

AUTHOR 아키라 데무라

TITLE 칼뱅과 아라스트 :
두 개의 교회법령에 대한 비교연구

IN 칼빈연구

vol. 5(January, 2008):69-91

3 칼뱅과 아라스코

: 두 개의 교회법령에 대한 비교연구¹⁾

번역 및 논찬 박경수 교수 / 정로회신학대학교, 역사신학

1. 서론

에라스무스는 자신의 「격언집」(*Adages*)에서 “어떤 상품이 매우 풍부한 곳에 바로 그 물건을 수송해 가는 어리석은 상인들”에 대해 언급한다. 자신의 「주석」(*Annotation*)에서 에라스무스는 이 은유가 정신적인 것들에 더 잘 들어맞는다고 덧붙인다. “아무개가 자기 자신보다 더 지혜로운 사람을 가르치고 있다.” 따라서 요하네스 아라스코 도서판이 주최하는 학회장에 내가 먼 아시아에서 아라스코를 엠텐으로 데리고 오는 것이 얼마나 어리석고, 더 심하게 말해 무례한 일인지는 너무나 자명하다. 그래서 나는 확장시절부터 내가 왜 유럽에서 명성이 자자한 이 종교개혁자에게 관심을 가지게 되었는지 간략하게 설명하고자

1. 본 글은 제9차 세계칼뱅학회에서 발표된 논문으로 아카미라 대무라(센다이, 일본)가 쓴 “Calvin and a Lasco : A Comparative Study of Two Ecclesiastical Ordinances”를 번역 및 논찬한 것이다.

한다.

내가 이 종교개혁자의 이름을 처음 접하게 된 것은 내가 도쿄 유니온 신학교에서 논문을 쓰고 있던 때였는데(1959년 Th. M.), 그때 나는 제네바의 교회법령에 관심을 갖고 있었고, 그 이후 지금까지 이 분야는 내 관심주제였다. 그때 나는 우연히 헤르만 디엠(Hermann Diem)이 자신의 *Theologie als kirchliche Wissenschaft*(1951)에서 아라스코를 대충 언급하고 있는 것을 보게 되었다. 물론 1차 자료들이 제대로 갖춰져 있지 않았기 때문에 더 이상 알 수는 없었다.

내가 아라스코와 두 번째로 조우한 것은 예일 신학대학에서 롤란드 베인튼(Roland Bainton) 교수가 이끌었던 대학원 세미나에서였다(1960-1961). 이때 나는 페트루스 바르텔(Petrus Bartheleis)이 한 세기 전에 쓴 「요하네스 아라스코」(*Johannes à Lasco*, 1860)와 헤르만 달튼(Hermann Dalton)의 「요하네스 아라스코」(*Johannes à Lasco*, 1881)를 읽고 보고서를 써야 했다. 이때에도 아라스코는 내게 단지 하나의 이름에 불과하였다. 왜냐하면 이때 나는 마르틴 부처에게 더 관심이 있었고, 그 이후 곧 요하네스 오이콜람파두스에게 관심을 갖게 되어 그의 삶과 사상에 대한 학위논문은 1964년에 완성했기 때문이다. 최근에 나는 이 논문이 올라프 쿠르(Olaf Kuhn)의 책 *Die Macht des Bannes und der Bube*(1999)에서 철저히 검토되어, 1차 자료 연구가 심하게 부족하고 결론이 너무 모호하다는 비판을 받았다는 것을 알게 되었다. 이에 대해 변명할 생각은 없다. 나는 세계칼뱅학회에서 오이콜람파두스에 대한 세미나를 두 번이나—첫 번째는 제네바에서(1982), 그 다음에는 에든버러에서(1994)—인도하는 영광을 누린 것에 감사할 따름이다.

내가 아라스코와 세 번째로 보다 실제적으로 만난 것은 1982년 여름 미주리 세인트루이스에 소재한 이든 신학교의 문서 보관소에서였다. 이때 나는 런던 법령(London Ordinances)을 고(高)독일어로 번역한 필

사본을 우연히 발견하였다. 책 표지에 따르면, 영국 박물관에서 *Kirchenordnung by Johann von Lasco*(Heidelberg, 1563)를 발견한 어떤 여성이 그 책 전체를 필사해서 1915년 이든 신학교에 맡겼다고 한다. 이든 신학교가 독일 이민자들의 후손들로 그 종교개혁 유산을 소중히 여겼기 때문이다. 이후에 나는 이것이 에밀 셀링(Emil Sehling)의 *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*라는 비판적인 편집본과 동일하다는 것을 알 수 있었다. 이 필사본으로 인해 나는 런던 법령의 내용 전체에 대한 일차적인 지식을 얻을 수 있게 되었다. 이를 통해 나는 복수직제에 대한 아라스코의 사상과 목회자들과 장로들의 공조로 이루어지는 철저한 감독 아래 성만찬 예식의 순결성을 지키기 위해 그가 교회치리를 얼마나 강조했는지 알 수 있었다. 50쪽에 달하는 내 글(1983-1984)이 아마도 아라스코와 그의 런던 법령을 일본 독자들에게 소개한 최초의 글일 것이다. 그렇지만 이 이후로 나는 아라스코에 대해 더 이상 근본적으로 연구할 기회를 갖지 못하였다. 왜냐하면 나는 20년 이상 동안 15권으로 된 *Corpus Reformatorum Japonicum*(1983-2003)을 공동으로 편집하고, 번역하고, 주석하느라 바빴기 때문이다.

2. 런던 법령의 특징들

아라스코를 접했던 나의 개인적인 경험에 대해 이야기를 늘어놓았는데, 이제 이 논문의 핵심으로 들어가보자 한다. 아라스코와 그의 종교개혁적인 노력에 관한 이전의 연구 성과들이 특별히 지난 이십 년간 많았기 때문에, 그에 덧붙일 만한 것은 사실상 극히 적거나 실제로 아예 없는 것 같다. 19세기의 헤르만 달튼의 오래된 전기가 재판(1970)되고 오스카 바르텔(Oskar Bartheleis)의 저서가 독일어 번역판으로 나온 것은 이 롤란드 출신 종교개혁자에 대한 지속적인 관심을 반영하고 있다.

또한 요하네스 아 라스코 도서관이 설립되어 폭넓은 출판과 활동을 하고 있다는 사실이 이 계획자의 중요성에 대한 산 증거이다. 솔직히 아시아 사람에게는 다음과 같은 새로운 출판물들을 뒤치지 않고 따라잡는 것조차 쉬운 일이 아니다. Strohm 교수가 훌륭히 편집한 *Johannes a Lasco : Polnischer Baron, Humanist und europaischer Reformator*(2000), *Johannes a Lasco : ein Leben in Buchern und Briefen*(1999), 혹은 Jürgen 교수와 *Johannes a Lasco in Ostfriesland*. 또한 Dirk Rodger 박사의 *John a Lasco in England*(1994)나 Andrew Petegree 박사의 *Foreign Protestant Communities in Sixteenth Century London*(1986)과 같은 아주 전문적인 연구서들은 영어로 나온 아 라스코 연구의 빛 안 되는 사례들이다. 그리고 Annelise Sprengler - Ruppenthal이 Emri Sehling의 *Die evangelischen Kirchenordnungen*에 붙인 상세하고 유익한 서문은 다른 모든 후대의 연구를 위한 토대를 제공해 준다. 나의 발표문이 '비교' 연구라는 다소 과장된 제목을 달고 있지만, 시간과 지면의 제약 때문에 나는 아 라스코의 런던 파란민 교회와 비교해서 제네바와 유럽 대륙의 개혁 도시들이 성만찬에서 집례와 참여를 어떤 방식으로 했는가 하는 문제에만 관심을 집중하고자 한다.

그렇지만 확실히 내 배경이 되는 일본교회의 상황에서 보면, 다시 말해 소위 '열려 있는' 혹은 더 정확히 말해 '자유로운' 성찬식의 문제, 아직 세례 받지 않은 출석자들(seeker)이 성찬식에 참여하는 문제는 분리 주의를 조정할 수 있다는 설득력 있는 이유를 근거로 일본연합교회(United Church of Christ in Japan)의 헌법과 법령이 이런 일탈을 명백하게 배제하고 있음에도 불구하고 지금 일본연합교회의 심각한 이슈 가운데 하나가 되고 있는 듯하다. 더욱이 자격을 갖추었지만 아직 인수를 받지 않은 설교자들이 성례를 집례하는 문제는 더욱 논란거리이다. 현대의 복잡한 문제들은 별개로 하고, 아 라스코의 런던 법령이 독특

한 측면들을 지니고 있었던 것은 명백한 것 같다. 성만찬의 '폐쇄성'(closedness)이 당연한 것으로 받아들여졌다. 성찬 참여자를 심사하고 거르는 규정된 단계들은 이 '폐쇄성'의 진행이다. 그 과정은 실제 예식이 집례되기 2주일 전에 성만찬을 공식적으로 공표하는 것으로 시작하여, 40여 개의 요리문답식 질문과 답변으로 공개적인 심사와 권고를 한다. 그런 다음 자발적인 참여자들이 전체 회중 앞에서 노래하는 것으로 끝이 난다. 성만찬이 있기 하루 전인 토요일 오후에는 또다른 특별한 예배가 행해져서, '수찬정지당한 자들'을 공식적으로 발표하는 것으로 이 과정을 마무리한다. 그런 다음 성만찬 당일을 맞는다. 회중들은 아침 일찍 8시에 함께 모인다. 성만찬 예배 차례의 형식과 방식에 대해서는 나중에 좀더 자세히 다루겠다. 여기서는 제네바와 런던 사이에 있었던 차이점들에 대해서 잠깐 지적하고자 한다. 우리는 성만찬을 자주 시행해야 한다는 칼뱅의 원래 제안(1537년 초안과 1541년 교회법령)이 어쩔 수 없이 결국 그 도시의 서너 개 교구 교회들이 돌아가면서 월별로 시행하는 것으로 귀결되었던 반면, 런던의 파란민 교회에서는 이와 같은 수정이 없었다는 것을 알고 있다. 물론 이것은 교회의 크기가 다르다는 것으로 부분적으로나마 설명될 수 있다. 대략 1만에서 1만 2천에 이르는 인구를 가졌던 제네바는 그 준비를 위해 세심하게 만전을 기하는 데 있어, 아무리 많아도 1천 명을 넘지 않는 런던의 파란민 교회와는 비교가 될 수 없었다. 자신들의 신앙고백적인 확신에 대한 명확한 책임감은 말할 것도 없었다.

칼뱅이 자신의 어깨에 짊어져야 했던 것은 정확히 말해 16세기의 개혁된 도시 국가(reformed city state)의 사회 - 종교적인 실체로서, 이것은 다시 말해 널리 알려진 개념인 두 세력의 '동일 공간성'(coextensiveness 혹은 coterminousness)이었다. 이 관계에 대해 그는 후에 두 세력이 서로 혼동되지 않고 구별되는 관계라고 규정하였다. 이것은 여전히 실현되기 어려운 이상으로 남아 있다. 반면에 영국 왕권의 인거에

의해 설립된 외국인 교회는 시민 통제에서 벗어나 있었다. 한마디로 아리스코는 자신이 사도적 순수성의 복원으로 간주하는 것은 무엇이든 구체화시킬 수 있는 자유를 누릴 수 있었다. 따라서 런던 법령이 규정하는 성만찬 이전의 준비과정들은 다른 권주도적 종교개혁자들이 요구하는 것을 훨씬 넘어서는 것이었다.

지금부터 나는 Cathedral of the Friars Church에서 행해진 성만찬 분배와 참여의 방식에 관해 원본인 *Forma ac Ratio*나 혹은 그에 대한 부분적인 번역서들(독일어, 네덜란드어, 영어)이 묘사하고 있는 것을 요약하고자 한다.

깨끗한 린넨 식탁보가 덮인 성만찬 상이 있고, 그 가운데는 포도주가 채워진 네 개의 잔과 백랍으로 된 세 개의 접시가 있다. 접시 하나에는 대강 지른 흰 빵이 놓여 있고, 그 빵을 절제하는 목회자가 손으로 떼어 나머지 두 접시에 채우게 될 것이다. 성만찬의 신비를 해설하는 데 초점을 둔 한 시간가량의 설교와 함께 순수한 생활과 교리에 대한 최종적인 권고와 있음, 목회자가 설교단에서 내려와서 성만찬 상의 중앙에 자리를 잡고 앉는다. 다른 목회자들과 장모와 집사들도 성만찬 상에 둘러앉는데, 설교자 앞에는 아무도 앉지 않음으로써 ‘인제라도 신도석의 전체 회중들이 그를 쉽게 보고 들을 수 있도록’ 하였다.

여기서부터 얼마간 직접적인 인용문들이 차례대로 이어진다. 나는 Bryan D. Spinks의 *From the Lord and "The Best Reformed Churches"*에서 D. J. Lane을 따른다.

전체 회중들이 보는 앞에서 목회자는 빵이 가득 담긴 커다란 접시에서 빵을 집어 들고…… 큰소리와 분명한 어조로 “우리가 떼는 빵은 그리스도의 몸을 나누는 것입니다.”라고 말하고 빵을 떼는데, 성만찬 상에 앉은 사람들에게 충분한 양만큼 빵을 떼어 두 개의 작은 접시를 채운다. …… 그런 다음 네 개의 잔을 포도주로 채워 그 가운데 두 개의 작은 접시들 옆에 놓고…… 목회자는 한 번에 하나씩 떼어낸 빵

을 자신의 양쪽에 앉아 있는 사람들에게 나누어 준다. …… 동시에 목회자 자신도 빵 한 조각을 취하여 먹은 다음 빵 조각들이 담긴 작은 접시들을 양쪽 끝에 앉은 사람들에게 건넨다. …… 목회자는 성찬상의 사람들이 모두 빵을 먹은 것을 확인한 다음, 잔을 들고 큰 소리로 이렇게 말한다. “인약의 잔은 그리스도의 피를 나누는 것입니다.”

…… 그런 다음 두 개의 잔을 양쪽에 건네면서 “받아 마시라 우리 주 예수 그리스도의 피가 우리 모든 죄를 사하기 위해 우리를 위해 십자가상에서 흘려졌음을 기억하라.”라고 말한다. …… 목회자도 그 가운데 한 잔에서 포도주를 마신 다음, 성찬상에 있는 모든 사람들이 마신다. 앉은 모든 사람들이 다 마셨을 때 목회자를 제외한 모든 사람들이 일어나고…… 목회자는 나머지 회중들에게 성만찬을 절제한다. …… 요한복음 6장이 낭독되는 동안 회중들이 교회 양측에서 성찬상으로 나아가 각기 양쪽 끝에서 가운데까지 청찬상 전체를 채우는데, 먼저 남자들이 순서대로, 그 다음에 여자들이 뒤따른다.

인용문이 너무 길지도 모르겠다. 내 요점은 아리스코의 완고한 주장을 강조하려는 데 있는데, MacCulloch의 표현을 빌리자면 “성찬상 주변에 둘러앉는 것에 대한 그의 몰두”를 강조하는 것이다. 아리스코는 이것이야말로 사도적인 순수성의 형식을 따라 성만찬을 분배하는, 진정한 개혁적인 유일한 분배 방식이라고 여겼던 것이다. 아리스코가 성례에 참여하는 다른 세 가지 기본적인 양식, 즉 서서(seratio), 무릎 꿇고(genuflexio), 걸어서(ambulatio) 참여하는 방식을 부인한다는 것은 아니다. 그렇지만 각 방식의 타당성과 적합성을 부인하지 않으면서도 그는 앉아서(accumbere) 하는 방식의 중요성을 끈질기게 옹호하고 있다. 왜냐하면 ‘논쟁의 여지가 없이, 그리스도께서 사도들과 함께 앉아서 성만찬을 실시했기’ 때문이다. 아리스코에 따르면 시간과 장소는 분명하지 않았을 수 있지만, 그 방법 자체는 확실하다. 우리가 이 방식의 역사적 전례들을 논하는 동안 우리는 아리스코의 해석학적인 원칙

들의 실패들을 알 수 있을 것이다. 토머스 크랜머(Thomas Cranmer)가 이런 종류의 문자주의를 편협한 성서주의와 유사한 것으로 여긴 것은 자연스러운 것이었다. 역사적인 맥락에서 1551년 당시 성만찬을 받는 방식의 문제는 트렌트나 아우크스부르크공의회에서 매우 시급한 이슈를 가운데 하나였다. 성공회 내에서 전례의 통일성을 이루려는 국내적인 노력은 말할 것도 없었다.

3. 착석 성만찬의 선례들

아 리스코가 런던 법령에서 매우 강력하게 제시한 ‘착석 성만찬’의 기원과 신화적인 논리에 관해서는 많은 연구가 이루어져 왔다. *Die evangelischen Kirchenordnungen*의 서론적인 분석은 이미 1531년에 연 4회의 성만찬을 기념하고 있던 Borssum 교회의 아퀼몬타누스(Aquiomontanus, 1489-1548)의 시례를 인용하고 있다. 좀더 이전에 이루어진 연구에서 J. Weerde는 엠덴의 아포르타누스(Aportanus)나 노르덴의 레세(Rese)와 같은 경우에 일찍이 1528~1530년에 제단이 제거되고 대신에 성찬상이 설치되어, 아마도 참여자들이 앉아서 자신들의 손에 흰 빵을 받았을 것이라고 언급하고 있다.

극명하게 대조적으로 엠덴 시와 관련된 문서들에는 착석 성만찬에 대한 어떠한 언급도 발견되지 않는다. 1529년의 법령이나 심지어 아 라스코가 총괄자로 임명되었던 1535년의 법령에서조차 그러하다. 특별히 후자의 경우 회중들로 하여금 찬양대석에 모여 ‘조용히 무릎을 꿇고’ 무교명을 받도록 규정하고 있다. 아 리스코 자신이 이 문체에 있어서 지역 법령들의 권고사항을 묵묵히 따랐고, 따라서 무릎을 꿇고 빵과 포도주를 받았다는 데는 조금도 의심의 여지가 없다. 1535년 동(東) 프리슬란트 법령의 6항은 이 문체에 관해 근본적인 변화가 있어서는 안 된다는 점을 분명히 하고 있다. 다른 한편, 50년 이후인 1594년 엠덴 법령

에서 착석 성만찬이라는 이러한 초기 방식은 이미 사라진 것으로 보인다. 왜냐하면 회중들이 성만찬상에 나아오기는 하였지만, 빵과 포도주를 서서 받았기 때문이다.

우리는 이제 제네바와 취리히에서 그에 상응하는 사례들을 간략히 살펴볼 것이다. 칼뱅의 제네바에서는 1559년 인가된 ‘교회의 기도와 찬송의 형식’(La Forme des prières et chantz ecclesiastiques)을 다음과 같이 명하고 있다. “목회자가 빵과 포도주를 나누는 동안 회중들은 경외심을 갖고 질서 있게 ‘그곳으로’ 나가도록 한다.” 1545년 판 OS의 편집자들이 달아 놓은 각주에 따르면, 비록 빵의 형태나 빵과 포도주를 받는 방식에 대해서 어떠한 언급도 하고 있지 않지만, 여기서 ‘그곳’은 분명히 ‘성찬상’을 가리킨다. 나는 고문서 연구를 통한 최근의 발견들이 이 점에 대해 빛을 던져 줄 수 있기를 바란다.

이와 반대로 취리히에서는(Aktion oder bruch des nachmals, 1525년 3월 혹은 4월 초) 회중들이 회중석에 그대로 앉아 있었던 것이 확실하다. 빵과 포도주를 받을 때 그들이 한 사람씩 일어섰던 것 같지는 않다. 문명과 문건을 위해 ‘지명 받은 사람들’이 빵과 포도주를 회중들에게 들고 가서 사람들의 손에 전해 주었다. 제임스 화이트(James White)는 자신의 「프로테스탄트 예배」(*Protestant Worship*)에서 이렇게 가정하고 있다. “빵과 포도주가 회중석에 있는 사람들에게 전달되었기 때문에 누구도 성만찬을 회피할 수 없었다. 회중석에서 각 사람들은 빵을 떼고 포도주를 마셨다.”

잠정적인 결론은 이렇다. 유럽에서, 특별히 동 프리슬란트에서의 몇몇 드문드문하고 별로 중요하지 않는 사례들을 제외하고는, 착석 성만찬은 의심의 여지없이 런던 법령의 가장 분명하고 독특한 특징들 중 하나였다. 왜냐하면 이것은 Andrew Patteeve 박사의 표현을 빌리자면, “사도적인 교회의 순수한 모델로 돌아가려는 아 리스코의 결단과 의식 전체를 관통하는 실용주의”의 가시적인 표지이기 때문이다. 그렇지만

토머스 크랜머가 그러했듯 이 경우에 빈정거림이 보다 직접적으로 존 녹스에게 향할 수 있다. 존 녹스는 성서에서 명하지 않은 것은 무엇이냐 성서에 빈하는 것이고, 바로 불법이고 죄악이라고 주장한 바 있다. 이것이 바로 재세례파와 다른 많은 분파들의 오류의 핵심적인 견해였다. 이런 문지주의자의 '오직 기록된 성서만'이라는 원칙의 급진적인 추구는 성만찬 때 우리가 앉거나 바닥에 드러누워야 한다는 결론으로 이끌 것이다. 왜냐하면 그것이 1세기 지중해 지역의 보편적인 관습이었다는 것이 분명하기 때문이다. 성만찬에 참여할 때 '서서', '무릎을 꿇고', '걸어서', 혹은 '앉아서' 해야 하는가 하는 문제는 적어도 오늘날 우리 눈에는 단지 비본질적인 문제(adiaphora)에 불과하다.

작성 성만찬에 대한 아 라스코의 열정적인 물음은 마르틴 미크로니우스의 고독일어 번역본(*Micronis Ordinancien*, 1554)에서 다음과 같은 이유로 옹호되었다. 비록 우리가 다른 기독교 공동체들을 비난하지는 않지만, 우리는 성찬상에 함께 앉는 것이 그리스도의 모범을 따르는 것이라는 점이다. 그분은 제자들과 한 상에 앉아 먹었고, 그렇게 성만찬을 제정하셨는데, 그것은 그 식사가 근본적으로 이스라엘 자손들을 위한 유월절을 축하하는 식사였기 때문이었다. 우리는 사도들이 보여 준 방식을 따라 이 모범을 좇을 것이다. 이것은 또한 그리스도의 왕국에서 장차 우리가 누릴 영광의 예시이기도 하다. 이 성만찬신화에 특별히 통찰을 제공하거나 혁신적인 어떤 것이 있는 것 같지는 않다. 그것은 단지 폭넓게 개척된 성찬 이해의 요약이다. 문제는 성만찬을 그런 식으로 기념하는 것이 실행 가능한가 하는 데 있다. 예배를 아무리 일찌감치 아침 8시에 시작한다고 해도 착석을 수도 없이 반복해야 하는 문제가 있다. 일견 그것은 하나의 이상형으로 보이거나 엠덴에서의 실제적인 재현에 실패한 이후의 '소망의 투사'로 보일 수 있다.

Jurgens 박사를 비롯한 몇몇 사람들에 따르면 노르덴이나 다른 비슷한 도시의 작은 지역 교회들을 제외하고, 아 라스코는 자신의 이상을

그 인구가 3,000여 명이었던 엠덴에서조차도 실현하는 데 실패하였다. 페트루스 비르텔은 엠덴에서 사람들은 무릎을 꿇거나 앉거나 둘 중 선택할 수 있었다고 말하기도 하지만, 그랬을 것 같지 않다. 아 라스코는 그곳에서 무릎을 꿇고 성찬을 받아먹는 것을 받아들여야만 했다. 이와는 아주 대조적으로 린덴에서 아 라스코는 자유로웠다. 피난민 교회 회중들과 함께한 3년(1550년 6월-1553년 7월)이 '그의 이력에서 가장 성공적'이었다. 그의 린덴 회중들은 교회가 얼마나 '사도적 순수함'으로 돌이켜 '회복'될 수 있는지 보여 주는 모델, 혹은 선례, 심지어 '견본'이었다.

외국인 교회의 크기와 관련해서 역사가들은 다양하게 가능하고 있다. MacCulloch 박사는 5,000명이라 하고, Petegree 박사는 세심한 통계적 연구에서 처음으로 자신을 외국인 교회의 구성원으로 등록한 사람의 수가 489명이고, 그 가운데 여성은 135명이라고 말한다. Petegree 박사에 따르면 그 수가 1553년에는 두 배가 되어, 스페인 대사는 예배에 나오는 전체 출석자의 수가 1,000명에 달한다는 보고서를 본국에 보내었다.

네덜란드어-독일어 권 회중과 프랑스어-월문어 권 회중의 대략적인 수는 1550~1553년에 전부 3,000~4,000명에 달했을 것이다. 물론 예배에 규칙적으로 출석하는 구성원의 수는 보다 적어서 대략 600~800명 정도였을 것이다. 그 수 자체가 그리 놀랄 만하지는 않을 것이다. 그렇지만 어떤 종류의 교구조직도 없이 도시 이곳저곳에 널리 퍼져 있는 회중을 조직하려 한 그의 수고가 엄청난 것이었음은 틀림없는 사실이다. 교회회중의 수로 미루어 볼 때 상상에 근거한 이상화의 산물이 아니라면, 적석 성만찬을 준수하는 것은 구도로 힘든 일이었을 것으로 보인다. 솔직히 그것은 실제로 실행 가능했을까?

Petegree 박사에 따르면 아우구스티누스 수사회 대성당은 포란체스코파 운동이 정점에 달했던 1253년에 처음 설립되어, 영국의 수사회 교

회들 가운데 가장 규모가 크고 유명한 지위를 누리기 위해 1354년에 개축되었다. 이와 관련하여 나는 오늘날 런던의 7 Austin Friars에 있는 ‘네덜란드인 교회’의 문서 보관 담당자와 서신을 주고받는 특별한 기쁨을 누렸다. C. A. Knook의 보고서를 여기서 인용할 만하다.

에드워드 6세가 승인한 중세 교회 건물은 벽으로 분리된 상가대석이나 교회당 좌우의 날개부분이 없었다. 건물 내부는 1862년에 화재로 파괴되었다가 재건되었다. 그렇지만 1940년 10월, 이 건물은 폭격에 의해 완전 파괴되었다. 그 자리에 새로 세워진 교회는 지나치게 컸던 이전의 교회보다 규모가 작게 지어졌다(2005년 11월 23일, 12월 12일).

그는 또한 이전 교회 건물이 담긴 엽서를 세 장 동봉했는데, 그에 따르면 1862년 이전의 것으로 보인다고 말한다. Knook은 또한 옛 교회의 좌석 배치도 사본을 보내 주었는데 날짜는 명시되어 있지 않았다. 설교단 주위에 200명 남짓 수용할 공간을 제외하더라도 좌석은 1,500명 이상을 수용할 수 있을 듯했다. 그 배치도에 따르면 상찬 상은 상찬 용기를 두는 방 사이에 울타리로 구분되어 있었다. 그렇지만 Knook은 이성찬 상이 외국인 교회의 활동이 그 정점에 달했던 1550년대에도 같은 장소에 있었는지에 대해서는 분명하지 않다고 했다. 그가 마지막으로 덧붙인 말은 자신들은 지금도 좀더 커다란 런던 천을 씌운 공동의 식탁에 앉아 빵과 포도주를 돌리며 성만찬을 거행하고 있다는 것이다. 결론적으로 아라스코의 착석 성만찬은 실제 있었던 일이고, 그가 묘사하고 있는 내용은 정확하게 그 당시에 무엇이 어떻게 행해졌는지를 말해주고 있고, 혹은 적어도 그가 런던에 있었던 3년간 행해졌던 것을 반영하고 있다는 것이다. 성서적이고 사도적인 진정성의 회복을 공고히 하고자 한 그의 유일한 관심은 성취되었던 것 같다. 그 후에 메리 여왕의 복고운동이 일어났다.

4. 재세례파의 도전과 그에 대한 대응

교회의 표지(*notae ecclesiae*)를 두 가지, 즉 말씀선포와 성례 거행으로 여긴 칼뱅파는 사뭇 다르게 아라스코는 세 개의 교회표지, 즉 말씀, 성례, 치리가 있다고 본 마르틴 부처와 의견을 같이하였다. 이 견해는 이후에 존 녹스와 다른 사람들에게로 확장되었다. 교회치리에 관한 아라스코의 사상에 대한 연구는 상당히 있는데, 그 가운데 최근 에 Strohm 박사의 25쪽에 달하는 논문, “Kirchenzucht und Ethik bei à Lasco”가 있다. 여기서 그는 츠빙글리, 부처, 칼뱅이 아라스코에 미친 영향력을 다루거나 그들과 아라스코를 비교하는 문헌들은 있지만, 그런 주제들을 넘어서는 연구문헌이 거의 없다는 안타까운 사실에 주목하고 있다. Strohm 박사에 따르면 엠넨에 있는 동안 아라스코가 츠빙글리의 영향을 많이 받았지만, 런던으로 옮겨 간 이후에 그의 사상과 교회치리 실행을 위한 근본적인 원천은 부처 그리고(혹은) 칼뱅에게서 더 많이 왔다. Strohm 박사는 요하네스 오이플람파두스가 아라스코에게 미쳤을 영향력에 대해서도 잊지 않고 언급한다. 이 가능성은 아직까지도 과소평가되고 있다. 분명히 아라스코가 바젤에서 공부하던 초기에 오이플람파두스와 개인적인 교분을 맺었다. 더욱이 아라스코는 이 바젤의 개혁자가 1530년 시의회에 한 유명한 연설문(“*Oratio de reducenda excommunicatione*”) 사본을 가지고 있었을 가능성이 아주 높다.

이 논문의 목적은 아라스코에게 교회치리가 얼마나 중요했는지를 되풀이해서 말하는 데 있는 것도 아니고, 그것의 역사적이고 신학적인 배경을 추적하는 데 있는 것도 아니다. 이런 것들은 말하자면 당연한 것들이다. 또한 연구자들 사이에서는 재세례파 논쟁을 아라스코의 교회치리 개념형성에 중요한 것으로 간주하는 것이 무언의 합의이다. 시건파 지면의 한계로 인해 나는 아라스코가 1544년 매노 시문스(Menno

Simons)와 공개적으로 벌인 논쟁이나 데이비드 조리스(David Joris)의 추종자들과 사적으로 벌인 논쟁에 대해서 더 이상 기술할 수가 없다. 개혁자들이 본래 기독교의 순수성을 회복하기 위해 교회치리의 필요성을 강력하게 강조한 것은 제세레파에 대한 상호적인 대응에서 나온 것으로 간주할 수 있다.

1997년 가을, 츠빙글리협회 100주년 행사에서 나는 짝막한 논문을 발표했는데("A Comparative Study of Zwingli's *Elenchus* and Calvin's *Brieve Instruction*"), 거기서 나는 교회치리의 축전을 위한 이러한 상호 도전과 응전을 '축매적인' 혹은 '축매작용을 하는' 것으로 기술하고자 하였다. 축매제는 그 자체는 변하지 않으면서 다른 식으로는 있을 수 없을 법한 화학반응을 가속화시킨다. 은유는 은유, 그 이상도 이하도 아니라고 하더라도 사적으로 알콜과 일꾼을 대하는 것이든 글을 통해 영향을 미치는 것이든 간에 편주도적 종교개혁자들과 제세레파 적 대적들 사이의 조우는 치리를 더욱 강조하는 방향으로 나가는 계기가 되었다. 덧붙여 '축매'라는 이런 용어는 우리가 전체 그림을 이해하는 데 가장 적절한 것은 아닐 수도 있다. 그렇지만 적어도 이것은 소수가, 예를 들어 일반의 기독교가 전체 사회의 종교적 혹은 이념적인 변화뿐 아니라 문화적인 변화에 어떻게 기여할 수 있는가 하는 문제를 내가고 철하는 방식이다. 일본을 외부세계에 개방시키는 과정을 통해 16~17세기에 가톨릭교회가 침투한 것이나 19~20세기 프로테스탄트가 잠입해 올 수 있었던 것도 이런 식이었다.

어쨌든 내 요점은 만약 제세레파의 '공헌'이 국가 교회들 측에서 치리의 방책들을 재건하는 데 결코 무가치한 것일 수 없다면, 런던의 외국인 교회에서 착석 성만찬을 시작하고 주장한 것과 관련하여서도 비슷한 말을 할 수 있을 것이라는 점이다. 간단히 말해 성만찬에 이런 방식으로 참여하는 것이 제세레파의 성서해석을 아 리스코가 의식적으로든 무의식적으로든 감사하게 받아들였다는 것을 나타내는 것인가? 물론

이런 식의 논쟁에서 많은 불확실성과 미심쩍음을 극복하기 위해, 역사적으로, 그리고 신학적으로 우리는 더욱 더 분석할 필요가 있다. 달리 말하면 바네로 츠빙글리의 「제세레파의 소논문에 관하여」(*Elenchus*)와 칼뱅의 「제세레파를 반대하는 간략한 가르침」(*Brieve Instruction*)은 제각기 '악명 높은' 제세레파의 문서에 대항하는 반박문들이다. 보통 그 문서는 슈라이트하임 신앙고백(*Schleitheim Confession*)으로 알려져 있는데, 1527년 2월 말경에 스위스 형제단에 의해 은밀히 작성되었다. 얼핏 살펴보더라도 츠빙글리가 1527년 7월에 급하게 논박문 초안을 작성했던 때(슈라이트하임 신앙고백 문서가 작성된 지 채 몇 달이 지나지 않은 때)와 칼뱅이 자신의 논박을 출판했던 때(1544) 사이에, 역사적인 그림의 명백한 전이 혹은 변천이 심지어 확립된 교회의 체제 안에서조차 일어났다는 것을 분명하게 알 수 있을 것이다. 이에 관해서는 *The Sixteenth Century Journal*에 실린 Kenneth R. Davis의 논문, "No discipline, No Church: An Anabaptist Contribution to the Reformed Tradition"이 분명하게 밝혀 주고 있다. 그는 오이폴람파다 우스, 부처 혹은 카피토를 포함한 스위스-라인 강 유역의 편주도적 개혁자들의 교회치리의 도입과 강화에 제세레파가 영향을 미쳤을 가능성을 추적하려고 했다. 그렇지만 심히 유감스럽게도 칼뱅에 대한 그의 언급은 너무 드물게 나타나고 있고, 아 리스코에 대한 언급은 전무한 실정이다.

정도와 내용의 미묘한 차이가 있기는 하지만, 개혁된 도시의 교회들에서 교회치리의 토대를 놓는 데 제세레파의 영향이 있었다는 것은 학자들 사이에 합의가 이루어지고 있다고 결론을 내려도 무방할 것이다. 사정이 그렇다면 적어도 부분적으로는 착석 성만찬의 기원을 말씀, 세례, 그리고 하나님과의 식탁 사이의 밀접한 관련성을 강조했던 초창기 제세레파에게까지 추적해 보는 것이 가능하지 않을까? 여기서도 문서 자료들이 충분하지 않다. 우리는 다시 한번 시기에 주목해야 한다. 솔라

이트하임 신앙고백은 1520년대 후반이나 1530년대 초반에 회람되었지만, 지금 우리는 1540년대와 1550년대 중반을 다루고 있다. 그동안 상당히 긴 시간이 흘렀다. 취리히의 개혁자에게 맞섰던 사람들(Fritz Blanke식으로 말하면 'ultra-Zwinglianer', George Williams식으로 말하면 'hyper-Zwinglians'), 혹은 상대적으로 반대했던 스트라스부르의 개혁자들을 괴롭혔던 사람들은 모두 떠나갔다. 아 라스코가 직면해야 했던 급진주의자들은 2세대에 속한 사람들이었다. 우리가 이 사실을 솔직히 인정하지 못한다면, 우리는 칼뱅 자신이 부지불식간에 빠져들었던 것과 같은 시대착오적인 오해를 범하게 될 것이다.

나는 아 라스코가 도입한 착석 성만찬이 세례와 성서봉독과 '빵을 떼는' 의식 사이의 밀접한 연관성을 강조한 초기 재세례파의 직접적인 영향 아래에서 나온 것이라고 말하는 것은 아니다. 비록 초창기 재세례파 문서들, 특히 법령의 기록들을 훑어만 보아도 그들이 세례와 성만찬을 분명하게 연합시키고 있다는 것을 밝혀 줄 것이기는 하지만 말이다. "Quellen und Forschungen zur Täufergeschichte"(제1권)의 목록들은 그런 진술들로 가득하다. 예를 들어 29번 목록은 1525년 1월 25일 저녁에 Ruedi Thoman의 집에서 있었던 가장 초기의 재세례 가운데 하나를 묘사하고 있으며, 목록 42b는 게오르그 블라우록(Georg Blaurock) 자신이 들은 바를 기록해 놓고 있다. 그렇지만 이러한 연합에 모든 의미를 부여하려고 해서는 안 된다.

초기 재세례파에 대한 최근의 Andrea Strubinda의 비중 있는 연구 성과인 *Elfriger als Zwingli*는 George Williams의 *The Radical Reformation* 제3판(1992)만큼이나 포괄적인 것으로 인정할 수 있을 것이다. 그렇지만 유감스럽게도 그녀는 츠빙글리의 '과도한 열정적' 추종자들이 행했던 초기의 빵을 떼는 방식이나 형식에 특별한 관심을 기울인 것 같지 않다. Zollikon 마을의 Jakob Hottinger의 농기에서 1525년 1월 22일 저녁에 행해졌던 최초의 성만찬과 관련해서, 그들도

두가 일상적인 식탁에 앉아 집에서 구운 빵과 아마도 집에서 주조한 포도주를 나누었다고 추정해도 무방할 것이다. 오늘날의 자료들을 망라할 수 있는 한도 내에서, 앉아서 빵을 떼었다고 분명하게 기록하고 있는 것은 아무것도 없다. 아마도 그들은 주님께서 직접 제정하신 대로 사도적인 순수성을 따르고 모방하려고 노력하는 동안 그것을 당연한 것으로 여겼던 것 같다.

성만찬에 앉아서 참여했다고 분명하게 지적하고 있는 유일한 문서는 니콜스부르크에서 발견된 Balhasar Hubmaier의 *Ein Form des Nachmals*(1527)이다. 니콜스부르크에서 그는 이미 일종의 재세례파 국가 교회를 설립하는 데 성공하였던 것이다. 전례형식을 다루는 이 책에서 후버마이어는 성만찬에서 일상의 빵과 포도주를 사용하는 데 대해 이주 주의 길게 묘사하고 있다. 중요한 것은 첫 번째 규정의 말미에 후버마이어가 의복에 대해 언급하면서 '나린히 앉아서' 참여하는 성만찬에 대해 말하고 있다는 것이다. 분명히 최근에 후버마이어식 재세례파로 개종한 참여자들은 성만찬 상 주위에 앉았다. 그런 다음 전부 9가지의 질문을 통해 참여자들이 이 성례의 신비에 대해 철저히 이해하도록 준비시키는 순서가 뒤따랐다.

1527년의 후버마이어의 글에 착석 성만찬이 규정되었고 또 니콜스부르크에서 실제로 행해진 것이 확실하지만, 그렇다고 해서 그것이 다른 다양한 재세례파 집단들에 의해서 광범위하게 받아들여졌다는 것을 의미하지는 않는다. 어쨌든 후버마이어는 초기 스위스 형제단들 사이에서조차도 예외적인 인물이었다. 따라서 런던에서 행해진 착석 성만찬이 초기 재세례파의 일반적인 관습을 반영하는 것으로 해석될 수는 없다.

오히려 아 라스코가 만나서 논쟁을 벌였던 재세례파들은 대부분 메노 시몬스와 그 추종자들이었다. 그렇지만 대단히 유감스럽게도 메노 시몬스의 방대한 전집(*Complete Writings*)을 정독해 보아도 우리는 이

문제에 대한 어떠한 단서도 얻지 못한다. 메노 시몬스는 “빛나가고, 잘 못된, 로마 가톨릭의 주간 식사는 지키고 주님의 야간 식사는 무시하는”(1546년경에 Amsterdam Melchiorites를 상대로 쓴 *Admonition*) 것을 참을 수 없다고 간략히 언급한 경우를 제외하고, 성만찬에 참여하는 방식에 관해서 거의 아무런 관심도 보여 주지 않고 있다. 어쨌든 이 구절을 착석 성만찬 관습의 토대로 보기는 너무 가볍고 엉성하다. 성만찬과 관련하여, 아 라스코와 메노 시몬스는 논쟁할거리가 이 외에도 아주 많았다. 이들은 성만찬에서 그리스도의 인성의 성격에 대해 논쟁을 벌이기도 했다. 런던 외국인 교회의 두드러진 특징이었던 착석 성만찬 관습은 너무 단명이었다. 개세레파와 나란히 놓고 비교하는 데 찬성하는 나의 주장은 아마도 그 자료입증에 너무 취약할 것이다.

이러한 ‘사변적인 결론’을 실증하기 위해 우리는 한편으로는 런던의 외국인 교회의 실체에 대해 보다 사실에 입각한 지식을 갖추어야 할 필요가 있다. 그리고 다른 한편으로는 주님의 만찬에 대한 개세레파의 신학에 대해서 탐구해야 한다. 그들의 성만찬신학에는 그들의 세례신학과 비교할 만한 것들이 많이 있다. 개세레파는 사회적인 소수로 남아 있고, 이는 심지어 메노나이트의 경우에도 마찬가지이다. 그들은 본질적으로 변하지 않았다. 하지만 많은 부분을 공유하고 있는 주류 종교개혁의 진전과 강화에 끼친 그들의 ‘축매적인’ 기여는 어떤 식으로든 인정 받을 수 있을 것이다. 말하자면 그들은 사실상 이 땅의 소금이었으며, 내 조국 일본에서도 그래야만 한다.

논 찬

저자에 대하여

본문의 저자인 아키라 데무라(Akira Demure)는 일본에서 종교개혁 연구에 있어서 선구자적 역할을 하고 있는 학자이다. 자신이 논문에서 밝히고 있는 것처럼 그는 일찍이 1950년대 말부터 종교개혁자들에 대한 연구를 시작하였으며, 1983년부터 2003년까지 무려 20년에 걸쳐 15권으로 이루어진 일본어 판 종교개혁총서를 번역하고, 주석하고, 편집하는 일을 감당하였다. 실로 일본에서의 프로테스탄트 종교개혁 연구의 산 증인이라 할 만하다. 저자가 2006년 8월 엠덴에서 열린 세계 칼뱅학회에서 발표한 본 논문 “칼뱅과 아 라스코 : 두 개의 교회법령에 대한 비교연구”도 노학자의 면모가 돋보이는 글이다. 아마도 세계칼뱅 학회가 개최된 장소가 엠덴에 위치한 요하네스 아 라스코 기념도서관이기 때문에 칼뱅과 아 라스코를 비교하는 주제를 택한 것으로 보인다.

본문의 비판적 재구성

데무라 박사의 논문은 크게 4부분으로 구성되어 있다. 첫째 부분에서는 자신이 아 라스코라는 폴란드 출신의 종교개혁자를 어떻게 알고 관심을 가지게 되었는지를 설명하고 있다. 루터, 츠빙글리, 칼뱅, 멜란히톤, 부처 등의 주류 종교개혁자들과는 달리 아 라스코는 상대적으로 생소한 개혁자이기 때문에 어떻게 자신이 그를 만나게 되었고, 런던 법령에 대해서 알게 되었는지를 밝히고 있는 것이다. 저자는 자신이 일본에 최초로(1983-1984) 종교개혁자 아 라스코를 소개했다는 것에 대해서 지부심을 가지고 있는 듯하다.

둘째 부분에서 저자는 먼저 아 라스코 연구에 있어서 중요한 문헌들을 소개한 후 아 라스코가 관계했던 런던 외국인 교회의 ‘런던 법령’에

관심을 모은다. 저자가 명시적으로 밝히지는 않았지만 칼뱅의 '제네바 법령'보다 아 라스코의 '런던 법령'이 성만찬 참여에 있어서 더욱 철저하고 엄격한 자격조건과 규정을 가지고 있었다는 점을 암시하고 있다. 그중에서도 회중들이 성만찬에 어떤 방식으로 참여했는지에 특별한 관심을 집중시킨다. 성만찬에 참여하는 여러 방식들이 있었지만 저자가 강조하는 런던 법령의 특징은 회중들이 앞에 있는 성만찬 상으로 나아가서 '앞은' 상태에서 빵과 포도주를 받았다는 점이다. 이것이 실제적으로 가능했던 이유는 런던 외국인 교회의 성도들은 많아야 1,000명을 넘지 않았기 때문이다. 그럼에도 불구하고 성만찬을 위해서는 아침 8시부터 모여야만 했다. 실제로 3,000명 정도의 성도들이 모였던 엠덴이나, 10,000명이 넘는 제네바에서는 '앞아서' 행하는 성만찬이 현실적으로 불가능했을 것이다. 저지는 런던 법령에서 규정한 성만찬의 순서들은 직접 인용하면서 '앞아서' 행하는 착석 성만찬의 과정을 소개해 준다.

셋째 부분에서 저지는 런던 법령 이전에 있었던 착석 성만찬의 선례들을 추적한다. 그러나 문서적 증거와 확신을 가지고 착석 성만찬이 이루어졌다고 말할 수 있는 선례들을 발견하는 것이 쉽지 않다는 점을 저지도 인정하고 있다. 오히려 저지는 뒤에서 제세레파 가운데 일부 착석 성만찬의 예가 있었다는 점을 확인한다. 하지만 런던 법령이 착석 성만찬을 말하고 있으며, 실제로 시행했다는 것은 분명하다. 아 라스코는 '서서' 행하거나 '무릎을 꿇고' 행하는 성만찬의 관습을 부인한 것이 아니라 적어도 '앞아서' 행하는 성만찬이 예수 그리스도와 사도들이 보여준 모범에, 즉 '사도적 순수성'과 가장 부합하기 때문에 착석 성만찬에 그처럼 몰두한 것이다.

마지막 부분에서 저지는 착석 성만찬 문제에 있어서 아 라스코가 제세레파의 영향을 받았을 가능성을 조심스레 제안한다. 제세레파의 권징과 치리에 대한 강조가 주류 종교개혁자들에게 영향을 미쳤다는 사실은 학자들 사이에 대체로 합의되고 있다. 조지 윌리엄스(George

Williams)는 그의 책 「급진종교개혁」(*The Radical Reformation*)에서 Anabaptism을 Anabaptism이라고 부를 수 있을 정도로 제세레파가 파문(Ban)을 강조했다고 말한 바 있다. 이런 제세레파의 경향이 일종의 '죽메로서' 칼뱅, 부처, 아 라스코에게도 많은 영향을 미쳤다면, '하나님의 식탁'을 강조하는 제세레파의 주장도 주류 종교개혁자들에게 영향을 주었을 개연성이 충분히 있다는 것이다. 실제로 1527년 발타자르 후버마이어(Balthasar Hubmaier)는 착석 성만찬에 대해서 분명하게 밝히고 있다. 물론 모든 제세레파가 착석 성만찬을 시행했다고 일반화시킬 수는 없지만, 적어도 일부 제세레파 분파에서는 착석 성만찬의 예가 있다는 것이다. 하지만 저지는 자신의 주장이 어디까지나 잠정적인 것이며, 아직은 문헌적 연구와 발굴이 더 필요하다는 점을 스스로가 잘 알고 있다.

논문의 장단점

대무라 박사의 논문이 많은 강점을 가지고 있지만 세 가지만 언급하기로 하자. 첫째로 가장 큰 장점은 노학자의 깊이 있는 통찰력이다. 성만찬 문제를 다루면서 간과하기 쉬운 성만찬 참여의 방식, 즉 서서 하느냐, 무릎을 꿇고 하느냐, 앞아서 하느냐라는 아주 구체적인 주제에 관심을 가졌다는 것 자체가 신선하다. 둘째는 오랜 학자로서의 경륜에서 우리나라에 다양한 정보를 제공하고 있다는 것이다. 50년 이상을 종교개혁 연구에 관여한 결과 지식의 폭이 넓어서 하나의 주제를 다루면서도 언급된 여러 가지 정보를 우리에게 제공해 주고 있어 읽는 이의 흥미를 자극한다. 셋째로 자신의 삶의 자리에서 나온 연구 성과물이라는 점이다. 저지가 속한 일본연합교회(United Church of Christ in Japan)에서 현재 세례를 받지 않은 사람들도 성만찬에 참여할 수 있는지, 안수 받지 않은 목회자가 성만찬을 배플 수 있는지 하는 문제들이 논문을 일으키고 있는 상황에서, 과연 성만찬에 참여하는 가장 합당한 방식은

어떤 것인지를 고민한 결과물이 바로 본 논문이라고 여겨진다.

하지만 몇 가지 아쉬운 점도 있다. 무엇보다도 논문의 제목에서 기대했던 것과는 다소 거리가 있는 내용이라는 것이 아쉽다. 제목으로 보아서는 칼뱅의 제네바 교회법령과 아리스토텔레스의 런던 교회법령을 비교하면서 그 유사점이나 차이점을 논할 것으로 기대되지만, 실상 칼뱅의 제네바 교회법령에 대해서는 아무런 언급이 없다. 또한 런던 법령에 대해서도 법령의 배경, 내용, 영향력 등에 대해서는 침묵하고 단지 작성 성만찬에 대해서만 소개하고 있다. 그리고 여러 가지 정보를 제공해 주는 것은 고마운 일이지만 논문의 전체적인 응집력이 떨어지는 단점이 있다. 갑자기 다른 곳으로 갔다가 겨우 길을 찾아 돌아오는 경우도 있다. 그럼에도 불구하고 저자의 변독이는 통찰력은 이 모든 시소한 결함들을 보충해 주어도 남는다.

남는 말

성민찬은 우리를 하나님과 그리스도와 연합하게 하는 신비이다. 성민찬이 주는 유익 가운데 최상의 것은 그리스도와의 연합이다. 우리는 성만찬 예식에서 성령의 신비로운 능력으로 예수 그리스도의 살과 피에 참여하게 되며 그리스도와와의 신비로운 연합을 경험하게 되는 것이다. 여기에서 강조해야 할 것은 신비라는 것이다. 성민찬은 화체설이나 공제설이나 상징설이니 하는 것으로 설명될 이론이 아니다. 성만찬은 신비이다. 또한 성민찬은 형제와의 사랑의 연합을 가져다주는 일치의 신비이다. 우리는 성만찬을 통해 동일한 그리스도의 살과 피에 동참하면서 영적인 형제와 자매, 즉 하나님의 가족이 되는 것이다. 이런 점에서 성만찬은 사랑의 식탁이요, 하나님께 하는 끈이다.

이처럼 연합과 일치의 상징이요 신비인 성만찬이 교회역사에서 오히려 분열과 싸움의 이유가 되었다는 것은 아이러니 그 자체이다. 프로테스탄트 종교개혁자들이 중세 교회의 개혁이라는 동일한 목표를 가지고

있었음에도 불구하고 성만찬에 대한 견해차로 서로가 일에 담지 못할 함한 말을 하고 저주를 퍼부었다는 것은 참으로 역설적이라 아니할 수 없다.

종교개혁자 장 칼뱅은 가시적 교회의 표지로 두 가지를 제시하였다. 말씀과 성례가 바로 그것이다. 칼뱅은 자신의 『기독교 강요』 최종판(1559)에서 “하나님의 말씀이 순수하게 선포되고 들려지며, 그리스도께서 제정하신 대로 성례가 거행되는 그곳에 하나님의 교회가 있다는 것은 의심할 여지가 없다”(IV, 1, 9)고 말하고 있다. 말씀과 성례가 교회를 교회되게 하는 요소이며, 참된 교회와 거짓 교회를 가르는 기준이 된다는 것이다.

오늘날 한국교회를 보면 말씀에 대해 대단한 열심을 가지고 있다. 모든 예배에서 설교가 중심을 차지하고, 각 교회마다 성경공부가 활발하게 이루어지고 있으며, 부흥회와 사경회와 성경학교가 교회의 가장 중요한 프로그램이 되고 있다. 이것은 매우 고무적이고 좋은 현상이라 할 것이다. 그러나 아쉬운 것은 교회의 포도원 표지가 되는 성례에 대한 이해는 매우 부족하다는 것이다. 성례가 지니는 중요성이 쉽게 무시되며, 심지어 주일 오전 예배 때에 성례를 거행하면 예배 시간이 길어진다는 이유로 오후나 밤으로 밀려나는 것이 현실이다. 세례 예식에서, 성만찬 예식에서 두려움과 떨림과 감격과 새로워지는 경험들이 자취를 감춰 버린 듯하다. 이제부터라도 한국교회가 교회의 표지가 되는 성만찬을 가능한 한 자주, 그리고 합당하게 거행하여 그리스도가 우리에게 주시는 복들을 충만하게 누릴 수 있게 되기를 간절히 바란다.