

켄데일(Kendall)의 「칼빈과 1649년까지의 영국 칼빈주의(Calvin and English Calvinism to 1649)」에 대한 고찰과 비평

박 용 규
(총신대 신대원 교수, 교회사)

I. 서론

전통적으로 개혁주의 신학자들은 윌리엄 퍼킨스와 데오도르 베라가 제네바 개혁자 존 칼빈의 추종자였으며, 웨스트민스터 신앙고백에 수용된 그들의 신학이 진정한 칼빈주의자였다고 생각되어 왔다.¹⁾ 그러나 20세기 후반에 들어서면서 존 칼빈과 그 후의 개혁주의 신학을 연결하고 있는 꼬나풀의 정확한 성격이 무엇이며, 과연 칼빈과 웨스트민스터 신앙고백 사이에 연속성이 있는가에 대해 끊임없는 논쟁이 있어 왔다. 이에 관한 최근의 연구는, 1981년에 출판되자 논란의 여지가 많았던 켄데일(R. T. Kendall)의 작품, 「칼빈과 1649년까지의 영국 칼빈주의」가 등장하면서 발화되었다.²⁾ 이 책에서 켄데일은, 돌트 신조와 웨스트민스

1) 이 견해는 대부분의 개혁주의 신학자들과 역사가들에 의해 수용되어 왔다. 잘 알려져 있듯이, B.B. 워필드는 웨스트민스터 신앙고백 안에, 존 칼빈의 '저술에 명백하게 진술된 것으로 판명되지 않은' 요소는 전혀 없다고 주장한다. 참조: B. B. Warfield, *Studies in Theology* Vol. P. of *The Work of Benjamin B. Warfield*, ed. E.D. Warfield, W.P. Armstrong, and C.W. Hodge (New York: Oxford University Press, 1932), 148. 워필드의 선임자 찰스 핫지도 그의 「조직신학」에서 동일한 입장을 표방하였다. 참조: Charles Hodge, *Systematic Theology*.

2) R.T. Kendall, *Calvin and Calvinism to 1649*(New York: Oxford

터 신조에 나타난 신학이, “칼빈주의적”이라고 말하기 어려울 정도로 많은 점에서 칼빈의 사상과 차이가 난다고 주장하고 있다.³⁾ 켄데일은 웨스트민스터 신앙 고백의 신학이 존 칼빈으로부터 온 것이라기보다 베자-퍼킨스(Beza-Perkins) 전통에 집약한 것으로 간주되어야 한다고 말한다.⁴⁾

「칼빈과 1649년까지의 영국 칼빈주의」에 대한 본 비평적 고찰은 다음과 같은 방식으로 진행될 것이다. 첫째, 이 책에 나타난 켄데일의 견해를 개략적으로 고찰하고 연구할 것이다. 둘째, 켄데일이 이 책에서 제기하는 중요한 청교도 신학의 주제들과 이슈들을 평가할 것이다.

본 논문의 주 목적은, 켄데일의 명제를 역사적 개혁주의 청교도 신학의 맥락에서 비판적으로 고찰, 평가하는 데 있다.

II. 켄데일의 견해 개관

켄데일은 맨 앞의 12면을, 자신의 명제를 진술하는 데 할애하고 그 뒤를 이어 칼빈의 신앙관(doctrine of faith)을 논하였다. 이어서 켄데일은 베자와 하이델베르그 신학자들에게 눈길을 돌려, 그네들이 칼빈의 가르침을 왜곡시켰다고 자신이 믿게 된 배경을 설명한다. 칼빈의 제네바 후계자 베자가, 확신(assurance)을 얻기 위해서는 그리스도를 직접 바라보아야 한다는 칼빈의 신앙관을 확신에 도달하기 이전 성화와 성화에 대한 인식의 완성을 필요로 하는 신앙관으로 바꾸어 놓음으로써, 결국 베자들의 전통은 구원의 확신에 대한 칼빈의 견해에서 상당히 이탈

University Press, 1981). 켄데일은 「*John Calvin: His Influence in the Western World*」 ed. W. Stanford Reid, (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 197~214에 있는 그의 논문 “The Puritan Modification of Calvin’s Theology”에서 요약적인 형태로 똑같은 주장을 되풀이한다. 켄데일의 이 책은 옥스포드대에서의 철학박사 학위 논문이다. 그와 유사한 견해를 제시한 이가 또 있다: Molmes Rolston III, *John Calvin versus the Westminster Confession*(Richmond, Va.: John Knox, 1972).

- 3) 켄데일은 그의 논문 “The Puritan Modification of Calvin’s Theology”에서 동일한 주장을 편다. 보라: *John Calvin: His Influence in the Western World*.
- 4) Kendall, “The Puritan Modification of Calvin’s Theology.” *John Calvin: His Influence in the Western World*, 214.

하게 되었다는 것이 켄데일의 취지이다.

윌리엄 퍼킨스(William Perkins)의 선배들이라 할 수 있는 일부 영국 학자들의 견해를 짧게 설명한 후 켄데일은 신앙과 구원에 관한 퍼킨스의 교리를 다룬다. 이어서 켄데일은 퍼킨스의 여러 동시대인들과 추종자들을 좀더 상세히 논하고, 그가 명명한 이른바, “경험적 예정론 전통”(the experimental predestinarian tradition)이라는 것에 대한 아르미니우스와 에임스(Ames)의 공헌을 논하였다. 나아가 켄데일은 퍼킨스로부터 에임스에 이르는 영국 칼빈주의자들과 웨스트민스터 신학자들이 사실 신앙과 확신에 대한 이해에 있어 칼빈보다는 베자를 추종하였다고 주장한다. 아이러니칼하게도 켄데일은 아르미니우스와 이 영국의 베자 추종자 사이에 여러 면에서 광범한 차이가 있었음에도 불구하고 신앙을 논하는 데 있어서는 모종의 유사성이 있었다는 사실을 지적한다. 또한 그는, 토마스 후커(Thomas Hooker) 같은 후대의 청교도들에게서 발견되는 예비주의 논제(preparationist theme)가 구원의 확신을 위해 성화가 필요하다는 자발주의 및 자기 분석적 신앙관(the Volutarist and introspective view of faith)이며, 이것이 웨스트민스터 신앙고백에서도 발견되며, 심지어 제시되었다고 켄데일은 생각한다.

제 5부에서 켄데일은 또한 존 카튼(John Cotton)과 기타 웨스트민스터 신학자들이 보여 주는 웨스트민스터 신앙고백의 구원론과 신앙론을 다루면서 웨스트민스터의 입장이, 도르트 신조처럼 칼빈의 신앙관으로부터의 실질적 이탈을 보여 주는, 베자와 퍼킨스의 유산을 물려 받은 것이라고 논하고 있다. 제 5부 전체에 걸쳐 그의 주요 관심사는 신앙과 구원에 관한 청교도들의 교리와 칼빈의 그것을 비평적으로 상호 비교하는 것이다. 물론 구원론의 여타 측면들도 포함되지만 마지막으로 켄데일은 영국의 칼빈주의자들이 아르미니우스의 사상과 실제로 별반 다를 바 없었다고 결론을 내린다.

켄데일은 그의 저서에서 칼빈의 신학, 특히 믿음의 교리가 웨스트민스터 신앙 고백과 대소 요리문답에서 충실하게 견지되었다는 전통적인 입장을 뒤엎었다. 켄데일은 무제한적 속죄, 즉 “그리스도가 모든 사람을 위하여 죽었다”는 것이 칼빈의 생각이었고, Moise Amyranut (1596-1644)과 스코틀랜드의 신학자인 William Cunningham(1861년 사망) 같은 이들도 칼빈이 지녔던 것과 동일한 입장은 윌리엄 퍼킨스와 그의 추종자들, 그리고 웨스트민스터의 신앙고백의 사상에 나타나

는 속죄관은 제한 속죄 교리로서 칼빈의 신앙관의 맥락과 상반된다는 것이다.

Ⅲ. 켄데일의 견해 분석 고찰

켄데일의 책은 다섯 부분으로 나눌 수 있다. 이제 이 다섯 부분을 세 그룹으로 나누어 그의 핵심 주제가 어떻게 전개되는지를 살펴보자.

1. 종교 개혁자들(1-3장), 윌리엄 퍼킨스의 신앙관(4-5장)

켄데일은 칼빈과 그의 추종자들, 베자, 퍼킨스 사이에 나타나는 신앙 교리의 통일성과 다양성을 추적한다. 「존 칼빈은 “그리스도가 차별 없이 모든 사람들을 위해 죽었다”⁵⁾ 믿었으며 동시에 신앙의 성격에 대해 수동적, 주지주의적 개념을 견지하였다」⁶⁾는 주장에서부터, 켄데일의 명제가 출발한다. 켄데일은 칼빈이 그리스도의 죽음에 의해 보편 속죄가 이루어졌음을 강력히 느꼈다고 확신한다. 켄데일은 이 점을 다음과 같이 조심스레 펼쳐 보이고 있다:

그리스도가 모든 사람을 위해 죽지 않았다면 우리는 자신의 죄가 하나님 보시기에 속죄되었다는 확신을 가질 수 없었을 것이다. ...그리스도의 죽음은 하나님이 우리를 사랑한다는 '증거' 이기 때문에 우리는 그 죽음을 앙망한다...하나님 자신의 은밀한 뜻을 따라, 만일 그리스도가 선택한 자들만을 위해 죽었다면 이는 분명 모든 사람에게 하나의 '증거' (pledge) 역할을 하지 못할 것이다. 그러나 '우리 주 예수님은 모든 사람을 위해 고난을 당하셨다. 큰자든 작은 자든 오늘날 죄를 용서받을 수 없는 자는 없다. 우리 모두가 그리스도 안에서 구원을 얻을 수 있기 때문이다.'⁷⁾

그럼에도 한편으로 켄데일은 “그리스도께서 모든 사람을 위해 죽었고 그 효력이 모든 사람에게 제공되었지만 모든 사람이 다 그리스도를 받

5) *Ibid.*, 13.

6) *Ibid.*, 19.

7) *Ibid.*, 14. 여기에서 켄데일은 요한 칼빈의, 이사야의 예언에 대한 설교를(141) 인용하였다. “왜냐하면 그리스도가 온 세계의 죄를 위해 고난받았듯이 하나님은 우리에게 예외 없는, 모든 사람의 구원을 원하시기 때문이다.” 참조: 갈 5:12주석.

아들이지는 않는다는 것을, 칼빈이 인정했다”고 주장한다. 또 그의 말에 의하면 “칼빈은 그리스도가 모든 사람을 위해 죽었지만 모든 사람이 구원받는 것은 아니라고 생각하였다.”⁸⁾ 칼빈이 이처럼 생각한 것은 선택이 그리스도의 죽음이 아닌 승천과 아버지 우편에서의 중재에 의해 유효화되기 때문이었다. 그러므로 그리스도께서 모든 사람을 위해 죽었지만, 그리스도 자신은 온 세상을 위해 중보기도를 하지는 않는다고 선언하셨다. 그러한 중보 기도는 단지 택자들만을 대상으로 한다.

켄데일에 따르면, 칼빈은 신앙을 지식, 인식, 확신으로 이해하였다. 믿음 자체는 “신앙의 일정한, 지성적, 수동적, 확신적 성격이다.” 신앙에 의해 사람은 굳은 확신을 가지게 된다. 이에 근거하여 칼빈은 확신에 대한 약속을 믿는 모든 사람과 연결지을 수 있었다. 켄데일은 칼빈의 신앙론을 다음과 같이 논한다:

그러므로 우리가 택자의 수 안에 있음을 알기 원한다면 그리스도가 우리를 위해 죽었음을 확신해야 한다. 우리는 직접적인 신앙 행위를 통해 이를 안다. 이 때문에 칼빈은 단언할 수 있었다: ‘Pighius가 나에게 그대가 선택받았다는 것을 어떻게 아느냐고 묻는다면 나는 그리스도 자체가 내게 있어 1천 가지 증거보다 더 확실한 증거라고 답변할 것이다.’⁹⁾

반면, 레오드르 베자는 “오로지 택자들만을 위해 죽었다”¹⁰⁾고 믿음으로 신앙의 성격에 대해 자발론적 이해를 고수하였다.¹¹⁾ “그리스도가 우리를 위해 죽었다는 지식을 획득할 수 있다면, 우리는 멸망하지 않으리라는 것을 확신할 수 있다. 하나님은 죄에 대해 이중적 지분을 요구하지 않기 때문이다.”¹²⁾ 이러한 시각으로부터 볼 때, 오직 주의 깊은 자기 분석과 이른 바 practical syllogism(실천적 유추 논법)을 통해서만 우리는 확신에 도달할 수 있다.¹³⁾

8) *Ibid.*, 15. cf. *Calvin Commentary, Rom.* 10:16.

9) *Ibid.*, 28.

10) *Ibid.*, 29.

11) *Ibid.*, 34.

12) *Ibid.*, 31.

13) *Ibid.*, 32-36.

이와 같이 베자는 practical syllogism에 호소한다. 그러므로 이것은 신앙과 확신 사이에 차별을 만들어 내며, 이 전통에 속한 학자들이 지칭하게 되는, 이른바 반성 행위라는 것의 길을 닦아 놓는다. 신앙에 대한 지식은 결과들에 의해 유추해낸다는 결론이다. 베자의 말은 다음과 같은 의미로 생각된다: 결실을 가진 자는 모두 신앙을 가지고 있다: 나는 결실을 가지고 있다. 고로(명백한 결론) 나는 믿음을 가지고 있다. 기실 베자는, '내가 믿음에 의해 예수 그리스도 안에 있다. 그러므로 나는 멸망할 수 없다. 나는 구원받았음을 확신한다'는 결론을 각 사람 스스로가 내려야 한다고 단언한다. 그렇다면, 신앙이 있음을 입증하는 것은 확신케 하는 신앙 자체가 아니라 후에 나타난 결과라고 생각된다.¹⁴⁾

더 나아가 켄데일은 그 약속을 적용함으로써 신앙을 확인할 수 있다는 베자의 주장 배후에 자발론적 신앙관이 존재한다고 말한다. "칼빈은 그리스도께서 모든 사람을 위해 죽었으므로 그리스도를 직접 사람들에게 제시할 수 있었으나 베자는 그리스도가 아닌 신앙으로부터 출발한다." 그것을 가질 경우 그리스도 안에서의 구원으로 보상을 받는다. 그러나 이 구원은 신자에게 간접적으로 온다. 아무개가 그리스도를 소유하였느냐의 여부에 대한 이러한 판별법은 "간접적 신앙 행위"(the indirect act of faith) 혹은 "반성 행위(Rereflect act)"라 불러 왔다.¹⁵⁾ 이것이 practical syllogism의 본질이다.

이처럼 베자는 제한 속죄와 자발론적 신앙관을 고수하였다. 따라서 베자는 구원의 확신을 정립하기 위해 practical syllogism에 의지하였는데, 이것이 퍼킨스¹⁶⁾는 물론 Ursinus(1534-83)와 Olevianus(1536-87)¹⁷⁾ 같은 대륙의 신학자들에게로 전이되었다는 것이다.

Ursinus는 신앙을 '어떤 지식'으로 규정하지만, 한편으로 그는 또한 '선한 양

14) *Ibid.*, 33.

15) *Ibid.*, 34. 켄데일은 칼빈의 신앙관과 베자의 신앙관을 다음과 같이 구분한다: "베자의 신앙관은 칼빈의 신앙관과 실질적으로 엇갈린다. 그 차이는 양적인 것이 아니라 질적인 것이다. 이러한 이탈의 근원은 베자의 제한 속죄 교리와 결부되어 있다. 그리스도가 모든 인간에게 확신의 직접적 근거로 제시되지 않을 경우, 결과적으로 인간 편에서 자기 분석이 필요하게 되며, 칼빈이 경고하는 바로 그 근거 위에서 스스로 확신을 얻어야 할 필요성이 대두된다."(*Ibid.*, 38).

16) *Ibid.*, 51-76.

17) *Ibid.*, 38-41.

심이 우리가 신앙을 가졌다는 모종의 지식'이라고 주장한다는 사실도 우리가 주목해야 한다. 양심이 바로 마음 속의 practical syllogism이다. 그러므로 Ursinus에게 있어서는 선한 양심이 확신의 근거라고 생각된다.¹⁸⁾

이와 같이 켄데일은 "Ursinus가 제한 속죄를 지지하였으며 practical syllogism을 강조한다"고 단언한다.¹⁹⁾ 그리고 하이델베르그 신학자들이 칼빈의 그것과는 질적으로 다른 신앙관을 베자와 공유하고 있었다고 자신있게 단언한다. 그는 또한 퍼킨스의 견해가 이 하이델베르그 신학자들에게서, 그리고 주로 베자에게서 나온 것 같다고 말한다. 한 마디로, 그들은 성화를 확신의 근거로 보는, 그러한 신앙관을 공통적으로 가지고 있었다는 것이, 켄데일의 주장이다.²⁰⁾ 이러한 가정에 입각하여 켄데일은 "퍼킨스의 신학 형태가 베자 및 하이델베르그 신학자들의 그것과 흡사하지만, 경험적 예정론 전통은 잉글랜드에 신학적 뿌리를 두고 있다고 확신하였다."²¹⁾

켄데일의 견해에 의하면, 경험주의적 예정론 전통의 원조인 퍼킨스는 칼빈의 신학보다 오히려 베자 및 하이델베르그 신학자들의 그것에 훨씬 더 가깝다. 퍼킨스의 신학 전반을 보여 주는 조직적인 틀은 그의 황금사슬(A Golden Chain)에 자세히 그려져 있다. 사실 이 도표는 타락전 예정론(supralapsarianism)을 핵심으로 삼고 있다. 이 매혹적인 도표에서 가장 분명하게 나타나는 특징, 주요 테마는 이중 예정 교리이다. 퍼킨스의 도표는 베자의 도표를 윤색한 것이다. 퍼킨스는 자신의 신학 체계 전체를 베자의 도표 — "로마서 8:30의 황금 사슬"²²⁾ — 위에 세웠다. 칼빈은, 인간이 자신의 선택 사실에 대해 의문이 들 경우 그리스도를 바라보아야 한다고 하였지만 베자는 인간 자신의 성화를 바라보아야 한다고 말했다. 윌리엄 퍼킨스는 베드로후서 1:10에 대한 베자의 접근법을 수용하는 가운데 이러한 베자의 해결책을 따랐다.²³⁾ 켄데일은

18) *Ibid.*, 40.

19) *Ibid.*, 41.

20) *Ibid.*, 41.

21) *Ibid.*, 42.

22) Kendall, *Calvin and Calvinism*, 55. "The Puritan Modification of Calvin's Theology." 205.

23) *KJV*: Give diligence to make your calling and election sure: for if ye do these things, ye shall never fail.

주장한다:

퍼킨스는 베자의 타락 전 예정론을 자신의 황금 사슬 안에 흡수하였을 뿐만 아니라 예정론의 양식과 순서(De Praedestinationis Modo et Ordine)를 쓰면서 이 타락 전 예정론을 가일층 상세하게 정립시켰다.²⁴⁾

퍼킨스는 이를 “칼빈주의 교리”라 불렀다. 퍼킨스가 이를 칼빈주의 교리라 부른 것은, 칼빈의 사상을 철저히 이해하지 못하고 자신과 베자의 견해가 칼빈의 그것과 동일하다고 생각했기 때문이다.²⁵⁾ 이런 맥락에서 켄데일은 다음과 같은 소신을 피력하였다:

베자와 퍼킨스는 이 구절을, 인간 자신이 유효 소명의 대상임을 스스로에게 입증할 수 있는 하나의 공식으로 보았다. 베드로후서 1:10은 영국 칼빈주의의 성경적 기치가 되었다. 퍼킨스와 그의 추종자들은 이 구절에 입각하여 구원 확신의 근거를 양심에 두었다. 바로 여기에서, 우리는 칼빈과 베자 — 퍼킨스 전통의 차이를 쉽게 알아볼 수 있다.²⁶⁾

“칼빈은 믿음의 대상과 확신의 근거를 동일한 데에, 즉 그리스도의 죽음에 두었다. 그러나 베자는 믿음의 대상(그리스도의 죽음)과 확신의 근거(성화) 간에 차별을 두었다.”²⁷⁾ 켄데일에 의하면 퍼킨스에게 있어서는 practical syllogism이 확신의 근거가 되었다. 그러므로 퍼킨스의 구원의 확신 교리는 성령의 증거에 의해서든 성화의 결과에 의해서든, practical syllogism에서 달성된다. 완전한 구원의 확신이 처음에는 오지 않으나 시간이 어느 정도 지남에 따라 이것이 회개 가운데서 실천으로 나타난다. 구원의서정(ordo Salutis)에 있어서 신앙과 회개의 문제에 관해, 퍼킨스는 칼빈처럼 회개가 신앙의 결과로서 신앙을 뒤따른다고 주장하였다. 그러나 퍼킨스가 변화된 삶을 확신의 근거로 본 것은, 칼빈이 의도한 실제적 순서를 역전시킨 것이다. 이처럼 퍼킨스는 죄용서에 대한 확신이 인간의 회개라는 조건에 근거를 둔다고 믿었다는 점

24) Kendall, "The Puritan Modification of Calvin's Theology," 205.

25) *Ibid.*, 207.

26) "The Puritan Modification of Calvin's Theology," 207.

27) *Ibid.*, 206.

에서, 베자의 전통을 따랐다. 이와 같은 맥락에서 켄데일은 다음과 같이 결론을 내렸다:

퍼킨스의 유산은 체험적 예정론이다...그러나 퍼킨스에게서 지배적으로 나타나는 사상, 퍼킨스가 지속적으로 견지한 신학은, 칼빈의 그것이 아니라 베자의 신학이었다. 퍼킨스의 유산은 마침내 웨스트민스터 신학자들에까지 이르렀으며, 그들의 재가를 통해 그의 신학은 굳건한 자리를 차지하게 된 것이다.²⁸⁾

2. 체험적 예정론 전통

켄데일은 윌리엄 퍼킨스의 시대에도 예정론 교리, 특히 체험적 예정론 전통에 대해 공통적 시각을 가진 자들이 있었다고 주장한다. 그에 의하면, 체험적 예정론자들은 주로 목회자들이었다. 그들은 인간 자신의 선택을 체험적 지식에 의해 알 수 있다고 믿었을 뿐만 아니라 이를 크게 강조하였다. 켄데일은 그러한 인물들로서, Richard Rogers (1550-1618), George Webbe(1637년 사망), John Dod(1645년 사망), Robert Cleaver(1614년 사망), William Bradshaw(1618), Arthur Hildersam(1632) 등을 논한다. 켄데일은 이 인물들이, 구원하는 신앙의 확신은 우리의 경건에 기초를 둔다는 신념을 공유하고 있었다고 굳게 믿었다.²⁹⁾

퍼킨스의 전통을 계승했다고 켄데일이 논하는 그 다음의 인물은, Willam Rerkins가 죽은 후 성앤드류대성당의 설교자로 선택된 Paul Baynes(1617년 사망)이다. Baynes는 비단 자신의 신학에서 뿐만 아니라 체험적 예정론 전통 속에 있는 일종의 중심 교리를 영구화함으로써 퍼킨스의 전통을 계속 유지하였다. 켄데일에 의하면 Baynes는, “신앙의 추구자로 하여금 효력 없는 소명의 가능성에 직면하지 않도록 의식적인 조치를 내렸다고 생각되는, 퍼킨스 전통의 최초 인물이다.”³⁰⁾

28) *Calvin and Calvinism*, 76.

29) *Ibid.*, 93. 마음을 순결하게 유지한다(Rogers), ‘체험적 느낌’을 가진다(Mosse), ‘경건을 더욱 사모한다’(Webbe), 진실해진다(Cleaver), 법을 지킨다(Dod) 등의 관점에서이든, 혹은 성화에서 출발하든(Bradshaw), 아니면 죄에 대한 슬픔이라는 ‘선한 근거’에서 확신을 가지기 위해 힘쓴다는 관점에서이든 간에(Hildesam), 이 성직자들은 완전한 확신이 쉽게 획득될 수 없다고 생각하였다.

30) “The Puritan Modification,” 210.

켄데일은 Richard Sibbes(1635년 사망)를, 퍼킨스의 전통에 선 또 하나의 인물로 제시한다. 켄데일의 주장에 의하면 Sibbes는 퍼킨스의 전통에서 있었으나 신앙의 강조점을 이해에서 의지로 전환시켰다. 따라서 “Sibbes의 구원의 확신 교리는 ‘영혼 속에 생성된 반영 행위’(reflect act)에 기초를 둔다. Sibbes는, 많은 하나님의 자녀들이 오랜 기간이 지난 후에 확신을 얻게 된다는 자신의 관찰에 의거하여 이러한 이론을 전개하였다. 최초의 행위는 하나님과 하나님의 약속을 의지하는 것이다. 둘째는 ‘반영 행위이다. 이것을 통해 우리가 이것을 행한다는 것을 알 때, 확신을 얻게 된다.’”³¹⁾ 그러므로 사람은 첫째 행위를 가졌으나 둘째를 가지지 못했을 수도 있다. 사람은 확신 없이 신앙만을 가질 수도 있는 것이다.³²⁾

퍼킨스 이후 행위 언약과 은혜 언약을 명확하게 구분한, 퍼킨스 전통에 선 최초의 인물로서, 켄데일이 제시하는 또 하나의 중요한 인물은 Preston이다. 켄데일의 주장에 의하면, 이 전통에 대한 Preston의 공헌은 주로, 신앙을 하나의 성향으로 간주한 데 있었다. 그리고 이 점에서 Preston의 견해는 「중생 전의 은혜 준비(a preparation of grace before regeneration)」라는 관념과 매우 가까워진다.

Preston은 성령이 우리의 성향을 변화시켜야 한다고 주장하지만, 우리가 은혜 언약의 혜택을 받으려면 그 전에 반드시 행해야 할 것들이 있다고 강조한다. 아브라함에게 준 약속은 ‘특별한 신앙 행위’에 근거를 둔 것이 아니라 ‘그 습관, 그 신앙의 은혜, 믿는 그 성향’에 근거를 둔 것이라고 Preston은 주장한다 … 확신은 신앙의 두 가지 행위 가운데 둘째이다. 두 가지 행위란 (1) 그리스도를 받아들이는 ‘직접적 행위’와 (2) “반영 행위”를 말한다. 반영 행위를 통해 “우리는 자신이 그리스도를 받아들였음을 알게 된다.” 이 둘째 행위는 ‘우리 자신의 체험에 기초를 두고 있다.’³³⁾

31) *Ibid.*, 210.

32) 켄데일에 따르면 우리가 직접 행위에 의해 구원받는 반면, 확신은 공로에 기초를 두고 있는 듯하다. 우리는 은혜로 구원을 받는다; 우리는 행위로 확신한다. 여기에는 정확한 행위의 보상인 확신과 별개의 것이라는 의미가 함축되어 있다. 보라: *Calvin and Calvinism*, 109.

33) *Ibid.*, 212.

확신은 우리의 진실성, 겸손, 성화에 비례하여 증가한다. Preston은 회개를 신앙 준비의 한 형태로 생각하는 경향이 있다. “그러한 회개는 획득될 경우 확신을 부여한다.”³⁴⁾

켄데일은 이 전통에서 중생 이전 신앙의 준비가 있어야 한다는 가르침을 완벽하게 발전시킨 이가 Thomas Hooker(1647년 사망)라고 주장한다. Hooker의 신학 줄거리는, “한 사람의 영혼이 그리스도의 은총에 참여하기 위해서는, 그 전에 두 가지가 요구된다는 것이다. 첫째, 영혼이 그리스도를 받아들일 준비를 갖추어야 한다. 둘째, 영혼이 그리스도 안에 심어져야 한다.”³⁵⁾ 신앙이 의지의 행위에 의해 완성된다는 것을 분명하게 인정한 Hooker는 “소명이 하나님의 부르심과 우리의 반응으로 이루어지는 이상, 후자 의지로 나타난다”³⁶⁾고 말한다.” 이어서 켄데일은 Hooker의 신앙교리가 시종일관 자발주의적이며 인간의 의지에 직접 호소하고 있기 때문에 Hooker가 처음부터 자기 분석적인 확신 교리를 가진 베자 - 퍼킨스 전통에서 있다는 것이다.

3. 화란의 공헌(10-11장)과 웨스트민스터 성직자 회의(12-14장)

이 부분은 켄데일의 명제 가운데 가장 많은 논란을 일으키는 부분이다. Kendall이 여기에서 베자 - 퍼킨스의 체험적 예정론과 Arminius 및 Ames의 신앙의 본질 교리를 조화시키려고 하기 때문이다. 켄데일은, 주장한다. “Arminius는 선택을(예견된 신앙에 입각하고 있지만) 믿고자 하는 인간의 의지와 연결한다; 한편 그 체험적 예정론자는 믿고자 하는 의지를, 선택받은 증거로 간주한다. 구원하는 신앙의 성격에 이 두 사상 학파의 유사성이 있다.”³⁷⁾

켄데일은 계속 이어 체험적 예정론과 아르미니우스의 신앙 교리 사이의 유사성에 대해 다음과 같이 논한다:

34) *Ibid.*, 212.

35) *Ibid.*, 212. 우리가 양자 되었음은 알 수 있는 유일한 길은 우리의 중생이다; 우리의 중생을 알 수 있는 유일한 길은 우리 마음 속의 ‘변화’이다.

36) *Calvin and Calvinism, Ibid.*, 138.

37) *Ibid.*, 143.

구원의 믿음의 본질에 대한, 체험적 예정론과 아르미니우스 사이의 유사성은 아르미니우스의 구원의 확신 교리를 살펴볼 때 가일층 심화된다. 아르미니우스도 누구든 '자신의 마음이 자신을 정죄하지 않는다면' 자기의 구원을 '확신해도 좋다고' 생각하였다. 그러한 확신은 성령에 의해, '그리고 신앙의 열매들에 의해 — 마치 자신의 양심으로부터 일어나는 것처럼 — 자기 마음속에서 일어난다.' 그리고 하나님의 성령이 자기 양심과 함께 증거한다. 따라서, 퍼킨스의 확신 교리에서 결정적 역할을 하는 실제적 추론은 아르미니우스의 궁극적 호소와 같은 것이다. 구원의 특실성은 "믿는 자는 구원받은 것이다"라는 법칙에 의존하고 있기 때문이다: 나는 믿는다. 그러므로 나는 구원받은 것이다'...이것은, 앞에서 여러 차례 살펴본 반영 행위(마음) 및 직접적 행위(의지)와 동일한 개념이다. 그러므로 아르미니우스의 확신 교리는 체험적 예정론 전통이 보여 주는 것과 본질적으로 다르지 않다.³⁸⁾

이런 맥락에서 켄데일은 "아르미니우스가 퍼킨스의 논문에 대해 일부 그럴싸한 비평을 가하였다." 한마디로, "아르미니우스는, 사실상 퍼킨스와 동일한 신앙 교리를 고수한다"³⁹⁾는 것이다. 뿐만 아니라 "아르미니우스와 칼빈은 그리스도가 모든 사람을 위해 죽었다는 신념을 공히 간직"하고 있고 "또한, 우리가 믿기 이전에는 그리스도의 죽음이 가치가 없다는 데에도 견해가 일치하였다"는 것이다. 둘 사이에 차이가 있다면 칼빈이 그리스도가 모든 사람을 위해 기도하지는 않는다고 역설한 반면, 아르미니우스는 그리스도께서 '불택자들을 위해서도' 기도하신다고 믿었다는 점이다.⁴⁰⁾

아르미니우스의 비평으로 유익을 얻은 듯한 사람은 Ames이다. 켄데일은 Ames 역시 퍼킨스의 기본적인 예정론 골격을 유지하지만, 두 가지 점에서 의미심장한 변화를 일으킨다고 단언하였다: 첫째, Ames는 무효 소명의 개념을 탈락시키고, 신앙의 좌소를 이해 아닌 의지 속에 두었다는 것이다. 따라서 Ames에게 있어서 "성화는 선택의 확실한 결과이자 표적이었다. 말하자면 성화가 실제적 선택이었던 것이다"라고 켄데일은 말한다.⁴¹⁾

이러한 맥락에서 켄데일은 다음과 같이 결론을 내린다:

38) *Ibid.*, 148.

39) "The Puritan Modification of Calvin's Theology." 213.

40) *Calvin and Calvinism*, 150.

41) "The Puritan Modification of Calvin's Theology." 213.

웨스트민스터 성직자 회의의 의사록 전반에 걸쳐서 가장 현저하게 드러나는 요소는, 신앙과 확신 간의 차이를, 의심없이 명백하게 수용하였다는 점이다. 웨스트민스터 신앙 고백에서 '신앙'이 한 항목을 차지하고 '구원의 확실성'이 또 하나의 항목을 차지한 것은 분명하다. 신앙과 확신 사이의 이러한 구분은, 웨스트민스터 회의에서 초기로부터 계속 묵시적으로 받아들여져 왔던 듯하다 ... 따라서, 신앙은 곧 확신이라는 칼빈의 견해는 애시당초 웨스트민스터 문서 속으로 침투할 수 없게 되었다.⁴²⁾

또 켄데일은 다음과 같이 주장한다:

'명확한 확신은 신앙의 본질에 속한 것이 아니다'라는 웨스트민스터 신앙고백의 진술은 퍼킨스가 추종한, 그리고 William Ames가 다듬은 그 사조를 사실상 재가한 것이다...신앙과 확신을 구분함으로써 웨스트민스터 신학은 노골적 표현을 사용하지 않고, 퍼킨스의 추종자들이 직접 행위(신앙)와 반영 행위(확신)라 불렀던 것을 재천명하게 되었다.⁴³⁾

결국 켄데일은 다음과 같이 결론을 내렸다: "웨스트민스터 신앙고백의 신학은 보편적으로 칼빈주의적 신학으로 간주된다. 그러나 오히려 이것은 베자 — 퍼킨스 전통의 종착점으로 보아야 마땅하다."⁴⁴⁾

IV. 결론 : 비 평

켄데일의 작품은 논란의 여지가 명백한 주제를 철저한 문헌 증거와 훌륭한 논증에 의해 제시한 책이다. 그러나 이 책에서 우리는 평가와 비판을 위한 몇 가지 중요한 신학적 이슈들을 추출해 낼 수 있다.⁴⁵⁾ 여

42) *Ibid.*, 214.

43) *Ibid.*, 214.

44) *Ibid.*, 214.

45) 켄데일의 견해는 또 하나의 책 Paul Helm's *Calvin and the Calvinists* (Carlisle, Pa: Banner of Truth, 1982)에서 비판을 받는다. 그리고 켄데일의 항목이 실린 *John Calvin: His Influence in the Western World*의 편집자 W. Standford Reid도 켄데일의 견해에 대해 장문의 부정적 평가를 내리고 있다. 보라: *The Westminster Theological Journal*(1980): 155-64에 있는 Reid의 논평: *Church History* 50(September, 1981): 348-49에 있는

기에서는 특별히 네 가지 점을 지적하고자 한다. 그 네 가지 주요 사항은 다음과 같다. (1) 방법론, (2) 속죄론, (3) 신앙관, (4) 확신의 교리

1. 방법론

켄데일의 논술 방법에서 첫번째로 제기되는 문제는 과연 켄데일이 칼빈과 청교도들을 공정하게 해석하고 있는가 하는 것이다. 켄데일은 역사적 상황을 무시했다는 생각이 든다. 따라서 그는 개념과 교리의 발전 가능성을 고려하지 않았다고 사료된다. 켄데일은 135년의 시대 차이가 나는 칼빈의 견해와 청교도들의 견해를 직접 비교 대조함으로써 말미암아 사상과 교리의 발전 가능성을 고려하지 않았다.

나아가, 켄데일은 적절한 증거를 제시하지 않고 결론을 끌어냈다. 그가 칼빈의 작품들을 인용하지만 그 인용이 문맥과 상당히 동떨어져 있다. 그가 칼빈의 일부 진술을 오독 내지 오해했을 수도 있으며 따라서 아마 무의식적으로 개혁자 칼빈을 잘못 — 제시하고 있다.

2. 속죄의 범위

켄데일이 관심을 집중시키는 주제 가운데 또 하나 문제되는 것은 속죄의 범위이다. 베자의 교리에서부터 시작해 그는 웨스트민스터 회의에 이르기까지 청교도들이 제한 속죄 교리를 수용하였다고 말한다. 반면 칼빈은 신학자 Amyraut와 동일한 견해를 표방하는 가운데, 그리스도가 모든 사람을 위해 죽었으나⁴⁶⁾ 택자들만을 위해 중재하시며 그들에게

Dewey D. Wallace Jr의 논평, 그리고 *The Evangelical Quarterly* 53 (April-June 1981): 124-25에 있는 A. Skevington Wood의 논평; *Calvin Theological Journal*, 255-262에 있는 George W. Marper의 논평.

- 46) 켄데일은 속죄 은총의 우주적 수용성을 논한 칼빈의 진술에 의거하여 자신의 결론을 펼친다: 반면 전통주의자들은 속죄가 대속 행위에 기초를 둔다는 칼빈의 가르침으로부터 이론을 편다. 전통주의적 접근법의 한 예를, Paul Hem의 *Calvin and the Calvinists* 에서 찾아볼 수 있다: "(칼빈은) 제한 속죄를 분명한 용어로 표방하지 않았다 하더라도 그러한 견해를 고수하였다고 우리는 주장할 수 있을 것이다. 칼빈은 그리스도가 위하여 죽은 모든 사람이 구원을 받지만 모든 인류가 다 구원을 받는 것은 아니라고 생각한 이상, 결과적으로 그리스도가 모든 사람을 위하여 죽지는 않았다는 결론이 나오게 되는 것이다." Lane도 이 문제에 대해 유사한 입장을 가지고 있다: *The Evangelical Quarterly* 55(April 1983) 100-101. 그는 칼빈이 제한 속죄를 가르쳤다고 확신한다. 그의 논문에서 Lane은 칼빈이 보편 속죄를 지지하였다는 Jame Torrance의 주장을

만 유효 소명을 주신다고 믿었다는 것이다. 그러나 켄데일이 칼빈의 이 사야서 설교에서 인용한 내용은 켄데일의 주장을 필연적으로 입증한다고 볼 수 없다. 왜냐하면 칼빈은 복음이 모든 사람에게 값 없이 제공된다는 것을 믿었으나 한편으로 이를 거부하는 비택자들은 자기의 그러한 행동에 책임을 져야 한다고 생각했기 때문이다.

뿐만 아니라 켄데일이 속죄의 범위에 관한 칼빈의 여타 진술들을 언급한 각주 2번은, 그의 주장을 입증하지 못한다. 칼빈은 그리스도의 중보기도에 관해 말하면서 그 기도의 유효성을 속죄 사역으로서의 그리스도의 중보 사역 위에 직접 세운다.⁴⁷⁾ 나아가 칼빈은 그리스도가 완전한 속죄(full satisfaction)를 이루셨다고 믿었다. 이 단어는 그리스도의 속죄에 관한 칼빈의 논의에서 끊임없이 등장한다. 칼빈에게 있어서 그리스도의 속죄 사역은 가정적(hypothetical)인 것이 아니라, 실제적이며 유효적(actual and effectual)인 것이었다.⁴⁸⁾

켄데일은 그리스도의 희생 제사가 모든 인류에게 충분한 것이었으나 택자들에게만 유효한 것이었다는 진술을 칼빈이 두 번 거부하였다고 주장하지만 사실은 그렇지 않다. 켄데일은 칼빈의 요한일서 2:2 주석을 언급하고 있으나 이 주석이 켄데일 자신의 주장을 입증하는 것으로 보이지는 않는다. 칼빈은 그리스도를 “온 세상의”의 화목 제물로 말하고 있는 요한일서 2:2을 그의 주석에서 논하면서, 그리스도가 제공한 속죄 외에 다른 속죄가 없다는 사실을 강조하기 위해 사도 요한이, 이 구절에서는 분명 신자들을 언급하고 있는 것이라고 지적하였다.

칼빈은 그리스도의 죽음이 만민에게 충분(Sufficient)하나 책자에게만 유효(efficient)하다는 개념을 거부하지 않는다. 칼빈은 말한다: “나는 그것이 이 메시지와 어울린다고 생각하지 않는다. 왜냐하면 요한의

반박하였다. 한편 William Cunningham은 다음과 같은 주장을 조심스레 펼치고 있다: “우리는 칼빈의 저술에서, 대상에서의 어떤 제한에 관한 노골적인 진술을 발견할 수 없다. … 칼빈이 특정 속죄 교리를 주장한 것으로 끌어대는 것은 근거가 있다고 보기 어렵다.” 보라: Lane, *The Reformation and the Theology of the Reformation*(1862; rpt., Edinburgh: Banner of Truth, 1967), 396, 400-401.

47) *Institutes*, 3:20:17.

48) *Commentary, Isa.* 53:5. 칼빈은 말한다: “그리스도가 저주의 짐을 진 것이 만일 인간들이 진 빛을 지불함으로써 인간들에게 의를 확보해 준 것이 아니었다면, 십자가 죽음은 불필요한 엉터리 같은 것이었다.”

의도는 다름 아니라, 이 은총을 전 교회에 공통적으로 적용시키는 데 있었기 때문이다.”⁴⁹⁾ 칼빈에게 있어서, “온 세계”는 유기자들까지 포함하는 온 세상이 아니라 세계 곳곳의 믿는 자들을 가리킨다.⁵⁰⁾ 그러므로 그리스도의 은혜야말로 세상의 유일하고 참된 구원으로 선언된다.⁵¹⁾ 칼

49) *Institutes.*, 3:4:26: *Commentary on the Catholic Epistles*, J. Owen, tr(Grand Rapids, Mich: Gerdmans, 1948).

50) 요한일서 2:2 주석. 칼빈은 말한다: “그(요한)는, 그리스도에 의해 이루어진 속죄가 믿음으로 복음을 수용하는 모든 사람에게 미친다는 것을 성도들이 확신할 수 있도록 하기 위해 이말을 부연한 것이다. 여기에서 온 세상의 죄가 어떻게 속죄되었는가?라는 문제가 제기된다. 나는 광신자들의 노망기 섞인 주장은 무시할 것이다. 그들은 이 구절을 빙자하여 구원을 모든 유기자들에게까지, 따라서 사단에게까지 적용시킨다. 그런 괴물 같은 주장은 논박할 가치도 없다. 이러한 엉터리를 피하려는 이들은, 그리스도가 온 세상에 충분한 고난을 받았으나 택자들에게만 유효한 고난을 받았다고 말하였다. 이러한 해결책이 여러 학파에서 일반적으로 우세한 양상을 보였다. 그러나 방금 말한 내용이 사실임을 나는 인정하지만 그것이 이 구절에 어울린다고 생각하지는 않는다. 왜냐하면, 요한의 의도는 다름 아니라, 이 은총을 전 교회에 공히 적용시키는 데 있었기 때문이다. 그러므로 “온”이라는 단어에는 유기자가 포함되지 않는다. 그 말은 세계의 여러 지역에 두루 흩어져 있는, 믿는 자들을 지칭한다. 그러므로 이는 그리스도의 은혜가 세상의 유일한 참된 구원이라는 선언이다. 그러한 의미임이 명백히 드러난다. 요일 2:2 주석. 편집자가 지적한 대로, “사도의 말은, 유대인이든 이방인이든 온 세상의 믿는 자들을 가리키는 것으로 이해해야 한다.”

51) “The Eternal Predestination of God,” *Calvin's Calvinism*, H. Cole, ed.(London: Sovereign Grace Union, 1927; Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1956), 165f. 요한이 사실, 그리스도의 죽음에 의해 완성된 속죄의 은총을 흩어져 있는 하나님의 모든 택자들에게로 확대시키고 있다고 칼빈은 진술한다. 그리스도가 “온 세상의” 죄를 속하러 왔다는 것도 논란의 여지가 없는 사실이다. 그러나 모든 난제의 해결책은 아주 가까이에 있다. 즉 “그를 믿는 자마다 멸망치 않고 영생을 얻는다”는 것이다. 우리의 현안은 그리스도의 권능 혹은 공로가 무엇인가, 또는 그것이 본질적으로 어떤 효력을 가지느냐가 아니라, 그리스도가 자신을 주는 자들이 누구인가 라는 점이다. 그리스도를 신앙으로 소유하는 것이 사실이라면 그리고 신앙은 양자의 영으로부터 나온다면, 결국 믿는 자만이 하나님의 자녀의 수에 들게 되며, 하나님의 계획에 따라 그리스도에의 동참자가 되는 것이다. 기실 요한복음의 기자는, 그리스도 직위가 다름아니라, “하나님의 모든 자녀를” 자신의 죽음에 의해 하나로 “모으는 것”이라고 진술한다. 이 모든 것에서 우리는 다음과 같은 결론을 내릴 수 있다. 즉 그리스도를 통해 화해가 모든 인류에게 제공되었으나 이 위대한 은총이 택자들에게만 적용되며, 따라서 그들은 “한데 모여” “함께 영생에 참여하는 자들”이 된다는 것이다.

빈은 충분성 / 유효성 개념을 거부하지 않으나 그 개념은 이러한 점들과 무관하다고 진술한다. 이 문제에 있어 칼빈과 영국 칼빈주의자들의 견해가 일치하지 않는다는 켄데일의 주장은 근거 없는 잘못된 주장이라고 사료된다.

3. 신앙관

켄데일이 칼빈과 청교도들 사이에 충돌 내지 대립을 시키려는 또 하나의 분야는 구원의 믿음에 관한 것이다. 비록 켄데일은 유기자의 "일시적 신앙" 문제에 관한 칼빈의 논의가 전적으로 만족스러운 것임을 인정하고는 있지만, 그는 후대의 청교도들이 이 문제를 더욱 명백히 체계화하였으며, 그리고 이들의 견해가 칼빈과 별반 차이가 나지 않았다는 사실을 알지 못한다. 켄데일은 후대의 칼빈 추종자들이 말한 예비적 은혜의 문제(preparing grace)를 거론하는 가운데, 그들은 신앙의 문제에서 칼빈이 인정했을 법한 수준보다 더 큰 중요성을 인간에게 부여하고자 하였다고 설명한다. 그러나 보다 중요한 것은, 그가 신앙에 관한 청교도들의 "자발주의적 신앙관(Voluntaristic Concept of faith)"이 신앙을, 전적으로 마음에 속한 어떤 굳은 확신으로 본 칼빈의 사상과 달랐다고 주장하는 점이다.⁵²⁾ 켄데일의 주장에 의하면, 칼빈에게 있어서 "도구로서의 신앙은 보지 못하는 눈을 여는 하나님의 행위"였으나 반면 청교도들과 특히 웨스트민스터 성직자들에게 있어서는 신앙이 "그리스도를 받아들이고 그에게 의존하는" 의지(will)의 행위였다. 따라서 양자는 매우 상이한 신앙관을 가지고 있었으며, 후자에게 있어서 신앙은 궁극적으로 인간 행위의 결과였다(아르미니우스의 입장임)고 주장한다.

그렇다면 칼빈과 영국 칼빈주의자들 사이에 존재했다는 그러한 현격한 차이가 과연 실제로 존재하는가라는 문제가 발생한다. 칼빈은 일시적 신앙이라는 개념을 거부하지 않았다. 로마 카톨릭의 칼빈이 복음을 믿기 이전 예비적 단계로서의 잠재적 신앙에 대해서는 수긍한 것이 사

52) "칼빈이 신앙(믿음)이라는 단어를 사용할 때는 구원하는 신앙, 구원, 영생, 또는 선택 등에 대한 확신을 의미한다"고 켄데일은 주장하였다. 그러나 기독교강요에서 칼빈 자신은 신앙을 "성령을 통해 우리의 마음에 계시되고, 우리의 가슴에 인찍힌, 곧 그리스도 안에서 값 없이 주신 약속의 진리에 기초한 우리를 향한 하나님의 자비에 대한 확실한 지식"(3:2:7)이라고 정의를 내린다.

실이지만⁵³⁾ “잠재적 신앙(implicit faith)” 교리는 거부하였다. 청교도들도 역시 “길든 짧든, 죄에 대한 통회와 자기 비하의 ‘예비 행위’를 거쳐 죄인들에게 신앙을 부여하는 것이 하나님의 방법”이라는 데 동의하였다.”⁵⁴⁾ 이 점에 대한 J. S. Packer의 다음과 같은 지적은 매우 중요하다:

… 우리는 두 가지 문제를 구분해야 한다: 신앙의 증거와 신앙에 이르는 길이 그것이다. 모든 청교도들은 길든 짧든, 죄에 대한 통회와 자기 비하의 ‘예비 행위’를 거쳐 죄인들에게 신앙을 부여하는 것이 하나님의 방법이다. 이것은 회개(죄로부터 실제적으로 돌아섬, 이것이 신앙을 뒤따라 일어난다)가 아니라, 죄인들이 믿을 때 회개를 싣티우는 하나의 토양이다. 청교도들이 이 예비적 단계가 필요하다고 생각한 이유는 신앙의 증거 문제와 무관하다. 그들이 그렇게 생각한 것은 타락한 사람이 천성적으로 죄를 사랑한다는 이유 때문이다. 그리고 인간이 죄를 미워하고 죄에서 구원받기를 갈망하기 전에는 그리스도를 죄로부터의 구원자로서 마음을 다해 영접하기가 심리적으로 불가능하기 때문이다.⁵⁵⁾

켄데일은 칼빈이 신앙을 단순한 마음의 지식 뿐만 아니라 “가슴(heart)”의 지식으로 생각했다고 주장하지만 칼빈에게 있어 “가슴”이 무엇을 의미하는지 분명히 설명하지 않는다. 청교도들이 칼빈과 달리 “자발주의자들”이었다는 비판을 받아야 할 것이다.⁵⁶⁾

53) *Ibid.*, 3:2:5.

54) J. I. Packer, “The Puritan View of Preaching the Gospel,” *How Shall they hear?: A Symposium of Paper Read at the Puritan and Reformed Studies Conference, December 1959*. Southampton: Particular from the Conference Secretary, 1960, 20-21.

55) *Ibid.*, 20.

56) 16세기와 17세기의 지성적 배경에 관한 켄데일의 논의는 믿음의 성격에 관한 그 시대 신학자들의 시각이 두 개의 기본 카테고리로 나뉜다는 가정 위에 서술되고 있다는 점에, 우리는 주목해야 한다. 하나의 카테고리는 신앙이 지식과 관련이 있으며 따라서 본질적으로 수동적이라는 지성주의적 견해로 규정된다. 다른 하나는 신앙이 의지의 행위이며 따라서 필연적으로 인간의 매개를 수반한다는 자발주의적 견해로 규정된다. 켄데일이 이러한 단순한 이분법을 수용한 이상, 칼빈을 지성주의적 진영에 소속시키고 베자와 퍼킨스를 자발주의적 진영에 소속시키는 것은 어렵지 않았다. 그리고 베자의 자발주의에서 청교도들이 가지고 있었다는 이른바 “내면적(숨은) 알미니안주의”(crypto-Arminianism)의 뿌리를 찾

신앙에 관한 내용이 웨스트민스터 신앙고백의 10장 “유효한 소명에 관하여”에서도 나타난다. 그런데 기독교강요(3:2)에서 신앙에 관한 칼빈의 진술을 읽어보면 첫 단락에서 웨스트민스터 신앙고백의 “칭의에 관하여”라는 장에서(11:2) 믿음에 대해 사용한 것과 똑같은 말을 쓰고 있다. 칼빈에게 있어서 신앙은 하나님은 눈먼 자들의 눈을 열어 주는 것이었을 뿐만 아니라 택자들이 복음에 반응을 보이는 것이었다.⁵⁷⁾ 이러한 의미에서 복음은 “죄인들을 그리스도께 대한 신앙으로 부른다.”⁵⁸⁾

중생이 의지에 미치는 효과에 대한 칼빈의 견해는 웨스트민스터 신앙고백 10장에 표현된 내용과 동일하다. 켄데일은 의지의 갱신 혹은 중생이라는 칼빈의 개념을 지적하면서도 어떤 곳에서는 칼빈이 “의지가 말살된다”고 말한 것으로 언급하고 있다.⁵⁹⁾ 그러나 그 단락을 좀더 읽어보면 알 수 있듯이 칼빈은 의지가 파괴된다는 의미에서 철폐되는 것이 아니라 새로워진다는 것을 명백하게 말하였다: “이제부터 의지가 존재

기도 쉬웠다. 보라: Kendall, *Calvin and Calvinism*, 3, 19, 20. Harper는 그의 논평에서 켄데일의 주장을 반박한다. 그의 논평에 대해서는 *Calvin Theological Journal*, 258-59를 보라.

57) “칼빈에게 있어서 신앙은 하나님이 그리스도 안에서 이미 이루신 일을 단순히 증언하는 것으로 간주될 수 있었다”는 켄데일의 진술(p. 20)은, 칼빈의 고전 11:28 주석 및 고후 13:5 주석과 일치한다고 보기 어렵다. 고전 11:28 주석에서 칼빈은 신앙과 관련하여 그리스도의 은혜에 대한 체득(learning) 및 거기에 대한 전적 의존을 말하고 있으며, 고후 13:5 주석 신앙을, “하나님의 은총 속에 안전하게” 휴식하는 것으로 묘사한다.

58) Packer, “The Puritan view of Preaching the Gospel,” 18. 청교도들에게 있어서 “신앙은 복음이 신적 진리라는 데 동의하고 예수 그리스도를 신적 구주로 받아들이는 데 동의하는 것을 의미한다”고 Packer는 말한다. “신앙은 공로의 행위가 아니라 빈 손을 내밀어 구주와 그리고 구주와 함께 구원을 붙잡는 행위이다. ‘주님은 복음서에서 무엇을 제공하시는가?’ 라고 Thomas Shepard는 묻는다. ‘첫째는 그리스도이고 그 다음은 그리스도의 모든 은총이 아닌가?’ 주 예수 그리스도는 그의 전 중보 사역에 따라, 구주로, 선지자로, 제사장과 왕으로 받아들여져야 한다. ‘그리스도를 신랑과 주님으로 받아들여(그후 영원히) 그를 섬기고 사랑하며 그에게 복종하지 않는 자, 그를 구주로 받아들여 그에게 자기 죄 짐을 내려 놓지 않는 자, 그를 왕으로 받아들여 그의 말씀과 영으로 자신을 다스리도록 허용하지 않는 자, 그를 제사장으로 받아들여 그의 피로 자신을 씻지 않는 자는 예수 그리스도를 결코 구원자로 받아들이지 않은 자이다.’ 예수 그리스도를 구주와 제사장으로 영접하는 것이 복음주의적 신앙이다; 그를 주와 왕으로 보좌에 앉히는 것이 복음주의적 회개이다.

59) Kendall., *Calvin and Calvinism*., 26.

하기 시작한다는 의미가 아니라 그것이 악한 의지에서 선한 의지로 변화된다는 뜻이다.”⁶⁰⁾ 이것은 웨스트민스터 성직자들을 포함해 많은 청교도들의 사상과 조화를 잘 이룬다.

4. 확신 교리

확신 교리는 켄데일의 명제에서 일어나는 또 하나의 논쟁거리이다. 켄데일은 “반영 행위(reflect act)”를 강조하면서 청교도들이 이를 통해 자신의 삶 속에 나타난 신앙을 고찰하고 자신이 신앙 가운데 있는지를 살펴보았다고 말한다. 만일 만족할 만한 결론이 나온다면 그리스도인은 확신을 가질 수 있다는 것이었다. 이에 반해 “그리스도가 내게는 1천 개의 증거보다 더 확실한 증거이다”라는 것이 칼빈의 입장이었다고 켄데일은 진술한다.⁶¹⁾ 칼빈은, 일시적 신앙에 대해 논하면서 개개인이 자기 신앙이 믿을 만한 신앙인가를 확증할 수 있는 모종의 방법을 제시해야 할 필요성을 느꼈다. 청교도들도 이 문제와 씨름하였다. 그들은 해결책을 찾을 수 있는 보조 수단으로, 베드로후서 1:10을 제시한다.⁶²⁾

60) cf. *Institutes*, 2:3:6. 그의 롬 3:25 주석에서 칼빈은 이를 보다 명백하게 표현하였다: “... 이 하나의 문장을 통해 그는 선언한다. 곧 우리가 예수 그리스도의 보혈을 신뢰하는 순간 하나님께서 우리와 화해를 이루게 된다는 것이다. 우리는 믿음으로써 이 은총을 소유하게 되기 때문이다.” 또한, 보라: *Eternal Predestination*, 66. 그는 다음과 같이 진술했다. “그러나 하나님께 이끌림을 받는 자는, 인간들의 마음 속에 어떻게 역사해야 될지 아시는 그분에 의해 놀라운 방법으로 이끌림을 받는다. 그러나 이는, 인간들이 자기 의지에 반하여, 혹은 마지못하여 믿게 된다는 뜻이 아니라 전에는 자원하지 않았던 인간들이 자발적으로 믿게 된다는 뜻이다.”

61) *Ibid.*, 29. 또한 보라: *Institutes* III: 24:1-3. 칼빈은 말한다: 택자들은 유효 소명을 받아 그리스도의 공동체 속에 흡수, 통합된다. 그리고 그 소명은 선택에 의존한다. 선택이 하나님의 소명에 의해 확증된다. 신앙은 선택의 행위이다. 그러나 선택이 신앙에 의존하지는 않는다.

62) George W. Marper는 그의 서평에서 다음과 같이 주장한다: “청교도들의 자기 분석적 경향과 그 결과로 자기 회의적 경향은 한 작가(켄데일을 말함)의 많은 제분기에 곡식을 이미 제공하였다.” 예컨대 Edmund Morgan은 주장한다: “이것이 청교도 설교가들의 끊임없는 메시지였다: 확신하기 위하여 우리는 의심하여야 한다.” *Visible Saints: The History of a Puritan Idea*(New York: New York University Press, 1963), 70. 또한 보라: Perr Muller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*(New York: Macmillan, 1939), 53; 그리고 Michael McGiffert's introduction to his

여기에서 칼빈은 삶의 순결을 선택의 증거로 보았다. 이것은 웨스트민스터 신앙고백에서 말하는 이른 바 “복음의 은혜”(an evangelical grace, 15장)라는 것과 동일하다.⁶³⁾ 베드로후서 1:10에 대한 칼빈의 주석에서 우리는 청교도들의 입장과 유사한 입장을 찾아볼 수 있다. 칼빈은 말한다:

그(베드로)는 이러한 결론을 내린다. 즉, 선한 양심과 삶의 고결성이 우리의 신앙 고백과 일치할 경우 그것이 우리가 주님께 실제로 선택받았으며 헛되이 부르심을 받지 않았다는 하나의 증거라는 것이다. ... 삶의 순결을 선택받은 증거로 보는 것은 타당하다. 이를 통해 성도들은 남에게 자신들이 하나님의 자녀임을 증언할 수 있을 뿐만 아니라 스스로도 이러한 확신 속에 굳게 설 수 있다. 그러나 이는 성도들이 자신들의 토대를 자기 아닌 다른 어떤 대상에 둔다는 뜻이다.⁶⁴⁾

칼빈이 삶의 순결을 선택의 증거로 본 것은 사실이지만 신앙과 구원의 확신을 별개의 독립된 것으로 보지는 않았다. 신앙의 구원의 확신을 동전의 양면처럼 상호 의존적인 관계에 있다. 신앙이 있다는 사항이 구원의 확신이 없다는 것도, 구원의 확신이 있으면서도 신앙이 없다는 것도 존재할 수 없다.

우리가 살펴본 대로 웨스트민스터 회의와 베자, 퍼킨스, 후커 같은 이들이 칼빈의 가르침과 달리 믿음을 떠나 선한 행위를 통해 구원의 확신이 온다고 생각했다는 주장은, 정확하다고 보기 어렵다.

나아가, 칼빈의 사상에서 뿐만 아니라 웨스트민스터 성직자들에게 역시 신앙과 확신이 독립된 별개의 것이 아니라 사실상 동일한 것이다. 웨스트민스터 신앙고백은 다음과 같이 말한다.

... 그러나 주 예수를 진정으로 믿고 그를 진실하게 사랑하며 그 앞에서 온갖 선한 양심 가운데 행하기를 힘쓰는 자들은 금생에서 자신들이 은혜의 상태에 있음을 확신할 수 있으며 하나님의 영광에 대한 소망 중에 기뻐할 수 있다. 그 소망은 결

edition of *Thomas Shepard's Autohigraphy and journal, God's Plot: The Paradoxes of Puritan Piety*(Ambert:University of Massachusetts Press, 1972).

63) *Institutes.*, 3:3:2ff.

64) 벨후 1:10 주석.

코 그들을 부끄럽게 하지 않을 것이다. 이러한 확신은 빛나가기 쉬운(tallible) 어떤 소망에 근거한, 한낱 추측적, 개연적 신념이 아니라, 구원 약속의 신적 진리에 기초를 둔 틀림이 없는 신앙의 확신이며, 이들이 우리가 하나님의 자녀임을 우리의 영과 더불어 증거하는 그러한 은혜의 내적 증거이다.⁶⁵⁾

따라서 웨스트민스터 신앙고백은 칼빈의 입장과 완벽한 조화를 이룬다고 본다. 웨스트민스터 신앙고백과 칼빈의 확신 교리 사이에는 근본적으로 차이가 없다.

65) W.C.F., XVIII : 1.2.