

칼빈의 예정론

김민호(영남신학대학교 강사)

I. 서론

인간의 운명을 결정짓는 하나님의 영원한 결정에 대한 가르침으로서의 예정론은 오늘날까지 칼빈의 이름과 함께 알려져 왔다. 예정론은 그가 활동하던 당시 이미 거센 논란을 일으키면서 그의 신학의 중심으로 여겨졌고, 이러한 판단은 19세기 이래로 강화되어 왔다.

1844년 알렉산더 슈바이처 (A. Schweizer)와 1847년 크리스찬 바우어 (C. Bauer)는 예정론을 칼빈 신학의 “핵심교리 (Zentrallehre)”로 정의했다.¹⁾ 그러나 뎀델 (F. Wendel)이 지적한 것처럼, 칼빈은 이 교리를 처음부터 “자신의 신학의 근본 원칙이 아니라, 교회적이며 목회적 관심 속에서”²⁾ 기획했고, 구원사적이며 교회론적 차원에서 근거 지웠다. 그렇기에 본 연구는 예정론의 최종적 모습이 담긴 1559년 마지막 『기독교강요』와 그의 주석들, 그리고 칼빈의 원래적 의도를 담고 있는 초기 작품들, 특별히 『기독교강요』 제1판

1) Alexander Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, 2. Bd. Zürich 1844-45; 동일인, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, 2. Bd. Zürich 1854-56; F. C. Baur, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Stuttgart 1867.

2) F. Wendel, *Calvin, Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*, Neukirchen-vluyn 1968, 233.

(1536)과 볼섹 (Bolsec)과의 논쟁 한 복판에서 작성된 설교 (Congregation faite en l'église, 1551) 그리고 마지막 『기독교강요』 (1559)등을 분석해 보고자 하며, 이를 통해 칼빈의 예정론이 갖는 원래적 의도, 그리고 이 의도가 어떻게 변화되었으며, 그 원인은 무엇인가를 살펴보고자 한다.

1. 첫 『기독교강요』(1536) 속에서의 예정론

1) 교회론적 차원

1536년 자신의 첫 『기독교강요』 속에서 칼빈은 예정론을 독자적 교리가 아닌, 다른 교리들 속에서, 특별히 교회론 속에서 산발적으로 다루고 있다.³⁾ 그는 교회에 대한 사도신경의 네 번째 조항을 -기독교론과 성령론의 연결 속에서- 다음과 같이 시작한다: “첫째 우리는 거룩한 보편적 교회를 믿으며, 이는 *예정된 자들의 총수* (die gesammte Anzahl der Erwählten)를 의미한다... 우리는 하나님의 유일한 공동체 (교회)와... 백성이 존재함을 믿는다.”⁴⁾ 칼빈은 예정에 대한 사고를 교회와 함께 시작하고 있으며, 이와 같은 교회론적 연결은 이 교리에 실천적인 성격을 부여하고 있다.⁵⁾ 왜냐하면 칼빈은 신앙의 확신을 예정에 근거지우면서, 예정이 -공동체적 실천으로서의- 성화의 과정을 통해서 실현되는 것으로 이해하고 있기 때문이다. 그러므로 그는

3) P. Wernle가 지적하고 있는 것처럼, 물론 “그의 첫 『기독교강요』는 교회에 대한 모든 사고를 예정에 대한 믿음 위에 근거 짓고 있으며, 또한 여기에는 20번 정도 ‘예정되었다 (erwählt)’는 단어가 등장한다. 그러나 그럼에도 불구하고 그의 신학 속에서 예정론이 갖는 “중심적” 위치는 “처음부터 입증될 수 없다. 그리고 후기 칼빈의 예정론으로부터 그의 신론과 구원에 대한 믿음을 유추해 내고자 하는 시도를 또한 과장일 뿐이다.” (P. Wernle, *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, III, Calvin, Tübingen, 1919, 403).

4) 『기독교강요』 (1536), 100 = OS I, 86. 칼빈은 교회를 또한 “하나님의 예정된 백성 (das Volk der Erwählten Gottes)”이라 칭하고 있다: 『기독교강요』 (1536), 102; 여기에서 인용되는 칼빈의 『기독교강요』 (1536)는 *Institutio Christiane religionis* (1536)의 독일판 *Christliche Glaubenslehre* (번역: Bernhard Spiess, Zürich, 1985)를 따른다.

5) W. H. Neuser, *Prädestination*, in: H. J. Selderhuis (Hg.), *Calvin Handbuch*, Tübingen, 2008, 307.

소명, 칭의, 성화 (롬 8:30)로 이어지는 과정 속에 예정이 계시되고 있음을 주장한다.⁶⁾ “이러한 방식으로 이전에 이미 부르심을 받고 의롭게 되지 않으면, (누구도) 결코 하늘나라의 영광에 도달할 수 없다.”⁷⁾ 왜냐하면 하나님은 자신의 예정을 “예외 없이” 오로지 교회적 실천인 성화의 과정을 통해서만 계시하시기 때문이다. “그것 (인간의 구원)은 하나님의 예정과 함께 성화에 달려 있으며,” 그렇기에 비로소 성화의 과정 속에서 우리는 “그 (예정된 교회)에 속함”을 확신할 수 있다.⁸⁾

그리고 더 나아가 우리는 여기에서 칼빈의 예정론이 갖는 근본 의도를 발견하게 되는데, 이를 드뤼스 (S. Drees)는 다음과 같이 질문의 형태 속에서 강조한다: “왜 제네바는 칼빈을 내세우며, 그의 예정론을 수용할 수밖에 없었는가?”⁹⁾ “믿음의 망명자들을 위한 도시” 제네바가 예정론을 필수적으로 용인할 수밖에 없었던 까닭은 바로 -예정으로서의- 구원의 확실성이었기 때문이다. 신앙의 확신을 위해서 칼빈은 『기독교강요』의 후속 판들 속에서 예정론에 점점 더 많은 지면을 할애했고, 이를 많은 저술들 속에서 반론들로부터 지켜냈다.

6) 『기독교강요』 (1536), 101 = OS I, 87: “주님께서 자신의 사람들을 부르시고, 의롭다 칭하시고 영화롭게 하시면서, 그는 자신의 예정을 영원한 것으로 선포하시는 것이다.”

7) 같은 곳.

8) 『기독교강요』 (1536), 103 = OS I, 87; 104 = OS I, 88; 그러므로 우리는 여기에서 에버하르트 부쉬 (E. Busch)의 주장, 즉 “개혁교회의 신학자들은 칭의론에 있어서 (루터파 신학자들과는) 다른 강조점을 가지고 있다”는 사실의 근거를 어렵지 않게 발견할 수 있다. 왜냐하면 “그들은 (개혁교회 신학자들은), 첫 『기독교강요』 속에서 분명히 드러나는 것처럼, 루터파의 신학자들보다 훨씬 더 분명하게 칭의와 성화의 연관성을 강조”하고 있기 때문이다 (E. Busch, *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit, Einsichten in die Theologie Johannes Calvins*, Zürich 2005, 32).

9) S. Drees, *Calvins Prädestinationslehre und ihre Rezeption im Calvinismus*, in: *Calvin und seine Wirkungsgeschichte*, Hrsg. von M. Basse, Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionspädagogik, Bd. 8, Berlin 2011, 136: “제네바가 예정론을 필요로 했던 것은, 이 교리가 스스로를 선택받은 이들로 여기는 제네바 시민들을 하나로 결집시키고, 또한 위기 상황 속에서도 그들을 강하게 했기 때문이다. 즉 예정론은 신앙의 확신을 공고히 하는 것이었다... 칼빈은 제네바를 위한 예정론의 필연성을 알고 있었고, 시 의회 또한 이 교리가 갖는 긍정적인 효과를 인식하고 있었다.”

그리고 예정론이 갖는 이와 같은 교회론적 차원을 칼빈은 기독교적으로 근거지웠다: 하나님에 의해 선택된 자들 “모두는 그리스도 안에서 하나가 되며, 그렇기에 그들 모두는 하나의 믿음, 하나의 희망과 사랑 그리고 동일한 하나님의 영 아래 살게 된다.” 왜냐하면 “그가 우리를 찾아오시며, 당신의 손으로 우리를 도우시기 때문이다.”¹⁰⁾ 그러므로 우리의 예정을 위한 확고하고 안전한 “증거”는 “우리가 그리스도와 연합 한다”¹¹⁾는 사실 속에 놓인다.

그리고 그리스도의 오심 (das Kommen Jesu Christi)과 이에 근거된 예정이 갖는 공동체적 성격은 다른 이들의 예정 문제에 대한 판단을 근본적으로 불가능하게 만든다. 왜냐하면 “누가 그의 것인가를 아는 것은 오로지 하나님의 권리”일 뿐이며, 그렇기에 오로지 하나님만이 “누가 마지막까지 인내 하는가”¹²⁾를 아시기 때문이다. 물론 칼빈은 선택된 이들과 유기된 자들 사이를 구별하기 위한 “속일 수 없는 표징”으로서 신앙 고백과 모범적인 삶 그리고 성례전에서의 참여 등을 열거한다.¹³⁾ 그러나 이와 같은 “교회의 표징들 (notae ecclesiae)”은 결코 저 판단 유보와 예정론이 갖는 공동체적 신앙고백의 성격을 방해하지 못하며, 이는 특별히 그의 성찬 이해와 함께 말씀 선포의 이해 속에서 잘 드러나고 있다.

부설) 하나님의 말씀에 대한 칼빈의 이해

기독교적이며 종말론적인 이해는 그의 말씀 선포를 지배하고 있으며, 그렇기에 타인의 구원을 향한 판단의 유보는 동일하게 그의 말씀 선포에 대한 이해 속에서도 등장한다. 그리고 그는 여기에서 무엇보다도 설교자의 입장이 아닌, 공동체 청중의 한 사람으로서의 입장을 견지한다: “물론 그리스도께서는, 당신의 말씀의 선포자들이 땅에서 풀고 매면, 하늘에서도 풀리고 매일 것

10) 『기독교강요』 (1536) = OS I, 88.

11) 『기독교강요』 (1536) = OS I, 88.

12) Ibid.

13) 『기독교강요』 (1536), 105 = OS I, 89.

이라 말씀하셨다. 그러나 이것이, 우리가 교회에 속한 이들을 구별할 수 있게 된다는 사실을 의미하는 것은 결코 아니다... 왜냐하면 이 약속을 통해서... 그는 복음의 약속이... 인간의 입을 통해 선포되는 것을 듣고 또 이를 믿음 가운데 받아들이는 자들은 진정으로 하늘에서, 즉 하나님과 그의 판단 앞에서 무죄 판결을 받게 된다는 사실을 말하고자 했던 것이기 때문이다.”¹⁴⁾ 결국 칼빈에게 있어서 말씀 선포란 계시 자체도 아니요, 그렇다고 해서 설교자 자신의 개인적 일이나 혹 청중 개인의 일은 더더욱 아닌, 하나님 말씀에 대한 공동체적 증언으로서 “말씀에 봉사하는 일”이다.¹⁵⁾

예정론은 칼빈에게 있어서, 루터에게서와 마찬가지로 하나님의 말씀으로서의 말씀 선포 혹은 독트리나 (doctrina)¹⁶⁾에 근거되어 있다. 그러나 루터와는 달리 칼빈에게서 말씀 선포는 계약 (foedus) 개념과 연결되어 있으며, 이는 이미 첫 『기독교강요』 속에서 분명히 드러난다: “주님은 자신의 약속들을 (promissiones) 계약을 체결하시는 것이라 (suas foedera) 칭하신다.”¹⁷⁾ 그리고 이와 같은 계약의 강조는 칼빈 신학 속에서 루터와는 전혀 다른 결과를 초래하게 되는데, 이는 계약 개념을 통해 그의 신학에서 종말론적 지평이 열리기 때문이다.¹⁸⁾ 그러므로 칼빈에 의하면 기독교회의 말씀 선포 속에는 —루터에게서처럼 구약성서의 율법이 지양 혹은 대체된다는 의미에서의— 약속의 성취가 아니라, 여전히 —그러나 완전한 의미에서의— 구원의 약속

14) 『기독교강요』 (1536), 104f. = OS I, 89.

15) 그렇기에 칼빈은 프랑스 국왕 프란츠 1세에게 향하는 『기독교강요』의 헌정사 속에서 기독교회의 올바른 가르침을 다음과 같이 정의하고 있다: “그는 (기독교회의 가르침은) 우리의 것이 아니라, 살아계신 하나님과 아버지께서 왕으로 높이신 그리스도의 것이다...” (Calvin Studienausgabe, Hrsg. von C. Link, Neukirchen-Vluyn 1994, Bd. I, 1, 73 = OS I, 23).

16) “하나님의 말씀”과 “독트리나”의 차이에 대해서는: P. Opitz, *Calvins theologische Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 1994, 104-108.

17) 『기독교강요』 (1536), 152.

18) 이는 특별히 『기독교강요』 (1559), II, 10, 3에서 다음과 같이 표현되고 있다: “구약성서는 바울의 분명한 진술에 따르면 특별히 미래적 삶을 가리키고 있다. 왜냐하면 그는, 구약성서가 복음의 약속들을 내포하고 있음을 말하고 있기 때문이다.”

(promissio)이 발생되고 있을 뿐이다.¹⁹⁾ 게다가 계약 개념은 말씀 선포가 갖는 공동체적 차원을 보여준다. 왜냐하면 이 개념은 이스라엘 백성과 하나님 간의 옛 계약을 포괄하는 것이기 때문이다. 그러므로 말씀 선포는 칼빈에게 있어서 “(인간에게) 스스로를 적용시키는 말씀”일 뿐 아니라, 동시에 공동체를 설립하는 “규칙 (regula)”으로서 “(인간을) 선택하는 말씀”이다.²⁰⁾ 그러므로 위르겐 몰트만 (J. Moltmann)이 지적한 것처럼, 이를 통해 칼빈에게서 “주관적인 구원의 확신에 대한 질문은 하나님의 약속이 갖는 객관적 신뢰성”에 의해 향하게 되며,²¹⁾ 칼빈은 자신의 예정론을 이후의 저술들 속에서 언제나 말씀 선포와의 연관성 속에서 전개하게 된다.

2) 기독교론과 섭리론의 교차점 속에 있는 예정론

그러나 칼빈은 이미 자신의 첫 『기독교강요』 속에서 믿음의 대상으로서의 교회를 경험적 교회와 동일시하지는 않고 있다. 왜냐하면 전자는 “하나님의 영원한 섭리를 통해 선택된 (aeterna Dei providentia electi)” 반면, 후자는 “(이러한) 예정을 보여주는”²²⁾ 역할을 감당할 뿐이기 때문이다. 그리고 여기에서 우리는 섭리와 예정이 독자적인 교리의 자리를 갖지 못한 채, 서로 긴밀

19) W. H. Neuser, *Calvins Verständnis der Heiligen Schrift, in: Calvinus sacrae scripturae professor*, hrsg. von W. H. Neuser, Michigan 1994, 41-71, hier 44: “칼빈은 옛 계약 속에서의 하나님의 계시를 결코 ‘단지’가 아니라, ‘아직 - 아닌’의 의미로 이해했다. 이로부터 칼빈이 구약성서 속에서는 ‘약속’을, 신약성서 속에서는 ‘성취’를 주장했노라 이해하는 것은 칼빈의 사고를 근본적으로 곡해하는 것이다. 왜냐하면... 그에게 있어서 약속 (promissio)은... 완전히 현재화된 구원에 대한 약속이기 때문이다. 그러므로 미래는 이 약속자체의 -성취가 아닌- 완성 혹은 완전을 (complementum promissionis) 가져온다. 그러므로 칼빈이 주장했던 것은 ‘약속과 성취’ (promissio et implementum)가 아니라, 당시 구원의 ‘약속’과 오늘 ‘이 약속 (자체)의 완성’ (promissio et complementum promissionis)이다. 그러므로 그의 근본 사상은 ‘구약과 신약의 약속들은 동일한 것이다’ (『기독교강요』 II, 11, 1 = OS III, 423, 14)라는 사실이다.”

20) P. Opitz, *Calvins theologische Hermeneutik*, 114.

21) J. Moltmann, *Erwählung und Beharrung der Gläubigen nach Calvin*, in: Calvin Studien 1959, hrsg. von J. Moltmann, 43-61, hier 45.

22) W. H. Neuser, *Prädestination*, 307.

히 연결되어 있음을 발견하게 된다.²³⁾ 더 구체적으로 표현한다면, 첫 『기독교강요』 속에서 교회는 섭리를 위한 “삶의 자리”로 등장하고 있으며, 그렇기에 섭리와 예정은 동일시되고 있다.²⁴⁾

게다가 흥미로운 것은 섭리가 주기도문의 해설 속에서 —예정론의 정점을 이루는— “성도의 견인 (Perseverantia)”의 근거로 제시되고 있다는 점이다: “자발적인 순종 속에서 하나님의 섭리 (providentia divinae)의 법에 의해 지배받게 될 때, 우리는 기도 속에서 인내하는 것과 (perseverare)... 기대 속에서 주님을 기다리는 것을 쉽게 배울 수 있다.”²⁵⁾ 그리고 섭리가 갖는 이러한 종말론적 특성은 첫 『기독교강요』의 교회론을 관통한다. 그렇기에 초판의 헌정사 속에서 칼빈은 바로 섭리와 교회의 현실적 모습 사이의 긴장을 근거로 가시적 교회와 비가시적 교회를 구별하며, “교회는 언제나 특정한 모습, 즉... 가시적인 모습을 갖는다”²⁶⁾는 카톨릭 교회의 주장에 반대하여 다음과 같이 주장한다: “교회는 (카톨릭 교회가 보여주는 것과 같은) 가시적 형태 없이도 존재할 수 있으며, (그렇기에) 교회의 형태를 결정짓는 것은 (카톨릭 교회의) 저 외적 화려함이 아니라, 완전히 다른 표징들, 즉 하나님 말씀의 순전한 설교와 성례전의 합당한 사용이다.”²⁷⁾

그리고 이러한 맥락에서 칼빈은 비록 방종과 죄악된 삶을 살아가는 이들의 출교의 필요성을 인정하지만, 그러나 “우리가 그들을 마치 하나님의 손으로부터 버려진 듯 포기해서는 안 된다”고 주장한다.²⁸⁾ 왜냐하면 그에 따르면 우리는 종말론적 희망 속에서 그와 같은 포기를 삼가면서, “계시의 날을 기다려야” 하기 때문이다.²⁹⁾ 그러므로 그는 타인에 대한 절망 속에서 “하나님의

23) S. Drees, *Calvins Prädestinationslehre*, 123.

24) C. Link, *Calvins Erwählungslehre zwischen Providenz und Christologie, in: Prädestination und Erwählung, Calvin-Studien*, Neukirchen-Vluyn 2009, 55-74, hier 61f.

25) 『기독교강요』 (1536), 149 = OS I, 116.

26) CSTA, Bd. 1, 1, 93 = OS I, 31.

27) Ibid.

28) 『기독교강요』 (1536), 106 = OS I, 90.

자비에 한계를 설정하려는” 위험한 시도를 “헛된 망상”으로 규정한다. 그러한 판단들은 공동체적 희망과는 아무 상관이 없는 것이며, 그렇기에 출교가 인간에게 “구원의 희망을 빼앗는 것처럼 이해되어서는”²⁹⁾ 안 된다.

이러한 예정과 섭리 간의 뒤섞임은 교회론에서 뿐 아니라, 섭리의 맥락 속에서도 등장한다. 왜냐하면 사도신경의 성부에 대해 고백을 —그렇기에 섭리가 가장 포괄적으로 다루어지는— 그는 구원론적으로 해석하고 있기 때문이다.³¹⁾ 그리고 그는 다시금 교회론 속에서 —그러나 이제는 교회를 넘어서는— 보편적인 섭리를, 즉 온 세상을 다스리시는 창조주의 오심으로 이루어진, 그래서 “터키인들과 사라센인들”에게도 유효한 섭리를 주장한다.³²⁾

그리고 이러한 종말론적인 예정과 섭리가 말씀 선포에 근거되어 있음은, 여기에서 다시금 말씀 선포가 강조되는 데에서 분명히 드러난다.³³⁾ 그리고 이러한 맥락 속에서 그는 신앙인의 한 사람으로서 “성도의 연합”을, 즉 교회 내에서는 “하나님을 경외하는 모든… 믿는 자들이 예정되어 있기 때문에, 모든 것들이 서로 나누어지고 참여되어짐을 (mutuam bonorum omnium communicationem ac participationem)” 주장한다.³⁴⁾

29) 『기독교강요』 (1536), 107 = OS I, 90.

30) 『기독교강요』 (1536), 108 = OS I, 90.

31) 『기독교강요』 (1536), 84f. = OS I, 75f.: “우리가 그를 (하나님을) 전능하신 만물의 창조주로 칭할 때, 우리는… 그의 섭리를… 케번론자들이 지어내 듯, 그렇게 무력하고, 잠지는 듯 그리고 한가로운 것으로 이해해서는 안 된다… 모든 것들은 그로부터 주어졌는데, 이는 우리 편에서 어떤 가치나 공로가 있기 때문이 아니었다… 모든 것들, 그리고 불행마저도 우리는… 그로부터 온 것으로 여기고, 그 모든 것이 우리의 구원을 위한 그의 섭리로 인한 것이라는 의식 속에서 인내해야 한다… 우리는 우리의 구원을 그로부터 기대해야 하는 것이다.”

32) 『기독교강요』 (1536), 108 = OS I, 91.

33) 『기독교강요』 (1536), 108f. = OS I, 91: “순전한 말씀 선포와 수용, 그리고 그리스도의 역사하심에 합당한 성례전의 실행이 경험되는 곳에서 우리는 결코 그리스도의 교회가 존재하고 있음을 의심해서는 안 된다… 그 외에 교회의 존재에 대한 증표는 이 땅 위에 존재하지 않기 때문이다.”

34) 『기독교강요』 (1536), 109 = OS I, 91. 비교) 크리스찬 링크는 동일화의 사건으로 성례전이 갖는 의사소통적 성격이 누구보다도 칼빈에게서 잘 드러나고 있음을 강조한다 (C. Link, *Die Entscheidung der Christologie Calvins und ihre theologische Bedeutung*, in *EvTh* 47, 1987, 97-119,

물론 여기에서 칼빈은 “그 (예수 그리스도)의 안에서 *창세전의*… 예정”에 대해서 말한다. 그러나 이 “창세전”은 —예수 그리스도의 오심에 대한 실존적 고백이 아니라— 최소한 이중 예정을 위한 근거로서의 앞선 시간을 의미하는 것이 아님은 분명하다.³⁵⁾ 왜냐하면 여기에서 “강조점은 결코 창세전에 있었던 구원의 결정이 아니라, 전적으로 세계 내적이며 역사적인 —그래서 예정이 바로 그 근거를 이루는— 구원의 실현과 현실에 놓여 있기 때문이다. 그리고 여기에서 칼빈으로 하여금 이러한 주장을 가능케 했던 것은 무엇보다도 구원을 위한 인간의 공로에 대한 근본적 거부였으며, 이를 통해 그는 —예정 의 확신으로 이해된— 구원의 확신을 하나님의 자비하심에 근거 짓고자 했다.”³⁶⁾ 즉 칼빈은 첫 『기독교강요』 속에서 스스로 예수 그리스도를 통해 현재화된 구원의 수혜자로서 모든 인간의 공로를 거부하면서, 구원을 오로지 하나님의 예정의 관점에서만 보고자 했던 것이다.³⁷⁾

게다가 그는 예정의 분파주의 (Partikularismus)를 결코 구원 약속의 보편주의와 조화시키려는 노력을 기울이지 않고 있는데,³⁸⁾ 이는 칼빈이 무엇보다도 교회 공동체의 실천이 그리스도의 임재 속에 있음을 고백하면서, “공동체의 구성원들에게는 스스로를 선택받은 자에 속한다고 믿는 것만으로도 충분하다” 여기기 때문이었다.³⁹⁾

예정론의 교회론적 지평을 여는 이러한 기독교론적 경향은 또한 첫 『기독교강요』 속에서 칼빈의 신론을 관통하고 있으며, 이는 특별히 칼빈이 자신의 신론을 위해 제시하는 —앞선 세 가지의 근본 요소들을 포괄하는— 네 번째 근

hier 107f.)

35) F. Wendel, *Calvin*, 234.

36) M. Scheibe, *Calvins Prädestinationslehre*, Halle 1987, 13.

37) H. Otten, *Prädestination*, 19; P. Jakobs, *Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin*, Neukirchen 1937, 62: “(여기에서) 유기 (reprobatio)는 그 어떤 특별한 관심도 받지 못하고 있으며, 신학적 시스템의 관점에서도 결코 예정의 반대 개념으로서 필수적으로 다루어지지 않고 있다. 유기는 단지 (선택의) 한계선으로만 등장하고 있을 뿐이다.”

38) H. Otten, *Prädestination*, 19.

39) 『기독교강요』 (1536), 103 = OS I, 87.

본 요소 속에서 분명히 드러난다: “넷째로 그는 (하나님은) 고난에 동참하는 자비로운 분이로서, 그의 은유함 속에서 피난처를 구하고, 그의 보호를 구하는 고난 받는 비천한 이들을 사랑으로 감싸주시는 분이시다.”⁴⁰⁾ 결국 이로부터 분명해지는 것은, 그의 예정론 속에서 섭리론과 기독교론이 교차하고는 있지만, 전자는 아직 후자를 — 후에 우리가 확인하겠지만— 제한하고 있지 않다는 것이다.

그러나 그럼에도 불구하고 우리는 여기에서 이미 그의 후기 예정론이 갖는 문제점의 발단을 무엇보다도 견인에 대한 그의 문장 속에서 발견하게 된다: “개다가 주님은 그가 선택하신 이들을 자신의 아들에게 넘겨주어 신실하게 지키고 보호하게 하신다. 왜냐하면 그는 이를 통해 그들 가운데 누구도 잃지 않고, (그들 모두가) 마지막 날에 다시 살기를 원하시기 때문이다 (요 6:39). 물론 이처럼 좋은 파수꾼 하에서도 그들은 잘못된 길을 갈 수도 있고, 실수를 할 수도 있다. 그러나 결코 패망의 길로 들어서지는 않는다.”⁴¹⁾ 그리고 이어지는 문장 (“... 이 땅에 기초가 놓인 이래로 주님께서 이 땅에서 자신의 교회를 갖지 않으신 적도 한 번도 없었다...”)은 우리로 하여금 어려움 없이 위에서 언급된 섭리와 예정 간의 동일화를 확인케 한다. 특별히 몰트만은, “칼빈 신학에 있어서 그 동안 예정과 견인 간의 관계에 대한 문제가 거의 다루어지지 않았음”을 지적하며,⁴²⁾ “여기에서 칼빈이 역사적인 부르심 속에 있는 예정에... 부르심을 받은 이들의 보존에 대한 사고를 첨가하고 있음”을 강조한다.⁴³⁾ 그리고 물론 이러한 그의 지적은 물론 전적으로 타당한 것이다. 그러나 문제는 다른 곳에, 즉 칼빈이 여기에서 예수 그리스도가 아닌 성부만을 견인의, 즉 예정의 배타적인 주체로 강조하고 있다는 점이다.⁴⁴⁾ 물론 몰트만

40) 『기독교강요』 (1536), 25f. = OS I, 37.

41) 『기독교강요』 (1536), 102 = OS I, 87.

42) J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz, Geschichte und Bedeutung der reformierten Lehre "de perseverantia sanctorum"*, Neukirchen, 1961, 32.

43) J. Moltmann, *Erwählung und Beharrung*, 49.

도 이러한 칼빈의 기독교론적이지 않은 근거지움을 언급하고 있다.⁴⁵⁾ 그러나 그는 이 기독교론적이지 않은 근거지움의 문제를 정확히 의식하지 못하고 있는 듯 보인다. 그렇기에 본 연구의 목적은 이와 같이 기독교론적이지 않은 근거지움으로부터 칼빈에게서 발생하는 문제를 살펴보는 것이다.

2. Congrégation faite en l'église (1551)의 예정론

칼빈이 불색과의 논쟁을 마무리 지으며 제네바 목회자들 앞에서 행한 설교는 예정론과 관련해서 특별한 의미를 갖는다. 그리고 여기에서 칼빈은 예정을 —루터처럼— 칭의의 맥락에서 다루고 있지만, 그러나 그와는 달리 “공동체 청중의 한 사람으로서”⁴⁶⁾ 예정론을 전개하고 있다는 점은 이 설교의 두드러진 특징이라 하겠다.⁴⁷⁾

44) 『기독교강요』 (1536), 104 = OS I, 88.

45) J. Moltmann, *Erwählung und Beharrung*, 48: “믿음의 견인은 칼빈에게 있어서 하나님의 신실함 속에, 보다 정확히 표현해서, 성부의 거부할 수 없는 예정 속에 근거되어 있다.” 그리고 이를 위해 그는 칼빈의 로마서 주석 (1540)에 등장하는 예정론적 진술을 소환한다: “바울은 이를 통해 (롬 8:23의 ‘양자로의 받아들여짐’을 통해) 하나님께서 창세 전에 우리를 당신의 자녀로 선택하셨던 영원한 결정을 가리키고 있다.” (J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz*, 36).

46) CStA, Bd. 4, 87. 이 설교를 위한 서론에서 크리스찬 링크는 다음과 같이 적고 있다: “이 제네바 설교의 출발점은 바로 청중들의 믿음이다.” 그리고 이는 열1:14에 대한 —불색에게 향해진— 칼빈의 해석 속에서 분명히 드러난다: “그 (불색)가 에베소서 1장을 오로지 바울과 사도들에게만 해당되는 것으로 이해하는 것은 참으로 명칭하기 짝이 없는 것이다... 그렇다면 하나님의 자녀로서 그에 의해 양자로 받아들여진 것은 오로지 사도들 뿐이며, 하나님에 의해 사랑받는 이도 오로지 사도들 뿐이라는 것이다! 그러나 이는 모든 이들을 지옥으로 인도하는 참으로 어처구니 없는 신학이 아닌가!” (CStA, Bd. 4, 103); 이러한 잘못된 성서 해석은 아마도 피기우스로부터 (W. H. Neuser, *Prädestination*, 312) 유래한 것으로 보인다. 왜냐하면 일 년 후 집필한 저술 속에서 칼빈은 —동일한 비판을 피기우스에게 가하면서— 비판의 핵심이 피기우스가 이 성서 구절의 이해 속에서 “구원의 공동체적 차원”을 간파한 것에 있음을 강조하고 있기 때문이다. (J. Calvin, *De aeterna Dei praedestinatione, Von der ewigen Vorherbestimmung Gottes*, 독역: W. H. Neuser, Düsseldorf 1998, 4).

47) CStA, Bd. 4, 95: “우리의 출발점이 이것이다: 예수 그리스도를 향한 우리의 믿음의 뿌리는 우리의 노력에 있는 것이 아니다... 믿음은 하나님의 은혜의 선택으로부터 발생하는 것이다.” 크리스찬 링크는 이 거의 잊혀진 설교 속에서 훨씬 유명한 저 마지막 『기독교강요』와는 전혀 다른 경향이 존재함을 지적한다. 그러므로 오늘날 칼빈 연구 속에서는 신학자 칼빈을 그의 조적

칼빈은 “칭의론을 오직 은혜로 설명하면서 교회론에 신학적 토대를 제공하고자 했다.”⁴⁸⁾ “우리는 오로지 믿음 속에서만 구원을 확신할 수 있으며”,⁴⁹⁾ 그가 “창세 전” (엡1:4)의 시간을 말할 때에도, 이는 구원의 확신을 강조하기 위해서이다.⁵⁰⁾ 그렇기에 —마지막 『기독교강요』의 “하나님의 끔찍한 결정 (decretum horribile)”과는 달리⁵¹⁾— 주로 하나님의 자비로운 “계획 (propositum)”이 언급되고 있으며,⁵²⁾ 동일한 의미에서 바울 역시도 롬 8:28-30에서 하나님의 계획을 말하면서 하나님의 부르심의 확실성을 강조하고자 했다.⁵³⁾

그렇기에 이로부터 우선 칼빈이 왜 “단순한 예지 (nuda scientia)”를 거부했는지가 분명해진다. 물론 그는 하나님의 예지 자체를 거부하지는 않는다. 그러나 그는 하나님의 예지가 당신의 의지로부터 분리된 곳에는 인간이 —하나님의 역사하심으로부터 분리된 채— 자신의 행위의 공로를 주장하게 됨을 정확히 적시하고 있었다. 그러므로 예지는 그에게 있어서 오로지 예정의 전제 하에서만 비로소 —성화의 과정으로서의— 믿음의 근거로 제시될 수 있었다. “왜냐하면 그 (엡 1:4의 바울)는, 우리가 하나님에 의해 선택되고 예지된 것은, 하나님 앞에서 기록해지고 흠 없이 살기 위해서임을 말하고 있기 때문이다.” 그러므로 예정론에서는 결코 인간의 행위를 통해 얻어질 공로가 중요시되지 않는다. 왜냐하면 “그 (하나님)가 예지하시는 선이란 결국 당신이 주

신학적 저술로부터 이해해야 하는가, 아니면 그의 주석과 설교로부터 이해해야 하는가 하는 문제가 새로이 제기되고 있다. 노이저 또한 동일한 것을 지적한다. (W. H. Neuser, *Prädestination*, 316).

48) F. Wendel, *Calvin*, 237.

49) CStA, Bd. 4, 141.

50) CStA, Bd. 4, 97.

51) 『기독교강요』 (1559), III, 23, 7 = CO II, 704.

52) CStA, Bd. 4, 97: “하나님께서 우리를 선택하실 때, 그가 우리를 세심하게 보살피신다는 것은 옳은 판단이다. 그러나 그는 우리 속에서 무엇을 발견할 수 있겠는가? 완전한 불행과 궁핍뿐이다... 그러나 그는 당신이 원하는 이들에게 당신의 자비를 입증하신다. 왜?... 하나님은 우리를 당신의 계획에 따라 예정하셨기 때문이다...”

53) CStA, Bd. 4, 99.

신 것이며, 은혜일 뿐이기 때문이다.”⁵⁴⁾

그로부터 칼빈의 강조점은 이제 목회적 관점에서 성화에 놓이게 된다.⁵⁵⁾ “우리가 그 (하나님)의 결정을 알 수 없다면... 우리는 겸허하게... ‘책이 펼쳐지는 (단 7:10)’ 날까지 전진해야 한다.”⁵⁶⁾ 왜냐하면 칼빈에 따르면 “우리는 이 신비, 우리에게 감추어진 이 비밀을 결코 파악할 수 없기” 때문이다. 즉 우리는 “고백하는 이들의 자세를 통하지 않고서는, 결코 하나님을 인식할 수 없다.”⁵⁷⁾

이와 같은 성화의 지평 속에서 칼빈은 이제 어려움 없이 기독교론적 논증으로 넘어갈 수 있었다. 왜냐하면 믿음이란 동시에 그리스도를 향한 믿음이기 때문이다. 그렇기에 이 설교 도입부의 문장은 —“우리는 우선 성찬식을 거행하기 원하는데, 그러나 만약 우리가 서로를 묶어주는 믿음 안에서 진실로 하나가 되지 못한다면, 성물을 올바르게 받아들이지 못하게 될 것이다”⁵⁸⁾— 결코 형식적인 이야기로 이해되어서는 안 된다. 왜냐하면 칼빈은 예정을 성찬식 속에서 경험되는 교회의 기독교론적이며 종말론적 공동체성의 관점에서 이해하고 있기 때문이다. 그러므로 예정은 그에 의해서 “구원론적이고 목회적 관점에서”⁵⁹⁾ 해석된다: 즉 “그 (하나님)는 자신의 아들 속에서 우리를 친근하게

54) CStA, Bd. 4, 113. 이러한 의미에서 칼빈은 갈 4:9 (“이제는 너희가 하나님을 알 뿐 아니라, 더욱이 하나님이 아신 바 되었거늘...”)을 다음과 같이 해석한다: “너희가 하나님께 다가갈 수 있는 것은, 하나님께서 스스로 너희에게 다가가는 정도 만큼이다.”

55) CStA, Bd. 4, 125: “하나님께서 함께 묶으신 것을 우리가 나누어서는 안 된다! 왜냐하면 그가 우리를 예정하신 것은 우리가 기록해지기 위함이기 때문이다... 하나님은 예정하신 자를 성령을 통해 지배하신다.”

56) CStA, Bd. 4, 121.

57) Ibid. 그러므로 그는 이 설교의 마지막에서 신 인식을 종말론적 목표로 정의한다: “비록 우리의 눈이 어두워져 있을지라도... 하나님께서 스스로를 우리와 완전히 연합하게 하실 때... 그는 우리로 하여금 당신을 알게 하실 것이다. 왜냐하면 바로 이것이 그가 우리를 부르신 목적이기 때문이다.” (CStA, Bd. 4, 147).

58) CStA, Bd. 4, 121.

59) W. H. Neuser, *Calvin als Prediger, Seine Erklärung der Prädestination in der Predigt von 1551 und in der Institutio von 1559. in Gottes freie Gnade*, Wuppertal 2004, 69-92.

바라보시며, 우리를 사랑하시기 때문에”⁶⁰⁾ 우리를 예수 그리스도 안에서 예정하신 것이다 (엡 1:4). 그렇기에 우리가 “그의 보호 아래 설 때, 그는 우리가 끝날까지 견고하게 인내할 수 있는 힘을 주시며”⁶¹⁾, 우리는 자신의 구원을 확신해도 된다. 하나님은 “이름 우리 주 예수의 손에 넘겨주셨기 때문이다.”⁶²⁾

그리고 동일한 의미에서 이제 칼빈은 롬 8: 28 이하의 해석에서 하나님의 예정에 대한 결정을 다시금 은혜의 행위로 해석한다: “누가 하나님을 사랑하는 자들인가? (바울에 따르면) 그에 의해 부르심을 받은 이들, 구체적으로는, 그의 계획에 따라서. 그리고 그 (바울)는 다시금... 하나님의 결정이라는 단어를 고수하는데, 이는 하나님께서 왜 이렇게 혹 저렇게 행하실 수밖에 없는가 하는 것에 대한 이유를 당신의 순전한 자비로 설명하는 단어이기 때문이다.”⁶³⁾ 그리고 이제 칼빈은 하나님의 계획이 아니라, 예수 그리스도를 다루면서,⁶⁴⁾ 이를 —어거스틴과 함께— 우리의 예정을 위한 “거울이요 모델”로 정의한다. “왜냐하면 그는 교회의 머리이기 때문이다.”⁶⁵⁾ 크리스찬 링크는 예정론의 문제가 이 설교 속에서 새로운 중심, 즉 기독교론을 중심으로 정렬되고 있음을 지적한다. 왜냐하면 칼빈은 예정의 확신을 그리스도와의 현재적인 연합으로 제시하기 때문이다.⁶⁶⁾

그리고 이와 같은 기독교론적 경향으로부터 우리는 또한 노이저가 주목했던 사실, 즉 이 설교는 “예정-복음-믿음-믿음에 이르는 길”을 분명히 표현하고 있는 반면,⁶⁷⁾ 동일한 것이 마지막 『기독교강요』 속에서는 산발적으로만 표현

60) CStA, Bd. 4, 97.

61) CStA, Bd. 4, 107.

62) Ibid.

63) CStA, Bd. 4, 27f. 노이저는 칼빈이 하나님의 계획을 『기독교강요』 속에서 “이 설교와는 다른 의미로” 사용하고 있음을 지적한다. 왜냐하면 『기독교강요』 III, 22, 1-3에는, 그가 주장하듯, 목회적 관점이 빠져 있으며, “하나님의 자비”는 결코 “그의 사랑이 아니라, 주로 그의... 임의와 자의”로 다루어지고 있기 때문이다 (W. H. Neuser, *Calvin als Prediger*, 73).

64) CStA, Bd. 4, 27f.

65) CStA, Bd. 4, 127.

66) C. Link, *Calvins Prädestinationslehre zwischen Providenz und Christologie*, 70.

되고 있다는 사실을 이해할 수 있게 된다. 즉 이 설교가 갖는 이러한 분명함은 —물론 하나님의 결정이 갖는 불가해성의 강조에도 불구하고⁶⁸⁾— 근본적으로 칼빈이 여기에서 기독교론적으로 근거된 공동체적 구원의 확신을 다루기 때문이었다.

그러므로 하나님의 결정과 유기에 대한 교리는 하나님의 선택 (electio)에 가리워지는데, 이는 칼빈이 —바울처럼— “의심의 여지없이 확고한 하나님의 부르심을 강조하기 위해서” 하나님의 결정에 대해서 말하고 있기 때문이다.⁶⁹⁾ 그러므로 우리는 여기에서 “칼빈의 무조건적인 예정이 사변적인 관심으로부터 출발한 것이 아니라, 깊은 종교적 관심, 즉 구원의 자의식을 근거 짓고 강화하기 위함이었음”을 깨닫게 된다.⁷⁰⁾

이미 지적한 대로, 칼빈이 자신의 예정론을 전개하는 지평은 칭의론이다. 그러나 다른 한편으로 그리스도는 이 설교 속에서 칭의의 도구와 매개로 등장하고 있을 뿐인데, 이는 그가 엡 1:3-14을 해석하면서, 예수 그리스도 안에서 역사적인 예정을 지나쳐 그 초역사적 근거로 향하는 데에서부터 이미 드러나고 있다.⁷¹⁾ 칼빈은 다음과 같이 말한다: “우리가 예수 그리스도에게로 향할 때, 우리는 하나님 아버지에게 의해서 그에게 유산으로 넘겨지는 것이다.”⁷²⁾ 하나님은 “예수 그리스도에게 넘겨 줄 모든 이들을 이미 예정하셨다.” 그리고 이처럼 그리스도에 대한 도구적 사고는 특별히 어거스틴으로부터 넘겨받은 그리스도의 이해, 즉 예정의 거울로서의 이해 속에서 절정에 이르고 있다. 왜

67) CStA, Bd. 4, 107; W. H. Neuser, *Calvin als Prediger*, 74.

68) CStA, Bd. 4, 127f.

69) CStA, Bd. 4, 99.

70) J. Bohatec, *Calvins Vorsehungslehre*, in: *Calvinstudien*, hrsg. von der Reformierten Gemeinde Elberfeld, Festschrift zum 400. Geburtstag Johann Calvins, Leipzig 1909, 389-441, hier 404.

71) CStA, Bd. 4, 95: “그 (바울)가 하나님을 찬양하는 것은 비단 우리의 믿을 때문에, 혹 더 정확하게, 그가 우리에게 믿음의 대상이 예수 그리스도를 주셨기 때문만이 아니다... 오히려 그는 다음과 같이 말한다: “우리를 부르시고 알게 하신 하나님을 찬양하라. 그는 우리를 창세전에 택하셨다.” (엡 1:4)”

72) CStA, Bd. 4, 107.

나하면 예수가 가지고 있는 인성은 우리의 것과 마찬가지로 “아담의 것이며”⁷³⁾, 하나님의 아들이로서의 그의 영예는 “그 근거를” —자신이 아닌— “모든 것을 능가하는 놀라운 하나님의 은혜 속에” 두고 있기 때문이다. 그리고 이로부터 위에서 언급된 견인은⁷⁴⁾ 그리스도가 아니라, 근본적으로 오로지 성부에게만 돌려지게 되는데, 이는 “그리스도께서 아버지로부터 넘겨받은 이들을 보호하고 지켜주며, 그들이 실족하는 것을 허락하지 않기” 때문이다.⁷⁵⁾ 그러므로 칼빈이 —바르트처럼⁷⁶⁾— 예수 그리스도에게서의 인간의 고평과⁷⁷⁾ 하나님의 낮아짐에⁷⁸⁾ 대해 말하고 있음에도 불구하고, 그러나 그리스도는 그에게서 아직 우리의 예정을 위한 주체가 되지 못하고 있다. 왜냐하면 하나님의 결정은 영원한 로고스와 함께 내려진 것이 아니라, “그의 예정의 의지는 우리에게 감추어진, 자체 내에 근거된 이전 시간을 알고 있기”⁷⁹⁾ 때문이다.

게다가 칼빈은 다음과 같이 주장한다: “우리는 하나님의 의와 관련하여 결코, 그가 왜 이것을 혹 저것을 행하였는지를 알 수 없다.”⁸⁰⁾ 그런데 여기에

73) CStA, Bd. 4, 129.

74) CStA, Bd. 4, 107.

75) Ibid. 그리고 잠시 후 칼빈은 다시금 이 성부 중심성을 강조한다: “누구도 하나님을 이길 수는 없다. 그러므로 우리는 스스로의 구원이 확실하다는 사실을 확신해도 된다... 그렇다면 어느 정도까지 우리는 이 확신에 거할 수 있는가? 하나님은 우리의 구원을 주 예수 그리스도의 손에 넘겨주셨는데, 이 분은 우리를 선택하신 아버지께서 자신의 결정을 완전히 실현한다는 사실을 보증하는 분이다.”

76) KD II, 2, §33의 도입 문장, 101; 칼 바르트는 그리스도의 성육신 속에 등장하는 (하나님과 인간의) 이중적 운동에 대한 칼빈의 통찰을 그리스도 복음의 핵심적인 비밀로 지적하고 있다 (K. Barth, *Gottes Gnadenwahl*, ThEx 47, München 1936, 15).

77) CStA, Bd. 4, 129: “예수 그리스도를 보라: 진정한 하나님과 진정한 인간을! 우리의 인성은 여기에서 영화롭게 고평되었다. 왜냐하면 예수 그리스도는... 하나님의 아들이시기 때문이다.”

78) CStA, Bd. 4, 141f: “... 우리가 그에 대해 (우리의 구원에 대해) 확신을 얻기 원한다면, 높이 오를 필요가 없다... 왜냐하면 하나님 스스로가 우리를 향해 낮아지셨기 때문이다. (이를 우리는) 어디로부터 알 수 있는가: 이는 그의 아들 속에서 분명히 드러난다. 마치 그가 우리에게 다음과 같이 말하고 있는 것처럼: 여기에 내가 있다. 나를 보고, 내가 어떻게 너를 나의 자녀로 삼았는가를 알도록 하라!”

79) C. Link, *Calvins Prädestinationslehre zwischen Providenz und Christologie*, 72.

80) CStA, Bd. 4, 146f.

서 우리의 주제와 관련하여 의미를 갖는 것은, 그가 칭의의 근거를 위해 하나님의 결정만을 요청하는 것이 아니라, 그를 또한 창조신학적으로 설명하고 있다는 점이다. 즉 그는 창조의 결정을 비이성적 동물들과 인간을 거쳐서 결국 예수 그리스도의 예정까지를 포괄하는 것으로 이해하고 있다. 다시 말해서 당나귀나 개가 창조주 하나님에 의해서 인간이 아니라, 비이성적 동물로 창조된 것처럼, 우리 또한 동일한 창조주 하나님에 의해서 예정의 대상이 되었으며, 또한 그리스도 역시 바로 그렇게 우리의 예정을 위한 “거울과 모델”로 창조되었다는 것이다.⁸¹⁾ 그렇다면 예정의 이러한 창조신학적 근거지움은 어떻게 이해될 수 있는가? 보하텍 (J. Bohatec)은, 칼빈에게 있어서 섭리가 “예정, 율법, 그리스도의 활동 그리고 은혜의 도구에 대한 교리들을 위한 보편적 전제들을” 내포하는 “뿌리가 되는 교리”⁸²⁾임을 지적한다. 그리고 칼빈은 “너무도 날카로운 사상가였기 때문에, 부차적인 원인들이 최고의 보편적 원인의 작용을 가로막는다는 것을 생각할 수 없었다.”⁸³⁾ 그러므로 이러한 맥락에서 칼빈은 심지어 예수 그리스도 안에서도 아직 칭의를 위한 완전한 근거를 발견할 수 없었던 것으로 보인다.⁸⁴⁾

즉 루터와 함께 예정을 칭의를 위한 논리적인 배경으로 다루면서, 예수 그리스도 속에서 아직 칭의를 위한 완전한 근거를 발견할 수 없었던 칼빈은, 그러나 이제 루터와는 달리 “하나님의 전능하심이라고 하는 유명론적 개념 대신 섭리를 주장했다.”⁸⁵⁾ 그러므로 이 설교의 마지막에서 그는 “왜 그 (하나님)가 자신의 모든 소유를 앗아가야 했는가를 묻지 않았던” 음을 상기시키며, 다음과 같은 결론을 내린다: “결국 그는, 이 모든 것이 하나님의 섭리 없이는

81) CStA, Bd. 4, 127.

82) J. Bohatec, *Calvins Vorsehungslehre*, 414.

83) J. Bohatec, *Calvins Vorsehungslehre*, 407.

84) C. Link, *Calvins Prädestinationslehre zwischen Providenz und Christologie*, 71.

85) C. Link, *Calvins Prädestinationslehre zwischen Providenz und Christologie*, 73; 그리고 보하텍은 이를 통해 칼빈의 예정론 속에서 기독교적 경향이 스토아의 신적 자의성 (Willkür)에 의해 방해받고 있음을 지적한다 (J. Bohatec, *Calvins Vorsehungslehre*, 408).

벌어질 수 없는 일이라는 결론에 도달”했다.⁸⁶⁾ 그리고 이처럼 기독교적 경향을 차단하는 창조주 하나님의 섭리는 이제 칼빈으로 하여금 경험적이며 객관적인 이중 예정의 교리로 나아가게 한다.

게다가 이 설교 속에서 눈에 띄는 것은 예정이 갖는 교회론적 차원에 대한 언급이 등장하고 있지 않다는 사실이다. 그리고 이는 칼빈의 강조점이 공동체성으로부터 개인 구원의 관심으로 옮겨가고 있기 때문인 것으로 분석되며, 그렇기에 그는 경험을 지적한다: “그것이 (하나님께서 인간과 계약을 맺으시는 것이) 보편적으로 모든 인간들에게서 발생하는가? 우리는... 정반대 상황을 목도하는데, 이는 특별히 경험을 통해서이다.”⁸⁷⁾

그러나 칼빈은 여기에서 경험이 아니라, 하나님의 약속을 통해 예정에 대해 논증해야 했다. 왜냐하면 “경험적으로” 확인 가능한 예정에서는 그리스도 안에서의 은혜만이 아니라, 죄의 사실 또한 전면에서 부각되며, 결국 -경험적으로 확인 가능한- 유기된 자들을 위한 신학적 근거로서의 하나님의 결정이 다루어질 수밖에 없기 때문이다.⁸⁸⁾

그러나 그럼에도 불구하고 칼빈은 결론적으로 다음과 같이 주장한다: “... 우리는 아직 하나님께 합당한 영광을 돌리지 못하고 있다. 우리가 스스로 예정되었음을 인식하지 못하는 한... 아직 그의 은혜에 합당한 개념을 가질 수 없다... 우리는 유기된 자들을 거울처럼 바라보면서 우리 자신을 검증하고 또 다음과 같이 고백할 수 있을 뿐이다: ‘하나님께서 그들로부터 우리를 건져내

86) CStA, Bd. 4, 147.

87) CStA, Bd. 4, 105.

88) 물론 칼빈은 여기에서 논리적 주장을 철회하고 있다: “무언가를 선택한다는 것은 전체가 아니라, 부분을 고르려는 것을 의미한다. 유기된 자들과 관련해서 우리는 스스로가 아담 안에서 어떤 피조물인가를 생각해야 한다... 우리 모두는 그의 안에서 실족했으며, 저주를 받았다... 그러므로 우리는 그 (하나님)가 영원 전 스스로 결정한 것이 우리에게 감추어져 있으며, 우리의 이해 능력을 넘어서는 것임을 인정해야 한다.” (CStA, Bd. 4, 129f.); 그리고 칼빈은 여기에서, 플라스거 (G. Plasger)가 강조하는 것처럼, 이중예정을 -마지막 『기독교강요』에서와는 다르게- 오직 논리적 필연성의 관점에서만 언급하고 있다 (G. Plasger, *Johannes Calvins Theologie, eine Einführung*, Göttingen 2008, 94).

서서 당신의 은총을 베풀지 않으셨다면, 우리 또한 저들과 같았을 것이다’ 라고.” 노이저가 언급하듯, 여기에는 유기된 자들을 향한 칼빈의 깊은 동정 (Mitgefühl)이 배여 있으며, 이는 그가 이중 예정이 아닌, 오로지 은혜의 선택만을 가르치기 원했다는 사실을 반증한다. 즉 유기된 자들은 그에게 있어서 아직 선택받지 못한 자들일 뿐이었다. 이 기독교적이며 종말론적 경향은 이 설교를 지배하고 있음에도 불구하고, 그러나 칼빈은 이를 끝까지 관철해내지는 못하고 있는 것으로 보인다.

3. 마지막 『기독교강요』(1559) 속에서의 예정론

이제까지 살펴본 바와 같이, 칼빈의 예정론 속에는 기독교론과 섭리론이 교차되고 있으며, 이는 그가 예정론을 -그 기독교론적인 출발점에도 불구하고- “섭리라고 하는 보편적 개념의 특수한 경우”⁸⁹⁾로 이해하고 있기 때문이다.

물론 칼빈은 자신의 마지막 『기독교강요』 속에서 “신학의 조직화”의 관점에서 섭리론과 예정론을 각각 신론과 기독교론에 귀속시키면서, 둘을 분리시키고 있다. 그러나 “그가 한 순간도 섭리 개념으로부터 시선을 떼지 않고 있다” 느껴질 정도로 “두 개념 사이의 공통점은 너무도 크다.”⁹⁰⁾ 그리고 이러한 상황 속에서 우리는 바르트와 함께 다음의 질문을 제기할 수 있다. 즉 “그의 예정론을 지배하는 결정적인 관점이... 결국 보편적으로 얻어진 전능하신 하나님과 그의 지배라고 하는 개념들로부터 도출되고 있는 것은 아닌가?”⁹¹⁾ 그리고 예정론이 갖는 이러한 문제는 엄격히 조직화된 그의 마지막 『기독교강요』 속에서 가장 분명한 형태로 드러난다. 그러므로 그의 마지막 강요의 예정론을 살펴보기 전에 우리는 우선 마지막 『기독교강요』를 중심으로 그의 섭리론을 예정론과의 관련성 속에서 살펴보고자 한다.

89) F. Wendel, *Calvin*, 153.

90) Ibid.

91) KD II, 2, 48.

부설) 칼빈의 섭리론

칼빈에 따르면, 하나님의 섭리를 인식하기 위해서 우리에게는 “예수 그리스도의 계시 사건의 도움이 필수적이다.”⁹²⁾ 왜냐하면 그 스스로가 지적하는 것처럼, 오로지 “그리스도의 입을 통해서 우리의 머리카락마저 섬을 받았음을 배운 자만이 (섭리의) 근거를 더 깊이 알 수 있기”⁹³⁾ 때문이다. 믿음은 “스스로 창조에 대하여 하나님께 영광을 돌리는 고유한 방법을 가지고 있으며”, “하나님은... 당신이 보다 세심하게 보살피시는 교회를 지배하시기 위해서 스스로 얼마나 각별히 신경을 쓰고 있는가를 보여주시기 원하신다.”⁹⁴⁾ 즉 칼빈의 창조론과 섭리론은 “우주의 (객관적인) 관찰로부터가 아니라 —이는 칼빈의 창조 신학 전체를 위해서 결정적인 것인데!— 교회 공동체 내부에서”,⁹⁵⁾ 즉 “예정 의 빛 속에서”⁹⁶⁾ 공동체의 고백으로 기획되었다.⁹⁷⁾ 그러므로 이로부터 우리는 또한 그의 섭리론 속에서 “자연으로부터 역사 속으로, 특정한 미래로”⁹⁸⁾ 걸음이 내디뎠음을 발견하게 된다.⁹⁸⁾ 칼빈은 섭리에 대한 사고를 성서를

92) F. Wendel, *Calvin*, 153f.; J. Bohatec, *Calvins Vorsehungstheorie*, 387: “칼빈의 섭리론은 보편적인 종교적 성격을 갖는 것이 아니라, 특별히 기독교적 성격을 가지고 있다.” 왜냐하면 “오로지 스스로를 하나님께서 헌신하며 스스로의 인식을 포기하는 자만이, 간단히 말해서 은혜를 입고 스스로가 하나님의 자녀임을 깨닫는 자만이, 이 (섭리에 대한) 믿음을 올바르게 이해하며 실행할 수 있기” 때문이다.

93) 『기독교강요』 (1559), I, 16, 2.

94) 『기독교강요』 (1559), I, 17, 1.

95) C. Link, *Schöpfung, Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition*, Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 7/1, Gütersloh, 120.

96) C. Link, *Schöpfung*, Bd. 7/1, 166; J. Bohatec, *Calvins Vorsehungstheorie*, 351: “섭리에 대한 인식이 신앙이라면, 우리는 그에 대한 확신을 당연히 하나님의 말씀 속에서 역사적인 계시로부터 얻을 수밖에 없다.”

97) 『기독교강요』 (1559), I, 17, 6: “게다가 그 (기독교인)은 하나님의 특별한 섭리가 깨어 그를 보호하고 있음을 의심하지 않는다. 왜냐하면 섭리는 그에게 선이나 구원을 위하지 않는 그 어떤 것도 발생치 못하게 하기 때문이다! 그러나 그 (하나님)은 우선 인간과 관계하며, 그리고 난 후에야만 비로소 다른 피조물들과 관계하시기 때문에, 그 (기독교인)은, ‘하나님의 섭리가 둘 모두를 지배하신다!’는 사실을 확신하게 된다.” 그리고 동시에 칼빈의 섭리론은, 보하텍이 강조하는 것처럼, “종교개혁자의 고백”을 내포하고 있다 (J. Bohatec, *Calvins Vorsehungstheorie*, 343).

98) C. Link, *Schöpfung*, Bd. 7/1, 166.

통해 논증했을 뿐 아니라, 언제나 —종말론적으로 각인되어 있는— 교회를 위한 “특별한” 섭리를 위해서 섭리 일반을 다루었다. 실제로 칼빈은 “당신의 개별적 작품에게로 향하시는 하나님의 특별한 보살핌”과 함께 무엇보다도 교회를 위한 보살핌이 인정되는 한에서만, “보편적” 섭리를 주장했다.⁹⁹⁾ 그리고 그는 섭리를 —“언제나 지속적인 원인들의 결합체 (ex perpetuo causarum nexu)로부터 유래하며, 자연에서처럼 확고한 연관성을 갖고 등장하는”— “스토아적 필연성으로서의 운명”과 구별했다.¹⁰⁰⁾ 믿는 자는 “하나님이 원하시는 것을 배우게 되는데, 이는 성령의 인도하심 속에서 그것을 구하기 위함이며”, 반면에 믿지 않는 자들은 “하늘과 땅을 서로 섞어 엉망이 되게 만든다.”¹⁰¹⁾ 그러므로 이러한 의미에서 “하나님의 전능함”이란 칼빈에게 있어서 결코 “케변론자들이 꿈꾸는 텅빈, 그리고 한가로운 전능함”이 아니라, “깨어서 활동하며 작용하는, 그리고 언제나 행위 속에서 파악되는”,¹⁰²⁾ 그러므로 “현재 작용하고 있는 것”으로서,¹⁰³⁾ 그렇기에 이는 하나님의 —그 어떤 의지도 없는— 단순한 “허락 (permissio)”이 아니며,¹⁰⁴⁾ 또한 단순한 예지는 더더욱 아니다. 그러므로 이러한 맥락에서 칼빈은 다른 종교 개혁자들에 비해 훨씬 더 적극적으로 피조물의 자율성을 인정하면서, 다음과 같이 주장 한다: 하나님의 섭리는 “중간 원인의 매개 하에서, 혹은 그런 것 없이, 혹은 그에 반하여”¹⁰⁵⁾ 작용한다.

이제까지 암시된 그의 섭리론이 갖는 종말론적 경향은 그가 섭리의 목적으로 “하나님의 영광”과¹⁰⁶⁾ 인간의 책임성을 동시에 주장하는 데에서¹⁰⁷⁾ 절정

99) 『기독교강요』 (1559), I, 16, 4.

100) 『기독교강요』 (1559), I, 16, 8.

101) 『기독교강요』 (1559), I, 17, 3.

102) 『기독교강요』 (1559), I, 16, 3.

103) W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, München 1957, 68.

104) 『기독교강요』 (1559), I, 16, 8.

105) 『기독교강요』 (1559), I, 17, 1.

106) Von der ewigen Vorherbestimmung Gottes, 47: “그러므로 우리는 하나님께서 스스로를 잊지 않은 채 자신의 영광을 가장 먼저 고려하셔서, 온 세상을 자신의 영광의 무대가 되게 하시면서, 우리의 구원을 이루신다는 근본 명제를 고수해야 한다.” 그는 다음과 같이 적고 있다:

에 달한다. 왜냐하면 섭리에서는 결국 하나님의 자유, 즉 “계시 속에서 하나님은 동시에 감추어진 하나님이다”는 사실이 다루어지기 때문이다.¹⁰⁸⁾ 그러므로 신 인식에서 우리는, 보하텍 (J. Bohatec)이 확인하는 것처럼,¹⁰⁹⁾ 언제나 하나님의 “내재성”과 함께 “초월성”을 고수해야 한다. 그러므로 칼빈에게는 교회를 위한 하나님의 특별한 보살핌으로부터 —이는 그의 섭리론이 갖는 비판적인 측면인데— “그 (교회)가 섭리의 원래적 목표라는 사실”이 도출되지 않는다. 왜냐하면 “이 목표는 다름 아닌 하나님 자신이기 때문이다.” 그리고 이로부터 섭리의 정의는 칼빈에게 있어서 결코 하나님께서 한가로이 하늘로부터 “땅에서 일어나는 일들”을 관찰하는 것이 아니라, “그가 특정한 의미에서 직접 노를 잡으시고, 모든 사건들을 지배하시는 것이다. 그 (섭리)는 당신의 눈만큼이나 손과 관계되어 있다.”¹¹⁰⁾ 여기에 등장하는 “특정한 의미에서 (quodammodo)”라는 단어는 칼빈에게 있어서 독트리나와 성령의 관계와 관련하여 크루셰 (W. Krusche)가 지적했던 것과 동일한 의미를 갖는 것으로서¹¹¹⁾, 즉 하나님의 내재성의 주장에 대한 결정적 한계를 설정하는 것으로 이

“그러므로 그 (섭리)를 자연의 전개 과정 자체로부터 읽어내려 하는 것은 하나님으로부터 그의 영광을 빼앗고, 또한 우리 자신에게서 유용한 통찰을 차단하는 것과 같다: 『기독교강요』 (1559), I, 16, 3.”

107) 『기독교강요』 (1559), I, 17, 4; 논리적으로 보았을 때, 섭리 혹은 예정은 인간의 자유와 양립할 수 없다. 그러나 칼빈은 이러한 결론을 내리지 않았다. “왜냐하면 그는 이처럼 형이상학적으로 인과성 개념을 이용해서 의지의 자유문제를 이론적으로 해결하려 했던 것이 아니기 때문이다... 그의 모든 사고를 지배하는 것은 하나님의 전능함에 영광을 돌리고자 하는 관심뿐이었다. (J. Bohatec, *Calvins Vorsehungslehre*, 362f.).”

108) O. Weber, *Grundlagen*, Bd. I, 444. “하나님의 영광” 개념 속에는 루터 신학이 주장하는 하나님의 “내재성”에 반하여 개혁 교회가 주장하는 하나님의 “초월성”이 드러나고 있다. (위의 책, 각주 1).

109) J. Bohatec, *Calvins Vorsehungslehre*, 355.

110) 『기독교강요』 (1559), I, 16, 4.

111) W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957, 231: “... 칼빈의 특장을 이루는 quodammodo는 저 루터 정통주의가 주장하는 ‘말씀 속에서의 성령의 내재’ 교리에 대해 한계를 설정하고 있다 — 우리는... 칼빈이 이해했던 말씀과 성령의 관계를 다음과 같이 표현할 수 있다: *distinctio sed non separatio* (구별되지만, 그러나 분리되지는 않는다).”

해되어야 한다.

이처럼 교회론적이며 구원적인 관점으로부터도 자유로운 섭리에 대한 칼빈의 사고는 이제 무엇보다도 하나님의 결정 (decretum)에 대한 교리 속에서 분명히 드러난다.¹¹²⁾ 왜냐하면 그는 이 결정을 세상으로부터 자유로운, 즉 질적으로 다른 하나님의 (세상을 위한) 결정으로 이해하면서, “모든 개별적 사건들을 지배하시고”, 그렇기에 “그 무엇도 우연히 일어날 수 없게” 하시는 그 능력을 강조하고 있기 때문이다.¹¹³⁾ 그리고 바로 여기에서 우리는 “칼빈이 —인간에게 행위의 자유를 허락하면서— “형이상학적인 결정론을 폐기시켰다”는 보하텍의 판단에 동의할 수 있게 된다.¹¹⁴⁾

그러나 다른 한편으로 칼빈은 하나님의 이러한 —인간의 자유 속에서 그에 일치하는 상응물을 갖는— 무조건적 자유를 “섭리”라고 하는 스토아적이며 휴메니즘적인 개념과 결합했는데, 그러나 이 개념은 “원래 철학에 고유한 보편적 특성, 즉 현실을 전체적으로 조망하는 경향으로 각인되어 있던 것이었다.”¹¹⁵⁾ 그리고 칼빈은 이를 통해 세상사를 우연으로 여기는 사조에 반대하면서, 저 하나님의 결정을 예수 그리스도의 계시로부터 분리시켰고,¹¹⁶⁾ 결국 바르트가 말한 것처럼, 세계의 피조성 속에서 “은혜의 법과는 다른 하나님의 법이 지배하는 특별한 영역을 보기 원했다.”¹¹⁷⁾ 그러므로 그는 하나님의 결정을 그의 비밀로 “애곡시키게” 되었고, 루터처럼 감추어진 하나님을 찾게 된다:

112) C. Link, *Schöpfung*, Bd. 7/1, 167f.: “칼빈은 섭리로 하여금 그 어떤 상위의 구원론적 관점을 통해서도 —그리스도 안에 있는 예정이나 믿는 자들의 구원이나— 종속시키지 않음을 통해서 하나님과 창조의 비밀을 강조하고 있다... 그리고 바로 여기에 섭리론이 하나님의 결정 (consilia)의 교리가 될 수 밖에 없었던 이유가 있다.”

113) 『기독교강요』 (1559) I, 16, 4.

114) J. Bohatec, *Calvins Vorsehungslehre*, 366.

115) C. Link, *Schöpfung*, Bd. 7/1, 163.

116) W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, 69f.: “그 (칼빈)는 자신의 섭리 및 창조론에서 주로 성부 하나님의 역사하심을 다루었다. 그러나 유감스럽게도 다시금 『기독교강요』의 삼위일체론에서도 칼빈은 그저 스쳐 지나가듯 성부와 함께 모든 것을 다스리는 영원한 말씀에 대해 언급하고 있을 뿐이다.”

117) K. Barth, *Gottes Gnadenwahl*, ThEx, Heft 47, München 1936, 8.

“(세상사의) 법칙, 원인, 목표와 필연성 등은 인간의 인식을 통해 파악될 수 없으며, 또한 대부분 하나님의 결정 속에 감추어져 있기 때문에, 하나님의 뜻이 무엇인가 하는 것은 우리에게 특정 정도 우연한 것으로 보일 수밖에 없다.”¹¹⁸⁾

물론 그 역시도 고전 15:27 이하의 해석에서 다음과 같이 주장 한다: “그리스도는 (승천 후) 우리의 주와 임금이 되신 이래로 하나님의 대리자로서 이 세상을 지배하신다… 그러므로 우리는 최고의 주님으로 하나님을 믿지만, 우리는 그를 인간 예수를 통해 경험할 수 있을 뿐이다.”¹¹⁹⁾ 그러나 —우리가 감추어진 하나님의 결정으로 향하는 것을 막을 수 있는— 섭리의 이러한 기독교론적 근거 지움은, 바르트가 주장하는 것처럼, “에게서 지배적이 되지는 못했다.”¹²⁰⁾ 베레네가 두 번째 『기독교강요』를 위해 주장했던 것처럼,¹²¹⁾ 크리스찬 링크 또한 마지막 강요 속에서 “하나님의 인도하심을 고백하는 섭리의 신앙과 폐쇄된 세계상을 지향하는 섭리의 교리 사이에 분열”을 지적하고 있다.¹²²⁾ 그리고 실제로 칼빈은 경험적으로 특별히 예외적인 경우들,¹²³⁾ 즉 “세상사 속에서 보편적인 규칙을 적용할 수 없는 경우들”을¹²⁴⁾ 하나님의 결정으로 설명하고자 했다: 가령 “풍작” 등을 “하나님의 특별한 은총”으로, 그리고 궁핍과 흉작 등을 “그의 저주와 보복” 등으로.¹²⁵⁾ 결국 칼빈의 섭리 개념은 근본적으로 아직 결정론을 완전히 극복하지는 못한 상태라 볼 수 있다.

118) 『기독교강요』 (1559), I, 16, 9.

119) Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung, Bd. 12, Neukirchen 1966, 494. 그리고 유사한 기독교론적 근거지움은 창세기 주석의 서론에서도 발견된다: “그리스도는 신적 본질의 형상이다. 하나님의 마음, 그러나 또한 하나님의 손가락과 족제 등은 그에게서 계시된다… 그리스도와 관계되지 않는 한 모든 것은 우리에게 그저 그르되게 경험될 뿐이다.” (Bd. 1, Neukirchen 1956, 13).

120) KD III, 3, 35; III, 1, 31f.

121) P. Wernle, *Der evangelische Glaube*, 292.

122) C. Link, *Schöpfung*, Bd. 7/1, 164.

123) 『기독교강요』 (1559), I, 16, 6.

124) C. Link, *Schöpfung*, Bd. 7/1, 162.

125) 『기독교강요』 (1559), I, 16, 5.

1) 하나님의 “끔찍한 결정” (decretum horribile)에 대하여

칼빈이 자신의 섭리론을 침체화하는 데 이용하는 “하나님의 결정”은 이제 예정론으로 전이되며, 여기에서 칼빈은 스스로가 성서의 진리에 충실하다 여겼다. 왜냐하면 하나님의 결정을 통한 예정의 근거지움은 이미 에베소서와 로마서에 등장하고 있기 때문이다. 그리고 이러한 성서적 이해로부터 칼빈은 스스로 마지막 강요 속에서 하나님의 결정을 “끔찍한 결정”으로 규정하고 있다: “이것은 분명히 끔찍한 결정이라는 사실을 나도 인정한다.”¹²⁶⁾ 그에 따르면 “하나님은 인간을 창조하기 전… 그 (인간)가 어떤 선택을 할지를… 이미 알고 있었다… 왜냐하면 그가 이미 그렇게 결정해 놓았기 때문이다.”¹²⁷⁾

(1) 경험적 출발

칼빈이 하나님의 결정을 어떻게 이해하는가 하는 것은 마지막 강요의 첫 부분에서부터 분명히 드러난다: “이제 생명의 계약은 모든 사람에게 동일하게 설교되지 않으며, 이 계약은 또한 설교를 듣는 모든 이들 속에서 동일하게 그리고 지속적으로 동일한 위치를 차지하지 못한다.”¹²⁸⁾ 여기에서 칼빈의 논증은 분명히 경험적이며, 이러한 출발점으로부터 시작되는 “객관적인 관찰” 방법은 —제네바 신앙고백 (1537) 이래로 지속되어 온— 하나님의 결정에 대한 그의 이해를 분명히 보여준다. 즉 그는 하나님의 결정을 흡사 세상사를 위한 형이상학적 근거로 이해하고 있는 것이며, 그리고 이러한 이해의 원천은 예정에 대한 그의 정의로부터 어렵지 않게 발견될 수 있다.¹²⁹⁾ 즉 그는 자신의 마지막 강요에서도 예정을 섭리로부터 이해하고 있기 때문이다.¹³⁰⁾

126) 『기독교강요』 (1559), III, 23, 7.

127) *Ibid.*

128) 『기독교강요』 (1559), III, 21, 1.

129) 『기독교강요』 (1559), III, 21, 5: “(예정은) 하나님께서 당신의 뜻을 따라 개별적 인간들의 미래를 결정하신 당신의 영원한 규정이다.”

130) 실제로 그는 예정을 섭리의 개념으로 해석하고 있다: III, 21, 1; 23, 3; 23, 5; 23, 8; 23, 9.

그리고 이러한 경험적 출발은 칼빈에게 있어서 교회를 통해서 “하나님께서 전 인류(의 구원)를 원하신다”는 성서적 이해를 가로막고 있는데, 이는 경험적 출발점 속에 “그의 예정론을 지배하는 —성서의 해답과는 무관한— (신학적) 결정이 이미 내려져 있기 때문이다.”¹³¹⁾

바르트는 “그 (경험적 출발)로부터 도출된 판단이 하나님의 것이 아닌, 우리의 것”임을 가리키며, 칼빈의 예정론을 비판한다.¹³²⁾ 게다가 칼빈은 자신의 예정론을 “신과 개별적 인간 사이의 사적 관계를 규정하는 것”으로, 즉 “하나님과 그의 관계를 고려하는 인간학의 궁극적인 진술”로 환원시키면서, “보편적인 인간 일반”으로 향한다.¹³³⁾

물론 개별적 인간의 미래 역시도 예정을 통해서 규정된다. 그러나 예정은 무엇보다도 그러한 사적 관계로 환원되어서는 안된다.¹³⁴⁾ 왜냐하면 성서적으로 보았을 때 예정은 우선 그리스도의 계시와 이에 대한 교회 공동체의 증언을 통해서 매개되기 때문이다.¹³⁵⁾

(2) 이중 예정 (gemina praedestinatio)

경험적으로 출발한 채 개인적 구원의 관심으로 향해진 칼빈의 예정론은 이제 “대칭적 형태” 속에서 전개된다. 왜냐하면 선택된 자들의 구원은 이중 예정을 요구하기 때문이다: “선택은 그에 대칭되는 유기가 없다면 존립할 수 없다.”¹³⁶⁾ 그리고 하나님은 —그가 어거스틴 인용을 통해 표현하는 것처럼—

131) H. Otten, *Prädestination*, 29.

132) KD II, 2, 40 이하.

133) KD II, 2, 44.

134) KD II, 2, 45.

135) 그러므로 바르트에게 있어서 “(예정하시는 하나님의) 직접적이고 원래적인 대상은 개별적인 인간 자체가 아니라, 우선 한 인간 (예수 그리스도)이며, 다음에는 그의 안에서 그를 통해 부르심을 받고 그와 연결된 백성, 그리고 이 백성 안에서 비로소 하나님과 사적 관계를 맺게 되는 개별적 인간”인 것이다 (KD II, 2, 45f.)

136) 『기독교강요』 (1559), III, 23, 1.

“악이 발생되지 않는 것보다, 선을 위해 악을 이용하는 것이 당신의 전능한 은총을 위해 더 낫다는 사실”을 아시기 때문이다.¹³⁷⁾ 그리고 이와 같은 하나님의 전권에 대한 강조를 통해서 칼빈은 하나님의 의지와 허락 간의 구별을 반대하며, 다음과 같이 질문한다: “무슨 근거에서 그 (하나님)가 무언가를 허락하신다는 말인가 — 그가 그를 원하시는 것이 아니라면?”¹³⁸⁾ 그리고 그는 어거스틴과 함께 “하나님의 의지가 만물의 필연성을 이루고 있으며”, “그렇기에 그가 원하시는 일은 반드시 일어난다”는 사실을 고백한다.¹³⁹⁾

그리고 이와 같은 “선택과 유기 사이의 극도의 건축적 대칭 구조”의 주장과 또한 그를 통해 이 세상 속에서 “하나님과 상관없는 (그 어떤) 진공 상태”도 허용하기를 원치 않는 칼빈의 믿음은 최종적으로 하나님의 결정 속에 그 근거를 갖고 있으며, 그렇기에 그는 결국 유기를 기독교적 맥락으로부터 제외하게 된다: “아버지로부터 넘겨받은 이들 가운데 누구도 패망하지 않는다는 사실을 설명하면서 — 그리스도는 ‘패망의 자녀 (유다)’를 제외하고 있다 (요 17:12).”¹⁴⁰⁾ 왜냐하면 예정을 전적으로 기독교적으로 근거되어 있는 것으로 여기지 않는 한, 그는 유기와 의미를 결코 그리스도 안에서 발견할 수 없기 때문이다.

물론 우리가 위에서 인용한 칼빈의 주장 (“유기 없이 예정이 존립할 수 없다”)에 동의한다 할지라도,¹⁴¹⁾ 그러나 이 동의는 이중 예정으로 이끄는 대칭

137) 『기독교강요』 (1559), III, 23, 7.

138) 『기독교강요』 (1559), III, 23, 8.

139) *Ibid.*

140) 『기독교강요』 (1559), III, 24, 7.

141) 칼빈과는 전혀 다르지만, 그러나 바르트 역시도 가톨릭 유대 속에서 등장하는 유기된 자의 모습의 “가장 가까운” 형태와 “그 (유다)가 예수에게 보여주는 적대적인 자세의 최소한”을 바로 “예수 그리스도” (KD II, 2, 508) 속에서 발견한다. 왜냐하면 바르트는 “넘겨준다”는 의미를 갖는 — 신약성서가 예수에게 행한 유다의 행위를 표현하는데 사용하는 — 동사 “파라두나이”를 “배신하다”는 의미로 해석하는 것이 아니라, 오히려 그는 여기에서 유다로부터 대체사장들을 거쳐 이방인에게 이르는 “넘겨주는 행위의 사슬”을 주목하고 있기 때문이다. 그리고 이를 통해 그는 이스라엘과 이방인들의 공통적인 죄만을 지적하는 것이 아니라, 그들 속에서 교회의 정체를 발견한다. 왜냐하면 “(사슬의) 바로 이 (첫째) 매듭에서 이 (사슬을 가능케 하

적 논리와는 다른 근거를 갖는 것이다. 왜냐하면 스스로의 구원을 - 칼빈처럼 - 예정의 거울로서 예수 그리스도 안에서 확인하게 되면서, 우리는 “유기 또한” - 칼빈과는 달리 - “우선 그리고 무엇보다도 그의 안에서” 인식할 수 있기 때문이다.¹⁴²⁾ 그러나 이는 우리가 유기를 선택받음에 대한 논리적 대칭물로 여긴다는 것이 아니라, -예수의 예정에 참여한 채로- 오직 그리스도 안에서 이미 수행되고 해결된 사건으로 받아들인다는 것을 의미한다. 게다가 예정은 여기에서 더 이상 단순히 정태적인 “선택되어짐”의 상태가 아니라, 역동적인 “길”로, 그래서 선택과 유기가 대칭적 평형을 이루는 것이 아니라, 오직 “극도의 비평형” 상태만이 존재하는 것으로 이해되어야 한다.¹⁴³⁾

물론 칼빈은 그리스도가 가신 길을 예정의 거울로 이해하고 있지만, 그러나 그는 아직 예정과 유기를 아직 이 길의 관점에서 파악하고 있지 않다. 그리고 이는 예정과 관련된 그리스도에 대한 그의 이해가 아직 제한적이기 때문이다. 그는 그리스도를 -바르트가 비판하고 있는 것처럼- 오직 처음 선택된 자로, 즉 하나님의 결정을 수행하기 위해 선택된 도구로, 그렇기에 아직 “예정하시는 하나님”으로까지는 이해하지 못하고 있는 것이다.¹⁴⁴⁾ 오히려 그에게서 -그리스도 너머에서- 개인의 운명을 결정짓는 것은 바로 하나님의 섭리였다. 그러므로 복음 선포에 대한 인간의 다양한 반응들을 설명하기 위해서 칼빈은 섭리의 결정을 흡사 저 경험적 사실들을 위한 형이상학적 근거로 제시하면서, 자신의 예정론 속으로 전이시키고 있다. 그렇기에 바르트는 칼빈의 예정론을 향해 다음과 같은 결론을 내린다: “특별히 칼빈이 이 (예정)의 주체에 대한 질문에 대답하지 않았을 뿐 아니라, 이를 질문 자체로서 인

는 결정적 첫 걸음을 뗀 것은 바로 예수의 제자이자 사도였기 때문이다.” (KD II, 2, 510).

142) K. Barth, *Gottes Gnadenwahl*, 23: “그러므로 우리는 우리의 유기를 깨닫기 위해서 우리의... 청의, 즉 그리스도 안에서의 예정을 분명히 인식해야 한다. 하나님께서 스스로 우리를 위해 나서는 바로 그 곳에서, 그 (유기)는 분명히 드러난다. 거기에 바로 거기에”

143) K. Barth, *Gottes Gnadenwahl*, 23f.

144) KD II, 2, 119.

식하지 못하고 있었던 것, 이를 지적하는 것이 바로 그의 예정론에 대한 결정적인 비판이 될 것이다.”¹⁴⁵⁾

4. 결론

칼빈은 자신의 예정론을 원래 섭리의 테두리 안에서 기획했으며, 이는 그의 모든 저작들 속에서 확인될 수 있다. 그는 온 세상을 하나님의 영광을 찬사하는 무대 (theatrum gloriae dei)로 이해했으며, 이 이해를 성령론적으로 근거 짓고 있기 때문에,¹⁴⁶⁾ 그는 섭리를 -구원론적으로 교회로 향하게 한 채 - 예정의 빛 속에서 전개할 수 있었다. 예정과 섭리가 그에게서 얼마나 긴밀히 연결되어 있는가 하는 것은, 그가 자신의 예정론을 향한 비판을 바로 섭리에 대한 비판으로 받아들이는 데에서도 분명히 드러난다.¹⁴⁷⁾ 그러므로 교회는 이미 첫 『기독교강요』에서부터, 세상이 통째로 창조주를 향하듯, 그렇게 자신의 머리인 예수 그리스도를 향해 선 하나의 공동체로 묘사된다: “우리는 그리스도께서 그 인도자요 임금이요 머리가 되시는 하나의 공동체 (교회), 연

145) KD II, 2, 119. 이와 함께 바르트는 다음과 같이 주장한다: “그 (칼빈)의 예정하시는 하나님은 감추어진 하나님 (Deus nudus absconditus)이지, 결코 그 자체로 또한 감추어진 하나님, 영원한 하나님이실 수 있는 계시된 하나님 (Deus revelatus)가 아니다. 칼빈의 예정론이 갖는 다른 모든 문제들은 실로 그가 하나님과 예수 그리스도를 결국 서로 분리시킨다는 데에, 즉 그가 태초에 하나님과 함께 있던 것을 예수 그리스도가 아닌 다른 곳에서 찾을 수 있다 여겼던 데에 있다. 그러므로 그는 하나님의 은혜의 선택을 향한 자신의 적극적이며 인상적인 고백 속에서 그러나 최종적으로는 예수 그리스도에게서 드러난 하나님의 은혜를 지나쳐 버리고 있다.”

146) W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 17f.: “여기에서 두 가지 영, 즉 보편적 섭리 (providentia generalis)의 능력으로서 지속적인 영감과 유지 등을 통해 이 세계의 근간을 이루고 있는 영과 특별한 섭리 (providentia specialis)의 실행자로서 흥해를 가르고... 또 갯네사렛 호수의 물에 작용하여 베드로로 하여금 물 위를 걸어 예수님께로 향할 수 있게 했던 영은 동일한 영이다... (그러므로) 단지 역사적이며 구원사적 행위 속에서만 하나님이 스스로를 자유로운 분으로 입증하는 것이 아니라, 우주 질서의 확고함 또한 우주 자체에 속한 것이 아니라, 하나님의 영의 지배에 속한 것이다.”

147) 이는 무엇보다도 그의 저서 “Von der ewigen Vorherbestimmung Gottes” 속에서 분명히 드러난다 (109-129).

합체, 하나님의 백성이 존재함을 믿는다.”¹⁴⁸⁾ 그리고 칼빈은 하나님의 영광을 바르트처럼 하나님의 자유의 지평 속에서 이해하며, 또한 예수 그리스도를 그 완전한 계시로 받아들이고 있기 때문에, 하나님의 약속 (promissio)은 그의 예정론 속에서 기독교론의 핵심으로 등장하게 된다. 왜냐하면 이 약속은 그로 하여금 기독교론적으로 근거된 하나님 말씀과의 밀접한 관계 속에서 믿음의 유비 (analogia fidei)에 합당한 예정의 믿음에 대한 이해를 가능케 하기 때문이다.¹⁴⁹⁾

그러므로 칼빈에 의하면 믿음은 원래 개인적 구원의 관심보다는 공동체적 성화의 과정으로 이해되고 있으며, 그로부터 그는 개인에 운명에 대한 판단을 하나님께 돌리면서, 교회에게는 단지 그리스도의 증언을 매개하는 위치만을 허용하고 있다.¹⁵⁰⁾

그리고 칼빈에 의해 약속 (promissio) 개념과 동일시된 채, 예정의 공동체성과 그 종말론적 성격을 표현하는 데 사용되었던 개념은 바로 계약 (foedus) 개념이었다. 그러므로 그는 예정론을 교회와 이스라엘을 포괄하는 하나님의 역동적 선택의 교리로 기획했으며, 이를 통해 교회를 지속적인 성화의 과정 속에서 자신의 종말론적 목표인 “오시는 그리스도”께 화답하는 공동체로 이해했다. 게다가 이것으로 계약 개념이 예정론을 위해 갖는 의미가 끝나는 것이 아니었다. 왜냐하면 계약 개념은 동시에 칼빈으로 하여금 신약과 구약 사이의 계약의 통일성을 강조하는 가운데, 메시아를 증언하는 이스라엘에 대한 교리를 가능케 했기 때문이다.

그러나 칼빈이 당대의 이스라엘까지도 존중했던 것은 아니었다. 칼빈은 섭리의 신앙을 근거로 해서 에피쿠르스 학파의 우연성의 주장에 성서적 하나

님의 전권을 대비시키면서, 섭리를 하나님의 역사하심에 대한 폐쇄적인 교리로 전개했기 때문이다.¹⁵¹⁾ 그리고 이를 통해 세상을 찾아오시는 하나님의 역사하심을 위해 고백되었던 하나님의 결정은¹⁵²⁾ 이제 모든 세상사를 설명하기 위한 교리적이며 형이상학적 근거로 변모했고, 바로 이 지점에서 섭리론과 동일시되어 온 칼빈의 예정론은 거센 반발을 불러일으켰다. 왜냐하면 여기에서 예정론은 더 이상 하나님의 선택에 대한 공동체적 고백이 아니라, 개별적 인간의 선택과 유기에 대한 이론으로 —decretum horribile를 생각해 보라!— 굳어져 버렸기 때문이다. 그리고 이는 예정론이 갖는 본래적인 기독교론적 특성, 즉 종말론적이며 교회론적 특성이 제한된다는 것을 의미했다.

그러나 다른 한편으로 칼빈은 바로 그랬기 때문에, 베른하르트 (R. Bernhardt)가 강조하는 것처럼, 신정론의 질문 (“하나님은 왜 일부를 선택하시고, 또 나머지를 유기하시는가?”)을 일관되게 거부할 수 있었다. 칼빈은 이러한 질문을 “하나님의 의를 향해 짚어낼 수는 있지만, 그러나 그 어떤 해도 입힐 수 없는 개와 같은 무례함”¹⁵³⁾으로 정의했다. 왜냐하면 칼빈에게 있어서 예정론의 삶의 자리 (Sitz im Leben)는 공동체적인 실천이었으며, 그렇기에 예정은 그에게 있어서 부활하신 분의 현존을 향한 희망찬 신앙의 고백이었기 때문이다. 그러므로 바르트는, 칼빈이 자신의 예정론을 통해 “기독교적 삶의 모든 현실을 규정하는 최종적인 (그렇기에 동시에 가장 우선적인) 것을 말하기 원한다”는 사실을 인정하고 있다.¹⁵⁴⁾ 그리고 또한 그는 자신의 영향 속에서 칼빈을 연구하던 페터 바르트 (P. Barth), 빌헬름 니젤 (W. Niesel), 하인츠 오펜 (H. Otten) 등을 향해서, 그들이 칼빈의 예정론이 갖는 기능과 의미

148) 『기독교강요』 (1536), 100 = OS I, 86.

149) OS III, 12, 25f.: “모든 예언은 ‘믿음의 유비’에 합당해야 한다고 바울이 요구했을 때 (롬12:6), 그는 성서 해석이 검증되어야 할 특정한 기준을 제시하고 있다. (그리고) 우리의 성서 해석이 이 ‘신앙의 규칙 (regula fidei)’을 통해 검증될 때, 승리는 우리의 것이 된다.”

150) 『기독교강요』 (1536), S. 104f. = OS I, 89, 3f.

151) C. Link, *Wie handelt Gott in der Welt - Calvins Vorsehungslehre*, in: Calvin entdecken, Wirkungsgeschichte-Theologie-Sozialethik, hrsg. von T. Jähnichen, T. K. Kuhn und A. Lohmann, Berlin 2010, 65-80, hier 77.

152) C. Link, *Wie handelt Gott in der Welt*, 76.

153) 『기독교강요』 (1559), I, 17, 5.

154) KD II, 2, 93.

를 과소평가하고 있지는 않은가를 질문한다.

그리고 이러한 맥락에서 칼빈은 예정에 대한 설교의 필요성을 언제나 강조했다. 그리고 하나님은 오늘도 자유로운 은혜 가운데 우리를 찾아오시지만, 그리스도의 계시 속에서 드러난 그의 은혜를 우리 가운데 확인하기 위해서 우리의 믿음은 실제로 텅없이 모자라기 때문에, 우리는 칼빈의 저 요구를 오늘도 여전히 유효한 것으로 인정해야 할 것이다: “우리를 믿음으로 인도하며, 우리가 안내 속에서 지속적인 신앙의 진보를 이루기 위해서 저 (예정에 대한) 설교는 계속되어야 한다!... (그리고 믿는 자들이) 자신의 순종을 스스로에게서 비롯된 것이 아니라, 주님 안에서 자랑할 수 있기 위해서라도 예정에 대한 인식은 멈추어서는 안 된다!”¹⁵⁵⁾

155) 『기독교강요』 (1559), III, 23, 13.