AUTHOR 송인규 (In Kyu Song)

TITLE 칼빈주의자들은 하나님의 예지를 어떻게 보아야 하는가?(2) (How Should Calvinists Regard Divine Foreknowlege? (2))

IN 신학정론(Journal of Reformed Theology)
vol.24 no.1 (June, 2006):107-145

칼빈주의자들은 하나님의 예지를 어떻게 보아야 하는가?(2)

[송 인 규 | 조직신학 · 부교수]

지난 호의 내용
I. 칼빈주의자와 신적 예지
II. 신적 예지의 수납 근거
III. 신적 예지를 부인하는 이들

IV. 신적 예지를 인간의 자유 의지에 종속시키는 이들

이번 분단에서는 신적 예지를 전적으로 인정하고 받아들이되 인간의 자유 의지를 더 높이는 입장에 대해서 살펴보고자 한다. 이 입장의 주창자들은 신적 예지도 인정하고 인간의 자유 의지[1]도 인정하되, 전자보다 후자에 논리적 우위성을 부여한다. 필자가 염두에 두고 있는 사상 체계는 두 가지로서 몰리나주의(Molinism)와 아르미니우스주의(Arminianism)이다. 이제 각 입장을 하나씩 소개하고 이어서 비판을 시도하고자 한다.

1) 물론 이곳에서 말하는 자유 의지는 "임의(任意)의 자유"(freedom of contrary choice) 혹은 "완전한 자유"(libertarian freedom)이다 [송인규, "칼빈주의자들은 하나님의 예지를 어떻게 보아야 하는가? (I)" 「신학정론」, 제23권 2호 (2005년 11월): 92-6 참조].

(1) 몰리나주의(Molinism)

(i) 중간 지식의 정체.

중간 지식(*scientia media*)은 원래 예수회 소속의 스페인 신학자인 몰리나(Luis de Molina, 1535~1600)가 제시한 이론[2]으로서, 하나님의 섭리나 하나님의 예지를 손색없이 견지하면서도 동시에 인간의 자유 의지를 극대화하고자 하는 지적 노력의 열매였다. 중간 지식을 하나님의 은혜와 인간의 반응이라는 각도에서 설명하면, 다음과 같다.

> (중간 지식의) 중심 가르침인즉, 은혜의 효능이 신적 은혜 자체의 본질 가운데(*ab intrinseco*)가 아니라, 이 선물[신적 은혜]과 인간의 자유 사이에 협동이 이루어지리라는 예지적 사실 내용 가운데 궁극적 토대를 두고 있다는 것이다. 인간의 자유 의지는 다른 어떤 이론 체계에 의해서도 (중간 지식의 경우만큼) 충분히 보장되지 않는다고 주장한다. 인간의 자유로운 행동에 대한 신적 예지는 가정적 형태로 된 미래의 우유사(hypothetical future contingents)에 대한 지식 – 이는 오직 하나님 자신에게만 특유한 것인데 – 을 함의하는 것으로 간주된다. 또 그렇기 때문에 이러한 **조건적 지식**(*scientia conditionata*) 혹은 **중간 지식**(*scientia media*)이 근본이라고 주장하는 것이다.[3]

중간 지식이 역사적 기원에 있어서는 로마 가톨릭 내의 예수회 학자로부터 비롯되었지만, 오늘날에는 루터파나 아르미니우스주의자들 사이[4]에도 널리

2) 실상 중간 지식에도 주창자에 따라 세 가지 이론을 대별할 수가 있다고 한다 [Richard A. Muller, *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1991), pp. 161-2]. 그러나 이 논문에서는 이런 차이를 무시하고 주로 몰리나에 의해 설파된 이론을 중간 지식의 전형으로 내세우고자 한다.

3) F. L. Cross and E. A. Livingstone, "Molina, Luis De," *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 1100.

4) 일반적으로, 개혁파 신학에 몸담은 이들은 자유의 개념 때문에 중간 지식을 지지할 수가 없다. 중간 지식은 완전한 자유(libertarian freedom), 곧 임의의 자유(freedom of choice) 개념을 고수하기 위해 도입된 이론인 반면, 개혁파 신학이 지지하는 자유는 자원의 자유(freedom of spontaneity)이기 때문이다.

퍼져 있다. 대표적 학자로서 프레도소(Alfred J. Freddoso), 크레이그(William Lane Craig), 플린트(Thomas P. Flint)가 있다.

그런데 중간 지식에서 '중간'이라는 형용사는 무엇을 뜻하는가? 다시 말해서 '중간' 지식은 무엇과 무엇 사이의 '중간'에 있는 지식인가? 오늘날 중간 지식의 대변자라고 할 수 있는 학자의 설명에 귀를 기울여 보자. 인용 내용이 길고 어렵지만, 중간 지식의 핵심을 짚고 있기 때문에 그대로 소개하고자 한다.

> 위에서 살폈듯 중간 지식은 자연적/본성적 지식(natural knowledge)과 자유적[5] 지식(free knowledge) "사이"에 처해 있기 때문에 그런 명칭이 생겼다. 중간 지식은 자연적 지식과는 같고 자유적 지식과는 달리 선(先)의지적(prevolitional)이어서, 그 결과 하나님께서는 자신의 자연적 지식을 통해 아는 사태들에 대해 통제력이 없는 것처럼, 중간 지식을 통해 아는 사태들에 대해서도 통제력이 없다. 중간 지식은 또 자유적 지식과는 같고 자연적 지식과는 달리 그것[중간 지식]을 통해 아는 사태들이 발생하지 않을 수도 있어서, 그 결과 하나님께서 마치 자신의 자유적 지식을 통해서 아는 바가 각각의 가능 세계(possible world)마다 서로 다르듯이, 자신의 중간 지식을 통해 아는 바 역시 각각의 가능 세계마다 서로 다르게 된다. 따라서 하나님께서 형이상학적으로 우유적인 사태들(metaphysically contingent state of affairs) 가운데 일부에 대해 통제력을 갖지는 않고 그냥 알기만 할 때, 하나님께서는 그 사태에 대한 중간 지식을 가지고 있는 것이다.
>
> 중간 지식은 또 다른 면으로도 자연적 지식과 자유적 지식 사이에 놓여 있다. 자연적 지식은 미래의 모든 **가능적** 우유사(偶有事)(all the *possible* future contingents)를 그 대상으로 하고 있는 데 반해, 자유적 지식은 미래의 모든 **사실적** 혹은 **절대적** 우유사(all *actual* or *absolute* future contingents)를 그 대상으로 한다. 이 두 가지와 대조적으로, 중간 지식은 사실적 우유사와

5) "자유적"이라는 말은 표현상으로도 어색하고 통용의 면에서 보더라도 생소하다. 단지 말의 형태상 "자연적" 지식이라는 말과 대조된다는 것을 강조하고 싶어 붙인 명칭이다. 좀더 자연스레 표현하자면 "자유로운" 지식이라고 할 수 있겠다.

> 단지 가능적 우유사 "사이"에 있는 미래의 **조건적** 혹은 **가정적** 우유사(*conditional* or *subjunctive* future contingents)를 지식의 대상으로 하고 있다. 아담이 동산에 있게 될 때 범죄하리라(Adam will sin if placed in the garden)는 것이 형이상학적으로 가능은 하되 필연적인 것은 아니라는 사실을, 하나님께서는 자신의 자연적 지식에 의해 아신다. 또 아담이 실상 동산에 있게 되고 실제로 범죄하리라(Adam will in fact be placed in the garden and will in fact sin)는 것을 자신의 자유적 지식에 의해 아신다. 반면에 그가 중간 지식에 의해 아시는 것은 **만일** 아담이 동산에 있게 **되면** 범죄하리라(Adam will sin *on the condition* that he be placed in the garden)는 것으로서, 전자[자연적 지식에 의해 아시는 바]보다는 강하고 후자[자유적 지식에 의해 아시는 바]보다는 약하다. 따라서 하나님께서 미래의 모든 조건적 우유사(all the conditional future contingents)를 아실 때만이 중간 지식을 가진 것이 된다.[6]

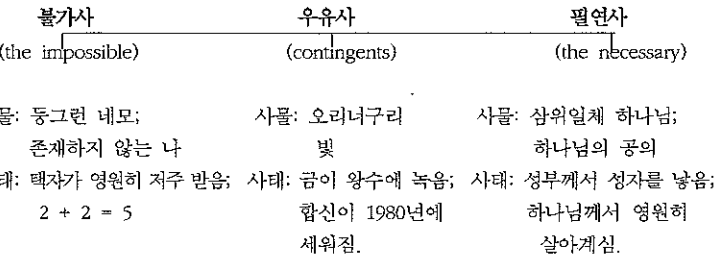
이상의 설명에는 최소한 세 가지 사항이 들어 있다. 첫째, 중간 지식은 말 그대로 '중간' 지식이다. 그런데 이 말의 의미를 제대로 이해하려면 먼저 하나님의 지식에는 두 가지 종류가 있음을 알아야 한다. 첫 번째 지식은 **자연적/본성적 지식**(natural knowledge)[7]이다. 이것은 하나님께서 **자신의 본성상 반드시** 아시는 내용의 지식이다. 자연적 지식은 다시 두 가지로 나뉘는데, 곧 하나님 자신에 대한 자연적 지식과 만물의 가능성에 대한 자연적 지식이다. 전자는 하나님께서 자신의 존재, 속성, 삼위적 실존, 위격적 사역과 관련하여 보유하는 지식을 지칭한다. 후자는 모든 사물과 사태의 형이상학적 양상(樣狀) (metaphysical modality) — 가능성, 불가능성, 우유성(contingency), 필연성 — 을 아시는 지식이다. 이 두 가지 가운데 후자가 현재 토의 중인 사안과 연관이 있다.

6) Alfred J. Freddoso, "Introduction," in *On Divine Foreknowledge (Part IV of the Concordia)*, Luis de Molina, trans. Alfred J. Freddoso (Ithaca: Cornell University Press, 1988), p. 47.

7) 어떤 학자들은 이것을 필연적 지식(necessary knowledge)이라고도 부른다 (Louis Berkhof, *Systematic Theology*, p. 67).

하나님의 두 번째 지식은 **자유적 지식**(free knowledge)이다. 이는 하나님께서 자신의 **자유로운 의지로써** 작정하신 바에 대한 지식이다. 하나님의 작정 **내용** — 예를 들어, 아담의 범죄, 노아의 홍수, 징기스칸의 활동, 안중근 의사의 죽음, 송인규의 중생, 9/11 사태 등 — 은 필연적으로 그렇게 되어야 할 이유는 없다. 이것들은 첫째 종류의 하나님 지식 내용과 달리 하나님의 자유로운 의지에 의해 이렇게도 되고 저렇게도 될 수 있는 바에 관한 것이다.

둘째, 중간 지식은 하나님께서 미래의 모든 조건적 우유사(all the conditional future contingents)를 아시는 일이다. '우유사'(contingents)는 이 세상에 존재하는 사물(things)이나 사태(states of affairs) 가운데 있을 (혹은 발생할) 수도 있고 그렇지 않을 수도 있는 바를 총칭하는 말이다. '우유사'에 반대되는 개념으로 '필연사'(必然事, the necessary) [반드시 있어야 (혹은 발생해야) 하는 바]와 '불가사'(不可事, the impossible) [절대 있을 수 (혹은 발생할 수) 없는 바]를 거론할 수 있을 것이다. 그렇다면 우유사는 불가능한 사물(혹은 사태)은 아니지만 동시에 필연적으로 존재해야 하는 사물(혹은 사태)도 아닌 모든 것을 가리키는 용어이다. 다음의 표를 보라.



그런데 우유사에 시간 개념을 도입하면 과거의 우유사, 현재의 우유사, 미래의 우유사로 나누어 생각할 수 있다. 미래의 우유사(future contingents)로서 사물의 경우 새로운 변동 바이러스, 복제된 인간[인간 복제가 앞으로 실현된다는 것을 가정할 때], 송인규의 성화된 영혼 등을 언급할 수 있고,

사태의 경우 "한국에 여성 대통령이 탄생함," "2006년 5월 31일에 지자제 선거가 실시됨," "김씨가 3년 후 아침에 생식으로 식사함" 등 무궁무진한 예를 들 수 있다.

이제 미래의 우유적 사태 가운데에서도 범위를 좁혀 인간의 자유로운 행위에 대해서 생각해 보자. 2004년의 시점에서 본다면,

(FS_1) 송인규가 2006년 4월 9일 아침에 면도를 한다
(FS_2) 송인규가 2006년 4월 10일 아침에 면도를 하지 않는다

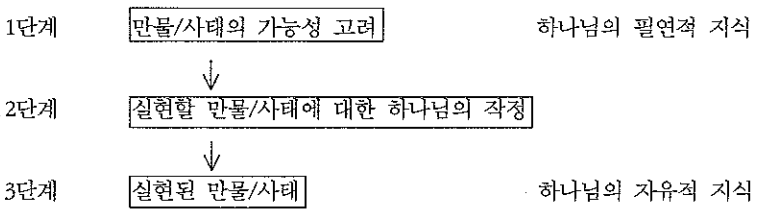
라는 명제들이 표명하는 바는 분명 미래의 우유 사태에 대한 예들이다. 그런데 하나님께서는 전지하신 분이므로 (FS_1)와 (FS_2)의 진위를 영원 전부터 알고 계셨을 것이다. 그런데

(FS_3) 만일 2006년 4월 9일이 주일이 아니었다면 송인규는 면도를 하지 않았을 것이다
(FS_4) 만일 이순신이 오늘날 살아 있다면 2006년 4월 9일에 면도를 했을 것이다
(FS_5) 만일 송인규가 달나라에 있었다면 2006년 4월 9일에 면도를 하지 않았을 것이다

라는 진술들에 대해서는 어떠한가? 하나님께서는 이러한 미래 시제의 조건적 우유 사태들(conditional future contingent states of affairs)에 대해서도 아실까? 만일 우리가 '그렇다'라고 답변을 한다면 그것은 하나님께서 중간 지식을 가진 분으로 인정한다는 뜻이 된다. 즉 하나님께서 (FS_1)와 (FS_2)를 아실 때 그것을 하나님의 예지라고 하고, (FS_3), (FS_4), (FS_5)를 아실 때 그것을 하나님의 중간 지식이라고 말하는 것이다. 이렇게 중간 지식은 미래 시제의 가설적 사태 — ["만약 ~ 했다면, ~ 했을 것이다"] — 전문 용어로는

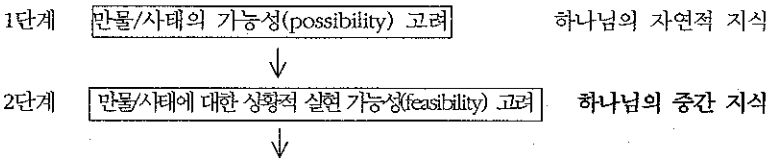
반(反) 사실적 진술(counterfactual statement)이라고 한다 — 에 대한 지식이다.

셋째, 중간 지식에는 선(先)의지적(prevolitional) 성격이 있다는 점에서 자연적 지식과 같고 자유적 지식과는 다르다. 하나님께서는 피조계를 섭리하심에 있어 자신의 지식[자연적 지식, 자유적 지식]과 의지[작정]를 총동원하시는데, 이들 사이에는 일정한 논리적 순서가 있다. 그런데 하나님의 자연적 지식은 자신의 작정적 의지 이전에 고려되고, 자유적 지식은 작정적 의지 이후에 등장한다. 이러한 내용을 도표로 정리하면 다음과 같다.



하나님께서는 만물의 가능성을 그의 자연적 지식에 따라 아시고 [1단계] 그런 무한한 가능성 가운데 자신의 기쁘신 뜻에 따라 일부를 실현하시기로 작정하심으로써 [2단계] 자신이 창조하고 섭리하게 될 피조계에 대한 자유적 지식을 확보하게 된 것이다 [3단계].

그런데 중간 지식의 주창자들은 하나님께 상기한 두 가지 지식 이외에 또 다른 종류의 지식 -- 곧 중간 지식 --이 있다고 보아 이것을 자연적 지식과 자유적 지식의 **중간**에 상정한다. 그들의 이해에 의하면 하나님의 지식과 작정적 의지는 다음과 같은 논리적 전후 관계를 갖는다.



3단계 실현할 만물/사태에 대한 하나님의 작정

↓

4단계 실현된 만물/사태 하나님의 자유적 지식

중간 지식의 주창자들이 하나님의 자연적 지식[1 단계]과 하나님의 작정[3 단계] 사이에 중간 지식[2 단계]을 끼워 넣는 이유는 인간의 자유 의지를 최대로 인정하고자 하기 때문이다. 비록 이 자유 의지의 발휘가 하나님의 섭리적 통제를 벗어나는 것은 아니라 하더라도, 어쨌든 하나님께서는 제한적으로나마 인간의 자유 의지를 자신의 작정 (및 따라서 신적 예지)보다 더 높이 인정한 것은 틀림이 없다. 이런 면에서 중간 지식의 주창자들은 하나님의 예지보다 인간의 자유 의지에 논리적 우위성을 부여한 것이다.[8]

(ii) 중간 지식의 성경적 증거

그런데 과연 중간 지식은 성경의 지지를 받을 수 있는 이론인가? 중간 지식의 주창자들은 성경적 근거로서 보통 다음과 같은 내용에 호소한다.[9]

> 삼상 23:9-13 [9]다윗이 사울의 자기를 해하려 하는 계획을 알고 제사장 아비아달에게 이르되 에봇을 이리로 가져 오라 하고 [10]다윗이 가로되 이스라엘의 하나님 여호와여 사울이 나의 연고로 이 성을 멸하려고 그일라로 내려오기를 꾀한다 함을 주의 종이 분명히 들었나이다 [11]그일라 사람들이 나를 그의 손에 붙이겠나이까 주의 종이 들은 대로 **사울이 내려오겠나이까** 이스라엘의 하나님이여 원컨대 주의 종에게 일러 주옵소서 여호와께서 가라사대 **그가 내려오리라** [12]다윗이 가로되 **그일라 사람들이 나와 내 사람들을 사울의 손에 붙이겠나이까** 여호와께서 가라사대 **그들이 너를 붙이리라** [13]다윗과 그의 사람 500명 가량이 일어나 그일라를 떠나서 갈 수 있는 곳으로 갔더니 다윗이 그일라에서 피한 것을 혹이 사울에게 고하매 사울이 가기를 그치니라

8) 이 점은 몰리나가 오리겐의 로마서 주석 내용 (롬 8:30)을 인용하면서 "어떤 일이 일어나게 되는 것은 하나님께서 그 일이 일어나리라는 것을 알기 때문이 아니요, 오히려 그것이 장차 일어날 것이기 때문에 하나님에 의해 아신 바 된 것이다"(Luis de Molina, *On Divine Foreknowledge*, p. 181)라고 말한 내용에 잘 반영되어 있다. 이것은 분명 하나님의 예지보다 인간의 자유 의지에 논리적 우위성을 부과한다는 증거이다.

9) William Lane Craig, *The Only Wise God: The Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1987), pp. 131-2.

다윗이 하나님께 질문한 바는 만일 자신이 그일라에 남아 있을 경우 장차 어떤 사태가 전개될 지에 대한 것이었다. 이에 대해 하나님께서는 **만일** 다윗이 그일라에 남아 있으면 사울이 내려올 것이요, 또 **만일** 사울이 그일라로 내려오면 그들이 다윗을 그의 손에 붙이게 될 것이라고 답변을 해 주신다. 다윗은 그 말을 그대로 믿고 그의 부하들과 함께 그일라를 떠났다. 이제 다윗이 그일라를 떠났기 때문에, 사울이 내려오는 것, 그일라 주민이 다윗을 사울에게 넘기는 것 등은 실제 사태가 아니고 하나의 가정적/조건적 사태에 불과한 것으로 드러났다. 따라서 이 본문의 내용이야말로 반사실적 진술(counterfactual statement)의 전형적인 예로 간주할 수 있을 것이다. 그리고 하나님께서 다윗에게 이러한 답변을 하실 수 있었던 것은 그가 중간 지식을 보유했기 때문이라는 것이다.

이런 형태의 진술은 또 예수 그리스도께서 고라신, 벳새다, 가버나움을 향해 책망하신 말씀에도 잘 나타나 있다.

> 마 11:20-24 [20]예수께서 권능을 가장 많이 베푸신 고을들이 회개치 아니하므로 그 때에 책망하시되 [21] 화가 있을찐저 고라신아 화가 있을찐저 벳새다야 너희에게서 행한 모든 권능을 두로와 시돈에서 **행하였더면** 저희가 벌써 베옷을 입고 재에 앉아 회개하였으리라 [22]내가 너희에게 이르노니 심판 날에 두로와 시돈이 너희보다 견디기 쉬우리라 [23]가버나움아 네가 하늘에까지 높아지겠느냐 음부에까지 낮아지리라 네게서 행한 모든 권능을 소돔에서 **행하였더면** 그 성이 오늘날까지 있었으리라 [24]내가 너희에게 이르노니 심판 날에 소돔 땅이 너보다 견디기 쉬우리라 하시니라

예수께서는 고라신, 벳새다, 가버나움 등의 지역에서 많은 기적을 베푸셨다. 그러나 그 지역의 주민들은 회개와 믿음으로 반응하지 않았다. 바로 이들을 향해서 예수께서는 반사실적 논변을 펼치신다. **만일** 예수께서 두로와 시돈 및 소돔에서 권능을 행하**였다면** 그곳의 주민들은 철저한 회개의 모습을 **보였을 것**이고 또 소돔의 경우에는 심지어 심판을 면하기까지 **했을 것**이라고 말씀하신다. 예수께서 이러한 반사실적 진술을 표명할 수 있는 이유는 그가 하나님으로서 이러한 사태에 대한 중간 지식을 가지고 있었기 때문이라는 것이다.

(iii) 중간 지식에 대한 반론

중간 지식의 주창자들이 하나님의 섭리, 하나님의 예지, 인간의 자유의지(완전한 자유 혹은 임의의 자유)와 관련하여 각 요소들을 극대화시킨 상태에서 상호간 양립을 꾀하였다는 점에서는 가상하지만, 그 과정에서 무리한 주장을 편 것도 부인할 수 없다. 중간 지식이 이 주제로 고민하는 철학자, 신학자, 그리스도인들에게 매력적 선택안으로 떠올랐다고 하여, 그 이론에 개재된 치명적 약점을 결코 간과하면 안 된다. 몇 가지 난점이 중간 지식의 설득력을 가로막고 있다.

첫째, 중간 지식에 대한 성경적 근거가 매우 희박하다는 것이다. 비록 사무엘상 23:9~13과 마태복음 11:20~24이 중간 지식을 뒷받침하는 구절로 소개가 되기는 했지만, 면밀히 살펴보면 그렇지 않음을 알 수 있다. 다윗의 경우 에봇을 통해 하나님으로부터 얻은 답변이 반드시 하나님의 중간 지식, 즉 사울과 그일라 거민이 주어진 상황 속에서 장차 어떻게 반응할지를 하나님께서 미리부터 아시는 것에서 나왔다고만 주장할 수 없다. 오히려 하나님께서는 **당시** 사울과 그일라 거민에 대해 **가지고 있던** 정보에 기초해 그들의 미래 행위를 **추측했을 수도** 있다. 또 예수 그리스도께서 갈릴리 바다 주변의 고을들인 고라신과 벳새다와 가버나움에 대해 경고하신 내용 역시, 예수께서 그들에

대해 중간 지식을 가졌기 때문이 아니라, 어쩌면 "이들 고을이 얼마나 타락했는지를 강조할 목적으로 구사한 일종의 종교적 과장법(religious hyperbole)"[10] 이었기 때문에 그런 발언 형태로 나타났는지도 모른다.

둘째, 중간 지식은 "지식"으로 인정하기 힘든 본유적 약점이 있다. 어떤 지식이 진정한 의미에서 지식이 되려면, 그 기본 조건으로서 (i) 명제(proposition)/진술(statement)의 주장 내용과 상응 여부를 판정할 수 있는 객관적 사태가 존재해야 하고, (ii) 이 사태와 명제 사이의 상응 여부를 확인함으로써 진리치를 부여할 수 있어야 한다. 물론 이 가운데 첫 조건이 더욱 근본적이다. 그 이유는 첫 조건이 충족되지 않으면, 둘째 조건은 아예 거론조차 할 수 없기 때문이다. 그런데 중간 지식의 경우 첫 조건을 충족시킬 수 없기 때문에 흔히 인식하는 것과 달리 "지식"을 구성하지 못한다는 말이다.

이제 상기한 내용을 더 자세히 이해하려면 다음에 소개하는 진술을 보라.

(S_5) 눈이 내린다

라는 진술이 지식의 항목이 되기 위해서는 조금 전에 설명했듯 두 가지 조건이 충족되어야 한다. (i) 우선, (S_5)에 상응하는 (상응한다고 주장되는) 객관적 사태 (SA_5) — "눈이 내림" — 가 존재해야 한다. (ii) 그리고 나서 (S_5)와 (SA_5) 사이에 상응이 발견되면 (S_5)는 참된 진술로 판명이 나고 따라서 우리의 지식 내용에 포함된다. 이 때 (S_5)와 (SA_5) 사이에 상응이 존재하지 않으면 — 다시 말해서 눈이 내리지 않으면 — (S_5)는 거짓 진술로서 지식의 항목에서 제외된다. 이렇듯 둘째 조건도 중요하지만, 더욱 중요한 것은 다시 한번 강조하거니와 첫째 조건이다. 만일 (SA_5) 같은 어떤 객관적 사태가 존재하지 않는다면, (S_5)는 비교 판정할 대상조차 없으므로 지식의 항목 운운은커녕 진위 판정조차 불가능하다는 말이다.

10) William Lane Craig, *The Only Wise God*, p. 137, footnote #1. 이 내용이 의미심장한 것은 Craig 자신이 중간 지식의 주창자이면서도 이런 가능성을 인정한다는 데 있다.

그런데 이와 비슷한 상황이 중간 지식과 연관된 가정적 진술들의 경우에도 발생한다. 역시 다음의 진술을 보라.

(S_6) 만일 부시 대통령이 2010년에 빈 라덴을 만난다면, 빈 라덴은 그의 뺨을 칠 것이다.

이제 (S_6)가 참으로 판명이 나려면 (그래야 지식의 항목이 되니까) (S_6)와 상응하는 객관적 사태 (SA_6)가 존재해야 한다. 그런데 도대체 (SA_6)를 어디에서 찾을 수 있단 말인가? 혹자는 필자의 말을 오해하여 2010년은 현재(2006년 4월 14일)의 관점에서 볼 때 미래이고, 미래 사태는 아직 존재하지 않기 때문에 (SA_6)를 찾을 수 없다고 답변할지 모른다. 그러나 이것은 논점에서 빗나간 답변이다. 지금 우리는 (SA_6)가 미래 시제로 되어 있기 때문에 어려움을 겪고 있는 것이 아니다. 예를 들어,

(S_7) 부시 대통령이 2010년에 빈 라덴을 만난다

는 진술의 경우는 "부시 대통령이 빈 라덴을 만남"(SA_7)이라는 판정 근거(ground)가 존재한다. 비록 그 근거가 현재(2006년 4월 14일) 존재하는 것은 아니지만, 그것은 그리 크게 문제될 것이 없다. 단지 2010년에 가서 (SA_7)이라는 사태가 일어나면 (S_7)은 참이 되고 그렇지 않으면 (S_7)은 거짓으로 판명이 날 것이다. 다시 말해서 어쨌든 (S_7)의 경우에는 진위의 판정 근거로서 (SA_7)을 내세울 수 있다는 말이다.

그러나 (S_6)의 경우에는 다르다. "만일 부시 대통령이 빈 라덴을 만난다면 빈 라덴이 그의 뺨을 칠 것임"은 가설/조건, 추론의 요소만 등장할 뿐 (SA_6)라는 하나의 객관적 사태를 구성하지 못한다. 이것은 2010년이 되어서도 마찬가지이다. 2010년에도 하나의 '불완전한' 가설적 사태 — 만일 이런 표현이 가능하다면 — 만 언급할 수 있을 따름이지, (S_6)와의 상응을 논할 그런 '온전한' 사태는 존재하지 않는다. 따라서 (S_6)는 그 진술의 진위 여부를 판정할 객관적 사태조차 존재하지 않기 때문에, 지식의 구체적 항목이 될 수 없는 것이다.

어떤 철학자는 중간 지식이 지닌 이 난점 때문에 "근거 미비에 대한 반론"(grounding objection)이 생기게 되었다며, 다음과 같은 설명을 제공한다.

> 몰리나주의의 핵심적 난점은 소위 자유에 관한 반(反)사실적 진술(so-called counterfactual freedom)의 진리치 문제이다. 사람이 무엇을 안다고 할 때 어떤 경우에서든, 지식은 그것이 근거할 어떤 사실이 있어야 한다. 만일 내가 디트로이트의 라이언즈 팀이 지난 주일에 이겼다는 것을 지식의 내용으로 가지고 있다면, 그것은 내 지식이 상응하는 어떤 사실(예를 들어 라이언즈 팀의 승리)이 있기 때문에 그런 것이다. 이러한 분석에 따르자면, 완전한 자유(libertarian freedom)를 가진 인간의 미래 행위는 지식의 대상이 될 수 없는데, 왜냐하면 거기에는 무슨 인식할 만한 사실이 존재하지 않기 때문이다. 만일 어떤 사람이 자유 의지를 가진 것이 어떤 행위를 수행할 수도 있고 하지 않을 수도 있는 능력을 보유한 것이라면, 그가 그 행위를 수행할 때까지는 그 행위가 비결정적(indeterminate)인 것이다. 따라서 심지어는 하나님조차 그 자유로운 존재가 무엇을 **할지**(what a free creature *would* do) 알 수가 없는 법이니, 왜냐하면 이런 지식에 요구되는 사실적 근거가 없기 때문이다. "근거 미비에 대한 반론"(grounding objection)으로 알려져 있는 이 문제점은 널리 인식되어 있다시피 몰리나주의에 대해 치명적인 것이다.[11]

셋째, 설사 하나님께서 미래의 조건적 우유 사태와 관련해 자유로운 존재들에 대한 지식을 견지한다고 해도 그것이 중간 지식의 주창자들이 의도한 결과를 보장해 주지는 못한다. 필자는 중간 지식을 비판하는 과정 가운데 두 가지 사항

(i) 중간 지식은 성경적 근거가 거의 미미하다

11) James S. Spiegel, *The Benefits of Providence: A New Look at Divine Sovereignty* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2005), pp. 30-31.

(ii) 중간 지식은 지식으로 인정될 수 없는 내적 문제점 – "근거 미비에 대한 반론" – 을 가지고 있다

에 대해 설명했다. 그런데 논의의 진행을 위해 상기한 두 가지 문제점이 없다고 가정하자. 즉 중간 지식의 증거를 어느 정도 성경에서 발견할 수 있고, 중간 지식에 근거 미비의 문제점이 없어서 지식의 자격을 갖춘 것으로 인정할 수 있게 되었다고 하자. 그러나 그렇다고 하더라도 몰리나와 그 추종자들이 확보하고자 했던 결과 – 하나님의 섭리, 하나님의 예지, 인간의 자유 의지 사이에 몰리나 식으로 양립을 구축하려는 시도 – 가 반드시 실현되는 것은 아니라는 말이다.

왜 그런가? 그것은 하나님의 중간 지식이 하나님의 작정보다 논리적으로 우위에 있다는 것을 입증하지 않으면 안 되기 때문이다. 사실 예수회 소속의 몰리나와 이론적으로 대치하고 있던 도미니크회에서는 중간 지식을 인정은 하되 그것을 하나님의 작정보다 (논리적으로) 하위에 두었다.[12] 개혁파 학자들도 하나님께서 미래의 사태에 관한 조건적 내용의 지식을 가질 수 있다는 것 자체에 대해서는 별로 문제 삼지 않는다.[13] [14] 그들이 의문시하는 것은 왜 이런 지식이 논리적 위치에 있어서 하나님의 작정보다 더 높은 자리를 차지해야 하는가 하는 점이다. 따라서 중간 지식과 하나님의 작정 사이에 존재하는 논리적 우열 관계를 먼저 설명하지 않는 한, 중간 지식의 타당성 또한 확보되기가 힘들다고 하겠다.

필자는 지금까지 중간 지식의 주장점과 그에 대한 비판을 시도했다. 이제 하나님의 예지보다 인간의 자유 의지에 논리적 우선권을 부여하는

12) William Lane Craig, "The Middle-Knowledge View," in *Divine Foreknowledge: Four Views*, p. 171.

13) Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, Vol. 2: *God and Creation*, ed. John Bolt, trans. John Vriend (Grand Rapids, Michigan: BakerAcademic, 2004), p. 200.

14) John M. Frame, "Scienia Media," *Evangelical Dictionary of Theology*, 2nd ed., ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2001), p. 1075.

또 다른 입장, 아르미니우스주의에 대해 살펴보고자 한다.

(2) 아르미니우스주의(Arminianism)

(i) 아르미니우스주의에 대한 배경적 설명

아르미니우스주의는 화란의 신학자였던 아르미니우스(Jacobus Arminius, 1560~1609)의 신학 사상을 가리키지만, 그러한 신학 체계는 그의 사후에 소위 항론파(Remonstrants)로 알려진 그의 추종자들에 의해서 공고하게 되었다. 항론파의 핵심 주장은 1610년에 내건 다섯 가지 진술로 표방되었고 그 내용은 다음과 같다.

> 1. 예정은 하나님의 예지에 근거한 것으로서 개인의 반응 여하에 달려 있다; 2. 그리스도는 한 사람 한 사람 모두를 위해 죽었지만 믿는 자들만이 구원을 받는다; 3. 사람은 (자기의 힘으로) 믿을 수가 없기에 하나님의 은혜가 필요하다; 그러나 4. 이 은혜는 거부될 수 있다; 5. 중생한 모든 신자들이 견인에 이를지는 두고 볼 문제이다.[15]

아르미니우스주의는 18세기에 이르러 존 웨슬리(John Wesley, 1703~1791)의 신학 사상과 접목되면서 웨슬리파 아르미니우스주의(Wesleyan Arminianism)로 발전한다. 웨슬리파 아르미니우스주의는 항론파와 비슷한 신학 체계를 유지하고 있지만, 인간의 원죄를 온전히 인정한다는 면이나 속죄론에 있어서 통치설(governmental theory) 쪽으로 경도되어 있다는 점에서 차이가 난다.[16] 그러나 적어도 필자가 현재 다루고자 하는 주제와

15) R. W. A. Lethanm, "Arminianism," *New Dictionary of Theology*, eds. Sinclair B. Ferguson *et al* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1988), p. 45.

16) 아르미니우스의 입장과 웨슬리파 아르미니우스주의 입장 사이의 정확한 차이에 대해서는, Stephen M. Ashby, "A Reformed Arminianism," in *Four Views on Eternal Security*, ed. J. Matthew Pinson (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2002), pp.

관련해서는 양측이 동일한 입장을 취하고 있으므로, 그저 "아르미니우스주의"라는 하나의 명칭을 사용하고자 한다.

(ii) 아르미니우스주의에 대한 설명과 비판

아르미니우스주의는 칼빈주의의 TULIP에 맞서는 신학 체계로 이해할 수 있는데, 다음과 같은 정리가 가능하다.

아르미니우스주의[17]		칼빈주의
1. 조건적 선택(Conditional election)	⟍	Total depravity(전적 타락)
2. 보편 속죄(Universal atonement)	⟍	Unconditional election(무조건적 선택)
3. 전적 타락/선행 은총 (Total depravity/prevenient grace)	⟍	Limited atonement(제한 속죄)
4. 가항력적 은혜(Resistible grace)	⟷	Irrestible grace(불가항력적 은혜)
5. 조건적 견인(Conditional perseverance)	⟷	Perseverance of the saints(성도의 견인)

아르미니우스주의는 보통 예지 예정 – 예지에 기초한 예정론 – 을 주장한다고 알려져 왔는데, 이 용어는 일종의 생략적 표현(elliptical expression)으로 이해함이 좋다. 한 부분도 빠뜨리지 않고 총체적으로 묘사를 하자면, "하나님께서는 인간의 자유로운 행위에 대한 예지에 기초해 예정을 하신다"라는 진술이 나타날 것이고, 이것이 항론파의 다섯 가지 조항 가운데 첫 번째 항목의 내용임을 알 수 있다. 여기에서 논리적으로 가장 우선적인 사항은 "인간의 자유로운 행위"이고 그 다음이 "하나님의 예지"이며, "하나님의 예정"은 가장 말미에 온다. 따라서 통용되는 용어상으로는 "예지 예정"이라고 하지만, 실제에서는 "(인간) 자유 행위 예정"이라고 볼 수 있다.

149-54를 참조하라.

17) 이 항목들은 Robert A. Peterson and Michael D. Williams, *Why I Am Not an Arminian* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2004), p. 120에 나타난 내용이다.

아르미니우스 신학은 이토록 인간의 자유로운 행위를 중시하기 때문에 모든 신학 체계는 이 원리에 종속하여 구축된다. 이런 점을 감안할 때 필자는 아르미니우스주의가 다음과 같은 네 가지 핵심 진술을 포함하고 있다고 생각한다.

(i) 인간의 자유는 완전한 의미의 자유(libertarian freedom)이다.
(ii) 인간의 자유 의지는 하나님의 예지와 양립할 수 있다.
(iii) 인간의 자유 의지는 타락의 영향을 입어 전적 부패의 상태에 처했지만, 하나님의 선행 은총(prevenient grace)으로 말미암아 본연의 기능을 발휘하게 된다.
(iv) 인간의 자유 의지를 중시하기 때문에 하나님의 섭리가 보장되지 않는다고 평가하는 이들이 있지만, 하나님의 예지에 의한 기여로 말미암아 하나님의 주권적 섭리는 차질 없이 완수될 수 있다.

이제 필자는 상기한 네 가지 진술 내용과 관련하여 아르미니우스주의를 비판하고자 한다. **첫째, 아르미니우스주의가 내세우는 완전한 자유는 자유의 개념으로서 합당하지 않다.** 우선, 아르미니우스주의 진영의 학자가 제시하는 설명에 귀를 기울여 보자.

> 한 개인이 자유롭다고 할 때, 그 사람은 주어진 여건 가운데서 … 자신이 행한 것 말고 다른 식으로도 할 수 있어야 한다. 그는 자기 내부적 원인들[유전자적 구조나 거부 못할 충동]에 의해서나 외부적 원인들[다른 사람들, 하나님]에 의해서나 현재의 행위를 하도록 강제된 것이 아니어야 한다. 바록 (그 행위와 관련하여) 어떤 인과적 조건들이 존재하고 또 그런 것들은 사람이 선택을 하거나 행동을 하도록 만드는 데 있어서 필요조건이 되기는 하지만, 그들이 자유롭다는 것은 이러한 인과적 조건들이 그러한 선택이나 행동을 유발하기에 충분하지 않다는 것이다. 그러한 행동 방침을 선택한 충분조건은 바로 그 개인이다.[18]

그러나 이러한 자유 — 반대 선택의 자유(freedom of contrary choice) 혹은 완전한 자유(libertarian freedom) — 가 우리의 선택이 제멋대로(arbitrary)라든지 우연의 산물이라는 뜻은 아니다. 어떤 행동을 하든지 거기에는 어떤 이유, 예를 들어, 자신이 바라는 목표와 합치한다든지 자신의 기호라든지 하는 이유가 있기 마련이다. "그 이유가 무엇이든 간에, 어쨌든 (자유로운) 행동이나 선택에는 설명이 가능하다. 행동이나 선택이 자유롭게 이루어졌다고 해서 제멋대로라는 말은 아니다."[19]

자, 그러면 과연 '완전한 자유'라는 개념은 정당한 것인가? 첫째, 성경적으로는 어떠한가? 성경의 가르침에 비추어 볼 때 완전한 자유라는 것이 정당화될 수 있는가?[20] 성경은 인간에게 자유 의지가 있다고 말하지만,[21] 그 '자유'가 완전한 자유인지 아니면 자원의 자유인지 자유의 그 성격에 대해서는 말이 없다.[22] 그 때문에 필자는 성경상의 증거만으로는 '완전한 자유' 개념을 반박할 수 없다고 (물론 동시에, 지지는 더군다나 더 할 수 없다고) 생각한다.[23]

18) Bruce Reichenbach, "God Limits His Power," in *Predestination and Free Will*, p. 102.

19) Ibid.

20) 라이컨바흐는 자신의 주장과 연관해 세 가지 증거를 제시한다. 첫째, 내성(內省)적(introspective) 증거, 둘째 "책임"이라는 도덕 현상으로부터의 증거, 셋째, 성경적 증거이다. 필자는 세 번째 것부터 논하고자 한다.

21) 필자는 이 논문의 지난 호 초두에서 우리에게 자유 의지가 있다는 것을 세 가지 항목 — (i) 성경은 인간이 어떤 일을 임의로 할 수 있다고 말한다 (창 2:16; 마 17:12; 행 5:4), (ii) 성경은 인간이 선택할 수 있고 또 사실상 선택한다고 증거한다 (수 24:15; 사 65:12; 눅 10:42), (iii) 성경은 인간에게 자유가 있다고 명시적으로 말한다 (요 8:36; 갈 5:1; 벧전 2:6) — 으로 정리했다 [송인규, "칼빈주의자들은 하나님의 예지를 어떻게 보아야 하는가?" (I): 91-2].

22) 사실 라이컨바흐 역시 성경적 증거에 대해서는 큰 기대를 걸고 있지 않다.

23) 필자는 이 점에서, John Frame의 비판 작업을 완전히 지지할 수가 없다. 그는 자신의 책 *No Other God: A Response to Open Theism*, pp. 123-31에서, 완전한 자유 개념에 대해 17가지 반론을 제기하고 있다. 이 가운데 두 가지(2, 6) 정도만이 성경적 증거로서 적실한 항목이지만, 이것도 문제의 핵심을 찌르는 논변은 아니다. 물론 필자 역시 궁극적으로는 John Frame의 입장에 동의하지만, 현재의 논증 단계에서 성경적 증거를 운운하는 것 — 성경에 명시적으로 나타나 있지도 않은데 — 은 이미 칼빈주의 입장이 맞다는 것을 전제하고 변호하는(question-begging) 방식으로 여겨진다.

그렇다면 다른 증거들은 어떠한가? 두 가지가 더 남아 있다. 우선, 라이컨바흐는 우리 모두에게는 이것저것을 선택할 수 있다는 내적 확신이 있는데, 이것은 완전한 자유의 개념을 전제할 때에야 비로소 가능하다는 것이다. 이에 대해서는 두 가지 반박을 시도할 수 있다. 첫째, 우리의 내적 확신은 종종 그릇된 것이므로 믿을 만한 증거로 채택되기가 힘들다. 인간의 착시(錯視) 현상이나 천동설에 대한 확신 등을 생각해 보라. 둘째, 우리가 선택할 수 있는 것은 얼마든지 자원의 자유의 개념으로도 설명이 가능하다.[24] 따라서 내성적 증거에 의한 그의 설명은 크게 믿을 바가 못 된다.

라이컨바흐의 마지막 증거는 좀더 우리의 주목을 요하는 것이다. 한 사람에게 도덕적으로 의미심장한 행동, 예를 들어, 책임을 지는 행동이 가능하려면 그가 지금 한 행동 말고 다른 쪽의 행동도 택할 수 있어야 한다는 것이다. 어떤 이에게 도둑질을 한 책임을 물으려면, 그가 도둑질을 하지 않을 수 있었음에도 불구하고 도둑질을 한 경우이어야 한다. 만일 그가 도둑질을 할 수밖에 없었다면 (물론 그런 경우가 있느냐 하는 것이 문제가 되겠지만), 그는 그렇지 않은 경우에 비해 책임을 덜 지든지 아니면 죄책을 면제해 주어야 할 것이다. 이 사안은 생각보다 훨씬 복잡한 내용 — (i) '책임'과 '자유' 개념 중에 어느 것이 더 원초적(primitive)인가? (ii) '책임'은 반드시 '완전한 자유' 개념과만 연관된 것인가? (iii) 하나님께 책임을 진다는 것과 사람이나 법정에서 지는 책임과 똑같은 것인가? — 을 담고 있기 때문에, 현재로서는 깊이 들어갈 수가 없다.[25] 결론적으로 말해서,

24) 이와 관련하여 John Feinberg, "God Ordains All Things," in *Predestination and Free Will*, pp. 27-8을 보라. Feinberg는 "우리가 다른 선택을 할 수(*can* or *could*) 있다"는 표현과 관련하여 일곱 가지를 예시하는데, 그 중 여섯 가지는 "자원의 자유"에 의거해서도 설명이 가능하다고 밝힌다.

성경의 가르침에 의하면 인간에게 어떤 종류의 자유 개념이 가능하느냐 하는 것과 무관하게 하나님께 지는 책임은 실재한다는 것이다.[26] 따라서 인간의 책임을 꼭 '완전한 자유' 개념에 묶어 둘 필요는 없다고 하겠다.

필자는 지금까지 라이컨바흐의 설명에 따라 '완전한 자유'의 개념을 소개하고 그에 대한 지지 근거를 간략히 비판했다. 그러나 이제부터는 본격적으로 '완전한 자유'라는 개념 자체의 타당성을 살펴보고자 한다. 이것은 특히, 완전한 자유를 가진 존재에게 과연 선택이라는 행위가 가능하느냐 하는 문제이다. 이와 관련하여, 라이컨바흐의 설명에는 두 가지 요소가 있다. 첫째, 그에 의하면 사람에게 있어서 자유로운 행위가 가능하려면 그 어떤 행동과도 관련해서 인과적으로 완전히 중립 상태에 놓여 있어야 한다는 것이다[인과론적 중립성]. 둘째, 라이컨바흐에 의하면 "자유로운 사람들은 건전하거나 합리적 설득력이 있는 이유들을 받아들일 수도 있고, 반대로 매우 영향력이 있는 이유들을 버리고 다른 이유들을 좇아 선택할 수도 있다."[27][선택의 합리론성]

그렇다면 라이컨바흐에 의하면 이 두 가지 요소인 인과론적 중립성과 선택의 합리론성이 병합하여 선택이 이루어진다고 볼 수 있다. 그런데, 바로 이 시점에 의문이 생긴다. 인과론적으로 중립적 상태에서 어떤 이유 때문에 C — ¬C가 아니라 — 라는 선택을 했다고 할 때, 과연 이 '어떤 이유'의 역할이 무엇이냐 하는 것이다. 다시 말하자면, '어떤 이유'가 **하나의 원인으로 작용했기 때문에** 중립 상태인 마음에 어떤 영향을 미쳐서 C쪽으로 기울게 한 것이 아니냐 하는 질문이 나올 수 있다. 만일 이것이 맞다면

25) 이와 관련하여 R. K. McGregor Wright, *No Place for Sovereignty: What's Wrong with Freewill Theism* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1996), pp. 54-8을 참조하라.

26) John M. Frame, ibid., pp. 124-7 (항목 3, 6, 7, 8, 9). 얼마 전 John Frame의 논변에 대해 비판적 견해를 표명했지만 "책임"과 관련해서는 시사하는 바가 매우 크다고 본다.

27) Bruce Reichenbach, ibid., p. 103.

이 선택은 '완전한 자유'에 의한 선택이 아니라 '양립론'(compatibilism)의 모형에 속한 선택이 되고 말 것이다.

이에 대해 라이컨바흐는 아마 기를 쓰고 반대할 것이다. '어떤 이유'는 그저 하나의 '이유'(reason)일 뿐 결코 원인(cause)은 아니라고 하면서 말이다. 화인버그는 라이컨바흐의 이러한 반응을 예상하여 다음과 같이 집요하게 공격을 가한다.

> 라이컨바흐는 아마도 이유(reasons)는 원인(causes)이 아니기 때문에 그렇지 않다고 반응할지도 모르겠다. 사실 그것은 미결(未決)의 사안(moot matter)이므로 우리가 여기서 해결할 수 있는 문제는 아니다. 그러나 나의 주장점인즉 그의 이론에 의하면 이러한 이유들이 그의 의지를 다른 행동이 아니라 바로 그 행동으로 기울게 하는 데 있어 결정적 역할을 한 것 같다는 것이다. 만일 그렇다면 그 행동은 인과적으로 영향을 받은 것이다. 만일 라이컨바흐가 이런 이유들이 의지를 결정적으로 기울게 한 것이 아니라고 반응한다면, 나는 인간이 어떻게 하여 선택에 이르는 것인지 설명을 요구해야만 하겠다! 만일 그냥 선택하는 것이라고 답변한다면, 나는 어떻게 하여 그 사람이 그냥 선택하는 것인지 묻고 싶다. 특히 필연적으로 결정론을 함의하지 않는 그런 답변을 원한다. 아직은 라이컨바흐에게서 그런 답변을 발견하지 못하고 있다.[28]

필자는 화인버그의 비판이 매우 강력한 것이라고 생각한다. 라이컨바흐 편에서 설득력 있는 답변을 준비하지 못한다면 — 아마 거의 그럴 것 같은데 — '온전한 자유' 개념은 크나 큰 난관에 봉착한 셈이 된다.

둘째, 하나님의 예지와 인간의 자유 의지는 아르미니우스주의자들이 주장하는 것과 같이 양립의 관계를 유지하지 못한다. 우선, 아르미니우스주의자 편에서 이 둘 사이의 관계를 어떻게 설명하는지 알아보자. 화인버그는 아르미니우스주의자인 라이컨바흐에게 만일 비결정론(indeterminism) — 여기에는 완전

28) John Feinberg, "John Feinberg's Response to Bruce Reichenbach," in *Predestination and Free Will*, p. 127.

한 자유를 행사하는 존재들이 있다는 뜻인데 — 이 정확하다면, 하나님께서 어떻게 미래를 알 수 있다고 말할 수 있는지 모르겠다고 의문을 표시한다.

> 만일 하나님께서 미래에 무엇이 일어날지 ("일어날 수도 있을지"가 아니라) 아신다고 한다면, 미래는 이미 정해져 있을 것이고 따라서 모종의 결정론이 해당되는 셈이다. 하나님의 지식이 미래의 **원인**(cause)은 아니지만, 하나님께서 알고 있는 바는 그것이 어떻게 일어나느냐와 상관없이 반드시 일어나야 함을 보증하는 일이다. 물론 (반대로) 만일 하나님께서 미래를 알지 못한다면, 그의 전지에 대해 의문이 일어나게 된다.[29]

화인버그의 도전은 양도논법식이다. 만일 하나님께서 미래를 확정적으로 아신다면, 그것은 미래가 어떤 식으로든 정해져 있다는 뜻이므로, 라이컨바흐는 예기치 않게 결정론 쪽으로 넘어간 셈이 된다. 만일 이것을 피하기 위해 미래는 미확정적이고 — 인간의 미래 행위에 대해 말하자면, 그가 어떤 행동을 할 수도 있고 하지 않을 수도 있고 — 따라서 미래를 모른다고 한다면, 이는 전지하신 하나님의 개념에 어긋나므로 문제가 생긴다는 것이다. 라이컨바흐는 이에 대해 어떻게 답을 하는가? 라이컨바흐는 화인버그가 하나님의 예지가 **예지**(*fore*knowledge)임을 충분히 고려하지 않은 소치라고 맞받아친다.

> 그러나 이것[화인버그가 주장하는 반론의 내용]은 오직 우리가 하나님의 지식이 참으로 **예지**(*fore*knowledge)라는 것을 부인할 때에야 비로소 참이 된다. 예지가 있다는 것은 미래 사태가 일어나기 전에 무엇이 일어날지 미리 안다는 것이다. 만일 지식을 화인버그의 제안대로 정당화된 참 신념(justified true belief)으로 정의할 경우, 당신이나 나나 예지를 가지고 있는 셈이다. 예를 들어, 나는 오늘 아침 7시에서 8시 사이에 일어나리라는 것을 어제 알고 있었다. 어제 나는 이 신념(belief)이 있었고, 이 신념은 참된 것이었으며 (나는 실상 오늘 아침 7시 15분에 일어났다), 이 신념은 정당화된 것 — 과거 일하는 날 아침의 행동으로부터 귀납적 추론을 한 것에 기초했으므로 — 이었다. 그러나 나는 이 시간에 일어나도록 인과적 영향을 받은 것이 아니었다. 나는 늦은 시간에 일어날 수도 있었고, 아예 일어나지 않을 수도 있었다. 나는 내가 이 아침에 한 행동 말고 다른 일을 할 수 (비결정론자처럼 **내가 한 행동 말고 다른 일을 할 수도 있었다는** 의미에서)도 있었다.[30]

29) John Feinberg, "God Ordains All things," in *Predestination and Free Will*, p. 32.

그리고 나서 라이컨바흐는 하나님의 예지와 인간의 예지 사이에 있는 차이점을 지적하면서, 하나님께서 **어떻게** 미래를 아시는지에 대한 인식론적 과정을 설명하기보다는 하나님께서 미래를 아신다는 **사실**만을 동어반복(同語反覆, tautology) 식으로 소개한다.

> 물론, 하나님의 예지는 그것이 **예지라는 점**이 아니라 **지식의 근거**에 있어서 인간의 경우와 차이가 있다. 나의 예지는 과거 경험에서 이끌어낸 추론에 기초한 것이지만 하나님의 예지는 **사건 그 자체에 근거**하고 있다. 그러므로 **하나님께서 아시는 바와 인간이 실제로 행하는 바**는 일치한다. 그러나 이 지식이 우리가 행하는 행위를 결정하는 것은 아니다. 오히려 그 행위들 자체에 기초를 둔다. 따라서 미래는 화인버그가 제안하듯 "정해져"(set) 있지만, 이는 매우 하찮은 의미에서 그런 것이다. 우리는 하나님께서 우리가 무엇을 할지 아시는 바대로 행할 것인데, 이것은 다시 말해서 그저 **우리가 할 바를 하게 된다는 것**이다. 그러나 그 때문에 우리는 아직껏, 할 수도 있고 하지 않을 수도 있는 비결정론적 의미에서 자유로운 상태에 머물러 있는 것이다[강조는 필자의 것].[31]

이와 같은 설명은 아르미니우스주의적 입장을 취하는 학자들에게 있어서 전형적인 전략으로 등장하곤 한다. 조금 다른 각도에서 출발하지만 비슷한 내용이 어느 종교 철학자의 글에 나타나 있다.

30) Bruce Reichenbach, "Bruce Reichenbach's Response to John Feinberg," in *Predestination and Free Will*, p. 53.

31) Bruce Reichenbach, ibid.

> 지식의 개념을 어떤 식으로 규정하든, 알려진 바 사실이 지식의 구성 요소가 된다 … 직관적 지식관에서는 알려진 바 사실이 지식을 구성하는 심리적 상태의 구성 요소이기 때문에 그렇게 지식의 구성 요소가 된다. 그런데 지식의 구성 요소가 되는 그 사실이 지식보다 시간적으로 나중의 것이라면, 그 지식은 소위 시간 월경(越境)적(trans-temporal) 성격을 지니게 된다. 하나님이 어제 내가 오늘 점심 때 무엇을 할지 알았다면, 그 지식에는 내가 오늘 점심 때 행하는 바가 그 구성 요소로 들어 있다. 따라서 하나님이 어제 이것을 알았다는 사실은, 최소 부분적으로는 오늘 낮에 관한 사실 — 곧 더 구체적으로 말해서 내가 오늘 낮에 무엇을 할지에 관한 사실 — 이다. **그러므로 하나님의 지식 가운데 그 부분의 구성만큼은 내가 오늘 낮에 무엇을 할지에 매우 긴밀히 의존하고 있다.** 내가 오늘 무엇을 할지에 의해 나는 하나님의 지식 가운데 관련 부분을 결정하는 것이다.
>
> … 따라서 예지는 기껏해야 종이호랑이에 지나지 않는다. 알려질 바에 대한 결정이 내가 무엇을 할지에 관한 나의 선택을 기다리고 있으므로, 그런 예지를 언급하는 것이 결코 내가 그 일에 대해 아무런 선택권도 없다는 것을 보여 주는 것은 아니다. 어느 쪽이냐 하면, 오히려 이런 결정 — 최소한 결정의 일부 — 의 방향은 정반대로 달리고 있다. **예지하는 자 — 곧 하나님 — 가 나의 할 바를 결정하는 것이기보다는, 오히려 내가 지금 무엇을 할지 선택함으로써 예지하는 자의 예지 내용을 결정하는 것이다**[강조는 필자의 것].[32]

그러나 이상의 시도들은 엄밀하게 말해서 하나님께서 미래를 아신다는 **사실**에 관한 것이지 미래를 아시는 **방식**에 대한 것은 아니다. 화인버그는 계속 후자를 밝히라고 요구하는데 아르미니우스주의자들은 전자에만 집착하고 있다. 이 문제와 관련해 그래도 이슈의 중심 쪽으로 나아가는 아르미니우스주의 입장의 철학자가 있으니 바로 윌리엄 크레이그이다. 그는 신적 예지에 대한 이해와 관련해 두 가지 접근 방식, 즉 경험론자(empiricist)의 접근 방식과 합리론자(rationalsit)의 접근 방식을 소개한 뒤, 전자의 부적절성을 지적하고 후자에 매달린다. 합리론자들은 개념주의 모델(conceptualist

32) William P. Alston, "Does God Have Beliefs?" *Religious Studies*, Vol. 22, Nos. 3 & 4 (September/ December 1986): 301-2.

model)에 기초하여 신적 예지를 이해하고자 한다. "하나님께서는 오직 그리고 모든 참된 진술만을 본유적으로(innately) 아신다. 미래 시제의 참된 진술들은 바로 이 참된 진술들 가운데 들어 있으므로 그는 미래를 아시는 것이다."[33] 그러나 화인버그의 태도는 집요해서 그래도 "어떻게" 신적 예지가 인간의 자유와 함께 갈 수 있는지 질문을 하고 있다. 바로 이 시점에 다시금 크레이그가 개입한다.

> (신적) 예지의 반대자들은 "그러나 **어떻게**(how) 하나님께서 모든 미래 시제의 진술에 대해 본유적 지식을 가지고 있을 수 있는가?"라고 묻는다. 그러나 이 질문은 그 취지가 불분명하다. 그 의미가 "하나님께서 어떻게 이런 지식을 획득하셨는가?"일 수는 없으니, 왜냐하면 그 지식은 본유적인 것이라고 이야기되기 때문이다. 또 본인은 그 질문이 "본유적 지식이라는 개념이 어떻게 가능한가?"라는 의미도 아니라고 생각하는데, 그것은 그 개념이 모순적으로 보이지 않기 때문이다. 그렇다면 아마도 그 질문이 진짜 의미하는 바인즉 "어찌하여 하나님께서는 본유적 지식을 가지게 되셨는가?"라는 것인지도 모르겠다. 그러나 이 질문은 답변을 요구하지 않는, 그저 회의의 표현인 것 같다. 하나님께서는 그저 그런 분이실 따름이다 — 마치 그가 전능하고, 필연적이고, 도덕적으로 완벽하신 것처럼 말이다. 하나님께서는 오직 그리고 모든 참된 진술들을 아는 특성을 본질적으로 가지고 계시다는 것만이 유일한 답변이다. 하나님께서 어떻게 하여 전지하시느냐고 묻는 것은 마치 진공 상태가 어떻게 하여 비어 있느냐고 묻는 것과 마찬가지이다.[34]

윌리엄 크레이그의 가상한 답변에도 불구하고 여전히 문제는 해결되지 않은 채 있다. 아르미니우스주의자들에게 "어떻게?"라고 질문을 했을 때 그것은 앞에서 누차 강조했다시피 예지의 **엄연한 사실**에 대한 것이 아니고 예지의 **인식론적 방도**에 대한 것이었기 때문이다. 아마도 아르미니우스주의자들과 반대자들 사이의 차이는 다음과 같은 것이라고 할 수 있을 것이다.

33) William Lane Craig, *The Only Wise God*, pp. 121-2.
34) William Lane Craig, op. cit., p. 123.

즉 다음의 두 가지 항목을 보라.

(A) 어떤 사물/사건의 사실됨.
(B) 그 사물/사건이 있게 된 존재론적 과정/인식론적 내력을 파악함.

아르미니우스주의자들은 (A)에 대한 주장은 (B)가 없어도 이루어질 수 있다고 보는 반면, 반대자들은 (B)가 없다면 (A)에 대한 주장을 할 수 없다고 말하는 것이다. 왜냐하면 반대자들 — 주로 칼빈주의자들인데 — 은 자신들의 경우 하나님의 예지와 인간의 자유 문제에 있어 (A)와 (B)를 동시에 다 주장할 수 있기 때문이다.[35] 따라서 아르미니우스주의자들은 아직도 수세에 몰리고 있으며, 신적 예지의 인식론적 메커니즘과 관련하여 적절한 답변을 제공하지 못하고 있다.

셋째, 아르미니우스주의적 신학 체계에 있어 매우 중요한 역할을 하는 선행 은총(prevenient grace)의 교리는 성경의 증거가 너무 희박하다. 우선 선행 은총의 의미부터 알아보도록 하자. 선행 은총에 있어서 '선행'(先行)은 과연 무엇에 '선행'한다는 것인가? 그것은 한마디로 말해서, 구원의 실현에서 **인간의 노력, 행위, 활동보다 하나님의 은혜가 선행한다는 뜻**이다. 이런 면에서, 아르미니우스주의자들은 펠라기우스주의자들(Pelagians)이 아니고, 또 흔히 오해를 받듯 반(半)펠라기우스주의자들(Semi-Pelagians)도 아니다.[36] 펠라기우스주의자들은 인간의 본성적 부패를 받아들이지 않기 때문에 구원에서 하나님의

35) 이것이 이러한 이유는 분단 V. 신적 예지에 인간의 자유 의지를 종속시키는 이들에서 설명될 것이다.

36) 물론 초기의 아르미니우스주의자들 가운데 어떤 이들은 전적 부패의 성격에 대해서 반펠라기우스주의자와 비슷한 입장을 취하는 이들도 있었던 것 같다 [Roger Nicole, "Arminianism," *Baker's Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1960), p. 65; Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology: Two Centuries of Tradition and Reform* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999), p. 471].

은혜 — 선행적이건 무엇이건 — 를 필요로 하지 않는다. 반펠라기우스주의자들은 원죄의 요소 가운데 원죄책(original guilt)은 인정하지 않고,[37] 단지 본성의 부패만을 받아들인다. 그런데 이 본성의 부패라는 것이 오늘날 우리가 이야기하는 전적 부패(total depravity)는 아니고, 단지 인간이 펠라기우스주의자들처럼 자력으로 구원을 획득하기에는 부족한 상태라고 보는데, 어쩌면 부분적 부패(partial depravity)를 받아들이는 것이라고 할 수 있을 것이다. 즉 "타락한 인간 의지는 죄의 멍에에 사로잡혀 있는 것도 아니고 죄된 부패성에 의해 완전히 무기력화된 것도 아니다. 인간은 은혜의 도움 없이 구원을 향한 첫 걸음을 내딛을 수 있다."[38] 따라서 반펠라기우스주의자들 역시 선행 은총을 필요로 하지 않는다. 물론 이렇게 첫 걸음을 내딛고 난 이후에는 하나님의 은총이 필요하지만, 이것은 어디까지나 인간의 노력과 행위 **이후**의 후속적 은총(subsequent grace)일 따름이다.

그러나 아르미니우스의 경우에는 달랐다. 그는 인간의 전적 부패를 그대로 인정했고 따라서 선행 은총의 필요성 또한 명백히 주장했다.

> 이 처지[인간의 타락한 상태]에서 참된 선(True Good)을 향한 인간의 자유 의지는 상처 받고, 해를 입고, 무기력해지고, 굽힘을 당하고, 약화되었을 뿐 아니라 또 묶이고, 망치고, 잃은 바 되었다. 자유 의지의 힘은 **은혜에 의해 도움을 받지 않는 한** 쇠약하고 무용지물일 뿐 아니라 **신적 은총에 의해 자극을 받는 상태가 되기 전에는** 어떤 힘도 없다. 왜냐하면 그리스도께서는 "나를 떠나서는 너희가 아무 것도 할 수 없음이라"고 말씀하셨기 때문이다[강조는 필자의 것].[39]

37) Louis Berkhof, *Systematic Theology*, p. 241.

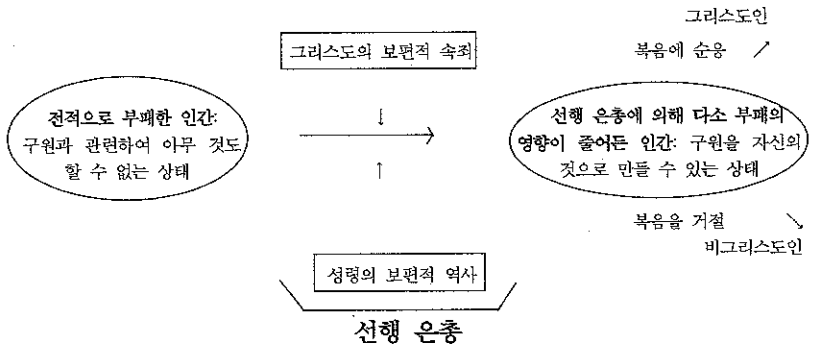
38) Robert A. Peterson and Michael D. Williams, *Why I am Not an Arminian*, pp. 36-7.

39) James Arminius, Disputation 11, "On the Free Will of Man and its Powers," in *The Works of James Arminius*, Vol. 2, trans. James Nichols (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1991 reprint), p. 192.

이것은 또 웨슬리파 아르미니우스주의자들 (혹은 "복음주의적" 아르미니우스주의자들)의 경우에도 마찬가지이다.[40]

> 아담이 모든 인류에 대해 대표 노릇을 제대로 하지 못한 결과 생긴 원죄로 말미암아 우리는 우리를 죄된 행동의 삶으로 기울게 하는 조건을 가지고 태어났다. 성경은 그래서 우리가 죄에게 종노릇하고 있다고 말한다(롬 6:16~17). 이것은 우리가 아는 바 해야 할 것을 할 수 없는 우리 모습(7:15, 18) 속에서도 드러난다. 예수께서는 "독사의 자식들아 너희는 악하니 어떻게 선한 말을 할 수 있느냐"(마 12:34)고 말씀하셨다 … 이 모든 성경 구절들은 타락한 인간이 **하나님의 특별한 도우심** — 예를 들어, **선행 은총** — 을 받지 않는 한 어떤 선한 일도 할 수 없다는 것을 보여 준다 [강조는 필자의 것].[41]

그렇다면 아르미니우스주의자들이 말하는 선행 은총은 구원이 실현되는 과정 가운데 첫 자리를 차지하고 있는 셈이다.



40) 물론 원죄와 관련해서 아르미니우스주의 입장과 웨슬리파 아르미니우스주의자들의 입장이 똑같다는 것은 아니다. 아르미니우스(및 초기의 아르미니우스주의자들)는 원죄와 관련하여 원죄책은 인정하지 않고 부패성만 받아들인 데 반해, 웨슬리파 아르미니우스주의자들은 죄책과 부패 두 가지 요소를 다 — 이것은 원죄를 온전히 시인한다는 뜻인데 — 인정한다(Letham, R. W. A., "Arminianism," op. cit., p. 46).

41) J. Kenneth Grider, "Prevenient Grace," *Beacon Dictionary of Theology*, ed. Richard S. Taylor (Kansas City, Missouri: Beacon Hill Press of Kansas City, 1983), pp. 415-6.

그렇다면 인간이 전적 부패 상태에서 어느 정도 깨어나 복음의 메시지에 반응할 수 있게 되는 것은 실은 선행 은총의 덕분이다.[42]

이토록 선행 은총이 중요하기는 하지만,[43] 선행 은총은 얼마나 성경적·신학적 뒷받침을 받을 수 있는 교리인가? 필자는 이에 대한 답변으로서 토마스 슈라이너(Thomas R. Schrenier)의 논변을 소개하고자 한다.[44] 슈라이너는 아르미니우스주의자들이 다음과 같은 네 가지 근거에 의해 선행 은총을 주장한다고 하면서, 동시에 그들의 주장 근거를 조목조목 비판하고 있다.

(i) 첫째, 아르미니우스주의자들은 선행 은총의 교리를 설명함에 있어 종종 요한복음 1:9("참빛 곧 세상에 와서 각 사람에게 비취는 빛이 있었나니")에 호소한다. 즉 요한복음 1:9의 "참빛"이 모든 사람에게 주어진 선행 은총이라

42) 선행 은총에 대해 자세한 연구를 한 이들은 이 개념에 대해 단일한 이론만이 존재하는 것이 아니고, 두 가지 [Robert E. Chiles, *Theological Transition in American Methodism: 1790-1935* (Nashville: Abingdon, 1965), pp. 150-1] 혹은 세 가지[Thomas A. Langford, *Practical Divinity: Theology in the Wesleyan Tradition* (Nashville: Abingdon, 1983), p. 33] 이론으로 나누어진다고 말한다 [Thomas R. Schreiner, "Does Scripture Teach Prevenient Grace in the Wesleyan Sense?" in *The Grace of God, the Bondage of the Will*, Vol. 2: *Historical and Theological Perspectives on Calvinism*, eds. Thomas R. Schreiner and Bruce A. Ware (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1995), p. 370, footnote # 21]. 그러나 필자는 이 논문에서 이런 여러 입장들의 세부적 차이를 무시하고 한 가지 입장으로 뭉뚱그려 취급하고자 한다.

43) 다음의 진술을 고려해 보라: "웨슬리의 선행 은총 교리는 그로 하여금 네 가지 주제(motifs) – 전적 부패, 은총에 의한 구원, 인간의 책임, 만인에 대한 구원의 제공 -- 를 모순 없이 한데 엮을 수 있도록 해 준다" [Kenneth J. Collins, *The Scripture Way of Salvation: The Heart of John Wesley's Theology* (Nashville: Abingdon, 1997), p. 45의 내용으로서, Robert A. Peterson and Michad D. Williams, ibid., p. 176, footnote #14에 인용되어 있다].

44) 필자가 Thomas R. Schreiner의 논변("Does Scripture Teach Prevenient Grace in the Wesleyan Sense?", pp. 375-81)에 의존하고자 하는 데는 몇 가지 이유가 있다. 첫째, 선행 은총의 주장 근거를 찾는 것과 관련하여 아르미니우스주의자들의 문서에 대한 자료 조사가 포괄적으로 이루어졌기 때문이다. 둘째, 선행 은총의 성경적·신학적 근거를 일목요연하게 잘 정리해 놓았기 때문이다. 셋째, 아르미니우스주의자들의 주장 근거에 대해 매우 신빙성 있는 비평을 가하고 있기 때문이다.

고 해석한다는 것이다. 슈라이너는 이 구절의 의미와 관련하여 주석가들의 다양한 해석을 일별한 후, 자기 나름대로 다음과 같이 결론을 내린다. 이 구절을 어떤 이는 일반 계시로, 또 어떤 이는 회심에 이르도록 만드는 내적 조명으로 해석하지만, 그래도 가장 정확한 해석은 다음의 내용이라는 것이다.

> **비춰다**(enlighten, φωτίζω)라는 단어는 내적 조명을 가리키는 것이 아니라 빛이 무언가에 비추일 때 발생하는 노출 내용을 가리킨다. 어떤 이들은 예수를 알지 못하든지 영접하지 않음(요 1:10~11)으로 인해 자신들이 악하다는 것을 나타내는 반면, 또 어떤 이들은 예수를 영접하고 하나님께로서 낳음을 받음(요 1:12~13)으로써 의롭다는 것을 드러낸다. 요한복음 3:19~21은 이 해석을 확증해 준다. 악한 자들은 그들의 행한 바가 드러나는 것을 원하지 않기 때문에 빛으로 나오기를 꺼린다(20절). 그러나 진리를 행하는 이는 기꺼이 빛으로 나오는데 이는 그들의 행한 바가 하나님 안에서 이루어진 것임을 나타내고자 함이다(21절).[45]

이렇게 요한복음 1:9은 그리스도께서 오심으로 말미암아 모든 사람들에게 구원을 선택할 수 있는 능력이 주어졌다는 뜻이 아니고, 참빛이 옴으로써 사람들은 자신들이 하나님과 어떤 관계를 맺고 있는지 각자의 영적 실상을 드러내게 된다는 것이다. 따라서 요한복음 1:9에 의거해 선행 은총의 교리를 주장할 수는 없다고 하겠다.

(ii) 둘째, 아르미니우스주의자들은 그리스도의 속죄와 만인을 위한 죽음 가운데 나타나 있는 은혜가 곧 선행 은총을 나타내는 것이라고 주장한다. 슈라이너는 이 시점에서 속죄의 보편성/제한성에 대해 논하고자 하지 않는다. 그러나 논의의 진행을 위해 설사 속죄의 보편성을 전제한다고 해도, 아르미니우스주의자들의 주장이 관철되는 것은 아니라고 한다. 물론 슈라이너는 그리스도의 속죄 가운데 하나님의 은혜가 나타난다고 믿지만, 그러나 그렇다고 하여 하나님께서 그 속죄에 의해 아담으로 인한 죄의 영향을 중화시킴으로

45) Op. cit., p. 376.

써 모든 이가 그리스도를 믿을 수도 있고 거절할 수도 있는 기회를 얻게 되었다 – 이것이 바로 선행 은총의 내용인데 – 고까지 주장할 수는 없다는 것이다.

혹자는 요한복음 12:32에 나타난 그리스도의 설명 – "내가 땅에서 들리면 모든 사람을 내게로 **이끌겠노라**" – 이 선행 은총의 근거를 밝힌다고 본다. 그러나 슈라이너는 이것이 잘못된 해석이라고 주장한다. 우선, 이 구절에 나오는 동사 "이끌다"(draw, ἑλκύω)는 그저 구원을 가능하게 해 주는 정도가 아니고 요한복음 6:37, 44과 같이 구원을 온전히 실현시킨다는 의미이기 때문에, 요한복음 12:32을 "선행 은총"과 연관된 내용으로 볼 수가 없다. 물론 그렇다고 하여 여기에서 만인구원설(universalism)을 찾는 것도 불합리한 것은, 이 구절에 나타나는 "모든"은 유대인과 이방인을 망라한다는 의미, 곧 범위상의 "모든"이기 때문이다.

(iii) 셋째, 아르미니우스주의자들은 하나님께서 '믿으라' '회개하라'고 내리는 명령이 선행 은총이라는 하나님의 도우심을 전제한다고 주장한다. 그들의 논리는 다음과 같다. 하나님께서 명령을 내리는 것은 이미 듣는 이들에게 그러한 명령을 순종할 수 있는 어느 정도의 능력이 주어져 있기 때문이라고 한다. 그러나 성경의 가르침에 의하면 모든 인간은 아담의 범죄로 인해 전적 부패의 상태에 빠져 있기 때문에 그러한 명령에 대해 아무런 반응도 보일 수가 없다. 그러나 하나님은 사랑과 긍휼의 하나님으로서 그냥 좌시하고만 계시지 않는다. 그리스도의 속죄 사역을 통해서 선행 은총을 허락하셨고, 이 은총의 효과로 말미암아 전적 부패의 영향이 감소되었으며, 이로써 모든 사람들에게는 최소한 복음을 받아들일 수 (혹은 거부할 수) 있는 힘이 허락되었다는 것이다. 그리고 특히 이런 논리의 근거로서 로마서 2:4, "혹 네가 하나님의 인자하심이 너를 인도하여 회개케 하심을 알지 못하여 그의 인자하심과 용납하심과 길이 참으심의 풍성함을 멸시하느뇨"를 언급한다.

슈라이너는 이 논리가 매우 설득력이 높고 강한 것이라고 솔직히 인정한다. 그러나 문제는 성경에서는 이런 논리를 발견할 수 없다는 점이다. 오히려 성경에는 이런 논리와 반대되는 내용이 나타나 있는 것으로 보인다. 우리로서 다 이해가 되지는 않지만, 성경은 우리가 아담으로부터 죄된 본성을 전달받았다고 해서 하나님의 법에 복종할 도덕적 책임 – 즉 믿고 회개하는 일 – 을 면제받는 것이 아니라고 말한다. 이것은 마치 알코올 중독이라는 것이 유전적으로 결정된 것이라고(determined genetically) 해서 중독자인 인간이 자신의 행동에 대해 책임을 지지 않아도 된다고 말할 수 없는 것과 비슷한 이치라고 하겠다.

따라서 성경의 논리에 의하면 믿고 회개하라는 명령이 선행 은총을 필연적으로 전제하게끔 만드는 것이 아니고, 명령을 듣는 대상의 영적 상태와 무관하게 엄연히 그러한 명령이 주어져 있다는 사실을 깨우치게 할 따름이다. 사실 로마서 2:4도 바로 이런 맥락에서 해석되어야 한다. 이 본문은, 하나님의 인자하심과 길이 참으심이 사람들로 하여금 그를 찾고 죄를 자백하도록 만들어야 한다는 것을 보일 뿐, 그런 행동을 할 수 있는 도덕적 능력이 있다는 것을 말해 주지는 않는다는 것이다.

(iv) 넷째, 아르미니우스주의자들은 만일 하나님께서 공의, 지혜, 긍휼, 사랑의 하나님이라면 마땅히 선행 은총 또한 존재해야 한다고 주장한다. 슈라이너는 이 주장이 합리적이기는 하지만, 역시 근본적 문제는 이 세상의 논리를 억지로 성경에 부과하는 데 있다는 것이다. 성경은 오히려, 우리 모두가 죄를 범했기 때문에 우리를 모두 지옥으로 보내는 것이 하나님의 공의이고, 그 가운데서 몇 사람이라도 구원을 해 주시는 것이 하나님의 사랑이라고 말한다. 바꾸어 말하자면, 지금 모든 사람들을 즉시 지옥으로 보내시지 않는 것이 바로 하나님의 사랑이다. 그런데 이러한 하나님의 사랑과 긍휼이 모든 이들에게 똑같이 베풀어져야 하고, 또 모든 이들에게 구원의 기회가 제공되어야 마땅하다고 주장하는 순간부터 우리는 오류에 빠지게 된다. 이것은, 인간이 구원을 누리는 것은 마땅한 일이라고 주장하는 것이고, 하나님께 대해서는 인간을 구원하셔야 한다는 책임을 억지로 부과하는 일이다. 따라서 하나님의 공의, 지혜, 긍휼, 사랑을 운운하면서 선행 은총의 당위성을 주장하는 일은 사실과 맞지도 않고 또 합당하지도 않은 소치이다.

필자는 지금까지 슈라이너의 반론에 기초하여 선행 은총의 성경적 · 신학적 근거가 희박함을 설명했다. 이것이 사실이라면 아르미니우스주의는 또 다시 신학 이론의 지지 기반에 커다란 타격을 입는 셈이 된다.

넷째, 아르미니우스주의적 신학 체계에서는 신적 예지가 하나님의 섭리와 관련하여 아무런 기여도 하지 못한다. 우선, 이러한 주장이 어떻게 나오게 되었는지부터 추적해 보도록 하자. 아르미니우스주의는 우리가 알다시피 인간에게 완전한 자유(libertarian freedom)가 있다는 것을 기본 공리(axiom)로 하는 신학 체계이다. 그런데 인간에게 이렇게 완전한 자유가 있다고 할 때, 하나님의 주권이 제대로 인정될 수 있을까 하는 의문이 든다. 그리고 하나님의 주권이 가장 긴밀한 연관을 맺고 있는 분야가 하나님의 섭리이므로, 결국 이 의문은 자연히 인간의 완전한 자유와 하나님의 섭리가 양립 가능한가 하는 문제로 바뀐다: "만일 인간에게 완전한 자유가 있다고 할 경우, 하나님의 섭리가 제대로 이루어질 수 있을까?" 아르미니우스주의 진영에 속한 어떤 학자는 이 점을 다음과 같이 설명한다.

> 이제 하나님께서 어떤 E라는 사건이 일어나기를 원하신다고 하자. 그런데 이 사건의 실현은 어떤 사람이 A라는 행동을 자유로이 선택하느냐에 달려 있다. 만일 A가 일어나면, E가 발생한다. 만일 A가 일어나지 않으면 결과적으로 E도 이루어지지 않는다. 그 사람은 자유롭기 때문에 A를 행할 수도 있고 행하지 않을 수도 있다. 그렇다면 만일 그 사람의 선택이 자유로운 것이 되기 위해서는 하나님께서 E라는 사건의 발생을 책임질 수 없으니, 그 이유인즉 하나님이시라도 자유로운 피조물로 하여금 A를 행하도록 만들 수는 없기(혹은 최소한, 만드시지 않기) 때문이다 … 요점인즉, **자유 의지**가 하나님의 주권을 무효화한다는 것이다.[46]

그러면서 한 가지 구체적인 예를 들어 자신의 논지를 밝힌다.

> 하나님께서는 마리아가 아기 예수를 잉태하기 원하셨다고 하자. 또 하나님께서는 마리아의 자유 의지를 존중하기로 했고, 그녀가 아기를 임신할 것인지 아닌지 결정하도록 하게 했다고 가정하자. 만일 하나님께서 마리아가 이 제안된 책임에 대해 반드시 "예"라고 말하도록 만들 수 없다면 (아니면 적어도, 그렇게 하지 않는다면), 그것은 하나님께서 예수가 그녀에게서 태어나도록 확실한 조치를 취할 수 없다는 뜻이 된다. 또, 하나님께서는 "마리아의 자녀"를 통하여 세상을 구원하고자 하는 일을 보장할 수 없다. 그리고 이러한 시나리오가 하나님께서 "존중하기" 원하는 수많은 인간의 자유 의지에 의해 늘어나게 되면, 하나님의 통제는 분명 크게 감소될 것이다.[47]

그러나 아르미니우스주의자들은 이러한 반론에 대해 가만히 있지 않는다. 그 가운데 어떤 신학자는 **하나님께 예지가 있기 때문에** 비록 인간이 완전히 자유롭다고 하여도 하나님의 섭리는 문제없이 유지된다고 낙관적으로 말한다.

> 진정한 자유와 진정한 주권이 논리적으로 보아 양립할 수 없다는 주장은 그 자체가 하나의 오류이다. 왜냐하면 자유가 하나님과 관련하여 통제의 상실이나 열린 미래를 함의한다는 말이 그릇되었기 때문이다. 그런 견해는 미래의 자유로운 사건에 대한 하나님의 예지가 진정한 것임을 무시하거나 부정하는 것이다. **하나님께서 자기 피조물들의 자유에도 불구하고 그의 세상에 대해 전적인 통제를 유지할 수 있게 해 주는 것이 바로 예지이다.** 하나님께서는 미래를 아신다. 하나님께는 미래가 열려 있거나 미확정적인 것이 아니다. 이 때문에 하나님께서는 인간이 시도하는 선택을 허용할지 아니면 예방할지에 대해 진정한 옵션을 가진 것이고, 예방은 통제의 조치에 있어서 궁극적인 것으로 작용한다 … 하나님의 예지는 **허용과 예방**에 더하여, 인간이 심지어 선택을 하기 전에도 — 심지어 영원 가운데에서 — 인간의 선택에 대한

46) Michael D. Robinson, *The Storms of Providence: Navigating the Waters of Calvinism, Arminianism, and Open Theism* (Lanham: University Press of America, Inc., 2003), pp. 90-91.

47) Michael D. Robinson, op. cit., p. 91.

> 자신의 반응과 활용을 계획할 수 있게 해 준다 [강조는 필자의 것].[48]

상기한 내용의 주창자 잭 코트럴(Jack Cottrell)은 인간에게 완전한 자유가 있다고 해도 그것이 결코 하나님의 주권(및 섭리)에 대한 걸림돌이 되지 않는다고 주장한다. 그리고 자신의 주장을 이해하는 관건은 바로 신적 예지에 있다는 것이다. 신적 예지는 인간이 어떤 선택을 할지 않을지 미리부터 알 수 있게 하기 때문에 하나님께서는 인간의 그런 선택에 대해 허용할지 예방할지 개입할 수가 있고, 또 그러한 개입 방침에 따라 세상을 섭리하는 것과 관련한 어떤 계획을 수립할 수가 있다는 것이다.

그러나 윌리엄 해스커(William Hasker)의 견해는 전혀 다르다. 그는 두 남자 중에 누구와 결혼을 해야 하는지 결정을 앞에 둔 어느 젊은 여성의 이야기로부터 출발한다.

> 하지만 만일 하나님께서 단순한 예지(simple foreknowledge)[49]를 가지고 계시다면 상황은 전혀 달라진다. 즉각적이고 현저한 결과인즉, 하나님께서는 그 젊은 여성으로 하여금 결혼을 결정하도록 인도하는 데 있어서 자신의 예지를 **사용할 수 없다는** 점이다. 왜냐하면 두말할 나위 없이 하나님께서 미리 알고 있는 미래 상황은 그녀가 두 남자 가운데 어느 하나와 **이미** 결혼을 한 (혹은 아마 아무와도 결혼을 하지 않은) 상황이고, 그 결정을 **실제로 내렸다는 것**(*actually having been made*)이 하나님께서 미래에 대한 **지식**에 의해 전제되고 있기 때문에, 그는 그 결정이 어떻게 **영향을 끼쳐야 하는지** 정하는 일에 있어서 그 지식을 활용할 수가 없다. 또 일반적으로 명확한 사실인즉, 이미 알고 있는 사건의 발생을 **일으키도록 하는**(bring about) 데 있어서나 그 사건이 일어나는 것을 **미리 막는**(prevent) 데 있어서나 하나님의 예지는 활용될 수 없다는 것이다 … 사건의 의존과 관련된 논리적 순서에 의거한다면, 하나님께

48) Jack Cottrell, *What the Bible Says about God the Ruler* (Joplin, Missouri: College Press Publishing Company, 1984), pp. 214-5.

49) "단순한 예지"는 하나님의 작정에 의거해 형성된 예지나 중간 지식에 기초해 이야기하는 예지와 달리, 그저 미래를 있는 그대로 아는 식의 예지를 말하는데 아르미니우스주의자들의 예지가 바로 이것이다.

서 어떤 일이 일어날지 아시는 그 "때"에는 그 일을 일으키도록 하기에나 일어나지 않도록 막기에나 "너무 늦은" 것이 된다.[50]

해스커에 의하면 아르미니우스주의적 신학 체계에서는 인간의 자유로운 미래 행동이 신적 예지보다 논리적으로 우선하기 때문에, 신적 예지는 결코 인간의 행위 결정에 도움이 되지 못한다는 것이다. 그렇다면 우리 앞에는 신적 예지의 유용성과 관련해 두 가지 상반되어 보이는 주장이 펼쳐져 있는 셈이다. 코트럴의 주장(CO)라고 하자과 해스커의 주장(HA)라고 하자을 정리해 보면 다음과 같다.

(CO) 신적 예지는 인간의 자유로운 행위에 대한 허용 여부를 결정하는 데, 또 그러한 허용 여부와 연관해 자신의 계획을 수립하는 데 도움이 된다는 점에서 신적 섭리에 유용한 기여를 한다.

(HA) 신적 예지는 인간의 자유로운 행위를 돕기에는 논리적으로 '너무 늦기' 때문에 신적 섭리에 전혀 도움이 되지 않는다.

우리는 이 주장들에 대해 어떤 판정을 내려야 하는가? 언뜻 보기에 (HA)는 더할 나위 없이 타당해 보인다. 따라서 우리는 해스커의 손을 잡아 승리를 인정해 주고 코트럴의 패배를 선언해야 한다. 다시 말해서, 신적 예지는 하나님의 섭리 수행에 있어서 아무런 기여를 하지 못한다. 적어도 아르미니우스주의를 고집하는 한 — 즉 인간의 완전한 자유를 내세우는 한 — 하나님의 예지는 자신의 섭리와 관련해 무용지물이 되고 만다.

그렇다면 (CO)의 주장은 도대체 무엇인가? 우리는 (CO)에 대해서 어떤 평가를 내려야 하는가? 한 가지 재미있는 사실은 자세히 살펴보면 (CO)는 (HA)와 모순되는 주장이 아니라는 것이다. 만일 (CO)가 아니고

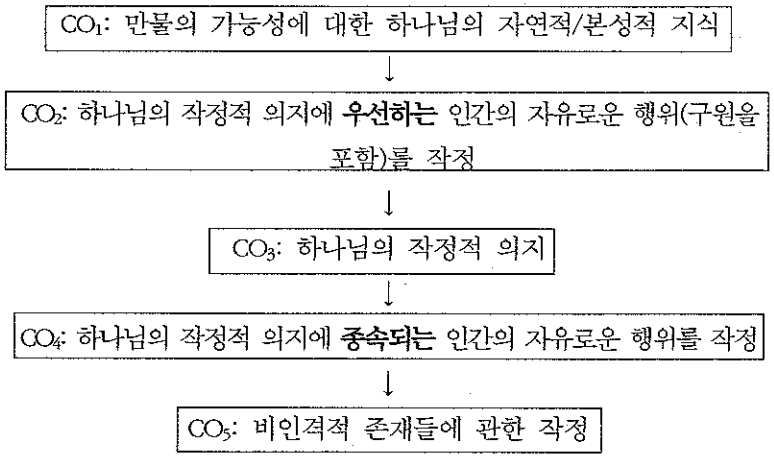
50) William Hasker, *God, Time, and Knowledge* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), pp. 57-8.

(CO') 신적 예지는 인간의 자유로운 결정을 돕는 데 **그 자체로서** 도움이 되기 때문에 신적 섭리에 유용한 기여를 한다.

로 되어 있다면, (CO')와 (HA)는 모순된다고 할 수 있을 것이다. 그러나 코트럴은 (CO)를 주장하고 있지, (CO')를 주장하고 있지 않다. 따라서 (CO)의 주장 내용을 다시 한번 더 면밀히 살피는 것이 필요하다.

엄밀히 말해서, (CO)의 내용은 사실상 "신적 예지"만 포함하고 있는 것이 아니다. 이 주장에는 신적 예지뿐 아니라 "신적 작정"의 요소가 교묘히 뒤섞여 있다. 이것은 (CO)에 나타나는 "인간의 자유로운 행위에 대한 허용 여부를 **결정함**," "그러한 허용 방침과 관련해 자신의 **계획**을 수립함"이라는 표현을 보아 알 수 있다. 이것은 인간의 자유로운 행위 이전 — "논리적 의미에서"의 이전이다 — 에 하나님께서 발휘하시는 작정적 의지를 가리키는 것이다.

따라서 코트럴의 주장에 의거하면 하나님의 섭리에 대한 작정과 관련하여 다음과 같은 도표를 그려 볼 수 있다. 물론 이 단계들의 순서는 논리적인 것이다.



아르미니우스주의자들의 입장 – 즉 인간에게 완전한 자유가 부여되어 있다는 것 – 을 일관성 있게 밀고 나간다면, 위의 도표는 맞지 않는다. 만일 그렇게 하려면 (CO_4)를 없애고, 인간의 모든 자유로운 행위가 하나님의 작정적 의지보다 (논리적으로) 앞서는 것으로 표시해야 한다. 그리고 이 경우 하나님의 예지는 하나님의 섭리에 아무런 기여도 할 수가 없다. 그러나 (CO')의 주장은 그렇지가 않다. 만일 우리가 (CO')의 내용을 충분히 고려한다면, 인간의 자유 의지는 그 의지의 행사 가능성과 관련해 두 가지 경우로 나뉜다는 사실을 감안해야 한다. 어떤 자유 의지는 하나님의 주권적 개입에 따라 그 의지의 행사가 취소되든지 제약을 받는 경우 – 이것 때문에 (CO_4)를 (CO_3) 후에 별도로 마련한 것이다 – 가 있고, 어떤 자유 의지는 하나님의 주권적 개입에 전혀 영향을 받지 않고 본연의 능력을 발휘하는 경우 – 이것이 (CO_2)라는 단계이다 – 가 있다.

그렇다면 이제 문제의 핵심은 과연 아르미니우스주의의 입장에서 (CO) – 또 (CO_4) – 를 주장할 수 있느냐 하는 것이다. 한편으로, 순수한 논리적 관점에서 보면 이런 모형이 가능하다. 사실 코트럴은 인간의 자유 의지를 주장하면서도 그 제한 범위를 언급하고 있기 때문이다.[51] 그러나 다른 한편으로, 신학적인 입장에서 보면 (CO)는 순수한 아르미니우스주의 입장이 아니고 칼빈주의적 관점이 접합된 이종배합(異種配合)적 아르미니우스주의라고 해야 한다.[52]

51) 그는 하나님의 "자기 제한"(divine self-limitation)이 하나님의 주권과 모순되지 않는 이유를 말하면서, "하나님께서는 만일 그의 목적하는 바가 요구한다면 (인간의) 결정 과정 가운데 간섭할 권리(right)와 능력(power)을 확보하고 계시기 때문이다"라고 말한다(op. cit., p. 189). 또 인간의 "상대적" 독립성(relative independence)을 언급하면서 인간의 자유 의지적 독립성이 상대적인 이유는 "하나님께서는 자신의 목적이 요구할 때 인간의 결정과 행위에 영향을 주고 방향을 정하기 위해서 간섭할 권리를 유지하고 계시기 때문"이라는 것이다(Ibid., p. 191).

52) 신적 예지가 하나님의 섭리에 조금이라도 보탬이 된다는 것을 보이기 위해서 아르미니우스주의자들은 이에 관한 정밀한 이론의 수립에 힘을 써 왔다. 대표적 예로서, David P. Hunt, "Divine Providence and Simple Foreknowledge," *Faith and Philosophy*, Vol. 10, No. 3 (July 1993): 394-414 및 Michael D. Robinson, *The Storms of Providence*, pp. 229-35가 있다. 그러나 이런 이론들은 필자가 지적했듯 칼빈주의적 관점을 수용한 이종배합적 아르미니우스주의이다. David P. Hunt는 최근 다시 자기의 이론을 첨예화시켰는데 ("The Simple-Foreknowledge View," in *Divine Foreknowledge: Four Views*, pp. 96-101), 이 이론은 칼빈주의적 색채를 벗어나 순수한 아르미니우스주의의 입장에서 신적 예지가 하나님의 섭리에 도움이 된다는 것을 주장하려는 시도로 보인다. 그러나 Paul Helm의 평가에 의하면, 이러한 시도는 별로 성공적이지 못하다는 것이다("An Angustinian-Calvinist Response," pp. 117-8).

그렇다면 아르미니우스주의자들은 아직껏 신학적 딜레마에 처해 있다. 한편으로 그저 단순히 하나님의 예지만 내세울 경우 아르미니우스의 순수한 전통은 지킬 수 있지만, (HA)의 주장에 나타나 있듯 그것만으로는 하나님의 섭리에 아무런 도움이 되지 못한다. 이러한 난점을 피하기 위해 (CO)에 호소할 수 있지만, 그렇게 할 경우 그들은 이미 순수한 아르미니우스적 입장을 벗어나 한쪽 다리를 칼빈주의에 걸친 기묘한 형태의 아르미니우스주의를 수립하는 것이 되고 만다.[53]

필자는 지금까지 네 가지 항목으로 아르미니우스주의의 문제점을 지적했다. 이제 남은 선택안은 **신적 예지에 인간의 자유 의지를 종속시키는 이들**에 관한 것으로, 곧 칼빈주의의 입장이다. 필자는 다음 호에서 신적 예지에 관한 칼빈주의적 입장을 밝히고, 이 입장에 대한 여러 반박자들의 공격에 대해 변호를 시도하고자 한다.(계속)

53) 물론, 아르미니우스주의가 처음부터 항시 이런 형태를 취해 왔다고 주장한다면, 필자로서는 할 말이 없다. 그러나 두 가지 사항만큼은 명확히 하자. 첫째, 아르미니우스주의자들은 자신들이 인간의 자유 의지와 관련하여 늘 일관성 있게 온전한 자유를 주장하는 것으로 암시를 주는 – 또 심지어 칼빈주의자들도 아르미니우스주의자들에게 일관성이 있다고 생각하는 – 수가 있는데, 이것은 사실이 아니다. 둘째, 아르미니우스주의자들의 이러한 이종배합적 전략은 자유 의지에 관한 자신들의 이론이 불리할 때마다 칼빈주의의 보호색 뒤에 숨을 수 있게 해 준다는 이점이 있다. 그런데 이러한 임시방편적 전략(*ad hoc* strategy)은 빈번히 자기 편의의 수단으로 둔갑하곤 한다는 것이다.