

# 칼빈주의 관점에서 본 교회와 국가

— 어제와 오늘 그리고 내일

발표자 데이빗 퍼거슨 박사

번역자 박형용 박사\*

16세기 초반 루터와 칼빈은 교회의 역할과 국가의 역할의 구별을 규정해 두었다. 루터는 국가는 법률과 공의의 유지에 관심을 두어야 하는 반면 교회는 신적인 은혜의 선포와 믿음으로 사는 기독교인들의 자유에 관심을 두어야 한다고 주장하면서 1523년 교회와 국가의 명백한 분리를 주장했다.<sup>1)</sup> 칼빈도 마찬가지로 기독교인이 내적인 영적 생활과 외적인 사회 생활에 관해 이중의 정부(인간 제도의 이중성) 하에 있다고 주장했다.<sup>2)</sup> 종교개혁의 상황에서 이런 주장은 개혁자들이 성직자를 세습 권력 추구에서 제외시키고 그리고 교회는 자체의 사업에만 간여할 권리를 가졌다고 주장할 수 있도록 만들었다.

---

\*합신대 교수

- 1) 'von Weltlicher Oberkeit'. New English translation in *Luther and Calvin on Secular Authority* (Cambridge University Press, 1991) Harro Höpfl, (ed). 'God has ordained the two governments, the spiritual which governs true Christians and just persons through the Holy Spirit under Christ, and the secular government which holds the Unchristian and wicked in check and forces them to keep the peace outwardly and be still, like it or not.' (10-11)
- 2) *Institutes* III.xix.15. This passage appears in the 1536 edition of the *Institutes* in the course of a discussion of Christian freedom where it is closely linked to the section on civil government. This connection is lost sight of in the 1559 edition.

그러나 교회와 국가의 분리는 개신 교회가 로마 교회를 대항해서 항의하는 가운데 개신 교회가 세속 권력의 보호와 지원을 필요로 하는데 엄격하게 한정되었다. 이는 칼빈이 교회 안의 우상 숭배를 억제하는데 있어서 세속 정부의 책임을 강조하는 동안, 루터로 하여금 제왕의 기독교적 양심에 호소하게 만들었다. 진정으로 칼빈은 세상 통치자(장관)의 직무가 율법의 첫째와 둘째 돌비에 관심을 가져야 한다고 주장했다.<sup>3)</sup> 구약 왕들의 선례에 호소하면서, 칼빈은 세상 통치자가 신적 경배의 순결을 유지할 책임이 있다고 지적했다. 동시에 루터와 칼빈은 무질서(무정부상태)를 반격하는 일을 시도했고 하나님에 의해 임명된 세상 통치자의 적법성을 인정하는 것이 각계 시민의 책임임을 주장함으로써 과격한 개혁에 대한 반대를 시도했다. 이처럼 교회와 국가의 구별은 종교적 사회적 복지를 위한 추구에서 필요 불가결하게 둘 사이의 관계를 동반하게 되었다. 교회와 국가의 관계에 대한 이런 접근 가운데 이미 함축적으로 내포되어 있는 긴장은 스코틀랜드 개혁의 과정에서 설명되어질 수 있다.

1560년 이전 스코틀랜드에서 강한 루터적인 강조가 교회와 국가 사이의 관계에 대한 비평적 접근에서 감지되어 진다. 이것들은 주로 교회의 일에 불필요한 간섭을 하는 국가를 경계하고, 현세의 추구에 참견하는 성직자를 경계하기 위해 의도된 것이다. 헨리 발네이브즈(Henry Balnaves)는 루터의 두 왕국 교리를 연상하게 하는 방법으로 세상 통치자의 영역을 교회의 영역으로부터 구별할 수 있었다. 제왕은 의롭게 다스리고 가난한 자들과 억압받는 자들을 보호할 의무를 가졌다. 그는 참되고 순수한 기독교 종교를 회복시킬 의무를 가진 반면, 발

3) *Institutes* IV.xx.9 'Holy kings are greatly praised in Scripture because they restored the worship of God when it was corrupted or destroyed, or took care of religion that under them it might flourish pure and unblemished.'

네이브즈에 의하면 그는 하나님의 말씀을 관리하는 치리권을 갖지 못했다.<sup>4)</sup> 비슷한 견해가 1559년 왕후 가이스의 메리(Mary of Guise)에게 보내진 개신교 지도자들의 편지에 더 강력하게 표현되어 있다. 여왕으로서 그녀는 세속 영역의 권위는 보유하고 있었지만 교회로 대표되는 그리스도의 왕국에서는 탁월성과 특별한 권위가 없는 단순한 종에 지나지 않았다.<sup>5)</sup>

요한 낙스(John Knox)의 정치적인 글들에서 국가에 대한 적극적인 저항 이론이 스코틀랜드 개혁에서 처음으로 등장한다. 그의 평판이 자자한(notorious) 「짐승 같은 여인 통치에 대한 첫 번째 나팔 소리」(First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women, 1558)는 여인이 정치적인 직책을 갖는 것은 부자연스럽고 비성경적일 뿐만 아니라 그 나라의 시민들은 '반역자요 하나님을 대항하는 역도'인<sup>6)</sup> 사람에게 순종을 거절할 의무를 가지고 있다고 주장했다. 이와 같은 적극적 저항의 옹호는 같은 해에 기록된 다른 논문인 「귀족 사회에 대한 호소」(Appellation to the Nobility)에서 더욱 발전되어 진다. 여기서 낙스는 지방 통치자들로서의 자격을 가진 귀족들에게 호소한다. 그들은 의롭게 다스리고 참다운 종교 행위를 지지할 하나님이 부여한 소명을 가졌다. 이처럼 군주 뿐만 아니라 지방 장관들도 종교적 책임을 가지고 있었다. 그리고 군주에 대한 반항이 이런 책임을 시행하는데 있어서 요구될 수 있다는 가능성이 대두된다. 다른 말로 표현하면, 만약 군주가 참다운 종교를 지지하는 지방 장관들을 방해한다면 그는 저항을 받아 마땅하고 제거되어야 마땅하다. '하나님은 악을 행하는

4) For Balnaves' views I am indebted to James Kirk, *Patterns of Reforms* (Edinburgh: T&T Clark, 1989), 232ff.

5) Spalding Club Miscellany, J.Stuart,(ed), iv, 88-92.

6) 'First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women', *The Political Writings of John Knox*, ed, MA Breslow (London: Folger, 1985), 74.

일에 그들의 왕을 순종하고 따르는 귀족들도 그리고 백성들도 용서하지 않을 것이지만 특히 귀족들을 용서하지 않을 것이다.<sup>7)</sup>

핍박받는 자들의 입장이 더 이상 수동적이지 않다. 단체 지방 장관들을 왕후의 수준으로 끌어올리므로 나스는 종교를 지원하고 우상 숭배를 억제하는 일에 있어서 귀족들이 제왕을 반대해서 행동해야 한다고 주장할 수 있었다. 그는 귀족들의 어떤 사람들은 그들의 무기를 잡는 것이 합법적인 행위라고 허용했다. 스코틀란드에서 「호소」(Appellation)는 무기를 가진 자들에게 호소하는 군사 동원령이며 그것은 반역의 전통을 가진 스코틀란드 귀족들에게는 반역의 정당성을 의미했다. 부가해서 그것은 덜 지방적인 호소였다. 왜냐하면 군주가 개혁을 반대하는 곳에서는 정치 질서의 다른 부분이 종교적 명령에 따라 무기를 사용해서라도 개혁을 시행해야만 하기 때문이다. 1558년에 이 명령의 적용이 서방 기독교국 거의 모든 곳에 시행되었다.<sup>8)</sup>

반역을 충동하는 나스의 입장은 대단히 다른 정치적 상황에 살고 있는 일부 동료 개혁자들을 당황하게 하는 근거가 되었다.<sup>9)</sup> 그럼에도 불구하고 국가에 저항하는 이론을 형성하는데 있어서 나스는 혼자가 아니었다는 것이 명백하다. 그는 1550년의 루터교 마그데부르크 신앙고백(Magdeburg Confession)에 의해 강한 영향을 받았다. 마그데부르크 신앙고백 작성자들의 활동은 1550년대에 탁월성을 드러냈고 이것이 저항에 관한 나스의 정치적 사고의 가장 그럴듯한 근거로 생각된다.<sup>10)</sup> 비슷한 견해가 같은 때에 데오도르 베자(Theodore Beza)와 피터 마터

7) *Appellation to the Nobility, Ibid., 127.*

8) *MA Breslow, Ibid., 30.*

9) Elizabeth I had acceded to the English throne and Knox's diatribe apparently alienated Geneva from Elizabeth. Calvin expressly disapproved of Knox's outburst, claiming he had no prior knowledge of it. *Zurich Letters, Series 2, 34ff.*

(Peter Martyr) 에게서 발견된다.

낙스와 다섯 동료에 의해 작성된 스코틀랜드의 신앙고백(1560)은 일견한 바로는 국가에 대한 덜 비평적인 입장을 제시하는 것처럼 보인다. 24조는 세상 통치자(장관)의 역할을 명백하게 다루고 있으며 세상 통치자의 신적 임명과 하나님이 권위를 부여한 사람들에게 순종해야 하는 모든 시민의 의무를 주장한다. 그러나 우리는 그 신앙고백이 1560년 8월에 스코틀랜드 국회에 제출되기 전 정부의 소위원회에 의해 수정되었음을 안다. 정부의 소위원회는 백성들에게 요구한 순종과 불순종의 문제를 논의하는 한 장을 삭제했다. 이처럼 시민 저항의 합법성을 다루는 한 부분이 정부가 지원하는 검열관들에 의해 제거되어 졌다.<sup>10)</sup> 더구나 적극적 저항에 관한 질문이 그 신앙고백 14조에, 즉 율법의 두 번째 돌비에 관해 논의하는 맥락에서 대충 언급되었다. 여기서 그 신앙고백은 폭군에 저항하는(represse tyrannie) 모든 사람의 의무를 언급하고 있다. 이는 낙스가 이전에 발전시켰던 입장에 대해 무언의 지지를 표시하고 있다. 칼 바르트(Karl Barth)가 그의 기포드 강연(Gifford Lectures)에서(1937/38) 스코틀랜드 신앙고백에 대해 다음과 같이 말하게 된 것은 바로 이런 언급 때문이었다.

모든 것을 고찰해 볼 때 나는 여기서 그 신앙고백에 동의해야만 한다고 생각한다.…… 그것은 우리들이 거짓말쟁이들, 살인자들 그리고 방화범들의 정부와 관계가 있고, 하나님의 자리를 횡령하고, 양심에 족쇄를 채우고, 교회를 억누르기 원하는 정부와 관계가 있으며 그 자

10) I am indebted here to Ian Hazlett's discussion in 'The Scots Confession 1560: Context, Complexion and Critique', *Archiv für Reformationsgeschichte*, 78, (1987), 318.

11) Cf. Hazlett, *op. cit.*, 316.

체로 적 그리스도의 교회가 될 수 있는 경우일 것이다. 그런 경우에는 우리들이 이런 정부를 불순종함으로 하나님을 순종하는 것을 선택할 수밖에 없음이 명백하다.…… 이런 경우 우리가 이런 선택에 직면하지 않았을 때 능동적인 사랑을 가진 예수 그리스도 안에서의 믿음이 수동적인 저항이나 혹은 우리들의 적극적인 협력을 필요케 하는 똑같은 방법으로 우리들의 적극적인 저항도 필요케 해야만 하지 않는가?<sup>12)</sup>

교회와 국가의 관계에 대한 낙스의 이론은 구약의 예에 호소하는 것으로 지배적이다. 고대 이스라엘에서 종교적인 것과 시민적인 것이 풀 수 없을 만큼 연관된 것처럼 16세기 스코틀란드에서도 교회와 국가간의 조화가 있어야만 했다. 그러나 낙스에게는 이것이 오히려 각 분야가 다른 분야의 분리된 영역을 존경하는 것 이상을 뜻한다. 교회를 개혁하면서 낙스와 그의 동료들은 국가의 생활의 개혁도 추구했다. 이것이 1560년 스코틀란드 신앙고백에 수반되어 나온 「제일 치리서」(First Book of Discipline)에 설명되어 있다. 여기서 우리는 단순히 교회의 생활 뿐만 아니라 그 나라(땅)의 모든 교구의 생활을 개혁주의적인 기독교 원리들로 가르치려는 시도를 보게 된다. 교회의 대표자들이 전체 인구에게 요리문답을 가르치고, 각 도시에 학교를 설립하며, 가난한 자들을 구제하고, 공동체 내에서의 징계를 시행하는 준비가 마련되어 있었다.<sup>13)</sup> 구약의 선례에 계속적인 호소를 함으로 경건한 국가를 세우기 위

12) *The knowledge of God and the Service of God* (London, Hodder & Stoughton, 1938), 229-230.

13) Offences worthy of capital punishment were only within the jurisdiction of the civil authority. 'But drunkenness, exesse be it in apparel, or be it in eating and drinking, fornication, oppressing of the poore by exactions, deceiving of them in buying and selling by wrang met and measure, wanton words and licentious living tending to slander, doe openly appertaine to the kirk of God to punish them, as God's word commands,' *The First Book of Discipline*, JK Cameron, (ed.), (Edinburgh: St Andrew Press, 1972), 166-167.

한 환상은 그 정신에 있어서 특수하게 개혁주의적인 것으로 인식되어진다. 국가의 직무는 단순히 죄의 최악의 상태를 제한하고 무력을 사용해서 율법을 지키는 정도가 아니다. 국가는 하나님의 주권적인 통치 아래 있으며, 교회가 선포한 대로의 말씀을 인정하는 공동체에서 하나님의 뜻을 성취하는 역할을 한다. 이는 단순히 하나님의 말씀 아래 있는 개인이 아니라 하나님의 말씀 아래 있는 공동체를 인식하는 경향을 설득력있게 반영하며 또한 율법과 복음을 하나님의 은혜의 표현으로 인식하는 경향을 설득력있게 반영한다.<sup>14)</sup>

낙스는 교회 뿐만 아니라 국민의 생활의 개혁도 추구했다. 이것은 순전히 성경에 호소하는 그의 입장과 그가 구약에서 발견한 국가의 모델에 근거한 것이다. 그러나 그의 교회-국가 관계의 이론은 후에 스코틀랜드 역사가 마땅히 경험하게 되는 문제점들을 안고 있었다. 교회와 국가의 관계가 너무 밀접하게 규정되었다. 한편으로, 그것은 개혁주의 종교를 신봉하지 않는 모든 사람들이 유감스럽게도 참을성 없는 행동을 하는데 일조를 한다. 이것은 스코틀랜드 신앙고백의 독설적인 문체에서 분명히 확인된다. 다른 편으로, 그것은 교회와 국가간의 동맹 관계를 만들어 후 시대에 교회의 정치적 타락으로 쉽게 이어질 수 있게 되었다. 그래서 교회는 정치 집단에 대해 하나님의 말씀에 근거해서 조언하는(address) 대신 정치 집단에게 무언의 찬성을 제공하도록 시험을 받게 된다. 이 위험은 국가에 맡겨진 교회를 보호하는 역할에 의해 더욱 악화되어진다. 불경건한 통치자들에게 적극적으로 저항해야 한다고 주창한 낙스가 그의 글에서 교회와 국가간의 적절한 거리(비평적 거리)를 설립하지 못한데 대해 공격을 받아야만 한다는 사실은 반어적

14) This is argued by Eberhard Busch, 'Church and Politics in the Reformed Tradition', *Major Themes in the Reformed Tradition*, ed. DK McKim, (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 180-195.

이다(아이로니칼하다). 그러나 우리는 가늠자를 가진 덕택으로 경건한 국가를 만들려는 낙스의 이상을 인식하는데는 어려움이 없다.<sup>15)</sup>

교회와 국가간의 구별은 만약 낙스의 사상에서 부재하지 않다면 확실히 덜 강조되었다는 두 가지 이유 때문에서도 더 날카롭게 규정지어질 필요가 있다. 첫째로, 더 많은 종말론적 유보(reserve)를 위한 필요성이 교회와 국가의 필요한 차별을 함축하고 있다. 신약의 종말론적 도시는 중간 기간 동안 지상의 어떤 도시와 동일시되어질 수 없다. 이것은 교회가 그 자체로 종말이 있기 전 한 도시를 구성할 수 없으며 세상 국가가 하나님의 뜻의 완전한 도구로 보여질 수 없음을 뜻한다. 이런 상황에서 교회는 마땅히 국가로부터 적절한 거리를 유지해야만 하고, 국가를 통치하는 법률들과 그것들을 시행하는 방법이 궁극적인 것이 아님을 인정해야만 한다. 의미심장하게도 '종말론적 유보' 라는 이 개념이 재세계화를 대항할 때 칼빈에 의해 사용되었다. 몸과 영혼을 구별할 줄 알고, 날아가는 이 현세의 생활과 미래에 있을 영원한 생활을 구별할 줄 아는 사람은 누구나 그리스도의 영적인 왕국과 세속의 지배권이 완전히 구별된 것임을 어려움 없이 알 수 있을 것이다.<sup>16)</sup>

둘째로, 기독교인의 삶의 자유가 정치적 조건을 만들어 개혁주의적인 종교를 한 공동체에 부과하려는 시도에 의해 위협받게 된다. 그리스도를 위한 헌신은 성령의 감동으로 자유스럽게 제공되어지며 세상의 입법을 통해 강요되어질 수 없다. 기독교인의 생활 속에 나타나는 성령의 열매는 정치적인 기술로 만들어질 수 없다. 이런 관점에서 「제일 치리서」(First Book of Discipline)에 설명된 교회와 국가의 연대는 교회

15) These issues are imaginatively assessed from the perspective of contemporary Scottish life in William Storrar's *Scottish Identity: A Christian Vision* (Edinburgh: Handsel Press, 1990)

16) *Institutes* IV.xx.1.



의 영역 안에서만 자유가 실현되어질 수 있는 그 영적인 영역을 침범함으로 그리스도인의 자유를 무시한 것이다. 그럼에도 불구하고 우리는 스코틀랜드 개혁자들이 추구한 모든 것을 쉽게 버릴 수는 없다. 그 나라에서 가난한 사람들을 위해 종합적인 교육과 경제적 지원을 교회가 지지하는 것은 그들의 상황에서 괄목할 만한 제안이었고, 이런 것들이 국가의 책임이라는 것을 현대의 어떤 기독교적인 비판에서도 분명히 유지해야만 한다.

현대 독자들을 위해 발생하는 또 하나의 질문은 국가가 하나님을 임명한 소명을 인정하는 근거에 관한 것이다. 낙스에게는 그 근거가 명백히 성경적이었지만 이는 세상 통치자가 성경의 권위를 인정하고 그 한도에서 개혁주의적인 확신을 가지고 있어야 함을 전제하고 있다. 그러나 만약 세상 권력자가 교회에 속하지 않았다면, 무슨 근거 위에 그들은 그들 자신의 역할을 이해하게 되는가? 여기서 낙스의 견해는 그런 통치자는 일단 제거되어야 한다는 담대한 주장 이외에 제시할 것이 별로 없다. 그러나 다른 접근 방법도 16세기 정치적 문헌에서 식별되어진다. 그리고 이 접근 방법이 조지 부카난(George Buchanan)의 대화 「스코틀랜드에서의 왕의 권한」(De Jure Regni Apud Scotos, 1579)을 통해 스코틀랜드에 영향을 미친다. 부카난은 종교개혁적인 사고와 성 앤드류(St. Andrews)의 그의 스승 요한 메이저(John Major)로부터 이어 받은 구 스코틀랜드 헌법적인 전통에 인문주의적 경향을 반영한다. 부카난은 세상 통치자는 선거로 직책을 얻게 되었고 그리고 백성과 계약 관계에 들어간 사람으로 생각해야 한다고 주장한다. 정의는 여러 회원이 정당하게 기능을 발휘하는 사회에서와 서로 조화를 이루는 가운데서 성취된다. 왕은 의사처럼 정치의 건강을 유지할 책임이 있고 이 목적을 생각하며 임명되어졌다. 그는 공의를 시행하고 질서를 유지할 책임을 부여받았다. 이는 왕과 백성 사이의 상호 계약을 구성시킨다.

왕이 이 계약을 깨뜨리는 곳에서는 그는 그 계약으로부터 발생하는 법률적인 권한은 상실하고 그러므로 더 이상 백성을 다스릴 합법적인 권한을 보유할 수 없다. 그는 백성들의 적이 되며 백성들은 그를 대항하여 전쟁을 일으켜도 되는 타당성을 가진다.<sup>17)</sup>

불의한 통치자에게 적극적으로 저항해도 된다는 이 시도는 닉스의 이념보다는 철학적인 근거 위에 세워졌다. 그것은 통치자들과 그들의 신하들의 행위를 주관하는 자연 법칙과 같은 것에 호소하고 있으며 이런 류의 논의는 성경의 보증을 더 원하는 닉스의 호소와 더불어 스코틀란드 종교개혁에 자주 있었던 것이다.<sup>18)</sup> 그것은 신학적인 전제와는 무관하게 이해될 수 있는 국가의 이론을 제공할 수 있어서 신학적인 일치성 없이도 발전될 수 있는 명확한 이점을 가지고 있었다. 그러나 그것의 약점은 교회와 국가간의 관계에 대해 교회의 관점에서 할 말이 별로 없었다는 것이다.

17세기의 스코틀란드의 지도적인 신학자 중의 한 사람인 사무엘 러더포드(Samuel Rutherford)가 그의 고명하고 해박한 「법과 왕」(Lex, Rex, 1644)에서 이전 세기에 있었던 이런 특이한 접근 방법들을 종합하려 한 것은 놀랄 일이 아니다. 여기서 러더포드는 왕들이 신적 권한을 가졌다는 이론을 성경의 선례와 전세기 부카난에 의해 주창된 자연법에 근거한 계약 이론의 형식에 호소함으로 반대하고 있다.

만약 가정을 한다면, 하나님이 자연법에 따라 정부가 있도록 정하

17) *De Jure Regni Apud Scotos* LXXXVI, English translation by DH MacNeill, *The Art and Science of Government Among the Scots* (Glasgow, William MacLellan, 1964)

18) Cf. James Kirk, *Patterns of Reform*, op. cit., 248-249.

셨다; 그리고 공동체 안에서 자연적인 빛의 지시에 의해 통치자나 혹은 여러 통치자를 두어 공동체를 다스리도록 하셨다; 그러면 성경의 주장은 자연의 교실에서 훌륭하게 인출해 낼 수도 있다.<sup>19)</sup>

러더포드의 논문의 주요 대상은 찰스 1세(Charles I)와 그의 지지자들이었다. 찰스 1세는 결과적으로 1649년에 반대자들에 의해 교수형을 당했다.

러더포드는 역시 웨스트민스터 총회(the Westminster Assembly)의 탁월한 회원이었고, 1647년에 스코틀란드 교회 총회에서 채택한 웨스트민스터 신앙고백 작성에 공헌한 사람이었다. 웨스트민스터 신앙고백은 오늘에 이르기까지 스코틀란드 교회의 신앙의 보조 규범으로 남아 있고<sup>20)</sup> 그 신앙고백의 장들 가운데 논쟁적인 것은 세상 통치자를 다루는 곳이다. 여기서 그 주장은 본질적으로 스코틀란드 신앙고백의 24조와 비슷하다. 통치자는 '선한 사람을 보호하고 격려하기 위해 그리고 악한 사람들을 징벌하기 위해' 하나님에 의해 임명되었다. 통치자는 말씀과 성례 사역을 방해해서는 안되는 반면 그럼에도 불구하고 그는 그의 통치 관할 안에서 교회를 설립할 수 있는 광범위한 권한을 부여받았다.

그는 교회 안에 통일과 평화를 보존하기 위하여 또한 하나님의 진리가 순수하고 온전하게 지켜지도록 모든 신성 모독 죄와 이단을 막

19) *Lex, Rex* (1644) QII.

20) A series of acts passed in the nineteenth century concerning the more controversial sections of the Westminster Confession together with a formula of subscription for all ministers and elders which allow 'liberty of opinion on those matters not affecting the substance of the faith' have reduced the *de facto* authority of the Confession in the twentieth century. However, its presence as the sole subordinate standard of faith remains problematic.

고 모든 부패와 예배 방해와 풍기 문란을 예방 혹은 개선하고, 그리고 하나님의 모든 규례가 정식으로 체결되고 집행되며 준수되게 하기 위하여 지휘할 권세와 의무가 있다. 이 일을 좀 더 효과적으로 하기 위하여 그는 공회를 소집하고 공회에 참여하며 자기에게 맡겨진 일이 무엇이든 간에 그것이 하나님의 마음에 합당하게 되도록 준비할 권세가 있다.<sup>21)</sup>

교회와 국가간의 이런 연대는 이상에서 언급된 것처럼 같은 비평을 받게 된다. 교회의 생활에 대한 부당한 정치적 간섭의 위협이 현존하고, 비국교도들(독립교회)에 대한 핍박이 교회와 국가간의 이 연합을 통해 가능하게 되었고, 자신의 선택에 의한 시민들의 믿음의 행위의 자유(따라서 기독교인들의 자유)가 심각하게 위협을 받게 된다. 웨스트민스터 신앙고백의 이 부분이 미국의 주요 장로교회(역자주: 북장로교)에 의해 수정된 사실은 놀랄 일은 아니지만 의미심장한 것이다. 스코틀랜드 사람으로, 프린스턴 대학교 학장이요 독립선언문에 서명한 유일한 목사인 존 위더스푼(John Witherspoon)은 교회와 국가간의 영역을 더 날카롭게 구별하는 웨스트민스터 신앙고백의 수정을 위해 공헌했다.

양 아버지들처럼, 세상 통치자들의 의무는 우리들이 공통으로 믿는 주님의 교회를, 모든 교회 사람들이 그들의 거룩한 기능들의 모든 부분들을 폭력이나 위협없이 실행할 수 있는, 완전하고, 자유로우며, 의심받지 않는 자유를 즐길 수 있는 방법으로 보호하는 것이다. 세상 통치자들의 의무는 그들의 모든 백성들과 선한 이름을 아무도 종교의 구실이나 불신앙의 구실로 고통 당하지 않는 효과적인 방법으로 보호

21) *Westminster Confession of Faith*, Chapter XXIII 'Of the Civil Magistrate'

하는 것이다. 그리고 어느 누구에게도 어떤 경멸이나, 폭력이나, 남용이나, 혹은 상처를 제공하지 않는 것이다. 그리고 모든 종교적 교회적 집회들이 훼방이나 방해없이 모일 수 있도록 책임을 지는 것이다.<sup>22)</sup>

여기에 종교적 자유를 위한 표준적 주장의 영향이 현저하다: 개인의 내적 양심이 세속의 명령에 의해 방해받아서는 안되며, 그리고 그 목적을 위해 개인의 자연적 권리가 보장되어야 하며; 마음의 신념이 무력 통치에 의해 강요되거나 파괴되어서는 안되며; 참다운 종교와 바른 세상 질서는 항상 서로간의 독립을 존중할 것이다. 그러나 이 마지막 맥락에서, 아직도 문제로 남아 있는 사회 덕목의 미국적 개념에 불완전한 “종교적”이라는 요소가 남아 있다. 예를 들면 국가가 시행하는 교육에서의 종교의 위치에 관한 논쟁이 바로 그것이다. 그러므로 교회와 국가간의 분리가 처음에 그렇게 보였던 것과는 달리 그렇게 선명한 것은 아니었다.<sup>23)</sup> 스코틀랜드로 다시 돌아가서 보면, 지방 지주들이 자신들의 땅에 속한 교구들을 위해 자신들의 구미에 맞는 목사를 임명할 수 있는 목사 추천권 때문에 19세기 동안 교회와 국가의 관계가 심각한 분쟁의 근원이 되었다. 이는 1843년에 스코틀랜드 교회 내의 삼분의 일 정도의 목사들이 교회를 탈퇴하여 스코틀랜드 자유 교회(the Free Church of Scotland)를 창립하는 스코틀랜드 교회 분열을 초래하게 만들었다. 뒤따라 있었던 1929년의 재 합동은 지주가 가진 목사 추천권의 폐지와 교회와 국가간의 관계를 명료하게 한 다음에야 이를 수 있었다.

22) *The Book of Confessions (Presbyterian Church, USA)* (Louisville, 1983) 6.129.

23) The political strategy of the modern Republican party demonstrates this. E.g. George Bush's remark at the 1992 Republican convention in Houston, 'You cannot be a president without believing in God.' For a discussion of church-state relationship in American reformed theology see David Little, 'Reformed Faith and Religious Liberty', *Major Themes in the Reformed Tradition*, DK McKim (ed.), *op. cit.*, 196-213.

이것은 1921년 국회의 결의에서 발생했는데 그 결의는 스코틀랜드의 국가 교회는 인정했지만 영국 교회가 즐겨 누린 것보다 더 많은 독립성을 법정에 양보했다. 1921년 결의의 내용은 스코틀랜드 교회의 현행 헌법에 간직되어 있다.

주 예수 그리스도께서 교회 직책 소유자들의 손으로 관리 제도(정치 제도)를 임명한 보편 교회의 한 부분으로서 이 교회는 신적인 왕이시요 머리이신 주 예수 그리스도로부터, 오직 그분으로부터 교리와 예배와 치리와 교회 안에서의 권징의 모든 사안에 있어서 법을 제정하거나 궁극적으로 판결하는 일에 세상 권세에 복종하지 않는 권한과 능력을 받는다.……

이 교회는 세상 통치자의 신적 임명과 그 자체의 영역 안에서의 권위를 인정한다. 그리고 국가가 법인의 자격으로 하나님께 경배하며, 주 예수 그리스도가 국가의 왕 되심을 인정하고, 그의 율법을 순종하고, 그의 의식(성찬)을 존경하고, 그의 교회를 존중하며, 모든 적당한 방법을 사용하여 하나님 나라를 진작시키는 것이 국가의 의무라는 역사적인 선언을 고수한다.<sup>24)</sup>

여기서 교회와 국가간의 간격이 스코틀랜드 신앙고백과 웨스트민스터 신앙고백에서 찾을 수 있는 것 보다 훨씬 더 넓혀져 있음이 명백하다. 그러나 1921년 결의의 언어에서 20세기말에 날카롭게 감지되었던 심각한 상극이 나타난다. 만약 시민의 오분지 일도 못되는 사람들이 '국가 교회'의 회원이라면 어떤 근거로 교회가 국가의 일에 간여할 수 있는가? 만약 시민의 다수가 복음의 주장을 받아들이지 않는다면, 국

24) *Practice and Procedure in the Church of Scotland* (Edinburgh, 1976), J.T. Cox, (ed.), 391.

가가 '모든 적당한 방법을 사용하여 하나님 나라를 진작시키는 것을' 교회가 기대할 수 있을까? 더구나 어떤 근거로 국가가 무엇이 하나님 나라를 진작시킨다고 인식할 수 있을까? 국가 교회의 개념이 바벨론 포로의 망령을 불러일으키는 것은 아닌가 그리고 어떤 경우이건 계속 증가 일로에 있는 회교도 시민들(Muslim citizens)의 많은 그룹에 공격적이 아닌가?

현 상황에서 요구되는 것은 교회의 사회적 책임을 분명히 하면서 교회와 국가를 날카롭게 구분하는 신학이다. 이것은 제국주의자도 분파주의자도 아닌 신학적 입장에서 고려되어질 수 있다. 과거의 위험은 교회가 자체의 의제를 국가에 부과하려 하는 제국주의적인 입장이었다. 국가가 참 종교를 보호하고 설립해야 한다는 요구는 믿음이 자유로운 헌신을 요구한다는 범위를 무시한 것이다. 그렇게 함으로 그것은 의견을 달리하는 소수인들 가운데서 양심의 자유를 존중할 수 없게 만들었다. 그러나 만약 제국주의가 과거의 신학적 유혹이었다면, 오늘날의 유혹은 교회가 그 자체의 특수적이며 난공불락의 도덕적 근거로부터 세속적이고 신이 없는 세상을 향해서 말을 할 수 있다고 믿는 분파주의이다.<sup>25)</sup> 많은 팔목할 만한 사회적 주제에 대한 일치의 붕괴와 함께 서구 사회의 증가되는 도덕적 다원주의는 기독교의 가치의 특수성을 주장할 때가 왔다는 주장에 대해 신뢰도를 제공한다. 기독교인의 도덕적 생활은 자연 법칙이나, 타고난 도덕적 감각이나 일반적인 인성에 근거하지 않는다. 오히려 그것은 성경적인 증거에서 그리스도안에서 이런 우리들의 창조와 구속과 성화에 관한 의미를 찾는 공동체의 실천에

25) Cf. James Gustafson, 'The Sectarian Temptation: Reflections on Theology, the Church and the University', *Proceedings of the Catholic Theological Society*, 40, (1985), 83-94. I shall argue, however, that the term 'sectarian' is unfair and should probably be dropped from the discussion.

속한다. 그늘진 문화 보다는 기독교의 도덕적 주장들이 이제는 현세의 관행들에 대해 도전할 수 있고 대결할 수 있다.

오늘날 반 문화 신학을 제시함에 있어 가장 인상적인 최근 시도는 스탠리 하우어워즈(Stanley Hauerwas)<sup>26)</sup>의 글들에서 발견된다. 그는 20세기 후반에 교회와 문화의 증가되는 분리를 의식하고 있는 사람들에게 말한다. 교회 안과 밖에 있는 사람들을 위해 도덕적 일치를 분명히 하고자 추구하는 옛 전략은 몰락되고 있다.<sup>27)</sup> 기독교 신학과 우리는 집단(colony) 밖에 있는 사람들과 함께 동일한 근거에서 있으려는 시도에 의해 왜곡되어 진다. '예수님은 모든 사람에게 의미가 있는 말만을 한 것이나 혹은 행동을 한 것 때문에 십자가에 못 박히지 않았다. 사람들은 문화의 우세한 방향을 역행해서 달리는 방법을 따르는 것 때문에 십자가에 못 박힌다.'<sup>28)</sup> 기독교 공동체와 그 설화(narrative)의 특수성에 근거한 이 강조는 목회 사역이 시행되어져야 하는 강력한 근거를 제공한다. 사회가 분열되고 도덕이 난잡한 상황 가운데서 더 위대한 기독교의 진정성이 가능하게 된다. 사회적 풍경에서 멀어진 기독교 신앙은 과격하게 다르고 힘이 있는 것으로 등장한다. 우리는 하우어워즈(Hauerwas)가 부르짖는 구별된 교회의 범위(한도)를 과소 평가해서는 안된다. 우리가 현재의 상황에서 실제로 무엇을 해야 할 것인지에 관한 그의 힌트들은 자주 간접적이지만, 그는 예를 들면 교회가 무기를 만들어 생활을 하는 사람들을 성만찬에 참여시켜서는 안되는 것,<sup>29)</sup> 기독교

26) I have discussed Hauerwas' work more fully in 'Another Way of Reading Stanley Hauerwas', *Scottish Journal of Theology*, 50, (1997), 242-249, and *Community, Liberalism and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming).

27) This is a central theme in Hauerwas' reading of the recent history of theological ethics in America. Cf. 'On Keeping Ethics Theological', *Against the Nations*, (Indiana: Notre Dame Press, 1992), 23-50.

28) *Resident Aliens*, (Nashville, Abingdon Press, 1993), 74.



인들은 교회에서 그들의 수입을 공개적으로 밝히는 것,<sup>30)</sup> 분리된 기독교 학교가 우리가 필요로 하는 것이라는 것,<sup>31)</sup> 그리고 채식주의가 창조 의 종말론적 비전에 대한 적당한 증거가 된다는 것을 제안한다.<sup>32)</sup>

그 입장은 자주 분파주의라는 비난을 받지만 이는 거부되어 질 수 있다. 그의 교회론은 세상을 긍정(확인)하며 그의 글들은 그 당시의 주요한 어려운 도덕적 문제들을 다루고 있다. 교회로서의 기독교인들은 그 자체의 정체성을 세상에 드러낼 임무를 가지고 있다. 이것은 어떤 사람에게는 제국주의처럼 들리지만 그것은 분파주의는 아니다. 하우어워즈(Hauerwas)의 주장은 교회가 구별된 기독교 공동체로서 성실하게 사는 것이 우리가 처한 문제들에 대해 일치된 해결책을 지지하는 것보다 교회 주변의 사회에 더 큰 영향을 줄 수 있다는 단순한 것이다. 역문화적 구별성의 목적은 고립주의가 아니요 더 넓은 사회적 세계에 적당한 공헌을 하는 것이다.<sup>33)</sup>

하우어워즈(Hauerwas)가 주창하는 이런 교회는 어느 곳에도 존재하지 않는다고 반격을 받을 수도 있다. 그것은 환상의 공동체로서 그 개념은 교회의 멤버들도 민간 사회 안에 역시 위치하고 있다는 사실들을 반영하는데 실패한 것이다. 그것은 오이쿠메네(oikumene, 세상) 안에서 어떤 보이는 단체(공동체)와도 상응하지 않는다. 자신을 어떤 특별한 교회적 계파에 속하지 않는 영국의 고 교회(성직을 중요시하는) 메

29) *Resident Aliens, Ibid.*, 160.

30) *After Christendom* (Nashville, Abingdon, 1991), 100.

31) *Ibid.*, 151.

32) *In Good Company* (Indiana: Notre Dame, 1995), 196-7.

33) This is argued persuasively by Arne Rasmusson, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (Indiana: Notre Dame Press, 1996)

노나이트(Mennonite)라고 설명하는 감리교인으로서의 하우어워즈(Hauerwas) 자신의 신분은 우리가 실제로 그의 신학과 교회에서 발견하는 것처럼 교회간의 불일치를 반영하고 있다.<sup>34)</sup> 한 수준에서 보면 이런 비평은 그의 제안이 설명적이라기 보다는 처방적이라고 주장함으로써 피할 수 있다. 그것은 어떤 경험적 실재를 묘사한 것이라기 보다는 교회가 마땅히 되어야 할 공동체가 되도록 호소하는 것이다. 동시에 하우어워즈(Hauerwas)는 그가 묘사하는 교회가 많은 기독교 회중과 삶의 이야기에서 현존한다는 것을 보여주기 위해 노력했다. 바로 이것들이 가장 설득력 있는 증거와 영감을 제공하는 것이다. '좋은 공동체는 그들의 성도들에 의해 알려진다. 보통 사람이지만 신학적으로 그리고 도덕적으로 인상깊은 사람들의 이름을 열거함으로써 우리는 우리가 가진 것으로 알 지 못했던 자료들을 발견한다.'<sup>35)</sup>

하우어워즈(Hauerwas)는 자유주의의 위기와 기독교 정치의 역 문화적 힘을 과장하여 각색한다. 이것은 그가 취한 여러 입장에서 분명하다. 기독교 결혼과 세속의 결혼 그리고 부모 역할에서의 차이들을 과장하는 그의 입장은 이런 제도들을 그 범위에 있어서 교회보다 더 넓게 보며, 또한 기독교인들 뿐만 아니라 비기독교인들 가운데서 좋은 관행을 발견해 온 카톨릭과 개신교 전통들과 자신의 사이를 좋지 않도록 만든다. '세상적인 전망으로 볼 때 한 아이의 출생은 우리들의 물질과 심리적 자원을 유출시키는 것을 설명할 뿐이다'<sup>36)</sup>라는 그의 말은 완곡히 말하더라도 과장이다. 낙태를 반대하는 그의 논리는 기독교적인 전망이 어떻게 문제들을 새로운 관점에서 보게 하는지 보여 준다. 그러나 만약 그가 피임 방법들을 차별 없이 비판하지 않는다면 그는 역시 언제 인간의 생명이 시작되었는지에 대한 문제, 태아의 도덕적 신분, 인

34) E.g. *A Community of Character* (Indiana: Notre Dame Press, 1981) 6.

35) *In Good Company*, op. cit., 57.

36) *A Community of Character*, op. cit., 228.

격의 기준에 관한 오래된 논쟁에 참여해야 할 필요가 있다. 그의 평화주의는 폭력이 우리들의 삶의 방식에 전염병이라는 생각을 할 수 있게 하는 전망을 제공하지만 이 지구상의 삶의 미래를 위한 관심을 근거로 핵무기를 반대하는 주장을 '우상 숭배적'이라고 묘사하는 것은 가장 나쁜 관점에서 세속적 주장을 묘사하는 것이다. 교회 밖의 건전하고 고상한 많은 일에 대해 불공평한 반면 다른 쪽의 입장을 이렇게 특징짓는 것은 함께 협력하는 일을 방해한다. 그는 또한 각 인간에 대한 하나님의 주장을 기독교적으로 인식함으로 자유주의의 '내재적 인간 존엄성'의 논설을 불필요한 정도로 분리시킨다.<sup>37)</sup> 인간 존엄성에 관한 세속적인 통찰은 인간이 하나님의 형상으로 창조되었고, 그리스도에 의해 구속받았으며, 그리고 성령에 의해 성화되어진다는 기독교적인 주장과는 다르다. 그러나 기독교적인 주장은 세속적인 주장에 약간의 지혜가 있음을 인정할 수 있다. 세상이 창조되었다고 믿는 기독교적인 확신에 비추어 볼 때 인간 존엄성에 관해 세속적인 확신이 있다고 해서 놀랄 필요는 없다.

제프리 스타우트(Jeffrey Stout)는 자유로운 사회에서의 도덕적 불일치는 다른 문제들에 대한 도덕적 일치에 근거하여 발생하는 경향이 있다고 지적했다.<sup>38)</sup> 평범한 도덕적 원리들의 범위가 있고 바로 그런 사실 때문에 철학자들과 신학자들의 관심의 대상이 못된다. 향락을 위해 무고한 자를 괴롭히는 것은 옳지 않다: 어린아이들을 성적으로 학대하는 것은 옳지 않다: 주요 종교간의 불일치는 폭력적으로 해결되어서는 안 된다: 노예제도는 악이다. 이런 평범한 것들에 대해 질문하는 사람은 그의 의견이 다원주의의 국가에서 존경을 받는 사람으로보다는 도덕적으로 위험한 탈선자로 취급되어 진다. 이처럼 모든 참여자들이 동의할

37) *Ibid.*, 106.

38) *Ethics After Babel* (Clarke, Cambridge, 1988), 214.

수 있는 어떤 공통의 이론이 없는 가운데서도 교회밖에 있는 사람들과 공통의 근거를 발견하는 것이 가능한 것이다. 마이클 왈처(Michael Walzer)가 주장한 것처럼 다른 종류의 두터운(강한) 도덕은 전형적으로 얇은(빈약한) 도덕의 이야기를 전시한다.<sup>39)</sup> 이것들은 모든 사람들과 사회들에 요구되어야 하는 최소한의 표준이요 관행이다. 그것들은 강한자의 기능이요 문화적으로 확정된 도덕적 이해의 기능이지만 최소한의 공통 근거 위에 이것들이 합일되는 것은 다원화된 사회를 유지하기 위한 어떤 근거를 제공한다. 이전의 자연법이나 창조의 질서로 돌아가지 않고도 우리들의 창조된 자연 이해의 관점에서 이 현상의 신학적 묘사를 제공하는 것이 가능해야만 한다. 자유로운 사회에서의 대부분의 기독교인들은 단지 교회 공동체에만 속하지 않는다. 그들은 그들의 일을 통해, 휴식을 통해, 정치적이고 문화적인 관심을 통해 다른 공동체에도 속한다. 그리고 거기에서 그들은 그들과 종교적인 확신이 다른 사람들과도 여러 가지 방법으로 공동의 협력을 이룬다. 어떻게 이것이 가능하며 어떻게 그들이 스스로 처신해야 할 것인지에 관한 신학적 묘사는 그들에게(자유로운 사회의 대부분의 기독교인) 빛을 지고 있다.

하우어워즈(Hauerwas) 자신이 왕국과 교회는 동일한 범위가 아님을 인정하기 원한다.<sup>40)</sup> 그러므로 요구되는 것은 이런 것을 함축하는 교회

39) E.g. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Indiana: Notre Dame Press, 1994)

40) Cf. The strangely undeveloped comment: 'What allows us to look expectantly for agreement among those who do not worship God is not that we have a common morality based on autonomous knowledge of autonomous nature, but that God's kingdom is wider than the church.' *Christian Existence Today*, (Durham: Labyrinth Press, 1988), 17. Similar observations elsewhere are generally not integrated into his overall argument. 'Unity comes not from the assumption that all people share the same nature, but that we share the same Lord. Though certainly the fact that we have a common creator provides a basis for some common experience and appeals.' *A Community of Character*, *op. cit.*, 106.

구성 이야기(narratives)의 설명(reading)이다. 교회는 타락한 적대적인 세상 앞에서 종말론적 왕국을 규정하며 증거하고 있다. 그러나 하나님께서 세상을 버리시지 않았기 때문에 우리는 이상하고 놀랄 만한 장소들에서 그 같은 왕국의 표증들을 기대해도 된다. 바르트(Barth)가 말한 것처럼 공동체는 온 세상의 짐을 어깨 위에 짊어지고 있는 아틀라스(Atlas-지구를 짊어지고 있는 神人)가 아니다. 공동체를 반대하고 있는 세상 안에서까지도 하나님은 그 목적을 위한 증인들을 일으키실 것을 확실히 한다. ‘이것이 공동체가 그 기원과 특성이 매우 다른 이 참다운 말씀들을 통해 배워야만 할 메시지이다. 이런 관점에서 볼 때 만약 교회가 이 참다운 말씀들에게 귀를 닫아 버린다면 그것은 어리석고 배은하는 것이 된다.’<sup>41)</sup>

여기서 교회와 세속 사회의 관계에 대한 서로 상극되는 설명이 등장하지만 그것은 바로 우리가 성경적 보증을 찾을 수 있는 것이다. 초대 기독교인들은 그들의 최고의 충성심이 그리스도에게 이며, 따라서 국가나 다른 어떤 기관보다는 교회에 그들의 충성심이 있음을 배웠다. 이것은 그들의 삶에 새로운 조율(오리엔테이션)을 요구했고 흔히 충들과 긴장과 순교까지 가져오게 되었다. 그러나 기독교인의 삶의 덕목들은 비록 그것들이 이제는 재조정된 것이기는 하지만 때로는 헬라-로마 세상에서 옹호된 덕목들과 중첩된다. 기독교 작가들은 그들의 관행이 다른 곳에서 인정된 가장 높은 표준들을 반영하고 자주 능가한다는 논리로 그것을 변호할 수 있다. 국가는 적이 될 수 있지만 국가는 합법적인 권위를 행사할 수 있고 기독교인들은 가능한 곳에서 다른 사람들과 더불어 평화롭게 살도록 권고 받는다. 이처럼 철수와 동화의 한 길이 궁극적으로 교회의 시민이지만 다른 장소와 공동체에서 하나님을 섬기

41) Karl Barth, *Church Dogmatics* IV/3, *op. cit.*, 115-6.

도록 부름을 받은 사람들에 의해 구획 되어진다.

선, 진리 그리고 미가 기독교적인 전망으로부터 지지를 받아야만 하는 표명들에서 교회 밖에서도 발견된다.

교회는 그 영적 자산이 이제 세속적 형태 속에 존재함을 감사할 수 있다. 예를 들면 양심의 자유에 근거를 둔 고상한 세속적 가치, 개인의 존엄의 불침범성을 말하는 세속적 주장, 장애인들까지도 보호하려는 세속의 자기 헌신, 모든 자녀들의 의무적 학교 참석 그리고 현대 헌정 국가들의 많은 다른 성취들이 교회의 세속화된 보배이며, 그 충분한 의의는 자주 그들의 세속화되어진 결과로서만 인정이 되는 적지 않은 개신 교회의 보배이다.<sup>42)</sup>

교회와 국가의 구별은 기능의 본질적인 차이들에서 나타난다. 그 구별은 긍정적이면서도 비평적이요, 단정적이면서도 문제가 많다. 본인은 과거의 유산이 현재 잊혀질 때 교회와 국가의 관계를 분명히 하기 위한 시도로 다음의 요점에 도달해야만 한다고 주장한다.

1. 교회는 성령의 능력으로 그리스도를 자유롭게 증거하는 신자들의 공동체이다. 교회는 권위에 대한 다른 모든 주장 앞에 그리고 모든 주장을 능가해서 그리스도의 머리되심을 인정한다. 교회는 사회적, 자연적, 생물학적 결속을 초월하는 공동체이다. 비교적으로 국가는 지리적 장소 안에 있는 모든 사람들을 다스리며 그 법률은 무력 사용으로 유지된다.
2. 교회가 예배, 교제, 선교의 소명을 성취하려 할 때 국가가 질서,

---

42) Eberhard Jüngel, 'The Gospel and the Protestant Churches of Europe', *Christian Responsibility in Europe, Dokumentation*, (EPD: Frankfurt am Main, 1992), 63.

평화 그리고 자유를 확립해 줄 것을 기대한다. 국가는 교회의 생활에 긍정적인 유익으로 보여지며 따라서 신적인 법령으로서 보여진다. 교회는 국가가 그 정당한 기능을 행사하는데 지원해야 하며 세상 직책을 맡은 모든 사람을 위해 기도해야 한다.

3. 교회는 자체를 위해서만 존재한다. 교회는 모든 세상에 복음을 제공하므로 모든 시민과 모든 국가가 관심의 대상이 된다. 교회는 모든 다른 정치적 실체들을 한정시키는 더 위대한 정치적 실체 즉 하나님 나라에 대해 증거한다.
4. 세상 국가 안에서 교회는 다른 기관이나, 운동이나 종교들을 만날 것이다. 비록 교회는 쉽게 일치점을 찾는 위안을 위해 교회의 중심적 주제를 버리도록 요구하는 떠나지 않는 시험에 대비해 항상 경계해야 하지만 그 자체의 독특한 신학에 근거하여 이런 다른 그룹들과의 사이에 공통의 도덕적 근거를 인정하고 진작할 수 있다.
5. 국가는 그 자체의 영역 안에서 의로운 법률을 실행함으로써 그리고 국가의 경계선 안에 자유와 평화를 보전함으로써 하나님 나라를 봉사할 수 있다. 이런 점에서 세상 공동체는 교회가 선포한 하나님 나라에 상응될 수 있다. 기독교인 생활을 특징짓는 자유는 국가가 그 시민들에게 제공할 수 있는 자유에 의해 비교되어질 수 있다.

그러므로 한편으로는 국가와 교회 그리고 다른 편으로는 국가와 하나님 나라의 단순하지만 절대적인 이질성은 단순하게 그리고 절대적으로 동등시하는 것만큼 문제가 되지 않는다. 남아있는 유일한 가능성은 - 그리고 그것은 그 자체를 강하게 제시하는데 - 국가의 존재를 비유로서 생각하거나, 교회가 전파하고 믿는 하나님 나라와 일치하고 비슷한 것으로 생각하는 것이다. 국가가 바깥쪽 원형을 형성하고, 교회는 그 바깥쪽 원형 안에서 그 자체의 믿음과 복음의 비밀을 가진 안쪽 원형이기 때문에, 그리고 국가는 교회와 함께 공통의 중심을 나누

고 있기 때문에, 비록 국가의 전제들과 그 임무들이 그 자체로 존재하며 다르지만, 그럼에도 불구하고 국가는 기독교 공동체를 구성하는 진리와 실재를 간접적으로 반영할 능력이 있다.<sup>43)</sup>

만약 그런 '일치들'이 존재할 수 있고 그리고 존재한다면 교회는 비록 다른 기초들 위이긴 하지만 비슷한 목표를 지원하는 다른 그룹들이나 종교들과 특별한 결연관계를 형성할 수 있음을 기대해야만 한다. 현대 사회의 다원론은 하나님의 나라를 가리키는 여러 종류의 증거들을 포함할 수 있다. 그리고 교회는 양편 모두를 추구하여 사회 공동체 안에서부터 교회 메시지의 확증과 더 진전된 조명을 발견하면서 교회 자체의 구별된 증거를 만들도록 해야만 한다. 제국주의와 고립주의 사이의 선은 밝기에는 가느다란 선이지만 다른 길은 없다.

---

43) Karl Barth, 'The Christian Community and the Civil Community', *Against the Stream*, Section 14.



# Church and State in Calvinism:

— Yesterday, Today and Tomorrow

David A.S. Fergusson

The distinction between the roles of church and state was set out by both Luther and Calvin in the first half of the sixteenth century. Luther could argue in 1523 for a clear separation of church and state, claiming that the state was concerned with the maintenance of law and justice whereas the church was concerned with the proclamation of divine grace and the freedom of the Christian who lived by faith.<sup>1)</sup> Calvin likewise asserted that the Christian is under a twofold government (*duplex in homine regimen*) pertaining to the inner spiritual life and the outer civil life.<sup>2)</sup> In the context of the Reformation this enabled the Reformers to argue both for the exclusion of the clergy

---

1) 'von Weltlicher Oberkeit'. New English translation in *Luther and Calvin on Secular Authority* (Cambridge University Press, 1991) Harro Höpfl, (ed), 'God has ordained the two governments, the spiritual which governs true Christians and just persons through the Holy Spirit under Christ, and the secular government which holds the Unchristian and wicked in check and forces them to keep the peace outwardly and be still, like it or not.' (10-11)

2) Institutes III.xix.15. This passage appears in the 1536 edition of the *Institutes* in the course of a discussion of Christian freedom where it is closely linked to the section on civil government. This connection is lost sight of in the 1559 edition.

from the pursuit of worldly power and the church's right to order its own affairs.

The separation of church and state however was strictly limited by the former's need for the protection and support of the secular authorities in their protest against the Roman church. This led Luther to appeal to the Christian conscience of the prince while Calvin stressed the responsibility of secular government in suppressing idolatry in the church. Calvin indeed claimed that the office of the civil magistrate concerned both the first and second tables of the law.<sup>3)</sup> Appealing to the precedent of Old Testament kings, he pointed to the responsibility of the magistrate to maintain the purity of divine worship. At the same time, both Luther and Calvin attempted to counter charges of anarchy and to resist the radical reformation by insisting upon the responsibility of each citizen to recognize the legitimacy of the civil ruler as ordained by God. The distinguishing of church and state was thus inevitably accompanied by a relating of the two in the quest for religious and social wellbeing. The tensions that are already implicit in this approach to church-state relations can be illustrated with reference to the course of the Scottish Reformation.

In Scotland prior to 1560 strong Lutheran emphases can be detected in critical approaches to the relationship between church and state.

---

3) *Institutes* IV.xx.9 'Holy kings are greatly praised in Scripture because they restored the worship of God when it was corrupted or destroyed, or took care of religion that under them it might flourish pure and unblemished.'

These were primarily intended to warn the state against undue interference in the affairs of the church and clergy against meddling in temporal pursuits. Henry Balnaves could distinguish the province of the magistrate from that of the church in a manner reminiscent of Luther's two kingdoms doctrine. The prince had a duty to govern justly and to defend the poor and the oppressed. While he also had a responsibility to restore the true and pure Christian religion he did not, according to Balnaves, have jurisdiction over the administration of the Word of God.<sup>4)</sup> Similar sentiments were expressed more forcibly in a letter of protestant leaders to the queen regent, Mary of Guise in 1559. As queen she was entrusted with authority in the civil realm but in Christ's kingdom as represented by the church she was merely a servant without preeminence and special authority.<sup>5)</sup>

In the political writings of John Knox a theory of active resistance to the state is encountered for the first time in the Scottish Reformation. His notorious *First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women* (1558) not only asserted that it was unnatural and unscriptural for a woman to hold political office but also that the citizens of the country had a duty to refuse obedience to one who was a 'traitoress and rebel against God'.<sup>6)</sup> This advocacy of active resistance was further developed in another treatise written in the same year, *Appellation to the Nobility*. Here Knox appealed to

---

4) For Balnaves' views I am indebted to James Kirk, *Patterns of Reforms* (Edinburgh: T&T Clark, 1989), 232ff.

5) Spalding Club Miscellany, J. Stuart, (ed), iv, 88-92.

6) 'First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women', *The Political Writings of John Knox*, ed. MA Breslow (London: Folger, 1985), 74.

noblemen in their capacity as local rulers. They had a God-given vocation to rule justly and to uphold the practice of true religion. Thus not only the monarch but also the lower magistracy had religious responsibilities, and the possibility thus emerges that opposition to the monarch may be required in the exercise of these responsibilities. In other words, if the monarch prevented the local magistracy from upholding the cause of true religion then he or she would have to be resisted or even removed. 'God will neither excuse nobility nor people, but the nobility least of all, that obey and follow their kings in manifest iniquity.'<sup>7)</sup>

No longer was passivity to be the stance of the persecuted. By raising the collective lower magistracy to the level of the prince, Knox could assert that the nobility must act even against the prince in the support of religion and the suppression of idolatry. He went so far as to allow that it would be legitimate action if only some of the nobility took up their swords. For Scotland, Appellation was a call to arms, appealing to those who had the arms, and it was a justification for rebellion to those Scottish nobles who had a tradition of rebellion. It had, in addition, a less parochial appeal; for wherever the monarch stood opposed to reformation, another part of the political order was under a religious imperative to undertake reformation at the point of the sword. In 1558, the application of this imperative could have been almost everywhere in Western Christendom.<sup>8)</sup>

---

7) *Appellation to the Nobility, Ibid.*, 127.

8) MA Breslow, *Ibid.*, 30.

Knox's incitement to rebellion was a source of deep embarrassment to some of his fellow reformers living in very different political circumstances,<sup>9)</sup> but it is clear, nonetheless, that he was not alone in formulating a theory of resistance to the state. He was himself strongly influenced by the Lutheran Magdeburg Confession of 1550. The activity of the Magdeburgers had come to prominence in the 1550s and this appears to be the most likely source of Knox's political thinking on resistance.<sup>10)</sup> Similar ideas can be found around the same time in Theodore Beza and Peter Martyr.

The Scots Confession (1560), composed by Knox and five colleagues, appears at first sight to present a less critical view of the state. Article 24 deals explicitly with the role of the civil magistrate and asserts the divine appointment of the same and the duty of all citizens to obey those whom God has set in authority. We know, however, that before the Confession was submitted to the Scottish Parliament in August, 1560 it was amended by a government subcommittee which deleted a chapter discussing the conditions under which obedience or disobedience was required of subjects. Thus, a section describing the legitimacy of civil disobedience appears to have been removed by the government-backed censors.<sup>11)</sup> Moreover, the question

---

9) Elizabeth I had acceded to the English throne and Knox's diatribe apparently alienated Geneva from Elizabeth. Calvin expressly disapproved of Knox's outburst, claiming he had no prior knowledge of it. Zurich Letters, Series 2, 34ff.

10) I am indebted here to Ian Hazlett's discussion in 'The Scots Confession 1560: Context, Complexion and Critique', *Archiv für Reformationsgeschichte*, 78, (1987), 318.

11) Cf. Hazlett, *op. cit.*, 316.

of active resistance is referred to in passing in Article 14 of the Confession in the context of a discussion of the second table of the law. Here the Confession refers to the duty of all persons to 'repress tyrannie'. This seems to signal a muted endorsement of the position that Knox had earlier developed. It was this reference that led Karl Barth in his Gifford Lectures (1937/38) to say of the Scots Confession:

I think, all things being considered, we must agree with the Confession here…… It could well be that we had to do with a Government of liars, murderers and incendiaries, with a Government which wished to usurp the place of God, to fetter the conscience, to suppress the church and become itself the Church of Antichrist. It would be clear that in such a case that we could only choose either to obey God by disobeying this Government…… In such a case must not faith in Jesus Christ active in love necessitate our active resistance in just the same way as it necessitates passive resistance or our positive cooperation, when we are not faced with this choice?<sup>12)</sup>

The Knoxian theory of the church-state relation was dominated by an appeal to Old Testament examples. As in ancient Israel the religious and the civil were inextricably linked so in sixteenth century Scotland there had to be harmony between church and state. Yet for Knox this amounted to rather more than each respecting the other's

---

12) *The knowledge of God and the Service of God* (London, Hodder & Stoughton, 1938), 229-230.

discrete province. In reforming the church Knox and his colleagues also sought to reform the life of the nation. This is illustrated by the First Book of Discipline which accompanied the Scots Confession in 1560. Here we see an attempt to inculcate the life not merely of the church but of every parish in the land with the principles of reformed Christianity. Provision was to be made for the catechising of the entire population, the establishment of a school in every town, the relief of the poor, and the exercise of discipline within the community by the representatives of the church.<sup>13)</sup> This vision of a 'godly nation' with its repeated appeal to the precedent of the Old Testament might indeed be perceived as distinctively reformed in its ethos. The office of the state is not merely to limit the worst excesses of sin and to enforce the law by the use of the sword. The state is under the sovereign rule of God and plays its part in fulfilling the divine will in a community which acknowledges the Word as proclaimed by the church. This arguably reflects a tendency to perceive the community and not merely the individual under the word of God and also to perceive both the law and the gospel as expressions of divine grace.<sup>14)</sup>

---

13) Offences worthy of capital punishment were only within the jurisdiction of the civil authority. 'But drunkenness, excesse be it in apparel, or be it in eating and drinking, fornication, oppressing of the poore by exactions, deceiving of them in buying and selling by wrang met and measure, wanton words and licentious living tending to slander, doe openly appertaine to the kirk of God to punish them, as God's word commands.' *The First Book of Discipline*, JK Cameron, (ed.), (Edinburgh: St Andrew Press, 1972), 166-167.

14) This is argued by Eberhard Busch, 'Church and Politics in the Reformed Tradition', *Major Themes in the Reformed Tradition*, ed. DK McKim, (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 180-195.

Knox sought to reform not only the church but also national life. This was based solely upon his appeal to Scripture and to the model of nationhood that he found in the Old Testament. Yet his theory of church-state relations was fraught with problems which later Scottish history inevitably experienced. The relationship of church and state was too closely set. On the one side, it produced a regrettable intolerance of all those not professing the reformed religion. This is more than confirmed by the vituperative rhetoric of the Scots Confession. On the other side, it created an alliance between church and state which could in a future age easily lead to the political corruption of the former. The church might thus be tempted to provide tacit approval of the political establishment instead of addressing it on the basis of the Word of God. This danger was exacerbated by the role that was assigned to the state as watchkeeper over the church. It is ironic that Knox who championed active resistance to ungodly rulers should be accused of failing to establish a critical distance between church and state in his writings. Yet with the benefit of hindsight we have little difficulty in perceiving the problems that his ideal of a godly nation created.<sup>15)</sup>

The distinction between church and state needs to be drawn more sharply for at least two reasons which if not absent from Knox's thinking are certainly under-emphasised. Firstly, the need for a greater eschatological reserve implies a necessary differentiation

---

15) These issues are imaginatively assessed from the perspective of contemporary Scottish life in William Storrar's *Scottish Identity: A Christian Vision* (Edinburgh: Handsel Press, 1990)



between church and state. The eschatological polis of the New Testament cannot be identified with any earthly polis in the interim period. This means that the church cannot constitute itself a polis in advance of the eschaton and that the civil state cannot be viewed as the perfect instrument of God's will. Under these circumstances the church must maintain its critical distance from the state and recognise that the laws which govern the state and the method of their enforcement are not ultimate. Significantly, this notion of an 'eschatological reserve' was used by Calvin against the Anabaptists. 'But whoever knows how to distinguish between body and soul, between this present fleeting life and that future eternal life, will without difficulty know that Christ's spiritual Kingdom and the civil jurisdiction are things completely distinct.'<sup>16)</sup>

Secondly, the freedom of the Christian life is threatened by any attempt to create political conditions under which the reformed religion is imposed upon a community. Commitment to the cause of Christ is offered freely through the inspiration of the Holy Spirit and cannot be coerced through civil legislation. The fruits of the Spirit which are brought forth in the life of the Christian cannot be engineered by political skill. In this respect, the alignment of church and state set out in the First Book of Discipline ignores the freedom of the Christian by encroaching upon the spiritual territory within which alone that freedom can be realised. Nonetheless, one cannot easily dismiss all that was sought by the Scottish reformers. The church's

---

16) *Institutes* IV.xx.1.

advocacy of comprehensive education and economic support for the poor in the land were remarkable proposals in their context and these must be preserved in any contemporary Christian critique of the state's responsibilities.

A further question that arises for the contemporary reader concerns the basis upon which the state recognises its divinely appointed vocation. For Knox the basis was clearly Scriptural yet this presupposes that the civil magistrate acknowledges the authority of Scripture and to that extent holds reformed convictions. If however the civil authorities do not belong to the church on what basis are they to understand their own role? Here Knox's views have little to offer beyond the bald assertion that such rulers are to be dismissed forthwith. Another approach, however, can be discerned in the political literature of the sixteenth century and this was to have an impact in Scotland through George Buchanan's dialogue *De Jure Regni Apud Scotos*(1579). Buchanan reflected the humanist strain in Reformation thinking and an older Scottish constitutional tradition which he had inherited from his teacher John Major (sic) in St. Andrews. Buchanan argued that the civil ruler should be thought of as one who has been elected to office and who has entered into a contract with the people. Justice is achieved in society where the various members function properly and in harmony with one another. The king, like a doctor, is required to maintain health in the body politic and is appointed with this end in view. He is charged with the administration of justice and the maintenance of order: this constitutes a mutual contract between the king and the people. Where

the king breaks this bond he forfeits any legal right arising from the contract and therefore no longer holds lawful power over the people. He becomes their enemy against whom they are justified in waging war.<sup>17)</sup>

This attempt to justify active resistance to an unjust ruler is constructed on more philosophical grounds than those of Knox. It appeals to something like a natural law governing the actions of rulers and their subjects, and this style of argument was not uncommon in the Scottish Reformation alongside the more Knoxian appeal to Scriptural warrants.<sup>18)</sup> It had the distinct advantage of being able to provide a theory of the state which could be understood independently of theological premises and which could thus be advanced in the absence of theological unanimity. Its weakness, however, is that it could say little about the relationship of the church to the state from the perspective of the church.

It is perhaps not surprising that one of the leading Scottish theologians of the seventeenth century, Samuel Rutherford should seek to combine these distinct approaches from the preceding century in his celebrated and erudite *Lex, Rex* (1644). Here Rutherford argues against the theory of the divine right of kings by appealing both to Scriptural precedent and to the type of contractual theory grounded

---

17) *De Jure Regni Apud Scotos* LXXXVI. English translation by DH MacNeill, *The Art and Science of Government Among the Scots* (Glasgow, William MacLellan, 1964)

18) Cf. James Kirk, *Patterns of Reform, op. cit.*, 248-249.

in natural law that was advocated by Buchanan in the previous century.

If one lay the supposition, God hath immediately by the law of nature appointed that there should be a Government; and mediately defined by the dictate of naturall light in a communitie, that there shall be one or many Rulers to governe the communitie; then the Scriptures arguments may well be drawn out of the school of nature.<sup>19)</sup>

The principal target of Rutherford's treatise was Charles I and his supporters. The king was subsequently beheaded by his opponents in 1649.

Rutherford was also a prominent member of the Westminster Assembly and a contributor to its Confession of Faith which was adopted by the General Assembly of the Church of Scotland in 1647. The Westminster Confession of Faith remains to this day the subordinate standard of faith in the Church of Scotland<sup>20)</sup> and not the least controversial of its chapters is the one dealing with the civil magistrate. Here the argument is essentially similar to Article 24 of

---

19) *Lex, Rex* (1644) Q II.

20) A series of acts passed in the nineteenth century concerning the more controversial sections of the Westminster Confession together with a formula of subscription for all ministers and elders which allow 'liberty of opinion on those matters not affecting the substance of the faith' have reduced the *de facto* authority of the Confession in the twentieth century. However, its presence as the sole subordinate standard of faith remains problematic.

the Scots Confession. The magistrate is appointed by God 'for the defence and encouragement of them that are good, and for the punishment of evildoers.' While the magistrate may not interfere with the administration of Word and Sacraments nonetheless he is given extensive powers to organise the church within his jurisdiction.

[H]e hath authority, and it is his duty, to take order that unity and peace be preserved in the church, that the truth of God be kept pure, and entire, that all blasphemies and heresies be suppressed, all corruptions and abuses in worship and discipline prevented, or reformed; and all the ordinances of God duly settled, administered, and observed. For the better effecting whereof, he hath power to call synods, to be present at them, and to provide that whatsoever is transacted in them, be according to the mind of God.<sup>21)</sup>

This alignment of church and state invites the same criticisms as were made above. The danger of undue political interference in the life of the church remains present: the persecution of non-conformist groups becomes possible through this church- state axis; and the liberty of the citizen (and therefore the liberty of the Christian) to practice the faith of his or her choosing is seriously threatened. It is significant, though not surprising, that this section of the Westminster Confession was rewritten by the mainstream Presbyterian church in the USA. John Witherspoon, a Scotsman, president of Princeton, and

---

21) *Westminster Confession of Faith*, Chapter XXIII 'Of the Civil Magistrate'

the only clergyman to sign the Declaration of Independence contributed towards a revision of Westminster Confession in distinguishing more sharply between the provinces of church and state.

[A]s nursing fathers, it is the duty of civil magistrates to protect the church of our common Lord, without giving the preference to any denomination of Christians above the rest, in such a manner that all ecclesiastical persons whatever shall enjoy the full, free, and unquestioned liberty of discharging every part of their sacred functions, without violence or danger…… It is the duty of civil magistrates to protect the person and good name of all their people, in such an effectual manner as that no person be suffered, either upon pretense of religion or infidelity, to offer any indignity, violence, abuse, or injury to any person whatsoever: and to take order, that all religious and ecclesiastical assemblies be held without molestation or disturbance.<sup>22)</sup>

Here the influence of the standard arguments for religious liberty is apparent: the inner conscience of the individual cannot be invaded by the civil order and to this end the natural rights of the individual must be guaranteed; the convictions of the heart cannot be coerced or destroyed by the rule of force; true religion and a just social order will always respect the independence of the other. Yet, in this last context, there remains nonetheless an inchoate religious element in the American notion of civic virtue which still remains problematic,

---

22) *The Book of Confessions (Presbyterian Church, USA)* (Louisville, 1983) 6.129.

for example in the controversy over the place of religion in state education. The separation of church and state was not therefore as clearly defined as might initially appear.<sup>23)</sup>

Back in Scotland the church-state relation was a source of deep controversy during the nineteenth century on account of the power of patronage held by local landowners which enabled them to appoint the minister of their choice to those parishes within their lands. This led to the Disruption of 1843 when about one third of ministers within the Church of Scotland left to form the Free Church of Scotland. The subsequent reunion of 1929 could only take place following the abolition of patronage and a clarification of the church-state relation. This took place in an Act of Parliament in 1921 which recognised the national Church of Scotland but conceded to its courts a greater independence than that enjoyed by the Church of England. The terms of the 1921 Act are enshrined in the present constitution of the Church of Scotland.

This Church, as part of the Universal Church wherein the Lord Jesus Christ has appointed a government in the hands of Church office-bearers, receives from Him, its Divine King and Head, and from Him along, the right and power subject to no civil authority to

---

23) The political strategy of the modern Republican party demonstrates this. E.g. George Bush's remark at the 1992 Republican convention in Houston, 'You cannot be a president without believing in God.' For a discussion of church-state relationship in American reformed theology see David Little, 'Reformed Faith and Religious Liberty', *Major Themes in the Reformed Tradition*, DK McKim (ed.), *op. cit.*, 196-213.

legislate, and to adjudicate finally, in all matters of doctrine, worship, government, and discipline in the Church……

This Church acknowledges the divine appointment and authority of the civil magistrate within his own sphere, and maintains its historic testimony to the duty of the nation acting in its corporate capacity to render homage to God, to acknowledge the Lord Jesus Christ to be King over the nations, to obey His laws, to reverence His ordinances, to honour His Church, and to promote in all appropriate ways the Kingdom of God.<sup>24)</sup>

Here there is clearly a greater distancing of church from state than is found in the Scots and Westminster Confessions. Yet there is a deep ambivalence in the language of the 1921 Act which is acutely felt at the end of the twentieth century. On what basis does the church address the nation if less than one fifth of its citizens are members of the 'national' church? Can the church expect the state 'to promote in all appropriate ways the Kingdom of God' if the majority of the persons whom it represents do not accept the claims of the gospel. On what basis, moreover, can the state recognise what promotes the Kingdom of God? Does the concept of a national church not raise the spectre of a Babylonian captivity and is it not, in any case, offensive to an increasingly large group of Muslim citizens?

What is required in our current situation is a theology which dis-

---

24) *Practice and Procedure in the Church of Scotland* (Edinburgh, 1976), J.T. Cox, (ed.), 391.



tinguishes church and state sharply while also articulating the social responsibility of the church. This might be thought of as a theological position which is neither imperialist nor sectarian. The dangers of the past were those of imperialism, the church attempting to impose its agenda upon the state. The requirement that the state defend and establish the one true religion ignored the extent to which faith requires free commitment. In doing so it failed to respect freedom of conscience amongst dissenting minorities. Yet if imperialism was the theological temptation of the past today's may be sectarianism, the belief that the church speaks from its own distinctive and unassailable moral ground to a secular and godless world.<sup>11)</sup> The increasing moral pluralism of western society with the breakdown of consensus on many significant social issues gives credence to the claim that the time has come to assert the distinctiveness of Christian values. The moral life of the Christian is based not on natural law, an innate moral sense, or a common humanity. Rather it belongs to the practices of the community which takes its bearing from the Biblical witness to our creation, redemption and sanctification in Christ. Christian moral claims rather than shadowing culture can now challenge and confront contemporary secular practices.

The most impressive recent attempt at presenting a counter-cultural theology today is found in the writings of Stanley Hauerwas.<sup>26)</sup>

---

25) Cf. James Gustafson, 'The Sectarian Temptation: Reflections on Theology, the Church and the University', *Proceedings of the Catholic Theological Society*, 40, (1985), 83-94. I shall argue, however, that the term 'sectarian' is unfair and should probably be dropped from the discussion.

He speaks to those who are conscious of the increasing dissociation of church and culture in the late twentieth century. The old strategy of seeking to articulate a moral consensus for those within and without the church is breaking down.<sup>27)</sup> Christian theology and ethics become distorted by attempting to stand on common ground with those outside the colony. 'Jesus was not crucified for saying or doing what made sense to everyone. People are crucified for following a way that runs counter to the prevailing direction of the culture.'<sup>28)</sup> This stress upon the distinctiveness of the Christian community and its narrative provides a stronger basis upon which ministry can be conducted. In a context of social fragmentation and moral disarray greater Christian authenticity becomes possible. Having faded from the social landscape, Christian faith emerges as something radically different and compelling. We should not underestimate the extent to which Hauerwas is calling for a distinctive church. His hints as to what we should actually do in our current situation are often oblique, but he suggests, for example, that the church should not admit to the Lord's Supper those who make a living from building weapons,<sup>29)</sup> that Christians should publicly declare their income in the fellowship of the church,<sup>30)</sup> that separate Christian schools are what we need,<sup>31)</sup>

---

26) I have discussed Hauerwas' work more fully in 'Another Way of Reading Stanley Hauerwas', *Scottish Journal of Theology*, 50, (1997), 242-249, and *Community, Liberalism and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming).

27) This is a central theme in Hauerwas' reading of the recent history of theological ethics in America. Cf. 'On Keeping Ethics Theological', *Against the Nations*, (Indiana: Notre Dame Press, 1992), 23-50.

28) *Resident Aliens*, (Nashville, Abingdon Press, 1993), 74.

29) *Resident Aliens*, *Ibid.*, 160.

and that vegetarianism may be an appropriate witness to the eschatological vision of creation.<sup>32)</sup>

The position frequently encounters the charge of sectarianism but this can be resisted. His ecclesiology is world-affirming and his writings wrestle with the major moral conundrums of the day. By being the church, Christians have the task of disclosing to the world its true identity. This may sound imperialist to some, but it is not sectarian. Hauerwas' claim is simply that by living genuinely as a distinctive Christian community the church may have more impact in its surrounding society than by advocating consensus solutions to the problems we face. The purpose of a counter-cultural distinctiveness is not isolationism but a proper contribution to the wider social world.<sup>33)</sup>

It might be countered that this church advocated by Hauerwas nowhere exists. It is a fantasy community, the conception of which fails to reflect the ways in which the members of the church are also positioned within civil society. It does not correspond to any visible communion within the oikumene. Hauerwas' own status as a Methodist who describes himself as a high-church Mennonite under no particular ecclesiastical discipline reflects this dissonance between

---

30) *After Christendom* (Nashville, Abingdon, 1991), 100.

31) *Ibid.*, 151.

32) *In Good Company* (Indiana: Notre Dame, 1995), 196-7.

33) This is argued persuasively by Arne Rasmussen, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (Indiana: Notre Dame Press, 1996)

the church described in his theology and the church as we actually find it.<sup>34)</sup> On one level, this criticism may be side-stepped by arguing that his proposal is prescriptive rather than descriptive. It is a call for the church to be the community that it ought to be rather than a description of any empirical reality. At the same time, Hauerwas has struggled to show that the church he describes is present in the stories of many Christian congregations and lives. It is these which provide the most eloquent testimony and inspiration. 'Good communities are known by their saints. By naming these ordinary but theologically and morally impressive people, we discover resources that we did not know we had.'<sup>35)</sup>

Hauerwas over-dramatises the crisis of liberalism and the counter-cultural force of the Christian polity. This is evident in a range of positions adopted. His exaggeration of the differences between Christian and secular marriage and parenting places him at odds with both the Catholic and Protestant traditions which have seen these institutions as wider in scope than the church, and have detected good practice in non-Christians as well as Christians. His remark that 'from the world's perspective the birth of a child represents but another drain on our material and psychological resources'<sup>36)</sup> is, to say the least, hyperbolic. His argument against abortion shows how a Christian perspective sets the issues in a new light, yet if he is not to criticise methods of contraception *pari passu*, he still needs to

---

34) E.g. *A Community of Character* (Indiana: Notre Dame Press, 1981) 6.

35) *In Good Company*, *op. cit.*, 57.

36) *A Community of Character*, *op. cit.*, 228.

engage in well-worn debates about when a human life begins, the moral status of the embryo, and criteria for personhood. His pacifism provides a perspective from which we can perceive the way in which violence is endemic to our way of life, but to describe an argument against nuclear weapons based on concern for the future of life on this planet as 'idolatrous' is to depict secular arguments in the worst possible light. While not only unfair on much that is sane and decent outwith the church, this characterisation of an alternative position hinders the task of making common cause. He disjoins also to an unnecessary degree the liberal discourse of 'innate human dignity' with the Christian recognition of the claim of God upon each human person.<sup>37)</sup> The 'secular' insight into the dignity of the human being differs from the Christian claim that human beings are created in the image of God, redeemed by Christ and sanctified by the Holy Spirit. Yet the latter claim is capable of recognising that there is some wisdom in the former. In the light of Christian convictions about the status of the world as created, it should not be surprising if there are secular affirmations of the dignity of the human person.

Jeffrey Stout has pointed out that the moral disagreements in liberal societies tend to take place on the basis of a moral consensus on other issues.<sup>38)</sup> There is a range of moral principles which are platitudinous and precisely because of that fact do not receive the attention of philosophers and theologians. It is wrong to torture the innocent for pleasure; it is wrong to abuse sexually little children; dis-

---

37) *Ibid.*, 106.

38) *Ethics After Babel* (Clarke, Cambridge, 1988), 214.

agreements between the major religions should not be settled violently: slavery is evil. Anyone who queried these platitudes would be regarded as a dangerous moral deviant rather than someone whose opinion is to be respected within the pluralism of the body politic. It may thus be possible to find common ground with those outwith the church even in the absence of any common theory which can be assented to by all parties. As Michael Walzer has argued, different thick moralities typically display accounts of thin moralities.<sup>39)</sup> These are minimal standards and practices which should be demanded of all people and societies. They are a function of thicker and culturally determined moral understandings, but the convergence of these on minimal common ground provides some basis for the maintenance of pluralist societies. It ought to be possible to provide a theological description of this phenomenon in terms of a (thick) understanding of our created nature, without returning to earlier theories of natural law and the orders of creation. Most Christian people in liberal societies do not belong only to the community of the church. They belong to other communities through their work, leisure, political and cultural interests, and there they make common cause in a variety of ways with others who do not share their religious convictions. Some theological description of how this is possible and how they should comport themselves is owed them.

Hauerwas himself wishes to acknowledge that the kingdom is not co-extensive with the church,<sup>40)</sup> and what is required, therefore, is a

---

39) E.g. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Indiana: Notre Dame Press, 1994)

reading of the church's constitutive narratives which displays the implications of this. The church enacts and witnesses to the eschatological kingdom before a fallen and hostile world, yet since God has not abandoned the world we may expect signs of that same kingdom in strange and surprising places. The community, as Barth says, is not Atlas bearing the burden of the whole world on its shoulders. Even within the world which opposes it, God will ensure that there will be raised up witnesses to that cause. 'This is the message which the community has to learn through these true words of a very different origin and character. In this respect, too, it would be foolish and ungrateful if it closed its ears to them.'<sup>41)</sup>

There emerges here an ambivalent account of the relationship between church and civil society, but it is one for which we find Scriptural warrant. The early Christians were taught that their highest loyalty was to Christ and therefore to the church rather than the state or any other institution. This required a new orientation of their lives and often brought conflict, tension and even martyrdom. Yet the virtues of the Christian life, despite the way in which they were

---

40) Cf. The strangely undeveloped comment: 'What allows us to look expectantly for agreement among those who do not worship God is not that we have a common morality based on autonomous knowledge of autonomous nature, but that God's kingdom is wider than the church.' *Christian Existence Today*, (Durham: Labyrinth Press, 1988), 17. Similar observations elsewhere are generally not integrated into his overall argument. 'Unity comes not from the assumption that all people share the same nature, but that we share the same Lord. Though certainly the fact that we have a common creator provides a basis for some common experience and appeals,' *A Community of Character*, *op. cit.*, 106.

41) Karl Barth, *Church Dogmatics* IV/3, *op. cit.*, 115-6.

now re-situated, sometimes overlapped with those advocated in the Graeco-Roman world. Christian writers could defend their practice by arguing that it reflected and often surpassed the highest standards acknowledged elsewhere. The state could be the enemy but it could also exercise a legitimate authority and where possible Christians were urged to live peaceably with others. Thus a path was marked out between withdrawal and assimilation by those whose citizenship was ultimately in the church but who were called to serve God in other places and communities.

Goodness, truth and beauty are found outwith the walls of the church in manifestations which must be endorsed from a Christian perspective.

The Church can be grateful that its spiritual assets now also exist in secular form. For example the high secular value placed on freedom of conscience, the secular assertion of the inviolability of the dignity of the individual, the secular self-commitment to protect even the disabled, compulsory school attendance for all children and many other achievements of the modern constitutional state are secularized treasure of the church, not least of the Protestant church-treasures of which the full significance was often recognized even only as the result of their secularization.<sup>42)</sup>

The distinction between church and state is demanded by the

---

42) Eberhard Jüngel, 'The Gospel and the Protestant Churches of Europe', *Christian Responsibility in Europe, Dokumentation*, (EPD: Frankfurt am Main, 1992), 63.



essential differences in function. It is a distinction which is positive yet critical, affirmative yet problematic. I would argue that the legacy of the past when read in the present must drive us toward the following points in attempting to articulate the relationship of church to state.

1. The church is a community of believers who freely witness to Christ in the power of the Holy Spirit. It recognises the headship of Christ before and above all other claims to authority. It is a community which transcends civic, natural and biological ties. The state, by contrast, governs all people within a geographical locality and its laws are maintained by the use of physical force.
2. The church as it seeks to fulfil its call to worship, fellowship and mission looks to the state to establish order, peace and freedom. The state is seen as a positive benefit to the life of the church and therefore as a divine ordinance. The church is called upon to support the state in the exercise of its proper function and to pray for all who hold civic office.
3. The church does exist for itself alone. It offers the gospel to all the world and therefore every citizen and every state is of concern. It witnesses to a greater political reality, the kingdom of God, which determines all other political realities.
4. Within the civil state the church will encounter other agencies, movements and religions. It can, on the basis of its own distinctive theology, recognise and promote common moral ground between these different groupings although it must always be alert to the besetting temptation to abandon its central theme for

the comfort of an easy consensus.

5. The state within its own sphere can serve the kingdom of God by establishing the rule of just law, and by safeguarding freedom and peace within its borders. In this respect the civil community can correspond to the kingdom of God which the church proclaims. The freedom that characterises the Christian life can thus be paralleled by freedom that the state can accord its citizens.

A simple and absolute heterogeneity between state and church on the one hand and state and kingdom of God on the other is therefore just as much out of the question as a simply and absolute equating. The only possibility that remains-and it suggests itself compellingly-is to regard the existence of the state as a parable, as a correspondence and an analogue to the Kingdom of God which the church preaches and believes in. Since the state forms the outer circle, within which the church, with the mystery of its faith and gospel, is the inner circle, since it shares a common center with the church, it is inevitably that, although its presuppositions and its tasks are its own and different, it is nevertheless capable of reflecting indirectly the truth and reality which constitute the Christian community.<sup>43)</sup>

If such 'correspondences' can and do exist the church must expect to form ad hoc alliances with other groups and religions which support similar goals though on differing bases. The pluralism of con-

---

43) Karl Barth, 'The Christian Community and the Civil Community', *Against the Stream*, Section 14.

temporary society may contain a variety of witnesses to the kingdom of God, and the church must seek both to make its own distinctive witness while also finding confirmation and further illumination of its message from within the civil community. The line between imperialism and isolationism is a fine one to tread but there is no other way.