

우연과 필연에 대한 칼빈의 인식

김재용

(고신대학교, 강사, 조직신학)

- I. 들어가는 말
- II. 우연
- III. 필연
- IV. 스콜라주의의 영향
- V. 나가는 말

[초록]

칼빈의 작품에 등장하는 우연성과 필연성에 대한 개념은 사람이 어떻게 이해하는가에 따라 오해할 수 있는 여지가 있는데, 이를 중세 스콜라학파의 방식으로 이해하면, 필연성 안에 우연성이 있고, 또 필연성 안에 자발성과 자유성이 있다는 견해를 피력할 수 있다. 칼빈의 우연과 필연을 이런 방식으로 해석하는 학자들이 있다. 그러나 본 논문은 칼빈의 우연과 필연을 스콜라방식으로 읽어낼 수 있는가 하는 것과 과연 칼빈이 우연성을 긍정하는가 아니면 부정하는가 하는 것을 살핀다. 필연성에 있어서 절대적 필연과 상대적 필연에 대해 칼빈이 이를 어떻게 인식하고 있는지를 검토한다. 또한 상대적 필연에 우연의 개념이 포함되는지를 논구한다. 칼빈이 우연을 인정하는 것이 우리의 인식에 따라 되므로, 우연에 실체가 존재한다고 보았는지, 아니면, 실체가 없는 우연으로써 외면적으로 인식할 수 있을 뿐, 내면적으로는 하나님의 깊은 계획과 의도가 있는 것이었는지를 다루고자 한다. 따라서 그의 전체 작품을 통해 이를 살피서 올바르게 밝혀야 하는 필요성이 제기되므로, 본 논문은 칼빈이 우연과 필연을 어떻게 인식하고 있는지를 구체적으로 다룬다. 또한 본 논문은 칼빈이 중세스콜라학파의 영향을 받았다고 주장하는 것에 대해 살핀다. 칼빈이 스콜라학파의 학문방법을 도입하였으므로, 내용은 중세와 다르지만, 방법에는 차이가 없다는 인식을 토론한다.

키워드: 칼빈, 우연성, 필연성, 의지, 속박과 강제, 자발과 자유

논문투고일 2022.07.25. / 심사완료일 2022.09.06. / 게재확정일 2022.09.07.

1. 들어가는 말

칼빈신학에서의 우연성과 필연성의 개념이 리처드 멀러(Richard A. Muller)를 중심으로 소개되고 있다.¹ 그는 칼빈의 섭리론에 미래우연성의 개념이 존재한다고 주장한다. 빌름 판 아셀트(Willem J. van Asselt, 1946-2014)²와 에프 데커(Eef Dekker)³등이 멀러의 주장에 동의한다. 홍콩 건도(建道)신학원(Alliance Bible Seminary) 학장인 키븐 초이(Kiven S.K. Choy)의 박사학위 논문⁴과 전주대학교의 한병수 교수의 소논문⁵에서 이를 다루고 있다. 양자는 모두 미국 칼빈신학교에서 멀러의 지도하에 박사학위 논문을 작성하였다. 그리고 대신대학교의 김찬영 교수의 소논문⁶에서 루터와 칼빈의 우연과 필연개념을 비교하였다. 이들은 모두 칼빈의 우연과 필연에 대한 멀러의 이해에 동의하고 또 그의 관점을 따라 자신들의 견해를 주장한다. 김찬영은 멀러의 관점에서 칼빈의 우연과 필연을 소개하고 있는데, 그의 주장에 다소 오해가 있어 보인다. 그는 칼빈의 우연성과 필연성의 개념을 논구하면서 먼저 우연을 다루고 그다음 필연으로 이어간다. 필연에 있어서 자발성과 일치하는 필연성을 소개하는데, 이를 절대적 필연과 상대적 필연을 주장했던 중세스콜라 신학의 개념으로 설명

1 Richard A. Muller, *The Divine Essence and Attributes, Post-Reformed Dogmatics, The Rise and Development of Reformed Orthodoxy*, ca. 1520 to ca. 1725 (Grand Rapids: Baker Academic, 2006); 리처드 멀러, “은혜, 선택 그리고 우연적인 선택: 알미니우스의 선수공격과 개혁파의 반응”, 이은선 역, 『신학지평』12 (2000년 봄, 여름). 멀러는 칼빈의 미래의 우연성을 말할 때, 하나님 안에 있는 우연과 하나님 밖에 있는 우연으로 구분한다. 따라서 칼빈이 주장하는 우연은 하나님의 안에 있는 것으로써 불확정적이라고 말한다. 그는 칼빈이 스콜라학파의 방법을 따랐지만, 그들과는 다른 신학의 결과를 맺었다고 강조한다. 그러나 그가 인식한 칼빈의 우연과 필연은 중세 스콜라학파의 내용과 거의 비슷한 것이었다.

2 빌름 판 아셀트, “정동주의 초기의 개혁주의(1560-1620)”, 『개혁신학과 스콜라주의』, 한병수 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2012), 236.

3 에프 데커, “종교개혁과 반동-종교개혁 사이의 범교회적 논쟁: 자유로운 선택에 대한 에임즈와 벨라르미누스 사이의 논쟁”, 『종교개혁과 스콜라주의』, 한병수 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2014), 173-191.

4 Kiven S. K. Choy, “Calvin’s Defense and Reformulation of Luther’s Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will” (Grand Rapids, Michigan: Calvin Theological Seminary, 2010).

5 한병수, “우연과 섭리-개혁주의 관점에 대한 고찰”, 『한국조직신학논총』40 (2014), 47-85.

6 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 『조직신학연구』34 (2020), 44-70.

한다. 따라서 칼빈의 우연과 섭리의 개념이 스콜라신학의 영향을 받았음을 제시한다.⁷ 김찬영은 칼빈이 우연 개념을 주장하였는가에 대해 다소 애매한 답변을 한다. 그는 칼빈의 『하나님의 영원한 예정에 관하여』라는 책을 인용하면서 “세상에 우연성을 제거하는 것은 불합리하게 보인다”⁸는 것과 “사물의 그 고유한 본성에 있어서는 필연적이지 않다는 의미에서 우연적인 것이 있다”⁹는 것을 인용한다. 그러면서 그는 칼빈에게 있어서 필연과 우연의 구별은 정확하게 할 수 없다고 판단한다. 그 이유가 우연은 인간의 인식에서 나타날 뿐만 아니라¹⁰, 하나님의 결정이 필연적으로 일어나지만 그 자체의 고유한 본성으로는 필연적이지 않다고 주장하기 때문이다. 그는 다음과 같이 말한다.

운 나쁘게 길을 잃고 강도의 소굴에 들어가 죽임을 당한 악운(惡運)과 이렇게 될 수도 있고 저렇게 될 수도 있는 사건의 우연에 칼빈은 원칙적으로 같은 범주, 즉, 하나님이 결정하셨기에 필연적으로 발생하지만, 자체적인 고유한 본성으로는 필연적이지 않다는 고려를 적용한다.¹¹

그는 우연이 사건 그 자체의 고유한 본성 즉 제2원인에 속하는 것으로 이해한다. 결국 칼빈 안에 이러한 우연이 포함되어 있는 것으로 보는데, 그의 이러한 관점이 칼빈이 주장하는 것이라고 단언한다. 그는 칼빈의 우연과 필연의 개념을 스콜라신학의 절대적 필연과 상대적 필연에 대한 이해로 풀어간다. 이는 선행적 필연과 후행적 필연으로도 이해되는데, 안셀름의 개념에서 뚜렷하게 나타난다.¹² 필자는 김찬영의 이러한 관점이 칼빈이 주장한 것인지에 대해 의문을

7 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 62-65.

8 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 60; 존 칼빈, “하나님의 영원한 예정에 관하여”, in 『칼뱅작품선집 VII』, 박권택 편역 (서울: 총신대학교출판부, 2011), 217

9 김찬영은 칼빈을 언급하면서 칼빈 본문을 인용한 것이 아니라, Van Asselt, J. Martijn Bac, T. te Velde, and Marinus Schouten, “introduction”, in *Reformed Thought on Freedom*, 30-40과 Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, 2nd Edition, (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), 39, 를 인용한다.

10 김찬영은 여기에서 『칼뱅작품선집 VII』, 238의 “우리의 인식에 관해서는 (우연)을 거부하지 않는다”의 문장을 멀리의 *Divine Will and Human Choice*, 191n48에서 재인용한다.

11 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 60.

제기하고자 한다. 본 논문은 먼저 칼빈의 작품에 나타난 우연성과 필연성을 제시하고, 그런 다음에, 김찬영의 논문을 중심으로 칼빈의 우연과 필연에 대한 인식을 보다 구체적으로 살피고자 한다. 그가 칼빈을 인용한 구절들의 해석에 문제가 없는지, 칼빈 저작의 번역본과 라틴어 본문 사이에 어떤 차이가 있는지를 살펴서, 칼빈신학에 있어 우연과 필연의 개념을 올바르게 이해하고자 한다.

II. 우연

칼빈의 우연성 논쟁을 다루기 전에 먼저 칼빈의 저작에 타나는 우연개념을 살펴보도록 하자.

1. 칼빈의 우연

조셉 피파(Joseph A. Pipa Jr.)는 “칼빈이 운명이나 우연 또는 우발적인 개념을 이교도적인 것으로 보고 거부하였고, 사람들이 볼 때, 우발적으로 일어난 일이라 하더라도, 그것의 이유와 원인이 비밀스러운 것으로 이해한다.”¹³고 말했다. 이러한 견해는 이신열¹⁴을 비롯한 대부분의 칼빈 학자들도 동의한다.¹⁵ 칼빈이 사용하는 우연성에 관련된 라틴어 용어는 *accidens*¹⁶, *fortuitus*¹⁷,

12 S. Anselm of Canterbury, *Anselmi cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, 6 vols, ed. dom F. S. Schmitt (Edinburg: Thomas Nelson and Sons, 1940-1961), v.2, 250.

13 조셉 A. 피파, “청조와 섭리”, 『칼빈의 기독교강요 신학』, David W. Hall and Peter A. Lillback, 나용화 외 옮김 (서울: CLC, 2009), 197, 김재용, 『칼빈의 예정론과 섭리론: 그의 중간개념을 중심으로』, 217-18에서 재인용.

14 이신열, 『칼빈신학과 풍경』(서울: 대서, 2011), 41.

15 이양호, 『칼빈의 생애와 사상』(서울: 한국신학연구소, 2005), 143; 빌헬름 니이젤, 『칼빈의 신학』, 이종성 역 (서울: 대한기독교서회, 2010), 66; W. J. Bouwsma, John Calvin: *A Sixteenth Century Portrait*, (Oxford University Press, 1988); 바빙크, 『개혁교의학2』, 박태현 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2011), 744; 이오갑, 『칼빈의 신과 세계』(서울: 대한기독교서회, 2010), 282, 김재용, 『칼빈의 예정론과 섭리론: 그의 중간개념을 중심으로』, 218에서 재인용.

16 John Calvin, *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, 59 vols. Brunswick, 1866-1900. vol. 31, 455 (시 45:10 주석). 이하 CO 로

contingentia¹⁸, adventicius¹⁹ 등이다. 칼빈은 우연성에 관해서 여러 가지 용어를 모두 동일한 의미로 사용한다.²⁰ 칼빈은 이러한 용어를 사용하지만 그렇다고 해서 우연성을 긍정하거나 우연한 일이 우연적으로 일어나는 것으로 보지 않는다. 그는 부정적인 의미로 이 용어들을 사용한다. 표면적(表面的)으로 인간의 눈에 보일 때 그것이 우연한 것으로 보일 뿐이지, 이면적(裏面的)으로는 하나님의 섭리 가운데 일어났고, 거기에는 하나님의 숨은 뜻과 의지가 포함된다. 따라서 제2원인에 의해 발생하는 우연이나 중간의 매개체에 의해 일어나는 우연한 일들에 대해 부정적인 입장을 보인다.²¹ 칼빈은 창 18:8 주석에서 “그러나 모든 일이 우연히 일어난 것처럼 보이기 때문에...”²²와 시 45:10 주석에서 부사(副詞) quasi 를 ‘~처럼’의 뜻으로 사용한다. 거기에 사용된 “hoc est quasi accidentale”는 “그것은 우연적인 것과 같다 또는 우연처럼 보일 뿐이다”라고 해석된다. 이러한 것은 표면적으로 나타나는 우연한 개념뿐이지 실체에 해당되는 이면적인 것이 아니라는 것을 말해준다. 칼빈은 또한 인간의 구체적인 삶 속에서도 우연을 언급하는데, 인간이 당하는 갑작스러운 사건과 사고, 전쟁, 질병, 고난, 가난, 버림받는 것, 통치, 심판과 징계에 있어서도 그것들이 우연히 일어난 것이 아니라고 강조한다. 창 24:26 주석에서 아브라함의 종이 자신이 찾던 사람을 순전히 만난 것에 대해 우연히 만난 것이 아니라 하나님의 섭리였다고 말한다.²³ 그는 또 창 37:5 주석에서 “우연히 발생한 일은 하나도 없다는 것을 알리기 위함이었고, 하늘에서 정해진 것은 결국 때가 되면 우여곡절 끝에

표기함. : CO 36, 239 (사 11:4 주석).

17 CO 23, 257 (창 18:18 주석); CO 23, 336 (창 24:26 주석).

18 CO 23, 481-82 (창 37:5 주석); *Inst.*, 1.16.4 (CO 02, 147-48); *Inst.*, 1.16.9 (CO 02, 96).

19 CO 55, 91-92 (히 7:18 주석); CO 55, 123 (히 10:5 주석).

20 칼빈이 우연(accidens)과 우발(contingentia)을 구분하여 사용했다고 하는 것은 오해이다. 그는 예레미야애가의 강의에서 양자의 용어가 동일하다는 것을 나타낸다. CO 39, 588 (애 3:37 강의), “Hinc apparet, quae videntur contingere, gubernari tamen certa Dei providentia, ut nihil temere agatur. Et quod philosophi vocant ἐνδεχόμενα, accidens, vel contingens, id omnino respectu Dei esse necessarium:...” .

21 김재용, 『칼빈의 예정론과 섭리론: 그의 중간개념을 중심으로』, 226-27.

22 CO 23, 257 (창 18:18 주석), “sed quia fortuito accidere omnia videntur...”

23 CO 23, 336-37 (창 24:26 주석).

성취된다는 것도 그가 알리시려는 일이었다.”²⁴고 말한다. 시 107:20 주석에서도 “질병(morbi)이란 우연히 우리에게 다가오거나 자연적인 원인에 의해서만 오는 것이 아니라, 하나님의 명령을 수행하는 하나님의 사자로 보아야 하며... .”²⁵라고 언급한다. 또한 사 18:3 주석에서 하나님은 전쟁의 총 지휘자라고 말한다.²⁶ 이처럼 칼빈은 우연성의 개념을 부정적으로 인식한다. 그에게는 중세의 중간지식에서 비롯되는 하나님께서는 미래에 일어날 일들에 대해 예지는 하시지만, 결정은 하지 아니하셨다²⁷는 개념은 나타나지 않는다.

2. 칼빈 견해에 대한 김찬영의 우연

김찬영은 그의 논문에서 칼빈이 우연이라는 개념을 수용하지 않지만, 인간의 관점에서 이해를 위해 그 용어를 사용한다고 말한다. 그는 전체적으로는 칼빈이 우연을 부정했다고 말하면서도, 인간의 이해의 측면과 논리적인 부분에 있어서는 우연성이 존재하는 것으로 보고 있다. 그러나 그는 제2원인에 속하는 고유한 본성에는 필연적이지만 필연적이지 않고, 우연은 아니지만 우연의 실체가 있다고 하는 다소 애매한 입장을 보인다. 그가 인용한 부분에 있어 약간의 문제가 발생된다. 칼빈의 우연과 필연의 논의에 있어, 김찬영은 리처드 멀러를 따라 칼빈이 스킨라신학의 영향을 받았다고 소개한다. 그는 이러한 이해 속에서 칼빈의 우연과 필연의 개념을 살핀다. 그의 전체 논지의 쟁점을 찾아내어 살펴므로 이를 논의하고자 한다. 우선 우연의 개념부터 살펴보자.

24 CO 23, 481-82 (창 37:5 주석), “...ut postea sciretur nihil contigisse fortuito, sed quod coelesti decreto fixum erat, per flexuosos circuitus demum suo tempore fuisse completum.”

25 CO 32, 139-40 (시 107:20 주석), “sicuti morbi non influunt casu in homines, vel tantum ex naturalibus causis proveniunt, sed tanquam Dei apparitores eius imperium exsequuntur:...”

26 CO 36, 322-23 (사 18:3 주석).

27 이 개념은 보에티우스에게서 비롯되었고, 그 뒤에 둔스 스코투스에게서 절정을 이루며, 루이스 몰리나에 의해 체계화 되었다. 김재용, 『칼빈의 예정론과 섭리론: 그의 중간개념을 중심으로』, 섭리론과 중간상태의 챕터를 참조하시오.

(1) 우연과 필연을 정확하게 구별할 수 없다는 논지

김찬영은 칼빈이 우연을 부정하는가? 라는 질문에 답하면서, 다음과 같이 말한다.

그러면 칼빈은 우연을 부정하는가? 칼빈은 우연성을 “세상에서 제거하는 것은 불합리하게 보인다”고 말하기도 한다. 칼빈에 따르면, 그 고유한 본성에 있어서는 필연적이지 않다는 의미에서 우연적인 것이 있다. 그런데 칼빈도 인정하는 것처럼, 그 자체로 필연적이나 우연적이나의 구별은 정확한 구별이 아니다. 왜냐하면 그 자체로 필연적이나 필연적이지 않느냐, 또는 자연적 필연이나 우연이나 하는 것은, 하나님이 정하신 “자연(또는 본성)의 질서”이기 때문이다. 그래서 칼빈은 우연을 “우리의 인식에 관해서는”(quoad sensum nostrum) 거부하지 않는다.²⁸

그는 칼빈이 이 세상에서 우연성을 제거하는 것은 불합리하게 보인다는 것을 강조한다. 그러면서 그는 자연의 고유한 본성이 하나님의 필연에 따라 운영된다면, 그것은 절대적으로 필연이라고 말한다. 그러나 사물과 사건들의 그 본성에서 반(反)하는 일들이 이 세상에 일어나기 때문에, 거기에는 우연성이 존재하는 것으로 이해한다. 김찬영은 여기에서 필연과 우연이 함께 있기 때문에 사람이 구별할 수 없다는 논지를 편다. 그가 말하는 우연에 대해 몇 가지 판단을 해야 한다. 첫째, 칼빈이 말한 대로 인간의 인식에 관해서만 우연이 존재하는가? 이다. 이것은 우연의 실체는 없지만, 사건이 발생될 때 표면적으로 일어나는 우발성의 요소를 의미하는 것이다. 둘째, 필연과 우연의 구별이 불가능하다고 할 때, 그 우연이 실체를 가지고 있는가? 하는 것이다. 물론 우연이라는 말 그 자체는 실체를 가지지 않는다. 그런 의미에서 이것은 스토아학파가 말하는 운(運, chance)²⁹에 불과할 것이다. 그가 칼빈에게 있어 필연과 우연이 구별될

28 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 59.

29 스토아학파의 운(運, chance)은 정해진 자연(自然) 질서(秩序)에 순응하지는 운명론(運命論)이다. 그들에 의하면 이 세계는 정해진 질서에 따라 예정되어 있고, 사람은 이를 피하거나 거부할 수 없다. 이를 운명(運命)이라 부르며, 정해진 질서(秩序)는 곧 자연(自然)의 법칙(法則)이다. 설령 우리가 우리에게 무엇이 일어날지 미리 안다고 하더라도 별 소용이 없다. 그 예를 우리는 ‘오이디

수 없다고 해석하는 것은 그가 인용한 “우연성을 세상에서 제거하는 것은 불합리하게 보인다.”³⁰는 칼빈의 언급이다. 이것은 그가 박건택 교수가 번역한 『칼뱅작품선집VII』에 포함된 『하나님의 영원한 예정에 관하여』³¹에서 인용한 것인데, 그의 논지의 흐름은 양자가 모두 포함되는 것으로 보인다. 인간의 인식으로 이해되는 우연이 실체를 지니고 있는 것으로 판단된다. 그가 인용한 문장들을 차례로 살펴보자.

1) “우연성을 세상에서 제거하는 것은 불합리하게 보인다”

칼빈의 원문에는 “Sed contingentiam tolli ex mundo, videtur absurdum”³²로 되어있다. 이를 번역하면, “세상에서 우연을 제거하는 것은 불합리적으로 보인다.”로 번역할 수 있다. 그가 인용한 문장 자체는 올바르다. 그러나 여기서 중요한 것은 이 말은 칼빈이 한 말이지만 자신의 주장이 아니라, 세상에 통용되는 현상을 언급한 것뿐이다. 주어는 3인칭 단수로써 부정사가 이끄는 세상이 포함된 주절이다. 어찌 보면 세상이 주어가 될 수도 있을 것이다. 칼빈은 그 다음 문장에서는 “나는 스콜라학파들이 사용하는 구별을 무시한다.”³³ 고 말하면서 앞의 문장과는 달리 뒷 문장에서는 자신이 문장의 주체임을 밝힌다. 세상이 포함된 앞의 문장은 칼빈이 문장에 주체가 아니다.

푸스'에서 보게 된다. 그가 아버지를 죽이게 될 것이고, 어머니와 결혼할 것이라는 운명을 미리 알았지만 피할 수 없었던 것처럼, 왜냐하면 이 세계는 완벽한 계획(計劃)과 질서(秩序)에 따라 움직이며 필연적(必然的)으로 일어나야 하는, 우리가 알 수 없는 보다 더 큰 목적을 위한 것이기 때문이다.

30 존 칼빈, “하나님의 영원한 예정에 관하여”, in 『칼뱅작품선집 VII』, 박건택 편역 (서울: 총신대학교 출판부, 2011), 216.

31 『칼뱅작품선집VII』, 216.

32 CO 8, 354 (하나님의 영원한 예정에 관하여); *Inst.*, 1.16.8.에서도 비슷한 느낌을 가질 수 있는데, 칼빈이 이 부분에서 우연이라는 단어를 긍정적으로 표현하는 것처럼 보일 수 있다. 그러나 이를 자세히 읽어보면, 칼빈이 어거스틴의 글을 인용했고, 어거스틴도 운명이나 우연에 대해 이전에 그렇게 언급한 것을 후회한다고 말한다. 사실상 어거스틴은 자신의 초기 저작에 대해 철회론을 공포하였다. 칼빈은 어거스틴의 후회에 힘입어 표면적으로는 우연한 일처럼 보일 수 있으나, 그 모든 것은 하나님의 섭리와 깊은 뜻에서 비롯된 것임을 말하고 있다. 따라서 칼빈이 여기에서 우연을 긍정적으로 말한다는 것은 오해에 해당된다.

33 CO 8, 354, (하나님의 영원한 예정에 관하여), “Omitto quae in scholis usitatae sunt distinctiones”

사실상 칼빈은 필연성을 말하면서, 성경의 출애굽기에 나오는 부지중(不知中)에 일어난 일 즉 가지가 나무에서 잘리거나 도끼가 무심결에 사람의 손에서 미끄러져 행인의 머리를 치는 경우, 모세는 하나님께서 그 사람이 죽임 당하기를 뜻하셨기 때문에 의도적으로 그렇게 하신 것을 증언한다고 해설한다. 부지중에 일어난 일, 즉 우연히 일어난 일이라 하더라도 모두 하나님의 뜻 가운데서 일어난 일임을 강조한다. 그러면서 칼빈은 이러한 사실이 스토아주의의 절대적 필연을 말하는 것이 아니고 무엇인가 하는 비판에 직면해 있다면서, 이것은 자연현상처럼 절대적으로 그리되는 것이 아니라는 것을 밝히며, 스토아학파의 절대적 필연과 선을 긋는다. 그러면 칼빈이 상대적 필연을 끌어들이 이를 설명하는가? 그것도 아니다. 김찬영은 여기서 칼빈이 스킨라학파가 구분해 놓은 절대적 필연과 상대적 또는 결과적 필연을 수용하여 설명한다고 하는데 이는 사실이 아니다. 칼빈은 위의 본문에서 자신은 “나는 스킨라학파들에서 사용하는 구별을 무시한다.”고 분명히 말한다. 칼빈이 이러한 용어를 사용하는 것은 자신을 둘러싼 주변의 학파들의 견해를 소개하고 독자의 이해를 위해 언급할 뿐이다. 또한 자신의 주장이 그들이 구분해 놓은 개념과 일치할 수도 있겠지만 자신은 그러한 개념을 도입하지 않는다.

2) “우연을 우리의 인식의 관해서는 거부하지 않는다.”

우리는 이러한 마지막 문장에서도 오류를 발견할 수 있다. 김찬영이 인용한 『칼뱅작품선집VII』의 전체 문장에서는 “비록 우리가 자연의 질서를 하나님에 의해 정해진 것으로 여기는 것이 당연하지만, 나는 인간의 이해의 관점에서 결코 우연성을 거부하지 않는다.”³⁴ 로 되어 있다. 칼빈은 이를 “사실상 이제 우리가 자연의 질서를 하나님에 의해 정해졌다는 것으로 생각하는 것은 적절하기 때문에, 나는 우리의 이해의 관점에서 우연을 적게(축소하여) 제거한다.”³⁵ 고 말한다. 그는 절대적 필연성을 거부하기 위해 이 말을 하는데, 이는 우리가 알지 못하고 알 수도 없는 하나님의 숨은 섭리 속에서 일어나는 것이기 때문에

34 『칼뱅 작품 선집 VII』, 218.

35 CO 8, 354. (하나님의 영원한 예정에 관하여), “Tam vero quia divinitus positum naturae ordinem intueri nos decet, contingentiam, quid sensum nostrum, minime reiicio.”

절대적 필연도 우연도 모두 수용할 수 없지만, 우리의 이해를 돕기 위해 우연(contingentiam)을 아주 조금만 제거한다고 말하는 것이다. 따라서 “결코 우연성을 거부하지 않는다”라는 번역은 칼빈의 의도에서 벗어났다고 할 수 있겠다. 정도의 차이라고 할 수 있지만, 이는 칼빈이 우연을 거부하는데서 비롯된 것으로 볼 수 있다. 인간의 이해의 관점에서는, 불가피하게 우연을 언급할 수 있지만 우연 그 자체로서는 수용하지 않는다.

(2) 필연에 우연의 요소가 포함되는가 하는 논지

칼빈의 우연에 대한 김찬영의 논지는 필연과 우연이 결합되어 있기 때문에 양자를 서로 구별할 수 없고, 분리할 수 없다는 것이었다. 그가 그렇게 주장한 근거를 살펴보자. 그는 칼빈이 언급한 다음과 같은 문장을 통해 자신의 견해를 설명한다.

1) “각자는 만사에 하나님의 명령에서 시작하여, 우연성과 확실한 하나님의 섭리를 결합시킬 정도의 결과를 소망해야 한다.”³⁶

우리가 언뜻 보기에 이 말은 우연과 필연이 결합되어 있다는 뜻으로 이해할 수 있다. 필연과 우연이 제각기 실체를 가지고서 서로 결합되어 있어서 우리가 구별할 수 없는 것으로 인식할 수 있다. 그러나 이 문장의 앞뒤 전후 문맥을 살펴보면 이 문장에 대한 칼빈의 의도를 쉽게 파악할 수 있다. 칼빈은 미래의 모든 일들이 사람들에게 감추어져 있기 때문에, 알 수 없으므로, 우리의 입장에서 아무것도 결정된 것이 없는 것으로 여겨 자신의 직무에 전념해야 한다는 것이다. 또한 칼빈은 미래의 일이 어떻게 일어날지 모르기 때문에 하나님의 특별한 사역이 자연의 질서 가운데 움직이는 필연 속에서 우발적으로 일어날 수 있으므로 양자가 서로 결합된 것으로 보인다는 것으로 언급한다. 그러나 이것이 실제로 그렇게 결합되어 있는 것이 아니라, 우리의 인식 속에 그렇게 이해될 뿐이라는 사실이다. 우리가 하나님의 약속을 준비하는 차원에서 그러한

36 『칼뱅 작품 선집 VII』, 219; CO 08, 354. (하나님의 영원한 예정에 관하여), “talem in omnibus, quae ex Dei mandato aggreditur, successum sperare debet, ut in rebus sibi incognitis contingentiam cum certa Dei providentia conciliet.”

인식을 가져야 한다고 강조할 뿐이다. 칼빈은 그 문장 뒤에서 그 이유를 명확하게 다음과 같이 설명한다.

...왜냐하면 그는 자신의 수고가 헛되이 우연에 던져지지 않는다는 것과 그가 하나님의 말씀을 신뢰하는 이상 하나님의 은밀한 뜻에 의해 최선의 목적으로 인도되리라는 것을 확신하기 때문이다. 마지막으로 올바르게 판단된 하나님의 섭리가 우리의 손을 묶지 않듯이, 마찬가지로 그것은 우리가 기도하는 것을 방해하지 않고 오히려 견고히 한다.³⁷

이처럼 칼빈은 이 세상에 일어나는 일들이 우연이 아니라는 것을 말하고 있다. 우리가 하나님의 약속의 말씀을 굳게 믿고 기도하면 하나님께서 자신의 은밀한 뜻으로 우리를 최선의 목적으로 인도하신다는 말씀이다. 우리의 기도에 의해 하나님의 뜻이 이렇게도 저렇게도 움직일 수 있다는 것에서 우연성이라는 표현은 우리의 인식 속에서만 일어나는 표면적인 현상일 뿐이라는 것을 알 수 있다.

2) 또한 김찬영은 그의 논문에서 다음과 같이 말한다.

칼빈에 따르면, 그 고유한 본성에 있어서는 필연적이지 않다는 의미에서 우연적인 것이 있다. 그런데 칼빈도 인정하는 것처럼, 그 자체로 필연적이나 우연적이나 구별은 정확한 구별이 아니다. 왜냐하면 그 자체로 필연적이나 필연적이지 않느냐, 또는 자연적 필연이나 우연이나 하는 것은, ‘자연(또는 본성)의 질서’이기 때문이다.³⁸

그는 여기에서 칼빈이 사물이나 자연의 고유한 본성 자체에 있어서는 필연적

37 CO 08, 355 (하나님의 영원한 예정에 관하여), "...quia persuasus erit, non fortuitam se operam in aere iacere: quae in Dei verbum recumbens, arcano eius consilio in optimum finem dirigetur. Denique, sicut providentia Dei rite expensa manus nostras non ligat, ita invocationem adeo non impedit, ut potius stabiliat."

38 김찬영, "우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교", 59.

이지 않기 때문에 거기에 우연이 존재하는 것으로 말했다고 주장한다. 하나님께서 작정한 것이지만, 그것은 꼭 필연적이지는 않다는 것이다. 그가 인용하여³⁹ 주장하는 근거를 면밀히 살펴보자. 칼빈의 원문에 이와 관련된 문장은 다음과 같다.

그러하여 하나님께서 세우신 것은 필연적으로 일어나는 것이며, 그럼에도 불구하고 이것이 축소되지 않기 위하여, 자연은 그 자체로(suapte)는 필연적이지 않다.⁴⁰

이 말은 칼빈이 스토아주의가 주장하는 자연의 절대적 필연에 대한 비판적 언급으로써 자연 그 자체로는 절대적 필연으로 보이지만 그러나 그것은 하나님의 능력에 따라 움직이기 때문에 그 자체로는 필연적이지 않다는 것이다. 따라서 하나님의 뜻과 권능에 따라 자연을 포함한 인간의 모든 사건도 필연적으로 일어난다고 말하는 셈이다. 자연을 포함한 하나님의 권능으로 움직이는 필연이 하나님의 특별한 목적을 위해 특별한 권능으로 필연에 반하여 일어나는 일들도 결국 하나님에 의해 일어나는 것이기 때문에, 이것을 필연이라 할 수도 있고, 사람의 눈에 우발적으로 발생하는 것처럼 보이므로 우연이라 부를 수도 있다는 것이다. 그러나 필연이든 우연이든 일어나는 모든 일에는 하나님의 숨은 목적과 의도가 있기 때문에 사물 그 자체로 일어나는 우연성의 실체는 부정한다.

따라서 김찬영이 주장한, 칼빈이 필연 속에 우연적인 것이 있다고 말했다는 것은 오해에 해당된다. 자연현상에 일어나는 절대적 필연에 어떤 권능의 손길로 그것에 반하는 사건이 일어났다고 해서, 이것이 우연이라고 보는 것은 합당하지 않다. 하나님은 자신의 권능으로 자연만물을 필연적으로 돌보시면서, 언제든지 자신이 작정한 뜻대로 그것을 변경하실 수 있다고 말하는 것이다. 칼빈은 그 모든 것을 포함하여 하나님의 필연이라고 칭한다.

39 『칼뱅 작품 선집 VII』, 218.

40 CO 08, 354 (피기우스에 대한 자유의지 논박), “Sic evenire necesse est quod statuit Deus, ut tamen neque praecise, neque suapte natura necessarium sit.”

3) 운(運, chance)도 우연처럼 필연에 포함되는 것에 관하여

그는 또 그의 논문에서도 칼빈이 운의 언어와 개념을 하나님의 완벽한 섭리와 충돌하지 않는 한 기꺼이 사용한다고 다음과 같이 주장한다.

칼빈은 우연뿐만 아니라 ‘운(chance)’의 언어와 개념도 하나님의 전 포괄적이고 완벽한 섭리와 충돌하는 것으로 이해하지 않는 한 기꺼이 사용한다. 칼빈은 우리의 생각을 벗어나고 예상을 뛰어넘는 운이나 뜻밖의 일도 우연과 같은 범주에 넣는다.....이에 비해 칼빈은 이렇게 될 수도 있고 저렇게 될 수도 있는 것으로 정의한 우연과 뜻밖의 일을 성격상 다른 것으로 구별하는 데로 나아가지 않는다. 우연과 운 둘 다에서 대상 자체의 본성과 우리의 인식과 판단의 한계 둘 다 고려한다. 운 나쁘게 길을 잃고 강도 소굴에 들어가 죽임을 당한 악운(惡運)과 이렇게 될 수도 있고 저렇게 될 수도 있는 사건의 우연에 칼빈은 원칙적으로 같은 범주, 즉 하나님이 결정하셨기에 필연적으로 발생하지만, 자체적인 고유한 본성으로는 필연적이지 않다는 고려를 적용한다.⁴¹

그가 주장하는 내용의 부분을 나누어 자세히 검토해보자

① “칼빈은 우연뿐만 아니라 ‘운’(chance)의 언어와 개념도 하나님의 전 포괄적이고 완벽한 섭리와 충돌하는 것으로 이해하지 않는 한 기꺼이 사용한다. 칼빈은 우리의 생각을 벗어나고 예상을 뛰어넘는 운이나 뜻밖의 일도 우연과 같은 범주에 넣는다”

사실상 칼빈은 그의 주장처럼 그렇게 주장한 적이 없다. 그는 이 주장에 대해 칼빈 본인의 글은 인용하지 않고, 다만 파르티(Charles Partee)⁴²와 멀러⁴³를 인용할 뿐이다. 칼빈은 우리의 이해의 한계 때문에 우연이라는 말을 사용은

41 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 60.

42 Charles Partee, *Calvin and Classical Philosophy* (Leiden: Brill, 1977), 102-103.

43 Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, 2nd Edition (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), 94.

하지만, 그 개념 자체는 철저히 부정한다. 이렇게 될 수도, 저렇게 될 수도 있는 것뿐만 아니라, 운과 같이 뜻밖에 일어난 일과 같은 우연도 모두 하나님의 섭리 속에서 일어난 것으로 보고 있다. 이렇게도 저렇게도 일어날 수 있는 것과 뜻 밖에 일어난 일을 구분해서 말하지 않는다. 김찬영에 의하면, 칼빈이 주장하는 필연에 우연의 요소가 있다고 주장하는 것인데, 칼빈은 그의 주장처럼 우연이 실체로써 필연에 결합되어 있다고 주장하지 않는다. 이는 칼빈에 대한 오해이다.

② “하나님이 결정하셨기에 필연적으로 발생하지만, 자체적인 고유한 본성으로는 필연적이지 않다는 고려를 적용한다.”

그는 사물과 사건이나 자연현상 그 자체로는 고유한 본성상 필연적이지 않다고 칼빈이 주장함으로써, 그에게 우연의 개념이 포함될 수 있다는 논리를 편다. 이는 위의 1의 2)에서 설명한 바 있는데, 칼빈의 의도는 그런 것이 아니라, 스토아학파의 절대필연에 대한 반박으로서의 자연 그 자체로는 필연적이지 않고, 하나님의 권능이 언제든지 개입될 수 있다는 것을 강조했다 뿐이다.

위의 논문을 통해 저자가 말하려고 하는 의도가 무엇일까? 한 마디로 말하면, 칼빈이 주장하는 필연에는 우연성이 존재한다는 것이다. 뜻 밖에 일어나는 일이 우연에 해당된다는 것이다. 먼 원인으로서 모든 것이 하나님의 작정 속에 있지만, 인간에게 일어나는 뜻밖의 일은 우연적으로 일어나는 것으로 이해한다. 이는 모순이다. 스콜라주의자들이 해결하려고 했던 딜레마를 칼빈에게 적용하려는 것으로 보인다. 칼빈은 우연의 개념 그 자체를 거부한다.⁴⁴

III. 필연

1. 칼빈의 필연

44 김재용, 『칼빈의 예정론과 섭리론: 그의 중간개념을 중심으로』의 제6장 우연성을 참조하시오.

칼빈은 필연성을 말할 때, 인간에게 선천적인 자유(*ingenita libertas*)는 박탈되지 않고 남아있다고 말한다. 의지가 타락하여 심각한 손상을 입었으므로, 의지가 행하는 것이 자유에 의해 일어나지만, 그것이 죄와 관련된다고 말한다. 자유로운 의지가 죄와 관련되기 때문에 나쁘고 변화가 가능한 필연성을 만들어 낸다는 것이다.⁴⁵ 그렇기 때문에 의지는 그릇된 길과 유혹의 길로 끌려가면서도 필연성을 제거하지 못한다는 것이다. 의지가 죄의 멍에를 맨 것이고, 노예상태가 되었다는 것이다. 사람이 타락한 이후에 자신의 자유의지를 상실했지만, 강제로부터의 자유는 남아있기 때문에, 강제가 아니라 자발적인 의지로 악한 행위를 한다고 말한다.⁴⁶ 칼빈은 필연성으로부터 자유와 강제로부터의 자유의 차이점을 구별했고, 강제로부터 필연성을 구별하지 않은 롬바르드를 비판했다.⁴⁷ 그러나 칼빈은 인간이 타락하여 부패하였기 때문에, 죄의 속박에 갇혔고, 이는 그 속박이 강제를 나타낸다고 말한다. 죄를 짓게 되는 필연을 엄밀하게 말해서 의지의 타락(*vitio voluntatis*)에 둔 것이다.⁴⁸ 속박된 의지는 의지의 타락으로 악한 정욕과 권세 아래 사로잡혔기 때문에, 어떤 외부적 충격에 의해 조종되지 않고 자발적으로 행동한다고 할지라도, 오직 악 이외에는 선택할 수 없는 그런 의지이다.⁴⁹ 따라서 죄를 지을 수밖에 없는 성향(*habitus*)이⁵⁰ 있는 의지는 복합적으로 연결되고 결합되어 있다. 즉 그 의지는 자유로우며, 속박되며, 자발적이며, 강제된 것이다.⁵¹ 칼빈은 인간에게 선천적인 자유가 있지만, 의지의 타락으로 인해 죄의 속박에 놓여 있으므로 자기 스스로 결정하여 죄를 짓게 되는데, 여기에 강제성이 있다는 것이다. 칼빈의 필연성은 인간에게 자발성이 있지만, 죄의 속박으로 죄를 지을 수밖에 없는 강제성에 끌려가게 된다는 것을 강조한다.

45 *Inst.*, 2.3.5 (CO 02, 214) "...deterius mutata, necessitatem facit...".

46 *Inst.*, 2.2.6 (CO 02, 270).

47 *Inst.*, 2.3.5 (CO 02, 214-15). "Lombardus autem, quum necessitatem a coactione distinguere nesciret, permicioso errori materiam dedit."

48 CO 06, 280 (피기우스에 대한 자유의지논박).

49 CO 06, 280 (피기우스에 대한 자유의지논박).

50 CO 06, 336 (피기우스에 대한 자유의지논박).

51 CO 06, 280 (피기우스에 대한 자유의지논박), "...voluntatem aut liberam esse, aut servam, aut spontaneam, aut coactam."

그러므로 인간 스스로 죄를 짓고, 그 책임도 스스로 져야 한다는 결론에 이르게 된다.

2. 칼빈 견해에 대한 김찬영의 필연

(1) 필연과 의지: 자발성과 강제성

칼빈이 주장하는 의지에 강제성이 있는가 또는 자발성이 있는가 하는 문제는 매우 중요하다. 의지에 자발성이 있고 강제성이 없다고 하면, 인간이 짓는 죄에 대한 책임은 인간 스스로가 져야한다는 장점이 있다. 반면에 하나님의 은혜로 인한 선행이나 구원은 설명되지 못한다. 반대로 강제성을 강조하면 죄를 지을 수밖에 없는 이유와 은혜를 받을 수밖에 없는 이유가 제시된다. 반면에 인간 스스로의 죄악에 대한 책임이 하나님께 떠넘겨져, 하나님이 악의 원인이 될 수 있다. 피기우스와의 논쟁의 핵심이 바로 이러한 이유였다.

칼빈에 따르면, 의지 자체에는 자발성이 있어서, 그 의지로 죄를 짓기 때문에 죄책은 인간에게 있다고 강조한다. 또한 그 의지는 타락했기 때문에, 죄의 속박 상태에 있다고 주장한다. 악을 행할 수밖에 없는 상태에 의지가 놓여 있다는 것이다. 의지 자체에는 외부로부터 오는 어떤 강제성이 없지만, 죄의 속박상태에 있는 의지는 죄를 지을 수밖에 없는 필연의 상태라는 것이다. 이러한 필연의 상태에 강제성이 있음을 칼빈은 주장한다. 따라서 칼빈에 의하면 의지에는 자유와 자발성과 속박으로부터 오는 강제성이 결합된 상태로 남아있다고 보았다.⁵² 이 결합된 상태를 일컬어 필연이라고 지칭한다. 이제 김찬영의 논문에서 말하는 칼빈의 필연개념을 살펴보자. 그는 칼빈에게서 의지 안에 자발적 자유를 강조한다. 죄를 지을 수밖에 없는 필연에 자발적 자유가 포함되었다는 것을 주장한다. 자발적 의지와 강제성은 서로 반대되기 때문에 그는 칼빈에게 의지의 강제성은 부재(不在)한다고 보았다. 그는 다음과 같이 말한다.

종교개혁자들이 사용하는 필연의 언어에 대한 오해의 주된 이유 가운데 하나

⁵² CO 06, 280 (피기우스에 대한 자유의지 논박).

는 필연을 강제와 동일시하는 것이었다. 칼빈은 의지의 자발성과 조화되는 필연을 강제와 구별한다.⁵³

칼빈은 죄인이 죄를 지을 수밖에 없는 필연이 의지가 죄에 강제되는 것이 아니라 자발적으로 죄로 기울고 죄를 선택하는 것임을 강조한다. 동시에 칼빈은 의지의 자발성과 의지의 자율적 자유를 구별한다. 칼빈이 긍정한 것은 선이든 악이든 자체적으로 선택할 힘이 있는 자유가 아니라, 외적으로 움직여 지거나 강제되는 것이 아니라 자신의 의지로 움직인다는 의미의 자발적 자유이다. 의지의 자발적인 결정과 선택은, 내적 부패로 인한 죄의 필연과 일치한다.⁵⁴

그의 표현에서 우리는 칼빈이 필연을 말할 때, “필연은 단지 강제성을 띄지 않고, 자발적인 것이다”라는 정도로만 이해할 수 있다. 강제성이 없는 자발성이다. 이 자발성이 자율적 자유는 아니라 하더라도 강제에 영향을 받지 않는 한 자율적 자유가 될 수밖에 없다.⁵⁵ 그가 논문을 통해 말하고자 하는 것은 칼빈의 필연에 하나님의 강제성이 포함된 것이 아니라, 인간의 자발적인 의지가 포함되어 있다는 것을 강조하려는 것으로 보인다. 그가 말한 대로 칼빈은 필연과 강제를 구분한다. 그러나 누군가에 의한 외부로부터의 강제가 아니라, 죄로 인한 타락으로 의지가 속박되었기 때문에 거기에 강제성이 들어온 것이다.

그가 강조하는 것은 필연 속에 있는 자유를 말하려는 것이다. 절대적 필연 속에서 행위의 주체에 의해 이리저리 행할 수 있는 자발적 자유를 강조한다. 강제성이 배제된 필연이라는 말은 모순이다. 필연 자체가 어떤 힘에 의해 달리 행할 수 없는 구조이다. 그 안에 자유가 있다는 것은 중세 스콜라적이다. 칼빈이 아리스토텔레스를 인용한 ‘대안적 가능성의 부재’라는 말은 필연의 성격을 설명한 것이다.⁵⁶ 속박된 의지 안에는 내부적으로 발생하는 강제성이 생기기 마련이

53 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 60-61.

54 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 61.

55 칼빈이 자발성과 자율적 자유를 구별하였다는 말은 오해이다. 칼빈은 자발성이나 자율적 자유나 자유선택을 같은 의미로 사용한다. 김찬영이 이를 인용한 부분에서는 자발성과 자율적 구별이라는 용어가 등장하지 않는다. 다만 자발성의 운동이 의지의 본성에 나온다는 표현이 존재할 뿐이다. CO 06, 312 (피기우스에 대한 자유의지 논박).

다. 그래서 칼빈은 “자발적 운동성을 가진 의지는 본성에서 나오고, 의지의 사악함은 부패에서 나온다. 반면에 선은 성령의 은혜의 결과이므로 그분이 행하신 일이다.”⁵⁷라고 말한다. 의지의 본성에서 자기결정적인 것이 나오지만, 그 의지가 어떤 영향에 있는가에 따라 악을 행할 수 있고, 선을 행할 수 있다는 것이다. 타락의 영향으로 죄의 속박된 상태에 있는 의지는 죄를 지을 수밖에 없는 강제성을 지닌다. 그것이 자신의 본성에서 나온다는 것이다. 원래의 본성이 아니라 죄로 인해 타락하고 부패한 본성이 자유를 잃어버렸기 때문에, 인간의 의지는 죄를 지을 수밖에 없는 필연을 지니게 된 것이다. 따라서 성령을 소유한 자는 성령의 지배하에 있기 때문에, 죄를 짓는 필연성과 강제성에서 벗어날 수 있다는 것이다. 칼빈은 강제성을 부정하지 않는다. 김찬영은 칼빈의 의지론에 강제성을 배제시키는데 그 이유가 무엇인지 궁금하다. 그는 이를 절대적 필연과 상대적 필연으로 설명하기 위하여 강제성을 배제한 것으로 보인다.

(2) 절대적 필연성과 상대적 필연성

『기독교강요』의 최종판을 포함한 칼빈의 작품에 절대적 필연과 상대적 필연의 용어가 등장한다.⁵⁸ 사실상 상대적이라는 말은 나타나지 않는다. 절대적 필연이 있으면, 거기에서 따라 나오는 부차적인 의미로 두 번째(secundum)로서의 필연의 단어를 소개한다. 칼빈은 다음과 같이 말한다.

여기서 우리는 다시 두 번째 필연과 절대적 필연과 마찬가지로 결과의 필연과 결과에 따른 필연의 구별이 스콜라학파들 간에 함부로 고안된 것이 아님을

⁵⁶ CO 06, 335 (피기우스에 대한 자유의지 논박).

⁵⁷ CO 06, 312 (피기우스에 대한 자유의지 논박), “Ita voluntatem, cum spontaneo motu, sequitur a natura esse, malitiam ex naturae corruptione manasse, bonitatem a gratia spiritus sancti proficisci, itaque proprium esse eius opus.”

⁵⁸ CO 08, 354 (하나님의 영원한 예정에 관하여); *Inst.*, 1.16.9 (CO 02, 153); 여기에서 사용된 용어는 “necessitate secundum quid et absoluta, item consequentis et consequentiae...”이다. 전자는 절대적 필연과 그에 따른 두 번째 또는 후행적인 필연으로 해석할 수 있고, 후자는 결과의 필연과 결과에 따른 필연으로 해석된다. 양자 모두 절대적 필연과 후행적 필연으로 해석해도 무방하다. 안셀름은 선행하는 필연과 후행하는 필연으로 보았다. S. Anselm of Canterbury, *Anselmi cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, 250.

본다.⁵⁹

『기독교강요』1.16.9의 위의 이 문장은 칼빈의 “하나님의 영원한 예정에 관하여”에도 나타난다.

나는 절대적 필연이나 두 번째 필연과 마찬가지로 결과의 필연과 결과에 따른 필연으로 나타나는 두 가지의 수용된 화법을 혐오하지 않는다.⁶⁰

우리는 칼빈의 두 작품에 나타난 이러한 문장을 통해 칼빈이 절대적 필연과 두 번째 필연 또는 후행적인 필연을 수용했는가 하는 것을 살펴야 할 필요가 있다. 김찬영은 후행적 필연을 상대적 필연으로 명명(命名)한다. 그는 절대적 필연 안에 상대적 필연이 포함되어 있는데, 이는 자발적인 자유가 포함된 것이라고 보았다.⁶¹ 그는 하나님께서 자신이 정하신 필연 속에서 얼마든지 자유롭게 행할 수 있다는 것을 통해, 필연 속에 자유가 있다는 것으로 정의한다. 사실 이러한 방식은 중세 스콜라학파의 방식이다. 김찬영은 칼빈이 스콜라학파의 영향을 받아 그렇게 주장하는 것으로 파악한다. 그러나 앞에서 살펴보았듯이 칼빈의 방식은 성경적이다. 칼빈은 스콜라학파의 두 가지 필연으로의 구별을 인정할 뿐이지 이를 자신의 것으로 말한 적이 없다. 단지 자신의 논리를 독자들이 이해하도록 하기 위해 이를 인용한 것뿐이다. 그리스도의 뼈가 필연적으로 꺾어져야만 한다. 그런데 그것이 꺾이지 않은 것은 하나님의 또 다른 자유로운 필연이라고 말할 때, 중세 스콜라학파는 이를 두 가지의 필연으로 설명한다. 그러나 칼빈은 모두가 하나님의 필연이라고 설명하는데, 독자들이 이를 이해하기 위해서 그것을 도입하였다고 말한다.⁶² 또한 스토아주의나 피기우스가 주장

59 *Inst.*, 1.16.9 (*CO* 02, 153), “Unde iterum videmus, non temere in scholis inventas fuisse distinctiones de necessitate secundum quid, et absoluta; item consequentis et consequentiae:...”

60 *CO* 08, 354 (하나님의 영원한 예정에 관하여), “Nec vero quod a receptis loquendi formis de necessitate secundum quid et absoluta, item consequentis et consequentiae, abhorream, ita loquor:”

61 김찬영, “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”, 61.

62 *CO* 08, 354 (하나님의 영원한 예정에 관하여).

하는 절대적 필연을 반박하기 위하여 아리스토텔레스의 필연개념을 인용한 것도 이와 같은 의미이다.⁶³ 따라서 칼빈은 두 가지 필연에 대한 구분을 인정은 하되 자신의 것으로 삼지 않는다. 그러나 멀러와 한병수⁶⁴ 그리고 초이⁶⁵를 비롯하여 김찬영도 칼빈이 스콜라의 구분법을 인용한 것에 대해, 그가 스콜라방법의 영향을 받았다고 주장한다. 그러므로 그의 필연의 의미도 필연 안에는 인간 본성의 자발적인 자유가 있다고 선을 넘어간 것이다. 그러나 칼빈의 필연개념은 모든 것이 필연이다. 죄를 지을 수밖에 없는 필연에는 의지의 자발성이 포함되지만, 죄를 짓고야 마는 강제성도 의지에 포함된다는 것이다. 하나님께서 자유롭게 필연 안에서 행하여 필연에 반대되는 것처럼 보이는 것도 강제에 의한 필연이 아니라, 하나님에 의한 섭리의 필연이다. 스콜라의 구분법으로 필연을 생각하고 규정하면, 결국 우연으로 갈 수밖에 없다. 필연 안에 있는 그 자발성이 곧 우연으로 귀결되는 것이다. 김찬영은 그것으로 우연의 개념을 설명한 것으로 보인다.

IV. 스콜라주의의 영향

1. 플라톤과 아리스토텔레스의 인용

칼빈이 자신의 작품에 인용하는 인물은 고대로부터 시작해서 자신의 동시대의 인물까지 다양하다. 철학자로부터 중세 신학자들까지도 그의 인용의 범위에 포함된다. 교황까지도 인용된다. 서양철학의 아버지라 할 수 있는 플라톤과 아리스토텔레스를 많은 곳에서 인용한다.⁶⁶ 칼빈은 그들을 자신의 작품에 인용

⁶³ CO 06, 335 (피기우스에 대한 자유의지 논박).

⁶⁴ 한병수, “우연과 섭리, 56.

⁶⁵ Kiven S. K. Choy, “Calvin’s Defense and Reformulation of Luther’s Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will”, 222.

⁶⁶ *Inst.*, 2.2.3. (CO 02, 187). 칼빈은 플라톤의 Republic IV. 14ff., Laws I. 644E 과 아리스토텔레스의 De anima III. x.433을 인용한다. 김재용, “칼빈에게 있어 이중적(duplex) 개념과 중간적 개념에 대한 개괄적 이해” 『개신과 부흥』22, 2018, 62에서 재인용. 그 외에도, CO 47, 372

하면서 때로는 긍정하여 자신의 견해를 설명하는데 사용하기도 하고, 때로는 그들의 견해를 비판하며 경계하기도 한다. 사실상 칼빈은 중세의 다양한 학자들을 인용한다. 철학자들이 신학에 끼친 영향에 대해서 비판과 함께 사용한다.⁶⁷ 심지어 피타고라스의 수에 관한 것도 인용한다.⁶⁸ 이는 주님의 제자들이 그 당시의 일반상식으로 날 때부터 맹인 된 사람에 대해 잘못된 인식을 하였을 때, 주님께서 이를 꾸짖으면서 하신 말씀을 피타고라스의 수의 개념으로 설명한다.

2. 스콜라학파에 대한 혐오

칼빈이 아리스토텔레스의 개념을 사용하였다고 해서 그가 중세스콜라학파를 선호하거나 영향을 받았다고 하는 것은 오해이다. 칼빈은 스콜라학파와 그들의 방법론을 혐오하였다. 스페이커르는 칼빈이 스콜라 신학에 혐오감을 가지고 있었고, 그들의 방법론은 헛된 호기심을 자극하는 질문들로서 미궁으로 빠져들게 한다고 언급한다.⁶⁹ 멀러와 빌럼 판 아셀트, 에프 데커, 초이, 그리고 한병수와 김찬영 등은 칼빈이 스콜라학파에게서 영향을 받았다고 하였지만, 스페이커르와 파커(T. H. Paker)⁷⁰, 이양호⁷¹, 황대우⁷², 한성진⁷³ 등은 그들의 견해에

(요 16:29 주석); CO 52, 411 (딤후 1:7 주석); CO 52, 414 (딤후 1:12 주석) 등에서 플라톤을 인용한다. CO 47, 106 (요 5:4 주석)에서는 칼빈이 플라톤의 어리석은 변론을 꾸짖으며 경계해야 한다고 말한다.; 칼빈은 아리스토텔레스의 원인론을 그의 에베소서주석에서 인용하기도 한다. CO 51, 148-50 (엡 1:5-7 주석); CO 06, 335 (피기우스에 대한 자유의지 논박) 여기서는 필연성을 설명하기 위해 아리스토텔레스의 필연론을 인용한다.

67 CO 47, 96 (요 4:36 주석).

68 CO 47, 218 (요 9:1 주석). 칼빈은 그 당시 예수님의 제자들이 피타고라스의 *μετεμψύχωσις* (數)에 관한 일반상식적인 개념을 알고 있었다고 말한다.

69 빌럼 판 잇 스페이커르, 『칼빈의 생애와 신학』, 박태현역 (서울: 부흥과 개혁사, 2009), 스페이커르의 칼빈 인용은 다음과 같다. CO 52, 252. “마귀의 논쟁술” (diabolica ista ars litigandi): CO 52, 434; CO 52, 252: “inanis curiositas nullum habet modum, sed ex labyrintho subinde in labyrinthum revolvitur.”; CO 33, 705. 김재용, 『칼빈의 예정론과 섭리론: 그의 중간개념을 중심으로』, (안산: 크리스찬르테상스, 2021), 155에서 재인용.

70 T. H. Paker, *Calvin: An Introduction to His Thought* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1995), 43.

71 이양호, 『칼빈, 생애와 사상』, 148.

72 황대우, “칼빈과 칼빈주의: 리처드 멀러 교수의 견해에 대한 비판적 고찰”, 『한국개혁신학』13

반대한다. 멀러 등은 칼빈이 아리스토텔레스의 원인론이나 필연에 대한 개념을 사용한 것을 중세스콜라신학에 영향을 받은 것으로 이해한다. 중세의 스콜라학파의 학문방법이 아리스토텔레스를 전적으로 따르기 때문에 스콜라방법과 그를 연결시키는 것이 자연스러워 보인다. 그러나 칼빈은 스콜라학파처럼 플라톤이나 아리스토텔레스 철학에 깊이 심취하지 않는다. 그 당시 일반적으로 통용되는 개념을 도입하여 자신의 독자들에게 자신의 견해를 이해시키는데 도움을 주었을 뿐이다. 칼빈이 아리스토텔레스의 원인론(原因論)을 사용했다고 해서, 이것을 확대하여 그가 스콜라학파의 영향을 받아 그들의 견해를 따랐다는 것은 일반화의 오류라 하겠다.

칼빈은 직접 자신이 스콜라주의를 반대한다고 그의 작품 곳곳에서 이를 언급한다.⁷⁴ 칼빈이 중세 스콜라학파의 학문방법에 큰 영향을 받아 그의 신학에서 열매를 맺었다면, 우연이나 필연의 개념도 중세의 개념과 다를 바가 없을 것이다. 각주 1에서도 밝혔듯이 멀러는 칼빈 신학을 스콜라 방식으로 이해하였다. 그 결과 칼빈 신학에도 하나님 안에 있는 우연성이지만, 하나님의 불확정적인 미래 우연성이 존재한다는 결론에 이르게 되었다. 방식은 내용을 담는 그릇이기 때문에, 양자를 분리할 수 없다. 칼빈의 방식은 성경적이며 하나님 중심적이었으므로 스콜라방식에 귀결된 결론에 이를 수 없었던 것이다.

V. 나가는 말

김찬영은 예수님의 뼈는 꺾여야 한다는 절대적 필연과 하나님의 개입으로 꺾일 수 없다는 상대적 필연을 설명하면서 후자는 하나님의 자유로 규정한다. 그러므로 절대적 필연에는 자유로운 필연이 있고, 이것이 우연의 형태로 나타난

(2003), 171.

73 한성진, “칼빈주의의 현대적 방법론과 고대적 기원”, 『칼빈의 성경해석과 신학』(서울: SFC, 2011), 56.

74 *Inst.*, 3.4.1 (CO 02, 456-57); *Inst.*, 4.17.30 (CO 02, 1032); *Inst.*, 4.17.35 (CO 02, 1038); CO 45, 381-82 (눅 10:38 주석); CO 32, 145 (시 107:43 주석)

다고 설명한다. 하나님께서 작정하신 일이 절대적으로 일어나지만, 사물 그 자체의 고유한 본성의 제2원인을 무시하지 않으므로 우연한 일이 우연적으로 일어나는 것으로 보았다. 그는 다소 애매한 입장에서 칼빈에게 우연의 개념이 있는 것으로 파악한다. 그는 스콜라학파에서 구별한 방법에서 칼빈이 영향을 받아 우연을 거부하지 않았다고 주장했다. 그러나 칼빈이 그렇게 언급한 것은 자신의 독자에게 보다 쉽게 하나님의 필연성을 설명하기 위해 도입한 것뿐이었다. 칼빈은 표면적으로 인간의 인식의 차원에서 우연처럼 보이는 것이지만, 이면적으로는 하나님의 숨은 뜻에 의해 일어난 사건이라고 말한다. 따라서 칼빈에게는 갑작스럽게 우발적으로 일어나는 일이 인간에게는 우연처럼 보이는 것이지만, 그것의 실체는 존재하지 않는다. 모든 것이 하나님의 비밀한 계획과 섭리 가운데 일어나기 때문이다. 김찬영은 칼빈의 필연 속에 자유롭고 자발적인 개념이 남아있는 것 때문에 우연의 존재가 실체가 있는 것으로 파악하지만, 이는 칼빈에 대한 오해이다. 하나님께서 제2원인을 사용하여 자신의 일을 행하시지만, 그 일의 근본 출처는 제1원인자이시다. 칼빈은 인간의 구체적인 삶속에서도 우연을 언급하는데, 이는 부정적이다. 인간이 당하는 모든 일들 즉 사건과 사고, 전쟁, 질병, 고난, 가난, 버림받는 것, 통치, 심판, 징계에 있어서도 그것들이 우연히 일어난 것이 아니라고 강조한다. 하나님에 의해서 일어난 것이라고 말한다. 칼빈은 하나님은 전쟁의 총 지휘자라고 말하기도 한다.

칼빈은 필연과 강제를 구분하였지만, 타락으로 인해 의지가 부패하였으므로 의지가 죄의 속박상태에 있다고 말한다. 이 상태는 그야말로 노예상태인데, 죄로 인해 의지가 자유를 잃었음을 의미한다. 인간의 본성 자체에 자유가 있고 자발성이 존재하므로, 자기 스스로 결정하고 스스로 행하지만, 이는 죄를 선택할 수밖에 없는 성향(habitus)을 지녔다는 것이다. 칼빈은 부패한 의지에 속박이 있고, 그 속박에 강제성이 주어진다고 말한다. 어느 누군가의 외부적 압력에 의해 강제성이 주어지는 것이 아니라, 의지가 부패함으로써 죄의 속박에 놓일 때, 자연스럽게 강제성이 주어진다는 것을 의미한다. 따라서 인간은 선과 악을 구분하여 선을 선택할 수 있는 자유가 있지만, 그것을 선택할 수 없고, 악한 것만을 선택할 수밖에 없다는 것이다. 이것이 죄의 경향성이고, 죄의 강제성이라

고 할 수 있다는 것이다. 김찬영은 칼빈이 필연과 강제를 구분하였으므로 강제성이 없기 때문에 이렇게도 저렇게도 될 수 있는 여지가 남아 있다고 보았다. 이는 칼빈에 대한 오해이다.

칼빈은 인간의 의지는 자유로운 것, 속박되는 것, 자발적인 것, 강제된 것이 결합되어 있는 것이라고 말한다. 자기가 결정하여 행한 것이기 때문에 그 행위에 대한 책임은 본인이 져야하는 것을 말해준다. 여기서 강제라고 할 때, 자발적으로 또는 내부적인 결정의 작용에 의해서 이리저리로 기울어지는 것이 아니라 외부적인 충격에 의해 강력하게 조종되는 것이다.⁷⁵ 인간에게 선천적인 자유(ingentia libertas)가 완전히 박탈되지 않고 남아있지만 심각한 손상을 입었다. 그러므로 의지가 행하는 것이 자유에 의해 일어나지만 죄의 속박과 강제로 인해 항상 죄와 관련된다. 칼빈은 이러한 과정 전체를 필연으로 보았다.

칼빈이 스콜라주의의 영향을 받아 우연과 필연에도 반영되었다는 논리는 오해이다. 칼빈이 플라톤이나 아리스토텔레스의 철학을 인용하고 때때로 그들의 견해를 사용하는 것은 사실이다. 그러나 그는 스콜라주의를 긍정하거나 그것을 자신의 것으로 사용하지 않는다. 다만 그리스도의 속죄의 충분성과 유효성이라는 구분이라든지, 절대적 필연과 두 번째 필연 또는 결과의 필연과 결과에 따른 필연의 구별을 언급하지만, 이는 그 당시 사용되었던 개념을 독자의 이해를 위해 도입한 것뿐이었다. 아리스토텔레스의 네 가지 원인론(原因論)을 사용했다고 해서 그가 스콜라주의의 영향을 받았다고 대입(代入)시키는 것은 일반화의 오류라 하겠다. 칼빈은 스콜라주의의 구별을 혐오했다. 그는 그의 작품 곳곳에서 스콜라주의를 비판한다. 따라서 칼빈이 스콜라주의의 방법으로 우연과 필연을 규정했다는 것은 사실이 아니다.

칼빈 신학에서 우연과 필연을 다루는 것은 그의 섭리론⁷⁶과 관련된다. 이는 성도의 신앙과 직결된다고 할 수 있겠다. 우연을 강조하면 이신론적(理神論的) 신앙에 가까울 수 있는데, 이는 인간의 자율성이 강조된다. 반면에 필연을 강조하면 사물과 사건 그리고 상황에 대한 하나님의 내재성(內在性)이 강조된다.

75 CO 06, 280 (피기우스에 대한 자유의지 논박).

76 칼빈은 하나님의 섭리를 일반 또는 보편적인 섭리와 특별한 섭리로 나누어 설명한다.

여기에는 운명론이 자리를 잡을 수 있다. 극단적으로는 범재신론으로 흐를 가능성이 제기된다. 중세 스콜라신학은 이러한 양극단을 피하기 위해 이성과 철학적인 방법으로 풀어갔지만, 칼빈은 성경적인 방법으로 하나님의 섭리를 체계화시켰다. 우연의 존재가 실제로 드러날 경우, 이 세상을 향한 하나님의 뜻과 계획과 의도와 통치가 약화되거나 무시될 수 있다. 그러나 매사에 하나님의 뜻이 개입되고, 하나님의 섭리에 의해 이루어진다면, 하나님을 향한 사랑과 두려움이 신앙의 중심에 놓이게 될 것이다. 신앙의 행위에 대한 수동과 능동의 올바른 원리 속에서 신앙의 뿌리를 내리게 될 것이다. 우리의 삶에 주도권이 하나님께 있음을 알게 해준다. 따라서 우연과 필연에 대한 올바른 인식은 하나님의 섭리 이해에 매우 중요하다.

[참고문헌]

- Anselm of Canterbury. *Anselmi cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, 6 vols, ed. Dom F. S. Schmitt, Edinburg: Thomas Nelson and Sons, 1940-1961.
- Asselt, Willem J., van & J. Martijn Bac., T. te Velde. *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in the History of Early-Modern Reformed Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Bouwsma, W. J. *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*. Oxford University Press, 1988.
- Calvin, John. *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*. ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss. 59 vols. Brunswick, 1866-1900. = CO
 _____ . *Institute, CO 01*.
 _____ . *Institute, CO 02*.
 _____ . *Defensio doctrinae de servitute humani arbitrii...*, CO 06.
 _____ . *De aeterna Dei praedestinatione, CO 08*.
 _____ . *Commentarius in Genesisin, CO 23*.
 _____ . *Commentatti in Liberum Psalmorum, CO 32*.
 _____ . *Commentatarius in Liberum Isaiae, CO 36*.
 _____ . *Commentatarius in harmoniam evagelicam, CO 45*.
 _____ . *Commentatarius in evagelium Ioannis, CO 47*.
 _____ . *Commentatarius in epist. Pauli ad Ephesios, CO 51*.
 _____ . *Commentatarius in epist. Pauli, ad Titum, CO 52*.
 _____ . *Commentatarius in epist. Hebraeos CO 55*.
- Choy, Kiven S. K. "Calvin's Defense and Reformulation of Luther's Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will" by Calvin Theological Seminary, Grad Rapids, Michigan, 2010.
- Muller, Richard A. *The Divine Essence and Attributes, Post-Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy*,

- ca. 1520 to ca. 1725. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- _____. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, 2nd Edition, Grand Rapids: Baker Academic, 2017.
- Paker, T. H. *Calvin: An Introduction to His Thought*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1995.
- Partee, Charles. *Calvin and Classical Philosophy*. Leiden: Brill, 1977.
- University of Notre Dame archives's Latin Dictionary. William Whitaker's Words.
- 김재용. “칼빈신학의 medium quiddam에 대한 연구.” 국내박사학위논문 고신대학교 대학원, 부산: 2020.
- _____. 『칼빈의 예정론과 섭리론: 그의 중간개념을 중심으로』. 안산: 크리스찬르네상스, 2021.
- _____. “칼빈에게 있어 이중적(duplex) 개념과 중간적 개념에 대한 개괄적 이해” 『갱신과 부흥』22 (2018), 39-76.
- 김찬영. “우연과 필연에 대한 루터와 칼빈의 이해 비교”. 『조직신학연구』34 (2020), 44-70.
- 나이젤, 빌헬름. 『칼빈의 신학』. 이종성 역. 서울: 대한기독교서회, 2010.
- 데커, 에프. “종교개혁과 반동-종교개혁 사이의 범교회적 논쟁: 자유로운 선택에 대한 에임즈와 벨라르미누스 사이의 논쟁”. 『종교개혁과 스콜라주의』. 한병수 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2014.
- 멀러, 리처드. “은혜, 선택 그리고 우연적인 선택: 알미니우스의 선수공격과 개혁파의 반응”. 이은선 역. 『신학지평』12 (2000), 213-254.
- 바빙크, 헤르만. 『개혁교의학2』. 박태현 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2011.
- 스페이커르, 빌름 판 엇. 『칼빈의 생애와 신학』. 박태현 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2009.
- 아셀트, 빌름 J. 판. “정통주의 초기의 개혁주의(1560-1620)”. 『개혁신학과 스콜라주의』. 한병수 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2012.
- 이신열. 『칼빈신학과 풍경』. 서울: 대서, 2011.

- 이양호. 『칼빈, 생애와 사상』. 서울: 한국신학연구소, 2005.
- 이오갑. 『칼빈의 신과 세계』. 서울: 대한기독교서회, 2010.
- 칼빈, 존. “하나님의 영원한 예정에 관하여”. 『칼뱅작품선집 VII』. 박권택 편역. 서울: 총신대학교출판부, 2011.
- 피파 Jr, 조셉 A. “장조와 섭리”. 『칼빈의 기독교강요 신학』. David W. Hall and Peter A. Lillback. 나용화 외 옮김. 서울: CLC, 2009.
- 한병수. “우연과 섭리-개혁주의 관점에 대한 고찰”. 『한국조직신학논총』40 (2014), 47-85.
- 한성진. “칼빈 주석의 현대적 방법론과 고대적 기원”. 『칼빈의 성경해석과 신학』. 서울: SFC, 2011.
- 황대우. “칼빈과 칼빈주의: 리처드 멀러 교수의 견해에 대한 비판적 고찰”. 『한국개혁 신학』13 (2003), 143-172.

[Abstract]**Calvin's Perception of Contingency and Necessity**

Jae Yong Kim

(Kosin University, Lecturer, Systematic Theology)

The concepts of contingency and necessity appearing in Calvin's work can be misunderstood depending on how people understand them. If this is understood in the way of medieval Scholasticism, it is possible to express the view that in necessity there is contingency, and in necessity there is spontaneity and freedom. There are scholars who interpret Calvin's contingency and necessity in this way.

However, this thesis examines whether Calvin's contingency and necessity can be read in a scholastic way and whether Calvin affirms or denies contingency.

It examines how Calvin recognizes absolute necessity and relative necessity in necessity. It also discusses whether the concept of contingency is included in relative necessity. Since Calvin's recognition of contingency depends on our perception, we can only externally recognize whether there is reality in contingency, or externally recognize it as an insubstantial contingency, but internally, there is God's deep plan and intention. We would like to address what was. Therefore, it is necessary to examine it through his various works and reveal it correctly. This paper deals specifically with how Calvin recognizes contingency and necessity. This paper also examines the claim that Calvin was influenced by medieval Scholasticism. Since Calvin introduced the Scholastic

method of study, the content is different from the Middle Ages, but the recognition that there is no difference in the method is discussed.

Key Words: Calvin, contingency, necessity, Will, bondage and coercion, spontaneity and freedom

