

아우구스티누스의 공공신학에 대한
두 현대 이론 분석:
한나 아렌트와 진 엘슈테인의 대표적 연구서에
나타난 『신국론』 해석을 중심으로

우병훈

(고신대학교, 조교수, 조직신학)

- I. 연구의 목적
- II. 아우구스티누스의 정치이론에 대한 기존 학계의 연구
- III. 한나 아렌트의 『신국론』 해석과 정치신학
- IV. 진 엘슈테인의 『신국론』 해석과 정치신학
- V. 아렌트와 엘슈테인의 『신국론』 해석 비교
- VI. 결론

[초록]

한나 아렌트와 진 엘슈테인은 여러 면에서 아우구스티누스의 작품들을 바탕으로 정치이론을 전개했다. 아렌트와 엘슈테인의 아우구스티누스 정치신학 해석을 “고백주의”라고 부를 수 있다. 이 입장은 인간의 한계를 주목하지만 그것을 정치로 모두 다 환원하거나 맡겨버리지 않고 인간의 존재 구조와 내면적 덕성을 소중하게 여긴다. 하이데거와는 달리 아렌트는 인간의 죽음뿐 아니라 “탄생성”도 주목한다. 그녀는 이것을 인간 실존의 “이중적 전방”이라고 부른다. 엘슈테인은 인간의 죄성을 강조한다. 엘슈테인이 제시하는 정치한계주의도 역시 죄에 대한 그녀의 견해에 근거한다. 인간의 고유한 특징이 되는 언어는 상황을 악화시킬 때가 많으며, 특히 남성과 여성의 공적 관계에서 그러하다. 하지만 엘슈테인은 아우구스티누스의 언어론에서는 자유의 계기가 주어진다고 본다. 그녀는 또한 가정이 사회를 구성하는 분자로서 더 큰 공동체의 정의와 평화에 기여할 수 있다고 주장한다. 아렌트와 엘슈테인의 『신국론』 이해에서 중요한 것은 카리타스에 대한 그들의 설명이다. 아렌트는 모든 인간이 공유하는 공통의 역사는 이웃사랑의 고유한 자리를 확보해 준다고 주장한다. 엘슈테인에 따르면, 우정은 가족, 친구, 동료 시민, 국가 사이에서 인간들을 더욱 긴밀하게 연결시키는 작용을 한다. 아렌트와 마찬가지로 엘슈테인도 역시 보편성을 가진 정치 윤리의 기초를 아우구스티누스의 아담론에서부터 도출한다. 그녀는 모든 인간이 아담에게서 기원했다는 단일기원설에 근거하여 “진정한 평화의 존재론”을 제시한다. 전체적으로 보자면, 아렌트보다 엘슈테인이 아우구스티누스의 『신국론』을 더 잘 이해하고 적용하고 있다고 결론짓게 된다.

키워드: 한나 아렌트, 진 엘슈테인, 아우구스티누스, 신국론, 정치신학, 정치한계주의

논문투고일 2019.12.09. / 심사완료일 2020.02.18. / 게재확정일 2020.03.04.

1. 연구의 목적

아우구스티누스는 도합 5백만 단어에 육박하는 수많은 저작을 남겼다. 그가 남긴 책은 약 117권 이상이 되며, 그가 행한 수천편의 설교들 가운데 약 562편 가량이나 지금까지 전해진다.¹ 그의 작품이 이렇게 많다보니 세빌라의 이시도루스(Isidore of Seville; 약 560-636년)는 “누군가가 아우구스티누스의 작품을 모두 다 읽었다고 말하면 그는 거짓말쟁이이다.”라는 말을 남겼을 정도였다.² 그렇게 많은 작품들 중에서 아우구스티누스가 “정치”만을 주제로 다룬 작품은 없다.³ 그럼에도 불구하고 아우구스티누스가 서구 정치사상사에서 매우 중요한 자리를 차지한다는 것은 의심의 여지가 없다.⁴

아우구스티누스의 작품들 중에서 특히 『신국론』(*De civitate Dei*)은 그의 “정치신학”을 이해하는 데 필수적인 작품이다.⁵ 그의 다른 작품들에 대해서도 토론이 많았지만, 정치와 관련하여 이 작품이 가진 성격에 대해서도 열띤 토론이 있어 왔다. 가령 배로우(R. H. Barrow)는 『신국론』에서 아우구스티누스의 관심

* 이 논문은 2016년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임.
 (NRF-2016S1A5A2A02925435).

- 1 아우구스티누스의 작품들의 목록과 약어들에 대해서는 아래 문헌들을 참조하라. Allan D. Fitzgerald, ed., *Augustine through the Ages: An Encyclopedia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), xxxv-xlii; 포시디우스, 『아우구스티누스의 생애』(*Vita Augustini*), 이연학, 최원오 역주(왜관: 분도출판사, 2008), 170-81. 위에서 제시한 책의 권수와 설교 편수에 대해서는 학자들마다 다른 견해를 가진다. 가령 이연학과 최원오는 아우구스티누스의 소실된 작품까지 합쳐서 모두 134개의 작품 목록을 제시한다(앞 책, 170-81쪽 참조).
- 2 Peter R. L. Brown, “Political Society,” in Richard Markus, ed., *Augustine: A Collection of Critical Essays* (Garden City: Doubleday Anchor Books, 1972), 311에서 재인용.
- 3 Miles Hollingworth, *Pilgrim City: St. Augustine of Hippo and His Innovation in Political Thought* (London: T & T Clark, 2010), 2; O'Donovan, “The Political Thought of City of God 19,” in Oliver O'Donovan and Joan Lockwood O'Donovan, *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 50.
- 4 Oliver O'Donovan and J. L. O'Donovan, eds., *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought, 100-1625* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 105.
- 5 이하에서 말하는 “정치신학”이란 기독교 신앙과 가치를 가지고 사회의 공공선, 복지, 평등, 정의, 인간존엄성, 공적 대화와 정치 시스템 등을 발전시키고 향상시키기 위한 목적으로 구성된 신학을 가리킨다. 이러한 정의와 현대의 정치신학 혹은 공공신학 연구자들에 대해서는 아래를 보라. 우병훈, “공공신학 교육을 위한 교본으로서 웨스트민스터 대교리문답,” 『개혁논총』 39 (2016), 73-4.

은 역사에 대한 비평이지, 국가에 대한 이론을 발전시키는 것이 아니라고 주장하였다.⁶ 제럴드 오달리(Gerard O'Daly)도 역시 『신국론』에는 아우구스티누스의 정치적 견해가 자세히 피력되어 있지 않고, “교회와 국가의 관계에 대한 논의도 없으며, 자세한 입법 관행이나 이론도 나오지 않으며, 로마의 정치 기구들을 기독교화 하고자 하는 그 어떤 기획도 없다.”라고 주장한다.⁷

물론 우리는 아우구스티누스 연구가인 어네스트 포르틴(Ernest L. Fortin)이 말한 것처럼, 아우구스티누스의 작품에 나타난 기독교는 “비정치적 혹은 더 낫게는 정치초월적”으로 볼 수 있을 것이다.⁸ 하지만 그렇다고 해서 아우구스티누스의 작품을 정치와 무관한 것으로 여겨서는 안 된다. 아우구스티누스의 정치신학 연구로 유명한 로버트 도다로(Robert Dodaro)는 “아우구스티누스는 정치에 관한 작품은 쓰지 않았다. ... 그러나 ‘정치적’이라고 간주될 수 있는 아우구스티누스의 작품의 범위가 맥락에 대한 관심 때문에 한계 지어져서는 안 된다.”라고 적절하게 주장한다.⁹ 유진 티셀(Eugene TeSelle)도 역시 아우구스티누스는 현대 정치신학 논의에서 찬사를 받든 비판을 받든 간에 큰 영향을 미치고 있다고 주장한다.¹⁰

사실상 『신국론』은 정치신학적인 함의가 매우 강한 작품이다. 현대의 대표적

6 R. H. Barrow, *Introduction to St. Augustine. The City of God, Being Selections from the De Civitate Dei, Including Most of the XIXth Book, with Text* (London: Faber and Faber, 1950), 249.

7 Gerard O'Daly, *Augustine's City of God: A Reader's Guide* (Oxford: Clarendon Press, 1999), 209-10.

8 Ernest L. Fortin, “Introduction,” in *Augustine, Political Writings*, trans. M. W. Tkacz and D. Kries (Indianapolis: Hackett, 1994), xxvi (“nonpolitical or, better still, transpolitical”). 어네스트 포르틴이 연구한 아우구스티누스 정치사상에 대해서는 아래 글이 대표적이다. Ernest L. Fortin, “The Political Thought of St. Augustine,” in *History of Political Philosophy*, ed. L. Strauss and J. Cropsey, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 176-205.

9 Robert Dodaro, “Church and State,” in Fitzgerald et al. eds., *Augustine through the Ages*, 181-2. 아우구스티누스의 정치신학을 연구한 로버트 도다로의 주요작품으로는 아래를 보라. Robert Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine* (New York: Cambridge University Press, 2004).

10 Eugene TeSelle, “Towards an Augustinian Politics,” in *The Ethics of St. Augustine*, ed. William S. Babcock, JRE Studies in Religious Ethics 3 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1991), 147.

인 두 명의 정치사상가, 한나 아렌트(Hannah Arendt; 1906-1975년)와 진 엘슈테인(Jean B. Elshtain; 1941-2013년)은 아우구스티누스의 『신국론』을 주요 텍스트로 하여 자신들의 정치사상을 전개하였다. 본 연구의 목적은 바로 이들 두 사람의 『신국론』 해석을 비교 연구하고 그들의 견해를 평가하는 것이다. 연구자는 2015년의 한 연구에서 아우구스티누스의 『신국론』에 나타난 정치사상을 “순례자(pilgrim)”의 관점에서 고찰하고 그 의미를 현대 교회를 위해서 적용한 바 있다.¹¹ 그에 대한 후속연구인 이번 연구는 현대 정치신학계에 큰 영향을 미친 두 명의 여성 정치사상가 아렌트와 엘슈테인의 『신국론』 해석을 연구함으로써 그들의 사상을 보다 근원적으로 이해하도록 도울 것이다.¹²

카를 야스퍼스의 지도 하에 쓴 자신의 박사 학위 논문에서 아렌트는 “사랑(caritas)”이야말로 아우구스티누스의 정치신학을 이해하는 가장 중요한 개념이라고 주장하였다.¹³ 그러나 아렌트에 따르면, 아우구스티누스가 말하는 “카리타스”는 한편으로 이웃사랑을 고립시키는 역할을 하면서도 다른 한편으로는 이웃사랑을 가능하게 하는 모순적 특성을 가지고 있다.¹⁴ 아렌트는 이러한 이중

11 B. Hoon Woo, “Pilgrim’s Progress in Society: Augustine’s Political Thought in *The City of God*,” *Political Theology* 16, no. 5 (2015), 421-41.

12 아렌트에 대한 전기와 연구물들은 너무나 많아서 열거하기 힘들 정도이다. 하지만 영어권에서는 아래 전기들이 중요하게 읽힌다. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven: Yale University Press, 1982); Anne C. Heller, *Hannah Arendt: A Life in Dark Times* (Amazon Publishing, 2015). 엘슈테인에 대한 연구물들도 적지 않다. 대표적으로는 아래의 논문 모음집이 있다. Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier, eds., *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018).

13 Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation* (Berlin: J. Springer, 1929); Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, ed. Frauke A. Kurbacher, 1st ed. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018). 본 연구에서는 가끔씩 2018년 독일어판을 참조하되, 영역과 해설이 담긴 아래 작품을 주로 참조하였는데, 그 이유는 아렌트의 수정본이 반영되어 있기 때문이다. Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, ed. Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark (Chicago: University of Chicago Press, 1996). 이 마지막 책은 아래와 같이 우리말로 번역되어 있다. 한나 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 서유경 역(서울: 텍스트, 2013).

14 이에 대하여 스코트와 스타크는 “(아렌트에 따르면) 아우구스티누스의 철학은 세계로부터 분리되는 동시에 세계와 연계되어 있다”라고 적고 있다. Arendt, *Love and Saint Augustine*, x; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 25(스코트와 스타크의 “서문”). 연구자는 아래 책에서

성을 인식하면서 인간의 사회성에 대한 아우구스티누스의 사상에 대한 심오한 접근을 시도하였다.

시카고 대학의 교수였으며 탁월한 정치이론가였던 진 엘슈테인은 좀 다른 각도 즉, “정치한계주의(Political Limitism)”라는 관점에서 아우구스티누스의 『신국론』을 해석하였다.¹⁵ 그녀는 아우구스티누스의 정치신학은 신학적 맥락을 고려하지 않고서는 올바르게 해석될 수 없음을 적절하게 지적한다. 특별히 그녀는 (아렌트를 분명히 의식하면서) 공공의 영역에서 “카리타스”가 요구되는 상황 자체가 현대 정치·경제 사회가 지닌 문제적 성격을 보여준다고 주장한다. 역으로 생각해 보자면, 사랑과 평화야말로 오늘날 공공영역을 인도할 수 있는 가장 중요한 가치가 된다는 것이다. 엘슈테인에 따르면, 이런 점에서 현대 정치의 한계는 오히려 아우구스티누스가 강조했던 가치들의 부활을 요구한다.¹⁶

본 연구의 목표는 아렌트와 엘슈테인의 『신국론』 해석의 유사점과 차이점을 필자의 관점과 비교하여 평가하는 것이다. 아렌트와 엘슈테인의 견해는 필자가 2015년에 발표했던 논문의 주장과 여러 면에서 상응한다. 하지만 그들의 『신국론』 해석이 문제가 없지 않다. 본 연구는 그들의 해석의 다양한 면모들을 비판적으로 분석한다. 이때까지 학계에서는 아렌트의 사상에 대해서는 많은 연구가 되어 왔고, 엘슈테인에 대해서도 어느 정도 연구가 있었지만, 두 사람의 『신국론』 해석을 비교하는 시도는 없었다.¹⁷ 따라서 본 연구는 아렌트와 엘슈테인의 이해를 위한 새로운 탐구를 제시할 뿐 아니라, 그를 통해서 정치신학사에서 큰 맥락을 형성하는 아우구스티누스에 대한 다차원적인 이해를 제공하는 역할을

아우구스티누스의 윤리가 가지는 이러한 이중적 성격을 철저하게 고찰한 바 있다. 우병훈, 『기독교 윤리학』(서울: 복있는사람, 2019), 96-136.

15 Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995). 엘슈테인의 이 작품은 우리말로 번역되어 있지 않다.

16 “정치한계주의”를 설명한 연구로 아래를 보라. David H. McIlroy, “Idols and Grace: Re-Envisioning Political Liberalism as Political Limitism,” *Political Theology* 11, no. 2 (2010), 205-25.

17 아렌트의 사랑 개념에 대한 국내의 연구로는 아래의 소논문이 있다. 김정숙, “기독교 신학적 사유를 통한 한나 아렌트의 세계사랑의 의미: 성 아우구스티누스의 사랑의 개념과 세계 이해를 중심으로,” 『신학사상』 175 (2016), 205-39. 하지만 이 논문은 아우구스티누스의 작품에 대한 깊은 독해가 이뤄지지 않고, 아렌트의 사상의 관점에서 아우구스티누스를 평가하는 한계가 있다.

할 것이다.

본 연구의 순서는 아래와 같다. 우선 아우구스티누스의 정치이론에 대한 기존 학계의 연구를 먼저 설명함으로써 전체적인 전망을 제시하고자 한다. 그리고 차례대로 아렌트와 엘슈테인의 『신국론』 연구를 분석한다. 아렌트와 엘슈테인 모두 자신의 여러 작품들에서 아우구스티누스의 『신국론』을 다루고 있기에 하나의 소논문에서 그 모든 작품들을 다 고찰할 수는 없다.¹⁸ 따라서 이 연구에서는 『신국론』에 근거한 그들의 정치사상을 가장 잘 보여주는 대표적인 두 작품인 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』(아렌트), 『아우구스티누스와 정치의 한계』(엘슈테인)를 중심으로 분석하겠다.¹⁹ 본문의 마지막 부분에서는 아렌트와 엘슈테

- 18 아렌트와 엘슈테인의 작품에서 아우구스티누스의 직간접적인 영향력은 매우 크다. 주디스 스타크는 아우구스티누스에 대한 아렌트의 심취는 아주 깊고 오랜 세월 지속되어 왔다고 적고 있다. Arendt, *Love and Saint Augustine*, ix; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 23(스코트와 스타크의 “서문”). Michael J. Scanlon, “Arendt’s Augustine,” in *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, ed. John D. Caputo (Bloomington: Indiana Univ Press, 2005), 159에서도 아렌트가 아우구스티누스의 영향을 얼마나 받았는지에 대한 학계의 의견이 분분함을 지적하지만, 스캔론 자신은 그 영향이 크다고 보고 있다. 엘슈테인 역시 아우구스티누스 연구물을 많이 남겼으며, 본 논문에서 다루는 『아우구스티누스와 정치의 한계』만 보더라도 엘슈테인에 대한 아우구스티누스의 영향력이 얼마나 큰지 알 수 있다. 그녀는 엘슈테인은 자신의 인생 경로가 갈수록 아우구스티누스에게 가까이 다가가는 것을 느낄 수 있다고 고백한 바 있다(Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, xi). 엘슈테인이 아렌트가 아우구스티누스의 영향을 얼마나 많이 받았는지 지적하는 대목은 아주 흥미롭다. 예를 들어 아렌트는 “악의 평범성(banality of evil)”이라는 용어를 자신이 지성사에서 처음으로 개념화시켰다고 주장하였지만, 엘슈테인은 그 개념조차도 사실은 아렌트가 아우구스티누스에게 (적어도 간접적으로라도) 빚을 지고 있다고 분석한 바가 있다. Elshtain, 앞 책, 76(아렌트가 게르숀 솔렐[Gershom Scholem]에게 보낸 편지 인용에서 “악의 평범성”이라는 용어를 아렌트 자신이 처음 사용했다고 주장한 부분), 76-87(다른 학자들이 주목하지 못한 부분이지만, “악의 평범성” 개념이 아우구스티누스에게 이미 나타난다는 엘슈테인의 분석). 또한, 아래 각주 102번을 보라. 그리고 아우구스티누스와 아렌트 모두 악을 비신화화시켰다는 견해에 대해서 Rowan Williams, *On Augustine* (London: Bloomsbury, 2016), 103; Charles T. Mathewes, *Evil and the Augustinian Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 227를 보라.
- 19 본 연구에서는 위의 각주 13과 15에 실린 아렌트의 책 독어판 원본과 영역판, 그리고 엘슈테인의 영어판 원본을 위주로 인용하였다. 위에 제시된 아렌트 작품의 우리말 번역은 아주 좋은 번역임에는 틀림없으나, 간혹 신학적 낱양스를 놓친 경우가 있어서 원본과 비교해서 읽어야만 한다. 아렌트는 철학은 물론이고, 조앤나 스코트와 주딯 스타크가 지적하는 바와 같이 신학에 있어서도 전문적으로 훈련을 받았다(아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 13-14[스코트와 스타크의 “한국어판 서문”]). 이것은 아렌트의 박사논문을 읽어보면 금방 알 수가 있다. 그 작품에 나타난 성경구절 인용 및 해석이나, 아우구스티누스 해석 등에는 깊은 신학적 식견이 배어있다. 아렌트의 아우구스티누스 해석은 교회정치에 관여한 아우구스티누스는 되도록 피했고 신학적 용어 사용은

인의 『신국론』 해석을 종합적으로 평가하겠다. 그리고 결론부에서는 그들의 해석이 가진 공통적인 약점을 보완하는 연구자 자신의 관점을 제시하겠다.

II. 아우구스티누스의 정치이론에 대한 기존 학계의 연구

아우구스티누스의 정치사상에 대한 논의들은 역사적으로 살펴볼 때 크게 세 가지로 발전되어 왔다. 이를 학계에서는 보통 “정치적 아우구스티누스주의(Political Augustinianism)”, “아우구스티누스적 정치신학(Augustinian political theology)”, “아우구스티누스적 정치이론(Augustinian political theory)”으로 명명한다.²⁰

“정치적 아우구스티누스주의”는 중세 때에 교회와 국가를 “기독교 세계(Christendom)”로 묶어 보려는 흐름 속에서 생산된 관점이다. 하지만 이 용어(“augustinisme politique”)를 불어권에서 처음 만들어 사용한 앙리 아르킬리에르(Henri Xavier Arquillière)에 따르면 이 관점은 아우구스티누스의 사상을 잘못 인용하고 제대로 해석해 내지 못하였다.²¹ 앙리 드 뤼박(Henri de Lubac)

되도록 자제했다는 점에서 “비(非)신학적(nontheological)”이라고 볼 수 있지만, 신학적 지식이 결여되었다는 의미에서 “비(非)신학적”인 것은 결코 아니다(Arendt, *Love and Saint Augustine*, 122; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 207 참조[스코트와 스타크의 “한나 아렌트의 재발견”]). 참고로, 하이데거의 비(非)신학적, 현상학적 『고백록』 읽기는 다음의 책에서 잘 볼 수 있다. Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, trans. Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004). 비트겐슈타인, 카뮈, 아렌트가 아우구스티누스를 흠모하긴 했어도, 신학계의 일원이 되기를 거부했다는 다음 주장도 살펴볼 만하다. Nigel Biggar, “Staggering Onward, Rejoicing: Jean Bethke Elshtain, Augustinian Realist,” in *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, ed. Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018), 152.

20 이하의 전체 논의는 Miles Hollingworth, *Pilgrim City: St. Augustine of Hippo and His Innovation in Political Thought* (London: T & T Clark, 2010), 79-146을 참조하라.

21 Henri Xavier Arquillière, *L'augustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge*, 2nd ed. (Paris: J. Vrin, 1955), 19. 또한 Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{me} siècle*, 2nd ed. (Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1908); Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2nd ed. (Paris: J. Vrin, 1943)도 참조하라.

도 역시 중세의 “정치적 아우구스티누스주의”를 매우 엄격하게 비판하였다. 그는 절대적 권력을 교황에게 부여했던 중세 사상가들은 아우구스티누스의 사상이 아니라, 아베로예즈(Averroes; 1126-1198년)에게서 영향을 받았던 것이라고 주장했다. 왜냐하면 아우구스티누스는 교회의 권위가 시민 정부에 대하여 직접적으로 행사되어서는 안 되고 오히려 후견인과 감독자의 역할로서 행사되어야 한다고 보았기 때문이다.²²

“아우구스티누스적 정치신학”은 종교개혁기의 아우구스티누스 해석이다. 이 관점의 대표자인 루터는 아우구스티누스를 인용하면서도 자신의 목적에 따라 적절하게 변형시켰다. 루터는 아우구스티누스의 『신국론』을 원용하여 “두 왕국 이론”을 발전시켰다.²³ 그에 따르면, 하나님에게는 오른손의 통치와 왼손의 통치가 있다. 하나님은 그의 오른손으로 복음에 따라 교회를 통치하시며, 그의 왼손으로 율법에 따라 세속 정부를 통치하신다. 교회와 세속 정부 모두 하나님께서 통치하시지만, 그리스도인은 교회와 세속 정부에 모두 속하여 살면서, 둘의 질서를 혼동해서는 안 된다는 것이 루터의 생각이었다. 아우구스티누스의 정신을 따라서, 루터는 중세적 계급 구조에 따른 사회상을 거부하였고, 세속 정부에 대하여 교회가 우월성을 가진다는 생각을 배격했다. 하지만 몇 가지 지점에서 루터는 아우구스티누스와 의견을 달리했다. 첫째, 루터는 모든 기독교인들이 그리스도의 제사장이면서 동시에 세속 정부의 영역에도 존재한다고 보았다. 이것은 (나중에 설명하겠지만) 천상도성과 지상도성을 이분법적으로 구분했던 아우구스티누스와는 다른 관점이다. 둘째, 루터는 시민 정부의 역할을 아우구스티누스보다 더욱 적극적으로 발전시켰다. 특히 루터는 1520년대 후반부터 시민 정부가 종교개혁에서 중요한 역할을 할 수 있음을 지적했고, 1530년대부터는 기독교인의 시민 정부 참여를 또한 자신의 정치 이론에서 중요하게 다루기 시작했다. 이러한 루터의 “아우구스티누스적 정치신학”은 16세기 당시의 종교

²² Henri de Lubac, *Théologies d'occasion* (Paris: Desclée de Brouwer, 1984), 255-308.

²³ William J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms: A Response to the Challenge of Skepticism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 109-112를 참조했다. 루터의 “두 왕국 이론”에 대한 간략한 설명과 루터의 입장 변화에 대해서는 우병훈, 『처음 만나는 루터』(서울: IVP, 2017), 126-36을 보라.

개혁에 고유한 기여를 하긴 했지만, 아우구스티누스의 신학이 가지는 독특한 인식론적 근거들을 원래의 맥락과는 다르게 사용한 것이다.²⁴

“아우구스티누스적 정치이론”은 아우구스티누스의 사상을 현대의 정치사상가들이 해석한 관점이다. 조앤나 스코트(Joanna Vecchiarelli Scott)에 따르면 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr), 허버트 딘(Herbert Deane), 게리 윌스(Garry Wills), 마틴 루터 킹 주니어(Martin Luther King, Jr.), 아더 슐레싱어 주니어(Arthur Schlesinger, Jr.), 엘레인 파젤스(Elaine Pagels), 윌리엄 코놀리(William Connolly), 줄리아 크리스테바(Julia Kristeva), 론 로젠바움(Ron Rosenbaum), 한나 아렌트, 진 엘슈테인 등이 모두 자신만의 분명한 관점에 따라서 아우구스티누스의 정치론을 재해석했다.²⁵

이러한 현대의 “아우구스티누스적 정치이론” 논의들은 크게 보아 네 가지 접근으로 분류할 수 있다.²⁶ “견고한 현실주의”(라인홀드 니버, 마틴 루터 킹 주니어), “부드러운 현실주의”(아더 슐레싱어, 줄리아 크리스테바), “권위주의”(엘레인 파젤스, 윌리엄 코놀리), “고백주의”(게리 윌스, 조앤나 스코트, 론 로젠바움, 한나 아렌트, 진 엘슈테인)이다.

“견고한 현실주의(hard realism)”는 국가와 선한 시민은 모두 하나님께서 인정하고 보호하는 것이기에, 국가는 강제적인 법과 권력을 사용하여 공공의 질서를 유지해야 한다고 주장한다. 이 이론의 주창자들은 아우구스티누스가 말하듯이 “지상도성”은 부패했기 때문에 불가피하게 공권력이 필요하다고 보았다. 라인홀드 니버가 이런 견해의 대표주창자이다. 또한 마틴 루터 킹 주니어 역시 인권 운동을 하면서 국가에 이런 요소를 기대한 적이 있다.

“부드러운 현실주의(soft realism)”는 “견고한 현실주의”와 마찬가지로 국가와 선한 시민은 모두 하나님께서 인정하는 것이라고 본다. 하지만 국가는 도덕적 선을 추구하는 데 있어서 한계가 있으므로, 필연적으로 다양한 관습들을 용인해

24 J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (London: Methuen, 1957), 18-30.

25 Joanna V. Scott, “Political Thought, Contemporary Influence of Augustine’s,” in Fitzgerald et al. eds., *Augustine through the Ages*, 659-61.

26 이하의 논의는 Scott, “Political Thought, Contemporary Influence of Augustine’s,” 659-60을 요약한 것이다.

야만 하며, 여러 이슈들에 대해서 힘으로 강제하기 보다는 관용해야 한다고 주장한다. 물론 국가는 어느 정도 강제력을 사용할 수 있으나, 결코 강제력이 주된 수단이 되어서는 안 된다. 이러한 관점은 원래 테오도르 뎀젠(Theodor E. Mommsen)이 아우구스티누스의 사상을 해석하면서 제시했던 것인데, 보다 근래에는 아더 슐레싱어 주니어가 조나단 에드워즈의 칼빈주의를 아우구스티누스주의라고 명명하면서 발전시켰다. 그리고 불가리아계 프랑스 구조주의 철학자인 줄리아 크리스테바가 이런 관점을 지지한다.²⁷

“권위주의(authoritarianism)”는 충실한 시민과 정치 지도자들을 하나님 자신이 자신의 도덕법 하에서 인정하고 보호하는 것으로 보지만, 이러한 도덕법이 실제 사회에서 적용되기 위해서는 강제적인 공공 정책이 필수적이라고 주장한다. 이 관점은 아우구스티누스를 따라서 인간 사회의 부패성을 아주 주목하고 있다. 이 관점은 “견고한 현실주의”와 유사한 면이 많으나, 도덕법을 강조한다는 점에서 차이가 있다. 실제로 엘레인 파젤스와 윌리엄 코놀리는 자신의 이론을 “견고한 현실주의”에 근거하여 펼치면서도 “권위주의”를 지향하면서 정립하고 있다.

“고백주의(confessionalism)”는 인간의 타락성을 주목하지만 사회적 측면에서 시작하지 않고 개인의 내면에서부터 출발한다. 이 입장은 충실한 시민으로 하여금 국가의 도덕적 개혁보다는 자신의 내면에서 의지의 퇴락으로 말미암아 생긴 “괴물성(monstrosity)”을 극복하기 위해 노력하라고 종용한다. 바로 그럴 때에 사회적으로 공공선을 이룰 수도 있게 될 것이다. 국가의 현재 모습은 단지 그 구성원들의 두 가지 사랑의 혼합된 특성을 반영하는 것일 뿐이기 때문이다. 게리 윌스는 아우구스티누스의 정치론에서 “부드러운 현실주의”를 보다 발전시켜서 “고백주의”를 제시했다.²⁸ 조앤나 스코트나 론 로젠바움 역시 고백주의적 관점에 가깝다.²⁹ 그리고 한나 아렌트와 진 엘슈테인의 아우구스티누스

²⁷ Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*, trans. Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1991), 77-93(제 4장, “Paul and Augustine: The Therapeutics of Exile and Pilgrimage”)을 보라.

²⁸ Garry Wills, *Confessions of a Conservative* (Garden City: Doubleday, 1979); Garry Wills, *Augustine's Confessions: A Biography* (Princeton: Princeton University Press, 2011).

²⁹ Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, Joanna V. Scott and Judith C. Stark eds.

해석도 고백주의에 가장 가깝다.³⁰

그렇다면 한나 아렌트와 진 엘슈테인은 『신국론』을 어떻게 해석하여 자신의 고유한 정치사상을 전개했을까? 아렌트와 엘슈테인의 해석이 조우하는 지점은 무엇이며, 또한 두 사람의 차이점이 무엇일까? 그리고 그들의 해석에서 미진한 부분은 무엇일까? 이런 질문들이 본 연구의 다음 부분을 이끌어가는 중심질문들이 될 것이다.

III. 한나 아렌트의 『신국론』 해석과 정치신학

1. 아렌트의 박사논문 개정과정과 그 논문의 의의

한나 아렌트의 박사논문은 아우구스티누스의 여러 작품들을 탐구하여 그의 “사랑” 개념이 지니는 의미를 다각도로 탐구한 것이다. 그런데 이 작품이 영어권에서 출간되기까지는 여러 우여곡절이 있었다.³¹ 아렌트는 1929년에 이 박사논문을 완성했다. 이후에 그녀는 1933년 나치 독일을 피해서 프랑스로 갔다가 1941년에 뉴욕에 도착했다. 그때 그녀는 독일어로 된 자신의 박사논문을 가지고 갔지만, 그것을 영어로 번역하거나 미국에 소개할 기회가 없었다. 아렌트 자신이 1965년에 메리 맥카시(Mary McCarthy)에게 보낸 편지에 따르면 그녀는 그것을 거의 40년 가까이 들춰보지 않았다.³² 1963년에 애쉬튼(E. B. Ashton)이 그것을 영어로 거의 직역하게 되는데, 그때 비로소 아렌트는 그 번역본의 행간과

(Chicago: University of Chicago Press, 1996)에 실린 스코트와 스타크의 글을 참조하라. 그리고 Ron Rosenbaum, “Staring into the Heart of Darkness,” in *New York Times Magazine* (4 July 1995)를 보라.

30 여러 학자들은 엘슈테인을 정치적 현실주의자로 묘사한다. 하지만 다른 정치적 현실주의자들과는 차이가 난다는 점을 인식한다. Erickson and Le Chevallier, eds., *Jean Bethke Elshtain*, 제 9장에 실린 에릭 그레고리(Eric Gregory)의 글을 보라. 예를 들어, 180쪽에서 그레고리는 엘슈테인의 현실주의는 ‘더 나은 현실주의(a better realism)’라고 주장한다.

31 이러한 우여곡절이 지나는 아렌트의 사상적 변화에 대해서는 아래 ‘리뷰 아티클(review article)’에 잘 정리되어 있다. George McKenna, “Love and Saint Augustine,” *First Things* 72 (1997), 43-47. 이후 몇 단락의 내용은 조지 맥켄나의 이 글에 의존한다.

32 McKenna, “Love and Saint Augustine,” 44.

여백에 수정 사항을 적어 넣거나 또 일부 재(再)타자를 하면서 수정 사항을 삽입하여 확장시키기 시작했다.³³

1958년에 아우구스티누스는 아렌트의 작품에 다시 나타난다. 『전체주의의 기원』(*The Origins of Totalitarianism*) 제 2판 말미에 아렌트는 아우구스티누스의 『신국론』 12.21에 나오는 표현, “시작이 있기 위하여 인간이 창조되었다(*initium ut esset homo creatus est*).”라는 문장을 중요하게 인용한다.³⁴ 그리고 “이러한 시작은 새로운 출생이 있을 때마다 보장된다. 그것은 사실상 모든 사람에게 해당된다.”라고 설명한다. 하지만 조지 맥켄나(George McKenna)가 잘 설명했듯이, 아렌트는 아우구스티누스의 글을 맥락과 상관없이 인용하고 있다. 원래 『신국론』 12.21에서 아우구스티누스는 하나님의 영혼 창조 능력을 설명하는 맥락에서 저 문장을 썼다. 하지만 아렌트는 “인간의 능력”을 강조하는 맥락으로 그 문장을 끌어와서 사용하고 있다.³⁵ 흥미로운 것은 아렌트가 1960년대에 자신의 박사논문을 개정하면서 1929년판에는 없었던 저 문장을 삽입해 넣었다는 사실이다. 사정이 이러하기에 조지 맥켄나는 아렌트가 박사논문을 쓰고 난 이후 작품들이 그녀의 박사논문에 역으로 영향을 끼쳤다는 표현을 썼다.³⁶

33 Arendt, *Love and Saint Augustine*, viii: 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 22(스코트와 스타크의 “서문”).

34 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harvest Book, 1973), 479. 아렌트는 자신의 책에서 그 인용문이 『신국론』 12.20에 나온다고 하지만, 엘슈테인이 지적한 바와 같이 『신국론』 12.21이 옳다(Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 127n7). 그리고 아우구스티누스의 라틴어 원전의 문장은 다음과 같다. “*Hoc [=initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.*” 아우구스티누스, 『신국론(11-18권)』, 성염 역(왜관: 분도출판사, 2004), 1318에서 인용함(사각 괄호 안의 단어는 연구자의 것). 이 글에서 『신국론』의 번역은 아렌트나 엘슈테인이나 성염의 번역을 기본적으로 참조하지만, 때로 수정하여 사용한다.

35 원래의 맥락과 무관하게 아우구스티누스를 사용하는 이러한 인용은 엄밀한 역사학자들에게는 참을 수 없는 방식일 것이다. 하지만 스코트와 스타크가 잘 지적한 것처럼, 아렌트는 원래 1929년에 박사논문을 쓸 때부터 아우구스티누스의 원문을 지구대로 번역하여 사용하지 않고, 주로 자신의 해석을 가미하여 번역하고 해설하였다. 이것은 그녀의 라틴어 실력이 부족해서가 아니다. 메리 매카시가 증언하듯이 아렌트는 아우구스티누스의 라틴어에 정통했다. 하지만 아렌트는 자신의 철학적 작품을 위하여 원전을 창조적으로 재해석하고자 했다. 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 14(스코트와 스타크의 “한국어판 서문”).

36 McKenna, “Love and Saint Augustine,” 44: “The truth, however, is almost the reverse:”

아렌트는 박사논문 개정 작업을 시도하였지만 결국에는 미완으로 남겨놓고 말았다. 그래서 스코트와 스타크는 아렌트 사후에 그녀의 박사논문을 편집하고 번역하면서 “A 부분”과 “B 부분”을 나눈다. “A 부분”은 1929년의 박사논문에서부터 거의 지속된 내용으로서, 애쉬튼이 직역한 영역본에 아렌트의 초기 수정 사항이 더해진 부분을 뜻한다. “B 부분”은 나중에 본격적으로 개정된 부분으로서 후기 아렌트의 새로운 해석들이 가미된 부분이라고 볼 수 있다.³⁷ 아렌트는 개정 작업을 논문의 제 2부, 1장 중간 부근까지만 진행하였다.³⁸

아렌트가 박사논문 개정 작업을 제 2부의 1장 중간에서 멈춘 이유에 대해서 스코트와 스타크는 1950년대 후반부터 1968년까지의 기간에 아렌트가 아이히만의 재판에 대한 기고문들을 비롯한 여러 작품들을 저술하고, 그로 인하여 격심한 논쟁에 시달리게 되는 등 일련의 사건들로 말미암아 극도로 바빴기 때문이라고 추정한다.³⁹ 하지만 조지 맥켄나는 이런 견해에 반대한다. 그는 아렌트가 다시금 박사논문 수정 작업으로 돌아가지 않은 것은 그것이 불가능하다는 것을 알았기 때문이라고 주장한다. 그것이 왜 불가능하게 되었는가? 조지 맥켄나에 따르면, 1960년대의 아렌트는 1929년의 아렌트와 서로 조화시킬 수 없는 사유를 진행하고 있었기 때문이다.⁴⁰ 맥켄나의 이러한 평가가 전적으로 옳다고만은 볼 수 없다. 하지만 우선 그의 분석에 따라 아렌트의 박사논문의 중심 줄기를 따라가 보기로 하자.

맥켄나는 이해하기 쉽도록 아렌트의 박사논문에 등장하는 “카리타스(caritas; 자애[慈愛])” 개념을 세 가지로 분류하였다. 그리고 그 각각에 대하여 대문자로 시작하는 “카리타스(Caritas) I”, “카리타스(Caritas) II”, “카리타스

her [=Arendt's] later work actually influenced it [=Arendt's dissertation], or at least a large piece of it.” (이텔릭체는 맥켄나의 것이며, 사각괄호 안의 부가설명은 연구자의 것이다.)

37 Arendt, *Love and Saint Augustine*, xi; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 26(스코트와 스타크의 “서문”).

38 원고 번호로는 “B:033200”이다. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 64; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 128-29.

39 Arendt, *Love and Saint Augustine*, xiv; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 29-30(스코트와 스타크의 “서문”).

40 McKenna, “Love and Saint Augustine,” 46.

(Caritas) III”이라고 이름을 붙였다.⁴¹ 아렌트에 따르면 아우구스티누스는 사랑을 “갈망(craving; appetitus)”으로 정의했다.⁴² 기독교적 사랑은 하나님에 대한 갈망이며 그것은 “카리타스”이다. 맥켄나는 이를 “카리타스(Caritas) I”이라고 부른다. 이것은 세속적 사랑인 “쿠피디타스(cupiditas)”와 구분된다.⁴³ 그런데 이 두 가지 사랑 모두 인간의 능력 밖의 것을 갈망하는 것으로서 일종의 “비(非)자유(unfreedom)”의 형태를 가진다.

인간은 오직 초월적인 사랑을 통해서만 이러한 비(非)자유를 극복하고 참된 자유를 가질 수 있다. 이 초월적 사랑은 창조주의 영원한 의지에 기원을 두고 있는 인간의 형이상학적 기원을 반영할 때에만 주어진다. 이 초월적 사랑을 맥켄나는 “카리타스(Caritas) II”라고 부른다. “카리타스(Caritas) II”는 우리 인간으로 하여금 일종의 “자기-망각(self-forgetfulness)”의 상태에 이르게 한다. 이것은 평정 가운데 있는 객관성(serene objectivity)이며, 세상으로부터의 이탈이다. 그런데 이러한 “카리타스(Caritas) II”는 우리로 하여금 나머지 인류로부터 “고립(isolation)”이 이뤄지도록 만든다. 오직 하나님의 말씀과 명령에 만 귀를 기울이고 세상의 기준이나 인간관계 등은 포기하도록 만들기 때문이다. 따라서 아렌트의 분석에 따르면, 아우구스티누스에게 진정한 이웃사랑은 하나님을 믿는 신자에게만 가능한 것인데, 이는 사실상 신자를 이웃으로부터 고립시켜 버린다. 나 자신의 모든 생각을 내려놓고 오직 하나님의 관점에서 이웃을 바라보기에 결국 나 자신의 관심이 완전히 사라져 버리기 때문이다. “카리타스(Caritas) II”는 우리 자신의 자아를 너무 비우도록 강요하며, 그러한 상태에서 행해지는 이웃사랑은 인간적 만남의 따뜻함을 상실하게 만든다.⁴⁴ 그렇기에

41 우리말로는 대문자를 따로 표시할 수 없기에 볼드체 “카리타스”로 표시했다. 이렇게 세 가지 형태의 카리타스로 구분한 것은 맥켄나의 것이지, 아렌트의 것은 아니다.
 42 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 9; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 48; Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, 11.
 43 아우구스티누스의 윤리학에서 카리타스와 쿠피디타스에 대한 분석은 William S. Babcock, ed., “Cupiditas and Caritas: The Early Augustine on Love and Human Fulfillment,” in *The Ethics of St. Augustine*, JRE Studies in Religious Ethics 3 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1991), 39-66; 우병훈, 『기독교 윤리학』, 104-5, 107, 134를 보라.
 44 McKenna, “Love and Saint Augustine,” 45. 연구자가 보기에 맥켄나의 이러한 설명은 아렌트의 생각을 잘 반영한 것이다.

아렌트의 박사논문의 제 2부까지 나오는 아우구스티누스의 사랑 개념에서는 진정한 이웃사랑이 위기에 처하는 것으로 묘사된다.

그러나 아렌트의 박사논문 제 3부는 이웃사랑에 대한 확실한 근거를 아우구스티누스의 사상에서 끌어오고 있다. 그녀는 인류의 기원에 대한 논의에서 시작한다. 인간은 모두 아담의 후손이라는 공통점을 갖고 있으며, 또한 “타락성”이라는 공통점을 가지고 있기에 그에 근거한 이웃사랑이 가능하다고 그녀는 주장한다. 맥켄나는 이를 “카리타스(Caritas) III”이라고 부른다. 아렌트는 주장하기를 “인간이 자신의 이웃을 사랑해야 하는 이유는 이웃이 자신과 근본적으로 동일하며, 양쪽 모두 동일한 죄악된 과거를 공유하기 때문이다.”라고 주장한다.⁴⁵

이어지는 분석에서 맥켄나는 아렌트가 1950년대에 쓴 『인간의 조건』(*The Human Condition*)에서 강력하게 비판했던 “세상-소외(world-alienation)” 개념은 아우구스티누스가 제시한 “카리타스(Caritas) II”와 너무나 유사한 개념이었다고 주장한다. 그래서 아렌트가 개정한 박사논문에서는 “카리타스(Caritas) II”에 대해 기독교적이지 아니라, “유사 기독교적(pseudo-Christian)”이라고 표현하게 됐다는 것이다.⁴⁶ 하지만 아렌트가 미처 개정하지 못한 부분에서 “카리타스(Caritas) II”는 계속해서 “기독교적인 특징”으로 등장한다. 동시에 그 부분에서 “카리타스(Caritas) III”도 역시 기독교적인 특징으로 나타난다. 그리고 1950년대 이후의 아렌트는 “고대 그리스적 정치적 활동주의 정신(the ancient Greek spirit of political activism)”이 상실된 것에서 현대 사회의 문제를 찾는데, 그러한 정치참여 태도의 결여가 바로 1929년에 아렌트가 묘사했던 아우구스티누스에게서 발견된다고 맥켄나는 분석한다.⁴⁷ 거기에 더해서 『인간의 조건』에서 나왔던 중요한 개념인 “탄생성(natality)” 개념은 1929년에

45 McKenna, “Love and Saint Augustine,” 45. 이것은 아래에서 인용한 것이다. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 106(A:033358): “The reason one should love one’s neighbor is that the neighbor is fundamentally one’s equal and both share the same sinful past.” 아렌트는 이런 주장의 근거로서 아우구스티누스가 쓴 『바울의 갈라디아서 주석』 56(“우리의 마음속에서 공통된 위협에 관해 성찰함으로써 평화와 사랑이 보전된다.”)을 제시한다. 그런데 연구자가 보기에 아우구스티누스가 쓴 원래 글의 맥락은 아렌트의 해석과는 좀 다르다.

46 아렌트는 “유사 기독교적”이라는 표현을 B:033155, B:033167, B:033172 등에서 사용한다.

47 McKenna, “Love and Saint Augustine,” 46.

아렌트가 해석했던 아우구스티누스에게는 더욱 발견되기 힘들었다. 따라서 맥켄나는 아렌트가 더 이상 “카리타스(Caritas) II”와 “카리타스(Caritas) III” 사이의 날카로운 대립관계를 조화시키지 못했고, 또한 탄생성 개념도 1929년에 자신이 연구한 아우구스티누스 사상 아래에서는 담아내기 힘들었기에 박사논문의 개정 작업을 최종적으로 포기했다고 결론 내린다.

우리가 보기에 맥켄나의 분석은 절반은 옳고 절반은 틀린 것 같다. 그가 아렌트의 박사논문의 중심 흐름을 세 가지 형태의 “카리타스(Caritas)”로 정리한 것은 명쾌한 설명이다. 하지만 아렌트가 박사논문 개정 작업을 최종적으로 포기하게 된 경위를 설명한 맥켄나의 분석은 그렇게 신뢰가 가지 않는다. 왜냐하면 스코트와 스타크가 적절하게 주장하듯이, 아렌트의 1929년 박사논문에서 이미 탄생성 개념의 맹아(萌芽)가 나타나기 때문이다. 탄생성 개념은 아우구스티누스 사상에서 아렌트가 건져 올린 핵심 사항으로서 그녀의 사유 활동에서 중심에 놓이는 중요한 개념이다. “아우구스티누스가 ‘태어남을 통해 세계 속으로 들어감’을 인간 창조성의 모델로서 그리고 자유를 위한 전제 조건으로서 강조하는 사실에서 아렌트는 ‘죽음 혹은 필멸성’을 행위의 원천으로 보는 하이데거의 관념에 도전장을 내밀 수 있는 실마리를 발견한다.”라고 스코트와 스타크는 적절하게 분석하고 있다.⁴⁸ 그들은 아렌트의 탄생성 개념은 그녀의 박사논문의 원본 속에서 수립되었으며(원고 A:033290-033292), 그것을 개정하는 과정에서 ‘탄생성’이라는 신조어를 만들어내며 견실한 새 자료들을 더하여 그 개념을 더욱 발전시켰다고 주장한다(원고 B:033187-033188; 033190). 스코트와 스타크의 주장은 맥켄나의 분석보다 훨씬 더 설득력 있게 들리며 실제적인 증거들을 가진다. 그렇기에 1929년에 나온 논문과 1960년대에 수정한 논문을 비교하여, “실질적인 강조점과 논법은 물론 답론의 어조와 양식에서도 박사논문은 원본대로 보전되고 있다.”라고 평가한 스코트와 스타크의 평가는 적절하다.⁴⁹

48 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 146; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 241(스코트와 스타크의 “한나 아렌트의 재발견”). 또한 앞 책, 210쪽에서 스코트와 스타크는 이렇게 적는다. “아렌트는 아우구스티누스를 하이데거와 병치시키면서 ‘인간 실존에 통일성과 총체성을 부여하는 것은 기억이지(예컨대 하이데거의 접근 방식에서처럼 죽음에 대한 예상이로서의) 기대는 아니다’(B:033192)라고 역설한다.”

49 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 155; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 254(스코

로완 윌리엄스도 엘리자베스 영-브루엘(Elizabeth Young-Bruehl)의 해석에 기대어서 스코트와 스타크와 비슷하게 평가한다. 윌리엄스에 따르면, 1950년대의 아렌트는 1929년의 아렌트에 비해서 공공영역에 무관심한 “비(非)세계적 공동체(non-worldly community)”에 대해서는 더욱 통렬하게 비판하고 있지만, 아우구스티누스의 사랑론에 대해서는 거의 동일한 생각을 유지하고 있다.⁵⁰

따라서 비록 아렌트가 박사논문의 개정 작업을 중도에서 멈췄을지라도 “B 부분”과 “A 부분” 사이에 도무지 연결 못할 사상적 간격이 있는 것은 아니며, 또한 “A 부분” 역시 아렌트의 원숙한 사상과 조화를 못시키는 것도 아니고, 지금의 형태의 미완성된 개정 논문 전체가 아렌트의 사상을 제대로 보여주지 못하는 것도 아니라고 결론 내릴 수 있다. 그렇기에 이하에서는 스코트와 스타크가 편집한 아렌트 박사논문을 하나의 단일한 작품으로 보고 논의를 전개하겠다.

2. 아렌트 박사논문의 핵심

아렌트의 박사논문을 편집하고 영어로 번역하고 해설을 단 조앤나 스코트와 주디스 스타크는 그 박사논문의 요점이 바로 다음 문장들에 잘 나타난다고 “한국어판 서문”에서 밝히고 있다.

그러나 세계로부터의 고립과 그것에 대한 욕망들은 인간들과 어울려 사는

트와 스타크의 “하나 아렌트의 재발견”). 또한 스코트와 스타크는 아렌트가 이후에 발전시킨 생각들의 많은 부분과 담론 양식의 배아들을 이미 1929년의 박사논문에서 가지고 있었다는 사실은 “아렌트에 대한 정통 독해 방식에 집착하는 사람들이 달가워하지 않는 얘기로 들릴 것이다. 그 정통 독해 방식에서는 아렌트를 유대인 대학살에 대한 반동으로 전체주의에 관해 저술한 이론가, 어떤 포스트모던적인 그리스 폴리스(polis)를 재발명해 내려는 한 사람의 집요한 고전주의자, 혹은 계급, 인종, 젠더를 무시하면서 공공영역에 관해 연구한 한 사람의 현상학자로 규정하고 있다.”라고 적고 있다(앞 책들의 영역 126; 한역 213). 그들의 분석이 사실이라면, 조지 맥켄나의 글도 역시 아렌트를 고대 그리스를 재발명해 내려는 한 사람의 집요한 고전주의자로 보고자, 1929년의 박사논문과 1960년대에 개정된 박사논문 사이의 간격을 별려놓는 것이라 볼 수도 있겠다.

⁵⁰ Williams, *On Augustine*, 109. 로완 윌리엄스가 인용하는 엘리자베스 영-브루엘의 해석은 아래에 나온다. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, 490-500. 윌리엄스가 아렌트에 대해 이렇게 해석한다고 해서 “하나님의 도성(*civitas Dei*)”을 공공 영역과 대립시키고 그것의 원수로 해석하는 아렌트의 해석을 인정하는 것은 아니다. 오히려 아래에서 보듯이 윌리엄스는 아렌트가 아우구스티누스의 『신국론』을 정치신학적으로 잘못 해석했다고 본다.

것을 신앙을 이유로 단순히 없애버리지는 않는다. 이것은 그 동일한 죄악된 과거가 은혜의 상태에서도 구성적 요소로 여전히 남아 있다는 사실 때문이다. 과거의 권리는 세상의 지속적 존재 속에서 보존된다. 구원의 메시지가 모든 사람들에게 이르렀다는 사실은 세상에 대립하지만 그렇다고 해서 단지 세상이 없이 그렇게 된 것은 아니다. “왜냐하면 만일 세상이 그분의 자체들을 이겨버렸다면 그는 세상을 이기지 못한 셈이 될 것이기 때문이다[요한복음 강해 103.3].” 지상도성(civitas terrena)은 그 자체로 폐기되었지만 동시에 신자는 그것과 더불어 싸우도록 부름 받는다. 과거는 신자가 전적으로 고립되어 살지는 못하게끔 영향력을 행사하고 있다. 신자라고 해도 고립되어(separatus) 행동할 수는 없고 응당 사람들과 함께 혹은 사람들과 대립하여 행동하기 때문이다.⁵¹

사실상 이 문장 안에 아렌트의 박사논문 전체가 요약되어 있다고 해도 과언이 아니다. 앞에서 우리는 맥켄나의 분석에 따라 아렌트의 박사논문이 크게 세 가지의 카리타스 개념으로 진행된다는 것을 살펴보았다. 위의 인용문에 나오는 “세계로부터의 고립과 그것에 대한 욕망들”은 하나님에 대한 사랑을 뜻하는 “카리타스(Caritas) I”과 그것을 달성하기 위해 자기를 포기하고 하나님만 의지하는 길인 “카리타스(Caritas) II”에 해당한다. 그러나 신자와 불신자가 공유하고 있는 “그 동일한 죄악된 과거” 즉 원죄를 물려받은 존재로 살아가는 현실 속에서 “신자가 전적으로 고립되어 살지” 않고 오히려 “사람들과 함께” 살아가면서 그들을 사랑하며 사는 것은 “카리타스(Caritas) III”에 해당한다. 이처럼 스코트와 스타크는 아렌트의 1929년 박사논문이 부분적 개정을 거친 이후에도 여전히 그 핵심은 신자가 세상 속에서 사람들을 ‘카리타스’로서 사랑하며 사는 데 있다고 파악한다. 우리는 이러한 결론을 인정하면서 아렌트가 분석한 아우구스티누스의 사랑론에 대해, 『신국론』이 인용된 부분을 중심으로 좀 더 깊게 살펴보려고 한다.

51 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 7(스코트와 스타크의 “한국어판 서문”). 이 문장들은 아래에서 인용한 것이다. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 106-7; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 185.

3. 아우구스티누스와 사랑의 질서, 그리고 그에 따른 문제

아렌트는 자신의 박사논문에서 아우구스티누스의 『신국론』을 46번 이상 인용한다. 『신국론』은 박사논문의 시작부분부터 전체에 걸쳐 골고루 인용된다. 아렌트는 “참된 삶은 영구적이고 행복한 삶”이라는 아우구스티누스의 주장에서 논의를 시작한다(『신국론』 11.28, 14.25).⁵² 모든 사람은 행복을 갈망한다. 그러나 인간의 지상적 삶은 살아 있는 죽음, 필멸(必滅)의 삶이다. 인간은 죽음의 한계에 갇혀서 삶 자체에 대한 권한이 부족하다. 그래서 아우구스티누스는 “삶이라는 단순한 사실이 그의 권한에 속하지 않는 마당에 어느 누구라고 자신이 원하는 대로 살 수 있겠는가?”라며 수사학적 의문문을 던진다.⁵³

그렇다면 필멸의 삶을 사는 인간에게 행복은 어떻게 얻어질 것인가? 아렌트에 따르면, 아우구스티누스는 그에 대한 대답으로 하나님을 “향유(frui)”하는 삶을 내놓았다.⁵⁴ 향유는 사랑이 목표로 하는 것이며, 또한 행복을 구성하는 것이다. 향유(enjoyment)와 욕구(desire)는 공통점이 있는데, 추구하는 대상이 목적이 되어서 그 대상과 관계를 맺는다는 특징이다.⁵⁵ 그 반대는 “이용(uti)”인데 그것은 다른 목적을 위해서 사물과 관계 맺는 것을 뜻한다.⁵⁶ 아우구스티누스에 따르면 하나님 역시 향유와 이용이라는 방식으로 사랑을 하신다.⁵⁷

52 그런데 이 인용은 아렌트 박사논문 독일어판 원본에 있는 인용이라고 편집자들은 밝힌다.

Arendt, *Love and Saint Augustine*, 10; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 50.

53 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 12; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 52.

54 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 32; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 81;

Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, 28.

55 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 32; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 81. 한역에서 “따라서 향유와 욕구는 다음 특성을 공유한다. 그것들은 자신을 위해서 사물과 관계를 맺는다.”라고 옮겼는데 이는 오역이다. “따라서 향유와 욕구는 다음 특성을 공유한다. 그것들은 사물들 자신을 위해서 사물들과 관계를 맺는다(And so, enjoyment and desire have this in common: they are concerned with things for their own sake).”라고 옮겨야 한다.

56 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 34; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 81-82. 아우구스티누스 사상에서 “향유(frui)”와 “사용(uti)”의 개념에 대해서는 아래의 논의를 보라. Raymond Canning, “Uti/frui,” in Fitzgerald et al. eds., *Augustine through the Ages*, 859-861; 아우구스티누스, 『기독교적 가르침』(*De doctrina Christiana*), 제 1권: 우병훈, 『기독교 윤리학』, 104-8.

57 아우구스티누스, 『기독교적 가르침』 1.31.34. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 34; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 83-84.

여기에서 “카리타스(자애)”가 등장한다. 카리타스는 하나님을 위해 무엇인가를 사랑하는 것이다. 카리타스는 인간과 그의 궁극적인 목표를 연결하는 길이다.⁵⁸ 그런데 카리타스를 가진 사람은 자신의 사랑의 대상을 잃을까봐 두려움을 갖고 있다. 카리타스가 지닌 이러한 두려움이 내세(來世)에도 있다면 그때의 두려움은 닥쳐올지 모르는 악에 대해 무서워 떨게 하는 두려움이 아니라, 상실할 수 없는 선 가운데 간직되는 그런 두려움일 것이라고 아우구스티누스는 말한다(『신국론』 14.9.5).⁵⁹ 이에 대해서 아렌트는 두 가지를 지적한다. 첫째 쿠피디타스(탐욕)는 두려움을 주지만 카리타스는 두려움을 내어 쫓는다는 것과, 둘째 카리타스의 자유는(죽음 이후의) 미래에 속한 자유라는 것이다.⁶⁰ 아우구스티누스에 따르면 신자는 결코 선이 상실되지 않는 미래, 이 “예견된 미래(the anticipated future)”를 기대하면서 현재에서 카리타스로 행하는 사람이다.

박사논문의 제 1부, 제 3장에서 아렌트는 아우구스티누스가 제시한 사랑의 질서에 대해 논한다. 흥미롭게도 아렌트는 『신국론』을 아우구스티누스의 “정치적 저술서(political work)”라고 부른다.⁶¹ 그러면서 “미덕에 대한 간결하면서도 참된 정의는 사랑의 질서”라는 아우구스티누스의 정의를 인용한다(『신국론』 15.22). 사랑의 질서가 제대로 잡힌 사람은 세계를 그 자체를 위해 향유하지 않고 하나님을 위해 이용한다. 그런 사람이 아우구스티누스적 의미에서 미덕을 갖춘 사람이다. 아렌트는 이러한 사상을 “인간이 하나님을 위해 존재하는 것처럼, 세계는 인간을 위해 존재한다.”라고 요약한다.⁶² 그렇다면 이웃은 어떻게 대해야 하는가? 아렌트에 따르면, 아우구스티누스는 이에 대한 가장 중요한 성경구절로 “네 이웃을 너 자신과 같이 사랑하라”는 계율을 제시했다(마 22:39; 막 12:31; 롬 13:9; 갈 5:14 참조).⁶³ 그러면서 아렌트는 아우구스티누스가

58 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 33-34; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 83.

59 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 35; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 85. 영역과 한역에 나오는 아우구스티누스 인용은 원래 『신국론』의 맥락이 무엇인지 전혀 알 수 없게 인용되어 있어서 주의를 요한다.

60 이로써, 인간을 “죽음을 향한 존재자(Sein zum Tode)”라고 불렀던 하이데거 식의 불안이 제거된다.

61 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 36; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 87.

62 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 37; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 88.

63 아우구스티누스가 ‘사랑’을 뜻하는 세 단어를 융통성 있게 사용했다는 사실에 대해 아렌트는

‘사랑’을 뜻하는 라틴어 단어 ‘amor’, ‘dilectio’, ‘caritas’를 “꽤 융통성 있는” 태도로 사용하면서 자신의 사랑론을 전개했다고 지적한다(『신국론』 14.7).

아렌트는 아우구스티누스의 사랑론에서 이웃사랑이 이러한 향유와 사용의 패러다임 속에서 작동하다 보니 문제가 발생한다고 주장한다. 아우구스티누스는 “하나님의 뜻에 따라 사는 사람은 ... 어떤 사람을 그가 저지른 잘못 때문에 미워하지 않을 것이고, 그가 인간이라는 이유로 인해 그 사람의 잘못을 사랑하지도 않을 것이며, 그 사람의 잘못은 미워하겠지만 그 사람만큼은 사랑할 것이다.”라고 주장했다(『신국론』 14.6). 이 말을 아렌트는 이웃이 어떤 사람이든 상관하지 않고 숭고하고 불편부당한 태도로써 사랑하라는 주장으로 해설한다. 그러다 보니, 이웃사랑이 ‘욕구’ 혹은 ‘갈망’으로서 규정될 수 없게 된다. 말하자면 아우구스티누스에게 있어서 이웃사랑이란 하나님 사랑에 파생적으로 발생할 뿐이다. 이에 대해 아렌트는 아우구스티누스의 “주장은 확실히 사랑의 지위를 낮추는 결과를 초래하고 있으며, 사랑이 아우구스티누스 사상의 중심부를 차지한다는 사실과 모순을 일으킨다.”라고 주장한다.⁶⁴ 아렌트는 논문의 제 2부에서 이에 대해 집중적으로 파고든다.

4. 인간 실존의 이중적인 ‘전방(before; ante)’

박사논문의 제 2부를 아렌트는 인간의 기원의 문제와 기억의 문제를 행복이라는 주제와 연관해서 다루면서 시작한다. 아우구스티누스는 인간이 기억에서 빠져 나간 것을 다시 상기해 내는 방식을, 인간이 추구하는 것을 아는 방식 그리고 그것을 사랑하거나 욕구하는 방식에 비유한다(『삼위일체론』 11.7.12). 아렌트에 따르면, 아우구스티누스는 모든 인간이 행복한 삶을 갈구하고 그것이 어떤 것인지 아는 것을 볼 때에, 행복한 삶에 대한 지식은 단순히 내재적 관념일 뿐 아니라 의식이 존재하는 자리로서의 기억에 구체적으로 저장되어 있다고

질송의 견해를 의존한다. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Augustine* (New York: Random House, 1960), 311n40. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 38; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 90. 아렌트는 라틴어 단어 ‘amor’, ‘dilectio’, ‘caritas’가 각각 그리스어 ‘eros’, ‘storge’, ‘agape’에 해당한다고 지적한다.

64 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 43; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 97.

주장한다. 따라서 행복에 대한 지식은 인간의 “과거”를 지시한다. 행복은 예견된 미래에 있는 것인 동시에 과거에 의해 이미 보증된 것이다.⁶⁵ 모든 사람이 행복해 지기를 바라며 어느 누구도 “그가 그것을 직접 경험한 적 없는 척할 수는 없으므로 ‘행복한 삶’이라는 말이 들릴 때마다 행복한 삶이 기억 속에서 찾아진다는 점이 인정된다(『고백록』 10.21.31).”⁶⁶ 이처럼 행복한 삶이 기억되는 한 그것은 현재의 중요한 일부로서 존재하며 우리의 욕구와 미래에 대한 기대를 고무시킨다.

아렌트는 『신국론』 12.1을 인용하면서 “이성적인 필멸의 종(種)과 ‘짐승, 나무, 돌’ 같은 여타 창조된 것 사이의 차이는 전자가 의식을 지님으로써 기억을 보유하며, 그로 인해 자신의 기원과 소급적으로 관계를 형성할 수 있다는 것이다.”라고 주장한다. 다시 말해, 인간이라는 피조물은 독특하게 창조되었다는 사실에 고유하게 의존해 있는 존재라는 사실이다. 아렌트는 “인간을 의식하고 기억하는 존재로 확정 짓는 결정적인 요소는 ‘출생(birth)’ 혹은 ‘탄생성(natality)’ 즉 우리가 출생을 통해 세계로 들어왔다는 사실이다.”라고 주장한다.⁶⁷

살아 있는 인간은 출생과 죽음 사이에 있다. 아렌트는 죽음에 대한 두려움과 삶의 불완전성이 인간이 가진 “욕구(desire)”의 원천인 반면, 삶이 주어진 것에 대한 감사가 “기억(remembrance)”의 원천이 된다고 말한다. 삶은 비참함 속에서조차도 소중하게 여겨지기 때문이다. 따라서 죽음에 대한 두려움을 마침내 가라앉히는 것은 희망이나 욕구가 아니라 기억과 감사이다.⁶⁸

창조된 모든 것은 “되어감의 양태(the mode of becoming)”로 현존한다.⁶⁹ 피조물의 있음의 양태는 존재(Being)나 비존재(non-Being)가 아니라 그 중간에 걸친 무엇이며, 피조물은 단순히 존재하지 않고 다른 것과의 관계 속에서

65 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 46-47; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 102.

66 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 47; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 103.

67 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 51(B:033187); 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 109-10.

68 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 52; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 110. 아렌트는 아우구스티누스의 『자유지론』 3.6.64를 인용한다.

69 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 52; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 110.

존재한다.⁷⁰ 반면에 하나님은 불변하는 존재이다.⁷¹ 피조물인 인간은 하나님과 관련성 속에서 살지만, 하나님의 현존 양태와는 정반대의 양태로 존재한다. 아렌트가 해석하는 아우구스티누스에 따르면, 필멸할 탁자들이 탁자의 이데아에 개념이나 존재의 근거를 두고 있는 것처럼 인간은 하나님에게 의존되어 있다. 이런 의미에서 보면 인간의 삶은 삶이 유래한 참된 존재를 소유하지 못한다(참고, 『고백록』 9.4.10).⁷² 아우구스티누스가 말하듯이 “무(無; nothingness)에서 만들어졌으므로 그것은 모자랄 수 있으며” 또한 그것은 자신을 만든 그 무를 소유하지도 않는다(『신국론』 12.8). 그러나 변경 가능성조차도 “변경 불가능한 존재(an immutable Being)”를 근거로만 존재할 수 있으므로 인간의 삶은 “존재(Being)”와의 관계성 속에 현존한다.⁷³

인간의 삶은 그것이 일단 현존하게 되면 무로 전환될 수 없다. 동시에 인간은 영원하고 변경 불가능하거나 자급자족적인 존재 역시 될 수 없다. 인간은 자신의 창조된 기원과 소급적인 관계를 유지함으로써 현존한다.⁷⁴ 그런데 왜곡된 인간은 하나님의 자리를 넘보는데 오히려 이런 사악한 행동은 “무에 접근하는 것(approach nothingness; appropinquare nihilo)”이 되어 버린다.⁷⁵ 그렇다고 해서 인간이 “무”로 완전히 추락하는 것은 아니다. 아렌트에 따르면, 이런 의미에서 인간은 “참된 존재”는 아니다. 그가 말하는 참된 존재는 시작도 끝도 없이 불변하는 존재이기 때문이다.⁷⁶ “존재하시며, 참된 의미로 존재하는 이는

70 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 52; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 111. 아렌트는 아우구스티누스의 『창세기 축자해설』 6.18.34를 인용한다: “모든 피조물이 그분이 존재하는 방식으로 존재하지 않음으로써 자신 내부에 자신의 본성에 따른 한계와 종단(terminus)을 갖게 되기 때문이다.” 존재의 본성에 따라 의지의 자유를 누린다는 것은 교부 때부터 중세와 종교개혁기까지 이어지는 중요한 공리였다.

71 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 52-53; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 110.

72 Scanlon, “Arendt’s Augustine,” 170에서도 이 점을 지적한다. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 26; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 72.

73 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 53; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 111.

74 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 53; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 112.

75 아렌트는 아우구스티누스, 『마니교도들의 관습』(*De moribus Manichaeorum*) 2.6.8을 인용한다: “인간은 완전히 무가 되도록 방지하지는 않으면서도 ... 무로 다가가는 것은 방지한다.” Arendt, *Love and Saint Augustine*, 54; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 113.

76 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 53, 55; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 112, 115.

... 시작점과 종결점을 갖지 않는다(『시편강해』 134.6).” 이와 대조적으로 인간은 “삶과 죽음 속에 동시적으로 존재한다. 요컨대 삶 속에서는 삶을 완전히 빼앗길 때까지 살아가지만, 죽음에 관한 한 인간은 삶을 조금씩 빼앗기고 있는 지금 이 순간에조차도 죽을 수 있다(『신국론』 13.10).”⁷⁷ 인간의 현존 양식에 대해 아렌트는 이렇게 적고 있다.

죽음을 향해 가는 이 삶은 존재하는 동시에 존재하지 않는 한편으로 또한 영원한 존재(eternal Being)를 자신의 원천으로 가지고 있다. 인간 삶의 관점에서 보았을 때 이 존재는 삶이 시작되기 이전에 이미 존재했고, 삶이 지나간 후에도 존재할 것이며, 그렇기 때문에 미래 삶의 앞에 놓여 있다는 사실을 그것의 뚜렷한 특성으로 지닌다. 존재는 인간 삶이 유래하고 되돌아갈 원천으로서 인간과 관계를 맺으며, 과거와 미래라는 이중의 의미로 인간의 “전방(before; ante)”에 있다. 인간은 회상을 통해서 인간 실존의 이러한 이중적인 “전방”(this twofold “before” of human existence)을 발견한다.⁷⁸

이 단락은 아렌트가 보고 있는 인간의 실존을 가장 잘 담아내고 있다. 그것은 “전방(before; ante)”이라는 한 단어 안에 압축되어 있다. “전방”은 인간의 창조된 과거와 예견된 미래 둘을 동시에 가리킨다. “전방”은 인간의 피조성과 하나님에 대한 의존성을 가리킨다. 동시에 “전방”은 인간이란 오직 하나님 안에 서만 참된 행복을 누릴 수 있다는 사실을 지시한다. 인간은 “전방”의 존재이다. 인간은 과거의 기쁨을 기억함으로써 그것이 미래에 귀환할 것을 희망한다. 이에 대해 아렌트는 “인간이 창조주로 귀환하는 것(redire ad creatorem)이 그를 종결점을 향해 다시 데려가는 것(se referre ad finem)”으로 이해될 수 있는 이유가 된다고 주장한다.⁷⁹

77 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 55; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 115.

78 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 55; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 115. (볼드체는 연구자의 것) 개정되기 전 독어판의 같은 위치에 해당되는 Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, 48에는 “전방의 이중성(Doppeltheit des ante)”에 대한 사상이 약간은 나와 있다.

79 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 56; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 115.

인간은 과거 창조된 사실에 대한 기억과 예견된 미래의 온전한 선에 대한 기대를 통해 자신의 전 생애를 현재에 집중할 수 있으므로 영원에 참여할 수 있고 그로 인해 이생에서조차도 ‘행복해질 수 있다.’ 인간은 과거와 미래가 공존하는 현재에서 자기 자신의 실재에 대한 탐색을 주도한다. “나는 나 자신에게 문젯거리가 되었다(quaestio mihi factus sum; 『교백록』 10.33.50)”라는 아우구스티누스의 말을 아렌트는 이렇게 해석한다.⁸⁰

하지만 인간이 우주 전체를 볼 수 없기 때문에 문제가 발생한다. 아우구스티누스가 알았던 그리스 철학 전통에서 우주는 영원히 동일한 것으로 남는다. 그리고 우주의 각 부분은 전체 우주에 들어맞는 방식으로 있다. 아우구스티누스는 우주가 영원히 동일하다는 사상은 분명 거부했다. 그는 무로부터의 창조를 믿었기 때문이다. 그는 하나님께서 우주를 단번에 다 같이 창조했다고 보았다(『창세기 축자해설』 5.23.45).⁸¹ 그 우주는 전체를 보면 조화를 이룬다. 하지만 인간은 우주 전체를 한 번에 볼 수 없다. 아우구스티누스가 말하듯이, “우리 자신은 우리의 필멸성 덕분에 [우주 질서에 속한] 한 부분에 깊숙이 박히게 되며, 우리를 거스르는 부분들이 사실은 아주 적절하고 알맞게 들어맞는 그 우주를 지각하지 못한다(『산국론』 12.4).”⁸² 영원은 동시적인 것이며, 모든 것이 한꺼번에 나타난다. 영원은 우주의 본질적 구조이다. 반대로 인간이 처한 시간은 순서적으로 진행된다. 아우구스티누스는 고린도전서 7:31-32에서 착안하여 이 세상의 외

80 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 57; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 117. 이 문장을 아렌트는 『정신의 삶』에서도 중요하게 다룬다. Hannah Arendt, *The Life of the Mind: The Groundbreaking Investigation on How We Think* (London: Harcourt, 1978), 2:85. 아렌트는 이 주제를 보다 깊이 이해하기 위해서 아우구스티누스의 『삼위일체론』 10.3과 10.8을 볼 것을 제안한다.

81 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 57; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 119. St. Augustine, *St. Augustine: The Literal Meaning of Genesis*, ed. Johannes Quasten, Walter J. Burghardt, and Thomas Comerford Lawler, trans. John Hammond Taylor, vol. I, *Ancient Christian Writers* (New York: Mahwah, NJ: Paulist Press, 1982), 175: “God made all things together.” 그러나 아우구스티누스는 다른 곳에서는 6일 창조를 말하기도 한다. 그는 “중자적 이성(rationes seminales)”의 개념으로 이 둘을 조화시킨다. 보다 자세한 논의는 아래를 보라. 우병훈, “개혁신학의 관점으로 평가한 진화 창조론,” 『한국개혁신학』 60 (2018), 187-88.

82 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 59; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 120.

형(figura)은 지나가더라도 “그 [내재적] 본성(its [intrinsic] nature)”은 사라지지 않는다고 주장한다(『신국론』 20.14).⁸³

5. 아우구스티누스의 이중적인 세계 개념

이어지는 글에서 아렌트는 아우구스티누스의 “세계(mundus)” 개념을 분석한다. 그에 따르면, 아우구스티누스의 세계 개념은 이중적이다. 우선 아우구스티누스는 존재가 영속적이며 모든 부분들의 조화라는 그리스적 사상을 수용한다.⁸⁴ 그에게 영원법도 모든 개별 법칙을 포괄하는 법이라고 아렌트는 해석한다. 이런 존재론 속에서 부분은 자신을 위해서가 아니라 오직 “전체의 아름다움(pulchritudo universitatis)”을 위해서만 존재한다.⁸⁵ 아렌트는 이런 사상의 원조는 플라톤이라 주장한다. 그래도 플라톤에게는 우주가 시작점은 있었다. 다만 영원한 이데아만 시작점이 없었다. 하지만 아리스토텔레스에 이르면 우주는 시작점을 상실한다. 플로티노스 역시 우주는 영원하며 시작도 없고 끝도 없다는 사실을 확신했다.⁸⁶ 특별히 존재를 “전체의 질서(taxis tou holou)”로 보는 개념과 인간을 이 존재의 부분으로 보는 개념이 아우구스티누스의 ‘질서 잡힌 인간(homo ordinatissimus)’이라는 개념에 결정적으로 중요하다.⁸⁷ [여기까지가 아렌트가 개정한 박사논문 부분인 “B 부분”이고, 이하부터는 “A 부분”에 해당한다.]

그런데 이러한 세계 개념 말고 아우구스티누스는 또 다른 세계 개념을 갖고 있었다. 그는 인간들을 세계라고 불렀기 때문이다. 『요한서간 강해』(II.12)에서 아우구스티누스는 “세계는 하나님이 만드신 하늘과 땅이라는 작품(fabric)에 주어진 이름일 뿐 아니라 세계의 거주자들 역시 세계라고 불립니다. ... 세계를

⁸³ 라틴어는 다음과 같다. “*Figura ergo praeterit, non natura* (따라서 외형이 사라지는 것이지 본성이 사라지는 것은 아니다).” Arendt, *Love and Saint Augustine*, 59; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 120. 한역에서는 “외형(figure; *figura*)”을 “인물”이라고 오역했다.

⁸⁴ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 61; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 123.

⁸⁵ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 62; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 124.

⁸⁶ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 62-65; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 125-28.

⁸⁷ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 65; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 129.

사랑하는 사람 또한 모두 세상이라 불립니다.”라고 가르친다.⁸⁸ 그렇기에 아렌트는 아우구스티누스의 세계 개념은 이중적이라 결론 내린다. 첫째, 세계는 신의 창조물(하늘과 땅)이며 세계를 사랑하는 자들보다 시간적으로 앞선 개념이다. 둘째, 세계는 인간 세계를 말하는데, 그것은 거주(habitation)와 사랑(diligere)으로 이루어진다.⁸⁹ 세계에 사는 사람에게에는 두 가지 선택지가 있다고 아렌트는 주장한다. 하나는 세계로부터 떨어져 나오는 것이며, 다른 하나는 세계를 더욱 확실하게 전유하는 것이다.⁹⁰

인간은 세계 속에서 자기 자신에 대해 조사(inquiry)를 수행한다. 그 조사는 행복해지고자 하는 바람에 기초한 것이다. 그 조사는 기억을 주목시켜 창조주를 지시한다. 이렇게 행복해질 능력을 가진 피조물은 오직 인간뿐이다(『신국론』 12.1).⁹¹ 아렌트에 따르면, 모든 피조물은 “아직 없음(nondum)”에서 오며 “이제 없음(iam non)”으로 나아간다. 그러면서 인간은 자신 앞에 놓인 죽음을 스스로 주목한다(se refert ad finem; 『신국론』 19.10).⁹² 이 여정에서 인간은 “전방”에 해당하는 하나님과 “후방”에 해당하는 세계를 동시에 생각하게 된다. 하나님이 “전방”과 관련되는 이유는 인간이 자신의 과거를 소급해 가면 하나님을 떠올리기 때문이다. 다른 피조물이 “후방”의 역할을 하는 이유는, 인간은 다른 피조물 “이후에” 만들어진 것을 알기 때문이다. 그런데 사실 “후방”을 생각할 때에도 역시 인간은 하나님을 생각하게 된다. 왜냐하면 피조물은 “무(nothing)”에서 만들어졌는데(『신국론』 12.8), 사실 “피조물이 현존하기에 앞서 절대무(absolute nothingness)는 물론이고 최고 존재도 있었”기 때문이다.⁹³

피조물은 이처럼 “아직 없음”에서부터 “이제 없음”에까지 무에서부터 빙 돌아

88 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 66; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 129-30. 한역에서는 영어 “fabric” 혹은 라틴어 “*fabrica*”를 계속 “직물”로 표현하여 모호함을 준다. 라틴어에서 “*fabrica*”는 만들어진 것, 곧 작품이나 건물을 뜻한다.

89 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 66; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 130.

90 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 66; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 132.

91 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 68-69; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 133-34.

92 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 68-69; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 135.

93 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 70-71; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 136.

서 무로 돌아간다(『신국론』 6.12).⁹⁴ 죽음은 모든 인생을 다 같은 것(idem)으로 만들어 버린다(『신국론』 1.11).⁹⁵ 아우구스티누스의 인생론에 있어서, 영원히 야말로 삶이 진정 성취하고자 하는 목적이다.⁹⁶ 그렇기에 아렌트는 아우구스티누스에게 삶의 구체적인 과정은 더 이상 중요하지 않다고 주장한다. 그녀는 “만약 죽음이 단지 우리에게 새로운 있음(이는 사실상 우리의 근원적 있음이다)을 가져다준다면 그리고 그 결과 현존의 차별성이 제거되었다면 인간 삶이 길고 짧은 것은 별로 중요하지 않을 것이기 때문이다.”라고 적는다.⁹⁷ 그래서 그녀는 아우구스티누스에게 있어서 현존 자체는 그 자율적인 의미를 상실한다고 주장한다. 그녀는 “삶의 과정은 단지 죽음을 향한 경주일 뿐이다. 이는 어느 누구도 정지하거나 한순간도 속도를 늦출 수 없으며 모두가 반드시 같은 속도로 그리고 결코 변하지 않는 보폭으로 뛰어야만 하는 경주다. 짧게 산 사람이든 오래 산 사람이든 각자의 하루는 변함없는 보폭으로 지나간다.”라는 『신국론』 13.10을 인용한다. 그리고 결론 내리기를, “우리가 삶을 더 이상 ‘죽음의 이전’으로 보지 않고 ‘죽음의 이후’부터 보는 관점을 채택할 경우 죽음은 삶 자체를 가치 절하함으로써 평준화시킨다.”라며 아우구스티누스를 비판한다.⁹⁸

94 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 72; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 139. 그런데 『신국론』 6.12에서 아우구스티누스는 죽음이 무라는 사상보다 영생이 끝없는 행복이라는 사상을 가르친다. “행복이 끝없을 때에 그것을 우리는 영원한 생명이라고 부른다.”라고 그는 말한다.

95 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 73; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 139.

96 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 73; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 140. “삶의 끝(finis)”은 삼위 하나님께 있다고 아우구스티누스는 가르친다. 『요한일서 강해』 X.5: “끝이신 그리스도는 무엇입니까? 그리스도께서는 하나님이시며, 계명의 끝은 사랑인데, 하나님은 사랑이시라는 뜻입니다. 아버지와 아들과 성령께서는 한 분이시기 때문입니다. 여기가 바로 그대에게 끝이고, 다른 곳은 길입니다. 길에 집착하지 마십시오. 끝에 도달하지 못할 것입니다(Et quid est, finis Christus? Quia Christus Deus, et finis praecepti caritas, et Deus caritas: quia Pater et Filius et Spiritus sanctus unum sunt. Ibi tibi finis est: alibi via est. Noli haerere in via, et non pervenire ad finem.)” 라틴어 텍스트는 아래 사이트에서 가져왔다. https://www.augustinus.it/latino/commento_lsg/omelia_10_testo.htm (2019.11.22. 최종접속) 이탤릭체는 원전의 것이다.

97 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 76; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 143.

98 아렌트의 이런 이해는 아우구스티누스의 사상에 대한 오해이다. 그에 대한 반박은 본론의 마지막 부분에서 다루겠다.

6. 창조주로 돌아간 인간의 이웃사랑 문제

박사논문 제 2부 제 2장 “자애와 탐욕”에서 아렌트는 아우구스티누스의 사랑론에서 중심적인 자리를 차지하는 ‘카리타스(자애)’와 ‘쿠피디타스(탐욕)’의 문제를 다룬다. 쿠피디타스는 세계를 그 자체를 위해 사랑하는 것이다. 이것을 세계를 하나님을 위해 사랑하는 카리타스와 대조를 이루는 개념이다. 그런데 카리타스는 하나님에 의해 “세계 밖으로 선택(electio ex mundo)”을 받은 자들만이 가능한 사랑이다(『요한복음 강해』 107.1).⁹⁹ 그런 자들은 세계에 대해 죽고, 하나님과 함께 한다. 그런 뜻에서 아우구스티누스는 사랑은 죽음만큼이나 강하다고 주장했다(『요한복음 강해』 65.1). 그런데 그들은 하나님에 의해 선택되었지만 여전히 세계 속에 있기에 “순수 존재(pure Being)”이신 하나님으로부터 분리된다.¹⁰⁰ 그래서 그들은 결코 하나님과 동등을 이룰 수 없다. 다만 점점 더 하나님을 닮아가는 일은 가능하다(『고백록』 7.16.22).¹⁰¹ 그런데 쿠피디타스(탐욕)는 이 일을 방해한다. 탐욕은 잘못된 “전방”으로 귀환하는 것이다. 다시 말해서 인간이 자신의 피조된 사실과 자신에게 예견된 미래를 잊고, 창조물을 창조주 대신 사랑하는 것이다(『삼위일체론』 9.8.13).¹⁰² 그것이 인간의 “실질적인 죄(real sin)”이며, 그 죄를 짓는 자는 “세상을 사랑하는 자(lover of the world)”가 된다. 그런 사람은 오직 자신이 ‘세계에 속한다’는 사실에서 출발해 세계를 ‘그 자신의 본향(patria)’으로 바꾸고 그곳이 사막이라는 사실을 부정한다.¹⁰³

아우구스티누스에 따르면 이렇게 세상을 사랑하는 자가 되는 이 길로 유혹되도록 만드는 것은 “습관(consuetudo)”이다. “죄의 법칙은 습관의 힘인데 그것에 의해 정신이 질질 끌려가고 심지어는 정신의 의지에 반해서 굳어지게 된다. 하지만 습관에 빠져든 것은 그 의지에 따른 것이기 때문에 여전히 의지에 의해서

99 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 77-78; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 145-46.

100 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 80; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 148.

101 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 80; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 149.

102 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 81; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 150.

103 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 81-82; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 151.

그렇게 되었다고 볼 수도 있다(『고백록』 3.5.12).¹⁰⁴ 아렌트는 계속해서 습관에 대해 이렇게 기술한다. “일단 습관을 들이면 습관은 인간으로 하여금 잘못된 ‘전방’에 매달리게 함으로써 과거와 미래 양자와 맞서게 한다. 습관은 영원한 어제일 뿐 그 어떤 미래도 갖지 않는다. 습관의 내일은 오늘과 동일하다.”¹⁰⁵ 아우구스티누스가 말하듯이, 습관은 제 2의 본성이다(『음악론』 6.19).¹⁰⁶ 인간이 습관 속에 사는 동안 세계를 염두에 두고 살며 세계의 판단에 종속된다. 그는 더 이상 선악을 제대로 판단해 주는 양심의 소리를 듣지 않고, “낯선 혀 (aliena lingua)”에 귀를 기울인다. 양심의 증언은 인간이 하나님에 대해 의존하고 있다는 증거를 제시하고 그 증거를 인간 자신 안에서 발견하도록 한다(『신국론』 12.8; 14.28). 세계와 그것의 판단은 이 양심의 내적 증거 앞에서 무너지며, 양심으로부터의 도망이란 있을 수 없다.¹⁰⁷ 하나님의 율법에 추동된 양심은 세계와 뒤엉킨 인간의 삶에 대해 발언하며, 인간이 자신의 원천과 대면하도록 그를 하나님 앞으로 집어넣는다.¹⁰⁸

104 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 82; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 152. 연구자는 『고백록』의 번역을 약간 수정했다. 흥미로운 것은 이후에 아렌트가 『예루살렘의 아이히만』에서 피력한 “악의 평범성(banality of evil)”에서 강하게 비판하는 것은 “습관”에 젖어 자신의 행위를 일상적으로 반복하고 별 생각 없이 진행되는 것인데, 여기에서 그런 사상의 맹아가 발견된다고 볼 수 있다. Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 80, 83, 128n34. 흥미로운 것은 “습관은 제 2의 본성이다”라는 것을 아렌트는 아우구스티누스의 『음악론』 6.19에서 인용하는데, 엘슈테인은 『고백록』 12.4에서 인용한다. 그리고 그녀는 아렌트가 습관의 문제를 박사논문에서 다룬 것을 언급하지 않고, 다만 『예루살렘의 아이히만』에 나오는 “생각 없는 습관화(thoughtless habituation)”만 언급한다. 아마도 아렌트의 박사논문이 영어로 출간된 것은 1996년의 일이고, 엘슈테인의 책이 나온 것은 1995년의 일하기에 엘슈테인은 그 박사논문을 보지 못했을 가능성이 있다. Peter Dennis Bathory, “Augustine Through a Modern Prism,” *Society* 34, no. 4 (1997), 75에서도 그렇게 추정한다.

105 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 82-83; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 153.

106 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 82; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 152.

107 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 84-85; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 154-55.

108 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 85; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 156. 이것이 루터가 말한 율법의 제 2용도 즉 죄를 깨닫게 하는 용도이다. 아렌트는 하이데거로부터 루터에 대해 배웠을 것이다. 실제로 그녀의 글에는 루터에 대한 분석이 나타나기도 한다. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 5, 6, 123; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 43, 45, 208.

그런 경험을 한 인간은 세계가 아니라 창조주를 추구하면서 율법의 명령에 따른 선택을 했지만 여전히 율법에 순응하지 못하는데, 이러한 인간의 무능력은 의지의 부족이 아닌 능력(power)의 부족 때문이다.¹⁰⁹ 이처럼 자신의 실재에 관해 면밀한 탐색에 착수한 인간, 곧 이미 세계로부터 돌아선 인간이 자기가 정한 목표에 도달하게 될지 여부 그리고 세계와 거리두기에 성공할지 여부는 하나님에게 달려 있다.¹¹⁰ “하나님은 본성들의 창조주시며, 비록 모든 선택들의 조성자는 아니실지라도, 모든 능력을 부여하시는 분이시다. ... 따라서 우리들의 의지들은 하나님이 그들에게 할 수 있도록 주신 능력만큼만 능력을 발휘하게 된다(『신국론』 5.9).”¹¹¹ 율법이 명령하는 대상은 우리 양심이자 동시에 우리의 의지이다. “우리의 애착들 안에는 의지가 작동하고 있는데 사실상 그것들은 의지의 경향성일 따름이다(『신국론』 14.6).”¹¹²

따라서 인간이 “새로운 피조물(nova creatura)”이 되기 위해서는 하나님의 은총이 필요하다. 하나님의 은총이란 하나님이 스스로 만드신 피조물을 다시 새롭게 받아들이는 것이다. 이렇게 해방된 인간은 다시 세계를 하나의 사막으로 이해하게 되더라도 더 이상 이 사막에서 길을 잃고 헤매지 않는다. 그는 세계에서 잘 살 수 있다. 그는 이제 카리타스 안에서 그의 ‘기원’을 가지게 되었고 그로 인해 이생의 삶의 의미도 갖게 되었기 때문이다(『요한일서 강해』 7.1).¹¹³ 인간은 이제 “거꾸로 사랑(redamare)”할 수 있게 된다. 아렌트는 이러한 사상을 『신국론』 14.4를 길게 인용하면서 정리한다.

인간이 자기 자신에 따라 산다면, 즉 하나님의 의지가 아니라 자신의 방식대로 산다면 그는 확실히 허위의 삶을 영위하는 것이다. 인간 자신은 물론 거짓이

109 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 87; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 158. 인간에게 의지는 결여될 수 없다. 아우구스티누스는 “우리가 의지들이 아니면 무엇이겠습니까 (Quid sumus nisi voluntates)?”라고 묻는다(『신국론』 5.9). Scanlon, “Arendt’s Augustine,” 160을 보라.

110 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 87; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 159.

111 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 88; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 159-60.

112 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 89; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 161.

113 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 89-90; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 162-63.

아니다. 그의 원저자이자 창조주인 하나님은 거짓을 창시하거나 만들 분이 아니기 때문이다. 그보다도 인간은 진리 안에서 지어졌기 때문에 자신의 뜻이 아니라 그를 만든 분의 뜻에 따라 살게 되어 있었다. 요컨대 그는 자기 자신의 의지보다는 하나님의 의지를 실행하게 되어 있었다. 인간이 삶을 영위하도록 창조된 이상, 살지 못한다는 것은 거짓이다.¹¹⁴

그렇다면 이제 인간은 자기부정의 삶을 살아야 한다. 자기부정은 세계에 대한 인간의 기본 태도이다. 그리고 그 실현은 이웃사랑으로 나타난다. 카리타스적인 이웃사랑은 이웃을 “하나님이 하듯이(sicut Deus)” 사랑해야 하며, “자신을 사랑하듯이(tamquam se ipsum)” 사랑해야 한다.¹¹⁵ 여기에서 아렌트는 두 가지 질문을 던진다. 첫째, 자기를 부인하는 사람이 어떻게 자신의 이웃을 만나는가? 둘째, 이 만남에서 이웃의 역할은 무엇인가?

첫째로, 자기를 부인하는 사람이 이웃을 만나고 사랑하는 길은 이웃을 사랑하는 하나님의 법과 하나님이 주시는 은총을 통해서 가능하다. 그래서 아렌트는 아우구스티누스에게 있어서 “사랑의 완수는 신의 은총에 달려 있고, 자신의 이웃을 사랑하는 능력은 신에 대한 사랑에 달려 있다.”라고 결론 내린다.¹¹⁶ 왜냐하면 하나님의 사랑을 받아들이면서 인간은 자신을 부인했기 때문이다. 이제 그는 하나님이 하시는 대로 사랑하고 증오한다. 그는 자신을 포기함으로써 인간은 세계 내 모든 관계들도 함께 포기한다. 이웃은 이제 친구 또는 적으로서의 의미를 상실한다. 이웃은 이제 “모든 사람(omnis homo)”이 된다.¹¹⁷ 그렇기에 아렌트는 이웃에 대한 사랑은 그 사랑하는 자 자신을 절대적 고립 속에 남겨두며, 세계는 인간의 고립된 현존의 입장에서 볼 때 하나의 사막으로 남는다고 주장한다.¹¹⁸ 그렇게 보자면, 자기부정의 계명으로서 이웃사랑이라는 견해는 절대적으로 고립된 사람이 어떻게 이웃을 가질 수 있는지를 설명하지 못한다. 그렇다면,

114 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 91; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 164.

115 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 93; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 166.

116 『바울의 갈라디아서 주석』 45. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 94; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 167.

117 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 43; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 96.

118 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 94; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 167.

위의 두 번째 질문 즉, “이 만남에서 이웃의 역할은 무엇인가?”에 대한 아렌트의 대답은 무엇일까? 이것이 그녀의 박사논문 마지막 부분인 제 3부의 과제이다.

7. 이웃사랑의 근거로서 인간의 역사적 현실

자기부정에서 나오는 이웃사랑, 즉 참된 카리타스에 따른 이웃사랑은 아렌트의 아우구스티누스 해석에 따르면 결국 이웃을 무의미한 존재로 만드는 것 같다. 인간이 자기를 부정하는 그 과정에서 다른 사람도 자신과 더불어 부인되어야 하기 때문이다.¹¹⁹ 그러나 이것이 아우구스티누스의 사상의 전부는 아니라고 아렌트는 주장한다. 그녀는 “신앙”이라는 주제에서 새로운 길을 찾는다. 자기를 부정하는 사람은 자신이 가진 신앙과 공통된 신앙을 가진 자들을 “동지(fellow)”로 생각한다. 그리고 그들과 “공동체(communitas)”를 이룬다. 그런데 사실 이 신앙은 개인을 동료들과 격리시켜 놓았다. 그렇다면 이 신앙이 어떻게 공동체를 이루게 하며, 더 나아가서 비신자들조차 형제들로 간주하게 만드는가? 그에 대한 답을 아렌트는 개인의 전방에 대한 탐색이나 자기부정이나 신앙이 아니라, “역사적으로 선재하는 하나의 현실(a historically pre-existing reality)”에서 찾는다.¹²⁰

그 역사적 현실을 탐구하기 위해 아렌트는 우선 “지상도성(civitas terrena)”도 하나의 공동체임을 강조한다(『신국론』 19.17).¹²¹ 그런데 지상도성이 이러한 공동체를 구성하게 된 것은 모든 인간 족속이 “마치 뿌리를 내린 듯이(tamquam radicaliter)” 아담 안에서 제정되었기(was instituted) 때문이다.¹²² 아우구스티누스의 사상을 분석하면서 아렌트는 계속해서 다음과 같이 적는다.

그러므로 모든 사람을 하나로 묶는 것은 우연한 유사성(similitudo)이 아니다. 오히려 그들의 유사성은 불가피하게 그리고 역사적으로 그들이 아담으로부터 계승한 공통의 유산과 단순한 유사성을 초월하는 친족 관계라는 토대 위에

119 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 98; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 174.

120 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 99; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 176.

121 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 100; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 176.

122 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 100; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 176.

수립되며 그것에 고정된다. 이 친족 관계가 생김새나 재능의 평등이 아니라 상황의 평등을 창출한다. 모두가 같은 운명을 공유한다. 개인은 이 세계에 혼자 있는 게 아니다. 그에게는 숙명의 동반자(consortes)가 있으며 단순히 이 상황이나 저 상황에서뿐 아니라 평생 그러하다. 그의 전 생애는 독특한 숙명의 상황으로 즉 필멸할 인간의 상황으로 간주된다. 그 속에 모든 사람의 친족 관계가 위치하며 동시에 그들의 사회적 동료 의식(societas)도 함께 존재한다.¹²³

이 문단과 더불어서 이제야 아렌트의 기나긴 여정이 종착지에 도달하고 있다. 앞에서 아렌트는 참된 카리타스의 사랑을 가진 사람이 진정으로 이웃을 사랑할 수 있다고 아우구스티누스가 말했지만, 그 카리타스의 사랑은 자기를 부인하고 전적으로 하나님의 은총과 법에 의존하는 사랑이므로 사실상 이웃으로부터 고립을 유발시킨다고 주장하였다. 이웃의 의미가 사라져 버린 것이다. 그런데 아우구스티누스의 사상에는 이웃의 고유한 자리가 발견되는데 그것은 바로 모든 인간이 “아담의 후손”이라는 역사적 사실이다. 바로 그 사실에 근거하여 모든 인간은 평등성을 가지며 숙명의 동반자 관계가 되며 사회적 동료 의식을 갖게 된다.

흥미롭게도 아렌트는 박사논문의 최종 결론에 해당하는 이 지점에서 『신국론』 14.1과 12.22를 길게 인용하고 있다.

『신국론』 XIV.1: 나는 하나님이 한 사람으로부터 모든 사람이 나오게 한 것에
는 두 가지 목적이 있다고 앞서 다룬 저서들 속에서 이미 말했다. 그분의
첫 번째 목적은 본성을 같게 함으로써 인간 족속에게 일체감을 부여하려는
것이였다. 그분의 두 번째 목적은 혈연관계를 통해 모든 사람을 평화적인
유대관계로 맺게 해 하나의 조화로운 총체로서 함께 묶으려는 것이였다. ...
(그러나) 그들이 저지른 죄가 너무 커서 모든 인간의 본성을 손상시켰다. 이런
의미에서 죄를 짓는 인간의 본성과 죽음의 불가피성은 후대에 전수되였다.
『신국론』 XII.22: 하나님은 단 한 사람의 인간만을 창조하셨다. 이는 그에게서

123 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 100; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 177.

다른 인간과의 동무 관계를 빼앗으려고 함이 아니라, 모든 사람이 본성의 동일함뿐 아니라 친족 관계의 애정으로 한데 묶이게 될 것이므로 사회의 일체성과 조화의 유대 관계가 인간에게 더 중요한 의미일 수 있게 함일 것이다.¹²⁴

이와 더불어서 아렌트는 인류가 아담 안에서 원죄를 공유한다는 것을 또한 강조한다. 이 유죄성은 모방이 아니라 생식을 통해서 인간 족속에게 속하게 된다. 모든 사람이 아담의 후손으로서 평등을 가지는 것처럼, 모든 사람이 아담 안에서 유죄가 됨으로써 또한 평등이 이뤄졌다. 이제 세계는 아담에게 바탕을 두는 도성과 그리스도에게 바탕을 두는 도성이 있다(『신국론』 14.1). 세계에는 자기 사랑과 하나님 사랑이라는 오직 두 가지의 사랑만이 존재하며, 그것이 각각 선한 도성과 악한 도성을 구성시킨다(『신국론』 19.28).¹²⁵

하지만 한 사람이 그리스도에게 바탕을 두는 도성에 속하게 되었다 해도 그가 인류와 맺고 있는 평등성은 소멸될 수 없다. “이 과정에서 평등은 -이웃사랑이라는- 새로운 의미를 획득한다. ... 즉 이전에는 공동체 속에서 불가피하고 당연시되었던 인간의 있음이 이제는 자유롭게 선택되지만 의무를 수반하는 있음으로 변하게 되는 것이다.”라고 아렌트는 주장한다.¹²⁶ 아담의 후손이며 그의 원죄를 함께 지고 있다는 이 공통의 상황이 각각의 개인을 서로에게 속하게 만든다. 이것은 그리스도인들에게도 마찬가지이다. 왜냐하면 지상도성은 신의 도성보다 선행하기 때문이다(『신국론』 14.1).¹²⁷ 인간이 생명을 얻는 순간 그는 곧장 유죄가 되며, 평등한 인류에 속한다. 인간은 본래 사회적 존재이다. 그것을 인간의 기원이라는 관점에서 본다면, “인간이 본성 면에서 그리고 역사적 생성 면에서 세계와 친숙하다는 사실 둘 다를 의미한다(『신국론』 12.28).”¹²⁸ 따라서

124 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 100n10; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 177n10.

125 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 102; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 179.

126 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 102; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 180.

127 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 103; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 180. 『신국론』 14.1: “인간 족속에 속한 양친에게서 태어난 첫 번째 사람은 가인이었다. 그는 지상의 도성에 속했다. 다음에 태어난 자가 아벨이었고 그는 신의 도성에 속한 자였다.”

128 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 104; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 181. 『신국론』 12.28: “사람처럼 본성이 사회적이며 또 죄로 인해 반(反)사회적인 것은 아무것도

인간은 세계와 이중적으로 친숙한데, 이 친숙성은 천상도성에서 극복된다.¹²⁹

박사논문의 제 2부에서 아렌트는 인간의 기원을 개인의 차원에서 고찰했다. 그것은 왜곡된 사랑의 질서를 가진 개인이라는 존재였다. 그것을 극복하기 위해서는 하나님의 은총이 필요하며, 은총을 받은 인간은 이제 세계로부터 고립된다. 하나님에게만 속하고자 하기 때문이다. 그러나 박사논문의 제 3부에서 아렌트는 인간의 기원을 인간 족속 전체의 관점에서 고찰했다. 역사적 사실로 볼 때에 모든 인간은 아담의 후손이며, 서로 친족 관계이며, 아담의 원죄를 공유하는 공동체이다. “이러한 원죄라는 과거가 지상도성을 수립했고 세계를 인간의 상호 의존성의 본거지로 만들었다. 인간이 세계 속에서 편안함을 느끼는 것은 당연하다. 기독교인들에게도 그들이 세계에서 이방인으로 지내는 일은 단지 가능성일 뿐이며, 응당 세계에서 편안함을 느낄 것이다.”라고 아렌트는 주장한다.¹³⁰

이제 박사논문 제 2부 끝자락에서 물었던 두 번째 질문 즉, “이 만남에서 이웃의 역할은 무엇인가?”에 대한 아렌트의 대답이 주어진다.

이웃은 하나님이 이미 은총을 베풀어 자이자 우리가 사랑해야 할 이유뿐 아니라 은총에 대한 감사를 드릴 수 있는 계기로서 출현하거나, 아직도 죄의 구렁텅이에 빠져 허우적거리는 자로서 나타난다. 이 모습은 기독교인이 이전에 그려왔고 하나님의 은총이 아니었다면 여전히 그런 상태에 있을 모습이다. [죄의 구렁텅이에 빠져 있는 두 번째의 경우 이웃은 우리 자신의 과거를 상기시키는 자일 뿐 아니라 우리 자신의 위험에 대한 신호가 된다.¹³¹

따라서 아렌트에 따르면, 이웃사랑이라는 계명에는 평등의 명시성이 담겨 있다. 다시 말해서, 인간이 이웃을 사랑해야 하는 이유는 이웃이 자신과 근본적

없기 때문이다. 그리고 만약 누군가에게 이견(異見)의 해악에 반대하는 논증을 할 필요가 생긴다면 ... 하나님이 한 사람의 고독한 개인으로 창조하신 우리 인간 족속 전체의 단일한 아버지인 아담을 상기하는 일보다 나은 것은 없다.” (다른 인용들도 그렇지만 이 부분 역시 아렌트의 해석이 많이 들어간 번역이 제시되었다.)

129 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 104; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 181-82.

130 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 105; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 183.

131 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 106; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 184.

으로 동일하며, 양쪽 모두 동일한 유죄(有罪)의 과거를 공유하기 때문인 것이다.¹³² 아렌트는 여기에 더해서 “죽음”도 역시 인류가 가진 공통된 숙명을 일깨운다고 주장한다. 죽음은 자연적 사실이 아니라 아담에게서 비롯된 숙명적 사건이기 때문이다(『신국론』 13.15). 따라서 육신의 죽음은 선한 자에게는 오히려 좋은 것이며, 악한 자에게는 나쁜 것으로 해석된다(『신국론』 13.2).¹³³ 지상의 삶에 종지부를 찍는 것은 육신의 죽음이 아니라, 죄에 대한 처벌인 영원한 죽음, 혹은 “둘째 사망”이기 때문이다(『신국론』 13.2; 19.1).¹³⁴

신자가 되었다 해도 여전히 세계 속에서 살아가기에 신자는 이웃 없이 살아갈 수는 없다(『신국론』 19.18 참조).¹³⁵ 그래서 아우구스티누스는 드문 경우이지만 신의 도성과 지상도성이 서로 떼어낼 수 없을 정도로 섞여 있다는 표현도 쓴다(『신국론』 11.1). 그의 저술에서 이웃은 종종 “형제”라고 불린다. 형제에라는 유대관계에서 카리타스의 사랑이 자라난다(『신국론』 19.19). 카리타스의 필연성은 신자를 세계로부터 완전히 고립시키지 않는다.¹³⁶ 오히려 아우구스티누스는 “네가 그리스도를 사랑하려면 너의 사랑(caritas)을 지구 전체로 확장시켜라.”라고 권면한다(『요한일서 강해』 10.8).¹³⁷ 동시에 이웃을 “하나님께로 데려가는 것(rapere ad Deum)”은 과거의 유죄성에서 추정되는 기독교인의 의무이다.¹³⁸

¹³² Arendt, *Love and Saint Augustine*, 106; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 184.

¹³³ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 107; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 186. Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 92-93, 105; Woo, “Pilgrim’s Progress in Society,” 431, 434도 참조하라.

¹³⁴ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 110; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 190.

¹³⁵ 엘슈테인도 이 점을 중요하게 지적한다. Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 96: “The life of the saint, like the life of the citizen, is a social life.”

¹³⁶ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 108-9; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 188-89.

¹³⁷ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 107; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 186-7.

¹³⁸ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 108; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 187. 아우구스티누스에게는 이웃이 하나님을 사랑하도록 이끄는 것이 이웃을 나 자신처럼 참되게 사랑하는 길이라고 적었다(*ep. 130* “프로바[Proba]에게 보낸 편지”). Augustine, *Letters. Volume II (83-130)*, trans. Wilfrid Parsons, Fathers of the Church 18 (Washington: Catholic University of America Press, 2008), 387: “we truly love our neighbors as ourselves, if, as far as we are able, we lead them to a similar love of God.”

자신의 논문을 최종적으로 정리하면서 아렌트는 다음과 같은 결론을 내린다.

첫째, 개인적 측면에서 볼 때에 인간은 하나님으로부터 유래했다. 하지만 왜곡된 사랑의 질서 때문에 하나님으로부터 멀어졌다. 이제 인간은 하나님의 은총으로 하나님께로 다시 갈 수 있다. 그리고 자기부정의 삶을 살게 된다. 여기에서는 이웃사랑의 개념이 오직 하나님의 은총과 명령, 그리고 자기부정에 의존하므로 인간은 이웃을 사랑할 때 세계로부터 고립된다.

둘째, 인류 전체라는 측면에서 볼 때에 인간은 아담의 후손이며, 생식과정을 통해 원죄를 물려받은 자로서 연대성을 지닌다. 여기에서 이웃사랑은 인간이 공동의 숙명을 지닌 공동체라는 사실에서 도출된다. 그리고 이러한 이웃사랑은 세계로부터의 고립이 아니라 연대를 전제한다.

셋째, 인간과 그의 이웃사랑에 대한 아우구스티누스의 이론은 이러한 이중성을 지닌다.

넷째, 신의 도성에서는 그런 대립이 해소된다. 모든 구성원들이 신앙의 연대 속에서 카리타스로서 서로를 사랑할 수 있기 때문이다. 하지만 신의 도성은 집단적으로 세계와 격리된다.

다섯째, 우리가 타자를 만날 수 있는 것은 인간 족속에 함께 속했다는 사실 때문이지만, 타자가 우리의 이웃이 되는 것은 오직 하나님의 현전 속에서 개인이 고립된 상태에 있을 때만 가능하다.¹³⁹

이 박사논문에서 중요한 발견은 이웃사랑에 대한 아우구스티누스의 이론이 지니는 이중성이다. 그런데 아렌트는 그 이중성을 비판하지도 않고, 그 이중성을 서로 조화시키려고도 하지 않는다. 다만 그것을 기술하고 논문을 마무리할 뿐이다.

IV. 진 엘슈테인의 『신국론』 해석과 정치신학

¹³⁹ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 111-12; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 192-93.

1. 아우구스티누스와 정치적 비판주의

엘슈테인이 쓴 『아우구스티누스와 정치의 한계』(*Augustine and the Limits of Politics*)는 그녀가 로올라대학에서 행한 ‘코비 강연(Covey Lecture)’을 묶은 책이다. 이 책은 아우구스티누스 사상에 대한 엘슈테인의 분석이 가장 탁월하게 드러난 책이다. 총 5개의 장(章)으로 구성되어 있는 이 책에서 그녀는 『신국론』을 약 80번 가량 인용하면서 다룬다.¹⁴⁰ 본격적인 담론은 제 2장, “지상도성과 그것의 불평등(The Earthly City and Its Discontents)”에서부터 시작되는데, 여기에서 엘슈테인은 아우구스티누스의 정치사상을 기초적으로 소개하며 특히 언어와 정치의 문제, 가정과 도시국가의 문제, 남성과 여성의 문제를 심도 있게 분석한다.

엘슈테인은 아우구스티누스가 정치 문제에 있어서 비판주의자로 소개되곤 한다고 지적한다. 특히 “정치적 아우구스티누스주의(Political Augustinianism)”에서는 마키아벨리주의나 홉스주의와 더불어서 세계의 악, 잔인성, 폭력성을 강조하며, 그에 따른 질서, 강압, 처벌, 전쟁의 필요성을 가르친다.¹⁴¹ 아우구스티누스의 작품을 소위 말하는 “정치적인 부분”만 발췌해서 읽는다면 이런 견해가 옳을 지도 모른다. 그러나 엘슈테인은 『신국론』이 그보다 더 많은 주제들을 담고 있다며 소개한다. 가령, 『신국론』 1권 서문에서 이 세상의 도성은 “지배”를 추구하며, 나라들을 속국으로 만들며, “지배 욕구(lust of domination; *libido*

140 그 5개의 장의 제목과 내용은 각각 다음과 같다. 제 1장(1-18쪽)은 “Why Augustine? Why Now?”인데, 제목처럼 왜 이 시대에 아우구스티누스를 다뤄야 하는지를 설명하는 글로서, 엘슈테인의 아우구스티누스 연구 여정과 중요한 사상들을 기술한다. 제 2장(19-47쪽)은 “The Earthly City and Its Discontents”인데, 아우구스티누스가 『신국론』에서 말했던 지상도성의 한계들을 다룬다. 그러면서 언어와 정치의 문제, 남성과 여성의 문제, 가정과 도시국가의 문제를 다룬다. 제 3장(49-67쪽)은 “Against the Pridefulness of Philosophy”인데, 아우구스티누스의 철학론, 자아론, 인식론 등을 다룬다. 특히 철학의 교만을 아우구스티누스적 관점에서 비판한다. 제 4장(69-87쪽)은 “Augustine’s Evil, Arendt’s Eichmann”인데, 아렌트의 유명한 저서인 『예루살렘의 아이히만』이라는 작품에 나타난 “악의 평범성”이라는 주제가 아우구스티누스적 뿌리를 가짐을 논증한다. 제 5장(89-112쪽)은 “Our business within this common mortal life”: Augustine and a Politics of Limits”인데, 정치의 한계에 대한 엘슈테인의 사상을 가장 잘 엿볼 수 있는 글이며, 동시에 그녀가 해석한 아우구스티누스 정치사상이 “고백주의적 관점”에서 기술된 글이다. 제 6장(113-118쪽)은 에펠로그인데 “지배 욕구(*libido dominandi*)”가 폭력의 형태로 나타나는 전쟁에 대해 반대하는 글이다.

141 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 19.

dominandi)”에 잠식당하는 것으로 묘사된다.¹⁴² 『신국론』 2.21에서 아우구스티누스는 키케로의 공화국론을 소개하고 그에 대한 대안을 제시한다. 『신국론』 15.1은 두 도성에 대한 이야기가 나온다. 『신국론』 제 19권이 특히 정치와 관련해서 중요하게 소개된다. 『신국론』 19.14는 정체(政體)에 대한 언급이 나온다. 『신국론』 19.15는 노예 제도를 반대하는 내용이 나온다. 『신국론』 19.21은 공화국(commonwealth; *res publica*)에 대한 스키피오의 정의와 그것을 보다 발전시킨 키케로의 정의가 나온다. 『신국론』 19.7에서는 전쟁은 비록 정당한 전쟁이라 하더라도 비참함을 지적한다. 『신국론』 19권의 14-16장은 질서와 법률(14장), 자유와 예속(15장), 정당한 지배권(16장), 천상도성과 지상도성 사이의 평화와 불화(17장)를 다룬다.

엘슈테인에 따르면, 『신국론』에는 천상도성과 지상도성의 대비뿐 아니라, 가정(household; *domus*)과 폴리스(*polis*), 사적인 것과 공적인 것의 대조가 나타나며, 무엇보다 정의와 불의의 대조가 나타난다.¹⁴³ 그녀는 조지 켈리(George Kelly)의 말을 인용하여 『신국론』이 이성적 삶을 권장하면서도 이 땅에서의 정치적 수행이 주는 실망감을 알려준다고 말한다.¹⁴⁴ 이상의 사상을 종합하기 위해서 엘슈테인은 “순례(pilgrimage)”라는 개념이 『신국론』의 중요한 모티프가 된다고 본다.¹⁴⁵ 교회는 순례자들의 공동체이다. 교회는 하나님의 도성과 정확하게 일치하는 것은 아니지만, 권위 있는 기관이어야 한다. 교회는 모든 인종, 언어, 성별을 뛰어넘어 사람들을 모아 다양성을 견지하면서도 “하나의 통일성 있는 기독교 공동체(a uniform Christian society)”라는 이름을 지켜야 한다. “왜냐하면 하나님은 대조들과 차이들을 사랑하시기 때문이다.”¹⁴⁶ 지상적 평화는 비록 환상에 불과할지라도 이 땅에서는 필요하다. 그 필수적

142 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 19.

143 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 25.

144 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 26. 엘슈테인이 인용하는 글은 George Armstrong Kelly, *Politics and Religious Consciousness in America* (New Brunswick: Transaction, 1984), 261이다.

145 Woo, “Pilgrim’s Progress in Society,” 421-441에서 연구자는 『신국론』의 “순례자” 개념을 철저하게 다루면서, 그 개념이 아우구스티누스의 기독교인 개념, 교회 개념, 공공신학에 어떻게 드러나는지 분석했다.

146 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 26.

평화가 독재적이고 주권적인 지배에 대한 탐욕을 부리는 자들, 대제국을 지배하는 통치자들에 의해 휘방을 받는다. 그래서 아우구스티누스는 그들의 장점보다는 부와 영예에 대한 그들의 야욕으로 인류가 공격을 받고 삼켜지는 것을 경계했다.¹⁴⁷

2. 인간 사회의 언어 문제와 기독교 공동체의 역할

계속해서 자신의 책 제 2장에서 엘슈테인은 비트겐슈타인이 언어 문제에 있어서 『신국론』을 종종 참조했음을 지적한 다음에, 이것을 또한 정치와 연결시켜 설명한다.¹⁴⁸ 여기에서 그녀가 제기하는 문제의식은 두 가지이다. 첫째로, 언어가 지니는 모호성과 양면성이다. 인간은 사회성을 지닌다. 아우구스티누스는 성도들로 이뤄진 천상도성도 역시 사회성이 없다면 형성되지 못했을 것이라고 주장한다(『신국론』 19.5). 하지만 죄로 말미암아 인간의 사회적 삶 전체에 어둠이 뻗어있다(『신국론』 19.6). 사회가 커질수록 범 죄는 더욱 늘어난다(『신국론』 19.5). 이런 사회적 상황에 언어는 어떻게 작동하는가? 한편으로 언어는 사람들을 연결시켜 주는 역할을 한다. 인간이 사회를 이루고 사는 것은 언어가 없으면 불가능하다. 그런데 인간 사회는 또한 언어 때문에 갈라진다. 『신국론』 19.7에서 아우구스티누스는 이렇게 적고 있다.

언어가 다르다는 사실이 인간을 인간으로부터 분리시킨다. 만약 두 사람이 서로 만났는데 그냥 지나쳐가지 않고 어쩔 수 없이 함께 지내야 한다고 하자. 그런데 둘 중의 아무도 상대방의 언어를 모른다고 하자. 이런 경우 둘이 인간이긴 하지만, 오히려 말없는 동물들이, 심지어 종류가 다른 동물들끼리 서로 더 잘 통할 것이다. 왜냐하면 각자가 느끼는 바를 서로 소통하기가 불가능하다면, 본성이 그토록 비슷하면서도 단지 언어가 다르다는 이유로 친교를 맺는 데 아무런 보탬이 안 되기 때문이다. 그래서 사람은 외국인과 함께 있기보다는 차라리 자기 개하고 함께 있고 싶어 할 것이다.¹⁴⁹ 하지만

¹⁴⁷ Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 26.

¹⁴⁸ 이에 대해서는 Jean Bethke Elshstain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 64를 보라.

¹⁴⁹ 엘슈테인은 언어가 다른 사람들끼리 지내는 것보다 차라리 개와 지내는 것이 낫다는 아우구스티

제국의 도성은 제압된 민족들에게 멩에를 씌웠을 뿐 아니라 자기네 언어를 부과하여 사회의 평화를 유지하게 했으며 이 일을 하느라 엄청난 수고를 들였다. 그렇게 함으로써 통역자들이 없어지지 않고 오히려 엄청나게 많아졌다. 이 점은 사실이다. 그렇지만 그것이 마련되기까지 얼마나 많고 얼마나 큰 전쟁들이 일어났고 얼마나 슬한 인간 학살이 있었으며 얼마나 많은 인류의 피가 흘렀던가!¹⁵⁰

인간은 본성이 동일하더라도 언어가 달라서 서로 소통하기 어렵다. 이처럼 죄로 물든 사회는 언어로 더욱 갈라지고 싸운다. 힘이 센 민족은 약한 민족에게 자신의 언어를 강요한다. 권력을 가진 자들도 마찬가지로 행동한다. 엘슈테인은 이 주제를 남성과 여성의 문제에도 적용한다. 그녀에 따르면, 남성이 여성보다 공격 언어에 더 쉽게 접근할 수 있는 반면, 여성의 언어는 가정의 언어에 제한되기 쉽다.

둘째로, 기독교는 이런 언어의 문제에 새로운 답을 제시한다고 엘슈테인은 주장한다. 그녀는 성경은 일상어를 사용함으로써 고전기 폴리스와 다른 공동체를 주조해 내었다고 주장한다. 고전기 폴리스에서 정치 언어는 남성들의 언어였고, 강한 자들과 배운 자들이 전유하고 있었다. 그러나 성경의 언어는 아우구스티누스가 처음 성경을 읽었을 때 자신의 소회를 솔직히 밝힌 것처럼 고상한 언어라기보다는 평범한 일상어에 가까웠다. 그것은 일상 속에서 소통할 때 사용하는 언어이다. 엘슈테인은 바로 이러한 언어가 새로운 교제공동체(코이노니아)를 만들어냈다고 주장한다. 그녀는 피터 브라운(Peter Brown)의 작업에 근거하여 초기 기독교 공동체는 여성들과 가난한 자들이 많았음을 지적한다.¹⁵¹ 초대

누스의 생각을 아래 책에서 에세이 형식으로 다룬다. Jean Bethke Elshtain, *Sovereignty: God, State, and Self*, Gifford Lectures (New York: Basic Books, 2008), 1-6("A DOG REALLY IS MAN'S BEST FRIEND").

150 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 28-29에서 엘슈테인이 인용한 영어 번역을 아우구스티누스, 『신국론(11-18권)』, 성명 역, 217과 비교하여 인용했다.

151 브라운의 연구서는 아래와 같다. Peter Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago: University of Chicago Press, 1981). 아돌프 다이스만의 견해와 유사한 브라운의 이러한 테제는 그 이후에 많은 비판을 받았다. 특히 에드윈 저지의 책이 이런 판도 변화에 중요한 기여를 했다(Edwin A. Judge, *The Social Pattern of the christian Groups in the First Century* [London: The Tyndale Press, 1960], 49-60). 아래의 결론을 보라. 이상규, 『초기

교회에서는 그들의 언어가 인정받을 수 있는 “자유의 계기(libertatory moment)”를 담은 언어가 사용될 수 있었다. 엘슈테인은 바로 아우구스티누스의 언어론이 이런 사상을 담고 있다고 주장한다. 아우구스티누스는 언어가 지닌 “관습적 이해(conventional understanding)”를 중요하게 생각했다. 대부분의 경우 우리는 “인간 언어가 지닌 관습들을 따른다(『신국론』 9.5).”¹⁵² 우리는 그 누구도 세상을 뛰어넘어서 마치 “아르키메데스적 지점(Archimedean point)”에 서서 언어를 메타적으로 관찰할 수 없다.¹⁵³ 그런 맥락에서 아우구스티누스는 『신국론』 10.1에서 “종교(*religio*)”라는 단어가 라틴어에서는 하나님 뿐만 아니라, 인간관계들 속에서도 사용 되는 이유가 바로 언어의 관습적 성격 때문이라고 지적했다.

비트겐슈타인은 이상과 같은 언어의 특징들을 강조했다. 그런데 엘슈테인은 아우구스티누스가 이미 여러 측면에서 언어의 관습적 특성을 지적했다고 주장한다. 그리고 그녀는 이것을 사회관계에도 적용한다. 인간은 언어가 지닌 이러한 특징들 때문에 가능성도 가지지만 한계성도 가진다.¹⁵⁴ 여기에 더해 아우구스티누스가 『고백록』에서 밝히듯이 인간은 “해석(interpretation)”을 떠나서 살 수가 없다. 엘슈테인에 따르면, 인간의 언어가 가지는 이런 상황에서 최종적으로 아우구스티누스가 우리에게 가르쳐 주는 삶은 “자애(慈愛)적 해석의 원리(principle of charitable interpretation)”를 적용하며 사는 삶이다.¹⁵⁵

기독교와 로마사회』(서울: SFC, 2016), 70: “이와 같이 [에드윈 저지 이후의 토론은 어느 정도 합의에 도달했다고 볼 수 있는데, 곧 아돌프 다이스만의 견해가 더 이상 강력한 지지를 받지 못한다는 사실이다. 이것은 반대로 저지의 주장이 보다 광범위하게 인정을 받고 있음을 의미한다. 다시 말해 초기 기독교에는 다수의 하층민들이 있었지만 동시에 상당한 영향력을 행사하는 이들도 있었고, 이들의 후원 이래 교회 공동체가 운영되고 있었다는 것이다.” 하지만 이러한 역사적 발견을 인정한다 하더라도 엘슈테인의 테제는 여전히 유지될 수 있다. 왜냐하면 초기 기독교에 하층민이 다수 있었다는 사실 자체만으로도 엘슈테인의 테제를 적용할 수 있기 때문이다.

152 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 30. 『신국론』 9.5에서 아우구스티누스는 천사들이나 하나님에게도 신인동형론적 표현이 적용되는 이유를 언어가 지닌 이러한 관습적 성격에서 찾는다.

153 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 30.

154 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 31.

155 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 42. 이 책에서 “charity”는 “카리타스”를 뜻한다.

3. 가정과 도성, 여성과 남성

가정(*domus*)과 도성(*civitas*)의 문제와 여성과 남성의 문제는 엘슈테인이 아우구스티누스의 『신국론』에서 고유하게 주제화시킨 중요한 내용이다. 그녀는 아우구스티누스가 이 땅에서의 삶의 영역을 단순히 공공의 영역과 사적 영역으로 양분하지 않았다고 본다. 오히려 그는 “가정(*household*)”이라는 영역을 중요하게 다룸으로써 사적 영역의 공적 중요성을 갈파했다. 아우구스티누스는 『신국론』 19.16에서 아래와 같이 적고 있다.

인간의 가정은 도시국가의 시작(*initium*) 또는 분자(*particula*)여야 하므로, 또 모든 출발은 자기 나름의 종말과 결부되고 모든 부분은 자기 나름대로 전체의 통합과 결부되므로, 가정의 평화는 도시국가의 평화로 귀결된다는 사실이 결론으로 도출된다. 다시 말해 함께 거주하는 사람들 사이에 명령하고 복종하는 질서 있는 화합은 시민들 사이에 명령하고 복종하는 질서 있는 화합으로 귀결된다. 그래서 가부장은 도시국가의 법률에서 법령을 받아야 하고 그 법령으로 집안을 다스려 도시국가의 평화에 조화되도록 해야 한다.¹⁵⁶

엘슈테인은 이 인용에서 “화합”이라는 사상은 “젠더 평등주의(*gender egalitarianism*)”를 주장하는 자들이 좋아하지 않을 수도 있겠지만, 가정과 사회가 서로 조화를 이뤄야 한다는 아우구스티누스의 사상은 오히려 공적 영역과 사적 영역의 완전한 분리를 반대하는 여성주의자들의 주장과 함께 갈 수 있을 뿐만 아니라, 그들의 주장에 버팀목이 될 수 있다고 주장한다.¹⁵⁷ 도성과 국가의 시작이 가정이라고 보는 아우구스티누스의 견해는 가정의 운영원리와 도시국가의 운영원리가 가진 공통점을 찾도록 해 준다. 가정은 인간 존재의 중요한 영역에 속한다. 가정은 전체 사회의 시작이자 부분이 되며 전체와 내적으로 긴밀하게 연결된다.¹⁵⁸ 이런 측면에서 엘슈테인은 로완 윌리엄스의 주장을 중요하게 인용한다. 윌리엄스에 따르면, 아우구스티누스는 『신국론』에서 공공

156 아우구스티누스, 『신국론(19-22권)』, 성염 역(왜관: 분도출판사, 2004), 2207.

157 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 34-35.

158 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 35.

이란 개념을 재정의했으며, 진정으로 공적이며, 진정성 있게 정치적이지만 못한 삶은 사실상 기독교 공동체적이지 못한 삶으로 여겼다. 그렇기에 윌리엄스는 아우구스티누스에게 있어서 중요한 대비는 “공적인 것과 사적인 것의 대비나 교회와 세상의 대비에 있지 않고, 정치적 미덕과 정치적 악덕 사이의 대비에 있다.”고 주장하였다.¹⁵⁹ 엘슈테인은 아우구스티누스의 정치사상 속에서는 용서와 사랑 그리고 상호성이 관심의 대상이 되며, 가정 및 도시국가에서 평화롭게 공존하는 길이 제시된다고 본다. 아우구스티누스는 현실정치에서 정치적 미덕이 비록 한계성 속에 있기는 하지만 어느 정도는 가능하다고 보았다. 그렇기에 엘슈테인은 아우구스티누스의 정치사상이 홉스주의적인 비관주의와 결코 동일하지 않다고 주장한다.¹⁶⁰

엘슈테인은 아우구스티누스의 카리타스와 쿠피디타스에 대한 사상에 자기만의 색깔을 입혀서 소개한다. 그에 따르면, 카리타스는 “생명이 충만한 강력한 느낌(a powerful feeling of the fullness of life)”이다. 반면에 쿠피디타스의 태도는 “속박되고 구속된 동정심, 분노, 영혼의 빈곤에서부터” 나온다.¹⁶¹ 엘슈테인에 따르면, 아우구스티누스는 가정에서부터 평화와 카리타스가 훈련되어야 한다고 보았다. 이것을 그는 “우정”의 개념에서 정립시켰다.¹⁶² 『신국론』 19.3에 따르면, 우정(*amicitia*)은 한 가정의 가족들 안에서도 형성될 수 있다. 그리고 그것은 동료 시민들과 전체 사회와 국가들과 세계 전체로 확대될 수 있다. 지혜로운 사람들은 천사들을 친구로 삼을 수도 있을 것이라고 아우구스티누스는 덧붙인다. 엘슈테인은 이처럼 우정은 풀과 같이 인간 사회를 연결시킨다고 주장한다. 그렇게 본다면 가정 내에서 카리타스적인 결속은 도시국가와 사회와 세계에 기여하게 된다(『신국론』 19.16).¹⁶³ 아우구스티누스가 꿈꾸는 가정과 도성은

159 Rowan Williams, “Politics and the Soul: A Reading of *The City of God*,” *Milltown Studies* 19, no. 20 (1987): 58. 아우구스티누스의 정치신학을 이해하는데 큰 도움이 되는 이 논문은 Williams, *On Augustine*의 제 6장에도 실려 있다. 엘슈테인이 인용한 부분은 Williams, *On Augustine*, 111인데, 천상도성이나 기독교 공동체를 “비(非)세계적”이라고 봤던 아렌트의 입장을 비판한 부분이다.

160 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 36.

161 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 36.

162 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 38.

163 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 40.

“자애(慈愛)의 그릇(containers for charity)”이 되는 것이라고 엘슈테인은 주장한다.¹⁶⁴ 아우구스티누스의 정치사상이 비관주의와 동일시 할 수 없다는 것은 이런 점에서도 분명하다. 물론 아우구스티누스는 가정과 도성이 그렇게 될 수 있는 것은 하나님의 은혜와 자비에 근거할 때라고 주장했다.¹⁶⁵ 왜냐하면 타락한 인간은 “지배 욕구”에 빠지기 쉽기 때문이다.¹⁶⁶ 그래서 엘슈테인은 아우구스티누스가 동정(compassion)과 정의(justice)에 기초를 둔 가정의 중요성을 강조했다고 본다. 이 점은 엘슈테인의 고백주의적 관점이 잘 나타난 해석이다. 그녀는 “정의로운 가정의 질서는 기독교 부모의 인격 안에 있는 사랑과 동정과 권위에 의해 통치되는 하나의 축소된 도시국가이다.”라고 주장한다.¹⁶⁷ 그리고 교회도 마찬가지라고 덧붙인다. 물론 그 완성은 천상도성이다. 엘슈테인은 “카리타스라는 생명을 지속시키는 꿀(the life-sustaining honey of *caritas*)”이 가득한 도성은 천상도성이라고 말한다.¹⁶⁸

이런 관점에서 엘슈테인은 남성과 여성의 문제를 다룬다. 그녀는 아우구스티누스 사상이 “여성혐오(misogyny)”라는 비판을 받기도 하지만 결코 사실이 아니라고 주장한다.¹⁶⁹ 무엇보다도 아우구스티누스는 남성과 여성이 동일한 인간 본성(nature)을 가진다고 가르쳤다(『고백록』 13권). 특히 그는 “역사에 기록된 괴물들(recorded monstrosities)”에 대해 논하는 『신국론』 16.8에서 그런 괴물들은 사람이라기보다는 짐승으로 믿어야 할 것 같으며, 아래와 같이 적고 있다.

164 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 39.

165 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 38.

166 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 39-40.

167 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 40. 아우구스티누스는 『신국론』 19.16에서 이렇게 적는다. “가부장(*pater familias*)이라는 명사도 여기서 생겨났는데, 지금은 하도 널리 퍼져서 불의하게 지배하는 자들마저 가부장으로 불리고 싶어 하기에 이르렀다. 참다운 가부장들은 자기 가족에 속하는 모든 사람들을 자식처럼 대하고, 하나님을 숭배하고 하나님의 총애를 입도록 보살피며, 그렇게 하여 모두 ‘천상 집안에(*ad caelestem domum*)’ 당도하기를 간절히 원하고 바란다.” 아우구스티누스, 『신국론(19-22권)』, 성영 역, 2205.

168 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 41.

169 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 42.

누구든지 사람으로 태어나면, 다시 말해 사멸하는 이성적 동물로 태어나면 신체의 형태나 피부색이나 동작이나 음성이 우리 감관에 아무리 낯선 것이라고 하더라도, 또 어떤 체력이나 어떤 부위나 어떤 특성에 있어서 아무리 낯선 성질을 나타내 보인다고 하더라도 적어도 신앙인이려면 그들이 저 한 사람의 원조로부터 유래한다는 사실을 누구도 의심하지 말아야 한다. 그럼에도 불구하고 대다수에게 공통으로 갖추고 있는 본성이 무엇인지, 또한 그 자체로 희귀하여 사람을 놀래게 만드는 것이 무엇인지는 분명하다.¹⁷⁰

이 단락에서 아우구스티누스는 인간들이 공통적으로 갖고 있는 본성에 대해 강조한다. 아무리 외형적으로 다양할지라도 사람을 두고 사람이라고 알아채지 못할 사람은 없다. 아우구스티누스는 그 이유가 모든 사람은 한 사람의 원조 즉 아담에게서 났기 때문이라고 주장한다.¹⁷¹ 바로 이런 측면에서 모든 인간은 동등하다. 남성과 여성이 동등한 까닭도 이 때문이다.¹⁷² 엘슈테인은 아우구스티누스가 타락 사건에 대해 다룰 때에도 여성만 비난하는 태도를 매우 비판했음을 부각시킨다. 여자만이 아니라 남자도 금지된 과일을 먹었기 때문에 남자 없이 여성만 비난하는 것은 절대 있을 수 없다고 아우구스티누스는 주장했다(『삼위일체론』 12.12.18).¹⁷³

이처럼 인간의 공통된 본성에 근거하여 남성과 여성의 동등성을 강조한 것 외에도, 아우구스티누스는 여성의 입장에 서서 쓴 글을 더 낡겼다. 대표적인 것이 전쟁 중에 적군에 의해 강간당한 여성들의 경우에 그들의 성품을 더럽힌 것이 아니므로 자책해서는 안 된다고 주장한 부분이다(『신국론』 1.19).¹⁷⁴ 이것

170 아우구스티누스, 『신국론(11-18권)』, 성염 역, 1701에서 마지막 문장의 번역을 수정했다.

171 이 측면은 아렌트의 박사논문 제 3부에서 거듭거듭 강조된 내용이다.

172 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 43-44. 그렇기에 엘슈테인은 아우구스티누스가 인간의 도덕성에 대해 기록한 내용은 여성들에게도 바로 와 닿는다고 주장한다(앞 책, 44).

173 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 45(각주 122n45). 엘슈테인은 인용된 부분이 『삼위일체론』 12권 11장이라고 하지만 사실은 12권 12장이다. 참고로, 83쪽의 각주 36에서도 인용된 부분(“하나님은 위대한 일에도 위대한 예술가이지만, 이것이 작은 일에 그분이 열등한 예술가임을 뜻하지는 않는다.”는 내용)이 『신국론』 11권 22장인데, 엘슈테인은 11권 23장이라고 잘못 적었다.

174 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 46.

은 성적으로 더럽혀진 여인들이 자살함으로써 자신의 영예를 지켜야 한다는 로마의 관례를 반대하는 것이다(『신국론』 2.2; 3.21).¹⁷⁵ 특히나 중요한 것은 아우구스티누스는 “지배 욕구”를 극도로 경계한 것이다. 그는 이것이 개인, 결혼, 가정, 사회정치적 삶에서 피해야 할 죄라고 보았다. 그것은 남성과 여성의 관계에도 마찬가지이다.

그리고 마지막으로 엘슈테인은 아우구스티누스가 모든 미덕들의 어머니이자 보호자인 순종의 요구에 대해 말했음을 지적한다(『신국론』 19.13). 그리고 성경에 나오는 여성들 가령 한나에게 주어진 하나님의 은혜에 대한 언급도 상기시킨다(『신국론』 10.28). 무엇보다도 영원한 천상도성인 하늘의 예루살렘은 “어머니”로 묘사된다(『신국론』 20.21). 우리는 그곳에서 아브라함의 품에 거하겠지만, 그것은 또한 어머니의 무릎 위일 것이다.¹⁷⁶ 이처럼 아우구스티누스의 신학에서는 가정과 도시국가, 남성과 여성이 조화와 화합을 이루고 있다.

4. 교만한 철학의 한계

엘슈테인은 정치의 한계를 심도 있게 논한다. 그녀의 정치한계주의적 사유는 철학의 한계에 대한 사유에서부터 시작한다. 엘슈테인은 “죄의 개념(the notion of sin)”을 정치영역에서 가장 진지하게 고민해 본 학자 중에 한 명이라고 볼 수 있다.¹⁷⁷ 특히 그녀는 교만의 죄를 자주 지적한다. “철학의 교만에 대항하여(Against the Pridefulness of Philosophy)”라는 글에서 엘슈테인은 아우구스티누스의 정신을 따라, “하나님께서 자신을 비우셨다면 어떻게 감히 피조물인 우리가 교만할 수 있겠는가?”라고 묻는다.¹⁷⁸ 특히 십자가는 “철학의

175 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 46.

176 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 47.

177 리처드 로티는 라인홀드 니버와 엘슈테인을 “죄의 개념(the notion of sin)”을 진지하게 다룬 저술가들이라고 묘사한다. Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), 33; Eric Gregory, “Taking Love Seriously: Elshtain’s Augustinian Voice and Modern Politics,” in *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, ed. Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018), 179에서 재인용.

178 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 65. 이 글은 이 책의 세 번째 장(章)을

교만”을 폭로한다. 많은 사람들에게 십자가는 거치는 것이며, 사람들은 진리가 그런 모습으로 우리에게 올 수 없다고 생각한다(『고백록』 9.5; 『신국론』 11.28).¹⁷⁹ 하지만 진리는 그렇게 겸손한 모습으로 우리에게 오셨고, 그리하여 우리가 그에게 가까이 갈 수 있게 하셨다. 겸손은 “이 진리에 복종하는 필수적 조건이다. 그러나 이 명어를 받아들이도록 철학자들의 교만한 목을 설득하는 일은 쉽지 않은 일이다(『신국론』 11.29).”라고 엘슈테인은 인용하면서, 즉시로 “그때나 지금이나” 마찬가지로 덧붙인다.¹⁸⁰ 그녀는 자아라는 주제 그리고 그것과 증보자이자 그 자신이 겸손해지신 하나님에 대한 지식의 연관성을 아는 문제에 있어서는 아우구스티누스를 읽어야 한다고 주장한다.¹⁸¹

그리스도는 그 자신이 겸손하시고 끝까지 겸손히 행하셨다. “그리스도의 성육신은 비록 교만한 자들을 불쾌하게 만들지만, 그럼에도 불구하고 그 안에 많은 것들은 우리가 탐구하고 연구하기에 유익할 것이다.”라고 아우구스티누스는 주장했다(『삼위일체론』 13.17).¹⁸² 그는 자신의 편지에서 “전 세계에 전파된 그리스도는 지상 왕국으로 영광 받으신 그리스도도 아니고, 지상의 소유로 부유해지신 그리스도도 아니요, 지상의 영화와 함께 빛나는 그리스도가 아니라, 십자가에 달리신 그리스도이시다.”라고 기록하고 있다.¹⁸³ 그러나 엘슈테인은 엄중히 경고하기를 십자가의 그리스도에게로 나온다고 해서 곧장 행복이 보장되는 것은 아니라고 덧붙인다. 신앙은 보험 증권이 아니다. 가족을 위해 그리고 이웃을 위해 선을 행하는 신실한 농부에게는 폭풍이 밀어닥치는 반면, 모든 사람에게 악을 행하는 못돼 먹은 농부에게는 폭풍이 피해갈 수도 있다.¹⁸⁴ 여기에서 우리는 엘슈테인의 현실주의적 사고를 접한다. 이것은 이후에 다루게 될 정치의 한계를 논하게 되는 장면에서도 만나게 될 것이다.

구성한다.

179 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 65.

180 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 66.

181 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 66.

182 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 66.

183 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 66. St. Augustine, *Select Letters*, trans. James Houston Baxter, Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 475 (NO. 55; ep. CCXXXII).

184 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 66.

그렇다면 철학의 한계에 대한 이러한 아우구스티누스의 교훈들이 불신자들, 무신론자들, 반(反)신론자들(anti-theist)에게 주는 교훈은 뭘까? 엘슈테인은 자신이 던진 이 질문에 대하여 그것은 바로 세 가지 인식이라고 대답한다. 첫째는 세상에 대한 우리의 통제 능력이 제한되어 있다는 인식이다.¹⁸⁵ 둘째는 인생은 미결정적이며, 미완성적이라는 인식이다. 셋째는 세상은 다루기 힘든 곳으로서 뒤틀리고 길을 잃게 만드는 힘이 있어서 우리로 하여금 너무나 쉽게 자아를 잃어버리게 만든다는 인식이다.¹⁸⁶ 이러한 인식들을 거부하는 “교만한 철학(prideful philosophy)”은 그만큼 “인간의 조건(the human condition)” 자체를 미워하게 될 것이라고 엘슈테인은 주장한다. 아렌트의 『인간의 조건』이라는 책을 떠올리게 만드는 이 마지막 문장에서 엘슈테인은 “인간의 조건”이라는 주제를 자신의 책의 마지막 제 5장인 “아우구스티누스와 한계의 정치학”에서 다루겠다고 한다.

5. 현세에서 이뤄지는 천상도성의 정치참여

엘슈테인의 책, 『아우구스티누스와 정치의 한계』의 마지막 장(章)인 “아우구스티누스와 한계의 정치”는 이 책의 주제를 가장 선명하게 담고 있는 부분이다. 여기에서 엘슈테인은 『신국론』을 주로 인용하면서 아우구스티누스의 정치사상을 아주 밀도 있게 다룬다. 그녀는 존 피기스(John Neville Figgis), 로버트 마커스(Robert Markus), 존 밀뱅크(John Milbank)의 아우구스티누스 전유를 비판적으로 평가한다. 피기스는 아우구스티누스에게 하나님의 도성은 교회와

185 엘슈테인에 따르면, 아우구스티누스는 악이란 피조물이 하나님을 떠나서 자기 자신으로 향하는 것이며, 피조물성(creatureliness)을 싫어하는 것 자체가 죄가 된다고 주장했다. Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 83-84(“Augustine’s Evil, Arendt’s Eichmann”).

186 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 67. 엘슈테인은 아렌트의 “악의 평범성” 개념을 그저 주어진 대로 사는 삶이라는 것으로 이해하며, 매일의 삶에서 생각 없이 지내는 것이 바로 악의 평범성의 근원이 된다고 본다(앞 책, 72, 87). 그녀는 일반적으로 사람들은 “거대한 악(a grandeur of evil)”은 쉽게 상상하면서도 “끔찍한 평범성(dreadful ordinariness)”은 상상하지 못하는 특징이 있다고 지적한다(앞 책, 74). 악은 생각 없이 사는 것을 좋아하며, 창조성을 싫어한다. 『고백록』 3권 7장 12절에서 아우구스티누스가 악을 “선의 결핍(privatio boni, privation of good)”으로 정의 내렸다면, 엘슈테인은 악을 “생각의 결핍(thoughtlessness)”으로 보고자 하는 것 같다(앞 책, 81).

같다고 보았지만,¹⁸⁷ 마커스와 함께 엘슈테인은 피기스의 주장에 동의하지 않는다. 오히려 그녀는 아우구스티누스가 “기독교 제국(*imperium Christianum*)”의 개념을 반대한 것처럼 하나님의 도성과 교회를 하나로 섞어버리는 것 역시 거부했다는 마커스의 주장에 동의한다.¹⁸⁸ 또한 그녀는 아우구스티누스가 고대 정치의 해체 작업을 『신국론』에서 진행했다고 보는 밀뱅크의 주장에 주목한다. 밀뱅크에 따르면, 아우구스티누스에게 지상국은 죄로 얼룩져 있으며 특히 자기 자랑과 자기 과시가 심하다. 바로 그 점을 아우구스티누스는 지속적으로 비판했다.¹⁸⁹

특히 엘슈테인은 로마 건국 신화에서부터 드러나는 논리를 아우구스티누스가 거부했다는 밀뱅크의 설명을 주목한다. 그에 따르면, 아우구스티누스는 무질서를 전제하는 건국 신화를 반대한다. 로마의 건국 신화에서 로물루스(Romulus)는 형제를 살해하고, 자신의 나라를 외적의 침입에서 구해내는 자로 묘사된다(『신국론』 3.6).¹⁹⁰ 이러한 과정에서 폭력은 정당화 된다. 엘슈테인은 현대의 예에서 이런 유사한 사상을 제시한 이로 홉스와 프로이드를 든다. 홉스는 끔찍한 무질서에서 질서로 점차 나아가는 과정에서 국가가 탄생되었다고 본다. 프로이드는 기원에 대한 신화들을 해석하면서, 무서운 아버지를 죽이거나 먹어버림으로써 정의가 획득되는 과정을 정신분석학적으로 묘사한다. 그러나 밀뱅크가 보기에 이러한 내러티브들은 폭력에 대한 폭력을 정당화시키며, 타자를 정복의

187 엘슈테인은 피기스의 책의 정확한 쪽수를 제시하지 않고, 다만 John Neville Figgis, *The Political Aspects of S. Augustine's "City of God"* (London: Longmans, 1921)에서 『신국론』 제 18권을 다룬 부분이라고 각주를 달았다(Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 129n5). 실제로 아우구스티누스는 하나님의 도성이 교회와 동일하다고 말한다(『신국론』 15.1.1-2; 8.24.2, 10.6, 13.16.1, 16.2.3도 참조). 그러나 동시에 아우구스티누스는 교회는 신자와 불신자가 ‘섞인 몸(*corpus permixtum*)’이라고 한다. 그렇기에 하나님의 도성과 교회의 동일시는 오직 그때의 교회가 참된 교회라는 전제 하에서 가능하다. 보다 자세한 논의는 Woo, “Pilgrim’s Progress in Society,” 431-32; 우병훈, “즈빙글리 성화론의 세 측면: 그의 신론, 교회론, 국가론과 연결하여,” 『한국개혁신학』 64 (2019), 166을 보라.

하다면 그때의 교회는 “참된 교회”라는 전제가 있을 때 그러하다.

188 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 92.

189 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 93.

190 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 94, 106-7. 아우구스티누스는 인류의 진보와 발전을 묘사하는 내러티브에 회의를 표시한다. Woo, “Pilgrim’s Progress in Society,” 435.

대상으로 여기는 정치를 합리화시킨다.¹⁹¹ 엘슈테인은 밀뱅크의 이런 해석을 받아들이면서 아우구스티누스가 “지배 욕구”를 경계한 점을 거듭 지적한다.¹⁹² 하나님의 능력은 오히려 자신의 독생자를 주시는 모습으로 나타났다. 이것은 인간들의 왜곡된 지배 욕구를 원천적으로 차단하는 것이다.¹⁹³

엘슈테인은 『신국론』 독해를 통해서 아우구스티누스의 정치신학의 중요한 지점들을 재구성한다. 첫째로, 엘슈테인은 『신국론』에 나오는 두 도성의 성격을 조명한다. 『신국론』 9권에서 아우구스티누스는 두 도성의 기원과 종말을 다룬다. 인간의 타락은 “결핍으로 찌든 권력(poverty-stricken kind of power)”의 지상도성을 출범시켰다. 아우구스티누스는 『신국론』 12권에서 하나님으로부터 멀리 이탈하는 인간들의 모습을 묘사한다. 『신국론』 14권에서, 그런 인간들은 자신 안에서, 그리고 자신과 타인 사이에서, 그리고 국가들과 문화들 사이에서 분열을 경험한다고 서술된다. 『신국론』 14권 1장에서는 “육체를 따라 사는 사람(*homo secundum carnem*)”과 “영을 따라 사는 사람(*homo secundum spiritum*)”을 대비시킨다. 『신국론』 15장에서 아우구스티누스는 지상도성과 천상도성은 하나로 섞일 수 없다고 주장한다. 그리고 천상도성은 하나님의 뜻을 따르지만, 지상도성은 인간의 기준을 따른다고 주장한다(『신국론』 15.27). 『신국론』 19장에 따르면, 인간 사회의 삶은 어둠기에 재판관의 자리에 편하게 앉을 수 있는 사람은 별로 없을 것이다.¹⁹⁴

둘째로, 엘슈테인은 『신국론』에 나타난 천상도성에 속한 사람들의 윤리를 다룬다. 아우구스티누스는 지상도성과 천상도성을 예리하게 나눴을지라도, 현

191 엘슈테인이 여러 곳을 인용하는 John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (London: Basil Blackwell, 1990), 제 12장을 보라. 이 책은 다음과 같이 제 2판이 나왔다. John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2nd ed. (Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2006).

192 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 94.

193 에릭 그레고리는 로마 시대의 자유학문(liberal arts)이 그 교만한 성격으로 인하여 제국주의적 야망과 폭력을 은폐하는 수단이 되었음을 아우구스티누스가 폭로했다고 설명한다. Gregory, “Taking Love Seriously,” 177. 연구자가 생각하기에, 이것은 마치 레비나스가 서구의 형이상학 특히 존재론이 지닌 폭력성을 폭로한 것과 비교할 수 있다. 우병훈, 『기독교 윤리학』, 212-14를 보라.

194 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 95.

세적 삶(temporal life)의 평화를 중요하게 생각했다. 기본적인 평화가 있어야 사람이 살아갈 수 있기 때문이다(『신국론』 19.13). 그렇기에 현세 속에서 살아가는 천상도성의 사람들은 평화를 추구해야 한다. 그러기 위해서 “그 누구에게도 해를 끼쳐서는 안 되며, 가능한 한 누구든지 도와주어야 한다(『신국론』 19.14).” 엘슈테인은 바로 이것이 “순례자의 윤리(the ethic of the pilgrim)”라고 말한다.¹⁹⁵ 성도들의 삶도 사회적이기에 지상적 평화를 이용하면서 살 수밖에 없다.¹⁹⁶ 비록 지상에서의 삶은 타협이 있을 수밖에 없지만, 신자들은 하나님을 섬기는 가운데 지상의 평화에 가급적 기여하면서 살아야 한다. 그렇기에 신자들은 작은 일에도 늘 주의를 기울여야 한다. 가정이 도시국가에 기여하는 것처럼, 작은 일도 전체에 기여하기 때문이다.¹⁹⁷

셋째로, 엘슈테인은 『신국론』에 나타난 “현실주의(realist)” 정치론을 때때로 부각시킨다. 그녀는 마키스를 따라 신자들의 공동체 안에서도 어쩔 수 없이 강압(coercion)이 필요하게 된다고 주장한다.¹⁹⁸ 이 책에서는 아니지만, 엘슈테인은 더 큰 피해를 막기 위해서 테러리스트를 고문(torture)해야 하는 경우도 있다고 주장한 적이 있다. 보다 정확하게 말해서, 엘슈테인은 고문을 피하는 것이 최고의 윤리적 의무가 아닌 경우도 있다고 주장하였다.¹⁹⁹ 그녀는 이런 경우에 있어서는 도덕적 완전주의가 최고의 가치가 될 수 없다고 하였다.²⁰⁰

195 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 96.

196 신자가 되었다 해도 여전히 세계 속에서 살아가기에 신자 역시 이웃 없이 살아갈 수 없음을 아렌트도 강조했다. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 108-9; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 188-89.

197 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 96. 비록 이 연구에서 중심이 되는 아렌트나 엘슈테인의 두 저서에는 인용되지 않았지만, 아우구스티누스는 다음과 같이 말하였다. “그러므로 지극히 작은 일은 작은 일일 따름이지만, 지극히 작은 일에 충성하는 것은 큰 일이다(*Quod ergo minimum est, minimum est, sed in minimo fidelem esse magnum est*)”(『기독교적 가르침』 4.18.35).

198 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 98; Robert Markus, *Saeculum, History and Society in the Theology of St Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 146.

199 엘슈테인은 고문을 하게 되더라도 최소한의 가벼운 고문이 허용될 것을 덧붙였다. 엘슈테인의 “부드러운 현실주의”가 드러나는 장면이다.

200 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 98을 참조하라. 고문의 문제와 “인도주의적 공격(humanitarian intervention)”에 대한 엘슈테인의 견해에 대한 보다 자세한 논의는 아래 글을 참조하라. Gregory, “Taking Love Seriously,” 181-85.

특히 그녀는 아우구스티누스주의는 “구체적 상황에서 언제나 급진적(always radical *in situ*)”이라고 말한다. 한 예로, 그녀는 지상국의 한계에 대한 아우구스티누스의 사유가 본회퍼의 저항정신에 영향을 주었다고 본다.²⁰¹ 그리고 그녀는 독재에 대해서 그리스도인들은 저항해야 한다는 교황 요한 바오로 2세의 말을 긍정적으로 인용한다.²⁰² 이런 측면은 엘슈테인의 정치사상이 가지는 현실주의적 특징이 강하게 드러나는 부분이다.

넷째로, 엘슈테인은 교회의 정치적 기능을 강조한다. 이 지점은 특히 밀뱅크가 부각시킨 것이다. 밀뱅크는 교회는 그 자체로 정치적이라는 중요한 명제를 남겼다. 그는 아우구스티누스 사상에서 교회(에클레시아; *ecclesia*)는 ‘오이코스’와 ‘폴리스’를 날카롭게 나누는 고전기 정치철학을 극복했다고 주장한다.²⁰³ 밀뱅크에 따르면 에클레시아는 기독교인이 세상과 관계 맺는 여러 방식들 가운데 하나이다. 그리스도인은 정치영역에서 길게 보아서 “비-강압적인 설득 (non-coercive persuasion)”의 길을 선택해야 한다. 왜냐하면 자유로운 동의가 최종 목적에 달성하기 위해 필수적이기 때문이며, 또한 지상적 통치는 언제나 비극적인 통치가 되기 때문이다.²⁰⁴ 엘슈테인도 밀뱅크의 비-강압적 설득의 방식을 기본적으로는 동의한다. 그러나 그렇게 봐야 하는 “정치적 요점 (political gravamen)”은 다른 곳 즉, “하나로부터 나온 다수”라는 개념에 있다고 본다. 이하에서 그것을 다루겠다.

6. 한 사람으로부터 나온 다수의 인류

엘슈테인의 정치사상이 지닌 현실주의적이면서도 고백주의적인 특성은 “하나와 다수(the one and the many)”에 대한 그녀의 통찰에서 잘 나타난다. 그녀는 여러 학자들처럼 한나 아렌트가 『전체주의의 기원』 제 2판 제1막 마지막 부분에서 인용했던 아우구스티누스의 문장, “시작이 있기 위하여 인간이 창조되

201 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 98.

202 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 99.

203 Milbank, *Theology and Social Theory*, 403; Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 99에서 재인용.

204 Milbank, *Theology and Social Theory*, 417-18, 20; Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 100-1에서 재인용.

었다(『신국론』 12.21).”라는 문장을 중요하게 다룬다.²⁰⁵ 아렌트는 이 문장의 해설에서 인간 한 사람 한 사람이 가지는 중요성을 지적하였다. 말하자면 아렌트는 다수의 중요성을 강조한 것이다. 그런가 하면 아우구스티누스는 다수 안에서의 일치(*in pluribus unitas*)도 말했다(『신국론』 12.23). 엘슈테인은 이러한 지점들을 수용하면서도, 인간은 “한 사람으로부터 나온 다수(多數)”라는 아우구스티누스의 주장을 더욱 강조한다. 그녀는 “이것이 매우 중요하다.”라고 부연한다.²⁰⁶

그렇다면 엘슈테인은 모든 인간이 아담에게서 기원한다는 인간의 단일기원성(單一起原性) 혹은 단일성(單原性)이 왜 정치신학에서 중요하다고 보았을까? 엘슈테인은 아우구스티누스를 따라 다음과 같이 논리를 전개한다. 인간을 제외한 여타 모든 피조물들은 한 번에 창조되었다. 하나님이 그들 다수가 한 번에 존재하도록 명령하셨기 때문이다(『신국론』 12.22). 그러나 인간은 그렇지 않다. 하나님은 “한 사람의 개인”만을 먼저 창조하셨다. 그렇다고 해서 인간이 홀로 사는 것이 하나님의 의도였던 것은 아니다. 인간 사회의 단일성과 인간의 동정심의 결합이 더욱 인간에게 강하게 각인되게끔 한 사람으로부터 모든 인류가 나도록 하신 것이 하나님의 진정한 의도였다. 인간이 단지 본성상 동일할 뿐만 아니라, 친족 감각(*the feeling of kinship*)에 의해서도 서로 엮인다면 그런 단일성과 결합력은 더욱 증대될 것이다(『신국론』 12.22, 12.28도 참조). 그리고 바로 그러한 본성적 유사성과 친족 감각에 의해서 인간 사회는 “평화의 끈(*the bond of peace*)”으로 연합된다(『신국론』 14.1). 그리고 인간은 결혼을 통해서 더 넓은 이웃들과 연대하게 된다. 부친과 장인이 다른 사람이 되기에 혈연의 사랑이 그만큼 더 넓게 퍼지기 때문이다(『신국론』 15.16). 바로 이것이 하나님의 의도였다고 아우구스티누스는 설명하는데, 바로 이 지점을 엘슈테인은 정치신학적으로 전유하고 있는 것이다.²⁰⁷

엘슈테인은 “단 한 사람으로부터 나온 다수”라는 개념은 아우구스티누스의 작품에서 결코 무시될 수 없다고 또 한 번 강조한다.²⁰⁸ 한 사람에게서 나온

205 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 479.

206 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 101.

207 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 102.

다수라는 개념은 “진정한 평화의 존재론(real ontology of peace)”이 된다.²⁰⁹ 사랑의 결합이 인류를 처음부터 묶어 놓았다. 친족성은 그들을 더욱 하나로 묶는다. 한 사람으로부터 나왔기에 애정이 더욱 증대된다. 그러나 이후에 인류가 언어가 달라지고 또한 전 지구적으로 퍼지자 아우구스티누스가 말한 것처럼 “다른 언어를 말하는 사람과 교제하는 것보다 차라리 개와 친해지는 것이 더 쉬운 상황”이 되어 버렸다(『신국론』 19.7).²¹⁰ 그러나 그럼에도 불구하고 인간은 여전히 본성을 공유하고 있으며, 한 사람으로부터 나온 각각의 사람 한 명 한 명이 새로운 시작을 만들고 있다.²¹¹ 『신국론』 12.28에서 아우구스티누스는 “아마도 생명체들 가운데 인류만큼 악덕으로는 그토록 불화하고 본성으로는 그토록 사회적인 종류가 없을 것이다.”라고 말했다. 엘슈테인은 그것에 기초하여, 인간은 죄로 인해서 반(反)사회적이 되었지만 본성이 동일하기에 여전히 사회적일 수 있다고 말하고 있다.

7. 평화 그리고 전쟁

엘슈테인은 이상과 같은 내용을 자신의 정치신학에 구체적으로 적용한다. 적용의 주제는 전쟁과 평화의 문제이다(『신국론』 19권 참조). 아우구스티누스가 말한 것처럼 인간은 천상도성에서 비로소 완전한 평화를 누리게 되더라도 지상에서도 평화의 이름으로 할 일들이 있다.²¹² 아우구스티누스는 로마제국에 대해 매우 비판적이었다. 그가 보기에 로마의 정복자들에게 유일한 법칙은 바로 복수의 법칙이었다(『신국론』 4.15 참조). 설령 그들이 전쟁이 아니라 “평화(*pax*)”를 외친다 해도 그러했다. 엘슈테인은 “평화와 전쟁이 잔인함에서 경쟁했는데,

208 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 103. 사실 아우구스티누스는 『신국론』에서 적어도 다섯 번 이상(12.22, 12.28, 14.1, 15.16, 16.8)이나 이 사실을 강조하고 또한 길게 서술하였다.

209 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 103.

210 아래 책의 에세이를 보라. Elshstain, *Sovereignty*, 1-6(“A DOG REALLY IS MAN’S BEST FRIEND”).

211 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 104.

212 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 105. 사실상 엘슈테인의 삶 자체가 지상에서 평화의 이름으로 해야 할 일들을 했던 삶이라고 볼 수 있다. Erickson and Le Chevallier, eds., *Jean Bethke Elshstain*, Introduction을 보라.

평화가 우승을 차지했다.”는 격언을 인상 깊게 인용한다.²¹³ 로마제국에게 있어서 평화란 힘의 통치와 동일시되었다. 로마는 카르타고라는 외적을 선전물로 삼아 내적 일치를 꾀했다가, 카르타고가 망하자 자기들끼리 벽을 쌓고 싸우기 시작했다. 그런데 아우구스티누스가 보기에 전쟁은 “지배 욕구”가 노골적으로 드러난 곳이다.²¹⁴ 그러나 엘슈테인은 단지 로마제국만 그런 것이 아니라, 사실 상 지상의 어떤 국가도 절대적 가치가 될 수 없다고 단언한다.

엘슈테인은 아우구스티누스가 오늘날의 기준으로 볼 때에 현실주의자인 동시에 정당전쟁론자가 될 수도 있으며, 반대로 단순한 현실주의자도 아니고 단순한 정당전쟁론자도 아닐 수도 있다고 결론짓는다.²¹⁵ 아우구스티누스의 사유는 보다 복잡하고 정교하다. 아우구스티누스는 “평화는 모든 피조물들의 본능적인 목적이며, 심지어 전쟁의 궁극적 목적이다.”라고 말했다(『신국론』 19.12). 심지어 강도조차도 자기 집에서는 평화롭게 지내길 원하며 식구들이 자기 명령에 대들지 않고 복종하길 원한다(『신국론』 19.12). 그렇기에 단순히 평화를 외친다 해서 문제가 해결되는 것은 아니다. 평화를 구하는 것이 종종 자신의 의지를 다른 사람에게 억지로 강요하는 일이 될 수도 있기 때문이다.²¹⁶ 자신의 의지를 강요하는 것이 바로 아우구스티누스가 경계했던 “지배 욕구”의 발현이다. 따라서 평화를 구하는 것 역시 조심해서 할 일이라고 엘슈테인은 경고한다.²¹⁷ 아우구스티누스는 현대 현실주의자들처럼 현실의 어두운 면과 회의적인 면을 직시하며 인정한다. 하지만 그는 현대 현실주의자들과는 달리 제도와 강제력으로 모든 것을 해결하고자 하기 보다는 인간의 내면을 더욱 주목한다. 아우구스티누스가 정당한 전쟁이 가능하다고 주장했다는 점에서 그는 정당전쟁론자라 볼 수 있다. 하지만 그는 현대 정당전쟁론자들보다 더 엄격하게 전쟁의 가능성을 제한하기에

²¹³ Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 105. 이 책의 에필로그에서 엘슈테인은 폭력을 어느 정도 정당화하는 사르트르의 말(“폭력은 아킬레우스의 창과 같이 자신이 유발한 상처를 치료한다.”)을 비판하는 아렌트의 비판(“사르트르의 말이 사실이라면 복수는 모든 질병의 치료제가 될 것이다.”)에 공감한다(앞 책, 114).

²¹⁴ Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 106-7.

²¹⁵ Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 109, 110-11.

²¹⁶ Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 109.

²¹⁷ Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 109.

단순한 정당전쟁론자는 아니다.²¹⁸

무엇보다 아우구스티누스는 인간의 한계를 지적하였다.²¹⁹ 이 한계 속에서 인간은 최선을 선택하지 못하면 차악이라도 선택해야 하며, 최고 권력의 과대표장이 주는 유혹적인 매력에 저항하면서 살아야 한다. 그리고 엘슈테인이 인용하는 아우구스티누스가 다음과 같이 말했듯이 이생에서나 내세에서나 인간의 목적은 “평화”이다.

그러므로 최고선을 갖추게 될 저 도성의 목적은, 누구나 이해하기 쉽게 말해서, 영원한 생명 속에 누리는 평화이거나 평화 속에 누리는 영원한 생명이라고 말해야 한다. 평화라는 선이란 참으로 좋은 것이어서, 지상의 사멸할 사물들 가운데 이보다 더 듣기에 고마운 말마디가 없고 이보다 더 욕심내기에 소망스런 것이 없으며 이보다 더 찾아 얻기에 훌륭한 것이 없다(『신국론』 19.11).²²⁰

따라서 엘슈테인이 지향하는 정치신학은 인간의 내면을 중시하는 현실주의, 평화를 추구하는 정당전쟁론, 제국주의적 야망과 지배 욕구를 경계하는 겸손, 인간의 한계를 인식하면서 차선 혹은 차악을 선택하는 결단이 어우러진 사상이라고 볼 수 있다.

218 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 110-11.

219 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 108에서 엘슈테인은 아우구스티누스가 오늘날 사상가들이 말하는 “안보(安保) 딜레마(the security dilemma)”와 같은 생각을 『신국론』 17.13에서 제시했다고 본다. “안보 딜레마”란 적국의 침입으로부터 완벽하게 안전한 국가는 없으므로, 국가들 사이에서는 원치 않게도 계속해서 군비(軍備)를 증가시켜야 한다는 이론이다. 이 경우에 한 쪽이 군비를 증가시키면 다른 나라도 역시 안보에 위협을 느껴서 증가시키는 악순환이 계속 된다. 『신국론』 17.13에서 아우구스티누스는 이렇게 적는다. “인간사를 특징짓는 영고성쇠(榮枯盛衰) 속에서 현세생활을 하는 동안 적군들의 침략으로부터 안전하리라고 보장 받은 백성은 단 하나도 없는 법이다. 그러므로 평화롭고 안전한 거처를 보장하는 저런 장소는 영원한 장소일 수밖에 없고, 그것은 ‘자유로운 어머니인 예루살렘 안에서(in matre Hierusalem libera)’ 영원히 살아가는 사람들에게나 해당하는 것이다.”

220 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 112. 엘슈테인이 인용한 범위와는 약간 달리 인용했다. 참고로, 아우구스티누스가 쓴 『고백록』의 시작과 마지막도 역시 중심주제가 “안식” 혹은 “평화”이다.

V. 아렌트와 엘슈테인의 『신국론』 해석 비교

1. 아렌트와 엘슈테인의 『신국론』 해석의 공통점

이상에서 우리는 아렌트와 엘슈테인의 『신국론』 해석이 아주 분명하게 나타나는 두 저서를 자세히 살펴보면, 그들의 정치신학이 어떻게 구성되는지 고찰해 보았다. 이제 우리는 그들의 『신국론』 해석의 유사점과 차이점을 정리해 보고자 한다. 아렌트와 엘슈테인의 책이 가지는 성격이 다르기에 그들의 『신국론』 해석을 단순 비교하기는 쉽지 않다. 아렌트가 철학자 아우구스티누스를 다뤘다면, 엘슈테인은 삶의 여러 경험에 대한 지혜를 주는 사상가로 그를 다뤘다.²²¹ 그래서 인간론, 사랑론, 사회정치론이라는 세 가지 주제만을 뽑아서 그들의 이해를 비교해 보고자 한다.²²²

첫째, 인간론이다. 아렌트와 엘슈테인 모두 인간의 한계성을 주목한다는 점에서 큰 유사성을 가진다. 아렌트에게 인간은 제한적 존재이다. 하이데거가 인간을 죽음 혹은 필멸성에 의해 제한 받는 존재자로 묘사했다면, 아렌트는 인간의 죽음뿐 아니라 탄생성 역시 주목한다. 아렌트에게도 인간은 필멸성의 제한을 받는 삶 속에서 행복을 추구하는 존재이다(『신국론』 11.28, 14.25). 그러나 동시에 인간은 탄생성을 가진다. 인간의 탄생성은 여타 다른 피조물과는 구분된다. 인간은 기억과 의식을 지님으로써 자신의 기원과 소급적 관계를 형성할 수 있기 때문이다(『신국론』 12.1; 『삼위일체론』 11.7.12; 『고백록』 10.21.31). 비록 인간은 존재와 비존재의 중간에서 되어가는 존재로 나아가며, 또한 인간은 삶과 죽음 속에 놓여서 언제라도 죽을 수 있는 존재로 살아간다는 한계가 있다(『신국론』 13.10).

여기까지만 본다면, 아렌트적 현실주의는 아주 비판적으로 들린다. 그러나 그렇지 않다. 아렌트에 따르면, “인간 실존의 이러한 이중적인 전방(this twofold before)”은 한편으로는 인간의 삶에 제한을 가하면서도 다른 한편으로

²²¹ Joshua Mitchell, “The Use of Augustine, After 1989,” *Political Theory* 27, no. 5 (1999), 696.

²²² 비교의 준거점으로 Woo, “Pilgrim’s Progress in Society,” 421-41에 나온 결론을 활용하겠다.

는 인간이 현재에 더욱 충실하게 만드는 요소가 된다.²²³ 자신의 실재를 탐색하는 인간은 자신이 창조되었다는 과거의 사실을 기억하고, 온전한 선이 도래하는 예견된 미래를 기대함으로써 자신의 전 생애를 현재에 집중하며, 그럼으로써 영원에 참여할 수 있고 이생에서조차도 행복해질 수 있다.

엘슈테인도 역시 인간이 한계성 속에서 살아간다고 주장한다. 아렌트와 마찬가지로 그녀도 인간의 삶을 죽음 혹은 최종적 선을 향해 가는 여정으로 보았다. 무엇보다 엘슈테인은 인간이 지닌 죄성에 주목한다. 물론 아렌트도 인간이 지닌 유죄의 과거에 대해 탐색하였다. 그러나 이하에서 다시 정리하겠지만 아렌트에게는 유죄의 과거가 인간이 지닌 한계성의 근거가 되기보다는 인간이 서로 연대할 수 있는 공통기반으로 작동하고 있다. 하지만 엘슈테인은 죄의 문제를 현재 인간의 삶의 경험과 실존에 계속 접목시킨다. 그녀는 죄로 말미암아 인간 사회 전반에 어둠이 짙어 있다고 본다. 사회가 커질수록 범죄는 늘어난다. 국가 간의 분쟁은 전쟁으로까지 확대된다. 이런 상황에서 인간이 다른 동물과 달리 가지고 있는 ‘언어’는 오히려 상황을 악화시킬 때가 많다. 언어의 사용으로 우리는 더욱 분열된다. 엘슈테인은 특히 남성과 여성이 언어 사용에 있어 불균형성을 가진다고 주장한다. 공적 담론의 영역에 남성이 여성보다 더욱 쉽게 접근하는 것이 현실이기 때문이다.

여기까지만 보자면 엘슈테인은 비관주의적인 현실주의자가 되고 말 것이다. 하지만 자신의 책에서 엘슈테인은 거듭해서 아우구스티누스는 비관주의자가 아니라고 주장한다. 엘슈테인의 입장도 마찬가지이다. 그녀는 초대 교회가 언어의 사용으로 오히려 사람들 사이의 벽을 허물고 “자유의 계기”를 얻었음을 지적한다(『신국론』 9.5 참조). 특별히 그녀는 가정이 사회를 구성하는 “분자(*particula*)”로서 사회와 국가의 평화와 정의에 기여할 수 있다는 낙관론을 제시한다(『신국론』 19.16). 그녀는 아우구스티누스가 궁극적으로 그려내는 비전은 가정과 국가가 카리타스의 그릇의 역할을 하는 것이라고 주장한다(『신국론』 19.16).

둘째로, 사랑론이다. 아렌트의 박사논문의 중심주제는 아우구스티누스의 사

223 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 55; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 115.

랑 개념이었다. 그녀는 아우구스티누스에게 사랑은 갈망인데, 갈망은 카리타스적인 갈망이 있는가 하면 쿠피디타스적인 갈망이 있다고 보았다. 전자는 자애이고 후자는 탐욕이다. 전자는 사랑의 질서가 잡힌 사랑이고, 후자는 사랑의 질서가 왜곡된 데서 나오는 정욕이다. 전자는 내세에서 사랑의 대상을 선 가운데 온전히 붙들게 되는 사랑이며, 후자는 현세에서 사랑의 대상을 상실할까봐 늘 두려움에 시달리는 사랑이다(『신국론』 14.9.5). 전자가 향유(*fru*)해야 할 대상을 향유하고 사용(*uti*)해야 할 대상을 사용하는 사랑이라면, 후자는 향유해야 할 대상을 사용하고 사용해야 할 대상을 향유하고자 하는 사랑이다. 전자가 세상에서 떠나 하나님을 사랑하고 하나님의 명령에 순종하는 사랑이라면, 후자는 세상을 사랑하며 세상에 속해 버리는 사랑이다(『신국론』 14.4).

그런데 아렌트는 아우구스티누스 사상에서 카리타스를 실천하는 사람은 하나님을 사랑할 수는 있을지 몰라도 이웃을 사랑할 수는 없게 되어 버린다고 주장한다. 그 사람은 하나님의 명령에 따라 '사막'과 같은 세상을 떠났고 세상과 완전히 단절되어 버렸기에, 세상은 그에게 '사막'이 될 뿐 그 이상의 의미를 가질 수 없게 되었기 때문이다. 그리하여 아렌트는 카리타스의 사람은 절대적 고립 속에서 세상으로부터 소외된 삶을 살 뿐이라고 주장하기에 이른다. 그러나 아렌트는 카리타스의 사람에게도 이웃사랑의 고유한 자리를 발견할 수 있는 가능성을 아우구스티누스의 사상 속에서 찾아낸다. 그 자리는 바로 모든 인간이 지닌 공통의 역사이다. 모든 인간은 한 사람 아담에게서 기원한다(『신국론』 12.22, 12.28, 14.1, 15.16, 16.8). 그와 동시에 모든 인류는 아담의 원죄를 공유하는데, 이것이 인간들의 상호존성의 근거가 된다.²²⁴ 카리타스를 행하는 사람에게 이웃은 이제 하나님의 은총을 깨우치는 계기가 되며, 자신의 과거를 상기시키는 자가 되며, 동시에 자신이 처한 위험을 일깨우는 사람이 된다. 모든 인류가 한 사람 아담에게서 기원했다는 역사적 사실에서 인간의 유대관계가 발생하며, 모든 인류가 아담의 유죄의 과거에 함께 참여하고 있다는 실존적 현실에서 이웃사랑이 더욱 필요한 근거가 주어진다(『신국론』 19.19).

엘슈테인에게도 역시 아우구스티누스의 사랑론이 중요하다. 그녀는 카리타

224 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 105; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 183.

스를 “생명이 충만한 강력한 느낌”으로 정의한다. 반면에 쿠피디타스는 영혼의 빈곤에서부터 나오는 속박되고 구속된 욕망, 동정심, 분노라고 설명한다.²²⁵ 독특하게도 엘슈테인은 카리타스에 대한 아우구스티누스의 설명을 그의 우정론과 연결시킨다. 아우구스티누스에 따르면 우정은 친구 사이뿐 아니라, 한 가정의 가족들 안에서, 동료 시민들과 전체 사회와 국가들 사이에서도 형성될 수 있다. 심지어 지혜로운 사람들에게는 천사들과 우정을 가질 수도 있다고 아우구스티누스는 말하였다(『신국론』 19.3.2). 엘슈테인은 바로 그러한 우정이 인간 사회를 긴밀하게 연결시키는 작용을 할 수 있다고 여긴다. 그리고 그녀는 그러한 카리타스적인 결속이 가정에서부터 훈련된다면 결국 사회와 국가에도 기여할 수 있다고 본다(『신국론』 19.16). 특히 한 가지 흥미로운 점은 엘슈테인이 카리타스의 반대 개념으로 쿠피디타스를 제시하기보다는 더욱 자주 “지배 욕구 (*libido dominandi*)”를 제시했다는 사실이다. 지배 욕구에 빠진 사람은 부와 영예에 대한 야욕과 독재적인 지배에 대한 탐욕으로 가득 찬 자들이다(『신국론』 *Praefatio*). 엘슈테인은 가정에서나 사회에서나 바로 그런 자들이 이 땅의 평화를 위협하는 자들이라고 주장한다. 반면에 카리타스는 평화를 유지하고 인간의 삶에 생명력을 부여한다.

아렌트와 마찬가지로 엘슈테인도 역시 “한 사람으로부터 모든 인류가 나왔다.”고 하는 아우구스티누스적 인류단일기원설을 강조한다(『신국론』 16.8). 하나님은 다른 피조물들은 한 번에 다수를 만드셨지만 인간만큼은 아담 한 사람을 만드시고 그에게서 모든 인류가 나오도록 하셨다(『신국론』 12.22). 그 의도는 모든 인류가 본성적 유사성을 가지고서, 친족 감각 속에서 카리타스를 실천하며, 인간 사회를 평화의 끈으로 묶기 위해서이다(『신국론』 12.22, 12.28, 14.1). 인간의 단일기원성은 “진정한 평화의 존재론(*real ontology of peace*)”의 기반을 제공한다.²²⁶ 비록 죄로 말미암아 인간은 반(反)사회적인 존재가 되었지만 그럼에도 불구하고 여전히 인간은 동일한 본성을 기초로 연대성과 사회성을 유지할 수 있다(『신국론』 12.28). 엘슈테인은 인류가 가진 이러한 본성적 단일성

²²⁵ Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 36.

²²⁶ Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 103.

을 남성과 여성의 동등성에 적용한다. 그리하여 아우구스티누스가 결코 여성혐오적 사상가가 아니라고 주장한다.

셋째, 사회정치론이다. 아렌트의 박사논문은 본격적인 정치서적은 아니다. 후기 아렌트 사상에서는 정치를 빼면 거의 아무 것도 남지 않을 정도가 되었지만, 적어도 초기 아렌트의 사상은 정치보다는 실존주의 철학에 경도되어 있었다. 하지만 그녀가 이후의 작업에서 실존주의 철학을 정치와 결합시켜 나간 것을 볼 때에, 실존주의 철학적 성향이 강한 박사논문에서 이미 정치적 요소가 숨어 있었다고 유추해 볼 수 있다.²²⁷ 박사논문에서 나타나는 “세계(*mundus*)”와 “사회(*societas*)”의 개념에서 그런 요소를 찾아볼 수 있다.

아렌트에 따르면 아우구스티누스는 “이중적인 세계 개념”을 갖고 있었다. 하나는 하나님의 피조물인 하늘과 땅이며, 다른 하나는 인간이다. 인간은 세계 속에서 자신에 대해 조사하여 두 가지를 깨닫는다. 첫째, 인간은 ‘무(無)’에서부터 와서 ‘무’로 돌아간다는 사실이다(『신국론』 6.12). 앞의 ‘무’는 “아직 없음(*nondum*)”의 ‘무’이며, 뒤의 ‘무’는 “이제 없음(*iam non*)”의 ‘무’이다. 둘째, 인간은 행복을 이미 기억 속에서 갖고 있으며 행복을 추구한다는 사실이다(『신국론』 12.1). 무로 돌아갈 수밖에 없는 필멸의 인간이 행복을 끊임없이 추구한다는 이러한 모순은 인간으로 하여금 이생의 삶을 뛰어넘는 영원을 갈망하게 만든다. 그런데 그 영원한 삶은 오직 내세에서만 주어진다(『신국론』 13.10). 그래서 아렌트는 결론내리기를, 아우구스티누스는 삶을 죽음 이후로부터 보게 함으로써 삶 자체를 가치 절하하고 평준화시킨다고 비판한다.

하지만 이 지점에서 우리는 아렌트가 아우구스티누스의 사상을 너무 내세지향적으로 만들어 버렸다고 반박할 수 있다. 아우구스티누스가 『신국론』 13.10에서 주장한 요점은 “모든 사람에게 죽음이 필연적으로 찾아온다.”는 사실이지, “삶의 양태가 어떠한든 모든 삶은 동일하다.”는 것이 아니기 때문이다. 무엇보다 『신국론』 13.19 이하의 내용에서 아우구스티누스는 은총으로 인간은 죄와 죽음에서 구속되며, 새로운 삶을 살게 된다는 것을 강조한다. 그런데 흥미로운 것은 아렌트가 위와 같이 아우구스티누스를 비판을 했으면서도, 정작 박사논문의

227 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 9-12를 참조(스코트와 스타크의 “한국어판 서문”).

제 3부에서는 새로운 피조물이 된 인간은 하나님께서 만드신 피조물을 새롭게 받아들이며, 이생에서도 삶의 의미를 획득하며 산다고 주장한다는 사실이다(『신국론』 14.4).²²⁸

특히 아렌트는 카리타스의 삶을 사는 사람들이 가진 중요한 특징으로 “공동체” 즉 “사회”를 이루며 산다는 사실을 지적한다. 우선 그들은 같은 신앙을 가진 자들과 “공동체”를 이룬다. 이러한 공동체는 내세의 천상도성에서 완성될 것이다. 하지만 현세에서도 그들은 공동체를 통해 동지 의식을 다진다. 그리고 더 나아가서 그들은 같은 신앙을 갖지 않은 이웃과도 형제애라는 유대관계 속에서 카리타스의 사랑을 실천한다(『신국론』 11.1, 19.19).²²⁹ 죄가 이 세상에 들어왔을 때에 지상도성은 천상도성보다 먼저 형성되기 시작했다(『신국론』 14.1). 영적으로 볼 때에 지상도성과 천상도성은 분명히 구분되며 중간지대가 없지만, 현세(*saeculum*)에서는 지상도성과 천상도성이 서로 떼어낼 수 없을 정도로 섞여 있다(『신국론』 11.1). 그렇기에 이생에서 신자는 사회 속에서 카리타스를 실천하며 살아야 한다. 개인의 신앙적 결단 속에서 개인은 이웃과 세계로부터 고립되지만, 그 신앙이 요구하는 새로운 삶 속에서 개인은 공동체와 사회 속에서 카리타스를 확장시켜 가면서 살아간다.

이 글에서 다룬 엘슈테인의 책은 본격적인 정치이론서이다. 따라서 아우구스티누스의 사상이 지니는 사회정치적 특성이 매우 다양하게 제시된다. 우선 그녀는 『신국론』에서는 진정성 있는 정치적 삶이 묘사된다고 본다. 참된 기독교인은 반드시 공동체적인 삶을 살게 되어 있으며, 정치적 미덕을 추구하게 되어 있다. 비록 현실정치에서는 온전한 정치적 미덕은 불가능하지만, 그럼에도 불구하고 우리는 사회와 국가에 선한 영향력을 드러낼 수 있다. 엘슈테인은 그 길로써 가정에서 카리타스와 우정을 훈련하는 것을 중요하게 제시한다.

또 한 가지 주목할 것은 엘슈테인이 철학의 한계를 지적하면서 “겸손”을

²²⁸ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 89-90; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 162-63.

²²⁹ “그리스도인의 삶은 개인적 차원에서뿐 아니라 공동체적 차원에서도 복음을 세상에 증거하는 증인의 삶이 되어야 한다.”는 논지를 담고 있는 아래 논문과 일맥상통하는 주장이다. 이경직, “개혁주의생명신학과 목회윤리,” 『생명과 말씀』 5 (2012), 81-113.

매우 강조했다는 사실이다. 그리스도의 성육신과 십자가는 철학의 교만을 폭로하는 사건이다(『신국론』 11.28-29). 이것이 지니는 정치적 함의는 두 가지이다. 첫째, 세상에 대한 우리의 통제 능력이 제한되어 있음을 인식해야 한다는 사실이다. 그렇기에 엘슈테인은 정치적 현실주의를 포기하지 못한다. 둘째, 세상은 너무나 쉽게 자아를 잃어버리게 하는 다루기 힘든 곳이라는 사실이다. 그렇기에 제도가 필요하며, 어느 정도 강제력도 필요하다. 무엇보다 올바른 정치적 실천을 위한 내적 심성을 배양하는 일이 필요하다. 엘슈테인에 따르면, 『신국론』 독해를 통해서 우리는 또한 지배 욕구와 힘의 논리와 폭력을 정당화하는 신화나 정치적 내러티브를 거부하게 된다(『신국론』 3.6). 그런 것이 전혀 없는 세상은 종말에야 이뤄진다. 그때까지 천상도성에 속한 사람들은 이 땅의 평화를 추구하면서, 가능한 한 많은 사람들을 도와주면서 살아야 한다(『신국론』 19.13-14). 바로 그런 것이 신자들이 세상과 관계를 맺는 올바른 정치적 방식 즉 ‘에클레시아’이다.

엘슈테인의 책에서 빼놓을 수 없는 주제는 전쟁과 평화에 대한 주제이다. 한편으로 그녀는 최악의 상태를 피하기 위해서 강압이나 물리력이 필요하다고 주장한다. 그러나 그녀는 지배 욕구를 철저히 경계하면서 전쟁이 아니라 평화가 최종 목적임을 거듭 강조한다(『신국론』 19.13.1, 19.17, 19.20). 특히 엘슈테인은 권력이 주는 유혹과 매력을 피하라고 권면한다. 그보다 더 중요한 것은 모든 사람들이 사회 속에서 더불어 평화롭게 사는 것이다. 신자들이 바라는 영원한 생명도 역시 평화라는 이름과 함께 찾아올 것이다(『신국론』 19.11).²³⁰

2. 『신국론』 해석에 있어서 아렌트와 엘슈테인의 차이점

아렌트와 엘슈테인의 『신국론』 해석은 위와 같은 공통점과 함께 분명한 차이점 또한 발견된다. 이것은 이 글에서 다룬 두 저서가 가진 특성들(하나는 철학적, 다른 하나는 정치적)을 고려한다고 해도, 무시할 수 없는 차이이다. 먼저, 인간론에 있어서 아렌트와 엘슈테인은 분명한 차이점이 나타난다. 아렌트는 아우구스

²³⁰ 아우구스티누스의 정치신학에서 평화의 중요성에 대해서는 우병훈, 『기독교 윤리학』, 252-54를 보라.

티누스에 대해서 비(非)신학적 읽기를 시도하였기에 인간을 그 기원과 죽음, 그리고 현재의 삶이라는 관점에서 관찰하고 있다. 이에 반해 엘슈테인은 인간의 한계를 철학적, 사회학적 관점에서 지적하고 특히 은혜의 중요성을 부각시킨다. 이 점이 중요한 차이점이다. 물론 아렌트도 아우구스티누스에게 있어서 “사랑의 완수는 신의 은총에 달려 있고, 자신의 이웃을 사랑하는 능력은 신에 대한 사랑에 달려 있음”을 알고 있다.²³¹ 그러나 그녀는 여기에서 은혜의 필요성으로 나아가지 않고 하나님께서 하는 대로 사랑하고 증오하는 인간의 세계-소외 현상을 부각시키는 쪽으로 해석의 방향을 이끌어 가버린다. 그렇기에 “아렌트는 하나님의 은혜에 대한 아우구스티누스의 신학적 비전을 공유하지 않는다.”라고 한 스캔론의 평가는 적절하다.²³² 마찬가지로 맥락에서 로완 윌리엄스도 찰스 매튜스(Charles T. Mathewes)의 분석을 근거로 제시하면서, 아렌트의 인간 이해가 아우구스티누스의 그것보다 폭이 좁다고 판단한다.²³³

아렌트와는 달리 엘슈테인은 죄의 문제와 씨름하면서 펠라기우스적 인간관을 비판하며, 하나님의 은혜가 없는 인간은 철저하게 무능력하며 선한 삶을 결코 영위할 수 없다고 주장한다.²³⁴ 특히 엘슈테인의 현실주의가 비관주의에 빠지지 않는 것은 하나님의 은혜에 대한 그녀의 이해 때문이다. 그녀는 가정과 국가가 하나님의 은혜와 자비에 근거할 때 평화가 도래할 수 있다는 아우구스티누스의 주장을 진지하게 받아들인다.²³⁵ 그리고 카리타스에 반대되는 “지배 욕구”를 극복하는 길도 역시 은혜에 달려 있음을 인식한다. 아렌트가 아우구스티누스의 사상에서 ‘탄생성’ 개념을 추출한 것은 아주 창의적이었고 옳았다. 하지만 여전

231 『바울의 갈라디아서 주석』, 45. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 94; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 167.

232 Scanlon, “Arendt’s Augustine,” 159. 그러나 같은 페이지에서 스캔론은 아렌트가 카리타스를 “이웃사랑(neighborly love)”으로 묘사했다고 하는데 그것은 지나친 주장이다. 차라리 앞에서 맥켄나가 주장하듯이 아렌트에게는 “카리타스”는 세 가지 개념으로 나타난다고 보는 것이 더 나은 이해이다.

233 Williams, *On Augustine*, 102-3에서 윌리엄스는 아렌트의 인간론을 비판하면서 아래 책을 근거로 제시한다. Mathewes, *Evil and the Augustinian Tradition*, 특히 제 3장과 4장. 심지어 매튜스는 인간의 의지에 대한 아렌트의 이해가 본질적으로 펠라기우스적이라고 주장하기까지 한다(Mathewes, 앞 책, 171, 177).

234 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 55.

235 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 38.

히 부족한 면이 있다. 왜냐하면 아렌트는 탄생성 개념에서 인간에게 기대를 걸며, 인간에게서 시작이 발생한다고 보기 때문이다. 하지만 윌리엄스가 잘 지적했듯이, 아우구스티누스에게 있어서 ‘시작’은 신적인 로고스이신 예수 그리스도 안에서 창조된다.²³⁶ 아우구스티누스가 은혜와 그리스도를 강조한 것은 그리스-로마 고전 사상이 결코 인간을 하나로 묶는 수단을 제공하지 못했음에 대한 폭로였다.²³⁷ 엘슈테인은 그러한 아우구스티누스의 사상을 “철학의 한계, 인간의 한계, 정치의 한계”라는 주제로 풀어내었던 것이다.

또한, 아우구스티누스 사상에서 핵심 요소 중에 하나인 카리타스에 대한 이해에 있어서도 엘슈테인의 견해는 아렌트의 견해와 대립각을 세운다. 아렌트에게 있어서 카리타스는 하나님에게 복종하는 인간이 지니게 되는 사랑의 마음이다. 그런데 그 카리타스는 인간을 세계로부터 격리시키고 소외시키고 고립시킨다. 말하자면 아렌트에게 카리타스는 그 안에 세계-소외적인 요소가 내재되어 있다. 그녀는 이웃사랑이 하나님 사랑에 파생적으로 발생한다고 주장한다. 이 지점에서 아렌트는 인간이 하나님에게 속하여 하나님의 명령에만 순종하는 것과 이 세상에 속하여 이 세상을 사랑하는 것을 너무 대비시켰다고 볼 수 있다. 신약성경에서 ‘세상(kosmos)’이란 단어는 세 가지 의미가 있다. (1) 온 우주만물, (2) 죄악의 세력, (3) 지구와 거기에 사는 인간들이 그것이다.²³⁸ 이 중에서 ‘세상’의 두 번째 의미로 보자면 아렌트의 대비적 분석이 옳을 것이다. 하지만 ‘세상’의 첫 번째 의미나 세 번째 의미로 보자면, 하나님에게 속한 사람이 세상과 대립될 필요는 없다. 아렌트는 의도적이든 의도치 않았든 자신의 박사논문에서 아우구스티누스가 위의 두 번째 의미로 세상에 대해 논한 부분만을 발췌하여 아렌트 자신의 이론을 정립한 것 같다.

하지만 이와는 대조적으로 엘슈테인은 카리타스가 일으키는 소외 현상에 대해서 전혀 말하지 않는다. 오히려 엘슈테인에게 카리타스는 신자로 하여금 세계로 나아가게 하며 세계 속에서 하나님의 뜻을 실천함으로써 세상의 공동체

²³⁶ Williams, *On Augustine*, 105n45.

²³⁷ Williams, *On Augustine*, 116 참조.

²³⁸ 요한복음 1:10에서는 이 세 가지 의미가 다 나타난다. “그가 세상(3)에 계셨으며 세상(1)은 그로 말미암아 지은 바 되었으되 세상(2)이 그를 알지 못하였고...”

적 결속을 더욱 공고하게 해 주는 기능을 한다.²³⁹ 엘슈테인에게 카리타스는 삶의 충일성을 강력하게 느끼게 해 주는 요소이며, 자신을 타인에게 선물로 선사하게 하는 힘이다. 카리타스는 타인의 불행과 고통에 공감하게 하며, 그들과 함께 연대하게 하는 진정한 동정심(compassion=*com*[함께]+*pati*[겪음])을 유발시키는 사랑의 에너지이다. 카리타스는 신자가 타자에게 자신을 주더라도 뭔가를 상실하게 되는 것이 아니라는 것을 알려준다. 카리타스는 충분한 생명력의 풍성한 흘러넘침이다.²⁴⁰

비록 현대적 언어의 옷을 입히긴 했지만 엘슈테인이 아우구스티누스적인 카리타스의 의미를 아렌트보다 더욱 정확하게 포착한 것은 분명하다. 아우구스티누스에게 있어서 카리타스는 정의(正義)와 늘 함께 작동하는 것으로서, 공동체나 사회에서 카리타스는 삶을 응집시키는 힘이며 합심과 단결의 원천이 되기 때문이다. 그는 『신국론』 15.3에서 이렇게 카리타스에 대해 “자기중심적이고 어떤 면에서 사사로운 의지의 사랑”이 아니라, “동일하고 불변하는 공동의 선을 두고 즐거워하는 사랑, 많은 사람들을 한 마음으로 만드는 사랑”으로 정의하면서, 그 사랑으로 말미암아 “완전한 화합을 도모하는 순종”이 생겨난다고 주장한다. 그렇기에 우리는 엘슈테인이 아렌트보다 더욱 적절하게 아우구스티누스에게 접근하고 있다고 판단내릴 수 있다.²⁴¹

VI. 결론

본 연구의 본론 첫 부분에서 우리는 아우구스티누스의 정치사상에 대한 현대의 네 가지 견해를 제시하였다. 견고한 현실주의, 부드러운 현실주의, 권위주의, 고백주의가 그것이다. 그리고 우리는 한나 아렌트와 진 엘슈테인이 고백주의에 가장 가깝다고 보았다. 이제 마지막으로 어떤 점에서 아렌트와 엘슈테인이 고백주의에 해당되는지 살펴보고, 그럼에도 불구하고 그들의 고백주의적

239 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 11.

240 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 36.

241 Williams, *On Augustine*, 105n42.

『신국론』 해석에서 간과된 요소를 지적하면서 연구를 마치고자 한다.

아렌트의 고백주의적 특성은 다음과 같은 자리에서 나타난다. 먼저 그녀는 인간의 현존 양식 즉, 탄생성과 죽음 사이에 놓인 인간의 한계 상황을 인식한다. 그리고 인간의 개인적 삶과 사회적 삶을 카리타스라는 관점에서 풀어낸다. 하나님 앞에서의 자기부정과 카리타스에 근거한 이웃사랑의 요소를 중요하게 부각시킨다. 그리고 모든 인류가 처한 역사적 현실 즉 아담의 후손이라는 점과 원죄를 공유한다는 점을 강조한다. 이처럼 아렌트는 인간 존재의 실존적 구조에 관심을 가진다는 점에서 고백주의적 특성이 나타난다.

엘슈테인은 아렌트보다 현실주의에 가깝다고 판단된다. 그러나 엘슈테인의 현실주의는 비판주의적이지도 않고 견고한 현실주의로 치우치지도 않는다. 그녀는 국가의 강제력을 인정하지만 어디까지나 여러 가지 제한을 가하면서 인정한다. 그녀는 아렌트와 마찬가지로 자아에 대한 지식을 강조한다.²⁴² 그리고 그것을 하나님에 대한 지식과의 연결성 속에서 파악한다. 그리고 하나님의 자비와 은혜를 부각시킨다. 특별히 그녀는 인간의 한계성을 거듭 지적하면서 인간의 개인적이고 사회적인 삶에서 겸손의 필요성을 요청한다. 아렌트가 사랑을 강조했다면, 엘슈테인은 사랑과 함께 정의와 평화 또한 강조한다.

이상과 같은 내용이 아렌트와 엘슈테인의 고백주의적 아우구스티누스 해석을 보여주는 지점들이다. 그러나 두 사람 모두에게 결여되어 있으나 아우구스티누스의 『신국론』에 매우 중요하게 드러나는 주제가 있는데, 그것은 “종말론적 관점”이다. 물론 아렌트는 인간의 필멸성과 천상도성의 종국적 완성을 말했다는 점에서, 그리고 엘슈테인은 보다 구체적으로 인간의 삶이 지닌 순례자적 특성을 여러 차례 언급했다는 점에서 그들 역시 종말론적 측면을 완전히 간과한 것은 아니었다. 하지만 두 사상가 모두 종말론을 주제적으로 다루지는 못했다. 반면에 『신국론』에서 우리는 “순례자 종말론(pilgrim eschatology)”을 발견

242 현대의 “정체성의 정치(identity politics)”는 개인을 어떤 그룹의 정체성 안에서 용해시켜 버리고 자아가 지닌 여러 특징들을 감소시켜 버린다. 그러나 아렌트와 엘슈테인은 이런 경향성을 반대한다. 오히려 정치는 개인의 정체성을 보존해 주며, 인간들 사이의 공간을 보존하는 장치가 되어야 한다. Jean Elshtain, “Hannah Arendt: An Introduction,” *First Things* 86 (October 1998): 77; Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 70.

하였다.²⁴³ 제임스 스미스(James Smith)는 아우구스티누스의 정치관을 장차 올 종말의 왕국을 끊임없이 주시하면서도 우리들의 이웃을 사랑하기 위해 열심히 노력하는 삶의 자세라고 적절하게 요약한 바 있다. 종말론을 주목하는 것은 아렌트가 잘못 이해한 것처럼 신자로 하여금 세상-소외를 겪도록 하지 않는다. 오히려 종말론으로 인해 신자는 정치에 대한 자세를 급진적으로 재규정하게 된다.²⁴⁴ 기독교 종말론은 기독교인에게 정치신학의 본질적 요소가 되며 윤리적 삶의 근거가 된다. 『신국론』이 제시하는 종말론적 비전은 비정치적 정적주의(quietism)를 만들어 내지는 않으며, 오히려 다음과 같은 사실을 일깨운다.

첫째, 종말을 기다리는 자들은 매일의 일상에서 정의를 추구해야 한다(『신국론』 19.27, 19.22-23, 19.24). 그 안에는 하나님께 돌려드려야 하는 것을 드리는 예배가 필수적으로 들어간다. 그리고 그 예배 안에는 공공선에 대한 설교도 포함된다.²⁴⁵

둘째, 종말을 기다리는 자들은 겸손하게 자신의 한계를 인정한다(『신국론』 19.27). 그렇기에 그들은 정치적으로 다른 의견을 가진 자들을 악마화하거나 원수로 여기지 않고 도리어 사랑 가운데 설득하며 공존한다.

셋째, 종말을 기다리는 자들은 현실정치에 모든 기대를 걸지 않는다(『신국론』 19.20). 하나님의 도성은 우리가 만드는 무엇인가가 아니라 이미 여기에서 예수 그리스도로 말미암아 시작되었으며 장차 온전히 임할 나라이다. 그렇기에 신자는 그리스도인의 정체성을 드러내면서 세상과는 구분되는 정치적 태도를 추구해야 한다.²⁴⁶

넷째, 종말을 기다리는 자들은 믿음, 소망, 사랑 가운데서 행한다. 그리고 현실에 절망하지 않고 기도 가운데 다시금 힘을 얻어 세상에서 카리타스와

²⁴³ 이하의 내용은 Woo, "Pilgrim's Progress in Society," 429-39와 우병훈, 『기독교 윤리학』, 246-56의 요약이다.

²⁴⁴ 제임스 스미스, 『왕을 기다리며』, 박세혁 역(서울: IVP, 2019), 150.

²⁴⁵ 종교개혁기의 복음 설교가 정치적, 사회적 변화에 기여를 하게 된 예에 대해서는 아래 논문을 보라. 황대우, "1520년대 스트라스부르의 종교개혁," 『생명과 말씀』 23 (2019), 327-61.

²⁴⁶ 그리스도인들이 성경적 윤리와 갈등을 빚는 사회적 담론에 대하여 신앙의 목소리를 내야 하는 상황에서 정치적으로 어떻게 처신할 것인지를 고민한 아래 논문을 참조하라. 양신혜, "베자의 국가 저항권에 대한 이해," 『갱신과 부흥』 24 (2019), 85-114.

평화와 정의를 확장하기 위해 노력한다(『신국론』 4.20, 10.3.2, 19.15, 19.17, 19.19-20, 19.26, 21.27.4).

현대 한국 교회는 여러 이슈에서 정치/사회적 현실과 매우 밀접한 연결성을 갖고 있다. 이럴 때에 이상과 같은 아우구스티누스의 정치신학은 교회가 정치로 분열되거나, 정치에 무관심하거나, 정치에 환멸을 느끼거나, 극단적으로 정치화 되지 않으면서도, 여전히 정치적으로 올바르게 처신할 수 있도록 도움을 줄 것이다.

[참고문헌]

- Arendt, Hannah. *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*. Edited by Frauke A. Kurbacher. 1st ed. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018. English Translation: Arendt, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Edited by Joanna V. Scott and Judith C. Stark. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- _____. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Book, 1973.
- Augustine. *The City of God Against the Pagans*. Edited by R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *Letters. Volume II, (83-130)*. Translated by Wilfrid Parsons. Fathers of the Church, v. 18. Washington: Catholic University of America Press, 2008.
- _____. *The Literal Meaning of Genesis*, ed. Johannes Quasten, Walter J. Burghardt, and Thomas Comerford Lawler, trans. John Hammond Taylor, vol. I, Ancient Christian Writers. New York; Mahwah, NJ: Paulist Press, 1982.
- _____. *Select Letters*. Translated by J. H. Baxter. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Babcock, William S. "Cupiditas and Caritas: The Early Augustine on Love and Human Fulfillment." In *The Ethics of St. Augustine*, edited by William S. Babcock, 39-66. JRE Studies in Religious Ethics 3. Atlanta, GA: Scholars Press, 1991.
- Banner, Helen, "Augustinianism." In Mark Bevir ed., *Encyclopedia of Political Theory*. London: SAGE, 2010, 92-9.
- Barrow, R. H. *Introduction to St. Augustine*. The City of God, Being Selections from the *De Civitate Dei*, Including Most of the XIXth Book, with Text. London: Faber and Faber; 1950, 249.

- Biggar, Nigel. "Staggering Onward, Rejoicing: Jean Bethke Elshtain, Augustinian Realist." In *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, edited by Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier, 150-61. Catholic Ideas for a Secular World. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.
- Brown, Peter. "Political Society," in Richard Markus, ed., *Augustine: A Collection of Critical Essays*. Garden City: Doubleday Anchor Books, 1972.
- _____. *The Cult of the Saints*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Dodaro, Robert. *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Dyson, R. W. *St. Augustine of Hippo: The Christian Transformation of Political Philosophy*. London: Continuum, 2005.
- Elshtain, Jean Bethke. *Sovereignty: God, State, and Self*. Gifford Lectures. New York: Basic Books, 2008.
- _____. "Why Augustine? Why Now." *Theology Today* 55, no. 1 (April 1998), 5-14.
- _____. *Augustine and the Limits of Politics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995.
- _____. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Erickson, Debra, and Michael Thomas Le Chevallier, eds. *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.
- Figgis, John Neville. *The Political Aspects of S. Augustine's "City of God."* London: Longmans, 1921.
- Fitzgerald, Allan D. et al. eds. *Augustine through the Ages*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Fortin, Ernest L. "Introduction." In *Augustine, Political Writings*. Translated by M. W. Tkacz and D. Kries. Indianapolis: Hackett,

1994.

Gilson, Etienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2nd ed. Paris: J. Vrin, 1943. English Translation: Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. New York: Random House, 1960.

Gregory, Eric. "Taking Love Seriously: Elshtain's Augustinian Voice and Modern Politics." In *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, edited by Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier, 177-90. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.

Heller, Anne C. *Hannah Arendt: A Life in Dark Times*. Amazon Publishing, 2015.

Hollingworth, Miles. *Pilgrim City: St. Augustine of Hippo and His Innovation in Political Thought*. London: T & T Clark, 2010.

Markus, Robert A. *Saeculum, History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Mathewes, Charles T. *Evil and the Augustinian Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. London: Basil Blackwell, 1990.

Mitchell, Joshua. "The Use of Augustine, After 1989: *Augustine and the Limits of Politics; Love and Saint Augustine; Augustine the Reader.*" *Political Theory* 27, no. 5 (1999), 694-705.

O'Daly, Gerard J. P. *Augustine's City of God: A Reader's Guide*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

O'Donovan, Oliver, and Joan Lockwood O'Donovan. *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

Rorty, Richard. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

- Scanlon, Michael J. "Arendt's Augustine." In *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, edited by John D. Caputo, 159-72. Bloomington: Indiana Univ Press, 2005.
- Scott, Joanna Vecchiarelli. "Hannah Arendt's Secular Augustinianism." In *History, Apocalypse, and the Secular Imagination: New Essays on Augustine's City of God*, edited by Mark Vessey, 293-310. Bowling Green, OH: Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1999.
- Stump, Eleonore ed., *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, U.K. and New York: Cambridge University Press, 2001.
- TeSelle, Eugene. "Towards an Augustinian Politics." In *The Ethics of St. Augustine*, edited by William S. Babcock, 147-68. JRE Studies in Religious Ethics 3. Atlanta, GA: Scholars Press, 1991.
- Van Oort, Johannes. *Jerusalem and Babylon: A Study of Augustine's City of God and the Sources of His Doctrine of Two Cities*. Leiden: Brill, 1991.
- Woo, B. Hoon. "Pilgrim's Progress in Society: Augustine's Political Thought in *The City of God*." *Political Theology* 16, no. 5 (2015), 421-441.
- Wright, William John. *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms: A Response to the Challenge of Skepticism*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven: Yale University Press, 1982; Anne C. Heller, *Hannah Arendt: A Life in Dark Times*. Amazon Publishing, 2015.
- 김정숙. "기독교 신학적 사유를 통한 한나 아렌트의 세계사랑의 의미: 성 아우구스티누스의 사랑의 개념과 세계 이해를 중심으로." 『신학사상』 175 (2016), 205-39.
- 스미스, 제임스. 『왕을 기다리며』. 박세혁 역. 서울: IVP, 2019.
- 아우구스티누스. 『신국론』. 전 3권. 성염 역. 왜관: 분도출판사, 2004.

- 양신혜. “베자의 국가 저항권에 대한 이해.” 「갱신과 부흥」 24 (2019), 85-114.
- 우병훈. “개혁신학의 관점으로 평가한 진화 창조론.” 「한국개혁신학」 60 (2018), 145-208.
- _____. “공공신학 교육을 위한 교본으로서 웨스트민스터 대교리문답.” 「개혁논총」 39 (2016), 73-111.
- _____. 『기독교 윤리학』. 서울: 복있는사람, 2019.
- _____. 『처음 만나는 루터』. 서울: IVP, 2017.
- 이경직. “개혁주의생명신학과 목회윤리.” 「생명과 말씀」 5 (2012), 81-113.
- 이상규. 『초기기독교와 로마사회』. 서울: SFC, 2016.
- 포시디우스, 『아우구스티누스의 생애』(Vita Augustini), 이연학, 최원오 역주. 왜관: 분도출판사, 2008.
- 황대우. “1520년대 스트라스부르의 종교개혁.” 「생명과 말씀」 23 (2019), 327-61.

[Abstract]

An Analysis of Two Modern Theories of
Augustine's Political Theology:
Hannah Arendt and Jean Elshtain on
The City of God of Augustine

Byung Hoon Woo

(Kosin University, Assistant Professor, Systematic Theology)

Hannah Arendt and Jean Elshtain developed political theories based on Augustine's works in many ways. Arendt's and Elshtain's interpretation of Augustine's political theology can be called "confessionalism." This point of view focuses on the limit of humanity without reducing or entrusting it to politics alone and emphasizes the existential structure and internal virtues of individuals. Unlike Heidegger, Arendt pays attention not only to death but also to the "natality" of human beings. These two factors are what she calls the "twofold before" of human existence. Elshtain places stress on the sinfulness of humanity. The political limitism of Elshtain is also based on her view of sin. The language that is unique to humans often makes things worse—especially in the public relations of men and women. Elshtain, however, finds a "liberatory moment" in Augustine's theory of language. She also argues that the family as the *particula* of society can contribute to the justice and peace of a larger community. What is vital in Arendt's and Elshtain's understanding of *The City of God* is their explanation of *caritas*. Arendt insists that the common history shared by all human beings secures a unique place for

the love of neighbors. According to Elshtain's theory, friendship serves to connect humans more closely among family, friends, fellow citizens, and the state. Like Arendt, Elshtain derives a universal political ethic from Augustine's doctrine of Adam. Elshtain proposes the "real ontology of peace" based on the fact that all human beings are descended from Adam. Overall, it is concluded that Elshtain better understands and applies Augustine's *City of God* than Arendt does.

Key Words: Hannah Arendt, Jean Elshtain, Augustine, The City of God, Political Theology, Political Limitism

