

안양대학교 신학대학원 논문집 제2집
역사신학편 pp.153-183

칼빈과 칼빈주의 논쟁

The Debate on Calvin and Calvinism

이 은 선*

들어가는 말

현재 종교개혁과 종교 개혁 이후시기에 대한 연구에서 칼빈과 칼빈주의자¹⁾들 사이의 관계에 대하여 논쟁이 일어나고 있다. 논쟁의 핵심은 칼빈의 후계자들이 칼빈의 신학 사상을 체계적으로 발전시켰느냐 아니면 칼빈의 사상을 왜곡시켰느냐 하는 것이다. 다시 말해서, 칼빈의 신학과 “칼빈주의자”들의 교리 사이에 연속성 혹은 불연속성의 문제가 커다란 관심의 대상이 되고 있다. 칼빈 이후의 저술가들이 칼빈의 사상의 균형을 깨뜨리고 그가 발전시킨 체제를 왜곡시켰는가 아니면 그들은 칼빈주의 교리 체계를 변호하고 체계화하면서 단순히 칼빈의 지도를 따랐는가? 하는 문제를 둘러싸고 여러 가지 문제들에서 논쟁이 진행되고 있다.

칼빈과 칼빈주의자들의 관계에서 논쟁이 일어나고 있는 문제들은 크게 보아 네 가지로 분류할 수 있다. 첫째 인문주의적이고 성경중심적이던 칼빈의 신학이 스콜라주의 방법론을 도입한 칼빈주의자들을 통해 사색적이고 논리적인 것으로 변질되었다는 것이다. 여기서 칼빈의 기독교 중심의 신학이 칼빈주의자들에 의해 예정론

* 목회학과 부교수

- 1) 칼빈주의라는 말은 독일에서 루터파가 칼빈의 추종자들을 위하여 비난하기 위하여 사용한 논쟁적인 용어였을 뿐만 아니라, 이 용어는 후계자들과 칼빈의 신학적 연속성을 암시하나 칼빈과 그 계승자들 사이의 미묘한 신학적 변질이 있으므로 칼빈 이후 발전된 신학사상을 일반적으로 개혁 신학이라 지칭하는 것이 낫겠다는 견해도 있다.(A. E. McGrath, 『종교개혁 사상입문』, 박 종숙역(성광문화사, 1992), pp.26-7.) 그러나 이 논문에서는 칼빈과 그의 계승자들 사이에서 신학사상의 변질 여부가 논쟁의 초점이므로 칼빈주의자라는 용어를 사용하고자 한다.

중심의 신학으로 변질되었다고 주장된다. 둘째 칼빈의 하나님의 은혜를 강조하는 일방적인 성격의 언약 개념이 칼빈주의자들의 쌍방적이고 조건적인 언약 개념으로 변질되었다는 것이다. 셋째 칼빈은 그리스도께서 모든 사람을 위하여 죽으심으로 보편적인 속죄를 이루었다고 주장하였으나, 베자 이후의 칼빈주의자들은 그리스도의 죽음은 택한 자만을 위한 것이라는 제한속죄론을 주장했다는 것이다. 넷째 칼빈은 신앙의 개념 속에 확신을 포함시켰으나, 칼빈주의자들은 신앙과 확신을 분리시켰다는 신앙의 성격에 대한 논쟁이 일어났다. 이러한 문제들에 있어서 칼빈과 칼빈주의자들과의 질적인 불연속성을 강조하는 견해와 양적인 불연속성을 인정하면서도 근본적인 교리의 연속성을 강조하는 견해들이 대립하고 있다. 이러한 네 가지 문제들을 중심으로 논쟁의 내용을 살펴보면서 어느 편이 더 설득력이 있는지 본인의 잠정적인 견해를 제시해 보고자 한다.

1. 논쟁 발생의 역사적 과정

칼빈주의의 정통주의 체계에 대한 현대적인 연구는 칸트가 철학과 신학의 관계를 붕괴시킨 이후 슐라이에르마허와 헤겔의 추종자들이 과거의 용도에 대한 신학적 질문을 하면서 시작되었다. 이러한 19세기의 정통주의의 발전에 대한 설명은 두 가지 방향으로 나타난다. 하나는 정통주의의 지적 발전의 설명에서 내적 원리를 주목하는 경향이다. 이러한 경향의 학자들은 슈바이처(Alexander Schweizer), 바우어(F. C. Bauer), 그리고 가스(Wilhelm Gas) 등으로 이들은 개혁과 정통주의는 종교개혁의 내적 원리가 발전하여 예정론 구조의 점진적인 정교화로 나타난 것으로 보았다.²⁾ 반면에 헤페(Heinrich Heppe)는 스콜라주의의 외적 영향으로 베자 이후 16-17세기에 칼빈주의는 예정론을 중심교리로 삼으면서 발전하면서, 구원론적인 구조 속에서 예정론 교리를 배치했던 칼빈의 의도를 평가절하한 것으로 보았다.³⁾

2) Richard A. Muller, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*(Grand Rapids: Baker Book House, 1986), p.3. 슐라이에르마허의 제자인 슈바이처는 *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche* 2vols(Zurich, 1847)와 *Die Protestantischen Centraldogmen ihrer Entwicklung der reformierten Kirche* 2vols(Zurich, 1853)라는 두 개의 작품을 썼고, 헤겔주의자인 Wilhelm Gas는 *Geschichte der protestantische Dogmatik*을 써서 이런 이론을 정립시켰다.(op. cit., pp.1-3)

3) Muller, op. cit., p.3. 헤페는 이러한 자신의 입장을 그의 저서 *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*에서 구체화시켰다.

바우어의 내적 원리의 실현 이론과 헤페의 외적인 영향의 이론은 20세기 학문 연구에서도 계승되어, 전자는 웨버(Hans Emil Weber)에 의해 그리고 후자는 비저(Ernst Bizer)에 의해 계승되었다. 그의 저서 *Reformation, Orthodoxy, und Rationalismus*에서 웨버는 루터주의는 “칭의 교리 체계”인 반면에 칼빈주의는 “예정론 체계”라고 하였다. 웨버에 따르면 칼빈은 예정론 교리, 즉 선택을 칭의의 토대로 보았으며 그 결과 그의 스콜라주의적인 계승자들의 작정에 대한 강조의 길을 준비했던 신학자였다.⁴⁾ 크게 보아 웨버의 입장과 다르지 않은 비저는 논증에서 합리적 방법의 사용, 자연 신학 개념들의 수용, 역사적 해석 방법의 사용, 그리고 개혁과 경건주의에서 경험적인 신학의 발전을 17세기 합리주의를 지향하는 단일한 현상으로 취급한다.⁵⁾ 이와 같이 19세기와 20세기의 연구자들은 칼빈주의 정통주의의 중심 교의를 예정론으로 보면서 근본적으로 칼빈과 칼빈주의자들의 신학의 연속성을 주장한다.

그러나 최근의 연구들은 예정론을 칼빈주의 정통주의의 근본 교리로 보지만 중심 원리로서 예정론의 사용을 칼빈보다는 칼빈의 계승자들, 특별히 데오도레 베자에게 귀속시키고 있다.⁶⁾ 다시 말해서, 슈바이처와 심지어 헤페도 예정론 중심으로 형성된 정통주의 신학 구조에서 칼빈 교리의 열매를 보았던 곳에서, 현시대의 학문 연구는 칼빈 신학의 왜곡 혹은 부패를 보고 있다. 이러한 변화된 관점은 칼빈 사상의 재평가를 통하여 발생하였는데, 야곱(Jacobs), 니젤(Niesel), 그리고 로처(Locher) 등은 칼빈의 신학이 그리스도 중심주의라고 주장하였다.⁷⁾

이러한 견해가 1960년대 이후에 암스트롱, 바질 홀 등을 중심으로 한 학자들에 의해 수용되면서 칼빈주의자들이 칼빈의 주장을 변질 왜곡시켰다는 주장이 대두되었고, 이러한 주장에 대하여 전통적인 입장에서 서 있는 학자들이 반격을 가하면서 논쟁이 가열되고 있다.

4) Ibid., p.5.

5) Ibid., p.6.

6) Ibid., p.7.

7) Paul Jacobs, *Pradestination und Verantwortlichkeit bei Calvin*(Neukirchen, 1937) ; W. Niesel, *The Theology of Calvin*(London, 1956), trans. by Harold Knight; Gottfried W. Locher, *Die Theologie Huldrych Zwinglis in Lichte seiner Christologie. 1. Die Gotteslehre*(Zurich, 1952).

2. 스콜라주의 논쟁

전통적인 견해는 칼빈과 칼빈주의자들 사이에서 교리적 연속성을 발견하였으나, 암스트롱을 중심으로 학자들은 스콜라주의의 도입으로 양자 사이에 교리적 변질이 발생하였다고 주장하였다. 그리하여 개신교 스콜라주의의 성격을 둘러싸고 암스트롱과 물러의 견해가 대립하고 있다. 암스트롱을 중심으로 한 학자들은 칼빈주의 스콜라주의를 칼빈의 기독교중심주의에서 벗어나 예정론에 집중된 사색적인 체계를 향하는 명백한 이탈로 보고 있다. 먼저 바질 홀(Bazil Hall)은 베자와 퍼킨즈 같은 신학자들은 칼빈 신학의 균형의 왜곡자들이라고 주장하였다. 그들의 스콜라주의적인 신학이 칼빈의 "성경적 인문주의"를 대체하였다는 것이다. 베자는 하나님과 섭리의 교리 아래 예정론을 배치하는 중세의 스콜라주의적인 방안으로 되돌아가면서, 칼빈이 종결지으려 시도했던 "사색적 결정론에 대한 길을 다시 열었던" 셈이다.⁸⁾

암스트롱 역시 강력하게 성경적이고 경험적인 토대를 가진 종교개혁자들의 신학과 아리스토텔레스의 형이상학과 연역적 논리를 사용하는 스콜라주의가 지배하는 칼빈주의 정통주의를 구별한다.⁹⁾ 그는 칼빈의 인문주의적인 신학 사상을 계승한 것은 사우물(Saumur) 아카데미의 아미로(Moise Amyrant)인 반면에,¹⁰⁾ 베자는 칼빈 사후에 제네바 아카데미의 신학교수로서의 영향력을 통하여 칼빈주의 교회 안에 아리스토텔레스의 철학을 다시 도입하여 스콜라주의의 부흥을 가져왔다고 비난한다.¹¹⁾

암스트롱은 칼빈과 후기 칼빈주의 정통주의의 스콜라주의적인 접근을 대조하기 위하여 아리스토텔레스의 철학 원리를 이용하는 연역적인 추론에 입각하여 체계적인 신학의 수립, 신학에서 이성을 신앙과 동등한 위치에 두는 것, 성경을 정통주의의 측정 도구로 사용하는 것, 신론을 추상적이고 사색적인 형이상학적 관점에서 논하는 것이란 4가지의 스콜라주의의 특성을 제시한다.¹²⁾ 그는 이러한 정의를 사

8) Basil Hall, "Calvin against the Calvinists", in *John Calvin*, G. E. Duffield ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1966), pp.25-30.

9) Brian G. Armstrong, *Calvinism and the Amuraut Heresy* (Madison: Wisconsin Press, 1969), pp.136-7.

10) Ibid., pp.120-140.

11) Ibid., pp.37-38.

12) Ibid., p.32.

용하여 인문주의의 특성을 지닌 칼빈과 스콜라주의적인 특성을 지닌 베자를 중심한 칼빈주의자들 사이에 질적인 불연속성을 주장하였다.

그러나 이러한 암스트롱의 견해는 여러 학자들에 의해 강력하게 도전받고 있다. 물러를 중심한 학자들은 이러한 견해에 반대하여 칼빈과 그의 후계자들 사이에서 교리의 본질적인 연속성을 주목하고 있다. 물러는 칼빈과 칼빈주의자들 사이의 주요한 차이는 교리적인 내용보다는 주로 신학적 방법론과 구조와 관련된다고 보고 있다. 물러는 위의 학자들의 주장이 등장한 한 요인으로 칼빈 신학을 기독교 중심으로 이해하는 재평가가 16세기 후반의 개혁파 신학자들로 확대되지 않아 정통주의 신학자들은 예정론 중심이란 슈바이처와 헤폐의 주장들이 그대로 수용되었고, 그 결과 많은 학자들이 기독교 중심의 칼빈의 신학 형태가 정통주의자들에 의해 예정론적이고, 참으로 형이상학적으로 결정된 구조로 변질된 것으로 이해하게 되었다고 주장한다.¹³⁾

물러는 성경적 인문주의와 사색적 스콜라주의를 대립적으로 보는 견해를 극복하기 위해서는 스콜라주의의 올바른 성격을 이해하는 것이 가장 중요한 과제라고 보았다. 물러는 스콜라주의가 신학적 내용이 아니라 신학적 방법론과 관련된다고 것을 강조한다. 그는 개혁파 스콜라주의의 신학 방법론에 대해 다음과 같이 정의한다. "각각의 신학적 주제 혹은 소재(locus)가 그 구성요소로 나누어지고, 구성 요소들이 분석된 후에 신중한 명제적 형태로 정의된다.--- 신학적 체계의 형태는, 과거와 현재의 교리적 반대자들과 논쟁하기 위하여, 성경적 정의로부터 교리의 전통적인 발전, 문제의 논리적 해결로 이동할 수 있는 교훈적이고 논쟁적인 모델로 개작되었다. 이러한 모델은 중세의 스콜라주의에 두고 있는 그 뿌리의 견지에서 그리고 학교들, 신학교들과 대학교들을 위한 적절하게 기술적인 신학을 제공하려는 의도의 견지에서 정당하게 스콜라주의적이라 불릴 수 있다. 이 방법의 목적은 교회에 "정통주의"를 제공하려는 것이었다."¹⁴⁾

다음으로 물러는 암스트롱이 제시한 4가지의 특성들 모두가 개별적인 스콜라주의적인 사상가들의 작품에서 발견되지 않으므로, 이 정의가 전체로서 그 현상을 특징짓기에는 충분하게 폭이 넓지 않기 때문에 개신교 스콜라주의에 대한 이러한 정의의 적용가능성을 부인한다.¹⁵⁾ 더 나아가 물러는 암스트롱이 개신교 스콜라주

13) Muller, op. cit., p.8

14) Richard Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), p.8.

의와 "아리스토텔레스 철학의 사용, 심원한 형이상학적 관심, 신학적 체계에서 조직하는 원리로서 예정론의 사용"과 동일시하는 것을 거부한다.¹⁶⁾ 물러는 대신에 스콜라주의는 더욱 단순하게 교육적이고 논쟁적인 목적을 위하여, 성경, 전통, 그리고 동시대의 논쟁의 분석을 통하여 교리의 정확한 정의와 구별을 확립하려고 노력했던 "아카데미들과 대학들의 강의실 경험으로부터 발전한" 방법론적인 접근이라고 주장한다.¹⁷⁾ 더 나아가, 물러는 스콜라주의가 일세대 종교개혁자들의 교리를 왜곡하기보다는 칼빈주의 정통주의에 16세기 후반과 17세기의 변화하는 신학적 환경에 의해 요구되는 그들의 교훈의 발전, 정교화, 그리고 명료화를 위한 합법적인 방법들을 제공하였다고 주장한다.¹⁸⁾

물러는 더 근본적으로 "스콜라주의는 12세기 후반부터 17세기를 통한 신학적 체계의 특징적인 분야"라고 보아 합리주의에 의한 신학 방법론의 완전한 변화 이전에는 중세에서 정통주의 시기까지 근본적인 방법론의 연속성이 있음을 밝힌다.¹⁹⁾ 물러의 이러한 연구는 오버만이 시작한 중세 말과 종교개혁 시기의 연속성과 불연속성을 이어받은 입체적 연구 결과로 중세의 스콜라 신학을 방법론의 차원에서 수용하였으나, 신학 내용은 종교개혁자들과 연속성을 유지하고 있다는 주장한다.²⁰⁾

물러는 칼빈의 반스콜라주의적인 편견은 중세 스콜라주의적인 소재(Locus) 방식의 단순한 단기간의 포기로 이해한다. 종교개혁 일세대의 신학을 조직화하고 변호하는 책임을 떠맡은 칼빈의 추종자들은 그들의 유일한 모델로서 "스콜라주의 학자들"을 의존하였다. 그들의 그러한 공식화된 조직 신학에의 의존은 그들이 중세 스콜라주의의 내용에 동의했다는 것을 의미하지 않는다. 그들은 단지 스콜라주의의 조직적인 구조를 사용하였다.²¹⁾ 물러는 종교개혁 이후 개혁파 스콜라주의자들

15) Muller, *Christ and the Decree*, p.11.

16) Richard Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: Prolegomena to Theology*, vol. 1(Grand Rapids: Baker Book House, 1987), p.18. 이하 *Dogmatics I*으로 약한다.

17) Muller, *Christ and Decree*, pp.11-12.

18) Muller, *Dogmatics I*, v. 1. pp.18-19

19) 심 재승, "종교개혁 신학과 정통신학을 재조명한다," 『목회와 신학』 통권 89호(1996. 11), pp.262-273.

20) *Ibid.*, pp.266-7.

21) 클라우버(Martin I. Klauber)는 이러한 물러의 정의는 종교개혁 이후의 모든 사람들이 동일한 목적을 가졌다고 전제한다는 점에서 종교개혁 이후의 전체적인 시기에 적용하려면 어려움에 직면한다고 지적한다. 물러는 개별적인 신학자들 사이에 많은 차이들이 있으며 일부 사람들은 다른 사람들보다 더욱 사색적인 접근을 한다는 것을 받아들

은 칼빈, 무스콜루스, 피터 마터 베르미글리, 그리고 불링거같은 개혁과 건설자들의 신학을 조직한 인물들로 보고 있다.²²⁾

물러는 칼빈과 칼빈주의 스콜라주의자들과의 연속성 문제에 대한 분석에서 스콜라주의는 예정론의 체계이며 합리주의의 형태인가 하는 두 가지 중요한 문제를 제기하였다. 첫 번째 문제에 대하여 물러는 예정론은 개혁과 스콜라주의의 서론을 통제하는 주제가 아니라 단순히 여러 개의 교리적인 주제들 가운데 하나라고 말한다.²³⁾ 합리주의의 문제에 대하여 물러는 개혁과 스콜라주의자들은 일반적으로 데카르트의 연역법과 베이컨의 귀납법을 반대하였기 때문에 합리주의가 아니라고 주장한다. 정통주의 신학자들이 이성의 사용을 거부하지 않았으나, 단지 계시를 이해하는 수단으로 사용하였다. 계시가 이성의 표준을 충족시키지 못하는 경우에,

일 것이다. 그럼에도 불구하고 도르트 대회 시기에 프랑스 개혁과 정통주의 지도자인 피에르 드 몰린(Pierre du Moulin, 1568-1658)은 “나는 사색이 실천을 위한 근거인 한에서 신학은 실천적이라기보다 더욱 사색적이라고 용감하게 발언할 것이다”고 하여, 암스트롱이 제시하는 신학의 사색적이고, 아리스토텔레스의 형태의 철저한 지지자였음을 드러낸다. 그러므로 종교개혁 이후의 스콜라주의적인 신학자들의 일부는 물러의 정의보다 암스트롱의 정의에 더욱 정확하게 일치하고 있다. 클라우버는 17세기 후반에서 18세기 초반에 제네바 아카데미의 신학을 합리주의적인 방향으로 전환시켰던 알폰스 튜레틴(Jean Alphonse Turretin)도 암스트롱의 관점에서 정통과 개혁주의를 해석하고 그것을 비판하였다는 것을 제시한다.(Martin I. Klauber, *Between Reformed Scholasticism and Pan-Protestantism: Jean Alphonse Turretin (1671-1737) and Enlightened Orthodoxy at the Academy of Geneva* (London and Tronto: Associated University Presses, 1994), pp.20-21.)

- 22) 물러는 최근의 논문에서 칼빈과 칼빈주의자들의 관계를 올바르게 이해하는 10가지 방식을 제시한다. 1) 개혁신학과 정통신학의 연속성과 불연속성의 이해는 중세말부터 종교개혁을 거쳐 17세기까지 이르는 신학의 흐름에서 이해되어야 한다. 2) 스콜라주의와 아리스토텔레스 철학에 대한 중세와 정통주의 신학에서의 역할의 차이를 이해해야 한다. 3) ‘스콜라주의’의 설명은 반드시 그것이 중세와 종교개혁, 그리고 16세기말과 17세기의 정통 신학에서 공통적으로 쓰여졌다는 역사적 사실을 이해해야 한다. 4) ‘스콜라주의’와 이성주의는 역사적, 철학적, 그리고 신학적 바탕 위에서 분명하게 구분되어야 한다. 5) 신학에서 ‘방법’과 ‘내용’은 완전히 상관없는 별개는 아니지만, 분리되어 이해되어야 한다. 6) 정통신학을 연구함에 있어서 스콜라 방법의 발전 변천을 연구하는 것만큼 중세-종교개혁-정통신학에 이르는 시기의 성경 해석과 주석의 연구에 비중을 두어야 한다. 7) 종교개혁 시대의 한 신학자나 한 신학 서적이 동시대의 신학을 대변하거나 또는 모든 개혁 신학의 가치를 평가하는 잣대가 되지는 않는다. 이러한 원리는 개혁 후기인 정통주의 신학자들에게도 마찬가지이다. 8) 종교개혁 신학이 다양한 신학자들을 배출했듯이, 정통신학의 다양성도 16세기 말과 17세기의 종교개혁-정통신학, 스콜라방법-휴머니즘, 그리고 경건주의-이성주의의 복잡한 관계를 이해하는 바탕 위에서 연구되어야 한다. 9) 19세기나 20세기의 현대 신학의 원리가 16세기와 17세기 신학을 평가하는 기준이 되어서는 안된다. 10) 칼빈과 정통신학자들의 연속성을 보거나 그들 사이의 불연속성을 보이는 ‘중심 도그마 이론’은 배제되어야 한다. (Muller, “Calvin and Calvinists”, *Calvin Theological Journal* Vol. 30 (1995), pp.345-375; Vol. 31(1996), pp.125-160)

- 23) Muller, *Dogmatics I*, p.86.

스콜라주의는 개혁자들의 본보기를 따랐고 신앙의 신비들을 초합리적인 것으로 수용하였다.²⁴⁾ 물러는 칼빈주의 스콜라주의는 칼빈보다는 이성을 훨씬 더 자유롭게 사용하였으나, 스콜라주의자들은 점차적으로 정교해지는 로마 카톨릭의 변증학과 싸우기 위하여 주의깊게 정의된 신학적 체계를 구성하기 위해 이성을 사용한 것이므로, 합리주의자들은 아니라고 결론내린다.²⁵⁾ 이성과 계시 사이의 관계를 취급하면서, 물러는 이 시기의 개혁과 스콜라 신학의 전체적인 구조는 주로 사색적이기 보다는 구원론적인 성격을 나타낸다고 주장한다.²⁶⁾ 결론은 개신교와 중세 스콜라주의 사이의 유사성들은 주로 의견 제시의 방법에 있다는 것이다. 개신교의 다양성은 그들이 스콜라주의의 최상의 부분으로 간주했던 것, 다시 말해 조직적인 우수함과 정확성을 채택하였다. 이것은 또한 인식론과 형이상학에서 과도한 사색을 피하였으며, 결과적으로 종교개혁 사상의 보존과 보호를 허용하였다.²⁷⁾ 물러는 또한 칼빈과 칼빈주의자들 사이에서 신학 인식의 토대로서 성경관의 본질적인 연속성을 논하고 있다. 칼빈주의자들도 성경의 영감을 믿었을 뿐만 아니라, 성경 해석에서 스콜라주의를 도입하였지만 중세의 알레고리로 돌아간 것이 아니라 종교개혁자들의 문법적이고 역사적 해석 방법을 견지하였다.²⁸⁾

스펜서(Stephen R. Spencer) 역시 암스트롱의 스콜라주의의 특성화를 거부한다. 그는 다양한 중세 학자들로부터 본보기를 들어 설명하면서, “논쟁과 구별을 하는 것에 대한” 강조는 암스트롱이 주장하는 바와 같이 “신학에 대한 이론적으로 고안되거나 혹은 추상적으로 인식된 접근”이 아니라 오히려 중세 교회들을 직면한 “몇 가지 절박한 문제들”(예를 들어 이단 운동들의 위협과 성경, 공의회들, 그리고 교부들 사이의 불일치)에 의해 생겨난 “신학 안에서 느껴진 필요”에 대한 “실질적인 반응”이었다고 주장한다.²⁹⁾ 그는 정통주의자들이 명확한 ‘정통주의에 대한 기준’을 세우기 위하여 성경의 합리주의적인 해석에 유일하게 관심을 가졌다는 암스트롱의 견해를 거부한다. 더 나아가 스펜서는 암스트롱이 스콜라주의에 귀속시켰

24) Ibid., pp.96-97.

25) Ibid., pp.94-96.

26) Ibid., pp. 309-310.

27) Ibid., pp.309-310.

28) Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics, vol.2 Holy Scripture: The Cognitive Foundation of Theology*(Grand Rapids: Baker Book House, 1993), pp.540-541.

29) Stephen R. Spencer, “Reformed Scholasticism in Medieval Perspective: Thomas Aquinas and Francois Turretin on the Incarnation”(Ph.D.diss., Michigan State University, 1988), pp.52-53.

던 네 가지 "경향들"이 정확성이 없다는 것을 직접적으로 반박한다.³⁰⁾ 그는 스콜라주의에서 연역법에 대한 강조는 암스트롱이 제시하는 것보다 훨씬 덜 현저하다고 주장한다. 그는 또한 암스트롱이 제시한 인문주의와 스콜라주의의 날카로운 구별은 루터와 칼빈에게서 드러나는 바와 같이 별로 근거가 없는 것으로 보고 있다.³¹⁾ 그러므로 스펜서는 개혁과 스콜라주의는 개혁자들의 교훈과 이상들로부터 이탈로 간주되어서는 안된다고 결론을 내린다.

글리슨(Randall C. Gleason)은 칼빈과 대표적인 칼린주의자인 오웬(John Owen)의 죽임(mortification)에 대한 견해를 비교 연구한 후에 첫째로 오웬은 거룩한 은혜로부터 분리된 이성의 능력에 대하여 의심하므로, 인간의 이성을 성경과 동등한 위치에 둔 것이 아니라, 오히려 우리의 지성에 대한 내주하는 죄의 기만하는 능력에 대하여 계속적으로 경계하도록 권면한다고 지적한다. 둘째로, 오웬은 죽임의 교리를 추상적이고, 사색적인 사상에 토대를 두기보다는, 그의 교훈을 성경에 토대를 둔다. 그러므로 오웬의 스콜라주의는 암스트롱에 의해 주장된 신앙의 연역적이고, 합리주의적이며, 사색적인 체계라기보다는 성경과 전통을 통하여 교리들을 정확하게 분석하고 정의하려고 시도했던 실천적 방법론이라는 물러와 스펜서의 주장을 확정하는 것같다는 것이 글리슨의 결론이다.³²⁾

이러한 논의에서 볼 때, 스콜라주의는 암스트롱이 제시한 바와 같이 이성을 중요시하여 사색적인 측면이 드러난다는 것을 완전히 부인하기는 어렵다 하더라도 이성을 계시와 동등시하였다는 것은 인정하기 어렵다. 정통주의자들은 로마 카톨릭과 논쟁하기 위하여 스콜라주의 방법론을 사용하였지만, 근본적인 권위로 성경과 그 영감을 강조하였다. 그러므로 그들이 방법론으로 스콜라주의를 사용하면서 사색적인 측면을 드러낸다 하더라도, 그들의 스콜라주의는 중세의 스콜라주의와 분명하게 구별되고, 단지 신학적인 내용을 체계화하는 도구로 사용되었던 것이다. 그러므로 칼빈과 칼빈주의자들 사이에 스콜라주의의 도입에 따른 신학의 방법론의 불연속성은 인정되지만, 신학 내용의 근본적인 왜곡이나 변질의 인정될 수 없다. 칼빈주의자들은 칼빈의 신학을 체계화와 조직화를 위하여 스콜라주의를 도입한 것으로 그의 신학과 본질적인 연속성을 유지하였다.

30) Ibid., pp.60-65.

31) Ibid., pp.75-79.

32) Randall C. Gleason, *John Calvin and John Owen on Mortification*(Peter Lang, 1995), pp.154-56.

3. 언약 신학 논쟁

칼빈과 칼빈주의 사이의 관계에서 두 번째로 대두되는 논쟁은 이 양자에서 언약 개념이 상호 발전적인 관계에 있느냐 아니면 상호 대립적인 관계에 있느냐 하는 것이다. 트린테루드(Trinterud)에 따르면 하나님의 절대적인 은혜만을 강조하는 칼빈의 언약사상과 하나님의 은혜와 동시에 인간의 책임을 강조하는 쌍방적인 성격을 가진 쾰링거와 불링거의 언약사상은 대조적인 성격을 가지고 있다.³³⁾ 그런데 많은 학자들은 이러한 언약사상에서의 차이를 무시하고 행위언약과 은혜언약을 기본구조로 채택하고 있는 웨스트민스터 신앙고백서를 칼빈주의 작품으로 보고 있다.³⁴⁾ 그러므로 롤스톤(Holmes Rolston III)은 행위언약을 언급하지 않고 은혜언약을 강조하는 칼빈의 언약사상은 그의 사후 80년 후에 만들어진 웨스트민스터 신앙고백에서 변질되었다는 것이다.³⁵⁾ 이러한 롤스톤에 반대하여, 헬름(Paul Helm)과 릴백(Lillback)을 비롯한 학자들은 웨스트민스터 신앙고백을 비롯하여 칼빈주의에서 발전한 언약신학은 칼빈 언약 사상과 본질적으로 일치하여 합법적인 발전을 나타낸다고 주장한다.³⁶⁾

먼저 은혜 언약만을 주장하는 칼빈의 언약 사상과 행위언약을 도입한 웨스트민스터 신앙고백서의 사상이 다르다는 롤스톤의 견해를 검토해 보자. 롤스톤은 칼빈이 『기독교 강요』 2권 11장에서 옛 언약과 새 언약의 본질적 통일성에 의한 하나의 은혜 언약을 언급하는 반면에, 웨스트민스터 신앙고백서는 행위언약과 은혜 언약을 구별하여 칼빈의 견해로부터 이탈했다고 하였다. 롤스톤은 모든 후기 개혁파 교의학의 구조를 지배하는 쌍둥이 언약 구조는 칼빈에게서는 전적으로 부재하므로, 개혁파 언약 신학은 칼빈의 사상과 전적으로 양립할 수 없다고 이해하였다.³⁷⁾

33) Leonard J. Trinterud, "The Origins of Puritanism," *Church History* 20 (1951), pp.37-57. 이런 견해는 다음 저술에서도 발견된다. J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant* (Athens: Ohio University Press, 1980), p.53.

34) Charles S. McCoy and J. Wayne Baker, *Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenant Tradition* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991), p.24.

35) Holmes Rolston, III, *John Calvin versus The Westminster Confession* (Richmond: John Knox Press, 1972), p.7.

36) Paul Helm, "Calvin and Covenant," *Evangelical Quarterly* 55(April 1983), pp.65-6; Lillback, "Ursinus's Development of the Covenant of Creation," *Westminster Theological Journal* 43(Spring 1981), pp.247-88.

37) Holmes Rolston III, *John Calvin versus the Westminster Confession*, p.11.

그는 칼빈이 행위언약에 대하여 전혀 몰랐으므로, 행위 언약을 도입한 신학적 혁신들은 그의 계승자들의 작품이라고 결론지었다.³⁸⁾ 롤스톤에 따르면 칼빈은 타락 이전 아담의 상태를 하나님에 대한 순종하는 의존을 통하여 하나님의 은혜를 인정하는 순수한 은혜의 상태에 있었다고 보았으나, 언약신학자들은 타락 이전의 아담은 하나님이 약속했던 생명을 누리기 위하여 그의 순종의 의무를 수행할 독립적인 완전한 상태로 창조되었다고 주장하여 칼빈으로부터 달라졌다.³⁹⁾ 이렇게 해서 롤스톤은 행위언약은 인간의 원래의 상태를 하나님의 은혜에 대한 의존의 상태에서부터 독립의 상태로 칼빈의 사상을 수정시켰을 뿐만 아니라 역전시켰다고 결론지었다.

그리하여 지금까지 롤스톤을 비롯한 여러 학자들은 칼빈에게 있어서 행위언약의 존재를 부정하였다. 특별히 행위 언약의 개념이 1560년 이후에 생겨나서 1590년에 가서야 보편적으로 사용되었으며, 그 이전에는 행위 언약이란 개념이 존재하지 않았다는 것이다. 그래서 칼빈에게서 행위 언약의 존재는 부정되고 오직 하나님의 은혜를 강조하는 구원 언약만을 주장하였다는 것이다.⁴⁰⁾

이러한 주장에 대하여 헬름은 칼빈의 언약사상과 후에 발전된 웨스트민스터 신앙고백의 언약 사상 사이에 연속성이 있다고 반론을 제기한다. 그는 칼빈에게서 웨스트민스터 신앙고백서의 발전된 언약 사상에서 등장하는 용어들이 발견되지 않는다 해도 언약 신학의 근본적인 이념들의 배아적인 형태들이 발견되므로 칼빈과

38) Ibid., p.23.

39) Ibid., pp.23-48.

40) Donald J. Bruggink, "Calvin and the Federal Theology" *The Reformed Review* 13 (1959-60), pp. 15-22. Bruggink는 칼빈은 그의 모든 신학을 철저하게 하나님의 은혜의 견지에서 수립했으나, 계약신학자들은 행위언약 개념을 도입하여 율법주의로 떨어졌으며 칼빈의 신학 체계를 왜곡시켰다는 것이다. 이러한 계약 개념은 당시의 사회적인 이론이었던 사회 계약(Social Contract)이론과 연결되어 발전되었고 그 결과 개인주의적인 성화에만 힘쓰는 신학이 수립되어 개혁주의에서 공동체적인 교회론의 약화를 가져왔다고 주장한다. Holes Rolston, III, op. cit., Rolston도 칼빈의 은혜 언약 구조가 웨스트민스터 신앙고백의 작성을 계기로 개혁주의 안에 이중적인 계약 구조가 들어왔는데, 개혁주의는 이러한 이중적인 언약 구조의 억압에서 1967년 미국 북장로교회의 새로운 신앙고백의 작성의 작성으로 벗어나게 되었다고 주장한다. David Wair, *The Origin of the Federal Theology in Sixteen-Century Reformation Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1992). Wair는 은혜 언약을 강조하는 칼빈과는 달리 개혁주의의 특색인 행위언약과 은혜 언약을 기본구조로 계약신학의 기원은 Ursinus가 행위언약 개념을 주장한 팔라티네이트 지역을 중심으로 발전하였고, 이러한 기본구조가 웨스트민스터 신앙고백에 의해서 채택되었다고 주장한다. 본고에서 covenant theology는 언약 신학으로 번역하였고, federal theology는 계약신학으로 번역하였다.

칼빈주의자들 사이에 연속성을 있다고 보고⁴¹⁾, 근본적인 이념들 가운데 “행위 언약”을 포함시킨다.⁴²⁾ 헬름은 칼빈이 행위언약이란 용어를 사용하지는 않았지만 그의 사상 속에 행위 언약의 모든 요소들이 들어있다고 주장한다. 헬름은 칼빈이 아담과 인류의 관계를 대표적으로보다 어거스틴과 안셀름의 입장을 따라 아담이 인류의 뿌리로서 타락했기 때문에 우리도 타락했다는 실질적인 관계로 인식하는 측면이 강하지만, 동시에 부수적으로 아담과 그의 후손의 관계가 대표적인 관계라는 것을 인정하고 있다고 본다. 대부분의 후기 계약신학자들은 칼빈의 이 부수적인 측면을 취하여 아담과 후손의 관계가 대표적이라고 주장하였다.⁴³⁾ 헬름은 칼빈이 행위 언약을 주장했다고 볼 수 있는 첫번째 증거로 그가 가장 많은 영향을 받았던 어거스틴이 행위언약을 주장했으며, 칼빈도 하나님께서 아담에게 명령을 주셨다고 가르쳤다는 것이다.⁴⁴⁾ 둘째로 헬름은 칼빈이 아담의 창조자에 대한 관계를 시험 중의 사람의 위치로 가르친 점에서 행위언약을 주장했다고 본다. “자연 질서는 우주의 구조가 우리가 경건을 배워야 할 학교라는 것이고, 이것으로부터 영생과 지복으로 넘어간다.⁴⁵⁾” 칼빈은 이러한 문단에서 하나님의 선하심이 아무리 강조된다해도, 아담이 순종에 대하여 시험받는 위치에 있었고, 그 순종에 대한 보상이 영생일 것이라는 점을 명백하게 보여주고 있다.

헬름 이외에 릴백도 자신의 박사학위 논문인 “The Binding of God: Calvin’s Role in the Development of Covenant Theology”과 다른 논문에서 칼빈의 신학 사상에서 행위 언약의 존재 문제를 논하면서 다음과 같은 증거를 제시한다. 첫째는 창세기 1-3장의 주석에 행위 언약을 인정해야 해석 가능한 내용들이 많이 들어 있다는 것이다. 다시 말해서 아담은 일시적인 무죄의 시기가 있었으며, 발전 가능한 것으로 묘사된다. 둘째로 아담은 순종을 통하여 영생을 얻을 수 있는 율법 아래 있었다. 선악과를 따먹지 말라는 금지는 하나님의 율법 아래 있는 것을 나타낸다. 셋째로 그는 양심을 십계명과 동일한 자연법을 소유한 하나님의 형상의 일 부분이라고 가르쳤던 점에서 양자를 연결시킬 수 있는 가능성이 있다고 보았다. 이렇게 해서 칼빈의 타락전 법률적 관계의 개념은 아담에 대한 하나님의 하나의

41) Helm, “Calvin and the Covenant,” p.67.

42) Ibid., pp.67-8, 73.

43) Ibid., p.72.

44) “그러나 그가 생명 나무로부터 먹는 한 영생을 소망하도록 명령받은 약속과, 그와는 반대로, 일단 그가 선악과를 맛본다면 죽음이 있으리라는 무서운 경고가 그의 믿음을 혼란하고 시험하게 되었다.”(Institutes, II.1.4.)

45) *Institutes*, II.6.1.

시험일 뿐만 아니라 역시 도덕법으로 구성되어 있다.⁴⁶⁾ 릴백은 칼빈이 타락 후에도 도덕법에 대한 순종에 의해 생명을 약속하는 문단들을 중시한다는 것을 근거로 하여 행위 언약을 암시하고 있다고 주장한다.⁴⁷⁾

릴백은 일반적으로 학자들이 창조 언약을 주장한 최초의 학자로 보는 우르시누스(Zacharius Ursinus)의 사상의 근원이 칼빈일 것이라고 주장한다.⁴⁸⁾ 그가 그렇게 주장하는 근거는 칼빈이 율법 언약(foedus legale)라는 용어를 사용하고 있는데, 이 율법 언약이 시내산에서의 율법 수여에 적용됨과 동시에 이미 아브라함 시대에 실재하는 것으로 말하고 있기 때문이다. 창세기 15:6에 대한 주석에서 칼빈은 “아브라함의 할례는 시간의 순서에서 그의 칭의 이후였으며, 그러므로 칭의의 원인이 될 수 없다. 왜냐하면 필연적으로 원인이 결과에 선행하기 때문이다. 나는 역시, 이러한 이유로, 바울이 행위들이 율법의 언약 하에 있는 것을 제외하고, 공적이 되지 않는다고 주장하는 것을 인정한다. 율법 언약의 할례는 보증과 상징으로 주어진다. --- 이러한 논의에서 두 가지 주장이 강력하게 제기된다. 아브라함의 의는 그것이 할례보다 선행하기 때문에 율법 언약에 귀속될 수 없다.” 그는 여기서 아브라함의 할례를 예기적 의미에서 율법의 언약으로 부르고 있다. 릴백은 칼빈의 예레미야 32장 40절에 대한 주석을 인용하면서 칼빈이 여기서 은혜언약과 율법 언약을 비교하면서, 동시에 일시적인 성격을 가진 율법의 언약과 아담의 타락전 일시적 조건을 거의 동일시하고 있는데, 이것이 개혁주의 신학사에서 은혜 언약과 행위 언약의 첫 번째 대조일 것이라고 주장한다.⁴⁹⁾

릴백은 칼빈의 최초의 은혜 상대는 율법의 행위를 배제한다는 주장에 대해 반박하여 (아담의 타락 이전 기간 동안에) “칼빈의 은혜에 대한 강조는 사람의 행위를 배제하지 않는다고 강조한다. --- 더 나아가 그것이 사실이라면, 오직 은혜만이 사람의 행위로부터 배타적으로 작용한다면 칼빈은 타락에 대하여 전혀 설명하지 못하게 된다. 어떻게 은혜가 타락을 가져오며 왜 사람의 불순종의 행위조차 하나님에 의해 심사숙고되고 처벌받아야 하는가?”라고 반문한다.⁵⁰⁾

46) Peter Lillback, "The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology" (Westminster Theological Seminary Ph. D. diss., 1985), p.469.

47) Lillback, "Ursinus's Development of the Covenant of Creation," p.283.

48) Ibid., pp.247-88.

49) Lillback, "The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology," p.473.

50) Lillback, "Ursinus's Development of the Covenant of Creation," p.276.

더 나아가 릴백은 타락 이전 에덴에서 '생명 나무' 성례의 존재는 칼빈의 마음에서 타락 이전 언약의 실재를 나타낸다고 주장한다. 칼빈은 창세기 2장 9절 주석에서 생명나무를 성례로 보고있으며, 이러한 견해는 『기독교 강요』에서 다시 나타난다.(IV.14.18) 그런데 칼빈은 성례를 하나님의 언약이 인쳐지는 도장이나 인이라고 정의하고 있다.(IV.12.2) 그러므로 릴백은 칼빈의 성례에 대한 정의가 일관성이 있다면, 이미 에덴동산에 타락전 언약이 있어야만 한다는 것이다. 이 언약은 율법에 대한 순종의 토대 위에 세워졌기 때문에, 이 타락전 언약을 칼빈의 행위 언약이라고 부르는 것은 전적으로 정당하다고 릴백은 결론짓는다.⁵¹⁾

이와같이 헬름과 릴백은 칼빈이 구속 언약과 행위언약 이나 자연(창조) 언약이란 용어를 사용하지 않았으나 후기 계약신학자들의 주장의 내용과 일치하는 배아적인 요소를 가지고 있어 서로 연관성을 지니고 있음을 밝혀주고 있다.

레인(Lane)은 중도적 입장에서 칼빈을 언약신학자라고 부르는 것이 정확하지 않지만, 칼빈과 칼빈주의 사이에 실질적인 교리적 차이는 없다는 좀더 온건한 입장을 제시한다. 그는 칼빈이 하나님과 인간의 관계가 적어도 행위 언약과 은혜 언약의 의도하는 중요한 부분인 타락 전과 후가 다르다는 것을 주장한다는 것을 받아들인다. 반면에 그는 칼빈주의자들이 스콜라주의를 수용하여 칼빈에게 낯선 언약주의의 구조에 따라 그들의 신학을 조직한 점에 칼빈과 구별된다는 점을 발견한다. 그렇지만 여기서도 레인은 "이것은 칼빈과 칼빈주의 사이에 어떤 교리적 차이를 필연적으로 암시하지 않는다는 것을 받아들인다."⁵²⁾

이 논의의 두 번째 문제는 많은 칼빈주의자들이 은혜의 언약 안에 포함시켰던 조건적인 요소들이 칼빈의 하나님의 무조건적인 언약의 관점과 근본적인 차이를 나타내느냐 하는 것이다. 트린테루드, 뮐러(Jens Möller), 그리고 베이커(Baker) 등은 하나님의 은혜만을 강조하는 칼빈의 언약 사상이 츠빙글리와 불링거의 쌍방적인 언약사상과 상반된다는 주장을 제기하였다. 이들은 영국의 청교도 사상의 기원이 무엇이나 하는 문제를 논하면서 칼빈의 언약 사상과 츠빙글리와 불링거의 대조를 부각시켰다. 트린테루드는 영국 청교도의 신학적인 언약 개념의 기원이 영국의 초기 개혁자인 틴데일과 프리츠까지 추적될 수 있는데, 이들의 사상은 칼빈이 아니라 츠빙글리와 불링거의 영향을 받았다는 것이다.⁵³⁾ 청교도들이 신앙에서 행위를

51) Ibid., p.477: "Ursinus's Development of the Covenant of Creation," pp.284-286.

52) Anthony N. S. Lane, "The Quest for Historical Calvin," *Evangelical Quarterly* vol. 55(1983), p.106.

강조하는 것은 하나님과 인간의 쌍방적인 은혜 언약과 인간의 책임을 강조하는 츠빙글리와 불링거의 영향을 받았기 때문이라는 것이다.⁵⁴⁾ 뮐러도 트린테루드의 주장을 기본적으로 받아들이면서 영국의 청교도 안에 칼빈의 일방적인 언약 개념을 받아들이는 “조직적인 청교도 신학자들”이 있었으나, 그들도 하나님의 약속에 대한 인간의 반응을 강조하는 틴데일의 언약 사상을 받아들여 칼빈의 언약 사상에서 이탈하였다는 것이다.⁵⁵⁾

이러한 이론을 더욱 발전시킨 학자가 베이커이다. 그는 두개의 경쟁하는 신학 전통이 초기 개혁주의 안에서 발전하고 있었는데, 그 차이가 언약에 대한 다른 이해에 뿌리를 박고 있다고 주장했다. 칼빈은 언약을 거룩한 맹세 혹은 약속으로 간주하였는데 반해, 불링거는 언약이 하나님의 약속을 포함할 뿐만 아니라 인간 당사자가 성취해야만 하는 어떤 조건을 포함하는 쌍방적인 협정인 상호적인 약정으로 이해했다. 이러한 두개의 언약 개념들은 예정론과 밀접하게 연결되어 있다. 칼빈의 일방적인 약속은 신학적으로 절대적인 이중 예정과 연결되고, 불링거의 쌍방적인 언약은 오직 선택과만 연결된다는 것이다.⁵⁶⁾

이러한 주장에 대한 반박은 스타우트(Stoute) 비어마(Bierma), 칼베르그(Karlberg), 후크마 그리고 릴백 등이 제기하였다. 스타우트는 칼빈에게 있어서 언약은 반박할 수 없게 은혜의 언약이지만, 그럼에도 불구하고 그는 그것에 덧붙여진 일부 ‘조건들’에 대해 말하려고 준비했던 문단들이 있다고 선언한다.⁵⁷⁾

비어마는 종교개혁 당시에 상반되는 두개의 언약 전통이 있었던 것이 아니라 하나의 언약 전통이 있었다고 주장한다. 그는 츠빙글리와 불링거에 있어서 인간의 책임을 강조하는 성격이 강하지만, 그들에게서도 구원의 기원은 인간이 아닌 하나님의 주권에서 발견된다고 주장한다. 츠빙글리는 하나님께서 인간의 순종을 은혜로 보상하신다고 말하나, 거룩한 언약의 시행은 유일하게 하나님의 영원한 결정, 그의 자유로운 선택에 달려 있다고 한다. 츠빙글리는 하나님께서 순종을 그의 은혜에 대한 언약적인 반응으로 기대하신다는 것을 가르치나, 하나님의 호의가 인간의 반응 위에 세워진다는 것을 주장하는 내용은 그의 글에서 찾아볼 수가 없다는

53) Trinterud, op. cit., p.50.

54) Ibid., p.45.

55) Jens Möller, "The Beginning of Puritan Covenant Theology," *Journal of Ecclesiastical History* vol.14 (1963), pp.66-67.

56) Baker, op. cit., p.27.

57) Douglas A. Stoute, "The Origin and Early Development of the Reformation Idea of the Covenant," (Ph. D. diss., Cambridge University, 1979), pp.221-2.

것이 비어마의 주장이다.⁵⁸⁾ 비어마는 불링거의 언약 사상에서도 하나님의 언약 은혜의 축복은 궁극적으로 신앙과 순종에 의존하는 것이 아니라, 그것들을 포함한다고 보았다.⁵⁹⁾ 그리고 칼빈에게서 하나님의 은혜에 의한 구원 언약이 강조되지만, 그렇다 해도 칼빈에게도 인간의 책임의 강조하는 측면이 강하게 있다는 것이다. 16세기 당시의 종교개혁에는 하나님의 주권과 인간의 책임에 대한 긴장이 모든 신학자들에게 공통적으로 존재하고 있으므로, 결코 종교개혁 당시에 두 개의 언약 전통이 있는 것이 아니라 하나의 언약 전통이 존재하고 있다는 것이다.⁶⁰⁾

칼베르그도 대륙과 영국의 신학 사상 안에 두개의 본질적으로 다른 언약 신학이 있다는 주장을 부정하고 있다. 그는 종교개혁기 신학자들의 모세 언약의 해석에 통일성이 존재함을 논증하였다. 그들은 공통적으로 모세 언약 속에 행위 언약의 요소가 들어있으나, 궁극적으로 구원은 하나님의 은혜로 이루어진다고 주장한다는 것이다. 칼베르그는 대륙과 영국의 언약 사상에서 행위의 요소의 중요성을 강조하였다. 그들은 행위의 요소에 대한 하나님의 심판이 제거된다면 그리스도 사역의 중요성이 감소될 수밖에 없다는 것을 강조하면서 인간의 행위에 대한 심판의 중요성을 역설하였다.⁶¹⁾

후크마(Antony Hoekma)는 칼빈의 언약 사상의 조건성과 인간의 책임의 문제가 그의 신명기 설교에 잘 나타나 있음을 논증하였다.⁶²⁾ 칼빈은 이스마엘, 에서 등이 그들의 잘못으로 하나님의 언약에서 탈락하였다고 말하고 있다. 이러한 측면에서 칼빈의 언약 사상의 조건성이 잘 나타나 있다. 언약의 조건성을 논할 때, 언약의 참여한 사람들이 탈락할 수 있느냐 하는 문제가 제기된다. 후크마에 따르면 칼빈은 이 문제에 대하여 “중간적인 길”로서 언약의 개념을 가지고 하나님의 주권

58) Lyle D. Bierma, "Federal Theology in Sixteen Century: Two Traditions?", *Westminster Theological Journal* 45 (1983), p.310.

59) Ibid., pp.312-3.

60) Ibid., pp.315-6.

61) Mark W. Karlberg, "Reformed Interpretation of Mosaic Covenant," *Westminster Theological Journal* vol.43 (1980), pp.54-55.

62) “그(하나님)의 사랑이 우리의 행동의 여부에서 자유로우시나, 그는 조롱당하지 않으실 것이고, 그의 선이 남용되도록 하지 않으실 것이라는 것을 주목합시다. 반대로 우리가 우리편에서 책임을 지도록 하여, 그가 우리에게 말씀하실 때 우리가 경청하도록 하십시오.”(Serm. Deut. 7:11-15): “그러나 --- 무슨 조건으로 하나님이 우리에게 자신을 묶으셨는지를 이해합시다. 우리가 일단 그 방식에 따라서 묶여졌을 때, 우리가 그렇게 무한한 축복을 가볍게 평가하거나, 혹은 그것을 거부하고 혐오한다면, 우리의 그러한 경멸이 처벌을 받지 않고 남아 있을 수 있다고 생각하십니까?”(Serm. Deut. 26:16-19)(Antony A. Hoekema, "The Covenant of Grace in Calvin's Teaching," *Calvin Theological Journal* vol.2 (1976), pp.143-144에서 재인용).

적인 은혜와 언약 관계에서 인간의 중요한 책임을 충분히 정당화하고 있다. 칼빈은 언약의 모든 구성원들이 구원받는 것이 아니라, 언약에 “참여하여” 신앙을 통해 그것을 확정하는 사람들이 구원받는다라는 것을 강조하여 인간의 책임을 강조함과 동시에, 즉각적으로 신앙은 하나님께서 그의 은혜를 확정하려고 의도하신 사람에게서만 발견된다는 것을 덧붙여 하나님의 주권을 강조한다.⁶³⁾

에니겐부르그(Enigenburg)에 따르면 칼빈은 언약의 참여자의 탈락 문제를 언약과 언약 참여자를 구분함으로써 해결하였다는 것이다.⁶⁴⁾ 언약 자체와 참여자들을 주의깊게 분리하는 것을 통해, 칼빈은 참여자들 가운데 어떤 사람들에게 있어서 영원한 배교의 가능성뿐만 아니라 언약의 영속성을 주장할 수 있었다. 언약은 기본적으로 하나님과 사람 사이의 관계이고, 하나님께서 몇 가지 주의깊은 규정들을 만드신 결과이다. 언약의 참여자들이 지속적으로 이러한 규정에 따라 사는 것에 실패할 때, 그들은 그들의 지위를 잃는다. 언약 자체는 무조건적이나, 참여자들의 위치는 규정들을 효율적으로 준수해야 한다는 점에서 조건적이다.⁶⁵⁾

그리고 릴백은 츠빙글리와 불링거가 언약의 조건성을 인정한 본문으로 언급되는 창세기 17장에 대한 칼빈의 주석을 분석하여 언약의 조건성에 대한 그들의 사상에서 차이점이 없음을 밝혀주고 있다. 츠빙글리는 1525년 재세례파와 논쟁하면서 창세기 주석을 썼는데, 17장에서 언약의 조건성을 밝혔고, 불링거는 1534년에 저술한 *De Testamento Seu Foedere Dei Unico et Aeterno*에서 언약을 예정론과 연관시켜 논하지 않으면서 자유롭게 주어지는 하나님의 은혜에 대한 인간의 반응을 강조하고 있다.⁶⁶⁾ 이들에 못지않게 칼빈도 창세기 17장 1-2주석에서 하나님이 아브라함과 맺은 언약에서 조건적인 성격을 강조하고 있다.⁶⁷⁾ 칼빈은 언약이 택한 자와만 이루어지는 것이 아니라 아브라함의 육체적인 후손과 맺어진다는 것을 강조한다. 택한 자들 역시 이 언약 속에 있으며, 오직 이 택한 자들과 함께 언약의 약속이 입증되어진다.

폰 로(John von Rohr)는 영국의 청교도들도 또한 은혜 언약을 조건적이고 절대적인(다시 말해 무조건적인) 것으로 말한다고 주장한다. 청교도들의 언약 이념

63) Hoekma, op. cit., p. 151.

64) Elton M. Eenigenburg, "The Place of the Covenant in Calvin's Thought," *The Reformed Review* vol. 10(1957), p.12.

65) Ibid., p. 13

66) Peter A. Lillback, "The Continuing Conundrum: Calvin and the Conditionality of the Covenant," *Calvin Theological Journal* vol. 29 (1994), pp.51-58.

67) Lillback, op. cit., p.59.

의 취급에 두 차원이 있다. 언약은 조건적이거나, 또한 절대적이다. 왜냐하면 조건들을 약속하시고 성취하시는 주권적인 하나님이 계시기 때문이라는 것이다.⁶⁸⁾ 글리슨은 칼빈과 대표적 칼빈주의 청교도 신학자 오웬 모두가 죽임(Mortification)을 성령이 수행하는 행위로 이해하여 은혜 언약의 절대적이고 무조건적인 성격을 표현하는 반면에, 칼빈과 오웬은 성화의 과정에서 인간의 노력을 강조하며 인간의 책임도 인정한다고 지적한다. 그러므로 칼빈과 오웬은 하나님의 은혜로운 약속들을 보장하는 언약의 무조건적인 차원과 언약의 축복을 경험하기 위하여 순종을 통한 인간적인 은혜의 훈련을 요구하는 조건적인 차원 사이에서 긴장을 유지한다.⁶⁹⁾

이러한 논의에서 칼빈은 행위언약이란 용어를 사용하지 않았으나, 그의 언약 사상 속에는 행위 언약적인 요소들을 가지고 있으며, 은혜 언약에서 하나님의 은혜에 의한 무조건적인 측면을 강조하면서 부수적으로 인간의 조건적인 측면이 있음을 언급하는 것이 확인되고 있다. 그러므로 청교도들이 행위를 강조하면서 언약의 조건적인 부각시킨 측면이 있다 하더라도 그것이 칼빈의 신학에서 본질적으로 이탈한 것으로 보기는 어려운 것 같다.

4. 속죄의 범위에 대한 논쟁

칼빈과 후계자들 사이의 관계 논쟁의 셋째 주제는 속죄의 범위에 관한 것이다. 칼빈의 후계자인 베자와 도르트 신경(Canon of Dort)을 비롯하여 웨스트민스터 신앙고백서와 개혁파 정통주의자들은 제한속죄론을 주장하였다. 이러한 칼빈주의자들의 주장이 칼빈의 속죄 이론을 이어받은 것이나 아니면 변질시킨 것이나 하는 것이 논쟁의 초점이다.

칼빈의 신학에서 속죄의 범위 문제에 대하여 학자들은 세 그룹으로 나누어져 있다. 첫째 그룹은 개혁파의 주류를 형성하는 사람들로 제한속죄론을 주장한다. 도르트 신경이후 전통적인 칼빈주의의 입장은 칼빈이 제한속죄론을 주장하였으므로 주류 개혁파는 칼빈의 입장을 계승하였다고 보고 있으며, 이러한 입장 지지하는 학자들은 니콜(Roger Nicole), 곧프레이(W. Robert Godfrey), 몰러, 슈웨트

68) John von Rohr, "Covenant and Assurance in Early English Puritanism," *Church History* vol. 34(1965), p.202. 그는 그의 견해를 발전시켜 *The Covenant of Grace in Puritan Thought*(Georgia, Scholars Press, 1986)를 저술하였다.

69) Gleason, *John Calvin and John Owen on Mortification*, pp. 156-9.

(Paul K. Jewett), 헬름, 레인보우(Jonathan H. Rainbow), 비크(Joel R. Beeke) 등이다.⁷⁰⁾ 둘째 그룹은 칼빈이 무제한 속죄론을 주장했다고 보고 있다. 최근에 전통적인 제한 속죄론에 대하여 반론을 제기하는 학자들이 등장하였고 그러한 견해들이 확산되어 가고 있다. 이들의 반론의 핵심은 그리스도는 그의 속죄에서 모든 사람들의 구원을 가능하게 만들려고 의도하였으나, 속죄의 구속하는 효과는 (예를 들어 신앙 혹은 순종같은) 일정한 조건이 충족될 때에만 개인에게서 실현된다는 것이 칼빈의 견해이므로, 제한속죄론은 칼빈의 견해에서 이탈한 것이라는 것이다. 이러한 입장에서 있는 학자들은 암스트롱, 켄달(R. T. Kendall), 토랜스(James B. Torrance), 그리고 벨(M. Charles Bell) 등이다.⁷¹⁾ 셋째로 칼빈의 신학 자체에서 이것에 대한 답변을 결정할 수 없다는 입장으로 레인(Antony Lane)에게서 찾아볼 수 있다.⁷²⁾

칼빈의 속죄 이론에 대한 해석은 칼빈 사후 직후부터 두 가지 견해로 갈라졌다. 위에서 언급한 대로 배자를 비롯한 칼빈주의의 정통주의 노선은 칼빈이 제한속죄론을 주장하였다고 보았으며, 그러한 해석 위에서 자신들의 견해를 발전시켰다. 반면에 사우물 아카데미의 교수였던 아미로와 장 달레(Jean Daille)를 비롯한 사우물 학파는 칼빈이 보편속죄론을 주장하였다고 반박하였다.⁷³⁾ 최근에 와서 암스

70) Roger Nicole, "John Calvin's View of the Extent of the Atonement," *Westminster Theological Journal* 47(1985); Paul K. Jewett, *Election and Predestination*(Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co. 1985); Richard Muller, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*(The Labyrinth Press, 1986); Jonathan H. Rainbow, *The Will of God and the Cross: An Historical and Theological Study of John Calvin's Doctrine of Limited Redemption*(Pen. Pickwick Pub, 1990). Joel Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritansim and the Dutch Second Reformation*(Peter Lang, 1991).

71) Amstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*; R. T Kendall *Calvin and English Calvinism to 1649*(Oxford University, 1979); 켄달의 견해를 그 이후의 시기에 적용시켜 연구한 책은 Alan C. Clifford, *Atonement and Justification: English Evangelical Theology 1640-1710 - An Evaluation* (Oxford: Clarendon Press, 1990)이다. J. B. Torrance, "The Incarnation and Limited Atonement," *Evangelical Quarterly* 55(April 1983) pp. 83-94; Charles M. Bell, "Calvin and the Extent the Atonement," *Evangelical Quarterly* 55 (April 1983), pp.115-23.

72) Antony N. S. Lane, "The Quest for the Historical Calvin," *Evangelical Quarterly* 55(April 1983), pp.95-113.

73) Moyse Amyraut, *Brief traite de la predestination*(Saumur, Desbordes, 1658), 167-228; Jean Daille, *Apologia pro duabus Ecclesiarum in Gallia Protestantium Synodis Nationalibus*(Amsterdam: Ravesteyn, 1655), 1044-89. 아미로는 자신의 주장의 근거로 칼빈의 요한복음 1장 29절, 3장 16절, 12장 47-48

트롱은 칼빈이 보편속죄론을 주장했다고 이해한 아미로의 이해가 타당하고, 제한속죄론을 주장한 베자와 장키의 주장은 스콜라주의의 방법론을 도입하여 칼빈의 주장을 변질시킨 결과라는 주장을 내세웠다.⁷⁴⁾ 이러한 주장을 칼빈과 영국의 청교도들 사이의 관계에 대하여 제기했던 인물이 바로 켄달이었다. 그 역시 제한속죄론을 주장하는 청교도들은 칼빈의 보편속죄론을 왜곡시켰다고 주장하였다.⁷⁵⁾ 그는 칼빈에게서 그리스도의 속죄의 성격을 칼빈 신학의 전체 구조로부터가 아니라 무한속죄론을 암시하는 그의 저술들의 내용의 견지에서 접근하였다. 켄달은 칼빈의 신앙 교리는 “그리스도께서 모든 사람을 위하여 죽으셨다”는 근본적인 이해를 가지고 있다고 주장한다.⁷⁶⁾ 결과적으로 칼빈은 제한속죄 교리를 주장한(베자부터 현재까지) 그의 추종자들과 달리 무한속죄론을 가르치는 것으로 판단된다는 것이다. 켄달에 따르면, 이러한 주장은 칼빈의 『기독교 강요』 3권과 그의 주석에서 나타나 있다. 그는 일반적으로 칼빈이 그리스도께서 “모든” 혹은 “세상”을 위하여 죽었다고 선언하는 언급들에 의존한다.⁷⁷⁾ 그는 또한 그리스도께서 모든 사람을 위하여 죽었다고 주장하는 트렌트 종교회의의 결정사항을 칼빈이 반박하지 못한 것을 지적한다. 더 나아가, 그는 칼빈이 선택의 작정이 그리스도의 죽음이 아니라 그의 승천과 아버지의 우편에서의 중보 기도에 의해 효과를 가지게 된다고 보았다고 주장한다. 이러한 방식으로 켄달은 칼빈이 여전히 “선민의 숫자 가운데 있는 사람들이 구원받는다”고 하면서도, 그리스도께서는 모든 사람을 위해 죽으셨다는 주장을 유지할 수 있었다고 설명한다.⁷⁸⁾ 그러므로 베자와 웨스트민스터 신학자들은 속죄의 문제에서 칼빈의 신학에서 떠났다고 주장한다.

그 이후에 칼빈은 보편속죄론을 주장했는데, 칼빈의 계승자들이 “제한속죄”에

절, 로마서 5장 18절, 에스겔 18장 33절 주석을 인용하였고, Daille는 『기독교 강요』 3.24.15-17; 1.2.1; 1.4.1; 1.5.1,10,15와 창세기 3장 15절과 12장 3절, 시편 19장 2, 3, 4, 7절, 마태복음 22장 2, 7, 9절과 26장 28절, 마가복음 16장 16절, 요한복음 1장 29절, 3장 14, 16, 19, 36절, 로마서 1장 16절, 5장 18절, 10장 12절, 골로새서 1장 28절, 디모데전서 1장 15절, 2장 1절, 히브리서 5장 9절, 요한일서 2장 2절의 주석을 인용하였다.(Gleason, op. cit., p.37에서 재인용)

74) Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*, pp.136-138.

75) Kendall, *Calvinism and English Calvinism to 1649*, pp.13-18.

76) Kendall, op. cit., p.13.

77) Kendall, op. cit., p.13. 켄달은 여기서 이사야 53장 12절, 마가복음 14장 24절, 요한복음 1장 29절, 3장 16절과 33절, 12장 46절, 15장 9절, 로마서 5장 11절과 18절, 갈라디아서 5장 12절, 히브리서 9장 28절에 대한 칼빈의 주석을 근거로 인용하였다.

78) Ibid., pp.16-17.

집착함으로써 칼빈의 가르침으로부터 급진적인 이탈을 했다고 입장은 여러 학자들에게 의해 수용되었다.⁷⁹⁾ 토랜스는(James B. Torrance)는 속죄의 논리는 선택보다 하나님의 은혜와 사랑의 우선함을 강조한다고 말하면서 '무한 속죄'의 견해를 지지한다.⁸⁰⁾ 벨(Charles Bell)은 칼빈에게서 무한 속죄론은 신앙이 성령에 의해 제공된다는 견해가 주장되는 한에서만 아마도 수용될 수 있다고 주장한다. 전체적으로, 그는 캔달에 대하여 몇 가지 비판을 하지만, 그의 무한 속죄론 교리를 수용한다.⁸¹⁾ 벨은 예외없는 모든 개인들에 대한 보편적 속죄론을 주장하지만, 구속의 축복은 악마들에게가 아니라, 불경건한 사람들에게 제공된다고 믿는다.⁸²⁾ 로버트 도일(Robert Doyle)은 칼빈이 "그리스도의 죽음의 속죄하는 효과의 보편적인 범위에 대한 명백한 많은 언급들"을 했으며, "칼빈의 설명의 색채가 그가 보편속죄를 주장했다는 암시적인 전제에 의존하는 수많은 곳이 있다"고 주장한다.⁸³⁾ 다니엘(Curt Daniel) 역시 칼빈을 포함한 모든 종교개혁자들이 실질적으로 보편속죄론에 속한다고 주장하는 견해를 지지하고 있다.⁸⁴⁾ 칼빈의 보편속죄론을 가장 강력하게 옹호하면서, 다니엘은 그리스도께서 "모든" 사람을 위하여 죽으셨다는 칼빈의 언급들의 견지에서 그의 제한속죄론적인 서술들을 설명함으로써 조화시키려고 시도한다. 그는 일반적으로 칼빈의 제한속죄론적인 서술이 속죄의 범위가 아니라 "적용"을 언급하는 것으로 간주한다.⁸⁵⁾

79) M. Charles Bell, "Calvin and the Extent of the Atonement," *Evangelical Quarterly* 55(April 1983), pp.115-123; Curt D. Daniel, "Hyper-Calvinism and John Gill"(Ph. D. diss., University of Edinburgh, 1983), pp.777-828; James William Anderson, "The Grace of God and the Non-elect in Calvin's Commentaries and Sermons"(Th. D. diss., New Orleans Baptist Theological Seminary, 1976), pp.104-42; Stephen Alan Strehle, "The Extent of the Atonement Within the Theological Systems of the Sixteen and Seventeenth Centuries"(Th. D. diss., Dallas Theological University, 1980), pp.92-95, 275.

80) James B. Torrance, "The Incarnation and 'Limited Atonement,'" *Evangelical Quarterly* 55 (April 1983), pp.83-94.

81) Charles Bell, "Saving faith and assurance of Salvation in the Teaching of John Calvin and Scottish Theology"(Ph.D. diss., Aberdeen University, 1982)를 썼으며, 후에 *Calvin and Scottish Theology: The Doctrine of Assurance*(Edinburgh: The Handsel Press, 1985)로 출판되었다.

82) M. Charles Bell, "Calvin and the Extent of the Atonement," *Evangelical Quarterly* 55 (April 1983), pp.115-123.

83) Robert Colin Doyle, "The Context of Moral Decision Making in the Writings of John Calvin - The Christological Ethics of Eschatological Order"(Ph. D. diss., University of Aberdeen, 1981), pp.274-276.

84) Daniel, "Hyper-Calvinism and John Gill," p.514.

그러나 헬름(Paul Helm)과 니콜(Roger Nicole)같은 학자들은 칼빈이 무한속죄론이 아니라 그리스도께서 선민만을 위해서 죽으셨다는 제한속죄를 가르쳤다는 반론을 펴고 있다.⁸⁶⁾ 헬름은 칼빈이 무한 속죄론을 주장했다는 켈달의 주장을 칼빈의 예정론과 연결시켜 제한속죄를 주장한 부분을 인용하면서 정면으로 반박한다. 헬름은 칼빈이 그리스도의 사역의 통일성을 말했고 사역의 효과가 그의 백성에게만 적용된다고 하였기 때문에 그리스도의 죽음이 단순하게 구속을 가능하게 만드는 것이 아니라 바로 구속을 시행하는 것으로 보았다고 주장한다.⁸⁷⁾ 그는 "칼빈의 교훈에서 그리스도의 사역은 성육신에서부터 하늘의 중보 기도까지 하나님의 공의를 만족시킴으로써 죄를 배상하는 그리스도의 죽음에 초점을 맞추고 있다. 그리스도의 죽으심은 택자에게 구원을 가져온다. 왜냐하면 그리스도는 오직 택자의 구원만을 위하여 죽으시려고 작정하셨기 때문이다"라고 결론지었다.⁸⁸⁾ 그렇지만 헬름도 칼빈이 "명백한 용어"로 제한 속죄를 언급하지 않았다는 것을 인정한다.⁸⁹⁾ 그는 다른 한 논문에서 어거스틴부터 현재까지 신학의 일관성을 주장하고 이러한 일관성의 결과로 제한 속죄론을 주장한다.⁹⁰⁾

로저 니콜도 칼빈이 적어도 우리가 익숙한 견지에서 제한속죄론을 논의하지 않았다는 것을 인정하지만, 그럼에도 불구하고 칼빈이 제한속죄론을 주장했다는 결론을 내리고 있다.⁹¹⁾ 니콜은 칼빈의 보편적인 서술들이 보편적 속죄에 대한 결정적인 증거를 제공하지 않는다는 것을 지적한다. 이러한 서술들에 대하여 그는 "우리는" "우리들"의 대명사와 '우리의' 같은 형용사가 인류, 모든 등과 교대하여 나타나, 후자의 영역을 신자들로 제한한다고 설명한다. 니콜은 보편적인 언급을 사용하는 문단들의 일부의 맥락에서 칼빈이 그리스도의 사역의 총족성을 설명하여 구

85) Ibid., pp.804-5. 그는 칼빈이 제한 속죄를 믿지 않았기 때문에, 이러한 주장을 하는 사람들은 이 문제에서 칼빈을 넘어가서 그에 반대하기 때문에 Hyper-Calvinist라고 부르는 것이 적절하다고 결론짓는다. (Ibid., p.827)

86) Paul Helm, 『칼빈과 칼빈주의자들』(Calvin and the Calvinists), 서 종대역(생명의 말씀사, 1988); Nicole, "John Calvin's View of the Extent of the Atonement," *Westminster Theological Journal* vol 47(1985), pp.197-225.

87) Helm, 『칼빈과 칼빈주의자들』, p.39.

88) Helm, 『칼빈과 칼빈주의자들』, pp.43-44.

89) Ibid., p.34. 이러한 헬름의 주장의 가장 결정적인 약점은 칼빈의 선택 교리로부터의 논리적 추론에 주로 의존하면서 켈달이 제기한 보편 속죄를 언급했다는 주석에 대해서는 전혀 언급하지 않고 있다는 점이다.

90) Paul Helm, "Calvin and the Covenant : Unity and Continuity," *Evangelical Quarterly* (1982 10-12), vol LIV, pp.65-83.

91) Nicole, "John Calvin's View," pp.207-8, 211.

원을 찾는 어떤 사람도 십자가가 어쨌든 그에게 이용될 수 없다고 생각하여 절망을 느끼지 않도록 이해되게 하려는 그의 관심을 표현했다고 설명한다.⁹²⁾ 최종적으로 그는 칼빈의 보편적 표현들의 일부는 속죄의 보편성이 아니라, 복음의 구별없는 초청(벤후3:9)을 특별하게 강조하려고 의도되었다고 설명한다.⁹³⁾

니콜도 헬름과 같이 칼빈이 가정적인 구원 목적을 은혜의 선택보다는 더욱 포괄적인 것으로 추정하여 자기 모순을 드러내는 면이 있다고 결론짓는다. 그는 이러한 추정을 칼빈이 그리스도의 죽음이 모든 인류의 구원가능성을 성취했다는 것이 아니라 실제로는 그가 구원하고자 하는 사람들의 구원을 성취했다고 생각하는 그의 이해의 견지에서 특별하게 어렵다고 간주한다.⁹⁴⁾ 그렇지만 그는 제한속죄론이 칼빈이 공통적으로 그리스도의 구속하는 사역을 묘사하기 위하여 사용하는 다음의 용어들에 의해 확정되는 것을 발견한다. '화해', '구원' '유화(propitiation)' '배상(satisfaction)' 등의 이러한 모든 용어들은 니콜에 따르면, 죄인에 의한 어떤 수행의 시기까지 효과없이 남아있는 단순한 가능성있는 축복에 적합하지 않은 성취를 함축하고 있다.⁹⁵⁾ 그는 칼빈이 대속(substitution)과 명백한 속죄사이의 필연적인 연결을 인식하지 못했다는 것은 상상하기 어렵다고 추론한다.⁹⁶⁾

이 주제에 대한 논의는 우리에게 사람들이 동일한 자료들에 대한 다른 해석 때문에 폭넓게 다른 결론에 이를 수 있다는 충격적인 본보기를 제공한다. 양측의 장황한 주장에도 불구하고, 속죄의 범위에 대한 칼빈의 견해에 대한 문제는, 어떤 학자가 언급한 바와 같이, 칼빈이 제한 속죄도 무제한 속죄도 가르치지 않았다고 주장할 정도로 명백한 의문 속에 남아 있다. 예를 들어 윌리엄 커닝햄(William Cunningham)은 특별 구원의 교리를 주장한 것으로 칼빈을 인용할 적극적인 증

92) Ibid., pp.217-8.

93) Ibid., p.222. 1986년에 Norfolk있는 개혁파 목사인 Alan Clifford는 "John Calvin and the Confessio Fidei Gallicana"라는 논문을 Evangelical Quarterly(1986.7)에 게재하였다. 그는 프랑스 신앙고백서를 칼빈의 작품으로 보고, 최근에 니콜은 속죄의 양면성에 대한 칼빈의 온전한 수용을 인식하지 못했기 때문에 칼빈의 입장에 대한 모순적인 설명을 했다고 로저 니콜의 입장을 비판한다.(p. 201) 동일한 잡지에서 옥스퍼드 대학의 Alistair McGrath는 "The Article by which the Church stands or falls"라는 논문에서 이 동일한 방법론(중심 교리로서의 예정론)이 (구원이 아닌) 신론 아래서 고려되고 있는 예정론을 타락전 예정론과 타락후 예정론의 논쟁, 그리고 개혁과 정통주의 안에서 제한 속죄론의 개념으로 이끌고 갔다고 보면서(p.209) 제한 속죄론 교리를 부정하였다.

94) Ibid., p.220.

95) Ibid., p.223.

96) Ibid., p.224.

거도 없고, 하나님의 보편적 은혜와 모든 사람에 대한 사랑에 대한 칼빈의 강력한 부정 때문에 보편적 속죄에 대한 그의 입장을 주장할 충분한 근거도 없다고 결론짓는다.⁹⁷⁾ 레담(R. W. A. Letham)은 또한 "그리스도의 속죄하는 죽음의 효과에 대한 그의 뚜렷한 강조"에도 불구하고 속죄의 범위의 문제에 대해 명백한 언급을 하지 않았다고 주장한다.⁹⁸⁾ 그는 칼빈이 속죄의 범위에 대하여 대답하지 않았으나, 그것은 켈달의 견해와 다르다고 하였다. 일부 사람들은 제한 속죄와 무한 속죄에 대한 논의는 칼빈 사후에 속하기 때문에 이 문제에 대한 논의는 어느 정도 시대착오적이라고 주장하여 명백한 견해를 표명하지 않은 칼빈의 입장을 설명하려고 시도한다.⁹⁹⁾ 그러나 속죄의 범위는 종교개혁의 논의의 문제는 아니지만, 칼빈은 여전히 교회의 교부들(주목할만하게 어거스틴과 고트샬크(Gottschalk, 805-69), 그리고 다른 중세 스콜라 학자들)에 의한 이전의 논의 때문에 이것의 중요성을 잘 알고 있었다.¹⁰⁰⁾ 폴 티모디 잔센(Paul Timothy Jansen)은 칼빈의 요한일서 2장 2절에 대한 주석을 근거로 하여 켈달의 견해에 반대하여, 칼빈은 충분하고 유효한 형식(예를 들어 그리스도의 죽음은 모든 사람을 위하여 충분하나, 오직 택자 만을 위하여 유효하다)을 주장하였으나, 특별하게 이 문제를 취급하지 않았다고 주장한다.¹⁰¹⁾ 글리슨은 도르트 대회 역시 켈달, 다니엘, 니콜, 그리고 헬름 모두가 소홀하게 취급한 것같은 충분한/유효한의 형식을 주장했다는 것이 중요하다고 지적한다. "제한" 속죄 혹은 "무한" 속죄를 주장하려는 시도는 칼빈과 도르트 대회에 존재

97) William Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1967, reprint), pp.398, 400.

98) R. W. Letham, "Saving Faith and Assurance in Reformed Theology: Zwingli to the Synod of Dort"(Ph. D. diss., University of Aberdeen, 1979), 1:125-26.

99) Robert A. Peterson, *Calvin's Doctrine of the Atonement*(Philadelphia, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1983), p.90.

100) W. Robert Godfrey, "Reformed Thought on the Extent of the Atonement to 1618," *Westminster Theological Journal* 37(1974-5), pp.133-36.

101) Paul Timothy Jansen, "Calvin and Turretin: A Comparison to their Soteriologies" (Ph. D. diss., University of Virginia, 1988), p.145. Godfrey는 칼빈 이후에서 1618년에 도르트레히트 종교회의 이전에 칼빈주의자들 사이에 충분한/유효한의 방식으로 속죄 견해를 논한 사람들과 명백한 제한속죄론의 입장에서 논한 두 부류의 사람들이 있었다고 지적한다.(W. Robert Gofrey, "Reformed Thought on the Extent of the Atonement to 1618," *Westminster Theological Journal* vol. 37(1974-5), pp.133-171. 이것은 그의 박사 학위 논문 "Tensions Within International Calvinism: The Debate on the Atonement and the Synod of Dort, 1618-1619,"(Ph. D. diss., Standford University, 1974)의 일부이다.

하지 않는 용어를 사용할 뿐만 아니라 양자에 의해 확정된 충분한/유효한 형식을 설명하지 못한다.¹⁰²⁾ 안토니 레인이 주장한 바와 같이, 이 문제에 대한 칼빈의 침묵이 단순하게 성경 본문에 제시된 것을 넘어가는 사색에 대한 그의 혐오에 귀속될 수도 있다.¹⁰³⁾ 그는 칼빈의 확신의 교리가 켄달이 주장한 바와 같이 무한 속죄의 교리에 토대를 두고 있다는 견해를 비판하였다.¹⁰⁴⁾ 그는 우리가 칼빈을 논리적 틀 속에 집어넣어서는 안 된다고 경고하면서, 이 문제는 해결하지 않은 채로 남겨둔다.¹⁰⁵⁾

칼빈은 속죄의 범위가 제한되었는지 아니면 무제한이라고 믿었을 것이나, 이 문제에 대한 명쾌한 답변이 제시되지 못하고 있다. 이러한 이유에 대하여 신 로루마(Shin Noruma)는 1995년 10월 아시아 칼빈 학회에서 발표한 논문에서 칼빈 신학의 전체적인 구조가 밝혀지지 않았기 때문인데, 특별히 속죄와 예정 사이를 연결시키는 핵심인 성령의 사역이 제대로 연구되지 않았기 때문이라 지적하고 이러한 방면의 연구를 제안한다. 그는 또한 칼빈의 속죄에 대한 견해의 연구에서는 『기독교강요』, 주석, 설교 사이의 차이점을 고려해야 할 것을 지적한다. 속죄의 범위의 경우에 주석과 설교는 무제한 속죄를 언급하는 경향이 있고, 『기독교 강요』는 제한속죄론을 향하는 경향을 가지고 있다. 이러한 요소들을 고려하지 않고, 한 가지 자료에 의존하면 일방적인 결론을 끌어내게 될 것이다. 켄달의 주장은 주석과 설교에만 의존하는 약점을 지니는 반면에, 그의 비판자들은 『기독교 강요』에만 의존하는 약점을 지니고 있다.¹⁰⁶⁾

칼빈의 속죄의 범위에 대한 논쟁에서 명확하게 드러나는 것은 접근 방식의 상이점이다. 칼빈의 보편속죄론을 주장하는 사람들은 칼빈의 주석이나 설교를 중심으로 나타나는 보편적인 언급에서 출발하여 칼빈이 보편속죄론을 주장했다고 주장한다. 반면에 칼빈이 제한속죄론을 주장했다고 주장하는 사람들은 칼빈의 『기독교 강요』나 예정론에 대한 논문의 선택 교리에서 출발하여 추론에 의존하여 칼빈은 속죄의 범위에서 택자만의 속죄를 주장했다고 결론을 내린다. 여기서 두 글의 성

102) Gleason, op. cit., p.20.

103) Lane, "The Quest for the Historical Calvin," p.113.

104) A. N. S. Lane, "Calvin's Doctrine of Assurance", *Vox Evangelica*, no 11, 1979.

105) Lane, "The Quest for the Historical Calvin," pp.95-113.

106) Shin Noruma, "Kendall's Thesis and Its Influence," Paper to the Fifth Asian Congress on Calvin Research (1995 10 19-21, Suyuri Academy House, Seoul, Korea), pp.16,18.

격의 다른 점을 고려하면서 양자 사이의 입장의 문제점을 해결할 수 있는 방법이 있는지를 모색해야 할 것으로 보인다. 현재까지의 논의에서는 상호간에 서로 명백하게 다른 접근 방법을 사용하기 때문에 양자의 논의에 대한 분명한 결론을 내리기가 대단히 어려워 보인다.

5. 신앙과 확신의 관계에 대한 논쟁

칼빈과 칼빈주의 논쟁의 네 번째 문제는 신앙과 확신의 관계이다. 칼빈은 확신이 신앙의 일부라고 간주했던 반면에, 종교개혁 이후의 신학자들은 웨스트민스터 신앙고백서에서 나타나는 바와 같이 확신을 신앙과 구별하였다. 이러한 차이는 신앙과 확신의 문제에 대하여 칼빈과 계승자들 사이의 관계에 대하여 상당한 논쟁을 일으켰다. 결과적으로 이러한 변화의 성격에 대하여 세 가지 해석 학파가 발생하였다.

이러한 차이에 대하여 19세기의 연구자들인 커닝햄, 댄니(Robert Dabney), 핫지(Charles Hodge) 등은 신앙과 확신 사이의 종교개혁 이후의 구별을 칼빈 교리의 질적인 발전이란 측면에서 긍정적 해석하였다. 이들은 칼빈의 견해는 구원의 확신을 가지지 못하게 만들었던 로마 카톨릭과 논쟁하면서 17세기에 그의 계승자들이 더욱 분명하게 취급하였던 목회적 관심을 아직 반영하지 못하고 무시한 것으로 이해하였다. 커닝햄은 로마 카톨릭과 대결하는 그의 논쟁적인 상황 때문에 칼빈이 구원하는 신앙이 필연적으로 개인적 확신을 포함하거나 혹은 암시한다는 극단적이고 지탱될 수 없는 입장을 주장할 수밖에 없었다고 설명한다.¹⁰⁷⁾ 커닝햄을 비롯한 19세기 칼빈주의 연구자들은 칼빈과 그의 후계자들의 신앙과 확신 사이의 관계에 대한 불일치를 날카롭게 인식하였고 이러한 차이를 본질적인 것으로 간주하였다. 그러나 그들은 칼빈의 일시적인 착오는 로마 카톨릭과의 논쟁의 열기 가운데서 발생하였는데, 후계자들은 신속하게 교정하여 해결한 것으로 보았다. 그러므로 이들은 칼빈과 칼빈주의자들이 신앙과 확신의 관계에 대한 견해에서 진정한 차이가 있으나, 그 차이를 모순이 아니라 발전으로 보았다.

그러나 1979년 켈달은 자신의 논문에서 영국의 청교도들의 견해는 칼빈의 확신

107) Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation*, pp.111-148. 커닝햄은 신앙이 확신을 포함한다는 이러한 교리가 칼빈에게만 특별한 것이 아니라 모든 종교개혁자들의 공통적인 것으로 이해하며, 이것은 과장되고 극단적이라 말한다. 이러한 견해가 발생한 배경은 개혁자들의 개인적인 회심의 체험과 로마 카톨릭의 교리에 대한 반대라고 본다.(op. cit., p.113)

의 교리와 근본적으로 다른 것이라고 주장하면서 논쟁이 일어났다. 켄달의 견해가 발표된 이후 그의 입장을 옹호하는 학자들도 늘어나고 있는 반면에, 반론도 상당히 거세게 제기되고 있다. 켄달에 따르면 칼빈의 신앙 교리는 “그리스도는 모든 사람들을 위하여 죽으셨다”는 근본적인 이해를 가져 무한 속죄론을 주장하였다. 그는 칼빈의 신앙교리는 의지의 행동이 아니라 지성의 수동적 설득이라는 견해를 가졌으며, 그 결과 칼빈의 신학과 베자로부터 웨스트민스터 신학자들의 신학은 전적으로 다르다고 주장하였다.¹⁰⁸⁾ 그 후에 벨은 칼빈이 한 사람의 구원의 확신은 바로 신앙의 본질이라고 가르쳤기 때문에, 그에게 있어서 확신은 신자에게 있어서 예외적인 선택이 아니라고 추론한다.¹⁰⁹⁾ 레인은 칼빈에게 있어서 구원의 확신은 신앙으로부터 구별되고 종속되는 2차적인 단계가 아닌 반면에, 다음 세기에 그의 추종자들의 일부가 신앙과 확신을 분리켜 칼빈의 확신의 토대로부터 이탈과 함께 폭넓은 확신의 상실로 이끌었다고 하였다.¹¹⁰⁾ 더 나아가 웬델(Francois Wendel)은 “우리는 칼빈의 일부 제자들이 행위의 증언과 관련하여 훨씬 더 긍정적인 입장을 취했다는 것과 그의 많은 영적 계승자들에게 있어서 우리 행위의 풍성함과 성공은 선택과 구원의 명백한 표현을 제공했다는 것을 알고 있다. 그러나 이러한 경향들은 진정한 칼빈주의 사상에 반대된다는 것이 반복되어야만 한다”고 지적하였다.¹¹¹⁾ 바질 홀도 이러한 변화가 칼빈 자신의 사상과 영국 청교도주의의 발전 사이의 구별에서 본질적인 요소가 된다고 보았다.¹¹²⁾

켄달을 비롯한 이러한 학자들은 칼빈의 교리로부터 종교개혁 이후의 변화가 첫째 칼빈의 구원하는 신앙에 대한 정의의 급진적인 수정에서 발생했다고 보았다. 켄달은 칼빈의 신앙의 묘사에서 두드러진 것은 신앙의 주어지고, 지적이며, 수동적이고, 확실한 성격이나, 베자에서 퍼킨즈에 이르는 종교개혁 이후에 오는 세대들은 점차로 신앙은 주로 능동적이고, 의지에 집중된다고 주장한다.¹¹³⁾ 그러므로 레인은 영국의 칼빈주의가 신앙을 “행위”의 견지에서 정의하여, “신앙의 수동성에 대한 칼빈의 강조로부터 분명하게 이탈했다고 결론짓는다.¹¹⁴⁾ 둘째로 켄달과 레인

108) Kendall, op. cit., p.38.

109) Bell, *Calvin and Scottish Theology*, p.8.

110) Lane, "Calvin's Doctrine of Assurance," pp.32-33.

111) Francois Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*(New York: Harper & Row, 1963), trans. by Philip Mairet, p.277.

112) Hall, "Calvin Against the Calvinists," p.29.

113) Kendall, *Calvin and English Calvinism*, pp.19, 201.

은 칼빈이 신앙이 회개보다 앞선다고 가르친 반면에, 많은 그의 계승자들은 순서를 역전시켰다고 지적한다. 물론 칼빈주의자들은 공통적으로 신앙에 앞선 회개의 순서를 연대기적인 순서 이상으로 논리적인 순서의 견지에서 설명하나, 레인은 이러한 논리적 구별이 손쉽게 회개가 복음의 자유로운 성격을 붕괴시키는 신앙의 예비조건으로 이해될 위험이 있기 때문에 여전히 칼빈에 반대된다고 주장한다.¹¹⁵⁾ 마지막으로 이들은 칼빈주의자들이 칼빈의 확신관을 가장 중요하게 왜곡시킨 것은 신자들의 생활 속에서 나타나는 성화의 증거 위에 확신의 토대를 두는 실천적인 삼단논법의 도입이라 지적한다. 켄달은 칼빈은 확신을 위하여 우리 자신이 아니라 오히려 구원의 거울이신 그리스도만을 바라보아야 한다는 강조했다. 배자와 그 이후 영국의 칼빈주의자들인 윌리엄 퍼킨즈와 윌리엄 에임즈는 그리스도의 객관적인 사역이 아니라 선택의 증거로 취급되는 신자의 행위에 확신의 토대를 둌으로써 칼빈의 교훈을 중요하게 수정했다.¹¹⁶⁾ 켄달은 퍼킨스를 비롯한 청교도들의 견해가 1643년 웨스트민스터 총회에 수용되어, 칼빈의 교리는 그 이후 오랫동안 사라졌으며 칼빈주의의 확신의 교리는 알미니우스와 영국 청교도가 선택되었다고 확실하게 말할 수 있는 사람은 오직 견인하는 신자라는 것에 동의했기 때문에 알미니우스의 견해와 본질적으로 다르지 않았다고 주장하였다.¹¹⁷⁾

켄달의 견해를 수용하여 발전된 이러한 견해들에 대하여 폴 헬름과 조엘 비크가 강력하게 비판하였다. 켄달에 반대하여 폴 헬름은 칼빈의 유명한 신앙의 정의는 여러 가지 중요한 제한들을 포함하는 『기독교 강요』의 좀더 넓은 맥락에서 이해되어야만 한다고 주장한다. 맨 먼저 칼빈은 신앙은 확신되어야만 하는 반면에, “완전히 의심에서 벗어난 --- 완전한 혹은 전체적인 확신같은 것들은 없다”는 것을 인정한다. (*Inst.*, III.2.18) 둘째로 신앙은 의심과 공존할 수 있으므로, 헬름은 확신의 견지에서 칼빈의 신앙의 정의는 엄격하게 사실이 아니라, 오히려 그의 독자들이 신앙에 대하여 올바르게 생각해야만 하며, 그들은 확신없는 신앙의 등급에 대하여 만족하지 못할 것에 대한 추천이라고 설명한다.¹¹⁸⁾ 헬름은 선택의 지식이 복음의 설교에 대한 반응의 성격에 의해 결정된다는 칼빈의 입장을 통해 칼빈의 믿음에 대한 자신의 설명을 정당화한다. 복음의 설교에 대한 이러한 반응은 칼빈이

114) Lane, "Calvin's Doctrine of Assurance," pp.47-48.

115) Lane, "The Quest for the Historical Calvin," p.102.

116) Kendall, op. cit., p.33.

117) Ibid., pp.148, 212.

118) Paul Helm, 『칼빈과 칼빈주의자들』, p.50.

하나님의 부르심, 그리스도의 영에 의한 조명, 그리스도와의 교제, 신앙에 의한 그리스도의 영접, 그리스도의 포용, 신앙에서의 견인, 자기 확신과 두려움으로부터의 회피 등 참된 신앙의 확실한 증언의 표지들이라고 간주했던 것에 의해 입증될 수도 있다.¹¹⁹⁾ 헬름은 이 문제에 대한 오해는 칼빈이 신앙의 토대라고 간주했던 그리스도의 사역과 개인들 자신의 영적 도덕적 혁신에서 발견되는 개인적인 구원의 증거 사이를 구별하지 못해 발생한 것으로 이해한다.¹²⁰⁾ 더 나아가, 우리는 그의 정의에서 칼빈이 확신이 획득될 수 없다는 로마 카톨릭 교회의 지배적인 교훈 아래서 살고 있던 그의 독자들의 합법적인 영적 기대들을 높이려고 시도하고 있다는 것을 염두에 두어야만 한다고 헬름은 추론한다.¹²¹⁾ 이러한 이유 때문에, 헬름은 웨스트민스터 신앙고백에서 고백된 바대로의 청교도들의 교훈은 모든 본질에 있어서, 칼빈 자신의 교훈이라고 결론짓는다.¹²²⁾ 반면에 헬름은 칼빈의 믿음의 정의에서 성령의 역할에 대해서는 전혀 언급하지 않고 있다.

비크도 헬름과 비슷하게 종교개혁 이후의 신앙과 확신의 분리가 칼빈의 확신을 포함하는 믿음의 정의와 질적으로 모순되는 것이 아니라, 양적으로 발전된 것이라고 주장한다. 다른 말해서, 그러한 변화는 전체적으로 칼빈의 신학으로부터 이탈이기 보다는 양적 확대의 문제라는 것이다.¹²³⁾ 후기 칼빈주의자들에 의한 양적인 발전들은 종교개혁 후기의 목회적 맥락에서 생겨난 강조점으로부터 주로 발생한다고 비크는 주장한다. 비크는 확신이 신앙의 본질에 속한다는 칼빈의 정의를 인정한다.¹²⁴⁾ 그러나 그 역시 칼빈의 『기독교 강요』, 주석들과 설교들은 확신하는 신앙이 불신앙과 싸우는 심각한 투쟁이 없이 유지되는 것도 아니고, 의심과 불안이 없는 것도 아니라는 것을 나타내는 그의 신앙교리에 대한 수많은 “제한하는 수정어구”들을 가지고 있다고 지적한다.¹²⁵⁾ 그러나 비크가 헬름의 주장에서 진일보한 것은 칼빈의 구원하는 믿음의 모든 확신이 성령의 사역을 통해서 발생한다는 것을 강조한다는 점이다.¹²⁶⁾ 그러므로 그는 칼빈에 따르면, 참된 신앙의 표지들 속에서 발견되는 선행과 같은 확신의 객관적 측면은 신자들 안에 있는 성령께서 일으

119) Ibid., p.53.

120) Ibid., p.54.

121) Ibid., p.54.

122) Ibid., p.59.

123) Beeke., op. cit., p.2.

124) Ibid., p.49.

125) Ibid., pp.51-54.

126) Ibid., p.61.

키는 확신을 지지하는 종속된 수단이라고 설명한다. 그러므로 비크는 많은 종교개혁 이후의 신학자들이 명백하게 가르치는 실천적 삼단논법을 칼빈이 최소한 암시적으로 가르쳤다고 결론짓는다.¹²⁷⁾

이와 같이 신앙과 확신 사이의 문제에 대한 세 그룹 모두가 칼빈과 후계자들 사이에 차이가 있다는 것을 인정한다. 그러나 논쟁의 이러한 변화의 성격 규정을 둘러싸고 일어나고 있다. 이러한 변화가 질적인 이탈인가? 아니면 칼빈의 교리의 시대적이고 목회적 상황에 따른 양적인 발전인가? 비크가 지적하는 바와 같이 칼빈에게서 보조적이지만 실천적 삼단논법이 발견되고 있으며¹²⁸⁾, 가장 중요한 사실은 칼빈은 성령의 역사를 통한 그리스도와의 접붙임 속에 이미 확신을 포함하고 있다고 가르친다는 것이다. 그러므로 후기와와의 견해 차이는 질적인 변화라기 보다는 양적인 변화로 보인다.¹²⁹⁾

나가는 말

지금까지 칼빈과 칼빈주의자들 사이의 연속성과 불연속성을 둘러싸고 일어난 네 가지 논쟁점에 대하여 살펴보았다. 전통적인 입장은 칼빈주의자들이 칼빈의 신학을 계승하여 발전시켰다는 것이었으나, 이러한 견해가 최근에 이르러 도전받기 시작하였다. 암스트롱을 중심으로 한 학자들의 전통적인 견해에 대한 공격의 초점은 칼빈의 견해가 칼빈주의자들에 의해 수정된 배경에 대해 인문주의적 칼빈의 신학이 스콜라주의를 도입한 정통주의자들에 의해 변질되었다는 것이다. 이러한 공격에 대하여 물러를 중심으로 한 학자들은 스콜라주의는 정통주의자들이 칼빈의 신학을 조직화, 체계화하기 위하여 채택한 방법론으로서 칼빈 신학의 근본적인 성격은 보존되었다고 지적한다. 여기서 가장 핵심적인 것은 스콜라주의의 성격 규정인 것 같다. 스콜라주의가 단순한 방법론에 머물렀는지 아니면 방법론의 변화에 따라 신학의 내용도 변화되었는지 하는 것이 규명될 때, 이 문제는 확실하게 결론이 날

127) Ibid., p.77.

128) 이 형기, 『종교개혁 신학사상』(장로회신학대학출판부, 1986), p.450; 이 양호, 『칼빈의 생애와 사상』(한국신학연구소, 1997), p.153. 이 양호교수님도 캔달과 비크의 견해를 검토한 후에 성령의 역사를 중심적인 것이고, 삶에 근거한 구원의 확신은 부수적인 것이라고 이해한다.

129) 줄고, "칼빈의 성령론," 『한국개혁신학』 제2집(한국개혁신학회, 1997), p.331.

것이다.

롤스톤과 트린테루드는 중심한 학자들을 중심으로 제기된 두 번째 문제는 언약의 성격 문제이다. 롤스톤은 칼빈에게 없는 행위언약을 도입한 웨스트민스터 신학자들이 칼빈의 언약 신학을 변질시켰다는 것이고, 트린테루드를 중심한 학자들은 칼빈과 영국의 청교도 신학의 차이는 언약의 무조건성과 조건성에 대한 이해의 차이에서 기인한다고 주장한다. 이에 대해 헬름과 릴백을 중심으로 한 학자들은 칼빈의 신학의 구조 속에 행위 언약의 모든 요소가 포함되어 있다는 것을 논증하였고, 비어마, 칼베르그, 후크마, 그리고 폰 로를 중심으로 한 학자들은 칼빈의 언약 속에도 조건성이 포함되어 있어 츠빙글리와 불링거를 비롯한 라인란드 지방의 언약 사상과 일치한다는 것을 지적한다. 그러므로 본인은 이 언약사상에서는 어느 정도 의견이 수렴되어 가고 있다고 결론을 내린 바 있다.¹³⁰⁾

셋째로 제기된 문제는 칼빈의 속죄이론의 성격 문제이다. 후기 칼빈주의자들은 제한속죄론을 주장했는데, 칼빈의 속죄이론이 과연 무엇인가? 켄달을 중심으로 한 일군의 학자들은 무한속죄론을 주장하였고, 헬름과 니콜을 중심으로 한 학자들은 전통적인 견해를 견해를 변호하고 있다. 칼빈의 전체적인 신학 구조와 예정론에서 출발한 학자들은 제한속죄론을, 칼빈의 주석과 설교에서 보편속죄론을 암시하는 구절들을 내세우는 학자들은 무한속죄론을 주장하여 이 문제에 대한 논쟁은 아직도 뚜렷한 결론에 이르지 못하고 있다. 그래서 일부 학자들은 유효한/효과적 속죄이론에서 탈출구를 찾으려 시도하기도 한다.

넷째로 제기된 문제는 확신을 신앙 속에 포함한 칼빈을 입장과 양자를 분리시킨 칼빈주의자들의 관계가 무엇이나 하는 것이다. 칼빈이 확신을 신앙 속에 포함시킨 것은 로마 카톨릭의 교리에 대한 공격에서 발생했다는 것은 의견이 일치하고 있다. 그러면 이러한 분리가 칼빈 교리의 변질인가 아니면 양적인 발전인가? 변질이란 사람들은 칼빈에게서 신앙은 주어지는 것이냐 칼빈주의자들에게 신앙은 의지에 속한 능동적인 것이라는 것이다. 그러나 칼빈에게서 신앙이 수동적으로 주어진다든 측면이 있으나 행동을 수반하는 실천적 삼단논법이 부수적으로 나타나기 때문에 변질이라기 보다는 양적인 발전으로 볼 수 있을 것 같다.

이러한 문제들의 논쟁의 해결에서 가장 핵심적인 것은 칼빈의 신학의 전체 구조를 파악하고 그러한 구조 속에서 각 논쟁점의 위치를 종합적이고 입체적으로 이해할 때, 균형잡히고 올바른 이해에 도달할 수 있을 것이다.

130) 줄고, "칼빈의 언약사상," 『기독교사학연구』(기독교사학연구소, 1995), pp.104-124.