석사학위논문

종교개혁자들의 성만찬 이해

목원대학교 신학대학원

신학과 역사신학전공

김 영 호

2008년 12월

종교개혁자들의 성만찬 이해

지도교수 : 김기련

이 논문을 석사학위 논문으로 제출함.

2008년 12월

목원대학교 신학대학원

신학과

김 영 호

김영호의 석사학위 논문을 인준함

주심위원 _____ 인

부심위원 _____ 인

부심위원 _____ 인

2008년 12월

목원대학교 신학대학원

목 차

Ⅰ. 서 론 ----------1

1. 연구 동기와 목적 ----------1

2. 연구방법과 범위----------3

Ⅱ. 성만찬에 대한 역사적 고찰----------5

1. 초대교회 시대의 성만찬----------5

2. 고대교회 시대의 성만찬 ----------6

3. 중세시대 로마 카톨릭의 성만찬----------8

Ⅲ. 종교개혁자들의 성만찬 이해----------11

1. 루터의 성만찬 이해----------11

1) 루터의 초기 성만찬----------11

2) 약속과 은혜로서의 성만찬----------12

3) 제정의 말씀으로서의 성만찬----------13

4) 로마 카톨릭 미사 비판----------17

2. 쯔빙글리의 성만찬 이해----------19

1) 종교개혁 신학사상----------19

2) 성만찬에 대한 상징적인 견해----------21

3. 칼빈의 성만찬 이해----------23

1) 성만찬 교리의 발전----------23

2) 성만찬의 의미----------24

3) 그리스도의 영적 임재와 성령의 역사--------26

4) 로마 카톨릭 미사 비판----------29

Ⅳ. 성만찬 논쟁과 협약----------31
1. 루터와 칼슈타트의 성만찬 논쟁----------31
1) 칼슈타트의 종교개혁 신학사상----------31
2) 루터와 칼슈타드의 논쟁----------33
2. 루터와 쯔빙글리의 성만찬 논쟁----------34
1) 루터의 실재적 임재에 대한 쯔빙글리의 반응------35
2) 쯔빙글리의 상징설에 대한 루터의 대응--------36
3. 마르부르크 성만찬 논쟁과 협약----------38
4. 아우구스부르그 종교회의----------40
Ⅴ. 개혁자들의 성만찬에 대한 차이점 비교----------44
Ⅵ. 결 론----------48
참고문헌----------51

Ⅰ. 서 론

1. 연구동기와 목적

기독교(基督敎)의 교리에 있어서 빼놓을 수 없는 것 가운데 하나가 바로 성만찬(聖晩餐)이라 할 수 있다. 성만찬을 고찰해 볼 때 우리는 한 가지 흥미로운 사실을 접하게 된다. 성만찬에 대한 해석의 차이가 기독교를 여러 분파로 나누어지게 했다. 먼저 로마 카톨릭 교회의 미사(성찬)는 화체설(化體說,transubstantiation)이라는 교리를 체계화 하였다. 종교개혁자들은 로마 카톨릭 미사에 관해 민감한 반응을 보였다. 성만찬은 초기 기독교와 마찬가지로 지대한 관심의 대상이었다.

종교개혁자들은 성만찬을 자신들의 특유한 입장과 신학에 따라 재조명하면서 중요한 신학적 과제로 삼게 되었다. 그 이유는 그리스도의 제정사의 말씀에 입각하여 성만찬을 통하여 구속의 그리스도를 체험하고, 올바른 성찬이 이루어지기를 바랐기 때문이다. 그래서 종교개혁자들은 로마 카톨릭의 미사를 비판하고, 성만찬을 종교개혁에 포함시켰다. 또한 성만찬은 종교개혁자들 사이에서도 많은 논쟁을 일으켰다. '그리스도의 본질'과 '성찬의 임재' 방식(方式)에서 많은 차이점(差異點)이 있었다.

기독교는 전통적인 예배 중심의 종교라 할 수 있기 때문에 성만찬이 가지는 의미는 종교개혁자들 사이에서도 큰 비중으로 다루어졌다고 보아진다. 그렇다면 로마 카톨릭의 전통 미사를 배척하고 성만찬 개혁을 단행하게 했던 이유는 무엇인가? 그리고 중세 종교개혁자들 간에 논쟁이 된 이유는 무엇인지에 대하여 관심을 갖지 않을 수 없다.

첫 번째, 성만찬 개혁을 하게 된 이유는 로마 카톨릭교회는 미사의 희생제사나 미사의 공적행위로서 현세나 연옥에서나 죄로부터 구원받게 된다

고 가르쳤다. 그러나 개신교 진영에서는 주의 만찬을 미사 희생제로 행하는 것과 미사의 화체설과 미사 자체가 구원의 수단이라고 믿는 로마 카톨릭교회의 미사론을 거부하였다. 루터에 의하면 미사는 하나님이 요구하지도 않은 인간 스스로의 방법으로 구원을 얻으려는 칭의 행위인 것이다. 칼빈은 카톨릭의 미사는 성찬을 더럽힐 뿐 아니라 말살하는 신성 모독의 행위라고 비난하였다.[1] 쯔빙글리는 67개 개혁 논조 18조에서 "미사는 희생제물이 아니라 십자가 위에 희생된 기념이며 그리스도를 통한 구원의 인침이다.(눅 22:19)"[2]라고 했다. 로마 카톨릭 교회의 미사(성찬)를 종교개혁자들은 못 마땅히 여겨, 이구동성으로 비판을 하였고 성만찬을 개혁하고자 하였다.

두 번째, 종교개혁자들 사이에 성만찬 논쟁을 일으켰던 이유는 루터나 칼빈, 쯔빙글리는 로마 카톨릭의 미사와 화체설을 비판하는 일에는 한 목소리를 냈지만 '성찬의 본질'과 '그리스도의 현존'에 있어서는 적지 않은 차이점을 드러냈다. 대표적으로 루터는 그리스도의 몸이 성찬 안에 임재한다는 '공재설'(共在說, Consubstatiationslehre)을 주장하였다, 루터는 또한 하나님의 '편재설'(偏在說, Ubiquitätslehhre)을, 쯔빙글리는 '기념설'을 주장하였으며, 칼빈은 '영적 임재설'을 주장하였다.

루터는 성만찬에 그리스도께서 임재 하는 방법에 관하여 설명하면서 승천하신 그리스도는 무소부재하시며, 편재하신 분이시므로 떡과 포도주에 실체로 임하신다고 주장하였다. 이에 대해 쯔빙글리는 성만찬에서 예수 그리스도께서는 물리적으로 하늘보좌 우편에 좌정하시므로 성만찬은 단순히 그리스도의 십자가 죽음을 기념하는 것에 지나지 않는다고 주장한다.

칼빈은 "성찬에 그리스도께서 임재를 어떻게 생각할 것인가"에서 성찬에 그리스도께서 임재 하신다는 것은 그리스도를 떡에 고착시키거나 떡으로 에워싸거나 어떤 방식으로든 제한되지 않는 임재를 확증해야 한다. 이러

1) 김기련, "칼빈의 성찬이해,"「신학과 현장」14집(2004): 137.
2) 김기련, 「종교개혁사」 (대전: 목원대학교 출판부, 2004), 242.

한 불합리들만 제거된다면, 주의 몸과 피에 진정으로 그리고 실재로 참여하는 것을 표현하고, 영생을 위한 영양으로 성찬물을 향유하는 것이라면 받아들인다.[3]라고 하였다.

종교개혁시대의 종교개혁자들의 성만찬 개혁은 오늘날 개신교 전체에 영향을 주었으며 지금까지도 교파들 사이에 일치 되지 않은 상태로 종교 개혁자들의 주장을 따라 분열된 채 성만찬이 진행되고 있다. 그래서 본 연구자는 초대교회 성만찬과, 고대 기독교의 성만찬, 그리고 로마 카톨릭교회의 미사(성찬)를 알아보고, 다음으로 종교개혁자들이 로마 카톨릭의 미사를 비판하였던 내용과 종교개혁자들의 성만찬을 중심으로 그들의 주장과 논쟁의 과정을 알아보며, 종교 개혁자들의 차이점을 비교 연구함을 목적으로 한다.

2. 연구방법과 범위

Ⅰ장 서론에 이어 Ⅱ장 본문에서는 초대교회의 성만찬에 대해서 다루고, 고대 교회시대로부터 성만찬의 역사와 교리의 진행 과정을 통해 성만찬이 중세에 오기까지의 변천사를 정리할 것이며, 특히 중세 로마 카톨릭 교회가 성만찬 논쟁에 휩싸이고 논쟁을 통해 성만찬 제도를 확고히 하고자 하였다.

Ⅲ장에서는 중세 종교개혁자들이 주장했던 성만찬 교리들을 살펴보면서 로마 카톨릭의 화체설에 대해서는 한 마음으로 반대 목소리를 냈던 개혁자들이 왜 각자 서로 다른 이론을 만들어 내었는지 그들의 교리를 체계적으로 다루고자 한다.

Ⅳ장에서는 중세 종교 개혁시대의 성만찬 논쟁이 시작 되면서 개혁자들 사이에 긴장감이 돌았다. 먼저 루터가 카톨릭의 성만찬에 반대하여 배격

3) 존 칼빈, 「기독교 강요Ⅳ」, 편집부역 (서울: 성문출판사, 1996), 17. 19.

하는 일들이 일어났고, 이후로 종교 개혁자들간의 논쟁의 불이 붙게 되었는데 논쟁의 배경을 살펴보고 논쟁이 어떻게 마르부르크 회의에서 협약이 이루어졌고, 그 후에 어떻게 종결이 되었는지 보도록 하겠다. Ⅴ장에서는 종교개혁자들의 성만찬에 대한 차이점을 비교하고, Ⅵ에서 결론으로 마치고자 한다.

Ⅱ. 성만찬(聖晩餐)에 관한 역사적 고찰

1. 초대교회 시대의 성만찬

“성례”(sacraments)라는 말은 “싸크라멘툼”(sacramenturm)이라는 라틴어에서 온 말인데, 라틴어역 성경(the Vulgate)은 이 말을 「무스테리온」(musterion)이라는 헬라어에서 옮긴 것이다.[4] 처음에 성찬식(聖餐式)은 보통 식물(食物)로 시행되었으며, 성찬을 위해 사람들은 필요한 식물을 가져왔다. 이 식물들은 제물(oblations)이나 희생물(sacrifices)이라고 불리어졌으며, 감독은 감사 기도로 그것을 축복하였다. 시간이 지남에 따라서 제물(prosphorai), 희생물(thusiai), 감사(eucharistia)와 같은 의식에서 나온 명사들이 성찬식에 통용되었다.[5]

12사도의 교훈 디다케(Didache)는 주님의 만찬에 대해 ‘성찬’(Eucharistia, ‘감사’)이라는 용어를 사용한 최초의 문서였다. 초대교회에서 성찬은 ‘아가페’(agape)또는 ‘애찬’(love feast)이라 불리는 기독교인의 식탁 교재의 일부로서 행해졌다. 그러나 교회가 성장함에 따라 이 두 가지 경험들이 분리되기 시작했다. 성찬이 애찬보다 중요시 되었다. 그리고 성찬은 아침에, 교제의 식사는 저녁에 시행되었다.[6] 이 친교적 모임은 그리스도의 임재를 실감하면서 나누는 영적인 교제였고, 종교적 친교였던 것이다. 또한 성만찬은 초대교회 그리스도인들의 신앙에 핵심을 이루는 요소였다. 그러므로 그들의 신앙과 성만찬은 분리할 수 없는 관계였고, 그들의 신앙과 생활은 성만찬에 기초를 두고 있다.

성만찬을 봉헌물로, 집례자를 사제의 개념으로 언급한 최초의 사람은 90

---

4) 루이스 뻴콥, 「기독교 교리사」, 신윤복역 (서울: 성광문화사, 1998), 320.
5) 위의 책, 335.
6) 도날드K. 맥킴, 「교회의 역사를 바꾼 9가지 신학논쟁」, 장종현역 (서울: 기독교연합신문사, 2005), 291.

년경 로마의 클레멘스이다. 클레멘스는 고린도 교회에 보낸 편지에서 주교의 임무와 성만찬을 구약의 사제들과 제사 예배에 비교하고 있다. 거의 동시대에 기록된 것으로 생각되는 디다케도 성만찬을 봉헌물로(sacrifice)로 이해하고 있다. “여러분은 주님의 날에 다 같이 모여서 떡을 떼며, 감사하되, 먼저 여러분의 죄를 고백하고, 여러분의 봉헌물을 결정하십시오.” 저스틴도 역시 유대인 트리포(Trypho)와의 대화에서 성만찬의 떡과 포도주를 봉헌물(sacrifice)로 설명하고 있다. 칼타고의 키프리안(Cyprian)은 한층 명확한 말로 성만찬을 “그리스도의 대리자로서 사제가 봉헌하는 희생제사”로 설명하고 있다.[7)]

성만찬은 적어도 주후 1세기 말부터는 기독교 특유의 제사의식으로 여겨졌다. 초기 그리스도인들이 성찬을 희생제사라고 생각했던 것은 자연스러운 일이었다. 예식 자체는 우리 주님이 최후의 만찬에 부여하였던 희생제사적인 분위기에 감싸여 있었다.[8)]

초대교회의 성만찬은 말씀과 아름다운 균형을 이루고 있었기에 중세기의 교회가 과오에 빠졌을 때 종교개혁자들이 회복하려고 시도했던 성만찬의 원형으로 간주되었고, 이러한 초대교회의 성만찬의 순수한 케리그마적 동질성은 시대와 장소를 넘어서 언제나 교회 안에 중심을 이루게 되는 것이다.[9)]

이러한 초대교회의 성만찬은 예배의 중심이었으며 그것은 곧 교회를 그리스도의 몸 되게 하고 지체들을 한 몸에 결속시키며 성만찬에서 선포되는 복음을 통하여 주님과 친교를 나누게 했던 것이다.

2. 고대(古代)교회 시대의 성만찬

---

7) 명제선, “존 칼빈의 성만찬론 연구”(신학석사학위논문, 호서대학교 연합신학전문대학원, 2006), 10-11.
8) J.N.D켈리, 「고대 기독교 교리사」, 박희석 역 (경기: 크리스챤 다이제스트, 2004), 213.
9) 레이몬드 아바, 「기독교 예전의 원리와 실사」, 허경삼역 (서울: 대한기독교서회,1983), 27.

고대교회 시대는 예배의식도 동방교회와 서방교회가 서로 달랐고 성만찬에 대해서도 서로 차이점을 가지고 있었다.

서방교회는 비록 주님의 임재가 성례전적 이라는 사실을 결코 잊지는 않았지만 축성된 떡과 포도주를 아주 직설적으로 주님의 몸과 피와 동일시하였다. 히포리투스(Hippolytus)는 "몸과 피"가 교회를 구원한다고 말하고 있고, 터툴리안(Tertuliaus)은 통상적으로 "주님의 몸" 이라고 묘사한다.[10] 키프리아누스(Cyprianus)의 태도도 이와 비슷하였다. 그는 "그리스도는, 그리스도의 몸을 접촉하는 우리의 떡이기 때문에" 그리스도는 우리의 떡이라고 분명하게 말한다.[11]

암브로시우스(Ambrosius)의 사상은 그의 두 저작 "신비에 대하여"와 "성례들에 관하여"에서 빵과 포도주는 사제의 축사(Konsekrationsworte)를 통하여 그리스도의 육신(혹은 몸)과 피로 변화되거나 변형된다. 언제인가 중세기의 성례전 교리는 암브로시우스의 이 실재주의에 의해 규정되었다.[12] 암브로시우스는 사실상 중세시대 화체설과 아주 근접한 성격을 가지고 있다. 반면 어거스틴은 후대 종교 개혁의 교리에 지대한 영향을 미치는 다른 이론을 내세우고 있다.

어거스틴(Augustinus, 354-430)의 성만찬 가르침을 보면 그의 상징적인 성례전 이해가 나타난다. 빈번하게 그는 빵이 그리스도의 몸에 대한 "상징"만을 나타낸다고 말한다. "주님은 그의 몸이라는 상징을 주셨을 때 이것은 내 몸"이라고 주저하지 않고 말씀하였다.[13]

주후 5세기에 화체설적 견해들은 알렉산드리아 학파와 안디옥 학파 모두에 의해서 당연시되었다. 키릴루스(Cyrillus)에 의하면, 최후의 만찬에서

---

10) J.N.D 켈리, 「고대 기독교 교리사」, 228.
11) 위의 책, 229.
12) 정기환 감수, 「기독교 교리사」 (서울: 도서출판 컨콜디아사, 2001), 177-178.
13) 위의 책, 180-181.

그리스도가 “이것은 내 몸이고 이것은 내 피다”라고 한 말씀들을 눈에 보이는 물체들이 모형들 또는 상징들이 아니라, 하나님의 말로 표현할 수 없는 권능으로 말미암아 그리스도의 몸과 피로 변화되었다는 것을 보여준다. 다른 곳에서 그는 하나님이 “생명을 부여하는 권능을 성찬 봉헌물들 속에 주입시켜서 그것들을 그리스도 자신의 살로 변화시킨다”고 말한다. 또한 네스토리우스(Nestorius)도 우리가 성찬에서 받는 것은 우리 자신의 것과 동일한 실체인 그리스도의 몸과 피라고 주장하였다. 이렇게 네스토리우스와 키릴루스는 실제적인 화체가 일어난다는데 동의하였다.[14] 고대 교회의 성만찬에서 볼 수 있듯이 이미 암브로시우스의 화체설 견해는 중세기 로마 카톨릭 견해와 비슷한 면을 보이고 있다면, 어거스틴은 상징설을 대표할만한 견해를 가지고 있음을 볼 수 있다. 이 두 사상의 대립은 중세 로마 카톨릭 시대와 종교개혁 시대에 논쟁의 분수령(分水嶺)이 되는 것을 볼 수 있다.

3. 중세(中世) 시대 로마 카톨릭의 성만찬

로마 카톨릭 교회는 중세기에 이르러 로마 카톨릭 교회가 가지고 있는 미사(성찬)교리를 완성하게 되었다. 이 교리의 형성은 사도시대 이후 초대 교회 교부들의 성만찬 사상의 발전에 의한 것이라고 할 수 있다. 실제로 성만찬은 중세 시대에 접어들면서 암브로시우스주의의 실재주의와 어거스틴의 상징주의적 해석이 신학과 교리에서 적용되고 있었다. 이 두 가지 해석이 결국에 논쟁이 되면서 카톨릭 교회 내에서 성만찬 논쟁이 시작되었다.

첫 번째의 성만찬 논쟁이 생긴 것은 파사시우스 랏베루투스(Paschasius Radbertus,)의 저작물에 의해서였다. 그는 그 당시 수도원장의 요구로 “주

14) J.N.D 켈리, 「고대 기독교 교리사」, 471.

님의 몸과 피에 관하여"라는 제하에 성만찬 논문을 작성하였다.[15] 랏베르투스는 곧 빵과 포도주가 그리스도의 몸과 피로 변형된다. 이 경우에 있어서 그 성찬재료의 형태, 색체와 맛은 그 대로 보존되어 있으나 그 실체는 "내적으로" 변형된다. 랏베르투스는 신자들만이 실재적으로 그리스도의 몸과 피를 향유한다고 강조한다.[16]

라트람누스(Ratramnus)는 자기의 논조로 빵과 포도주는 성만찬에서 본래 그대로 있다고 강조한다. 실재로 그는 변형과 같은 개념들을 거절하진 않는다. 그러나 영적으로 혹은 비유적으로 이해될 수 있는 변형이 중요하다. 빵과 포도주의 껍질을 쓰고 그리스도의 몸과 피가 감추어져 있는 것이 아니라 단지 "그리스도의 영적인 몸과 영적인 피가" 감추어져 있는 것이다. 한편으로 랏베르투스와 라트람누스사이의 논쟁은 그 당시에 종결점을 찾지 못했다. 그러나 그 여러 가지 견해들이 그렇게 정확하게 표현되었다는 사실은 하나의 업적이었다.[17]

두 번째의 성만찬 논쟁을 통하여 더욱 성만찬 교리가 발전하게 되었다. 11세기의 가장 저명한 신학자 베렝가르(Berengar)는 반(反) 실재론적 상징주의로 불릴 수 있다. 참으로 그도 또한 빵과 포도주가 성직자의 축사를 통하여 그리스도의 몸과 피로 된다는 사실을 고수하였다. 그러나 어떻게 축사를 통하여 빵과 포도주가 그리스도의 몸과 피로 변형된다는 주장이 그 성찬재료의 실체가 보존되어 있다는 확신과 일치하는가? 베렝가르에 따르면 하늘로 올리우신 그리스도의 몸을 축사를 통하여 땅으로 내리려고 시도한다는 것은 별 가치가 없는 것이다. 오히려 축사를 통하여 예컨대 그리스도의 죽음에 대한 구원의 능력과 그의 영적인 임재가 성찬재료에 덧붙여진다.[18]라고 주장하였다.

---

15) 정기환 감수, 「기독교 교리사」, 185.
16) 위의 책, 186-187.
17) 위의 책, 188-189.
18) 위의 책, 189-190.

성만찬 논쟁을 통하여 예고되었던 방향으로 계속 발전시켰던 반면에 더욱 많은 교리 결정들은 공의회로 나타나게 되었다. 벌써 오래전부터 특별한 주의를 받아왔던 성만찬 교리는 1215년의 제 4차 라테란 공의회(Lateran Council)에서 화체설(化體說,transubstantiation)의 의미로 교리화되었다. 이 공의회의 결정에 따르면(축사의 말을 할 때) 신적인 힘으로 말미암아 빵의 본질은 육체로, 포도주의 본질은 피로 변한 다음에 제단의 성례전 안에 있는 그리스도의 육체와 피는 빵과 포도주의 모습으로 존재한다고 말한다. 여기에서 "변화하다"의 말 대신에 화체의 개념이 사용되었다.[19]

실체 변화에 관한 이론, 즉 '화체설'은 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas 1224-1274)에 의해 더욱 발전되었다. 그는 아리스토텔레스(Aristoteles 주전384-322)의 철학적(哲學的) 개념들의 도움을 받아 그 이론을 보다 정교하게 만들었다. 아퀴나스는 떡과 포도주의 외적 특성들은 전과 동일하게 남아 있는 반면, 그 '실체'(substance)는 그리스도의 몸과 피로 변화 된다고 가르쳤다. 그 변화된 실체는 떡과 포도주의 내적 실재를 시인하는 믿음으로 말미암아 파악된다. 아퀴나스는 실체의 변화는 감각으로도 상상으로도 인지할 수 없고 오직 '영혼의 눈' 이라 불리는 정신으로만 감지할 수 있다고 했다. 정신은 믿음의 도움을 받는데, 이것은 아주 중요하다. 또한 믿음 안에서 그리스도의 몸과 피의 본질에 대한 실재적인 인지가 가능하다. 하늘에 있는 그리스도의 몸과 땅 위에 있는 떡과 포도주 사이의 연결은 '실체의 변화'라는 기적을 통하여 일어난다.[20]라고 주장 했다.

---

19) 위의 책, 198.
20) 도날드K. 맥킴, 「교회의 역사를 바꾼 9가지 신학논쟁」, 304.

Ⅲ. 종교개혁자들의 성만찬 이해

종교개혁의 초창기에 나타난 성만찬은 중세기 가톨릭교회의 말씀과 성만찬의 불균형을 회복하고 초대교회로 돌아가려는 운동이었다. 그들은 성만찬이 신앙과 예배의 기초가 된다고 보았다. 종교개혁자들에게 성만찬은 초기 기독교와 마찬가지로 지대한 관심의 대상이었다. 개혁주의자들은 성만찬을 자신들의 특유한 입장과 신학에 따라 재조명하면서 최우선적인 신학적 과제로 삼게 되었다. 그 이유는 그리스도의 제정사의 말씀에 입각하여 성만찬을 통하여 구속의 그리스도를 체험하고, 올바른 성찬이 이루어지기를 바랐기 때문이다.

1. 루터의 성만찬 이해

1) 루터의 초기 성만찬

루터의 종교개혁 원리는 “오직 믿음으로”(Sola fide), “오직 하나님의 은혜로”(Sola gratia), “오직 그리스도의 십자가 공로로”(Solus Christus), “오직 하나님의 말씀으로”(Sola scriptura)였다. 루터는 하나님의 은혜와 말씀으로 종교 개혁의 발판을 삼았다. 그 이유는 중세 카톨릭 교회가 성서보다 교회의 권위를 중요시하였기 때문이었다. 루터는 성만찬에 대해서도 종교개혁의 원리에 입각하여 그의 주장을 제시 했다.

최초의 성만찬에 관한 논문인 「거룩하고 진실하신 그리스도의 몸인 성찬의 성례와 형제단」(Ein Sermon von dem hochwűrdigen Sacrament des heiligen wahren Leichnams Christi und den Brűderschaften 1519)에서 루터의 성만찬에 관하여 살펴보면, 당시의 평신도들은 떡은 받되 잔은

받지 않더라도 아무런 문제를 제기하지 않은 상황이다. 성도들은 교회가 성만찬의 표지인 떡과 포도주를 위해 안수하고 분배하려고 할 때에 오히려 한 편만 받기를 원했고, 루터 시대에도 한편만 받고 있는데 그것으로 충분하다고 생각하고 있었다.[21] 로마 카톨릭에 맞서 종교 개혁을 이루어 가야하는 루터는 카톨릭의 성찬 개혁과 종교 개혁자들과 대항해서 자신의 주장을 펼쳐 나간다는 것이 여간 부담되는 일이 아니었다.

루터는 성만찬 집행에 있어서 조급한 개혁 시도를 경고하고 거부했다. 루터는 성만찬에 있어서 떡과 포도주 자체는 성만찬의 본질적인 구성 요소는 아니며, 오직 하나님의 말씀만 그 요소라는 점을 밝혔다. 루터는 성만찬 개혁은 강압이나 폭력에 의해서가 아니라 친절과 사랑을 동반해야 한다는 것을 강조했다.[22] 루터는 성만찬 초기에 로마 카톨릭의 성만찬에 대항하여 조심스럽게 접근한다. 그리고 급진 개혁자들의 개혁에 관해 조급한 개혁을 경고하였다.

2) 약속과 은혜로서의 성만찬

루터와 칼빈은 참 된 교회의 표지(true Mark)를 올바른 말씀의 선포와 성례전의 시행에 두고 있다. 교회의 주된 임무 중 하나는 올바른 말씀선포와 성례전 시행이라 할 수 있다.[23] 루터는 로마 카톨릭의 성찬에서 행위를 중요하게 다루는 부분에 있어서 반대한다. 그리고 약속된 말씀과 은혜로서의 성만찬을 중요시 하였다.

루터는 1519년 “거룩하고 진실하신 그리스도의 몸인 성찬의 성례와 형제단에 관한 설교” 에서 성찬에 있어서 “행위자의 행위”(Opus operatum)[24]

---

21) 지원용 감수, 「루터선집」, 제 7권 (서울: 컨콜디아사, 1986), 55-56.
22) 위의 책, 206.
23) 김기련, “마르틴 루터의 성찬 이해”, 「신학과 현장」13집 (2003) : 114.
24) opus operatum 이란 행동의 행위자와는 아무런 관련이 없이 이루어지고 완성되고 종결된 행동을 뜻한다.

를 중요하게 다룬다. 여기서 루터는 성찬에 있어서 신앙이 중요하지 않다고 말하는 사람들이 있음을 지적하고 있다. 루터 당시 로마 카톨릭 교회는 미사 또는 성찬을 하나님께서 마음에 들어 하시는 "하나의 행해진 행위"(Opus gratum opere operati)라고 믿었다. 카톨릭교회는 성찬은 사제가 제정어를 행한 후에 곧 바로 집전효력이 생겼기 때문에 그 자신의 능력 또는 효력이 작용한다고 보았다. 인간은 단지 성찬의 집전효력으로 하나님의 마음에 들 수 있고 하나님의 은혜를 받을 수 있다고 하였다. 즉 미사(성찬)를 은혜의 통로로 이해한 것이다.[25]

루터는 먼저 미사(성찬)를 올바로 시행할 것과 성찬에 있어서 중요성을 강조하였다. 그 이유는 미사는 단지 '행해진 행위'로서 그리스도의 고난을 생각하지 않고 하나님께 대한 신앙도 없으며 오히려 다만 반복해서 드려지는 인간의 행위로 머물기 때문이다. 그러므로 루터는 미사 또는 성찬은 '집전효력'(opus operatum)이 아닌 신앙 가운데서 행해지는 것(opus operantis)[26]이 되어야 한다고 주장하였다. 루터는 성찬이 기계적으로 또는 마술적으로 행해지는 것을 이해할 수 없었다. 따라서 루터는 성찬의 유효성을 논할 때 완료된 '집전효력' 대신에 성찬을 베풀고 받는 '행위자의 행위'를 선택하였다. 그러나 루터는 나중에 '행위'라는 개념 자체를 거부하였다. 그 이유는 '집전효력'과 '행위자의 행위'는 인간이 내세우는 말로서 저해(沮害)적 이고 강요된 것이라고 보았기 때문이다. 그러므로 루터에게는 성찬을 이해하는데 있어 '집전효력'이나 '행위자의 행위'보다는 성찬에서 하나님으로부터 주어진 하나의 '약속'과 '은혜'를 중요시 하였다.[27]

3) 제정의 말씀으로서의 성만찬

---

25) 위의 글, 115-116.
26) opus operantis 란 한 행동의 행위자와 밀접하게 관련되어 있는 행동을 뜻한다.
27) 위의 글, 116-117.

루터는 1520년 10월에 “교회의 바벨론 감금”(De Captivitate Babylonica Ecclesiae)[28]을 통해 성만찬에 대해 새롭게 해석 한다. “나로서는 어떻게 떡이 그리스도의 몸이 되는지 알 수 없기는 하나, 나는 내 이성을 그리스도에게 복종시키고(고후 10: 5) 또 전적으로 그의 말씀에만 의존하여 그리스도의 몸이 떡 가운데 있다는 것만이 아니라 떡이 그리스도의 몸이라는 것을 확고부동하게 믿으려고 한다.”[29] 그리고 하나님 말씀의 권위는 이것을 파악할 수 있는 우리 지성의 능력보다 더 위대하다. 이와 같이 성례에 있어서는 참 몸과 참 피가 있게 하기 위하여 떡과 포도주가 변질되고 그리스도가 그 외적인 형태 아래 포함될 필요성이 없다. 그러나 두 가지는 다 동시에 존속하며, “이 떡은 내 몸이고 이 포도주는 내 피 이다”라고 참되게 말할 수 있다. 따라서 나는 하나님의 거룩한 말씀의 영광을 위하여 당분간 이와 같이 이해하려고 한다.[30]라고 했다.

성찬에 대한 루터의 견해에서 다음 네 단계가 확인 될 수 있다.

첫째 단계(1518-22)는 하나님의 말씀의 유익에 대한 징표로서의 성찬을 강조한다. 성찬에서 먹는 떡과 마시는 포도주를 ‘징표들’로 언급한다. 성찬의 의의 혹은 효과는 “모든 성도들의 교제”이며 이 성례를 받는 것은 “그리스도와 그분의 모든 성도들과의 이런 교제와 연합에 대한 확실한 징표”이다. 여기서 루터는 ‘봄’(seeing)의 측면을 강조한다. 왜냐하면 성찬은 믿는 자들에게 그들이 서로 교제 가운데 있으며 그리스도의 몸 안에 연합된다는 것을 보여 주기 때문이다. 또 루터는 계속해서 ‘들음’(hearing)의 중요성을 강조한다. 이것은 성찬의 제정사와 관련이 있다. 이 말씀들은 떡과 포도주와 결합되며 하나님의 약속의 표징들을 이룬다. 루터는 그리스도의

28) 마틴 루터, 「마틴 루터의 종교개혁 3대 논문」, 지원용역 (서울: 도서출판 컨콜디아사, 1993), 137.
29) 위의 책, 167.
30) 위의 책, 168.

언약, 즉 선포된 사죄의 약속을 강조한다. “모든 것… 이 성례의 말씀들에 의존한다. 이것들은 그리스도의 말씀이다.” 루터에게 있어서 “이것은 마치 사제가 우리에게 ‘보라’ 이것은 그리스도께서 우리에게 모든 죄의 용서와 영생을 전해 주시는 언약에 대한 인과 징표이다. 하고 말하는 것과 같다.” 1521년 루터는 ‘받음’(receiving)의 차원을 강조하면서 징표로서의 성찬이라는 개념을 보다 더 확대했다. 성례에서 구원이 주어진다. 또한 특히 그리스도의 몸과 피를 포함하는 성찬은 그리스도께서 그분의 죽으심 안에서 이루신 약속에 대한 보증으로 주어진다. “죄를 용서받은 우리가 구원을 얻도록 몸과 피가 주어진다.”[31]라고 했다.

둘째 단계(1523)는 루터는 “성스런 그리스도의 죽은 몸의 성례전 예배에 대하여”(Von Anbeten des Sacraments des heiligen Leichnames Christi, 1523)에서 호니우스의 생각뿐 아니라, 보헤미아 형제들의 교리도 다루었다. 여기서 루터는 성찬의 요소 안에 그릿도의 몸과 피의 실재적 임재(Realprasenz)를 처음으로 분명하게 언급했다. 루터는, 그가 1520년 이후로 해왔듯이, 이제도 역시 제정의 말씀에서 시작한다. “이 말씀에 모든 것이 달려 있다.” 더 나아가서 “이 말씀에 성만찬 자체가 달려 있다”고 말한다. 인간은 이 말씀을 “모든 죄와 죽음에서 자유케 하는 살아 있으며, 영원히 전능한 말씀”으로 여겨야 한다. 더 나아가서 이 말씀은 “그것이 뜻하는, 즉 육과 피를 가진 그리스도, 현재 있는 그대로의 그를 내포하고 있음을 의미하는 것이다.”[32]라고 했다.

셋째 단계(1524-25)에서 루터는 성찬을 말씀이 그것을 통하여 유익을 수여하는 매체라고 말한다. 루터는 그의 동료 안드레아스 칼슈타트(Andreas Carlstadt,)와 스위스의 개혁자들 -특히 쯔빙글리- 과 중요한 성찬 논쟁을 벌였다. 그의 반대자들은 징표가 곧 성례의 모든 것이라고 주장했기 때문에 이 논쟁들은 루터로 하여금 징표를 강조하는 것을 그만두고 성찬을 그

31) 도날드 K. 맥킴, 「교회의 역사를 바꾼 9가지 신학논쟁」, 306-307
32) 베른하르트 로제, 「마틴 루터의 신학」, 정병식역 (한국신학연구소, 2005), 246.

리스도의 실제적 임재를 전달하는 하나님의 '은혜의 매체'라고 묘사하도록 이끌었다. 성찬에서 죄 사함으로서의 그리스도의 죽으심이라는 은총이 떡과 포도주를 통하여 전달된다. "그리스도는 십자가 위에서 그것을 이루셨다. 그것은 사실이다. 그분은 그것을 성찬이나 성체 안에서 얻지 않으셨다. 그분은 그것을 하나님의 말씀을 통하여 또한 그것을 선포하는 복음 안에서 분배 혹은 수여하셨다. 성찬은 하나님의 위로를 위한 매체다. 성찬은 신자들에게 십자가에 달리신 그리스도의 몸을 제공한다.[33]라고 했다.

넷째 단계(1526-29)에서 루터는 성찬을 말씀이 그 안에서 유익을 수여하는 그릇이라고 강조한다. 루터는 몸과 피를 그 안에 용서가 포함되고 그 안에서 용서가 분배되는 성찬의 내용이라고 강조했다. 이런 단계들을 거치면서 루터는 성찬 안에 그리스도가 실제 임재하시는 것에 대한 논의에 더욱 관심을 두게 되었다. 루터에게 이것은 성찬에 그리스도가 육체적으로 현존하시는 것을 의미했다. 이런 임재 방식과 관련해 루터는 로마 교회의 화체설을 거부하고 그 대신 떡과 포도주라는 변화되지 않은 요소들 안에 임재 하는 그리스도의 몸과 피에 대해 말한다. 루터에게는 기독론과의 정확한 유비가 있다. 교회는 "말씀이 육신이 되어…"(요 1:14)라고 고백하면서 하나님께서 인간이 되셨다고 선포한다. 주님의 만찬 안에서 교회는 하나님께서 떡과 포도주 '안에' 그리고 '아래에' 머물러 계시다고 선포한다. "그러므로 그리스도와 관련해 참된 것은 또한 성찬과 관련해서도 참되다." 성찬을 통해 전해지는 그리스도는 부활하시고 승천하신 주님, 언제나 어디서나 신적 본질과 인간적 본질 모두 갖고 임재하시는 '편재하시는' 그리스도시다.[34] 라고 했다. 그리스도의 몸은 동시에 어디에서든지 있을 수 있는 능력을 소유했다. 따라서 그리스도는 하늘(하나님 우편)에도 그리고 성찬에도 계신다(Christus im Himmel und im Mahl, 1528년)는 것이다.[35]

---

33) 위의 책, 308.
34) 위의 책, 309-310

그러나 말씀에 근거한 루터의 성만찬도 개혁자들의 비판을 피해가지는 못했다. 루터파의 신학자들은 일반적으로 사용하는 공재설 조차도 명백하게 잘못된 표현이라고 말한다. 그러나 루터는 문자적인 해석을 강조하였기 때문에 포기할 수 없는 상황이기도 했다. 이처럼 성만찬을 실재 임재라는 차원에서 로마 카톨릭의 화체설과 별반 다를 것이 없다고 보는 견해의 개혁자들은 루터가 분쟁의 요소를 만들었다고 보았다. 그러나 성서 유일의 권위 사상은 당시 인문주의 사상을 배척하고 복음주의적인 신앙 안에서 성만찬을 개혁한 일은 높이 평가 받을 만한 일이다. 루터의 성만찬은 말씀에 근거한 개혁이기 때문에 성만찬에서 육체적-실재적 임재라는 부분은 참된 의미를 되 새겨볼 필요가 있는 것이다.

4) 로마 카톨릭 미사 비판

미사는 로마 카톨릭 교회의 모퉁이 돌이다. 왜냐하면 미사는 그리스도의 희생제물로서 은혜의 원천이기 때문이다. 카톨릭 사람들은 구약의 희생제사와 그리스도의 십자가 희생을 하나의 모형적으로 연결(typologische verbindung)시켰다. 그들은 성찬식을 그리스도의 희생제사로 동일시하였고, 성찬을 받는 신앙인이 바로 그리스도의 희생제사에 동참하는 것으로, 그리고 하나님의 은혜를 받는 것으로 이해하였다.[36]

루터는 그의 저서 “교회의 바벨론 감금”에서 성만찬에 대한 몇 가지 이론을 제시하고 있다. 루터는 로마 카톨릭의 7성례 중에서 두 가지 성례만 인정한다. 그 근거는 기타의 성례는 복음서가 인정하는 성례로 받아들일 수 없기 때문이었다. 루터는 로마 교회의 성찬은 세 가지로 잘못 되어 있음을 지적하였다. 첫째, 평신도에게 잔을 주지 않는 것이며, 둘째, 성찬의 화체설이며, 셋째, 미사(성찬)를 희생과 행위로 보는 것이다.[37] 루터는 이

35) 김기련, 「종교개혁사」, 210.
36) 김기련, “마르틴 루터의 성찬 이해”, 117.

세 가지를 지적하면서 중세 로마 카톨릭의 성찬을 비판하였다.

성찬 수여시 평신도에게 잔을 주지 않는 것에 관해 루터는 요한복음 6:53, 55절을 통해 두 가지 요소의 성찬을 주장한다. “평신도들에게 두 가지 요소를 거부하는 것은 사악하고 폭군적이며 또한 이러한 것은 어떤 천사의 권한 중에도 없고 더욱이 어떤 교황이나 공의회의 권한에도 없다고 나는 결론을 내린다.” 또 고린도전서 11: 23-26절은 어느 한 요소의 사용을 명령하신 것이 아니다. 그런데도 잔을 주는 것을 금하는 것은 비성서적이요 성례전을 파멸시키는 것이 된다.[38] 성찬의 화체설에 관해 루터는 위클리프의 견해[39]를 따라 로마 카톨릭의 화체설을 배격하였다. 화체설은 사제가 제정어를 선언함과 동시에 떡과 포도주는 사라지고 그것들의 자연 본질은 잊어버리고 다만 외적인 표징으로 떡의 형태와 포도주의 색깔만 남아있는데 참으로 떡과 포도주가 아니라 그리스도의 몸과 피로 변한다는 것이다.[40] 좀 더 정확히 표현 한다면, 아리스토텔레스에 의하면 모든 물질은 본질(essence)로 이루어 졌다고 보는데, 이것은 토마스 아퀴나스에 의해 받아들여지고 카톨릭 공적 신학의 기초가 되었다. 즉, 본질은 물질의 가장 중요한 부분이고 모양, 맛, 크기 등은 가변적이어서 물질에 있어서 중요한 것이 아니라는 이론이다. 그러므로 떡이 그리스도의 몸이 되었다는 것은 물질의 중요한 본질이 그리스도의 몸으로 변했다는 주장이다. 따라서 중요하지 않은 모양, 맛, 크기 등은 그대로 있으나 떡은 그 본질이 변했으므로 더 이상 떡이 아니라 예수의 몸이라는 것이다.[41] 그에 반해 루터는 오히려 떡과 포도주에 그리스도가 임재 또는 공재함을 주장하였다. 마치 빨갛게 달구어진 쇠에 있어서는 불과 쇠의 두 본질이 완전히 혼

---

37) 김기련, 「종교개혁사」, 209.
38) 위의 책, 125.
39) 위클리프는 그의 저서 “성찬론”(De Eucharistia)에서 중세 교리 특히 화체설의 부당성을 지적하였다. “예수 그리스도의 계심은 마치 국왕이 그 국토 어디에나 있는 것 같다.” 이것은 루터가 주장하는 공재설과 하나님의 편재설을 뒷받침 해준다.
40) 위의 책, 126.
41) 박노권, 「실천신학개론」 (대전: 목원대학교 출판부, 2003), 113.

합되어 있어 모든 부분이 쇠이자 불이듯이 그리스도의 살과 피가 떡과 포도주에 함께 포함되어 있다는 것이다. 그리고 루터는 예수 그리스도의 제정어, 곧 그리스도의 말씀에 근거하여 그리스도의 몸이 떡 가운데 있는 것만이 아니라 떡이 곧 그리스도의 몸이라는 것을 확실히 믿는다고 하였다.[42] 미사(성찬)를 성찬행위로 보는 것에 대해 루터는 다음과 같이 주장하고 있다. 이것은 곧 성례전의 사악한 오용이다. 이 거룩한 성찬이 순전히 상품과 시장의 이득 사업으로 화하고 말았다. 루터는 성례의 성취된 행위(Opus operatum)를 비판하고 성찬은 반드시 신앙 안에서 수행(Opus operantis) 되어야 한다고 주장하였다. 그리고 루터는 성찬을 그리스도의 언약으로 이해할 것을 촉구하였다. 즉 우리가 드리는 미사(성찬)는 하나님께서 우리에게 주시는 사죄의 약속이며 하나님의 아들의 죽음으로 확증된 구원의 약속이라는 것이다.[43] 루터의 성만찬은 로마 카톨릭 화체설에 대하여 공재설을 공식화 하였다. 루터가 주장하는 육체적-실재적 임재는 로마 카톨릭적 냄새가 나기는 하지만 성만찬에 사용하는 떡과 포도주의 본질에 대해 명확히 반대의 입장을 취했다. 루터는 그리스도와 연합을 경험하는 성찬을 예배적 차원에서 더욱 신비롭게 받아들이도록 하기위한 성찬을 주장하였다는데 또 하나의 업적이라 할 수 있다.

2. 쯔빙글리의 성만찬 이해

1) 종교개혁 신학사상

훌드라이히 쯔빙글리(Huldreich Zwingli)는 1484년 1월 1일 독겐부르크(Toggenburg, 오늘날 성 갈렌〔St. Gallen〕주) 지역에 있는 빌트하우스

42) 김기련, 「종교개혁사」, 126.
43) 위의 책, 127.

(Wildhaus)의 부유한 시장의 아들로 태어났다.[44]

1515년 혹은 1516년에 개혁가 쯔빙글리가 에라스무스를 만났을 때 결정적인 변화가 일어났다. 쯔빙글리로 하여금 새로운 방식으로 그리스도와 성서를 향하도록 해준 것은 에라스무스의 영향이었다. 쯔빙글리에 있어서 에라스무스는 스콜라주의로부터 성서를 해방시켜준 인물이었으며, 그의 영향 아래 쯔빙글리는 스콜라적인 의미에서가 아니라 인문주의적인 의미에서 신학자가 되었다.[45]

쯔빙글리는 루터와 같이 심각한 종교 체험이 없었고, 1519년 페스트에 전염 되었으나 구사일생으로 살아남았다. 그것이 계기가 되어 종교개혁운동에 대한 소명감을 갖게 되었고 교회의 개혁을 실천하였다. 지식적 비판에 의하여 종교개혁 사상을 품은 것이다. 그는 루터보다 더 문예부흥 사상이 강했다. 쯔빙글리 사상은 처음은 루터와 상관없이 일어났으나 루터의 토론이 어느덧 그곳까지 전해져 쯔빙글리도 적지 않은 감화를 받았다.[46] 쯔빙글리는 무엇보다도 미사개혁을 단행하고 싶어 했다. 죽은 자를 위한 사적 미사란 있어서는 안되고, 전례에 성찬의 빵을 숭배하는 내용이나 어떠한 제사 용어를 넣어서도 안 되며, 평신도에게 성찬의 잔을 금해서도 안 된다고 믿었다.[47]

1520년은 취리히의 의회에서 중요한 결정을 내렸는데, 설교는 성서에 따라야한다고 결정한 것이다. 이것은 성서적 설교를 했던 츠빙글리의 명백한 승리였다.[48] 서로 의견을 달리 하는 600명이 시민회관에 모였다. 그는 개혁을 위한 자기의 주장을 가장 이해하기 쉽게 요약한 『67개 조문』을 이미 출판한 바 있었는데, 이를 논쟁의 근거로 사용하였다. 그 대상이 되

---

44) 발터 폰 뢰베니히, 「마르틴 루터 그 인간과 그의 업적」, 박용호역 (서울: 성지출판사, 2002), 401.
45) W.P. 스티븐슨, 「츠빙글리의 생애와 사상」, 박경수역 (서울: 대한기독교서회, 2007), 42-43.
46) 김기련, 「종교개혁사」, 237.
47) 박희석 감수,「세계교회사」, 이길상역 (경기: 크리스챤다이제스트, 2002), 322.
48) W.P. 스티븐슨, 「츠빙글리의 생애와 사상」, 46.

는 것들은 교황이 소유하고 있음을 주장하는 대제사장적 직분, 기념으로서가 아니라 희생으로서의 미사 및 기타 구교의 가르침과 실행들이었다. 쯔빙글리는 다음과 같이 설교하였다.[49]

> "아무도 이 자리에서 인간의 어리석음에 기초한 궤변을 늘어놓지 못하게 하자. 모두 함께 성경으로 돌아와서 성경이 심판하도록 하자(성경은 하나님의 영이 감동하심으로 쓰여진 것이 아닌가!). 이를 통해 진리를 발견하고 발견된 진리는 계속 보전하도록 하자. 아멘. 이리하여 , 오직 하나님께서만 통치하실지어다."[50]

시의회는 쯔빙글리의 손을 들어 주었고, 이에 따라 시의회는 쯔빙글리의 가르침을 실행하도록 명하였다. 쯔빙글리는 국가의 든든한 후원을 받으며, 종교개혁에 앞장서게 되었다.

2) 성만찬에 대한 상징적인 견해

쯔빙글리는 다른 종교개혁자들과 같이 두 가지 성례, 곧 세례와 성찬만을 인정하였다. 1524년에 쓴 「참된 종교와 거짓된 종교에 관한 주석」(Commentary on the True and False Religion), 1526년 3월에 출판한 「주의 만찬에 관하여」(On the Lord's Supper), 1531년에 나온 「신앙주해」(Exposition of the Faith), 에 그의 입장이 잘 나타나 있다. 쯔빙글리는 이 책들을 통하여, 로마 카틀릭교회의 화체설과, 루터의 공재설을 비판하고 상징설을 주장하였다.[51]

쯔빙글리는 1523년 1월에 있었던 1차 토론회에서 성만찬 문제를 다루었

---

49) 루이스 W. 스피츠,「종교개혁사」, 서영일역 (서울: 기독교문서선교회, 1988), 148.
50) 위의 책, 149.
51) 손두환, 「종교개혁사」, (서울: 도서출판 씨토스, 1999) , 112.

다. 그는 67개 조항 중 18번째 조항에서 “자신을 단번에 희생하신 그리스도는 언제까지나 모든 믿는 자들의 죄를 위한 확실하고도 분명한 희생이다. 여기서 자연스럽게 미사는 희생이 아니라 희생에 대한 기억이며 그리스도가 우리에게 주신 구원에 대한 보증이 되는 것이다.”라고 주장했다. 1523년 히브리서에 나오는 그리스도의 제사장직과 희생에 논의의 근거를 두면서, 그리스도가 “나에게 이것을 드리라고” 말하지 않고 “나를 기념하여 이것을 행하라”고 말함으로써 그 의도를 분명하게 했다고 주장했다.[52]

쯔빙글리는 네덜란드 인문주의자 호엔(Kornelis Hendriks Hoen)의 편지를 받았다. 1524년부터 쯔빙글리는 분명히 상징적인 견해를 지녀, “이것은 내 몸 이다”(This is my body)에서 “이다”(is)라는 단어를 “의미하다”(signifies)로 해석하였다.[53] 쯔빙글리는 “받아 먹으라, 이것이 내 몸이다.”에 뒤이어 “이것을 행하여 나를 기념하라”는 말이 나온다는 것을 지적함 으로써 의미하는 것과 기념하는 것 사이의 연결고리를 지적한다.[54] 쯔빙글리는 요한복음 6:6절의 “육은 무익하다”는 것에 따라 그리스도의 몸을 육적으로 먹는다는 것이 무의미하며, 그리스도께서 승천하신 후에는 하나님의 우편에 앉아 계시기 때문에 하나의 육체로서 두 장소에 있을 수 없다는 것이다.[55] 쯔빙글리는 또한 그리스도를 육체적으로 먹는 것이라고 주장하는 사람들이 이용한 또 다른 중요한 구절(고전 10:14-22)을 해석하여 자신의 입장을 뒷받침하였다. 그는 뒤에 나오는 구절 (“많은 우리가 한 떡이요 한 몸이다.”)의 관점에서 “그리스도의 몸의 만찬”은 믿는 자들이 빵을 먹음으로써 그들이 동일한 몸의 구성원 이라는 사실을 증거하는 것이라고 주장했다. 따라서 근본적인 것은 먹는 것이 아니라 믿음이다. 그래서 우리는 그리스도를 믿자마자 한 몸이 되는 것이다.[56]

---

52) W.P. 스티븐슨, 「츠빙글리의 생애와 사상」, 156-157.
53) 위의 책, 160.
54) 위의 책, 161-162.
55) 김기련, “마르틴 루터의 성찬 이해” 122.
56) W.P. 스티븐슨, 「츠빙글리의 생애와 사상」, 162

3. 칼빈의 성만찬 이해

1) 성만찬교리의 발전

존 칼빈(Jean Calvin)은 종교개혁의 2세대로서, 루터와 쯔빙글리 사이에 있었던 성찬론 논쟁을 생각하면서 이 두 파의 성찬론을 화해시키는 성찬론을 확립하기 위해 노력하였다. 그러나 칼빈의 이런 화해적 노력은 칼빈 당시 루터파와 쯔빙글리파 모두에 의해 의심을 받게 되었다. 루터파에서는 칼빈의 성찬론이 사실상 쯔빙글리파의 성찬론과 같으나 위장되어 있다고 의심했으며, 쯔빙글리파 에서는 칼빈의 성찬론이 중세교회의 잔재를 청산하지 못했다고 의심했다.[57] 칼빈의 성만찬은 루터와 쯔빙글리가 주장하는 논쟁의 한 가운데 서게 되었다.

칼빈의 성찬론의 역사적 출발점은 루터로부터 시작된다. 칼빈은 루터의 저작을 통해, 특히 루터의 라틴어판 저작을 통해 성찬에 대해 쯔빙글리와 외골람파드에 반대되는 견해를 갖게 되었다. 1527년에 나온 루터의 “열광주의자들에 대한 그리스도의 몸과 피의 성찬에 대한 설교”가 칼빈에게 영향을 주었다.[58]

존 칼빈은 성찬 교리와 관련해 그는 자신과 루터는 모두 동일한 기본적 확신을 갖고 있으며 오직 성찬 안에 그리스도께서 임재하시는 방식에만 입장이 다르다고 생각 했다. 그는 ‘아우구스부르크 신앙고백’(1530)의 제10조 개정안을 받아들였다. 그 내용은 “떡과 포도주와 함께 그리스도의 몸과 피가 진실로 성찬을 먹는 사람들에게 제공된다.”는 것이었다. 칼빈은 자신이 이 말에서 성찬에 대한 “우리의 교리와 어긋나는 단 하나의 용어

57) 이양호, 「칼빈의 생애와 사상」 (서울: 한국신학 연구소, 2005), 254.
58) 김기련, “칼빈의 성찬 이해,” 141.

도 발견하지 못했다고 말했다."[59]

그러나 칼빈은 1536년 초판 기독교 강요를 통해 루터와 쯔빙글리에 대하여 다른 견해를 다음과 같이 기술하고 있다.

> 어떤 사람들은 떡 자체가 몸이라고 주장했다. 또 어떤 사람들은 그리스도의 몸의 표지(sign) 와 표상(figure)만이 제시된다고 주장한다. 이것은 실로 중요한 문제이다. 그것을 두고서 많은 논란이 일어났다. 사실 주로 그런 식으로 믿어 왔다. 그러나 그런 식으로 주장하는 사람들은 첫째로, 그리스도의 몸이 우리에게 주어졌을 때 어떻게 우리의 것이 되었는가를 물을 필요성에 주의를 기울이지 않고 있다. 그의 피가 우리를 위해 흘려졌을 때 그것이 어떻게 우리의 것이 되어졌는가에 대해서도 마찬가지이다. 그러나 그것은 십자가에 못 박힌 그리스도 전부를 소유하는 것과 그의 모든 유익에 동참하는 것을 의미한다. 이제 그처럼 중요한 문제들을 간과하고서, 사실상 그것들을 무시하고 거의 사장시키고 있으면서 우리의 대적들은 단한가지 까다로운 질문에만 매달려 있는 것이다. 그 질문은 그리스도의 몸이 어떻게 우리에게 전달되는가 하는 것이다.[60]

칼빈은 여기서 그리스도의 임재 방식에만 매달려 있지 성찬에 역사하시는 그리스도가 우리에게 주시는 효능에 주의를 기울이지 않고 있다고 말한다.

성만찬 시행에 있어서 칼빈은 제네바에서 예배에 관한 여러 가지 규정을 만들었는데, 성찬식은 일 년에 네 번, 즉 부활절과 성령강림절과 성탄절과 9월 첫째 주일에 행하기로 했다. 처음에는 매월 첫째 주일에 행하기를 원했으나, 시민들과의 회의가 그것이 너무 잦다 하여 네 번으로 수정했다.[61]

---

59) 도날드K. 맥킴, 「교회의 역사를 바꾼 9가지 신학논쟁」, 314.
60) 존 칼빈, 「기독교 강요」, 양낙흥역 (경기: 크리스챤 다이제스트, 2002), 214.
61) 신윤복, 「칼빈의 하나님 중심의 신학」 (수원: 합동신학대학원출판부, 2005), 275.

2) 성만찬의 의미

칼빈에 의하면 “성례의 의미와 본체의 효과”에 대하여 나는 성찬의 거룩한 신비에는 두 가지 요소가 있다고 생각한다. 하나는 물질적인 표징으로서 보이지 않는 것을 우리에게 나타낸다. 다른 하나는 영적 진리로서 상징들에 의해 동시에 보증이다. 의미는 죽었다가 부활하신 그리스도를 본체 또는 실체라고 한다. 효과란 구속, 칭의, 성화, 영생 그리고 그리스도께서 주시는 그 외의 다른 모든 유익들을 가리킨다.[62]라고 했다.

그리스도는 우리의 구원을 위해 십자가에 달렸다. 우리가 그리스도의 공적을 전달 받기 위해서는 그리스도와 결합 되어야 한다. “우리가 이것을 신앙에 의해 얻는 것이 사실이다. 그러나 이것은 우리의 지성으로 이해할 수 없는 신비다. 그러므로 하나님은 우리가 볼 수 있는 가식적 표시로 이 신비를 나타내 보여 준다. 실제로 우리를 그리스도와 결합시키는 분은 성령이다. 그러므로 성찬은 상징이지 실제가 아니라고 했다.”[63] 하나님은 우리에게 성찬을 주시고, 떡과 포도주를 표징으로 삼아 영적 양식을 제공하셨다. 하나님은 “독생자의 손을 거쳐 그의 교회에 한 성례, 즉 영적 잔치를 주시고, 이 잔치에서 그리스도는 자신이 생명의 떡임을 확증하시고, 이 떡을 우리의 영혼이 먹음으로써 진정하고 복된 영생을 얻게 하신다.” 그리스도는 “우리의 영혼의 유일한 양식”이시며, 떡과 포도주라고 하는 표징들에 의해서 표현할 수 있음을 말하였다.[64] 또한 그리스도는 자기를 생명의 떡이라고 말씀하시고 그 떡을 먹는 자는 영원히 살리라고 하셨다(요 6:48, 50). 그 약속을 확인하기 위하여 성찬은 우리를 그리스도의 십자가로 인도한다. 그리고 십자가에서 그 약속이 실천되었고, 모든 점에서 성취

62) 존 칼빈, 「기독교 강요 Ⅳ」, 17. 11.
63) 이양호,「칼빈의 생애와 사상」, 264-265.
64) 신윤복, 「칼빈의 하나님 중심의 신학」, 276.

되었기 때문이라고 한다.[65]

칼빈은 성찬을 위대한 신비라고 말하고, “이 신비 앞에서는 오직 경탄할 수밖에 없으며, 지성도 생각할 수 없고, 혀도 표현할 수 없다”고 역설한다.[66] 그러므로 신비의 성찬에서 그리스도는 떡과 포도주라는 상징들, 즉 우리에게 의를 얻어 주시려고 철저하게 순종하신 그의 몸과 피를 통해 우리가 그리스도와 한 몸이 되게 하기 위한 것이며, 우리가 그리스도의 모든 은혜에 참여함으로써 또한 그의 능력을 느끼게 하시려는 것이라고 했다.[67] 칼빈은 성찬의 의미를 신비주의적이며, 영적인 것으로 생각하였다. 성찬에 참여하는 것이 십자가에 참여하는 것이라고 하였다. 주의 살과 피가 우리를 위해 주어졌고 흘려졌다는 사실과 우리의 구속과 구원을 위해 단번에 행해진 것이라는 사실을 믿게 될 때 성찬은 말씀에 근거한 유익이 우리에게 주어지며, 효과를 얻게 됨을 말한다.

3) 그리스도의 영적 임재와 성령의 역사

칼빈에 의하면 성찬은 한편으로 물체적 표시로서 빵과 포도주로, 다른 한편으로 영적 실존을 나타내는 의미로 구성되어 있다고 보았다.[68] 사실 칼빈은 루터파와 쯔빙글리의 두 극단적인 견해를 좁히기 위해서 베른대회(synod of Berne)에서 작성한 1537년 신앙고백서(Confessio of 1537)에는 다음과 같이 기술하고 있는데 그 일부를 살펴보면 다음과 같다.

> 신자가 그리스도와 더불어 즐기는 성찬식에 대하여 말할 때, 성찬은 그리스도의 영에 못지않게 살과 피를 통하여 전달되므로 그것은 그리스도 전체를 소유하는 것이다. 왜냐하면 그리스도의 몸이 떡이요 그리스도의 피가 잔

65) 존 칼빈, 「기독교 강요 Ⅳ」, 17. 4.
66) 위의 책, Ⅳ. 17. 7.
67) 위의 책, Ⅳ. 17. 11.
68) 김기련, “칼빈의 성찬 이해,” 141-142.

이라고 성경이 명백히 가르치고 있으니, 우리가 그리스도 안에서 생명을 구한다면, 마땅히 그의 몸과 피로 양육을 받아야 하는 것이 분명하기 때문이다. 이것은 주께서 승천하셔서 이 지상에는 육체적으로 임재하지 않으신다는 이 교훈과 모순되지 않는다. 왜냐하면 죽음의 순례자로서 우리는 그와 함께 동일한 공간에 있는 것은 아니지만, 그러나 성령의 효과는 어떠한 것도 제한 받지 않고, 장소적으로 분리된 것들을 하나로 연합하게 할 수 있기 때문이다.[69]

칼빈은 여기서 성찬은 영적 행위이지만 그리스도의 살과 피에 실제적으로 참여함을 의미한다. 그리스도의 몸은 현재 육체적으로는 하늘에 계시지만, 성령을 통하여 우리는 그리스도의 몸과 연합 할 수 있다.라고 했다.

다시 말하면 칼빈의 성찬론은 근본적으로 그리스도와의 연합에 강조점을 두고 있다.[70] 이것은 루터와 쯔빙글리를 모두 포함할 수 있는 사상인데 이러한 것이 가능하기 위해서는 성만찬에 참여하는 성도들의 믿음과 성령의 역사가 강조되고, 자연히 성찬의 의미가 신비적일 수밖에 없다. 칼빈은 기독교 강요에서 다음과 같이 기술하고 있다.

성례에 나타난 물질적인 것들로부터 우리는 일종의 영적인 것들에 대한 비유로 옮겨가야 한다. 그리하여 그리스도의 몸의 표시로 우리에게 제공된 떡을 볼 때, 마치 떡이 우리 육신의 생명을 지탱시켜주고 양육하는 것처럼 그리스도의 몸은 우리의 영적 생명을 위한 양식이요 보호라는 것이다. 피의 상징으로 제시된 포도주를 볼 때 우리는 포도주가 육신에게 주는 유익을 생각하고서 그와 동일한 유익을 그리스도의 피에 의해 영적으로 우리에게 주어진다는 것을 깨달아야 한다.[71]

---

69) Jonh Calvin, *A theological Treatises,* tr. J.K.S. Reid, LCC xxii(Philladelpia: Westminster Press, 1954), 168, 신윤복, 「칼빈의 하나님 중심의 신학」, 272-273에서 재인용.
70) 원종천, 「칼빈의 청교도 영성」(서울: 도서출판하나, 1994), 57.
71) 존 칼빈, 「기독교 강요」, 212.

칼빈은, 그리스도의 몸과 피의 영적 실체는 그 자체 물질적 요소들과 동일한 것이 아니며, 또한 그것들 안에 포함되어 있는 것도 아니라고 주장한다. 실제 영적 실체는 물질적인 요소들과 함께 동시에 우리에게 주어진다. 이러한 주장은 로마 카톨릭의 화체설이나 루터파의 공재설과 다르며, 또한 쯔빙글리의 기념설과도 다르다. 성찬의 요소들과 그리스도의 몸과 피의 관계에 대한 칼빈의 입장은 영적 임재설이다[72].라고 했다.

칼빈은 성찬에 그리스도의 연합을 가능하게 하는 이유는 "주께서 우리의 몸과 영혼이 그와 하나가 되게 하시려고 그의 성령을 통해 그 은혜를 우리에게 주시기 때문이다. 그러므로 이 연결에는 우리가 그와 연합되어 하나가 되는 그리스도 바로 그 분이 성령이시며, 또한 그리스도의 모든 품격과 소유가 성령을 통해 우리에게 전달된다"[73]라고 했다.

이 세상으로부터 멀리 떠나 하늘나라에 계시는 그리스도와 우리 사이의 거리는 오직 하나님 자신의 행동으로만 극복 될 수 있으며, 성령의 은밀하고 불가해한 능력으로 이루어진다고 칼빈은 다음과 같이 말한다.

> 우리와 멀리 떨어져 있는 그리스도의 살이 우리 속에 들어와서 우리의 양식이 된다는 것은 믿을 수 없는 일같이 생각되지만, 우리는 성령의 은밀한 능력이 우리의 지각을 멀리 초월한다는 것과 성령의 관대하심을 우리의 척도로 재는 것이 얼마나 미련한 짓인지를 기억해야 한다. 그러므로 우리의 지성이 이해하지 못하는 것, 즉 공간적으로 서로 떨어져 있는 것을 성령께서 참으로 결합하신다는 것을 우리의 믿음이 생각하도록 생각하게 만든다.[74]

칼빈이 루터와 교회 교부들과는 달리 존재적으로 받아들이지 않고 성령론적으로 통합시킨 것은 세르베투스(Servetus 1511-1553)와의 논쟁을 거치면서 더욱 강조 되었다.[75] 칼빈은 성령의 역사를 통해서 우리가 그리스

72) 신윤복, 「칼빈의 하나님 중심의 신학」, 274.
73) 존 칼빈, 「기독교 강요 Ⅳ」, 17. 12.
74) 위의 책, Ⅳ. 17. 10.

도의 몸에 참여하게 되고 그리스도의 신비를 체험하는 일들이 일어난다고 보고 있다. 이러한 일들을 우리는 믿음으로 받아들여져야만 한다고 강조하였다.

4) 로마 카톨릭 미사 비판

칼빈은 다른 종교개혁자들과 같이 로마 카톨릭 교회의 미사를 구약적인 희생제사로 보지 않고, 화체설을 인정하지 않았다.

칼빈은 "희생 제사"라는 말은 하나님께 바쳐지는 전부를 포함한다고 했다. 가르치기 위한 목적으로 그것은 "감사나 찬미의 제사" 다른 하나는 "화해 또는 화목의 제사"라고 불렀고 이러한 제사 양식은 하나님의 진노를 누그러뜨리는 것과는 아무런 관련이 없으며, 사죄를 받는 것과는 전혀 무관하며, 의를 위한 공로를 쌓는 것과도 무관하다. 오히려 "그것은 하나님을 영화롭게 하고 높이는 것에만 관련이 있다."[76]라고 했다. 칼빈은 카톨릭 교회의 화체설을 비판한다. 칼빈은 화체의 교리가 성경과 교회의 가르침에 어긋난다는 것을 강조한다. 칼빈은 빵과 포도주가 그리스도의 몸으로 변한다는 생각을 초대교회 교부들도 가졌었다는 기억을 시인하나, 그것은 보통의 빵과 성만찬의 신비를 위한 빵이 다르다는 것을 구별하기 위한 것일 뿐이지 실체의 변화를 의미하는 것은 아니었다고 본다. 다시 말하면 실체의 변화는 있을 수 없다는 것이다. 만일 빵과 포도주가 실체의 빵과 포도주로 그냥 변함이 없이 있지 않으면 징표와 사물간의 유추(類推)가 성립되지 않고 와해된다는 것을 강조한다.[77] 칼빈은 기독교 강요를 통해 카톨릭 미사에 대해 기독교 강요에서 비판의 글을 쓴다. 그 내용을 다음과 같이 기술하고 있다.

---

75) 정승훈, 「종교개혁과 21세기」 (서울: 대한기독교서회, 2001), 282-283.
76) 존 칼빈, 「기독교 강요」, 238-239
77) 이현담, "칼빈의 성만찬 연구," (대전: 한남대학교 학제신학대학원, 2002), 28.

미사의 가증함은 눈 먼 자들도 볼 수 있고 귀먹은 자들도 들을 수 있으며, 심지어 어린 아이들까지도 이해할 수 있다. 황금 잔으로 제공된 이 미사는 모든 왕들과 땅의 백성들, 가장 높은 자들로부터 낮은 자에게 이르기까지 취하게 했고 그들의 정신을 어질어질하고 몽롱하게 만들었기 때문에 그들은 자신들의 구원의 배 전체를 이 하나의 치명적인 소용돌이 속으로 몰아가게 되었다. 실로 사탄이 고안해낸 무기 중에 이보다 더 강력하게 그리스도의 왕국을 포위하고 사로잡은 것은 아무것도 없었다. 실로 이들은 이 헬렌으로 더불어 영적 간음을 행하고 있는바 모든 것 가운데 가장 가증스러운 것이다.[78]

칼빈의 로마 카톨릭 미사(성찬) 비판은 루터보다 더 구체적으로 비판하고 있음을 볼 수 있다. 그는 미사를 사탄으로 규정함과 동시에 영적 간음이며, 가증스러운 것이라고 했다.

칼빈은 교황의 교회가 첫째, 십자가에 달리신 그리스도의 유일회적이고 영원한 희생(죽음)을 부인하고 미사에서 그리스도의 희생을 반복적으로 행한다는 것이다. 둘째, 그리스도의 죽음이 나타내는 무한한 능력을 제한하는 성격의 미사를 드린다는 것이다. 셋째, 미사를 통해 그리스도가 매번 새롭게 죽는다는 것을 표현하는 것이다. 넷째, 매 번 드리는 미사희생제를 통해 그리스도의 죽음의 효력을 얻는다는 것이다. 다섯 째, 주의 만찬이 주는 모든 약속에 대한 감사의 성격을 배제한다는 것이다.[79] 이와 같이 로마 카톨릭 교회의 성만찬 이해는 잘못된 교리로 얼룩져 있었고 칼빈은 구체적인 비판을 통해 올바른 성만찬을 성경 말씀을 비추어 성찰(省察)하고자 하였다.

---

78) 위의 책, 237.
79) 김기련, “칼빈의 성찬이해,” 140.

Ⅳ. 성만찬 논쟁과 협약

1. 루터와 칼슈타트의 성만찬 논쟁

1) 칼슈타트의 종교개혁 신학사상

종교개혁 세력 내부의 성만찬 논쟁은 안드레아스 칼슈타트(Andreas Karlstadt 1480-1541)가 공개적으로 루터의 성만찬에서의 그리스도의 '실재적인 임재'(Rcalprascnz)설을 비판하고 영적인 임재를 주장함으로써 시작되었다. 루터는 칼슈타트의 주장이 종교개혁 세력 내부에서 광범위한 지지를 얻어가고 있음을 알게 되었고 이것은 복음의 본질을 위협하고 종교개혁의 성과를 위태롭게 하는 일로 받아들였다.[80] 칼스타트는 그리스도의 임재의 상태를 두 가지 방법으로 보았는데, 역사적으로 십자가에 피흘렸던 그리스도와 하늘 영광 속에 계시는 그리스도이다. 그리스도의 성례전적으로 존재한다는 것을 수용하지 않았고 그리스도의 존재는 세상 안에서 역사적-육체적으로 존재했거나 혹은 승천하신 후 에는 하늘에 계시거나 한다는 것이다. 따라서 칼슈타트는 성찬에 그리스도께서 성찬에 현실적으로 임재 하신다는 것을 부인하였다.[81]

루터가 바르트부르크(Wartburg) 성에 피신해 있는 동안 비텐베르크(Wittenberg)에는 종교개혁에 동참한 동료 지도자들이 건재해 있었다. 그런 지도자들 가운데 칼슈타트가 가장 선봉에 나서면서 개혁의 불길을 당겼으나, 그는 성격이 급하고 과격하며 매우 충동적인 지도자였다. 루터 자신이 없는 비텐베르크 시(市)에는 이미 거센 태풍이 불고 있었고, 그 태풍

---

80) 이성덕, "루터와 쯔빙글리의 성만찬 논쟁이 지니는 교회정치적 의미" (한국교회사 학회지 11집, 2001), 183.
81) 김기련, "마르틴 루터의 성찬이해," 120.

의 핵심은 한때 비텐베르크 대학의 동료 교수였던 안드레아스 칼슈타트였다. 1521년 칼슈타트는 크리스마스를 맞아 사제복도 입지 않고 비텐베르크 성 교회에서 성만찬을 집례했고, 평신도들에게 잔을 주면서 로마교회의 모든 형태를 완전히 바꾸어 버렸다.[82]

한편 칼슈타트는 자신의 추종자들을 규합하여 루터와 작센정부에 도전을 하였다. 칼슈타트는 교육의 가치를 부인하였고, 농부 차림으로 촌부 생활을 영위하면서, 루터의 성만찬 논리인 그리스도의 육체적 임재를 거부하고 논쟁을 일으켰다.[83]

성찬 논쟁에는 칼슈타트가 루터와는 달리 성례전에 대한 다른 이해를 공개적으로 표명한 첫 번째 사람이었다는 사실이 중요하다. 칼슈타트에 의하면 예수는 제정의 말을 했을 때 자기 자신의 몸을 가리켰다. “이것은 나의 몸이다”라는 말의 뜻은 칼슈타트가 발견한 것은 아니며, 이미 13세기 이후로 사용되어 왔다. 칼슈타트에게는 영적인 측면이 중요했다. 성찬에 참여하는 자는 성찬을 받기 전에 구원의 확신을 가진 자이어야 한다. 성만찬은 그렇다면 기억을 돕는 것이다. 칼슈타트는 이러한 생각을 여러 저서, 특별히 1524년 그의 “그리스도의 말씀 주해. 이것은 너희를 위해 주는 내 몸이요, 이것은 너희를 위하여 쏟은 내 피다”에서 표명했다.[84]

칼슈타트와의 논쟁은 루터가 비텐베르크로 돌아올 때까지 끝나지 않았다. 우선 칼슈타트는 여전히 대학 교수였고, 대학 교회의 부감독이었다. 그의 출발을 둘러싼 환경은 분명치 않았으나 그는 곧 대학 교회와 관련된 오르라뮌데(Orlaműnde)) 교구를 물러났다. 그는 일차적으로 주의 만찬에 관한 자신의 견해를 제시하면서 루터를 반대하는 소책자를 발간하였다.[85]

칼슈타트는 라틴어를 사용하는 것 뿐만 아니라 성례전의 빵과 잔을 들어

82) 이형기, 「세계교회사Ⅱ」」(서울: 한국장로교출판사, 2002), 78.
83) 윌리스턴 워커, 「기독교회사」, 송인설역 (서울: 크리스챤다이제스트, 2002), 491.
84) 베른하르트 로제, 「마틴 루터의 신학」, 245.
85) 발터 폰 뢰베니히, 「마르틴 루터 그 인간과 그의 업적」, 박용호역 (서울: 성지출판사, 2002), 395.

올리는 것을 폐지하기를 원했다. 1521년 네덜란드의 인문주의자인 코르넬리스 호엔(Kornelis Hoen)은 성만찬에 대한 그리스도의 말씀의 상징적 해석을 발전시켰다. 칼슈타트는 이 입장을 채택했다.[86]

2) 루터와 칼슈타트의 논쟁

칼스타트는 루터와의 논쟁에서 그리스도가 성찬에 육체적으로 임한다는 것을 거부하였다. 칼스타트는 다만 그리스도의 임재의 상태를 두 가지 방법으로 보았는데, 역사적으로 십자가에 피 흘렸던 그리스도와 하늘 영광 속에 계시는 그리스도이다. 그는 그리스도의 성례전적으로 존재한다는 것을 수용하지 않았고 그리스도의 존재는 세상 안에서 역사적-육체적으로 존재 했거나 혹은 승천하신 후에는 하늘에 계시거나 한다는 것이다. 따라서 그는 그리스도의 제정어 "이것은 나의 몸이요, 이것은 나의 피다"를 "이것은 찢겨질 나의 몸이다"라는 상징적 의미로 해석하였다.[87] 칼슈타트에 있어서 주의 만찬은 기념하는 식사일 뿐이었다.

루터의 견해에 의하면 그러한 견해는 모든 것을 파괴하는 것이었다. 따라서 성례전의 능력은 그리스도의 선물에 있는 것이 아니라 그 사람 자신의 경건에 있다. "비록 내가 칼슈타트의 교설을 따르고, 내가 피 흘리고 열광적인 그러한 정열과 진지함을 가지고 그리스도의 기억과 지식을 전한다 할지라도, 그것은 이용할 수 없고 모두가 헛된 일이다. 왜냐하면, 그것은 순수한 사역과 계명은 될 수 있으나 그리스도의 피 속에서 나에게 주어진 하나님의 선물이나 말씀이 아니기 때문이다."[88] 주의 만찬에서 결정적인 것은 비록 실제적인 몸과 피의 현존이 사라졌을지라도, 계속해서 존

86) 위의 책, 397-398.
87) 김기련, "마르틴 루터의 성찬 이해", 120-121.
88) WA 30,Ⅱ 580,9; AE 46, 253. 발터 폰 뢰베니히, 「마르틴 루터 그 인간과 그의 업적」, 399.에서 재인용.

재할 것이라는 점이다.[89] 또한 루터는 칼스타트에 대항하여 “성상과 성례전에 대한 하늘 예언자들에 반대하여”(Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament 1525)라는 논문에서 철저하게 칼스타트를 반박하였다. 여기서 루터는 칼슈타트가 그리스도가 표명한 “제정어”를 무엇보다도 중요하게 여겼다. 루터에 의하면 성찬에 그리스도가 육체적으로 임재 한다는 것은 그리스도께서 약속을 증명하는 하나의 확고한 표시라는 것이다. 루터는 칼슈타트가 하나님이 외부적으로 표명한 약속의 말씀을 무시한다고 보았다.[90] 주의 만찬에 대한 루터와의 논쟁은 루터와 쯔빙글리의 주의 만찬에 대한 커다란 논쟁을 위한 서곡 이었다.

2. 루터와 쯔빙글리의 성만찬 논쟁

종교 개혁과 관련하여 성만찬은 개혁자들의 관심을 끌기에 충분했다. 그 때문에 성찬에 대한 각자의 이해가 감정을 자극시킨 것도 당연하다. 성만찬 논쟁은 주로 루터와 쯔빙글리 사이에서 진행 되었지만 양측에서 많은 다른 신학자들이 참여한 성만찬 논쟁에서 다만 모든 진영의 개혁자들이 수 년 동안 붙들고 있던 두 사람의 토론은 시작부터 서로에 대해 관점상의 왜곡을 지적하여 난항에 빠져들었다. 쯔빙글리는 충분한 설명도 없이 루터의 성찬이해가 가지고 있는 독특성을 이미 극복된 이해의 잔여물로 여겼고, 루터는 쯔빙글리를 그가 가진 생소한 성만찬에 대한 관점이 역사적 전체를 전혀 이해하지 못한 인정할 수 없는 신학자로 보았을 것이다.

루터는 원래 교제 사상(Gemeinschaftsgedanken)에서부터 시작했고, 제정의 말씀을 점점 더 성만찬의 중심으로 내세웠다. 이와는 달리 쯔빙글리는 초기에 실재론의 생각을 포기하지 않았지만, 이미 이른 시기에 성찬의 성

89) 위의 책, 400.
90) 김기련, “마르틴 루터의 성찬 이해”, 121.

격을 강조했다.[91] 루터와 쯔빙글리의 차이점은 신학적 견지에서 보자면, 이 논쟁은 "성서의 명료성(明瞭性)"이라는 원리에 관해 심각한 의문을 야기 시켰다. 쯔빙글리는 비유적(比喩的)으로, 루터는 문자적(文字的)으로 해석하였다.[92] 성경을 보는 관점에서 문자적인 해석과 상징적 해석을 함으로써 오는 마찰이었다.

1) 루터의 실재적 임재에 대한 쯔빙글리의 반응

쯔빙글리는 화체론 뿐만 아니라 실제적 임재를 자세한 구별 없이 거부했다. 성찬에서 그리스도의 몸을 먹는다고 가르치는 사람들은 쯔빙글리에 의해서 식인종 또는 육식가로 명명되었다. 쯔빙글리에게 성만찬은 기념(commemoratio)이다. "그리스도의 죽음과 피로 아버지와 화해된 것을 믿는 사람들이 자기 생명을 아낌없이 바치는 이러한 죽음을 성만찬을 통해 알리는 것이다."[93]라고 했다.

루터의 실제적 임재에 반대하여 쯔빙글리는 그리스도의 공간적 위치에 관한 것이었다. 루터에게 있어서 그리스도는 성찬에 임재 하신다. 빵과 포도주를 받는 사람은 누구든지 그리스도를 받는 것이다. 그러나 쯔빙글리는 성서와 사도 신조가 모두 "그리스도는 지금 하나님 우편에 앉아 계신다"고 말하고 있다는 점을 지적했다. 쯔빙글리는 그리스도가 지금 어디에 계시든지 간에 그는 지금 성찬에 임재해 계시지 않는다는 것을 의미한다고 주장했다. 그는 동시에 두 곳에 계실 수는 없다.[94]고 했다.

쯔빙글리는 1525년 『주석』(A Commentary)에서부터 1529년 마르부르크 회담에 이르기까지 성찬에 대한 많은 해설들에서 대체로 자신이 이미

91) 베른하르트 로제, 「마틴 루터의 신학」, 245.
92) A. E. 맥그래스, 「종교개혁 사상입문」, 박종숙역 (서울: 성광문화사, 1998), 207.
93) 베른하르트 로제, 「마틴 루터의 신학」 , 245-246
94) A. E. 맥그래스 「종교개혁 사상입문」, 202.

말했던 것들을 옹호하고 확언하였다. 논의의 근저에 있는 두 가지 문제는 그리스도가 육체적으로 임재 하는가?, 우리는 그를 육체적으로 먹는 것인가? 하는 것이었다. 관심은 대부분 후자에 있었다. 쯔빙글리가 볼 때 루터는 "그리스도의 몸을 육체적으로 먹는 것을 구원에서 중요한 사항"으로 여기면서, 그것이 믿음을 강화시키고 죄를 사한다고 보았다. 이 사실이 쯔빙글리로 하여금 구원의 두 가지 방법을 대비시키도록 만들었다. 그리스도의 육체를 먹는 것이 하나요, 그리스도를 믿는 것이 다른 하나이다. 쯔빙글리는 전자는 그리스도의 대속적인 죽음을 필요 없는 것으로 만들어 버리고 교황제도와 외적인 종교로 돌아가도록 만든다고 이에 반대하였다.[95]

쯔빙글리는 루터의 실재적 임재를 전면 부인하고 나섰고 루터로서는 이에 대처해야 할 의무가 생기게 되었다.

2)쯔빙글리의 상징설에 대한 루터의 대응

루터가 1526년 까지만 해도 성만찬에 관하여 글을 쓸 때는 단지 쯔빙글리에 대하여 설명하는 일을 목적했던 것이지 논쟁을 위함은 아니었다. 그때만 해도 그는 스위스 개혁자를 따르는 사람들을 단지 과격주의자들 정도로 여겼을 뿐 그 이상 깊은 관심을 두지 않았었다. 그러는 중에 사태는 매우 심각하게 전개되어 갔고 쯔빙글리나 칼슈타트의 과격한 가르침은 그들의 글을 통하여 전염병처럼 번져가게 되었다.[96] 쯔빙글리는 구원은 믿음에 대한 약속이지 빵에 대한 약속이 아니라고 주장했으며, 반면에 루터는 구원에는 그리스도의 죽음과 육체적 먹음이라는 두 가지 방법이 있다고 암시하였다.(실로 믿음의 특성은 루터에 반대하는데, 믿음은 육체적인 음식을 필요로 하지 않기 때문이다. 요한복음은 "그리스도를 믿는 자는

95) W.P. 스티븐슨, 「츠빙글리의 생애와 사상」, 163.
96) 지원용 감수, 「루터선집」(7권), 279.

주리지도 목마르지도 않을 것이라"고 말하고 있다.) 성찬의 주제는 그리스도의 죽음이지 육체를 먹는 것이 아니다. "이것을 행하여 나를 기념하라"는 말씀은 그리스도의 죽음, 우리를 위해 내어주신 그분의 몸에 대해 감사하라는 말이지, 육체를 먹는 것을 말한 것이 아니다. 루터의 견해는 그리스도의 죽음을 불필요한 것으로 만들 수 있는데, 제자들이 성찬을 받은 것은 그리스도가 죽기 전이었기 때문이다.[97]라고 주장하였다. 루터와 쯔빙글리의 성만찬 논쟁은 서로 한 치의 양보 없는 싸움으로 번져 갔다.

루터는 1527년「'이것이 내 몸이니라'에 관한 해석」("Das ist mein leib" noch fest stehen)에서 "쯔빙글리에 대하여 대체 누가 성경 속에서 몸은 몸의 표시와 같은 의미이며 '~이다'는 '상징 한다'와 같은 의미라고 표현하는 언어가 세상에 어디 있는가? 이것은 마귀의 오만하고도 사악함이다".[98] 이 썩어빠진 은유 장난과 광대의 노름에 의하여 우리를 조롱하고 있다. 사탄의 영향이 없었다면 그렇게 학식 있는 사람들이 어떻게 강하게 이 세상에 전할 수 있겠는가? 결국 쯔빙글리는 칼슈타트 박사가 사탄 앞에서 그의 투토(touto, 희랍어의 '이것')와 함께 쓰러졌던 것처럼, 그의 은유와 함께 잿더미 속에 주저앉은 것이다.[99]라고 쯔빙글리를 비판했다.

편재론은 루터가 전혀 의도하지 않았던 결과를 가져왔다. 여태까지 루터가 성찬의 요소 속에 임하는 승천한 그리스도의 현재를 제정의 말씀에서 추론했다면, 편재론은 원칙적으로 그리스도의 몸과 피가 승천 이후 하여튼 어디에나 현존한다는 것을 전제하는 것이다. 만일 편재론을 진지하게 수용한다면, 그렇다면 이제 제정의 말씀은 승천한 그리스도의 몸과 피의 비가시적인 현존을 명백하게 해주는 의미를 갖게 된다. 그렇지만 루터는 이런 결론을 이끌지는 않았다. 오히려 그리스도의 인간적 본성의 편재에 대한 그의 사고는 츠빙글리와의 논쟁에서만 언급하고, 그 외의 다른 곳에

97) 위의 책, 164.
98) 지원용 감수, 「루터선집」(7권), 295.
99) 위의 책, 301.

서는 전혀 표명하지 않은 하나의 보조수단이다.[100]루터는 마르부르크 회의에서도 편재성에 대해서 쯔빙글리에게 재차 설명하기도 하였다.

3. 마르부르크(Marburg) 성만찬 논쟁과 협약

마르부르크회의가 진행되기 이전 까지 성만찬에 관한 논쟁은 로마 카톨릭과의 논쟁뿐 아니라 개혁자들간의 논쟁의 주제였다. 그 사이에 루터와 쯔빙글리와의 성만찬 일치를 보기 위해 회담을 주선하는 사람이 있었다.

필립 폰 헤센(Philipps von Hessen)의 노력으로 1529년 10월 마르부르크(Marburg)에서 종교회담이 개최되었고,[101] 루터와 쯔빙글리, 그리고 멜랑히톤(Melanchton), 오이콜람파디우스(Oeclampadius), 부처(Bucer) 같은 쯔빙글리의 지지자들은 루터의 신앙고백을 따라서 삼위일체, 기독론, 원죄, 신앙, 그리고 칭의 같은 쟁점들에 대한 14개 조항의 합의문을 이끌어 냈다. 그러나 성찬에 관한 15번째 조항은 다섯 항목에서는 일치했지만 "그리스도의 참된 몸과 피가 떡과 포도주 안에 육체적으로 존재하는지"에 대한 항목에서 일치를 이루지 못했다.[102]

그 회의의 보고서에 의하면 루터는 "이것은 내 몸이다"라고 말하는 그리스도의 말씀을 인용, 말씀의 문자 그대로의 의미를 따라 이해하자고 주장했다. 그에 대해 외콜람파디우스는 "이것은 내 몸이다"라는 말씀을 비유적인 의미로 해석되어야 한다고 주장했다. 외콜람파디우스는 예수 그리스도께서 "살리는 것은 영이니 육은 무익하니라"고 말씀했는데 이 말씀으로 볼 때 그가 그의 몸을 육체적으로 먹는 것을 거부했다는 것을 이해 할 수

100) 베른하르트 로제, 「마틴 루터의 신학」, 251-252.
101) 위의 책, 253.
102) 도날드 k. 맥킴, 「교회의 역사를 바꾼 9가지 신학논쟁」, 312-313.

있다고 했다. 쯔빙글리는 “이것이 내 몸이다”에서 “이다(est)”는 ‘의미한다’(significat)로 해석해야 한다고 주장했다. 쯔빙글리측은 성찬에서의 ‘영적식사’(manducatio spiritualis)를 고수하고 육체적으로 먹는 것을 거부하였다.[103] 회담에서 진행되고 있는 흐름은 양측의 성만찬에 관한 회담 내용이 좁혀지지 않고 다만 각자의 주장만 계속 되는 것을 볼 수 있다. 회의는 이 상황에서 계속 되었다.

루터는 그리스도의 몸은 하나님 우편에 앉아 있을 수도 있고 성찬 안에 있을 수도 있다고 했다. 왜냐하면 하나님의 말씀이 ‘그렇게 하기를 원하신다’고 말하고 있기 때문이라는 것이다. 이에 대해 외콜람파디우스는 마태복음 26: 11절, “가난한 자들은 항상 너희와 함께 있거니와 나는 항상 있지 아니하니라.”를 인용하였다. 그가 안계시겠다고 말씀하셨으므로, 그는 그의 인성(人性)을 따라 필연적으로 안 계신 것이 틀림없다. 그러므로 그는 몸으로 성찬 안에 임재 할 수 없다고 했다.[104] 이러한 공방이 계속 되는 가운데 쯔빙글리는 루터의 완고한 태도에 더 이상 입을 닫고 있을 수가 없어서 루터에게 말했다.

왜 당신은 성찬 안에 비유가 있다는 것을 인정하지 않는가? 라고 물었다. 루터는 말(그릇)이 담고 있는 내용이 있다고 하였다. 예를 들면 왕이 그 종에게 “검을 가지고 오라”고 말할 때에는 그는 그 종이 검과 함께 칼도 가져오기를 원하고 있다. 그러므로 때때로 그것이 떡이라 불려지고, 또 그것이 (그리스도의)몸을 의미하거나 또는 역으로 이 말이 사용될 때에 언어의 이러한 형식은 성례전 속에서 역시 허용되어야 한다. 고 했다.[105]

쯔빙글리는 “만일 그리스도의 몸이 여러 곳에 있고 또 만일 우리들이 그와 같이 되지 않으면 안 된다면, 우리들의 몸도 동시에 여러 곳에서 많은 것이 되지 않으면 안 된다. 만일 모든 면에 있어서 그의 몸이 우리들의

103) 김기련, 「종교개혁사」, 212-213.
104) 위의 책, 213-214.
105) 지원용 감수, 「루터 선집」7권 , 515.

몸과 같고, 또 그가 역시 우리들의 본성을 취했다면, 그의 존재는 참으로 우리들의 존재와 같으므로, 우리들은 여러 곳에 있을 수 없고 또 그도 여러 곳에 있을 수 없다"[106]라고 말했다. 열 다섯 번째 마르부르크 조항은 다음과 같다.

> "열 다섯 번째로, 우리 모두는 우리 주 예수 그리스도의 성찬에 대하여 주께서 제정하신 대로 떡 과 포도주를 모두 사용해야 한다는 것…말씀과 마찬가지로 성례전의 사용은 연약한 양심이 성령을 통해 신앙을 갖도록 하기 위해 전능하신 하나님에 의해 제정되고 주어졌다. 비록 우리가 이번에 그리스도의 참된 살과 피가 빵과 포도주 안에 있는지에 대하여 합의를 보지는 못했으나, 각기 양심이 허락하는 한도 내에서 상대에게 그리스도인의 사랑을 보여야 하며 또 하나님이 우리에게 성령을 통해 바른 이해를 확고하게 해주도록 양쪽이 열심히 전능하신 하나님께 기도해야 한다는 데 합의를 보았다."[107]

이 회담에서 루터에게 있어서는 그리스도께서 성찬에 실제로 임재하시며, 쯔빙글리에게 있어서는 그리스도께서는 단지 신자들의 마음속에 계실 뿐이었다.[108] 쯔빙글리와 루터 사이에 발생한 마르부르그 논쟁은 결코 좋은 분위기 속에서 진행되었다고 볼 수 없다. 루터의 성만찬과 쯔빙글리의 성만찬론이 서로 의기투합 하지 못한 채 합의를 보지 못했기 때문이다. 그로 인해 성만찬은 여전히 논쟁의 불씨로 남게 되었다.

4. 아우구스부르그(Augsburger) 종교회의

106) 위의 책, 516.
107) 베른하르트 로제, 「마틴루터의 신학」, 253.
108) A. E. 맥그래스, 「종교개혁 사상입문」, 208.

의회는 6월 20일 (1530년)에 공식적으로 개시되었으며, 의회는 맨 먼저 신앙적인 문제를 다루기로 하였다. 6월 24일에 루터파들은 '신앙에 관계된 자신들의 항의와 견해서'를 마련하였다. 다음날 의회는 궁정(Episcopal Palace)에 있는 강당에서 소집되었으며, 우리에게 널리 알려진 '아우구스부르그 신앙고백'이 대법관 크리스챤 바이엘(Christian Bayer)에 의해 낭독 되었다.[109)]

아우구스부르그 신앙고백서(Augsburger Konfession)는 루터파 교회의 신앙고백서들 가운데 가장 중요한 의의를 가지고 있다. 1529년 여름에 쉬바바흐 신조(Schwabacher Artikel)라고 알려진 교리 해설문이 루터와 멜랑히톤 등에 의해 준비되어 그해 10월에 제출된 일이 있었다. 그 후 추가로 1530년 톨가우신조(Tolgau Artikel)가 작센의 선제후 요한에게 제출하여 인준을 받게 되었다. 그 후 모든 루터 교회를 위한 공동신조가 될 수 있는 신앙고백서가 작성하기로 작정하였는데 로마 교회 신학자 요한 엑크의 "404조 논제"라는 것이 공개되어 개혁자들의 입장을 불리하게 만들었다. 이러한 정황 속에서 멜랑히톤[110)]은 개혁자들의 변증으로서 28개 조항의 아우구스부르그 신앙고백서를 만들게 되었다.[111)] 그 가운데 제10조, 제22조, 제24조항은 성만찬에 대한 내용이다.

제10조 성만찬에 대하여(Von der Beichte)

---

109) 토마스M. 린제이, 「종교개혁사Ⅰ」, 이형기 · 차종순역 (서울: 한국장로교출판사, 1996), 370.

110) 독일의 인문주의자이며 종교개혁가인 멜랑히톤은 1497년 2월 16일 브레턴에서 태어나 1560년 4월 19일 비텐베르그에서 세상을 떴다. 그는 초기 교육을 고향에 있는 학교에서 받았고, 그 다음 1508년 무렵까지는 조부의 집에서 사강사 웅게르로부터 교육을 받았다. 그 후 멜랑히톤은 주로 인문주의의 대가(大家)였던 그의 증조부 로이힐린에 의해 영향을 받았는데 로이힐린은 멜랑히톤에게 조언하여 그의 성(性) 쉬바르체르트를 인문주의적 양식에 따라서 희랍어 명칭인 멜랑히톤으로 바꾸게 하였다. 1509년 12세에 하이델베르그 대학에 입학하였고, 철학과정을 다 마친후 1516년 멜랑히톤은 문학석사 학위를 받았고 이때부터 신학을 공부하기 시작하였다. 1531년에 시작한 성만찬 논쟁에서 멜랑히톤은 중요한 역할을 하였다. 김기련,「종교개혁사」, 220-221.

111) 김기련, 「종교개혁사」, 222-223.

그리스도의 살과 피가 참으로 임재하여 성만찬을 받는 사람들에게 분배되고 가르친다. 아울러 우리 교회는 이와 달리 가르치는 사람들의 주장을 거부한다.[112]

제22조 성만찬의 두 형태에 관하여(Von beider Gestalt des Sakrament)

성만찬에 있어서 떡과 포도주 두 가지를 다 평신도에게 주도록 되어 있다. 이런 관습을 따르는 것은 "너희가 다 이것을 마시라"(마26:27)는 주님의 명령에 의한 것이다. 이 말씀 가운데서 그리스도께서는 모든 사람이 마셔야 할 잔에 대하여 분명히 명령하신다. 그리고 이것은 사제들에 대해서만 말하는 것이라고 누구든지 말하지 못하도록 하기 위하여 바울은 고린도전서 11장 20절 이하에서 모든 회중이 두 가지를 다 사용한 것으로 생각되는 한 예를 들어주고 있다. 이 관습이 교회에서 오랫동안 존속해 왔으나 어느 때에 또는 누구에 의하여 변하 되었는지는 알려져 있지 않다.[113]

제24조 미사에 관하여(Von der Messe)

우리들의 교회는 미사를 폐기했다고 그릇되게 비난을 받고 있다. 사실은 미사가 우리 가운데서 보존되고 있으며 최고의 존경을 받으면서 거행되고 있다. 대부분의 관습적인 의식들도 보존되고 있으며, 다만 라틴어로 된 노래 부분들만 여기 저기 독일어로 옮겨졌을 뿐이다. 그것은 민중을 가르치기 위하여 첨부한 것이다. 미사가 부끄러울 정도로 속화했고 또한 돈벌이를 위하여 이용되어 왔다는 것이 오랜 동안 선량한 사람들의 공공연하고 매우 슬픈 불평이 되어 왔음이 사실이다. 왜냐하면 이런 악폐(惡弊)가 모든 교회에 얼마나 널리 퍼져 있고, 어떠한 사람들에 의하여 미사가 단순히 수입과 급료만을 위하여 거행되며 또한 얼마나 많은 사람들이 교회 법규에 어긋나게 미

112) 위의 책, 227.
113) 위의 책, 231.

사를 행하는가 잘 알려져 있기 때문이다. 그러나 바울은 성만찬을 적합하지 않게 취급하는 자들을 엄히 경고하여 말하기를 "누구든지 주의 떡이나 잔을 합당치 않게 먹고 마시는 자는 주의 몸과 피를 범하는 죄가 있느니라"(고전 11:27)고 한다. 그러므로 우리 사제들이 이러한 죄에 대하여 경고했을 때 보통 미사(missa privata, 사제에 의하여 개인적으로 매일 행해지는 미사)는 어느 것이나 돈벌이를 위해서 밖에 거행되지 않음으로 우리 가운데서는 폐기되고 말았다.[114]

일치를 위한 가장 큰 공헌자는 스트라스부르 신학자인 마틴 부처(Martion Bucer, 1491-1551년)였다. 그는 이미 아우구스부르그 국제회의에서 루터측에 동의 했다.[115] 그는 성찬에서 그리스도의 진정한 몸이 이 사이에서 씹힌다고 까지는 믿지 않았고 다만 빵과 포도주라는 상징을 통하여 몸과 피의 제물이 드려진다고 생각하였다. 그러나 멜랑히톤은 '그리스도는 빵과 포도주에만 임재하시는 것이 아니라 성찬의 모든 행위에도 임재하신다고' 믿었다. 멜랑히톤은 '그리스도의 몸은 그의 전위격(全位格)의 편재성(偏在性)[116]에 의하여 성찬에 실제적으로 임재하신다'는 사실을 분명히 하였다.[117] 루터가 참석하지 못한 회의에서 루터의 실제 임재설이 채택 되었고, 루터 교회는 논쟁의 마침표를 찍게 되었다. 루터로서는 다행한 일 이었다. 성만찬에서 그리스도의 현존이 절대적으로 제정의 말씀과 연관되어 있다는 것이 충분히 설명 되어져 있지는 않으나, 개혁자들 사이에서 생긴 갈등을 완화시키며 성찬 일치를 본 조항을 고백서의 내용에 담았다는 사실이다.

---

114) 위의 책, 232-233.
115) 라인하르트 슈바르츠「마틴 루터」, 정병식역 (서울: 한국신학연구소, 2007). 390.
116) "달리 말해서 그리스도의 몸은 단지 한 장소에만 있을 필요가 없다는 말이다. 그러므로 우리가 말하는 것은 그리스도의 몸이 다른 장소들에서도 동시적으로 함께 존재할 수 있다는 것이다. 비록 이것이 어떤 공간적인 형태로 이루어지든 아니면 신비적인 형태로 이루어지든지 간에, 결국 모든 장소에 그리스도의 인격이 동시에 한 가지로 나타난다."
117) 김기련, 「종교개혁사」, 221.

Ⅴ. 개혁자들의 성만찬에 대한 차이점 비교

루터와 쯔빙글리와 칼빈의 성만찬은 역사적으로나 정치적으로 중요한 의미를 가진다. 이들 사이의 성만찬 논쟁은 전문적이며 논리적이므로 이해하기가 좀 어렵기는 하나 본 연구자는 개혁자들의 견해에 대해 비교해 보고자 한다.

종교개혁자들은 오직 두 가지 -세례와 성찬- 성례만이 신약 성경에 의해 공인 되었다고 주장했다. 루터는 이런 점에서 쯔빙글리보다 더 보수적이었던 것 같다. 루터는 애초에 고해를 성례로 인정할 수 있다는 입장이었으나 1520년 이런 견해를 철회했다.[118] 그러나 카톨릭 교회 미사의 명칭과 성만찬 시행에서는 다른 견해를 보였다.

루터는 성찬 시행에 있어서 쯔빙글리보다 훨씬 더 전통적이었다. 주요 논문인 「공적 예배의 순서에 관하여」(Concerning the Order of public Worship, 1523)에서 루터는 희생의 뜻이 내포된 것으로 오해받지만 않는다면 전통적인 '미사'란 명칭을 유지시킬 용의가 있으며, 자국어를 사용해 매주일 주일 예배로 시행할 것을 인정할 용의가 있다고 분명히 밝혔다. 그러나 쯔빙글리는 '미사' 명칭을 폐지시켰으며, 미사에 상응하는 복음주의적인 의식이 일 년에 서너 번만 시행되어야 한다고 주장했다. 루터가 성찬 상황 속에서의 설교를 새롭게 강조했던 반면, 쯔빙글리는 관습적으로 매주 시행했던 것을 탈피해 설교를 성찬과 분리시켜야 한다고 주장했다.[119] 루터는 전통적인 것을 잃지 않기 위해 로마 카톨릭에 대해 보수적인 태도를 취했고, 쯔빙글리는 진보적인 개혁을 취하였다.

루터는 그리스도의 통일성을 그의 기독론을 출발점으로 삼았고, 성만찬의 몸의 임재에까지 확대해 나갔다. 루터에게서 편재는 그리스도의 신성

118) A. E. 맥그래스, 「종교개혁 사상입문」, 292.
119) 위의 책, 292-293.

뿐 아니라 인성에도 매우 중요하다. 칼빈은 루터와의 구별을 두었는데 그것은 그리스도의 본체의 연합을 가능하게 하는 것은 성령이며, 성령은 그리스도의 신성과 인성을 역동적으로 통합한다.[120]라고 했다.

쯔빙글리는 그리스도의 두 본성은 변할 수 없는 고유한 성질이라고 강조한다. 비록 그가 부활하여 하나님 우편으로 승천하신 그리스도의 육을 인정한다고 할지라도 그리스도의 참된 인간적 본성은 신앙으로만 고백할 수 있으며, 그리스도는 그 장소에 있고, 신적인 본성처럼 무한하지도 편재하지도 않다는 것이다.[121] 쯔빙글리는 성찬 안에 그리스도가 육체로 임재하지 않는다고 주장했다.

그러나 루터는 "신성이 있는 곳에는 인성도 함께 있어야 하며, 이 둘은 분리되지도 나눌 수도 없다. 그것은 하나의 인격이 되었다." 그리스도의 몸은 하나님 우편으로 승천을 통해 알 수 없게 되었을 뿐만 아니라, 하나님 아들의 편재에서도 참여하고 있다. 그러므로 그리스도가 현존할 것이라는 점에서, 그리스도의 몸은 성찬에 참여할 수 있다.[122]는 주장과 함께 개혁자들의 그리스도의 신성과 인성이 성만찬과 연관된 차이점을 발견할 수 있다.

루터는 성찬에서 수령자가 그리스도의 현실적 임재를 느끼면서 그리스도와 하나가 되게 하도록 하기 위함이었다. 루터가 주장하는 성찬에서의 그리스도의 육체적-실재적 임재는 카톨릭 분위기를 나게 하지만 실감 있는 그리스도와의 연합의 경험을 하게 함으로 성찬을 더욱 신비스럽게 받아들이도록 하는데 의의가 있다.[123]는 것이다. 또한 루터는 말씀을 중심으로 성만찬을 해석하려 했다, 초대교회로부터 시작된 전통적인 성만찬이 퇴색되는 것을 막으면서 로마 카톨릭의 미사(성찬)를 개혁하기 위한 생각임

120) 정승훈, 「종교개혁과 칼빈의 영성」(대한기독교서회, 2000), 93.
121) 라인하르트 슈바르츠, 「마틴 루터」, 322.
122) 위의 책, 322-323.
123) 김기련, "마르틴 루터의 성찬이해," 127.

을 알 수 있다. 반면 쯔빙글리는 온전한 개혁을 원했다. 화체설에 가까운 루터의 성만찬을 좋아할 이유가 없었다. 칼빈의 성만찬에 대한 견해를 보자면 칼빈은 루터와 쯔빙글리의 견해에 동조 하지도 않으면서 자신만의 독특한 영적 임재설을 주장하였다.

칼빈은 '아우구스부르크 신앙고백,(1530)의 제10조의 개정안을 받아들였는데, 그 내용은 "떡과 포도주와 함께 그리스도의 몸과 피가 진실로 성찬에 제공 된다"는 것이었다. 칼빈은 자신이 이 말에서 성찬에 대한"우리의 교리와 어긋나는 단 하나의 용어도" 발견하지 못했다고 말했다. 그러나 칼빈의 견해에 따르면, 쯔빙글리는 성찬의 포도주가 징표들이기는 하지만 "실체와 결합되어 있는 징표"임을 강조하지 않았음을 비난했고, 루터는 화체설을 거부하기는 했지만 여전히 "교황주의자들이 꿈꾸는 장소적 임재를 옹호하려고 의도하는" 것처럼 썼다고 지적했다.[124] 칼빈은 그리스도가 하늘에서 우리에게 강림하심으로써, 성만찬에 임재하는 그리스도의 실재적 임재를 부정하지 않는다고 했다. 칼빈이 주의 만찬을 하늘의 행위(coelestis actio)로 강조하는 것은 육의 혼합(caenalis mixture)이나 본체의 혼합을 피하기 위함인데, 칼빈이 보기에 장소적인 임재의 지나친 강조는 이러한 경향으로 흐를 수 있다. 칼빈은 그리스도의 신성과 지상의 요소인 떡과 포도주를 혼합해 버리는 위험을 방지하기 위해 영적인 측면을 간과하지 않는다.[125]라고 했다. 칼빈은 그의 교리를 루터파의 그것과 구별할 때 그는 우리를 위해서 죽으시고 살아나신 그리스도가 성례전의 기본적인 은사라는 사실을 조금치도 의심치 않는다. 칼빈은 루터파에 대하여 이 일선(一線)을 설정함으로써 예수 그리스도의 참 몸과 피가 성례전을 통해서 우리에게 실재로 주어진다.[126]라고 루터와 구분했다. 칼빈에 대한 다음과 같은 주장들이 있는데, 제베르그(Seeberg)는 "고백적 기준에서

124) 도날드 k. 맥킴, 「교회의 역사를 바꾼 9가지 신학논쟁」, 314.
125) 위의 책, 95.
126) 빌헬름 리이젤, 「칼빈의 신학」, 이종성역 (서울: 대한기독교서회, 1983), 223.

는 쯔빙글리의 견해에 더 가깝지만 그리스도의 특별한 임재와 그로 인한 종교적 영향들을 주장하고 있기 때문에 루터에 더 가깝다"[127]라고 했다. 로제(Lohse)도 "성찬을 통한 그리스도와의 실제적 연합과 실제적은 은총의 보장"등을 볼 때 쯔빙글리보다 루터에 더 가깝다고 한다.[128] 그러나 반면 스코트(Scott)는 칼빈이 주장한 그리스도의 현존은 신체적 현존이라기보다 영적인 현존이라는 점에서 쯔빙글리의 입장과 가까운 것으로 여겼다,[129]

성찬에 대한 칼빈의 입장은 쯔빙글리의 단순한 기념설과 상징적 현존에 대해 그리스도의 현존(임재)의 실제성을 강조하는 면에서 루터의 주장과 가까운 것으로 보인다. 그러나 다른 한편으로 칼빈은 루터가 주장하는 그리스도의 신체적 현존보다는 영적인 현존을 주장하는 점에서는 쯔빙글리의 입장과 가까운 것으로 여겨진다.[130]라고 보았다. 루터와 쯔빙글리가 주장하는 성만찬의 차이점은 현저(顯著)하게 드러나지만, 반면 칼빈은 그렇지 못하다. 칼빈이 루터파나 쯔빙글리파에게 의심받는 이유가 있는데 그것은 중재(仲裁)하는 입장에서 성만찬의 장점을 수용하고자 영적 임재설을 주장하였기 때문일 것으로 보인다. 이처럼 개혁자들의 성찬 이해의 차이점은 성찬에 결부된 기독론(基督論)과 떡과 잔에 임재하시는 예수 그리스도의 임재방식((臨齋方式)에 관한 것이었다.

---

127) 레인홀드 제베르그, 「기독교 교리사」, 김영배역 (서울: 도서출판 엠마오 1985), 568.
128) 베른하르드 로제, 「기독교 교리사」, 차종순 역(서울: 목양사, 1986), 274.
129) 윌리엄 K. 스코트, 「개신교신학 사상사」, 김쾌상 역(서울: 대한기독교 출판사, 1988), 176.
130) 김기련, "칼빈의 성찬이해", 150.

Ⅵ. 결　　론

기독교 교리에 있어서의 성만찬에 대한 애착(愛着)은 각별하다. 그렇기 때문에 종교개혁자들 사이에서도 결코 자기주장을 포기할 수 없었으며, 서로에게 피곤하고 지루한 논쟁을 벌인 이유이기도 하다. 초대교회에서는 오늘날 '주의 만찬'을 의미하는 성만찬이 기독교 예배의 중심이었으며, 교회사의 시대 변화 속에서도 성만찬은 각별한 대우를 받으며, 예배의 중심이 되어왔다. 그러나 중세 시대에 들어와서 로마 카톨릭의 미사는 교황의 권위가 말씀위에 있었고 미사를 행하는 사제의 행동에 의한 '집전효력'(opus operatum)으로 성찬의 내용물의 본질이 변하게 되어 그리스도의 몸과 피로 변하게 된다는 화체설이 교리화 되면서 성만찬은 왜곡되고 말았다. 성만찬의 이해는 개혁시대에 개혁자들에 의해 새롭게 이해되었는데, 지금까지 종교개혁 시대의 성만찬에 대한 연구를 통해서 본 결과 성만찬은 교회사적으로 많은 논쟁의 산물이었음을 볼 수 있다. 종교개혁자들은 로마 카톨릭 미사(성찬)의 오류를 시정하려고 많은 노력을 기울였음을 알 수 있다. 결국 로마 카톨릭은 자신들의 미사를 주장하였고, 종교개혁자들은 미사의 비판이라는 극단적인 처방을 내렸다. 종교 개혁 과정에서 종교개혁자들은 자기만의 독특한 성찬을 주장하게 되었는데 이것이 논쟁의 요지가 되었다. 루터는 화체설을 반대하는 이유에는 성서적인 해석에 의해서이다. 루터는 마태복음 26:26 '이것은 나의 몸이다'라는 문자적해석의 제정의 말씀을 통해 '그리스도의 실재적 임재'를 주장하였다. 루터의 주장에 대해 쯔빙글리는 성찬의 상징적인 해석을 하였는데, "이것은 내 몸 이다"(This is my body)에서 "이다"(is)라는 단어를 "의미하다"(signifies)로 해석하였다. 또한 누가복음 22:19절에 "나를 기념하라"는 말씀을 근거로 기념(記念)의 행위로 생각하였다. 쯔빙글리는 "참 그리스도의 몸은 깊은 신앙에 임재 한다. 그러나 그의 자연적 몸이 실재(實在)로 성찬에 나타나

서 우리가 그 몸을 먹는다는 등의 말은, 하나님의 말씀에 합당하지 않은 오류라고 우리는 분명히 주장한다."[131]라고 했다. 쯔빙글리는 성찬의 기념 이외 어떤 의미를 갖고 있지 않다고 말하면서도 영적임재에 대해서는 그의 입장이 분명하지 않다. 칼빈은 그의 저서인 기독교 강요에서 밝힌 대로 성찬에 대한 여러 가지 신학적 의미를 부여하고 있다. 칼빈은 성찬을 말씀의 인침(seals)과 하나님의 은총의 표식(signs)이라고 말하였다. 이것은 성찬은 보이는 말씀으로써 선포된 말씀을 보다 가시적이고 구체적으로 확고하게 만들어 준다고 하였다. 또한 성찬을 통하여 그리스도와의 연합을 이루는 통로로 보았다. 여기서 연합은 단순히 그리스도와 영적인 연합만이 아니라 육신도 이 연합에 포함되어 있음을 강조하고 있다. 그러므로 성찬은 성찬에 참여한 그리스도인들을 그리스도께로 인도하며, 친교를 나눌 수 있게 한다고 말한다. 칼빈의 영적 임재설은 성찬에 약속된 하나님의 언약의 말씀과 성령으로 주어지는 신앙을 통한 성찬의 효과와 신자의 신앙결단이라는 두 요소가 균형을 이루는 균형 잡힌 성찬에 대한 이해로 해석된다. 성만찬의 역사와 이해를 통해 볼 때 종교 개혁자들 특히 루터와 쯔빙글리의 논쟁에 대해 칼빈은 이를 극복하기위해 중재에 나섰으며, 논쟁 속에 합의점을 이루기 위해 회의가 진행 되고 그 가운데 마틴 부처의 화해 노력이 있었지만, 종교개혁자들의 성만찬은 그들의 주장대로 오늘날에도 적용되고 있다. 성만찬은 예수 그리스도께서 제정하신 복음(福音)의 표증(表證)이며 인증(人證)이다. 그래서 사도들은 예배하러 모였을 때마다 성만찬 예식을 거행하고 주님의 죽으심과 부활을 회상하였다. 그런데 성만찬이 중세 시대에 오면서 왜곡되고 잘못 행하여졌을 뿐 만 아니라 성만찬의 진정한 의미를 상실한 채로 드려지고 있었다. 종교개혁자들이 개혁한 성만찬 신학이 교단을 분리시키는 결과를 낳았지만, 카톨릭 교회의 잘못된 미사(성찬)를 비판하고 성만찬 교리를 전통적인 입장에서 새

131) 루이스 뻘콥, 「기독교 교리사」, 338.

롭게 재조명하여 실행되고 있다는 사실은 종교개혁자들의 공로(功勞)이며 수훈(受勳)이다.

참고 문헌

1. 국내서적

김기련. 「종교개혁사」. 대전: 목원대학교 출판부, 2004.

박노권. 「실천신학개론」. 대전: 목원대학교 출판부, 2003.

박희석. 「세계교회사」. 경기: 크리스챤다이제스트, 2002.

손두환. 「종교개혁사」. 서울: 도서출판 씨토스, 1999.

신윤복. 「칼빈의 하나님 중심의 신학」. 수원: 합동신학대학원출판부, 2005.

원종천. 「칼빈의 청교도 영성」. 서울: 도서출판하나, 1994.

이양호. 「칼빈의 생애와 사상」. 서울: 한국 신학 연구소, 2005.

이형기. 「세계교회사Ⅱ」. 서울: 한국장로교출판사, 2002.

정기환 감수. 「기독교 교리사」 . 서울: 도서출판 컨콜디아사, 2001.

정승훈. 「종교개혁과 21세기」. 서울: 대한기독교서회, 2001.

_____ . 「종교개혁과 칼빈의 영성」. 서울: 대한기독교서회, 2000.

지원용 감수 . 「루터선집」 제 7권 . 서울: 컨콜디아사, 1986.

2. 번역 서적

로제 베른하르드. 「기독교 교리사」, 차종순역. 서울: 목양사, 1986.

_____ . 「마틴 루터의 신학」, 정병식역. 서울: 한국 신학 연구소, 2005.

뢰베니히 발터 폰. 「마르틴 루터 그 인간과 그의 업적」, 박용호역. 서울: 성지출판사, 2002.

루터 마틴. 「마틴 루터의 종교개혁 3대 논문」, 지원용역. 서울: 도서출판 컨콜디아사, 1993.

리이젤 빌헬름. 「칼빈의 신학」, 이종성역. 서울: 대한기독교서회, 1983.

린제이 토마스 M. 「종교개혁사 I」, 이형기 · 차종순역. 서울: 한국장로교출판사, 1996.

맥그래스 A. E. 「종교개혁 사상입문」, 박종숙 역. 서울: 성광문화사, 1998.

맥킴 도날드 K. 「교회의 역사를 바꾼 9가지 신학논쟁」, 장종현역. 서울: 기독교연합신문사, 2005.

뻴콥 루이스. 「기독교 교리사」, 신윤복역. 서울: 성광문화사, 1998.

슈바르츠 라인하르트.「마틴 루터」, 정병식역. 서울: 한국신학연구소, 2007.

스코트 윌리엄 K. 「개신교신학 사상사」, 김쾌상역. 서울: 대한기독교 출판사, 1988.

스티븐슨 W. P. 「츠빙글리의 생애와 사상」, 박경수역. 서울: 대한기독교서회, 2007.

스피츠 루이스 W. 「종교개혁사」, 서영일역. 서울: 기독교문서선교회, 1988.

아바 레이몬드. 「기독교 예전의 원리와 실사」, 허경삼역. 서울: 대한기독교서회,1983.

워커 윌리스턴. 「기독교회사」, 송인설역. 서울: 크리스챤다이제스트, 2002.

제베르그 레인홀드. 「기독교 교리사」, 김영배역. 서울: 도서출판 엠마오 1985.

칼빈 존. 「기독교 강요 Ⅳ」, 편집부역. 서울: 성문출판사, 1996.

_____. 「기독교 강요」, 양낙홍역. 경기: 크리스챤 다이제스트, 2002.

켈리 존 노만 데이비드슨. 「고대 기독교 교리사」, 박희석역. 경기: 크리스챤 다이제스트, 2004.

3. 학술 논문

김기련. “칼빈의 성찬이해.”「신학과 현장」14집 (2004): 136-150.

_____ . “마르틴 루터의 성찬 이해.”「신학과 현장」13집 (2003): 114-127.

이성덕. “루터와 쯔빙글리의 성만찬 논쟁이 지니는 교회 정치적 의미.” 「한국교회사 학회지」11집 (2001): 178-215.

4.학위 논문

명제선. “존 칼빈의 성만찬론 연구”. 신학석사학위논문, 호서대학교 연합신학전문대학원, 2006.

이현담. “칼빈의 성만찬 연구”. 신학석사학위논문, 한남대학교 학제신학대학원, 2002.