

칼빈과 루터신학 유사성에 관한 一考

- 노예(속박)된 의지와 선택의 자유를 중심으로 -

김 재 진 (숭실대학교, 조직신학)



본 논문의 목적은 존 칼빈의 [기독교 강요 *Institutio Christianae Religionis*]와 마르틴 루터의 [노예(속박)된 의지 *De servo arbitrio*]에서 다루고 있는 인간의 자유의지의 신학적 유사성을 찾아내고자 하는 데 있다. 존 칼빈은 인류의 구원에 있어서 하나님의 주도권적 권위를 강조한다. 그래서 예컨대 인간의 ‘철저적 이중예정 *Prædestinatio Gemina (=doublepredestination)*’에 관한 교리는 그의 주된 신학적 주제이다. 하나님에 관한 칼빈의 이러한 교리에 상응하게 루터 역시 구원에서 있어서 하나님 혹은 마귀에 속박되어 있는 인간의 의지를 역설한다. 왜냐하면 칼빈과 루터 양자는 인간을 전적으로 타락된 존재로 보기 때문이다.

두 신학자는 첫 번째 인간 아담 Adam을 인류를 대표하는 것으로 이해하고 있다. 바로 이러한 근거에서 아담 Adam의 후손으로서의 모든 인간은 죄인이다(참조 롬 5:12-21). 그러므로 칼빈과 루터는 인간의 의지는 스스로 선과 악을 선택할 수 있는 능력을 가지고 있지 않

는 것으로 생각한다. 칼빈은, 교부들, 곧 오리겐(Origen, 185-254), 제롬(Jerome, 345-419), 그리고 크리소스톰(Chrysostom, 354-407)에 의해서 주장된 인간의 '이성적 능력, 곧 '선택의 힘'*vis elective*(= the power of Election)' 과 주도권적 의지를 거부한다. 한 걸음 더 나아가, 그는, 인간의 자유의지에 관한 어거스틴Augustine의 개념을 받아들여, 캔터버리의 성 안셀름(St. Anselm of Canterbury, 1033-1109)의 '자유의지에 관한'*De libero arbitrio*' 것을 또한 거부한다. 그는 오직 성령의 '특별한 은총: *gratia specialis*(=special grace)' 으로 주어진 거듭난 자의 자유의지를 말한다. 다른 말로 말하면, 오직 성령으로 거듭난 자만이 선과 악을 선택 할 수 있는 자유의지를 가지고 있다. 바로 이러한 근거에서 칼빈은, 요한복음1:4-4, 13 과 마태복음 16:17에 근거해서, 영적 장님으로 살아가고 있는 인간을 생각한다.

'노예(속박)된 의지' 에서 루터는 모든 인간을 '방자한 욕망: *Impioaffectu*' 을 가지고 있는 '육flesh' 로 정의하고 있다. 다시 말하면, 몸과 혼과 영으로 구성된 인간은 최초 인간 아담의 하나님의 말씀에 대한 불순종의 결과로 전적으로 타락했다. 그러므로 그는, 자신이 원하는 바를 행할 수 있는 인간은 아무도 없다고 생각한다. 다른 말로 말해서, 인간의 모든 의지와 행동은 하나님의 '예지와 필연'*prescience* and '*necessitatem*' 에 종속되어 있다.

결과적으로 마르틴 루터와 존 칼빈 양자는 인간을, 마치 자신의 등에 하나님 혹은 마귀가 마부로 앉아 있는 말과 같은 것으로, 구성적으로 묘사하고 있다. 바로 이러한 근거에서 사람들은 루터에게서의 하나님의 '예지와 필연' 은 하나님의 절대적이고 영원한 결의에 기초한 칼빈의 '예정 *predestination*' 에 상응하고 있다고 말할 수 있을 것이다. 그러므로 또한 사람들은 또한 수평적 차원에 있는 칼빈의 하나님의 예정에 관한 교리는 수직적 차원에 있는 루터에게 있어서의 '하나님의 예지와 필연' 을 모형 변경한 것이라고 생각할 수 있을 것이다.

• **주제어**: 전적 타락, 노예 된 의지; 하나님의 주도권적 능력; 필연 예정; 그리스도인의 자유

• 투고일: 2009. 11. 07 • 수정 투고일: 2010. 1. 16. • 게재 확정일: 2010. 3. 16.

I. 시대정신에 민감한 청년 칼빈

칼빈(Jean Calvin, 1509-1564)은 프랑스의 주교좌의 도시 노용Noyon에서 1509년 7월 10일에 태어났다. 따라서 마르틴 루터(Martin Luther, 1483-1546)가 1517년 10월 31일 독일 비텐베르크Wittenberg 대학 교회 정문에 95개조의 토론 문항을 게시하였을 때, 칼빈의 나이는 8살이었다. 그리고 칼빈이 기독교 강요*Institution de la religion chreétienne*를 라틴어로 초판(Bale, 1536년)과 2판(Strasbourg, 1539)를 출판하였을 때, 루터의 종교개혁의 3대 논문(1520년), 즉 '독일 그리스도인 귀족들에게 보내는 글 *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*', '교회의 바벨론 감금 *De Captivitate Babylonica Ecclesiae Praeludium*', 그리고 '그리스도인의 자유 *Von der Freiheit eines Christenmenschen*'가 유럽 세계에 이미 널리 알려졌을 있을 때이다. 이렇듯 칼빈이 『기독교 강요』을 저술할 당시에는 이미 루터의 사상이 전 유럽에 소개된 이후였을 것이다. 예컨대 루터가 1520년 위의 세 논문을 쓰기 시작하여 8월에 출판된 이후, 단 2주만에 4,000부 이상이 팔렸고, 곧 매진되었다. 그리고 그 이후에도 위에 세 논문은 여러 판이 나왔기 때문이다.¹ 이러한 사실은 루터의 이 세 논문에 대하여 그 당시 독일을 비롯하여 인근 유럽

* 본 논문은 한국개혁신학회 제27차 정기학술대회(2009. 11. 7.)에서 발표한 것임. 이날 논찬을 해 주신 백석대학교의 김윤태 교수님과 합동신학대학원 대학교의 이성호 교수님께 이 자리를 빌어 진심으로 감사드린다. 두 분은 줄고를 꼼꼼히 읽고 오답, 탈자를 교정까지 해주시면서 좋은 논찬을 해주셨다.

¹ Martin Luther, 『말틴 루터의 종교개혁 3대논문』 지원용 역 (서울: 컨콜디아사, 1993), 13.

각국의 관심이 지대하였다는 것을 암시해 준다. 이러한 시대적 분위기 속에서 인문주의적이고 개혁적인 사고를 가지고 있었던 칼빈이 종교개혁자 루터에 대하여 관심을 가지고 있었을 것이 명백하다.² 그러나 칼빈이 루터에 관하여 관심을 갖게 된 것은 자신이 '인문주의자' 로서가 아니라, 신학자로서 루터에 관심을 갖게 되었다. 왜냐하면 인문주의자로서의 칼빈은 그의 스승이나 동료들로부터 많은 찬사를 받지 못하였기 때문이다.³

카디에Cadier에 의하면, 칼빈이 루터의 신학에 대하여 관심을 갖기 시작한 것은, 1529년 뮐쉬오르 볼마르로부터 영향을 받아 루터의 서적을 읽기 시작한 이후부터이다. 왜냐하면 칼빈은 『베스트팔에 대항한 제2차 방어 *Seconde Defence contse Westphal*』(1529)에서 “교황권의 흑암을 다소 벗어나기 시작하면서, 그리고 거룩한 교리를 조금씩 맛보게 되면서, 내(= 칼빈)가 루터를 통해 외콜람파드Ecolampade나 츠빙글리Zwingli가 성례전에서 헐벗은 상징, 즉 실체가 없는 표상 이외는 하나도 남겨 놓은 것이 없다고 읽었을 때 나는 그들의 책을 외면하고 그것들을 읽는 일을 오랫동안 삼갔다”⁴고 기록하고 있기 때문이다. 뿐만 아니라, 그 후 칼빈은 1533년 11월 1일 만성절에 행하여진 나바르 대학교의 니콜라 콕Nicolas Cop 총장의 연설문을 대필하게 되었는데, 그 연설문 속에는 이미 루터의 종교개혁 교리가 내포되어 있었기 때문이다.⁵ 더 자세히 말하면, 이 연설문 속에는 ‘오직 말씀으로 모든 이에게 신앙과 희망과 사랑을 낳으시는 하나님’, ‘구원은 오직 하나님의 은혜라는 사실’, 그리

² 칼빈은 1532년에 세네카의 『관용론 *De Clementia*』을 출간하여, 노용에 있는 자기 동창생 생 엘르와의 수사 클로드 드 앙제스트에게 헌정했다. Jean Cadier, *Calvin, l'homme que Dieu a domte*, 이오갑 역, 『칼빈, 하나님이 길들인 사람』 (서울: 대한기독교서회, 1995), 37. 16세기 초반 칼빈의 인문주의에 대한 관심에 대하여: J. Bohatec, *Budeé und Calvin*, 1950; Imbart de la Tour, *Les Origenes de la Reéforme*, t. III, 1914; Jean Plattard, *Guillanume Budeé et les Origenes de l' Humanisme francais*, 1923.

³ Cadier, 『칼빈』, 38f.

⁴ Calvin, *Opuscules*(1566) 1503; *Op. Calv.*, IX, 51, J. Cadier, 『칼빈』, 44에서 재인용.

⁵ 카디에에 의하면, 제네바 도서관에 콕의 연설문이 보관되어 있는데, 그 연설문의 표지에는 “니콜라 콕의 이름으로 기록된 연설문”이라는 적혀 있다. 따라서 카디에는 그 연설문의 집필자를 칼빈으로 본다. (J. Cadier, 『칼빈』, 43.

고 '오직 하나님이 사람들의 중심을 열어서 거기에 신앙을 부여한다는 확신' 등, 루터의 순수 종교개혁의 교리가 모두 내포되어 있었기 때문이다.⁶ 그러던 중 칼빈은 1534년 5월 4일 교회 성직록을 사임한 이후부터는 본격적으로 '종교개혁'이라는 거대한 시대적 흐름에 본격적으로 합류하기 시작하였을 것이다. 왜냐하면 칼빈은 1534년 그의 최초의 신학논문, 「영혼의 불면증」(Psychopannychie)을 출판하였기 때문이다.⁷

그러나 칼빈의 루터신학의 영향은 무엇보다도 그 자신의 증언에서 암시를 받을 수 있다.⁸ 칼빈은 「파렐에게 보내는 편지」(1540)에서 "루터가 그(=츠빙글리)를 얼마나 능가하는지를 스스로 깨닫게 될 것이다"라 평하였다. 그리고 「피기우스에 반박하는 자유의지에 관한 논문」(1543)에서는 루터를 "그리스도의 탁월한 사도"로 불렀으며, 그리고 「베스트팔에게 보내는 마지막 경고」(1543)에서는 루터를 "하나님으로부터 부여받은 훌륭한 재능"을 가진 자로 정의와 찬사를 보내고 있다.⁹ 그럼에도 불구하고 루터에 대한 칼빈의 이러한 찬사를 근거로 칼빈이 루터의 신학을 수용하였다고는 판단하기 쉽지 않다. 오히려 방델Fr. Wendel은 보다 적극적으로 칼빈의 "루터 영향은 1536년의 '기독교 강요'의 구상에서 이미 외적으로 명백하게 나타나는데, 그것은 루터의 '소교리 문답'의 순서를 취한 것이다. 또한 근본적으로 '기독교 강요'는 루터의 사상을 자주 도입하였으며, 무엇보다도 십계명과 사도신경의

⁶ Cadier, 「칼빈」, 43.

⁷ 이 책의 부제副題는 다음과 같이 책 제목을 설명하고 있다. "영혼이 육체를 떠난 후에는 살아 있고 깨어 있다는 점을 논증하는 논문임. 영혼이 최후의 심판에도 잔다고 생각하는 어떤 무지한 자들의 오류에 대항함." Cadier, 「칼빈」, 64에서 재인용. 그리고 요아킴 스타트게Joachim Staedtke는 "우리는 칼빈이 회심으로 들어선 때를 1534년 봄이든지, 아니면 1533년 가을로 추정할 수 있다"고 하기 때문이다. (Joachim Staedtke, *Johannes Calvin: Erkenntnis und Gestaltung*, 정미현 역, 「장로교의 뿌리 칼빈」(서울: 만우와 장공, 2009), 33.

⁸ 김용주는 칼빈의 '종교개혁 기본원리와 십자가의 신학'은 루터에서 수용한 것으로 보았다. 김용주, "칼빈과 루터", 「백석신학저널」 16(2009, 봄): 15-30.

⁹ 「파렐에게 보내는 편지」(1540), Opp., 11, 24; 「피기우스에 반박하는 자유의지에 관한 논문」(1543), Opp., 6,250 그리고 「베스트팔에게 보내는 마지막 경고」(1543), Opp., 9, 238, 김용주, 16에서 재인용.

첫 조항(또는 셋째 조항 역시)의 해설에 뚜렷이 나타나 있다”고 확인한다.¹⁰ 방델은 적어도 칼빈이 루터의 3대 논문은 물론이고, 루터의 “소교리 문답서” 뿐만 아니라, 1539년 이래로 “대교리 문답서”과 “노예된 의지론(*De servo arbitrio*)”을 탐독하였을 것이라고 판단한다.¹¹ 그래서 방델은 “이신칭의(以信稱義)와 믿음을 통한 부활에 대한 루터의 핵심적 교리는 다른 어떤 개혁파 이론가들보다도 칼빈에 의해 더 충실하게 확립되었고, 한층 강력하게 표현되었다”고 말한다.¹²

그러나 이상의 주장들은 보다 깊이 있는 연구를 통한 논증을 필요로 한다. 왜냐하면 신학적 동일성이 전제되지 않는 판단은 객관적인 학문적 판단이라고 볼 수 없기 때문이다. 따라서 아래에서는 칼빈 신학의 주저인 『기독교 강요』를 중심으로 인간의 ‘노예(속박)된 의지론’과 그리스도인의 ‘선택의 자유’를 분석함으로써, 칼빈의 루터신학 수용 여부를 알아보고자 한다. 왜냐하면 칼빈의 “이중예정론(*Prædestination gemina*)”을 비롯하여, ‘하나님의 절대적 주권’을 강조하는 ‘하나님 중심의 신학’은 루터가 일찍부터 강조해온 종교 개혁 신학의 특성 가운데 가장 핵심적인 내용이기 때문이다.

II. 칼빈의 인간의 全的 墮落과 노예된 의지

1. 인간의 전적타락: 칼빈은 자신의 『기독교 강요』에서 창조주 하나님 인식에 관한 제1장을 끝내고, 구원자(구세주) 하나님, 곧 예수 그리스도에 관한 인식인 기독교론으로 옮겨간다. (“그리스도 안에 있는 구원자(*Erlöser*) 하나님

¹⁰ Francois Wendel, *Calvin*, 김재성 역, 『칼빈: 그의 신학사상』의 근원과 발전(서울: 크리스찬다이제스트, 2006), 153.

¹¹ Wendel, 154. 칼빈의 『기독교 강요』의 신학적 변화에 관하여: Julius Köstlin, “Calvin’s Institutio nach Form und Inhalt in ihrer geschichtlichen Entwicklung,” *ThStKr* 41(1868): 7-61; 410-486.

¹² Wendel, 155.

에 대한 인식”: *Inst.*, II)¹³ 그런데 칼빈은 구원자 하나님, 곧 예수 그리스도에 관하여 이야기하기에 앞서 인간의 타락과 죄에 대하여 먼저 이야기한다. (*Inst.*, II, 1-3) 그러나 그가 인간의 죄와 타락에 대하여 앞서 말하는 것은 인간을 무시하거나, 평가절하하기 위한 것이 아니라, 오히려 구원자 하나님, 곧 기독교론을 이야기하기 위한 준비단계이며, 그리스도의 은총을 강조하기 위한 것이다. 이러한 전개과정은 칼빈의 신학적 특성 가운데 하나이다. 즉 하나님의 은총이 우선한 것이지, 인간의 죄가 우선하는 것이 아니라는 뜻이다. 이러한 칼빈의 신학적 전개의 순서를 가리켜 일반적으로 ‘복음과 율법’이라고 특징지어 말한다. 그럼에도 불구하고 우리들의 인식과정에 따라서 칼빈은 인간의 죄에 대하여 먼저 언급한다.

우선 칼빈은 최초 인간 아담 Adam을 인류의 대표자 Repräsentant로 본다. 그리고 구원자 예수 그리스도 역시 인류의 대표자로 본다. 그래서 그는 제2권의 제목을, 예수 그리스도를 그의 양성(*vere homo, vere deus*)에 근거하여 - 아담 Adam 인류를 대표하는 자로서 - “율법 아래 있는 조상들에게 나타나셨고, 복음 안에서 우리에게 나타난 구원자 하나님”이라고 설명하고 있다.¹⁴ 그리고는 제II권 제1장에서 그는 “아담의 타락과 반역으로 말미암아 온 인류 (*das ganze Menschengeschlecht*)가 저주를 받았고, 자신의 본래의 순수성을 잃어버렸다”는 원죄론原罪論을 전개한다. 그런데 칼빈은 - 로마서 5장 19절을 근거로 - 인간의 “타락은 불순종에서 시작되었다” (*Inst.*, II. 1. iv)고 말한다.¹⁵ 즉 모든 인간은 한 사람 아담의 불순종으로 말미암아 타락과 파멸의 길로 들어서게 되었다는 것이다. 그래서 아담의 불순종의 죄로 말미암아 온 인류가

¹³ 이하 본문 가운데 각주표시는 J. Calvin, *Institutes*의 권 장, 절을 의미함

¹⁴ 참조. Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (ICC XX), “Book Two: The Knowledge of God the Redeemer in Christ, First disclosed to the fathers under the Law, and then to us in the Gospel.”

¹⁵ (롬 5:19, 개정) “한 사람이 순종하지 아니함으로 많은 사람이 죄인 된 것 같이 한 사람이 순종하심으로 많은 사람이 의인이 되리라”

저주아래 있게 되었다는 것이다. 그래서 칼빈은 아우구스티누스Augustinus를 쫓아 “우리 인간은 출생하는 순간부터 생득적으로 타락에 빠져 있다”(Inst., II. 1. v)고 주장한다. 따라서 그는 - 루터가 자주 “좋은 나무는 좋은 열매를 맺는다”고 이야기하고 있는 것에 상응하게 - “악한 뿌리에서는 악한 가지가 나올 수밖에 없다”(Inst., II. 1. vii)고 말한다. “그래서 죄는 이 세대에서 그 다음 세대로 이어서 계속해서 역사한다fortwirken”(Inst. II. 1. vii)고, 그는 말한다. 따라서 칼빈은 - 갈라디아서 5장 19절하를 근거로 - “원죄는 우리의 본성의 유전적 타락과 부패이다. 그것은 영혼의 모든 부분에 퍼졌으며, 하나님의 진노에 대하여 불쾌하게 생각하며, 우리 안에서 성경이 이야기하는 ‘육체의 일’(갈 5:19)을 행한다.”(Inst., II. 1. viii)고 주장한다.¹⁶ 이렇게 모든 인간이 “육감적 충동 *sensuales motus*”에 사로잡혀 있다는 것은, “우리의 영혼의 모든 힘이 죄에 의해서 점령당해 있다”(Inst., II. 1. ix)는 것임을 뜻한다고 칼빈은 강조한다.¹⁷

2. ‘자유지’란 개념의 신학적 무용성: 칼빈은 제II권 2장에서 ‘인간의 전적 타락’에 이어서 ‘의지의 자유를 빼앗긴 채 종의 상태에 매여 있는 인간의 비참한 상태’에 대하여 언급한다. 칼빈은 ‘죄에 노예가 되어 있는 인간의 의지를 논의하게 앞서, “선한 것은 아무 것도 소유하지 못하고 있으며, 어느 면으로 보더라도 가장 비참한 빈곤에 포위당하여 있는 것이 인간이다”(Inst., II. 2. i)라고 확인한다. 즉 ‘죄는 인간의 영혼 전체를 지배하고 장악하고 있다’고 말한다. 따라서 칼빈은 철학자들과 일부 교부들이 인간의 ‘자유지’, 곧 ‘선택의 자유’에 대하여 옹호하거나 애매모호하게 가르치는 것을 철

¹⁶ (갈 5:19-21, 개정) “[19] 육체의 일은 분명하니 곧 음행과 더러운 것과 호색과 [20] 우상 숭배와 주술과 원수 맺는 것과 분쟁과 시기와 분냄과 당 짓는 것과 분열함과 이단과 [21] 투기와 술 취함과 방탕함과 또 그와 같은 것들이라 전에 너희에게 경계한 것 같이 경계하노니 이런 일을 하는 자들은 하나님의 나라를 유업으로 받지 못할 것이요.”

¹⁷ 이는 사도 바울이 로마서 7장 20절에서 “만일 내가 원하지 아니하는 그것을 하면 이를 행하는 자는 내가 아니요 내 속에 거하는 죄니라”고 고백하고 인간을 가리켜 “사망의 몸”(롬 7:24)이라고 규정한 것에 상응한다.

저히 거부한다. 그는 철학자들의 ‘이성의 주권적 행위’, 즉 ‘인간의 마음속에서 이성이 주인 노릇을 한다’는 가르침을 거부한다. “철학자들은 인간의 의지를 이성과 감정의 중간에 두고, 의지가 완전한 자유를 가지고 있어서, 자기가 원하는 대로 이성에 복종하든지, 아니면 감성의 폭력에 복종하든지 한다”(Inst., II. 2. ii)고 가르치지만, 칼빈은 이를 단호히 비판한다. 그러면서 칼빈은, 철학자들 자신들도 “때로는 사람들이 쾌락의 유혹에 이끌리기도 하고, 또 다른 때에는 선한 모습을 한 거짓 것에 휩쓸리기도 하고, 또한 무절제한 성향에 격렬하게 끌려가기도 하며, -플라톤이 말한 것처럼- 마치 끈으로 묶인 것처럼 이리저리 끌려 다(닌다)”(Inst., II. 2. iii)는 것을 인정한다고 말한다.¹⁸ 그러므로 칼빈은 인간 이성에 대하여 ‘선악을 선택할 수 있는 자유’를 일체 부여하지 않는다.

뿐만 아니라, 칼빈은 또한, 교부 오리겐 Origen, 185-254; 제롬Jerome, 345-419; 크리소스톰Chrysostom, 354-407이 주장한 ‘이성의 힘’, 곧 ‘의지의 능력’을 거부한다. 그는 우선 오리겐이 정의한 ‘자유의지’란 개념, 곧 “자유의지란, 선과 악을 서로 분별하는 이성의 한 기능이요, 둘 중의 하나를 선택하는 의지의 한 기능”(Origen, *De principiis*, III. i. 3; Inst., II. 2. iv에서 인용함)이라고 정의한 것을 거부한다.¹⁹ 반면에 아우구스티누스는, “자유의지란, 은혜의 도움을 받을 때에는 선을 선택하며, 은혜가 없을 때에는 악을 선택하는 이성과

¹⁸ Cf. Plato, *Law*, I, 644E. (Inst., II. 2. iii에서 재인용).

¹⁹ 칼빈의 ‘자유의지’에 대한 제롬의 정의도 거부한다. 왜냐하면 제롬에 의하면, “우리는 일을 시작하는 것이요, 하나님은 일을 완성하시는 것이다. 우리의 일은 우리가 할 수 있는 만큼 드리는 것이요, 하나님의 일은 우리가 할 수 없는 것을 베풀어 주시는 것이다”(Inst., II. 2. iv) 칼빈은 크리소스톰의 ‘자유의지’에 대한 정의도 거부한다. 왜냐하면 그는 크리소스톰의 ‘자유의지’에 대한 개념을 다음과 같이 이해하고 있기 때문이다: “하나님께서 선과 악을 우리의 능력에 맡기셨으니, 이는 선택에 대한 자유로운 결정권을 우리에게 주신 것이요, 또한 원치 않는 자는 억제하지 않으시고, 원하는 자는 받아주신다”(Chrysostom, *De proditione Judaeorum*, hom. i, Inst., II. 2. iv에서 인용함) 그는 계속해서 ‘자유의지’에 대한 크리소스톰의 다음과 같은 설명을 거론한다: “악한 자도, 그가 원하면, 선한 사람으로 변화되는 경우가 자주 있다. 그리고 선한 사람이 게으름을 피워서 타락하여 악한 사람이 되기도 하는데, 이는 주께서 우리의 본성으로 하여금 자유로이 선택하도록 지으셨기 때문이다.” Chrysostom, *Homilies on Genesis*, hom. 1, Inst., II. 2. iv에서 인용함.

의지의 한 기능”(*Inst.*, II. 2. iv)이라고 가르친 것을 칼빈은 수용한다.²⁰ 칼빈은 아우구스티누스의 ‘자유의지’에 대한 정의가 ‘하나님의 은혜를 배제하지 않기 때문에 가장 타당한 정의라고 규정한다. 따라서 칼빈은 안셀무스 Anselm, 1033-1109의 ‘자유의지’에 대한 정의도 거부한다. 왜냐하면 안셀무스에 의하면, “자유의지란, ‘공명정대함: *rectitude*’ 그 자체를 위하여 공명정대함을 유지하는 능력”이기 때문이다.²¹ 이는 철학적 교부들이 ‘의지意志: *arbitrio*’는 ‘선과 악을 서로 구별하는 임무를 띤 이성을 지칭하는 것’으로 사용하고, 형용사 ‘자유로운: *liberum*’은 ‘그 의지가 선과 악 중 어느 쪽으로도 기울어질 수 있다는 것’을 뜻하는 것으로 이해하였기 때문이라고, 칼빈은 지적한다.(*Inst.*, II. 2. iv) 그래서 토마스 아퀴나스 Thomas Aquinas, 1224-1274도 “자유가 의지에 속하는 것으로 보는 것이 합당하므로, 자유의지를 오히려 ‘선택의 능력 *vis electiva*’이라고 부르는 것이 지극히 적절할 것”(Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, I, lxxxiii, 3: *Inst.*, II. 2. iv에서 인용함)이라고 말하였다고, 칼빈은 안내한다. 이상의 이유로, 칼빈은 ‘자유의지’를 - 교부 철학자들의 정의에 따라서 - ‘감각적 의지’, ‘정신적 의지’, 그리고 ‘영적 의지’로 구분하는 것도 거부한다. 뿐만 아니라, 그는, 스콜라 신학자들이 자유를 ‘필연으로부터의 자유’, ‘죄로부터의 자유’, 그리고 ‘비참으로부터의 자유’로 구분하는 것도 거부한다.(*Inst.*, II. 2. v) 그래서 일찌감치 칼빈은 - 아우구스티누스의 ‘자유의지 개념’을 수용하여 - “특별한 은혜 *gratia specialis*, 곧 거듭남을 통하여 이루어진 하나님의 선택의 도움 없이 - 단지 자유의지만으로는, 사람으로 하여금 선행을 할 수 있도록 만드는 것은 불충분하다”(*Inst.*, II. 2. vi)고 단호하게 말한다. 그리고 이에 덧붙여, 칼빈은 말하기를, ‘인간은 단지 악을 행하는 데만 자유의지를 가졌다’고 풍자적으로 말한다.(참조 *Inst.*, II. 2. vii) 따라서 ‘자유의지’라는 단어 그 자체가 무

²⁰ ‘자유의지’에 대한 아우구스티누스의 이러한 정의는 ‘의지가 어떤 모양으로든지 - 즉 은혜를 받을 때와, 은혜를 받지 못할 때 - 노예되어 있다 *geknechten*’는 것을 뜻한다.

²¹ Anselm, *Dialogus de libero arbitrio*, I, lxxxiii, 3(*Inst.*, II. 2. iv에서 재인용).

익하다고, 그는 말한다. 왜냐하면 일반사람들이 '자유의지'란 말을 들을 때, 곧바로 생각하는 것은, "사람이 자기의 지성과 의지의 주인이요, 자기의 힘으로 선을 향해서든지, 혹은 악을 향해서든지 나아갈 수 있다는 식으로 생각"(*Inst.*, II. 2. vii)하기 때문이라고 말한다. 바로 이러한 이유 때문에 칼빈은 '자유의지'란 말을 사용하기 꺼려하면서도, 어쩔 수 없이 아우구스티누스의 '자유의지' 개념을 수용한다.

3. 아우구스티누스의 '성령의 능력 안에 있는 의지의 자유' 개념의 수용:
칼빈은 아우구스티누스가 단호하게 '인간의 의지는 노예되었다'(*geknechteten*)²² 그래서 '인간은 부자유'(*unfreien*)²³ 하다고 규정한 것을 주목한다. 그럼에도 불구하고 '자유의지'란 말이 언급되는 것은, "아무도 의지의 결정을 감히 부인하여 - (자기가 지은, 필자 주) 죄에 대하여 부인하여 - 죄에 대하여 변명하지 못하도록 하기 위함"이라고 아우구스티누스는 단서를 붙인다.²⁴ 칼빈에 의하면, 아우구스티누스는 노예된 인간의지를 다음과 같이 설명한다. "성령이 함께 계시지 않으면, 사람의 의지는 자유롭지 못하다. 이는 그 의지가 정욕에게 사로잡히고, 정복당한 상태에 있기 때문이다."²⁵ 이를 위하여 아우구스티누스는 고린도 후서 3장 17절, "주는 영이시니, 주의 영이 계신 곳에는 자유가 있느니라"과 요한복음 15장 5절, "나(=예수 그리스도)를 떠나서는 너희가 아무 것도 할 수 없음이라"를 인용한다.²⁶(*Inst.*, II. 2. viii)²⁷ 그러므로 아우구스티누스는 인간의 의지가 타락하여 악에게 정복당했기 때문에, 인간본성은 그 자유를 잃어버리게 되었다고 설명한다.²⁸ 따라서 인간의 "의지가 노예가 되어버렸기 때문에, 인간의 의지는 의를 행할 능력이 전혀 없다"(*Inst.*, II. 2. viii)고,

²² Augustine, *John's Gospel*, liii, 8(*Inst.*, II. 2. viii에서 재인용).

²³ Augustine, *Letter*, cxlv, 2(*Inst.*, II. 2. viii에서 재인용; 필자의 강조)

²⁴ 후에 Karl Barth도 성령의 자유로운 주권적 행위를 주장한다. 이점에 관하여: K. Barth, *Grundriß der Dogmatik* (Zürich: Verlag Zürich, 6.Aufl, 1983), 160ff.

²⁵ Cf. Augustine, *On Man's Perfection in Righteousness*, iv, 9.

아우구스티누스의 말을, 칼빈은 이해한다. 그래서 칼빈은 “사람은 창조함 받을 때에 자유의지라는 위대한 능력을 부여 받았으나, 죄를 지음으로써, 그것들을 잃고 말았다”는 아우구스티누스의 ‘자유의지 상실론’을 받아들인다.²⁶ 더 자세히 말하면, 아우구스티누스는, 인간은 “의에 대하여는 자유로우나, 죄에게 종이 되어 있다”²⁷는 것이며, “주님의 은혜가 아니고서는, 죄에서 자유로워질 수가 없다고 가르친다”²⁸고 칼빈은 해석한다. 이렇듯 칼빈은 아우구스티누스의 ‘자유의지’에 대한 개념, 곧 “성령이 함께 계시지 않으면, 사람의 의지는 자유롭지 못하다. 이는 그 의지가 정욕에게 사로잡히고, 정복당한 상태에 있기 때문이(라)”는 것을 전적으로 수용한다. 결론적으로 칼빈은, 인간의 “의지는 인간의 본질에서 분리될 수 있거나, 제거될 수 있는 것이 아니라, 오히려 부패되어 무질서한 욕망에 속박되어 있다. 그 결과 어떤 종류의 선함도 동경할 수 없게 되었다”(Inst., II. 2. xxii)고 단정한다.

그러므로 칼빈은, 요한복음 1장 4-5, 13절 그리고 마태복음 16장 17절을 들어, 인간은 영적으로 눈먼 상태에서 살아가고 있기 때문에 “**영적 분별력이 전혀 없다**”(Inst., II. 2. xix)고 말한다. 즉 우리의 인간 이성은 성령의 조명이 없이는 영적 분별력이 없다고, 그는 강조한다. (참조 딤후 3:5; 시 36:9; 고전 12:3; 신 29:3-4; 렘 24:7; 요 6:44)(Inst., II. 2. xx) 칼빈은 “하나님의 나라에 들어가는 길이, 오직 성령의 조명하심으로 말미암아 그 마음이 새로워진 사람에게만 열려 있다는 것을 깨달아야 할 것”(Inst., II. 2. xx)이라고 말한다. 바꾸어 말하면, “하나님의 은혜로 말미암아 조명하심을 받아야만, 비로소 하나님의 신비를 깨달을 수 있다”(Inst., II. 2. xxi)는 것이다. 따라서 그는 “하나님의 일에 관해서는 인간의 이성엔 성령의 조명하심이 있어야 한다”(Inst., II. 2. xx-xxv)고 강조한다. 그래서 “아우구스티누스도 이성으로는 하나님의 일들을 깨달을 능력

²⁶ Augustine, *Sermons*, cxxxii, 6 (Inst., II. 2. viii에서 재인용).

²⁷ Augustine, *On Reuke and Grace*, xiii, 42 (Inst., II. 2. viii에서 재인용).

²⁸ Augustine, *Against Two Letters of the Pelagians*, I. ii. 5 (Inst., II. 2. viii에서 재인용).

이 없다는 것을 인식하고서, 햇빛이 있어야 눈으로 사물을 볼 수 있는 것처럼, 우리의 마음에도 조명하심의 은혜가 있어야 한다고 생각하였다”(*Inst.*, II. 2. xxv)고 칼빈은 강조한다.

결론적으로 칼빈은, 사람은 선한 것에 대한 의지를 가질 수 없으며, 단지 성령의 역사하심에 의해서만 인간은 선한 것을 사모할 수 있다고 말한다.(cf. *Inst.*, II. 2. xxvii) 왜냐하면 로마서 7장에 있는 사도 바울의 고백에 의하면, 인간이 악을 행하는 것은, “자기 속에 거하는 죄”(롬 7:20)이기 때문이라는 것이다. 따라서 죄에서 완전히 벗어나지 않은 이상, 인간은 어느 누구도 선한 것을 행할 수도 없고, 사모할 수도 없다는 것이다. 그 전거典據로서, 다윗이 “하나님이여 내 속에 정한 마음을 창조하소서!”(시 51:10)라고 간구하는데, 이는 결코 정한 마음을 창조하는 일의 시작이 자기에게 달려 있다는 뜻이 아닌 것”(*Inst.*, II. 2. xxv)을 고백하는 것이라고 칼빈은 해석한다. 그래서 칼빈은 “우리에게는 죄 이외는 아무것도 없습니다”라고 토로吐露한 아우구스티누스의 고백을 인용한다.²⁹

이상 앞에서 칼빈에게 있어서의 ‘인간의 원죄原罪 교리와 자유의지에 대한 교리’를 살펴본 결과, 인간은-성령에 의한 그리스도의 은총으로 지배를 받기 전에는-전적으로 죄를 지배하는 사탄의 의지에 굴복당하여 있다는 것이다. 즉 사람은 마귀를 섬기는 동안에는 자기의 의지에 의해서가 아니라, 마귀의 의지에 따라서 활동한다는 것이다.(cf. *Inst.*, II. 4. i) 그래서 칼빈은 ‘노예된 인간의 의지’를 ‘마부馬夫의 명령을 기다리는 말馬에 비유’로-아우구스티누스의 말을 빌어-다음과 같이 설명한다.

하나님께서 그 말에 올라타시면, 그는 온유하시고 숙련된 마부이시니, 말을 적절히 인도하시고, 너무 천천히 가지 않도록 박차를 가하시고, 너무 빠르지 않도록

²⁹ Augustine, *Sermons*, clxxxvi, 5-6 (*Inst.*, II. 2. xxv에서 재인용).

록 고삐를 당기시며, 너무 거칠게 달리지 않도록 제어하시고, … 그리하여 올바른 길로 인도하신다. 그러나 마귀가 안장에 오르면, 어리석고 방자한 기수처럼 바른 길에서 멀리 벗어나도록 난폭하게 마구 달리게 하고, 도랑에 빠뜨리기도 하고, … 때리고 괴롭혀 고집을 부리게 하고 난폭하게 만드는 것이다.”³⁰

그런데 칼빈은 “동일한 사건에서, 하나님, 사탄, 사람이 동시에 함께 역사한다.”(*Inst.*, II. 4. i) 고 말한다. 이를 칼빈은 욥의 시험 기사를 통하여 설명한다. 칼빈에 의하면, 욥의 시험 기사 속에는 우선 ‘하나님’, ‘사탄’, 그리고 ‘갈대아 사람들’ 이 등장한다. 욥의 시험에서 “하나님의 목적은 사탄을 통해서 그의 종의 인내를 연단시키는 데 있었고, 사탄의 목적은 욥을 절망의 상태로 몰아넣는데 있었고, 갈대아 사람들의 목적은 법과 정의를 무시하고, 남의 재산을 가로채어 이득을 얻는데 있었다”(*Inst.*, II. 4. ii)는 것이다. 이렇게 삼자가 서로 목적이 달랐기 때문에, 하나님, 사탄, 그리고 갈대아 사람의 행동의 성격도 다르고, 행동의 방법도 이에 못지않게 서로 각기 달랐다고 칼빈은 해석한다. 그러나 궁극적으로 사탄과 갈대한 사람들은 욥의 신앙을 연단시키고자 하는 하나님 의지와 그의 역사하시는 방법의 도구에 불과하다는 것이다. (*Inst.*, II. 4. ii) 이렇듯 칼빈은 노예된 인간의 의지를 섭리론 차원에서 설명하고 있다.³¹ 따라서 동일한 행위를 하나님, 사탄, 그리고 사람이 행하는 것으로 보아도 아무런 모순이 없다는 것이다. 왜냐하면 각자의 목적, 방법 그리고 행동의 성격이 구별되기 때문이라고 칼빈은 말한다. 단 “사탄은 하나님의 뜻에 복종하여 활동한다”(*Inst.*, II. 4. v; Cf. *Inst.*, I. 14. xiii-xix: “하나님의 위엄 아래 있는 마귀”)고 못 박고 있다. 즉 “여기서 하나님의 의로우심이 흠 없이 빛을 발하는 동시에, 사탄과 사람의 추악함은 그 치욕스러운 모습을 스스로 드러낸다”(*Inst.*, II. 4. v)고 그는 이해한다.

³⁰ Pseudo-Augustine, *Hypomnesticon*, II. xi. 20 (*Inst.*, II. 4. i에서 재인용).

³¹ Cf. 칼빈은 *Inst.*, II. 6-8에서 “하나님의 섭리가 사람의 의지를 다스리심”이라는 표제를 붙이고 있다.

III. 루터의 *De servo arbitrio*

1. 모든 인간은 '육'이다. 루터는 인간을 '육Flesh'으로 규정한다. '육체'이란, "인간은 '육체'요 '육'을 향한 성향만을 가지고 있기 때문에, 선택의 자유는 오직 죄를 짓는 일 이외에 그 어느 것을 위해서도 효용이 없다"(239)³²는 것이다. 그는 계속해서 말하기를, "하나님의 영이 그들(=인간) 가운데서 그들을 부르고 가르칠 때에도 그들이 더 악화되기만 하는데, 허물며 하나님의 영이 그들을 떠나서 그들만이 남게 되었을 경우, 그들이 과연 무슨 일을 하겠는가?"(239)라고 에라스무스Erasmus에게 반문한다.³³ 따라서 루터는 '하나님의 영'이 떠난 인간은 단지 '육'이며, 창세기 8장 21절과 6장 5절을 근거로 모든 인간에게는 선한 것이 하나도 없는 철저히 타락한 존재, 곧 '육체'에 불과하다고 규정한다.³⁴ 그리고 이를 루터는 요한복음 3장 6절("육으로 난 것은 육이요 영으로 난 것은 영이니") 말씀으로 보완한다. 그래서 루터는, 예수님께서 니고데모에게 '인간이 거듭나야 함'(요 3:5)을 강조하신 것은, 바로 모든 인간이 '육'이기 때문이라고 말한다.(239)³⁵ 그리고 루터는 부언附言하기를, 헬레니즘Hellenism에서는 '육(σάρξ)'과 '몸(σῶμα)'을 같은 의미

³² 지원용 편, 『루터選集』 6권 (교회의 개혁자 <II>: 노예 의지론, 1525), (서울: 컨콜 디아사, 1982), 239[이하 본문의 (괄호) 속 쪽수는 본 선집의 페이지를 의미함].

³³ 이 말은 에라스무스가 자신의 '주장 *Assertio*'에서 루터가 창세기 6장 3절("여호와께서 이르시되 나의 영이 영원히 사람과 함께 하지 아니하리니 이는 그들이 육신(체)이 됨이라 그러나 그들의 날은 백이십 년이 되리라 하시니라"을 근거로 '인간의 전적 타락과 구원에 있어서의 무능력'을 주장한 것에 대하여, 에라스무스가 '육체'란 단어를 단지 '사악함 *malitia*'으로 이해한 것에 대한 반박이다.

³⁴ 루터는 하나님 자신이 인간을 '육체'라고 규정하고 있다고 말한다(238f) 창 8:21 ("... 사람의 마음이 계획하는 바가 어려서부터 악함이라 ..."); 창 6:5 ("여호와께서 사람의 죄악이 세상에 가득함과 그의 마음으로 생각하는 모든 계획이 항상 악할 뿐임을 보시고")

³⁵ 루터는 '육'이란, 바로 '불결한 욕망 *Impio affectu*'라는 사실을 제롬과 오리겐은 부인하였다고, 교부들의 오해를 지적한다.(Cf. 240) 그러면서 "너희가 아직 육신 *Carnales*에 속한 자로다"(고전 3:3)는 말씀은 곧 인간의 '불결한 욕망'에 관한 이야기라고 해석한다.(Ibid.)

로 바꾸어 쓰고 있으나, 헤브라이즘Hebraism에서는 ‘육’³⁶ בָּסָר bāsār 하나의 단어로 표현하고 있다고 주지시킨다.³⁶ 따라서 루터는-에라스무스가 창세기 6장 3절과 5절에의 ‘육체’란 단어를 단지 ‘사악함’으로 이해하여 ‘대부분의 인간’으로 이해한 것을-모든 인간의 ‘**불결한 욕망 Impio affectu**’으로 해석함으로써, **모든 인간의 보편적 타락과 죄로 인한 무능력**을 주장한다.(Cf. 241) 루터는 아주 분명하게 “창세기 6장 5절에서 말하는 바는, ‘그 마음의 생각의 모든 계획이 항상 악할 뿐이라’는 말씀은, 그것이 인간에게 악한 ‘의향’이나 ‘성향’이 있다는 것을 뜻하는 것이 아니라, 오히려 ‘전적으로 악하다’라는 말이며, 또한 ‘인간은 평생 동안 악 이외에 다른 것을 생각하고 꿈꾸지 않는다’는 말이다”(241)라고 천명한다. 이를 뒷받침하기 위하여 루터는 마태복음 7장 17절(“좋은 나무마다 아름다운 열매를 맺고 못된 나무가 나쁜 열매를 맺나니”)을 인용한다.

그러므로 루터는 아예 ‘몸 Body과 영혼 Soul과 영 Spirit’으로 되어 있는 ‘전인적 인간 The Whole Man’은 곧 ‘육 Fleisch’이라고 말한다.(247)³⁷ 그래서 루터는 이사야가 “주 하나님의 영이 없는 사람은 육이라고 소리 높여 외치고 있음을 알 것이다”(247)이라고 에라스무스에게 반문한다. 그래서 루터는 에라스무스로 하여금, 예수님께서 “육으로 난 것은 육이요, 성령으로 난 것은 영이랴”(요 3:6)고 말씀하신 것을, 주목할 것을 다시금 요청한다. 그리고 이어서 루터는 “우리는 전 인류가 육으로부터 태어난다는 사실을 무턱대고 믿는 것이 아니라, 실제로 보고 경험하는 것이다”(249); “**전술 인류가 육이라는 사실을 믿지 않을 수 없다**”(249, 필자가 진하게)고 강변한다. 결과적으로 루터는 예수님께서 “육으로 난 것은 육이요, 성령으로 난 것은 영”(요 3:6)이라고 말씀하신 것을 근거로 인간을 ‘영과 육’으로 구분한다. 루터는 “우리는

³⁶ G. Pidoux, Schweizer/Baumgärtel/Meyer, “sarx,” W. Schmidt, *Begriffe*, 382; 특히 J. Scharbert, *Fleisch, d. Lys, bāsār*, 18.

³⁷ WA, 740-745(LW, 33, 222-29).

육과 영을 상호 대립된 실체로 분명히 구분되며, 또한 우리는 하나님의 말씀을 통해 믿음으로 거듭나지 않은 인간을 육이라고 이야기한다. 따라서 우리는 말하건대, 거듭난 인간은 그가 받은 성령의 첫 열매에 대적해 전쟁을 벌이는 육의 잔여물로 간주되는 것을 제외하고는 더 이상 육이 아니다(롬 8:23; 갈 5:17)”(254)라고 확인한다.

따라서 루터는 창세기 6장 3절의 “여호와께서 이르시되, 나의 영이 영원히 사람과 함께 하지 아니하리니, 이는 그들이 육신이 됨이라”는 말씀을 근거로, 모든 인간은 하나님의 영이 없는 ‘육신Flesh’으로서 단지 ‘불결한 욕망 *Impio affectu*’으로 가득한 존재, 곧 “그의 마음으로 생각하는 모든 계획이 항상 악할 뿐”(창 6:5)이고, “마음이 계획하는 바가 어려서부터 악”(창 8:21)한 존재로 규정한다.³⁸ 루터 자신의 말을 빌리면, “우리 자신으로 말하면 육신과 영혼이 그 모든 능력과 행실, 그 모든 선악, 그 모든 지혜와 우둔 및 그 모든 의, 불의와 더불어 전체 인류 속에 포함된다는 사실을 우리는 알고 있다. 그것들은 모두 육이다. 왜냐하면 그것들은 모두 자기 자신에게 속하는 것 즉 육의 소망이며, 또한 그것들은 바울이 로마서 3장 22절에서 이야기했듯이, 하나님의 영광과 하나님의 영을 결여하고 있기 때문이다”(249f) 그래서 루터는 아주 단호하게 “우리는 하나님의 영이 없는 사람은 누구나 불경하다고 말한다.”(251) 역으로 “그것(=육적인 것)은 필연적으로 사탄의 나라와 사탄의 영에 매여 있는 것이다”(252)라고 루터는 말한다. “왜냐하면 하나님의 나라와 사탄의 나라 사이에는 중간의 왕국이 없으며, 그 두 나라는 서로 끊임없이 투쟁 가운데 있기 때문”(252)이라고 한다. 그러므로 이에 상응하게 이제 루터는 하나님의 영과 사탄 중 어느 하나에 매어있는 곧 ‘노예된 인간’에 대하여 말한다.

³⁸ 루터는 성경에서 말하는 인간의 ‘육체성 *Carnalitatem*’이란, ‘인간은 육이다’라는 것 이외에 다른 것을 뜻하지 않으며, 반면에 인간의 ‘영성’이란, 인간이 영에 속하는 것 이외에 다른 아무 것도 소망하거나, 추구하지 않고, 행하거나 감내하지 않는다는 것을 뜻한다고 말한다.(Cf. 251)

2. **하나님의 예지 prescience와 필연 necessitatem**: 우선 루터는 ‘선택의 자유’ 그 자체가 존재하는지에 대한 여부與否를 묻는다. 이점과 관련해서 그는, “기독교 전체의 나머지 반쪽은 하나님에 어떤 것은 우연히 알고 계시다는 것을 인식하는 것과 우리가 행하는 모든 일은 필연 때문이라는 것을 인식하는 일에 관련되어 있다. *Altera pars summae Christianae est, Nosse, an Deus contingenter aliquid praesciat, (et) an omnia faciamus necessitate*” (59)³⁹고 말한다. 이 말은 이 세상에서 행하여지는 인간의 행동은 비록 하나님에게 있어서는 우연이지만, 인간에게 있어서는 필연에 의해서 일어나는 것이라는 뜻이다. 이 사실을 안다면 ‘인간의 선택의 자유’에 대하여 논한다는 것이 무의미하다는 식으로 루터는 말한다. 그래서 루터는 에라스무스에게, “인간이 무엇을 행할 수 있는지, 하나님이 무엇을 행하시는지 그리고 하나님은 과연 필연적 이유 때문에 예지foreknowledge하시시기를 당신이 알지 못하면, 선택의 자유가 무엇인지도 알 수 없을 것이다” (59)라고 말한다. 그는 아주 단호하게 “하나님이 어떤 것을 예지하는 것은 결코 우연의 소치가 아니라는 것. 하나님은 변치 않는 영원한 불가 오류적인 의지에 따라 모든 것을 예견하고 목적하며 실행하신다.” (60)고 말한다.⁴⁰ 따라서 루터는 “우리가 행하고 있는 것과 발생하고 있는 것은 모두, 비록 그것이 가변적이고 우연적으로 발생하는 것처럼 보일지라도, 실제로는 (하나님의 예지에 따라, 필자 첨가) 필연적이고, 불변적으로 발생한다.”⁴¹ 왜냐하면 하나님의 의지는 유효하고, 그 무엇에 의해서도

³⁹ WA, 614. LW 33의 번역은 “The other half the Christian summa is concerned with knowing whether God foreknows anything contingently, and whether we do everything of necessity”로 되어 있다.

⁴⁰ 우리는 여기서 칼빈 예정론의 신학적 전제를 예견할 수 있을 것이다.

⁴¹ 그러나 루터는 사실 ‘필연’이란 말은 ‘하나님의 의지’나 ‘인간의 의지’를 표현하는 말로는 적합하지 않다고 말한다. 왜냐하면 ‘필연’이란 말 속에는 ‘그 어떤 강제성’을 내포하고 있기 때문이라고 한다. 그래서 그는 “‘필연성’이라는 낱말은 이른바 ‘하나님의 의지의 불변성 *immutabilem voluntatem Dei*’ 과 ‘인간의 사악한 의지의 무능 *impotentiam nostrae voluntatis malae*’ 을 표현하는 것으로서, 문법적으로나 신학적으로 썩 좋은 표현은 아니지만, 그 본의는 ‘불변성의 필연성 *necessitatem immutabilitatis*’ 을 뜻한다” (62)고 말한다.

방해받지 않으며, 신성 그 자체의 능력이기 때문”(61)이라고 강조한다. 따라서 “우연히 발생한다는 것은 라틴어에 있어서는 그 자체가 우연적이라는 것이 아니라, 그 일이 우연하고 가변적인 의지에 의하여 행하여졌다는 것을 의미한다고 루터는 강조한다. 그러나 이러한 (우연하고 가변적, 필자 첨부) 의지는 하나님에게는 없다”(61)고 못 박고 있다.

그래서 루터는 이제 에라스무스에게 다음과 같이 묻는다: “하나님은 만물을 우연에 의해서가 아니라, 필연에 의해서 변함없이 예지하고, 계시다는 사실을 부인하거나, 이를 인식하는 것을 당신이 꺼려한다면, 당신은 어떻게 그분의 약속을 믿을 수 있으며, 그분을 신뢰하고 의지할 수 있겠는가?”(64f) 그리고 그는 계속해서, “하나님이 무엇인가를 약속하셨다면, 하나님은 자신이 약속하신 것을 알고 계시며, 이를 시행할 수 있을 뿐 아니라, 기꺼이 그렇게 하실 것임을 당신이 반드시 믿어야 할 것”(65)이라고 말한다. 이점을 루터는 로마서 3장 4절; 9장 6절; 디모데 후서 2장 19절, 디도서 1장 2절 등을 들어 뒷받침하고 있다. 그리고 결론적으로 루터는 “만약 우리가 하나님의 필연적인 예지와 살아 움직이는 사물들의 필연성을 인식하는 것이 우리를 위한 것이 아니라고 믿고 이를 가르친다면, 기독교적 신앙은 전적으로 소멸되고, 하나님의 약속과 모든 복음은 완전히 파괴될 것이다”(65)라고 말하면서, 오히려 “하나님은 거짓을 말씀하시지 않는다는 것과 모든 일을 변함없이 행하신다는 것, 그리고 하나님의 뜻에 거슬리거나 이를 변경시키거나 방해하는 것이 아무것도 없다는 것을 인식하는 일이야말로, 기독교인들의 온갖 역경 가운데서 받을 수 있는 가장 큰 위로”(65)라고 말한다. 결론적으로 루터는 이상 앞에서 논의한 ‘하나님의 예지와 필연’을 인식하는 것, “이것은 선택의 자유를 완전히 전복시키고 무산시키는 청천벽력靑天霹靂이다”(60)라고 말한다. 한 마디로 말하면 하나님의 예지는 영원하고 불변한 것이기 때문에, 하나님의 예지가 인간의 선택의 의지에 의해서 좌우되지 않는다는 것이다.⁴²

⁴² 루터는 “인간은 하나님의 숨겨진 의지를 캐내려고 해서는 안 된다”(168)고 말하

그러므로 결과적으로 루터는 인간은 '선택의 자유'를 거부하고, 하나님의 명령이든 사탄이든 두 힘에 의해서 지배를 받고 있다는 '노예(속박)된 의지에 관하여 *De servo arbitrio*' 전개하고 있는 것이다.

3. 노예(속박)된 인간의 의지: “불변의 필연성”: 루터는, '하나님의 예지와 필연'에 대하여 언급한 것에 상응하게 '인간의 속박된(노예된) 의지'에 대하여 말한다. 즉 루터는 “우리가 행하는 것은 무엇이든지, '선택의 자유'에 의해서 이루어지는 것이 아니라, 순전히 필연성에 의해서 이루어진 것”(85)이라고 역설한다. 더욱이 “구원은 우리들 자신의 힘과 욕망의 한계를 초월하여 있으며, 오직 하나님의 역사에 의존해 있는 것”(85)이라고 루터는 단언한다. 왜냐하면 “우리 안에서 구원을 행하시는 분이, 우리가 아니라, 오직 하나님 뿐이시라면, 그 하나님이 역사하지 않는 한, 우리는 그것을 원하든지 원하지 않든지 간에 의미있는 일을 전혀 할 수 없다”(85)는 것이다. 이것이 바로 구원에 있어서의 - '강제의 필연성이 아니라 *non coactionis*' - '불변의 필연성'이라고 루터는 말한다. 그리고 계속해서 루터는 '불변의 필연성'이 무엇인지 다음과 같이 역설적으로 설명한다.

어떤 사람이 하나님의 영을 받고 있지 않을 때, 그는 마치 목덜미를 붙잡혀 어쩔 수 없이 행동하듯이, 그의 의지에 거슬러 *Nolens* 악을 행하는 것이 아니다. 오히려 그는 자발적으로 채비를 갖춘 의지 *Libenti voluntate*를 가지고 악을 행하는 것이다. 그리고 이러한 행위의 채비 또는 의지를 그는 자신의 힘으로 없애

였듯이, 그의 탁상담화에서도 “오! 사람들아, 그의 선하심이 당신에게 받아들여지도록 하고, 당신의 사탄적인 질문들, 곧 '왜', '무엇 때문에' 라고하는 질문들로 사변하여 하나님의 말씀과 사역을 다루려고 하지 말라. 왜냐하면 하나님은 모든 피조물의 창조주이시며, 만물을 그의 헤아릴 수 없는 지혜와 뜻으로 다스리시는 분이시며, 그런 질문들을 기뻐하지 않으시기 때문”이라고 말한다.(*Table Talk*, LXVI)(= Hugh T. Kerr(ed.), 김영한 역, 『루터신학 개요』(서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1991), 85에서 재인용) 왜냐하면 “하나님의 활동은 유지하거나, 범속하거나 *Ciulla*, 인간적이지 않고, 신적이며, 인간의 의식을 초월하기 때문이다”(75)라고 루터는 말한다.

버리거나 규제하거나, 변경할 수 없다. 오히려 그는 그러한 의지와 마음가짐을 계속시킨다. ... 이것이 이른바 불변의 필연성이다. 따라서 불변의 필연성이란, 다음과 같은 것을 의미한다. 의지는 스스로를 변화시켜 이제까지와는 다른 방향으로 돌아설 수 없으며, 도리어 성낸다는 것 자체가 보여주는 바와 같이, 저지 받으면 받을수록 그의 의지는 더욱더 자극된다. 이것은 의지가 자유롭다거나, 선택의 자유를 가지고 있다면 발생하지 않는다.(86)

이와 반면에 “하나님의 영이 우리 안에 활동하시면, 인간의 의지는 변화된다. 그 때에 인간의 의지는 하나님의 영에 의하여 부드러운 숨을 들이키면서 강제가 아니라, 순수한 의향과 소질에 따라서 자발적으로 다시 한 번 의욕하고 행동하게 된다”(86)고 루터는 말한다. “그러므로 하나님의 영과 은혜가 우리 안에 있지 않는 한, 어떠한 선택의 자유도 우리 자신을 다른 방향으로 돌아서게 하고, 다른 일을 바라게 하는 자유도 존재하지 않는다”(86)고 루터는 확인한다. 결론적으로 말해서 “우리가 참 하나님의 역사와 영으로부터 떨어진 채 이 세상의 신神 아래 있으면, -우리는 바울이 디모데에게 말한 바와 같이(딤후 2:26) -악마의 의지에 사로잡혀 있게 된다. 그리하여 악마가 의지하는 것 이외의 것을 의지할 수 없다.”(86f.) “그러나 만일 보다 강한 자 (= 하나님을 뜻함, 필자 주)가 와서 사탄을 정복하고 우리를 전리품으로 취한다면, 우리는 그의 영에 의해서 다시 한 번 노예가 되고, 포로가 되어 그가 의지하는 바를 기꺼이 의지하고 행하게 된다. 그러나 물론 이것이야말로 숭고한 자유다. 그러므로 인간의 의지는 명에를 진 짐승과 같이 둘 사이에 위치한다”(87) 그러므로 루터는-칼빈이 노예된 인간의 의지를 ‘말馬과 마부馬夫’를 비유하여 설명하고 있듯이-시편 73편 22-23절을 전거로 다음과 같이 설명한다.⁴³:

⁴³ 시 73:22-23 (“내가 이같이 우매 무지함으로 주 앞에 짐승이오나, 내가 항상 주와 함께 하니 주께서 내 오른손을 붙드셨나이다.”)

만약 하나님이 그 위에 올라타시면 ... 인간의 의지는 하나님이 의지하는 바를 의지하고 준행할 것이다. 그러나 만약 사탄이 그 위에 올라탄다면 그것은 사탄이 의지하는 바를 의지하고 준행할 것이다. 인간의 의지는 그 위에 올라탈 이 두 존재를 선택하거나 또 찾아다닐 수 없다. 오히려 그 위에 올라탈 이 두 존재가 인간의 의지를 소유하여 이를 지배하기 위해 싸운다.(87)

그러므로 루터는 에라스무스에게, “만약 하나님의 은총이 선택의 자유에 부재하거나, 또는 그것과 분리되어진다면, 저 하찮은 능력(=선택의 자유, 필자 주)이 무엇을 할 수 있겠는가?”(87f.)라고 반문한다. 그리고 이어서 그는 “하나님의 은총과 상관없는 선택의 자유는 전혀 자유로운 것이 아니며, 변함없이 악의 포로요 노예이다. 왜냐하면 그것은 스스로 선을 행할 수 없기 때문이라”(88)고 단언한다. 그러면서 루터는 다시금 “우리는 모든 일을 필연성에 의하여 행하면, 아무것도 선택의 자유에 의하여 행하지 않는다”(88)고 강조한다. 왜냐하면 “선택의 자유가 가지고 있는 힘은 아무것도 아니며, 은총이 결여되어 있는 한 선을 행하거나, 행할 수 없기 때문이다”(88)라고 설명한다. 따라서 루터는 ‘선택의 자유는 하나님에게 속한 용어’이며, 오직 하나님의 권위에 적용될 수 있는 용어라고, 용어사용의 한계를 분명히 한다.(cf. 시 115:3) 심지어 루터는 ‘선택의 자유’를 인간의 능력에 귀속시키는 것은 “신성 모독 가운데 가장 큰 신성모독”(89)이라고 한다. 따라서 루터는 “하나님과의 관계에 있어서, 또는 구원이나 저주와 관련되는 일에 있어서, 인간은 전혀 선택의 자유가 없고, 오히려 하나님의 의지나 사탄의 의지에 종속되는 포로요, 신민이요, 노예이다”(90)라고 결론을 맺는다.

IV. 全적으로 墮落한 인간의 노예(속박)된 의지

이상 앞에서 칼빈의 『기독교 강요』에 나타난 인간의 전적 타락과 이에 따

른 노예(속박)된 인간의 의지와 루터의 『노예 의지론』에 나타난 하나님의 예지와 필연에 따른 노예(속박)된 인간의 의지 - 곧 '인간의 선택의 자유'에 대한 거부 -를 분석해 본 결과 우리는 루터와 칼빈, 두 종교 개혁자에게서 다음과 같은 공통점을 발견하게 된다.

첫째로, 루터와 칼빈 두 종교개혁자 모두 인간의 전적 타락을 주장하고 있다. 이때에 말하는 인간의 타락이란 - 바로 창세기 6장 3절이 증언하듯이 - 인간에게서 하나님의 영이 떠났다는 것을 의미한다. 즉 창세기 8장 21절의 증언처럼, "사람의 마음이 계획하는 바가 어려서부터 악(하다)"는 것이다.(이밖에 렘 17:9; 시 94:11; 36:1; 롬 3:18; 시 14:2)⁴⁴ 그래서 칼빈은 "자연인은 죄 가운데 죽어 있어서 구속이 필요한 상태에 있다"(Inst., III. 14. i)고 말한다. 그러므로 루터나 칼빈 모두가 인간은 한 마디로 "육신(肉身)에 불과하다"(창 6:3)(Inst., III. 14. i)고 규정한다.⁴⁵ 루터와 더불어 칼빈도 "선(善)을 좇는 인간은 아무도 없나니, 한 사람도 없다"(롬 3:10-18)(Inst., III. 14. i; I. 4. ii)고 단정한다.

따라서 둘째로, 인간은 그 어떠한 '선택의 자유 혹은 의지'를 가지고 있는 것이 아니라, 언제든지 하나님의 '예지'에 의한 '불변적 필연성'에 의해서 좌우된다고 루터는 말한다.⁴⁶ 그래서 루터와 더불어 칼빈도 인간의 행동이 "노예(속박)된 의지"에 의해서 실행된다고 주장한다. 이와 같이 두 종교 개혁자 모두는 똑같이 - 그 출처가 어디인지 확실하지 않지만 - '등에 올라탄 존재', 곧 '말(馬)과 마(馬)의 비유'를 들어서 어느 순간은 하나님의 영에 의해서, 그리고 어느 순간은 사탄에 의해서 노예처럼 행동하는 인간의 모습을

⁴⁴ 렘 17:9 ("만물보다 거짓되고 심히 부패한 것은 마음이라"); 시 94:11 ("여호와께서 사람의 생각이 허무함을 아시느니라."); 시 36:1 ("악인의 죄가 그의 마음 속으로 이르기를 그의 눈에는 하나님을 두려워하는 빛이 없다"); 시 14:2-3 ("여호와께서 하늘에서 인생을 굽어 살피사 지각이 있어 하나님을 찾는 자가 있는가 보려 하신즉 다 치우쳐 함께 더러운 자가 되고 선을 행하는 자가 없으니 하나도 없도다").

⁴⁵ 칼빈도 '육' 혹은 '육신(肉身)'이란, 바울이 갈라디아서에서 열거하는 '육신의 열매'(갈 5:19-21)를 모두 포함한다고 말한다. Inst., III. 14. 1.

⁴⁶ 이점이 칼빈에게서는 예정론, 더 자세히 말하면 '개별적 이중예정론 Praedestination gemina'로 발전하였다.

묘사하고 있다. 더 자세히 말하면, “하나님께서 그 말(= 인간, 필자 주)에 올라 타시면, … 올바른 길로 인도하신다. 그러나 마귀가 안장에 오르면, … 때리고 괴롭혀 고집을 부리게 하고 난폭하게 만든다.”⁴⁷고 말한다.

셋째로 그럼에도 불구하고 하나님의 영 靈 곧 성령이 인간에게 임하면, 인간은 ‘거듭난 인간’ 이 되어 하나님께서 의지하는 바대로 행동하게 된다는 것이다. 이것이 그리스도인의 자유이다. 그러나 역으로 “성령의 거룩한 힘의 강요 없이는, 사탄은 자기에게 사로잡힌 사람들을 놓아주지 않으려 하기 때문에, 인간의 자유의지와 같은 것은 있을 수 없다.”(319)⁴⁸고 말한다. 따라서 성령을 받지 못한 사람은 선행보다는 악한 것만을 추구할 뿐이라고, 두 종교 개혁자는 강조한다. 즉 하나님의 은혜 없이는 인간은 악행밖에 행할 수 없다는 것이다. 그럼에도 불구하고, 루터나 칼빈에 의하면, 사탄 마귀의 역사는 언제든지 하나님의 허락하심에서만 가능한 ‘제한적’ 적이기 때문에(*Inst.*, I. 14. xxvii), ‘사탄 마귀의 사역’ 은 언제든지 성령의 능력으로 제어될 수 있다고 말한다.⁴⁹

결과적으로 루터와 칼빈 두 종교개혁자는, 하나님은 모든 사건을 미리 아시고, 미리 작정하셨다는 것이다.(cf. 롬 8:29)(*Inst.*, II. 5. ii; III. 24. i)(Dsa., 319) 그리고 하나님의 예지 豫知에는 실수가 없을 뿐만 아니라, 그의 예정 豫定은 그 어떠한 것에 의해서 방해될 수 없는 ‘불변적 필연’ 이라는 것을 강조한다. 따라서 구원사의 모든 것은 ‘하나님의 예지와 예정’ 에 의해서 성취된다는 의미를 담지하고 있다. 그러나 루터나 칼빈이 ‘필연’ 과 ‘예지’ 란 말로 하나님의 결정, 혹은 결의를 해석한 것은 여전히 수직적 차원에서 일어난 사건

⁴⁷ Pseudo-Augustine, *Hypomnesticon*, II. xi. 20(*Inst.*, II. 4. i에서 재인용) LW 33(*De seruo arbitrio*) 번역자도 아마도 루터도 *Hypomnesticon*, II, xi, 20에서 참조하였을 것으로 각주를 달고 있다.

⁴⁸ Cf. J. Calvin도 롬 11:21을 근거로 “마귀가 그리스도로 말미암아 내어 쫓기기 전에는 어느 누구의 도전도 받지 않고 이 세상을 차지하였다.”(*Inst.*, I. 14. xviii)고 말한다.

⁴⁹ *Inst.*, I. 14. xviii “하나님은 사탄이 신자들의 영혼을 다스리지 못하게 하시며, 오로지 하나님의 양떼의 일원으로 인정받지 못하는 불경스러운 자들과 불신자들만 내어 주셔서 사탄의 지배를 받게하시는 것이다”

을-즉 천상天上에서 일어난 사건을-헬라적인 수평적 시간의 차원으로 '모형 변경Paradigmenwechsel' 시킨 것이라고 볼 수 있다. 왜냐하면 히브리적 사유체계에서 기록된 구약성경에는 수평-시간적 차원이 없기 때문이다. 즉 히브리인들은 시간時間과 공간空間을 융합하여 사고하되, 시간보다는 우선적으로 공간적으로 사고하였기 때문이다. 그래서 칼빈도 “하나님의 위엄 아래 있는 마귀”론(Inst., I,14,xiii-xiv)에서 인용하고 있는 성구들은 모두 공간적 차원에서 일어나는 사건들에 대한 증언이다. 즉 칼빈은 왕상 22장 20-22절, 욥기 1장 6-12절, 2장 1-6절이 증언하고 있는 소위 '천상회의天上會議'를 마귀에 대한 하나님의 우월적 주권으로 해석하였다. 그럼에도 불구하고 그는 하나님의 우월적 주권사상을 수평-시간적 차원에서 해석하여 예지-예정론을 정립한다. 다시 말해서 그는 하나님의 영원한 구원의 결의Ratschluss를-루터의 말을 빌리면 '필연'을-“창세 전”(엡 1:4)이라는 말씀에 따라서, 헬라주의적 수평-시간적 차원에서 일어나는 사건으로 해석하여 예정교리를 정립한다.⁵⁰

이러한 점에서 논문의 결과에 덧붙여 이야기 한다면, 칼 바르트Karl Barth, 1886-1968가 구속사적 차원에서 “은혜의 선택은 전술복음이고, 바로 오늘(지금)의 복음이다. Die Gnadenwahl ist das ganze Evangelium, das Evangelium in nunc”라고 말한 것은 참으로 종교개혁신학의 특성을 한 마디로 요약해 준 것이라고 하겠다. 왜냐하면 그는 ‘하나님의 은혜의 선택에 하나님의 자유와 하나님의 신비와 하나님의 의가 명시되어 있다고 말하기 때문이다.’⁵¹

⁵⁰ 루터는 ‘노예된 의지론’에서 엡 1:4이하를 인용하지 않지만, 칼빈은 예정론의 핵심 성구로 인용한다.(Inst., II. 3. viii; II. 8. liii; II. 12. v; II. 17. ii 이 밖의 여러 곳) 엡 1:4 이하를 들어 칼빈은 “오직 택함을 입은 자들에게서만 선을 지향하는 의지를 찾을 수 있다. 그러나 택하심의 원은은 ... 창세 전에 우리를 택하신 그 동일한 기쁘신 뜻(엡 1:4-5)에서 비롯되는 것이라고 보아야 할 것이다.”(Inst., II. 3. viii)고 말함으로써, 공간적 차원에서 천상에 계신 하나님에게 의해서 일어난 결정을 시간적 차원에서 ‘창세 전’으로 확정시킨 것을 근거로 하나님의 예지에 의한 ‘개인별 이중예정론 Praedestinatio Gemina’을 확정한다.

⁵¹ Vgl. K. Barth, KD II/2, 18. “Und weil er, der Beständige und Allmächtige und Ewige, wählt, darum ist das Wohlgefallen, nach welchem er sich entscheidet, und ist diese Entscheidung selber unabhängig von jeder anderen, von jeder geschöpflichen Entscheidung voran, darum ist sie aller geschöpflichen Selbstbestimmung gegenüber Vorher-Bestimmung, prae-destinatio”.

[Abstract]

The Similarities between Calvin's Theology and Luther's Theology

Jae-Jin Kim

(Soongsil University)

The purpose of this study is to find the theological analogy in Calvin's *Institutio Christianae Religionis* and Luther's *De servo arbitrio* (i.e., the bondage of the will) which treats with the free will of the man. Calvin emphasizes the sovereign authority of God redeeming the human being. For example the doctrine *Praedestinatio Gemina* (i.e., double predestination) of the man is his major theological theme. In correspondence with Calvin's doctrine, Luther also accentuates the bondage of the will in the saving concept of the man by God from the demon.

Both doctrines are in common that both see the man as totally corrupted and both theologians understand the first man, Adam representing the mankind. Due to this fact, as the descendants of Adam, all human beings are sinners (cf., Rom 5:12-21). Calvin and Luther, therefore, think that man's will has not the ability to choose between good and evil by itself. Calvin rejects the reasonable power, e.g., *vis electiva* (i.e., the power of Election) and the sovereign will of the man insisted by the church fathers Origen (185-254), Jerome (345-419), and Chrysostom (354-407). By adopting Augustine's notion of the free will of the man, he also refuses *De libero arbitrio* of St. Anselm of Canterbury (1033-1109): Only the free will of the reborn in *gratia specialis* (i.e., special grace) of the Holy Spirit, are accepted. This means only the rebirth in the Holy Spirit have the free will to choose

between good and evil. In this sense Calvin thinks that the mankind is spiritually blind.(cf., based on John1:4-4,13and Mt16:17)

In *De servo arbitrio*, Luther defines all mankind as the flesh having *Impio affect* (i.e., undutiful desire). All human beings are consisted in the body, soul, and spirit and are totally corrupted due to the disobedience of the first man, Adam, who stood against the words of God. Luther thinks that no man is capable of doing things he wants, because man's will and behavior belongs to the *prescience* and *necessitatem* of God.

Consequently, both Luther and Calvin describe figuratively that man is like a horse on which back God or the demon is sitting as a cabman. Calvin's theory is corresponding with Luther's at the point that Calvin's predestination is also based on God's absolute, everlasting resolution as it in Luther's prescience and necessitatem of God. In this sense, it is predictable that Calvin's doctrine of God's predestination from the horizontal level is a paradigm shift of Luther's prescience and *necessitatem* of God from the vertical level.

- **Keyword** : total corruption, the bondage of the will, the sovereign ability of God, necessitatem, predestination.Christianfreedom.

[참고도서]

Augustine, Aurelius. *Deliberoarbitrio*. 성염 역. 『자유 의지론』 왜관: 분도출판사, 1998.

_____. *Contraduasepistulas Pelagianorum*(= Two Letters of the Pelagians): PL44; CSEL 60,1913; BAug 23,1974; dtAL1977).

_____. *In Iohannis Evangelium*(=John's Gospel).

- _____. *On Man's Perfection in Righteousness*.
- _____. *On Reuke and Grace*.
- _____. *Sermons*. cxxxii.
- Barth, K. *Grundriß der Dogmatik*, Zürich: Verlag Zürich. 6. Aufl, 1983.
- _____. *Kirchliche Dogmatik II/2*. Zürich. 1942.
- Battles, F. L. /Hugo, A. M. (ed.). *Calvin's Commentary of Seneca's De Clementia*, 1532, 1969 (=The Renaissance Society of America. Renaissance Text Series 3).
- Bohatec, J. *Budé und Calvin*, 1950.
- Bratsiotis, N. P. “גִּבּוֹר,” ThWAT Bd. I: 850-67.
- Brecht, Martin. “Luther I,” TRE. Bd. 21:513-30.
- Cadier, Jean. Calvin, *l'homme que Dieu adomteé*. 이오갑 역. 『칼빈, 하나님을 길들인 사람』, 서울: 대한기독교서회, 1995.
- Calvin, J. *Opuscules*, 1566.
- _____. *Institutio Christianae Religionis*. überstzt von Otto Weber, Johannes Calvin. *Unterricht in die Christlichen Religion*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1988.
- Cardaums, Ludwig. *Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen die rechtmäßige Obrigkeit im Luthertum un im Calvinismus des 16. Jh*. 1903(=Darmstadt, 1973).
- Chrysostom. *Deproditione Judaeorum*. Hom. I.
- _____. *Homilies on Genesis*, Hom. I.
- Ebeling, Gerhard. “Cognitio Dei et hominis: Geist und Geschichte der Reformation.” FS Hanns Rückert. (1966) : 271-322.
- Karl-Heinz zur Mühlen. “Luther II.” TEE Bd. 21: 530-67.
- Köstlin, Julius. “Calvin's Institutio nach Form und Inhalt in ihrer geschichtlichen Entwicklung.” ThStKr 41(1868): 7-61; 410-86.
- Kerr Hugh T.(ed.). 『루터신학개요』 김영한 역. 서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1991.
- Mostert, Walther. “Luther III.” TRE Bd. 21: 567-94.

- Nijenhuis, Willem. "Calvin." TRE Bd. 7: 568- 92.
- Plattard, Jean. *Guillaume Budeé et les Origines de l' Humanisme francais*. 1923.
- Pseudo-Augustine. *Hypomnesticon* II.
- Staedtke, Joachim. *Johannes Calvin: Erkenntnis und Gestaltung*, 정미현 역. 『장로교의 뿌리 칼빈』 서울: 만우와 장공, 2009.
- Torrance, Thomas Forsyth. *Calvin's Doctrine of Man*. London, 1949, 2 ed. 1957.
- Wendel, Francois. *Calvin*. 김재성 역. 『칼빈: 그의 신학사상의 근원과 발전』 서울: 크리스찬다이제스트, 2006.
- 김용주. "칼빈과 루터". 『백석신학저널』 16 (2009, 봄): 15-30.
- 마틴 루터. 『말틴 루터의 종교개혁 3대논문』. 지원용 역. 서울: 컨콜디아사, 1993.
- _____. 『루터選集』 6권 (교회의 개혁자 <II>: 노예 의지론, 1525). 지원용 역. 서울: 컨콜디아사, 1982.