

존 칼빈의 개혁신학에 나타난 법 이해*

John Calvin's Comprehension of Law appeared in the Reformed Theology

申 致 宰**

Shin, Chee-Jae

I. 머리말

존 칼빈은 루터와 더불어 가톨릭교회에 대항하여 개혁신학을 주장한 종교개혁자이다.¹⁾ 종교개혁시대 즉, 복음주의 신학의 법 이해는 크게 두 가지 경향이

* 이 논문은 2011학년도 한남대학교 학술연구조성비 지원에 의하여 연구되었음.

** 한남대학교 법과대학 교수, 법학박사

1) 칼빈의 생애를 그의 법 이해에 관련하여 간략히 살펴보면 다음과 같다. 칼빈은 1509년 7월 10일 프랑스 노와용(Noyon)에서 태어났다. 그의 아버지 제라드 꼬맹은 공장직공, 뱃사람 집안 출신으로 시의 등기 관리인, 주교관의 사무관, 회계사, 비서직을 거쳐 대성당 참사회의 소송대리인이 된 당시의 사회적 구조에서 보면 입지적인 인물이다. 칼빈은 처음에는 아버지의 뜻에 따라 성직자가 되기 위해 신학을 공부하였다. 14세가 되던 1523년 파리로 가서 마르슈 대학(the College de la Marche) 입학하였지만 곧 정통신앙의 요새로 알려진 몬테귀 대학(the College de Montaigu)으로 옮겨 저명한 유명론자이자 신학자인 요한 메이(John Mair)의 지도로 루터파 이론과 오캄주의적 성서해석에 대하여 배웠으며, 교부들, 특히 성 아우구스티누스에 대해서도 심도 깊게 연구하였다. 그렇지만 그는 1528년경 신학을 포기하고 철학적인 연구과정을 마치고 문학석사를 취득하였다. 그 후 칼빈이 법학적인 지식을 갖게 된 것은 오를레앙 대학에서 당대 최고의 프랑스 법학자로 인정을 받은 피에르 드 레스뜨왈르 만난 것이 계기가 되었다. 그러나 칼빈은 오를레앙에서 법학공부에 전념하면서도 헬라이어 등 인문과학의 인문주의사상에 심취하였다. 1529년 학기 중에, 그는 오를레앙을 떠나 부르제로 갔는데 거기에는 유명한 알치아트가 로마법 교수로 있었다. 그에게서 칼빈은 법률문제를 보는 새로운 관심을 불러일으켜 주었고, 그의 흠잡을 곳 없는 유려한 문체의 가치를 배울 수 있었다. 아버지의 죽음은 칼빈으로 하여금 가톨릭으로부터 완전히 자유롭게 자신의 진로를 결정할 수 있게 하였다. 그는 파리로 가서 나중에 프랑스 대학교의 전신인 파리 왕립대학에서 문학을 연구에 전념하였다. 이 때 그는

있다. 하나는 정치와 종교의 분리라는 전제에서 세속권력 내지 세속법에 대한 옹호 내지 무관심과 인간 이성에 대한 불신에서 국가와 법을 바라보려고 하는 루터의 입장과, 정치와 종교의 결합이라는 신정정치적 입장에서 종교개혁과 동시에 헌법과 법률을 개혁하고 사회적 관습을 개혁하려는 칼빈의 입장이다. 루터의 입장은 그의 논문 “세속권력에 대하여, 그 복종의 한계(Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei 1523)”에 잘 나타나 있고²⁾, 칼빈의 입장은 그의 책 「기독교 강요(Institution de la religion Chretienne)」의 교회론 ‘세속정치에 관하여’의 장에 잘 나타나 있다.³⁾

오늘날 다원적인 사회에서는 법이 특정한 종교적 가치를 구현하는 것이어서는 아니 되며 오히려 국가의 법규정은 종교적 가치중립적 입장에서 개개인의 종교의 자유와 양심의 자유에 대한 기본권에 대해 현재의 다양한 가치관과 세계관을 고려해야 한다. 따라서 국가법이 기독교적 종교윤리를 그 판단기준으로 취할 수 없으며 이에 구속될 수도 없다. 그러나 그렇다고 국가법이 완전히 종교적 가치를 무시 할 수는 없다. 국가법도 도덕적인 합리성이 요구되며 자의적

1532년 4월 4일에 제네카의 관용론 해석을 출판하였다. 이 책이 그의 법의 이해의 기초가 되었다. 온건한 개혁주의의 옹호자였던 칼빈이 회심의 계기가 된 사건이 일어났다. 1533년 만성절(All Saints' Day)에 루브르 대학의 신입 총장인 니콜라 콕(Nicolas Cop)은 마튀랭 교회에서 행한 설교 산상팔복 중의 “심령이 가난한 자는 복이 있나니”에서 그 당시 개혁자들이 생각하고 있던 복음의 기능과 이신득의에 관하여 강연하였다. 그 초안을 그의 친구 칼빈이 썼다는 것이 알려져서 칼빈도 수배를 받게 되었다. 칼빈은 현수막 사건(1534년 10월) 음모에 연루되어 스위스 바젤로 피신하였고, 이때부터 그는 이전에 추구했던 인문주의 학문과의 단절하였다. 그는 고대철학과 기독교 신앙 사이에는 연관지을 수 없는 단절이 있음을 깊이 깨달아, 인간의 위대성에 근거하여 정립된 인문주의에 맞서서 이제부터는 죄악성과 하나님으로부터의 소외로 인해서 인간의 타락을 지적하게 되었다. 그도 루터의 회심의 경우처럼 죄의식에 대한 각성이 결정적인 계기가 되었다. 그러나 그럼에도 불구하고 그의 학문적인 방법과 지적 전망의 특정한 형식에 있어서는 여전히 인문주의에 머물러 있다. 그는 “인문주의와 싸우기 위해 인문주의를 사용하였다.” 그 후 칼빈은 바젤에 머물면서 「기독교강요」(Institutio Christianae Religionis 1536)을 저술하여 출간하였고, 슈트라스부르그로 가던 중 제네바에서 파렐(Farel)을 만나 종교 개혁운동에 참여하게 되었다. 그 후 다시 제네바에 초빙되어 그는 4년간 신정정치를 실현하기 위하여 「교회규칙」(Ecclesiastical Ordinances)을 제정하였다. 또한 제네바 아카데미(1559년)를 설립하여 프로테스탄티즘정신으로 훈련시켰으며, 1563년 5월 27일 제네바에서 사망하였다. 자세한 것은 프랑수아 방델·김재성, 칼빈 그의 신학사상의 근원과 발전, 크리스찬 다이제스트, 1999. 12, 16면 이하.

2) 이에 대해서는 신치재. 법에 대한 복음주의 신학적 접근-루터의 두 왕국이론에 기초하여, 중앙법학, 제12집 제2호, 2010, 383면 이하 참조.

3) J. Calvin, Institution de la religion Chretienne, Chapitre XVI, Du Gouvernement Civil, p. 126, 139.

으로 도덕적인 기본규범에서 벗어날 수는 없다. 또한 제도로서의 법이 문화의 한 부분인 이상, 역사적인 경험과 역사적으로 각인된 전통을 간과할 수 없다. 이러한 종교규범, 특히 개신교법윤리와 법의 관계를 잘 이해한 사람이 개혁신학자 칼빈이다.

칼빈은 종교개혁가가 되기 전 학창시절에 에라스무스 등 르네상스 인문주의 사상가들의 인문학을 섭렵하였으며, 또한 그 당시 저명한 유명론자이자 신학자인 요한 메어(John Mair)의 지도로 루터파 이론과 오컴주의적 성서해석에 대하여 배웠으며, 교부들, 특히 성 아우구스티누스에 대해서도 심도 깊게 연구하였다. 그리고 그는 오를레앙 대학에서 당대 최고의 프랑스 법학자로 인정을 받은 피에르 드 레스뜨왈르(Pierre de l'Estoile)를 만나 법학을 공부하는 계기가 되었다. 그리고 부르제에서 그 당시 유명한 로마법 교수 알치아티(Alciati)를 만나 법률문제를 보는 새로운 관심을 가지게 되었으며, 그의 흠잡을 곳 없는 유려한 문체의 가치를 배울 수 있었다. 이러한 과정에서 그는 자연스럽게 자연법에 접할 기회가 있었다. 칼빈의 법 이해에 대한 평가로써, 그가 루터처럼 아우구스티누스의 영향을 받아 인간의 이성을 격하시키고 또한 기독교윤리와 세상윤리를 조화하려는 스킨라철학을 거부하고 저항권을 인정하지 않는 현세권력의 절대성에 기초하고 있다고 하면서도 휴머니즘의 영향을 강하게 받고 있다고 평가하는 것도 바로 이러한 그의 학문적 섭렵과정에 기인한다.

칼빈의 법에 대한 이해는 「세네카 관용론 주석」(1532)“이나 ”프랑소와 I 세(Francis I)에게 보낸 편지“(1535)에도 나타난다. 이 이외에도 그의 설교나 성서주석, 그리고 편지글에도 단편적으로 표현되지만 그의 법 이해는 그의 신학 사상을 집대성한 『기독교 강요』(1536년판)에 체계적으로 나타난다.

이하에서는 칼빈의 개혁신학에 나타난 법 이해의 기초로서 그의 형평론을 이해하는 데 도움이 되는 「세네카 관용론 주석」, 그의 법의 분류에 기초가 되는 아우구스티누스의 「하나님 나라」, 그의 세속법에 대한 입장을 이해하는데 도움이 되는 오컴의 윌리엄의 유명론을 살펴 본 후, 칼빈의 법의 분류 및 자연법에 대한 이해, 칼빈의 법 이해에 대한 평가 순서로 전개해 보고자 한다.

II. 칼빈의 법 이해의 기초

칼빈은 그의 개혁신앙의 결정체인 대표적 저서 「기독교강요」에서 하나님의 법과 세상의 법을 아우르는 체계로서 그의 독특한 법체계를 전개한다. 이러한 그의 법 이해는 그가 학창시절에 썼던 「세네카 관용론 주석(the Commentary on the De Clemenia of Seneca)」에서 나타난 인문주의적 사고, 아우구스티누스의 「하나님 나라(Civitas Dei)」에 나타난 법의 분류, 그리고 오컴의 윌리엄(William of Occam)의 유명론에 영향을 받았다는 것은 부인할 수 없다.

1. 세네카 관용론 주석

「세네카 관용론 주석」은 칼빈의 가톨릭에서 개혁신학에로의 미래의 종교적 방향 전환을 제시하는 것뿐만 아니라 그의 법이해의 기초가 된다. 세네카가 이 논문을 네로 황제를 설득하여 백성들에게 보다 관대하게 대하도록 할 목적으로 쓴 것처럼, 칼빈도 프랑수와1세로 하여금 프로테스탄트 교도들에 대하여 융통성 있고 관대한 정책을 고려하도록 이 논문에서 주장한다.⁴⁾

칼빈은 그 당시 세속적인 의미에서 개인의 미덕과 행복을 찬양하는 이탈리아 르네상스의 주류인 에피쿠로스 경향에 대항하기 위해 기독교 인문주의의 입장에서 스토아 철학과의 윤리학 특히 세네카의 관용론을 주석했다. 즉 스토아 철학자들이 인간에게 중요성을 두고자 했듯이 인문주의자들의 근본적인 열망도 이것에 일맥상통하는 것을 보여 준다. 즉 그는 세네카 관용론 주석에서 스토아철학과 기독교의 유사성을 강조하는 데에 주의를 기울였다.

하나님의 섭리에 대한 국가의 복종에 대하여, 칼빈은 그의 주석에서 “로마서 13장의 말씀대로, 만물의 하나님의 뜻에 따라서 복종하며, 하나님 외에는 어떤 권세도 있을 수 없다는 것이 우리 종교의 가르침이다”고 주석하였는데,⁵⁾ 이것은 세네카의 논지를 따라 주장한 것이다. 관용론 주석에서 그는 백성의 뜻을

4) 프랑수아 방델·김재성, 칼빈 그의 신학사상의 근원과 발전, 크리스찬 다이제스트, 1999. 12, 30면.

5) 프랑수아 방델·김재성, 위의 책, 33면.

거슬러서 정치하거나 부당한 방법으로 사용하는 전제군주를 부정한다.

그는 로마법 학자의 견해에 따라 군주는 시민법 위에 초월하며 그 자신이 살아있는 법이며 법은 곧 생명(*lex animata*)이므로 독자적인 법을 제정할 수 있다고 하였다. 그러나 그는 세네카와 스토아 철학자들이 설명한 바와 같이, 정의와 평등개념을 첨가함으로써 공권력이 적용될 수 있는 영역을 제한하였다.⁶⁾

스토아 철학의 색채를 띤 인문주의자로서의 그의 모습은 자연법사상에서 나타난다. 그는 합법적 군주의 왕권세습을 자연법에 대한 존중에서 확정되는 것이기에 복종이라고 말하고 그 세습된 자도 군주로서 인정된다고 한다. 즉 그는 모든 것이 자연법에 따라야 한다고 함으로써 인문주의자로서의 면모를 보인다.⁷⁾

칼빈의 인문주의는 그의 방법론에서 명백히 보여지는데, 그의 고전에 대한 놀라운 지식과 교부들에 대한 정확한 지식을 볼 수 있다. 이 때 칼빈은 하나님의 나라의 저자 아우구스티누스를 무려 열 다섯 번이나 언급한다.

2. 아우구스티누스(Augustinus)의 「하나님 나라」(Civitas Dei)

칼빈의 법 이해를 파악하는 위해서는 아우구스티누스의 법 이해가 필수적이다. 왜냐하면 그의 관용론 주석에서 아우구스티누스의 「하나님 나라」에 대해서 열다섯 번이나 언급하기 때문이다.

(1) 신법(율법), 영원법, 자연법, 인정법

아우구스티누스(A.D.354-430)는 로마의 스토아철학과 신플라톤 철학으로부터 나오는 개념의 도움으로 초대교회의 “기독교적 자연법의 체계화”에 최초로 기여한 교부철학자이다.⁸⁾ 우선 아우구스티누스의 법철학 중 국가에 대한 생각은 그의 유명한 저서 「하나님 나라」(Civitas Dei)에 잘 나타나 있다.⁹⁾ 이 책은

6) 프랑수아 방델·김재성, 위의 책, 34면.

7) 프랑수아 방델·김재성, 위의 책, 35면.

8) Ernst Wolf, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., IV, 1960, S. 1360.

9) 이밖에 아우구스티누스의 철학과 법이론에 관한 주요한 책으로는 *De Magistro*(스승에 관하여), *De libero arbitrio*(자유의지에 관하여)가 있다. 아우구스티누스의 법사상에 관해서는 Michel

지상의 나라와 하나님의 나라의 공존 및 그 관계를 나타내고 있다. 그는 역사 철학적인 관점에서 그 당시 세계를 제패했던 로마제국에게 그의 참된 지위, 즉 국가의 몰락은 역사에 있어서는 결정적인 사건이 아니고 진실한 왕국은 오히려 다른 곳에 있다는 것을 가르친다. 이것이 진실한 국가 즉 하나님의 나라(Civitas Dei)이다. 그에 의하면 로마제국처럼 지상의 나라는 허약하고 임시적이며 그의 선은 거짓이고 그의 정의도 허위이다. 지상의 나라는 집착할 만한 가치가 없으며 인간의 진정한 국가는 하나님의 나라이다. 하나님의 나라는 진실한 신자 즉 하나님의 은총에 의하여 선택된 자의 공동체이다. 그곳에서는 고유한 정의와 법이 있으며 이것은 영원히 지속된다. 그러나 아우구스티누스는 지상의 나라의 가치를 부정하지는 않는다. 인간의 역사가 지속하는 한, 잡초와 밀을 분리하기까지는 이 두 나라는 공존하며 지상의 나라도 인간의 역사 속에서 존재의의를 갖는다. 지상의 나라(*civitas permixta*)가 국가이다.¹⁰⁾ 그리고 그는 이 지상의 나라와 하나님의 나라를 연결시켜주는 것이 신자의 공동체인 교회라고 한다. 중세 수도원규칙과 가톨릭 케논법(Canon)은 이러한 아우구스티누스의 영향을 받은 것이다.

아우구스티누스는 신국론에서 다시 스토아학과 특히 키케로(Cicero)의 자연법론의 영향을 받아 영원법(*lex aeterna*), 자연법(*lex naturalis*), 인정법(*lex humana*)의 세 구조를 제시함으로써 기독교적 자연법의 체계화를 최초로 이룩했다. 그에 의하면 영원법은 성경을 통하여 제시된 하나님의 실정법 즉 모세율법과 그리스도의 법이다. 또한 자연법은 인간본성에 공통된 불완전한 정의의 빛이고, 인정법은 지상국가의 실정법규를 의미한다.

그리고 그는 자연법은 하나님의 실정법규인 영원법이 인간의 정신에 전달되기 위한 매개물, 즉 하나님으로부터 인간의 양심에 고지된 것으로 불온전하나마 정의의 원리가 된다고 한다. 그에 의하면 하나님은 인간을 자신의 형상대로 만들었기 때문에 모든 인간을 본성적으로 일정한 정의의 빛을 가지고 있다. 이것은 모든 인간에게 공통하는 것으로 기독교의 계시와는 독립된 것이며 신앙

Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Ed. Montchrestien, 1975; E. Gilson, *Introduction à la philosophie de Saint Augustin*, 1927; Copleston, *A History of Medieval Philosophy*, Methuen Co. Ltd., 1972 참조.

10) Augustinus, *Civitas Dei I*, p.35 : XV, p.1~20 : XIX, p. 26~28 : M. Villey, *op. cit.*, p 76.

이 없는 사람들도 이에 접근할 수 있다는 것이다. 이 정의의 법칙이 자연법이다. 그러나 그의 자연법은 스토아철학의 그것과는 달리 이 개념을 단지 인간이 자연법규를 어긴 죄인임을 밝히기 위한 수단으로 사용한다. 전술한 바와 같이 인간은 그 원죄로 인한 인간본성의 부패 때문에 그의 정의를 제대로 파악할 수 없고 진정한 정의의 인식방법은 오로지 하나님의 비추심, 즉 신앙뿐이다.¹¹⁾

한편 아우구스티누스는 인정법에 대하여 다음과 같이 말한다.¹²⁾ 지상의 나라의 실정법규 즉 인정법은 그것이 비정의인 지상의 제도적 질서에 관한 법이고 또한 가변적인 것이므로 그것은 정의의 법이 아니다. 그러나 우리가 그 실정법규를 준수하지 않으면 안되는 것은 그것이 질서와 안전이라는 잠정적이거나 유용성을 가지고 또한 그것이 하나님의 섭리에서 나오기 때문이다. 즉 바울이 말하는 바와 같이¹³⁾ 지상의 실정법규를 만들어 내는 사실상의 권력은 하나님의 섭리로부터 위임받은 것이기 때문에 그것은 비록 정의롭지 못하지만 법이 되고 구속력을 가진다.

(2) 법철학적 의미

아우구스티누스에 있어서는 인간의 원죄성과 인간본성의 불완전성이 그의 신학적 자연법론의 밑바닥에 깊숙이 깔려 있다. 그는 자연과 은총, 이성과 신앙의 엄격한 상관성에 출발하여 자연법이 다만 하나의 상대적인 법이라는 것을 강조할 뿐 그것이 법체계의 핵심을 이루는 것이라고는 생각하지 않는다. 그에게 핵심이 된 것은 영원법 그중에서도 그리스도의 법(*lex christi*), 즉 사랑의 법(*ius caritatis*)이다. 즉 그의 자연법이론은 그리스도의 숭배의 구사원적 전체 모습의 전체적 일부일 뿐이다.¹⁴⁾ 또한 그의 신학적 자연법론은 물론 정의와 정성은 무시하는 것은 아니지만 그보다도 신앙과 하나님의 계시·섭리를 강조함으로써 후기 스콜라철학 특히 오캄의 윌리엄(William of Occam)과 그의 학파

11) Augustinus, *Civitas Dei* IV, p. 20.

12) Augustinus, *Civitas Dei* V, p. 19~21 : *Confessio* III, p. 8, 15 : 유병화, 『법철학』(서울: 박영사, 1998), 67면 이하 참조.

13) 로마서 13장 1절~2절.

14) Alexander Hollerbach, 최종고·박은정, 법철학과 법사학, 삼영사, 15면; *Jus Caritatis, Zur Christologische Grundlegung fuer Naturrechtslehre*, 1961 : E. Wolf, *Naturrechtslehre*, S. 88~90.

의 유명론(Nominalismus)¹⁵⁾과 루터와 칼빈의 개혁신학의 법사상에 깊은 영향을 미친다.¹⁶⁾

3. 오캄의 윌리엄(William of Occam)의 유명론(Nominalism)

오캄의 윌리엄은 유명론의 창시자이며 후기 스콜라 철학 사상가로서 프란체스코 교단의 가장 진지한 단원으로서 스승인 스코투스보다 더 극단적으로 철학을 신학에서 분리시킨 학자였다. 뿐만 아니라 그는 교권과 정권의 분리를 주장하고 모든 형태의 실재론을 공격한 신학자이다.¹⁷⁾

그는 논리학에 대한 열정을 가지고 엄격한 합리적 평가, 필연적인 것과 우연적인 것의 구분, 증거와 개연성 사이의 차이 등을 강하게 주장했다. 이는 인간의 자연적 이성과 인간 본성을 크게 신뢰하는 데서 나온 것이었다. 다른 한편, 신학자로서 그는 교리에 나온 그대로의 하나님이 일차적으로 중요하고, 이 전능하신 하나님이 인간을 은혜롭게 구원한다고 말했다. 즉 하나님의 구원 행위는 의무를 부과하지 않고 주기만 하는 것이며 그것은 이미 하나님이 자연을

15) Überweg-Geter, *Die patristische und scholastische Philosophie*, 11. Aufl., 1928, S. 582ff. 스콜라 철학에 있어서 신학논쟁인 실재론(Realismus)와 유명론(Nominalismus)의 대립은 보편개념의 실재를 인정하느냐 그렇지 않느냐에 관한 것이다. 자세한 것은 황산덕, 『법철학강의』(제4전 정판), 방문사, 79-80면 참조.

16) Augustinus의 법철학에 대한 비판은 유병화, 앞의 책, 60-61면 참조.

17) 유럽의 중세 철학에서 <보편>을 둘러싸고 전개된 존재론적·논리학적 논쟁을 보편 논쟁이라 한다. 보편에 대한 문제는 이미 플라톤이나 아리스토텔레스도 논의했는데, 포르피리우스가 아리스토텔레스의 《카테고리론》 서문에서 ① 유(genus)나 종(species)은 실체로서 존재하는가 아니면 단순한 표상에 지나지 않는가 ② 만일 그것들이 실체로 존재한다면 그것들은 물체적인가 또는 비물체적인가 ③ 그것들은 감각적 사물들로부터 분리되어 있는가 아니면 그 안에 존재하고 있는가 라는 세 가지 문제를 제출하였고, 로마의 철학자 A.M.S.보에티우스가 그 주석에서 문제 해결을 시도한 이후, 중세 특히 11세기부터 12세기에 걸쳐 보편에 관한 여러 가지 존재론적·논리학적 견해가 나타나 논쟁이 오갔다.

이 문제에 대한 첫 해답은 극단적인 실재론(실념론)이다. 그것에 의하면 유나 종이라는 보편은 정신 안에 존재하는 것과 동일한 방법으로 정신 밖에 있는 대상 속에 실체로서 존재한다. 오세르의 레미기우스, 캄브레의 오도, 샹포의 기욤 등이 이 입장을 취했다. 이에 반하여 보편은 이름에 지나지 않으며 실체로서 존재하는 것은 '개별적 사물'뿐이라고 하는 주장을 유명론(명목론)이라고 한다. 11세기에 살았던 대표적인 유명론자 로스켈리누스는 보편이 음성의 숨소리에 지나지 않는다고 주장했다. 이와 같이 보편을 사물에 귀착시키느냐, 명칭에 귀착시키느냐에 따라서 실재론과 유명론으로 대립된다. 보편에 관한 여러 가지 논쟁은 중세의 논리학 및 존재론의 형성과 치밀한 전개에 이바지하는 데 큰 도움이 되었다.

창조한 데서 유감 없이 증명되었다고 했다.

“가장 단순한 것이 최상의 설명이다”, “작은 말로 충분할 때 쓸데없이 많은 전제들을 설정해서는 안된다”는 그의 법칙은 흔히 ‘경제 법칙’ 또는 ‘오컴의 면도날’이라는 이름으로 알려져 왔다. 오컴은 특히 스콜라 철학자들이 소위 ‘실재’를 설명하기 위해 고안한 많은 것들을 제거하기 위해 이 원리를 사용했다. 즉, 실재하는 것은 개체(개별사물)뿐이고, 이 개체들을 인식하는 직관(notitia intuitiva)이야말로 명확히 증명하는 지식의 기초가 된다고 하였다. 이와 같은 생각은 많은 신학적 명제를 ‘믿어야만 할 것’으로 만들었고, 이것과 경험과 지식의 분리를 추구하여 근세의 자연과학적 사상의 선구가 되었다.

오컴에 의하면 본질적으로 정당한 법이란 존재하지 않으며, 다만 본질적으로 정당한 입법자만이 있을 뿐이다. 하나의 행위, 절도·간음 등이라고 평가되는 것은 그 행위의 실질적·윤리적 성질 때문이 아니라 그러한 행위를 절도·간음 등이 된다고 해서 금지하는 명령이 있었을 경우에만 한한다. 따라서 그러한 금지 명령이 존재하지 않는 경우에는 그 행위는 결코 그것 자체로서 절도가 간음이 될 수 없다. 즉 행위는 그것 자체로서 고유한 선 또는 악의 성질을 가지고 있는 것이 아니라, 신의 명령에 의해 행위자에게 상대방에 대한 일정한 의무가 과해져 있는 경우에 한해서, 그것은 선 또는 악의 행위가 될 수 있다.

오컴의 법사상의 핵심은 다음과 같이 정리된다. 본래부터 정당한 영구법이나 자연법은 존재하지 않는다. 존재하는 것은 오로지 절대적인 입법자 즉, 신 하나 뿐이다. 신은 자신의 시원적인 의지로써 인간에게 무엇인가를 요구 또는 금지하는 명령을 내렸으며, 인간의 행위가 이러한 명령에 순응하는 것이 될 경우에 비로소 그것에는 선하다는 판정이 따르게 된다. 절대적 입법자인 신과 신의 명령에 복종하는 인간의 주관적 심정만이 문제가 되며, 그 밖에 있어서는 어떠한 객관적 규범도 자정할 필요가 없다.¹⁸⁾

이와 같이 오컴의 율리암은 신앙과 하나님의 계시·섭리를 강조함으로써 후기 스콜라철학의 유명론(Nominalismus)을 집대성하며, 루터와 칼빈의 개혁신학의 법사상에 깊숙한 영향을 미친다.

18) 황산덕, 앞의 책, 90면.

Ⅲ. 칼빈의 법 분류와 저항권 문제

1. 율법, 자연법, 도덕법, 국가법

칼빈은 「세네카 관용론 주석」에서 나타난 인문주의적 사고, 아우구스티누스의 「하나님 나라」에 나타난 법의 분류, 오컴의 윌리엄(William of Occam)의 유명론에 영향을 받아 그의 개혁신앙의 결정체인 대표적 저서 「기독교강요」에서 하나님의 법과 세상의 법을 아우르는 체계로서 그의 독특한 법체계를 전개한다.

칼빈의 법 이해는 그의 율법관과 관련이 깊다. 그는 율법을 통해 법을 구분하고, 각각의 법이 어떻게 사용되는지 설명한다. 즉, 그는 이를 위해 율법의 제3사용과 자연법, 도덕법, 국가법에 대하여 다음과 같이 설명한다.¹⁹⁾

(1) 율법의 제3사용

루터에 의하면 율법이란 우리가 자신의 행위로 구원을 얻을 수 없다는 절망에 떨어지게 만든다. 그래서 루터는 율법이 우리를 복음으로 인도하는 몽학선생이라고 했다. 율법은 인간의 양심을 고발하고, 겸허하게 만들며, 공포에 떨어지게 한 후 양심으로 하나님의 약속이신 그리스도를 갈급하게 하고 갈망하게 만든다.

그러면 루터는 율법이 어떤 기능이 있다고 보았는가? 그는 율법이 두 가지의 기능을 가지고 있다고 보았다. 율법의 제1기능은 사람들로 하여금 사회질서를 유지하도록 만드는 정치적 기능이었다. 이러한 율법의 기능은 악인을 처벌하고 착한 사람들을 보호하여 사회질서를 유지하는 기능으로 국가의 실정법을 의미한다. 율법의 제2기능은 인간을 정죄하여 그리스도에게로 돌아오도록 하는 기능이다. 이것은 율법의 신학적 내지 영적 기능으로 칼빈은 이것을 율법의 고유한 기능이자 본질적 기능이라고 하였다.²⁰⁾

19) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles, vols. I, II. Philadelphia: The Westminster press, 1960. 한국어판 『기독교강요』, 김중흠·신복윤·이종성·한철하 공역(서울: 생명의 말씀사, 1998), I.1.1. 약어로서 “Inst.”로 표기함.

20) 이은선, 『칼빈의 신학적 정치윤리』(서울:기독교문서선교회, 1997), 161면.

그러면 칼빈의 율법이해는 어떠한가? 칼빈은 율법이 세 가지의 용도가 있다고 말한다. 율법의 제1용도는 신학적 사용으로 하나님의 의를 밝히는 동시에 우리 각 사람의 불의를 정죄하는 것으로서, 거울과 같이 우리의 죄를 드러내는 것이다. 이 제1용도는 신자와 불신자 모두에게 적용된다. 루터가 말하는 율법의 제2기능에 해당된다. 율법의 제2용도는 사회에서 외적인 질서를 보존하려는 것으로 주로 불신자에게 적용된다. 그들은 정의와 복지에 관심이 있기 때문이 아니라, 강요와 처벌의 두려움 때문에 국가의 법에 순종하게 된다. 이러한 율법의 제2용도는 그들의 회심에 앞서 범죄에 대한 억제로 작용한다.²¹⁾ 루터의 제1기능에 해당된다.

그런데 칼빈은 구원받은 신자들에게 율법의 역할이 무엇이나 하는 문제를 제기하며 율법의 제3사용에 대해서 말한다. 칼빈이 이렇게 말하는 이유가 있다. 그것은 그리스도인의 자유를 왜곡하는 자들 때문이었다. 그의 표현을 빌리자면, 그들은 그리스도인의 믿음과 생활을 풍자하는 루키아노스(Lukianos)적인 인간들이다. 그들은 그리스도인의 자유의 교리를 교묘한 말로 희롱하며, 그리스도인의 자유의 교리를 파렴치한 일도 가능하게 만드는 교리로 해석한다. 그들은 그리스도인이 자유를 구실로 삼아, 하나님께 대한 일체의 복종을 버리고 방탕한 생활에 뛰어들었다고 말한다.²²⁾

이 점에 관하여 루터는 그리스도인이 신앙의 필연적인 결과로 율법의 명령 없이도 자연적으로 선행을 하면 살 수 있다고 주장하였지만, 칼빈은 그리스도인이 신앙을 통해 그리스도와 결합되었으나 아직도 게으름과 자기중심성의 죄악의 찌꺼기가 남아 있기 때문에 율법의 자극과 권면이 필요하다고 보았다. 이것이 칼빈이 말하는 율법의 제3사용으로, 율법은 그리스도인에게 끊임없이 선을 행하도록 가르치며 충고한다. 칼빈은 ‘제네바 훈령집’(Geneva Ordonnances)에서 선을 권장하는 율법의 제3사용을 강조한다.

(2) 자연법

칼빈은 하나님이 인간을 창조할 때 인간의 마음속에 새겨 놓은 내면적인 법

21) 이은선, 앞의 책, 162-163면.

22) *Inst. III. 19. 1.*

이 있는데, 이것이 바로 자연법이라고 보았다. 그렇다면 자연법의 역할은 무엇인가? 자연법은 “양심이 옳고 그름 사이를 충분히 분별하게 하고, 동시에 그들 자신의 증거에 의해서 유죄함을 증거”하도록 하는 ‘양심’의 법의 역할을 한다.²³⁾

그러므로 이 양심은 사람을 하나님의 심판대 앞으로 끌어가며, 사람에게 부여 놓은 감시인과 같이 모든 비밀을 감시하고, 하나도 어둠 속에 숨기지 못하게 한다. 칼빈에게 있어서 양심은 자연법과 내적인 법을 구성하고 있으면서, 우리가 하나님과 이웃에 대하여 어떠한 의무를 수행해야 하는가를 말한다.²⁴⁾

그러나 인간이 타락한 후에, 자연법은 희미해져서 그 내용을 명백하게 알 수 없게 되었다. 자연법은 오류의 흑암에 덮여서 더 이상 하나님을 깨닫지 못하게 되었다. 양심 또한 그 역할을 감당치 못하고, 둔해졌고 교만해졌다. 그래서 하나님은 자연법상으로는 너무 희미한 것들을 분명히 드러내고, “우리의 맥 풀린 양심을 일깨우며 우리의 마음과 기억에 분명한 하나님의 뜻을 알리시려고 기록 된 법”²⁵⁾ 즉, 십계명을 주셨다. 따라서 자연법을 명백하게 표현한 것이 도덕법(십계명)이라고 말할 수 있다.

그럼에도 불구하고, 모든 사람의 마음에 자연법이 새겨져 있다는 사실이 주는 의미는 무엇인가? 그것은 첫째, 사회생활의 붕괴를 막아 주며, 둘째, 서로에 대하여 책임감을 느끼고 사회생활을 할 수 있게 된다. 칼빈의 입장에서 자연법이 더욱 더 중요한 것은 하나님의 율법을 모르는 이방인들이 만든 법에도 하나님의 율법의 내용이 반영되어 있다는 것이다.²⁶⁾

(3) 도덕법

칼빈은 『기독교 강요』 제2권 8장에서 도덕법에 관하여 집중적으로 논의하고 있다. 도덕법은 율법이다. 여기서 율법은 주로 십계명에 집중되어 있으며,

23) 김철영, “칼빈의 율법관에 드러난 자연법 이해,” 『장신논단』 15, (1999), 346면.

24) *Inst. IV. 10. 3.*

25) 김철영, 앞의 논문, 347-348면.

26) 칼빈은 그리스와 로마의 고대법에 성경의 도덕법의 내용과 일치하는 내용들이 성경을 모르는 사람들이 제정한 법에 들어 있는 것을 알게 되었다. 성경을 모르는 사람들이 제정한 법에 들어있는 이러한 정의와 형평을 보장하는 내용들은 희미하지만 하나님이 모든 사람들에게 십여 놓은 자연법 내지는 양심의 결과라고 생각하였다. 이은선, 앞의 책, 178면.

율법에 대한 서론, 십계명 해설, 십계명의 두 돌판에 대한 추가로 율법의 요약과 약속 그리고 심판과 권고를 포함한 법의 목적과 사용 등으로 되어 있다.

칼빈은 자연법과 관련하여 율법의 제1용도인 신학적 용도에 주목한다. 신학적 용도는 “율법의 신학적 사용”, 혹은 “율법의 영적 사용”이라고 하는 데 율법의 고발적 기능을 의미한다. 인간은 타락과 부패로 인하여 계시된 율법이 요구하는 완전한 의를 성취할 수 없다. 율법은 ‘거울’과 같아서 우리의 모습을 그대로 반영한다고 다음과 같이 덧붙여 언급하고 있다.

이제 하나님은 성문법인 도덕법(십계명)을 우리에게 주셔서 자연법에서 너무도 회미했던 것을 더욱 분명히 증언하며, 무관심한 우리를 각성 시킨다. 그리고 첫째로는 하나님을 사랑하고, 둘째로는 이웃을 사랑하도록 우리를 이끄신다.²⁷⁾ 그러므로 도덕법은 하나님의 뜻을 따라 생활을 정돈하고자 하는 모든 시대의 사람들은 위해서 정해주신 의의 표준이요 참되고 영원한 표준이 되는 것이다.

(4) 국가법

국가와 사회는 법이 필요하다. 왜냐하면 법을 통해 국가는 범죄를 억제하고, 외적인 질서와 평화를 유지하기 때문이다. 그리고 관리들은 법을 통하여 백성들을 통제하고 다스린다. 신학적 용도와는 다르게 정치적 용도로서의 율법의 기능은 강제성을 가진다. 즉 형벌과 처벌을 통하여 국가와 사회의 질서와 평화를 유지하는 것이다. 그래서 사람들은 형벌이 무서워서 범죄를 삼가게 된다. 칼빈은 만일 모든 사람에게 모든 일을 허락하는 사회가 된다면 사회는 소란하고 혼돈하게 될 것이라고 경고한다.

그렇다면 강제성을 지니고 있는 정치적 용도의 율법이 그리스도인들에게 어떤 의미가 있는가? 그리스도인들은 국가법에 대해서 어떤 자세를 취해야 하는가? 칼빈은 하나님의 자녀들까지도 부르심을 받기 전에, 성결의 영을 받기 전(롬1:14) 이런 감독을 받는 것이 유익하다고 말한다. 칼빈은 디모데에게 보낸 사도바울의 목회서신이, 이 율법의 정치적 기능에 대해서 잘 설명해 주고 있다고 보았다.²⁸⁾

27) 김철영, 앞의 책. 353-356면.

28) 디모데전서 1:9-10 참조.

그는 율법이 육의 통제할 수 없는 정욕을 억제하는 굴레와 같은 것으로서, 사회의 혼란을 방지하고, 질서를 유지하며 평화를 지켜내는 것으로 보았다. 그리스도인들은 법의 강제력에 의한 제재를 받지 않아도 국가와 사회 공동체의 법질서를 잘 지킬 수 있어야 한다. 왜냐하면 율법의 정치적 역할이 “적어도 벌을 받지 않으리라는 공포심을 일으켜 일부 사람들을 억제하여” 악인들로부터 사회를 보호하기 위한 이유라면 이 억제되고 강요된 ‘의’는 인간사회를 위해 필요한 것이고 따라서 그리스도인들에게도 법은 필요한 것이다.²⁹⁾ 칼빈은 국가 법의 이러한 기능을 하나님의 온전한 부르심을 받기까지의 과정으로 이해한다.³⁰⁾

칼빈은 분명 정치적 용도로서의 법을 통한 치리의 도움으로 제네바를 개혁하고자 하였다. 1541년에 칼빈은 제네바로 돌아오자마자 교회규칙을 작성하였고, 1542년에는 민사소송법을, 1543년에는 제네바의 헌법 역할을 했던 '관직과 직분자의 규정'을 작성하였다.³¹⁾ 이 때 칼빈이 주도한 법률의 목적은 처벌이 주목적이라기보다는 제네바 시민들의 삶을 변화시키기 위한 보조적인 수단이었다. 칼빈에게 있어서 치리의 목적은 억압만이 아니라 범죄에 대한 예방과 선행에 대한 자극이었다.³²⁾

2. 저항권 문제

칼빈은 하나님께서 인간에게 그의 율법을 주셔서 자기의 선한 뜻을 그 안에 나타내셨다고 한다. 인간은 비록 태어나면서 그대로의 인간이라 할지라도 하나님 앞에서 책임을 면할 수 있는 존재는 아니다. 그의 선한 뜻을 깨닫도록 하나님은 인간에게 자연법을 주시고 양심을 통해서 그것을 자각하고 감시자가 되도록 내적인 법을 주셨다. 그래서 이 내적인 법은 끊임없이 우리를 깨우친다.

29) 김철영, 앞의 책, 356-357면.

30) *Inst. II. 7. 11.*

31) 칼빈의 주도적인 역할로 제정된 법률은 그 성격에 따라 시민법에 속하는 것과 교회법에 속하는 두 가지로 나눌 수 있다. 교회법 속하는 것은 교회 규정과 결혼법과 검약법이고 나머지는 시민법에 속한다. 칼빈은 처음에 결혼을 성례로 보지 않아서 결혼 분쟁을 시민법정의 영역에 포함시켰으나, 검약법도 목사들의 주도로 제정되었다. 이은선, 앞의 책, 182면.

32) 이은선, 앞의 책, 190면.

이러한 전제에서 칼빈은 세속 통치자에 대한 저항권 문제에 대하여 논한다.

칼빈은 성경에 기초하여 모든 권위가 하나님으로부터 온 것이기 때문에 세속 통치자를 하나님의 대리자로 존경하고 복종할 것을 강조한다(벧전 2:13-14, 17: 잠 24:21; 롬 13:1-2, 5; 딤후 3:1). 그런데 만약 통치자가 법과 특권과 재판과 청탁서를 돈을 받고 처리하며, 백성들을 착취하고, 강도짓을 일삼고 부녀자를 겁탈하는 악을 행할 때에는 어찌할 것인가? 칼빈은 그런 악한 통치자라 하더라도 통치자에게 복종해야 한다고 말하며 그 이유를 이렇게 설명한다. 첫째, 통치자의 권위는 하나님께로부터 오며, 때로 하나님은 이스라엘을 심판하는 도구로서 느부갓네살왕을 쓰셨던 것처럼 백성의 악을 심판하기 위해 사악한 통치자를 징벌의 수단으로 사용할 수 있다(욥 34:30; 호 13:11; 사 3:4, 10:5; 신 28:29).³³⁾ 둘째, 통치자와 백성의 관계는 가정에서 부모와 자녀의 관계와 같아서 부모가 악하다는 것이 자녀의 불순종을 정당화하는 근거가 될 수 없다. 셋째, 불의하고 사악한 통치자에 대한 처벌은 하나님의 몫이기 때문이다. 하나님은 애굽을 통해 두로의 교만을 꺾으시고, 앗수르를 통해 애굽의 교만을 깨뜨리시고, 갈대아를 통해 앗수르의 포악을 무너뜨리고, 메대인과 바사인을 통해 바벨론의 교만을 꺾으시었다.³⁴⁾

그러나 칼빈은 다음 두 가지 조건에서 사악한 통치자에 대한 저항을 인정한다.³⁵⁾ 첫째, 국민 개개인은 사사로이 통치자에게 저항하는 것이 허락되지 않으나, 통치권을 견제하고 감독하도록 세워진 관리들에게는 저항하는 것이 책무가 된다. 이는 그들이 백성의 권리를 지키며 억압으로부터 해방하도록 부름받은 직분자들이기 때문이다. 그들이 이런 의무를 다하지 않을 때 그들은 사악한 배반자가 된다. 둘째, 통치자에게 대한 복종은 그들이 더 큰 권위인 하나님의 권위에 복종한다는 전제에서 정당화된다. 통치자들이 마땅히 복종해야 할 하나님

33) *Inst. IV. 20. 25; Inst. IV. 20. 26.*

34) *Inst. IV. 20. 29.* 칼빈은 루터처럼 아우구스티누스의 영향을 받아 인간의 이성을 격하시키고 또한 기독교의 도덕과 일반세상의 도덕을 조화하려는 스킨라철학의 입장을 거부한다. 따라서 칼빈의 법이론도 루터와 마찬가지로 현세 권력의 절대성 기초하고 있다. 따라서 군주제를 옹호하며 또한 그 권력에의 복종을 요구하고 저항권을 인정하지 않는다. 다만 칼빈은 휴머니즘의 영향을 받는 법학자이기도 했기 때문에 인간이성의 역할과 사실상황을 존중하고 있다. John Calvin, *Inst. XVI, The Government Civil*, p.126, 139.

35) *Inst. IV. 20. 32.*

의 권위에 복종하지 않을 때 그런 통치자에게까지 복종할 필요는 없다. 왜냐하면 그리스도인은 사람보다 하나님을 더 순종해야 하기 때문이다(행 5:29). 그리스도인은 통치자에게 복종하되 ‘하나님 안에서’ 복종해야 한다. 통치자는 하나님을 그슬리는 명령을 내릴 때 거기에 복종할 필요는 없다. 하나님을 거역하라는 사악한 명령에 무조건 불복종하는 것이야말로 하나님의 징벌을 자초하는 일이다(호 5:11; 왕상 12:30).³⁶⁾

IV. 칼빈의 법 이해에 대한 평가 - 십계명(도덕법)과 국가법의 결합으로서의 형평법

칼빈의 기독교적 삶의 견해는 그리스도 안에서의 나눔 위에 그 기초를 두었다. 기독교인의 모든 행위는 이러한 나눔의 표현이다. 법은 기독교인들 자신의 삶 가운데서 믿는 자들이 그리스도의 의를 표현하기 위해 성령에 의해 인도함을 받는 하나의 규칙으로 기능한다. 의의 규칙으로 이해하는 중심에는 가장 탁월한 사랑의 길이 있다.³⁷⁾ 칼빈은 이러한 개념을 마태복음 22장 35-40절에서 찾았으며, “가장 위대한 율법이 무엇입니까?”라는 질문과 “모든 마음과 영혼과 정신을 다해 주 너의 하나님을 사랑하고 네 이웃을 네 몸같이 사랑하라”는 예수의 대답에서 확증했다. 그는 이 위대한 두 명령 속에 표현된 사랑이 거룩하고 승화된 삶으로 인도해주는 성서의 가르침으로 인식했다.³⁸⁾

칼빈은 형평법 사상 즉 형평개념³⁹⁾을 ‘사랑의 도구’로 바꾼다. 그는 황금률

36) 조용훈, *갈뱃의 정치사상과 그 사회윤리적 함의*, 우리 시대의 갈뱃, 한남대학교 기독교문화연구원 총서 5집, 한들출판사, 2010. 12, 119면 이하.

37) John Calvin, 존 · 칼빈성서주석출판위원회, 『칼빈성서주석 8』, 고린도전서 13:1(서울:성서교재사, 1995), p. 373 이하 참조.

38) John Calvin, 존 · 칼빈성서주석출판위원회, 『칼빈성서주석 3』, 요한복음 2:5(서울:성서교재사, 1990), p. 76.

39) 형평은 정의를 시행할 때, 그 기초가 되는 특성에 따라 분류, 등급을 매기는 것을 말한다. 예컨대, 임금을 정할 때 대가족인가 아닌가, 총각인가 가장인가에 따라 호봉을 정하고 가족수당 등을 지급하는 것이다. 의의 모순이 명백하게 드러나고, 정의의 시행의 결과 실질적인 정의가 무시될 때 우리는 형평에 호소한다. 즉, 형평은 정의의 시행이 불가능하다고 생각되는 경우에 그 필수불가결의 보완물이다. 형평은 동일한 범주에 속하는 사람들을 지나치게 불평등

에 의해 형평개념을 정립했는데 예수가 여기서 제자들에게 공명정대한 규칙을 제시했다는 것이다. 곧 황금률은 공명정대한 규칙으로서 만인의 가슴속에서 빛나는 존재라고 했다. 따라서 그에게는 형평과 황금률이 일치한다. 즉, 형평개념은 이웃사랑의 도구이자 으뜸가는 규칙임을 그리스도가 선포했기 때문에 중요하다.40)

칼빈에 의하면 율법과 예언서의 총합이 황금률인데 거기에는 자비에 대한 가르침과 의를 확신하라는 교훈이 용해되어 있으며 그것이 곧 형평 그 자체라는 것이다. 율법과 예언서의 이웃사랑 교훈, 그것을 요약한 십계명의 가르침, 또한 이 모든 것들을 아우르는 황금률에는 형평법 사상이 침전되어 있고 그것은 타인을 사랑하는 도구라는 역할을 탐지한다. 그리고 이 형평규칙은 자신과 타인을 구별하지 못하도록 한다. 지상에 증오의 세력이 있어서 서로 인간들을 적대적으로 만드는 유일한 원인은 형평사상이 짓밟히기 때문이며, 대다수의 인간들이 이기적인 목적에서 형평을 자의적으로 접근하기 때문이다. 곧 자신의 이익이 관련된 곳에서는 자신의 권리를 추구하는 이상으로는 나아가지 못한다.41) 그 이유는 자신의 이익이 걸려있는 문제에 대해서는 매우 민감하며 따라서 그때에는 타인에 대한 배려를 거의 하지 않기 때문이다.

율법과 예언서와 십계명에 제시된 자비와 의는 형평과 연계되어 있고 이것은 그리스도의 의를 이루는 길임을 확증했다. 곧 정형화된 안내자 역할을 하는 형평법사상은 하나의 해석적 규칙으로서 이웃을 대할 때 그리스도의 정신과 행위를 닮아야 함을 말해 준다.

특히 칼빈은 기독교강요 제2권에서 ‘율법의 제 3용법’-기독교인의 규범과 안내 및 행동의 원칙-을 강조했다. 곧 그리스도의 유익을 위해 믿는 자들은 성령 사역의 상황 하에서 율법을 대할 것을 주장했다.42) 칼빈은 다른 구약율법 폐기

하지 않게 다루는 경향이다. 즉, 형평은 상충하는 둘 이상의 본질적 특성을 동시에 고려해야 하기 때문에 완전한 평등, 즉 정의를 달성하기 불가능한 경우에 생겨나는 불평등을 감소시켜 주는 경향을 갖는다. 그리고 정의는 그 요건이 매우 상세하여 형식적이지만 형평은 정의의 형식적 결과로 일어나는 불평등을 중재, 상충시키는 비형식적인 것이다.

40) Hass, *The concept of Equity in Calvin's Ethics*, pp. 49-50.

41) John Calvin, 존·칼빈성서주석출판위원회, 『칼빈성서주석 1』, 마태복음 7:12(서울:성서교재사, 1990), p. 323.

42) I. John Hesselink, *Calvin's Concept of the Law*(Pennsylvania: Pickwick Publications, 1992).

론자들과는 달리 구약율법도 하나의 계시로서 신약과 보완관계 혹은 전후 관계에 있으면서 기독교인의 행동의 지침이 된다고 보았다. 그리고 시대성과 상황에 근거하여 재해석할 것을 주장했다. 그렇다면 예언서에 있는 형평사상과 형평정신에 대한 해석과 실행도 마찬가지이다. 율법과 예언의 제3용법은 성령의 사역을 통한 형평의 실현, 곧 황금률의 정신 구현을 보좌하는 역할을 하게 된다.

또 하나 칼빈에게 특징적으로 나타나는 것은 형평과 정의의 연관성이다. 이웃을 사랑하도록 인도하는 황금률에서처럼, 형평은 총체적으로 정의와 연계되어 있다. 특히 십계명의 후반부, 즉 인간의 행위규범을 담은 6-10계명은 이웃과 더불어 정의와 형평 안에서 살아갈 것을 요구한다. 그래야만 우리는 하나님의 진실한 자녀가 될 수 있다. 그러한 정의와 형평은 자신에게 속한 것을 이웃에게 주고 자신이 원치 않는 것을 이웃에게 행하지 않기를 원칙적으로 규정되어 있는 자연법사상의 실천을 명한다. 이 정의와 형평개념은 칼빈이 아우구스티누스의 자연법사상에서 계승받은 것이며, 아우구스티누스는 이 정의개념을 키케로에게서 가져왔고, 신약성서 예수의 황금률에서 나온다.⁴³⁾

칼빈에게 있어서 정의와 형평은 분리되지 않는다. 하나님이 우리에게 요구하는 ‘올바름’(딤후 2:12)은 모든 형평의무를 함의하며, 이는 자신의 소유를 내어줄 것을 의미한다.⁴⁴⁾ 형평은 모든 사람들이 그들의 권리인 정의를 부여받을 수 있도록 보장해주는 규칙이다. 역으로 ‘옳지 않음’은, 각자가 형평을 자신의 의무로 받아들이지 않을 때 생겨나며, 인간의 정의를 짓밟는 행위가 된다. 따라서 형평은 이웃에게 해를 입히는 것을 방지하는 안내자가 된다.⁴⁵⁾

칼빈의 형평은 그리스도의 사랑을 닮아가게 하는 안내자로서 성서에 깊이 각인되어 있다. 예수가 제자들의 발을 씻어준 사건은 서로 상호간에 섬기는 사랑의 규칙을 상징적으로 보여준 것이다. 이웃에 대해 노예의 태도와 같은 철저한 섬김의 자세가 없다면 사랑도 없는 것이다.⁴⁶⁾ 사랑의 법은 이웃의 안녕과

43) John Calvin, *Sermons on the Deuteronomy*, Arthur Golding tr.(Edinburgh: Banner of Trust, 1973), p. 247.

44) *Inst.* II 7, 3.

45) John Calvin, 존 · 칼빈성서주석출판위원회, 『칼빈성서주석 7』, 로마서 13:10(서울:성서교재사, 1990), pp. 411-412.

46) John Calvin, 존 · 칼빈성서주석출판위원회, 『칼빈성서주석 3』, 요한복음 13:12(서울:성서교

연관되며, 이웃에게 해가 되는 것을 제거하는 것까지를 포함한다.⁴⁷⁾

칼빈의 형평에는 우선순위가 있는 것이 특색이다. 이 형평은 먼저 믿는 자의 마음에 새겨진 첫째가는 영원한 미덕이며, 다시 인간 사회 속에서 정의가 실현 되도록 안내하는 역할로서 드러난다. 타인을 대함에 있어서 순종적이고 친절하며 공정한 태도를 취함이 바로 형평이다. 그리고 형평이라는 미덕은 필수불가결하게 이웃사랑에 근거를 두고 있다. 형평은 의무와 권리에 관한 사람들 사이의 다툼에서 아주 극명하게 잘 드러난다. 의무와 권리의 개념으로 규정되는 정의만으로 공정하고 올바른 결과를 기대할 수가 없다. 합법적이고 정당한 권리가 도전받는 상황이 종종 발생한다. 혹은 어떤 자는 권리를 지니고 있고 또 어떤 자는 그 권리를 지니지 못한 경우가 있다. 또한 합법적이고 정당한 권리 행사가 그러한 권리를 가지지 못한 자에게는 부당한 결과를 초래하기도 한다.

이 때 형평은 정의를 올바르게 수행하는데 필요한 수단이 되며, 그 형평은 사랑의 황금률을 근거로 정의를 올바르게 수행하고 다룬다. 그래서 형평은 단순히 의무와 권리만을 의미하지 않고 사랑의 법칙을 요구한다. 또한 형평은 추상적인 개념인 정의와는 다르게 구체적인 생활세계의 상황 속에서 타인을 사랑하는 태도를 요구하고 있다.

칼빈은 상해와 투쟁이 일어나는 이유가 타인에게 손해를 입히고 자신의 권리와 이득을 완강하게 챙기는데서 유발된 데서 찾을 수가 있다고 했다. 그리고 이러한 것을 해결하는 유일한 길은 태도변화에 있는데, 그 태도변화를 역시 산상수훈에서의 예수의 교훈에서 찾았다. 즉 악의 근거가 되는 증오와 투쟁과 모든 종류의 상처가 방지되고 금해지기 위해서는 완화와 절제와 형평이 필요하며, 동시에 자신의 권리를 주장하지 않으면서 형평이 정착되도록 해야 한다는 것이 예수의 교훈이라는 것이다.⁴⁸⁾

투쟁은 겸손과 사랑을 통해 해소되고 그것은 자신의 손실과 권리주장을 포기하는데서 비롯된다. 형평한 사람은 올바르게 정당함이 정착되도록 자신의 권

재사, 1990), p. 463.

47) John Calvin, 존 · 칼빈성서주석출판위원회, 『칼빈성서주석 8』, 고린도전서 10:23-24(서울:성서교재사, 1995), p. 352.

48) John Calvin, 존 · 칼빈성서주석출판위원회, 『칼빈성서주석 1』, 마태복음 5:25-26(서울:성서교재사, 1990), pp. 267-269.

리를 포기하는 사람이며 형평에 의한 사랑의 미덕에 의해 인간관계 속에서 형평심을 추구하도록 동기를 부여받는 자이다.⁴⁹⁾

칼빈은 악에 직면했을 때, 그리스도인들은 결코 자신들의 권리를 추구해서는 안 될 것임을 성서에서 발견했다. 적을 사랑하라는 교훈(마태복음 5장 44절)은 선의 규칙으로 나아가게 한다. 그래서 믿는 자들은 원수를 용서하고 그들이 입히는 상해를 참으며 어떤 종류의 복수도 하지 않고, 악에 대해 선으로 돌려주어야 한다고 했다.⁵⁰⁾ 그래서 사도 바울 역시 그리스도인들끼리 세상법정 앞에서 자신들의 권리를 보호받기 위해 소송을 제기하는 것이 옳지 못한 처사라 했다(고전 6:1-8). 그러나 칼빈은 사랑에 상처를 입히지 않고 온화하게 자신의 권리를 추구하는 것은 타당하다고 보았다.⁵¹⁾

여기서 반드시 유지되어야 하는 것은 자비의 법칙에서 비롯된 마음의 평강과 형평이다. 그래서 그리스도인들은 세상통치자의 보호에 자신을 위탁하고 공정함과 선함을 촉구해야 한다. 법적 행위에 있어서 그리스도인들의 태도를 규정하는 원칙은 재판에서 상대방에 대해 사랑과 선의를 가지고 기소하지 않는다면 그 기소가 아무리 법적으로 정당하고 하자가 없다고 하더라도 그 재판은 정당하지 않다는 점이다. 그리스도인들이 세상통치자에 대해 소유재산의 보호와 공공복지의 질서와 안녕의 유지를 위해 범법자와 사회에 해가 되는 사람들을 처벌하도록 요구할 수 있다. 그러나 이 모든 요구는 비록 하자가 없는 법적 절차를 밟아 시행된다고 하더라도 공정성(fairness)과 양선(goodness)을 수반하는 완화와 형평의 근거 하에서 실행되어야 한다. 따라서 그리스도인들은 원수를 대함에 있어서 그 원수들이 비록 공공복지의 안녕과 질서를 저해하는 자들이라 하더라도 복수심이 아니라 사랑으로 대하는 태도를 배워야 한다. 따라서 형평원칙이 권리와 공적 정의를 추구하는 법적 소송에 있어서 핵심적인 요소가 된다.⁵²⁾

형평적인 사람은 이웃사랑 명령이 실행되도록 형평에 의한 정의가 이루어질

49) *Inst. II* 5. 7.

50) John Calvin, 존 · 칼빈성서주석출판위원회, 위의 책, pp. 281-282.

51) John Calvin, 존 · 칼빈성서주석출판위원회, 『칼빈성서주석 8』, 고린도전서 6:7(서울:성서교재사, 1995), p. 176.

52) *Inst. II*, 20, 18-20.

것을 염원한다. 이러한 기대는 한 사람이 모든 타인을 이웃으로 규정할 때 가능해진다. 비록 이웃 사랑의 대상이 친구나 친족으로 제한되는 성향에 노출되어 있다고 하더라도 하나님은 그 사랑의 대상을 전 인류에게로 확장시킬 것을 요구한다. 하나님은 자신을 미워하는 인간들을 사랑하기 위해 그의 선함과 친절함을 모든 자들에게로 확장시켰다.⁵³⁾

따라서 칼빈에 의하면 우리가 이웃을 사랑함에 있어서 특별한 부류만을 사랑하고 나머지에 대해서는 등한시 한다면 그 이웃사랑은 실패로 끝난다. 그래서 적절한 사랑의 실천은 그 특별한 부류의 사람을 으뜸으로 보지 않는 데서 출발해야 하는데, 만약에 그렇게 하지 않는다면 나머지 사람들의 적대감과 증오가 유발될 것이기 때문이다. 오히려 그 나머지 사람들을 으뜸으로 본다면 하나님의 사랑은 확장되고 전 인류는 하나님의 사랑에서 제외되지 않는다는 것이 칼빈의 지론이었다. 그래서 모든 인류는 자신들 속에서가 아니라 하나님 안에서 심도 있게 배려되는 것이다.⁵⁴⁾

죄성을 지닌 인간은 편애를 추구하려는 경향이 있는데, 이는 특정한 부류의 사람들에 대해 하나님의 법의 어떤 일정부분이 시행되지 않고 간과되는 것을 말한다. 형평은 이러한 종류의 편애와 유기조차도 인정할 수 없다. 왜냐하면 편애는 소외된 계층의 유기를 함의하기 때문이다(약 2:8-10). 만약에 편애가 성행한다면 이는 하나님에게 불복하는 것이고 형평이 추락하게 되는 것이다.⁵⁵⁾

사랑의 동기는 모든 자들을 함의하는 형평을 요구한다. 사회적 관계와 법적 상호작용에 있어서 정의가 구현되기 위해서는 적절한 공직과 법체계를 수반하는 사랑 안에서 의무가 실행되고 판단이 이루어져야 한다. 사람들 사이를 구별 짓고 편애하는 것은 형평과 일치하지 않는 행위이다. 하나님과 함께 하는 사람이 존중을 받지 못하는 것은 사람들을 존중하지 않는 재판과 동일하다. 칼빈은 정의와 형평의 여지를 남겨 두지 않는 것은 마치 눈먼 것과 같은 이치라고 했다. 이는 하나님의 안목에서 볼 때 무가치한 것이며 따라서 부적절한 사람에 대해서조차도 형평하게 대해야 증오와 투쟁심을 유발하지 않고 선과 친절과

53) *Inst. I, 16, 4.*

54) *Inst. I, 8, 55.*

55) John Calvin, 존 · 칼빈성서주석출판위원회, 『칼빈성서주석 4』, 야고보서 2:10(서울:성서교재사, 1995), pp. 327-328.

우정과 아름다움 등을 일으킬 수가 있다는 것이다.⁵⁶⁾

한편 칼빈은 하나님이 인간을 창조할 때 인간의 마음속에 새겨 놓은 내면적인 법이 있는데, 이것이 바로 자연법이라고 보았으며, 이러한 자연법은 ‘양심이 옳고 그름 사이를 충분히 분별하게 하고, 동시에 그들 자신의 증거에 의해서 유죄함을 증거’하도록 하는 ‘양심’의 법의 역할을 한다고 한다. 그리고 그는 십계명(도덕법)과 국가법의 결합으로서의 형평법을 적극적으로 인정한다.

칼빈은 국가법의 시행이 구체적인 경우 도덕법인 십계명의 정신에 위배될 때 형평법을 적극적으로 인정하였다.

형평법사상은 고대 그리스사상이 이기적이며 능력적인 측면을 보이고, 또한 시정적(교환적) 정의 차원 정도까지 이르렀으나 인문주의와 종교개혁사상을 거쳐 칼빈에게 와서야 완전한 의미를 취득하게 되었다. 즉, 사랑의 실현으로서, 형평은 모든 인간에게, 그 어떤 극악한 범죄자도 예단하지 말고, 하나님의 사랑의 도구와 수단으로서 정의를 구현하는 잣대가 되어야 한다는 것이었다. 바로 이러한 형평법사상은 실정법의 한계점과 맹점을 보완하는 측면을 지닐 뿐만 아니라 오히려 하나님의 사랑을 적극적으로 실천하는, 황금률을 완성시키는 매개가 되었다.

칼빈사상 특히 법사상체계에 있어서 실정법과 형평법사상의 관계성은 매우 중요한 요소이다. 왜냐하면 이 두 요소는 하나님의 법을 실현함에 있어서 중요한 역할을 하기 때문이다. 실정법은 하나님의 사랑을 명시화한 것이고, 형평법은 그 법문의 명시화가 지니는 한계와 흠결을 보충하여 하나님의 정의와 사랑을 구현하는 도구의 역할을 하기 때문이다. 특히 형평법은 실정법체계 속에 잠재해 있는 하나님의 정의와 사랑과 법(자연법, 혹은 신법, 혹은 영원법)이 옳게 구현될 수 있도록 적용하고 해석하는 체계 그 자체이다. 이러한 칼빈의 형평법사상 체계는 칼빈의 법에 대한 법개념, 즉 법철학 사상을 이해하는 것은 매우 중요한 기초이다.

하나님은 그의 의지를 인간의 법속에 계시했으며, 특히 그 법적 계시는 그 법의 교훈 속에서 잘 드러난다. 자연법이 하나님의 의지를 계시하는데. 그러나

56) John Calvin, 존 · 칼빈성서주석출판위원회, 『칼빈성서주석 9』, 에베소서 6:9(서울:성서교재사, 1990), pp. 386-388.

인간의 죄가 그 자연법을 이해하는 것을 방해하기 때문에, 하나님은 성서의 성문법 속에 자신의 의지에 대한 확고한 증거를 제시했다.⁵⁷⁾ 여기서 칼빈은 중세 신학이나 인문주의자들과는 달리 자연법의 역할을 거의 사장 또는 축소시켰다. 바로 이점이 칼빈의 종교개혁사상의 으뜸가는 특징이다. 인간 삶의 전 영역은, 성서의 법, 특히 십계명이 하나님을 기쁘게 하는 내용을 함의하고 있기 때문에, 전적으로 하나님의 말씀에 의해 지배된다.⁵⁸⁾ 그 성서의 법은 하나님의 특성과 속성을 묘사하고 하나님의 완벽한 의를 계시한다. 그것은 신적이며 신성한 삶을 위한 완벽한 규칙이 된다.⁵⁹⁾ 하나님의 법이 하나님이 요구하는 의를 계시하기 때문에 모든 사람들은 거기에 복종하고 그것에 따라서 삶을 규정해야 한다.⁶⁰⁾

V. 맺는말

이상에서 필자는 종교개혁자 존 칼빈의 법 이해에 대하여 살펴보았다. 칼빈은 그의 법사상을 아우구스티누스의 영향을 받아 인간의 이성을 격하시키고 또한 기독교윤리와 세상윤리를 조화하려는 스콜라철학을 거부하며 저항권을 인정하지 않는 현세권력의 절대성에 기초하고 있지만, 그의 법 이해의 기초에는 인간에 대한 사랑과 이성에 대한 가치를 존중하는 휴머니즘이 면면히 흐르고 있다. 그는 비록 저항권은 인정하지 않지만 자연법의 관용이 국가법에 형평이라는 개념을 통하여 승화되고 있다. 이러한 칼빈의 법 이해는 하나님법과 세상법을 연결시키며 또한 오늘날의 입법과 법해석에 있어서 타협과 조정을 위한 합리적인 기준을 제시할 수 있는 가능성을 보여준다.

필자는 다음과 같이 요약하면서 칼빈의 법 이해를 끝맺고자 한다.

1. 칼빈의 법에 대한 이해는 「세네카 관용론 주석(the Commentary on the

57) *Inst. I, 8, 1.*

58) John Calvin, 존 · 칼빈성서주석출판위원회, 『칼빈성서주석 10』, 베드로후서 1:19(서울:성서교재사, 1995), pp. 493- 496.

59) *Inst. I, 8, 5.*

60) 위의 책, 8, 2.

De Clemenia of Seneca 1532)」이나 ”프랑소아 I 세(Francis I)에게 보낸 편지“(1535)에도 나타난다. 이 이외에도 그의 설교나 성서주석, 그리고 편지글에도 단편적으로 표현되지만 그의 법 이해는 『기독교 강요』(1536년판)에 체계적으로 나타난다.

2. 「세네카 관용론 주석」은 칼빈의 가톨릭에서 개혁신학에로의 미래의 종교적 방향 전환을 제시할 뿐만 아니라 그의 법 이해의 기초가 된다. 그는 「세네카 관용론 주석」에서 스토아철학과 기독교의 유사성을 강조하는 데에 주의를 기울였다. 여기에서 그는 전제군주제를 인정하지만 백성의 뜻을 거슬러서 정치하거나 부당한 방법으로 권력을 사용하는 전제군주를 부정한다. 그는 세네카와 스토아 철학자들이 설명한 바와 같이, 정의와 평등개념을 첨가함으로써 공권력이 적용될 수 있는 영역을 제한하였다

3. 칼빈의 법 이해는 그의 율법관과 관련이 깊다. 그는 율법을 통해 법을 구분하고, 각각의 법이 어떻게 사용되는지 설명한다. 즉, 그는 이를 위해 율법의 제3사용과 법을 자연법, 도덕법, 국가법으로 분류한다.

칼빈이 강조하는 것은 율법의 제3사용으로, 율법은 그리스도인에게 끊임없이 선을 행하도록 가르치며 충고한다.

칼빈은 하나님이 인간을 창조할 때 인간의 마음속에 새겨 놓은 내면적인 법이 있는데, 이것이 바로 자연법이라고 보았다. 자연법은 “양심이 옳고 그름 사이를 충분히 분별하게 하고, 동시에 그들 자신의 증거에 의해서 유죄함을 증거”하도록 하는 ‘양심’의 법의 역할을 한다. 도덕법은 율법이다. 여기서 율법은 주로 십계명에 집중되어 있다. 도덕법은 하나님의 뜻을 따라 생활을 정돈하고자 하는 모든 시대의 사람들은 위해서 정해 주신 의의 표준이요 참되고 영원한 표준이 된다.

국가와 사회는 법이 필요하다. 왜냐하면 법을 통해 국가는 범죄를 억제하고, 외적인 질서와 평화를 유지하기 때문이다. 그리고 관리들은 법을 통하여 백성들을 통제하고 다스린다. 칼빈은 국가법의 이러한 기능을 하나님의 온전한 부르심을 받기까지의 과정으로 이해한다.

4. 칼빈은 십계명(도덕법)과 국가법의 결합으로서의 형평법을 적극적으로 인정한다. 즉, 국가법의 시행이 구체적인 경우에 도덕법인 십계명의 정신에 위

배될 때 형평법을 적극적으로 인정하였다. 칼빈사상 특히 법사상체계에 있어서 실정법과 형평법의 이러한 관계성은 매우 중요하다. 왜냐하면 이 두 요소는 하나님의 법을 실현함에 있어서 중요한 역할을 하기 때문이다.

주제어 : 개혁신학(Reformed Theology), 기독교 강요(Calvin's Institutes), 율법의 제3사용(the third usage of Torah), 자연법(natural law), 형평(equity)

접수일(2011. 11. 23), 수정일(2011. 12. 14), 게재확정일(2011. 12. 14)

참고문헌

- 고광필, 『칼빈에 있어서 복음과 율법의 논리』 제34호 「광신학보 6월호」
(1998)
- 김철영, 칼빈의 율법관에 드러난 자연법의 이해, 장신논단 15(1999)
- _____, 기독교 관점에서 본 정의와 공동체 생활, 장로회신학대학교출판부,
2000
- 박경수, 교회의 신학자 칼뱅, 대한기독교서회, 2009
- 손민석, 칼뱅정치사상의 그리스도교적 기초와 제네바정치활동, 중앙대학교 대
학원 석사논문, 2005
- 원성현, 칼빈의 형평론, 연세대 대학원 석사논문, 2002
- 서동수, 로마서의 주제와 구조, 신약논단 제8권 제1호(2001년 봄)
- 신원화, 칼빈의 십계명 이해와 사회윤리, 기독교사회윤리, Vol. 17 No-, 2009
- 유병화, 법철학, 박영사, 1976.
- 이영진, J. Calvin과 K. Barth의 국가론비교연구, 장로회신학대학교 대학원 석사
논문, 2010
- 이은선, 칼빈의 신학적 정치윤리, 기독교문화선교회, 1997
- 이주영, 칼빈의 제1목회원리인 “하나님께만 영광을” 모티프 이해, 칼빈논단
Vol. 2000, No.-, 2000
- 조용훈, 칼뱅의 정치사상과 그 사회윤리적 함의, 우리 시대의 칼뱅, 한남대학교
기독교문화연구원 총서 5집, 한들출판사, 2010. 12.
- 존 칼빈, 칼빈성서주석 3권, 성서교재간행사, 1995; 4권, 성서교재간행사, 1993
- 주규문, 칼빈의 신학적 정치윤리, 장로회신학대학교 대학원 석사논문,
2008
- 프랑수아 방델·김재성, 칼빈 그의 신학사상의 근원과 발전, 크리스찬 다이제스
트, 1999. 12.
- 한국칼빈학회 엮음, 칼빈연구 제5집, 한국장로교출판사, 2008. 1.
- 아르투어 카우프만 지음/김영환 역, 법철학, 한국학술진흥재단 학술명저번역총
서 서양편, 나남출판, 2007.

- A. E. McGrath/박종숙 역, 종교개혁사상입문, 성광문화사, 1992.
- P. S. 왓슨/이장식 옮김, 프로테스탄트 신앙원리<루터신학해설>, 컨콜디아사, 1962.
- 최종고, 법철학 제4판, 박영사, 2009.
- _____, 법사상사 전정판, 박영사, 1992.
- _____, “법의 신학적 기초”, 「현대사회와 종교」, 서광사, 1987.
- N. Hoerster, Die moralische Pflicht zum Rechtsgehorsam, in: ders. (ed.), Recht und Moral.
- N. Hoerster [ed.], Recht und Moral, Texte zur Rechtsphilosophie, 1980.I. Kant, Metaphysik der Sitten, Einl. III, Akad.-Ausg. 6.
- Ferner Klaus Schlaich, Die Grundlagendiskussion zum evangelischen Kirchenrecht, Ein Lagebericht, Pastoraltheologie 77 (1983)
- ders., Kirchenrecht und Kirche. Grundfragen einer Verhaeltnisbestimmung heute, ZevKR 28 (1983).
- H. Liermann, Der unjuristische Luther, Lutherjahrbuch 24 (1957).
- W.-D. Marsch, Das Institutionen-Gespraech in der evangelischen Kirche. Rueckblickender Bericht ueber die Entwicklung eines interdisziplinaren Problems, in: H. Schelsky, Zur Theorie der Institutionen, 1970.
- G. Otte, Recht und Moral, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 12, 1981.
- Gerhard Sauter, Was heisst ‚christologische Begrueundung‘ christlichen Handelns heute?, EvTh 35(1975).
- G. Scharffenorth, Den Glauben ins Leben ziehen, 1982.
- E. Wolgast, Die Wittenbeger Theologie und die Politik der evangelischen Staende, 1997.

Abstract

John Calvin's Comprehension of Law appeared in the Reformed Theology

Shin, Chee-Jae

The followings are a summary of the comprehension of law appeared in the Reformed Theology of John Calvin, a religious reformer.

1. The comprehension of Calvin's law is well presented in the Commentary on the De Clemeniza of Seneca of 1532 or a letter sent to Francis I in 1535. Beside this, his comprehension of law is moderately well expressed in his sermons, the Bible Commentary, and letters, but it is appeared systematically in the Calvin's Institutes (1532 version).

2. The Commentary on the De Clemenia of Seneca 1532 not only suggests a change in future religious direction toward the Reformed Theology in Calvin's Catholicism, but also it is a foundation of his comprehension of law. He focuses on emphasizing the similarity between the Stoic and Christianity in the Commentary on the De Clemenia of Seneca. Although he accepts absolute monarchy in here, he denies engaging in politics against the will of people and using the authority in unreasonable manner. As the way the Stoic scholars explain, he restricts the domain where the power of public authority can be applied by adding the conception of justice and equality.

3. Calvin's comprehension of law is profoundly related to his view of Torah. Through the Torah, he differentiates the law and explains how individual law can be used. In fact, he classifies the third usage of Torah and the law into

three categories: natural law, moral law, and national law. What Calvin highlights is the third usage of Torah, and he endlessly instructs and teaches Christians to do good deeds. When God creates a human, God inscribed inner law inside a spirit. Calvin sees this as the natural law. The natural law allows conscience to distinguish what is good and bad, and simultaneously serves as the law of conscience that proves guilt through evidence in themselves.

The moral law is the Torah. The Torah is usually concentrated on the Ten Commandments. The moral law is a true and everlasting norm given by God for people of all ages who wish to regulate their lives according to the will of God.

States and societies need law because states can constrain crimes and sustain external order and peace through law. Also, public officers can govern and control their people through law. Calvin recognizes the function of these national law as a process of receiving the holy call from God.

4. Calvin aggressively accepts the equity as a combination between the Ten Commandments (the moral law) and national law. In fact, he eagerly acknowledges the equity when execution of national law specifically violates the idea of the Ten Commandments which is the moral law. The relation between the positive law and the equity is especially important in a system of Calvin idea and law idea because these two factors take a very critical roles in realization of the law of God.