

AUTHOR 송인규 (In Kyu Song)

TITLE 칼빈주의자들은 하나님의 예지를 어떻게 보아야
하는 가?(1) (How Should Calvinists Regard
Divine Foreknowledge?(1))

IN 신학정론(Journal of Reformed Theology)
vol.23 no.2 (November, 2005):77-113

증거하는 것과 다른 현상이다. 따라서 난해하고 희소한 구절들을 가지고 여자의 목회(안수)에 관해서 해석하고 입증하려는 것은 결코 쉬운 일이 아니다. 이런 구절들은 의도를 가지고 논증해야만 목적에 도달할 수 있다. 따라서 이와 같은 논증은 또 다시 많은 반증을 낳고 만다.

우리는 특별한 경우에 하나님께서 여자를 남자의 일에 참여시킨 경우들이 있다는 것을 인정해야 한다. 그러나 특별한 경우를 일반화시켜서는 안된다. 하나님께서 천사를 통해 뜻을 구한 것을 사람의 구원에 일반화시켜서는 안되며, 하나님께서 발람의 나귀에게 말하게 한 것을 모든 짐승에게 일반적으로 적용해서는 안되는 것처럼, 마찬가지로 하나님께서 신비로운 경륜을 따라 남자의 역할에 여자를 참여시킨 특별한 경우를 일반화시켜서도 안된다.

구약시대에 하나님께서 여자 제사장이나 여자 레위인 사역자를 세우지 아니하신 이유, 신약시대에 예수 그리스도께서 여자 사도들을 세우지 아니하신 이유를 깊이 생각해야 한다. 이것은 보통 여성신학자들이 주장하듯이 가부장적인 사고방식에서 비롯된 것이 아니다. 이것은 남자의 역할과 여자의 역할이 다르기 때문이다. 남자와 여자가 구속의 경륜에서 본질적으로 다르지 않음에도 불구하고(예를 들어 라합은 예수 그리스도의 출생에서 남자들과 같은 위치를 차지하고 마 1:5; 믿음에서 이스라엘의 정탐꾼과 같은 선상에 서며 히 11:31; 칭의에서 아브라함과 어깨를 견줄 대약 2:25), 역할에서는 기능적으로 다르게 활동한다. 남자에게는 남자의 생리가 있고, 여자에게는 여자의 생리가 있다는 것이 기능적 차이의 원인이다. 이 때문에 남자에게도 역할의 제한이 있고, 여자에게도 역할의 제한이 있다. 그러나 남자에게든 여자에게든 역할의 제한이 가치의 감소를 의미하지는 않는다. 오히려 남자와 여자에게 각각 역할의 제한이 있기 때문에 자신에게만 고유하게 주어진 역할은 더욱 찬란하고 영광스러운 것이다.

칼빈주의자들은 하나님의 예지를 어떻게 보아야 하는가?(I)

[송 인 규 | 조직신학 · 부교수]

I. 칼빈주의자와 신적 예지

칼빈주의자들은 아니, 아르미니우스주의자는 말할 것도 없고 대개 유신론자이지만 하다면 누구나 하나님의 예지¹⁾를 당연한 것으로 받아들인다. 하나님께서는 어떤 사태(state of affairs)가 일어나기 오래 전부터 그런 사태의 전모를 오류 없이 아시는 분이시다. 조금 달리 표현하면, 미래의 사태가 일어나기 전 영원한 과거의 시점부터 그러한 사태의 발생을 정확히 예견하고 계시다는 말이다. 신적 예지를 이렇게 이해할 경우, 우리는 주지 없이 하나님께서 예지를 가지신 분이라고 말한다.²⁾

그런데 칼빈주의자들이 한편으로는 신적 예지를 흔쾌히 받아들이면서도, 다른 한편으로는 이런 신적 예지를 꺼리는 것 같은 인상을 주곤 한다.

1) 어떤 경우에는 “하나님의 예지” 대신 “신적 예지”(divine foreknowledge)라는 어구를 사용할 것이다.

2) 예를 들어, Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1958), p. 67를 보라.

우선, 신적 예지와 연관된 것으로 인용되는 다음 구절을 보자.

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

벧전 1:2 곧 하나님 아버지의 미리 아심을 따라 성령의 거룩하게 하심으로 순종함과 예수 그리스도의 피 뿌림을 얻기 위하여 택하심을 입은 자들에게 편지하노니 은혜와 평강이 너희에게 더욱 많을찌어다.

그러나 칼빈주의자들은 상기 구절에서, 특히 로마서 8:29 같은 경우에는 더욱 더, 단순히 신적 예지만을 찾지 않는다. 예를 들어, 칼빈은 “바울이 언급하는 하나님의 예지(foreknowledge of God)는, 어떤 어리석은 이들이 터무니 없이 생각하듯 그저 단순한 예견(prescience)이 아니고, 항시 그의 자녀들을 유기자(the reprobate)로부터 구별해 온 입양(adoption) 행위를 뜻한다”³⁾고 말한다. 빅트너도 비슷한 말을 하고 있다.⁴⁾ 칼빈은 또 베드로전서 1:2과 관련해서도, 이러한 신적 예지가 개인의 장점을 미리 아신 것으로 해석되어서는 안 된다고 말한다.⁵⁾

그러면 칼빈주의자들은 신적 예지를 받아들이지 않는다는, 꺼림직한 마음을 가지고 어쩔 수 없이 받아들인다는 말인가? 물론 그렇지 않다! 그러나 바로 위에서 나타났듯 칼빈만 하더라도 로마서 8:29과 베드로전서 1:2에 나타난 “하나님의 미리 아심” 이 흔히 이해하는 “신적 예지”와는 다른 것처럼 말하고 있지 않은가? 그렇다면 칼빈주의자들은 신적 예지의

3) John Calvin, *Calvin's Commentaries*, Vol. XIX: *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, trans. and ed. John Owen (reprint. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 2003), p. 317.

4) Loraine Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1932), p. 100.

5) John Calvin, *Calvin's Commentaries*, Vol. XXII: *Commentaries on the Catholic Epistles*, trans. and ed. John Owen (reprint. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1999), p. 24.

교리에 불편을 느낀다는 말인가?

후에 좀 더 자세히 밝혀지겠지만, 신적 예지의 사실과 신적 예지의 근거는 구별되어야 한다. 칼빈주의자들은 전자에 대해서는 아무런 의의가 없지만, 후자와 관련해서는 다른 그리스도인들과 천양지방의 차이를 나타낼 수도 있기 때문에 주의를 기울여 말하는 것뿐이다.

이처럼 신적 예지는 여러 신학 전통 내에서 논란거리가 되어 왔다. 이 논문에서 펼치는 신적 예지와 관련된 몇 가지 신학 전통을 살펴보고 반론을 제기할 것이며, 끝으로 칼빈주의자의 관점에서 보는 신적 예지에 대해 언급을 할 것이다. 우선 분단 II에서는 칼빈주의자가 신적 예지를 받아들이는 근거에 대해서 언급할 것이다. 분단 III에서는 신적 예지를 부인하는 네 가지 서로 다른 입장에 대해 고찰할 예정인데, 각각의 입장을 소개함과 동시에 비판하고자 한다. 이 내용 가운데 최근 유신론의 또 다른 종류로 급격히 부상한 개방신론(open theism)의 주장을 소개할 것이다. 분단 IV에서는 신적 예지보다 인간의 자유 의지에 논리적 우선권을 두는 두 가지 입장, 즉 아르미니우스주의와 몰리나주의를 소개하고 역시 각각 비판을 시도할 계획이다. 그리고 마지막으로 분단 V에서는 신적 예지를 신적 작정에 정초시키는 칼빈주의의 입장에 대해 말하고자 한다.

II. 신적 예지의 수납 근거

칼빈주의자들은 왜 신적 예지를 받아들이는가? 다시 말해서, 우리는 무슨 근거에 기초하여 하나님의 예지를 진리라고 주장하는가? 여기에는 크게 성경적 근거와 신학적 근거를 대별할 수 있을 것이다.

(1) 먼저 성경적 근거부터 살펴보도록 하자. 성경적 근거와 관련하여서는 세 가지 사항을 제시하고자 한다. ① 첫째, 무엇보다도 먼저 성경은 하나님께

예지가 있음을 직접적으로 진술하고 있다. 대표적으로 다음의 구절을 참조하라.

행 2:23 그가 하나님의 정하신 뜻과 미리 아신 대로 내어준 바 되었거늘 너희가 법 없는 자들의 손을 빌어 못 박아 죽였으나

(ii) 둘째, 하나님께서는 미래에 대한 지식을 구체적으로 제시함으로써 자신이 예지하는 분이심을 나타내기도 한다.

삼상 23:10-12 다윗이 가로되 이스라엘 하나님 여호와여 사울이 나의 연고로 이 성을 멸하려고 그일라로 내려오기를 꾀한다 함을 주의 종이 분명히 들었나이다. 그일라 사람들이 나를 그의 손에 붙이겠나니까. 주의 종 이들은 대로 사울이 내려오겠나니까. 이스라엘의 하나님 여호와여 원컨대 주의 종에게 일러 주옵소서. 여호와께서 가라사대 그가 내려 오리라. 다윗이 가로되 그일라 사람들이 나와 내 사람들을 사울의 손에 붙이겠나니까. 여호와께서 가라사대 그들이 너를 붙이리라.

사 46:9-10 너희는 옛적 일을 기억하라. 나는 하나님이라. 나 외에 다른 이가 없느니라. 나는 하나님이라 나 같은 이가 없느니라. 내가 종말을 처음부터 고하며 아직 이루어지지 아니한 일을 옛적부터 보이고 이르기를 나의 모략이 설 것이니 내가 나의 모든 기뻐하는 것을 이루리라 하였노라.

마 24:36 그러나 그 날과 그 때는 아무도 모르나니 하늘의 천사들도 아들도 모르고 오직 아버지만 아시느니라.

행 27:23-25 나의 속한 바 곧 나의 섬기는 하나님의 사자가 어제 밤에 내 곁에 서서 말하되 바울아 두려워 말라. 내가 가이사 앞에 서야 하겠고 또 하나님께서 나와 함께 행선하는 자를 다 내게 주셨다 하였으니 그러므로 여러분이여 안심하라. 나는 내게 말씀하신 그대로 되리라고 하나님을 믿노라.

(iii) 셋째, 하나님께서 베푸시는 예언 활동에서 하나님께 예지가 있음을 추론할 수 있는데, 예언을 한다는 것은 그 발언자에게 예지가 있음을 시사하기 때문이다.

창 15:13-16 여호와께서 아브람에게 이르시되 너는 정녕히 알라. 네 자손이 이방에서 객이 되어 그들을 섬기겠고 그들은 400년 동안 네 자손을 괴롭게 하리니 그 섬기는 나라를 내가 징치할찌며 그 후에 네 자손이 큰 재물을 이끌고 나오리라. 너는 장수하다가 평안히 조상에게로 돌아가 장사될 것이요 네 자손은 4대만에 이 땅으로 돌아오리니 이는 아모리 족속의 죄악이 아직 관영치 아니함이니라 하시더니

단 2:28-29 오직 은밀한 것을 나타내실 자는 하늘에 계신 하나님이시라. 그가 느부갓네살 왕에게 후일에 될 일을 알게 하셨나이다. 왕의 꿈 곧 왕이 침상에서 뇌 속으로 받은 이상은 이러하니라. 왕이여 왕이 침상에 나아가서 장래 일을 생각하실 때에 은밀한 것을 나타내시는 이가 장래 일을 왕에게 알게 하였사오며

마 26:34 예수께서 가라사대 내가 진실로 진실로 네게 이르노니 오늘밤 닭 울기 전에 내가 세 번 너를 부인하리라.

행 21:10-11 여러 날 있더니 한 선지자 아가보라 하는 이가 유대로부터 내려와 우리에게 와서 바울이 띠를 가져다가 자기 수족을 잡아매고 말하기를 성령이 말씀하시되 예루살렘에서 유대인들이 이 같이 이 띠 임지를 결박하여 이방인의 손에 넘겨주리라 하거늘

(2) 하나님의 예지 사실은 신학적 근거에 의해서도 주장될 수 있다. 즉 신적 예지는 신적 완전성에서 추론할 수 있다. 하나님은 완전한 분이신데, 이것은 자신의 능력과 도덕적 특성의 면뿐 아니라 동시에 지식의 면에서도 그러하다. 하나님의 지적 완전성을 보통 전지(全知, omniscience)라 하는데, 이에 모든 시제의(omnitemporal) 사태인 과거와 현재와 미래에 대한 사태를 다 아는 것이기 때문에, 자연히 미래의 사태에 관한 앎, 곧 예지도 배제될 수가 없다. 이렇듯 신적 완전성은 예지를 함의하기 마련이므로, 사실 예지의 보유 여부가 참 하나님과 우상을 구별하는 중요한 준거로 등장하기도 한다.

사 41:21-23 나 여호와가 말하노니 너희 우상들은 소송을 일으키라. 아굽의 왕이 말하노니 너희는 확실한 증거를 보이라. 짐차 당할 일을 우리에게 진술하라. 또 이전 일의 어떠한 것도 고하라. 우리가 연구하여 그 결과를 알리라.

혹 장래사를 보이며 후래사(後來事)를 진술하라. 너희의 신 됄을 우리가 알리라
.....

이리하여 신적 예지의 보유는 유일신 주장의 근거로 자리 매김을 한다.

사 44:6-7 이스라엘의 왕인 여호와 이스라엘의 구속자인 만군의 여호와가 말하노라. 나는 처음이요 나는 마지막이라. 나 외에 다른 신이 없느니라. 내가 옛날 백성을 세운 이후로 나처럼 외치며 고하며 진술할 자가 누구뇨. 있거든 될 일과 장차 올 일을 고할찌어다.

이렇게 성경적 근거와 신학적 근거에 의해 우리는 신적 예지의 사실을 받아들이는 것이다.

III. 신적 예지를 부인하는 이들

그러나 어떤 이들은, 그리스도인인 경우도 있고 그렇지 않은 경우도 있는데, 신적 예지의 사실조차 받아들이지 않는다. 그들은 도대체 왜, 무엇 때문에, 어떤 근거로 하나님의 예지를 부정하는 것일까? 필자는 이번 분단에서 신적 예지를 배척하는 네 가지 이유와 근거를 소개하고, 각각의 입장에 대해 반론을 제기하고자 한다.

(1) 미래 사태에 관한 명제에는 진리치를 부여할 수 없다고 보는 이들

어떤 이들은 미래 사태에 관한 명제에 대해서는 진리치(眞理值, truth value)를 부여할 수 없다고 보기 때문에 신적 예지를 부인한다. 다시 말해서, 현재 시각에서 볼 때 미래 사태는 아직 존재하지 않으므로 존재하지 않는 바에 대해서 참과 거짓을 논할 수 없다는 것이다. 따라서 이 입장의 주창자들

은 하나님께 예지가 없다고 해서 이것이 결코 그의 완전성에 흠이 있다는 것은 아니라고 주장한다. 왜냐하면 지식의 대상이 아직 존재하지 않기 때문에 미래 사태의 내용은 그 누구도, 심지어 하나님조차도 알 수가 없다는 것이다. 어느 철학자의 주장에 귀를 기울여 보자.

이처럼 우유적(偶有的) 미래들(contingent futures)과 미래 시제 형태의 과거들(future-infected pasts)에 대해 정확하게 (혹은 부정확하게) 추측하는 일이야 가능하겠지만, 그것들이 어떤 식으로든 “인식될 수 있다”는 말은 이해되지 않는다. 즉 미래에 대해 정확한 추측 이상의 무엇을 주장한다는 것은, 심지어 그것이 하나님의 지식이라고 해도, 도무지 남들이 가지 않는 일이다. 왜냐하면 논리적으로는 미래에 관한 지식이란 존재할 수 없기 때문이다. 미래의 실현을 기다리고 있는 동안 그 사람은 기존의 원인들에서 추측할 수 있을 뿐이다.⁶⁾

또 다른 철학자는 이상의 반론을 신적 지식의 맥락에서 제기한다. “확정적 미래(determinate future)라는 관념은 위험한 신화이다 ... 사실 미래란 그 누구도 볼 수 있는 바가 아니다. ‘미래를 본다’라는 것은 자기 모순적인 개념이다.”⁷⁾ 따라서 심지어 신적 지식이라 할지라도 이러한 논리적 난국에서 구해 줄 수 없다는 것이다.

신적 예지에 대한 호소가 모순을 제거하거나 난센스에서 센스를 만들어내지는 못한다. 만일 어떤 명제가 자기 모순적(self-contradictory)이라면, 하나님이 그것을 안다고 말하는 것도 자기 모순적이다. 만일 어떤 질문이 난센스라면 하나님께서 답변을 알고 계신다고 말하는 것 또한 난센스이다. 만일 확정적 미래 사태라는 개념이 본인이 주장하듯 사리에 맞지 않는 것이라면, 우리가 미래를 본다는 신적 전지성(divine Omniscience)에 호소한다고 해서 그것을 사리에 맞는 것으로 바꾸지는 못한다.⁸⁾

6) A. N. Prior, "The Formalities of Omniscience," *Philosophy* 37, No. 140 (April 1962): 122.

7) Peter Geach, "The Future," *New Blackfriars* 54, No. 636 (May 1973): 209.

상기 철학자들의 반론은 우리의 미래관에 대한 편견에 기초한 것으로서, 다음과 같이 생각하는 것으로 볼 수 있다. 미래 사태는 현재의 사태와 달리, 지금 존재하지 않는다. 미래라는 것은 우리가 도착하기를 기다리며 저 멀리 어딘가에 펼쳐져 있는 것이 아니다. 만일 시간을 이런 식으로 생각한다면 그것은 시간을 공간화하는 것(to spatialize)으로서, 흡사 시간에 하나의 선이 있고 그 끝에 미래 사태가 어떤 한 방향으로 펼쳐지는 것처럼 생각하는 일이다. 그런데 실상 미래란 그런 식으로 존재하는 것이 아니므로 미래 시제의 진술(future-tense statements)이 상응할 (혹은 상응하지 않을) 어떤 실재도 존재하지 않는다는 것이다.

그러나 이와 같은 그들의 생각에는 한 가지 혼돈 사항이 있다. 무엇보다도 필자는

(A) 미래가 어떤 식으로든 구체적 실재로 존재한다

는 주장과

(B) 미래 시제의 진술에 진리치를 부여할 수 있다

는 주장 사이에 명확한 구별을 해야 한다고 생각한다. 상기 철학자들은 우리의 (B) 주장이 (A)라는 주장에 기초했다고 오해한 것이다. (A)는 분명 그릇된 시간관으로서 배척해야 하지만 (B)의 경우는 그렇지 않다. 왜냐하면, 어떤 진술이 참(true)으로 드러나기 위해서 그 진술에 상응하는 사태가 바로 이 시간에 존재해야 하는 것은 아니기 때문이다.

이 말이 무슨 뜻인지 자세히 설명을 해 보자. 상응적 진리관(truth as correspondence)에 의하면 참된 진술에는 그 진술에 상응하는 사물이나

8) 위의 책, p. 214.

사건이 존재해야 한다. 예를 들어,

(S₁) 지금 비가 온다

는 진술은 오직 지금 비가 내리고 있을 때만 참이라고 할 수 있다. 그러나 이것은 현재 시제의 진술과 연관해서만 요구되는 바이다. 다른 시제의 진술에 서는 상응하는 사물이나 사건이 바로 그 순간에 꼭 존재할 필요가 없다. 예를 들어,

(S₂) 2002년에 한국은 월드컵 4강에 진출했다

라는 과거 시제의 진술이 참이 되려면 2002년에 한국이 월드컵 4강에 진출했으면 되지, 바로 지금 4강 진출이 있어야 하는 것은 아니다. 그런데 이것은 또 미래 시제의 진술과 관련해서도 마찬가지이다.

(S₃) 2008년에 미국에서는 흑인 여성이 대통령이 될 것이다

라는 미래 시제의 진술은, 2008년에 가서 흑인 여성 대통령의 당선이 있으면 참이라고 할 수 있을 것이다. 이 진술이 참이 되려면 바로 지금 흑인 여성 대통령의 당선이 있어야 하는 것은 아니다.

다시 한번 더 명확히 말하자면, 미래 시제의 진술이 참이 되려면 진술 내의 미래 시점이 찾아올 때 상응하는 사태가 발생하는 것으로 충분하지, 지금 그런 사태가 존재해야 하는 것은 아니라는 말이다. 위의 두 철학자들은 (B)를 (A)의 문제로 혼동했기 때문에, 신적 예지를 부인하게 되었던 것이다.⁹⁾

9) 이 사안에 대한 좀 더 포괄적인 설명을 보려면, William Lane Craig, *The Only*

(2) 미래 사태의 명제는 모두 거짓이라고 주장하는 이들

신적 예지에 대한 배척은 또 과정 신학자들에 의해 표현되기도 한다.¹⁰⁾ 대표적 인물 가운데 하나인 하츠혼(Charles Hartshorne)은 자신의 견해를 다음과 같이 밝힌다.

진지에 관해서 말하자면, 이것은 미래에 대한 지식의 문제 때문에 다음에 소개하는 두 가지 방침 가운데 어느 하나를 택해야 한다는 난점에 봉착한다. 첫째, 미래에 대해 아는 것은 본질상 과거에 대해 아는 것과 달라서 심지어 하나님조차도 우리가 과거에 내린 결정을 아는 것과 미래의 결정을 아는 것은 다르다고 주장하는 길이 있다. 둘째, 아니면 미래가 우리에게 부분적으로 미확정적 - 일부는 존재하고 일부는 존재하지 않고 - 이라 여겨지는 것은 오직 인간의 약점일 따름이고, 하나님은 그러한 "제약"을 완전히 초월하여 높이 계시기 때문에 미래를 완전히 확정적인 것으로 여긴다고 보는 길이 있다. 만일 하나님을 어느 모로 보나 불변한 분으로 간주한다면 반드시 둘째 견해를 취해야 할 것이다. 그러나 가장 고상한 형태의 지식이라 해도 과거적-확정적(past-and-definite)인 것은 과거적-확정적인 것으로 원저자의 강조, 또 미래적-미확정적(future-and-indefinite)인 것은 미래적-미확정적인 것으로 원저자의 강조 여겨야 한다는 해묵은 소시나우스주의적 명제를 배척할 만한 무슨 이유가 있는가? 만일 어떤 이유도 없다면, 하나님께서 현재 사실이 아닌 미래를 "안다는 것"은 거짓되어 아는 것이 아니겠는가(원저자의 강조¹¹⁾)

Wise God: The Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1987), pp. 55-60을 참조하라.

10) 사실 미래 사태에 대한 모든 명제/진술이 거짓이라고 보는 견해가 꼭 과정신학과 본질적으로 연관되어 있는 것은 아니다. 모든 과정 신학자들이 신적 예지를 부인하는 것은 사실이지만 그 근거에 있어서는 (2)의 내용일 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다. 또 과정신학과 전혀 관계없이 (2)를 주장하는 이도 있다(예를 들어, A. N. Prior, 전제서, 124를 참조).

11) Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes* (Albany: State University of New York Press, 1984), pp. 26-7.

하츠혼은 하나님의 예지 문제와 관련하여 두 가지 방침이 가능하다고 말한다. 인간과 하나님 사이의 인식론적 연속성을 주장하는 가운데 하나님께도 인간처럼 예지가 없다고 하든지(자신의 입장, 아니면 불연속성을 내세워 하나님께는 인간과 달리 예지의 능력이 있다고 하든지) 정통적 입장해야 한다는 것이다. 물론 하츠혼은 첫 번째 입장을 주장하기 때문에 두 번째에 대해서는 반기를 든다.

그런데 하츠혼은 어떤 근거에 의해 두 번째 방침인 하나님의 예지 사실에 수긍을 보내는 입장을 단호히 거부하는 것인가? 두 가지 근거가 제시되고 있다. 첫째로, 하츠혼은 하나님의 절대적 불변성,¹²⁾ 즉 그의 표현에 의하면 "하나님은 어느 모로 보나 불변한 분"이라는 사실을 거부하기 때문에 신적 예지의 사실을 부인한다고 주장한다. 신적 예지를 인정하면 반드시 절대적 불변성을 받아들이는 것이라고 생각한 것이다. 그러나 신적 예지를 받아들여도 꼭 절대적 불변성을 고수하지 않고, 오히려 얼마든지 역동적 불변성 - "유대-기독교적 전통에서 하나님은 실유, 속성 및 목적이 있어서는 변함이 없으시지만, 피조물을 다루는 데 있어서는 관계의 변화를 시도하신다"¹³⁾ - 에 동의할 수도 있다. 따라서 불변성을 운운하면서 신적 예지를 배척하려는 하츠혼의 조치는 합당한 것으로 볼 수가 없다.

하츠혼의 두 번째 반론은, 미래 시제에 관한 진술은 모두 거짓이기 때문에 하나님의 예지 행위란 실상 거짓된 것이라고 말한다. 그런 이유로 그는 하나님의 예지를 배척한다는 것이다. 그러면 과연, 미래 사태에 대한 모든 진술은 결국 거짓인가? 그러나 이런 주장이 사실이라면 실로 기괴한

12) 여기서 절대적 불변성이란 아리스토텔레스가 주창한 바 부동의 동자(Unmoved Mover) 식의 신관 - 하나님께서는 순수 실현자(actus purus)로서 완전한 자기 자신만을 생각하는 존재라는 것 - 으로서, 하나님을 비활동(immobility)의 절대적 표상으로 잘못 보는 일이다.

13) Bruce Demarest, "Process Trinitarianism," in *Perspectives on Evangelical Theology*, eds. Kenneth S. Kantzer and Stanley N. Gundry (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1979), p. 29.

결과가 발생한다.¹⁴⁾

이 점을 이해하기 위해서 다음의 설명을 보라. 하츠혼의 이론에 의하면, 다음의 진술

(S₄) 2010년에 동경에는 큰 지진이 날 것이다

는 미래 사태에 대한 주장이므로 거짓이다. 뿐만 아니라 (S₄)에 대한 부정적 진술

(S'₄) 2010년에 동경에는 큰 지진이 나지 않을 것이다

역시 미래 사태에 대한 진술이므로 거짓이라고 해야 한다. 즉 (S₄)이든 그것의 부정인 (S'₄)이든 모두 거짓 진술이라는 것이다.

그런데 바로 여기에서 모순이 생긴다. (S₄)와 (S'₄)가 서로 정반대의 주장을 하고 있기 때문에, 배중률(排中律, law of excluded middle)에 의거해 볼 때 어느 한 진술이 거짓이라면 다른 진술은 참이어야 - 만일 (S₄)가 거짓이면 (S'₄)가 참이고, 만일 (S'₄)가 참이면 (S₄)가 거짓이어야 - 한다. 그러나 하츠혼의 이론에 의하면 (S₄)와 (S'₄)가 모두 거짓으로 되기 때문에, 결국 미래 사태에 관한 그의 이론에 문제가 있음을 알 수 있다.¹⁵⁾

(3) 신적 예지는 신적 자유와 모순이 된다고 생각하는 이들

14) William Lane Craig, "Divine Foreknowledge and Future Contingency," in *Process Theology*, ed. Ronald H. Nash (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1987), p. 103.

15) 미래 시제의 진술에 대한 올바른 입장에 대해서는 이미 이번 분단의 (1)에서 다룬 바 있다.

어떤 이는 신적 예지를 주장하면 그것이 신적 자유¹⁶⁾와 모순을 일으킨다고 생각하기 때문에 전지를 부인한다. 대표적인 인물로 스윈번(Richard Swinburne)이 있다. 그는 하나님의 전지에 대해 정의를 내리면서, 미래의 사태에 대한 지식을 제외한 형태의 전지, 이른바 약화된 의미의 전지(omniscience in the attenuated sense)를 주장한다.

이러한 이해에 의거한다면, 어떤 존재 P가 모든 것 - 물리적으로 전혀 필연화 되지 않는 미래 사태와 그 결과들을 제외한 모든 것 - 을 안다면, 또 자신이 이러한 미래 사태에 대해 무지하다는 것을 안다면, 그는 전지하다고 할 수 있다. …… 처음 의미에서의 전지(예지를 포함한 전폭적 의미에서의 전지는 하나님의 자유와 양립할 수 없지만, 후자처럼 약화된 의미에서의 전지는 양립이 가능하다. …… 하나님은 자기 자신의 자유를 보존하기 (또 다른 이들에게 자유를 부여하기) 위해 장차 발생할 바에 대한 자신의 지식을 제한한다.¹⁷⁾

우리는 스윈번의 주장에 대해 어떻게 평가할 수 있을까? 신적 예지는 신적 자유와 모순을 일으키는가? 우선 스윈번은 자신의 "자유" 개념¹⁸⁾이 "형이상학적인 자유"(metaphysical freedom)로서 다음과 같다고 말한다. "만일 P가 A를 자유롭게 행한다는 것은, 어떤 원인도 그가 A를 행하도록 만들지 못한다는 것이다. 그는 A가 행해진 데 대한 궁극적 책임자이니, 왜냐하면 그 무엇도 그로 하여금 A를 행하도록 만들지는 않기 때문이다."¹⁹⁾ 그런데 신적 예지에 의하면 하나님은 P가 A를 행할 것이라고 과거부터

16) 사실 스윈번은 신적 예지가 모순을 일으키는 것은 신적 자유에 대해서뿐 아니라 인간의 자유 의지에 대해서도 마찬가지라고 주장한다. 그런데 필자는 인간의 자유 의지와 신적 예지의 양립 문제는 다음 항목에서 별도로 다룰 것이므로, 여기에서는 신적 예지가 신적 자유와 모순을 일으킨다는 주장만 부각시켰다.

17) Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977), pp. 175-76.

18) 자유 개념에 대해서는 다음 항목에서 좀 더 자세한 설명이 마련될 것이다.

19) Swinburne, *The Coherence of Theism*, p. 142.

알고 있으므로 이러한 과거적 앎은 A라는 행동을 필연화하게 마련이고, 따라서 P는 A에 대해서 자유로운 행위자가 아닌 것으로 나타난다. 바로 여기에서 P를 '하나님'으로 대치할 경우 똑같은 결과가 산출된다. 결국 신적 예지와 신적 자유는 결코 양립할 수 없게 된다.

그러나 필자는 스윈번이 신적 자유(혹은 의지)를 이해함에 있어서 너무 인적 자유(혹은 의지)에 지나치게 기대지 않았나 하는 의심이 든다. 즉 신적 예지와 신적 의지 사이의 관계(FDI)를 과도할 정도로 신적 예지와 인적 의지 사이의 관계(FHI)로 축소시켜 생각한 것 같다는 말이다. 사실 신적 의지와 인적 의지 사이에는 엄청난 차이가 있기 때문에 FDI를 FHI 식으로 취급하는 것은, 부적절하고 부당한 일이다. 바꾸어 말하자면, 창조주의 의지를 피조물의 의지에 비추어 생각할 수는 없다는 것이다. 만일 우리가 하나님의 의지가 인간의 의지와 다르다는 것을 생각한다면, 마땅히 그래야 할 터인데, 스윈번의 고민은 쉽사리 해소되리라고 생각한다.

바로 이런 면에서 신적 의지에 대한 벌코프의 설명은 매우 의미심장하고 동시에 유용하다고 하겠다.

필연적 지식(*scientia necessaria*)과 자유적 지식(*scientia libera*)이 있듯이 하나님께는 필연적 의지(*voluntas necessaria, necessary will*)와 자유적 의지(*voluntas libera, free will*)가 있다. 하나님 자신은 전자의 대상이다. 그는 자신, 자신의 거룩한 본성 및 신적 내 위격적 구별과 관련하여 필연적원저자의 강제 의지를 발동하신다. 이것은 그가 자신을 필연적으로 사랑하고 자기 자신의 완전성을 필연적으로 기쁘게 성찰하신다는 뜻이다. 그러나 그가 무슨 강요를 받는 위치에 있는 것은 아니고 그저 자기 실유의 범칙을 따라 행동하실 따름이다. 비록 이런 행동이 필연적인 것이기는 하지만 그러나 동시에 최상의 자유이기도 하다(필자의 강조). 확실한 것은, 여기에 인과의 개념이 들어올 여지가 없다는 것과 기뻐하심(*complacency*)이나 자기 승인(*self-approval*)이라는 관념이 전면애 부각되어 있다는 것이다.²⁰⁾

20) Berkhof, *Systematic Theology*, p. 78.

벌코프에 의하면, 하나님의 의지는 자신의 속성에 대해 필연적으로 작용하지만 그 작용 대상, 즉 자신과 속성들과 삼위 내적 사역에 대해 인과적 능력을 발휘하는 것은 아니라고 한다. 오히려 기쁨과 내적 동의의 반응이 나타나는 것을 보면, 거기에는 온전한 의미에서 자유가 존재한다는 것을 알 수 있다는 것이다.

이렇게 신적 의지와 신적 속성들 사이에 양립이 가능하다면 신적 의지와 신적 예지 - 신적 예지는 전지와 같은 신적 속성의 일부이므로 - 사이에도 얼마든지 양립이 가능하다고 할 수 있다. 스윈번처럼 신적 의지를 인적 의지와의 과도한 유추에 비추어 생각하지 않는 한, 신적 예지와 신적 의지는 얼마든지 양립이 가능하고, 따라서 신적 예지를 배척할 필요가 없다고 하겠다.

(4) 신적 예지는 인간의 자유 의지와 모순이 된다고 생각하는 이들

일부 신학자와 종교 철학자들은 하나님의 예지와 인간의 자유 의지 사이에 모순이 존재한다고 생각하고, 또 후자를 더 중시하기 때문에 신적 예지를 배척한다. 이들의 입장을 이해하려면 '자유'의 개념을 확실히 밝혀야 한다. 우선 성경에 나타난 자유의 용례부터 살펴보자.

(i) 성경에 나타난 자유.

성경은 인간에게 자유가 있음을 명시적으로나 암시적으로 가르친다. 우선, 인간은 어떤 일을 임의(任意)로 할 수 있다고 말한다.

창 2:16 여호와 하나님이 그 사람에게 명하여 가라사대 동산 각종 나무의 실과는 내가 임의로 먹되

마 17:12 내가 너희에게 말하노니 엘리야가 이미 왔으되 사람들이 알지 못하고 임의로 대우하였도다 인자도 이와 같이 그들에게 고난을 받으리라

하시니

행 5:4 땅이 그대로 있을 때에는 네 땅이 아니며 판 후에도 네 임의로 할 수가 없더냐 어찌하여 이 일을 네 마음에 두었느냐 사람에게 거저말한 것이 아니요 하나님께로다.

둘째로, 성경은 인간이 선택할 수 있고 또 사실상 선택한다고 증거한다.

수 24:15 만일 여호와를 섬기는 것이 너희에게 좋지 않게 보이거든 너희 열조와 강 저편에서 섬기던 신이든지 혹 너희의 거하는 땅 아모리 사람의 신이든지 너희 섬길 자를 오늘날 택하라 오직 나와 내 집은 여호와를 섬기겠노라.

사 65:12 내가 너희를 칼에 붙일 것인즉 다 구꾸리고 살육을 당하리니 이는 내가 불러도 너희가 대답지 아니하며 내가 말하여도 듣지 아니하고 나의 눈에 악을 행하였으며 나의 즐거하지 아니하는 일을 택하였음이니라.
눅 10:42 그러나 몇 가지만 하든지 혹 한 가지만이라도 족하니라. 마리아는 이 좋은 편을 택하였으니 빼앗기지 아니하리라 하시니라.

또 성경은 명시적으로 인간에게 자유가 있다고 말한다.

요 8:36 그러므로 아들이 너희를 자유케 하면 너희가 참으로 자유하리라.
갈 5:1 그리스도께서 우리로 자유케 하시려고 자유를 주셨으니 그러므로 굳세게 서서 다시는 종의 멍에를 메지 말라.
벧전 2:16 자유하나 그 자유로 악을 가리우는 데 쓰지 말고 오직 하나님의 종과 같이 하라.

(ii) 자유의 개념

‘자유’가 이렇게 성경의 인증을 받고는 있지만, 성경이 그 개념을 이론적으로 규명해 주지는 않는다. 따라서 우리의 과제는 ‘자유’의 개념을 가능한 한 명확히 밝히는 것이다. 대개 다른 평범한 용어들이 모두 그렇듯 ‘자유’라는 개념도 결코 간단하고 명료한 것이 아니다. 따라서 필자는 일종의 사고 실험(thought experiment)²¹⁾을 도입함으로써, 자유의 상이한 개념들을

소개하고자 한다.

여기, M₁, M₂, M₃라는 세 인물이 어떤 방에 곤히 잠들었다가 깬다고 하자. 그런데 상당한 시간이 흐른 후에도 M₁, M₂, M₃가 여전히 각자의 방에 남아 있을 경우, 우리는 다음의 몇 가지 가능성을 상정할 수 있다. 첫째로, M₁은 원치 않으면서도 억지로 그 방에 남아 있게 되었다. 둘째 가능성: PO₁. 사실 M₁은 깨자마자 방 밖으로 나가고 싶었다. 그런데 아뽀! 그 순간 누군가가 M₁의 이마에 총부리를 겨누는 채 “한 발자국만 움직이면 총알이 너의 머리를 뚫고 지나갈 걸, 흐흐흐…” 하고 냉혈 동물식의 협박을 가한 것이다. 따라서 M₁은 어쩔 수 없이 그 방에 남을 수밖에 없었다.

둘째로, M₂는 자기가 원해서 그 방에 남게 되었다. (둘째 가능성: PO₂). 그 사연은 다음과 같다. M₂가 잠에서 깨어나 방을 둘러보니 너무나 자기 마음에 드는 상황이 펼쳐져 있음을 발견했다. 방 여기저기에는 선남선녀들이 부드러운 분위기 속에 담소와 교제를 나누고 있었다. 그 가운데 상당수는 M₂가 아는 이들이었고, 또 평소에 한 번 만나서 대화를 하고 싶던 사람들이었다. M₂는 그러한 분위기와 사람들에게 매료되어 그 방에 남기로 마음을 굳게 먹었다.

그런데 M₂가 알지 못한 한 가지 사실이 있었다. 실상 M₂가 있던 그 방은 외부와의 출입이 전혀 불가능한 그런 방이었다. 왜냐하면 방의 외벽은 쇠철판으로 둘러싸여 있었고 출입문조차 쇠빛장으로 잠겨 있었기 때문이다. 실사 M₂가 그 어떤 이유로 인해 방 밖으로 나가고자 했더라도 그는 결코 뜻을 이룰 수 없었을 것이다. 그러나 어쨌든 M₂는 이러한 사실을 알지 못한 채 자신의 판단과 욕구에 따라 그 방에 남아 있었던 것이다.

21) 이하의 내용은 실상 John Locke의 설명으로부터 힘입은 바 크다 [An Essay Concerning Human Understanding, ed. Peter H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), BK. II, xii, 10, p. 238]. 필자는 John Locke의 소재를 자유롭게 각색했는데, 특히 하단의 예 가운데 M₁은 Locke의 글에는 등장하지 않는다.

셋째로, M_3 는 밖으로 나갈 수도 있고 그렇지 않을 수도 있었는데 자신의 선택에 의해 그냥 남기로 했다(셋째 가능성: PO_3). M_3 는 잠에서 깨어나 방 안팎을 두루 돌아다니며 살펴보았다. 출입문을 열어 보니 바깥은 큰 북도로 이어져 있었다. (M_3 가 머문 방은 M_2 가 있던 방처럼 폐쇄 상태가 아니었다.) 방 안에는 역시 선남선녀들이 대화를 나누고 있었다. M_3 는 방 밖으로 나갈까 방에 머무를까 잠시 망설이다가 그냥 방에 남는 쪽을 택했다.

이상의 세 가지 가능성 - PO_1 , PO_2 , PO_3 - 은 자유의 개념을 설명하기 위해 의도적으로 꾸민 바이다. PO_1 의 경우 M_1 이 방에 머물게 된 이유는 누군가의 위협 때문이었다. 이것은 자기 외부의 어떤 힘에 의해 강요당한 것이기 때문에, M_1 의 경우에는 자유가 완전히 결여되어 있다고 말해야 한다. 자유란 적어도 외적인 입력이나 강요가 없는 상태이기 때문이다. 따라서 PO_1 의 경우는 자유의 개념에 대한 논의 대상으로부터 제외되어야 한다.

그러면 PO_2 와 PO_3 는 어떤가? PO_2 의 경우 M_2 는 PO_1 의 M_1 과 달리 '자신이 하고자 하는 바깥에 남고자 하는 짓을 행할 수 있는 자유'는 소유하고 있었다. 그러나 M_2 에게는 양자택일의 자유, 즉 방에 남을 수도 있고 방을 떠날 수도 있는 자유는 허락되지 않았다. 그는 단지 자신의 판단과 욕구에 따라 하고 싶은 바를 행할 수만 있었던 것이다. 그러나 PO_3 에 등장하는 M_3 는 이 점에서 PO_2 의 M_2 와 차이가 난다. M_3 는 명실공히 방에 남아 있느냐 방을 떠나느냐와 관련해 선택권을 발휘할 수 있었다. 그는 자신의 자유로운 선택에 따라 방을 떠나기보다는 그냥 방에 머무르기로 결정한 것이었다. M_3 는 M_1 과 달리 외적 압력이나 강요에 의해 억지로 행동하지 않았을 뿐만 아니라, 한 걸음 더 나아가 M_2 와 달리 그 방에 남을 수도 있고 그 방을 떠날 수도 있는 선택의 권한까지도 부여되어 있었다.

바로 여기에서 두 가지 종류의 자유 개념이 뚜렷이 구별된다. PO_2 의 경우에서 M_2 의 자유는 자원(自願)의 자유(freedom of spontaneity)로서 자기

가 하고 싶은 것을 할 수 있는 자유이다. 즉 자신의 합리적 판단과 마음의 욕구에 의거해 결정한 바를 수행할 수 있는 그런 자유라는 말이다. 반면 PO_3 에 나오는 M_3 의 자유는 임의(任意)의 자유(freedom of contrary choice)로서 어떤 가능성과 그 반대의 가능성을 놓고 어느 쪽이나 취할 수 있는 임의 선택의 자유이다. 로널드 내쉬는 이 두 가지 개념의 자유에 대해서 다음과 같이 설명한다.

인간은 두 가지 서로 다른 의미에서 자유로운 것으로 말할 수 있다. 종립의 자유(liberty of indifference)[이것은 필자가 조금 전에 언급한 "임의의 자유"와 같은 것이다]는, 인간의 자유(freedom)란 어떤 것을 할 수 있느냐 아니냐의 능력(ability)이라고 설명한다. 이런 뜻으로 이해할 때 J가 채널5 대신 채널4의 뉴스를 시청하려는 결정은, J가 어떤 채널을 틀지 완전히 중립적일 경우, 즉 전적으로 미결정적(未決定的, undetermined) 때만 자유롭다고 할 수 있다. 순전히 종립이라는 의미에서 자유롭기 위해서는, 어떤 사람에게 무언가를 할 수도 있고 하지 않을 수도 있는 능력이 있어야만 한다. 반면 자원의 자유(liberty of spontaneity)는, 인간의 자유란 그 사람이 원하는 바를 할 수 있는 능력이라고 설명한다. 둘째 견해에 의하면, 그 사람이 (현재 행한 것 말고) 다른 쪽을 행할 수도 있느냐 하는 능력의 문제에 대해서는 전혀 상관할 바가 없게 된다. (이 경우에서) 핵심적 질문은, 그는 자기가 가장 원하는 바를 행할 수 있느냐는 것이다(강조는 원 저자의 것).²²⁾

이상의 설명에 의거할 때 우리는 자유의 성격에 따라 다음과 같이 두 종류의 자유 개념을 구별할 수 있을 것이다. 자원(自願)의 자유(freedom of spontaneity)는 자신이 하고 싶은 것을 마음껏 할 수 있는 자유이다. 그러나 이 자유의 발휘자에게는 현재 자신이 원하는 것과 반대되는 항목의 행동을 할 수 있는 임의적 선택권이 허락되지 않는다. 자신의 합리성을 동원하고 욕구의 방향에 맞추어 가능한 여러 대상 가운데 취사 선택을

22) Ronald H. Nash, *The Concept of God* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1983), p. 54.

하고 또 원하는 방향으로 행동을 전개하지만, 실상 그에게는 반대의 옵션을 취할 수 있는 능력은 결여되어 있다. M₂의 경우 자신이 좋게 여겨 작정하고 방안에 머무르는 쪽을 택했지만, 실상 방밖으로 나갈 수 있는 가능성은 처음부터 배제되어 있었다.

반면 임의(任意)의 자유(freedom of contrary choice), 내쉬에 의하면 “중립의 자유”는 그저 자기가 원하는 바를 할 수 있는 것에 더해 현재 행하는 것과 정반대의 조건을 임의로 취할 수 있는 자유이다. M₃의 경우 비록 그가 방 안에 머무르는 쪽을 택했지만, 얼마든지 방 밖으로 나갈 수도 있었다.

신학적으로 보아, 자원의 자유는 칼빈주의 신학 내용에 부합한 자유 개념이다. 칼빈주의에서는 하나님의 주권적 의지(혹은 신적 작정)를 최종 원인으로 상정하기 때문에 모든 것이 - 여기에는 인간의 자유도 포함되는데 - 논리적으로 종속된다. 따라서 M₃가 발휘했던 식의 자유 개념이 칼빈주의 신학과는 정면으로 충돌하고, 오직 M₂에게서 발견되는 자원의 자유만이 조화를 누릴 수 있는 것이다.

그 이외의 모든 신학 전통, 앞으로 언급할 아르미니우스주의, 몰리나주의, 개방신론, 그리고 심지어 과정 신학은 말할 것도 없이 임의의 자유를 선호한다. 아르미니우스주의는 칼빈주의만큼 하나님의 주권을 전폭적으로 인정하지 않고 때로, 예를 들어 인간의 구원에 있어서, 인간의 자유에 논리적 우선권을 부여하기 때문에 아무래도 임의의 자유와 단짝이 되었다. 임의의 자유는 인간이 어떤 사안의 선택에 있어서 최종 원인이 될 수 있게 해 주기 때문에, 아르미니우스주의뿐만 아니라 몰리나주의, 개방신론, 그리고 과정 신학의 진영에서도 환영을 받게 되었다.

(iii) 개방신론(開放神論, open theism)²³⁾의 주장.

23) 개방신론을 어떤 이는 자유의지 신론(Freewill Theism)이라고 부르기도 한다(Cf.

개방신론(open theism)은 교회 역사상 가장 최근에 모습을 드러낸 신관이 다.²⁴⁾ 물론 이 입장이 주창하는 핵심 사항들은 기독교 역사상에 이리 저런 형태로 나타난 바 있다.²⁵⁾ 그러나 1990년대 이후 미국의 복음주의자들

David Basinger, *The Case for Freewill Theism: A Philosophical Assessment* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1996)].

24) 개방신론의 효시는 안식교 학자인 리처드 라이스(Richard Rice)에게서 찾을 수 있을 것이다. 그는 1980년에 *The Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will* (Nashville, TN: Review and Heralds Pub. Association)을 저술했고, 얼마 후에는 이를 개정하여 *God's Foreknowledge and Man's Free Will* (Minneapolis, Minnesota: Bethany House Publishers, 1985)를 출간했다. 그리고 10년 쯤 지나 다섯 명의 복음주의자들이 공동 집필한 책으로서 *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1995)이 나왔다. 이 책은 개방신론을 여러 각도에서 고찰한 것인데, 피녹(Clark Pinnock)의 『조직 신학』, 라이스(Richard Rice)의 『성경적 증거』, 샌더즈(John Sanders)의 『역사적 고찰』, 헤스커(William Hasker)의 『철학적 측면』, 배신저(David Basinger)의 『실생활적 의미』 등 5명의 신학자와 철학자들이 공동 전선을 구축하는 방식으로 제시되었다. 또 비록 초기에는 참여하지 않았지만 이천년대에 들어서 목소리를 높이고 있는 학자로는 보이드(Gregory A. Boyd)가 있는데, *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000)은 그의 대표적 작품이다.

25) Francis Turretin(1623-87) 같은 개혁파 신학자의 지적에 의하면, 종교개혁 당시 이미 소지니우스주의자들은 신적 예지를 부인하고 있었다(*Institutes of Elenctic Theology*, Vol. I: *First through Tenth Topics*, trans. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison, Jr. (Phillipsburg, New Jersey: P & R Publishing, 1992), p. 208). Robert B. Strimple은 John Sanders가 개방신론과 관련한 역사적 개관을 시도하면서 그 역사적 뿌리로서 소지니우스주의를 간과한 것에 대해 언급하고 있다 ["What Does God Know?" in *The Coming Evangelical Crisis*, ed. John H. Armstrong (Chicago: Moody Press, 1996), p. 141]. John Sanders는 아르미니우스주의 신학자 가운데 I. D. McCabe, *Divine Nescience of Future Contingencies a Necessity* (New York: Phillip and Hunt, 1882)와 *The Foreknowledge of God* (Cincinnati: Cranston and Stowe, 1887) 및 Gordon Olson, *The Foreknowledge of God과 The Omniscience of the Godhead* (Arlington Heights, Ill.: Bible Research Corporation, 1941, 1972)를 들고 있다(John Sanders, "Historical Considerations," in *The Openness of God*, p. 189, endnote # 160).

일각에서 시도한 것처럼 체계적이고 강력한 논조로 제시된 적은 없었다.

개방신론의 중심 사상은 라이스의 주장에 명백히 반영되어 나타난다.

이런 토의 내용은 하나님의 대(對) 세상 관계에 대한 그리스도인의 전통적 이해와 다른 안(案)이다. 이 대안의 중심 내용인즉, 실제(reality) 자체는 (또 따라서 실제에 대한 하나님의 경험 역시) 본질적으로 닫혀 있지 않고 개방적인 것이다. 이 말은, 하나님께서 자신이 창조한 세상의 사건들, 특히 인간 역사에 있는 사건들을 무시간적이고 영원한 지각 작용 가운데 단번에 경험하시는 것이 아니라, 그 사건들이 발생함에 따라 경험하신다는 뜻이다. 또 심지어 하나님이라 할지라도 미래의 세부 사항까지 아시는 것은 아니라는 뜻이다. (미래의) 어떤 부분은 실제로 발생하기 전까지 미확정적으로 남아 있고, 또 그렇기 때문에 (그에 대해) 미리부터 알 수 없다는 것이다. 만일 그렇지 않으면 ... 자유라는 개념은 무의미한 것이 되고 만대강조는 필자의 것.²⁶⁾

이렇듯 개방신론은 하나님의 예지를 부인함에서 전통적 양대 신학인 칼빈주의 및 아르미니우스주의와 큰 차이를 나타내고 있다. 그러면 그 이론의 주창자들은 어떤 근거로 신적 예지를 부인하는가? 적어도 네 가지 사항을 언급할 수 있을 것이다. 첫째, 신적 예지는 인간의 자유 의지와 모순이 되므로 전자를 배척해야 한다는 것이다. 둘째, 성경에는 하나님께서 미래 사태를 알지 못하는 것처럼 보이는 내용이 널리 있기 때문에 신적 예지를 받아들일 수 없다는 것이다. 셋째, 성경의 예언은 몇 가지 다른 방식으로 설명이 가능하기 때문에 반드시 신적 예지의 사실을 전제할 필요가 없다고 한다. 넷째, 하나님의 섭리는 신적 예지의 사실이 배제된다 하더라도 얼마든지 효과적으로 이루어질 수 있기에 구태여 신적 예지를 들먹일 이유가 없다는 것이다.

26) Richard Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*, p. 10.

(iv) 개방신론에 대한 반론

이제 필자는 상기한 개방신론의 주장에 맞서 각각의 사항에 반론을 펴고자 한다. 첫째로, 신적 예지가 인간의 자유 의지와 양립할 수 없고 또 후자를 보전하기 위해서는 전자를 포기해야 한다는 주장부터 살펴보자. 여기에서 개방신론이 보전하고자 한 자유 의지 개념은 이미 설명했듯이 두말할 나위 없이 임의의 자유이다. 바로 이 임의의 자유와 신적 예지가 양립할 수 없다고 보았기 때문에, 그들은 전자를 보전하기 위해 후자를 부인한 것이다. 그렇다면 논의의 초점은 다음과 같이 좁혀진다. “과연 임의의 자유와 신적 예지는 양립할 수 없는 것인가?” 이 질문에 대해서 가장 심하게 전전공공하는 사람들은 아르미니우스주의자들이다. 칼빈주의자들은 아르미니안주의자들과 달리 지원의 자유를 주장하고 있기 때문에, 설사 상기한 질문에 대해 “그렇다! 양립할 수 없다”라는 답변이 나온다고 하더라도 눈 하나 깜박 하지 않을 수 있다. 오히려 내심 미소를 지으면서 아르미니우스주의자들에게 “거 보게, 내가 뭐랬나? 그러니까 진작 우리 진영으로 자리를 바꾸라고 하지 않았나?”라는 식으로 반응할 지도 모른다.²⁷⁾

자, 그렇다면 아르미니우스주의자들은 이러한 개방신론의 비판에 대해 어떻게 반응하는가? 그들로서는 필사적으로 두 가지 사항의 양립성을 증명하지 않을 수 없는 위치에 놓인 것이다. 왜냐하면, 두 가지 가운데 어느 하나라도 포기하면 아르미니우스주의는 설 수가 없기 때문이다. 이제, 필자는 이 문제에 관한 개방신론자의 비판을 소개하고 연이어 아르미니우스

27) 실상 정통 칼빈주의자인 John Frame은 상기 논문에서 그러한 논변을 시도한다 ["Open Theism and Divine Foreknowledge," in *Bound Only Once: The Failure of Open Theism*, ed. Douglas Wilson (Moscow, Idaho: Canon Press, 2001), pp. 84-8]. 그리하여, 신적 예지와 임의의 자유는 함께 양립할 수는 없고, 또 자기로서는 절대 신적 예지를 포기할 수가 없기 때문에 오히려 임의의 자유를 버려야 한다고 역설한다. 결국 Frame은 개방신론과 아르미니우스주의를 한꺼번에 뒤엎고자 하는 방울지쟁(蚌鷸之爭)의 전략을 도모한 것이다.

주의 진영의 답변을 제시하고자 한다. 개방신론의 입장에서 서 있는 어떤 철학자는 신적 예지가 결코 임의의 자유와 양립할 수 없다는 것을 다음과 같은 논변을 통해 입증하고자 했다.²⁸⁾

1. 김씨가 내일 아침에 생식을 들리라는 것이 현재로서는 참이다[전제].
2. 하나님께서 거짓 사실을 믿는다든지 혹은 참된 사실을 믿지 않는다든지 하는 것은 언제라도 불가능하다[전제: 하나님의 전지(全知)].
3. 하나님께서는 김씨가 내일 아침에 생식을 들리라고 항시 믿어 왔다[1과 2로부터의 추론].
4. 만일 하나님께서 어떤 것을 과거부터 믿어 왔다면, 누구도 하나님께서 그렇게 믿어 오지 않은 것으로 만들 수는 없다[전제: 과거에 대한 불개변성(不改變性, unalterability)].
5. 그러므로 김씨는, 하나님께서 그가 내일 아침에 생식을 들리라고 과거부터 믿어 온 것을 그렇게 믿어 오지 않은 것으로 만들 수가 없다 [3과 4로부터의 추론].
6. 하나님께서 김씨가 내일 아침에 생식을 들리라고 과거부터 믿어 온 것과 사실상 김씨 편에서 내일 아침에 생식을 들지 않는 것이 두 가지는 동시에 사실일 수가 없다[2로부터의 추론].
7. 그러므로, 김씨는 내일 아침에 생식을 들지 않을 능력이 없다[5, 6으로부터의 추론].
8. 따라서 김씨가 내일 아침에 생식을 드는 일은 자유 의지의 행동이 아니다[임의의 자유 개념에 비추어 볼 때].

28) William Hasker, "A Philosophical Perspective," in *The Openness of God*, p. 148. 원래의 예에는 클레런스(Clarance)라는 인물이 치즈 오믈렛(cheese omelet)을 먹는 것으로 되어 있지만, 생경한 느낌을 피하기 위해 김씨가 생식을 드는 것으로 바꾸었다. 또 항목 8은 항목 7에 병합되어 있었으나 논리의 명료함을 위해서, 별개의 항목으로 독립시켰다.

이상의 논변은 전혀 하지가 없어 보인다. 그러면 개방신론과 아르미니우스주의자들의 전투는 전자의 승리로 마감되었는가? 꼭 그렇지만은 않다. 사실 현재 형태의 논변 그 자체에 대해서는 누구도 반론을 제기할 수 없을 것이다. 그러나 아르미니우스주의자의 입장에서는 다음과 같이 변형된 논변을 마련하는 것이 가능하다.

1. 김씨가 내일 아침에 생식을 들리라는 것이 현재로서는 참이다[전제].
- 1'. 그러나 김씨는 내일 아침에 생식을 들지 않을 수도 있다[전제: 임의의 자유].
2. 하나님께서 거짓 사실을 믿는다든지 혹은 참된 사실을 믿지 않는다든지 하는 것은 언제라도 불가능하다[전제: 하나님의 전지(全知)].
3. 만일 김씨가 내일 아침에 생식을 들지 않는다면, 하나님께서는 김씨가 내일 아침에 생식을 들지 않으리라고 항시 믿어 왔을 것이다[1'와 2로부터의 추론].
4. 만일 하나님께서 어떤 것을 과거부터 믿어 왔다면, 누구도 하나님께서 그렇게 믿어 오지 않은 것으로 만들 수는 없다[전제: 과거에 대한 불개변성(不改變性, unalterability)].
5. 그러므로 김씨는, 하나님께서 그가 생식을 들리라고 과거부터 믿어 온 것을 그렇게 믿어 오지 않은 것으로 만든 것이 아니라, 만일 김씨가 내일 아침에 생식을 들지 않는다면, 그는 하나님께서 그가 내일 아침에 생식을 들지 않으리라고 과거부터 믿어 온 것으로 만든 것이다[1'과 3'로부터의 추론].

이상의 수정된 논변은 항목 2(하나님의 전지), 4(과거에 대한 불개변성)에 전혀 저촉이 되지 않는다. 항목 5'는 김씨에게 과거 소급적 능력(retrocausal power)이 있다는 것이 아니라 단지 과거에 대한 반사실적 능력

(counterfactual power over the past)이 있다는 것을 설명할 뿐이다.²⁹⁾ 그렇다면 모든 문제의 핵심은, 과연 항목 1'이 가능하느냐 하는 것에 초점이 맞추어진다. 물론 가능하다. 아르미니우스주의의 자유 개념인 임의의 자유를 전제할 경우, 도대체 1'가 가능하지 못할 이유가 어디에 있겠는가? 따라서 아르미니우스주의자들은 임의의 자유와 개방신론이 양립적이지 않다는 비판에 맞서 오히려 얼마든지 두 가지의 양립성을 주장할 수 있는 것이다.³⁰⁾

둘째로, 성경에는 하나님께서 미래 사태를 아는 것처럼 보이지 않는 내용이 등장한다는 주장은 어떠한가? 이 면에서 가장 세밀히 증거를 제시하는 이는 아마도 그레고리 보이드일 터인데 그는 여섯 그룹의 성구를 그 근거로 제시한다.³¹⁾ 그것들은 ① 하나님께서 예상치 않으신 것과 맞닥뜨림, ② 하나님께서 후회하심, ③ 하나님께서 좌절을 표현하심, ④ 하나님께서 조건적 형태로 말씀하심, ⑤ 하나님께서 사람들에게 대해 “알고자” 시험하심, ⑥ 하나님께서 자신의 뜻을 돌이키심 등이다. 대표적 구절 몇 가지를 위의 근거에 맞추어 차례대로 소개하면, 다음과 같다.

렘 37 그가 이 모든 일을 행한 후에 내가 말하기를 그가 내게로 돌아오리라 (내가 생각) 하였으나 (I thought) [생각과 달리] 오히려 내게로 돌아오지 아니하였고 그 패역한 자매 유다는 그것을 보았느니라
삼상 15:11 내 여호와께서 사울을 세워 왕 삼은 것을 후회하노니 그가 돌이켜서 나를 좇지 아니하며 내 명령을 이루지 아니하였음이니라 하신지라 ...

29) Cf. Thomas P. Flint, "In Defense of Theological Compatibilism," *Faith and Philosophy* 8, No. 2 (April 1991): 237-43.

30) 이 주제에 대해 더 전문적으로 취급한 것으로서, 송인규 “하나님의 예지와 인간의 자유,” 『백석저널』 6호 (2004년 가을): 201-24의 내용을 참조하라.

31) Gregory A. Boyd, "The Open-Theism View," in *Divine Foreknowledge: Four Views*, eds. James K. Beilby and Paul R. Eddy (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001), pp. 23-37.

겔 22:30-31 이 땅을 위하여 성을 쌓으며 성 무너진 때를 막아서서 나로 멸하지 못하게 할 사람을 내가 그 가운데서 찾다가 얻지 못한 고로 내가 내 분으로 그 위에 쏟으며 내 진노의 불로 멸하여 그 행위대로 그 머리에 보용하였느니라 나 주 여호와와의 말이니라

출 13:17 바로가 백성을 보낸 후에 블레셋 사람의 땅의 길은 가까울지라도 하나님이 그들을 그 길로 인도하지 아니하셨으니 이는 하나님이 말씀하시기를 [만일] 이 백성이 전쟁을 보면 뉘우쳐 애굽으로 돌아갈까 하였음이라 신 8:2 네 하나님 여호와께서 이 사십년 동안에 너로 광야의 길을 걷게 하신 것을 기억하라 이는 너를 낮추시며 너를 시험하사 네 마음이 어떠한지 그 명령을 지키는지 아니 지키는지 알려 하심이라

론 3:10 하나님이 그들의 행한 것 곧 그 악한 길에서 돌이켜 떠난 것을 감찰하시고 뜻을 돌이키사 그들에게 내리리라 말씀하신 재앙을 내리지 아니하시니

우리는 먼저 보이드가 이러한 증거 구절을 제시하는 해석학적 배경을 이해할 필요가 있다. 그는 전통적 유신론의 주장자들(칼빈주의자들과 아르미니우스주의자들이) 하나님의 창의적 융통성(creative flexibility)과 연관된 사항들, 즉 미래와 관련해 하나님께서 질문을 하심, 미래에 대한 조건적 진술, 자신의 결정에 대한 후회, 변화하는 상황에 따라 자신의 마음을 바꿈 등에 대해 너무 현상주의적(phenomenological)이고 신인동형적(anthropomorphic)인 해석 방침을 견지하고 있다고 비판한다. 반면 자기와 같은 개방신론자들은 그러한 성경의 내용을 자구적으로(literally) 일관성 있게 취급한다는 것이다.³²⁾

그러나 만약 보이드의 말대로 자신의 해석 방침을 끝까지 밀고 나가면 개방신론 자체에도 해악이 끼쳐질 것이다. 예를 들어, 예레미야 3:7 같은 경우 하나님의 원래 생각은 “이스라엘이 돌아오리라”는 것이었는데 그 생각대로 이루어지지 않았기 때문에, 하나님께 거짓 믿음(false belief)이 있다는 뜻이 된다.³³⁾ 이것은 하나님의 전지에 대한 반대 증거이므로 개방신

32) 위의 글, p. 23.

론의 지지자들조차도 받아들이려고 하지 않을 것이다.

보이드의 해석 방침은 상황을 더 어렵게 만든다. 창세기 3:9-13에는 하나님께서 범죄한 아담과 하와에게 던지는 질문들이 - “네아담가 어디 있느냐?”(9절), “내가 너더러 먹지 말라 명한 그 나무 실과를 내가 먹었느냐?”(11절), “네(여자가) 어찌하여 이렇게 하였느냐?”(13절) - 나타난다. 이러한 하나님의 질문을 자구적으로 그대로 받아들이면, 하나님께는 현재에 대한 지식이 없을 뿐 아니라(9절의 질문) 과거에 대한 지식도 결여된 것(11, 13절)으로 판단해야 한다.³⁴⁾

그 외에도, 문자적 의미를 취할 경우 하나님의 과거 지식에도 결함이 있는 것처럼 보이는 예로서, “네 죄를 기억지 아니하라”(사 43:25; 렘 31:34; 히 10:17)가 있고, 또 “너희 여호와로 기억하시게 하는 자들이 너희는 쉬지 말며”(사 62:6) - 이는 그들(파수꾼들이) 쉬 경우 여호와와 기억력에 문제가 생긴다는 뜻인데 - 역시 그런 예로 분류할 수 있을 것이다. 또한 “내가 너희를 도무지 알지 못하니”(마 7:23)라는 표현은 현재 지식의 결여로 취급할 수 있다. 따라서 무조건 자구적 의미만을 고집하는 해석 방침은 보이드 자신에게도 불이익을 초래한다. 따라서 무조건 자구적 의미만을 고집하는 해석 방침은 보이드 자신에게도 불이익을 초래한다.

바로 여기에서 우리는, 보이드가 제시하는 구절들이 의도적으로 선택한 것이라고 지적하지 않을 수 없다. 왜냐하면 성경에는 반대되는 증거의 구절들도 풍부히 나타나기 때문이다.³⁵⁾ 다음의 구절들을 보라.

33) David Hunt, "A Simple-Foreknowledge Response," in *Divine Foreknowledge: Four Views*, p. 51.

34) Bruce A. Ware, *God's Lesser Glory: The Diminished God of Open Theism* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2000), pp. 74-6.

35) 이와 관련하여 브루스 웨어가 소개하는 통계적 증거는 시사하는 바가 크다고 하겠다. 성경에 나타난 4,800 개의 신적 지식 관련 구절 가운데 105개(약 2.19%)만이 개방신론에 유리한 내용이고, 그 나머지는 모두 신적 예지를 지지하는 구절이다(Ware, 위의 책, p. 100, # 2).

민 23:19 하나님은 인생이 아니시니 식언치 않으시고 인자가 아니시니 후회가 없으시도다 어찌 그 말씀하신 바를 행치 않으시며 하신 말씀을 실행치 않으시랴

삼상 15:29 이스라엘의 지존자는 거짓이나 변개함이 없으시니 그는 사람이 아니시므로 결코 변개치 않으심이니이다

요 21:17 세 번째 내가 나를 사랑하느냐 하시므로 베드로가 근심하여 가로되 주여 모든 것을 아시오매 내가 주를 사랑하는 줄을 주께서 아시나이다 예수께서 가라사대 내 양을 먹이라

히 4:13 지으신 것이 하나라도 그 앞에 나타나지 않음이 없고 오직 만물이 우리를 상관하시는 자의 눈앞에 벌거벗은 것같이 드러나느니라

약 1:17 각양 좋은 은사와 온전한 선물이 다 위로부터 빛들의 아버지께로서 내려오나니 그는 변함도 없으시고 회전하는 그림자도 없으시니라

따라서 우리는 이 두 부류의 성구들을 놓고 어떤 해석 방침을 취해야 할지 신중히 생각해야 한다.³⁶⁾

이제 보이드가 제시한 구절들을 하나씩 살펴보도록 하자. 결론부터 밝히자면, 상기한 구절들은 신적 예지와 배치(背馳)되거나 신적 예지의 사실에 의문을 던지는 내용이 아니라고 할 수 있다. 예를 들어, 예레미야 3:7의 경우 “그가 내게로 돌아오리라”는 것을 미래 사실에 대한 믿음/신념(belief)이 아니라 얼마든지 미래의 행동에 대한 표준(standard) - “그가 내게로 돌아오는 것이 나의 기대하는 바이다” - 으로 해석할 수 있다.³⁷⁾ 후자로 해석할 경우, 예레미야 3:7은 신적 예지와는 아무런 상관이 없는 내용인 것이다.

사무엘상 15:11에 나타난 하나님의 “후회”는 히브리어 *נחם*의 번역이다. 매튜즈는 이 단어와 관련하여, “이 절은 하나님의 결정 행위(decision

36) Paul Helm은 이 두 종류의 성경 진술들을 A-Data와 D-Data로 분류한다("An Augustine-Calvinist Response," in *Divine Foreknowledge: Four Views*, pp. 61-2).

37) David Hunt, 위의 글. 힌트는 이 해석 방침을 사 5:4과 관련하여 제시하고 있지만, 이러한 조치는 렘 3:7에 대해서도 똑같이 적용 가능하다.

making)에 대한 추상적 진술을 제시하고 있는 것이 아니다. 그런 해석은 이 구절의 의도 - [사울의 뻔뻔스런 죄로 인해 고통을 겪으시는 하나님을 묘사하고자 함 - 를 완전히 벗어나는 일이다(강조는 필자의 짓)³⁸⁾라고 정확히 진술한다.³⁹⁾

에스겔 22:30~31은 어떠한가? 과연 보이드의 설명처럼 여호와 하나님께서 이 구절을 통해 '죄절'을 표출하고 있는 것인가? 만일 보이드의 설명이 맞으려면 "찾다가"(חפצו)와 "언지 못하다"(אני לא ידעתי) 사이에 시간적 간격이 전제되어야 한다. 다시 말해서, 하나님께서 의로운 인간 중보자 하나만이라도 "찾을 줄"로 기대했다가 그 기대와 달리 "언지 못했기" 때문에 좌절하게 되었다는 식으로 되어야 한다는 것이다. 그러나 히브리 문법이 보여 주는 바로는 이 동시들 사이에 그러한 시간적 간격이 상정될 수가 없다. 카일의 주석 내용은 이 면에서 매우 적실하다.

חפצו(찾으매)라는 단어 때문에 에스겔이 "재난 후에 말하고 있다"(Hitzig)라고 추정할 수는 없다. 왜냐하면 비록 חפצו가 여호와께서 의인 하나를 찾으시되 언지 못한 결과를 표현하기는 하지만, 과거형인 חפצו(언지 못했다)가 나타났다고 해서 חפצו 역시 과거형이라고는 결론코 추정할 수는 없기 때문이다. חפצו는 그저 결과로서 חפצו(찾다가)와 연결이 되었을 따름이다. 이들 두 동사에서 와우 연속법(Vau consecutive)은 시간적 전후 관계가 아니라 생각의 전후 관계를 표현하는 것이다. 그러므로 "찾다가 언지 못함"은 앞의 단어들인 사건의 시간적 순서를 기록하고 있지 않다는 단순한 이유 때문에 시간적 의미로 - 과거에 속하는 사건으로 - 이해될

38) Kenneth A. Matthews, *The New American Commentary*, Vol. 1A, *Genesis 1-11:26* (Nashville: Broadman and Holman, 1996), p. 341에 나오는 내용으로서, Millard J. Erickson, *What Does God Know and When Does He Know It?* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2003), p. 19에 인용되었다.

39) 상기한 Kenneth Matthews의 주석은 원래 창 6:6-7에 대한 것이자 삼상 15:11에 대한 것이 아니다. 그러나 두 구절 모두 חפצו에 대한 설명이기 때문에 동일한 내용으로 취급했다. 이것은 필자의 자의적(恣意的) 조치가 아니요 Millard Erickson이 취한 방침을 따른 것이다(위의 책, p. 20).

수가 없다. 이것은 현재 백성의 도덕적 상태를 표현하는 것이고, 30절은 하나님 앞에서 무너진 태를 막아 실 사람이 하나도 없다는 생각의 결과를 묘사한 것이다(강조는 필자의 짓).⁴⁰⁾

요나서 3:10에서도 동일하게 חפצו가 사용되었지만 개역한글판 성경에는 "뜻을 돌이킴"으로 번역되어 있어, 문자적으로 보면 원래 의도했던 하나님의 뜻이 철회된 것과 같은 인상을 받는다. 만일 하나님께서 도중에 뜻을 바꾸시는 분이라면 이로 말미암아 그의 신적 예지도 성립될 수 없을 것이다. 그러나 이런 변화는 하나님 자신, 곧 하나님의 실유, 본성, 성품, 작정, 약속, 의도 등의 내면적 변화가 아니요, 하나님에 대한 니느웨 사람의 관계적 변화 다시 말하면 그들이 최악된 상태에서부터 돌이켜 은혜를 누릴 수 있게 된 것을 의미한다. 하나님의 불변성(immutability)이 비활동성(immobility)을 함의하지 않기 때문에, 하나님께서는 늘 자신의 인격적 피조물들과 더불어 다중적 관계를 맺는 분이시다.⁴¹⁾ 하나님께서는 늘 은혜로우신 동시에 공의로우신 분으로 그 속성에 변함이 없으시다. 단지 피조물들의 상태가 때로는 죄에서 의로움으로 바뀌는 까닭에 하나님의 은혜를 받아 누리다가, 때로는 정반대로 의로운 상태에서 죄된 모습으로 비뚤면서 하나님의 징벌을 경험하는 것이다. 따라서 변화라는 것은 피조물의 상태와 하나님에 대한 그들의 관계에 있는 것이지 하나님 자신에게 있는 것이 아니다. 이러한 피조물의 변화를 가리켜 흡사 하나님 편에서 뜻을 돌이키는 것으로 표현하는데 이것은 신인동정설(神人同情說, anthropopathy)의 한 형태라고 할 수 있다.⁴²⁾

그러면 출애굽기 13:17과 같은 조건적 진술은 어떠한가? 이 역시,

40) Carl Friedrich Keil, *Biblical Commentary on the Prophecies of Ezekiel*, trans. James Martin (reprint, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982), p. 320.

41) Berkhof, *Systematic Theology*, p. 59.

42) 위의 책.

하나님께 미래 사대에 대한 지식이 없기 때문에 등장하는 진술이라고 해석할 필요는 없다. 에릭슨의 설명에 귀를 기울여 보자.

출 13:17 본문은 보이드가 원하는 그런 용도로 쓴 것으로 적합해 보이지 않는다. 이것은 “만일 ... 않으면”(lest) 본문으로서, 언제나 하이픈 (makkeph)과 함께 나타나는 ִיּוֹם 접속사를 수반한다. 이것은 사실 하나의 도구적 구문으로서 “~ 하지 않도록”(so that)이라고 번역할 수 있다. 따라서 이 구절은 “그들이 돌아가지 않도록”이라고 번역될 수 있다. 이것은 하나님께서 그들이 무엇을 할지 모른다는 해석을 요구하지 않는다. 오히려 그들이 마음을 바꿀 수 있다는 것을 알았기 때문에 이를 방지하기 위한 행동을 취한 경우라고 할 수 있다(강조는 필자의 것).⁴³⁾

마지막으로 신명기 8:2와 같이 “알기 위해 시험한다”는 말에 대해서는 어떤 해석이 가능할까? 언뜻 보기에, 이미 알고 있으면 시험할 필요가 없을 것이기 때문에 이것은 신적 예지의 사실에 역행하는 구절로 보인다. 그러나 생각을 깊이 해 보면, 하나님께서 시험을 하지 않으면 안 될 정도로 이스라엘 백성에 대해서 전혀 모른다고 말하기는 힘들다. 하나님께서는 40년간의 광야 생활을 통해 그들의 심성이 어떤지를 아셨고(과거적 지식), 또 현재도 그들의 마음을 꿰뚫고(삼상 16:7; 대상 28:9) 계시다(현재적 지식). 설사 하나님께서 신적 예지를 보유하지 않다 할지라도 과거 및 현재의 지식에 기초하여 추론을 할 경우 무슨 시험을 필요로 하지 않아도 되었을 만큼 상당히 정확히 파악할 수가 있었을 것이다.⁴⁴⁾

그러면 도대체 이 “시험”의 의미와 목적은 무엇인가? “하나님께서 하나님에 대한 사랑의 부족과 하나님에 대한 순종의 결여 때문에 그들을 낮추실 필요가 있었다 ... 여기서 그는 그들의 진정한 마음과 태도가 무엇인지를 공적으로 드러내고 계신 것이다.”⁴⁵⁾ 사실 그래야만 가나안 땅에

43) Erickson, *What Does God Know*, p. 36.

44) 사실 하나님께서는 그들이 가나안 땅에 들어가 어떻게 할지에 대해 잘 알고 계셨다(신 31:16-21).

들어가서 풍요로운 삶을 살 때 교만과 영적 건망증(신 8:11~18)에 빠지지 않을 수 있었을 것이기 때문이다.

필자는 지금까지 보이드가 제시한 여섯 가지 범주의 성구를 자세히 살펴보았다. 그러나 어느 구절도 신적 예지에 대해 심각한 의문을 제기하거나 다른 해석을 찾으려 하지 못했다. 따라서 필자는 개방신론자들의 공격에 맞서 아직도 여전히 신적 예지를 고수할 수 있다고 주장하는 바이다.

셋째로, 개방신론자들은 성경의 예언이 하나님의 예지를 전제하지 않고도 얼마든지 설명될 수 있다고 본다. 필자는 그들의 주장에 문제점이 있음을 지적하고자 한다. 라이스는 예언과 관련하여 몇 가지 타입을 소개한다.

예언은 피조물의 결정과 상관없이 하나님께서 무언가를 하시겠다는 의향의 표명이다. 만일 하나님의 뜻만이 어떤 일의 발생에 있어 유일한 조건이고, 인간의 협동이 연관되지 않는다면, 하나님께서는 그것의 성취를 일방적으로 보장할 수 있고, 또 그것을 시간에 앞서 공고할 수 있다.

예언은 또 어떤 일의 필요 조건이 충족되었고 아무것도 그것을 막을 수 없기 때문에 그 일이 일어나리라는 데 대한 하나님의 지식을 표명하는 것일 수도 있다. 하나님께서 모세에게 바로의 행위를 예고하였을 때 그 집권자의 성품은 너무 굳어져 있어서 전적 예측이 가능했다.

예언은 또 만일 어떤 조건이 획득되면 하나님께서 무엇을 하고자 하시는지 표명하는 일이기도 하다. 이것이 소위 조건적 예언 - 인간이 다른 방식이 아닌 어떤 특정한 방식으로 행동할 경우 무엇이 발생할지에 대해 미리 말하는 것 - 이 의미하는 바이다.⁴⁶⁾

라이스가 든 세 가지 타입의 예언은 구태여 신적 예지를 전제하지 않아도 얼마든지 설명할 수 있는 유형의 예언들이다. 첫째 타입은 하나님 자신이

45) Erickson, *What Does God Know*, p. 26.

46) Richard Rice, "Biblical Support for a New Perspective," in *The Openness of God*, p. 51.

의도하고 자신이 실행할 바에 대한 표명이므로 미래 사태에 대한 예지의 능력 없이도 예언을 발할 수 있다. 둘째 타입의 예언 역시 신적 예지가 필요하지 않다. 이 경우 어떤 개인의 행동 조건이 너무나 확고히 수립되어 있어서 단순한 인과 관계만으로도 그의 미래 행동을 정확히 예측할 수 있기 때문이다. 셋째 타입은 소위 조건적 예언으로서 이는 인간의 자유로운 행동 여부에 그 성취가 달려 있는 경우이다. 개방신론자들은 인간의 자유로운 행동은 신적 예지와 모순된다고 전제하기 때문에 조건적 예언을, 그들은 대부분의 예언이 조건적 예언이라고 생각한다, 내세울 경우 자연히 신적 예지는 배제된다.

그러나 문제는 과연 성경에 나타난 모든 예언이 라이스가 예시한 세 가지 타입으로 국한되느냐 하는 것이다. 물론 그렇지 않다. 예를 들어, 사무엘상 10:1-7의 내용을 보도록 하자. 여기에서 선지자 사무엘은 하나님의 말씀에 의거해(삼상 9:27) 사울에게 라헬의 묘실 곁에서 두 사람을 만날 것과 그들이 사울의 아버지의 말을 전달할 것에 대하여, 다블에 있는 상수리나무 근처에서 세 사람을 만나 떡 두 덩이를 받을 것에 대하여, 또 블레셋 사람의 영문이 있는 성읍에 들어갈 때에 선지자의 무리를 만나 여호와와 신에 감동 받을 것에 대하여 예언한다. 이렇게 다양한 인간의 활동이 포함되는 세밀한 예언 내용은 순전히 미래 사태에 대한 정확한 예지 능력이 아니고는 도저히 설명되지 않는다. 또 열왕기상 13:1-4에서 한 선지자는 여호와와 말씀을 전하는 중에 사악한 이스라엘 왕 여로보암에게 요시아라는 유다 왕을 언급하는데, 이는 약 300년 이후의 일은 예언한 것인데, 열왕기하 23:15-20에서 이 예언의 성취를 보게 된다. 이 또한 라이스가 예시한 세 타입의 예언 중 어디에도 속하지 않는 것으로서, 하나님의 온전한 예지 능력이 아니고서는 설명할 수 없는 바이다.⁴⁷⁾

47) John Frame, *No Other God: A Response to Open Theism* (Phillipsburg, New Jersey: P & R Publishing, 2001), pp. 200-1. Frame은 자신의 책에서 필자가 예시한 것보다 훨씬 더 많은 예를 소개한다.

베드로의 부인 행위에 대한 예수 그리스도의 예언(요 13:38)도 생각해 보자. 보이드의 설명에 의거할 경우 이 예언은 라이스의 두 번째 타입에 해당한다고 할 수 있다.

많은 이들의 가정과는 반대로, 우리는 이 예언을 설명하기 위해 미래가 완전히 고정되어 있다고 믿을 필요는 없다. 우리로서는 하나님 아버지께서 베드로의 성품 가운데 매우 예측할 만한 면모를 알고 계셨고 그것을 예수께 계시했다고만 믿으면 된다. 누구든 베드로의 성품을 온전히 알고 있는 사람이면, 어떤 고도의 압박을 느끼는 처지(하나님께서서는 이것을 쉽게 조율하실 수 있는데)에서는 그가 바로 그렇게 행동했으리라고 예측할 수 있었을 것이대강조는 필자의 짓.⁴⁸⁾

그러나 누구도 보이드의 이 말을 그대로 믿지는 않는다. 이 점에 대해서는 웨어만큼 멋진 반박을 한 사람도 찾기 힘들 것이다.

물론 예수께서 베드로의 성품을 이셨으리라는 것은 사실이다. 그러나 베드로의 성품에서 그가 어떻게 세 번의 부인(즉 바로 이러한 미래 사태의 발생)을 짐작해 낼 수 있었던 말인가? 생각해 보라. 만일 베드로가 처음 사태에의 조우 및 부인 후에 너무나 겁에 질리고 충격을 받은 채 당황하고 혼란스러워서 광야로 도망하기로 하고, 그리하여 둘째 및 셋째 부인이 불가능하게 되었다면? 첫 번째와 두 번째 부인 후에 베드로를 둘러싼 이들이 그를 잡아 최고 회의의 기관 앞에 데려간 곳에서 베드로는 혹시 받을지도 모르는 고문을 피하기 위하여 반복적으로 그리스도를 부인했다면 - 그리하여 단지 세 번이 아니고 여러 번에 걸쳐 부인했다면? 혹시 야고보와 요한이 베드로와 함께 갔고 베드로는 그들과 함께 있었기 때문에 그리스도를 부인하는 것이든 인정하는 것이든 수치를 느껴 잡자코 있다가, 얼마 후 핑계를 대면서 가능한 한 황급히 그 자리를 뺐다면?⁴⁹⁾

48) Gregory A. Boyd, *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000), p. 37.

49) Ware, *God's Lesser Glory*, p. 128.

이상의 상상은 얼마든지 실현될 가능성이 있는 것이다. 개방신론의 이론에 의하면 베드로에게는 임의의 자유가 있기 때문에 하나님께서는 그가 어떤 식으로 반응할 지 알 수가 없다. 보이드는 예수께서 베드로의 성품에 기초해 세 번 부인할 것을 정확히 예측했다고 했지만, 이는 보통 어설픈 설명이 아니다. 오직 예수께서 베드로와 연관된 미래의 사태를 정확히 예지하시기 때문에 상기한 예언을 하실 수 있었다고 봐야 할 것이다.

따라서 성경의 예언은 결코 신적 예지의 사실을 전제하지 않으면 - 일부의 경우는 그렇지 않다 할지라도 - 설명될 수 없으므로, 결코 개방신론의 주장처럼 하나님의 예지를 포기할 수는 없다.

넷째로, 개방신론자들은 신적 예지의 사실이 없어도 하나님께서 충분히 세상을 다스릴 수 있다고 주장한다. 피녹은 다음과 같이 자신만만하게 말한다.

그러나 하나님께서는 어떻게 제한적 행위자들이 자신에게 자유로이 저항할 수 있는 세상 속에서도 자신의 뜻이 실현되도록 할 수 있을까? 그는 피조물들이 자신의 길에 던지는 장애물들을 예상할 수 있는 능력과 새로운 도전을 효과적 방식으로 대처할 수 있는 능력 때문에, 그런 뜻을 실현할 수 있다. 이스라엘이 하나님의 목적에 저항하고 반역하지만, 어떤 식으로든 하나님의 계획이 성취되는 것은 시간의 문제이다. 한 개인이 하나님의 구원 계획에서 탈퇴하여 하나님의 마음을 슬프게 할지 모르지만, 그러나 그것이 하나님 나라의 도래를 막을 수는 없다. 하나님의 기본 목표들이 이루어지지 않을까 두려워함 없이, 세상 가운데 의미심장한 자유의 영역을 허락 받는 것은 가능한 일이다. 하나님께서 예상하시지 않거나 처리할 수 없는 바가 발생하는 일은 존재하지 않는다.⁵⁰⁾

그러나 필자는 피녹의 주장이 지나치게 낙관적이고 순진하다고 생각한

50) Clark Pinnock, "God Limits His Knowledge," in *Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom*, eds., David Basinger and Randall Basinger (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1986), p. 146.

다. 미래 사태가 어떻게 될지 알지 못하는 (게다가 인간들은 마음껏 임의의 자유를 발휘하고 있는데) 신이 과연 열정(?)만으로 온 피조계를 제대로 섭리할 수 있을까? 이것은 그 누구도, 심지어 하나님도 장담할 수 없는 일이다. 따라서 필자는 피녹이 오히려 화인버그 같은 이의 경고에 귀를 기울여야 한다고 생각한다.

내화인버그는 피녹의 신 개념 때문에 걱정이 많다. 물론 여기에서는 한 가지 항목에 대해서만 간단히 논평하고자 한다. 피녹은 인간의 자유에 의해서 하나님의 특정한 계획(specific plans)들이 좌절될지는 모르지만 그의 일반적 계획들(general plans)은 좌절되지 않을 것이라고 주장한다. 그러나 피녹의 반(反) 인과적 자유("임의의 자유"와 같은 개념에 의거하건대, 하나님은 그의 특정적 계획도 일반적 계획도 성취할 수 없으시다. 왜냐하면 그의 계획들 - 일반적이든 특정적이든 - 을 성취하는 일은 그러한 자유를 배제하기 때문이다. 반인과적 자유를 전제하는 한, 한 사람이든 일단의 사람이든 하나님께서 원하는 바 이외의 것을 반드시 할 수 있어야 하고 그것은 따라서 특정적인 하나님의 계획이든 일반적인 하나님의 계획이든 뒤엎을 수 있어야 한다.⁵¹⁾

따라서 하나님께서 신적 예지의 능력 없이 온 세상을 통치하기에는 그 위험 부담이 너무나 크다고 하겠다.

필자는 지금까지 네 가지 항목에 걸쳐 개방신론의 주장이 자닌 문제점을 살펴보았다. 또 더 큰 맥락에서 보자면, 신적 예지를 부인하는 네 가지 신학적/철학적 입장을 한 가지씩 다루었다. 이제 다음 분단에서는 신적 예지보다 인간의 자유 의지에 논리적 우선권을 부여하는 신학적 입장을 소개하고자 한다. 여기에는 아르미니우스주의와 몰리니주의가 속한다.(계속)

51) John Feinberg, "John Feinberg's Response to Clark Pinnock," in *Predestination and Free Will*, p. 166.