

AUTHOR 김충환

TITLE 칼빈과 한국 장로교회에 있어서의  
성만찬 이해와 실체

IN 신학이해

vol.15 (1997): 307-333

- 1983 "The Problem of Contextualization." *Missiology* XI/1 (January): 95-111.
- Moltmann, Jurgen.  
1977 *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*. Translated by Margaret Kohl. London: SCM Press.
- Scott, Waldron.  
1978 *Karl Barth's Theology of Mission*. Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press.
- Snyder, Howard.  
1983 *Liberating the Church*. Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press.
- Tesfai, Yacob.  
1995 "Ecumenism, Culture and Syncretism." *International Review of Mission* Volume LXXXIV. Nos. 332/333 (January): 7-16.
- Thomas, Norman E.(ed.)  
1995 *Classic Texts in Mission and World Christianity*. Maryknoll N. Y.: Orbis Books.

## 칼빈과 한국 장로교회에 있어서의 성만찬 이해와 실제<sup>1)</sup>

김충환(예배학·조교수)

### 0. 서론

성만찬 -혹은 주의 만찬-은 초대교회 교인의 삶에 있어서는 매우 중요한 의미를 가지고 있었다. 예수께서 제자들과 함께 하셨던 마지막 만찬에 대한 기억(Erinnerung)으로의 떡과 잔의 먹고 마심은 영적인 그리스도의 현존의 실제의 상황적인 再임재인 것이었다. 바로 이것을 성만찬을 통해서 그리스도인들은 믿는 것이었으며, 이것을 고백하는 것이었다. 성만찬은 세례와 더불어 예수 그리스도께서 역사 속에서 영속되도록 교회에 주신 성례 중의 하나이다. 특히 성만찬은 초대교회로부터 예배에서 중요한 의미를 지니고 있었다. 말씀의 예전은 다락방 예전이라고 부르는 성만찬 예전에서 그 절정을 이루게 되었다. 이 성만찬을 통해서 그리스도의 공동체인 교회는 지금까지 들었던 하나님의 말씀을 눈으로 보고 직접 참여할 수 있는 하나님의 은총으로 다시 한번 경험하게

1) 본 논문은 본인의 학위논문을 간략하게 요약한 것이다. 본 요약에서는 반드시 필요한 부분에만 각주를 사용하였다. 본 논문에 사용된 전체 참고문헌은 차후 다른 곳에서 기재할 것이다.

되었던 것이다. 칼빈에게 있어서도 이 성만찬은 중요한 위치를 차지하고 있었다. 그는 성만찬이 자주 거행되어야 함을 강조하고 있었다. 그러나 이 성만찬은 한국의 장로교 -소위 칼빈을 따른다고 하는-에서 그 의미를 크게 잃어버렸고 등한시되어 왔던 것은 안타까운 일이다. 본 주제를 다루기 위하여서 우선 성만찬의 성서적 고찰과 종교개혁 시대의 성만찬 이해를 다뤄 보고자 한다. 본 요약에서는 각 장별로 간략하게 요약하고자 한다.

## 제1장 성만찬에 대한 성서적 고찰

### 1. 유월절?

성만찬에 대한 성서적 고찰에 있어서 신학적으로 가장 문제시되고 연구되어 오고 있는 것은 예수께서 제정하신 이 성례전(Sakrament)이 유월절 식사인가 아닌가이다. 마가를 비롯하여 복음서의 기자들은 예수께서 행하신 식사는 바로 유월절 식사이었다고 해석된다. 이러한 기록과 함께 지속되어 온 성만찬의 전통은 일반적으로 유월절 식사를 성만찬의 근원으로 이의 없이 받아들여 왔었다. 성만찬이 유월절 식사이었음을 주장하는 대표적인 신학자가 Joachim Jeremias이다. 그는 저서 *Die Abendmahlsworte Jesu* 제1장에서 이를 자세하게 다루고 있다.<sup>2)</sup> Jeremias는 유월절 전통을 다음과 같은 이유로 주장하고 있다.

a. 예수는 그의 최후의 만찬을 관습에 따라 사람들이 가득한 예루살렘 시내에서 행하셨다. 그리고 평소와는 다르게 예수는 베다니로 다시 가지지를 앉으셨다.<sup>3)</sup>

2) Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967, 9-82.

3) 참고 마가 11: 11, 11: 19, 14: 3 이하.

b. 공관복음과(마가 14: 17, 14: 30, 마태 26: 20) 요한복음(요한 13: 30) 그리고 바울의 기사(고전 11: 23)에 따르면 예수의 최후의 만찬은 밤에 거행되었다. 이것은 보통의 식사 습관과는 다른 것이었다. 예외로 유월절 식사는 밤에 행하여졌다.

c. 마가 14: 26과 마태 26: 30에 나타나는 찬양은 Passahallel의 후반부로서 식사가 끝났다는 것을 의미하고 있다. 이렇게 함으로서 Jeremias는 누가복음에만 나타나는 두 개의 잔을 유월절 식사에서 사용되는 4개의 잔 중 2개로서 설명하고 있다.

그러나 유대인들의 관습과 성만찬의 비교 연구를 통하여서 새로운 이론들이 대두하였다. 이중의 하나가 키두시 식사라 불리는 유대인들이 매 안식일이나 축제날에 전통적으로 가졌던 식탁에 관한 것이다.<sup>4)</sup> 이 외에도 Dome G. Dix, H. Lietzmann, K. G. Goetz 등은 유대교의 우정의 식사였던 Habhuramahl로 보고 있으며 K. G. Kuhn 등은 옛센 공동체에서 행하여지던 식사로 보고 있다.

위에서 언급했듯이 전통적 견해로서 성만찬의 기원은 유월절 식사이고 예수께서 최후로 지켰으며 여기서 새로운 성만찬으로 제정되었다는 것이다. 공관복음 기자와 요한복음 기자는 예수께서 안식일 전날에 즉 금요일에 십자가에 달리셨다는 데에 일치하고 있다.<sup>5)</sup> 공관복음 기자에 따르면 예수께서는 그의 최후의 만찬을 목요일 저녁에 즉 유월절 식사에 행하셨다.<sup>6)</sup> 유대교의 전통에 따르면 이 유월절 식사는 Nisan월 14일 저녁부터 15일까지 행하여졌다. 이에 따르면 예수께서는 유월절 축제의 첫날인 15일에 돌아가셨다는 것을 의미하게 된다. 그러나 요한복음에

4) 예를 들면 William D. Maxwell 등의 학자들. Vgl. William D. Maxwell, *A History of Christian Worship*, Grand Rapids 1982, 5f.

5) 마가 15: 42, 마태 27: 62, 누가 23: 54, 요한 10: 31과 42.

6) 마가 14: 12-17, 마태 26: 17-20, 누가 22: 7-14.

따르면 이것은 불가능하게 된다. 왜냐하면 유대인들은 “더럽힘을 받지 않고 유월절 잔치를 먹고자 하여서”(요한 18: 28) 관청에 들어가지를 않았기 때문이다. 곧 요한복음에 의하면 이날은 유월절의 예비일임을 나타내고 있다. 이 요한복음 기자의 계산법을 따르게 되면 예수의 마지막 만찬은 Nisan월 13일에 거행된 것으로 나타난다. 그러므로 예수의 마지막 만찬은 유월절 잔치와는 관계가 먼 것이 되게 된다. 이러한 날짜의 상이함을 조정하기 위하여서 많은 연구들이 있어 왔다. 아래에서 그 중 몇 가지를 소개해 본다.<sup>7)</sup>

a) D. Chwolson: 예수께서 죽던 해의 Nisan월 15일은 안식일이었다. 해서 유월절 양을 잡는 것과 안식일과의 겹침을 방지하기 위해서 사람들은 그 해에는 유월절 양을 목요일인 13일에 잡아야만 했었다. 이렇게 됨으로서 유월절 잔치는 두 가지의 서로 상이한 날에 행해지게 되었다. Chwolson의 주장에 따르면 바리새인 그리고 예수와 그의 제자들은 공관복음에 나타나는 대로 13일 밤부터 14일까지 유월절 잔치를 행하였으며 이에 반해서 사두개인들은 요한복음의 기록대로 전통적인 날짜인 14일 밤부터 15일까지 행하였다는 것이다.

7) 이에 대한 자료들은 다음과 같다. Joachim Jeremias, a.a.O., 9-82. A. Strobel, “Der Termin des Todes Jesu”, in: ZNW, Bd. 51, 1960, 69f.; J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu*, Regensburg 1969, 104. H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesu*, Stuttgart 1972, 34. D. A. Chwolson, *Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes nach den in Übereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangelium Johannes*, Leipzig 1908, 180. J. Lichtenstein, *Hebräischer Kommentar zum Neuen Testament*, in: *Schriften des Institutum Judaicum zu Leipzig*, Bd. 43, Leipzig 1895, 24-29, u. *Kommentar zum Matthäusevangelium*, Leipzig 1913, 122ff. H. L. Strack, *Pesahim*, Leipzig 1911, 10. P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 2, München 1924, 847-853. J. Krengel, “Besprechung des Billerbeck I”, in: *MGWJ* 70, 1926, 421f. S. Zeitlin, “The Date of the Crucifixion according to the Fourth Gospel”, in: *JBL* 51, 1932, 263-268. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898, 38.

b) P. Billerbeck: 당년에 바리새인과 사두개인들의 사이에 유월절 잔치의 날짜에 서로 일치하지 않았다고 주장한다. 즉 당시의 두 계층 사이에서는 Nisan월 시작에서부터 의견의 차이가 있었다는 것. 이 결과로서 유월절이 서로 다른 날에 시작되었다는 것.

c) A. Jaubert: 서로 상이한 달력이 당시에 사용되었다고 주장한다. 이 달력에 따라서 Nisan 14일이 서로 다르게 계산되었다는 것. 즉 예수와 그의 제자들은 ‘콰란-에센의 달력을 사용하였으며 이에 반해 요한복음에 나타나는 기록은 당시 예루살렘 성전에서 사용되던 공식의 달력인 ‘Lunisola Kalender’의 날짜를 따랐다는 것이다.

이러한 상이한 주장들은 어떠한 결론이나 조화를 이루지 못하고 계속 논의되고 있다. 여기서 우리는 예수의 최후의 만찬에 대한 역사적 기원을 어느 한 견해로 확정되어야만 할 필요가 없는 것으로 여겨질 수도 있다. 왜냐하면 주님이 어떤 형태의 식탁을 이용했는지 간에 분명히 새로운 성례전으로서 성만찬을 제정하셨을 것이기 때문이다. 그러나 유월절의 전통에서 예수의 성만찬을 이해하는 것이 그의 의미를 더하는 것이 될 것이다. 이상으로 성만찬에 관한 성서 해석적인 문제는 마치고 다음에서는 성만찬 제정사에 대해서 잠시 살펴보고자 한다.

## 2. 제정사

### a. 고전 11: 23-26

주의 만찬에 대한 가장 오래된 기록은 고전 11: 23-26에 나타나는 바울의 것이라는 것이 일반적인 견해로 받아들여지고 있다.<sup>8)</sup> 23절에서

8) 일반적으로 학자들은 54년 봄에 고린도전서가 쓰여졌다고 보고 있다.

바울은 “주께 받은 것”이라고 서술하고 있다. 이 문구를 해석하는 데에 논쟁이 있다. 즉 다메섹 도상에서의 경험한 것과 같은 신비한 계시인지, 아니면 바울이 하나의 전통 -제자들 사이에서 구두로 전해 오는- 을 알고 있었는지. 이러한 논쟁은 그리 중요한 역할을 가지는 것은 아니다.

유일하게 바울은 “주 예수께서 잡히시던 밤에”라는 표현을 쓰고 있다. 이 짧은 바울의 표현은 그 상황의 실존적 성격과 하나님의 구원의 계획을 포함하고 있다. 즉 이 식사는 보통 식사와는 다른 것이며 예수는 이 식사 후 잡히셔서 십자가로 향하게 되며 이것은 죄에서부터 ‘구원의 역사’라는 것을 나타내기 때문이다. 곧 진정한 양이신 예수께서 모두를 위해서 단 한번 희생을 당하신다는 것이다. 이런 의미에서 바울은 이미 고전 5: 7에서 예수의 죽음을 유월절 희생의 양으로 이해하고 있다.

바울은 신령한 음식과 음료가 얼마나 속된 음식 및 음료와 혼동될 수 있는가를 지적하기 위해서 “주님의 떡과 잔”(27절)이라는 두드러진 표현을 사용하고 있다. 이 음식과 음료는 오직 주님 자신이 그 효력을 끼치기 때문에 신령한 성격을 띄우고 있고 그래서 주님의 몸과 피와 동일하게 되는 것이다. 그러므로 주님의 자기 현시를 계산에 두지 아니하고 따라서 주님의 만찬을 축하하고 있지 않는 예배자는 누구나 성만찬에 적절하지 못하게 처신하고 있는 것이다. 더 나가서 그는 “주님의 몸과 피를” 범하는 죄를 짓는다. 이것이 바울이 그의 기록에서 강조하려 했던 것이다.

“너희를 위한 내 몸”이라는 바울의 기록은 “이리하여 지금 높이우신 그분은 그의 죽음에서 그가 단번에 우리에게 주셨던 것을 주님의 만찬에서 계속하여 우리에게 주소서”라고 이해해야 할 것이다. 바울에게 있어서의 “잔은 아버지에게 의해서 예수에게 계획된 신의 뜻이었으며”, “하나님과 인간 사이의 새로운 관계를 위한 희생의 잔”이었다. 바울에게 있

9) 바울이 고린도교회에게 전한 주의 만찬에 대한 가르침을 36년 혹은 38년에 회개한 그를 받아들인 다마스쿠스의 교회에서, 또 그후 그를 선교 여행에 파송한 안디옥의 교회에서 배운 것이라는 학설도 있다.

어서 주의 만찬은 희생적인 식사, 주님의 희생적인 삶을 부어 주는 데에 참여하는 것이기 때문에 그것은 주님의 희생적 제공, 즉 세상에서 그의 몸이었던 것에 직접적으로 향하는 제공 안으로의 참여를 포함하고 있다. 이리하여 바울은 역사적 예수의 희생을 강조하였으며 그리스도와 의 연합된 책임적 존재를 말하며 그리스도의 재림 대망으로 연결시키고 있다. 그러므로 바울에게서 Wiederholungsbefehl이 두 번씩이나 나타나고 있다. 곧 성만찬에 거행될 때마다 예수 자신이 우리를 위해서 희생되었다는 것이 기억되어야 한다는 것이다. 이 “기억”이라는 것은 단순한 회상(Rück Erinnerung)의 의미가 아니라 오늘에 있어서의 Vergewärtigung을 의미하여야 한다는 것이다.

#### b. 마가(14: 22-24)와 마태(26: 26-28)

마태와 마가의 주의 만찬 제정 기사는 거의 동일하게 나타나고 있다. 학자들은 마가의 기술을 마태가 따랐을 것이라는 것이 공통된 의견이다. 둘 사이의 두드러진 차이점은 마태 26: 28에 추가된 “죄의 용서” 부분이다.

마가와 마태의 기사에 나타나는 단어인 “언약”은 출 24: 8에 근거하고 있다. 마가와 마태에 나타나는 성만찬 제정에 관한 모든 기사는 예수가 그의 언약과 관련된 그 자신의 피에 대하여 말하고 있음을 지적하고 있다. 이 언약은 주되심에 관련되는 것이며, 하나님과 그 자신과 그의 백성 사이에 세우신 것에 대한 복종인 것이다. 또한 언약의 피는 그것을 나타내는 상징이며, 언약을 효과 있게 하는 수단인 것이다. 마가와 마태에서 발견되는 대명사 “나”에 대한 강조는 예수의 새 언약과 옛 계약 사이의 비교에 관련되는 것이다. 즉 마가와 마태는 예수의 말씀이 새 언약임을 강조하려 했던 것이다. 그러나 여기서 잘못 이해되어서는 안 되는 것이 있다. 곧 잔 그 자체도 또는 물질적인 피도 이 언약을 효과 있게 하는 힘이 없으며, 십자가도 주님의 만찬 그 어느 것도 자동적으로

그리스도의 존재 형태 또는 새로운 하늘의 뜻을 보증하지는 않는다는 사실이다. 왜냐하면 예수는 마술이나 마법을 가르치려 하신 것이 아니기 때문이다. 오히려 이것은 예수의 희생적인 삶과 연결시켜야만 한다. 즉 마가 14: 24에서 “많은 사람을 위해서 흘리는”이라는 구절은 희생적인 의미를 가진 언어인 것이다. 이것은 예수의 주는 삶(Selbst-Hingabe)에 기인하고 있다. 이러한 의미에서 “많은 사람”이란 단지 몇 명만이 아닌 모든 인간들을 위한 것임을 의미한다. 또한 마가 14: 25에 나타나는 “포도의 열매”에 관한 언급은 세상의 종말에 있을 메시아의 식사를 예견한 것이며 이것은 동시에 현재적 종말론을 암시하고 있다.

이 마가와 마태의 기사에서 분명하게 나타나는 것은 “새로운 계약을 위해서 희생하신 예수”라는 사실이다. 최후의 만찬 때에 예수는 새로운 모세로서, 새로운 계약의 중재자로서 염소나 송아지의 피가 아닌 자신의 피로써(히 9: 12) 새로운 완전한 계약(히 9: 26)을 맺은 것이다. 잔 속에 있는 것은 바로 십자가 상에서 흘릴 예수 자신의 피였다. 이 피는 새로운 언약을 맺는 희생의 피였던 것이다.

### c. 누가 22: 15-20

누가의 성만찬 제정 기사는 일반적으로 15-18절과 19-20절 두 부분이 합쳐진 것으로 보고 있다. 여기서 누가는 독특하게 두 개의 잔에 대해서 말하고 있다. 즉 빵 전의 잔과 빵 후의 잔에 대해서 기록하고 있다. 이것은 누가가 성만찬을 유월절 식사로 간주하고 있다는 것을 암시하고 있다. 이 두 개의 잔은 유월절 식사에서 사용되는 네 개의 잔<sup>10)</sup> 중

10) 유월절 식사는 네 부분으로 나누어진다. a) Vorspeise - 주인의 첫번째 잔에 대한 축성 기도, Vorspeise(Grünkräutern, Bitterkräuter und Fruchtmustunke; 무화과 + 대추야자의 열매 + 건포도 + 사과 + 아몬드에 식초와 조미료로 섞어 만든 수프), 유월절 식사(유월절 양)가 준비되어 있으나 아직 먹지는 않고, 또한 두번째 잔도 준비되어 있으나 마시지를 않는다. b) Passaliturgie - 아람어에 의한 주인의 유월절 설명

두 개를 언급하는 것이다. 19-20절에서 “너희를 위해 주는”이라는 말씀이 있는데 이것은 예수를 회상(Anamnesis)하면서 성만찬을 반복하라는 명령이며, 그리고 잔에 대한 두번째 언급은 예수의 피 안에서 이루어진 새 언약과 관련된다. 이 누가의 기사에서 바울과 같이 회상으로서의 만찬을 반복하라는 명령뿐만 아니라 종말론적 희망을 말하고 있다. 여기서 또한 만찬을 하나님 나라에서의 메시아적 축제로 보고 있다.

## 제2장 종교개혁 시대의 성만찬 이해

예수에서 시작된 성만찬은 초대교회를 지나 종교개혁 전까지는 그리 큰 신학적 문제 없이 받아들여 왔다. 그러나 1517년 루터의 종교 개혁을 발단으로 해서 로마가톨릭과 개혁자와의 사이에서 성만찬에 대한 이해가 크게 달라지기 시작했다. 이 시기에 크게 문제가 되었던 것은 “성만찬의 현장에 예수가 어떠한 형태로 존재하느냐”이었다.

### A. 로마가톨릭교회

로마가톨릭교회가 지금까지 지켜오고 있는 성만찬에 대한 입장은 집례자인 사제가 빵과 포도주에 대한 축성(Konsekration)을 하는 순간에 이 빵과 포도주는 즉시 예수 그리스도의 몸과 피로 변한다는 해석 - 즉 화체설(Transubstantiationslehre) - 이다. 로마교회는 이를 통하여서 그

(Passahaggada; haggada는 원래 “선포”를 뜻한다), 유월절 찬미의 전반부(시편 113편), 두번째 잔을 마심. c) Hauptmahl - 무교병에 대한 주인의 식탁 기도. 유월절 양과 무교병과 쓴 나물의 식사 여기에 수프와 포도주가 곁들여진다. 세번째 잔에 대한 기도 d) Abschluß - 네번째 잔을 따름, 유월절 찬미의 후반부, 네번째 잔에 대한 축복. 여기의 설명에서처럼 식사의 각 부분마다 새로운 잔이 사용되고 있는 것을 알 수 있다.

리스도의 실제적 임재를 믿게 되었고 변할 수 없는 교리로서 오랫동안 지속시켜 왔기에 지금도 동·서방교회에 정착되어 있다. 이그나티우스는 주 예수 그리스도의 수난받으신 육체가 실제적으로 그 현장의 Elemente(빵과 포도주) 속에서 변화하여 성도에게 전달됨을 강조하면서, 이 사실을 인정하지 않는 무리들은 예배나 기도회, 그리고 성만찬에 참여하는 것에서 분리시켰다. 이 화체설은 1215년 이노첸스(Innozenz) 3세 교황 밑에서 행해진 공의회에서 확고한 교리로 확정되었다. 이 부분을 인용하면 다음과 같다. “사제와 희생물이 그리스도 자신과 동일하며, 그의 몸과 피가 빵과 포도주의 형태로 제단의 성례 안에 실제 포함되어 있으며, 신적 능력에 의해 그 빵은 그리스도의 몸으로, 그 포도주는 그리스도의 피로 본질이 변화한다.” 이에 덧붙여서 공의회는 정당하게 서품된 사제만이 성체 성사를 축성할 수 있다고 가르치고 있으며, 당시에 신자의 영성체가 너무나도 드물어졌기 때문에 신자는 적어도 1년에 한번, 곧 부활절 때 성체 성사를 받지 않으면 안 됨을 교회법으로 정하였다.

이 화체설은 1551년 10월 11일 트레نت공의회 13회기의 제4장에서 다시 한번 명확히 공포되었다: “제4장 실제 변화에 대하여; 우리의 속죄주 그리스도는 빵의 형태 아래 봉헌된 것을 참으로 그의 몸이라고 하였기 때문에 하나님의 교회 안에서 언제나 확신되어 온 것을 이제 이 성스런 공의회는 새로이 선언한다. 즉 빵과 포도주의 축성에 의하여 빵의 실제 전부가 우리 주 그리스도의 몸의 실제로 변화하고 또 포도주의 실제 전부가 그의 피의 실제로 변화한다고 거룩한 가톨릭교회는 이 변화를 실제 변화라고 부른다.” 트레نت공의회가 이상과 같이 말하고 있는 것은, 그리스도의 현존에 관한 가르침을 곡해하는 해석에서 지키기 위해서였다. 더욱이 그것은 루터가 명백히 실제 변화라는 가르침에 반대하였기 때문에 가톨릭교회가 이 전통적인 가르침을 재확인하기 위해서였다.

## B. 루터의 성만찬 이해

일반적으로 16세기의 종교 개혁자들의 대부분은 성찬이 희생 제사(Opfer)라는 가톨릭교회의 가르침에 몹시 반대하였다.

루터는 1520년에 저술한 《교회의 바벨론 포로》<sup>11)</sup>에서 가톨릭교회의 성례전 제도와 신학을 반박하고 있다. 여기서 루터는 성만찬에 관해서 로마교회가 세 가지 과오를 범하고 있다고 지적하고 있다.

첫째는 신자에게 떡만을 허락하고 포도주를 주지 않는 것이다.<sup>12)</sup> 루터는 고전 11장 25절의 “이것을 행하여 마실 때마다 나를 기념하라”는 것은 일반 신도들에게도 해당하는 말씀으로 포도주를 일반 신도들에게 주지 않는 것은 성례전을 변질시키는 것이고 다함께 참여함으로 죄의 용서와 하나님의 은총을 받지 못하게 하는 것이 되므로 잔을 허락하지 않는 것은 죄에 속하는 것이라고 지적한다.

둘째는 가톨릭교회의 화체설의 과오를 지적했다. 빵과 포도주가 그리스도의 실제의 몸으로 변한다는 화체설은 마술적인 것이라고 표현한다. 루터는 “An den christlichen Adel”에서 화체설은 신조가 아니라 인간이 만들어낸 하나의 설(Meinung)일 뿐이라고 역설하고 있다.

셋째로 가톨릭교회가 성만찬을 희생 제사로 해석함을 지적한다. 루터는 성만찬이 희생 제사(Opfer)도 인간이 행하는 선업(gutes Werk)도 아니고 만찬이며, 그리스도가 이 만찬을 제정한 것은 믿는 자를 위로하는 신앙을 우리 마음에 불러 일으키기 위하여서라도 역설하고 있다.

이에 대해서 루터는 그리스도가 실제로 성찬에 현존(Realpräsenz)한다고 주장한다. 그는 “이것은 내 몸이다” 라는 성서의 말씀을 가톨릭과

11) WA 6, 484-573.

12) 당시 가톨릭에서는 평신도에게는 빵만을 주었다. 이들은 주장하기를 “빵 그리고 포도주의 각각에 전체 그리스도가 함께 하신다”고 하였다. 이것은 종교 개혁자와 가톨릭 신학자간의 논쟁 거리로 남아 있다가 결국 1562년 6월 6일 트리엔트공의회는 평신도에게 한 가지 형태 즉 빵만을 주는 것으로 결정을 내리게 되었다.

같이 문자대로 믿었으나 가톨릭과는 다른 견해를 표명하고 있다. 그는 주장하기를 “우리가 성찬시에 사용하는 빵과 포도주 안에, 함께 그리고 아래에서(in, mit und unter dem Brot und Wein) 그리스도의 몸과 피를 소유한다.”<sup>13)</sup> 이런 루터의 표현은 보통 Konsubstantiaionslehre라 불리지만 루터 자신은 이 용어를 사용하지 않고 있다. 루터는 성만찬과 하나님의 말씀을 연관시키고 있다. 그는 대 요리문답에서 다음과 같이 주장하고 있다. “성찬의 빵과 포도주를 단순한 빵과 포도주에서 구별시켜 주는 것은 말씀이고, 말씀이 외적인 요소(Elemente)와 결합할 때 그것은 성례전이 된다. 말씀으로 인하여 그 요소들은 진정으로 그리스도의 몸과 피가 된다. 우리는 이것을 그리스도를 통해서 들었기 때문이다. 그는 거짓말하실 수도 없고 속이실 수도 없다.” 루터는 그리스도의 실제적 임재를 뒷받침하기 위해서 그리스도의 무소부재(Ubiquität)를 주장한다. 그에게 있어서 하나님의 우편이라는 용어는 하나님의 전능하신 통치를 의미하며, 그리스도의 몸이 이 영광을 나눠 가지므로 하나님의 무소부재 역시 나눠 가지시는 것이요, 하나님께서 역사하시고 통치하시는 곳에 그리스도도 역시 육체적으로 임재하신다는 것이다. 여기에는 신성과 인성의 통일성을 주장하는 그의 기독교론이 뒷받침되어서, 그리스도가 영적으로 존재하는 곳에는 육적으로도 존재한다고 주장하게 된 것이다. 그의 이론은 빵이 곧 그리스도의 몸이기 때문에 성찬은 절대적 효과가 있어서, 악한 자들이 성찬을 받거나 집행했을지라도 그것은 참된 그리스도의 몸과 피가 될 수 있다는 것이다. 그러나 성령이나 신앙 없이 받은 그리스도의 몸은 독약이며 죽음이라고 주장되고 있다.

루터는 성찬이 주는 유익에 대해서 “이것을 통하여 죄사함을 얻고, 새 사람을 강화시키고 영양을 주며, 우리들의 신앙이 새로워지고 강화시켜 주는 양식과 자양물”이라고 하였고, 죽음에 대항하는 힘을 얻고 영생에 들어가게 한다고 하였는데 이러한 능력과 유익을 받을 수 있는 자

13) WA 26, 447.

는 “이 말씀을 듣고 믿는 자들”이라고 하였다.

### C. 쾰링의 성만찬 이해<sup>14)</sup>

쾰링의 성만찬론은 기념설 또는 상징설로 불려진다. 곧 “빵과 포도주는 우리를 위한 희생 제사에서 드러진 몸과 피의 표징들이다. 이 표징들은 몸과 피가 이렇게 드러진다는 것을 상징하며, 그리고 우리에게 구속 사역을 회상시켜준다는 것이다.” 그의 성찬론의 중점은 그리스도의 희생에 대한 기념, 구속의 감사, 영적 연합에 있다.

쾰링은 1523년의 저서 “67개 논조에 대한 해설”<sup>15)</sup>에서 “미사는 희생 제사가 될 수가 없으며 단지 그리스도의 희생을 되새기는 회상(Wiedergedächtnis)이며 구속에 대한 확신이다”라고 설명하고 있다. 그리하여 그는 성찬에 있어서 그리스도의 육체적 임재를 부인하고<sup>16)</sup> 빵과 포도주는 단지 그리스도의 몸과 피를 상징하는 것이라고 주장하였다. 그는 한편으로 그리스도의 영적 임재는 견지하였으나, 육체적으로 먹고 마시는 것은 부인하고, 믿음 안에서 영적 참여를 가르쳤다.

그가 이같이 주장하는 배경에는 성만찬 제정의 말씀에서 “est(ist)”라는 단어를 “significat(bedeutet)”로 해석하고 있기 때문이다. 이에 대한 근거로서 쾰링은 성서의 예를 제시하고 있다. 출애굽기의 “일곱 염소는 칠 년의 종년이다” 또는 요한복음의 “나는 포도나무이다”, “씨는 하나님의 말씀이다” 등의 표현에서의 “이다”는 “의미한다”라는 것을 나타내고 있다는 것이다.

14) Zwingli의 성만찬에 관한 중요한 자료는 1525년의 *De vera et falsa religione commentarius*(진실한 그리고 거짓된 종교에 대한 해설; CR 90, 590-912)이다.

15) CR 8, 451-465.

16) 실제적 임재를 반대하는 이유: a. 요한 6장 63절에 근거하여서 “육은 무익한 것이다.” b. 그의 세계관은 천상적인 것과 지상적인 것 사이에 밀접한 결합도 인정할 수도 없었다. c. 그의 기독교론에 의하면 그리스도의 신성은 하늘의 일정한 장소에 제약되어 있었다.



그가 말하는 표상은 성찬에 계시지 않는 그리스도를 상징하는 것을 말한다. 그는 지리적 관념을 가지고 부활하여 승천하신 그리스도가 하나님의 우편에 앉아 계시는데 지상의 성찬의 자리에 동시에 계시할 수가 없다고 생각하였다. 그는 “그리스도는 승천하신 후에 그의 신성으로만 편재하시며 그의 인성으로는 하늘의 일정한 장소에 제한되어 있다”고 생각하였다. 그러므로 쾰빙글리에 있어서는 세례가 내적인 거듭남의 표시와 상징이듯이 성찬도 역시 한 표시이며 상징일 뿐이다. 이렇게 생각함으로써 그는 성만찬을 그리스도와 그리고 믿는 그리스도인들과의 공동 식사(Gemeinschaftmahl)로 간주하고 있다. 그는 성찬에 있어서 참여자의 신앙을 강조하고 있는데 그리스도는 본질적으로 또는 실제적으로 성찬에 임재하는 것이 아니라 신앙을 통해서 임재한다는 것이다. 다시 말하면 신앙의 행위를 통해서 임재하신다는 것이다. 우리가 “아들을 우리에게 보내사 우리를 구속하신 하나님의 은총에 대한 감사(Eucharistie)를” 행할 때 그리스도는 우리에게 임재한다는 의미인 것이다. 그러므로 쾰빙글리는 “das Essen des Glaubens”, “geistige Speise”라는 표현을 사용하고 있다. “우리는 그리스도께서 성찬에 진정으로 임재한다고 믿는 바 그러한 임재 없이는 영적 교제(Kommunion)가 없다. … 우리는 그리스도의 몸이 조약하고 육체적인 방법에 의해서가 아니라 종교적이고, 신앙적이고, 경건한 마음에 의한 영적인 방법에 의해서 먹히운다고 믿는다.”

쾰빙글리는 1525년 4월에 Zürich에서 미사를 폐지하고 대신 성찬 예배로 대체하였다. 이 예식은 청년들에게는 목요일에, 중년층은 24일에 노년들에게는 부활절 주일에 행하였는데, 이때 누룩이 섞이지 않은 빵과 포도주를 나무 그릇에 담아 행하였다. 그는 1년에 네 차례 - 부활절, 오순절, 가을에 한번, 크리스마스 - 성찬식을 행하도록 제안하기를 제안하였다.

#### D. Marburg회의

루터파와 쾰빙글리파의 양쪽의 신학적 이견을 조정하기 위해서 필립의 주선으로 자신의 성에서 1529년 10월 1일에 회담이 열리게 되었다. 15개 조문에서 14항까지는 커다란 문제 없이 합의가 이루어졌으나 15항인 성만찬에서 합의를 이루지 못한 채 이 회담은 끝을 맺었다. 이에 대해서 루터는 표현하기를 “우리는 서로 다른 영을 가졌다”고 하였다.

#### 제3장 칼빈의 성만찬 이해와 실제<sup>17)</sup>

종교개혁의 제2세대인 칼빈의 성찬론은 다른 개혁자들과 마찬가지로 로마가톨릭의 비성서적인 성찬론에 대한 반발에서 출발하였고 루터와 쾰빙글리의 성찬 논쟁을 거치면서 양자를 조화하려는 마틴 부처의 영향을 받아서 소위 “영적 임재설”로 정착하게 되었다.

#### A. 성례전

먼저 칼빈은 성례전을 “우리에 대한 하나님의 은혜를 외형적인 표로 확인하는 증거이며 동시에 우리는 하나님께 대한 우리의 충성을 확인하는 것”이라고 하였다. 따라서 성례는 약속에 대한 인장이며, 언약의 표징이다. 그는 로마가톨릭과는 달리 성례전에 참여하기 전에 무엇보다도 설교를 통해서 신앙을 가져야 한다고 한다. 칼빈은 “설교를 들을 때 비로소 보이는 표징들이 무엇을 의미하는지를 이해하게 된다”고 하였고 복음이 선행하지 않는 성례는 있을 수 없다고 하였다. 또한 이 성례전에는 반드시 성령이 동반되어야 하는데 “성례전이 정말로 자체의 직책을

17) 칼빈의 성만찬에 관해서는 그의 기독교강요 제4권의 14장 부분에 잘 나타나고 있다.

수행하려면 내적 선생인 성령이 와서 마음을 감동시켜야 하며, 이 성례전을 향하여 마음의 문을 열어야 한다"고 설명한다. 따라서 성령의 역사 없는 성례전은 아무리 거창하게 거행되어도 신앙을 복돋아 줄 수 없는 것이다.

## B. 성만찬

그러므로 빵과 포도주는 말씀 안에서 우리에게 약속되는 것을 나타내는 징표이며, 상징이라는 것이다. 이런 관점에서 그는 계속해서 "빵과 포도주는 그리스도의 살과 피에서 받는 보이지 않는 양식을 상징하는 표징"이라고 한다. 즉 우리가 그리스도의 몸의 상징으로서 빵을 받을 때 빵이 신체에 영양과 생명을 주어 신체를 유지하는 것 같이 그리스도의 몸은 우리의 영혼에 힘과 생명을 주는 유일한 양식이라는 것이다. 뿐만 아니라 칼빈은 성찬의 중요한 기능은 "그의 살은 참된 양식이요, 그의 피는 참된 음료며(요한 6: 55), 그것을 먹는 우리는 영생을 얻을 것이라고(요한 6: 54) 선언하신 그 약속을 확인하는 것"이라고 말한다. 즉 약속에 대한 인침이라는 것이다. 그리고 "성찬은 그 약속을 확인하기 위해서 우리를 그리스도의 십자가로 보낸다"고 칼빈은 설명한다. 그는 또한 성서 주석에서 "성찬은 우리의 연합함을 도와주려고 준비된 기념물"이라고 설명한다. 칼빈은 1542년의 제네바 신앙문답서 제362문에서 성찬은 "우리의 신앙고백의 표이며 표시이다. 즉 이러한 예전에 의하여 우리는 하나님의 백성임을 선언하고 그리스도인임을 고백하는 것이다"라고 덧붙이고 있다.

## C. 성찬의 목적과 효과

성찬 제정의 목적에 대해 칼빈은 "주님이 그의 몸과 피를 주셔서 우리의 영혼이 영원한 생명 안에서 양육되도록 보장하기 위해서 이를 제

정하셨다"고 말한다. 또한 "그리스도의 죽음을 기억하도록 우리를 훈련하는 것"이며 더 나아가서는 "주께서는 우리에게 한편으로는 순결하고 거룩한 생활을, 다른 한편으로는 사랑과 평화와 화목을 권장하며 고취하는 방법으로 성찬을 제공하셨다"고 설명한다. 뿐만 아니라 성찬은 "그리스도의 재림까지 우리로 하여금 믿음으로 자라며 믿음 안에서 흔들리지 않도록 의도된 것이다"라고 말한다. 그 이유는 "성찬은 그리스도께서 하신 일과 받으신 고난이 모두 우리를 살리기 위하신 것이라는 확신을 우리에게 주며 우리는 일생 동안 끊임없이 이 빵에 의해서 자라고 힘을 얻고 보존되므로 그 살리는 일이 영원하다는 확신도 주기 때문이다." 그리하여 칼빈은 성찬의 효과에 대해 "그리스도께서 우리들에게 주시는 구속과 의와 성화와 영생과 그 밖의 모든 은혜들이다"라고 말한다. 또한 칼빈은 신자간의 일치와 효과가 있음을 설명한다. 즉 "주께서는 성찬에서 자신의 몸을 우리들에게 주셔서 우리와 완전히 하나가 되시며 우리도 그와 하나가 되게 하시는데, 주께는 한 몸이 있을 뿐이며 우리를 모두 그 몸에 참여하게 하시므로, 이 참여에 의해서 우리가 모두 한 몸이 될 필요가 있다. 성찬에서 제시되는 빵은 이 단결을 표시한다"는 것이다.

## D. 성찬에 있어서 말씀과 믿음과 성령

칼빈은 우선 "말씀이 없으면 성찬은 있을 수 없다"고 강조한다. 그것은 "우리가 성찬에서 받는 은혜에는 모두 말씀이 필요하기 때문이다." 한편 그는 성례를 마술같이 생각하는 것은 잘못이라고 말하면서 "믿음과 관계 없이 받아들인 성례는 교회를 가장 확실하게 멸망시키는 것이다"고 말한다. 그러므로 성례는 믿음으로 받지 않으면 아무 것도 아니다. 칼빈은 "성찬에서 그리스도께서는 그 자신과 그의 모든 복을 우리에게 주시고 우리는 믿음으로 그를 받는다"고 표현한다. 또한 성령이 동반하지 않으면 성례는 유익이 없게 된다. "성령은 하나님의 은혜를 가져

오며, 성례가 우리 사이에서 자리를 얻게 하고 열매를 맺게 하기” 때문이다. 이것은 믿음이 전적으로 성령의 역사이며, 우리의 지성을 성령의 빛으로 비추시며 우리의 마음을 여셔서 말씀과 성례를 들어오게 하신다는 것을 의미하며, 성령의 능력이 우리와 멀리 계신(하나님 우편에 계신) 그리스도의 살이 우리 속에 들어와 영의 양식이 되도록 결합시킴을 의미한다. 이러한 이유에서 칼빈은 불신자의 성찬 참여를 반대하고 있다.

### E. 그리스도의 임재

칼빈은 그리스도의 몸이 공간적으로 임재한다는 것을 부인한다. 따라서 화체설을 반대하며, 쯔빙글리와 같이 그리스도의 몸은 하늘에 계시므로 그리스도의 편재설도 있을 수 없다고 지적한다. 반면 칼빈은 그리스도께서 영적으로 성만찬에 임재함을 말한다. 그는 “성찬에 대한 소고”에서 다음과 같이 서술한다. “이 거룩한 의식의 효과를 손상시키지 않기 위해서 우리는 하나님의 신비하며 이적적인 능력으로 그것이 효력을 발생하게 된다고 주장해야 하며, 하나님의 영은 그리스도의 몸과 피 안에 참여의 띠가 된다고 주장해야 한다.”

F. 칼빈은 “성찬을 자주, 적어도 일주일에 한번씩 집행하는 것이 합당하다고 말하고 있다. 또한 그는 1537년 제네바의 소의회의 대표로서 “제네바에 있어서 교회와 예배의 조직에 대한 문서”에서 성만찬을 자주-일주일에 한번씩 집행하기를 주장했었으나 그의 의견은 받아들여지지 않았다. 그러나 칼빈은 Straßburg에서는 월 1회씩 성찬식을 집행하였다. 그는 1541년에 재차 제네바의 소의회에 성만찬을 최소한 한 달에 한번씩 행할 것을 요구하였으나 다시금 거절되었고 이에 대해 의회는 일년에 4회의 성만찬 집행을 결정하였다.

## 제4장 한국교회의 성만찬의 이해와 실제

1885년<sup>18)</sup> 미국 선교사 언더우드와 아펜셀러에 의해서 시작된 한국 개신교는 이후 아주 급격한 성장을 이루었으며, 이중 특히 장로교는 가장 큰 교단으로 자리잡게 되었다. 이런 장로교의 예배에 중요한 의미를 가지고 있는 것이 빠져 있으니 바로 이것이 성만찬 예전이다. 이에 대한 원인은 미국에서 건너온 선교사들의 영향이 그 하나이다. 초대 한국교회는 입국한 선교사들 특히 미국 선교사들의 신학과 신앙 그리고 그들의 예배 형태를 거의 그대로 받아들였던 것이다. 초기에 입국한 선교사들의 중요점은 가톨릭과는 달리 예배 예식과 교리보다는 이들은 주로 학교교육과 성서 번역 특히 복음 전파에 있었다. 본 요약에서는 한국 장로교회에 있어서의 성례전의 역사를 잠시 다루어 보겠다.

### A. 한국 초대 교회에 있어서의 성례전

초기 한국 장로교회에 있어서의 중심점은 바로 성서 그 자체에 있었다. G. H. Jones는 설명하기를 “성서에 대한 강조는 한국교회에 있어서의 큰 특징”<sup>19)</sup>이었다. 성서에 대한 강조를 통해서 말씀의 선포와 함께 행하여져야 할 성례전이 극히 소홀하게 된 것은 당연한 일이다. 1885년 이전에는 세례는 한국 내에서는 이루어지지 못하였고 단지 한국 外에서 행하여졌다. 이에 대해 민경배는 “그래도 국내에서도 세례는 비교적 꾸준히 이행되었다”<sup>20)</sup>라고 기술하고 있다. 기록에 의하면, 한국 내에서는

18) 당시의 선교사들 사이와 교회사학자 간에 1884년에 입국한 의사 알렌을 선교사로 보느냐에 대한 논란이 있다. 그러나 알렌은 공식적으로 의사의 자격으로 입국을 하였고 또한 그 자신이 선교사의 직분을 드러내지 않았기에 1885년의 언더우드와 아펜셀러를 개신교의 선교사로 인정하는 것이 타당할 것이다.

19) G. H. Jones, “The Growth of the Church in the Mission Field”, in: *The International Review of Missions* Bd. 1, Edinburgh 1912, 417.

가장 처음으로 노도사(魯道士)가 1886년 7월 11일에 비밀리에 언더우드에게서 세례를 받았으며, 감리교의 아펜셀러 목사 역시 같은 해 6월에 배재학당에서 두 사람의 한국 학생에게 세례를 베푼 것으로 되어 있다. 당시에 이러한 일들은 법을 어기는 것으로서 실로 생명을 걸고서야 가능한 일이어서, 사실 당시의 선교사들은 이러한 위험한 모험을 만류하는 입장에 있었다. 1889년 4월 27일은 소위 한국의 '요단강 세례'가 베풀어진 날이다. 언더우드가 의주(義州)에 갔을 때 33명의 교인이 세례 받기를 원하여서 당시의 국법이 허락치 아니하므로, 결국은 배를 내어 강을 건너, 중국 땅 안동(安東)에서 세례를 베풀었기 때문이다.

그러나 이에 대해 성찬(聖餐)은 그 중요성에 비추어볼 때 이에 상응한 존중을 받아 오지를 않았다. 언더우드와 아펜셀러는 1885년 4월에 우리나라에 입국하였다. 그리고 이 해 6월 28일에, 헤튼과 스크랜틴이 알렌 내외와 함께 처음 예배를 드리고, 1886년 7월 23일에 공식으로 한국 정부에 통보하고 공관 안에서 영국, 미국 사람들이 모여 예배를 드렸다. 그런데 성찬 예전이 최초로 집행된 것은 1885년 10월 11일이다. 이때에 한국 교인들은 참석하지를 못하였다: "해군 장교 세 사람을 포함한 참석자 12명의 명부에는 한국인의 이름이 하나도 없었다."<sup>20)</sup> 이후 1887년 9월 새문안 장로교회가 세워지는 데 창립예배 시에도 성찬 예전이 이루어지지 않았던 것이다.

결국 한국교회는 성찬 예전을 모르고 그 성례의 견고한 짜임새 위에 세워지지 아니한, 그런 한국교회가 세워진 것이다. 우리나라 교인이 처음으로 성찬 예전에 참여한 것은 새문안교회가 세워진 후 3개월이나 지난 1887년 12월 성탄절에 언더우드의 목사의 집에서였다.<sup>21)</sup> 이 역사적인 날의 예전에는 선교사를 포함하여 단지 7명만이 참석하였을 뿐이다. 복음의 말씀이 이 땅에 들어온 지 3년 8개월이나 지난 후요, 성서가 우

리나라 말로 번역된 지 5년이나 지난 일이었다.

이에 대해 참으로 이상한 일은 언더우드 선교사가 한국에서의 성례의 실천을 반대한 것이 아니라 오히려 적극 권장하였다는 사실이다. 그는 세례 의식이 한국 정부의 종교 박해를 유발할 소지가 있다는 이유로 반대하는 알렌 의사에 대해, 그는 다음과 같은 말을 하고 있다. 즉 세례는 선교사들의 사업이나 증언이 아니고, 바로 기독교 바탕이요, 따라서 성례가 교회의 본질이 되어 있다고 주장을 하였던 것이다.<sup>22)</sup>

이렇게 보면 우리의 초대 교회는 참된 의미의 성도의 사귄, 그리스도와 의 교제의 공동성이 결여된 그러한 교회 생활을 하였다는 것이다.

## B. 선교사들의 영향

이러한 예배 예전이 소홀하게 된 배경에는 초기 선교사들의 영향을 들 수가 있다. 초기 선교사들의 배후에는 청교도적 예배가 있음을 우리는 간과해서는 안 된다. 종교의 자유를 찾아 아메리카로 이주한 이들의 예배는 유럽의 그것과는 상당한 차이가 있다. 이에 대해 파악되는 미국 변경 개척시대의 예배 발전을 잘 설명하여 주고 있다. 미국 사회에서 당당한 지위를 가졌던 두 교파는 회중교회와 장로교인데, 이 두 교파 다 신학은 칼빈주의적이고, 예배는 청교도적이었다. 미국 식민지에서 회중교, 장로교, 침례교, 감리교 사이에는 어떤 고정된 예배 순서를 배격하였다. 미국 개척시대의 특징은 개인주의와 부흥 운동이었다. 미국 개척시대의 이들 교회는 그들의 첫 과업을 "위급한 데에서 견져내는 일"이라고 생각하였다. 결과적으로 이들은 예배를 회심과 구별하여, 아주 중요하게 다루지를 않았다. 당시의 예배 특징은 다음과 같다.

- 1) 예배에 일정한 형식이 없었다.
- 2) 예배 의식을 거행할 교역자가 부족하여 의식은 자주 있지 못했다.

20) 민경배, 《한국기독교회사》, 서울 1994, 174.

21) A. J. Brown, *The Mastery of the Far East*, N. Y. 1919, 505.

22) A. J. Brown, a.a.O., 506.

23) H. G. Underwood, *Letters to Dr. H. N. Allen*, Seoul, Jan. 27, 1887.

- 3) 개척의 회중 편에서는 교육받은 목회를 의심스러워 하였다.
- 4) 설교가 예배에서 가장 중시되었다.
- 5) 예배 순서의 특징은 수많은 찬송에 있었다.
- 6) 개척시대의 예배의 특징은 즉흥적이었고, 과거와 전통에 거의 주의 기울이지 않았다.
- 7) 예배의 장소는 평평하고 거칠었고, 교회 건물을 의식에 알맞도록 만들 생각은 없었다.<sup>24)</sup>

이러한 전통 안에서 성장한 한국에 들어온 초기 선교사들이 가지고 들어온 예배의 형태에는 성례전에 대한 강조는 그리 큰 비중을 차지하지 못하였다. 또한 이들이 한국에 소개한 예배는 부흥적인 요소가 강조된 감정적이며 신앙 중심적인 것이었다.

### C. 성만찬에 대한 현대 한국 장로교회의 이해와 실제

종교개혁 시대 중 한국 장로교회에 커다란 영향을 준 것은 바로 스코틀랜드의 종교개혁이다. 이 시대에 영국의 국왕은 자신의 교회와 일치하는 예배를 하도록 강요하였고, 이로 인해 찰스 1세 때에는 스코틀랜드교회의 심한 반발과 함께 분쟁의 여지를 포함하게 되었다. 결국 영국의회는 Westminster에 모이게 되었고 여기서 스코틀랜드교회의 독자적 신앙과 예배의 형태와 내용을 인정하는 “웨스트민스터 신앙고백”이 탄생하게 되었다. 이와 더불어 장로교회 정치와 예배 모범이 나오게 되었고 이를 1645년 스코틀랜드 장로교 총회는 정식으로 받아들였으며, 이것은 각국으로 퍼지게 되어 세계 장로교의 소중한 교리 및 예배의 근거로서 큰 역할을 하게 되었다. 이 “웨스트민스터 신앙고백” 중 성례, 세례 그리고 성만찬에 대한 교리에 대해 Philip Schaff는 “성례, 세례 그리고

24) Vgl. Kenneth G. Phifer, *A Protestant Case for Liturgical Renewal*, Philadelphia 1965, 103.

고 성만찬에 대한 교리는 특히 칼빈적이다”<sup>25)</sup>라고 평하고 있다. 또한 J. B. Marsden은 “우리는 영국교회의 예배 교리와 차이점을 발견할 수 없다”<sup>26)</sup>라고 설명하고 있다. 그리고 스코틀랜드 장로교인인 A. F. Mitchell 박사는 “성만찬에 대한 교리는 쾰빙글리의 기념설(Bedächt-nislehre) 그리고 루터의 실재임재설(Realpräsenzlehre)과는 다른 것이며, 가톨릭의 화체설과는 완전히 다른 것이다”<sup>27)</sup>라고 단언하고 있다.

여기서 웨스트민스터의 예배 모범 중 성만찬 예전을 소개하여 본다.

#### 말씀의 예배

예배의 부름

예배기도(경의, 찬양, 성령의 임재를 기원하는)

구약성서(한 장을 봉독)

신약성서(한 장을 봉독)

운율을 사용한 시편

고백과 증보기도

설교

기도(구속, 복음, 설교에 대한 감사)

주님의 기도

#### 성찬 예배

봉헌(성물을 알맞은 그릇에 넣어 가져다 드리는 것 등)

성찬예의 초대

성물의 성별

성찬 제정사(고전 11장)

25) Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, Grand Rapids 1983, 775.

26) J. B. Marsden, *History of the Later Puritans*, London 1852, 84.

27) A. F. Mitchell, *Minutes of the Sessions of the Westminster Assembly of Divines*, London 1874, lxviii.

## 교훈

성찬 기도(시작 기도, 창조 구속 말씀과 성례에 대한 감사 기도, 성령의 초대)

성체 분할

분병 / 분잔

성도들의 참여

거룩한 삶에 대한 권면

성찬 후 기도(성찬에 대한 감사 기도, 거룩한 삶에 대한 기도)

시편에 의한 찬양

축도

한국 예장(통합)은 예배 모범에서 성찬에 대해 3가지를 강조하고 있다. 성찬의 참된 의미는 1) 그리스도 안에서의 하나님의 구원의 역사를 기념하고, 2) 그리스도와 현재적인 거룩한 영교 혹은 동참, 3) 그리스도 인들에게 소망을 주는 데 있다.

그리고 기장은 성례와 성찬을 신앙고백에서는 다루지 않고 단지 예배 예식서에서 다루고 있다. 기장은 “성례전은 행위로서 선포된 하나님의 말씀이며 예배의 중요한 부분이다. 그러므로 모든 성도들은 이 성례전에 참여해야 한다. 그러나 구원은 성찬에 참여할 수 있는 자에게 뿐만 아니라, 모든 성도에게 관련된다. 성례는 세례와 성찬이다”라고 설명하고 있다.

여기서 보면 예장에서나 기장에서나 큰 범위로 보면 이론적으로는 칼빈의 성례전 이론을 따르는 것으로 나타난다. 그러나 실제적인 면에서 보면 그러하지 못함을 발견한다. 칼빈은 성만찬을 “자주, 가능한 한 일주일에 한번씩” 할 것을 강조하였으나 예장의 예배 모범에 따르면 “우리 교회가 연 2회 거행하는 성찬 예전을 월 1회로 그 회수를 늘려야...”라고 명시하고 있다. 그러나 현실적으로 성찬 예전은 연 2회 내지 4회가 거행되고 있다. 더군다나 기장의 예배예식서에는 성찬의 횟수에

대해서는 언급이 되지 않고 있다. 그리고 고신의 예배예식서에서는 성찬의 횟수는 당회에 일임되어 있음을 볼 수 있다. 이러한 것은 초대 한국교회에서 보여지는 것처럼 현 한국 장로교회에서도 성만찬 예전은 여전히 경시되고 있음을 볼 수 있다.

초대교회로부터 성만찬은 중요한 위치를 차지하고 있었다. 초대교회의 예배에서는 이 성만찬은 항상 예배의 중심에 있었음을 볼 수 있다. 이 성만찬을 통해서 교회는 들은 하나님의 말씀을 우리가 볼 수 있으며 거기에 참여할 수 있는 하나님의 은혜로서 다시금 확인하였던 것이다. 그래서 O. Cullmann은 성만찬을 예수 그리스도의 대속적 죽음에 근거하는 새로운 계약의 재확인으로서 또한 예수 그리스도의 임재와 성도들의 메시아적인 하나됨으로 설명하고 있다.<sup>28)</sup> 성만찬의 중요성을 알고 있었던 초대교회 성도들은 성만찬을 세례식 후 곧바로 행하였던 것을 우리는 문헌을 통해 알 수 있다.<sup>29)</sup> 초대교회의 성만찬이야말로 깊은 감격과 생명력을 지닌 예전으로 예배의 순서에 핵심적인 부분이 되었던 것이다. 당시 예전의 모든 주제는 십자가 위에서 희생하시고 부활하셔서 성만찬의 현장에 임재하시는 바로 그 예수 그리스도이였으며, 이 예전에 참여하는 것은 곧 그리스도와 의 만남이요, 그 예수 그리스도를 통하여 보여주신 하나님의 은총과의 대면이라는 생동적인 신앙을 주었던 것이다. 뿐만 아니라 이 예전의 현장에서 하나님 자신이 인간에게 주시는 것을 받아들이며, 또한 그의 원하시는 대로 새롭게 소생한 성도들은 그 자신을 하나님께 드리는 봉헌의 사건을 이 예전 안에서 이루게 됨으로서 이 성례전을 가리켜 중심적 행위라고 말하게 되었던 것이다.

이에 비추어 오늘의 한국교회가 드리는 매주일 예배 속에서 성만찬 예전이 차지하는 위치를 볼 때, 우리는 과연 초대교회가 행하였던 또한 경험하였던 그러한 감격을 소유하는가에 대해 질문하여 본다면 그의 대

28) Vgl. Oscar Cullmann, "The Meaning of the Lord's Supper in Primitive Christianity", in: *Essays of the Lord's Supper*, London 1968, 19f.

29) 예를 들면 Justin der Märtyter의 Apologie 등에서 우리는 이를 발견할 수 있다.

답은 그리 긍정적이 되지는 못할 것이다. 그 이유는 일년에 한 두번 혹은 3-4회에 달하는 횡수에서 그리하고, 또한 성만찬에 대한 이해에서도 그러하다. 우리 교회가 갖는 성찬 예전은 실제 현장에 있어서는 “나를 기념하라”라는 언어적 의미 외에는 그 이상의 신학적 의미 부여에 무관심한 것을 느끼게 된다. 또한 이 성찬 예전이 개신교 예배에서 차지하는 비중이 어느 정도인지 모를 정도로 형식적으로 행하여진다는 것을 발견하게 된다. 바로 이 시점에서 오늘의 한국의 장로교회에서 목회자와 성도 모두에게 귀중한 성례전에 대한 올바른 신학적 이해를 필요로 하게 된다. 왜냐하면 교회는 단순히 말씀만 듣고 살아가는 공동체가 아닌 주님이 제정하신 성례전 가운데서 경험하고 깊이 깨달은 신앙 안에서 주님과 함께 하는 공동체가 되어야 하기 때문이다. 따라서 말씀과 성례전이 함께 이상적으로 행하여지는 교회가 되기 위하여서 우리는 보다 관심을 기울여서 성만찬을 다시금 바라보며 연구하여야 할 것이다.

## 제5장 결론 및 제언

종교개혁 시대의 성만찬 이해에서 잠시 살펴본 대로 개혁자들은 개혁이라는 것에는 동의하며 각자 나름대로 새로운 성만찬 이해를 시도하였으나 이로 인해서 공통적인 분모를 잃어버렸던 것이다. 이를 위해서 1529년 Marburg에서 하나가 되어보려는 시도를 하였으나 와해되었던 것은 이미 주지하는 바이다. 이 Marburg회의 이후 의견 합일을 보지 못하던 각 교파들은 현대에 와서 오늘의 기독교가 공동으로 고백해야 할 성만찬의 신학적 견해들을 좁히려는 움직임이 일어나기 시작했다. 이중 중요한 만남이 1982년 페루 Lima에서 채어진 “세례·성만찬·사역”이다. 이 문서에서 성만찬의 의미를 다섯 가지로 서술하고 있다:

1) 성부에 대한 감사, 2) 그리스도에 대한 회상 또는 기념, 3) 성령의 초대, 4) 성도의 교제, 5) 하나님 나라에서의 식탁.

이 Lima 문서와 그 예식서는 각 교파간의 신학적 이견을 좁히고 하나의 예식서를 제시하는 데 큰 기여를 했다는 것은 인정할 수 있을 것이다. 우리는 이 문서의 장단점을 잘 분석함을 통하여서 한국에 알맞은 새로운 성찬 예전과 신학을 창출하여야 할 것이다.

본인의 이 논문이 한국 장로교회의 성만찬 이해를 돕는 작은 촛불이 되었으면 한다.