

AUTHOR 송인규 (In Kyu Song)

TITLE 칼빈주의자들은 하나님의 예지를 어떻게 보아야
하는가? (3) (How Should Calvinists Regard
Divine Foreknowledge? (3))

IN 신학정론(Journal of Reformed Theology)
vol.24 no.2 (November, 2006):389-431

칼빈주의자들은 하나님의 예지를 어떻게 보아야 하는가?(3)

[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

V. 인간의 자유 의지를 신적 예지에 종속시키는 이들

이 논문 시리즈의 마지막 호에서 필자는, 신적 예지도 인정하고 인간의 자유 의지도 인정하되 후자를 전자에 종속시키는 입장에 대해 기술하고자 한다. 물론 그 입장은 칼빈주의(Calvinism)이다. 먼저 필자는 인간의 자유 의지를 신적 예지에 종속시키는 칼빈주의적 주장의 성경적·신학적 기초¹⁾를 제시하고자 한다. 그리고 나서 칼빈주의를 겨냥한 여러 가지 비판 이론을 소개한

1) 이러한 기초는 “신적 예지의 수납 근거” - 필자가 전에 기술한 바 [송인규, “칼빈주의자들은 하나님의 예지를 어떻게 보아야 하는가? (1)” 『신학정론』, 제23권 2호 (2005년 11월): 79-82] -와는 다른 것이다. 신적 예지의 수납 근거는 비교적 단순하고 성경의 증거도 많지만, 인간의 자유 의지와 신적 예지 사이의 논리적 관계는 사안도 더 복잡하고 성경적 증거 또한 희소하다.

뒤, 각각에 대해 답변을 마련하도록 할 것이다.

(1) 신적 예지, 인간의 자유 의지, 그리고 하나님의 작정

“신적 예지”와 “인간의 자유 의지” 사이의 논리적 관계를 규명하려 할 때, 성경으로부터는 전자가 우선이고 후자가 종속적이라든지 아니면 정반대로 후자가 우선이고 전자가 종속적이라든지 하는 어느 쪽의 답변도 직접적으로 얻을 수가 없다. 그 이유는 두 가지이다. 첫째, 성경은 철학 교과서나 논리학 입문서가 아니기 때문에 그런 사안을 자세히 다루고 있지 않다.

둘째, “신적 예지”와 “인간의 자유 의지” 사이에는 진리적 관계(alithic relation)만이 존재하기 때문에 논리적 우위성의 판정이 힘들다.²⁾ 이 점을 이해하기 위해 다음의 진술들을 살펴보도록 하자.

하나님의 예지에 관한 진술

(DP₁) 하나님은 김씨가 2008년 3월 1일에 녹차를 마시리라는 것을 영원 전부터 알고 계셨다

가 진리라면, 다음의 진술

(HP₂) 김씨는 2008년 3월 1일에 녹차를 마신다

도 진리이다. 동시에 만일 (HP₂)가 진리라면 (DP₁)도 진리가 된다. 이처럼

2) 혹자는 전통적 유신론자로서는 당연히 전자가 논리적으로 우선이라고 해야 하지 않겠느냐고 답변할지도 모르겠다. 그러나 그것은 최종적 결론을 미리 앞당겨 놓고 판정하기 때문에 갖는 답변일 것이다. 현재로서는 그러한 결론에 도달하기 이전이므로, 될 수 있는 한 객관적인 입장에서 사안을 다루고자 하는 의도가 나타나 있다고 해야 할 것이다. 지식이라는 것이 -- 그것이 누구의 지식이든 간에 -- 그 자체로서는 사물을 생성시키지 않기 때문에, 신적 예지가 다른 요소와 합성하지 않는 한 인간의 자유 의지와는 논리적 동위 관계에 있는 것으로 취급하고자 한다.

“신적 예지”와 “인간의 자유 의지”는 신적 예지의 내용과 자유 의지의 발휘 내용이 서로 일치한다는 점 -- 다시 말해서 신적 예지의 내용이 A인데 자유 의지의 발휘 내용이 A'일 수 없고, 자유 의지의 발휘 내용이 A인데 신적 예지의 내용이 A'일 수 없다는 것 -- 에서만 서로에 대해 구속력(拘束力)이 있다. 만일 둘 사이에 인과적 관계가 형성이 되면 원인으로 작용하는 쪽에 논리적 우위성이 부여될 것이지만 실상은 그렇지가 못하다.³⁾

그렇다면 신적 예지와 인간의 자유 의지 이외에 또 하나의 사항, 즉 하나님의 작정/예정을 도입함으로써,⁴⁾ 이들 사이의 논리적 관계를 규명하는 수밖에 없다. 이러한 시도는 두 가지 이유 때문에 필요하다. 첫째, 성경은 하나님의 작정/예정과 인간의 자유 의지 사이에 대해서는 더 여러 곳에서 말하고 있어서 올바른 규명 작업의 수행에 도움이 되기 때문이다. 둘째, 하나님의 작정/예정과 인간의 자유 의지 사이에는, 하나님의 예지와 인간의 자유 의지 사이와 달리, 인과적 관계가 존재하기 때문이다.

이제 필자는 세 가지 사항, 즉 하나님의 작정/예정/의지, 하나님의 예지, 인간의 자유로운 행위 사이의 논리적 우선 순위를 판정하고자 한다.

(i) 하나님의 작정/예정/의지와 인간의 자유로운 행위.

3) 혹자는 토마스 아퀴나스의 권위를 빌어서 신적 지식이 다른 사물에 대해 원인으로 작용할 수 있다고 주장할지 모르지만, 이는 사실과 거리가 먼 이야기이다. 아퀴나스가 “하나님의 지식은 만물의 원인인가?”(Whether the Knowledge of God Is the Cause of Things?)라는 질문에 대해 “본인의 답변인즉, 하나님의 지식은 만물의 원인이라는 것이다”라고 말할 것은 사실이다 [Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Vol. I: I^oQQ 1-119, trans. Fathers of the English Dominican Province (Westminster, Maryland: Christian Classics, 1981 reprint), p. 78; I. Q. 14, a. 8]. 그러나 이에 대한 포괄적 답변은 얼마 후에 “하나님의 지식이 그의 의지와 연계가 되면 만물의 원인이 된다”(The knowledge of God, joined to His will is the cause of things) (Ibid., p. 79; I. Q. 14, a. 9)라는 형태로 나타난다. 따라서 신적 지식이 원인 노릇을 한다는 주장은 -- 특히 아퀴나스의 설명에 기초하여 -- 사실 무근이라고 하겠다.

4) Louis Berkhof 역시 신적 예지와 인간의 자유 의지 문제를 해결하는 방안에서 결국 하나님의 작정에 호소한다 [Systematic Theology (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1958), pp. 67-8].

이 둘 사이의 관계에서 전자는 항상 후자보다 우선적이다. 우선 인간의 구원과 관련하여 하나님의 주권적 의지가 우선적이라는 것을 살펴보자.

롬 9:10-11, 15-16 ¹⁰이뿐 아니라 또한 리브가가 우리 조상 이삭 한 사람으로 말미암아 잉태하였는데 ¹¹그 자식들이 아직 나지도 아니하고 무슨 선이나 악을 행하지 아니한 때에 택하심을 따라 되는 하나님의 뜻이 행위로 말미암지 않고 오직 부르시는 이에게로 말미암아 서게 하려 하사(ἵνα ἢ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένη, οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος) ... ¹⁵모세에게 이르시되, 내가 궁홀히 여길 자를 궁홀히 여기고 불쌍히 여길 자를 불쌍히 여기리라 하셨으니 ¹⁶그런즉 원하는 자로 말미암음도 아니요 달음박질하는 자로 말미암음도 아니요 오직 궁홀히 여기시는 하나님으로 말미암음이니라.

바울은 야곱과 에서의 구원 선택에서 무엇이 궁극적 요인이었는지를 설명하고 있다. 우선 두 가지 항목이 후보로 지목되었는데, 구원 받은 당사자의 어떤 장점(merit)과 하나님의 주권적 의지가 그것이다. 바울은 전자는 구원의 궁극적 요인이 될 수 없다고 생각한다. 왜냐하면 야곱이 선택을 받고 에서가 버림을 받은 시기는 그들이 태어나기도 전, 아무런 선이나 악을 행하지 않았을 때이기 때문이다. 그렇다면 남은 항목은 하나님의 주권적 의지밖에 없다. 야곱의 선택에 나타난 하나님의 뜻/의지 — “택하심을 따라 되는 하나님의 뜻”(God's purpose in election) — 는 하나님의 구원이 야곱에게 있는 어떤 장점에 좌우된 것이 아니라 그런 인간적 조건과 전혀 무관하게 “그저 부르시는” 하나님의 주권적 의지에 달려 있음을 나타내고자 함이었다.

이러한 설명은 후에 바로에 대한 조치와 관련해서도 재천명된다. 16절에 있듯 인간의 소원[“원하는 자”]이나 노력[“달음박질”] 때문이 아니라 그저 하나님의 주권적 의지가 발현되는 것 — 이 경우에는 “궁홀히 여기심” — 때문에 이스라엘의 구원이 가능했다는 것이다.

구원에서 신적 작정/주권 및 주도권이 강조되는 것은 다음의 경우에도 명백하다.

5) 롬 9:10-16의 본문에 대한 다른 해석은 얼마 후 “반론의 제시” 부분에서 소개될 것이다.

딤후 1:9 하나님이 우리를 구원하사 기록하신 부르심으로 부르심은 우리의 행위대로 하심이 아니요 오직 자기 뜻(ἰδίαν πρόθεσιν)과 영원한 때 전부터 그리스도 예수 안에서 우리에게 주신 은혜대로 하심이라.

또 하나님의 창세 전 선택과 예정은 역사상 인간의 행위 가운데 일어날 바 — 성화 및 자녀 됨 — 보다 논리적으로 (시간적으로 뿐만 아니라) 앞선다.

엡 1:4-5 ‘곧 창세 전에 그리스도 안에서 우리를 택하사(ἐξελέξατο) 우리로 사랑 안에서 그 앞에 거룩하고 흠이 없게 하시려고 ⁵그 기쁘신 뜻대로(κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ) 우리를 예정하사(προορίσας) 예수 그리스도로 말미암아 자기의 아들이 되게 하셨으니

이렇게 하나님의 작정적 의지가 구원에 있어 논리적으로 우선임은 전도에 대한 반응이나 구원 이후 인간의 활동과 관련해서도 명백히 나타난다.

행 13:48 이방인이 듣고 기뻐하여 하나님의 말씀을 찬송하며 영생을 주시기로 작정된(τεταγμένοι) 자는 다 믿더라.

살후 2:13 주의 사랑하시는 형제들이 우리가 항상 너희를 위하여 마땅히 하나님께 감사할 것은 하나님이 처음부터 너희를 택하사(ἐἴλατο) 성령의 기록하게 하심과 진리를 믿음으로 구원을 얻게 하심이니

지금까지 필자는 구원에서 하나님의 작정/의지가 인간의 자유로운 행위보다 우선임을 살펴보았다. 그러나 하나님의 작정/의지가 인간의 자유 의지보다 우선인 것은, 구원의 영역뿐 아니고 그 이외의 모든 비구원의 영역에서도 마찬가지이다. 다음의 내용을 보라.

엡 1:10-11 ¹⁰하늘에 있는 것이나 땅에 있는 것이나 다 그리스도 안에서 통일되게 하려 하심이라. ¹¹모든 일을 그 마음의 원대로(κατὰ τὴν βουλήν τοῦ θελήματος αὐτοῦ) 역사하시는 자의 뜻을 따라(κατὰ πρόθεσιν) 우리가 예정을 입어(προορισθέντες) 그 안에서 기업이 되었으니

바울은 에베소 교우들과 자신이 — (오늘날 우리로서는) 한 걸음 더 나아가 모든 그리스도인들이 — 예정을 입은 것은 하나님의 뜻을 따라(according to the plan) 이루어진 바라고 말한다. 그런데 그 하나님이 어떤 하나님이신가 하면 “모든 일을 그 마음의 원대로(in conformity with the purpose of his will) 역사하시는 자”이시다. “그 마음의 원대로”는 “그가 뜻하는 도모(圖謀, counsel)에 맞추어” 혹은 “그가 원하는 자신의 의도대로”라고 해석할 수 있다. 그런데 그가 원하는 자신의 의도대로 행하는 바의 범위는 “모든 일”이다. 여기에는 그리스도인들에 대한 예정뿐 아니라 문자 그대로 세상만사가 남김없이 포함된다. 이것을 10절과 연관시키면, 하나님께서는 “하늘에 있는 것이나 땅에 있는 것이나 다 그가 원하는 자신의 의도대로 행하시는 분”이시다. 따라서 에베소서 1:11이 말하는 하나님의 주권적 의지는 전포괄적인 것으로서, 로마서 9:11~16에서 보여 준, 구원에서 주권적 의지뿐 아니라 구원 이외의 모든 인간 행위까지도 포함하는 것이다.

에베소서 1:11의 “모든 일”이 분명 하나님의 주권적 의지에 대한 전포괄성(all-comprehensiveness)을 명시함에도 불구하고, 어떤 학자는 “모든 일”이 언뜻 보기와 달리 제한적(restrictive)인 것을 뜻할 수도 있다고 해석한다. 라이컨바흐는 화인버그의 전포괄적 해석에 대해 다음과 같이 의문을 제기한다.

에베소서 1:11이 하나님은 “모든 일을 자기 의지의 목적에 맞게 일하신다”고 말할 때, 여기에는 화인버그가 간과하고 있는 바 매우 중대한 이중적 의미(ambiguity)가 존재한다. 이 구절이 가르치는 바인즉 하나님께서는 모든 일을 자신의 목적에 맞추어 수행한다는 것인가? 아니면 그가 하는 일은 무엇이든지 자신의 목적에 맞추어 한다는 것인가? 문장을 통할하는 문법만으로는 우리가 어느 쪽 해석을 채택해야 할지 알 수가 없다. 예를 들어, “존은 모든 일을 매우 천천히 한다”라는 말을 했다고 하자. 이 말로부터 우리는 존이 모든 일을 다 행한다는 내용을 추론할 것이 아니라 그는 무슨 일을 하든지 매우 느리게 한다는 사실만 추론하면 된다. 마찬가지로, 이 구절로부터 하나님께서 모든 일을 다 행하신다는 것을 (확정적으로) 추론할 수 없다. 이 구절을, 하나님이 하시는 모든 일은 그가 도모(의도)하는 바로부터 연유한다는 것을 단언하는 내용으로 해석하는 것도 앞의 해석 못지않게 타당하다.⁶⁾

라이컨바흐는 문법적 견지에서 볼 때 에베소서 1:11을 다음과 같이 두 가지로 해석하는 것이 가능하다고 말한다.

A. 전포괄적 해석: 하나님은 모든 일 (무슨 일이든 하나도 빠짐없이) 자신의 목적과 의도에 맞게 행하신다.

R. 제한적 해석: 하나님이 하시는 일은 무엇이나 (여기에는 하나님께서 주권적으로 하하지 않은 일도 있다는 것을 암시한다) 자신의 목적과 의도에 맞게 행하신다.

그가 그렇게 주장하는 이유는 “존은 모든 일을 천천히 한다”라는 언명으로부터의 유추 때문이다. 존에 관한 진술 역시 두 가지 해석이 가능하다.

A. 전포괄적 해석: 존은 모든 일을 (모든 일을 다 한다는 것이 암시되어 있다) 천천히 한다.

R. 제한적 해석: 존은 자신이 하는 일은 무엇이나 (여기에는 존이 하지 않은 일도 있음을 나타낸다) 천천히 한다.

그런데 존과 관련해 우리는 대부분 R. 제한적 해석을 택할 것이라고 라이컨바흐는 말한다. 그렇다면 에베소서 1:11의 해석과 관련해서도 R. 제한적 해석의 가능성도 있지, 꼭 A. 전포괄적 해석만이 유일한 방도인 것처럼 주장할 수가 없다는 것이다.

라이컨바흐는 에베소서 1:11의 해석에서 A. 전포괄적 해석이 틀리다는 식으로 주장을 펼치고 있지는 않다. 단지 R. 제한적 해석의 가능성도 배제할 수 없으므로, 일편단심 A. 전포괄적 해석의 정확성에 기초하여 자신의 칼빈주의적 주장을 내세우고 있는 화인버그의 입지가 매우 불안정하다고 말하는 것이다.

6) Bruce Reichenbach, "Bruce Reichenbach's Response to John Feinberg," in *Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom*, eds. David Basinger and Randall Basinger (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1986), pp. 52-3.

그러나 우리는 라이컨바흐의 의구심을 곧 잠재울 수 있다. 존의 행동거지와 관련해서는 분명 R. 제한적 해석이 맞다. 그러나 이것이 에베소서 1:11에 나타난 하나님의 경우와 똑같다고 생각하는 것은 부당하기 짝이 없는 발상이다. 왜냐하면 존과 달리 하나님은 전능하신 분이기 때문이다. 이미 밝혔듯, 하나님의 활동 능력은 에베소서 1:10에 언급되어 있는 것처럼 하늘에 있는 것이나 땅에 있는 것을 모두 총망라하기 때문이다. 따라서 에베소서 1:11의 경우에는 R. 제한적 해석보다 A. 전포괄적 해석이 훨씬 타당하다고 해야 할 것이다.

에베소서 1:11에서 말하는 바 하나님의 전포괄적인 주권적 의지는 이미 구약성경의 가르침 속에도 명확히 나타나 있다.

시 115:3 오직 우리 하나님은 하늘에 계셔서 원하시는 모든 것을 행하셨나이다.
시 135:6 여호와께서는 무릇 기뻐하시는 일을 천지와 바다와 모든 깊은 데서 다 행하셨도다.

사 46:10 내가 종말을 처음부터 고하며 아직 이루지 아니한 일을 옛적부터 보이고 이르기를, 나의 목적이 설 것이니 내가 나의 모든 기뻐하는 것을 이루리라 하였노라.

단 4:35 땅의 모든 거민을 있는 것같이 여기시며 하늘의 군사에게든지, 땅의 거민에게든지 그는 자기 뜻대로 행하시나니 누가 그의 손을 금하든지 혹시 이르기를 내가 무엇을 하느냐 할 자가 없도다.

상기한 구절들이 하나님의 주권적 의지가 지닌 전포괄성을 일반적으로 기술한 것이라면, 다음의 예들은 특정한 집단이나 개인과 관련하여 그의 주권적 의지가 실현된 경우를 보여 준다.

수 11:20 그들의 마음이 강박하여 이스라엘을 대적하여 싸우러 온 것은 여호와께서 그리하게 하신 것이라 그들로 저주 받은 자 되게 하여 은혜를 입지 못하게 하시고 여호와께서 모세에게 명하신 대로 진멸하려 하심이었던라.

욥 23:13-14 ¹³그는 뜻이 일정하시니 누가 능히 돌이킬까? 그 마음에 하고자 하시는 것이면 그것을 행하시나니 ¹⁴그러즉 내게 작정하신 것을 이루실 것이라 이런 일이 그에게 많이 있느니라.

사 19:17 유다의 땅은 애굽의 두려움이 되리니 이는 만군의 여호와께서 애굽에

대하여 정하신 모략을 인함이라. 그 소문을 듣는 자마다 떨리라.

눅 22:22 인자는 이미 작정된 대로 가거너와 그를 파는 그 사람에게는 화가 있으리로다 하시니

행 4:27-28 ²⁷과연 헤롯과 본디오 빌라도는 이방인과 이스라엘 백성과 합동하여 하나님의 기름 부으신 거룩한 종 예수를 거스려 ²⁸하나님의 권능과 뜻대로 이루려고 예정하신 그것을 행하려고 이 성에 모였나이다.

필자는 지금까지 하나님의 주권적 의지가 전포괄적인 것임을 밝혔다. 따라서 하나님의 작정/예정/의지는 인간의 자유로운 행동 — 그것이 구원에 관계된 것이든 비구원적 성격의 것이든 — 보다 논리적으로 우선이라고 할 수 있다.

(ii) 하나님의 작정/예정/의지와 하나님의 예지

그렇다면 하나님의 작정/예정과 하나님의 예지는 어느 것이 논리적으로 더 우선일까? 전자는 의지(will)와 연관된 것이고 후자는 지식(knowledge)에 해당한다. 그렇다면 마땅히 전자가 후자보다 논리적으로 우위에 있다고 해야 할 것이다. “의지”는 — 특히 하나님의 의지는 더욱 더 그러한데 — 사물의 존재(existence)와 특성(property)에 실질적인 (즉 인과론적인) 영향을 미칠 수 있지만, “지식”은 그렇지 못하다. “지식”은 이미 존재하는 대상(entity)과 그 사물의 특성을 그저 파악할 따름이지, 어떤 대상 및 그 특성의 있고 없음에 대해 인과적 능력을 발휘하는 것이 아니기 때문이다. 따라서 하나님의 작정/예정/의지는 항상 하나님의 예지보다 논리적으로 우위를 점하고 있다. 벌코프에 의하면, “하나님께서서는 만사(all things)를 작정하셨는데, 만사의 원인들과 조건들을 또한 그 발생 순서 그대로 일어도록 작정하셨다. 그리하여 미래의 사물들 및 우유적(偶有的, contingent) 사건들에 대한 그의 예지는 그의 작정에 기초한다”⁷⁾ [강조는 필자의 것].

이처럼 신적 예지가 신적 작정에 기초한다고 천명했지만, 성경의 어떤 곳은 오히려 정반대의 증거를 제시하는 것처럼 보인다. 다시 말해서, 신적

7) Louis Berkhof, *op. cit.*, pp. 67-8.

작정이 오히려 신적 예지에 기초한다는 식의 언명이 발견된다는 것이다. 만일 이것이 사실이라면 칼빈주의의 이론 체계가 와해된다고까지는 말할 수 없다 할지라도 큰 타격을 받는 셈이 될 것이다. 적어도 두 구절이 신적 예지가 신적 작정보다 논리적으로 더 우선인 것처럼 말하고 있다.

롬 8:29 하나님께서 미리 아신(προέγνω) 자들로 또한 그 아들의 형상을 본받게 하기 위하여 미리 정하셨으니(προώρισεν) 이는 그로 많은 형제 중에서 만아들이 되게 하려 하심이니라.

벧전 1:2 곧 하나님 아버지의 미리 아심을 따라(κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός) 성경의 기록하게 하심으로 순종함과 예수 그리스도의 피 뿌림을 얻기 위하여 택하심을 입은 자들(ἐκλεκτοίς)에게 편지하노니 은혜와 평강이 너희에게 더욱 많을지어다

상기 구절들을 보면 하나님께서 이미 아신 자들을 예정의 대상으로 삼으셨고(롬 8:29), 성부 하나님의 예지에 의거해 택하심이 일어난 것(벧전 1:2)으로 말하는 것 같다.

그렇다면 과연 로마서 8:29과 베드로전서 1:2은 신적 예지에 기초한 신적 예정을 가르치고 있는가? 단도직입적으로 말하자면, 그 답변은 “그렇지 않다!”라는 것이다. 왜 그런가? 첫째, 로마서 8:29 및 베드로전서 1:2의 “미리 앎”은 현재 우리가 사용하는 신적 “예지”의 개념과 전혀 다른 것이므로, 이 구절에 기초하여 신적 예지의 논리적 우위성을 입증할 수 없다. 필자는 신적 예지를 “미래의 사태가 일어나기 전 영원한 과거의 시점부터 그러한 사태의 발생을 정확히 예견하시는 일”⁸⁾이라고 정의했다. 이렇게 미래의 사태를 안다는 의미에서 하나님의 예지는 대부분의 경우

(DF₁) 하나님께서는 김씨가 2008년 7월 3일에 일본에 머무를 것을 아신다

(God foreknows that Mr. Kim will stay in Japan in July 3, 2008.)

8) 송인규, “칼빈주의자들은 하나님의 예지를 어떻게 보아야 하는가?(1)”: 77.

라는 행태로 표현되고, 하나님께서는 하나의 명제 — 이 경우 that 이하의 명사절에 나타나는 바로서 미래의 어떤 사태에 대한 것 — 를 미리부터 아시는 것으로 이해된다. 이런 식의 앎을 명제적 앎(propositional knowledge)이라고 할 수 있을 것이다.

그러나 로마서 8:29나 베드로전서 1:2에서 이야기하는 하나님의 “미리 앎”은 이상의 앎과는 종류가 전혀 다른 것이다. 이러한 앎은 아마도 인격적 앎(personal knowledge)이라고 명명할 수 있을 터인데, 이것은 인격적 대상과 더불어 갖는 사랑과 친밀성을 의미한다. 이러한 예지는 그 대상을 인격적 존재로 하기 때문에

(DF₂) 하나님께서는 나를 미리 아신다(God foreknows me.)

라는 문장 형식을 취하게 된다. 이 경우 앎의 대상은 어떤 사태나 사실이 아니라 인격적 존재인 “나” 자체이고, 앎의 성격 또한 어떤 대상에 대한 정보적 지식의 확보를 넘어선 인격적이고 친밀한 관계를 함의한다. 즉 이는 *γινώσκω*의 개념과 상통하는 것이다.⁹⁾ 하나님의 예지를 이렇게 인격적 앎의 맥락에서 이해할 때 그것은 “하나님과 그가 구원을 의도하고 있는 대상 사이의 예정된 교제, 또 그러한 교제가 실현되기 이전부터 그 교제를 시작하려는

9) *προγινώσκω*(및 *πρόγνωσις*)의 의미가 어근인 *γινώσκω*의 의미와 유사하다는 것은 누구나 인정하는 바이다. 그런데 *γινώσκω*의 인지외적(認知外的, extra-cognitive) 성격을 다음과 같이 — “지식은 인정(acknowledgment)의 요소를 가지고 있다. 그러나 동시에 정서의 요소, 더 정확하게는 의지 발동(movement of will)의 요소 또한 견지하고 있어서, 무지는 오류(error)임과 동시에 죄책(guilt)을 의미하기도 한다.”[Rudolf Bultmann, “*γινώσκω, γνώσις, ἐπιγινώσκω, ἐπίγνωσις*,” *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 1: A-F, ed. Gerhard Kittel, trans. and ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1964), p. 698] — 설명할 수 있다면, 똑같은 설명이 *προγινώσκω*에도 해당된다(사실상 Bultmann은 *προγινώσκω*를 설명하면서 *γινώσκω* 항목을 참조하라고 말하고 있다(*Ibid.*, p. 715)). 결국 Bultmann에 의하면 신약에 등장하는 하나님의 예지 역시 인지외적 성격을 띤 것으로, “그의 백성(롬 8:29; 11:2)이나 그리스도(벧전 1:2)에 대한 선택(election)이나 예정(foresight)”을 의미하는 것이라 설명한다(*Ibid.*).

하나님의 자기 결정(self-determination)을 가리킨다.”¹⁰⁾

하나님의 이러한 “미리 앎” 사상이 가장 잘 반영된 내용으로서 다음 구절을 소개하고자 한다.

롬 11:2 하나님은 그 미리 아신 자기 백성을 버리지 아니하셨나니 너희가 성령이 엘리야를 가리켜 말한 것을 알지 못하느냐 저가 이스라엘을 하나님께 송사하되

상기 구절에 등장하는 하나님의 “예지” 역시 인격적 앎의 맥락에서 이해해야 하는데, 이 때 “미리 앎”은 사랑의 선택을 의미하는 것으로서 곧 이어 등장하는 “버림”(rejection)과 반대 개념을 형성하고 있다.

이처럼 로마서 8:29과 베드로전서 1:2에서 말하는 신적 “예지”는 인격적 앎의 관계를 표현하는 단어로서, 우리가 신적 작정/예정과의 논리적 우위성 여부를 규명하고자 할 때 등장하는 신적 예지 곧 미래 사태를 미리 앎과는 아무런 상관이 없다. 따라서 로마서 8:29이나 베드로전서 1:2의 내용에 기초하여 신적 예지가 신적 작정/의지의 근거가 된다는, 다시 말하면 전자가 후자보다 더 우위에 있다고 하는 주장은 정당화될 수 없다고 하겠다.

둘째, 혹은 로마서 8:29이나 베드로전서 1:2의 “미리 앎”이 우리가 지금까지 사용해 온 “예지”의 개념과 똑같다고 해도, 신적 예지가 신적 작정보다 논리적으로 우선이라는 결론은 도출될 수 없다. 그 이유는 다음과 같다. “미리 앎”이 미래의 사태를 미리부터 아는 일이라면, 하나님께서는 우리가 복음과 관련하여 어떤 반응을 할지 미리부터 아셨고, 그렇게 긍정적으로 반응하리라는 예지에 기초하여 그 반응자들의 구원을 예정(롬 8:29의 경우)하셨다(아니면, 그 반응자들을 선택하셨다(벧전 1:2의 경우))고 주장하게 될 것이다. 그런데 “긍정적으로 반응함”이란 무엇인가? 그것은 두말할 나위 없이 “믿음”을 말한다. 하나님께서는 우리가 복음을 듣고 믿음으로 반응할 줄 아셨기 때문에 그러한 예지에 기초하여 그 긍정적 반응자들을 예정(롬 8:29) 혹은 선택(벧전 1:2)하신 것이다. 이렇게 되면 승리는 아르미니우

10) Alexander Stewart, "Foreknowledge," *A Dictionary of the Bible*, Vol. 2: Feign-Kinsman, ed. James Hastings (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1988 reprint), p. 53.

스주의자들에게 돌아간다. 왜냐하면 이상의 설명이야말로 소위 “예지 예정”의 정수이고, 예지 예정은 적어도 로마서 8:29과 베드로전서 1:2의 지지를 받고 있는 것이기 때문이다.

그러나 이것은 속단이다. 이제 “하나님께서서는 우리가 복음을 듣고 믿음으로 반응할 줄 아셨다”는 진술을 잘 생각해 보자. 여기에서 우리가 심각히 고려해야 할 요소는 “믿음”이다. 만일 “믿음”이란 것이 순전히 인간 주도적인 행위의 산물이라면, 칼빈주의는 이제 꼬리를 내리고 잠잠해야 할 것이다. 그러나 실상은 그렇지 않다. 이 점에 있어서 로마서 8:29와 관련한 머리(John Murray)의 설명은 매우 핵심을 찌르고 있다.

그렇다면 질문은 그저 단순히, “하나님이 예견하시는 이 믿음은 어디에서 오는 것인가?”라는 것이 된다. 그에 대한 성경의 유일한 답변은, 하나님이 예견하시는 믿음은 하나님 자신이 창출하시는 것이라는 사실이다(요 3:3-8; 6:44, 45, 65; 엡 2:8; 빌 1:29; 벧후 1:2 [sic]). 따라서 믿음에 대한 영원한 예견(eternal foresight of faith)은, 그가 믿을 것이라고 예견한 이들 가운데 이런 믿음을 생성시키도록 한다는 그의 작정을 선행 조건으로 한다(강조는 인용자의 것).¹¹⁾

머리의 논변은 간단하다. 비록 로마서 8:29의 “예지”를 믿음에 관한 예견으로 이해한다고 해도, “믿음”은 하나님께서 주권적으로 부여하시는 바이기 때문에 결국 작정/예정이 논리적으로 우선이라는 것이다. 그러나 어떤 아르미니우스주의 신학자들은 이런 식의 논변에 동의하지 않는다.

그러나 자신이 불가해하게도 아르미니우스 진영으로 적을 옮겼다고 상상하는 일이 없도록 하기 위해서 그는, 믿음은 자기의 견해대로 하자면 하나님께서 창출하시는 것이기 때문에 믿음의 행위들을 인간의 활동이라고는 정의할 수 없는 것이라고 서둘러 설명한다. 다시 말해서 머리는 믿음이라는 것이 내면적으로 작동하고 또 구원 서정의 여러 요소들 가운데 작동하는 것으로까지는 인정하지만, 그것이 진정으로 자유로운 인간 행위라는 것은 부인한다.¹²⁾

11) John Murray, *The Epistle to the Romans*, Vol. 1: Chapters 1 to 8 (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1968), p. 316.

자, 그러면 믿음은 하나님께서 부여하신 선물일 따름인가? 아니면 인간 본유의 활동인가? 여기서 필자는 믿음의 기원과 믿음의 행사를 구별하는 것이 필요하다고 생각한다. 믿음을 그 기원의 면에서 조망하면 이는 분명코 하나님의 선물이다. 그러나 그것을 행사하는 이의 각도에서 본다면 이는 순수히 인간의 활동인 것이다. 따라서 상기한 아르미니우스주의 학자들의 말과 달리 칼빈주의자들은 믿음이 순전히 인간의 활동이라는 것을 부인하지 않는다. 다만 현 시점에서 명확히 규명하고자 하는 것은, 믿음이라는 종교 인식적 활동이 무엇 때문에 우리에게 가능해졌느냐를 천명하려는 것뿐이다. 머리가 제시한 여러 성구들(요 3:3-8 및 기타)에 의하면, 믿음은 철두철미 하나님께서 주도적으로 부여하시는 것으로 나타나 있다. 이 점을 설득력 있게 반박하지 못하는 한, 아마도 반박이 용이하지 않을 터인데, 존 머리의 변론은 든든히 서는 것이라고 하겠고,¹²⁾ 따라서 신적 예지가 신적 작정/예정/의지에 기초해 있다는 주장은 여전히 유효하다고 할 수 있을 것이다.

필자는 지금까지 로마서 8:29와 베드로전서 1:2의 내용이 언뜻 보기와 달리 신적 예지가 신적 작정/예정/의지보다 논리적으로 우월함에 대한 반증이 되지 못한다는 것을 설명했다. 따라서 신적 작정/예정/의지는 신적 예지보다 논리적 우선성을 차지하고 있는 것이다.

(iii) 하나님의 작정/예정/의지, 하나님의 예지, 인간의 자유 의지 사이의 관계

지금까지 살핀 바를 정리하면 다음과 같다.

첫째, 하나님의 예지와 인간의 자유로운 행위는 논리적으로 동위적이다.

12) Jerry L. Walls and Joseph R. Dongell, *Why I Am Not a Calvinist* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2004), p. 83.

13) 이와 같은 변론은 벤전 1:2의 경우에도 똑같이 해당이 된다. 이와 관련하여, John Murray, "Foreknow, Foreknowledge," *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, Vol. Two: D-G, ed. Merrill C. Tenney (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1976), p. 593을 참조하라.

둘째, 하나님의 작정/예정/의지는 인간의 자유로운 행위보다 논리적으로 우선이다.

셋째, 하나님의 작정/예정/의지는 하나님의 예지보다 논리적으로 우선이다.

하나님의 예지와 인간의 자유로운 행위는 논리적으로 동위이기 때문에, 논리적으로 최우선적인 항목이 무엇이나에 따라 자신들의 논리적 운명이 결정된다. 그러므로 둘째 사항이 참이라면 다음과 같은 결과가 도출된다.

하나님의 작정/예정/의지 > 하나님의 예지 > 인간의 자유로운 행위¹⁴⁾

이렇게 세 요소의 논리적 순서를 잘 밝혀 주는 내용이 베드로의 오순절 설교 가운데 등장한다.

행 2:23 그가 하나님의 정하신 뜻(τῆ ὁρίσμένη βουλή)과 미리 아신 대로(προγνώσει) 내어 준 바 되었거늘 너희가 법 없는 자들의 손을 빌어 못 박아 죽였으나

십자가 사건에서 논리적으로 가장 우선적 요소는 하나님의 정하신 뜻(fixed counsel of God)이고, 그 다음이 하나님의 예지(foreknowledge of God)이며, 가장 마지막 요소가 인간의 자유로운 행위 — “그가 내어준 바 됨” — 이다.

이처럼 칼빈주의는 지금까지 한 설명에 나타나 있듯 성경적 원리에 근거하여 세워진 신학 체계이다. 즉 하나님의 작정적 의지에 논리적 최우선성을 부여하고 다른 모든 요소를 그러한 최고 원리에 종속시키려는 시도라고 할 수 있다. 이렇게 하나님의 작정적 의지가 전체를 지배하는 원리(overarching principle)임을 전제할 때에야 비로소, TULIP 교리의 타당성과 전반적 일관성을 설명할 수

14) 만일 인간의 자유로운 행위가 논리적으로 최우선적이라면 그 방향은 다음과 같이 바뀔 것이다. 그런데 그것이 바로 아르미니우스주의 신학의 논리적 체계인 것이다.

인간의 자유로운 행위 > 하나님의 예지 > 하나님의 작정/예정/의지
여기에 등장하는 기호 “>”는 흔히 사용하듯 더 크다는 뜻이 아니라 논리적 우선성을 표시할 목적으로 채택되었다.

있게 된다. 이 가운데 전적 부패(total depravity)에 대해서는 - 적어도 원죄의 조건 가운데 태어나는 인간의 최초 상태와 관련해서는 - 칼빈주의자나 아르미니우스주의자 사이에 차이가 없다. 칼빈주의자와 아르미니우스주의자가 가장 첨예하게 부딪히는 것은 무조건적 선택(unconditional election)의 영역인데, 이에 관해서는 이미 로마서 9:10-12, 15-16의 내용에 기초하여 칼빈주의자의 이론이 성경의 명백한 가르침 위에 세워져 있음을 밝힌 바 있다.

일단 하나님의 절대 주권과 작정적 의지의 최우선성을 인정하고 나면 제한 속죄(limited atonement) 교리도 이해가 간다. 이 세상에는 최종적으로 믿지 않고 죽는 이들이 있다. 그렇다면 칼빈주의자로서는 그 궁극적 원인을 역시 하나님의 주권적 의지에서 찾아야 한다. 하나님께서 택자만 구원하시기로 작정하셨다면, 이것이 무조건적 선택의 교리인데, 예수 그리스도께서 성육신한 목적도 또 십자가에서 구속 사역을 이루신 의도도 필연적으로 택자와만 연관이 되어야 한다. 만일 그렇지 않고 예수께서 모든 인류를 다 구속하기 위한 의도로 돌아가신 것이라면, 모든 인간은 하나도 빠짐없이 다 믿었어야 할 것이다. 그러나 그렇지 않은 것을 보면, 속죄에 있어서 그리스도의 의도는 택자만 염두에 둔 제한적인 것이라고밖에 결론을 내리지 않을 수 없다.

이러한 신학적 추론은 불가항력적 은혜(irresistible grace)의 경우에도 마찬가지이다. 모든 인간은 타락하여 전적으로 부패한 상태에 있기 때문에 복음의 메시지에 대해 긍정적으로 반응을 할 수가 없다. 그런데 하나님께서는 택자에 대해 생명의 은혜를 베푸신다. 바로 그때 그 죽은 심령에 생명의 씨가 심기는 것이고, 이로써 그 심령은 비로소 복음의 메시지에 반응을 할 수 있게 된다. 그런데 이 경우 택자에게 베풀어지는 구원의 은혜는 필연코 유효적이며 불가항력적이다.

성도의 견인(perseverance of the saints) 역시 하나님의 작정적 의지의 최우선성에 합치하는 교리이다. 하나님께서 베푸신 구원의 은혜는 그저 구원의 가능성만 열어 놓으신 것이 아니라 구원의 최종적 실현까지도 보장해 준다. 하나님께서는 자신이 선택한 존재들을 구원의 여정 가운데 도종하차하도록 버려두실 리가 만무하다. 창세 전에 택함 받은 이들은 역경과 유혹과 고난의 과정을 겪으면서도

하나님의 주권적 역사로 인해 끝까지 신앙의 인내를 발휘하게 될 것이다.

이처럼 하나님의 주권적 의지는 칼빈주의 신학의 최고 원리이고 오직 이 원리에 의거해서만 다른 모든 중요한 교리들을 이해할 수 있다.

(2) 하나님의 무조건적 선택에 대한 성경적 반론

이처럼 신적 작정/예정/의지의 논리적 우선성이 중요하므로 결국 칼빈주의자와 아르미니우스주의자들의 속명적 대국은 주로 이 점을 이슈로 하여 벌어져 온 했다. 만일 하나님의 작정/예정/의지가 다른 어떤 사안 곧 하나님의 예지와 인간의 자유 의지보다 논리적으로 우선이라면 칼빈주의 신학 체계는 현재와 같은 모습(예를 들어, TULIP)을 그대로 유지할 수 있을 것이요, 반대로 하나님의 작정/예정/의지가 인간의 자유 의지에 종속되어야 한다면 칼빈주의는 더 이상 그 교리적 체계를 진리라고 주장할 수가 없을 것이다. 그래서 두 진영의 싸움은 다른 어느 구절 무엇보다도 무조건적 선택의 결정적 근거로 제시된 로마서 9:10-16의 해석 문제를 둘러싸고 첨예한 대치 상태를 보이고 있다.

따라서 아르미니우스주의자들로서는 로마서 9:10-16의 내용이 부담이 아닐 수가 없다. 그리하여 그들 나름대로는 이 구절이 개개인의 구원에 대한 것(비구원적 해석)이 아니고, 이스라엘이 인류의 구원 역사에서 감당한 민족적 역할에 대한 것(비구원적 해석)이라고 해석해 왔다.¹⁵⁾ 이제 필자는 이러한 반론의 구체적 내용이 무엇이고, 우리로서는 그에 대해 어떤 응수를 해야 할지 살펴보고자 한다.

그러면 비구원적 해석의 근거는 무엇인가? 그들은 어떤 이유로 로마서 9장의 논의 구절이 개개인의 구원에 대한 것이 아니고 오히려 이스라엘이 민족적 차원에서 누리게 된 특권을 가리키는 것이라고 주장하는가? 이들은 로마서 9:12-13의 내용에 의거할 때 로마서 9:10-11에 등장하는 하나님의 주권적 선택

15) 롬 9:10-16의 내용과 관련하여 비구원적 해석을 취하는 것이 꼭 아르미니우스주의자들만은 아니다. 그러나 아르미니우스주의자들은 필연코 비구원적 해석을 취하지 않을 수가 없다.

은, 이스라엘 민족의 역사적 역할을 지칭하는 것이라고 답변한다.

이 주장을 제대로 이해하기 위해 다시 한 번 더 연관된 구절의 내용을 살펴도록 하자.

롬 9:10-13 ¹⁰이뿐 아니라 또한 리브가가 우리 조상 아삭 한 사람으로 말미암아 잉태하였는데 ¹¹그 자식들이 아직 나지도 아니하고 무슨 선이나 악을 행하지 아니한 때에 택하심을 따라 되는 하나님의 뜻이 행위로 말미암지 않고 오직 부르시는 이에게로 말미암아 서게 하려 하사 ¹²리브가에게 이르시되 큰 자가 어린 자를 섬기리라 하셨나니 ¹³기록된 바 내가 야곱은 사랑하고 에서는 미워하였다 하심과 같으니라.

비구원적 해석의 주창자들은 12~13절에 인용된 내용에 주목한다. 우선, 12절의 내용을 보면 “큰 자가 어린 자를 섬기리라”는 예언적 언명이 나오는데, 이는 원래 리브가의 질문에 대한 여호와 하나님의 답변 가운데 일부이다.

창 25:23 여호와께서 그에게 이르시되 두 국민이 네 태중에 있구나 두 민족이 네 복중에서부터 나누이리라 이 족속이 저 족속보다 강하겠고 큰 자는 어린 자를 섬기리라 하셨더라.

따라서 어떤 신약학자는 이 어구에 대해 다음과 같이 설명한다.

이 창세기 구절 전체는 야곱과 에서는라는 개인들에 대해서만이 아니라 동시에 — 그리고 특별히 — 두 민족의 조상들로서 그들에 대하여 관심을 보이고 있는 것이다. 왜냐하면 로마서에 인용된 부분 앞에는 “두 국민이 네 태중에 있구나. 두 민족이 네 복중에서부터 나누이리라. 이 족속이 저 족속보다 강하겠다”라는 내용이 있기 때문이다. 창세기에 나타나는 바로나 바울이 사용하는 바로나 이 말들은 두 사람 가운데 어느 하나의 영원한 운명을 가리키는 것도 아니고, 그들로부터 발현한 각 민족의 영원한 운명을 가리키는 것도 아니라고 강조하는 것이 중요하다. 그것이 가리키는 바는 역사상 이 두 민족이 갖는 상호 관계이다. 여기서 문제가 되는 것은 종말론적 구원이나 저주가 아니고, 관련된 집단들의 역사적 기능 및 구원사(salvation history)적 발전에 있어서 그들 사이의 관계이다.¹⁶⁾

아르미니우스주의적 입장의 어떤 학자들은 로마서 9:12의 내용과 관련하여 더 집요하게 공략을 펼친다. 즉 개인으로서 에서는 결코 개인으로서 야곱을 섬기지 않았기 때문에 에서의 야곱 섬김은 애들의 이스라엘 섬김으로 해석해야 한다는 것이다.

개인으로서 에서는 결코 야곱을 섬기지 않았다. 사실은 오히려 그 반대였다. 야곱은 에서 앞에서 몸을 땅에 굽혔고(창 33:3), 그를 “내 주”라 칭했으며(창 33:8, 13), 자신을 에서의 종이라 불렀다(창 33:5). 야곱은 에서의 얼굴이 자기에 대해서는 하나님의 얼굴처럼 보이므로(창 33:9) 자기의 예물을 받아 달라고 간청했다(창 33:11). 개인으로서 에서는 야곱을 섬기지 않았고, 에서의 민족(혹은 애들이) 야곱의 민족(혹은 이스라엘)을 섬긴 것이었다. 바울의 요점인즉, 이스라엘에 대한 하나님의 선택은 두 나라가 태중에 있어 선이나 악을 행하지 아니한 때(롬 9:11의 내용으로서 창 25:23의 인용)에 이루어졌다는 것이다.¹⁷⁾

그들의 비구원적 해석은 로마서 9:13의 내용을 통해서 더욱 더 강화된다. 그 이유는 로마서 9:13에 인용된 원래의 구약 본문이 이 점을 명약관화하게 드러낸다고 보기 때문이다. 그런데 그 “원래의 구약 본문”은 무엇인가?

말 12:5 ²여호와께서 가라사대 내가 너희를 사랑하였노라 하나 너희는 이르기를 주께서 어떻게 우리를 사랑하였나이까 하는도다 나 여호와가 말하노라 에서는 야곱의 형이 아니냐 그러나 내가 야곱을 사랑하였고 ³에서는 미워하였으며 그의 산들을 황무케 하였고 그의 산업을 평야의 사랑에게 붙였느니라 ⁴애들은 말하기를 우리가 무너뜨림을 당하였으나 황폐된 곳을 다시 쌓으리라 하거니와 나 만군의 여호와와는 이르노라 그들은 쌓을찌라도 나는 헐리라 사람들이 그들을 일컬어 악한 지경이라 할 것이요 여호와와 영영한 진노를 받은 백성이라 할 것이며 ⁵너희는 목도하고 이르기를 여호와께서는 이스라엘 지경 밖에서 크시다 하리라.

- 16) C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Vol. II: *Commentary on Romans IX-XVI and Essays* (Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1979), p. 479.
17) Paul Marston and Roger Forster, *God's Strategy in Human History*, new ed. (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2000), p. 51.

이상의 내용을 보면 분명 에서와 야곱은 각각 “이스라엘”과 “에돔”을 가리키는 것으로 되어 있다. 역시 크랜필드(C. E. B. Cranfield)는 이 점을 놓치지 않고 말한다: “... 바울은 (말라기의 표현이) 창세기에서 유래한 말들과 같은 진리를 표현하되, 그 진리를 더 명료하고 더 예리하게 표현하는 것으로 생각한다. 그리하여 방금 전에 말한 바 — 특히 ‘큰 자가 작은 자를 섬기리라’는 창세기 25:23의 말들 — 에 대한 그 이상의 결정적 증거로서 적합하다고 생각하는 것이다.”¹⁸⁾

더욱이 “사랑하다”와 “미워하다”를 반립적 개념으로 보기보다는 히브리 관용구를 해석하는 전례를 좇아 “사랑하다”와 “덜 사랑하다”(love less than)로 보아야 한다고 주장한다.¹⁹⁾ 그렇다면 우리는, 야곱은 이스라엘로서 에서로 나타나는 에돔보다 하나님의 구원 역사에서 더 높은 위치를 차지한 것을 떠올리게 되고, 자연스럽게 이것이 말라기 1:2~3의 핵심 내용이라고 해석하게 된다.

우리는 크랜필드 같은 이들의 주장, 즉 로마서 9:12~13 때문에 비구원적 해석이 맞다는 것에 대해 어떻게 응수할 수 있을까? 확실히 해야 할 것은, 크랜필드가 선택에서 하나님의 주권적 의지를 부인하는 것은 아니라는 사실이다. 예를 들어, 그는 로마서 9:11에 나타나 있는 하나님의 주권적 선택 원리를 그대로 받아들인다. 그러나 그러한 주권적 선택 원리가 이스라엘 민족의 역사적 역할에 대한 것일 뿐 개개인의 영원한 운명(구원과 멸망)에 대한 것은 아니라고 보는 것이다. 그리고 그 근거로서 로마서 9:12~13의 내용에 호소하고 있다.

따라서, 칼빈주의자들이 비구원적 해석을 제대로 다루려면, 다음과 같은 문제들에 대해 명확히 답변할 수 있어야 한다.

(i) 창세기 25:23의 내용과 달리 야곱은 에서의 섬김을 받은 적이 없지 않은가? 만일 야곱이 에서의 섬김을 받은 적이 없다면, 이 섬김은 이스라엘 민족과 에돔 민족 사이의 관계에 대해서 말하는 것이 되고, 따라서 비구원적 해석이 타당한 것으로 인정받을 것이다.

18) C. E. B. Cranfield, *op. cit.*, p. 480.

19) Paul Marston and Roger Forster, *op. cit.*, pp. 52-3.

(ii) 말라기 1:2~3에 나오는 “사랑”과 “미움”은 후자를 덜 사랑한다는 관용적 표현으로 보아야 하지 않겠는가? 만일 에서에 대한 하나님의 마음이 단지 “덜 사랑함”으로 해석될 수 있다면, 이는 영적 저주와는 거리가 먼 것이고, 따라서 비구원적 해석의 타당성이 입증되는 것이다.

(iii) 말라기 1:2~5에 명확히 있듯 야곱과 에서는 각각 이스라엘 민족과 에돔 민족을 지칭하는 것이 아닌가? 만일 그렇다면 이것은 개인의 구원에 대한 것이 아니므로, 역시 비구원적 해석이 타당한 것으로 드러날 것이다.

이제 위에 제시한 세 가지 사항의 질문을 하나씩 다루어 보도록 하자.

(i) 창세기 25:23의 내용과 달리 야곱은 에서의 섬김을 받은 적이 없지 않은가?

칼빈은 이에 대해 과연 야곱은 에서의 섬김을 받은 적이 없다고 말한다. 그러나 하나님께서 허락하신 장자권의 진수는 각자의 영적 상태 — 야곱은 하나님의 사랑을 받고 에서는 미움을 받음 — 에 존재하는 것이고, 이를 통해 야곱은 섬김을 받은 것이고 에서는 종으로 섬김 것이라 해석할 수 있다는 것이다.²⁰⁾

비슷한 설명이 하지(Charles Hodge)에게서도 발견된다. 그는, “야곱이 에서의 섬김을 받는다는 것”을 그저 너무 문자적으로 받아들이는 데 문제가 있다고 말한다: “에서는 자신이 야곱에 비해 열등하다는 것을 인정했고 사실상 여러 경우에 뒤로 처졌다. 그러나 요점은 에서가 자신의 장자권을 빼앗겼다는 사실이다. 야곱은 자기의 형보다 앞섰고 신정 통치에 있어 머리가 되었다. 영적(혹은 종교적) 의미에서 — 이것이 가장 고상한 의미인데 — 혹은 최고의 유익과 관련하여 볼 때, 에서는 야곱 밑에 놓이게 되었다.”²¹⁾

헨드릭슨은 문자적·영적 의미의 구분도 필요 없이 단도직입적으로 말한다: “그리고 이것[‘큰 자가 어린 자를 섬기는 것’]은 실제적으로 일어난 바인데, 왜냐하면 에서는 장자권을 상실한 반면 야곱은 그것을 받았고(창 25:29~34), 또 야곱은

20) John Calvin, *Calvin's Commentaries*, Vol. XIX: *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, trans. and ed. John Owen (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 2003 reprint), p. 352.

21) Charles Hodge, *A Commentary on Romans* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1972 reprint), p. 311.

아버지 이삭이 에서에게 잘못 공언하고자 했던 복을 획득했기(창 27:1-29) 때문이다.”²²⁾

이상의 설명에 기초하건대 야곱은 구원이라는 영적 복을 누렸다는 점에서, 에서의 섬김을 받은 것이라고 이야기할 수 있을 것이다. 따라서 창세기 25:23은 언뜻 보기와 달리 개인의 영적 운명을 말하고 있는 것이다.

(ii) 말라기 1:2-3에 나오는 “사랑”과 “미움”은 후자를 덜 사랑한다는 관용적 표현으로 보아야 하지 않겠는가?

통상적으로 구원적 해석자 편에서는 위의 질문에 대해 “아니오!”라고 반응한다. 대표적으로 머리(John Murray)의 해석이 그러하다.

그러나 이 결성(缺性) 관념(privative notion) [“미움”을 “덜 사랑 받음”으로 해석하는 것이 우리의 본문에 적용될 때, 이것이 히브리적으로든 희랍적으로든 그 사상을 충분히 표현하는 것인지에 대해서는 의문이 간다. 그 단어가 원래의 맥락에서 애독 족속(말 1:1-5)과 연관될 때 그저 사랑이나 호의의 결여라고 보는 것은, 여기에 언급된 재난의 심판 — “에서는 미워하였으며 그의 산들을 황무케 하였고 그의 산업을 광야의 시랑에게 붙였느니라”(3절), “그들은 쌓을지라도 나는 헐리라 사람들이 그들을 일컬어 악한 지경이라 할 것이요 여호와와 영영한 진노를 받은 백성이라 할 것이며”(4절) — 을 거의 제대로 설명해 주지 못한다. 이들 심판들은 확실히 혐오(disfavor)를 함의한다. 분개(indignation)는 단순히 복의 부제가 아니다. 성경에서 하나님의 진노는 자기 불쾌심(displeasure)의 적극적 표출을 포함하고 있다. 우리가 말라기 1:1-5에서 발견하는 바가 무엇인지는, 구약의 사례들(cf. 시 5:5; 11:5; 잠 6:16; 8:13; 사 1:14; 61:8; 렘 44:4; 호 9:15; 암 5:21; 숙 8:17; 말 2:16) — 거기에는 하나님의 미움이 언급되고 인간이나 사물이 그 미움의 목표로 되어 있는데 — 이 잘 설명하고 있다. 언급된 신적 반응 즉 “미움”은 사랑하지 않음 혹은 덜 사랑함의 개념으로 축소될 수 없다.²³⁾

헨드릭슨 역시 존 머리 식의 해석을 취하고 있다.²⁴⁾ 그렇다면 야곱은 구원을

누리고 에서의 멸망을 받는다는 뜻이 되고, 이 구절은 구원적 해석을 지지하는 셈이 된다.

그러나 만일 “사랑”과 “미움”을 반립적으로 해석하지 않고 후자를 “덜 사랑 받음”의 의미로 받아들이면 어떻게 될까? 하지는 그렇게 하더라도 구원적 해석은 거부될 수 없다고 말한다.

이 구절(롬 9:13에 있는 바 “내가 야곱은 사랑하고 에서의 미워하였다”)은, 12절에 인용되었고 얼마 전에 언급한 바[“큰 자가 어린 자를 섬기리라”]와 마찬가지로 야곱 및 에서의 후손들과 연관이 되며, 또 그들 각 개인들과도 연관이 된다. 전자의 후손들에게 베풀어진 호의(은혜)가 후자의 후손들에게는 거부되었는데, 이는 원래부터 두 형제 사이에 존재하던 차이에 기초한 것이었다. 그러므로 그 의미인즉, 하나님께서 후자보다 전자를 선호하셨다는 것, 혹은 후자 대신 전자를 선택하셨다는 뜻이 된다. 이런 생각을 하도록 하는 것이 저자의 의도이기 때문에, 이 경우 ‘미워하다’는 분명히 ‘덜 사랑하다,’ 그리고 ‘더 적은 호의로 대하다’를 의미하는 것으로 볼 수 있다.²⁵⁾

하지는 13절의 “사랑함”과 “미워함”을 각각 12절의 “섬김을 받음,” “중으로 섬김”과 연관시켜 설명한다. 이렇게 “사랑”과 “미움”을 반립적으로 해석하지 않더라도, 즉 “더 사랑”과 “덜 사랑” 식으로 해석한다고 해도 이것이 의미하는 바는 결국 “구원”과 “멸망”이 된다는 것이다. 슈라이너(Thomas R. Schreiner)도 비슷한 설명을 제공하는데, 비록 이런 해석 — “더 사랑”과 “덜 사랑” 식의 비교급에 의한 이해 방식 — 을 취한다고 해도(그 자신은 실상이 해석에 반대한다), 그것이 의미하는 결과는 동일하다고 본다: “이 본문의 요점은 하나님께서 야곱에게는 정감에 넘치는 사랑을 베푸셨고 에서에게는 그런 사랑을 거부하셨다는 것이다.”²⁶⁾

따라서 말라기 1:2-3에 등장하는 “사랑”과 “미움”은 그 해석 여부와 상관 없이 결국 구원적 해석, 즉 야곱과 에서의 영원한 운명에 관한 내용을 설명하는

22) William Hendricksen, *New Testament Commentary: Exposition of Paul's Epistle to the Romans* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981), p. 320.

23) John Murray, *op. cit.*, p. 22.

24) William Hendricksen, *op. cit.*, p. 323.

25) Charles Hodge, *op. cit.*, pp. 311-2.

26) Thomas R. Schreiner, *Romans* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1998), pp. 500-1.

것이라고 볼 수 있다.

(iii) 말라기 1:2~5에 명확히 있듯 야곱과 에서는 각각 이스라엘 민족과 에돔 민족을 지칭하는 것이 아닌가?

아마도 이 질문에 대해서 “아니오”라고 답변을 할 사람은 거의 없을 것이다. 왜냐하면 비록 2~3절에는 “야곱”과 “에서” 개인을 이야기하고 있지만, 이것은 곧 이스라엘(2절, “너희”)과 에돔(4절)에 대한 설명으로 발전하고 있기 때문이다. 그렇다면 위의 질문에 대해서는 “그렇다”라고 답해야 하고, 결국 로마서 9:11은 이스라엘의 민족적 역할에 대한 것, 곧 비구원적 해석이라고 결론을 내려야 할 것이다.

그러나 실상인즉 그것이 전부 아니다. 말라기 1:2~5의 내용 가운데 “야곱”과 “에서”가 이스라엘 민족과 에돔 민족의 표상 노릇을 한다는 것에는 누구나 동의할 한다. 그런데 우리의 관심사는 거기에 있는 것이 아니고 한 단계 더 진일보한 내용이다. 다시 말하면 말라기 1:2~5는 이스라엘과 에돔의 민족적 운명만 언급하는가 아니면 그런 집단을 포함하는 개개인 야곱과 에서의 구원 문제까지도 상관을 하는가 하는 것이다.

우리의 원래 질문을 상기한 내용으로 심화시킬 때에 구원적 해석자들은 두 말할 나위 없이, 즉시 “예”라고 답변한다. 즉 말라기 1:2~5의 내용은 이스라엘 민족의 역사상 역할뿐 아니라 야곱 개인의 구원 문제까지도 관심의 대상이라는 것이다. 머리는 이 문제를 풀어 가는 실마리로서 다음과 같은 설명을 제공한다.

비록 야곱과 에서로부터 발현하는 각 민족들이 말라기 1:1~5(또 창 25:23도 참조)에서 전면에 나타나지만, 야곱과 에서 자신들에 대한 적실성도 과소평가하지 말아야 한다. 왜 이스라엘과 에돔 사이에 차별성이 존재하게 되었는가? 그것은 야곱과 에서 사이에 차별성이 존재했기 때문이다. 개인들의 차별성으로부터 각개 민족들의 번영(fortunes)을 떼어서 생각하는 것이 옹호될 수 없듯이, 개인의 차별성을 그로부터 발현하는 민족들의 운명과 떼어서 생각하는 것도 옹호될 수 없다.²⁷⁾

이처럼 개인과 집단은 긴밀히 연관되어 있다는 것이고, 또 개인의 차별성이 민족적 운명에 영향을 준다는 것이다. 그런데 여기에서 언급하는 “개인적 차별성”이라는 것이 구체적으로 무엇을 말하는 것일까? 이에 대해서는 하지의 설명이 많은 도움을 준다.

두 종족 간의 차이는 개인 간의 차이를 전제하고 또 포함한다는 것이다. 야곱은 그의 아버지가 사의 특별한 상속자가 되었고 개인으로서 장자권과 축복을 획득했는가 하면 에서 역시 개인으로서 버림을 받았다. 그러므로 전자는 후자 대신 친히 하나님의 선별 대상이 된 것이다.²⁸⁾

이상의 설명에 의하면 다음의 세 가지 사항은 명확한 사실이라고 할 수 있다. 첫째, 이스라엘 민족과 에돔 민족은 그 출발점을 개인인 야곱과 에서에 두고 있다. 둘째, 두 민족의 역사적 역할에서 차이는 근본적으로 야곱과 에서 개인들 사이의 차이로부터 유래한 것이다. 셋째, 야곱과 에서의 개인적 차이는 영적인 성격의 것으로서 하나님의 주권적인 선택 여부로 말미암아 생긴 것이다. 이와 같은 세 가지 사실에 기초할 때, 말라기 1:2~5에 나타난 이스라엘과 에돔의 민족적 역할 또한 근본적으로는 야곱과 에서의 개인적 운명을 기초로 하고 있는 것이고, 따라서 말라기 1:2~5의 내용은 결코 구원적 해석을 가로막는 것이 아니기 때문에, 이런 내용(또 롬 9:13)에도 불구하고 우리는 얼마든지 구원적 해석을 주장할 수 있다.

지금까지 필자는, 로마서 9:12~13의 인용 구절이 언뜻 보기에 로마서 9:10~11의 비구원적 해석을 지지하는 것처럼 보이지만, 실은 그렇지 않다는 것을 설명했다. 특히 비구원적 해석의 주장에 담겨 있는 핵심 내용을 세 가지 질문의 형태로 바꾸어 보고, 이에 대해 하나씩 답변하는 방식을 통해서 비구원적 해석의 주장 근거가 타당하지 않음을 밝혔다. 그런데 어쩌면 혹자의 마음속에는 여전히 다음과 같은 의문이 사라지지 않고 남아 있을지도 모르겠다: “왜 바울이 언급한 구약의 인물(야곱과 에서)과 그들의 예는 구원적 해석보다 비구원적

27) John Murray, *op. cit.*, pp. 20-1.

28) Charles Hodge, *op. cit.*, p. 311.

해석에 더 가까운 것처럼 보이는가?” 비록 이런 인물들의 활동 내용에 대해 필자가 구원적 해석을 가한 것은 사실이지만, 원래 있는 그대로 놓고 보자면 오히려 비구원적 해석을 지지해 주는 것 같다는 말이다.

이에 대한 답변은 예상 외로 간단하다. 바울은 로마서 9:10~11에서 하나의 원칙 — 하나님의 주권적 선택 — 을 찾아냈는데, 이것은 개인의 구원이든 민족의 집단적 활동이든 모든 것에 다 적용된다는 것이다. 바울은 또 이 원칙이 선명히 드러나도록 하기 위해 성경적 전례와 연결시키고자 했는데, 이것이 바로 창세기 25:23과 말라기 1:2~5에 있는 야곱과 에서에 대한 내용이다. 그런데 문제는, 창세기 25:23과 말라기 1:2~5을 포함하여 구약은 그 어떤 곳에서도 개인적 구원 문제를 명시적으로 다루고 있지 않다는 것이다. 구약의 내용은 신약에 비해 공동체적 성격이 매우 강하기 때문에 — 또 계시의 발전이 충분히 이루어지지 않은 상태이기 때문에 — 그 내용과 문맥을 한꺼번에 파악하지 않으면 오류에 빠질 수도 있다. 이 점과 관련하여 파이퍼(John Piper)의 설명은 한 가닥의 선명한 빛을 던져 준다.

바울이 선택에서 하나님의 자유(freedom of God)라는 원칙을 구약으로부터 도출하고자 할 때, 이것(구약에 등장하는 인물들의 예를 드는 것) 말고 무슨 방법이 있었겠는가? 바울이 가르치는 바대로 개인의 영원한 구원이라는 것이 한 번도 구약의 토론 주제가 되어 본 적이 없었는데 말이다. 그러므로 바울이 선택한 본문들은 결코 바울에게 개인 구원에 대한 예정의 의미를 경계하고 싶은 욕구가 있었음을 반영하는 것이 아니라 오히려 사용 자료 자체의 제한성을 반영하는 것뿐이다.²⁹⁾

(3) 하나님의 무조건적 선택에 대한 신학적/이론적 반론

지난 번 소(小)분단 (2)에서 필자는 무조건적 선택에 대한 성경적 반론, 즉 주로 로마서 9:12~13의 내용에 기초하여 비구원적 해석을 도출하려는

29) John Piper, *The Justification of God: An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1-23*, 2nd ed. (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1993), p. 64, n. 38.

입장을 소개했고 또 비판했다. 이제 이번 소분단에서는 무조건적 선택과 관련해 제시되는 각종 신학적/이론적인 반론들을 다루고자 한다. 필자는 이 반론들을 여섯 항목의 질문 형식으로 바꾸어 소개한 후, 곧 이어 각 질문에 대한 답변을 시도할 예정이다.³⁰⁾

(1) 하나님께서 모든 것을 다 작정/예정하셨다면 반드시 이루어질 터인데, 왜 믿는 자들이 전도나 선교에 노력을 경주해야 하는가?

하나님의 작정이 전포괄적임은 이 논문의 첫 번째 소분단에서 에베소서 1:11의 의미 규명을 통해서 밝힌 바 있다. 그렇다면 이 질문의 제기자는 다음과 같은 논변을 내세우고 있는 것이다.

(1) 하나님께서는 모든 것을 빠짐없이 작정하셨다[엡 1:11에 근거].

(2) 하나님께서 작정하신 바는 반드시 실현된다[하나님의 전능하심으로부터 추론].

30) 한 가지 미리 밝혀야 할 사항은, 합리적 탐구와 신비(mystery)의 인정에 대한 관계 문제이다. 모든 신학 작업은 조만간 이 상반되어 보이는 두 범주의 인식론적 활동에 직면하게 마련이다. 신학 활동의 대부분은 우리의 합리적 사고 활용과 연관이 있다. 우리는 설명하고 비판을 가하고 증명하고 증거를 검토하는가 하면, 논변을 날카로이 하고 추론하고 요점을 분석하고 보조 논점을 준비한다. 그러나 궁극적으로 우리는 우리의 이성으로 해결할 수 없는 경계에 이르게 된다. 우리의 지적 노력이 더 이상 효력을 발휘할 수 없는 인간 인식의 한계점 같은 것이 있다. 모든 학문 분야와 이론 체계마다 이러한 막다른 골목이 존재하지만, 신학의 경우에는 더욱 그러하다. 비록 지적 탐구의 자료가 성경에 제시되어 있고 진리에 대한 성령님의 조명이 존재하지만, 우리는 결국 기껏해야 하나의 피조물로서 창조주와 우리 사이에 가로 놓인 존재론적 간극을 뛰어넘을 수 없다. 이 때 우리의 신학 작업은 “신비”에 호소하게 된다.

그런데 문제는 지적 추구 작업과 신비의 수용 사이에 어떻게 적절한 인식론적 경계를 긋느냐 하는 것이다. 일반적으로 대부분의 그리스도인들 — 물론 각 사람의 은사와 조건에 따라 개인차가 있겠지만 — 은 너무 빨리 지적 추구 작업을 포기하고 덜컥 신비를 수용하곤 한다. 물론 그 반대의 경우 — 마땅히 신비의 영역으로 여겨 더 이상 범접하지 말아야 하는데 지적 과신의 경향에 빠져 성경과 신학 전통의 가르침을 저버리는 것 — 도 문제가 되기는 하지만, 대부분의 경우 전자의 실수가 더 많은 것 같다.

따라서 필자는 성경의 권위와 칼빈주의적 신학 전통을 인정하는 범위 내에서 최대한의 지적 작업을 수행하고자 한다. 그러나 더 이상 나아갈 수 없다고 여겨지는 한계점에서는 “신비”를 수용할 것이다.

- (3) 하나님께서는 창세 전에 자신의 백성을 선택하셨다(엡 1:4-5에 근거).
 (4) 하나님의 선택 대상이 된 이들은 반드시 믿게 될 것이다(2)와 (3)으로부터의 추론.
 (5) 그러므로 선택 받은 이들은 어떤 인적 노력의 도움 없이 믿음을 갖게 될 것이다(4)로부터의 재진술.
 (6) 따라서 이미 믿는 자들이 전도나 선교의 노력을 경주할 필요가 없다 [(5)로부터의 추론].

상기한 논변의 치명적 약점은 항목 (5)에서 발견된다. 왜냐하면 하나님의 모든 작정과 예정에는 “인간의 삶에 존재하는 각종 결말들(issues)뿐만 아니고 그 결과에 논리적으로 선행하고 그 결과를 낳게 하는 자유로운 인간 행위들까지도 포함되어 있기”³¹⁾ 때문이다. 따라서 “만일 하나님께서 어떤 사람을 구원하시기로 작정하셨다면, 그는 또한 그가 복음을 듣도록 작정하신 것이고, 그가 믿고 회개하도록 작정하신 것이다.”³²⁾

사실 “하나님의 작정은 인간에게 행동의 규칙으로 전해진 것도 아니고 또 그런 규칙이 될 수도 없다. 왜냐하면 작정의 내용은 오직 그것의 실현을 통해서만 — 따라서 그 실현 이후에만 — 알 수 있는 바이기 때문이다. 행동의 규칙은 오히려 하나님의 율법과 복음(하나님의 말씀에 구현되어 있고, 이 때문에 인간은 하나님께서 정하신 수단들을 활용해야 할 책임이 생기는 것이다.”³³⁾

그런데 성경에는 믿는 자와 관련한 복음 전파와 관한 각종 명령(마 28:19; 막 16:15 등) 및 모범(롬 11:14; 고전 9:19-23)이 등장하기 때문에, 복음 전도의 책임을 등한시킬 수 없다.

따라서 (5)와 (6)은 (5a), (5b), (5c) 및 (6')로 바뀌어야 한다.

(5a) 그런데 하나님의 작정(예정)에는 그 작정이 이루어지기 위한 각종 수단과 방편도 포함되어 있다.

31) Louis Berkhof, *Systematic Theology*, p. 107.

32) Loraine Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1932), p. 254.

33) Louis Berkhof, *op. cit.*

- (5b) 또 하나님의 작정은 행동의 규칙이 아니므로 오히려 성경 말씀 가운데서 행동의 규칙을 찾아야 한다.
 (5c) 성경에는 믿는 자들에게 복음 전도의 책임을 부과하고 있다.
 (6') 이미 믿는 자들은 복음 전도의 책임을 다해야 한다.

(ii) 개혁파 신학에 의하면 택자만 복음에 반응할 수 있는 은혜를 받게 되는데, 어떻게 복음 전도자는 진심으로 누구에게나 예수를 믿으라고 권할 수 있겠는가?

이 질문의 요지는 복음 전도와 관련하여 전도자의 마음속에 이중성(duplicity)이 존재할 수 있는데, 이 때문에 그의 복음 초청 노력은 진심에서 우러나는 것이 되지 못한다는 것이다. 여기서 “이중성”이란 다음과 같은 것이다.

A. 보편적 복음 제시: 누구에게든지 예수 그리스도를 믿으라고 초청하는 행위.

사 55:1 너희 [모든] 목마른 자들이 물로 나아오라!

마 11:28 수고하고 무거운 짐진 자들이 다 내게로 오라 내가 너희를 쉬게 하리라.

B. 특정적 복음 수납: 택자만 복음에 긍정적으로 반응하게 됨.

요 6:44 나를 보내신 아버지께서 아끼지 아니하면 아무라도 내게 올 수 없으니 오는 그를 내가 마지막 날에 다시 살리리라.

행 13:48 이방인들이 듣고 기뻐하여 하나님의 말씀을 찬송하며 영생을 주시기로 작정된 자는 다 믿더라.

만일 전도자가 B를 의중에 두고 복음 제시를 한다면, 그는 마음속으로 “택자만 오게!”라고 외치는 셈이 된다. 비록 A의 관점에서는 “아무나 오게!”라고 해야 하지만, 또 겉으로 그렇게 할지 모르지만, 속으로는 여전히 “택자만 오게!”라는 식으로 생각하기 때문에, 여기에 이중성이 존재한다는 것이다.

그러나 이 같은 이중성의 고민은 불필요한 것이다. 왜냐하면 “죄인의 구속과 관련한 하나님의 비밀스런 뜻/의향(secret counsel of God)과 구원의 보편적 제시 가운데 표현되는 그의 선언적 뜻(declarative will)을 조화시키는 것이 전도자의 의무는 아니기 때문이다. 그는 그저 공식적인 대사(ambassador)로서, 그의 의무는 복음을 모든 사람에게 무차별적으로 전함으로써 주님의 뜻을 수행할 따름이다.”³⁴⁾

이와 같은 작업은 흔히 신명기 29:29에 의해서도 설명이 되곤 한다.

34) *Ibid.*, p. 398.

신 29:29 오묘한 일(secret things)은 우리 하나님 여호와께 속하였거니와 나타난 일(revealed things)은 영구히 우리와 우리 자손에게 속하였나니 이는 우리로 이 율법의 모든 말씀을 행하게 하심이니라.

신명기 29:29에 의하면, 하나님께는 두 종류의 사항, 계시하신 것과 계시하지 않은 것이 있다. 따라서 하나님께서 계시하지 않은 것에 대해서는 신경을 쓸 필요가 없고, 계시하신 것에 대해서는 순종으로 반응해야 한다는 것이다. 이 내용을 전도자의 책임과 관련해 적용하면 다음과 같은 결과가 나타난다.

* 오묘한 일: 복음 전파 대상 가운데 누가 택자이고 누가 비택자인지 구별하는 것.

** 나타난 일: 성경(막 16:15 등)에 계시된 바로서 온 천하 만민에게 복음을 전하는 것.

따라서 전도자는 “오묘한 일”에 대해서는 착념할 필요가 없고 오직 “나타난 일”에 집중해야 한다. 그것이 바로 복음의 보편적 제공이다. 따라서 복음 전도자는 얼마든지 자신의 진심을 다해 “모든 사람에게 복음을 전할 수 있는 것”이다.³⁵⁾

(iii) 택자가 아닌 비신자에 대해서 믿음과 회개를 명하는 일은 불가능한 반응을 요구한다는 점에서 부당한 것이 아닌가?

상기 질문은 비택자 편에 난감함을 주요 골자로 하고 있다. 택자인 비신자의 경우에는 그가 복음 전도를 받는 순간 하나님께서 구원의 은혜를 베푸셔서 마음에 중생의 씨를 심으시고, 그로 인해 믿음과 회개로 반응하게 하시지만, 택자가 아닌 비신자의 경우에는 이야기가 전혀 다르지 않느냐는 것이다. 즉, 하나님께서는 비택자인 그에게 구원의 은혜를 베푸실 리가 만무하고, 그리하여 그는 계속적으로 허물과 죄로 죽은 상태(엡 2:1)에 머물러 있을 수밖에 없는데, 어떻게 그로 하여금 믿음과 회개로 반응하라고 요구할 수 있느냐는 것이다. 다시 말해서, 그는 결코 복음에 대해 긍정적으로 반응할 수가 없을 것이므로,

35) 이상의 설명과 관련하여, 송인규, “복음의 제시, 은혜 그리고 하나님의 의지” 『신학정론』, 제23권 1호 (2005년 5월): 120-1을 참조하라.

이러한 요구는 부당한 것이라고 판정해야 한다는 것이다.

우리는 여기에서 두 가지 시안을 구별해야 한다. 하나는 하나님께서 비택자에 대해서 복음적 요구, 즉 전도자를 통해 믿고 회개하라고 명하시는 것을 하시는 것의 정당성 문제이고, 또 다른 하나는 비택자 편에서 그런 요구에 대해 반응할 수 있느냐 하는 가능성의 문제이다.

정당성의 질문은 죄인이든 의인이든 택자든 비택자든 모든 인간에 대한 하나님의 권리와 연관이 있다. 벨코프의 설명은 다음과 같다.

하나님은 온 우주의 주권적 통치자로서 인간의 섬김을 받을 자격이 있으시다 - 이것은 절대적 권리의 문제이다. 그리고 비록 인간이 죄 가운데 하나님으로부터 떨어져 나간 채 자신의 정당한 주권자에 대해 영적으로 순종할 수 없지만, 그의 고의적 범죄가 이성적 피조물의 섬김에 대한 하나님의 권리를 폐지한 것은 아니다. 절대적 순종을 요구할 하나님의 권리는 아직도 여전하며, 하나님은 바로 그 권리를 율법과 복음 가운데 주장하시는 것이다. 이 권리는 또 믿고 회개하라는 부르심으로 나타난다.³⁶⁾

벨코프의 설명에는 간과할 수 없는 중요한 점이 담겨 있다. 하나님은 창조주이시고 인간은 피조물인지라 모든 인간을 향해 순종을 요구할 - 이는 복음에 대한 반응과 관련해서도 마찬가지인데 - 권리를 갖고 계시다는 말이다. 흔히들, “당위는 가능을 함의한다”(Ought implies can)는 명제를 참이라고 받아들이기 때문에, 그에 대한 환질 환위(換質換位, counterposition) 명제 - “불가능은 비당위를 함의한다” - 또한 진리로 인정하는 경향이 있다. 그러나 당위가 반드시 가능을 함의하는 것은 아니다. 예를 들어, 채무자가 빚을 갚는 것이 당위적이지만 그렇다고 그가 꼭 빚을 갚을 능력이 있다는 뜻은 아니다. 따라서 “빚을 갚을 능력이 되지 않으면 빚을 갚을 의무가 없다”라는 환질 환위 명제도 성립하지 않는다. 똑같은 주장을 비택자와 복음적 요구에 적용할 수 있다. 따라서 비록 그가 부패한 가운데 믿음과 회개의 반응을 할 수 없다 할지라도, 그에게서 그렇게 해야 할 책임이 사라진 것은 아니다. 따라서 복음의 메시지와

36) Louis Berkhof, *op. cit.*, p. 463.

관련해 믿음과 회개의 반응을 명하시는 하나님의 요구는 정당한 것이다.

다음으로 가능성의 사안은 어떤가? 여기에서는 분명 하나님의 요구가 불합리하게 느껴진다. 왜냐하면 신학적 원리상으로 볼 때 하나님의 택자가 아닌 경우 신앙과 회개로 반응할 수는 없기 때문이다. 그러나 삶의 구체적 현실에서는 꼭 그 신학 원리가 확정적으로 적용되는 것이 아니다. 왜냐하면 복음 전도의 실제 상황으로 들어가 보면, 우리는 비신자 가운데 누가 택자이고 누가 비택자인지 알 수 없기 때문이다. 우리가 할 수 있는 것은 오히려 복음을 들은 이들의 반응 여부에 따라 그들의 선택 여부를 판정하는 것이다(cf. 살전 1:4-5, “하나님의 사랑하심을 받은 형제들아 너희를 택하심을 아노라 이는 우리 복음이 말로만 너희에게 이른 것이 아니라 오직 능력과 성령과 큰 확신으로 된 것이니”).

다시 말해서 “영적 사안에 대한 인간의 무능력은 하나님을 섬기기 싫어하는 것으로 나타난다 … 믿지 않는 모든 이들은 실상 믿기를 원치 않는 것이다”³⁷⁾ (요 5:40, “그러나 너희가 영생을 위하여 내게 오기를 원하지 아니하는도다”). 이것을 바꾸어 표현한다면, “누구든지 진정으로 믿고자 하는 자는 그가 택함을 받은 자녀이기 때문에 그럴 수 있다”는 것이다. 예수께서 큰 계명의 의미를 제대로 깨닫고서 지혜로운 대답을 하는 서기관에 대해, “네가 하나님의 나라에서 멀지 않다”³⁸⁾라는 개연성의 형식을 빌어 말씀하신 것 — 이 경우 완전히 하나님 나라에 들어갔다고도 하시지 않았지만 동시에 전혀 하나님 나라와 상관없다고도 말씀하지 않으셨다 — 역시 이런 추론의 정당성을 지지하는 것이라 하겠다.

따라서 택자가 아닌 경우 신앙과 회개로 반응할 수 없다는 것은 사실이지만, 실제 복음 전도의 상황에서는 누가 택자인지 알 수 없기 때문에 오히려 복음에 대한 반응 여부가 우선적 고려 사항으로 등장하게 되고, 이로써 (필요한 경우) 선택 여부를 판정하는 식이 된다는 것이다. 그러므로 “택자가 아닌 이들이 진정으로 예수께 나아가고자 할 때 그들이 택함 받지 않았다는 이유 때문에 하나님께서 그들을 거부하시면 어떻게 하나?”라는 질문이 실제로는 무의미한

것이 된다. 왜냐하면 하나님의 택함을 받지 않은 이들은 결코 예수께 진심으로 나아가려 하지 않을 것이요, 만일 어떤 이가 진심으로 주님께 나아가고자 한다면 그는 택함 받은 이일 가능성이 높기 때문이다.

(iv) 하나님께서는 그 속성상 공정한 분이여야 할 텐데, 어떻게 인류 가운데 일부만 선택하신다는 말인가? 이것은 일종의 편애(偏愛)로서 그의 공정성에 어긋나는 일이 아닌가?

가이슬러는 이 질문의 요점을 부각시키기 위해서 드라마틱한 시나리오를 준비하고 있다.

어떤 농부가 수영 금지 경고가 명확히 게시되어 있는 자기 소유의 연못에서, 세 소년이 익사 직전에 있는 것을 발견하게 되었다고 하자. 또 그들의 명백한 불순종을 목도하고 나서, “이 녀석들이 경고 규칙을 위반하고서 이런 결과를 자초했구만”이라고 혼자 생각한다고 하자. 여기까지는 우리가 동의할 수 있는 바이다. 그러나 만일 그 농부가 그 다음에 “그러니까 나는 그들을 구하기 위해서 아무런 시도도 하지 않겠어”라고 말한다면, 우리는 즉시 그의 사랑에 무엇인가 결여된 것이 있다고 생각할 것이다. 한 걸음 더 나아가 설명이 되지 않는 그 어떤 번덕(whim)에 의해 그가 “나는 그들 중 누구도 구할 의무는 없어. 하지만 나는 마음이 착하니까 한 명을 구해 주지 — 나머지 둘은 그냥 죽게 두고 말아야”라고 언명했다고 하자. 그런 경우 우리는 그의 사랑이 편파적이라고 생각하게 될 것이다.³⁸⁾

가이슬러의 예화는 상식적 차원에서 충분히 납득할 수 있는 내용이다. 우리는 이 예화 가운데서 다음과 같은 유추점들을 추론해 낼 수 있다.

- ** 세 소년 인류.
- ** 수영 금지 경고 “따 먹는 날에는 정녕 죽으리라”(창 2:17)는 것.
- ** 규칙 위반 아담의 범죄와 그 이후 후손이 원죄의 상태로 태어나 자범죄를 짓는 일.

37) *Ibid.*, p. 462.

38) Norman Geisler, “God Knows All Things,” in *Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom*, pp. 69-70.

- ** 농부 하나님.
- ** 구해 줌 영적 구원.
- ** 그냥 죽게 둬 유기(遺棄, reprobation).

농부가 세 명 가운데 한 명만 구하고 나머지 아이들을 죽게 내버려 두는 것이 편파적이고 불완전한 사랑이듯, 인류의 일부만 선택해서 구원하시는 하나님 역시 편파적이고 불완전한 사랑의 현시자라는 것이다.

그런데 가이슬러의 예화 가운데 다음의 두 가지 사항에 대해서는 필자로서 비판을 가하지 않을 수가 없다. 첫째, 가이슬러는 자신이 농부의 마음을 잘 알듯이 하나님의 마음도 잘 아는 것처럼 말하고 있다. 물론 하나님께서는 성령과 성령님을 통해서 우리에게 자신의 마음을 가르쳐 주시기 때문에 “어느 정도” 하나님의 마음을 아는 것으로 말할 수 있다. 그러나 “어느 정도”일 뿐이지 하나님에 대한 광범위한 지식(comprehensive knowledge)은 여전히 우리의 인식을 벗어나는 일이다.

그러나 가이슬러는 우리와 달리 훨씬 더 하나님의 마음을 잘 아는 것처럼 말한다. 특히 그가 하나님의 마음을 묘사하면서 “설명이 되지 않는 그 어떤 변덕(whims)에 의해”라는 표현을 쓰고 있는데, 이는 하나님께서 구원과 관련해 주권적 선택을 하신 것이 그의 변덕스럽고 즉흥적인 기분 변화 때문이라는 인상을 강하게 풍기는 것이다. 물론 우리 역시 왜 하나님께서 인류의 일부만 선택했는지 알지 못한다. 단지 하나님의 생각은 우리의 생각과 다르고(사 55:9), “그의 판단은 측량치 못할 것이며 그의 길은 찾지 못할 것”(롬 11:33)이기 때문에 가장 지혜로운 하나님께서 가장 합당한 어떤 이유로 인해 그렇게 하셨으리라고 받아들이는 것뿐이다. 이와 달리 가이슬러는 하나님의 마음을 잘 안다는 전제 하에 하나님께서 “그 어떤 변덕에 의해” 선택을 하신 것으로 결론을 내리고 있기 때문에 위의 예화는 받아들이기 힘들다.

둘째, 농부의 선택적 구출 행위가 편파적이듯이 하나님의 선택적 사랑도 편파적이라고 판정을 내리는 것은 무리가 있다. “편파성”(partiality)이 문제되는 것은 편파적 경향을 보이는 이의 심리적 동기 때문이다. 예를 들어 부모의

편애가 형성되는 심리적 상황을 보면, 자녀들 가운데 어느 한 쪽이 부모의 체면이나 위신을 더 잘 세워 주었다든지, 다른 자녀들보다 어느 하나가 속을 덜 썩었다든지 하는 식으로 결국 부모가 자녀에 대해 가지고 있는 어떤 편견이나 오해 혹은 이기심에 기초한 것을 발견한다. 그러나 하나님께서 선택적 사랑을 행사하시는 것은 이러한 잘못된 동기와 무관하다고 할 수 있다. 왜냐하면 하나님께서는 거룩하고 의로우신 분이요 죄와는 상관없이 없으신 분이므로 이러한 그릇된 동기에 의해 행동하실 리가 만무하기 때문이다.³⁹⁾

물론 이 이슈는 거기에서 끝나지 않고 결국 “하나님의 공정성”(justice/fairness of God) 문제로 연결된다. 하나님께서 선택적 사랑을 보이시는 것이 공정하다고 할 수 있느냐 하는 것이다. 이 문제를 해결하는 데 있어서 칼빈주의자들이 아르미니우스주의자들과 출발점을 달리한다는 것만큼은 지적하지 않을 수 없다. 칼빈주의자들이 하나님의 선택적 사랑에 접근하는 것은, 우선 자신을 포함한 모든 인간의 죄 된 모습을 인정함으로써부터이다. 즉 모든 인간은 죄인으로서 마땅히 멸망 받을 수밖에 없는, 다시 말해서 구원을 받을 만한 자격이 없는 존재였다는 사실이다.⁴⁰⁾ 그런데 감사하게도 “내”가 하나님의 선택 대상이 되어 구원을 받은 것이다. 주위를 둘러보니 멸망에 빠지는 이들이 있는데, 그들은 내가 누리는 것과 같은 하나님의 선택적 사랑을 받지 못한 때문에 그렇게 되었음을 발견하게 된다. 이때 우리 편에서는 그렇게 멸망에 처하는 이들로 인해 안타까움에 사로잡히는 것(예를 들어, 롬 9:1-3)이 사실이지만, 그러나 그렇다고 하여 하나님은 불공평한 분이라고 독단적 평가를 내리든지, 아니면 하나님께, “왜 저들은 구원하시지 않습니까? 공정하신 하나님께서라면 저들에게도 구원을 베푸셔야 마땅하지 않겠습니까?”라는 식의 도전적 질문까지 던질 수 없다는 것이다.

그러나 아르미니우스주의자들은 다르다. 그들은 만일 하나님께서 공정하시

39) 역시 그렇다고 하여 하나님의 목적이나 행동의 이유를 다 안다고 이야기하는 것은 아니다. 단지, 인간들이 편애나 편파성을 발휘할 때 그것의 유발 요인이 죄된 것과 똑같이 하나님께서도 그런 죄된 동기 때문에 “편파성”을 발휘했다는 식으로 말할 수는 없다는 것이다.

40) Cf. Louis Berkhof, *op. cit.*, p. 115.

다면 구원과 관련하여 누구에게나 똑같은 조치를 취해야 한다고 주장한다.⁴¹⁾ 그런데 이런 주장은 자신들이 멸망 받을 죄인이라는 입장을 초월하여 전혀 제3자적 관점에서 의견을 개진하기 때문에 생기는 것이다. 즉, 공정성이라는 인간 보편 논리의 잣대를 정해 놓고 여기에 비추어 하나님의 활동이나 행위를 평가하려는 소치이다.

그렇다면 무엇 때문에 아르미니우스주의자들의 접근이 더 타당하다고 — 사실 가이슬러는 그러한 전제 하에서 상기의 예화를 제시한 것인데 — 말해야 하는가? 오히려 하나님의 무한한 지혜와 하나님의 뜻이 지닌 초월적 불가해성을 먼저 인정하는 가운데, 함부로 “불공정하다,” “편파적이다”라는 참람한 평가를 삼가는 것이 마땅한 태도가 아니겠는가? 만일 이 제안이 합당하다면, 가이슬러의 예화는 단지 자신의 편견과 입지를 펴뜨리기 위한 전략의 일환으로 보아야 하고, 따라서 예화 내용의 부적합성 및 부당성이 밝혀졌으므로 예화를 통해 나타내고자 한 자신의 주장, 즉 칼빈주의에서 말하는 하나님의 선택적 사랑은 공정성에 어긋난다는 것 또한 설득력을 잃은 것이라고 하겠다.

(v) 칼빈주의자들은 자기들에게 진정한 자유 의지가 있다고 말하지만, 실상 그것은 빈말에 불과한 것이 아닌가?

이 반론은 논리적 타당성이 상당히 높은 것이다. 칼빈주의적 작정/예정론에 의하면, 인간의 자유로운 행위를 포함해 이 세상만사는 하나님의 주권적 의지로 말미암은 것이다. 그런데 “자원(自願)의 자유”(freedom of spontaneity) — 이것이 칼빈주의자에게 해당되는 자유 개념인데⁴²⁾ — 를 행사할 때 발휘되는 “판단”과 “욕구”의 요소 또한 하나님의 작정으로 말미암은 것이기 때문에, 결국 이러한 자유의 개념은 공허한 것이 되고 만다.

바로 이 점은 칼빈주의적 자유 개념에 대한 아르미니우스주의자들의 주된 공격 목표가 되고 있다. 여기 몇몇 아르미니우스주의 학자들의 비판을 소개하고자 한다.

41) Cf. Jack Cottrell, *What the Bible Says about God the Ruler* (Joplin, Missouri: College Press Publishing Company, 1984), p. 351.

42) 송인규, “칼빈주의자들은 하나님의 예지를 어떻게 보아야 하는가?(1)”: 92-6.

(신학적) 결정론자들(칼빈주의자들) 가운데 자유에 대한 가장 공통된 이해는, 의지가 자기 개인의 욕구와 동기에 의해서만 영향을 받아 스스로 선택할 수 있는 한 자유롭다는 것이다. 한 사람이 자기 원하는 것을 택할 수 있는 한 그의 의지는 자유로운 것이라는 말이다 ...

나의 판단으로는 이것이 거짓 개념인데, 특히 무조건적 작정의 맥락에서 볼 때 더욱 그러하다. 이미 살펴보았듯, 결정론적 신학자들은 사람이 자기의 욕구를 좇아 행동하는 것이 자유라고 말하고, 또 덧붙여 말하기를 하나님께서는 그런 욕구(혹은 동기, 혹은 사정) 또한 작정하시는 그런 분이라는 것이다.⁴³⁾

또, 화인버그의 유신론적 양립론(theistic compatibilism)에 의거하자면, 나의 욕구 발동과 선택은 필히 하나님의 작정에 의한 것이니, 왜냐하면 내가 욕구를 갖는 것과 선택함도 사건들(events)이기 때문이다. 따라서 내가 그 무엇이나 하나님의 작정에 의한 것 말고 다른 것에 의해 욕구 발동을 하는 경우란 존재하지 않는다. 비록 내가 하나님의 작정에 의한 것이 아닌 그 무엇에 의해 욕구를 발동한다고 해도, 그런 욕구 자체 또한 하나님의 작정에 의한 것이다. 역시 자유는 공허한 개념이 되고 마는데, 이는 하나님의 작정과 별도로는 욕구라는 것도 있을 수 없기 때문이다.⁴⁴⁾

... 이 전통[칼빈주의]에 비추어 볼 때 인간이 진정 자유롭다는 — 심지어 온건한 결정론자(soft-determinist)의 의미에서라도 — 주장은 전혀 맞지가 않는다. 유기자(遺棄者, reprobate)의 행동은 확실히 그의 내부로부터 발생하는 것이지만, 이런 행동들의 선행 조건들은 외부로부터, 궁극적으로 하나님에 의해 통제를 받는다. 소원, 욕구, 신념, 바람 등 유기자의 행동을 일으키는 것들은 자기 내부적인 것이지만, 그런 원인들은 신적 섭리에 의해 부여된 것이고 전적으로 신적 섭리에 의해 통제를 받는다 ... 물론 칼빈주의자의 견해로는 하나님이 최면술사나 마취제 같은 존재는 아니지만, 그럼에도 불구하고 그가 인과적으로 유효하다는 의미에서는 최면술사나 마취제와 똑같다.⁴⁵⁾

이상에 소개한 아르미니우스주의자들의 반론은 비록 세부 사항과 용어에서 조금씩 차이는 나지만, 그 논변의 요점은 똑같다. 그 내용은 다음과 같이 정리될 수 있다.

43) Jack Cottrell, *op. cit.*, p. 223.

44) Bruce Reichenbach, “Bruce Reichenbach's Response to John Feinberg,” in *Predestination and Free Will*, p. 51.

45) William J. Abraham, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1985), p. 146.

- (1) 하나님의 작정적 의지는 만사 - 존재하는 모든 것 - 의 원인이다
[엡 1:11 등에 기초한 칼빈주의의 기본 신조.]
- (2) 인간은 자신의 욕구와 합리적 판단에 따라 원하는 것을 선택할 자유가 있다(칼빈주의가 인정하는 “자원의 자유”(freedom of spontaneity)의 기본 개념.)
- (3) 그렇다면 자유 의지와 행사와 관련해 등장하는 인간의 욕구, 합리적 판단, 선택 등도 하나님의 작정으로 말미암은 것이다(1)과 (2)로부터의 추론.
- (4) 따라서 인간이 자기 행위의 최종 원인이자 아니고 하나님의 작정적 의지가 최종 원인이다(1)과 (3)으로부터의 추론.
- (5) 인간이 자기 행위의 최종 원인이자 아니면 그는 자신이 수행하는 행위와 관련하여 자유롭다고 할 수가 없다(4)로부터의 귀결.
- (6) 그러므로 이상의 설명에 나타난 “자유”는 진정한 자유가 아니다(2)와 (5)로부터의 추론.

논리적 관점에서 보자면, 이상의 논변은 건전한(sound) 것이라고 할 수 있다. 그러므로 칼빈주의자로서 대응할 수 있는 방안이 있다면, 필자의 생각으로는, 단지 (4), (5), (6) 대신에 (4'), (5'), (6')를 주장하는 길밖에 없다. 그러나 그 과정에서 우리는 신비(mystery)에 호소하게 된다.

- (4) 비록 하나님의 작정적 의지가 최종 원인이기는 하지만, 인간에게 자원의 자유가 허용될 수 있다는 점에서 그는 자유롭다고 할 수 있다.
- (4'a) 성경은 하나님의 작정적 의지가 만물의 원인이라고 말한다(엡 1:11 등).
- (4'b) 그러나 동시에 성경은 인간에게 참으로 자유가 있다고 말한다(요 8:32; 갈 5:1 등).
- (5) (4)의 내용이 어떻게 가능한지에 대해서는 합리적 설명을 제공할 수 없다.⁴⁶⁾

46) 인간에게 자유가 있음에 대해서는, 송인규, “칼빈주의자들은 하나님의 예지를 어떻게 보아야 하는가?(1)”: 91-6을 참조하라.

47) 즉 신비에 호소한다는 말이다.

(6') 따라서 인간에게는 진정한 자유가 있다.

(vi) 비신자가 지옥에 떨어지는 것도 궁극적으로는 하나님의 작정/예정 때문이라면 결국 악의 책임이 하나님께 돌아가는 것 아닌가?

이 마지막 질문 역시 칼빈주의적 신학 체계를 옹호하는 이들로서는 합리적인 답변을 하기가 매우 힘든 항목이다. 이 문제에 관하여 어떤 아르미니우스주의자는 다음과 같이 날카로운 비판을 전개한다.

칼빈주의 체계에 암시되어 있는 신념인즉 발생하는 모든 사건은 분명히 하나님에 의해 작정된 바라는 것이다. 인간들이 범죄하는 것, 비극이 펼쳐지는 것, 어떤 개인들이 구원의 재물을 거절하는 것(강조는 인용자의 것) 등 모두가 다 하나님의 일방적 작정에 의해 정해진 바이다. 칼빈주의자는 인간이 자유롭게 선을 행하는 것이 강권에 의해 선을 행하는 것보다 낫다는 원리에 호소할 수가 없으니, 왜냐하면 실상 일관성 있는 칼빈주의는 인간이 선(혹은 악)을 행하는 것은 단지 하나님의 작정 때문에 그렇게 된다고 할 수밖에 없기 때문이다. 결과적으로, 칼빈주의는 도덕적 악(moral evil)을 온전한 자유(libertarian freedom)에 비추어 설명할 수 없다. 인간이 악한 행위를 하는 것은 그들이 자유로이 선을 행하는 데 있어 악의 잠재성이 요구되기 때문이 아니다. 오히려 악은(선의 경우도 마찬가지인데) 하나님께서 인간으로 하여금 그것을 행하도록 정하셨기 때문에 일어나는 것이다.⁴⁸⁾

로빈슨의 비판은 차분하고 명료하다. 칼빈주의적 신학 체계가 비신자의 지옥행 등 모든 도덕적 악에 대해 합리적 답변을 할 수 없는 중요한 이유는, 그들에게 허락된 자유의 개념이 온전한 자유, 곧 임의(任意)의 자유(freedom of indifference)/온전한 자유(libertarian freedom)가 아니기 때문이다. 그러나 더욱 근본적인 이유는 결국 칼빈주의적인 가장 기초가 되는 신조, 즉 하나님의 작정적 의지가 악의 발생을 망라한 만사의 원인으로 작용한다는 것 때문이다. 구체적으로 예를 들어, 비신자가 지옥으로 가는 것도 궁극적으로는 하나님의 작정 때문이다. 비록 즉각적 원인(immediate cause)으로서 그의 불신 때문에

48) Michael D. Robinson, *The Storms of Providence: Navigating the Waters of Calvinism, Arminianism, and Open Theism* (Lanham: University Press of America, Inc., 2003), p. 251.

지옥에 간다고 말할 수 있지만, 궁극적 원인(ultimate cause)은 역시 하나님의 작정적 의지에 있다고 해야 한다. 물론 일부 칼빈주의자들이 유기(遺棄)를 하나님의 작정적 의지와 상관없는 것으로 만들어 보고자 했지만, 이것은 하나님의 전포괄적 주권에 반하는 모순적 처사이다. 바로 여기에서 답변하기 쉽지 않은 신학적 난제가 등장한다. 그렇다면 하나님께서는 악에 대해 책임을 져야 하는, 악의 조성자(author of sin)이기도 하신가 하는 것이다. 물론 하나님께 악의 책임을 돌린다는 것은 성경적으로나 신학적으로나 합당하지 않은 처사이다. 그리하여 이처럼 악의 사태에 대한 책임을 하나님께 돌리지 않고자 하는 시도로서 허용적 작정(permissive decree)이라는 용어가 등장하게 되었다. 벌코프는 “작정이 죄된 행위와 연관이 되는 정도에 한해서, 일반적으로 허용적 작정이라 부른다. 이 명칭은 이 죄된 행위들이 그 실현에 있어서 하나님 보시기에 확실하지 않다는 의미가 아니라, 그저 그런 행위가 자신의 이성적 피조물들의 자유에 의해 일어나도록 허용하셨다는 뜻이다”⁴⁹⁾라고 말한다.

그런데 이러한 허용적 작정과 관련하여 다음의 세 가지 사항을 기억해야 한다.

- (i) 이 허용적 작정이란 것이 신적 의지의 통제 하에 있지 않은 어떤 일을 수동적으로 허용한다는 뜻은 아니다.⁵⁰⁾
- (ii) 허용적 작정도 작정인지라 장차 죄된 행동이 일어나리라는 것은 절대적으로 확실하다.⁵¹⁾
- (iii) 그러나 하나님께서는 이런 죄된 행동들에 대해서 하등의 책임도 없으시다.⁵²⁾

이상의 세 가지 언명을 찬찬히 보고 있으면 이론적 모순이 발견된다. (i)과 (ii)에 의하면 결국 죄된 행위에서도 하나님께서 포괄적 주관자라는 뜻이 나타난다. 다시 말해서 하나님의 전포괄적 의지를 벗어난 가운데 인간의 악이 발생되는

49) *Ibid.*, p. 103.
 50) *Ibid.*, p. 105.
 51) *Ibid.*
 52) *Ibid.*, p. 103.

것은 아니라는 말이다. 오히려 하나님께서는 악이 미래의 어느 시점에 발생하도록 확실하게 해 주는 분이시다. 그렇다면 하나님께서 악의 발생을 주관한 분이라고 할 수 있다. 그런데도 (iii)에서는 하나님께서는 악에 대한 책임이 없다고 말한다. 바로 여기에서 우리는 다시금 “신비”에 호소하지 않을 수 없다.⁵³⁾

이상의 토론 내용을 다시금 비신자의 지옥행과 연관시켜 설명해 보자. 어떤 비신자(A라고 하자)가 죽을 때까지 예수 그리스도를 믿지 않았다면 그는 분명 지옥으로 갈 터인데, 칼빈주의자들은 이러한 사태 — 일반화시키면 “악”(evil)의 문제 — 에 대해서 어떤 입장을 취해야 마땅한가? 필자는 이럴 경우 다섯 가지의 명제를 한꺼번에 주장해야 한다고 생각한다.

- (1) A의 지옥행은 하나님의 작정적 의지로 말미암은 일이다.
 - (1a) 이 세상에서 발생하는 모든 일은 하나님의 작정적 의지를 원인으로 한다.
 - (1b) A는 지옥으로 가도록 작정이 되어 있었다.
- (2) 그러나 그렇다고 해서 하나님께서 A가 예수를 믿지 않도록 (따라서 지옥에 가도록) 만드신 것은 아니다.
 - (2a) 하나님께서는 죄의 조성자가 아니시다.
 - (2b) 하나님께서는 A에게 능동적으로 간섭하셔서 그가 예수를 믿지 않도록 (따라서 지옥에 가도록) 만드신 것이 아니다.
- (3) 그렇지만 A의 지옥행은 확실히 일어날 일이다.
- (4) A는 자유로이 예수 그리스도를 거부했고 따라서 지옥행을 선택한 것이다.
 - (4a) 누구도 A를 강제적으로 지옥으로 보내는 것은 아니다.
 - (4b) A는 자기가 원해서 지옥행을 선택한 것이다(자유의 자유).
 - (4c) 물론 A에게는 지옥에 갈 수도 있고 가지 않을 수도 있는 자유(임의의

53) Cf. A. A. Hodge, *Outlines of Theology* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1972 reprint), p. 211; William G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, Vol. I, 2nd ed. (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1980 reprint), p. 411; Louis Berkhof, *op. cit.*, p. 108.

자위는 존재하지 않는다.

(5) 따라서 A가 지옥에 가는 책임은 자기 자신에게 있다.

그런데 이러한 명제들 사이에 (1)과 (5)는 양립할 수가 없다. 그러나 양립성을 지키기 위해 둘 가운데 어느 한 명제라도 희생시키면 칼빈주의적 신학 체계에 어긋나는 것이 된다. 따라서 우리는 (1), (2), (3), (4), (5)의 다섯 가지 명제를 함께 주장하면서, 어떻게 (1)과 (5)를 함께 받아들여지는지에 대해서는 “신비”에 호소하지 않을 수 없다.

이렇게 신비에의 호소가 다른 측면에서 본다면 “경건의 훈련” — 하나님을 정의하는 가운데 우리 자신의 지적 제한성을 인정하고 신학적 문제에 대한 해답을 하나님에 대한 신앙 안에서 찾는 것으로 불릴 수 있을 것이다. 그리고 그러한 경건의 훈련과 관련하여 칼빈이 주는 충고보다 더 나은 것은 없을 듯하다.

그하나님의 뜻은 존재하는 모든 것의 원인이다 — 또 그렇게 되어야 마땅하다. 왜냐하면 만일 그것하나님의 뜻이 어떤 원인을 가지고 있다면 무언가가 틀림없이 하나님의 뜻보다 선행한다는 말이요, 또 거기에 하나님의 뜻이 얽매어 있다는 말이기 때문이다. 하나님의 뜻은 의의 가장 고상한 법칙(highest rule of righteousness)이기 때문에, 그가 뜻하는 바는 무엇이든 그가 뜻한다는 바로 그 사실 때문에 의롭다고 간주되어야 한다. 따라서 어떤 이가 왜 하나님께서 그렇게 하셨느냐고 묻는다면 우리는 반드시 “하나님께서 그것을 뜻하셨기 때문이다”라고 답변해야 한다. 만일 당신이 한 걸음 더 나아가 왜 그가 그렇게 뜻하셨느냐고 묻는다면, 당신은 하나님의 뜻보다 더 크고 더 높은 그 무엇을 찾는 것인데, 그런 것은 존재하지 않는다.⁵⁴⁾

이제 그대의 편협한 마음이, 하나님께서 손수 작성하신 것을 이해할 수 있는지 생각해 보라. 광란의 탐색을 위해 “심연” 속으로 뛰어드는 것 — 그대의 이성인 말하기를 그것은 그대의 과멸이 될 것이라고 하는데 — 이 그대에게 무슨 유익을 끼쳐왔는가? 선지서들과 욥기의 역사(歷史)가 하나님의 불가해한 지혜와 무서운 능력을 선포하느니라만큼, 왜 두려움이 최소한 그대를 제어하게라도 만들

54) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion 2*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), p. 949; III, xxiii. 2.

지 못하는가? 만일 그대의 마음에 고통이 있거든 부끄러워 말고 어거스틴의 충고를 받아들여야 한다: “자네는 한 인간으로서 내게 답변을 기대하는 것이네만, 나 역시 일개 인간일세. 그러므로 우리 모두 ‘이 사람아! 네가 뉘기에?’(롬 9:20)라고 말씀하시는 이의 말을 듣도록 하세. 믿음에 입각한 무지(ignorance which believes)가 성급한 지식보다 낫다네...”⁵⁵⁾

VI. 요약과 결론

필자는 이 논문에서 칼빈주의적 신학 체계의 교리적 근거를 규명하고자 힘을 기울였다. 특히 그것을 “하나님의 예지”라는 주제를 통하여 살펴보았다. 결국 칼빈주의자들은 신적 예지와 관련하여 다음의 내용을 주장하는 셈이다.

(1) 칼빈주의자들은 성경적·신학적 근거에 의해 하나님의 예지를 받아들인다.

(2) 신적 예지를 부인하는 여러 입장들 — 특히 개방신론(open theism) — 이 있지만 그 근거가 그들의 주장만큼 든든한 것은 아니다.

(3) 신적 예지를 인간의 자유 의지에 종속시키는 이론들, 즉 몰리나주의와 아르미니우스주의도 그 나름대로 치명적 약점을 가지고 있다.

(4) 칼빈주의 신학 체계는 하나님의 주권적 의지를 신학의 최고 원리로 놓는 입장이다.

(i) 칼빈주의가 인간의 자유 의지를 신적 예지에 종속시키는 것은 궁극적으로 신적 작정이 논리적으로 가장 우선이기 때문이다.

(ii) 하나님의 주권적 의지를 신학의 최고 원리로 놓는 이유는 성경적 근거(엡 1:11 및 롬 9:10-16) 때문이다.

(5) 칼빈주의에 반대하는 신학자들은 그들 나름의 성경적 근거와 신학적/이론적 근거를 내세워 하나님의 전포괄적 작정과 작정적 의지 교리를 비판하는데, 우리는 이에 대해 적절한 답변을 시도해야 한다.

55) *Ibid.*, p. 953; III, xxiii. 5.