

# 요한 칼빈의 일반계시 개념과 그 변증학적 의의

정 승 원

충신대학교, 조직신학

## 1 서론

특별계시인 성경을 그 신학의 핵심으로 삼는 칼빈주의 전통은 일반 계시를<sup>1</sup> 무시하는 ‘성경 맹목주의’(biblicism)와는 거리가 멀다. 그러나 칼빈주의 전통을 따르는자들 가운데 특별 계시인 성경만을 유일한 하나님의 계시로 간주함으로써 상대적으로 일반계시(the general revelation)의 중요성을 간과하는 사람들도 있다. 일반계시는 죄로 물든 인간들로 하여금 구원에 이르게 할 수 없다는 사실을 지나치게 강조한바 일반계시 자체의 의의가 지나치게 간과되기도 한다. 그러나 인간의 죄로 인해 일반계시를 통해서 구원을 얻을 수 없다는 사실이 일반계시의 무용성으로 연결되지는 않는다. 하나님의 계시인 일반계시가 인간의 죄로 인해 소멸되거나 무의미하게 될

\* 논문접수일: 2009. 9. 7  
 논문수정일: 2009. 11. 19.  
 게재확정일: 2009. 12. 1

1 일반 계시라고 하면 자연(the nature)과 하나님의 형상을 입은 인간(the human mind)과 하나님의 섭리(the providence)를 포함하는 것이다.

수는 없다. 여전히 하나님의 계시로서 남아 있다는 것이다. 특히 불신자들에게 기독교 진리를 변증함에 있어서 일반 계시를 제쳐 놓고 특별 계시만을 강조하게 되면 자칫 맹신주의(fideism)로 간주되어 효과 있게 기독교 진리를 변증할 수 없을 수도 있다. 비단 변증학적 차원만 아니라 모든 신학의 분야에서 특별계시와 일반계시의 불가분의 관계를 잘 이해함이 요청되고 있다. 이러한 요청에 부응하여 본 소고에서는 요한 칼빈의 일반계시의 개념을 살핌으로 그의 변증학적 의의를 간략히 논하고자 한다.

## 2 일반계시를 통한 하나님과 인간을 아는 지식

칼빈은 그의 『기독교 강요』 제 1권의 제목을 「창조주 하나님에 관한 지식」으로 정하고<sup>2</sup> 제 1권 1장의 제목을 <하나님을 아는 지식과 우리 자신을 아는 지식은 서로 연결된다. 어떻게 상호적으로 연결되는가?>로 정하고 있다. 사람이 자신을 알지 못하면 하나님도 알 수 없다는 주장이다. 그러나 이것을 합리주의(the rationalism)가 생각하듯이 인간의 이성이 모든 사고의 출발점이라는 것도 아니요 또한 경험주의(the empiricism)가 주장하듯이 인간의 경험 자체가 인식론적 근거가 된다는 말이 아니다.<sup>3</sup> 칼빈의 초점은 사람이 하나님에게 어떤 존재냐 하는 것이다. 사람이 자율적으로 존재한다고

2 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, n.1, ed. John T. McNeill (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), 35. 여기 각주에서 편집자는 칼빈이 존재(being)나 실존(existence)을 택하지 않고 지식(knowledge)이라는 용어를 택한 것은 그의 신학의 구조와 내용에 있어서 계시의 중심성(centrality)을 강조하기 위함이라고 강조한다. 또한 창조주라는 용어는 중세 스콜라 철학이나 후기 칼빈주의자들이 초점을 맞추는 “하나님 자신”(God in himself)에 관한 것보다는 하나님의 계시적 사역과 행위들을 강조하는 것이라고 강조한다. 이후 *Institutes*, 권. 장. 절로 표기함.

3 Calvin, *Institutes*, 1. 1. 1. n. 3. 편집자는 여기 각주에서 합리주의 철학자 데카르트는 이러한 칼빈의 주장과 엇비슷하게 인간의 이성에 초점을 맞추어 “하나님으로부터 이러한 이성을 부여 받은 모든 사람들은 하나님을 알고 자신을 알고자 하는 노력에 있어서 이 이성을 사용해야만 한다”는 말을 했고 또한 경험주의적 회의주의자 조지 버클리

하면 칼빈이 주장하는 것처럼 ‘하나님을 아는 지식’과 ‘인간을 아는 지식’을 서로 불가분의 관계로 설정할 수 없다. 자율적 이성이나 자율적 경험에는 하나님 없이 어떤 지식도 가능하다는 전제가 깔려 있기 때문이다. 하나님을 아는 지식과 인간을 아는 지식의 불가분의 관계는 인간은 하나님과 떨어져 존재할 수 없음을 전제한다. 칼빈은 “우선적으로 모든 자가 하나님 안에 살며 움직이고 있기 때문에(행17:28) 자신의 생각을 그 분에게 직접적으로 맞추지 않으면 누구도 자신을 바라볼 수 없다”라고 강조하며 “바로 우리의 존재는 한 분 하나님 안에서의 현존(subsistence)일 뿐이다”라고 말한다.<sup>4</sup> 여기 칼빈은 하나님 아는 지식을 강조하기 위해서 인간은 하나님 안에 살며 움직이고 존재한다는 성경 구절을 인용하고 있다. 창조주 하나님이 우리 존재를 지으셨다고 하면 우리의 존재는 당연히 그를 힘입어 살아가며 움직인다. 우리의 존재는 단순히 생물학적 차원의 한 피조물이 아니라 우리의 지식, 도덕, 정신, 영 모두가 포함된 포괄적 존재이다. 이런 포괄적 의미에서의 우리의 존재가 하나님에 의해 피조되었고 그를 힘입어 살아간다면 당연히 그 분을 아는 지식 없이는 우리의 지식은 불가능하다. 즉 이치에 맞지 않는다.

그러나 칼빈이 강조하는 두 가지 지식은 단순히 인간이 이성으로 혹은

---

(George Berkeley)는 “존재만이 하나님과 영혼에 대해 단언할 수 있다”는 말을 했다고 기록하고 있다. 인간 자신을 안다는 것을 합리주의나 경험주의 차원을 넘어서 이해할 수 있는 길은 위에서 지적한대로 계시 차원에서나 가능하다. 칼빈주의에 충실한 신학은 이성(reason)이나 경험(experience)을 준거점(reference point)으로 삼는 것이 아니라 하나님의 계시를 준거점으로 삼아야 할 것이다. 이렇듯이 인간 자신을 알아야 한다는 사실을 동감한다고 해도 지식(인식)을 얻는 방편에 대해서는 서로 다를 수 있음을 발견한다.

4 Calvin, *Institutes*, 1. 1. 1. 영어의 ‘subsistence’란 단어는 라틴어 ‘*subsistentiam*’을 번역한 것이다. 이 단어의 동사는 ‘*sub*’+‘*sistere*’로 나뉘는데 ‘*sub*’이란 ‘아래’라는 뜻이요 ‘*sistere*’는 ‘서다,’ ‘유지하다,’ 혹은 ‘남다’ 라는 뜻이 있다. 통상적으로 subsistence란 단어는 존재, 현존, 생존, 자존 이라는 뜻으로 번역되지만 그 원래 의미는 ‘의존하는 존재’ 혹은 ‘파생한 존재’를 뜻한다.

자신의 능력으로 하나님을 알고 인간 자신을 아는 것을 의미하지 않는다. 인간이 하나님을 바로 알고 또한 자신을 바로 아는 채널은 오직 하나님의 계시임을 강조하는 것이다. 이 계시는 비단 특별 계시만 아니라 일반 계시도 포함된다. 그러나 일반계시는 사람들로 구원에 이르게 할 수 없고 창조주 하나님을 인정하도록 인도하지 못한다. 그래서 칼빈은 『기독교 강요』 1권 3장의 제목을 <하나님을 아는 지식은 자연적으로 인간들의 마음에 심겨져 있다>로 정했지만 몇 장 뒤인 1권 6장의 제목을 <성경은 창조주 하나님께 오는 사람에게 안내자와 선생이 된다>로 정한다. 그에게 하나님을 아는 지식으로서의 계시는 일반 계시와 특별 계시를 둘 다 포함되지만 일반계시가 계시로서의 역할을 하기 위해서는 성경이 안내자와 선생이 되어야 한다는 것이다.

16세기 당시 인문주의(humanism)에 많은 영향을 받았던 칼빈으로서는 일반계시를 강조하는 것이 매우 자연스러웠을 것이다. 그러나 단순히 인문주의적 영향 때문이 아니라 성경에서 증거하고 있는 하나님의 창조와 섭리는 자연스럽게 그로 하여금 일반 계시를 강조하게 하였다고 하겠다.<sup>5</sup> 그의 『기독교 강요』의 첫 권의 제목인 「창조주 하나님을 아는 지식」(The Knowledge of God the Creator)을 일반 계시와 정확하게 동일시하며 둘째 권

---

5 William J. Bouwsma는 칼빈을 두 종류의 특성을 지닌 인물로 묘사한다. 첫째, 토마스 아퀴나스가 대변하는 스콜라 철학을 답습한 철학자와 합리주의자요 정해진 원리들을 강조하는 보수주의자라고 하고, 둘째, 수사학자(a rhetorician)이며 인문주의자(humanist)라고 한다. William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait* (Oxford: Oxford University Press, 1988) 참조. 특히 그의 결론 부분인 230-34쪽을 참조하라. 부스마는 칼빈을 이런 두 종류의 특성으로 구분하여 그의 글들과 삶을 이해하고 있지만 이러한 구분은 매우 축소된(narrowed down) 시야로 본 결과라 하겠다. 예를 들어, ‘하나님을 사랑하는 것과 인간을 사랑하는 것,’ 혹은 ‘하나님 아는 지식과 인간을 아는 지식,’ 이러한 구분은 두 종류의 특성으로 구분되기 보다는 서로의 불가분의 관계로 이해하는 것이 바람직할 것이다. 이런 두 종류의 구분에 관한 오해가 칼빈의 특별계시와 일반계시의 구분에서도 나타날 수도 있다. 이런 차원에서 볼 때 비록 칼빈이 인문주의적 영향을 받았다고 해서 그의 일반 계시적 강조를 인문주의적이라고 할 수 없다. 하나님은 성경의 하나님만 아니라 자연과 인간과 역사(history)의 하나님도 되시기 때문이다.

의 제목인 「그리스도 안에서 구속주 하나님을 아는 지식」(The Knowledge of God the Redeemer in Christ)을 특별 계시, 즉 성경과 정확하게 동일시 할 수는 없지만<sup>6</sup> 칼빈은 “창조주 하나님을 아는 지식”의 채널로서 일반계시를 시종일관 강조하고 있다. 그렇다고 해서 창조주 하나님을 아는 지식의 채널이 오직 일반 계시라고 주장하는 것은 아니다. 칼빈은 성경을 통해 얻어야 하는 창조주 하나님에 관한 지식을 계속적으로 강조한다.<sup>7</sup> 좀 더 정확하게 표현하자면 타락한 이 후 인간은 성경을 통하지 않고서는 일반 계시를 제대로 이해할 수 없다는 것이다.<sup>8</sup> 사실 칼빈은 일반계시의 의의를 성경의 가르침에서 찾고 있기 때문에 성경을 통하여 창조주 하나님을 아는 지식을 얻는다는 것은 당연한 주장이다. 이렇게 특별 계시만 아니라 일반 계시를

---

6 에드워드 도이(Edward A. Dowey, Jr.)는 하나님에 관한 두 가지 지식[창조주 하나님과 구속주 하나님에 관한 지식]은 각 일반계시와 특별계시를 의미하지 않는다고 한다. 그 이유는 서로 중복될 수 있기 때문이라는 것이다. 즉 창조주에 관한 지식은 성경을 통해서도 얻는다는 것이다. Edward A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (New York: Columbia Univ. Press, 1952), 43. 그러나 특별 계시와 일반 계시의 불가분의 관계 혹은 유기적 관계를 이해한다고 하면 두 지식이 중복되는 것은 극히 자연스러운 현상이다. 오히려 칼빈은 의식적으로 “창조주 하나님”과 “그리스도 안에서의 구속주 하나님”을 각기 일반 계시와 특별 계시와 연결시키고 있다고 하겠다. 그만큼 칼빈은 그 중요성에 있어서 일반 계시와 특별 계시를 구분하지 않는다는 것이다. 즉 자연을 통해서 아는 하나님은 성경과 그리스도를 통해 아는 하나님과 동일한 분이라는 것이다. 도이가 지적하는 바와 같이 창조주에 관한 지식을 성경을 통해서 얻을 수 있는 것은 바로 일반 계시와 특별계시의 불가분의 관계를 의미하는 것이다.

7 Calvin, *Institutes*, 1. 6. 1에서 “하나님을 단지 창조주만 아니라 구속주로 인지할 필요가 있다. 의심 없이 그들은[구약의 족장들] 이 두 사실을 [성경] 말씀을 통하여 알았다”고 말한다.

8 Calvin, *Institutes*, 1. 2. 1.에서 “내가 지금 말하는 지식은 아담이 계속 의로운 상태로 남아 있었을 경우 자연의 질서에 의해서 가질 수 있는 그런 지식이다”라고 말한다. 이 말은 타락한 후에는 일반계시를 바로 이해할 수 없고 오직 그리스도로 인하여 구속받은 자라야 바로 이해할 수 있다는 것이다. 칼빈은 여기서 하나님을 아는 지식과 경건의 불가분의 관계를 강조하고 있다. 불신자는 경건이 없기 때문에 그들이 일반계시를 통하여 얻는 지식은 참된 지식이라 할 수 없다는 것이다. 타락으로 인해 일반계시 자체가 변질되었다는 의미가 아니다.

통하여서도 동시에 “창조주 하나님을 아는 지식”을 얻을 수 있다는 것은 일반 계시의 목적과 의의가 특별 계시의 그것들과 크게 다르지 않을 정도로 중요하다는 것을 암시하고 있다. 칼빈은 옛 언약과 새 언약의 비교처럼 일반계시와 특별계시를 비교하는 것이 아니다. 즉 일반계시는 특별계시의 출현으로 그 존재 의의와 목적이 다한 것이 아니라는 것이다.

한편 그렇다고 해서 일반 계시를 통하여서도 “구속주 하나님을 아는 지식”(cognitio Dei redemptoris)을 얻을 수 있다고 칼빈은 주장하는 것이 아니다. 그는 강조하기를 “그러므로 우리는 생명에서 죽음으로 타락되었기 때문에 만약 믿음에 의해 그리스도 안에서 성부로 나타나신 하나님을 볼 수 없으면 우리가 논한 모든 창조주 하나님을 아는 지식(cognitio Dei creatoris)은 소용없게 된다”고 한다.<sup>9</sup> 구속주 하나님을 알기 전에 창조주 하나님을 아는 지식이 소용없게 되는 이유는 일반 계시의 목적과 의의가 상실되었기 때문이 아니라 타락 후 인간에게 발생된 ‘죄의 지적 영향’ (the noetic effect of sin) 때문이다. 칼빈은 인간의 타락이 일반계시 자체를 변질시켰다고 말하는 것이 아니다. 일반계시는 일반계시로서의 의의와 목적을 여전히 가지고 있다. 달라진 것은 인간의 타락상이다. 타락한 인간은 일반계시를 통해 구속주 하나님을 아는 지식을 얻을 수 없다. 구속주 하나님은 오직 그리스도로 말미암아 알 수 있기 때문이다. 세상을 향한 하나님의 다른 모습으로 창조주와 구속주로 구분하지만 여전히 같은 하나님이며 같은 하나님의 속성을 담고 있다는 것이다.

흔히들 자연에 나타난 하나님의 속성은 능력(power)과 영광(glory), 혹은 지혜(wisdom) 정도로 한정한다. 즉 하나님의 창조 솜씨의 결과로 인해 외형적으로 발견될 수 있는 속성들로 한정한다. 칼빈 역시 자연을 논하면서 하나님의 이러한 속성들을 강조한다.<sup>10</sup> 그러나 칼빈은 하나님의 능력과 지혜

9 Calvin, *Institutes*, 2. 6. 1.

10 Calvin, *Institutes*, 1. 5. 2.

와 영광만 아니라 하나님의 공의(justice)와 선(goodness)과 의(righteousness) 등도 자연에 나타난다고 강조한다.<sup>11</sup> 비록 많은 사람들은 공의, 선, 의와 같은 하나님의 속성은 일반계시와는 상관이 없고 특별계시를 통한 구원에 관련하여서 언급하지만 칼빈은 하나님의 속성들이 똑같이 자연을 통해서도 나타난다고 주장한다. 이것은 분명 칼빈은 피조물에 나타난 일반 계시 역시 특별계시와 동등한 하나님의 계시로 보고 있음을 의미한다. 비록 인간은 죄로 인하여 일반 계시를 바로 인지하지 못한다고 해도 일반 계시에 담겨져 있는 하나님의 속성까지 없어지지 않는다는 것이다. 칼빈은 강조하기를 “참으로 우리를 위해 성경에 나타난 하나님을 아는 지식은 우리로 하나님을 경외하여 신뢰하도록 초청하는 그의 피조물에 흔적으로 나타난 그 지식과 정확하게 같은 목적을 가지도록 되어 있다”고 한다.<sup>12</sup> 즉 특별계시인 성경과 일반 계시는 서로 상반되는 것이 아니라 같은 목적을 가지고 있다는 것이다.<sup>13</sup>

이러한 일반 계시는 모든 사람들로 하여금 하나님을 알고 자신을 알도록 하는 보편적 방편이 된다. 일반 계시는 단순히 사람들에게 하나님을 알리는 긍정적 역할만 하는 것이 아니라 자신이 연약한 피조물이며 또한 죄인임을 알도록 하는 부정적 역할도 한다. 일반 계시를 통해 하나님을 안다고 하면 그 앞 속에는 인간 자신의 피조성과 죄악 역시 알 수 있음이 전제된다. 그렇지 않고서는 하나님을 바로 아는 것이 불가능하다. 물론 타락 후에는

---

11 Calvin, *Institutes*, 1. 14. 1, 21. 에드워드 도이에 따르면 칼빈은 객관적으로는 성경에 그리고 주관적으로는 신의식(the sense of deity), 양심, 성령의 증거에 계시가 주어졌다고 하며 그 내용은 하나님의 영원성, 자존성, 능력, 지혜, 진리, 선, 의, 공의, 자비 그리고 거룩성을 가르치는데 있어서 동일하다고 강조한다. Dowe, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, 131.

12 Calvin, *Institutes*, 1, 10, 2.

13 흥미롭게 도이(Dowe)는 성경 계시와 자연 계시의 대치되는 문제는 칼빈 연구 자체에서 오는 문제가 아니라 칼 바르트의 영향 아래 주어진 칼빈 해석에서 오는 것이라고 지적한다. Dowe, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, 132.

일반 계시를 통해서 인간은 자신이 죄인임을 깨닫지 못한다. 그렇기 때문에 특별 계시가 필요했다. 그러나 일반 계시를 통해서도 이제 인간이 자신을 알 수 없게 된 것이 아니라 인간의 타락으로 인해 일반 계시에게서 그러한 역할을 기대할 수 없게 되었다는 것이다. 칼빈은 “우리가 우리 자신에 대해 기뻐하지 않게 될 때 비로소 하나님을 진지하게 갈망하게 된다”라고 말하며 “따라서 우리 자신을 아는 지식은 단지 우리로 하나님을 찾도록 재촉할 뿐만 아니라 손수 우리로 그 분을 발견하도록 인도한다”라고 강조한다.<sup>14</sup> 달리 표현하면 우리가 죄인임을 알아야 하나님을 알 수 있다는 말이다.

칼빈이 여기서 주장하는 것은 인간이 타락으로 인해 이성적 능력에 손상이 왔기 때문에 일반 계시를 통해서도 하나님을 알 수 없다는 것이 아니다. 타락으로 인해 이성적 능력에 손상이 왔다면 특별 계시인 성경도 제대로 이해할 수 없다. 비록 타락했다고 하더라도 진리를 모르는 것이 아니다. 칼빈은 디도서1:12-13절을 주석하면서 다음과 같이 말한다. “모든 진리는 하나님으로부터 왔으며 만일 악한 사람이 진리와 의를 말했다면 우리는 그것을 거절하면 안 된다. 왜냐하면 그것은 하나님으로부터 왔기 때문이다.”<sup>15</sup> 타락은 인간의 능력의 유무를 따져 하나님의 계시를 피할 수 있는 여지를 제공하지 않는다. 타락하기 전에도 하나님의 계시를 떠나 살 수 없었으면 타락한 후에는 더욱 더 일반 계시를 포함한 하나님의 계시를 떠나서 살 수 없게 되었다. 타락한 인간이 일반 계시를 통하여 하나님과 자신을 알 수 없다면 특별계시를 통하여서는 타락한 인간이 저절로 하나님을 알고 자신을 알 수 있는 것이 아니다. 즉 특별계시(성경) 자체가 타락한 인간을 지혜롭게 하여 하나님과 자신을 알게 하는 반면에 일반 계시는 그렇게 못하는 것이

14 Calvin, *Institutes*, 1. 1. 1.

15 John Calvin, *Commentary on the Epistle to Titus*, trans. T. A. Smail (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1964), 363-364.

아니다. 특별계시가 구원에 이르는 지혜가 있게 한다면 그 특별 계시는 그리스도의 사역과 성령의 역사와 함께 이해되어야 한다. 성경의 그 언어를 이해하고 잘 안다고 해서 구원에 이르는 것이 아니다. 특별계시의 구원 역사는 인간의 능력에 달린 문제가 아니다. 칼빈이 인간의 타락으로 인해 일반 계시로는 하나님을 알 수 없다고 주장하는 것은 인간의 능력에 관한 논의가 아니라 하나님과의 관계성에 관한 논의이다. 일반계시를 통해서 하나님과 원수가 되었던 관계가 화해되지 않는다는 것이다. 일반계시에는 그리스도의 구속의 능력과 역사가 결합되어 있기 때문이다. 하나님과의 화해는 구속의 은총으로 말미암아 가능하게 되며 그 구속의 은총은 특별 계시 없이 이루어질 수 없다. 성경만이 우리에게 구원에 이르는 지혜가 있게 한다.<sup>16</sup>

인간의 죄성에도 불구하고 일반 계시를 통해 하나님을 알 수 있다고 하는 것은 인간의 능력의 유무를 논하는 것이 아니라 계시의 명료성(perspicuity)과 필연성(necessity)을 논하는 것이다. 사실 인간의 능력의 유무와 상관없이 불가해하신(incomprehensible) 하나님은 계시를 통하지 않고는 알 길이 없다. 먼저 계시의 명료성과 필연성은 인간 자신이 하나님의 계시라는 사실에서 나타난다. 칼빈의 『기독교 강요』 1권 3장, 「하나님을 아는 지식은 자연적으로 인간들의 마음에 심겨져 있다」에서 칼빈은 인간의 마음은 “신성”(Divinitatis sensum)을 인지하고 있다고 강조한다.<sup>17</sup> 이러한 계시로서의 인간은 스스로가 하나님을 아는 방편이 되기도 한다. 그러나 하나님과 떨어진 인간은 성령의 도움 없이 스스로 자신의 마음에 심겨진 하나님의 신성으로 인해 하나님을 영화롭게 할 수 없다.

또한 계시의 명료성과 필연성은 하나님의 만드신 만물에도 나타난다. 칼빈은 주장하기를 “하나님은 인간들의 마음에 종교의 씨앗을 심으신 것만

16 딤후3:15.

17 Calvin, *Institutes*, 1. 3. 1.

아니라 그의 만드신 우주에서 자신을 매일같이 드러내신다”고 한다.<sup>18</sup> 또한 로마서 1장 20절에서 바울은 하나님의 신성이 그의 만드신 만물에 분명히 보여 알게 된다고 말씀한다. 인간을 포함한 모든 만물이 하나님의 창조 결과이기 때문에 그의 만드신 만물에서 하나님의 흔적을 발견할 수 있다는 것이다. 그러나 바울이 말씀하는 바는 단순한 하나님의 흔적이 아니다. 그의 신성(the divinity)이 분명히 보여 알게 된다는 것이다. 바울이 말씀하는 신성은 무엇을 의미하는가? 죄인인 인간이 하나님의 신성을 알 수 있다는 말인가? 하나님의 신성을 아는 것은 구원을 의미하지 않는가? 아니라면 구원과 상관없이 알 수 있는 신성은 도대체 무엇인가? 칼빈은 로마서 1장 20절을 다음과 같이 주석한다.

바울은 하나님께 속하는 것으로 주장될 수 있는 모든 속성들을 상세하게 말하고 있는 것이 아니라 그의 영원하신 능력과 신성에 대한 지식에 이르는 방법을 우리에게 가르쳐 주고 있다. 만물의 조물주이신 그는 시작이 없으시고 스스로 존재하시는 분이심에 틀림없다. 우리가 하나님에 대하여 이 점을 발견하게 되었을 때 그의 신성 자체가 나타나게 되며 이 신성은 하나님의 모든 속성들을 수반하여서만이 존재할 수 있다. 왜냐하면 그 모든 속성들이 그 신성 안에 포함되어 있기 때문이다.<sup>19</sup>

이러한 해석은 하나님의 속성으로서의 단순성(simplicity)과 연결된다. 즉 하나님의 신성이 나타난다고 하면 그의 모든 속성들이 나타날 수밖에 없다는 것이다. 하나님의 속성들은 서로 분리할 수 없기 때문이다. 칼빈이 주장하는 것은 우리가 하나님의 모든 속성은 모르지만 일부 속성은 알 수 있다는 말이 아니다. 어떤 양적(quantitative) 차이를 말하는 것이 아니다. 오히려 질적(qualitative) 차이를 말한다고 하겠다. 우리가 하나님을 아는 것은 참으

18 Calvin, *Institutes*, 1. 5. 1.

19 존 칼빈, 『신약성경주석』 7권 로마서-빌립보서 (서울: 성서교재간행사, 1979), 60.

로 그를 아는 것이지만 하나님 자신이 자신을 아시는 것처럼 우리는 하나님을 알 수 없다는 말이다. 여기 칼빈이 말하는 “하나님의 영원하신 능력과 신성에 대한 지식에 이르는 방법”이란 인간의 이성이나 능력이 아니라 바로 하나님의 계시라는 것이다. 하나님의 계시이기 때문에 일반계시를 통하여 모든 사람들이 분명히 하나님을 알 수 있다는 것이다.

한편 칼빈은 롬1:28을<sup>20</sup> 다음과 같이 주석한다. “여기 ‘두기를 싫어하매’(refuse)라는 의미는 그들[불신자들]은 반드시 보여야 하는 주시(注視)함을 가지고 하나님을 아는 지식을 추구하지 않고 오히려 의도적으로 (deliberately) 하나님으로부터 그들의 생각들을 멀리하는 것이다. 그러므로 바울이 의미하는 바는 왜곡된 자신의 선택에 따라 그들은 하나님보다 헛된 것을 더 좋아했다. 그러므로 그들의 속게 된 실수는 스스로 선택한(self-chosen) 것이다.”<sup>21</sup>

이렇게 인간이 분명히 알게 되고 또 의도적으로 거부하는 계시는 인간의 지식이나 이성에 맞추어져야 인지가 되고 계시의 역할을 하는 것은 아니다. 계시가 주어졌을 때 인간이 수용하지 않았다고 해서 그 계시를 모른다고 핑계할 수 없다. 인간 지식이나 판단에 맞추어져야 계시의 역할을 하는 것이 아니기 때문에 어떤 경우에는 인간은 하나님을 안다고 할 수 있고 어떤 경우에는 인간은 하나님을 알 수 없다고 할 수 있다. 이러한 지식의 이중적 특성에 대한 칼빈의 주장은 계시적 차원에서 이해될 수 있다. 슬기롭고 지혜로운 자에게는 감추어지고 어린 아이에게는 나타나는<sup>22</sup> 특성을 가진 것이 계시이다. 슬기롭고 지혜로운 자는 분명히 만물에 보여 알게 되는 하

20 “또한 저희가 ‘마음’에 하나님 두기를 싫어하매 하나님께서 저희를 그 상실한 마음대로 내어 버려 두사 합당치 못한 일을 하게 하셨으니”에서 한글 개역 성경은 마음이 라고 했지만 원문은 ‘지식’ 이라고 되어 있다.

21 John Calvin, *Commentary on The Epistle of Paul to the Romans*, trans. R. Mackenzie (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960), 37.

22 마11:25.

나님의 신성을 부인할 수 없고 또 성경의 내용들을 외형적으로는 잘 이해할 수 있을 것이다. 그러나 아들과 또 아들의 소원대로 계시를 받는 자 외에는 아버지를 알 수 없다.<sup>23</sup>

칼빈은 바울을 따라 하나님의 신성이 그의 만드신 만물에 보여 알게 됨으로 핑계할 수 없다고 주장하지만 동시에 “참으로 그의 본질(essence)은 불가해하다(incomprehensible). 그러므로 그의 신성(divineness)은 모든 인간의 지각(perception)에서 멀리 벗어난다”라고 강조한다.<sup>24</sup> 하나님의 본질을 이해하는 것이 불가능하고 그의 신성을 지각할 수 없다는 말이다. 그러면 어떤 차원에서 칼빈은 하나님을 아는 지식을 일반적으로 인간에게 요청하고 있는 것인가? 인간이 갖게 되는 하나님을 아는 지식은 그의 본질과 신성과 상관이 없다는 말인가? 상관이 없다면 그 지식을 참된 의미의 지식이라 할 수 있는가? 하나님을 분명히 알 수 있다고 말하면서 왜 하나님의 신성은 모든 인간의 지각에서 멀리 벗어나 있다고 말하는가?

칼빈은 시편 104편 1-2절을<sup>25</sup> 주석하면서 “하나님의 적나라한 위엄에서 하나님을 보려고 하는 사람은 확실히 어리석은 사람이다. 만약 하나님을 보고자 한다면 그는 그의 옷 입심을 봐야 한다. 즉 우리는 하나님께서 우리로 보기를 원하시는 세상에 입히신 아름다운 옷을 봐야 한다. 그리고 그의 숨겨진 본질을 서둘러 보려고 호기심을 가져서는 아니 된다”고 말한다. 여기 칼빈은 하나님의 본질을 볼 수 없지만 그가 자연에 입히신 존귀와 위엄을 볼 수 있다고 말한다. 이것은 단순히 이신론(deism)에서 주장하는 것과 같이 자연 자체에 창조주의 숨씨가 여전히 남아 있는 것으로 보는 것이

23 마11:26.

24 Calvin, *Institutes*, 1. 5. 1.

25 시104:1-2, “내 영혼아 여호와를 송축하라 여호와 나의 하나님이며 주는 심히 광대하시며 존귀와 권위를 입으셨나이다. 주께서 옷을 입을 같이 빛을 입으시며 하늘을 휘장 같이 치시며”

아니라 자연에 나타난 하나님의 존귀와 위엄 역시 하나님의 속성이라는 것이다. 하나님의 비밀스러운 본질은 알 수 없지만 하나님의 속성은 그 자연에 입히신 아름다운 옷을 통하여 알 수 있다는 것이다. 여기 ‘아름다운 옷’은 단순히 자연물을 의미하는 것이 아니다. “그의 옷 입으심”이라는 칼빈의 표현은 자연 계시를 의미한다. 하나님의 본질은 아니지만 그에게서 나오는 능력과 신성과 같은 것이다.

또한 칼빈은 고전2:11을<sup>26</sup> 주석하면서 바울은 이 구절에서 두 가지를 가르치고 있다고 강조한다. 첫째, 복음은 성령의 증거 없이는 이해할 수 없는 것이며, 둘째, 성령의 증거를 받은 사람은 자신이 믿고 있는 것을 마치 손에 쥐고 있는 것으로 느끼는 것처럼 견고하고 단단한 확신을 가지게 되는데 그 이유는 성령께서 신실하고 의심할 수 없는 증인이 되시기 때문이라고 한다. 그리고 다음과 같이 주해한다. “하나님의 생각과 사람의 생각에는 차이가 있다. 사람은 서로 이해하지만 하나님의 말씀은 일종의 감추어진 지혜이다. 이 지혜는 빛이 어두움에 비치고 성령이 눈 먼 자의 눈을 뜨게 해주실 때까지 인간 지식의 약함에 의해 다다를 수 없는 고상함을 가지고 있다.” 또 이어서 11절의 ‘사람의 영’에 대해 주석하기를 “여기 사람의 영은 소위 ‘지적 기능’(intellectual faculty)이 주재(駐在)하는 영(soul)을 의미한다. 만약 바울이 이 지식(knowledge)을 이해능력이 주재하는 영이 아니라 사람의 지성(intellect) 혹은 그 [지적] 기능 자체로 여겼다고 하면 바울은 정확하게 표현한 것이 아니었을 것이다”라고 말한다.<sup>27</sup> 칼빈에게 하나님을 아는 지식은 단순히 지성이나 지적 기능을 의미하지 않는다는 것이다. 그 이상의 의미가 있다. 단순히 지성이나 지적 기능이라고 하면 바울은 롬1:19, 21

26 “사람의 사정을 사람의 속에 있는 영 외에는 누가 알리요 이와 같이 하나님의 사정도 하나님의 영 외에는 아무도 알지 못하느니라.” (한글 개역판)

27 John Calvin, *Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians*, v. 1. trans. John Pringle (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), 111-112.

에는 모든 자들이 하나님을 안다고 하고 반면에 고전2:8-11에서는 이 세대 관원은 하나님의 지혜를 알지 못하고 오직 성령 받은 자만 알 수 있다고 일관성 없이 말씀하지 않았을 것이다. 그런 지식이라면 성령과 상관없이 알면 아는 것이고 모르면 모르는 것이기 때문이다.

칼빈은 다음과 같이 하나님의 본질 혹은 속성을 아는 길을 알려주고 있다. “우리 함께 여기<sup>28</sup> 두 번 반복하며 언급되는 그 놀라운 이름에 내포되어 있는 하나님의 영원성과 자존성을 목격하자. 게다가 그의 능력들이 여기 언급되어 있는데 이것은 하나님이 자신 안에 존재하는 식대로 보이는 것이 아니라 우리에게 향한 식대로 보이는 것이다.”<sup>29</sup> 여기 ‘우리에게 향한 식대로’ (as he is toward us)라는 것은 바로 계시를 의미한다. 우리가 하나님의 속성을 아는 것은 그 속성이 하나님 안에 있는 식대로 우리가 아는 것이 아니라 하나님이 우리에게 계시하는 식대로 안다는 것이다. 요약하자면 하나님은 불가해하신 분이시지만 그가 계시하는 한도에서 그를 알 수 있다는 말이다.

칼빈은 여기 하나님이 자신을 아시는 것처럼 우리가 하나님의 본질을 알 수 없다고 강조한다. 단 알 수 있는 길이 하나 있는데 그것은 바로 우리를 향해(toward us) 계시를 주실 때라는 것이다. 계시를 통해 하나님을 알 때 하나님이 자신을 아시는 것처럼 알 수 없지만 우리는 그를 참으로 알 수 있다는 것이다. 칼빈이 사변적으로 하나님을 알려고 하는 것에 강하게 반대하는 이유가 여기 있다. 인간이 계시를 떠나서 인간의 지적 능력으로 하나님의 본질이나 속성을 알 수 없다는 것이다. 칼빈은 이어서 강조하기를 “그러므로 하나님을 [그가 우리에게 향한 식대로] 안다고 하는 인식은 헛되고야

28 여기란 출 34:6-7을 의미한다. “여호와께서 그의 앞으로 지나시며 반포하시되 여호와로라 여호와로라 자비롭고 은혜롭고 노하기를 더디하고 인자와 진실이 많은 하나님이라. 인자를 천대까지 베풀며 악과 과실과 죄를 용서하나 형벌 받을 자는 결단코 면죄하지 않고 아버지의 악을 자여손 삼 사대까지 보응하리라”

29 Calvin, *Institutes*, 1. 10. 2.

심적인 사변이 아니라 살아 있는 경험에 존재한다”고 한다.<sup>30</sup> “살아 있는 경험”(living experience)은 단순히 경험주의에서 말하는 인간의 오감을 통한 경험을 의미하는 것이 아니다. 하나님과의 인격적 교제를 의미한다. 칼빈이 강조하는 하나님을 아는 지식은 지적(intellectual) 혹은 이성적(rational) 차원이 아니라 언약적 혹은 인격적 차원에서 이해할 수 있다.<sup>31</sup>

리차드 멀러(Richard Muller)는 칼빈의 지식의 개념을 이렇게 설명한다. “우리는 칼뱅 신학이 구원의 잠정적인 수행과 관련하여 인간의 앎과 의지함의 문제를 향한 기본적인 태도에서 지성주의의 형태보다는 자발주의의 형태에 속한다고 결론지을 수 있다. 더구나 전체로서 칼뱅의 신학의 실천적이고 반사색적인 특성이 이러한 결론을 지지하고 있다. 지성이 아니라 의지가 구원론의 문제의 중심에서 있다: 죄인은 선을 알고 있으나 이것을 의도하지 않는다.”<sup>32</sup> 멀러의 “죄인은 선을 알고 있으나 이것을 의도하지 않는다”는 설명은 다름 아닌 롬1:19-21의 내용이기도 하다. 한편 칼빈이 지성주의보다 자발주의적 경향을 강조한다고 해서 인간이 일반 계시를 통하여 알고 있는 그 지식이 인식론적으로 가치가 없다는 말은 아니다. 선한 의지의 부족이 지식을 무효화하지 않는다. 칼빈의 신학이 반-사색적(反思索的)이라고 해서 지식을 멀리하는 것은 아니다. 지식의 개념이 다를 뿐이다. 칼빈에게 지식은 단편적으로 정보를 아는 것에 국한되지 않는다. 칼빈은 인

30 Calvin, *Institutes*, 1. 10. 2.

31 비록 칼빈은 언약적 지식이라는 개념을 소개하지는 않았지만 ‘복음을 통하여 율법의 약속들이 효력을 발휘한다’는 그의 언급은 율법에 대한 지식이 행위적으로 나타나면 무의미하게 되지만 그 지식이 복음을 통하여서는 열매를 맺고 의미가 주어질 수 있음을 강조하고 있다. Calvin, *Institutes*, 3. 17. 2-3. 참고. 칼빈은 *Institutes*, 1. 10. 2에서 하나님을 아는 지식은 비어 있고(empty) 허황된 사변(speculation)이 아니라 ‘살아있는 인지’(living awareness)라고 한다. 살아 있는 지식이란 인격적이고 언약적 지식을 의미한다고 하겠다.

32 Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 이은선 역, 『16세기 맥락에서 본 진정한 칼뱅신학』(서울: 나눔과 섬김, 2003), 432.

식론과 윤리를 구분하지 않는다. 지식과 의지를 구분하지 않는다. 멀리는 다음과 같이 칼빈의 인식론의 특성을 설명한다. “신앙 교리 자체에서 칼뱅의 구원론에 대한 관심은 인식 행위에서 의지의 우선권을 강조하는 반면에 지식으로서의 신학에 대한 칼뱅의 언어는 지성만을 강조하기보다는 오히려 지성과 의지의 균형을 이루는 경향이 있다.”<sup>33</sup>

칼빈의 이러한 지성과 의지의 균형적 모습을 통하여 그는 단순히 지성주의와 반-지성주의 사이에 하나를 선택하고자 했던 것이 아님을 알 수 있다. 그는 모든 사람들에게 하나님을 알만한 것이 들어 있고 만물에 그의 신성(*sensus deitatis*)이 분명히 보여 알게 되어 누구도 핑계치 못한다는 바울의 주장을 그대로 받아 일반 계시를 통한 지식을 강조하고 있다. 그는 지성주의자라고 할 수 있다. 그러나 “뇌의 나부낌”(flutter of brain)으로 나타나는 지식적 유희를 거부한다. 칼빈은 다음과 같이 주장한다. “우리가 가져야 할 하나님을 아는 지식은 헛된 사색이나 뇌의 나부낌으로 만족하는 것이 아니라 정당하게 받아 마음에 뿌리를 내릴 때 견실하고 열매를 맺게 되는 지식이다.”<sup>34</sup> 이렇듯이 칼빈이 요청하는 하나님을 아는 지식과 인간을 아는 지식은 단순히 이성(reason)이나 지성(intellect)으로만 얻을 수 있는 지식을 의미하는 것이 아니라 영적이고 인격적이고 언약적 지식이다. 이러한 지식의 특징은 바로 계시의 특징이기도 하다. 계시적 특성을 가진 지식이기 때문에 일반계시를 통해서 분명히 나타나지만 그 지식으로는 참된 진리에 이르러 구원을 얻을 수 없다. 그렇기 때문에 하나님을 분명히 알지만 감사치도 영화롭게도 아니하고 다른 우상을 섬길 수 있는 것이다.

33 Muller, 『16세기 맥락에서 본 진정한 칼뱅신학』, 434.

34 Calvin, *Institutes*, 1. 5. 9.

### 3 일반계시와 자연신학(the natural theology)

이러한 칼빈의 가르침에 근거해서 우리는 일반계시(혹은 자연계시)와 자연 신학의 관계를 설명할 수 있다. 칼빈은 비록 자연에 하나님의 존재와 속성들이 나타나 보인다고 주장 하지만 계시적 차원이 아닌 이성적 차원에서 자연을 통하여 하나님을 알 수 있다는 자연신학(the natural theology)을 주장하는 것은 아니다. 칼빈은 다음과 같이 강조한다. “우리 주께서 열매 없는 질문들을 위해서가 아니라 올바른 경건과 그 이름에 대한 경외와 참된 신뢰와 거룩함의 의문을 위해 우리를 훈계하셨기 때문에 우리는 이 지식 [성경적 교훈]에 만족해야 한다. 이러한 이유로 해서 만약 우리가 정말 지혜롭다고 하면 우리는 무익한 사람들이 말씀을 벗어나서 자연(the nature)과 질서(orders)와 천사의 숫자에 관하여 가르쳤던 헛된 사변들에서 벗어나야 한다.”<sup>35</sup> 비록 칼빈은 자연에 분명히 나타나는 하나님의 신성에 관한 일반계시를 긍정했지만 성경을 떠나 이성으로 자연(the nature)에 대해 사변적으로 논하는 것은 반대했다. 앞서 언급한 바와 같이 칼빈이 말하는 하나님을 아는 지식은 지성이나 지적 기능을 의미하는 것이 아니라 오히려 이해 능력 혹은 지적 기능이 주재하는 영(soul)을 통한 하나님의 계시의 수용이다. 성경에 입각한 성령의 인도함을 받지 않는 인간의 마음은 지성이나 혹은 지적 기능을 가질 수 있어도 구원에 이르는 하나님을 아는 지식은 가질 수 없다는 것이다.

우리가 자연신학을 부정해야 하는 이유는 자연신학이 자연에 나타나는 하나님을 알만한 지식과 능력과 솜씨를 부정해서가 아니라 인간의 죄성을 인정하지 않기 때문이다. 일반계시를 통하여 하나님을 알 수 있는 것이 분명하다. 자연신학의 위험성은 일반계시를 간접적으로 만든다는데 있다. 즉

---

<sup>35</sup> Calvin, *Institutes*, 1. 14. 4.

일반계시는 간접적 역할을 하고 인간의 이성이 직접적(immediate) 역할을 한다는 것이다. 자연 계시는 분명히 보여 알게 되는 것이 아니라 이성을 통하여 알게 된다는 것이다. 일반계시는 스스로 우리에게 계시하는 것이지만 인간의 이성을 통하여 계시하는 것이 아니다. 누구도 핑계할 수 없는 분명한 계시가 자연에 직접적으로 심겨져 있음을 자연신학은 부정하는 것이다. 한편 인간의 죄성에 대한 지나친 강조로 인해 일반계시 자체를 부정한다면 인간의 합리성(rationality)이 개입될 가능성이 있다. 죄성이 일반계시를 파괴할 수 없다. 일반계시의 명료성은 이성적 판단을 초월한다. 사실 이성 자체가 이미 죄로 물들어 있다. 일반계시의 통로인 자연과 질서와 하나님의 형상으로서의 인간이 죄로 물었다고 해서 이 통로에 하나님의 계시가 결여되어 있거나 파괴되었다고 하면 이 영역에는 하나님의 다스리심과 상관없는 중립적 영역이 된다. 하나님의 계시로부터 독립된 영역이 된다. 독립적 영역이 주어지면 반드시 인간의 이성이 독립적 해석자로 나서게 된다. 이성을 현 모습 이상으로 강조하는 것이나 죄성을 지나치게 강조하는 것 둘 다 일반계시의 역할을 부정하거나 왜곡시킬 수 있다. 둘 다 자연 신학의 가능성을 열어 준다. 일반계시는 인간의 죄성과 상관없이 명료하게 하나님의 계시로서 계속 존재한다.

코넬리우스 반틸(Cornelius Van Til)은 일반 계시의 명료성을 근거로 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)의 자연 신학을 다음과 같이 비판한다.

아퀴나스는 사람이 성경에 계시된 하나님의 본질(the nature)을 전제하지 않고서도 얼마든지 하나님의 존재(the existence)에 관한 문제를 지적으로 논할 수 있다고 생각한다. 그러므로 하나님의 존재에 관하여 의심하는 것도 정당한 것이 된다. 무지는 기본적으로 잘못이 없게 된다. 하나님의 본질과 하나님의 존재를 분리하는 것은 사람에게 있어서 하나님의 본질은 전적으로 하나님의 계시에 의해 결정되는 것이 아니라는 것을 시사한다. 하나님의 본질은 부분적으로 인간 자신에 의해서 결정된다. 자연신학의 스콜라적

개념이 이렇게 태어난다.<sup>36</sup>

반틸이 주장하는 바는 아퀴나스는 자연계시와 자연신학을 잘 구분하지 못했다는 것이다. 즉 자연 계시와 자연 신학을 동등한 것으로 보려고 했다는 것이다. 하나님의 계시가 자연에 명백하게 나타난다고 해도 그 계시에 대한 반응이 다 긍정적이지는 않다. 즉 계시를 계시로 인정하지 않을 수 있고 계시에 따라 하나님을 영화롭게 하거나 감사치 않을 수 있다. 명백한 자연계시가 자동으로 자연신학을 가능하게 하는 것이 아니다. 칼빈은 단호하게 주장하기를 “경험이 보여주듯이 하나님은 모든 사람들에게 종교의 씨앗을 심겨 주셨다. 그러나 아마 백 명 중 한 명도 그것을 소중하게 생각하지 않을 것이다. 자신의 마음에 심겨졌는데도 열매를 맺지 못한다”고 한다. 그리고 또 주장하기를 “그들은[불신자들은] 하나님이 자신을 보여주신 것처럼 하나님을 생각하지 않고 자신의 상상에 그려진 대로 하나님을 생각한다”라고 한다.<sup>37</sup> 파커(T. H. L. Parker) 역시 하나님을 아는 지식에 대한 칼빈의 주장이 아퀴나스의 자연신학과 다르다는 것을 다음과 같이 밝힌다. “그러므로 칼빈은 내적으로 심겨진 하나님의 지식을 주장하고 있기 때문에 그는 특별히 하나님의 존재에 대해 논증할 필요가 없다. (중략) [아퀴나스의] 다섯 가지 신 증명은 사실 우리에게 하나님은 누구인가를 말하지 않고 단지 지식의 충분한 대상으로 내세울 수 없는 하나님의 성품에 관한 개연적 사실들로 인해 증명되는 하나님의 존재만을 말한다.”<sup>38</sup>

36 Cornelius Van Til, *The Reformed Pastor and Modern Thought* (Philadelphia, Pa.: Presbyterian and Reformed, 1971), 24.

37 Calvin, *Institutes*, 1. 4. 1. 버카우어(Berkouwer)는 자연 신학과 자연 계시를 구분하지 못하는 것은 성경적이지 않다고 강하게 주장한다. G. C. Berkouwer, *General Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), 148-153 참조.

38 T. H. L. Parker, *Calvin: An Introduction to His Thought* (Louisville, Ky.: Westminster/John Knos Press, 1995), 8.

자연과 인간의 마음과 역사(history) 가운데 심겨진 하나님의 일반계시는 단순히 하나님의 개연적 존재를 증거하고 있는 것이 아니라 칼빈이 강조하는 것처럼 하나님의 속성을 밝히 말하고 있는 것이다. 아퀴나스나 자연신학을 옹호하는 사람들이 주장하는 것처럼 자연계시가 자연신학의 근거가 되지 않는다. 자연계시 혹은 일반계시는 오히려 바른 신학은 이성이 아니라 성경에 기초를 뒤야 함을 증거하고 있다. 물론 일반 은총 차원에서의 논증이나 증거나 자연 과학이 아무 쓸모없음을 말하는 것이 아니다. 하나님의 계시가 출발점이 되고 기초가 된다면 유용하게 쓰인다. 칼빈은 다음과 같이 주장한다.

이처럼 인간의 모든 판단보다 더 높고 더 강력한 확실성이 없다면 아무리 논증을 통해서 성경의 권위를 수호하며, 교회의 동의로 그 권위를 세우고, 혹은 다른 도움을 받아 그것을 확증하려 해도 소용이 없을 것이다. 이렇게 근본이 되는 터가 세워져 있지 않으면 성경의 권위가 언제나 의혹으로 남아 있을 것이기 때문이다. 그러나 이와 반대로 일단 우리가 성경의 위엄에 합당한 대로 그 권위를 열렬히 받아들이고 또한 그것이 그저 일상적인 것들을 초월한다는 것을 깨닫고 나면, 그 전에는 성경의 확실성을 우리 마음에 심어 줄 만큼 그렇게 강력하지 못하던 여러 가지 논증들이 이제는 아무 쓸모 있는 도움을 주게 될 것이다.<sup>39</sup>

성경은 근본이 되는 터이다. 이것이 세워지고 이 터 위에 주어진 논증이나 증거나 자연물은 쓸모 있는 도움이 된다는 것이다. 반면에 터를 벗어나서 인간의 이성으로 어떤 논증을 그럴듯하게 한다고 해도 그것은 사변으로 그칠 것이며 아무 소용이 없게 된다는 것이다. 오히려 이성적 논증이 성경의 위엄 위에 설 것이며 이성적 논증에 따라 성경의 유효성이 검증될 것이

---

39 John Calvin, *Institutes of Christian Religion*, 원광연 역, 『기독교 강요』(서울: 크리스찬 다이제스트, 2003), 1. 8. 1. 이후로 이 번역본을 인용할 때는 “칼빈, 『기독교 강요』”로 표기한다.

다. 그러나 혹 이성으로만 하나님의 존재를 증명한다고 해도 그 하나님이 성경의 하나님인지 아닌지 어떻게 확인할 수 있는가? 결국 이성이 궁극적 기준이 되어 이성이 정해주는 대로 따라야 한다. 이성의 진실성조차 이성으로 확인해야 한다. 이성이 하나님 자리를 차지하고 만다.

반틸(Van Til)은 아퀴나스가 이성으로 하나님의 존재를 증명할 수 있다는 것조차도 비판한다. 하나님과 인간 사이의 차이를 모두 배제하면 하나님에 대해서 알 수 있다는 아퀴나스의 주장에 관하여 반틸은, 이러한 원리를 갖고서는 인간은 하나님에 대해 아무것도 알 수 없다고 비판한다. 또한 그러한 원리는 인간은 하나님에 대해서 모든 것을 알 수 있고, 또한 알고 있다는 의미를 내포한다고 비판한다. 하나님에 대해 어떤 것을 부정 혹은 배제하려면 먼저 반드시 하나님 자신의 계시를 통하여 하나님을 알아야 한다는 것이다. 그러므로 아퀴나스의 원리에는 창조주와 피조물의 구분보다는 일치를 전제하고 있다는 것이다. 반틸은 말하기를 이런 식의 신의 증명은 ‘하나님은 존재하실 수도 있다’(God probably exists)는 개연적 증명이며, 이러한 입장은 모든 인간을 향한 하나님의 계시가 너무도 분명하여 그 계시는 객관적으로 절대적인 불가항력적 힘을 갖는다는 것을 강조하는 칼빈과는 다른 노선을 걷고 있는 것이라 한다.<sup>40</sup>

#### 4 일반계시의 변증학적 의미

칼빈이 주장하는 바대로 하나님이 사람의 마음에 종교의 씨앗을 심으시고 그의 만드신 우주에 자신을 드러내신다고 하면, 즉 일반계시의 명료성(perspicuity)이 사실이라고 한다면 이 일반계시의 변증학적 의미는 크다고 하겠다. 먼저 일반 계시의 명료성은 죄인들로 하여금 죄를 핑계하지 못하

40 Van Til, *Reformed Pastor and Modern Thought*, 60-70; Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1955), 155-160.

도록 한다. 아무리 합리적이고 이성적 능력이 있다고 해도 핑계할 수 없고 반대로 아무리 무지하고 판단력이 없다고 해도 핑계할 수 없는 것이 일반 계시의 명료성이다. 롬1:18-19 “하나님의 진노가 불의로 진리를 막는 (suppress) 사람들의 모든 경건치 않음과 불의에 대하여 하늘로 좇아 나타나 나니 이는 하나님을 알만한 것이 저희 속에 보임이라 하나님께서 이를 저희에게 보이셨느니라”는 구절은 하나님의 심판의 정당함을 증거하고 있다. 분명히 보여 알게 된 하나님의 계시를 불의로 누른다(suppress)는 것은 의도적으로 부러 잊으려는 것을 의미한다(벧후3:5 참조). 칼빈 역시 일반 계시의 명료성이 죄인들로 하여금 핑계할 수 없게 만든다고 강조한다. 그는 말하기를 “누구도 무지의 핑계를 댈 수 없도록 하기 위해 하나님은 모든 사람의 마음에 분명한 그의 신적 위대함의 이해를 심으셨다. (중략) 그러므로 그들은 하나님을 영화롭게 하지 않고 자신의 삶을 그분의 뜻에 헌신하지 않음으로 자신들의 증거에 의해서 심판을 받는다”고 한다.<sup>41</sup> 무지를 불신의 핑계로 삼을 수 없을 정도로 많은 증거들이 인간 자신 안과 주변에 쌓여 있다는 것이다. 심지어 칼빈은 실제적(actual) 불신(godlessness)은 불가능하다는 말까지 한다.<sup>42</sup>

이렇듯이 일반계시의 주된 목적은 하나님의 심판의 정당성의 근거가 된다. 많은 학자들이 이러한 일반계시의 목적에 동의한다.<sup>43</sup> 다른 한편 폴 헬름(Paul Helm)은 칼빈 신학에 있어서 하나님의 심판의 정당성을 일종의 일반계시의 결과라고 하면 하나님께 예배하도록 하는 것은 일반계시의 목적이라고 주장한다. 특히 타락 전의 인간에게 하나님의 계시는 정죄하는 근

41 Calvin, *Institutes*, 1. 3. 1.

42 Calvin, *Institutes*, 1. 3. 3.

43 G. C. Berkouwer. “General and Special Divine Revelation,” in Carl F. H. Henry, *Revelation and the Bible* (Grand Rapids: Baker Book House, 1958), 16; Bruce A. Demarest, *General Revelation: Historical Views and Contemporary Issues* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1982), 248.

거라기보다는 긍정적인 목적임을 강조한다.<sup>44</sup> 칼빈도 앞서 언급한 바와 같이 하나님의 심판의 정당성을 일반계시의 명료성에 찾지만 하나님의 영광을 드러내며 예배하는 목적을 강조한다. 칼빈은 다음과 같이 일반계시의 명료성과 하나님을 찬양해야 하는 인간의 의무를 연계한다.

따라서, 하나님을 찾아가는 가장 온전한 방법이요 또한 가장 적절한 순서는 대담한 호기심으로 하나님의 본질에까지 뚫고 들어가 조사하기를 시도하는 것이 아니라 - 하나님의 본질은 세심하게 탐구할 대상이 아니라 찬송하여야 대상이다 - 그가 친히 우리에게 가까이 친근하게 다가오시고 또한 어떤 점에서 자기를 전하시는 바 그의 역사하심 속에서 그를 바라보는 것이다. 하나님께서 그의 임재하심의 능력으로 우리를 각자의 속에 거하시므로 우리가 그를 멀리서 찾을 필요가 없다는 사도의 말씀이 바로 이를 두고 하는 말씀인 것이다(행17:27-28).<sup>45</sup>

칼빈은 일반계시를 하나님을 아는 지식과 인간을 아는 지식의 원천과 방편으로 생각하기 때문에 일반계시의 명료성은 죄인들로 핑계하지 못하게 하고 하나님의 진노를 정당화할 뿐만 아니라 그를 찬송하며 영광을 돌려야 하는 원인을 제공하는 역할도 한다는 것이다. 죄인들로 핑계하지 못하게 하고 하나님의 진노를 정당화하는 일반계시의 역할은 사실 하나님을 찬양하며 영광 돌리는 일반계시의 목적이 이미 주어졌기에 가능한 것이다. 이러한 목적을 저버렸기에 죄인으로 나타나는 것이며 하나님의 진노가 임하는 것이다.<sup>46</sup>

44 Paul Helm, *The Divine Revelation: The Basic Issues* (Westchester: Crossway Books, 1982), 18.

45 칼빈, 『기독교 강요』, 1.5.9.

46 타종교들에게 대해 포괄주의(inclusivism) 입장을 취하는 클락 피녹(Clark Pinnock)은 배타주의(exclusivism), 즉 전통적 기독교는 자연 계시를 구원이 아니라 하나님의 진노를 확실하게 하는 근거로 삼는 것은 전혀 이치에 맞지 않는다고 주장한다. Clark

그러면 일반계시의 명료성이 주는 변증학적 구체적 의미는 무엇인가? 먼저 일반계시는 하나님의 형상을 입은 모든 인간에게 신의식(神意識)이 심겨져 있음을 증거함으로 인해 이성을 통한 신증명이나 변론보다는 터(foundation)의 중요성과 터의 존재의 필연성을 드러내는 것이 더 기본적인 변증적 방법임을 알려 준다. 논리(logic)나 증거(evidence)나 논증(argument)으로 하나님과 성경적 진리 등을 증명하기 앞서 더 중요한 것이 터가 바로 세워졌느냐 하는 것이다. 위에 인용문을 통해 보았듯이<sup>47</sup> 칼빈은 터가 바로 세워지지 않으면 어떤 논쟁도 쓸모가 없게 되지만 반면에 터 위에 주어지는 논쟁은 쓸모 있는 도움이 된다고 강조한다. 논리, 증거, 논증 자체가 소용없다는 말이 아니다. 기독교를 변증함에 어떤 도움도 되지 않는다는 것이 아니다. 계시적 터 없이 이성적 방법으로 인간의 능력과 판단을 터로 삼아 증명한다면 그 방법은 소용없게 된다는 것이다.

이것을 달리 말하면 이성과 계시는 서로 대치되는 것이 아니라 이성을 가능하게 하고 이치에 맞게 하는 터가 계시라는 것이다. 이성을 이성의 기준과 근거로 삼는 것은 사실 일종의 믿음 내지는 신념일 수밖에 없다. 이성 자체가 궁극성(ultimacy)을 지니고 있지 않다. 이성 자체를 이성의 기준과 근거로 삼는 것은 맹목적 인 것이다.<sup>48</sup> 칼빈이 강조하는 계시는 맹목적으로 믿어야 하는 대상이 아니라 인간의 이성이나 경험의 궁극적 준거가 되는 것이다. 이성이 스스로 이성의 궁극적 준거가 되는 것이 아니라 이성을

---

Pinnock. *A Wideness in God's Mercy* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992) 104. 필자가 주장하는 바는 피녹의 주장과는 다르다. 자연계시 혹은 일반 계시가 구원에 이르게 하는 차원에서 하나님을 찬양하고 영화롭게 하는 근거가 된다는 의미가 아니라 일반계시의 원래적 의미로서 하나님의 능력과 신성이 나타난 일반계시는 하나님을 찬양해야 하는 이유를 지니고 있다는 것이다.

47 각주 39번 보라.

48 Cornelius Van Til, *Case for Calvinism* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1963), 128-29 참조. 상세한 논의는 필자의 저서, 『계시와 변증』 (서울: 세계 밀알, 2008), 72-79쪽 참고하라.

초월한 그 무엇이 궁극적 준거가 되어야 한다. 칼빈에게는 그 준거가 계시이다. 계시(혹은 믿음)는 흔히들 생각하듯 마치 이성이 더 이상 역할을 할 수 없을 때 필요한 것이 아니다. 오히려 이성이 이성의 역할을 할 수 있기 위해서 계시가 필요한 것이지 계시와 이성이 대치되는 것이 아니다.

인간의 자연적 능력과 이성적 능력과 역사적 증거물들은 일반 은총에 속하는 내용들이다. 자연적 능력이나 이성적 능력이나 증거물들을 사용하다는 자체가 이미 일반 은총을 하나님으로부터 받았고 누리고 있음을 인정하고 있다는 것이다. 하나님의 능력과 신성이 그가 지으신 만물에 분명히 보여 알게 되나니 인간들은 핑계할 수 없다는 말씀은 그들이 일반 계시를 단지 배격하고 있다는 말씀이 아니다. 이미 그들은 일반 계시를 피해 어디를 갈 수도 또 무엇을 할 수도 없다는 것이다. 즉 일반계시를 의존하고 있다는 것이다. 다윗은 “내가 하늘에 올라갈지라도 거기 계시며 음부에 내 자리를 펼지라도 거기 계시니이다”(시139:8) 고백한다. 악의 영역이라 할지라도 하나님의 다스림과 그의 계시를 피할 수 없다는 것이다. 하나님의 일반계시를 모른다고 핑계할 수 없다는 말씀은 하나님의 창조 영역에서 무엇을 하든지 그 무엇이든 하나님의 계시를 인정하고 있음을 의미한다. 역설적으로 하나님이 없다고 주장해도 그 주장은 하나님의 계시를 의존해야 가능한 주장이다.

앞서서 인용하였듯이 칼빈은 “누구도 무지의 핑계를 댈 수 없도록 하기 위해 하나님은 모든 사람의 마음에 분명한 그의 신적 위대함의 이해를 심으셨다. (중략) 그러므로 그들은 하나님을 영화롭게 하지 않고 자신의 삶을 그분의 뜻에 헌신하지 않음으로 자신들의 증거에 의해서 심판을 받는다”고 한다.<sup>49</sup> 여기 “자신들의 증거에 의해 심판을 받는다”는 말은 간접적인 변증을 의미한다고 하겠다. 논리로 혹은 증거를 제시하여 하나님을 직접적

49 Calvin, *Institutes*, 1. 3. 1.

으로 증명하는 것보다 자신들의 증거에 의해 주어지는 부인할 수 없는 간접적 증거가 더 확실하며 더 강하다. 왜냐면 자신들 안에 증거가 있기 때문이다. 논리나 증거는 얼마든지 다른 논리와 다른 증거로 반박할 수 있고 아무리 좋은 논리와 확실한 증거라 할지라도 쉽게 거부될 수 있다. 그리고 하나님의 존재와 본질보다는 논리나 증거가 더 중요하게 작용될 수 있다. 그러나 자신들 안에 있는 증거는 부정하지 못할 것이다. 단지 그 증거를 속에 감추고 일부러 누르고 부인할 뿐이다. 그들 안에 있는 하나님에 대한 증거는 논리나 경험이나 물리적 증거보다 앞선 계시적 증거이다. 이렇게 앞서 존재하고 확실한 증거를 부정하는 것은 쉬운 일이 아닐 것이다. 칼빈은 고의적으로 하나님을 부정하는 불신자의 모습을 다음과 같이 묘사한다. “본성적인 지각을 통해서 속에서부터 하나님에 대한 생각이 우러나오는데도 불구하고 많은 사람들이 완악하여져서 습관적으로 죄를 범하며 하나님에 대한 모든 기억을 없애버리려고 몸부림치는 것을 보게 된다.”<sup>50</sup>

우리가 기독교를 변증하기 위해 직접적 논증을 시도한다면 반대쪽에서도 나름대로의 직접적 논증을 시도하며 반박할 것이다. 그러나 불신자 자신 안에 있는 확실한 증거를 통하여 간접적 논증을 시도할 때는 칼빈이 지적하는 바와 같이 의도적으로 부정하고 몸부림치는 것 외에 달리 부정하지 못할 것이다. 칼빈은 다음과 같이 간접적으로 하나님을 증명한다. “우리 속에 신적인 임재를 증명해주는 훌륭한 재능들이 있어서 그것들을 몸소 누리고 있으면서도 그것들을 우리에게 주시는 그 본래의 주인을 무시하는 것보다 더 터무니없는(preposterous) 짓은 없는 것이다.”<sup>51</sup> 이것을 변증학적 관점으로 다시 언급한다면 ‘이성의 주인을 이성으로 무시하거나 부인하는 것보다 더 터무니없는 짓은 없다’고 할 수 있다. 이러한 간접적 논법(indirect

50 칼빈, 『기독교 강요』, 1.4.2.

51 칼빈, 『기독교 강요』, 1.5.6.

argument)은 불신자로 하여금 터무니없음으로 귀결시킨다. 이것은 논리적으로도 문제 삼을 수 있다. 즉 스스로 터무니없음으로 귀결될 때에는 (*reductio ad absurdum*) 자신의 주장이 엉터리였음이 간접적으로 증명되는 것이다. 또 칼빈은 강조하기를 “하나님에 대한 두려움에서 벗어나려고 격렬하게 발버둥치지만 언제나 실패하고마는 저 불경건한 자들의 오만불손함이야말로 하나님이라는 분이 계시다는 믿음이 모든 사람에게 본성적으로 부여되어 있으며 말하자면 그 골수에까지 깊숙이 박혀 있다는 사실을 입증해 주는 풍성한 증거가 되는 것이다”라고 한다.<sup>52</sup> 칼빈이 말하는 풍성한 증거는 간접적 증거이다. 어떤 물리적 혹은 객관적 대상을 직접적 증거로 삼거나 또한 이성을 객관적 기준으로 삼기보다는 골수에까지 깊숙이 박혀 있어서 교만과 완악함이 아니고서는 부인할 수 없는 확실한 증거를 제시하고 있다. 스스로가 인정할 수밖에 없는 증거이지만 일부러 부인하며 스스로를 속이고 또 스스로 속고 있는 그러한 간접적 증거이다.

앞서 언급한 바와 같이 칼빈은 롬1:28을 주석할 때 “그들[불신자들]은 반드시 보여야 하는 주시(注視)함을 가지고 하나님을 아는 지식을 추구하지 않고 오히려 의도적으로(*deliberately*) 하나님으로부터 그들의 생각들을 멀리하는 것이다. 그러므로 바울이 의미하는 바는 왜곡된 자신의 선택에 따라 그들은 하나님보다 헛된 것을 더 좋아했다. 그러므로 그들의 속게 된 실수는 스스로 선택한(*self-chosen*) 것이다.”라고 한다.<sup>53</sup> 여기 그들의 실수는 자가당착적(*self-defeating*)이라는 것이다. 스스로 파 놓은 함정에 빠졌다는 것이다. 우리가 직접 빠뜨린 것이 아니라 스스로 택하여 빠졌다는 것이다. 그래서 칼빈은 다음과 같이 주장한다. “그들은 주님의 임재로부터 스스로 몸을 숨기고자 온갖 숨을 곳을 다 찾고 마음에서 그것을 지워버리려 안간

52 칼빈, 『기독교 강요』, 1.3.3.

53 John Calvin, *Commentary on The Epistle of Paul to the Romans*, trans. R. Mackenzie (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960), 37.

힘을 쓰지만 언제나 올라가에 걸리고 마는 것이다. (중략) 그러므로 신에 대한 관념이 사람에게 언제나 살아 있다는 사실을 불경건한 사람들 스스로가 모범으로 보여 주고 있는 것이다.”<sup>54</sup> 이렇게 불신자로 하여금 스스로가 증거하도록 하는 논법이 바로 간접적 논법이다.

또한 이러한 칼빈의 간접적 논법을 다음과 같이 다른 각도로 이해할 수 있다.

사람이 하나님을 찾으려면 당연히 자기들 자신보다 높이 올라가야 하는 것이 마땅한데도 저 가련한 사람들은 그렇게 하지 않고, 자기들의 육신적인 어리석음의 잣대로 하나님을 재려고 하고, 또한 건전한 탐구를 무시하며 호기심에 이끌려 허망한 사색에 이리저리 휩쓸리는 것을 볼 때에 헛된 교만과 완고함이 그들에게 있다는 것이 거기서 잘 드러난다.<sup>55</sup>

사람이 하나님을 찾으려면 자기들 자신보다 높이 올라가야 하는 것이 마땅하다. 사람들의 이성으로 하나님을 찾는 것은 무모한 짓이다. 이성은 피조된 것이므로 이성으로 창조주 하나님을 찾을 수 없다. 그러나 하나님의 계시를 터로 삼는다면 이성은 좋은 도구가 되어 하나님을 찾을 수 있다. 이성만 가지고서는 일반적인(generic) 신(神)을 추론하며 찾을 수는 있지만 계시를 터로 삼지 않을 경우 스스로 계시는 하나님보다는 이성에 맞춰진 신만이 찾아질 것이다. 이런 차원에서 자기들 자신보다 높이 올라가야 한다는 것은 하나님 계시를 의존해야 함을 의미한다고 하겠다. 하나님의 계시가 아니고서는 자신보다 높이 올라갈 수 있는 길은 없기 때문이다. 사람들이 이 하나님을 모른다고 핑계할 수 없다는 사실을 달리 표현하면 하나님을 찾는 길은 오직 계시를 통해서나 가능하다고 할 수 있다.

54 칼빈, 『기독교 강요』, 1.3.2.

55 칼빈, 『기독교 강요』, 1.4.1.

그러므로 불신자에게 기독교를 변론할 때 이성을 중립적으로 놓고 직접적으로 변론할 것이 아니라 아레오바고에서의 바울처럼 그들에게 심겨져 있는 “종교의 씨앗”이 싹트도록 하고 그들이 가지고 있는 종교성의 원천이 누구인지를 소개해야 한다. 이성을 중립적으로 놓고 그들의 이성에 호소한다면 그들 안에 있는 종교의 씨앗과 종교성은 그들의 이성에 의해 눌러지고 부정되거나 자신들의 세계관에 종속되고 말 것이다. 파커(Parker)는 칼빈의 가르침을 근거로 다음과 같이 강조한다. “무신론자나 사악한 사람들이나 편만한 중산층 할 것 없이 모든 사람들은 하나님께서 계시심을 알고 있다. 그들은 혹 이 사실을 계속적으로 느끼거나 믿지 않을 수도 있다. 혹은 칼빈이 주장하는 것처럼 그렇게 자주 느끼거나 믿지 않을 수도 있지만 분명한 경우들에 있어서 그들은 하나님의 존재에 대한 강력한 인식을 피할 수 없다.”<sup>56</sup> 일반 사람뿐만 아니라 무신론자나 사악한 자들에게 기독교를 변증할 때도 피할 수 없는 하나님의 인식(sense of deity)을 증거로 삼아 접근해야 확실하게 변증할 수 있다. 그렇지 않고서는 그들의 불신과 비도덕성을 굴복시킬 방법이 없다.

일반계시로서 기독교 변증에 유용하게 사용할 수 있는 또 다른 요소는 도덕적 절대성(moral absolute)이다. 도덕적 상대주의(relativism)를 주장하는 사람도 도덕적 절대성을 부인하지 못한다. 자신의 도덕적 기준과 다른 사람들의 도덕적 기준이 다르다고 주장해도 그 다름의 기준은 주어져야 한다. 왜 다른지? 달라도 왜 상관이 없는지? 너는 너고 나는 나는 가치 기준은 어디서 오는 것인지? 이러한 것들에 대한 답을 하려면 무엇인가 도덕적 절대성을 전제해야 한다. 또한 솔직한 인간이라고 한다면 히틀러의 유태인 학살이나 모택동의 학살이나 후세인의 학살을 비도덕적이지 않다는 말을 할 수 없다. 선량한 아이가 무참히 난도질을 당하는 것을 보고 단지 기분이

---

56 Parker, *Calvin: An Introduction to His Thought*, 8.

묘하다는 말을 할 수 없다. 분명 악한 것이 무엇인지 악하지 않는 것이 무엇인지 사람들은 다 알고 있다. 이러한 도덕성은 저절로 생길 수가 없다. 이미 주어졌다. 이미 주어졌다면 그 도덕성을 허락하신 인격체가 있을 수밖에 없다. 도덕성은 비인격적인 운명(fate)이나 화학적 작용으로는 설명될 수 없는 것이기 때문이다.

칼빈은 요1:5. “빛이 어두움에 비취되 어두움이 깨닫지 못하더라”는 구절을 다음과 같이 주석한다. “인간의 타락한 성품에 아직 남아 있는 이 빛은 두 부분으로 구성되어 있다. 첫째, 종교의 씨앗이 모든 사람들에게 심겨져 있다는 것이고, 둘째로 선과 악의 구분이 그들의 양심에 새겨져 있다는 것이다.”<sup>57</sup> 칼빈이 주장하는 것은 사람들이 선과 악을 잘 구분하여 바르게 삶을 살아간다는 것이 아니라 일반계시적 차원에서 모든 인간에게 양심을 허락하셨다는 것이다. 즉 살인을 비도덕적이지 아니라고 말할 수 있는 사람은 하나도 없도록 만드셨다는 것이다. 도덕적 절대성은 인간이 이성으로 혹은 경험으로 혹은 윤리적으로 증명하는 것이 아니라 이미 존재하는 것이므로 이성으로나 경험으로나 윤리적으로 인정할 수밖에 없는 것이다. 인정할 수밖에 없는 차원에서 이성, 경험, 윤리가 도구로 쓰이는 것이지 이러한 것들이 독립적으로 도덕적 절대성을 창출하는 것이 아니다. 이렇듯이 하나님의 일반 계시는 기독교 세계관을 진리라고 인정할 수밖에 없도록 만드는, 즉 피할 수 없도록 만드는 강력한 변증적 도구가 된다.

또한 일반계시가 변증적 좋은 도구가 될 수 있는 이유는 일반계시는 불신자와의 접점(point of contact)이 되기 때문이다. 알리스터 맥그라스(Alister E. McGrath)는 주장하기를 칼빈은 “창조자에 대한 지식”과 “구속자 하나님에 대한 지식”을 구별했을 때 전자는 자연을 통해 그리고 좀 더 충만하고 일관되게는 성경을 통해서 중재되는 것으로 보편적으로 얻을 수 있고 후자

57 John Calvin, *Commentary on the Gospel According to John*, trans. William Pringle (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing, 1949), 34.

는 오직 성경 안에 계시된 예수 그리스도를 통해서만 알려진다. “따라서 칼빈은 유대인과 이슬람교도들이 모두 창조자로서의 하나님에 대한 지식을 이룰 수 있다는 것을 인정하는 데에는 아무런 문제가 없었을 것이다”라고 한다.<sup>58</sup> 특별계시인 성경은 어떤 경우에서는 접점이 될 수 없다. 믿음은 모든 자의 것이 아니기 때문에 믿음이 필요한 특별계시는 기독교를 변증할 때 먼저 주어져야 하는 접점이 되지 못할 수도 있다. 반면에 하나님께서 불신자나 신자를 막론하고 모든 자에게 종교의 씨앗을 심겨주셨고 모든 자들이 분명히 보여 알게 되도록 그의 만드신 만물에 그의 능력과 신성을 심어 놓으셨다. 그렇기 때문에 일반계시는 피할 수 없는 접점이 된다. 그리고 그 접점도 하나님께서 만들어 주신 것이기 때문에 점점으로 인해 연결이 된다고 하면 하나님을 쉽게 발견할 수 있고 기독교 진리를 받아들일 수 있다. 물론 인간의 완악함과 교만함으로 인해 거부하고 부정하고 부러 누를 것이다.

## 5 결론

칼빈의 일반계시는 인간의 타락으로 인해 구원에 이르는 지혜를 공급하지 못하지만 그럼에도 불구하고 여전히 하나님의 계시로 강조되고 있다. 분명히 보여 알게 되는 하나님의 일반 계시는 불신자들의 의도적 부정과 거부가 있다 할지라도 모른다고 핑계할 수 없는 하나님의 계시이다. 이러한 일반계시의 개념은 기독교 진리를 변증하는데 아주 강하고 효과 있는 도구가 된다. 인간의 타락으로 인한 죄성조차도 핑계할 수 없는 도구이며 누구나 다가올 수 있고 또 다가와야 하는 접점이 되고 또 이성이나 논리나 물리적 증거보다 더 확실한 논증을 세워 스스로 인정하지 않을 수 없도록

---

58 Dennis L. Okholm, Timothy R. Phillips, *Four Views on Salvation in A Pluralistic World*, 이승구 역, 『다원주의 논쟁』(서울: 기독교문서선교회, 2001), 230.

만드는 도구가 된다. 인간의 이성이나 논리보다 더 기초적이고 더 근원적이고 더 초월적이고 더 확실한 일반계시이다. 특별 계시인 성경의 증거로 하여금 결실을 맺도록 돕는 것이 하나님의 일반 계시이다.

## 참고문헌

- Muller, Richard. *The Unaccommodated Calvin*. 이은선 역. 『16세기 맥락에서 본 진정한 칼뱅 신학』. 서울: 나눔과 섬김, 2003.
- Okholm, Dennis L., Phillips, Timothy R. *Four views on salvation in a pluralistic world*. 이승구 역. 『다원주의 논쟁』. 서울: 기독교문서선교회, 2001.
- 칼빈, 존. 『신약성경주석』 7권 로마서-빌립보서. 서울: 성서교재간행사, 1979.
- \_\_\_\_\_. 『기독교 강요』. 원광연 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 2003.
- Anderson, James. “If Knowledge Then God: The Epistemological Theistic Arguments of Plantinga and Van Til.” *Calvin Theological Journal* 40:1 (2005): 49-75.
- Bahnsen, Greg L. *Van Til’s Apologetic: Readings & Analysis*. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co. 1998.
- Berkouwer, G. C. *General Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1955.
- Bouwsma, William J. *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Calvin, John. *Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians*. Translated by John Pringle. Grand Rapids: Baker Book House, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Commentary on The Epistle of Paul to the Romans*. Translated by R. Mackenzie. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1960.
- \_\_\_\_\_. *Commentary on the Epistle to Titus*. Translated by T. A. Smail. Grand Rapids, M.I.: Wm B. Eerdmans Publishing Co, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Commentary on the Gospel According to John*. Translated by William Pringle. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Institutes of the Christian Religion*. Edited by John T. McNeill. Philadelphia, Pa.: The Westminster Press, 1960.
- 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 Univ. Press, 1952.
- Geisler, Norman. *Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker, 1976.
- Grier, James M. Jr. “The Apologetical Value of the Self-Witness of Scripture.” *Grace Theological Journal* (1980) 71-76.

- Heck, Charles D. "The Apologetic of R. C. Sproul: Biblical and Reformed? A Critique." In *The Journal of Biblical Apologetics*. Vol. 9, no. 6 (Winter, 2003): 19-55."
- Helm, Paul. *The Divine Revelation: The Basic Issues*. Westchester, IL: Crossway Books, 1982.
- Klempa, William. "Calvin on Natural Law." In *John Calvin and the Church*. Edited by Timothy George. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1990.
- Leithart, Peter J. "Stoic Elements in Calvin's Doctrine of the Christian Life, Part I." *Westminster Theological Journal*. Vol. 5, no. 1 (Spring 1993): 44-45.
- Montgomery, James W. *Faith Founded on Fact: Essays in Evidential Apologetics*. New York: Thomas Nelson, 1978.
- Parker, T. H. L. *Calvin: An Introduction to His Thought*. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1995.
- Pinnock, Clark. *A Wideness in God's Mercy*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.
- Van Til, Cornelius. *Case for Calvinism*. Philadelphia, Pa.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1963.
- \_\_\_\_\_. "Introduction." In B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948.
- \_\_\_\_\_. "Nature and Scripture." In *The Infallible Word*. Westminster Theological Seminary Faculty Members Symposium. 3rd rev. ed. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1967.
- \_\_\_\_\_. *The Reformed Pastor and Modern Thought*. Philadelphia, Pa.: Presbyterian and Reformed, 1971.

## John Calvin's Understanding of the General Revelation and Its Apologetical Significance

Jung, Sung-Won  
Chongshin University

In Christian theology, even in Reformed tradition, the general revelation has been neglected in its theological and apologetical significance, compared to the special revelation, that is, the Scriptures. The reason for this might be that the general revelation is conceived to be not at work for the salvation. However, the Calvinistic heritage is far from being the biblicism which idolizes the Bible by neglecting the significance of the general revelation. It is true that the general revelation is ineffective in salvation of men, yet it doesn't mean that it turns out to be useless in knowing God. Although the natural theology is inadequate, the general revelation is still adequate in knowing God in the sense that no one is able to escape from His revelation clearly shown in the nature, His providence and in human made in His image. Even the fall doesn't invalidate the revelatory nature of the general revelation. It is still God's revelation, which is supposed to stand forever, in spite of the fall. What the fall ruined is not God's revelation in nature and in man, but the nature and man.

In this paper I attempted to show that John Calvin renders the great significance to the general revelation. Specially in his *Institutes* Calvin emphasizes two knowledges that everyone is supposed to have; the knowledge of God and the knowledge of man. He also emphasizes the inescapableness of the general revelation shown in the nature and human mind. But he doesn't forget to emphasize that the sin blinds the sinners, it distorts the knowability of the general revelation, and it makes them deliberately deny the knowledge of the Creator attained by virtue of the revelation. The knowledge by which Calvin means is not an intellectual ability or a speculation, rather a living experience in relationship with God. The knowledge is revelatory in character. That is why Calvin emphasizes the inescapableness of the knowledge of God

of men and the ignorance of the non-believers about God at the same time.

Thus Calvin's emphasis on the inescapableness of the general revelation has an apologetical significance. A rational proof or experiential evidence is not enough to defend the truth of Christianity because unbelievers are rational enough to deny any proof or evidence. But they can't deny the revelatory knowledge implanted in their minds. Nor can they deny the foundation in which they live, think, and act. They have to rely on the foundation in even denying its existence. Consequently, Calvin's understanding of the general revelation is very effective in defending the Christianity.

*Key Words* : General Revelation, the Sense of Deity, Natural Theology, Rational Proof, Deliberate Denial of Revelation, Self-defeating