

마르부르크 조항 연구

마르부르크 조항 번역과 루터와 츠빙글리의 견해 비교

류성민

(아세아연합신학대학교)

[초록]

1529년 마르부르크 회의를 통해 작성된 마르부르크 조항은 루터와 츠빙글리가 함께 서명한 유일한 종교개혁의 신앙고백이다. 이 회의는 성만찬 논쟁을 종식시키고자 하는 신학적 동기와 이를 계기로 개신교 전체를 범위로 하는 슈말칼덴 동맹을 이루고자 하는 정치적 동기로 개최되었다. 비록 소기의 목적을 달성하지 못했지만, 그 결과물인 마르부르크 조항은 삼위일체와 복음의 교리와 믿음과 말씀과 성례와 윤리에 대하여 대부분 일치하고 있음을 보여준다. 오직 성찬의 그리스도 현존 방식에 대한 이견만이 남아있었다. 이를 통해 비텐베르크와 개혁파가 종교개혁 신학의 전체적인 통일성 안에서 다양성을 가지고 공존하고 있다는 사실을 알 수 있다.

논문투고일 2018.07.17. / 심사완료일 2018.08.25. / 게재확정일 2018.09.03.

키워드: 마르부르크 조항, 루터, 츠빙글리, 부셔, 슈말칼덴 동맹, 성만찬 논쟁

1. 서론

지난 2017년 종교개혁 500주년을 기념하는 하는 많은 행사가 있었고, 이를 통해 조금이나마 종교개혁에 대한 관심이 커진 것은 고무적인 일이다. 한편 2019년 취리히(Zürich)는 그들의 종교개혁 500주년을 기념하려고 한다.¹ 개혁파 신학을 따르는 사람들에게 진짜 종교개혁 500주년은 언제일 까라는 질문이 생길 수 있다. 이 질문은 사실 종교개혁의 신학적 통일성과 다양성에 대한 질문이기도 하다. 이러한 시점에서 종교개혁이 진행되는 초창기 1520년대에 루터로 대표되는 비텐베르크(Wittenberg)와 츠빙글리를 위시한 스위스와 고지독일 도시들(die Oberdeutschen)로 대표되는 개혁파가 어떤 관계를 맺고 있었는가를 관찰하는 것은 종교개혁의 통일성과 다양성을 이해하는데 도움이 될 것이다.

1529년 마르부르크 종교회의는 비텐베르크와 개혁파의 지도자들이 만나 토론한 역사적인 사건이고, 그 결과물인 마르부르크 조항(Die Marburger Artikel)은 이 둘 사이의 통일성과 다양성을 확인할 수 있는 귀한 신학적 결과물이다.² 신학적으로 역사적으로 매우 중요한 사건이지만 소기의 목적을 달성하지 못했고, 비슷한 시기의 다른 중요한 사건들에 비하여 주목을 적게 받았다.³ 그런 이유 때문에, 이에 대한 연구도 별로 없는 형편이다.⁴

1 취리히는 츠빙글리가 목회를 시작한 1519년을 종교개혁 500주년으로 기념한다. (참고. <https://www.zuerich.com/en/visit/500-years-of-reformation> 2018년8월23일)

2 마르부르크 조항은 루터와 츠빙글리 양자에 의해 출판된다. 루터의 것은 루터 전집(WA 30.III 102-06; 160-171)에서 찾을 수 있고, 츠빙글리의 것은 츠빙글리 전집(CR 93.2, 514-18; 521-23; <http://www.irg.uzh.ch/static/zwingli-werke/index.php?n=Werk.146> 2018년8월23일)에서 찾을 수 있다.

3 대표적인 사건이 1530년 아우스부르크 제국회의이다. 이 회의에서 개신교 진영은 자신들의 신앙고백을 제출하게 된다. 공식적으로 제출된 문서는 비텐베르크의 멜랑흐톤이 작성한 *Confessio Augustana*였다. 멜랑흐톤은 이 신앙고백 문서를 발전적으로 개선했고, 개신교의 대표적 신앙고백이 된다. 더하여 공식적으로 받아들여진 문서는 아니지만 부셔가 작성한 *Confessio Tetrapolitana*와 츠빙글리가 작성한 *Fidei Ratio*도 회의에 제출되었다.

4 종교개혁 500주년을 맞이하여 마르부르크 조항의 의미에 대한 연구가 진행되어 엮여졌다.

본 소고는 마르부르크 조항의 맥락과 본문을 번역 소개하고 비텐베르크와 개혁파의 신학적 입장을 분석하고 비교하여 둘 사이의 관계에 대한 적절한 해석을 시도한다. 이를 통해 종교개혁 1세대들의 신학적 통일성과 다양성을 보이고자 한다.

II. 마르부르크 조항의 맥락

1. 마르부르크 회의의 역사적 맥락

1529년 마르부르크는 세상에 하나 밖에 없는 루터와 츠빙글리가 함께 한 종교개혁 기념지이다. 4일 동안 독일과 스위스의 개신교 최고 지도자들이 헤센의 지방백작 필립(Landgraft Philipp von Hessen)의 초청으로 마르부르크 성에 모여 회의를 가졌다. 이 회의는 1529년 슈파이어(Speyer) 제국회의에서 만들어진 “저항파”(혹은 개신교, Protestanten)의 신학적 정치적 통일이라는 논제로 모이게 되었다.⁵

이 회의는 처음부터 순수한 신학적 목적이 아니라 정치적 목적으로 소집되었다. 이 회의에서 가장 의욕적인 인물은 신학자들이 아니라, 열정적인 젊은 지방백작 필립이었다. 그는 선제후령 작센(Kursachsen)과 함께 제국의 개신교 세력을 이끄는 지도자가 되었다.

이 회의에 참석한 대표적 신학 그룹은 비텐베르크와 취리히이다. 이는 필립의 신학적 입장과 일치한다. 그의 신학적 대화 상대는 루터 외에 항상 멜랑흐톤이 있었고, 또 비텐베르크 외에 항상 츠빙글리가 있었다. 츠빙글리가 이른 시기에 카펠(Kappel) 전투에서 사망한 이후 스트라스부르

참고. Wolf-Friedrich Schäufele ed., *Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit* (Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 2012). (= MAalsZE)

5 제2차 슈파이어 제국회의에 대하여 간략한 설명은 다음을 참고. Irene Dingel, *Reformation: Zentren-Akteure-Ereignisse* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 185-88.

(Straßburg) 개혁자 마틴 부써(Martin Bucer)는 개혁파 진영에서 그의 대표적인 조언자가 되었다.⁶ 회의의 인적 구성은 필립이 생각한 종교개혁의 폭과 범위를 어느 정도 짐작하게 한다. 그는 반로마가톨릭의 모든 세력을 규합하고자 했다.

1529년 마르부르크 회의는 잘 알려진 대로 성공적으로 끝나지 못했다. 성찬에서 그리스도의 현존 방식에 대한 이해에서 이견을 좁히지 못했다. 그러나 필립의 의욕적인 시도로 인해 종교개혁 역사에서 가장 주목할 만한 가치가 있는 한 문서가 작성되었다. 바로 15개 조항으로 이루어진 마르부르크 조항(die Marburger Artikel = MA)이다. 필립의 요구로 루터가 펜을 잡았다.⁷ MA는 가장 이른 시기에 작성된 종교개혁의 신앙고백이며, 또한 유일한 전체 개신교 신앙고백이라 할 수 있다. 이 문서는 종교개혁 시대에 유일하게, 루터, 츠빙글리, 멜랑흐톤, 외콜람파디우스, 부써와 다섯 명의 다른 신학자들의 서명을 담고 있다. MA는 그 자체로 종교개혁시대의 보물과 같다.

2. 마르부르크 회의의 동기와 목적

헤센의 필립은 1529년 마르부르크에 회의를 소집하면서 두 가지 목적을 가졌다. 첫 번째, 신학적 목적으로 루터와 츠빙글리와 외콜람파디우스의 성만찬 논쟁을 해결하고자 했다. 두 번째, 정치적 목적으로 슈파이어 제국회의의 결과로 동맹을 성립하려 했다.

(1) 신학적 목적

1525년부터 1차 성만찬 논쟁이 루터와 개혁파 사이에 출판물을 통하여 발생하였다.⁸ 논쟁점은 성찬을 시행할 때에 제정말씀의 이해와 높아지신 그리스도의 현존 방식이었다. 이 논쟁은 매우 격렬했기 때문에 중재를 위한

⁶ Wolf-Friedrich Schäufele, "Vorwort," in MAalsZE, 5.

⁷ Wolf-Friedrich Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," in MAalsZE, 51.

⁸ 성만찬 논쟁의 경과에 대하여 참고. Dingel, 108-15.

노력이 이미 있었다. 이 목적을 위해 외콜람파디우스와 마틴 부썬과 볼프강 카피토(Wolfgang Capito)는 이미 1525년 지역 종교 회의의 개최를 시도 하였다. 하지만 열정적인 헤센의 필립의 결과물이 나오기까지 이 일은 이루어지지 않았다.

(2) 정치적 목적

마르부르크 회의의 두 번째 동기는 1529년 제2차 Speyer 제국 회의의 결과이다. 회의에서 6명의 제후들과 14개의 고지독일 제국도시들은 1521년의 보름스 칙령을 시행하라는 제국 회의의 결정에 반대하여, 저항권(Protestation)이라는 법적 수단을 사용하였다. 이를 계기로 저항파(Protestanten)는 개신교의 이름이 되었다. 1529년 4월 20일 개신교도들은 그들의 저항문서를 작성하고, 이틀 후(4월 22일) 선제후령 작센, 헤센, 뉘른베르크(Nürnberg), 스트라스부르, 울름(Ulm)이 비밀리에 황제에 반대하는 정치적 보호동맹을 체결하였다. 이 동맹의 고안자는 헤센의 필립과 스트라스부르의 야콥 슈투름(Jakob Sturm)이었다. 구교측을 규합하는 황제로 인해 개신교측은 직접적인 전쟁의 위협을 받게 되었다. 필립은 전체 개신교 동맹을 만들고자 했고, 가능한 제국 외부의 세력들도 끌어들이고자 했다.⁹

이 동맹의 걸림돌이 성찬 논쟁이었다. 동맹의 전제는 종교의 일치였다. 결국 필립의 주도하에 종교 대화는 1529년 10월 1-4일 마르부르크에서 개최되었다. 이 회의는 이중의 목적을 가지고 있었다. 첫째, 성찬 문제로 인한 신학적 분열을 해결하는 것이었다. 필립은 이 문제가 오히려 인한 것이라 생각했다. 둘째, 동행한 정치가들의 논의를 통해 확장된 정치 동맹을 세우는 것이었다. 이런 면에서 마르부르크 회의는 처음부터 정치적인 모임이었다.

⁹ 참고. Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 54f.

3. 마르부르크 회의의 경과

마르부르크 회의가 정치적인 의도를 가진 종교대화였다는 점에서 정치적인 입장이 신학적 대화에서 큰 역할을 한 것에 대해서 인정할 필요가 있다. 그러나 종교개혁 시대의 개혁자들은 정치적인 배려를 위해 그들의 신학적 입장을 굽히는 일에는 익숙하지 않은 사람들이었다.

(1)회의 외부의 정치적 경과

제2차 슈파이어 제국 회의 이후 개신교측은 정치 동맹을 조직하려고 했다. 그러나 개신교 진영은 성찬 논쟁으로 인해 갈라져 있었다. 헤센의 필립은 이를 하나로 만들어 보려고 했다. 비텐베르크와 취리히를 잇는 것은 쉬운 일이 아니었다. 그러나 더욱 어려운 점이 있었는데, 선제후령 작센이 분명히 다른 노선을 보이기 시작했다는 점이다. 마르부르크 회의가 개최되던 바로 그때 1529년 10월 3-7일 제후논의가 열렸다. 이 회의들이 동시에 열린 것은 우연이 아니었다. 사실 제후논의는 헤센의 필립이 원했던 방향과 달리 흘러갔다. 슈파이어에서 작센의 선제후는 헤센과 스트라스부르에 의해 강요된 동맹 계획에 즉흥적으로 동의하였다. 그러나 바로 직후 정치적 상황을 고려하면서, 황제를 반대하는 제후의 저항권 행사에 대해 망설임이 있었다.

작센은 계획된 동맹을 거절했다. 작센은 정치적 동맹을 필립이 예상한 것보다 좁게 하여 슈파이어에서 약속되었던 것처럼 루터의 신앙을 따르는 제국도시에 제한하고자 했다. 스트라스부르와 울름과 동맹은 이에 적극적으로 반대하였다. 결국 작센은 헤센의 동맹 계획에 반대한 것이다.¹⁰

작센의 정책은 루터를 비롯한 비텐베르크 신학자들의 움직일 수 있는 여지를 좁히는 것이었다. 루터의 경우 신학적으로, 정치적으로 회의에 적극적으로 일 이유가 없었다. 멜랑흐톤이 회의 내내 침묵한 것도 같은 맥락이다. 비텐베르크는 동맹을 맺지 않기를 원했다. 그들은 신학적 일치가 이루어지

10 참고. Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 55-56.

는 것을 선호하지 않았다.

(2) 회의 내부의 신학적 경과

아마도 마르부르크 조항을 다룰 때에 가장 당혹스런 점은, 그 조항이 앞서 진행된 회의와 아무 관계도 없다는 점이다. 회의에서는, 최소한 공적 대화에서는 거의 성찬문제만 토론되었다. 그래서 협상문을 작성하기 위한 작업이 얼마나 치열한 것이지 그리고 성과가 없었던 마르부르크의 협상을 생각해 볼 때, 그런 종류의 일치 문서가 그렇게 빠른 시간에 작성될 수 있었다는 것은 믿을 수 없는 일이었다.¹¹

헤센의 필립은 신앙의 교리를 전체적으로 한 눈에 볼 수 있도록 정리해 달라고 요구했다. 사실 비텐베르크 신학자들은 처음부터 성찬을 논의하기 전에 다른 신앙 조항들에 대해 의논하려는 마음이 있었다. 그 이유는 스위스와 스트라스부르에서 복음에 반하는 잘못된 교훈이 사람들을 혼란스럽게 한다는 소문이 있었기 때문이었다.¹²

10월 1일에 시행된 루터와 외콜람파드의 양자회담, 츠빙글리와 멜랑흐톤의 양자회담이 열렸다. 다음 날 10월 2일 본회의가 시작되었다. 루터는 회의를 시작하면서, 공적으로 성찬에 대해 논의하기 전에 다른 주제에 대해 논의되어야 한다 말했다.¹³ 그는 취리히와 바젤과 스트라스부르에서 잘못된 교훈이 주장된다고 들었기 때문이다. 예를 들어 스트라스부르가 삼위일체 교리에서 아리우스에 동의하여 그리스도의 두 본성을 구분하여 인격의 통일성을 해치는데까지 나갔다고 들었다. 원죄는 실재도 아니고 정죄될 것도

11 Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 49.

12 이에 대한 증거로 멜랑흐톤의 편지를 참고. MBW.T3 Nr 830(612,9-12): "Quidam Argentinae incommode de trinitate etiam loquuti ferebantur. Itaque extorsimus ab eis, ut suam sententiam recitarent de trinitate. Sed confessi sunt se de ea re prorsus nobiscum sentire iuxta Nicaenam synodum."(스트라스부르의 어떤 사람들이 삼위일체에 대해 부적절하게 말한다는 것이 들린다. 그래서 우리는 그들에게 삼위일체에 대한 그들의 주장을 제시하도록 요구했다. 그러나 그들은 여기에서 니케아 회의를 따라 완전히 우리와 일치한다고 고백했다.)

13 Peter Gemeinhardt, "Das Erbe der Alten Kirche," in MAalsZE, 85.

아니라고 여겨지고, 세례는 단지 회심의 외적 표지일 뿐이고, 칭의에서 인간은 자신의 힘으로 협력한다고 들었다. 또한 설교직과 연옥과 다른 것들도 스트라스부르에서 잘못 가르쳐지고 있다고 들었다. 외콜람파디우스와 츠빙글리는 루터의 이 비난을 인정하지 않고, 오직 성찬에 대해서만 다를 것을 주장했다. 결국 루터도 이에 동의했다.¹⁴

이어지는 회의에서는 오직 성찬 문제만 다루어졌다. 10월 3일 오후의 대화가 성과없이 마치게 되었다. 마틴 부씨는 스트라스부르에 대한 루터의 혐의로 인해 삼위일체와 그리스도의 인격과 칭의와 세례와 다른 주제들을 변호하기로 허락되었다. 루터에게 부씨는 그의 교리의 정통성을 확인하기를 요청했다. 그러나 루터는 거부했다. 루터는 사람들이 그를 공격하여 나중에 잘못된 교리에 침묵한 것에 대한 증인이라 불리게 될까 두렵다고 했다. 이 상황에서 루터는 부씨를 형제라 부르기를 거부했고, “다른 영”이란 단어를 사용하기까지 했다.¹⁵

그 후에 10월 4일 지방백작 필립은 루터에게 모든 신앙조항들의 목록을 작성하기를 요구했다. 이것은 결코 회의를 빈손으로 끝내지 않기 위한 속임수가 아니었다. 그것은 성찬에 대한 대화의 실패 후에, 최소한 다른 모든 신앙 교훈에 대한 일치를 확실히 하는 것을 목적인 시도였다. 사실 루터는 그 전날까지 일치에 대하여 여러 측면에서 의심을 가지고 있었다. 그러나 루터가 스스로 작성한 신앙 조항들이 형식에 따라 서명을 받게 됨으로 지방백작의 계산대로 되었다.¹⁶

루터는 그에게 주어진 과제를 망설임 없이 시행했다. 필립은 비텐베르크 신학자들과 작센의 선제후를 하나의 형식을 갖춘 공동의 신앙고백에 묶기를 원했다. 그리고 루터는 성찬 뿐 아니라 다른 교리들도 다루어져야 한다는 주장처럼, 그런 형식을 갖춘 신앙고백을 작성하였다.

신앙조항들의 순서는 순전히 루터의 의도를 따른 것이다.¹⁷ 사실 그는

14 Schäufele, “Bündnis und Bekenntnis,” 50.

15 WA 30.III, 150,5-10. 참고. Schäufele, “Bündnis und Bekenntnis,” 51.

16 Schäufele, “Bündnis und Bekenntnis,” 51.

삼위일체와 기독교론의 분명한 논쟁점을 다루지 않았다. 하지만 이것은 스위스나 스트라스부르에 대한 협상 혹은 수용의 관점에서 나온 것은 아니다. 오히려 루터는 상당히 놀란 것 같았다. 스위스나 스트라스부르는 그가 작성한 주장에 동의할 준비가 되어있었기 때문이다. 논의는 짧았고, 단지 몇 가지 적은 변경들만 요구되었다.¹⁸ 스위스와 스트라스부르가 루터에 의해 작성된 신앙고백을 중요한 반대와 변경없이 서명했다는 것은 비텐베르크 사람들에게는 그들의 승리라고 느껴졌다.

그렇다면 과연 스위스와 스트라스부르는 그들의 잘못된 견해를 버린 것일까? 아니면 원래 그들은 일치된 견해를 가지고 있었고, 단지 오해로 말미암아 생긴 것일까? 둘다 아니다. 사실 츠빙글리와 부씨는 마르부르크 조항을 그들 자신의 신학적 의미에서 해석한다.

사실상 마르부르크 조항은 루터의 의도와 달리 하나의 절충형식으로 이해되었다. 양측은 자신들의 의도로 해석할 수 있었다. 그러므로 완전한 일치라고 말할 수는 없다. 무엇보다 스위스와 스트라스부르가 루터의 조항에 동의한 것에서 정치적인 확신의 영향도 있었다. 그 결과는 헤센의 지방백작이 의도한 것이었다. 그러나 양자간에 교리의 차이가 존재한다는 것은 의심의 여지없이 숨길 수 없는 것이었다. 그래서 개신교 공동의 정치적 동맹은 불가능해졌다.

4. 마르부르크 회의 결과와 의의

마르부르크 회의는 종교개혁 역사의 결정적인 사건이다. 그렇게 권위있는 사람들이 함께 모인 전체 개신교 신학자 회의는 전무후무했다. 하지만 결과는 오늘날까지 논쟁거리였다. 일반적으로 말해서 대화는 실패했다. 왜냐하면 성찬문제의 분열은 여전히 남아있었고, 의도했던 동맹은 이루어

17 루터가 아무런 기초 없이 MA를 작성한 것은 아니다. 1528년 슈바바흐 조항(Die Schwabacher Artikel)을 기초로 작성하였다. 이 조항은 한창 성만찬 논쟁이 심했던 시기에 작성되었기 때문에 루터의 견해를 더욱 표현하고 있다.

18 Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 52.

지지 않았기 때문이다.

그러나 이런 견해는 한쪽 측면만 본 것이다. 성찬 교리의 차이에 있어 마르부르크 회의는 직접적인 그리고 간접적인 방식으로 변화에 공헌하였다. 직접적인 효과는 환경에서 볼 수 있다. 양 측은 몇 년동안 서로를 향한 날카로운 공격을 교환한 후, 이제 공식적인 논쟁을 하지 않았다. 성찬에 대한 논쟁은 1552년이 되어야 다시 날카롭게 진행될 수 있었다. 요하킴 베스트팔(Joachim Westphal)과 칼빈(Johannes Calvin) 사이의 소위 제 2차 성찬논쟁이다. 이전에 있었던 격렬한 논쟁에서 볼 때, 이미 이것은 과소평가할 수 없는 큰 공헌이다.¹⁹

그뿐 아니라 마르부르크 회의는 성찬에 대한 교리차이를 최소한 부분적으로 극복하기 위한 출발점을 만들었다. 마르부르크에서 지방백작 필립은 개인적으로 마틴 부셔를 알게 되었고, 부셔는 츠빙글리가 사망한 후에 필립의 가장 중요한 신학 조언자가 되었다. 그들의 최고의 결과물은 1536년 비텐베르크와 고지독일 도시들의 비텐베르크 일치(die Wittenberger Konkordie)이다.²⁰ 이 일치를 통해 고지독일의 제국도시들이 슈말칼덴 동맹에 참여할 수 있게 되었다. 다만 스위스인들은 부셔의 일치 노력을 계속하여 거부하였다.

회의의 두 번째 목적은 가능한 유럽 전역의 정치군사적 개신교 동맹을 이루는 것이었다. 하지만 슈말칼덴 동맹이 이뤄진 것은 마르부르크 회의의 간접적 영향이다. 직접적인 결과는 15개 조항으로 이루어져 10월 4일에 작성된 MA일 뿐이다. 마르부르크 조항은 루터와 츠빙글리가 동시에 서명한 종교개혁시대의 유일한 신앙고백이다. MA의 15개 조항 중 14개 조항과 0.5개 조항은 양측의 일치로 확정되었다. 마지막 0.5개 조항은 성찬 교리에서 차이를 드러낸다.

19 Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 46.

20 참고. Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 47.

III. 마르부르크 조항 해설

이제 MA의 각 조항을 해설하려고 한다. 순서는 처음부터 하는 것을 원칙으로 하나 필요에 따라 함께 해설해야할 부분은 조항 순서에 상관없이 해설하였다. 한 가지 참고할 중요한 점은 MA의 작성자는 루터라는 것이다. 루터가 자신의 의도와 자신의 표현으로 MA를 작성한다는 점에서 MA는 기본적으로 루터의 신학적 성향을 가장 많이 드러냈다는 점을 기억해야 한다. 그러나 동시에 츠빙글리를 비롯한 개혁파가 루터와 함께 논의하며 작성 과정에 동참하였고, 결과적으로 이 고백에 동의하였기 때문에 그들의 견해와 영향을 함께 살피고자 한다.

1. 고대 교회의 유산(MA 1-3)

MA 1-3조는 삼위일체와 기독교에 대한 것이다. 이 조항들을 볼 때, 마르부르크에서 교부들의 삼위일체 교리와 기독교에 완전히 일치해 있었다고 생각할 수 있으나, 사실 이 과정에서 어려움은 존재했다. 루터는 스트라스부르의 삼위일체에 대하여 의심했고, 부셔가 해명했다. 그리고 10월 4일 MA를 작성할 때 결국 니케아 신조에 따른 완전한 일치를 인정하게 되었다.

(1) [서언]²¹

1529년 10월 3일 마르부르크에서 우리는 다음의 조항들에 일치하여 서명한다.

(2) [1. 거룩한 삼위일체에 대하여:]

첫째, 우리 양측은 다음 내용을 일치하여 믿고 참된 것으로 여긴다. 유일하고,

21 번역은 마르부르크 조항의 Neuhochdeutsche Übertragung에서 옮긴 것이다. (Schäufele, "Der Text der Marburger Artikel," 26ff.) 사용된 괄호(...)는 원문에 사용되지 않은 표제를 기록할 때 사용했다.

참되고, 실재하는 모든 만물의 창조자이신 한 하나님이 계신다. 이 하나님은 그의 본질과 속성에서 하나이고, 위격들에서, 즉 아버지, 아들, 성령, 삼위로 계신다, 등등. 이것은 온 세계 전체 기독교회 가운데 니케아 공의회에서 결정되고, 니케아 신경에서 노래되고, 읽혀지는 것과 같다.

첫 문장은 매우 멋지게 시작한다. “우리 양측은 일치하여 믿고 여긴다.” 삼위 일체 교리에 대한 기술은 니케아의 삼위일체에서 시작된다. 루터는 교회의 천년된 합의에서 시작한다. 여기에서 중요한 것은 “등등”(etc.)이다. 이 문구는 2항과 3항에서도 등장한다. 이 문구의 의미는 삼위일체와 기독교론에 대해 더 말할 것이 있으나, 말할 필요는 없다는 것이다.

4세기 니케아 신조의 삼위일체 교리에서 중심요소가 여기에 언급된다. 아버지로부터 아들의 영원한 출생, 그리스도의 본질이 아버지와 동일함, 성령의 신성이다. MA 1조는 니케아 신조를 짧은 형태로 표현했다. 그러나 이를 통해 니케아와 관계는 명백하게 드러났다. 물론 여기에서 니케아 공의회는 니케아-콘스탄티노플 공의회로 이해되어야 하고, 여기에 등장하는 신경은 381년의 니케아-콘스탄티노플 신경이다.²²

(3) [2. 하나님의 아들, 우리 주 예수 그리스도에 대하여:]

둘째, 우리는 다음과 같이 믿는다. 아버지나 성령이 아니라, 오직 하나님 아버지의 아들, 참되고 실재하는 하나님이 성령의 일하심을 통해 사람이 되셨다. 그는 사람 씨의 도움 없이 순결한 동정녀 마리아에게서 나셨다. 그는 완전한 육체적 형상으로 육체와 영혼으로 태어나셨고, 다른 모든 사람 들처럼 육체와 영혼을 가지셨다. 그러나 죄는 없으셨다, 등등.

MA 2조는 삼위일체 신학의 기초에서 기독교론을 세워간다. 하나님의 아들이 참으로 인간이 되셨다. 루터는 고대 신앙고백에 의지하여 그리스도의 성육신과 완전한 신성과 인성 그리고 무죄성을 가르친다. 이것은 칼케돈

²² 참고. Gemeinhardt, “Das Erbe der Alten Kirche,” 101f.

신조를 따르는 것으로 종교개혁 기독교론의 기초석이 되었다.

성육신의 문제는 그리스도께서 세상에서 어떻게 현존하시는가, 즉 신성과 인성이 어떻게 지속적으로 연결되는가의 해석 문제와 관계되는데 이것은 성찬 교리와 깊게 관계된다.

(4) [3. 그리스도의 고난에 대하여:]

셋째, 하나님과 마리아의 아들, 분리되지 않는 위격, 예수 그리스도는 우리를 위하여 십자가에 못 박히셨고, 죽으셨고, 묻히셨다. 그는 죽은 자 가운데서 살아나셨고, 하늘에 올리셨다. 그는 모든 피조물의 주인으로서 하나님의 우편에 앉아, 모든 피조물의 주로서, 후에 살아있는 자들과 죽은 자를 심판하실 것이다, 등등.

MA 3조는 니케아-콘스탄티노플 신경에 기초한다. 사실 루터에게 중요한 강조점은 칼케돈 신조의 “분리되지 않는”(ungetrennt)이다.²³ 그리스도의 신성과 인성이 분리되지 않는다는 점은 성찬에서 그리스도의 현존 방식과 관계된다.²⁴

여기에서 개혁파 신학자들과 중요한 차이가 있다. 츠빙글리는 그리스도께서 분리되지 않는 인격이 아니라면 온전한 구원자라 할 수 없다고 주장하지만, 루터와 달리, 그리스도는 인성을 따라서만 고난을 받으셨다고 주장한다.²⁵

MA는 예수 그리스도의 분리되지 않는 인성에 대한 구체적인 묘사는

²³ Gemeinhardt, “Das Erbe der Alten Kirche,” 77.

²⁴ 슈바바흐 조항 3조에서 루터는 “예수 그리스도께서 인간으로서 혹은 인성으로 고난당한 것이 아니라 나뉘질 수 없는 인격으로 신인으로 혹은 하나님의 아들로 진실로 우리를 위해 고난당하셨다”고 주장했다.(Die Schwabacher Artikel 3. “... Also das man nicht glauben noch learn solle, das Jhesus Cristus als der mensch oder die menschheit fur vnns gelitten hab, Sonnder also: weyl got vnnd mensch hie nit zwo personen, Sonnder ein vnyutrennliche person ist, soll man halten vnnd leren, das got vnnd mensch oder gottes Sone warhafftig fur vnns gelitten hat, ...”)

²⁵ Gemeinhardt, “Das Erbe der Alten Kirche,” 77f.

“등등”으로 뛰어넘었다. 서로의 기독교적 차이에도 불구하고 이 부분을 용인하고 넘어간 것은 독특한 일이다.

2. 종교개혁의 복음(MA 4-7)

MA 4-7조항은 죄와 칭의에 대해서 다루고 있다. 이 주제에서 비텐베르크와 스위스 사이에 단 한번도 반대가 없었다.²⁶ MA의 순서는 나중에 작성되는 아우스부르크 신앙고백(*Confessio Augustana* 1530 = CA)의 기초가 된다.²⁷ 즉 MA 4-7조는 복음에 대한 종교개혁의 이해를 보여준다.

(1) [4. 원죄에 대하여:]

넷째, 우리는 다음을 믿는다. 원죄가 아담으로부터 우리에게 주어졌고, 유전된다. 원죄는 모든 사람을 정죄하는 죄이다. 그리고 예수 그리스도께서 그의 죽음과 생명으로 우리를 돕지 않으셨다면, 우리는 영원히 죽어야 했고, 하나님 나라와 복에 이를 수 없었을 것이다.

모든 사람이 죄를 가지고 태어나고, 정죄된다는 원죄에 대한 이해의 일치는 당연하게 받아들여졌다. 양측은 이 부분에서 일치하였고, 오직 그리스도의 죽음만이 원죄를 극복하고, 사람을 영원한 죽음에서 자유롭게 한다는 것을 추가했다.

(2) [5. 믿음에 대하여:]

다섯째, 우리는 다음을 믿는다. 우리가 하나님의 아들, 예수 그리스도를 믿는다면, 우리는 이 죄와 모든 다른 죄에서, 영원한 죽음에서 구원된다. 그는 우리를 위해 죽으셨고, 등등. 그리고 우리는 믿음 없이, 어떤 행위나, 계급이나 수도원 등을 통하여 영원한 죄에서 자유롭게 될 수 없다, 등등.

²⁶ André Birmelé, “Das reformatorische Evangelium. Sünde und Rechtfertigung (Marburger Artikel 4-7),” in MAalsZE, 103.

²⁷ Birmelé, “Das reformatorische Evangelium,” 104.

(3) [6. 행함의 공로에 대하여:]

여섯째, 이 믿음은 하나님의 선물이다. 우리는 믿음을 선행하는 행위나 공로로 얻을 수 없고, 또한 자신의 능력으로 만들어 낼 수도 없다. 성령께서 원하실 때, 우리가 복음이나 그리스도의 말씀을 들을 때, 오직 성령께서 믿음을 우리 마음에 주시고 만드신다.

(4) [7. 기독교의 의에 대하여:]

일곱째, 이 믿음은 하나님 앞에서 우리의 의이다. 하나님께서 자신을 위하여 우리를 의롭고, 경건하고, 거룩하다고 간주하시고, 어떤 행위나 공로 없이 우리를 이를 통해 죄와 죽음과 지옥에서 돕고, 우리를 은혜롭게 받으시고, 그의 아들로 인하여 복되게 만드신다. 우리는 아들을 그렇게 믿고, 그것을 통해 의와 생명과 그의 아들의 모든 좋은 것들을 누리고, 그것에 참여한다. 그러므로 의를 위해 쓸모 있다고 여겨지는 모든 수도원의 삶과 수도사 맹세는 완전히 정죄된다.

이상의 내용들은 비텐베르크와 스위스 사이에 일치가 확실했다. 그리스도의 성육신과 관련된 다양한 진술들은 교회의 유익이라는 측면에서 연결된다. 즉 기독교론과 구원론이 여기에서 만난다. 이것은 사변적이며 학문적 지식을 추구하던 스콜라 신학과 구분점이다. 종교개혁은 교회를 위한 실제적인 목적을 갖고, 그 안에서 교리적 체계를 이해하고, 해석한다.

그리스도의 십자가와 부활이 교회를 위한 선포이고, 믿음에 기반한 죄인의 칭의에 대한 선포는 결정적이다. 물론 칭의 교리는 교회와 신학이 말해야 할 모든 것을 말하지 않는다. 다만 그것은 기본 구조이다. 이러한 종교개혁 신학의 이해는 비텐베르크와 스위스에게 공통적인 것이었다. 종교개혁의 다양한 입장들은 이 주제에 있어 성찬의 이견을 넘어 연결되어 있었고, 이를 통해 로마 가톨릭과 근본적으로 구분되고 있다.

구원의 교리에 대한 이견없는 일치에도 불구하고 성찬의 문제에 이견이

있었고, 이로 인해 교회 공동체의 통일로 나가지 못했다. 그 이유는 성찬의 문제가 분리된 교리가 아니라, 교회의 구성과 직접 관련된 문제였기 때문이다. 성찬은 교회 공동체를 구성하는 것과 긴밀하게 연결되었다. 결국 성찬의 불일치는 교회의 불일치로 여겨졌다. 그러나 하나님 앞에서 믿는 자가 얻는 의에 대한, 구원에 대한 교리에 있어 분명한 일치는 강조되어야 한다.

3. 선물로서 믿음, 설교와 세례

(1) [8. 외적 말씀에 대하여:]

여덟째, 성령은, 보통의 경우에, 어느 누구에게도 이 믿음이나 선물을 그리스도에 대한 선행하는 설교나 구두로 전해지는 말씀 없이 혹은 복음 없이 주지 않는다. 오직 성령이 믿음에 영향을 주고 만드신다. 그가 원하는 곳에서, 원하는 사람에게서, 구두로 전해지는 말씀을 통해, 말씀과 함께(롬 10:17) 주신다.

MA의 8조는 “해석의 십자가”(crux interpretationis)로서 여겨진다.²⁸ 이 조항은 형식상 전체 조항들의 중심에 위치할 뿐 아니라, 내용적으로도 전체 서술의 전환점이다. 여기에서 성령과 믿음의 선물이 말씀에 긴밀하게 연결된다. 선행하는 설교 없이 성령은 누구에게도 믿음을 주지 않는다. 선포되는 말씀은 성령의 선물에 선행한다. 이것은 분명 루터의 견해이다.

츠빙글리는 성령이 말씀에 선행한다고 확신했음에도 MA의 8항에 서명하였다.²⁹ 그에게 중요한 것은 성령께서 믿음을 만드시고, 선포되는 말씀을 통해 이루어진다는 것이다. 먼저 그는 복음의 개념을 모든 외적 선포로 이해한다. 또한 그는 분명히 외적 말씀이 아니라 성령께서 스스로 믿음을 주신다고 지적한다. 성령은 그가 원하는 곳에서 원하는 사람에게 믿음을

²⁸ Martin Sallmann, “Glaube als Geschenk. Predigt und Taufe (Marburger Artikel 8-9, 14) oder: Die Zuordnung von Wort und Geist als Dreh- und Angelpunkt der Marburger Artikel,” in MAalsZE, 117.

²⁹ Sallmann, “Glaube als Geschenk,” 119.

주신다. 그러나 말씀과 성령은 나뉘지지 않는다.

루터와 츠빙글리의 차이를 감쇄해주는 해석학적 도구가 “보통의 경우”(ordentlich zu reden)라는 문구이다. 이 문구는 두 가지 해석 가능성이 있다. 첫째, 성령께서 질서에 따라 말하도록 하신다. 즉 설교가 먼저인 것이 질서이다. 루터의 견해이다. 둘째, 일반적으로 성령은 누구에게도 선행하는 설교 없이 믿음을 주지 않는다. 이렇게 볼 때 믿음에 선행하는 설교는 일반적인 경우이다. 이 경우 성령이 특별히 말씀하실 수 있다는 것을 암시한다. 이것은 츠빙글리에게 받을 만한 것이다. 그는 성령을 말씀에 선행하여 놓기 때문이다.³⁰

츠빙글리는 영과 육, 외적 사람과 내적 사람을 내적 말씀과 외적 말씀의 구분으로 이해한다. 내적 말씀은 하나님의 의지를 포함한다. 외적 말씀은 내적 말씀을 포함한다. 그러므로 외적 말씀은 그 하나님의 의지를 담은 내적 말씀을 포함하고 있다. 그러므로 설교가 선행한다고 해도 츠빙글리에게 문제는 없다.

성령은 성경의 해석에 있어 교리와 믿음을 통일시키는 권위이다. 이것은 교황과 주교들의 성경 해석 권위를 거부하는 것이다. 성령을 통해서만 성경의 바른 해석이 나올 수 있다. 이 부분에서 루터와 츠빙글리는 일치하고 있다. 루터는 영성주의자들과 논쟁에서 말씀과 성령의 관계를 날카롭게 다루는데, 사람은 외적으로 복음 선포의 말씀과 성령의 육적인 표를 통해, 내적으로는 성령과 믿음을 통해 다루어진다고 주장한다. 루터가 강조하는 것은 외적인 것이 선행되어야 한다는 것이다. 그러므로 하나님께서 설교와 성령이라는 수단을 통해 성령과 믿음을 주신다.³¹

츠빙글리는 기본적으로 성령이 먼저라는 것을 분명히 주장한다. 성령은 마음을 밝히고 믿음으로 의롭게 하시는 유일한 분이다. 믿음은 오직 하나님으로부터 온다고 주장되어야 한다. 성령의 사용은 그리스도께서 제정하신

³⁰ Sallmann, “Glaube als Geschenk,” 120f.

³¹ Sallmann, “Glaube als Geschenk,” 124.

것처럼 되어야 한다. 그러나 그리스도는 그의 죽음을 선포하고, 감사를 말하여 찬양과 경외하도록 하셨다. 그가 우리를 위해 십자가에 못 박혀 죽으셨기 때문이다. 당연히 주의 죽음은 외적 말씀을 통해 설교되는 것이 필요하다. 한편으로 우리를 강건하게 하고, 다른 편으로 우리가 믿음으로 가르쳐지도록 목적한다. 그리고 나서 중요한 강조가 있다. 이 모든 것은 사람이 말하는 것을 통해 이루어지는 것이 아니다. 비록 그것이 수단이라고 할지라도 그렇다. 오히려 인간의 마음에 하나님의 일하심을 통해 이루어진다.³²

츠빙글리에게 성령은 말씀에 앞서 있다. 하지만 외적 말씀의 선포는 필요하다. 그 말씀이 구원에 대하여 알리고 있기 때문이다. 성찬과 관계하여 이를 생각하면, 성찬에 있어 제정의 말씀은 필요하다. 그리스도께서 말씀하셨기 때문이다. 그리스도는 성찬의 선포와 거행을 권하고 있다. 그러나 구원의 사건은 결국 하나님의 능력으로 인간 안에서 이루어진다. 그러므로 츠빙글리에게 성찬은 기억의 축제가 되고, 공동체의 감사와 찬양의 축제가 된다. 츠빙글리에게 성찬에서 초점은 공동체에 있다.³³

(2)[9.]세례에 대하여:

아홉째, 거룩한 세례는 성례이다. 하나님에 의해 믿음을 위하여 제정되었다. 그리고 “가서 … 세례를 베풀”(마 28:10)라는 하나님의 명령과 “믿고 세례를 받는 사람은 …”(막 16:16) 이라는 하나님의 약속이 그 안에 있기 때문에, 세례는 그리스도인들의 표지 혹은 표시일 뿐 아니라, 우리의 믿음이 요구되는 하나님의 표적과 일하심이다. 이 믿음을 통하여 우리는 생명으로 다시 태어난다.

말씀에 대하여 다른 다음 이어 구원의 수단으로서 세례를 다룬다. 이 조항은 루터의 세례 신학의 가장 중요한 요소들을 담고 있다. 세례의 제정,

³² CR 93.2, 551,8-21.

³³ Sallmann, “Glaube als Geschenk,” 126.

약속, 어떤 세례인지, 세례를 받는 믿음이다. 여기에서 강조는 세례가 하나님의 일이라는 것이다. 하나님의 일을 통해 인간은 약속에 참여하게 된다. 세례를 통해 하나님의 은혜가 주어진다. 세례가 빈 표지라거나 그리스도 아래 있는 구호라는 것은 거부한다. 이 내용은 세례파를 반대하는 것이나 또한 츠빙글리를 염두에 둔 것이기도 하다.

개혁파는 세례가 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 구원과 세례 받는 자가 하나님께 속한 것을 가리키는 한 표지이지 그 자체로 구원을 가져오지 않는다고 주장한다. 세례를 통해 개인은 공동체로 받아들여진다. 츠빙글리는 세례를 하나님의 사역이라고 부른다. 그래서 누구도 세례를 경시하지 않도록 한다. 이것은 세례파를 반대하는 것이었다. 그러나 동시에 세례는 구원을 가져올 수 없다고 지적한다. 츠빙글리에게 세례는 하나님에 의해 제정되었고, 그래서 하나님의 사역이다. 그러나 그럼에도 세례는 영혼을 죄에서 깨끗하게 할 수 없다. 어떤 외적인 요소들이 내적인 영혼을 정결하게 할 수 없다. 그것은 오직 하나님의 은혜로 가능하다.³⁴

(3)[14.] 유아 세례에 대하여:³⁵

열넷째, 유아 세례는 합법적이다. 유아는 세례를 통해 하나님의 은혜로 그리고 기독교로 받아들여진다.

루터의 시각에서 유아는 기독교 공동체에 받아들여질 뿐 아니라 동시에 하나님의 은혜로 하나가 되었다. 믿음에 대한 문제는 주제가 아니다. 그 문제는 대상자들에게 논쟁이 되지 않았기 때문이다.

다만 츠빙글리는 성례의 개념을 상당히 조심스럽게 다루었고, 스스로 성례라는 단어의 사용을 피했다.³⁶ 유아 세례는 유아가 하나님의 은혜 언약

³⁴ Sallmann, "Glaube als Geschenk," 127.

³⁵ MA의 순서로는 유아세례는 14항이나, 본고는 세례와 함께 다룬다. 더하여 세례에 이어 은혜의 수단인 성찬이 다루어지는 것이 정당한 순서이다. 그러나 성찬의 견해는 이견이 있어 가장 마지막에 다루진다. 마르부르크 회의는 이견을 조정하는 방식으로 이끌어지지 않고, 공동의 견해를 먼저 진술하고, 이견을 정리하는 순서로 진행되었다.

에 속했다는 확인이다. 분명히 츠빙글리에게 성례는 표지이다. 그것은 구원을 가져다주지 않고, 구원의 상황을 가리키는 것이다. 그에 반하여 루터에게 성례는 세례라는 의미 있는 수단을 통하여 어떤 영적 선물이 부여된다. 즉 원죄의 정결과 하나님의 은혜로 받아들여짐이 있다.

말씀과 세례에 대한 교리는 공동의 교리로 여겨진다. 하지만 상당한 해석의 여지가 있다.³⁷ 루터는 말씀과 성례 안에서 예수 그리스도안에 있는 구원의 객관적 전달을 주장했고, 츠빙글리는 성령과 선물을 피조물이 받는 것을 반대하고, 하나님의 주권을 주장했다. 가장 큰 차이는 구원의 전달의 방식에 있다. 루터는 성령의 선물을 분명히 말씀과 성례에 묶는 반면, 츠빙글리는 성령을 말씀 앞에 두는 순서를 선호한다.

4. 믿음과 삶 - 개신교 윤리에 대하여

(1)[10.]선행에 대하여:

열째, 그러한 믿음은 성령의 일하심을 통하여, 우리가 성령의 일하심을 통해 바르고 거룩하게 여겨지고 그렇게 변화할 때, 이 믿음은 우리로 선행을 행하게 한다. 즉 이웃 사랑, 하나님께 기도, 모든 핍박의 종류의 고난 등등.

믿음 자체는 인간의 공로가 아니다. 믿음은 사람이 할 수 있는 것이 아니다. 그리스도께서 보내신 성령의 역사로 생기는 것이다. 성령께서 역사하여 의롭게 하는 믿음은 선행의 원인이 된다. 곧 선행은 믿음의 열매이다. 10항에서 이런 사항이 요약되었고, 이것은 5,6,7항에서 기초하여 나온 것이다.³⁸

츠빙글리는 우리의 행위가 그리스도로부터 나와야 선하다고 가르친다. 칭의를 그리스도를 통하여 율법의 정죄로부터 구원되는 것에서 시작한다. 이것은 결코 율법을 행함으로 구원을 얻는 것을 의미하지 않는다.³⁹

³⁶ Sallmann, "Glaube als Geschenk," 128f.

³⁷ Sallmann, "Glaube als Geschenk," 129.

³⁸ Jan Rohls, "Glaube und Leben. Die evangelische Ethik (Marburger Artikel 10-13)," in MAalsZE, 136.

³⁹ Rohls, "Glaube und Leben," 136.

(2)[11.]고해에 대하여:

열한째, 고해 혹은 자신의 목사 혹은 이웃에게 상담하는 것은 강제 없이 자유롭게 행해져야 한다. 그러나 슬퍼하고 불안한 혹은 죄로 눌린 혹은 잘못 가운데 빠진 양심에게 매우 유용하다. 무엇보다 복음의 사죄 혹은 위로 때문이다. 복음의 사죄가 참된 사죄이다.

MA는 비밀 고해와 개인적 고해를 강제하는 것을 반대한다. 그러나 자유로운 것은 문제가 없다. 불안한 양심이 위로를 받기 위해 고해는 유익하다.

(3)[12.]정부에 대하여:

열두째, 모든 정부와 세상 법과 법원 혹은 규범들은, 그들이 존재하는 곳에서, 정당하고 좋은 것이고, 금지되지 않는다. 많은 교황주의자들과 재세례파들이 가르치고 생각하는 것과는 다르다. 그래서 그리스도인은 그곳으로 부름 받고, 태어나서, 다른 것 없이 그리스도를 믿음을 통하여 복되게 될 수 있다, 등등. 동일하게 아버지와 어머니의 사정에서, 남편과 아내의 상황에서, 등등.

세속정부에 대한 긍정적 입장은 교황과 세례파를 반대하는 것이다.⁴⁰ 복음이 마음의 내적 의에 관계된다고 함으로, 교황의 세속 권력욕에 반대하고, 세속 정부를 하나님의 질서로 인정하여, 정부에 순종하고, 명령과 법에 순종해야 한다고 함으로 세례파를 비판한다.

(4)[13. 사람의 규범들에 대하여:]

열셋째, 영적 혹은 교회의 문제에서 전통이나 사람들의 규범들이라 칭해지는 것은, 명백하게 하나님의 말씀을 반대하지 않는 한, 자유롭게 준수되거나, 중지될 수 있다. 어떤 사람들과 우리가 관계하는지에 따라, 우리는 그 규범들

⁴⁰ Rohls, "Glaube und Leben," 142.

을 항상 불필요한 불쾌감을 갖지 않도록 지킬 수 있고, 사랑으로 약한 자와 모두의 평화에 이바지 할 수 있다, 등등. 우리는 또한 성직자에게 결혼을 금지하는 교리는 악마의 교리라고 믿는다.

이 조항은 교회의 의식 대신 전통에 대하여 다룬다. 기준은 오직 사랑이어야 한다. 그러나 하나님의 말씀에 반하는 것은 제한한다.

5. 이견 - 성만찬

(1)[15.]그리스도의 살과 피의 성례에 대하여:

열다섯째, 우리 모두는 우리의 사랑하는 주 예수 그리스도의 성찬에 대하여 다음을 믿고 말한다. 그리스도께서 제정하신 대로 두 가지 형태(= 빵과 포도주)가 사용되어야 한다. 또한 미사는 죽거나 살아있는 다른 사람을 위하여 은혜를 얻는 행위가 아니다. 또한 제단의 성례는 예수 그리스도의 참된 몸과 피의 성례이며, 이 몸과 피를 영적으로 누리는 것은 모든 그리스도인에게 특별히 필요하다. 말씀과 동일하게 성례를 사용하는 것은 전능하신 하나님에 의해 주어졌고, 명령된 것으로, 약한 양심이 성령을 통해 믿음으로 움직이도록 한다. 그리고 다른 한편 우리가 이번에 일치하지 못한 것은 그리스도의 참된 몸과 참된 피가 육체적으로 빵과 포도주 안에 있는지에 대한 문제이다. 그럼에도 각 파는 양심이 허락하는 한, 다른 파에게 그리스도의 사랑을 보여야 한다. 그리고 두 파들은 하나님께서 우리로 하여금 그의 영으로 바른 이해를 확인하도록 전능하신 하나님께 기도해야 한다.

루터에게 성찬은 하나님의 약속의 말씀이 현재화하는 것이다. 그래서 이것을 바르게 이해하고 사용하는 것은 구원을 위해 필요한 것이다. 특별히 MA에서 드러난 루터의 관심은 교회와 위로받는 양심의 관계이다. 루터는 성경이 자신의 편이라 확신했고, 예수 그리스도의 육체적 현존을 부인하는 자는 마지막 날에 위로를 얻지 못할 것이라고 생각했다. 루터에게 이 문제는 양심의 문제였다. 그런 면에서 회의의 결과는 이미 시작 전부터 정해져

있었다고 말할 수 있다.⁴¹

성례는 내적 확신을 세우고 확실히 하는 것이다. 이는 예수 그리스도께서 성례를 제정하시는 말씀에서 나오는 것이다. 즉 성찬 사건은 말씀의 사건에서 나온 것이다. 약속의 말씀, 복음의 말씀과 관계하여 성례가 발생한다. 말씀없는 외적 표지는 아무것도 아니다. 빵과 포도주는 그냥 빵과 포도주일 뿐이다. 그러나 그리스도의 말씀으로 성례의 능력은 역사하게 된다.

1) 두 가지 형태

평신도에게 잔을 베푸는 것은 루터가 발명한 것이 아니다. 그리스도께서 정하셨으니, 가능하다면 두 형태로 해야 한다.

2) 미사는 공로가 아니다

중세에 있어 성례는 하나님을 만나는 특별한 장소였다. 이것은 의문의 여지가 없었다. 개인적 죄 용서의 문제도 별로 의문이 없었다. 그리고 루터에게 미사는 엄청난 의미였다. 그래서 미사라는 용어를 대체할 말도 별로 필요성을 느끼지 않았다.⁴² 이런 점에서 루터는 성례 신학에서 중세적 영향을 완전히 벗어나지 못했다.

중세와 종교개혁의 성례관은 그러나 분명히 차이가 있다. 종교개혁에서 성찬은 반복되지 않는 한 사건을 전제한다. 제단의 성례는 반복되는 것이 아니다. 그러므로 미사의 제사 교리는 공로로 의를 얻으려는 것을 가리키는 것이다. 이 교리를 루터와 츠빙글리는 일치하여 반대하였다. 그리스도께서 단번에 영광스러운 화해를 이루셨다. 그리고 성찬에서 이것은 현재화되어 확신에 이르게 된다. 여기에 비텐베르크와 개혁파는 실제적인 차이가 없었다. 복음의 핵심은 화해의 선포였고, 종교적 공로로서 성례를 거부하는

⁴¹ Athina Lexutt, "Das Abendmahl. Die lutherische Position (Marburger Artikel 15)," in MAalsZE, 150.

⁴² Peter Opitz, "Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit. Artikel 15: Das Abendmahl - die reformierte Perspektive," in MAalsZE, 175.

것은 종교개혁의 공통점이다. 루터와 츠빙글리의 차이점은 다만 성례의 현장에서 어떤 특별한 은혜가 실제로 나누어지는가의 문제였다.

3) 제단의 성례 - 그리스도의 참된 몸과 피, 영적인 누림

루터는 1520년대 이래 그리스도의 제정 말씀에 집중했다. 그리스도께서 상징적 혹은 모형적으로 표현된다면 그럴 수도 있다. 그러나 “est”는 ‘바로 거기 있다’는 것을 의미한다. 그리스도는 진짜 빵과 포도주와 일치하게 된다. 다만 루터는 논쟁 중에 그리스도의 실재가 어떻게 그렇게 되는 것인지, 언어로 적절하게 표현되도록 자신의 입장을 정교화해야 했다. 그는 여기에서 돈이 들어있는 주머니를 비유로 들었다. 요소 안에 숨겨진 예수 그리스도의 살과 피를 말했다.⁴³

여기에서 한 인격과 두 본성은 성례에서 만난다. 루터파 전통이 나중에 공재설을 이야기하지만 성찬 논쟁의 맥락에서 루터는 이런 입장을 보이지 않았다. 성례적 연합(unio sacramentis)에 대한 루터의 이해는 사실적이다. 왜냐하면 연합이라는 용어가 루터에게 신비적으로 각인되었기 때문이다. 그러므로 성찬 사건은 언어로 더 이상 표현할 수 없고, 이해할 수 없는 비밀이다.⁴⁴

그리스도의 참된 살과 피는 루터의 표현이다. 그러나 영적으로 먹는 것은 루터의 표현이 아니다. 삼키고 씹는 것은 실재에서 가능한 일이고, 이것은 확실한 위로가 될 것이다.⁴⁵ 그러나 MA는 진짜 살과 진짜 피를 한편으로 말하고, 다른 한편으로 영적인 누림을 강조한다. 영적인 면과 육적인 면이 함께 있다. 양자회답에서 멜랑흐톤과 츠빙글리는 영적으로 먹는 것에 대한 표현을 이야기했다. 이것은 양측에서 다르게 이해할 수 있는 것이었다. 멜랑흐톤은 루터의 편에 있었지만 씹는다는 표현은 선호하지 않았다.⁴⁶

⁴³ Lexutt, “Das Abendmahl,” 158.

⁴⁴ Lexutt, “Das Abendmahl,” 159.

⁴⁵ Lexutt, “Das Abendmahl,” 160.

⁴⁶ Lexutt, “Das Abendmahl,” 161. 특히 각주 28에서 Lexutt는 Köhler의 글을 근거로

그러나 루터에게 육적이라는 것은 중요했다. 이를 부정하면 그리스도의 성육신을 부정하는 것이라 생각했기 때문이다.⁴⁷

츠빙글리는 루터의 이 표현에 동의했다. 그는 그리스도의 진짜 삶과 진짜 피리는 고백에 어려움이 없었다. 성례는 진짜의 상징물이기 때문이다. 성례가 표지라는 것은 교회 전통을 따른 것이라 확신했다. 당연히 츠빙글리는 루터가 그 표현을 다른 의미로 이해한다는 것을 알았다. 그러나 이것은 놀라운 것이 아니다. 츠빙글리는 자신의 해석을 유지했고, 그의 해석의 정통성은 확실하다고 믿었다.

츠빙글리는 성찬 본문을 존재론적-구원론적 방식으로 보지 않았다. 그는 로마 가톨릭의 성찬 신학과 종교성을 성경 본문을 기준으로 시험하였고, 용어가 잘못된 결과로 이끌었다는 것을 알았다. 그래서 그는 제단 성례를 폐지하려 했다. 제단 성례는 하나님이나 은혜의 현재화의 특별한 장소로 인식되었기 때문이다.⁴⁸ 츠빙글리에게 성찬은 기독교 공동체가 베푸는 것이었다.

츠빙글리와 루터의 견해에서 성례의 기능에 대한 논쟁 꺼리는 성례가 은혜의 전달 수단인가 여부였다. 루터는 성찬은 그리스도께서 주도적으로 은혜를 베풀어 주시는 현장이라 생각했다. 그래서 성찬의 주체는 그리스도이다. 반면 츠빙글리에게 성찬의 주체는 기독교 공동체이다. 공동체는 성찬에서 축제를 즐기는 것이다.

츠빙글리는 그리스도의 성찬 제정의 말씀을 수사적 장르를 가지고 설명했다.⁴⁹ 츠빙글리에게 제정의 말씀은 약속의 말씀이 아니었다. 의식과 감사를 세우는 것이었다. 그리스도께서 제정하신 성격은 어떤 방식으로 성찬에서 하나님과 만남이 일어나는지를 기대하는 것이다. 이런 이해의 차이에서 그리스도 현존 이해가 결정된다.

제시한다.

47 Lexutt, "Das Abendmahl," 161.

48 Opitz, "Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit," 178.

49 Opitz, "Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit," 179.

4) 성찬과 양심

루터는 성찬이 사람의 구원을 위하여 의미를 갖는다고 생각했다. 편재설의 결과 성찬에서 그리스도는 그의 신적 인적 형상을 드러내고 또한 받는 자들에게 나누셨다. 그런 점에서 성찬에 참여하는 것은 구원의 확신에 도움이 된다. 여기에서 결정적인 것은 믿는 자의 참여도 아니고, 외적 표지도 아니고, 그리스도의 제정하신 말씀의 힘과 이에 대한 믿음이다. 그리고 구원의 확신이 일어나는 장소는 양심이다.⁵⁰

루터는 사변적 고려를 하지 않았다. 루터의 관심은 사실적이다. 성경이 말하는 것에 있다. 또한 두려운 양심에 복음이 약속한 위로를 주는 것이다. 루터의 관심은 목회적, 목양적 목적이 있었다. 루터의 초점은 구원이 어디에서 발생하는가에 있었다.

츠빙글리에게 성찬의 목적은 첫째, 약한 양심으로 하여금 믿음으로 가게 하는 것이다. 이것은 동시에 루터의 핵심 관심이었다. 그러나 고난 받는 양심을 보호하고, 의롭게 하고 강화하는 제단 성례의 초점은 루터의 것이다. 츠빙글리는 그리스도께서 성찬을 제정하시는 말씀을 통해 의롭게 되는 것은 아니라고 보았다. 츠빙글리에게는 그리스도의 화해 역사를 감사함으로 기억하는 것, 그리스도를 고백하고, 하나님을 찬양함으로 기억하는 것이 성찬이었다.

츠빙글리는 루터가 말하는 약한 양심을 강화하는 기능은 인정했다. 그러나 그는 중세와 같이 은혜를 분배하고 선물을 소유한다는 것에는 부정적이었다. 대신 식탁 공동체에서 그리스도와 함께 한 그리스도의 육체적 교제를 말했다.⁵¹ 믿음의 강화는 성찬 요소의 물질을 통해 이루어지는 것이 아니다. 그리스도는 보증이고 신적 은혜의 기초이다. 진짜 주어지는 어떤 것을 가리키는 것이 아니라, 그리스도로 말미암은 것이라는 것을 가리킨다.

⁵⁰ Lexutt, "Das Abendmahl," 162.

⁵¹ Opitz, "Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit," 182.

(2)[서명]

마틴 루터 (Martinus Luther)

유스투스 요나스 (Justus Jonas)

필립푸스 멜랑흐톤 (Philippus Melanchthon)

안드레아스 오시안더 (Andreas Osiander)

슈테파누스 아그리콜라 (Stephanus agricola)

요안네스 브렌티우스 (Ioannes Brentius)

요안네스 오이콜람파디우스 (Ioannes Oecolampadius s[ub]s[criptus])

울드리후스 츠빙글리우스 (Huldrychus Zuinglius)

마티누스 부케루스 (Martinus Bucerus)

카스파 헤디오 (Caspar Hedio)

IV. 결론

본 소고는 MA를 번역하여 간략하게 읽고 회담의 대표격인 루터와 츠빙글리의 견해를 간략하게 비교하는 방식으로 해설하였다. 마르부르크 회의는 정치적 의도를 가진 모임이었고, 그런 의미에서 마르부르크 회의는 실패였다. 정치적인 실패와 종교적 실패는 비텐베르크의 태도를 볼 때에 사실상 분명했다. 그러나 아무 결과도 없었던 것은 아니다.

루터의 입장에 변화가 없는 것은 사실이지만, 루터는 더 이상 개혁파를 이단으로 정죄하지 않았다. 개혁파에 대한 루터의 시각에 변화가 있었다는 것은 분명하다. 그 결과 1536년 비텐베르크 일치에서 멜랑흐톤과 부씨의 노력을 이해할 수 있는 바탕이 만들어졌다.

분명 1529년 MA는 너무 성급한 일치 운동이었다. 그러나 비텐베르크의

정치적 신학적 망설임에도 불구하고 MA가 작성된 것은 그 자체로 큰 의미와 효과가 있었다. 첫째, 성찬 논쟁이 끝났고, 둘째, 서로 마주보고 대화함으로 상호 이해할 수 있었고, 셋째, 차이점을 확인할 수 있었다.

MA는 종교개혁이 1529년에 어디까지 왔는가를 보게 한다. 종교개혁은 복음과 칭의의 교리에서 로마 가톨릭을 완전히 벗어났고, 분명한 일치를 보여주었다. 그러나 복음이 신자에게 구체적으로 실천되는 성찬 교리에서 아직은 로마 가톨릭의 영향을 다 벗지 못한 사람들과 성찬에서도 로마 가톨릭의 영향을 벗어버린 사람들의 구분이 생겨났다. 개혁파는 후자의 사람들로, 중세를 넘어 초대 교부들의 견해에 접근하려 시도하였다.⁵²

루터는 반면 여전히 중세의 영향을 가지고 있었다. 그리고 누구도 더 이상 그를 변화시키지 못했다. 루터의 기독교론적 문제도 개혁파 입장에서는 중요한 것이었다. 그리고 성령의 내적 일하심이 말씀의 외적 선포에 매이는 것도 논리적으로 맞지 않는 것이었다. 또한 루터의 성찬에서 신비주의적 성향도 문제를 삼을 수 있다. 루터는 자신의 견해에 대한 비판을 충분히 알고 있었지만, 그는 자신이 믿는 대로 주장했다. 다만 루터는 자신의 견해를 이론적 체계로 세우지 않았다. 그러나 루터의 후예들은 루터의 견해를 이론적 체계로 세워나갔다. 공재설과 인성의 편재설 등이 바로 그 예이다. 루터에게 중요한 것은 이론이 아니라 실제였다. 루터는 하나님의 일하심을 사람이 다 이해할 수 없다고 생각했다. 그는 이해할 수 없는 방식으로 일하시는 하나님의 역사를 분석하기보다는 성경에서 알려주는 그대로 경험하기를 원했다.

결국 1529년 개신교는 하나의 교회론적 일치를 이루는데 실패하였다. 그러나 이 실패에는 단지 신학적 이유만 있는 것이 아니라, 오히려 정치적인

52 이런 시도는 교부들의 문서를 통해 바른 성찬론을 주장하려 시도한 외콜람파디우스의 노력에서 엿볼 수 있다. 그는 튀빙엔(Tübingen) 시절부터 관계가 있었던 멜랑흐톤에게 교부들의 견해에 대한 연구를 서신으로 보낸다. (Johannes Oekolampadius, *Quid de eucharistia veteres tum graeci, tum latini senserint, dialogus, in quo epistolae Philippi Melancthonis & Ioannis Oecolampadii insertae*, Basel, 1530. (VD16 O 31)) 멜랑흐톤은 이 서신의 영향으로 자신의 성찬론을 수정하게 된다.

이유도 있었다. 회의의 목적이 실패하는 것이 자명한데도 MA라는 산출물이 나오게 된 것은 종교개혁 안에 존재하는 분명한 통일된 방향성 때문이다. 이 방향성은 로마 가톨릭에서 벗어나는 복음과 칭의에 대한 것이다. 그리고 종교개혁 안에 다양성이 있다. 아직은 중세의 성례 신학의 옷을 다 벗지 못한 사람들과 그것을 벗고 고대 교회의 전통으로 돌아가려는 사람들이 종교개혁 안에 함께 있었다. 비텐베르크의 루터가 전자의 모습을 보이고 있고, 개혁파는 중세를 넘어 고대 교회의 교리에 가까이 있었다. 그러므로 우리는 MA에서 종교개혁의 핵심 신학과 그 신학이 발전해 가는 방향성과 양상을 함께 발견할 수 있다.

[Abstract]**The Relation of Wittenberg and Reformed: Centered on the Marburg Articles**

Seong Min Ryu (ACTS)

The Marburg Articles, written in 1529 on the Marburg Conference, is the only confession of faith of the Reformation signed by Luther and Zwingli. This conference was held as a theological motive to end the eucharistic controversy and a political motive to achieve the Schmalkaldic league that spanned Protestantism as a whole. Although it did not achieve its intended purpose, the result, the Marburg Articles show almost agreement with the Trinity, the gospel, faith, word, sacrament, and ethics. Only the contrast of the present way of Christ in the Eucharist remained. This shows that Wittenberg and the Reformed coexist with diversity in the overall unity of Reformation theology.

Key Words: The Marburg Articles, Luther, Zwingli, Bucer, Schmalkaldic League, Eucharistic Controversy

[참고문헌]

- Birmelé, André. “Das reformatorische Evangelium. Sünde und Rechtfertigung (Marburger Artikel 4-7).” In MAalsZE: 103-111.
- Dingel, Irene. Reformation: *Zentren-Akteure-Ereignisse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- Gemeinhardt, Peter. “Das Erbe der Alten Kirche. Gott und Christus (Marburger Artikel 1-3).” In MAalsZE: 69-102.
- Lexutt, Athina. “Das Abendmahl. Die lutherische Position (Marburger Artikel 15).” In MAalsZE: 147-170.
- Luther, Martin. D. *Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar Ausgabe. Weimar: H. Bohlau, 1883-. (= WA)
- Melanchthon, Philipp. Melanchthon Briefwechsel Band T3. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000. (= MBW.T3)
- Oekolampadius, Johannes. *Quid de eucharistia veteres tum graeci, tum latini senserint, dialogus, in quo epistolae Philippi Melancthonis & Ioannis Oecolampadii insertae*. Basel, 1530. (VD16 O 31)
- Opitz, Peter. “Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit. Artikel 15: Das Abendmahl - die reformierte Perspektive.” In MAalsZE: 171-192.
- Rohls, Jan. “Glaube und Leben. Die evangelische Ethik (Marburger Artikel 10-13).” In MAalsZE: 135-146.
- Sallmann, Martin. “Glaube als Geschenk. Predigt und Taufe (Marburger Artikel 8-9, 14) oder: Die Zuordnung von Wort und Geist als Dreh- und Angelpunkt der Marburger Artikel.” In MAalsZE: 113-133.
- Wolf-Friedrich Schäufele ed. *Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit*. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 2012. (= MAalsZE)

- _____. “Vorwort.” In MAalsZE: 5-9.
- _____. “Bündnis und Bekenntnis. Die Marburger Artikel in ihrem dreifachen historischen Kontext.” In MAalsZE: 43-67.
- _____. “Der Text der Marburger Artikel. Faksimile-Transkription -Übertragung.” In MAalsZE: 13-29.
- Zwingli, Huldreich. Ed. by Emil Egli et al. *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*. Vol. 6.2. Corpus Reformatorum 93.2. Zürich: Verlag Berichthaus, 1968. (= CR 93.2)