

# 8 칼빈의 국가론

이오갑 교수 / 그리스도신학대학교, 조직신학

## 1. 들어가는 말

예수 그리스도에 대한 신앙을 공동의 기반으로 하는 교회와 달리 정치적 혹은 시민적 질서는 종교나 신념, 인종이나 기타 어떤 조건에 관계없이 사회 내에 속한 모든 사람들을 관할한다. 그것은 기본적으로 그 사회의 모든 구성원들에 의해 이루어지며, 또한 그들 모두를 위해 존재하는 질서이다. 앙드레 비엘레(A. Biéler)에 따르면 그런 정치적 질서는 커플이나 가족, 노동, 교역 등과 같은 사회관계들로 이루어진다. 즉, 가정, 직장 및 생산 현장, 교역 및 소비, 레저 등을 영위하는 사회적인 모든 관계들이 거기 포함된다. 그런 다양한 사회관계들을 갖는 정치적 질서는 현실적으로 국가에 의해서 대표되고 보호되고 관리된다.<sup>1)</sup> 그 점에서 바로 국가가 정치적, 시민적 질서의 포괄적이고 구체적인 표상이고 또 대표로 간주된다. 칼빈에게 있어서도 국가는

1. A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Thèse de Doctorat ès science économique présentée à la Faculté des sciences économiques et sociales de l'Université de Genève, 1959, p. 281.

그런 정치적, 시민적 질서를 대표한다. 그의 사상 속에서 국가는 창조주 하나님의 은총으로부터 비롯된다. 국가는 하나님에 의해 창조된 것으로서, 자연이나 세계와 마찬가지로 그것 자체로서는 선하고 좋다. 그것은 하나님의 섭리에 따라 사람들을 위해서 존재한다는 기본 방향을 가지고 있다.<sup>2)</sup> 종교개혁자는 그런 전제로부터 시작되는 국가론, 좀더 구체적으로 말한다면, 정치사상의 문제들을 주로 「기독교강요」 최종판 마지막 장에서 다루었다. 그리고 「기독교강요」 서문인 “프란시스 1세에게 보내는 서간”, 로마서 13장 주석 등에서 단편적으로 그리고 간헐적으로 다룬다. 그런 글들을 통해서 칼빈은 기독교가 국가를 어떻게 이해해야 하는지, 교회와 국가 사이의 관계는 어떤지, 국가의 직무와 구성 요소들은 무엇인지, 국민들의 저항권을 어떻게 생각해야 하는지 등의 문제들을 설명해 주었다.

그런 칼빈의 국가론은 이후 불어권 스위스와 프랑스, 네덜란드, 스코틀랜드 개교회들, 더 넓게는 많은 개신교회들의 정치사상, 국가와의 관계 문제들의 하나의 기초와 원형이 되었다. 그래서 그의 사상은 개신교 전체의 정치사상을 이해하는 일에 필수적으로 거처야 하는 관문과 같다고 해도 과장이 아니다. 더군다나 그의 국가론은 16세기라는 한계를 넘어서 오늘날에까지 개신교회들이 국가 문제들에 대한 원칙과 방향을 세우는 데 도움과 시사점을 제공해 준다. 그런 점에서 그의 국가론은 현대에도 여전히 그 가치와 중요성을 지니는 이론이라고 하겠다.

## 2. 국가론의 전제 : 교회와 국가의 혼동 금지

2. 로마서 13장 주석에서 종교개혁자는 ‘권력자들’은 ‘하나님의 결정에 의해 세워진’ 존재들이다. 그에 따르면, 주님이 창조하신 “세계를 그런 식으로 통치하는 것이 주님의 마음에 드는 일이다.” 그래서 정치적 질서는 하나님의 섭리에 속한다. 그런 관점을 가진 종교개혁자는 ‘권력자들을 무시하거나 거부하는 것’을 ‘그들을 세우신 분의 섭리를 무시하는 것’과 동일시했다. *Commentaire de l'Épître aux Romains*(Ed. Labor et Fides, 이하 Comment. Rom) 13 : 1, p. 306.

칼빈은 국가 문제를 다루기 시작하면서 우선 전제하는 것이 있다. 그것은 바로 그리스도의 통치와 국가의 통치 사이의 혼동을 경계해야 한다는 점이다. 그 두 개의 통치들은 분명히 다른 것들이다. 그리스도의 나라는 영적이고 영원한 것임에 반해, 시민의 정부는 육적이고 지상적인 것이다. 칼빈은 말한다. “첫째로, 이 주제를 더 깊이 들어가기에 앞서서 그것들이 구분되는 사실을 기억해야 한다. 그것은 많은 사람들이 공통적으로 저지르고 있는 잘못을 우리도 저지르지 않기 위해서이다. 그 잘못이란 완전히 다른 그 두 가지를 무분별하게 혼동하는 일이다. …… 그러나 몸과 영혼을, 현재의 덧없는 삶과 다가올 영원한 삶을 구별할 줄 아는 사람은 그리스도의 영적인 왕국과 시민적 질서가 각각 아주 멀리 떨어져 있는 것들이라는 점을 충분히 명백하게 이해할 것이다.”<sup>3)</sup>

칼빈이 국가라는 지상적이고 육적인 통치를 말할 때, 우리는 국가가 이 세상 속에서 사회의 안전과 평화를 보장하며 사람들의 생명과 재산을 보호하는, 사람들의 외부적인 질서에 관계된다는 점을 이해하게 된다. 칼빈은 언제나 사람들이 천성적으로 자기 중심적인 죄에 기울어져 있다고 확신했다. 그래서 그런 그들이 자신들의 사회적 질서들을 잘 존속시키기 위해서는 그들에게 어떤 외부적인 강제가 필요하다는 것이다. 그들 안에 있는, 심지어는 구속의 은혜를 입은 그리스도인들 안에도 남아 있는 육적인 정욕(concupiscence)을 억제하는 강제가 없다면, 사회의 평화나 안전은 유지될 수가 없다. 따라서 그리스도가 죄를 완전히 종식시키는 날이 오기까지는

3. *Institution IV*, 20/1, 「기독교강요」에서와 마찬가지로 칼빈은 로마서 13장 주석에서도 그 두 통치 사이의 근본적인 차이를 강조한다. 그 구분은 재세례파들과 싸워야 할 과제를 가졌던 그에게는 필수적이고 중요한 일이었다. 종교개혁자는 그들이 하나님에게 복종한다는 핑계로 정치적 권력을 배격함으로써 그 둘 사이를 혼동하고 있다고 비판한다. 그래서 그는 이렇게 말한다. “모든 지상의 권력들이 철폐되지 않으면, 그들이 인간적 예측의 멍에를 벗어 버리지 않으면 그리스도의 왕국이 제대로 높여지지 않는다고 생각하는 소란스럽고 망상에 사로잡힌 사람들이 언제나 존재해 왔다. 그런 사람들 중에서 그런 오류를 가장 크게 범한 사람들이 유대인들이다. ……” *Comment. Rom*, 13 : 1, p. 305.

외부적인 강제가 있어야 하는 것이다. 그 이유에서 하나님은 사람들의 육적인 욕망, 다시 말해서 자기 중심적 욕망을 억제하기 위해서 이 지상의 세계가 존재하는 동안 시민적 질서를 세워 주신 것이다. 그래서 칼빈은 국가의 통치를 ‘육적’(corporel), ‘지상적’(temporel) 통치라고 불렀다.

반면에 그리스도의 통치는 ‘영적’(spirituel)이고 ‘내적인’(intérieur) 것으로 간주했다. 그리스도의 통치는 죄에 대한 외부적인 강제가 아니라 죄인의 근본적인 변화를 목적으로 한다. 다시 말해서 그리스도는 죄인들에게 그들의 죄를 떠나라고 하지, 억제하라고 하지 않는다. 단순히 죄를 억제하는 것은 진정으로 복종하는 일이 아니다. 그리스도는 사람들의 의지가 수반된 복종만을 원하신다. 복종에서 언제나 전제되는 것은 사람들이 자신들에게 참여하는 그리스도를 이해함으로써 가능한 자발적 의지와 자유이다. 그리스도에게 복종하기 위해서는 그들이 자신들을 열고, 그리스도를 그 자체로써 이해하는 것이 필수적이다. 그런데 죄인이 자기 중심적 정욕에 편향된 자기 자신으로부터 떠나는 것은 회개를 통해서이다. 그런 내적이고 근본적인 회개를 위해서 그리스도는 그들에게 자신의 영을 보내 주셨다. 왜냐하면 죄인들은 너무나 타락했기 때문에 그리스도의 계명을 스스로 이해하고 따를 수 없기 때문이다. 그래서 그리스도는 죄인들이 그들의 마음으로 복종하게 하기 위해서 ‘성령’으로써 그들 ‘내부’의 마음을 치시는 방식으로 통치하신다. 그것이 바로 칼빈의 사상 속에 나타나는 그리스도의 ‘영적’이고 ‘내적’인 통치를 의미한다.

그래서 그리스도의 영적 통치는 정치적 질서의 육적인 통치와 전적으로 다르다. 그 둘을 혼동해서도 안 되고, 동일시해서도 안 된다. 종교개혁자는 말한다. “그리스도의 통치를 이 세상의 요소들 아래서 추구하거나 거기에다가 뒤 놓으려는 것은 유대인들의 광증이다. 오히려 우리는 성경이 명백하게 가르쳐 주는 대로, 우리가 그리스도의 은총을 받아들임으로써 얻는 열매는 영적인 것이라고 생각하며, 그리스도 자신 가운데서 우리에게 주어지고 약속된 그 자유가 한계가 있다는 점을 유의한다.”<sup>4)</sup>

같은 이유로 신자들이 그리스도의 은총으로 얻는 자유는 국가가 그들에게 주는 자유와 다르다. 국가가 주는 자유는 외부의 침입이나 사회적 소요나 불안 같은 것들로부터의 자유이지만, 그리스도의 왕국이 그들에게 가져다 주는 자유는 지상적인 모든 질서들을 넘어선다. 그 자유는 어떤 국가에 의해서 건주어질 수 없는 것들이고, 또 국가에 의해서 제한될 수 없는 것들이다. 그 자유는 영적이고 정신적이고 양심적인 자유이다. 더욱이 그리스도인은 그리스도의 통치에 속하는 사람들이다. 다시 말해서 이미 국가나 이 세상의 질서를 떠난 사람들이라는 것이다. 그래서 칼빈은 이렇게까지 말하고 있다. “우리가 어떤 조건에서 사람들 가운데 살든지, 우리가 어떤 국가 안에서 법을 지키든지 그런 것들은 상관없는 것들이다. 왜냐하면 그리스도의 왕국은 그런 모든 것들 속에는 전혀 자리 잡고 있지 않기 때문이다.”<sup>5)</sup>

### 3. 교회와 국가의 연결 방식 : 국가의 필요성과 유용성

칼빈은 그렇게 두 질서 사이를 확실하게 구분한다. 그에게 있어서 그 두 질서는 본질적으로 다르다. 그러나 칼빈은 그 둘을 구분하는 것으로 끝나는 않는다. 그는 구분하고 차이를 명시한 다음에 한 걸음 더 나가서 긍정적인 방식으로 그 둘을 연결시킨다. 그리고 그 둘을 연결시키는 방법과 정도에서 칼빈은 루터와의 차이점을 보여 주게 된다. 거기에 대해서는 나중에 다루게 될 것이다.

칼빈에게 있어서 그리스도인들은 시민적 질서를 소홀히 여기거나 무시해서는 안 된다. “우리가 그 둘을 구분한다고 하더라도 그것은 우리가 정치를 더러운 것처럼, 그리스도인에게는 아무런 관계도 없는 것처럼 배격하려는 목적에서가 아니다.”<sup>6)</sup> 오히려 그리스도인은 시민적 질서를 더 적극적으로

4. Institution, IV, 20/1.

5. Ibid.

6. Ibid., 20/2.

평가해야 한다. 요컨대 그 ‘정치’의 유용성과 필요성은 ‘사람들에게 있어서 빵이나 물, 태양, 공기들보다 더 사소한 것이 아니고’, 그리고 그것의 “위엄은 훨씬 더 크다.”<sup>7)</sup>

그런 질서, 국가에 대해서 종교개혁자는 두 가지 관점에서 설명한다. 하나는 국가의 목적 또는 유용성이라는 관점이고, 또 하나는 그것의 필요성이라는 관점이다. 먼저 후자부터 본다.

우선, 국가는 사람들의 철면피함과 악함 때문에 필요한 존재이다. 칼빈은 사회에 법이나 법에 의한 강제가 없다면 공동체는 금방 무질서 속으로 빠져들게 된다고 생각했다. 국가는 사람들이 다른 사람들과 함께 더불어 살아가는, 서로 침해받지 않고 침해하지 않으면서 살아가는 질서를 보장한다는 점에서 필수적이다. 칼빈은 무정부주의적 경향을 가졌던 재세례파들을 배격하면서<sup>8)</sup> 이렇게 썼다. “하나님의 교회에는 모든 법을 충분히 대체할 완전성이 있어야 한다고 주장하는 사람들(재세례파들)이 있다. 그들은 인간들의 공동체에서는 결코 발견할 수 없는 완전성을 광적으로 상상하고 있는 것이다. 왜냐하면 악인들의 철면피함은 너무나 크고 그들의 행악은 너무나 반역적이어서, 법의 엄격함을 가져야만 겨우 질서를 유지할 수 있기 때문이다. 만일 그들이 악을 행하는 것을 강제로도 거의 막지 못하게 되어서 그들이 악을 행해도 괜찮다고 생각하게 된다면, 우리는 그들에게서 무엇을 기대하게 될 것인가.”<sup>9)</sup>

요컨대, 국가는 인간의 사회를 위해서 필요하다는 것이다. 그러므로 국가

7. Ibid., 20/3.

8. 16세기에 특히 종교적 무정부주의자들이 재세례파 사람들 가운데 광범위하게 퍼져 있었다. 그래서 칼빈은 그런 소종파들과 투쟁해야 하는 과제를 가졌다. A. Biéler, op. cit., p. 285, 21, 41, et 116. Cf. W. Balke, *Calvin and the anabaptist radicals*, tr. by W. Heynen, Michigan, Grand Rapids, 1981. 그래서 조르쥬 드 라가르드가 주목하는 대로, 칼빈의 투쟁 과제는 그의 정치사상을 발전시키는 유리한 정황이 되었다. Georges de Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, Paris : Ed. August Picard, 1926, p. 117.

9. Institution, IV, 20/2.

는 하나의 ‘구제책’(remède)으로 간주된다. 왜냐하면 국가가 없다면 죄인들은 무질서 속으로 떨어지게 되기 때문이다. 확실히 암스테르담 대학교 법과대 루트게르스(Rutgers) 교수가 주장한 대로, “국가는 하나의 구제책이다. 그것은 사람들이 거기 빠져 있는 죄 때문에 세워졌다.”<sup>10)</sup> 칼빈 자신은 그 점을 로마서 13장 주석에서 말했다. “그런데 그 이득과 유용성은 바로 주님이 그 수단으로써 선인들에게 평화를 제공하고, 악인들의 악행과 방탕을 억제하기를 원하셨다는 데 있다. 바로 그 두 가지 점이 인류에게 있어서 국가가 보존되어야 하는 이유이다. 왜냐하면 만일 악인들의 난폭함을 방지하지 못한다면, 그리고 흠 없는 사람들이 그 악인들의 행위로부터 보호되고 보존되지 않는다면 모든 것이 곧바로 혼란 속으로 빠져들게 될 것이다. 그래서 인류를 그런 전적인 붕괴로부터 보존하기 위한 유일한 구제책이 거기에 있다면, 우리의 과제는 국가를 세심하게 유지하는 데 있고 그럼으로써 우리가 인류의 공적인 적이라고 선언되는 일이 없어야 하는 것이다.”<sup>11)</sup>

칼빈은 정치적 질서나 국가를 죄에 대한 구제책으로 보는 것뿐만 아니라, 더 나아가 그것들의 목적을 제시한다. 요컨대 국가는 죄에 대한 대책이라는 수동적 기능뿐만 아니라, 더 적극적인 어떤 목표를 수행하고 있다는 것이다. 즉, 국가는 단지 필요성이라는 수동적 의미뿐만 아니라 인간의 사회를 위한 어떤 적극적인 의미로써 서술되고 있는 것이다.

국가의 목표는 시민들의 평화와 안전을 보장하는 것으로 정리된다. 국가의 관리들은 그것을 위해서 사람들의 안정과 품위, 순결, 절제를 보호하고 유지시켜 주는 것이다. 그러럼 그들은 모든 사람들에게 공통적인 구원과

10. 그는 그 점을 「네덜란드 신앙고백」(*Confession des Pays-Bas*)을 다루면서 강조했다. 그 신앙고백은 이렇게 진술된다. “우리는 우리의 선하신 하나님께서 인류의 범 죄 때문에 왕들과 제후들과 국가들을 세우셨다고 믿습니다. 이는 사람들의 방탕을 억제하기 위해서이고, 사람들에게 있어서 모든 것이 좋은 질서 가운데서 세워지게 하기 위해서입니다.” Rutgers, “Le Calvinism et l'Etat chrétien,” in *Bulletin du Protestantisme français*, LXXXIV année, 1935, p. 155.

11. 13 ; 3, p. 307.

평화를 위해서 세워진 것이다.<sup>12)</sup> 특히 그리스도교 국가들의 경우에, 국가는 교회를 돕고 지키는 일을 해야 한다. 국가는 교회에 대한 책임을 지니고 있는 것이다. 그것은 국가가 사회의 다른 질서들에 대해서 책임을 가지고 있는 것과 마찬가지로이다. 칼빈은 국가의 목표를 교회에 대한 책임과 관련해서 이렇게 말한다. “……그러나 그 지상적 제도의 목표는 하나님의 외적인 예배와 순수한 교리, 종교를 육성하고 유지하는 일이다. 그리고 교회의 상태를 온전하게 지켜 주며, 우리를 우리가 이 세상에서 사는 동안 사람들의 사회에서 요구되는 공평에 알맞게 형성시켜 주며, 우리의 풍습을 시민적 정의에 알맞게 세워 나가며 우리를 서로가 서로에게 일치하게 만들어서 모든 사람들에게 평화와 안정을 이룩하고 유지시키는 일이다.”<sup>13)</sup>

#### 4. 두 왕국론에 대한 칼빈과 루터의 차이점

우리는 오랫동안 논쟁이 되어 왔던 매우 중요한 신학적인 문제를 만나게 된다. 그것은 두 왕국과 법의 용법에 관한 루터와 칼빈의 차이점이다. 우리는 여기서 문제를 주로 우리 주제와 직접적으로 관계되는 두 왕국 교리에 초점을 맞춰서 살펴본다.

먼저, 우리는 그 두 종교개혁자가 근본적으로 두 왕국을 철저히 구별하고 있다는 점에서는 별다른 차이점을 발견하지 못한다. 루터와 같이 또는 루터의 뒤를 따라서,<sup>14)</sup> 칼빈은 우리가 이 논문 처음에서 보았듯이 그리스도의 영적인 통치와 육적인 통치 사이의 구분을 전제한다. 그리고 그 두 종교개혁자는 수동적인 관점에서 국가의 필요성에 대해 같은 의견을 보이고 있다.

12. Institution, IV, 20/9.

13. Ibid., 20/2.

14. 루터의 두 왕국 교리에 관해서 M. Lienhard, *Martin Luther, un temps, une vie, un message*, Paris/Genève : Le Centurion/Labor et Fides, 1983, p. 222 s., G. Ebeling, *Luther, Introduction à une réflexion théologique*, tr. par A. Rigo et p. Bühler, Genève, Labor et Fides, 1983, pp. 149-162 등 참고.

그들은 공통적으로 국가가 하나님이 세운 제도이기 때문에 국가에 복종해야 한다는 점을 강조한다. 그들에게 있어서 국가는 하나님이 인류를 위해서 창조하신 것이다. 그런데 차이점은 그 국가 속에서 살아가는 그리스도인들에 대한 설명에서 드러난다.

루터에게 있어서, 이 세상의 왕국에서 신앙을 통해서 그리스도의 왕국으로 넘어간 사람들은 더 이상 세상에 속하지 않는다. 더 적절하게 말하자면, 그들은 이 세상에 대해서 더 이상 불일이 없어지게 된다. 그럼에도 불구하고 루터는 시민적 질서와의 관계를 배척하지는 않았다. 현실적으로 그리스도인은 여전히 사회에서 할 일을 가지고 있다. 그것은 두 가지 이유에서인데, 그 이유들을 장 앙살디 교수가 루터의 법 개념을 통해서 잘 설명한 바 있어서 그것을 빌려온다.

첫째로, 그리스도인은 시민적 질서에 참여하고 거기에 대해 책임을 진다. 그는 “가장 약한 사람들의 권리를 위해서 자신이 중요하다는 것을 확신한다.” “그는 거기에 기꺼이 복종한다. 그리고 필요시에 사랑으로써 협력한다.” 그 이유에서 그리스도인은 사회에 참여하고, 사회 속에서 할 일이 남아 있다는 것이다.

둘째로, 그리스도인은 믿음으로써 의롭게 된다. 정확히 말하면 믿음으로써 의롭다고 인정을 받는다. 그리스도인은 의롭다는 인정을 받았지만 실제로는 그 안에 여전히 죄와 죄의 욕구, 경향들을 갖는다. 그는 여전히 죄인이다. 루터의 유명한 명제, 그리스도인은 “죄인이자 동시에 의인이다.”(simul justus et peccator)가 그것을 말해 준다. 그리스도인이 여전히 죄인이라는 점에서, 그 안에 죄와 죄의 욕구를 가지고 있다는 점에서 죄를 다스리고 억제하는 국가의 지배는 여전히 필요하다. 다시 말해서, 그리스도인은 자기 자신의 죄를 억제하는 국가에 복종한다는 것이다. “그가 그리스도의 나라의 완전한 시민이 아니라는 것을 알기 때문에, 실제로 그가 주님에게 완전하게 예속되려면 아직 멀었기 때문에, 그의 안에 존재하는 ‘옛 사람’은 법의 시민적 용도(usus civilis)를 필요로 하며 그래야 그가 다른 사람들의 존중을 받게

되는 것이다.”<sup>15)</sup>

그런 점들을 볼 때 루터에게 있어서 국가는 그리스도인들의 모든 것을 관장하지는 못한다. 국가가 하나님에 의해서 창조된 것이라고 해도, 그것은 죄인들에 대해서만 기능한다. 그것은 전혀 다른 질서에 속하는 그리스도인에게는 기능하지 못한다. 그래서 루터는 그리스도인에 대한 국가의 기능을 간접적으로만 인정했고, 또 프랑스인 종교개혁자보다는 덜 적극적인 방식으로 인정했을 뿐이다.

반면에 앞에서 보았듯이, 칼빈은 그리스도인에 대한 국가의 기능을 더 적극적이고 직접적인 방식으로 설명했다. 그에 의하면 국가는 자신의 적극적 목표에 제한되지 않는다. 즉, 국가는 “우리를 공평에 알맞게 형성하고 우리의 풍습을 시민적 정의에 맞게 세워 나가며, 우리가 서로 일치하게 하며 사람들의 평화와 안정을 이루고 보존하는”<sup>16)</sup> 목표 이상의 것이다. 국가는 또한 비그리스도인들뿐만 아니라 그리스도인들에게도 관계된다. 그리스도인들은 국가의 정치적인 기능을 — 신이 부여하기까지 한 기능이다 — 인정하고 거기 복종해야 한다. 우리는 그런 관점을 칼빈이 법의 제3용도를 주장했다고 하는 점에서 다시 한번 확인할 수 있다.

루터는 법의 두 가지 용도, 혹은 기능만 인정했다. 하나는 죄를 깨닫게 해서 복음으로 인도하는 기능이고, 또 하나는 사회를 유지해 나가는 정치적 기능이다. 루터는 이 정치적 기능을 ‘법의 첫 번째 용도’(primus usus legis)라고 불렀다. 반면에 칼빈은 정치적 기능을 ‘법의 두 번째 용도’(secundum legis officium)라고 불렀다.<sup>17)</sup> 칼빈은 그것에 덧붙여서, 세 번째 용도를 주장했

15. J. Ansaldi, “Le concept de loi dans la théologie de Martin Luther et dans la reflexion psychanalytique française contemporaine”, in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, publiée par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, t. XXIII, 1983, No 1, 2, p. 152. Cf. 같은 저자, *Ethique et Santification, Morales politiques et sainteté chrétienne*, Genève: Labor et Fides, 1983, p. 26.

16. Cf. Institution, IV, 20/2.

17. Cf. J. Ansaldi, op. cit., G. Ebeling, op. cit., p. 99-120, M. Lienhard,

다. 그것은 그리스도인을 가르치고, 형성하는 데 관계된다. 그 기능은 칼빈에 앞서서, 멜랑히톤이 1521년 「신학의 주요 주제들」(*Loci communes*)에서 주장했고, 부처와 츠빙글리 역시 그것을 가르쳤던 것이다.<sup>18)</sup>

요컨대 칼빈은 법은 예수 그리스도 사건 이후에도 철폐되지 않는다고 생각했다. 오히려 그것은 그리스도인들을 ‘가르치는 용도’(office d'instruire)로서 존속한다고 보았다. 이점을 좀더 살펴보면, 칼빈은 이 용도를 다시 한번 둘로 나눈다. 즉, 그것은 ‘가르치는 기능’과 ‘양심을 조이고 사로잡는 기능’(office d'êtreindre et captiver les consciences)이다.<sup>19)</sup> 거기에 따르면 법은 여전히 그 자체로써 신자들을 향한 하나님의 의지를 담고 있다. 그래서 신자들은 “그들이 열망하는 하나님의 뜻이 무엇인지를 날마다 더 잘, 그리고 더 분명하게 인식하기 위한, 그리고 그 뜻의 인식 속에서 그들을 확고하게 하는…… 매우 좋은 도구를 가지게 되는 것이다.”<sup>20)</sup> 칼빈은 “예외 없이 전부 모세를 마구 배척하는 어떤 무지한 자들”<sup>21)</sup>에 대항해서 율법을 수호한다. 그들은 특히 “자신들을 영적이라고 부르는 자유파들”<sup>22)</sup>이었다. 칼빈에게 있어서 예수 그리스도에 의해 철폐된 것은 율법(도덕법) 자체가 아니라 율법의 저주,<sup>23)</sup> 그리고 양심을 억제하고 사로잡는 그것의 기능이었다.<sup>24)</sup>

우리는 여기서 두 왕국 교리와 마찬가지로의 특성을 발견한다. 칼빈은 율법

*Luther, témoin de Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1973, p. 280-287 etc.

18. E. Fuchs, *La Morale selon Calvin*, Paris, Cerf, 1986, p. 52. Cf. F. Wendel, *Calvin, source et évolution de sa pensée religieuse*, 2 éd. Genève, Labor et fides, 1985, p. 149. *Pour la contreverse contemporaine sur cette office de la loi*, cf. *Loi et Evangile*, éd. par J.-L. Leuba et par P. Gisel, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 91-118.

19. Institution, II, 7/15.

20. Institution, II, 7/12.

21. Ibid., 7/13.

22. “Contre la Secte fantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels”(1945), *Opera calvini*, VIII, p. 153-248.

23. Institution, II, 7/14.

24. Ibid., 7/15. *Pour les usage de la Loi chez Calvin*, voir F. Wendel, op. cit., p. 146-155, et E. Fuchs, op. cit., p. 49-55.

의 원초적 중요성, 다시 말해서 창조주 하나님에 의해 주어진 그것의 고유한 가치의 중요성을 인식해서, 이미 철폐했던 것을 재취하는 것처럼 보인다.

바로 그 점에서 장 앙살디는 칼빈이 “성(聖)의 가치들과 선(善)의 가치들을 혼동해서 정신의 묘미가 없는 엄격한 도덕주의로써 성화(聖化)의 참된 의미를 침식시키는 단초가 되었다.”고 비판한다.<sup>25)</sup> 앙살디로서는 그런 혼동은 ‘유한성을 거절하는 윤리적 노력’과 상통한다.<sup>26)</sup> 그런 노력으로써 사람들은 모든 것을 자기를 중심으로 통합하기 위해서, 자기를 벗어나는 것들을 용인하지 않는다. 앙살디는 그런 모습을 칼빈에게서, 특히 그의 철저한 신중심주의에서 발견한다.<sup>27)</sup> 그가 볼 때 칼빈은 두 개의 왕국을, 그리고 동시에 율법과 복음을 모두 지고하신 하나님에게로 귀속시킨다. 칼빈은 창조의 영역과 구속의 영역, 율법과 복음, 그리고 자연과 은혜를 혼동한다. 거기서는 그 양자들 속에서 동시성(simul)을 찾아보기 어렵게 된다. 다시 말해서 신자들이 언제나 거기서 “이것이냐, 저것이냐”의 양자택일의 상황에 놓여지는 키에르케고르적 의미에서의 변증법적 긴장이 나타나지 않는다. 그래서 율법에 의한 통치에의 복종이나, 복음에 의한 은혜의 통치에의 복종이나, 계명의 실천을 통해 자기 스스로 서는 것이냐, 자신의 죄를 인정하며 무상의 용서에 의존하는 것이냐가 분명하지 않다는 것이다.

그런 관점에서는 칼빈 자신이 칼빈 이후의 칼비니즘에서 보는 도덕주의에 대한 책임을 가지고 있다는 비판이 가능하다. 왜냐하면 그는 그리스도의 통치에 속하는 그리스도인에게서조차도 국가와 법의 적극적인 의미를 인정했기 때문이다. 그럼에도 불구하고 그의 국가론과 더 나가서 그의 신학 전체를 고려해 볼 때는 그런 도덕주의 혹은 율법주의의 혐의를 인정하기는 어렵다. 특히 우리가 칼빈이 두 왕국 사이의 구분을 강하게 전제했다는 점을

25. J. Ansaldi, *Ethique et Sanctification*, op. cit., p. 100.

26. J. Ansaldi, “Le concept de loi dans la théologie de Martin Luther et dans la reflexion psychanalytique française contemporaine,” op. cit., p. 147.

27. Ibid., p. 100-101.

고려한다면, 그리고 그가 신앙을 통한 구원 이외의 어떤 구원도 가능하지 않다고 보았다는 점을 고려한다면—칼빈은 때때로 인간의 구원은 죽음의 순간조차도, 또는 죽음 이후라고 할지라도 신앙으로서 예수 그리스도의 은혜에 근거한다고 강조한다—우리는 도덕주의나 율법주의라는 잘못된 경향에 대한 책임을 그에게 묻기는 어렵다. 특히, 그의 의도 자체는 최소한 그런 일탈된 길을 예비하는 데 있지 않았다고 해야 할 것이다.

주네브 종교개혁자의 관심은 각자의 기능에 따라, 각자의 영역에서 시민들을 섬기는 정치 질서와 교회의 관계를 재설정하는 데 있었다.<sup>28)</sup> 그래서 칼빈은 교회에 대한 국가의, 그리고 국가에 대한 교회의 책임을 명시했던 것이다. 그에게 있어서 그 두 질서는 하나님의 섭리로써 창조된 것들이며, 자신의 각자의 기능으로써 공통적으로 하나님께 영광을 돌리는 존재들이다. 것처럼 국가에 적극적 의미를 부여하면서, 칼빈은 국가에 대해 국민과 교회를 향한 그것의 의무를 상기시킨다. 요컨대 국가는 시민적 질서들을 잘 유지함으로써 선인들에게 평안을 주고 악의 소지를 없애야 한다. 그리고 국가는 하나님에 대한 외적 예배를, 순수한 교리와 종교를 양육하고 부양해야 한다. 더 나가서 국가는 자신이 그것을 통해 자신을 창설하신 분의 뜻을 알게 되는 교회의 선포를 존중해야 한다.<sup>29)</sup> 반면에 교회, 또는 그리스도인들은 하나님이 인간을 위해 자신의 통치의 일부를 맡기신 국가에 복종해야 한다.<sup>30)</sup>

## 5. 국 가

그런 사상에 입각한 종교개혁자는 국가, 즉 당시의 주네브 시 정부를 세

28. Cf. E. Fuchs, op. cit., p. 63-64.

29. 칼빈은 국가의 책임을 관리들을 설명하면서 제시한다. 간단히 보자면, 하나님의 대리자(vicaire)로서 국가는 자신의 소명이 무엇인지를 배워야 하는 것이다. *Institution*, IV, 20/4.

30. Cf. Ibid., 20/3.



가지 요소로 나누어서 설명한다. 그 세 가지는 관리, 법, 그리고 시민이다.<sup>31)</sup> 그리고 칼빈의 국가론의 구체적인 형태와 내용이 드러나는 곳이 바로 이 부분이다. 그래서 그 세 가지 요소와 그에 연관된 문제들을 살펴보는 것은 그의 국가론을 이해하는 데 있어서 필수적이다. 그 점을 차례로 보자.

#### 1) 관리, 정치형태, 교회에 대한 직무

칼빈에 따르면 정치 질서는 바로 하나님으로부터 세워진 것이기 때문에, 그것을 통치하는 관리들 역시 하나님에 의해 세워진 존재들이다. 그래서 “왕들과 다른 높은 사람들은 그들의 권력을…… 하나님의 섭리와 거룩한 명령으로부터 얻는 것이다.” 그 관점에서 그들은 완전히 하나님의 사람 (personne)이라는 것을 의미한다. 그들은 “일종의 하나님의 대리자들이다. …… 그 이유에서 시정의 높은 분들은 하나님 앞에서 하나의 건전하고 정당한 소명일 뿐만 아니라 또한 모든 다른 사람들 중에서도 매우 신성하고 명예로운 소명이다.”<sup>32)</sup> 이것은 모든 권위들에게 적용된다. 칼빈은 정부의 다양한 형태를 그리고 그들의 합법적인 권위를 인정한다. 그러나 그가 선호하는 것은 백성들에게 ‘잘 정리된 자유’가 보장되고, ‘오래 지속될 수 있는’ 정부 형태이다.<sup>33)</sup>

좀더 구체적으로 보자면 칼빈은 왕정, 귀족정, 민주정이라는 세 개의 통치 형태를 설명하면서 민주정과 귀족정의 이점들을 잘 갖춘 정치형태를 선호한다. 라보르 에뜨 피데스(Labor et Fides) 판 「기독교강요」 편집자에 따르면, 그는 의회정치(régime de conseil)를 권하지만, ‘그것은 진정한 의미에서 민주주의라기보다는 오히려 과두정치에’ 가까운 것이다.<sup>34)</sup> 그러나 그것은 칼

31. Ibid.

32. Ibid., 20/4.

33. Ibid., 20/8.

34. Tome IV, 20/8, p. 455, note 7.

빈의 견해를 소극적으로 해석한 것이라고 보인다. 민주정과 귀족정의 이점들이란 무엇인가? 바로 다수 시민들의 자유로운 선택과 적극적인 지지, 그리고 귀족정의 높은 식견과 능력을 바탕으로 한 안정된 통치 아닐까? 그렇다면 칼빈이 말하는 것은 시민들이 능력 있고 명망 있는 대표자들을 선출해서 그들에게 통치를 위임하는 식의 정치형태였다고 해야 할 것이다. 그것은 사실상 현대의 대의 민주주의에 해당하는 것이다. 그리고 그것은 이미 쥘레브에서 상당 부분 이루어지고 있던 제도였다. 따라서 칼빈은 비엘레가 보는 바와 같이 근본적으로는 당시의 상황에서 민주 정신을 바탕으로 한 정치 형태를 말하려고 했다고 보아야 할 것이다. 즉, 16세기의 칼빈이 현대의 정치 이론가들과 같은 방식으로 민주주의를 설명했던 이론가는 아니었지만, 기본적으로는 민주주의 이념에 흡사한 대의 민주정치 형태를 지향했다는 것이다.<sup>35)</sup>

더 나가서, 칼빈은 국가의 신적 기원이나 정치 형태뿐만 아니라 국가의 책임을 상기시킨다. 그는 로마서 주석에서 국가가 ‘하나님 앞에서, 그리고 사람들 앞에서’ 가지는 의무를 제시한다. “관리들 역시 자신들의 소명이 무엇인지를 여기에서 배울 수 있다. 왜냐하면 눈먼 권력이 그들을 위해서 사용되는 것이 아니라, 신하들의 유익을 위해서 제한되어야 한다. 간단히 말하면 통치자로서 그들은 하나님 앞에서 그리고 사람들 앞에서 의무를 갖는다. 그 이유는 그들은 하나님의 대표자들이고, 그것이 그들이 자기들 손에 쥐고 있는 일이기 때문에 그들은 하나님을 고려해야 하는 것이다. 또한 하나님이 그들에게 맡긴 행정이 신하들에게 관계되는 것이기 때문에 그들은 신하들에게도 의무를 지는 것이다.”<sup>36)</sup>

따라서 관리들은 자신들의 권력을 하나님 앞에서 그리고 사람들 앞에서 제한해야 한다. 그들은 권력을 근본적으로 하나님과 사람들을 ‘위해서’ 사용

35. A. Bléler, op. cit., p. 284. Cf. Marc Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, Paris/Genève, “Je sers”/Labor, 1937, p. 181 s.

36. Comment. Rom. 13 ; 4, p. 308.



해야 하는 이유 때문이다. 하나님을 섬긴다는 것은 자신을 낮춘다는 것을 의미한다. 혹은 사적인 욕망이나 교만을 버린다는 것을 의미한다. 그래서 그들은 무엇보다도 먼저 자신들의 직무 속에서 하나님의 사랑과 정의를 나타내고자 노력해야 한다. “그들은 하나님의 섭리와 구원과 선함과 온유함과 정의의 형상으로서, 자신의 모든 일 속에서 사람들에게 자신들의 모든 노력과 열심을 기울여야 한다.”<sup>37)</sup> 우리는 여기서 하나님을 위한 그들의 사역이 사람들을 위한 사역과 분리되지 않는 것을 보게 된다. 다시 말해서 관리들에게 있어서 그들이 하나님 앞에서 자신들의 의무를 존중한다는 것은 사람들을 위한 하나님의 섭리적 의지를 충실하게 실천한다는 의미이다. 즉, 하나님이 관리들을 사람들을 섬기게 하기 위해서 부른 것이므로, 하나님에게 복종한다는 것은 사람들을 섬긴다는 것과 전혀 다른 말이 아니다. 이 관점에서 그들의 의무는 사람들에게 대한 의무로 귀착된다. 칼빈은 이렇게 쓴다. “우리는 관리들이 공중의 안정과 정직과 순수함과 절제에 대한 보호자이며 보존자로 세워졌으며, 그래서 그들이 모든 사람들에게 공통적인 구원과 평화를 유지하기 위해 헌신해야 한다고 보는 것이다.”<sup>38)</sup>

물론, 국가가 교회에 대해서 갖는 직무들에 대해서도 거론할 수 있을 것이다. 그 직무는 “하나님에 대한 외적 예배와 순수한 교리와 종교를 양육, 육성하며, 교회를 그 전체 상태로 지켜 주는 것……”이다.<sup>39)</sup> 그럼에도 불구하고, 그 직무는 사람들에게 대한 의무들과 대립된 것은 아니다. 그들의 고유한 권한을 가지고 관리들은 교회를 섬기는 것이고, 그것은 또한 시민들을 섬기는 하나의 방식일 뿐인 것이다.

관리들은 자신들의 직무를 수행하기 위해서 법을 제정하고<sup>40)</sup> 범죄자들을 재판하며,<sup>41)</sup> 군비를 갖추며<sup>42)</sup> 시민들에게 조공이나 세금을 부과하며,<sup>43)</sup> 심지

37. Institution IV, 20/6.

38. Ibid., 20/9.

39. Ibid., 20/2.

40. Ibid., 20/9, 15 etc.

41. Ibid., 20/10, 17-20.

어는 전쟁을 수행할 권리까지 갖는다(그러나 전쟁의 경우는 오직 방어 전쟁일 경우에만 정당성을 갖는다).<sup>44)</sup>

그럼에도 불구하고 모든 경우에 있어서 그들은 자신들에게 권리를 부여하신 분의 의지에 자신들을 제한시켜야만 한다. 다시 말해서 관리들은 자신들의 권리를 사람들을 섬기는 일에 제한시켜야 한다는 것이다. 예를 들어 세금이나 조공의 경우에 그들은 그것을 개인적으로 착복하거나 자기들 임의대로 사용해서는 안 된다. “그들이 시민들로부터 받은 모든 것은 그들의 빛나간 욕망들과 방탕을 위한 수단이 아니라 공공의 재산이다.”<sup>45)</sup> 이는 세금을 꼭 써야 하는 곳에 써야 한다는 의미로서, 그것이 또한 하나님의 뜻에 자신을 제한하는 일이라는 것이다. 그래서 관리들은 그런 정당한 사용이 곧 하나님을 섬기고 시민들을 섬기는 일이라는 것을 알아야 한다.

## 2) 법 : 종류와 원칙, 제정의 자유

국가는 관리들과 함께 또한 법을 가지고 있다. 그 두 가지는 정부를 세우고 유지하는 데 필수 불가결한 것들이다. 칼빈에 따르면 관리들의 정당성은 법에 의해서만 보장된다. 그리고 관리들의 직무 역시 법에 의해 규정된 것일 뿐이다. 그래서 칼빈은 법을 설명하면서 이렇게 운을 떼다. “관리들의 뒤를 이어서 법들이 나온다. 법은 참된 힘줄이고, 또는 플라톤이나 키케로가 말한 모든 공화정들의 영혼이다. 법이 없다면 관리들은 존재할 수 없으며 또한 법들은 관리들에 의해서 보존되고 유지된다. 그래서 우리는 법은 말 없는 관리이고 관리리는 살아있는 법이라고 부르는 편이 더 좋다고 말할 수 있다.”<sup>46)</sup>

42. Ibid., 20/9, 10, Comment, Rom. 13 ; 4, p. 308.

43. Institution IV, 20/13, Comment, Rom. 13 ; 6, p. 309.

44. Institution IV, 20/11, 12.

45. Comment, Rom. 13 ; 6, p. 309. Institution에서 종교개혁자는 더 강경한 어조로 같은 원리를 말한다. Ibid., 20/13.

46. Institution IV, 20/14.

루트게르스가 지적하듯이, ‘모든 그의 피조물들에 대한 하나님의 주권을 중시하는’ 칼빈은 “법의 제정자는, 그것이 자연법이든 도덕법이든”<sup>47)</sup> 바로 하나님이라는 점을 확신한다. 그래서 관리들이 하나님에 의해 세워진 존재라면, 법도 역시 하나님에 의해 수립된 것이다. 그 결과 종교개혁자에게 있어서 모든 법은 하나의 법, 즉 하나님의 율법으로 귀착된다.

칼빈은 율법을 세 가지로 구분한다. 그것은 도덕법, 제사법, 그리고 사법이다. 그는 설명한다. “제사법은 유대인들을 위한 교육이었다. 다시 말해서 어린 시절의 교리로서 하나님은 기쁨으로써 그 백성들에게 그들이 장성할 때에 이르기까지, 어린 시절 동안의 가르침으로써 주신 것이다. …… 사법은 그들에게 어떤 정의와 공평의 기준을 가르침으로써 질서를 위해 체결된 것으로서, 서로가 서로를 해치지 않고 평화롭게 함께 살도록 주어졌다.”<sup>48)</sup> 그런데 칼빈에 따르면 제사법과 사법 그 두 법은 모두 그가 도덕법이라고 부르는 자연법 위에 기초하고 있다.

칼빈은 자연법 혹은 도덕법이 십계명에 새겨져 있다고 보았다. 그는 이렇게 설명한다. “도덕법은 두 종류의 조문들을 포함한다. 그 중 하나는 단지 순수한 신앙과 경건으로써 하나님께 영광 돌리라고 우리에게 명령하고 있고, 또 하나는 참다운 우애로써 우리의 이웃과 연합하라고 명령하고 있다. 그 이유에서 도덕법은 참되고 영원한 정의의 기준이고, 그들이 만일 하나님의 뜻에 따라 자신의 삶을 살기를 원한다면 그들이 어느 나라에 속하든지 또는 그들이 살고 있는 시대가 어느 때이든지 모든 사람들에게 주어지는 것이다. 그러므로 하나님이 우리 모두로부터 영광받으시는 것은, 그리고 우리 모두가 서로가 서로를 사랑하는 것은 바로 그분의 영원하고 불변하는 의지에 따른 것이다.”<sup>49)</sup>

47. V. H. Rutgers, “Le Calvinisme et l’Etat chrétien,” *Buletin de la société d’Histoire du Protestantisme français*, 1935, p. 165.

48. *Institution* IV, 20/15.

49. *Ibid.*

그런데 도덕법은 다른 두 법과는 달리 예수 그리스도의 도래 이후에도 철폐되지 않는다. 오히려 도덕법은 하나님의 ‘영원하고 불변하는 의지’를 보여 주는 것으로써 언제까지나 그리스도인의 삶에 대해 가르쳐 준다는 것이다.

칼빈은 그 법의 중심에, 아마도 아리스토텔레스의 개념으로부터 빌려 온 공평(équité)이라는 것이 자리 잡고 있다고 생각했다. 모든 법들은 공평으로부터, 그리고 공평을 위해서 존재한다는 것이다. 종교개혁자는 이렇게 말한다. “공평은 그것이 자연적인 것이기 때문에 모든 사람들에게 있어서 언제나 같은 것이다. 그리고 바로 그 이유에서 세상의 모든 법들은 그것이 어떤 것이든 같은 하나의 공평으로 귀착되어야 한다. …… 그런데 우리가 자연적이라고 부르는 하나님의 율법은 우리의 주님이 모든 사람들의 마음에 새겨 놓은 양심과 자연법의 증거와 전혀 다른 것이 아니기 때문에, 우리가 지금 말하고 있는 이 공평이 거기에서 완전하게 선언되어야 한다는 것은 의심할 바 없는 사실이다. 그래서 그 공평만이 모든 법들의 목적이고 기준이고 목표가 되어야 하는 것이다.”<sup>50)</sup>

그와 관련해서 종교개혁자는 각 나라들이 각 시대에 따라 자신들의 법을 제정할 ‘자유’가 있다는 것을 적극 인정했다. 각 나라의 법들이 도덕법 위에 세워진다면, 다시 말해서 ‘공평’ 위에, 또는 ‘사랑의 영원한 기준’(règle éternelle de charité)<sup>51)</sup> 위에 세워진다면 아무런 문제가 없다는 인식이다. 사실상 칼빈의 관점에서는 “각각의 제정자가 자기 나라에서 가지고 있는 법들은 그것이 최상의 것이기 때문이 아니라, 시대적 조건과 정황에 따라서, 국가와 장소에 따라서 채택된 것”<sup>52)</sup>일 뿐이다.

### 3) 국민 : 재판에 대한 태도, 권위에 대한 복종과 불복종

50. *Ibid.*, 20/16.

51. *Ibid.*, 20/15.

52. *Ibid.*, 20/16.

칼빈은 관리들과 법과 함께 국가의 일부를 이루는 국민을 설명한다. 그는 국민의 문제를 그들의 의무에 집중시킨다. 국민은 법과 정부에 대한 의무를 갖는다. 그것은 주로 법과 권위에 대한 복종을 요체로 하고 있다. 칼빈은 국민들이 복종해야 하는 점을 강조하지만, 최악의 경우 소극적이고 제한적인 의미에서 국민들의 저항권도 인정한다.

칼빈은 먼저 법에 대한 복종의 문제를 다룬다. 그는 이것을 사람들의 태도의 문제에 국한시킨다. 특히 모든 복수와 고소, 소송이 금지되어 있는 그리스도인들이 법을 어떻게 사용하며 재판에는 어떻게 입해야 하는지에 대한 문제에 집중한다. 그들은 어떤 생각으로 어떤 태도로 법에 호소해야 하는가?<sup>53)</sup> 칼빈은 그 점을 설명한다.

그에 따르면 소송을 제기하는 것은 산상설교나 사람들 사이의 평화를 말하는 성경의 다른 본문들을 여기는 것이 아니다.<sup>54)</sup> 문제는 그리스도인으로서 소송을 하느냐 안 하느냐가 아니다. 칼빈에게 있어서 가장 중요한 것은 소송에 대한 그리스도인의 태도 혹은 방식이다. 요컨대 “재판은 그것을 올바르게 사용하는 사람들에게는 정당하다.”<sup>55)</sup> 칼빈은 그 정당한 사용을 이렇게 밝힌다. “첫째로, 원고에 대해서 만일 그가 부당하게 침해되고 압박을 당했다면, 그는 그 일을 관리의 보호에 의탁하여 자신의 피해를 밝히고 정당하고 공정한 해결을 요구하지만, 어떤 복수욕이나 가해욕, 미움이나 가혹함, 다투고자 하는 열심을 버려야 한다. 반대로 상대방에 대한 적개심이나 미움을 품는 것 대신에 자신의 것을 양보하고 모든 것을 감수하겠다는 마음을 가져야 한다. 둘째, 피고에 대해서는 만일 그가 소환을 받는다면 출두하여 가혹함 없이 자기의 것을 정당하게 지키고자 하는 단순한 마음으로 가능한 최대한의 이유와 항변으로써 자신의 대의를 밝혀야 한다.”<sup>56)</sup>

53. Ibid., 20/17-21.

54. Ibid., 20/19, 20.

55. Ibid., 20/18.

56. Ibid.

칼빈에 따르면 국민들은 높은 사람들의 권위에 대해 복종해야 한다. 왜냐하면 그들에 대한 복종은 그들에 대한 것일 뿐만 아니라, 또한 그들에게 직무를 맡기신 하나님에 대한 복종으로 이해되기 때문이다. 그래서 그 복종은 하나님의 뜻을 아는 사람들의 양심의 문제가 된다. 종교개혁자는 이렇게 썼다. “높은 사람들에 대한 신민들의 첫째 직무는 그것이 하나님으로부터 맡겨진 일이라는 것을 인정하며 그들의 위치에 대한 크고 높은 평가를 하고, 그리고 그 이유에서 마치 하나님의 부관과 대리자들에게 하듯이 그들에게 명예와 존경을 돌리는 일이다. …… 그는(바울은) 우리가 진노 때문만이 아니라 양심을 위해서 신민이 되어야 한다고 말한다. 그래서 신하들은 별받을 것에 대한 두려움과 공포로써 왕들의 휘하에 들어가야 하는 것뿐만 아니라…… 또한 하나님에 대한 두려움으로써 그들에게 복종해야 하는 것이다. ……”<sup>57)</sup>

그래서, 국민은 “관리가 무장을 하지 않아서 그를 괴롭히고 무시해도 별받을 위험이 없다고 해도, 하나님의 말씀에 따라 일어난 양심으로 자발적으로 그들에게 예속해야 하는 것이다.”<sup>58)</sup> 칼빈은 그 복종을 구체적으로 명시한다. “그들은 그들의 칙령에 대해서건 세금에 대해서건 공동의 방어를 위해 부과되는 어떤 공적인 부역에 대해서건, 또는 어떤 명령들에 대해서건 그들에게 복종해야 한다.”<sup>59)</sup>

칼빈에 따르면 국민은 악한 왕이나 독재자들, 혹은 부당한 통치자들이라고 할지라도 복종해야 한다. 칼빈은 하나님의 주권에 의존하면서 국민이 그들에게 복종해야 하는 두 가지 이유를 제시한다. 첫째로, 그것은 참된 주권자가 주님이기 때문이다. 다시 말해서 ‘관리들에게 그들이 해야 하는 것을 명령하는 분이’ 주님이다. 그래서 ‘부당하고도 난폭하게 통치하는 사람들이 있다면, “국민의 잘못을 벌하기 위해서 주님이 그렇게 자극한 것이다.”<sup>60)</sup>

57. Ibid., 20/22.

58. Comment, Rom. 13 ; 5, p. 309.

59. Institution IV, 20/23.

60. Ibid., 20/25.

그리고 또 하나의 이유는, 높은 사람들에게 고유한 권한을 주신 분이 바로 하나님이기 때문이다. “그런 명예에 부합되지 않은 사악한 사람에게도 공적인 상위 권위를 가지고 있다면, 주님이 자신의 말씀으로써 자신의 정의의 일꾼들에게 부여한 존엄성과 권력과 똑같은 것을 지니고 있는 것이다.”<sup>61)</sup> 그 결과 국민은 “선한 왕에게 하는 것과 같은 존경을 바쳐야”<sup>62)</sup> 한다. 그래서 종교개혁자는 이렇게 권고한다. “우리가 만일 비인간적인 왕에 의해서 잔인하게 시달림을 당한다면…… 첫째로 우리가 하나님에 대해서 범했던 잘못들을 기억하고, 그런 재앙을 통해서 그것들을 바로잡아야 할 것이다. 거기로부터 우리의 조급성을 바로잡을 겸비가 생겨난다. 둘째로, 우선 그런 악을 바로잡는 것이 우리에게 속한 것이 아니라, 왕들의 마음과 왕국의 운명이 그 손안에 있는 하나님의 도움을 간청하는 일 외에는 할 것이 없다고 생각해야 한다.”<sup>63)</sup>

칼빈에게 있어서 왕들의 불의를 고치는 분은 바로 하나님 자신이다. “그는 자신의 종들 중 일부나 자신의 명령을 받는 군대를 명백히 충동해서, 불의한 통치를 징벌하고 부당하게 시달림을 받는 국민을 재난으로부터 구하게 하신다.”<sup>64)</sup> 더 나가서 칼빈은 하나님의 뜻에 따라 국민을 후원하는 후원자가 있었다는 것을 지적한다. 권력을 감시하고 필요한 경우에 권력에 대항하는 것이 바로 그들이었다. 칼빈은 과거와 당시의 역사 속에서 그들의 직책을 예시했다. 즉, 스파르타의 민선장관(éphoros), 로마의 호민관(défenseurs populaies), 아테네의 선출장관(démarques), 당시 여러 국가에 존재했던 삼부회(trois états) 같은 직책이 폭군의 전횡을 견제하고 종식시키는 임무를 가진다는 것이다.<sup>65)</sup> 그래서 칼빈은 말한다. “나는 그들이 자신들의 직무에 따른 의무로써 왕들의 부당함과 잔인함에 대해 반대하고 저항하는 것을 금

61. Ibid.

62. Ibid.

63. Ibid., 20/29.

64. Ibid., 20/30.

65. Ibid., 20/32.

하지 않는다. 만일 왕들이 불쌍한 국민들을 함부로 괴롭히는 것을 그들이 보면서도 외면한다면, 나는 그것으로써 그들을 거짓 맹세한 자들로서 비난 받아야 한다고 생각한다. 그들은 하나님의 뜻에 의해서 후견자로 지명되었다는 것을 알았으면서도 국민의 자유를 사악하게 배신했기 때문이다.”<sup>66)</sup>

끝으로, 사적인 개인들은 “복종하고 감내하는 것 말고 어떤 명령도 받지 못했다.”<sup>67)</sup> “공공질서에 있어서 고쳐져야 할 어떤 잘못이 있다고 해도 소요를 일으켜서는 안 되며, 그것을 선동하거나 거기에 가담해서도 안 된다.…… 그들은 그것을 오직 공공의 선을 수립하는 일을 맡은 높은 사람들에게 맡겨야 한다.”<sup>68)</sup> 그래서 개인의 경우는 혁명이나 저항의 권리를 갖지 못한다.

그럼에도 불구하고 칼빈은 ‘하나의 예외, 오히려 모든 것에 앞서서 지켜져야 할 규칙’을 제시한다. 즉, 국가에 대한 복종이 하나님께 대한 복종을 저해하는 경우, 시민들은 하나님에 대한 복종을 선택해야 한다는 것이다. “그것은 그런 복종이, 왕들의 모든 칙령들이 그분의 뜻 아래 포함되는 것이 그리고 모든 그들의 명령들이 그분의 명령에 굴복하는 것이, 모든 그들의 높음이 그분의 존엄 아래서는 낮아지고 비천해지는 것이 당연한 분에 대한 복종을 저해하는 것이어서는 안 된다.” 그 결과 “만일 그들이 그분에 거스르는 어떤 것을 명령하게 된다면, 그것은 우리에게 인정되어서는 안 된다. 그리고 높은 사람들의 위엄에 대해서 어떤 고려도 할 필요가 없다. 그들의 위엄이 다른 것들에 비해서 유일하고 참된 하나님의 능력 아래 복종되고 예속되는 한 어떤 손상도 입히지 않는다.”<sup>69)</sup>

따라서 칼빈은 여기에서 일반 시민들의 저항권을 인정했다. 그러나 그것은 폭군들에 대한 폭넓은 의미에서의 저항권이라기보다는 신앙, 종교, 양심의 자유에 국한된 것이라고 해야 할 것이다. 실제로 칼빈이 그런 저항권의

66. Ibid., 20/31.

67. Ibid.

68. Ibid., 20/23.

69. Ibid., 20/32.

예로서 제시한 경우가 모두 그런 자유에 제한되기 때문이다. 여기에 대한 좋은 예로써 느브갓네살 왕에 대한 다니엘과 하나님에게 복종해야 한다고 말했던 베드로가 있다.<sup>70)</sup>

## 6. 결 론

이상과 같이 살펴볼 때 칼빈은 국가의 문제를 조직적이고 상세하게 다루었다고 하기는 어렵다. 오히려 당시 칼빈 자신의 관심사와 당시 논란이 되었던 문제들 위주로 다루었다고 해야 할 것이다. 그래서 그의 국가론은 하나의 종합적이고 본격적인 이론 체계로서의 국가론은 아니다. 그것은 칼빈이 정치 사상가나 철학자가 아니라는 점에서 어쩌면 당연하다고 할 것이다. 혹자는 칼빈이 젊었을 적에 오를레앙 대학교와 부르즈 대학교에서 법학을 공부했고, 이후 「세네카의 관용론 주석」을 저술하는 등 인문주의 연구에 몰입했었다는 점에서 그의 국가론에서 신학자 이상의 것을 기대할는지 모른다. 그러나 칼빈의 국가론은 전문적인 정치철학이나 정치사상에서 비롯된 것이라고 볼 수 없다. 물론 그의 국가론에는 고대의 정치 제도나 사상에 대한 언급과 인용이 나오고, 자연법과 정의 등 법철학적 문제들이 다루어지지만 박학한 신학자로서 충분히 할 수 있는 범위 이상의 것이 등장하지는 않는다. 그래서 호플(H. Höpfl)이 칼빈의 정치를 ‘기독교 정치’로 규정하고, 주로 교회 제도적인 정치, 교회와 국가 사이의 문제, 또는 교회와 관련된 부분에서의 국가 문제를 중점적으로 보면서, 칼빈 정치학의 특성을 ‘하나님을 경외하고 그에게 영광을 돌리며, 경건과 공평과 건덕을 위한 것’으로 파악했던 것도 이유가 있다고 하겠다.<sup>71)</sup>

그럼에도 불구하고 칼빈의 국가론과 거기 나타난 정치사상은 다음의 세

70. Ibid.

71. H. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, London, Cambridge University Press, 1982, p. 211

가지 점에서 긍정적인 면을 가지고 있고, 또한 그 점에서 오늘날 교회들이 국가와 정치에 대한 올바른 입장을 세우는 데 많은 기여를 할 수 있다고 본다.

첫째는, 칼빈의 국가론은 현실주의적인 관점이 두드러지게 나타난다는 점이다. 그는 대체로 국가와 사회가 안정된 상태에서 교회의 발전과 시민들의 복리가 이루어지는 길을 선택했다. 가령 독재 치하에서도 소극적인 의미의 저항권만을 인정한다든지 하는 것이 그의 현실주의적 입장을 잘 보여주는 것이다. 물론 이것은 보기에 따라 칼빈이 보수적이고 체제 지향적이라는 생각을 갖게 해 주지만, 그러나 당시에 교회의 지도자가 선택할 수 있는 아마도 거의 유일한 길이었다고 본다. 당시 종교개혁 진영의 교회는 국가의 보호를 받고 있었다. 즉, 시민들의 투표에 의해서 정부가 선택한 것이 개신교였고, 정부의 지속적인 지원과 보호가 필수적이었다. 그런 상황에서 칼빈은 국가와 체제의 중요성을 인식하지 않을 수 없었다. 국가의 통치가 불만스럽고 독재적이라고 할지라도 그 권리를 우선적으로 인정하려는 칼빈의 입장은 그 점과 무관하지 않다. 칼빈의 고국인 프랑스와 관련해서도 역시 그렇다. 당시 프랑스에서는 소수 개신교도들이 강력한 국왕의 절대체제하에서 극심한 박해를 받고 있었다. 그 상황에서 칼빈은 체제 자체에 대한 적극적인 저항을 권유할 수 없었다. 그것은 곧 개신교도들에 대한 대규모 학살과 완전한 청소를 의미했기 때문이다. 그래서 양심과 종교의 자유를 수호하는 선에서 소극적인 저항만을 인정했다고 할 수 있다. 국가와 정치라는 구체적인 상황에서는 현실주의적 관점과 태도를 가지고 현실을 타개해 나가는 것이 필수적이다. 특히 많은 사람들에 대한 책임을 지고 있는 지도자들일 경우 더 그렇다. 칼빈은 현실 속에서 가능한 선택, 가능한 활로를 찾음으로써 안정되고 일관된 가운데서 교회와 사회의 변화를 도모했던 것이다.

둘째로, 그럼에도 불구하고 칼빈은 언제나 이상적인 관점과 목표를 지향하고 있었다. 칼빈은 현실주의자였다고 해도, 현실과 타협하고 현실을 정당화하는 현실 안주형의 지도자가 아니었다. 칼빈은 국가론에서 언제나 이상

적인 목표와 원칙을 제시한다. 그럼으로써 현실이 지향해 나아가야 하는 방향을 알려 주고자 했던 것이다. 가령 칼빈은 법의 중심에 '공평'이 있고, 또 있어야 한다는 점을 강조했다. 그리고 각 나라 각 시대들이 그 법의 정신 '공평'을 기초로 한다면 자유롭게 법을 제정할 수 있는 권리가 있다고 주장했다. 또한 정부형태에 관해서도 사실상 민주적인 대의정치를 표방하고 지향했다. 그런 점들은 그의 국가론이 상당히 현대적이고 민주주의적이며, 또한 이상적이기까지 한 면을 보여 준다고 하겠다.

셋째로, 칼빈은 교회와 국가의 독립성과 자율성을 존중하면서도, 동시에 상호협력과 의존성을 강조했다. 교회는 '영적'인 혹은 '내적인' 통치, 국가는 '지상적'인 혹은 '육적'인 통치에 속하는 것으로서 서로 독립된 영역과 통치 원리를 갖는다. 그래서 그 둘은 혼동되어서도 안 되고, 피차의 영역을 침범해서도 안 된다. 그럼에도 불구하고 그리스도인들은 국가의 통치를 적극적으로 인정하고 협력해야 한다. 반면에 국가는 교회를 보호하고, 올바른 예배와 교리, 종교가 되는 일을 도와야 한다. 그럼으로써 교회와 국가는 모두 한 분 하나님께 주권과 통치를 이뤄 나가는 데 참여하는 것이다. 그와 같이 칼빈은 교회와 국가 간의 상호 독립성을 근간으로 한 역동적이고 상호 협력적인 관계를 설정했다. 그래서 안정되고 우호적인 국가 체제 안에서 교회가 자율적이고 자치적으로 발전해 나갈 수 있는 길을 열어 놓았던 것이다.

## 9 칼빈의 「기독교강요」에서 보여지는 변증적 성격

배경식 교수 / 한일장신대학교, 조직신학

### 1. 서 언

칼빈의 「기독교강요」가 여타의 다른 교의학처럼 기독교인들이 믿는 신앙의 내용을 체계화시킨 교리서인가, 아니면 당시의 개신교 신앙을 폄박하며 성경 중심의 신앙을 혼란스럽게 하던 소위 가톨릭 신자로 자처하던 비복음적인 사람들과 무신론자들, 그리고 잘못된 신앙을 추구하던 이단들에 대한 변증서인가라는 문제는 제기해 볼 만한 물음 중의 하나이다. 전자를 강조하는 사람들은 칼빈의 「기독교강요」를 평신도를 위한 교회의 책으로서 루터의 「요리문답」(*Catechism*)과 사도신경의 틀을 갖는 신앙고백서라고 주장하나, 후자의 사람들은 개신교인들이 믿는 신앙의 내용은 결코 가톨릭 신앙에 비해 전혀 '새로운 것' 또는 '갓 태어난 것', '의심스럽고 불확실한 것'이 아니라 복음적이며 성경적임을 분명히 하는 변증서라고 말할 것이다.

1. 존 칼빈, 영한 「기독교강요」, 제1권(서울: 성문출판사, 1993), 39쪽 이하. 칼빈이 인용한 성경구절은 로마서 4:25로 “예수 그리스도는 우리 범죄함을 인해 내어줌이 되고 또한 우리를 의롭다 하심을 위하여 살아 나셨느니라”이다.