

Members soon realized that they would have sufficient funds to support more than one missionary in Korea, and consequently advertisements were published in *The Argus and Telegraph*, being the most popular daily newspapers in Victoria and religious papers calling for applications, one requirement being that ladies must remain single while acting as missionaries to the P.W.M.U.⁴³⁾

So it came about that in 1891 when the Y.M.F.U. sent out their second missionary,(the Rev. J.H. Mackay, and his wife)to Korea three women missionaries, Miss B. Menzies,(aunt of Sir Robert Menzies who was prime minister of Australia for two terms from 1939 to 1941 and from 1949 to 1966), Miss J.Perry and Miss Fawcett, accompanied them as the first missionaries of the P.W.M.U.

From this small beginning australian Presbyterian Mission was inaugurated in Korea and a considerable development followed in the later years. Five mission stations in South Kyung Sang Province were opened and 120 missionaries were involved in the evangelistic, educational and medical work of the mission for a century.

It should be noted that two nieces of the Rev. J.H. Davies, Miss. M. Davies and Dr. J. Davies also came to Korea and served thirty years and twenty three years respectively.

In this sense the sacrifice of Mr. Davies was used to bring many Australian missionaries to Korea in later years. The "corn of wheat" that "fell into the ground" has indeed "brought forth much fruit."

43) *Chronicles*, Vol. LIV, No. 7,(Aug. 1960), p. 7.

칼빈의 언약사상과 세례

강 성 대

(선배, 스위스 유학중, 교의학)

차

I. 서 론	목
II. 본 론	차
1. 언약사상	1) 서론적 서술
2) 두가지 언약	2) 로마교에 대한 칼빈의 비판
3) 한가지 언약	3) 재세례파에 대한 칼빈의 비판
4) 칼빈의 언약사상	III. 결 론
2. 세례	참고도서

I. 서 론

우리 한국 장로교회의 측면에서 볼 때 한국 교회는 칼빈으로부터 많은 영향을 입고 있다고 하겠다. 이때까지 한국 교회들이 이 유산위에 머물러 발전하여 왔다고 하는 것은 누구나 동의하는 바라 하겠다. 그러나 엄격하게 말해본다면 한국에서의 칼빈의 연구는 팽개쳐 버려졌다고 해도 과언이 아니다.

이 점에 있어서 본인은 이상규 교수의 의견에 크게 동의하는 것이다. 그는 '한국에서의 칼빈 연구'라는 제목 하의 논문에서 다음과 같이 말하고 있다. "...그러나 오늘의 한국 교회 특히 장로교회가 그(칼빈)를 얼마나 알고 있으며 그의 신학을 얼마나 알고 있으며 그의 신학을 얼마나 깊이 소화하고 있느냐고 묻는다면 여기에는 선뜻 답하기 어려울 것이다. 이번에 이 글을 준비하여 자료를 섭렵하는 과정에서 그에 대한 연구가 얼마나 미진하여 성실한 연구가 결핍됐는가를 알고 크게 놀랐다."고 말하고 있는 것이다.¹⁾

1) 이상규, 한국에서의 칼빈 연구(1) 교회문제연구, 제1집 고려신학대학부설 교회문제연구소편, 고신대학출판부 간 1979, 124쪽.

그리고 이 점에 있어서 이종성씨의 생각과 일치되는 점을 보았다. 그는 한 보고서에서 다음과 같이 기록하고 있다. "...한국 장로교인들은 그들이 성경을 무오한 하나님의 말씀으로 믿고 웨스트민스터 신앙고백서와 신조 밑에 서명한다면 훌륭한 칼빈주의자라고 믿는다... 전통적으로 장로 교회는 칼빈의 개혁주의적이며 복음적인 사상의 굳건한 신학적 이해에 기초하여 있지만 일반적으로 한국의 장로교회는 그러한 칼빈의 확고한 신학적 기초가 없는 장로교라고 불리운다. 이와 같은 기초없이 아무 교회도 장로교이나 개혁파 교회로 불릴 수 없다..."²⁾

우리 교회가 확고한 신학적 토대없이 계속 나아간다면 결국 많은 사람을 당혹하게 할 것이라고 생각한다. 그러므로 신학적 토대의 정립이 하루속히 요청된다고 하겠다. 하루 빨리 굳건한 토대를 가진 조국의 교회가 서야 하겠다.

이런 차제에 본인은 칼빈의 언약사상과 세례에 관하여 논문을 쓰기로 한 것이다. 먼저 이 논문은 유아 세례의 문제를 생각하기 위하여 출발되었다. 이러한 문제는 유아세례를 합당한 것으로 여겨지 아니하는 교파의 주장에서 비롯되었다. 이 문제를 해결하기 위하여 칼빈의 사상을 생각해 보기로 한 것이다.

그리고 이 논문은 칼빈의 사상을 성경적 입장에서 연구하려는 것이 아니고, 이 목적은 유아세례에 대한 개혁주의의 입장의 근거를 알려 주려는 것이다. 그리고 이것은 교리사적인 측면에서 연구된 것이므로 또 달리 교의학적, 주경적인 연구가 진행되어야 할 것이다. 이것이 바로 이 논문의 제한점이다.

II. 본 론

1. 언약 사상

1) 서론적 서술

먼저 우리가 잠시 생각해야 할 것은 칼빈에게 언약의 사상이 있느냐는 문제이다. 칼빈에게는 언약 사상이 없다고 주장하는 사람은 찰스 라일리와 같은 사람인데 그는 언약 신학이 초기 종교개혁의 지도자에 의해 언급도 되지

2) Jong Sung Lee, 'Report' in *Contemporary Research on the sixteenth century Reformation* by B.J. van der Walt, Potchefstroom, S.Africa:Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1979, p. 23.

않은 것이라고 했다.³⁾

그러나 이와같이 칼빈에게 언약 사상이 없다고 주장하는 것은 칼빈의 사상의 연구에 있어서 어떤 부분을 간과하거나 잘못 평가했기 때문이라고 아니할 수 없다.

칼빈은 기독교 강요의 *Corpus Reformatorum*판에서 약150번 이상이나 *foedus*나 *pactum*이란 용어를 사용하고 있고 그리고 *contractum*이나 *compactum*과 같은 말도 사용하고 있는 것이다.⁴⁾

이리하여 칼빈은 언약 사상을 그의 신학의 체계를 완성하기 위하여 주로 사용하고 있다. 또한 칼빈은 교회와 세례에 관한 글을 쓰면서 언약에 관하여 많은 언급을 하고 있다.⁵⁾

Van der Vegt는 비록 칼빈이 조직적인 표현은 하지 아니하였지만 그가 언약에 관하여 말한 것은 의미 깊은 것이며 칼빈이 언약을 중심적인 것으로 보았다고 했다.⁶⁾ 그러므로 칼빈에게 언약의 개념이 존재한다고 생각함이 마땅하다. 그리고 두께스 교수는 칼빈의 언약 사상은 그의 신학으로 출발점이며 또한 그의 신학의 체계의 원리라고 하였다.⁷⁾ 이와같이 칼빈에게서 우리들은 언약 사상을 빼어 버릴 수 없다.

2) 두 가지 언약

루터는 창17: 19-22의 주석에서 두 가지 언약에 관하여 말하고 있다. 하나는 이스라엘의 속한 할례의 언약으로 동방에서는 거의 모든 사람이 할례를 시행하고 있다고 말하였다. 참으로 이 언약은 일시적이며 육신적인 율법의 언약이다. 그러나 하나님께서 이스마엘을 제외시키시고 단지 이삭과 더불어 세운 또 다른 언약은 영적이며 영원한 것이라고 하였다.⁸⁾

칼빈에게 있어서 이와 비슷한 사상이 발견되는 것 같아 보인다. "바울은 우리가 언급한 로마서에서 이것에 관하여 취급하고 있지만 갈라디아서에서

3) Peter Alan Lillback, 'Ursinus' development of the covenant of creation:A debt to Melanchthon or Calvin' in *The Westminster Theological Journal*(ed W.R.Godfrey), Philadelphia;Westminster Theological Seminary, Saminary Spring 1981, No.2, p. 270.

4) *Ibid.*, pp. 270-271.

5) *Ibid.*

6) W.H. Van der Vegt, *Verbond en Verkiezing bij Calvijn*, Aalten;Uitgevers Mij De Graafschap N.V., p. 46.

7) L.Doekes, *Het Genadeverbond Gods als Thema der Gereformeerde Theologie*, in *Een heilige Natie*, Kamben;Copieerlmichting Van den Berg, 1980, p. 85.

8) W.H. van der Vegt, p. 7.

그는 다음과 같이 아브라함의 두 아들을 비유적으로 해석하고 있다. 즉 종 이었던 하갈은 이스라엘이 율법을 받은 시내산의 모형이다. 그리고 자유인 이었던 사라는 복음이 넘쳐 흐르는 하늘의 예루살렘의 모습이다. 하갈의 자손들은 노예의 신분으로 태어나서 절대로 유업에 이를 수 없다. 그러나 사라의 자녀들은 자유하고 그 기업에 참여할 권리가 있다.⁹⁾

이 글을 잘못 이해하면 루터와 같은 사상을 칼빈이 역시 가지고 있는 것처럼 생각하기 쉬우나 계속 그의 글을 읽어보면 칼빈이 전혀 두 가지 언약이 있는 것으로 결론을 내리지 아니하는 것을 알 수 있을 것이다. “우리가 받을 동일한 믿음의 성령을 그들(족장들)은 분명히 받았으므로 그들도 같은 자유와 기쁨을 나누었다는 사실을 우리들의 반대자들은 부정하지만 이것에 대하여 우리들의 대답은 이것들 중에 아무 것도 유품에서 일어나지 않는다는 것이다. 그러나 족장들이 유품으로 말미암아 그들이 노예상태로 억누름을 받아 양심의 두려움으로 피곤하였을 때, 그들은 안식처를 찾아 복음으로 도피하였다.”¹⁰⁾

이와같은 사실에서 우리는 칼빈이 루터처럼 두 가지 언약을 말한 것은 아니다. Van der Vegt는 이와같은 생각에 동의하고 있다. 그는 “일반적으로 그(칼빈)은 그의 창세기 주석에서 루터를 따라 가고 있지만 이와같은 개념에 대해서는 칼빈은 분명히 반대되는 입장에 서 있다.”고 말했다.¹¹⁾ 칼빈은 분명하게 구약의 족장들도 복음을 가졌다고 말하고 있으며 그러므로 칼빈이 구별하고 있는 이스마엘의 이삭과 같이 동일하게 소유하고 있는 언약 자체에 있다. 그리고 칼빈은 이스마엘도 축복을 소유할 수 있었다고 강조하였다. “이스마엘은 처음에 그의 형제와 동일한 지위를 획득하였다. 왜냐하면 그 안에 영적인 언약이 할례의 표로 말미암아 똑같이 인쳐졌기 때문이다.”¹²⁾ 칼빈은 두 가지 종류의 언약을 알기를 원하지 않았다. 그러나 칼빈은 이스마엘의 아브라함의 언약 밖으로 완전히 떨어졌다고 말하지 아니했다. 루터와 같이 할례의 언약과 영원하고 영적인 언약을 구별하는 것은 구약과 신약을 엄격히 구별하여 구약에 속한 것은 모두 일시적이며 육신적인 것으로 보는 것이다. 칼빈은 “…그가 단지 그들의 하나님이었을 뿐 만 아니라 영원히 그들의 하나님이 될 것이라고 말했다. 현세의 유익으로는 만족할 수 없으므로 그들의 소망을 영원에 까지 확장시키려고 하나님은 이렇게 하

9) I quoted from the English Edition.

John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*(ed. J.T. McNeill, Tr. F.L. Battles), Philadelphia; The Westminster Press, II, xi, 9.

10) *Ibid.*

11) W.H. van der Vegt, p. 9.

12) Calvin, *Institutes*, III, xxi, 6.

셨다. 미래의 생의 이와같은 특징을 그들은 잘 이해하고 있었으므로 그들이 현세의 불행 가운데서 위로를 받을 뿐 만 아니라 미래에도 하나님이 그들을 실망시키지 아니할 것을 생각하므로 위로를 받았다는 사실이 여러구절에서 나타난다. 약속의 두번째 부분에서 하나님은 더욱 더 강조하여 지상의 생의 마지막을 지나서도 그들을 위하여 하나님의 축복이 연장될 것임을 확신시키고 있다. ‘나는 너 뒤에 오는 자손의 하나님이될 것이다’고 말했다.¹³⁾

그리므로 할례의 언약이 현세적이며 육신적인 것이라고 하면 곤란할 것이다. 왜냐하면 하나님은 이 언약 가운데서 역시 영원한 축복을 약속하시고 있기 때문이다. 아울러 칼빈은 또한 다음과 같이 말하고 있다. “창세 이후부터 하나님의 백성의 무리 가운데로 선택된 모든 사람은 우리 가운데서도 행하여져 온 똑같은 교리의 띠로 그(하나님)에게로 언약을 맺게 되었다. … 따라서 나는 추가로 족장들의 형편이 비록 같은 중보자의 은혜로 말미암아 우리와 함께 같은 기업에 참여하였고 공동의 구원을 소망하였지만 이 교제에 있어서 우리와 얼마나 다른가 하는 것을 첨가할 것이다. 이것을 증명하기 위하여 우리가 유품에서의 선지서로부터 모은 증거는 하나님의 백성들이 경의와 경전의 서로 다른 법칙을 갖지 아니하였다는 것이 명백하여 진다. 그럼에도 불구하고 저자들이 신·구약의 차이점에 관하여 때로 장황하게 주장하여 단순한 독자들의 마음 속에 의아심이 일어나므로 이 문제에 대하여 좀더 자세한 그리고 특별한 부분을 할애해야 할 것이다. 이스라엘 족속을 단순히 돼지의 무리로 간주하는 실로 악랄한 셀레수스와 재세례파의 어떤 미친 사람들은 어떤 경우에서는 우리에게 대단히 유익하도록 하였다. 왜냐하면 그들은 이스라엘 백성들이 천국의 불멸의 어떤 소망도 없이 이 지상 위에서 주로 말미암아 살찐 무리로만 말했기 때문이다.”¹⁴⁾ 이와 아울러 칼빈은 계속하여 이스라엘 백성도 영원한 기업의 소망을 받고 있다고 주장한 것이다. “실로 사도 바울은 언약의 은혜에서 뿐만 아니라 성례들의 의미에 있어서도 이스라엘 백성과 우리를 동일하게 하였다.”¹⁵⁾ “모든 족장들과 맺은 언약은 본질적으로 그리고 실재적으로 우리의 것과 아주 동일하므로 두개는 실제로 하나이며 동일한 것이다.”¹⁶⁾

본인은 여기에서 루터의 두 가지 언약에 관해서 생각하면서 칼빈이 말한 신약과 구약의 차이도 아울러 언급하였다. 칼빈이 생각한 신 구약 사이의 동일성은 칼빈이 주로 재세례파를 논박하기 위한 것이다. 그러나 칼빈에게

13) Calvin, *Institutes*, II, x, 9.

14) Calvin, *Institutes*, II, x, 1.

15) Calvin, *Institutes*, II, x, 5.

16) Calvin, *Institutes*, II, x, 2.

있어서 두 가지 언약이 없다는 사실을 이런 글들에서도 찾아 볼 수 있는 것이다.

아울러 칼빈은 신약과 구약의 관계에 대하여 생각하고 있다. 그가 골2:17, 마27:51, 히10:1, 뉴16:16, 요1:17 등을 자세히 설명하면서 율법은 그림자이며 이 그림자는 그리스도의 오심으로 더욱 밝히 나타나는 것이다. 그리고 그 의식의 경우에 있어서는 그 효력이 아니고 그 용도가 폐지된 것을 말하고 있다.¹⁷⁾ 그리고 요한 6:49의 “너희 조상들은 광야에서 만나를 먹었어도 죽었거니와”라는 말씀과 요한 6:54의 “내 살을 먹고 내 피를 마시는 자는 영생을 가졌고 마지막 날에 내가 그를 다시 살리리니”라는 말씀을 대조하여 설명하고 있다. 여기서 칼빈은 하나님이 만나를 내리면서도 그들에게 축복과 영생을 약속한 것이지 결코 배만 부르게 한 것이 아니라고 한다. “왜냐하면 주 여호와께서 그 당시에 음식으로서 그들의 배만 채우려고 하고 영혼의 참다운 양식에 관해서는 관심이 없는 회중에게 이 말씀을 하시고 있기 때문에 하나님은 그들의 이해력에 맞도록 그 언어를 사용하셨다. 바울은 여호와께서 만나를 하늘에서 내리실 때 그들의 배만을 채우게 하신 것이 아니라 우리가 그리스도 안에서 소유하고 있는 영적인 소생을 예시한 영적인 신비로서 만나를 주셨다”고 했다.¹⁸⁾

그리고 칼빈은 계속하여 다음과 같이 말하였다. “그러므로 하나님이 아브라함, 이삭, 야곱, 그리고 그들의 후손을 불멸의 소망으로 선택했을 때 가나안 땅을 기업으로 그들에게 주시기로 약속했다. 그러나 이것은 그들의 소망의 마지막 목표가 되는 것이 아니라, 그들이 그것을 생각할 때 그들의 기업의 소망 중에서 그들에게 아직 나타나지 아니한 기업을 그들에게 시행하고 확증하기 위해서이다.”고 했다.¹⁹⁾ 이와같은 말에도 가나안 땅이라는 협세적인 기업은 영적인 의미를 포함하고 있는 것으로 생각할 수 밖에 없다.

그러므로 칼빈은 루터가 가진 두 가지의 언약에 대해서 반대의 입장장을 갖고 있으며 더 정확하게 말한다면 그와같은 두가지의 언약 개념도 없다.²⁰⁾

루터에게 있어서 구약과 신약의 관계는 하나의 문제였다. 한편으로 구약의 약속은 유효하다. 왜냐하면 이것이 그리스도 안에서 하나님이 약속한 것에 달려 있기 때문이다. 다른 면으로 약속된 것에 대해서는 차이가 있는데, 구약에서는 일시적인 것이며 신약에서는 영원한체를 즉, 죄의 용서가 있다.²¹⁾ 이러한 문제는 칼빈에게서 완전히 해결되었다.

17) Calvin, *Institutes*, II, vii, 16.

18) Calvin, *Institutes*, II, x, 6.

19) Calvin, *Institutes*, II, xi, 2.

20) W.H. van der Vegt, pp. 7-8

21) J. van Genderen, Verbondstheologie-Vroeger ennu, in *Rondom het Woord*, Theologische Etherleergang van de NCRV, 17e jaagang Hr.1. februari, 1975, p.50.

3) 한가지 언약

언약의 개념에 있어서 루터의 생각을 잠시 고려하므로서 두 가지의 언약에 대하여 생각했으며 이제는 한가지의 언약에 대해 살펴 보고자 한다. 그러므로 본인은 부서(Bucer)의 언약 개념을 생각해야 하겠다고 느꼈다. 부서의 언약 개념은 우리 한국교회에서도 우세하게 퍼져 있는 것이다. 부서는 하나님이 단지 선택된 자와 더불어만 언약을 맺으신다는 것이다. 다시 Van der Vegt의 말을 인용해 보자. “부서는 하나님께서 그의 언약을 단지 선택된 자와 세우셨다는 견해를 세우고 있다.²²⁾ 언약이 단지 선택된 자만을 위한 것인지 아닌지에 대해서 이미 화란에서는 많은 논란이 되어 왔다.²³⁾ 이 논쟁은 주로 선택과 언약의 관계에 관한 것과 교회의 자녀에 관한 생각과 언약의 약속의 성격과 세례를 통하여 무엇이 인쳐지는가에 관한 것이다.²⁴⁾ 본인은 이 문제에 대하여 칼빈의 언약 사상을 다루면서 취급하려고 한다. 그러나 여기서는 단지 부서의 언약 사상이 단지 택자와만 관계가 있다는 것을 언급하는 정도로 지나갈까 한다.

4) 칼빈의 언약 사상

재세례파의 견해를 논박하기 위하여 그리고 유아 세례의 방어를 위하여 가장 중요한 부분이 된 구약과 신약의 관계에 대하여 1539년 판의 기독교 강요에서 완전한 장을 쓰고 있다.²⁵⁾ 그리고 예정론파의 맥락에서 언약 교리를 다루고 있다.²⁶⁾ 그리고 언약교리는 유아 세례에 있어서 기본적인 것으로 칼빈은 간주하고 있다. 기독교 강요에서 칼빈은 그의 생각을 충분하게 나타내고 있고 그의 논리는 이 기본적인 개념을 따르고 있다. 구약과 신약의 언약은 근본적으로 동일한 것이기 때문에 구약의 아동들 뿐만 아니라 신약의 아동들도 언약 안으로 받아들여졌다는 표시의 성례를 받아야 한다고 칼빈이 주장했다.²⁷⁾ 그리고 두께스 교수는 칼빈의 저작에 있어서 언약에 대하여 특별히 독립된 취급은 없으나 그의 신학에 있어서 언약은 출발점과 체계의 원칙으로서만 역할을 하였으나 1539년 이후의 기독교 강요와 그의 주석에서는 언약 사상이 그에게 있어서 대단히 중요한 자리를 차지하고 있다고 했다.²⁸⁾ 이제 칼빈의 기독교 강요를 중심으로 그의 언약 사상을 살펴보자 한다.

22) *Op. cit.*, p. 8.

23) L. Doeke, *op.cit.*, p. 54.

24) J. van Genderen, *op.cit.*, p. 56.

25) W. Balke, *Calvijn en de Radikalen*, Amsterdam; Ton Bolland, 1977, p. 97.

26) *Ibid.*

27) *Ibid.*, pp. 222-223.

28) L. Doeke, *op.cit.*, P. 85. And see J. van Genderen, P. 52.

“이스마엘은 처음에 그의 형제 이삭과 동일한 지위를 갖고 있었다. 왜냐하면 그 안에서 영적인 언약이 할례의 표에 의해 마찬가지로 봉인되었기 때문이다. 나는 이스마엘과 에서와 그리고 그와 같은 자들은 그들 자신의 결함과 죄악으로 말미암아 양자의 선택에서부터 끊어졌다. 왜냐하면 그들이 하나님과의 언약을 신실하게 지켜야 한다는 조건이 놓여져 있었기 때문이다. 이러한 이유에서 말라기 선지자는 이스라엘의 배은망덕을 꾸짖고 있다. 왜냐하면 전체 인간들에게서 부터 선택되었을 뿐만 아니라 거룩한 집에서 부터 하나님 자신의 백성으로 구별되었음에도 불구하고 그들의 자비로운 아버지 이신 하나님을 믿음없이 그리고 불경건하게 경멸했기 때문이다. 그가 묻기를 ‘에서도 야곱의 형이 아니나 그러나 내가 야곱을 사랑하고 에서를 미워하였다.’고 말했다. (말1:2,3 롬9:13) 둘 다 거룩한 아버지 아브라함으로부터 태어났으므로 언약의 계승자들이며 간단히 말해서 거룩한 부리의 가지들이었다는 사실을 하나님께서 인정하시므로서 야곱의 자녀들은 그와 같은 거룩함 가운데로 받아들여짐으로서 이제 특별한 의무 아래로 들어오게 되었다. 그러나 장자인 에서가 거부당하고 난 뒤 출생이 늦고 더 열등한 그들의 아버지 야곱이 상속자가 되었고 하나님께서는 그들의 두 배로 감사치 않음을 하나님께서 정죄하시고 갑절의 띠로 그들이 유지되고 있지 않음을 불평하였다.²⁹⁾ 여기에서 보노라면 이스마엘과 에서와 같은 자들도 다 언약 속에 있었던 것으로 간주할 수 밖에 없는 것이다. 그리고 이스마엘과 에서와 그와 같은 무리를 포함하여 여기서 거룩한 집이라고 부르고 있다.

칼빈은 또한 “…그러므로 바울은 내가 조금 전에 인용한 말라기 1:2-3에서부터 하나님께서 영생의 언약을 만드시고 어떤 백성을 그에게 부르시는데에는 하느님이 차별없는 은혜로서 효과적으로 모든 자를 선택하지 않기 위해서 선택한 무리를 위해서 특별한 양식이 채용되었다고 주장했다.”³⁰⁾

여기에서 우리는 언약과 영생으로의 선택이 동일시 될 수 없다는 사실을 회미하게 나마 알 수 있게 된다. 계속하여 칼빈은 다음과 같이 말하고 있다. “내가 야곱을 사랑했다”(말1:2)는 말은 말라기 선지자가 에서의 후손과 대조시키고 있는 바, 그 족장의 모든, 후손에게 적용된다. 바울은 정당하게 추론하여 그들이 ‘남은 자’로 불려졌다는 사실을 주목하고 있다. (롬9:27, 11:5, 사10:22, 23) 왜냐하면 큰 무리에서 부터 많은 사람이 타락하고 사라져서 가끔 조금의 부분만이 남아 있는 것은 경험이 보여 주고 있다.³¹⁾

여기에서 칼빈은 아브라함의 후손이 둘로 갈리어 있으며 이것을 서로 대

29) Calvin, *Institutes*, III, xxi, 6.

30) Calvin, *Institutes*, III, xxi, 7.

31) Ibid.

조시키고 있는 것이다. 그리고 계속하여 칼빈은 언약에 대한 그의 생각을 말하면서 ‘일반적인 선택’이란 말을 사용하고 있다. “왜 한 백성의 일반적인 선택이 항상 확고하며 효과적이 아닌 것에 대한 설명은 쉽다. 하나님께서 언약을 맺은 자들에게 바로 마지막까지 언약안에서 인내하도록 할 수 있는 중생의 영을 부어 주시지 아니하였기 때문이다.”³²⁾

여기에서 칼빈은 어떤 백성들은 언약 가운데서 부터 떨어져 나갈 수 있다는 사실을 보여 주고 있다. 그러므로 언약 속에서는 끝까지 인내하지 못하는 백성들도 포함되어 있는 의미를 나타내고 있다. 그리고 나서 칼빈은 언약이 구원론에 있어서 어떤 위치를 차지하고 있는가를 잠시 언급하고 있다. “오히려 그들을 지켜 주는데 유용한 내적인 은혜의 사역없는 외부적인 부르심은 인간의 거절과 아주 적은수의 경건한 자들의 선택 사이의 중간에 위치하고 있는 것이다.”³³⁾ 여기에 나타나 있는 ‘외부적인 부르심’이라는 말은 언약 즉, 일반적인 선택에 의한 것이라고 생각할 수 있다. “그리고 전체의 이스라엘 백성들이 ‘하나님의 기업’이라고 불리워져 왔다. (신32:9, 왕상8:51, 시28:9, 33:12 등) 그러나 그들 중 많은 수가 이방인이었다.”³⁴⁾ 고 칼빈이 말하므로 하나님의 기업이란 말 중에는 영원한 생명의 축복을 받지 않은 사람들을 포함시켜서 생각할 수 있다는 의미가 된다. 그리고 칼빈은 이 언약에 대하여 올바른 관점을 가지도록 독자들에게 요구하고 있다. “그러나 하나님께서 그들의 아버지와 구속자가 되시겠다고 한 언약을 무의미하게 하지 아니 하셨으므로 그는 그를 배반하여 버리는 많은 사람보다도 그의 그저 주시는 은혜를 보신다. 그들로 말미암아 그의 진리가 옆으로 밀쳐지지 않았다. 왜냐하면 그 자신을 위하여 남은 자를 그가 보존하신 곳에서(혹은 보존하셨기 때문에) 그의 부르심이 후회할 것 없는 것이라고 나타났기 때문이다. 하나님께서 계속하여 그의 교회를 불경스러운 나라들로 부터라기 보다도 아브라함의 자녀로 부터 그의 교회를 모으시고 계신다는 사실은 그 이유가 바로 언약에 있다. 이 언약이 많은 다수에 의해서 위반되었을 때 그가 소수의 사람들에게 한정시켜서 완전히 중지되지 아니하도록 한 것이다.”³⁵⁾ 여기에서 칼빈은 언약이 많은 다수의 이스라엘 백성으로부터 거부되었지만 소수의 무리에게 계속 적용되므로서 언약의 유효성에 관하여 말하고 있다. 하나님께서 그의 교회를 불경스러운 나라가 아닌 아브라함의 자녀들로 부터 모으신다는 의미에서 언약에 선택과의 차이가 있음을 나타내고 있다. 결론

32) Ibid.

33) Ibid.

34) Ibid.

35) Ibid.

적으로 칼빈은 다음과 같이 말하고 있다. “간단히 말하면 일반적인 아브라함의 자손의 양자 삼음은 많은 사람 중에서의 몇 사람에 대한 하나님의 주시는 더욱 큰 유익에 대한 보이는 형상이었다. 그래서 바울은 육체에 따른 아브라함의 자녀와 이삭의 모본을 쫓아 부름을 받은 영적인 자녀를 구별하고 있다. (갈4:28) 단순히 아브라함의 자녀가 된다는 것은 헛되고 무익한 일이 아니다. 언약을 불경스럽게 하지 않고는 이 말을 할 수가 없다.”³⁶⁾ 여기에서 아브라함의 자녀가 되는 것 즉, 언약에 들어오는 것이 무시될 수 없다고 한다. 비록 이 언약 가운데서부터 많은 사람이 떨어져 나가지만 이 언약은 하나님의 영생의 약속과 밀접히 연결되고 또한 포함된 것으로 말하고 있는 것이다. 그리고 우리가 주목하고 넘어가야 하는 것은 이 일반적인 선택에 의한 언약의 백성이 비록 그 중에서 다수가 떨어져 나간다 하더라도 이 언약의 백성을 ‘하나님의 기업’으로³⁷⁾ 그리고 ‘거룩한 집’이라고³⁸⁾ 부르고 있는 것이다. 바울은 유대인의 완고함과 언약의 파기에도 불구하고 계속 그들을 거룩하다고 하였다.³⁹⁾ 이 언약의 백성으로서 아브라함의 자녀가 되는 것이 의미있는 것이라고 말하고 있는 것이다. 우리는 사실상 이 개념에 대해서 혼동하고 있었던 것이다.

나는 칼빈의 글에서 하나님의 구원에 이르는 두가지 단계들을 암시하는 구절을 볼 수 있다. “선택받은 사람들 가운데서 우리는 선택의 증거로서 부르심을 간주한다. 그리고 나서 선택의 성취가 놓여있는 영광 중에 그들이 들어가기 까지 그 나타남의 또 다른 표징이 칭의라고 주장한다. 그러나 주께서 부르심과 칭의로서 그의 택자를 봉인한 것처럼 벼림받은 자들을 하나님의 이름이나 그의 성령의 성화로 부터 제외시키므로, 말하자면, 이러한 표징들로서 어떤 심판이 그들을 기다리고 있는가를 나타내어 준다.”⁴⁰⁾ 여기에서 부르심과 칭의를 말하고 있는데, 먼저 하나님이 인간을 부르시고 그 표징으로서 언약을 맺으시고 그 후에 의롭다하심으로 구원을 주시는 것으로 받아들여 진다. 그러므로 이 부르심이 언약의 체결로 나타나는 것으로 생각해 보는 것이다. 언약 안에서 벼림받은 자들은 이 언약 때문에 더욱 무거운 심판을 받는 것이라고 생각한다.

이와같이 언약의 효력이 있다는 사실에 대하여 칼빈은 다음과 같이 말하고 있다. “예부터 어떤 특별한 교회의 특권이 유대인 사이에 남아 있었다. 이와같이 오늘날 우리는 주님께서 그들 사이에서 없어지지 아니하고 남아있

36) *Ibid.*

37) *Ibid.*

38) Calvin, *Institutes*, III, xxi, 6.

39) Calvin, *Institutes*, IV, xvi, 14.

40) Calvin, *Institutes*, III, xxi, 7.

기를 원하신 교회의 훈적을 로마교도에게서 부터 빼앗지 못한다. 하나님은 단번에 영원히 유대인과 언약을 세웠는데 그러나 언약을 보존하는 자는 그들이 아니라 오히려 자체의 힘에 의지하여 언약이 그 자체를 그들의 불경건에 대항하여 싸우므로 살아있게 하는 것이다. 그러므로 그러한 것은 하나님의 선하심의 확실성과 지속성이었는 바 주님의 언약은 그곳에 머무르고 있다. 그들의 언약의 어김이 하나님의 신실함을 말살할 수 없다. 그리고 할례는 그들의 더럽혀진 손으로 모독된다고 해서 언약의 참다운 표시와 성례가 중지되지 아니한다.”⁴¹⁾ 여기에서 하나님께서는 그 언약이 이스라엘 백성으로 말미암아 파기된다 하더라도 남은 무리와 훈적이 있으므로 그 본래의 정신을 유지하고 있다는 말일 것이다. 그리고 그 백성들의 언약의 거부에도 불구하고 언약은 살아 있다고 하는 것이다.⁴²⁾ 그러므로 칼빈은 이러한 이유에서 “…나는 그들(로마교도)이 비참하게 분산되고 흩어졌을지라도 주님께서 그들 가운데서 그의 백성의 남아있는 무리를 경이스럽게도 남겨 두고 있는 한에서, 그리고 교회의 몇가지의 표징들이 있는 한 교회라고 부른다”고 하였다.⁴³⁾ 여기에서 칼빈이 왜 로마교에 대하여 ‘교회’라는 거룩한 명칭을 주었는지 그의 언약 사상의 맥락에서 이해될 수 있는 것이다. 칼빈은 또한 바울의 가르침을 들어서 이 언약으로 접근하고 있다. “그러나 우리는 좀더 조심스럽게 사도 바울이 롬 9에서 논의하고 있는 경우를 주목해야 한다. 왜냐하면 유대인들에게 하나님의 선하심이 어떻게 아브라함의 자손들에게만 국한되어지지 아니했는지를 보여주기 위하여 즉, 혈통 자체는 아무 것도 주는 것이 없다는 것을 보여 주기 위하여 비록 이스마엘과 애서가 육신에 따른 참다운 자손임에도 불구하고 이방인과 같이 거부되고 축복이 이삭과 야곱에게 있었다는 것을 바울은 인용하고 있다. (롬9:6-13) 이 사실에서 부터 그가 뒤에 확증한 것이 따라 오는데, 구원이 하나님의 자비에 근거되어 있다는 것이다. 이 자비는 그가 기뻐하는 자에게 확장된다. (롬9:15-16) 그러나 만약에 유대인들이 율법을 준수치 못한다면 즉, 말씀에 순종치 않는다면 언약의 이름으로 스스로 의기 양양하여 자랑할 이유가 유대인에게 없다는 것이다. 그럼에도 불구하고 바울이 유대인들의 혈통을 헛되이 믿는 것에서부터 그들을 던져 버릴 때, 반면에서 그는 계속하여 하나님이 아브라함의 후손들과 단번에 영원히 맺은 언약은 어떠하더라도 무효가 될 수 없다는 사실을 보았다. 결론적으로 11장에서 아브라함의 육적인 자손이 그들의

41) Calvin, *Institutes*, IV, ii, 11.

42) Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*(Tr. & Ed by J.Owen) Grand Rapids, Michigan; Wm.B. Eerdmans Publishing Co., 1948, p 344.

43) Calvin, *Institutes*, IV, ii, 12.

거룩함으로부터 제외되어서는 안된다고 주장한다. 이 때문에 바울은 감사치 않음에 의해서 그들이 무가치한 것으로 저버려지는 경우를 제외하고—천국의 축복이 유대인의 나라로 부터 완전히 떠나지 않았다는 의미에서 저버려졌다는 것임—유대인들은 복음의 첫번째 그리고 자연적인 상속자라고 가르친다. 이 때문에 그들의 완고함과 언약의 과거에도 불구하고 바울은 계속하여 그들을 거룩하다고 한다. (롬11:16)⁴⁴⁾ 그러므로 우리는 아직도 하나님께서 유대인들에 대하여 맷으신 언약은 유효하다는 것을 알았다. 왜냐하면 유대 백성이 가운데서 아직도 하나님의 영원한 구원으로 들어올 수 있는 남은 자들이 있기 때문이다. 본인은 또한 에서가 언약 밖에 있었는가 하는 문제에 대하여 잠시 언급하는 것이 좋겠다고 생각한다. “에서와 야곱은 같은 부모에게서 난 형제이다. 그들에게 있어서 하나님의 심판은 각각에 대해서 다르지만 모든 것이 동일하다”고 칼빈은 말한다.⁴⁵⁾ 그러므로 주어진 외부적 조건은 동일한 것으로 간주할 수 있다. 이와같은 맥락에서 우리는 유다의 일을 생각해 볼 수 있겠다. “예수는 유다가 악마이지만(요6:70) 다른 곳에서 택자로 헤아렸다. 이것은 단지 사도의 직분을 가르키는데 이 직분은 가끔 바울이 자기 자신의 인격 가운데서 자인하는 것 같이(갈1:16, 앱3:7) 비록 그것이 하나님의 분명한 은혜의 거울이지만 그러나 그 직분 자체 안에는 영원한 구원의 소망이 포함되어 있지 않다.”⁴⁶⁾ 외부적인 부르심은 다른 사도와 마찬가지였지만 유다는 영원한 구원의 소망을 갖지 못했다. 그러한 의미에서 예수는 그를 택했다고 말씀하시는 것이다.

언약의 문제를 좀더 취급해 보노라면 칼빈의 언약의 사상이 더욱 명확하게 밝혀질 것이다.

칼빈은 먼저 두 종류의 부르심이 있다는 것을 말하고 있다. “그리스도께서 ‘청함을 받은 자는 많되 택함을 입은 자는 적으니라’(마22:14)고 말씀하신 것은 두 종류의 부르심이 있다는 것이다. 말씀의 외적인 설교를 통하여 모든 자를 다 같이 초청하시는데—어떤 자에게는 이것을 사망의 냄새로서(고후2:16) 그리고 더욱 심한 정죄의 기회로서 이 설교를 사용하시는데 이것이 일반적인 부르심이다. 다른 종류의 부름은 특별한 것인데, 이것은 성령의 내적인 조명에 의해서 하나님이 그들의 마음에 설교된 말씀을 거하게 하시는 동시에 대체로 믿는 자만을 위하여 황송스럽게도 주신것이다. 이 구절(마22:11-13)은 내가 생각하기로, 신앙의 고백으로 교회에 들어가지만 그리스도의 성화로 옷입지 못한 자들에게 적용되는 것으로 이해되어져야만

한다. 그러므로 적은 무리가 부름을 받은 큰 무리에게서 선택되었다. (마20:16) 그러나 우리는 이것을 믿는 자가 그들의 선택을 단정할 수 없는 부름이라고는 말하지 않는다. 왜냐하면 이 부름은 악한 자에게도 역시 공통된 것이지만 다른 부름은 중생의 성령으로, 보증으로, 그리고 장차 올 기업의 봉인으로 나타난 것이다. (엡1:13, 14 딪3:5)⁴⁷⁾

이러한 칼빈의 말로서 우리는 언약의 체결이 이 일반적인 상태와 통하는 것이라고 생각한다. 그리고 칼빈이 계속해서 이 일반적인 부르심의 효과를 간파하지 않았다는 사실을 주목해야 할것이다. 이제는 선택이란 말에 대한 두 가지 뜻에 대해서 생각하여 보고자 한다. 칼빈은 “예수가 말하기를 ‘내가 너희 열 둘을 택하지 아니하였느냐 그러나 너희 중에 한 사람은 마귀니라(요6:70)고 했다. 이것은 예수가 유다를 사도직을 위해서 선택했다는 뜻이다. 그러나 그가 구원에로의 선택에 관하여 말할 때 그는 유다를 택자들의 수에서 제외시켰다. ‘내가 너희를 다 가르켜 말하는 것이 아니라 나의 택한 자들이 누구인지 앎이라’(요13:18) 만약 누구든지 이 두 구절에서 나오는 택함이라는 말을 혼동한다면 그 자신 스스로 아주 복잡하게 얹하게 될것이다. 만약 이 택함이라는 말의 차이점을 안다면 이보다 더 쉬운 것은 없을 것이다. 결론적으로 교황 그레고리가 우리는 우리의 소명만을 알 뿐이고 우리의 선택에 대해서는 모른다고 가르칠 때 그는 악하고 위험스런 오류에 빠져 있다. 이런 개념으로서 오늘 우리가 누구인지를 알아도 우리가 내일 어떻게 될지 모른다는 추론을 하므로 모든 사람에게 두려움과 멸림을 강요했다. 그러나 이 말로서 그가 어떻게 실족했는지를 충분하게 말해 주고 있는 것이다. 왜냐하면 그는 행위의 공로에 선택이 달려 있다고 하므로 인간의 마음이 낙심하게 되는데에 충분한 이유를 주고 있다. 즉 그는 사람들에게 힘을 주지 못했다. 왜냐하면 그들을 그들 자신에게서부터 하나님의 선하심으로 옮겨 놓지 못했기 때문이다. 이런 사실에서부터 신자들은 우리가 처음 설명한 것의 어떤 풍미를 맛볼 것이다. 즉, 올바로 이해된 예정론은 믿음이 흔들리지 않게 하고 오히려 믿음의 가장 훌륭한 확증이 되는 것이다.⁴⁸⁾ 칼빈은 선택이란 말의 두가지 의미를 설명하면서 언약에 대한 분명한 개념을 제공하고 있다.

이제는 두 종류의 백성이 대해서 칼빈의 생각을 살펴 보기로 하자. “미리 아신 바 된 백성이라는 것은 바울에게 있어서 하나님의 이름을 잘못 부르는 무리 가운데 섞여 있는 단 하나의 적은 무리로 뜻한다. 다른 곳에서 단지 가면을 쓰고 세상 사람들 앞에서 경건한 무리 가운데 주요한 자리를 취하고

44) Calvin, *Institutes*, IV, xvi, 14.

45) Calvin, *Institutes*, III, xxii, 5.

46) Calvin, *Institutes*, III, xxii, 7.

47) Calvin, *Institutes*, III, xxiv, 8.

48) Calvin, *Institutes*, III, xxiv, 9.

있다고 주장하는 자들의 자랑을 다시 억누르기 위하여 바울은 '주께서 자기 백성을 이신다.'고 말했다. (딤후2:19) 간단히 말하면 이 말로서 바울은 두 종류의 백성을 언급하고 있다. 하나는 전체의 아브라함의 죽속이고 다른 하나는 이 전체의 백성에게서 분리되어 하나님의 눈 아래에서 거두어 들여지고 인간의 시야에서는 숨겨진 자들이다. 의심할 바 없이 바울은 이것을 모세에게서 취했는데 모세는 마치 그가 일반적인 자녀삼음 가운데 좀더 거룩한 제물과 같은 자에 대한 특별한 은혜가 그의 존재 가운데 포함되어 있고 공통적인 언약은 소수의 무리가 어떤 지위나 대열에서 옆으로 떨어지지 아니한다는 것을 말하는 것처럼 외부적으로 동일한 조건에 있는 백성에게 이 전술이 관계되어 있지만 하나님이 원하시는 자에게 하나님은 자비로우시다고 선포하였다. (출33:19)⁴⁹⁾ 그는 강요에서 이것을 말할 뿐 아니라 그의 주석에서도 이와같은 사상을 내포하고 있다.⁵⁰⁾

왜 한 언약 가운데서 두 백성이 나타났는가? 이 질문은 무엇보다 중요하며 칼빈의 언약 사상을 더욱 깊이 이해하도록 하여 준다. 그리고 이 질문에 대한 답도 역시 칼빈에게서 찾아야 한다. "우리는 아브라함과 맺은 하나님의 언약이 두 부분을 갖고 있다고 말하였다. 첫째 것은 은혜로운 사랑의 선포였다. 여기에 행복된 생의 약속이 덧붙여졌다. 그러나 다른 부분은 정직하고 곧은 품성을 개발하려는 진지한 노력에 대한 권고였다. 하나님은 단 한마디 말로서 그의 은혜의 가벼운 풍미를 주었다. 그리고 나서 즉각 그의 부르심의 의도를 나타내었다. 즉, 아브라함이 정직하여야 한다는 것이다."⁵¹⁾ 이렇게 두가지 개념이 한 언약 속에 포함되어 있는 것이다. "비록 복음의 소리가 일반적으로 모든 사람에게 선포되었지만 그러나 믿음의 은사는 드물다."고 칼빈은 말했다.⁵²⁾ 또한 칼빈은 도덕법에 관하여 쓰면서 다음과 같이 말했다. "우리의 마음을 의를 사랑하고 불의를 미워하는 것으로 스미게 하기 위해서 하나님은 약속과 위협을 첨가하였다. 그리고 모든 방법으로 우리에게 촉구하기 위하여 하나님은 그의 계명을 부지런히 지키는 자에게는 현재의 생의 축복과 영원의 축복을 약속하셨다. 어기는 자에게는 현재의 재앙과 영원한 죽음의 재앙으로 위협을 가하셨다."⁵³⁾ 하나님은 출애굽한 이스라엘 백성, 즉 그의 언약의 백성에게 이 말씀을 하신 것이다. 이와 아

49) Calvin, *Institutes*, III, xxii, 6. And see the Com. in Gen. 17:6-7.

50) Calvin, *Commentaries on the book of the Prophet Ezekiel*(Vol. II), Grand Rapids Michigan:Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 1948, pp. 121-122.

51) Calvin, *Commentary on Gen. 17:1-2*, in the *Commentaries on the first book of Moses called Genesis*(vol. 1) p. 444.

52) Calvin, *Institutes*, III, xxii, 10. and III, iii, 21. and III, xxiv.

53) Calvin, *Institutes*, II, viii, 1.

울러 하나님은 그들에게 축복과 위협을 둘 다 말씀하신다.

이 두가지 언약의 부분에 대한 개념에서 추론해 볼 때 우리는 언약의 백성이지만 타락하여 영생에 이르지 못하는 자들도 있음을 알 수 있는 것이다. 또한 이 언약은 영원한 구원에로의 선택과 혼동되어서는 안되며 일반적인 부르심으로 생각되어져야 한다.⁵⁴⁾ 그러나 아브라함의 자녀가 되는 것 즉, 언약의 백성이 되는 것은 무의미하거나 쓸데없는 것이 아니다. 왜냐하면 하나님은 이 언약의 백성을 가운데서 영원한 구원에 합당한 자를 선택하시기 때문이다. 칼빈은 또한 언약의 파기에 대해서도 언급하고 있다. "비록 그 왕국이 열지파의 반역으로 붕괴되었지만 아직 다윗과 그 후계자와 맺은 하나님의 언약은 서 있으며 선지자들로 말미암아 '오직 내가 이 나라를 다 빼앗지 아니하고... 한 지파를 내 아들에게 주리라.'고 말씀한 것과 같다."⁵⁵⁾ 또한 칼빈은 다음과 같이 말하였다. "이것은 마치 바울이 '만약 너희(로마교인)가 봉인받은 세례와 매일 참여하는 성찬 때문에 위험에서 벗어나 있다고 믿고, 또한 위대한 약속을 받았다고 믿으면서 하나님의 선하심을 경멸하고 그것을 부정하게 한다면 유대인들도 그러한 표징을 갖고 있었으나 주님은 그들을 심판하셨다는 사실을 알아라. 그들도 바다를 건너가면서 그리고 태양빛으로부터 그들을 보호한 구름 가운데서 세례를 받았느니라"고 말하는 것과 같다.⁵⁶⁾ 이러한 구절에서 우리는 언약의 파기, 바꾸어 말한다면, 세례 후의 타락에 대하여 말하고 있음을 본다.

이때까지 칼빈의 저작에서부터 그의 언약 사상에 대하여 생각해 보았다. 이제 몇몇 학자의 견해를 생각해 보기로 하겠다.

Van der Vegt는 하나님이 누구와 같이 언약을 세웠는가라는 질문에 대하여 두가지의 견해가 있는데 첫째로 택한 자와만이 언약을 맺었다는 것이다. 여기의 택자라는 말은 영생으로의 택자를 말한다. 이 이론이 대단히 우세했을 때에는 언약 가운데 택함을 받지 않은 사람도 포함될 수 있다는 고백은 마귀의 가름침이라고 까지 하였다.⁵⁷⁾ 만약에 언약이 단지 영생에로의 택자로서만과 더불어 세워진다면 그 언약 이후에 타락하여 불신앙의 백성이 되는 것은 어떻게 설명할 것인가. 그러므로 칼빈은 선택과 언약이 질적으로 같다는 데 동의하지 아니한다고 한다.⁵⁸⁾ 이스마엘이 언약에 속하였는지 아닌지에 대해서 Van der Vegt는 다음과 같이 칼빈의 생각을 설명하고 있다.

54) W.H. van der Vegt, p. 57.

55) Calvin, *Institutes*, II, vi, 2.

56) Calvin, *Institutes*, II, x, 5.

57) W.H. van der Vegt, p. 9.

58) *Ibid.*

“창 17장에서 칼빈은 이스마엘이 언약에 속하지 않았다는 개념을 하나도 지지하지 않았을 뿐만 아니라 롬 9:6의 주석에 있어서 하나님은 그의 언약을 이삭 뿐 만이 아니라 이스마엘에게도 봉인하였다. 신 23:7 이하의 설교에서 칼빈은 애서와 같이 이스마엘이 언약의 축복을 던져 버렸다고 말했다. 칼빈은 여기서 완전히 한 언약 가운데 두 개의 부분이 즉, 축복과 저주의 부분이 존재함을 가르치고 있다.”⁶⁰⁾ 폴만은 칼빈이 언약 중에 있는 모든 사람을 포함하는 외부적인 구원의 제사를 의미하는 언약과 이삭과 야곱과 함께 달혀진 내적 공동체의 관계로서의 언약 사이를 구별했다.⁶¹⁾ 그러나 이것은 올바르지 못하다고 생각한다. 왜냐하면 칼빈은 두 언약을 말하는 것이 아니라 한 언약속의 두 부분 혹은 두 개념을 말하고 있기 때문이다. 그리고 내적 공동체의 관계로서의 언약이란 말보다 칼빈의 사상에 있어서 선택 즉, 구원의 선택이라고 하는 것이 더욱 합당하리라 생각된다. 칼빈은 사람이 두 가지 방법으로 은혜의 언약에 속할 수 있다고 했다. 여기에는 언약 가운데 포함되어 있는 구원으로서 선택된 자들 뿐만 아니라 역시 후에 타락한 자들도 앞서 이 언약에 속하고 있다.⁶²⁾ 나중에 타락한 자들에게 이 언약은 사망의 냄새로서 그리고 더욱 심한 정죄의 기회로서 사용된다.⁶³⁾ 언약을 파기하는 자로서 언약을 버릴 때 이 언약을 협정된 것으로 만들어 버린다… 여기에서부터 그들의 불신앙이 명백하게 나타난다. 그들이 언약 아래 머물러 있음으로 위선자가 된다.⁶⁴⁾

G. Vos는 공동체의 언약과 언약의 관계로서 접근하고 있는데 공동체의 언약으로서 이 언약은 택한 자와 같은 것이고 언약의 관계로서는 선택보다도 넓다고 하는데 이것은 커다란 실수이며 혼란만을 야기시킬 뿐이다.

59) *Ibid.*

60) *Ibid.*, p. 12.

61) A.D.R.Polman, 'Verbond' in *Christelijke Encyclopedie*(2e) Band IV, (red.F.W. Grosheide en G.P. van Itterzon), Kampen; J.H.Kok, 1961.

62) W.H. van der Vegt, p. 22. and J. van Genderen, *op. cit.*, in *Rondom het Woord*, p. 53.

63) Calvin, *Institutes*, III, xxiv, 8.

64) W.H. van der Vegt, p. 52.

65) G.Vos, *Dogmatiek van G. Vos*(Deel. II), Grand Rapids, Michigan; 1910, p. 126.

66) J. van Genderen, *op.cit.*, pp. 52-54.

2. 세례

1) 서론적 서술

이때까지 우리는 칼빈의 언약 사상에 관하여 생각을 해 보았다. 왜냐하면 언약 사상은 칼빈에게 있어서 유아 세례에 대한 기초로서 대단히 중요하기 때문이다.⁶⁷⁾

그러나 이론의 체계에 있어서도 우리는 역시 언약에 기초해야 함을 믿고 있다. 유아에 대해서는 어떤 하나의 의미로 접근하고 이론에 대하여는 또 다른 의미를 가지고 세례에 관해 생각할 수 없기 때문이다.⁶⁸⁾

이제 칼빈이 가졌던 세례관에 대하여 생각해 보기로 하자. 먼저 우리들은 칼빈이 로마교의 성례주의에 대하여 반대하고 있다는 것과 재세례파의 견해를 논박하였다는 것으로 시작하고자 한다.

중세기의 서방교회에서는 성례의 외부적이며 효과적인 성격을 강조하였다. 성례는 은혜를 포함하고 있으며 그 은혜를 전달하여 주는 것이다. 은혜는 성례를 통하여 역사한다. 그와 동시에 사람들은 주어진 요소 안에서 실제한다고 생각한 은혜의 힘의 존재에 관하여 더욱 더 생각하게 되었다.⁶⁹⁾ 그 뿐만 아니라 하나님의 영적인 흐름이 있었는데, 이 흐름 안에서 사람들은 은혜의 내적 사역에 대한 상징 의식 이상의 것으로 생각했다.⁷⁰⁾ 이처럼 로마교회는 성례를 본래의 성격 이상의 것으로 격상시켰던 것이다. 말씀은 성례에, 설교자는 예배의식에, 그리고 설교는 종교적 체계에 예속되어 있었다. 그리고 트렌트 종교 회의에서는 성례에 대한 총괄적인 정의는 내려지지 않았지만 신약의 성례의 시행은 은혜를 포함하고 있고 또한 은혜를 수여한다고 했다.⁷¹⁾ 로마교는 성례가 구원에 필수적인 모든 것을 모두 포함하고 있으므로 말씀은 은혜의 수단으로서 불필요한 것이라고 생각하였다.⁷²⁾ 이와 같은 생각에 반대하여 재세례파는 하나님의 은혜의 징표가 아니라 단지 인

67) W. Balke, *op. cit.*, p. 222.

68) John Murray, *Christian Baptism*, Philadelphia; The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1974, p. 48.

69) E. Kinder, 'Sakrament' in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*(3te) (Hrsg. Kurt Gallig) Tübingen; J.C.M. Mohr, 1961.

70) *Ibid.*

71) A.D.R.Polman, 'Sacrament' in *Christelijke Encyclopedie*, and R.S. Wallace 'Sacrament' in *The New International Dictionary of the Christian Church*(Gen. ed.; J.D.Douglas, Revised ed.), Grand Rapids, Michigan; Zondervan Publishing House, 1974.

72) L. Berkhof, *Systematic Theology*, Edinburgh; The Banner of Truth Trust, 1939, p. 616.

간편에서의 고백의 행위라고 생각했던 것이다.⁷³⁾

재세례파의 관점은 쓰빙글리의 관점과 대부분 비슷하다. 그러나 쓰빙글리와 사람들이 성례의 사회적 성격을 지적한데 반하여 재세례파는 순수한 개인에게 있었다. 그리고 물세례보다는 성령세례에 모든 강조가 주어졌다.⁷⁴⁾ 그리고 이들도 유아세례와 같은 개혁주의의 중요한 특징을 거부하였다.⁷⁵⁾ 재세례파는 성례가 하나님의 말씀과 감각적인 요소를 결합시킬 수 없다고 하였으며, 그들은 성찬이 기념적인 식사이며, 세례는 단지 고백의 행위라고 주장하였다. 동시에 성찬과 세례는 더 이상 떡과 포도주와 물로 말미암은 은사가 아니라고 하였다. 영적인 것과 감각적인 것은 서로 나누어진다.⁷⁶⁾ “이와같은 것이 재세례파의 근본적인 사상이며 이것은 로테르담의 에라스무스의 옛날의 사상의 영향을 입은 것이며 쓰빙글리는 루터에 군대하여 이 입장에 가까이 서 있다.”고 Köhler는 말했다.⁷⁷⁾ 이와같이 재세례파는 성례가 단순히 고백이며 그 외에 아무런 의미가 없다고 한다. 그리고 재세례파는 가치없는 사람에 의하여 이행된 세례는 거부하였다. 이것은 도나리스트와 같은 의견이다.

이제 로마교의 성례주의와 재세례파의 견해를 생각해 보았다. 이제 칼빈은 로마교의 성례주의와 재세례파의 견해를 어떻게 생각했는지를 살펴보아야 하겠다.

2) 로마교에 대한 칼빈의 비판

칼빈은 성령 자신의 역사와 성례를 엄격히 구별하였다.⁷⁸⁾ “...그럼에도 불구하고 그가 명한 성례의 시행이 열매없고 공허한 것이 되지 않도록 하기 위해서 우리는 외적인 봉사와 구별된 성령 내적 은혜를 고려하고 또한 따로 깊이 생각해야 한다.”고 했다.⁷⁹⁾ 또한 칼빈은 “포악한 교황 정치 아래에서 시행된 것은 신비에 대한 괴상한 악용을 수반하였다. 왜냐하면 그들의 사제가 성별식 고백문구를 중얼거리는 동안 사람들이 당황하고 이해하지 못해도 충분하다고 생각하기 때문이다...”그 후에 그들은 성별식에서 거의 알아들을

73) *Ibid.*, p. 627.

74) A.D.R.Polman, *op.cit.*

75) Robert C. Clouse, 'Anabaptist' in *The New International Dictionary of the Christian Church*.

76) W. Balke, p. 52.

77) *Ibid.*

78) *Ibid.*, p. 54.

79) E. Kinder, 'Sakramente' in *R.G.G.*

80) Calvin, *Institutes*, IV, xiv, 17.

수 없는 목쉰 소리로 행해져야 한다는 미신에 까지 이르게 되었다”고 말했다.⁸¹⁾ 로마교인들은 이 의식 자체가 은혜의 수단이라고 생각했으므로 이와 같은 결과가 생기게 된 것이다. 칼빈은 다음과 같이 성례를 정의하고 있다. 그것은 주님이 우리의 믿음의 연약함을 지지하기 위하여 우리를 향한 그의 선한 의지의 약속을 우리의 양심에 봉인하는 외부적인 표시이다. 그리고 차례로 우리는 주님과 그의 천사와 사람 앞에서 그에 대한 우리의 경건을 증명한다. 여기에 더욱 간단한 정의가 있는데 이것은 우리에 대한 하나님의 은혜의 증거로서 그에 대한 우리의 경건에 대한 공동의 증명과 아울러 외부적인 표시에 의해서 확증되었다.”⁸²⁾

또한 그는 “...우리는 성례가 그에 앞선 약속없이는 있을 수 없고 어떤 첨가물과 같이 이 약속에 연결되어 있는 것으로 약속 그 자체를 확증하고 인치기 위한 목적이다. 그리고 약속을 우리에게 더욱 명백히 하고 어떤 의미에서는 그 약속을 인준할 목적으로 성례가 존재한다.”고 말했다.⁸³⁾ “...왜냐하면 우리의 셋음과 구원의 물에 의해서 수행된다거나, 물 자체가 깨끗하게하거나 중생시키거나 새롭게 하는 힘이 있다는 것을 바울이 나타내려 하는 것은 아니며, 또한 여기에 구원의 근거가 있다는 것이 아니다. 그러나 단지 이 성례 가운데서 그와같은 은사의 인식과 확증이 주어진다.”고 칼빈은 말했다.⁸⁴⁾

여기에서 분명히 나타난 것은 결코 칼빈이 성례의 외부적 요소가 하나님의 말씀을 같이 포함하고 있는 것으로 보지 않았으며 또한 왜 성례가 있어야 하는가에 대해서도 잘 언급해 놓고 있는 것이다. 그러므로 성례는 역시 믿는 자에게 실질적인 능력이 있는 것이며 믿지 않는 자에 대해서는 공허한 표시일 뿐이다.⁸⁵⁾

3) 재세례파에 대한 칼빈의 비판

칼빈은 로마교의 성례주의를 반대했을 뿐만 아니라 재세례파의 잘못된 견해도 논박하였다. 그는 “성례의 능력을 약화시켜 완전히 성례의 시행을 포기해 버리는 사람들이 있는가 하면 이와는 반대로 하나님에 부여했다고 하는 사실을 아무곳에서도 읽을 수 없는 어떠한 비밀스런 능력을 세례에 첨가하는 무리가 있다”고 했다.⁸⁶⁾

81) Calvin, *Institutes*, IV, xiv, 4.

82) Calvin, *Institutes*, IV, xiv, 1.

83) Calvin, *Institutes*, IV, xiv, 3.

84) Calvin, *Institutes*, IV, xv, 2.

85) E. Kinder, 'Sakramente' in *R.G.G.*

86) Calvin, *Institutes*, IV, xiv, 14.

재세례파는 성례를 행하는 자가 바르지 않다면 그 성례는 효력이 없다고 주장하였다.⁸⁷⁾ 그러나 칼빈은 이러한 견해에 반대하였다. “우리가 결정한 것은 진실된 것이다. 즉, 성례는 그것을 시행하는 사람의 손에 의해서 판단되지 아니하고 의심할 바 없이 성례를 주신 하나님의 손에서 온 것같이 판단되어야 한다. 그렇기 때문에 성례를 시행하는 자의 가치에 의해서 성례에 무엇이든 첨가되어도 안되고 제해져서도 안된다는 사실을 추론할 수 있다. 이와같은 주장은 시행자의 가치에 의해서 성례의 능력과 가치가 측정된다고 하는 도나티스트들의 잘못을 깨끗하게 논박하는 것이다.”⁸⁸⁾

그러므로 칼빈은 다시 세례받는 것에 대해서 반대하였다. “그들(재세례파)이 요한의 세례를 받았던 사람들을 바울이 다시 세례를 주었다고 주장할 때(행 19:2-7) 우리에게 불붙는 화살을 퍼붓고 있다고 생각하였을 것이다. 왜냐하면 우리의 고백으로는 요한의 세례와 지금 우리의 세례가 하나이며 같은 것이기 때문이다. 먼저 잘못된 교훈을 받은 자가 후에 올바른 가르침을 받고 난 후, 다시 세례를 받는 것은 참다운 교리없이 받았던 그 세례는 아무것도 아닌 것으로 간주되어야 하고 처음으로 우리가 맛 볼 참다운 종교 안으로 항상 다시 세례를 받아야만 한다.”⁸⁹⁾ 칼빈은 성례의 시행자가 가치가 있느냐 없느냐 보다도 그 교리가 진실된가 아니가에 더욱 민감하였다.⁹⁰⁾ 그리고 칼빈은 요한의 제자들이 실제로 다시 세례를 받았다는 사실을 거부하였다.⁹¹⁾

재세례파는 그들의 테두리 안으로 들어오는 모든 유아기에 세례를 받은 신입 회원을 다시 세례해야 한다고 주장하였다. 그리고 이것을 재세례로 간주하고 있지 않았다. 또한 그들은 두 번째 베풀어지는 이 세례가 처음의 참된 세례라고 주장하였다.⁹²⁾ 이에 대하여 칼빈은 “지금 우리의 반대자는 우리가 세례를 받은 후 몇년 동안 무슨 믿음이 우리에게 오느냐고 질문한다. 그들은 믿음으로 약속의 말씀이 받아들여질 때를 제외하고는 세례가 우리에게 정당화될 수 없으므로 우리의 세례를 무효화하기 위해서 이렇게 하였다. 이 질문에 대하여 우리는 사실상 무지하며 또한 불신으로 말미암아 오랫동안 세례 가운데서 우리에게 주어진 약속을 이해하지 못하지만 그럼에도 불구하고 세례가 하나님으로부터 왔으므로 그 약속은 항상 고정되고 확고하

87) W. Balke, p. 54.

88) Calvin, *Institutes*, IV, xv, 16.

89) Calvin, *Institutes*, IV, xiv, 18.

90) W. Balke, p. 54.

91) Loc., cit.

92) L. Berkhof, p. 627.

며 신실하게 계속된다고 대답한다. (롬 3:3) 모든 사람을 잃어 버리더라도 그리스도는 계속하여 구원으로 남게 되는 것이다… 이와같은 이유에서 주님이 유대백성을 회개하도록 불렀을 때 그는 불경건하고 신성을 더럽히는 자의 손으로 할례받고, 똑같은 불경건속에 말려들어서 한동안 살았던 자들에게 두번째의 할례를 요구하지 아니하였다. 단지 그는 마음의 회심을 강요했던 것이다. 언약이 그들에 의해서 파손된다고 하더라도 그 언약의 표징은 주님의 제도의 덕택으로 인해서 확고하고 침해 당하지 않고 머물러 있는 것이다.”고 말했다.⁹³⁾

이젠 유아 세례의 문제에 접어들어야 한다고 생각한다. 세례에 관하여 칼빈과 재세례파의 궁극적인 대조는 유아 세례의 문제에서 비롯된다. 즉, 유아 세례가 성경적인 근거를 가지고 있느냐는 문제인 것이다. 재세례파는 성경의 아무곳에도 유아 세례의 시행이 없으며 명백하게 확증되지 아니했다고 주장하였다. 그리고 유아 세례의 시행은 인간의 억측과 타락한 호기심에서 나타났다고 하였다.⁹⁴⁾ 또한 성경에서 성례를 받을 수 있는 성숙한 연령에 도달하지 않은 자를 배제시켰다고 주장했다.⁹⁵⁾ 그리고 유아 세례는 성경에 반대되는 것이며 로마교의 불신앙의 산물이라고 했다. 이에 대하여 칼빈은 강력하게 반대하였다. 그는 “이 시대에 어떤 광포한 영혼이 유아 세례에 관하여 교회를 어지럽히고 있고 그들의 선동을 그치지 않고 있다.”고 했다.⁹⁶⁾ 칼빈은 먼저 재세례파를 공격하고 나무란 후에 이 유아 세례가 어디에서 비롯되었는지를 다루고 있다. 재세례파는 먼저 마태, 마가복음에 있는 예수의 전도 명령과 세례의 명령을 언급하여서 말하고 있다. 세례받기 이전에 어른은 가르침을 먼저 받아야 한다는 것이다. 칼빈은 이점에 있어서 동의하고 있다. 이방인들이 교회에 들어오기 전에 먼저 가르침을 받고 그 후에 세례를 받아야 한다.⁹⁷⁾ 그러나 성경에 따르면 믿는 자의 자녀를 이방인과 같은 차원에서 두지 않는다.⁹⁸⁾ 바로 이 점에서 재세례파의 잘못이 있는 것이다. 칼빈은 “그러므로 하나님께서는 자연히 아브라함에게서 태어나는 아브라함의 아들들과 함께 그의 언약을 세우셨다는 사실보다 더 분명한 것은 없다.”고 하였다.⁹⁹⁾ 이방인은 세례를 받기 전에 그것이 무엇인지를 이해하는 것

93) Calvin, *Institutes*, IV, xv, 17.

94) Calvin, *Institutes*, IV, xvi, 1.

95) W. Balke, p. 219.

96) Ibid.

97) Calvin, *Institutes*, IV, xvi, 1.

98) W. Balke, pp.219-220.

99) Ibid.

100) Calvin, *Commentary on Gen. 17:7, op. cit.*, pp. 447-448.

이 중요하다. 그러나 신자의 자녀들은 그들의 부모가 받은 가르침의 힘에 근거하여 세례를 받는다.¹⁰¹⁾

그리스도가 이 명령을 제자들에게 했을 때에 그는 기독교회에 속하지 않는 사람을 염두에 두었음이 틀림없다. 그러므로 오순절에 회개한 삼천명이나 이디오피아의 내시는 이에 대한 보기로 인용될 수 없다. 재세례파는 이제 할례와 세례의 동일성에 관한 문제를 제기하고 나섰다. 재세례파는 할례와 세례 사이를 멀리 떼어 놓고 양자간에 아무런 동일성도 없는 것처럼 보 이게 했다.¹⁰²⁾

그러므로 칼빈이 이들을 반박할 목적으로 그의 유아 세례의 방어의 기초가 되는 구약과 신약 사이의 관계에 관하여 쓰고 있는 것이다.¹⁰³⁾ "...주님께서 현재의 선한 것으로 믿는 자에게 그의 자비를 증거함에 있어서 그와 같은 형체와 표징으로서 영적인 행복을 예표한 것과 같이 다른 면으로 육체적인 징벌로서 악한 자에 대한 그의 다가오는 심판을 증명하였다. 그래서 하나님의 은혜가 지상의 것들에 대해서 명백히 된 것과 같이 그의 심판도 그러하다. 이와 같은 징벌과 보상 사이의 유추와 동일성을 생각하지 않은 무식한 자는 하나님의 그와 같은 큰 변화에 놀라는 것이다. 한번은 모든 인간의 죄악에 대하여 경직되고 무시무시한 벌을 즉각 내려주신 하나님이 이제는 그의 진노와 징벌을 옆으로 제치고 더욱 부드러워지고 전과는 다르게 되었다는 것이다. 이 때문에 그들은 구약과 신약의 하나님에 각각 다르다고 마니교 처럼 생각하기에 이르렀다."¹⁰⁴⁾ 그리고 칼빈은 할례와 세례는 하나님의 부성적 은혜와 죄의 용서와 영생의 약속이라는 점에서 동일한 것이라고 했고 내적인 신비에는 아무런 차이가 없다고 했다.¹⁰⁵⁾

그러므로 세례가 중생이나 영적인 믿음의 성례라고 하는 가정하에서 유아 세례를 거부하고 믿음이 없고 회개하지도 않은 유아에게 세례를 주는 것은 비합리적이라고 주장하는 것은 역시 유아들의 할례를 거부하는 것과 같은 것이다.¹⁰⁶⁾ 구약과 신약에 있는 언약은 근본적으로 동일한 것이기 때문에 구약에서 뿐만 아니라 신약의 유아들도 그들이 언약 속으로 받아들여졌다는 표시인 성례를 행해야만 한다고 칼빈은 주장하였다. "언약은 동일한 것이며 그 언약을 확증하는 이유도 동일한 것이다. 단지 확증하는 방법이 다른데,

그들에게 있어서 할례였다면 우리에게 있어서는 세례로 바뀌었다."는 것이다.¹⁰⁷⁾ 두께스 교수는 옛 언약 아래에서는 세례가 할례 대신에 들어왔다. 그러므로 믿는 자의 어린 자녀도 하나님 나라와 그 언약의 상속자로서 세례를 받아야 한다.¹⁰⁸⁾

여기에서 칼빈은 이 세례의 성례가 바로 언약의 표징이라는 사실을 굳게 강요하고 있다. 또한 여기에는 믿는 자의 자녀도 속해 있다.¹⁰⁹⁾ 세례는 하나님의 부름에 대한 개종한 사람의 반응이 아니다. 세례는 언약의 표시이다.¹¹⁰⁾ 잠 머리는 역시 이 점에 동의하고 있다.¹¹¹⁾ 칼빈에게 있어서 언약교리는 유아세례의 근거로서 매우 중요하다.

침례교와 칼 바르트는 '믿음'이 정확히 무엇을 뜻하느냐는 개념의 충론에서부터 유아 세례에 반대하는 기본 주장을 이끌어 냈다. 세례는 하나님의 신앙 고백이라고 그들은 말하였다. 믿음이란 유아가 할 수 없는 인식이며 인격적인 행위라고 한다. 이점에 있어서 바르트는 루터와 칼빈을 공격하였다.¹¹²⁾ 바르트와 어떤 다른 자는 세례를 더 이상 성례로서 취급하지 않았다. 유아 세례에 대하여 성경적인 근거는 아무것도 없다고 한다.¹¹³⁾ 그러나 우리는 이러한 바르트의 입장은 성경에서 완전히 빗나간 것임을 안다.

III. 결 론

우리는 세례가 언약의 표징인 것을 알았다. 이 때 언약이란 말은 본론에서 다른 바와 마찬가지로 영생에로의 선택과는 다른 의미인 것을 지적하였다. 칼빈에게 있어서 선택과 언약은 언약의 자녀가 역시 구원으로의 선택을 입은 자라는 의미에서 같은 뜻이 아닌 것이다.¹¹⁴⁾ 칼빈은 두 가지의 선택을 구별하였는데 이것은 일반 선택과 특별 선택이다.

그러므로 유아 세례로 구원을 위한 특별 선택의 의미에서 세례를 베푸는

107) Calvin, *Institutes*, IV, xvi, 6.

108) L. Doeke, *op. cit.*, p. 120.

109) F.H. Kettler, 'Taufe'(III. Dogmengeschichtlich) in R.G.G.

110) W. Balke, *op. cit.*, p. 224.

111) J. Murray, *op. cit.*, pp. 57-58.

112) B.A. Willem, 'De christelijke interpretatie van doop en kinderdoop' in *Tijdschrift voor Theologie*(Hoofdred.: E.Schillebeeckx) 7e jaargang, Nijmegen: 1967, pp. 370-371.

113) L. Doeke, p. 121.

114) W.H. van der Vegt, p. 57.

101) W. Balke, p. 220.

102) Calvin, *Institutes*, IV, xvi, 10.

103) W. Balke, p. 97.

104) Calvin, *Institutes*, IV, xi, 3.

105) Calvin, *Institutes*, IV, xvi, 4.

106) W. Balke, p. 221.

것이 아니다. 이것은 하나님의 언약의 백성임을 증명하는 것이다. 신약 성경의 아무 곳에서도 유아 세례의 언급이 없다고 하는 것은 유아 세례를 거부하는 타당한 주장이 못된다. 이 문제가 마땅히 없어져야 할 것이라면 왜 언급이 없겠는가? 이것은 자연적으로 교회에 받아들여졌다. 유아세례가 심각한 죄악이라면 왜 이것에 대한 언급은 전혀 없는가?¹¹⁶⁾

쿨만은 믿는 부모로 부터 출생하여 양육된 성인이 세례를 받았다는 보기가 역시 없다고 올바르게 지적했다.¹¹⁷⁾ 그리고 빼어난 마르셀은 여자가 사도 시대에 성찬에 참가했다는 기록이 없으므로 여자가 성찬에 참가하도록 명령을 받았는지 참석처 말도록 금지되었을지 모르는 것이다. 그런데 여자가 성찬에 참가하는 것은 아무 문제가 없는데 유아 세례도 마찬가지라고 한다.¹¹⁸⁾

개혁파 교회는 하나님이 단지 선택받은 무리와 함께 언약을 세웠다는 것 이 세례의 개념이 아니라고 한다. 왜냐하면 우리들이 하나님 앞에서 기도할 때 세례받은 각 자녀가 구원으로의 선택의 의미에서 선택된 자라고 표명할 수 없기 때문이다.¹¹⁹⁾ 그러나 각 자녀는 하나님의 자녀인 것이다. 여기에서 언약은 모든 선택된 자 보다도 더욱 넓은 영역을 포함하고 있다. 또한 여기서 하나님과 자녀라고 하는 것은 특별한 관계를 가르쳐 주는데 이 관계속에서 세례를 받은 각 자녀는 하나님의 관심을 받고 이 자녀가 하나님과 함께 생의 연결을 갖고 있느냐 없느냐라는 질문에서 떨어져 있다는 것이다. 언약과 선택이 동의어라고 생각하는 사람은 성경에서 언약의 파기와 같은 말이 나타날 때 어려운 가운데 서게 될 것이다. 왜냐하면 이런 사람들에게 있어서 언약의 파기는 절대로 불가능하기 때문이다. 하나님의 말씀은 계속적으로 언약의 파기에 대해서 말하고 있다. 예레미야 선지자도 그 당대에 순종치 않는 이스라엘 사람들이 하나님의 언약을 파괴했다고 말하였다.¹²⁰⁾ 그러나 언약은 항상 유효하다. 그래서 바울은 신약에서 언약을 파기하고 불순종한 유대인들도 거룩하다고 불렀던 것이다.¹²¹⁾ 언약의 백성은 거룩한 백성인

것이다. 언약 가운데로 들어오기 위하여서는 아무런 조건도 없다. 왜냐하면 이것이 은혜의 언약이기 때문이다. 그러나 언약 가운데 머무르고 그에 대한 축복을 받기 위해서는 조건들이 있다. 그들 하나님의 용어는 의무이다. 하나님께서 순종을 첨가하셨다.¹²²⁾

참 고 도 서

1) 일반 서적

1. Balke, W., *Calvijn en de Doperse Radikalen*, Amsterdam; Ton Bolland, 1977
2. Berkhof, L., *Systematic Theology*, Edinburgh;The Banner of Truth Trust, 1939
3. Calvin, J., *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*(Tr.:J.Owen) Grand Rapids, Michigan;Wm.B.Eerdmans Publishing Co. 1948
4. _____, *Commentaries on the first book of Moses called Genesis* vol.1.(Tr.:J.King), Grand Rapids, Michigan;Wm.B.Eerdmans Publishing Co. 1948
5. _____, *Commentaries on the book of the Prophet Ezekiel* vol.2 (Tr.:Thomas Myers), Grand Rapids, Michigan;Wm.B.Eerdmans Publishing Co. 1948
6. _____, *Institutes of the Christian Religion*(Ed.:J.T.McNeill, Tr.:F.L.Battles), Philadelphia;The Westminster Press
7. Doekes, L., *Een heilige Natie*, Kampen;Copiëeringrichting van den Berg, 1980
8. Marcel, Pierre ch., *Baptism-Sacrament of the Covenant of Grace*(Tr.:P.E.Hughes) Cherry Hill, N.J.;Mack Publishing Co., 1953
9. Murray,J., *Christian Baptism*, Philadelphia;The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1974
10. Rayburn, R., *What about Baptism?*, Grand Rapids, Michigan;Baker Book House, 1075
11. Van der Vegt, W.H., *Verbond en Verkiezing bij Calijn*, Aalten; Uitgevers Mij De Graafschap. N.V.

122) J. van Genderen, *op.*, cit., p. 53.

115) *Ibid.*

116) R. Rayburn, *What about Baptism?*, Grand Rapids, Michigan;Baker Book House 1975, p. 51.

117) L. Doekes, p. 121.

118) Pierre ch. Marcel, *Baptism-Sacrament of the Covenant of Grace*(Tr. by P.E. Hughes) Cherry Hill, N.J.;Mack Publishing Co. 1953, p. 187.

119) W.H. van der Vegt, p. 26.

120) *Ibid.*

121) Calvin, *Institutes*, IV, xvi, 4.

12. Van der Walt, b.j., *Contemporary Research on the sixteenth Century Reformation*, Potchefstroom, S.Africa;Potchefstroom Univ for C H.E. 1970
13. Vos, G., *Dogmatiek van G. Vos*(Deel II), Grand Rapids, Michigan 1910
- 2) 정기 간행물 및 사전류
14. 이상규, 한국에서의 칼빈연구(1) 교회문제연구 제1집 고려신학대학 부설 교회문제연구소편 1979
15. Clouse, R.C., 'Anabaptist' in *The New International Dictionary of the Christian Church*(Gen. Ed.:J.D.Douglas), Grand Rapids, Michigan;Zondervan Publishing House, 1974
16. Van Genderen,J., 'Verbondstheologie-Vroegeren nu' in *Rondom het Woord*, Theologische Etherleergang van de NCRV, 17e jaargang nr.1. feb. 1975
17. Kinder,E., 'Sakrament' in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*(3te)(Hrsg.K.Gallig) Tübingen;J.C.M.Mohr, 1961
18. Lillback, P.A., 'Ursinus' development of the covenant of creation:A debt to Melanchthon or Calvin' in *The Westminster Theological Journal*(ed.:W.R.Godfrey), Philadelphia;Westminster Theological Seminary, Spring 1981
19. Polman, A.D.R., 'Verbond' and 'Sacrament' in *Christelijke Encyclopedie*(2e) Band IV, (red.:F.W.Grosheide en G.P. van Itterzon), Kampen;J.H.Kok, 1961
20. Wallace, R.S., 'Sacrament' in *The New International Dictionary of the Christian Church*
21. Willems, B.A., 'De christelijke interpretatie van doop en kinderdoop' in *Tijdschrift voor Theologie*(Hoofdred.:E. Schillebeeckx) 7e jaargang, Nijmegen;1967

웨스트민스터 신앙고백 제34, 35장에 대한 평가

신 득 일

(Th. M., 화란유학중, 교의학)

차

- | | |
|---|--|
| I . 문제 제기 | 3) 제34장의 특징 |
| II . 웨스트민스터 신앙고백 제
34, 35장이 작성된 배경과
경위 | 2. 제35장 '하나님의 사랑과
선교에 관하여'
1) 변경된 사항 |
| III . 웨스트민스터 신앙고백 제
34, 35장에 대한 평가 | 2) 제35장의 내용 분석
3) 제35장에 대한 교리적
평가 |
| 1. 제34장 '성령에 관하여'
1) 제34장의 내용 분석
2) 제34장의 반복되는 부분 | IV . 1903년 수정안 채택의 결과
V . 맺는 말 |

I . 문제 제기

신앙고백이란 우리가 믿는 바의 도리를 체계화시켜 작성한 일종의 신조라고 할 수 있다. 이 신조는 성경 자체는 아니지만 성경의 교훈을 요약해서 성경을 올바로 이해하는데 도움을 주며 성경을 가르치는 자들을 하나로 묶어 주고 거짓된 교훈과 생활을 막는 데 있어서 공적 표준으로서의 방해가 된다. 특히, 신조는 자녀들에게 혼들리지 않는 확고한 실질적 교육을 시키는데 중요한 역할을 한다.¹⁾

역사적으로 신조에 대해서 반대하는 무리가 많이 있어왔다. 그러나 그들도 그들 나름대로의 신조를 갖는 모순을 지닌다는 점과 사상적으로 혼미한 우리의 현실을 생각한다면 "신조가 없이는 신앙과 생활의 순결을 도저히 지켜나갈 수 없다."²⁾ 이러한 신조의 중요성을 인식함으로써 "우리 교단(대한예수교 장로회, 고신)은 1972년 9월 26일 제22회 총회시 웨스트민스터 신

1) P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, (New York & London: Harper & Brthers publishes, 1919), p. 8.

2) Ibid., p. 9.