 주지주의(主知主義, Intellectualism)를 비판하고 양심과 의지를 강조하는 주의주의(主意主義, Voluntarism)를 지향하면서 교회의 의도적 갱신과 믿음에 호소하였다.¹⁷⁷⁾ 이렇게 성경의 권위와 믿음을 강조하는 옥캄의 사상은 루터의 종교개혁 사상에 영향을 주었다고 판단된다.¹⁷⁸⁾ 그것은 루터가 인문과학과 철학을 공부한 에르푸르트(Erfurt)대학이 유명론의 신학 중심지가 되어서, 가브리엘 비엘(Gabriel Biel)은 제자인 존 나틴에게 옥캄의 신학을 전수하고, 죠 나틴이 루터에게 가르쳤다는 사실이 이것을 반증한다.¹⁷⁹⁾

2. 신비주의

중세교회가 지나치게 제도화하고 교회생활이 형식화되어 가는 동안 교회의 의식과 예전을 통하는 대신 하나님과의 직접적인 연합을 추구하며 신앙생활의 활력을 되찾으려는 경건운동 내지는 신비주의 운동이 일어나기 시작하였다.¹⁸⁰⁾

172) 이형기, op. cit., p. 5.; 김성구, “16세기 이전의 시대정신(사상)이 독일 종교개혁에 미친 영향”, p. 41.

173) Loc. cit.

174) 박권배, op. cit., p. 55.

175) Loc. cit.

176) C. L. 맨슈랙, 「세계 교회사」, 심창섭·최은수 역(서울: 총신대학출판부, 1991), p. 257.

177) 대한예수교장로회총회교육부 편, 「16세기 종교개혁과 개혁교회의 유산」(서울: 한국장로교출판사, 2003), p. 24.

178) F. E. 메얼, 「루터교 신학」, 지원용 역(서울: 컨콜디아사, 1960), p. 30.

179) 최근철, “루터 종교개혁의 신학적 배경에 관한 고찰”(석사학위논문, 삼육대학교 대학원, 1993), p. 58.; 얼 E. 케이트즈, 「세계교회사(하)」, p. 36.; Williston Walker, op. cit., p. 367.

적어도 이 신비주의 운동은 제도적 교회와 7가지 은혜의 수단을 떠나서 직접적으로 하나님과 관계하려는 시도였다.¹⁸¹⁾ 이러한 신비주의는 중세의 불안한 시대와 타락하고 부패한 교회에 대한 항의이며 반동으로 볼 수도 있다.¹⁸²⁾ 14-15세기 중세 유럽에 풍미했던 신비주의는 교회의 의식과 성례의 필요성을 약화시켰고,¹⁸³⁾ 교회권을 급속도로 와해시켰다.¹⁸⁴⁾

이러한 신비주의는 루터에게 많은 영향을 끼쳤으며, 그 중에서도 에크하르트(Meister Eckhart)와 타올러(John Tauler)로 대표되는 독일의 신비주의가 가장 큰 영향을 주었다.¹⁸⁵⁾ 루터 자신은 경건 서적인 「독일신학」(Theologia Germania)과 타올러의 설교들을 열렬히 찬미하던 경모자들 중의 하나였다.¹⁸⁶⁾ 타올러 형식의 신비주의는 루터에게 많은 감명을 주었고 그의 신학적 발전에 긍정적인 공헌을 하였다. 카톨릭의 성례전 제도와 사제(司祭)제도는 하나님과 인간과의 개인적 관계를 흐리게 하는 반면, 신비주의에서는 제단이나 중재자가 아니고 하나님과 개인적인 결합을 가지고자 하는 개인(個人)을 뚜렷이 드러내기 때문이다.¹⁸⁷⁾

이러한 독일 신비주의를 루터에게 소개한 사람은 비텐베르크(Wittenberg)에서 만났던 슈타우피츠(Johann Von Staupitz)였는데, 신비주의는 구원에 대한 엇갈린 길을 제시하면서 낱말의 죄에 대한 용서보다는 하나님에 대한 전적인 말김으로 구원이 있다고 가르쳤고, 이러한 가르침이 루터가 믿음에 의한 구원을 고수하는 데에 반영되어 있음을 알게 된다.¹⁸⁸⁾

180) 박권배, op. cit., p. 56.

181) 이형기, 「종교개혁 신학사상」, p. 8.

182) 열 E. 케이른즈, 「서양기독교사」, 김기달 역(서울: 보이스사, 1986), pp. 364-365. - 김성구, “16세기 이전의 시대정신(사상)이 독일 종교개혁에 미친 영향” (석사학위논문, 침례신학대학 대학원, 1991), p. 45에서 재인용.

183) 박권배, op. cit., p. 57.

184) C. L. 맨슈랙, 「세계교회사」, 최은수 역(서울: 총신대학출판부, 1991), p. 265.

185) 김광태, “마틴 루터의 종교개혁사상 형성 배경에 관한 연구”, p. 56.

186) 「기독교대백과사전」, 제10권(서울: 기독교문사, 1983), p. 170.

187) F. E. 메얼, 「루터교 신학」, p. 22.

188) 후스토 L. 곤잘레스, 「기독교사상사(III)」, 이형기·차중순 역(서울: 대한예수

한편 에크하르트와 타올러에서 짝튼 신비주의 사상은 14세기 말엽 네덜란드의 그루우테(Gerard Groot)와 그 제자들에 의해서 계승되어서 「공동생활 형제단」을 창설하게 하였고, 이 「공동생활 형제단」이 세운 학교에서 루터가 공부했음은 앞서 지적한 바와 같다.¹⁸⁹⁾ 이처럼 루터는 기독교인문주의와 중세에 깊이 뿌리박고 있는 신비주의의 정신적 풍토에서 성장하였던 것이고,¹⁹⁰⁾ 이러한 교황이나 교회 의식 같은 중재자 없이 신과 직통할 수 있는 개인적이고 주관적인 신비주의는 루터로 하여금 의인관(義認觀)을 확립하는데 큰 영향을 끼쳤던 것이다.¹⁹¹⁾

3. 북구의 르네상스

종교개혁의 외적 요인 가운데 가장 중요한 것들 중 하나는 소위 르네상스 운동 또는 학문의 부활인데, 그것은 성직자들이 그들의 권세를 가지고 많은 대중들을 좌지우지하는데 이용해 왔던 일반 대중들의 무지와 노예근성의 멍에를 벗겨 주는데 있어서 징검다리의 역할을 했다.¹⁹²⁾

르네상스(Renaissance)란 “재생” 또는 “부흥”을 의미하는 프랑스어로서 14-15세기의 이태리 도시를 중심으로 하여 인간해방을 이룩하려는 문화전반에 걸친 혁신운동을 말하는데,¹⁹³⁾ 르네상스의 운동력이 된 고전문예의 부흥에 중요한 역할을 담당했던 인문주의자(Humanist)로 알려진 문인들과 학자들이 그리스·로마의 고전작가들의 작품을 수집하여 정리하고 연구하였으며 그러한 기풍을 인문주의라고 하였다.¹⁹⁴⁾ 르네상스 연구가들은 르네상스 인문주의가 1300년에서 1500년 사이에 이탈리아에서 일어난 문화적, 교육적 부흥운동으로서 그리

교장로회총회출판국, 1988), p. 48.

189) 홍치모, 「종교개혁사」(서울: 성광문화사, 1977), pp. 56-57.

190) Ibid., p. 57.

191) 박권배, op. cit., p. 59.

192) 시드니 휴튼, 「기독교 교회사」, 정중은 역(서울: 종합선교-나침반, 1988), p. 131.

193) 신영만, 「문화사 신강」(서울: 창문각, 1980), p. 200.

194) 문석홍·양병우·신채식, 「문화사」, pp. 161-162.

스·로마문화(the Graece - Roman Culture)의 부활이었으며, 모든 인간의 존엄성과 탁월성을 강조하는 운동이었다고 정의한다.¹⁹⁵⁾ 비록 르네상스 인문주의 운동은 인간생활의 전 영역에 걸쳐서 진행되었으므로 그 내용이 다채로우면서도 복잡한 성격을 지니고 있었지만, 그럼에도 불구하고 인문주의 운동이 표방했던 특징은 어디까지나 고전고대(古典古代)를 부활 또는 부활시키기 위한 인간의 정신적 자각운동이었다.¹⁹⁶⁾

이러한 르네상스 인문주의 운동은 이탈리아 중심의 남부와 독일 중심의 북부에서 성격상 서로 다른 두 가지 조류로 나타났다. 이탈리아 중심의 남부의 르네상스 인문주의가 신적인 것보다는 인간적인 것을, 경건보다는 향락적인 것을 추구하는 문예적이고 세속적인 성격을 띠고 인간의 무한한 자유와 능력을 강조하면서 희랍과 로마의 고전에서 생활의 규범을 찾고자 한 반면,¹⁹⁷⁾ 독일을 중심으로 한 북부의 르네상스 인문주의는 명상적이고 경건한 종교적 보편주의(religious universalism)의 특성을 갖게 되어서,¹⁹⁸⁾ 성경과 고대 교부(특히 어거스틴)로 돌아가자는 모토로 변하여 종교개혁운동에 기여하게 된다.¹⁹⁹⁾

특히 15세기 말 활판 인쇄술의 발달은 인문주의 보급에 지대한 의의를 가지게 되었고, 이러한 고전의 출판으로 인한 고전 연구는 라틴어, 희랍어, 히브리어까지 접하게 되고 특히 원전에 의한 성경연구가 이루어졌다는 것은 종교개혁에 하나의 커다란 원동력이 되었던 것이다.²⁰⁰⁾ 성경의 언어를 연구하고 비판한다는 것은 성경의 진의를 더 이해할 수 있게 하였고, 그것은 결국 복음주의의 새로운 신학을 창조하게 한 것이므로 이 인문주의야말로 루터로 하여금 「의인사상(義認思想)」을 깨닫게 한 가장 적극적인 요인이라고 할 수 있다.²⁰¹⁾

195) 이형기, 「종교개혁 신학사상」, p. 6.

196) 홍치모, 「북부 르네상스와 종교개혁」(서울: 성광문화사, 1984), p. 111.

197) 홍치모, “독일 인문주의와 루터의 종교개혁”, 「신학지남」(1975. 10), p. 102. _ 김광태, op. cit., p. 58에서 재인용.

198) 홍치모, 「종교개혁사」, p. 95.

199) 대한예수교장로회교육부 편, 「16세기 종교개혁과 개혁운동의 유산」(서울: 한국장로교출판사, 2003), p. 24.

200) 신영만, op. cit., p. 201.

비록 인문주의가 종교개혁을 낳았다고는 할 수 없지만, 종교개혁을 위한 준비적 역할을 했음은 부인할 수 없다. 특별히 새로이 유행한 언어학 및 문헌학의 연구, 교부들의 저서의 재발견, 원어를 사용한 성경의 비평적 편집, 성경 주석학의 발전, 보다 완전하고 순수했던 시대로부터의 거리감을 의식하게 한 역사적 자각 등은 모두가 종교개혁자들이 르네상스 인문주의로부터 물려받은 유산이었다.²⁰²⁾

C. 종교개혁의 중심사상과 미사

1. 종교개혁의 중심사상

종교개혁은 어디까지나 종교의 부흥운동이었다.²⁰³⁾ 세속화한 중세의 카톨릭 교회를 부정하고 개혁함으로써 진정한 종교적 생명을 다시 찾으려는 운동이었다.²⁰⁴⁾ 중세교회에 있어서 외모적으로 웅장하고 거대한 성당과 어마어마하게 장식한 교황과 사제들은 참된 의미에서 종교와는 거리가 멀었고,²⁰⁵⁾ 성경이 말하는 은총에 의한 속죄의 진리는 자취를 감추게 되어서 로마교황청에 바치는 가지가지의 세금과 면죄부와 고행 등을 통하여 구원을 얻으려고 하는 쓸데없는 노력만이 점점 더해지게 되어서 그리스도의 구원의 도리에 반하여 용서받을 수 없는 과오를 저질렀던 것이다.²⁰⁶⁾ 그렇기 때문에 종교개혁은 사도들에게서 계승한 초대교회의 순수성과 단순성을 사모하여 “초대교회로 돌아가라”고 부르짖는 운동이었다.²⁰⁷⁾

중세기 동안은 신학적, 영적 수준에서 단순하고 직접적인 복음과의 접촉이

201) 박권배, *op. cit.*, p. 61.

202) 박용규, “Humanism이 종교개혁에 미친 영향 : John Cavin을 중심으로”(석사학위논문, 총신대학 신학대학원, 1984), p. 25.

203) 홍치모, 「종교개혁사」(서울: 성광문화사, 1997), p. 50.

204) 신영만, 「문화사 신강」(서울: 창문각, 1980), p. 206.

205) 배한국 편, 「루터와 종교개혁」(서울: 컨콜디아사, 1985), p. 32.

206) *Ibid.*, p. 34.

207) *Loc. cit.*

결여되어 있었고 메마른 지성주의와 정교화 되고 비의적(秘儀的)인 신비주의 사이를 오가는 위험한 게임이 벌어졌다.²⁰⁸⁾ 그야말로 무지와 미신 가운데 표류하고 있었다.²⁰⁹⁾

그렇기 때문에 종교개혁의 발단과 동기는 영적 만족을 갈망하는 인간의 영적 고민과 투쟁이었고,²¹⁰⁾ 종교 개혁은 단순한 교회의 부정과 부패를 지적하고 도덕적인 갱신을 시도한 것만이 아니라 오히려 기독교 본래의 신앙을 흐리게 하는 모든 요소들을 제거하고 하나님과 그리스도에 대한 진정한 신앙, 즉 구원을 확신케 해주는 기독교 본래의 신앙을 가지도록 새롭게 강조하는 운동이었다.²¹¹⁾ 그러한 까닭에 종교개혁은 부흥의 차원과 함께 교리의 개혁과 동일시되기도 한다.²¹²⁾ 그런 의미에서 종교개혁은 하나의 신학운동이기도 하였다.²¹³⁾

이 문제와 관련하여 종교개혁자들이 부르짖은 핵심적인 원리는 “성경”, “은혜”, “믿음”의 세 가지로 요약될 수 있다. 종교개혁자들은 성경만이(Sola scriptura) 우리의 신앙과 생활의 척도가 된다고 높임으로서 우리 사람은 오직 하나님의 은혜만으로(Sola gratia) 구원을 얻으며, 우리 구주 예수 그리스도를 믿음으로만(Sola fide) 의롭다함을 얻게 된다는 성경이 가르치는 복음을 재발견했던 것이다.²¹⁴⁾

종교개혁의 구호(Catch phrase)가 “성경으로 돌아가자!”, “초대교회로 돌아가자!” 라는 것과, 종교개혁의 3대 원리가 “오직 성경”, “오직 은혜”, “오직 믿음” 이라는 것은 익히 알려진 보편적인 사실이다. 그러나 이것들이 종교개혁의 중심 사상 또는 핵심사상이라고 할 수는 없다.

그렇다면, 종교개혁의 중심 사상은 무엇인가? 한 마디로 말해서 그것은 “만

208) 제레미 잭슨, 「현대인을 위한 교회사」, 김재영 역(서울: 한국기독교학생회출판부, 1998), p. 165.

209) 오덕교, 「종교개혁사」(경기: 합동신학대학원출판부, 1998), p. 23.

210) 배한국 편, op. cit., p. 33.

211) 김영재, 「기독교 교회사」(서울: 도서출판 이레서원, 2000), p. 383.

212) 제레미 잭슨, op. cit., p. 177.

213) 배한국 편, op. cit., p. 35.

214) 김영재, op. cit., p. 383.

인제사장”의 사상이라고 할 수 있다. 이 점에 대해서 「기독교대백과사전」은 다음과 같이 기록하고 있다.

종교개혁의 원리들을 교황이나 화체설의 배척에서 찾는 것은 잘못된 것이며 교회 당국을 떠나 성서에 호소하는데서 찾는 것도 잘못된 것이다. 이 모든 것은 종교개혁의 결론들에 지나지 않으며, 그 모두의 배후에 있는 원리는 하나님에 대한 지식은 직접적이고 개인적이라는 것이다.²¹⁵⁾

중세의 종교체계에서는 구원에 있어서 필수적이라고 보편적으로 받아들여졌던 것이 “사제의 중재”(mediation of priest) 라는 개념이었다.²¹⁶⁾ 중세 교인들은 막연하나마 성례전을 통해서 영혼의 초자연적인 생명이 창조되고 성장해서 완성된다고 믿었으며, 이러한 성례전을 집행하는 사제는 임직의 효능(사제서품 때에 받은)에 의해서 예수 그리스도의 참된 희생을 제단 위에 매일같이 올려놓으며, 또한 인간의 죄를 용서할 수 있는 신비적인 능력을 가졌으며 하나님의 권위로 구원의 진리를 가르칠 수 있다고 가르쳤다.²¹⁷⁾

인간은 세례에서 다시 태어나며, 나이가 들면 견진(Confirmation)에서 영적으로 성장하며, 혼배성사의 성례전으로 결혼해서 정욕의 죄로부터 씻음을 받고, 고해성사(Penance)는 죄로 인하여 죽음 당한 영적 삶을 회복시켜주고, 성체성사(미사, the Eucharist)는 신자가 삶이라는 여정에서 여행할 때 양식이 되어주고, 종유(Extreme unction)는 임종시의 은총을 부여해 준다.²¹⁸⁾ 이 일곱가지 예전들(칠성사)은 인색하게 폐쇄된 문(門) 같아서 사제들은 이 문을 열고 하나님의 값 없는 은혜를 돈을 받고 베풀기가 일쑤였다.²¹⁹⁾

이러한 중세의 사제주의에 대하여 차종순 교수는 다음과 같이 지적하였다.

215) 「기독교대백과사전」, 제13권(서울: 기독교문사, 1984), p. 1312.

216) 토마스 M. 린제이, 「종교개혁사(1)」, 이형기·차종순 역(서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1990), p. 446.

217) Loc. cit.

218) Ibid., p. 447.

219) Loc. cit.

이와 같이 중세의 구원론은 “사제의 중재(mediation of priest)”를 대원칙으로 하였다. 하나님의 은총이 사제가 집례하는 성례전(성사, sacrament)을 통해서 전달되며, 참회자의 고백도 사제의 중재를 통해서 하나님께 전달되고, 사죄의 선언도 사제를 통해서 참회자에게 선포되었다. 중세의 제도에 의해서 사제는 하나님의 위치를 차지하였다.²²⁰⁾

중세인들은 사제의 영적인 노예였으며 성례전이라는 사슬에 묶여 있었기 때문에, 여기로부터의 해방은 사제와 평신도라는 이중적 구조를 무너뜨리고서 다 같이 성직자로 동일시하는 것이었다.²²¹⁾ 이것이 종교개혁자들이 부르짖었던 “만인제사장”의 사상이며, 이렇게 함으로서 중세인들은 해방을 누렸고 영적인 자유를 맞볼 수 있었던 것이다.²²²⁾

루터의 삼대 논문도 바로 이 “만인제사장”의 정신의 흐름 속에서 쓰여졌다. 「그리스도인의 자유」에서 루터의 표현을 빌리면, 중세의 제도에 의한 사제의 중재는 하나님과 인간 사이를 가로막는 담이었다.²²³⁾ 「교회의 바벨론 포로」도 또한 중세의 대원리인 “사제의 중재”라는 개념을 무너뜨리는 새로운 대안이었다.²²⁴⁾ 「독일 크리스천 귀족들에게 보내는 글」에서 루터는 교황의 영적 우위권에 대해서 만인제사장적 이론으로 대응하였다.²²⁵⁾

“만인제사장의 원리”가 종교개혁의 중심사상이 된다는 사실을 토마스 M. 린제이는 다음과 같이 주장하였다.

이와 같은 모든 신자들의 사제적 원리야말로 사람들을 성직자에 대한 막연한 두려움으로부터 구해 냈으며, 그렇게도 절실하게 요구되던 교회의 개혁을 촉진하도록 박차를 가하는 결과를 가져왔다. 이것은 또한 종교개혁운동 전반에 놓인 가장 위대한 신앙원리였다. 이것은 또한 비개혁교회와 재연합을 꾀하던 모든 노력이 산산이 부서지곤 했던 암초이기도 하다. 이것은 종교개혁 신

220) 차중순, 「교리사」(서울: 한국장로교출판사, 1993), p. 244.

221) Loc. cit.

222) Loc. cit.

223) Ibid., p. 245.

224) Ibid., p. 246.

225) Ibid., p. 248.

양과 중세 신앙 사이를 갈라놓는 두드러진 차이였다. 종교개혁 진영의 거의 모든 원리들은 모든 신자의 사제직이라는 이 하나의 원리를 맴돌고 있었다.²²⁶⁾

오늘날도 천주교는 주장하기를 “성사가 없는 교회는 구원이 있을 수 없다.”²²⁷⁾고 한다. 그런데 사제가 없이는 성사도 있을 수 없다. 그러므로 사제가 없는 곳에는 구원도 없다. 그렇기 때문에 사제가 없는 기독교(Protestant)²²⁸⁾와는 일치 될 수가 없다는 것이다. 왜냐하면 기독교는 신품성사(즉, 사제직)가 없어서 성체의 진정하고 온전한 본체를 보존하지 못했다고 믿기 때문이다.²²⁹⁾ 한마디로 천주교는 제대(altar)와 사제직을 갖고 있다는 점에서 프로테스탄트 교파들과 자신들을 구별한다는 것이다.²³⁰⁾

이와 같이 “만인제사장” 사상이 종교개혁의 중심사상이라는 것은 천주교의 주장을 통해서도 반증(反證)되고 있음을 볼 수 있다.

2. 종교개혁과 미사

로버트 웨버(Robert E. Webber)가 지적한 바와 같이, “콘스탄틴 대제의 시대와 함께 기독교의 예배는 두 가지 요인의 영향으로 차츰 변화하기 시작하였는

226) 토마스 M. 린제이, op. cit., p. 452.

227) 박도식, 「가톨릭 교리사전」(서울: 가톨릭출판사, 1985), p. 93.

228) “개신교”라는 명칭은 “고쳐서 새로 만든 종교”라는 뜻으로서, 우리의 신앙의 대상이 무엇인지 알 수 없기 때문에 자기 정체성이 없는 용어이다. 또한 개신교라는 명칭은 우리가 지은 것이 아니라, 천주교가 기독교를 하대해서 붙여준 이름이다. 그런 이유로 해서 8개 교단장들의 모임에서는 “개신교”라는 용어 대신 “기독교”라는 용어를 사용하기로 합의한 바 있다.(기독교연합신문, 2002. 2. 10., p. 1.) 따라서 본 논문에서는 우리의 신앙의 대상이 그리스도이며, 또한 우리의 기원(origin)이 천주교가 아니라 그리스도에게 있다는 의미에서 “개신교” 대신 “기독교”라는 용어로 사용하되, 문맥에 따라서 프로테스탄트(Protestant)와 병기 또는 혼용하고자 한다.

229) R. 로울러·D. 우얼·T. 로울러 편, 「그리스도의 가르침」, 오경환 역, 중판(서울: 성바오로출판사, 1983), p. 274. - 이번에 새로 교황의 직에 오른 베네딕트 16세는 여러 차례 ‘비카톨릭교회’는 자체적으로 심각한 결함을 가지고 있다고 비판했으며 카톨릭만이 ‘구원의 충분한 수단’을 가지고 있다고 강조했는데(국민일보, 2005. 4. 22., p. 26.), 그가 말하고 있는 것도 역시 신품성사(사제직)를 가리키는 것으로 추정된다.

230) 존 오브라이언, 「억만인의 신앙」, 정진석 역(서울: 가톨릭출판사, 1960), p. 322.

데, 첫째는 의식(ceremony)이 점차 증가함에 따라, 둘째는 기독교 이전에 로마 제국을 풍미했던 이교도들의 신비종교의 미묘한 영향을 받아 서서히 기독교의 예배가 변질되어 갔던 것이다.”²³¹⁾ 중세시대에 이르러 이같은 변질은 그 도를 지나치게 되어서, 겉으로는 풍성하고 번지르르하였으나 예배는 참된 내용이 없이 텅 비어 있었고 종교의식은 형식에 불과하였으며 백성들은 무지와 미신 가운데 버려져 있었다.²³²⁾

이러한 상황을 정승훈은 다음과 같이 묘사하였다.

희생으로서의 미사 개념이 중세교회를 지배하게 되면서부터, 16세기에 이르러 화체설에는 이미 수많은 미신적인 생각들이 첨부되었다. 속죄 얻는 희생으로서의 미사는 하나님 앞에서 결정적인 가치를 지닌다고 여겨졌고, 결국 두 번의 미사, 또는 세 번의 미사가 한번의 미사보다 가치 있는 것으로 간주되었다. 더욱이 미사가 공적 행위가 되기 때문에 얼마나 많은 미사를 드려야 연옥에 있는 영혼을 천국으로 인도하는지, 또는 영원히 심판된 영혼의 고통을 어떻게 미사를 통해 경감시키는가 하는 문제가 대두되었다. 어이없게도 도둑을 잡기 위한 미사, 도난 당한 물건을 찾기 위한 미사, 심지어 사람을 죽이기 위해 드리는 미사(물론 이 미사는 694년 톨레도 종교회의에서 금지된다.) 등, 개인 미사는 중세교회의 영혼을 갉아먹는 암적인 존재로 나타났다.²³³⁾

뿐만 아니라, 중세시대 교회의 미사는 사실상 성직자들과 수도사들이 전담, 독주하였고 일반 교인들은 구경꾼이었다.²³⁴⁾ 신자들이 모르는 라틴어로 된 미사 책과 기도서는 신자들로부터 외면 당했고, 라틴어에 의한 미사의 진행은 일반 평신도들이 미사에 참여하였으면서도 소외감을 맛보게 되기에 충분했다.²³⁵⁾ 그와 같은 형식적인 미사라고 하는 예배는 회중의 깊은 욕구를 만족시키지 못했고 교회 안에는 불안한 정신과 개혁하려는 요구가 발전하게 되었던 것이다.²³⁶⁾

231) 로버트 웨버, 「예배학」, 김지찬 역(서울: 생명의말씀사, 1988), pp. 88-89.

232) 시드니 휴튼, 「기독교 교회사」, 정중은 역(서울: 종합선교—나침반사, 1988), p. 128.

233) 정승훈, 「말씀과 예전」(서울: 대한기독교서회, 1998), p. 30.

234) 김득룡, 「현대교회 예배학 신강」(서울: 총신대학출판부, 1985), p. 85.

235) Loc. cit.

이와 같은 예배의 무질서는 종교개혁의 필연적 발판을 서둘러 하는 요소가 될 수밖에 없었는데,²³⁷⁾ 그러한 사실을 윌리엄 맥스웰(William D. Maxwell)은 다음과 같이 서술하였다.

우리는 이미 16세기초에 서방 교회의 성만찬 의식이 하나의 극적인 구경거리(dramatic spectacle)로 전락되고, 그 절정을 영성체의 시간에 두기보다는 화체의 순간(the miracle of transubstantiation)에 두었으며, 거양성체(elevation)에 있어서도 미신적인 요소가 가미되어 숭배하게 되는 것을 보았다. 알아들을 수 없는 언어로 들리지 않게 말하면서 의식이 진행되고, 지나치게 화려하고 장식된 의식, 그리고 정교하고 수준 높은 음악 등은 회중들이 예배에 능동적으로 참여하는 것을 극히 제한하였다. 회중들은 1년에 한번 이상 성만찬에 참여하는 것이 어려웠다. 설교는 무덤 속으로 퇴락하고, 대부분의 교구 신부들은 설교를 하기에는 너무 무식하였다. 성경이 봉독되어야 할 부분이 성자들의 생활담이나 전설로 채워졌고, 성경은 예배자들의 모국어로 전달되지 않았다. 그리고 미사의 헌금과 면죄부의 구입은 성직 매매와 착취의 근원이 되었다. 따라서 종교개혁은 시급하고도 필연적일 수밖에 없었던 것이다.²³⁸⁾

앞서 살핀 바와 같이 다양한 종교개혁의 동기와 원인들이 있었지만, “구라파 전역에 범람하는 물처럼 흘러 들어간 영적인 갈망만큼 강렬한 동력은 없었다. 그것은 의식적인 종교가 영적 기갈을 해결해 주지 못했기 때문이다.”²³⁹⁾ 그리하여 결국은 예배(미사)에 대한 불만이 종교개혁의 주요한 원인이 되었던 것이고,²⁴⁰⁾ 종교개혁은 예배 개혁으로 나타나지 않을 수 없었던 것이다.²⁴¹⁾

예배에 의한 불만이 종교개혁의 주요한 원인이었다는 사실을 일리온 존스

236) 프랭클린 M. 지글러, 「예배학 원론」, 정진환 역(서울: 요단출판사, 1979), p. 56.

237) 정장복, 「예배학 개론」(서울: 종로서적출판주식회사, 1985), p. 93.

238) William D. Maxwell, 「예배의 발전과 그 형태 - 기독교 예배의 역사 개관」, 정장복 역(서울: 콤파출판사, 1996), p. 102.

239) 이상규, 「교회 개혁사」(서울: 성광문화사, 1997), pp. 38-39.

240) 일리온 T. 존스, 「복음적 예배의 이해」, 정장복 역(서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1988), p. 152.

241) 최제봉, “초대교회와 개혁교회 예배의 비교연구 : 예배의식을 중심으로”(석사학위 논문, 아세아연합신학연구원, 1992), p. 29.

(Ilion T. Jones)는 다음과 같이 말하고 있다.

종교개혁은 정치, 경제, 사회구조, 교육 또는 종교 등 모든 사람들의 주요 관심사를 총괄하는 큰 규모의 개혁운동으로 출발하였다. 휘셔(George P. Fisher)는 종교개혁에 대한 연구에서 “종교개혁은 원래 종교 영역 내의 사건”이었다고 말하고 있다. 종교개혁을 일으키게 한 종교의 여러 양상 중 중요한 것은 예배였다. 왜냐하면 종교의 모든 측면은 신학과 정치 형태를 포함하여 예배와 밀접하게 연결되어 있기 때문이다. 예배가 저속하게 타락하였던 당시 상황은 개혁을 일으키게 하는 주원인이 될 수밖에 없었다.²⁴²⁾

종교개혁은 본래가 중세 로마 천주교의 형식화된 의식적 생활에서 떠나 본래적 기독교 혹은 사도적 교회로의 회복을 의미하는 것이었다.²⁴³⁾ 즉 하나님의 말씀에서 떠난 성례전적인 제도(sacramental system)와 공덕축적 사상 등 교회적 율법주의와 비복음적인 전통에서 벗어나 초대교회로 돌아가려는 운동이었다.²⁴⁴⁾ 그렇기 때문에 구원과 관련된 교회의 역할, 교회의 핵심이 되는 성직자 제도와 성례전(sacrament)에 대한 이해, 그리고 이 모든 이론들의 근거가 되는 교회와 교황의 절대적인 권위에 대한 이해를 바로 잡으려는 것이 개혁자들의 첫째 관심사였다.²⁴⁵⁾ 그런데 예배는 교회론과 성례전의 거행과 본질적으로 연결되어 있기 때문에 개혁자들의 종교개혁은 자연스럽게 예배개혁으로 이어지게 되었던 것이다.²⁴⁶⁾

이것을 좀더 간단하게 말하면, 사람들의 영혼과 정신을 잃어매고 있던 것이 바로 무지하고 단순한 군중들을 희생의 대상으로 삼고 있었던 각종 제도나 미신적 관습,²⁴⁷⁾ 특히 성례전이었고,²⁴⁸⁾ 유럽을 운동 포로로 하였던 것이 바로 중세

242) 일리온 T. 존스, *op. cit.*, pp. 152-153.

243) 이상규, *op. cit.*, p. 20.

244) *Loc. cit.*

245) 이호형, “예배의 발전과 변천 : 로마교회 예전의 발전과 개혁자의 예전 개혁”, 『한국 여성신학』, 41호(한국여성신학회, 2000년 봄), pp. 87-88.

246) *Ibid.*, p. 88.

247) 마가렛 던슬리, 『중세교회 역사』, 박희석 역(서울: 기독교문서선교회, 1993), pp. 319-320.

적인 사제직(mediation of priest)의 권한이었는데,²⁴⁹⁾ 이것을 깨뜨리고 중세인들을 해방하여 영육간의 자유를 맛볼 수 있게 한 것이 바로 종교개혁의 중심사상인 만인제사장 사상이었다.²⁵⁰⁾ 그리고 이 만인제사장 사상이 적용되는 일차적인 대상은 의식주의와 사제직의 핵심인 미사일 수밖에 없었다. 왜냐하면, “미사”라고 하는 성례를 개혁하지 않고는 진정한 개혁은 있을 수 없었기 때문이다.²⁵¹⁾ 그리하여 종교개혁자들이 중세교회의 폐단을 개혁함에 있어서 가장 구체적이며 실제적으로 착수한 것이 바로 예배의 개혁이었고,²⁵²⁾ 종교개혁은 그 실제에 있어서 예배의 개혁을 이루었던 것이다.²⁵³⁾

이와 같이 미사(예배)에 대한 불만이 종교개혁의 주원인이었음과 동시에, 종교개혁은 자연스럽게 미사(예배)의 개혁으로 이어지게 되었음을 알 수 있다. 따라서 다음 항목에서는 “종교개혁자들의 미사 개혁”에 대해 살펴보고자 한다.

248) 차종순, 「교리사」, p. 244.

249) 토마스, M. 린제이, 「종교개혁사(1)」, p. 446.

250) 차종순, *op. cit.*, p. 244.

251) 유우열, “루터의 성만찬 연구”(석사학위논문, 성결대학교 신학대학원, 1998), p. 49.

252) 김영재, 「교회와 예배」(경기: 합동신학대학원출판부, 1995), p. 89.

253) 정일웅, 「기독교 예배학 개론」, 개정증보판(서울: 도서출판 솔로몬, 1996), p. 92.

Ⅲ. 미사에 대한 종교개혁가들의 비판과 개혁

A. 천주교 미사의 역사적 형성과정

로마 카톨릭교는 영세, 견진, 고해, 신품, 혼배, 성체, 종부의 7가지 성례가 있는데, 이것은 피터 롬바르드(Peter the Lombard)의 사건이 보편화되어서 1439년의 플로렌스 회의(The Council of Florence)에서 공적으로 채택된 것이었다.¹⁾ 이 7성례 가운데서 가장 중요한 것이 '성체성사'인데,²⁾ 이것은 미사를 통해서 이뤄진다.³⁾ 미사는 크게 '말씀의 전례'와 '성찬의 전례'의 두 가지 부분으로 나뉘지며,⁴⁾ 이 '성찬의 전례'는 미사의 핵심으로서 하나님께 제물을 바치는 '거양성체(축성)'와 신자들이 떡을 나누는 '영성체'가 있다.⁵⁾

이러한 로마 카톨릭교의 미사는 "화체설"과 "희생 제사설"이라는 두 기둥 위에 서 있고, "성체 숭배"라고 하는 우상숭배를 가져왔다.

1. 화체설(化體說, Transubstantiation)

a. 화체설의 내용

로마 카톨릭교는 성만찬의 떡과 포도즙이 사제인 신부의 축성 기도를 통해서 예수님의 참된 몸과 피로 변한다는 교리를 주장하는 바,⁶⁾ 이것을 "화체설" 즉 "본질에서의 변화"라고 부른다.⁷⁾ 이 화체설은 라테란 회의(1215년)에서 제정되고 트렌트 회의(1551년)에서 재확인되어 천주교의 엄격한 교리가 되었는데,⁸⁾ 라테란 회의에서 결의한 종규(宗規) 제1조에 보면 화체설을 다음과 같이 설명하

1) 루이스 벌룬, 「기독교 교리사」, 신복윤 역(서울: 성광문화사, 1979), p. 282.

2) 박도식, 「무엇하는 사람들인가?」(서울: 가톨릭출판사, 1964), p. 352.

3) Ibid., p. 357.

4) Ibid., p. 366.

5) Ibid., p. 368. - 그러나 실제로는 미사 때에는 신자들에게는 주지 않고 사제만 먹고 마셨으며, 신자들에게는 일년에 한번 부활절에 그것도 포도주는 주지 않고 떡만 주었다.

6) 박도식, 「천주교와 개신교-하나인 교회」(서울: 가톨릭출판사, 1980), p. 78.

7) B. K. 카이퍼, 「세계 기독교회사」, 김해연 역(서울: 성광문화사, 1980), p. 221.

8) 유선호, 「천주교를 배격하는 7가지 이유」(서울: 송문출판사, 1985), p. 90.

고 있다.

이 교회 안에서는 사제와 희생 제물이 바로 예수 그리스도 자신이며, 그의 몸과 피가 떡과 포도주의 외형(外形) 아래 있는 제단의 성물(Sacrament) 안에 실제로 담겨 있으며, 신적 능력으로 그 떡은 그의 몸으로, 그 포도주는 그의 피로 본질변화(transubstantiation)된다.⁹⁾

b. 화체설의 근거

로마 카톨릭교는 화체설의 근거로서 <마26:26-28>과¹⁰⁾ 그리고 <눅22:19-20>과 <요6:47-51>을 들고 있는데,¹¹⁾ 「카톨릭 백과사전」에서는 <요6:26이하>의 예수의 약속과 공관복음의 성찬제정의 말씀(마26:26이하, 막14:22이하, 눅22:19이하)과 사도 바울(고전11:23이하)의 제정을 그 증거로써 제시하고 있다.¹²⁾

이러한 말씀을 근거로 하여 로마 카톨릭교는 그리스도께서 하신 말씀을 문자적으로 해석한다. 그리하여 주장하기를 “‘이것은 내 몸이요-이것은 내 피이다’는 성찬제정의 말씀들은 그 문자적 의미가 초기부터 중단없이 지지되어 왔다.”¹³⁾고 하면서, 그리스도께서 “‘이것은 내 몸의 상징이다’라고 말씀하시지 않고, 절대적으로 ‘이것은 내 몸이다’라고 하셨는데, 이는 명백하게 화체설을 의미한다.”¹⁴⁾고 주장한다.

c. 화체설의 형성과정

“화체설(성체변질론, transubstantiation)”이라는 용어가 처음 발견된 것은

9) 이장식, 「기독교 신조사」(서울: 컨콜디아사, 1979), p. 28.

10) 박도식, 「무엇하는 사람들인가?」, p. 353.

11) 박도식, 「천주교와 개신교-하나인 교회」, pp. 78-79.

12) The Catholic Encyclopedia, Vol. V(New York : The Encyclopedia Press, Inc., 1913), pp. 573-574.

13) Ibid., p. 574.

14) Douay version Bible, (Baltimore: John Murphy & co., 1914), footnote to matt. 26 : 26. - 헨리 디이슨, 「조직신학강론」, 권혁봉 역(서울: 생명의말씀사, 1975), p. 675에서 재인용.

“페트루스 코메스테르(Petrus Comester, 1179 사망)”에게서와 “힐데베르(Hilbert of Lavardin, 1134년 사망)”의 설교들에서였지만,¹⁵⁾ 그 사상을 처음 말한 사람은 9세기의 “파스카시우스 라드베르투스(Paschasius Radbertus, 약 790-856 또는 859)”였다.¹⁶⁾ 프랑스의 코르비(Corbie) 수도원의 수도승이었던 그는 수도원장의 요구에 따라 「주의 몸과 피에 관하여」(de Corpore et Sanguine Domini)라는 책을 펴냈는데,¹⁷⁾ 거기에서 그는 “빵과 포도주는 그리스도의 몸과 피로 변한다. 이러한 과정에서 성물 모양, 색상, 맛은 그대로 있지만, 그 본질은 내적으로 변한다. 이것은 자연의 질서를 위배해서 수행되는 기적이라”고 강조했던 것이다.¹⁸⁾

이와 같은 라드베르투스의 견해에 대해서 라바누스(Rhabanus Maurus)와 라트람누스(Ratramnus)가 반대하고 나섰는데, 라바누스는 빵과 포도주는 상징이라고 강력하게 강조했고, 라트람누스는 라드베르투스와 똑같은 제목인 『그리스도의 몸과 피에 관하여(de Corpore et Sanguine Christi)』라는 책을 저술하였는데, 여기서 그는 빵과 포도주는 변하지 않고 그대로 있었다고 주장했다.¹⁹⁾

그러나 이들에 의한 첫 번째 논쟁은 그때 당시에 결론을 짓지 못했고, 라드베르투스의 실재론적인 개념은 점점 더 널리 통용되기에 이르렀다.²⁰⁾

성찬에 대한 제2차 논쟁은 11세기에 가장 유명한 신학자였던 베렝가(Berengar, 1088년 사망)에 의해 시작되었는데, 그의 성찬 교리는 반실재론적인 상징주의(Antirealistic Symbolism)라고 부를 수 있다.²¹⁾ 그는 1049년경 화체설을 공격하였는데, 그의 입장은 라트람누스와 비슷했다.²²⁾ 그러나 “칼빈이 썬글리를 능가했던 것처럼, 그 역시 라트람누스를 넘어서서 육체적 형체 없이 영

15) R. 제베르그, 「기독교 교리사」, 김영배 역(서울: 도서출판 엠마오, 1985), p. 114.

16) 이장식, 「기독교 사상사」, 제1권(서울: 대한기독교서회, 1963), p. 60.

17) 베른하드 로제, 「기독교 교리의 역사」, 차종순 역(서울: 목양사, 1986), p. 207.

18) Ibid., p. 208.

19) Ibid., pp. 209-210.

20) J. L. 니이브, 「기독교 교리사」, 서남동 역(서울: 대한기독교서회, 1965), p. 303.

21) 베른하드 로제, op. cit., pp. 211-212.

22) Williston Walker, 「기독교회사」, 류형기 역편(서울: 한국기독교문화원, 1987), p. 274.

적 실재를 구하고자 노력했다.”²³⁾고 필립 샤프(Philip Schaff)는 평가한다. 그리하여 베렝가는 “떡과 포도주는 단순히 그리스도의 몸과 피의 상징에 지나지 않으며, 그리스도와의 연합은 내적 영적으로 이루어진다”²⁴⁾고 하였다. 즉 봉헌 기도를 통해서 성물 자체에는 아무 변화도 일어나지 않지만 전혀 새로운 어떤 것, 즉 그리스도의 죽음의 능력과 영적 임재를 더해 준다는 것이다.²⁵⁾

1050년 베렝가는 라드베르투스를 비난하는 편지를 벡(Bec) 수도원장이었던 란프랑(Lanfranc)에게 보내었는데, 이 편지는 때마침 로마에 가 있었던 란프랑에게 전송되었고 그가 이 편지를 교황에게 보여 1050년 부활절 회의에서 베렝가를 파문하였다.²⁶⁾ 그리고 베렝가는 1059년에 로마에서 소집된 대회 석상에서 훔버트(Humbert)가 작성한 “제단 위에 놓인 빵과 포도주는 봉헌 기도 후에는 예수 그리스도의 참 된 몸과 피가 되며, 사제는 이것을 성례전적 일뿐 아니라 감각적으로 참으로 손에 쥐고서 신앙에 의해서 쪼갠 후 이빨로 씹는다”라는 신조에 서명하게 되었다.²⁷⁾ 그러나 거기에 강제로 서명했기 때문에, 그후 란프랑과 다시 또 문서로서 논쟁을 벌이다가 결국은 1079년에 다시 또 굴복하게 되어 화체설을 승인하는 신조에 서명하게 되었고 1088년에 세상을 떠나게 되었다.²⁸⁾

이러한 2차 논쟁을 통해서 화체설은 정립 되었고 빅토르 휴고와 피터 롬바르드에 의해 더욱 견고하게 옹호 되었으며,²⁹⁾ 1215년 제4차 라테란회의에서 교황 이노센트 3세에 의해 정식으로 교의화 되었다.³⁰⁾

23) Philip Schaff, History of the Christian Church, Vol. IV(Mich : WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1910), p. 565.

24) J. L. 니이브, op. cit., pp. 303-304.

25) 베른하드 로제, op. cit., p. 212.

26) Williston Walker, op. cit., p. 274.

27) 베른하드 로제, op. cit., pp. 214-215.

28) Ibid., pp. 214-217.

29) R. 제베르그, op. cit., pp. 114-115.

30) Ibid., pp. 115-116.

2. 희생 제사설(미사)

화체설은 매일의 미사 희생(제사)과 구세주의 바로 그 몸과 피를 창조하고 봉헌하는 굉장한 권리를 가진 사제직의 권능을 위한 교리적 기초를 제공한다.³¹⁾ 왜냐하면, 십자가에서 고난당한 그리스도의 몸과 동일한 몸이 성찬식에서 정말로 제시되고 먹히운다면, 그것은 또한 미사에서 되풀이되는 갈보리 희생제사와 동일한 것이어야만 하며 참 제사는 그것을 제단에 드리는 참 사제를 요구하기 때문이다.³²⁾ 그리하여 로마 카톨릭교는 성찬을 일종의 제물로 보며,³³⁾ 성만찬의 공식 명칭을 ‘미사’라고 불렀다.³⁴⁾

「기독교대백과사전」에서는 ‘미사’란 말을 최초로 사용한 사람은 ‘세빌라의 이시도르(636년사망)’라고 한 반면,³⁵⁾ 니브(Neve)는 암브로스(Ambrose)가 최초로 이 말을 사용했다고 주장하는데,³⁶⁾ 604년에 사망한 대 그레고리(Gregory the Great, or Gregory I)가 ‘미사 전문’(Cannon of the Mass)을 선포한 것으로 미뤄 볼 때,³⁷⁾ 니브의 말이 더 타당성이 있다.

미사란 말은 라틴어로 ‘Congratiatio est Messa’로써 미사 전(前)에 학습인과 방청자를 내보낸다는 뜻으로 폐회 후에 거행하는 예식이란 말이 되었고, 어미에 있는 미사란 말만 따서 사용하게 된 것이다.³⁸⁾

성만찬을 예전적 개념으로부터 우리의 구속을 위한 희생이라는 개념으로 변경한 것은 대 그레고리(Gregory the Great, 교황 그레고리 I세)인데,³⁹⁾ 그에 의하여 선포된 「미사 전문」(Cannon of the Mass)에 보면, “성만찬의 예전은 우리의 구속을 위한 그리스도의 계속 반복되는 희생”⁴⁰⁾이라고 되어 있다. 토마스

31) Philip Schaff. op. cit., p. 569.

32) Loc. cit.

33) B. K. 카이퍼, op. cit., p. 221.

34) 성갑식 편, 「그리스도교 대사전」(서울: 대한기독교서회, 1972), p. 347.

35) 「기독교 대백과사전」, 제6권(서울: 기독교문사, 1980), p. 793.

36) J. L. 니이브, op. cit., p. 277.

37) Ibid., p. 259.

38) 송낙원, 「기독교회사」(서울: 기독교문화사, 1957), p. 247.

39) J. L. 니이브, op. cit., p. 277.

40) Ibid., p. 259.

아퀴나스(Thomas Aquinas)도 말하기를 “성찬 희생제사는 그리스도에 의해 바쳐지는 것이므로 십자가의 희생제사와 동일한 가치를 가지고 있다.(Summa Theologiae, III.88. 1 ad 3)”⁴¹⁾고 하였다.

이와 같이 해서 성립된 로마 카톨릭의 성찬 교리는 화체설을 주장할 뿐만 아니라, “미사는 곧 갈보리 산상의 그리스도의 육체적 수난의 재연으로써, 사제는 떡과 포도주가 변하여 된 그리스도의 몸과 피를 마치 그리스도가 십자가에서 희생의 제물로 자기 자신을 바친 것과 꼭 같은 모양과 효과를 가진 희생 제물로서 하나님께 바친다.”⁴²⁾는 것이었다. 즉, 미사는 십자가 제사의 재현이요,⁴³⁾ 십자가 제사의 영속(永續)으로서 재현되는 양식만 다를 뿐 그 목적이 같고,⁴⁴⁾ 이 두 제사는 본질적으로 같은 것이며,⁴⁵⁾ 같은 가치와 효과를 가진다는 주장이다.⁴⁶⁾

그리하여 트레트회의에서는 희생제사를 반대하는 사람들을 다음과 같이 저주하였던 것이다.

만일 누구든지 미사에서 참되고 적절한 제사가 하나님께 바쳐지지 않는다고 이야기하거나 또는 그리스도가 우리에게 먹도록 주어지지 않는다고 이야기하거나 또 그리스도가 우리에게 먹도록 주어진다는 점 이외에는 아무것도 봉헌되지 않는다고 이야기한다면 그는 저주를 받을 것이다.⁴⁷⁾

로마 카톨릭교가 미사에 대한 근거로 주장하는 성경 구절들은 <창14:18>의 멜기세덱의 이야기와 <말1:10-11>, 그리고 성찬 제정의 말씀들이다.⁴⁸⁾

41) 「기독교 대백과사전」, 제9권(서울: 기독교문사, 1983), p. 311.

42) 이장식, 「기독교 사상사」, 제2권(서울: 대한기독교서회, 1963), p. 262.

43) 박도식, 「천주교와 개신교-하나인 교회」, p. 76.

44) 존 오브라이언, 「역만인의 신앙」, 정진석 역(서울: 가톨릭출판사, 1960), pp. 441-442.

45) 박도식, 「무엇하는 사람들인가?」, p. 360.

46) 이기정 편, 「중요 교리·전례·용어 해설」(서울: 가톨릭출판사, 1977), p. 150.

47) 빌헬름 니젤, 「비교교회론」, 이종성·김향안 공역(서울: 대한기독교출판사, 1988), p. 146.

48) Loc. cit.

3. 성체(떡) 숭배

“화체설”의 교리로부터 “성체숭배”가 필연적으로 나오게 된다.⁴⁹⁾ 왜냐하면, 떡과 포도주가 이제는 그리스도의 몸과 피가 되었기 때문이다. 이러한 성체숭배에 대한 신학적 근거를 제공한 것은 훔버트(Humbert)의 “화체설” 교리였다.⁵⁰⁾ 그리하여 14세기 후반기에는 성체숭배가 널리 퍼지게 되었는데, 이 사실에 대해 라토렛(Latourette)은 다음과 같이 기록하고 있다.

화체설을 강조한 나머지 생긴 다른 또 하나의 관습, 곧 제14세기 후반기에 널리 보급됐던 관습은 ‘거룩히 구별된 떡과 포도주를 예배하는 습관’이었다. 떡과 포도주는 제단 위에 놓여진, ‘성체 안치기(a monstrance)’라는 투명체 그릇 안에 넣어 하루 종일 보관 내지 공개됐고, 신도들은 개인 또는 단체로 와서 ‘성체(그리스도의 몸으로 화한 떡과 포도주)’를 예배하곤 했다.⁵¹⁾

따라서 로마 카톨릭교에서는 ‘그리스도의 성체와 성혈 대축일(Corpus Christi)’ 행렬들에서처럼 그것을 거양하고 여기 저기 운반하는 것이 있을 수 있는 일이 되었고, 로마 카톨릭 교인들은 로마교회 교의에 따라 성체 앞에 무릎을 꿇고 예배를 드린다.⁵²⁾ 그리하여 트렌트 회의에서는 “신부는 제단에서 예배 드릴 때에 마땅히 무릎을 꿇고 떡과 포도즙에 경배드리며, 마치 그리스도께 하듯 그것들에게 기도 드리지 않으면 안된다.(제13회기 제5장)”⁵³⁾고 하면서, “성체숭배를 반대하고 그것을 우상 숭배라고 하는 자들은 저주를 받으라”⁵⁴⁾고 하였던 것이다.(제13회기 성찬에 관한 신조 제6)

로마 카톨릭교의 성체숭배는 떡에게 절하는 ‘성체조배’와 복을 비는 ‘성체강복’이 있다. 로마 카톨릭교의 성인 교리서에 보면 성체숭배는 ‘무릎을 꿇거나

49) 빌헬름 니젤, op. cit., p. 144.

50) 베른하드 로제, op. cit., p. 215.

51) 케니스 라토렛, 「기독교사(중)」, 윤두혁 역(서울: 생명의말씀사, 1980), p. 73.

52) 빌헬름 니젤, op. cit., pp. 144-145.

53) 알렉산더 스튜아트, 「로마교 교리와 성경교리」, 최진도 역(부산: 성문사, 1961), pp. 59-60.

54) Ibid., pp. 87-88.

절하기, 성체조배 등 여러 가지 방법과 행위'가 있는데,⁵⁵⁾ 성체에 절하며 존경심을 가지고 사사로이 대화하는 '성체조배'와 신부가 성체를 들고 신자들에게 복을 비는 '성체강복'으로 볼 수 있다.⁵⁶⁾ 로마 교회는 신자들이 사사로이 성체를 조배하며 기도하게 하기 위해서 '감실'이라고 부르는 곳에 언제나 성체를 모셔 두는데, 이것은 1215년 제4차 라테란 회의에서 확정되고 1918년 교회법으로 의무화시켰으며, 성체를 모셔 둔 것을 알리고 그에 대한 존경의 표시로 성체불을 켜놓는다.⁵⁷⁾ 따라서 카톨릭교의 교회당을 예배당이 아니고 '성당'이라고 부르는 것은 '성체'를 모셔 두고 있기 때문이라고 한다.⁵⁸⁾

천주교 성당에서는 성체축일에는 성체를 감실에서 제대 위로 모셔내어 40시간 성체조배를 하고, 어떤 교구나 수도 단체에서는 성체를 계속 현시해 놓고 영구 조배를 하기도 하고, 19세기 후반부터는 '국제 성체대회'를 열어 전례 행사, 연구 발표회 외에 다른 여러 행사를 하는데,⁵⁹⁾ "제44차 세계 성체대회"가 1989년 10월 5일부터 서울에서 개막되었었다.⁶⁰⁾ 이 성체대회는 "성체거동(행렬)"이라고도 불리우는 것으로, 성체에 대한 신앙을 드러내고자 하여 "성체(떡)"를 모시고 행렬을 하는 것인데,⁶¹⁾ 이것은 1881년 프랑스 릴(Lille) 지방에서 가스통 드 세귀르(Gaston de Ségur) 등이 성체에 대한 신앙심을 촉진시키기 위해 모임을 갖기 시작 한데서 비롯되었고,⁶²⁾ 4년마다 세계 모든 국가가 참여하는 국제 성체대회와 한 국가 내에서 열리는 크고 작은 대회로 나뉘어진다.⁶³⁾

55) R. 로울러·D. 우얼·T. 로울러, 「그리스도의 가르침」, 오경환 역(서울: 성바오로출판사, 1977), p. 456.

56) 이기정 편저, 「중요 교리·전례·용어 해설」(서울: 가톨릭출판사, 1977), pp. 370-371.

57) 최윤환, 「미사 해설」(서울: 가톨릭출판사, 1982), pp. 9-10.

58) 박도식, 「천주교와 개신교-하나인 교회」, p. 82; 박도식, 「무엇하는 사람들인가?」, p. 374.

59) R. 로울러·D. 우얼·T. 로울러, op. cit., pp. 456-457.

60) "교황 두 번째 서울 방문", 「크리스찬 신문」, 1989. 3. 18.

61) 박도식, 「가톨릭 교리사전」(서울: 가톨릭출판사, 1988), p. 107.

62) 최형락, 「가톨릭 교리 용어집」(서울: 계성출판사, 1987), pp. 230-231.

63) P. 스카르가, 「성체현존」, 조원규 역(서울: 크리스찬출판사, 1988), p. 146.

4. 수찬금지 제도

‘수찬금지 제도’란 평신도들에게는 떡만 주고 사제만이 잔을 드는 제도로서, “그것은 화체설을 받아들이게 된 다음의 자연적 부수 사정이었다.”⁶⁴⁾고 래토렛(Latourette)은 지적한다. 즉 떡과 포도주가 실제로 그리스도의 살과 피가 된다면, 이 물체들의 신성이 모독되지 않도록 굉장히 조심해야 하며 특히 평신도들에게 잔을 나눠 줄 때 포도주가 엇질러질 위험이 있기 때문에 생긴 습관이라고 한다.⁶⁵⁾

이것은 12세기에 로버트 풀레인(Rovert Pulleyn)이 그 필요성을 말했고 13세기에 이르러 알렉산더 할레시우스(Alexander Halesius)가 그 풍속을 시인했고,⁶⁶⁾ 아퀴나스에 의해 정당화되었으며 1415년 콘스탄스 회의에서 규정되었다.⁶⁷⁾

이것을 합리화시키기 위해서 그들은 ‘예수의 온전한 몸이 떡과 포도주 양쪽에 다 들어 있다’는 교리를 주장했는데, 이 설은 안셀름(Anselm)이 최초로 가르치기 시작했고,⁶⁸⁾ 아퀴나스(Aquinas)가 발전시킨 것이다.⁶⁹⁾

B. 미사에 대한 루터의 비판과 개혁

다음의 내용은 중세의 천주교 미사에 대한 프랭크스(R. S. Franks)의 설명이다.

중세시대 미사는 라틴어로 거행되어 회중이 이해하지 못하였고, 회중은 자연 예배의 참여자라기 보다는 관람자격이 되었다. 또한 성경은 개방되지 아니하고 사제들만 사용하였기 때문에 일반 회중은 사제의 강론에만 의지하는 형

64) 케니스 래토렛, *op. cit.*, p. 72.

65) *Loc. cit.*

66) 송낙원, *op. cit.*, p. 246.

67) 「기독교 대백과사전」, 제9권, p. 312. S. V. 성찬식.

68) Philip Shaff, *History of the Christian Church, Vol. IV*, p. 569.(foot note 2를 보라.

69) Williston Walker, *op. cit.*, p. 287.

편이었다. 성경의 말씀은 자국어로 되어 있지 않았고, 성도들의 생애와 전설의 일단(一端)이 성경 말씀을 대신하였다. 예배는 신부와 소수의 성가대에 의하여 라틴어로 진행되어 장엄한 분위기를 자아내며, 예배의 존엄성을 고창하게 하는 일면은 있었으나, 신자들의 일상적인 생활과는 거리가 먼 형편이었다. 더구나 16세기 경 로마 카톨릭 교회의 화체설이 완성되고, 교회의 미사가 일정 불변하게 되자, 주의 만찬식은 미신과 뒤섞였고, 회중은 일년에 한 번 부활제 때만 참석하게 되어 교회의 미사는 신자들과 더욱 동떨어진 거리감을 주게 되었다.⁷⁰⁾

이와 같은 천주교 미사는 그리스도의 십자가의 희생을 반복함으로 그리스도의 죄사함과 구속을 빼앗는 치명적인 오류를 범하는 외에도,⁷¹⁾ 다음과 같이 분명한 결점이 있음을 지적 받고 있다.

- 1) 미사의 화해적 성격을 강조하여 모든 종류의 악폐를 유발하였다.
- 2) 회중은 예식의 참여자이기보다는 단순히 방관자가 되었다.
- 3) 미사는 서로 맞지 않고 알기 어려운 서로 다른 출처에서 취한 기도들을 주어 모은 것이 되었다.
- 4) 성찬의 음식과 예배자들을 봉헌하시는 성령님을 위한 기도가 없었다.
- 5) 미사는 죽은 말(死語)로 드러졌기 때문에 정적이었다. 이것은 무식한 회중 사이에 미신을 조장하였다. “로마의 예배는 이상한 말로 드리기 때문에 참 예배의 필수적인 표적 가운데 하나인 덕성의 함양 - 예배자의 믿음을 세우는 것 - 이 부족하다.”고 데이비스(Davies)는 결론을 내린다.⁷²⁾

그렇기 때문에 종교개혁은 미사의 개혁으로 나타나지 않을 수 없었고,⁷³⁾ 미사의 개혁은 종교개혁자들의 주요한 과제였다.

루터는 당시의 종교개혁자들 가운데서 가장 보수적이고 온건한 개혁자였다.

70) R. S. Franks, *Christian Worship in the Middle Ages*, p. 109 - 황원찬, 「개혁주의 예배학 총론」 (서울: 도서출판 잠언, 1996), p. 77에서 재인용.

71) Inst. IV. 18. 6.; 유선호, 「칼빈의 성찬론」 (서울: 도서출판 하늘기획, 1996), p. 83.

72) 프랭클린 M. 지글러, 「예배학 원론」, 정진황 역(서울: 요단출판사, 1979), pp. 55- 56.

73) 최제봉, “초대교회와 개혁교회 예배의 비교연구 : 예배의식을 중심으로”(석사학위논문, 아세아연합신학연구원, 1992), p. 29

루터를 중심한 개혁자들은 지금껏 전래되어온 예배의 의식을 개혁할 생각은 좀처럼 하지 않은 지극히 보수적인 사고를 가진 세력이었다.⁷⁴⁾ 루터 자신도 예배의식을 로마 카톨릭 교회로부터 분열할 생각은 없었고 다만 개혁할 작정이었다.⁷⁵⁾ 그에게 있어서는 “새로운 예배의식을 만들어 내자는 것보다는 복음적인 태도에 입각하여 초대교회의 예배의 균형을 다시금 찾아 보고자 하는 것”이⁷⁶⁾ 목적이었기에, 그는 로마 교회의 예배의식 가운데 상당한 부분들을 보유하고 있었으며 다만 중세교회의 미사 형식에서 비성경적인 것만을 제외시키고자 노력하였다.⁷⁷⁾

루터가 천주교 미사의 개혁을 요구하였던 핵심적인 것들을 열거해보면 다음과 같다.

- 1) 예배는 단순히 희생제사이기 보다는 ‘하나님의 말씀’이 선포되는 것이어야 한다.
- 2) 인간의 예배행위에 의하여 의(義)로와지기 보다 믿음으로 의롭다 함을 얻어야 한다.
- 3) 미사와 성서는 자국어로 사용되어야 한다.
- 4) 기도의 부분에 있어서 회중의 참여가 있어야 한다.
- 5) 성찬의 떡과 포도주는 예수 그리스도의 몸 자체와 피가 된다는 화체설(Transubstantiation)을 받아들일 수 없다.
- 6) 카톨릭 교회의 예배는 지나치게 감각에 호소하고, 정교하게 미화되고 장식되었으며 너무 형식주의에 빠져있다.
- 7) 마리아에게 드리는 기도, 성인에게 드리는 기도, 죽은 자를 위한 기도는 예배의 퇴폐로 보아 반대했다.
- 8) 예배의 찬송도 자국어로 불리어지고 회중들에게 현실감 있는 찬송을 새

74) 정장복, 「예배학 개론」(서울: 종로서적출판주식회사, 1985), p. 45.; 일리온 T. 존스, 「복음적 예배의 이해」, 정장복 역(서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1988), p. 156.

75) 김영기, “종교 개혁의 예배 이해에서 본 한국교회 예배순서 갱신에 관한 연구”(석사학위논문, 순신대학교 대학원, 1997), p. 24.

76) Ibid., p. 25.

77) 박성민, “예배형식의 역사적 고찰”(석사학위논문, 서울신학대학교 신학대학원, 1993), p. 33.

롭게 창작해야 한다.⁷⁸⁾

1. 루터의 미사 비판

루터는 1520년에 발표한 「새로운 언약 곧 거룩한 미사에 대한 논문」과 「교회의 바벨론 포로」를 통하여 로마 카톨릭 교회의 성만찬에 대한 잘못된 견해를 비난하는데 그 중요한 내용은 ① 평신도들에게 잔을 금지한 점, ② 화체설, ③ 미사를 희생제사로 보는 것, 등이다.⁷⁹⁾

a. 수찬금지에 대하여

루터는 평신도들에게 잔을 주지 않음에 대하여 성만찬 예식의 근거가 되는 성경을 인용하여 아주 신랄하게 반박하였는데, 복음서와 바울 서신에 의하면 빵과 포도주는 어느 것 하나도 빠지지 않은 완전한 성찬이 이루어지고 있었다는 것이다.⁸⁰⁾

루터는 자신의 견해를 이렇게 진술하고 있다.

그러나 나에게 가장 중요하고 또 가장 결정적인 것은 그리스도께서 다음과 같이 말씀하신 것이다. “이것은 너희와 많은 사람들의 죄 사함을 위하여 흘린 내 피이다.”라는 말씀이다. 여기서 당신은 피가 모든 사람들의 죄를 위하여 흘려지는 것을 매우 명료하게 본다. 그러나 피가 평신도들을 위하여 흘려지지 않았다고 누가 감히 말할 수 있겠는가? 그리고 당신은 그리스도께서 잔을 주실 때 누구에게 말씀하시는지 알지 못하는가? 그리스도께서는 모든 사람들에게 잔을 주시지 않으시는가? 모든 사람들을 위하여 흘리셨다고 말씀하시지 않으시는가? “너희를 위하여”(눅 22:20)라고 그는 말씀하셨다.⁸¹⁾

78) 박은규, 「예배의 재발견」(서울: 대한기독교출판사, 1988), pp. 121-122.

79) 이기동, “루터의 성만찬 논쟁”(석사학위논문, 총신대학 신학대학원, 1992), p. 24.

80) Martin Luther, Three Treatises, trans. Charles M. Jacobs, A. T. W. Steinhauser, and W. A. Lambert(Philadelphia: The Fortress Press, 1960), p. 134.; 말틴 루터, 「말틴 루터의 종교개혁 3대 논문」, 지원용 역(서울: 도서출판 컨콜디아사, 1993), p. 152.; 마틴 루터, 「교회의 바벨론 감금」, 지원용 역(서울: 컨콜디아사, 1985), pp. 25-36.

81) Martin Luther, op. cit., pp. 136-137.; 마틴 루터, 「바벨론 감금」, p. 28-29.;

루터는 만일 교회가 평신도들에게서 한 가지 요소인 포도주를 빼앗을 수 있다면, 역시 다른 한 가지 요소인 떡도 빼앗을 수 있다는 결과가 된다고 말하면서 교회는 평신도들에게서 전 제단의 성례를 빼앗고 또 그들에 관한 한 그리스도의 제도를 완전히 무효화할 수 있을 것이라고 진술하였다.⁸²⁾ 따라서 루터는 이 첫 번째 포로는 그 실체나 완전성에 관한 것으로 로마 교회의 횡포는 우리에게서 이것을 강탈해갔다고 정의하고 있다.⁸³⁾ 그러므로 잘못된 평신도들에게 있는 것이 아니라 사제들에게 있다고 결론을 맺는다. 따라서 평신도들에게 잔을 주는 것이 예수 그리스도께서 제정하시고 명령하신 성만찬을 바르게 지켜 행하는 것이라고 했다.⁸⁴⁾

b. 화체설에 대하여

루터는 로마 카톨릭의 화체설에 대하여 토마스적인 교회 즉 아리스토텔레스적인 교회의 산물이라고 말한다. 그래서 루터 자신은 그 그릇된 의견을 믿을 필요가 없다고 담대히 선포한다.⁸⁵⁾

루터는 하나님의 말씀은 사람에게 의해서든지 천사에 의해서든지 곡해되어서는 안되고 가능한 가장 단순한 뜻으로 이해되지 않으면 안 된다고 주장하였다.

그리스도께서 떡을 가지사 축사하셨다(마 26:26; 막 14:22; 눅 22:19)고 복음서 기자들은 분명히 기록하고 있으며, 또한 사도행전에서와 사도 바울도 차례로 이것을 떡이라고(행 2:46; 고전 10:16; 11:23, 26-28) 부르기 때문에 우리는 참 떡과 참 포도주에 대하여 생각하지 않으면 안 된다. 변질은 하나님의 능력에 의하여 되었다고 가정할 필요가 없으므로 이것은 인간의 머리로 꾸며낸 허구로 생각하지 않으면 안 된다.⁸⁶⁾

지원용 편, 「루터 선집」, 제7권(서울: 컨콜디아사, 1986), p. 137.

82) Loc. cit.

83) Ibid., p. 142.

84) Loc. cit.

85) Ibid., pp. 143-144.

86) Ibid., p. 145.

루터는 이 작품에서 로마 카톨릭의 화체설을 공재(共在)의 개념으로 바꾸었다. 루터는 이때 유명한 전통을 따랐으며, 그는 그리스도의 몸과 피가 변형되지 않은 빵과 포도주 안에 현존해 있다고 주장한다.⁸⁷⁾ 요약하면, 성만찬의 떡과 포도주는 예수 그리스도의 살과 피로 변하지 않는다. 그것은 그저 물질이다. 그러나 그 속에는 예수 그리스도의 몸과 피가 확실히 임재한다는 것이다.

c. 희생제사로서의 미사에 대하여

루터는 「미사의 남용에 관해」(On the Misuse of the Mass)에서 미사의 본질은 반복적 희생제사에 있지 않다고 하였다. 즉 그리스도의 골고다의 희생의 유일회성을 고집하면서 사람이 하나님의 사랑과 호의를 얻기 위하여 하나님에게 바칠 수 있는 선행이나 공적의 희생제물로 보는 미사의 교리를 배격하면서, 희생제사의 반복도 반대하였다.⁸⁸⁾

루터에 의하면 이 교리만큼 사악한 오용은 없다고 한다. 이 결과로 성례의 신앙이 완전히 소멸되었으며, 거룩한 성례가 순전한 상품과 시장과 이득사업화되고 사제들의 생계수단으로 전락했다고 다음과 같이 지적하였다.

미사를 희생제사로 봄으로 인해 완전히 신앙이 소멸되어 버렸고, 거룩한 미사가 순전한 상품과 시장과 이득사업화(利得事業化) 되고 말았다. 그리하여 ‘참여’-실제로 임재해 있지는 않으나 미사에 있어서 영적인 참여를 가능케 한다는 뜻 -, ‘형제단’-형제단 활동은 공적을 쌓기 위한 예배 활동을 통하여 실천 할 수 있다.-, ‘대도’, ‘공적’, ‘기념제’-이는 사망한 사람의 영혼을 위하여 일 년 동안 매일 미사를 드리거나 그의 사망일에 매년 특별히 미사를 드리는 것을 말한다.-, ‘추도일’- 어떤 기념일마다 죽은 자들을 위해 미사를 드리는 것-, 등과 같은 상품들이 교회에서 매매되고 거래되고 교환되었다. 그리고 사제들과 승려들은 이렇게 거래되고 매매되는 상품을 통해 그들의 모든 생계를 의지하고 있는 것이다.⁸⁹⁾

87) 김기조, “쓰빙글리와 루터의 성만찬 논쟁”(석사학위논문, 총신대학교 신학대학원, 1999), p. 23.

88) 오덕교, 「종교개혁사」(경기: 합동신학대학원출판부, 1998), pp. 85-87.

89) 지원용 편, op. cit., pp. 149-150.

미사에 대한 루터의 입장은 “미사란 카톨릭 교회에서 주장하는 것처럼 그리스도의 죽음의 반복이 아니라 그리스도인들이 그리스도와 함께 자신들을 바쳐서 그의 희생에 동참하는 것”⁹⁰⁾으로 이해하였다.

2. 루터의 미사 개혁

루터는 예배의 이론에 있어서는 종교개혁자들 중에서 가장 보수적이었으나 실제에 있어서는 상당한 변화를 시도했다. 이는 그가 과거의 전통과 정신을 가급적 지키며 다만 예배가 지닌 참된 의미를 재발견하려고 노력했기 때문이다.⁹¹⁾

1523년 루터는 예배와 예배의식의 개혁을 문서화하였고, 이때부터 1526년까지 나온 네 가지의 작품은 이 예배와 예배의식을 개혁하자는 내용을 담은 글들인데, “그 네 가지는 ① 「개교회 안에서 행해지는 예배의식에 관하여(Concerning the Ordering of Divine Worship in the Congregation, 1523. 3), ② 「미사 예식서」(Formula Missae, 1523. 11.), ③ 「모든 교회를 판단하며, 교역자와 교사들을 임면(任免)할 수 있는 개 교회의 권한 : 이는 성서에 의해서 확정되었고 증명된 것임」(The Right and Power of a Christian Congregation to Judge all Teaching and to Call, Appoint, and Dismiss Teachers, Established and Proved from Scripture, 1523년 봄), ④ 「독일 미사」(The German Mass, 1526.)”⁹²⁾이다.

1523년 초에 루터가 첫 번째 작품을 썼지만, 이 글 가운데서 예배의식 개혁의 기본원리와 실제 이행을 위한 몇 가지 암시를 준비 있으나 종교개혁의 교리를 위한 복음적인 예배(미사)를 위한 상세한 안내문은 준비되지 않았다.⁹³⁾ 그러다가 칼슈타트(Carlstadt)를 비롯한 여러 개혁의 동지들이 저마다 예전 개혁을 시도하자 루터로서도 더 이상 방관만 하고 있을 수 없어서 1523년에 두 번째 글

90) 김득룡, 「현대교회 예배학 신강」(서울: 총신대학출판부, 1992), p. 87.

91) 허상봉, “개신교 예배 모형의 역사적 고찰과 새로운 예배 모형 제시에 관한 연구”(석사학위논문, 서울신학대학교 신학대학원, 1995), p. 30.

92) 이형기, 「종교개혁 신학사상」(서울: 장로회신학대학출판부, 1984), pp. 183-184.

93) 박용현, “종교개혁 신학자들의 시각에서 본 ‘열린 예배’ 평가”(석사학위논문, 한신대학교 신학대학원, 1999), p. 27.

인 「미사 예식서」(Formula Missae)를 발표하기에 이르렀다.⁹⁴⁾ 이때에 새로운 예배의 형태와 내용을 발표했다고 많은 사람들이 새로운 예전을 기대했다. 그러나 결과는 기대와는 다르게 카톨릭 미사의 순서를 요약한 정도에 불과했으며 부분적으로 로마 카톨릭 미사에 주로 사용되는 언어인 라틴어 사용을 허용한 특징들을 보여주었을 뿐 특별한 변화는 없었다.⁹⁵⁾

이것은 그의 추종자들이 행했던 예전 개혁에 비해서 너무 온건하고 보수적인 것이었기 때문에 급진적인 변화를 요구하던 시대의 요청에 부응하지 못했다. 이에 루터는 자기 교회에서 1년 동안 사용해오던 예전을 1526년에 「독일 미사」(Deuche Messe)라는 이름으로 발표하였다.⁹⁶⁾

여기에서 루터에 의하여 개혁된 예배는 “구어체 설교가 예배의 핵심을 이루었고, 설교가 예배의 중심이 되면서 로마 카톨릭에 의하여 시작된 제단 중심적인 예배에서 설교 중심이 되는 강단 중심의 예배로 바뀌었으며, 이 예식서에서 보여 준 그의 예배 내용은 성경봉독과 그 말씀에 의한 설교를 분명하게 제시한 것과 성만찬에 있어 신약적 형태와 진행을 회복하려는 노력이 표출되어 있었다. 그리고 예배 진행에 있어서 모국어 사용을 뚜렷이 했고 새로운 영가들도 모국어로 부르도록 함으로써 찬송가의 작사, 작곡을 독려하는 공헌을 하기에 이르렀다. 이러한 노력은 그 당시 라틴어로만 모든 예배가 집행되었던 상황과는 다른 또 다른 순서를 보여준다.”⁹⁷⁾고 평가되고 있다.

이러한 루터의 미사개혁으로 오늘날 설교 중심적인 기독교 예배로의 대전환이 이루어지는 결과가 되었다고 스피لمان(Richard M. Spielmann)은 다음과 같이 지적하고 있다.

94) 이호형, “예배의 발전과 변천 : 로마교회 예전의 발전과 개혁자의 예전 개혁”, 「한국여성신학」, 41호(한국여성신학회, 2000년 봄), p. 88.

95) Paul Althaus, 「마르틴 루터의 신학」, 구영철 역(서울: 성광문화사, 1994), pp. 518-519. - 박종인, “종교개혁자들의 예배관에 대한 고찰 : 루터, 쾰링, 칼빈을 중심으로”(석사학위논문, 성결대학교 신학대학원, 1998), p. 17에서 재인용.

96) 이호형, op. cit., p. 89.

97) 오덕교, 「종교개혁사」, p. 86.

루터의 예전 개혁으로 로마교회 예전의 감사기도가 삭제되고 그 대신 주기도를 풀어 설명하는 것과 성찬에 대한 교훈이 삽입됨으로 지금까지와는 전혀 다른 모습의 성찬예전이 등장하게 되었다. 이를 계기로 설교의 강조로 교훈적 성격을 띄게 된 예전이 완전히 교훈적 예전으로 변화된 것이었다. 실제로 설교가 중심이 된 개신교 특유의 말씀예전이 이미 시작되었다해도 무방할 것이다. 왜냐하면 비록 루터가 성만찬을 강조해서 예전의 규범이 성찬예전임을 강조하고 또 매 예전에서 꼭 성찬을 받도록 하였으나 이미 성찬을 받지 않는 것이 관습이 되어버린 상태에서 천년을 내려온 전통을 하루아침에 바꿀 수는 없는 일이었다. 루터는 성찬을 받기 원하는 사람은 사전에 의사를 표시하도록 하였는데 성찬을 받으려는 사람이 아무도 없는 경우에는 주기도 다음에 곧 바로 축도를 하였다. 그리하여 몇몇 큰 교회를 제외한 대부분 루터란 교회의 실제 예배는 성찬이 빠진 설교 중심으로 이루어졌다.⁹⁸⁾

이와 같은 사실은 오늘날 성찬 없는 말씀 중심의 기독교(Protestant) 예배의 연원을 쾰른의 과도한 개혁으로 보는 견해와는 달리 자연스런 역사적 변화의 결과로 받아들이게 되는 새로운 발견이라고 할 수 있다. 참고로 1526년 발간된 독일 미사의 윤곽을 맥스웰(Maxwell)이 정리한 것을 소개하면 다음과 같다.

말씀의 예전(Liturgy of the Word)

- 입당송 또는 독일어 찬송
- 키리에(Kyrie eleison, 자비를 구하는 기도)
- 인사와 축문(Salutation and collect)
- 서간서(Epistle)
- 독일어 찬송
- 복음서(Gospel)
- 사도신경(이때 성물이 준비된다)
- 설교 또는 강화(講話)

98) 이호형, op. cit., pp. 89-90.

다락방 예전(Liturgy of the Upper Room)

주기도문의 의역(意譯)

권면(Exhortation)

성찬 제정의 말씀과 함께 성체 분할과 분병분잔

성찬 참여(성만찬이 진행되는 동안 찬송을 부름)

성만찬 후의 기도문(Post-communion collect)

아론의 축복(Aaronic Blessing)⁹⁹⁾

3. 루터의 미사 개혁의 특징

루터의 미사개혁에서 획기적인 내용들로는 천주교의 미사 개념(화체설, 희생 제사설, 수찬금지 등)을 전적으로 부인하면서 자국어인 독일어를 사용하고, 성경봉독과 설교를 통해 말씀을 강조했으며 회중들이 들을 수 있는 공동기도 도입과 회중 찬송 도입 등을 들 수 있는데,¹⁰⁰⁾ 이는 기독교 예배 형성에 결정적이고도 커다란 영향을 끼친 것들이다.

특별히 루터가 이룩한 가장 큰 변화들 중의 하나는 예배로서의 설교의 형태와 기능이었는데, 루터는 설교를 기독교 예배의 필수부분으로 만드는데 성공했으며 설교의 역사에 새로운 시작으로서의 루터 연구는 중요하다고 평가를 받고 있다.¹⁰¹⁾ 하지만 반면에 루터는 전통적인 천주교 의식들을 많이 허용하여서 성직자의 복장이나 촛불, 제단, 성상들, 십자가, 종의 사용 등까지도 허용하였다.¹⁰²⁾

루터의 예배 특징은 대강 다음과 같이 정리할 수 있다.

99) 일리온 T. 존스, 「복음적 예배의 이해」, 정장복 역(서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1988), p. 158.

100) 김기철, “종교개혁자들과 웨슬리의 예배이해 비교연구”(석사학위논문, 감리교신학대학 신학대학원, 1989), p. 19.; 박근원, 「현대신학 실천론」(서울: 대한기독교서회, 1998), p. 211.

101) 제임스 F. 화이트, 「개신교 예배」, 김석한 역(서울: 기독교문서선교회, 1997), p. 69.

102) 정장복, 「예배학 개론」(서울: 종로서적출판 주식회사, 1985), p. 103.

- 1) 살아 계신 말씀과 함께 그리고 그 안에서 그리스도인들의 사귀어 있었다.
- 2) 성찬예식이 예배의 중심의식으로 이것은 그리스도교의 세계 전역에서 매일 거행되어야 한다고 보았다.
- 3) 그는 그리스도께서 성찬의 음식에 실제로 임재하신다고 믿었다. 이 교리를 성체공재론(聖體 共在論)이라고 불렀다.
- 4) 미사는 카톨릭교회에서 주장하는 것처럼 그리스도의 죽음의 반복이 아니라, 그리스도인들이 그리스도와 함께 자신들을 바쳐서 그의 희생에 동참하는 것이다.
- 5) 루터는 자기 나라 언어로 미사를 드리도록 권하였다. 그 첫 미사는 1521년 비텐베르크에서 제복을 입지 않고 거행되었다.
- 6) 루터교는 라틴어와 대부분의 의식적인 등불과 분향 및 제복을 사용하여, 로마 카톨릭 교회의 옛 관례로 되돌아갔다.
- 7) 1523년 루터의 라틴어 미사서는 카톨릭 교회의 미사의 요약판에 불과한 것이었다. 이유인즉 예배의식 개혁에 소극적이었고 성경에 명확하게 금지되지 않은 것은 변경하기를 주저했기 때문이다.
- 8) 예배의 초점이 말씀을 선포하는 일로 바뀌었다.
- 9) 찬송가의 사용이 크게 강조되었다.¹⁰³⁾

박은규 교수는 루터가 이룩한 예배의 유산과 정신으로서, “첫째 성서의 권위를 회복하고 예전 속에 있는 성서의 말씀과 설교를 회복한 점, 둘째 예배와 성서를 자국어로 드리고 읽게 한 것은 현실성 있는 예배의 발전을 위해 큰 공헌을 이룩했고, 셋째 예배 안에서 방관자로 있던 평신도의 위치를 쇄신하여 예배의 여러 국면들(찬양, 기도, 지국어로 드리는 예전)에 참여케 했고, 넷째 예배의 찬송을 간소화하고 또한 루터 자신이 찬송가를 지어 회중 찬송의 새로운 시대와 복음적 교회음악의 새 국면을 열어준 점” 등을 들고 있다.¹⁰⁴⁾

한편 이형기 교수는 루터가 예배의식 개혁에 이바지 한 점은 “첫째, 서방교회의 전통적인 예배의식을 대부분 보존하면서 이 틀 안에서 복음주의적 예배를

103) 김기철, op. cit., pp. 10-11. 1) 에서 6) 까지는 Maxwell이 정리한 것을 프랭클린 M. 지글러가 소개한 것이다. - 프랭클린 M. 지글러, 「예배학 원론」, 정진환 역 (서울: 요단출판사, 1979), p. 57.

104) 박은규, 「예배의 재발견」 (서울: 대한기독교출판사, 1988), pp. 124-126.

추진하고, 둘째 복음적 설교의 회복, 셋째 복음적인 찬송의 창안, 넷째 미사의 의의는 그리스도 및 믿는 사람들 상호간의 교제요 결코 반복적 제사행위가 아니라 은혜라는 사실이라”고 하였다.¹⁰⁵⁾

C. 미사에 대한 쾰빙글리¹⁰⁶⁾의 비판과 개혁

후대의 기독교 예배의 형성에 결정적인 영향을 미친 개혁자는 쾰빙글리인데, 쾰빙글리가 예배문제와 관련하여 루터나 칼빈과 근본적으로 차이를 보인 부분은 성만찬의 신학과 예배의 중심에 대한 문제였다.¹⁰⁷⁾ 즉, 루터와 칼빈은 성만찬이 주일 예배의 규범이 되어야 한다는 것과 또 성만찬이 성례전으로서 하나님의 은총의 전달 수단이 된다는 것을 인정한 반면, 쾰빙글리는 성만찬 자체를 은혜의 방편(a means of grace)으로 여기지 않았으며 성만찬 예전을 기독교 예배의 정규적인 순서로 생각하지도 않았다는 것이다.¹⁰⁸⁾

쾰빙글리는 성경이 무오한 하나님의 말씀이며 성령에 의하여 만천하에 영감되었다고 믿었기 때문에 오직 성경에서만 신앙과 예배생활의 원리를 찾아야 한다고 확신하였고, 이러한 확신은 그에게 종교개혁의 원리를 제공하였다.¹⁰⁹⁾

1. 쾰빙글리의 미사 비판

쾰빙글리 역시 루터와 마찬가지로 희생제사로서의 미사 개념과 화체론적 견해를 비판하였다.¹¹⁰⁾

105) 이형기, 「종교개혁 신학사상」, pp. 188-189.

106) 본 논문에서는 Zwingli의 영어식 발음에 따라서 직접 인용의 경우를 제외하고는 모두 “츠빙글리” 대신 “쾰빙글리”로 사용하고자 한다. 이는 “칼뱅” 대신 “칼빈”으로 사용하는 것과 같은 것이다.

107) 이호형, “예배의 발전과 변천 : 로마교회 예전의 발전과 개혁주의 예전개혁”, p. 90.

108) William D. Maxwell, 「예배의 발전과 그 형태」, 정장복 역(서울: 쿰란출판사, 1996), p. 114.

109) 오덕교, 「종교개혁사」(경기: 합동신학대학원출판부, 1987), p. 115.

110) 정승훈, 「말씀과 예전」(서울: 대한기독교서회, 1998), p. 34.

쯔빙글리의 예배의식 개혁에 관한 생각은 이미 첫 사역지인 글라루스(Glarus)에서 생겨났는데, 그것도 그가 수년간 날마다 미사본문을 읽었고 교리들과 미사의 본문들을 성찬식에 대한 복음서의 보고들과 비교하면서 큰 문제에 직면하였던 것이다.¹¹¹⁾ 가장 중심적인 것은 희생에 대한 문제였는데, 그는 다음과 같이 생각했던 것이다.

어떻게 내가 한 사제로서, 즉 한 인간으로서 하나님에게 그리스도의 희생을 바칠 수 있는 것인가? 희생은 그리스도 스스로가 십자가의 죽음에서 짊어진 것이었다. 교회 공동체는 화해자의 희생 자체가 아니라, 희생에 대한 감사를 드릴 수 있는 것이다. 복음서에는 그리스도가 몸을 바쳐 희생하였고, 그럼으로써 인간의 죄가 사해졌다고 쓰여있다. 때문에 미사는 희생으로서가 아니라 단지 희생된 예수 그리스도에 대한 회상이며 그리스도가 우리에게 제시한 구원을 확증하는 것으로 볼 수 있겠다.¹¹²⁾

쯔빙글리는 1522년에 후고 주교에게 보낸 답장에서 미사의 집전이 죄에 대한 형벌을 소멸시킨다는 주장을 부정했고, 이러한 간략한 언급은 그 다음 해 제 1차 공개토론에서 논제의 중심으로 삼았던 자신의 「67개조 논제」(The 67 Articles)의 제18번째 조항과 그 해석에서 미사에 대한 전통적인 가르침과 시행에 대한 상세한 비판으로 확장된다.¹¹³⁾ 그 「67개조 논제」에서 그는 희생으로서의 미사는 인간이 만든 비성경적이며 가증한 것들이라고 비판하였다.¹¹⁴⁾

쯔빙글리는 그리스도께서 십자가에서의 유일회적 희생(sacrifice)을 통하여 인간의 모든 죄에 대한 대가를 지불하였기 때문에, 그 이후 어떤 희생도 가능하

111) 로버트 하인리히 와닝거, 「쯔빙글리의 종교개혁 이야기」, 정미현 역(서울: 한국장로교출판사, 2002), p. 31.

112) Loc. cit.

113) 울리히 게블러, 「쯔빙글리」, 박종숙 역(서울: 아가페출판사, 1993), p. 147. 쯔빙글리는 후고 주교에게 보낸 답장에서, 형벌을 제거하는 대가로써 그리스도께서 사람들의 죄를 짊어지기 위해서 희생되었음을 여러 성경구절들을 들어서 역설하였다.(히 9:12, 고후 5:21, 막 22:19-20, 엠 1:7 등) - Ulrich Zwingli, "Archeteles : Reply to Bishop's Admonition," in Ulrich Zwingli Early Writings, ed. Samuel Macauley Jackson(North Carolina : The Labyrinth Press, 1912), pp. 286-287.

114) 오덕교, op. cit., p. 124.

지 않다고 주장하였다.¹¹⁵⁾ 그렇기 때문에 미사는 희생이 아니라, 이 유일회적 희생에 대한 기념이며 그리스도로 말미암아 가능하게 된 구원의 보장이라는 미사에 대한 지배적 개념을 배척함으로써 실제로 루터나 다른 개혁가들로부터 자신을 구별하지 않았다.¹¹⁶⁾

쯔빙글리는 1523년 6월 15일 윗덴바하(Thomas Wyttenbach)에게 보낸 편지에서 “화체설은 초대교회에는 없었으며 단지 신학자들의 창작”이라고 비판하였으며,¹¹⁷⁾ 1524년 11월 16일 칼슈타트(Carlstadt)의 대적자였던 루터교 전도자 알베르(Matthaeus Alber)에게 보낸 편지에서 <요 6:63>의 그리스도의 말씀에 기초한 상징설적 견해를 전달하였고,¹¹⁸⁾ 1525년 3월 프랑스 국왕 프란시스 I 세에게 헌정된 「참 종교와 거짓 종교에 대한 주석」(Commentary of the True and False Religion)이라는 논문에서 기념과 상징적 의미가 있는 성찬식을 서술하였다.¹¹⁹⁾

쯔빙글리는 성찬에 있어서 천주교의 화체설을 배격하고 기념설 혹은 상징설을 주장하였는데,¹²⁰⁾ 그의 기념과 희생은 흔히 생각하는 단순한 기념 이상의 의미가 있었다. 그것은 구원의 은사가 현존한다는 것을 부인하는 것이 아니라, 그리스도의 죽음의 수난의 의미를 현재화하고 그리스도와 제자들이 행한 성찬이 공동체에서 현재화하는 것을 의미하였다. 이것을 개블러(Ulrich Gäbler)와 와이

115) 울리히 개블러, op. cit., p. 147.

116) Loc. cit.

117) 전경연, 「루터 신학의 제문제」, 복음주의 신학총서, 제11집(서울: 종로서적, 1974), p. 71.

118) Philip Schaff, History of the Christian Church, Vol. VII(Mich: WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1910), p. 620.

119) 루이스 W. 스피츠, 「종교개혁사」, 서영일 역(서울: 기독교문서선교회, 1983), p. 153.

120) Ulrich Zwingli, "on the Lord's Supper", Zwingli and Bullinger, ed. and trans. G. W. Bromiley(Philadelphia: The Westminster Press, 1953), pp. 185-199. 쯔빙글리는 천주교의 화체설뿐만 아니라 루터의 공재설도 반대하였는데, 그들은 모두 성찬 제정의 말씀을 문자적으로 해석한데서 온 것이다. 루터와의 성찬논쟁과 말부르크(Marburg) 회담에 대한 것은 이미 다른 논문들에서 많이 다루어진 것들이기 때문에 본 논문에서는 생략하였다.

거(Robert Heinrich Oehninger) 두 사람의 다음과 같은 주장에서 볼 수 있다.

비록 실제적 임재를 배척하기는 했지만, 그는 성찬에 구원의 은사가 현존한다는 것을 단순히 부정해 버리지는 않았다. 그러나 그는 이 현존을 감사함으로 그리스도의 수난과 죽음을 회상하도록 성찬식의 거행을 통해 자극 받는 신자들의 마음속으로 이동시켰다. 회상의 측면은 쾰링글리에게 있어서 단순히 기억한다는 것 그 이상이였다. 왜냐하면 플라톤적으로 이해된 기억 주체와 객체 사이의 밀접한 관계가 쾰링글리의 “회상”(memoria)이라는 말의 이해 속에 반향(返向)하고 있기 때문이다. 그리하여 특별한 종류의 임재가 그의 이해 속에 도입되었다.¹²¹⁾

이 사건(그리스도의 십자가 사건: 필자 주)에 대한 ‘회상’이 중요한 개념이다. 쾰링글리는 아주 진지한 태도로 예수 그리스도가 그의 제자들과 함께 행한 성찬이 공동체에서 현재화되는 것을 중요시 생각하였다. 그가 항상 강조하는 것처럼 신앙인은 그저 단지 명칭히 앉아서 아무 생각 없이 빵과 포도주를 받는 것이 아니라는 것이다. 그는 예수 그리스도의 죽음의 수난이 그를 위하여 무엇을 의미하는가를 현재화하였고, 이 사건을 통하여 화해되고 화해의 자세가 갖추어지게 되며 충분히 강화되어져서 옛 죄로부터 벗어나 앞으로 나아갈 수 있다는 것이다. 그리스도가 현재화하고 있다는 것이 쾰링글리가 성찬식에서 중요시 한 것이었다.¹²²⁾

이와 같이 쾰링글리는 미사의 모든 측면에 대하여 반대하였는데, 화체설과 성체송배의 우상, 미사의 희생적 의미, 신자들의 참여가 없는 개인미사, 일반 신자에게는 빵만 주고 잔은 주지 않는 것(수찬금지) 등이다.¹²³⁾

2. 쾰링글리의 미사 개혁

쾰링글리는 1518년 12월 27일 취리히(Zurich)의 가장 큰 교회인 그로스뮌스터(Grossmünster)의 사제로 부임하여,¹²⁴⁾ 1523년부터 종교개혁을 시작하였고,¹²⁵⁾ 1531년 10월 11일 제2차 카펠(Cappel) 전투에서 카톨릭교도들과 싸우다

121) 울리히 게블러, op. cit., p. 150.

122) 로버트 하인리히 와닝거, op. cit., p. 32.

123) 루이스 W. 스피츠, op. cit., pp. 152-153.

124) 오덕교, op. cit., p. 116.

가 전사하였다.¹²⁶⁾ 그렇기 때문에 쓰윙글리의 개혁 경력은 10년 정도의 짧은 것이었으나 예배에 급진적인 변화를 일으켰다.¹²⁷⁾

쓰윙글리의 미사 개혁은 설교로부터 시작되었다. 주일의 설교 예배는 프론(Prone)으로 알려진 중세기 말의 예배, 곧 간혹 미사 전이나 중간이나 후에 짧게 비공식적으로 자국어로 드리는 예배에서 발전한 것으로 보이는데, 쓰윙글리는 1519년부터 1523년까지 미사를 위한 준비로 이 예배를 사용했다.¹²⁸⁾

쓰윙글리는 천주교에서 성서일과(lectionary)를 따라서 지정된 복음서로 설교하는 관행을 거부하고,¹²⁹⁾ 1519년 1월부터 마태복음으로부터 연속 강해 설교를 시작해서 1526년까지 신약성경 전권을 강해하였다.¹³⁰⁾ 그는 언제나 강단에 헬라어 성경을 펴놓고 직접 읽은 후 해석하였는데, 성경을 봉독할 때에 먼저 라틴어 성경을 읽고 히브리어로 된 구약성경이나 헬라어로 된 신약성경을 읽은 후 성경 번역상의 차이점을 지적하였고, 스위스 사람들이 이해할 수 있는 독일어로 설교하였다.¹³¹⁾

이에 대한 반응은 센세이셔널(sensational)한 것이어서 당시 회중 속에 있던 젊은 인문주의자 토마스 플랫터(Thomas Platter)는 원문으로부터 직접 하나님의 말씀이 전해지는 것을 듣는 순간, 마치 누군가 위에서 자기 머리카락을 잡아당기는 듯한 느낌을 받았다고 기록하였다.¹³²⁾ 그는 이런 목회활동을 통해 로마 카톨릭의 신앙적 오류와 종교적 남용을 비판하였기 때문에,¹³³⁾ 그의 개혁은 주로 하나님의 말씀으로 표현된 설교에 의해 시행되었다.¹³⁴⁾

125) 1523년에 제1차 공개토론이 개최되었고, 또한 「미사경본에 대한 공격」이 출판되었다.

126) 울리히 게블러, op. cit., p. 167.

127) 제임스 F. 화이트, 「개신교 예배」, 김석한 역(서울: 기독교문서선교회, 1997), p. 95.

128) Ibid., p. 96.

129) Ibid., p. 97.

130) 이상규, 「교회 개혁사」(서울: 성광문화사, 1997), p. 102.

131) 오덕교, op. cit., p. 118.

132) 루이스 W. 스피츠, op. cit., p. 146.

133) 이상규, op. cit., p. 102.

그후 쓰윙글리는 1523년 1월 29일에 개최된 제 1차 공개토론회와 1523년 10월 26-28일에 열렸던 제 2차 토론회에서 희생제사로서의 미사를 비판하였으나 미사는 폐지되지 않았다.¹³⁵⁾ 그러나 제1차 토론회에서의 대승리로 인해 쓰윙글리와 그의 설교가 합법화되었고, 제2차 토론회의 결과 많은 개혁이 단행되어서 교회당으로부터 우상(성상)이 제거되었고 매일 복음적인 예배를 드릴 수 있게 되었는데 성경봉독, 기도, 설교 중심의 간단한 예배가 드러졌다.¹³⁶⁾ 1524년 1월 19-20일에 있었던 제3차 토론에서도 미사가 가장 격렬한 주제였으나 여전히 문제는 해결되지 못했다.¹³⁷⁾ 그러나 쓰윙글리의 성상 폐지론을 따르게 되어 성상들이 폐지되고 오르간과 라틴어 합창 대신 회중찬송이 불러졌다.¹³⁸⁾ 그런데 이 때에 쓰윙글리의 동료들 사이에서 급진적인 개혁을 추진하는 사람들이 미진한 개혁에 불만을 품고 쓰윙글리와 결별하게 되는데, 그들이 곧 재세례파(Arabaptist)이며 중심인물은 콘라드 그레벨(Konard Grebel), 펠릭스 만츠(Felix Mantz) 등이다.¹³⁹⁾

재세례파로 인한 혼란이 있었지만 1525년 1월에 열린 시의회가 쓰윙글리를 지지하면서 스위스의 종교개혁은 크게 진전되었고,¹⁴⁰⁾ 1525년 부활절 직전 미사의 철폐와 새로운 공중예배의식의 도입을 요청하는 쓰윙글리와 그 동료들의 요청에 시의회는 놀랄 만큼 빨리 동의하여 고난주간의 수요일에 이 결정이 이루어졌고, 그 다음 날인 세족 목요일에 역사상 최초로 복음적인 성찬식이 거행되었다.¹⁴¹⁾ 이렇게 해서 예배의식 개혁이 절정에 달하였고 끝맺음을 본 것이며, 이 성찬예식의 도입은 예배의식에 큰 변화를 가져왔다.¹⁴²⁾

134) 제임스 F. 화이트, 「개신교 예배」, p. 96.

135) 오덕교, op. cit., pp. 123-126.

136) Ibid., p. 126.

137) 이상규, op. cit., pp. 107-108.

138) 오덕교, op. cit., p. 127.

139) 오덕교, op. cit., p. 127. ; 재세례파에 대한 자세한 내용은 본 논문의 주요 논제가 아니므로 생략한다.

140) 오덕교, op. cit., p. 128.

141) Loc. cit.; 올리히 개블러, op. cit., p. 119.

142) 로버트 하인리히 와닝거, op. cit., pp. 31-33.

쯔빙글리 교회의 일반적인 주일 아침 예배는 성경봉독, 기도, 죄의 고백과 설교로 되어 있고, 성만찬이 있을 경우는 설교 후 성만찬에 필요한 성찬대를 준비한 후에 진행되었다.¹⁴³⁾ 1529년의 쯔빙글리의 예배순서는 다음과 같다.

- 1) 기도(말씀의 올바른 청취를 위한 기도)
- 2) 기도(정부당국을 위한 기도)
- 3) 주기도문
- 4) 마리아 송가
- 5) 설교
- 6) 교회의 광고
- 7) 신앙고백(사도신경)
- 8) 십계명 낭독
- 9) 죄 고백의 기도
- 10) 죄 용서에 대한 기도
- 11) 교회음악은 성가대와 악기 사용을 금지하고 회중들의 찬송으로 대신함.¹⁴⁴⁾

3. 쯔빙글리의 미사 개혁의 특징

쯔빙글리는 성만찬을 기독교 예배형식에 반드시 필요한 것으로 생각하지 않았으며, 자주 성만찬을 가질 이유가 없다고 보았다.¹⁴⁵⁾ 그는 성만찬을 1년에 성탄절, 부활절, 성령강림절 그리고 가을의 네 차례로 제한하자고 제안하였고, 그

143) 일리온 T. 존스, 「복음적 예배의 이해」 정장복 역(서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1988), p. 160.

144) 정일웅, 「기독교 예배학개론」, 개정증보판(서울: 도서출판 솔로몬, 1996), p. 97. Ave Maria는 마리아를 위한 기도가 아니라, 누가복음에 나타난 마리아의 찬송을 중심으로 하나님을 찬양하는 순서로 사용되다가 1563년에 삭제된 것으로 전해진다. - Loc. cit.; Bard Thompson, Liturgies of the Western Church(N. Y.: World Publishing Co., Inc., 196), pp. 147-148.를 참조할 것.

145) 일리온 T. 존스, op. cit., p. 160.

의 예배는 설교가 중심이었다.¹⁴⁶⁾ 그렇기 때문에 William D. Maxwell은 성만찬이 주일예배의 정규 순서가 아닌 비주기적 기념의식이 되게 한 것이 쾰링글리예전이 가져다준 가장 비극적인 영향이라고 평가하였다.¹⁴⁷⁾

그러나 그것은 성만찬을 예배의 본질적인 요소로 전제하는 사람들의 견해이고, 쾰링글리 이전의 천주교 미사에 대한 실상을 도외시한 편견이기도 하다. 중세 천주교에서는 미사 시간에 신부들만 홀로 제사를 드리고 성찬에 참여하였으며, 회중들은 구경만 하고 돌아갔다. 회중들은 1년에 단 한번 부활절에만 성만찬(영성체)에 참여했었고, 그것도 떡만 주고 잔은 주지 않았다. 그러므로 엄격히 말하면 진정한 의미에 있어서의 성만찬은 없었던 셈이다. 그렇기 때문에 1525년 4월 16일에 있었던 취리히에서의 떡과 포도주를 분배한 성만찬은 최초의 개혁교회 성찬예식이었다.¹⁴⁸⁾ 그러므로 쾰링글리의 미사개혁은 성찬의 말살이 아니라 성찬의 회복으로 평가되어야 한다.

그리고 앞서 살핀 바대로, 루터는 비록 주일 예배에서 성만찬이 있는 미사의식을 거행했지만, 성만찬에 참석하기 원하는 사람들만 참석하도록 하였기 때문에 1천년동안 성만찬에 참석하지 않았던 습관을 따라 사람들이 “1부 말씀의 예전”에만 참석하는 바람에 결과적으로 오늘날의 설교중심의 예배가 되고 말았다.

반면에 쾰링글리의 예배에서는 회중들이 성찬을 회피하는 일은 없었는데, 왜냐하면 회중들은 자리에 앉아있고 떡과 포도주를 회중석으로 가져가서 각 사람이 떡을 떤 다음에 포도주 잔을 마셨기 때문이다.¹⁴⁹⁾ 그렇기 때문에 쾰링글리는 실제로 성만찬을 회복시킨 반면, 루터는 신학적 주장과는 달리 실제로는 성찬 회복에 실패 내지는 미진하였다고 하겠다.

또 한 가지, “쾰링글리가 교회음악에 적대적이었다”¹⁵⁰⁾는 주장은 잘못이다.¹⁵¹⁾ 그는 음악 애호가였고 훌륭한 연구가였으며,¹⁵²⁾ 작사, 작곡가였기 때문이

146) 울리히 게블러, op. cit. p. 120.

147) William D. Maxwell, op. cit., p. 122.

148) 이상규, op. cit., p. 108.

149) 제임스 F. 화이트, 「개신교 예배」, p. 99.

150) 정승훈, 「말씀과 예전」, p. 35.; 제임스 F. 화이트, op. cit., p. 98 참조.

다.¹⁵³⁾ 다만 그가 교회음악에 대해 자주 경멸적으로 언급했던 것은 특별히 성직자들의 성가(chanting)와 수도원의 합창(choirs)을 염두에 둔 것이었는데,¹⁵⁴⁾ 그런 전통적인 교회 음악은 종교개혁적인 새 예배 형식에는 맞지 않기 때문이었다.¹⁵⁵⁾ 그렇기 때문에 쾰링글리는 과거 미사 의식에서 성가대에 의해서 불리어지던 수준 높은 음악(?) 대신 회중들의 찬송으로 대체하였던 것이다.¹⁵⁶⁾ 파이프 오르간을 중심으로 하여 라틴어로 부르던 성가대의 합창 대신에 회중의 심령과 목소리를 통해 자국어 회중 찬송으로 바뀌게 되었다.¹⁵⁷⁾ 오히려 이것은 회중 찬송의 도입이라는 측면에서 예배의 회복으로 평가되어야 한다고 생각된다.

또한 1525년에 쾰링글리는 주일 예배를 완전히 자국어로 드렸고 사람들에게 주기도문의 기도시 동참하라고 요구했는데,¹⁵⁸⁾ 이것은 회중의 능동적 참여라는 면에서 또 하나의 예배회복이기도 하다.

그리고 또 하나 쾰링글리의 예배 개혁에서의 특기할만한 것은 로마 카톨릭의 미사 의식을 개혁했을 뿐만 아니라, 로마 카톨릭에서 예배를 가리켜 사용하던 “미사”라는 단어를 폐지하기까지 했다는 점이다.¹⁵⁹⁾ 이것은 루터가 미사 개혁에 소극적이어서 미사의 많은 내용들을 받아들이고 “미사”라는 용어를 그대로 사용한 점과 비교되는 사항으로서,¹⁶⁰⁾ 쾰링글리의 예배 개혁이 보다 더 적극적이었음을 보여준다고 하겠다.

마지막으로, 설교 중심의 예배를 주일 예전의 규범이 되도록 한 쾰링글리는 예배가 무엇보다도 기독교 신앙을 가르치기 위한 장소가 되어야 한다고 믿었으

151) 유스토 L. 곤잘레스, 「종교개혁사」, 서영일 역(서울: 은성, 1988), p. 85.

152) 이상규, op. cit., p. 109.

153) 로버트 하인리히 와닝거, op. cit., p. 12.

154) 올리히 게블러, op. cit., p. 121.

155) 로버트 하인리히 와닝거, op. cit., p. 12.

156) William D. Maxwell, op. cit., p. 121.

157) 오덕교, op. cit., p. 127.

158) 제임스 F. 화이트, p. 100.

159) 박종인, “종교개혁자들의 예배관에 대한 고찰 : 루터, 쾰링글리, 칼빈을 중심으로”, p. 23.

160) Loc. cit.

며, 이런 그의 예배 이해는 제네바의 개혁과 칼빈에게 전달되어 후대의 기독교 예배 발전에 막대한 영향을 행사하였음을 알 수 있다.¹⁶¹⁾

D. 미사에 대한 칼빈의 비판과 개혁

1. 칼빈의 미사 비판

a. 화체설에 대하여

칼빈은 로마 카톨릭교의 화체설에 대해서 그것은 기만적인 꾀변으로서 떡을 하나님으로 오인하는 미신이며,¹⁶²⁾ 요술의 주문과 다름없고,¹⁶³⁾ 사탄의 교묘한 장난으로 로마 교황청의 재주꾼들이 조작한 것이라고 말하면서,¹⁶⁴⁾ 이 세상은 이미 오래 전부터 마귀의 술책에 현혹되어 있으며 화체설이라는 괴물의 침입으로 말미암아 이 말씀에 대한 참된 해석의 빛이 허용되지 못했다고 한탄하였다.¹⁶⁵⁾

칼빈은 로마 카톨릭교의 화체설은 그 성경 해석이 잘못되었으며, 교부들에 의한 역사적 증거도 없을 뿐 아니라 교리적으로나 논리적으로 모순이며 그리스도에 대한 모독이라고 다음과 같이 논박하고 있다.

1). 화체설의 근거 성구의 부적절성

우선 먼저, 칼빈은 로마 카톨릭교가 화체설의 근거로 제시한 성경 본문들이

161) 이호형, “예배의 발전과 변천 : 로마교회 예전의 발전과 개혁자의 예전개혁”, 『한국여성신학』, 제 41호(한국여성신학회, 2000 봄), p. 91.

162) John Calvin, Institutes of the Christian Religion, Vol. II, ed. by John T. McNeill(Philadelphia : The Westminster Press, 1973), IV. 17. 13.(이하 Inst.로 약칭함). - 번역서로는 “존 칼빈, 『기독교 강요(下, Vol. IV)』, 김종흡 외 3인 공역 (서울: 생명의 말씀사, 1986)”을 참조했음.

163) Inst., IV. 17. 15.

164) Inst., IV. 17. 12.

165) John Calvin, Calvin's New Testament Commentaries, Vol. III : A Harmony of the Gospels Matthew, Mark and Luke Vol. III and The Epistles of James and Jude, tr. by A. W. Morrison (Mich : WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1972), p. 134(이하 Harmony III로 약칭함). - 번역서로는 “존 칼빈 원저, 『칼빈 성경주석』, 제 16권, 존 칼빈 성경주석출판위원회 편역(서울: (주)성서원, 1999, p. 404.”를 참조했음.

절대로 화체설을 말하고 있지 않음을 지적한다. 로마 카톨릭교는 <요6:26-71>의 말씀을 성찬에 대한 예수 그리스도의 약속으로 보고 있는데,¹⁶⁶⁾ 칼빈은 그의 요한복음 주석에서 이것을 반박하여 말하기를 “이 설교는 성만찬에 관한 것이 아니라 우리가 주의 만찬을 받는 것과 관계없이 계속적으로 갖게 되는 교통을 말씀하고 있다.”(This sermon does not refer to the Lord’s Supper, but to the continual communication which we have apart from the reception of the Lord’s Supper.)¹⁶⁷⁾고 하였으며, <요6:54>의 ‘내 살을 먹고 내 피를 마시는 자는 영생을 가졌고 마지막 날에 내가 그를 다시 살리리니’라는 말씀이 그 증거라고 지적하였다. 왜냐하면 주의 거룩한 만찬상에 나오는 사람은 모두가 주의 살과 피에 참여하게 된다면 모든 사람이 한결같이 생명을 획득할 것이나 그들 중 많은 사람이 멸망한다는 것을 알고 있기 때문이다.¹⁶⁸⁾

그리고 또 로마 카톨릭교와 루터교가 그들의 교리(화체설과 공재설)를 입증하기 위하여 ‘그리스도의 몸의 편재성’을 주장하면서 그 증거로 <마28:20>의 ‘내가 세상 끝날까지 너희와 항상 함께 있으리라’는 약속을 제시한데 대하여 칼빈은 그 약속은 몸에 적용할 것이 아님을 지적하고 있다.¹⁶⁹⁾

두번째로, 공관복음(마26:26,28; 막14:22,24; 눅22:19)의 ‘이것은 내 몸이 아니라, 이것은.....피니라’는 구절을 로마 카톨릭교가 문자적으로 해석하는데 대해서 칼빈은 ‘이다(est)’를 ‘다른 것으로 변한다’는 뜻이라고 하는 것은 어떤 민족이나 어떤 언어에서도 들은 일이 없다고 반박하면서,¹⁷⁰⁾ 그 표현은 일종의 전유(metonymy, 또는 환유)법으로서 “상징과 상징이 의미하는 본체와의 유사성으로 인하여 본체의 이름이 비유적으로 상징에 주어진 것이라”¹⁷¹⁾고 하였다.

166) *The Catholic Encyclopedia*, Vol. V(New York : The Encyclopedia Press, Inc., 1913), pp. 573-574.

167) John Calvin, *Calvin’s New Testament Commentary*, Vol. IV : *The Gospel According to St. John, part one*, tr. by T. H. L. Parker(Mich : WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1959), p. 169. - 번역서로는 “존 칼빈 원저, 「칼빈 성경주석」, 제17권, 존 칼빈 성경주석출판위원회 편역 (서울: (주)성서원, 1999), p. 239.”를 참고했음.

168) *Ibid.*, p. 240.

169) *Inst.*, IV. 17. 30.

170) *Inst.*, IV. 17. 20.

이어서 칼빈은 화체설에 대해 “죽어 있는 물질 그 자체를 가리켜 성결하다고 보는 것은 마술적인 주문에 불과하다. 알아들을 수도 없는 중언부언과 숨쉬기를 통해 카톨릭에서는 이 신비를 악하게 더럽히고 있을 뿐이라”¹⁷²⁾고 비난하였다.

2). 고대교회의 일치된 견해

칼빈은 로마 카톨릭교가 “성경 뿐 아니라 고대 교회의 일치한 의견까지 멸시하고 저 괴물(-화체설을 의미함)을 나타낼 정도로 무지하고 미련했다는 것은 놀라운 일이라”¹⁷³⁾고 비난한다. 물론 그는 어떤 고대 저술가들이 가끔 ‘변화’라는 말을 사용했음을 인정한다.¹⁷⁴⁾ 그러나 “그들은 외형적인 표징의 본질을 말살하려고 한 것이 아니라 이 신비에 바친 떡은 보통 떡과는 훨씬 다르며 지금은 떡이 아닌 무엇이라는 것을 가르치려고 한 것이었으며, 그들은 모두 성찬이 지상적인 부분과 천상적인 부분으로 성립된다고 도처에서 분명하게 선언하며 그 지상적인 부분은 부정할 수 없는 떡과 포도주라고 해석했고, 성찬의 거룩한 상징들이 떡과 포도주라는 것을 분명한 말로 인정하지 않은 고대 저술가는 한 사람도 없다.”¹⁷⁵⁾고 칼빈은 강조한다.

3). 교리적, 논리적 모순

칼빈은 로마 카톨릭교의 화체설이 교리적으로 그리고 논리적으로 모순됨을 지적한다. 우선 먼저 칼빈은 그리스도께서 승천하시어 재림 때까지 하늘에 머무신다는 것을 강조한다(행1:3,9;3:21; 막16:16,19). 즉 그리스도께서는 제자들이 보는 앞에서 승천하셨다는 점과,¹⁷⁶⁾ 그리스도의 몸은 지금 하늘에 계신다는 것을 지적한다.¹⁷⁷⁾ 따라서 그는 그리스도의 공간적 임재와 화체설은 있을 수 없다고

171) Inst., IV. 17. 21.

172) Loc. cit.

173) Inst., IV. 17. 14.

174) Inst., IV. 17. 14.

175) Inst., IV. 17. 14.

176) Inst., IV. 17. 27.

177) Inst., IV. 17. 26.

주장한다.¹⁷⁸⁾

뿐만 아니라 “이다”라는 표현을 가지고 문자적 해석을 고집한다면 그들은 반석을 가리켜 본질에 있어서 그리스도라고 불러야 할 것이라고 반박하고서,¹⁷⁹⁾ “두번째 상징에 대해서 그리스도께서는 이것은 ‘나의 피다’하고 말씀하신 것이 아니라, ‘이 잔은....’하는 식으로 말씀하고 있다. 그들의 이론에 따르면 포도주 뿐 아니라 컵을 이루고 있는 물질도 피로 정말 변해야 마땅할 것이다. ‘내가 포도나무에서 난 것을마시지 아니 하리라’하는 마태의 말에서 그들에게 마시도록 건네진 것은 포도주였다는 점이 명백하다. 어디로 보나 카톨릭의 무지만 반박될 말이라”¹⁸⁰⁾고 그 모순을 지적한다.

더 나아가서 그리스도께서 성만찬 제정 직후 자기 손에 자기 몸을 가지고 있는 모순이 있을 수 있는가고 다음과 같이 묻는다.

그리스도께서는 손으로 집어 제자들에게 주신 것을 자기의 몸이라고 말씀하신다. 그러나 그는 떡을 집으셨다. 그러므로 그 떡을 아직 보이고 계신다는 것을 누가 깨닫지 못하겠는가? 따라서 떡에 대해서 말씀하신 것을 그 형상에 옮기는 것처럼 불합리한 것이 없다는 것을 누가 깨닫지 못하겠는가?¹⁸¹⁾

이러한 여러 가지 반박과 함께 칼빈은 로마 카톨릭교의 화체설에 대하여 “무상하고 썩을 요소에 대해서 그것을 문자 그대로 그리스도라고 선언하는 것은 용인할 수 없는 모독이다.”¹⁸²⁾라고 분개하였던 것이다.

b. 희생제사설(미사)에 대하여

칼빈은 그의 『기독교 강요, 제4권 18장』에서 로마 카톨릭교의 미사를 3부분으로 나눠서 비판하였는데, 그 내용을 요약하면 다음과 같다.

178) Inst., IV. 17. 12.

179) Harmony III., p. 134.

180) Ibid., p. 135.

181) Inst., IV. 17. 20.

182) Inst., IV. 17. 20.

1).미사는 모독적이며 성만찬을 말살한다.(IV.18.1-8)

종교개혁가들은 미사의 희생 개념을 철저하게 반대했다.¹⁸³⁾ 칼빈 역시 미사는 마귀가 퍼뜨린 것이며,¹⁸⁴⁾ 성만찬을 모독하고 말살한다고 비판하였다.¹⁸⁵⁾ 그가 그렇게 말한 것은 천주교(로마 카톨릭교)가 “그리스도를 드리는 사제와 그 봉헌에 참여하는 신도들이 미사라는 행위를 행함으로써 그 공로로 하나님의 은혜를 받는다. 또한 미사는 속죄의 희생 제물이며 이 제물에 의해서 하나님을 자기들과 화해시킨다.”¹⁸⁶⁾고 주장하기 때문이다. 그리하여 그는 “아무리 찬란하게 장식할지라도 미사는 그리스도에게 큰 모욕을 가하고, 그의 십자가를 매장하고 은폐하며, 그의 죽으심을 사람들이 잊어버리게 만들고, 그 죽으심이 우리에게 주는 은혜를 빼앗으며, 그리스도의 죽으심에 대한 기억을 우리에게 전하는 성찬의 힘을 약화시키며 소멸시킨다”¹⁸⁷⁾고 비판하는 것이다.

a). 미사는 그리스도에 대한 모독이다.

구약의 제사장들은 죽을 사람들이었으므로 그 제사장직도 영원할 수가 없었다. 따라서 죽은 사람을 이을 후계자들이 때때로 필요했다. 그러나 그리스도께서는 영생하시는 분이므로 뒤를 이을 대리자가 필요하지 않다. 따라서 아버지께서는 그를 ‘영원히 멜기세덱의 반차를 좇는 제사장’으로 임명하셔서 영원히 제사장직을 수행하게 하셨다.(히5:6,10,7:17,21,9:11,10:21; 시110:4; 창14:18) 그런데 지금 매일 제사를 드리는 자들은 그 예물을 드릴 제사장(즉 사제)을 지정해야 하며, 그들은 후계자와 대리자로서 그리스도를 대신한다. 그리하여 칼빈은 비판하기를 “이런 대응 방식으로 그들은 그리스도의 영원한 대제사장으로서의 영예와 특권을 빼앗고 아버지의 우편에서 그리스도를 몰아내려고 한다.”¹⁸⁸⁾고 하였

183) 이장식, 『기독교 사상사』, 제2권, p. 262.

184) Inst., IV. 18. 1.

185) Inst., IV. 18. 1.

186) Inst., IV. 18. 1.

187) Inst., IV. 18. 1.

188) Inst., IV. 18. 2.

던 것이다.

칼빈은 여기서 ‘영원하신 그리스도께서 유일하고 영원한 제사장이 되셨으므로 죽을 성질의 인간들이 제사장이 될 권리와 영예는 없어졌다’는 <히7:17-19>의 말씀을 인용함으로써, 그리스도의 영원한 대제사장직을 탈취하고 그리스도를 모독하려는 천주교의 꾀함을 논박한다.¹⁸⁹⁾

b). 미사는 그리스도의 수난을 은폐한다.

칼빈은 로마 교회가 미사를 계속해서 반복한다는 것은 십자가에서 단번에 우리를 영원히 성결케 하신 희생을 불완전하고 무력하다고 고발하는 것이며, 십자가를 타도하는 것이고 그리스도의 십자가 수난을 은폐하며 매장하는 것이라고 지적한다.¹⁹⁰⁾ 왜냐하면, 그리스도께서 우리를 영원히 성결하게 하시고 우리를 위해서 희생 제물로 바치셨다면(히9:12) 이 희생의 힘과 효력이 무한히 계속된다는 것은 의심할 여지가 없고 다시 반복할 필요가 없기 때문이다.¹⁹¹⁾ 그러므로 칼빈은 “그리스도께서는 운명하시던 순간에 우리의 구원을 위해서 필요한 일이 그의 한 희생에 의해서 모두 완전히 이루어졌다고 확인하셨다. 그럼에도 불구하고 다른 희생을 요구하는 자들은 그리스도의 희생을 불완전하며 무력하다고 고발하는 것이 아닌가? 매일 수십만 번씩 희생을 드리도록 마련된 미사는 그리스도께서 자신을 유일한 희생으로서 아버지 앞에 드리신 그 수난을 물어 버리려는 것이 아니고 무엇인가?”¹⁹²⁾라고 묻고, 또한 “이렇게 명백하고도 공개된 진리와 싸우려고 한 것은 대담한 사탄이었다는 것을 눈이 멀지 않은 사람이라면 보지 못할 리가 없다.”¹⁹³⁾고 지적한다.

정말 그렇다. ‘십자가 제사의 재현이요 반복’이라는 미사는 곧 십자가의 구속을 부인하는 것이 된다는 사실을 깨닫지 못하는 사람들은 확실히 눈 이 먼 사

189) Inst., IV. 18. 2.

190) Inst., IV. 17. 3.

191) Inst., IV. 17. 3.

192) Inst., IV. 17. 3.

193) Inst., IV. 17. 3.

람들이다. 그리스도께서 십자가에서 우리의 죄를 완전히 대속하셨다면 또 다른 제사(죄를 속죄하기 위한 희생 제사)가 무엇 때문에 필요하겠는가? 또 다른 제사를 자주 반복한다는 것은 결국 예수 그리스도의 십자가의 제사가 아무 효력이 없었다는 것을 전제하는 것이다. 칼빈은 이 점을 직시하였던 것이고, 이와 같이 십자가의 구속을 무효화시키는 것은 사탄의 작품이라는 결론을 내렸던 것이다.

c). 미사는 그리스도를 다시 죽이는 것이다

인간 사회에서 유언자가 죽은 후에는 그 유언을 변경하거나 첨가할 수 없다. 만약에 이 유언을 변경하거나 무엇을 첨가하는 것은 그가 아직 죽지 않았다는 것을 전제하는 것이고, 그 유언이 확정되려면 그가 반드시 죽어야 한다. 그런데 천주교는 미사를 드릴 때마다 죄의 새로운 용서와 의의 새로운 획득을 약속하며 그리스도의 새 유언을 전시하므로 결국 미사는 직접 그리스도를 다시 죽이는 결과가 된다고 칼빈은 지적한다. 왜냐하면 유언이 있으면 유언자는 반드시 죽어야 한다고 성경이 말하고 있기 때문이다.(히9:16) 그러므로 미사는 그리스도의 죽음을 요구한다는 것이다.¹⁹⁴⁾

그리고 또 제물은 반드시 죽여서 바쳐야 한다는 점이다. 즉 그리스도께서 미사 때마다 제물이 되신다면 그는 순간마다 수많은 곳에서 잔인한 죽음을 당하여야 될 것이라는 것이다.(히9:25-26)¹⁹⁵⁾

그러나 로마 카톨릭교는 자기들이 그러한 일을 생각한 적도 없고 생각할 수도 없는 일인데 우리가 중상한다고 비난하면서, 이 희생은 피를 흘리는 것이 아니라고 항변한다. 그러므로 칼빈은 다음과 같이 반박한다.

그러나 우리는 그리스도의 생과 사가 그들의 수중에 있는 것이 아님을 알며 그들이 그리스도를 죽이려 하는지에 대해 상관하지 않는다. 다만 그들의 불경하고 사악한 교리의 어리석은 결과를 밝히려 하고 할뿐이다. 나는 사도 자신

194) Inst., IV. 18. 5. - 천주교는 미사를 드릴 때마다 죄의 새로운 용서와 의의 새로운 획득을 약속하며 지금은 미사의 수만큼 유언도 많아졌다.

195) Inst. IV. 18. 5.

의 말로 이 점을 증명한다. 비록 그들이 이 희생은 피를 흘리는 것이 아니라
고 백 번 항변할지라도 나는 사람의 변덕에 따라 희생의 성격이 달라진다는
생각을 부정한다. 그렇게 된다면 하나님의 신성 불가침의 제도가 붕괴되겠기
때문이다. 그러므로 정결하게 하기 위해서는 반드시 피를 흘려야 한다는 사도
의 확고한 원칙이 여기서 나온다(히9:22).¹⁹⁶⁾

위에서 칼빈이 지적한 바와 같이, 만일 미사가 천주교에서 주장하는 것처럼
그리스도의 갈보리 희생의 재현(반복)이라면,¹⁹⁷⁾ 그리스도는 그때마다 사제(신
부)들에 의해 살해되고 있는 것이다.¹⁹⁸⁾ 그런데도 불구하고 대부분의 기독교 신
자들과 목회자들이 천주교의 미사를 기독교의 예배와 비슷한 것으로 인식하고
있고, 그 엄청난 실상을 파악하지 못하고 있다는 것은 참으로 큰 문제가 아닐
수 없다.

**d). 미사는 그리스도의 죽으심에서 오는 유익을 빼앗고 성만찬
을 폐기한다.**

미사가 새로운 죄의 용서와 구속을 가져다준다면, 그리스도의 죽으심은 무슨
필요가 있겠는가고 칼빈은 묻는다. 다시 말해서 그리스도의 십자가의 죽으심으
로 우리의 모든 죄가 용서되고 우리가 구속을 받았다면(엡1:7) 더 이상 죄를 위
한 다른 희생 제사는 필요 없는 것인데(히10:17-18), 미사를 통해서 죄의 용서를
받겠다는 것은 결국 그리스도의 십자가가 우리의 죄를 다 해결하지 못했다는 결
론이 아니냐는 것이다. 그러므로 미사는 그리스도의 죽으심에서 오는 유익, 즉
죄사함과 구속을 빼앗는 것이라는 것이다.

끝으로 칼빈은 미사가 성찬을 제거하고 파괴하며 폐지한다고 지적한다. 즉
“성찬은 교회의 공적 집회에서 분배되어 우리가 그리스도 예수 안에서 모두 하
나로 뭉치는 그 교제를 우리에게 가르치기 위해서 제정된 것인데, 미사의 희생

196) Inst., IV. 18. 5.

197) 존 A. 오브라이언, 「억만인의 신앙」, 정진석 역(서울: 가톨릭출판사, 1960),
pp. 441-442.

198) 유선호, 「천주교도 기독교인가?」, 재판(서울: 도서출판 하늘기획, 1998) p. 180.

은 이 공동체를 해체시키며 분열시킨다.”¹⁹⁹⁾는 것이다. 다시 말해서 주의 명령대로 성찬을 신자들에게 나눠주지 않고 사제들의 독점하고 있는 것은 일종의 수찬 정지를 암시하는 것으로 보인다는 것이다. 왜냐하면 제물을 먹으려는 사제들이 모든 신도에게서 자기를 격리시키기 때문이다.²⁰⁰⁾ 여기서 칼빈은 아무리 많은 군중이 참석했을지라도 신자들이 주의 성찬에 참여하지 않는다면 그것은 사적인 미사에 불과하다고 결론 지으며,²⁰¹⁾ 이것은 곧 ‘친교의 부정’이며 그리스도의 성찬 제정 정신에 반대되고, 따라서 성찬에 대한 불경한 모독이라고 비판한다.²⁰²⁾

2). 미사는 성경에도 없으며 원시 교회에도 없었다(IV.18.9-11)

여기서 칼빈은 하나님께서는 제사보다 순종을 원하신다(삼상15:22)는 점을 그들도 알고 있음을 전제하면서, 미사 박사들에게 ‘성경에도 없는 미사 제사를 드리는 이유가 무엇이며 성경이 지지하지 않는 사제직을 주장하는 이유가 무엇인지’를 다음과 같이 묻는다.

이런 방식으로 제물을 드리는데 대해서 그들은 명령을 받은 일이 없고 그것을 증명할 수 있는 말씀이 성경에 한 마디도 없다는 것을 아는데, 하나님께서 그들의 제사를 기뻐하신다고 어떻게 믿을 수 있는가? 그뿐 아니라...(중략)...그들의 사제직을 지지하는 성경 말씀을 그들은 일점 일획도 찾아 낼 수 없다. 그렇다면 사제가 없이는 드릴 수 없다는 그들의 제사가 사라지지 않는 것은 무엇 때문인가?²⁰³⁾

뿐만 아니라 칼빈은 고대 교회가 전적으로 저들(로마 카톨릭교)에게 반대한다는 것을 확신하면서,²⁰⁴⁾ 고대 교부들이 ‘제사’라는 말을 사용했음을 들어 미

199) Inst., IV. 18. 7.

200) Inst., IV. 18. 7.

201) Inst., IV. 18. 7.

202) Inst., IV. 18. 8.

203) Inst., IV. 18. 9.

204) Inst., IV. 18. 9.

사를 옹호하는데 대하여, “교부들이 『제사』라는 말을 사용했지만 그것은 유일한 제사장이신 그리스도께서 십자가 위에서 드리신 유일하고 진정한 제사에 대한 기념과 형상과 증언이라는 뜻에 불과하다.”²⁰⁵⁾고 설명하고, 이에 대한 증거로 어거스틴과 크리소스톰을 예로 든다. 칼빈은 그 일례로 “주교가 하나님과 사람 사이의 중재자라고 하는 것은 적그리스도의 음성일 것이라”²⁰⁶⁾는 어거스틴의 말을 상기시킨다.

3). 미사는 신성 모독이다.(IV.18.12-18)

여기서 칼빈은 구약의 희생 제사는 그리스도의 희생 제사에 대한 하나의 예시이며 그리스도의 희생 이후에는 제단 대신에 잔치상을 우리에게 주셨음을 강조한다.²⁰⁷⁾ 즉 구약의 제물은 크게 두 가지로 ‘속죄의 제물’과 ‘감사의 제물’로 나눌 수 있는데, 속죄를 위한 희생 제물은 진정한 희생을 예표한 것으로써 이제 그리스도께서 다 이루셨으므로(요19:30) 그리스도의 희생은 완전한 것이었기 때문에 어떤 다른 희생을 바칠 필요가 없다는 것이다.²⁰⁸⁾ 따라서 모든 제사장직은 종결되고 폐지되었고 오직 제사장은 그리스도뿐인데, 그럼에도 불구하고 스스로 그리스도를 도살하는 자라고 호언하는 이 모독자들은 어떤 철면피를 쓰고 감히 하나님의 제사장을 자칭하는가고 칼빈은 묻는다.²⁰⁹⁾ 더 나아가서 칼빈은 “미사 제물로서 죄를 용서받는다는 사상은 그것이 악한 자들을 연옥의 불에서 빼내기 위한 값을 치른다는 것이기 때문에 악인들이 마음놓고 반복해서 악을 행하도록 격려하는 신념이라”²¹⁰⁾고 통박한다.

끝으로 칼빈은 “미사는 사탄이 그리스도의 나라를 포위 함락시키기 위해서

205) Inst., IV. 18. 10.

206) Inst., IV. 18. 10.

207) Inst., IV. 18. 12.

208) Inst., IV. 18. 13.

209) Inst., IV. 18. 14.

210) Inst., IV. 18. 15.; 미사의 제정자라고 할 수 있는 그레고리 I세가 “미사의 희생 제사는 특별히 연옥으로부터 영혼들을 풀어 주게 하는 목적에 유효하다고 하였다. - R. 제베르그, 「기독교 교리사」, 김영배 역(서울: 도서출판 엠마오, 1985), p. 40.

만든 가장 강력한 무기로써 미사가 주장할 수 있는 가장 순수한 형태를 보더라도 거기에는 철두철미하게 온갖 불평과 훼방과 우상 숭배와 신성 모독이 가득 차 있다.”²¹¹⁾고 단정한다.

c. 성체숭배에 대하여

칼빈은 무엇보다도 먼저 성체 숭배는 물질 숭배임을 지적하고 이를 배척한다(기독교 강요IV. 7. 35의 제목).²¹²⁾ 더 나아가서 성체 숭배는 성경적 근거가 없음을 지적하면서 다음과 같이 말하였다.

하나님께 대한 진정한 경배가 문제되는 마당에서 성경이 한 마디도 지지하지 않는 일을 그렇게 경박하게 시작해도 좋은가? 마땅히 가져야 할 겸손한 태도로 모든 생각을 하나님의 말씀에 복종시켰다면 틀림없이 그들은 ‘받아 먹으라.....마시라(마26:26-27)’는 주의 말씀을 들었을 것이며, 성찬을 예배하려고 하지 않고 받으라고 하신 주의 이 명령에 순종했을 것이다.²¹³⁾

더 나아가서 칼빈은 떡 앞에 엎드려 거기서 그리스도를 경배하는 것은 미신이며 우상이라고 지적하면서, 성찬의 떡에 대한 예배를 고안해 낸 사람들은 “성경이 반대하는 것을 무시하면서 살아 계신 하나님을 버리고 자기들이 원하는 대로 신을 만들어 냈다.”²¹⁴⁾고 비판하였다. 칼빈은 성체숭배에는 ‘하나님에게서 빼앗은 예배를 피조물에게 옮기고, 하나님의 거룩한 떡을 가증한 우상으로 만들어 하나님의 선물을 더럽힘으로써 하나님 자신을 모욕하는’ 이중의 죄가 있음을 지적한다.²¹⁵⁾

끝으로 칼빈은 ‘소위 성체를 성별 해서는 행렬에서 들고 다니며 사람들이 보고 경배하며 기도하도록 엄숙하게 전시하는’ 미신적인 의식들을 지적하면서,

211) Inst., IV. 18. 18.

212) Inst., IV. 17. 35.

213) Inst., IV. 17. 35.

214) Inst., IV. 17. 36.

215) Inst., IV. 17. 36.

“한번 올바른 한계를 넘은 미신은 한정 없이 계속해서 죄를 범하므로 그들은 더욱 더 타락했다.”²¹⁶⁾고 비판하였다.

d. 수찬금지에 대하여

칼빈은 ‘수찬금지’에 대하여 그의 「기독교 강요」 제4권 17장 47-50 항에서 비판하고 있는 바, “성찬의 절반을 하나님의 백성에게서 도둑질 또는 강탈하는 규정”²¹⁷⁾이라고 비난하였다. 로마 카톨릭교가 그것을 합리화시키기 위해 만들어 놓은 “만일 그것이 몸이라면 그것은 그 몸에서 뺄 수 없는 그리스도의 전체이다. 그러므로 몸은 병존(並存)에 의해서 피를 포함한다”는 논법에 대해서 칼빈은 다음과 같이 반박한다.

주께서는 떡을 우리에게 보이시면서 그것을 자신의 몸이라고 하시고, 잔을 보이시면서 그것을 자기의 피라고 부르신다. 인간의 이성은 담대하게 거기에 반대해서 그 떡은 피며 포도주는 몸이라고 외친다.²¹⁸⁾

칼빈은 이것을 주장하는 로마 가톨릭주의자들을 “마귀의 사자들이 궤변을 지껄인다.”²¹⁹⁾고 비난하면서, 다음과 같이 다섯 가지 질문을 함으로써 논박한다.

첫째, 하나님의 말씀에 전연없는 이것을 어떤 신이 주었는가? 둘째, 사도 시대 후 일천년이 지날 때까지 모든 사람이 예외 없이 두 가지 상징에 다 참여한 것은 무슨 까닭인가?(여기서 칼빈은 터툴리안, 암브로스, 제롬, 크리소스톰, 어거스틴, 대 그레고리, 켈라시우스 등의 말을 증거로 제시하고 있다.) 셋째, 왜 그리스도께서는 떡에 대해서는 단순히 먹으라고 하시고, 잔에 대해서는 모두 마시라고 하셨는가?(막14:22-23, 마26:26-27) 의도적으로 사탄의 간계에 반대하려고 하신 것 같다. 넷째, 만일 주께서 성찬에서 “사제”들만 존중하신다면, 누가 감히 제외된 외인들을 성찬에 초청할 수 있는가? 다섯째, 바울이 자기가 고린도 교회에게 전한 것이 주께로부터 받았다고 한 것은(고전

216) Inst., IV. 17. 37.

217) Inst., IV. 17. 47.

218) Inst., IV. 17. 47.

219) Inst., IV. 17. 48.

11:23-떡과 잔을 준 것) 거짓말이었는데가?²²⁰⁾

2. 칼빈의 미사 개혁

a. 제네바까지의 여정

칼빈은 1533년 10월 10일 친구인 니콜라스 콕(Nicolas Cop)이 파리대학의 학장으로 임명되어서 그의 취임연설문을 작성해 주었는데 이 연설은 11월 1일 만성절(All Saints Day)에 마투린교회(Church of the Mathurins)에서 당시의 관습대로 회중들이 만장한 가운데에서 행해졌다.²²¹⁾

여기서 칼빈은 신약에 기초한 종교개혁을 호소하고 스콜라 신학자들을 복음에 무식한 퀘변가들이라고 가차없이 공격하였기 때문에 왕실의 분노를 사서 두 사람은 당국의 소환 명령을 받게 되었고, 소환에 응하면 처형될 것을 짐작한 두 사람은 피신하게 되었다.²²²⁾ 아마도 이것이 칼빈에게 있어서 개혁의 첫걸음이었던 것으로 판단된다.

그런데 다음 해에 일어난 “프레카드 사건”²²³⁾으로 인해서 1534년 11월 10일부터 1535년 5월5일 사이에 24명의 프로테스탄트 신자들이 사형을 당했고 상당한 숫자가 스트라스부르크(Strassburg)로 도주했는데, 그 중에는 칼빈과 칼빈을 숨겨주고 있던 두 릴레(Du Tillet)도 포함되어 있었다.²²⁴⁾ 이때의 박해가 칼빈으로 하여금 「기독교 강요」를 쓰게 한 직접적인 동기가 되었다고 한다.²²⁵⁾

220) Inst., IV. 17. 48-50.

221) 이상규, 「교회개혁사」(서울: 성광문화사, 1997), p. 138. ; Philip Schaff, History of the Christian Church, Vol. VIII(Mich : WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1910), p. 318. - 이 책의 번역본으로는 “필립 샤프, 「필립 샤프의 교회사」, 서영일 역(서울: 도서출판 은성, 1993)”을 참조했음.

222) Ibid., p. 319. ; 오덕교, 「종교개혁사」(경기: 합동신학대학출판부, 1998), pp. 180-181.

223) Feret 이라고 하는 프로테스탄트 신자가 “참혹하고 추악하고 참을 수 없는 교황의 미사의 오용”이라는 내용의 벽보를 파리 전역에 붙이고, 심지어 왕의 칙실 문에도 붙여놓는 등의 기습적인 거사를 일으켰고, 그 결과 대대적인 박해를 불러왔다. - Philip Schaff, History of the Christian Church, Vol. VIII(Mich : WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1910), op. cit., pp. 319-321.

224) Ibid., p. 321.

그는 스트라스부르그를 거쳐 바젤로 도피하였고(1535년 1월), 거기서 그는 「기독교 강요」를 집필하고 출판하였다.²²⁶⁾ 이 책은 출간되자마자 커다란 반향을 불러일으켜서 초판은 9개월만에 매진되었고 그 수요는 확대되어 갔으며, 계속해서 개정과 증보를 거쳐 1559년에는 결정판을 냈다.²²⁷⁾ 칼빈은 이 「기독교 강요, 제4권 18장」 전체를 통해 천주교의 미사를 비판하고 성찬의 회복을 주장하였다.

칼빈은 종교적 이유로 더 이상 프랑스에서 살 수 없게 되었으므로 망명을 택하기로 하고, 1536년 6월 주변을 정리할 목적으로 가명을 사용하여 파리로 가서 남동생 안톤(Antoine)과 여동생 마리에(Marie)를 스트라스부르그로 보내고 자신도 재산을 처분하여 스트라스부르그로 출발하였다.²²⁸⁾ 그러나 전쟁으로 인하여 직통 통로가 막혔으므로 칼빈은 제네바를 거쳐서 스트라스부르그로 가려고 1536년 7월에 제네바에 도착했다가 파렐(Farel)의 강권에 의해 제네바에 정착하게 되었고, 1536년 9월 1일 제네바 교회에 부임하였다.²²⁹⁾ 이렇게 해서 칼빈의 제네바에서의 종교개혁운동이 일어나게 된 것이다.

b. 처음 제네바에서의 개혁

예배에 있어서 칼빈에게 영향을 끼친 두 사람의 스승이 있었는데 그것은 바로 제네바의 윌리엄 파렐(William Farel)과 스트라스부르그의 마틴 부서(Martin Bucer)이다.²³⁰⁾ 그렇기 때문에 칼빈이 파렐의 지도하에 종교개혁이 진행 중이었던 제네바에 정착하게 된 것은 바로 그 파렐과의 만남을 의미한다. 칼빈이 1536년 7월말에 제네바에 도착했을 때는 정식으로 종교개혁이 그곳에 소개된

225) Ibid., p. 322.

226) 이상규, op. cit., p. 140.

227) Ibid., p. 144.

228) Ibid., pp. 144-145.; Philip Schaff, History of the Christian Church, Vol. VIII, p. 346.

229) Ibid., pp. 346-349.; 오덕교, op. cit., pp. 185-186.

230) 제임스 F. 화이트, 「개신교예배」, 김석한 역(서울: 기독교문서선교회, 1997), p. 100.

지(5월 21일) 두 달 후였고,²³¹⁾ 거기서는 쾰링글리의 형식을 따라 파렐이 만든 의식서를 따라 예배를 드리고 있었다.²³²⁾

파렐의 지도하에서 제네바의 개혁운동은 본격적으로 시작되어서 장기간 계속된 1534년과 1535년의 두 번에 걸친 공개토론을 걸쳐 개혁의 불길이 확산되었고,²³³⁾ 1535년 6월에는 중앙성당을 비롯한 여러 교회들을 과감하게 차지하였으며, 성상 파괴론자들(Iconoclasts)은 성당의 스테인드글라스 유리창을 부수고 성자들의 조각들을 우물속에 빠뜨렸고,²³⁴⁾ 그해 8월 10일에는 미사가 금지되었다.²³⁵⁾ 1536년 5월 21일에는 제네바 시의 각 가정의 가장들이 대성당에 모여서 만장일치로 복음주의적인 예배를 드릴 것을 결의하였다.²³⁶⁾ 그리하여 미사는 폐지되고 성상들과 성유물들은 교회에서 제거되었고,²³⁷⁾ 1년에 4차례 쾰링글리식의 간단한 성찬이 거행되었다.²³⁸⁾ 제네바의 미사에 대한 반감은 완강하여서 심지어 칼빈이 추방되어 있는 기간 동안에도 천주교 신자가 정부에 남아있기를 원하면, 무조건 “미사는 나쁘다”고 말한 후에야 추방을 면할 수 있었다.²³⁹⁾

파렐과 칼빈은 명실상부한 개혁교회를 설립하기 위해서 교회규정을 제정하여 1537년 1월 16일 시의회에 제출했는데, 그것이 바로 「제네바 교회의 조직과 예배에 관한 조례」(Articles on The Organization of the Church and its Worship at Geneva) 이다.²⁴⁰⁾ 여기서 그들은 매주일 예배 때마다 성찬식을 시행할 것과 엄격한 치리를 주장하였는데, 이 두가지는 많은 논란을 불러일으킨 끝

231) Philip Schaff, *History of the Christian Church*, Vol. VIII, p. 347.

232) 김영재, 「교회와 예배」(경기: 합동신학대학원출판부, 1995), p. 98.

233) 이상규, op. cit., p. 150.

234) 루이스 W. 스피츠, 「종교개혁사」, 서영일 역(서울: 기독교문서선교회, 1983), p. 217.

235) 이상규, op. cit., p. 150.

236) 오덕교, op. cit., p. 187.

237) Philip Schaff, *History of the Christian Church*, Vol. VIII, p. 246.

238) Ibid., p. 247.

239) 롤란드 베인턴, 「종교개혁사」, 홍치모·이훈영 역(경기: 크리스찬다이제스트, 1997), p. 114.

240) 이상규, op. cit., pp. 154-155.; 오연수, 「종교개혁사」(서울: 도서출판 한글, 2000), p. 133.

에 성찬식은 월 1회 시행하는 것으로 타협이 이루어졌다.²⁴¹⁾ 그러나 제네바 의회는 그 조례(Articles)들을 대폭 수정하여 통과시켰고 성찬은 월 1회가 아니라 1년에 4번정도 베풀기로 확정되었다.²⁴²⁾

그후 권징문제로 갈등을 격던 중 1538년 시의원 선거에서 패한 두 사람은 결국 제네바에서 추방되었고, 칼빈은 스트라부르그로 가서 정착하였다.

제1차 제네바 체제 중에서 특기할 만한 것은 파렐이 1538년에 「의식과 예식」(Order and Manner)이라는 새로운 편집본을 출판했는데, 칼빈이 이 예식서를 알고 있었고 제네바에서 사용했기 때문에 아마도 예배 때에 어느 정도 영향을 끼쳤을 것이라는 점이다.²⁴³⁾

c. 스트라부르그에서의 개혁

칼빈은 1538년 9월부터 1541년 8월까지 만 3년간 스트라스부르그에서 활동하였는데, 부서 등 개혁자들과의 교제를 통해 많은 것을 배웠고 특히 예배와 교회론의 영역에서 그러하였다.²⁴⁴⁾ 스트라부르그에서 쓴 부서의 예배서는 칼빈에게 매우 중요했는데, 부서의 예배가 칼빈에게 준 두 가지 큰 영향은 “새로운 예배의 형성”과 “시편송의 사용”이었다.²⁴⁵⁾ “새로운 예배의 형성”이란 성찬을 포함할 수도 있고 삭제할 수도 있는 예배형을 말하는데, 이것은 후에 스코틀랜드 교회에 특히 영향을 주었다. 시편송의 사용은 일반적인 찬송의 사용이 아니라 회중이 노래할 수 있는 운율적 시(metrical Psalm)의 사용이었다.²⁴⁶⁾

거기서 칼빈은 1538년 9월부터 400-500명 정도 모이는 교회(작은 프랑스 교회)에서 설교하며 부서의 예배의식을 모방하여 예배의식을 확립하였는데, 이것은 후일 개혁교회의 예배의 모형이 되었다.²⁴⁷⁾ 칼빈은 부서가 사용하던 예배서

241) 이상규, op. cit., p. 156.

242) 이형기, 「종교개혁 신학사상」(서울: 정교회신학대학출판부, 1984), p. 271.

243) 제임스 F. 화이트, op. cit., p. 101.

244) 이상규, op. cit., p. 159.

245) 박은규, 「예배의 재발견」(서울: 대한기독교출판사, 1988), p. 128.

246) Loc. cit.

를 프랑스어로 번역하여 사용하였고,²⁴⁸⁾ 성찬은 월 1회 거행하였다.²⁴⁹⁾ 여기서 칼빈은 영창이나 오르간 음악보다는 시편 찬송을 더 선호하여 시편 중 18개를 작곡하였고 찬송을 편집하여 「찬송가」(Book of Music)로 출판하기도 하였는데, 찬송을 기도와 함께 공적 예배의 한 부분으로 간주한 칼빈은 공적인 기도가 말하는 것과 노래하는 것으로 조성된다고 주장하여 예배에서 찬송의 중요성을 강조하였다.²⁵⁰⁾ 화란에서 피난해 온 한 불어 사용자는 위 시편영창에서 받은 바 감명을 다음과 같이 말했다.

남녀노소 모두가 노래하는 모습은 참으로 아름다웠다. 각 사람이 찬송가를 손에 쥐고 있었다. 처음 5-6일 동안 이 회중의 노래를 듣다가 나는 그만 눈물을 흘렸다. 슬픔 때문에 운 것이 아니었다. 그들이 마음속에서부터 감사와 기쁨으로 하나님을 찬송했기 때문에 너무나도 기뻐서 울었다. 주님을 찬송하고 주님의 놀라운 일들을 특히 모국어로 노래하는 것이 얼마나 기쁜일인가를 아무도 상상할 수 없을 것이다.²⁵¹⁾

스트라부르그에서 머무는 동안 칼빈은 중요한 저서들을 출판하였다. 1539년에는 「기독교강요」 완전 개정판을, 또한 1539년에 「로마서 주석」을, 1540년에는 「교회 기도와 찬송의 형식」(The Form of Ecclesiastical Prayers and Hymns)과 「우리 주님의 성만찬에 관한 소논문」(Little treatise on the Holy Supper of Lord) 등을 출판하였는데,²⁵²⁾ 뒤의 두 가지 책은 개혁주의 예배에 지속적인 영향을 미치게 된다.²⁵³⁾

247) 이상규, op. cit., p. 161.

248) 제임스 F. 화이트, 「개신교예배」, p. 102.

249) 이상규, op. cit., p. 162.

250) 오덕교, op. cit., p. 194.

251) H. Y. Reyburn, John Calvin, his Life, Lettetr and Work(London : 1914), p.

69. 이형기, op. cit., pp. 272-273에서 재인용.

252) 티모디 조지, 「개혁자들의 신학」, 이은선·피영민 역(서울: 요단출판사, 1994), p. 219.; 이상규, op. cit., pp. 164-165.

253) 티모디 조지, op. cit., p. 219.

d. 두 번째 제네바에서의 개혁

칼빈이 스트라부르그에 머물러 있는 동안에 제네바는 혼란과 무질서에 빠져 있었고 많은 문제들이 발생했으며, 천주교 당국이 제네바를 회유하기 위한 공작을 벌이기 시작하자 개혁세력이 주도권을 다시 쥐게 된 시의회는 1540년 9월 21일 칼빈을 다시 초청하기로 결정하고 1540년 10월 21일자로 공식 초청장을 보냈다.²⁵⁴⁾ 칼빈은 제네바로 돌아갈 마음이 없었으나, 이번에도 파렐의 경고와 권면 때문에 1541년 9월 31일 제네바로 돌아 올 수밖에 없었다.²⁵⁵⁾ 제네바시의 소위원회는 칼빈의 계획대로 제네바 시를 개혁할 것을 약속했고, 칼빈은 1541년 5월 세상을 떠나기까지 23년간 제네바에서 사역하였다.²⁵⁶⁾

칼빈은 제네바로 귀환한지 두 달 후인 1541년 11월 20일 교회헌법이라고 할 수 있는 「교회규정」(Ecclesiastical Ordinances)를 작성하여 시의회에 제출하였는데, 이것은 약간의 수정을 거쳐 1542년 1월 2일 채택되었다.²⁵⁷⁾ 이 「교회규정」에서는 교회의 예배까지 세밀하게 규정하고 있었다. 즉, “세 교구 교회 각각이 매주일 마다 새벽, 오전 9시, 그리고 오후 3시에 설교를 해야 하고, 어린이의 요리문답반은 12시경에 있어야 한다. 월요일, 수요일 그리고 금요일에도 세 교구 각각에서 설교가 행해져야 한다.”²⁵⁸⁾고 하였다.

성만찬은 한 달에 한번 정도 베풀어져야 한다고 칼빈은 주장했으나, 제네바 시의회는 1년에 4회로 확정해서 부활절, 성령강림절, 9월 첫주일, 크리스마스 때에 성만찬을 베풀었다.²⁵⁹⁾ 칼빈은 사람들이 주의 만찬에 1년에 한두 번만 참석하도록 습관이 들여졌으므로 매주일 성찬을 즉각적으로 도입할 수 없음을 알았다.²⁶⁰⁾ 매주 성찬식으로의 전환은 너무 급진적인 것이었기 때문에 칼빈의 의도

254) 오연수, op. cit., pp. 137-138.

255) 오덕교, op. cit., p. 196.

256) 오연수, op. cit., pp. 138-139

257) 이상규, op. cit., p. 171.

258) 이형기, op. cit., p. 278.

259) Ibid., p. 279.

260) 토마스 M. 린제이, 「종교개혁사(II)」, 이형기·차종순 역(서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1991), p. 132.

는 성취되지 못하였다.²⁶¹⁾ 칼빈은 성경적 가르침을 따라 단순하게 예배를 권장했고, 성경에 따라서 찬송, 기도, 설교, 연보, 주기도, 성례순으로 예배를 시행토록 했다.²⁶²⁾

칼빈의 예배의식문은 1542년에 두 차례에 걸쳐 출판되었는데 칼빈은 그의 예배 형식을 츠빙글리와 파렐의 기초 위에서 작성했으며, 이는 이미 스위스 개혁과 교회에서 사용되고 있었다.²⁶³⁾ 그는 설교를 예배의 중심으로 삼았으며, 라틴어로 미사를 봉독하는 대신에 일상용어로 교훈과 권면을 했다.²⁶⁴⁾

칼빈의 일상적인 주일예배는 존 낙스(John Knox)의 것과 마찬가지로 하나의 고전적인 성찬예식 전 예배(聖餐禮式前禮拜, Anti Communion)였던 것이다.²⁶⁵⁾

칼빈의 제네바교회 예배 순서는 다음과 같았다.

예배순서 :

① 예배 인도자(개회의 선언)

“우리의 도움은 천지를 창조하신 하나님의 이름에 있나이다.”란 말로 예배가 시작됨을 선언하고, 회중은 “아멘”으로 화답하면서 예배는 시작된다.

② 참회의 기도(죄 고백)

③ 사면의 선포(용서)

④ 회중의 시편찬송(1545년부터 십계명 첫 부분 낭독이 첨가됨)

⑤ 중보의 기도

⑥ 회중의 시편찬송(1545년 십계명 두 번째 부분 낭독됨)

⑦ 주기도문

⑧ 설교 전 설교자의 자유로운 기도

261) 제임스 F. 화이트, op. cit., p. 105.

262) 오덕교, op. cit., p. 217.

263) Philip Schaff, History of the Christian Church, Vol. VIII, p. 371.

264) Loc. cit.

265) N. Micklem, ed., "Calvin", Christian Worship, p. 171. - 김득룡 「현대교회 예배학신강」 (서울: 총신대학교출판부, 1985), p. 92에서 재인용.

- ⑨ 설교
- ⑩ 설교 후 기도(목회의 종합적 기도가 연결됨)
- ⑪ 주기도문의 석의
- ⑫ 회중의 시편 찬송
- ⑬ 아론의 축복의 서원(민 6:24-26)

성찬 순서 :

성찬은 설교 후 목회의 기도가 끝나면서 노래로 된 사도신경으로 신앙을 고백하면서 시작된다. 그 사이에 집례자는 빵과 잔을 식탁 위에 준비한다.

1545년부터 주기도문과 함께 축복의 성찬을 위하여 기도함. 그런 후 <고전 11:23-29>를 낭독하고 성찬에 권고를 한다. 성찬을 나눔(1545년부터 시편 138편이 노래로 불려지면서 진행됨) - 진행 중 연관된 성경말씀을 낭독 - 감사의 기도 - 축도로 끝마침.²⁶⁶⁾

1549 칼빈은 쾰링글리의 후계자인 불링거(Heinlich Bullinger)와 추리히 협정(Zurich Consensus, the Consus Tigrinus)을 통해 성만찬 교리에 대한 합의를 하였고, 이 합의는 모든 스위스 개혁파에 의해 받아들여졌다.²⁶⁷⁾ 이 추리히 협정에서는 “그리스도의 육체적 임재는 배격되고 성찬 제정의 말씀들은 비유적으로 해석되어야 할 것이라”²⁶⁸⁾고 하였다. 이에 대하여 스테헬린(Staehelin)은 쾰링글리파와 칼빈의 종교개혁을 항구적으로 결합시킨 엄숙한 결정이라고 하였고, 니이브(J. L. Neve)는 이 문서를 통해서 칼빈은 쾰링글리의 종교개혁을 물려받았다고 하였다.²⁶⁹⁾ 이 추리히 협정을 따르는 이들은 루터파(Lutheran)라는 칭호에

266) 정일웅, 「기독교 예배학개론」, 개정 증보판 (서울: 도서출판 솔로몬, 1996), pp. 100-101.

267) 제임스 F. 화이트, op. cit., p. 110.

268) R. 제베르그, 「기독교 교리사」, 김영배 역(서울: 도서출판 엠마오, 1985). p. 573.

269) J. L. 니이브, op. cit., p. 439.

대조되는 개혁파(Reformed)라고 불리게 되었다.²⁷⁰⁾

3. 칼빈의 미사 개혁의 원리와 특징

a. 칼빈의 미사 개혁의 원리

칼빈에게 있어서 미사 자체는 사탄에 의하여 만들어진 최상의 증오물이었다.²⁷¹⁾ 따라서 루터가 로마의 미사 의식을 개혁한 것보다 더 개혁하고자 한 것이 칼빈의 목적이었다.²⁷²⁾ 칼빈의 원리는 중세 미사 의식의 많은 예식주의(Ceremonism)를 배격하는데 있었고, 그의 완전한 표준은 성경과 초대교회의 관습이었다.²⁷³⁾

칼빈은 미사를 설교 중심의 예배로 대치하려고 원한 것은 아니고 변질된 중세의 미사를 말씀과 성례전의 소박한 균형이 회복된 예배로 대치하기를 원하였다.²⁷⁴⁾ 그의 모델은 초대교회였는데, 그 초대교회란 단지 신약성경의 교회만이 아니라 교부들과 순교자들의 교회까지 포함하는 것이었다.²⁷⁵⁾

김재영 교수와 김석한 교수는 「예배의식」 서문과 「기독교강요」에서 칼빈의 미사 개혁의 원리에 해당하는 예배관을 4 가지로 제시하였는데, 그것을 요약하면 다음과 같다.

첫째, 예배가 성경적이어야 하고 신학적으로 충실해야 한다고 강조하였다. 칼빈은 예배와 모든 교회 생활을 성경에 합하는지를 검토하고 철저히 비판하였다. 즉 “명령받지 아니한 것은 자유로이 선택할 수 없다”는 것이었다. 즉 예배에서 무엇보다도 중요한 것은 우리의 창조주시오 우리를 구원하시기 위하여 자신을 계시하신 주 예수 그리스도의 아버지 되신 하나님께 경외함으로

270) 이상규, op. cit., p. 184.

271) Bard Thompson, Liturgies of the Western Church,(N.Y. : The World Publishing Co, 1961), p. 185.

272) Ibid., pp. 194-195.

273) Ibid., pp. 90-91.; Bard Thompson, op. cit., pp. 185, 194-195.

274) 김득룡, op. cit., p. 91.

275) Hughes Oliphant Old, The Patristic Roots of Reformed Worship(Zurich : Theologischer Verlag Zurich, 1975), pp. 141-155.; 제임스 F. 화이트, op. cit., p. 108.

나아가는 것으로 말하였다.

둘째, 다른 종교개혁자들과 마찬가지로 칼빈은 예배의 이해 가능성을 강조하였다. 예배는 올바르게만 해서 되는 것이 아니고 이해될 수 있어야 한다는 것이었다. 이해할 수 있는 예배가 되기 위하여서는 예배는 반드시 회중의 언어로 이루어져야 한다는 것이다. 이 점에는 모든 종교개혁자들이 같은 생각이었다. 그래서 그들은 각기 성경을 번역하고 설교와 예배의식을 자기 나라 말로 하였다.

셋째, 칼빈은 예배는 사람들의 덕성을 함양하는 것이어야 한다는 것이었다. 다시 말하면 신앙인격의 성장이다. 덕성 함양에 이바지 할 수 없는 것이 교회 내에 받아들여져서는 안된다는 것이었으며, 예배가 실용적인가 아닌가를 검토하는 기준은 하나님께 대한 사랑과 신뢰 및 충성과 또한 이웃 사랑 등이 증대되는가의 여부라는 것이었다.

넷째, 예배는 단순해야 한다는 것이었다. 예배는 순진한 사람들의 눈을 현혹하고 그들의 마음을 어둡게 하는 모든 과장된 허식을 세례에서 제거해야 한다고 하고, 성만찬식에서 화려한 것들과 생명력이 없고 연극 같은 잡동사니들이 있어서는 안된다고 반대하였다. 예배에서 모든 불필요한 동작이나 행위 혹은 언어들은 모두 제거되어야 하며, 모든 언어나 행위 및 도구들은 그것들이 전달하고 표현하려는 내용에 적합해야 한다는 것이었다. 칼빈은 예배가 단순해야 하는 것이 원칙이라고 말하면서도 의식에 익숙해온 회중들을 실망시키거나 혹은 목사가 의식의 단순화를 고집하여 교인들이 교회를 떠나가는 결과를 초래하기보다는 의식을 존중하여 교회를 지키는 것이 낫다고 말하였다.²⁷⁶⁾

b. 칼빈의 미사 개혁의 특징

앞에 말한 대로 칼빈에게 있어서 미사 자체는 사탄에 의한여 만들어진 최상의 증오물이었다.²⁷⁷⁾ 그렇기 때문에 칼빈은 중세 미사를 흉내내는 것(monkeying)을 싫어하였고,²⁷⁸⁾ 그의 새로운 예배 형태에서는 로마 교회의 미사 제도를 완전히 무시하였다.²⁷⁹⁾ “칼빈이 형성한 예배 형식에는 로마 교회의 미사

276) 김석한, 「개혁주의 예배의 이론과 실제」(서울: 도서출판 영문, 2002), pp. 41-44.; 김영재, 「교회와 예배」, pp. 100-102.

277) R. 압바, 「기독교 예배의 원리와 실제」, 허경삼 역(서울: 대한기독교서회, 1974), p. 39.

278) William D. Maxwell, 「예배의 발전과 그 형태」, 정장복 역(서울: 쿤란출판사, 1996), p. 154.

의 어떠한 단편적인 중요성도 그대로 인정되지 않았다.”²⁸⁰)고 하일러(Heiler)는 단언하였다. 칼빈은 로마 카톨릭의 의식을 그리스도를 거의 묻어 버리고 우리를 유대교적 상징으로 돌아가게 만드는 의식들이라고 지적하였다.²⁸¹

칼빈의 예배는 성경적 가르침을 따라 단순하게 드리는 것이 특징인 바, 그는 스트라스부르그에서 난민교회를 섬길때와 제네바에서 단순한 예배를 권장했고, 성경에 따라 찬송, 기도, 설교, 연보, 주기도, 성례순으로 예배를 시행토록 했다.²⁸²) 이제 칼빈의 예배개혁의 몇 가지 특징들을 열거하면 다음과 같다.

첫째, 칼빈은 예배에 있어서 어떤 하나의 권위있는 형태를 부과하려 하지 않았다. 그는 비록 매주일 성만찬이 시행되기를 원했지만, 스트라스부르그와 제네바에서 가끔씩 시행되는 것도 동의하였다. 실제로 그가 하나의 예배형태를 고집하지 않았다는 것은 분명한 사실이고, 예배형태는 교인들의 제반 여건과 기호(嗜好, taste; liking)를 수용(accommodation)해야 한다고 했다.²⁸³)

둘째, 설교가 예배의 필수적인 부분이 되었고 성구집은 폐기 되었다.²⁸⁴) 그의 예배는 하나님의 말씀(the word of God)을 중심한 예배였다. 칼빈에게는 설교도 일종의 하나님의 말씀의 성례전이라고 보았고 말씀 없이 성례전을 받는 것은 의미 없는 일이었다.²⁸⁵) 그의 예배에는 설교가 중심이 됨은 더 말할 필요가 없다.²⁸⁶) 그는 천주교에서 가장 중요시해 온 미사의 위치에다 설교를 대치시켰다.²⁸⁷) 칼빈은 주일만이 아니라 월, 수, 금요일 아침에도 설교하였고, 그의 설교는 성경 강해가 중심이었다.²⁸⁸)

셋째, 자국어의 사용이다. 다른 개혁자들과 마찬가지로 칼빈은 예배의 이해

279) 김수학, 「개혁과 예배학」 (대구: 보문출판사, 1982), p. 52.

280) F. Heiler, The Spirit of Worship, p. 99. - R. 압바, op. cit., p. 39에서 재인용.

281) Inst., IV. 10. 12.

282) 오덕교, op. cit., p. 217.

283) 김석한, 「개혁주의 예배의 이론과 실제」, p. 49.

284) 제임스. F. 화이트, op. cit., p. 109.

285) 박은규, op. cit., p. 130.

286) 김석한, op. cit., p. 49.

287) 박은규, op. cit., p. 132.

288) 오덕교, op. cit., p. 217.

가능성을 강조하였고, 이해할 수 있는 예배가 되기 위해서는 예배는 반드시 회중의 언어로 이루어져야 한다는 것이고, 따라서 성경을 번역하고 설교와 예배의 식을 자기 나라 말로 하였다.²⁸⁹⁾

넷째, 시편을 노래하는 것이다. 칼빈은 중세풍의 성가대를 없애고 회중 찬송을 강조했다.²⁹⁰⁾ 칼빈은 교회음악도 회중들이 분명히 알아들어야 한다는 이유에서 오르간의 사용과 대위법적인 화성의 음악을 반대하고 시편에 곡을 부쳐 부르게 했다.²⁹¹⁾ 그는 음악이나 음악적 기교보다는 가사와 가사의 내용을 특히 강조했다.²⁹²⁾ 당시의 회중이 회중적인 노래를 부르는 훈련을 받지 못했으므로 어린 이들을 뽑아 가르쳐서 회중 가운데서 뚜렷하고 특별한 방법으로 노래 부르도록 제시하였다.²⁹³⁾ 그는 루터와는 달리 민요와 세속 음악을 교회음악으로 도입하는 것을 반대하였다.²⁹⁴⁾

다섯째, 성상들이 제거되었다. 예배 장소의 시각적인 면들에 대해서는 거의 관심이 없었고 성상(우상)들은 제거되었다.²⁹⁵⁾ 칼빈은 인간이 세운 조각상과 하나님을 나타내려고 그린 화상(畫像)은 모두 하나님을 욕되게 하는 것이라고 하고,²⁹⁶⁾ 교황주의자들이 만든 성자의 화상(그림)이나 조각상(聖像)은 가장 음란한 사례라고 하였다.²⁹⁷⁾

여섯째, 예배 시간에 있어서의 단순함이다. 예배는 매일 드리지 않게 되었고, 그대신 가정기도회가(강요되지는 않았지만) 장려되었으며, 주일에 초점을 맞춤

289) 김영재, 「교회와 예배」, p. 101.

290) 김석한, op. cit., p. 50.

291) 김영재, op. cit., pp. 101-102.

292) 이상규, op. cit., p. 162.

293) 프랭클린 M. 지글러, op. cit., p. 59.

294) 김영재, op. cit., p. 102.

295) 제임스 F. 화이트, op. cit., p. 106.

296) John. Calvin, Institutes of the Christian Religion, Vol. I ed. John T. McNeill Westminster Press, 1967), I. 11. 2. - 이후 Inst.로 약칭함. 번역서로는 “존 칼빈, 「기독교강요(上, Vol I, II), 김종흡 외 3인 공역(서울: 생명의말씀사, 1986)”을 참조했음.

297) Inst., I. 11. 7.

에 따라 성일들과 다른 축제 등은 없어졌다.²⁹⁸⁾

일곱째, 칼빈은 강단에서 예배의 대부분을 인도하는 것을 좋아했고, 따라서 훌륭한 강단들이 개혁과 교회들의 독특한 특징이 되었다.²⁹⁹⁾ 종교개혁 후 프로테스탄트 교파들이 발전되고 각기 자신들의 예배당을 세우게 됨에 따라 강대상은 낭독대와 분리하지 아니하고 하나로 되어 회중을 대면하여 강단(Platform)의 중앙에 위치하였고,³⁰⁰⁾ 성만찬 이외에는 전체 예배가 강대상에서 인도되었다.³⁰¹⁾

여덟째, 매주일 성찬 시행에 실패하였다. 그는 매주일 성찬식을 성취하려고 했으나 시의회 반대에 부딪혀 1년에 4회, 성탄절, 부활절, 오순절, 추수절(Harvest-tide)에만 행하도록 하였고,³⁰²⁾ 칼빈은 결국 년 4회 이상은 시행해야 된다는 입장을 문서로 남기고 쓰윅글리의 입장에 동의하는 결과를 초래하게 되었다.³⁰³⁾ 이로써 개혁교회의 예배 전통은 말씀 중심의 예배로 고착되어 모든 기독교 예배의 규범으로 적용하게 되었다.³⁰⁴⁾

298) 제임스 F. 화이트, op. cit., p. 107.

299) Loc. cit.

300) The New Encyclopaedia Britannica, vol. 9 (Chicago : Encyclopaedia Britannica Inc., 1989), p. 795.

301) J. G. Davies, ed., The New Westminster Dictionary of Liturgy and Worship (Philadelphia : The Westminster Press, 1986), p. 452.

302) William D. Maxwell, op. cit., p. 160.

303) 정일웅, 「기독교 예배학원론」, p. 100.

304) 이호형, “예배의 발전과 변천 : 로마교회 예전의 발전과 개혁자의 예전개혁”, 「한국여성신학」, 41호(한국여성신학회, 2000 봄), p. 93.

IV. 종교개혁가들의 미사개혁이 끼친 역사적 영향과 평가

A. 종교개혁가들의 미사개혁의 비교

앞서 살핀 바와 같이 종교개혁가들은 서로 다른 환경에서 하나님의 인도하심 가운데서 중세의 천주교 미사를 개혁하고 성경적인 예배를 회복하기 위해서 노력하였고, 또한 나름대로 성공하였다. 이제 그들의 활동을 상호 비교하여 공통점과 차이점을 살펴보고자 한다. 그 결과를 보면 오늘날의 우리 기독교 예배에 어떤 영향을 끼쳤는지 추론할 수 있을 것이다.

1. 공통점

예배개혁과 관련하여 종교개혁가들의 가장 큰 공통점은 천주교 미사를 거부하였다는 점을 들 수 있다. 그것은 천주교가 미사를 그리스도의 십자가를 반복하는 희생제사로 보았기 때문이다.¹⁾ 루터나 쾰링글리나 칼빈이나 모두 천주교의 미사와 관련하여서 화체설과 희생제사설 그리고 성체숭배를 반대하였고, 신자들에게 떡만 주고 잔을 주지 않는 것을 비판하였으며 미사를 중지시켰다.²⁾

둘째, 종교개혁가들은 공히 성경과 초대교회 예배로의 회복을 그 목표로 하였다. 그들은 약간의 견해차가 있기는 했으나,³⁾ 예배가 신약성경에 충실해야 한다는 점과 초대교회의 예배를 회복해야 한다는 점에서는 일치하였다.⁴⁾

1) 로버트 웨버, 「예배학」, 김지찬 역(서울: 생명의말씀사, 1988), p. 92.

2) “루터의 성만찬 논쟁” (석사학위논문, 총신대학 신학대학원, 1992), p. 24.; 루이스 W. 스피즈, 「종교개혁사」, 서영일 역(서울: 기독교문서선교회, 1983), pp. 152-153.; John Calvin, *Institutes of the Christian Religion, Vol. II*, ed. by John T. McNeil (Philadelphia: The Westminster Press, 1973), IV.17.~18.(이하 Inst.로 약칭함) - 번역서로는 “존 칼빈, 「기독교강요(下, Vol. IV)」, 김종흡 외 3인 공역(서울: 생명의말씀사, 1986)“을 참조했음.

3) 그 차이점에 대해서는 다음의 “차이점”의 항목에서 다룰 것이다.

4) 김득룡, 「현대교회 예배학 신강」(서울: 총신대학교출판부, 1985), p. 86.; 정승훈, 「말씀과 예전」(서울: 대한기독교서회, 1998), pp. 30-31.

셋째, 회중의 자발적 참여와 자국어의 사용을 들 수 있다. “중세 교회의 예배는 사실상 성직자들과 수도사들이 전담, 독주하였고 일반 교인들은 구경꾼이었다. 신자들이 모르는 라틴어로 된 예배서와 기도서는 신자들로부터 외면 당하였고, 라틴어에 의한 예배 진행은 일반 평신도들이 예배에 참석하였으면서도 소외감을 맛보게 되기에 충분하였다.”⁵⁾고 하는 것이 일반적인 평가이다. 그러기에 종교개혁자들은 무엇보다도 라틴어를 폐지하고 자국어로 예배드리도록 하였던 것이다.

넷째, 종교개혁자들은 모두 천주교의 7가지 성례(7성사)를 거부하고 그 중에서 두 가지 세례와 성찬만을 성례로 인정하였다.⁶⁾

다섯째, 개혁자들의 예배는 설교 중심의 예배였다. 루터는 설교를 예배의 필수적인 부분으로 만들고,⁷⁾ 예배의 초점이 말씀을 선포하는 일로 바뀌게 하였으며,⁸⁾ 쾰링글리는 설교 중심의 예배를 주일 예배의 규범이 되게 하였다.⁹⁾ 칼빈 역시 설교가 예배의 중심이었고 필수적인 부분이었다.¹⁰⁾

여섯째, 회중 찬송의 회복을 들 수 있다. 중세의 미사가 라틴어로 부르는 성가대의 정교한 음악을 사용함으로써 회중들과 유리되어 있었다면, 종교개혁자들에 의해서 일어난 예배 개혁의 하나는 자국어로 부르는 회중들의 찬송이었다. 물론 여기서 약간의 차이가 있기는 하다. 예를 들면, 루터가 민요나 세속 음악도 도입한 반면 칼빈은 그것을 반대하고 시편송을 선호했고,¹¹⁾ 루터가 오르간을 허용한 반면 쾰링글리와 칼빈은 오르간을 사용치 않았다는 점 등이다.¹²⁾ 그러나

5) 김득룡, op. cit., p. 85.

6) 정일웅, 「기독교 예배학개론」, 개정증보판(서울: 도서출판 솔로몬, 1996), p. 96.; Inst. IV. 19.

7) 제임스 F. 화이트, 「개신교 예배」, 김석한 역(서울: 기독교문서선교회, 1997), p. 69.

8) 김기철 “종교개혁자들과 웨슬리의 예배이해 비교연구”(석사학위논문, 감리교신학대학 신학대학원, 1989), pp. 10-11.

9) 이호형, “예배의 발전과 변천: 로마교회 예전의 발전과 개혁자의 예전 개혁”, 「한국여성신학회, 2000 봄」, p. 91.

10) 김석한, 「개혁주의 예배의 이론과 실제」(서울: 도서출판 영문, 2002), p. 49.; 제임스 F. 화이트, op. cit., p. 109.

11) 김영재, 「교회와 예배」(경기: 합동신학대학원출판부, 1992), p. 102.

성가대에 의해 일방적으로 불려지던 찬송 대신 회중 찬송을 회복했다는 점에는 공통적이다.

일곱째, 종교개혁자들은 성찬을 회복시켰다. 중세 일천 년 동안 미사는 회중에게서 성찬을 빼어갔다. 미사 때마다 사제만이 홀로 성찬에 참여하고 회중들은 구경만 하였으며, 회중들은 겨우 1년에 한번 부활절에만 성찬(영성체)에 참여할 수 있었다.¹³⁾ 그것도 떡만 주고 잔은 주지 않았다.¹⁴⁾ 그렇기 때문에 엄격하게 말하면, 회중들은 제대로 된 성찬에 참여해본 적이 없었다. 그런데 종교개혁자들은 회중들에게 떡만 주고 잔은 주지 않는 “수찬금지 제도”에 대하여 강하게 비판하고 둘 다 참여하게 하였고, 미사 때마다 사제 홀로 성찬식을 하는 것을 비판하고 회중들의 성찬을 회복시켰다.

2. 차이점

종교개혁자들은 예배 개혁에 있어서 많은 부분에서 공통점을 보이고 있었지만 몇 가지 부분에는 다음과 같이 차이점을 보이고 있다.

첫째, 개혁의 원리에 있어서 루터와 쾰링거리와 칼빈이 각각 차이점을 보이고 있다. 그들이 다 같이 신약성경과 초대교회의 예배를 모범으로 생각했지만, 그들이 생각하는 초대교회의 개념이 달랐다. 칼빈과 루터는 교부들의 시대까지 포함하고 있었던 반면,¹⁵⁾ 쾰링거리는 교부들보다는 성경에 우선권을 두었고,¹⁶⁾ 오직 성경에서만 신앙과 예배, 생활의 원리를 찾아야 한다고 확신하였다.¹⁷⁾

뿐만 아니라 루터와 칼빈 사이에도 근본적인 차이가 있었는데, 루터가 성경에서 금하지 않은 것은 받아들일 수 있다고 말한 데 반하여, 칼빈은 성경에서

12) Ibid., p. 101.

13) Inst. IV. 17 . 44. 각주 140번 참조 - 제4차 라테란 회의(1215)의 Canon xxi이 요구했다.

14) 「기독교 대백과사전」, 제9권(서울: 기독교문사, 1983), p. 312.

15) 제임스 F. 화이트, op. cit., p. 108.

16) 정승훈, op. cit., p. 34.

17) 오덕교, 「종교개혁사」(경기: 합동신학대학원출판부, 1998), p. 115.

가르친 바가 없는 것은 예배에 허용될 수 없다고 선언하였다.¹⁸⁾

둘째, 루터가 미사개혁에 소극적이어서 미사의 많은 내용을 받아들이고 “미사”라는 용어를 그대로 사용한 것과 대조적으로, 쾰링글리와 칼빈은 “미사”라는 용어를 폐지하고, 적극적으로 미사를 개혁하였다.¹⁹⁾ 다음의 루터교의 아우그스부르그 신앙고백(Lutheran Augsburg Confession)의 진술을 보면, 그 차이점이 분명히 보인다.

우리 교회는 미사를 폐기했다는 이유로 거짓 비난을 당하고 있다. 그러나 실제로는 우리 교회는 미사를 드리고 있으며, 그것도 최대의 경외심을 가지고 미사를 올리고 있다. 미사뿐 아니라 거의 모든 전통의 의식들 또한 그대로 유지되고 있다.……(중략)…… 우리 교회는 미사가 성경과 교부들에게서 그 지지 근거를 찾을 수 있다고 생각한다.²⁰⁾

셋째, 쾰링글리가 예배 문제와 관련하여 루터나 칼빈과 근본적으로 차이를 보인 것은 성만찬과 예배의 중심에 대한 문제였다.²¹⁾

즉 루터와 칼빈은 성만찬이 주일 예배에 규범이 되어야 한다는 것과 또 성만찬이 성례전으로서 하나님의 은총의 전달 수단이 된다는 것을 인정한 반면, 쾰링글리는 성만찬 자체를 은혜의 방편으로 여기지 않았으며 기독교 예배의 정규 순서로 생각하지도 않았다는 점이다.²²⁾ 따라서 루터나 칼빈은 매주일 예배의식에 성찬을 포함하기를 원했으나 쾰링글리는 1년에 4번이면 충분하다고 믿었다.²³⁾

넷째, 성찬에 있어서 그리스도의 임재는 그들 사이의 가장 큰 차이점이었다.

18) 김수학, 「개혁과예배학」(대구: 보문출판사, 1982), p. 53.

19) 박종인, “종교개혁자들의 예배관에 대한 고찰 : 루터, 쾰링글리, 칼빈을 중심으로” (석사학위논문, 성결대학교 신학대학원, 1998), p. 23.

20) Augsburg Confession, 24.- 로버트 웨버, op. cit., p. 95에서 재인용.

21) 이호형, op. cit., p. 90.

22) William D. Maxwell, 「예배의 발전과 그 형태」, 정장복 역(서울: 쿰란출판사, 1996), p. 114.

23) 김수학, op. cit., p. 51.

주지하는 바와 같이 루터는 화체설을 배격하면서도 육적 임재를 믿어서 떡과 함께 그리스도께서 임재한다는 공재설(Consubstantiation)을 주장하였고, 쾰링글리는 기념설 내지는 상징설을, 칼빈은 영적 임재설을 주장하였다. 그러나 루터가 문자적 해석과 실재론적 입장에 있음에 비하여 쾰링글리와 칼빈은 비유적 해석과 영적 임재를 주장함에 따라서,²⁴⁾ 루터파와 개혁파의 차이를 보이고 있다.²⁵⁾

B. 종교개혁가들의 미사개혁이 끼친 역사적 영향

종교개혁가들의 미사개혁은 대를 이어 커다란 역사적 물줄기를 이루며 영향을 끼치어 오늘에 이르렀다. 그렇지만 종교개혁 이후 17세기부터 20세기에 이르는 기독교 예배 역사의 발전을 살펴보기 위해서는 각 교파의 역사를 하나씩 고찰해 보아야 비로소 가능한 일이다.²⁶⁾ 로버트 웨버는 그의 책 「예배학」에서 말하기를 “그 같은 작업은 자기의 저서의 한계를 넘는 일이기 때문에 기독교 예배의 주요한 3대 조류를 살펴보는 것으로 대치하겠다”면서, 그 3대 조류로써 첫째 반예전적 경향(an antiliturgical stance), 둘째 하나님의 말씀을 이해하는 (understanding)하는 측면에 강조점을 두는 경향, 셋째 예배 가운데서 하나님을 체험하는 면에 강조점을 두는 경향으로 요약하였다.²⁷⁾ 그리고 그 반예전적 경향으로는 영국의 청교도 가운데 그 기원을 찾으면서 초기 침례교, 회중교회, 웨이커파를 실례로 들었고, 이해를 강조하는 경향으로는 초기 회중교회와 장로교회를, 그리고 체험을 강조하는 경향으로는 경건주의, 모라비안주의, 부흥운동과 현대의 은사운동을 그 실례로 들고있다.²⁸⁾

24) 쾰링글리는 육적 임재는 부인하였으나, 영적 임재는 인정하였다.- Philip Schaff, History of the Christian Church, Vol. VII (Mich : WM. B Eerdmans Publishing Co., 1910), p. 676.

25) 이상규, 「교회개혁사」 (서울: 성광문화사, 1997), p. 184.

26) 로버트 웨버, 「예배학」, pp. 99.

27) Ibid., p. 99.

28) Ibid., pp. 100-106.

17세기 이후의 예배의 경향을 살펴보고 세세하게 종교개혁자들의 영향이 어떻게 미쳤는지를 파악하는 것은 본 논문의 한계를 넘어서는 것이고, 역부족이기도 하다. 본 논문은 종교개혁가들의 천주교 미사에 대한 개혁을 논제로 선택한 고로 그들이 끼친 역사적 영향은 간략하게 개론적으로만 다루는 것으로 만족하려 한다.

1. 루터의 영향

1546년 루터의 사망 후 그의 영향을 받은 루터교의 예배 전통은 여러 국가들에서 여러 가지 방법으로 계속 발전하였고,²⁹⁾ 대략 4개의 시기로 나누어서 정통 루터교의 시대인 1550-1700년, 경건주의 시대인 1650-1800년, 계몽주의 시대인 1700-1800년, 그리고 복고주의 시대인 1800-1950년으로 대강 살펴볼 수 있을 것이다.³⁰⁾ 그러나 그렇게 루터교의 역사를 따라서 예배의 변천을 살펴보는 것은 본 논문의 한계를 넘는 것이기에 여기서는 루터의 예배의식이 그의 이름을 딴 루터파교회(Lutheran Church)에 지속적인 영향을 끼쳤다는 사실로 마감하고, 다만 영국교회와 웨슬리에게 끼친 영향만을 간략하게 살펴보고자 한다.

헨리8세에 의해 정치적으로 교황청과 결별한 영국교회(성공회)는 로마의 기본 방침과 관례에 따라 미사(Mass)를 변함없이 계속하였으므로 그들을 신교도라고도, 로마 카톨릭교도라고도 부를 수가 없는 독특한 입장에 있었다.³¹⁾ 종교개혁 후의 영국 교회는 교리적으로는 칼빈 쪽으로 기울었으나, 예전에 있어서는 루터교 쪽에 더욱 가까웠다.³²⁾ 영국 국교도들은 성서에서 명백히 거부된 것만이 예배에서 배제되어야 한다는 루터의 입장을 유지하였다.³³⁾

29) 제임스 F. 화이트, 「개신교 예배」, p. 74.

30) Ibid., p. 75.

31) 일리온 T. 존스, 「복음적 예배의 이해」, 정장복 역(서울: 대한예수교장로회총회출판국), p. 171.; William D. Maxwell, 「예배의 발전과 그 형태」, p. 189.

32) Loc. cit.

33) R. 압바, 「기독교예배의 원리와 실제」, 허경삼 역(서울: 대한기독교서회, 1974), p. 49.

크랜머(Thomas Cranmer)에 의해서 만들어진 「공동기도서」(Book of common prayer)는 루터의 영향하에서 만들어진 것인데,³⁴⁾ 로마 카톨릭과 루터교의 영향이 잘 나타난다.³⁵⁾ 1552년 제2판에서는 스트라스부르크의 마틴 부셔와 마르티르스(P. Martyrs)의 도움으로 새롭게 수정되었고, 그후 1662년 이후의 판에서는 영국 교회 예배는 천주교의 전통적인 미사 중심의 예배에서 벗어나 말씀 중심의 예배로 전환하였고, 성찬은 월 1회씩 거행하도록 하였다.³⁶⁾ 영국 교회의 예배에는 여러 가지 변화가 이루어졌다고 할 수 있지만, 그 실제 형식에 있어서는 개혁된 교회와 로마 교회 예배의 중간적인 것이었다고 할 수 있는데, 일반적으로 그들의 예배는 루터 주의와 비슷하며 주의 만찬에 대한 해설은 쾰링글리파와 보다 가까웠다.³⁷⁾

한편 웨슬리는 영국교회의 고교회파(高教會派, high - church) 사람이었고³⁸⁾ 그의 사역의 기반은 항상 그가 사랑했던 성공회 전통이었다.³⁹⁾ 그리고 그는 아우구스부르크 신앙고백(루터의)을 긍정하면서,⁴⁰⁾ 성찬식을 예배의 중심이며 규범으로 간주하였다.⁴¹⁾ 이러한 사실은 모두 루터의 영향이라고 볼 수 있다. 그리고 또한 그가 모라비안과 접촉했던 사실을 간과할 수 없다. 루터교 예배 전통에 가장 밀접하게 속했다고 할 수 있는 모라비안에게 있어서 경건주의의 가장 영속적인 유산들은 찬송가와 교회음악이었다.⁴²⁾ 따라서 웨슬리의 찬송가는 루터교의 관습에 근거하여 정당화할 수 있었다.⁴³⁾

이와 같이 볼 때, 영국교회를 통해서는 성만찬과 관련하여서 루터의 영향을 받았고, 모라비안을 통하여서는 찬송과 관련하여서 루터의 영향을 받았다고 생

34) 정일웅, 「기독교 예배학개론」, p. 101.

35) 정승훈, 「말씀과 예전」, p. 80.

36) 정일웅, op. cit., pp. 101-102.

37) 일리온 T. 존스, op. cit., p. 181.

38) R. 압바, op. cit., p. 53.

39) 제임스 F. 화이트, 「개신교예배」, p. 257.

40) 정승훈, op. cit., p. 94.

41) R. 압바, op. cit., p. 54.

42) 제임스 F. 화이트, op. cit., p. 80.

43) Ibid., p. 258.

각된다. 그러나 청교도의 복음주의적 운동을 통해서도 개혁파의 영향을 받았고, 성찬에 있어서 루터의 편재설을 거부하고 그리스도의 신성에 의한 실재 임재가 가능하다고 강조한 점은 칼빈의 성령을 통한 임재와 유사하다고 볼 수 있다.⁴⁴⁾

2. 쾰빙글리와 칼빈의 영향

쾰리히를 중심한 쾰빙글리의 종교개혁운동과 제네바를 중심한 칼빈의 종교개혁운동은 1549년에 칼빈과 쾰빙글리의 후계자인 불링거 사이에 맺은 쾰리히협정을 통하여 하나의 공통된 개혁주의 입장에 합의하여서 개혁파(Reformed)를 이루게 되었다.⁴⁵⁾ 그리하여 칼빈이 쾰빙글리의 입장에 동의하는 결과를 초래하게 되었다.⁴⁶⁾

성만찬이 없는 주일예배의 형식은 종교개혁 후에 스코틀랜드와 영국 청교도들에게 이어져 갔고, 칼빈의 예배의식은 후에 대륙지역에서는 프랑스, 스위스, 남부 독일, 네덜란드, 덴마크 등지의 칼빈 계열 교회들의 예배 모범이 되어졌다.⁴⁷⁾

영국에 있어서 에드워드 6세의 「제2기도서」에서는 칼빈의 영향이 두드러지게 나타나고 있음을 볼 수 있고,⁴⁸⁾ 청교도들에 의해 만들어진 1645년의 「웨스트민스터 예배규칙서」(Westminster Directory)는 제네바 형식의 예배를 도입할 것을 의미했다.⁴⁹⁾ 이러한 영국교회의 예배개혁에 대하여 일리온 T. 존스(Illion T. Jones)는 평하기를 “일반적으로 그들의 예배는 루터주의와 비슷하며, 주의 만찬에 대한 해석은 쾰빙글리파와 보다 가까웠다.”⁵⁰⁾고 하였다.

한편 스코틀랜드에서는 존 녹스(Johm Knox)의 영향 아래서 예배개혁이 이

44) 정승훈, op. cit., pp. 94-95.

45) 김석한, 「개혁주의 예배의 이론과 실제」, p. 52.; 이상규, 「교회개혁사」(서울: 성광문화사, 1997), p. 184.

46) 정일웅, 「기독교 예배학개론」, p. 100.

47) William D. Maxwell, 「예배의 발전과 그 형태」, pp. 161-162.

48) Ibid., p. 163.

49) 정승훈, op. cit., p. 89.

50) 일리온 T. 존스, op. cit., p. 181.

루어졌는데, 존 녹스는 매리(Mary Tudor) 여왕의 박해를 피해 대륙으로 갔다가 칼빈의 도움을 받아서 프랑크푸르트와 제네바에서 영국인들을 대상으로 목회하며 개혁파의 예배를 도입하게 된다.⁵¹⁾ 이후 스코틀랜드로 돌아와서도 칼빈의 제네바 예배를 적용하게 되어서 교회력 사용을 거부했고 예배에 있어서 말씀을 더 중요시했으므로 성찬은 1년에 네 번만 시행하도록 하였고,⁵²⁾ 성찬은 얇은 채로 받았다.⁵³⁾ 성찬을 이렇게 1년에 4회 또는 그보다 적게 비주기적으로 집행하게 된 가장 강력한 이유는 “종교개혁 초기의 성만찬 관례가 보통 1년 1회나 그보다 적었기 때문이라”⁵⁴⁾고 맥스웰은 지적한다.

루터나 칼빈의 주장과는 달리 실제로는 성찬이 년 1회나 그보다 적게 실시되었다는 점은 앞으로 예배와 성찬에 대한 연구에 있어서 중요한 참고 사항이 될 수 있을 것이다. 그리고 또 하나 여기서 확인하고 나아가야 할 것은, 스코틀랜드와 영국청교도들의 예배가 개혁파나 제네바의 영향을 받았다고 할 때에, 그것이 쾰링글리나 칼빈 중 누구를 의미하는 것이냐는 것이다. 일반적으로 그들이 칼빈의 영향을 받았다고 서술하고 있다. 그러나 제임스 F. 화이트는 “성공회 전통의 근거가 되고 있는 성례전 신학은 칼빈의 비교적 보수주의적인 입장이 아닌, 쾰링글리의 보다 급진적인 입장을 반영하였다”⁵⁵⁾고 하였고, 정승훈은 “존 녹스와 청교도들의 예배가 칼빈보다는 쾰링글리의 영향을 받은 것이라”⁵⁶⁾고 지적하면서 다음과 같이 말하였다.

어쨌든 말씀 중심의 쾰링글리적 예배신학은 웨스트민스터 신앙고백을 통해 칼빈주의라는 이름으로 향후 장로교 신학뿐만 아니라 개신교 예배를 운명적으로 못박아 버린다.⁵⁷⁾

51) 박은규, 「예배의 재발견」(서울: 대한기독교출판사, 1988), pp. 135-136.

52) Ibid., p. 136.; 일리온 T. 존스, op. cit., p. 167.

53) Loc. cit.,; William D. Maxwell. op. cit., 169.

54) Loc. cit.

55) 제임스 F. 화이트, 「예배의 역사」, 정장복 역(서울: 쿰란출판사, 1997), p. 149.

56) 정승훈, op. cit., pp. 81, 87, 91.

57) Ibid., p. 97.

반예전적(anti-liturgical)이라는 청교도들의 예배 특징과 비주기적인 성찬의 시행을 볼 때,⁵⁸⁾ 그의 주장은 합당한 평가로 생각한다.

청교도들의 예배는 장로교회(Presbyterian)나 독립교회(Independents)나 다 같이 제네바의 개혁교회 의식에 기초한 것이다.⁵⁹⁾ 그런데 미국으로 건너온 청교도들은 더 많은 예배의 자유와 개혁이 가능했고, 이것은 다른 교회들에게도 영향을 미쳤다.⁶⁰⁾

“미국교회들의 예배는 대체로 비예전적이고 청교도적이며 복음주의적이었다. 예배당에는 강단 한가운데 강대상이 있고 성찬대는 그 아래 일반 회중들이 서는 바닥과 같은 높이의 위치에 놓고 있었다. 대부분의 교회가 1년에 4번 성찬식을 가졌으며, 십자가를 제외한 예술품이나 상징물, 촛불 등의 사용을 반대하였다. 유럽에서 사용하는 교회력도 지키지 않고, 겨우 성탄절과 부활절을 지키는가 하면, 이것마저도 지키기를 마다하는 교회가 있었다.”고 한다.⁶¹⁾

이 시기의 미국교회 예배의 특징은 다음과 같다.

- ① 예배의 일정한 형식이 없었다.
- ② 의식을 거행할 안수 받은 사람들이 부족하였기 때문에 의식의 거행은 자주 있지 않았다.
- ③ 개척의 회중 편에서는 교육받은 교역(목회)을 의심스러워하였다. 이것은 그들에게 조직화되는 교회를 가리켰다.
- ④ 설교는 예배의식에서 가장 중요하였다.
- ⑤ 기도는 자발적이었고 교역자와 마찬가지로 평신도들도 드렸다.
- ⑥ 예배자들 편에서는 과격적인 열광이 있었는데 흔히 감정적인 황홀로 나타났다.
- ⑦ 예배순서의 특징은 수많은 찬송에 있었다. 찬송은 경쾌하고 낙관적인 동시에 주관적이고 개인주의적이었다.
- ⑧ 개척 예배의 특징은 즉각적으로 드리는 식이었고, 과거의 전통에 거의 주의를 기울이지 아니하였다.

58) Ibid., p. 87.

59) R. 압바, op. cit., p. 50.

60) 김영재, 「교회와 예배」, pp. 105-106.

61) Ibid., pp. 106-107.

⑨ 예배장소는 평평하고 거칠었다. 교회 건물을 의식에 알맞도록 만들 생각은 없었다.

교단적인 일정한 예식에 예배의 형태를 묶어두지 않고 개척교회(local church)의 특성과 함께 예배의 모습을 갖추어 갔던 것이다.⁶²⁾

이와 같은 미국교회의 예배는 썬빙글리의 영향을 받은 것이라고 정승훈은 다음과 같이 말하였다.

17세기 네덜란드의 개혁주의와 웨스트민스터 신앙고백을 기초로 생겨난 미국 장로교의 역사 속에서 우리는 칼빈 자신의 신학적 관심과 영향을 보는 것 보다는 썬빙글리의 영향을 여실히 보게 된다. 더욱이 영국 청교도들을 통한 미국 개신교의 발전에서 초대교회의 말씀과 성만찬의 예배로 복원하려고 했던 칼빈의 예배신학의 정신은 외면되고, 여타의 모든 예전과 예식을 파괴한 썬빙글리적 “설교중심”의 예배로 환원된 기형(?)의 모습을 보게 된다.⁶³⁾

미국의 감리교회에 있어서도 1784년에 웨슬리가 보낸 “북미 감리교회 예배”는 1662년의 공동기도서를 거의 복사한 것으로서 미국인들에게 적합하지 못하였기 때문에 1789년에 코크(Coke)감독과 애즈베리(Asbury) 감독이 공중예배 지침을 수립하였는데, 1792년의 교리와 장정에 의한 예배의 형식은 다음과 같다. (그 내용을 보면 성찬식이 없는 매우 비예전적인 것이다.)

아침예배 - 회중찬송, 기도, 구약성서의 한 장을 낭독하는 일, 신약성서 한 장의 낭독, 설교

오후예배 - 회중찬송, 기도, 성서의 다른 장을 낭독하는 일, 설교

저녁예배 - 회중찬송, 기도, 설교⁶⁴⁾

위에서 살펴본 바와 같이 예배에 대하여 종교개혁자들이 끼친 영향은 다양하게 전개되었는데, 그 근본적인 차이점은 로마 카톨릭의 유산을 어떻게 받아들

62) 황원찬, 「개혁주의 예배학 총론」 (서울: 도서출판 잠언, 1996), pp. 87-88.

63) 정승훈, op. cit., p. 91.

64) 박은규, op. cit., p. 148.

이느냐 하는 점에서 발생하였다. 루터파가 가장 카톨릭의 예전 형태에 가까우므로 우익(right wing) 끝에 놓고 배열하여 다음과 같은 도식으로 나타낼 수 있다.(김외식, 감신대 교수)⁶⁵⁾

분류 시대	좌 익		중 간		우 익	
	16C	퀘이커	자유교회	개혁신교회	성공회	루터교회
17C	청교도					
18C	오순절		감리교회			
19C						

C. 종교개혁가들의 미사 개혁에 대한 평가

1. 일반적인 평가

칼빈은 그의 책 「기독교 강요에」에서 천주교 의식들을 비판하고 나서 맨 마지막으로 “나는 생각했던 것보다 너무 오래 그들의 진창에 빠져 있었으므로 이제는 빠져나가야겠다. 그러나 나는 이 나귀(바보)들의 등에서 사자 가죽을 벗기는 데는 조금은 성공했다고 믿는다.”⁶⁶⁾고 말했는데, 과연 종교개혁가들은 자신들의 시대에 주어진 사명만큼 미사를 개혁하여 성경에 충실한 복음적인 예배를 회복하는데 나름대로 성공했다고 생각된다.

중세교회의 특징은 사제주의와 의식주의에 숨막혀서 영적 생명이 고사되고 있었다는 점이고, 그러한 사제주의와 의식주의가 만나서 결집하여 강력한 힘을 발휘하여 사람들을 영육간에 옥죄고 있었던 것이 바로 미사의식이었다. 그렇기 때문에 종교개혁가들의 미사 개혁은 엄청난 영적 축복을 후세대에 가져다주었고, 그 결과는 영적 해방과 구원과 은혜의 축복이 아닐 수 없다.

65) 김외식, “예배의 구성요소 비교연구”, 「기독교사상사」, 35, No. 11(1991). p. 26.

66) Inst., IV. 19. 37.

앞에서 종교개혁가들의 미사 개혁의 특징들과 그들의 공통점들을 간추려 보았는데, 그러한 요소들은 모두 다 성경적이고 복음적인 예배의 특징들이다. 그러므로 오늘 우리는 종교개혁가들에게 한없는 은혜의 빛을 지고 있다고 할 수 있을 것이다.

일리온 T. 존스는 예배에 있어서 종교개혁가들의 업적을 다음과 같이 열거하였다.

그들은 사제를 없애고 “사제”(priest)라는 말 대신 “목사”(minister)로 부르도록 했으며, 사제로서의 성직 임무인 고백, 면제선언, 면죄, 고해성사, 제사의식의 집전 등도 폐지시켰다. 설교가 예배에서 가장 중요한 위치를 차지해야 하는 것으로 생각하였고, 예배도 각국의 언어로 드리던 옛 방식을 채택하게 되었다. 예배순서도 함께 부르는 찬송 등 회중이 함께 예배에 참여하는 부분이 늘어났다. 성체성사의 제의는 계속 사용하는 곳도 있었으나 일반적으로는 거의 입지 않았다. 축일도 그 수를 급격히 줄이거나 전면적으로 폐지하였고, 성자들을 위한 기도도 금지되었으며, 교회력도 주요한 축일 일부를 제외하고는 중단되었다. 즉흥 또는 자유기도는 계속 존속되었다. 상징주의나 의식은 실제적으로 모두 없어졌다. 예배는 여러 차례의 답창(答唱), 창화(唱和)의 단구(單句), 기타 가변적인 것들, 기도의 횡수와 형태, 성구낭독 등을 삭제하여 급격하게 짧아지게 되었다.⁶⁷⁾

2. 썬윙글리에 대한 평가

그리고 이 연구를 통해서 확실히 밝혀진 것은 미사를 개혁하는데 있어서 가장 성경 본위로 철저하게 개혁을 추구한 것이 썬윙글리이며, 또한 역사적으로 가장 강력한 영향력을 끼친 것도 썬윙글리라는 사실이다. 그래서 오늘날 대부분의 교회가 썬윙글리의 방식대로 성만찬이 없는 말씀 중심의 비예전적인 예배를 드리고 있으며, 성만찬도 1년에 한번 또는 3-4번씩 거행하면서 회중들이 앉아서 성찬을 받고있다. 그것을 부정적으로 평가하든 혹은 긍정적으로 평가하든 간에 오늘날 우리가 썬윙글리의 유산을 이어 받아서 예배하고 있다는 것은 사실인 것

67) 일리온 T. 존스, *op. cit.* pp. 182-183.

이다.

그리고 그것을 긍정적으로 평가하는가, 부정적으로 평가하는가는 각자의 신학적 입장에 따라 다를 수밖에 없다. 예배가 신약성경의 원리에 따라야 하는지, 혹은 교부들의 전통까지도 수용해야하는지의 문제와, 성찬을 은혜의 수단으로 보고 예배의 필수 요소로 보는지, 그렇지 않은지에 따라서 달라질 수밖에 없다. 또한 어찌해서 오늘날까지 대부분의 기독교가 쾰링글리 식으로 예배하게 되었는가 하는 문제도 마찬가지이다. 각자의 신학적 입장에 따라서 '환경에 따른 우연의 결과'로 볼 수도 있고, '영적 예배로의 회복을 원하시는 하나님의 섭리의 결과'로 볼 수도 있다. 이 문제에 있어서 필자는 제2차 바티칸회의 이후의 천주교의 전례운동(Liturgical Movement, 예전운동)에 대한 전이해(前理解, preunder-standing)가 있는 고로, 당연히 쾰링글리에 대하여 긍정적으로 평가하며 그의 개혁운동에 대하여 진심으로 감사하는 바이다.⁶⁸⁾

만약에 성찬이 없는 예배는 불완전한 예배라고 생각하기 때문에 쾰링글리를 비판하는 사람들은 '그토록 참된 예배를 드리는 자를 찾으시는 하나님께서'(요 4:23) 어찌하여 그레고리 I 세부터 지금까지 1500년 동안 성찬 없는 불완전한 예배를 방치하시는지 그 이유를 설명해야 할 책임이 있다고 본다.

그리고 여기서 재평가를 해보아야 할 것은 대부분의 개혁파들이 자신들의 신학적 뿌리를 칼빈에서 찾는데, 이는 매우 일방적인 처사라고 생각된다. 왜냐하면 칼빈보다는 쾰링글리가 훨씬 연배이며, 또한 쾰링글리의 후계자인 불링거와 추리히 협약을 통해서 칼빈은 쾰링글리의 주장들을 수용하여서 하나의 통일된 개혁주의를 이루었기 때문이다. "이 문서를 통해서 칼빈은 쾰링글리의 종교개혁을 물려받았다."⁶⁹⁾는 니이브(J. L. Neve)의 평가가 정당하다고 할 것이다.

혹자는 성찬에 있어서 그리스도의 임재에 관하여 칼빈과 쾰링글리가 본질적

68) 필자는 의식주의적인 예배운동(Liturgical Movement)에 대하여는 이미 「예배 갱신운동의 정체」, 제1권, 제2권을 출간하였으나, 여기서 그 내용을 열거하는 것은 한계가 있으므로, 쾰링글리의 예배개혁을 긍정적으로 평가하는 결론만 밝혀둔다.

69) J. L. 니이브, 「기독교 교리사」, 서남동 역(서울: 대한기독교서회, 1965), p. 439.

으로 차이가 있는 듯이 말하지만, 소위 칼빈의 “영적 임재설”이나 쓰윙글리의 “기념설”은 문자만큼 그리 큰 차이가 나는 것은 아니다. 왜냐하면, 쓰윙글리가 육적 임재를 반대하고 영적 임재를 견지하였고, 그리스도와의 연합과 영적 양식이 됨을 주장하였음은 주지의 사실이고,⁷⁰⁾ 이는 칼빈의 주장과 결코 다르지 않기 때문이다. 더군다나 성찬제정에 대한 성경해석은 두 사람 다 비유적 해석이고, 기독교적 배경은 둘 다 안디옥학과적 기독교론이다.⁷¹⁾ 만약 두 사람 차이가 그렇게 본질적으로 컸다면, 쓰윙글리의 후계자인 불링거와 칼빈이 추리히 협약에서 하나의 공통된 개혁주의 입장에 합의할 수 없었을 것이다.⁷²⁾

참고로 쓰윙글리의 입장을 가장 세밀하게 연구한 시릴 리차드슨 (Cyril C. Richardson)의 평가를 소개하면 다음과 같다.

쓰윙글리의 글을 자세히 철학적으로, 신학적으로 분석 평가한 후, 그의 글을 많이 인용해서 “쓰윙글리가 당시 유명한 종교개혁자들과는 달리 성만찬 때, 그리스도가 임재하신다는 사실을 부인하였고, 그의 입장은 순전히 정신적, 심리적 또는 주관적이다”라고 한 지금까지의 주장은 잘못된 것이라고 밝혔다. 그가 연구한 바에 의하면 성령은 감각할 수 있는 형태나 사물로 “전달되는 것이 아니며, 사물이 “성령의 능력을 운반하는 수레도 될 수 없다.” “믿음은 육체가 아닌 영에 의해 양육되는” 것이어서 “영 또는 의식과 직접적인 관계가 있다. 성만찬에 있어서 그리스도의 존재는 “영적인 존재”로서 성스러운 영이며, 믿는 이는 “보물처럼 그들의 영혼 속에 그리스도를 붙들어 놓는다”는 것이 쓰윙글리의 기본적인 입장이었다고 설명한 바 있다.⁷³⁾

70) 「기독교 대백과사전」, 제9권(서울: 기독교문사, 1983), p. 316.

71) 유선호, 「칼빈의 성찬론」(서울: 도서출판 하늘기획, 1996), p. 95.

72) 김석환, *op. cit.*, p. 52.

73) 일리온 T. 존스, *op. cit.*, pp. 186-187.

V. 결론

A. 요약 및 결론

종교개혁의 역사적 배경과 원인에 대하여는 실로 다양하게 조명할 수 있지만 이를 몇 가지로 요약하면, ① 교황권의 쇠퇴와 도덕적 타락과 무지 ② 봉건제도의 붕괴 ③ 국민국가(민족주의)의 발달로 요약할 수 있다.

1305년부터 1378년까지 70여 년 동안 교황청은 베드로의 옥좌가 있는 로마를 떠나서 불란서의 아비뇽으로 옮겨와 있는 동안 극도로 타락하게 되어 교황의 위신이 크게 떨어지고, 설상가상으로 로마와 아비뇽에 두 개의 교황청과 두 명의 교황이 병존하면서 서로를 과문했던 대분열(The great schism)과 이를 해결하려고 일어난 공의회운동(The Conciliar Movement)은 교황의 권위를 여지없이 떨어뜨렸고, 성직매매와 부정축재, 성적인 타락과 성직자들의 무지는 종교개혁의 필요성을 자극하였다. 그러는 과정에서 봉건제도의 붕괴로 인하여 화폐제도가 생겨나고 상인계급을 비롯한 시민계급의 부상은 국민 국가의 발달로 이어졌고, 국민국가의 발달은 상대적으로 교황권의 몰락을 촉진시키고 종교개혁의 원인이 되었다.

그러나 이러한 역사적 배경과 원인들은 종교개혁의 원동력이 된 것이 아니었다. 왜냐하면 종교개혁의 진정한 발단과 동기는 영적 만족을 갈망하는 인간의 영적 고민과 투쟁이었기 때문이다. “믿음으로 의롭다 함을 얻고, 믿음으로 말미암아 구원을 얻는다”는 진리를 절감하고 그것을 추구하려고 한 종교개혁가들의 소원이 진정한 동기라고 볼 때, 그러한 사상에 영향을 끼친 사상들로써는 스콜라 신학을 붕괴시키며 등장한 둔스 스코투스와 옥캄의 유명론 사상과 신비주의 그리고 북구의 르네상스 인문주의를 들 수 있다.

교황권의 지지기반이었던 실재론적 스콜라 신학이 붕괴되고, 성경의 권위와 믿음을 강조하는 옥캄의 사상은 루터의 종교개혁사상에 영향을 주었고, 신비주의는 ‘제단이나 중재자가 필요 없이 하나님과 개인적인 영적 교제’와 ‘믿음으로 구원 얻는다’는 것’을 가르침으로 루터에게 영향을 끼쳤으며, 원전에 의한 성경

연구가 가능케 했던 복구의 인문주의는 루터로 하여금 칭의사상(稱義思想)을 깨닫게 한 가장 적극적인 원인이라고 할 수 있다.

중세 체계의 핵심은 “사제의 중재”(mediation of priest)라는 개념이었고, 그로 인한 각종 의식에 의해 사람들은 결박당해 있었다. 그렇기 때문에 그러한 영적 포로 상태에서 사람들을 해방시킨 것은 바로 “만인제사장 사상”이었다. 그렇기 때문에 종교개혁의 중심사상은 “만인제사장 사상”이라고 할 수 있다. 천주교의 사제직(신품성사)은 천주교가 기독교와 연합할 수 없는 유일한 이유가 된다. 이와 같은 관점에서 보았을 때, 사제직과도 가장 깊게 연결되어 있으면서도 중세의 사람들을 영적으로 묶어놓고 있던 의식주의의 핵심은 미사였기 때문에, 미사에 대한 불만이 종교개혁의 가장 중요한 원인이었고 또한 미사는 종교개혁의 일차적 대상이었다. 따라서 종교개혁은 미사의 개혁과 함께 시작되고 진행되었던 것이다.

천주교의 미사에 대한 교리는 화체설과 희생제사설, 성체숭배 및 수찬금지 제도로 요약되는데, 이러한 미사제도는 루터와 쾰링글리와 칼빈 등 모든 종교개혁가들의 비판의 대상이 되었다. 특히 “그리스도의 십자가의 제사를 반복한다”는 미사의 희생제사의 개념은 모든 종교개혁가들을 분노하게 했고, 철저하게 미사를 거부하게 만들었다.

비록 루터가 미사 개혁에 미진하고 보수적이었고 반면에 쾰링글리와 칼빈이 적극적인 편이기는 했지만, 그들 모두의 목적은 성경적인 초대교회 예배로의 회복이었고, 대체로 그 목적을 달성하였다. 루터는 독일에서, 쾰링글리와 칼빈은 스위스에서 각각 미사의 개혁을 진행하였는데, 그들의 공통점으로는 첫째는 미사의 배경과 중지, 둘째는 성경적이고 초대교회적인 예배 회복의 목적, 셋째는 회중들의 자발적인 참여와 자국어의 사용, 넷째는 천주교의 7성사를 거부하고 세례와 성찬만을 성례로 인정, 다섯째는 설교 중심의 예배, 여섯째는 회중찬송의 회복, 일곱째는 회중들이 떡과 포도주에 다 참여하는 성찬의 회복을 들 수 있다.

그들 사이의 차이점으로는 첫째는 예배개혁의 원리에 있어서 쾰링글리는 신

약성경적인 초대교회를 생각한 반면 루터와 칼빈은 교부들까지를 포함한 점과, 루터가 성경에서 금하지 않은 것을 받아들일 수 있다는 입장인 반면 칼빈은 성경에서 가르치지 않은 것은 허용할 수 없다는 입장인 점이 다르다. 둘째는 루터가 “미사”라는 용어를 사용하고 미사의 상당부분을 받아들인 반면, 쾰링과 칼빈은 “미사”라는 용어를 폐지하고 적극적으로 미사를 개혁한 점, 셋째는 루터와 칼빈이 성찬을 은혜의 수단으로 보고 성찬이 주일 예배의 규범이 되어야 한다고 생각하여 매주일 성찬을 베풀 것을 주장한 반면, 쾰링은 성찬을 은혜의 방편으로 생각치도 않았고 주일예배의 규범으로 생각지도 않았으므로 1년에 4차례만 성찬을 베풀었다는 점, 넷째는 성찬에 있어서 그리스도의 임재에 대하여 루터는 문자적 해석과 육적 임재를 주장한 반면, 쾰링과 칼빈은 비유적 해석과 영적 임재를 주장하므로 루터파와 개혁파로 양별 된다는 점 등이다.

이러한 종교개혁가들의 미사개혁은 그들의 후세대에 역사적으로 커다란 영향을 끼치게 되는데, 루터의 경우에는 루터파 교회들과 영국교회, 감리교 등에 영향을 끼쳤고, 쾰링과 칼빈의 개혁파는 영국의 청교도와 스코틀랜드의 개혁에 결정적인 영향을 끼쳤으며, 미국교회의 예배형성에 커다란 영향을 끼치게 되었다. 특히 쾰링의 역사적 영향은 결정적이어서 오늘날까지 대부분의 교회가 성찬이 없는 말씀 중심의 예배를 드리고, 1년에 1회 내지 3-4회의 비주기적인 성찬을 갖게 되었다.

이와 같이 살펴본 결과 오늘날 우리가 살아 계신 하나님께 나아가서 찬양과 경배로 진정한 예배를 드림으로 영육간에 은혜와 축복을 받을 수 있는 것은 종교개혁자들이 땀과 피를 흘려서 중세의 “미사”라고 하는 영적 쇠사슬에서 우리를 풀어놓은 예배개혁의 덕택이라고 하지 않을 수가 없다.

말씀을 깨달아 은혜 받고 직접적으로 하나님께 기도하고 찬양하며 예배하는 가운데 성령의 역사하심으로 은혜를 받고 새 힘을 얻을 수 있는 예배의 축복은 후세대가 누리는 복이기에 감사하지 않을 수가 없는 것이다.

따라서 우리는 아직도 “사제의 중재”와 “미사”의 사슬에 매어있는 수억의 생명들의 구원을 위하여 기도하면서, 개혁자들의 뒤를 따라서 복음전도의 기록

한 투쟁에 나서지 않을 수가 없을 것이다.

B. 제언

본 논문에서 미처 해결하지 못한 것이 있다면, 그것은 개혁자들 간의 차이점에 관한 것이다. 특히 쓰윅글리가 성찬을 은혜의 방편으로 여기지도 않고 성찬을 주일예배에 꼭 필요한 규범으로 생각치도 않았다는 점이다. 따라서 우리 세대는 이 점을 꼭 해결하고 넘어가야 할 것이다. 왜냐하면 20세기에 들어서 천주교의 전례운동(Liturgical Movement)에 영향을 받은 사람들 중에는 성찬이 예배의 필수 요소이며 성찬이 없는 예배는 예배가 아니라고 주장하기까지 하기 때문이다.¹⁾

지금 현실적으로는 쓰윅글리를 따라서 성찬 없는 예배를 드리면서도, “성찬 없는 예배는 예배가 아니다”라고 주장하는 것은 그 자체가 모순이기 때문에 반드시 해결하고 넘어가야 할 과제가 되는 것이다.

뿐만 아니라, WCC가 에큐메니칼 운동을 함에 있어서 “교리적인 합의를 통한 일치의 추구는 그 가능성이 없다.”²⁾는 것을 재확인하고, “성만찬적 친교를 통해 일치를 추구하자”³⁾는 주장을 하면서 이제는 의식적인(성례전적) 통일을 꿈꾸고 있고,⁴⁾ 그 결과로 탄생한 것이 1982년에 나타난 「리마예식서」(Lima Liturgy)이다.⁵⁾ 이 「리마예식서」를 천주교의 「미사 통상문」과 비교해 보면, 그 큰 뼈대는 천주교 미사의식이라고 생각될 수밖에 없고,⁶⁾ 중세 천주교적인 의식을 연상케 하고 중세 천주교 예배로 되돌아간 느낌을 준다.⁷⁾ 따라서 성찬이

1) 박근원, “현대 예배신학의 동향과 그 과제”, 연세대학교 연합신학대학원 편, 「연신원 목회자 세미나 강의집」, 제 6집(서울: 유니온학술자료원, 1989), p. 189.

2) 박근원, “리마 성찬예식서의 의의와 가치”, 「신학사상」, 제 56호(서울: 한국신학연구소, 1987년 봄), p. 214.

3) Ibid., p. 226.

4) 박영호, 「WCC 운동 비판」(서울: 기독교문서선교회, 1984), p. 93.

5) 이현웅, “리마 성찬예식서 연구”, 「월간 목회」, 163(1990. 3), p. 283.

6) 유선호, 「예배갱신운동의 정체(제II권)」(서울: 할렐루야 서원, 1993), p. 315.

7) 김영재, 「교회와 예배」(경기: 합동신학대학원출판부, 1995), 108.

없는 예배는 예배가 아니라고 주장하면서 천주교의 미사의식을 본따서 만든 「리마예식서」에 의한 성찬예식을 주장하는 것은 종교개혁자들이 힘들게 풀어 놓은 그 미사의 의식주의적 속박으로 다시 되돌아가는 것과 같으므로, 이 문제를 해결하기 위해서는 과연 성찬이 없이는 예배가 불가능하며, 신약성경의 사도 시대부터 반드시 성찬이 수반된 예배를 드렸는지가 규명되어야 한다고 생각된다. 이 문제와 관련해서 반드시 두 가지 과제를 통과해야 된다고 본다.

첫째는 복음적인 예배는 일차적으로 신약성경에 근거해야 하는데,⁸⁾ 신약성경이 과연 예배에 대한 일정한 형식을 말해주고 있는가 하는 문제이다. 이에 대하여 예배학자 제임스 화이트 (James F. White)는 “역사적으로 성경에서 예배를 위한 규범들을 번역해 내려는 시도들은 실패하였다. 왜냐하면 성경은 그런 목적을 위해 쓰여진 것이 아니기 때문이다.”⁹⁾라고 하였다.

둘째 성만찬이 구속사건을 기념하고 회상한다는 정신에 따른 유월절 잔치의 갱신이라면, 유월절 잔치처럼 1년에 한번 부활절 시즌에 거행하는 것이 합당하지 않는가 하는 점이다. 왜냐하면, 주일은 안식일의 갱신이지 유월절의 갱신이 아니기 때문이다.¹⁰⁾

8) 김석한, 「개혁주의 예배의 이론과 실제」 (서울: 도서출판 영문, 2002), pp. 108-109.

9) 제임스 F. 화이트, 「개신교 예배」, 김석한 역(서울: 기독교문서선교회, 1997), p. 13.

10) 레온하르트 고펠트, 「모형론」, 최종태 역(서울: 새순출판사, 1987), p. 120.

참고 문헌 (Bibliography)

1차 자료

- 마틴 루터. 「교회의 바벨론 감금」. 지원용 역. 서울: 컨콜디아사, 1985.
- 말틴 루터. 「말틴루터의 종교개혁 3대논문」. 지원용 역. 서울: 도서출판 컨콜디아사, 1993.
- 존 칼빈. 「기독교 강요(上, Vol. I, II)」. 김종흡외 3인 공역. 서울: 생명의 말씀사, 1986.
- _____. 「기독교 강요(下, Vol. IV)」. 김종흡외 3인 공역. 서울: 생명의 말씀사, 1986.
- 존 칼빈 원저. 「칼빈 성경주석」. 제16권. 존 칼빈 성경주석 출판위원회 편역. 서울: (주) 성서원, 1999.
- _____. 「칼빈 성경주석」. 제 17권. 존칼빈 성경주석 출판위원회 편역. 서울: (주)성서원, 1999.
- Calvin, John. Calvin's New Testament Commentaries, Vol. III : A Harmony of the Gospels Matthew, Mark and Luke Vol. III and the Epistles of James and Jude. Trans. by A. W. Morrison. Mich : WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1972.
- _____. Calvin's New Testament Commentary, Vol. IV : The Gospel According to St. John, part one. tr. by T. H. L. Parker. Mich : WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1959.
- _____. Institutes of the Christian Religion, Vol. I. ed. by John T. McNeill Philadelphia : The Westminster Press, 1967.
- _____. Institutes of the Christian Religion, Vol. II. ed. by John T. McNeill. Philadelphia : The Westminster Press, 1973.
- Luther, Martin. Three Treatises. Translated by Charles M. Jacobs, A. T. W.

Steinhauser, and W. A. Lambert. Philadelphia : The Fortress press, 1960.

Thompson, Bard. Liturgies of the Western Church. N. Y. : The World Publishing Co., 1961.

Zwingli, Ulrich. "archeteles: Reply to Bishop's Admonition" in Ulrich Zwingli Early Writings. Edited by Samuel Macauley Jackson. North Carolina: The Lybyrith Press, 1912.

_____. "on the Lord's Supper." in Zwingli and Bullinger. Edited and Translated by G. W. Bromiley. Philadelphia: The Westminster Press, 1953

2차 자료

- B. K. 카이퍼. 「세계 기독교회사」. 김해연 역. 5판. 서울: 성광문화사, 1977.
- C. L. 맨슈랙. 「세계 교회사」. 심창섭 · 최은수 공역. 서울: 총신대학출판부, 1991.
- E. H. 브로우드벤트. 「순례하는 교회」. 편집부 역. 서울: 전도출판사, 1990.
- F. E. 메얼. 「루터교 신학」. 지원용역. 서울: 컨콜디아사, 1960.
- J. L. 니이브. 「기독교 교리사」. 서남동 역. 서울: 대한기독교서회, 1965.
- P. 스카르가. 「성체 현존」. 조원규 역. 서울: 크리스찬출판사, 1988.
- R. 로울러· D. 우얼· T. 로울러. 「그리스도의 가르침」. 오경환 역. 중판. 서울: 성바오로출판사. 1983.
- R. 압바. 「기독교 예배의 원리와 실제」. 허경삼 역. 서울: 대한기독교서회, 1974.
- R. 제베르그. 「기독교 교리사」. 김영배 역. 서울: 도서출판 엠마오, 1985.
- William D. Maxwell. 「예배의 발전과 그 형태」. 정장복 역. 서울: 쿤란 출판사,

- 1996.
- Williston Walker. 「기독교회사」. 류형기 역편. 중판. 서울: 한국기독교문화원, 1987.
- 랄프 우드로우. 「로마 카톨릭주의의 정체」. 안금영 역. 서울: 도서출판 대화, 1984.
- 레온하르트 고펠트. 「모형론」. 최종태 역. 서울: 새순출판사, 1987.
- 로레인 뵈트너. 「로마 카톨릭 사상 평가」. 이송훈 역. 서울: 기독교문서선교회, 1992.
- 로버트 웨버. 「예배학」. 김지찬 역. 서울: 생명의말씀사, 1988.
- 로버트 하인리히 와닝거. 「프빙글리의 종교개혁 이야기」. 정미현 역. 서울: 한국장로교출판사, 2002.
- 롤란드 베인턴. 「세계교회사」. 이길상 역. 개정판. 경기: 크리스찬다이제스트, 2002.
- _____. 「종교개혁사」. 홍치모·이훈영 역. 경기: 크리스찬다이제스트, 1997.
- 루이스 W. 스피츠. 「종교개혁사」. 서영일 역. 서울: 기독교문서선교회, 1983.
- 루이스 뵈클. 「기독교 교리사」. 신복윤 역. 제7판. 서울: 성광문화사, 1987.
- _____. 「기독교 신학개론」. 신복윤 역. 서울: 은성문화사, 1974.
- 마가렛 던슬리. 「중세교회역사」. 박희석 역. 서울: 기독교문서선교회, 1993.
- 베른하드 로제. 「기독교 교리의 역사」. 차종순 역. 서울: 목양사, 1986.
- 벵트 헤그룬트. 「신학사」. 박희석 역. 서울: 성광문화사, 1989.
- 빌헬름 니이젤. 「비교교회론」. 이종성·김항안 공역. 서울: 대한기독교출판사, 1988.
- 시드니 휴튼. 「기독교 교회사」. 정중은 역. 서울: 나침반사, 1988.
- 알렉산더 스튜아트. 「로마교 교리와 성경 교리」. 최진도 역. 부산: 성문사, 1961.
- 얼 E. 케이른즈. 「세계교회사(상)」. 엄성옥 역. 서울: 도서출판 은성, 1995.

- _____. 「세계교회사(하)」. 엄성옥 역. 서울: 도서출판 은성, 1995.
- 울리히 개블러. 「쓰빙글리」. 박종숙 역. 서울: 아가페출판사, 1993.
- 윌리엄 R. 캐논. 「중세교회사」. 서영일 역. 서울: 기독교문서선교회, 1986.
- 윌리엄 R. 에스텝. 「르네상스와 종교개혁」. 라은성 역. 서울: 도서출판 그리심, 2002.
- 유스토 L. 곤잘레스. 「종교개혁사」. 서영일 역. 서울: 은성, 1988.
- _____. 「중세교회사」. 서영일 역. 서울: 은성, 1987.
- 일리온 T. 존스. 「복음적 예배의 이해」. 정장복 역. 서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1988.
- 제레미 잭슨. 「현대인을 위한 교회사」. 김재영 역. 서울: 한국기독교학생회출판부, 1998.
- 제임스 F. 화이트. 「개신교 예배」. 김석한 역. 서울: 기독교문서선교회, 1997.
- _____. 「예배의 역사」. 정장복 역. 서울: 쿠파출판사, 1997.
- 존 A. 오브라이언. 「억만인의 신앙」. 정진석 역. 서울: 가톨릭출판사, 1960.
- 존 A. 오브라인. 「종교개혁의 원인과 결과」. 최석우 역. 서울: 경향잡지사, 1961.
- 케니스 래토레트. 「기독교사(중)」. 윤두혁 역. 서울: 생명의말씀사, 1980.
- 토마스 M. 린제이. 「종교개혁사 I」. 이형기 · 차중순 역. 서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1990.
- _____. 「종교개혁사 II」. 이형기 · 차중순 역. 서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1991.
- 튜터 존즈. 「기독교 개혁사」. 김재영 역. 서울: 종합선교 나침반사, 1990.
- 티모디 조지. 「개혁자들의 신학」. 이은선 · 피영민 역. 서울: 요단출판사, 1994.
- 프랭클린 M. 지글러. 「예배학 개론」. 정진황 역. 서울: 요단출판사, 1979.
- 필립 샤프. 「교회사 전집 6. 보니파키우스 8세부터 루터까지」. 이길상 역. 경기: 크리스찬다이제스트, 2004.
- 헨리 디이슨. 「조직신학강론」. 권혁봉 역. 서울: 생명의말씀사, 1975.

- 후스토 L. 곤잘레스. 「기독교사상사 III」. 이형기·차종순 역. 서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1988.
- Davies, J. G. ed. The New Westminster Dictionary of Liturgy and Worship. Philadelphia : The Westminster Press, 1986.
- Old, Hughes Oliphant. The Patristic Roots of Reformed Worship. Zurich : Theologischer Verlag Zurich, 1975.
- Schaff, Philip. History of the Christian Church, Vol. IV. Mich : WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1910.
- _____. History of the Christian Church, Vol. VI. Mich : WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1910.
- _____. History of the Christian Church, Vol. VII. Mich : WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1910.
- _____. History of the Christian Church, Vol. VIII. Mich : WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1910.
- The Catholic Encyclopedia, Vol. V. N. Y. : The Encyclopaedia Press, Inc., 1913.
- The New Encyclopaedia Britannica, vol. 9. Chicago : Encyclopaedia Britannica Inc., 1989.

단행본

- 강역희·신현 공저. 「새 세계사」. 중판. 서울: 법문사, 1980.
- 김득룡. 「현대교회 예배학 신강」. 서울: 총신대학교출판부, 1985.
- 김석한. 「개혁주의 예배의 이론과 실제」. 서울: 도서출판 영문, 2002.
- 김수학. 「개혁과 예배학」. 대구: 보문출판사, 1982.
- 김영재. 「교회와 예배」. 경기: 합동신학대학원출판부, 1992.

- 김진궐. 「세계사 신설」. 서울: 대문출판사, 1970.
- 대한예수교장로회총회교육부 편. 「16세기 종교개혁과 개혁교회의 유산」. 서울: 한국장로교출판사, 2003.
- 민석홍·양병우·신채식 공저. 「문화사」. 서울: 서울대학교출판부, 1973.
- 박근원. 「현대신학 실천론」. 서울: 대한기독교서회, 1998.
- 박도식. 「가톨릭 교리사전」. 서울: 가톨릭출판사, 1985.
- _____. 「무엇하는 사람들인가?」. 서울: 가톨릭출판사, 1964.
- _____. 「천주교와 개신교-하나인 교회」. 서울: 가톨릭출판사, 1980.
- 박영호. 「WCC운동 비판」. 서울: 기독교문서선교회, 1984.
- 박은규. 「예배의 재구성」. 서울: 대한기독교출판사, 1993.
- _____. 「예배의 재발견」. 서울: 대한기독교출판사, 1988.
- 배본철. 「기독교 교회사」. 서울: 성지원, 1995.
- 배한국 편. 「루터와 종교개혁」. 서울: 컨콜디아사, 1980.
- 서요한. 「중세교회사」. 서울: 도서출판 그리심, 2003.
- 송낙원. 「기독교회사」. 5판. 서울: 기독교문화사, 1970.
- 신영만. 「문화사 신강」. 서울: 창문각, 1980.
- 오덕교. 「종교개혁사」. 경기: 합동신학대학원출판부, 1998.
- 오연수. 「종교개혁사」. 서울: 도서출판 한글, 2000.
- 유선호. 「예배개신운동의 정체 제Ⅱ권」. 서울: 할렐루야서원, 1993.
- _____. 「천주교도 기독교인가」. 재판. 서울: 도서출판 하늘기획, 1998.
- _____. 「천주교를 배격하는 7가지 이유」. 서울: 송문출판사, 1985.
- _____. 「칼빈의 성찬론」. 서울: 도서출판 하늘기획, 1996.
- 이기정 편. 「중요 교리·전례·용어 해설」. 서울: 가톨릭출판사, 1977.
- 이상규. 「교회개혁사」. 서울: 성광문화사, 1997.
- 이장식. 「기독교 사상사」. 제1권. 6판. 서울: 대한기독교서회, 1982.
- _____. 「기독교 사상사」. 제2권. 6판. 서울: 대한기독교서회, 1981.
- _____. 「기독교 신조사」. 서울: 컨콜디아사, 1979.

- 이종기 편. 「교회사」. 서울: 세종문화사, 1975.
- 이형기. 「종교개혁 신학사상」. 서울: 장로회신학대학출판부, 1984.
- 전경연. 「루터신학의 제문제」. 복음주의신학총서. 제11집. 서울 : 종로서적, 1974.
- 정승훈. 「말씀과 예전」. 서울: 대한기독교서회, 1998.
- 정일웅. 「기독교 예배학 개론」. 개정증보판. 서울: 도서출판 솔로몬, 1996.
- 정장복. 「예배학 개론」. 서울: 종로서적출판주식회사, 1985.
- 조기연. 「한국교회와 예배갱신」. 서울: 대한기독교서회, 2004.
- 지원용 편. 「루터 선집」. 제7권. 서울: 컨콜디아사, 1986.
- 차중순. 「교리사」. 서울: 한국장로교출판사, 1993.
- 총회교육부 편. 「16세기 종교개혁과 개혁교회의 유산」. 서울 : 한국장로교출판사, 2003.
- 최윤환. 「미사해설」. 서울: 가톨릭출판사, 1982.
- 최형락. 「가톨릭 교리 용어집」. 서울: 계성출판사, 1987.
- 홍치모. 「복구 르테상스와 종교개혁」. 서울: 성광문화사, 1984.
- _____. 「종교개혁사」. 서울: 성광문화사, 1981.
- 황원찬. 「개혁주의 예배학 총론」. 안양 : 도서출판 잠언, 1996.

사전 및 정기 간행물

- 「기독교 대백과사전」. 제 6권. 서울: 기독교문사, 1980.
- 「기독교 대백과사전」. 제 7권. 서울: 기독교문사, 1982.
- 「기독교 대백과사전」. 제 9권. 서울: 기독교문사, 1983.
- 「기독교 대백과사전」. 제 10권. 서울: 기독교문사, 1983.
- 「기독교 대백과사전」. 제 13권. 서울: 기독교문사, 1984.
- 성갑식 편. 「그리스도교 대사전」. 서울: 대한기독교서회, 1972.

국민일보. 2005. 4. 22.
기독교 연합신문. 2002. 2. 10.
크리스찬신문. 1989. 3. 18.

논문

구교환. “예배의 역사를 통해서 본 오늘의 예배연구”. 석사학위논문, 서울신학대학 대학원, 1986.

구금섭. “종교개혁 원리에 입각한 한국교회 예배갱신”. 석사학위논문, 아세아연합신학대학원, 1997.

김광태. “마틴 루터의 종교개혁사상 형성 배경에 관한 연구”. 석사학위논문, 서울신학대학 신학대학원, 1990.

김기조. “쯔빙글리와 루터의 성만찬 논쟁.” 석사학위논문, 총신대학교신학대학원, 1999).

김기철. “종교개혁자들과 웨슬리의 예배이해 비교연구”. 석사학위논문, 감리교신학대학 신학대학원, 1989.

김성구. “16세기 이전의 시대정신(사상)이 독일 종교개혁에 미친 영향”. 석사학위논문, 침례신학대학 대학원, 1991.

김영기. “종교개혁의 예배 이해에서 본 한국교회 예배순서 갱신에 관한 연구”. 석사학위논문, 순신대학교 대학원, 1997.

김외식. “예배의 구성요소 비교연구”. 「기독교사상」. 35. No. 11. 1991.11.

김운용. “Lima Liturgy의 예배예전으로서의 가치성 연구”. 석사학위논문, 장로회신학대학 대학원, 1990.

김은삼. “쯔빙글리의 종교개혁에 대한 연구”. 석사학위 논문, 총신대학교 신학대학원, 1999.

김찬기. “쯔빙글리(Zwingli)와 스위스 종교개혁에 관한 연구”. 석사학위논문, 서

- 을신학대학교 대학원, 1993.
- 박권배. “종교개혁의 배경에 관한 연구 : 루터 종교개혁을 중심으로.” 석사학위 논문, 서울신학대학대학원, 1978.
- 박근원. “리마 성찬예식서의 의미와 가치”. 「신학사상」. 제56호. 서울: 한국신학연구소, 1987.
- 박근원. “현대 예배신학의 동향과 그 과제”. 연세대학교 연합신학대학원 편. 「연신원 목회자 세미나 강의집」. 제6집. 서울: 유니온 학술자료원, 1989.
- 박성민. “예배 형식의 역사적 고찰”. 석사학위논문, 서울신학대학교 신학대학원, 1993.
- 박용규. “Humanism이 종교개혁에 미친 영향 : John Cavin을 중심으로.” 석사학위논문, 총신대학 신학대학원, 1984.
- 박용현. “종교개혁 신학자들의 시각에서 본 ‘열린예배’평가”. 석사학위논문, 한신대학교 신학대학원, 1999.
- 박종인. “종교개혁자들의 예배관에 대한 고찰 : 루터, 쾰링글리, 칼빈을 중심으로.” 석사학위논문, 성결대학교신학대학원, 1998.
- 안정균. “리마문서에서의 성찬론 연구”. 석사학위논문, 한신대학 신학대학원, 1986.
- 유병수. “성찬에 관한 신학적 고찰”. 석사학위논문, 총신대학 신학대학원, 1984.
- 유우열. “루터의 성만찬 연구”. 석사학위논문, 성결대학교 신학대학원, 1998.
- 이기동. “루터의 성만찬 논쟁”. 석사학위논문, 총신대학 신학대학원, 1992.
- 이종진. “종교개혁의역사적 배경(I) : 교회의 분열과 교권의 몰락”. 「복음과 신학」. 대신대학신학연구원 교수 논문집. 제 2호, 1992.
- 이현기. “종교개혁 시대에 있어서 예배 갱신에 관한 연구”. 석사학위논문, 서울신학대학교 신학대학원, 1997.
- 이현웅. “리마 성찬예식서 연구”. 「월간 목회」. 163. 1990.3.
- 이호형. “예배의 발전과 변천 : 로마교회 예전의 발전과 개혁자의 예전 개혁”. 「한국여성신학」. 41호. 한국여성신학회, 2000년(봄).

최근철. “루터 종교개혁의 신학적 배경에 관한 고찰”. 석사학위논문, 삼육대학교 대학원, 1993.

최제봉. “초대교회와 개혁교회 예배의 비교연구 : 예배의식을 중심으로”. 석사학위논문, 아세아연합신학 연구원, 1992.

허상봉. “개신교 예배 모형의 역사적 고찰과 새로운 예배 모형의 제시에 관한 연구”. 석사학위논문, 서울신학대학교 신학대학원, 1994.

홍치모. “독일 인문주의와 루터의 종교개혁”. 신학지남, 1995(10월).

ABSTRACT

The Reformers' Criticisms of the Mass of the Roman Catholic Church and Its Reformation

Yoo, Sern Ho

Master of Theology in Theoretical Theology

Graduate School of Theology

Seoul Theological University

When one examines the present situation of the Korean Church, he will come to know that the Korean Church is in a process of development in two aspects.

The first aspect is the so-called movement of "open worship" that is happening in local churches. The second is the movement of the restoration of worship that is being held in the field of practical theology.

Open worship is somewhat criticized for its absence of liturgical theology, and is rather compared to a revival meeting. On the other hand, the movement of the restoration of worship that might be called a Liturgical Movement gives us the impression that the worship of the Church is going back to the Roman Catholic Mass of the period of the 10th -15th centuries.

It seems that the two movements are moving in opposite directions.

One is moving toward non-liturgical worship and the other is moving toward liturgical ceremony. How can they be balanced and harmonized? One might find the answer by taking a good model which can lead us in the right direction. That is to compare the present Korean worship situation with the reformers' worship in the 16th century which led to the Protestant tradition. The reformers tried to be biblical and then sought to restore the worship of the early Church. It is notable that they have given us a Protestant legacy by their blood-shedding struggle.

Therefore, the reformers' criticisms of the Roman Catholic Mass and their reformation of it will be researched in order to achieve the two purposes of this thesis. The first purpose is to differentiate the reformers' evangelical worship from the Mass of the Roman Catholic Church by comparing them with each other. The second is to display what kind of worship we have to keep by examining the process of the reformers' reformation of the Mass and the characteristics of their reformed worship.

Since this thesis is focused on the restoration of the Mass by the reformers, the history of worship after the Reformation will not be dealt with. The structure of this thesis is as follows.

Chapter I: As introduction, the problems, purpose and methods of this research will be dealt with.

Chapter II: It will be argued that the Reformation was started mainly from discontent with the Mass of the Roman Catholic Church, so that the Reformers had to reform the Mass in the beginning of the Reformation. Then the theological reasons why the Reformation was carried out and its

main ideas will be investigated.

Chapter III: Each Reformer's criticisms of the Mass and ideas for its reformation will be probed. Starting from Luther and Zwingli, and ending with Calvin, their criticisms of the Mass and the characteristics of its reformation will be researched.

Chapter IV: By comparing each Reformer's restoration of worship, the similarities and differences of their reformation of the Mass will be displayed. Then the impacts of their reformation of the Mass on Protestant worship will be historically studied.

Chapter V: Conclusion. A summary with the writer's personal suggestions for the future of worship is added. It should be remembered that we have been set free from the heavy chain of the Mass of the Roman Catholic Church due to the blood-shedding effort of the Reformers.

We should be grateful for the blessings of Protestant worship, by which we come to God directly by reading the Bible and singing hymns in the presence of the Holy Spirit.

In closing, we have to follow the way of the Reformers for the holy war of evangelism in order to save millions of souls in this world who are still moaning with pain under a heavy chain of Roman Catholicism's "mediation of priest" and "the Mass".