

개혁주의 신학에 나타난 세례관 연구

Study of Baptism in the Reformed Theology

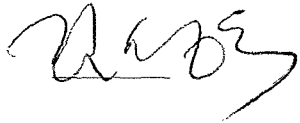
이 論文을 碩士學位 論文으로 提出함

2006 년 12 월

웨스트민스터신학대학원대학교

신 학 과
역사신학전공
강 보 형

강 보 형의 碩士學位 論文을 認准함

指導教授 김 성 욱 

審査委員 박 찬 호 

권 문 상 

김 성 봉 

웨스트민스터神學大學院大學校

논문개요

본 연구는 교회의 표지 가운데 하나인 세례에 관한 연구이다. 보이지 않는 하나님의 말씀의 보이는 표인 성례, 그 가운데 하나인 세례를 분석하기 위해서는 먼저 성례에 대한 정리가 필요하다. 세례에 대한 분석에는 의식에 관한 고찰과 성경적 근거의 분석 외에도 다양한 신학적인 논의가 있을 것이다. 그 가운데서도 세례의 기원에 관한 논의는 신학적인 사고와 교회사적인 연구에 가장 밀접한 주제이다. 또한 20세기에 있었던 칼 바르트의 세례 논쟁으로 이 주제는 다시금 뜨거운 부분이기 때문에 먼저 신학적으로 분명하게 정리될 필요성을 느낀다.

기독교는 역사적인 종교이며, 이 역사는 인간들의 활동과 작업들을 정리하는 것이 아니라 하나님께서 인도하시고 이끌어 오신 역사이다. 따라서 역사 속에 간섭하시고 남겨 놓은 역사신학적 자료를 통하여서도 세례에 관하여 정리한다면 세례에 관한 통일성과 동시에 다양성을 볼 수 있을 것이다. 특별히 한국교회의 신학적 발전과 교회의 양육을 위하여 벨직신앙고백서를 중심으로 종교개혁자들이 역사 속에서 남긴 자료들을 살펴게 된다.

개혁주의적인 세례관의 핵심은 인간들의 다양한 이론에 근거한 것이 아니라 성경에 기초한 정리이기 때문에 전체적인 통일성이 분명하게 드러난다. 그것은 성경이 강조하고, 종교개혁자들이 다시 한 번 확인시키며, 더 나아가 그 유산을 받은 교회의 스승들이 분명히 밝힌 바와 같이 하나님의 언약이라고 정리할 수 있을 것이다.

지상의 교회가 지속하는 동안 교회의 표지인 세례는 계속될 것이며, 교회가 확장되는 모든 곳에서 성부, 성자, 성령의 삼위의 하나님의 이름으로 교회는 세례를 베풀 것이다. 그 세례를 의식적으로도 분명한 의미를 전하며, 본질적인 뜻을 밝히며, 동시에 복음을 선포하는 예식 곧 보이는 말씀으로 기능을 더욱 분명히 하는 연구이다.

ABSTRACT

The purpose of this study is a research of baptism in the viewpoint of Reformed Theology. We need to delineate about sacraments in order to discuss baptism, one of the sacraments, that is, the visible sign of the invisible divine word. Under the discussion of baptism, there will be an examination of cultic ceremonies, an analysis of biblical foundations, and various theological discussions. Among these, a discussion of the origin of the baptism is the subject which brings theological thought and the Church history. In addition, this subject is re-heated by the debate led by Karl Barth in the 20th century and this requires a clear theological delineation of various issues.

Christianity is a historical religion and this history is not about human activities and works but God's providential history. Therefore we can see the unity and the diversity regarding the baptism at the same time if we examine historical-theological resources intervened and left by God. Particularly I will examine the historical data with a special reference to Belgic Confession in order to contribute to the theological development and nurturing of Korean Church.

The essence of the Reformed view of the baptism is not based on various human theories but on the Bible. This makes the overall unity clear. I can summarize it as God's covenant - the theme emphasized by the Bible, confirmed by the Reformers, and made clear by the leaders of the Church, who inherited the reformed tradition.

The baptism will persist as long as the earthly Church lasts. The Church will do baptism in the name of the Father, the Son, and the Holy Spirit wherever the Church expands. This research shows that such a baptism will clarify and proclaim the visible word and God's covenant.

헌사(獻辭)

이 논문이 완성되기까지 인도하신 하나님과 늘 옆에서 믿고 격려한 사랑하는 아내(이명애)와 내 사랑하는 아이들(예진, 호산, 유진)에게 받칩니다.

2006년 12월에

강 보 형

감사의 글

이 글을 쓰지 못할 것이라 생각했는데 하나님의 전적인 도우심으로 이렇게 논문을 쓰고 공부할 수 있었다는 것을 고백하지 않을 수 없습니다. 다시 한번 하나님께 감사하며 이 모든 영광을 하나님께 드립니다.

목회대학원을 나와서 목회 현장에 나가서 열심히 하면 될 것이라 생각했는데 목사가 되어 목회현장에서 하나님의 말씀의 종으로서 하나님의 말씀을 다룬다는 것이 쉽지만 알았습니다. 말씀을 전하면 전 할수록 말씀의 깊이와 해석의 한계를 느낄 수밖에 없었고 이에 신학함이 얼마나 중요한 지를 깨닫게 되었습니다. 이에 스스로 신학 책을 읽기 시작했고 공부하는 동안에 웨신을 알게 되었고 우연찮게 김성욱 교수님을 만나게 되었습니다. 이 만남이 공부할 수 있는 계기가 되었고 신학함에 있어서 좋은 인도자를 만나게 하신 하나님께 감사를 드립니다. 늘 부족한 부분을 예리하게 지적해 주시고 더 깊게 풍성히 공부하며 생각하며 스스로 연구할 수 있는 능력을 배양케 하신 교수님께 깊은 감사를 드립니다. 그리고 덧 붙여 이 논문의 완성을 위해서 교수님의 많은 관심과 지도 그리고 세심한 가르침에 대해서 진심으로 감사를 드립니다. 특히 이 논문의 심사를 통해서 꼼꼼히 이 논문의 부족함을 지적해 주시고 더 좋고 완성도 있는 논문을 위해서 아낌없이 말씀해 주시고 가르쳐 주신 박찬호 교수님, 권문상 교수님, 김성봉 교수님께 진심으로 감사를 드립니다.

제가 공부하겠다고 했을 때 형편이 좋지 않았음에도 불구하고 저의 선택과 제가 가야 하는 길을 이해하고 믿어 주고 그리고 동역자로서 격려하고 사랑했던 아내인 이명애 사모에게 정말 감사를 드립니다. 그리고 늘 나에게 기쁨이 되는 세 아이(예진, 호산, 유진)는 제가 힘들 때마다 비타민과 같은 역할을 해 주었으며, 아빠를 믿고 따라 준 우리 아이들에게 감사하다고 말하고 싶습니다. 그 외 늘 부족한 사람을 위해서 기도해 주시는 부모님과 물심양면으로 늘 도와주신 외삼촌께 진심으로 감사를 드립니다. 마지막으로 공부할 수 있도록 배려한 예순교회 모든 성도님들께 감사드립니다.

〈 목 차 〉

논문개요	iv
Abstract	v
헌사(Dedication)	vii
감사의 글(Acknowledgement)	viii
제 1 장 서론	1
제 1 절 논문의 동기와 연구 목적	1
제 2 절 연구의 방법과 범위	3
제 2 장 성례의 기원과 의미	6
제 1 절 성례의 의미	6
제 2 절 성례의 실제적 논쟁	9
제 3 절 교회의 표징으로서 세례	11
제 3 장 세례의 기원에 대한 다양한 견해들	16
제 1 절 고대 근동의 정결의식	16
제 2 절 유대인의 정결의식	17
제 3 절 콰란 공동체의 정결의식	19
제 4 절 세례 요한의 세례	21
제 5 절 예수님의 세례	24
제 6 절 정리	27
제 4 장 세례의 제정과 형식	29
제 1 절 세례의 제정	29
제 2 절 세례의 형식	31

제 5 장 교회사에 나타난 세례의 이해	35
제 1 절 중세 가톨릭의 세례 이해	35
제 2 절 루터의 세례 이해	39
제 3 절 칼빈의 세례 이해	45
제 4 절 바빙크의 세례 이해	56
제 5 절 벨직신앙고백서의 용례	58
제 6 절 웨스트민스터신앙고백에 나타나는 세례이해	70
제 6 장 세례에 관한 최근 논쟁	78
제 1 절 칼 바르트 세례 논쟁	78
제 2 절 세례와 한국교회에 대한 진단	84
제 7 장 결론	87
참고문헌	91

제 1 장 서 론

제 1 절 논문의 동기와 연구목적

종교개혁 기념 489주년이 되었다. 그러나 한국교회의 현주소에 관하여 많은 학자들이 주장하기를 분열과 분파로 싸움을 하느라고 진정으로 중요한 신학의 개혁, 성경을 따라 실천하는 면이 약하다고 평가한다. 종교개혁 당시 루터의 교회론에 관한 주장 가운데, 그 실제적인 주제인 성례에 있어서 가장 중요한 것은 하나님의 말씀(약속)이며, 그 말씀(약속)을 근거로 하여 성례를 행하는 것이라고 하였다. 더 나아가 성례전 의식의 의미는 성도들이 기억하고 기념하면서 그리스도를 향하여 일어나는 것이 아니라 그리스도께서 인간에게 자신을 낮추신다는 것이며 그런 면에서 실제적인 임재를 느끼는 것이 중요하다. 따라서 루터는 예배나 성례를 그리스도의 수난에 대한 우리의 명상 혹은 깊은 인식이나 열정에 근거하지 않고, 오직 성도를 찾아오시는 하나님과 그분의 놀라운 약속에 근거하는 것으로 말한다.

따라서 루터는 성례를 하나님께서 성도에게 허락하신 최대의 축복으로 여긴다. 왜냐하면 성례는 하나님의 약속이며, 또한 하나님의 약속이 있는 곳이면, 그 어디서나 반드시 신앙을 요구하기 때문에, 성례에 있어서 믿음과 하나님의 약속이라는 이 두 가지는 서로를 필요로 한다는 것이다. 그것은 약속이 없이는 믿을 수 없고, 그와 동일한 방식으로 믿음이 없다면 약속이 수립될 수 없기 때문이다. 이와 같이 루터의 성례에 관한 설명에 있어서 성례와 신앙이 함께 강조되지만, 그럼에도 특별히 강조되는 것은 하나님의 약속의 말씀이라고 말할 수 있다.

그와 동시대에 활동하였던 요한 칼빈은 교회의 본질을 성도의 교통에서 찾

고, 말씀의 참된 전파와 성례의 바른 시행을 교회의 표지로서 말하고 있다. 그는 “하나님의 말씀을 순수하게 전파하며 또 듣고 그리스도께서 제정하신대로 성례를 지킬 때에 거기 하나님의 교회가 있다는 것은 의심의 여지가 없다”¹⁾고 하면서, 이러한 표지가 보이지 아니하고 성례가 올바르게 실행되지 않는 곳에는 반드시 교회의 파괴가 뒤따를 뿐이라고 경고하고 있음을 발견할 수 있다.²⁾

이러한 신학적 입장에 근거하여 현재 한국교회에서 베풀어지고 있는 성례의 하나인 세례를 살펴본다면, 긍정적인 면보다는 먼저 우려할 여러 가지 현상들을 지적하는 것이 빠를 것이다. 마치 교회성장을 위해서 세례를 단지 교회의 교인 만들기 위한 하나의 프로그램으로 전략시키는 모습을 교회 스스로가 만들고 있다. 그 실제에 있어서 신앙의 고백이나 신앙적 중요한 결단이 하나의 형식에 지나지 않거나 혹은 교회의 회원됨의 결정에 있어서도 참된 신앙의 고백이나 결단 없이도 가능하게 되었다. 그 결과로 인해 세례자들은 구원에 대한 확신을 가지지 못한 채 세례를 받음으로 인해 성숙하지 못한 성도들이 교회 안에 점차 늘어나고 있다. 즉 이것은 신앙과 그 신앙에 부합한 삶이나 책임 있는 윤리적인 삶이 따르지 않음으로 한국사회에서 사람들로부터 외면당하고 비판과 비난의 대상이 되어 가고 있는 것이다.

세례의 베풀음에 있어서 철저한 교육없이 교회 성장이란 경향과 맞물리면서 나타나는 중요한 과제는 세례의식이나 절차 혹은 의미에 관한 문제보다 더 근본적인 문제를 양상하게 된다. 그 결과 세례의 근거이며 세례에 있어서 가장 중요한 내용인 하나님의 약속의 말씀은 도외시되고, 하나의 형식과 거기에 미신적이고 마술적인 신비함을 부과하는 듯이 보여, 마치 세례가 구원의 도구인 것처럼 만들어 버린 세례의 현주소를 볼 때, 마치 종교개혁 이전의 카톨릭 교회의 모습을 연상할 수 있는 것이다. 그 결과 성례가 올바르게 실행되지 않음으로서 그 본래의 의미를 상실한 채 시행되어지는 세례는 교회의 파괴를 가속화시키게 될 것으로 지적한 칼빈의 염려와 같이 한국교회의 많은 성도들이 세례와 성찬의 시간을 좀 귀찮게 여기거나 예배시간이 길어지는 것으로 인해 짜증을 내는 모습을 쉽게 발

1) John Calvin, *Institute*, IV. 1. 9.

2) *Ibid.*, IV. 2. 1.

견할 수 있다. 결국 성례에 대한 바른 시행이 없음과 그 신학적 의미의 상실은 한국교회 정체성에 있어서 작은 위기를 불러오고 있는 것이다.

따라서 본 논의는 성례의 하나인 세례에 관한 부분을 세밀하게 다루어 특히 세례의 내용이 무엇인지를 통해서 세례의 근거가 하나님의 언약인 말씀에 근거하고 있음을 밝혀서 하나님의 약속의 말씀이 간과되고 그 의미를 희석되어짐으로 발생한 교회 정체성의 위기 문제를 극복함에 조금이나마 도움이 되었으면 한다. 이것을 위해서 교회의 생활에 중요한 세례에 관한 실제적인 문제를 분석하기 이전에 먼저 역사적인 근거와 자료를 통하여 바른 세례관을 정리하는 것이 가장 시급한 과제라 생각이 든다.

제 2 절 연구 방법과 범위

논문에 관한 논의 이전에 먼저 언급해야 할 것이 있다. 우리가 우리의 신앙과 신학의 기초로 채택하고 있는 웨스트민스터 신앙고백서 제1장의 주제가 성경인 것은 중요한 의미를 지닌다. 모든 신앙고백의 제1장은 그 신앙고백의 성격을 규명하기 때문이다. 이 표현은 곧 신학적 판단과 사고에 있어서 중요한 잣대가 성경인 것을 말한다. 제1장 8항에는

구약은 히브리어로 신약은 헬라어로 하나님으로 말미암아 직접 영감되었고, 하나님의 특별하신 보호와 섭리로 말미암아 모든 시대에 보존되어왔다. 그러므로 이 책들은 권위 있고 신뢰할 만한 것이다. 따라서 모든 종교적 논쟁에 있어서 교회는 성경에 근거하여 그 최후적 결론을 내린다.³⁾

라고 명백하게 정의하고 있으며, 동시에 모든 신학적인 논쟁에서도 권위를 가짐을 밝힌다. 사실 신학이란, 하나님의 계시에서 하나님을 아는 지식을 이끌어내는

3) 박윤선, *웨스트민스터 신앙고백서* (서울:영음사, 1991), pp.12-13. 비교 G. I. 윌리엄스, *웨스트민스터신앙고백 강해*, 나용화 옮김, (개혁주의신행협회, 1989), 9-41.

학문으로서, 하나님의 성령의 인도하심을 받아 연구하고 사고하며, 그리고 하나님께 영광이 되도록 그 내용을 묘사하는 것이다.⁴⁾ 따라서 성경적인 사고의 토대 위에서 신학 작업을 해 나가는 것이 무엇보다 중요하며 이것이 정당한 것이다. 이를 위해서는 신학의 본질적인 의미와 신학의 근본적인 자료는 무엇인가를 인지해야 한다. 신학적인 자료들 중에서도 신앙의 동질성 유지와 전달에 있어서 절대적으로 중요한 가치를 지니고 있는 신앙고백에 대한 연구도 역시 중요할 것이다.⁵⁾ 이러한 신앙고백을 수용하면서 동시에 학문적인 접근을 통하여 궁극한 점들을 극복해나가고자 한다. 그리고 이러한 논의를 통하여 개혁주의 신학에서의 세례관(洗禮觀)에 대해 정리해 보고자 한다.

제2장은 세례에 관한 최근 논쟁인 칼 바르트의 세례 논쟁을 통해서 지금 우리가 처한 세례 논쟁의 문제가 무엇이며 그 문제가 한국교회 안에서 어떻게 나타나는지를 살펴봄으로서 세례가 어떤 방향으로 정립되어야 하는지를 생각해 보고자 한다.

제3장에서는 먼저 세례를 살펴보기 전 세례의 더 큰 범주인 성례의 기원과 의미를 정리하여 성례와 세례의 관계성을 살펴보고자 한다. 그러기 위해서 우선 단어의 분석과 성경적 용례를 통하여 성례가 추구하며 제시하고자 하는 방향에 대한 제시를 통하여 교회에서의 성례의 역할을 정리한다. 그런 다음 세례를 다룸에 있어서 먼저 교회론의 전체적인 입장에서 본다면 성례이기 때문에, 교회의 표징으로서 성례를 언급하고, 그 성례 가운데 세례 부분을 지적하는 방향으로 글을 전개한다. 그리고 개혁교회에서 더욱 중요한 것은 바로 교회의 예전으로서의 성례가 아니라 말씀과 관계된 성례이기 때문에 이 부분에 관한 연구와 정리도 선행되어야 할 것이다.

제4장은 본 논문의 중심이라고 할 수 있는 세례의 기원에 대한 분석이다. 현대 신학계에서 논쟁되고 있는 부분들을 중심으로 과연 논의의 근거와 그 타당성에 관한 여부를 분석한다.

4) Herman Bavinck, *개혁 교의학 개요*. 원광연 역, (서울:크리스찬 다이제스트, 2004), p.25. 참고 L. 벨코프, *조직신학 상*, (서울:크리스찬 다이제스트, 1996), 155-181.

5) Philip Schaff, *신조학*. 박일민 옮김 (서울: 기독교 문서 선교회, 1984), 7-8.

제5장은 성경에 나타난 세례에 해당되는 원어의 사용 용례와 그 제정과 의미 그리고 형식까지 다방면에 걸쳐서 분석하고 정리하였다. 즉 논의의 전개에 있어서 핵심이 되는 성경적 근거를 찾아본다.

제6장에서는 이러한 연구를 토대로 다시금 교회사를 정리해보면서 개혁주의의 대표적인 신학자인 루터, 칼빈, 바빙크가 어떻게 세례를 말하고 있는지를 살펴보고 그것이 그런 신학적 입장이 어떻게 교회 안에서 고백되어졌는지를 벨직과 웨스트민스터 신앙고백을 통해서 확인해 보고자 한다.

제7장은 결론으로 지금까지 논의하며 고찰해 본 것을 토대로 해서 세례의 올바른 내용과 근거를 밝히고 그것이 개혁주의 신학에서 말하는 세례의 가장 본질적인 내용이며 근거인 하나님의 언약에 있음을 밝히고자 한다.

제 2 장 성례의 기원과 의미

성례는 하나님께서 은혜의 방편으로 제정하셨으며, 그 내용에 있어서 그리스도가 중심적인 내용이다. 그리고 그 내용을 소유하는 방식은 믿음을 통하여 가능한데, 이 믿음은 죄인이 말씀과 성례를 통하여 제공된 은혜에 참여하는 유일한 길이다. 이러한 성례의 기원과 그 의미에 대한 신학적인 분석을 정리해보고자 한다.

제 1 절 성례의 의미

성례에 대한 논쟁에 있어서 가장 큰 맹점은 “성례(聖禮, sacrament)”라는 단어가 성경에서는 전혀 발견되지 않는다는 것이다. 사실 이 단어는 라틴어 ‘sacramentum’에서 유래한 단어로서, 그 본래적인 용도는 법률문제에 있어 소송 시에 원고와 피고가 예치하는 ‘예치금’을 가리키는 것이 제일차적인 의미이다.⁶⁾ 법원의 판결을 통하여 승소자의 예치금은 반환되고 반면에 패소자의 예치금은 몰수되었는데, 이러한 관례가 종교적 영역에 들어와서 “성례”라는 독특한 또 다른 종교적 의미로 전환되었다. 그러나 이것이 기독교에서 사용될 경우에 법원 소송에 있어서 필요한 예치금과는 좀 다르지만 여전히 중요하고 결정적인 요건이라는 의미에서 마치 하나님께 드리는 일종의 ‘화목제물’을 가리키는 말로 사용되고 전달되었다.

이러한 용어를 교회사적으로 분석하면 더욱 분명해진다. 원뜻에서 조금 변형되어 초기에는 이 단어가 군사적인 용법으로 사용되었는데, 당시에 군인들은

6) A. 하지, *하지조각신학요약*, 제4권, 교영민역(서울: 기독교문화사, 1991), 266. L. 벨코프, *조각신학 하*, 878.

자신의 지휘관에게 엄숙히 충성을 맹세하는 ‘서약’을 의미했다. 여기서 의미하는 바 지휘관에 대한 엄숙한 선서의 서약은 이후에 기독교의 세례 시에 있어서 성도들이 주님께 바치는 ‘순종의 서약’을 의미하는 식으로 그 의미가 차용되었다.⁷⁾

그 후에는 더욱 발전되어 특별한 종교적인 의미로 사용된 것은 라틴어 성경에서 분명히 드러난다. 사실 라틴어 성경에서는 헬라이어 *μυστήριον*(미스테리온, 신비)에 대한 번역어로서 *sacrament*를 사용한 것이다.⁸⁾ 초대교회에서 “성례”라는 단어는 온갖 종류의 교리와 율례들을 가리키는 용어로 사용된 바 있으며, 또 이와 같은 이유 때문에 어떤 신학자들은 이 명칭을 반대하면서 “표징(表徵)” “인(印)” 또는 “비밀(秘密)”과 같은 단어들을 선호하기도 한다.

그러나 종교개혁 당시와 그 직후에는 많은 사람들이 가톨릭교회의 성례 오용으로 인하여 “*sacrament*”라는 명칭을 혐오하기도 했다. 그럼에도 멜랑히톤은 “표징들”이라는 용어를 사용하였고, 또한 루터와 칼빈도 “*sacrament*”라는 용어가 신학에서는 자신의 원래적인 의미로 사용되지 않고 있다는 사실을 지적한 바 있다.⁹⁾

이 논의에 있어서 중요한 것은 앞에서 먼저 언급하였듯이, 성경에 이 용어가 나타나지 않으며 그리고 더 나아가 예수께서 제정하신 규례에 적용될 때에 원래의 의미로 사용되지 않는 까닭에 교회가 이 용어를 사용함에 있어서 주저할 필요는 없는 것이다. 왜냐하면 어휘라는 언어학적인 관점에서 본다면 용법이 종종 그 단어의 의미를 규정하기도 하기 때문이다. 따라서 많은 조직 신학자들은 성례를 다음과 같이 정의 한다. “성례란 그리스도께서 제정하신 거룩한 규례로, 이 성례라는 감지될 수 있는 표징을 통해 그리스도 안에 있는 하나님의 은혜와 은혜 언약이 주는 유익이 신자들에게 제시되고 인 쳐지고, 적용되며, 신자들은 하나님에 대한 신앙과 충성을 표현한다.”¹⁰⁾

따라서 이러한 성례에 대한 구체적인 의미와 그 표징을 알아보아야 할 것이

7) 존 칼빈, *기독교강요*, 김중흠외역(서울: 생명의 말씀사, 2002), 351.

8) J.N.D. 켈리, 450. 이 헬리아어가 성례를 지칭하는 용어로 사용되었을 가능성이 높은 이유는 성례가 회랍종교의 신비들 가운데 일부와 유사한점이 있기 때문이다

9) L. 벨코프, *조직신학 하*, 878, 882.

10) *Ibid.* 벨코프는 이 부분을 강조하여 고딕체로 표현하고 있다.

다. 모든 성례는 감지될 수 있는 물질적 요소를 가지고 있다는 점이 중요하며, 이 물질적인 요소들만을 성례라고 부르는 경우도 있다. 그러나 엄격한 의미에서는 이 의미보다 더 포괄적인 의미를 지니는 것으로서 “표징(sign)”과 “상징(象徴)”이 되는 것을 가리킨다.¹¹⁾ 더 분명하게 말하자면, 성례의 외적인 물질에는 물, 빵, 포도주와 같은 요소들이 포함될 뿐만 아니라 이 요소들과 함께 시행되는 거룩한 의식도 포함된다. 그래서 불신자들이 성례를 받는다고 말하면서도 동시에 받지 못한다고 말하는 이유는 믿음을 소유하지 않은 불신자들은 완전한 의미의 성례를 받을 수 없다. 그렇기 때문에 외적인 관점에 근거하여 성경은 성례를 상징(表徴)과 인(印)이라고 부르는 것이다.¹²⁾

여기서 성례를 상징 혹은 표징과 인이라고 표현하는 것은 인 치게 되는 내면적인 영적 은혜를 말하는 것이다. 이러한 표징과 인은 상징되고 인침을 받은 어떤 것의 존재를 가정하며 통상적으로 성례의 내면적인 요소(materia interna)라고 불린다.¹³⁾ 그것은 곧 그리스도와 그리스도의 모든 영적인 부요함을 말한다. 그리고 성례는 일반적인 진리를 상징할 뿐만 아니라 우리에게 주어지고 우리에게 받아들인 약속을 상징하는 것으로서 이 약속의 실현과 관련하여 우리의 믿음이 강화되는 것을 돕는다.¹⁴⁾ 그러므로 성례는 죄 씻음 그리고 그리스도 안에 있는 생명의 참여라는 언약의 영적인 복을 가시적(可視的)으로 제시하고 의식하게 된다.¹⁵⁾ 그렇기 때문에 표징과 인으로서의 성례는 은혜의 방편으로 규정하며, 성령을 통하여 마음속에 역사하는 내적인 은혜를 강화시키는 수단으로 보는 것이다.

11) L. 벨코프, *조직신학 하*, 879.

12) *Ibid.* 창9:12, 13: 17:11; 롬4:11

13) *Ibid.*, 879-880. 성경은 이를 다양한 방법으로 이야기 하고 있는 바 은혜언약(창9:12, 13: 17:11), 믿음의 의(롬4:11), 죄 사함(막1:4; 마26:28), 믿음과 회심(막1:4, 16:16), 그리스도의 죽으심과 부활에 참여하는 것(롬6:3)등으로 표현한다.

14) 창17:1-14; 출12:134; 롬4:11-13.

15) L. 벨코프, *조직신학 하*, 880. 마3:11; 막1:4,5; 고전10:2,3,16,17; 롬2:28,29; 6:3,4; 갈3:27.

제 2 절 성례의 실제적 논쟁들

교회사를 통하여 볼 때, 표징과 본질에 관한 논쟁은 단순히 외적인 것과 본질적인 것의 논쟁 외에도 구약과 신약의 성경관에 관한 문제도 서로 엮여 있음을 볼 수 있었다. 그러한 논의 외에도 교회사에서는 구체적으로 성례의 수에 관한 논의 역시 성례의 본질에 관한 논의와 나누어질 수 없음을 볼 수 있다.

먼저 쉽게는 구약 시대의 성례라고 하면 할례와 유월절로 지적할 수 있다. 일부 개혁파 신학자들은 할례를 이스라엘에서 시작되어 나중에는 이웃이었으며 다른 나라들이 이 제도를 도입했다고 주장하기도 했으나, 오늘날에는 이 주장을 더 이상 수용하지 않는다.¹⁶⁾ 오히려 역으로 고대근동의 문화를 이스라엘 백성들이 수용하면서 의미를 바꾼 것으로 주장하는 학자들의 견해가 학계에서 영향을 끼치고 있다. 즉 고대 사회 가운데서도 이 할례제도는 있었는데, 그 실례로 애굽의 사제들은 오래 전에 할례를 받았으며, 이러한 제도는 가나안 부근만이 아니라 아시아, 아프리카 심지어 오스트레일리아에서도 발견되기 때문에 이러한 주장이 힘을 얻고 있지만, 반드시 그렇다고 주장할 수는 없다.¹⁷⁾ 왜냐하면 그들의 할례제도와 이스라엘의 할례의 가장 본질적인 구분은 바로 이스라엘의 할례는 은혜 언약상의 성례라는 점이다.

다시 말하면, 구약의 이스라엘 내에서 행해지던 할례는 피의 제사로서 죄책과 죄의 오염을 제거하는 것을 상징하였고 더 나아가 백성들에게 하나님의 은혜의 원리를 삶의 전 영역에 침투시킬 의무를 부과하는 것을 의미했다. 그리고 할례뿐만 아니라 유월절 역시 피의 성례인 것이다. 이 두 가지 모두 이스라엘 백성들이 유월절에 행해졌던 어린 양의 대속의 희생을 통하여 죽음에서 벗어나고 또한 애굽인들이 당해야 했던 죽음의 운명에서 벗어날 수 있었음을 의미하는 것이기 때문에 그 본질적인 것은 대속의 희생이자 그리스도를 상징하기 때문이다. 18) 즉 구약의 이스라엘 백성들은 죽임당한 어린 양의 고기를 먹음으로 온 가족

16) 기독교대백과사전 8권 “성례” (서울: 기독교문사, 1993), 1332-1342.

17) L. 벨코프, *조직신학 하*, 884.

이 구원을 얻었는데, 이것은 사실상 신약의 교회에서 성찬시에 떡을 떼는 것과 매우 같은 의미로 그 본질은 성도들이 믿음을 소유하는 행위를 상징하는 것으로 나타난다.¹⁹⁾

구약의 성례가 두 가지이듯이 신약의 성례도 두 가지라고 개혁주의는 가르친다. 가톨릭의 경우 일곱 성례를 말하지만 그 근거로 성경외의 것을 말하기 때문에,²⁰⁾ 신약의 두 성례 곧 세례와 성찬에 관하여 구약의 성례를 비교하는 것이 옳을 듯하다. 구약의 성례가 피 흘림 혹은 대속의 성례인 것에 비하여, 신약시대 성례는 피 없는 성례인 것이 특이하다. 그러나 이 성례들은 구약의 할례와 유월절이 상징하는 것과 같은 영적인 복을 상징하는 것이며 그 본질에 있어서는 동일하다고 성경이 가르치고 있다. 즉 외형상의 동일이 아니라 영적인 동일을 말하고 있는 것이다.

성례의 타당성에 관한 문제는 무엇보다 성례의 본질과도 밀접한 관계가 있는 그리스도와 관계된 것이며, 또 그리스도에 의하여 제정된 것으로 규정한다.²¹⁾ 성경에 따르면, 그리스도께서는 일곱 개의 성례를 말씀하지 않고 오직 두 개의 성례만을 제정하셨기 때문에 다른 것들은 성례로 인정하기 힘들다. 만약 그렇지 않았다고 하면 그것들을 제정할 수 있는 권한을 사도들에게도 부여해야만 할 것이다. 그러나 교회사를 통하여 볼 때, 그러한 일은 없었다. 다만 트론티 회의(Council of Trent) 이전에는 추가된 다섯 가지의 성사들이 그리스도께서 직접

18) 기독교대백과사전 18권 “할례”(서울: 기독교문사, 1993), 188-190. 성경적 근거: 요 1:29, 36; 고전5:7.

19) *Ibid.*

20) J.N.D. 켈리, 449-482, 참고로 가톨릭교회는 성례의 수를 일곱 개로 말하며, 그 타당성을 나름대로 성경을 토대에 둔다고 밝힌다. 예를 들면 그리스도가 제정하신 두 개의 성례 곧 세례와 성만찬 외에 건진 성사, 고해 성사, 서품 성사, 혼례 성사, 종부 성사를 첨가시키면서, 건진 성사의 근거로는 행 8:17; 14:22; 19:6; 히6:2, 고해 성사의 근거로는 약5:16을 제시한다. 그리고 서품 성사의 근거로는 딤후 4:14; 딤후 1:6, 혼례 성사의 근거로는 엡 5:32, 종부 성사의 근거로는 막6:13; 약5:14을 들고 있는데 그 문맥과 주석에 있어서 연결이 쉽지 않다. 그리고 이렇게 다양한 성례를 표방하는 이유는 이 성례 하나하나가 성도들의 일반적인 성화의 은혜에 첨가하게 만드는 것이며 또한 각 성례마다 서로 다른 특별한 성례 은혜를 전달하기 때문에 다들 중요하다고 로마 교회는 가르친다. 그러나 과연 그들이 제시하는 근거가 타당한 것인지는 확인할 필요가 있다.

21) L. 벨코프, *조직신학 하*, 886-887.

제정하신 것이 아니라 사도들을 통하여 제정하신 것으로 간주되게 된다.²²⁾ 그러나 문제는 성경적인 근거가 없다는 점이다. 그럼에도 불구하고 트랜트 회의는 결국 현재 가톨릭이 주장하듯이 일곱 개의 성사 모두가 그리스도께서 제정하신 것이라고 대담하게 주장함으로써 시간이 흐름에 따라 더욱 풀기 어려운 난제를 로마 가톨릭 교회의 신학에 안겨 주는 꼴이 되고 말았다. 그리고 성경의 근거 외에 다른 근거를 제시한다고 하여도 교회의 증거에 의하여 그 근거가 불분명하다는 것과 또한 교회의 수용이나 전통 외에는 다른 이유가 없기 때문에, 그 명확한 근거를 입증할 방법이 없다는 것이 과제이다.

제 3 절 교회의 표징으로서 세례

참된 교회의 기준은 교회의 크기나 교인의 수 혹은 예배당의 규모와 같은 외적인 것들이 아니다. 만일 이런 것이 참된 교회의 표라고 한다면, 세계에서 교세가 가장 큰 천주교회는 가장 참된 교회일 것이다. 그러나 성경적인 근거에 따르면 천주교회가 참된 교회가 아니며, 오직 예수 그리스도를 머리로 하는 하나인 무형교회를 언급하는 것이다.²³⁾ 이에 대하여 종교개혁시대의 개혁자들은 참된 교회란 대다수가 문제를 결정하듯이 그것의 크기나 사람 수에 의해 구별되기 불가능하며, 또한 구약과 신약의 전교회 역사는 큰 교회라는 관념을 정죄한다고 강조한다. 그리고 교회는 세계와 역사 속에서 자라서 커지고 왕성함에 따라 통상적으로 비교하며 부패하여지지만, 세상의 표준에 따라본다면, 참된 교회는 흔히 약하고 멸시받는 소수로 되기 마련이다. 그러나 더 분명한 기준을 종교개혁자들이 제시하고 있으니 그것이 교회의 세 가지 표징에 관한 것이다.

22) *Ibid.*, 868-867. 882.

23) L. 벨코프, *조직신학 하*, (서울:크리스찬다이제스트, 1996), 822-824.

1. 세 가지 표징

2000년의 교회의 역사를 볼 때, 전통적으로 개혁신교회는 참된 교회의 표를 세 가지로 말해 왔다. 곧 하나님의 말씀의 바른 전파, 성례들의 바른 시행 그리고 성경에 따른 성도들에 대한 권징의 성실한 실행이다.²⁴⁾ 이러한 교회의 표징에 대한 간략한 정의와 개념을 정리하면서 본 논의의 깊이를 더하고자 한다. 이 세 가지 지표 가운데 성례에 관한 바울 사도의 가르침에 대한 바른 이해를 알아보하고자 한다. 성령님께서는 일반적으로 교회를 통하여 말씀과 성례를 수단으로 하여 은혜를 베푸신다. 믿음을 일으키고 강하게 하는 하나님의 말씀은 은혜의 방편으로 완전하나, 믿음을 강하게 하는 역할을 하는 성례는 반드시 말씀에 의존하여야 한다. 특별히 성례와 관련하여 가톨릭에서는 영세, 성찬, 견신례, 고해례, 안수례, 결혼례, 종유례 등 7성례를 말하며 그래서 통상적으로 가톨릭신학을 성례전적 신학이라고 한다.²⁵⁾ 더 자세히 말하자면 구원이 성례를 통하여 우리에게 전달된다는 가르침이다. 즉 사람이 구원을 얻기 위해서는 반드시 영세, 고해성사 등을 행해야 한다는 것이다.

개혁신교회가 표방하는 세 가지 표징들 가운데 하나님의 말씀의 바른 전파가 가장 중요하다고 말할 수 있다.²⁶⁾ 왜냐하면 교회의 본질은 성도들의 교통이며, 성도들은 하나님의 말씀 곧 사도들과 선지자들이 증거 한 예수 그리스도의 속죄의 복음을 통해 구원받은 자들이기 때문이다. 그러므로 교회는 예수 그리스도의 터 위에 세워져 있다고 표현되기도 하고 사도들과 선지자들의 교훈의 터 위에 세워져 있다고 표현되기도 한다.²⁷⁾ 교회의 본질과 기초가 이러하기 때문에 말씀의 바른 전파는 참된 교회의 표 중에서도 제일 중요하며 더 나아가 교회의 순결

24) 박윤선, *개혁신주의 교리학* (서울: 영음사, 2003), 377. L. 벨코프, *조직신학 하*, 834-836.

25) Alister E. McGrath. *역사속의 신학*. 김홍기외역, (서울:대한기독교서회, 1999), 651. J.N.D. 켈리, *고대 기독교 교리사*, 박희석 역, (서울:크리스찬다이제스트), 2004, 449-477. 라인홀트 제베르크, *기독교교리사*, 김영배 옮김, (서울:엠마오 1987), 178-207.

26) L. 벨코프, *조직신학 하*, 835-836.

27) 고전 3:11, “이 터는 곧 예수 그리스도라.” 엡 2:20, “너희는 사도들과 선지자들의 터 위에 세우심을 입은 자라.”

성의 정도는 그 교회에서 하나님의 말씀과 예수 그리스도의 복음이 얼마나 순수하고 바르게 전파되느냐에 따라 결정되는 것이기 때문이다.

참된 교회의 두 번째 표인 성례의 바른 시행 역시 그 중요성을 간과하지 못한다. 예수 그리스도의 복음과 기독교 진리의 유형적(有形的) 표현이라고 할 수 있는 세례와 성찬이라는 성례들의 공정한 시행은 하나님의 말씀의 바른 전파의 표징과 밀접한 관계를 가진다.²⁸⁾ 곧 세례는 죄 씻음을 상징하고 성찬은 그리스도의 속죄의 죽음을 상징하기에, 교회에서 성례들의 바른 시행은 예수 그리스도의 속죄의 복음 진리의 바른 선포요 성경적 복음 신앙의 바른 고백인 것이다.²⁹⁾ 따라서 교회가 성례들을 성경적 의미대로 바르게 시행치 않고, 성경과 무관하게 전통적으로나 관습적으로 미신적인 의미를 가지고 시행한다면, 교회는 자신의 참된 교회의 표를 상실하는 것이다. 예를 들어 예수 그리스도의 단번 속죄의 사역을 인정하기보다는 미신적인 구약의 제사와 같은 미사를 고집하는 천주교회의 예배와 집례는 이런 점에서 참된 교회일 수 없으며 반드시 점검되어야 할 점이다.

위에서 언급한 두 지표들과 연관되어 교회의 세 번째 표인 권징의 성실한 실행 역시 중요하다.³⁰⁾ “권징(discipline)”이라는 말은 일차적으로 성도들의 신앙 훈련을 의미하며, 성도들의 신앙과 생활의 일치를 요구하는 것이다. 따라서 성도들에게 합당치 않은 교리적, 윤리적 잘못들과 오류들은 교회에서 마땅히 책망되고 제거되어야 하며, 하나님의 말씀의 바른 전파를 통한 성실한 신앙 훈련과 권징이 참된 교회의 표이기에, 권징을 폐하는 교회는 참된 교회의 표를 상실하는 것이라고 말할 수 있을 것이다.³¹⁾

28) 박윤선, *개혁주의 교리학*, 420-421. L. 벨코프, *조직신학 하*, 877.

29) 마 28:19, “모든 족속으로 제자를 삼아 아버지와 아들과 성령의 이름으로 세례를 주고.” 고전 11:27-29, “누구든지 주의 떡이나 잔을 합당치 않게 먹고 마시는 자는 주의 몸과 피를 범하는 죄가 있느니라 ... 주의 몸을 분변치 못하고 먹고 마시는 자는 자기의 죄를 먹고 마시는 것이니라.”

30) 박윤선, 410.

31) 마 28:20. “내가 너희에게 명한 모든 것을 가르쳐 지키게 하라.” 고전 5:6, 11-13, “너희의 자랑하는 것이 옳지 아니하다. 적은 누룩이 온 덩어리에 퍼지는 것을 알지 못하느냐? ... 이 악한 사람은 너희 중에서 내어 쫓으라.” 롬 16:17, “너희의 교훈을 거스려 분쟁을 일으키고 거치게 하는 자들을 살피고 저희에게서 떠나라.” 본문에 나타나는 ‘너희의 교훈’은 ‘너희가 배운 교

2. 말씀과 성례의 관계

개혁 교회는 로마 가톨릭 교회와 달리 하나님의 우위성을 강조하며, 더 근본적으로 성경에 근거한다.³²⁾ 성례가 죄인을 구원하는 데 필요한 모든 것을 포함하기 때문에 달리 해석이 필요 없다고 주장하는 로마 가톨릭 교회에서는 성례 자체가 필요한 것이지만, 은혜의 방편으로서의 말씀은 반드시 필요한 것은 아니라고 본다.³³⁾ 반면에 개혁교회에서는 위에서 살펴본 바와 같이 하나님의 말씀의 바른 선포를 교회의 지표로 삼았듯이 언제나 하나님의 말씀을 절대적으로 필요한 것으로 간주하는 것을 공통으로 한다. 그 중에서도 루터파 신학자들의 경우에는 말씀을 통하여 역사되는 은혜와 다른 특별한 은혜가 동시에 성례를 통하여 전달된다고 주장한다.³⁴⁾

그러나 개혁파 신학자들은 성례에 대한 말씀과 그리고 그 자체에 대한 강조도 외면하지 않는다. 왜냐하면 하나님께서 인간을 창조하실 때 특별히 시각과 청각을 통하여 지식을 얻도록 창조하셨다고 보아서, 말씀을 통한 청각적 호소를 강조하고 동시에 시각적인 호소인 성례를 중요시 한다. 이는 하나님께서는 말씀에 성례를 첨가함으로써 더욱 죄인이 도움을 받도록 하셨으며, 말씀을 통하여 귀에 전달된 진리는 성례를 통하여 눈에 상징적으로 나타나는 것을 의미한다는 신학적인 전제를 내포한다.³⁵⁾ 따라서 말씀은 성례 없이도 존재할 수 있으나, 반면에 성례는 말씀이 없이는 결코 완전하지 못하다는 사실을 강조한다.³⁶⁾ 바로 이러한 점에서 로마 가톨릭의 성례에 대한 입장과는 분명히 구분되는 것이다. 교회에서 말씀은 필수 불가결한 것이지만, 성례는 그렇지 않으며, 또한 그 목적에 있어서 말씀은 믿음을 일으키고 강화시키는 반면에 성례는 다만 믿음을 강화시킬

훈'으로 번역하여야 문맥적으로 타당할 것이다.

32) 웨스트민스터신앙고백서 1번 참조. 가톨릭의 경우에 말씀과 전통을 그 판단 근거로 삼고 있으나, 실제에 있어서 성경이 무지하게 때문에 결국 전통이 강조되는 형태를 띄게 된다.

33) L. 벨코프, *조직신학 하*, 880.

34) A. 하지, *하지조직신학요약*, 제4권, 고영민역(서울: 기독교문화사, 1991), 269.

35) Alister. E. McGrath, *역사속의 신학*. 김홍기외역 (서울:대한기독교서회, 1999), 648.

36) 박윤선, *개혁주의 교리학*(서울: 영음사, 2003), 420.

따름이다. 그리고 말씀은 온 세상을 향하여 나아가며 적용되고 선포되지만, 성령은 오직 교회 안에 있는 자들에게만 시행하는 것이다.³⁷⁾

37) *Ibid.*, 421.

제 3 장 세례의 기원에 대한 견해들

‘세례(洗禮)’의 성경적 표현은 헬라어로 ‘βαπτισμα’이다.³⁸⁾ 이 용어는 사실 “물에 가라앉히다” 혹은 “물에 잠그다” 라는 뜻을 가진 ‘βαπτω’에서 파생하여 반복형인 ‘βαπτίζω’에 관련된 용어이며, 가끔 ‘βαπτισμος’로 쓰이기도 한다.³⁹⁾ 이러한 언어적 고찰을 토대로 문화적인 분석과 다양한 견해들에 관하여 살펴보아야 할 것이다.

실제로 물을 사용하는 의식들이 고대 근동에도 있었고, 그 가운데 특별히 종교적인 정화의 상징으로 사용되고 있는 과정도 있었으며 나름대로의 역사적 근거가 있다. 이러한 부분에 관하여 분석하면서 그 의미에 관한 연구가 있어야 할 것이다. 그와 동시에 신약성경의 많은 구절들에서는 나타나는 세례와 비교연구를 통하여 세례의 진정한 기원을 살펴보고자 한다. 이러한 비교 연구에 있어서 누가복음 11장 37-38절⁴⁰⁾에서는 사용되는 씻는다는 표현은 그 논의에 있어서 중요한 실마리가 될 것이다.

제 1 절 고대근동의 정결의식

이 세례에 관한 역사적 연구에서 제일 먼저 상기해야 할 것은 세례라는 형식이 예수님 당시에 예수님에 의하여 새로이 제정된 것은 결코 아니라는 사실이

38) 기독교대백과사전 9권 “세례”. 1417-1456.

39) Kittel, G. & G. Friedrich *Theological Dictionary of the New Testament*. G. W. Bromiley. 편역(번역위원회 역), *新約聖書神學辭典(키틀 원어단권사전)* (서울:요단출판사, 2001).

40) 눅 11:37-38 예수께서 말씀하실 때에 한 바리새인이 자기와 함께 점심 잡수시기를 청하므로 들어가 앉으시더니 잡수시기 전에 손 씻지 아니하심을 이 바리새인이 보고 이상히 여기시니라. (본인에 의한 강조)

다. 비교역사연구나 혹은 비교문화연구를 통하여 볼 때, 이집트인, 페르시아인, 그리고 힌두교도들에게도 이와 유사한 고유한 종교적 정결의식이 있었으며, 특히 헬라와 로마의 종교에서는 더욱 두드러지게 나타났다. 그 형태를 살펴보면, 어떤 때는 바닷물에 몸을 담그는 형식을 취하기도 했고 또 어떤 때는 사람들의 몸에 물을 뿌리는 형식을 취하기도 하는데, 어찌되었든 물과 관계되며 씻는 행위와 연관된다.⁴¹⁾ 그러한 까닭에 현대의 여러 학자들은 바울이 가르친 기독교의 세례가 그 이전에 이미 신비종교에서 시행되었던 유사한 의식에 그 기원을 두고 있다고 주장하기도 하지만 그와 같은 주장의 타당성을 인정하기는 어렵다.

사실 종교적 형식에 있어서는 상호간에 비슷한 모습이 보이기도 한다. 쉽게 말하자면 신비종교에 입문하는 의식에 그 종교에서 믿는 신의 존재를 인정하는 절차가 있기는 하지만, 구체적으로 그 의식에 있어서 어떤 신의 이름으로 세례를 베풀었다는 흔적은 발견되지 않기 때문이고, 게다가 신비종교에 지대한 영향을 끼치는 어떤 신적인 영(πνυμα)의 영향력이 정결의식과 관계가 있다는 증거나 자료도 발견되지 않기 때문이다. 더욱 그들의 주장과 상치된다고 주장할 수 있는 근거는 사도 바울의 주장에 핵심이 되는 것 곧 세례를 예수님의 죽음과 부활 사상과 연관시키는 주장은 신비종교의 의식에서 전혀 찾아볼 수 없으며, 그들의 입장과는 전혀 조화롭지 못하다.⁴²⁾ 따라서 이교의 정결 규례들은 그 외적 형식에 있어서 조차도 기독교의 세례와 공통점이 전혀 없다.

제 2 절 유대교의 정결의식

기독교 세례의 전례는 유대교에서 찾아볼 수 있다. 사실 현대의 신학계에 서도 많이 언급되듯이, 개종의식으로서의 세례를 언급할 수 있다.⁴³⁾ 유대인들도

41) 기독교대백과사전 9권 “세례”, 1415-1416. L. 벨코프, *조각신학 하*, 884.

42) L. 벨코프, *조각신학 하*, 884. 세례의 형식상 유비로서 가장 뛰어난 것으로 인정되는 타우로볼리움(taurobolium)이란 형식 곧 여신에게 황소를 바치는 의식의 한 부분이 언급되기도 하지만, 사실 이 의식은 그 의미에 있어서 신약의 의식과는 전혀 관계없기 때문에 신약의 세례가 이 의식에서 유래했다는 것은 전적으로 바른 생각이 아니라고 할 수 있다.

다른 민족들과 마찬가지로 종교적인 정화를 위하여 물을 사용하는데 익숙해져 있었다. 유대인들이 새로운 개종자들을 유대교에 받아들이는 여러 개종의식 중의 하나로서 새로운 개종자들에게 세례를 베풀었던 사실에서 바로 그들이 이처럼 특별히 종교적인 정화를 위하여 물을 사용했었다는 사실을 발견할 수 있다.⁴³⁾ 그럼에도 중요한 것은 구약성경이나 외경, 그리고 요세푸스의 저서나 필로의 저서에서 유대인의 개종의식으로서의 세례에 관한 언급이 전혀 없다는 사실이다. 따라서 몇몇 학자들은 이 의식이 기독교 세례의 기원에 영향을 끼칠 정도로 충분히 오래전부터 시행되었는지의 여부에 대하여 논의를 계속해오고 있으나, 현대 신학계에서는 일반적으로 거의 모든 학자들이 에픽테투스의 저서에 언급된 이에 대한 진술과 시빌의 신탁들, 그리고 탈무드의 하나인 미쉬나에서 그 근거를 찾는 데, 대체적으로 모아지는 입장은 이 의식은 A.D 1세기 이전에 시행된 의식으로 추론할 수 있다는 점에 관한 동의만 표할 뿐이다.⁴⁵⁾

그럼에도 몇몇 학자들은 이 개종 의식으로서의 세례가 지녔던 의의와 그 중요성이 순전히 의식적이었다는 견해를 여전히 주장하지만, 그 실제에 있어서 이 의식이 거행되는 동안에 모세의 율법이 낭독되었다는 사실을 고찰해 본다면, 로울리(H. H. Rowley)의 다음과 같은 입장도 생각해 볼 필요가 있다: “단지 의식적인 정화 행위로서가 아니라 근본적으로 성례전적인 성격의 물질적인 요소들과 아울러 영적인 요소들을 함께 갖추고 있었던바 이스라엘의 하나님께 자기 자신을 봉헌했던 행위로 간주할 수 있다.” 그러나 유대인들의 경우 많은 정결규례들과 씻는 의식들을 가지고 있었으나, 이것들은 그 어느 것도 성례적인 성격이 없기 때문에 언약의 표징과 인이 될 수 없었다는 점에서 기독교의 세례와 구분된다고 할 수 있다. 비록 “개종자의 세례” 곧 이방인들이 유대인으로 편입될 때는 할례를 받았으며 적어도 후기에 이르러서는 세례를 받는 부분에 있어서는 기독교 세례와 매우 흡사한 면이 있다.⁴⁶⁾

43) L. 벨코프, *조직신학 하*, 884-885.

44) *Ibid.*, 885.

45) 기독교대백과사전 9권 “세례”(서울: 기독교문사, 1993), 1416.

46) Schuerer는 미쉬나를 인용하면서 이 문제에 대하여 긍정적인 결론을 내린바 있으나, 사실 이 관습이 에루살렘이 파괴되기 이전에도 유행했었는지는 논란의 여지가 있다.

더 나은 연구를 위하여 월(Wall)의 작품을 살펴야 할 것이다. 그의 책 「유아세례의 역사」(History of Infant Baptism)에서는 유대의 권위 있는 학자들의 인용문에 근거하여 유아세례에 관하여 잘 서술하고 있다. 특히 이 세례는 두세 사람의 증인이 있는 곳에서 시행되었고, 세례를 받은 부모의 자녀들이 만일 부모가 세례받기 전에 태어났으면, 성년의 연령에 달하지 못했을 때⁴⁷⁾에는 아버지의 요청에 의하여 세례를 받으며, 성년의 나이가 되었을 때에는 본인의 요청에 따라 세례를 받는다. 그러나 부모가 세례를 받은 후에 태어난 자녀들은 깨끗한 것으로 간주되었고, 따라서 세례를 받을 필요가 없었다.

이러한 형식의 경우 앞에서 언급한 정결의식들과 흡사하거나 혹은 일종의 씻는 의식에 지나지 않았던 것 같다. 그래서 때로는 요한의 세례가 이와 같은 개종자들의 세례로부터 도출된 것이라는 견해가 제시되고 있기도 하지만, 그 주장 역시 근거가 명확하지 않다.⁴⁸⁾ 양자 사이에 어떤 역사적 상관성이 있든지 간에 요한의 세례가 세롭고 보다 영적인 의미가 있었던 것만은 분명한 사실이다. 그 구체적인 예로 Lambert는 유대교의 결례 곧 정결의식의 목적은 의식상의 불결함을 제거함으로써, 계급화된 유대공동체 안에 있는 사람의 정상적인 지위를 회복시키고자 하는 것으로 규정하였다.⁴⁹⁾

제 3 절 콤란 공동체의 정결의식

국내 서적 중에 콤란을 언급한 많은 자료를 볼 수는 없었지만 일부 나와 있는 자료 중에 김창선 박사의 저서 「21세기 신약성서 신학」에서 기록한 것을 참고하여 보면 1947~1956년 사이에 사해의 북서쪽에 위치한 콤란 지역에서 상당한 양의 고대 사본들이 발견되었고, 모두 11개의 서로 다른 동굴에서

47) 남자는 13세, 여자는 12세. 참고 한국교회헌법에는 남녀간의 나이구분이 없다.

48) 기독교대백과사전 9권 “세례”(서울: 기독교문사, 1993), 1415-1416.

49) *Ibid.*

900~1000여개의 사본 및 사본 조각들이 발견되었다. 이 발견은 실로 대단한 발견이었다. 그래서 서구 신학계는 이 발견을 가리켜 20세기 최대의 발견이라고 말한다.⁵⁰⁾

이러한 콤란에서 발견된 문서의 내용 속에서 정결의식의 기록이 있다. 많은 학자들이 이 정결의식을 행했던 에센파를 세례 요한과 연관이 있을 것이라고 생각했다. 그런데 김창선 박사는 이에 대해 이견을 주장한다. 그의 저서 「21세기 신약성서 신학」에서 살펴보면⁵¹⁾, 그는 세례 요한을 에센파와 밀접히 연관시키고 있는 이러한 주장들은 거의 설득력이 없는 주장에 불과하다고 말한다. 그에 따른 이유를 다음과 같이 네 가지로 주장한다.

첫째, 세례를 주는 요한의 행위와 달리, 콤란 공동체뿐만 아니라 기타 고대 유대교는 세례를 주는 자에 대하여 전혀 알지 못한다는 사실이다. 즉, 정결례는 이를 원하는 자가 침수탕에 들어가 스스로 행하는 것이지, 세례를 주는 자를 필요로 하지 않는다는 것이다. 게다가 콤란의 정결례는 단지 제식(Ritus)의 의미만 지니나, 이와 달리 요한의 세례는 죄의 용서와 관련된 성례전의 의미를 갖고 있다는 사실이다. 둘째, 요한의 세례는 일회적인 것으로서 미래에 있을 종말 심판시 죄용서를 보증하는 반면, 콤란의 정결례는 이러한 차원과 아무런 관련이 없을 뿐만 아니라 반복적으로 수행된다. 셋째, 콤란의 정결례는 단지 정회원에게만 허락된 것과 달리 요한의 세례는 종파 소속과 무관하게 원하는 자 누구에게나 베풀었다. 이렇게 볼 때, 요한의 세례를 주던 장소는 요단강 서편이 아니라, 베뢰아 지방의 요단강 동편(요1:28)으로서 예루살렘에서 여리고를 지나 요단강 동쪽으로 나 있는 무역로와 마주치는 곳이다.

따라서 요한의 요단강 동편에서의 세례 행위는 마치 옛 이스라엘의 광야 세대가 다가올 구원의 시기로 넘어가는 것을 상징적이며 예언자적으로 나타낸 행위였다. 이렇게 볼 때, 요한이 활동하던 광야는 “유대 광야”를 가리키지 않고 여호수아의 인도에 따라 이스라엘이 40년간 머물렀던 ‘이방인의 광야’를 가리킨다는 것이 그의 주장이다.⁵²⁾

50) 김창선, *21세기 신약성서 신학* (서울 : 예영커뮤니케이션, 2004), 379.

51) *Ibid.*

또한 발견된 에센파 사람들은 제의적 성격을 띤 정결목욕을 공동체에 가입한지 적어도 1년 이상된 사람에 한에서만 허용했다. 그 당시의 유대교 내에서 볼 때 그들의 정결목욕은 세 가지 독특한 점을 지니고 있다. 첫째, 정결목욕을 유대인 모두에게 허용하지 않고 엄격히 자신들의 공동체원에게만 한정하였다는 점이다. 둘째, 더욱 더 엄격히 자신들의 공동체원들 중에서도 적어도 2년 이상의 견습을 받은 뒤에야 허용하였으며, 그들이 공동체 내의 그 어떤 규칙이라도 어겼을 경우에는 정결목욕에 참여하는 것을 금하였다. 셋째로 정결목욕은 “토라(모세오경)에 규정되어 있는 경우뿐만 아니라 한 걸음 더 나아가 모든 식사 참여자들이 정결하였다는 것을 보증한다는 의미에서 공동식사 전에도 하였다. 이러한 정결목욕은 유독 요세푸스의 에센파에 대한 보도와 콰란문서 안에서만 찾아볼 수 있지, 당시의 유대사회에서는 낯선 것이었음을 알 수 있다.⁵³⁾

제 4 절 세례요한의 세례

기독교 세례의 기원에 관한 학설 중에는 세례요한의 세례를 그 근거로 잡기도 한다. 그 예로 요세푸스의 「유대 고대사」에는 세례 요한에 관한 간단한 기사가 언급되어 있는데, 본 기사의 진정성에 대하여서는 학계에서도 의심의 여지가 없는 것으로 인정된다.⁵⁴⁾ 그러나 요한의 말씀 선포와 회개를 촉구하는 말씀 활동에 관하여 요세푸스는 주로 금욕적인 것으로 기술되고 있다. 그렇기 때문에 사실 이 기사는 역사적으로 그의 선교활동에 관한 공관복음서의 기사들보다 신빙성이 떨어지는 것으로 평가받아야 마땅할 것이며, 더 나아가 이러한 기술을 통하여 공관복음서에 나타나는 세례요한의 다른 사건들 즉 그가 헤롯의 손에 죽었던 사실을 잘 설명해 주고 있는 것으로 여긴다.

52) *Ibid.*, 381.

53) 김창선, *콰란문서와 유대교* (서울 : 한국 성서학, 2002), 73.

54) 요세푸스, *유대고대사* (서울 : 달산, 1992), 서문을 참고하라.

이 세례가 행해진 구체적인 배경은 티베리우스 가이사의 통치 제 15년으로 인정된다. 이때 요단강 부근 각처에서 와서 죄 사함을 얻게 하는 회개의 세례를 베풀었다(눅 3:3). 여기에서 그가 행했던 이러한 세례는 아마도 개종의식으로서의 세례의 연장이었을 것으로 많은 학자들은 언급한다. 그러나 유대교에서 행해진 개종의식으로서의 세례와 요한이 행한 회개의 세례 사이에는 분명히 다른 차이점이 존재한다. 곧 세례요한의 경우에는 유대인들에게만이 아니라 이방인들에게도 세례를 베풀었으며,⁵⁵⁾ 더욱이 세례의 윤리적인 의의와 그 중요성을 강조하여 바리새인과 사두개인들에게 “회개에 합당한 열매를 맺으라!” 고 명하였다.

이러한 대상과 내용 외에도 유대교의 세례와 가장 구별되는 것은 그 성격에 있어서이다. 요한의 세례는 한마디로 종말론적 성격이 그 특징이기 때문이다. 그는 세례 의식을 ‘회개하라 천국이 가까웠느니라!’ 라는 말씀에 관련지으면서, 현재 도래하고 있는 하나님나라에 대한 선포와 연관시키고 있다. 따라서 요한의 세례는 그 세례를 받는 사람들에게 현재 도래하고 있는 하나님 나라에 들어갈 준비를 시키기 위한 도덕적인 정화의식이라고도 할 수 있다. 그리고 요한의 세례는 이 정도에서 그치지 않고 더 나아가 자신은 현재 비록 물로 베푸는 세례를 행하지만, 장차 그보다 더 큰 능력을 지니신 분에 의하여 베풀어질 세례와 대조하고 있다.⁵⁶⁾ 그렇기 때문에 기독교 세례의 이러한 유대교적 배경에 대한 세심한 연구는 이 기독교 의식이 신비적인 제의에서 파생된 것일지도 모른다는 가정이 전혀 있을 법하지도 않으며 또한 전혀 불필요한 것임을 분명히 하여야 할 것이다.

몇몇 학자들은 이 기사를 분석 논의하면서 세례요한의 가르침 안에 기술된 성령에 관한 이러한 언급들이 요한 자신의 말이 아닐 가능성도 있으며, 또한 원래 요한이 미래의 세례에 관하여 말했던 것은 불의 의미인 심판에 관한 것뿐이라는 견해를 통하여 반박하기도 한다.⁵⁷⁾ 그러나 최근에 발견된 사해 두루마리에 나타난 증거들을 고찰해 볼 때, 이러한 성령에 관한 견해는 예전보다 그 근거가 더 약한 것으로 보인다. 오히려 이 보다 더 미심쩍기는 하지만, 몇몇 학자들은

55) L. 벨코프, *조직신학 하*, 885. 막1:5과 그 평행구절들.

56) (눅3:16) 나는 물로 너희에게 세례를 주거니와 나보다 능력이 많으신 이가 오시나니 나는 그 신들매를 풀기도 감당치 못하겠노라. 그는 성령과 불로 세례를 주실것이요.

57) 기독교대백과사전 9권 “세례”, 1415-1416. 마3:10-12; 참조, 눅3:9,17.

이 사해 두루마리의 증거를 요 1:29에 언급된 것과 같은 말이 실제로 요한 자신의 입에서 나온 것이라는 사실을 뒷받침해 주는 것으로 보고 있다.⁵⁸⁾ 그리고 여기서 한걸음 더 나아가서 신약성경 시대에 '세례종파'가 존재했었다는 견해를 주장하기 까지도 하지만, 이러한 견해를 뒷받침해 주는 증거는 극히 적은 수에 불과할 뿐이다. 그 예로 행 19:1에 언급되어 있는바 에베소에 있던 제자들에 관하여 세례요한의 추종자라고도 하지만, 다른 반론에 의하면 아마도 세례 요한의 추종자들이 아니라 믿음에 대한 교훈을 완전히 받지 못하였던 기독교인들이었던 것으로 이해되어야 할 것을 요구하고 있다.⁵⁹⁾

세례 요한의 세례의 성격과 의미와 특성에 관한 연구는 단순히 역사적으로만 그치지 않고 구약성경과의 연관성 속에서 살펴보면 그 성격이 분명하게 드러난다. 즉 요한의 세례와 구약의 예언자들의 상징적인 활동에 대한 비교 연구는 요한의 세례가 지녔던 의미에 새로운 빛을 던져주고 있다. 몇몇 학자들은 구약의 예언자들의 활동들이 하나님의 뜻을 나타내는 강렬한 수단이었을 뿐만 아니라, 어느 정도 하나님의 뜻의 성취에 기여했던 것으로 이해되어야 한다는 점을 주장한다. 이러한 점에 비추어 볼 때, 요한의 세례는 자기의 죄를 회개하는 자는 누구든지 용서를 받고 미래의 메시아적 공동체에 받아들여질 것이라는 확신 아래, 하나님의 뜻에 복종하는 자들에게 주께서 도래하시는 날을 맞이할 준비를 시켰던 의식으로 본다.⁶⁰⁾

그렇다면 이러한 의식은 사실 기독교 초기에 있었던 세례요한에 의해 행해진 세례와 분명하게 비교될 수 있을 것이다. 왜냐하면 요한의 세례는 세례를 받는 자를 전적으로 새로운 영역 곧 다가오는 하나님의 나라를 위한 명확한 준비의 영역으로 옮기는 것을 그 목적으로 하고 있기 때문이다. 또한 무엇보다도 중요한 점은 요한의 세례가 결코 단순한 하나의 의식으로만 간주된 적이 없으며, 언제나 윤리적인 의미가 그 골격을 이루고 있었다는 점이다.⁶¹⁾ 그 세례의 표징

58) 헤르만 리델보스, *마태복음 (상)*, 오광만 옮김, (서울: 여수론 1991), 82-102.

59) 기독교대백과사전 9권 "세례"(서울: 기독교문사, 1993), 1415. L. 벨코프, *조각신학 하*, 885.

60) 헤르만 리델보스, *마태복음 (상)*, 88-90, 95-98.

61) 행19:1 "아볼로가 고린도에 있을 때에 바울이 윗지방으로 다녀 에베소에 와서 어떤 제자들을 만나"

은 마음을 죄로부터 정결케 하는 것이 세례의 예비적인 조건일 뿐만 아니라 또한 세례의 항구적인 목표이기도 했다. 따라서 세례 요한은 세례를 베풀면서 언제나 마음을 깊이 있게 통찰하며 찌르는 설교를 병행함으로써 그것이 단순히 의식적인 행사(opus operatum)로 전락하는 것을 방지했다.⁶²⁾

제 5 절 예수님의 세례

예수께서는 자신의 사역을 요한과 같이 회개에 대한 촉구로부터 시작하고 있다. “이때부터 예수께서 비로소 전파하여 가라사대 회개하라 천국이 가까웠느니라 하시더라”(마 4:17). 예수의 세례는 요한의 세례를 배경으로 하고 있다. 예수의 사역에 있어서 기본적인 요청도 회개이다. 세례 요한의 예수의 오심을 미리 준비한 사역에 대하여 정당하게 인정하시면서 연속성을 가지고 있는 것이다. 요한의 세례에 대한 예수의 순종은 요한의 세례와 그 자신이 제자들을 통하여 베풀 세례와의 연결을 맺고 있는 것이다.⁶³⁾ 반면 불연속성을 지닌 차이가 있다. 요한의 세례는 신약의 세례가 아니다. 이미 살펴본 대로 그는 구약적인 모습을 더 지니고 있었다. 요한의 세례는 이후에 오시게 될 그리스도의 길을 준비하는 하나의 결례이다. 세례요한은 예수의 세례에 대하여 자신이 주는 세례와 같지 않다는 불연속성을 분명하게 드러낸다(요 3:26-30). 세례 요한의 증거에 따르면 자신은 전적으로 물세례 의식만을 가진 반면에 예수는 불과 성령으로 세례를 베푸신다(마 3:11; 눅 3:16). 요한복음 1:29-34에서도 예수의 세례는 성령의 세례 줌으

62) L. 벨코프, *조직신학* 하, 885.

63) Donald Guthrie, *신약신학*, 정원태·김근수 공역(서울:기독교문서선교회, 1993), 184. 거스리는 예수의 세례와 세례 요한의 세례와의 관련성에서 예수께서 회개의 세례가 필요 없는 분이시면서 세례를 받으시러 나간 이유에 대해서 예수께서는 자신을 회개하는 사람들과 동일시하여 세례를 받았다고 설명하고 있다. 마 3:15에서는 예수께서 이 세례를 통하여 모든 의를 이루어야 한다고 말씀하시면서 요한의 세례가 예수의 세례와 관련이 있음을 보이고 있다. 또는 회개와 사죄가 요구되지 않는 그리스도의 세례 받으심은 자기의 백성을 위하여 그들의 대신으로 율법을 성취하기 위하여 받으신 것이고, 그의 제사직의 임직이 의미로 받았다는 것이다. 다른 말로는 율법의 요구를 충족시키기 위하여 구속 언약을 취하신 것이다.(참고, 루이스 벨코프, *조직신학 상*, 493)

로 자신의 세례와 구별시키고 있다.

공관복음서 기자들은 기록하기를 공생애의 시작 전에 세례요한에게 요단강에서 세례를 받으셨음을 밝히고 있다(막 1:9-11; 마 3:14이하). 그 세례의 순간에 하늘로부터 소리가 있었는데, “이는 내 사랑하는 아들”이라는 음성과 함께 성령이 그 위에 비둘기 같이 임하게 된 사건을 기록하고 있다. 그런데 요한복음에서는 공관복음서와 같은 설명이 없다. 세례와 연관하여 예수를 하나님의 어린양으로 보는 것이다(요 1:29). 세례를 고난 받으심과 연관하고 있는 것이다. 이것은 세례, 즉 기독교의 제도들이 예수의 생애와 말씀에 근거하고 있음을 보여주려는 복음서 기자들의 의도라고 해석할 수 있을 것이다.⁶⁴⁾ 요한복음에서는 공관복음서에서와 같이 회개에 대한 촉구와 하나님 나라에 대한 전파를 세례와 연결시킨 것은 아니나 예수의 사역과 밀접한 관계가 있다.

“이후에 예수께서 제자들과 유대 땅으로 가서 거기 함께 유하시며 세례를 주시더라”(요 3:22)

“예수의 제자를 삼고 세례를 주는 것이 요한보다 많다 하는 말을 바리새인들이 들은 줄을 주께서 아신지라 (예수께서 친히 세례를 주신 것이 아니요 제자들이 준 것이라)”(요 4:1-2)

요 3:22 이하에서는 예수와 그의 제자들이 세례를 베풀었다고 분명히 기록하고 있다. 요 4:2에서는 제자들이 단독으로 세례를 베풀었음을 언급하고 있다. 앞서 살펴 본대로 예수께서는 요한과 같이 “회개하라 천국이 가까웠느니라”(마 4:17)고 그의 사역을 시작하시어 전도하셨다. 또한 제자들을 파송하시면서 명령하시기를 “하나님의 나라가 너희에게 가까이 왔다 하라”(눅 10:9)고 하셨다. 이로 보아서 예수께서 십자가에 죽으시기 이전에 예수의 제자들이 베풀 세례도 요한의 세례와 같이 단순히 회개로 이끄는 의식이요, 준비의 의미로 정결하게 하는 의식으로 이해된다.⁶⁵⁾ 예수의 죽음과 부활 뒤에 초기 신자들은 세례를 계속 행했다는 것은 명백하다. 예수께서는 부활하신 후 승천하시기 전에 제자들에게 세

64) *Ibid.*, 823. 거쓰리는 R. E. Brown의 저서 *John*에서 기독교의 제도들이 예수의 생애와 말씀에 근거한다는 복음서 기자의 의도가 예수의 사역 전체에 분명하고 상징적인 언급으로 흩어져 있다는 언급에 동의하여 서술한다.

65) 박형론, *교회론* (서울: 한국기독교교육연구원, 1988), 271.

례를 베풀 것을 위임하셨다(마28:18-20; 막 16:15-16).

예수께서 세례를 명하신 말씀은 마태복음의 가장 끝부분에 기록되어 있는 마태복음 28:18-20 말씀으로, 부활하신 예수 그리스도의 나타남과 통치에 대한 즉위식과 선교명령을 포함하고 있다. 선교명령과 항상 함께 하리라는 임제의 약속에서 나타난다. 이 위대한 위임 사명의 서언으로 “하늘과 땅의 모든 권세를 내게 주셨으니”라고 하신다.⁶⁶⁾ 제자들의 선교적인 활동을 위한 전제는 예수의 다스리심, 즉 우주적 통치이다. 부활하신 예수 그리스도는 땅과 하늘의 주인이시다. 모든 권세가 주 예수 그리스도께 있다. 모든 것이 그의 손에 달려 있는 것이다. 이러한 확신 가운데서 제자들은 세상으로 나아가는 것이다. 이제 선포된 지상명령은 “그러므로 너희는 가서 모든 족속으로 제자를 삼아 아버지와 아들과 성령의 이름으로 세례를 주고 내가 너희에게 분부한 모든 것을 가르쳐 지키게 하라”고 하신다. 이제는 세례가 삼위일체 하나님의 이름으로 주는 것으로 발전됨을 본다. 이 선교 명령은 모든 족속으로 제자 삼는 것, 다른 말로는 모든 백성을 하나님의 백성으로 불러일으키는 것이다. 하나님의 백성들을 회복시키는 것이다.

따라서 세례의 기원과 그 역사적 근거를 살펴볼 때, 씻는다는 의식이나 관습이 중요한 것이 아니라 하나님의 언약과 관련이 있다고 간주해야 할 것이다. 하나님은 그들의 하나님이 되시며, 그들은 하나님의 백성이 된다는 새언약인 것이다. 하나님은 언약을 통해서 그 백성과의 관계를 나타내셨는데, 하나님의 백성의 징표로 할례를 주셨다. 그리고 그들은 그 언약의 징표를 보면서 하나님이 그들의 주되심을 기억하였다. 여기서 중요하게 보려는 것은 세례에 대한 명령이다. “제자를 삼아 … 세례를 주는” 것이다. 하나님의 백성으로 언약 관계가 회복되어 그 표로 세례를 주는 것이다. 그리고 세례를 통하여 예수의 제자로 인정되었다면, 이와 동시에 예수께서 그의 제자들에게 분부한 모든 것을 다시 배워야 한다. 제자들은 그들이 예수로부터 분부 받은 모든 것을 가르칠 명령을 받았다. 그리고 그것을 계속해서 지켜져야 했다.⁶⁷⁾

66) Hagner, Donald A., *Word Biblical Commentary, Volume 33b: Matthew 14-28* (Dallas, Texas: Word Books Publisher, 1998) 참조 : comment 28:18-20.

67) *Ibid.*

마가복음 16:15-16의 말씀에서도 세례를 베푸는 것은 복음 사역과 관련하여 중요한 요소로 보인다. 여기서 중요한 것이 “너희는 온 천하에 다니며 만민에게 복음을 전파하라”고 하셨는데, 세례에 앞서 복음을 전파하는 말씀 사역이 우선된다. 선포된 말씀에 대한 반응으로 “믿고 세례를 받는 사람은 구원을 얻을 것이요, 믿지 않는 사람은 정죄를 받으리라”고 선언하신다. 세례에 있어서 말씀이 함께 역사하는 것이다. 말씀에 대한 반응, 믿음이 없으면 세례도 없을뿐더러 정죄를 받게 되는 것이다. 여기서 믿음은 하나님의 선물이다. 성령이 한 개인에게 전인격적으로 역사하심으로 깨닫고, 믿음이 일어나며, 믿음으로 반응하게 되는 것이다. 새 영을 부어주심으로 일어나게 되는 사건으로 새 언약과 관련이 있는 것이다.⁶⁸⁾ 예수 그리스도를 영접하는 자들은 삼위일체 하나님의 이름으로 세례를 받아 그들이 죄용서함 받아 하나님의 백성이 되어 이에 합당한 삶을 사는 것이다.⁶⁹⁾

제 6 절 정리

많은 현대의 학자들은 기독교의 세례가 고대 종교나 신비 종교에서 시행되던 유사한 의식에 그 기원을 두고 있다고 주장하지만, 그와 같은 주장의 타당성을 인정하기는 어렵다. 왜냐하면 신비종교들의 의식에서는 어떤 신의 이름으로 세례를 베풀었다는 흔적이 발견되지 않고 있으며, 기독교 세례가 의미하는 세례의 본질과도 전혀 부합되지 않고 있기 때문이다.⁷⁰⁾ 뿐만 아니라 신비 종교를 지배했던 신적인 영 (πνεῦμα)의 영향력이나 바울이 세례와 관련시킨 죽음과 부활 사상은 이러한 신비 종교의 정결의식과 관계가 있다는 증거도 나타나지 않고 있기 때문이다.⁷¹⁾

68) Herman Bavinck, *개혁교의학 개요*, 원광연 옮김(경기:크리스찬다이제스트, 2004), 526.

69) 박형론, *교회론*, 272.

70) L. Berkhof, *조직신학* S. 권수경, 이상원 역(서울 : 크리스찬다이제스트, 1994), 884.

그리고 이방종교에서 씻는 의식은 기독교 세례와 달리 정화 의식에 집중하고 있어서 물로 씻음의 단편적인 내용만을 포함하고 있는데, 그렇다고 이러한 의식이 공동체의 가입을 의미하는 것은 아니다. 게다가 반복적으로 씻는 의식을 통하여 계속적인 정화를 수행하는 것으로는 기독교 세례의 단일성과는 명백히 구분된다. 또 기독교 세례는 스스로를 세례 줄 수 없지만, 이교도의 의식은 스스로를 정화할 수 있는 점에서도 차이가 있다. 이러한 관점에서 볼 때 유대교 개종자의 결례 역시 기독교 세례의 기원이라 할 수 없다.

결국 유대 정결의식, 콤란의 의식이 물을 사용했다는 점에서 기독교 세례와 관련성을 가진 것으로 여겨지지만 ‘씻는다’라는 개념의 의미만을 제외하고는 실질적으로 관련성을 찾기 어렵고, 다만 콤란의 의식에서 회개의 의식이라는 점에서 외형적인 영향을 받았다고 볼 수 있다. 또한 정결의식은 단지 정결의 예 일뿐 그것이 성례전적인 의미를 찾을 수 없고, 이방인의 개종자 세례는 기독교 세례보다 후대에 나타난다는 점에서 직접적 관련성을 찾기 어렵다고 볼 수 있다.

그렇다면 세례의 기원을 어디에서 찾을 수 있는가? 그것은 요한의 세례와 예수님의 세례 이 두 세례에서 그 기원을 찾을 수 있는데 이는 현대 신학계에서 제일 중요한 문제 중의 하나이다. 현대 신학계는 바로 요한의 세례와 예수님의 세례에 관한 논쟁이 치열한데 교회를 통하여 살펴보면 트렌트 회의에서 로마 가톨릭 교회는 요한의 세례를 그 효력에 있어서 예수님의 세례와 동일한 것으로 말하는 자들을 정죄하였다.⁷²⁾ 그 결과 요한의 세례는 구약의 성례들과 마찬가지로 다만 예표적인 것에 지나지 않는다고 발표하였다.

71) *Ibid.*, 884.

72) J.L. 니브, O.W. 헤이크 공저, 305-311.

제 4 장 세례의 제정과 형식

세례의 기원에 대한 다양한 논의들을 분석한 결과 세례의 기원이 예수 그리스도에게서 시작되는 것임을 살펴보았다. 그렇다면 예수님으로부터 시작한 세례가 어떻게 제정되었으며, 또한 어떤 형식으로 나타나게 되고 또한 교회가 그 문제를 어떻게 정리하고 있는지에 관하여 심도 있게 살펴보고자 한다.

제 1 절 세례의 제정

세례의 의미와 그 세부적인 것을 언급하기 이전에 제일 먼저 언급해야 할 것은 세례의 신적인 권위에 관한 부분이다. 세례는 예수 그리스도께서 화목의 사역을 마치신 후에 친히 제정하셨으며 그리스도의 부활 시에 하나님의 승인을 받은 것이기에 그 제정에 있어서 신적인 기원을 갖는다고 할 수 있다.⁷³⁾ 마 28장에 나타나는 대위임령 곧

예수께서 나아와 일러 가라사대 하늘과 땅의 모든 권세를 내게 주셨으니
그러므로 너희는 가서 모든 족속으로 제자를 삼아 아버지와 아들과 성령의
이름으로 세례를 주고 내가 너희에게 분부한 모든 것을 가르쳐 지키게
하라 볼지어다 내가 세상 끝 날까지 너희와 항상 함께 있으리라 하시니라 (마 28:18-20)

에서는 “하늘과 땅의 모든 권세를 내게 주셨으니.....” 라는 말로 시작하셨는데, 먼저 이 부분에 관한 세밀한 집중과 주의가 필요할 것이다. 왜냐하면 그리스도는 충만한 중보자적 권위로 옷 입으시고 친히 세례를 제정하셨으며, 또 그같이 하심

73) 헤르만 리텔보스, *마태복음 (하)*, (서울: 여수론 1990). 859-865.

으로써 세례가 장차 오는 모든 세대에 유효하게 만드셨기 때문이다. 이어지는 대 사명의 말씀은 다음과 같이 표현 된다: “그러므로 너희는 가서⁷⁴⁾ 모든 족속으로 제자를 삼아 성부와 성자와 성령의 이름으로 세례를 주고 내가 너희에게 분부한 모든 것을 가르쳐 지키게 하라”(마 28:19-20).

본문의 말씀과 비교되면서 상호 보완적인 관계에 있는 막16:15-16의 말씀도 함께 관찰해야 할 것이다: “또 가라사대 너희는 온 천하에 다니며 만민에게 복음을 전파하라 믿고 세례를 받는 사람은 구원을 얻을 것이요 믿지 않는 사람은 정죄를 받으리라.” 본문의 말씀을 살펴보면, 이 권위 있는 명령에는 다음과 같은 여러 요소들이 포함되어 있음을 알 수 있다. 마28장에서는 “모든 족속으로 제자를 삼아 ... ”라고 하였고, 막16장에서는 “온 천하에 복음을 전파하라 ”라고 표현하고 있어서 결국 제자들이 온 세상에 나아가서 모든 족속에게 복음을 전함으로써 사람들을 회개케 하고 또 예수님을 약속된 구주로 고백하게 해야 함을 보여준다.⁷⁵⁾

이러한 신앙고백을 통해 곧 예수를 그리스도로 고백하면서 믿음을 통하여 그리스도를 영접한 자들은 하나님과 새로운 관계를 맺은 것이며, 더 나아가 앞으로는 세상의 이치나 법도에 따라 사는 것이 아니라 하나님 나라의 법도에 따라 살아야 할 의무가 있다는 사실에 대한 표징과 인으로서 삼위일체 하나님의 세례를 받아야함을 말하고 있다.⁷⁶⁾ 이것은 단순히 명령의 의미를 넘어 더 큰 위로의 역사가 있다. 즉 그들은 비록 세상에서 살아가지만 말씀의 사역의 지배를 받아야 되는 바 곧 복음의 선포와 새로운 언약의 신비와 특권과 의무에 관한 설명을 배우고 거기 순종해야 할 것이다. 이러한 삶에 대하여 그리고 이런 사명 감당에 있어서 제자들을 격려하기 위하여 예수님은 다음과 같은 말을 덧붙이셨다: “볼지어다 내가 세상 끝날 까지 너희와 함께 있으리라.” 이는 이 대위임령을 하신 분이 그 권위를 가지고 약속하신바 임마누엘의 말씀인 것이다.⁷⁷⁾

74) 이 부분은 다음과 같이 해석하기도 한다: 곧 모든 족속이 나에게 무릎을 꿇기 때문에.

75) L. 벨코프, *조직신학 하*, 886.

76) Kelly, J.N.D., *고대 기독교 교리사*, 박희석 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2003), 457-458.

77) 헤르만 리델보스, *마태복음 (하)*, 859-865.

제 2 절 세례의 형식

신약성경을 볼 때, 사도들은 성부와 성자와 성령의 이름으로 세례를 주도록 명령받았음을 알 수 있다. 여기의 “성부와 성자와 성령의 이름으로 세례를 주고”라는 표현의 원어는 다음과 같다: “βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.”⁷⁸⁾ 여기에서 ‘이름으로’라고 번역된 헬라어 “εἰς τὸ ὄνομα”라고 하고, 이것은 불가타역에서는 라틴어로 “in nomine”로 번역되어 있으며, 독일어 성경에서는 “im Namen”으로 번역되었다.

사실 성경에서 이름이란 의미는 대단히 중요한 것이다.⁷⁹⁾ 이 표현에 관한 연구의 하나로 Robertson의 「신약 헬라어 문법」(*Grammar of the Greek New Testament*)에 따르자면 본 표현은 “삼위 하나님을 근거로 하여”라는 의미를 가진다고 말한다.

그러나 신약성경의 다른 표현을 보면 이런 해석에 있어서 비판과 함께 다른 해석의 가능성도 토론되고 있다. 왜냐하면 ‘……을 근거로 하여’라고 해석한다면, 이것은 헬라어의 “ἐν τῷ ὀνομάτι” 혹은 그 단축형인 “ἐν ὀνομάτι”라고 되어있어야 바른 표현이기 때문이다.⁸⁰⁾ 그렇기 때문에 본문에 있는 대로 “εἰς τὸ ὄνομα”에 나타나는 전치사인 “εἰς”의 여러 용례를 함께 조사하면서 검토할 필요가 있다.

이 전치사 “εἰς”의 용법 중에는 목적을 나타내는 것이 있는데, 이러한 의미로 해석해 본다면, ‘……에 관하여’ 또는 ‘어떤 사람에게 신앙을 고백하고 그 사람에게 신실한 순종을 하게 되다’라는 의미로 해석될 수 있을 것이다.⁸¹⁾ 따라서 전

78) 사본상의 문제는 다루지 못하고 다만 네슬판을 인용한다.

79) L. 벨코프, *조직신학 하*, 887-888.

80) 기독교대백과사전 9권 “세례”, 1415-1416. 마 21:9; 막 16:17; 눅 10:17; 요 14:26; 행 3:6, 9:27 등

81) 알렌이 마태복음 주석에서 다음과 같이 말하고 있는 것과 아주 잘 조화된다. “세례 받은 사람은 상징적으로 ‘그리스도의 이름 안으로’ 들어간다. 다시 말하면 그와 연합하여 그와 함께 교제를 나누게 된다.” 그리고 데이어, 로빈슨, 크레머-뢰젤과 발운이 그들의 사전에서 모두 알렌과 같은 정의를 내린다. 마이어, 알포드, 알렌, 브루스, 크로샤이데, 반류벤 등도 같은 입장을 취한다. 이 의미는 에이스 톤 모센(모세에게 속하여 <고전 10:2>), 에이스 토 오노마 파울루(바울의

치사 “eis”를 이름 ‘안에서’ 혹은 ‘...에 관하여’로 번역하는 것이 좋을 듯하다. 그리고 문맥상 중요한 역할을 하고 있는 “ὄνομα”(이름)라는 단어는 사실 히브리어 שֵׁם에 상응하는 단어로서, 이것이 하나님과 함께 사용될 경우에는 하나님께서 자신을 알리시는 모든 자질을 말한다.⁸²⁾

그렇기 때문에 이 단어는 하나님께서 자신을 경배하는 모든 자들에게 갖추기를 바라시는 바람의 총체이기도 하다. 다이스만(Deissmann Gustav Adolf)은 그의 저서 「성경 연구」(*Bible Studies*)에서 고대 파피루스 문서에서 이 단어의 흥미 있는 특별한 용례를 제시하고 있다.⁸³⁾ 이와 같은 관점에서 해석했을 때, 세례의 형식은 세례를 통하여, 곧 세례가 상징하는 것을 통하여 수세자는 신적인 자기 계시 또는 자신을 계시하시는 하나님과 특별한 관계 안에 들어가게 된다. 또한 이를 통하여 하나님께서 자신의 백성들에게 원하시는 것이 무엇인지 드러내며, 동시에 성도들은 그 계시의 빛에 따라 살 의무를 가지게 된다는 것이다.

예수께서 이와 같은 말들을 사용하신 목적이, 이 말을 통하여 이루어진 형식을 그 이후의 모든 세대가 그대로 따르도록 하는 데 있었다고 생각할 필요는 없다. 예수님은 다만 이 말을 자신이 제정하신 세례의 형식을 서술하기위한 의도로 사용하신 것으로서, 비슷한 표현들이 다른 세례들을 묘사할 때도 사용된다. (행 19:3; 고전 1:13; 10:2; 12:13).⁸⁴⁾ 사도들이 삼위일체적인 형식을 사용하지 않은 것은 행 2:48; 8:16; 10:48; 19:5 그리고 롬 6:3; 갈 3:27을 통해 분명해진다.⁸⁵⁾ 그러나 그렇다고 해서 그들이 예수님의 대 사명을 일정한 세례의 형식을 규정하

이름으로 <고전 1:13>, 에이스 헨 소마(한 몸이 되었고 <고전 12:13>), 에이스 크리스톤(그리스도와 합하여 <롬 6:3; 갈 3:27>)과 같은 표현에도 나타나 있다. 이 점을 다루고 있는 카이퍼 박사의 논문은 「말씀으로부터」(*Uit het woord, Eerste Serie*)라는 책에서 발견된다.

82) L. 벨코프, *조직신학 하*, 887.

83) 기독교대백과사전 9권 “세례”에서 재인용.

84) (행 19:3) 바울이 가로되 그러면 너희가 무슨 세례를 받았느냐 대답하되 요한의 세례로라 (고전 1:13) 그리스도께서 어찌 나뉘었느뇨 바울이 너희를 위하여 십자가에 못 박혔으며 바울의 이름으로 너희가 세례를 받았느뇨 (고전 10:2) 모세에게 속하여 다 구름과 바다에서 세례를 받고 (고전 12:13) 우리가 유대인이나 헬라인이나 종이냐 자유자나 다 한 성령으로 세례를 받아 한 몸이 되었고 또 다 한 성령을 마시게 하셨느니라

85) (롬 6:3) 무릇 그리스도 예수와 합하여 세례를 받은 우리는 그의 죽으심과 합하여 세례 받은 줄을 알지 못하느뇨 (갈 3:27) 누구든지 그리스도와 합하여 세례를 받은 자는 그리스도로 옷입었느니라

는 것으로 이해하지 않았다는 결론을 내릴 필요도 없는 것이다.

어쨌든, 본문에 등장하는 표현들은 사도들이 베푸는 세례에 대하여 어떤 특별한 점들을 강조하는데 도움을 주고 있는 것만은 사실이다. 행2:38은 ‘예수 그리스도의 이름으로’ 베푸는 세례에 관하여 말하고 있는바, 이 표현은 예수님을 메시아로 고백하는 세례를 지칭하는 것일 가능성이 높다. 행10:48에 따르면,⁸⁶⁾ 고넬료의 집안에 있던 사람들이 ‘예수 그리스도의 이름으로’ 세례를 받았다고 말하는 데 이 표현은 그들이 예수님의 권위로 세례 받았다는 사실을 지시하는 것이다. 다른 본문들은 ‘예수 그리스도의 이름으로’, ‘주 예수의 이름으로’, 또는 ‘그리스도와 연합하여’ 받는 세례를 말한다.

간단히 말해서 이 표현들은 사도들에 의하여 전파된 예수 그리스도를 수세자들이 자신들의 주로 인정하며 그와 특별한 관계를 맺게 되었다는 것을 의미한다. 사도시대의 관습이 무엇이든간에 한 가지 매우 분명한 사실은 후일 교회가 세례형식의 필요를 느꼈을 때, 예수께서 제정하신 것보다 더 나은 형식을 찾지 못했다는 것이다. 이 형식은 주후100년경의 *Didache*⁸⁷⁾ 곧 열 두 사도들의 교훈이 씌어지던 때에 이미 사용되고 있었다.⁸⁸⁾

뿐만 아니라 초대교회에 사용된 허폴리투스의 「교회 질서」(*Church Order*)는 세례에 관한 귀중한 자료인데 다음에 나오는 글 속에서 예수님이 제정하신 형식인 성부와 성자와 성령의 이름을 따라 세례를 베풀었음을 잘 보여주고 있음을 알 수 있다.

“전능하신 하나님 아버지를 믿습니까?” “믿습니다.” 하고 대답하면 수세자를 흐르는 물에 담그고, 올라오면, 다시금 “하나님의 아들이신 우리 주 예수 그리스도께서 성령으로 말미암아 동정녀 마리아에게 나시고 본디오 빌라도 치하에서 십자가에 달려 죽으시고 장사되었다가 사흘만에 부활하시고 승천하셔서 하나님 우편에 앉아 계시다가 저리로서 산자와 죽은 자를 심판하러 오실 것을 믿습니까?” 하고 물을 때

86) (행 2:38) 베드로가 가로되 너희가 회개하여 각각 예수 그리스도의 이름으로 세례를 받고 죄 사함을 얻으라 그리하면 성령을 선물로 받으리니 (행 10:48) 명하여 예수 그리스도의 이름으로 세례를 주라 하니라 저희가 베드로에게 수일 더 유하기를 청하니라

87) 김영제, *기독교 교회사* (서울 : 도서출판 이레서원, 2001), 84.

88) L. 벨코프, *조직신학 하*, 888. 참고, 기독교대백과사전 4권 “디다케”.

“믿습니다.” 하고 대답하면 두 번째로 물에 담근다. 물에서 다시 올라 오면 세 번째로 물었다. “성령을 믿으며, 거룩한 교회와 몸의 부활을 믿습니까?” “믿습니다.” 하고 대답하면 세 번째 물에 담금으로써 성부와 성자와 성령의 이름에 연합하는 세례를 베풀었다.⁸⁹⁾

89) 김영재, 144-5.

제 5 장 교회사에 나타난 세례의 이해

세례는 예수님에 의해 제정되고 예수님의 마태복음 28장 18-19절의 명령에 따라 교회에 주어진 것임을 알게 되었다. 세례는 “성부와 성자와 성령의 이름으로”라는 형식을 통해 베풀도록 하나님은 명하셨다. 그렇다면 이러한 세례가 실제 역사 안에서 어떻게 이해되고 그것을 정립하게 되었는지를 살펴보고자 한다.

제 1 절 중세 가톨릭교회의 세례 이해

중세 가톨릭교회의 교리 형성에 지대한 영향을 미친 자는 어거스틴이다. 어거스틴은 “세례는 원죄를 말소시키지만, 본성의 타락을 전적으로 제거하지는 못 한다”고 하였다.⁹⁰⁾ 스콜라 신학자들은 처음에는 성인들의 경우에 세례를 신앙을 전제로 한다는 어거스틴의 견해에 동조를 했지만, 점차 세례는 언제나 ‘외형의 작용에 의해’ 효과적이 된다는 다른 개념이 우위를 점하게 되었다.

그 후 1439년의 교황의 교서 *Exultate Deo* 에 제시되어 있는 바와 같은 각 성례에 대한 정의는 주로 토마스 아퀴나스에 근거를 둔 것이며, 대체로 아직 까지도 로마교회에서 그 권위를 인정받고 있다.⁹¹⁾

아퀴나스는 그의 신학대전 제 3권 제 62문에서, “새 율법으로서의 성사들은 은총을 내포하고 있다. 왜냐하면 그것은 도구인 이면서도 능동인 이기 때문이다”라고 했다.⁹²⁾ 이러한 그의 견해는 중세 신학과 그 이후의 가톨릭 신학을 지

90) L. 벨코프, 408.

91) J. L. Neve, *가톨릭교리사*, 서남동 역 (서울:대한기독교서회, 2000), 400.

92) T. Aquinas, *The Summa Theologica* Vol. II, translated by Fathers of the English Dominican Province, Revised by Daniel J. Sullivan (Chicago: William Benton Publisher,

배하게 되었다.

즉 세례에 있어서는 인간을 의롭게 하는 은총이 부여되기 때문에 그의 원죄와 실제의 범죄가 용서되며, 또 그러한 죄의 성질과 형벌이 제거되는 것이다. 세례 받은 자에게는 어느 순간에 불길로 타오르게 될지 모르는 죄의 불씨(*fomes peccati*)가 남아 있음에도 불구하고 그는 하나님 나라의 권속이 되는 것이다.⁹³⁾

신학대전에서 아퀴나스는 “세례는 말씀과 더불어 행해지는 성례”라고 하면서, 세례성사는 그리스도의 가르침으로부터 그 가치를 지닌다고 하였다. 즉 “그리스도는 형상으로서의 말씀(*Verbum*)과 더불어 그것을 가르치셨다. : 나는 성부와 성자와 성신의 이름으로 당신에게 세례를 베풀니다. 그러므로 어떠한 다른 형상, 즉 다른 문구로써 비록 그것이 ‘나는 그리스도의 이름으로 당신에게 세례를 베풀니다.’라고 할지라도 세례성사에 사용될 수 없다”라고 하였다(제 3권 66문 : 세례성사).⁹⁴⁾

또한 세례의 재료에 대해서는 “세례성사를 위한 고유한 재료는 물이다. 어떤 물이든지 인위적으로, 또는 자연적으로 변했다 해도 그 물의 특성을 보존하고 있는 한 세례성사에 사용될 수 있다”고 하였다(제 66문 : 세례성사).⁹⁵⁾

그리고 세례의 형식에 대해서는 “물의 사용은 정결 예식 안에 자리 잡고 있다. 그러므로 어떤 식의 정결 예식도 효과적이다. 물에 적신다든지, 물을 붓는 것이라든가, 또는 물에 잠그는 침수라든가, 모두 세례성사에 사용될 수 있다. 침례만이 절대적인 효과를 지니는 것은 아니다”라고 하여, 세례의 다양한 형식을 인정하였다(제 3 권 66문 : 세례성사).⁹⁶⁾

또한 아퀴나스는 재침례를 부인하며 “세례성사는 다시 반복될 수 없다”고 하였다. 왜냐하면 “첫째로 그것은 영적으로 다시 태어나는 것이기 때문이다. 육

Encyclopedia Britannica, Inc. 1952), 859. T. Aquinas, 참조 : *신학대전요약*, 이재룡, 이동익, 조규만 공역 (서울 : 가톨릭대학교출판부, 1993),

93) J. L. Neve, 401.

94) T. Aquinas, *신학대전요약*, 이재룡, 이동익, 조규만 공역 (서울 : 가톨릭대학교출판부, 1993), 464.

95) *Ibid.*

96) *Ibid.*

적인 삶에서 단 한 번 태어나는 것처럼, 영적인 삶에서도 단 한 번 태어나는 것이다. 둘째로, 그것은 우리가 그리스도의 죽음에 같은 모습으로 참여하고 있으며, 그리스도는 단 한 번 죽으셨기 때문이다”라고 주장하였다(제 3 권 66문 : 세례 성사).⁹⁷⁾

세례가 구원에 반드시 필요한 예식이며, 긴급세례를 인정하기 때문에 세례의 집례자에 대해서는 “세례성사는 가장 필요한 성사로서 어느 누구도 세례를 받는데 부족함이 없도록 해야 하는 까닭에 필요한 경우에 따라서는 서품을 받지 않은 자들일지라도 집전 할 수 있도록 하느님의 자비에 의하여 안배되었다. 세례 성사의 본연의 집전자는 그리스도이시기에 상황에 따라서는 모든 사람이 집전 할 수 있다. 세례를 받지 않은 자라도 세례를 베풀 수 있다”고 하였다(제 3 권 제 67문 : 세례성사의 집권자).⁹⁸⁾

그리고 무엇보다 세례가 구원에 절대적으로 필요하다는 것을 역설하며 “세례성사 없이 아무도 구원될 수 없다. 세례를 받은 사람은 온 세상의 죄 때문에 보속(補贖)하신 그리스도의 죽음에 함께 묻히는 것이다. 그러므로 그들에게 어떤 보속도 부과되지 않는다”고 하였으며(제 68 문 : 세례성사의 주체), “세례성사는 목은 삶을 이루었던 전의 모든 죄를 사(赦)한다”고 하였다(제 69 문 : 세례성사의 효과).⁹⁹⁾

그러나 “세례성사에 있어서 은총을 받기 위해서는 신앙이 필요하다”고 하여 신앙이 세례의 조건은 아니지만, 신앙의 필요성을 인정하였다(제 68 문 : 세례성사의 주체).¹⁰⁰⁾

유아세례에 대해 견해로는 “유아들도 세례를 받아야 한다. 왜냐하면 세례성사는 원죄를 사하며, 원죄는 어린아이들에게도 있기 때문이다”라고 하였으며(제 68 문 : 세례성사의 주체),¹⁰¹⁾ “세례성사는 모든 잘못된 벌의 책무를 없앤다. 그

97) *Ibid.*

98) T. Aquinas, *신학대전요약*, 이재룡, 이동익, 조규만 공역 (서울 : 가톨릭대학교출판부, 1993). 464.

99) *Ibid.*, 466.

100) *Ibid.*, 465

101) *Ibid.*.

러므로 세례성사는 하늘나라의 문을 여는 것이다"라고 하였다(제 69문 : 세례성사의 효과).¹⁰²⁾

이와 같이 로마 가톨릭교회는 구원을 위해서는 세례가 반드시 필요하다고 주장하여 모든 이교도들은 지옥으로, 세례 받지 못한 아이들은 유아 림보(*limbus infantum*)¹⁰³⁾로 간다고 가르친다(림보는 지옥의 경계에 위치한 곳으로 지옥의 고통이나 천국의 행복이 없는 곳이다). 그리고 트렌트 공의회는 성례전이 상황에 따라 구원을 위하여 없어도 된다고 하는 주장을 정죄하였다.¹⁰⁴⁾

이처럼 가톨릭교회에 의하면 세례를 통하여 그리스도의 칭의의 은혜가 수세자에게 부여된다. 말하자면 세례를 통하여 원죄가 제거되고 인간이 하나님께 용납될 수 있는 초자연적이고 영적인 자질이 수세자에게 부여된다. 세례와 함께 원죄를 포함한 모든 죄는 용서되고 본래의 의가 회복된다는 것이다. 그러나 죄를 지을 수 있는 가능성은 수세자에게 여전히 남아 있다.

이 가능성으로 말미암아 수세자는 다시 죽음에 이를 수 있는 죄를 짓고 세례를 통하여 받은 은혜를 잃어 버릴 수 있다. 그러나 이 은혜는 고해성사를 통하여 다시 회복될 수 있다.¹⁰⁵⁾ 따라서 거듭나지 않은 사람의 구원을 위하여 세례가

102) *Ibid.*, 466.

103) 림보(Limbo)는 경계를 뜻하는 말한다. 가톨릭 사도신경에서는 좀 어려운 말로 고성소(古聖所)라 했지만, 요즘에는 저승이라고 한다. 이 저승은 죽음을 뜻한다. 프로테스탄트가 말하는 의미와도 같지만, 예수 그리스도의 구원활동이 있기 전에 옛 성현들이 천국의 완전한 행복의 경지에 들지 못한 채, 영광의 날을 기다리며 머물던 곳을 말한다. 그리스도께서 오심으로 해서, 돌아가신 3일 동안 이곳을 다녀오셨음을 사도신경으로 고백한다. 물론 고성소는 자연적 상태에서 인간이 누릴 수 있는 최고의 행복을 누릴 수 있는 곳이며, 그리스도의 수난과 부활 후에는 그곳에 있던 성현들이 천국의 복락을 누리게 되었으므로 없어졌다고 말한다. 또 세례를 받지 못하고 죽은 유아 등의 경우, 본죄는 없으나 원죄 상태로 죽었기에 머무는 곳을 이 고성소라고 주장한다. 이처럼 천국도 아니고 지옥도 아니며 연옥도 아닌 이미 죽은 사람들이 머무는 장소를 림보라 하는데, 두 종류로 나누어지는 것을 볼 수 있다. 즉 구약의 성현들이 기다리던 곳(Limbus patrum)과 세례를 받지 못하고 죽은 어린이들이 머무르는 곳(Limbus puerorum)이 있는데, 대기 중이던 구약의 성현들은 그리스도를 통해 이미 구원이 되었기 때문에 문제가 되지 않는다. 문제되는 것은 이성을 사용하여 스스로 죄를 지을 수 없는 아이들이 죽었을 때 완전한 구원에 이르지 못할 것이라는 내용이다. 이는 세례를 통한 은총이 매우 중요하다는 것을 말하는데, "물과 성령으로 거듭나지 않으면 하나님 나라에 들어갈 수 없다"(요한 3,5)에 근거한다. 자연적 상태에서는 최상의 상태를 누릴 수 있지만, 초자연적인 하느님과의 만남, 즉 지복직관(至福直觀)의 행복은 누릴 수 없다는 주장에 따른다. 이들 림보에 있는 유아들은 천국 고향에 가지 못하는 실향의 아픔이나 슬픔만을 갖고 있을 뿐, 자연 상태에서는 최고의 행복한 경지에 있다는 것이 12세기 이후 나타난 학설이다. L. 벨코프, 조직신하(하), 종말론 부분 참조.

104) Paul Althaus, *마르틴 루터의 신학*, 구영철 역 (서울 : 성광문화사, 1994), 485.

필수적인 것같이, 세례를 받은 다음 죄를 짓고 타락한 사람의 구원을 위해서는 고해성사가 필수적이다며 구원을 위해서 새로운 성례가 필요함을 역설한다.

제 2 절 루터의 세례이해

종교개혁자 마틴 루터는 세례를 하나님의 신앙적 공동체적인 교회라는 성격 안에서 이해하려고 했으면 그 근거를 하나님의 은혜언약에 두고 있음을 알 수가 있다. 이런 루터의 세례 이해는 개혁주의의 세례 이해를 잘 보여주고 있다.

1. 세례의 근거

루터의 세례이해를 위해서 세례 원리와 유아세례에 관한 것으로 범위를 좁혀서 다루고자 한다. 그리고 루터의 세례관의 통일성을 찾기 위하여서는 그의 논리적 사고구조를 알아야 한다. 그뿐만 아니라 그가 논의를 전개함에 있어서 교회라고 할 때, 모임이나 건물이 강조되는 교회(Kirche)라는 단어보다는 신앙적 공동체적인 성격이 강한 단어인 교회(Gemeinde)를 선호하며 자주 사용한다는 것을 기억해야 한다.¹⁰⁶⁾

루터의 설명에 따르면, 세례에 있어서 가장 중요하게 강조되는 것은 하나님의 약속이다. 주님께서 말씀하신 “믿고 세례를 받는 자는 구원을 얻으리라(막 16:16)”라는 약속이 세례의 근거이며 너무나 중요하다.¹⁰⁷⁾ 따라서 이 약속은 중세기 수도원제도의 세례나 일체의 인간적인 화려한 모양이나 형식과는 비교될 수 없는 것이다. 또한 세례가 구원의 근거가 되는 것은 절대로 아니지만, 일단

105) 김균진, *기독교조직신학 IV* (서울 : 연세대학교출판부 1993), 465.

106) 참고 Paul Althaus, *마르틴 루터의 신학*, 구영철 옮김 (성광문화사, 1994), 412-448.

107) Otto Clemen(편집), *Luthers Werke*, Bd.1, Berlin 1933, Martin Luther, *Martin Luther's three Treatises*. 지원용 역, 서울: 컨콜디아사, 2000. 226.

세례를 받으면 구원을 얻는다는 것을 의심해서는 안 된다고 강조한다. 즉 비록 모든 구원의 근거가 세례에 있는 것이 아니라 하더라도, 세례는 분명히 주님의 약속에 있기 때문에, 만약 수세자가 세례를 받고도 자신의 구원을 의심하는 것은 세례의 의식에 대한 의심이 아니라 주님의 약속에 대한 불신으로 루터는 규정하며, 따라서 모든 범죄중의 가장 큰 죄라고 말한다.¹⁰⁸⁾ 위의 세례에 관한 신학적 이해에서 보듯이 루터의 기본적인 신학사상은 철저히 성경을 중심으로 한 이해라고 말할 수 있을 것이다.

세례의 예식에 있어서 세례를 받는 성도 외에 그 자리에 함께 참석한 성도들에게도 세례를 기억하라고 권면한다. 이 때 성도들은 자신의 세례에 대한 추억을 더듬는 것이 아니라, 세례의 본질인 하나님의 약속을 진지하게 회상하며 또한 자신들이 여전히 하나님의 구원에 속하여 있음을 기뻐하며 동시에 죄악을 멀리하는 결심을 하라는 것이다. 즉 여기에서도 루터는 먼저 기억할 것은 하나님의 약속이며, 그것을 통한 성도의 성화를 염두에 두고, 그 다음에야 표징으로서 세례를 말하는 것이다.¹⁰⁹⁾ 그렇다고 표징으로서의 세례를 약하게 보는 것은 아니다. 세례는 물 속에 잠기는 것 혹은 씻는 행위에 대한 표징이다. 이것은 동시에 죽음과 부활, 다시 말하면 완전무결한 의인(義認)을 의미한다. 즉 수세자가 물 속에 잠기게 될 때, 그것은 그의 죽음을 뜻하며, 물에서 다시 나오는 것은 주님으로 인하여 새생명을 얻는 것으로 본다.¹¹⁰⁾ 따라서 루터는 세례를 ‘죄를 씻는 것’으로 해석하는 것도 틀린 것은 아니지만, 세례의 진정한 의미를 드러내기는 미흡한 성도의 죽음으로 인식하는 것이 더 좋다고 권면한다.¹¹¹⁾ 그럼에도 루터가 강조하는 것은 그 표징 자체의 의미가 중요한 것이 아니라 그 표징과 함께하는 하나님의 약속이 중요하며 그 약속의 뜻을 표현하는 의미로서의 표징을 말한다:

당신은 세례의 성례가 그 표징에 있어서까지 순간의 문제가 아니라

108) *Ibid.*

109) Martin Luther, *Martin Luther's Three Treatises*, 226-228.

110) *Ibid.*, 234-241. 로마서 6장 근거.

111) *Ibid.*, 239.

어떤 영구적인 문제임을 알 것이다. 비록 의식 자체는 곧 마친다고 할지라도 그것이 뜻하는 것은 우리가 죽을 때까지, 실로 우리가 살아 있는 한 부활할 때까지 지속할 것이다.¹¹²⁾

루터는 세례의식의 중요성(영원함)에 관하여 강하게 주장하면서도, 본질적인 근거는 주님의 약속의 말씀이라고 밝힌다. 왜냐하면 세례의 의미를 단순히 죄를 씻는 정도가 아니라 그리스도의 죽음과 부활을 일치시켜, ‘세례란 먼저 인간이 모든 면에서 죽었으나, 영생으로 살아남을 뜻하고 동시에 우리의 모든 죄를 깨끗이 씻는 것’이라고 정리하기 때문이다.

2. 세례의 실제

세례의 실제에 있어서도, 성례이기 때문에 강조되는 것은 세례의 의식이 아니라 세례와 함께 아니 세례의식보다 더 중요한 하나님의 약속이다. 이렇듯 하나님의 약속에 대하여 루터가 강조하는 것은 히 10:23; 11:11에 나타나는바 “하나님께서 그의 약속에 성실하시며”에 근거하여; 인간이 하나님의 놀라운 약속을 받은 표징으로 세례를 받기 때문이다. 더 나아가 “만일 하나님께서 우리를 위하시면 누가 우리를 대적하겠는가?”(롬 8:31)라고 성경이 분명히 선언하시기 때문이며, 또한 이 약속 외에 다른 언약은 있을 수 없다고 주장한다.¹¹³⁾

세례를 베푸는 자에 관한 문제에 있어서도 루터의 신학적 원리는 같다. 비록 세례를 인간이 베풀지만 하나님을 대신하여 베푸는 것이기에 인간이 베푸는 것으로 볼 수 없고, 하나님 자신이 당신의 손으로 세례를 베푸시는 것처럼 인간의 손으로 세례를 받아야 하고, 따라서 그것은 인간의 세례가 아닌 그리스도의 세례이며 하나님의 세례이다.¹¹⁴⁾

이러한 주장의 밑바탕에는 가톨릭의 세례에 대한 비판이 함께 나온다. 가톨

112) *Ibid.*, 244. 비교. Althaus, 493.

113) Dunn, James D.G., *Word Biblical Commentary, Volume 38a: Romans 1-8*, (Dallas, Texas: Word Books, Publisher 1998) 참조 : D. Second Conclusion: The Triumph of God His Faithfulness and the Assurance of Faith (8:31-39)

114) Martin Luther, *Martin Luther's three Treatises*. 228-234.

릭의 경우 천국은 특별히 순교자들이 자신의 죽음을 통하여 교회의 영광을 돌렸기 때문에 연옥의 과정을 면하고 곧바로 천국에 가는 곳으로 설정하고 있으며, 그 외의 순교자를 제외하고 세례를 받은 사람은 바로 천국에 가지 못하고 연옥에 들어가서 합당한 기간 동안 정화되어야 비로소 천국에 들어갈 수 있다. 그러나 세례를 받지 못한 자들은 지옥으로 바로 떨어지게 된다. 그렇기 때문에 가톨릭교회는 세례를 구원의 절대적인 것으로 여겨서 비상시에는 사제가 아닌 다른 사람들 특히 조산원들도 세례를 줄 수 있도록 만들었다. 이런 가르침에 대하여 루터는 분명하게 반박을 하고, “성례가 아니라 성례의 신앙이 의롭게 한다”는 말로 세례의 본 의미를 분명하게 드러내며, 더 나아가 어떤 사람을 의롭게 하거나 의롭게 하는 것은 세례가 아니라 세례에 첨부된 약속의 말씀인 신앙이라고 분명하게 밝힌다.¹¹⁵⁾

이미 언급한 문제이지만, 함께 참석한 성도들도 세례를 기억하라고 권면한다. 루터는 세례에 있어서 시행의 의미를 강조할 것이 아니라 하나님의 은혜의 약속이 사람들의 귀에 귀찰도록 끊임없이 들려져야 할 것을 말한다. 참여한 자는 자신의 세례를 기억하며, 더 나아가 자신이 잊고 있었던 하나님의 약속을 진지하게 회상하는 것이 중요하다. 동시에 세례의 확인을 통하여 자신이 아직도 하나님의 수중에 있음을 확인하며 감사함으로 나아가는 동시에 죄악을 멀리하는 중요한 계기가 된다.¹¹⁶⁾ 몇 번이고 되풀이하여 세례와 함께한 약속이 상기되며, 그것을 통하여 신앙의 부단한 깨우침을 받아 양육되고, 이러한 양육은 죽을 때까지 계속되어야 하는 것이다. 여기에서도 먼저 강조되는 것은 하나님의 약속이며, 그것을 통한 성도의 성화를 염두에 두고 그 다음에야 표징으로서 세례를 말하는 것이다. 결국 루터는 하나님의 신실성과 하나님 스스로의 약속을 근거로 세례에 대한 설명을 이어간다.

구약의 사건을 들어 설명할 때, 이스라엘에게 있어서 언제나 회개의 근거는 애굽에서 저들을 인도하여 내신 일에 대한 기억인데, 이 기억의 핵심은 사건이나 그 의미가 아니라 그 역사의 주인공 되신 하나님에 대한 회상이다.¹¹⁷⁾ 따라서 세

115) *Ibid.*, 236.

116) *Ibid.*, 226-229.

례라고 하면 우리가 받은 세례와 그 감동 혹은 처음 세례 받을 때의 결심을 회상하는 것이 아니라 우리에게 세례를 허락하신 하나님, 그리고 그 세례와 함께 부어주신 신실하신 약속을 기억하며 회상하는 것이 참여자의 할 일이다. 따라서 인간의 회개나, 죄의 고백, 배상이라든지 섬세하게 잘 정돈된 세례를 행하며 그의 의식에 초점을 둔다면 이는 더 근본적으로 세례의 약속, 하나님의 진리를 망각하는 잘못을 범하는 것이다.

3. 유아세례에 관하여

우리의 주목을 끄는 주제 중의 하나가 유아세례에 관한 것이다. 이 당시의 많은 사람들이 주장하는바 유아들의 경우 아직 나이가 어리고 세례의 신앙을 가지지 못하기 때문에 이들에게 베푸는 세례는 무효하다는 주장에 대하여 루터는 강하게 반박한다. 특히 성인세례만 강조하는 재세례파의 신학적 입장에 대하여서는 단호하게 반대한다. “파선 후의 제2의 널빤지”라는 비유를 통하여, 이러한 행위는 대단히 잘못된 것임을 말한다.

루터가 이 주제에 관하여 논함에 있어서 제일 먼저 강조하는 것은 “죄가 크고 힘이 있는가 아니면 주님의 은혜가 힘이 있고 능력이 있는가?”라는 질문을 통한 논리 전개이다. 재세례파의 신학은 논리적으로 보면 세례라는 의식을 마치 배가 파선 한 후에 생명의 보존을 위한 하나의 널빤지처럼 여기는 것이기 때문에, 이에 대하여 루터는 사실 그 배는 파선하지 않으며, 결코 널빤지 형태로 나타나지 않는다고 반박한다. 즉 성례에 있어서 인간의 참회의 고백, 혹은 신앙의 고백이 강조되는 것은 달리 표현하자면 주님 되신 배가 파선하는 것을 먼저 염두에 두는 것이고, 결국 더 나아가 하나님의 신실성이나 그 약속의 견고성을 외면하는 것이다.¹¹⁷⁾ 따라서 루터는 세례나 성례의 경우 하나님의 약속이 우선하는 것이지, 결코 인간의 확신이나 신앙이 그것에 앞설 수 없음을 분명히 밝힌다.

유아세례에 대한 이러한 루터의 입장은 후에 더 분명하게 형성된다. 즉

117) Martin Luther, *Martin Luther's Three Treatises*, 228.

118) Martin Luther, *Martin Luther's Three Treatises*, 229.

「교회의 바벨론 포로」에서는 그의 사상적 기초가 나타나지만, 이 후의 글들을 보면 유아세례와 관계된 신학적 입장은 더 분명해진다. 이 부분에 관하여서는 알트하우스(P. Althaus)의 도움을 받아 루터의 입장을 정리하면 다음과 같다: 인간만의 신앙으로 성례를 결정하는 것은 성경에 분명히 언급된 성례를 무시하는 것이며, 더 나아가 유아세례를 명하신 주님의 명령을 거역하는 것이고, 성경의 부분적 권위만을 인정하는 것으로 평가한다. 게다가 수세자의 신앙을 근거로 세례를 주고 또한 그렇게 세례를 받는다고 하는 것은 성도 자신을 불확실하게 할뿐만 아니라, 이러한 신앙은 바로 가톨릭적인 선한 공적을 쌓는 행위이며, 심지어 마귀적 행위 (Werk- Teufel)에 의한 것이라고 선언한다.¹¹⁹⁾

루터는 교회사적인 전통과 성경 마 18:10 과 19장, 막 10장, 눅 1:41, 18장을 그리고 요일 2:12과 다른 바울 서신을 통하여 유아세례의 정당성을 주장한다. 그리고 유아세례의 경우 유아세례를 받게 하려고 그 사람을 데리고 오는 사람들의 신앙의 도움을 받는다고 주장한다. 그 대표적인 예로 막 2:3-12에 나타나는 중풍병자의 사건을 인용할 수 있는데, 여기에는 주님께서는 그를 데리고 나온 자들의 믿음을 보시고 중풍병자를 고치셨다. 이러한 세례에 관한 입장을 근거로 어린아이처럼 무감각하고 무력하고 또는 불경한 자들의 마음까지도 하나님의 말씀이 변화시킬 수 있으며, 그리고 교회의 기도(막 9:23)¹²⁰⁾는 이 모든 것을 가능케 한다는 것이다.¹²¹⁾

이런 논의는 후에 더 발전하여 유아세례의 최고의 근거를 주께서 어린 아이를 영접하고 자기에게 데리고 오도록 명령하신 사실에 둔다. 유아의 신앙에 관한 문제에 있어서 유아의 신앙을 바라보지 않고 오직 예수 그리스도만 바라보기 때문에, 신앙이 불확실한 어린 유아들이나 혹은 신앙에 대한 확신을 가진 성인세례에 대한 설명은 동일하다. 두 경우 모두 동일하게 세례에 대하여 자신들이 책임을 지는 것이 아니라 어린 아이를 자기에게로 데려오라고 혹은 세례를 베풀라고 명하시는 그 분께서 직접 책임지시는 것으로 세례를 정리한다.¹²²⁾ 그리고 이

119) Althaus, 509.

120) (막 9:23) 예수께서 이르시되 할 수 있거든이 무슨 말이냐 믿는 자에게는 능치 못할 일이 없느니라 하시니

121) Althaus, 498-500. 각주까지 참고할 것.

리한 문제에 있어서도 루터의 중요한 전제는 신앙공동체로서의 교회(Gemeinde)란 점도 유의하여야 할 것이다.¹²³⁾

제 3 절 칼빈의 세례에 대한 이해

칼빈은 개혁주의 신학의 대표적인 신학자인데 그의 세례이해는 개혁주의 세례가 무엇인가를 가장 잘 보여준다고 볼 수 있을 것이다. 그의 세례 이해는 하나님의 은총에 근거하고 있다. 이것은 더 나아가 전적인 하나님의 주권을 강조하게 되는데 이것은 하나님이 맺으신 언약 위에서 있음을 보여 준다.

1. 세례의 정의와 목적

칼빈은 세례에 대하여 다음과 같은 정의를 내리고 있다. 세례는 그리스도 안에 접붙임을 받은 자로서 우리가 하나님의 자녀들 가운데 인정함을 받기 위하여, 교회의 공동체 안으로 영접되어짐을 시작하는 표적이다.¹²⁴⁾

이 문장은 그리스도와 교회와 세례 사이의 밀접한 관계성을 잘 보여 주고 있다. 그리스도에게 접붙임을 받은 자로서 세례를 통하여 우리는 사람들 앞에서 우리의 신앙을 고백하고 교회 안으로 영접되어지는 것이다.

하지만 사실, 이러한 목적은 이차적인 것이다. 칼빈에게 있어서 세례의 첫째 목적은 우리의 신앙을 위해 봉사하는데 있다.¹²⁵⁾ 세례는 하나님의 구원의

122) Otto Clemen(편집), *Luthers Werke*, Bd.1, Berlin 1933, 246-248. Althaus, 505. 이러한 사상은 1525년 마 8:1-에 대한 사순절 설교에 잘 나타난다.

123) 일년에 두 번 성례가 행해지는 한국교회와는 달리, 독일교회에서는 성인세례나 유아세례가 빈번하게 행해지기는 것을 쉽게 볼 수 있다. 이러한 맥락에서 세례식을 행할 때에만 세례에 관한 설교를 할 것이 아니다. 따라서 세례가 자주 행해지면서 또한 그 의미가 설교를 통하여 잘 설명되는 '교회공동체(Gemeinde)'라는 루터의 표현을 염두에 두어야 할 것이다.

124) *Institutes*, IV. 15. 1.

125) *Institutes*, IV. 15. 1.

은혜를 증거함으로서 우리의 신앙을 돕는다. 따라서 세례는 믿고 세례를 받는 자는 구원을 얻는다는 약속과 함께 받아야 한다.¹²⁶⁾ 그러나 칼빈에게 있어서 비록 세례가 구원에 대한 지식과 확실성을 제공해 주지만 그것이 구원의 원인이 되지는 않는다.¹²⁷⁾ 따라서 우리는 오직 하나님께만 속한 것은 성직자나 이런 표적에 돌리지 않도록 주의해야 한다.¹²⁸⁾ 세례는 하나님의 은혜를 증거함으로서 우리의 구원에 대한 확신을 가져다준다. 그것은 우리를 위하여 예수 그리스도에 의해 성취된 구원을 인쳐준다.¹²⁹⁾ 이러한 의미에서 세례의 기능은 원인적(causative)이 아니라 계시적(revelatory)이다.

2. 세례의 증언의 내용

세례는 예수 그리스도 안에 나타난 하나님의 은혜를 증언함으로써 우리의 믿음을 도와준다. 그렇다면, 과연 그 증언의 구체적인 내용은 무엇인가? 칼빈에 따르면 세 가지가 있는데, 첫째, 세례는 우리를 정결케 함(purification)의 증거이며(「기독교강요」 제4권 15장 1-4), 둘째, 세례는 그리스도 안에서의 우리의 죽어짐(mortification)과 새 생명의 거듭남을 증거하며(15장, 5), 세 번째, 세례는 우리와 그리스도와의 연합을 증언한다(15장 6-12).

가. 우리가 정결케 됨에 대한 증거로서의 세례

세례는 복음이 우리에게 선포하는 죄 용서함을 확증한다. 여기서 다시 한번 칼빈은 우리의 죄를 씻기는 것이 물이나 말씀이 아니라 그리스도의 피인 것을 상기시킨다. 그리스도의 보혈만이 우리의 유일하고 참된 세정수(洗淨水)이다.¹³⁰⁾ 세례의 능력은 내재적인 것이 아니라 파생적인 것이다. 그러므로 우리는

126) *Ibid.*,

127) *Ibid.*, IV. 15. 2.

128) *Comm.* LI, 223.

129) *Comm.* LII, 430.

용서함을 받기 위하여 세례를 받는 것이 아니라 우리가 이미 용서함을 받았고, 받고 있으며, 장차 용서함을 받을 것이라는 사실에 대한 지식과 확신을 얻기 위하여 세례를 받아야 하는 것이다. 우리를 그의 보혈의 씻음으로 정결케 하시고 이 정결케 하심을 세례를 통하여 확증시키시는 이는 그리스도이시다.¹³¹⁾ 세례의 역할은 그리스도께서 단번에 영원토록 모든 사람을 위하여 하신 일을 증거 하는데 있다. 또한 세례가 이처럼 그리스도께서 단번에 모든 사람을 위하여 이루신 일(죄 용서함)을 증거 하는 것이기 때문에 그것은 우리의 전 생애 동안 효력이 있다.

이러한 이유 때문에 칼빈은 재세례파의 “연기(postponment)” 교리나 로마 가톨릭의 “참회(penance)” 교리를 비판한다. 왜냐하면 이들은 이러한 교리를 가지고 세례 이후에 짓는 죄의 문제를 해결하려고 하기 때문이다. 이러한 “연기” 나 “참회” 교리 대신에 칼빈은 세례의 “기억”(remembrance)(그리고 또한 말씀의 선포)을 대안으로 내어 놓는다. 우리가 세례 받은 이후에 죄를 짓게 될 때에, 우리는 이러한 죄까지도 이미 용서함을 받았다는 사실에 대한 증거로서 세례를 받았다고 하는 사실을 다시 상기하게 되는 것이다. 세례는 그리스도안의 용서함과 속죄에 대한 영원한 증거(testimony)이다.¹³²⁾ 따라서 우리는 우리의 전 생애 동안 우리가 세례를 받았다는 사실에 대한 기억으로부터 힘을 얻는다.

나. 그리스도 안에서의 우리의 죽어짐과 새 생명으로 거듭남에 대한 증언으로서의 세례

세례에 있어서 외적인 표적은 물이다. 그러나 그것이 표현하는 바는 그리스도의 피를 통한 영혼의 씻음이며 육신(flesh)의 죽음(mortifying)이다.¹³³⁾ 뿐만

130) *Institutes*, IV. 15. 2.

131) *Institutes*, III. 6. 3.

132) John Calvin, "Antidote to the Council of Trent", *Tracts and Treaties III* (Edinbutgh : The Calvin Translation Society, 1855), 182.

133) *Comm.* on IPet. 3:21, C. R. 55 : 268.

아니라 세례는 죽음을 거쳐서 그리스도 안의 새 생명으로 들어가는 것을 드러내는 표적이다. 칼빈은 로마서 6장에 나타나는 바울의 세례에 대한 기록을 주석하면서 다음과 같이 말한다.

그(그리스도)의 죽으심에 참여함으로써 그(성도)는 생명에 참여한다. 왜냐하면 이 둘은 서로 분리할 수 없어 연결되어 있기 때문이다. 즉 그리스도의 죽음으로 말미암아 폐하여지고 그의 부활로 말미암아 우리는 외로와지며 새로운 피조물이 된다.¹³⁴⁾

다. 우리가 그로부터 유익을 누리는 우리와 그리스도와의 연합에 대한 증거로서의 세례

세례 받은자의 새 삶이란 그리스도와의 연합 속에 성부 하나님의 아들된 자로서의 삶이다. 따라서 세례는 하나님의 권속으로 입양된 사실에 대한 표적이다. 세례를 받음에 있어서 우리가 가장 먼저 기억해야 할 점은 하나님 아버지께서 우리를 아무런 공로 없이 하나님의 교회 안에 부르심으로써 우리를 그의 아들들 중 하나로, 즉 양자로 받아 들이셨다는 사실이다.¹³⁵⁾

세례는 공동체적(communal)이다. 그것은 그리스도의 몸 안의 공동의 삶의 새로운 영역 안으로 들어가는 표시이다. 따라서 모든 사람에게 공통적인 오직 하나의 세례가 있을 뿐이다.¹³⁶⁾ 칼빈에 의하면 실제로 모든 개개인의 그리스도인의 세례는 하나의 공동적 세례, 즉 전 교회가 그리스도와 함께 나누는 세례를 나누는 것일 뿐이다. 우리가 우리의 머리되신 그리스도와 세례를 통하여 관계되어 지는 것과 마찬가지로, 우리는 또한 그의 몸인 교회의 지체들로서의 다른 그리스도인들과 관계되어지는 것이다.¹³⁷⁾ 이러한 의미에서 세례는 교회 안으로 영접되어 지고 받아들여짐을 표시한다고 말하여질 수 있다. 바로 이러한 공동체적이고 교

134) *Comm. on Rom. 6:4*, C. R. 49 : 105.

135) *Comm. on I Cor. 1:13*, C. R. 49 : 318.

136) *Comm. on Eph. 4 : 5*, Co. LI, 191.

137) *Comm. on Titus 3:5*, CO. LII. 430.

회적인(ecclesiastical) 세례의 성격이 칼빈에게 있어서 유아세례에 대한 신학적인 근거를 마련해 준다.

3. 세례의 정당성, 유효성, 그리고 필요성

세례의 정당성은 재세례과의 견해와는 반대로 성직자의 의도나 받는 자의 신앙에 의존되어 있지 않다. 세례의 정당성은 오직 하나님의 계약의 신실성에 의존되어 있다. 실제로 칼빈도 정당한 세례를 위하여 세 가지 객관적 요소가 요청된다고 보았다. 그것은 곧 외적인 부르심을 소유한 성직자와 말씀과 표적 이 세 가지이다. 이러한 세 요소가 만족스럽게 갖추어졌다면 다시 세례를 받을 필요가 전혀 없는 것이다. 그러나 로마 가톨릭 교회의 마술적인 *ex opere operato* 교리에서처럼 이 정당성을 유효성과 혼동해서는 안 된다. 칼빈은 이 둘 사이의 구분을 분명히 한다. 세례를 효력 있게 만들기 위하여 요청되는 한 주관적 요소는 신앙이다. 칼빈은 구약 시대에 있어서 할례를 받는 모든 사람이 다 믿음으로 할례를 받은 것이 아닌 것처럼, 세례를 받는 모든 사람이 다 믿음으로 세례를 받은 것은 아니라고 본다. 그런데 칼빈에게 있어서 신앙은 예정 선택의 상관물이다. 여기서 우리는 칼빈의 “정당성”과 “유효성”의 구분이 “계약”과 “예정선택”이라는 두 개의 구별된 신학적 범주와 연관되어 있음을 보게 된다. 정당성이 하나님의 계약에 의존하고 있다면, 유효성은 하나님의 예정 선택에 의존하고 있다. 예정 선택이 계약의 맥락 안에서 일어난다면, 유효한 세례는 정당한 세례의 컨텍스트 안에서 발생한다. 이러한 계약과 예정 선택의 두 가지 개념과 범주는 칼빈으로 하여금 유아세례에 대하여 변호하고 설명할 수 있는 근본적 관점을 갖게 해준다.

이상의 논의와 관련하여, 그러면 언제 세례가 효력을 발생하게 되며, 세례가 구원을 이루기 위하여 필수적인 것인가 하는 물음에 대하여 생각하지 않을 수 없다. 이 물음에 대한 칼빈의 답변은 세례는 시행되어지는 순간에 언제나 효력을 발생하는 것도 아니며 구원을 이루기 위한 필수적인 조건도 아니라는 것이다. 세 생명을 예수님과 함께 십자가에 달렸던 한 강도의 경우처럼 세례받기 이

전에도 또는 세례 받음 없이도 시작될 수 있으며, 또 반대로 성년이 되어서 로마 가톨릭 교회를 떠난 사람(개신교 신자)처럼 세례를 받은 지 오랜 후에 새 생명이 시작될 수도 있다고 칼빈은 보았다.¹³⁸⁾ 따라서 세례는 구원을 위하여 필수적이라고 믿는 로마 가톨릭 교회와는¹³⁹⁾ 반대로, 칼빈은 하나님의 약속은 그 자체로서 결실을 이루기에 충분하다고 단언한다.¹⁴⁰⁾ 하나님은 스스로 창조하신 도구에 의해 속박되지 아니하시며, 따라서 세례 없이도 하나님의 자유 안에서 개인에게 구원을 가져 오실 수 있다. 따라서 이른바 위급한 경우에 주는 “비상(emergency)” 세례는 불필요하다.

그러나 그럼에도 불구하고 칼빈은 거듭남이 세례와 관계되어 있으며 그리스도안의 새로운 생명이 대략 세례를 통한 인침의 사건과 동시에 시작된다고 주장한다. 칼빈에게 있어서 성령은 신앙보다 우선적이다. 세례의 순간에 성령이 임재 하신다. 그러나 성령은 그 순간 한결 같이 신앙을 창조하지는 않으며 따라서 세례를 즉석에서 유효하게 하지도 않는다. 하지만 중요한 사실은 세례의 순간에 하나님의 약속이 세례를 받는 사람에게 주어짐으로 인하여 세례는 결국 비정당한 것이 아니며, 궁극적으로 비 유효한 것이 아니라고 칼빈은 설명한다. 비록 인간이 즉각적으로 신앙으로 응답하지 않을지라도 하나님은 세례를 통하여 주신 약속에 끝까지 신실하시다. 다른 말로 표현하면, 하나님의 계약의 표적은 결국 효력이 있다. 비록 인간이 신실치 못하거나 아직은 믿음을 가지고 있지 못하더라도.¹⁴¹⁾

4. 유아세례

138) *Institutes*, IV. 15. 17.

139) 트레نت회의의 결정은 “누구든지 세례가 구원을 위하여 필수적인 것이 아니라 선택적인 것이라고 말하는 자는 파문되어야 한다”는 것이다.

Ivor Boston Thomas, *John Calvin's Rejection of Roman Catholic Christianity*(New York : Union Theological Seminary, Th. D., 1966), 337. *Cannons and Decrees of the Council of Trent*, ed. H. J. Schrorder (St. Louis : Herder, 1941) 7th Ses, bap., Canon 5.

140) *Institutes*, IV. 15. 20.

141) *Ibid.*, IV. 15. 17.

이제 우리의 논점을 더욱 좁혀서 매우 미묘한 논쟁의 주제가 되어 왔던 유아세례에 관한 입장을 살펴보자. 한편으로는 정당성을 가져다주는 세례의 객관적 측면을 강조하면서 칼빈은 다른 한편으로는 세례의 유효성을 가져다주는 주관적 요소의 중요성을 또한 강조한다. 이 주관적인 요소는 믿음이다. 믿음으로 받아들이지 않는다면 세례는 결국 비 유효하다.

그렇다면 믿음으로 응답할 수 없는 유아에게 세례는 어떤 가능한 가치가 있는가? 이 물음에 대한 칼빈의 대답과 유아 세례에 대한 그의 변호는 “선택 예정”, “계약”, 그리고 “하나님의 자유”라는 세 가지 관점에서 파악되어질 수 있다.

가. 예정 선택의 관점

구원과 세례의 유효성은 신앙이 수반되지 아니하면 불가능하다는 것이 칼빈의 기본 입장이며 이 점에 있어서 칼빈과 가톨릭교회와의 근본적 차이가 있다. 칼빈은 처음에는 어린 아이들도 그들 자신의 신앙을 부여 받아 소유하고 있다는 루터의 견해에 동조하였다.¹⁴²⁾ 그는 구원을 이루기 위하여 신앙은 필수적이라고 믿었기 때문에 어린 아이들이라고 구원을 받기 위해서는 신앙을 가져야 한다고 주장하였다. 하나님께로부터 예정 선택되어진 모든 사람은 그들의 나이에 관계없이 신앙을 가짐으로써 영생에 들어간다. 칼빈에 따르면 믿음은 예정 선택에 있어서의 하나님의 은혜의 신비로운 역사에 의해서 어린 아이에게 임한다고 하였다. 칼빈은 이처럼 쟁론하면서, 만일 유아도 하나님의 예정 선택의 은혜에 의해 믿음을 갖는다면, 왜 유아가 세례를 통하여 이것에 대한 인침을 받을 수 없는가 하고 반문한다. 그러나 이러한 논증은 유아 세례의 필연성을 만족할 만하게 증명하는 데는 성공하지 못한 듯하다. 왜냐하면 주체적이고 책임적인 판단력과 인격을 아직 소유하지 못한 유아에게 온전한 믿음을 귀속시키는 것은 인간 경험의 지평에서 큰 설득력이 없기 때문이다. 칼빈 자신도 역시 유아 믿음에 관한 자신의 논리의 불충분성을 인식한 듯이 보인다. 그리하여 그는 「기독교 강요」 1539년판부

142) Francios Wendel, *Cavin*, trans. philip Mairret (New York and Evanston : Harper & Row, Publisher, 1963), 324. 재인용 윤철호, “성례전, 세례, 유아세례에 관한 칼빈의 교리”, 칼빈신학연구논문집.

터는 주목할 만한 관점의 변화를 보이고 있다.¹⁴³⁾

나. 언약의 관점

기독교 강요 1539년 판 이후, 칼빈은 유아 세례의 근거를 더 이상 하나님의 예정 선택으로 말미암은 유아의 신앙의 가능성에 두고 있지 않다. 이제는 계약 교리가 유아 세례의 근거로서 매우 결정적인 중요성을 지닌 것으로 부각된다.¹⁴⁴⁾

칼빈은 이제 언약으로 인하여 믿는 자의 자녀들은 하나님 앞에서 구별된 자리에 있게 된다고 하는 사실을 유아 세례의 타당성과 필요성을 변호하기 위한 근거로 삼는다. 믿는 자의 자녀들이 하나님 앞에서 구별된 지위를 갖는다고 하는 그의 주장은 신구약 성경에 나타난 인간의 구원을 위한 하나님의 은혜의 계약에 기초하고 있다. 칼빈은 신구약의 두 언약을 하나의 언약의 두 가지의 계승적인 형태로 파악한다. 그는 다음과 같이 기술한다.

언약은 공통적이다. 그리고 그것(언약)을 확증하는 이유도 공통적이다. 다만 그 확증은 양상이 다르다. 그들에게는 할례였던 것이 우리에게 세례로 대체되었다.¹⁴⁵⁾

즉, 칼빈은 할례와 세례 사이의 평행적 유비를 본다.¹⁴⁶⁾ 할례가 유대인들에게 언약의 표적이었던 것처럼 세례는 그리스도인들을 위한 언약의 표적이다. 구약에서는 하나님의 언약의 약속이 아브라함과 그의 자손들에게 주어졌다. 언약의 약속은 그 언약의 자녀들에게 유전적인 권리를 부여하였다.¹⁴⁷⁾ 우리의 주님께서서

143) *Ibid.*

144) Willen Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, trans. William Hoynen(Grand Rapids, Michigan : William B. Eerdmans Publishing Company, 1981), 221. 제인용 윤철호, “성례전, 세례, 유아세례에 관한 칼빈의 교리”, 칼빈신학연구논문집.

145) *Institutes*, IV. 16. 6.

146) *Ibid.*, IV. 14. 25.

147) *Ibid.*, IV. 16. 24.

아브라함에게 할례를 제정해 주실 때, 하나님은 먼저 스스로 아브라함과 그의 자손의 하나님이 되심을 말씀하셨다.¹⁴⁸⁾ 따라서 아브라함의 후손들은 그들이 계약 안에 출생했다는 이유만으로도 하나님과 특수한 관계를 맺게 한다.

신약에 있어서, 그리스도는 하나님의 은혜를 감소시키지 아니하고 그것을 확장시키고 완성시키고 완성하신다. 언약을 확장시킴에 있어서 그리스도는 언약의 자녀들을 위한 하나님의 은혜를 삭감하지 않으신다.¹⁴⁹⁾ 그렇기 때문에 아브라함의 자녀들이 태어남에 의해서 계약 안에 속하는 것처럼 그리스도인 자녀들도 태어남에 의하여 언약 안에 거하게 된다.¹⁵⁰⁾ 이들은 부모의 믿음으로 말미암아 교회 안에 출생하며 하나님 나라의 구성원으로 부르심을 받는다.¹⁵¹⁾ 세례를 받음으로 언약안의 자녀들은 이미 하나님 나라 안에 있으며, 교회는 하나님 나라의 상관물이므로 이들은 당연히 교회 안에 받아 들여져야 한다는 것이다.

한편 할례에 대한 논구로부터 칼빈은 세례의 두 가지 기준을 내세운다. 하나는 성인을 위한 것이고 다른 하나는 유아를 위한 것이다. 할례는 아브라함과 다른 유대교로 전향한 성인들의 경우에 있어서 믿음 이후에 주어졌으며, 아브라함과 다른 개종자들의 자녀의 경우에 있어서는 믿음 이전에 할례가 주어졌다. 이와 마찬가지로 성년 기독교 개종자의 경우 세례는 신앙 이후에 주어져야 하며 그리스도인과 개종자들의 자녀의 경우에는 믿음 이전에 세례가 베풀어져야 한다고 칼빈은 믿는다.

칼빈의 논지의 요점은 언약으로 인하여 믿는 자의 자녀들은 교회 안에 태어난다는 것이다. 세례는 교회 안의 구성원에 대한 확증이다. 따라서 믿는 자의 자녀들은 세례를 받아야 한다는 것이다. 이러한 칼빈의 유아세례에 대한 언약 관점으로부터의 변호의 의미는 교회 안에서의 어린이의 위치를 정립했다는 데 있다. 믿는 자의 자녀는 교회의 구성원이 되기 위하여 세례를 받는 것이 아니다. 그들은 이미 교회 안에 있다. 물론 칼빈은 구원이 유전적이라고 말하지는 않는다. 그

148) F. Wendel, *op. cit.*, 325.

149) *Institutes*, IV. 16. 6.

150) *Comm. on Art 8* : 37, 10 : 47, CO XL VIII 197, 252.

151) *Institutes*, IV. 16. 22.

러나 언약의 회원권을 가진 자는 구원이 발생하는 영역 안에 속하여 있다. 언약의 회원권은 특혜를 베풀어 준다. 실제로 칼빈은 믿는 자의 자녀들이 불신자의 자녀보다 훨씬 믿음의 고백에 더 용이하게 이른다고 보았다. 언약은 믿는 자의 자녀들에게 신앙의 고백에 이르러야 할 필요성을 배제해 주는 것이 아니라 그 고백에 이르도록 양육시켜 준다는 것이다.

다. 하나님의 자유의 관점과 유아 세례의 유효성

지금까지 하나님의 언약의 관점에 근거한 칼빈의 유아 세례의 정당성에 대한 논증을 살펴보았다. 그러나 이러한 정당성에 대한 논증이 유아 세례를 받은 어린이가 장차 스스로 신앙의 고백에 이르러야 할 필요성을 면제해 주는 것은 아니다. 여기서 제기되는 물음은 다음과 같은 것이다. “그렇다면, 아직 믿음을 스스로 소유하지 못한(칼빈은 더 이상 유아의 믿음 소유 능력을 주장하지 않는다) 유아에게 세례의 효과는 무엇인가?”

로마 가톨릭 교회의 답변은 유아 세례 받는 자의 신앙 유무에 관계없이 효력을 발생하여 구원에 이르게 한다는 것이며, 이와 반대로 제세례파에서는 유아 세례 자체를 거부한다. 제세례파에 반대하여 칼빈은 계약의 표적으로서의 유아 세례의 정당성을 변호하는 한편, 가톨릭에 반대하여서 유아 세례의 유효성은 장래에 있을 유아의 신앙에 달려 있다고 주장한다. 그는 세례의 효력은 성인이 되어 신앙을 소유하게 될 때까지 묻혀 있다고 말한다. 여기서 다시 일어나는 의문점이 있는데 그것은 “만일 세례가 신앙으로 응답되어질 때까지 효력을 발생하지 않는다면 왜 신앙이 가능할 때까지 기다리지 않는가?”하는 것이다. 칼빈은 ‘하나님의 자유’라는 관점으로부터, 왜 수세자가 스스로 제공 되어진 증거를 받아들일 수 있을 때까지 세례가 연기되어서는 안 되는가를 설명한다.¹⁵²⁾ 하나님의 은혜는 하나님의 자유에 속하는 것이기 때문에 세례 행위 안에 없매이지도 아니하고 내재해 있지도 아니한다. 더욱이 하나님은 그의 자유 안에서 우리의 이해와 생각을 초월하는 방식으로 행동하실 수 있으며 행동하신다. 따라서 인간은 하나님의 행

152) *Ibid.*, IV. 16. 17-21.

위를 인간이 세운 법에 맞추려고 제한해서는 안 된다.¹⁵³⁾ 하나님께서 그의 자녀들 안에서 비밀스럽게, 우리의 이해를 뛰어 넘는 방식으로 역사하심에 대한 실례를 들자면 세례 요한의 경우인데, 요한은 그의 어머니의 뱃속에서 이미 기록하게 되었다. 또한 그리스도도 그러하다. 그렇다고 한다면 그리스도께서 나이에 관계 없이 모든 선택한 자들을 스스로 기록하게 하실 수 있다는 것은 이상한 일이 아니다.¹⁵⁴⁾

이미 살피 본 바와 같이 칼빈에게 있어서 거듭나게 하는 것은 세례가 아니다. 세례는 거듭남이 일어났으며, 일어나고 있으며, 일어날 것이라는 사실에 대한 증언이다. 따라서 유아에 대한 세례의 유익과 효력은 근본적으로 간접적이다. 즉 유아 세례는 그 부모와 교회에게 그 유아가 언약 안에 있으며 따라서 특별한 관심을 가지고 돌보아야 할 대상이라는 사실을 주지시켜 주며, 또한 그것은 그 유아와 신자의 공동체와의 관계를 형성시켜주는 그 유아와 하나님간의 관계성을 지시하여 준다.¹⁵⁵⁾

그러나 또한 유아 세례의 유익과 효력은 이 모든 것을 넘어선다. 칼빈은 강력히 주장하기를 “유아는 미래의 회개와 신앙 안으로 세례 받는다. 이 미래의 회개와 신앙은 그 유아 안에 아직 형성되어 있지는 않지만 그럼에도 불구하고 성령의 비밀스런 역사에 의해 그것들의 씨가 그 유아 안에 숨어 있다.”¹⁵⁶⁾ 칼빈은 성령의 신비로운 작용에 대한 확신을 가지고 있다. 성례전(특히 유아 세례)의 모든 유효성은 전적으로 성령께 달려 있는데, 성령은 결코 인간의 행위나 의지에 의해 속박되지 아니하고 성례전을 통한 사역에 있어서 절대적 주권을 갖고 있으며 자유롭다. “하나님은 성령의 은혜를 성례전에 양도하시지 않으시며, 반대로 성례전의 모든 효력과 유용성이 오직 성령 안에만 속한다.”¹⁵⁷⁾ 하나님께서 자유

153) *Ibid.*, IV. 16. 17.

154) *Ibid.*, IV. 16. 18.

155) John Ernest Burkhardt, *Kingdom, Church, and Baptism : The Significance of the Doctrine of the Church in the Theology of John Calvin*(Los Angeles : University of Southern California, 1959), 235.

156) *Institutes*, IV. 16. 20.

157) *Comm.* on Deut 30:6, C. R. 25 : 54.

안에서 우리 속에서 세례 이전과 세례 이후에도 역사하시는 것과 마찬가지로, 하나님께서는 세례를 통하여 그리스도 안에서의 삶의 완성을 향하여 우리를 이끄신다. 따라서 성경에서 말씀하고 있는 바와 같이 칼빈에게도 세례를 “단순한 표적”으로 보는 견해는 용납되지 않는다.¹⁵⁸⁾ 세례는 하나님의 은혜로부터 그 효력을 부여 받으며 선택받은 자들을 위한 역동적인 에너지로 충전되어 있다. 짧게 압축하여 표현하자면, 유아세례의 유효성을 변증하기 위한 칼빈의 궁극적인 관점은 인간의 믿음을 선행하여 세례의 수단을 통하여 성령의 능력에 의해 계약 안에서 역사하는 자유롭고 신비스러운 하나님의 은혜에 그 초점이 맞추어지고 있다.

제 4 절 바빙크의 세례 이해

개혁주의 신학자인 바빙크는 세례를 그의 책 *교회교의학 개요* 제23장 그리스도의 교회에서 다룬다. 그는 말씀이 그리스도의 교회가 진리와 순결함 속에 있는지를 가늠하는 유일한 표지로 이해한다.¹⁵⁹⁾ 그는 성례가 하나님의 말씀을 확증하는 도구로 이해하는데, 성례는 은혜 언약의 표징(sign)과 인(segl)이요 따라서 믿음을 강건케 하는 데 도움을 준다고 말한다.

구약에서는 하나님께서 믿음을 강건케 하기 위하여 할례와(창17:7) 유월절(출12:7이하)을 사용하셨는데 둘 다 신령한 의미를 지닌 표징들이었다. 할례는 믿음으로 된 의와(롬4:11) 또한 마음의 할례의 인이었다(신30:6; 롬2:28-29). 그리고 유월절은 그리스도를 지시하는 속죄제요 제사의 음식이었다(요 1:29, 36; 19:33, 36). 따라서 그 둘 모두가 그리스도의 고난과 죽으심에서 성취되었고(골 2:11; 고전 5:7), 신약에서는 세례와(마28:19) 성찬으로(마 26:17) 대치되었다. 보편적으로 “성례”(“비밀” : 고전4:1)로 알려진 이 두 가지 표징들 외에, 성경의 증

158) J. E. Burkhart, *op. cit.*, 236.

159) 헤르만 바빙크, *교회 교의학 개요*, 원광언역, 673.

거도 없이 다섯 가지 성례들(건진, 고해, 혼인, 서품, 종부)이 덧붙여졌고, 거기에 무수한 의식들이 덧붙여졌다. 그러나 성례가 공간적으로나 물질적으로나 그것들 자체 속에 하나님의 은혜를 포함하는 것으로 보아서는 안 되며, 오히려 하나님이 성령을 통하여 신자들의 마음에 베푸시는 은혜를 기억하게 하며 확증해 주는 것으로 보아야 한다. 은혜 언약 전체와 그 모든 은택들이 그 두 성례의 내용이 된다. 다시 말하면, 그리스도 자신이 그 성례들의 내용이 되시며, 따라서 믿음이 없이는 성례들이 그 은택을 전달해 줄 수가 없다. 그러므로 그 성례들은 신자들을 위해서 제정되었으며, 이 신자들에게 그리스도 안에 있는 그들의 분깃을 확신시켜주는 것이다. 성례들은 말씀보다 선행하지 않으며, 말씀을 뒤따를 뿐이다. 또한 성례가 말씀이 줄 수 없고 믿음으로 받을 수도 없는 무슨 특별한 은혜를 베풀어 주는 능력이 있는 것도 아니다. 오히려 성례는 하나님 편에서 제정하시고 사 람 편에서 확증하는바 은혜 언약에 근거하는 것이다.¹⁶⁰⁾

바빙크는 분명히 성례의 내용이 말씀을 확증하는 것으로 봄으로서 그 내용 역시 하나님 언약 전체와 그 모든 은택들이라 주장하고 있음을 주목해야 한다. 그리고 그 근거를 하나님과 은혜 언약에 두고 있다는 사실을 바빙크는 매우 강조한다. 이러한 이해는 성례의 하나인 세례 안에도 역력히 드러나게 됨을 볼 수 있다.

세례는 죄 사함과(행 2:38; 22:16) 중생(딤후 3:5)의 은택의 표징과 인이요, 또한 그리스도와 그의 교회의 교제 속에 들어와 있다는 표징이요 인이다(롬6:4). 그러므로 세례는 선교 사역을 통하여 그리스도께로 돌아온 성인들에게만 행하는 것이 아니라, 신자들의 자녀들에게도 행한다. 왜냐하면 그들도 그 부모와 함께 은혜 언약에 포함되어 있고(창 17:7; 마18:2-3; 19:14; 21:16; 행 2:39), 교회에 속하여 있으며(고전 7:14), 주님과 그의 교제 속에 들어와 있기 때문이다(엡 6:1; 골 3:20). 그리고 이 자녀들이 자라나 분별할 수 있는 연령이 되어 공적인 고백을 통해서 스스로 이 언약을 인정하게 되면(고전 11:28), 그들은 다시 온 교회와 더불어 주의 죽으심을 그가 오실 때까지 선포하여 그리스도와의 교제 속에서 자신

160) 헤르만 바빙크, *교회 교의학 개요*, 원광만 역, 674-5.

을 강건케 할 사명을 받는 것이다. 세례와 성찬이 물론 똑같이 은혜 언약을 그 내용으로 하며, 또한 둘 다 죄 사함의 은택을 확신케 해 주지만, 성찬은 그리스도와 그의 모든 지체들과의 교제 속에 들어왔다는 표징과 인이 아니라, 그 교제 안에서 성숙되고 강화된다는 사실의 표징과 인이라는 점에서(고전10:16-17) 세례와 다르다.¹⁶¹⁾

바빙크는 세례를 말씀을 확증하는 표와 인으로 이해함으로써 세례에 신비한 능력이나 구원의 마술적 요소가 없음을 말한다. 하지만 세례는 분명히 주님이 명령하신 거룩한 예식으로서 하나님이 주신 은혜 언약을 그 내용으로 함으로써 죄 사함의 은택을 확신케 하는 중요한 기능을 하고 있음을 강조하고 있다. 이는 인간의 구원이 인간의 고백이나 결단에 있지 않고 하나님의 약속에 있고 그 구원의 근거가 하나님 편에 있음을 말하는 것이다.

제 5 절 벨직신앙고백서의 용례

역사 안에서 실제로 믿고 행했던 세례의 이해를 통해서 세례의 의미가 무엇인지를 알아보고자 함에 있어서 벨직신앙고백서는 개혁주의 신학을 매우 잘 보여주는 고백서 중의 하나이다. 이 벨직신앙고백서에서 말하는 세례 역시 하나님의 언약에 근거하고 있음을 보여 주고 있음을 알 수가 있다.

1. 세례의 성례에 대한 고백문

▶ 우리는 율법의 마침이신(롬 10:4) 예수 그리스도께서 그의 흘리신 피로 사람이 죄에 대한 속죄나 만족으로 할 수 있거나 해야 할 모든 다른 피 흘림에 대하여 중지부를 찍으셨다고 믿고 고백합니다.

▶ 그는 피가 포함된 할례를 폐지하시고 그 대신에 세례의 성례를 제정하셨습니다. 세례에 의하여 우리가 하나님의 교회에 용납되며, 모

161) *Ibid.*, 675.

든 다른 사람들과 거짓된 종교들로부터 구별되어, 우리가 그의 표시와 상징을 지니고 있는 그에게 전적으로 드러집니다.

▶ 이것은 우리에게 그가 영원토록 우리의 하나님과 자비로우신 아버지가 되실 것에 대한 하나의 언약으로 기능합니다. 그 이유 때문에 그는 단순한 물로 세례를 받아 그의 것이 될 모두에게 아버지와 아들과 성령의 이름 안으로 세례를 받도록(마 28:19) 명하셨습니다.

▶ 이것에 의하여 우리에게 마치 물이 우리 위에 부어질 때에 몸의 더러움이 씻겨지며, 물이 세례 받는 사람 위에 뿌려졌을 때에 그의 몸 위에 보여지듯이, 성령에 의하여 그리스도의 피가 내적으로 영혼에 대하여 똑 같은 일을 한다는 것을 그가 나타내셨습니다.

▶ 그것은 우리의 영혼을 죄로부터 씻고 깨끗이 하며, 우리를 진노의 자식으로부터 하나님의 자녀에로 거듭나게 합니다. 이것은 그러한 물에 의하여 주어지는 것이 아니라, 하나님의 아들의 보배로운 피를 뿌림에 의해서인데, 그것이야말로 바로 우리의 홍해이며, 파라오 즉 사탄의 폭압을 피하고 영적인 가나안 땅에 들어가기 위하여 그것을 통하여 우리는 지나가야 합니다.

▶ 그리하여 성례를 집행하는 목사들은 상징물과 보이는 것을 우리에게 주지만, 우리 주님께서는 그 상징물에 의해서 지시되는 것, 즉 보이지 않는 은사와 은혜를 우리에게 주십니다.

▶ 주님께서는 우리 영혼의 모든 더러움과 불의를 씻으시고, 정결케 하시며, 깨끗케 하시며, 우리 마음을 새롭게 하시고 모든 위로로 채우시며, 그의 아버지 같은 선하심에 대한 참된 확신을 주시며, 새로운 성품으로 옷 입히시며, 옛 성품과 그것의 모든 일들을 제하십니다.

▶ 그런고로 영생을 열망하는 자는 누구든지 단 한 번만 세례를 받아야 한다고 우리는 믿습니다. 세례는 반복되어져서는 안 되는데, 이는 우리가 두 번 태어날 수 없기 때문입니다.

▶ 더욱이 세례는 물이 우리 위에 있을 때와 우리가 그것을 받을 때 뿐 아니라 우리의 전 생애를 통하여 우리를 유익되게 합니다.

▶ 바로 그 이유로 단 한번 받는 한 번의 세례로 만족하지 않으며, 신자들의 어린 자녀들의 세례를 정죄하는 재세례파들의 오류를 거절합니다.

▶ 마치 이스라엘에서 유아들이 오늘날 우리 자녀들에게 주어진 것과 똑 같은 약속에 기초해서 할례 받았던 것처럼 이 어린아이들은 세례 받아야 하며 언약의 표지로 인쳐져야 한다고 우리는 믿습니다.

▶ 참으로 그리스도께서는 그가 성인들을 위하여 피를 흘리신 것과 마찬가지로 신자들의 자녀들을 씻기 위하여 그의 피를 흘리셨습니다.

▶ 그런고로 마치 주님께서 율법에서 어린아이가 태어난 지 얼마 되지 않아 어린양을 바쳐야 한다고 명하셨던 것처럼 그들은 그리스도께서 그들을 위하여 행하신 것에 대한 표지와 인을 받아야 합니다.

▶ 이것은 예수 그리스도의 고난과 죽음에 대한 인이었었습니다. 할례가 이스라엘 백성들에 대하여 가졌던 의미와 똑 같은 의미를 세례가 우리의 자녀들에 대하여 가지기 때문에, 바울은 세례를 그리스도의 할례라고 불렀습니다(골 2:11).¹⁶²⁾

2. 신앙고백문 해석

가. 율법의 마침이신 그리스도

- 우리는 율법의 마침이신(롬 10:4) 예수 그리스도께서 그의 흘리신 피로 사람이 죄에 대한 속죄나 만족으로 할 수 있거나 해야 할 모든 다른 피 흘림에 대하여 종지부를 찍으셨다고 믿고 고백합니다.

모세 이후로 하나님의 율법을 받아 무려 천년 이상 이스라엘은 피의 제사를 드렸다. 짐승을 죽이고 계속 피를 흘리는 제사의 의식을 통해서 사람의 죄를 속하고 만족시키는 제사였다. 하지만 하나님께서 택한 백성들을 위해서 보내신 하나님의 어린양 예수 그리스도께서 십자가에서 피를 흘리신 이후로는 더 이상 피를 흘린 필요가 없게 되었다. 이것은 모든 다른 피흘림에 종지부를 찍은 것을 의미한다. 사도바울은 로마서 10장 4절 “그리스도는 모든 믿는 자에게 의를 이루기 위하여 율법의 마침이 되시니라”¹⁶³⁾에서 피흘림에 종지부를 찍은 것을 율법의 마침이라고 표현하고 있다. 이제 주님 오시기 전까지 모든 피 흘림은 예표와 상징으로 남게 되고 “장차 어린양의 피 흘림이 있을 것이다”라는 기다림을 만들었고 예수 그리스도께서 오서 피 흘리시고 난 다음에는 더 이상 짐승을 죽여 피 흘리는 일은 필요 없게 되었다. 이것은 예수님이 십자가에 달렸는데도 불구하고 계속해서 율법을 따라 짐승의 피 흘림의 제사를 드린다는 것은 믿음이 아니고 패역에 불구한 것이다.

율법의 마침이라는 뜻은 모든 죄의 문제를 해결하시고 정죄로부터 해방시켜 주시고 한편으로 모든 율법의 요구로부터 해방시켜 준다는 것이다. 그러므로

162) 김의환, *개혁주의 신앙고백집*(서울:생명의 말씀사, 2003), 5장. 참조 <http://www.sbpcc.or.kr/> 벨직신앙고백서에 관한 연구에 있어서 김성봉 교수님의 해설을 많이 참고함을 밝힌다. 교회사적인 자료나 외국의 자료들을 살펴보아도 단순하게 신앙고백서의 내용만 되어있고, 세밀한 부분에 관한 연구는 미흡하다. 그러나 김성봉 교수님의 경우 각 고백문을 1년여동안 분석하며 해설을 달고 있기에 본 신앙고백을 가장 많이 그리고 세밀하게 다루고 연구하신 김성봉 교수님의 도움을 인정하게 된다. 따라서 또 다른 번역을 내는 것보다 김성봉교수님의 작품을 인정하는 것이 더 솔직한 배움의 자세임을 분명히 밝힌다.

163) Dunn, James D.G., *Word Biblical Commentary, Volume 38b: Romans 9-16*, (Dallas, Texas: Word Books, Publisher) 1998. 참조 :C. The Word of Faith (9:30-10:21)

그리스도는 구약의 성례이며 피의 성례인 할례를 폐지하고 피가 없는 신약의 성례인 세례를 제정한 것이다.

나. 할례 대신 세례를

- 그는 피가 포함된 할례를 폐지하시고 그 대신에 세례의 성례를 제정하셨습니다. 세례에 의하여 우리가 하나님의 교회에 용납되며, 모든 다른 사람들과 거짓된 종교들로부터 구별되어, 우리가 그의 표시와 상징을 지니고 있는 그에게 전적으로 드려집니다. 이것은 우리에게 그가 영원토록 우리의 하나님과 자비로우신 아버지가 되실 것에 대한 하나의 언약으로 기능합니다.

골로새서 2장 11-12절 “11또 그 안에서 너희가 손으로 하지 아니한 할례를 받았으니, 곧 육적 몸을 벗는 것이요 그리스도의 할례니라. 12너희가 세례로 그리스도와 함께 장사한바 되고 또 죽은 자들 가운데서 그를 일으키신 하나님의 역사를 믿음으로 말미암아 그 안에서 함께 일으키심을 받았느니라.”¹⁶⁴⁾에서 세례와 성찬을 손으로 하지 아니한 할례라고 사도바울은 말한다. 이것은 구약에서 행하던 이스라엘의 할례가 아니라 그리스도의 할례라고 한다. 이것은 육적 몸을 벗는 것을 말하는 것인데 이것의 의미는 그리스도와 함께 죽고 함께 사는 것을 말한다. 이 그리스도의 할례를 세례라 한다. 세례를 받았다는 것은 물의 세례를 받은 것을 말한다. 즉 겉으로는 물로 세례를 받았는데 영적인 의미는 그리스도와 함께 장사한바 되고 하나님의 역사함을 믿음으로서 함께 일으킴을 받은 것이 바로 세례인 것이다.

세례는 신분의 변화를 일으킨다. 하나님의 교회에 용납되며 모든 거짓 종교로부터 단절된다는 말이다. 모든 사람들과 거짓종교로부터 구별되고 예수 그리스도에게 전적으로 드려진다는 의미이다. 세례의 이런 의미는 구약의 할례가 신분의 변화를 시켰다는 데서 찾을 수가 있다. 아브라함의 집에 팔려 온 이방인 종이 라도 아브라함의 집에 왔기 때문에 할례를 받음으로서 신분이 새로워지게 되었

164) O'Brien, Peter T., *Word Biblical Commentary, Volume 44: Colossians, Philemon* (Dallas, Texas: Word Books Publisher, 1998) 참조 : comment 2:11-12

다. 이방인에서 하나님의 백성으로 신분의 변화가 발생했던 것이다. 이처럼 구약의 성례가 신약에서는 세례로 주어짐으로서 세례는 이와 같은 신분의 변화를 가져오는 것이다. 저주의 자식에서 축복의 자녀로 사탄의 자식에서 하나님의 자녀로 비 그리스도인으로부터 그리스도인이라는 거룩한 자인 성도라는 신분으로 바뀌는 것이다. 이것은 세례를 받은 자에게 영원토록 하나님이 되고 아버지가 되는 것을 약속하는 것을 말한다. 그러므로 세례는 하나님과 상관없는 자가 아니고 나의 하나님이 되시고 나의 아버지가 될 것임을 약속하는 하나의 언약으로 기능하게 된다. 이 기능이 말하는 것은 골로새서 2장 11절에서 말하는 세례의 의미인 그리스도와 함께 죽고 함께 사는 것 즉 이제 내가 사는 것이 아니고 내 안에 그리스도께서 사는 것을 말한다. 자신을 전적으로 그리스도께 드린 자를 의미하는 것이다.¹⁶⁵⁾

출애굽기 12장 48절 “너희와 함께 거하는 타국인이 여호와와 유월절을 지키고자 하거든 그 모든 남자는 할례를 받은 후에야 가까이하여 지킬지니, 곧 그는 본토인과 같이 될 것이나, 할례 받지 못한 자는 먹지 못할 것이니라”¹⁶⁶⁾에 보면 유월절을 지킬 수 있는 자격을 볼 수 있다. 그 자격은 이방인도 타국인도 그 자격에 해당될 수 있다. 단 할례의 여부에 달려 있음을 말하고 있다. 유대인일지라도 할례를 받지 못했다면 유월절에 참여할 수 없음을 말한다. 이것은 할례가 신분을 결정하는 도구임을 알 수 있다. 이것은 오늘날 교회 안에도 마찬가지로이다. 성찬식에 세례를 받지 않은 자는 참여할 수 없는 것도 같은 맥락 속에서 이해할 수 있는 것이다. 세례를 받은 자는 신분이 변화된 자이다. 신분의 변화와 함께 주어지는 것은 새로운 사명이다. 새로운 자기 인식 즉 존재인식은 자연스럽게 새로운 사명인식을 가져온다. 베드로전서 2장 9절 “오직 너희는 택하신 족속 왕 같은 제사장들 거룩한 나라 그의 소유된 백성이니 이는 너희를 어두운 데서 불러내어 그의 기이한 빛에 들어가게 하신 아름다운 덕을 선전하려 하심이라” 은 변화된 신분에 새로운 사명이 주어짐을 볼 수 있다. 새로운 사명이라는 것은

165) O'Brien, Peter T., *Word Biblical Commentary, Volume 44: Colossians, Philemon* (Dallas, Texas: Word Books Publisher, 1998) 참조 : comment 2:11-12

166) Durham, John I., *Word Biblical Commentary, Volume 3: Exodus* (Dallas, Texas: Word Books Publisher, 1998) 참조 : comment 12:8

하나님을 선전하는 것인데 이것이 세례를 통해서 새롭게 된 자의 삶인 것이다. 이 사명은 세례의 목적이 아니라 신분의 변화에 따른 결과인 것이다.

다. 세례는 내적인 영혼에 대한 것이다.

- 그 이유 때문에 그는 단순한 물로 세례를 받아 그의 것이 될 모두에게 아버지와 아들과 성령의 이름 안으로 세례를 받도록(마 28:19) 명하셨습니다. 이것에 의하여 우리에게 마치 물이 우리 위에 부어질 때에 몸의 더러움이 씻겨 지며, 물이 세례 받는 사람 위에 뿌려졌을 때에 그의 몸 위에 보여 지듯이, 성령에 의하여 그리스도의 피가 내적으로 영혼에 대하여 똑 같은 일을 한다는 것을 그가 나타내셨습니다.

세례의 언약적 기능은 마태복음 28장 19절 하반절인 “아버지와 아들과 성령의 이름으로 세례를 주고”에서도 잘 보여 진다. 여기서 말하는 ‘이름으로’라는 것은 원문을 직역하면 이름 안으로가 되는데 헬라어 에이스(into : eis)는 안으로라는 속함을 나타내는 전치사이다. 이것은 아버지 안에 속해져 있는 자를 의미한다. 아들 안에 속해져 있는 자를 의미하고 성령 안에 속한 자임을 말하고 있는 것이다. 그러므로 아버지와 아들 그리고 성령 안에 속한 자로서 변화된 신분을 가진 자로서 사람들에게 보여 지고 나타나게 되는 것이다. 이것은 물로 세례를 베풀면 아버지께 속하고 아들에게 속하고 성령에게 속하게 되는 데 이것은 물이 마치 몸에 부어질 때 더러운 것이 씻기어 지며 물이 그 사람 위에 뿌려질 때 그의 몸이 보여 지듯이 더러움도 씻고 몸 위에 물이 남아 물 묻은 몸이 되듯이 성령에 의해서 피가 우리의 죄를 씻어 변화된 몸이 되고 물 묻은 사람처럼 피 묻은 자로 세상 가운데에 나타난다는 상징적인 면을 가지고 있는 것이다.

마태복음 3장 11절 “나는 너희로 회개케 하기 위하여 물로 세례를 주거니와 내 뒤에 오시는 이는 나보다 능력이 많으시니 나는 그의 신을 들기도 감당치 못하겠노라. 그는 성령과 불로 너희에게 세례를 주실 것이요”은 오늘날 교회가 베푸는 세례의 기원이 세례요한에서가 아니라 예수님에게 있음을 증거 하는 매우 중요한 구절이다. 벨직신앙고백서는 이것을 분명히 말한다. 아버지와 아들과

성령의 이름 안으로 세례를 주라 해서 교회 가운데 주어지는 모든 물세례는 세례 요한의 세례가 아니고 예수 그리스도의 성령과 불로 하는 그 세례를 인치는 것이다. 세례를 베풀 때 회중 앞에서 신앙을 고백하는 것은 바로 이것을 확인하는 절차인 것이다. 요한의 물세례이나 아니면 예수 그리스도의 성령과 불세례인지를 묻는 것이다. 내면의 변화가 없으면 결코 믿음으로 대답할 수 없기 때문이다. 내면의 변화는 성령과 불의 역사인 것이다. 내적인 영혼의 변화를 의미하는 것이다. 이러한 변화는 사람의 의지나 노력으로 되는 것이 아니라 위로부터 주어지는 것이다. 이것이 성령의 세례이며 예수 그리스도의 세례인 것이다.

라. 세례와 죄씻음의 관계와 그 전제

- 그것은 우리의 영혼을 죄로부터 씻고 깨끗이 하며, 우리를 진노의 자식으로부터 하나님께로 거듭나게 합니다. 이것은 그러한 물에 의하여 초래되는 것이 아니라, 하나님의 아들의 보배로운 피를 뿌림에 의해서인데, 그것이야말로 바로 우리의 홍해이며, 파라오 즉 사탄의 폭압을 피하고 영적인 가나안 땅에 들어가기 위하여 그것을 통하여 우리는 지나가야 합니다.

행 22:16 “이제는 왜 주저하느냐? 일어나 주의 이름을 불러 세례를 받고 너의 죄를 씻으라 하더라.” 이 구절은 세례와 죄씻음의 관계를 잘 연결해 주고 있음을 알 수 있게 하는 구절이다. 이 관계는 히브리서 9장 14절 “하물며 영원하신 성령으로 말미암아 흠 없는 자기를 하나님께 드린 그리스도의 피가 어찌 너희 양심으로 죽은 행실에서 깨끗하게 하고 살아계신 하나님을 섬기게 못하겠느냐?”(167)에서 더 분명히 말해 주고 있는데 짐승의 피로서 구약의 성물들이 거룩하게 되었다고 한다면 하물며 예수 그리스도의 피가 뿌려졌는데 죄인된 자들로 하여금 깨끗하게 하고 하나님을 섬기게 하는 힘을 주지 않겠느냐는 뜻이다. 이는 하나님 아들 예수의 피가 죄인된 자를 모든 죄에서 깨끗하게 하며 그리스도의 대속으로 인한 사죄의 은총을 표현하고 있는 것이다.

167) Nolland, John, *Word Biblical Commentary, Volume 47b: Hebrews 9-13*(Dallas, Texas: Word Books Publisher,1998) 참조 : comment 9:14

디도서 3장 5절 “우리를 구원하시되 우리의 행한 바 의로운 행위로 말미암지 아니하고 오직 그의 긍휼하심을 좇아 중생의 씻음과 성령의 새롭게 하심으로 하셨나니” 이 구절을 보면 인간의 구원이 인간의 노력이나 행위에 있지 않고 하나님의 긍휼하심으로 좇아 중생의 씻음과 성령의 새롭게 하심으로 구원이 주어졌음을 말한다. 요한계시록 1:5b “또 충성된 증인으로 죽은 자들 가운데서 먼저 나시고 땅의 임금들의 머리가 되신 예수 그리스도로 말미암아 은혜와 평강이 너희에게 있기를 원하노라. 우리를 사랑하사 그의 피로 우리 죄에서 우리를 해방하시고”에서 이 씻음의 전제가 예수 그리스도의 보배로운 피임을 분명히 말한다. 즉 구원은 물에 의한 것이 아니다 라는 말이다. 베드로전서 3:21 “물은 예수 그리스도의 부활하심으로 말미암아 이제 너희를 구원하는 표니 곧 세례라. 육체의 더러운 것을 제하여 버림이 아니요 오직 선한 양심이 하나님을 향하여 찾아가는 것이라”¹⁶⁸⁾서 물은 세례를 말하는 데 이 세례는 단순히 물 뿌려서 더러운 것을 씻는 것을 말하는 것이 아닌 것이다. 육체의 더러운 것을 제하여 버림이 아니라 속을 새롭게 하는 것으로써 오직 선한 양심을 향하여 찾아 가는 것이다. 선한 양심은 세례의 결과로 주어지는 것이다.

이것은 베드로전서 1장 2절 “곧 하나님 아버지의 미리 아심을 따라 성령의 거룩하게 하심으로 순종함과 예수 그리스도의 피 뿌림을 얻기 위하여 택하심을 입은 자들에게 편지하노니, 은혜와 평강이 너희에게 더욱 많을지어다”¹⁶⁹⁾에서 성령의 거룩하게 하심으로 예수 그리스도의 피뿌림을 얻게 된 택함 받은 자 즉 성도를 지칭하는 데 이들에게 순종함 즉 선한 양심이 주어지는 것이다. 이 순종함이라는 것은 로마서 6장 3절 “무릇 그리스도 예수와 합하여 세례를 받은 우리는 그의 죽으심과 합하여 세례 받은 줄을 알지 못하느뇨”에서 말해 주듯이 예수와 함께 세례를 받은 자는 그의 죽으심과 함께 죽고 그의 살으심과 함께 산 자를 의미하는 데 이것의 목적은 죄에 대하여는 죽고 의에 대하여 살게 하기 위한 것인데 이것이 바로 순종함의 의미인 것이다.

168) Michaels, J. R., *Word Biblical Commentary, Volume 49: 1 Peter*(Dallas, Texas: Word Books Publisher,1998) 참조 : comment 3:7

169) *Ibid.* 참조 : comment 1:2

고린도전서 10장 1-4절 “1형제들아, 너희가 알지 못하기를 내가 원치 아니 하노니, 우리 조상들이 다 구름 아래 있고 바다 가운데로 지나며 2모세에게 속하여 다 구름과 바다에서 세례를 받고 3다 같은 신령한 식물을 먹으며 4다 같은 신령한 음료를 마셨으니, 이는 저희를 따르는 신령한 반석으로부터 마셨으며, 그 반석은 곧 그리스도시라.”에서는 세례를 홍해라 표현하고 있다. 이것은 고린도 전서 10장 1절 이하에 나오는 내용으로서 우리 조상들이 다 구름 아래 있고 바다 가운데로 지나고 모세에게 속하여 다 구름과 바다에서 세례를 받았다는 구약 역사에 나타난 세례에 대한 영적인 예표임을 알 수가 있다.

마. 보이는 것과 보이지 않는 것

- 그리하여 성례를 집행하는 목사들은 상징물과 보이는 것을 우리에게 주지만, 우리 주님께서는 그 상징물에 의해서 지시되는 것, 즉 보이지 않는 은사와 은혜를 우리에게 주십니다.

목사에 의해 물을 뿌림으로서 세례가 된다. 이 동작과 함께 보이지 않는 주님께서 보이지 않는 일을 동시에 하고 계시는 것이다. 목사들은 상징물인 보이는 것 즉 물과 성찬 때는 떡과 포도주를 통해서 성례를 베풀 때 그와 동시에 보이지 않는 주님께서 보이지 않는 것인 성례의 상징물이 지시하는 보이지 않는 은사와 은혜를 베푸는 것이다. 주님 자신을 주시고 주님께서 십자가에서 죽으심으로 예비하신 모든 은택들을 주신다는 표현이다. 세례를 받거나 세례가 집행되고 있는 그 상황 속에서 눈에 보이는 목사만 보고 있는 것은 껍데기만 보고 있는 것이 되는 것이다. 예식이 진행되고 있는 동안 보이지 않는 교회의 머리되신 주님께서 그 순간에 역사하신다는 것을 이 고백서는 가르친다.

바. 세례는 모든 더러운 것과 불의를 씻고 옛 성품을 제거하고 새 성품을 입히는 것

- 주님께서는 우리 영혼의 모든 더러움과 불의를 씻으시고, 정결케 하

시며, 깨끗하게 하시며, 우리 마음을 새롭게 하시고 모든 위로로 채우시며, 그의 아버지 같은 선하심에 대한 참된 확신을 주시며, 새로운 성품으로 옷 입히시며, 옛 성품과 그것의 모든 일들을 제하십니다.

고린도전서 6장 11절 “너희 중에 이와 같은 자들이 있더니, 주 예수 그리스도의 이름과 우리 하나님의 성령 안에서 씻음과 거룩함과 의롭다 하심을 얻었느니라” 여기 나오는 ‘씻음을 받았다’, ‘거룩함을 받았다’, ‘의롭다 하심을 받았다’라는 말들은 세례와 관계된 말들임을 알 수 있다. 에베소서 5장 26절 “이는 곧 물로 씻어 말씀으로 깨끗하게 하사 거룩하게 하시고”에도 볼 수 있듯이 세례란 씻고 거룩하게 하고 의롭게 하는 기능이 있음을 알 수가 있다. 이것의 의미는 세례가 세상 밖에서 교회 안으로 들어오는 예식임을 말해 준다. 이는 그리스도 밖에서 그리스도 안으로 들어오는 예식이며 사탄 마귀의 자녀에서 하나님의 자녀로 인쳐지는 예식임을 말한다. 이 신분의 변화로 인해 옛 성품과 새 성품이 나오게 되는 것이다.

이것은 로마서 6장 4절 “그러므로 우리가 그의 죽으심과 합하여 세례를 받음으로 그와 함께 장사되었나니, 이는 아버지의 영광으로 말미암아 그리스도를 죽은 자 가운데서 살리심과 같이 우리로 또한 새 생명 가운데서 행하게 하려 함이니라”에서 말해 주듯이 세례의 의미인 그리스도와 함께 장사되고 그와 함께 죽은 자 가운데서 살아난 사실에 근거하는 것이다. 그리스도와 함께 옛 사람의 성품은 죽은 것이고 그리스도와 함께 살아난 새 사람은 새 성품을 가지게 되는 것이다. 이것은 자연히 새로운 삶인 새 생명 가운데 행하는 삶을 말하는 것이다. 이것을 갈라디아서 3:27 “누구든지 그리스도와 합하여 세례를 받은 자는 그리스도로 옷 입었느니라”에서는 그리스도로 옷 입었다라고 좀 다르게 표현하고 있다. 그리스도와 합하여 세례를 받은 자 곧 그의 죽음과 사심에 연합되어진 자는 그리스도의 옷을 입은 자이기 때문에 그리스도를 드러내는 자가 세례를 받은 자의 삶인 것이다.¹⁷⁰⁾

170) James Dunn G., Word Biblical Commentary, Volume 38a: Romans 1-8, (Dallas, Texas: Word Books, Publisher) 1998. 참조 : comment 6:4

사. 단 한번만 받는 세례

- 그러므로 영생을 열망하는 자는 누구든지 단 한 번만 세례를 받아야 한다고 우리는 믿습니다. 세례는 반복되어서는 안 되는데, 이는 우리가 두 번 태어날 수 없기 때문입니다.
- 더욱이 세례는 물이 우리 위에 있을 때와 우리가 그것을 받을 때 뿐 아니라 우리의 전 생애를 통하여 우리를 유익되게 합니다.

세례는 반복될 수 없는 것인데 그 이유는 사람이 두 번 태어날 수 없는 것과 같은 이치이기 때문이다. 그리스도와 함께 죽고 그리스도와 함께 다시 살아나는 것은 일회성이기 이것이 반복으로 주어질 수 있는 것이 결코 아닌 것이다. 세례는 한번 받은 것으로 전 생애를 통해서 그 효력이 유효한 것이다.

아. 세례는 똑 같은 언약에 기초하여 있는 것

- 바로 그 이유로 단 한번 받는 한 번의 세례로 만족하지 않으며, 신자들의 어린 자녀들의 세례를 정죄하는 제세례파들의 오류를 거절합니다.
- 마치 이스라엘에서 유아들이 오늘날 우리 자녀들에게 주어진 것과 똑 같은 약속에 기초해서 할례 받았던 것처럼 이 어린아이들은 세례 받아야 하며 언약의 표지로 인쳐 져야 한다고 우리는 믿습니다.

그런데 제세례파들은 한 번의 세례로 만족하지 않고 다시 세례를 받아야 한다고 주장한다. 이들은 유아세례를 인정치 않는다. 이들은 어린아이 때 받은 세례는 무효라고 하는데 그 이유는 사람이 철들고 난 뒤 자기에 대한 인식을 가지며 자신의 생각을 분명히 가지고 신앙을 고백하지 않았기 때문에 이런 세례는 거짓된 것이라 말한다. 그래서 세례가 또 한 번 더 필요하다고 이야기 하는 것이다. 이 제세례파에 대해서 루터, 쾰링클리, 칼빈 등 종교개혁자들은 모두가 제세례파에 반대했다.

창세기 17장 10-12절 “너희 중 남자는 다 할례를 받으라 이것이 나와 너희와 너희 후손 사이에 지킬 내 언약이니라. 너희는 양피를 베어라. 이것이 나와 너희 사이의 언약의 표징이니라. 대대로 남자는 집에서 난 자나 혹 너희 자손이

아니요 이방 사람에게서 돈으로 산 자를 무론하고 난 지 팔 일 만에 할례를 받을 것이라.”¹⁷¹⁾에 보면 이스라엘의 유아들 역시 그들의 의식이 없고 생각으로 신앙을 고백할 수 없었지만 태어난 지 8일만에 할례를 받았다. 이것은 그들의 신앙 고백에 근거하여 준 것이 아니라 하나님이 주신 언약에 근거하여 할례를 받았던 것이다. 이처럼 신약시대의 어린이 역시 그리스도인 가정에서 태어난 자녀이라면 하나님의 큰 은혜 가운데 있다는 것을 말해 주는 것이다. 이스라엘 백성 가운데 태어난 자녀가 할례를 받은 것처럼 말이다. 창세기 17장 10-12절에서 보여 주듯이 아브라함의 집 테두리 안에 들어와 있는 자에게 모두 열려 있는 것이다. 이처럼 믿는 자의 집 테두리 안에 들어와 있는 어린아이에게 세례를 베푸는 것은 옳은 것이라 할 수 있는 것이다. 사도행전 2장 39절 “이 약속은 너희와 너희 자녀와 모든 먼 데 사람 곧 주 우리 하나님이 얼마든지 부르시는 자들에게 하신 것이라 하고”에서 보여 주듯이 약속은 믿는 자와 그의 자녀에게 주어진 것임을 성경은 스스로 말해 주고 있다. 그래서 유아에게 베푸는 세례는 정당하며 세례는 단 한번으로 그 은혜는 족한 것이다.

자. 유아세례 당위성의 근거

- 참으로 그리스도께서는 그가 성인들을 위하여 피를 흘리신 것과 마찬가지로 신자들의 자녀들을 씻기 위하여 그의 피를 흘리셨습니다.

예수 그리스도로 말미암은 사죄와 칭의와 새 생명의 은혜 성령으로 말미암아 부여주는 영적인 은혜를 성인에게만 제한하지 않고 신자들의 자녀에게도 은혜를 열어 놓았다. 이것은 고벨료 집에 베풀어진 세례를 통해서 알 수 있는데 베드로가 복음을 전했을 때 어른들에게만 세례를 베풀지 않고 모든 집안이 세례를 받도록 한 것에서 충분히 예수 그리스도가 흘린 피의 은혜가 신자의 어린 자녀에게도 미치고 있음을 보여 주는 것이다.

차. 표지와 인을 받아야 하는 신자의 자녀들

171) Wenham, Gordon J., *Word Biblical Commentary, Volume 1: Genesis 1-15*(Dallas Texas: Word Books Publisher,1998) 참조 : comment 17:10-12

- 그런고로 마치 주님께서 율법에서 어린아이가 태어난 지 얼마 되지 않아 어린양을 바쳐야 한다고 명하셨던 것처럼 그들은 그리스도께서 그들을 위하여 행하신 것에 대한 표지와 인을 받아야 합니다.

레위기 12장 6절 “자녀간 정결케 되는 기한이 차거든 그 여인은 번제를 위하여 일 년 된 어린 양을 취하고 속죄제를 위하여 집비둘기 새끼나 산비둘기를 취하여 회막문 제사장에게로 가져갈 것이요”¹⁷²⁾에서 보듯이 율법에서는 어린아이가 태어난 지 얼마 되지 않아 어린양을 바쳐야 한다는 것에 따라 이스라엘 여인들이 남자 아이를 낳은 경우는 33일, 여자아이를 낳은 경우는 66일이 지나야 정하게 되는 것으로 그 절기가 끝나면 어린양을 바치도록 했다. 구약시대에는 이처럼 아이는 어머니가 아들이든 딸이든 정결의식을 위해서 어머니가 어린양을 받쳐서 정결함에 대한 표지와 인을 받았던 것처럼 신약시대에도 동일하게 그리스도께서 어린자녀들을 위해서 정결케 된 것에 대한 표지와 인이 필요함을 말한다. 고린도전서 7장 14절 “믿지 아니하는 남편이 아내로 인하여 거룩하게 되고 믿지 아니하는 아내가 남편으로 인하여 거룩하게 되나니, 그렇지 아니하면 너희 자녀도 깨끗지 못하니라. 그러나 이제 거룩하니라.” 이 말씀의 의미는 불신남편이 믿는 아내로 인해 거룩하게 되듯이 반대로 불신아내가 믿는 남편으로 인해 거룩하게 되듯이 부모의 신앙으로 자녀도 거룩하게 된다는 것이다. 여기에서 유아세례의 필요성을 말해 주고 있다. 부모의 신앙이 보증이 되어 자녀 대신 신앙을 고백하고 자녀의 유아세례를 허락 받음으로서 표지와 인을 받는 것이다.

제 6 절 웨스트민스터신앙고백서에 나타나는 세례

웨스트민스터 신앙고백문은 개혁주의 신학의 가장 중요한 고백문이라 할 수 있는데 이 신앙고백문에서 말하는 세례를 살펴 봄으로서 개혁주의 신학에서

172) Hartley, John E., *Word Biblical Commentary, Volume 4: Leviticus*, (Dallas, Texas: Word Books, Publisher) 1998. 참조 : comment 12:6

말하는 세례의 의미를 더 잘 이해할 수 있다. 이 신앙고백문 역시 철저히 하나님의 약속 위에 세례의 근거를 두고 있음을 말하고 있음은 벨직신앙고백서와 같은 맥락을 유지하고 있음을 알 수 있다.

1. 신앙고백문

1. 세례는 예수 그리스도께서 제정하신 신약의 성례로서, 세례 받은 당사자를 유형 교회에 엄숙하게 가입시키는 것을 뜻할 뿐만 아니라, 그 당사자에게는 은혜 언약의 표호와 인호가 되며, 그가 예수 그리스도에게 접붙임을 받고 중생하고 죄를 사함 받고, 예수 그리스도를 통하여 새 생명 가운데서 행하기로 하나님께 헌신하는 표호요 인호이다. 이 성례는 그리스도 자신이 친히 명하신 것이기에 세상 끝날까지 그의 교회 안에서 계속 집행되어야 하는 것이다.

2. 이 성례에 사용되어야 하는 외형적인 요소는 물이며, 이 물을 가지고 성부와 성자와 성령의 이름으로 세례를 주되, 합법적으로 부르심을 입은 복음의 사역자인 목사에 의해서 집행되어야 한다.

3. 세례 받는 사람을 물속에 반드시 잠기게 할 필요가 있는 것은 아니고, 그 사람 머리 위에 물을 붓거나 뿌려서 세례를 집행하여도 무방하다.

4. 그리스도에 대하여 신앙과 순종을 실제로 고백한 사람들뿐만 아니라, 양진이 다 믿거나 어느 한편만 믿는 집의 유아들도 세례를 받을 수 있다.

5. 이 의식을 모독하거나 무시하는 것은 커다란 죄가 된다. 그렇지만 세례를 안 받았다고 해서 그 사람이 중생할 수 없거나 구원 못 받는다는, 또는 세례 받는 사람은 모두 의심할 여지없이 중생했다고 할 수 있을 만큼 세례 의식에 구원이 불가분하게 속해 있는 것은 아니다.

6. 세례의 효력은 그것이 집행되는 그 순간에 꼭 발생하는 것은 아니다. 그럼에도 불구하고, 이 의식을 옳게 집행하게 되면, 하나님께서 정해 놓으신 때에, 하나님 자신의 뜻 하신 바 계획을 따라서 약속된 은혜를 받도록 되어 있는 사람(어른이든 유아이든)에게 성령으로 말미암아 그 은혜가 제공될 뿐만 아니라, 또한 실제로 나타나고 부여된다.

7. 세례 의식은 어떠한 사람에게든지 한번만 베풀어져야 하는 것이다.¹⁷³⁾

173) 웨스트민스터 신앙고백(The Westminster Confession A.D. 1647). 참조 : 김의환, *개혁주의 신앙고백집*(서울: 생명의 말씀사, 2003), 2장 웨스트민스터 신앙고백.

2. 신앙고백문 이해

웨스트민스터 신앙고백서는 성례는 그리스도에 의해 제정된 “은혜 언약의 기록한 표호와 인호”라고 정의를 내린다. 이것으로 세례가 성례임이 확증되는 것이다. 세례로 말미암아 우리가 구원 받는 것이 아니요, 세례는 우리를 구원해 준 것에 대한 “표”이다(벧전3:21). 또한 그리스도께서 세례를 제정하셨다는 것, 즉 명하셨다는 것은 복음서에 기록되어 있다(마28:19).¹⁷⁴⁾

웨스트민스터 신앙고백서서 말하는 세례의 의미는 무엇인가? 신앙고백서는 세례의 의미를 파악함에 있어서 성경에 가르쳐져 있는 교리를 한쪽으로만 보지 말고, 복합적이고 다양한 개념으로 살필 것을 지시하고 있다. 세례란 (1)유형 교회의 가입이요, (2)은혜 언약이며, (3)중생이자, (4)죄를 사함 받는 것이요, (5)새로운 순종의 의무를 부여 받음을 의미한다. 달리 말해서, 세례의 의미는 다양하다. 세례는 신적 은혜의 어떤 위대한 사역의 이 부분 또는 저 부분에 대한 표호와 인호가 아니라, 그 사역의 전 복합적인 경이에 대한 표호요 인호이다. 말하자면, 세례는 죽은 죄인들이 그리스도 및 하나님과 생명 있는 연합을 갖게 되는 바 하나님의 그 위대한 사역을 보여 주는 위대한 “활동사진”이다. 세례가 던져 주는 중심개념은 이 연합 자체이다. 마 28:19에 기록되어 있는 세례 의식 문구는 이 점을 아주 명백하게 보여 주고 있다. 신자들과 그들의 자녀들은 성부와 성자와 성령의 이름으로(into) 세례를 받아야 한다. 이 문구에서 전치사 “으로”는 고린도 전서 10장 2절의 “모세에게 속하여(unto) 다 세례를 받았다”에 나오는 ‘속하여’에 해당되는 말이다. 즉 이 말의 의미는 그들이 애굽과 맺은 모든 관계를 청산하고서 애굽을 떠나 하나님의 사람 모세와 새로운 관계를 맺었다는 것이다. 그러므로 세례를 받은 자들의 경우도 이와 마찬가지로 삼위 하나님과 새로운 관계를 맺는 것 그 관계 속으로 들어가는 것을 말하는 것이다.¹⁷⁵⁾

그렇지만 예수 그리스도를 통한 하나님과의 연합은 전체적이고 복합적인

174) G. I. 윌리엄스, *웨스트민스터 신앙 고백서 강해*, 나용화 옮김 (서울:개혁주의신행협회, 1996), 334.

175) G. I. 윌리엄스, 335.

통합 문제들을 포함하는 관계성이다. 죄책과 더러운 것이 제거되어 있지 않는 한, 아무도 하나님과 연합할 수가 없으며, 죄의 지배 아래 여전히 거하는 자의 경우는 하나님과의 밀착된 관계가 있을 수 없다. 그러기에 성경은 이 연합에 부차적으로 따르는 몇 가지 면을 이것저것 강조하고 있는 것이다. 베드로는 특별히 “죄 사함” 과 “성령의 선물”을 언급하여 세례에 대해 말하고 있고(행2:38), 바울은 “중생의 씻음과 성령의 새롭게 하심”을 강조하고 있다(딤후3:5) 또한 새 생명 가운데서 세례 받은 자들이 마땅히 행해야 할 의무를 그는 강조하고 있다(롬6:4). 그러나 세례에 대한 성경 말씀의 지배적인 주제는 이 성례의 의미의 다른 모든 부차적인 면들을 포함하며 삼위 하나님과의 연합이다(마28:19, 고전12:13, 갈3:27, 롬6:3).¹⁷⁶⁾

세례는 복음의 구두적(口頭的)내용을 비구두적(非口頭的) 형식으로 단지 표현한 것이다. 즉, 세례는 신앙 고백서에서 (1)유효하게 부르심 (2)중생, (3)회심(회개와 신앙) (4)칭의, (5)양자됨 등의 항목으로 다루어진 은혜에 대한 교리들에 대해 구두로 제시되어 있는 복음과 그것의 구원적 수용의 그 외양을 나타낸 것이다.¹⁷⁷⁾ 보이는 표지라는 말이다. 여기서 우리는 세례가 전적인 하나님의 사역이라는 사실을 알 수가 있다. 중생은 죽어 있는 죄인을 살리는 것인데 이것은 인간의 도움 즉 인간의 협력으로 이루어질 수 있는 것이 아니기 때문이다. 이미 죽은 자가 어찌 하나님께 협력할 수 있다는 말인가? 그러므로 세례는 인간의 삶 전 영역에서 단 회적으로 일어나는 사건임을 말해 주는 것이다.

세례를 다시 받아야 한다는 제 침례교의 주장은 옳지 못한 것이다. 단 한번의 세례로 세례의 효과는 부족함이 없는 것이다. 우리는 이 규례에 대한 침례교회의 견해에 대한 본원적 반론을 통해 우리의 견해를 확인할 수 있다. 침례교 견해에 의하면, (1)세례는 성인들에게만 베풀어져야 하는데, 이는 성인들만이 세례가 의미하는 그 행위를 수행할 능력이 있기 때문이다. (2)세례는 어떤 사람이 자신을 그리스도에게 연합시키는 그 행위를 의미한다. 침례교 신학자 스트롱(A.H. Strong)은 말하기를, “세례의 본질은 세상 사람들이 보는 앞에서 우리 자

176) *Ibid.* 336.

177) G. I. 윌리엄스, 336.

신을 다른 사람에게 연합시키는 것이다”라고 했다.¹⁷⁸⁾ 이 견해에 대한 대답은 다음과 같다. (1)하나님께서 세례로 그 표호와 인호를 삼는 그 연합을 어린자녀들 속에서도 창조하실 수가 있기 때문에 세례는 신자들에게 뿐만 아니라 신자들의 자녀들에게 베풀어져야 한다. (2)세례는 하나님 자신의 독자적인 능력에 의하여 하나님과 죄인들 사이에 창조되는 그 연합을 상징한다. 세례에 의하여 상징되고 있는 것은 하나님의 행위(이 연합을 가능케 하는)도 아니요, 인간의 행위(이 연합의 결과로서 생겨나는)도 아니다. 하나님과 단독 사역의 결과가 그 연합이요, 그 연합으로 말미암아 인간의 온전한 은혜로운 행위가 가능하게 되는 것이다. 그리고 그러한 연합은 단 한번 창조되는 것이기 때문에 오직 한 번의 세례가 있을 뿐이다. 반복 세례에 의해서는 그것에 내포된 하나님의 은혜가 나타나지 않게 되는 것이다.¹⁷⁹⁾

웨스트민스터 신앙고백서에 나타나는 유아 세례의 근거를 칼빈은 하나님의 언약에 더 근거를 두고 있고 벨직신앙고백서도 하나님의 언약을 강조하고 있음을 본다. 이에 비해 웨스트민스터 신앙고백서는 하나님의 절대 주권에 있음을 더 강조하는 것처럼 보인다. 이것은 하나님의 자유의 관점이라고 할 수 있다. 이것이 하나님의 언약적 근거를 배제하는 것이 아니라 깊은 내면에는 언약의 관점을 말하고 있는 것이다. 왜냐하면 스스로 하나님 자신이 언약을 세우고 그 언약에 따라 하나님은 주권을 행사하시기를 기뻐하시는 분이시기 때문이다. 그래서 하나님의 언약에 기초한 하나님의 주권을 말하는 것이다.

신앙고백서 제28장 3, 4에서 가르쳐 주고 있는 것은, (1)침례가 세례에 필수적인 것이 아니라는 점과 (2)세례에 대한 어떤 특정한 양식도 성경에 명령된 바 없다는 점과 (3)신앙을 고백하는 신자들과 그들의 자녀들이 세례를 받기에 합당한 사람들이라는 점 등이다.¹⁸⁰⁾

어떤 기독교 교파는 침례 없이는 세례는 없는 것으로 믿기 때문에 침례를 극구 주장한다. 그들은 신약 성경의 헬라어 단어가 “물에 잠긴다”를 의미한다고

178) A.H. Strong, *Systematic Theology*, 943.

179) G. I. 윌리엄스, 337.

180) G. I. 윌리엄스, 339.

주장한다. 그러나 사실은 그 단어($\beta\alpha\pi\tau\iota\zeta\omega$:밧티조)는 침례만을 의미하지 않는다. 그렇다고 해서 그 단어가 침례 하는 행위를 전적으로 배제한다는 말은 결코 아니다. 단지 그 단어가 그 같은 의미만을 가지고 있지 않는다는 것뿐이다. 이 점은 성경 자체로 미루어 보아 알 수가 있다.¹⁸¹⁾ 히9장 10절에는 구약의 의식법 아래에서는 “여러 가지 씻는 것”이 있었다고 기록되어 있고, 히브리서에서는 황소와 염소의 피를 뿌리는 것(9:19)과 피를 취하여 그 책과 온 백성에게 뿌리는 것(9:19)과 피로써 장막과 섬기는 일에 쓰는 모든 그릇에 뿌리는 것 등이 있음을 알 수 있다. 환언하면, 구약의 의식법상의 여러 가지 씻는 행위들은 물에 담구어 하는 것은 아니었지만, 그것들은 “세례”($\beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha$)를 뜻하는 것이다. 그렇다면 어떻게 그 단어가 침례를 의미할 수 있었겠는가? $\beta\alpha\pi\tau\iota\zeta\omega$ 가 침례를 의미하지 않는다는 것이 성경 몇 몇만 찾아봐도 이렇게 알 수가 있다. 그렇다면 $\beta\alpha\pi\tau\iota\zeta\omega$ 가 의미하는 것은 그 방식이 침례이든, 뿌리는 것이나, 부어 주는 것이든 간에 죄를 씻어 줌으로 하여 그리스도 및 삼위 하나님과의 연합을 의미하는 것이다.

웨스트민스터 신앙고백서는 유아세례를 함당한 것으로 말하고 있다. 그 근거는 성경에서 찾아 볼 수 있다. (1)하나님께서서는 신자들에게 명하여 자기의 자녀들에게 언약의 표호와 인호를 주도록 하셨으며, (2)세례는 하나님이 이 명령을 주신 바 그 언약의 표호요 인호이고(갈3:16-17), (3)하나님이 그 표호와 인호의 형식(할례에서 세례로)을 바꾸었을 뿐 영원한 언약을 바꾼 것이 아니다. 즉, 하나님은 신자들의 자녀들에게 표호와 인호를 주라는 그의 명령을 폐기하신 것이 아니다. (4) 신약의 증거(행2:38-39)에서 분명히 “이 약속은 너희와 너희 자녀에게 하신 것이라”고 밝히고 있기 때문이다.¹⁸²⁾ 이 같은 표현의 말씀은 신자들에게 주어진 약속 가운데 자녀들이 포함되며 따라서 할례를 받게 된다고 하는 구약의 “언약적 자녀 개념”과 전적으로 일치한다. 그리고 베드로가 바로 이 같은 이유로 세례를 권하고 있다는 사실은 신약 시대에도 그 개념이 계속되고 있음을 강력하게 시사하고 있는 것이다.¹⁸³⁾

181) *Ibid.*

182) G. I. 윌리엄스. 342.

183) *Ibid.*

만일 세례가 “예수 그리스도께서 정해 주신 신약의 성례”로서, “세상 끝 날 까지 그의 교회 안에서 계속 집행되어야”하는 것이라고 하면 세례를 경시하거나 비방하는 것은 큰 잘못이 아닐 수 없다. 만일 할례를 소홀히 함으로 해서 모세에게 하나님의 진노와 불쾌감이 초래되었고(출4:24-26), 요한의 세례를 바리새인들과 율법사들이 물리침으로 해서 그와 같이 정죄되었다(눅7:30)고 하면, 우리 주님께서 명하신 것에 대하여 그 같은 심성을 갖는 것은 얼마나 중대한 것인가를 깊이 마음에 새겨 두어야 할 것이다.¹⁸⁴⁾

세례가 하나님의 율법에 신자들과 그들의 자녀들에게 명해져 있다고 하는 말은 구원을 얻는 데 세례가 꼭 필요하다는 뜻은 아니다. 도덕적 규범으로 인간이 마땅히 행해야 하는 것과 하나님께서 행하여 주실 수도 있는 것을 혼동하여서는 안 된다. 성경은 세례 없이도 세례로 상징되고 인쳐지는 모든 것을 가질 수 있다는 것을 보여 준다. 십자가상의 강도가 구원 받은 것은 모두가 알고 있는 사실이다. 그런데 그는 세례 요한과 예수님 자신이 사람들에게 죄 사함을 받으려면 세례를 받으라고 요구했던 바로 그 시대에 구원 받았었다. 그러나 그는 그로서는 어찌 할 수 없는 섭리적 환경으로 말미암아 세례를 받을 수가 없었다. 하나님께서는 세례를 받을 수 없도록 가로막고 있는 그 환경을 개선해 주지 않으시고 그냥 세례 없이 그를 구원하셨다. 이로 보건대, 하나님께서 정하신 표호와 인호 없이도 하나님의 은혜의 구원하는 효과를 사람들이 누릴 수 있는 환경도 주어져 있는 것이다.¹⁸⁵⁾ 구원은 하나님의 뜻으로 말미암는 것이지 세례라는 예식을 통해서 주어지는 것이 아니기 때문이다. 구원에 관한 잘못된 이해로 로마 가톨릭 교회는 세례를 받지 않으면 구원에 이르지 못한다는 잘못된 교리를 주장하고 있는 것이다. 구원에 관한 잘못된 이해는 세례를 미신적으로 접근할 수 있는 오류를 범할 수 있는 것이다. 그래서 신앙고백서에서는 분명히 이 부분을 명시하고 있음을 볼 수 있는 것이다.

세례의 효력을 집행하는 순간만으로 제한시켜서는 안 된다. 즉, 세례가 집행되는 그 순간에 그 효력이 반드시 발생하는 것으로 생각해서는 안 된다. 예를

184) *Ibid.* 344.

185) G. I. 윌리엄스. 345-346.

들면, 어린 아이가 세례를 받을 때 당장 그 자리에서 세례의 효력이 결실을 맺는 것으로 생각해서는 안 되는 것이다.¹⁸⁶⁾ 유아 세례를 반대하는 사람들은 유아로 세례를 받았던 자들에게서 하나님의 은혜의 사역의 증거가 아주 많은 경우들에 있어서 전혀 있는 것 같지 않다고 하는 것을 흔히 지적한다. 그들은 유아들이 세례를 받는 때에 그 같은 유아들에게는 세례가 아무런 구원의 효력을 미치지 못한다고 말하고 있는데 그것은 사실이다.

그러나 우리는 여기서 이 같은 사실로 인하여 오도되어서는 안 된다. 세례가 세례 받는 그 순간에 아무 효력이 없다고 하는 말은 효력이 전혀 없다고 하는 말이 아닌 것이다. 세례로 말미암아 그리스도와의 연합이 가능케 되는 것은 결코 아니다. 세례에는 그 같은 효력은 전혀 없다. 또한 그것은 세례의 목적도 아니다. 세례의 목적은 그리스도와의 연합을 이루는 것이 아니라 그러한 연합을 확증하고 증거 하는 데 있다.

바로 이 같은 이유 때문에 세례는 시간이 흐름에 따라 점차 그 효력이 증가되며, 그 의식이 집행되는 순간에만 국한되는 것이 아니다. 이와 같이 하나님께서 원하시는 자에게, 그가 원하시는 대로 원하시는 때에 그리스도와의 연합을 허락해 주신다는 것을 세례가 증거 해 준다. 세례의 효과는 그것으로 말미암아 그리스도와 연합이 가능케 된다는 데 있지 않고 이 같은 연합이 증거 된다는 데 있다.

세례는 할례처럼 어떤 사람들에게는 그 같은 효과가 전혀 없을 수도 있다. 그러나 유아세례는, 유아 할례처럼 그들이 세례 받은 지 오랜 후 회심하는 때에 커다란 효과를 준다. 그러므로 다음과 같은 순서가 있을 수 있는 것이다. (1) 세례, 그 다음에 유효한 부르심을 받아 그리스도와 연합됨, 그리고 나서 세례의 효력이 있게 됨, 또는 (2) 유효한 부르심, 그 다음에 세례 그리고 나서 세례의 효력이 있게 됨. 이상의 두 가지 외에 다른 순서는 있을 수 없다. 왜냐하면 세례 받기 이전에 세례의 효력을 체험할 수가 없고, 유효한 부르심을 받기 전에 세례의 효력을 체험할 수가 없기 때문이다.¹⁸⁷⁾

186) *Ibid.* 346-347.

187) G. I. 윌리엄스. 337-348.

제 6 장 세례에 관한 최근 논쟁

세례는 성례의 하나로서 죄 씻음과 구원의 표징과 인으로서 예수 그리스도의 명령으로 교회에 주어진 것이다. 이것이 의미하는 바는 인간의 구원과 죄 씻음의 근거가 결코 인간에게 있지 않고 하나님에게 있음을 말해 주는 것이다. 그러나 교회사에 나타난 그 실제적인 모습은 세례가 교회 안에 주어진 이래로 끊임없이 논쟁을 벌여왔던 것이다.¹⁸⁸⁾ 그 가운데 대표적인 것이 인간의 고백과 결단을 제외된 세례가 하나의 의식으로 변질된 것에 관한 것이다. 또한 그것 자체가 구원을 가져다주는 어떤 신비하고 마술적인 능력을 가진 것으로 이해되어 세례 받은 자로서의 삶의 책임이 결여된 삶과 신앙이 이원화되는 문제에 관한 것으로 분류할 수 있을 것이다. 또 다른 문제 가운데 하나는 세례에 있어서 인간의 결단과 고백을 강조하는 것에 대한 것이다. 이 주제는 너무나 첨예한 문제이며 신학적으로 논쟁이 심한 것이기에 그 주제와 관련하여 바르트 논쟁을 통하여 자세하게 언급할 것이다. 그럼에도 먼저 중요한 논점을 밝히자면, 세례의 근본적인 의미보다 개인의 신앙적인 결단을 앞세울 때, 세례의 성례적 요소가 무의식 중에 제거되기 쉬워지며, 그 결과 세례가 가진 구원의 표징과 인을 가져다주는 근거인 은혜 언약마저 제거하는 문제가 야기되고 마는 것이다.

제 1 절 칼 바르트 세례 논쟁

세례는 원시 기독교 공동체의 종교예식 가운데 하나였다. 뿐만 아니라 종교개

188) J.L. 니브, O.W. 헤이크 공저, *기독교교리사*, (서울: 대한기독교서회, 2001), 482-494. 김영재, *기독교 교리사 강의*, (수원: 합동신학대학원출판, 2006), 287-310. L. Berkhof, *조각신학*, F. 권수경, 이상원 역(서울 : 크리스찬다이제스트, 1994), 877-924. Ulrich Kühn, *Taufe*, in: TRE (Germany 1990), 659-734.

혁 전통에 의하면 세례는 성만찬과 더불어 중요한 성례전의 가운데 하나이며, 이 주제로 당시에 논쟁이 뜨거웠다. 교회의 역사를 돌아보면 종교개혁시대가 아니라도 세례의 중요성과 아울러 세례의 근거와 의미 그리고 목적 등에 관한 수많은 논쟁이 있어 왔다. 그러나 그 논의가 본격적으로 또한 중요한 신학적인 주제로 다루어진 것이 종교개혁시대인 것이다. 당시 유아세례의 정당성에 대한 가장 대표적인 논쟁으로 쾰링겐(H. U. Zwingli, 1484-1531)의 유아세례에 관한 반론을 언급할 수 있을 것이며, 그것은 개신교 신학사에서 간과 할 수 없는 가장 획기적인 글이 되었다. 그리고 종교개혁자들 역시 같은 맥락에서 유아세례의 당위성을 강하게 언급하고, 그것이 교회의 중요한 가르침으로 자리를 잡았다. 그런데 1960년대 독일 신학계에서 유아세례의 타당성에 관한 논쟁이 다시금 나타나게 되었다. 이러한 유아세례에 대한 논쟁을 야기 시킨 대표적인 학자가 바로 칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968)이다.

바르트와 관련된 세례논쟁의 중요한 자료로는 대표적인 논문으로 “Die kirchliche Lehre von der Taufe”를 언급할 수 있으며, 그 논리적 전개를 더 자세히 보려면 그의 대표적인 저술인 「교회교의학 4권」(Die kirchliche Dogmatik, IV,4)에서 찾을 수 있을 것이다.¹⁸⁹⁾ 바르트의 주된 논의는 “물세례”의 구원론적 내지는 성례전적 의미를 거부하는 것으로부터 시작된다. 그에 의하

189) 바르트의 세례에 관한 입장과 그에 대한 반박과 논쟁에 관한 자료를 제공하면 다음과 같다. K. Barth, Die kirchliche Lehre von der Taufe, München 1947 <ThExh 4 (Neue Folge)>; Ders., Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens <Die kirchliche Dogmatik, IV,4>, Zürich 1967. 바르트의 세례론에 관하여: 간략한 소개; 김균진, 基督教組織神學 IV, 연세대학교 출판부 1993, 482이하에서 아주 간략히 언급하고 있다; 종합적인 요약: Hans-Joachim Kraus, Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens Bd IV,4, in: O. Weber, Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht, 10.Aufl. Neukirchen-Vluyn 1984, 331-348; 바르트의 세례론에 대한 논문: E. Jüngel, Karl Barths Lehre von der Taufe, Ein Hinweis auf ihre Probleme, Zürich 1968 <ThSt 98>; H. Gollwitzer, Thesen über Kinder- und Mündigen-Taufe, in: PTh 1968; R. Schlüter, Karl Barths Tauflehre. Ein interkonfessionelles Gespräch. Paderborn 1973; P. Althaus, Was ist die Taufe? Zur Antwort an Karl Barth, ThLZ 74 (1949), 705-714; G. Bauer, Karl Barth und die Tauffrage. Buchbericht, PTh. Wissenschaft und Praxis 9 (1968), 417-423; F. Gruenagel, Was ist die Taufe? Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth, Stuttgart 1951; W. Kreck, Karl Barths Tauflehre, ThLZ 6 (1969), 401-412; A. Peters, Karl Barths Lehre von der Taufe, Luter 2 (1969), 69-86; E. Dinkler, Die Taufaussagen des Neuen Testaments. Neu untersucht im Hinblick auf Karl Barths Tauflehre, in: F. Vierung (Hrsg.), Zu Karl Barths Lehre von der Taufe. Gütersloh 1971, 146ff.

면 하나님의 구원 역사는 오로지 예수 그리스도를 통하여서만 일어나기 때문에, 물세례”는 예수 그리스도 안에서, 또한 그를 통하여, 하나님에 의해서 일어난 구원 역사를 반복하거나, 그 의미를 더하거나 감(減)할 수 없다는 주장이다. 따라서 바르트는 “물세례”가 인간 구원을 위한 절대 필요 불가결한 전제 조건이 될 수 없다는 결론을 도출하며 동시에 세례는 단지 예수 그리스도 안에서 일어난 구원 사건에 대한 표징(Signum)이요, 증거이며, 모상(Abbild)일 뿐이라고 강조한다¹⁹⁰⁾.

이러한 논의만으로는 깊은 의미와 신학적 논쟁의 질적인 부분을 제대로 평가할 수 없기 때문에 좀 더 분명한 논의를 위하여 바르트의 논리를 제대로 분석할 필요가 있다. “물세례”를 표징과 모상이라는 규정 자체는 신학적으로 널리 용인되는 표현이기는 하지만 그 물세례를 단지 그 정도로 축소시키면서 기능적인 의미를 갖고 있는 것으로 해석하는 것은 또 다른 신학적인 논의를 열게 만들었다. ‘세례가 인식적인 기능과 그리스도를 통하여 일어난 화해 사건에 대한 회상적인 기능을 갖고 있어서, 교회가 세례를 집행함으로써 수세자로 하여금 예수 그리스도를 통한 하나님의 구원의 사건을 회상케 하는 것이고, 동시에 그 사건의 의미를 인식시켜주는 것’이 세례의 의미라고 바르트는 말한다. 그렇기 때문에 세례의 본질을 규정하는 자리에서 바르트는 “성령세례”와 “물세례”를 구분하고 있는 것이다¹⁹¹⁾. 물세례와 성령세례의 구분은 그의 세례에 관한 논의에서는 필수불가결한 것이었지만, 결과적으로 유아세례의 무의미성을 주장하는 것으로 나아간다.¹⁹²⁾

190) K. Barth, *KD*, IV, 4, 49f.

191) *Ibid.*, 33.

192) 전경연, “유아세례”, 『한신대학보』 제1집(서울 : 한신대학, 1995), 26. “피세례자의 저책임적 의지와 준비성 없는 세례는 거짓되지 않은 현실적 효과적인 것이나 그것은 바른 세례행위는 아니다. 즉 복종에서 행해지지 않았고 질서에 맞게 행해지지 않은 고로 필연적으로 우매한 세례이다. 그것은 다시 받아야 될 것이나 반드시 다시 받아야 한다는 것은 아니다. 그것은 교회, 그리스도의 몸이 그어진 상처이며, 성화되어야 할 세례받은 자의 병이다. 그것은 매우 위험하므로 교회의 물의를 일으키게 되는 것이다. 얼마나 더 오래 이 방면에 자의적인 세례실시를 하여 교회가 이 상처와 병을 야기하는 죄책을 지려고 하겠는가?”

더 깊은 논의를 위하여 A. Brandenburg, Karl Barth und die Kindertaufe, *Pastoralblatt* 10 (1968), 298-304를 추천한다.

유아세례에 대한 바르트의 부정적인 견해는 당시 교회의 상황과 성도들의 삶에 대한 비판을 근거로 설명할 수 있을 것이다. 독일의 국교회의 무책임한 관습으로서의 유아세례로 인한 명목상의 그리스도인을 양성하는 면과 바른 신앙고백 속에서 받지 못하는 세례라고 한다면 결국 책임 있는 신앙과 삶을 배제하는 부작용을 만들고 말았기 때문에 이러한 당시의 현실을 분석하고 고민하면서 나름대로의 대안을 제시한 것으로 평가할 수 있을 것이다. 그러나 그 결과 바르트는 유아세례에 대하여 종교개혁자들과 다른 의견을 제시한 것이다. 비록 당시 교회에서 행해지던 유아세례에 대하여 반성을 철저히 하고 새 시대에 대하여 진정으로 항의를 제기하며 교회관습에 대한 반성을 촉구하기 위한 것이며 동시에 세례에 대한 바른 신학적 근거를 모색하여 살아있는 신학과 신앙을 회복하고자 하는 바르트의 의지가 숨겨져 있었던 것임은 분명하지만 새로운 신학적인 논쟁을 거부할 수는 없는 것이다.

바르트의 주된 주장인 세례를 물세례와 성령 세례로 구분하는 문제에 대하여 먼저 정리해보자. 일반적으로 통칭하는 세례에 해당되는 것은 물세례인데, 바르트가 이 물 세례에 관한 논의를 그의 「교회 교의학」 가운데 倫理의 영역에서 다루고 있다.¹⁹³⁾ 즉 그가 세례에 대한 논의를 윤리의 영역에서 다루고 있는 것은, 세례를 하나님께서 인간에게 은혜를 베푸시는 성례전적인 요소로 간주 한다가 보다는 오히려 은총의 사건에 대한 인간의 도덕적 혹은 신앙적 응답으로 취급하고 있다는 것을 단적으로 보여주는 것이다. 더 분명한 근거로는 바르트가 하나님의 말씀에 대한 인간의 답변은¹⁹⁴⁾, 즉 윤리적 응답은 “물세례”를 받는데서

193) 바르트 교회교의학 (Kirchliche Dogmatik)의 특징 가운데 하나는, 그가 모든 교리학적 논증을 항상 윤리로 끝맺는 것이다. 우선 먼저 그는 자신의 교회교의학 I,2 속에 있는 제 22 장에서 윤리를 기독교 교의학에 포함시켜야 함을 강조하고 있다. 이에 관하여: J. v. Dijk, Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths, München 1966, 48-64. 그리고 선택론을 포함하고 있는 神論도 (Die Lehre von Gott) 윤리에 대한 언급으로 끝맺는다: KD II,2 564ff.: “§ 36. Ethik als Aufgabe der Gotteslehre; § 37. Das Gebot als Gottes Anspruch; § 38. Das Gebot als Gottes Entscheidung; § 39. Das Gebot als Gottes Gericht.” 그리고 창조론도 윤리로 끝맺는다: KD III,4 1ff.: “§ 52. Ethik als Aufgabe der Lehre von der Schöpfung. u.a.” 뿐만 아니라 화해론 또는 기독교론도 윤리로 끝낸다: KD IV,4 1ff.: “Die Begründung des christlichen Lebens.” 이에 관하여: J.v.Dijk, Die Grundlegung der Ethik in Theologie Karl Barths, München 1966.

194) K. Barth. *KD*. IV. 4. 20f., 25. 129f. u.a.

일어난다고 주장하고 있으며,¹⁹⁵⁾ 그 논의는 더 나아가 심지어 “교의학은 ... 윤리”¹⁹⁶⁾가 되어야 한다고까지 주장하는 것을 발견할 수 있다. 바르트에게 있어서 윤리는 교의학의 한 부분인데, 윤리가 교의학의 한 부분이 된다는 것은, 하나님께서는 단지 홀로 역사하시는 분이 아니라, 인간과의 관계 속에서 역사하신다는 논리적 주장인 것이다. 바꾸어 말하면 하나님의 “단독사역(Gottes Alleinwirsamkeit)”속에는, 인간의 응답을 포함하는 “하나님의 통전적 사역(Gottes Allwirksamkeit)”¹⁹⁷⁾을 포함한다는 것을 뜻한다.

여기서 우리가 주목해야 할 것은 바르트가 세례를 그의 교의학에서 윤리의 영역에서 다루어 종교개혁자들의 의견인 성례로서의 세례를 간과하거나 강조하지 않았다는 점이 문제점으로 작용하는 것이다. 비록 독일 국교회의 상황 하에서 나온 목회적인 고민으로서 나온 결과라 할 수 있으며 긍정적인 도전으로도 충분히 수용할 수 있으나, 그에 파급되는 문제 역시 중요하기 때문에 잘 정리되어야 한다. 가장 중요한 문제는 이런 고민에서 나온 문제제기가 즉 물세례의 성례전적인 요소까지 부인하며 그것을 제거하는 것은 세례의 본질적인 부분인 세례의 기원의 문제와 연관된 신학적인 문제로 번지게 되어버렸다.

따라서 바르트의 세례관과 함께 다루어야 할 또 다른 주제는 세례의 기원에 관한 논의이다. 즉 세례의 기원을 요한의 세례로부터인가 아니면 예수의 세례로부터인가? 라는 문제 역시도 동일한 맥락에서 다루어져야 할 것이다. 요한의 세례는 마태복음 3장 11절에서 그 세례의 성격을 잘 말해 주고 있다. “나는 너희로 회개케 하기 위하여 물로 세례를 주거니와 내 뒤에 오시는 이는 나보다 능력이 많으시니 나는 그의 신을 들기도 감당치 못하겠노라 그는 성령과 불로 너희에게 세례를 주실 것이요” 이 구절에서 알 수 있듯이 세례 요한의 세례는 이스라엘을 회개케 하기 위한 것임을 분명히 말한다. 이러한 사실은 죄가 없으신 예

195) *Ibid.*, 91, 94, 96f. u.a.

196) K. Barth, *KD*, I,2, 888.

197) K. Barth, *KD*, IV,4, 25. “Diese von Gott vollzogene Wendung ist wirklich des Menschen Befreiung. Ganz von außen, ganz von Gott her widerfährt sie ihm - aber als seine Befreiung. Daß man doch Gottes Allwirksamkeit wie überhaupt, so gerade hier ja nicht umdeute in eine Alleinwirksamkeit Gottes!”

수님이 세례 요한으로부터 세례를 받은 이유를 설명하는 데에서도 잘 볼 수가 있다. 마태복음 3장 15절에 “우리가 이와 같이 하여 모든 의를 이루는 것이 합당하니라”라는 말씀을 통해서 예수님께서서는 요한의 세례가 개인적, 집단적으로 이스라엘을 회개로 부르는 것이라고 이해하였다. 어떤 이스라엘 사람도 이 부르심에 응하지 않으면 안 되었다. 하나님의 백성인 이스라엘이 세례 받는 것이 “모든 의를 이루는 것”이었음을 말하고 있는 것이다. 여기에서 우리가 주목해야 하는 것은 세례요한의 세례는 분명히 죄를 인식하게 하는 인식적인 기능이 강하게 나타난다는 사실이다. 그러므로 인해 하나님의 백성으로서의 삶을 요구하며 그에 대한 책임을 강조하고 있는 것이다. 더 나아가 세례요한의 세례 즉 죄를 회개케 하고 죄인으로서의 자기인식은 자신을 압박한 왕국인 하나님 나라를 맞이하기 위한 준비시키는 기능까지 하고 있음을 알 수 있다.¹⁹⁸⁾

분명히 바르트는 세례의 근거로 마28:19에 나타난 말씀을 예수 자신의 세례명령으로 주장하고 또한 세례의 명령으로 분명히 인정한다.¹⁹⁹⁾ 주님의 제자들이 부활하신 주님으로부터 받은 명령은 그의 나라의 제자들로 만들기 위해 사람들에게 세례를 주라는 명령으로 인정하며, 바르트는 마 28:19-20의 말씀은 처음 공동체가 주님의 이 명령을 실천하는 것이 그들의 의무이며 주님의 명령이 세례 시행의 근거로 이해하고 있었다는 사실을 보여준다고 인정한다.²⁰⁰⁾ 그러나 바르트의 주장은 여기에 그치지 않고 더 나아간다. 즉 그는 이 세례 명령이 새로운 것이라기보다는 예수 그리스도의 역사 속에서 이미 드러났던 것으로써 예수 그리스도가 요단강에서 세례 받으심으로 이미 유효하게 된 세례제도에 대한 설명으로 덧붙여 주장한다.²⁰¹⁾ 피상적으로 볼 때, 바르트가 예수 그리스도의 세례를 인정하는 것 같으나, 그의 주장을 자세히 분석하면 바르트는 요단강의 세례 사건 속에서 세례의 기원을 찾아야 한다고 본 것이다.²⁰²⁾ 그 근거는 이 세례 속에서

198) 레드, *성경신학*, 신성중·이한수 공역 (서울: 대한기독교 출판사, 1984), 43.

199) 이형기, “칼바르트 신학에 있어서 ‘세례론’에 대한 연구”, *장신논단* 제17집(2001), 7~8.

200) K. Barth, *KD*, IV/4, 51.

201) *Ibid.*, 52.

202) *Ibid.*

“신적인 변혁(성령세례)”과 “인간의 결단”의 교차를 분명히 보여주고 있다고 보기 때문이다.

제 2 절 세례와 한국교회에 대한 진단

교회를 살펴보면, 교회의 건물 양식이나 예배의 순서마저도 신학적 이해를 토대로 하는 경우가 많은 것을 볼 수 있다. 이러한 인식을 통하여 한국교회에서 일상적으로 행해지는 성례식을 살펴보면 성례에 있어서 가장 핵심적인 요소인 하나님의 약속에 대한 강조를 찾아보기 어렵다. 이러한 이해가 한국교회 예배당의 대부분의 구조에서도 잘 나타나고 있는데, 한국교회의 전체적인 흐름과 관련하여 생각해보면 너무나 강단 중심의 교회의 구조를 가지고 있다는 것이 일반적이다.²⁰³⁾

강대상이 예배당 중앙에 위치하면서 필요이상의 권위를 부여하는 듯하다. 이와 방향을 달리하여 너무 강대상이 축소되는 것도 최근 미국에서 흘러들러온 교회의 구조인데, 강대상이 너무 축소되고 오히려 밴드와 드럼이 강대상을 점유하거나 아니면 심지어 강대상도 없이 연극이나 다른 무엇으로 설교가 대체되는 경우를 흔히 볼 수 있다.²⁰⁴⁾ 이 역시 우려를 표하는 교회의 구조인 것이다. 한국교회에서 중앙에 강단 두개 즉 이중 강단이 일반적이다 보니 위 강대상은 주로 담임목사님과 대표 기도하는 장로님의 전용이 되어버렸고 아랫 강대상은 광고나 혹은 목사가 아닌 전도사들이 설교할 때 사용하는 소강대상 정도로 취급하게 된다. 그러다가 일 년에 두 번 정도 성찬대로 사용되는 것이 전부이다. 이 모두 강대상과 성찬대에 대한 부족한 이해의 산물인 것으로 여겨진다.²⁰⁵⁾

구조와 관련한 신학적인 의식의 부족은 교회의 표지인 세례와도 밀접한 관계가 있음을 생각해 볼 수 있을 것이다. 일반적으로 한국교회에서는 일 년에 두 차

203) James F.White, *기독교 예배학*, 정장복 역(서울: 엠마오, 1992), 86-165.

204) 김영재, *교회와 예배*(서울: 합동신학원출판부, 2000), 10장 예배와 찬송 참조.

205) 김영재, *한국 기독교의 재인식*(서울: 엠마오, 1994), 295-318.

례 세례가 이루어진다. 그러나 세례 혹은 성찬이 거행되면 전체 예배시간이 길어지는 관계로 목사는 설교시간을 줄이고 성도들은 빨리 예식이 끝났으면 하는 바람이 있음을 부인하지 못한다. 교회의 중요한 지표인 성례를 이렇게 행해도 되는지에 관하여 반성을 하면서 동시에 그 의미를 다시금 되새기는 것이 필요하다. 사실 교회 앞에서 즉 함께 부름 받은 성도들 신앙고백을 통하여 세례식을 수여하지만, 이 표지를 알리는 그 무엇이 현재 한국교회의 건물구조상 어디에도 볼 수 없다는 점이다. 유럽의 교회들을 살펴보면 강대상 근처에 언제나 세례대를 볼 수 있는데, 한국의 경우 성찬대도 소강대상으로 이용되고, 세례를 베풀만한 그런 상징을 두고 있지 않는다는 것은 신학과 실체가 분리된 현상이라고 생각된다. 그리고 성례의 실제적인 모습은 너무나 행사를 진행하기에 급급하다.²⁰⁶⁾

성례로서 유아세례 역시 너무나 중요한 것인데 이것 역시 하나님의 언약과 매우 밀접한 관계 속에 있는 것인데 성례에서 하나님의 약속을 배제시키려는 현상 또한 한국교회 안에 나타나고 있다. 유아세례는 교회 공동체의 지속과 유지와 그리고 교육에 있어서 너무나 중요한 것이기 때문에 이 주제와 관련된 신학적 사고를 함께 고민할 수 있어야 할 것이다. 또한 그 실체에 있어서 유아세례에 함께 참여하는 자들은 하나님께서 축복으로 맡기신 자녀들을 바르게 교육하고 있는가를 돌아보며 결심하며 노력하는 시간이 되어야 할 것이며, 자녀 역시 과연 부모님의 신앙 정신을 바로 이어받으며, 또 그렇게 살려고 노력하는가를 되살피는 그러한 시간이 되어야 할 필요가 더욱 절실한 시대가 온 것이다.

성례는 주님께서 교회에 베푸신 놀라운 은혜가 아닐 수 없다. 온 교회와 온 성도가 세례식을 행할 때, 주님의 은혜의 말씀(언약)과, 자신의 죽음과 삶을 생각하면서, 더 나아가 교회의 하나 됨과 성장, 그리고 그 하나된 것과 영적인 성숙을 유지할 수 있는 것이다. 따라서 정당한 성례의 시행은 교회 공동체 전부에게 하며 놀라운 은혜를 맛보는 시간이며, 이렇게 인식되고 또한 정착되어야 할 것이다. 그럼에도 신학적 정체성을 잃어버린 한국교회는 부흥과 성장 특히 외적인 성장 위주의 흐름 속에서 신학의 진정한 면 즉 교회의 표지로서의 세례에 관하여 그 중요성을 놓치고 있는 것이다.²⁰⁷⁾

206) *Ibid.*

따라서 본 연구를 통하여 지난 2000년의 교회 역사 속에서 목숨처럼 소중한 게 지켜져 왔던 교회 자체의 정체성을 찾아야 할 것이다. 부흥과 성장 위주의 신학적인 인식없는 예전이나 의식의 시행이 일반화 되는 경향을 벗어나서, 성례의 진정한 의미인 하나님의 언약 하나님의 말씀이 더욱 분명하게 드러나는 성례를 시행하기를 다시금 권하는 것이다.

제 7 장 결론

지금까지 세례에 관한 분석과 개혁주의적 입장에 관하여 살펴보았다. 세례의 의식과 기원도 중요하지만 그 본질적인 의미가 중요한 것을 충분히 검토하였다. 하나님께서는 자신의 뜻을 알리시며 계획과 섭리에 관하여 말씀하실 분만 아니라 그 말씀 안에 약속을 인 치신다. 또한 그 약속을 더욱 분명하고 확실하게 하기 위하여 말씀과 함께 성례전을 허락하신 것이다.

개혁주의적인 세례관의 핵심은 인간들의 다양한 이론에 근거한 것이 아니라 성경에 기초한 정리이다. 따라서 서로 다른 시대와 문화 속에서 세례문제를 정리하지만, 성경을 기초로 하는 전체적인 통일성을 발견할 수 있으며, 그것은 바로 하나님의 언약이라고 정리할 수 있을 것이다. 즉 세례의 의식이나 기원 혹은 그 실제에 관하여 설명하며 신앙고백의 형태로 정리되기도 하지만, 언제나 언약신학을 통하여 설명하며 더 나아가 성경의 통일성과 그 주체되시는 하나님의 섭리 가운데서 설명하고 있는 것이다. 이러한 논의를 칼빈의 표현을 통하여 정리할 수 있을 것이다.

“성례전은 우리의 믿음의 언약함을 지탱해 주기 위해 우리를 향한 하나님의 선한 의지의 약속을 우리의 양심 위에 인치기 위하여 하나님께서 세우신 외적인 표적이며, 동시에 우리는 하나님과 천사들과 사람들 앞에서 하나님을 향한 우리의 경건함을 증거 하게 된다”²⁰⁸⁾

성례에 관한 칼빈의 견해는 세례 논의에 있어서 중요한 실마리를 제공한다. 즉 성례전은 선행하는 하나님의 약속에 의존해 있고 주어진 약속에 대한 부가적인 믿음을 더해 주기 위해 주어지는 ‘약속에 대한 확증’일 뿐이지 또 다른 신비적인 요소를 가미하거나 그 근본적인 의미를 무시하는 것은 결국 신학적인 무지의 결과인 것이다. 물론 칼빈의 주장은 성례전이 그 자체로서 그 안에 마술적 능

208) *Institutes*. IV. 14. 1.

력을 지니고 있다는 로마 가톨릭 교회의 입장을 배격하고 있는 것이다. 그렇기 때문에 칼빈은 성례전이 단지 도구일 뿐이며, 오히려 그 모든 능력은 성령의 역사에 속한다는 것을 강조하고 있다. 그럼에도 “우리의 믿음을 돕기 위한” 성례의 하나로 세례를 이해하는 것은 너무나 당연하고 귀한 신앙적 신학적 유산이기에, 이 부분을 개혁신학에서 중요하게 수용하고 정리하게 된다.²⁰⁹⁾

세례에 대한 다양한 신학적 이론들이 존재하는 것은 많은 경우에 그 기원에 대한 분석과 잘못된 이해에서 발생하는 것을 알 수 있다. 나름대로의 근거와 역사적인 사료를 바탕으로 한다고 하지만, 결국 인간의 인식에서 시작하고 분석한 이론들이며, 성경적 해석과 설명은 부차적인 요소로 작용하는 이론들임을 살펴보았다.

세례는 그 의식이나 의미도 중요하지만, 하나님의 선한 의지의 약속위에 있음을 강력하게 주장하는 것이 개혁주의 세례관의 가장 중요한 특징이라고 정리할 수 있을 것이다. 즉 성례전적 세례의 이해는 세례의 기원이 인간의 결단 위에 세워진 것이 아니라 하나님으로부터 주어진 약속에 의해 세워진 것임을 말하는 것이다. 이러한 이유 때문에 20세기에 있어서 중요한 논쟁 즉 칼 바르트의 세례에 대한 논쟁에서도 분명한 비판과 동일한 결론이 도출될 수 있는 것이다.

세례의 기원을 세례요한이 베푼 예수 그리스도의 세례에 둔다고 자신의 세례관을 밝히고 있는 칼 바르트는 자신의 논의의 강조를 위하여, 물세례의 의미가 단지 신앙적 요소의 인간의 인지적 결단을 강조함으로써 예수 그리스도의 사역을 통한 객관적인 화해사건과 이를 주관적으로 받아들이는 신앙의 결단 차원의 논리를 변증법적으로 통합한다고 주장한다. 그리고 이것을 기독교 윤리의 차원으로 규정하는데 바르트가 살았던 그 시대나 지금 우리가 살아가는 이 시대에 인간의 결단으로 인한 신앙에 대한 책임과 그에 부합한 삶과 인격 즉 성화와 소명의 의미가 희미해진 이 시대에는 많은 도전과 긍정적인 면을 제공해 준다.

특히 바르트의 세례 이해는 윤리적인 차원 즉 자신의 신앙적 결단에 합한 삶을 살아야 하는 의무를 요구하는 것 외에 다른 기능이 없음을 말해 준다. 결국 바르트의 주장은 예수 그리스도께서 우리에게 명하신 세례에서 성례전적인 중요

209) *Institutes*, IV. 14. 13.

한 요소를 제거하는 실수에 이르게 된다. 동시에 루터가 재세례파와 그토록 강하게 논쟁한 문제 역시 이 주제와 무관하지 않은 것이다. 성례로서의 세례에서 성례전적 요소를 제거하는 것은 세례의 근거인 하나님의 선한 의지의 약속이 제거되어질 위험이 클 뿐만 아니라 하나님의 은혜의 요소마저 제거하는 위험을 안고 있는 것이다. 비록 바르트의 세례 이해가 개인의 결단과 회심에 있어서 중요한 설명의 기능을 감당한다고 하더라도, 세례에 관한 신학적인 이해에 있어서 많은 오해를 불러올 요소가 있다는 점을 분명히 지적하여야 할 것이다. 즉 세례의 기원을 신앙적 요소인 인간의 결단에 두는 것이기에, 세례를 단지 윤리적 차원으로 성질을 규정하는 것보다는 하나님의 약속을 성취하신 예수 그리스도의 사역과 그의 말씀 즉 그의 명령에 두는 기존의 설명방식을 벗어난다. 따라서 하나님의 은혜를 덧입는 은혜의 수단으로서의 성례적 기능을 제거하지 않는 것이 더 타당하다고 보아야 할 것이다. 그러므로 세례에 관하여 언급할 때 더욱 분명하게 말해야 하는 것은 하나님의 약속에 관한 것임을 재차 강조할 수밖에 없으며,²¹⁰⁾ 세례의 기원에 관한 논의는 예수 그리스도께서 세례를 제정하신 것으로 주장하는 것이 타당할 것이다.

본 연구는 이것으로 그치지 않고 서론에서 제기한 오늘날 한국교회에서 이해되고 있는 세례와 그 의미를 치유하고 회복하는 매우 중요한 잣대로 기능하기를 희망한다. 개혁주의 신학에서 강조하는 바와 같이 성례의 정당한 시행 즉 하나님의 언약이 살아 있고 그 언약에 근거하여 삼위하나님의 이름으로 베풀어지는 세례는 구원의 능력이 인간에게 있는 것이 아니라 하나님께 있음을 고백하며 증거하는 귀한 시간이 되어야 할 것이다. 동시에 교회 안의 많은 그리스도인들이 자신의 고백이나 결단에 의지한 구원이 아니라 하나님의 약속위에 세워진 구원임

210) M. Luther, *The Babylonian Captivity of the Church*, <Works of Martin Luther Vol.II>, 291- “엄밀하게 말해서, 하나님의 교회에는 세례와 성만찬이라는 두 가지 성례전이 있다. 이 두 가지에 의해서만이 우리는 신성하게 세우신 표징과 죄의 용서에 대한 약속을 발견한다.”

Houg T. Kerr, *Kompendium der Theologie Luthers*, 김영환 역, 루터신학 개요, 대한예수교 장로회 총회출판국 1991, 223 에서 재인용) 루터는 공의회와 교회에 관한 논문에서도 다음과 같이 말한다: “성례전이 올바르게 시행되는 것을 보거든 거기에 하나님의 백성이 있는 줄 확신하라. ... 하나님의 말씀이 있는 곳에 교회가 분명히 있다고 말 한 것과 마찬가지로 세례와 성찬이 있는 곳에 교회가 틀림없이 존재하며, 그 역도 마찬가지이다.” (Houg T. Kerr, 김영환 역, 181 에서 재인용) 이에 관하여: M. Luther, *On the Councils and the Churches* <Works of Martin Luther, Vol.V, 270-296>.

을 인지함으로서 그리스도인으로서의 정체성을 온전히 회복함으로서 교회를 든든히 세워가게 할 뿐만 아니라 그에 따른 책임 있는 삶을 요구하게 되는 것이다. 이와 더불어 세례가 하나님의 언약을 확증하고 인치는 것이라는 사실을 이해함으로서 결코 세례 자체에 신비하고 마술적인 구원의 능력을 지닌 변질된 세례의 기능을 올바르게 회복시키는 기능을 할 뿐만 아니라 근원적으로 그것을 막아내는 방어벽의 기능을 하는 것이다.

지상의 교회가 지속하는 동안 교회의 표지인 세례는 계속될 것이며, 교회가 확장되는 모든 곳에서 성부, 성자, 성령의 삼위의 하나님의 이름으로 교회는 세례를 베풀 것이다. 그 세례를 의식적으로도 분명한 의미를 전하며, 본질적인 뜻을 밝히며, 동시에 복음을 선포하는 예식 곧 보이는 말씀으로 기능도하고 세례를 집행 하는 자나 그것을 설명하는 자들이 더욱 노력해야 할 것이다.

참고문헌

1. 국문서적

- 김군진. *기독교조직신학(IV)*. 서울 : 연세대학교출판부, 1993
- 김영재. *기독교 대백과사전 1-16*. 서울 : 기독교문사, 1986
- 김영재. *기독교 교회사*. 서울 : 도서출판 이레서원, 2001
- _____. *교회와 예배*. 서울 : 합동신학원출판부, 2000
- _____. *한국 기독교의 재인식*. 서울 : 엠마오, 1994
- 김의환. *개혁주의 신앙고백집*. 서울 : 생명의 말씀사, 2003
- 김창선. *21세기 신앙성성 신학*. 서울 : 예영커뮤니케이션, 2004
- _____. *쿰란문서와 유대교*. 서울 : 한국 성서학, 2002
- 박윤선. *개혁주의 교리학*. 서울 : 영음사, 2003
- _____. *웨스트민스터 신앙고백서*. 서울 : 영음사, 1991
- 박용규. *초대 교회사*. 서울 : 종신대학 출판부, 1994
- 박형론. *교회론*. 서울 : 한국기독교교육연구원, 1988
- 이형기. 칼바르트 신학에 있어서 '세례론'에 대한 연구". *장신논단 제17집*(2001)
- 윤철호. *성례전, 세례, 유아세례에 관한 칼빈의 교리*. 칼빈신학전집
- 전경연. *루터 신학의 제 문제*. 서울 : 한국신학대학출판부, 1978
- _____. "유아세례", *한신대학보 제1집*, 서울 : 한신대학, 1995
- 정용섭. 그리스도교 예배의 신학 : 말씀과 성례전의 신학적 균형을 위하여. *기독교 사상 제22권 12호*(1978)
- 한글판 개역성경전서. 서울 : 대한성서공회, 1966

2. 번역서

- A.Hodge. *조직신학요약, 제4권*. 고영민역. 서울 : 기독교문화사, 1991
- Alister. E. Mcgrath. *역사속의 신학*. 김홍기 외 역. 서울 : 대한기독교서회, 1999

- Donald Guthrie. *신약신학*. 정원태·김근수 공역. 서울 : 기독교문서선교회, 1993
- G. I. Williamson. *웨스트민스터 신앙 고백서 강해*. 나용화 옮김. 서울 : 개혁주의신행협회, 1996
- Herman Bavinck. *개혁 교의학 개요*. 원광연 역. 서울 : 크리스찬 다이제스트, 2004
- Herman Ridderbos. *마태복음 (상)*. 오광만 옮김. 서울 : 여수문, 1991
 ————. *마태복음 (하)*. 서울 : 여수문, 1990
- James F. White. *기독교 예배학*. 정장복 역. 서울: 엠마오, 1992
- J.L. Neve, O.W. Hake. *기독교교리사*. 서울 : 대한기독교서회, 2001
- J. L. Neve. *기독교교리사*. 서남동 역. 서울 : 대한기독교서회, 2000
- John Calvin. *기독교강요*. 김종흡외역. 서울 : 생명의 말씀사, 2002
- Kelly, J.N.D.. *고대 기독교 교리사*. 박희석 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 2003
- Kittel. G. & G. Friedrich. *Theological Dictionary of the New Testament*.
 G. W. Bromiley. 편역(번역위원회 역). *新約聖書神學辭典(키틀 원어단권 사전)*. 서울 : 요단출판사, 2001
- Ladd. *성경신학*. 신성종·이한수 공역. 서울 : 대한기독교 출판사, 1984
- L. Berkhof. *조직신학 下*. 권수경 이상원 역. 서울 : 크리스찬다이제스트, 1994
- Leishmann, Thomas. *웨스트민스터 예배모범*. 정장복 역. 서울 : 예배와 설교 아카데미, 2002
- Martin Luther. *Martin Luther's three Treatises*. 지원용 역. 서울 : 컨콜디아사, 2000
- John Murray. *기독교 세례론*. 김소영 역. 서울 : 대한기독교서회, 1980
- Paul Althaus. *마르틴 루터의 신학*. 구영철 역. 서울 : 성광문화사, 1994
- Philip Schaff. *신조학*. 박일민옮김. 서울 : 기독교 문서 선교회, 1984
- T. Aquinas. *신학대전요*. 이재룡, 이동익, 조규만 공역. 서울 : 가톨릭대학교출판부, 1993
- Josephus. *유대고대사*. 서울 : 달산, 1992

3. 영문서적

Cannons and Decrees of the Council of Trent. ed. H. J. Schrorder. St. Louis : Herder, 1941

John Calvin. *Calvin's Commentaries Complete From the Calvin Translation Society.* edition Baker, 1996

Francios Wendel. *Cavin*, trans. philip Mairet, New York and Evanston : Harper & Row, Publisher, 1963

John Calvin, *CALVIN: Institutes of the Christian Religion Vol. IV*, Published in English By the Westminster Press, Philadelphia, PA., U.S.A, 1988

Ivor Boston Thomas. *John Calvin's Rejection of Roman Catholic Christianity.* New York : Union Theological Seminary, Th. D., 1966

John Calvin. "Antidote to the Council of Trent". *Tracts and Treaties. III.* Edinbutgh : The Calvin Translation Society, 1855

John Ernest Burkhardt. *Kingdom, Church, and Baptism : The Significance of the Doctrine of the Church in the Theology of John Calvin.* Los Angeles : University of Southern California, 1959

K. Barth. *Die kirchliche Lehre von der Tauf.* München, 1947

M. Luther. *The Babylonian Captivoty of the Church.* <Works of Martin Luther Vol.II>

Otto Clemen(편집). *Luthers Werke.* Bd.1. Berlin, 1933

T. Aquinas. *The Summa Theologica Vol. II.* translated by Fathers of the English Dominican Province, Revised by Daniel J. Sullivan . Chicago: William Benton Publisher, Encyclopedia Britannica, Inc., 1952

Word Biblical Commentary (WBC 58 Volume). Dallas, Texas : Word Books, Publisher, 1998

Willen Balke. *Calvin and the Anabaptist Radicals.* trans. William Hoynen. Grand Rapids, Michigan : William B. Eerdmans Publishing Company, 1981