

칼빈의 자연법 사상 연구 Calvin's Natural Law Thought

이 은 선*

Abstract

The problem of natural law in Calvin has proved to be a major battle-ground in twentieth century scholarship. Two main groups have contented on this critical issue, each claiming to be the true interpreters of John Calvin's teaching. One group of scholars holds that natural law plays no real part in Calvin's thought. The other group claims that Calvin built his social, ethical, and political thoughts on the foundation of natural law, and a few of them even profess to find in Calvin's view a basis for establishing a Christian theory of natural law for our day.

Calvin's thought of natural law has two aspects. one aspect is relative to natural theology. Brunner claimed natural Knowledge of God and his will by means of natural revelation. But to his position, Barth replied that a real knowledge of God derived from creation is for Calvin a possibility in principle but not in fact. Calvin also spoke of a Duplex cognitio Domini, from creation and in Christ. But after Adam's fall, man can't perceive God and his will from creation, but from Bible. Therefore Natural Revelation has only a negative role not to excuse before God.

The other aspect is relative to earthly things. To earthly things, Calvin's thought of natural law has a positive role. It is like such as Decalouge and conscience. To Calvin, ultimately there is only one law and not a seperate and independent law for a Gentiles and a law for the Jews. Therefore a common ethic and political law is possible for Gentiles and Jews.

* 목회학과 조교수

목	차
I. 서론	V. 자연법의 소극적 역할
II. 초대 중세 시대의 자연법사상	VI. 자연법의 적극적 역할
III. 칼빈의 자연법 사상에 대한 연구사	VII. 결론
IV. 자연신학논쟁	참고문헌

I. 서론

칼빈의 자연법사상은 20세기 칼빈연구자들에게서 커다란 논쟁점중의 하나였다. 칼빈의 자연법사상을 긍정적으로 평가하는 그룹과 부정적으로 평가하는 그룹사이에서 논쟁이 발생하였다. 칼빈의 자연법사상에 대한 평가는 칼빈의 인문주의에 대한 태도와도 연관되어 있는 복잡한 문제중의 하나이다. 칼빈이 기독교 계시와 관련이 없는 이방적인 기원을 가진 자연법사상과 기독교 계시와의 관계를 어떻게 설정했는가 하는 것도 관심의 초점이 되고 있다. 본고에서는 주로 칼빈의 자연법사상이 초대 중세 시대의 자연법사상과 어떤 점에서 대비되는가 하는 점에 관심을 기울이면서 그의 자연법사상이 그의 신학체계안에서 어떤 역할을 하고 있는지를 논쟁사를 중심으로 연구하고자 한다. 그의 자연법사상과 인문주의와의 관계는 다음 기회에 연구하고자 한다.

II. 초대 중세 시대의 자연법사상

자연법 사상은 고대 그리이스에서 헬레니즘 문화가 발생하면서 탄생하였다. 그 이전까지는 도시국가를 중심으로 생활하다가 알렉산더제국이 형성되면서 당시까지의 가치관이 붕괴되었다. 그 결과 세계국가에서 개인이 행복을 추구하고 살아가는 윤리로써 등장한 것이 스토아철학이었다. 이 스토아철학은 개인의 행복을 추구하고자 하면 덕스러운 삶을 살아야 하는데, 그것은 본성(nature)에 따라 살아야 한다고 가르쳤다. 이 철학자들은 인간의 본성은 근본적으로 합리적이라고 주장하였다. 이들은 자신들의 윤리의 기초로서 세계 이성의 개념을 도입하였다. 세계 이성은 어느 곳에서나 무엇이 정당한가에 대한 기준이 되며, 통치자나 신민에 구애되지 않고 모든 인간을 구속하는 그 원칙을 변경할 수 없는 자연법이다.¹⁾ 결국 이 스토아 철학에서 자연과

이성은 하나이며 올바른 이성과 우주를 통하여 명백한 지배권을 행사하는 보편적인 자연법은 역시 하나이다.²⁾ 스토아철학에서 자연이란 용어는 변하는 사물들의 행동 속에서 나타나는 규범적인 질서를 언급하기 위하여 사용되었다. 이 단어는 적합성의 일반적인 관계, 이 규범적인 관계에 의해서 세계나 우주속에서 정돈되는 동적 실체들의 일반적인 관계들을 표현하기 위하여 사용되었다.³⁾

이러한 스토아철학 사상은 초대교회 안에 도입되었다. 초대교회에서 복음이 선포되어 자연질서의 타락성과 임박한 종말사상을 강조함으로써 자연법사상을 수용하기 어려운 측면이 있었다. 그러나 긴박한 종말의 기대가 사라진 후에 일상적인 생활에서의 복잡성을 극복하는데 도움이 되는 자연법사상을 초대교회가 오히려 쉽게 받아들여지게 되었다.⁴⁾ 교부들은 스토아철학자들의 자연법사상을 신학적으로 재해석하면서 받아들였다. 그렇지만 초기에 교부들은 자연법에 입각한 윤리와 법률학의 체계를 수립하려고 시도하지 않았다.

어거스틴에 이르러 스토아학파의 비인격적인 세계이성은 인격적이고 전지전능하신 하나님이 되었다. 하나님의 이성은 질서이고 그의 법은 존재론적 질서를 통치하신다. 하나님의 영원한 법은 자연법으로서 우주속에 표현된 신성한 질서이다. 이 법을 통하여 하나님은 우주를 지탱하신다. 그러나 자연적 도덕법과 그것의 구성요소인 자연법(*ius naturale*)은 후자가 신성한 법에 참여하는 한, 사람과 관련하여서 정확하게 이 신성한 법이 된다. 이것이 인간의 마음속에 새겨진다.⁵⁾

이 자연법사상은 교회교부들과 로마법연구와 교회법의 발달을 통하여 중세에 전달되었다. 중세의 자연법사상은 최대의 스콜라신학자인 토마스 아퀴나스의 의해 집대성되었다. 아퀴나스는 자신에게 전해져온 여러 요소들을 종합하여 자신의 자연법 사상을 전개하였다. 그는 법을 영원법, 자연법, 신법, 그리고 인간법의 네가지로 구분하였다. 그런데 영원법에서 신법이 나오고 자연법에서 인간법이 나오므로 법의 근원은 실제적으로 두 가지이다. 영원법은 실제로 신의 이성과 일치한다. 전체의 창조물이 질서화되는 것은 신의 지혜에서 나온 영구적 계획이다. 이 신성한 계획이 선재하

1) George H. Sabine, 「정치사상사」, 민 병태역 (서울: 을유문화사, 1963), pp. 164-165.

2) Heinrich A. Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, trans. by Thomas R. Hanley, O. S. B. (London: B. Herder Book Co., 1959), p. 22.

3) John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* (Chicago: The University of Chicago Press, 1954), p. 106.

4) David Little, "Calvin and the Prospects for a Christian Theory of Natural Law," in *Norm and Context in Christian Ethics*, ed. by Gene H. Ouka and Paul Ramsey (New York: Charles Scribner's Sons, 1968), pp. 176.

5) Rommen, op. cit., pp. 36-37.

면서 세계를 통치한다. 사람은 신의 이성을 분배받았으므로 부분적으로 이 영원한 법을 이해한다.⁶⁾ 자연법은 창조물에 있어 신의 이성의 반영이라고 볼 수 있다. 그러므로 자연법의 첫 번째 원리는 선을 추구하고 악을 피하라는 것이며, 자연법의 모든 다른 원리들은 여기에 토대를 두고 있다. 자연법은 모든 인간이 합리적이고 이성에 따라서 행동하는 성향이 있는 것이 인간에게 적합하기 때문에 모든 사람에게 동일하다.⁷⁾ 이것은 아리스토텔레스가 주장한 바와같이 이성적인 본성이 실현할 수 있는 생활의 욕구를 말한다. 그러므로 아퀴나스에게 있어서 자연법은 인간의 이성에 근거하여 독립적인 위치를 가지고 있다. 아퀴나스는 이러한 실례로서 인간이 사회에서 살며, 그들의 생활을 보존하고 자녀를 보호 교육하며, 지식을 발전시키는 성향을 말하였다. 자연법은 이러한 인간의 성향에다 광범한 영역을 제공할 것을 암시하는 모든 것을 명령했다. 그러나 그는 사람이 자연법의 토대위에서 판단을 할 경우에 불확실하게 될 두 가지 경우를 말하고 있다. 첫째는 사실들의 복잡성이 결정을 객관적으로 불확실하게 할 수 있고 사실들을 잘 알지 못해서 잘못된 판단을 내릴 경우도 있다고 보았다. 이 결과로서 자연법은 원칙적으로 모든 사람에게 동일하지만, 자세한 적용의 경우에 이것은 단지 다수 사례의 경우에서만 동일하다. 그리고 이 자연법은 하나님이 본성적으로 알려지도록 사람안에 심어 놓았으므로 철폐될 수 없다.⁸⁾

아퀴나스의 실재론과 다른 유명론 사상이 중세말기에 대두되었는데, 이들은 자연법사상에서 실재론과 다른 입장을 취하였다. Otto Von Gierke는 실재론자들의 견해는 자연법을 의지에 독립적인 지적행동으로 설명하면서 하나님을 율법수여자가 아니라 이성에 의해서 활동하시는 교사라고 본 반면에 유명론자들의 입장은 오직 하나님이 율법수여자이기 때문에 자연법은 옳고 구속력있는 신성한 신의 명령으로 보았다고 설명했다.⁹⁾ 윌리엄 오컴 속에 합리주의자와 주의주의자(voluntarist)의 두 측면이 있는데, 그는 이 중에서 의지에 최종적인 권위를 두고 있다. 그가 의지에 최종적인 우선권을 둔 것은 올바른 이성이 의도될 것을 서술하는 것은 신성한 의지가 그것을 원했다는 사실에 의한 것이기 때문이었다. 오컴의 사상의 핵심적인 입장은 여기서 합리주의적인 요소와 주의주의적인 요소가 연결되어 있고, 중요하게 위계질서적으로 연결되어 있는 올바른 이성과 신성한 의지의 각각의 기준 사이에 이분법이 없다고 주장한다.¹⁰⁾

6) D. J. O'Conner, *Aquinas and Natural Law* (New York: St Martin's Press, 1968), pp. 58-59.

7) *Ibid.*, p. 62.

8) *Ibid.*, pp. 63-64.

9) Otto Von Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, trans. Maitland (Cambridge, 1927), p. 173 n. 256.

10) Francis Oakley, "Medieval Theories of Natural Law: William Ockham and the Significance

그러므로 도덕의 주의주의적인 해석을 위한 근거와 결과로서 자연법의 주의주의적인 해석을 위한 근거는 명백해질 것이다. 오컴에게 있어서 올바른 이성이 도덕에서 하는 역할에 대하여 하나님의 의지에 의존한다는 것은 사실이지만, 그는 자연법을 올바른 이성에 토대를 두었을 뿐만 아니라 역시 자연법은 바뀔 수 없고 절대적이라고 주장했다. 이러한 입장을 취하면서도 그가 자연법이 하나님의 제한없는 주관적인 의지에 의존한다고 주장하는 것이 가능한가? 그는 이러한 모순을 하나님의 절대적인 능력과 규정된 능력의 구별을 통하여 해결했다. 그는 아무 것에도 제약받지 않는 하나님의 절대적인 능력은 규정되어진 혹은 자연적인 질서와 함께 정상적으로 그 자체를 표현한다고 주장한다. 여기서 유보된 것은 하나님이 현재의 질서를 초월하는 절대적 능력을 가지신 분이라는 주장이다. 오컴이 자연법은 절대적이고 변할 수 없다고 본 것은 하나님을 규정된 능력 안에서 생각하기 때문이다.¹¹⁾ Oakley는 이러한 오컴의 입장이 그의 제자들의 글을 통하여 루터에게 알려졌고 그를 통하여 종교개혁에 들어왔으며 칼빈도 기독교강요 4권 20장 16절을 근거로 볼 때 이점에는 주목할 정도로 영향을 받은 것이 명백하다고 주장했다.¹²⁾

이 양 학파에서 법개념이 바뀌었다. 아퀴나스의 자연법이론에서 법의 정의는 이성 속에 속한 것으로 사물의 합리적인 질서이다. 그러나 오컴은 자연법의 다른 이론을 구체화시키면서 법의 다른 개념을 취했는데, d'Ally의 말을 빌면 “법은 의무를 포함하고 교훈, 금지의 형태를 취한다.” 신성한 의지는 의무를 지우는 법의 발생에서 첫 번째 규칙내지는 법이다. 어떤 군주나 고위성직자의 칙령도 신성한 법과 일치하지 않으면 정당하거나 구속력이 없다.¹³⁾

지금까지 살펴본 바와같이 자연법 사상은 스토아철학 사상에서 발생하여 초대교회에 의해 수용되었고 그것은 중세에 와서 꽃을 피우면서 실재론과 유명론으로 발전하였다. 자연법사상은 윤리과 법률의 두 분야와 관련을 맺으면서 발전하여 윤리분야에서는 인간의 본성에 뿌리박은 보편적인 윤리를 수립하려고 하였고 법률학에서도 각 민족의 독특성을 넘어선 보편적인 법률이론을 수립하려는 근거가 되었다. 이것이 기독교에 들어오면서 이것은 신학적으로 재해석되었다. 아퀴나스는 스토아철학의 내재주의와 하나님의 영원한 법을 조화시켜 그의 하나님은 충분히 전지전능하시면서 초월적인 기독교의 하나님이자 그의 영원한 법은 우주에 내재되어 자연법으로 나타난다. 그는 자연법을 하나님의 이성에 근거를 두면서 신의 이성이 인간에게 반

of the Voluntarist Tradition,” *Natural Law Form* Vol. 5 (1960), p. 70.

11) *Ibid.*, p. 71.

12) *Ibid.*, p. 73.

13) *Ibid.*, p. 74.

영된 것이라는 주지주의적인 입장을 취하였다. 이러한 그의 주장에 반발하여 오캄은 하나님의 주권을 강조하면서 하나님의 의지에 자연법의 기초를 두는 주의주의적인 입장을 내세웠다. 그런데 이러한 아퀴나스의 자연법 사상의 가장 중요한 토대는 인간 본성과 하나님의 영원한 법에 대한 인식에 근거를 두고 있는데, 이러한 주장이 인간의 본성의 타락성에 대한 종교개혁자들의 주장과 어떤 관계에 있는 것일까? 그리하여 대부분의 자연법학자들은 인간의 타락성을 강조했던 종교개혁자들에게 와서는 자연법 사상이 거의 사라지고 다시 17세기 이후에 근대적인 합리주의 사상이 등장하면서 인간 본성에 대한 신뢰가 회복되어 그로티우스이후로 자연법사상이 다시 발전하게 되는 것으로 보고 있다. 그러면 이제부터 종교개혁자들 중에서도 특별히 칼빈의 자연법 사상에 대한 주장이 무엇인지를 검토해보자.

Ⅲ. 칼빈의 자연법 사상에 대한 연구사.

칼빈의 자연법 사상의 문제는 20세기 칼빈 연구자들에게 있어서 주요한 논쟁 중의 하나였다. 칼빈의 자연법 사상이 그의 전체 사상 구조 속에서 어떤 위치를 차지하고 있는가에 대하여 두 그룹으로 나누어져 논쟁이 전개되었다. 한 그룹에서는 칼빈의 자연법 사상은 그의 전체 사상 구조 속에서 중요한 역할을 수행하지 못하고 부차적인 의미만을 가지고 있다고 주장하였다. 반면에 다른 한 그룹에서는 칼빈은 그의 자연법 사상의 토대 위에서 그의 윤리적, 사회적, 정치적 이념들을 구축했다고 주장했다. 칼빈의 자연법 사상에 대한 학자들의 연구성과를 20세기 이후를 중심으로 검토해 보자.

20세기 초반에 독일의 칼빈주의 학자인 August Lang은 칼빈은 자연적 인간의 보편적인 죄악된 부패에 대한 본질적인 종교개혁의 확신에 강하게 집착했기 때문에 자연법에 우호적일 수 없었다고 주장하였다. 칼빈은 기독교강요 서장에서 인간의 영혼에 새겨진 하나님에 대한 자연적인 지식에 대하여 말하나, 동시에 그는 이 지식이 완전히 부패했고 질식되었다고 말한다. 자연적인 신지식은 성경에 있는 하나님의 계시에서 신앙이 기원한다는 사실을 좀 더 분명하게 드러내기 위한 어두운 배경으로만 그에게 봉사한다. 그러므로 칼빈은 로마서 2장에 대한 주석에서의 내용에도 불구하고 도덕적 표준으로서의 자연법에 역시 종속적인 가치만을 부여했다.¹⁴⁾ Lang은

14) August Lang, "The Reformation and Natural Law," trans. J. G. Machen in *Calvin and the Reformation*, ed. William Park Armstrong (Grand Rapids: Baker Book House, 1980), 68-68. Lang은 이 논문에서 당시의 근대주의정신이 종교개혁에서 유래했다는 주장을 반박하기 위하여 자연법사상은 유고 그로티우스에서 시작하여 19세기에 받아들여지면서 근대정신 형성의 한 중요한 요소였다고 주장하면서 결국 종교개혁자들은 자연법사상과는 적극적인 관계를 가지고

자연법 사상은 카톨릭과 후기 자유주의 개신교의 개념으로 칼빈의 사회적 윤리적인 판단에 중요한 영향을 미치지 못했다고 주장했다.¹⁵⁾ G. Beyerhause는 이러한 Lang의 주장에 반대하여 자연법사상을 칼빈의 하나님의 주권사상과 연결시키려고 시도하였다.¹⁶⁾ 이러한 Beyerhause의 입장을 지지하고 나선 것이 Troeltsch였다. Troeltsch에 따르면 그 이전의 루터와 멜랑히톤과 같이 칼빈도 자연법과 10계명을 동일시하였고, 이 동일시를 통하여 칼빈은 정치 사회적인 지식을 기독교 윤리와 결합시키고 신구약성경을 아리스토텔과 키케로와 통일시키는 수단으로 삼았다. 루터는 자연법을 “힘의 불합리한 법”으로 보았던데 반해, 칼빈은 이것을 좀 더 합리적으로 이해하였다.¹⁷⁾ 그럼에도 불구하고 칼빈의 신학 안에는 자연법의 합리주의와 신의 의지의 불합리한 성격 사이에 내재적인 긴장이 형성되고 있는데¹⁸⁾, 이 긴장은 Althusius, Grotius같은 그러한 사상가들의 영향 하에서 칼빈주의 안에서 국가에 대한 이념이 점점 더 합리화되어감에 따라 해결되었다고 Troeltsch는 보았다.

20세기 초반에 7권으로 된 칼빈 전기의 대작을 썼던 Emile Doumergue는 양편의 입장을 모두 반대하고 나섰다. Doumergue에 따르면 칼빈은 자연법을 탄생시키는 하나님에 의해 창조된 자연질서(ordō naturae)에 대하여 말하였다. 칼빈에게 있어서 자연법은 인간을 변명할 수 없게 만들 뿐만 아니라 역시 적극적인 기능도 가지고 있다. Doumergue는 자신의 주장의 증거로서 칼빈이 자연이 가르친다고 주장한 내용의 긴 목록을 제시했다. 그는 칼빈은 자연권의 사법적인 체계를 주장하지 않았고,

있지 않다는 것을 해명하고자 하였다. 이러한 입장은 Hans Baron의 다음 논문에도 잘 나타나 있다: “Calvinist Republicanism and Its Historical Roots,” *Church History* Vol. 8 no 1(1939 3), pp. 30-42. 이 논문에서 한스 바론도 칼빈이 민주주의 발전에 기여한 것이 자연법사상에서 나오지 않았다는 점을 강조하고 있다. 그는 이 논문 40페이지에서 “16세기 후반기의 칼빈주의 사상가들에게, 이러한 폭군살해론들이 아무리 공격적이었다 하더라도, 자연법사상에 토대를 둔 사회계약이론과 국민주권이론은 거의 중요성이 없이 남아 있었거나, 기껏해야 단지 지배적인 종교적이고 성경적인 개념들에 대한 보충물들이었다.”라고 주장하였다.

- 15) 이러한 입장은 다음과 같은 카톨릭 계통의 책에도 잘 반영되어 있다. Heinrich A. Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, trans. Thomas A Hanley (London: B. Herder Book Co., 1959), 34-74. 롬젠은 자연법 사상은 고대 그리이스에서 항구적인 자연법이 있다는 발견에서 발생하여 로마시대의 스토아 철학에 계승되어되어 중세의 스콜라 철학에서 발전되다가 종교개혁시기에는 배척되었으며 휴고 그로티우스에서 전환점을 맞이하여 근대로 계승되었다고 주장하였다.
- 16) Gisbert Beyerhaus, *Studien zur Staatsanschauung Calvins mit besonderer berucksichtigung seines souveranitätsbegriffs* (Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1910), pp. 61-84. 그는 이 책 66페이지 각주 4에서 랑이 칼빈의 주석, 특별히, 예를 들어, 십계명에 대한 해설을 조직적으로 연구했다면, 자연법이 칼빈의 사회적 법률적 조건들의 판단에서 아무런 역할을 하지 않았다는 주장을 피력하지 못했을 것이라고 주장하였다.
- 17) Ernst Troeltsch, “Calvin and Calvinism,” *Hilbert Journal* 8 (1909), pp.116-117. William Klempa, “Calvin and Natural Law,” p. 2에서 재인용.
- 18) Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trans. by Olive Wyon (London: George Allen & Unwin Ltd., 1931), Vol 2 p. 897 n.349.

오히려 자연의 질서와 자연법의 존재를 주장했다고 결론지었다. 그러나 그는 칼빈이 독립적인 자연법의 존재와 독립적인 도덕성의 존재를 부인했다는 것을 강조했다.¹⁹⁾

1934년에 Joseph Bohatec은 *Calvin und das Recht*라는 제목의 중요한 저서를 출판하였다. 그에 따르면 Lang, Beyerhause, Troeltsch, 그리고 Doumergue는 칼빈의 자연법의 문제에서 강조되어야 할 부분을 바르게 취급하지 못했다고 비판하였다. 그들은 자연법과 자연권의 심리적이고 윤리적인 전제들의 기원과 근원으로서의 자연에 대한 묘사를 결하고 있었다. 이러한 자연에 대한 묘사가 이루어져야 순수하게 자연적인 것과 기독교적인 요소들을 구별할 수 있고, 칼빈이 시도한 종합을 제시할 수 있으며, 그것과 칼빈의 다른 요소와의 관계를 제시하는 것이 가능하다고 Bohatec은 주장하였다.²⁰⁾

Bohatec이 칼빈의 자연법 교리의 역사적, 심리적, 종합적인 측면에 관심을 기울이고 있을 때, 칼빈이 자연법에 의하여 하나님의 의지의 자연적 지식의 실재와 가능성을 가르치고자 했느냐 하는 긴급한 신학적인 질문이 제기되었다. 이것이 바로 Emile Brunner와 Karl Barth사이에 전개되었던 자연신학 논쟁이었다. 브르너는 1934년 *Nature and Grace*를 통하여 바르트의 견해를 비판하면서 자연신학을 주장하였다. 이에 대하여 바르트는 같은 해 10월에 *No! An Answer to Emile Brunner*를 저술하여 즉각적으로 응답을 하면서 자연신학을 부정하여 자연신학 논쟁이 전개되었다.²¹⁾

이 두 사람이 논쟁을 전개한 후에 여러 학자들이 이 논쟁에 가담하여 논쟁을 계속하였다. Gunter Gloede는 Brunner의 입장을 지지하였고, Peter Barth, Peter Brown, 그리고 Wilhelm Niesel은 Barth의 입장을 지지하였다. 양편은 칼빈의 저술들로부터의 인용을 자신들의 입장을 뒷받침하기 위하여 학문적인 대포로 사용하였다.

이러한 논쟁이 전개되고 난 뒤에 칼빈 학자인 John T. McNeill이 "Natural Law in the Teaching of the Reformers"라는 제목을 논문을 발표하면서 자연법에 대하여 종교개혁자들과 그들의 전임자들과의 연속성을 강조하였다. McNeill은 "자연법이 종교개혁 신학의 진영에서 아무런 위치도 차지하지 못한다고 하는 몇몇 현시대의 신학자들의 가정이 역사적 탐구를 지배하거나 개혁자들의 저술들속에 흩어져 있는 자연법의 실재와 그것에 대한 적극적인 언급들을 무시하거나 공허하게 만들수는 없다"고 서술했다.²²⁾ McNeill은 자연법 사상이 칼빈에게 있어서 이차적인 관심영역이

19) Emile Doumergue, *Jean Calvin*, Tome 5, pp. 466-469. Klempa, "Calvin and Natural Law," p. 2에서 재인용.

20) Joseph Bohatec, *Calvin und das Recht* (Neudruck der Ausgabe Feudinggen, 1934), pp.2-3.

21) 목 창균, "자연신학논쟁", 「목회와 신학」 (1993 5), p.216.

22) John T. McNeill, "Natural Law in the Teaching of the Reformers," *Journal of Religion* 26

었다고 주장하는 것이 허용될 수 있다해도, 그것은 그에게 있어서 지상의 영역이 천상의 영역에 종속되기 때문이라고 결론지었다. 지상의 사회에서 자연법은 부차적이 아니라 지배적인 위치를 차지하고 있다. 그것은 자연법이 하나님에 의해서 모든 사람들의 마음속에 새겨져 기원에 있어서 지상적인 것이 아니라 신성하기 때문이다.²³⁾

학문적인 논쟁은 Barth의 진영에 서 있는 T. F. Torrance가 1949년 *Calvin's Doctrine of Man*이라는 저서를 출판함으로써 재개되었다. 그는 이 책의 마지막 두 장을 자연신학을 논의하는데 할애하여 바르트의 칼빈 해석을 지지했다. 그렇지만 그는 이 논쟁의 이 이전의 연구들에 대한 구체적인 언급을 하지 않고 자신의 입장을 독자적으로 제시했다.²⁴⁾

그렇지만 Barth진영이 쉽게 위위를 차지할 수는 없었다. 1952년에 Edward E. Dowey가 그의 연구를 *The Knowledge of God in Calvin's Theology*라는 제목으로 출판하였다. 그는 그의 칼빈 해석이 일반적으로 Beyerhause, Bohatec, Brunner, Gloede, McNeill, 그리고 몇 가지 점에서는 Doumergue를 따르면서 Lang, Peter Barth, Niesel, Chevenier, 그리고 T. H. L. Parker등에 반대한다고 서술했다. Dowey의 주장의 특색은 그가 다음과 같이 제시한 양심이란 용어의 특별한 강조였다: “양심과 자연법의 내용은 자세한 법들의 지식이라기 보다는 원칙들의 지식이다; 이러한 내용은 범죄한 인간이 그러한 완전한 지식을 소유할 수 없으므로 확정될 수 없다. 십계명에서 법의 형성은 우리의 범죄한 무능력에 적응되어졌으므로 부정적이고 단편적이다.”²⁵⁾

그 다음에 등장한 중요한 논문은 Arthur C. Cochrane의 “A New Approach to the Problem of Natural Law in Calvin”이다. Cochrane은 최소한 칼빈에게 있어서 자연법의 문제는 사라지지 않을 것이라고 서술했다. Cochrane은 “창조로부터 모든 사람속에 심어진 자연법”을 통한 하나님의 의지의 지식이 있다고 칼빈이 가르친 것을 받아들이지 않았지만, 그는 칼빈의 저술들이 자연법과 양심에 대한 언급을 많이 포함하고 있으므로 이러한 것들이 전적으로 기각될 수 없다는 것을 인정하였다.²⁶⁾ 그는 칼빈이 자연법을 부정적인 의미만이 아니라 긍정적인 의미에서도 사용했다는 것에 동의하였다. 그러나 이것은 우리가 하나님의 법이 없이 지내면서 자연법을 구

(1946), p. 168.

23) Ibid., p. 182.

24) T. F. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1949), Preface, p.7.

25) E. A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (New York: Columbia University Press, 1952), p. 70.

26) Arthur C. Cochrane, “A New Approach to the Problem of Natural Law in Calvin,” in *Church-State Relations in Ecumenical Perspective*, ed., Elwyn A. Smith (Duquesne University Press, 1966), pp. 180-181.

체화할 수 있다는 것을 의미하지 않았다. 오히려 칼빈의 요점은 하나님의 법은 이 법으로부터 그 자체가 알려지는 인간의 피조성의 참된 질서와 조화를 이룬다는 점이다.²⁷⁾

Cochrane의 논의에 이어 1968년에 David Little은 "Calvin and the Prospects for a Christian Theory of Natural Law"라는 논문을 발표하였다. Little은 자신의 입장이 대체로 Cochrane의 결론과 일치한다는 것을 긍정하는 반면에²⁸⁾, 그 때에 Cochrane의 의도와는 반대로 칼빈의 자연법에 대한 접근의 토대 위에 일반적인 학문성과를 접목시켜 기독교적인 자연법의 제한된 이론을 주장하는데로 나아갔다.²⁹⁾

1982년 Harro Hopfl은 그의 저서 *The Christian Polity of John Calvin*에서 "칼빈신학에서 자연법은 신성한 법의 멧돌 윗쪽과 실정법의 멧돌 아랫쪽 사이에 체계적으로 중요하지 않은 것으로 토대지워진다"고 서술했다. Hopfl은 자연법에 대한 언급이 주변적이거나 우연적인 것이 아니지만, 그는 이것이 칼빈의 사상에서 전적으로 이차적인 중요성을 가지고 있다고 믿었다.³⁰⁾

1988년에 William Klempa는 "Calvin and Natural Law"라는 논문을 발표하여 지금까지의 연구결과들을 종합하여 중도적인 입장에서 칼빈의 자연법 사상을 정리하였다.³¹⁾ 그는 칼빈의 자연법 사상에 대하여 칼빈은 하나님의 법과 자연법이 동일하다는 견지에서 하나의 법만이 있다고 보았으며, 자연법은 칼빈의 저작에 널리 언급되어 있으므로 주변적인 것이 아니나 성경에 의해서 가르침을 받을 때에만 하나님의 의지에 대한 신뢰할 수 있는 인도자가 될 수 있다고 결론지었다. 그리고 칼빈은 사람들이 구별할 수 있는 법들의 자연적인 질서들이 있다고 믿었다. 이것은 인간의 타락에서 왜곡되었지만, 결코 무효화될 수 없으며, 어둠속에서도 빛난다.³²⁾

IV. 자연신학논쟁

지금까지의 논쟁에서 칼빈의 자연법 사상에 대한 논쟁에서 가장 문제가 된 것은 첫째로 칼빈의 자연법사상에서 하나님의 의지에 대한 인식 가능성이 있느냐는 것과

27) Ibid., p. 206-207.

28) David Little, "Natural Law and the Prospects for a Christian Theory of Natural Law," in *Norm and Context in Christian Ethics*, ed. Gene H. Outka and Paul Ramsey (New York: Charles Scribners Sons, 1968), p. 185.

29) Ibid., pp. 196-197.

30) Harro Hopfl, *The Christian Polity of John Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 181, 184.

31) William Klempa, "Calvin and Natural Law," *Calvin Studies* IV (1988), p.1.

32) Ibid., pp. 16-17.

자연법사상이 그의 정치 사회사상에서의 역할에 대한 것이었다. 그러므로 먼저 자연신학 논쟁을 지금까지 학자들의 주장들을 제시하면서 칼빈의 저술들을 중심으로 타당성을 검토해 보고자 한다.

브루너는 그의 *Nature and Grace*에서 칼빈은 자연법개념을 자주 사용한다고 주장했다. 그에게 있어서 “자연은 존재의 개념이고 규범의 개념이며 반복해서 우리는 다음과 같은 표현을 만난다: ‘natura docet(자연이 가르친다), natura dictat(자연이 말한다).’ 그에게 있어서 이러한 표현들은 하나님께서 가르치신다는 것과 거의 같은 의미이다 - 다시 말해 창조시에 세계 속에 심어진 하나님의 의지를 세계의 신성한 규칙이 가르친다는 의미이다. 그러므로 칼빈이 자연법 개념과 똑같은 의미에서 창조의 질서 개념을 사용한다는 것은 자연스럽다 --- 모든 존재에 새겨지고 창조시에 그 속에 새겨진 하나님의 의지는 그러므로 그 자체로 인식될 수 있다.” 하나님은 자연과 사람 속에서 하시는 자신의 활동으로부터 알려질 수 있으며, 이것은 혼란된 지식이 아니라 하나님의 말씀으로부터 알려지는 기독교에게 매우 중요하고 필요한 지식이다. 경험, 다시 말해 하나님의 보존하시고 섭리하시는 은혜의 경험으로부터의 하나님 지식은 하나님의 말씀에 대한 신앙 안에서 쓸모없이 된 것이 아니라, 반대로 성경으로부터 기원된 하나님 지식의 중요한 부분으로 남아 있다. 그러나 이것은 단지 부분적인 지식이다. 우리는 하나님의 지혜와 전능하심, 그의 공의와 선하심까지 알 수 있으나 용서하시는 자비는 알 수가 없다. 브루너는 칼빈에 따르면 자연에 있는 계시에 대한 성경에 있는 계시의 관계는 이중적이라고 주장한다. 첫째로 성경을 통하여 자연에 있는 계시가 명료해지고 보충된다. 둘째로 성경은 자연계시에서 계시되지 않은 하나님의 마음을 우리에게 보여준다. 우리는 우리의 이성이나 양심 안에서 하나님의 지식을 안다. 이 자연법은 희미해져 있지만 내용에서 성경법과 동일하다고 부르너는 주장한다. 칼빈은 성경법이 자연법을 효율적으로 만드는 기능 밖에는 없다는 것에 관심이 있었다. 왜냐하면 자연법은 창조속에 있는 하나님의 의지이기 때문이다. 브루너는 타락한 후에도 남아있는 하나님의 형상은 주관적인 의미에서 자연신학의 의미, 다시 말해 사람이 성경이나 예수 그리스도와 분리해서 할 수 있는 자연에서 기원된 하나님의 지식의 원리이므로 사람은 진리를 향한 성향과 진리를 인식할 능력을 가지고 있다고 주장했다.³³⁾

브루너의 이러한 주장에 대하여 바르트는 1934년 *Nein*이라는 논문을 통하여 강력하게 반대하였다. 바르트에 따르면 칼빈은 창조와 그리고 성경으로부터의 두 종류의 신인식을 말하고 있지만, 그가 창조를 통한 자연적인 신지식을 말할 때마다 그는 로

33) *Natural Theology*, trans. by P.Fraenkel (London, Godfrey & Bles: The Centenary Press, 1946), pp. 37-42.

마서 1:19, 2:14, 사도행전 14:15, 17:24에서 말해진 것 이상을 말하지 않았다. 자연인에 의한 참된 하나님에 대한 올바른 인식의 가능성은, 칼빈에 따르면, 원리상의 가능성이 아니라 사실상의 가능성, 우리에게 의해 실현될 수 있는 가능성이 아니다. 이 원리상의 가능성은 아담이 범죄하지 않았다는 가정속에서만 논의될 수 있다. 칼빈은 (하나님이 모든 그의 작품들 속에서 계시되었다는 사실에 객관적으로 토대를 두면서) 하나님의 '자연적인' 지식의 가능성을 언제나 이용했는데, 그것은 로마서 1:20, 더 넓게는 1:18 - 3:20의 맥락 속에서 이용하였다. 이것은 사람이 변명하지 못한다는 사실을 입증하는데 봉사한다. 마침내 그리스도 안에 있는 하나님의 지식이 창조 안에 있는 참된 하나님의 지식을 포함한다.³⁴⁾

이것은 이미 부르너와 바르트의 논쟁에서 격렬하게 논의되었던 문제인데, 칼빈 자신이 기독교강요에서 주장하고 있는 내용을 구체적으로 살펴보기로 하자.

칼빈은 하나님에 관한 지식은 본래부터 인간의 마음 속에 뿌리박혀 있었다고 주장하였다. 사실상 인간의 마음 속에 타고난 본능에 의하여 하나님을 알 수 있는 지각이 있다는 것은 논란의 여지가 없다. 아무도 무지를 구실로 삼아 핑계하지 못하도록 하기 위하여 하나님께서는 자신의 신적인 위엄을 어느 정도나마 깨달아 알 수 있는 이해력을 각자에게 심어주셨다.³⁵⁾ 칼빈은 이 신성한 지각(Divinitatis Sensum)과 종교의 씨앗이란 용어를 사용하여 주로 하나님에 대한 성스러운 지각을 표현했으며 하나님에 대한 도덕적인 반응인 양심과 밀접하게 연결되어 있다. 칼빈은 “부패한 본성에 아직도 남아있는 빛에는 두 가지 주요한 요소가 있는데, 첫째는 모든 인간에게 심어진 종교의 씨앗이며, 둘째는 그의 양심 가운데 새겨진 선악에 대한 분별력이다”라고 했다.³⁶⁾ 이러한 종교의 씨앗과 신성한 지각이 있기 때문에 종교없는 민족이 없었으며 우상숭배도 이 관념에 대한 풍부한 증거가 된다. 그렇지만 이와같이 인간에게 하나님 의식이 새겨져 있고 참으로 모든 사람에게 어떤 신이 존재한다는 신념이 나면서부터 고유하지만, 인간은 타락하여 실제적인 신앙은 불가능하다. 오히려 여러가지 우상숭배가 극성을 부린다고 하는 것은 신의식이 무성하다는 증거는 될 수 있을지언정 그들이 참으로 하나님을 경배하는 것을 불가능하게 만든다. 사람들이 가지고 있는 종교적인 씨앗으로부터 얻을 수 있는 신지식은 부분적으로는 무

34) *Natural Theology*, p.105-106.

35) John Calvin, *Institutes of Christian Religion*, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: the Westminster Press, 1960), I.3.1. (이하 *Institutes*로 약함)

36) John Calvin, *Commentary on John 1:15*. trans T. H. L. Paker (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co. Photo, 1974). 칼빈주석은 David W. Torrance와 Thomas F. Torrance가 편집하여 1959년 번역한 것을 1974년 어드만출판사가 영인한 것을 사용하였으며 이후 *Comm.*으로 약한다.

지, 부분적으로는 악의로 말미암아 질식 혹은 부패되었다.³⁷⁾ 하나님은 인간의 마음 속에 종교의 씨앗을 심어주셨을 뿐만 아니라 자신을 계시하셨으며 우주의 전 창조 속에서 매일 자신을 나타내시는 것이다. 그 결과 인간은 눈을 뜨기만 하면 하나님을 볼 수 있도록 되어 있다.³⁸⁾ 하나님의 놀라운 지혜를 보여주는 증거는 하늘과 땅에 셀 수 없이 많으며, 그것은 천문학이나 의학, 또는 일체의 자연 과학의 엄밀한 연구 대상으로 정해진 심원한 것들만이 아니라 가장 배우지 못하고 가장 무지한 자라도 보지 않을 수 없게 제시되어 있으며³⁹⁾, 인간을 통하여 가장 잘 제시되어 있다.⁴⁰⁾ 그러나 이러한 자연적인 계시, 즉 자연에 나타난 하나님의 현현은 인간들이 타락하여 미신에 빠져있기 때문에 인간에게 아무 것도 말해주지 않으며 우리는 그것을 인식할 수 없다. 우리가 그것을 인식하지 못한다 해도 자연이 하나님의 신성을 드러내고 있기 때문에 인간은 변명할 수 없게 된다. 그러므로 칼빈은 기독교강요 1권 6장부터 성경을 통해서만 하나님을 인식할 수 있다고 주장한다. 그러므로 칼빈이 하나님께서 창조시에 우주만물과 인간 속에 심어놓으신 하나님의 뜻이 있다는 것을 분명하게 인정하지만, 그 뜻은 인간의 타락으로 인하여 창조에 나타난 계시를 통하여 직접적으로 인식할 수 없고 오직 하나님이 주시는 특별계시인 성경을 통해서만 알 수 있게 된다.

V. 자연법의 소극적인 역할

칼빈에게 있어서 창조시에 주어진 계시를 통하여 하나님에 대하여 인식하는 것이 불가능하다면, 이것과 관련하여 자연계시를 주신 목적은 무엇일까? 칼빈은 자연계시를 주신 목적은 변명할 수 없게 하려는 것이었다는 것을 분명하게 밝히고 있다. 칼빈은 로마서 1장 20절에 대한 주석에서 이러한 입장을 밝히고 있다. 하나님께서 창조속에서 자신을 나타내신 것은 그에 대한 지식으로 인도하기에 충분할 정도로 분명하다. 그러나 창조에 나타난 계시는 우리가 그것에 대하여 눈이 어두워졌다는 점에서 불충분하다. 그렇지만 그것은 우리가 경배받아야 할 어떤 분과 관련되어 있다는 것을 추론해서 인식하지 못할 정도로 어두워지지 않는 것이다. 우리는 여기서 더 나아갈 수 없으며 이 신이 어떤 분인지 혹은 그가 무엇과 같은지를 알지 못한다. 경배받아야 할 신이 있다는 지식은 하나님에 대한 적극적인 지식으로 우리를 이끌 수 없

37) *Institutes*, I.4.1.

38) *Institutes*, I.5.1.

39) *Institutes*, I.5.2.

40) *Institutes*, I.5.2.

으나 변명할 수 없게 하는데 봉사한다. 그러므로 이 변명할 수 없다는 것은 사람들이 하나님의 심판대에서 그들이 정죄받는 것이 정당하지 않다는 것을 보여줄 어떤 변론도 제출할 수 없다는 것을 의미한다.⁴¹⁾

똑같은 주장이 하나님의 자연적인 지식의 가능성을 부정하는 입장을 제시하는 기독교강요의 중요한 문단에서 나타난다. 로마서 1장과 동일한 견지에서 칼빈은 말한다. 불가시적인 하나님은 가시적인 대상들에 의해서 표현된다. 그렇지만 우리는 우리 눈이 신앙을 통하여 하나님의 내적 계시에 의해 조명되는 경우를 제외하고 그를 볼 수 있는 눈을 가지고 있지 못하다. 로마서 1장 20절과 관련을 지으면서 그는 바울이 인간의 통찰력이 이해하도록 만들려고 그러한 현현들을 의도한 것이 아니라 현현들의 최선의 범위는 사람들로 변명하지 못하게 하려는 것이라고 말하고 있다.⁴²⁾

우리 자신 안에 있는 결점이 창조 안에 있는 계시를 올바르게 인식하지 못하게 만들지만, 이 결점은 우리 자신들의 잘못이므로 우리는 아무런 변명도 할 수 없다. 귀먹은 피조물들도 진리를 선포하고, 눈이 없는 피조물들도 그것을 증명하며, 비이성적인 피조물들도 그것을 가르치므로 우리는 변명할 수 없다. 결국 모든 사물들이 하나님의 영광을 드러내며 우리에게 바른 길을 가르쳐주므로 우리는 정당하게 모든 변명에서 배제될 수 밖에 없다.⁴³⁾

이것으로부터 변명할 수 없다는 것이 칼빈에게서 가지는 의미가 분명하게 드러난다. 이것은 거룩한 재판관 앞에서 그의 행동에 대한 어떤 정당화를 제시하는 피고의 법정적인 중요성을 지닌다. 그가 하나님을 알고, 사랑하고 봉사하지 못한 것에 대한 변명들이 차례로 제거되고 오직 복음이 그에게 선포되지 않았고, 그리스도조차 들어보지 못했다는 무지에 대한 호소만이 남게 될 것이다. 그러나 이것조차도 그의 재판관이 그에게 그가 분명하게 보여 알게 되는 창조에 대하여 그에게 지적하고 그는 아무 것도 변명할 수 없게 될 것이므로 아무런 유익이 없을 것이다.⁴⁴⁾

그러므로 창조속에 있는 계시는 성경속에 있는 창조주로서의 하나님의 자기 계시와 분리되어서는 오직 부정적인 기능만을 가지고 있다. 하나님이 성경에서 자신을 계시하실 때, 사람들은 우주가 하나님의 창조물이고 역사가 그의 섭리의 무대라는 것을 알게 된다. 칼빈은 사람들에게 그들의 눈앞에 성경의 안경을 견고하게 놓고서 창조를 바라보도록 하면서 창조주와 역사의 주를 가리킨다.⁴⁵⁾ 이러한 상황에서 자연

41) *Comm. Rom.* 1:20

42) *Institutes*, I.5.14.

43) *Institutes*, I.5.15.

44) T. H. L. Parker, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1959), p.123.

45) *Institutes*, I.6.1.

계시의 부정적인 기능은 적은 역할 밖에 수행할 수 없다. 오히려 칼빈은 창조와 역사속에 있는 하나님의 활동이 우리를 놀라움과 찬양으로 채우고 하나님 앞에 겸손으로 굴복시킨다는 것을 강조했다.

자연계시의 부정적인 측면에서 볼 때 Dowey가 주장하는 하나님 인식에서는 이러한 측면이 제대로 나타나지 않고 있다. 그는 자연계시를 좀 더 적극적인 역할로 재진술하고 칼빈에게서 논쟁의 싹을 발견하려는 시도로 사도행전 14장과 17장에 대한 칼빈의 강해에 관심을 집중한다. 그는 이 두 장들에 대한 주장들을 다음과 같이 요약하고 있다: “그 때에 말씀으로부터 인간의 변명불가능성을 알고 있는 신앙의 사람은 창조 속에 있는 계시에 토대를 둔 주장을 가지고 이방 불신자에게 그러한 의식을 제공해 줄 수 있다. 이것은 직접적으로 신앙으로 인도하지 않으나, 이런 저런 이방 신조의 불충분성에 대한 인식으로 인도할 수 있다. 그런 다음에 복음이 도입된다.”⁴⁶⁾ 이와같이 Dowey는 이방인들의 신조가 단지 하나님을 알기에 불충분하다는 정도로 표현하고 있다.

이러한 입장에 대하여 Parker는 불충하다는 정도의 표현은 비기독교인들의 종교에 대한 칼빈의 입장을 묘사하기에는 지나치게 약하다고 비판하고 있다. 그는 칼빈은 그리스도 밖에 있는 사람들을 불경건하고 왜곡되었으며 관점에서 악의가 있고 철저하게 잘못된 사고를 하고 있으며 그들의 종교는 거짓되고 가치가 없다고 간주했다고 주장했다. 그러므로 칼빈은 루스드라와 아덴의 사람들이 다른 것으로 바뀔 필요가 있는 불충한 종교를 가지고 있다거나 충분히 채워지고 만들어질 필요가 있거나 선을 위한 공간을 만들기 위하여 그가 먼저 악을 청소하고 있다는 것을 자연으로부터 증명하고 있는 바울을 상상하지 않았다. 오히려 그는 바울이 청중들에게 그들은 하나님 앞에서 자기 방어로 탄원할 아무 것도 가지지 않은 범죄한 죄인들이며, 그들이 악의에 의해서 눈이 어두워지지 않았더라면, 그들은 하나님이 자연 속에서 제공하신 빛에 의해서 그를 알았을 것이므로 무지에 의해서 조차도 변명할 수 없는 죄인들이라고 말하고 있는 것으로 보았다. 그들은 변명할 수 없다. 그들의 유일한 희망은 최종적으로 어떤 변명을 찾으려는 헛된 시도에 미혹당하지 말고 회개하는 것밖에 없다.⁴⁷⁾ 결국 칼빈은 하나님이 피조물과 인간 속에 새겨놓은 자연계시는 하나님 인식과 관련해서는 인간으로 하여금 그들이 하나님을 알지 못한 것을 변명하게 하지 못하게 소극적인 기능 밖에 인정하지 않고 있다.

46) Dowey, op. cit., p. 86.

47) Parker, op. cit., p.124.

V. 자연법의 적극적인 기능

칼빈의 자연법 사상을 둘러싸고 일어난 논쟁중에서 두 번째로 중요한 부분이 정치 사회 사상과 관련된 것이었고 이 부분에서 자연법사상은 하나님의 인식과는 달리 긍정적인 역할을 하고 있다. 칼빈은 자연법은 인간이 타락한 이후에도 여러 방면으로 우리에게 남아 있어서 우리의 삶과 관련되어 있음을 보여주고 있다.

칼빈은 하나님이 인간 창조시에 우리 마음속에 새기신 내면적인 법이 있다고 한다. 이것이 바로 자연법인데 이 내면적인 법은 어떤 의미에서 율법의 두 돌 판에서 배울 수 있는 것과 똑같은 주장을 하고 있다는 것이다.⁴⁸⁾ 하나님이 우리 마음에 내면적인 법을 새겨 주셨지만 사람은 오류의 흑암에 덮여 있어서 이 자연법에 의해서는 하나님이 어떤 경배를 기뻐하시는지 깨닫지 못한다. 그러므로 주께서는 우둔하고 거만한 우리에게 필요하다고 보셔서 성문법을 주시고 자연법에서는 너무도 회미했던 것을 더욱 분명하게 증언하시며 무관심한 우리를 각성시키며 우리의 지성과 기억에 더욱 강력한 감명을 주려고 하셨다. 이와같이 칼빈은 자연법이 타락으로 인하여 회미해졌던 것을 하나님이 십계명을 통하여 분명하게 해 주셨다고 하면서 자연법과 십계명을 거의 동일시한다. 그는 강요 IV. 20.16에서도 도덕법은 “하나님이 사람의 마음속에 새기신 그 양심과 자연법의 증언과 거의 다르지 않다”고 말하면서 도덕법과 자연법을 연결시킨다. 칼빈은 이 두 곳에서 보여주듯이 십계명으로 나타나는 성경의 도덕법과 자연법을 동일시하는 점에서 아퀴나스와 다르다. 아퀴나스는 자연법과 계시법의 두 법이 있다고 보았는데 반해서 칼빈은 이것을 동일시하여 하나로 보고 있다.

아퀴나스같이 자연법과 신성한 법을 구별하는 것은 이원론적인 사고에 빠질 위험이 있다. 그가 시도한 “은혜는 자연을 완성한다”는 방식은 근본적으로 변혁에 의해서라기 보다는 첨가에 의해서 일어나고 있다.⁴⁹⁾ 그러나 칼빈은 자연법과 도덕법을 동일시하므로 두 법이 모두 하나님의 동일하고 변하지 않으시는 뜻을 나타내고 있다.

그러면 칼빈에게 있어서 자연의 의미는 무엇일까? 칼빈에게 있어서 자연은 두 가지의 의미를 가지고 있다. 그것은 첫째로 하나님이 원래 창조했을 때의 순수한 모습을 가리키고 둘째로는 인간이 타락한 상태에서의 본성의 가리킨다.⁵⁰⁾ 우리가 이것

48) *Institutes*, II.8.1.

49) Klempa, *op. cit.*, p.8.

50) *Institutes*, I.1.2. n.7.

을 잘 구별하지 못할 때, 칼빈의 자연법 사상에 대한 오해가 일어나기 쉽다. 칼빈이 자연법사상을 논할 때, 그는 첫 번째 의미, 즉 타락 이전의 세계와 인간의 질서정연한 자연을 생각하고 있었던 것으로 나타난다. 그런데 문제는 이러한 상태에서의 본성을 알아낼 수 있는 정확한 방법이 없다는 것이 문제이다. 칼빈이 중요한 진리를 가르쳐주는 하나님이 주신 객관적인 질서가 있다는 것을 믿었지만, 그것을 알 수 있는 확실한 방법이 없다. 그는 그러한 진리 중의 몇가지를 파리에서 법학도로서 알게 된 이방법과 계시법을 대조하면서 경험으로 알게 되었을 것이다. 그런 사항들은 신에 대한 지식과 경외심, 군주에 대한 복종, 남편에 대한 아내의 복종과 자녀의 부모에 대한 복종, 일부일처제의 거룩성, 노인에 대한 공경 등등 이었다.⁵¹⁾ 칼빈은 이방법들을 연구하면서 문화적인 상대성을 알았을 것이다. 그리고 계시법을 기준으로 이들을 평가하면서 그는 이방법들이 모든 정의에 대해서 뿐만 아니라 모든 인간성에 가증스러우므로 전혀 법이 아니라고 말한 것⁵²⁾으로 볼 때, 이방법들은 인간 타락성의 표시이자 문화적 상대성을 보여 주었을 것이다. 그러므로 우리는 자연법을 죄때문에 우리의 인식능력이 흐려져 있어서 그 자체를 인식할 수 없으므로 오직 하나님이 주신 계시법에 의하여 그 내용을 확실히 알 수 있다.

칼빈은 자연법사상을 양심과 관련을 짓는다. 우리의 양심은 우리가 영구히 무감각한 잠을 자는 것을 허용하지 않고 하나님께 대한 우리의 의무를 내면적으로 증언하며 경고하고, 선악을 구별을 우리에게 보이며, 우리의 태만을 비난한다.⁵³⁾

칼빈의 경우에 자연법이 어떻게 발견되느냐 하는 문제에 대하여 Marc-Edouard Chevenier는 칼빈이 이성을 과도하게 중시하던 중세의 전통과 결별하고 대신에 양심을 강조했다고 주장했다.⁵⁴⁾ 이러한 Chevenier의 주장은 기독교강요 II. 2. 22에 있는 자연법의 정의와 일치하면서 타당하다: “자연법은 공정과 불공정을 충분히 식별할 수 있고, 이것이 사람들을 그들 자신의 증언에 의해 유죄로 증명하면서 사람들에게서 무지의 구실을 박탈하는 양심의 깨달음이다.” 그러나 이러한 Chevenier의 주장에 대하여 Klempa는 그가 이성을 무시한 점에서 잘못되었다고 주장하였다.⁵⁵⁾

칼빈은 양심과 자연법과의 관계에 대해서 로마서 2장 15절을 주석하면서 잘 설명해주고 있다. 그는 맨 먼저 양심이 법에 대한 자연적인 지식이라고 말한다. 칼빈은 로마서 2장 15절을 다음과 같이 주석하였다: “수천명의 증언과 같은 그들 자신의 양

51) Dowey, op. cit., p.71.

52) *Institutes*. IV. 20.15.

53) *Institutes*. II.8.1.

54) Marc-Edouard Chevenier, *La Pensee Politique de Calvin* (Geneve: Editions Labor et Fides, 1937), p.46.

55) Klempa, op. cit., p. 10.

심의 증언이 그가 그들(이방인)과 관련지을 수 있는 가장 강력한 압력이다. 사람들은 그들의 양심에 의해서 선한 행동에 대하여 지탱되고 위로받으나 악한 것을 한 것을 의식할 때 내적으로 당황해하고 고통을 받는다 - 그러므로 선한 양심은 가장 큰 극장이나 악한 양심은 가장 나쁜 집행자라는 이방인의 속담이 어떤 격노들이 할 수 있는 것보다 더욱 격렬하게 경건한 자들에게 고통을 준다. 그러므로 어떤 행동은 선하고 추종될 가치가 있는 반면에 다른 것은 두려움과 회피되어야 한다고 서술하는 법에 관한 어떤 지식이 있다.”⁵⁶⁾ 여기서 칼빈은 적어도 양심이 선악에 대해 서술하는 법에 관한 어떤 지식이라고 보고 있다. 그러므로 양심은 선악을 구별하고 악을 정죄한다.

다음으로 칼빈은 자연법을 의지가 아니라 이해력과 연관시킨다. 칼빈은 “이방인들이 정의와 부정의, 정직과 부정직을 구별할 수 있는 분별과 판단(*discrimen et iudium*)이 그들의 마음 위에 새겨져 있다는 것을 증명한다”고 말한 뒤에 곧바로 “바울은 그것이 그들의 의지에 새겨져서 그들이 그것을 찾고 성실하게 추구한다는 것을 의미하지 않는다”고 덧붙였다. 칼빈의 결론은 다음과 같다: “현재의 문단으로부터, 마치 바울이 (자연)법을 지킬 능력이 우리 안에 있다고 말하는 듯이, 의지의 능력을 추론할 근거가 없다. 왜냐하면 그는 (자연)법을 성취할 능력을 말하는 것이 아니라 그것에 대한 지식을 말하고 있기 때문이다.”⁵⁷⁾

칼빈은 양심을 이해력과 연관시켜 말하고 난 뒤에 양심으로부터 완전한 자연법지식을 얻어낼 수 없다고 지적한다. “우리는 이 문단으로부터 사람속에 (자연)법에 대한 완전한 지식이 없고 단지 그들의 본성속에 심겨진 정의의 몇몇 씨앗들이 있다는 것을 결론지을 수 있다.”⁵⁸⁾ 이 정의의 씨앗들은 하나님의 계시법과 연관을 가져야만 한다.

칼빈에게 있어서 양심은 일반적인 원칙의 지식이다. 기독교강요에서 그는 지성은 일반적인 정의에서는 거의 기만당하지 않는다고 말한다: 그러나 이것은 “일반적인 원칙을 특수한 경우에 적용시킬” 때 기만당한다.⁵⁹⁾ 일반적으로 질문하면 누구나 살인은 죄악이라고 단언할 것이다. 그러나 원수를 죽이려고 계획하는 사람은 살인을 좋은 일로 생각한다. 이와같이 칼빈은 자연법을 양심과 관련시키지만 이성을 배제하는 것이 아니라는 것은 명백하다.

그러면 칼빈이 이성에 대하여 부여한 역할이 무엇인지를 검토하면서 중세 스콜라

56) *Comm. Rom.* 2:15.

57) *Comm. Rom.* 2:15.

58) *Comm. Rom.* 2:15.

59) *Institutes*, II.2.23.

신학자들의 입장과 다른 점을 파악해야 할 것이다. 칼빈의 인간 타락의 결과에 대한 서술은 양면적이다. 한 편에서 그는 인간이 하나님의 형상으로 창조되어 “인간의 마음에 부여된 그 탁월한 여러 은사들은 신적인 무엇이 여기에 새겨져 있다는 것을 말해준다. 즉 이 모든 것들은 불멸적 실재에 대한 증거가 되는 것이다”⁶⁰⁾라고 서술하였다. 다른 한 편에서 원죄는 “영혼의 모든 부분에 확산되어 있는 본성의 유전적 타락과 부패이며” “사람에게 있는 모든 것은 이해력부터 의지까지, 또한 영혼으로부터 육체까지 모두 이 육욕으로 더럽혀지고 가득차 있는 것”⁶¹⁾이라고 주장했다. 타락의 효과는 인간 본성의 모든 부분에 미친다. 그렇지만 인간의 전적인 부패를 논하는 곳에서도 칼빈은 타락한 인간들도조차도 진리를 찾는다고 주장한다. 인간이 타락함으로써 이성은 왜곡되어 기형이 되었는데, 이 기형으로 남아 있는 오성이 항상 맹목적이고 무지하며 아무 대상도 지각하지 못한다고 하면, 그것은 하나님의 말씀에 역행할 뿐만 아니라 상식적인 경험과도 반대된다. 우리는 그것을 맛보지 않았더라면 사람들이 전혀 동경하지 않았을 진리를 탐구하는 일종의 욕망이 인간성에 내재한 것을 본다. 그러므로 사람의 이성은 원래 진리에 대한 사랑에 사로잡혀 있기 때문에 어느 정도의 지각 능력이 있다.⁶²⁾

그러므로 인간이 전적으로 부패했지만 지상적인 일에서 전혀 무능력하다는 의미는 아니다. 칼빈은 어거스틴의 분류에 따라서 초자연적인 은사와 자연적인 은사를 구별하면서 인간 타락의 결과로 초자연적인 은사는 제거되었으나 자연적인 은사는 부패하였다고 주장하였다. 그는 인간이 타락한 결과로 천성이 부패하였지만, 선악을 구별하고 사물을 이해하며 판단하는 능력인 이성은 완전히 말소된 것은 아니고 일부분은 약화되고 일부분은 부패되어 기형적인 잔재로 남아있다고 하였다. 몇몇 불꽃들이 여전히 타락한 본성속에서 빛난다. 그러나 이 빛은 질은 무지가 덮여 질식시킴으로 효과적으로 나타날 수 없다.⁶³⁾ 칼빈은 양심을 “하나님과 사람사이의 매개물”⁶⁴⁾이며 “전세계가 무지의 가장 짙은 암흑속에 묻혀 있을 때에도 남아있던 빛의 아주 작은 불꽃”⁶⁵⁾으로 보았다. 칼빈은 이와같이 이성과 양심이 다 같이 인간이 부패한 후에도 어느 정도의 선악의 분별능력을 가지고 있다는 것을 인정했다. 그러면서도 그는 이러한 양자는 죄악의 결과로 자체 힘으로는 무능력하다는 것도 동일하게 강조하였다.

60) *Institutes*, I.15.2.

61) *Institutes*, II.1.8.

62) *Institutes*, II.2.12.

63) *Institutes*, II.2.12.

64) *Institutes*, IV. 10.3.

65) *Institutes*, IV. 10.5.

칼빈은 전적타락을 주장하면서 두 가지 위험을 인식하였다. 인간의 무능력을 강조할 때 첫째는 사람들이 자신에게 올바른 것이 전혀 없다는 것을 들을 때에 즉시 사실로 자기 만족에 빠진다. 자력으로 의를 추구할 수 없기 때문에 그런 추구는 자기와는 무관한 듯이 여긴다. 둘째로 사람에게 조금이라도 공로를 돌리면 반드시 하나님의 영예를 빼앗게 되며, 사람은 파렴치한 자기 과신으로 파멸하게 된다.⁶⁶⁾

이러한 양극적인 위험에서 벗어나기 위하여 칼빈은 사람에게 남아있는 선은 전혀 없으며 극히 비참한 궁핍이 사방에서 인간을 둘러싸고 있다는 것을 가르쳐 주고, 비록 그렇지만 없는 선을 추구하고 빼앗긴 자유를 추구하라고 가르쳐 주는 것이 우리가 취할 태도라고 주장한다.⁶⁷⁾ Klempa는 여기서 우리가 칼빈의 신학의 전체 의도의 바로 그 핵심에 서 있다고 주장한다. 이것이 칼빈주의에게 동적인 성격을 주었고 그것을 사회에서 그러한 변혁적인 힘으로 만든 것이었다.⁶⁸⁾

칼빈은 두 종류의 오성에 대하여 말한다. 하나는 하늘의 일을 이해하는 것, 즉 하나님의 나라, 진정한 공의, 천국의 신비등이다. 오성은 이러한 일들을 이해하는데서 아무런 능력을 가지지 못한다. 다른 종류의 오성은 지상의 일에 관한 것이다. 칼빈은 이러한 범주에 정치, 경제, 모든 기계적인 기술과 문예가 포함된다.

칼빈은 인간의 지상적인 일들, 특히 정치적인 일들에서 이성은 상당한 능력을 가지고 있는 것으로 평가한다.

사람은 본능적으로 사회적 동물이므로, 그는 자연적인 본능을 통하여 사회를 육성시키고 보존하는 경향이 있다. 우리는 모든 사람의 마음속에 어떤 사회적인 공정성과 질서에 대한 보편적인 인상이 있다는 것을 관찰한다. 그러므로 모든 종류의 사회조직이 법률에 의해서 규제되어야만 한다는 것과 그러한 법률들의 원칙을 이해하지 못하는 사람은 거의 찾아 볼 수 없다. 그러므로 법과 관련하여 모든 민족과 개인들의 변함없는 동의가 일어난다. 그러한 씨앗들이 교사나 입법자없이 모든 사람들의 마음속에 심어져 있기 때문이다.⁶⁹⁾

그런데 Cochrane은 칼빈의 자연법 개념을 두 가지로 구분하였다. 하나는 자연질서로서의 자연법과 사람들의 자신의 이해로서의 자연법을 구분하였다. 그는 칼빈에게서 자연질서는 우주창조와 인간창조시 새겨 놓은 것으로 보았으나 주로 인간의 본성과 관련된 것으로 보았다.

먼저 칼빈은 물질적인 우주를 통치하는 질서와 관련하여 자연질서 개념을 채용하

66) *Institutes*, II.2.1.

67) *Institutes*, II.2.1.

68) Klempa, op. cit. p. 13.

69) *Institutes*, II.2.13.

였다. 칼빈은 말한다: 경험은 귀먹은 피조물들조차 하나님의 음성을 듣는다는 것과 자연 질서(naturae ordo)는 세상의 모든 부분이 하나님께 드리는 순종 바로 그것이라는 것을 분명하게 보여준다. 순종하는 그 결과로 모든 곳에서 그의 최고의 권위가 빛나게 된다. 왜냐하면 그의 명령에서 세계의 구성요소들이 그들에게 규정된 명령에 복종하고 하늘과 땅이 그들의 의무를 수행하기 때문이다. 땅은 그 열매를 생산해낸다; 바다는 정해진 경계선을 침범하지 않는다; 해, 달, 그리고 별들은 그들의 궤도를 운행한다; 그들이 이성과 오성을 결하고 있지만 모든 것이 놀랍게 정확하게 이루어진다.⁷⁰⁾ 그러나 칼빈은 우주의 독립적인 물리적인 질서에 관심을 가지고 있지 않은 것으로 나타난다. 오히려 우주는 인간을 위해서, 인간의 본성의 질서를 위해서 존재한다. “주님 자신이 바로 창조질서에 의해 모든 사물들을 사람을 위하여 창조했다는 것을 증명했다.”⁷¹⁾ “이 세상의 모든 질서는 사람의 행복과 위로에 유익이 되게 하려는 목적으로 정돈되고 수립되었다.”⁷²⁾ 더구나 물질적인 세계와 동물 세계가 자연질서에 순종하는 것은 사람이 하나님께 드려야 하는 순종의 본보기이다. 칼빈은 그러므로 어떤 특별한 우주론이나 우주 질서에 대한 과학적인 견해를 발전시키지 않았다.

결과적으로 칼빈이 자연질서라는 용어를 사용할 때, 그는 대개 인간 본성의 질서나 구조를 언급했다. 때때로 칼빈은 자연법을 인간 존재의 객관적인 질서와 동일시하고 때때로 본성의 질서에 대한 사람들의 주관적인 이해와 동일시한다. Cochrane은 칼빈의 자연법 사상에 대한 오해의 많은 것이 자연질서로서의 자연법과 사람들의 자신에 대한 지식으로서의 자연법 사이를 구별하지 못하는데서 발생한다고 주장한다.⁷³⁾ 그러면서 Cochrane은 자연질서에 속하는 것을 칼빈이 인간은 하나님의 형상으로 창조되어 타락후에도 그 형상이 남아있으며 사회적 동물이라고 본 것에서 생겨나는 사회생활의 측면, 즉 결혼, 형제간의 사랑, 상호 의사소통과 복종, 그리고 국가를 여기에 분류하였다.⁷⁴⁾ Bohatec이 칼빈에 따르면 자연권(천부인권)이 자연법에서 기원했다고 주장했는데, Cochrane은 이것은 자연질서로서의 자연법의 의미에서만 타당하다고 주장했다.⁷⁵⁾

Cochrane은 사람들의 자신에 대한 지식으로서의 자연법에 속하는 부분을 영과 육으로 구성된 인간론에서 찾고 있다. 그는 이 부분에서 인간의 이성, 의지, 양심의 기

70) *Comm. Isa.* 1:2.

71) *Institutes*, I.14.22.

72) *Comm. Psam* 8:6.

73) Cochrane, *op. cit.*, p. 184.

74) *Ibid.*, p. 185-191.

75) *Ibid.*, p. 191.

능들을 취급하면서 양심은 윤리적인 판단을 하고 정당한 것과 부당한 것을 구별하는 이성의 기능이며, 선과 악사이에서 판단하고 인간을 정죄하는 인간의 타고난 능력으로 정의한다. 여기서 칼빈의 자연법의 두 번째 정의가 나타나는데, 그는 자연법을 정당한 것과 부당한 것 사이에 충분하게 구별하고 무지를 핑계삼지 못하도록 하는 구실을 하는 양심의 이해로서 정의한다.⁷⁶⁾ 그러면서 Cochrane은 칼빈에 따르면 본성의 질서는 변하지 않으나, 인간의 이해력으로서의 자연법은 변한다고 주장하였다. Cochrane은 이성과 양심, 그리고 자연법은 원죄의 영향으로 오류를 범할 가능성이 있다고 보았다. 그러면서 이러한 것들이 자연질서와 하나님의 계시된 법과 일치할 때, 이것은 하나님의 특별하고 보존하는 은혜이다. 양심과 자연법의 오류가능성과 하나님의 특별하고 보존하는 은혜에 대한 필요성에서 칼빈은 우리가 하나님의 율법없이 지내면서, 자연법으로 대체시킬 수 있다고 보지 않았다는 점은 분명하다. 그의 요점은 하나님의 법은 그 자체가 하나님의 법으로부터 오는 사람의 피조성의 참된 질서와 일치한다는 것이다. 그는 우리가 가지고 있는 자연적인 재능조차도 결국은 하나님의 은혜의 산물이라고 올바르게 강조한다.⁷⁷⁾

이와같이 Cochrane이 변함없는 자연질서와 변할 수 있는 자연법을 구별한 것에 대하여 David Little은 칼빈이 아담은 천지의 자연질서 전체를 왜곡시켰다고 말했으며⁷⁸⁾, Cochrane도 칼빈이 자연법과 자연질서의 관계를 논하는데서 언제나 일관성이 없다는 점을 인정한다고 비판하였다.⁷⁹⁾ 그러므로 이와같은 인간의 본성에 대한 자연질서는 불변하고 인간의 자신에 대한 이해로서 변하는 자연법에 대한 구별은 양자가 모두 타락으로 변질되어 왜곡된 상태라는 것을 고려할 때, 참으로 타당성이 있다고 보기는 어렵다고 보여진다.

VI. 결 론

칼빈이 자연법사상을 논하는데 있어, 중세까지와 달라진 점은 중세까지의 자연법사상에서는 인간의 본성에서 나오는 자연법과 하나님의 법의 두 가지를 인정하던 상태에서 하나의 법으로 통일시켰다는 점이다. 중세에서 특히 아퀴나스는 인간 타락의 심각성을 고려하지 않고 인간의 본성에서 나오는 자연법을 독립적인 법의 근원으로 보았다. 그러나 칼빈에게서 자연법은 하나님의 인간 창조시에 새겨준 것이었으

76) Cochrane, op. cit., p.196.

77) Ibid., p. 206.

78) *Institutes*, II.1.5.

79) Little, op. cit., p. 185.

나 인간의 타락의 영향으로 그 자체로서는 알 수 없고 타락으로 인하여 희미해진 것을 하나님이 성문법인 십계명을 통하여 명백하게 하여주신 것으로 십계명과 동일한 것으로 보았다. 그러므로 이것은 자연법과 십계명을 동일한 것으로 보아 하나의 법만이 있는 것이다. 그러므로 중세와 같이 은혜가 자연을 완성하는 것이 아니라 자연은 은혜를 통해서만 회복될 수 있다.

자연법에 대한 논쟁에서 자연계시(법)을 통한 신인식의 가능성을 주장하면서 자연신학을 옹호한 부르너보다는 자연계시(법)를 통한 신인식의 가능성은 형식적인 가능성일 뿐 실제적으로는 불가능하다는 바르트의 입장이 칼빈의 입장에 더 가까운 것으로 보인다. 이와같이 자연법은 타락으로 인하여 자체적으로 하나님에 대한 내용을 알 수 없게 되었지만 소극적으로는 사람들에게 하나님 앞에서 자신들을 변명할 수 없게 만드는 역할을 한다. 자연의 창조와 사람에게 내재적인 자연법은 사람들이 하나님을 알고 섬기도록 만들지는 못하지만, 그들이 하나님을 무지때문에 섬기지 못한 것을 변명할 수 없도록 만든다.

그럼에도 불구하고 자연법은 긍정적인 역할을 한다. 사람이 타락으로 인하여 하나님을 알 수 있는 영적인 능력은 상실하였지만, 지상적인 일에 대해서는 이해할 수 있는 능력을 보존하고 있으므로 일반은총의 영역에서는 긍정적인 역할을 할 수 있다. 칼빈은 자연법을 하나님의 계시법과 동일시함과 동시에 양심과 동일시하고 있다. 그런데 칼빈의 자연법은 Chenenier가 주장하듯이 의지만 관계된 아니라, Cochrane과 Klempa가 주장하듯이 선악을 판단하는 이성의 능력과도 연관되어 있다. 이러한 이성의 능력은 지상적인 일에서 인간의 사회적인 생활을 가능하게 하고 법률을 제정하여 공평을 유지할 수 있게 한다. 그러나 이러한 측면이 인정된다 해도, McNeill이 주장하듯이 자연법사상이 지상적인 영역에서 이차적이 아니고 통제적이라고 보기는 어렵다. 그것은 칼빈에게 있어서 자연법은 지상적인 영역에서라고 하더라도 그 분명한 내용을 십계명을 통해서 알 수 있으므로 계시법에 종속적인 위치를 차지할 수 있을 뿐이다. 칼빈의 이러한 입장은 자연법에 대한 중세의 입장과 완전히 단절되었다기 보다는 일면에서는 연속성을 가지고 있고 일면에서는 불연속성을 가지고 있는 것으로 보인다. 그가 이성의 역할을 천상의 일을 인식하는 것에 대하여 부정적인 입장을 취함으로써 중세와 불연속성을 나타냈으나, 지상적인 일에서는 이성의 능력을 인정하였고 양심을 의지적인 측면을 강조하면서도 선악의 인식능력과 결부시킨 것은 아퀴나스와 오컴의 입장의 종합이라고 볼 수 있을 것 같다.

이 자연법이 지상적인 영역에서 중요한 것은 하나님의 백성과 이방인들 사이에서 공통적인 측면을 이해할 수 있게 한다는 점이다. 그러나 여기서 인간의 사회생활에 관련된 불변하는 자연질서와 인간의 자신에 대한 이해인 자연법을 구분하는

Cochrane의 주장은 별로 타당성이 없어 보인다. 인간의 사회생활과 인간의 자기 이해는 타락으로 동일하게 영향을 받아 변질되었으므로 그것 사이의 뚜렷한 구별을 제시하기를 어렵다고 본다. 그러므로 칼빈의 자연법사상은 중세의 전통에서 벗어나 자연법사상을 하나님의 법인 십계명과 동일시한 점에서 변화되었고, 그러면서도 인간성과 인간사회에 대한 공통적인 이해의 근거를 유지했다는 점에서 중요성이 있다고 하겠다.

Bibliography.

1. Calvin Writings.

Institutes of the Christian Religion. trans. Ford Lewis Battles. Philadelphia: Westminster Press, 1960.

Commentary on Isaiah.

Commentary on Psalms.

Commentary on Gospel of John.

Commentary on Romans & Thessalonican.

2. Secondary Sources

1) Articles

Cochrane, Arthur C. "Natural Law in Calvin," in *Church-State Relations in Ecumenical Perspective*, ed. Elwyn A. Smith (Dusquense University Press, 1966), 176-217.

Klempa, William. "Calvin and Natural Law," *Calvin Studies* IV(1988), 1-25.

Lang, August. "The Reformation and Natural Law," in *Calvin and The Reformation*, ed. William Park Armstrong (Grand Rapids: Baker House, 1980), 56-98.

Little, David. "Calvin and the Prospects for a Christian Theory of Natural Law," in *Norm and Context in Christian Ethics*, ed. Gene H. Outka and Paul Ramsey (New York: Charles Scribner's Sons, 1968), 175-197.

McNeill, John T. "Natural Law in the Teaching of the Reformers," *Journal of Religion* 26 (1946), 168-182.

Oakley, Francis. "Medieval Theories of Natural Law: William of Ockam and the Significance fo the Volunterist Tradition," *Natural Law Forum* 5 (1960), 65-83.

2) Books

Beyerhaus, Gisbert. *Studien zur Staatsanschauung Calvins.* Berlin: Trowitzsch &

Sohn, 1910.

Bohatec, Joseph. *Calvin and Das Recht*. Neudruck der Ausgabe Feudlingen, 1934.

Chevenier, Marc-Edourd. *La Pensee Politique de Cavin*, Geneve: Editions Labor et Fides, 1937.

Dowey, Edward A. *The Knowledge of God in Calvin's Theology*. New York: Columbia University Press, 1952.

Fraenkel, P. trans. *Natural Theology*. London: Godfrey Bles: The Century Press, 1946.

Gierke, Otto von. *Political Theories of the Middle Age*, trans. Maitland. Cambridge, 1927.

H"opfl, Harro. *The Christian Polity of John Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

O'Conner, D.J. *Aquinas and Natural Law*. New York: St Martin's Press, 1968.

Parker. T. H. L. *Calvin's Doctrinre of the Knowledge of God*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co. 1959.

Rommen, Heinrich A. *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, trans. Thomas R. Hanley O. S. B. London: B. Herder Book Co., 1959.

Sabine, George H. 「정치사상사」, 민 병태역. 을유문화사, 1963.

Troeltsch, Ernst. *The Social Teachings of the Christian Church*, trans. Olive Wyon. London: George & Allen & Unwin Ltd, 1931.

Wild, John. *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*. Chicago: University of Chicago Press, 1954.

