



칼빈의 “신의식” (*Senus Divinitatis*)과 자연신학의 가능성

이환봉 교수

서론

「벨기에 신앙고백서」(The Belgic Confession) 제2조는 성경이 가르치는 바대로의 일반계시의 실재성과 중요성을 잘 표현하고 있다.

우리는 두 가지 수단을 통하여 그 분을 안다. 첫째는 우주의 창조, 보존, 통치에 의한 것으로, 이는 우리의 눈앞에 있는 가장 우아한 책으로서 그 안에서 크고 작은 모든 피조물들이 저마다의 특성들을 갖고서 우리를 인도하여, 바울이 말한 바와 같이 하나님의 보이지 아니하는 것들 곧 그의 영원하신 능력과 신성을 보게 한다(롬1:20). 이 모든 것들은 사람들에게 확신을 주기에 충분하여 핑계치 못하게 한다.¹⁾

그러나 개혁신교회가 결정한 이 일반계시의 교리는 20세기 전반에 칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968)의 자연신학에 대한 반대와 더불어 집중적인 공격을 받게 되었다. 바르트는 일반계시의 실재성을 인정하는 것은 인간의 하나님에 대한 자연적 지식 즉 자연신학의 가능성을 용인하는 것이라고 생각하였다. 당시에 바르트의 직접적인 공격을 받은 에밀 브룬너(Emil Brunner, 1889-1966)는 일반계시의 실재성을 주장하는 것에 머물지 않고 칼빈에 호소하여 자연신학의 가능성도 정당화하려고 하였다. 일반계시와 자연신학에 대한 두 신학자의 오랜 신학논쟁 이후에 일반계시 자체(*per se*)의 실재성은 폭넓게 인정을 받게 되었지만, 그 일반계시에 근거한 자연신학의 가능성 여부에 대한 칼빈의 입장은 지금까지도 지속적인 논란을 거듭하고 있다.

브룬너가 주장한 바대로 칼빈은 자연과 인간 그리고 역사를 통한 하나님의 일반계시의 실재를 분명히 말한다. 그리고 「기독교 강요」에서 “먼저 하나님은 성경의 일반적인 교훈에서와 마찬가지로 우주의 창조 속에서도 자신이 창조주이심을 명료하게 보여주신다. 다음으로 그리스도의 얼굴에서(고후 4:6 참고) 자신을 구속주로 보이신다”는 “하나님에 대한 이중의 인식”(*duplex cognitio Dei*)에 대해 언급하고 있다.²⁾ 이러한 사실에 근거하여 브룬너를 위시한 많은 신학자들은 칼빈이 하나님을 알 수 있는 제2의 가능성 곧 자연신학을 인정하였다고 주장한다. 그렇다면, 칼빈을 “자연신학의 공범자요, 동시에 공범자에 대한 증인으로 만들려는 시도의 발단”이 정말 칼빈 자신에게 있는 것인가?³⁾

이러한 자연신학에 대한 칼빈의 입장에 대한 신학적 논쟁은 1950년대에 칼빈 연구자들 사이에서도 재연되었으며⁴⁾, 근래에는 칼빈의 신의식에 근거한 “기독교 인식론” 또는 “개혁주의 인식론”에 대한

1) Philip Schaff(ed.), *The Creeds of Christendom* (Grand Rapids : Baker Books, 1998), p.384. 웨스트민스터 신앙고백 제1장 1항에서도 “본성의 빛과 창조 및 섭리의 일들이 사람들로 하여금 핑계할 수 없을 만큼 하나님의 선과 지혜와 권능을 잘 나타 내고”(p.600) 있다는 일반계시의 실재성을 인정하고 있다.

2) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia : The Westminster Press, 1960), 1.2.1. 다음부터는 *Institutes of the Christian Religion*를 *Inst.*로 표기한다.

3) Wilhelm Niesel, *Die Theologie Calvins*, 이중성 역, 「칼빈의 신학」, 대한기독교서회, 1991, p.39. cf. 고재수, 「교의신학의 이론과 실제」, 도서출판 디다케, 1992, p.80. 고재수도 성경적 근거 없이 경험에 기초하여 신의식을 하나님 지식의 근거로 삼아야 한다고 한 칼빈의 가설은 근거도 필요도 없는 것이라고 평가한다.

4) cf. Edward A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (New York : Columbia University Prss, 1952)에서 Brunner의 입장을 지지하였고, T. H. L. Parker는 *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God* (Grand Rapids : Eerdmans,



논의와 더불어 자연신학은 복음주의 학자들 사이에서 다시 새로운 논쟁점이 되고 있다.⁵⁾ 이러한 배경 속에서 우리는 먼저 일반계시에 근거한 자연신학의 가능성을 둘러싼 바르트와 브룬너의 신학논쟁을 살피고자 한다. 그리고 두 사람이 모두 칼빈의 신학에 각자 호소하여 자신의 입장을 정당화하려고 하였기에 두 사람의 주장을 “신의식”(神意識)을 중심한 일반계시와 자연신학에 대한 칼빈 자신의 정확한 이해와 관련하여 평가함으로써 개혁신학의 입장을 재확인하고자 한다.

1. 브룬너와 바르트의 자연신학에 대한 논쟁

자연신학(*theologia naturalis*)은 하나님의 존재를 자연과 이성에 근거하여 입증하거나 논증하려고 하는 신학이다. 이 자연신학은 자율적 인간 이성의 원리에 기초한 자유주의 신학의 전성기인 19세기와 20세기 초에는 주요한 신학적 논제가 될 수 없었다. 왜냐하면 당시에 하나님에 대한 자연적 지식의 가능성은 폭넓게 인정을 받았기 때문이다.

그러나 그 후 신정통주의 신학은 자유주의 신학에 반대하여 하나님은 결코 인간의 자연적 이성으로 의한 노력으로 알려질 수 없다는 것을 분명히 하였다. 신정통주의 신학의 대표적 신학자들인 바르트와 브룬너는 하나님의 계시가 신학의 출발이며 가장 근원적 내용과 주제라는 것에 서로 일치하였다. 그리고 그들은 예수 그리스도를 통하지 않고서는 참 하나님을 알 수 없고 구원을 받을 수 없다는 사실에 대해서도 견해를 같이 하였다.

그러나 두 사람은 1930년대 초에 이르러 일반계시의 실재성에 대하여서는 공개적으로 견해를 서로 달리하기 시작하였다. 1934년에 마침내 브룬너는 일반계시에 근거하여 자연신학의 가능성을 주장한 『자연과 은혜』(*Natur und Gnade*)라는 소책자를 발간하였고, 바르트도 즉각적으로 『아니요 : 에밀 브룬너에 대한 답변』(*Nein : Antwort an Emil Brunner*)이라는 소책자를 통하여 브룬너의 입장을 전적으로 거부하고 나섰다.⁶⁾ 그 후 20여년간 지속된 두 사람의 자연신학에 대한 신학논쟁은 현대신학의 주요 관심사로 부각되었다.

브룬너는 “하나님의 형상”(*imago Dei*)을 “실질적(material) 측면”과 “형식적(formal) 측면”으로 구별하여 설명한다. 그는 하나님의 형상의 실질적 측면을 하나님을 온전히 경외할 수 있는 원의(*justitia originalis*)로 이해한다. 그 원의는 바르트가 말한 것처럼 인간의 타락으로 인해 완전히 상실되었지만 하나님의 형상의 형식적 측면은 전혀 손상되지 않았다고 한다. 다시 말하면, 모든 사람은 죄인일지라도 다른 피조물과는 구별되는 “인격성”(*humanitas*)을 가진 자유로운 주체이며, 여전히 하나님과 동료 인간과의 올바른 관계를 나눌 수 있는 책임성을 가진 존재라는 것이다. 이 “형식적 하나님의 형상”이 바로 인간으로 하여금 하나님의 은총을 받아들일 수 있게 하는 “접촉점”(*Anknüpfungspunkt*) 즉 동물과 목석과는 달리 신언(神言)에 책임있는 응답을 할 수 있는 “말씀의 수용능력”을 소유하게 한다고 한다. 그리고 이러한 접촉점과 수용능력은 죄인들도 잃지 않고 그대로 소유하고 있다는 것이다.⁷⁾ 브룬너는 하나님의 말씀을 들을 수 있는 가능성의 영역에는 하나님에 대한

1959)에서 Barth의 입장을 지지하였다.

5) Alvin Plantinga, “The Reformed Objection to Natural Theology,” *Philosophical Knowledge* (Washington, D.C. : The America Catholic Philosophical Association, 1980), pp.49-52. Paul Helm, “John Calvin, the Sensus Divinitatis, and the Noetic Effects of Sin,” *International Journal for Philosophy of Religion*, 43/2 (1998), pp.87-107. John Beversluis, “Reformed Objection to Natural Theology,” *Faith and Philosophy*, 12/2 (April, 1995), pp.189-206. Derek S. Jeffreys, “How Reformed is Reformed Epistemology? Alvin Plantinga and Calvin’s ‘Sensus Divinitatis,’” *Religious Studies*, 33/4 (1997), pp.419-131. 고재수, 「교의신학의 이론과 실제」, 도서출판 디다케, 1992, pp.80-82. etc.

6) Emil Brunner & Karl Barth, *Natural Theology*, trans. Peter Fraenkel (London : The Centenary Press, 1946), 김동건 역, 「자연신학」, 한국장로교출판사, 1997, p.81. 바르트의 증언에 의하면, “아마도 1929년 경”부터 브룬너가 “신학의 또 다른 입부”와 “접촉점”에 대한 주장을 하기 시작하였고 동시에 그러한 브룬너에 대해 바르트도 분명한 반대를 표명한 것으로 보인다.



자연적인 모든 지식이 포함되어 있으며, 비록 그 자연적인 지식이 “매우 혼란스럽고 왜곡된 것” 일지라도 “이것은 필요하며 없어서는 안 되는 하나님의 은혜와의 접촉점이 된다” 고 주장한다.⁸⁾

브룬너는 성경이 창조세계에 하나님을 인지할 수 있는 계시가 나타나있다는 것을 부정하지 않는다고 강조한다.⁹⁾ 물론 죄로 눈이 어두워서 보지 못하나 그것은 인간의 책임이며, 그렇다고 해서 일반계시가 없어진 것은 아니라고 하였다. 따라서 문제는 피조물 안에 있는 계시(일반계시)와 그리스도 안에 있는 계시(특별계시)가 서로 어떻게 관련되어 있느냐에 있다고 한다. 브룬너는 그 대답으로 “피조물 안의 계시는 우리를 구원에 이르게 할 만큼 하나님을 충분히 알게 하지는 못한다. …피조물에 있는 계시의 위대함을 아는 사람은 오직 그리스도로 말미암아 눈이 열린 자이다” 라고 한다. 일반계시는 “예수 그리스도의 밝은 빛 아래서” 즉 특별계시에 의해서 비로소 명확히 알 수 있다는 것이다.¹⁰⁾ 따라서 그는 결론적으로 “기독교인 즉 그리스도의 계시 안에 서있는 자만이 하나님에 대한 진정한 자연적 지식을 가지고 있다” 고 주장한다.¹¹⁾

그리고 브룬너는 타락한 상태의 자연적, 역사적, 사회적 삶 속에서 모든 인간들을 보존하시기 위한 하나님의 “보존의 은혜” (preserving grace)를 말한다. 그러나 이 은혜는 오직 그리스도 안에서만 올바르게 알 수 있으며 죄를 사유하는 구원의 은혜는 분명히 아니라고 한다.

그리스도 안의 계시가 밝혀 줄 때만이 보존의 은혜를 올바르게 볼 수 있다는 사실이다. 그러나 기독교인들은 언제나 보존의 은혜를 말하고 그것을 감사해야 하는 의무를 지고 있다. 지극히 선하신 하나님께서 선인과 악인 모두에게 햇빛을 비추시며, 우리에게 생명과 건강과 힘 등, 즉 자연계의 삶과 모든 물질을 주셨다. 이 모든 것을 보존의 은혜 또는 보편의 은혜(*general grace*)라고 말할 수 있다. …신앙 안에서 볼 때 우리의 부모님이 물려주신 것뿐만 아니라, 우리 주변의 사람들과 그 역사, 인류의 역사적 유산에서 얻는 장점 모두가 하나님의 보존의 은혜에서 비롯된 것이다. …이 모든 것은 구원의 은혜가 아니라 보존의 은혜인 것이다.¹²⁾

브룬너는 자연신학을 객관적 의미에서의 자연신학과 주관적 의미에서의 자연신학으로 구분한다. 후자는 그가 부정하는바 성경과 그리스도의 계시 없이 개인의 지적 성장을 통해 알 수 있는 지식을 뜻한다. 그리고 전자는 그가 인정하는바 그리스도의 계시를 깨달은 자들에게만 가능한 하나님에 대한 참된 지식을 말한다. 그는 결코 개신교에 큰 해악을 끼쳐왔던 중세 스콜라신학자들이 주장한 주관적 의미의 자연신학은 인정하지 않는다고 거듭 확인한다.¹³⁾ 브룬너는 칼빈에게 호소하여 “진정한 자연신학으로 돌아가는 길”을 찾을 수 있으며¹⁴⁾, 칼빈이 말한 하나님의 “형상의 나머지”(remnant)는 바로 그 자연신학의 원리가 된다고 한다.

7) Emil Brunner, “자연과 은혜 : 칼 바르트와의 대화”, 『자연신학』, pp.29-31, p.30 : “형식적인 면에서 형상은 전혀 변화가 없다 - 죄인이든 아니든 인간은 주체이며 책임성이 있다.”

8) *Ibid.*, p.39.

9) *Ibid.*, p.31 : “하나님께서 어떤 일을 하실 때, 그 본성의 흔적을 자신의 일에 남기신다. 따라서 이 세상의 창조는 하나님의 계시이며 자기현현이기도 하다.” p.33 : “사도 바울에 의하면 피조물에 나타난 하나님의 계시를 보고 그의 위엄과 지혜를 알고 창조주의 존재를 느끼기에 충분하다고 한다. 그러나 사람은 죄 때문에 눈이 어두워져서 하나님을 배제하고 여러 신을 ‘알거나’ 혹은 ‘상상하고’ 있다.”

10) *Ibid.*, p.33, cf. p.45.

11) *Ibid.*, p.34.

12) *Ibid.*, pp.34-35.

13) *Ibid.*, p.49. cf. Emil Brunner, *Revelation and Reason* (London : SCM, 1947), pp.60-61. : “성경이 하나님의 창조 행위 속에 나타난 하나님의 계시를 가르치고 있다는 사실은 달리 증명할 필요가 없다. …성경신학과 자연신학은 서로 동의할 수 없다. 두 신학은 심하도록 근본적으로 상반되어 있다.” 로마 카톨릭의 자연신학은 특별계시(은총) 없이도 자연과 이성만으로도 참된 하나님의 지식을 수립할 수 있다는 그 자체에서 충족한 합리주의적 체계가 되어 있다.

14) *Ibid.*, pp.66-67 : “진정한 자연신학으로 돌아가는 길을 찾는 것이 우리 신학 세대들의 임무이다. 그리고 나는 그 길이 바르트의 부정과는 먼 거리에서 그리고 칼빈의 교리 가까이에서 발견되리라고 믿는다.”



칼빈은 하나님의 형상의 나머지를 아주 중요한 것으로 여겼다. 이것은 칼빈의 신학을 지탱하는 기둥이라고 말할 수도 있을 정도이다. 왜냐하면 칼빈에게 이 말은 다름 아닌 이성적인 자연, 불멸의 영혼, 문화적 능력, 양심, 책임감, 신과의 관계 등 인간성 전체를 뜻한다. 이것이 구원을 이루지는 못하지만 죄, 언어, 모든 문화적 생활 속에서도 사라지지 않는다...타락한 인간이라 할 지라도 그가 지닌 형상의 ‘일부’ 덕분에 불멸의 영혼, 양심을 하나님의 율법이 없어지거나 지워지지 않게 새겨져 있는 채로 지니고 있다. 그리고 인간은 또한 진리로 향하는 자세와 진리를 인식하는 능력도 지니고 있다.¹⁵⁾

브룬너는 진정한 자연신학은 “성경에 충실하는 것이며, 종교개혁의 정신을 진지하게 되찾을 수 있는 주장인데도 불구하고 왜 반대하는지 묻고 싶다”고 하면서 “바르트의 입장 대신 종교개혁자들의 주장에 동조하는 사람들이 아퀴나스적이며 종교개혁에 반기를 드는 사람들이라고 규정짓는다는 것은 옳지 못한 일이 될 것이다”고 단언한다.¹⁶⁾

이러한 브룬너의 입장은 바르트의 즉각적이고도 단호한 반대를 불러왔다. 바르트는 죄인인 인간에게 “하나님의 형상” (*Imago Dei*)은 전적으로 말소되어 하나님의 구원의 은혜에 참여할 수 있는 그 어떤 “접촉점”도 가지고 있지 않다고 주장한다.

인간에게 있던 하나님의 형상은 죄 때문에 전적으로 타락했다. 일반계시를 주장하는 모든 시도는 배척되어야 한다. 창조와 보존의 은혜는 없다. 인간이 인식하는 보존의 규례라는 것은 없다. 하나님의 구원행위에 있어서 접촉점은 없다.¹⁷⁾

바르트는 브룬너가 소위 “형식적 하나님의 형상”에 근거하여 주장한 “말씀의 수용능력” (*Wortmächtigkeit*)을 “계시의 수용능력” (*Offenbarungsmächtigkeit*)으로 이해한다.¹⁸⁾ 만약 우리가 브룬너처럼 이러한 하나님의 구원행위에 대한 접촉점을 인정하면 로마교 즉 아퀴나스주의자들의 견해와 같은 “존재의 유추” (*analogia entis*)에 빠져 곧 자연신학으로 기울게 될 것이라고 비판한다.¹⁹⁾ 물론 브룬너는 자신이 말하는 그 수용능력은 순전히 말씀(계시)을 들을 수 있는 수동적인 접수성 (*receptivity*) 즉 하나님으로부터 대화의 대상으로 취급되어 말을 붙일 수 있는 “형식적인 가능성”을 말할 뿐이라고 한다.²⁰⁾ 그러나 바르트는 브룬너가 하나님의 말씀을 들을 수 있는 형식적인 가능성에 머물지 않고 독립적인 자연적 지식의 실제적 가능성을 인정하는 자리에 까지 나아감으로 신학적 일관성을 잃었다는 사실을 지적한다.²¹⁾

불행히도 우리는 브룬너가 이와 같은 형식적인 요소에서 멈출 용의가 없음을 보았다... ‘인간이

15) *Ibid.*, pp.47-48. 이에 대한 바르트의 5 가지 반론은 p.117 이하를 참고 할 수 있다.

16) *Ibid.*, pp.54-55.

17) Karl Barth, “아니오! : 에밀 브룬너에 대한 답변”, 「자연신학」, pp.84.

18) John Baillie, “서문”, 「자연신학」, p.14.

19) Karl Barth, “아니오! : 에밀 브룬너에 대한 답변”, 「자연신학」, pp.99-102. p.116.

20) Emil Brunner, “자연과 은혜 : 칼 바르트와의 대화”, 「자연신학」, p.37 : “인간이 가진 수용 능력이란 하나님의 말씀을 받아 들이느냐 아닌가를 뜻하는 것이 아니라 이것은 순전히 하나님께서 인간에게 말씀하실 수 있다는 형식적인 가능성을 뜻할 뿐이다.” p.49, 사실상 브룬너는 바르트와 마찬가지로 인간이 적극적인 의미에서 하나님의 계시를 스스로 조정할 수 있다는 생각은 항상 거부하였다.

21) Emil Brunner, “자연과 은혜 : 칼 바르트와의 대화”, 「자연신학」, p.39 : “하나님의 말씀을 들을 수 있는 가능성의 영역에는 좁은 의미에서는 인간성뿐만 아니라 하나님에 대한 ‘자연적인’ 모든 지식을 포함한다...이것은 필요하며 없어서는 안되는 하나님의 은혜와의 접촉점이 된다.”



하나님의 말씀을 들을 수 있는 영역'에는 좁은 의미의 '인간성'이 포함될 뿐만 아니라, 하나님에 관한 '자연적' 지식과 관계된 모든 것이 포함된다. 더군다나 '꼭 필요한 접촉점'이 이전에는 '형식적 하나님의 형상' (*formal imago Dei*)이었던 것이 이제는 소위 공개적으로 '자연인이 하나님을...아는 바'가 되었다. ... '형식적 하나님의 형상'이란 인간이 '어떻게', '어느 정도' 계시의 도움 없이 하나님을 알고 하나님의 뜻을 실행할 수 있다는 뜻임이 분명하다. ... 브룬너는 오직 믿음으로, 오직 은혜로 라는 원칙을 고수할 수 없었다.²²⁾

바르트는 일반계시의 실재성을 전적으로 부인하고 성육하신 말씀인 예수 그리스도 안에 있는 하나의 완전한 계시만을 인정한다.²³⁾ 그리고 바르트는 예수 그리스도가 인간 구원을 위한 하나님의 유일한 은총이기에 브룬너가 말한 “보존의 은혜”와 같은 일반은총은 없다고 단언한다.²⁴⁾ 만약 일반계시를 인정할 경우 하나님과 인간 사이의 연속성을 인정하게 되어 예수 그리스도의 계시가 반드시 필요하다는 것과 철저한 하나님의 은혜라는 것을 부인하게 할 것이며, 결국 일반계시를 그리스도의 계시에 대한 준비와 보충으로 생각하거나 심지어 그리스도의 계시를 측정하는 일에 사용하게 될 것이라고 생각한 것이다.

바르트도 자연신학의 불가능성을 입증하기 위해 칼빈에게 호소한다. 칼빈이 말한 일반계시에 기초한 하나님에 관한 자연적 지식을 가질 수 있는 가능성은 인간이 타락하지 않았을 경우에만 가능했던 “원칙적인 가능성”이었을 뿐이라고 주장한다.

자연인이 창조에서 참 하나님을 제대로 알 수 있다는 가능성은 칼빈에 따르면 원칙에 있어서의 가능성일 뿐 사실상 우리가 실현할 수 있는 가능성은 아니다. 이것은 하나님이 창조하신 객관적 가능성일 뿐 인간에게 허용된 주관적 가능성은 아니라는 것이다. 원칙적인 가능성과 실제적인 가능성 사이에 타락이라는 변함없는 사실이 있다. 따라서 이 가능성은 단지 '만약 아담이 의로운 상태로 남아 있었더라면' (*Si integer stetisset Adam, Inst., 1.2.1.*)이라는 가설로만 논의될 수 있는 것이다.²⁵⁾

따라서 바르트는 타락한 이후에 “인간에게 남아있는 신을 아는 능력은 단지 우상숭배와 미신의 사악한 근원이 될 뿐이다(칼빈의 요한복음주석 3:6)”고 단언한다.²⁶⁾ 그리고 사도 바울이 “하나님을 알만한 것”(롬1:19) 즉 신의식을 통한 자연적 신지식의 원칙적 가능성을 언급한 것도 어떻게 그리고 얼마나 하나님을 알 수 있느냐를 문제로 다루기 위한 것이 아니라 다만 인간의 핑계할 수 없음과 무지에 대한 하나님의 분노와 심판을 들어내기 위한 것으로 바르트는 이해한다.²⁷⁾ 바르트는 자신이 칼빈을 이해한 바대로는 구속주 하나님에 대한 지식을 떠나서는 창조주 하나님에 대한 그 어떤 지식도 있을 수 없다는 것을 분명히 한다.

22) Karl Barth, “아니오! : 에밀 브룬너에 대한 답변”, 「자연신학」, p.101.

21) Karl Barth, “Revelation”, in J. Baillie & H. Martin(eds.), *Revelation* (London : Faber & Faber, 1937), p.53., *Church Dogmatics*, G. W. Bromiley & T. F. Torrance (eds.), (Edinburgh : T. & T. Clark, 1936-69). vol.I, pt. 1, p.192 : “계시는 하나님의 말씀의 성육신을 의미한다.”

24) Karl Barth, “아니오! : 에밀 브룬너에 대한 대답”, 「자연신학」, p.95. 바르트는 브룬너가 말한 “보존의 은혜”를 부인하면서 “신 구약 성경에 그리스도의 유일한 계시를 생각하지 않고 어떻게 이런 것들을 언급할 수 있겠는가?”라고 하였다.

25) Karl Barth, “아니오! : 에밀 브룬너에 대한 답변”, 「자연신학」, p.118.

26) Karl Barth, “아니오! : 에밀 브룬너에 대한 답변”, 「자연신학」, pp.118-119. cf. Karl Barth, *Credo* (London, 1964), p.11. : “그들의 손에 주어지는 것은 우상숭배일 뿐이다.”

27) *Ibid.*, p.120. cf. David C. Steinmetz, “Calvin and the Natural Knowledge of God,” *Via Augustini : Augustine in the later middle ages, renaissance and reformation* - essays in honor of Damasus Trapp, O. S. A., Oberman, H. A./ F. A. James, III.(eds.) (Leiden : E. T. Brill, 1991), p.145.



칼빈에 따르면, 그리스도 안에서 알 수 있는 하나님 안에 창조 속에 있는 진정한 하나님도 포함되어 있다고 한다. 포함되어 있다! 이 말은 브룬너가 생각하는 것처럼 이차적이며 비교적 독립적인 지식을 끌어낸다는 뜻이 아니다. 그래서 한 번 빛을 받은 우리의 이성이(그 자체가) 앞을 볼 수 있게 되는 것처럼(*Inst.*, 2.2.25.) 결국 순환이 사라지게 되는 것을 뜻하지 않는다. 칼빈은 자연과 역사에 관한 기독교 철학, 기독교 인류학과 심리학, 기독교적이고 열정적인 우리 시대의 해석 등을 위한 여지가 따로 주어져야 한다고 하지 않는다!²⁸⁾

따라서 바르트는 일반계시와 일반은총을 인정하는 브룬너의 견해는 오직 믿음과 오직 은혜라는 종교개혁의 원칙을 떠나 로마 카톨릭 교회의 토마스적인 사상으로 완전히 떠나갔다고 선언한다.²⁹⁾

브룬너는 칼빈을 자신이 주장하는 “진정한 자연신학”의 전거로 설명하면서 “칼빈은 경건한 이교도가 참 하나님을 알고 하나님께서 인정하시는 참된 선을 알게 되었을 가능성을 부정하지 않았다”고 말한다.³⁰⁾ 그러나 브룬너는 계시 없이 자연으로부터 이교도가 “참 하나님”에 대한 지식과 하나님께서 인정하시는 “참된 선”을 알 수 있다는 주장은 우리로 하여금 종교개혁자 칼빈과 자연신학을 인정하는 로마 카톨릭 사이의 실제적 차이점을 확인하기 어렵게 한다.³¹⁾ 이것은 브룬너가 자신이 반대한 중세 스콜라신학자들의 자연신학을 사실상 인정한 것으로 볼 수 있을 것이다. 이처럼 브룬너가 칼빈에게 호소하여 특별계시의 조명 하에 재해석된 일반계시의 실재성과 가치만을 인정하는 것에 머물지 않고, 칼빈이 반대한 자연신학의 실제적인 가능성으로 기울게 된 것이 문제이다. 반면에 바르트도 역시 칼빈에게 호소하여 “신의식”에 근거한 로마교의 자연신학에 대한 부정에 머물지 않고, 칼빈이 인정한 일반계시의 실재성까지 모두 부인한 것이 문제이다.

두 사람 모두 각자 칼빈에게 호소하여 자연신학에 대한 자신들의 상반된 주장들을 정당화하려고 했다. 칼빈에 대한 이러한 상반적인 이해와 관련하여 부스마(William J. Bouwsma)는 자연신학에 대한 브룬너와 바르트의 논쟁은 “칼빈의 양면성 때문에 부질없는 일이다. 즉 칼빈은 그 문제의 양 쪽으로부터 인용되어 질 수 있다”라고 지적한 바 있다.³²⁾ 그러나 자연신학에 대한 칼빈 자신의 입장은 결코 모호하거나 양면성을 띄고 있지 않다. 이것을 우리는 “신의식”에 대한 칼빈 자신의 입장을 설명함으로써 구체적으로 확인할 수 있을 것이다.

2. 신의식(*Sensus Divinitatis*)에 대한 칼빈의 이해

칼빈은 하나님에 대한 지식의 근원들 중의 하나로써 신의식과 세계의 창조와 통치 속에 나타난 하나님의 계시를 말한다. 우리는 “신의식”과 “종교의 씨”에 대한 칼빈 자신의 이해를 「기독교강요」 제1권 3장과 5장에서 가장 분명히 찾아 볼 수 있다.

사실상 인간의 마음속에 타고난 본능에 의하여 신의식(*sensum Divinitatis*)이 있다는 것은 논란의 여지가 없다. 아무도 무지를 구실로 삼아 핑계하지 못하도록 하기 위해, 하나님 자신이 모든

28) *Ibid.*, pp.120-121.

29) *Ibid.*, pp.101-102, 107-121. G. C. Berkouwer는 일반계시에 대한 바르트의 공격을 잘 요약하고 있다. cf. G. C. Berkouwer, *General Revelation* (Grand Rapids : Eerdmans, 1955), pp.21-57.

30) Emil Brunner, “자연과 은혜 : 칼 바르트와의 대화”, 「자연신학」, p.50.

31) *Ibid.*, pp.51-52., Cf. B. B. Warfield, *Calvin and Augustine* (Philadelphia : The Presbyterian Reformed Pub. Co., 1980), p.114. 워필드는 칼빈이 인정하는 소위 “자연신학”의 가능성은 그 마음과 심장의 눈이 성령에 의해 열려진 즉 성령의 내적 증거의 영향 아래 있는 사람들에게만 가능하다고 하였다.

32) William J. Bouwsma, *John Calvin : A Sixteenth Century Portrait* (New York, 1988), p.262.



사람들에게 그의 신적 위엄에 대한 어떤 지각(*sui numinis intelligentiam*)을 심어 두셨다. 하나님은 그 것에 대한 기억을 항상 새롭게 하시기 위해 반복하여 신선한 물방울을 떨어 뜨려 주신다. 그러므로 사람들은 누구나 모두 하나님이 존재하신다는 것과 하나님은 그들의 창조주이시라는 것을 지각(*intelligent Deum esse*)하기 때문에, 그들이 하나님을 영예롭게 하고 하나님의 뜻을 이루기 위해 자신들의 삶을 드리지 못하는 것으로 인하여 그들은 바로 자신들의 증언에 의해 정죄를 받게 된다. …하나님이 존재하신다는 그러한 뿌리 깊은 확신을 갖지 못할 만큼 미개한 국민이나 야만적인 종족은 없다.³³⁾

인간의 마음에 결코 지워버릴 수 없는 신의식(*Divinitatis sensum*)이 새겨져 있다는 것은 건전한 판단력을 가진 사람이라면 누구나 다 항상 확신하게 될 것이다. 참으로 모든 사람에게 어떤 신이 존재한다는 신념은 태어나면서부터 고유하다. 그리고 이 신념은 모든 사람의 골수에까지 깊이 고정되어 있다. …이것은 학교에서 비로소 배워야 하는 교리가 아니라, 우리가 각자가 모태에서부터 터득하며 많은 사람이 전력을 다하여 이것을 잊어버리려고 할지라도 본성 그 자체가 아무에게도 그렇게 하는 것을 허락하지 않는다는 사실이다.³⁴⁾

칼빈에게 있어 “신의식”은 하나님께서 모든 사람들의 마음속에 직접 심어두신 창조주 하나님 자신의 존재와 신적 위엄에 대한 보편적인 어떤 지각(知覺)을 가져온다. 그리고 하나님이 존재하신다는 그러한 신념과 확신은 태어날 때부터 이미 사람들의 골수에 새겨진 고유한 것으로서 모든 사고와 감각을 통한 경험에 선행하며 결코 근절되거나 잊혀질 수 없는 것이다. 칼빈이 이러한 “신의식”(*sensum Divinitatis*)을 설명하는 곳에서 “씨”(*semen*) 또는 “종교의 씨”(*religionis semen*)라는 용어를 함께 사용한 것은 사실상 두 용어를 같은 의미로 사용한 것으로 볼 수 있다.

사실상 인간의 마음속에 타고난 본능에 의하여 신의식(*sensum Divinitatis*)이 있다는 것은 논란의 여지가 없다. …그리고 다른 면에서 볼 때 짐승과 조금도 다를 것이 없는 것처럼 보이는 사람들까지도 항상 무엇인가 종교의 씨(*religionis semen*)를 그 속에 지니고 있다.³⁵⁾

그러나 그 씨(*semen*)는 그대로 남아있어 결코 근절될 수 없다. 즉 어떤 종류의 신이 존재한다는 것이다. …이러한 사실로부터 나의 현재의 주장이 보다 더 확실해지는데 곧 신의식(*Deitatis sensum*)이 본성적으로 인간의 마음속에 새겨져있다는 것이다.³⁶⁾

칼빈은 인간의 마음속에 심어진 “종교의 씨”를 주로 우주의 전 창조 속에 나타난 하나님의 계시 또는 자연 속에 나타난 하나님의 놀라운 솜씨와 관련하여 사용한다.

더욱이 복된 생활의 궁극적인 목적은 하나님을 아는 데 있다(요17:3 참조). 그러므로 하나님은 어떠한 사람도 행복에 이르는 데서 제외되지 않도록 하기 위해, 인간의 마음속에 이미 말한 바 있는 종교의 씨(*religionis semen*)를 심어 주셨을 뿐 아니라 자기를 계시하셨으며 우주의 전 창조 속에서 매일 자신을 나타내시는 것이다. 그 결과 인간은 눈을 뜨기만 하면 하나님을 볼 수 있도록 되어 있다. …눈을 어디로 돌리든지 이 세계에는 적어도 하나님의 영광의 섬광이 빛나지 않는 곳은 하나도 없다. 우리는 그 가장 거대하고 아름다우며, 광대한 이 우주의 구조를 그 광채의 무한한 힘에 완전히 압도당하지 않고는 잠시라도 바라볼 수 없다.³⁷⁾

33) John Calvin, *Inst.*, 1.3.1.

34) John Calvin, *Inst.*, 1.3.3.

35) John Calvin, *Inst.*, 1.3.1., *Inst.*, 1.4.1. : “하나님께서 모든 사람 안에 종교의 씨를 심어주셨다는 사실은 경험이 말해주고 있다.” *Inst.*, 1.4.4.

36) John Calvin, *Inst.*, 1.4.4., “어떤 신이 존재한다는 신념이 계속 남아있다.”(Beveridge Translation, 1800)



그러나 인간은 자연의 놀라운 숨씨에서 그들의 마음속으로 심겨진 하나님의 지식의 씨(*semen notitiae Dei*)를 즉시 부패케 하여, 혼룡하고 완전한 열매를 맺지 못하도록 하고 있는 사실은 마땅히 그들 자신의 잘못으로 돌려야 한다.³⁸⁾

칼빈은 하나님께서 지칠 줄 모르는 사랑으로 자연과 인간, 그리고 역사를 통하여 계속 자신을 분명히 나타내신다는 일반계시의 실제성과 관련하여 여러 가지 증거들을 제시한다. 하나님께서 모든 창조물 위에 “영광의 명백한 표적”을 새겨 놓으셨기 때문에 인간의 그 어떠한 변명도 허용되지 않으며, 정교하게 조화와 균형을 이루고 있는 창조세계를 하나님을 정관(靜觀)할 수 있는 “거울”(mirror)이라고 하였다.³⁹⁾ 그리고 “인간은 하나님의 권능과 선하심과 지혜의 특별한 표본”이며,⁴⁰⁾ 특히 “인간의 본성 안에 널리 뿌려져 있는 신성의 모든 씨앗”을 부인하려고 하는 자들도 “극히 절묘한 하나님의 숨씨를 입과 눈에서부터 심지어는 발톱에 이르기까지 그들의 각 지체에서 보고 있다”고 하였다.⁴¹⁾ 또한 하나님은 “자연의 통상적인 과정 밖에서 일어나는 사역” 즉 인류 사회와 역사 속에 나타난 “하나님의 통치와 심판”을 통해서도 자신을 명백하게 보여주신다고 하였다.⁴²⁾ 이처럼 칼빈은 창조세계에 나타난 하나님의 놀라운 숨씨 즉 창조의 계시와 더불어 하나님이 인간의 마음속에 심어두신 “신의식” 또는 “종교의 씨”를 통해 우리에게 하나님의 존재와 신적 위엄에 대한 어떤 지각을 보편적으로 전달하신다는 것을 분명히 말하고 있다.

3. 신의식의 인식론적 문제

그러면, 칼빈이 말한 “신의식”과 “종교의 씨”로부터 주어지는 하나님의 존재와 위엄에 대한 지각은 구체적으로 어떤 성격을 가지는가? 신의식에 의한 그 지각은 하나님에 대한 본유적 지식(*innate knowledge*) 또는 직관적 지식(*intuitional knowledge*)인가? 아니면, 하나님을 아는 본유적 능력(*innate faculty*) 또는 내적 경향성(*innate tendency*)인가? 이 문제에 대한 칼빈 자신의 세부적 설명이 없기 때문에 많은 논란이 있어 왔다. 만일 출생 때부터 모든 사람에게 본래적으로 주어진 본유적 또는 직관적 지식으로 이해한다면 신의식은 자연신학의 성경적 근거가 될 것이며, 브룬너가 주장한 “진정한 자연신학”도 정당화 될 수 있을 것이다.

워필드(Benjamin B. Warfield)는 「*Calvin and Augustine*」에서 칼빈이 「기독교 강요」에서 말한 신의식을 하나님에 대한 본유적 지식으로 이해한다.

하나님의 지식은 본유적(*innate*)이며(*Inst.*, 1.2.3.), 나면서부터 인간의 마음속에 새겨져 있어(*Inst.*, 1.4.4.), 인간으로서 그들의 타고난 성질의 한 부분이라는 것과 그 지식은 본능적인 일이며(*Inst.*, 1.3.1., 1.4.2.), 모든 사람이 자신의 출생 때부터 터득하는 것이라는 것을 칼빈은 철저하게 확신하고 있다. 칼빈은 “인간의 마음은 타고난 본능 그 자체에 의해 어떤 신의식을 소유하고 있다”는 것을 명백한 사실로서 단호히 주장한다. …사람이 짐승으로부터 구별되는 것은 하나님에 대한 이러한 본유적 지식에 의한 것이다. 그래서 사람이 그 지식을 상실하는 것은 그들

37) John Calvin, *Inst.*, 1.5.1.

38) John Calvin, *Inst.*, 1.5.15.

39) John Calvin, *Inst.*, 1.5.1.

40) John Calvin, *Inst.*, 1.5.3.

41) John Calvin, *Inst.*, 1.5.4. cf. *Inst.*, 1.5.2., *Comm.*, Ps.139:15.

42) John Calvin, *Inst.*, 1.5.7.



이 창조의 법으로부터 떠나는 것을 말한다(*Inst.*, 1.3.3.).⁴³⁾

분명한 것은 칼빈이 여기서 인간의 필연적이고 뿌리 깊은 소유로써 주장한 그러한 하나님의 지식은 하나님과 같은 어떤 한 존재가 계신다는 어떤 단순하고도 공허한 신념과는 거리가 멀다. 자아에 대한 우리의 지식 안에 주어진 하나님의 지식은 어떤 단순한 지각(perception)이 아니라 내용을 가진 어떤 개념(conception)이다. …따라서 우리가 나면서부터 부여받은 하나님 지식은 하나님이 계신다고 하는 그런 단순한 신념 그 이상이다. 그 지식은 하나님이 어떤 분이신가 하는 다소간의 설명이 되어진 상당한 이해를 포함하고 있다.⁴⁴⁾

더메리스트(Bruce A. Demarest)도 「*General Revelation*」에서 칼빈이 말한 “신의식”을 “하나님에 대한 직관적 지식”이라 부른다.⁴⁵⁾ 여기서 그는 “직관”(intuition)을 “이성의 한 측면으로서 최초의 원리들을 즉각적으로 감지하는 영혼의 눈”이라고 한다.⁴⁶⁾ “즉각적”이라 함은 관찰과 경험에 선행하여 인지하게 된다는 것을 말한다.⁴⁷⁾ 그리고 하나님의 실재를 포함한 그러한 최초의 원리들이 “하나님으로부터 오는 보편적인 빛의 도움을 받은 마음에 의해 자연발생적으로 그리고 의지와는 독립적으로 획득되어 진다”⁴⁸⁾고 한다. 그러나 이성의 한 측면인 직관은 마음의 의식적 활동 즉 이성적 사유를 요구하기 때문에 그가 말하는 하나님에 대한 직관적 지식은 사실상 인간 자의식의 반성을 통해 획득되는 어떤 개념이라고 말할 수 있다.⁴⁹⁾ 다시 말하자면, 관찰과 경험 이전에 “자아 앞에서의 반성” 즉 자의식의 첫 순간에 저절로 획득하는 하나님의 능력과 완전, 그리고 인격 등에 대한 지식을 말한다. 더메리스트가 말한 하나님에 대한 직관적 지식은 본성적으로 인간의 마음속에 심기어진 선형적인 또는 본유적인 성격을 지닌다.

칼빈과 동 시대의 개혁자들인 멜랑흐톤(Melanchton)과 부췌(Bucer)도 신의식을 하나님에 대한 본유적 지식으로 이해하고 있었다.⁵⁰⁾ 물론 칼빈은 동시대의 개혁자들과 마찬가지로 창조 세계가 하나님의 존재를 나타내 보여주고 예외 없이 모든 인간은 본성적으로 하나님이 계시다는 것을 알고 있다는 사실에 동

43) B. B. Warfield, *Calvin and Augustine*, pp.33-34. Warfield는 위의 인용문의 주(註)에서 Heppe의 책(*Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche*, 1861, p.4.)에서 하나님의 본유적 지식에 대한 지나친 강조를 경계한 L. Riissen의 지적(“근래 어떤 저자들이 자연적 신의식을 우리의 마음속에 새겨진 하나님에 대한 어떤 개념으로 설명한다. 만약 이러한 개념이 어떤 방식을 따라 하나님을 알기 위한 본유적 재능으로 이해된다면, 그것은 거부하지 말아야 한다. 그러나 만약 그것이 우리의 출생 때부터 가지는 하나님에 대한 실제적 그리고 충분한 설명이라면, 그것은 전적으로 거부되어야 한다”)에 유의하면서도 신의식에 나타난 하나님의 지식이 본유적이라는 것은 개혁주의 신학자들의 보편적 특성이라고 주장한다. cf. Kenneth Kantzer, *John Calvin's Theory of the Knowledge of God and the Word of God* (Harvard University, 1950), pp.112ff.

44) *Ibid.*, pp.36-37.

45) Bruce A. Demarest, *General Revelation : Historical Views and Contemporary Issues* (Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1982), p.229 : “인간의 마음이 시원적이며 영원하고 무한한 한 능력과 한 완전과 한 인격의 존재를 직관적으로 파악한다는 것이 우리의 논지이다.”

46) *Ibid.*, p.228.

47) *Ibid.*, p.229.

48) *Ibid.*, p.228.

49) *Ibid.*, p.228 : “자아 앞에서의 반성에 근거하여 마음은 일반적인 조명에 의해 능력을 받아 정신적 그리고 도덕적 자의식의 첫 순간부터 하나님의 실재를 포함한 영원하고 불변적인 진리를 직관해 낸다.” p.229 : “참으로 하나님에 대한 마음의 직관적 지식은 하나님에 대해 관찰할 수 있는 세상으로부터의 하나님에 대한 모든 추론에 논리적으로 선행하며 또한 그것에 근거를 두고 있다. 왜냐하면, 하나님이라는 용어가 종교적 선형(a priori)을 통해 의미를 띠게 되지 않고서는 하나님에 대한 이야기는 모두 의미없는 것이 될 뿐 아니라 또한 불가능하기 때문이다.” cf. 고재수, 「교의신학의 이론과 실제」, pp.71-73.

50) Cf. David C. Steinmetz, “Calvin and the Natural Knowledge of God,” pp.147-149. Melanchthon은 하나님이 인간의 마음속에 심어두신 하나님에 대한 본유적 지식이 없다면 자연에 나타난 하나님의 숨씨를 보기도 전혀 감탄할 수 없었을 것이라고 하였다(P. Melanchthon, *Römerbrief-Kommentar 1532*, in *Melanchthons Werke in Auswahl*, Gütersloh, 1965, pp.71-72.). Bucer도 자연 속에 나타난 하나님의 숨씨를 바라볼 수 있도록 마음을 미리 준비시키는 것은 바로 하나님에 대한 본유적 지식이라고 하였다(M. Bucer, *Metaphrases et Enarrationes Perpetuae Epistolarum d. Pauli Apostoli*, Strasbourg, 1536, pp.84-86.).



의한다. 그는 심지어 세계는 하나님의 영광을 보여주는 거울이며 인간들로 하여금 하나님을 찬양하고 영화롭게 하기 위한 하나님의 뜻과 본성을 충분히 계시한다는 것에도 동의한다.⁵¹⁾ 그리고 칼빈은 「로마서 주석」에서도 하나님께서 사람들의 마음속에 “하나님의 성품의 현시”⁵²⁾와 “하나님 자신에 대한 지식”⁵³⁾을 심어두셨다는 사실을 인정하였다.

그러나 칼빈은 인간이 태어날 때부터 초보적인 지식이라 할지라도 하나님의 뜻과 본질에 대한 신뢰할 만한 참된 본유적 지식을 가지고 있다는 주장에 대해서는 이의를 제기한다. 칼빈은 자연의 질서가 하나님의 존재를 증시해 보이지만 그것이 하나님의 본질을 계시하는 것은 아니고 다만 하나님을 이해하는 인간의 제한된 지적 능력에 적응된 지식을 나타낼 뿐이라고 하였다.⁵⁴⁾ 그리고 칼빈은 바울의 주장과 더불어 타락한 인간은 “하나님이 존재하신다는 사실을 자발적으로 알려하지 않는다”⁵⁵⁾ 것과 오히려 그 지식을 “억압하고 흐리게” 하며⁵⁶⁾ “참된 지식의 씨”가 자라기 전에 질식시킨다고 하였다.⁵⁷⁾ 그래서 결과적으로 하나님의 신적 속성들에 나타난 올바른 개념을 인지할 수 없을 뿐 아니라 오히려 하나님을 “공허한 유명”과도 같은 존재로 인식하여 “교활하게도 하나님의 영광을 도적질 하였다”⁵⁸⁾ 하였다.

칼빈은 이 모든 언급들을 통해 하나님께서 사람의 마음속에 객관적으로 심어주신 것과 인간이 자연의 질서를 통해 주관적으로 받아드린 것 사이를 분명히 구별하여 말하고 있다는 것을 알 수 있다. 다시 말하면, 일반계시 그 자체와 일반계시에 대한 인간의 이해 사이를 분명히 구분하였다. 칼빈은 하나님이 자신의 피조물 가운데 자신의 존재와 영광을 알리시는 하나님의 현시가 너무도 분명히 들어 나있다는 것을 주장하였다. 그러나 그는 동시에 타락한 인간의 소경된 상태를 지적하면서 그들은 사실상 하나님을 자발적으로 알려고도 하지 않으며 오히려 인간은 허구적인 새로운 신을 만들어 하나님 대신에 그를 섬기고 예배한다는 사실을 지적하였다.⁵⁹⁾ 타락한 모든 인간은 철학자가 아닐지라도 저마다 하나님의 위엄에 대한 어떤 개념을 만들어내고 하나님을 그들의 자연적 이성으로 고안해 낼 수 있는 그러한 신으로 만들기 때문에, 그들의 하나님에 대한 그러한 주제넘은 태도는 철학자들로부터 배우는 것이 아니라 “본유적이고, 말하자면 태속에서부터 우리와 함께 한다”고 하였다.⁶⁰⁾ 이처럼 타락 후의 모든 인간은 하나님에 대한 본유적 지식을 가지고 태어나는 것이 아니라 오히려 하나님을 거역하는 본유적 태도를 가지고 태어날 뿐이다. 따라서 문제는 자연의 질서에 나타난 하나님의 객관적 계시가 아니라 타락한 인간 이성에 의한 하나님에 대한 인간의 주관적 이해에 있다는 것이다.

칼빈은 「기독교 강요」에서도 신의식을 하나님에 대한 어떤 생득적 관념 또는 본유적 지식으로 이해하지 않았다. 신의식 즉 하나님의 존재와 위엄에 대한 지식은 선형적(*a priori*)이 아닌 관찰과 경험을 통한 후천적인(*a posteriori*) 성격을 지닌다는 것을 분명히 밝히고 있다.

51) David C. Steinmetz, *op.cit.*, p.153.

52) John Calvin, *Calvin's Commentaries : The Epistles of Paul to the Romans and to the Thessalonians*, trans. R. Mackenzie (Grand Rapids : Eerdmans Publishing House, 1973), p.31. : “이러한 경우에 우리들 각자가 자기 자신의 마음속에 새겨져 있는 그것을 분명히 느끼고 있기 때문에, 너무도 강력하여 사람들이 그것으로부터 도무지 벗어날 수 없는 그러한 하나님의 성품의 현시(顯示)를 가리킨 것으로 보인다.”

53) *Ibid.*, p.32.

54) *Ibid.*, p.31. : “이것이 의미하는 바는 우리는 하나님의 위대하심을 완전히 이해할 수는 없으며, 사람들이 자신을 제한시켜야 하는 어떤 한계들이 있다. 실제로 하나님은 자신에 대해 행하신 모든 선언들을 우리의 제한된 능력에 적응시키신다(*ad modulum nostrum attemperat*). 따라서 어리석은 자들만 하나님의 본질을 알기 원한다.”

55) *Ibid.*, : “하나님은 사람들이 하나님이 존재하신다는 사실을 자발적으로 알려하거나 인정하려하지 않는다는 것을 그들이 깨달을 수 있도록 하기 위해 하나님 자신의 창조 솜씨를 통하여 자신의 존재를 나타내 보이셨다.”

56) *Ibid.*, p.30.

57) *Ibid.*, p.33.

58) *Ibid.*, p.32.

59) *Ibid.*, p.32.

60) *Ibid.*, p.33.



하나님 자신이 모든 사람들에게 그의 신적 위엄에 대한 어떤 지각을 심어 두셨다. 하나님은 그것에 대한 기억을 항상 새롭게 하시기 위해 반복하여 신선한 물방울을 떨어뜨려 주신다.⁶¹⁾

하나님은...우주의 전 창조 속에서 매일 자신을 나타내신다. 그 결과 인간은 눈을 뜨기만 하면 하나님을 볼 수 있도록 되어 있다.⁶²⁾

신의식은 창조세계에 대한 새로운 관찰과 경험에 의해 하나님의 존재와 신적 위엄에 대한 지각을 계속 갱신하여 항상 신선하게 보존하는 기억 또는 능력과도 같다. 나무와 새의 이름을 부르고 확인할 수 있는 내적 능력은 가지고 있을 지라도 외부 세계의 고유한 특징들에 대한 경험에 의해 항상 그 기억을 새롭게 하지 않는다면 그 능력은 약화되거나 상실될 수 있다.⁶³⁾ 그러나 원래의 정상적 상태에 있는 인간은 하나님이 존재하신다는 것을 지각하는 생득적 능력을 부여 받았다. 즉 하나님의 존재와 신적 위엄에 대한 지각이 자연에 대한 일상의 경험과 일치하게 그리고 그 경험에 의해 자연스럽게 확인될 수 있는 내적 경향성을 가지고 있다.

창조세계에 대한 관찰과 경험이 없는 신의식 즉 하나님을 지각할 수 있는 내적 경향성은 의미가 없다. 그러한 신의식을 통해서 하나님에 대한 어떤 지각도 발생하지 않는다. 왜냐하면 신의식은 후천적으로 경험되어진 창조세계의 고유한 특징들에 의해 활성화되고 또는 유발되어야 비로소 하나님 존재에 대한 지각을 산출하기 때문이다. 그와 마찬가지로 신의식 없이 아무리 일상의 경험에 의해 제공되는 자료가 많을지라도 그 자료만으로는 하나님의 지식을 전달하기에는 불충분하다. 주관에의 상응함이 없는 객관은 사실상 무의미하기 때문이다.⁶⁴⁾

칼빈은 하나님에 대한 잘못된 지식의 원인을 무지와 정보부족 그리고 환경 등에 돌리지 않았다. 사실상 칼빈은 놀랍게도 신의식을 유발하게 하는 일에 영향을 미칠 수도 있는 타락의 영향으로 인한 자연의 변질에 대해서는 별로 관심을 보이지 않는다. 「기독교 강요」 1권 5장에서 자연세계가 하나님의 창조라는 것을 분명히 말하는 증거들을 계속 제공하고 있다고 강조한다. 왜냐하면 “사람들이 하나님을 보지 않고서는 그들의 눈을 뜰 수 없다” 고 하였기 때문이다.⁶⁵⁾ 즉 자연세계가 신의식을 유발하고 활성화하는 증거를 제공하는 역할을 지속적으로 수행하고 있다는 것을 강조하고 있다

이런 의미에서 신의식은 더메리스트가 말한 자의식의 반성에 의한 직관적 지식이 아니라 창조세계의 아름다움과 질서 등에 대한 경험과 더불어 자의식 이전에 자동적으로 발생하는 특수한 종류의 지각이다. 이는 명확하고도 자연스런 느낌이 동반되는 어떤 판단과 신념을 말한다. 타락 이전의 원래 상태에서 정상적으로 작용하는 신의식을 가진 사람들은 누구나 의식적인 추론과 논증의 필요 없이 자연의 질서와 자료에 계속 접할 때 그 마음속에 즉각적으로 하나님이 계신다는 지각과 신념이 형성되고 또한 그것을 계속 강화하고 유지하게 된다.

요약하여 정리하면, 칼빈이 이해한 신의식은 어떤 구체적인 개념을 가진 본유적 지식이 아니라 창조세계의 질서와 여러 요소들에 대한 관찰과 경험을 통해 작용되는 인간의 마음속에 주어져 있는 본유적 능력과 내적 경향성을 말한다.⁶⁶⁾ 인간이 타락하기 이전의 본래적 상태에서 창조세계에 나타난 하나님의

61) John Calvin, *Inst.*, 1.3.1.

62) John Calvin, *Inst.*, 1.5.1.

63) John Calvin, *Inst.*, 1.4.2. 칼빈은 여기서 오히려 내적으로 주어진 하나님에 대한 기억을 고의적으로 무감각하게 만들며, 미친 듯이 쫓아 버리는 사람들에게 대해 말한다.

64) Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 김영규 역, 「개혁주의 교의학」 I, 크리스찬 다이제스트, 1996, p.650. cf. 고재수, 「교의신학의 이론과 실제」, pp.80-81. 고재수는 신의식과 창조계시를 구별하여 신의식 없이도 창조에 대한 관찰과 경험만으로도 하나님에 대한 지식이 발생할 수 있다는 것을 말하지만, 그 창조계시에 상응할 수 있는 내적 경향성 즉 신의식 없는 만물을 통한 하나님의 지식을 온전히 전달받을 수 없다.

65) John Calvin, *Inst.*, 1.5.1.

66) Cf. Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God,” A. Plantinga & N. Wolterstorff(eds.), *Faith and Rationality* (Notre Dame, IN : University of Notre Dame Press, 1983), p.66.



숨씨를 바라볼 때 우리 마음속에 심기어진 그 신의식이 활성화되어 하나님께서 존재하신다는 것을 의식적인 추론과 논증 없이 자동적으로 지각하는 자리에 나아간다는 것이다. 이처럼 신의식에 의한 하나님의 존재에 대한 지각은 이성이나 성경을 통한 것이 아닌 일상의 경험을 통해 주어진다. 칼빈은 결코 하나님에 대한 참된 지식의 본래적인 내재를 인정하지 않았다.⁶⁷⁾

4. 신의식에 대한 죄의 영향과 자연신학의 가능성

그러면 왜 많은 신학자들이 칼빈에게 호소하여 하나님에 대한 참된 자연적 지식의 가능성과 내재성을 인정하게 되었을까? 브룬너와 바르트가 자연신학의 가능성에 대한 칼빈의 입장에 대해 상반적인 결론을 내리게 된 실제적인 이유가 무엇일까? 칼빈의 자연신학의 수용 여부에 대한 그동안의 많은 논의가 혼선을 빚어 온 것은 칼빈이 신의식과 하나님에 대한 지식을 언급할 때의 그 문맥에 나타난 시기적 관점이 인간의 타락 전인가 아니면 후인가를 신중히 검토하지 않았기 때문이다. 그리고 하나님이 객관적으로 주신 것과 인간이 주관적으로 받은 것 사이의 구분을 충분히 고려하지 않았기 때문이다. 따라서 우리는 하나님에 대한 자연적 지식과 관련하여 칼빈이 서술한 내용들을 다중적인 관점에서 신중하게 검토해보아야 한다. 칼빈이 하나님의 지식을 논할 때 어느 관점에서 언급한 것이냐는 관점의 변화에 유의하지 못하면, 우리는 자연히 그의 주장에 대한 해석의 오류를 범하기 쉽다.⁶⁸⁾

먼저 분명히 할 것은 칼빈이 신의식을 통한 하나님의 지식을 논할 때는 타락 후의 인간의 관점에서 말하였다는 사실이다. 그러나 자연 안에 나타난 하나님의 임재와 현시에 대해 말할 때는 그 시기적 관점이 타락 전의 아담의 관점으로 옮겨가는 것을 본다. 다시 말하면 칼빈은 자연세계에 나타난 하나님의 행위를 이해할 수 있는 인간의 능력을 논할 때는 타락 이전의 인간 원래의 상태에서 설명하려고 하였다.⁶⁹⁾

칼빈은 「기독교강요」 제1권 2장에서 경건(*pietas*)을 하나님 지식의 필수조건으로 말하면서 자신이 논하려고 하는 그 하나님의 지식은 구속주 그리스도의 지식에 대해서가 아니라, “나는 만약 아담이 의로운 상태로 남아 있었더라면(*Si integer stetisset Adam*) 바로 그 자연의 질서가 우리를 이끌어갈 수 있었던 그 기초적인 단순한 지식에 대해서만 말하려고 한다” 고 하였다. 그는 계속해서 말하기를 타락으로 인한 “인간의 상실된 상태 속에서는 중보자 그리스도께서 하나님을 우리와 화목하게 하시기 위해 나타나시기 전까지는 그 어느 누구도 이제 하나님을 성부로서 또는 구원의 창시자로서, 또는 하나님을 그 어떤 면에 있어서도 호의적으로 경험할 수 없다” 고 하였다.⁷⁰⁾ 왜 칼빈이 3장과 5장에서 “신의식”

67) Cf. Louis Berkhof, *Systematic Theology*, p.35. : “한 편으로 이 심어진 하나님의 지식(*cognitio Dei insita*)은 출생의 때에 인간 속에 존재해 있는 어떤 관념들이나 형성된 개념들 속에 있는 것이 아니며, 그것은 다른 한편으로 인간에게 하나님을 알 수 있게 해주는 단순한 능력 그 이상이다. 그것은 반드시 인간 마음의 성향으로부터 유래하며 하나님의 형상으로 창조될 때에 인간에게 심어진 종교의 씨(*semen religionis*)의 영향 하에서 자연 발생적으로 획득된다는 의미에서만 선천적이며, 수고를 요하는 추론이나 논증의 과정에 의해서 획득되지 않는 지식을 나타낸다.” Berkhof가 신의식을 통한 하나님의 지식이 본유적 관념의 형태로 주어진 것이 아님은 말하고는 있으나 창조 시에 우리 속에 하나님을 아는 단순한 능력 그 이상의 자연 발생적으로 얻어지는 하나님이 직접 주시는 어떤 지식이 가능하다는 것에 동의하여 그것을 하나님을 아는 “선천적 지식”으로 규정하고 있다. 그리고 그 지식이 타락 이전의 경우를 말하는지 또는 타락 이후에도 가능한 것인지에 대해서는 밝히지 않았다.

68) Mary P. Engel, *John Calvin's Perspectival Anthropology* (Atlanta, Georgia : Scholars Press, 1988), Intro.

69) Cf. Wilhelm Niesel, *op.cit.*, p.41. : “칼빈이 자연적 신 인식에 대해서 말한 모든 것은 확고히 한정되어 있다. 즉 아담이 타락하지 않았다면 이라는 말을 괄호 안에 굳게 닫아둔다. ...자연을 통한 단순한 신인식은 죄를 범치 않았다는 경우에만 가능하였으리라는 점을 강력히 주장하고 있다.” John Beversluis, “Reforming the ‘Reformed’ Objection to Natural Theology,” p.193. : “만약 우리가 그것이 인간이 그들의 원래의 상태 즉 그들이 죄로 타락하기 전에 누렸던 하나님에 대한 지식이라는 제한 조건을 첨부하지 않는다면, 칼빈이 (기독교 강요의 초두에서) 하나님에 대한 인간의 지식을 논의하고 있다고 말하는 것조차도 잘못이다.”

70) John Calvin, *Inst.*, 1.2.1.



과 “종교의 씨”를 통한 하나님에 대한 자연적 지식을 다루기 전에 이처럼 먼저 2장에서 그 “기초적인 단순한 지식”도 아담이 타락하지 않았던 의로운 상태에서만 가능한 것이라고 밝혔을까? 다시 말하면, 칼빈이 인간의 타락 후에는 사실상 하나님에 대한 참된 지식이 불가능하다는 것을 먼저 분명히 한 것은 무엇 때문이었을까? 그것은 칼빈 자신이 3장과 5장에 연이어 논의하려고 하는 신의식을 통한 하나님의 지식은 어디까지나 “기초적인 단순한 지식”에 한정된 것이며, 그것도 인간이 타락하기 이전의 상태에서만 가능한 것임을 먼저 분명히 한 것이라고 볼 수 있다.

물론 앞서 확인한 바대로 칼빈은 타락한 인간일지라도 자연세계의 “눈부신 극장(*theatrum*)”과 “가장 영광스러운 극장”⁷¹⁾에 나타나 있는 하나님의 사역과 숨씨에 계속 직면해 있다는 것을 인정한다. 그리고 모든 인간은 광대한 우주의 도처에 나타나 있는 창조주의 존재와 도덕적 완전을 바라보지 않고는 눈을 뜰 수 없다고 한다.⁷²⁾ 태어날 때부터 인간의 골수에 새겨져 있어 하나님의 존재를 지각하게 하는 내적 경향성인 신의식을 인간의 본성에서 결코 근절시킬 수 없는 것과 마찬가지로 사람들이 아무리 부지런히 그리고 미친 듯이 “억압하고” 또한 “목살하려” 할 지라도 자연에 나타난 하나님의 계시를 피할 길이 없다.⁷³⁾

그러나 칼빈은 타락으로 인한 죄의 영향으로 하나님으로부터 받은 그 “신의식”을 소중히 키우고 있는 사람은 “백사람 가운데 거의(*vix*) 한 사람”도 찾아보기 힘들고, “무르익게 해서 때가되어 열매를 맺게 하는 사람은 한 사람”도 없으며,⁷⁴⁾ “다만 최악의 열매들을 산출할 정도로 타락하였다”고 하였다. 그리고 “마침내는 한 때 하나님의 영광을 보이기 위해 번쩍이던 그 섬광을 우매한 죄악으로 질식시켜 꺼지게 한다”고 하였다.⁷⁵⁾ 칼빈은 “종교의 씨”와 연관하여서도 자연세계의 창조와 통치에 나타난 하나님의 계시를 말하면서 그 계시로 인한 인간의 하나님 이해의 한계를 지적한다. 즉 사람들이 그 “눈부신 극장 안에 있으면서도 눈먼 자가 되어 있기 때문에” 그러한 하나님의 사역을 참으로 보는 자는 “백사람 가운데 거의 한 사람”도 없다고 하였다.⁷⁶⁾ 그리고 하나님께서 “예외 없이 모든 사람들에게 자신의 피조물 안에 묘사되어 있는 하나님 자신의 임재” 또는 “가장 아름다운 책”을 나타내 보여주시더라도 노안과 약시를 가진 사람들처럼 우리는 성경의 “안경”을 쓰지 않고는 “거의 두 낱말도 해독할 수 없다”고 하였다.⁷⁷⁾ 이처럼 칼빈은 현재의 타락한 상태에 있는 인간은 죄의 영향으로 자연에 나타난 하나님의 계시를 분별할 수 있는 그 어떤 눈도 가지고 있지 않다는 것을 분명히 주장하였다.

객관적으로 하나님은 인간의 마음과 몸, 그리고 자연환경의 모든 복잡한 행위들 안에서 자신을 아담에게 계시하신다. 그러나 주관적으로는 인간은 타락한 상태에서 이러한 계시를 올바르게 지각할 수 없다는 것이다.⁷⁸⁾ 그래서 칼빈은 계속해서 독자들에게 타락 전에 아담이 가졌던 지각이 오늘 우리에게 그대로 주어지지 않는다는 것을 거듭 상기시켜 주었다. 비록 하나님께서 자신을 그의 창조물을 통하여 명백하게 보여주심에도 불구하고, “우리의 어리석음 때문에 우리는 그 뚜렷한 증거들을 보면서도 점점 더 우둔하여져서 아무런 유익을 알지 못한다.”⁷⁹⁾ “그러므로 우주의 구조에서 조물주의 영광을 설명하기 위해 그렇게도 많은 등불이 우리를 비춰 주고 있지만 그것은 헛될 뿐이다”고 하였다. 그리고 우리가 타락한 상태에서는 자연에 나타난 하나님의 선하심에 대한 다소의 섬광을 지각할지라도, “그것은 충분한 빛을 방사하기도 전에 질식되어 버린다”고 하였다.⁸⁰⁾ 인간의 타락에도 불구하고 창조세계의 질서는

71) John Calvin, *Inst.*, 1.5.8., 1.6.2.

72) John Calvin, *Inst.*, 1.5.1.

73) John Calvin, *Inst.*, 1.3.3., 1.5.4.

74) John Calvin, *Inst.*, 1.4.1.

75) John Calvin, *Inst.*, 1.4.4.

76) John Calvin, *Inst.*, 1.5.8. : “하나님의 영광이 아무리 찬란하게 빛날지라도, 이를 참으로 보는 사람은 백사람 가운데 거의 한 사람도 없다.” cf. *Inst.*, 1.6.1.

77) John Calvin, *Inst.*, 1.6.1., cf. *Inst.*, 1.14.1.

78) D. S. Jeffreys, *op.cit.*, p.424. cf.

79) John Calvin, *Inst.*, 1.5.11. David C. Steinmetz, *op.cit.*, p.154.

80) John Calvin, *Inst.*, 1.5.14.



여전히 하나님의 영광을 위한 극장으로서의 역할을 계속한다. 그러나 타락한 인간 이성은 하나님이 존재하신다는 것을 어느 정도 지각할지라도, 그 하나님이 어떤 분이신가는 올바르게 지각할 수 없다.⁸¹⁾ 칼빈은 다만 신앙 안에서 성령 하나님의 내적 조명이 있을 경우에만 비로소 자연의 거울을 통하여 하나님의 영광을 바라볼 수 있다고 하였다.⁸²⁾

이처럼 하나님에 의해 객관적으로 제공되어진 것과 타락한 인간에 의해 주관적으로 받아들여진 것 사이의 구별은 칼빈의 성찬론에서도 다시 한번 더 나타난다.⁸³⁾ 불신자가 성찬의 떡과 잔을 받을 때에도 그가 진정 그리스도의 살과 피를 받은 것인가 하는 질문이 여러 번 제기되었다. 이에 대해 칼빈은 성찬에서 그리스도의 살과 피의 실재가 모든 회중에게 실제적으로 제공되어지지만, 그것은 오직 신앙에 의해서만 받아들일 수 있다고 하였다. 신앙이 없는 사람은 떡과 잔의 단순한 식사에 참여하였을 뿐이지 그리스도의 실제적인 영적 임재에 참여한 것은 아니다.⁸⁴⁾ 신앙이 없든지 있든지 간에 성찬에서 그리스도는 참으로 제공되어 진다. 그러나 오직 신앙을 가진 자만이 참으로 그리스도를 받아들일 수 있다는 것이다.

지금까지 칼빈은 타락 이후에는 인간의 신의식이 하나님의 선하심에 대한 참된 지식을 생산한다고 주장하지도 않았고, 또한 자연의 아름다움과 장려함이 신의식을 활성화하여 그러한 믿음을 실제적으로 산출한다고 말하지도 않았다는 것을 확인하였다. 따라서 칼빈에게서 자연신학의 가능성을 확인하려고 하였던 신학자들은 타락 후 인간의 신의식에 대한 칼빈의 매우 부정적인 평가를 충분히 고려하지 못한 것이다. 타락한 후의 인간은 오히려 하나님의 존재를 지각할 수 있는 본유적 능력과 경향성을 억압하는 경향성을 가지게 되었다.⁸⁵⁾ 성경과 성령의 선물인 신앙 없이는 그 신의식이 오히려 우리를 인식론적 재앙으로 이끌어 갈 뿐이다. 칼빈은 이러한 재앙을 그가 선호한 표상 중의 하나인 “미궁”(迷宮)을 사용하여 설명하였다. 칼빈은 이 표상을 통해 “자신들을 하나님으로부터의 자기중심적인 소외에서 해방시켜줄 인간의 무기력함을” 잘 암시하였다.⁸⁶⁾ 결국 인간은 자신이 만든 환상의 세계에서 자신을 상실하고, “거대하고 가득 찬 수원지로부터 물이 끊어오르는 것처럼 헤아릴 수 없이 수많은 우상의 무리가 인간의 마음으로부터 쏟아져 나온다”고 하였다.⁸⁷⁾ 비록 우리가 하나님이 존재하신다는 것을 일시적으로 이해한다 할지라도, 우리는 “우리의 육체에 대한 광적이고 악한 상상 속으로 되돌아가고, 하나님의 순수한 진리를 우리의 자만심으로 썩게 만들어 버린다.”⁸⁸⁾

칼빈은 자연인에게 주어진 신의식을 신뢰할 수 없다는 것을 설명하면서 “만약 사람들이 자연에 의해서만 가르침을 받는다면, 그들은 확실하거나 견고하거나 분명한 그 어떤 것도 붙잡을 수 없을 것이요, 다만 알지 못하는 신을 예배할 정도로 혼돈된 원리에 사로잡히게 될 것이다”고 경고하였다.⁸⁹⁾ 그러나

81) John Calvin, *Inst.*, 2.6.4. 칼빈은 성경의 기초 위에서 항상 자연계에 나타난 하나님의 수공을 지적할 수 있으며, 천지를 만드신 최고의 존엄하신 분을 경배하노라고 자랑하는 사람들이 많았지만 “아들을 부인하는 자에게는 또한 아버지가 없으되”(요일 2:23)라는 말씀은 항상 진리라고 하였다.

82) John Calvin, *Inst.*, 1.5.14. : “보이지 않는 신성이 이와 같은 거울 안에서 나타나게 되지만, 신앙을 통하여 하나님의 내적 계시로 조명(照明)되지 않는 한, 우리는 그것을 보지 못한다는 것이다. 그리고 하나님을 알만한 것이 세계의 창조에서 명백히 보였다고 말한 곳에서도(롬1:19) 바울은 그러한 현현(顯現)을 인간의 분별력으로 이해할 수 있다고 생각하지는 않았다. 오히려 인간으로서는 변명할 수 없을 뿐, 그 이상 아무 것도 아님을 보여 주었다.” *Inst.*, 3.2.7. : “만약 우리가 신앙을, 그리스도 안에서 자유롭게 주어진 약속의 진리에 근거하여, 성령을 통해 우리의 지성에 계시되고 우리의 마음에 확인되어진 우리를 향한 하나님의 선하심에 대한 확고하고도 분명한 지식이라고 부를 수 있다면, 지금 우리는 신앙에 대한 올바른 정의를 가지게 될 것이다.” John Calvin, *Calvin's Commentaries : The Epistles of Paul to the Romans and to the Thessalonians*, p.32. : “인간이 창조의 솜씨로부터 실제적인 지식을 얻을 수 있는 빛을 신앙이 만들어 준다.”

83) David C. Steinmetz, *op.cit.*, p.156.

84) John Calvin, *Inst.*, 4.17.33. : “제공되는 것과 받아들이는 것은 별개의 문제이다...그리스도의 살과 피는 하나님께서 택하신 신자들에게와 같이 무가치한 사람들에게도 참으로 주어진다. 그러나 동시에 비가 굳은 바위 위에 떨어지더라도 돌에 빈틈이 없기 때문에 걸로만 흘러내리는 것과 같이 악인들은 하나님의 은혜를 그 완고한 마음으로 물리쳐 은혜가 그들에게 미치지 못하게 한다.”

85) John Beversluis, *op.cit.*, p.197.

86) William J. Bouwsma, *op.cit.*, p.46.

87) John Calvin, *Inst.*, 1.5.12.

88) John Calvin, *Inst.*, 1.5.11.



칼빈은 비록 그 신의식이 신뢰할 수 없게 되었을지라도 하나님을 믿지 않는 자들은 자신들의 그 불신에 대해 책임을 져야한다고 한다고 하였다.⁹⁰⁾ 칼빈이 로마서 주석에서 유의한 것처럼 하나님께서 이교도들에게도 신의식을 부여하신 것은 단순히 그들이 하나님의 존재를 알 수 있도록 하기 위함이라기보다는, 그들로 하여금 하나님의 심판의 보좌 앞에서 자신들이 아는 바를 사용하지도, 하나님을 예배하지도, 그리고 섬기지도 아니한 것에 대해 핑계할 수 없도록 하기 위한 것이었다.⁹¹⁾ 특히 칼빈이 「로마서 주석」에서 사용하였던 타락한 인간에 대한 “소경”의 비유 대신에 「기독교 강요」에서는 나이로 인한 “약시”의 비유로 대치한 것도 하나님에 대한 우리의 왜곡된 시각에 그 어떤 변명의 여지도 남기지 않기 위한 것이었다.⁹²⁾ 칼빈은 타락한 인간의 소경된 상태에 대해 유의하지만, 그렇다고 해서 “우리가 옹고집장이라는 판단을 받지 아니하고 전혀 몰랐다고 변명할 수 있을 만큼 그토록 눈이 어두워진 것은 아니다”고 주장하였다.⁹³⁾ 사실상 칼빈은 소경이라는 표현은 바울의 입장을 너무 과장하는 것이라고 생각하였다. 왜냐하면 인간이 완전히 소경된 상태에 있다면 그들의 무지함에 대해 변명할 여지가 주어질 것이기 때문이다. 그리고 죄는 인간에게 자연적인 것이 아닌 아담의 타락의 결과이기 때문에 자연에 나타난 하나님의 계시를 온전히 시각하지 못하는 것에 대해 인간은 달리 핑계할 길이 없게 된다.

결론

칼빈은 하나님께서 객관적으로 창조세계와 인간 그리고 역사에 나타내신 일반계시의 실제성은 분명히 인정하지만, 타락 후 영적으로 눈이 어두운 자연적 인간은 그 일반계시를 주관적으로 올바르게 읽어 낼 수 없다는 인간의 한계에 대해 말함으로써 자연신학의 실제적인 가능성은 단호히 부정하였다. 브룬너를 위시한 자연신학의 가능성을 인정하는 신학자들은 자신들의 입장을 칼빈에게 호소하여 정당화하려고 하였으나 바르트가 지적한 바대로 칼빈이 말한 자연인의 하나님에 대한 참된 지식의 가능성은 “원칙적인 가능성”일 뿐이지 “실제적인 가능성”을 말한 것은 아니다. 따라서 우리는 브룬너가 칼빈의 일반계시에 대한 이해에 기초하여 자연신학을 정당화하려고 한 것은 인정할 수 없다. 일반계시 자체(*per se*)와 일반계시에 대한 인간의 이해에 근거한 자연신학을 동일시하지 않아야 한다.⁹⁴⁾ 일반계시의 인정이 자동적으로 자연신학에 문을 열어 주는 것은 아니다. 그러나 동시에 우리는 칼빈이 그토록 확인하였던 자연과 인간 그리고 역사에 명백히 나타나 있는 하나님의 일반계시의 실제성은 부정할 수 없다. 물론 그 일반계시를 명확하고도 올바르게 읽어낼 수 있는 필수적인 조건은 성경의 “안경”과⁹⁵⁾ “성령의 내적인 설득”이⁹⁶⁾ 있어야 한다. 따라서 성경에 의해 재해석된 일반계시는 특별계시와 더불어 신학의 객관적 인식 원리(*principium cognoscendi objectivum*)이기도 하다.⁹⁷⁾

89) *Ibid.*

90) John Calvin, *Inst.*, 1.5.15.

91) John Calvin, *Calvin's Commentaries : The Epistles of Paul to the Romans and to the Thessalonians*, p.32.

92) John Calvin, *Inst.*, 1.6.1. cf. David C. Steinmetz, *op.cit.*, p.154.

93) *Ibid.*

94) Cf. Cornelius Van Til, *In the Defense of the Faith. vol.I. : The Doctrine of Scripture* (Philadelphia : den Dulk Christian Foundation, 1967), p.56. : “자연신학은 죄인이 자연세계 속에 있는 자신을 향한 하나님의 계시에 대해 보여주었던 해석적 반응의 결과이다. 우리가 자연 안에 있는 계시에 대해 말할 때, 우리는 인간을 향한 하나님의 행위에 대해 말하는 것이다. 우리가 자연신학에 대해 말할 때, 우리는 하나님을 향한 인간 편에서의 반응에 대해 말하는 것이다.” Louis Berkhof, *Introduction to Systematic Theology* (Grand Rapids : Baker Book House, 1979), pp.131, 127. Berkhof가 “특별계시는 일반계시를 구체화하고 바로 잡고 해석해왔다”(p.131) 또는 일반계시 자체가 “오염되고 희미하게”(p.127)된 것으로 말한 것은 일반계시 자체와 일반계시에 대한 인간 편에서의 반응과 이해인 자연신학을 혼동한 것으로 보인다.

95) John Calvin, *Inst.*, 1.6.1., cf. 1.6.3.

96) John Calvin, *Inst.*, 1.8.13., cf. 1.7.4.

97) Herman Bavinck, 「개혁주의 교리학」 I, pp.401-410. 차영배, 「신학의 방법과 원리」, 총신대출판부, 1983, pp.379. : “특별계시 만이 아니라 일반계시도 신학의 객관적 원리이다. 만약 일반계시가 제외되면 창조와 섭리의 교리가 존립될 수 없다. 일반계시에 관한 특별계시도 무색해진다. 더욱이 현재 살아계신 하나님께서 매일같이 그의 신성과 인자하심, 능력과 심판하심도



사실상 처음부터 바르터와 브룬너는 서로 “자연신학”이라는 용어에 대한 분명한 정의 없이 자연신학에 대한 논쟁에 뛰어든 것으로 보인다.⁹⁸⁾ 다시 말하면, 두 사람 모두가 일반계시와 자연신학의 차이를 분명히 하지 못한 것 같다. 이러한 혼란은 앞서 논한 바대로 하나님에 대한 자연적 지식을 설명하는 칼빈의 진술들을 다중적인 관점 즉 인간의 타락 전과 후, 그리고 하나님이 주신 것과 인간이 받은 것의 관점에서 적절하게 분별하지 못했기 때문이었다. 브룬너는 논쟁의 와중에서 일반계시 자체와 일반계시에 대한 인간의 이해 즉 인간의 하나님에 대한 자연적 지식을 명확히 구분하지 못했거나 구분하려 하지 않았다. 그러나 브룬너는 후기에 그러한 구분의 필요성을 인정하였다. 그는 오해를 피하기 위해서라면 스스로 “자연신학”이라는 용어를 사용하지 않고 “기독교 일반계시” 혹은 “자연계시의 교리”라는 용어를 사용할 수 있다고 하였다.⁹⁹⁾ 반면에 바르트는 그리스도 유일사상에 너무 강하게 지배되어서 인간의 체험이나 피조세계 안에서 분명히 나타나는 일반계시 그 자체까지도 부인하게 되었다. 인간의 하나님에 대한 자연적 지식을 추구하는 자연신학에 대한 강한 부정에서 일반계시 자체의 실제성조차 부정하는 자리에 까지 치닫게 된 것이다. 물론 바르트가 당시에 자신의 조국이 처하였던 정치적 상황과 우려는 이해할 수 있으나 분명히 실재하는 일반계시와 일반은총에 기초한 도덕적인 덕과 문화의 의의를 지나치게 과소평가한 것은 잘못이다.¹⁰⁰⁾

20여 년간 지속된 긴 논쟁의 말기에 이르러 양자간에 많은 공통점이 있음을 서로 발견하였으나 사실상 바르트가 브룬너에게로 더 가까워지게 된 것으로 보인다. 예를 들면 바르트는 초기 입장을 완화시켜 예수 그리스도의 빛을 받아 반사하면서 모든 사람들에게 비치는 “우주의 빛들”에 대해 언급하기도 하였다.¹⁰¹⁾ 사실 바르트가 모차르트 음악의 대단한 애호가였다는 사실은 그가 실천적으로는 일반계시의 실제성과 그 가치를 인정한 것으로 볼 수 있다.¹⁰²⁾ 바르트가 브룬너가 처음부터 칼빈의 신학에 보다 정확하고 충실하였더라면 그토록 긴 세월의 신학적 대립과 논쟁은 불필요하였을 것이다.

개혁주의 하스의

나타내실 수 없다는 것이 되고 만다. 지금도 하나님의 진노가 불의로 진리를 막는 사람들의 모든 경건치 않음과 불의에 대하여 하늘로 좇아 나타난다(롬1:18). 그러나 이러한 일반계시에 관한 종교적 지식은 특별계시에 의존치 않고는 바로 이해할 수 없다.”

98) Cf. Edward A. Dowey, *op.cit.*, Appendix II. 여기서 Dowey는 두 사람이 어떻게 “자연신학”이라는 용어를 모호하게 사용하였는지를 잘 보여주고 있다. Derek S. Jeffreys, *op.cit.*, p.423.

99) Brunner, *Revelation and Reason* (London : SCM, 1947), pp.60-61.

100) Karl Barth, “아니오! : 에밀 브룬너에 대한 답변”, 「자연신학」, pp.82. 115. 일반계시에 대한 바르트의 과격한 거부는 당시 독일의 그리스도인들이 국가와 같은 인간 삶의 조건들은 피조물을 보호하는 하나님의 “보존의 은혜”(p.96)라고 주장하였던 자연신학에 대한 반대였다. 바르트는 그러한 자연신학에 근거하여 히틀러를 일종의 메시아적 위치로 격상시키려 했던 나치의 이데올로기의 유혹과 맞서 싸우고 있었다. 바르트는 브룬너가 대부분의 독일교회가 나치 이데올로기에 전복 당하도록 만들었을 뿐 아니라 다른 복음주의 교회들도 같은 길을 걷게 할 수 있는 “타협의 신학”을 지지한다고 비난했다. 1930년 후부터 바르트는 반 나치적인 독일 고백교회와 연대하여 1934년 예수 그리스도 만이 주님이라고 언명한 바르멘 선언(Barmen Declaration)을 작성하는 일을 지원하였다. cf. S. J. Grenz & R. E. Olson, *20th Century Theology*, 신재구역, 20세기 신학, IVP, 1997, p.105.

101) K. Barth, *Church Dogmatics*, IV.3.1. 바르트의 신학적 영향을 입은 신학자들 사이에서도 이제는 일반계시의 주제가 적극적인 토론의 대상이 되고 있다. cf. William J. Bouwsma, *John Calvin : A Sixteenth Century Portrait* (New York, 1988), pp.103-104., Ho Fischer, “Natürliche Theologie im Wandel, *ZThK*, 80 (1983), pp.85-102.

102) K. Barth, *Wolfgang Amadeus Mozart* (Grand Rapids : Eerdmans Pub. Co., 1992), p.16 : “내가 심지어 자인할 수밖에 없는 것은 만약 내가 언젠가 천국에 이르게 된다면, 나는 무엇보다 먼저 모차르트를 찾아낼 것이며, 그리고 난 다음에야 어거스틴, 토마스, 루터, 칼빈, 그리고 슐라이에르마허의 안부를 물을 것이라는 사실이다.”



참고도서목록

- Calvin, John., *Calvin's Commentaries : The Epistles of Paul to the Romans and to the Thessalonians*, trans. R. Mackenzie (Grand Rapids : Eerdmans Publishing House, 1973).
- Calvin, John., *Institutes of the Christian Religion*, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia : The Westminster Press, 1960).
- Barth, K., "Revelation", J. Baillie & H. Martin (eds.), *Revelation* (London : Faber & Faber, 1937).
- Barth, K., *Church Dogmatics*, G. W. Bromiley & T. F. Torrence (eds.), (Edinburgh : T. & T. Clark, 1936-69).
- Barth, K., *Wolfgang Amadeus Mozart* (Grand Rapids : Eerdmans Publishing House, 1992).
- Bavinck, Herman. *Gereformeerde Dogmatiek*, 김영규 역, 「개혁주의 교의학」 I, 크리스찬 다이제스트, 1996.
- Berkhof, Louis., *Introduction to Systematic Theology* (Grand Rapids : Baker Book House, 1979).
- Berkhof, Louis., *Systematic Theology* (Grand Rapids : The Banner of Truth Trust, 1971).
- Berkouwer, G. C., *General Revelation* (Grand Rapids : Eerdmans, 1955)
- Beverluis, John., "Reformed Objection to Natural Theology," *Faith and Philosophy*, 12/2 (April, 1995).
- Bouwsma, William J., *John Calvin : A Sixteenth Century Portrait* (New York, 1988)
- Brunner, Emil. & Barth, Karl., *Natural Theology*, trans. Peter Fraenkel (London : The Centenary Press,



- 1946), 김동건 역, 「자연신학」, 한국장로교출판사, 1997,
Brunner, Emil., *Revelation and Reason* (London : SCM, 1947)
Demarest, Bruce A., *General Revelation : Historical Views and Contemporary Issues* (Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1982)
Dowey, Edward A., *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (New York : Columbia University Prss, 1952)
Engel, Mary P., *John Calvin's Perspectival Anthropology* (Atlanta, Georgia : Scholars Press, 1988).
Grenz, S. J. & Olson, R. E., *20th Century Theology*, 신재구역, 20세기 신학, IVP, 1997
Helm,, Paul., “John Calvin, the Sensus Divinitatis, and the Noetic Effects of Sin, *International Journal for Philosophy of Religion*, 43/2 (1998).
Jeffreys, Derek S., “How Reformed is Reformed Epistemology? Alvin Plantinga and Calvin's '*Sensus Divinitatis*'," *Religious Studies*, 33/4 (1997), pp.419-131.
Niesel, Wilhelm., *Die Theologie Calvins*, 이종성 역, 「칼빈의 신학」, 대한기독교서회, 1991
Plantinga, Alvin,, “Reason and Belief in God,” A. Plantinga & N. Wolterstorff(eds.), *Faith and Rationality* (Notre Dame, IN : University of Notre Dame Press, 1983),
Plantinga, Alvin,, “The Reformed Objection to Natural Theology,” *Philosophical Knowledge* (Washington, D.C. : The America Catholic Philosophical Association, 1980),
Schaff, Philip (ed.), *The Creeds of Christendom* (Grand Rapids : Baker Books, 1998)
Steinmetz, David C., "Calvin and the Natural Knowledge of God," *Via Augustini : Augustine in the later middle ages, renaissance and reformation - essays in honor of Damasus Trapp, O. S. A., Oberman, H. A./ F. A. James, III.(eds.)* (Leiden : E. T. Brill, 1991)
Van Til, Cornelius., *In the Defense of the Faith. vol.I. : The Doctrine of Scripture* (Philadelphia : den Dulk Christian Foundation, 1967)
Warfield B. B., *Calvin and Augustine* (Philadelphia : The Presbyterian Reformed Pub. Co., 1980)
고재수, 「교의신학의 이론과 실제」, 도서출판 디다케, 1992

개혁주의 학술원

Korean Institute for Reformed Studies