

2006학년도

석사학위논문

종교개혁시대 성찬론에 있어서
칼빈의 영적 임재설의 중요성

한일장신대학교 한일신학대학원

교역학 전공

최 홍 진

종교개혁시대 성찬론에 있어서
칼빈의 영적 임재설의 중요성

지도교수 유 태 주

이 논문을 석사학위 논문으로 제출함


2006년 12월 10일

한일장신대학교 한일신학대학원

교역학 전공

최 홍 진

최홍진의 석사학위 논문을 인준함

지도교수 유태주 

한일장신대학교 한일신학대학원

2006년 12월 10일

종교개혁시대 성찬론에 있어서
칼빈의 영적 임재설의 중요성

목 차

I. 서론	
1. 연구의 동기와 목적	8
2. 연구방법과 범위	9
II. 성만찬의 성서적 및 역사적 고찰	10
A. 성만찬에 대한 성서적 고찰	10
B. 성만찬의 역사적 고찰	12
(1) 초대 교회의 성만찬관	
(2) 교부시대의 성만찬관	
(3) 동방교회의 성만찬관	
(4) 서방교회의 성만찬관	
III. 성만찬에 관한 견해들	19
A. 로마교회의 화체설	19
B. 루터의 공재설	21
C. 쾰빙그리의 기념설	27
D. 칼빈의 영적임재설	32
IV. 칼빈의 영적임재설의 중요성	39
A. 화체설의 물질숭배 배경	39
B. 그리스도의 영적임재 인정	40
C. 주의 만찬에 참여할 때 그리스도와 연합되는 자에게 주어지는 성령과 은혜가 주어짐	43
D. 영적이며 실제적인 그리스도의 임재	47
VI. 결론	59
참고문헌	62

A. 1차문헌

B. 2차문헌

I. 서론

1. 연구의 동기와 목적

기독교 예배의 역사에서 성만찬의 의미와 그 비중은 신학적 교리적인 측면과 목회적, 교회적 현장적인 측면에서도 매우 소중하게 여겨지고 있다. 신앙의 표현과 경험을 수반하고 있기 때문이다. 이러한 성례전은 오늘날 뿐만 아니라 기독교가 시작하던 때로부터 종교개혁까지 예배의 중심이었다.

종교 개혁사를 살펴볼 때 이러한 성찬예식의 의미와 중요성에 대한 해석의 차이가 교회분열의 원인으로 작용함을 볼 수 있다. 성찬은 그리스도께서 재정하신 것으로 모든 그리스도인들이 떡과 잔에 참여한다는 점에서는 개혁가들이 일치할 보았지만 그리스도의 성만찬의 임재방법에는 루터와 쾰링거와 칼빈은 각각 다른 입장을 취했다.

특히 쾰링거의 성만찬 신학은 루터교와 개혁교회를 갈라놓은 역사적인 분기점으로 작용했다. 흔히 쾰링거의 성만찬 이해에는 그리스도의 몸이 실재적으로 임재하지 않으며, 반면 루터의 이해에는 그리스도의 몸이 실재적으로 임재 한다는 식으로 말해져 왔다. 그리고 칼빈은 그리스도가 영적으로 임재 한다고 말해져 왔다.

본 연구로 성찬의 의미와 실체와 모든 유익 가운데 교회가 진정한 칼빈주의 입장에서 성찬을 시행하고 있는가를 알게 될 뿐만 아니라 가시적인 말씀으로 현세적인 우리에게 베푸신 하나님의 사랑을 느끼게 될 것이다.

2. 연구방법과 범위

논문의 구성은 먼저 성만찬의 기원 및 역사적 모델을 성경과 함께 문헌을 통하여 살펴볼 것이며 성서적 신학적 고찰을 통하여 성서시대부터 초대교회와 교부시대, 로마교회시대, 동·서방 교회 및 종교 개혁 시대에 대해 알아보게 될 것이다. 그 중에서도 성만찬의 견해에 대해 치열하게 논쟁이 오고갔던 로마교회의 화체설과 루터의 공재설, 쾰링겐의 기념설, 칼빈의 영적 임재설을 중심으로 비교 분석 할 것이다. 특별히 각 논쟁들의 사상적 배경과 발전 과정 형성사를 함께 다루며 이들의 반응과 성찬 논쟁의 배경을 다루면서 칼빈의 영적 임재설이 중요했던 이유에 대한 이해를 보다 폭넓게 가질 것이다. 칼빈의 기독교강요를 바탕으로 과거 발생하였던 성만찬의 주요 논쟁에 관해 칼빈의 논지를 살펴 볼 것이며, 이를 통해 각 논쟁을 보다 심도 있게 관찰할 것이다. 결론에 이르러 칼빈의 입장을 받는 신학도로서 각 논쟁의 주요비판을 뜻있게 고찰하며 칼빈의 영적 임재설의 중요성을 살펴보고자한다.

II. 성만찬의 성서적 및 역사적 고찰

성만찬의 기원에 대한 견해는 학자들의 주장에 따라 다양하다. 이 문제에 대해 예레미야스(J. Jeremias)는 그의 저서 「예수의 성만찬 언어」에서 여러 가지 견해, 즉 예수의 최후 만찬 기원이 유월절 식사인가? 키두쉬인가? 차브라인가? 혹은 에세네인가? 하는 문제를 비판적으로 다루고 있다. 전통적으로는 성만찬의 기원을 유월절 식사에 두어 왔으나, 최근에 와서 키두쉬에 두고자 하는 주장도 활발히 제기되고 있고, 차브라와 에세네파 식사에 대한 견해도 그들 나름대로의 의미와 관점을 보이고 있다.¹⁾

성만찬의 배경이 유월절 식사이든, 키두쉬이든 또는 다른 어느 것이라도 이는 유대적 배경에 불과할 따름이다. 성만찬은 전적으로 기독교적 발전이다. 유대적 배경과 전 역사가 무엇이든 할지라도 기독교의 성만찬은 최후의 만찬으로부터 유래된 것으로 예수께서 친히 그것으로 미래 구원에의 새로운 희망을 제시해 주셨기 때문이다.

A. 성만찬에 대한 성서적 고찰

유월절 자체는 기념적인 의식이었지만, 단지 회상과 여기서 발생하는 사람들의 모임 및 축제가 아니라, 그리스도의 희생 사건을 실제화하며 교회가 하나님께 감사와 헌신과 중재의 기도로써 유일한 헌신을 드리는 예배 의식적 행위이다. 이는 4복음서와 그 외 문서에 따라 그 보도와 형식을 조금씩 달리한다.

1) 가홍순, 『성만찬과 예배갱신』 (서울: 나단출판사, 1994) p. 11-85

마가의 기록은 A. D. 50년경에 바울이 쓴 고린도전서의 기사보다도 더욱 더 오래된 것으로 보여 진다. 그것들은 독립된 기사들이지만 같은 기원의 전통으로부터 나왔다.²⁾ 마태의 기록(마 26:26-29)은 마가의 기록에 의존한 것으로 마가의 것보다 더 확대되고 의식적인 형태를 취하고 있다. 이 전통들 중 어느 것이 우리에게 본래적인 형태로 전해주고 있는 것에 대해 한편에서는 마가의 것이 더 오래된 것이라고 주장하고, 다른 한편에서는 바울의 전통형태가 궁극적으로 주님 자신의 것이라고 주장한다.³⁾

그러나 성만찬 기사 자체가 단지 주님의 말과 행동을 전하고 있는 사도적 전통에 돌리고 있는 것이라면, 그 전통을 수정하기까지 할 가능성이 있을지라도 주님 자신으로부터 받았던 전통으로 봐야할 것이다.

예수의 최후 만찬에 있어서 유월절에 관련된 말씀은 누가복음 22:15-18, 마가복음 14:25이다. 특히 누가복음 22:15은 최후 만찬의 유월절 성격을 강하게 나타내고 있다. 유월절에 이집트로부터의 구원은 다가올 더 큰 구원의 예표이다. 예수는 이린양으로 하나님 나라에서 다시 유월절 식사를 먹고, 포도주를 마실 것이라는 말씀은 하나님 나라를 강조함으로 더 이상의 유월절이 없을지라도 이러한 모습은 슬픔에 있지 않고 우정 회복에 대한 기대를 말한다. 이런 의미에서 성만찬의 빵과 포도주는 그들 스스로 어떤 고유한 유효성을 소유하고 있지는 않지만 참된 유월절 양으로서 그리스도의 속죄 희생을 나타내고 있다. 그러므로 최후의 만찬은 미래의 유월절 기념에 대한 형태이며, 동시에 성만찬의 원형이 된다.

2) 박수암, 『신약연구개론』 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2001) 참조

3) A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament* (London : SCM Press, 1956), p. 25. “제인용”

B. 성만찬의 역사적 고찰

(1) 초대 교회의 성만찬관

사도 시대 직후의 성만찬의 역사에 대한 자료들은 희소성과 불확실성을 가진다. 하지만, 로마의 클레멘트가 고린도 교린들에게 보낸 편지에 나타난 우연한 언급들과 디다케, 그리고 트라야누스에게 보낸 폴리우스의 편지, 이그나티우스의 서신 등을 통해 사도 시대 후 2세기경의 성만찬 역사에 대한 자료로 보며 어느 정도의 윤곽 또한 잡을 수 있다.⁴⁾

그 중 1세기 동안에 쓰였던 디다케 속에서 성만찬과 세례에 관한 교훈이 발견된다. 이를테면 4장: 말씀의 예전, 7장: 세례, 8장: 금식과 기도, 9-10장: 주의 만찬, 14: 주의 날에 관한 언급 등이다. 제 2세기에 도기도, 성서낭독, 교훈, 및 주의 만찬과 아울러 이루어진 예배 형식이 나타나는데 그것은 저스틴이 약 140년경 안토니우스 피우스(Antonius Pius) 황제에게 보낸 첫 변증서에서 드러난다.⁵⁾


윌리엄 맥스웰은 초대 교회 생활을 설명해 주는 사도행전과 서신들 그리고 계시록을 통해서 예배에 관한 네 가지 결론을 얻고 있다. 첫째, 교인들은 한동안 회당이나 성전예배에 참석했다. 둘째, 그들은 자주 모임을 가지면서 애찬(Agape or Love Feast)이라고 불리는 공동식사를 했다. 셋째, 그들은 이 식사의 마지막 부분에서 주님께서 최후의 만찬 때 부탁하셨던 명령대로 성만찬의 예전을 가졌다. 넷째, 이런 예전이 끝날 무렵에는 예언이라 방언을 비롯한 특별한 은사를 조심스럽게 행하였다.

예루살렘 성전이 파괴된 이후 회당예배만 남게 되었으나 그 내용에 대해 자세히 알기는 어렵다. 다만 위에서 언급한 고린도 교인들에게 보낸 로

4) 기독교대백과사전편찬위원회, op.cit., p. 292.

5) 박은규, 『예배의 재발견』(서울: 대한 기독교 출판사, 1990), p. 76.

마의 클레멘트의 편지, A. D. 130년경의 디다케, 폴리우스의 편지, 저스틴이 로마 황제 안토니우스 피어스에게 보낸 변증문, 200년경 기록된 사도들의 전승문서들을 종합해 예배 내용을 짐작 할 수 있다.

초대 교회 예배에서의 성만찬은 예배에서 성서낭독이나 예물의 봉헌처럼 전통적인 부분들의 한 요소였다. 이를  초기 기독교 예배에서는 성만찬적 요소와 성서적 요소 사이가 함께 나타나고 있으며 하나의 예식으로서 나타남을 알 수 있다.

(2) 교부시대의 성만찬관

초대 교회의 성만찬 예전에 대하여 상세히 언급했던 사람은 유스티누스였다. 그는 불신자였던 황제에게 보낸 호교론에서 성만찬 예전에 대하여 언급하기를 최후의 만찬 때 예수께서 하셨던 말씀을 포함하는 기도를 드린다면 빵과 포도주는 이미 빵과 포도주가 아니라 “강생한 그리스도의 몸과 피다”라고 말한다.⁶⁾ 그의 ‘호교론’에서 일렬의 성만찬에 관한 정착화를 발견할 수 있는데, 사제의 주제 아래 세례자의 참여로 이루어지며, 사제의 감사 기도에 의해 빵과 포도주는 그리스도의 몸과 피로 변한다고 하는 실재론의 발전 과정을 보게 된다. 성만찬에 대한 실재론적 견해나 희생제사적 성격은 ‘디다케’와 이그나시우스 그리고 저스틴 등에게서도 볼 수 있으나 그것이 이레니우스와 터틀리안에 이르러서야 이론적으로 체계화되기 시작했다.⁷⁾ 이레니우스는 성만찬을 떡과 포도주로 드리는 희생제물이라고 강조하였다.

육체는 성만찬을 통하여 주의 몸과 피로 양육되며, 따라서 우리의 몸은 죽음과 부패의 희생이 될 수 없다고 하였다. 곧 교회의 기도를 통하여 성

6) 네메세기, 『주의 만찬』 (서울: 한국천주교 중앙협의회, 1986), p.91-92.

7) J. L. 니이브, 『교리사』, 서남동 역 (서울: 대한기독교서회, 1991), p. 255.

령은 로고스를 떡과 포도주에 결합시키며, 그리하여 그것을 이전과는 다른 어떤 것 즉 그리스도의 몸과 피로 만든다는 것이다.

터툴리안은 성만찬 이론을 체계화하는데 중요한 역할을 한 것으로 평가 받고 있다. 이레니우스의 실재론적 견해와 달리 그는 빵을 몸의 표상이라고 보았으며, 몸을 나타내는 것이라고 보는 상징주의적 개념에서 말하고 있지만, 결국 터툴리안과 이레니우스, 그리고 그 이전의 시대에 있어서는 성만찬에 대한 이러한 개념의 충돌이 서로 배타적인 것은 아니었다.

성만찬에 대한 순수한 순리주의적 상징주의적 견해를 의식적으로 처음 가르친 사람은 오리겐이었다. 그는 성만찬에 있어서 빵은 전형적 상징적인 의미에서 그리스도의 몸이면 산 빵이신 로고스를 참으로 먹는 것을 암시하고 있다. 빵과 포도주는 그리스도와 사도들의 말씀을 상징하는 것이다. 이 말씀만이 영혼에 은혜를 가져다주며 순전한 마음과 양심을 가지고 성만찬에 참여하는 자에게 유익을 준다.

그는 그리스도가 더 높은 삶으로 들어가는 사람들에게 주는 영적 증거와 지식의 상징이나 알레고리로서 빵과 포도주를 이루면서 '몸과 피'라는 말에 순수하게 영적인 해석을 가한다. 글의 해석이 신비적이요, 영적이라 할지라도 성만찬에 있어서 그리스도의 현존과 성령의 선물의 실재, 그리고 생명과 불멸성은 확실하다고 할 수 있다. 오리겐의 이러한 순리주의적 관념은 서방에 큰 영향을 미쳐 동방에서는 성만찬의 요소들이 변한다는 전환설이 많이 진전되어 있음에도 불구하고 서방에서는 이때까지 성만찬의 선물을 상징으로 보는 관념이 유행하게 되었다.

(3) 동방교회의 성만찬관

오리겐 이후 세례지원자들을 위한 교리문답 강의에서 성만찬에 관한 교회의 공식적인 견해를 다룬 시릴은 화체설의 근간이 되는 전환사상을 말

하고 있다. 시릴은 ‘변한다’든지 ‘전환한다’는 동사를 사용하면서 지적하기를 그리스도께서 가나에서 물을 피와 유사한 포도주로 변형시켰으므로 성찬의 향연이라는 엄숙한 식전에서 비슷한 기적이 일어난다는 것은 의심할 여지가 없다고 하였다.⁸⁾ 제단에 놓인 요소들 위에 성령과 그의 강림에 대한 기원은 그들을 성별시키고, 그들을 그리스도의 몸과 피로 변하게 한다.

그의 설명에 의하면 하나님께서 제주(祭主)의 기도에 응답하시어 성찬 봉헌물에 성령을 보내셔서 그것을 그리스도의 몸과 피로 만드신다는 것이며, 그 이유는 무엇이든지 성령이 만지시면 성화되고 변화되기 때문이라는 것이기 때문이다.⁹⁾ 그러므로 제단의 요소들은 외적으로는 여전히 똑같지만, 실제적으로는 변화되어 전과 다르다. 즉 외적으로는 보이는 빵과 포도주를 받지만 그것을 받는 사람은 상정을 받는 것이 아니고 실제로 그리스도의 몸과 피를 받는 것이 된다.

이 시릴에 의한 전환 사상은 닛사의 그레고리가 인계받는다. 그는 그리스도의 유일하신 몸이 매일 수천 명의 신자들에게 분배되는 데도 고스란히 그대로 있으면서 각 성찬배수자가 그 몸 전체를 어떻게 받을 수 있는가 하는 문제를 해결하려고 시도하였다. 그는 성육신하신 그리스도의 몸이 빵과 포도주에 의해 영양이 공급되고 유지되며 말씀이신 하나님의 거하심으로 하나님의 권위로 변환된다고 보았다. 같은 방법으로 하나님의 말씀에 의하여 성별된 빵은 말씀이신 하나님의 몸(성체)으로 변화된다는 것이다. 그는 ‘가시적 대상의 본성’이 ‘요소 변화’되는 것으로 묘사하고 있다. 그의 논쟁은 사변적이거나 이때부터 동방에서는 ‘전환’이라는 말이 통례화 되었다.

크리소스톰은 성만찬에 관해 전환설의 물질의 함축성을 충분히 인용한

8) J. N. D. Kelly, 『고대 기독교 교리사』, 김광식 역(서울: 한국기독교문학연구소, 1980), p. 504.

9) J. N. D. Kelly, op.cit., p. 503.

다. 그의 견해에 있어 빵과 포도주는 몸 박힌 몸인 그리스도의 몸과 피와 동일하다고 보며 성만찬의 본질은 어제와 오늘이나 항상 동일한 희생의 개념아래 그리스도와 연합된다고 말한다.¹⁰⁾

이렇게 로마교회의 교부들과 동방교회 교부들의 성만찬 사상은 서로 다른 관점에서 발전하고 있다. 로마 교회 교부들의 사상에서는 실재론적 관념을 찾아볼 수 있으나 상징론에 치우쳐져 빵과 포도주가 그리스도의 몸과 피로 변화된다는 전환사상이나 화체 교리의 개념은 발견할 수 없다. 하지만 동방 교회 교부들은 실재론적 관념과 함께 전환사상을 가지고 화체 교리로 발전시켜 나갔다. 다메섹의 요한에 와서야 화체 교리가 체계화 되었는데, 그는 화체 교리에 개념에 있어 중요한 어휘로 ‘변질 된다’라는 말을 사용한다. 이는 니케아 두 번째 종교회의를 거쳐 채택됨으로서 현재 카톨릭 교회까지 이어져왔다. 결국 화체설은 동방 교회 교부들로부터 발전되어 온 개념이라고 볼 수 있겠다.

(4) 서방교회의 성만찬관

오리겐의 순리주의적 관념의 영향으로 서방에서 성만찬의 선물을 상징으로 보는 관념이 유행하고 있을 때, 암브로스는 성찬의 요소들이 전환한다는 관념을 서방에 도입하였다. 암브로스는 성스러운 기도의 신비로 말미암아 성찬 요소들이 살과 피로 변화된다고 논평하고 있다. 그가 사용한 단어(Transfiguration)는 어떤 것이 전에 있던 상태에서 새로운 존재 양식으로 바뀌는 실제적 변화를 나타낸다.¹¹⁾ 하지만 그의 표현방식에 있어서의 모호성이 실재론을 받아드렸다는 것으로 평가된다. 그러나 서방교회에서는 어거스틴의 사상이 지배적이어서 화체 교리에의 발전은 한동안 저지를 당

10) J. N. D. Kelly, op.cit., p. 504.

11) J. N. D. Kelly, op.cit., p. 506.

하게 된다.

어거스틴의 논증은 때로 표시로서의 성만찬과 성만찬의 실재 혹은 실질을 구별하고 있음을 전제한다. 즉 물체적 대상과 신앙에 의하여 파악되는 영적인 대상을 구별하며 후자가 영혼을 먹여 기른다고 주장한다. 물질적이고 형상적인 대상으로 볼 때, 빵과 포도주는 그리스도의 몸과 피의 표시(Signs)가 된다. 성찬의 몸에 대한 그의 개념에서는 그레고리와 암브로스가 후원하는 전환설의 모습이 보이지 않는다. 그의 사상은 터툴리안과 키프리안에 의하여 전해져 온 노선을 따라 움직인다. 12)

그러므로 어거스틴의 성만찬관에 있어서 그리스도의 몸은 단지 그 몸의 상징에 불과한 것이었다. 그것은 신비적인 몸이며, 그는 그것을 교회, 즉 성도들의 단체라고 생각하였다. 이러한 어거스틴의 생각은 종교 개혁자들의 견해와 같은 것으로 서방교회가 화체설을 받아들이는 것을 수세기동안 저지시켰었다.

로마 교회가 화체설의 노선을 따라가게 된 계기는 중세기의 두 논쟁을 통해 이루어졌다.

9세기에 일어난 라드베르투스-라바누스-라트람누스(Radbertus-Hrabanus-Ratramnus) 논쟁과 그보다 이백년 후에 화체설에 반대하여 일어난 베렝가르의 항거가 곧 그것이었다. 13)

성만찬에 관하여 처음으로 전문적인 저작을 낸 라드베르투스는 사제의 축원으로 성별된 성만찬의 물질이 역사적인 그리스도의 몸으로 변화된다고 보았다. 성만찬의 물질은 내적인 변화를 가지며 이는 견고한 신앙을 위해서라는 것이다. 하지만 그는 영적으로 그리스도를 파악하는 자들만이 그의 몸과 피를 받는다고 하여 어거스틴적인 개념을 벗어나지 않는다.

12) J. N. D. Kelly, op.cit., p. 508.

13) J. L. 니이브, op.cit., p. 258.

이와 같은 교리에 최초로 반대한 라바누스는 성만찬의 효과는 개개인이 그리스도의 신비적인 몸과 영적으로 결합되는데 있다고 봄으로 빵과 포도주는 상징이라고 주장하였다.¹⁴⁾ 그 또한 어거스틴의 영향을 많이 받았지만 물질이 성별된 후 변화된다는 것을 인정하였기 때문에 어거스틴의 경우처럼 순수한 것은 아니었다.

이러한 논쟁에 가담한 콜롬비아 수도사였던 라드람누스는 어거스틴의 순리주의를 주장하나 대부분의 교회들이 라드베르투스의 개념을 옹호하고 있었기 때문에 역부족이었다.¹⁵⁾ 결국 로마 카톨릭적인 의미로서의 화체설은 하이모 감독(Haimo of Halberstadt)에 의하여 어거스틴의 상징주의 혹은 순리주의를 완전히 벗어나 체계화되었다.

14) J. L. 나이브, *op.cit.*, p. 284.

15) J. L. 나이브, *op.cit.*, p. 285.

Ⅲ. 성만찬에 관한 견해들

A. 로마교회의 화체설

성찬식은 주로 그리스도의 죽음에 대한 기념으로 간주되고 있었으나 성찬식 자체가 하나의 희생 제사라는 생각과 성찬 때 그리스도가 실제로 임재하신다는 교리가 널리 용인되고 있었다.

화체설은 개혁 교회의 교리는 아니다. 그러나 개혁 교회의 성찬 성례전 교리의 모체적 성격을 가지고 있다.

교회사적으로 초대교회로 부터 성만찬의 몸과 피에 대한 이해에 관해 신체적인 임재(corporal)를 막연히 주장하는 사람들도 있었으나 대체로 화체설(化體說)이 주류를 이루었다. 화체설(transubstantiation)이란 집례자인 사제가 성물을 앞에 놓고 축사하는 순간에 그 성물이 그리스도의 몸과 피로 변한다는 내용이다.

이 관념은 오랫동안 막연하게나마 교회 안에서 계속되어 왔다. 당시 많은 사람들이 지식적으로 유치하여 성경 말씀을 불질적으로 이해하였기 때문에 이런 신앙은 무비판적으로 받아들여지고 있었다. 그러다가 9세기에 와서 당시 식학이었던 파스카시우스 라드베르투스(Paschasius Radbertus)가 <주님의 몸과 피의 예식>이라는 책을 써서 이 이론을 구체화 시켰다.

로마 교회는 이를 통해 그리스도의 실제적인 임재를 믿게 되었고 변할 수 없는 교리로서 오랫동안 지속시켜 왔기에 지금도 동·서방 교회에 정착되었다. 이그나시우스는 그리스도의 수난 받으신 육체가 실제적으로 그 현장의 성물 속에서 거룩하게 변화하여 성도에게 전달됨을 강조하면서, 이 사실을 인정하지 않는 무리들은 예배나 기도회, 그리고 성찬 성례전에 참

여하는 것에서 분리시켰다. 그리고 이 사실을 부인하는 사람들을 향하여 저주까지 하기에 이르렀다.

이 교리는 중세 회의 가운데 가장 큰 회의였던 제4차 라테란 회의에서 확고한 교리가 되었다. 특별히 이 회의는 교황 이노센트 3세가 성지를 회복하여 전체 교회의 개혁을 위하여 소집했던 것이기 때문에 카톨릭 교회의 확고한 교리로서 뿌리를 내리는 데 이의가 있을 수 없었다. 당시에 결정했던 로마 카톨릭 교회 교리 중 성찬 성례전에 대한 부분을 보면 다음과 같다.

‘신자들의 교회는 세계적으로 하나의 교회이다. 이 교회 밖에서는 누구에게도 구원이 없다. 이 교회 안에서는 사제와 희생물(the priest and sacrifice)이 그리스도 자신과 동일하며, 그의 몸 된 피가 떡과 포도주의 형태로 제단의 성례(sacrament)안에 실제 포함되어 있으며, 신적 능력에 의해 떡은 그리스도의 몸으로, 포도주는 그리스도의 피로 본질이 성변화된 다. 이렇게 됨으로써 우리 연합의 신비는 이룩되며 그분이 인간에게서 받으셨던 몸을 우리가 받는다. 그리고 예수님께서 사도들과 그의 계승자들에게 주신 교회의 열쇠의 대권에 일치한 안수 받은 사제들 외에는 아무도 이 성체 성사의 효력을 낼 수 없다.’¹⁶⁾

라드베르투스(1075-1158)의 화체설에 대해 가장 크게 반대한 사람은 라트람투스(1088-1154)였다. 그는 신성로마제국 황제 대머리 샤를의 부탁으로 라드베르투스에게 반대되는 성체에 대한 글을 썼다. 그는 두 질문으로 응답했다. 축성된 떡과 잔이 성례를 행한 후, 또는 문자적인 의미에서 그리스도의 몸과 보혈이 될 수 있는지. 두 번째, 성체적 몸이 죽으셨고 부활하신 역사적 몸과 동일한 지에 관해서였다.¹⁷⁾

16) 라은성, “기독교회 교전 시리즈 제 40회” (서울: 기독교신문, 2006) “재인용”

라드베르투스가 주창한 화체설에 대한 평가는 이미 같은 시대에 살았던 라트람누스에 의해 밝혀졌다. 비록 라드베르투스도 성찬식에서 믿음을 언급하지만 그가 말하는 믿음은 그리스도께서 실제로 성찬에 임한다는 확신이고, 변형한다는 믿음을 일컫는다. 그의 화체설 개념에 관해 역사가 하르낙은 이렇게 말한다. “라드베르투스가 선언한 교리는 미래 학자들을 위해 만들어진 판도라 상자와 같은데 단순한 자들에게는 쉽게 이해가 될 것이다. 이렇게 두 가지 특성을 가질 때 교의를 가장 쉽게 세울 수 있다.” 결국 로마 카톨릭이 화체설을 선택하여 1215년 라테란 회의에서 교리로 결정되고 성직자 중심제도, 교권제도, 교황의 수위권을 강조하게 된다.

이 화체설은 로마 교회의 공식적인 교리며, 오늘날까지 로마 카톨릭 교회에서 사용되고 있다.

B.. 루터의 공재설

개혁자들은 중세 카톨릭 교회의 미사를 철폐하고 잘못된 희생의 개념을 반대한다. 즉, 성찬의 떡과 포도주의 요소들이 사제들의 기도로 본질이 변하여 예수 그리스도의 몸과 피로 변화한다는 로마 카톨릭의 성찬의 교리는 떡과 포도주가 변하여 된 그리스도의 몸과 피가 마치 그리스도가 십자가상에서 희생의 제물로 자신을 바친 것과 같은 모양과 효과를 가진다는 것이다.

루터(Martin Luther: 1483-1546)는 이러한 희생으로서의 성만찬 이해를

17) 윌리스턴 워커, 『기독교회사』, 송인설 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2001) p. 175-324

비판함으로써 자신의 독자적인 성만찬론을 전개하였다. 1519년의 “세 개의 성례전에 관한 설교”에서 루터는 성례전 혹은 표지와 의미, 그리고 신앙을 구분하였다. 여기에서 신앙이 성례전의 정의에 중요한 구성요소가 된 점이 독특한 것이다. “성만찬에 관한 설교”에서 루터는 표지로써 빵과 포도주의 형식과 모양을, 의미로써 모든 성도들의 참여 혹은 교재를 들었다. 루터는 이 설교에서 성만찬은 성도의 교제와 참여이며, 성만찬을 통해 죄의 용서의 은총이 주어짐을 강조하였다.

1520년 봄에 루터는 “새로운 약속에 대한 설교”에서 이전의 “성만찬에 대한 설교”와는 다른 관점의 성만찬론을 제시하였다. 여기에서 루터는 재정사에 표현 되어있는 예수의 마지막 의지로서의 약속에서 성만찬의 주된 의미를 찾았다. 이로써 성도들의 참여 혹은 교제로서의 성만찬 이해는 뒤로 물러나고 하나님의 약속과 신앙의 상호관계라는 새로운 관점이 전면에 등장하게 되었다. 그 약속의 내용은 죄의 용서와 영원한 생명이다. 이러한 은총을 바라보면서 예수는 죽음을 감당하신 것이다. 성만찬에서의 빵과 포도주는 바로 이러한 사고 속에서 이해되어야 한다.

루터는 빵과 포도주는 “말씀에 부착되어 있는 상징과 표지이며, 그것은 빵과 포도주 아래 있는 그 본래의 참된 몸과 피다” 라고 주장하였다. 여기에 빵과 그리스도의 몸, 포도주와 그리스도의 피가 성만찬에서 서로 나란히 분리되지 않고 결합되어 실재한다는 소위 루터의 공재설의 기초가 놓여진다.

루터의 본격적인 로마 카톨릭의 성례전에 대한 비판은 1520년 가을에 출판된 “교회의 바빌론 포로”란 글에서 이루어졌다. 루터는 여기에서 처음으로 공개적으로 성례전에 대해 비판하였으며 교황제도를 교회를 포로로 잡아갔던 바벨론 왕국으로 묘사했다. 결론적으로 루터는 세례와 성만찬은 성서에 근거한 성례로서 인정할 수 있고 고해성사는 무조건적으로 성례에

포함시키기에 는 부족하다고 주장하였다. 루터는 이전의 “새 약속에 대한 설교”에서 보다 더 강하게 성만찬에서 약속과 믿음의 의미를 강조하였으며, 약속 혹은 말씀을 표지 위에 두었다. 로마-카톨릭의 화체설을 비판하면서 더욱 분명하게 성만찬의 빵과 포도주에서 그리스도의 몸과 피의 실재적인 임재를 주장하였다.

결론적으로 로마 카톨릭과의 대치 상황에서 루터의 성만찬 이해는 문제 의식에 따라 그 강조점이 다르게 나타나기는 하지만 1524년부터 종교개혁 내부에서 발생한 치열한 성만찬 논쟁에서 극명하게 나타나는 루터의 기본 입장이 배태되어 있다. 이런 점에서 그의 성만찬 이해는 내적인 연속성을 유지하고 있다고 볼 수 있다.

루터는 “교회의 바벨론 포로” 라는 논문에서 로마 카톨릭 교회의 성찬론은 세 가지의 포로, 곧 잘못이 있는데 첫째는 평신도에게 잔을 주지 않는 것이고 둘째는 화체설이고 셋째는 그릇된 희생의 개념이라고 주장한다.

루터는 로마 카톨릭의 화체설에 대하여 공재설을 공식화한다. 즉, “그리스도 자신에 의해 제정된 것과 같이 우리에게 주어진 떡과 포도주 안에, 함께, 밑에 그리스도의 참 몸과 피가 있다”고 말하는 것이다. 그리하여 주의 만찬에 참여한 사람은 떡과 포도 주 안에 그리스도의 몸과 피가 죄의 용서에 대한 약속으로 주어진다. 그 떡은 몸 떡, 살 떡으로 그것을 받는 자는 그리스도께서 죄와 죽음에 대하여 약속한 것을 받게 된다. 곧, 그리스도의 몸과 피로서 죄의 용서의 확실성이다. 이 떡과 포도주에 임재하시는 예수 그리스도의 몸은 영적인 몸이 아니라 “자연적인 몸”이라고 주장한다. 우리는 떡과 포도주 안에 있는 예수 그리스도의 “자연적인 몸”을 받아먹고 마심으로 예수 그리스도의 영적인 몸, 곧 그리스도께서 머리 되시고 몸이 되시는 교회에 참여하게 된다.

성찬의 요소와 그리스도의 몸이 결합되어 있음을 강조하는 루터의 이러

한 주장은 특히 “떡과 포도주는 단순한 물질에 지나지 않는다”는 쾰링글리로부터 강한 반발을 받는데 그는 이에 대하여 “떡과 포도주 안에 어떻게 그리스도가 있을 수 있을까를 묻지 말고 단순히 믿으면 된다 그것이 어떻게 일어났는가, 우리는 모른다. 자연과 이성을 넘어 그리스도는 편재하여 계신다”라고 말한다. 주의 만찬에 사용되는 떡과 포도주가 물질적 요소와 함께 예수 그리스도가 실제로, 그의 존재방법으로 현실적으로 존재한다는 뜻이다.

두 본성의 교류를 주장하는 루터는 예수 그리스도의 신성과 인성은 불가분리의 혼동 불가한 것으로 보고 그의 신성만이 편재하시고 그의 인성은 하나님 아버지 우편에 계시다고 하는 쾰링글리의 주장을 반대한다. 즉 “신성과 인성은 하나의 인격을 구축하기 때문에 이 인격의 어느 한 본성에 해당되는 것은 전 인격에 해당 된다” 그리하여 그리스도의 몸 인성은 도처에 있다. 따라서 그리스도의 몸이 그의 지상 생애에처럼 공간적 제약을 받는 것이 아니라 하나님과 하나의 인격을 이루고 있고 또 “본성의 교류”로서 모든 장소에서 모든 것 위에 있다는 것이다.

루터는 떡과 포도주 속에 그리스도의 몸이 포함되어 있기 때문에 매우 중요하게 여긴다. 떡과 포도주가 그리스도의 삼과 피로 화체될 필요가 없이 이 떡과 포도주 속에 예수 그리스도의 신성과 인성이 모두 임재하기에 “이 떡은 주의 몸이고 이포도주는 주의 피다” 루터는 성찬의 세 가지 요소로서 첫째는 표지요 둘째는 이 표지의 의미요 셋째는 첫째 것 과 둘째 것을 위해서 요구되는 신앙이다. 즉 표지로서의 성례인 떡과 포도주 밑에 그리스도의 참된 몸과 피가 있다는 것이다. 루터에게서 성찬의 핵심은 “영적 사귄”의 “표지”요 이 영적 사귄은 참여하는 신앙에 의해 일어난다. 로마 카톨릭은 사체에 의하여 집례되는 성찬을 통하여 은혜가 저절로 온다고 보는데, 루터는 성찬을 받는 사람의 신앙을 중요시하고 있는 것이다.

루터의 성만찬 이해는 4단계로 발전한다. 첫 단계(1518-22)에서 그는 성만찬이 하나님의 말씀의 은혜의 상징으로서, 떡과 포도주를 봄(seeing)으로써 다른 사람들 및 그리스도의 몸과 연합하며, 제정의 말씀을 듣고(hearing), 죄의 용서를 받아들이는(receiving) 차원을 강조한다. 둘째 단계(1523-24)에서 루터는 제정사에 나타난 하나님의 말씀을 강조하여 성만찬에서의 그리스도의 실제적 임재를 주장한다. 셋째 단계(1524-25)는 그의 동료 안드레아스 칼슈타트(Andreas Carlstadt)와 쾰빙글리(U.Zwingli)와 논쟁하는 기간으로서, 상징이론을 취하하고 성만찬에서 예수 그리스도의 실제적 임재가 소멸됨으로써 하나님의 은총의 수단이 됨을 강조한다. 넷째 단계(1526-29)는 말씀을 통해 그리스도의 몸과 피는 용서를 포함할 뿐만 아니라 용서가 분배된다고 주장한다.

루터는 성례전 자체를 죄의 용서와 동일시한다. 제정의 말씀을 통해 그리스도의 성사적 몸 안에 그리고 몸을 통하여 용서가 이루어지기 때문에 속죄의 희생이 아니다. 그는 또한 성만찬이 사제에 의한 개인 미사가 아니라 공동체의 행위임을 강조했다. 그리고 루터는 고해의 관습을 지속시켰고, 이것이 성례전을 올바르게 받게 하는 데 중요하다고 보았다. 루터의 그리스도의 실제적 임재는 그리스도의 편재(ubiquity)를 가능케 하는 본성의 교류(communicatio ideomatum)에 의해 뒷받침된다. 성만찬상에서의 그리스도의 임재는 우리의 모든 삶이 진정 어떠해야 하는지를 제시하는 단서인데, 주의 식탁은 세상에서 불투명해진 그리스도의 임재를 거듭 새롭게 경험하기 위해 되돌아와야 하는 삶의 중심이다. 루터는 성만찬이 은총의 수단이라는 고전적 확신을 지키려고 했다. 그러나 떡과 포도주는 그것을 무심코 대하는 사람들에게까지 구원의 은총을 전달하는 것이 아니다. 그렇지만 성만찬은 그것이 상징하는 바를 전달하며 그리스도의 부활하신 임재를 교회 안에서 효과적으로 알리는 하나님이 선택하신 방법이다.¹⁸⁾

루터는 떡과 포도주에 그리스도의 몸과 피의 임재를 결코 의심하지 않았다. 루터가 주장하는 성찬 때의 그리스도의 양태(mode)는 로마 카톨릭과 다른 개신교 전통과는 판이하다. 물론 그는 떡과 포도주가 미사에서 그리스도의 실제적인 몸과 피로 변형된다는 로마의 가르침에 반발하고 있다. 그러나 그는 신자나 불신자는 똑같이 성찬 때에는 그리스도의 실제의 몸과 피를 씹는다고 주장한다. 루터에게 있어서는, 어떤 점에서 사제가 하나님님의 대리인으로 떡과 포도주의 변형에 책임이 있기 때문에, 그리스도께서 성찬에 임재하시는 것이 아니고, 하나님께서 임재하시도록 허락하시니까 그리스도께서 임재하신다는 것이다. 더욱이 루터에게는 그러한 임재가 전적인 임재를 의미한다.

이러한 이유로, 루터는 떡과 포도주 속에 그리스도께서 육체적으로 임재하신다는 개념을 주장하고 있다. 루터는 떡과 포도주 속에 그리스도께서 육체적으로 임재하신다는 개념을 주장하고 있다. 루터에게 있어서, "영적인 임재"라는 말은 충분하고도 진적인 임재를 충분히 내포할 수 없는 것이다. 그러나 이러한 육체적 임재의 개념은 공간적인 특징들을 내포하지는 않았다. 그는 "이것은 나의 몸이다"라는 말의 실질적인 의미를 주장했으며, "est"의 형이상학적 토론에 포함되기를 거부했다.

무엇보다 루터가 로마 카톨릭 교회의 성찬에 대하여 개혁한 것은 말씀 설교와 성찬의 관계이다. 즉, "복음 설교 없이는 성찬은 그 생명을 상실한다" 루터의 종교 개혁은 복음의 재발견이다. 말씀만이 은혜의 수단이라는 것이다. 성례전(세례와 성찬)이 말씀과 긴밀히 관계되는 한, 은혜의 수단이 된다. 로마 카톨릭 교회의 미사가 성례전 중심인 것에 비하여 루터에게서 예전의 중심은 말씀의 설교이다.

루터는 카톨릭 교회에서 주장하는 성례전이란 집행하는 사람의 질적인

18) 심광섭, "개신교의 성만찬이해와 그리스도인의 삶" op.cit., p. 6-10.

상태나 받는 사람의 신앙에 관계없이 떡과 포도주를 받는 것만으로 객관적인 능력과 은혜가 역사한다는 기계주의적 성찬론을 거부, 받는 사람의 신앙적 참여를 필수 불가결한 요소로 보았다. 여기서 루터는 성찬 자체가 아니라 신앙이 중요하다는 것과 신앙으로 파악되는 성찬의 의미는 예수 그리스도와 믿는 자들의 사귄에 있고 믿는 자들 상호간의 성도의 교제에 있음을 알 수 있다. 곧 성찬으로 그리스도의 영적인 몸으로 합체되며 그리스도의 한 지체가 되는 것이다.

C. 쾰링의 기념설

쾰링(Ulrich Zwingli: 1484-1531)은 루터가 주장하는 그리스도의 실제적 임재가 화체설과 유사하다고 반박했다. 쾰링은 또한 그리스도의 몸을 육으로 취하는 것 속에 죄의 용서가 있다는 루터의 주장은 신앙의 이해와 성서의 증언과 맞지 않는다고 비판했다. 성만찬은 그 단어(Eucharist)가 의미하는 바, 감사이며 그리스도의 죽음을 선포하는 자와 함께 누리는 공동의 기쁨이다. 쾰링은 제정사의 “이것은 나의 몸이다”(Hoc est corpus meum, 마 26:26f, 요 6:)의 ‘이다’(est)가 동일성을 뜻하는 것이 아니라 무엇을 ‘가리킨다’(signifies), ‘의미한다’(means), ‘상징한다’(symbolizes)라고 주장한다. 즉, ‘est’가 등식을 나타내는 연결어가 아니라 . 그 근거는 “나는 포도나무요 너희는 가지니” (요 15) “세상 죄를 지고 가는 어린 양이로다.” (요 1), “씨는 하나님의 말씀이요, 받은 세상 이니” (눅 8)에서 ‘est’는 모두 ‘signifies’, ‘means’, ‘symbolizes’의 의미라는 것이다.

‘est’를 ‘signifies’, ‘means’, ‘symbolizes’로 주장하는 근거는 무엇보다

그의 기독교론이다. 그리스도의 인성은 부활, 승천, 승귀하사 하나님 아버지 우편에 계시고 어디에나 편재하시는 그리스도는 신성이라는 것이다. 이것이 그가 기념설을 주장하면서 성찬의 실재론, the real presence of Jesus Christ를 거부하는 기독교론적 근거이다.

쯔빙글리는 성만찬에서 마음속에, 곧 명상과 믿음과 소망과 사랑 속에만 임하는 그리스도를 인식할 뿐이다. 성만찬에서 그리스도는 육적으로 임하는 것이 아님으로 떡과 포도주는 상징일 뿐이지 상징이 의미하는 것이 아니다. 그러므로 그리스도의 임재는 오직 영적인 것이다. 이것을 기념설 혹은 상징설이라고 한다.¹⁹⁾ 성만찬은 그리스도의 죽음에 의해 완성된 구속의 역사를 우리에게 상기시켜주기 위하여 계획된 기념의식이다. 성만찬에서 성도들은 구원의 중심적 행위를 깊이 숙고함으로써 그들의 신앙을 확인한다. 다른 한편으로는 회중 앞에서 행하는 그리스도에 대한 신앙고백이며 그리스도의 삶을 성숙시켜주기 위한 의무를 떠맡는 것이다.

쯔빙글리의 성만찬에 관한 진술은, 그가 취리히로 오기 전부터 나타나고 있다. 어거스틴의 요한복음 강해에 대하여 그가 주의를 환기시킨 점에서도 그 사실을 알 수 있다. 쯔빙글리는 에라스무스에 의존하여, 성례의 영적 교제를 강조하고 있다. 그리고 그는 요한복음 6장 53-56절은 영적으로 먹는 것과 마시는 것에 관한 말씀이라고 언급하고 있는 어거스틴에 대하여 이야기하고 있다. 그리고 1522년 감독 휴고에게 보내는 답변서, "발문", 해설서등에서 그와 같은 생각이 계속 나타나고 있다.

"미사에 있어서 그리스도의 살과 피의 실재(Realpresenz)"에 관하여 쯔빙글리는 루터와 견해를 달리했다. 그는 요한복음에서 성만찬의 영적인 성격을 취하고 있다. 즉 "이것은 나의 몸이다."라고 했을 때, '이다'가 문자

19) 티모디 조지, 『개혁자들의 신학』, 이은선·피영민 역 (서울: 요단출판사 1994) p157-185.

적으로 이해되어서는 안되고, '이다'는 '의미한다'로 해석되어야만 한다는 것이다. 그에게 있어서 성찬은, 확신을 가지고 있는 신자들과 참여자들을 위한 기념식이었다.

쯔빙글리는 1524년의 “참 종교와 거짓 종교에 대한 논문” 과 1526년의 “주의 성찬”에서 그의 성찬 신학을 밝히고 있다. 쯔빙글리는 주의 성찬은 그리스도와 신자들 간의 공동식사로 생각하였다

그에게서 성례는 거룩한 내용을 나타내는 표지 또는, 계약의 표지요 보증이다. 즉, 성찬의 떡과 포도주는 갈보리 언덕의 십자가에서 일어난 예수 그리스도의 단 유일회적 희생 제사를 가리킨다. 그는 먼저 떡과 포도주가 예수 그리스도의 살과 피로 변화한다는 카톨릭의 입장, 또 이 떡과 포도주가 봉헌 후 예도 그대로 있으나 편재하시던 그리스도, 특히 그의 인성이 봉헌된 떡과 포도주에 공재한다는 루터의 입장과 부활하신 그리스도의 몸이 이 땅에도 있고 저 하늘에도 있으면서 봉헌된 떡과 포도주가 이 부활체가 된다고 하는 인문주의자들의 주장, 그리고 성찬을 전혀 무시하는 재세례파 사람들의 견해를 논박한다.

“나를 기념하여 이를 행하라.” (눅 22:19)는 말씀은 그리스도의 몸의 상징인 떡을 받을 때 과거, 갈보리 언덕에서 자신의 몸을 십자가에 내어 주신 사실을 기억, 기념하라는 의미이다. “그리스도께서 육체로 당하신 죽음과 수난은 우리의 구원의 수단이다” 성찬의 의미를 구약의 유월절의 기독교론적 성취에서 찾는 쯔빙글리에게서 성찬이란 십자가를 통한 예수 그리스도의 구속 사역에 대한 기념인데 믿는 사람들은 떡과 포도주라고 하는 표징을 통하여 이미 믿고 있는 예수 그리스도를 마치 눈앞에 계신 것으로 보고 맛본다는 것이다. 그리하여 그는 성찬을 받는 사람의 신앙을 강조한다.

우리가 봉헌된 떡과 포도주를 받을 때 자연적이고 문자적으로 먹는 것

이 아니라 신앙 안에서 영적으로 먹게 된다고 말한다. 그에 의하면 그리스도의 몸을 먹는다는 것은 하나님의 자비와 선하심에 대한 전적인 신뢰요 하나님께서 우리를 위하여 자신을 내어 주셨고 그의 아들을 통하여 자신의 의를 우리에게 주사 사죄를 베푸셨고 영생의 기쁨을 주셨다고 하는 사실을 확신하는 신앙이다.

이러한 신앙 - 성찬의 능력은 독자적으로 일어나는 것이 아니라 신앙과 함께, 특히 성경 말씀과 복음 설교의 능력과 함께 일어난다. 그리하여 그의 신학은 성례전 중심의 신학이 아니라 성령의 조명에 의하여 기록된 말씀의 능력이 믿는 자에게 신앙을 일으키는 말씀의 신학이었다.

이처럼 쾰링의 기념설이 로마 카톨릭 교회의 화체설과 루터의 공재설을 거부하면서, 성찬식에 사용된 떡과 포도주는 예수 그리스도의 살과 피의 상징일 뿐이고 거기에는 아무런 변화도 일어나지 않으며 성찬식을 행하는 것은 그리스도의 죽음을 기념하는 의식일 뿐이고 따라서 성찬에서 우리가 주님의 살과 피를 먹는 것이나 주님께서 임재하시는 것은 오직 “영적으로”라고 주장했다는 것이 아마도 일반적으로 알고 있는 쾰링의 기념설에 대한 이해의 전부일 것이다. 물론 그와 같은 요약은 조금도 틀림이 없는 요약이다. 그러나 쾰링의 성찬론적 사고의 가치를 정당히 평가하기 위해서는 그의 그러한 주장의 동기와 논거들에 대한 고찰이 필요하다고 본다. 왜냐하면 성찬의 이해에 관한 그의 확고한 성서 해석적 입장과 탁월한 통찰력과 명석한 논리, 그리고 진지한 자세가 때로는 피상적으로 성찬을 이해함으로써 성찬의 의미를 빈약하게 만들며 그 신비성을 퇴색시켰다는 비판을 종종 받아왔기 때문이다.

이제 우리는 역사적으로 쾰링의 기념설에 가해졌던 일반적인 비판의 공정성에 대하여 다시 한 번 생각해 보아야 하겠다. 그의 기념설은 성찬에서의 그리스도의 실제적 임재를 부인했으며, 은혜의 역사를 부인했고, 신

비를 제거했다는 비판을 종종 받는다. 그러나 썬빙글리는 성찬 속에서의 그리스도의 임재를 무조건적으로 거부하지 않는다. 단지 몸으로써 실제적 임재를 거부할 뿐이며, 영적 임재를 인정하려는 것이다. 그에게 있어서 이 임재는 신앙의 동의어라고 할 수 있다. 즉 그는 그리스도의 영적 임재를 인정하는 사실과 우리를 위한 그리스도의 죽음을 진심으로 믿는 사실 사이에는 같은 가치가 있다고 생각한다.

다음과 같은 그의 생각도 그것을 뒷받침해 준다. 즉 성찬 곧 거룩한 식사에 떡과 포도주가 명해졌을 때 이미 그 떡과 포도주는 보통 떡과 포도주는 아닌 것이다. 비록 물질적 관점에서는 떡은 여전히 떡이고 포도주는 여전히 포도주이지만 “성찬에서의 사용과 그 존엄성은 그 떡에다 다른 일반적인 떡과는 같지 않은 어떤 고상함을 부여한다.” 이처럼 떡과 포도주는 자기 아들을 통해 자신을 인간과 화해시키는 이의 우애의 상징이니만큼 그것들을 구성하고 있는 불질에 따라 생각될 것이 아니라 그것들이 의미하는 위대한 일들을 따라 생각되어야 한다. 그러한 이유에서 더 이상 보통 떡이 아니라 거룩한 떡이 있는 것이다. 그 떡은 그때부터 떡이라 불리우지 않고 “그리스도의 몸”이라고 불리운다. 이러한 썬빙글리의 생각은 그가 결코 성찬과 그리스도의 몸으로서의 임재 사이를 단절시킨 것이 아니라 “그리스도의 몸으로써의 실제적 임재”로서의 성찬의 의미를 오히려 심화시킨 것이며 성찬의 신비성을 약화시킨 것이 결코 아님을 보여주는 면이라고 여겨질 수도 있을 것이다.

썬빙글리는 또한 성찬에서의 은혜의 역사를 부인하지 않았다. 그는 떡과 포도주라는 물질들이 성찬에 참여하는 사람의 감각을 붙잡아 실제적인 것(그리스도의 살과 피)에로 행하게 함으로써 그리스도의 구속행위에 대한 신앙의 성찬을 돕는 역할을 한다고 믿었다. 성찬 그 자체가 믿음을 강화시켜 주는 구원의 극장(theatrum salutis)이라고 말한다. 그는 이 성찬이 믿

음이 약한 사람들에게 특히 필요하다고 말한다. 그들은 성찬 없이는 그리스도의 살과 피를 인식하지 못할 것이기 때문에 믿음이 강한 사람들 보다 더 자주 성찬에 참여해야 한다고 생각한다. 그는 성찬을 하나의 신앙 고백이라고 부른다.

프빙글리에 있어서 성만찬은 역사적 기념을 넘어선 하나의 표적, 즉 회상과 고백의 표적이다. 이것은 아들을 보내사 우리를 구속하신 하나님의 은총을 기념하기 위해 필요하며 우리가 교회에 소속하는 의지를 표현하기 위한 고백으로서 필요성을 충분히 가진다.

또한, 그는 지리적 관점을 가지고 그리스도의 편재를 부정하여 부활하여 승천하신 그리스도가 하나님 우편에 앉아 계시는데 지상의 성만찬의 장소에 동시에 계실 수가 없다고 생각하였다. 그리스도의 영은 성만찬에서 활동하는 것이 아니고 성만찬에서 독립되어 있다는 것이다. 그는 성서를 인용(롬 8:29; 빌 2:7; 히 2:16-17; 고전 15:48)하면서 '만일 그리스도가 여러 곳에 있고, 또 만일 우리들이 그와 같이 되지 않는다면 우리들의 몸은 동시에 여러 곳에서 많은 것이 되지 않으면 안 된다'고 말한다.

프빙글리의 입장의 장점과 약점은 결국 상징에 대한 이해에 달려있다고 봐야 할 것이다. 만일 상징을 통해 그것이 상징하고자 하는 실체 속에 깊이, 풍부하게 참여하지 못한다면, 성만찬은 신앙생활에 애매모호해질 뿐 아니라 객관적 경험보다는 신자의 주관적 감정에 크게 의존하게 될 것이기 때문이다.²⁰⁾

D. 칼빈의 영적임재설

20) *ibid.*, p.38-46

칼빈(Jean Calvin: 1509-1564)은 종교 개혁 활동을 시작하면서 예배의 개혁과 회복에 일차적 관심을 두었는데, 그는 자신의 개혁에 대하여 다음과 같이 변호하였다: “우리는 유일무이하신 하나님께 대한 예배를 위하여 말씀의 규범에 따라 재건하였으며, 또한 재건한 예배를 열심히 지키고, 우리의 교회를 모든 우상 예배와 미신으로부터 청결케 하여 왔습니다.”

그는 초대 교회가 가졌던 내용을 되살리는 예배를 회복하기를 원했으며, 은혜의 방편이 말씀과 성례전인 것을 강조하였다. 예배가 하나님께 영광을 돌리는 행위인데, 예배가 타락되고 오염되면 하나님의 영광을 훼손한다는 단순하고도 명백한 원리에 따라 그는 예배의 회복을 통한 하나님의 영광 회복에 그의 생명을 걸었다.²¹⁾

칼빈에 있어서 목회는 말씀과 성례전에 대한 사역이었는데, 목회자가 매 주일 수행해야 할 중요한 직무로 설교와 교육과 매주일의 성찬 성례전을 집행하는 일을 꼽았다. 흔히 생각하듯이 칼빈이 성례전적인 예배를 말씀 중심의 예배로 바꾸고자 했다가보다는 매주 예배에서 성만찬이 초대 기독교의 단순성과 조화를 되찾도록 하고, 예배에서 성경 말씀의 권위를 부여하려고 하였다. 그에게 있어서 예배의 구성은 말씀의 예전과 성만찬 예전으로 구성되어 있다. 설교를 강조하면서 성찬을 경시하는 것은 전혀 칼빈적이 아니다. 오히려 칼빈은 “사람들이 일 년에 한 번 성만찬에 참여하도록 한 관례는 분명히 악마의 농간이다. 주님의 만찬은 적어도 그리스도인들이 매주 한 번은 참여할 수 있도록 거행되어야 한다.”고 하였다.²²⁾

개혁자들 간에 항상 논란의 초점이 된 것은 그리스도의 몸에 대한 해석

21) 프랑수아 방델, 『칼빈 그의 신학사상의 근원과 발전』, 김재성 역, (서울: 크리스찬 다이제스트 1999) p.130-150

22) *ibid.*, p.15-125,

상의 문제였다. 우선 쾰빙글리의 견해와 비교해 볼 때 칼빈은 그리스도의 영적 임재라는 점에서 유사성을 보이거나, 성만찬을 단순히 수찬자의 주관적인 기념으로 보거나 표적으로 보는 쾰빙글리의 견해와 달리한다. 곧 쾰빙글리는 성만찬을 회상과 고백의 표적이라고 보고 근본적인 사건을 기념하기 위해 필요한 것이라고 말하지만, 칼빈은 성만찬이 가시적 상징물의 빈 표상을 나타내는 것이 아니라 그리스도의 몸과 피의 진짜 본질을 내포하는 영적 실재를 표시한다는 것이다

그러므로 성만찬은 영적인 축제로서 우리를 위한 표정으로 빵과 포도주를 사용하여 우리가 그리스도의 삼과 피를 영적인 음식으로 받도록 나타낸 것이라고 말한다. 칼빈은 쾰빙글리의 상징설 보다 더 나아가 성만찬은 예수의 대속적 죽음을 기념하는 동시에 그리스도께서 성령으로 임재해 주신다고 주장한다.

둘째로 칼빈은 카톨릭 교회의 화체설을 비판한다. 칼빈은 화체의 교리가 성경과 교회의 가르침에 어긋난다는 것을 강조한다. 칼빈은 빵과 포도주가 그리스도의 몸으로 변한다는 생각을 초대교회 교부들도 가졌었다는 기억을 시인하나, 그것은 보통의 빵과 성만찬의 신비를 위한 빵이 다르다는 것을 구별하기 위한 것일 뿐이지 실체의 변화를 의미하는 것은 아니었다고 본다. 다시 말하면 실체의 변화는 있을 수 없다는 것이다.

만일 빵과 포도주가 실체의 빵과 포도주로 그냥 변함없이 있지 않으면 정표와 사물간의 유추가 성립되지 않고 와해된다는 것을 강조한다. 그리스도의 참 몸은 참 빵으로 표현된다. 그리고 실체의 변화를 초래한다는 봉헌은 하나의 마술적 주문에 지나지 않는다는 것이다. 결국 화체론은 “그리스도의 상과 우리 사람의 영혼을 혼돈하는 것이다”, “그리스도가 그 몸의 본질에서 오는 생명을 우리 영혼에 불어넣어 주시며, 비록 그의 몸은 실제로 우리 안에 들어오지 않을지라도 그 자신의 생명을 우리에게 주입시켜 주

심으로서 족하다고 말한다.

셋째로 칼빈은 루터의 편재설을 비판한다. 칼빈은 그리스도의 몸이 이 세상의 물질 속에 들어간다는 것은 있을 수 없는 일이라고 한다. 만일 이것이 가능하다면 그리스도께서 첫 성만찬을 나누실 때 제자들에게 주신 자신의 몸이 어떤 것인가를 아무도 설명할 수 없을 것이 아닌가?

그러므로 그리스도의 현존은 빵이라는 물체와 연결되거나, 빵 안에 들어오는 일도 없고 또는 그를 지상에 그 어떤 형식으로든, 장소 적으로 제한될 수도 없다고 한다.²³⁾

칼빈은 성만찬에 그리스도의 현현에 대하여, "이 현현은 첫째로 우리가 그와 함께 한 몸으로 연합되기 위하여, 둘째 모든 축복을 받을 때 그의 능력을 경험 할 수 있게 하기 위한 계획이다" 라고 하였다. 칼빈은 그리스도의 영적인 임재만을 말하는 것을 부인하고 또한 주님의 몸의 편재설도 부인한다. 그러면 이 양자의 조화점은 무엇일까? 성만찬을 재정 하실 때 하신 주님의 말씀에 대한 해석은 쾰빙글리의 해석과 별 차이가 없다. "이것은 나의 몸이니" 하는 말씀의 '이다'는 징표를 가리키는 표현일 뿐이다. 그러므로 그것은 상징적으로 이해되어야 한다. 상징적 표현은 비실재적인 것이거나, 환상적인 것이 아니다. 성만찬 재정의 말씀에 대한 상징적인 설명은 우리를 실재어로 유도한다는 것이다. 칼빈이 루터의 공재설이나 편재설을 반대하는 중요한 이유는 그것이 그리스도의 인간성을 위협하는 것이 되어 우리 구원의 터전이 되고 있는 그의 인간성의 진리를 무시할 뿐 아니라 그의 부활의 영광을 말살하기 때문이다.

칼빈의 학설은 쾰빙글리의 단순한 기념적 행위로서의 성만찬 이해에 좀 더 구체적이고, 실제적인 신학적 견해를 나타내 주는 것이다. 칼빈은 그

23) John Calvin, 『기독교강요』, 원광연 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2005)

징표로서 우리에게 문답서에서 성만찬을 "눈에 보이는 증표로서 우리에게 영적인 모든 일을 계시하는 하나님 은혜 의 외부적 증명인데 그것은 하나님의 여러 약속을 우리 마음에 한 층 더 강하게 각인하여 우리가 그 약속을 보다 더 확실하게 믿게 하기 위한 것이다"라고 정의했다. 칼빈은 성만찬 속에 그리스도가 객관적으로 임재 하지는 않지만 영적으로 임재함으로써 신자와의 신비적 교제를 체험할 수 있다고 주장함으로써 그의 성만찬관을 영적임재설로 분류한다.

성만찬에 대해 칼빈의 입장은 말씀과 성령의 역할을 함께 중요시하며 말씀과 신앙에 근거한 성만찬의 효능을 주장하므로 중간노선으로 볼 수 있다.

우선 그는 성만찬이 인간적인 것으로만 형성되는 것이 아니라 그리스도께서 약속해 주신 하나님의 말씀으로서 결정된다고 보고 있다. "만약 보이는 상징물이 말씀 없이 제공된다면 유해한 요술에 지나지 않는다. 만약 그리스도의 약속의 말씀이 없다면 많은 무리가 침묵 가운데서 빵과 포도주를 먹는다는 것이 무슨 의미가 있을 것인가? 어떤 요술사가 청중 심리를 이용해서 일시적으로 흥분하게 하고 이상한 환상을 보여 주는 것과 무슨 차이가 있을까?"라고 하면서 물과 빵과 포도주는 말씀 안에서 약속된 것의 보증이요, 형상이요, 상징이라고 하였다.

그리고 칼빈은 성만찬의 현장에는 말씀과 성령의 사역을 통하여 예수 그리스도가 임재하시고 참여자가 그 사실을 경험한다고 보았다. 그는 그리스도의 영적인 임재와 그 경험을 바르게 갖기 위해서는 하나님과 인간 사이에 형성된 언약에 대한 선이해(先理解)가 요구된다고 하였다. 이러한 선이해가 없이 성물을 받으면 의미 없는 단순한 형식화의 오류를 범하게 될 것이라고 하였다. 즉 성물이라도 눈에 보이는 표지만으로는 하나님의 약속이 충분히 전달되지 못하므로 그 약속을 선포하고, 해석하고, 적용시켜주는 말씀의 증거가 필수적으로 수반되어야 한다는 것이다.²⁴⁾

24) 가홍순, op.cit., p. 61-66.

그의 성만찬관에 있어 크게 부각되는 점이 하나가 더 있다면 바로 성령의 역할을 중시하고 있다는 점이다. 칼빈은 “성만찬이 그 임무를 바르게 수행하려면 반드시 내적 교사인 성령께서 오셔야 하며 성령의 힘이 아니면 마음속에 침투하고 감정을 움직이며 우리의 영혼을 열어서 성례가 들어오게 할 수 없으며 아무 성과도 얻을 수 없고 내용이 없고 빈약한 것이 된다”고 한다. 그러므로 그는 성령을 성만찬의 지배인이라고 한다. 또한 그리스도의 편재를 부인하면서 우리에게 주님의 몸에 접근할 수 있는 힘이 없으며 오직 성령께서만 접근하실 수 있다고 하였다.

그리고 성만찬의 징표는 다만 성령께서 우리의 최선의 축복을 위하여 자의로 임하시는 표지라는 것이다. 이처럼 자의로 임하셔서 말씀과 성만찬을 헛되지 않도록 역사하시는 성령께서는 말씀이 하나님께서 하시는 것이라고 우리에게 알려 주시고 우리의 마음을 부드럽게 하시고 당연히 순종해야 할 말씀에 순종토록 준비시키시며 외적인 말씀과 성만찬을 우리의 귀로부터 영혼에 전달하여 예수 그리스도와 우리를 연합하게 해 주신다는 것이다.²⁵⁾

즉 초월적 차원에 있는 그리스도와의 연결은 결코 인간이 맘대로 할 수 없는 것으로서 이것은 성령을 통해서만 성육신하신 중보자 예수 그리스도와 사귀어 일어난다는 것이다. 그러므로 우리가 그리스도의 살과 피에 참여하게 되는 것은 성령의 무한한 능력으로 되는 일이라는 것을 믿지 않는다면 우리는 성령에 대해서 중대한 해를 가하게 된다.

성만찬에서 수찬자의 신앙을 강조하는 다른 개혁자들과 마찬가지로 칼빈도 성만찬의 은사와 효과에 있어서는 수찬자의 신앙을 강조한다. 성만찬이 구체적인 은혜와 약속을 가지고 있지만, 그것을 향유할 수 있는 사람은 믿음이 있는 사람 또는 예정된 사람에게 한정되는 것으로서 영혼이 그리스도의 힘으로 영적 생명을 얻으려면 그에게 온전히 참여해야한다는 것이다. 그러므로 성만찬의 은사는

25) 프랑수아 방델, *op.cit.*, p. 401-434.

믿지 않거나 회개하지 않는 사람에게는 효과가 없다는 견해를 가진다. 하지만 루터교 신학자들은 이러한 경우 성만찬의 객관적인 효능이 없어진다고 한다. 그러나 칼빈은 이에 동의하지 않는다. 다만 말씀과 신앙에 근거한 효능을 주장한다.

IV. 칼빈의 영적 임재설의 중요성

A. 화체설의 물질숭배 배격

칼빈은 성찬물을 숭배 거부하면서 다음과 같이 단호하게 말한다.

“위에서 말한 것들을 압으로써 우리는 어떤 사악하고 경솔한 사람들이 성찬에서 주장하는 물질 숭배에서 쉽게 떠날 수 있을 것이다. 왜냐하면 그들의 논법은, “만일 그것이 몸이라면, 영혼과 신성(神性)이 몸과 함께 있으며 몸에서 분리될 수 없다. 따라서 우리는 거기서 그리스도를 경배해야 한다. 그들이 주장하는 소위 병재설(並在說)이 부정된다면, 그들은 어떻게 할까? 그들은 몸에서 영혼과 신성을 분리하는 것은 어리석은 짓이라고 역설하지만, 건전하고 바른 사람이라면, 그리스도의 몸이 그리스도라고 믿을 수 있겠는가? 사실, 그들은 이것을 삼단 논법으로 깨끗하게 증명한다고 생각한다. 그러나 그리스도께서는 자신의 몸과 피에 대해 따로따로 말씀하시고 그가 임재하시는 모양에 대해서는 말씀하시지 않는다. 그러면 그들은 어떻게 불확실한 것을 가지고 그들이 원하는 것을 결정적으로 증명할 수 있겠는가? 그러면 어떻게 될 것인가? 좀 더 진지한 느낌으로 그들의 양심이 불안을 느낀다면, 그들은 그 삼단 논법과 함께 곧 해체되고 녹아버릴 것이 아닌가? 그들에게 하나님의 확실한 말씀이 없다는 것을 깨달을 때에 그렇게 될 것이다.

우리의 영혼이 회계를 할 때 하나님의 말씀에 거해서만 굳게 설 수 있고, 하나님의 말씀이 없으면 우리의 영혼은 사도들의 교훈과 모범이 자기들에 반대된다는 것과 그들 자신이 그들이 가진 유일한 권위라는 것을 깨닫는 즉시 실신할 것이기 때문이다. 이 충격에 다른 날카로운 가책이 또

다를 것이다. 우리가 아무 명령도 받지 않은 듯이 이런 형식으로 하나님을 경배한다는 것이 하찮은 문제란 말인가? 하나님께 대한 진정한 예배와 관련된 문제인데, 성경이 한 마디도 지지하지 않는 것을 그렇게 경솔하게 시작해야 마땅한가? 겸손한 태도로 하나님의 말씀 아래에서 생각하였다면, 틀림없이 그들은 “받아먹으라...마시라”는 (마 26:26-27) 주의 말씀을 들었을 것이며, 성찬을 경배하라고 하지 않고 받으라고 하신 주님의 이 명령에 순종했을 것이다.

그러나 하나님께서 명령하신 대로 성찬을 받는 사람들은 그것을 경배하지 않고도 하나님의 명령에서 벗어나지 않았다고 확신한다. 우리가 무슨 일을 할 때든지 이런 신념처럼 귀한 것은 없다. 그들은 사도들이 그것에 앞드려 경배한 것이 아니라 기대어 앉아 받아먹는 본을 따른다. 그들은 사도 시대의 교회 관습을 따르는데, 누가는 그 교회에서 신자들이 떡에 대한 예배가 아니라 떡을 떼는 일에 참여하였다고 한다(행 2:42). 그들에게는 또한, 바울이 자기가 전한 것은 주님에게서 받았다고 하며 고린도 교회에게 가르치던 교훈이 있다.(고전 11:23)²⁶⁾

B. 그리스도의 영적임재 인정

칼빈은 성례전에서 모든 일에 대한 완전한 증거를 얻는다고 본다. 성례전 가운데 현존하시는 그리스도께서 친히 우리 눈앞에 계시며 우리 손으로 만지는 것같이 그것들을 생각해야 한다고 말한다. 주의 말씀은 거짓이 없으며 우리를 속일 수 없기 때문이다.

“받아 먹고 마시라. 그것은 너희를 위하여 내 몸이요, 이것은 죄사함을

26) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 35.

얻게 하려고 흘리는 나의 피니라”(마 26:26-28)과 고전 11:24의 융합, 막 14:22-24; 눅 22:19-20참조). 예수 그리스도는 받으라고 명령하심으로써 그것이 우리 것임을 알리시며, 먹으라고 명령하심으로써 그것이 우리와 함께 하나의 요체가 됨을 알리신다. 그의 몸은 우리를 위해주셨고 그의 피는 우리를 위해 흘리신 것이라고 단언하심으로써 그 두 가지가 예수 그리스도의 자신의 것이라기보다는 우리의 것이라고 가르친다. 그가 몸과 피를 취하셨다가 버리신 것은 자신의 유익을 위해서뿐만 아니라 우리의 구원을 위한 것이었기 때문이다. 칼빈은 이 성례전의 강한 힘이, 그리고 그 힘의 거의 전부가 “너희를 위하는” 또 “너희를 위하여 흘리는”이라는 이 말씀에 있다고 조심스럽게 말하지 않으면 안된다고 본다. 주의 몸과 피가 우리의 구속과 구원을 위해 단번에 결정적으로 주어지지 않는다면, 지금 그 몸과 피를 분배하는 것은 우리에게 큰 유익이 없을 것이기 때문이다. 그러므로 떡과 포도주로 주의 몸과 피를 상징하는 것은 그것들이 우리 것을 뿐만 아니라 우리의 영적 생명을 위한 양식으로 예정되었다는 것을 우리가 알도록 하기 위함이 되는 예수 그리스도의 은혜가 이다.

그래서 이미 말한 바와 같이, 칼빈은 성례전에서 보는 물질적인 것으로부터 일종의 유추에 의해 영적인 것으로 인도된다고 본다. 그리스도의 몸을 상징하는 떡을 받을 때 우리는 떡이 우리 육신의 생명에 영양을 공급해 주고 유지하는 것과 같이 그리스도의 몸은 우리의 영혼에 힘과 생명을 주는 유일한 양식이라는 비교점을 즉각 깨달아야 한다. 피의 상징으로서의 포도주가 제시되는 것을 볼 때, 우리는 포도주가 몸에 주는 유익들을 생각하고 그리스도의 피가 우리에게 영적 유익들을 준다는 것을 깨달아야 한다. 즉 그 유익들은 영양을 주는 것, 원기를 새롭게 하는 것, 힘을 주는 것 기쁘게 하는 것이다. 저 지극히 거룩하신 몸을 주시며 피를 흘리신 사실에서 우리가 얼마나 귀중한 것을 받는가를 충분히 생각한다면, 그와 같은 유

추에 의해 떡과 포도주의 여러 가지 성질들이 우리가 그것들을 받을 때 얻는 일들을 표현하기에 가장 적합하다는 것을 우리는 분명히 깨달을 것이다.²⁷⁾

성찬에는 그리스도의 몸이 임재 한다. 즉 요약하면 다음과 같다. 떡과 포도주가 육체의 생명을 유지하는 것과 같이 우리의 영혼을 그리스도의 살과 피를 양식으로 삼는다. 그 표징의 유추는 영혼이 그리스도에게서 영향을 얻을 때에만 타당성이 있다. 이러한 일은, 그리스도께서 참으로 우리와 하나가 되고, 우리가 그의 살을 먹으며 그의 피를 마심으로써 기운을 얻을 때에만 일어날 수 있다.

칼빈은 인간과 그토록 멀리 떨어져 있는 그리스도의 살이 우리 속에 들어와서 우리의 양식이 된다는 것은 믿을 수 없는 일처럼 보이지만, 우리는 성령의 은밀한 능력이 우리의 모든 지각을 훨씬 초월한다는 것과 성령의 광대하심을 우리의 척도로 측정하려하는 것이 얼마나 어리석은 일인가를 기억해야 한다고 보기 때문에 성령께서 공간적으로 서로 떨어져 있는 것을 참으로 결합하신다는 것을 우리의 지성으로 이해하지 못한다는 사실로 하여금 우리로 믿음으로 생각하게 만든다고 본다.

그런데 그리스도께서 마치 그의 생명이 우리 뼈와 골수에까지 침투하는 것처럼 우리 속에 그의 생명을 부어 주시는 통로, 즉 그의 사료가 피에 참여하는 것을 그리스도는 성찬에서도 증거하시고 인치신다. 그러나 이것은 무익하고 공허한 표징을 제시함으로써가 아니라 예수 그리스도께서 약속하신 것을 성령이 효과적으로 성취시킨다는 것을 성찬에서 보여주심이다. 예수 그리스도는 영적 잔치에 참석한 모든 사람들에게 성찬이 의미하는 실재를 제시하시며 보여주시지만, 그 큰 자비를 진정한 믿음과 감사하는 마음으로 받아들이는 신자들만이 그 실재를 받아 유익을 얻는다.

27) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 3.

사도는 “우리가 축복하는 바 축복의 잔은 그리스도의 피에 참여함이 아니며 우리가 떼는 떡은 그리스도의 몸에 참여함이 아니냐” 라고 말한다 (고전 10:16). 이것은 비유적 표현으로써 그것이 나타내는 본체의 이름을 표징에 붙인 것이라고 반대하는 것은 이유가 없다. 칼빈은 물론 떡을 떼는 것이 상징이라고 그것은 본체 자체가 아니라는 것을 인정한다. 그러나 이것을 인정한다 해도 우리는 상징을 보여줌으로써 본체도 보인다고 하는 것이 바른 추론일 것이다. 하나님을 거짓말쟁이라고 말하려는 것이 아니라면, 하나님께서 공허한 상징을 말씀하신다고는 감히 주장하지 않을 것이다. 그러므로 참으로 주께서 떡을 떼는 것으로 그이 몸에 참여하는 것을 나타내신다면, 그가 참으로 그의 몸을 제시하며 보이신다는 것을 조금도 의심해서는 안 될 것이다. 경건한 사람들은 여하한 경우에도 다음의 원칙을 지켜야 한다. 즉 주께서 정하신 상징을 볼 때마다 상징된 본체가 진정 거기에 있다고 생각하며 확신해야 한다는 것이다. 그의 몸에 진정으로 참여하는 것임을 우리에게 확신시키기 위한 것이 아니라면 주께서 그의 몸의 상징을 우리 손에 쥐어 주시는 것은 이찌된 연유에서 인가? 그러나 보이는 표징은 보이지 않는 것을 주신다는 것을 확인하는 것임이 사실이라면, 우리는 몸의 상징을 받을 때 그 몸 자체도 우리에게 주신다는 것을 확신해야 한다.²⁸⁾

C. 주의 만찬에 참여할 때 그리스도와 연합되는 자에게 주어지는 성령과 은혜가 주어짐

칼빈에게 있어 주의 만찬 때의 특별한 결심은 그리스도와의 연합으로

28) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 10.

본다.

경건한 사람들이라면, 이 성례전으로부터 큰 확신과 기쁨을 얻는 가운데 거기에서 그들은 그리스도와 한 몸이 되어 그의 것은 무엇이든지 그들의 것이라고 할 수 있다는 증거를 얻는다고 보기 때문이다. 그 결과, 우리는 그가 상속하신 영생이 우리의 것임을 감히 확신할 수 있다. 또 그가 이미 들어가신 천국이 그와 분리 될 수 있는 것과 같이 우리와도 분리될 수 없으며, 그가 우리의 죄를 마치 자신의 죄인 양 지시기를 원하셨으므로 우리에게서 그 책임을 면제해 주신 우리의 죄 때문에 우리가 다시 정죄 받을 수 없다는 것을 감히 확신할 수 있다. 그러므로 이것은 그리스도의 무한하신 인애로 말미암아 우리와 행하신 놀라운 교환이 된다.

즉, 우리와 함께 사람의 아들 곧 인자가 되심으로써 우리가 그와 함께 하나님의 아들들이 되게 하셨고, 땅에 내려오심으로써 우리에게 하늘로 올라가는 길을 예비해주셨고, 우리의 유한함을 취하심으로써 우리에게 그의 영생을 주셨고, 우리의 약함을 받으심으로써 그의 능력으로 우리를 강하게 하셨고, 우리의 가난을 자신의 것으로 삼으심으로써 우리에게 그의 풍요함을 주셨고, 무거운 우리의 죄과를 짊어지심으로써 우리에게는 그의 옷을 입혀 주셨기 때문이다.²⁹⁾

그러므로 그리스도의 몸을 우리에게 주는 것이 이 성례전의 주요 기능이라고 더 이상 생각할 것도 없이 전적으로 그렇게 말할 수가 없다. 오히려 그리스도는 그의 살은 참된 양식이요 그의 피는 참된 음료이며(요6:55), 우리는 그것을 먹고 영생에 이르는 것이라고(요 6:54) 약속을 통해 증거하셨는데 바로 그 약속을 보증하고 확인하는 것이 성찬의 가장 중요한 기능이다. 그 약속을 통해 그리스도께서는 자신의 생명의 떡이며 그 떡을 먹는 자는 영원히 살리라고 선언하신다(요 6:48,50). 그 약속을 확인하기 위

29) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 2.

해 성찬은 우리를 그리스도의 십자가로 보낸다. 십자가에서 그 약속이 실천되었고 모든 점에서 성취되었기 때문이다. 우리가 산 체험을 통해 그의 죽으심의 효력을 이해하려 할 때 그리스도께서 십자가에 못 박히시지 않는다면 우리는 그리스도를 올바르게 먹고 구원에 이를 수가 없다. 그가 자기를 ‘생명의 떡’이라고 부르실 때, 어떤 사람들이 잘못 해석하는 것처럼 그리스도께서 그 이름을 이 성례전에서 빌려오신 것이 아니다. 오히려 하나님께서 그리스도를 우리에게 생명의 양식으로 주셨고 그리스도도 자신을 그렇게 나타내셨다. 이는 그리스도께서 우리 인간을 사망 운명의 공유자가 되시고 우리로 하여금 그의 신적인 영생에 참여하게 하심으로써 자신을 제물로 바치셔서 우리가 받을 저주를 자신이 받으시고 그의 축복을 우리에게 주심으로써, 자신의 죽으심으로 죽음을 삼켜 없애심으로써(벧전 3:22; 고전15:54참조), 그리고 부활하셔서 그가 입으셨던 우리의 이 썩을 육을 영광과 썩지 않음에 이르게 하심으로써 (참조, 고전 15:53-54) 그는 자신이 우리의 생명의 양식이심을 나타내셨다.³⁰⁾

그러나 칼빈은 그리스도의 살 그 자체에 인간을 살리는 그토록 위대한 능력이 있는 것은 명백히 아니라고 본다. 그 몸은 처음 상태에서는 죽을 수밖에 없었기 때문이다. 또 영생을 입은 지금도 그 몸은 자체의 힘으로 사는 것이 아니다. 그러나 그 몸에는 우리에게 전달될 생명이 충분하기에 그러므로 그것에 대해 “생명을 준다”고 하는 것이 옳다고 보고 있다. 칼빈은 “아버지께서 자기 속에 생명이 있음같이 아들에게도 생명을 주어 그 속에 있게 하셨고” (요 5:26)라고 하신 그리스도의 말씀을 시릴과 마찬가지로 이런 의미로 해석한다. 여기서 그리스도께서는 그가 태초부터 아버지 앞에서 가지셨던 여러 가지 은사에 대해서 말씀하시는 것이 아니라 그가 입고 나타나실 입으신 바로 그 육신 안에 가지신 은사들에 대해서 말씀하

30) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 4.

시기 때문이다. 따라서 그는 그의 육신에도 생명이 충만하다고 그의 살과 피에 참여한 사람은 누구든지 동시에 생명에 참여하도록 가르치신다.

인간은 잘 아는 예로 이것의 본질을 설명할 수 있다고 생각한다. 썸에서 물을 마시기도 하고 기도하고 수로를 통해 밭에 대기도 하지만 물이 물자체에서 흘러 나와 이렇게 여러 용도로 사용되는 것이 아니라 근원에서 흘러나오는 것이다. 그 근원은 끊임없이 물을 흐르게 함으로써 물을 공급한다. 이와 같이 그리스도의 살은 풍부하고 마르지 않는 썸과 같아서, 하나님에게서부터 그 살 안으로 흘러나오는 생명을 우리에게 부어 주신다. 이제 하늘 생명을 갈망하는 사람은 모두 그리스도의 살과 피에 참여할 필요가 있다는 것을 어느 누가 깨닫지 못하겠는가라고 해석자들에게 되묻고 있다.

칼빈은 말씀에 내포된 사도의 전승을 이런 뜻으로 해석한다. “교회는 그의 몸이니 만물안에서 만물을 충만케 하시는 자의 충만이니라” (엡 1:23). 그러나 그는 “머리”시며 (엡 4:15), “그에게서 온 몸이 각 마디를 통하여.... 연락하고 상합하여....그 몸을 자라게하며”(엡 4:16), “너희 몸이 그리스도의 지체인 줄을 알지 못하느냐”(고전 6:15). 결국 우리는 그리스도께서 영과 몸으로 우리와 전적으로 결합하지 않는다면 이 모든 일들은 일어날 수 없다는 것을 안다. 그러나 우리가 그리스도의 살과 결합되는 그 긴밀한 교체에 바울은 훨씬 더 영광스러운 이름을 붙여 “우리는 그 몸(과 뼈와 살)의 지체”라고 하였다(엡5:30). 끝으로, 어떤 말보다도 더 위대한 이 일에 대해 증거하기 위해 그는 “이 비밀이 크도다” (엡 5:32)라는 감탄문으로 강화를 끝맺는다. 바울은 주님의 살과 피에 신자들이 참여하는 것이 너무 위대한 일이어서, 설명하는 것보다는 경탄하는 편이 낫다고 선언하였는데, 그런 참여를 반드시 인정해야한다고 칼빈은 말한다.³¹⁾

31) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 9.

D. 영적이며 실제적인 그리스도의 임재

칼빈은, 그리스도의 몸과 피의 영적 실체에 대해서 결코 물질적인 요소들과 동일한 것이 아니며, 또한 그것들 안에 포함되어 있는 것도 아니라고 말한다. 칼빈에게 있어 영적 실체는 물질적인 것들과 동시에 주어진다고 보기 때문이다. 그러므로 이러한 주장은 로마교회의 교리의 화체설이나 루터의 공재설도 아니며, 또한 쾰빙글리의 상징설과도 다르다. 성찬의 요소들과 그리스도의 몸과 피의 관계에 관한 칼빈주의의 개념의 여가적 선례를 찾아보면 부처의 교리에 가장 근접함을 알 수 있는데, 적어도 1530년부터 1535년경까지 채택된 형식에 그리함을 발견할 수 있다.”³²⁾ 칼빈은 로마 카톨릭교회의 화체설(transsubstantiation)³³⁾과 종교개혁자 루터의 공재설(consubstantiation)에 나타난 그리스도의 몸의 공간적 또는 육체적 임재, 즉 그리스도의 몸의 편재성(遍在性) 사상을 비판한다. “먼저 우리는 성찬에 그리스도가 임재하시는 데 대해서 로마 교황청의 재주꾼들이 조작한 임재를 상상해서는 안 된다. 그들은 그리스도의 몸이 공간에 임재해 있어서 손으로 만지고 이로 씹으며 삼킬 수 있다고 한다.”³⁴⁾ 칼빈은 승천하신 그리스도의 몸은 그의 재림 시까지 시간적으로 그리고 공간적으로 제한성을 가지고 있기 때문에 그리스도의 몸의 편재성을 거부한다. “그리스도의 몸은 모든 인간의 몸에 공통된 일반적인 특색들에 의해서 제한을 받으며, 이미 하늘에 받아들인바 되어 그리스도께서 심판자로 돌아오실 때까지(행 3:21) 하늘에 머물러 있다는 것을 우리는 의심하지 않는다. 그러므로 그리스도의 몸을 다시 끌어다가 썩을 요소 밑에 둔다거나 그 몸이 어디든지

32) 프랑수아 방델, *op.cit.*, p. 207-259.

33) 제4차 라테란느회의(1215)에서 공식적 교리로 결정된 화체설을 로마 카톨릭교회는 지금도 그대로 고수하고 있다.(Mansi XXII, 982)

34) John Calvin, 『기독교 강요』(1559), IV xvii 12.

있다고 생각하는 것은 전연 합당치 못한 행위라고 우리는 생각한다.”³⁵⁾

“여기에서 저 가공적인 화체설(transsubstantiation)이 생겼고, 그들은 지금 다른 신조보다 이 사상을 위해서 더욱 맹렬하게 싸운다. 이 공간적 입재를 처음으로 조작한 사람들은 그리스도의 몸이 떡의 본질과 혼합함으로써 생겨나는 여러 가지 불합리를 설명할 수가 없었다. 그러므로 떡이 몸으로 변한다는 허구로 도망할 수밖에 없었다. 떡이 재료가 되어 몸이 생긴다는 것이 아니라, 그리스도께서 이 형상 밑에 숨기 위해서 떡의 본질을 없애신다는 것이다.”³⁶⁾ 칼빈은 세례나 성찬에서 신비한 영적인 ‘변화’ 자체를 부정하는 것이 아니라, 변화의 성격을 문제 삼는다. 로마 카톨릭교회는 성찬에서 떡과 포도주라는 지상적이고도 물질적인 것 자체가 그 본질을 완전히 상실하는 변화를 주장한다. “의미를 표시하는 방법에 있어서 지상의 표징이 하늘의 것과 부합하지 않으면 성례의 본질은 말살된다. 따라서 만일 참된 떡이 그리스도의 진정한 몸을 대표하는 것이 아니라면, 이 신비의 진리는 우리에게서 소멸된다. 성찬은 요한복음 6장에 있는 약속, 즉 그리스도는 하늘에서 내려온 생명의 떡이라고 하신 약속(요6:51)의 볼 수 있는 증거에 불과하므로, 보이는 떡은 저 영적인 떡을 나타내는 매개(intermediary)의 역할을 해야 한다.”³⁷⁾

“그들의 오류는 그리스도의 몸이 떡 속에 싸여 사람의 입으로 위(胃)로 옮겨진다는 것이다. 이런 유치한 공상을 하게 된 데에는 원인이 있었는데, 즉, 그들 사이에는 성별(consecration)은 요술의 주문과 다름이 없었다는 것이다. 그러나 말씀을 받는 사람들에게 대해서만 떡이 성물이 된다는 원칙을 그들은 깨닫지 못했다. 이것은 마치 세례의 물은 그 자체가 변하는 것이 아니라, 약속의 말씀이 첨가될 때에 즉시 우리를 위해 이전(以前)과

35) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 12.

36) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 14.

37) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 14.

다른 것으로 되기 시작하는 것이다. 비슷한 다른 성물의 예를 보면 이 점이 분명하게 나타날 것이다. 광야의 반석에서 솟아난 물은(출17:6) 성찬의 포도주가 우리에게 표시하는 것과 같은 것을 조상들에게 표시하는 표이며 표징이었다. 이것은 바울이 그들은 같은 신령한 음료를 마셨다고 가르치기 때문이다.(고전10:4) 그리고 그곳은 짐을 나르는 짐승들과 가축도 물을 마시는 곳이었다. 이 예를 통해서 지상적인 요소들을 영적으로 사용할 때, 사람과의 관계에서만 그 요소들에 변화가 생긴다는 것을 쉽게 추론할 수 있다. 사람들에게는 그 요소들이 약속을 확인하는 인이 되기 때문이다. 또한 내가 자주 반복하는 것과 같이 하나님께서는 적당한 방법으로 우리를 자신에게까지 들어 올리려고 계획하신다. 그러므로 우리를 그리스도에게 오라고 부르기는 하면서도 그 그리스도가 떡 밑에 숨어 보이지 않는다고 하는 사람들은 완고한 생각으로 하나님의 계획을 방해하는 악행을 저지르고 있는 것이다.”³⁸⁾

루터의 공재설에도 칼빈은 아낌없이 비판을 쏟아부었다. “진상은 그 표징에서 분리할 수 없다는 근거로 이 신비에서 떡이 제시될 때, 몸도 함께 제시되는 것이라는 뜻이라면, 나는 강하게 반대하지 않겠다. 그러나 그들은 몸을 떡 속에 둬으로써 몸의 본성과 반대되는 편재성(ubiquity)이 몸에 있다고 하며 또 ‘떡 밑에’라는 말을 첨가함으로써 몸이 떡 밑에 숨어 있다는 뜻으로 말함으로, 우리는 숨겨져 있는 이 궤변을 잠깐 폭로할 필요가 있다. … 그들은 그리스도의 몸을 보이지 않고 무한하며 떡 밑에 숨어 있는 것으로 생각하려 한다. 그리스도의 몸이 떡 속에 내려오셔야만 그 몸과 연결될 수 있다고 생각한다. 그러나 그들은 그리스도께서 내려오셔서 우리를 자신에게로 들어 올리는 방법을 이해하지 못한다. 그들은 모든 가능한 색깔로 숨기지만, 그들이 하고 싶은 말을 다 한 다음에 분명히 나타내는 것

38) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 15.

은 그들이 그리스도의 공간적 임재(the local presence of Christ)를 고집한다는 것이다. 왜 그렇게 하는가? 그들은 공간적인 결합과 접촉이나 조잡한 형태의 포괄관계가 아니면, 살과 피에 참여하는 것을 생각할 수 없기 때문이다.”³⁹⁾

“만일 우리가 눈과 마음을 가진 채 하늘로 들려 올라가서 그리스도의 나라의 영광 속에서 그를 찾는다면, 상징들이 완전하신 그에게로 우리를 초대하는 것과 같이 우리는 떡이라는 상징 하에 그의 몸을 먹게 되며, 포도주라는 상징 하에 그의 피를 따로 마시게 되어 결국에는 그를 완전히 즐길 수 있을 것이다. 그는 비록 그의 살을 우리에게 주시지 않고 몸으로 승천하셨지만, 지금은 아버지의 오른편에 앉아 계신다. 즉 아버지의 권능과 존귀와 영광으로 다스리신다. 이 나라는 공간 가운데 위치가 한정되거나 경계로 제한되지 않는다. 그래서 그리스도께서는 하늘에서나 땅에서나 어디서든지 뜻대로 권능을 행사하시며, 아무런 방해도 받으시지 않는다. … 요약하면, 자신의 몸으로 자신의 백성을 먹이시며, 자신의 영의 힘으로 자신의 몸을 그들에게 나눠주신다. 그리스도의 몸과 피는 이런 모양으로 성찬을 통하여 우리에게 제시되는 것이다.”⁴⁰⁾

화체설과 공재설에 대한 칼빈의 비판은 화체설과 공재설은 승천이후에 그리스도의 참 신성과 참 인간성을 훼손하고 있다는데 초점이 맞추어져 있다. “우리는 성찬에서 그리스도께서 계신다는 것을 확신해야 하지만, 그리스도를 떡에 고착시키거나 떡 속에 포함시키거나 어떤 방법으로든지 국한해서는 안 된다. (이렇게 하게 될 경우 분명히 그리스도의 하늘 영광을 감하게 된다.) 끝으로 그의 키를 낮게 하거나 여러 조각을 만들어 동시에 여러 곳에 분배하거나 그가 하늘과 땅에 가득한 무한한 부피를 가진

39) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 16.

40) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 18.

것으로 여겨서는 안 된다. 이런 일들은 분명히 진정한 인성(人性)에 배치된다. 우리가 결코 빼앗겨서는 안 되는 두 가지 제한이 있다. (1) 그리스도의 하늘 영광을 감해서는 안 된다. - 그리스도를 끌어내려 이 세상의 썩을 요소들 밑에 두거나 지상의 피조물에 고착시킨다면 그리스도의 하늘 영광을 감하게 된다. (2) 인성에 합당하지 않는 것을 그리스도의 몸에 돌려서는 안 된다. 그리스도의 몸은 무한하다고 하든지 동시에 여러 곳에 계신다고 한다면, 이 둘째 제한을 어기게 된다. 이런 불합리한 생각만 제거한다면, 성찬의 거룩한 상징들에 의해서 신자들에게 표시되는 바같이 주의 몸과 피를 참으로 그리고 실체적으로 참여하는 일(the true and substantial partaking)을 표현할 수 있는 것이라면, 나는 무엇이든지 기꺼이 받아들인다. 즉, 신자들은 상상력이나 이해력만으로 받지 않고, 다른 어떤 영생을 위한 영양으로서 본체를 즐긴다는 뜻을 표현해야 한다. 사탄의 무서운 마술이 여러 사람의 정신에 착란을 일으키지 않았다면 세상이 이 견해를 싫어하거나 편견 때문에 변호의 길이 막힐 까닭이 없다. 확실히 우리가 가르치는 것은 모든 점에서 성경과 일치한다. 불합리한 점, 막연한 점, 모호한 점이 전혀 없다. 그것은 진정한 경건과 건전한 교훈을 부인하지 않는다. 한 마디로 거기에는 거슬리게 하는 것이 전혀 없다.”⁴¹⁾

칼빈은 자신의 비판뿐만 아니라 그리스도의 성찬제정의 말씀(마 26:26-28; 막 14:23-24; 눅 22:19-20; 고전 11:24-25) 자체를 통해서 화체설과 공체설의 잘못을 지적한다. “화체설을 옹호하는 사람들은 ‘이것’이라는 대명사는 떡의 형상(form)을 가리키는 것이라고 한다. 성별(聖別)은 말씀의 내용 전체에 의해서 이루어지며, 이는 대명사가 가리킬 수 있는 본체가 없기 때문이라고 한다. 그러나 그들이 그렇게까지 말에 대해서 양심적이라면, 그리스도께서는 제자들에게 주시는 것을 몸이라고 말씀하셨으므로 그

41) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 19.

들의 이 허구는 떡이었던 것이 지금은 몸이라고 하는 진정한 의미와는 전혀 관계가 없다. 그리스도께서는 손으로 제자들에게 주신 것을 자기의 몸이라고 말씀하신다. 그러나 그는 떡을 집으셨다. 그러므로 그 떡을 아직 보이고 계신다는 것을 누가 깨닫지 못하겠는가? 따라서 떡에 대해서 말씀하신 것을 그 형상에 옮기는 것처럼 불합리한 것이 없다는 것을 누가 깨닫지 못하겠는가?”⁴²⁾

칼빈은 일부 루터주의자들은 문자주의에 입각하여 성찬제정의 말씀을 해석한다고 비판한다. “다른 사람들은 ‘이다’(est)라는 말을 ‘본질이 변화된다’는 뜻이라고 해석하여 더욱 무리하고 난폭하게 곡해된 주해로 도망한다. 그러므로 그들이 말씀에 대한 존경심이 있는 체하는 것은 거짓이다. ‘이다’를 ‘다른 것으로 변한다’는 뜻으로 하는 것은 어떤 민족이나 언어에서도 들은 일이 없는 것이기 때문이다. 성찬에 떡을 남겨 두고 떡은 그리스도의 몸이라고 주장하는 사람들은 서로 생각이 매우 다르다. 그들 중에 온건한 편인 사람들은 ‘이것이 내 몸이니라’는 말씀을 문자대로 고수하지만, 후에 그 엄격한 태도를 버리고 이 말씀은 그리스도의 몸이 떡과 함께, 떡 안에, 그리고 떡 밑에(with the bread, in the bread, and under the bread) 있다는 말과 같다고 한다. ... 더 대담한 사람들은, 올바르게 말한다면, 떡은 몸이라고 서슴지 않고 주장함으로써 스스로 문자론자임을 확실하게 증면한다. 그렇다면 떡이 그리스도이며 따라서 하나님이 아니냐고 항의하는 사람이 있다면 그들은 그렇지 않다고 할 것이다.”⁴³⁾

칼빈은 “떡은 성례적인 의미에서 몸이라고 부른다는 것”이며, 그리스도의 몸에 참여하는 일을 조금도 감소시키지 않으면서, “떡을 그리스도의 몸”이라고 해석하는데, 그 이유는 떡은 그리스도의 몸으로 세우는 언약이

42) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 20.

43) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 20.

기 때문이다.⁴⁴⁾ 칼빈은 성찬제정의 말씀을 굳이 알레고리와 비유를 사용하지 않더라도 전유(傳諭)를 통해 비유적으로 해석할 것을 촉구한다. “상징은 그 의미하는 것과 본질이 다르지만, 후자는 영적이며, 하늘의 것이요, 전자는 물질적이며 지상적이므로, 상징은 성별에 의해서 대표하게 된 그 본체를 상징하는 단순한 빈 표일 뿐만 아니라, 그 본체를 나타낸다. 그러면 그 이름을 본체에 붙이지 못할 이유가 무엇인가? … 하나님께서 제정하신 사물들은 그것들이 항상 명확하고 틀림없이 의미하는 사물들의 이름을 차용하며 이것들에 실제성을 부여 한다. 그들이 심히 유사하며 근사하기 때문에 이쪽에서 저쪽으로 옮겨가는 것이 쉽다.”⁴⁵⁾

“우리는 그리스도께서는 그의 살과 피의 본질로 우리의 영혼을 살리시려고 외형적인 상징과 그의 영으로 우리에게 내려오신다고 말한다. … 살은 살이고 영은 영이어야 한다. 만물은 각각 하나님께서 창조하신 상태와 조건대로 있어야 한다. 그러나 육의 조건은 일정한 장소에 있어서 크기와 형태를 가져야 한다는 것이다. 이 조건으로 그리스도께서 살을 취하셨으며, 어거스틴의 말하는 것과 같이 그 살에 부패하지 않는 성질과 영광이 주어졌고, 그 살에서 자연과 진리가 제거되지 않았다.”⁴⁶⁾ “그들은 어떤 말씀을 근거로 하늘에서는 보이지만, 땅에서는 무수한 떡 조각 밑에 보이지 않게 숨어 있다고 추론하는가? 그들은 그리스도의 몸을 성찬에서 주기 위해서 필요하기 때문에 이렇게 생각한다고 말할 것이다. 바꿔 말하면, 그들은 그리스도의 말씀에서 신체적으로 먹는다는(physical eating) 개념을 연역하는 것을 좋다고 생각했기 때문에 자신들의 선입견에 끌려서 성경 전체가 큰 소리로 반대하는 이 궤변을 만들어 낸 것이다.”⁴⁷⁾

44) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 20.

45) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 21.

46) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 24.

47) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 25.

성찬과 관계하여 그리스도의 편재성을 주장하는 루터주의자들에 반대하여, 칼빈은 승천 이후 그리스도의 몸은 하늘에 계신다고 주장한다. “부활하신 때부터 그리스도의 몸이 유한하며, 마지막 날까지 하늘에 보관되어 머무신다는 것은(행3:21, 참조) 아리스토텔레스가 아니라, 성령께서 가르치신다. 나는 그들이 이 점을 증명하는 구절들을 거만하게 회피하는 것도 안다. 그리스도께서 떠나가시겠다(요14:12, 28; 요16:7), 세상을 떠나시겠다(요16:28)고 말씀하실 때마다 그들은 이 떠나신다는 것은 죽을 성질의 상태가 변한다는 것에 불과하다고 대답한다. 그러나 논법대로 한다면, 그리스도께서 (그들의 말과 같이) 자기의 부재중의 결함을 보충하기 위해서 성령을 다시 보내시지 않을 것이다. 참으로 성령의 강림과 그리스도의 승천은 반대 현상이다. 따라서 그리스도께서는 그의 영을 보내시는 것과 같은 방법으로 육으로 우리와 함께 계실 수 없다.”⁴⁸⁾

칼빈은 어거스틴의 말을 인용하여 승천 이후의 그리스도의 몸의 편재성을 거부하고, 승천 이후 그리스도의 임재는 육체적 임재가 아니라, 성령의 권능을 통한 임재라고 주장한다. “그리스도께서 ‘나는 항상 함께 있지 아니하리라’고 하신 말씀은 신체의 임재에 대한 것이다. 그의 위엄과 섭리와 형언할 수 없으며, 불가시적인 은혜에 관해서는 ‘불지어다 내가 세상 끝 날까지 너희와 항상 함께 있으리라’고 하신 말씀을 실행하셨기 때문이다.(마28:20) … 그리스도의 위엄의 임재에 관해서 항상 우리는 그를 모시고 있으나, 육의 임재(the presence of the flesh)에 관해서 ‘나는 항상 함께 있지 아니하리라’는 말씀이 옳다. 교회는 육의 임재에 따라서는 그를 수일 동안 모셨을 뿐이며, 지금은 믿음으로 그를 가졌으며, 눈으로는 볼 수 없다.” 어거스틴의 위의 말을 칼빈은 다음과 같이 부연 설명한다. “여기서 어거스틴은 (역시 간단히 말하면) 그리스도께서 위엄과 섭리와 형언

48) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 26.

할 수 없는 은혜의 세 가지 방법으로 우리 사이에 계신다고 생각한다. 나는 은혜 안에 그의 몸과 살에 참여하는 놀라운 일을 포함시킨다. 다만, 우리는 이 참여는 성령의 권능에 의해서 생기는 것이지 물질적 요소 밑에 포함되어 있는 위조된 몸에 의해서 생기는 것이 아니라고 생각한다. 참으로 우리 주께서는 사람이 만지며, 볼 수 있는 살과 뼈를 가지셨다고 증거하셨다.(눅24:39; 요20:27)⁴⁹⁾ 칼빈은 어거스틴의 말을 다음과 같이 인용한다. “하나님과 사람이 한 위격이며, 둘이 한 그리스도이다. 그가 하나님이라는 사실 때문에 어디든지 계시며, 그가 인간이라는 사실 때문에 하늘에 계신다.”⁵⁰⁾ “그리스도께서는 제자들과 영적으로 함께 계시기 위해서 자기의 신체적 임재를 철회하셨다는 것이다. 이 구절에는 그가 살의 본질과 성령의 권능을 구별하는 것이 분명하다. 우리는 그리스도에게서 공간적으로 멀리 떨어져 있지만, 성령의 능력에 의해서 그리스도와 결합된다. 어거스틴은 자주 같은 종류의 표현을 사용한다. ‘믿음과 건전한 교훈의 표준에 따라 그는 산 자와 죽은 자들에게 다시 오셔서 신체적으로 계실 것이다. 그는 영적으로 그들에게 와서 계실 것이며, 세상에 있는 교회와 세상 끝날까지 함께 계시리라고 하셨다.(마28:20; 요17:12) 그러므로 이 말씀은 그가 신체적으로 임재하심으로써 구원하기 시작하신 제자들에게 하신 것이다. 영적으로 임재하심으로써 그리스도께서는 아버지와 함께 그들을 구원하시기 위해서 신체적으로는 그들을 떠나려고 하셨다. ‘신체적으로 임재하신다’는 것을 ‘눈에 보이게’ 임재하신다는 뜻으로 해석하는 것은 궤변이다. 왜냐하면 그는 몸과 신적 권능을 대립시키기 때문이다. ‘아버지와 함께 구원하시기 위해서’라는 말을 첨가함으로써 어거스틴은 그리스도께서 성령을 통해서 그의 은혜를 하늘로부터 우리 위에 부어 주신다는 것을 밝힌다.”⁵¹⁾

49) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 26.

50) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 28.

51) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 28.

“그리스도께서는 동정녀에게서 나실 때, 우리의 참 육신을 취하셨으며, 우리를 위해서 보속하실 때, 우리의 육신으로 수난을 받으신 것과 같이 부활하실 때도 동일한 참 육신을 받으셨고, 그 육신을 하늘로 가지고 가셨다는 것을 성경 전체가 어느 교리보다도 가장 분명하게 가르치지 않는가? … 몸이 공간 안에 있다는 것, 자체의 부피와 형태를 가졌다는 것이 몸의 진정한 본성이다. 자, 이제 사람의 마음과 그리스도를 떡에 고착시키는 이 미련한 허구는 사라져라.”⁵²⁾ 칼빈에 의하면, 루터주의자들은 그리스도의 몸의 편재성을 주장하여 그리스도의 몸을 이중적으로 만든다. “그들이 이렇게 지껄이는 한 그리스도의 몸을 이중으로 만들지 않을 수 없게 된다. 이는, 그들에 따르면, 그리스도의 몸은 하늘에서는 본래 그대로 보이지만, 성찬에서는 특별한 섭리에 의해서 보이지 않는다고 하기 때문이다.”⁵³⁾

“그리스도의 몸이 공간의 제한을 받지 않고, 동시에 각처에 있을 수 있는 것이 아니라면, 그리스도께서 성찬 때에 떡 밑에 숨어 계신다는 것을 믿을 수 없을 것이다. 이 필요성을 해결하기 위해서 그들은 편재성(ubiquity)이라는 해괴한 생각을 도입했다. 그러나 성경의 확고하고 분명한 증거들에 의해서 우리가 증명한 것 같이 그리스도의 몸은 인간적인 몸의 한도에 따라 국한되어 있었다. 또 하늘로 올라가심으로써 모든 곳에 계시는 것이 아니라, 한 곳으로 옮기실 때에는 전에 계시던 곳을 떠나신다는 것을 밝혔다.”⁵⁴⁾

“어떤 사람들은 투쟁열에 취해서 그리스도 안에는 양성이 결합되어 있으므로 그리스도의 신성이 있는 곳에는 반드시 그것과 분리할 수 없는 그의 육신도 있다고까지 말한다. 그들의 생각은 마치 양성의 결합으로 하

52) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 29.

53) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 29.

54) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 30.

나님도 아니고, 사람도 아닌 어떤 중간적 존재가 합성되었다고 하는 것과 같다. 참으로 유티케스가 그렇게 가르쳤고, 세르베투스도 그의 뒤를 따랐다. 그러나 우리는 성경을 근거로 하여, 그리스도의 한 위격에는 양성이 있지만, 그 양성은 각각 그 고유의 특징을 본래대로 유지하며, 아무 손상을 받음이 없다고 분명히 추론한다.”⁵⁵⁾

“신성이 하늘을 떠나서 신체라는 감옥에 숨었다는 뜻이 아니라, 신성은 비록 만물에 충만했지만, 그리스도의 인성을 취해서 육체로 거하셨다는 뜻이다.(골2:9) 즉, 본래대로 그리고 어떤 형언할 수 없는 방법으로 거하셨다는 뜻이다. 스콜라학파의 상투적인 구별을 언급하는 것을 나는 부끄러워하지 않는다. 즉, 그리스도 전체는 어디든지 계시지만, 그리스도 안에 있는 것의 전체는 어디에나 있지 않다고 한 것이다. 이 발언의 힘을 스콜라학자들 자신이 정직하게 고려했다라면 좋았을 것이다. 그랬더라면, 그리스도의 육적인 임재라는 어리석은 공상을 방지할 수 있었을 것이다. 그러므로 그리스도 전체는 어디든지 계시지만, 우리의 증보자는 그의 자신의 백성과 함께 계시고, 성찬에서 특별한 방법으로 자신을 계시하신다. 그러나 그리스도 전체는 그러한 방법으로 계시지만, 그의 전체성 속에서 계시지는 않는다. 왜냐하면, 우리가 말했듯이 그의 육신 안에서 그는 그의 심판시 나타나실 때까지 하늘에 계속해서 계시기 때문이다.”⁵⁶⁾ “성찬에서 살이 떡 속에 있지 않으면 살이 임재하지 않는다고 생각하는 사람들은 큰 과오를 범한다. 그들은 이렇게 함으로써 성령께서 비밀히 역사하실 여지를 남겨 놓지 않는다. 그들은 그리스도께서 우리에게 내려오시지 않으면 우리와 함께 계시지 않는 것으로 생각한다. 그가 우리를 자신에게로 들어 올리신다면 우리는 그의 임재를 똑같이 즐길 수 있으리란 것을 부인하는 것과 같

55) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 30.

56) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 30.

은 생각이다. 그러므로 문제는 임재의 방법뿐이다. 그들은 그리스도를 떡 속에 두고, 우리는 그와는 반대로 그리스도를 우리에게로 끌어내리는 것은 옳은 일이 아니라고 생각한다.”⁵⁷⁾

칼빈은 그리스도의 천상적인 위엄에 합당하지 않거나 주님의 인성의 실재성과 양립할 수 없는 불합리한 생각들만을 물리친다. 그러한 것들은 하나님의 말씀과 필연적으로 충돌되기 때문이다. 하나님의 말씀은 그리스도께서 천국 영광에 들어 가셔서(눅24:26) 모든 지상적인 상태를 초월하셨다고 가르치며, 동시에 진정한 인성에 있어서 고유한 일들이 그의 인성에도 있다고 엄밀하게 밝히고 있기 때문이다.⁵⁸⁾

57) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 31.

58) John Calvin, 『기독교 강요』 (1559), IV xvii 32.

III. 결론

초대교회 예배에서 성만찬은 말씀과 함께 예배의 두 기둥을 이루는 예배의 중심요소였으며, 성만찬 예전은 예수 그리스도에 의해 제정되어 ‘이를 행하여 나를 기념하라’는 명령에 따라 초대교회 예배에서부터 종교개혁 때까지 지켜져 왔다. 하지만 ‘성만찬’이라는 단어의 의미는 초대교회로부터 지금까지 다양하게 바뀌어져 오고 있다. 그러나 칼빈은 “성례는 우리의 신앙의 약함을 지탱시켜주기 위해 주님께서 우리에게 대한 자신의 선의의 약속을 우리의 양심에 인 치시는 외적 표징이다. 그리고 우리 편에서는 우리가 주님과 그의 천사들의 면전과 사람들 앞에서 주님에 대한 우리의 경건을 인증(認證)하는 것이다라고 정의한다.

칼빈이 이해한 성경에 근거를 두 성례전은 세례와 성찬으로서, 그 특징은 매우 다양하다. 칼빈이 이해한 성례전의 특징은 하나님의 적용, 말씀의 우선성, 인치심, 언약의 표징, ‘보이는 말씀’, 신앙, 성령의 효과 등 다양하지만, 특별히 성례전은 하나님께서 사용하시는 은혜의 수단으로서 본체이신 예수 그리스도를 지향한다.

칼빈은 우리가 성찬에 대해 가져야할 태도는 성찬의 신비성과 중요성 때문에, 성찬에서 지성적인 한계를 넘어, 신앙으로 고백하며, 경험하는 것이라고 말했다. 그는 성찬에서 세 가지 요소, 즉 성찬의 실체(substantia) 자체이신 예수 그리스도, 실체를 지시하는 표징(signum, 빵과 포도주), 실체와 표징을 결합하여 그리스도 자신과 그의 은혜를 현재화시키는 성령의 능력으로서 효과(effectum)를 말했다.

성찬의 기능과 목적과 관련하여, 성찬은 믿음을 강화시키는 하나님의 은혜의 수단이다. 성찬을 통해서 그리스도인은 그리스도와 연합하고, 그리스

도와 교제하며, 그리스도 안에 있는 모든 은혜를 받아, 영생과 복된 삶과 즐거운 삶을 느끼며, 누리게 된다. 성찬의 효과는 신앙과 성령의 역사를 통해서 선택된 자들에게만 일어난다.

칼빈은 중세 로마 카톨릭교회의 화체설과 루터의 공재설과 썬빙글리의 상질설 또는 기념설을 비판했다. 칼빈에 의하면, 화체설은 물질을(빵과 포도주) 본체(예수 그리스도)와 혼동한데서 생긴 것이며, 공재설은 그리스도의 두 본성에서 인성과 신성을 명확하게 구별 짓지 못함으로써, 편재설과 육체적 먹음이라는 오류를 범했고, 썬빙글리는 성찬의 은혜와 효과를 경시하는 결과를 낳게 되었다는 것이다. 그러나 칼빈은 성찬의 본체, 표징, 효과를 밀접하게 성령론적으로 결합시켜서 성찬에서 그리스도 자신과 그리스도의 은혜가 실제적으로 그리고 영적으로 임재한다고 주장하여, '영적 임재설', 정확하게 말하면, '성령론적 임재설'을 주장하였다.

성찬의 집례와 참여를 중심으로 중세 로마 카톨릭교회가 성찬을 겨우 1년에 1회 정도 배푼 문제와 포도주를 평신도들에게 허락하지 않는 문제를 칼빈은 비판했다. 칼빈은 성찬이 1주일에 1회 정도 배풀어지기를 원했다. 성찬의 집례의식과 절차 문제는 교회의 자유에 맡기고, 성찬 참여자에 대한 엄격주의를 경계하고, 성찬 참여에서 신앙의 법칙과 사랑의 법칙을 다 같이 적용하여, 믿음의 법칙만을 강조하는 엄격주의와 사랑의 법칙만을 강조하는 관용주의 내지 자유방종주의를 피했다.

칼빈의 성례론, 특히 성찬론에 대한 긍정적인 또는 부정적인 다양한 평가들을 우리가 모르는 바는 아니지만, 지금까지 살펴본 칼빈의 성찬론은 성찬에 사용되는 물질 자체가나 표징과 상징을 지나치게 강조하여, 물질의 우상화에 이를 수 있는 객관주의적 성례전주의자들과, 성찬 속에 약속된 예수 그리스도의 임재와 하나님의 은혜의 실재성을 무시하는 일부 주관주의적 영성주의자들(spiritualists) 사이에서, 하나됨(unity)과 똑같아야함

(ununity)의 차이에 대한 인식 강요나 가치존중 및 부족한 점이나 이해가 안되는 점을 적극적으로 수용하거나 혹은 무조건적으로 반대한 것이 아니다. 칼빈의 영적 입재설은 성찬에 약속된 하나님의 언약의 말씀과, 성령으로 주어지는 신앙을 통한 성찬의 효과와 신자의 신앙결단이라는 양쪽 요소가 통전적(holistic)으로 나타내는 균형 잡힌 성례전 내지 성찬에 대한 이해로 판단된다. 그러므로 종교개혁시대 성찬론에 있어서 칼빈의 영적 입재설의 중요성은 오늘날까지도 성만찬에 대해 이해를 달리하는 대부분의 기독교 교회에도 적용시킬 수 있는 성경적인 동시에 교회일치를 향한 실재화 될 긍정적인 자료라고 볼 수 있다는 데 있겠다.

참고 문헌

A. 1차 문헌

존 칼빈, 『기독교강요 상·중·하 (최종판)』, 원광연 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 2005.

존 칼빈, 『기독교강요 제 4권』, 로고스 번역위원 역 (서울: 로고스출판사, 1987)

존 칼빈. 『Institutes of the Christian Religion, ed.』 by T. McNeill. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.

B. 2차 문헌

가홍순, 『성만찬과 예배갱신』 (서울: 나단출판사, 1994)

강경립, “쓰빙글리의 종교개혁 사상” 『신학지평』 1998

기독교대백과사전편찬위원회, 『기독교 대백과사전 제 9 권』 (서울: 기독교문사, 1989)

김순환, “균형적 상보관계로서의 말씀과 성만찬”

김외식, “예배와 성례전” 『예배갱신과 목회』

김중은 외 11인 공저, 『신학(神學) 어떻게 할 것인가?』, 아멘출판사 1999

네메세기, 『주의 만찬』 (서울: 한국천주교 중앙협의회, 1986)

박경수, “성만찬론에 나타난 칼뱅의 교회일치를 위한 노력,” 한국칼빈학회 (편), 『칼빈연구』 제3집(서울 : 한국장로교출판사, 2005)

몰트만, 『창조 안에 계신 하느님』

미하일 벨커, 『성만찬식에서 무엇이 일어나는가?』, 임걸 옮김, (서울: 한들출판사

2000)

- 박수암, 『신약연구개론』 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2001)
- 박은규, 『예배의 재발견』 (서울: 대한 기독교 출판사, 1990)
- 서공석, “성체성사의 일반적 이해” 『사목』 (1989.10)
- 심광섭, “개신교의 성만찬이해와 그리스도인의 삶”
- 장익, “화해와 나눔과 일치와 잔치”, 『기독교사상』, (1989.4)
- 정장복, 『예배학 개론』 (서울: 종로서적, 1985)
- 정장복, 『예배학 개론』 (서울: 예배와 설교 아카데미, 1999)
- 오토 베버, 『칼빈의 교회관』, 김영재 역 (서울: 풍만출판사, 1985)
- 이성덕 “루터와 쾰링의 성만찬 논쟁이 지니는 교회정치적 의미” (韓國教會史學會誌, 2002)
- 이현담, “칼빈의 성만찬 연구” (한남대학교, 2002)
- 케난 오스본, 『성사신학』, 김광식 역, (서울: 분도출판사)
- 티모디 조지, 『개혁자들의 신학』, 이은선·피영민 역 (서울: 요단출판사1994)
- 프랑수아 방델, 『칼빈 그의 신학사상의 근원과 발전』, 김재성 역, (서울: 크리스찬 다이제스트 1999)
- 헨리 나윈, 『뜨거운 마음으로』
- A. J. B. Higgins, The Lord's Supper in the New Testament (London : SCM Press, 1956)
- Alexander Schmemmann, Eucharist: Sacrament of the Kingdom, St Vladimir's Seminary Press 1988
- C. K. Barrett, The First Epistle to the Corinthians, 한국신학연구소 번역 실역(서울: 한국신학연구소, 1990)
- J. L. 니이브, 『교리사』, 서남동 역 (서울: 대한기독교서회, 1991)
- J. N. D. Kelly, 『고대 기독교 교리사』, 김광식 역(서울: 한국기독교문학연구소, 1980)

J. Zizioulas, *Being as Communion*, 114; Patricia A. Fox, *God as Communion*,

Odo Casel, *The Mystery of Christian Worship and Other Writings*, Westminster: Newman Press 1962

P. Tillich, "Nature and Sacrament", in: *The Protestant Era*, The Univ. of Chicago Press 1948

William Barclay, *The Lord's Supper*, London: SCM Press 1967