

칼빈의 정치사상

延世大學校 大學院

神學科

黃載皓



칼빈의 정치사상

指導 李 良 浩 教授

이 論文을 碩士學位 論文으로 提出함

1998年 12月 日

延世大學校 大學院

神 學 科

黃 載 皓

黃載皓의 碩士學位 論文을 認准함

審査委員 _____ 印

審査委員 _____ 印

審査委員 _____ 印

延世大學校 大學院

1998年 12月 日

감사의 글

어느덧 공부를 시작한지 3년이 되어감을 느낍니다. 겨울이 지나 봄을 맞이하면서 교정에 오르던 일이 며칠 전 일 같은데 다시 싸늘한 계절과 함께 배움의 길이 하나의 매듭을 지을 때가 되었다고 생각하니 회한이 앞섭니다. 여러 가지 어려운 여건 속에 학업을 그만 두고 중도에 포기할까 생각하던 일도 여러번 있었으나 그럴 때마다 단아함과 고결함으로 신학에 정념하시는 이양호 지도교수님의 모습을 곁에서 보면서 다시금 학문에 대한 열의를 불태우곤 하였습니다. 역사와 신앙 그리고 학문에 대한 열의와 심오한 성찰은 저에게 큰 도전이었고 모범이었습니다. 논문을 마무리하면서 다시금 감사의 말씀을 드립니다.

지난 3년간 세미나에 참여할 때마다 가슴이 뜨거워지고 교회사학도로서의 사명을 다시금 일깨우시는 가르침을 베풀어주신 민경배 교수님에 머리 숙여 감사를 드립니다. 그 심오한 경지와 혜안 그리고 한국 교회를 향한 뜨거운 사랑은 부족한 글을 마무리하는 저로서는 결코 잊어서는 안될 기억으로 자리잡고 있습니다. 그리고 학문의 심오한 지평을 열어 주신 김광식 교수님께도 깊은 감사를 드립니다. 교수님의 예리한 통찰력과 신학에 대한 고결한 학자적 면모는 저의 평생 귀감으로 삼겠습니다. 또한 학문적 가르침과 신앙 인격과 신학도로서의 길을 걷게 해주신 은준관 교수님, 김중기 교수님, 박준서 교수님, 김균진 교수님, 강희천 교수님, 서중석 교수님, 유상현 교수님 그리고 노희원 교수님께도 머리 숙여 감사를 드립니다.

하나의 물줄기가 한 구비를 지나 다른 구비를 향하여 달려가듯이, 교회사학도로서의 한 매듭을 마무리하는 시점에서 보다 더 넓은 학문의 세계에서 활기찬 연구에 전념할 계획입니다. 마지막으로 지쳐서 곤비할 때마다 힘과 용기를 주고 늘 부족한 남편의 학문 연구를 위해 기도를 쉬지 않는 아내에게 깊은 고마움을 전합니다.

1998. 12

황 재 호

차 례

국문요약

제1장 서론	1
1.1. 연구의 목적과 배경	1
1.2. 문제의 제기	6
1.3. 연구 방법	7
제2장 정치에 관한 기독교적 이해	10
2.1. 기독교인과 정치	11
2.2. 정치의 필요성	13
2.2.1. 시대적 동기와 사상적 진전	14
2.2.2. 정치의 필요성에 내재된 신학적 배경	16
2.2.3. 적극적이고 포괄적 의미의 정치의 필요성	22
2.2.4. 거룩한 종교의 보존을 위하여 필요한 정치	27
2.3. 무정부주의에 대한 비판	31
제3장 두정부론	36
3.1. 두 정부의 실체와 한계	37
3.2. 두 영역 사이의 연결	43
3.3. 신정정치	50
제4장 정부 형태	56
4.1. 군주와 군주정	57
4.2. 귀족정과 민주정	60
4.3. 근대 민주주의에 끼친 영향	63

4.3.1. 근대 민주주의에 관한 기독교적 관점	63
4.3.2 칼빈의 정치 사상 속에 내재된 근대 민주주의적 요소	65
제5장 관원과 백성	73
5.1. 관원과 관원의 위치	73
5.2. 관원의 소명과 책무	77
5.3. 관원의 임무와 권한	79
5.3.1. 백성에 대한 임무	80
5.3.2. 교회에 대한 임무	82
5.3.3. 관원의 권한인 과세권과 전쟁수행권	83
5.3.4. 관원의 권한 남용	85
5.4. 백성의 임무	85
5.5. 저항권과 혁명	88
5.5.1. 저항권의 대두와 찬반론	89
5.5.2. 정치적 저항권	91
5.5.3. 종교적 저항권	93
제6장 결론	95
참고문헌	98
ABSTRACT	101

칼빈의 정치사상

이 논문은 16세기 종교개혁자 존 칼빈의 정치사상의 형성과 진전 그리고 궁극적으로 지향하였던 현실적 구현의 체계를 조명해 보려는 것이다. 칼빈의 정치 사상은 긴박한 역사적 동기와 현실적 필요에 의해 형성되었다. 별도의 정치론을 집필하지 않았던 그는 정치론을 자신의 신학의 일부이자 종교개혁의 커다란 신학 체계 속에 포함시켰다. 따라서 정치 사상은 그의 신학적 테두리 안에서 고찰함이 타당하다. 본 연구는 칼빈 신학의 두 맥락이라고 할 수 있는 신지식과 인간이해로부터 정치사상을 정립하고자 하였다. 신지식으로부터 정치는 창조주의 일반은총의 선물이며, 인간이해로부터 정치의 존립 이유와 지향점은 개인과 전체 인류 공동체의 행복과 복리를 위한 것이다. 이로써 정치는 인간 사회의 필요불가결한 요소이며 반드시 존속해야만할 당위성을 갖고 있다. 소극적 의미에서 질서와 치안을 유지하고, 적극적 의미에서 인류 복리와 도덕적 삶 및 거룩한 종교를 고양하며, 보다 포괄적 의미에서는 인류의 공동삶과 자유와 평등의 구현을 위하여 필요하다. 이를 위하여 칼빈은 중세 이래의 교회와 국가간의 관계를 타파하고 새로운 두정부론을 제시하여 변하는 시대에 걸맞는 교회-국가의 관계를 설정하였다. 교회와 국가는 서로 다른 영역에 속하였고, 서로 다른 지배영역과 통치 방식에 따라 운용될 뿐만 아니라, 상호 영역을 침해하거나 간섭하여서는 안된다는 것이다. 칼빈은 자신의 신학의 이러한 양태 구도를 공존의 논리로 하나의 지향점에 귀결시켰으며, 특유의 자유와 평등 사상을 이끌어 내었다. 본 논문에서는 이러한 그의 사상이 여러 사건과 시대적 변화를 거치면서 어떻게 진전되었으며 사상적 완성을 보았는가도 입체적인 분석을 통해 아울러 제시하였다.

또한 이론적 접근과 함께 정치사상의 제도적 고찰로서 정부 형태와 근대 민주주

의에 끼친 영향을 살펴보았다. 근대나 현대적 입장과 시각에서 그 연원을 찾기보다는 칼빈 당시의 역사와 시대적 상황을 통하여 이를 분석하는 후진적 방법론을 사용하였다. 이를 위해 정치 체제와 신정정치 문제, 그리고 근대적 주제인 보통선거, 주권재민, 정교분리, 공화정을 별도의 항목으로 설정하여 칼빈이 의도하고 지향하였던 바를 종합적으로 고찰하였다. 그의 정치사상의 궁극적 지향점은 제도가 아니라 제도의 운영이었으며 모두 하나님께 귀속되고 그의 오묘한 섭리에 다스려지는 과정에 불과하다. 칼빈에게서 근대 민주주의의 기원을 찾을 수는 있으나, 그의 정치사상 속에는 이보다 포괄적인 개념 체계가 있다. 즉 부분이 아니라 전체로서의 위치에 있다. 정치가 현실의 문제를 다루는 것이지만, 칼빈은 현실만을 모든 것이라고 보지 않았다. 그의 정치론 속에는 기독교인으로서의 신앙과 신학자로서의 신학과 시대적 예언자로서의 비전 제시가 있었다. 그는 정치적 이상 실현에 관원과 백성의 공동 역할과 임무를 논하였고 인간의 적극적이고 사명에 찬 참여와 노력을 주장하였으며, 필요하다면 백성의 관원에 대한 소극적 저항권까지 허용하였으나, 이 모든 행위의 궁극적인 귀결은 세상을 다스리시는 전능자에게로 돌렸다. 이러한 면에서 칼빈의 정치사상은 현실적인 동시에 철저히 신중심적이고 평가할 수 있다.

핵심되는 말: 칼빈, 종교개혁, 교회, 국가, 정치사상, 정치체제, 근대 민주주의

제 1 장 서 론

1.1. 연구 목적과 배경

근대 국가 형성의 중대한 변화는 정치의 주체가 통치자에서 국가나 정부로 전화되었다는 점이다. 이러한 변화의 이면에는 중세적 종교와 정치의 틀에 근본적인 전환인 종교개혁이 있었다. 종교개혁은 종교의 범주를 뛰어 넘어 정치와 사회에 대한 인식과 체제 변화를 야기하였다. 종교개혁자들은 여기에 사상적 동기를 제공하였고, 그로 인하여 빚어진 유럽의 정치·사회적 격동기를 거치면서 다양한 정부 형태와 국가체제가 등장하였다. 케임브리지 대학 교수였던 스킨너(Q. Skinner)는 근대 정치 사상의 기원을 서술하면서, 근대국가 체제 형성에 지대한 영향을 끼친 정치사상가로 마키아벨리나 에라스무스와 함께 루터, 칼빈 및 베자를 열거하고, 근대 정치사의 중요한 사건으로 칼빈주의적 혁명을 제시하는 동시에 근대혁명의 사상적 기원을 칼빈의 저항권에서 찾았다.¹⁾ 그라햄(W. F. Graham)도 프랑스혁명의 기원을 칼빈의 정치 사상에서 찾았고, 18세기말 프랑스의 정치적 변혁과 혁명의 모체가 이미 칼빈주의에서 배태되었으며, 칼빈의 제네바 정부에서 구체화되었다고 언급하였다.²⁾ 그리고 19, 20세기 정치 사상가들의 일반적인 견해도 칼빈주의에서 근대 민주주의의 기본 구도를 찾았다.³⁾ 이는 칼빈을 비롯한 종교개혁자들의 정치 사상이 근대국가 형성에 중대한 영향을 끼쳤음을 의미한다. 특히 근대초 혁명가들의 대부분이 칼빈주의자들이었고⁴⁾, 네델란드 독립전쟁, 영국혁명, 미국혁명과 같은 중대한 역사적 사건들이 칼빈주의적 전통에서 야기되었음은⁵⁾ 칼빈신학 속에 내재된 정치사상이 시대적 변화를 몰고 왔음을 보여주는 실례이다.

1) Q. Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought* (Cambridge, 1978) vol. 1, 그는 700쪽에 달하는 자신의 저서의 사분의 일을 할애하여, 칼빈의 저항권과 자연법 사상, 그로 인하여 파생된 위그노혁명과 계속된 민중혁명을 서술하였다.

2) W. F. Graham, *The Constructive Revolutionary John Calvin* (Atlanta: John Knox Press, 1971).

3) M. E. Chenevière, *La Pensé Politique de Clivin* (Genève: Slatkine Reprints, 1970), p. 1.

4) Q. Skinner, op. cit., p. 15.

5) A. Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Co., 1981), p. 15.

칼빈의 정치사상에 관한 연구는 근대국가 형성이 가시화 되면서 정치사상의 기원 연구와 함께 본격화되었다. 자유주의, 민주주의, 주권재민, 보통선거, 대의제 및 자본주의 등과 같은 근대적 의미의 이념과 사상 및 제도들이 무수히 쏟아져 나오고, 전쟁과 혁명을 비롯한 유럽의 제국주의적 팽창과 미국의 등장이라는 역사적 과정을 겪으면서 기독교권 뿐만 아니라 비기독교권에서조차도 칼빈신학 속에 내재된 정치사상의 구도와 근대적 양상과의 사상적 연결과 접목을 시도하고자 하는 노력이 경주되었다. 그만큼 칼빈의 정치사상 속에 숨겨져 있는 포괄적이고 풍부한 틀은 이러한 시도를 가능케 하였던 것이다. 이러한 연구의 결과, 단순한 신학자나 제네바 신정정치의 카리스마적 존재로만 인식되었던 그에 대한 편견이 하나씩 벗겨져 나가기 시작하였다. 칼빈 사상 속에는 신학적 충격 뿐만 아니라 근대를 가늠하는 중대한 틀들이 있음을 발견하게 되었다. 또한 칼빈 연구 학자들 간에 이에 대한 논쟁도 일어났다. 종교를 비롯한 사회, 경제, 문화, 예술 그리고 정치를 총망라하여 그의 사상적 범주 안에 다루어지지 않을 대상이 없는 것처럼 보였다. 이에 대하여 카이퍼는 칼빈주의가 서유럽 사회 전반에 큰 변화를 몰고 온 동시에 대서양 건너 미국을 탄생시키는 모체가 되었으며 오늘날 대부분의 문명국가에 영향을 미치고 있다고 하였음도⁶⁾ 결코 과장된 것만은 아니었다.

지금까지 논의한 것들은 그의 정치 사상의 지향하는 바와 범주에 관한 전반적이고 구체적인 연구를 통해서만이 파악할 수 있다. 이 글을 서술하는 중요한 이유와 동기가 여기에 있다. 수많은 신학적 논제들에 대해 명쾌한 답변을 내렸던 칼빈은 유독 정치론에 있어서는 분명하고 현실적인 답변을 자제하고 원칙적인 말을 되풀이하였다. 정치론은 현실을 다루는 것이기 때문에 구체화되고 조문화된 제도적 표현을 요구한다. 정치적 현실에 매우 민감한 반응을 보였던 칼빈은 자신의 정치 사상을 피력함에 있어서는 직접적이고 체계화된 정치론을 기술한 것이 아니라, 대부분 성서와 교리를 논하면서 자연스럽게 이 논제를 이끌어 내었다. 더욱이 상황에 따라 서로 모호하고 엇갈리는 것처럼 보이는 주장을 펴기도 하였다. 통치자를 하나의 용어로 정의하여 부르기 보다는 다양한 용어를 사용하거나 또는 관원의 범주 안에 함께 포함시킴으로 그 용어

6) A. Kuyper, op. cit., p. 78.

의 고유한 의미를 일부러 퇴색시키기도 하였다. 어떤 때는 군주들을 신랄하게 비판하기도 하다가 어떤 군주에게는 정치적 관용과 자비를 요구하기도 하고, 공화정을 옹호하는 발언을 하는가 하면, 공화정의 모순을 탄식하기도 하고, 대의제나 보통선거의 장점을 말하다가도 세습에 의해 군림하는 독재자에게 복종하라고 강경한 어조로 명령하기도 하였다. 이러한 그의 태도는 그의 정치 사상을 연구하는 학자들로 하여금 수많은 논쟁을 야기케 하였다. 본 논문에서는 그의 정치 사상 속에 내재된 이와 같은 이론적이고 현실적인 실체를 제시할 것이다

두 번째는 칼빈의 정치 사상 속에 내재된 신학적 구도를 찾아내어, 그 구도 속에서 그의 정치 사상을 이해하고자 한다. 정치 사상도 그의 신학의 범주에 속한 영역이기 때문에 그 범주 안에서 고찰되는 것이 당연한 순서이다. 이는 정치 사상을 이해하기 위해서, 일반 학문적 방법론이나 철학적 사고의 틀보다는 순수한 종교적이고 신학적인 체계 전반의 이해가 선행되어야 함을 뜻한다. 그러한 시도 없이 그의 정치 사상에 접근하는 것은 무모한 일이다. 칼빈에게 있어서 지극히 정치적인 것은 지극히 종교적인 것이었다. 정치에 관한 그의 견해는 심오한 종교적인 내면으로부터 나온 것이며, 그 이면에는 성서와 교부 신학에 대한 깊은 이해와 통찰력이 있었다. 일관되게 흐르는 그의 신학적 틀을 제시함으로써 정치사상의 본체를 이해하고자 한다.

세 번째는 근대사의 변화를 몰고 온 칼빈의 정치 사상과 근대의 정치이념이나 제도 및 체제 그리고 수많은 역사적 사건들과의 연결점을 찾는 동시에, 칼빈이 궁극적으로 바라고 지향했던 정치의 전형이 무엇이었는가를 고찰하고자 한다. 그리고 그러한 시대적 양상과 칼빈의 그것과 과연 어떠한 관계가 있는가 도 아울러 밝히고자 한다. 이 부분은 첫 번째 연구 동기의 각론에 해당한다. 정치 사상의 변화는 이를 수용하는 계층의 적극적인 정치, 사회적 행위로 표출되고, 결국 역사적 사건을 일으켜 새로운 시대를 열게되지만, 그 사상이 제시했던 모델과 현실로 드러난 실체와는 항상 일치하지 않는 것이 일반적인 역사 현상이다. 칼빈의 정치 사상의 구현 과정에서도 예외는 아닐 것이다. 네델란드, 잉글랜드, 스코틀랜드 그리고 미국 등 대표적인 칼빈주의의 영향권 하에 있었던 국가들의 근대사를 통해 어느 정도까지 그 전형을 실현하였으며 그러한 사회와 정치 현실이 구현되었는가를 밝히는 것은 어려운 작업인 동시에 역사 연구

의 흥미로운 과제일 것이다. 본 논문에서 이 모든 것을 제시하고자 하는 것은 물론 아니다. 단지 기본적인 이념 체계를 몇 가지 주제로 삼아 그 일면을 엿보고자 한다.

네 번째는 신학자로서, 목사로서 또한 종교개혁자로서 개신교도에 대한 박해와 오해 그리고 그들의 비참한 정치적 상황에 직면하면서 하나님의 종으로서의 사명을 감당한 칼빈의 “예언자”적 면모를 살피고자 한다. 칼빈은 당시의 종교 현상만을 자신의 주된 관심사로 여기지 않았다. 그의 사역은 지극히 종교적이면서도 정치적이었고 또한 사회적이었다. 비록 국가나 정치, 사회에 관한 체계적인 전문서를 남기지는 않았으나 그의 신학과 사상 체계 속에는 다분히 정치적이고 사회적인 요소들이 내재되어 있으며 정치적 현실을 반영하고 있다. 저서와 서신들의 상당 부분도 정치적 사건과 연루되어 있다. 신교도들에 대한 부당한 정치적 박해를 보고, 그들을 대변하기 위해 저술한 기독교강요도 결국은 정치적인 목적에서 쓰여졌다. 그는 신앙인으로서 그리고 지식인으로서 종교로 빚어진 정치적 현실에 좌시할 수 없었던 것이다. 당시 프랑스 왕이었던 프란시스 1세에게 바친 기독교강요 초판 서두의 헌정사에서는 개신교를 이해하고 관용의 정치를 펴줄 것을 탄원하였고, 본문에서 개신교 신앙의 실체를 설명한 다음, 글을 마무리하면서 정치론과 군주론을 기술하였음은 주지의 사실이다. “정치”가 자신의 종교개혁자로서의 활동의 목적은 물론 아니었으나, 개신교 신앙을 전파하고 교회를 개혁함에 있어서 결코 무시할 수 없는 현실이었다. 당시의 상황은 매우 심각하였다. 칼빈의 종교적 행위는 곧 정치적 변화와 직결되었다. 통치자를 의식한 그의 종교개혁은 계속되었고 저술과 설교 및 서신교환을 통해 확대되었다. 사도행전이나 창세기의 주석을 쓰면서도 군주들에게 헌사를 바칠 정도로 자신의 글이 유럽 정치 현실에 미칠 영향을 늘 염두에 두었다. 오늘날 전해오는 유럽의 유력자들과의 서신들은 그가 얼마나 개신교 신앙을 옹호하였으며, 중세의 전통 가운데 어그러졌던 신앙과 정치, 군주 및 국가에 관한 사상들을 바로잡으려 하였는가를 보여준다.

16 세기 종교개혁은 정신적인 면에만 국한되었던 사건이 아니라 실제로 정치적 현실로 표출되었다. 종교는 곧 현실이었으며 종교의 선택은 곧바로 생존과 직결되었던 시대였다. 개신교도에 대한 박해와 학살, 고문, 추방, 재산 몰수 등이 유럽 도처에서 거의 날마다 행하여지고 있었다. 개신교도들은, 신앙의 선택을 이유로, 자신들이 왜

역사 속에서 그러한 취급을 받아야 하는가에 대한 해답을 구하였다. 영주나 통치자의 종교를 맹목적으로 받아들이기에는 로마교 전승의 종교적 현실이 허구에 찻음을 보았다. 그리하여 자신들의 삶과 정치·사회적 행동과 처신에서 나름대로의 분명한 신앙과 신학적 근거를 요구하였다. 이러한 요구에 개혁자들은 신앙과 행위의 현실적 답변을 해야만 하는 “예언자”적 사명을 감당해야만 하였다. 종교적으로 정당하다고 여겼던 자신들의 신앙과 행위가 정치 세력과 로마교로부터의 가혹하고 부당한 탄압을 받아야만 하였을 때, 칼빈을 비롯한 정신적 지도자들이 제시한 정치 이론과 사상은 그들을 비롯한 여러 계층의 비상한 관심을 불러 일으켰다. 황제교황주의나 교황지상주의의 중세적 국가-교회라는 사고의 틀 속에 있었던 당시의 군주들, 귀족들, 성직자들 그리고 신흥 중류 부르조아 계층과 민중들에게 미치는 영향은 적지 않았다. 이미 종교 개혁 초에 발생한 농민반란으로 개신교들의 정치적 성향과 집단 행동이 세인의 주시를 받았고, 루터 역시 이 문제로 고심하였음을 본 칼빈은 정치에 관한 분명한 자신의 입장을 보여야 하였다. 그는 자신이 제시한 현실 정치론이 오직 성서에 근거하고 있음을 명백히 하였다. 어떠한 세력이 정치적 주도권을 장악해야만 이 땅에 하나님의 의가 실현될 수 있다고 말하지 않았다. 그는 군주나 교황 중심의 로마교회, 심지어 개신교 세력 모두에게 이 땅의 주인은 오직 하나님이며 그분만이 세상의 진정한 통치자이시며 왕 되심을 외쳤다. 그리고 그리스도를 통한 하나님의 지상통치 앞에 모두 잠잠할 것을 명령하고 있다. 따라서 그의 정치 사상은 어느 집단이나 조직이나 개인을 모델로 제시하거나 이상적인 형태로 두둔하지 않았으며 어느 政體를 꼬집어서 가장 이상적이라고 말하지 않는다. 그는 오직 성서에 근거하여 정치의 근본과 그 본질을 언급하고 그 기준에 어긋날 경우, 군주라 하더라도 “강도요 살인자”라고 비난하였으며, 중세의 전통과 전승을 자랑하는 교황과 로마교회라 하더라도 “적그리스도요 미친 개들”이라는 욕설도 서슴지 않았다.

마지막으로 그의 생애와 역사적 사건들을 시기순으로 조망하면서 그가 어떻게 성서와 현실 속에서 자신의 정치 사상을 정립하여 나갔고, 격동하는 시대적 갈등과 신교도들의 정치, 사회적 차별과 학정에 어떠한 신학적 응답과 대응을 하였는가도 함께 고찰하고자 한다. 환언하면 칼빈 정치사상의 변천 과정이다. 1536년 기독교강요 초판본

을 출판하고 1564년 제네바에 임종하기까지 28년간 서유럽의 정치적 파란의 중심에 서있었던 그의 정치사상이 그러한 시대적 격동기를 거치면서 어떻게 진행되었는가를 아울러 밝히고자 이 글이 쓰여졌다.

2.2. 문제의 제기

근대사에 큰 획을 그었던 칼빈의 정치 사상을 서술함에 있어서, 신학적, 정치이념적, 그리고 사건적 측면에서 다음의 몇 가지 문제를 제기함으로 논제로 삼고자 한다. 첫째는 정치 사상에 내재된 신학적 구도이다. 그의 정치 사상을 고찰하기에 앞서, 방법론 면에서, 그의 일반 학문적 소양이나 철학적 사고의 깊이에서 접근하기보다는 오히려 신앙과 신학체계 전반의 이해가 선행되어야 한다. 다른 분야도 마찬가지이겠으나, 이 논문에서 제시하고자하는 정치사상 면에서는 더욱 그러하다. 그러한 시도 없이 그의 정치 사상을 연구하는 것은 무모한 작업이다. 칼빈에게 있어서 정치는 종교 문제와 함께 분명히 풀어나가야 할 시대적 과제였으나, 정치론은 지극히 종교적이고 신학적인 내면으로부터 비롯됨을 간과할 수 없으므로 일관되게 흐르는 그의 신학적 틀 속에서 정치사상도 아울러 고찰되어야 한다. 종교적 내면 속에서 고찰되어야 한다는 말은 종교 이외의 것은 무시해도 된다는 말이 아니다. 칼빈이 종교적 인물이었다고 하여서, 종교를 빙자하여 정치나 사회를 경시하지 않았으며, 정치를 빙자하여 종교를 무시하려는 경향도 경계하였다. 여기에서 칼빈 신학이 갖고 있는 기본 구도의 논쟁이 비롯된다. 육체 안의 그리스도와 육체 밖의 그리스도, 특별 은총과 일반 은총, 교회를 통한 하나님의 구속 사역과 시민 정부를 통한 하나님의 창조 활동 그리고 인문주의자 칼빈과 복음주의자 칼빈이라는 신학적 양대 구도가 존재한다. 이 두 영역에 대하여 구분과 조화로서 두 개의 원점을 갖는 수평적 타원형 구도를 주장할 수도 있고, 극단적인 이원론을 대입하여 두 영역사이의 우열을 가릴 수도 있으며, 하나의 원점을 갖는 서로 다른 성격의 두 개의 원인 동심원 형태를 주장할 수도 있다.⁸⁾ 본 연구는 기본적으로 이러한 사상적 구도를 전제로 기술되었다. 즉 칼빈의 정치 사상의 기본틀이 무엇이었는가를 먼저 분석하여 제시하고 이를 근거로 여러 가지 주제들에 관하여 논

7) 칼빈주의에서 이러한 이원론을 발견하기는 어렵다.

8) 이양호, “칼빈의 정치사상”, 「신학사상」 53집(1986), pp. 387-409.

한다.

두 번째는 이러한 틀에 근거하여, 정교분리 문제라든지 주권재민, 신정정치, 정체(政體), 보통선거, 대의제, 근대 민주주의 및 혁명 등을 비롯하여 정치적 존재로서의 기독교인, 정치의 궁극적인 존재 이유와 필요성, 정치의 주체, 정치와 관원, 관원의 위치와 역할 및 임무와 권한, 백성의 임무와 역할 등이 문제로 제기되었다. 이러한 논제들은 이제까지 많은 논란을 빚어왔던 것들로서, 본론에서 제시될 신학적 틀을 기준으로 이 문제들을 풀어갈 것이다.

세 번째는 칼빈이 정치론을 피력한 이유와 지향했던 바, 궁극적인 이상정치와 이상사회에 관해서 이다. “그는 과연 어떠한 사회가 이 땅에 구현되어야 하며, 어떠한 통치가 실현되기를 원하였는가?” “이 지상에서 완전한 하나님의 나라가 건설될 수 있다고 보았는가?” 그가 과연 그러한 것들을 제시하였는가와 함께 그것의 실현 가능여부도 문제로 제기하고자 한다.

네 번째는 그의 정치 사상이 근대 자유주의나 민주주의 국가를 형성하는데 어떠한 이념적 교량 역할을 하였는가에 대해서이다. 이는 두 번째 논제에서 거론된 것들을 역사적 실제들과 접목시킨 상론(詳論)에 해당한다. 과연 그래함이 주장한 것처럼 프랑스 대혁명의 이념적 모형을 칼빈의 정치사상 속에서 찾을 수 있는가?⁹⁾ 근대 미국의 정치적 현실을 칼빈주의적 정치이념으로 해석 가능한가? 더 나아가 카이퍼가 주장한 것처럼 근대 민주주의의 실재(實在) 가운데 칼빈주의적 정치 이념 구현의 원형을 찾을 수 있는가? 등을 문제로 제기하고자 한다.

3.3. 연구방법

이상에서 제시한 연구 목적에 의해 제기된 문제들을 풀어나감에 있어서, 각 논제에 대한 다양한 시각들과 견해들을 제시하고 이의 긍정적인 면과 부정적인 면을 비판함과 동시에 칼빈의 저서와 서신 및 종교개혁 당시의 기록물들을 토대로 최종적인 결론을 도출하였다. 다음에 제시하는 아래의 기본적인 몇 가지 가설과 관점을 토대로 이와 관련된 다양한 사료와 자료를 분석하고 정리하였다.

9) W. F. Gram, op. cit., pp. 15-35.

첫째, 칼빈의 정치사상은 근본적으로 그의 성서해석에 근거하고 있다는 점이다. 종교와 정치의 이념적 및 현실적 문제를 접근하고, 해석하며, 해결책을 제시함에 칼빈은 무엇보다도 성서에 의존하였다. 성서가 침묵하고 있으면 그도 침묵하였고, 성서가 그치는 데서 더 나아가지 않았고, 성서에서 명확히 말하고 있지 않는 한 그 역시 성서에 앞서 나가지 않았다. 어떤 교부들의 주장도 그럴듯한 철학자나 정치 사상가의 이론도 성서보다 앞세우지 않았다. 또한 성서 속에서 정치사상만을 추려서 이를 일목요연하게 체계적으로 정리하지도 않았다. 종교개혁의 정치 현실적 심각성이 더해만 갔던 시대이었음에도 불구하고, 이 문제에 대해 성서적 입장 표명에 머물렀다는 점은 그의 위대한 일면을 보여주는 예이기도 하다. 물론 그가 전문적인 정치사상가가 아니라, 신학자이며 시대적 “예언자”의 위치에 있었기 때문이라고도 할 수 있겠으나, 이는 그의 분명한 원칙이었다고 보는 것이 타당하다. 이 글의 해석 방법도 칼빈의 이러한 원칙을 고려하여 결론을 도출할 것이다.

둘째, 여러 사료와 자료들을 분석하여 논쟁의 쟁점이 되었던 주제들을 풀어나감에 있어서, 근대적 가치나 이념체계가 아닌, 이미 앞에서 제시하였던 칼빈의 신학적 구도 자체에서 해답을 찾고자 한다. 이는 연구 방법론상에 있어서 전진적 방법이 아닌, 후진적 방법을 채택함이다.¹⁰⁾ 흔히 이제까지 칼빈 신학의 연구가 전진적 방법론에 치우친 감이 없지 않았다. 현대의 구도에서 과거를 파악하고, 현재의 선입관과 사고 체계에 과거의 사실(史實)을 대입시키려 함으로, 과거를 그 나름대로의 역사적 실상(實像)으로 보기보다는 현재의 조영물이나 부속물이나 참고 자료 정도로 보는 우(愆)를 범하기 쉽다. 문제로 제기된 주제 자체가 현대적 의미를 갖고 있는 용어들일지라도, 본 연구에서는 오히려 이를 칼빈신학의 범주 안에서 해석하고자 하였다.

셋째, 칼빈의 정치사상 속에서는 현실적 비판론과 종교적 낙관론이 공존한다. 그가 제시한 이상 정치는 정치제도나 법제정이나 의로운 통치자에 그 초점을 맞추고 있

10) 본 논문에서 언급한 전진적 방법론의 정의는, 역사 연구에 있어서, 현재의 시각과 사고 체계에서 과거의 기록과 사건을 해석하고 평가하는 방법을 말한다. 후진적 방법론은, 그 반대로서, 현재보다는 역사 연구 대상이 된 과거 그 자체에 더 큰 비중을 두고, 오히려 현재의 사고체계를 과거로 환원시킴으로 과거를 통한 현재의 실상과 정체성을 파악하고자 함을 뜻한다.

지 않다. 물론 그러한 제도권적 배려에 보다 상향(上向)된 사회의 건설을 기대할 수도 있었겠으나, 칼빈 정치사상의 골격은 “하나님의 섭리”에 있었다. 여기에서 정치적 현실로 다가올 수밖에 없었던 핍박과 고난과 평안이나 복리 그리고 악한 통치자와 선한 통치자에 관한 실마리를 풀고자 한다. 칼빈이 제도나 법이나 권력 구조 대하여 명확한 언급을 자제한 것도 이러한 이유에서이다. 그는 정치를 비롯한 현존하는 만상(萬象)의 주인이 하나님이며, 모두 그의 주권하에 예속되고, 되어야 하며, 또한 되어질 수밖에 없음을 확신하고 있었다. 따라서 중요한 것은 인간 사회에 현존하는 다양한 제도권적 발상들이 아니라, 하나님의 절대적 왕 되심이었다. 즉 그의 관심은 현실 정치를 통한 복지국가의 건설이 아니라, 하나님 나라였던 것이다. 이는 본 연구의 가설인 동시에 관점이다.

넷째, 논리의 시간적 전개에 있어서, 정치사상의 범주를 단일 시간대에서 총괄적으로 다루지 않고, 하나의 지속적인 시간 축으로 확대하여 사상의 진행적 변모 (progressive variation)를 살펴보고자 노력하였다. 시기의 구획은 호플(H. Höpfl)의 방법에 따라¹¹⁾, 기독교강요 초반본 집필시, 스트라스부르그 시절, 제네바 목회 시절로 일단 구분하고, 기독교 강요 재판본들의 연대와 성서주석 집필 연대 및 설교 연대를 가입하였다. 그리고 칼빈 개인의 거취 및 역사적 사건을 이 구획과 연결시켜 정치사상의 진행적 변모를 다루었다.

이상에서 제시한 문제들과 방법론에 의해 이하 본론에서는 칼빈의 정치사상을 논한다. 기독교인과 정치의 관계를 먼저 살펴보고, 정치론의 필요와 정치의 필요성을 비롯하여 정치 자체를 거부하는 무정부주의를 고찰한 후에, 칼빈의 정치사상의 중심이라고 할 수 있는 두정부론을 논할 것이다. 그 다음은 정치의 주체자인 관원의 위치와 소명, 의무와 권리에 관하여 서술하고, 정치 객체자인 백성의 의무와 관원에 대한 자세를 고찰한다. 이 부분에서 여러 학자들의 주장이 相沖되어 왔던 정부 형태와 저항권 문제도 거론된다. 아울러 칼빈의 정치사상이 근대국가에 끼친 영향이나, 당시 제네바의 정치적 상황 및 군주들에 대한 그의 입장 등도 함께 고찰한다.

11) H. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin* (Cambridge, 1982).

제 2 장 정치에 관한 기독교적 이해

앞에서 제시한 정치사상의 중요한 과제들을 논술하기에 앞서 칼빈의 정치관을 먼저 고찰하는 것이 논리적으로 타당한 순서이다. 정치에 관한 이해는 기독교인이나 비기독교인 구분없이 모두 필요하다. 왜냐하면 정치는 곧 현실이며 오늘을 살아가는 모든 인간의 생존과 직결되는 중요한 부분이기 때문이다. 유사 이래-그것이 어떠한 유형이든지-정치의 틀 속에서 생존을 지속시켜 왔던 인간에게 왕이나 백성, 국가, 통치 및 법 등은 매우 친숙한 용어들이다. 다스리는 자와 지배를 받는 자가 있었고, 국경과 지배 영역이 나누어지고, 전쟁이 끊이지 않았으며, 개인이나 집단의 생각이나 종교, 철학 및 생존 방식도 이러한 과정과 함께 진행되었다. 이는 정치라는 것이 인류에게 있어서 거부하거나 무시할 수 없는 당위성을 갖고 있음을 의미한다. 정치 자체를 거부하고 어떠한 통제나 법도 도외시하던 집단이라 하더라도 그들 자체 내에 이미 질서와 규율을 통솔하는 정치적인 행위가 있어 왔음은 주지의 사실이다. 자신이 처한 정치적 현실을 어떻게 받아들이고 또한 이에 어떻게 반응하느냐의 문제는 있을 수 있으나 정치 자체를 거부하는 것은 역사적 설득력이 없다.

그러나 이와 같은 당위성이 있음에도 불구하고, 정치는 그것을 이해하고, 해석하며, 그리고 적용하는 시각과 견해에 따라 다양한 유형을 갖고, 복잡한 양상을 나타낸다. 특히 종말론적 긴장 속에 살며 구원이라는 절대 명제 앞에 현실을 살아가는 기독교인들에게 정치의 귀속성과 필요성은 결코 무시할 수 없는 과제이다. 기독교 역사 가운데 이 문제는 끊임없이 제기되어 왔고, 종교개혁 당시에도 현실적으로 풀어야만 할 중요한 난제였다. 개신교도들에 대한 가혹한 박해와 학살을 목격하고, 사회적 차별과 비참한 삶의 강요에 직면할 수밖에 없었던 칼빈에게 있어서도 이는 무엇보다도 먼저 풀어야 할 시급한 과제였을지도 모른다. 그러나 그는 이 문제를 먼저 다루지 않고, 기독교 본질의 문제에 오히려 큰 비중을 두고 접근하였다. 본질에 충실할 때만이 현상적 모순을 해결할 수 있다고 보았던 것이다. 그리하여 그는 기독교의 본질인 교리를 심층 깊게 논하였고, 그 과정에서 자연스럽게 정치 문제를 이끌어 내었다. 그는 먼저 기독교인이 이 세상의 정치 앞에 어떠한 존재인가를 분명히 한 후, 정치의 근원과 필요

성을 논하였으며, 궁극적으로 누구에게 귀속되는가를 밝혔다. 그리고 이를 거부하는 무정부주의자들에 대한 가혹한 종교적 비판과 단죄를 하였다. 이 단원의 내용도 이 순서에 따라 서술된다.

2.1. 기독교인과 정치

칼빈은 기독교강요 초판본의 「기독교인의 자유」를 논하는 장에서 기독교인과 정치의 문제를 거론하면서 자신의 정치사상의 서두를 자연스럽게 이끌어 내었다. 기독교인의 존재의식은 그들의 현실처세의 선행조건이었음이다. 정치와 국가와 사회에 관한 각론에 들어가지 전에 이는 반드시 잡고 넘어가야 할 과제였다. 칼빈은 그 순서를 바꾸지 않았다. “국가와 정치 현실 속에서 기독교인들이 어떻게 살아야 하느냐?”하는 방법의 문제가 아니라, “기독교인은 어떠한 존재로서 국가나 사회 속에 살아가야 하느냐?” 라는 존재의 문제를 제기하고 있다. 기독교강요 초판을 정치론으로 마무리 하면서, 국가와 정치에 관한 자신의 견해를 펼치기에 앞서, 기독교인은 세상 권세로부터 자유로운 존재임을 분명히 하고 있다.

우리가 이미 앞에서 고찰한 바와 같이, 그리스도께서 주신바 자유의 특권을 부여받은 신자들의 양심은 (지금까지 논의해 온 그러한) 위치에 이르렀으며 ... 그들(기독교인들)은 모든 인간의 권세로부터 자유롭게 되었다.¹²⁾

이는 기독교인들이 인간 사회의 틀 속에 갇혀 거기에 예속되어 있는 존재가 아니라, 궁극적으로 그리스도께 속하여 그 모든 것들로부터 자유로운 존재라는 선언이다. 또한 이 세상의 국가나 정치라고 하는 이 모든 것들이 “만약 하나님의 나라가 현세의 삶을 쓸어버린다면, 결국 부질없음을 알고 있다.”¹³⁾고 함으로 국가나 정치를 포함한 현실의 삶이 기독교인의 삶의 전부가 아니고, 더욱 고상하고 영원한 하나님 나라가 그들의 세계임을 분명히 하고 있다. 이러한 세상 정치의 한시성이라는 대전제 하에 기독교인들의 삶은 나그네의 그것이며, “신자들의 이 세상 나그네 생활에 도움이 된다

12) Inst., 4.19.14.

13) Inst., 4.20.2.

면”¹⁴⁾ 이라고 함으로 기독교인과 정치와의 관계를 설정하였다. 칼빈의 정치론은 이러한 범위와 한계 설정을 밑바탕에 깔고 있다.

한편 기독교인에게 있어서 정치론이 갖는 의미는, “인간의 영혼이나 내면에 있어서 영원한 생명에 관계된 문제에 대해서는 이미 충분히 논의했기 때문에 이제 여기서는 나머지 문제, 즉 단지 세속적 정의와 외면적 도덕의 확립(정치론)에 관계되는 것에 관해서도 좀 언급하고자 한다.”¹⁵⁾고 하여 “하나님을 아는 지식과 사람을 아는 지식”의 “나머지 문제”로 치부하고 있다. 참으로 당시의 대군주였던 프란시스 1세에게 헌정한 글로서, 그의 대범함이 잘 나타나있는 부분이다. 그러나 여기서 그가 “나머지 문제”라고 언급한 것은 세상이나 국가나 정치를 도외시하고 무가치하게 여겨도 된다는 말로 해석하는 것은 곤란하다. 그가 의도하고자 했던 바는, 세상 정치의 범주에 대한 분명한 선을 긋고자 하였던 것으로 봄이 합당하다. 즉 정치는 인간에게 전부로서의 가치가 아닌 부분으로서의 충분한 가치가 있음을 언급하고자 함이었다. 또한 이러한 오해를 불식시키고자, “우리는 정치적 성격을 띤 모든 것은 기독교인들과는 아무 관계도 없는 더러운 것이라고 간주하지 않는다”¹⁶⁾라는 긍정론을 폈으며, “이 세상의 모든 일에 대한 결정권이 왕들과 그밖의 통치자들에게 있는 것은 …하나님의 섭리와 거룩한 법에서 말미암은 것이다.”¹⁷⁾라고 하여 정치의 신적귀속(神的歸屬)을 주장하였다. 정치에 관한 칼빈의 이와 같은 입장은 정치를 거부하는 무정부주의적 책동을 경계함과 아울러 육체적 삶에 필요한 재물이나 권세, 결혼 또는 직업 등을 도외시하였던 중세 이원론적 가치 체계에 대한 대전환을 의미하였으며, 한시적이고 제한적인 육체적 삶의 총체도 하나님께 예속되어야 한다는 의도를 나타내었다.

이와 같이 칼빈은, 정치론의 논리 전개 과정에서, 정치에 관한 기독교적 시각의 정체성을 먼저 제시하는 동시에 기독교인과 정치 사이의 존재론적 위치를 명확히 하였다. 정치의 세부 주제를 다루기 전에 기독교인과 정치와의 관련 여부를 선행시킴으로 정치론이 갖는 종교적이고 현실적인 설득력을 가중시켰다. 이는 그의 정치사상 속에

14) Inst., 1st, VI. 36.

15) Ibid., VI. 35.

16) Inst., 4.20.2.

17) Inst., 4.20.4.

일관된 맥락을 형성하였으며, 거론된 여러 주제들은 이 범주를 벗어나지 않았다. 하나님의 통치의 일부분인 교회와 국가는 종국적으로 기독교인이 살아가는 환경이며, 그 두 개의 영역 안에서 그들은 하나님 앞에 선 인간으로서의 본분을¹⁸⁾ 다 하여야만 하는 존재이다. 기독교인과 정치의 무관한 관계에 있는 것이 아니라, 오히려 밀착되어 있고 적극적으로 추구하고 엮어나가야 할 대상인 것이다. 즉 칼빈은, 루터와 같이 정치가 갖는 칼의 의미에 치중한 것이 아니라¹⁹⁾, 기독교인의 삶과 종교적 연결점을 제시함으로 적극적으로 이를 수용코자 하였다. 그들이 세상이나 세상의 것들에 속하지도 없매이지 않은 자유로운 존재임을 분명히 하면서도, 그럼에도 불구하고 그들이 이 땅에 사는 동안 그리고 하나님의 세상 통치가 종말론적으로 끝나지 않는 한, 세상 가운데 국가나 사회나 정치의 반드시 있을 것이며, 또 기독교인은 이러한 것들을 도외시하거나 무관한 삶을 살 것이 아니라, 하나님께 귀속된 정치를 적극적으로 긍정함으로 신적 소명의 현실적 삶을 살라는 의미이다. 이렇기 때문에 칼빈은 탈현세적 성향을 가진 자들을 하나님을 거부하는 자들이라고 맹렬히 공격하였을 뿐만 아니라, 인간의 삶과 함께 정치의 필연성을 강조하였고 누구보다도 종교적이면서도 현실적·세속적인 소명을 강조하였다.

2.2. 정치의 필요성

정치가 기독교인에게 존재론적 당위성을 갖고 있다면, 현세적 의미에서, 그 범주는 기독교인에게만 한정되지 않고, 이 땅위에 존속하는 모든 인류에게 미친다. 칼빈은 정치론을 기술할 때 질서 통제권을 갖는 “국가”라는 개체적 용어나 성서적 색채를 띤 용어를 사용하지 않고, 보다 일반적이고 보편적인 개념을 갖고 있는 “치안”, “칼”, “정치 질서”, “정의 질서”, “권세” 또는 “주권”과 같은 다양한 용어를 사용하였다.²⁰⁾ 이는 정치가 갖는 보다 포괄적인 면을 가리킴이다. 교회가 신앙고백을 기초로 설립되는 신도의 집단이라는 한정적 요소를 갖고 있음에 비해, 국가나 정치의 “빵과 물과 태양과 공기”²¹⁾에 해당되는 인류 존속과 함께 원천적으로 주어지는 필수 요소이다. 칼

18) 이는 제네바 요리문답 제 1문을 뜻한다.

19) H. Höpfl, op. cit., p. 45.

20) M. E. Chenevière, op. cit., p. 115.

빈이 정치의 필요성을 생존적 필요 요소들에 비유하고, “만약 이러한 위계 질서를²²⁾ (하나님께서) 고려해주시지 않았다면, 과연 이 세상은 어떻게 되었겠는가?”²³⁾라는 조건문으로 나타낸 것은, 정치가 인간에게 주는 혜택과 유익이 결정적인 것임을 강조하고자 함이었다. 더욱이 “만일 이것[정치]이 없다면 세상은 도저히 존속할 수 없을 것이다”²⁴⁾라고 하여 세상 존속에 정치가 필요불가결한 조건임을 언급하였다. 그러면 칼빈이 그와 같은 정치관을 갖게된 동기와 사상적 진전, 이면에 내재된 신학적 배경, 그와 다른 견해에 대한 비판 그리고 구체적인 정치의 필요성 관하여 고찰해 보자.

2.2.1 시대적 동기와 사상적 진전

정치에 관한 절대필요성에 대한 강조는 이미 1536년 기독교강요 초판본에 거의 완벽하게 기술되었으며, 스트라스부르크 시절이나 제네바 사역 기간을 지나는 28년간을 통해서도 그 전체적인 내용은 거의 변하지 않았다. 기독교강요 초판본과 중판을 거듭하면서도 기독교인의 자유나 교회론의 후반부에 일관되게 이를 피력하였고, 1559년에 발행된 최종판의 마지막 부분에 국가통치라는 별도의 장을 구분하여 정치론을 記述하는 자리에서도 그 내용의 거의 전부를 삭제함 없이 수록하였다. 이는 당시의 종교정치적 상황이 정치에 대한 개혁교회의 분명한 신학적 입장을 지속적으로 요구하고 있었음을 뜻한다. 이미 루터파와 칼빈교도를 비롯한 개신교도들의 종교개혁 움직임이 본격화되었으며, 그들의 거취는 종교의 차원을 넘어서 정치·사회 문제화되었다. 그리고 이에 맞서려는 정치권의 물리적 탄압도 거세져서 박해와 추방, 고문과 학살이 통치권적인 차원에서 가혹하게 전개되어 갔기 때문에, 이에 대한 분명한 입장과 신자들이 그러한 박해 속에서 어떠한 태도를 견지해야하는가를 밝힐 필요가 있었던 것이다. 중판된 기독교강요의 부피로 보아, 다른 신학 이론과는 달리 정치론은 그 양에 있어서도 상대적으로 늘어나지 않았기 때문에 정치사상에 큰 진전이 없었던 것처럼 보일지도 모르겠으나, 기독교강요 자체만을 놓고 평가하라면, 오히려 그의 생애 전반에 걸쳐서

21) Inst., 4.20.3.

22) 정치를 의미한다.

23) co 26.309.

24) Ibid.

정치의 필요성에 대한 기본 입장은 거의 변함이 없었던 것으로 해석함이 타당하다.

정치의 필요성에 대한 사상적 진전은 기독교강요 이외의 다른 저작물을 통해 엿볼 수 있다. 1536년만 하더라도 실질적인 사역에 참여치 않고 있었고, 정치 상황을 보는 입장도 자신의 개인적인 일이었으며, 종교개혁 공동체의 상황이 아직 치명적인 현실로 다가오지 않았으므로, 정치의 필요성도 다음과 같은 이론적인 차원에 머물러 있었다.

이 세상의 통치는 ... 우리의 생활을 사회에 맞게 조성하고, 다른 사람들과 서로 화해하며, 공공의 안녕과 평화를 보호 육성하는데 (필요한) 것이다. (우리의) 나그네 생활이 이런(정치적인) 도움을 필요로 한다면, 이 도움을 사람에게서 빼앗는 자들은 그 사람의 인간성을 박탈하는 것과 마찬가지로이다.²⁵⁾

정치의 필요성을 질서와 평화의 유지라는 소극적이고 통념적인 범주에 두고 있음을 볼 수 있다. 압제와 박해라는 당시의 정치적 현실에 직면한 무정부주의적 과격분자들이 정치를 더러운 것이라고 여긴데 비해, 이와 같은 긍정론을 펼칠 수 있었던 것은 정치의 본질을 현실로 왜곡시키려 하지 않았던 그의 자제심을 보여주는 일면이기도 하다. 개신교들의 화형을 목격하고 정치의 난맥상을 보고 기독교적 지성의 발로로 저술한 서책에서 군주의 정치 자체를 긍정하고, 그 필요성을 인정하기란 그리 쉬운 일이 아니었으리라. 아니, 오히려 이를 긍정함으로 군주들의 관용을 기대하였는지도 모르는 일이다. 이 부분에서 “나그네 생활”이라는 표현을 사용하였음은 이러한 양면을 시사하는 바도 없지 않다. 세상의 모든 일에 대한 결정권이 군주들을 비롯한 통치자들에게 있는 것은 하나님의 섭리와 거룩한 법에 그 근거가 있음을 전제하고 정치란, 하나님의 나라가 종말론적으로 현세를 없애버리기 이전까지는, 즉 인간이 생존하는 한 세속적 정의와 도덕적 확립에 의해 사람들이 사회 속에서 삶을 영위하고 서로 화평을 유지하며 공공의 안녕과 질서와 평화를 보호하며 보장하기 위해 필요하다고 보았다. 그렇기 때문에 법을 보호하고 수호하는 관원(관리와 모든 위정자를 포함)과, 관원이 다스리는 근거인 법과 그리고 법에 의해 통치하는 관원에게 복종하라고 하였던 것이다.

25) Inst., 4.20.2.

이러한 정치의 현세적 필요성은 그가 본격적으로 목회와 정치에 참여하면서 더욱 강조되었다. 1540년에 발간된 로마서 주석의 롬.13:3 주석에서, 정치란 “인류를 파멸로부터 보호하는 유일한 대책이며 우리는 이것을 마땅히 조심스럽게 보존해야 할 것이다”라고 언급하였고, 통치자들에 의한 권력남용은 있을 수 있으나 독재 정치라 하더라도 인류 사회를 보호하는데 도움이 된다고 하였다. 제네바 사역에 참여했던 시기인 1551년에 출판된 베드로서 주석에서도 “권세는 인류 복지와 공익을 위해 세운 것이며 아무리 악한 정부라도 무정부보다는 낫다”고 하여 정치의 필요성을 인류 복지(common good of amnkind)의 차원으로 진전시켰다. 또한 1555년의 신명기 설교에서도, 다음과 같이, 그 필요성이 필연성으로까지 발전하고 있음을 볼 수 있다.

일체의 권위와 높은 자리는 하나님으로부터 나온 것이고, 이것은 그가 세우신 질서를 형성한다는 사실 그 자체로서, 만일 이것이 없다면 세상은 도저히 존재할 수가 없다는 그것이다. 만일 그가 이러한 위계질서를 고려해 주시지 않았더라면 과연 이 세상은 어떻게 되었겠는가?

이러한 예들은 그의 사상이 종교개혁자로서 현실 정치에 영향력을 끼치면서부터 정치에 대한 초기의 한시적이고 소극적인 필요성에서 더욱 발전하여 적극적인 필연성으로 진전하고 있음을 보여준다.

2.2.2. 정치의 필요성에 내재된 신학적 배경

칼빈이 정치의 필요성을 그토록 강조한 이면에는 그의 깊은 신지식(神知識)과 인간 이해가 있었기 때문이다. 그는 기독교강요의 제 1권인 神論에서 창조주와 구속주로서의 神觀을 서술하였으며, 하나님의 사역은 자신이 창조한 만물과 인간을 보존하고, 생성케 하며, 발전시키며, 더 나아가 새롭게 되도록 섭리하셔서, 결국은 그 거룩한 뜻을 이루어 가도록 한다고 주장하였다.²⁶⁾ 정치도 그러한 창조주의 섭리 가운데 주어지고

26) 하나님의 섭리에 관해서는 Charles B. Partee의 “칼빈의 보편섭리와 특별섭리”, *Readings in Calvin's Theology*, ed. D.K. Mckim, 한글번역판, 「칼빈에 관한 신학 논문」(기독교문화사, 1986)을 참조할 것.

또한 진행되는 것이다. 인간 사회의 모든 정치행위의 궁극적인 제 1원인은, 그 정치를 집행하는 인간이 아니라 하나님이라는 점이다. 집권자나 통치자는 단지 거기에 참여하도록 부름을 받은 존재에 불과하다. 칼빈은 정치의 본원(本源)과 통치자를 동일시하지 않았다. 오히려 이를 분리하여 정치의 본래 주인이 하나님이심을 강조하였고, 관원의 정치 행위도-그것이 비록 악하고 패역하며 독재라 할지라도- 결국은 그 주인의 섭리 아래 있음을 말하였다.

일체의 권위와 높은 자리는 하나님으로부터 나오는 것이고, 이것[정치]은 그가 세우신 질서를 형성한다.²⁷⁾

이러한 정치가 지상에 있어야 되는 이유는 “인류를 파멸로부터 보호하고”²⁸⁾ “우리의 삶을 사회에 맞게 조정하고, 다른 사람과 서로 화목하며, 공공의 안녕과 평화를 보호 육성하고자”²⁹⁾함에 있다. 세네비에르(M. E. Chenevière)의 말처럼 “정치란 인류의 유익을 위해 하나님께로부터 주어진 것인데, 그 유익이란 인류를 보존하고, 인류가 평화로운 관계를 유지하고 살도록”³⁰⁾함이다. 정치 자체를 논함에 있어서, 그 주체는 세상을 주관하는 창조주일 뿐이고, 통치자는 거기서 배제시켰다. 이 대원칙 앞에 관원은 단지 쓰임을 받은 자일뿐이며, 따라서 그의 개인적 입지는 어떤 의미도 갖지 못한다. 물론 그의 선한 뜻과 의지 그리고 헌신적인 봉사가 칭찬을 받을만한 일이고, 그 반대로 악한 의도와 독재와 패역한 행위는 저주와 형벌을 면치 못할 일이라 할지라도, 그것들은 단지 하나님으로부터 부여된 정치의 본래 목적 안에 모두 포함될 뿐만 아니라, 그 섭리 가운데 이루어지는 과정에 불과하다.

따라서 정치는 공홀과 자비의 하나님께서 죄 가운데 파멸할 수밖에 없는 인류에게-신자나 불신자나 구분 없이- 주신 크나큰 선물이다. 칼빈은 정치가 없는 인간 사회에 대하여, 마치 공기나 물이 없는 것과 같으며, 이 세상은 모두 파멸될 것이고, 정치만이 인류를 公滅로부터 구원할 유일한 수단이라고 하였다.

27) co 26.309.

28) 칼빈주석, 롬.13:3.

29) Inst., 4.20.2.

30) M. E. Chenevière, op. cit., pp. 140-143.

주께서 이 수단[정치]을 통하여 ... 평화를 주시고, 악인의 발악을 억제하신다. (이에 의하지 않는다면) 인류는 모두 파멸하고 말 것이다. 그러므로 이것[정치]이 인류를 파멸로부터 보호하는 유일한 대책일진대, 이를 마땅히 지키고 귀하게 여겨야 할 것이다.³¹⁾

정치가 배제된 사회를 파멸로 규정한 것은 칼빈의 인간 이해로부터 온 것이다. 그는 자신의 저서와 설교를 통해 인간이 비참한 죄인의 상태에 있음을 말하였고, 하나님의 은총이 없이는 회복되거나 존속할 수 없는 존재임을 주장하였다. 인간의 “완전 타락” 그리고 “하나님의 자비와 은총”, 이는 칼빈 신학의 큰 골격이다. 인간이 그러한 존재이기 때문에, 사람들이 모여서 이루는 사회나 국가 그리고 그들 위에 군림하는 인간인 통치자를 그대로 버려둔다면 인류는 과연 어떠한 모습이 되겠는가? 결국 이를 파멸로부터 건지고 세상을 보존키 위해 하나님이 개입하는 수단이 정치이다.

이 점에 대하여 네델란드의 칼빈주의 정치가이며 신학자였던 카이퍼는 칼빈의 정치사상의 근원을 그의 인간론과 은총론에서 찾았다. 프린스턴 대학교에서 한 강연에서, 인간이 범죄³²⁾하지 않았다면 정치는 아예 존재하지도 않았을 것이나, 인간이 범죄함으로 그 죄악성으로부터 무엇인가 대적하고 반항하며 싸우려고 하기 때문에 인류 보존을 위해 하나님께서는 인간에게 정치를 주셨다고 칼빈의 정치사상에 대한 자신의 견해를 말하면서, “정치는 일반은총(common grace) 가운데 주신 하나님의 손(the hand of God)”이라고 하였다.³³⁾

카이퍼에게 있어서 정치가 하나님의 배려였다면, 세네비에르는 이를 더욱 심층적으로 분석하고 있다. 칼빈이 정치의 필요성을 논하는 대목에서 두 가지 관점을 찾아 내었고, 이로써 자신의 입장을 정리하였다. 그 하나는, 칼빈이 정치를 인간 타락 이후에 온 하나님의 창조물로 보았다는 점이다.³⁴⁾ 카이퍼가 정치를 인간타락론과 연결시킨데

31) 칼빈주석, 롬.13:3.

32) 이는 원죄를 말함.

33) A. Kuyper, op. cit., p. 81.

34) M. E. Chenevière, op. cit., p.117, “... pour Calvin, l’Etat est une création de Dieu survenue après l’apparition du péché originel.”

비해, 그는 신론에 보다 접근시키고 있다. 두 견해 모두 같은 결론에 도달할 소지가 있기는 하지만, 전자가 수혜적(受惠的)이고 소극적인 의미에서 칼빈의 정치론을 이해한데 비해, 후자는 보다 적극적으로 하나님의 창조 행위로서 보았다는데에 차이가 있다. 그 다음은, 이 문제를 세속적 시각에서 취급하기를 꺼리고, 종교와 신앙의 테두리 안에서 다루어야 함을 말하였다.³⁵⁾ 이는 세속적 일을 교회의 범주에서 찾아야 한다는 말이 아니다. 그는 칼빈의 정치사상이 지향하고 목적하는 바가 지극히 종교적이었으며, 문제의 실마리도 기독교 신앙과 신학의 범주에서 찾고 있었다는 사실을 놓치지 않았다. 여기에서, 논의의 편의상, 종교와 교회 영역을 잠시 구분할 필요가 있다. 교회가 종교적 단체임에는 이론의 여지가 없으나, 교회라고 할 때에는 그것이 갖고 있는 기관적 의미 때문에 세속적 의미가 배제된 나름대로의 범위를 갖는다. 반면에 종교라고 할 때에는 기관적 성격이 배제됨으로, 해석상에 있어서 보다 포괄적인 성향을 띠게 된다. 이는 교회나 세상 모두를 종교적 시각에서 바라볼 수 있으며, 또한 해석할 수 있음을 말한다. 종교적 해석은 교회나 정치 모두의 구심점을 하나님께 위치시킬 수가 있음이다. 이러한 의미에서 그는 정치의 세속적 해석이 개입함을 차제에 배격하고 순수한 종교적 입장에서 이 모든 범주를 포괄하는 동심원적 해석 방법을 채택하였던 것이다. 그리하여 정치는 인간 본성의 소산이 아니고, 인간 타락 이후에 하나님께서 만들어 인류에게 주신 “일반은총의 선물”³⁶⁾이라고 주장하였다. 이 부분에 이르러서 양자의 시각차가 좁혀졌음을 보게된다. 이들 모두는 결론적으로 정치를 일반은총의 소산으로 보고 있다.

정치의 시작을 인간 타락 이후로 劃期함과 관련하여 “정부의 기원”에 대한 신학 논쟁이 일어났다. 이미 살펴본 바와 같이 카이퍼나 세네비에르처럼 아담 타락 이후로 보는 견해가 있는데³⁷⁾ 비해, 미터(H. Henry Meeter)나 스트로플(Strohl)은 아담 타락 이전에도 정부나 정치가 존재하였다는 주장하고 있다. 칼빈은 이에 대하여 명확한 언급을 하지 않았다. 두 견해 모두는 칼빈신학의 구도 속에서 각자의 주장을 정립할 때

35) *ibid.*, p. 125. “l’Etat, dans son(Calvin) explication dernière, … , est … un object de foi et non de connaissance naturelle.”

36) *Ibid.*, p. 117, “…ce(l’Etat) est un don de Dieu qui fait partie de la grâce commune.”

37) 이 주장은 그들 둘 외에도 루터, 뷔른너, 빠르트, Doumerguo 등도 동의하고 있다. M. E. Chenevière, *op. cit.*, pp. 118-119.

름이다. 그러함에도 이와 같이 서로 다른 주장이 나오게 된 것은 정치를 보는 시각 차에서 비롯된 것이다. 이하 두 견해를 비교 고찰하면서 칼빈의 의도했던 바를 살펴보자.

타락 이전으로 보는 견해는 정부의 기원을 인간의 자연적 속성에서 찾았다. 스트로플은 칼빈의 기독교 강요 4권 20장을 유추하여, 인간이 사회를 구성하고 정부를 가지며 통치자와 피지배자가 존재하는 것은 인간 본연의 자연적 본성으로서, 이 본성은 타락 이전이나 이후에도 변함이 없다고 하였다.³⁸⁾ 칼빈이 인간을 사회적 존재라고 본 것은³⁹⁾ 사실이나, 자연적 본성과 정부를 연결시키려면, “사회 있는 곳에 정부가 반드시 존재한다”는 사실을 칼빈의 글에서 밝혀내야 한다. 그리고 그것이 원죄와 무관함도 아울러 입증할 필요가 있다. 타락이전설은 이 점에서 납득할 만한 증거를 제시하고 있지 않다. 또한 미터(H. Henry Meeter)는 한 걸음 더 나아가 이를 구체적으로 입증코자 하였다. 그는 “정부는 인간의 자연적 본능으로부터 생겨났다. 즉 하나님은 인간에게 주신 사회적 충동에서 정부가 발생하였다.”⁴⁰⁾고 하여, 위 견해와 마찬가지로, 자연적 본능과 사회적 존재에 착안하여 타락 이전에도 완전한 형태가 정부가 있을 수 있다고 보았다. 그 증거로 천상세계의 직제와 신천지에서의 지배권을 들었다. 그리고 정부의 기능 면에서 타락 이전의 무죄시대를 논하면서, “(원죄 이전에도) 인류는 ... 연합된 유기체로서 ... 공동의 임무를 위한 ... 정부와 ... 지도자와 ... 지배권이 있어야 했다. ... 그러나 그 곳에는 ... 명령적 법률과 법원과 경찰과 군대가 필요없다”⁴¹⁾라고 하여 칼의 기능을 제외한 통솔적 기능을 갖는 정부를 제시하였다. 인간의 문화적 소명과 결부된 정부의 존재 이유를 타락 이전까지 소급한 점은 수긍할 만하지만, 그 역시 칼빈신학 속에서 사회와 정부를 연결하는 명확한 근거를 제시하지는 못하였다. 또한 이를 입증하려는 의도에서 정부의 존재 범위를 내세나 천사의 세계까지 확대하는 무리를 하였다. 정부의 존립을 그와 같이 확대하는 것은 칼빈의 신학적 구도와 상반된다. 칼빈은 성경이 자세히 언급하고 있지 않은 내세나 천사나 영적인 일과 같은

38) *ibid.*, pp. 116-117 에서 재인용.

39) 칼빈 주석, 창.4:14, 창.11:1.

40) H. Henry Meeter, *The Basic Idea of Calvinism* (Michigan), 「칼빈주의」, 박윤선외1 역 (개혁주의신행협회, 1996), 재판본.

41) *ibid.*, pp. 82-83.

신비의 세계를 현세적 사고로 공상하거나 확대하는 행위를 통렬히 비판하였다.⁴²⁾ 칼빈은 분명히 자신의 정치론을 현세적이고 현실적인 범주에 한정하였다. 이는 그의 변함없는 입장이자 원칙이었다. 따라서 타락이전설을 입증하고자 초월적이고 신비적인 세계를 현실 정치론과 견주는 것은 칼빈신학의 몰이해에 불과하다.

반면에 타락이후설도 그 나름대로 논리적 한계를 갖고 있다. 타락 이후 정부의 현세적이고 현실적 필요에 대한 지나친 집착으로 사회적 존재로 창조된 타락 이전 인류 집단에 대한 설득력 있는 신학적 귀결을 도출하지 못하였다. 타락 이후를 강조하려면 타락 이전도 명확히 할 필요가 있다. 정부가 없었다면 무정부상태였는가? 무정부상태였다면 인간의 사회성은 인류 집단에서 어떻게 구체화되었으며, 아담에게 부여된 “다스릴 권세”는 과연 무엇인가? 심지어 그들 가운데 세네비에르는, “칼빈에게 있어서, 정부는 인간의 자연적 본성에서 비롯되거나 창조의 명령(order)으로 말미암은 것이 아니라, … 아담 타락 이후 … 하나님께서 만들어 주신 것이다.”⁴³⁾ 라고 하여 타락이전설의 논리적 근거인 자연적 본성 자체를 거부하고 정부를 전능자의 인류 구속섭리의 후속 조치로 보았다. 이것 또한 칼빈의 견해에 대한 지나친 도약이다. 칼빈이 인간 타락과 관련하여 정치의 필요성을 역설한 것은 사실이나 그 범주와 시기를 아담 타락 이후로 한정하지도 않았으며, 또한 원죄 이전은 정부가 존재하지 않은 무정부상태였다는 발언을 하지도 않았다.

오히려 칼빈의 입장은 이 두 견해로부터 모두 비켜 서있다. 먼저 그는 정치론을 피력하면서 정부를 내세나 하나님 나라의 포괄적 범주에서 분리하였다. 그 예로서, 하나는 두정부론에서 세속 정부와 영적 정부를 구별하였고, 다른 하나는 “기독교인들의 이 세상 나그네 생활에 도움이 된다면”⁴⁴⁾이라 하여 정치를 현실과 현세로 국한한 점이다. 또한 정치와 관련한 인간 이해는 인간의 자연적 본성에서가 아니라, 타락한 인간과 그 인간이 이룩할 사회의 비참한 상태에서 비롯되었다. 이 점은 타락이전설의 논리적 근거를 모두 배제한다. 다음으로 어떠한 형태로든지 무정부상태를 혐오하고 있다는 점이다. 그는 호세아서 3장 4절을 주석하면서, 단지 정부가 없다는 사실만으로 이스라엘이

42) Inst., 1.14.1.

43) M. E. Chenevière, op cit., pp. 118-119.

44) Inst., 4.20.2.

슬프고 비참한 처지에 놓이게 되었음을 기술하였다. 여기에는 인간 타락의 면보다는 단지 저들을 이끌고 통솔할 관원과 정부가 필요함을 말하고 있다. 정부의 이러한 기능은 타락이후에만 한정한다고 볼 수는 없다. 인간이 타락하지 않았다 하더라도 구획과 지경을 정하고 통솔한 질서가 필요하다. 만약 그것이 없다면, 인류 사회는 큰 불편을 초래할 것이다. 무죄한 가운데 자유와 자율이 있다고 하여 모든 것이 원활히 돌아가는 것은 아니다. 교통순경이 교차로에서 교통지도를 하는 것은 단속하기 위함뿐만 아니라 신속하고 원활한 교통흐름을 유지하기 위함인 것과 마찬가지로, 인간의 죄악성 때문만으로 정부가 후속조치로 주어졌다고 볼 수는 없다. 결국 정부의 기원에 대한 칼빈의 입장은 하나님의 인류 사회에 대한 배려와 간섭으로 풀이되며, 이는 타락이전이나 이 후나 변함이 없다고 보아야 한다. 비록 시기와 처지에 따라, 정부의 기능과 필요성이 변모하고 다양해질 수는 있으나, 하나님의 인류에 대한 은총과 사랑은 斷期를 뛰어넘어 한결같은 것이다.

2.2.3. 적극적이고 포괄적 의미의 정치의 필요성

정치의 주체가 하나님이며 그의 은총의 선물로 주어진 것이라면, 그 필요성은 단지 인간 사회의 치안과 질서를 유지하고 평화를 도모하는 데에만 그치지 않고, 보다 더 큰 목적과 지향해야 하는 바가 있을 것이다. 칼빈은 정치의 필요성을 소극적인 면과 적극적 면 그리고 포괄적 면으로 설명하고 있다. 정치의 궁극적 목적이 하나님의 뜻을 이 땅에 실현하는 것이라고 가정한다면, 정치란 하나님의 세상 통치의 수단인 동시에 자신의 나라 건설의 한시적 지평(horizon)임에 틀림없다. 이 땅에 더욱 있어야 하며 필요한 불가결의 요소이므로, 모든 인류를 포괄하는 개연성이 있어야 하고, 적극적으로 실현해야 할 목표가 주어져 있다.

소극적인 면에서, 정치는 사람들이 질서를 유지하면서 안전하고 평화롭게 살기 위해 필요한 동시에, 인간의 의로운 삶을 위한 신성한 질서이며, 위계질서이다. 악인을 징벌하고, 선인을 보호하며, 법과 공의를 세워 파멸로부터 개인과 사회를 지키기 위해 존재해야 한다는 명제는 간단히 “政治爲民”으로 나타낼 수 있는 부분이다. 이 점은 정치가 존속해야 할 일차적인 이유이기도 하다. 칼빈이 먼저 정치의 이러한 면을 언급

한 것은 단순히 현상 유지라는 치안적 필요를 부각시키고자 함만은 아니었다. “의로운 삶을 위한 질서”가 갖는 함축적 의미 속에는, 복음적이고 경건한 선한 삶의 필요 조건임이 포함되어 있다.⁴⁵⁾ 이 점이 당시의 여러 정치론과 비교되는 점이다. 호플과 세네비에르는 그러한 것들로 재세레파, 로마교, 루터 및 마키아벨리의 정치관을 들고 있다.⁴⁶⁾ 재세레파가 모든 권세와 정치의 합법성 자체를 부정하고, 이에 도전하며 혼란을 도모하는데 비해, 로마교는 오히려 이를 지나치게 인정하고, 전폭적으로 의존하며, 교회문제조차도 정치의 힘으로 해결하려 하였으며, 교회의 생존을 정치적 보호 아래 두고자 하였다. 이 점에 있어서, 호플은 칼빈이 이 양극단의 중간적 입장을 취한 것이 아니라, 이들 모두를 배제하고 복음적 삶에 수반되는 필수적인 주변으로서 정치를 이해하였다고 보았다.⁴⁷⁾ 루터가 정치의 합법성과 권세의 정당성을 인정하되 정치를 단지 칼(sword)의 의미로 제한시킨데 비해⁴⁸⁾, 칼빈은 이를 인정하면서도 한걸음 더 나아가 전인적 인간 삶의 필요 요건으로서 정치를 보았고, 그 목적에 추종시켰다. 그리고 정치무용론자들의 입장을 다음과 같이 정리하고 있다.

기독교인에게 집권자들이 무용하다고 생각하는 사람들이 많다. 기독교인은 복수를 하거나 소송을 하거나 법에 호소하는 것이 금지되었으므로 경건의 입장에서 집권자들의 도움을 요청할 수 없다고 한다.⁴⁹⁾

그의 입장에서 보면, 정치를 거부하는 행위나 정치를 쓸모 없는 것으로 여기거나 관원들의 세속적 도움을 기피하는 행위를 경건하다고 보는 견해들 모두는 하나님께서 인류에게 주신 여러 혜택과 은사를 무가치하게 여기고 하찮게 여기는 배은(背恩)행위와

45) H. Höpfl, op. cit., p. 45.

46) H. Höpfl은 칼빈의 입장과 대비시켜 재세레파나 로마교 및 루터의 주장을 제시하였고, M. E. Chenevière는 재세레파와 로마교와 함께 마키아벨리의 주장을 열거하였다.

47) H. Höpfl, op. cit., p.45, “(Calvin ... regard it[government]... as essentially peripheral to the main concerns of the evangelical good life.”

48) Ibid., p. 253, H. Höpfl은 루터의 이러한 정치관을 온건파 재세레파와 유사한 것이라고 비판하였으며, 칼빈이 정치무용론자들을 비판함의 대상 속에는 재세레파 뿐만 아니라, 루터도 포함되어 있다고 하였다.

49) Inst., 4.20.17.

다를 바 없다.

정치무용론자들이나 정치의존론자들과 함께 또 다른 부류로서 마키아벨리주의자들과 같은 정치지상론자들이 있다. 이들은 칼빈과 정반대의 입장을 갖고 있었다. 칼빈은 정치가 종교적으로 해석되고, 그 진행은 전능자의 섭리 안에 있으며, 목적도 그의 뜻을 성취함에 있는 神意追從的 위치에 있는 것임을 주장한데 비해, 마키아벨리주의자들은 오히려 군주의 세속적 목적에 종교적 가치가 추종해야 하며, 교회 역시 군주의 통치 수단의 하나라고 보았다. 거기에 질서 유지는 있을지 모르나, 정치의 정의로움이나 복음적 삶의 추구나 창조주의 은총은 있을 수 없게 된다. 칼빈은 이러한 자들을 “군주의 아첨꾼들”이라고 경멸하였으며⁵⁰⁾, 무정부주의자들과 함께 경계해야 할 신앙의 독소임을 지적하였다.

한쪽에서는 미친 야만인들이 하나님을 정하신 이 제도[정치]를 전복하려고 날뛰고 있는 동시에, 또 다른 한편에서는 군주들에게 아첨하는 자들이 군주의 권력을 과장하여 하나님 자신의 그것과 대비시키는 것을 주저하지 않는다. 이 두 가지 해독을 모두 제거하지 않는 한 순수한 믿음도 사라질 것이다.⁵¹⁾

적극적인 면에서, 정치는 소극적 한계를 뛰어넘어 구체적이고 능동적으로 정치 본래의 목적을 수행하는데 필요하다. 칼빈은 정치가 소극적인 한계를 능가해야 함을 다음과 같이 서술하였다.

인간 가운데 있는 정치의 기능은 빵과 물과 태양과 공기의 그것에 버금가는 것이나, 정치가 갖는 명예는 실로 그것보다 뛰어나며 그 이상이다. 왜냐하면 정치는 사람들이 호흡하고 먹고 마시고 따뜻하게 하는, 그것만을 목표로 하지 않기 때문이다. ... 정치는 그것을 수행할 뿐만 아니라 ... 종교에 대한 ... 침해를 방지하며 ... 종교의 공적인 형태가 기독교인 가운데 존속되게 하며, 인간애가 사람들 가운데 유지되도록 한다.⁵²⁾

50) M. E. Chenevière, op. cit., p. 123.

51) Inst., 4.20.1.

52) Inst., 4.29.3.

정치의 소극적 필요성에 종교적 필요와 “인류 공동 복지”⁵³⁾라는 세속적 요구가 추가되었다. 정치는 적극적으로 이 두 과제를 실현하는데 반드시 있어야만 한다. 역으로 말하면 정치만이 이를 실행할 수 있으며, 하나님께서는 이를 위해 정치를 인간에게 주신 것이다. 이러한 맥락에서 정치는 세상 가운데 기독교의 종교적 정의가 넘치는 복지국가를 건설해야만 하는 지상 과제를 갖고 있다.

이와 같은 칼빈의 적극적 의미의 정치필요성은 그의 제네바 사역 기간을 통하여 꾸준히 구현되었다. 유럽의 중심부에 위치했던 그곳은 1530년대만 하더라도 인구가 13,000명 정도되는 소도시로서 칼빈이 자신의 정치적 이상을 펼치기에 적합한 곳이었다.⁵⁴⁾ 제네바 교회·정치에 직접적으로 간여하지 않고⁵⁵⁾ 단지 목사로서 간접적인 영향력을 끼쳤던 그는 자신의 반대파가 대부분 제거되고, 제네바가 베른의 정치·종교적 간섭으로부터 벗어난 1555년에 이르러서야 나름대로의 포부를 실현할 수 있었다.⁵⁶⁾ 그로부터 칼빈이 작고한 1564년의 약 10년간이 그의 절정기라고 볼 수 있다. 이 기간은 몬터(E. W. Monter)도 지적한 바와 같이, 영적 권력과 세속 권력이 조화와 균형을 이루는 가운데 하나님에 의하여 통치된 사회를 건설한 시기였다.⁵⁷⁾ 경찰이 필요 없을 정도로 질서와 치안이 유지되었으며, 상업이 장려되고 의류 제조업이나 직물업 및 인쇄업과 같은 산업이 교회와 정부의 협조로 육성되었으며, 병자와 노인, 과부, 고아, 그리고 극빈자를 위한 구빈원이 활발히 운영되었고, 유럽 도처에서 몰려드는 피난민을 위한 철저한 관리로 극빈자에게는 생활비가 지급되고, 노동이 가능한 자들에게는 일자리가 주어졌다. 이들 난민들의 무차별적인 유입으로 인구가 폭발하고, 경제가 위기에 직면하며, 재정이 고갈되고, 물가가 앙등하며 인플레이와 실업률이 상승하였으나, 제네바시의 행정력은 이를 능히 꾸려나갈 수가 있었다. 또한 법을 공정히 집행하고 교회의 신앙 원리와 기독교 윤리가 철저히 실현되어 고리대금과 사치, 게임, 오락, 춤 등이 철

53) 칼빈주석, 뵘전.2:14.

54) H. Höpfl, op. cit., p. 57.

55) Ibid., p. 58.

56) E. W. Monter, *Calvin's Geneva* (Huntington, New York: Robert E. Krieger Publi. Co., 1975), p. 89.

57) Ibid., p. 144.

저희 규제됨으로 시민들이 건전하고 선량하며 경건한 삶을 살도록 정치력을 행사하였다.⁵⁸⁾

이러한 칼빈의 정치적 세속주의에는 어떠한 종교나 정치를 제도적 전형으로 제시하여, 그 기준에 의해서만 평가되어야 한다는 것을 금하고 있는 동시에, 그렇게 세운 제도에 의해 인간의 양심의 자유가 침해를 받고, 신체적 자유가 구속될 수 없음을 표방하였다. 모든 인간은 하나님께서 주신 바 정치의 혜택을 누릴 권리가 있으며, 권세에 의해 그 행위는 제제를 받을 수도 있으나, 그 대상에는 차별이 없다. 그는 이 원칙을 끝까지 소수하였다. 정치가 “하나님에 대한 외적인 예배를 존중하고, 보호하며, 건전한 교리와 교회의 지위를 수호하기 위해”⁵⁹⁾ 하나님께서 세상 군주에게 주신 필요불가결한 것이라 하더라도, “종교를 ... 제도화하거나 ... 종교와 하나님께 예배드리는데 법을 마음대로 결정하는 일을 인간이 마음대로 결정할 수 없다.”⁶⁰⁾고 함은 인간이 만든 제도에 의해 정치의 당위성이 보장되거나 그 합법성이 좌우될 수 없고, 인간 사회의 제도적 장치에 하나님이 주신 고귀한 선물들이 예속되지 않음을 강조함이다. 실제로 그 수많은 정치제도와 법과 정부 형태 가운데, 그 어떤 것을 선정하여 그것이 가장 이상적이고 성서적이며 하나님께서 세우신 것이라고 규정하기는 곤란한 일이다. 만약 이를 규정한다면, 이는 필경 독재 정치로 흐를 수밖에 없다. 정치가 갖추어야 할 기본적인 당위성이 지켜진다면, 그 정치 역정을 하나님의 섭리에 의존함이 바람직하다. 이러한 원칙이 있었기 때문에, 칼빈은 “정치는 우상숭배와 하나님의 이름에 대한 모독과 하나님의 진리에 대한 모독과 ... 종교에 대한 공공연한 침해를 방지해야 한다”⁶¹⁾고는 하였지만, 국가의 법으로 우상숭배를 일삼는 로마교를 금지하고 로마교도들을 모두 처형하며, 개신교를 국교로 하여야 한다고 하지 않았다. 어떤 특정 종교나 정치 제도나 정

58) 칼빈 전성기의 제네바에 대한 부정적 시각도 없지 않으나, 빈곤과 포악한 군주들의 압제와 찬탈에 시달리던 당시 대부분의 국가나 자치시의 시대적 상황으로 견주어 볼 때, 1530년대 초반 하더라도 보잘 것 없었던 제네바는 유럽의 모범적인 종교, 정치 도시로 변모하고 있었다. 이 무렵 제네바의 종교적 복지 국가의 양상을 자세히 살펴보려면 앞에서 제시한, 그레함(W. F. Graham)의 저서인 *The Constructive Revolutionary John Calvin*,이나 E. W. Monter의 *Calvin's Geneva* 를 참조할 것.

59) Inst., 4.20.2.

60) Inst., 4.20.3.

61) Ibid.

부 형태를 지칭하여, 이를 정치권에서 수용하거나 박멸하거나 장려하는 일이 정치가 있어야만 될 필요성이라고 말하지 않았다. 칼빈이 사역하던 제네바시에서도 시의 법과 교회의 가르침에 위배되는 행위는 제재를 받았으나, 어느 개인이 어떤 부류에 속하였다는 사실만으로 그를 형벌하지는 않았다. 이 점에 대하여, 카이퍼는 칼빈의 정치론 가운데 종교적 및 정치적 포괄성과 관용과 자유의 개념이 있다고 하였으며, 로마카톨릭 국가들과 칼빈주의의 영향을 받은 네델란드를 서로 비교하여, 전자에는 종교나 정치적 관용이 결여된 데 비해, 후자는 모든 종교의 피난처가 되어서, 유대인이나 루터교도들이나 메노파, 심지어 알미니안주의자들이나 로마교도들조차도 모두 받아들여지고 관용되는 자유의 땅임을 강조하였다.⁶²⁾

이와 같이 세가지 면에서 고찰한 정치의 필요성은 당시에 있어서 매우 새로운 것이었다.⁶³⁾ 시대를 앞서가는 것이었으며, 당시의 암울한 정치현실에 비해 획기적인 것이었다. 정치가 하나님의 은총의 선물로 주어졌다면, 이는 마땅히 모든 인류의 복리를 위해 필요할 것이다. 여기에는 기독교인이나 비기독교인이나 차별이 있을 수 없고, 인종과 국가의 차별이나 남녀나 귀천의 차별이 있을 수 없으며, 국가나 민족의 차별이 없는 것이다. 또한 기독교의 가르침을 수용하여 종교 면에서나 세속적인 면에서 선하고 의로우며 복음적인 정치를 펼치는 경우나, 그와는 반대로 포악하며 우상숭배로 가득 차고 백성을 도탄 가운데 빠지게 하고 혼란과 내분이 지속되는 정치인 경우나, 이 모두가 정치임에는 틀림없으며, 정치 그 자체는 하나님께로 주어진 은총의 선물인 것이다. 칼빈은 이 점에 대하여, “아무리 독재 정치라 하더라도, 인간 사회를 보호하는데 도움이 된다.”⁶⁴⁾는 자신의 견해를 분명히 하고 있다. 어떠한 경우라도 인류를 파멸로부터 구원할 정치는 반드시 필요하다고 단언하고 있는 것이다. 이 점에서 칼빈의 정치관에는 이미 근대 민주주의 이념의 싹이 있었다고 할 수 있다.

2.2.4. 거룩한 종교의 보존을 위하여 필요한 정치

광의적 의미에서 정치가 인류의 공동의 유익과 생존을 위하여 주어진 것이라면,

62) A. Kuyper, op. cit., pp. 101-102.

63) H. Höpfl, op. cit., p. 45.

64) 칼빈주석, 롬.13:13.

이 세상 가운데 종교적 예배와 신앙과 신학을 보존하고 육성하며 전파해야 하는 기독교적인 관점에서 보았을 때, 정치는 더욱 필요하다. 사도 시대 이후로 정치 권력의 극심한 박해와 탄압을 받았을 뿐만 아니라, 통치자들에 의해 부당한 종교적 간섭을 받았으며, 수많은 이단과 이교의 종교적 도전에 직면해 왔던 기독교는 다른 어떤 사상이나 종교보다도 정치권의 종교적 배려와 보호가 절실히 요구되어 왔다. 이러한 역사적 사실들을 잘 알고 있었던 칼빈은 정치가 갖고 있는 공익적 필요뿐만 아니라, 거룩한 종교를 보존하고, 예배와 신앙의 자유를 보장하기 위하여서도 반드시 필요함을 역설하였다. 종교와 정치의 구분이 명확하지 않고, 서로의 유익을 위해 상대방의 영역을 무단히 침해함으로써 발생하였던 중세의 비참했던 역사를 보았고, 또한 종교개혁 당시에도 그러한 시대착오적 양상이 도처에서 무수히 그리고 거리낌없이 자행되는 것을 보면서, 이를 본래의 자리로 바로 잡고자 하였다. 정치권에 대한 칼빈의 요구는 두 가지로 정리할 수 있다. 하나는 정치가 종교의 영역을 침해하지 말라는 것이며, 두 번째는 교회가 자유롭게 신앙 생활을 할 수 있도록 해달라는 것이다. 전자에 관해서는 앞으로 기술될 두정부론에서 자세히 다룰 것이므로 후자에 관해서 먼저 살펴보겠다.

종교의 현실적 보존은 교회나 감독이나 어떤 종교가나 신학자에게 주어진 것이라기 보다는 오히려 정치, 그 자체에 주어졌으며, 그렇기 때문에 정치가 필요하다. 칼빈은 이미 1536년의 기독교 강요에서 이 점을 명백히 하고 있다.

정치는 우상숭배와 하나님의 이름에 대한 모독과 하나님의 진리에 대한 모독과 그 밖에 사람들 사이에서 일어나 퍼지는 종교에 대한 공공연한 침해를 방지하며 ... 종교의 공적인 형태가 그리스도인들 가운데 존속되고 참 종교가 침범 당하고 더럽혀지는 일이 없도록 하는 것이다.⁶⁵⁾

사회의 안녕과 질서를 유지하고 백성들의 복리를 증진함으로써 누구라도 평안히 이 세상에서 인간으로서의 삶을 영위하도록 하기 위해 정치가 있어야 하듯이, 참된 종교가 침해받음 없이 이 땅에 존속하며, 신앙의 자유가 보장된 가운데 거룩한 종교가 확립되도록 함에도 정치권은 반드시 필요하다. 정치의 종교적 필요는 제네바 사역이 본격화되

65) Inst., 4.20.3.

있던 1559년에 이르러 더욱 강조되고 있다.

하나님에 대한 외적 예배를 존중하고 보호하고 건전한 교리와 교회의 지위를 수호하기 ... 위하여 정치가 필요하다.)⁶⁶⁾

1536년에는 정치의 종교적 필요를 포괄적으로 제시하였는데 비해, 제네바 사역 이후는 “예배”, “교리” 및 “교회의 지위” 등과 같은 더욱 구체적 항목을 나열하면서 이를 강조하였다.

여기에서 “예배”란 종교개혁에 의해 “회복된 예배”를 뜻하는 것으로 로마교의 미사와 구분된다. 온전한 예배의 회복과 그러한 예배의 보장은 종교개혁의 중요한 과제이자 정치권에게 향한 강력한 요구였다. 로마교의 미사나 성인·성자 숭배나 성상숭배는 예배가 아니라 우상숭배이므로 배격하였다. 비록 로마교적 전통의 종교적 의식 자체를 하나하나 열거하면서, 그것이 어떠한 정치적 해악을 끼치는지에 대하여 비판하지는 않았을지라도, “예배”라는 단어가 내포하고 있는 바는 실로 광범위하였다. 온전한 예배가 있는 곳에 참된 정치의 실현도 가능하다. 왜냐하면 정치의 궁극적 목표는 하나님께 예배드리는 경건한 무리들을 보호함으로, 그들이 이룩할 하나님 나라를 완성함이기 때문이다. 두 번째로 “교리의 수호”를 위해 정치가 필요함을 지적함도 시대적 모순에 대한 개혁을 은연중에 시사하고 있다. 하나님과 인간을 성서의 가르침을 따라 진리의 기초 아래 참되게 인식하는 바른 교리의 수호가 교회의 역할만이 아니라, 정치권 마땅히 시행해야 할 항목이었다. 정치가 종교의 자유를 허락하고 보장함은, 소극적으로 권력의 간섭이나 제재없이 자유롭게 종교활동을 하도록 내버려두는 것을 의미하기 보다는, 적극적으로 교회가 교리를 지키고 가르치며 전파할 수 있도록 정치적 배려와 협력을 해야될 필요가 있음을 의미한다. 교리의 수호를 위하여 정치가 필요하다는 말은 그릇된 교리와 이단을 금하여 교회와 사회가 사악한 교훈에 물들지 않도록 권력을 행사해야 함을 의미하지만, 그러한 부분에 대하여 중세 시대처럼 물리력과 경찰력을 동원하여 사법적 형벌을 감행해야 한다는 것은 아니다. 교리의 정치적 수호와 사법적

66) Inst., 4.20.2.

대응은 구분되어야 한다. 이 문제의 해결도 뒤에 거론될 두정부론에서 자세히 다루어질 것이다. 세 번째로 “교회의 지위를 수호”하기 위해 정치가 필요하다는 말에는 몇 가지 뜻이 함축되어 있다. 하나는 소극적인 면에서 교회의 존속을 법과 제도로 보장하는 것이며, 다른 한편으로는 교회의 외침과 권유를 존중하여 하나님께서 교회를 통해 세상에 말씀하시는 바에 귀를 기울이고, 이를 정치에 반영해야 함을 뜻한다. 하나님께서 이 땅에 선지자나 교회를 두신 것은 종교만을 위하심이 아니라, 그것을 통하여 세상을 구원하시기 위함임을 성서의 역사가 대변하고 있다. 칼빈은 정치의 이러한 역할과 의무를 염두에 두고, 교회의 지위 수호를 정치권의 그것으로 보았다. 그와 관련된 범위와 한계 역시 두정부론의 논의 대상이다.

우상숭배와 불경건, 이단과 비진리가 종교의 영역에서 제거되고, 순수한 예배가 드러지며, 참된 교리가 가르쳐지고 전파되어 종교의 기능이 회복됨에는 교회의 역할만이 있어야 되는 것이 아니라, 정치도 반드시 있어야 할 영역이다. 즉 교회는 나름대로의 종교적 통제력으로 이 일을 수행하겠으나, “하나님의 이름을 반대하는 우상숭배, 참람한 행위, 진리에 대한 비방, 종교에 대한 각종 공격 등, 이 여러 불경건한 일들이 백성들 가운데서 일어나 퍼지지 않도록 함”⁶⁷⁾에 정치는 필요불가결한 부분이다. 개인과 사회의 존재 이유가 그 자체를 위한 것이 아니라, 하나님을 예배하고 교리가 확립되며, 교회와 국가가 유기적 관계를 통해 창조주의 사역에 동참토록 부르심을 받았다면, 정치는 방관자나 가해자가 아니라 이 목적을 성실히 수행할 동역자이다.

칼빈이 여기서 밝히고 있는 이 세 가지는 종교개혁 당시 제기된 중요한 쟁점 항목이었다. 개신교의 예배가 프랑스를 비롯한 여러 국가와 지역에서 침해와 탄압을 받았고, 교리가 이단시되었으며, 정치적 박해로 교회의 존립 자체가 위협을 받았다.⁶⁸⁾ 제네바 종교개혁이 본격화되고 있었을 무렵인 16세기 중엽에도 그 양상은 크게 변하지 않았다. 시대적 암울 속에 칼빈이 제시했던 정치의 역할은 보다 시급히 요구되었으며, 그 필요성은 더욱 대두되었다. 그 무렵 제네바가 정치적 자치를 확고히 하고 종교의 자유를 확보하여 이미 전 유럽 개신교의 중요한 거점으로 부상했고, 도처에서 활발

67) Inst., 4.20.3.

68) 당시의 개신교도 정치, 사회적 박해에 대해서는, N. Z. Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, 1975) 를 참조할것.

한 개신교적 예배와 교리가 확산되고 있었으며, 개신교도의 정치·사회적 역량이 고양되고, 이에 동조하는 정치 권력도 점차 늘어나던 시기였으므로, 정치의 현실적 종교 참여가 더욱 절실히 필요하였다. 칼빈은 이러한 시대에 걸맞는 새로운 정치론을 제기하였던 것이다. 정치가 종교를 간섭하거나 종교를 주장하거나 종교와 구분이 없어지거나 혹은 종교에 예속되는 것이 아니라, 종교와는 별개의 영역에서 자신의 위치를 이탈함 없이 종교와 함께 “하나님의 뜻이 땅에 성취되는” 사역에 동참해야 함을 피력했다. 종교개혁은 기독교권의 일만이 아니라 세속정치의 문제이기도 함으로, 이 땅을 다스리는 자들은 모든 권세의 근원이신 그분의 통치에 순복할 것을 명하였다.

2.3. 무정부주의에 대한 비판

정치가 죄 많은 이 세상에 주신 하나님의 선물일진대, 이를 거부하는 행위는 정치를 인간에게 허락하신 분에 대한 불신이며 반역행위이다. 무정부주의자들에 대한 비판의 강도는 정치의 필요성에 대한 인식의 진전과 함께 더해갔다. 칼빈은 위정자들의 권력 남용과 독재도 공격하였으나, 이에 못지 않게 무정부주의자들도 증오하였다. 전자는 정치를 파괴하는 자이며, 후자는 정치를 말살하는 자이다. 그들은 모두 하나님의 주권을 거부하는 자들이었다. 특히 참된 정치의 구현이 절실히 요구되었던 당시에 무정부주의자들은 종교개혁의 저해 요소이자 장애물이었다. 저들은 선동과 반란을 일삼았으며, 교회와 정부에 적대적이었다. 칼빈 자신이 이들로 인하여 얼마나 많은 고초를 겪었는가는 그의 저서 도처에 나타나 있는 비판을 보면 잘 알 수 있다. 독재자나 악한 군주에 대해서는 그래도 일말의 희망을 품기도 하고, 호소도 하며 간곡하게 청원하기도 하였으나, 무질서와 혼란을 획책하는 그들에 대해서는 비판으로 일관하였다.

무정부주의자의 정치부정에 대한 그의 공격과 비판은 제네바 사역 이전부터 나타났다. 기독교강요 초판을 출판하면서, “세상 정치가 없어도 된다고 생각하는 것은 터무니없는 야만적인 것이다”⁶⁹⁾라고 하였다. 그들에 대하여 다양한 부정적인 수식어들이 사용되었다. “야만적”이라는 말을 비롯하여, “광신도”, “마귀에게서 난 자들”, “미친 야만인들”, “과격분자들”, “혼란으로 몰고 가는 자들”, “짐승 같은 무리들”, “야수들”,

69) Inst., 4.20.3.

심지어 “미친개들”이라고까지 하였다. “칼빈의 욕설” 가운데 로마교 다음으로 심한 말을 한 것을 들라면 이 무정부주의자들일 것이다. 그들은 진리를 왜곡하는 자들 이상으로 위험한 존재였다.

그렇게 많은 성경의 증언에도 마음이 움직이지 않고, 이 거룩한 사역이 기독교나 기독교적 경건과는 서로 적대적인 것처럼 이것을 조롱하는 자들은 하나님께 대놓고 욕하는 것이 아니고 무엇인가?⁷⁰⁾

이 기록도 1536년판으로서, 이때는 무정부주의자들의 일이 자신에게 직접적인 해악을 끼치지 않던 시기였다. 그럼에도 불구하고 이와 같이 극도로 그들을 혐오했던 이유는 어디에 있었을까?

칼빈이 그들을 그리도 증오했던 데는 몇 가지 이유가 있었다. 첫째는 무정부주의자들도 기독교인으로 행세하며, 자신들도 종교개혁자들로 자처하였다는 점이다. 루터나 츠빙글리, 부제, 멜랑톤 혹은 불링거나 칼빈과 같은 당시의 종교개혁자들과 동일하게 개신교도로 인식되었고, 그들의 과격하고 파괴적이며 국가를 전복하려는 광적인 행동은 통치자들 눈에 개신교의 그것으로 차별 없이 보였다. 칼빈은 순수한 종교개혁이 이 과격분자들에 의해 오도(誤導)되고 있음에 분노했던 것이다. 기독교강요 초판 서문의 프란시스 1세에게 올리는 글 초두에도 이러한 염려가 나타나 있다.

마치 이 교리가 모든 질서와 시민의 정부를 전복하고 평화를 깨뜨리고 모든 법을 폐기하고 모든 신분과 재산을 박탈하려는, 한마디로, 모든 것을 뒤집어 버리려는 것 외에 어떤 다른 목적도 갖고 있지 않은 것 같습니다. ... 백성들 사이에 끔찍한 소문들이 널리 유포되고 있습니다. ... 우리가 나라를 전복시키려는 모의를 꾸미고 있다고 합니다⁷¹⁾

그리하여 그들과 종교개혁을 차별화 하고자 하였다. 소요와 반란을 일으키며 나라

70) Inst., 4.20.7.

71) Inst.(1536), 초판 서문.

를 전복시키려 하는 자들은 재세레파라 불리는 무정부주의자들로서, 사도적 신앙과 성서의 가르침을 따르며 국가의 법과 왕에게 복종하는 경건한 개신교와는 근본적으로 다르다고 역설하였다. 개신교에 대한 오해를 무정부주의자들의 탓으로 돌리고, 그들을 “재세레파들(로 불리는) 사악하고 반역적인 무리들이 ... 일으키는 ... 폭동이나 과격한 파당 ... ”⁷²⁾ 으로 규정한 후, 오히려 그러한 무리들은 국가의 법으로 엄벌해줄 것을 요청하였다.

만일 어떤 사람들이 복음을 핑계로 소요를 일으키고 ... 자기의 방종한 사악을 하나님 이 주신 자유의 은혜로 미화한다면, 그들은 법과 법의 처벌 조항에 따라 자기들의 죄에 상응하는 엄한 심판을 받아야 할 것입니다. ... 파렴치한 자들의 사악함으로 하나님의 복음이 모독당하지 않게 되어야 할 것입니다.⁷³⁾

여기서 칼빈이 언급한 “하나님의 복음”이란 표현은 그가 개신교를 일컬을 때 즐겨 사용하던 말이다. 그는 중세 천년 동안 수도원에 파묻혀 있었던 복음과 그 복음을 회복시키고자 일어난 종교개혁이 무정부주의자들의 무분별한 행동으로 정치권의 불신을 받을 뿐만 아니라, 박해의 빌미가 되고 있음에 격분하였던 것이다. 또한 격해지는 개신교도들의 학살과 박해를 보면서도 권세에 복종할 것을 주장하고 저항권에 대한 언급을 자제할 수밖에 없었던 것도 이러한 이유가 있었기 때문이기도 하였다.

두 번째는 정치권의 종교적 박해에 직면해 개신교도들이 무정부주의자들의 선동으로 정치 자체를 거부하고 전혀 필요 없는 무용지물로 여겨, 폭동과 반란을 일으킴으로 사회가 소란스러워지는 것을 미연에 방지하고자 함이었다. 특히 통치자들에게 복종을 강요 당하며 살아온 민중들에게, 정치나 군주는 필요 없는 것으로 그들의 약탈과 학정으로부터 벗어나기 위해 폭동을 일으켜야 한다는 말은 쉽게 귀가 쏠릴 소지가 있었다. 그렇기 때문에 칼빈은 무정부주의를 비판할 때 독재정치와 악한 왕의 문제도 함께 거론하였던 것을 볼 수 있다.

72) Ibid.

73) Ibid.

일말의 인정도 없이 잔인한 야만성을 일삼는 광신도들이 제거되기를 통치자들은 원하고 있다. 공의와 질서를 지키며 신앙을 보존하고자 왕들을 위해 기도하는 것과 ... 왕의 권력뿐만 아니라 모든 정치가 신앙에 위배된다고 주장하는 것과는 엄연히 다르다. ... (전자는) 성령으로 말미암은 것이며, ... (후자는) 마귀에게로 말미암은 것이 분명하다.⁷⁴⁾

사도 바울이 군왕에 대한 기독교인의 태도를 가르친 대목을 주석하면서, 세상의 악한 군주에 대한 두 가지 종교적인 반응을 대비시키고 있다. 하나는 참된 기독교인의 그것으로서, 권세에 순복하는 가운데 위정자를 위해 기도함이며, 또 다른 하나는 왕이나 정치 모두를 거부하고 대항하는 무정부주의자들의 그것이다. 두 주장의 입장 차이는 정치의 필요성에서 온 것이었다. 비록 악한 군주들에 의해 정치가 장악되고 있더라도 왕이나 정치는 반드시 필요하기 때문에 이를 위해 그 주인이신 하나님의 자비의 손길을 간구해야 하는 것이 전자의 입장이라면, 후자는 그 필요조차 인정하려 하지 않았다. 이 양자 중에 어느 것을 택할 것인가는 오랫동안 독재자의 확정에 시달려왔던 기독교인들에게 있어서 중대한 문제였다. 당시의 개신교도들이 할 수 있는 일이란 핍박을 감내하면서 순교하든지, 민중 봉기를 일으켜 칼을 들든지, 아니면 군주들이 다스리고 있는 정든 고향과 친척을 버리고 자유의 땅을 향하여 떠나는 난민이 되든지의 기로에 서있었다. 이와 같은 실정을 누구보다도 잘 알고 있고, 자신도 그러한 난민 중에 하나였던 칼빈⁷⁵⁾의 입장은 오히려 단호했다. 무정부주의와 독재자 중에, 어느 것 하나를 택하라고 한다면, 독재자를 택하라는 것이었다. 1540년에 출판된 로마서 13장 13절 주석에서, “인간 사회를 보호하는데 도움이 되지 않는 독재 정치란 존재하지 않는다”라고 하였으며, 그로부터 11년이 지난 1551년의 베드로전서 2장 14절 주석에서도 그 입장이 변하지 않았다.

어떤 종류의 제도이든지 그것이 아무리 변질되고 부패하였다 하더라도, 그것이 무정

74) 칼빈주석, 딤전.2:2.

75) 영원한 프랑스 난민이었던 칼빈은 그 심정을 기독교강요 초판본(1536)의 프란시스 1세에게 바치는 헌사에 토로하고 있다. “고국으로부터 피난해 있는 지금도 폐하와 폐하의 정부의 번영을 위해 쉬지 않고 기도하고 있습니다.”

부 상태보다는 더 낮고 유익하다는 것을 부인해 둔다.

그리고 그의 이러한 입장은 무정부주의자들의 세력이 자신의 거취와 직접적으로 관련이 없던 때와는 달리, 제네바 사역에 참여하면서부터 더욱 강경해졌다. 이미 살피본 바와 같이, 1548년의 디모데서 주석에서는, 그들을 잔인한 야만성을 가진 무지막지한 자들로 규정하고, 심지어 광신자들이며 마귀에게로 난 자들이라고 비난하였다. 그들이 그렇게 과격하게 된 데에는, 정치와 정치 현상을 구분하지 못하고 군주들의 해악 뒤에 숨겨져 있는 전능자의 섭리를 신앙의 눈으로 보지 못한 채, 무작정 현재의 정치적 고통이 신앙과 위배된다고 단정하는데 그 원인이 있음을 지적하였다. 1551년의 베드로전서 주석에서도, 아무리 부패되고 변질된 정치라도 무질서와 난동을 일삼는 무정부보다는 낫다고 하여 무정부주의의 존립 자체를 부정하였다. 1555년 신명기 설교에서, “그들은[무정부주의자들] 하나님께서 정하신 시민적 질서에 맞서는 자들이며, 사람들을 어지럽게 만들고 모든 일을 혼란으로 몰고 가려는 자들로서 짐승만도 못한 자들이며 맹수들을 길들이는 사육장으로 보내야 한다”고 더욱 맹렬히 공격하고 있음을 볼 수 있다. 또한 1559년 기독교 강요 최종판에서는 이들을 “혁명의 열기로 날뛰는 미친 야만인”⁷⁶⁾이라고 지칭하고 이사야와 바울의 글을 인용하면서, 정치뿐만 아니라 개신교 조차도 제거하려는 종교개혁의 책임을 분명히 하였다. 반면에 통치자들에 대해서는, “왕비와 군주들을 교회의 양부요 유모”라고 부르면서 그들의 위치를 격상시키는 대조를 보이고 있다. 이는 그가 제네바에 정치를 실현시키면서 왕권에 도전하고 무정부주의를 주장하는 당시의 과격분자들에게 얼마나 시달렸는가를 알 수 있으며, 동시에 개신교를 박해하는 통치권에 무력으로 대항하려는 개신교도들의 움직임 앞에 상호의 무력 충돌로 인한 종교적 피해와 사회 혼란을 염려하였음을 보여준다. 종교로 인한 정치적 전쟁과 사회 혼란, 서로간의 폭력적 살육 등은 그가 바라던 궁극적인 종교개혁은 아니었기 때문이다.

76) Inst., 4.20.9.

제 3 장 두정부론

기독교가 공인되고(313) 중세 시대가 전개되면서 교회와 국가와의 관계는 황제교황주의나 교황지상주의의 두 주장 사이에서 해결되지 않은 복잡하고 미묘한 역사적 사건과 양태를 표출하였다. 이 두 영역 사이의 갈등이 그토록 오랫동안 지속되고 16세기에 이르러서까지 해결되지 않은 채 수많은 시대적 모순과 대립을 야기한데는 몇 가지 원인이 있었다. 칼빈은 이를 두 가지로 설명하고 있다. 첫째는 두 영역 사이의 한계가 분명치 않다는 것이며, 두 번째는 서로의 궁극적인 목적이 서로 충돌하였기 때문이었다. 한계와 영역의 범주가 분명치 않음으로 말미암아 상호의 침해가 부분별하게 이루어졌다. 기독교 공인 전에는 국가와 교회는 가해자와 피해자의 관계로 설정되어 자연스럽게 그 경계선이 그어져 있었으나, 공인 이후 로마 황제의 정치적이고 재정적인 교회 지원이 본격화되고 교회의 직제와 교리 문제에 직,간접적으로 간여하면서 그 한계는 서서히 붕괴되었다. 두 영역의 이질적 요소는 서로 혼재되었고 양자의 충돌과 갈등은 노골화되었다. 국가로 대표되는 황제나 국왕, 군주, 영주 및 귀족이나 대신에 이르기까지 교회나 수도원의 고위직을 겸임할 뿐만 아니라 교회 재정을 자신에게 귀속시키거나 성직임명권을 자의로 행사함으로써 성직매매나 성직자의 교회 재산 갈취와 교회의 타락과 세속화는 급속히 진행되었다. 이러한 모순을 개혁하고자 일어났던 11세기의 클루니 수도원 운동, 신의 평화운동, 그리고 로마교회의 교회 개혁명분 속에 배태된 교황지상권 확립, 그 뒤를 이은 로마교의 유럽 교권 장악 등은 성직임명권 문제를 둘러싼 정치권과의 또 다른 문제를 일으켰다. 더욱이 두 영역 사이의 갈등과 대립은, 분명한 목적 의식 없이, 서로의 주도권 싸움으로 거의 일관하는 양상을 띠었다. 국가는 교회를 장악함으로써 자신의 통치 기반 구축과 권력 장악의 명분을 얻고자 하였고, 교회는 국가를 손에 넣음으로 후천년설적인 교회의 세속 지배를 영속화하고자 하였다. 그 어느 한편도 현실적으로 상대방의 존립 이유를 인정하기를 주저하였으며, 신학적으로나 학문적으로 이를 명확히 하고자 하지 않았다.

이러한 역사적 모순을 파악하고, 16세기 당시 종교개혁으로 빛어진 시대의 혼란상의 원인이 여기에 있음을 간파했던 칼빈은 이 두 주장을 모두 부인하고 두 영역의 한

계를 분명히 하는 동시에 두 정부의 궁극적인 존재 이유를 분명히 밝혔다. 그는 “가련하고 가난한 (개신교도들이) 살육을 당하고 … 쇠사슬에 묶이고 … 매를 맞으며 … 조롱 속에 끌려 다니고 … 추방당하며 … 잔악한 고문을 받고 … 유리 방황함 …”⁷⁷⁾을 탄식하고, 이를 프랑스 국왕인 프란시스 1세에게 탄원하면서 이 문제를 들고 나왔다.

하나님의 영광이 어떻게 땅위에 안전하게 보존될 수 있는가, 하나님의 진리가 어떻게 우리 가운데 그 영예로운 지위를 유지할 수 있는가, 그리스도의 정부가 어떻게 우리 가운데서 온전하게 유지될 것인가 하는 문제들이 걸려 있는 때입니다.⁷⁸⁾

그는 교회와 국가가 이 땅에 존재하는 근본적인 이유를 위의 세 가지로 제시하였다. “하나님의 영광과 진리 그리고 그리스도의 정부”, 이 세 가지에는 포괄적이고 함축적인 내용이 포함되었으며, 이로써 두 영역 사이의 오래된 갈등을 불식시키고자 하는 의도가 숨겨져 있었다. 이를 성취하는데 교회와 국가, 어느 쪽도 제외될 수 없으며 예외가 아니었다. 분명한 것은 국가와 교회 모두 하나의 주권 아래 있으며 그 기능은 다르나 지향하는 바의 일치점이 있다는 사실이다. 이하 칼빈의 정치사상 속에 내재된 두정부론의 실체와 한계, 공유점을 비롯한 상호 관계, 그리고 두 영역의 지향점에 관하여 살펴보겠다.

3.1. 두 정부의 실체와 한계

이 땅위에는 교회와 국가가 존재하며, 인간은 이 이중의 통치 아래 놓여있다. 하나는 영적인 통치이며, 다른 하나는 사회적 통치이다.⁷⁹⁾ 전자를 교회라 부르고, 후자를 국가나 정치라 일컫는다. 양자 모두 정부가 있으며 법과 규율과 통제권이 있고 나름대로의 사법권도 갖고 있다. 인간이 타락한 이후에 하나님의 창조와 구속 사역은 특별 은총 영역에서는 교회로 나타났고, 일반 은총 영역에서는 정치로 구현되었다. 정치가 인류를 향한 하나님의 은총의 선물일진대, 교회 역시 그러하다. 교회는 구원으로 택하

77) Inst.(1536) 헌사.

78) Ibid.

79) Inst., 4.19.15.

신자들만의 단체가 아니라, 인류에게 영적인 빛을 주시고자 원하는 창조주의 중보적 기관이다. 공황이 풍성한 하나님께서 인간에게 교회를 허락하신 것은 교회를 통하여 세상에 자신의 메시지를 전달하며, 인간을 선과 의로 교육하고 가르쳐 인류가 빛된 삶을 영유토록 하시기 위함이다. 정치를 인간들 가운데 확립시키시고 군주나 통치자를 세우심도 인류로 하여금 선한 빛과 의로운 길에서 살게 하고자 하심이다. 그리고 그 방법과 기능에 있어서, 하나는 영적인 것으로, 다른 하나는 사회적인 것으로 그 목적하는 바를 성취토록 하셨다.

인간에게 두 지배 영역이 존재할 수밖에 없는 이유는 인간의 죄성 때문이다. 창조주께 범죄하여 타락한 이후의 인간은 사회를 구성하고, 그 사회의 규율과 통제 속에 질서를 유지하고 살아왔다. 구속주이신 하나님은 그러한 인간 사회에 자신의 뜻을 전달하고 전파하며 가르칠 기관을 두시기를 기뻐하셨다. 칼빈 신학 속에는 정치나 교회 모두 인간의 죄성으로 인하여 위로부터 주어진 것이라는 대전제가 깔려 있다. 즉 인간에 대한 이해와 신이해가 우선적으로 선행되었다. 모든 인류가 하나님을 경배하거나 믿는 것은 아니다. 악인과 의인이 함께 살며, 선과 불의가 공존하는 이 땅에 두 기관이 하나의 기관으로 합쳐져, 하나의 기관에서 두 역할을 감당하는 것은 기능적으로 불합리할 뿐만 아니라, 현실적으로 어려운 일이다. 정치력을 사용하여 모든 사람을 신자로 만들 수도 없는 것이며, 종교의 교리로 국가를 통치할 수도 없는 일이다. 역사상 국교라든지 제정일치의 사회가 얼마나 모순된 양태를 연출하였는가는 이미 주지의 사실이다. 16세기의 새로운 시대의 지평을 여는 선각자의 위치에 있었던 칼빈은 두 영역을 구분하고, 각 영역 고유의 기능과 범주를 제시함으로써 역사의 모순을 해결해 보고자 하였다.

그리고 이를 기독교의 진리와 기독교인의 자유에 대하여 충분히 논의한 이후에 “그러므로 우리가 이 돌에 걸려 넘어지지 않도록”이라는 서두로 주의를 환기시킨 다음에 인간에게 부여된 이중 통치, 즉 두 정부의 존재와 기능을 먼저 서술하였다.

사람에게는 이중의 통치가 있다. ... 하나는 영적 통치로서, 여기서는 양심이 경건과 하나님을 경외하는 것을 배우며, 다른 하나는 사회적 통치로서 여기서는 인간으로서 그리고 시민으로서 사람 사이에 유지할 여러 가지 의무를 배운다. 통상 이 두 방면을

“영적” 및 “세속적”인 지배권이라고 부른다. … 첫 번째 종류의 통치는 영혼의 생활에 속한 것이요, 둘째 것은 현세 생활에 관한 것, 즉 의식 뿐만 아니라, 거룩하고 고결하며 절제 있게 사회 생활을 하는데 필요한 법률을 제정하는데 관한 통치이다. 전자는 마음속에 있고 후자는 외면적인 행동을 규제한다. 하나는 영적인 나라, 또 하나는 정치적인 나라로 불릴 수 있다.⁸⁰⁾

기독교인의 자유를 논하는 곳에서 지금까지 계속하여 기독교와 기독교인에 대하여 장황하게 설명하다가, 이 부분에 들어와서 갑자기 대상을 “사람(man)”이라고 바꾸어 부른 것은 논의 범위를 보다 확대하여 모든 인류에게 해당되는 주제를 선정하였기 때문으로 풀이된다. 이 내용은 네 개의 문장으로 구성되어 있다. 다음 표를 통하여 그 문장들을 분석한다.

표 3-1 영적 정부와 정치적 정부

구 분	영적 정부(spiritual kingdom)	정치적 정부(political kingdom)
대 상	- 양심(conscience), - 내면의 마음(inner mind)	- 인간(man)과 사회 - 외적 행동(outer behavior)
지 배 권	영적 지배(spiritual jurisdiction)	세속적 지배(temporal jurisdiction)
기 능	- 경건과 하나님을 경외하는 일을 가르침, - 영혼의 생활을 규제 - 인간 내면의 문제를 다룸	- 사회 속의 인간과 시민으로서의 의무를 가르침 - 사회 생활을 규제 - 외부로 드러난 행위를 다룸
영역(sphere)	교 회(CHurch of God)	국 가(civil government)

위의 표에서 보면 하나는 교회 영역이며, 다른 하나는 국가 영역임을 알 수 있다. 각 문장마다 두 영역을 대비시킴은 두 영역 모두 인간과 하나님 앞에서 동등한 비중을 갖고 있으며, 어느 것도 소홀히 하거나 우열을 논할 수 없음을 시사한다.

기독교인들은 하나님 앞에서 양심의 자유를 얻었다고 해서, 외부적인 통치에 관하여

80) Inst., 4.19.15.

인간 사회의 통치의 법에 복종할 필요가 없는 것이 아니다. 기독교인들은 영적으로 자유롭다고 해서 모든 육신적 예속으로부터 해방된 것은 아니다.⁸¹⁾

두 영역의 대상과 기능 및 지배권에서도 고유한 특성에서 큰 차이가 있다. 이렇게 둘로써 차별화 한 것은 서로의 속성과 기능을 포기하거나 침해할 수 없음을 의미하는 동시에 고유의 영역 속에서 나름대로의 역할을 감당해야 함을 말한다. 가티스(G. J. Gatis)는 이 관계를 분리(separation)가 아니라 구별(distinction)로 보았다.⁸²⁾ 분리는 양자의 접촉점을 배제하는 것이며, 구별이란 서로의 특성이 유지되면서 나누어지는 것으로 연결이 가능한 상태이다. 하나의 예로서 지배권을 살펴보자. 지배권이란 통제하고 관찰하며 법을 세우고 집행할 뿐만 아니라, 그 소속된 자들에게 대한 사법적 제재를 가할 수 있는 통치권을 갖고 있음을 뜻한다. 하나의 독립된 외형적 국가 형태로서 오늘날의 3권을 모두 포함하고 있다. 각 영역은 그러한 고유의 영역 통치권이 있음이다. 교회의 성직임명, 재정 관리, 종교적 치리는 교회의 권한에 속하였으며, 치안을 위반하거나 질서를 어지럽히거나 사회적 범죄를 저지른 자의 처벌과 법을 세우고 집행함으로 백성의 정치, 경제 및 사회적 안위와 도덕적이고 고상한 생활을 영위할 수 있도록 하는 정치적 배려는 국가의 몫이다. 국가에 법을 세우고 집행하는 관원과 통치자가 있듯이, 교회 역시 교회를 관찰하고 다스리는 성직계층을 갖고 있다. 만약 한 개인에게 이 두 영역의 권한이 함께 주어진다면, 그 경계는 무너지고 구조적 모순 속에 양자 모두 괴멸하는 결과를 빚게 된다. 칼빈은 이 점을 염려하여, 한 인물이 두 직책을 모두 수행함에 대해, “목사의 직책이 군주의 그것과 서로 다를 뿐만 아니라, 그 일 자체가 매우 서로 다르므로, 한 개인에게 두 직책을 부여할 수 없다.”⁸³⁾고 하였다. 이어서 칼빈은 두 영역의 구분을 명백히 하였다.

... 궁궐은 군주에게 속하였고 교회는 성직자에게 속하였다⁸⁴⁾ ... 이와 같이 구분한 것처럼 ... 이 둘은 언제나 별도로 검토해야만 한다. 한 쪽을 고찰할 때에 다른 쪽은 전

81) Ibid.

82) G. J. Gatis, "The Political Theory of John Calvin", *Bibliotheca Sacra*(1996), pp. 449-467.

83) *Inst.*, 4.11.8.

84) Ibid.

혀 염두에 두지 않아야 한다. 즉 사람에게에는 두 세계가 있는데, 그것들은 서로 다른 왕과 서로 다른 법에 의하여 지배를 받는다.⁸⁵⁾ ... 그리스도의 영적 정부와 세속적 지배권은 완전히 다르다(completely distinct).⁸⁶⁾

여기에는 우선적으로 두 가지 내용이 담겨져 있다. 하나는 “독립(independent)”이며, 그 다음은 “자유(free)”의 개념이다. 독립이므로 서로가 별개이며, 자유로우므로 서로가 간섭할 수 없다. 다시 말하면, 교회는 국가가 아니고 국가도 교회가 아니며, 국가의 권한과 업무를 교회가 침해하거나 대신할 수 없으며 교회의 그것 또한 국가가 대신할 수 없다. 정치권의 물리적 힘을 교회의 치리에 사용할 수 없으며,⁸⁷⁾ 교회가 군주의 세력을 등에 업고 종교의 교리와 신앙 문제에 정치적 힘을 동원하여 반대파를 억압하고 심문하며 재판하고 심지어 처형하는 것은 부당하다. 이를 위해 두 영역의 상호 독립 관계는, 카이퍼가 주장한 바와 같이⁸⁸⁾, 가시적인 형태의 법과 제도로 구체화되어야 한다. 이는 실로 중세 천년의 국가와 교회와의 엄청난 패러다임을 전복시키는 선언이다. 로마교가 정치 세력과 결탁하여 저질러 온 온갖 비리와 부패에 대한 도전이었다. 일찍이 두 영역의 존재와 역할에 대해서는 그리이스와 로마의 철학자들이나 중세의 어거스틴을 비롯한 교부들도 언급하기는 하였으나⁸⁹⁾, 이와 같은 독립과 자유의 내용을 담고 있으며 시대에 적절한 힘있는 발언을 한 예는 드물었다. 두 번째는 각 영역의 고유의 속성을 망각한 채 둘을 혼동하거나 잘못 적용하지 말라는 내용이다. 이러한 사례가 기독교권에 흔히 발생할 수 있음으로 칼빈은 이를 주의시켰다.

... 영적 자유에 대한 복음의 교훈을 사회 질서에 잘못 적용해서는 안된다. ... 그리스도의 영적 정부를 이 세상의 요소에서 찾거나 그 안에 포함시키는 것은 유대인의 망상에 (불과하다) ... 90)

85) Inst., 4.19.15.

86) Inst., 4.20.1.

87) Inst., 4.11.5, “the Church has not the right of the sword to punish or restrain, has no power to coerce, no prison nor other punishments which the magistrate is wont to inflict.”

88) A. Kuyper, op. cit., p. 94.

89) 이양호, op. cit., pp. 397-398.

제정일치를 부인하는 동시에, 구약성서의 역사를 교회가 세상을 지배하였다고 보는 견해를 유대인의 그것이라고 일축하면서 중세의 교회·정치 구조의 신학적 모순도 아울러 지적하였다.

여기에 제시된 두 영역의 구분과 그 고유 권한에 대하여 더 많은 영역과 권한을 거론할 수도 있다. 카이퍼는 프린스턴 대학교에서 행한 강연에서, 칼빈의 두 정부의 고유 권한을 불가침의 절대권(Sovereignty)로 해석하고, 두 영역에 사회적 영역을 포함시켜 크게는 세 영역으로, 또한 거기에 개인 양심의 절대 주권도 추가하여 작게는 네 영역으로 구분하였다.⁹¹⁾ 그는 국가와 사회와 개인을 별개의 것으로 보았다. 현대 사회가 세분화되고 다양한 분야가 자신의 고유 영역의 자유로운 활동을 주장하기 때문에 이러한 견해를 피력할 수도 있겠으나, 칼빈의 두 영역으로 구분한 이유를 파악한다면 무분별하게 영역주권의 범위를 확대하는 것은 무리일 것이다. 칼빈이 통상 영역이라는 뜻으로 단어를 사용할 때 “정부(government)”, “지배권(jurisdiction)”, “권력(power)” 또는 “왕국(kingdom)” 등 다양한 언어를 구사하고 하나의 단어로 통일하여 사용하지 않은 것은 각 영역이 갖는 광범위하고 포괄적인 면이 있음을 알고 있었기 때문이다. 왜냐하면 칼빈은 기독교 교리와 신학을 논하는 곳에서 이 내용을 이끌어 내었고, 그 일환으로 정치론을 논하였으며, 또한 이 문제가 당시에 매우 심각하고 예민한 부분인 것을 너무도 깊이 인식하고 있었기 때문이다. 교리와 신학이 용어의 정의와 단어 선택을 놓고 얼마나 격렬한 논쟁을 벌이고, 심지어 죽음도 불사하는가는 이미 주지의 사실이다. 그가 삼위일체론에서 그에 관련된 이단설을 비판하면서 “삼위일체”라는 단어가 갖고 있는 판별기준과 중대한 교리적 의미를 그리도 강조했음을 감안할 때, 국가와 교회의 문제에서 무심코 여러 단어들을 사용했다고 보기는 힘들다. 따라서 카이퍼의 영역 확대는 별 의미가 없고, 교회 영역을 제외한 나머지 영역들을 모두 칼빈이 나눈 세속적 정부의 범주에 포함시켜도 별무리가 없다.

90) Inst., 4.19.15, 4.20.1.

91) A. Kuyper, op. cit., p. 79, p. 107, “the Sovereignty in the State, the Sovereignty in the Society, the Sovereignty in the Church.”, “... the sovereignty of the individual person”

3.2. 두 영역 사이의 연결

두 정부가 서로 별개이고 독립이며 고유한 기능을 가지고 있다는 말과 서로 상관 없다는 말과는 구분되어야 한다. 만약 서로 상관없다면 제도적으로도 그와 같이 되어야 한다. 세속 정부는 세속 정부대로, 영적 정부는 영적 정부대로 지역과 나라와 백성을 분할하여 서로의 왕래나 교통 없이 담을 쌓고 별개의 정부로 살아야 한다. 그러나 이는 현실적으로 불가능하며, 신학적으로도 타당성이 전혀 없다. 이 땅에 살고 있는 인간과 사회는 -아니 심지어 교회라 하더라도- 모두 완전 상태가 아니고 불완전한 상태에서 진행적인 삶(progressive life)을 사는 존재이다. 비록 칼빈이 두 정부의 한계를 표3-1에서 본 바와 같이 긋고는 있으나, 현실의 삶 속에 모든 사건과 경우들을 모두 조목조목 들로 나누어 소속을 분할하며 살기는 힘들다. 두 영역이 이 세상에 함께 있고 개인이나 사회가 부단히 두 세계를 출입함이 현실이고 누구도 부인할 수 없는 당연한 실체라면, 이를 수용하는 차원에서라도 두 영역의 상호 연결은 반드시 부수되어야만 하는 논리적 귀결이다. 문제는 상호 관련의 양태를 보는 시각차에 있다. 영역 구분을 제시했던 칼빈은 갈라디아서 5장 1절과 고린도전서 7장 21절을 인용하면서, “영적 자유와 세속적 예속 상태”⁹²⁾의 관계로 조심스럽게 이 문제를 이끌어 내었다. 칼빈은 이를 “공존(well exist along with)”으로 해결하고자 하였다. 두 영역이 서로 모순되거나 충돌하거나 대립하는 것이 아니라, 함께 거하고 편하며 자연스러운 관계를 유지할 수 있다는 말이다.

이에 관한 몇 가지 견해를 제시하면서 그 내용을 깊이 분석해 보도록 하겠다. 카이퍼는 이 관계를 상호 존중(honor)과 조정(regulation)으로 보았고, 그 방법으로는 행정적 연결이 아닌, 법적 장치에 의한 제도적 교류를 제안하였다.⁹³⁾ 반면에 가티스는 두 영역 사이의 공유(overlap)를 거론하면서 “공생(symbiosis)”으로 보았다.⁹⁴⁾ 두 견해는 얼핏보면 서로 유사한 것처럼 보일 수도 있으나, 접근 방법에 있어서 현격한 차이가 있다. 카이퍼의 구도 속에는 두 영역을 객체로서 뚜렷이 대비시키고 있으며, 각 객체 사이의 연결 통로로서 상호 조정하는 기구적(organic) 틀이 있다. 그러나 가티스는 두

92) Inst., 4.20.1.

93) A. Kuyper, op. cit., p. 94.

94) G. J. Gatis, op. cit.

영역 사이의 공유점으로 이 문제를 접근했다. 수학적으로 해석하면 전자는 (+)의 개념이며, 후자는 공집합을 의미한다. 또한 전자는 이 모델을 현대의 민주주의 체제에서 찾았고, 후자는 칼빈 활동 당시의 제네바 공동체에서 찾고 있다. 현재의 네델란드나 영국 그리고 미국의 정치 이념과 체제가 칼빈주의적 정치론에서 대부분 비롯되었다고 보았던 카이퍼는 자연히 칼빈의 두정부론에서 기구적인 모델을 추출하였던 것이며, 가티스는 칼빈 사상의 실체를 제네바 공동체를 통하여 확인하고자 하였다. 그러면 두 견해 모두 비판하고 칼빈의 글을 통해 해 그 관계를 정리해 보겠다.

먼저 카이퍼의 시각을 비판하면, 칼빈의 두정부론에 내재된 두 영역 사이의 관계 설정 선행 조건은 “상호 존중(honor)”이라기 보다는 “상호 인정(justify)”이었다. 왜냐하면 서로를 존중하려면 먼저 상대방에 대한 인정이 선결 조건이기 때문이다. 제정분리를 기정 사실화하고 있는 현재의 시각에서 이는 별문제가 되지 않겠으나, 16세기의 통념에 의하면 이는 대단히 어려운 일이었다. 칼빈이 지칭하고 있는 교회의 범주 속에는 다분히 개신교회를 염두에 두고 있었으며, 전통적 로마교는 배제되었다. 개신교는 로마교에 비해 오히려 소수였고 사회의 기득권 세력의 눈에는 저항하는 신흥 종교 세력이며, 극단적으로는 이단으로 비쳤다. 개신교의 입장에서도 정치기득권을 보는 시각 역시 마찬가지였다. 정치권이 개신교의 교리와 신앙적 행위를 도외시하고 위협한 움직임으로 봄에 따라, 개신교도들의 눈에 대부분의 군주들은 자신들의 보호자가 아니라 가해자요 탄압자로 보였다. 16세기 유럽 세계에서 마음놓고 개신교 신앙을 믿을 수 있었던 지역과 나라가 그 얼마나 되었던가? 대륙의 주요 국가였던 프랑스, 이태리, 신성로마제국 그리고 바다 건너 잉글랜드와 스코틀랜드에서 개신교의 성서를 가지고 있든지, 루터나 칼빈의 서적을 소유하거나, 이를 가르치든지, 미사를 거부하고 시편 찬송을 부르며 예배를 드리는 행위가 어떠한 위협과 화를 초래하는가를 개신교도들은 너무도 잘 알고 있었다. 이러한 상황하에 정치권을 보고 개신교를 인정하며, 개신교를 보고 정치권을 인정하라는 것은 쉬운 일이 아니었다. 따라서 두 영역이 서로 공존하려면 상호 인정이 먼저 선행되어야만 가능한 것이다. 칼빈이 이 관계를 거론할 때, 바울이 노예들에게 하였던 가르침에서 이끌어냄에는 그만큼 두 영역 사이의 갈등의 골이 깊었기 때문이다. 서로가 서로의 영역을 인정할 때만이 상호 연결과 공존은 가능

하다.

두 번째로 법적으로 보장된 기관의 조절(regulation)을 통해, 두 영역이 상호 공존을 모색하는 것도, 제도적 방법으로는 설득력이 있을지 몰라도 현실적으로는 매우 어려운 일이다. 왜냐하면 먼저 상대방의 대표성 문제가 제기될 수 있다. 이것이 가능하기 위해서는 상대방이 단일해야만 한다. 여러 교파가 혼재하는 상황이라면 다양한 교파들을 포괄할 수 있는 단일 회의체를 결성하고 정부와 상대할 기구를 만들어야 한다. 이때 소수 교파와 소수의 논리가 소외되고, 다수의 논리만이 지배할 것은 자명한 이치이다. 국가는 거의 언제나 국가를 대표하는 정부를 갖고 있었기 때문에 별 문제가 없을 지라도, 무수한 교회와 교단들 가운데 기독교계의 입장과 목소리를 - 아니 하나님의 뜻을 전달할- 정확히 정부측에 전달하고 회의할 기구를 과연 어떻게 선별할 수 있겠는가? 가령 이것이 성립되었다 하더라도 서로가 대화하려는 의지가 있을 때에만 가능하다. 그리고 근본적으로 고려할 점은, 칼빈이 제시하였던 공존은 방법을 말한 것이 아니라, 현상을 의미한다는 점이다. 그러한 현상을 가능케 할 수 있는 동기가 어디에서 나오는가를 먼저 고려해 보아야 한다.

다음으로 가티스의 견해를 비판해 보자. 그가 이 연결점을 소유적 개념인 공유와 생물학적 용어인 공생으로 표현한 근거는 칼빈 당시 제네바 통치 기구의 구성원의 성분에서이다. 시민 자치적으로 도시의 정치를 꾸려갔던 제네바는 일찍이 대의제를 채택하여 정부의 기능을 수행케 하였다. 소의회와 60인회, 200인회 그리고 대회로 대별되는 이 기구들 가운데, 특히 소의회는 실질적인 정부의 기능을 행사하는 기관이었다. 이 기관의 구성원 가운데 다수의 목사들이 끼어 있었고 교회의 장로를 비롯한 교회와 관련된 인사들도 적지 않았다. 즉 세속 정치를 맡은 기구에 교회의 성직가가 참여함으로써 두 영역이 서로 공생 관계를 유지했다는 주장이다. 결국 칼빈이 기독교강요에서 말하고 있는 두 영역 사이의 공존이란 제네바 정치 기구처럼 목사와 통치자가 서로 한 테이블에 앉아 정치와 사회 문제를 풀어감을 뜻한다는 것이다. 공유의 의미로는, 비록 서로 다른 것들도 있겠으나, 두 영역 사이에는 함께 풀어갈 공동의 문제와 해결책과 행정적 방법이 있다는 것이며, 공생의 의미는 함께 공동의 일을 추진하면서 서로의 이익을 도모할 수 있다는 것을 가리킨다. 그러나 이것이 가능하려면 몇 가지 전제가 있

어야 한다. 공유하기 위해서는 그 공유점의 원소들이 본질상 같아야 하며, 공생하기 위해서는 서로 주고받는 이익 추구가 있어야 한다. 이는 칼빈의 두정부론의 기본 취지와 위배된다. 두 영역의 문제는 “항상 별도로 다루어야 한다. 한 쪽을 고찰할 때 다른 쪽은 전혀 고려해서는 안된다.”⁹⁵⁾ 고 하였다. 두 영역 사이에 본질상 같은 부분이 있다면, 이는 이미 서로 다른 영역이 될 수 없다. 또한 제네바 정치에서 그 실마리를 풀고자 하였는데, 이것도 논리적으로 모순이다. 그 주장이 성립하려면, 제네바 정치가 칼빈이 의도하는 대로되었다는 것과 칼빈에 의해 제네바에 제도적 정치 개혁이 이루어졌고, 두정부론이 제네바 정치 현실과 일치되어야한다는 것 등이 전제가 되어야 한다. 그러나 칼빈이 두정부론을 거론한 것은 1536년으로서 아직 제네바에 가지도 않았던 때이며, 제네바의 자치적 정치 체제가 그와 같이 편성된 것도 칼빈이 제네바에 들어가기도 전의 일이다. 칼빈이 제네바에 들어가기도 전에 이미 제네바는 교회와 국가가 협력하여 도시의 제반 문제를 풀어나가고 있었다. 그리고 칼빈 자신도 1559년에서나 시민권을 받을 정도로 영원한 프랑스 난민이었고, 거의 정치에 직접 참여하지도 않았다.⁹⁶⁾ 그가 자신의 이상을 제네바 정치에 펼치기를 원하였던 것은 사실이었으나, 제네바에서조차도 국가와 교회와의 관계는 그리 간단하지 않았다. 칼빈이 본격적으로 제네바 교회와 정치를 주도한 시기는, 그레함도 주장한 것처럼⁹⁷⁾, 1556년 반대파였던 삐렝파가 선거에서 몰락이후 1564년 칼빈의 사망 때까지 약 10년이었으나, 그 이전이나 이후에도, 국가와 교회는 분리되지 않은 채, 국가 기관이라고 할 수 있는 소의회와 교회는 종교와 정치에 있어서 서로 밀착되어 있었다. 제네바의 이러한 상황을 물론 공생 관계로 볼 수도 있으나, 몇 가지 사건의 예를 보면 반드시 그렇지만은 않았음을 알 수 있다. 두 영역은 오히려 갈등과 긴장관계에 있었다. 1536년 9월 시의회가 모든 자들이 신앙고백을 해야한다는 칼빈의 의도를 반대하였고 칼빈과 화렐에게 시의회의 정치행위에 간섭하지 말 것을 경고하였다. 1548년에도 소의회는 목사들에게 종교적 의무를 강요하고, 제네바 찬송가 작곡가인 루이 부르조아를 출판과 연루하여 옥에 가두는 등, 교회의 일에 물리적이고 직접적인 간섭을 하였다.⁹⁸⁾ 이로 보건대 제네바 정부는

95) Inst., 4.19.15.

96) 이에 대한 자세한 기록은 E. W. Monter, op. cit.를 참조할 것.

97) W. Fred Graham, op. cit., 김연배역, 생명의 말씀사(1986), p. 63.

교회의 분리와 국가로부터의 자유를 인정하려 하지 않았고, 교회를 정부의 한 부서로 운영하려 하였다. 칼빈은 정부의 그러한 의도에 꾸준히 반대하였고 정부와 교회의 관계와 교회에 대한 의무를 설득하여 나갔으나, 1556년 이후 그가 제네바의 주도적 위치에 있게 되면서부터는 오히려 정부가 교회의 의도대로 이끌려졌다. 정부는 교회의 보조자이자 협력자였으며, 정부의 행정조차도 교회적 양상을 띠게 되었다. 이 무렵에 이르러 칼빈이 정부의 교회에 대한 의무를, “군주나 집권자들의 ... 의무들은 하나님께서 그에게 명령하신 것(이므로) ... 마땅히 자기가 대표하는 하나님과 ... 하나님의 영광을 보호하고 선양하는데 힘써야 한다.”⁹⁹⁾ 고 더욱 강조하고 있음은 그것을 반영함이었다.

그러면 칼빈이 말한 공존의 의미는 무엇이었는가, 그리고 그렇게 설정했던 근본적인 취지가 어디에 있었는가를 살펴보자. 칼빈이 이 관계를 언급하고 있는 부분의 전후 문맥을 분석함으로써 그 의도와 취지를 알 수 있다. 영적 정부와 세속적 정부가 서로 다름을 계속 언급하는 가운데 한 영역이 다른 영역으로 치우쳐서는 안됨을 말한 다음, 두 영역의 연결을 다음과 같이 서술하였다.

... 우리는 오히려 그리스도의 은혜로부터 받는 열매는 영적인 것이라고 성경이 밝히 가르치는 바를 숙고해야 하며, 그 분 안에서 우리에게 약속되고 주어지는 그 모든 자유를 그 한계에서 보존하는데 주의해야 한다. 굳세게 서서 “종의 멍에”를 다시 매지 말라고(갈 5:1) 우리에게 명한 바로 그 사도가, 다른데서는 노예들에게 자신의 지위에 대해 염려하지 말라고(고전 7:21)명하는 것은, 영적 자유와 세속적 예속 상태가 아주 잘 공존할 수 있기 때문이지 않는가? 다음의 말씀도 이와 같은 의미로 받아들여야 한다. 즉 하나님의 나라에서는 “유대인도 없으며 헬라인도 없고 남자도 여자도 없으며, 노예도 자유인도 없다”(갈 3:28). 또, “유대인도 없으며 헬라인도 없고, 무할례도 할례도 없으며, 야만인도 스구디아인도 노예도 자유인도 없다. 오직 그리스도는 만유시요, 만유 안에 계시느니라”(골 3:11). 그가 이 말씀들로써 의미하는 바는, 우리가 사람들 가운데서 어떤 상태로 있든 지 어떤 국가의 법률 하에서 살든지 아무 상관이 없다는 것이다. 그리스도의 정부는 결코 이러한 것들에 있지 않기 때문이다.¹⁰⁰⁾

98) Ibid., p. 83.

99) Inst., 4.20.9.

위 글을 분석하면, 다음 몇 가지 사항을 알 수 있다. 첫째는 두정부론은 기독교인의 자유론의 범주에 포함된다는 점이다. 세속적 통치와 유기적으로 협력하여 이 땅에 이상국가를 건설해야 한다는 말은 전혀 하고 있지 않다. 조절이나 존중, 협력, 협조, 공유, 공생이라는 말도 없다. 주된 관심의 대상은 기독교인과 그리스도이며, 주제어는 기독교인의 자유와 그리스도의 정부이다. 이 글은 이제까지의 모든 논의를 오히려 무색하게 만들고 있다. 두 정부의 존재와 그 기능과 한계를 말하고, 이제 두 영역 사이의 관계를 설정해야 할 부분에서 자유와 그리스도의 정부 그리고 하나님 나라의 문제를 거론하고 있는 것이다. 둘째는 두 정부의 관계를 자유와 예속으로 설명하고 있다. 여기서 인용한 네곳의 성경구절 가운데 모두 “노예”라는 단어가 나온다. 그리고 자유와 예속이라는 서로 충돌하는 개념을 의문문을 사용하여 자연스럽게 “공존”이라는 말로 연결시키고 있다. 셋째는 기독교인에게 권하는 말로서, 하나는 자유를 그 한계 안에서 보존해야 한다는 것이며, 다른 하나는 어떠한 세속 통치에서 살든지 아무 상관 없다는 점이다. 이것 또한 서로 충돌하는 개념이다. 보존하는 것과 아무 상관이 없다는 것과는 서로 모순된 표현이다.

이상 서로 모순되는 것처럼 보이는 세 가지 분석 사항을 통하여 두 영역 사이의 연결을 시도한 칼빈의 예리한 접근 방법을 보게된다. 먼저 자유에 대하여 살펴보자. 칼빈은 자유라는 용어를 “영적 자유”라고 한정하여 사용하고 있다. 두 영역이 존재하며, 한 영역은 영적이요, 다른 영역은 정치적이라고 한다면, 한 영역에 영적 자유가 있듯이 다른 영역에는 시민적 자유나 정치적 자유도 거론되어야 한다. 또한 세속적 예속이 있으면, 마땅히 영적 예속도 있을 것이다. 여기에 대해 직접적인 언급이 없다. 칼빈은 이러한 모순을 공존과 그리스도의 정부로 풀어 나가고 있다. 칼빈에게 있어서, 공존이란 한 영역 안에서는 서로 모순되고, 충돌할 수도 있으나 그것이 별개의 영역이 되면 전혀 문제되지 않음을 의미하는 동시에, 한 영역의 상태가 다른 영역에서는 전혀 별개의 상태로 전환될 수 있음을 뜻한다. 그러한 예로서 그는 노예를 들었다. 노예라는 극단적인 세속적 예속 상태라고 하더라도 영적 정부에서는 완전히 자유로우며, 그

100) Inst., 4.20.1.

러한 상태에서 심지어 제도적 예속의 고통을 극복할 수 있는 자유가 주어질 수 있다는 것이다. 그가 비록 노예지만 영적 자유를 얻었다면, 그는 이제 노예가 아니라 자유인이다. 그가 이제까지 노예였던 것은 한 영역의 틀을 벗어나지 못한데서 비롯된 것이다. 서로 다른 두 세계가 이 땅에 함께 존속할 수 있음도 바로 이 공존의 논리가 있기 때문이다. 공존은 이를 가능케 하는 변환기이다. 비록 정치적 자유가 주어지지 않았다고 하더라도 영적 자유가 있으면 그는 바로 현실적으로도 이 땅에서 자유인이다. 해방의 선언이다. 기독교인이 정치적 자유가 보장된 땅에 살든지, 악한 통치자 밑에 살든지, 핍박을 받든지, 자유롭게 예배를 드리든지, 자유인이든, 노예이든, 흑인이든, 백인이든, 어떠한 형편에 있든지-그것은 문제가 되지 않는다- 한 영역의 현실이 이 공존의 논리를 통해 전혀 다른 세계의 삶으로 바뀌어질 수 있다. 그러한 것들은 전혀 문제가 되지 않는다. “아무 상관없이 없다.” 그러한 삶은 다른 영역의 삶까지도 지배하게 되며, 더욱이 그 삶이 하나님의 은총 가운데 있을진대, 그것은 궁극적으로 하나님의 나라, 즉 그리스도의 정부의 그것이 되는 것이다.

또한 칼빈은 핍박받는 당시의 개신교도들에게 세속 정치의 필요성을 인식시키면서도, 이를 부인하거나 대항함 없이 현실을 극복할 수 있는 돌파구를 제시하고자 하였다. 그가 두 영역을 구분한 것은 핍박의 부당함을 신학적으로 변호하기 위함이기도 했으며, 공존의 논리로 두 영역의 연결을 시도한 것은 고난에 처한 개신교도들에게 자유와 해방의 선언을 하고자 하였던 일면도 있었다. 사회 질서나 공공의 이익을 침해하지 않았음에도 단지 종교적이고 신앙적인 이유로 개신교도들이 부당한 정치적 박해를 받고 있는 현실적 모순을 보았음이었다. 그들이 영적 정부의 일로 세속 정부를 침해하여, 정치나 사회에 어떠한 혼란이나 반란을 도모하거나 질서를 어지럽히지 않았거늘, 그들을 정치적 이유가 아닌 종교적 이유로 국가적 공권력을 사용하여 탄압하고 박해함은 부당한 것이다. 세속 나라가 영적 나라를 침해함이었다. 기독교강요 초판의 프란시스 1세에게 올리는 헌정사에서, 두정부론에 근거하여, 개신교도들의 문제는 그들 내부의 신앙적이지요 종교적인 것으로서 질서를 어지럽힌다거나 폭력을 행사한다거나 정부에 대해 반란을 일으켜 새로운 나라를 세우려는 정치적인 의도가 있는 것이 아님을 강조하고, 그들이 당하는 정치적·사회적 수난을 탄원하고 개신교를 변증하는

동시에, 개신교도들을 위로하는 글을 쓰게 된 것이다.

이와 같이 칼빈의 관심은 기독교인과 하나님께서 이루실 그리스도의 정부에 있었다. 그 중심은 그리스도이다. 그가 다스리시는 영적 정부와 세속적 정부의 중심축은 이와 같이 서로 다는 구심점을 갖고 있는 것이 아니라 하나의 동심원 상에 있다. 카이퍼나 가티스가 그와 같은 논리를 전개했던 것은 칼빈정치론의 구도를 타원형으로 이해하였기 때문이다. 타원형 구조에서는 자연히 한 영역의 주제를 가지고 다른 영역의 문제를無理하게 접근하려 함으로 원저자인 칼빈의 의도에서 벗어나기 쉬우며, 별개의 상태들에 대한 연결 고리를 찾지 못한 채, 한 영역의 관점에서 모두 해석함으로 자제의 모순에 빠지기 쉽다. 그러나 동심원 구조로 이해하는 것도 한계는 있다. 그 가장 큰 난제는, 현실적으로 적용하기가 곤란하고 개념적이거나 피상적으로 호를 염려가 있다는 점이다. 칼빈이 두정부론에서 제도적이고 현실적인 대안을 제시하지 못한 이유도 여기에 있었던 것이 아닌가 사료된다. 그리고 이러한 구도는 곧바로 근대적 의미의 민주정치나 신정정치라는 정치 형태의 문제로 연결된다.

3.3. 신정정치

정치란 현실이므로 반드시 외부로 드러난 가시적이고 제도적 형태의 政體를 제시하게 된다. 이미 앞에서 충분히 설명된 바와 같이, 교회와 세속 정부가 함께 있는 현실에서 칼빈이 제시하고 있는 정치 형태는 일방적으로 한편이 다른 한편을 이끌어 가는 정부주도적 형태나 교회주도적 형태도 아님을 알 수 있다. 두 영역의 궁극적인 존립 이유가 그리스도의 정부에 있을진대, 이를 어떻게 현실로 구체화하느냐는 그리 간단한 문제가 아니다. 칼빈 자신도 이에 대해서 자세히 언급한 적도 없기 때문에 선불리 단정하기는 어려운 일이지만, 논쟁의 대상이 되는 주제이므로 이 부분에서는 범위를 축소하여 신정정치에 관해서만 몇 가지 관점과 제한적 범위를 통해 논의하고자 한다. 첫째는 정체의 궁극적인 존속 이유가 어디에 있는가 이며, 둘째는 어떤 계층이 두 영역을 주도하느냐는 것이며, 셋째는 교회와 국가의 관계 설정이다. 제한된 범위는 제네바 공동체로 한정하겠다. 논점은 “칼빈이 신정정치를 원하였는가?”와 “제네바 정치는 신정 정치였는가?” 이다. 논리 전개상 신정정치의 정의를 먼저 내리고 논의를

시작하겠다.

신정정치(theocracy)는 본래 하나님께서 다스리시는 통치를 말하나 통념적 어원상 세 가지로 정의 할 수 있다. 하나는 성직자 통치(hierocracy)로서 신구약 중간 시대처럼 대제사장과 같은 종교의 수장을 비롯한 성직자들이 직접 정치를 함이다. 두 번째는 성서적 통치(bibliocracy)로서 구약 성서에 제시된 율법적 통치를 말한다. 세 번째는 신의정치(神意統治)로서 하나님의 뜻을 이 땅에 정치적으로 구현하는 통치를 말한다. 이 세 가지 정의는 통념적으로 많이 혼용되는 것으로, 이를 구분하여 논의할 때만이 정확한 의미의 통치 형태를 가늠할 수 있다. 첫 번째 의미의 신정정치는 칼빈 스스로도 원치 않았으며, 제네바 역시 그렇지 않았다. 칼빈의 두정부론에서 이미 고찰한 바와 같이 그의 정치론의 논리 속에는 오히려 성직자들을 정치에서 배제하여야 한다는 당위성이 내재되어 있다. 이러한 정치 형태가 낳은 수많은 역사적 모순과 해악은 이미 중세 시대를 통해 경험하였던 바였다. 중세 시대가 성직자 통치로 일관하였다는 것은 물론 아니지만, 통치자들 가운데 성직을 갖고 있는 자들이 많았고, 교회의 주교나 사제들이 직접 정치를 한 예는 얼마든지 많았다. 이 점에 대하여 몬터가 지적한 것처럼, 칼빈이 제네바 정치에 영향력을 행사하고 1555년 이후부터는 “칼빈의 제네바”로 불릴 정도로 정치에 간여하였으나, 이는 오히려 간접적인 것이었고 마지막까지 그는 정치적 직함을 갖지 않고 단지 목사로서 일관하였다.¹⁰¹⁾ 호플도 이 점에 동의하여 그가 교회의 세속적 이권에 대하여 침묵으로 일관하였음을, “칼빈은 교회의 영토적이고 인구적이며 정치적인 범위를 결정해야 하는 그 어떤 것에 관해서도 말하지 않았다 : 실로 그는 마지막 숨을 거두는 순간까지도 이 문제에 직접적으로 개입하지 않았다”고 술회하였다.¹⁰²⁾ 그는 교주도 종교적 독재자도 아니었다. 교회와 정치가 분리 되어야 한다는 자신의 입장을 끝까지 지켰다. 그리고 목사들이 제네바 소의회의 일원으로 참여 하기는 하였으나, 정치적 직함을 갖거나 행정관리로서의 권한은 없었다.¹⁰³⁾

두 번째 의미의 신정정치인 성서적 통치가 가능하려면, 구약 율법을 정치적 법으로 인정하는 동시에, 이 법이 모든 시대와 나라 그리고 모든 종족에 적용 가능하다는 전

101) E. W. Monter, *op. cit.*, p. 107.

102) H. Höpfl, *op. cit.*, p. 58.

103) G. L. Hunt(ed.), *Calvinism and the Political Order* (Philadelphia, 1965), p. 35.

제가 필요하다. 칼빈은 구약 율법을 법의 근원으로 보기는 하였으나 법의 전체로 보지는 않았다. 정치적으로만 해석하는 것을 꺼렸고, 이를 다양하게 세분시켰다. 법에 대한 그의 견해를 고찰해 보면 더욱 확실해 진다.

정치의 근본이 되는 법 문제에 대하여, 칼빈은 최상의 법에 대한 구체적인 조항들을 제시하는 것을 피하고 원칙론을 제시하였다. 그는 키케로의 말을 인용하여 법은 공화국의 혼임을 인정하고 이것에 의해 관원도 존재하며 통치가 이루어짐을 말하였다. 법과 관원과의 관계를 “법(laws)은 말없는 관원(magistracy)이며, 관원은 살아 있는 법이다.”¹⁰⁴⁾라고 규정함으로써 왕도 법에 의해 존재함을 간접적으로 시사하고 있다. 그가 염두에 둔 법이란 일반은총 영역에 속하는 부분으로, 법의 성립과 시행의 근본 목적도 하나님께 있었다.

나는 기독교 국가가 어떤 법으로서 다스려져야 하는가를 밝히고자 하는 바 어떤 법이 하나님 앞에서 경건하게 운용되며 또 사람들 가운데서 올바르게 시행되는가를 지적하고자 한다.¹⁰⁵⁾

그리고 우선 법의 기본으로서 모세의 율법을 제시하고, 율법 속에 내재된 다양한 구획을 분류하였다. 율법을 도덕법, 의식법 그리고 재판법으로 구분하였다. 도덕법 속에는 경건과 신앙적인 면을 비롯하여 개인 및 사회 윤리적인 내용이 실려 있고, 의식법에는 제례를 통한 선택된 민족의 교육법을 수록하였으며, 마지막으로 재판법에는 공평과 정의의 규범이 담겨 있다. 이로 보건대 엄밀한 의미에서의 정치법으로서의 율법은 그 중에 마지막 후자에 국한된다고 볼 수 있다. 또한 법의 근본 정신에 위배되지 않는한 민족과 지역들에 걸친 법의 다양성을 인정하였고, 그 범주에 자연법을 추가하여 지역법과 자연법을 포함한 폭넓은 법의 보편성을 하나님의 법의 테두리 안에 설정하였다.

분명히 각 민족에게는 자기에게 이익이 된다고 생각되는 법을 제정할 자유가 있다.

104) Inst., 4.20.14.

105) Ibid.

그러나 이 법들은 항구적인 사랑의 법칙에 부합해야 하므로, 형식은 달라도 취지는 같아야 한다. 우리가 도덕법이라고 부르는 하나님의 율법은 자연법의 증거이며 공평의 전 체계는 이 안에 기록되어 있다. 그러므로 이 공평만이 모든 법의 목적이요 법칙이요 한계가 되어야 한다. 어떤 법이든지 이 법칙의 틀에 맞추고 이 목적을 지향하고 이 한계를 지킨다면 이 법이 유대인의 율법과 다르거나 서로 어긋난다 하여도 우리가 그것을 부인할 이유는 없다.¹⁰⁶⁾

이 법의 범주에 정의와 인간애라는 법의 정신에 위배되는 야만적이고 미개한 법은 제외시켰다.

이것이 그의 법사상이었다. 여기에는 위에서 제시했던 성서적 통치의 두 전제는 성립하지 않음을 알 수 있다. 1559년 판 기독교 강요에 나타난 법 집행에 관한 그의 견해를 보면,

나라의 치안이 문란해지면 새로운 법이 필요하게 된다. 무기가 힘을 쓰는 전시에 벌에 대한 비상한 공포심을 불러일으키지 않는다면 살벌한 기풍이 휩쓸 것이다. 한발이나 전염병이 유행하는 때에 법을 더욱 엄격하게 하지 않으면 모든 것이 파괴될 것이다.¹⁰⁷⁾

와 같이 법의 엄격성을 강조하고는 있으나, 구약 율법적 가혹한 법 집행에 관해서는 전혀 언급한 바 없었다. 율법의 사법적 법 집행조차도 그는 고려하고 있지 않았다. 이상의 논의를 정리하면, 칼빈은 성서적 통치로서의 신정정치를 표방하지 않았음을 알 수 있다.

세 번째 의미의 신정정치인 신의통치는 보는 각도에 따라 다소의 의견차가 있을 수 있는 주제이다. 일단 두 견해를 소개하고 논의를 전개하고자 한다. 하나는 몬터의 견해이다. 제네바가 신정정치였는가 라는 주제에 대하여, 이를 긍정하고 있다.

칼빈의 제네바는 실로 신정정치(theocracy)였다. 이는 그 도시가 성직자들에 의해서

106) Inst., 4.20.15-16.

107) Ibid.

통치되었다는 것이 아니라, 오히려 영적 권력과 세속 권력의 균형을 통해, 그리고 성직자와 관원의 협력을 통하여 이론상 하나님에 의해 통치되었다.

(Calvin's Geneva was indeed a theocracy. (and) ... was governed ... by God through ...)¹⁰⁸⁾

다른 하나는 가티스의 견해로서, 칼빈이 신정정치를 의도하였는가 라는 주제에 대하여 다음과 같이 말하였고, 그것이 실제로 제네바에 실현되었다고 보았다.

칼빈은 신정정치적인 동시에 신의 이름으로 통치되는 종교적 공화국을 의도했다.¹⁰⁹⁾
(... he[Calvin] envisioned a religious republic, both theocratic and theonomic.)

전자가 제네바를 칼빈의 그것으로 부르고 있는 것은 칼빈의 정치적 이상이 유감없이 그 도시에 구현되었다는 의미로서 칼빈이 신정정치를 표방하였다는 것을 간접적으로 시인한 셈이며, 후자도 “신정정치적인”이라는 표현을 사용함으로써 칼빈이 신정정치를 의도했고 또한 제네바도 그러한 도시였음을 시인하고 있다. 접근 방법에서 약간 차이가 있으나 두 견해 모두 칼빈과 제네바를 신정정치의 테두리 안에 포괄시키고 있다. 그러나 신정정치를 해석함에 있어서는 견해차가 있다. 전자는 “하나님에 의한 통치(by God)”로 봄으로써 신정정치의 본래 의미대로 해석하였는데 비해, 후자는 “종교적 공화국”에 더 큰 비중을 두어 종교적 원리에 의한 통치로 보고 있다. 즉 신정정치를 보는 시각이 하나는 “하나님에 의한” 것이 있고, 다른 하나는 “하나님의 뜻에 의한” 것으로 구분된다.

양자의 시각에는 근본적으로 칼빈의 정치사상과 배치되는 면이 있다. 그들은 신정정치와 제네바를 등식에 가깝게 너무 밀착시킨 가운데 칼빈의 정치론에 접근하였다. 칼빈의 정치사상을 연구함에 있어서 범하기 쉬운 실수는 칼빈과 제네바를 동격시 한데서 비롯된다. 칼빈정치론의 구도는 이미 제네바 사역이 있기 전에 굳혀진 것이다. 그의 주저서인 기독교강요의 국가론을 보아도 그러하다. 기독교강요가 판을 거듭하면서 다른 부분의 부피와 내용은 몇 배로 증가하였으나, 국가론 부분은 별로 증가하지 않았

108) E. W. Monter, op. cit., p. 144.

109) G. J. Gatis, op. cit. p. 452.

다. 1559년 판 기독교 강요를 출판하면서 국가론을 별도의 장으로 할애하기는 하였으나, 증가분은 매우 적었고, 그 중심 사상은 1536년의 그것에서 크게 달라진 것이 없었다. 만약 위에서 말한 등식이 성립된다면, 그의 정치사상이 제네바 사역 기간을 통해 더욱 확대되었을 것이다. 왜냐하면 제네바 정치, 사회 상황은 그가 그곳에 오기 전에 비해 크게 달라져 갔기 때문이다. 제네바 사역을 맡고 있는 동안 그의 정치사상이 제네바 정치에 적지 않게 반영된 점은 부인할 수 없는 일이지만, 제네바 정치 형태를 놓고 그의 정치론의 전모를 파악한다는 것은 무리이다. 더욱이 그는 정치에 직접 참여하지도 않았으며, 그의 영향력 아래 있는 목사들이라 하더라도 정치가가 되거나 관원의 권한을 갖고 있지도 않았음을 이미 살펴보았다.

그러므로 칼빈이 신정정치를 지향하였는가의 물음은 일단 제네바 정치를 고려하지 않은 상태에서 논의해야 한다. 앞의 두 견해가 신정정치를 “하나님의 통치”나 “하나님의 뜻에 의한 통치”로 본 점에 대해, 제네바 정치 유형을 염두에 두지 않고 생각한다면, 이 시각차는 칼빈의 정치론에서 일치점을 찾게 된다. 왜냐하면 이미 앞 단원들에서 자세히 고찰한 바와 같이 칼빈은 어느 한정된 통치 유형만을 하나님의 통치라고 부르지 않았다. 제네바뿐만 아니라 온 세상의 통치가 그의 것이며, 그가 통치하시며, 그분의 뜻에 의해 다스려지기 때문이다. 이러한 광의적 의미에서 모든 통치는 신정정치이다. 단지 신정 정치를 하나님의 뜻을 깨달은 경건한 관원들이 사명감을 갖고 그 뜻을 구현하기 위한 통치라는 협의의 의미에서 볼 때, 칼빈이 신정정치를 의도하였다는 견해는 타당하고, 제네바가 그러한 형태였다고 할 수는 있다.¹¹⁰⁾ 칼빈이 궁극적으로 의도했던 바는 영적 통치와 세속 통치가 자신의 속성과 한계를 포기하거나 다른 영역을 침해함 없이 이 땅에 함께 공존하면서 하나님의 뜻이 실현되는 그리스도의 정부이지만, 그렇지 않다고 하더라도 모든 정치는 그의 소유이며, 전능자의 오묘한 섭리에 의해 하나님의 나라를 완성해 가신다는 것이다. 이와 같이 칼빈의 정치론은 현실적 낙관론이다. 그는 이 땅의 공의로운 정치뿐만 아니라 비참한 정치적 현실 속에서도 숨어 있는 하나님의 손길을 보았으며, 군주들의 포악과 독재조차도 그분이 주도하시는 정치임을 인정하였던 것이다.

110) 이양호, op. cit.

제 4 장 정부 형태

칼빈의 정치 사상 속에는 어떤 특정한 정부 형태를 가장 이상적인 체제라고 제시하고 있지는 않으나, 종교개혁으로 빚어진 유럽의 정치적 혼란과 군주들의 학정을 보고 겪으면서 여러 군주들을 비롯하여 정부 형태에 대한 자신의 견해를 피력하였다. 성서에 다양한 유형의 정부 형태가 기록되어 있음을 간파했던 그는 세속적 분류와 그 기준에 따라 자신의 정치론을 서술하는 것을 꺼리고, 어느 특정한 체제보다는 하나님의 섭리에 의한 체제의 다양성을 먼저 선호하였다.

하나님의 섭리로 말미암아 많은 나라들이 각각 다른 종류의 통치에 의해 관리되도록 안배되었다. 각 나라들도 그 자체의 특유성에 따라 최상으로 유지된다.¹¹¹⁾

이러한 낙관에도 불구하고 정부 형태는 분명한 가시적 현실이며, 정부가 어떤 유형을 채택하느냐에 따라 통치자와 백성에게 미치는 영향이 적지 않기 때문에, 일반 정치학에서 분류하는 바에 따라 그 장단점을 논하였다. 더욱이 이는 개신교에 대한 긴박한 위기와 정치적 억압과도 직결되는 미묘한 문제였으므로 보다 신중히 다루었다. 기독교 강요 초판에서는, 주제의 대상을 한정하여, 정부 형태를 군주정과 귀족정 및 민주정의 세 종류로 분류했다. 그리고 어떤 형태가 이상적이라는 것을 언급하기보다는 각 형태가 완전하지 않으며, 오류가 있을 수 있다는 그리이스 철학자들의 견해를 받아들여, “군주정은 전제정으로, 귀족정은 소수의 파당정치로, 민주정은 선동 정치로 변질되기 쉽다”¹¹²⁾고 보았다. 제도적 장치에 보다 좋은 정치 실현의 열쇠가 주어지지 않음을 전제하였다. 따라서 본 연구에서도 그 전제를 인정하여 논의의 범위를 확대하지 않고, 주로 이 세 가지 정부 형태에 한정하여 각 정부 형태에 대한 칼빈의 입장과 견해를 고찰하겠다. 부언하지만 칼빈의 정치사상에는 포괄적이고 낙관론적인 구도가 있기 때문에, 이 논의에서 어떤 특정 정부 형태를 그가 지향하였다고 무리하게 끌고 가지는

111) Inst., 4.20.8.

112) Ibid.

않겠다.

4.1. 군주와 군주정

16세기를 대표하는 정부 형태는 군주제였고, 국가나 지역의 대부분은 군주들에 의해 통치되었다. 그들은 세습이나 선출에 의해 군왕의 자리에 올라, 중세의 전통에 따라, 자신의 세력을 확고히 하고자 교회의 힘을 필요로 하였고 전통 교회였던 로마교는 각 군주들의 세력을 저울질하면서 자신의 정치적 입지를 강화하려고 하였다. 종교개혁이 일어나기 이전의 중세의 정치사는 군주들 사이의 세력 다툼과 그 사이에 있는 교황과의 힘 겨루기로 점철되었다. 십자군 전쟁이 끝나고 교황권이 몰락하면서, 군주들의 세력은 더욱 신장되었던 반면에 로마교황의 세력은 정치적 영역에서 점차 밀려 교회 제도권의 범주 안으로 한정되었다. 교황의 정치적 역량은 축소되었으나, 종교개혁이 일어나기 전까지만 하여도, 교황을 정점으로 한 교회의 단일체제는 유지되었다. 여전히 군주들은 로마교를 정치의 파트너로 생각하고 있었으며, 로마교 역시 군주들을 통하여 중세의 영광을 되찾고자 하였다. 종교개혁은 이러한 양자 구도세력의 변화를 몰고 왔다. 개신교의 발흥은 군주들로 하여금 종교적 대상을 찾는데 혼란을 빚게 하였으며, 로마교는 종교로서의 정치적 입지를 상실해 가는 위기를 느꼈다. 개신교에 대한 박해가 이 양자로부터 비롯된 것은 우연이 아니었다. 개신교의 세력은 그 이전의 종교적 반항 집단들과는 비교되지 않았다. 그들은 우선 신학적으로 명분이 뚜렷하였고 로마교의 교리적 모순과 종교적 비리와 부패에 도전적이었다. 信教지역과 국가도 전 유럽에 걸쳐 광범위하게 퍼져 있었다. 신흥 부르주아 계층을 비롯한 귀족과 하층계급, 심지어 일부 군주들까지 이에 가담하자 사회의 정치·종교 보수 세력은 중세적 방법으로 이들을 제거하려 하였다.

이와 같은 시대적 갈등이 개신교와 그 신도에 대한 박해를 몰고 왔으며, 칼빈은 그 정면에 서있었다. 그의 저서 대부분이 군주들에게 헌정하는 글로 서두를 시작하여 개신교 신앙을 변증하는 글로 일관함은 당시의 긴박한 정치 현실을 반영함이다. 일찍이 1536년 출판된 기독교강요 초판 서문의 프란시스 1세에게 올리는 글에서도 개신교가 박해받을 만한 어떤 정치·종교적 이유도 없음을 강변함은, 군주들이 비록 개신교를

이해할 수는 없다 하더라도, 종교를 이유로 자기 백성을 무자비한 탄압과 살육에 내몰지는 말아달라는 탄원이었다. 이러한 군주를 향한 탄원은 책이나, 소책자, 서신, 신조 작성, 설교 또는 각종 회의를 통하여 계속되었다. 이와 같은 그의 노력에도 불구하고 상황은 더욱 악화될 뿐이었고, 희망이 없는 것처럼 보였다.

칼빈이 군주들에게 사용했던 용어와 말을 통해 그가 군주들에게 걸었던 기대와 절망을 엿볼 수 있다. 먼저 군주를 부를 때, “가장 기독교적이신(the most christian)”, “가장 위대한(the most mighty)”, “가장 뛰어난(the most illustrious)”, “가장 존귀하신”, “지극히 존귀하신”, “지극히 자비로우신”, … 등과 같은 최고의 경의를 표하는 수식어를 사용하여 통치자에 대한 예의를 지키려고 노력한 흔적이 도처에 보인다. 반면에 개신교를 핍박하고 악행과 비행을 저지르는 군주들에 대하여, “도적”, “양부가 아니라 살인자”, “압제자”, … 라고 부르고 “군주들은 듣고 두려워하라”고 경고하였다. 군주들에게 향한 비난의 강도는 16세기 중반으로 들어오면서 더욱 거세졌다. 이러한 양극단의 표현 가운데 “경건한 군주(godly prince)”라고 부른 곳이 없음은 특이한 일이다.¹¹³⁾ 군주들에게서 신앙과 경건을 기대하지 않았음을 말한다. 그가 군주에 대하여, “항상 바른 생각만을 하고 자제력이 강한 왕은 아주 드물다”¹¹⁴⁾고 탄식한 것은 군주들에게 향한 실망과 증오를 나타낸다.

군주들에 대한 칼빈의 비난에 대하여 맥니일은 칼빈이 군주제에 대한 적대감을 갖고 있었다고 보았고¹¹⁵⁾, 가티스도 “칼빈이 군주제 자체를 부인한 적은 없으나 수많은 명백한 증거들로 미루어 보아 적어도 군주론자는 분명히 아니다”¹¹⁶⁾고 간접적으로 이를 시인하였다. 이에 반하여 호플은 반대의 입장을 표명하였다. 그는 먼저 사람과 제도를 구분하고, 칼빈이 증오했던 것은 인물이었지 군주제 자체를 거부한 것은 아니었다고 하면서, 칼빈이 호의적인 감정을 가졌던 군주들로서 무려 14명의 이름을 거론했다.¹¹⁷⁾ 군주제는 군주에 의한 통치이고 그 군주제 하에는 선한 군주가 희소하다고 한다면, 군주를 증오함과 군주제를 거부함이 무슨 차이점이 있겠는가의 문제에서 양

113) H. Höpfl, op. cit., p. 48.

114) Inst., 4.20.8.

115) J. T. McNeill, op. cit.

116) G. J. Gatis, op. cit., p. 458.

117) H. Höpfl, op. cit., pp. 155-160.

견해는 서로 다른 시각차를 보였다.

두 견해가 서로 다른 입장 차이를 보이는 근거는 군주들에 대한 비난들 뿐만 아니라, 정부 형태에 관한 칼빈의 글 자체의 해석에 있다. 칼빈은 1543년판 기독교강요의 4권 20장 8절에서 “... 나는 귀족정이나 귀족정과 민주정을 결합한 제도가 다른 어떤 형태보다 훨씬 낫다는 것을 부인하지 않겠다.”라고 하였으며, 1559년판 추가분에는 그 이유를 설명하면서, “귀족정 자체가 좋다는 것만은 아니다. 왜냐하면 항상 공정하며 바른 생각만을 하는 자제력이 강한 왕은 아주 드물기 때문이다. 뛰어난 총명과 지혜로써 자신을 절제할 줄을 아는 왕도 드물다. 그러므로 사람의 결합이나 실패 때문에, 여러 사람이 정권을 운영하는 편이 더욱 안전하고 보다 견딜 만하다.”고 군주제의 한계를 설명하고 있다. 또한 1559년 판 추가분의 4권 20장 22절에서 통치자를 공경하고 복종하라고 하면서도, “나는 지금 그들의 인간 됄을 말하고 있는 것이 아니다.”라고 한 다음 통치자들의 악행과 비행을 신랄히 공격하였다. 이상 몇 가지 제시된 글은 보는 시각에 따라 앞에서 제시했던 두 가지 상반된 입장을 가질 수 있다. 정부 형태 자체만 놓고 보면, 군주제를 좋다고 표현한 부분이 전혀 없으며, 오히려 왕의 패악을 지적하면서 그 한계를 말한 것으로 판단할 때 그가 군주제를 거부하였다고 보여진다. 또한 정부 형태를 고찰하는 자리에서 그 형태와 제도를 운영하는 인물을 분리시키고, 그 제도를 운영하는 자들은 타했는지 모르나 제도 자체를 타하지는 않았으므로, 군주제의 실체를 이미 인정하였다고도 볼 수 있다. 이와 같이 상반된 두 견해는 나름대로의 근거와 논리적 타당성을 갖고 있으나 쉽게 결론에 도달하지는 않는다.

서로 다른 두 견해가 그 차이를 좁힐 수 없는 이유는 어디에 있는 것일까? 이는 근본적으로 그들과 칼빈과의 사이에 논리 체계의 차이가 있기 때문이다. 칼빈의 관심은 정부 형태에 있었던 것이 아니라, 인간에게 정부를 주신 하나님과 그 정부를 운영하는 인간에게 있었다. 반면에 칼빈의 글 속에서 정부 형태의 우열을 가리려는 이들의 주된 관심은 제도권에 있었다. 전자의 입장은 어떠한 제도이든지, 그것이 야만이나 범죄 집단이 아니고 인간에게 보편적으로 주어진 정치를 구현하는 정부 형태라면, 그것을 운영하는 인간에 의하여 유익을 줄 수도 있고, 해를 미칠 수도 있다는 것이다. 제도와 인간을 분리하고 출발한 논리 체계이다. 그러나 후자의 논리 체계에는 정부 형

태는 인간의 작품이라는 전제가 깔려 있다. 쉽게 거부할 수도 있으며, 원하지 않으면 여러 수단을 동원하여 바꿀 수도 있다. 칼빈에게 있어서 정치의 주체는 인간에게 정치를 선물로 주신 하나님이다. 그분이 인류를 위하여 다양한 정부 형태를 세우셔서 인류를 통치하심으로 보았다. 그 다양한 정부 형태를 설명의 편의상 세 가지로 대별하였던 것이며, 그 가운데 현상적인 장단점은 논할 수 있으나 그 자체를 거부하거나 인정하거나 하는 것은 정치의 객체인 인간으로서 가당치 않은 것이다. 따라서 칼빈의 사고 체제 안에서 군주제를 거부하거나 인정할 하등의 이유가 없다. 이를 거부하면 정치를 인간에게 선물로 허락하신 하나님을 평가하려는 행위에 불과하다. 만약 칼빈이 군주제를 명백히 거부하였다고 가정하면, 문제는 매우 심각하게 발전한다. 일반 정치학적이 아닌 신학적으로 군주제를 거부하는 것은, 군주제는 하나님께서 세우신 것이 아니라는 뜻이 되고, 그러면 군주 역시 사사로이 백성을 지배하는 권력 찬탈자 밖에는 아무 것도 아니고, 결국 이는 “모든 권세가 하나님께로 왔으므로 왕을 공경하라”는 성서의 가르침을 전면으로 거부하는 격이 된다. 그리고 군주제는 수 천년의 역사적 전통을 갖고 있는 제도이다. 비록 칼빈 당시에 군주들이 개신교를 탄압하고 악행과 비행을 저질렀다고 해서, 역사상의 모든 군주가 그러했던 것은 아니다. 선하고 현명했던 군주도 얼마든지 찾을 수 있으며, 성서 역시 하나님께서 이 땅에 군주들을 세우셔서 자신의 위대한 사역을 이루어 가신다고 도처에서 선언하고 있다. 역사와 성서를 알고 있는 칼빈에게 군주제를 거부하였느니, 인정하였느니, 하는 주제 선정은 전혀 의미가 없는 망상일 뿐이다. 그의 정치 사상의 포괄성을 이러한 논리 구도로 접근함으로써 스스로의 모순에 빠지게 된 것이다. 또한 근대적 시각에서 16세기의 군주제를 평가하는 것은 곤란하다. 16세기의 군주제는 당시 인류의 거부할 수 없는 현실이었다. 16세기 인물인 칼빈에게 20세기적 논리를 구하는 것은 시대착오에 불과하다.

4.2. 귀족정과 민주정

귀족정이란 권력이 일인에게 집중되어 있지 않고, 특정 소수에게 속한 정부 형태를 말한다. 이미 전 절에서 설명한 바와 같이, 칼빈은 권력이 한 인물에게 집중됨으로 인하여 발생할 수 있는 군주의 독재와 횡포, 탄압과 불법 행위를 어느 정도 예방할 수

있다는 차원에서 민주정에 가까운 귀족정을 옹호하였다. 스트라스부르그에서 제네바로 돌아 온지 2년 후에 발행된 기독교강요 국가론 편에서 다음과 같이 그 이유를 설명하였다.

철학자들이 논하는 정부의 세 형태에 대하여 그 자체만을 생각한다면, 나는 귀족정이 또는 귀족정과 민주정을 결합한 제도가 다른 형태보다 훨씬 낫다는 것을 부인하지 않겠다. 주께서도 이스라엘 백성들 사이에 민주정에 가까운 귀족정을 제정하시어 그의 권위로 이 점을 확인하셨다. 나는 자유를 적절한 절제로서 조절하고 견고한 기초 위에 바르게 확립하는 정치 제도가 가장 좋다고 인정하며, 이런 형태를 누릴 수 있는 사람들이 가장 행복하다고 생각한다.¹¹⁸⁾

그가 이와 같이 한 정부 형태 선호한 이유에 대하여 고찰하기 전에 먼저 여기에 나오는 용어의 정의를 알아보자. 이 글에서 말하고 있는 귀족정이란, 세습으로 권력을 지속하는 일부 특권 귀족들이 전횡하는 정치가 아니라, 대의제에 의한 협의(協議)의 통치를 의미한다. 민주정도 오늘날과 같은 모든 백성의 정치가 아니라, 다수의 정치를 말한다. 이 글의 내용을 분석하면, 몇 가지로 정리된다. 첫째는 일반 정치학에서 거론하는 세 형태로 제한하고 있다는 점이다. 두 번째는 세 가지 정부 형태를 일인에 의한 정치와 다수에 의한 정치의 두 가지 유형으로 분류하고 있다. 세 번째는 성서에서 그 모델을 찾고 있다. 마지막으로 네 번째는 바람직한 정부 형태의 필요 조건으로서 자유와 절제 그리고 인류의 행복을 제시하고 있다. 이 네 가지를 종합하면, 어느 한 정부 형태를 이상적인 형태로 본 것이 아니라 어떻게 정치를 하고 있느냐의 운영의 상태에 초점을 맞추고, 그 모델로서 성서 가운데 나오는 이스라엘 통치 형태를 예로 들고 있다. 즉 국가란 제도에 의해 그 본래 존속 목적의 성패가 달려 있는 것이 아니라, 일인의 독주를 막고 여러 사람의 의견이 받아들여져 정치에 반영되고 인류 공동의 유익과 행복이 보장되며 자유와 절제가 지배하도록 함에 그 존립 가치가 있다는 말이다. 그렇게 되기 위해서는 한 사람이 모든 권력을 행사하는 것보다, 다수에 의한 협의가 전제된 통치가 바람직하다. 이에 대하여 맥니일은 여전히 칼빈이 주장하는 바가 제도

118) Inst., 4.20.8.

였다고 한다. “칼빈은 분명히 일인 군주제와 반대되는 복수통치제를 지지한다. 다수에 안전이 있다. 지배하기를 좋아하는 사람의 야심을 다수만이 억제할 수 있다.”¹¹⁹⁾ 그의 견해가 옳다면, 군주가 귀족들이나 의회의 의견을 존중하여 그들과 함께 국정을 운영하는 경우, 그 군주제를 어떻게 평가하겠는가? 군주제라고 모두 독재 정치는 아닌 것이다. 칼빈이 염려했던 것은 권력을 한 개인이 독식하는 독재 정치였지, 군주제 자체를 거부한 것은 아니다. 군주제라고 하더라도 협의정치는 가능하며, 복수통치제라고 하더라도 소수의 독재는 충분히 가능하다. 굳이 칼빈이 의도했던 제도적 형태를 정리하라면, 권력분립에 기초한 협의체 정부라고 할 수 있다. 정부 형태에 관한 칼빈의 입장을 시기별로 분석하면 이점이 더욱 분명해진다.

표 4-1 정부형태에 관한 칼빈의 입장 변화

년도	내용	요약
1536	하나님의 섭리로 말미암아 많은 나라들이 각각 다른 종류의 통치에 의해 영위되도록 배려되었다. ... 각 나라들은 그 자체의 특유성에 따라 최상으로 유지된다. ... 하나님께서 정부에는 왕을, 자유 도시에는 원로원 의원이나 관리를 세우는 일을 합당하게 여기신다 ...	군주제, 귀족제, 민주제 중에 그 어느 것도 부정하지 않고 정부 형태의 다양성을 인정.
1543	귀족정이나 귀족정과 민주정을 결합한 제도가 다른 형태보다 훨씬 낫다는 것을 부인하지 않겠다. ... 주께서는 이스라엘 백성 가운데 민주정에 가까운 귀족정을 제정하셨다.	귀족정+민주정 및 민주정에 가까운 귀족정
1559	사람의 결함이나 실패 때문에 여러 사람들이 정권을 운영하는 편이 안전하고 보다 견딜만하다.	복수협의체

* 이 년도는 기독교강요 증보판 출판 연도임

이 표에서 보면, 어떤 특정 제도 자체를 강조하거나 제도에 정치의 명운을 걸고 있지는 않았지만, 점차적으로 제도가 차지하는 현실적 필요성을 절감하고 있었음과 군주

119) J. T. McNeill, *On God and Political Duty* ; Calvin, *The Library of Liberal Arts* (Indianapolis, 1956), pp. 7-25, trans. 「칼빈신학의 이해」, 생명의 말씀사(1991), p. 356.

들의 독재를 혐오하였는가를 알 수 있다. 이 점에 관하여 가티스가 말한 것처럼, “칼빈에게 있어서, 정치적 발달 단계의 최고의 형태는 대의적 민주주의였다.”¹²⁰⁾고 함은 너무 성급할 결론이다.

궁극적으로 칼빈은 어떤 특정 유형의 정부 형태를 지향한 것이 아니라, 정부 성립의 필요 요건을 제시하였다고 봄이 타당하다. 권력의 질서는 있으되 그것이 한 개인에게 집중되어 있지 않고, 분립된 권력이 상호 견제하며, 여러 사람과 계층의 목소리를 제도적으로 수용하며, 각 세력이 자신의 영역을 이탈하거나 다른 영역을 침해함 없는 공의로우면서도 인간의 절제된 자유가 보장되고 참된 예배가 올려지며 하나님의 의가 실현되는 사회, 그것이 그가 원하는 궁극적인 政體였다. 이는 하나의 제도하에서만 가능한 것은 아니었다. 각 인종과 국가와 지역에 따라 비록 정부 형태에는 다소 차이가 있을 지라도, 운영하는 정부의 실천 의지에 따라 실현 가능하기도 하고 그렇지 않기도 하다. 하나님의 은총의 선물인 정치를 통해 모든 인간이 자유와 행복을 누리며 살도록 하는데, 하나의 정부 형태만이 적합한 것은 아니다.

4.3. 근대 민주주의에 끼친 영향

앞 절에서 살펴본 바와 같이 칼빈의 정치사상 속에는 근대 민주주의적 요소가 다분히 발견됨을 볼 수 있다. 권력분립, 대의제, 대의제의 근간인 선거, 자유와 질서, 인류 공통의 행복 등, 실로 가티스가 그와 같은 결론을 내린 것도 결코 억지는 아니라고 할 정도로 그의 정치사상은 근대를 배태할 만한 풍부한 내용을 담고 있다. 이하 본 논제를 근대 민주주의에 국한하여, 칼빈의 정치사상과 민주주의와의 관계를 고찰하겠다.

4.3.1. 근대 민주주의에 관한 기독교적 관점

근대 사회를 탄생시킨 여러 사건들 중에, 미국 혁명, 영국 혁명 및 프랑스 혁명은 새로운 정치 형태와 국가 형성의 출발점이 되었다. 특히 이 사건들을 통하여 민주주의 이념체제는 정립되었고, 현실 정치와 제도와 법으로 나타났으며, 더 나아가 경제, 사회, 문화, 학문 등 제 분야의 새로운 접근과 재구성이 일어났음은 이미 주지의 사실이

120) G. J. Gatis, op. cit., p. 455.

다. 이러한 근대 민주주의에 대하여, 칼빈주의와의 관계를 보는 기독교적인 시각은 크게 나누어 두 가지로 구분된다. 하나는 칼빈주의가 민주주의의 이념과 형성에 영향을 미쳤다는 것이고, 다른 하나는 전혀 상관이 없다는 견해이다. 이러한 시각차는 대개 몇 가지 역사적이고 현실적인 사건과 사실을 어떠한 각도에서 보았느냐에 의한 것이다. 그 첫째는, 프랑스혁명을 보는 칼빈주의의 입장이고, 둘째는 근대 민주주의 이념과 현상 속에 내재된 비기독교적인 요소이다. 이 둘은 결국 같은 것으로, 프랑스 혁명을 근대 민주주의의 시작으로 인식한데서 비롯된 결과이다.

호플은 칼빈에게 근대 민주주의의 모체를 찾는 것은 무의미하다고 일축하고, 그 근거로서 칼빈주의가 주장하는 권력의 신적 귀속과 근대 민주주의 기초인 주권재민은 서로 반대 입장이라는 것을 제시하였다.¹²¹⁾ 세네비에르도 칼빈을 근대 민주주의의 정신적 모체로 간주해 온 것은 프랑스의 자유주의 프로테스탄티즘을 종교개혁의 그것과 구분하지 하지 않은데서 온 결과로 보았고, 칼빈이 민주정을 거부하지는 않았으나 근대 민주주의에는 칼빈의 정치사상과 적대적인 요소가 있다고 하였다.¹²²⁾ 반면에 허드슨(W. S. Hudson)은 이러한 주장을 반박하고, 칼빈의 정치사상 속에는 독재에 대항하는 혁명과 저항정신이 있고 근대 민주주의의 골격이 있다고 보았다.¹²³⁾ 그레함과 비에레(A. Biéler)는 한 걸음 더 나아가 프랑스혁명을 아예 칼빈의 정치사상과 연결시키고, 칼빈을 루소의 전범(前範)으로 보았다.¹²⁴⁾ 카이퍼의 견해는 약간 다르다. 그는, 프린스터의 견해를 따라¹²⁵⁾, 위의 세 혁명 가운데 프랑스 혁명을 제외시키고, 나머지 두 혁명에 네델란드 독립 전쟁을 추가하여 이 세 사건이 칼빈주의적 민주주의를 탄생시키는 전기가 되었다고 하였다. 이하 상반된 두 견해를 대비하면서 칼빈의 정치사상과 근대 민주주의와의 관계를 고찰하겠다.

121) H. Höpfl, op. cit., pp. 159-60.

122) M. E. Chenevière, op. cit., pp. 9-10.

123) W. S. Hudson, "Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition", *Church History*, Vol. XV (1946), p. 179.

124) 그레함의 견해에 대해서는 이미 인용한 책을 참고하고, 비에레는 *La Pensée Économique et Sociale de Calvin* (Genève, 1961) 을 참조할 것.

125) 정성구, "칼빈주의 운동과 Groen Van Prinster", *신학지남*, 제 44권 1집(1977), pp. 61-69.

4.3.2. 칼빈의 정치사상 속에 내재된 근대 민주주의적 요소

이상과 같은 상반된 견해가 나올 수 있는 것은 칼빈의 정치 사상이 갖고 있는 사상적 포괄성 때문이다. 이미 앞에서 고찰한 바대로 그의 정치사상 속에는 근대 민주주의와 관련된 부분이 적지 않다. 물론 용어의 정의에서 다소의 차이가 있기는 하겠으나, 외적 틀은 상당히 일치하는 부분이 적지 않다. 몇 가지 예를 들어보자. 군주의 권한을 제한해야하다는 칼빈의 주장은 후에 권력분립론과 상호견제론과 맥을 같이하는 것으로 그로부터 오늘날의 삼권분립 정치 체제가 나왔다. 대의제 구성과 이를 위한 선거제 도입은 이미 당시의 제네바를 비롯하여 여러 자치 도시들 가운데서 시행되었고, 그후 일부 특권층이나 정치 계층에만 제한되었던 선거 문화가, 중산층과 민중의 정치 참여가 본격화되면서, 전 계층에 확산되어 현재의 보통선거가 정착되었다. 군주의 전횡을 막고 정치의 정의를 실현코자 제시했던 법제정과 엄정한 법 집행의 원칙도 후일 민의를 대변하는 의회의 설립과 의회의 법 제정을 통한 법치국가 실현을 가능케 함과 전혀 무관하지 않다. 물론 이러한 일련의 진행이 단 시간 동안에 된 것이 아니라, 오랜 투쟁과 혁명의 과정을 거치면서 이루어진 것이며, 더욱이 반드시 기독교적인 방법과 경로를 밟으면서 되어진 일은 아니지만, 그 외부로 드러난 몇 가지 양상은 칼빈이 의도하고 주장했던 바와 일치되는 면이 많다. 이와 같은 면이 있기 때문에 두 견해가 나오게 된 것이기도 하다. 칼빈주의와의 관련성을 부정하는 견해의 관심은 그 과정과 현상의 본질에 있으며, 인정하는 견해는 외적 양상과 결과에 주된 관심이 있다.

따라서 이 주제를 논의하여 의견의 일치를 얻으려면, 다음 몇 가지 문제를 해결해야 한다. 첫째는 근대 민주주의 정치 이념 형성에는 칼빈주의 말고도, 계몽주의를 비롯한 다른 여러 정치 사상들이 함께 영향을 미쳤으며, 그 가운데는 반기독교적이고 반칼빈주의적인 것도 적지 않았다는 점이다. 그 중에 칼빈주의와 무관한 요소를 제거하고, 칼빈주의 정치론의 구도만으로 근대 민주주의를 분석하며 평가함이 가능할 때, 비로서 오늘날의 민주주의 정치 현실을 그것과 관련시킬 수 있다. 둘째는 근대 민주주의를 탄생시킨 계층이 칼빈주의자들만으로 국한되지 않는다는 점이다. 카이퍼는 자신이 선정한 세 혁명을 칼빈주의자들이 모두 주도했던 것처럼 자신 있게 말하고는 있으나, 이는 그대로 받아들이기는 곤란하다. 왜냐하면 그 혁명의 와중에는 칼빈주의자 뿐

만 아니라 다른 개신교 종파나 계몽주의자, 심지어 무신론자들까지 가담하였었다. 미국혁명에 청교도들이 적극 가담하고 연방헌법에도 칼빈주의적 이상이 나타나는 것은 사실이나, 청교도들만으로 그 혁명이 치러진 것도 아니고, 연방헌법에도 반칼빈주의적 요소를 찾을 수 있다. 네델란드 독립 전쟁에 카톨릭수도 가담한 것은 어떻게 설명할 것인가? 그리고 잉글랜드 청교도 혁명은 수많은 영국 혁명 중에 일부분일 뿐이고, 청교도 혁명으로 오늘날의 영국 민주주의가 탄생한 것은 아니다. 칼빈주의적 요소가 이러한 중대한 역사적 사건의 뿌리도 전체도 아닐진대, 부분으로 전체를 가늠한다는 것은 논리적으로 모순이다. 셋째로 칼빈이 의도했던 정치 세계가 얼마만큼 근대 민주주의를 통해 현실적으로 실현되었는가의 문제이다. 이 문제의 해결은 사상적인 면과 실제 면으로 나누어진다. 본 연구에서는 사상적인 면만을 고찰하고, 실제 면은 후일 연구과제로 삼겠다. 그리고 논의의 범주도 민주주의 기본 원칙 가운데 보통선거, 주권재민, 정교분리 및 공화정으로 한정한다.

가) 보통선거

19세기 자유주의 체제에서 민주주의 체제로 옮겨가는 과정의 주된 관심사는 보통선거였다. 이 무렵의 보통선거를 통한 참정권 확대의 의미가 컸다. 이미 대의제가 정착되어 있었고 참정권을 가진 자들이 자신이 통치자를 선택할 수 있던 상황이었으므로, 그 참정권을 어떠한 차별도 없이 전국민에게 확대하는 일이었다. 본래 보통선거에는 여러 내용이 담겨 있다. 첫째는 모든 사람의 정치 참여이고, 둘째는 백성들 스스로 자신의 통치자를 선택할 수 있는 것이며, 셋째는 그러한 의사 표현과 결정에 있어서 자유가 보장되어야 한다는 점이다. 의사 표현은 “동의(consent)”인데, 묵시적 또는 명시적 수단을 사용하고, 명시적 의사 표현은 투표의 형식을 취한다. 이러한 관점에서 근대 민주주의의 보통선거는 첫째 내용으로서 민중의 투표권 획득으로 볼 수 있다.

이것과 칼빈의 주장을 비교해 보도록 하자. 그는 미가서 5장 5절을 주석하면서 교회와 국가의 통치자 선정에 관하여 다음과 같이 말하였다.

하나님은 자기 백성에게 자유를 부여해 주셨으며, 그 자유에는 그들 모두의 동의에 의해(by common consent of all; communibus suffragiis) 자신의 목자를 선택할 수

있을 때, 백성들이 최고 상태가 됨이 있다. 어느 누가 무력으로 절대 권력을 찬탈한다면, 이는 독재이다. 그리고 세습에 의해 왕이 되는 것도 자유와는 위배된다. 우리가 우리를 위해 군주들을 세우라는 말은, 여호와께서 모두의 동의에 의해 질서 정연한 정부를 세울 것임을 의미한다.

이 구절을 자세히 보면, 두 개의 정부 형태를 비교하고 있음을 알 수 있다. 하나는 군주제요, 다른 하나는 민주정이다. 민주정에 관해서는, 정치체제의 신적 기원, 자유, 백성 전체의 동의에 의한 통치자 선택, 그리고 그것이 가장 좋은 상태라고 하였다. 군주제에 관해서는, 제도가 아니라 군주 자신의 어떠함으로 제한시켰다. 그리고 이 둘을 자유와 독재로 대비시키고 있다. 여기서도 칼빈은 민주정의 제도적 장점을 언급하면서도, 군주정 자체를 거부하고 있지 않은 세밀함을 보였다. 제도와 인물을 비교하고 있는 것이다. 즉 민주정은 악한 왕의 통치보다 낫지만, 거기에는 신적 기원과 모든 사람의 동의와 자유가 보장되어야 함을 지적한다. 칼빈이 표현한 모든 사람의 동의(communibus suffragiis)는 보통선거로도 번역될 수도 있으나, 다수결의 원칙과는 구별된다. 공통(common)과 모든(all)이라는 말속에는 반대하는 소수를 소외시키지 않는다는 의미와 묵시적 동의도 포함되어 있다. 또한 그는 교회와 세속정부의 통치자들의 선출을 논하는 자리에서 이러한 표현을 여러번 사용하였다.

그러면 근대 민주주의에서 말하는 보통선거와 칼빈이 언급한 그것의 개념을 비교해보자. 용어의 표현과 다수가 차별 없이 참여한다는 점에서는 일치하지만, 신적 기원과 다수결 및 묵시적 동의 면에서는 차이가 있다. 칼빈에게 있어서 보통선거는 근대 민주주의의 그것보다 범위가 넓으며 보다 포괄적이고 종교적이다. 칼빈이 근본 원리를 말하였다면, 근대 민주주의의 보통선거는 제도적 현상에 불과하다. 이러한 맥락에서 맥니일이, “칼빈이 보통선거에 의한 국민의 선택권을 인정하였다”¹²⁶⁾고 본 것이나, 카이퍼가 이에 근거하여 보통선거에 의한 대의정치가 최상의 정치라고 한 것은¹²⁷⁾ 수긍할 만하다.

126) J. T. McNeill, op. cit., pp. 309-310.

127) A. Kuyper, op. cit., pp. 83-84.

나) 주권재민

근대 민주주의의 주권재민은 두 가지 의미로 해석할 수 있다. 하나는 주권, 즉 권력의 주체가 국민이라는 것이며, 다른 하나는 국민 중심의 정치이다. 첫째 개념은 루소의 「사회계약론」적 사고로서 계몽주의의 이신론이 그 근간이다. 후자의 개념은 종래의 군주중심 정치와 상반되는 것으로 국민중심 정치를 말한다. 주권재민은 군주가 있는 여부와는 상관없는 개념이다. 영국이나 일본도에도 군주가 있으나 정치가 국민을 위하여, 국민 중심으로 행하여지기 때문에 주권재민 국가이다.

이 두 가지 관점에서 칼빈의 정치사상과 대조하면 이미 앞에서 상세히 고찰한 내용에 의할 때, 그 결론은 자명하다. 칼빈에게 있어서 모든 주권과 권력의 주체는 인간이 아니다. 왕도 귀족도 백성도 아니다. 아니 모든 인간은 이 땅의 객이며, 주인이신 하나님의 은총에 의존하여 사는 종들이다. 정치도 권력도 모두 그분의 것이며, 그분을 위하여 존재한다. 따라서 첫째 의미로 주권재민을 볼 때, 칼빈주의와의 연결점은 없다. 오히려 두 개념은 충돌한다. 그러나 후자의 개념에는 칼빈주의의 구도가 있다.

이 세상의 통치는 자체의 일정한 목적을 가지고 있는데, 이는 우리가 사람 가운데 살고 있는 한 우리의 생활을 사회에 맞게 조성하고, 다른 사람과 서로 화해하며, 공공의 안녕과 평화를 보호 육성한다는 것이다.¹²⁸⁾

이를 한 마디로 표현하면, 政治在爲民이다. 이는 바로 칼빈이 바라고 목적하던 바와 일치한다. 근대 민주주의의 주권재민을 후자의 의미로 본다면, 칼빈은 주권 재민의 기본틀을 제공한 셈이다.

다) 정교분리

정교분리는 정치와 종교의 분리를 의미한다. 보통선거나 주권재민 보다 훨씬 뒤에 자리 잡은 것이 정교분리이다. 현재까지도 민주주의 국가에서 이 원칙이 완전히 지켜지고 있다고 보기 힘들 정도로 이 문제는 복잡한 역사적 과정을 거쳐왔다. 이 원칙이

128) Inst., 4.20.2.

근대 민주주의 국가에서 받아들여진 것은 종교 문제가 정치 문제로 비화하여 수많은 역사적 비극을 연출해 왔기 때문이다. 정교분리의 기본원칙은 종교선택과 신앙의 자유이다. 종교로 인한 정치적 박해와 비리는 이 원칙이 확립되지 않음으로 인하여 발생한 것이다. 더욱이 종교의 자유와 관련하여 사상의 자유도 이 범주에 속하게 되었고, 결국에 가서는 인간이 사회 속에서 무엇을 믿고 어떠한 사상을 갖고 있든지, 그것이 사회적 해를 끼치지 않는한 자유가 보장되어야 한다는 것이다. 어떠한 형태로든지 종교와 정치가 서로 상관 관계를 가짐으로 파생될 부작용을 낳을 바에는 아예 분리하여 종교는 종교의 원리에 맡기고, 정치는 정치 나름대로의 원리에 의해 다스려지는 편이 낫다는 결론에 이르렀다. 더 이상 종교의 이상국가론에 정치가 편승함으로 인간이 생각과 행동의 자유를 제한 당하고, 세상이 시끄러워지기를 원치 않음이다. 정교분리는 이와 같은 편의적 사고에서 나왔다. 이것이 지켜지려면, 종교는 정치적 이상국가론을 포기해야 하며, 정치는 더 이상 종교에서 국가 통치 원리나 정치 윤리 또는 통치자의 종교적 자질론을 구해서는 안되고 종교를 이용한 통치의 명분 확보도 포기해야 한다. 종교적 본능과 종교적 이상을 현실 가운데서 실천하려는 의지를 갖고 있는 인간에게 그 욕망을 포기하는 것은 쉬운 일이 아니다. 더욱이 오랜 세월동안 정치와 밀착해 있던 종교 지도자들에게 세속 정치에 초연하라고 주문하는 것도 그러하다. 또한 근대 민주주의의 정교분리 속에는 모든 종류의 종교를 포함한다. 기독교뿐만 아니라 기독교적 이단, 기독교에서 악마적이라고 정죄하였던 모든 이방 종교도 이 원칙 아래 자유를 누린다.

이상과 같은 내용을 갖고 있는 근대 민주주의의 정교분리 원칙과 칼빈주의 정치 사상을 과연 연결시킬 수 있으며, 이것조차도 칼빈주의의 영향을 받았다고 볼 수 있는가? 이 문제를 보다 효과적으로 접근하기 위해 위에서 제시한 정교분리 원칙을 두 가지 시각에서 분리하여 고찰해 보자. 하나의 시각은 정교분리를 정치와 종교가 서로의 영역이 다름을 인정하고 그 범주를 지키고 침해하지 않는 것으로 한정하는 것이며, 또 다른 시각은 전자를 포함하여 목적과 방법, 원리 및 이상 실현에 이르기까지 상호 완전 분리(separation)로 보는 것이다. 두 시각의 차이는, 전자는 일치점과 연결고리를 쉽게 설정할 수 있는데 반하여, 후자는 그러한 것이 전혀 없고 그런 것을 시도할 필요

도 없는 상태이다. 이 두 시각 가운데 후자가 근대 민주주의의 정교분리 원칙에 보다 가깝다. 칼빈의 두정부론이 중세적 국가·교회 관계의 해악과 세속 정치의 개신교에 대한 부당한 탄압에 대한 대안으로 제시되었음을 이미 살펴보았다. 그 자체의 근본 취지는 신앙의 자유 확보와 신앙의 보존이었으며, 성서적 원리를 지향한 정치의 구현이었다. 이와 같은 면만 고려한다면 근대 민주주의의 정교분리 원칙 속에 칼빈주의의 틀을 발견할 수도 있다. 그러나 후자와 같은 본래 광의적 의미에서 보면, 칼빈주의 정치사상과 충돌하는 바가 적지 않다. 첫째, 국가와 교회의 존립 이유에서 차이가 난다. 국가나 교회가 모두 하나님을 주인으로 인정하고 공존과 협력을 통해 그리스도의 정부를 실현해야 하는 사명이 있음은 근대 민주주의적 정치 원리가 도저히 수용할 수 없는 부분이다. 둘째, 칼빈의 두정부론의 영적 정부에는 이단이나 이방 종교는 제외되어 있다. 용납할 수 있는 여지가 전혀 없다. 오히려 이단이나 이방종교는 정치적 탄압의 대상이다. 국가의 정치적 의무 중에는 우상 숭배를 제거하고 건전한 종교가 고양되도록 함이 있다. 물론 칼빈주의의 포괄성 안에는 종교적 관용까지 포함되어 있다고 카이퍼가 강조하기는 하였으나, 그것은 정교분리를 자명하게 받아들이고 있는 20세기의 사고 방식에서 나온 말이고, 16세기의 종교 환경은 그렇지 않았다. 제네바시의 세르베투스 화형이나 17,18세기의 마녀 사냥과 같은 일련의 사건들에 칼빈주의자들이 대거 연루되어 있음은 이를 명백히 입증하는 예이다. 셋째, 후자의 정교분리 원칙에는 칼빈의 두정부론에서 제시하고 있는 교회와 국가의 연결점이 없다. 두정부론에 있어서, 교회는 마치 구약 시대의 예언자의 위치에 해당된다. 왕은 예언자의 권고와 조언을 늘 청중하여 나라의 참된 왕이신 하나님의 뜻을 분별하고, 이를 정치에 반영할 뿐만 아니라, 온전하고 적법한 종교 활동이 보장되도록 하여야 되었다. 교회와 국가는 비록 역할과 기능은 엄연히 다르나 그리스도의 정부라는 공통 분모 아래서는 일치된 중심점이 있었다. 그러나 근대 민주주의 정교분리는 완전히 다른 중심점을 갖고 있으며, 두 사이를 연결할 공동의 신성한 목표가 없다. 서로 제각각의 의식과 전혀 다른 교설을 갖고 있는 종교들을 모두 인정하고 동일한 비중으로 여김에 있어서, 기독교의 “그리스도 왕국”과 같은 공통 분모를 설정하려는 그 자체가 착각일 뿐이다.

라) 공화정

민주정과 공화정은 그 기원과 운영상 다소 차이가 있으나, 대부분의 근대 민주주의의 국가가 공화정을 함께 정치 형태로 채택함으로써 양자의 현실적인 차이는 많이 희석되었다. 여기서는 앞의 세 가지 주제의 접근 방법과는 약간 다른 시각에서 공화정 문제에 접근하겠다. 편의상 논점을 다음 두 가지로 제한한다. 하나는 “칼빈이 공화국을 지지하였는가?” 이고, 다른 하나는 “칼빈 당시의 제네바는 공화국이었는가?”이다. 이와 같은 논점을 정한 것은, 근대 민주주의 국가들이 대부분 채택하고 있는 공화국 체제와 칼빈의 정치사상과를 연결시켜 보고자 하는 것과 16세기의 제네바라는 도시를 근대로 투영해 보고자 함에서이다.

먼저 첫째 논점에 대해 인정하는 주장과 반대하는 주장을 살펴 본다. 가티스는 이 점에 대해, “칼빈은 공화국을 최고의 정부로 믿었다. 더 말할 나위 없는 최고의 국가 형태를 기독교 공화국임을 믿어 의심치 않았다.”¹²⁹⁾ 카이퍼도 칼빈이 지적했던 협의체 정부 형태를 공화국이었다고 단정하고, “칼빈이 개인적으로 공화국을 선호하였다는 것은 이미 잘 알려진 사실이다.”¹³⁰⁾ 칼빈이 공화국지지자임을 의심치 않았다. 반면에 호플은 칼빈이 군주제를 반대하지 않았다고 주장하면서, “칼빈은 수시로 변하는 공화국들을 신뢰하지 않았다. ... 여러 경험을 미루어 보아 종교개혁에도 그다지 적합하지 않은 면이 있었다.”¹³¹⁾고 하고, 그러한 도시였던 제네바조차도 파당과 무질서와 선동이 끊이지 않았음을 지적하였다. 비록 두 견해가 칼빈이 공화국론자라는데 관하여서는 입장 차를 보이고 있으나, 제네바가 공화국이었다는 데는 일치한다. 몬터도 제네바가 공화국이었다는데 동의하면서, 종교개혁 사상이 그 도시에 전파되면서 독립하려는 혁명의 과정을 통하여 1536년에 제네바 공화국을 수립하였다고 하였다. 그는 제네바의 정치적 변혁을 혁명(revolution)으로 보았다. 이는 물론 칼빈이 그 도시에 들어오기 전의 일이다. 또한 칼빈이나 베자 역시 제네바를 공화국이라고 칭하였음을 감안할 때¹³²⁾, 제네바가 공화국이었음에는 이론의 여지가 없다.

129) G. J. Gatis, op. cit., p.454.

130) A. Kuyper, op. cit., p. 83.

131) H. Höpfl, op. cit., p.156.

132) T. Beza, *Life of John Calvin*, trans. H. Beveridge, ed. WM. B. Eerdmans Publi., *Tracts and Treatises on the Reformation of the Church* (Michigan, 1958), pp. 98-131.

그러나 칼빈이 공화국론자였는지에 관해서는 명확하지 않다. 호플의 견해에 따르면, 칼빈이 공화국을 지지하지 않은 것처럼 보일 수도 있으나, 이는 종교개혁을 추진함에 있어서 제네바 주변 공화국들이 보여 주었던 미온적이고 신뢰하기 힘든 행동들에 대한 칼빈의 불만을 말한 것에 불과하다. 공화국들의 정치,종교적 행위에 불만을 품은 것과 공화국 자체를 지지하거나 반대하는 것과 서로 다르다. 칼빈의 입장은 앞의 표 4-1의 분석에서 유추해 볼 수 있다. 표에 나오는 복수협의체를 공화정이었다고 가정한다면, 그가 제네바 사역을 감당하기 전에는 공화정이나 민주정에 대하여 원론적인 생각에 머물러 있었으나, 제네바 종교개혁에 임하면서부터는 정부 형태에 대한 개인적인 의견을 갖게 되었으며, 최전성기라고 볼 수 있는 1559년 무렵에는 군주정이나 귀족정보다는 공화정 쪽으로 많이 기울었던 것을 알 수 있다. 이는 어떤 특정 정부 형태에 관한 분명한 입장을 가지고 종교개혁을 추진하지 않았음을 보여주는 동시에, 자신이 처했던 정치, 사회적 상황에 따라 어느 한 쪽으로 기울어졌었음을 나타낸다. 이것을 가지고 칼빈이 공화국론자라고 쉽게 단정해 버리는 것도 너무 성급한 면이 없지 않다. 그가 생존하였던 당시는 정부 형태가 중대하고 결정적인 정치적 이슈가 아니었다. 19,20세기처럼 정치 이데올로기가 정치와 사회를 주도하던 때와는 근본적으로 달랐다. 16세기는 혁명의 시대가 아니었다. 그리고 어떤 정부 형태를 채택하느냐에 따라 종교개혁의 성패가 좌우되는 것도 아니었으며, 보다 나은 정치가 실현되는 것도 아니었다. 칼빈이 호의를 보였던 여러 군주들의 국가는 비록 공화정이 아니라 군주제이었지만, 공화정이 아니었다는 이유로 그 국가와 군주를 비난하지도 않았으며, 공화정을 채택하라고 권하지도 않았다. 만약 그가 19세기적 공화국론자였다면, 무엇보다도 먼저 정부 형태를 거론하고 나왔을 것이다. 비록 자신이 처했던 제네바 공화국의 정치 환경 가운데 시기에 따라 개인적으로 공화정을 선호하였었다고 볼 수 있을지는 모르겠으나, 칼빈이 지향했던 바는, 어떠한 정부 형태를 통해서든지 하나님은 자신의 지상 통치를 완성시키시리라는 믿음이었다. 이렇기 때문에 공화정만을 특별히 지지할 신학적 이유가 없었던 것이다.

제 5 장 관원과 백성

정치는 관원과 백성에 의해 이 땅에 實在한다. 이 둘 사이를 연결하는 끈은 통치권이다. 통치권은 관원에게 속하였으며, 관원은 이 권세를 사용하여 백성을 다스리고, 백성은 통치권에 의해 보호받으며 정치가 주는 모든 혜택을 누린다. 인류가 이 땅에 존속하는 동안에 다스리는 자와 다스림을 받는 자는 항상 있어 왔다. 양자의 관계가 대립과 갈등으로 치달았던 때도 있으며, 원만하고 서로 호의적인 때도 없지 않았다. 이는 각자의 위치와 역할이 다르며, 의무와 권리가 있었음을 의미한다. 만약 백성이 그 역할을 다하지 못할 때 관원은 통치권을 사용하여 이를 강제하였으며, 관원이 그 소임을 망각하고 통치권을 남용하여 백성을 고통스럽게 할 때 백성들은 저항하였다. 역사와 시대를 통하여 이 두 집단에 대한 신학적 이해는 현실을 사는 기독교인에게 있어서 매우 중대한 사안이다. 기독교인 가운데 관원이 될 자도 있고, 백성으로 평생을 지낼 자도 있다. 양자 중에 어디에 속하였든지 그들은 정치적 현실 앞에 분명한 신학적이고 신앙적인 해답과 행동 강령을 원한다. 이 물음과 대답은 교회가 정치적으로 어려움에 처해 있을 때뿐만 아니라, 세속 정치의 보호와 혜택을 누리며 자유를 구가할 때에도 마찬가지이다. 특히 16세기는 그에 대한 분명한 답변이 절실히 필요하였다. 칼빈의 정치사상의 대개를 정리하면서 관원과 백성이라는 주제는 현실적으로 반드시 짚고 넘어가야 할 부분이다. 이하 관원과 백성이라는 주제를 놓고, 그들의 위치와 역할, 권리와 의무 그리고 저항권과 혁명 순으로 고찰하고자 한다.

5.1. 관원과 관원의 위치

관원이란 군주와 관리를 포함한 세상의 통치를 맡은 자들(the office of magistrate)을 총칭한다. 지역과 시대를 통틀어 그들의 직함이 다양하기 때문에 칼빈도 다양한 단어를 사용하여 관원을 불렀다. 그가 사용했던 직함들은 통속적 명칭인 왕이나 군주를 비롯하여 하나님과 연관된 것들이 대부분이었다. 하나님의 대리자, 대리인(God's representatives, God's vicegerents), “신”으로 불리는 자(those who serve as magistrate are called 'gods', 통치를 위탁받은 자(God has entrusted to them the

business of serving him in their office), 하나님의 의의 사자(princes are ministers of God, ministers of divine justice), 그리고 하나님이 세우신 자(ordained of God) ... 등은 칼빈이 얼마나 관원의 위치에 관하여, 그 신성함과 존엄함을 부여하였는가를 보여준다. 세상에서의 최고의 존엄도 관원에게 돌렸다. 기독교강요 초판본의 헌사 부분에 나오는, “지극히 위대하시고 지극히 영명하시며, 지극히 영광스런, 지극히 존귀한 무적의 , 지극히 현명하신, 지극히 높으신, 자비로운, 지극히 고귀하신” 이라는 11회나 달하는 관원에 대한 수식어들만 보아도 그러하다. 앞의 칭호가 하나님과 연관이 있다면, 뒤의 칭호는 백성과 관계가 있다. 이는 관원의 위치에 대하여 두 개의 시각을 갖고 있었음을 간접적으로 시사하고 있다. 이러한 순서에 따라 본 논문에서도 하나님 편에서 그리고 사람 편에서 본 관원의 위치를 고찰하겠다.

먼저 하나님 편에서 본 관원의 위치는, 그분께로부터 통치권을 위탁받은 그분의 대리자이며 대행자이다. 관원이 존귀한 것은 그 개인이 그러하여서가 아니라, 그가 갖고 있는 통치권을 주신 분이 전능하신 하나님이기 때문이다.

하나님께서서는 원하시는 자에게 통치권을 주신다. 칼의 힘과 공권력을 부여받은 자는 모두 하나님의 종이다. 그들이 비록 독재자나 도적일지라도 그러하다. 그들은 스스로 하나님의 종이 된 것이 아니라, 하나님께서 그들을 자신이 종으로 인정하셨기 때문이다.¹³³⁾

개인의 어떠한 것과 상관없이, 한 인간이 통치자가 되는 것은 하나님의 전적인 주권이 라는 선언인 동시에, 왕 스스로 군주의 자리에 오른 것이 아니라는 관원들에 대한 경고이기도 하다. 그리고 그렇게 관원의 위에 오른 자들은 모두 그분의 종이며 사역자이다. 이는 군주의 위치를 격상시키고자 함도 아니요, 17,8세기의 왕권신수설의 내용을 담고 있는 것도 아니다. 오히려 관원의 통치권을 전능하신 분께 전적으로 귀속시킴으로, 그들을 절대 지배자의 위치에서 끌어내려 한 인간의 초라한 자리에 머물게 하고자 함이다. 군주가 그 보좌에서 내려오고, 왕복을 벗으면, 그도 한 인간에 불과하다. 그들이 존귀한 것은 하나님께서 그들을 존귀하게 하셨고, 그들을 통하여 이 땅을 섭리하시

133) 칼빈 주석, 렘:27:7.

고 통치하시기 때문이다.

그들에게 속한 통치권은 그들의 소유가 아니라, “그들이 주어진 직무를 통하여 하나님을 섬기도록 하나님께로부터 위탁받은 것이다.”¹³⁴⁾ 칼빈은 이 점을 분명히 하였다. 관원과 통치권과의 관계는 “위탁(entrust)”이다. 결국 관원의 위치는 “~이다(be)”가 아니라, “~이 되다(become)”이다. 그들은 위탁된 통치권을 행사하는 존재일 뿐이다. 위로부터 위탁된 통치권을 사용하므로 관원은 하나님의 대리자가 되며, 그들의 통치는 그분께 귀속된다.

... 따라서 ... 백성을 다스리는 자들과 권세를 휘두르는 자들은 하나님의 대리자이며, 그분의 대행자이다. 그렇기 때문에 만약 우리가 그들을 멸시하거나 거부한다면, 이는 분명 하나님께 복종하지 않음을 자인함이다.¹³⁵⁾

관원과 통치권과의 위탁관계는 반드시 선하고 의로운 관원에게만 해당되지 않는다. 그와는 정반대의 악하고 비열한 자들조차도 주께서 세우실 수 있다. 관원을 세우신 것은 이 백성에게 복락을 주시기 위함뿐만 아니라, 세상을 책망하고 징벌하시기 위함이기도 하다. 하나님은 개인과 사회, 국가나 민족을 징벌하는 채찍으로 악한 왕을 세우시기도 하신다. 칼빈은 그 예로 사울이나 느부갓네살 왕이나 고레스 왕을 들고 있다.

느부갓네살왕이 하나님의 종이라 불려지는 것은 ... 하나님께서 그를 쓰시고자 하셨기 ... 때문이다. ... 칼의 힘과 공권력을 부여받은 자는 모두 하나님의 종이다. 그들은 스스로 하나님의 종이 되는 것이 아니라 하나님께서 때가 오면 그들로 하여금 자신의 일꾼이라는 것을 알게 하시기 때문이다.¹³⁶⁾

칼빈이 관원을 하나님의 대리자로 보았다고 해서 독재자와 독재를 인정한 것은 아니다. 스트라스부르그에 있었던 1540년의 로마서 13장 1절 주석에서 독재정치와 통치

134) Inst., 4.20.4.

135) co 26.309

136) 칼빈 주석, 렘.27:7.

권을 구분하고 있다.

독재정치와 정의롭지 못한 권세는 위임받은 정부는 아니라 하더라도, 통치권은 인류의 안녕을 위하여 하나님께서 정하신 것이다.¹³⁷⁾

독재 정치를 긍정하거나 환영한 것이 아니라, 독재 정치의 통치권은 하나님께로 말미암았음을 말함이다. 그의 주안점은 악한 인간이 통치자가 될 자격이 있는냐의 여부를 따지려는데 있지 않았고, 악인의 권세라도 그 권세 자체는- 그 악인의 악과 상관없이- 하나님께로 나왔으며, 악인의 통치를 조차도 하나님의 뜻과 섭리를 이룰 수밖에 없다는 것이다. 이러한 현실적 비판론과 섭리적 낙관론을 갖고 있었기 때문에, 위그노들에 대한 박해와 무시무시한 탄압을 보고 겪었음에도 불구하고¹³⁸⁾, 1563년 그가 죽기 1년 전에 출판된 예레미야 주석에서, “독재자나 도적일지라도 그러하다”는 말을 할 수 있었다. 그러나 독재자나 도둑이 스스로 하나님의 종이 되는 것이 아니고, 전능자의 섭리 안에서 그렇게 되어지는 것임을 분명히 하고 있다

두 번째, 백성 편에서 본 관원의 위치는 마치 그들을 기르고 가르치며 보호하는 부모와 같은 존재이다. 백성과 관련시킨 용어들을 보면, “교사”, “양부(foster father)”, “유모(nurse)”, “수호자”, “보호자”, “처벌자” ... 등을 사용하고 있다. 칼빈은 관원이 하나님의 대리자임을 언급할 때, “세상의 부모와 백성을 다스리는 자들은”이라고 표현함으로 부모와 관원을 동렬로 취급하였다. 이는 통치자가 백성의 입장에서 보면, 부모와 같은 위치에 있음을 간접적으로 시사함이다. 부모가 하는 역할에 통치자의 그것을 견주었다. 그들이 그러한 위치에 있기 때문에 세상에서 가장 존귀한 칭호를 듣고 영예를 받는 것이다. 칼빈은 이사야와 바울의 가르침을 들어 이를 설명하였다.

이사야는 열왕이 교회의 양부가 되며, 왕비들이 교회의 유모가 될 것이라고 약속했

137) “Although dictatorships and unjust authorities are not ordained governments, yet the right of government is ordained by God for the well-being of mankind”

138) 1558년 프랑스는 위그노에 대한 대대적인 체포와 탄압을 하였으며, 이어서 1560 Amboise의 음모, 1562년 Vassy 계곡의 위그노 대학살이 이어졌다. 그후 1562-1563 제 1 차 위그노 전쟁, 1572년 성바들로뮤 축일의 대학살이 있었다.

을 때, 그들의 영예를 빼앗지 않고 도리어 고귀한 칭호를 주어 하나님의 경건한 예배자들의 수호자로 삼으셨다. ... 바울은 교회의 지위를 왕들의 보호에 맡겼다.¹³⁹⁾

칼빈은 자신의 전 생애에 걸쳐 관원의 하나님과 사람 앞에서의 위치를 망각하지 않으려고 노력했다. 이러한 표현과 수식어를 사용하면서 군주들을 높인 것은 세속 군주들에게 아첨하려던 것도 아니며, 더욱이 그들의 비위를 맞추어 박해를 완화하려던 것도 아니었다. 그는 성서에 근거하여 그들의 통치 뒤에 숨겨져 있는 전능자의 자비와 은총의 손길을 보았다. 그것이 비록 채찍과 징벌이라 할지라도, 지상에 왕들과 통치자들을 세우사 이 땅을 당신의 뜻과 섭리대로 다스리시고 통치하심에 대한 믿음이 있었다. 종교개혁의 전성기였던 그의 생애의 후반기에 위정자들의 잔악한 행위와 개신교도들에 대한 불법적 탄압과 박해를 보고, 그들을 증오하여 “독재자”나 “도적”이라는 부르기도 하였으나, 그래도 왕에게 복종해야 한다고 가르쳤고, 하나님께서 세상을 진리로 회복하실 때가 있을 것이라는 소망을 잃지 않았다.

5.2. 관원의 소명과 책임

정치 자체가 하나님께로 온 것이고, 통치권이 관원에게 위탁된 것이라면, 그들의 통치권 행사에는 반드시 책임이 따른다. 그들은 권세를 주신 분께서 명하신 일을 해야 하는 소명을 받은 자이다. 1536년 판 기독교강요에서 그는 관원의 소명과 책무를 다음과 같이 언급하였다.

세속적 권위는 하나님의 소명이며, 하나님 앞에서 기록하고 정당할 뿐만 아니라, 죽을 수밖에 없는 모든 인생들의 소명 가운데서 가장 신성하고 존귀한 것이다.¹⁴⁰⁾

그러나 이러한 정치의 존엄함 뒤에는 반드시 그 통치를 부여하시고 그 일에 부르신 주인이신 하나님께 책임이 있으며 그분 앞에서 결산할 때가 있음을 경고하였다. 즉 관원의 성실한 직무수행과 선행은 하나님께 칭찬이며, 나태와 권력남용과 범죄는

139) Inst., 4.20.5.

140) Inst., 4.20.4.

곧 하나님께 대한 범죄이다.

관원의 책임과 소명 문제는 그 이후의 저술 가운데 더욱 강조되었다. 스트라스부르 그에 있었을 때 출판된 기독교강요(1539)에는, “의로운 소명을 받고도 거짓된 행동을 하는 자는 더욱 큰 저주를 받을 것”¹⁴¹⁾이라는 소명과 저주를 연결하는 경고성 발언이 추가되었다. 1539년에 쓰여진 로마서 13장 4절 주석에는, 앞 절에서 제시하였던, 관원의 양면적 책무를 말하였다.

그들은 ... 통치에 있어서 하나님과 사람들 앞에 책임을 지고 있다. 하나님에 의해 선택되어 하나님의 일을 한다는 점에서 하나님께 책임이 있으며 ... 위임받은 일이 백성들과 관련이 있으므로 사람들에게 책임이 있다.

하나님과 사람 앞에서 그들의 위치가 그리도 존귀하고 신성하다면, 마찬가지로 전능자와 백성에게 향한 책무 또한 중하다. 하나는 선택되고 위탁을 받았을 뿐만 아니라, 그에 상응하는 존귀와 권위도 받아 누리기 때문이고, 다른 하나는 그들이 백성과 관련된 일들을 위하여 그 자리에 세움을 입었음이다. 따라서 소극적인 면에서, 그 소임을 게을리 하거나 방종과 나태로 태만이 하거나, 적극적인 면에서 통치권을 남용하여 패악을 저지르고 독재로 백성을 탄압한다면, 이는 하나님과 사람에게 함께 범죄하는 격이 된다. 칼빈은 이러한 행위에 대해 1557년에 나온 시편 주석을 통하여 다음과 같이 경고하였다.

왕이나 권세를 부여받은 자들은 교만으로 눈이 어두워져 거침없이 행동하기 때문에, 시편 저자는 경고하기를 위에 계신 최고의 재판장의 채찍을 생각하고 행동해야 한다고 말한다. 그들은 모든 사람의 평등을 무시하고 무절제한 생각을 따라 자신의 영광과 권력에 도취되어 온 세상이 자기들만을 위해 만들어진 것으로 착각하고 있으나 이런 오만을 바로잡기 위해 하나님께서 여전히 최고의 재판장으로 계심을 (알아야 할 것이다)¹⁴²⁾

141) Inst., 4.20.6.

142) 칼빈 주석, 시.82:1.

자신의 소명과 책무를 망각하고 통치권을 마치 개인의 소유물이나 전유물인 냥 착각하고 오만해진 통치자들을 경고하고 있다. 통치권의 부당한 행사는 곧 범죄이다. 범죄에는 반드시 형벌이 따른다. 군주도 예외는 아니다. 사람이 재판하지 않으면, 하나님께서 심판하실 것이다. 비록 세습에 의해 통치권이 자연스럽게 주어졌다 하더라도, 실제로는 하나님께로부터 주어진 것이다. 권세를 인간에게 주신 주인의 의도와 목적하시는 바가 무엇인지를 깨닫고 두려움과 떨림으로 그 직임을 성실히 수행해야 함을 강조하고 있다. 이러한 경고 역시 제네바 사역에 임하고 있었던 칼빈의 심경을 반영하고 있다. 주어진 권세를 사용하여 그것을 주신 하나님의 교회를 대적하고 종교개혁을 방해하는 군주들을 향한 외침이기도 하였다.

5.3. 관원의 임무와 권한

관원은 자신에게 위탁된 통치권을 행사하여 세상을 다스린다. 이 통치권을 흔히 “칼(sword)”이라고 부른다. 카이퍼는 칼의 의미를 정의(justice), 전쟁(war) 및 질서(order)로 해석했다.¹⁴³⁾ 이 땅에 정의를 세우고, 국가를 외적으로부터 방어하거나 독립을 유지하며, 경찰과 사법기관을 통해 정치와 사회 질서를 유지하는 힘을 가리킨다. 이 힘은 관원 고유의 권한의 근거이며, 관원은 자신에게 부여된 권한을 사용하여 성실히 수행해야 할 임무를 지고 있다. 관원에게 경찰과 군대가 주어진 것은 이를 수행하기 위함인 동시에, 그가 그러한 권한을 갖고 있음을 보여주기 위함이다. 국가의 필요한 재정을 확보하기 위한 과세권도 갖고 있다. 관원된 자가 권한은 알되, 자신의 임무를 모르거나 망각하게 되면, 백성들은 정치가 주는 혜택을 누리거나 유익을 얻지 못하고, 도리어 정치에 부담을 느끼고 적대 세력으로 여기게 된다. 결국 하나님의 은총으로 주어진 정치의 현실적 성패는 관원이 자신의 임무를 얼마나 깨닫고, 또한 실행하느냐에 달려 있다. 칼빈은 세상 모든 정치를 하나님께서 섭리하시고 주관한다고 하였고, 인간을 그 사역에 참여하도록 부르셨다고 말한 동시에, 그 인간에게 그 일에 대한 소명과 책임이 뒤따름을 강조하였다. 책임이 있다는 것은 권한이 주어졌다는 것이며, 권한이 있다는 것은 자의적 행위가 전제될 때만이 성립한다. 즉 정치 자체는 철저히

143) A. Kuyper, op. cit., p. 93.

인간이 하는 것이며, 그의 사고와 결정 및 행동에 따라 그 양상이 천차만별로 달라 질 수 있음을 시사한다. 하나님의 전능하심은 인간을 기계처럼 조정함을 뜻하지 않는다. 그 분의 전능하심이란, 칼빈이 기독교강요에서 줄기차게 주장하고 있듯이, 인간의 악한 행위에도 불구하고 결국은 그분의 뜻을 성취할 수밖에 없음을 말한다. 이 관계를 제 1 원인과 제 2 원인으로 구분하여 신학적으로 해석하였음은 이미 주지의 사실이다. 정치도 예외는 아니다. 관원에게는 마땅히 땀흘려 노력해야 할 임무가 있고, 이를 위한 방편으로 또한 권한이 주어진 것이다. 이하 관원의 임무에 관한 칼빈의 사상을 몇 가지로 정리하여 고찰하고자 한다.

관원의 위치를 하나님과 사람 앞에서 설정한 것과 마찬가지로 그의 임무도 크게 두 방향에서 설명된다. 관원의 모든 임무가 결국에는 하나님 한 분께로 귀결되지만, 논의 편의상, 하나님께 대한 임무를 교회로 한정하고, 사람에게 대한 임무를 백성으로 한정하겠다. 먼저 기독교인과 비기독교인을 망라한 모든 백성에 대한 임무를 고찰한다.

5.3.1. 백성에 대한 임무

정치가 백성을 위하여 있다는 말은 곧 관원에게 백성을 위하여 주어진 임무가 있다는 말과 같다. 이 임무는 성격상, 생활 보장의 임무와 윤리적 임무의 둘로 분류된다. 첫째, 생활 보장의 임무란, 백성들로 하여금 질서가 유지된 가운데 안전하고 평화롭게 살도록 적극적으로 생활 자체를 보장해주는 임무를 말한다. 칼빈은 이를 정의와 공평으로 나누어 설명하였다.

정의는 무고한 백성을 안전하게 하며 포용하고 보호하며 자유롭게 해주는 것이다. 반면에 공평은 불경한 자의 무고함을 막고, 그들의 폭력을 억제하고, 그들의 죄를 벌하는 것이다.¹⁴⁴⁾

정의에는 적극적인 자유의 내용이 있고, 공평에는 형벌집행의 내용이 있다. 관원의

144) Inst., 4.20.9

적극적 임무는 백성들이 자유와 행복을 마음껏 구가하면서 살도록 하는 것으로, 여기에는 전반적으로 사회 및 경제적인 삶의 질에 대한 국가적 배려가 포함되어 있다. 칼빈과 제네바라는 주제에서 살펴 본 바와 같이, 제네바는 시민들의 사회 및 경제적 삶을 보장하기 위해 여러 구민 단체와 구휼 및 직업 대책을 마련하고 적극적으로 실천하였다. 예언자 이사야의 글에 기록된바, “학대받는 자를 도와주며, 고아를 위하여 신원하며 과부를 위하여 변호하라”¹⁴⁵⁾는 말씀을 실천함이었다. 이러한 생활 보장의 임무는 루터의 관원관과 차이가 있다. 그는 비판적 인간론에 기초하여 무질서를 죄의 탓으로 돌리고, 이를 방지하기 위해서는 강력한 지배가 필요하다고 하였다.¹⁴⁶⁾ 농민반란 사건에 대한 그의 태도에서도 알 수 있듯이, 관원은 사회의 질서를 유지하기 위해 칼을 휘두르는 임무를 맡은 자이다. 칼빈과 같이 적극적 자유의 실현보다는 공평의 실행에 관원의 임무의 비중을 두었다. 또한 이러한 적극적 자유가 보장되려면 치안이 유지되고, “악인의 침해로부터 선량한 사람들을 지키고 억압받는 자들을 풀어주고 보호하며 … 명백한 악인과 범죄자들을 엄중히 처벌”¹⁴⁷⁾하는 공평을 행사할 임무가 있다. 범죄에 대한 처벌은 하나님의 진노를 집행하는 것이며, 살인자를 벌하기 위해 관원은 사형을 집행한다. 칼빈은 관원이 칼을 사용함에 대하여, “이 땅의 악인들을 진멸하여 … 모든 행악자를 쫓아 내는 것은 왕의 덕행”¹⁴⁸⁾이라고 하였으며, 그의 임무를 충실히 수행함으로 보았다.

둘째, 윤리적 임무는 백성들로 하여금 도덕적이고 고상하며 덕스러운 삶을 살도록 해야함을 말한다. 정치를 통하여 개인과 사회가 누릴 수 있는 혜택은, “사람이 동물적인 불결, 곧 수치스러운 방탕에 빠지는 것을 막고 정숙과 온전을 유지함”¹⁴⁹⁾이다. 아무리 삶이 보장된 사회에 살고 있다 하더라도 인간으로서의 윤리적 가치를 상실하고 산다면, 이는 짐승과 다를 바 없으며, 그 상태가 최악에 해당된다. 여기서 말하는 윤리의 범주에는 개인 윤리와 사회 윤리를 모두 포함하고 있다. 성서에서 제시하는 기독교적 윤리는 물론이고 일반 은총 영역에서의 통념적 윤리도 포함된다. 그리하여 칼빈은

145) 사.1:17.

146) 박성모, “칼빈의 인간 해석과 근대 시민사회”, 석사학위 논문 (1961), p. 185.

147) Inst., 4.20.9.

148) Inst., 4.20.10.

149) 칼빈주석, 딤편.2:2.

관원을, “공공의 순결과 단정함과 품위의 수호자요, 또 보호자”라고 극찬하였다.

이러한 임무를 수행함에 있어서 관원이 갖추어야 할 덕성으로서, 칼빈은 중용을 들었다. 지나치게 관용하지도 말고, 지나치게 엄격하지도 말라는 것이다.

관원은 두 가지 사실에 주의해야 한다. 지나치게 엄격함으로 바로잡기보다는 해를 입히는 일이 없도록 해야하며, 또한 관용이라는 것에 미신적인 애착을 보이다가 가장 잔혹한 온화함에 빠지는 일이 없어야 한다. 네르바 황제의 치세 동안에 “아무 것도 허용하지 않는 군주 밑에 사는 것은 참으로 불행하다. 그러나 모든 것을 허락하는 군주 밑에 사는 것은 더 불행하다”고 누군가 말한 것은 근거 없는 일이 아니다.¹⁵⁰⁾

지나친 엄격은 공평을 수행함으로 빚어질 수 있는 오류이고, 지나친 관용은 정의를 수행함으로 발생할 수 있는 폐단이다. 정의와 공평의 수행이 관원의 임무이나, 정의가 공의에 의해 조절되지 못하고, 공평이 사랑에 의해 최적점을 찾지 못하면, 본래 그에게 주어진 임무를 완전히 수행하였다고 보기 힘들다.

5.3.2. 교회에 대한 임무

제네바 사역 이전의 초기 정치 사상에서는 관원의 임무를 백성에 대한 임무에 치중하였으나, 제네바 사역 이후에는 이 임무에 추가하여 교회에 대한 임무를 말하였고, 전자보다는 후자에 보다 더 큰 비중을 두었다. 교회에 대한 임무는, 윤리적 임무를 포함하여 백성들의 종교적 삶과 연관된 것이다.

군주들에게는 일상적인 신앙고백 이상의 것이 요청된다. 여호와께서 그들에게 교회를 방어하고 하나님의 영광을 드높힐 권위와 능력을 베푸셨으므로 왕들은 ... 정성을 다하고 더 열심히 그것들(자신들의 임무) 위해 수고를 아끼지 말아야 한다.¹⁵¹⁾

소극적으로 교회의 자유를 보장하는데 그치지 않고, 적극적으로 교회를 보호하고

150) Inst., 4.20.10.

151) 칼빈 주석, 사.49:23.

방어할 임무가 관원에게 있다. 교회가 영적 영역에 속하여 있고 세속 정치 영역과 구분되나, 교회가 그 역할을 충실히 하기 위해서는 정부의 적극적인 도움이 필요하다. 관원에게는 이러한 종교적 임무도 있다.

.... 경건을 제일의 관심사로 삼지 않으면 원만하게 정부를 수립할 수 없다. 만일 기독교 군주들이 이(종교적) 일에 신경을 쓰지 않는다면, 그들은 자기의 태만을 부끄러워해야 한다. (군주들의 임무는) 하나님이 그들에게 명령하신 것이므로 그들은 자신이 대표하는 하나님과 또 그들에게 은혜를 주셔서 주권을 가지게 하신 하나님의 영광을 보호하며 기리는데 힘써야 한다. 하나님에 대한 경배가 부패하거나 소멸되었을 때에 이것을 재건하거나 종교를 보호하여 순수하고 흠 없는 종교가 융성하도록 한 거룩한 왕들을 성서는 매우 칭찬한다. 그러나 그와는 반대로 (삿.21:25의 예와 같이) 이는 하나님께 대한 관심을 무시하고 사람들 사이에 정의를 확립하는 일에만 유의하는 사람들의 우매함을 증명한다.¹⁵²⁾

근대민주주의의 정교분리 원칙과 전혀 상반된 견해이다. 칼빈은 종교에 무관심한 관원을 임무에 불충실한 자로 규정했으며, 그 원리를 구약성서의 왕들에게서 찾았다. 우상숭배와 이단을 근절하고, 교회의 공적인 형태가 항상 유지되며, 항상 교회의 교회다움이 지켜지고 성장할 수 있도록 노력하며, 건전한 종교가 백성들 가운데 확립되도록 해야 함이 관원된 자의 마땅한 임무이고, 그를 관원으로 세우신 분께 충성스러운 행위이다. 또한 자신의 임무를 망각한 채, 그 직무를 태만이 함으로 백성과 교회가 危境에 처하게 됨에 대하여 다음과 같이 언급하였다.

만일 왕이 하나님의 영광을 위하여 자기 정부를 통치하지 않는다면, 그는 왕이 아니라 도적일 뿐이다.¹⁵³⁾

5.3.3. 관원의 권한인 과세권과 전쟁수행권

군주에게 있어서의 고유한 권리 중의 하나는 과세권과 전쟁수행권이다. 칼빈은,

152) Inst., 4.20.9.

153) Inst. 헌사(1536).

“공불과 세금이 군주들의 정당한 수입이며, 그들은 이것들을 주로 자기들의 직무를 위한 비용을 충당하기 위하여 사용할 수 있다.”¹⁵⁴⁾고 하였다. 또한 전쟁에 대해서도, 칼빈은 제한적이고 방어적인 범위 내에서 전쟁을 인정하였다. 그는 전쟁과 침략을 구분하고 국가 내의 공법 수행과 동일하게 그 합법성을 주장하였다.

왕과 백성들은 공적인 형벌을 집행하기 위해 무기를 들어야 한다. 우리는 이러한 근거에 의해 발생하는 전쟁을 합법적이라고 판단한다. 만약 그들 정부의 평화를 보존하고, 불온한 사람들의 반란 충동을 억제하며, 폭력으로 탄압받는 사람들을 도우며, 악행을 처벌하기 위하여 권력이 그들에게 주어졌다면, 개개인의 평안과 공공의 평화를 향해 교란시키고, 선동적 소란을 피우며, 폭력적 억압과 천박한 악행을 일삼는 자들을 저지하는 것 이상으로 그들은 그 무기를 더욱 적절하게 사용할 수 있지 않겠는가? 만약 그들이 분명히 법의 수호자요 보호자라면, 죄를 지어서 법의 기강을 문란하게 하는 자들의 노력을 모두 타도해야 한다. 악행을 저지르는 도적들을 벌(해야한다) 아무 권리도 없는 남의 나라에 침입하여 적국인 냥 이를 약탈하는 자는 왕이거나 하층의 대중이거나 간에 아무 차이가 없다. 이런 자들은 모두 똑같이 도적으로 간주되고 또 이에 따라 징벌받아야 한다.¹⁵⁵⁾

이 글에 나타난 1536년의 그의 전쟁관은 국가 내의 반란에 국가가 무력을 사용할 수 있음을 인정하는 동시에 국가와 국가간이라 하더라도 악의 징벌 차원에서 전쟁이 가능함을 언급하고 있다. 이는 그의 전쟁관이 어거스틴의 그것을 따르고 있음을 보여준다.¹⁵⁶⁾ 그러나 그의 전쟁긍정론은 호전주의가 아니다. 전쟁과 무기의 사용에 대해서는, “무력에 호소하기 전에 분명히 온갖 수단을 시도해 보아야 한다.”¹⁵⁷⁾ 고 함은 최소한의 무기 사용과 전쟁은 최후의 수단임을 아울러 강조하였다. 이러한 전쟁긍정론은 그후에도 변함이 없었다. 1543년판 기독교강요에서는 무력 사용을 거부하는 자들에 대해 오히려 사도들의 말을 왜곡하지 말 것을 경고하고 “전쟁을 해야 될 이유는 옛날과 같이 지금도 있으며 집권자들이 그 지배하에 있는 백성을 방어하지 말라는 이

154) Inst., 4.20.13.

155) Inst., 4.20.11.

156) 이석우, “어거스틴과 전쟁론”, 신학지남 (1979), pp. 49-77

157) Inst., 4.20.12.

유도 없다”¹⁵⁸⁾고 함으로 자신의 입장이 변하지 않았음을 분명히 하였다.

5.3.4. 관원의 권한 남용

통치권을 수행하는 관원이 본래의 목적에 위반된 직무 수행을 하는 것을 권한 남용이라고 한다. 그에게 주어진 권한은 백성과 교회를 위함이지, 자신의 사욕을 채우라고 부여된 것이 아니다. 타인의 물건이나 명예를 완력이나 속임으로 탈취하는 것을 도적질이라고 하고, 타인의 생명을 빼앗는 것을 살인이라고 부른다면, 자신의 권한을 사용하여 권세를 장악하고 독재정치를 하며, 백성의 재물과 명예를 탈취하고 심지어 학살하며, 무고히 전쟁을 일으켜 다른 나라를 침략하는 일련의 행위는 도적질이며 살인인 것이다. 칼빈은 이 점에 대하여 단호하였다. 그는 군주의 과세권을 언급하는 곳에서 까닭 없이 가난한 백성들에게 과중한 과세를 부과하는 것이나, 그 세금을 함부로 목적 이외에 무절제하게 낭비하는 행위를 “폭군의 약탈”¹⁵⁹⁾이라고 비난했다.

5.4. 백성의 임무

정치는 관원의 노력과 백성의 참여로 이루어진다. 성공적 정치를 위해서는 관원의 노력과 성실한 임무 수행도 있어야 하나, 그에 못지 않게 백성의 역할 또한 중요하다. 관원의 임무가 하나님과 사람 앞에서 주어진다면, 백성의 임무도 마찬가지이다. 백성은 정치의 혜택을 누리거나 독재를 인내하는 것으로 자신의 임무를 다하였다고 볼 수 없다. 거기에는 보다 적극적이고 종교적인 해석이 뒤따라야 한다. 칼빈은 관원의 임무를 강조하면서, 동일한 비중으로 백성의 임무에 대한 성서적인 견해를 피력하였다. 관원과 백성에 대한 정당한 인식은 정치의 필요성이 절실했던 종교개혁 시대에 있어서 매우 적절한 것이었다.

칼빈은 백성의 임무를 논하기 전에, 먼저 백성에게 있어야 할 덕성으로 “겸손”과 “인내”를 지적했다. 관원의 존재는 하나님의 지상 통치의 가시적 증거이므로, 그들의 통치를 순수히 받아들이는 겸손이 필요하다. 그 통치가 선정(善政)이든지, 아니면 악정(惡政)이든지 관계없이 정치의 양상과 결과를 관원의 탓만으로 돌리는 것이 아니라, 백성도

158) Inst., 4.20.12.

159) Inst., 4.20.13.

그에 대한 책임이 있음을 통감함이다. 정치는 관원과 백성의 공동 작품이므로, 독재와 악정조차도 관원에게만 원인이 있는 것이 아니라, 백성도 공범이다. 그러므로 그들의 비행과 죄악의 결과임을 자각하고, 이를 받아들여 회개하는 겸손이 있어야 한다.¹⁶⁰⁾ 칼빈은 교회 및 국가 관원에게 복종해야 하는 이유에 대하여, 하나님 나라의 존귀한 직책을 어리석은 인간에게 맡기신 것은 사람들로 하여금 그들에게 복종함으로 하나님께 복종하는 것을 배우게 하심이라고 하였다. 백성의 겸손이란 이를 받아들이는 데 있다. 이러한 겸손은 인내를 동반한다. 백성의 인내는 정치를 정치답게 하는 원천이다. 칼빈은 이 원리를 어거스틴의 말을 빌어, “의롭고 경건한 사람은 악인이 선하게 되기를 원하므로, 악인의 악의를 참고 인내할 각오가 있어야 한다.”¹⁶¹⁾고 하였다. 관원의 악정 하에서도 “다만 주의 도움을 간청하고, 기도해야 한다,”고 함은 백성의 인내를 의미한다. 악정 자체는 악한 관원의 범죄임에는 틀림없으나, 그것을 하나님의 채찍이라고 본다면, 그 이면에는 백성을 회개와 뉘우침과 바르게 하고자 하는 전능자의 내밀한 섭리가 있음이다.

정치의 객체이자 동참자인 백성에게는 다음 몇 가지 임무가 있다. 첫째는, 관원의 관원 됨을 인정하고 존중함이다. 정치는 상대방을 인정함에서부터 비롯되며, 그렇게 할 때 정치는 희망이 있다. 백성이 관원을 인정하거나 존중하지 않고, 관원이 백성을 무시하고 두려워하지 않는다면, 이는 서로 괴로운 일이며 독재와 반란이 끊이지 않을 것이다. 백성이 관원을 통한 정치의 혜택을 받아 누리하고자 한다면, 먼저 관원을 인정해야 한다. 인정할 뿐만 아니라 존귀하게 여기고 존경해야 한다. 칼빈은 이렇게 해야 하는 이유를 다음 두 가지로 설명하였다. 하나는 관원의 권한이 하나님께로 온 점이며, 다른 하나는 그들이 공공의 복리를 위해 있는 자들이라는 점이다.¹⁶²⁾ 하나님께로부터 위임된 자이니 하나님의 사자로 알고 “우러러 존중”해야 하며, 백성을 위해 직임을 맡은 자이니 보호자로 인정해야 한다.

둘째는, 복종의 임무이다. 복종이란 관원을 인정하고 존경함의 내적 성향이며, 이는 “관원의 포고에 따른다든지, 세금을 낸다든지, 공공 방위에 관한 공적 직책과 부담을

160) Inst., 4.20.17.

161) Inst., 4.20.20.

162) Inst., 4.20.17.

담당하고 그 밖의 명령을 수행하는 것”¹⁶³⁾과 같은 외적 표현으로 나타난다. 관원에게 복종함은 백성들이 그들의 예하에 있고, 그들에게 힘없이 묶여 있기 때문이 아니다. 만약 그렇다면, 그 복종은 통치자에 대한 공포나 가식적 비굴함이나 마지못해 하는 행위에 불과하다. 칼빈이 말하고 있는 복종의 개념 속에는 이러한 주종관계가 없다. 지극히 종교적 원인을 제시하는 적극적인 면이 있다.

마치 대항하면 죽이려고 하는 적군에게 굴복하듯이, 두려움 때문에 백성은 왕과 지배자를 따르며 그들에게 속하여 복종하는 것이 아니라, 통치자의 권세가 하나님께로 온 것이기 때문에 하나님을 섬기듯이 그들에게 복종하는 것이다.¹⁶⁴⁾

강요나 굴종은 복종과 다름을 지적하고 있다. 복종의 이유를 신앙에서 구하였다. 이는 관원에게 향한 경고의 메시지이기도 하다. 백성은 관원의 소유나 전유물이 아니라, 관원에게 그러한 특권을 주신 하나님의 소유라는 선언이다. 관원은 단지 하나님께 소속된 백성을 다스리기 위해 그 분에게 통치권을 위탁받아 권한을 행사하는 백성 중의 하나일 뿐이다. 이 점이 칼빈의 정치사상의 중요한 핵심인, “평등” 사상이다. 역할과 소임이 다를 뿐, 하나님 앞에서 모든 인간은 평등하다는 것이다. 따라서 주인께서 이 세상을 다스리기 위해 필요하여 한 사람에게에는 통치권을 주시고, 다른 사람에게는 백성으로서의 임무를 주신 것일 뿐, 자신의 것도 아닌 것을 가지고 오만해져서 타인을 능탈하며 잔악을 행하고 심지어 죽이기까지 하는 짓을 자행함은 그 분께 대한 범죄이다. 그는 “너희는 모두 형제다”라 하였던 사도의 가르침을 정치에 적용한 것이다. 따라서 칼빈이 제시한 복종은 상하적 복종이 아니라, 수평적 예종(禮從)이다.

셋째는, 관원의 도움을 요청하는 임무이다. 이는 동시에 백성의 권리이기도 하다. 그들의 도움을 요청해야 하는 이유 중의 하나는 백성이 자신의 생존권을 지키기 위함이고, 다른 이유는 이 땅의 해악을 형벌하기 위함이다.¹⁶⁵⁾ 근대적 의미의 고소고발권이 이에 해당된다. 악인의 불의를 참고 기도하는 것만이 능사가 아니다. 칼빈은 고소

163) Inst., 4.20.23.

164) Inst., 4.20.22.

165) Inst., 4.20.18.

고발권을 신앙과 경건에 결코 위배되지 않는다고 하였다.¹⁶⁶⁾ 오히려 이 땅에 공평과 정의를 실현하는 방편이다. 이것이 없다면, 어떻게 관원이 자신의 임무를 수행할 수가 있겠는가? 백성이 범죄를 은닉하고 자기 고통의 목소리를 내지 않는 곳에 관원의 칼은 존재하지 않는다. 또한 백성과 관원의 유대도 멀어진다. 백성과 관원이 가까이 있으면 있을수록 정치는 제구실을 할 수 있다.

넷째는, 관원의 잘못에 관한 시정 요구의 임무이다. 이점에 있어서 칼빈은 구체적 인 언급을 자제하였다. 관원의 비행에 대한 백성 차원의 대항은 곧 백성의 저항권으로 이어지기 때문에 다음 절에서 상론하겠으나, 백성의 복종만을 요구한 것으로 보기는 어렵다. 그는 인간의 한계를 지적했고, 관원도 인간이기 때문에 오류와 병폐가 있을 수도 있음을 부인하지 않았다.

그들이[관원] 설혹 제 역할을 다하지 못한다고 하더라도, 그것 때문에 하나님께로 온 것[정치]를 포기하거나 놓쳐서는 안된다.¹⁶⁷⁾

이 말 속에는 백성에게도 정치 보존의 임무가 있음을 암시한다. 그러나 그 임무의 수행은 관원에 대한 시정 요구이지, 백성이 직접 시정하는 것은 질서에 위배된다. “병폐를 시정하는 것은 우리의 할 일이 아니고, 악을 치료하는 것은 우리의 할 바가 아니다.”¹⁶⁸⁾라고 말한 이면에는 소극적인 의미에서 관원의 역할을 백성이 대신할 수 없음을 지적하는 동시에, 적극적인 면에서 관원의 병폐를 지적하고 이의 시정을 요구할 정치적 임무가 백성에게 있음을 나타낸다. 칼빈이 협의체적 정부 형태를 선호한 이면에는 이러한 대화의 통로를 정치 기구 속에 제도화하려는 숨은 의도가 있었기 때문이기도 하였다.

5.5. 저항권과 혁명

인류의 정치사는 독재와 강탈, 음모, 모반, 선동, 암살, 반란, 쿠데타 및 혁명과 전

166) Ibid.

167) 칼빈 주석, 딤전 2:2.

168) Inst., 4 20.29.

쟁 등으로 점철되었다 하여도 지나친 말은 아니다.¹⁶⁹⁾ 안정되고 평화를 유지하며 살기보다는 스스로 파괴하고 허물며 소요를 일으켰다. 이러한 일들은 국가와 국가, 관원과 관원, 관원과 백성 사이의 갈등에서 주로 빚어진다. 특히 관원과 백성 사이에서의 갈등은 서로의 요구가 다르며, 자신들의 역할을 제대로 수행하지 않음으로 해서 빚어진다. 서로의 대립과 갈등은, 관원에게는 백성에 대한 독재와 탄압으로 나타나고, 백성에게는 개인적이나 집단적인 저항으로 표출된다. 여기서 백성의 저항은 단순히 건의나 요구의 차원을 넘어서 집단 시위나 항거 및 무력적 대항으로 이어지고, 그 결과 대량 학살이나 정권 및 체제 전복이 발생한다. 백성의 임무 중에 관원에의 복종과 인내를 제시한 칼빈의 정치사상 속에 과연 이러한 백성의 저항권이 있는가 하는 것이 이 절의 주제이다. 여기서 논의 될 저항권은, 칼빈의 표현대로, 관원에게 반항하며 관원의 병폐를 백성이 직접 시정하려는 일련의 개인적 및 집단적 대응을 할 수 있는 권한으로 정의된다. 거기에는 수용적인 면에서의 불복종과 적극적 폭력과 무력 사용도 포함된다. 킹돈(Robert McCune Kingdon)은 칼빈주의 저항권의 내용을 양태적으로 수동적 저항과 능동적 저항으로 구분하고, 규모 면에서는 개인적 저항과 집단적 저항으로 분류하였다.¹⁷⁰⁾ 본 연구에서는 킹돈의 구분에 추가하여 적법한 저항과 탈법적 집단 저항을 추가하여 칼빈의 저항권 문제를 고찰하겠다. 적법한 저항이란 적법한 위치와 정당한 관직에 있는 개인이나 집단 및 관원의 저항을 말하고, 탈법적 집단 저항이란 민중이나 민중과 일부 관원이 연합하여 집단적으로 실정법을 무시한 채 군주에 저항함을 의미한다. 먼저 저항권에 대한 찬반론을 살펴본 후, 칼빈 정치사상 속에 내재된 저항권을 정치적 저항권과 종교적 저항권으로 구분하여 논하고자 한다.

5.5.1. 저항권의 대두와 찬반론

칼빈의 저항권 주장에 관한 논란은 저항권 자체의 유무보다는 저항권의 범주에 대부분 치중된다. 저항권 자체를 아예 거론치 않고 관원에 대한 복종의 의무만을 강조하

169) 특히 유럽 근대사에 발생하였던 이러한 사건들에 대해서는 Charles Tilly, *European Revolution 1492-1992* (Blackwell, Oxford & Cambridge, 1995)를 참조할 것.

170) Robert McCune Kingdon, "Calvin and Calvinists on Resistance to Government," Int. Congress on Calvin Research, Seoul (1998).

는 일부 주장도 있으나¹⁷¹⁾, 칼빈의 저서 가운데 이에 대한 언급이 적지 않기 때문에 신학적으로 명확한 선을 긋는 작업이 필요하다. 칼빈의 저항권 문제가 대두되기 시작한 것은 이미 칼빈 생존 당시로 거슬러 올라간다. 종교 문제와 얽힌 정치적 대립과 갈등은 국가간의 외교적 마찰과 군사적 충돌을 야기하였을 뿐만 아니라, 왕과 귀족 및 군주와 백성 사이의 분쟁으로 이어졌다. 여러 차례에 걸친 위그노 전쟁과 신구교도 간의 종교 분쟁, 30년 전쟁, 네델란드 독립 전쟁, 영국혁명 및 미국혁명 등 수많은 전쟁과 소요, 혁명이 발발하였다. 이와 같이 근대의 지평을 여는 중대한 역사적 사건들 가운데 칼빈주의와 관련된 부분이 적지 않았으며, 이에 따라 자연히 전쟁과 혁명의 종교적 명분을 찾고자 칼빈의 저항권 문제가 대두되었다. 혁명과 전쟁을 위하여 총과 칼을 들었던 많은 칼빈교도들은 자신의 상대가 군주임을 알았고, 군주에게 저항함이 과연 종교적으로 정당한가의 해답을 구하였다.

이 점에 있어서 맥니일은, “사악한 지도자 밑에 있다고 하더라도 우리는 반역할 것이 아니라, 우리 자신의 죄를 뉘우치면서 하나님께 도움을 간청해야 옳다”¹⁷²⁾고 총론적으로 저항권을 부인하였으나, 일부 적법한 저항권은 인정하였다. 반면에 그레함은 루소의 혁명관과 칼빈의 저항권을 연결시키고 프랑스 대혁명을 긍정하였다. 이는 불법적 집단 저항을 인정한 셈이다. 죠오지(T. George)는 17세기 중엽 잉글랜드 청교도 혁명의 이론적 근거로 불링거 신학과 칼빈의 저항권을 들었다.¹⁷³⁾ 집단적 저항인 혁명을 어떻게 칼빈주의 저항권과 연결시키느냐의 문제는 혁명의 성격과도 관련있다. 카이퍼 같이 프랑스 혁명을 탈법적 집단 행동으로 단죄한 경우에는 청교도 혁명, 네델란드 독립 전쟁, 미국 혁명 등을 다른 혁명과 구별하고, 정당한 칼빈주의적 저항으로 평가¹⁷⁴⁾ 하겠지만, 그레함의 경우처럼 민중의 자유를 찾기 위한 정당한 권한 행사라는 적합성을 칼빈의 저항권에서 찾을 수도 있다.

171) 신복윤, 「신학지남」, 40권 2집 (1973년 여름).

172) J. T. McNeill, op. cit., p. 352.

173) T. George, "War and Peace in the Puritan Tradition", *Church History*, Vol. 53, No. 4 (1984), pp. 492-503.

174) A. Kuyper, op. cit., pp. 78-88.

5.5.2. 정치적 저항권

칼빈의 정치사상 속에는 저항권 문제가 내재되어 있으나 구체적이고 제도적인 언급은 찾기 어렵다. 그의 정치사상 자체가 이론적 사유와 실제적 현상이라는 양대 구도 속에서 배태되었기 때문에, 일률적으로 저항권에 관한 명백한 선언을 파악하기는 힘들다. 오히려 시기 별로 저항권과 관련된 언급들을 종합 분석함으로써 그 전체적인 윤곽을 찾을 수 있다.

① 1536년, 제네바 사역을 감당하기 전의 견해를 고찰한다.

하나님께 반항하지 않고서는 관원에게 반항할 수 없다 ... 공공질서 가운데 수정해야 할 것이 있다 하더라도, (백성들이) 소란을 일으키거나 이 일에 손을 대서는 안되고 ... 관원의 판단에 이 일을 맡겨야 한다.¹⁷⁵⁾

: 저항권을 거부하고, 관원에 대한 저항을 하나님에 대한 대항으로 보았다.

... 존경할 일말의 가치도 없는 악랄한 자라도 공권력을 장악하기만 하면, 하나님께 서 그 말씀으로 자신의 정의와 심판의 사자에게 주신 그 찬란하고도 거룩한 권세가 그에게 돌아간다. 그리고 공적인 복종에 관한 한, 백성은 가장 훌륭한 왕에게 바치는 것과 똑같은 존경을 바쳐야 한다.¹⁷⁶⁾

: 악왕일 지라도 복종해야 한다.

우리는 집권자의 권위에 마땅히 복종해야 된다고 하였지만, 그 복종에는 항상 한 가지 예외가 있다. ... 만약 그들이[관원] 하나님을 거스려 무엇인가를 명령한다면, 우리는 그것을 존중하지 말아야 한다. 이 때 우리는 관원이 가진 위엄을 조금도 염려할 필요가 없다.¹⁷⁷⁾

175) Inst., 4.20.23.

176) Inst., 4.20.5.

177) Inst., 4.20.32.

: 종교적 예외를 인정하였다.

정리하면, 제네바 사역을 감당하기 전에는 저항권 자체를 전면 부인하였으나, 예외도 있음을 시사하였다.

② 1551년, 제네바로 돌아와 본격적인 종교와 정치 개혁에 착수하고 프랑스 앙리 2세를 비롯한 유럽의 군주들이 개신교 박해를 가중시킬 무렵의 기록을 고찰한다.

왕들은 양부가 아니라 교회의 처형자들이 되고, 신앙의 가르침이 제거되며, 신앙을 가르치는 참된 일꾼들이 추방된 결과, 게으르고 미쳐 날뛰는 사단의 사자들만이 점점 살이 찌며(왕들은 이런 자들에게 자신의 재물, 곧 백성에게서 약탈한 백성의 고혈을 바치고 있다.)¹⁷⁸⁾

: 저항권을 인정하고 있지는 않으나 관원의 비행을 맹렬히 공격하였다.

③ 1555년, 신명기 설교에서

인간에 대한 복종이 하나님의 대권을 침해하는 경우에는 이것을(복종하라) 유보해야 한다는 예외 규정이 있다는 것을 분명히 해두고자 한다.¹⁷⁹⁾

: 입장이 선회하여 저항권에 대한 유보 규정을 두었다.

④ 1559년, “군주들은 듣고 떨라”고 하면서,

다니엘은 왕의 불경건한 칙령에 복종치 않는 자기가 왕에게 어떠한 죄를 지은 것이 아니라고 하였다. 이스라엘 백성은 왕의 악한 포고에 순종하였기 때문에 책망을

178) 칼빈 주석, 사.49:23.

179) 신명기. 5:16 설교.

받았다. 거짓된 겸손은 결코 칭찬일 수 없다. 마치 하나님께서 죽을 인간들에게 자신의 권리를 양도하셔서 그들로 인류를 지배하게 하셨다는 듯, 또는 지상의 권력을 주신 분 앞에서는 하늘의 권력들도 떨고 굴복하는데도 그분에게 복종한다면 지상의 권력이 축소된다는 듯이 생각한다.¹⁸⁰⁾

: 관원의 강요가 종교적이라면, 이에 불복종하고 그의 명령을 거부할 수 있는 소극적 저항권 인정을 인정하였다.

정리하면, 관원에 관한 백성의 복종의 임무에 대한 기본 원칙에는 변함이 없었으나, 저항권 문제만은 신중을 기했다. 초기에는 저항권에 종교적 예외 조항으로 두었으나 점차 유보 조항으로 선회하였으며 1560년대 전후에는 소극적 저항을 인정하기에 이른다. 그의 전쟁론에서 살펴본 바와 같이, 만약 군주가 독재와 비행을 계속한다면, 그는 이미 군주라기보다 도적에 불과하고, 그 도적을 징벌코자 전쟁을 수행해야 한다 면, 이는 얼마든지 적법한 전쟁이다. 이 전쟁이 적법한 다른 관원에 의해 수행된다면, 이는 적법한 저항이다. 그 예로서 1562년 위그노 전쟁시 리온의 콩데공의 군대가 위기에 처하자 제네바는 병력과 자금을 보내 적극적으로 지원하였고, 칼빈도 이에 찬성하여 돈을 희사하였다.¹⁸¹⁾ 이상을 종합하면, 칼빈은 개인적 저항이나 탈법적 집단 저항은 거부하였으나 소극적 저항인 불복종과 적법한 저항은 인정하였음을 알 수 있다.

5.5.3. 종교적 저항권

칼빈은 저항권에 관하여, “세속 관원과 교회의 성직자들과는 엄연히 다르다”¹⁸²⁾고 전제한 후, 정치적 저항권과 종교적 저항권을 구분하여 설명하였다. 전자에는 모종의 인내를 권유하고 있으나 후자에는 강력히 투쟁할 것을 명하고 있다.

비록 세속 통치나 지배가 무질서하고 부패하였을지라도, 주께서는 그런대로 복종하기

180) Inst., 4.20.32.

181) E. W. Monter, op. cit., pp. 115-117.

182) 칼빈 주석, 행.23:5.

를 원하신다. 그러나 영적인 통치가 타락했을 때는 성도들은 불의한 지배에 복종할 필요없다. ... 오늘날 교황의 명예를 벗어버리는 것이 신실한 신도에게 반드시 필요하며 또한 허용된다.¹⁸³⁾

세속 정치를 맡은 관원의 악행과 병폐는 인내와 기도로 감내하면서, 그 가운데 내재되어 있는 하나님의 섭리를 생각하고 그분의 자비와 회복을 바라고 그들에게 복종할 수도 있으나, 교회를 타락시키고 교리를 왜곡시키는 종교적 범죄를 저지르는 교회의 관원에 대해서는 복종할 필요조차 없을 뿐만 아니라, 아예 그 통제권을 떨쳐 버려야 한다는 말이다. 특히 종교적 관원이 세속적 관원의 권한을 행사하여 교회에 악행을 저지를 때는 더욱 그러하다. 칼빈은 세속 관원의 악행에 관해서 백성들의 회개와 반성을 유도하는 채찍의 의미도 일면 있음을 언급하였으나, 교회의 관원의 그것에 관해서는 냉정하였다. 오히려 저항을 권하였다. 세속 정치의 비행과 부패는 흔히 있어 왔던 일이며, 교회가 건재할 때 교회를 통하여 회복될 여지가 있었으나, 교회가 그렇게 되면 세상은 어떻게 회복될 수 있을 것인가? 교회 관원의 악행은 곧 하나님께 대한 종교적 범죄로서, 어떠한 명분으로도 용납될 수 없는 죄악이다. 하나님을 종교적으로 대적하는 행위이다. 만약 그러한 자에게 권한이 주어졌다는 이유만으로 복종한다면, 이는 바로 하나님과 원수가 되고자 하는 것과 다름이 없다. 따라서 그러한 자들에게는 소극적 저항을 비롯하여 적극적인 저항도 불사해야 한다. 제네바가 로마교를 몰아내고 그 통제를 벗어났던 것처럼 투쟁해야 한다. 칼빈은 정치적 저항권을 언급할 때도 시종일관 관원에의 복종을 주장하였고, 단지 종교적인 면에서 소극적 저항과 적법한 저항을 허용하였다. 그러나 교회 관원의 악행은 바로 그 종교적 범죄 그 자체이기 때문에 한계적 조건을 제시할 필요조차 없었던 것이다.

183) Ibid.

제 6 장 결 론

칼빈의 정치 사상은 이론적 사유(思惟)와 실제적 상황에 의해 확립되었다. 교회와 하나님 나라에 대한 그의 사랑과 관심은 종교개혁이라는 역사적 고통을 겪으면서 기독교강요를 비롯한 위대한 정신적 소산을 창출하였고, 그 이상은 제네바 정치로 나타났다. 거기에는 결코 무시할 수 없고, 또 무시해서도 안 되는 세속 정치에 관한 분명한 신학적 해석과 현실적 대안이 필요하였다. 이 땅이 하나님의 소유요, 그분의 전능한 손에 의해 다스려지는 곳이라면, 교회나 국가도 모두 그 분이 인간에게 주신 은총의 선물이다. 인간과 사회를 위하여 그것들이 존재할진대, 인류는 그것들로 인하여 고통과 압제를 당하는 것이 아니라, 오히려 혜택을 받고 복락을 누리는 것이 마땅한 일이다. 그러나 현실과 역사는 그렇지 않은 적이 많았고, 칼빈이 살던 16 세기는 중세의 왜곡된 세계관에 의해 시대적 고통을 겪어야만 하였다. 이를 바로 잡기 위해, 세상의 두 축인 교회와 정치 가운데, 먼저 영적 영역에 관하여 충분히 거론한 후, 그 맥락 속에 자신의 세속 정치 사상을 피력하였다. 칼빈은 이 순서를 어기지 않았다. 비록 체계화된 정치 사상을 정립하지는 않았다 하더라도, 그의 신학 속에 배여 있는 정치 사상은 분명한 색채를 띠고 있다.

칼빈은 정치를 무용의 것으로 여기는 무정부주의자들을 비판하고, 정치를 권세와 연결시킨 후, 정치의 신적 기원과 신적 배려임을 주장하였다. 그의 정치 사상은 깊은 신학적 신관과 인간이해로부터 비롯되었다. 인간의 죄인 됨과 이에 대한 하나님의 자비와 은총은 이 땅에 정치가 존속토록 하셨다. 교회를 모든 인류에게 은총의 가시적 기관으로 허락하신 하나님은, 마찬가지로 세속정치를 인류에게 주셔서 죄지은 인간이 아주 멸망하거나 파멸로 들어가지 않고, 창조주가 주인이신 이 땅에서 질서와 평화를 유지하면서 안전하고, 자유와 축복을 맛보면서 행복하게 살도록 하셨다. 따라서 구속주께서 베푸어 주신 정치는 이 땅에 없어서는 안될 공기나 물과 같이 필요 불가결한 것이다. 그리고 은총의 소산인 이 두 기관은 각자 자신의 고유한 영역이 있다. 이는 각자의 역할과 기능이 같지 않기 때문이다. 전자는 영적인 통치로서 인간 내면의 세계를 다루고, 후자는 세속 통치로서 인간과 사회의 외적 행위를 다스리지만, 이 두 영역

은 성격상의 모순과 구조적 갈등 없이 세상에 함께 공존하면서 모두 그리스도의 정부를 지향하고 있다. 모두 동일한 구심점을 갖고 있다. 칼빈의 두정부론 속에 내재된 교회와 국가는 서로 구분되나 나누어지지 않으며, 공존하지만 공유하지는 않는다. 서로가 침해할 수도 없고 침해해서도 안되는 고유의 영역과 주권을 갖고 있으므로, 각 영역은 이 원칙을 지켜야 한다. 교회가 세속 정치에 가담하고 정치가 교회 일에 간섭하면서 빚어졌던 수많은 모순과 악폐는 이미 역사가 입증하고 있다. 칼빈이 두정부론을 주장하게 된 데에는, 16세기의 시대적 모순의 원인을 이를 통해 지적하고 시정해 보고자 하는 의도도 없지 않았다.

정치가 현실이고 또한 제도적 장치를 필요로 하는 것이기 때문에, 정치론은 그 구체적인 유형과 실재를 요구한다. 이에 따라 일반 정치학의 틀 속에서 칼빈의 정치 사상 속에 정부 형태와 정치를 맡은 관원과 백성에 관하여 고찰하였다. 모든 권세가 하나님께로 왔음을 믿었던 칼빈은 하나님께서 다양한 방법과 제도를 세우사 이 땅을 통치하신다는 원칙을 갖고 있었다. 그리하여 각 정부 형태가 처지와 상황에 따라 그 장단점이 다를 수는 있으나, 어느 특정 정부 형태만이 전 시대와 전 지역을 통해 모든 인류에게 걸맞는 이상적인 정부 형태라고 보지 않았다. 여기에는 제네바 공화정도 예외는 아니다. 굳이 우열을 논하라고 한다면, 인간의 독주가 그래도 제재되고 민의가 반영되는 협의체 유형의 정부 형태를 권하였다. 이는 반드시 공화정이나 민주정이나 귀족정을 지칭하지 않는다. 그의 이러한 정치적 신념은 근대 민주주의의 기본 이념과 원칙과 적지 않은 유사점이 있다. 혁명과 투쟁의 과정을 거쳐 탄생한 근대 민주주의의 성격에 대한 시각차에 의해, 칼빈의 정치 사상과의 연관 문제를 놓고 정반대의 입장을 보일 수도 있으나, 그의 정치 사상의 틀은 그러한 한시적 구도에 끌어넣기에는 대단히 포괄적이며 神指向的이다. 그리고 현실 정치의 실현에 있어서, 관원과 백성은 상호 보완적 관계에 있으며, 하나님과 사람 앞에서 모두 소명과 임무와 책임이 있다. 관원의 임무란 정치적으로 백성의 생활과 윤리를 안전하고 건전하고 윤택하게 만들며, 종교적으로 교회를 보호하고 교회의 건재를 보장해야 함이다. 이를 위해 그들에게는 과세권과 전쟁수행권을 비롯한 각종 권한이 주어진다. 백성도 마찬가지로 관원에게 능동적 복종과 유기적 관계를 유지할 임무가 있는 동시에, 관원의 부당한 종교적 명령에

대항할 수 있는 저항권도 가지고 있다.

하나님의 지상 통치는 궁극적으로 이 땅에 그리스도의 정부가 실현되는 것이다. 이는 교회와 정부라는 두 기관의 유기적 관계에 의해 가능하다. 특히 정치는 인간의 평등을 전제로 한 것이었으며, 그 행위는 인간의 자유와 형제애를 바탕으로 한 것이어야 한다. 비록 근대 자유민주주의적 개념과는 다소 차이는 있지만, 칼빈의 정치 사상 속에는 이러한 자유와 평등의 개념이 있다. 자유와 평등에 기초하여 하나님을 경외하는 가운데 자신에게 부여된 권한과 임무를 성실히 수행하여 하나님의 거룩한 뜻을 이 땅에 실현시키는 것이 정치이다. 이미 살펴본 바와 같이 그의 정치 사상은 이미 그의 나이 26세에 기본 골격이 완성되었고, 제네바 사역에 임하면서 더욱 구체화되었고 그 사상적 깊이와 현실성을 더해갔다. 그는 제네바시 내부의 정치와 종교의 문제를 이 사상에 기초하여 풀어 나가고자 노력하였고, 유럽 도처에서 일어났던 개신교의 정치와 사회적 차별과 탄압 앞에 시대의 예언자적 위치에 서서 담대히 종교개혁을 추진해 나갔으며, 박해 당하는 이들과 함께 고난의 가시밭길을 걸어갔다. 그에게 있어서 정치는 현실이었고, 그의 정치 사상은 수많은 개신교도들의 행동지침이었다. 그가 제시한 정치 사상은 후일 네델란드와 영국, 미국 등지에서 자유를 위한 혁명을 일으키는 정신적 모체가 되기도 하였다. 그러나 몸서리치는 개신교도들의 정치적 학살 현장을 보면서 저항권을 끝내 자제했던 것은 폭력과 무질서에 의해 중세의 천년의 잠을 깨우는 종교개혁이 종파적 시위로 전락될 것을 우려하였음이다. 왜냐하면 인간의 어떠한 정치적 사상과 행위도 모두 하나님의 영광을 위하여 있어야 하였기 때문이었다.

참 고 문 헌

1. 칼빈의 저서

John Clavin. *Institutes of the Christian Religion*.

- Ford Lewis Battles (trans.). *Library of Christian Classics*. Philadelphia: Westminster press, 1960.
- H. Beveridge (trans.). Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1972.
- 「기독교강요」. 서울: 생명의말씀사, 1986.
- 양낙홍역. 「기독교강요(1536년 초판본)」. 서울: 크리스찬다이제스트, 1975.

Calvin's Commentaries (12 Vols).

- D. W. Torrance and T. R. Torrance (ed.). Edinburgh: St. Andrew Press, 1959-1972.
- 존칼빈성경주석출판위원회. 「신구약성서주석」. 서울: 성서교재간행사, 1982.

Calvin John. *Tracts and Treatises on the Reformation of the Church*. Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1958.

Calvin John. *Theological Treatises: Library of Christian Classics* (Vol. 22). J. K. S. Reid(trans.). Philadelphia: The Westminster Press, 1954.

Calvin John. *On God and Political Duty*. J. T. McNeill(ed.). New York, 1956.

Calvin John. 「존·칼빈의 신학 논문」(김진수외1 역). 서울: 생명의말씀사, 1984.

2. 칼빈에 관한 저서

Allen, J. W. *Political Thought in the Sixteenth Century*. London, 1928.

Beza, T. *Life of John Calvin: Tracts and Treatises on the Reformation of the Church*. H. Beveridge(trans.). Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1958.

Biéler, A. *La Pensée Économique et Sociale de Calvin*. Genève, 1961.

Bouwsma, William J. *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*. New York: Oxford University Press, 1988. 이양호외1(역). 「칼빈」. 서울: 나단, 1991.

- Chenevière, M. E. *La Pensé Politique de Calvin*. Genève: Slatkine Reprints, 1970.
- Davis, N. Z. *Society and Culture in Early Modern France*. California: Stanford University Press, 1975.
- Gatis, G. J. "The Political Theory of John Calvin." *Bibliotheca Sacra* 10-12(1996): 449-467.
- George, T. "War and Peace in the Puritan Tradition." *Church History*, Vol. 53, 1984.
- Graham, W. F. *The Constructive Revolutionary John Calvin*, Atlanta: John Knox Press, 1971.
- Hancock, Ralph C. *Calvin and the Foundations of Modern Politics*. Cornell University Press, 1989.
- Höpfl, H. *The Christian Polity of John Calvin*, London: Cambridge University Press, 1982.
- Hudson, W. S. "Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition." *Church History*, Vol. 15, 1946.
- Hunt, G. L.(ed.) *Calvinism and the Political Order*. Philadelphia, 1965.
- Kingdon, R. McCune. "Calvin and Calvinists on Resistance to Government." Int. Congress on Calvin Research, Seoul, 1998.
- Kuyper, A. *Lectures on Calvinism*. Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1981.
- Mckim, D. K. 「칼빈에 관한 신학 논문」. 서울: 기독교문화사, 1986.
- McNeill, J. T. "The Democratic Element in Calvin's Thought." *Church History*, Vol. 18, 1949.
- Monter, E. W. *Calvin's Geneva*. Huntington, New York: Roberte E. Krieger Publishing Co., 1975.
- Niesel, W. *Die Theologie Calvins(1557)*. 「칼빈의 신학」. 김종성(역). 서울: 대한기독교서회, 1973.
- Okie, L. "Daniel Neal and the Puritan Revolution." *Church History*, Vol. 55, 1986.

- Skinner, Q. *The Foundation of Modern Political Thought*(Vol. 1). Cambridge, 1978.
- Tilly, C. *European Revolution:1492-1992*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1995.
- Wendel, F. *Calvin*. 「칼빈의 신학서론」. 한국칼빈주의연구원(편역). 서울: 기독교 문화협회, 1988.
- 박성모. “칼빈의 인간 해석과 근대 시민사회.” 석사학위 논문. 연세대학교, 1961.
- 신복윤. 「칼빈의 신학사상」. 서울: 성광문화사, 1993.
- 이석우. “어거스틴과 전쟁론.” 「신학지남」, 1979
- 이양호. “칼빈의 정치사상.” 「신학사상」 53집, 1986.
- 이은선. 「칼빈의 신학적 정치윤리」. 서울: 기독교문서선교회, 1997.
- 정성구. 「칼빈주의 사상대계」. 서울: 총신대학출판부, 1995.
- 정성구. “칼빈주의 운동과 Groen Van Prinster.” 「신학지남」 44권 1집, 1977.
- 존 맥닐외. 「칼빈신학의 이해」. 이종태(역). 서울: 생명의말씀사, 1991.

ABSTRACT

The Political Thought of Calvin

Jaeho Hwang
Department of Theology
The Graduate School
Yonsei University

This study concerns the political thought of John Calvin, 16th Reformer, especially the theological formation, development and political reality. Calvin's political thought had been formed with the progress of an acute historical motivation and actual necessity. Though he did not write any separate political theory, his political thought was one part of his theological and Reformed structure. Therefore, it is necessary to study his political ideas within his theological boundary. In this paper, Calvin's political thought has been studied with his theological tools which are God & man comprehension. From God-comprehension the politics is the grace of God, and from man-comprehension it must exist in the sinful world for the purpose of all human race's happiness and welfare. In passive aspect it has its own existing necessity for the social order and peace. In active aspect for human welfare, moral life and religious promotion, and moreover for all mankind's common-life, freedom and equality. Calvin proposed the separation and coexistence between church and state. Each sphere has own government, order and law, never infringed or invaded. From this dual structure which is separation-coexistence, Calvin introduced modernized conception, that is freedom and equality. This study handles these procedures with the tool of progressive analysis.

The relation between Calvin's political thought and modern democratic ideas is also studied, especially government system, theocracy, common suffrage, sovereign, the separation of Church and State, and republic. The backward methodology is used. The direction of Calvin's political thought is not system but system-operation. Though reigned by human, all political behaviors eventually return to God. Though politics is actual and real problem, Calvin's view is not bounded that category. He claimed the obligation of magistrates and people, their mission and participation, permitting the passive people resistance to magistrates. But he did not believe that politics was human self-product. In this respect Calvin's political thought is not only actual but also religious.

key words: Calvin, Reformation, church, state, political thought, modern democracy