

존 칼빈에게 있어서의 기독교 철학

Philosophia christiana bei Calvin

전광식

글머리: 르네상스와 종교개혁 시대의 고전철학

I. Calvin과 세속철학

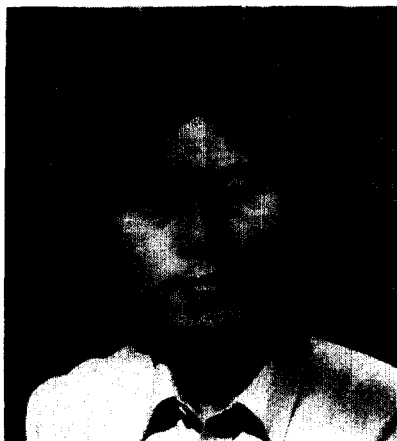
II. Calvin에게 있어서의 기독교 철학의 개념: 그 가능성과 의미

III. Calvin에게 있어서의 기독교 철학의 이념: 그 성격과 내용

1. 자연이성과 인식의 문제

2. 이성비판과 진리에의 길

결어: 칼빈주의와 그 철학적 전승



전광식.

남덕유산 아래 화림동 계곡의 새들마을에서 태어나 부산에서 신학, 기독교 교육학, 철학(고신대, M.Div, M.A.)을 공부하고 대구에서 신학교 강의와 교회 봉사를 하다가 1985년 봄에서 90년 봄까지 독일의 Regensburg(Ph.D.), München대, 영국의 Oxford대학에서 고대철학과 독일관념론을 전공하다. 현재 고신대학에서 철학 및 기독교 철학 담당교수로 봉직하고 있고 본지 「통합연구」 편집인으로 봉사하고 있다. 저서로는 「Die Geistontologie und das Transzendenzproblem bei Platon und Hegel」, 「서구의 황혼에 대한 세 가지 생각」이 있다.

Zusammenfassung

In Calvins Gedankenwelt verbirgt sich die *philosophia christiana*. Sie kommt aber in Wirklichkeit seine Theologie voraus und zeigt sich als Prinzip zum Aufbau der Theologie.

Die gegenwärtigen Untersuchungen über Calvins Denken zeigt, daß Calvin tiefe und umfangreiche Kenntnis von der antiken Philosophie erhielt, deren Begriffen in Entfaltung seines philosophischen Gedankengutes benutzt, aber deren Beeinflussung in seiner Gedankenformung entscheidend abweist.

Seine Gebräuche von der heidnischen Philosophie sind nicht systematisch, sondern historisch. Calvin gebraucht lieber den Begriff '*philosophia christiana*' als andere, um sein biblisches System zu bezeichnen. Bei ihm unterscheidet sich die *philosophia christiana* von der heidnischen und zwar darin, daß sie absolut auf den Heiligen Schriften und unter Anweisung des Heiligen Geistes steht, während dieser sich auf der menschlichen Vernunft gründet. In seiner epistemologischen Gedanken meint er, daß die *lumen naturae* nie zur Gotteswahrheit und zur anderen metaphysisch-anthropologischen Wahrheiten erreichen kann, aber nur die *lumen gratiae* und das Licht des Glaubens es klappt. Die zwei Basen, auf welchen die *philosophia christiana* bei Calvin begründet ist, sind die Heiligen Schriften und der Heilige Geist.

Obgleich es erst bei Abraham Kuyper und seinen Nachfolgern gelang, Calvins Gedankensystem als '*christliche philosophie*' zu befinden, könnte man vielleicht so sagen, ihre Calvinismus sei nicht ganz

gleich mit Calvins Calvinismus.

Die sogenannten 'Amsterdamer Philosophen', die sich als der Hauptzöglinge Calvinismus behaupten, scheinen uns den Calvinismus nur innerhalb der lebensanschaulich – weltanschaulichen Systeme zu begrenzen.

글머리: 르네상스와 종교개혁 시대의 고전철학

중세의 늦겨울과 근세의 초봄을 장식하는 르네상스와 종교개혁의 때는 가히 사상의 춘추전국시대라 할 수 있다. 자신의 정신철학의 관점에서 이때를 정신(Geist)이 바벨론 유수로부터 해방한 때라고 규정한 Hegel의 주장처럼¹⁾ 이 근세초기는 교권의 찬바람과 스펀라적 교의(敎義)의 동토(東土)를 비집고 인간의 예술적 및 학리적 이성이 유동적으로, 자유롭게도 다양하게 태동하고 성장한 사상의 해빙기(解氷期)였다. 이런 해빙기의 근세초기는 엄밀히 말하면 간시대적(間時代的)인 때였으므로 그것의 사상적 면모도 중세와 본격적 근세의 양요소(兩要素)를 지닌 것으로 특징지워진다. 르네상스의 철학이 주로 다룬 형이상학적 주제들이 단다(單多, ἓν καὶ πολλά)의 문제, 존재와 현상, 신과 세계, 자연과 정신, 자유와 불멸성 등인 것을 볼 때, 이 철학이 형태상으로는 새로운 면모를 띠다고 하더라도 주제상으로는 고중세의 전통 위에 서 있음을 본다.²⁾ 그러나 다른 한편으로 이 시대의 철학이 근세적 자연과학과의 밀접한 관련성 속에서 그 방법론과 체계가 특징지워지는 것을 볼 때 고중세의 철학사상과는 판이한 그것의 참신성을 볼 수 있다.

본고는 Calvin에게 있어서의 기독교 철학(philosophia christiana)을 논구한 것으로, 이것은 그의 전 사상체계 가운데서 어떠한 신학보다 앞서오는 것이며 신학의 구성원리가 되는 것이다. 그래서 우리는 먼저 Calvin이 세속철학을 어떻게 보았는지를 살피고 다음에 그의 기독교 철학의 개념과 이념을 집중적으로 논구하려고 한다. 이런 논의에는 물론 당시의 동료 종교 개혁자들과 동시대 기독교 인문주의자들의 견해에 대한 연구도 함께 수반된다. 그러나 무엇보다 먼저 우리는 이 글머리에서 Calvin이 자기 사상을 전개시켰던 당시 철학 풍토에

1) Z. B. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Dritter Band, Leipzig 1971, 171 ff.

2) vgl. J. Hirschberger, Kleine Philosophiegeschichte Freiburg u.a. 1961, 105.

대해서, 특히 Calvin과 종교 개혁자들에게 직간접으로 영향을 준 그 시대의 고대 회람철학 부흥에 대해서 짚어 보고자 한다. 르네상스는 그 개념적 의미가 제시하듯이 '부흥'인데, 이것이 고대의 문화와 사상의 부흥을 뜻하고 있음은 주지의 사실이다. 따라서 르네상스 철학의 첫번째 면모는 회람철학의 부흥이다. 물론 회람철학의 부흥에 앞서서 르네상스의 초기단계에는 이태리 인문주의의 발생을 볼 수 있는데, 이를테면 Petrarca(1304~74), Salutati(1331~1406), Leonardo Bruni(1369~1444), Lorenzo Valla (1405[?]~57), Leon Battista Alberti(1404~1472) 등에 의해 전개되었다. 회람철학의 부흥은 무엇보다 먼저 Platon철학의 재등장으로 발단된다. 1423년 처음으로 Platon 저작의 완본(完本)이 이태리로 유입되었을 때 Leonardo Bruni는 그 중 일부를 라틴어로 번역했다.³⁾ 그의 스승인 Chrysolaras는 Plethon(1355~1450?)의 동료이면서 제자였는데, Plethon은 Platon과 Plotin 등의 철학에 대한 강의 등을 통해 Cosimo Medici에게 영향을 주어 그로 하여금 Platon Akademie를 재건하게 했다(1459). Plethon은 근원적으로 Zarathustra에서 시작하여 Pythagoras와 Platon을 거쳐 신플라톤주의에 이르러 정점에 도달하는 회람철학의 전통을 재삼 강조하고, 그 전통이 Aristoteles와 그의 사상에 의해 지배된 스킨라 철학에 의해 끊겼음을 지적했다. 그래서 그와 그의 제자 Basilius Bessarion는 단절된 이 전통을 복구하는 작업을 자기들의 최대과제로 생각했다. Platon 철학의 부흥에는 누구보다 Marsilius Ficinus(1433~99)가 중심인물로 등장하는데 그는 Platon과 Plotin의 작품을 번역했고, Platon 철학의 전통 가운데서 특히 종교적, 신학적 측면을 부각시켰고 그것과 더불어 Platon 철학과 기독교 사상의 조화

3) vgl. K. Vorländer, Philosophie der Renaissance, Hamburg 1965, 7.

4) Bruni가 번역한 Platon의 대화록은 Kriton, Apologie, Gorgias, Phaidon, Phaidros이고 그밖에 서신서도 있다.

를 시도했다.⁵⁾ Ficinus등에 의해 부흥된 Platon 사상은 종교적, 신학적 측면이 강하여 후대의 철학자들 - 예컨대 Leibniz -에 의해 Platon 철학의 한 측면만 부각되어 그것이 오해받게 되었다는 비판을 받았다. 이때는 Platon 철학 외에 Aristoteles 사상, Stoa와 Epikur 학파의 철학도 부흥되었다. Aristoteles 사상을 복원시킨 사상가들로는 Pietro Pomponazzi(1462~1525)⁶⁾를 필두로 Giacomo Zabarella(1533~89), Girolamo Fracastoro(1483~1553)등이 있는데, Padua에 본부를 둔 그들은 Aristoteles의 물리학이나 형이상학보다 그의 인식론과 심리학에 관심이 많았다. 그러나 이 Aristoteles과 가운데는 Averroes과 Alexander과 간에 논쟁이 있었는데, 전자는 Averroes가 시도했던 Aristoteles 사상에 대한 범신론적 해석을 따랐고, 후자는 Alexander von Aphrodisias의 자연주의적 해석을 취했다. 영혼론에 있어서 Averroes파는 영혼 중의 이성적 부분인 *νοῦς*는 불멸할 것으로 생각했는데 비해 Alexander파는 영혼의 불멸성을 전적으로 거부했다. 하여튼 이 두 입장은 1513년 Benevent공의회에서 LeoX에 의해 정죄되었다.

이러한 고대회람 철학의 사상들은 종교 개혁자들에게 포지티브한 의미에서건 네가티브한 의미에서건 영향을 주게 되는데 그 영향은 어떤 이에게는 강하게, 어떤 이에게는 약하게, 정도의 차이가 있게 나타난다. 영향이 강하게 나타나는 이들은 Melancthon ~~같은~~ 고전 인문중심적인 종교 개혁자들이요, 영향이 약하게 나타나는 이들은 Luther나 Calvin 같은 성경 내지 교회중심적인 종교 개혁자들이다.

-
- 5) Ficinus는 자기의 主著를 *Theologia Platonica, de immortalitate videlicet animorum ac aeterna felicitate libri 18*, 1474라 칭했다.
- 6) vgl. Hegel, *Ibid.*, 132: "Besonders Pomponatius war so ein Aristoteliker, der unter anderem von der Unsterblichkeit der Seele schrieb und dabei nach einem diesem Zeitalter ganz besonders eigenen Gebrauche zeigte, daß sie, die er als Christ glaube, nach Aristoteles sich nicht beweisen lasse."

I. Calvin과 세속철학

먼저 종교개혁 시대의 기독교 인문주의자들과 종교 개혁자들의 세속철학에 대한 자세와 관계를 고찰한 뒤에 Calvin의 그것에 대한 입장을 살펴 보기로 하겠다.

불란서의 Jacques Lefèvre d' Etaples(Faber Stapulensis, 1455~1536)은 Aristoteles의 철학을 스콜라적인 구성물에서 정화시키는 작업을 했으며, 성경은 물론 Nicolaus Cusanus와 Raymundus Lullus 등의 저작들을 번역했다. 그는 소위 Fabristen 학파를 형성하여 논리학 연구에 주력하였으며, 논리학은 스콜라 철학의 형식주의(Formalismus)에서 탈피시키려고 했다.

Guillaume Budé(1467~1540)는 16세기 기독교 인문주의자들 가운데 비교적 Platon 사상을 심층적으로 연구한 이였다. 물론 그는 Platon과 함께 Aristoteles, Demosthenes, 그리고 다른 헬라 사상가들을 동시에 연구했지만 Platon에 대해서는 독특한 위치를 부여하고자 하였다. 그는 Platon을 'columen et decus philosophici nominis'⁷⁾라고 했지만, 그를 본래적 의미에서의 Platon 주의자라고 칭할 수는 없는 것이다. 그는 Erasmus와 함께 Platon 사상을 기독교와 동등시할 수 없었던 것이다. Budé는 Platon 사상에 대한 이해에 있어 플로렌스 학파의 신플라톤주의적 시각을 버리고 가능한한 Platon의 원초적인 사상을 이해하려고 했다. 그는 또 Platon을 자기 사상의 틀 속에서 해석하지 않고 가능한한 그 본래의 의미대로 해석하려고 하였다. Budé가 Platon의 대화록 가운데 가장 많이 다룬 것은 「Phaidon」으로 영혼의 불멸성 등에 관심을 기울였다.

Pierre de la Ramée(Petrus Ramus, 1515~1572)는 Lefèvre와 더불어

7) G. Budé, De Studio Literarum recte ac commode instituendo, s. 27.

Picardie 지방 출신인데 Platon주의자였던 그는 1572년 8월 24일에 일어난 성(聖) 바돌로매 제(祭)의 밤(Bartholomäusnacht)(신교도 살육의 사건이 일어났음)에 살해당하였다. 그의 「Dialectique」(1555)은 불어로 기록된 최초의 철학서였다. 스콜라 철학의 형식주의에 대항하여 그는 훗날의 Leibniz처럼 논리학의 두 가지 요소들, 즉 고안적인 측면(inventio)과 판단형성적인 측면(iudicium)을 강조하여 그것을 수사학에 접근시켰다. 또 그는 한때 Heidelberg 대학에서 Cicero에 대한 강의를 하기도 했다. Lefèvre와 함께 수학에 관심이 많았는데 수학의 자유케 하는 힘을 얘기하기도 했다. 그리고 Charles Bouill(Carolus Bovillus, 1472~1553)와 함께 Cusanus를 연상케 하는 형이상학을 개발했는데 그것에 따르면 인간은 만유에서 극히 미미한 점을 차지하고 있지만 우주를 그 정신으로 포괄할 수 있다는 것이다.

16세기 불란서의 인문주의자들 가운데 Remee는 가장 강력한 영향력을 행사했는데 무엇보다 독일에서는 Ramée주의자들(Ramisten)외에 반(反)Ramée주의자들(Antiramisten)와 반(半)Ramée주의자들(Semiramisten)이 있게 되었다. 방법학과 실천적 교과에서의 Ramismus의 확장은 인문주의와 계몽사상을 결합시키게 되었다.

독일계통에서는 15세기에 활약한 Rudolf Agricola(1443~1485)를 먼저 들 수가 있는데 그는 Löwen과 이태리에서 공부한 후에 말년을 Heidelberg와 Worms에서 보내며 Platon 아카데미의 사상을 네덜란드와 독일에 소개했다. 자기의 세 권의 책인 「Über die Kunst der Dialektik」(1480)은 Aritoteles와 Cicero, 그리고 Seneca를 지향한 것이었다. 그는 능변(能辯, eloquentia)과 지혜(prudentia)를 결합하고, 권위를 고유한 판단으로 대신하며, 성경적 신앙과 인본주의적 교양을 합치시키려고 했다.

Disiderius Erasmus(1469~1536)는 Platon주의자는 아니었지만 Platon 사상에 대한 큰 공감을 가지고 있었다. Calvin이 읽었을 것이 분명한 「Enchiridion militis Christiani」에서 그는 “E philosophis autem Platonicos te sequi malium”이라고 하였다. 그리고 그는 자기의 제자들에게 스콜라 철학자들의 작

품보다 Platon주의자들의 주석을 읽기를 권유했다. 그러면서 그는 헬라 및 라틴교부들을 연구하여 교부학을 발전시켰으며 신약 본문에 대한 비평적 작업도 수행했다. 그는 고전 사상과 기독교 인문주의와 종교개혁을 합치시키려는 시도를 하였던 것이다.⁸⁾

이러한 Erasmus의 노력에 비교적 공감을 보이는 종교 개혁자들 가운데 그에게 비교적 우호적이었던 이는 Philipp Melanchthon(1497~1565)이었다. 그는 '프로테스탄트적-스콜라적 아리스토텔레스주의' (protestantisch-scholastischer Aristotelismus)를 수립하였다. Luther가 사실 철학의 문제를 회피한데 비해 그의 친구였던 Melanchthon은 이 문제를 정면으로 다루었다. Wittenberg 대학의 고전회랍어 교수였던 Melanchthon은 Platon보다 Aristoteles를 더 높게 평가했고 이 후자의 사상에서 진정한 철학을 보았다. 그는 Aristoteles에게서 특히 두 가지 점을 높였는데 한 가지는 그의 방법의 합목적성이요, 다른 한 가지는 그의 표현의 분명성이었다. Aristoteles의 지혜와 학문은 그에게 있어서 기독교의 신학적 인식을 학문적으로 구성하고 방어하는데 필수적 수단이 되었다.⁹⁾ 1525년에 Cicero의 「의무론」을 새로이 발간한 Melanchthon은 이듬해 Aristoteles의 「Nikomachos 윤리학」의 첫부분을 간행했고 1540년에는 「De anima」를 발간했다. 형이상학보다는 코페르니쿠스적인 세계구조에 관심이 더 많던 Melanchthon은 자기의 고유한 체계를 변증법, 물리학, 윤리학으로 구분했다. 이러한 자기체계는 Aristoteles는 물론 Cicero나 Galen에 영향받아 형성된 것이라고 볼 수 있는데, 아무튼 그에 의해 기독교화 되고 인문주의화 된 Aristoteles 주의가 개신교대학에 도입되게 되었다.

8) G. Babelotzky, Platonische Bilder und Gedankengänge in Calvins Lehre vom Menschen, Wiesbaden 1977, 26~27.

9) O. Zöckler, Geschichte der Apologie des Christentum, Gütersloh 1907, 309f.

cf. H. Maier, Philipp Melanchthon als Philosoph, Archiv f. Gesch. der Philos. Vols. x, xi, Berlin 1898.

Melanchthon이 “그에게서 복음을 배웠다”라고 한 Luther(1483~1546)는 Melanchthon에게 복음을 주었지만 그로부터 회랍의 철학을 받지는 않았다. 일반적으로 말해 Luther는 철학을 배격했다고 해야 옳은 말이다. 그러나 그는 그것을 전적으로 버리지는 않았다. Luther는 Ockham주의로부터 영향을 다소간 받은 것으로 보여진다. Ockham과 함께 Luther는 Platon적이고 실재론자들의 주장인 세계에 대한 실재적이고 개념적인 구성을 비판하고 신적 섭리의 비합리성을 말했다. 그리고 Aristoteles와 그의 논리학을 그는 좋게 평가했다. Luther는 또한 이 유명론자와 함께 주의론자(主義論者, Voluntarist)인 것처럼 보인다. 왜냐하면 그는 하나님을 다른 어떤 속성에서 보다 사랑과 진노의 측면에서 체험하고 이해했기 때문이다. 그러면서도 그는 이성의 비중을 무시하지 않아 이성이 ‘만유의 본질이요 머리’라고 했고, 타락 후에도 그 능력은 여전히 있다고 했다. 하지만 타락한 후에 변화되지 않은 이성만 ‘창기’(Hure)임을 침언하고 있다.

Luther가 철학을 배격한다고 했지만, 그때 그가 배격하는 철학은 인간의 자기칭의에 근거하여 이성과 자유의지에서 출발하는 것이다. 그는 다른 하나의 철학, 즉 기독교적 존재 이해 위에서 있고 인간중심적인 것을 배격하는 철학은 인정한다.¹⁰⁾ 그러나 결론적으로 Luther 사상의 전체적 경향은 W. Link가 잘 표현한 대로 성경적 신학의 자유를 철학으로부터 확보하려는 것이었다.¹¹⁾

Ulrich Zwingli(1484~1531)는 Basel에서 Erasmus를 해후했고, 또 폴로렌스의 아카데미를 통하여, 특히 Pico를 통하여 르네상스 시대의 사변철학을 알

10) K. Vorländer, Philosophie der Renaissance, Hamburg, 55ff, Luther의 철학관에 관해서는 다음 서적을 참조하라: P. Meinhold, Luthers philosophischer und geschichtstheologischer Gedanken, in : Bl. f. dt. Philos. Bd.10; B. Hägglund, Theologie und Philosophie bei Luther... Lund 1955; P. Meinhold, Luthers Sprachphilosophie, Berlin 1958; A. Agnoletto, La filosofia di Luther, Milano 1958.

11) W. Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, hrg.v. E. Wolf u. M. Mezger, 2. Aufl. München 1955.

게 되었으며, Platon과 Seneca에게 친근감을 가졌다. 그는 Platon과 Seneca의 사상이야말로 성령의 원천에서 나온 것이라고 했고, 그 밖에 Herkules, Theseus, Sokrates, Aristoteles, Numa, Camillus Cato, Scipio등이 축복받은 자의 왕국에 있다고 했다. 이렇게 그는 고전사상과 기독교의 순전한 결합을 추구했다. 따라서 Marburg에서 Luther와의 만남이 별 의미없이 끝난 것은 놀랄만한 일이 아니다. 1525년에 나온 「De vere et falsa religione commentarius」에서 그는 우선 카톨릭 교회와 그들의 스콜라 철학을 신랄하게 비난하고 유대적이고 이방적인 불신앙도 배격했다. 여기서는 또한 계시 외에 이성에게도 하나의 고유한 영역과 자율성을 인정해 주었지만, 그러면서도 인간의 의지문제에서는 Calvin과 Luther에 근접해 있다. 그러나 성경의 유독성 대신에 광범위한 계시를 내세운다. Calvin의 엄격한 Augustine주의에 대항한 그는 이방인도 축복받는 것을 강조하고 이방인의 덕도 참덕이라고 하였다.

우리의 주제 인물인 Calvin에게서는 앞서 언급한 바대로 철학이 비록 그 저작의 배후로 들어가 버렸지만 그렇다고 확실히 사라진 것은 아니다. A. M. Hunter가 옳게 말한대로 Calvin은 철학의 영향을 전적으로 거부했지만, 철학적 요소는 분명히 드러나 있다.¹²⁾ 참으로 그의 사상은 오직 '성경신학'이라고 할 수 있지만 그렇다고 당시의 지성계에 판을 치던 고전철학을 깡그리 배격하고 도의 시한 것은 아니었다. 그는 기독교 철학을 설명하면서 고전철학의 어떤 점은 인정하기도 하는 것이다. 물론 그들의 지성은 근본적으로 타락에서 회복된 것이 아니므로 거기에서 나오는 사유는 오류 투성이다. 하지만 그렇다고 그들이 하나님의 자연은 총마져 잃어버린 것은 아니어서 간혹은 그들의 사상 속에 참되고 알기에 유익한 것이 들어 있다고 했다. 앞에서 논의한 바대로 당시의 학자들은 Aristoteles의 작품을 연구했고 또 Platon이나 고대의 다른 저술가들에 대해서도 지적 관심을 가졌다. 특히 Aristoteles의 철학은 유럽대학의 커리큘럼에 계속적으로 남아있었다. Calvin의 저작에서도 우리는 이런 중세나 고대의 사상

12) A. M. Hunter, The Teaching of Calvin, London 1950, 38.

가의 이름들을 종종 보는 것이다. 1559년도의 「기독교강요」 색인을 보면 Bonaventura, Duns Scotus, Biel, Occam 등에 대한 언급이 있고, 또 Platon과 Aristoteles, Cicero, Thomas Aquinas, Peter Lombard 등의 이름은 더 자주 언급되었다. 물론 사상이 가운데는 가장 많이 언급된 이는 Augustine이었다. Luther가 주로 중세 교회에서 내려온 문제들을 집중적으로 다룬데 비해서, Calvin은 고전세계와의 지속성을 주장하는 보다 광범위한 사상과 문화의 맥락에서 기독교 신앙을 주장하려고 했다.

특히 Calvin의 저작에 관한 현대의 연구들은 Calvin이 고전철학에 대한 광범위한 지식을 가졌고 또 그 지식을 그가 방치해 둔 것이 아니라 자신의 기독교 철학을 전개하는데 적절하게 사용했음을 보여준다. 그가 사용한 고전 철학의 개념들 가운데는 단연코 Aristoteles의 것이 제일 눈에 뜨인다. 특히 Calvin은 자기 신학의 특색을 이루고 있는 선택론과 예정론에서 Aristoteles의 개념을 사용하여 그것을 보다 효과적으로 설명하려고 한다.

예컨대 엡 1:5-6¹³의 예정론과 구원론에 대한 설명에서 Calvin은 Aristoteles 형이상학의 네 가지 원인(ἀρραί 내지 αἰτίαι)¹⁴을 도입하고 있다. 그는 이 귀절에 우리 구원의 세 가지 원인이 언급되었고 이어서 나오는 귀절들에 네번째 원인이 덧붙여졌다고 했다. 여기서 볼 때 우리 구원의 동력인(causa efficiens)은 ‘하나님의 기쁘신 뜻’이요, 질료인(causa materialis)은 ‘예수 그리스도’요 목적인(causa finalis)은 ‘하나님의 은혜와 영광을 찬미하게 함’이다. 그리고 형상인(causa formalis)은 ‘복음전도’라고 했다.¹⁵

Calvin은 아무런 망설임 없이 성경적 가르침의 이해를 표현하기 위해 Aristoteles의 개념을 사용했다. 그러나 Calvin이 여기에서 말하고자 하는 점은 이러한 원인들 가운데 아무 것도 사람의 사역이 아니라는 것이다. Calvin은 그밖에 하나님을 최고 존재라고 표현한데서(Com, Zech 14, 9) 그리고 실체에 있어

13) 엡 1:5-6 “그 기쁘신 뜻대로 우리를 예정하사 예수 그리스도로 말미암아 자기의 아들들이 되게 하셨으니 이는 그의 사랑하시는 자 안에서 우리에게 거저 주시는 바 그의 은혜와 영광을 찬미하게 하려는 것이라”

형상과 질료를 구분한데서, 주어와 술어를 나누는 논리학에서, 실체와 속성의 형이상학에서 Aristoteles의 개념을 도입한다. 그러나 그는 신을 부동자의 원동자라고 보는 Aristoteles의 신관이 인격적이라기 보다는 기계적이라고 보았고 그 개념 자체에 그다지 만족하지 못하였던 것이다.

Calvin의 Platon에 대한 관계는 해석이 좀 더 복잡해진다. Karl Barth는 “철학의 관점에서 볼 때 Luther와 Calvin 둘 다 똑같이 Platon주의자들이다. Luther는 보다 신플라톤주의자(Neoplatonist)라고 할 수 있고, Calvin은 고전적 플라톤주의자라고 할 수 있다.”¹⁴⁾ 사실 Whitehead의 말처럼 모든 철학이 Platon의 footnote이고 또 모든 인간이 날 때부터 플라톤주의자 아니면 아리스토텔레스주의자라면 Calvin은 Platonist일 것이다.¹⁵⁾ Calvin은 Platon의 사상에서 직접적인 영향을 받지는 않지만 그 개념에서 간접적인 영향을 받고 있다고 보여진다. 그는 Platon의 저작을 Ficino의 라틴역을 통해 직접 대할 수 있었겠지만 Cicero라든지, 교부들, Augustine, 그리고 기독교 휴머니스트들을 통해서도 Platon 사상을 접하게 되었다. Jean Boisset나 Kilian McDonnell 같은 Calvin 연구가들은 Calvin이 Platon 사상에 강한 영향을 받았다고 본다. Boisset는 Calvin에게서 신학자가 Augustine이라면 철학자는 Platon이라고 하였다.¹⁶⁾ Boisset는 특히 영혼의 불멸설, 두 세계론, 신의 사변 등에서는 물론

14) Aristoteles, *Metaphysica* 1013a 24, *Physica* 194b 24.

15) cf. Louis Goumaz, *La Doctrine du Salut d'après les commentaires de Jean Calvin sur Le Nouveau Testament*, Paris 1917, 129f. 그는 구원에서 동력인을 ‘성부의 자비’, 질료인을 ‘그리스도의 복종’, 형상인을 ‘신앙’, 목적인을 ‘하나님의 영광’으로 Calvin이 말했다면서 신앙을 성령의 사역과 동일시하여 구원론을 3위일체식으로 이해했다. 이 문제에 관해서는 또한 H. Paul Santmire, *Justification in Calvin's 1540 Romans Commentary*, in: *Church History* 33 (Sept., 1964), 294~313.

16) K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, München 1927, 404.

17) cf. Ch. Partee, *Calvin and Classical Philosophy*, Leiden 1977, 115.

18) J. Boisset, *Sagesse et Sainteté dans la Pensée de Jean Calvin*, Paris 1959, 284, 221.

Calvin이 제네바에서 'Academy'란 말을 사용한 것 등에서 Platon의 영향이 있었음을 지적한다. Platon의 *κόσμος νοήσις*와 *κόσμος αἰσθητός*의 이원론은 Calvin의 비가시적 교회와 가시적 교회 간의 구분에, Platon의 분유(分有)이론은 Calvin의 교회관과 성례전론에 적용되었다는 것이다.¹⁹⁾ Kilian McDonnell은 Calvin의 교회관과 성례전론에 대한 연구를 통하여 Boisset보다 훨씬 강한 톤으로 Platon의 영향을 받았으며 이러한 영향은 해가 갈수록 더욱 증가되었다는 것이다.²⁰⁾ 그러나 이러한 주장에도 불구하고 Calvin 자신은 Platon과의 밀접한 관계를 결코 말하지 않는다. Calvin은 우선 Platon을 보다 온건한 철학자 그룹의 일원일 뿐 아니라 가장 종교적이고 깐 철학자라고 했다.

하지만 그는 Augustine이 열광적인 플라톤주의자임을 비판하면서 이런 점에서 자신을 Augustine에게서 떼어 놓는다.²¹⁾ Calvin은 자신이 결코 Platon적이지 아니며, 또 그리스도에게 대답하는 어떤 종파에서도 나오지 않았다고 한다. Calvin은 Platon을 결코 자기 신학의 원천으로 생각하지 않고, 다만 그가 저록함에 대해서 약간 안다고만 했던 것이다.²²⁾

에피큐로스학과와 스토아 학파에 대해서는 Calvin은 하나님의 경륜의 관점에서 비판하고 있다. 전자는 세계는 우연에 의해 다스려진다고 하고 후자는 운명에 의해서 지배된다고 한다. 에피큐로스파의 견해는 목적을 거부하고 스토아 학파는 자유를 거부한다. Calvin은 에피큐로스파에 대해서는 모든 것이 하나님에 의해 다스려진다고 했고 모든 것이 하나님에 의해 다스려진다고 하는 스토아 학파에 대해서는 그들이 하나님의 구체적인 섭리에 무지해 있다고 비판한다. Calvin의 근본적인 입장은 하나님의 특별섭리이다. 그는 하나님이 구체적이고

19) Ibid., 267. 역시 Boisset의 *Calvin et la Souveraineté de Dieu*, Paris 1964, 117을 참조하라.

20) K. McDonnell, *John Calvin, the Church, and the Eucharist*, Princeton 1967, 33.

21) Com. Jn. 1. 3.

22) Com. Lk. 1, 75, cf. Platon, *Protagoras* 331d.

특별한 섭리에서 시작하여 점차 우주적 섭리로 나아가신다고 생각하였다.

이렇게 Calvin이 고전철학의 몇몇 내용들을 고려하고 또 그중의 어떤 개념들은 도입하고 있는 것은 절충적(eclectic)이고, 또 비체계적(unsystematic)이다.²³ 그러나 그는 이러한 절충과 비체계적 접근에서도 철학과 기독교 철학을 예리하게 구분한다. 인본철학은 오로지 이성에 근거해 있는데 비해 기독교철학은 성경과 성령의 인도에 근거해 있다고 했다. 그래서 이런 인본철학과 그리스도(기독교 복음)을 혼합하는 것은 부패요 오류라고 했다.

II. Calvin에게 있어서의 기독교 철학의 개념

Heidegger를 비롯한 근세기의 여러 철학자들은 ‘기독교 철학’을 우선 그 개념의 존립성부터 인정하지 앓으려고 한다. 그 개념은 마치 ‘네모난 원’이라는 말과 같은 명사모순을 지닌 것이라고 한다. 그 내용구성과 형성 방식에서 ‘기독교’는 하나님의 계시에 대한 신앙을 근본으로 하는데 비해 ‘철학’은 계시와 신앙같은 ‘초자연적’이고 ‘비합리적’인 것은 배격해야 한다고 하며 오로지 인간 이성의 자유롭고 자율적인 사고를 통해 구성되는 것이라고 본다.

Wittgenstein은 「Tractatus logico-philosophicus」에서 펼친 자기의 전기사상에서 전통적인 서구의 형이상학을 비판하면서 경험되지 않아 Sinn이 없는 신의 문제 같은 것에 대해서는 침묵하라고 권유한다. 그가 기독교 철학을 직접 지칭하여 말하지는 않았지만 그의 논리에 따르면 ‘철학’(그것은 그 자신의 의미에서)은 언표가능한 것이나 초자연적인 ‘기독교의 본질’은 Sinn도 Bedeutung도 없는, 말하자면 언표불가능한 것으로 기독교 철학은 그의 철학에 설 자리가 없는 것이다.

화란을 제외한 유럽의 다른 나라들에서 ‘기독교 철학’이란 용어는 주로 카톨릭 교회계통에서 쓰인 용어였다. 따라서 이에 대한 논의도 카톨릭계에서 활발

23) Ch. Partee, op. cit. 95.

했는데 구체적으로는 1920년대 말과 1930년대 초반 불란서에서 전개된 것이 대표적인 것이었다. 이 논의에 참가한 이들은 Emil Bréhier, Maurice Blondel, Etienne Gilson 등이었다.²⁴⁾ 1920년대에 신토마스주의가 ‘기독교 철학’이란 이름으로 등장하자 1927년도에 Bréhier가 논쟁의 첫 포문을 열었다. 그에 의하면 기독교는 사변철학의 발전에 아무런 영향을 주지 못했다. 기독교 수학, 기독교 물리학이 없는 것처럼 기독교 철학도 없다는 것이다. 소위 “기독교” 철학이라는 것은 교회에 의해 계시의 독단 하에 만들어진 것들이다. 혹 Augustine이나 Thomas를 철학자라고 할지 몰라도 철학자로서의 그들은 이교인이었다. Bréhier의 이러한 주장은 실은 Maurice Blondel을 겨냥한 것이기도 했는데 그는 Blondel이 내재적인 방법으로 하나의 기독교 철학을 창출하려고 한 시도는 실패했다고 생각했다. 반면에 Augustine을 숭상했던 Gilson은 기독교가 등장하기 이전에도 철학이 종교에 순응했음을 지적한다. 예컨대 Pythagoras 사상이 Orphic종교에 의거했던 것 등을 들고 있다. 말하자면 Gilson은 ‘종교철학’의 존재는 철학사적으로 부인할 수 없는 현상이라고 본다. 그러면서 그는 ‘어거스틴주의’(Augustinism)는 기독교적이면서 참다운 철학이라고 했다. 그는 기독교 철학을 ‘훌륭한 기독교인에 의해 수립되는 철학 - 그러면서 이성을 위한 필수적 도움을 계시에서 찾는 이들의 철학’이라고 했다. Maritain도 Gilson과 같은 입장을 취하고 있다. 현대 개신교 사상가들 내에서도 기독교 철학의 이념을 거부하는 이들이 더러 있다. Karl Barth는 앞에서 언급한 소위 명사 모순의 논리에 근거하여 기독교 철학의 존립가능성을 부인하고자 한다. “실제로 philosophia christiana는 결코 일어날 수 없다. 만일 어떤 것이 philosophia라면 christiana가 아니고, 역으로 만일 그것이 christiana라면 그것은 philosophia가 아니다.” Paul Tillich 역시 philosophia christiana의 개념을 거부

24) 이들의 논쟁에 관하여는 Bernardus Baudoux O.F.M., Quaestio de philosophia christiana, in: Antonianum XI, 487~532. 그리고 1933년 말까지의 논쟁을 다룬 Thomas 협회의 보고서는 La philosophie chrétienne, in: Journées d'études de la société Thomiste II.

한다. “만일 philosophia christiana를 정의함에 있어서 기독교에서 배운 것을 philosophia christiana 라고 한다면 그것은 너무 광범위 하다. 그때는 아마 서구사상 전부를 기독교 철학이라고 해야 할 것이다. ‘기독교 철학’에의 이념은 한낱 꿈에 불과하다.” 그러나 Barth와 Tillich와의 여러 기독교 저술가들은 philosophia christiana의 개념을 받아 들이고 있다. 이를테면 Richard Kroner 나 Emil Brunner 같은 이들은 기독교 철학을 역사적 사실로 간주한다. 입장에 서는 다양성이 있고 차이가 있지만 금세기에 philosophia christiana를 전개시키려는 이들이 도처에서 보인다. Edmond Cherbonnier 같은 이는 성경적 원리에서 형이상학의 정초를 이끌어 낼려고 한다.²⁵⁾ 또 Gordon H. Clark은 개혁주의적 전체 위에서 일종의 기독교 철학의 연역적 체계를 수립하려고 한다.

그밖에 Calvin주의적인 기독교 철학의 정통성을 표방하는 화란의 Abraham Kuyper와 그를 이은 Hermann Dooyeweerd, D. H. Th. Vollenhoven, 미국의 Cornelius Van Til, N. Wolterstorff, A. Holmes, 남미의 Stoker, 스위스의 Francis A. Schaeffer 그밖에 증진 내지 소장학자들이 기독교 철학을 심도있게 연구 발전시키고 있다.²⁶⁾ 이런 기독교 철학자들의 기본 입장은 철학에 대한 Calvin의 태도에 기초하여 있다.

Nédoncelle는 Calvin에게는 Luther에게 있어서와 같이 기독교 철학의 개념이 사라졌다고 한다. 이성과 자연이 부패했고 하나님의 말씀만 진리를 보여 주기 때문이라고 한다. 실제로 칼빈의 전적부패 이론은 인성이 근본적으로, 그리고 온전히 부패하여 자연계시는 더 이상 우리를 하나님에게로 이끌지 못함을 얘기한다. 그러나 Calvin에 의하면 모든 진리는 하나님의 진리이고 인간의 이성온 하나님의 선물로서 인간을 동물과 구분하는 하나님의 귀한 선물이다. Calvin에게 있어서 문제는 철학과 관계되지 않고 죄성을 지닌 교만한 철학자

25) E. Cherbonnier, Is there a Biblical metaphysic? in : Theology Today xv, 1959.

26) 20세기의 기독교 철학의 동향과 철학자들에 관하여는 Francis N. Lee, A Christian Introduction to the History of Philosophy, 1969, Appendix 참조

들과 관계된다. 이런 시각은 바로 Augustine이 지닌 것이기도 하였다.

그래서 철학을 하는 이성이 하나님의 법에 자기를 종속시키면 그때 기독교 철학이 가능하다고 보는 것이다. 이런 Calvin의 견해를 훗날 Dooyeweerd가 더욱 발전을 시키는데, 이 후자에 따르면 비기독교 철학은 외견상 이성의 자유와 자율성을 주장하는 것 같지만 실은 하나님의 법과 다른 어떤 종교적인 법칙과 동인에 종속되어 그 방향과 출발점이 기독교 철학과 매우 상이하다고 한다. Calvin의 저작과 사상을 연구하는 많은 이들이 Calvin의 사상세계에서는 더 이상 철학이 차지할 위치는 없고 철학이 사라졌다고 하지만, 철학은 그의 사상 무대에서 소멸한 것이 아니라 그 저작의 배후에 숨어 있고 그 글의 행간에 나타난다고 할 수 있다.

‘기독교 철학’(philosophia christiana)이나 ‘그리스도의 철학’(philosophia Christi) 같은 개념은 종교개혁 시대의 기독교 인문주의자들에게서 종종 등장한다. 이를테면 Budé나 Melanchthon, Erasmus, 그리고 Nicholas Cop²⁷⁾ 등에게서 나타난다(그러나 Lefèvre와 Zwingli에게서는 이 개념이 나타나지 않는다) 이들이 philosophia christiana 라고 할 때 그것은 그들이 종사했던 개혁사상을 일컫는데, 이것은 고전철학에 대한 순수한 바른 인식도 포함한다는 것이다. 이것은 금세기에 이르러 Gilson 같은 신토마스주의자들이 같은 개념을 중세사상에 대해 쓰는 것과는 대조적이다.²⁸⁾ 16세기의 종교 개혁자들이 이 개념을 자기들의 개혁적 사상에 썼으므로 이 개념은 그들에게 매우 중요하면서 동시에 조금씩 다른 의미로 사용되었다. 그러나 이들이 이 개념 하에서 공통적으로 이해하는 의미의 공분모는 스콜라 신학의 무익한 사변들과 철학적 부가물들에 대립하여 성경과 순수한 기독교에 대한 바른 이해로 돌아감으로 기독교 사상을

27) Nicholas Cop, *Concio Academica*, O S I, 4~5, Eng. trans. and annotations by Dale Cooper and Ford Lewis Battles, in: *Hartford Quarterly* 6, 1965, 76~85.

28) E. Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, trans. by A.H.C. Downes, New York 1936, 420; —, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York 1938, 69ff.

개혁하고자 하는 사상적 노력이었다. 그들은 이성의 절대성을 거부하고 하나님
의 감춰진 진리를 찾아내는데 이성을 사변적으로 사용하는 것을 반대한다. 계
시가 이성에 부가되는 게 아니라, 이성이 신앙에 종속되어 하나님의 말씀과 그
진리를 이해하는데 겸허하게 사용되어야 했다. 말하자면 16세기의 기독교 철학
은 토마스적인 방식으로 계시의 신학과 이성의 신학을 종합하자는 것이 아니었
다.

하여튼 이때에 philosophia christiana라는 개념은 정의적(definitive)으로
쓰인 것이 아니라 지시적(indicative)으로 쓰였다고 할 수 있다.²⁹⁾ Erasmus가
'불란서의 경이'(the marvel of France)라고 칭한 Guillaume Budé는 16세기
philosophia christiana 주창자의 한 사람으로 Bohatec이 깊게 연구한 바대로
Calvin의 사상에 영향을 주었다.³⁰⁾ 그는 고전철학이 기독교 철학의 입문과 같다
고 하여 교부시대에 Justin과 같은 알렉산드리아 학파와 유사한 입장을 취하면
서 하나님과 인간에 관한 지식이 철학이라고 정의했다.³¹⁾ 이런 정의는 Calvin의
「기독교강요」 초두에 잘 반영되고 있다: "우리가 소유하고 있는 거의 모든 지
혜는, 즉 참되고 온전한 지혜는 다음과 같은 두 부분으로 이루어져 있다: 하나
님에 대한 지식과 우리 자신에 대한 지식."³²⁾

29) Charles Partee, Calvin and Classical Philosophy, Leiden 1977, 9. 이 시
기의 '기독교 철학'에 대한 개념사를 알기 위해서는 J. Leclercq, Pour l'his-
toire de l'expression Philosophie Chrétienne, in: Mélanges de sciences
religieuses IX 1952, 221~226. 'Partee의 다른 글. The Revitalization of
the Concept of Christian Philosophy in Renaissance Humanism, in: Christ-
ian Scholar's Review 5,2, 1975, 169~181

30) Josef Bohatec, Budé und Calvin : Studien zur Gedankenwelt des franzö-
sischen Frühhumanismus, Graz 1950. Budé는 불란서에서의 헬라어와 헬라
문화의 실질적인 쇄신자 중 일인이었다. 그의 Platon 이해는 Calvin의 Platon
이해에 큰 영향을 주었다. Cf. G. Babelotzky, Platonische Bilder und
Gedankengänge in Calvins Lehre vom Menschen, Wiesbaden 1977, 27~30

31) 이런 Bude의 정의는 Bohatec에 의하면 스토아 철학에서 이끌어 낸 것이다.
σοφία ἐστὶ κατὰληψις θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων

32) Ibid. 30f.; cf. Cicero, De Officiis, II 215 etc. I, 1.1(os III, 31. 6~8)

Melanchthon도 Budé처럼 philosophia christiana라는 용어를 쓰면서 고대 언어와 고전문학의 재발견이 기독교적 경건에 도움이 된다고 보았다. Neuser의 연구에 의하면 philosophia christiana라는 말은 Erasmus가 인본주의적인 도덕론에 대해 처음으로 쓴 용어인데 Melanchthon이 그것을 빌어 사도 바울의 가르침에 대해 사용했다고 한다. Melanchthon은 philosophia Pauli란 용어를 애용했는데 이 용어가 자신의 견해를 보다 적절히 표현해 준다고 생각했다. 그 밖에 그는 philosophia sacra란 용어도 썼다.³³⁾ Budé가 '거룩한 진리 그 자체를 스콜라신학의 캄메르적 흑암(Cimmerian darkness: 캄메르족은 Homer의 작품에 나오는 민족으로 그 옛날에 영원한 흑암 속에 산 민족이었다고 함에서 이끌어 내었다'³⁴⁾고 한 Erasmus 역시 이교문학이 성경을 이해하는 준비로서 유용할 수 있다고 했다. 그는 「Enchiridion」의 서문에서 복음과 서신서는 그리스도의 전(全) 철학을 포함하고 있다고 했으며,³⁵⁾ philosophia Christi는 삼단논법(syllogism)의 문제가 아니라 느낌(feeling)의 문제라고 했다.³⁶⁾ 그는 philosophia christiana가 그리스도에 의해 온전히 가르쳐 졌음을 말하면서도 이교 문헌에 그리스도의 가르침과 일치하는 것이 많이 발견되어진다고 했다.

이렇게 16세기에 philosophia christiana란 용어는 인문주의적 성격과 기독교적 색채를 다 띠고 있었지만 Calvin에게 이르러서 이 용어는 오로지 성령의 지도 하에 성경에 기초해 있는 철학이라는 뜻으로만 쓰이게 된다. Calvin도 자

-
- 33) Wilhelm H. Neuser, Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons, Neukirchen 1957, 43.
 34) Cf. W. K. Ferguson, The Renaissance in Historical Thought, Boston 1948, 32.
 35) Erasmus, The Enchiridion of Erasmus, ed. and trans. by R. Himelick, Bloomington 1963, p.50
 36) Erasmus, Paraclesis id est adhortatio ad christianae philosophiae studium, E5, 139b~c. Erasmus에게 있어서의 그리스도의 철학에 관해서는 G. Heidtmann, Die Philosophia Christi der Erasmus, in: Evangelische Theologie 12, 1952~3, 187~198 참조

기의 작품에 대해 이 용어를 사용한다. Wilhelm Niesel에 의하면 *philosophia christiana*라는 용어는 성경내용의 설명에 지나지 않는다.³⁷⁾ 우리는 Calvin에게 있어서 '기독교 철학'이 '신학'과 거의 동의어로 쓰이고 있음을 부인할 수 없다. Calvin은 기본적으로 성경의 올바른 이해에 열쇠가 되고 기독교 교리의 총합을 이루는 것을 *philosophia christiana*라고 했다. 고전적인 철학에 대해서는 당시의 다른 기독교 인문주의자들과 달리 Calvin은 결코 그것이 기독교 철학의 입문이 된다고 생각지 않았으며, 그러한 인본주의 철학과 기독교 복음을 혼합하는 것은 오류라고 보았다. Charles Partee는 Calvin이 고전철학을 부분적으로는 수용하고 부분적으로는 배격했다고 하면서 직접 간접으로 그것에 영향을 받았다고 보았다. 그에 의하면 고전철학에 대한 Calvin의 평가와 언급은 Calvin의 사상에서 수단적 위치(*instrumental place*)를 점하고 있다는 것이다.³⁸⁾ 그러나 논자는 Bois와 Calvetti 등과 함께 Partee의 이런 견해에 동의할 수 없는 것이다.³⁹⁾

Calvin은 세속철학과 기독교 철학을 날카롭게 구분하고 있다. 세속철학은 오로지 인간이성에 근거해 있고, 기독교 철학은 하나님의 말씀과 성령의 간섭에 기초해 있다.

Calvin은 세속철학자들이 종교에 관심을 가지지만 그들이 이성 외에 다른 아무런 준거를 가지지 않으므로 곧 결질로 가버린다고 본다. 혹, 일반철학자들이 진리를 말한다고 해도 그것이 그들 편에서는 우연히 일어난 것처럼 보이지만, 그들의 마음을 비추시는 하나님편에서 볼 때는 섭리적으로 일어난 것이다. 이렇게 Calvin은 인간 철학과 그리스도를 혼합하는 것은 부패라고 생각하였다.⁴⁰⁾

37) W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, Munchen. 25.

38) Ch. Partee, *op. cit.*, 15ff, 27ff.

39) Cf. H. Bois, *La Philosophie de Calvin*, Paris 1919; C. Calvetti, *La filosofia di Giovanni Calvino*, Milan 1955.

40) *Insti.* I.10.3, I.13.1, I.14.1; *Com. Col.* 2.8 cf. 비기독교 철학에 대한 Calvin의 비판을 더 알기 위해서는 J. Klapwijk, *Calvin and Neo-Calvinism on*

III. Calvin에게 있어서의 기독교 철학의 이념

앞서 언급한 바대로 Calvin에게서는 신학도 성경과 성령의 지도에 근거한 것이고 *philosophia christiana*도 그러한 것이었으므로 신학과 기독교 철학 간에 본질적인 차이는 일어나지 않는다. 하지만 우리는 Calvin이 비록 *philosophia christiana*를 드물지 않게 사용한다고 하더라도 그에게 있어 신학은 전면적으로 부각되고 기독교 철학은 뒷면으로 숨는 듯한 인상을 받는다. 그래서 Calvin 당대의 사람들과 후대의 해석자들은 16세기의 다른 종교개혁자들과 비교하여 Calvin을 ‘신학자’라고 부르기를 좋아하였다. Melancthon은 이미 Calvin을 ‘그 신학자’(the theologian)라고 불렀다. Gilson도 Erasmus와 Calvin에게 있어서 기독교 철학이라는 것은 이성보다 신앙에 근거하기에 ‘기독교 철학’이라기 보다는 ‘신학’으로 불러야 할 것이라고 했다.⁴¹⁾ 이러한 Gilson의 견해에는 신학에는 이성이 아닌 신앙만, 철학에는 신앙이 아닌 이성이란 관여한다는 소박한 카톨릭적인 이원법이 놓여 있다. Gilson은 Calvin의 기독교 철학은 ‘하나의 순수한 초자연적 지식(a purely supernatural knowledge)’이라고 하였다.⁴²⁾ 이런 주장 역시 자연-초자연의 스콜라적인 도식에서 나온 것이지만, 여하튼 Calvin의 ‘기독교 철학’이 이성적 지식이나 합리적인 체계가 아니라 하나님의 말씀에 대한 신앙에 근거한 초자연적인 지식체계라고 본 것은 타당하다. 그러면 우리는 여기에서 Calvin의 사상에 대해 한 가지 질문을 던져야 한다. 즉 Calvin이 철학과 관계하는 무엇이 있느냐, Calvin에게 철학적이라는 것이 있느냐 라는 물음이다. 이에 대해서는 상반되는 두 가지 견해가 있는데 한 가지는 앞서의 Gilson같은 이들처럼 Calvin을 성경주석가나 신학자로만 이해하고

Non-Christian Philosophy, in: *The Idea of A Christian Philosophy*, Toronto 1973, 43~61 참조

41) E. Gilson, *Christianity and Philosophy*, trans. by R. MacDonald, New York London 1939, 14f. 18.

42) Ibid., 18

그가 철학적인 요소를 지닌 것을 깡그리 부인하려는 입장이다. 그러나 다른 한편에서는 Calvin이 자기의 여러 글들에서 철학에 대한 적지 않은 언급들을 포함하고 있으므로 따라서 그가 철학과 무관하다는 얘기를 할 수 없다는 것이다. 이 두 가지 견해는 어느 일방으로 치우친 감이 있다. 후자는 Calvin에게서 철학적인 요소를 단순히 외형적으로, 또 철학을 일반철학적인 것만 볼려는 입장 이요, 전자에서는 기독교 철학의 영역과 그 내용을 인정하지 않으려는 인상을 풍긴다.⁴³⁾

우리는 Calvin에게서 철학의 고유한 문제에 대한 성경적 접근을 보고 거기에서 나온 여러 기독교 철학적 내용을 찾을 수 있는 것이다. 이를테면 인식론의 근간이 되는 이성(知性)의 상태와 기능에 대한 비판과 진리의 원천으로서의 성경, 하나님 중심적인 세계관등을 살펴 볼 수가 있다.

1. 자연이성과 인식의 문제

Calvin은 하나님께서 인간을 영육으로 창조하시고, 그 영혼에 지성(intellectus)과 의지(voluntas)를 주셨다고 생각했다. 지성(知性)은 선과 악을 구분하도록 주신 것이고, 의지는 지성이 선하다고 공표한 것을 선택하도록 주신 것이라고 한다. Calvin은 이러한 자기의 구분을 선택하고 하늘을 향해 나아갈려는 마부와 악하고 땅을 향해 갈려는 두 말들을 지닌 Platon의 영혼마차에 대한 이야기와 비교한다.⁴⁴⁾ 사상사적으로 본다면 Calvin은 Aristoteles(De Generatione Ani-

43) Cf. John P. Le Coq, Was Calvin a Philosopher? in: The Personalist XXIX, July 1948, 252~260; J.C.McClelland, Calvin and Philosophy, in: The Canadian Journal of Theology XI, Jan. 1965, 45-53

44) Calvin, Insti. I. 15.7, cf. Platon, Phaidros 254e. Platon은 영혼을 λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν 으로 삼분하여 앞의 것, 즉 이성이 마부가 되고 뒤의 두 가지가 기개와 욕망이 되어 이 양편 간에 마차의 진로에 있어 갈등이 있다고 한다. 그러나 이러한 견해는 Calvin의 영혼관은

malium, 736b 27~9)와 Stoa학과⁴⁵⁾처럼 인간은 지성적 동물로 짐승들보다 우월하다고 주장한다.⁴⁶⁾

이렇게 인간을 동물보다 우월하게 창조하신 하나님은 인간에게 단순한 지성과 의지만을 주신 것이 아니라, 하나님께 복종하는데 부합되는 밝은 지성과 선한 의지를 주셨다는 것이다. 그러나 인간의 본성이 타락과 죄로 인해 부패되어 이제는 그 본래의 기능을 하지 못하게 되었다. 물론, 타락 후에도 그 기능 자체는 존재한다고 본다. Calvin은 *ανάρμοσις* (회상)만을 통한 지식의 가능성을 주장하는 Platon의 낙관적 인식론을 비판한다.

이성은 타락한 인간에게도 여전히 존재하며 그것이 동물과 다른 인간의 특성을 규정하지만, 이제 이성은 어두워져 있고⁴⁷⁾ 따라서 진리를 아는데 아무런 능력도 지니고 있지 못하다고 했다. Luther가 이성을 창기라 했지만, 이성에 부여되는 특권을 거부함에서는 Calvin은 Luther를 능가했으면 했지 뒤떨어지지 않는다.⁴⁸⁾ Calvin에 의하면 철학자들은 이성만을 인간 속의 주도적 원리로

여러 가지가 차이가 있다. 첫째, Platon은 영혼을 3등분 하는데 비해 Calvin은 꼭 그렇지는 않고 2등분도 취하고 있다. 둘째, Platon의 영혼의 3등분은 기능의 차이만이 아니라 실체적 차이이기도 하다. 말하자면, 그는 3가지 다른 영혼을 말하고 있는데 비해 Calvin은 한 영혼에서의 기능의 차이만 이야기 하고 있다. 셋째, Platon은 두 마리의 말로 구분을 하는데, 즉 둘다 출신은 땅으로 같지만 그 역할에서 한 영혼(육망)은 지성을, 다른 한 영혼(기개)은 천상을 지향한다고 한다. Platon의 영혼론에 관하여서는 논자의 책, *Die Geistontologie und das Transzendenzproblem bei Platon und Hegel*, Universität Regensburg 1989, ss. 31~40, 320~338.를 참조하라. Calvin에 관하여서는 H.Barnikol, *Die Lehre Calvins vom unfreien Willen und Ihr Verhältnis zur Lehre der übrigen Reformatoren und Augustins*, Neuwid. a. Rh. 1927 참조.

45) cf. Cicero는 이성이 인간을 짐승보다 우월하게 만든다고 했고 (*De Officiis*, I.30.107; *De Finibus*, II. 14.15), Seneca는 인간을 지성적인 동물이라고 주장했다(*Epistulae Morales*, XLI,8).

46) *Insti.* II. 2.12.

47) Calvin, *Com. Jn.*3.31.

48) F.W.Kampschulte, *Johann Calvin: seine Kirche und sein Staat in Genf*, I. Leipzig 1869, 200, 260.

알고 그것으로 모든 진리의 수단과 잣대로 삼으려고 하지만 인간이성은 결코 하나님이 누구인지도 인간에 대한 그의 관계가 무엇인지도 알 수 없다.⁴⁹⁾

Calvin은 인간 인식의 토대를 창조와 말씀이라는 하나님의 두 가지 계시에서 보고 그것에 관련된 인간 인식을 두 종류로 보는데 곧 이성의 빛과 신앙의 빛이다. 스콜라적 개념으로는 이 이성의 빛은 자연의 빛(*lumen naturae*)이고 신앙의 빛은 은총의 빛(*lumen gratiae*)이다.⁵⁰⁾ 이성의 빛은 본래적인 인식의 빛으로 Calvin에 의하면 이것은 하나님께서 인간에게 창조시에 주신 3번째 선물이다. 「기독교강요」에서 그는 이 선물을 ‘*spiritus immortalis*’라고 했고, 「창세기강해」에서는 ‘*imago*’(Dei)라고 했다. 그리고 데살로니가전서 5장 23절의 주석에서는 ‘인식의 빛’을 ‘*ratio et intelligentia*’로 이해했다. 아무튼 이제 우리의 논의는 타락 후의 이 이성의 빛의 기능과 역할에 모아진다. 앞서 언급한 대로 이 이성은 타락한 후에 하나님이 본래 주신 기능을 제대로 수행하지 못하고 사실상 ‘빛’의 능력을 상실했다. 그러나 그럼에도 불구하고 이 이성, 즉 자연이성은 어떤 인식적 작용을 하고 있다.

타락한 후의 인간의 자연이성을 Calvin은 인식의 측면에서 다음과 같이 세 항목으로 구분하고 있다. 첫째, 하나님과 하나님의 뜻에 대한 영적 인식에서는 완전히 무지하고 맹목적이라고 한다. 타락한 인간은 참 하나님에 대한 인식과 우리를 향한 그의 뜻을 아는 아무런 인식의 출발근거를 가지지 못한다. 성경적

49) Insti, III. 7.1 ; II.2.18.

50) Ibid, IV.8.5. ‘빛(*lumen* 혹은 *Lux*)’이란 용어는 Calvin의 애용어로서 그의 인식론 뿐 아니라 인간론과 신학에도 중요한 개념어로 나타난다. 여기에 관해서는 T.F.Torrance, *Calvin's Lehre vom Menschen*, Zürich 1951, S. 31ff, 65ff.; G. Babelotzky, *Platonische Bilder und Gedankengänge in Calvin's Lehre vom Menschen*, Wiesbaden 1977, 161ff. 참조 ‘빛’에 관한 사상은 Platon과 신플라톤주의에서 Calvin의 시대에 까지 계속 내려왔고 그에 관한 해석은 금세기 학계에서도 충분히 논의되었다. R. Bultmann은 고대사상에서 ‘빛의 상징학’(Symbolik des Lichtes)을 얘기했고, 그를 비판한 W.Beierwaltes는 상징의 수준을 뛰어넘는 ‘빛의 형이상학’(Metaphysik des Lichtes)을 주장했다. 하여튼 Calvin은 ‘빛의 신학’을 논한 느낌이 든다.

원리에 따라 Calvin은 타락한 이성인 하나님의 특별계시인 성경이 없이, 그리고 그 성경에 대한 신앙의 빛과 성령의 은혜없이는 결코 영적인 눈이 뜨일 수 없다고 했다. 그것은 이제 인간이 하나님과의 교제가 끊겼기 때문이라는 것이다. 둘째, 창조주이신 하나님을 알고 그가 세운 자연 속의 법칙을 아는 인식에서는 약시(弱視)요 미약하다는 것이다. 비록 타락한 이성이지만 선과 악, 옳음과 그름을 구분하는 인식력, 창조주로서의 하나님의 솜씨와 능력, 그리고 자연 속에 심어 두신 법칙을 깨닫는 능력은 미약하나마 지니고 있다고 한다. 그러나 이러한 인식을 통해서 성경의 하나님과 복음의 진리에 이르는 부족하다고 본다. 그리고 이성은 창조사건 자체를 바로 알 수 없는데 그것은 ‘믿음으로 세계가 하나님의 말씀으로 지어진 줄을’(히11:3) 알기 때문인 것이다.⁵¹⁾ 따라서 자연이성의 이러한 인식은 신앙이 뒷받침되지 않으므로 결국은 이상한 환상이나 착각, 미신과 자기 기반으로 귀착되고 만다고 한다. 하나님께서 그래도 이 정도의 인식력을 주신 것은 인간으로 하여 평계치 못하게 하기 위함(롬1:19~20)이라고 보았다.⁵²⁾

셋째, 지상적인 것을 인식하는데는 예리하다고 한다. 이것은 Calvin이 이방 철학자들을 염두에 두고 한 말이다.

“우리가 이방의 문필가들이 쓴 글을 읽는 순간 우리는 놀랍게도 그들로부터 진리의 빛이 비추어지는 것을 본다. 여기에서 우리가 아는 것은 인간 정신이 원초적인 순수성에서는 타락되어 오염되었지만 그럼에도 불구하고 여전히 놀라운 하나님의 선물로 무장되었고 단장되었다는 점이다.”⁵³⁾

같은 단락에서 Calvin은 이들이 철학이나 입법, 그리고 모든 예술 등을 신들의 가르침으로 인식하고 있다는 것을 지적한다. “이러한 인간들은 소위 ‘자연인(自然人)’으로서 저급한 것들에서 이 정도의 수준에 있는 것까지를 연구하는데는 분명히 예리하고 파악력이 있다.”⁵⁴⁾ 결국 Calvin은 위에서 강조한 것처럼 자연

51) Insti. I, 5.14.

52) Insti. I, 5.14.

53) Insti. II, 2.15

54) Ibid

인이 이런 자연적 선물을 받은 것은 하나님의 일반은총이며 그것은 부분적으로는 특별하게 뛰어난 인간들이 많이 소유했으나 일반적으로는 모든 인간이 공유했던 것이라고 했다.

Calvin은 「기독교강요」 I권 15장 등에서 타락하기 전의 인간의 이성의 빛이 어떠했을까 하는 문제를 취급하는데 그의 주장의 요지는 타락 이전의 아담은 자기의 오성과 의지에서 완전한 바름(rectitudo)만 지배하여 바른 인식(recta intelligentia)을 가지게 되었다는 것이다. 이런 인식은 하나님과의 교제 속에서 나온 것으로 하나님과 그의 뜻에 대한 바른 인식은 물론, 자연의 조화 속에서 자연에 대한 바른 인식이 포함된다고 했다.⁵⁵⁾

그러나 이제 중생한 이의 이성의 빛은 어떤 상태에 있는지 간략히 생각해 보자. Calvin에 의하면 중생이란 이성의 빛을 그것의 원초적인 순수성 속에서 재건시키는 데 있지 않고 신앙 속에서 말씀을 통한 오성의 전적으로 새로운 조명에 놓인다고 한다. 그것으로부터 중생에서도 이성 인식의 구조와 자질에는 아무런 변화가 없다고 한다. 그것은 여전히 지상의 것들을 인식할 능력을 지니지만 영적인 하나님 인식에는 무력하고, 또 자연적인 하나님 인식에는 매우 미약하고 불충분하다. Calvin은 우리는 신앙 안에서만 천상의 것, 즉 참하나님과 그 하나님의 뜻에 대한 참된 인식을 가질 수 있다고 한다. 이러한 신앙의 인식은 인간이성의 포착능력을 전적으로 능가하는 것이고 “주님의 학교로 들어가는 첫걸음”⁵⁶⁾이다.

이상으로 우리는 Calvin이 말한 이성의 상태와 인식기능을 살펴 보았는데 이것을 종합하여 정리하면 다음과 같다. 첫째, 하나님은 인간을 창조하실 때 인간에게 이성이란 선물을 주어서 인식의 능력을 갖게 했다. 둘째, 타락한 이후에 인간의 이성은 전적으로 부패하여 영적인 것에는 완전히 무지하고 자연 속의 하나님의 질서를 아는 데에는 미약하게 되었지만, 지상의 것에 대한 인식도 여

55) Insti. I, 15. 8 etc

56) Insti. III, 2. 34.

전히 예리함을 갖게 되었다. 이성의 빛의 근원은 그 본래 상태에서 중생에 이르
기까지 여전히 존속하고 있다. 셋째, 이제는 신앙만이, 그리고 성령의 조명을 받
는 인식을 통하여서만 하나님과 그의 뜻을 알 수 있다. 이것은 신앙의 빛이다.

2 이성 비판과 진리에의 길

Gilson은 인식론에 있어서 Calvin주의는 어떤 의미에서 Kant주의에 유비적
(analogous)이라고 했다. Kant의 비판주의가 형이상학적 질서에 대한 과학적
자격박탈을 감행했다면 칼빈주의는 타락한 자연의 질서에 대해 종교적 자격박
탈을 시도했다는 것이다.⁵⁷⁾

그는 후대에 와서 변경된 칼빈주의가 아니라 가장 순전한 의미에서의 칼빈주
의는, 말하자면, Calvin의 칼빈주의(Calvinism of Calvin)는 투터주의와 같이
이성에 대한 전적인 저주를 말하고 있다고 보았다. 칼빈주의에는 신적인 것에
대한 아무런 자연철학이 존립하지 않는다. 말하자면 아무런 자연신학(natural
theology)이나 자연적 종교철학(natural religious theology)이 칼빈주의 체계
속에 설 자리가 없다는 것이다.⁵⁸⁾

하나님의 말씀의 권위에 복종하므로 그 이성은 더이상 어떤 철학적 이성(a
philosophical reason)은 아니라 한다.⁵⁹⁾ 칼빈주의는 너무 신학적 순수성을 추구
하므로 이성이 그 체계 속에는 차지할 자리가 없다는 것이다. Gilson은 바로
이러한 점이 카톨릭주의에 대립되는 점이라고 보았다. Calvin은 중세 스콜라
철학의 이원론과 강하게 투쟁했다. 스콜라 철학의 이원론은 일반적으로 알려진
바대로 자연적 영역과 초자연적 영역을 구분하는 것이다. 타락 후에 초자연의
본래적 의는 인간에게 전적으로 상실되었으나 카톨릭 교회에 의한 은혜의 성례

57) E. Gilson, Christianity and Philosophy, trans. by R. MacDonald, New
York/ London 1939, 50

58) Ibid., 48.

59) Ibid., 49~49.

전적 집행을 통하여 회복되어질 수가 있다고 한다. 비록 인간의 본성이 더러워지고 손상되었을지라도 그것은 완전히 뿌리까지 부패되지는 않았다. Calvin은 카톨릭의 이러한 견해가 죄의 전체적인 성격을 잘못 판단했다고 생각한다.⁶⁰⁾

Calvin의 죄에 대한 견해는 타락으로 인간의 전 존재(total being)가 부패되었다는 것이다. 타락한 인간은 이제 무지와 미신의 감옥 속에 갇히게 되었다.

“인간은 영적인 것들을 이해할 능력이 전혀 없다. 인간 이성엔 참된 신이 누구이며 우리를 향하여 어떤 분이시기를 원하시는가를 이해하는 그 진리에도 접근할 수도 지향할 수도, 심지어 전혀 목표도 세울 수 없다.”⁶¹⁾

하나님을 아는 일과 그와 관련된 모든 영적인 진리에 관한 인간의 자연적 이성능력을 전혀 신뢰할 수 없다고 했다. 이런 이유로 인해 하나님은 창조 안의 자기의 일반계시 외에 성경 속에서 자신을 분명하게 다시 계시하게 되었다는 것이다. Calvin은 성경을 ‘안경(the spectacles)’이라고 부르는데 그것은 성경이 우리를 둘러싸고 있는 세계 속에서 참 하나님을 다시금 보게 하기 때문이다. 익히 아는 바대로 Sola Scriptura는 Calvin의 구호 가운데 대표적인 것 중의 하나이다. 하나님에 관한 진리, 또 예수 그리스도의 복음등 그밖에 영적 진리에 관해서 인간 이성의 자연적 빛(lumen naturale)은 무지하여 전혀 인식능력이 없음으로 진리의 유일한 원천은 하나님 자신 밖에 없다. 따라서 그 하나님께서 계시한 것이 진리의 유일한 길이 되는데, 그 계시의 객관적 기록이 성경인 것이다.

여기에 Calvin의 “기독교 철학”(philosophia christiana)의 이념이 잘 나타난다. Calvin은 단적으로 기독교 철학은 “성령의 지도 하에 성경 위에서 있는 것”이라고 했다. Calvin에게서 말씀과 성령은 하나님의 계시에 관한 교리를 설명하는 두 요소이다. 그는 하나님은 우리 가운데 이중적(二重的)으로 역사하신

60) cf. H. Dooyeweerd, A New Critique of Theoretical Thought Vol. I, Amsterdam 1953, 516.

61) Insti. II, ii, 18 ; cf. II. ii, 12

다고 했다.⁶²⁾ 내면적으로는 그의 영, 즉 성령을 통해서 역사하시고 외면적으로는 그의 말씀, 즉 성경을 통해서 계시하신다고 했다. 성경은 하나님의 외적인 도구요 성령은 하나님의 심령적 도구이다(그렇다고 Calvin이 여기서 성령을 성부나 성자의 단순한 도구로 본 것이 아니라 3위일체 가운데 하나의 위격으로 인정했다).

16세기의 종교 개혁자들은 급진적인 영성주의자들(radical spiritualists)로부터 많은 공격을 받았기 때문에 Calvin은 성경의 권위를 확립하는 데 총력을 기울인다. 하지만 그는 성경을 성령 하나님으로부터 떼어 놓는 것을 반대한다. 성경을 성령에게서 떼어 놓으면 성경문자주의에 빠질 수 있다고 한다. 역으로 그는 성령을 말씀으로부터 떼어 놓지 아니한다. 왜냐하면 그때 우리는 열광주의와 신비주의에 빠질 수 있기 때문이다.

성경은 Calvin에 의하면 ‘성령의 학교’, ‘하나님의 백성의 학교’이다.⁶³⁾ 하나님에 대한 참되고 분명한 지식은 오로지 성경 말씀에만 있다. 하나님과 하나님의 뜻 그리고 그의 사역은 말씀을 떠나서는 결코 바로 이해되거나 인식될 수 없는 것이다. 따라서 첫째 성경은 우리를 위한 하나님의 진리의 유일하면서도 온전한 근원이고 절대적 권위를 지닌다. “하나님은 결코 날마다 하늘로부터 말씀하지 않으신다……. 하나님이 자기의 진리가 세상 끝날까지 공포되어 알려지기를 바란 곳은 오직 성경에서만이다.”⁶⁴⁾ “성경 속에는 우리가 알아서 필요하고 유익한 것 중 누락된 것이 아무 것도 없으며, 그 속에 가르쳐 진 것 중 우리가 알 필요가 없는 것은 전혀 없다.”⁶⁵⁾ Calvin은 성경에는 우리의 구원에 필요하고 유익한 것은 우리가 더할 것도 뺄 것도 없이 모두 들어 있다고 생각했다.

둘째, 성경은 하나님의 뜻을 바로 파악하고 이해할 수 있는 하나님의 인간을 위한 최선의 처방이다. “성경은 모든 세대에 있어서 인간의 유익을 위한 하나님

62) Insti. II, V.5.

63) Insti. III, xxi, 3.

64) Insti. I, vii, 1.

65) Insti. III, xxi, 3.

의 특별한 섭리의 결과⁶⁶⁾이다. 그리고 그것이 기록과 책이라는 형태로 주어진 것은 “진리가 늘 보존되어 대대로 전해지도록 하기 위하여 하나님은 그가 우리의 선조들에게 맡기셨던 계시가 기록된 것으로 전수되기를 원했기 때문”⁶⁷⁾이라는 것이다. 그런데 이런 성경도 성령의 조명과 감화 없이는 아무런 효과도 거둘 수 없다고 Calvin은 말한다.⁶⁸⁾

“하나님의 말씀은 마치 태양과 같다. 그 말씀은 그것이 전해지는 모든 사람에게 빛나나 소경들에게는 아무런 효력을 주지 못한다. 그런데 우리는 모두 이 점에서 자연적으로 소경된 자들이다. 따라서 말씀은 내면적인 주인이신 하나님의 영이 우리의 마음에 자기 조명으로써 길을 내주시지 않고는 우리의 마음 속에 들어올 수가 없는 것이다.”⁶⁹⁾

여기에서 Calvin은 말씀과 성령의 관계를 잘 서술하고 있다. Calvin의 기독교 철학은 이렇게 성경 위에만 수립되는 게 아니라 성령의 사역 위에 세워진다. 성령의 내적 조명이 없이는 말씀은 우리의 심령에 수용되지 않는 것이다. 성령의 기능 중 가장 본질적인 것 한 가지는 성경을 설명하는 것이다. 성경의 권위는 성령의 비밀스런 증거에 의해 확립된다.

Calvin은 하나님만이 그의 말씀 가운데서 그 자신의 알맞은 증인이 된다고 한다. 그래서 성령의 내적 증거에 의해 인치심이 있기 전에는 말씀은 인간 마음에 수용되지 않는다는 것이다.⁷⁰⁾

“신자들이 하나님의 말씀과 자신들의 구원, 그리고 모든 신앙행위에 대해 갖는 참된 확신은 육신의 감정으로부터, 인간적이고 철학적인 논증으로부터 나오는

66) Insti. I, vi, 2.

67) Ibid.

68) Insti. III, iii 33.

69) Insti. III, ii, 34

70) Insti. I, vii, 4; cf. Insti. I, 9, 3; cf. H.J. Forstmann, Word and Spirit. Stanford 1962, 16: [Calvin] solves the problem of the reception of revelation in the same way he solved the problem of the recording of revelation, by introducing the agency of the Holy Spirit.

것이 아니라 성령의 인치심으로부터 나오는데, 성령은 그들의 심령에 더욱 더 확신을 주시고 모든 의심을 제거하신다.”⁷¹⁾

성령은 인간의 마음에서 어떻게 하므로 하나님의 말씀에 대한 확신을 갖게 하는가? 그것은 성령이 인간의 마음에 신앙을 줌으로 한다는 것이다. 성령은 지각의 조명과 심정의 확증을 주신다. Calvin은 신앙이 인간의 지혜에 기초해 있는 것이 아니라 성령의 인침과 도움에 기초해 있다고 한다. 만일 신앙이 인간의 지혜에 기초해 있다면 그것은 연약하며 견고하지 못하다. 신앙은 하나님의 초자연적인 선물이다.⁷²⁾ 이성보다 훨씬 더 많이 그것과 비교가 안되게 하나님의 은혜의 순수하고도 실제적인 선물이다. 신앙은 이성처럼 인간이 태어날 때 그 본성에 놓여진 생래적인 은사가 아니다.

그러나 타락한 인간은 그 신앙이 없이는 이제 영적인 진리에 완전한 소경이 되고 마는 것이다. 성령의 작용으로만 인간은 신앙을 갖게 되고 진리를 깨닫게 된다. 그러므로 Calvin에 있어서 신앙체험은 본질적으로 하나님의 무조건적 선택의 은혜요, 그의 주권적 행위이다. 하나님의 계시의 진리는 인간의 측면에서는 단순한 이성의 영역에 속하는 것이 아니라 신앙의 영역에 속한다. Imbart de la Tour는 Calvin은 ‘하나님의 진리를 찾는 데서 이성을 금지시킨 신학자’였다.⁷³⁾

Calvin은 신앙도 인식력을 가지고 있음을 말하고, 그러한 인식력은 성격과 능력에 있어 이성의 인식력을 상회하는 것이다. 신앙 인식의 구조가 이성인식의 구조와 구별되는 것은 무엇보다 먼저 신앙은 인간의 본성에 어떤 식으로든 지 구성적으로 속하지 않는다는 점이다. 신앙은 인간의 본성 속에서 그것의 출발근거를 갖지 않는 것이다. 신앙은 하나님의 무조건적 은혜와 성령의 역사에 출발점을 가지면서 인간에게 고차원의 인식력을 부여한다.

71) Com. Eph. 1.13.

72) Insti. II. ii, 12.

73) Imbart de la Tour, Calvin, München 1936.

이러한 신앙의 인식은 단순히 '아는 것'이 아니라 '확신하는 것'이다. 이런 확신도 이성의 합리적 논증에 의한 지적 확신이 아니라 성령의 설득에 의해 일어나는 가슴의 확신이다. Calvin은 성령께서 우리에게 신앙을 주어서 심령의 확증과 지각의 조명을 일으키신다고 했다. 이 두 가지 가운데서도 그는 심령의 확증을 더 중요시했다. 왜냐하면 심령의 확증은 예수님을 나의 구원자로 모시는 것이므로 이것이 인간을 변화게 하는 것이라고 보기 때문이다. 그래서 그는 이론적이고 사변적인 지적 신앙보다 참된 실천과 삶으로 직결되는 신앙을 가르쳤다. "하나님에 관한 지식은 어떤 차가운 사변 속에 자리잡고 있지 않으며 하나님을 섬기는 것을 요청한다."⁷⁴⁾

신앙의 인식은 이성처럼 스스로가 진리를 찾아가는 것이 아니라, 하나님의 말씀 계시인 성경을 수용하는 것으로의 인식이다. 말하자면 발견의 인식이 아니라 순종과 청종의 인식이다. 결국 신앙 인식의 내용은 성경의 진리이다. 그래서 Calvin은 우리가 이성으로 말씀을 지배하려고 해서는 안되고 이성이 말씀의 수종자로 겸비해져야 한다고 했다. 이성에 의해 성경의 의미가 비워져서는 안되며, 말씀에 의해 우리의 이성이 자기를 비우며 그 말씀에 의해 채워져야 한다. Calvin은 이성이 말씀을 물리치고 있는 것이 일반철학이고, 말씀이 이성을 물리치고 있는 것이 기독교 철학이고 신학이라고 했다. 따라서 그에게서 기독교 철학은 천주교처럼 이성에 의해 수립되는 것이 아니라 바로 말씀의 교리요, 그 말씀에 대한 신앙의 교리인 것이다.⁷⁵⁾ 이런 의미에서 Calvin은 흔히 부르듯 'theo-logician'(神論理學者)이 아니라⁷⁶⁾ 'biblio-systematist'(聖經體系家)인

74) Insti. I, xii, 1. cf. Insti. I, ii, 2

75) Insti. IV, xx, 1.

76) Calvin은 하나님께로부터 나온 일반학과목을 의학, 법학, 천문학, 기하학, 논리학(dialectica)으로 꼽으면서 그 중에 특히 논리학의 가치를 인정했다. Calvin 자신도 성경의 진리를 설명하면서 결코 모순을 빠지지 않을 정도로 분석과 추론 같은 논리의 유용한 절차를 능숙하게 사용했다. Philip Schaff는 Calvin을 완전한 논리학자와 변증학자로 칭했다.

것이다.

결어: 칼빈주의와 그 철학적 전통

A. Harnack과 B. B. Warfield⁷⁷⁾의 말을 종합하면 바울에게서 Luther에 이르기까지 하나님이 보내신 가장 훌륭한 인물은 Augustine이었고, Luther부터 오늘날까지 하나님이 보내신 가장 큰 인물은 Calvin이었다. Calvin의 사상이 하나의 독특한 사상체제로 인식되고 또 ‘칼빈주의’로 불리우게 된 것은 1560년대 초반이래였는데, 사실 그 이전에도 다른 종교개혁자들과의 사상적 차이로 그 고유성이 부각되고 인정되어 왔다.

특히 1540년에 나온 Melanchthon의 「Confessio Augustana variata」에 기초하여 이듬해인 1541년에 독일의 Regensburg에 있는 Luther파와의 대화에서 Calvin은 쌍방 간의 공동적 의견일치를 위한 문서에 서명했지만 1552년 이래 점차 완고해지고 대립적인 자세를 취한 Luther파 신학자들로 인해 일치를 향한 그의 희망은 좌초되고 말았다. 사실 Bullinger 같은 개혁자는 아예 대화를 위한 장(場)에 참가하기도 거절한 것을 볼 때 Calvin의 일치를 위한 가장 적극적인 노력은 높이 살만했던 것이다. 하여튼 이 때를 기해, 구체적으로는 1556년이래 Lutheraner들은 (예컨대 Flacius, Brenz, Chemnitz 같은 신학자들) 개혁파 신학자들을 “옛 쾰빙글리파(die alten Zwinglianer)”와 “새 쾰빙글리파(die neuen Zwinglianer)”로 구분하고, 후자를 ‘칼빈주의자들(Calvinisten)’ 그들의 사상을 ‘칼빈주의(Calvinismus)’라고 부르게 되었다.⁷⁸⁾

이렇게 하나의 독특한 체제로 명명되어 전개되어 온 Calvin의 사상은 일반적으로 ‘신학’ 즉 ‘개혁주의 신학’(reformed theology)으로 불리워졌지만, 실은

77) B. B. Warfield, Calvin and Augustine; ———, Calvin and Calvinism, Oxford 1931.

78) W. Härle / H. Wagner(hrg.), Theologenlexikon 1987, “Johannes Calvin” 54.

Calvin 자신은 자기의 작품을 설명하기 위해 '기독교 철학'(philosophia christiana)이란 용어를 사용했고 또 자기 사상으로 같은 이름으로 이해되길 바랐던 것이다.

그러나 Calvin의 사상체계를 '기독교 철학'으로 발견하고 또 그런식으로 해석한 것은 19세기말 화란에서였고, 구체적으로는 기독교 철학자인 Abraham Kuypere에게서였다. 그리고 그를 이은 금세기의 Dooyeweerd와 Vollenhoven 등에 의해서였다. 하지만 아이러니컬 하게도 이들이 Calvin의 사상을 제대로 '기독교 철학'으로 발견했지만, 그것을 너무 철학이나 세계관의 틀로서만 이해했던 것이다. 말하자면 Calvin의 사상은 '기독교 철학'이라 할 수 있으나 그 속에는 성경주석적 내용에서 신학의 모든 주제가 다 들어 있는데도, 그것을 전체적으로 고려하지 않고 세계관적 내지 철학적 틀만으로 감축시키고 있다는 것이다.

그러나 Calvin을 제대로 이해하지 못한 것은 이미 16,7세기에도 있었던 것 같다. Brian G. Armstrong은 Calvin의 칼빈주의와 그 이후의 칼빈 연구가들이 Calvin을 이해한 것의 차이를 다음과 같이 말하고 있다.

"16,7세기의 칼빈주의 사상가들은 심지어 Calvin 자신에 대해서 언급할려는 수고조차 아니한 것 같다. 그러면 문제는 과연 이러한 정통 칼빈주의자들이 실제로 Calvin 사상의 정당한 대표자라고 할 수 있느냐 하는 점이다. 나는 Calvin의 저작과 17세기 대표적인 칼빈주의자들의 사상을 신중하게 비교할 때 강조의 차이가 매우 컸음을 말하고 싶다. 그래서 여러 점에 있어서 Calvin 사상의 전 구조가 매우 타협 되어졌던 것이다."⁷⁹⁾

Maritain도 Calvin의 칼빈주의와 그밖의 칼빈주의, 특히 Karl Barth의 'Lutheran-Calvinism'을 날카롭게 구분하고자 한다. Maritain이 'pure Calvinism'내지 'authentic Calvinism'이라고 부르는 Calvin의 본래 사상은 후대에

79) Brian G. Armstrong, Calvinism and the Amyrant Heresy: Protestant Scholasticism in Seventeenth Century France, Madison 1969, p. xvii

Hegel이나 Kierkegaard, 또 Barth에 의해 이해 된 것과는 차이가 있다고 했다. 철학에 있어서 Calvin의 본래사상에서 주목할 만한 것은 이성에 대한 전적인 정죄(a total condemnation of reason)라고 하였다.⁸⁰⁾

그리고 지난 세기와 금세기의 '칼빈주의'도 Calvin 사상의 어느 한 측면만 부각시켰지 그것에 대한 전체적이고 포괄적인 이해는 하지 못하였음을 보여 주고 있다. 이를테면 A. Kuyper, H. Bavinck, B. B. Warfield, 그리고 H. Dooyeweerd 같은 소위 '전통적' 칼빈주의⁸¹⁾의 신학자들은 칼빈주의를 하나의 인생관적, 세계관적 철학으로 본 경향이 있다. 이들은 Calvin의 사상 속에서 하나님의 절대적 주권과 일반은총을 강하게 부각시켜 예정론 같은 교리를 그것의 논리적인 필수 결과로서 설명한다. 그러나, 비록 Calvin이 하나님의 주권을 선포했지만, 예정론 같은 것이 논리적 결과로 필수적으로 나올 정도로 그것을 하나의 연역적 체계의 기본적인 전제로 삼았는지는 의문이다. 그리고 Calvin의 사상에는 일반은총론과 아울러 내세중심주의에 대한 것도 강조되어야 한다. 하여튼 이러한 전통은 Calvin의 사상을 너무 세계관적인 체계로 몰아간 경향이 있는 것이다.

Calvin은 전술한 바대로 자기의 체계를 '기독교 철학'이라고 불렀지만, 그렇다고 그의 사상의 집이 후대에서 이해한 바대로 세계관이나 철학이라는 틀 속에 다 갇힐 수만은 없는 것이다. 그는 철학을 사용했지만 그것을 진리에 이르는 guide로 사용한 것이 아니라 진리를 설명하기 위해 사용했다. 그리고 Calvin의 철학 사용도 조직적(systematic)이라기 보다 역사적(historical)이라고 할 수 있다.⁸²⁾ Calvin은 Erasmus나 Melancthon, 그리고 Zwingli보다

80) J. Maritain, Christianity and Philosophy, 48.

81) cf. Recent Studies in Philosophy and Theology, Philadelphia, 1962, David Freeman은 Kuyperism을 'Neo-Calvinism'이라고 칭하는데, 이 명칭은 종종 Barth 사상에도 적용된다; H. Bavinck, The Future of Presbyterian and Reformed Review, V.17, Jan. 1894, 35. H. Dooyeweerd, In the Twilight of Western Thought, Nutley 1960.

82) Ch. Partee, op. cit. 146

는 철학에 덜 열광적이었지만 Luther의 Colet 보다는 그것에 덜 적대적이었다. 그는 세속 철학자들의 사상도 완전히 배격하지 않고 그래도 그들의 일반은총적 통찰을 존중한다.

“세속저자들의 것을 무조건 다 배격하는 것은 일종의 미신과 같은 것이다. 모든 진리가 하나님에게서 왔기에, 비록 경건치 못한 자라도 어떤 참된 것을 말한다면 우리는 그것을 배격해서는 안된다. 왜냐하면 그것은 하나님에게서 나왔기 때문이다.”⁸³⁾

Calvin은 ‘모든 진리는 하나님의 진리’라는 입장을 취한다. 하여튼 종교 개혁자들 가운데 대표적인 Luther와 Calvin을 두고 볼 때 Luther가 선지자격이라면 Calvin은 위대한 신학사상가라고 할 수 있다. 그에게 있어서 ‘신학’과 ‘기독교 철학’은 거의 동의어로 쓰이고 있다. 이렇게 볼 때 Calvin은 중세 스콜라 학파의 일반 이성에 기초한 소위 ‘기독교 철학’에 대해 성경과 신앙, 그리고 성령의 인도 위에 근거한 기독교 ‘철학’을 처음으로 전개시킨 위대한 학자였다. 그의 사상의 이런 기초를 볼 때 우리는 칼빈의 *philosophia christiana*는 ‘성경적, 신앙적, 성령적 지식체계’라 칭할 수 있을 것이다.

83) Com. Tit. 1. 12.