

AUTHOR 박건택 (Gon Taik Park)

TITLE 칼뱅과 BEM문서의 성찬론 고찰

IN 신학지남 (Presbyterian Theological Quarterly)
vol.61 no.2 (Summer, 1994):153-183

고 Wesley는 설명하기 때문이다.⁵⁵⁾ 여기에서 우리는 기독교의 영성에 있어서, 믿음에 대한 이해에 있어서 인간의 행위를 좀더 근본적인 범주로서 이해하려는 경향을 읽을 수 있다. 기독교인의 삶에 대한 Wesley의 도덕주의적인 관심은 예수 그리스도의 거룩과 우리 인간들의 거룩이 모두 우리의 구원을 성취하고 보장하는 데에 요청되는 것으로 결론하도록 유도했다고 볼 수 있다: “그리스도의 의는 의심할 것도 없이 영광으로 들어가려는 영혼에게는 필수적인 것이다. 그러나 개개인들의 거룩도 마찬가지이다... 전자는 우리가 하늘나라에로의 권리를 획득하기 위하여 요청되어지는 것이나, 후자는 우리를 그것에 대한 자격자로 만들어주기 위하여 요청되는 것이다.”⁵⁶⁾

믿음이란 그것이 열매를 맺지 못하게될 때 참된 믿음이라고 할 수 없을 것이며, 구원하는 산 믿음이 되지 못할 것이라고 주장하는 것은 옳으며, 적절한 설명이다. 다른 말로 하면 참된 구원하는 믿음이란 항상 그 열매를 산출해낼 것이다. 그러나 그것은 또한 우리로 하여금 십자가 위에서 성취하신 우리 구세주 예수 그리스도의 구속의 완전성과 그 유효성을 과소평가하도록 해서는 안되는 것이다. 우리는 열매맺는 신앙인의 삶을 살아야 한다. 그러나 그것은 우리가 우리 행위의 열매의 공로로 말미암아 우리의 믿음을 확실한 것으로 만들어 내야하기 때문이 아니라, 그리스도께서 이미 우리를 그러한 확실한 믿음의 소유자로 만들어 주셨기 때문이며, 따라서 그렇게 살아갈 수 있는 존재가 이미 되었기 때문이다. 우리가 믿음 안에서 맺어 가는 열매들은 우리의 현재의 구원이나 미래의 구원에 대해서 어떠한 방식으로도 그 근거가 될 수 없는 것이다. 하늘나라 백성으로서의 우리의 자격은 우리의 열매맺는 삶의 결과들에 좌우되는 것이 아니라, 오직 그리스도의 인격과 사역에 의해서만 결정 지워지는 것이다. 그 전자들은 결코 우리의 구원의 원천이 될 수 없다. 그것은 신자들이 앞으로도 걸머지고 나아가야만하는 무거운 짐으로 이해되어서는 안될 것이며, 오히려 예수 그리스도와의 연합을 통하여 우리에게 이미 주어진 종말론적 생명의 즐거움 참여인 것이다. (*)

55) Tuttle *Ibid.*, p.336-337.

56) *Works*, Vol.VII p.314.

칼뱅과 BEM문서의 성찬론 고찰

朴 健 鐸

<교회사>

I. 성찬: 16세기 개신교 사회의 불화의 씨

본래 성찬 문제는 종교개혁의 가담자들 사이에서 “불화의 씨”였다. 심지어 어떤 이는 “모든 종교개혁사는 처음부터 성찬에 대한 투쟁으로 특징지어진다”고 말했다.¹⁾ 로마 카톨릭의 미사에 의문이 제기된 이래 “빵의 성례”에 대한 다양한 해석들이 나왔다. 루터가 본격적으로 이 문제를 제기한 것은 1520년에 나온 그의 <교회의 바벨론 포로> (De Captivitate Babylonica Ecclesiae)에서부터다.²⁾ 그에 따르면, 성찬에 있어서 로마 교회는 세 가지 것을 포로로 삼았다. 첫번째가 성찬에서 한 가지 요소를 빼앗아 간 것이다. 곧 포도주를 의미한다. 루터는 “이러한 사로잡힘이 공의회 결의에 의하여 종결”되기를 원했다. 그는 두가지 요소로 성찬식을 하는 것이 그리스도께서 우리에게 주신 자유라고 말한다. 이것이 성찬 요소의 완전성 문제이다. 두번째는 화체설을 통해 제단 위에 있는 빵과 포도주의 실체를 빼앗아 간 것으로, 이 요소들을 바라보는 자들의 양심 문제이다. 루터가 볼 때, 성별된 빵

1) Pierre Buheler, “Le conflit des Reformateurs sur la Sainte Cene”, in *Positions lutheriennes*, 1979 n 3, p. 154.

2) <독일 귀족에게의 호소>가 나온 지 두달 후, 루터는 로마 교회의 7성례를 비판하고 성례에 대한 새로운 주장을 담은 <교회의 바벨론 포로>를 작성했다. 교회의 참 성례는 세례와 참회와 성찬 세 가지뿐으로 그동안 이것들이 로마 교황청에 포로가 되어 있었다는 것이다 (루터 선집, 제 7권, 킨콜디아, 1986, 123쪽 이하 참고).

과 포도주는 그 실체를 여전히 갖고 있는 것이지, 그 외양만이 있는 것이 아니다. 루터는 이 요소들의 실체와 그리스도의 몸의 실체가 공존한다고 말하면서, 빨강개 달궜진 쇠의 비유를 든다. 그는 그리스도의 몸의 실체가 빵 안에 있을 뿐만 아니라, 빵이 그리스도의 몸이라고 말하므로, 그리스도의 육체적 임재를 지지한다. 세번째는 미사를 희생 제사로 사용함으로써 성례를 이의 사업으로 바꾸어 놓은 것이다. 이것을 바로잡기 위해서 알아야 할 것은 “제단의 미사나 성례가 그리스도의 언약이라는 것”이다. 그리고 이 언약에 접근하는 것은 공적이 아니라 오직 신앙이라는 사실이다.³⁾ 이것은 스콜라 신학에서 말해온 *opus operatum*(행해진 행위), *opus operantis*(행위자의 행위)의 모든 *opus*(공로) 개념들을 거부하고 〈약속에 의한 신앙〉을 강조하는 것이다.

츠빙글리 역시 종교개혁 초기부터 화체설을 부인했으나 그리스도의 몸의 실제적 임재를 부인하지 않았다. 그는 자신이 루터와 일치한다고 믿었다. 추리히 개혁자의 성찬관이 달라지기 시작하는 것은 1524년 Cornelius Honius의 편지를 받고 나서다. 이 화란 법학자는 성찬 제정의 말씀인 “이것은 내 몸이다”를 “이것은 내 몸을 의미한다”로 이해했다. 왜냐하면 성경의 여러 구절들에서 “...이다”가 “...를 의미한다”를 뜻하기 때문이다 (예를 들어, 창 41:26; 눅 8:11; 요 15:1). Honius의 영향을 받은 츠빙글리는 성찬 제정의 말씀을 상징적 방식으로 이해해야 한다고 여겼다. 츠빙글리는 1524년 Mattäus Alber에게 쓴 편지에서 성찬을 다음과 같이 새롭게 설명했다: 믿는 자들에게 주어지는 구원을 위한 예수 그리스도의 희생에 대한 기념, 그리스도의 몸(교회)에의 참여, 육적이 아닌 영적인 임재. 그는 이듬해, 그의 주요 신학 작품인 〈참 종교와 거짓 종교〉(*De vera et falsa religione commentarius*)에서 요한복음 6장의 중요성을 강조하고, “빵”과 “먹는다”라는 말을 “복음”과 “믿는다”로 이해해야 할 것을 말한다. 츠빙글리는 계속되는 그의 작품들에서⁴⁾ 승천 교리의 중요성을 지적하면서

예수 그리스도의 인성은 승천 뒤 하나님 우편에 앉아 계시다고 말한다. 따라서 하늘과 땅에 동시에 계시는 것은 그의 신성이지 그의 인성이 아니다. 그러나 츠빙글리가 성찬에 그리스도의 영적 임재를 부인하려 한 것은 아니다.

루터는 츠빙글리가 자신에게서 멀어지는 것을 보고 일련의 글들을 통해 자신의 입장을 변호했다.⁵⁾ 우선 그는 요한복음 6장이 성찬과 관련되지 않음을 지적했다. 나아가 그에게 있어서, 그리스도의 양성의 일치는 너무도 중요했기 때문에 츠빙글리가 생각한 양성의 분리를 받아들일 수 없었다. 이렇게 성찬 논쟁은 기독교 논쟁으로 이어진다. 루터는 츠빙글리와 소위 성례파들(*sacramentaires*)이 “그리스도가 하나님 우편에 계시고 육체는 아무 소용이 없다”고 말한 점에 대해 가장 혹독하게 공격했다. 그는 “하나님 우편”이란 말을 문자적으로 해석하지 않고 “모든 곳”으로 해석한다. 하나님의 전능한 힘은 아무 곳에도 없을 수도 있고 모든 곳에 있을 수도 있다. 따라서 그리스도는 하늘과 성찬에 동시에 있을 수 있다. 그리고 성찬에 있는 그의 몸은 우리를 위해 드린 바 된 몸과 본질상 동일하다. “하나의 동일한 존재가 여기서는 보이고 저기서는 보이지 않을 수 있기 때문이다.” 루터에게 있어서, “육체는 아무 소용없다”는 말의 육체란 그리스도의 몸을 의미하는 것이 아니라 일반적인 육체를 의미한다. 따라서 이 말은 신앙의 부재를 의미하게 된다. 그리스도의 몸은 성육신에서와 마찬가지로 성찬에서도 유용하다.

그렇다면 이러한 차이는 어디서 기인하는가? 그것은 두 개혁자들의 해석학과 신학적 강조점과 관련한다. “이것은 내 몸이다”냐(루터), 아니면 “이것은 내 몸을 의미한다”냐(츠빙글리)? 하나님의 행동(루터)과 하나님의 존재(츠빙글리) 가운데 어느 것이 더 중요한가? 그리스도에게 있어서 양성의 완벽한 결합이냐(루터), 아니면 양성의 조

3) 성찬에 있어 약속과 신앙 개념은 칼뱅의 성찬론 형성에 중요한 역할을 한다.

4) *Eine Klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi*(1526), *Amica exegesis* (1527).

5) 특히 다음과 같은 글들이다: *The Sacrament of the Body and Blood of Christ—Against the Fanatics*, 1526 (*Luther's Works*, Philadelphia, 1959, vol. 36); *That These Words of Christ, "This is My Body," etc., Still Stand Firm Against the Fanatics*, 1527 (*Luther's Works*, vol. 37); *Confession Concerning Christ's Supper*, 1528 (*Luther's Works*, vol. 37).

심스런 구분이나(츠빙글리)? 그리스도의 구속 사건은 역사 속에 계속적이나(루터), 아니면 단회적이나(츠빙글리)? 의적 요소들은 우리 신앙에 중요한가(루터), 아니면 중요치 않은가(츠빙글리)?

이런 성찬 개념에 대한 인식 차이가 개신교 세계의 분열을 해소하지 못하자, Bucer 등 온건 신학자들과 정치적 힘을 생각한 일부 군주들은 개신교 세계의 교리적 일치점을 꾀했다.⁶⁾ 이렇게 해서, 특별히 Hesse 백작의 중재로, 루터파와 츠빙글리파 사이의 회담이 1529년 10월 Marburg에서 열렸다. 그러나 이 회담도 성찬에 있어서 그들의 교리적 일치점을 성사시키지 못했다. 츠빙글리파의 정치적 상황에서의 호소는 루터의 눈에 회개의 대상으로 보였다. 교리적으로 관용할 수 없었던 루터는 일치(unité)보다는 진실(vérité)을 추구했던가? 어쨌든 개혁파의 일치를 위한 정치적 고려는 루터에게 있어서 신앙 고백적 진실을 포기하는 실로 그의 구원에 관한 문제였다. 그래도 그들은 총 15개로 되어 있는 Marburg 조항을 작성하여 서명했는데, 그 가운데 일치하지 못한 성찬 조항이 마지막에 담겨있다: “비록 우리가 이번에 그리스도의 참된 몸과 피가 육체적으로 빵과 포도주 안에 있는지 없는지에 대한 문제에 일치하지 못했지만, 그러나 각자의 양심이 허락하는 한 서로 기독교적 사랑을 실행하고 또한 그의 영으로 말미암아 참된 지식에서 확고히 되게 해달라고 전능하신 하나님께 열심히 기도해야 한다.”⁷⁾

결국 루터파는 아우구스부르크 신앙 고백서(1530)를 작성함으로써, 독자적인 길을 갔으나, 개혁파는 츠빙글리의 급작스런 죽음(1531) 이후 그들의 신앙적 통일을 위해 칼뱅의 출현을 기다려야 했다.

6) 1529년 4월 카톨릭과 Karl 5세의 위협적 태도에 일부 종교개혁 도시들이 동맹을 결성하였다: Sachsen, Hesse, Brandenburg, Brunswick, Strasbourg, Nuremberg, Ulm, Constanz, Lindau Memmingen 등. 하지만 당시 개신교의 지속적인 정치적 동맹은 종교적이고 교리적인 연합의 기초 위에서만 가능했다.

7) 루터선집, 7권 524쪽 참고.

II. 칼뱅의 초기 제네바와 성찬의 위치

1536년 중반에 제네바에 온 칼뱅은⁸⁾ 1537년 1월 16일에 새로운 교회 조직에 관한 몇가지 사항들을 청원서의 형식으로 시 당국에게 제출했다. 1536년 당시 제네바는 시의회가 세속권 뿐만 아니라 교회 문제에 대한 권한도 실제적으로 행사하고 있었다.⁹⁾ 교회 개혁을 단행하기로 결정한 시의회가 파렐과 칼뱅을 도시의 일꾼으로 임명했기 때문에, 우리의 종교개혁자들은 시의회의 개혁 프로그램에 맞춰 교회 개혁을 위한 청원서를 제출한 것이다. 청원서는 네가지 사항을 담고 있는데 그 첫째가 성만찬이다.¹⁰⁾ 성찬이 제일 먼저 언급된 것은 “이 성례가 사회 존재의 시발에 있으며, 개인 생활과 집단 생활, 종교 생활과 시민 생활의 기초이기 때문이다.”¹¹⁾ 칼뱅이 제네바에서 성찬 문제로 치루게 될 모든 싸움은 단순히 신학 논쟁이 아니다. “그에게 있어서, 문제는 실로 모든 사회적 구조물의 초석과 관련되며, 교회 뿐만 아니라 문명의 기반 자체와 관련한다.”¹²⁾ 따라서 칼뱅이 제네바 교회 조직을 위해 가장 시급한 것으로 제시하는 것은 성찬의 빈번한 시행이었다. 그는 첫마디를 오고 오는 모든 개혁과 교회들이 귀담아 들어야 할 말로 시

8) 칼뱅이 제네바에 남기로 결심한 것은 그해 8월이다.

9) Alister E. McGrath의 최근 칼뱅 전기는 제네바의 이런 정치적 배경을 중요하게 다루고 있다(*A Life of John Calvin*, Basil Blackwell, 1990, ch.5). 1536년 2월 2일 Bern 군대는 당시 제네바를 지배하던 사부아(Savoie) 세력을 몰아냈고, 2월 17일 제네바는 독립하여 공화국을 수립했으며, 5월 25일에 파렐의 요구에 따라 시의회의 투표에 의해 종교개혁을 따르기로 결정했다. R.M.Kingdon은 이런 제네바 종교개혁이 혁명임을 입증한 바 있다(cf. “Was the Protestant Reformation a Revolution? The Case of Geneva” in *Church and Society in Reformation Europe*, ch.V. pp.203-222, London, 1985).

10) 성만찬, 시편 찬송, 교회 교육, 결혼.

11) André Biéler, *La Pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, 1561, p. 85.

12) Ibid.

작한다: “분명하기는 우리 주님의 성만찬이 자주 거행되고 빈번하게 실시되지 않는 한, 교회가 제대로 질서가 잡혔다고 말할 수…… 없습니다.”¹³⁾ 당시 제네바는 베른 예식서에 따라서 성찬을 일년에 4번 시행하고 있었다. 칼뱅은 제네바 시의회가 성찬식을 매주 시행하는 것이 바람직하나, “성찬이 너무 자주 시행될 경우, 이 거룩하고 너무도 탁월한 신비가 경멸될 위험이 있을 만큼 백성의 믿음이 약하기 때문에”¹⁴⁾ 한 달에 한 번 시행할 것을 요구했다. 그런데 성찬의 빈번한 시행이 갖는 효과는 “신자들이 그곳에서 큰 위로를 받고 온갖 방법으로 열매를 얻기 때문”만은 아니다. 그것은 혼란 속에 있는 교회와 사회의 질서를 위해서이기도 했다. 따라서 성찬은 “사악하고 불의한 삶”을 사는 자들에게 베풀어질 수 없는 것으로, 이로부터 이 “썩은 지체”의 개선과 회개를 위해 “출교라는 징계와 권징”이 만들어져야 했다. 칼뱅은 이 권징이 제네바 교회에 법규화되기를 청원했다.¹⁵⁾ 칼뱅은 후대 개혁파 교회의 표지 가운데 하나로 여겨지게 될 이 권징(discipline)의 제정 목적을 이미 「기독교 강요」 초판에 언급한 바 있으며¹⁶⁾ 본 청원서에도 순서를 바꿔 기록했다: “첫째, 예수 그리스도는, 마치 그의 교회가 사악하고 모든 악덕에 물든 자들의 뿌닥거리이거나 한 것처럼, 그렇게 모독과 치욕이 아니라는 것입니다. 둘째, 이런 징계를 받는 자들은 그들의 죄를 부끄럽고 창피하게 여겨, 자신을 인정하고 자신을 고치는 데로 나아가야 한다는 것입니다. 셋째, 다른 사람들은 그들과 사립으로 부패하거나 타락하지 말고 오히려 그들의 예를 통해서 유사한 잘못에 빠지지 않도록 경고를 받아야 한다는 것입니다.”

칼뱅은 이 일의 수행을 위한 구체적인 안을 제시한다. 그것은 일중

13) OS (= *Ioannis Calvini Opera Selecta*, ed. P. Barth and W. Niesel, 5 vols. Munich, 1926-1962), I, p.369.

14) Ibid.

15) 칼뱅의 이 청원에 따르면 당시 제네바에는 아직 수찬정치라는 권징이 행사되지 않고 있었다.

16) CO(= *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, ed. Baum, Cuntz and Reuss, Brunswick and Berlin, 1863-1900), I, col.75, 강요 초판, 144쪽

의 감독회¹⁷⁾를 구성하여 교인(=시민)들의 생활을 감시하는 것이다. 이것 평신도들인 장로(anciens)들이 하는 것으로, “만일 그들이 어떤 사람에게 책망할 명백한 악덕을 볼 경우,” 그들은 먼저 목회자에게 연락하여 스스로 고치도록 하고, 그래도 유익이 없을 경우, 일차 경고를 거쳐 교회에 통보하여 출교하게 되는 것이다. 이 출교의 표가 곧 수찬 정지다. 뿐만 아니라 “다른 신도들에게 그와 친하게 지내지 않도록 경고”된다.¹⁸⁾ 다만 설교를 듣고 돌이킬 기회를 얻을 수는 있다. 이와 같이 칼뱅은 이 출교의 권한을 교회에 두고 싶었다. 그러나 이것은 영적인 것이다. 도덕적 징계권은 시당국에 속한다. 칼뱅은 이것을 분명히 한다. “교회는 이 징계 외에는 실행할 아무것도 없습니다.” 만일 출교 조차도 우습게 아는 자들이 있을 경우, 시당국은 공공 질서를 위해 그들에게 공권력을 행사한다.

출교와 관련하여 칼뱅은 새로운 제네바 교회에의 입교 문제를 제기한다. 교인이었던 자들이 출교로 거부될 필요가 있다면, “하물며 회원으로 받아들여야 할 자들과, 받아들여서는 안될 자들을 구별하는 것은 더욱 필요”했다. 그리하여 칼뱅은 제네바 교인(=시민)들이 새 신앙고백에 서명할 것을 제안한다. 칼뱅은 시의회 의원들이 먼저 신앙고백에 서명하여 이것이 모든 제네바 도시와 교회를 하나로 묶는 결의서가 되기를 희망했다.¹⁹⁾

17) 이 Consistoire라는 말은 훗날 생기게 된다.

18) Farel은 이렇게까지 멀리 나가지는 않았다. 그는 그의 *Sommaire et brève déclaration*(1525/1534/1542)에서 이렇게 쓴 바 있다: “만일 그가 고치려 하지 않을 경우, 모든 교구인들은 하나님의 영광을 위해 그에게 회개할 것과 죄를 버릴 것을 부탁하고 권면해야 한다. 만일 그래도 아무것도 하지 않을 경우, 더이상 그와 더불어 생활하지 말고, 그를 불신자처럼 여겨 그와 함께 주님의 식탁에 나와서도 안되며, 마치 그의 생활이나 그의 신앙을 인정하는 듯이 그와 어울려서는 안된다. 그렇지만 그를 일고 이끌기 위해서 그와 함께 식사를 나눌 수는 있다. 이런 방식에 따라 출교당한 자와 함께 온전한 사랑으로 살아야 한다”(éd. A. Hofer, Neuchâtel, 1980, p.220).

19) 많은 사람들이 이 사실로 인해 칼뱅의 정치적 태도가 신정정치라고 여겼다. 하지만 이 우발적 텍스트가 칼뱅의 제네바를 신정정치라고 확정짓기에는 미흡한 점이 있다. 다만 신정정치의 위험이 있다고 말해야 하리라.

이렇게 해서 파렐이 만든 21개 조항의 제네바 신앙고백서가 시민들의 가가호호에 전달되었고 서명이 강요되었다. 그러므로 이 신앙고백에 기록된 성찬조항은 새 교회의 성찬과 교황의 미사 사이의 전적인 대립으로 특징지어진다. 이것은 칼뱅이 청원서에서 밝힌 바와 같이, “복음에 누가 일치하는지, 누가 예수 그리스도의 나라보다 교황의 나라에 속하기를 더 좋아하는지를 알아보기 위함이다.” 제네바가 1536년 5월 21일 종교개혁을 따르기로 결의했지만, 아직도 구종교의 습관에서 벗어나지 못한 자들이 있었기 때문에, 개개인의 참 신앙의 결단을 요구한 것이다. 성찬의 중요성은 그것이 미사의 대안이라는 점에서 명백해진다. 이 문제에 대한 칼뱅의 확신은 프랑스에 남아 있는 복음주의자들에게 보낸 공개 서한에서 극명하게 나타난다. 사실 칼뱅은 시의회에 청원서를 제출하기 전에 이들에게 두 서신(Epistolae duae)을 썼다.²⁰⁾ 그 첫번째 편지에서 그는 복음 신앙을 가지고 있으면서도 여전히 미사에 참석하는 프랑스인들에게 미사가 얼마나 큰 우상숭배요, 미신이며, 신성모독인지를 보여주었으며,²¹⁾ 또한 1536년의 「기독교 강요」 초판에서 말한 참된 성찬 개념이 미사에는 조금도 없음을 지적했다.²²⁾ 칼뱅은 성찬 이론을 포함한 참된 교리가 프랑스와 제네바를 비롯한 프랑스어권에서 읽혀지도록 자신의 「기독교 강요」를 프랑스어로 출판하기를 원했다.²³⁾ 그러나 이 계획은 일단 신앙 교육을 위한 하나의 요약본으로 끝났는 바,²⁴⁾ 이것이 1537년의 신앙교육서(Catéchisme)이다.²⁵⁾

20) Epistolae duae de rebus hoc saeculo cognitu apprime necessariis (1537).

21) “그런데 내가 다른 모든 미신들 가운데서 주로 미사를 즐겨 끔는 이유는 다른 모든 것보다 유독 그것만이 영예를 얻고 거룩하게 준수되기 때문입니다... 우리는... 미사 예배가 얼마나 가중한 것으로 가득차 있는지를 고백하거나, 거기에서 온전히 물러나는 사람은 거의 없는 것을 발견합니다.”
—Comment il faut éviter et fuir les ceremonies et superstitions papales(De fugiendis impiorū in illicitis sacris), in Recueil des Opusculs, col. 85.

22) *Ibid.*, col. 90.

23) 1536년 10월 13일자 프랑수아 다니엘에게 보낸 편지에서 칼뱅은 “내 소책자의 프랑스어판을 늘 생각했다”고 쓴다(CO, Xb, col. 62).

24) 칼뱅은 1541년에, 그의 기독교 강요 라틴어 제 2판에 근거한 프랑스어 초판을 내놓는다.

25) Instruction et confession de foy dont on use en l'Eglise de Geneve(1537)

‘이곳에는 더 이상 미사에 대한 언급이 없다. 오직 참된 성찬 교리의 진술이 있다. 칼뱅은 「기독교 강요」 초판에서 언급한 것들을 매우 간단히 요약한다. 곧, 성찬의 제정 목적과 이유, 육체적 임재가 아닌 영적 임재, 그러나 실제적 임재, 생명의 양식으로서의 성찬의 열매, 성찬의 올바른 사용인 감사와 상호 사랑이다.’²⁶⁾

칼뱅의 제네바 첫 사역은 실패로 끝났다. 교회와 국가의 권한 관계에 있어서 베른의 방식을 따르기로 결정한 제네바가 교회의 수찬정지(excommunication)권을 주장한 칼뱅과 파렐을 추방한 것이다. 스트라스부르로 간 칼뱅은 여전히 성찬 문제에 관심을 가졌고 그곳에서 〈성만찬 소고〉(1541)²⁷⁾라는 작품을 쓴다.

Ⅲ. 칼뱅의 〈성만찬 소고〉²⁸⁾

칼뱅은 스트라스부르 시절 개신교 사회의 분열의 씨앗이었던 성찬에 대해 작은 글을 써서 1541년에 발표하고 교리적 사회적 일치 가능성에 타진했다. 그리고 한편으로는 츠빙글리파와, 다른 한편으로는 루터파와 일생동안 일치 운동을 전개한다. 츠빙글리파와는 1549년 추리히 협약(Consensus Tigurinus)을 체결하는데 성공하나, 루터파와는 끝내 일치를 보지 못하고 만다. 여기서는 Jean Cadier가 “명쾌함과 영성의 결착”²⁹⁾이라고 부른 이 작품의 내용을 칼뱅이 말한 순서에 따라서 살펴보기로 한다.

26) OS, I, pp. 412-413

27) Petit Traité de la Sainte Cène

28) 성만찬 소고는 5부분으로 나뉘어 있는데, 여기서는 그의 성찬 이론이 전개되는 첫 세 부분만을 고찰한다. 마지막 두 부분은 로마 카톨릭의 오류와 개신교 성찬 논쟁을 다루고 있다.

29) J. Cadier, *La Doctrine calviniste de la Sainte Cène*, Montpellier, 1951, p.8.

1. 성찬의 제정

칼뱅은 성찬에 대해 기본적으로 두가지 것을 말한다. 첫째, 예수 그리스도는 우리의 유일한 영적 음식이다. 중생의 세례이후 우리는 영적 삶을 시작한다. 육적 삶에 음식이 필요하듯이 영적 삶에도 음식이 필요하다. 예수 그리스도는 우리의 영적 빵이시다. 하나님은 우리에게 말씀을 도구로 주셨는 바, 이 말씀으로 한편 우리를 중생시키며, 다른 한편 그리스도 안에 있는 풍요한 생명을 주신다. 비록 하나님의 말씀으로 우리가 예수 그리스도를 받지만, 우리의 유일한 음식은 항상 예수 그리스도시다. 둘째, 우리는 그리스도의 몸과 피에 참여한다. 이미 말한대로, 예수 그리스도는 하나님의 말씀에 의해 우리에게 분배된다. 그런데 우리의 연합함을 인하여 하나님은 “말씀과 더불어 보이는 표징인 빵과 물”을 주셨다.

칼뱅은 성찬의 제정 이유를 세가지로 말한다. 먼저는, 복음 안에 있는 약속들을 우리의 양심에 인치고 우리의 참된 영적 음식이 그리스도의 몸과 피에 있다는 확신을 주기 위함이며, 다음으로, 그의 크신 선함을 인정하고 찬양하며 드높이는데 전념하기 위함이며, 마지막으로, 우리에게 거룩하고 순결하도록, 특히 연합하고 형제 우애하도록 권고하기 위함이다.³⁰⁾ 이 세가지를 칼뱅은 바로 이어서 성찬의 열매와 유용성으로 설명한다.

2. 성찬의 열매와 유용성

첫째, 성찬을 통해서 우리는 예수 그리스도와 그의 모든 부를 소유한다. 우리 자체로는 비참하기 때문에, 성찬이 우리의 비참을 돕는다. 성찬은 우리가 십자가에 달리시고 부활하신 예수 그리스도를 바라보는 거울과도 같다. 우리의 비참에 직면해서, 성찬은 우리가 예수 그리스도의 죽음과 수난에 참여하여 우리에게 유용하고 구원이 되는 모든

것을 소유한다고 증거 한다. 성찬에는 “그의 영적 은혜의 모든 보화가 있다.” 따라서 성찬의 실체(substance)인 예수 그리스도와 그 효과(efficace)인 은혜와 축복은 구별된다. 그러나 이것은 구별이지 분리 아니다.³¹⁾

정확히 빵/포도주와 그리스도의 몸/피 사이의 관계가 그러하다. 예수 그리스도는 참으로(vraiment) 또는 실제로(réellement) 성찬에서 우리에게 주어진다. 우리는 그리스도의 영에 참여할 뿐만 아니라, 몸과 피를 담고 있는 그의 인성에도 참여한다. 칼뱅이 성찬에서 그리스도의 실제적 임재를 말하는 것은 사실이다. “그의 영이 우리의 생명인 것처럼”, “그의 육체는 참으로 음식이요, 그의 피는 참으로 음료이다”. 성찬에서 우리 영혼은 그의 몸과 피로 포식한다. 하지만 문자주의에 빠지지 않기 위해서 칼뱅은 즉시 빵/포도주가 몸/피를 나타내는 보이는 표징임을 말하고 실체와 표징과의 관계를 설명한다. 실체(또는 진실)와 표징(또는 상징) 사이에는 분리가 아닌 구별이 있다. “성찬의 내적 실체는 보이는 표징과 결합되어 있다. 빵이 우리 손에 분배되듯이, 그리스도의 몸도 우리에게 전달되어 우리가 참여자가 된다.” 이와 같은 임재(그리스도 쪽에서의)와 참여(우리 쪽에서의)는 실로 신비에 속한다.³²⁾ 그가 말할 수 있는 것은 “그리스도가 성찬에서 우리에게 재공됨은 우리로 하여금 그를 소유하고 또 우리가 바랄 수 있는 은혜의 모든 충만함을 그 안에서 소유하게 하기 위함”이라는 사실이다.³³⁾

둘째, 성찬을 통해서 우리는 그리스도가 우리에게 베푸신 은혜를 감사하고 찬양한다. 성찬은 우리의 폐부를 찌르는 “바늘”과도 같아서, 우리를 배은망덕에서 끌어내어 그가 베푸신 은혜를 상기하고 그에게 감사하게 한다.³⁴⁾

셋째, 성찬은 우리를 형제 우애로 거룩하게 살도록 권면한다. 우리가 예수 그리스도의 지체인 한, 우리는 그의 순전하심에 합당하게 되어야 하며, 한 몸의 지체들이 가져야 할 그런 사랑과 일치에 있어야

31) 분리안인 구별은 칼뱅 신학의 특징 가운데 하나이다.

32) 이 부분에 대해서 우리는 마지막에 다시 살필 것이다.

33) CO, V, cols. 438-440.

34) CO, V, cols. 440-441.

30) CO, V, col.435.

한다. 여기서 칼뱅은 성령의 내적 도움의 필요성을 말하는데, 그에게 있어서 성령은 말씀과 함께 역사 하듯이 성례전과 더불어 역사 한다. 성찬이 우리의 거룩한 생활과 특별히 형제 우애를 위한 좋은 수단과 도움임을 믿어야 할 이유는 “성령의 힘이 성례전과 결합되어 있기” 때문이다.³⁵⁾

3. 성찬의 합법적 사용

이제 칼뱅은 성찬 참여의 실천적 영역으로 넘어간다. 첫째로 그는 어떻게 성찬에 참여해야 하는가로부터 시작한다. 여기에는 몇가지 준비가 필요하다. 우선 우리 안에의 참된 회개와 예수 그리스도를 믿는 참된 신앙이 준비되어야 한다. 다음으로 그리스도의 지체들 사이에 우정(amitié)이 준비되어야 한다. 칼뱅은, 루터가 사용한 바 있는, 빵과 우리의 우정 사이의 놀라운 비유를 준다. “우리 모두의 공동된 사용을 위해 성별된 빵이 구별할 수 없을 만큼 서로 섞인 많은 곡식 알들로 만들어진 것처럼, 우리 사이도 해소되지 않는 우정으로 연합되어야 한다.” 마지막으로 준비해야 할 것은 우리의 그리스도와의 관계를 고백하는 것인 바, 이는 단순히 그를 영화롭게 하기 위해서 뿐만 아니라, 또한 “우리의 모범을 통해 다른 사람들이 해야 할 것에 대해 그들을 교화하고 가르치기 위함이다.”³⁶⁾

둘째로, 칼뱅은 완전주의(perfectionnisme)를 거부하면서, 우리의 연약함이 우리로 성찬에서 멀어지게 해서는 안된다고 말한다. 사실 완전주의에 따라서는 아무도 성찬에 참여할 자가 없을 것이다. 오히려 하나님의 자녀들은 주님의 식탁에서 치료책을 발견할 것이다. 우리가 불완전한 신앙을 가지고 성찬에 참여하는 것은 결코 위선이다. 위에서 말한 회개와 신앙이 없이 참여하는 것이 위선이다. 이 말은 반대로 불완전하나마 참다운 회개와 신앙이 있을 때, 위선없이 성찬에 참여한다는 말이다.

셋째로, 칼뱅은 성찬의 시행과 참여 횟수에 대해서 언급한다. 우선 그는 성찬이 “자주” 시행되어야 한다고 말한다. 칼뱅은 그 이유를 성찬 제정의 목적에서 끌어온다. 곧 성찬의 빈번한 사용이 우리를 신앙으로 확고히 하고 순전한 생활로 나아가도록 돕는다는 것이다. 게다가 그는 많은 사람들이 성찬에 자주 참여하지 않는 것을 보았다. 당시 칼뱅의 눈에는 성찬이야말로 교회의 권징 행사의 유일한 도구였다.³⁷⁾ 당시 성찬 참여를 자주하지 않는 세 종류의 기독교인들이 있었다. 곧 자신들이 부당하다며 오랫동안(일년 내내) 성찬을 삼가는 사람들, 준비도 안된 채 나오는 부당한 자들과 함께 교제하기 원치 않는 사람들, 한번 예수 그리스도를 받은 후에 자주 받는 것이 쓸데없는 것이라고 여기는 사람들이다. 칼뱅은 첫째 종류의 사람들에게, 오랫동안 성찬을 삼가는 것은 교회(성도)의 교통이 없는 자가 되므로, 오히려 방해되는 것들과 싸우라고 조언한다. 둘째 종류 사람들에게 칼뱅은 교회의 교통(공동체)에서 떠나면서 악인들의 회중을 벗어나는 것은 방법이 아니라고 말한다. 누구를 받고 안받고를 결정하는 것은 교회다. 심지어 목사 개인도 그럴 권한이 없다고 말한다. 세번째 부류에게 칼뱅은 성찬이 우리의 “지속적인 음식”이라고 말한다.³⁸⁾

칼뱅은 마지막 두 장(章)에서 로마 카톨릭의 미사의 오류들에 대해서와 개신교 진영에서의 논쟁들을 언급한다. 그는 미사에 대해서 그 오류를 철저히 지적한 뒤, 개신교의 지도자들 사이에 있었던 논쟁들이 왜 실패했는가를 언급하면서 양 진영의 화해 가능성을 말한다. 따라서 지금 분석해 놓은 그의 입장에서 우리는 루터파에게 중요한 실체(substance) 개념과 츠빙글리파에게 중요한 영적 참여의 표징(signe)이 동시에 들어 있음을 발견한다. 그러나 구체적인 임재 및 참여 방법에 대해서는 성령의 은밀한 공작임을 말하면서 성찬을 신비의 영역에 놓아 둔다.

37) 우리는 1537년 제네바 교회 조직을 위한 시의회에 주는 청원서에서 칼뱅이 한 말을 상기한다. “분명하기는 우리 주님의 성만찬이 자주 거행되고 빈번하게 실시되지 않는 한, 교회가 제대로 질서가 잡혔다고 말할 수... 없습니다.”

38) CO, V, cols.446-447

35) CO, V, col.441.

36) CO, V, col.443.

IV. 「기독교 강요」에 따른 칼뱅의 성찬 신학

칼뱅이 그의〈성찬찬 소고〉를 쓸 때는 이미 「기독교 강요」 1539(라틴어판)/1541(프랑스어판)을 작성한 뒤이다. 기독교 강요는 그후 1543/1545판과 1550/1551판을 거듭하면서 최종판(1559/1560)에 이른다. 1541판까지의 특성을 로마 카톨릭 교리에 대한 공개적 비판과 개신교 진영의 교리적 화합 가능성이라고 본다면, 1551판까지는 츠빙글리파와의 화해의 결실이라고 말할 수 있을 것이다. 한편 최종판은 루터파와 결정적으로 결별하게 된 내용들로 많은 지면을 차지하게 된다. 우리는 이 순서에 따라 개혁파의 성찬 교리를 정착시키게 될 칼뱅의 입장을 정리해 본다.³⁹⁾

1. 칼뱅의 성찬관 형성

칼뱅이 이미 1536년에 쓴 「기독교 강요」 초판은 많은 점에서 성찬에 대한 루터적 성격을 드러낸다.⁴⁰⁾ 이 “영적 잔치”⁴¹⁾를 말하기 시작하면서 칼뱅은 성찬을 언약으로 정의하고 약속과 신앙의 역할로 설명하는데, 이것은 루터의 〈교회의 바벨론 포로〉에서 유래한다.⁴²⁾ “거기

[=성찬]에 첨가된 약속은 그것이 어떤 목적으로 제정되었으며 어떤 목표를 지향하고 있는지를 아주 분명히 보여준다...이것은 약속의 교훈이요 증거이다. 그러나 약속이 어디에 있든지간에, 신앙은 그것을 지탱하고 안위하며 확고히 하는 수단을 갖는다.”⁴³⁾ 칼뱅이 영향을 받았으리라고 여겨지는 루터의 또다른 글은 〈기록하고 진실하신 그리스도의 몸인 성찬에 대한 설교〉이다.⁴⁴⁾ 그것은 특별히 그리스도와 연합과 관련된 것으로, 칼뱅은 성찬의 세번째 용도를 말하면서, 루터에 따라, 그리스도 안에서의 기독교인들의 일치에 많은 곡식 알들로 구성된 빵에다 비유하였다.⁴⁵⁾ 그 외에도 「기독교 강요」의 저자는 루터의 몇몇 글에서 영감을 받았다.⁴⁶⁾ 하지만 그는 루터가 츠빙글리와 논쟁하던 시기에 독일어로 쓴 글들은 읽을 수가 없었다. 이는 그가 독일어를 몰랐기 때문이며, 또한 루터의 열렬한 번역자들이 츠빙글리의 견해로 기울어지면서 그의 글들을 라틴어로 번역하지 않았기 때문이다.⁴⁷⁾

이와같이 기독교 강요 초판이 갖는 루터적 경향에도 불구하고, 칼뱅

공적으로가 아니고 신앙만에 의해서일 것이다.” “오늘날 미사가 그리스도의 약속임을 알고 있는 사람이 얼마나 되는가?” “왜냐하면 약속과 신앙이 두가지는 반드시 함께 해야 한다는 것을 누구나 쉽게 알 수 있기 때문이다.”(교회의 바벨론 감금, 루터 선집 7권, 킨콜디아사, 1986, 151-156쪽).

43) Promissio illic addita perspicue declarat, quem in finem institutum fuerit ac quorsum spectet... Hoc est documentum ac testimonium promissionis(OS, p. 136-137). 〈기독교 강요〉 라틴어 초판의 요약이라고 할 수 있는 1537년 신앙교육서(신앙의 교육과 고백, Instruction et confession de foy dont on use en l'Eglise de Genève)에도 이렇게 시작한다: “성찬의 신비에 첨가된 약속은 명백히 그것이 무슨 목적으로 제정되었는지, 무엇을 지향하는지를 밝혀준다”(OS, I, p. 412).

44) Eyn Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament des Heyligen Waren Leychnams Christi(1519)—루터선집 7권, 51쪽 이하.

45) OS, I, 145.

46) Jean-Daniel Benoit는 *Sermon von der Beichte und dem Sacrament*(1524)과 *Der kleine Katechismus*(1529)에서 유사 표현들을 발견한다.—cf. *Institution de la Religion Chrétienne*, (éd. J.-D. Benoit, Paris, 1961, IV, p.377, note, 1,2,4 (이하 IC(B)로 약칭).

47) Cf. F.Wendel, op. cit., p.252.

39) 기독교 강요의 다양한 판들을 비교하기에는 Jean-Daniel Benoit가 편찬한 *Institution de la Religion Chrétienne*이 좋다. 우리는 이것을 IC(B)로 약칭하겠다.

40) François Wendel은 「기독교 강요」 초판의 성격을 이렇게 말한다: “Dans cette controverse antiromaine, comme dans l'exposé positif sur la Cène, l'édition de 1536 trahit avant tout l'influence prédominante de Luther” (*Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, PUF, Paris, 1950, p. 252).

41) 이런 생각은 초판에 이미 들어 있으나, 정작 이 말이 쓰인 것은 1559/1560년의 최종판에서이다 (spirituale epulum/banquet spirituel).

42) “그러므로 우리는 제단의 미사나 성례가 그리스도의 언약이라는 것을 첫째가는 무오의 명제로 삼자!” “위에서 말한 것처럼 만일 미사가 하나의 약속이라면 미사에 접하는 것은 인간 자신의 어떤 행위나 능력이나

이 처음부터 따르지 않았던 한가지 것이 있다. 그것은 루터에게 중요했던 그리스도의 몸의 편제 이론이다. 그는 편제라는 말은 쓰지 않으나 “어떤 이들은 떡 자체가 몸이라고 주장하고, 또 어떤 이들은 그리스도의 몸이 떡 안에 있다고 주장한다”고 말하면서 루터의 그리스도 편제설을 암시한다.⁴⁸⁾ 물론 칼뱅의 관심은 우선적으로 로마 카톨릭이 고안한 몸의 肉食(manducation charnelle)문제를 피하는 것이었다. 칼뱅에게 있어서 문제는 그리스도의 육체적 임재가 아니라 그의 영적 임재였다. 그는 말한다: “요컨대, 그를 영적으로 소유하는 것에 만족하자.”⁴⁹⁾ 칼뱅의 관심사는 “그리스도의 몸이 어떻게 우리에게 먹히는가?”가 아니고, “그리스도의 몸이 어떻게 우리의 것이 되는가?”이다.⁵⁰⁾ “몸의 성질 자체에 대해서는 염려할 필요가 없다.”⁵¹⁾ 이와 같은 칼뱅의 생각은 거듭되는 판들과 결정판에서도 변하지 않는다.

어거스틴은 성례의 영역에서도 칼뱅에게 상당한 영향을 주었다. 「기독교 강요」 초판부터 이 아프리카 교부의 성례 개념들이 나타난다. 예를 들어 “보이는 말씀”(verbum visibile)이란 용어다. 그런데 초기에 칼뱅이 받은 어거스틴의 영향은 주로 성례 일반에 대한 것이다.⁵²⁾ 칼뱅이 어거스틴의 성찬 개념을 가져오는 것은 Westphal파의 논쟁이 시작되면서부터이다. 그때부터 칼뱅은 실제로 루터의 육체 임재 이론에 맞서기 위해 히포의 선생을 증인으로 내세운다.⁵³⁾ 이 시기의 칼뱅의 논쟁과 관심들은, Luchsius Smits가 “성찬의 綱要”라고 부를 수 있었던 「기독교 綱要」 최종판에 추가된 첨가물들에서 잘 반영된다.⁵⁴⁾

48) *alli panem, ipsum esse corpus; alli, sub pane esse*(OS, I, p. 139).

49) *Denique ipsum spiritualiter obtinere, satis habeamus*(1536); *En somme contentons-nous de l'avoir spirituellement*(1541).

50) OS, I, p.139; IRC(BL), IV, p.12. “*Quomodo corpus a nobis voretur?*”, “*Quomodo Christi corpus... nostrum fieret?*”

51) *De natura ipsa corporis minime sollicitus erit.*

52) “*Pour ce qui est de saint Augustin, son influence sur ce point n'est qu'un aspect de son influence plus générale sur la doctrine calvinienne des sacrements*”(F. Wendel, op. cit., p. 253).

53) 특히 *Dernier Avertissement*에서 그렇다.

54) Luchsius Smits, *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*, Louvain et Paris, 1957, p.109. 정확히 말하면 “성찬과 예정의 綱要”이다.

츠빙글리에 대한 칼뱅의 태도는 어떠했나? 우리는 칼뱅이 훗날 *Seconde Défense contre Westphal*에서 한 말에서 그의 태도를 볼 수 있다. “내가 루터에게서 외콜람파디우스와 츙글리가 성례에 헛벗은 모습들과 진리 없는 상징들 외에 아무것도 남겨놓지 않았다고 읽었을 때, 이 말이 나로 하여금 그들의 책들에게서 멀리하게 했고 그리하여 오랫동안 삼가 그것들을 읽지 않았음을 고백한다.”⁵⁵⁾ Wendel이 1536년 「기독교 강요」가 츙글리의 *De vera et falsa religione*를 알고 있다고 제안하듯이, 비록 칼뱅의 말 자체에 따라 확인할 수는 없다 하더라도, 한가지 것은 확실하다. 칼뱅이 츙글리의 작품들을 잘못 이해하고 있었으며 특히 그의 마지막 글들을 전혀 몰랐다는 것이다. 어쩌면 이 마지막 글들은 칼뱅에게 츙글리의 성례관에 대해 보다 호의로운 견해를 줄 수 있었을지도 모른다. 초기에 “루터적”이었던, 그리고 아마도 비텐베르크 개혁자를 추리히 개혁자보다 우월하게 여겼던 칼뱅은 성례에 관한 츙글리의 견해가 “그릇되고 유해하다고” 생각했다.⁵⁶⁾ 칼뱅이 츙글리를 옳게 이해하기 시작하는 것은 불링거와의 서신 교환을 하면서부터다.

부처가 칼뱅에게 끼친 영향은 루터와 어거스틴 못지 않다. 그것은 특히 칼뱅이 스트라스부르에 체류하던 3년간의 기간(1538-1541)으로 가장 큰 영향은 교회론이었다. 성찬 교리와 관련하여, “성찬의 구성 요소들을 먹는 것과 그리스도의 몸을 통해 영혼이 양육되는 것 사이의 유사(parallélisme)”의 관점에서 두 개혁자들의 개념들은 이미 「기독교 강요」 초판 출판 때에 일치하고 있었다.⁵⁷⁾ F. Wendel은 부처의 「복음서 주석」과 「기독교 강요」 초판을 비교하면서 이 동일한 개념을 찾아낼 수 있었다.⁵⁸⁾ 두 개혁자가 공식적으로 서로 합의한 것은 1537년 베른 회의에서다. 칼뱅은 이 회의를 위해서 성찬에 대한 신앙고백서를 작성했고, 부처는 자신의 견해가 담긴 이 고백서에 서명하기를 주저하지 않았다.⁵⁹⁾ 그러나 부처가 칼뱅에게 준 영향은 무엇보다도 그의 연

55) *Recueil des Opuscules*, p.1503.

56) J. Courvoisier, *Zwingli, théologien réformé*, Neuchâtel, 1965, p.84, note 1.

57) F. Wendel, op. cit., p.253.

58) Cf. *Ibid.*

59) “*친애하는 우리의 형제들과 동료들인 기욤 파렐, 장 칼뱅, 피에르 비레의 이 진술을 우리는 올바른 교리로 받는다...*”(Calvin's *Treatises*, SCM Press, 1954, p.169)

합 정신이다. 부처는 개신교 세계를 분열시킨 이 문제에 대한 중재 역할을 해 왔다. 신학과 인물됨에 있어서 온건했던 스트라스부르 신학자들 사회에서, 그리고 정치적으로 힘이 없었던 프랑스 개신교 피난민 교회 사회에서, 개신교 성찬 문제의 일치는 칼뱅에게 중요한 과제로 나타날 수 있었으리라.

2. 1543/1545—1550/1551 판에 따른 그리스도와의 연합(성찬의 의미, 실체, 효과)

칼뱅은 1540년부터 츠빙글리의 후계자인 불링거와 서신 교환을 해 왔다. 그리하여 1549년 개혁파 성찬 교리의 일치를 알리는 추리히 협약(Consensus Tigurinus)을 체결했다.⁶⁰⁾ 기독교 강요 1543/1545—1550/1551 판들은 이 기간의 논쟁들을 반영하고 있다.

칼뱅은 성찬에서 〈보이는 표징〉(signes visibles)과 〈영적 진리〉(vérité spirituelle)라는 두가지 것을 지적한다. 츠빙글리파에게 있어서 중요한 것은 외적 표징이 아니라 그것의 영적 진리이다. 따라서 칼뱅은 개혁파의 교리적 통일을 위해서 성찬의 〈영적 진리〉에 대해 설명해야 했다. 이 설명을 위해 그는 고려할 세가지 관점을 말한다. 그것은 우선 성찬의 의미요, 다음으로 성찬의 본질 또는 실체며, 마지막으로 성찬의 능력 또는 효과이다.⁶¹⁾

60) 추리히 협약은 총 26개 조항으로 되어 있다. 1-6항은 성찬의 기독교적 기초를 말하고 있고, 7-20항은 성례의 일반 이론을 다루고 있으며, 21-26항이 성찬에 해당되는 조항들이다. 21항은 장소적 임제, 22항은 제정의 말씀, 23항은 육적 교제, 24항은 화체설과 공제설, 25항은 그리스도의 편재설, 26항은 빵/포도주의 육체적 경배를 각각 다루고 있는 바, 대부분이 루터파에게 있는 문제들이다(Cf. Calvin, *homme d'Eglise, Labor et Fides*, Genève, 1971, pp.131-142).

61) "Or touchant de ceste vérité, quand je veux monstrer familièrement quelle elle est, je dy qu'il y a trois poincts à considérer aux Sacremens, outre le signe extérieur, dont il n'est pas maintenant question : assavoir, la signification, après, la matière ou substance, tiercement, la vertu ou l'effect qui procède de l'un et de l'autre." — IC(B), IV, xvii, 11.

첫째, 성찬의 의미는 "표징에 새겨진 약속에 위치한다". 이 약속은 특별히 성찬 제정의 말씀이다. 그렇다면 표징은 쓸모 없는가? 그렇지 않다. 칼뱅은 우리의 신앙이 하나님의 약속의 신비를 이해하기에는 너무도 연약하기에 하나님께서 우리에게 가시적 표징을 주신 것이라고 말한다. 그러므로 우리는 외적이고 육적인 수단을 통해서 불가시적이고 영적인 진리에 이른다. 칼뱅은 성찬 시행과 관련하여 이 점을 분명히 한다. "성례의 참된 시행은 말씀에 있다... 오류는 聖別(consacration)의 근원인 약속들이 표징에게가 아니라 그것들을 받는 자들에게 주어진다"는 것을 생각지 않은데서 온다."⁶²⁾

둘째, 칼뱅에 따르면 우리는 성찬에서 빵/포도주(표징)를 받을 뿐만 아니라, 그리스도의 몸/피(실체)도 받는다. 〈성만찬 소고〉에서 보았듯이 이것들은 서로 분리되지 않는다. 칼뱅은 성찬의 실체 또는 본질(matière)을 "죽음과 부활을 포함한 예수 그리스도"라고 부른다. 성찬에서 우리가 진실로 받는 것은 십자가에서 죽으시고 부활하신 그리스도의 몸이다. 여기서 중요한 것은 우리가 그리스도의 인성과 신성을 동시에 파괴하지 않으면서 성례의 실체인 그리스도와 연합한다는 사실이다. H. Gollwitzer에 따르면, 칼뱅에게는 세가지 다른 실체 개념이 있다. 하나는 육적 실체로서 "그리스도의 실질적이고 자연적인 몸"이고, 다른 하나는 "성례의 실체"로 여겨지는 그리스도 자신이며, 나머지 하나는 그리스도의 몸의 영적 실체이다.⁶³⁾ 육적 실체는 성찬에 부여되지 않고 하늘에 있다. 성례의 실체로서의 그리스도는 믿음으로 받는다. 성찬에서, 우리가 그리스도를 영접할 때, 우리에게 부여되는 것은 바로 이 영적 실체이다.

셋째, 그러므로 성찬의 효과는 그리스도의 육적 실체와 관련하는 것이 아니라, 그의 영적 실체, 곧 우리를 향한 그리스도의 유익과 관련한다. 이 점에 대해서 칼뱅은 기독교 강요 초판에서부터 언급해 왔다. "우리는 교훈을 목적으로 그리스도의 몸과 피가 실제로 그리고 효과적으로 제시되는 것이지, 본성대호가 아님을 말했다. 이것을 통해 우

62) IC(B), IV, xvii, 39.

63) Cf. F. Wendel, op. cit., p.261; IC(B), III, p.42, note 5.

리가 말하는 의미는, 성찬에서 우리에게 부여되는 것이 몸이라는 실체 자체나, 또는 그리스도의 실제적이고 자연적인 몸이 아니라, 그리스도가 그의 몸 안에서 우리에게 제공하는 모든 유익이라는 것이다.⁶⁴⁾ 성찬의 효과는 “예수 그리스도가 우리에게 가져다 주는 구속, 의, 성화, 영생, 그리고 모든 유익” 안에 있다.⁶⁵⁾ 그런데, <성만찬 소고>에서 말한 대로, 성례의 효과가 그리스도의 행위, 곧 그의 죽음과 부활에서 유래하기 때문에, 효과와 실체는 분리될 수 없다. 우리는 그리스도를 추상화시키면서 그의 유익을 받을 수 없다. 성찬의 실체(그리스도의 몸과 피) 없이는 효과도 없다. “주님의 몸이 한번 우리를 위해 희생되었고, 이제 우리는 그를 영접하고, 또 그를 영접하면서 그가 하신 이 유일한 희생 제사의 효과를 우리 안에서 느낀다.” “우리 영혼의 유일한 음식(pasture)은 예수 그리스도이다. 하늘 아버지는 우리가 그의 실체로 양육되어, 하늘의 불멸에 이를 때까지, 날마다 새 힘을 얻도록 우리를 그에게 맡기신다.”⁶⁶⁾

3. 최종판에 따른 그리스도와의 연합의 방식

유리히 협약은 나오기가 무섭게 루터파 사람들에게 공격의 대상이 되었다. 특히 함부르크의 목사 Joachim Westphal은 성찬 문제로 칼뱅파와 츠빙글리파에게 전쟁을 선포했다. 칼뱅은 이 Westphal과 세번 글을 주고 받으면서 논쟁을 벌였으나 벌어지는 틈새만을 보았을 뿐 아무런 합의에 이르지 못했다.⁶⁷⁾ 따라서 기독교 강요 최종판에 첨가된 것은 이 논쟁에서 얻어진 것이 무엇인지 보여준다.

64) Institutes of Christian Religion, 1536 Edition, (tr. F.L. Battles, Eerdmans, 1975/1989), p.107.

65) IC(B), IV, xvii, 11.

66) IC(B), IV, xvii, 1.

67) 세번의 글은 다음과 같다: Défense de la doctrine saine et orthodoxe sur les sacrements(1554), Seconde défense de la sainte et droite foi en la matière des sacrements contre les calomnies de Joachim Westphal(1556), Dernier avertissement de Jean Calvin à Joachim Westphal(1557).

칼뱅이 루터파와의 긴 논쟁에서 즐기치게 말한 것은 우선 그리스도의 몸/피가 성찬의 물질들과 직접적인 관계가 없다는 것이다. 반면 루터파 사람들은 둘 사이의 관계가 즉각적이고 직접적이라고 보았다. 칼뱅에 따르면, 그리스도와 성찬의 물질들 사이의 연합이란 신자가 성별된 빵에 참여할 때 그리스도의 몸을 받는 것을 의미한다.

다음으로 그리스도의 육체에 대한 개념이다. 칼뱅은, 성육신에서 승천 그리고 심지어 하늘 체류에 까지, 그리스도의 육체의 물리적 개념을 갖고 있다. 몸은 보인다. 그런데 루터파 사람들은 하늘의 몸은 보이나 성찬의 몸은 보이지 않는다고 말할 수밖에 없다. 이것은 그리스도의 양성의 구별을 질식시키며 육체 부활의 신앙을 위협한다. 따라서 하나님은 그리스도의 몸을 빵 속에 있게 할 수 있는 능력의 문제가 아니라, 그가 그것을 원하는지의 문제이다. 그리스도의 육체가 하늘에 있다는 생각은 종말론적 소망과 관련해서 신학적 중요성을 갖는다. 칼뱅은 Westphal에게 이렇게 말한 적이 있다. “우리가 그리스도께서 빵 속에 감춰져 있음을 부인하는 것은 그가 어떤 장소에 갖혀있기 때문이 아니라, 그가 모든 물질들 위로 올라가사 세상 밖에서 거주하시기 때문이다.”⁶⁸⁾ 칼뱅은 이 종말론적 소망을 천사들의 입을 통해 이렇게 말한다: “너희가 본대로 그는(=그리스도) 하늘에 영접된 뒤, 하늘 제국을 차지하였다. 이제 너희는 그가 세상의 재판관으로 오실 때까지 끈기 있게 기다리는 것만 남았다. 왜냐하면 그가 하늘에 들어가신 것이 혼자 자리를 차지하기 위함이 아니라 그와 더불어 너희와 모든 신자들을 영접하기 위함이기 때문이다.”⁶⁹⁾

결국 루터파의 이런 주장들은 그리스도의 편재설에 근거를 두고 있다. 칼뱅은 루터의 기독교론의 핵심을 잘 알고 있다. 그는 이렇게 설명한다: “양성의 연합으로 인해, 예수 그리스도의 신성이 있는 곳이면 어디에나, 그것과 분리될 수 없는 그의 육체도 또한 있다.”⁷⁰⁾ 하지만 칼뱅에게는 이런 연합은 “하나님도 인간도 아닌 혼합물에 불과하다”. 이 점에 대해 그는 이렇게 말한다. “그가(=그리스도) 하늘에서 내려왔다

68) CO, IX, p.79; RO, p.1534.

69) IC(B), IV, xvii, 27.

고 말하는 것은 그의 신성이 주거지처럼 육체에 갖혀있기 위해 하늘을 떠났기 때문이 아니라, 만물을 채우시는 그가(=신성) 그림에도 불구하고 그의 인성 속에 육체적으로 믿을 수 없는 방식으로 거주하셨기 때문이다.”⁷¹⁾ 칼뱅이 보는 성찬의 신비는 성육신의 신비의 연속성(또다시 성육하는) 속에 있는 것이 아니라, 이제 보게 될, 하늘의 그리스도와 우리가 연합하는 방식에 있다.

이제까지 칼뱅은 한편으로, 성찬에 그리스도의 몸의 임재를 지지했고, 다른 한편으로, 그리스도의 몸이 육체적으로 하늘에 있음을 말했다. 문제는 어떻게 하늘의 몸이, 루터식이 아닌 방식으로, 성찬에 임재하는가에 있다. 그리고 어떻게 우리가 하늘의 몸에 참여하는가에 있다. 여기에서 칼뱅은 성령의 활동을 끌어들이는다. 하늘과 땅의 무한한 거리는 성령의 활동으로만 극복될 수 있다. F. Wendel은 성령이 행하는 이 연합의 양상을 매우 명백히 말한다. “그리스도는 성찬에서 우리에게까지 내려와 우리를 그에게로 들어 올리사 우리의 몸과 영혼을 그에게 연합시킨다.”⁷²⁾ 이것은 우리가 <성만찬 소고>에서 본 임재와 참여와의 관계를 확연히 설명해주는 말이다. 그리스도의 몸의 임재와 그 몸에서의 우리의 참여를 위한 성령의 역할이야말로 칼뱅 성찬 신학의 독창성이라 할 수 있다.⁷³⁾

우리는 지금까지 칼뱅의 성찬 신학의 세 단계를 살펴 보았다. 성찬에 있어서 루터/츠빙글리 논쟁이후 1541년 <성만찬 소고>가 나올 때까지 칼뱅은 로마 카톨릭의 입장을 벗어나 개신교 세계의 교리적 통일 가능성을 제시했다. 이 기간은 칼뱅의 신학 형성 시기로서, 「기독교 강요」 초판과 1539/1541판을 거쳐 <성만찬 소고>가 나오면서 이미 그의 성찬 신학의 골격은 섰다. 이와 같은 그의 성찬 신학은 개혁파의

71) IC(B), IV, xvii, 30. 이것이 루터파 사람들이 extra-calvinisticum이라고 부르는 내용이다. 이것에 따르면 그리스도의 신성은 결코 (그의 성육신 때에도) 하늘을 떠나지 않았다.

72) Op. cit., p.268.

73) 아마도 칼뱅은 크리소스톰의 한 설교에서 루터와 츄빙글리의 성찬 논쟁의 해결책을 발견한 듯하다(F. Wendel, op. cit., p. 268). 그는 루터파 사람들에게 성령의 활동에 아무런 자리가 없음을 지적한다.

교리적 일치성을 위해 공헌한다. 불령거와의 끈기있는 노력은 1549년 추리히 협약을 체결하는데 이르렀으며, 그 결과들이 1543/1545-1550/1551판 <기독교 강요>에 등장한다. 여기서 그는 츄빙글리파에게 크게 부각되지 않았던 “신자들의 그리스도와와의 연합” 문제를 풀어냈다. 그는 츄빙글리파가 쓰기를 좋아하지 않은 “실체”(substance)라는 용어를 포기하지 않았다. 마지막으로 칼뱅은 루터파와 접촉해야 했고 비록 실패로 끝났으나 장기간의 논쟁은 “그리스도와와의 연합 방식”에 있어서 그의 신학을 분명히 하는데 도움이 되었다. 이 결과가 「기독교 강요」 최종판에 반영이 되었다. 그는 루터 신학에 없는 성령의 역할로 “그리스도의 몸의 편재론”의 부당성을 해결하려 했다. 이와 같은 성찬 신학의 불일치는 새로운 양상에서 새로운 일치 운동을 만나기까지 400년을 기다려야 했다.

V. 20세기 에큐메니칼 사회의 성찬 문제

1. 성찬의 일치 운동

개신교 사회의 성찬 일치는 칼뱅이 꿈꾸었던 것이나, 그것은 400년이 흘러오면서도 결코 이루지 못했다. 20세기에 들어서서 개신교인들은 칼뱅의 연합 정신을 본받아 교회의 일치를 위한 움직임을 보였지만, 성찬 문제는 여전히 일치 운동의 핵심적인 주제가 아닐 수 없었다. 1927년 이래 소위 에큐메니칼 운동의 주 관심사는 “신앙과 직제 위원회”⁷⁴⁾가 추구한 “세례(Baptism), 성만찬(Eucharist), 직제(Ministry)”였다. 이 위원회가 세워진 목적은 “예수 그리스도의 교회가 하나 됨(일치)을 선포하는 것이며, 그리스도 안에서의 예배와 공동생활을 세상이 믿도록 표현하면서 오직 하나의 신앙과 오직 하나의 성만찬적 공동체 가운데 이 일치를 가시화할 것을 교회들에게 호소하는 것”이다.⁷⁵⁾ 이 목적은 두가지 주요한 에큐메니칼적 관심을 결합시킨다. 하나

74) 1948년 암스테르담 이전에는 “신앙과 직제 운동”으로 불리웠다.

75) Baptême, Eucharistie, Ministre, Paris, Centurion/Presses de Taizé, 1982, p.4.

는 “교회의 일치와 갱신”이요, 다른 하나는 “인간 공동체의 치유와 운명”이다. 암스테르담에서(1948) WCC 교회들은 이 목적을 향한 여행에 같이 머물기로 마음먹었고, 에반스톤에서는(1954) 예수 그리스도야말로 이런 여행을 떠나게 하는 유일한 희망임을 말했다. 뉴델리(1961) 총회는 이 일치를 “전적으로 위탁된 하나의 친교로서의 각 처에 있는 모든 사람들”로 정의했으며, 몬트리올(1963)은 이런 일치의 우선적 근원에 대해 “성령의 능력을 통해 교회 안에서 그리고 교회에 의해서 전달된, 성경에 증언된 복음의 전승”이라고 말했다. 읍살라(1968)는 참된 일치의 보편성과 다양성을 강조했다. 나이로비(1975)는 이 목적의 일반성에 치중했다.⁷⁶⁾ 50년 동안 각고의 노력 끝에, 이 위원회는 1982년 페루의 리마(Lima)에서 종교개혁 이후, 아니 그 이전 동서교회분열 이후, 분열된 교회들의 일치를 위해 중대한 모임을 가졌다.⁷⁷⁾ 그리고 그곳에서 세례, 성만찬, 사역에 대한 문서(영어의 첫자를 따서 BEM이라고 부름)를 채택했고 리마 예식서(Lima Liturgy)도 만들었다. 다음 해인 1983년 세계교회협의회(WCC) 뱅쿠버 총회는 성찬에 있어서 획기적인 사건을 만들었는데, 그토록 분열되었던 그리스도의 식탁이 위의 예식서에 따라 하나가 된 것이다. 영국의 캔터베리 대주교의 집례와 덴마크의 루터교회, 인도네시아의 개혁교회, 베닌의 감리교회, 헝가리의 침례교회, 자마이카의 모라비안교회 목사들의 보조, 거기에 러시아 동방정교회 대주교의 기도와 서독 카톨릭 주교의 성경봉독, 남인도교회의 감독의 설교가 있었다. 이러한 대 일치 운동은 이미 개신교의 영역을 넘어서 그야말로 세계교회를 지향하고 있음을 볼 수 있다.

76) WCC 뱅쿠버 총회 보고서는 이 목적을 위한 여정을 잘 요약해 놓았다 (“Taking Steps Towards Unity,” in *Gathered for Life*, Vancouver, 1983, p. 43f).

77) 1961년 동방정교회가 정식으로 WCC에 가입했고 로마 카톨릭 신학자들이 “신앙과 직제 위원회의 정식 회원으로의 영입이 기능해짐에 따라, 교회 일치 운동은 실로 개신교의 테두리를 넘어섰다.

2. BEM문서에 나타난 성만찬-칼뱅과의 비교

BEM문서는 성만찬에 대해 세가지 것을 말한다. 곧 성찬의 제정, 성찬의 의미, 성찬 시행이다. 이것은 칼뱅의 〈성만찬 소고〉의 순서와 대동소이하다.

2.1. 문서는 성찬 제정 목적을 우선 그리스도의 죽음과 부활에 대한 기념(anamnesis)에 초점을 맞추므로, 개혁파 종교개혁자들의 발견을 뚜렷이 한다. 또한 성찬을, 과거(유월절)와 미래(어린양의 잔치)를 잇는, “새 계약의 식사”로 말하므로 단순한 기념만이 아님을 시사한다. “그리스도는 제자들에게 존속하는 하나님의 백성으로서 자신이 다시 올 때 까지 이 성례전적 식사 가운데서 자신을 기억하고 만나도록 명령하셨다.”⁷⁸⁾ 〈성만찬 소고〉에서 칼뱅은 성찬 제정의 이유를 세례 받은 자들이 먹어야 할 “영적 식사”로 말하고 있다. 그러나 문서가 말하는 식사는 단순히 “영적 식사”만이 아니다. 우리는 이것을 뒤에서 볼 것이다.

2.2. 문서는 성찬의 의미를 5가지로 말한다: 성부 하나님께 드리는 감사로서의 성만찬, 그리스도에 대한 기념으로서의 성만찬, 성령 초대로서의 성만찬, 성도의 교제로서의 성만찬, 하나님 나라의 식사로서의 성만찬.

문서가 제일 먼저 말하는 성찬의 의미는 하나님께 대한 감사(*eucharistia*)와 찬양이다. “성만찬이란 창조와 구원과 성화를 통해서 성취하신 모든 것, 인류의 죄악에도 불구하고 지금 교회 안과 세상 속에서 성취하고 계신 것, 장차 하나님의 나라를 완성하시기 위하여 성취하실 모든 것에 대하여 성부께 드리는 큰 감사이다.”⁷⁹⁾ “성만찬은 교회가 모든 피조물을 대신하여 드리는 거대한 찬양의 제사이다.”⁸⁰⁾ 감사와 찬양은 칼뱅이 성찬의 의미(열매와 유용성)를 말하는 가운데 두번째로 언급한 내용이다.

78) BEM, E(=Eucharist), I, 1.

79) BEM, E, II, 3.

80) BEM, E, II, 4.

문서가 둘째로 말하는 성찬의 의미는 그리스도에 대한 기념이다. 이것은 칼뱅이 첫째로 언급한 것으로서 가장 길고 중요하게 다룬 사항이다. 기념으로서의 성찬이야말로 성찬 제정의 말씀과 관련된 것으로, “십자가에서 단번에 이루어졌으며 여전히 모든 인류를 위해 효과가 있는 그리스도의 희생에 대한 살아있고 유효한 징표이다.”⁸¹⁾ 문제는 종교개혁자들이 문제시했던 계속적 희생(sacrifice)에 대한 이해다. 문서는 카톨릭의 “화목 제사”에 대한 이해를 돕기 위해 중보기도의 의미를 삽입했다. 하나님은 그리스도의 사역을 반복하지 않으신다. “그렇지만 성만찬을 기념함으로써 교회는 우리의 큰 대제사장이 되시는 그리스도와 연합하는 가운데 중보기도를 드리게 된다.”⁸²⁾ 문서는 실체(substance)라는 말을 쓰지 않고 그리스도의 임재를 말하면서, 그것에 그리스도의 모든 (과거와 미래의) 사역을 포함시킨다.⁸³⁾ 궁극적으로 문서는 실체와 표징과의 관계를 언급한다. 문서는 “성만찬은 그리스도의 몸과 피의 성례전이요, 그리스도의 실제적 임재에 대한 성례전”임을 말하고 이 결합 양식의 독특성을 인정한다. 교회는 그리스도께서 성만찬 때 실제로 살아서, 또 적극적으로 임재하신다고 고백한다.⁸⁴⁾ 하지만 우리가 본 실체와 표징과의 관계를 구체적으로 언급하지 않은 채 각 교회의 신앙에 일임한다.

세번째 성찬의 의미는 성령 초대로서의 성만찬이다. 칼뱅의 관점에 따라서 볼 때, 앞에서 실체와 표징의 연합 양식을 다뤘다면, 이번에는 그리스도의 임재 양식을 취급한다. 칼뱅에게 있어서 성령의 도입은 그리스도의 임재 양식과 신자들의 참여를 설명하면서 당대의 모든 논쟁들을 증식시키고자 함이었다. 문서는 이런 경향을 반영한다: “성령은 십자가에 달려 죽으시고 부활하신 그리스도가 성만찬 때 우리에게 실

81) BEM, E, II, 5. 우리는 칼뱅의 말을 기억한다: “주님의 몸이 한번 우리를 위해 희생되었고, 이제 우리는 그를 영접하고, 또 그를 영접하면서 그가 하신 이 유일한 희생 제사의 효과를 우리 안에서 느낀다.”

82) BEM, E, II, 8.

83) BEM, E, II, 6-7. 칼뱅은 이렇게 말했다: “성찬은 우리가 예수 그리스도의 죽음과 수난에 참여하여 우리에게 유용하고 구원이 되는 모든 것을 소유한다고 증거한다.”

84) BEM, E, II, 13.

제로 임재하도록 하시며 성만찬 제정 때 하신 말씀에 담긴 약속을 성취하신다.”⁸⁵⁾ 성찬의 기독교적 기초와 삼위일체 하나님의 사역은 정확히 칼뱅의 입장이다. 그러나 이 부분은 정확히 동방정교회의 성령 임재의 기원(epiklesis)이라는 의식의 영향을 반영한다.⁸⁶⁾

문서의 해설이 이를 증거한다: “이것은 그리스도의 성만찬 임재를 영적으로 해석하려고 하는 것이 아니라 성자와 성령 사이의 불가분리적 연합을 확증하려는 것이다.” 그럼에도 불구하고 성찬에 있어서 성령의 역할은 명백히 칼뱅적 유산으로 보인다.⁸⁷⁾ 네번째 의미는 성도의 교제로서의 성만찬이다. 이것은 칼뱅이 〈성만찬 소고〉에서 마지막으로 말한 성찬의 의미(열매와 유용성)이다. 그러나 칼뱅의 경우 그 내용이 형제 우애를 목표로 하는 성화에 머무는데 비해 BEM문서는 교회의 역사적 사회적 책임에까지 나아간다. “성만찬의식은 하나님의 한 가족 안에서 형제자매로 간주되는 모든 사람들 간의 화해와 동참을 요구하며 사회, 경제, 정치적 삶 속에서 합당한 관계를 추구하도록 촉구하는 끊임없는 도전이 된다. 우리가 그리스도의 몸과 피에 동참할 때 모든 종류의 부정의, 인종차별, 인종분리주의, 자유의 결핍이 근본적으로 도전 받게 된다. 성만찬을 통하여 모든 것을 새롭게 하시는 하나님의 은총은 인간의 인격과 존엄성에 스며들어 그것을 회복시킨다. 성만찬은 신자들을 세계사의 중심적 사건과 연결시켜 준다.”⁸⁸⁾ 따라서 만일 성만찬의 참여자들이 이런 하나님의 회복 사역에 참여하지 않는다면 우리의 행위는 모순되며, 또 우리가 사회에서 불의한 일을 하고 물질적 이해와 힘의 정치, 그리고 교파주의를 계속한다면, 심판 아래 놓이게 된다. 이와 같이 칼뱅이 말한 “사랑과 일치”는 교회-사회의 영역을 포함한다.⁸⁹⁾

마지막 다섯째 의미는 하나님 나라의 식사로서의 성만찬이다. 이 부분은 칼뱅에게서 찾아볼 수 없는 내용이다. 굳이 설명하자면 칼뱅의 “영적 잔치” 개념이 역사와 사회에 구체화된다고 말할 수 있을지 모

85) BEM, E, II, 14.

86) BEM, E, II, 15-16.

87) BEM, E, II, 20.

88) 칼뱅의 제네바 역시 교회-사회를 하나로 묶는 것이었다.

르겠다. 성만찬은 그리스도 안에서 정의, 사랑, 평화를 통해 임하는 하나님 나라의 축제이다. “그리스도의 몸의 지체된 자들은 성만찬을 통해 화해되었고 또 사람들 가운데서 화해의 종이 되도록, 또 부활의 기쁨에 대한 증인이 되도록 부름을 받았다. 예수께서 이 땅에서 사역하실 동안 세리와 죄인들에게 가시고 그들과 함께 식탁교제를 나누신 것처럼 기독교인들은 버림받은 자들과 유대를 맺도록, 또 모든 사람들을 위하여 살았으며 모든 사람들을 위하여 자신을 바치셨고 또 이제 성만찬을 통해 자신을 내주시는 그리스도의 사랑의 징표가 되도록 부르심을 받았다.”⁸⁹⁾ 이와 같이 “성만찬을 거행하는 자체가 교회가 이 세계에 대한 하나님의 선교에 동참한다는 증거이다.”⁹⁰⁾ 이 부분은 명백히 <하나님의 선교>의 신학을 반영하고 있다. 문서는 기독교인들이 성만찬을 통한 가시적 교회의 연합을 이루지 못할 경우, 교회의 “선교적 증거는 개별적인 차원에서나 공동체적 차원에서 모두 약화된다고 말하면서 성찬의 의미를 끝낸다.”⁹¹⁾

2.3. 성만찬 시행과 관련하여 문서는 우선적으로 성만찬의 순서에 필요한 요소들을 열거한다. 이것을 칼뱅이 「기독교 강요」에 작성한 순서와 비교해 보자.

BEM 문서

- 찬양의 찬송
- 회개
- 사죄의 선언
- 말씀 선포
- 신앙고백
- 중보기도
- 빵과 포도주 준비
- 하나님 아버지께 감사
- 성찬 제정의 말씀
- 그리스도 사역의 기념
- 성령의 임재 기원
- 성도의 봉헌
- 성도의 교제 언급

칼뱅

- 공중 기도
- 말씀 선포
- 빵/포도주 앞에서 성찬 제정의 말씀 읽기
- 성찬에 결합된 약속 선포
- 수찬정서
- 기도
- 시편 찬송 또는 성경 봉독
- 분병, 분잔, 교제

89) BEM, E, II, 24.

90) BEM, E, II, 25.

91) BEM, E, II, 26.

- 주의 재림과 나라를 위한 기도
- 신앙과 사랑에의 권면
- 전공동체의 아멘
- 하나님께 감사
- 주기도문
- 화해와 평화의 징표
- 축복과 파송⁹²⁾
- 빵을 나눔
- 성도의 교제 속의 먹고 마심
- 마지막 찬양
- 축복과 파송⁹³⁾

이러한 순서는 엄격하게 서식화된 것이 아니라 교회의 재량에 맡겨진다. 나아가 문서는 “성만찬은 자주 거행되어야 하며,” “그리스도의 부활을 축하하는 것일 경우, 그것은 적어도 매주일마다 행해져야 할 것”임을 말한다.⁹⁴⁾ 칼뱅이 빈번한 성찬 시행을 요구한 목적이 성찬에서 오는 유익과 교회-사회의 질서 유지에 있다면 BEM문서는 “신학, 의식, 관습상의 많은 차이점들” 극복하기 위함이다. 마지막으로 성찬식 후의 성물에 대해선 교회들의 관습을 존중하되 “병자들에게 배를 성물을 제외하고는 모두 소모”하도록 권장한다.⁹⁵⁾

VI. 결 론

지금까지 우리는 16세기와 20세기에 있어서 성찬의 일치와 진실 문제를 칼뱅의 관점을 통해 살폈다. 칼뱅이 자신의 성찬 신학의 초점을 교리적 일치의 관점에 둔 것은 사실이다. 칼뱅의 신학을 기초로 삼는 개혁교회 및 장로교회가 칼뱅과 같은 연합 정신, 일치 정신을 갖지 않는다면 모순일 것이다. 어쩌면 오늘날의 교회 연합 운동에 개혁교회의 참여가 두드러진 것은 당연한 일일지도 모른다. 오늘날의 교회 연합은 칼뱅의 시대보다 훨씬 더 복잡해졌다. 개신교 내부의 신학들이 너무도 다양해져서 마르부르크 회담시에 보여줬던 오직 성찬 조항만의 불일

92) IC(B), IV, xvii, 43.

93) BEM, E, II, 27.

94) BEM, E, II, 30-31.

95) BEM, E, II, 32.

치는 이젠 꿈같은 이야기다. 게다가 동방정교회 및 카톨릭 교회와의 연합이란 가히 상상을 불허한다. 그럼에도 불구하고 현대 교회들은 이 일의 성사를 위해 진일보했고 칼뱅의 후예들이 앞장을 섰다. 제네바가 그 센터 역할을 하고 있음이 이를 증거한다.

오늘날 칼뱅의 후예들로서 BEM문서를 어떻게 볼 것인가? WCC계 열에 서서 일치를 추구하는 이들의 견해가 일치하는 것은 아니다. 어떤 이는 이 문서를 마르틴 루터의 (95개조 논제)에 비교할만한 하나의 "사건"으로 여기면서, 이에 대한 적극적 수용을 말한다.⁹⁶⁾ 다른 이는 BEM문서가 갖는 "말씀설교와 성만찬 예배의 균형문제"를 다루면서, 한편으로 종교개혁이후 개신교 교회들이 말씀설교에 치중한 나머지 성만찬 예배를 소홀히 한 사실을 지적하고, 다른 한편으로 BEM문서가 동방정교회와 카톨릭의 영향으로 성만찬에 더 큰 비중을 두고 있음을 경고한다.⁹⁷⁾

BEM문서가 추구하는 것은 정확히 교회의 가시적 일치다. 우리는 BEM문서에 칼뱅이 <성만찬 소고>에서 말한 기본 골격이 있음을 보았다: 성찬의 제정, 성찬의 의미, 성찬의 시행. 각 부분에 들어가서도 16세기 개신교의 교리적 일치를 피한 칼뱅의 입장이 반영되어 있음도 사실이다. BEM문서가 가장 중요하게 다룬 5가지 성찬의 의미에는 칼뱅의 새가지 의미가 확대되어 있음을 보았다. 감사와 찬양의 개념의 폭이 넓어졌을 뿐만 아니라, 성도의 교제 개념이 형제 우애를 목표로 하는 성화에서 교회의 역사적 사회적 책임으로 확대되었다. 후자의 경우 칼뱅에게 없었던 것이 아니라 그가 이 부분을 직접적으로 성찬과 연결시키지 않았다고 본다. 왜냐하면 우리가 이미 보았듯이 성찬은 칼뱅에게 있어서 교회와 사회를 하나로 묶는 문명의 기초였기 때문이다. 그러나 16세기 최대의 걸림돌이었고 칼뱅이 가장 심혈을 기울였던 그리스도와의 연합과 연합 양식에 대해서는 오히려 단순화시키면서 다만 칼뱅이 이 문제의 해결의 열쇠로 제시했던 성령의 역할을 삼위 일체 신학으로 확대시켰다. BEM문서는 실제적 임재와 성령의 활동을

말하면서 풀기 어려운 성찬 논쟁을 피하려 애쓴다.

BEM문서가 애써 피하려는 것은 실로 진리에 관계되는 것으로, 일치란 언제나 진실(진리)을 숨기거나 양보하고서야 얻어지는 것이다. 물론 진리라는 것도 따지고 보면 상대적이다. 그러나 진리가 신앙과 관계할 때 보다 주관적이고 보다 실존적이 된다. 칼뱅의 성찬 신학적 내용이 일치를 목표로 하고 있는 것이 사실이지만 그것은 기본적으로 진리에 대한 신앙을 전제하고 있다. 일부 종교개혁자들이 일치할 수 없었던 것은 바로 이 진리에 대한 신앙 때문이었다. 우리는 빵/포도주와 몸/피와의 관계를 생각함이 없이 성찬에 참여할 수는 없다. 우리는 실제적 임재의 양식 문제를 의식하지 않고 성찬에 참여할 수는 없다. 공동성만찬에서 각각의 진리에 따른 신앙대로 그리스도의 몸과 피를 먹고 마실 수 있는 신자들이 얼마나 될 것인가? 어찌면 비 WCC계 열에 속한 교회들이 추구하는 것은 일치보다는 진리 쪽이리라. 그러나 일치라는 진리는 언제나 다른 진리들을 拘束한다. (*)

96) 박근원 편저, 리마예식서, 한국기독교교회협의회, 1987, 9-27쪽.

97) 이형기, BEM문서(세계교회협의회, 한국장로교출판사, 1993), IV 부록(75-128쪽) 참고.