

LASOR, W.S. 1972 *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*. Grand Rapids : Wm.B. Eerdmans Publishing Company. 281 p.

MORRIS, L. 1972 *Apocalyptic*. Grand Rapids : Wm.B. Eerdmans Publishing Company. 105 p.

RIST, M. 1962 *Eschatology of Apocrypha and Pseudepigrapha*. (In Buttrick, G.A. et al eds. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol.2. Nashville : Abingdon Press. p.133-135)

ROETZEL, C.J. 1972 *Judgment in the Community : A Study of the Relationship between Eschatology and Ecclesiology in Paul*. Leiden : E.J.Brill. 208 p.

RUSSEL, D.S. 1964 *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. London : SCM Press. 464 p.

VIELHAUER, P. 1965 *Introduction to Apocalypses and Related Subjects*. (In Schneemelcher, ed. *New Testament Apocrypha* Vol. 2. Translated by D. Hill et al London : SCM Press Ltd, p.81-607).

# 기독교 세례의 기원

李 還 鳳\*

◇ 목 차 ◇

- I. 서 론
- II. 기독교 세례의 기원에 대한 다양한 추적
  - 1. 이교도들의 청결의식
  - 2. 구약의 결례
  - 3. 이방인 개종자 세례
- III. 기독교 세례와 요한 세례
  - 1. 요한 세례의 기원
  - 2. 기독교 세례와 요한 세례와의 관계
    - 1) 기독교 세례와 요한 세례는 완전히 다르다는 주장
    - 2) 기독교 세례와 요한 세례는 완전히 동일하다는 주장
- IV. 기독교 세례의 제정과 의미
- V. 결 론

## I. 서 론

성례전(聖禮典)에 대한 연구에 있어 그 성례의 역사적 제정은 항상 눈에 두드러진 문제가 되어왔다.<sup>1)</sup> 세례의 경우에서도 그 역사적 제정은 중요한 의미를 가진다.<sup>2)</sup>

만약 세례가 어떤 종교적 사상과 개념들을 표현하기 위해 인간에 의하여 제정된 의식과 종교적 관습들 중의 하나로서 그 이상의 아무런 의미가 없다면, 그것은 단순히 자랑할 만한 하나의

\*助教授

1) G.C. Berkouwer, *The Sacraments*. Studies in Dogmatics(Grand Rapids:Eerdmans, 1969), pp.90ff.

2) Jay. E. Adams, *Meaning & Mode of Baptism*(Philadelphia:Presbyterian & Reformed Publishing Company, 1976), p.5.: 세례에 대한 연구도 그 원초적 제정에서부터 시작하는 것이 정당한 순서라고 생각한다. 그러나 세례 문제를 다룬 대부분의 책들이 이것을 생략하거나, 대수롭지 않은 문제로 지나쳐 버린것은 이상한 일이다. 왜냐하면 그 기원이 신적 권위에 의한 것이나, 인간에 의한 것이나, 또는 어떤 배경에 근거한 것이냐에 따라 세례에 대한 연구의 대상과 범위, 그리고 세례 전체의 가치와 의미에 결정적 영향을 미치기 때문이다.

전통이거나 어떤 인류학적인 자료로서의 가치를 가질 뿐이요 기독교 신앙을 위한 어떤 결정적인 중요성은 가지지 못하게 된다. 왜냐하면 신앙의 결정적 요소는 인간이 행한 것에 의존하지 아니하고, 오직 하나님이 행하시고 허락하신 것에 기초하며, 하나님께서 그리스도인에게 값없이 주신 약속의 진리에 기초하고 있기 때문이다.<sup>3)</sup> 그러므로 세례의 역사적 제정은 우선적으로 중요하게 다루어서 정확히 확정되어져야 하며, 또한 그것을 제정한 분도 정확히 확인하여야 할 필요가 있다. 그렇게 할 때, 우리는 비로소 세례의 참된 의미를 설정할 수 있을 것이다.

지난 수세기를 통해 이 세례의 원초적 제정에 대한 전통적 견해는 예수 그리스도 자신에 의하여 제정되었다는 것 이외에 다른 아무것도 의미하지 않았다. 즉 마 28 : 19-20, 막 16 : 15-16에 나타난 주님의 세례의 명령에 그 근원을 둔다. 그러나, 점차 이 성경 본문의 확실성을 의심하여 부인하게 되었고<sup>4)</sup>, 마침내 예수 그리스도에 의한 세례의 제정에 대하여 많은 의견의 차이를 가져오게 되었다. 실상 세례의식은 예수님의 시대에 있어 전혀 새로운 어떤 것은 아니었고<sup>5)</sup> 구약의 이스라엘의 결례들과 유대인의 이방인 개종자 세례, 그리고 이교도의 종교적 청결의식에 이르기까지 다양하게 추적될 수 있던 의식이었다.<sup>6)</sup> 특히 세례요한은 이미 예수님보다 앞서 신적 권위하에서 세례행위를 수행하고 있었다.

따라서 본 논문에서 다루고자 하는 것은 세례의 기원(원초적 제정)에 대한 문제에 있어 오늘날 교회들 중에서 수행되는 기독교 세례와 그 이전의 유사한 의식들과의 관계는 어떠하며, 예수 그리스도 이전에 실시된 요한 세례와 예수 그리스도에 의하여 제정된 기독교 세례와의 관계가 어떠한가를 살피고자 한다. 다시 말하자면 기독교 세례의 원초적 제정은 어디에서부터이며, 누구에 의한 것인가를 밝혀 기독교 세례의 참된 의미를 찾는 기초를 놓으려 한다.

## II. 기독교 세례의 기원에 대한 다양한 추적

### 1. 이교도들의 청결의식(Purifications)

예수께서 강림하시기 전에 이방 민족들 사이에 영적 청결의 상징으로서 물로 씻는 종교의식이 유행하였다.<sup>7)</sup> 즉 바벨론, 애굽, 파사, 인도, 또는 Zoroaster의 제자들과 브라만 교도들에게

3) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* III. XI, ed. John T. McNeill(Philadelphia: The Westminster Press, 1967), p.496.

4) W.F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* (London: SPCK, 1948), pp.105ff. "수세기 동안 이 구절은 논쟁없이 받아들여졌다. 그러나 최근 신약 비평연구는 그 구절을 예수의 정확한 말씀에 대한 기록으로 읽는 것을 어렵게 만들었다", Markus Barth, *Die Taufe ein Sakrament?*, S.527: "가장 오래된 본문에 관한 논쟁은 아직 결정되어지지 않았다."

5) Louis Berkhof, *Systematic Theology* (London: The Banner of Truth Trust, 1949), p.622.

6) G.W. Bromiley, "Baptism", *Bakker's Dictionary of Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1960), p.83; G.W. Bromiley, *Sacramental Teaching and Practice in the Reformation Churches* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p.20.

7) A.A. Hodge, "Baptism", *Outlines of Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1928), p.603.

서도 이러한 종교적 청결의식들을 발견할 수 있으며, 특히 헬라와 로마의 여러 신비종파에서 더욱 현저하게 실시되었다.<sup>8)</sup>

그 의식들의 형태는 대상에게 물을 뿌리거나 퍼부었으며, 또는 물에 담그거나 씻음으로, 그리고 물가운데로 지나가는 것으로 시행되어졌다. 그 장소로는 샘이나 강(나일강, 유브라데강, 겐지스강, 요단강), 수원지와 호수, 그리고 바다였으며, 특히 죄와 불순을 제거하기 위해 물을 미리 한 곳에 준비해 두었다가 사용하기도 하였다.<sup>9)</sup>

Tertullian은 어떤 경우에는 신생(new birth)의 개념이 이 의식들과 관련되어 있었다고 말하였으며, M. Barth도 B.C. 3세기부터 시작하여 몇몇 동양의 신비종파들이 그리스와 로마의 지역으로 스며들기 시작하였을 때, 그들의 청결의식은 구원의 문제와 관련된 청결과 신생, 그리고 신에 대한 봉헌의 내용을 겸비하게 되었다고 하였다. 따라서 현대의 많은 학자들은 기독교 세례, 특히 바울이 가르친 대로의 세례는 바로 위와 같은 이교도와 신비종파 등의 청결의식에서 기원하였다고 주장한다.<sup>10)</sup>

그러나 이러한 주장은 외관적인 논거도 가지지 못한 역설이며, Cumont에 의하면 당시 신비종파들에서 소금물 혹은 나일강수, 성수(聖水) 등으로 결례의 의식을 행한 일이 있으나, 그 의식의 진정한 의미는 이해하기 어려우며 사실상 거의 무의미한 일이었다고 한다. 또한 이방 신비종파들의 입교의식에 신에 대한 승인을 묻는 질문이 포함되어 있었으나, 어떤 신의 이름으로 세례를 행한 흔적은 찾아 볼 수 없다. 그리고 신비종파에 더욱 현저하게 나타나는 신적 영(pneuma)의 감화가 일찌기 결례의식과 관련되었다는 그 어떠한 증거도 발견할 수 없다. 뿐만 아니라 바울이 세례와 결부시킨 죽음과 부활의 개념은 신비종파의 의식들과는 전연 부합되지 않는다.<sup>11)</sup> 그리고 H.R.A. Kenedy는 그 의식들에 기독교의 중생과 같은 의미가 포함된 것은 전연 아니라고 하였다.<sup>12)</sup>

그러므로 이방종교에서 널리 나타났던 청결 의식들은 기독교 세례와 같은 성례적 의미를 갖지 않았으며, 그 외면적 형식에서조차도 기독교 세례와 공통으로 가진 것이 거의 없는 본질적으로 전혀 다른 것이었다.<sup>13)</sup>

8) A.A. Hodge, *op. cit.*, p.603; Louis Berkhof, *op. cit.*, p.622; Albrecht Oepke, "βαπτω", *Theological Dictionary of the New Testament(TDNT)* Vol. I, ed. Gerhard Kittel, trans. G.W. Bromiley(Grand Rapids: Eerdmans, 1968), pp.531ff.

9) M. Barth, "Baptism", *The Interpreter's Dictionary of the Bible(IDB)*, Supplementary Volume, ed. G.A. Buttrick(New York: Abingdon Press, 1976), p.85.

10) Louis Berkhof, *op. cit.*, p.622; M. Barth, *op. cit.*, p.85ff. M. Barth는 근동의 청결 의식들의 다양한 의미중에서 3가지가 기독교 세례에 영향을 미쳤다고 했다. 즉, ① 청결의 행위 ② 혼돈에서의 출생과 죽음에서의 생명 ③ 한 세력의 영역에서 다른 곳으로의 변천을 말한다.

11) Louis Berkhof, *op. cit.*, p.622.

12) 박형룡, *교의 신학(교회론)*, 제 6권(서울: 보수신학서적 간행회, 1976), p.264.

13) Albrecht Oepke, "βαπτω" *TDNT* Vol. I, p.532: Oepke도 신약의 세례를 지칭하는 용어인 βαπτίζω, βαπτίζεσθαι가 종종 헬레니즘에 나타나는 종교적 문맥에서 발견되어지나 그것이 성례의 의미는 갖지 않는다고 결론지었다. M. Barth, *op. cit.*, p.86: Barth도 외부적 형식과 어휘들의 유사점은 있으나 신약세례의 의미가 신비종파들의 의식에 의해 결정되었다는 것을 증명할 수 없다고 하였다.

## 2. 구약의 결례(Lustrations)

이스라엘 백성의 모세 율법에 대한 순종은 하나님께서 요구하시는 제사 의식들을 수행하는 것으로 표현되어졌다. 그 중에 특히 하나님 앞에 나아갈 때마다 성결하게 하기 위해 부정한 것들을 피하며 제거하는 여러가지 의식적 청결과 씻음(목욕재계)의 의식을 갖고 있었다. 이러한 의식적 청결의 개념은 구약의 희생제사 속에 강하게 나타난다.<sup>14)</sup> 산 위에서 하나님이 모세에게 보여주신 그 형태대로 이스라엘의 성막 안에는 성소와 제단 사이에 큰 물두멍이 놓여져 있었다. 제사장들은 성소에 들어가기 전에 항상 그 물두멍에서 수족을 씻은 후 하나님의 면전으로 나아갔다.<sup>15)</sup> 모세 율법은 부정한 것과 청결 사이에 분명한 구분을 지어 주었으며, 또한 그 부정한 것에서의 청결을 위한 규정도 만들어져 있었다.

다음과 같은 경우에 그 사람은 의식적으로 불결하다고 간주되었다.

- ① 죽은 시체, 특히 인간의 시체와의 접촉(민 19 : 11-22)
- ② 문둥병(레 13 : 14)
- ③ 정액 방출과 출산(레 12 : , 15 : )
- ④ 부정한 물고기, 새, 동물의 살을 먹는 것(레 11 : , 신 14 : 3-21)
- ⑤ 신체적 결합 또는 손상(레 21 : 16-24)

이와같이 부정하다고 인정된 이스라엘 백성은 회중에서 격리되어졌고, 그 시간의 길이는 부정의 성질에 따라 결정되었다. 보통 그 기간은 7일이었으나(레 19 : 11), 출산했을 경우에 남아의 출생시는 40일, 여아의 출생시는 80일이 걸렸다. 그리고 그 청결의 양식으로는 부정하여진 사람들은 자신을 물로 씻었고, 기구들과 의복은 흘러가는 물에 씻었으며, 부정하여진 짐그릇은 깨뜨리고 목기는 물로 씻었다(레 15 : 12). 특히 문둥병(레 14 : )으로 부정하여졌거나 시체에 접촉함으로써 부정하여진 사람들은(민 19 : 11) 피와 재를 섞은 물을 뿌렸으며, 그 부정의 정도가 심한 것은 희생제사를 필요로 하였다(레 12 : 6, 15 : 29, 30). 부정한 자가 이렇게 하여 청결하게 되기를 거절할 경우에는 그에게 사형을 선고하기까지 하였다(민 19 : 20).<sup>16)</sup>

하나님에 대한 예배와 섬김에 관련하여 행하여진 이러한 씻음은 많은 이스라엘 백성들의 마음속에 정신적인 의의로 해석되어졌다.<sup>17)</sup> 그리고 선지자들은 그 결례의식의 윤리적 도덕적인 면을 강조하여 영적 청결을 의식적인 청결과 결합시켜 생각하였고, 외부적인 청결 의식의 규정보다 내적인 도덕적 청결에 더 중점을 두어 평가하게 되었다(사 1 : 15ff, 시 15 : 2, 램 33 : 8). 그리하여 이스라엘 백성에게 요구된 의식적 청결은 보다 더 심원한 내적 가치를 가지는 영혼과 양심의 청결, 곧 도덕적인 청결의 한 상징으로 생각되었다(신 21 : 16ff, 램 17 : 26). 그

14) Friedrich Hauck, "καθαρός", TDNT, Vol. III, p.417; G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the N.T.*(Exeter: The Paternoster Press, 1962), p.1.

15) A.A. Hodge, *op. cit.*, p.604.

16) H.A. Hanke, "Lustration", *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, Vol. III (Zondervan, 1977), p.1009.

17) G.R. Beasley-Murray, *op. cit.*, p.10.

이후 헬라적 유대주의(Hellenistic Judaism)의 영향에 의하여 그 의식적 청결의 중요성은 영적이고 도덕적인 면에 더욱 치중하게 되었고, 그 의식 자체는 별로 중요하게 여겨지지 않았다. 물론 결례를 위한 구약의 외부적 요구 조건들은 여전히 주장되어졌다. 그러나 이제 그 조건들의 중요성은 주로 상징적이었으며 실제 하나님이 요구하시는 것은 내적 도덕적 청결이었다.<sup>18)</sup>

이러한 상징주의는 이스라엘 백성들의 모든 종교적 예배와 언어에 스며 들어갔으며(시 26 : 16, 히 9 : 10), 예수 그리스도 시대에도 이것은 세속생활의 모든 세부속에까지 퍼져 있었다(막 7 : 3-4).<sup>19)</sup>

그런데 예수님께서서는 신앙의 내적인 태도를 무시하고 경건과 예배의 외적인 표현을 강조하는 바리새인들과의 논쟁에서 의식적 청결보다 오히려 도덕적 청결을 더 강조하셨다(막 4 : 1-23). 그리고 "심령이 가난한 자"에게 축복을 선언하십시오 외관에만 치중된 의식적 청결에 대한 간접적인 책망을 암시하셨다(마 5 : 8). 더욱 명백하게 예수님은 "잔과 대접의 겉은 깨끗하되 그 안에는 탐욕과 방탕으로 가득하게 하는"자들을 저주하시고, "너희는 먼저 안을 깨끗이 하라. 그리하면 겉도 깨끗하리라"고 그들에게 명령하셨다(마 23 : 25, 26).

그러나 예수님은 그들이 의식을 잘못 사용하는 것에 대한 그의 강한 저주에도 불구하고 그 의식적인 결례들을 폐하지는 아니 하셨다. 이것은 종말적 소망 속에서 장차 주어질(마 11 : 16) 단 한번의 완벽한 결례를 통해 이루어지는 완전한 청결을 기대하라는 간접적 암시라고 볼 수 있다.

선지자들도 죄와 더러움을 씻는 샘이 다윗의 족속과 예루살렘 거민을 위하여 열리는 그 날(슥 13 : 1), 주께서 맑은 물로 자기 백성에게 뿌려서 정결케 하며 그들에게 새로운 마음과 새로운 정신을 주실 그 날(겔 36 : 25), 또한 주께서 금을 연단하는 자의 불과 표백하는 자의 깃물과 같이 나타나셔서 자기 백성을 새롭게 하실 그 날(말 3 : 1ff), 곧 메시아적 결례에 의한 종말적 구속의 그날을 대망하고 있었다.<sup>20)</sup>

구약에 의하면 그 날이 이르기까지 이스라엘 백성은 희생제사를 계속해야 하며 율법에 의해 명령된 결례를 통해 청결함을 받아야 한다. 그리고 새 시대만이 줄 수 있는 단번의 완전한 청결을 기다려야 하는 것이다.

그러므로 구약에 나타난 모든 결례들은 새 언약 속에서 예수 그리스도의 죽음과 부활을 통해 주어질 메시아적 결례의 그림자(모형)와 단번의 완전한 결례를 가르키는 것이며, 장차 그 안에서 얻게될 실제(reality)들을 상징하는 예표적인 것이다.<sup>21)</sup> 그리고 이 의식적 청결과 씻음들

18) Friedrich Hauck, *op. cit.*, p.417: LXX에 καθαρός는 두가지 의미로 사용되었다. ① 의식적 청결의 의미(e.g., ἁγισμός, 창 7 : 2 ; 레 4 : 12) ② 도덕적 청결의 의미(e.g., ἁγιωσύνη, 창 44 : 10 ; 욥 4 : 7), Josephus도 외적인 요구 조건들을 정당화한 것으로 인정하였으나, 하나님이 요구하시는 것은 정직을 통해 얻어지는 영혼과 양심의 청결이라고 했다.

19) A.A. Hodge, *op. cit.*, p.603; cf. H.A. Hanke, *op. cit.*, p.1009: 신약에도 출산(눅 2 : 22), 문둥병(눅 17 : 11-19), 율월절(요 11 : 55, 18 : 28)과 관련하여 의식적 청결에 대한 언급이 나타난다.

20) G.R. Beasley-Murray, *op. cit.*, p.10.: 그 밖에 메시아적 결례에 대한 기대는 램 33 : 8 ; 말 3 : 3 ; 시 17 : 29, 36 ; 전 48 : 10 ; 민 17 : 10-13에 나타난다.

21) cf. James D.G. Dunn, *Baptism in The Holy Spirit* (London:SCM Press Ltd., 1970), p.213.

은 성례적 성격을 가지지 아니하였으며, 따라서 언약의 실제적인 표(signs)와 인(seal)도 아니었다.

### 3. 이방인 개종자 세례

유대교로 개종하는 이방인들은 할례를 받도록 요구 되어졌고(남자일 경우), 그외에도 예루살렘 성전이 파괴되기 전에는 성전에서 특별한 희생제사를 드리는 것과 의식적 씻음 곧 개종자 세례를 받아야 했다.<sup>22)</sup> 이 이방인 개종자 세례는 이교도에서 떠나 모세의 율법에 전향하기로 선언한 새로운 개종자들이 유대교에 입교하게 되는 일종의 결례와도 같은 의식을 말하는 것이다.

주전 3세기말 경의 문화 상태는 유대교에 강한 선교열을 자극하여 이러한 개종자 세례를 통해 많은 이방인 개종자들을 얻게 하였으며(마 23 : 15), Klausner는 분산 중에 있는 유대인(in the diaspora)을 삼백만으로 추산하면서, 그 중에 대다수가 이방인 개종자들일 것이라고 하였다.<sup>23)</sup> 그런데 이러한 세례가 언제 실시되었느냐에 대해서는 학자들 간에 많은 논란이 되고 있다. 즉 이 개종자 세례가 세례요한과 예수님의 사역에 앞서 수행되었었는가 하는 문제이다. 이에 따라 유대 개종자 세례가 기독교 세례에 어떤 영향을 미쳤는가를 알 수 있으며 이는 곧 기독교 세례의 기원에 직접적인 관련을 가지게 된다. 그 연대에 대해 결정적인 것은 아니었으나 Schürer는 훌륭하게 이 개종자 세례가 A.D. 2세기의 그것에 대한 첫 언급이 있기 오래 전에 이미 사용되었다는 주장을 잘 논증하였다.<sup>24)</sup>

어떤 학자들은 개종자 세례가 훨씬 이후 시대에 있었던 것으로 연대를 잡아 그 자체가 기독교 세례를 모방한 것이라고도 한다. 그러나 보통 개종자 세례는 순서적으로 기독교 세례보다 앞섰다는 것이 대부분 학자들의 판단이다. 이러한 이방인 개종자 세례의 전-기독교 기원론(Pre-Christian Origin of Proselyte Baptism)은 오늘날 하나의 자명한 사실로 간주되고 있다.<sup>25)</sup> 대부분 현대 학자들은 율법을 받고 약속의 땅에 들어가기 전에 이스라엘 조상들이 받았던 세례에 대한 A.D. 1세기경의 토론과 Mishnah에 나타나는 Shammai학파의 R. Eliezer와

22) F.F. Bruce, *New Testament History* (Doubleday & Company, Inc., 1969), p.156; T.M. Lindsay, "Baptism", *The International Standard Bible Encyclopedia*(TDNT), Vol. I, ed.(Fully Revised) G.W. Bromiley(Grand Rapids:Eerdmans, 1979), p.418; T.W. Manson, *Saying of Jesus*, 1949, p.233f; R.E.O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation*(Grand Rapids:Eerdmans, 1960), p.62.

23) J. Klausner, *From Jesus to Paul* (New York, 1943), p.33.

24) A.T. Robertson, "Baptism", TDNT, Vol. I, 1979, p.415; cf. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*(Eng. Trans. (of German 3rd ed.) 1892-1901), II. 2. pp.319ff; A. Edershim, *Life and Times of Jesus the Messiah* (8th ed., rev., 1904; repr. 1977), Appendix. 12("Baptism of Proselytes"), pp.128ff.

25) cf. Schürer, *Ibid.*; H.H. Rowley, "Jewish Proselyte Baptism", Hebrew Union College Annual, 1940, p.316; Albrecht Oepke, "βαπτισμα", TDNT, Vol. I, p.535; H.G. Marsh, *The Origin and Significance of the N.T. Baptism*, Manchester University Press, 1941, p.9; W.F. Flemington, *The N.T. Doctrine of Baptism*, 1948, p.4; J. Jeremias, "Der Ursprung der Johannes Taufe", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1929, p.341.

Hillel학파의 R. Jehoshua사이의 할례와 세례간의 상대적 중요성에 대한 논쟁, 그리고 Epictetus와 The Sibylline Oracles에 나타난 증거들에 의하면, 개종자 세례 실시의 연대를 A.D. 1세기 그 이전으로 잡게 해준다.<sup>26)</sup> 또한 기독교 세례에서 모방해 온 것이라는 주장은 A.D.70년 이후 유대인들의 혹독한 기독교 박해의 역사를 보더라도 거의 성립될 수 없다. 이러한 증거들에 근거하여 이방인 개종자 세례를 실시한 연대는 A.D. 1세기 어간인 예루살렘 멸망 이전 기독교 시대의 초기에 거슬러 올라간다.

이와같이 기독교 교회가 처음으로 그 자체의 세례를 수행하기 시작했을 시기에 개종자 세례가 실시되었다는 가능성을 인정한다고 하면, 중요한 문제가 제기된다. 다시 말하자면 유대인의 이방인 개종자 세례가 기독교 세례에 어떤 직접적인 영향을 미쳤는가 아닌가 하는 점이다.

Jeremias는 유대교의 이방인 개종자 세례의 연대를 좀 더 이른 B.C. 1세기 말경으로 생각하고 그 이후에 나타난 요한 세례나 기독교 세례는 그 형식과 신학이 거의 유대교의 이방인 개종자 세례에 의존한다고 확신있게 강조하였다. Jeremias는 가령 "레위 성약서" (14 : 6)에서 개종자 세례의 연대를 찾았으며 기독교 세례와의 연관성을 다음과 같이 말하였다.<sup>27)</sup>

① 신약 세례의 전문용어는 이방인 개종자 세례에서 사용된 용어로부터 연유한 것이다.

② 초대교회의 세례의식은 이방인 개종자 세례에서 사용된 양식을 따랐다.

③ 신약의 세례에 대한 교리적 교훈은 이방인 개종자 세례와 관련해서 주어졌던 것을 모방한 것이다.

④ 신약 세례의 신학은 이방인 개종자 세례에 대한 유대인의 이해에 그 근원을 두었다.

그 외에 Flemington은 개종자 세례가 수행되는 동안에 율법의 명령들이 낭독되어졌다는 사실로 보아 그 세례는 단순히 의식적 청결의 행위만은 아니었고 근본적으로 성례적 성격을 가진, 육체적일뿐 아니라 영적 요소를 포함하는 이스라엘의 하나님에 대한 자기 헌신의 행위로 보았다.<sup>28)</sup>

Rowley도 유대인들은 그 은혜를 받을 준비가 되어있는 자에게는 세례가 초자연적인 은혜의 통로가 될 수 있음을 믿었다고 하여 개종자 세례 자체가 영적 은혜의 방편임을 주장한다.<sup>29)</sup>

White<sup>30)</sup>, Gavin<sup>31)</sup> 등도 여러가지 유대교 문헌들의 증거에 의한 개종자 세례의 전-기독교 기원을 중요한 근거로 하여 개종자 세례가 기독교 세례의 형식과 내용에 직접적인 영향을 주었으며, 기독교 세례가 그러한 것처럼 개종자 세례는 영적 은혜의 방편으로서 성례적 성격을 가진다고 주장한다.

26) cf. R.E.O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation*(Grand Rapids:Eerdmans, 1960), pp.319ff; A. Oepke, *op. cit.*, p.535; W.F. Flemington, "Baptism", IDB, Vol. I, p.348; Y. Feenstra, "Baptism", *The Encyclopedia of Christianity* (Marshallton:The National Foundation for Christian Education, 1972); F.F. Bruce, *op. cit.*, p.156; H.H. Rowley, *op. cit.*, pp.313ff.

27) G.R. Beasley-Murray, *op. cit.*, pp.18ff.

28) W.F. Flemington, *op. cit.*, "Baptism", IDB, Vol. I, p.34.

29) H.H. Rowley, *op. cit.*, p.328.

30) R.E.O. White, *op. cit.*, pp.66-72.

31) F. Gavin, *Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, Lecture II, London:S.P.C.K., 1928, pp.3-23.

그러나 대체적으로 인정을 얻는 개종자 세례의 전-기독교 기원론에도 문제가 없는 것은 아니다. 즉 만약 이방인 개종자 세례가 기독교 시대 이전의 유대교에 보편적으로 널리 인정된 제도였다면 권위있는 전-기독교 문헌인 Josephus나 Philo의 저술에서 그것에 대한 단 하나의 분명한 증거도 없다는 사실과, 성경 특히 신약에 전연 언급이 되지 않았다는 사실을 어떻게 설명할 수 있느냐 하는 문제가 제기 될 수 있다. 또한 복음서들의 요한 세례, 유대인들의 결례, 기독교 세례에 대한 많은 관심에도 불구하고 개종자들의 할례에 대한 논쟁은 있으나 개종자 세례에 대해서는 전혀 침묵하고 넘어 갔다는 사실도 매우 이상하다.<sup>32)</sup>

많은 학자들은 이러한 현상에 분명한 답을 주지 못하고 있으며, 그 중요성을 간과하고 있는 사실은 개종자 세례의 전-기독교 기원설에 대한 하나의 의문을 제기하는 동시에, 특히 유대인의 이방인에 대한 관계에 많은 관심을 가지고 있었던 전-기독교 시대의 중요한 문헌과 신약의 침묵은 당시 개종자 세례가 기독교 세례와는 아무런 관련이 없었다는 것을 잘 보여준다고 할 수 있다.

사실 이들의 모든 주장이 성경 밖의 역사적 문헌에만 의존하고 있으면서, 그와는 전혀 바탕을 달리하는 성경에 나타난 기독교 세례의 의미를 개종자 세례에 대한 유대인의 이해속에서 발견해 내려는 듯한 노력은 근본적으로 잘못된 시도이다.

Schneider와 Lampe는 유대 개종자 세례와 기독교 세례는 근본적으로 다른 배경위에 세워진 것이기에 하나에서 다른 것에 이르는 기원적인 추론은 불가능한 것이라고 했다.<sup>33)</sup> 그리고 Dobschutz도 기독교 세례의 원초성을 강조하여 기독교 세례는 전적으로 특유하여 그 내적 본질에 있어 어떤 유추나 기원적인 추론도 불허한다고 하였다.<sup>34)</sup>

그러므로 계통적으로 볼 때 이방인 개종자 세례는 앞서 있었던 구약의 결례와 연결되어지는 일종의 의식적 세척인것 같다.<sup>35)</sup> 따라서 이것들은 성례적인 신비로운 힘의 계통을 따라 개발되지 아니하고, 의식적으로 법규적인 계통을 따라 개발되어 다만 의식적인 청결을 목적으로 한 종교의식이였다. 이방인 개종자들의 세례는 이교도에서 유대교로 개종하기를 원하는 이방인들에게 실시함으로 그들이 이전의 이교적 생활방식으로부터의 청결함을 받아 모세 율법하에서 새로운 종교적 신분을 획득한다는 것과 이스라엘 선민 속에 입적하게 되는 법적 갱신을 상징하는 것으로 생각되어진 종교의식이다.<sup>36)</sup> 이러한 유대 개종자 세례의 실제와 그 실시의 연대를 기독교 이전 또는 동시대로 생각하는 것에 우리는 동의할 수 있다. 그리고 이러한 청결 의식들이 세례요한과 우리 주님의 제자들의 사용을 위해 좋은 배경적인 준비를 이루었다고도 볼 수 있을 것이다. 그러나 그 이방인 개종자 세례를 비롯한 종교적 청결의식이 기독교 세례에 직접적인 영향을 미쳤다는 것과 그 자체가 기독교 세례와 동일한 성례적 의미를 가진다고는 볼 수

32) G.R. Beasley-Murray, *op. cit.*, pp.18ff.

33) J. Schneider, *Baptism and Church in the N.T.*, 1957; G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the N.T. and the Fathers*(London, New York, Toronto:Longmans, Green & Co. Ltd., 1951), p.93.

34) Dobschutz, *Hastings Dictionary of the Bible*, Vol. I, p.89.

35) Louis Berkhof, *op. cit.*, p.623.

36) A. Oepke, *op. cit.*, p.516; A.T. Robertson, "Baptism", *ISBE*, Vol. I, 1979, p.415.

없다. 그러면 세례요한은 이러한 개종자 세례의 영향권에서 제외되지느냐? 아마 그는 이방인 개종자 세례의 실시에서 그의 영감을 발견하지는 않았을까? 만약 그렇지 않다면 그의 세례의 기원과 그 중요성은 무엇인가? 그리고 기독교 세례와 요한 세례와의 관계는 어떠한 것인가? 이런 질문들을 다음 장에서 다루고자 한다.

### Ⅲ. 기독교 세례와 요한 세례

#### 1. 요한 세례의 기원

예수 그리스도께서 기독교 세례(마 28 : 19-20)를 제정하시기 이전에 세례 요한은 이미 하나님으로부터 보내심을 받은 자로서 그 신적 권위를 가지고 이스라엘 백성들에게 회개를 외치며 세례를 시행하고 있었다.<sup>37)</sup>

따라서 4 복음서 기자들은 항상 예수의 사역을 말하기 전에 요한의 세례 사역에 대한 간결한 요약물 먼저 앞세우고 있으며,<sup>38)</sup> 사도행전에서 베드로와 바울도 예수의 행적을 소개할 때 요한의 세례를 같이 언급하고 있는 것을 볼 수 있다.<sup>39)</sup> 이러한 요한의 세례는 그의 사역에 있어서 매우 특수하고 중요하였기 때문에, 그는 "세례 요한"이라고 불리웠다.

이처럼 요한이 신적 권위를 가지고 예수님 앞서 수행하였던 이 세례의식은 그의 이전에는 성경의 그 어느 곳에서도 찾아 볼 수 없는 새로운 종교의식이였다. 그러나 당시의 역사적 배경속에서 볼 때, 요한의 세례와 유사한 전례들은 많이 있었고, 따라서 학자들 사이에 자연히 요한 세례의 기원에 관하여 상이한 견해들이 나타나게 되었다. Robinson, Brown, Scobie 등은 세례 요한이 그의 회개의 세례를 당시 콤란 종파(the Qumran Sect)의 결례(Lustrations)에서 모방해 왔다고 주장한다.<sup>40)</sup> 물론 요한이 콤란에서는 원래 매일마다 시행되었던 결례를 그 후에 단회적이며 반복할 수 없는 세례의식으로 개작하였다고 추론해 볼 수도 있을 것이다. 그러나 요한 세례는 유대인의 반복적인 결례와는 달리 처음부터 단회적(once for all)인 것이였다. 또한 요한 세례는 단순한 의식적 청결 그 이상의 새롭고 보다 영적인 의미를 가진 것이였다.

따라서 Lambert는 요한의 세례를 유대인의 결례와 비교하면서 다음과 같이 그 차이점을 밝혔다. "요한 세례는 그 세례를 받는 사람들을 전혀 새로운 영역, 즉 다가오는 하나님의 나라를 위한 명확한 준비의 영역으로 옮겨가는 것을 목적으로 하였다. 그러나 무엇보다도 그 결례와

37) 막 1 : 2 ; 요 1 : 33 ; 막 11 : 30 ; 눅 7 : 30 ; 요 1 : 31, 33.

38) 마 3 : 1-12 ; 막 1 : 2-8 ; 눅 3 : 1-20 ; 요 1 : 6-8, 19-36 ; 3 : 23-30.

39) 행 10 : 37 ; 13 : 24-25 ; 1 : 21f.

40) G.E. Ladd, *A Theology of the N.T.*(Grand Rapids, Eerdmans, 1975), p.40; F.F. Bruce, *New Testament History*, pp.153ff: 요한이 "빈 들"(눅 1 : 80, 3 : 2)에 물러가 있을 동안, 당시 그곳에 살던 콤란 공동체의 회원으로 있었다고 한다. G.E. Ladd와 F.F. Bruce는 이 이론의 가능성을 전연 배제하지는 않았으나, 그것은 어디까지나 하나의 추론일 뿐이라고 했다.

의 차이점은 요한의 세례가 결코 하나의 단순한 의식만으로 간주될 수는 없다는 점이다. 즉 요한 세례는 항상 철저하게 윤리적 의미를 가지고 수행되어졌다. 죄로부터의 마음의 청결은 그 세례의 예비적 조건일 뿐만 아니라 지속적인 목표와 목적이었다.”<sup>41)</sup>

이와같이 세례 요한과 콰란 종파 사이에는 증명할 만한 그 어떤 관련성도 찾아볼 수 없기 때문에, 콰란의 결례로부터 요한 세례의 기원을 찾을 수 없다. 그리고 요한이 콰란 종파의 한 회원이었을 가능성은 하나의 가정적인 해석에 지나지 않으며, 세례의식의 수행에 있어 그러한 유추는 계통적 관계에 있어서도 불충분하다고 할 수 있다.<sup>42)</sup>

요한 세례의 기원에 대한 또 다른 주장은 요한 세례가 유대의 이방인 개종자 세례(Baptism of Proselytes)에서 연유하였다는 것이다. Flemington은 세례 요한의 세례를 이방인 개종자 세례의 연장으로 보았으며,<sup>43)</sup> Jeremias는 요한의 세례는 이방인 개종자 세례의 신학에 근거한다고 주장하였다.<sup>44)</sup> 그리고 Rowley<sup>45)</sup>, Manson<sup>46)</sup>, Cullmann<sup>47)</sup>, Robinson<sup>48)</sup> 등도 요한 세례는 이방인 개종자 세례를 각색한 것이라고 한다.

유대의 이방인 개종자 세례가 실시되었던 연대를 세례 요한의 사역의 시기와 일치하는 A.D. 1세기 경으로 추정한다고 하면<sup>49)</sup>, 세례 요한이 구약의 반복적인 결례와는 다르게 동시대의 그 이방인 개종자 세례에서 단회적(once for all)인 세례의 개념을 취해 왔다고 생각할 수 있을 것이다.

그리고 두 세례의 의식이 모두 지원자가 물 속에 잠김으로서 이루어졌고(마 2:16, 요 3:23), 청결과 죄 용서에 관련되어 있었으며, 새로운 삶을 향한 마음의 변화를 요구하는 윤리적 요소를 포함하고 있다는 점에서 상호 유사성을 발견할 수 있다. 또한 두 세례가 다같이 입교의 식으로 수세자를 새로운 교회의 영역(유대 백성과 도래할 메시아 왕국의 구원을 누리게 될 무리)으로 인도한다는 점에서도 그러하다.<sup>50)</sup> 이러한 유사점들에 의하여 요한의 세례는 별다른 설명없이도 자연스럽게 당시의 유대인들에게 소개되어진 것이다.

그러나 요한 세례와 이방인 개종자 세례를 동일시 할 수 없는 두가지의 현저한 차이점이 있다.

첫째, 유대의 이방인 개종자 세례는 이방인들에게만 시행되어졌으나, 요한의 세례는 유대인들에게 적용되어졌다는 점이다. O. Cullmann은 이 사실에 대하여 “세례 요한이 이방인 개종

41) Lambert, *The Sacrament in the N.T.*, p.57; Louis Berkhof, *op. cit.*, p.623; Edmund Schlink, *The Doctrine of Baptism*, trans. H.J.A. Bouman(St. Louis:Concordia Pub. House, 1972), p.20.

42) Erick Dinkler “Taufe, II, Im Urchristentum”, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3d. ed., Vol. VI (Tübingen:1962), Col. 628.

43) W.F. Flemington, “Baptism”, *IDB*, p.348.

44) G.R. Beasley-Murray, *op. cit.*, p.40; J. Jeremias, *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?*, 1949.

45) H.H. Rowley, *op. cit.*, p.330.

46) T.W. Manson, “Baptism in the Church”, *Scottish Journal of Theology*, 1949, 12, p.62.

47) O. Cullmann, *Baptism in New Testament* (London:SCM Press, 1950), p.62.

48) T.H. Robinson, *St. Mark's Life of Jesus*, 1922, p.14.

49) 본 논문 II. 3, “이방인 개종자 세례”를 참조.

50) G.E. Ladd, *op. cit.*, p.41; H.G. Marsh, *The Origin and Significance of N.T. Baptism*(Manchester, 1941), pp.65ff.

자 세례에 관련되어 있다는 것은 확실하다. 그러나 동시에 요한은 유대인의 눈으로 볼 때 혁명적인 것, 곧 큰 물의를 일으킬만한 혁신적인 것을 소개하였다. 다시 말하자면 그는 이 세례를 이교도들에게 뿐 아니라 할례받은 모든 유대인들에게서도 요구한 것이다.…… 이제 모든 사람들은 개종자의 입장에 처하여 세례를 받아야만 했다”<sup>51)</sup>고 하였다. 세례 요한 이전에는 결코 이스라엘 백성들이 회개의 세례를 받아야 한다는 요청을 받은 적이 없었다. 그러나 요한은 하나님의 백성도 스스로 범죄하여 이방인같이 된 자리에서 회개하고 돌이켜 세례를 받지 않으면, 그들도 임박한 하나님의 진노를 피할 수 없다는 것을 분명히 한 것이다.

이처럼 세례 요한이 유대인들도 이방인이 하나님의 백성으로 입적할 때 거쳐야 했던 그 과정을 통과해야만 새 이스라엘에 돌아올 수 있다고 한 것은 당시 하나님의 선민이었던 이스라엘의 특별한 위치를 부정하고 그들을 모두 이방인으로 취급하려는 것은 아니었다.<sup>52)</sup> 따라서 세례 요한이 유대인들로 세례를 받아야만 한다고 한것은 마 3:9에 표현된 바대로 아브라함의 후손이라는 것 만으로 자연히 메시아적 심판을 면하고 하나님의 나라를 유업으로 받을 수 있다는 유대인들의 안일한 생각과 하나님의 선택에 대한 잘못된 오해를 깨뜨리기 위함이었다. 다시 말하자면 오직 회개와 개혁만이 사람을 메시아와 정당한 관계 속에 들 수 있다는 주장이었다.<sup>53)</sup> 그러므로 요한의 세례는 이방인으로부터 이스라엘 백성이 된 그 변화를 표시하기 위한 것이 아니라, 오히려 그것은 이스라엘 백성 자체에 대한 세례이었다. 바로 이러한 점이 요한 세례의 기원을 이방인 개종자 세례로부터 찾는 것이 불가능한 이유이다.

둘째, 요한의 세례는 강한 종말론적 특성을 가지고 있다는 점이다. 세례 요한은 “회개하라 천국이 가까왔느니라”(마 3:22)는 메세지와 함께 자기의 세례를 하나님 나라의 도래에 대한 선언, 즉 메시아적 심판의 긴박성과 관련시켰다. 그 심판은 “오실 그 분”(coming one)에 의해 수행될 터인데, 요한은 바로 그 분의 길잡이로서 그 길을 예비하는 자로 나타났다.

“오실 그 분”은 다니엘서에 예언된 그 “인자와 같은 분”(단 7:13)의 직능을 완전히 수행할 것이며, 의와 불의, 알곡과 가라지, 열매있는 무화과 나무와 잎만 무성한 무화과 나무를 엄히 구별하실 것이다.<sup>54)</sup> 그러므로 이스라엘아 회개하라. 이 임박한 심판 앞에는 조상들의 공적과 아브라함의 후손됨이 무용하다. 그 무엇도 임박한 진노와 그 시간의 도전을 막을 수 없다. 그러나 참된 회개는 종말 심판의 피난처를 제공해 줄 것이며, 이 회개는 세례에 의하여 표현되어야 한다고 세례 요한은 주장한 것이다.

이와같이 요한의 메세지는 메시아적 위기의 긴박성을 나타내는 무서운 힘과 절박함을 가지고 있었으며, 그리고 자신의 세례의식에 대한 해석은 이처럼 종말론적 차원에 놓여져 있었다.<sup>55)</sup>

51) O. Cullmann, *op. cit.*, p.62.

52) *Ibid.*

53) G.R. Beasley-Murray, *op. cit.*, p.41: “우리는 요한이 모든 유대인들을 실제 이방인으로 간주했다고 믿을만한 아무런 근거도 가지고 있지 않다. 마 3:9에 의한 그러한 결론은 그 구절을 잘못 사용한 것이다.”

54) F.F. Bruce, *op. cit.*, pp.154-156.

55) R.E.O. White, *op. cit.*, p.79.

이 외에도 요한의 세례는 하나님으로부터 보냄을 받은 세례 요한에 의한 집행되어졌으나 이방인 개종자 세례는 각자가 스스로 침례를 수행하였다는 점과, 요한의 세례는 일반적으로 성전 예배(희생제사)와 관련이 없었으나 이방인 개종자 세례는 희생제사를 드리는 것과 밀접한 관련을 가지고 있었다는 점에서도 상호 차이점들을 발견할 수 있다.<sup>56)</sup> 그러므로 요한의 세례가 동시대의 이방인 개종자 세례와 몇 가지 표면적 유사성을 띄고는 있었으나, 두 세례는 동일시될 수 없는 본질적인 차이를 가지고 있었다.

따라서 우리는 요한 세례의 기원을 쿨란 종파의 결례와 유대의 이방인 개종자 세례에서는 찾을 수 없으며, 다만 구약 성경에서 그 근원적 배경을 발견할 수 있다. 다시 말하자면 요한 세례의 선례와 그 유추는 옛 언약(Old Covenant)의 체결을 위한 예비적 씻음(출 19 : 10, 14)과 선지자들이 예언한 바대로 종말에 선행하여 있을 물의 쏟아 부음(사 1 : 16, 4 : 4; 막 7 : 19; 겔 36 : 25-33; 수 13 : 1)에서 찾아 볼 수 있다.<sup>57)</sup> 특별히 겔 36 : 24-25에 “내가 너희를 열국 중에서 취하여 내고 열방 중에서 모아 데리고 고토에 들어가서 맑은 물로 너희에게 뿌려서 너희로 정결케 하되 곧 너희 모든 더러운 것에서와 모든 우상을 섬김에서 너희를 정결케 할 것이며”라고 한 에스겔의 예언은 우선 이 요한의 세례에서 성취되었다고 말할 수 있다.<sup>58)</sup>

그러나 이러한 구약의 선례들도 어디까지나 예언적이요 상징적인 것이었으며 요한의 세례의 식을 구약의 율법에서는 발견할 수 없으며, 그리고 그 세례의식은 동일한 사람에게 단지 한번만 행해졌고, 또한 그 세례의식은 죄용서함을 받는다는 보증을 수반하였으므로 하나의 전혀 새로운 의식이 하나님의 경륜을 따라서 여기 세워졌기 때문이다.<sup>59)</sup> 그리고 요한의 세례는 단순한 인간적인 산물이거나, 어떤 임의적이며 의식적인 상례만은 아니었다.<sup>60)</sup> 예수님은 자신의 권세에 대해 의문을 제기한 바리새인들과의 논쟁에서 그들에게 먼저 요한 세례의 기원과 권위에 대하여 질문을 던지셨다. “요한의 세례가 하늘로서냐? 사람에게로서냐? 내게 대답하라”(막 11 : 30) 이러한 예수님의 질문에 대적자들은 답할 수 없었다. 왜냐하면 대답할 수 없는 그들의 그 무지의 배후에는 차가운 계산이 놓여 있었기 때문이다. 다시 말하자면 “하늘로서”라는 대답은 그들의 불신앙에 대한 문제를 불러일으킬 수 있으며, 반면에 “사람에게로서”라는 대답은 그 군중들과 충돌을 야기하는 위험을 가져올 수 있기 때문이었다. 이처럼 요한 세례의 기원에 대한 문제가 예수님의 권세에 대한 문제의 답으로 제시되어진 것은 요한 세례가 단순한 인간적인 산물이 아니라 신적 기원에 의한 것임을 보여준다. 그리고 성경에 의하면 요한의 세례를 받았던 군중들은 하나님을 의롭다 하였고, 반면에 바리새인과 율법사들은 “그 세례를 받지 아니한지라 스스로 하나님의 뜻을 저버리니라”(눅 7 : 30)고 하였다. 이 말씀은 하나님의 뜻에 대한 요한 세례의 관련성을 보여 주는 것으로, 요한 세례에 대한 거부는 곧 하나님의 뜻

56) G.R. Beasley-Murray, *op. cit.*, p.41.

57) G.E. Ladd, *op. cit.*, p.41.

58) 박성복, “제시역사에서의 세례요한의 위치”, 미스바 제 3 집(고려신학 대학 학도호국단, 1975), p.32; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, Erster Teil: Die Verkündigung Jesu(Gütersloh, 1971), p.51; J. Van Andel, *Handleiding bij de Beoefening der Gewijde Geschiedenis*(Nijkerk, 1913), p.288.

59) 박성복, *op. cit.*, p.32.

60) G.C. Berkouwer, *op. cit.*, p.92.

을 거부하는 선에 서게 된다는 것을 분명히 밝히고 있다.

세례 요한도 하나님의 명령에 의해 세례의 사역을 수행하기 위하여 자신이 보내심을 받았다는 사실을 강조하였다(요 1 : 33). 따라서 세례 요한은 세례를 주는 자기의 권한에 관한 바리새인들의 비평적인 질문들에 한 순간이라도 주저하지 않았고 그 대답은 하나님의 메시야, 자기보다 더 큰 이에 대한 언급과 함께 주어졌다. 또한 “나도 그를 알지 못하였으나 내가 와서 물로 세례를 주는 것은 그를 이스라엘에게 나타내려 함이라”(요 1 : 31)고 하면서 요한은 자기의 세례가 메시야의 임재와 밀접한 내적 관련이 있음을 분명히 하였다. 세례 요한의 이러한 메시지와 사역의 권위를 인정하시기 위해 예수님께서 친히 그 요한의 세례를 받으셨던 것이다.

이러한 모든 성경적 증거들과 더불어 요한 세례의 신적 기원과 권위를 인정한다고 하면, 그 요한의 세례는 그 후 그리스도께서 제정하신 기독교 세례와 어떤 관계가 있는가? 그리고 두 세례를 완전히 동일시하여 먼저 시행되었던 요한 세례를 기독교 세례의 기원으로 볼 수 있는가? 하는 문제가 생긴다.

## 2. 기독교 세례와 요한 세례와의 관계

신약 성경이 요한의 세례에 부여하고 있는 그 중요성과 특성으로 말미암아 기독교 세례와 요한 세례의 관계에 대한 여러가지 견해들이 있어 왔다.

어떤 사람은 두 세례는 동일시 할 수 없으며 서로 매우 날카롭게 구별되어야 한다고 주장하는가 하면, 다른 사람들은 두 세례 사이에 매우 밀접한 관계가 있어 심지어 서로 동일하다고까지 주장한다. 다시 말하자면 요한의 세례는 구약의 결례와도 같이 단순히 예표적인 것으로서 기독교 세례와 동일시 할 수 없다는 주장과 요한의 회개의 세례는 실제 죄사함을 주는 은혜를 내포한 성례적 의미를 가진 것으로서 기독교 세례와 동일하다는 주장으로 나뉘어진다. 우리는 여기서 이 상이한 두 견해들을 면밀히 검토하여 올바른 성경적 결론을 찾으려 해야 하겠다.

### 1) 기독교 세례와 요한 세례는 완전히 다르다는 주장

로마 카톨릭 교회는 트레نت 종교회의(Council of Trent)에서 (Sess. VIII, “de Baptismo”) “만약 어떤 자가 요한 세례를 그리스도의 세례와 동일한 효과를 가진다고 말하면 그는 저주(Anathema)를 받을지어다”라고 결정하면서 요한 세례를 구약 성례들과 같은 순전한 하나의 예표로 보았다.<sup>61)</sup> 로마교는 성례교리에서 모든 옛 율법을 순전히 예표적인 것으로만 생각하려고 하였기 때문에 요한의 세례도 바로 그러한 견해속에 포함하여 생각한 것이다.<sup>62)</sup> 그리고 로마 카톨릭 신학은 요한의 세례는 *ex opere operantis*(개인의 신념과 회개에 의존하여)에 의해 역사하였고, 반면에 기독교 세례는 필경 *ex opere operato*(초자연적 은혜)에 의해 역사하고 있다고 주장한다. 그러므로 요한의 세례는 기독교 세례에 비하여 보다 열등한 것으로 생각되었으

61) A.A. Hodge, *Outlines of Theology*, XLII, p.603.

62) Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p.317.

며, 요한의 세례는 기독교 세례와 같이 은혜를 주거나 내포하지는 않았다고 하였다. 그들은 이러한 대조의 근거를 요한이 자신은 물로 세례를 주나 그리스도는 오셔서 성령과 물로 세례를 주실 것이라고 말한 사실(막 1:8)에다 두었다.<sup>63)</sup>

Markus Barth도 물세례와 성령세례 사이의 대조에 유의하면서 다음과 같이 말하였다.

“죄용서는 요한 세례의 선물이거나 결과일 리가 없다. 왜냐하면 오직 오실 그분의 임재에 의해서만 죄 용서가 이루어지며, 그리고 죄용서는 성령의 은사와 함께 그분에 의해서만 부여 되기 때문이다.”<sup>64)</sup>

다시 말하자면 세례 요한은 자기의 세례를 통하여 참된 죄용서를 부여할 수 없었고, 메시아 안에서만 발견되어지는 죄용서를 향하는 그 길을 예비할 수 있었을 뿐이었다는 것이다. 그러므로 요한 세례는 참된 성례적 의미가 있는 것이 아니라, 그리스도의 죽음 안에서 실재가 되어 질 다가오는 죄용서에 의한 참된 세례를 지적하여 주는 하나의 표징일 뿐이라고 하였다.

그러면 정말 요한의 세례는 죄용서의 은혜를 내포하지 아니한 단순한 하나의 예표에 지나지 않았는가?

그러나 많은 학자들이 요한의 세례는 “죄용서와 회심을 가져오는 정화의 성례적 행위”라는 것을 인정한다.<sup>65)</sup> 요한 세례는 회개의 구체적이며 필수적인 표현이었으며, 심지어 회개를 불러 일으키기 위한 것이었다. 마가(막 1:4)와 누가(눅 3:3)는 이 사실을 “죄사함을 얻게 하는 회개의 세례”(βαπτισμα μετανοίας εις άφεσιν άμαρτιών)로서 묘사하고 있다. 문제는 여기에 있는 “εις”가 βαπτισματος와 μετανοίας 중에서 어디에 종속하느냐에 따라 요한 세례의 의미가 다르게 나타난다는 사실이다. 그런데 마가는 막 1:4 이외의 그 어디에서도 회개에 대하여 말하고 있지 않으나, 누가는 눅 24:47에서 다시 한번 회개를 언급하고 있기 때문에, 우리는 이 문제에 대하여 누가의 설명에 귀를 기울일 수 밖에 없다. 다시 말하자면 눅 24:47의 “죄사함을 얻게 하는 회개”(μετανοια εις άφεσιν άμαρτιών)는 하나의 단일한 개념을 가진 간결한 구절로서 εις가 μετανοια에 속하는 것으로 되어있기 때문에 눅 3:3의 εις도 다만 μετανοιας에만 종속하는 것으로 보는 것이 좋다. 그리고 동시에 “죄사함을 얻게 하는 회개”(μετανοια εις άφεσιν άμαρτιών)는 βαπτισμα를 수식하고 있는 것으로 보아야 한다.<sup>66)</sup> 그렇다고 하면 요한의 세례는 그 의식자체가 죄용서를 얻게 하는 하나님의 직접적인 도구로서의 의미를 가지는 회개세례(a repentance baptism)는 아니었지만, 죄용서를 얻게 하는 회개에 대한 구체적 표현으로써 주어졌다고 할 수 있다.<sup>67)</sup> 다시 말하자면 요한은 이미 참된 회개를 통하여 하나님으로부터 직접적으로 실제 죄용서함을 얻은 그 은혜에 대한 표현으로서 세례를 베푸는 것이다.

그러나 마태는 죄자복(회개)을 세례행위에 수반되는 것으로 말하고(마 3:6), 특히 “회개케 하기 위하여”(마 3:11) 요한이 세례를 주었다고 하였다. 어떻게 보면 이것은 마가와 누가가

63) G.C. Berkouwer, *op. cit.*, p.94.

64) M. Barth, *Die Taufe ein Sakrament*(Zollikon-Zürich, 1951), p.125.

65) J. Behm, *TDNT*, Vol. IV, p.1001.

66) J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, p.15.

67) G.E. Ladd, *A Theology of the N.T.*, p.40; cf. 행 3:19; 5:31; 10:43; 11:18; 13:38; 26:18.

회개의 표현으로 요한의 세례가 주어졌다고한 사실과 모순되는 것처럼 보인다. 그러나 “회개의 세례”(βαπτισμα μετανοίας)라는 마가와 누가의 구절을 살펴볼 때, 이 문제는 해결될 수 있다. 즉 여기 “μετανοίας”의 속격을 목적의 속격으로 취급한다면, 그 세례는 회개를 산출하기 위해 의도되어진 것으로서 마 3:11과 조화를 이룰 수 있다. 그리고 이것은 요한이 “회개에 합당한 열매(마 3:8)를 맺을 것”을 백성들에게 권고한 사실과도 일치되어진다.<sup>68)</sup> 이처럼 회개는 요한 세례의 예상된 결과이기도 하였다. 그런데 여기서 기억해야할 점은 요한 세례의 결과인 그 회개는 인간의 일인 동시에 하나님께 속한 일이기도 하다는 점이다. 다시 말하자면 세례는 수세자의 견지에서 볼 때 자신의 회개에 대한 표현이요 서약이라고 할 수 있으나 그러한 동시에 그 세례자 회개를 산출한다고 하는 한에 있어, 거기에는 자신에게 돌아오는 수세자를 용납하며 죄용서에 대한 언질과 왕국에 들어올 수 있는 보장을 부여하는 하나님의 행위를 함께 전제하지 않을 수 없다.

그러므로 회개의 세례는 인간적 행위와 신적 행위를 동시에 포함하는 것이라 할 수 있다.<sup>69)</sup> 요한 세례에 있어 하나님의 의도는 그 세례의식과 회개가 서로 유기적으로 연결되는 것이었다. 다시 말하자면 세례의식은 회개에 대한 생생한 표현을 가져다 주며, 그리고 회개는 세례의식에 의미를 부여한다는 것이다. 따라서 요한 세례는 사실상 죄 씻음의 직접적인 도구는 아니었다 할지라도 회개를 구체화하고 그 회개를 완전히 표현하도록 각성시킴으로 죄용서를 받을 수 있게 하는 하나님과 인간의 만남의 기회가 될 수는 있었다. 이러한 의미에서 볼 때, 요한의 세례는 후기 성례(신약성례)교리와 동일한 의미를 가지고 있는 것은 아니라도 할지라도 분명히 죄용서의 현재적 소유를 나타내는 하나의 실제적인 효과를 가진 표징(an effective sign)이었다고 할 수 있다.<sup>70)</sup>

M. Barth가 요한의 세례는 다만 그리스도의 죽음에 의해서만 가능한 참된 죄용서의 세례를 지적하는 하나의 표징일 뿐이라고 하였던 것처럼, Weiss도 마가와 누가의 “죄사함을 얻게 하는”(unto forgiveness)이라는 말은 미래(심판)의 죄용서를 바라보는 예기적 성격만을 나타낸다고 하였다.<sup>71)</sup>

물론 구속사에 있어 요한 세례와 기독교 세례 사이의 사상적 관계와 그 위치를 무시하는 것은 아니나, 요한 세례가 죄용서와 같은 하나님의 실제적 은혜와 전혀 무관한 하나의 단순한 예기적 표징에만 머물렀다고는 할 수 없다. 왜냐하면 하나님 나라 도래 이전에 살았던 모든 충성스러운 자들도 죄용서와 같은 그 왕국의 보화에 참여하기 때문이다. 그리고 그리스도의 사역은 그 성격에 있어 완전히 역사적이긴 하지만 그 효력은 어떤 한 시대에 메이지 않기 때문이

68) G. Vos, *op. cit.*, pp.316-317.

69) G.R. Beasley-Murray, *op. cit.*, p.35: 요한의 세례에 죄용서와 왕국에로의 입국을 보장하시는 하나님의 행위를 전제하지 않을 수 없다는 사실은 로마교가 요한 세례를 “ex opere operantis”에 의해서만 역사하는 것이라고 하여, 그 요한 세례를 “ex opere operato”에 의한 기독교 세례와 대조하여 보다 열등한 것으로 생각할 수 없는 이유이기도 하다.

70) James D.G. Dunn, *op. cit.*, p.17.

71) G. Vos, *op. cit.*, p.317.



다.<sup>72)</sup> 사실상 구약은 이미 죄용서로 가득차 있다. 그렇다고 하면 구약 그 자체의 요약이라고 할 수 있는 요한의 사역만은 전혀 죄용서없이 이루어져야만 한다고 할 수 없는 것이다. 그리고 로마교와 M. Barth는 세례 요한이 그 자신의 물세례와 그리스도의 성령세례를 대조하여 말한 것(막 1:8)에 기초하여 요한 세례와 기독교 세례를 엄격히 분리하려고 하였다. 그러나 Herman Bavink는 물로 세례를 주는 것과 성령으로 세례를 주는 것 사이에 있는 차이점이 요한 세례와 기독교 세례를 구별지우는 것이 아니고, 다만 요한 세례와 오순절의 성령강림 사이를 구분할 뿐이라고 하였다.<sup>73)</sup> 비록 세례 요한이 겸손하게 비교의 목적으로, 그리고 과장하여 말함으로써 한 쪽에만 모든 강조점을 두고 다른 쪽에다 모든 완전성을 두고 있는 것처럼 보인다 할 지라도, 이러한 것은 바울과 히브리서가 구약의 모든 은혜를 취소하는 것처럼 보이는 말을 하였을 경우보다도 더욱 더 여자적으로 이해하려고 해서는 안된다.<sup>74)</sup>

세례 요한의 의도한 바는 Calvin이 말한 것처럼 한 종류의 세례를 다른 것으로부터 구별하기 위한 것이 아니었고 다만 그는 자신의 인격과 그리스도의 인격을 비교하여 자신은 물의 사역자요 그리스도는 성령의 수여자라는 것을 나타내기 위함이었다. 그렇게 함으로 요한은 그리스도에게 속한 것을 그 자신에게 돌리려 하지 아니한 것이다.<sup>75)</sup> 그러므로 요한 세례가 그리스도에 의해 제정된 기독교 세례와 다르다는 것을 물세례와 성령세례 사이의 관계에서 추론하여 요한 세례는 본질적으로 다만 상징하는 그 이상의 아무런 의미도 가지고 있지 않았다고 주장하는 것은 잘못이다.

이러한 모든 점들을 살펴볼 때, 로마교의 주장처럼 요한 세례는 단순한 하나의 예표와 외적인 의식만은 아니었다. 그것은 분명히 하나님의 은혜에 의한 현실적인 죄용서와 밀접한 관련성을 가진 도래할 왕국에 속한 세례로서 성례적 의미를 가진 것이었다.

## 2) 기독교 세례와 요한 세례와는 완전히 동일하다는 주장

루터파와 일부 개혁신의 신학자들은 로마 카톨릭 신학의 입장에 반대하여 지나친 극단을 향해 나아감으로서 요한의 세례는 기독교 성례와 완전히 일치한다고 주장하였다.<sup>76)</sup> Calvin은 요한의 사역을 그 후 사도들에게 위탁되어진 사역(마 28:19-20)과 “정확히 동일한 것”(exactly the same)이라고 주장함으로써 마 28:19-20의 세례를 주라는 명령은 기독교 세례의 원초적 제정이 아니라고 논증하였다.<sup>77)</sup> 그리고 Calvin은 행 19:1-6을 주석하면서 바울이 요한 세례를 받았던 자들에게 다시 세례를 준 것이 아니라는 것을 자세히 논증한 후, 결론적으로 “각자

72) G.C. Berkouwer, *op. cit.*, p.99.

73) H. Bavink, *Gereformeerde Dogmatiek*, IV(Kampen:J.H. Kok, 1928), p.476.

74) G. Vos, *op. cit.*, p.317.

75) John Calvin, *Calvin's N.T. Commentaries: The Acts of the Apostles*, Vol. I, trans. W.J.G. McDonald(Grand Rapids:Eerdmans, 1965), p.27.

76) G. Vos, *op. cit.*, p.317.

77) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* III.XI, Ed. John T. McNeill(Philadelphia:The Westminster Press, 1967), pp.1309(IV.XV,7,18); John Murray, *Christian Baptism*(Philadelphia:The Presbyterian and Reformed Pub. Co. 1970), p.4.

(요한 세례와 기독교 세례)의 유사성과 일치성은 너무도 명백하며, 모든 부분에서 조화와 일치를 이루고 있기 때문에 우리는 두 세례가 동일한 세례라고 하는 것을 인정하지 않을 수 없다”고 하였다.<sup>78)</sup>

Cocceius도 “요한의 세례는 제자들에 의해 수행되어진 그리스도의 세례와 동일하였다. 신적 명령과 재료, 중요성과 은혜가 양 경우에 있어서 동일하다. 그리고 전파하는 것(마 3:2,4:17)과 이름(요 1:32-33, 행 19:3-4)이 동일하다”고 주장하였다.<sup>79)</sup>

물론 요한 세례와 기독교 세례는 둘 다 신구약 성경에서 가르치고 있는 그리스도의 구원에의 동일한 참여를 나타내기 때문에 두 세례 사이에 어떤 원리적인 차이점이란 있을 수 없다. 그러나 그 구원이 그리스도의 오심과 더불어 어느 한 시점에서 역사적 실체가 되었다는 점에서 두 세례를 모든 면에서 동등한 것으로 보아 완전 동일시함에는 문제가 있다.<sup>80)</sup> 이러한 문제를 해결하기 위해 일반적으로 구속사에서의 세례 요한의 위치에 많은 관심이 모아졌다.

구속사에서의 세례 요한의 위치는 명분상으로 옛시대에 속한다고 할 수 있다. 그러나 한편으로는 옛시대의 종말을 고하고 새시대의 교량역할을 하는 신약시대에 속하는 것처럼 보이기도 한다. 다시 말하자면 세례 요한이 선지자의 한 사람으로 명분상 구약시대에 속하나 길잡이의 대상과 길잡이로서의 활동 시기의 유별난 특성 때문에 구약과 신약에 걸쳐 있다. 그리고 예수님은 새시대를 물고 오신 참 주인공이며, 이 새 구속시대의 원인과 중심점이 되신다고 할 수 있다.<sup>81)</sup> 이러한 세례 요한의 위치와 사역의 특성을 생각할 때, 세례 해석사에 있어 요한 세례의 성격과 기독교 세례와의 관계에 대하여 그토록 다양한 견해들이 있어 왔음을 이해할만하다.

요한 세례의 성격은 요한사역의 특성과 유사한 것을 알 수 있다. 요한은 주의 길을 예비하였고, 그의 사역은 구속사에 있어 예비적, 과도적 그리고 입문적이었다. 그리고 예수님은 왕국 성취의 도래를 말씀하셨으나, 요한은 그것을 바라보며 기다리는 형편이었다. 요한 세례의 성격도 역시 그러하다고 할 수 있다. 따라서 요한 세례는 도래할 왕국(하나님의 나라)의 성취를 내다보고 있는 반면에, 기독교 세례는 그 성취를 정식으로 나타내고 있다.<sup>82)</sup> 다시 말하자면 기독교 세례는 그리스도의 오심으로 이미 도래한 왕국의 가건적 실현을 나타내고 있으며, 요한 세례는 그 왕국에 속한 세례이기는 하나, 앞으로 도래할 왕국의 기독교 세례를 향하여 그 방향을 가리키고 있다.

이처럼 기독교 세례와 요한 세례 사이의 관계는 그리스도의 역사적 사역에 의한 하나님 나라의 성취의 관점에서만이 올바르게 이해되어질 수 있는 것이다. Calvin은 “죄는 요한 세례를 통하여 소망 중에(in hope) 용서함을 받았고, 반면에 그리스도에 의해 제정된 세례는 인간의 죄를

78) John Calvin, *Calvin's N.T. Commentaries: The Acts of the Apostles*, p.151.

79) Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics*, trans. G.T. Thamos(Grand Rapids:Baker Book House, 1978), p.626.

80) G.C. Berkouwer, *op. cit.*, p.98.

81) 박성복, *op. cit.*, p.37.

82) H. Ridderbos, *De Komst Van het Koninkrijk Jezus' prediking Volgens de Synoptische Evangelien*(Kampen, 1950), p.335.

현실적으로(in reality) 제거하였다”고 한 Augustine의 견해를 “교묘한 논리”라고 비판하였다.<sup>83)</sup> 그러나 Augustine은 그 말로서 요한 세례의 열등성을 말하려 하였거나 요한 세례안에 있는 죄용서의 실제성을 부인하려 한 것이 아니었고, 다만 “소망중에”(in hope)라는 표현을 통하여 두 세례 사이에 있는 구속사적, 역사적 차이점을 지적하려 한 것이었다. 요한 자신의 증언들(요 1 : 31, 마 3 : 11)도 바로 이러한 차이점에 우리의 주의를 촉구하고 있는 듯하다. 그러므로 요한으로부터 메시아 왕국의 성취에 이르기까지의 역사적 진전과정에서 볼 때, Calvin과 같이 요한 세례와 기독교 세례를 완전 동일시 하는 것은 구속사에 있어 그 사상적 관계를 무시하는 잘못이라고 할 수 있다.

요한 세례와 기독교 세례의 관계에 대한 주장은 우리가 지금까지 살펴온 바대로 상호 양극적인 현상을 나타내고 있는 것을 볼 수 있다. 다시 말하자면 어떤 이들은 구속사에 있어 두 세례의 다른 위치에 너무 많은 관심을 기울임으로서 요한 세례를 구약에 속한 단순한 하나의 예표로만 이해하여 두 세례의 동일성에 대해서는 전혀 언급하려고 하지 않았다. 그러나 그와는 달리 다른 이들은 요한 세례가 신적 기원과 죄용서의 실제적 은혜를 동반한 성례적 의미를 가지고 있었다는 사실을 주시함으로서 두 세례의 구속사적 역사적 차이점들을 무시하는 결과를 가져왔다. 이러한 두 상반적인 견해는 사실상 서로를 완전 배제하고 있는 것은 아니고 오히려 그들은 서로에게 속하여 있다고 할 수 있을 것이다.<sup>84)</sup>

그러므로 우리는 두 세례의 관계를 다음과 같이 말할 수 있다. 즉 요한 세례는 성례적 은혜를 동반하는 세례이었으나 하나님 나라 성취의 관점에서 볼 때 그리스도에 의해 직접 제정된 기독교 세례와 완전히 동일하다고는 할 수 없다. 따라서 우리는 오늘날 기독교 세례의 기원을 요한 세례에 둘 수 없으며, 또한 그 요한 세례의 본질로부터 기독교 세례 의식의 정확한 의미를 찾을 수도 없는 것이다.

#### IV. 기독교 세례의 제정과 의미

기독교 세례는 예수 그리스도께서 십자가와 부활을 통하여 구속의 사역을 완성하시고 전 우주를 통치하실 권세를 받으신 후 승천하시기 직전에 마 28 : 19-20의 지상명령과 더불어 친히 제정하신 것이다. 그러나 성경 비평주의자들은 마 28 : 19의 “세례를 주라”는 명령은 그리스도의 직접적인 발언이 아니었고 그것은 기독교회의 후대에 형성된 것으로서 신약에서 시행되어진 일종의 세례 교의(baptismal dogma)이었다고 한다. 그러므로 마 28 : 19에 기초하여 기독교 세례가 그리스도에 의해 제정되었다는 교회의 신앙고백을 주장할만한 근거는 전혀 없다고

83) J. Calvin, *Inst.*, IV.XV, 7, p.1309.

84) G.C. Berkouwer, *op. cit.*, p.99.

주장한다.<sup>85)</sup> 특히 마 28 : 19에 “삼위일체론적 형식”(Trinitarian Formula)이 있는 것은 이 성구의 명령이 후대에 삽입되었다는 것을 보여주고 있다고 한다.<sup>86)</sup> 사실상 삼위일체론적 형식이 신약 그 어느 곳에서도 세례와 관련하여 사용된 적이 없으며 다만 바울과 사도행전에서 세례가 “주 예수의 이름으로”(뗃가지 변형과 더불어) 시행되었다는 기록만 나타날 뿐이다. 그리고 초대교회는 제 2 세기가 될 때까지 “아버지와 아들과 성령의 이름으로”를 세례시의 공식적인 언급으로 사용하지 않았으며 가이사라의 유세비우스(Eusebius of Caesarea)는 이 구절을 인용할 때 자주 그 말을 빼놓고 있는 것을 볼 수 있다.

그러나 마 28 : 19의 삼위일체에 대한 언급은 현존하는 모든 사본들에서 발견되고 있다. 그리고 만일 유세비우스가 이 말을 빼놓은 사본들을 실제로 알고 있었다면, 이러한 사본들의 영향에 대한 어떤 흔적이 본문의 전승에 남아있지 않을리가 없다. 또한 초대교회가 처음부터 이 삼중적인 이름으로 세례를 시행하지 아니한 이유는 본래 주님께서 마 28 : 19을 세례시의 공식적인 식사(式辭)로 삼기 위하여 하신 말씀이 아니었기 때문이다. 주님은 세례시에 사용될 실제적인 말에 대하여 가르치고 계신 것이 아니라 세례받는 사람이 그 세례로 말미암아 아버지와 아들과 성령의 장중(掌中)에 들어 갈 것을 지적하신 것이다.<sup>87)</sup>

이와같이 본문 비평은 이 구절이 후대에 삽입된 것이라는 아무런 증거도 제시하지 못하기 때문에, 마 28 : 19의 세례 명령의 확실성에 대한 반대는 단순히 하나님의 계시에 인간적 표준을 적용한 결과임이 분명하다.<sup>88)</sup> 그리고 십자가에 못박혀 죽으시고 부활하신 그리스도 안에 있는 성취된 구원의 충만에 비추어 볼 때, 삼위일체론적 형식을 논거로 하여 세례 명령의 확실성을 반대하는 그러한 논증은 이제는 그 어떤 타당성도 인정받을 수 없다.<sup>89)</sup> 그러므로 우리는 마 28 : 19을 하나님의 삼위일체적 충만과 관련되어 있는 기독교 세례의 제정에 대한 하나님 계시의 부요와 진보로 받아드려야만 한다. 그렇다고 하면 기독교 세례의 정확한 의미는 바로 마 28 : 19의 “아버지와 아들과 성령의 이름으로 세례를 주고” (*βαπτίζοντες αυτούς εις το όνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*) 라는 제정의 말씀으로부터 이끌어 내어야 할 것이다.

먼저 분석되고 평가되어야만 하는 것은 “이름으로”(εις το όνομα)라는 말의 개념이다. 어떤 신학자들은 이 말을 “~의 명령과 권위로”(at the command and the authority)라는 의미로서 해석하였다.<sup>90)</sup> 그러나 사실상 이 해석은 성경 주석학상으로 견지하기 어렵다. 왜냐하면

85) W.F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, pp.105ff. “수세기 동안 그 구절은 논란없이 인정되어 왔다. 그러나 최근 몇 년 안에 N.T.에 대한 비평적 연구가 그 구절을 예수의 실제적 말씀들에 대한 정확한 기록으로 읽는 것을 어렵게 만들었다.”

86) H.A. Van Bakel, *De oorsprong Van den Christelijken Doop*, p.4ff. (cf. Edmund Schlink, *op. cit.*, pp.27-28; G.R. Beasley-Murray, *op. cit.*, pp.78ff).

87) R.V.G. Tasker, “The Gospel according to St. Matthew”, *Tyndale N.T. Commentaries*, 김만중 역, 마태복음, 예수교문서선교회, 1979, p.350.

88) cf. Grosheide, *Commentar op Matheus*, pp.262,376.

89) Berkouwer, *op. cit.*, p.105. cf. H.N. Ridderbos, *De Komst Von het Koninkrijk*, p.262.

90) Herman Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*, p.387; 박형용, *op. cit.*, 284. Luther, Robertson 등도 이러한 해석의 입장을 취했다.

“~권위로”라는 의미는 “έν τῷ ὀνόματι”와 “έν δυνάμει”라는 어구로 표현되기 때문이다(마 21 : 9, 막 16 : 17, 눅 10 : 17, 요 14 : 26, 행 3 : 6; 9 : 27).<sup>91)</sup>

이와는 달리 다른 신학자들은 이 말들을 삼위일체 하나님과 수세자와의 관계를 표현하고 있는 것으로 해석하였다. G. Delling은 “일반적으로 εἰς는 관계를 표현할 수 있다”는 것을 지적하였다.<sup>92)</sup> 그리고 전치사 εἰς가 목적을 가리키는 것으로 볼 때 “~에 관하여”(with respect to), 즉 “삼위일체 하나님에 관하여(향하여) 신앙을 고백하고 신실히 순종케 하려고”라는 의미로 해석될 수 있다는 것이다.<sup>93)</sup> Jeremias는 “이름”(ὄνομα)에 해당하는 히브리어의 לְשֵׁם (leshēm)을 랍비문학에서 희생제사와 세례적 씻음과 같은 예배적 행위들의 목적을 지시하는 것으로 이해하고, 그 구절을 단순히 “~을 위하여”(for)와 “~에 관하여(향하여)”(with respect to)로 번역하였다.<sup>94)</sup> 그리고 Strack-Billerbeck도 랍비 문학으로부터 לְשֵׁם의 용법을 설명하면서 하나님의 이름으로 세례를 준다는 것은 하나님을 위하여(for the sake of) 수세자를 하나님께 양도하여 하나님과의 분명한 관계를 가지게 한다는 의미를 뜻한다고 하면서, 결론적으로 “세례는 삼위일체 하나님과 수세자 사이의 어떤 관계에 근거하고 있다”고 말했다.<sup>95)</sup> 또한 John Murray도 그 말의 형식이 그 분 안에서 그 분의 이름으로 세례를 받았던 사람들과 그 분(삼위일체 하나님)과의 관계를 표현하고 있는 것이 분명하다고 주장하였으며, 특히 롬 6 : 3-6; 고전 12 : 13; 갈 3 : 27, 28; 골 2 : 11, 12과 같은 구절들의 주된 개념도 바로 그리스도와 의 연합을 가리키고 있다고 하였다.<sup>96)</sup>

이러한 견해들을 통해서 볼 때 “εἰς τὸ ὄνομα”는 수세자를 세례에 의하여 삼위일체 하나님과의 생명적인 연합의 관계에 둔다는 것을 의미한다고 할 수 있다. 따라서 세례는 그리스도와 의 연합에 대한 표와 인(the sign and seal)이라고 할 수 있다. 다시 말하자면 기독교신자들은 세례를 통하여 그리스도의 죽음의 효력과 그의 부활의 능력 안에서, 그리고 한 몸을 이루게 하시는 그의 은혜의 친교속에서 그리스도와 연합한다는 것을 표시한다.

그러므로 세례가 의미하는 관계는 연합의 관계요, 그리고 그리스도와 의 연합이 세례의 근본적이며 핵심적인 의미를 이루고 있다.<sup>97)</sup>

그러나 요한의 세례를 기독교 세례와 완전 일치하는 것으로 보아 마 28 : 19-20을 기독교 세례의 원초적 제정으로 보지 않았던 Calvin은 자연히 기독교 세례의 의미를 규정함에 있어 미흡한 이해를 보여주고 있다. 다시 말하자면 Calvin은 그리스도와 의 연합이라는 세례의 가장 중

91) 박형용, *op. cit.*, p.284.

92) Edmund Schlink, *op. cit.*, p.43.

93) 박형용, *Ibid.* Thayer, Robinson, Cremer-Kögel, Baljon, Meyer, Alford, Allen, Bruce, Grosheide, Van Leuwen과 같은 주석가들이 모두 이러한 의미를 채택하였다.

94) H. Riddervos, *op. cit.*, p.387; cf. J. Jeremias, *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?*, 1949, pp.20, 21.

95) G.R. Beasley-Murray, *op. cit.*, pp.90-91.

96) John Murray, *op. cit.*, p.6.

97) *Ibid.*, p.6.: 웨스트민스터 신앙고백서(28장 1조), 대요리 문답(165), 소요리 문답(94)에도 세례의 이러한 의미를 잘 나타내고 있다. 소요리 문답(94)에 의하면 “세례는 ~우리가 그리스도에게 접합됨을 ~표시하며 인치는 것이다”라고 하였다.

요한 의미를 앞세우기 보다는 오히려 그리스도의 피를 통한 죄의 정화와 중생을 통한 육체의 정화를 강조하고 있다.<sup>98)</sup> 물론 기독교 세례에도 포함되어 있는 물의 씻음이 그리스도와 의 연합에 있어 먼저 전제되어야 하는 성령의 중생케 하시는 은혜에 의한 죄의 오염으로부터의 정화와 그리스도의 피뿌림에 의한 죄책으로부터의 정화의 의미를 내포하고 있는 것은 사실이다. 그러나 기독교 세례가 그러한 정화의 의미를 가지고 있다는 것을 명백하게 말하는 성구는 신약성경에서 찾아 볼 수 없다는 점과 앞에서 살펴본 바대로 기독교세례의 의미를 그 제정의 말씀(마 28 : 19-20)에서 찾아야 한다고 하면, 기독교 세례의 의미로서는 마땅히 그리스도와 의 연합이 가장 우선적으로 강조되어야만 한다.<sup>99)</sup> Calvin이 이처럼 기독교 세례의 의미에 대한 보다 더 정확한 이해를 할 수 없었던 이유가 기독교 세례의 기원에 대한 그의 오해에서 비롯되었다는 것을 생각할 때, 기독교 세례의 기원에 대한 올바른 이해의 중요성을 깨달을 수 있다.

## V. 결 론

기독교 세례가 제정되기 이전에 이미 시행되어 왔던 이교도들의 여러가지 청결의식과 구약 이스라엘의 결례들, 그리고 유대의 이방인 개종자 세례는 성례적 의미가 없는 종교의식들로서 기독교 세례의 원초적 전신(前身)이라고 할 수 없다. 물론 기독교 세례에 앞서 있었던 그러한 종교의식들이 모두 물에 의한 상징적 씻음의 외적 요소를 가지고 있었다는 점에서는 세례요한과 우리 주님의 제자들의 사용을 위해 좋은 배경적 준비를 제공하였다고 할 수 있을 것이다. 그러나 내적 본질에 있어서는 전혀 그 어떤 기원적 유추도 불가능하다.

말라기 선지자 이후의 오랜 침묵을 깨고 하나님으로부터 보냄을 받아 주의 길을 예비하며 나타난 세례요한의 세례는 그 이전에는 전혀 찾아볼 수 없었던 독특한 성격을 띠고 있었다. 다시 말하자면 요한 세례는 그 이전의 쿨란 종파의 청결의식과 이방인 개종자 세례와는 달리 단순한 인간적 산물이거나 어떤 임의적인 의식적 상례만은 아니었다. 물론 요한 세례가 하나님의 은혜를 전달하는 직접적인 도구는 아니었지만 그것은 신적기원을 가진 것으로서 실제 죄용서의 은혜를 동반하는 성례적 의미를 가진 것이었다.

그러나 동시에 구속사에서 의 세례요한의 위치와 사역의 특성과 마찬가지로 요한 세례의 성격은 어디까지나 예비적이고 과도적이며, 그리고 입문적이었다. 또한 하나님 나라의 역사적 성취의 관점에서 볼 때, 요한 세례는 구원의 사역을 완성하신 그리스도에 의해 제정된 기독교 세례와 완전히 동일시 할 수는 없는 것이다.

다시 말하자면 요한의 사역과 사명을 그리스도의 사역과 사명으로 동일시 할 수 없는 것처럼

98) J. Calvin, *Inst.* IV.XV.XIV.2: 물론 Calvin이 세례의 의미에 있어 그리스도와 의 연합이라는 의미를 전혀 언급하지 않은 것은 아니다(*Inst.* IV.XV, 1-6). 그러나 그는 그것을 우리의 신앙이 세례로부터 받게 되는 세 번째의 유익으로만 언급하였을 뿐이다.

99) John Murray, *op. cit.*, p.8.

요한 세례와 그리스도께서 제정하신 기독교 세례를 동일시 할 수 없다.<sup>100)</sup> 그러므로 기독교 세례의 기원은 그리스도께서 십자가의 희생적 죽음을 통하여 화목의 사역을 완성하시고, 그 사역이 부활에서 성부 하나님의 열납을 받으신 후에 신적 권위를 가지고 명령하신 마 28 : 19-20의 말씀에 있는 것이다.

100) *Ibid.*, p.5.

## 참고 문헌

- 박성복, “계시역사에서의 세례요한의 위치”, *미스바*, 제 3 집, 고려신학대학 학도호국단, 1975.
- 박형룡, *교의신학 : 교회론*, 제 6 권, 서울 : 보수신학서적 간행회, 1976.
- Bavinck, H., *Gereformeerde Dogmatiek*, IV, Kampen : J.H. Kok, 1928.
- Barth, Markus, “Baptism”, *The Interpreter's Dictionary of the Bible (IDB)*, Supplementary Volume, ed. G.A. Buttrick, New York : Abingdon Press, 1976.
- Berkhof, L., *Systematic Theology*, London : The Banner of Truth, 1949.
- Berkouwer, G.C., *The Sacraments : Studies in Dogmatics*, Grand Rapids : Eerdmans, 1969.
- Beasley-Murray, G.R., *Baptism in the New Testament*, Exeter: The Paermoster Press, 1962.
- Behm, J., *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*, Vol. IV, ed. Gerhard Kittel, trans. G. W. Bromiley, Grand Rapids : Eerdmans, 1968.
- Bruce, F.F., *New Testament History*, Doubleday & Company, Inc., 1969.
- Bromiley, G. W., “Baptism”, *Baker's Dictionary of Theology*, Grand Rapids : Baker Book House, 1960.
- , *Sacramental Teaching and Practice in the Reformation Churches*, Grand Rapids : Eerdmans, 1957.
- Cullmann, O., *Baptism in New Testament*, London : SCM Press Ltd., 1950.
- Calvin, J., *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, Philadelphia : The Westminster Press, 1967.
- Dunn, J.D.G., *Baptism in the Holy Spirit*, London : SCM Press Ltd., 1970.
- Flemington, W. F., *The New Testament Doctrine of Baptism*, London : S.P.C.K., 1948.
- , “Baptism”, *IDB*, Vol. I, ed. G.A. Buttrick, New York : Abingdon Press, 1976.
- Gavin, F.D., *Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, Lecture II, London : S.P.C.K., 1928.
- Hodge, A.A., *Outlines of Theology*, Grand Rapids : Eerdmans, 1928.
- Heppe, H., *Reformed Dogmatics*, trans. G.T. Thamos, Grand Rapids : Baker Book House, 1878.
- Hauck, F., “καθαρὸς”, *TDNT*, Vol. III, Grand Rapids : Eerdmans, 1968.
- Hanke, H.A., “Lustration”, *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, Vol. III, Grand Rapids : Zondervan, 1977.
- Jeremias, J., “Der Ursprung der Johannes Taufe”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 28ter Band, 1929.

Lampe, G.W.H., *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the N.T. and the Fathers*, London, New York, Toronto: Longmans, Green & Co. Ltd., 1951.

Lindsay, T.M., "Baptism", *The International Standard Bible Encyclopedia (ISBE)*, Vol. I, ed. (Fully Revised) G.W. Bromiley, Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

Ladd, G.E., *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

Manson, T.W., "Baptism in the Church", *Scottish Journal of Theology*, 1949.

Marsh, H.G., *The Origin and Significance of the New Testament Baptism*, Manchester University Press, 1941.

Oepke, A., "βαπτω", *TDNT*, Vol. I, Grand Rapids: Eerdmans, 1968.

Robertson, A.T., "Baptism", *ISBE*, Vol. I., Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

Schlink, E., *The Doctrine of Baptism*, trans., H.J.A. Bouman, St. Louis: Concordia Pub. House, 1972.

Vos, G., *Biblical Theology: Old and New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

White, R.E.O., *The Biblical Doctrine of Initiation*, Grand Rapids: Eerdmans, 1960.

# 기독교의 부산전래와 선교운동

—부산지방 기독교(개신교) 전래사 서설—

李 象 奎\*

◇ 목 차 ◇

- 시작하면서
- I. 초기 기독교와의 접촉과 선교를 위한 노력(1883-1891)
    - 1. 스코틀랜드 성서공회의 성경반포사업
    - 2. 월푸(J.R. Wolfe)의 조선 선교를 위한 노력
    - 3. 데이비스(Rov.H. Davis)의 이루지 못한 꿈
    - 4. 게일(J.S. Gale)의 부산에서의 선교
  - II. 선교지역 답사와 선교거점 확보를 위한 순회전도
  - III. 미국 북장로교 선교부와 호주장로교 선교부의 부산지방 선교
    - 1. 선교지 조정문제와 선교정책
    - 2. 북장로교 선교부의 선교사역
    - 3. 호주 장로교 선교부의 선교사역
  - IV. 부산 지방에서의 교회 설립
- 결론을 대신하여

## 시작하면서

옛말에 “물을 마실 때는 그 물의 근원을 생각하라”(飲水思源)는 말이 있다. 이 땅에 복음이 전래된지 100여년을 경과한 이제 우리는 한국 기독교 역사의 근원을 생각할 때가 되었다. 이 근원을 살피는 것은 오늘의 한국 기독교를 역사적 관점에서 이해하는 방법인 동시에 앞으로의 한국교회의 바른 지향점을 제시할 수 있는 반성적 성찰의 의미를 지닌다.

\*專任講師