

칼빈의 정치사상 연구사

History of Studies on John Calvin's Political Thought

이 은 선 *

Abstract

Many Historians examined the movement of Calvinism because of the striking correlation, both in time and place, between the spread of Calvinist Protestantism and the rise of democracy. Therefore it will be very interesting to survey the history of study on Calvin's political thought to understand the relation between Calvin and the rise of democracy. In this essay, I will survey the history of study on Calvin's political thought since twentieth century. In the first part of this essay, I will suggest the negative and positive opinions which many scholars have expressed about the relation between Calvin and the rise of democracy. Chenevière, Lagarde, Mercier, Höpfl express the negative opinions about that. They contented that Calvin was contrary to the democracy because he insisted the sovereignty of God, but did not accept the sovereignty of people. Chenevière advocated that Calvin was ready to support all governments, whatever be their forms, as long as they favor his religious policy. And Calvin believed that every state, whatever it be, is willed by God. Therefore it is necessary for the people to obey the command of state even though it is tyrannical and unlawful. It is natural that he does not give all the power to the people.

* 목회학과 조교수

Whiles those scholars insisted the negative relations between Calvin and the rise of democracy. Emile Doumerge, Windrop S. Hudson, John T. McNeill, Ralph Hancock advocated the positive relation. They suggested that Calvin was for democracy because he was much in favor of a magistrate elected by the people. In assessing the influence of Calvin in the development of modern democracy, it is important that Calvin advocated (1) the idea of limited sovereignty, of a government under law, of limits beyond which government cannot go and to which it must conform; (2) the right of resistance when these limits are exceeded. From 1543 on, Calvin preferred the aristocracy or the aristocracy tempered by democracy.

In the second part of this essey, I will survey the various opinions about Calvin's position of the right of the resistance. Chenevière, Waskey Jr., Ralp Keen insisted that Calvin advocated the duty of passive obedience from 1536 to the end. On the Contrary, Emile Doumerge, William M. Thompson, Quentin Skinner, Jungen Christoper insisted that Calvin changed his opinion about the resistance from the passive obedience to the positive resistance. After mid-1550's, Calvin was influenced by the change of situation in France and Scotland. In these countries, tyrannical kings violently persecuted the protestants. And he advocated the resistance by the lesser magistrate. Later Calvinists developed this aspects of Calvin and established the modern constitutional state.

서론

칼빈주의 사상의 전파와 민주주의의 발생 사이에 시간적으로 공간적으로 놀라운 상호연관성을 보이기 때문에 많은 역사가들이 칼빈과 칼빈주의의 정치사상에 관심을 기울여 왔다. 16세기 제네바에서 발생한 칼빈의 개혁운동은 스위스의 다른 지역, 프랑

스, 저지대, 영국, 그리고 스코틀랜드로 퍼져 나갔다. 칼빈의 개혁운동은 제네바라는 도시국가에서 발생했지만, 여러지역으로 퍼져나가면서 영향력을 미치는 국제적인 성격을 지니고 있었다. 그리고 프랑스를 제외한 다른 지역에서는 기존의 정치질서를 전복시키고 새로운 민주적인 정치질서를 형성하는데 칼빈의 사상을 받아들였던 그 후예들이 중요한 역할을 하게 되었다. 칼빈과 칼빈주의의 정치사상 속에서 어떠한 요소들이 이러한 역할을 하게 되었는지를 지금까지 많은 연구자들이 연구해왔는데, 이 논문에서는 주로 20세기 이후 칼빈의 정치사상에 대한 연구를 중심으로 지금까지의 연구사를 살펴보고자 한다.

칼빈의 정치 사상을 연구하는데서 현재 견해가 대립되는 것은 칼빈의 정치 사상이 현대 민주주의 정치제도의 형성에 기여했는가 하는 것과 그가 어느 정도 저항권을 인정했으며, 칼빈 자신의 정치사상과 후대의 칼빈주의자들의 정치 사상과 연계성이 있는가 하는 문제이다. 이것은 결국 그의 정치사상이 저항권 문제에서 후대의 칼빈주의자들과 얼마만큼의 연속성과 불연속성을 가지고 있는가 하는 문제이다. 이러한 문제들에 대한 연구들을 중심으로 칼빈의 정치사상 연구사를 개관해 보고자 한다.

I. 칼빈의 정치사상이 민주주의 형성에 끼친 영향

칼빈은 주로 신학자, 설교자, 주석가, 교회정치가로서 활동하였고, 정치 문제에 대하여는 전문적으로 글을 쓴 것은 기독교 강요 4권 20장을 제외하고는 전혀 없다. 그렇지만 그는 평생동안 정치 문제와 관련되어 있었고 정치에 대하여 관심을 가졌으며 주석과 설교에서 정치에 관하여 기회가 주어질 때마다 산발적으로 언급하고 있다. 그렇기 때문에 그의 포괄적인 정치 사상이 체계적으로 제시되어 있지는 않지만 그 나름대로의 정치에 대한 사상은 가지고 있었다.

칼빈은 기독교 강요 초판의 기독교인의 자유에 관한 논의에서 세속 통치를 논하였다. 그는 거기서 이미 세속 통치의 정부 형태의 세가지인 왕정, 귀족정, 민주정에 대하여 언급하면서 그것이 타락했을 때의 단점을 논하였다. 이러한 언급은 점차로 확대되어 1559년 판의 4권 20장 8절에서 논의되고 있다. 칼빈이 이렇게 세가지 정부 형태를 언급하면서 이미 초판에서 만약 각각의 통치체제를 현상황과 분리시켜 비교한다

면, 그것들 중에 어느 것이 훨씬 유용한지를 판별하기란 쉽지 않다고 말하였다.¹⁾

칼빈의 정부 형태에 대한 이러한 언급에 대하여 그는 특정한 정치 형태에 대하여 전혀 관심이 없었다는 주장과 처음에는 그러했으나 점차로 민주적인 요소를 가미한 귀족정을 선호하여 민주주의 발전에 기여했다는 주장이 대립하고 있다. 전자의 입장에서 그는 특정한 정부형태에 관심이 없었고 그 결과 그는 민주주의에 기여한 바가 별로 없다고 보는 사람들로는 Chenevière, Lagarde, Mercier, Höpfl 등이 있다.

1. 부정적인 견해

Chenevière는 칼빈이 각국의 정부형태는 그 나라의 형편과 환경에 따라서 결정된다고 보는데, 그는 그 중에서 종교적인 상황을 가장 중요시하고 있다고 주장한다. 그래서 칼빈은 그의 종교정책을 지지하는 어떤 형태의 정부라도 지지할 준비가 되어 있다는 것이다. 더 나아가 칼빈에게 있어서 모든 정부의 형태의 토대는 하나님의 뜻이다. 그러므로 정부의 모든 형태들은 하나님의 작품이다.²⁾ 정부가 하나님께서 정치권력에 위탁한 역할을 성취한다면, 그 형태는 거의 중요한 것이 아니다. 그러므로 Chenevière는 칼빈에게 있어서 특정한 정부 형태의 지지는 존재하지 않으며 그는 자신의 종교정책을 지지하는 어떤 정부형태라도 지지하려 했고 정부의 형태의 결정 근거는 국민의 뜻이 아닌 하나님의 뜻이라고 주장하였다.

칼빈은 민주주의적인 요소를 가미한 귀족정이 다른 정부 형태보다 좀 더 낫다는 것을 인정했지만, 그렇다 하더라도 그것을 허용하는 것은 하나님의 뜻이지 국민들이 그것을 얻으려고 노력할 수 있는 것이 아니다. 국민들은 하나님이 그들에게 주신 정부 형태에 절대적으로 복종해야 한다. Chenevière는 그러므로 칼빈이 귀족주의적인 헌법을 민주주의적인 요소와 혼합한다 하더라도, 그는 그럼에도 불구하고 근대적 민주주의의 교의들과는 완전하게 낫설게 남아있다고 주장한다. 칼빈은 국민주권이나 개인적인 권리를 믿지 않았다.³⁾

1) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*(1536 edition), trans. and ed. by Ford Lewis Battles (Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1989), p.211.

2) Marc-Edouard Chenevière, *La pensée politique de Calvin* (Paris, 1937), p.11.

그러므로 Chenevière는 칼빈은 근대 민주주의의 결정적인 반대자라고 주장한다. 근대 민주주의에서는 국민주권이 인정되어야 하는데, 칼빈에게 있어서는 하나님의 주권만이 인정된다. 권력은 하나님에게만 속하고 하나님은 원하는 사람들에게 그의 권력을 나누어 주신다. 칼빈은 어떤 경우에도 국민을 모든 권력이 창출되어 나오는 주권의 근원으로 보지 않았고, 오직 하나님이 특정한 국가에서 정치 생활을 조직하기 위하여 사용할 수 있는 수단들 가운데 하나일 뿐이었다.⁴⁾ 칼빈에게 있어서 국민은 하나님이 다른 사람들에게 권력을 나누어주시는 하나의 수단일 뿐이지 결코 근원이 아니다.⁵⁾ Chenevière는 그러므로 관리들은 하나님의 대표자이지 결코 국민의 대표자일 수 없었다고 주장했다. Chenevière에 따르면 칼빈은 모든 권력이 하나님에게서 나오기 때문에 어떤 환경 하에서도 정부에 불순종할 수 없다고 주장하므로 그는 오늘날의 그 용어의 의미에서 전혀 민주주의자가 아니다.⁶⁾

이와같이 Chenevière는 칼빈의 경우에 정부의 형태가 결정되는 것은 하나님의 뜻에 의한 것이기 때문에 어떤 특정한 정부에 대한 선호는 있을 수가 없으며, 그 결과 정부에 대한 저항은 불가능하게 된다. 오히려 그는 하나님의 주권만을 인정하고 국민의 주권을 전혀 인정하지 않기 때문에 현대 민주주의와는 아무런 관계가 없고, 심지어는 오히려 그 반대자인 셈이다.

Georges de Lagarde도 칼빈주의가 근대 민주주의의 요람이기는 커녕 오히려 정치사회적인 측면에서 오히려 억압을 나타냈다고 주장한다. Lagarde는 제네바에서 칼빈이 그렇게 경멸했던 "오합지졸들"인 시민들이 매년 모여서 그 도시의 가장 중요한 관리들을 선출했던데 반해, 칼빈은 목사들의 선출에서, 심지어 장로들의 선출에서조차 그들에게 비슷한 역할을 허용하지 않았다고 주장한다. 칼빈이 교회에 장노회(Council of Elders)를 설치하여 대의제적인 체제를 도입하였는데, 두베르그는 진정한 칼빈주의 개념은 대의제적인 체제의 기원에 있다고 주장한다. 그러나 Lagarde는 당회에 의한 교회의 대의제가 시의회에 의한 시의 대의제와 다른 점이 없으며, 시의 대의제에서 모든 중요한 정치적인 문제들은 시장들의 결정을 재검토하기를 주저하지 않았던 200인회 앞에 상정되어 견제를 받았으나, 반대로 당회는 목사들의 수중에

3) Ibid., p.15.

4) Ibid., p.10.

5) Ibid., p. 325.

6) Chenevière, "Did Calvin advocate Theocracy?" *Evangelical Quarterly* 9 (1937), p.165.

남아 있었고, 당회의 통치로부터 구별되고 그것을 통제할 수 있었던 교회의 대표기관을 구성하지 못했다는 것이다. 그는 어떤 편견없는 마음도 칼빈의 원리들이 그가 거기서 설교하기 전에 제네바의 정치적 헌법에 생기를 불어넣었던 사람들보다 훨씬 뒤져있다는 것에 동의할 수 밖에 없을 것이라 결론짓는다.⁷⁾

Charles Mercier도 근대 민주주의 정치 철학에서 사람은 본질적으로 자유롭고 독립적인 존재로, 여기서부터 국민주권 이론이 파생되어 나오는데 반해, 칼빈은 그러한 민주적인 이데올로기를 수용하지 않았다고 주장한다. Mercier는 칼빈이 말하고 있는 계약은 그의 신실한 백성에 대한 하나님의 권리를 인정하는 것에 불과하고, 계약자들의 의지가 사회를 만들어내며 모든 권력의 기원에 놓여 있다고 보는 근대 계약 이론과는 아무런 관계가 없다는 것을 지적한다. Mercier는 칼빈이 종교개혁에서 성경을 개인이 스스로 해석할 권리를 허용한 것이 개인주의적인 정신을 발전시켰으며, 이것이 간접적으로 근대 민주주의 발전에 공헌했다고 주장한다. Mercier는 이 개인주의적인 정신이 루소가 정당하게 주목한 바와 같이 정치 질서로 옮겨졌을 때, 사회 계약의 토대가 되었다는 것이다. 루소의 전체적인 정치 교리와 이것으로부터 나오는 민주주의의 이데올로기는 이러한 토대에 의존한다.⁸⁾

Harro Höpfl은 칼빈의 기독교 정치체제에 대한 논의에서 귀족정치, 내지는 혼합 정치에 대한 명백한 선호는 1543년판 기독교 강요에서 나타나지만, 이 선호는 언제나 정치 체제의 어떤 형태이든지 간에 그것이 정당하다는 신학적인 선입견으로 가득 차 있다고 본다.⁹⁾ Höpfl은 칼빈이 당시의 군주정치체제와 공화정치 체제의 양자에서 긍정적인 면과 부정적인 측면을 공히 경험하였기 때문에 어느 한 쪽이 종교개혁에 유리하다고 명확하게 결론 내리기 어려웠을 것이라고 한다. 물론 칼빈이 점차적으로 대중적인 참여의 통제된 종류를 지지하는 것으로 그를 해석하는 것이 그의 정치사상의 특성을 전체적으로 보존하는 것일 것이나, 이러한 논의에 민주주의라는 용어를 끌어들이는 것은 적합하지 않다. 칼빈은 통치 체제의 신성한 공인은 국민들의 목소리(vox populi)에서 오는 것이 아니라 사전들과 당시 상황으로부터 추론될 것이라는 강요 초판의 견해를 어디에서도 제한하지 않았고 오히려 강화시켰기 때문이다.¹⁰⁾ 그

7) R. M. Kingdon and R. D. Linder eds., *Calvin and Calvinism: Sources of Democracy?* (Massachusetts: D. C. Heath and Company, 1970), p. 8.

8) Ibid., p. 9.

9) Harro Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin* (London: Cambridge University Press, 1982), p.155.

리고 칼빈이 왕정을 비판할 때 그는 그 제도 자체가 아니라 그 폐해를 비판하였으며, 구약 성경을 통하여 그는 군주정을 하나님이 그의 선택된 백성을 위한 제도로 승인하였다고 해석했을 수도 있다. 그러므로 칼빈은 군주정 자체를 거부하지 않는다.¹¹⁾ Höpfl은 칼빈이 제네바에서 회중들을 경진한 사람과 단지 외적으로 따르는 사람으로 구별하는 태도를 보이고 있으므로 그의 사상 속에서 대중주의적인 (혹은 좀 더 공허하게 '민주적인') 가능성을 주장할 근거가 없다고 보았다.¹²⁾

2. 긍정적인 견해

지금까지는 칼빈의 정치사상이 민주주의와 부정적인 관계에 있는 것으로 주장하는 견해를 살펴보았는데, 이제 그의 정치 사상을 민주주의와 긍정적으로 연결시키는 학자들의 견해를 살펴보자. 20세기에 그러한 주장을 가장 먼저 주장한 대표적인 인물이 Herbert Darling Foster이다. 그는 칼빈의 제네바 개혁을 청교도 국가의 전설로 보았으며, 그 최초의 계획이 기독교강요 초판에서 발견된다고 한다.¹³⁾ Foster는 그러한 칼빈의 계획이 기독교강요의 연속적인 증보를 통하여 좀 더 발전되어 가는데, 교회와 국가에서 대의제적인 통치 체제에 대한 칼빈의 믿음이 증가하는 것으로 나타난다고 지적한다. 이러한 경향은 기독교 강요 초판에서는 명확하지 않았으나, 스트라스부르그에서의 경험 이후에 나온 1543년판에서 가장 좋은 정부형태로 "귀족주의 내지는 민주주의로 완화된 귀족주의"를 지지했다.¹⁴⁾ 칼빈의 이러한 경향이 발전되어 미국의 청교도적인 민주주의가 발전했다는 것이다.

Foster 다음으로 칼빈의 정치사상의 민주적인 요소를 가장 강력하게 주장한 인물이 Emile Doumerge이다. 그는 1899년부터 1927년에 걸쳐 7권으로 되어 있는 방대한 칼빈의 전기인 *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*를 저술하였다. 그는 이 전기의 5권에서 칼빈의 정치제도는 군주정이 아니라 백성들이 선택하는 관리에 의한 정치를 주장했다고 보았다. Doumerge는 기독교 강요, 주석,

10) Ibid., p.160.

11) Ibid., p. 161.

12) Ibid., p.205.

13) H. D. Foster, "Calvin's Puritan State in Geneva." *Harvard Theological Review*, vol. 1, no 4 (1908), p. 392.

14) Ibid., p.394.

그리고 설교에서 입증되는 바와 같이, 칼빈은 귀족제도에 대한 칭찬과 왕정에 대한 반감을 그의 특별하게 종교적인 교훈과 결합시키는 경향이 있다고 지적한다. 칼빈 신학의 최고의 교리인 하나님을 주권 교리, 그리고 선택과 보편적인 죄와 결합된 교리들은 군주들을 낮추고 그것에 의해 신민들을 높이는 결과를 가진다. 더 나아가 사제의 이념이 폐지된 교회의 평등주의적인 이념은 정치적인 자유를 위한 모델로 봉사하고 공화주의의 습관에서 신자들을 교육시킨다고 주장한다. 그리고 재판관들과 관리들을 선택할 자유는 하나님이 유대 민족에 대한 그의 선택을 승인하는 선물이다.¹⁵⁾ 칼빈은 군주정에 반대하는 만큼 민주적인 형태를 지지하였다.

Doumerge는 칼빈의 국가관이 현대적인 국가관이라고 주장한다. 칼빈의 경우에 국가는 신성한 기구이다. 국가의 계기는 인간의 사악이나, 국가의 원인은 거룩한 선이다.¹⁶⁾ Doumerge는 이 교훈이 국가의 현대적인 이념의 토대를 이룬다고 믿는다. "여기서 우리는 모든 공격들에 대항하여 확립되고 명시된 국가의 현대적인 이념을 가지게 된다 — 국가는 적극적이고 도덕적인 내용을 가지고 있다. 그것은 본질적이고 내재적인 도덕성을 가지고 있다. 국가는 소명을 가지고 있다."¹⁷⁾ 그는 또한 칼빈의 교회 이론이 강력한 "대의제적인" 요소를 구현했다는 논제를 변호하였다.¹⁸⁾

Hans Baron은 칼빈주의자들의 공화주의의 역사적 뿌리가 자연법 사상에 있는 것이 아니라 역사에 근거를 두고 있다고 주장하면서 그 기원을 부처에게서 찾고 있다. 종교개혁 당시에 절대주의가 성장하고 있었고, 이러한 새로운 환경에서 14세기에 발전한 자연법에 기초한 계약 교리를 가지고 있는 스콜라주의적인 정치이론은 쓸모없어지게 되었으므로, 종교개혁기의 정치이론가들은 절대주의 세력을 제지할 새로운 지적 무기를 발굴하여야만 했다. 이탈리아 도시 국가의 인문주의자들은 중앙집권 세력에 대

15) Emile Doumerge, *John Calvin V* (Lausanne, 1925), p.387-389.

16) Ibid., p.400.

17) Ibid., p.402.

18) 그렇지만 그의 주장에 대하여 Wolin은 다음과 같은 이의를 제기하였다. 교회의 직분자들이 무엇과 누구를 대표하는가? 여기에 답하는 대신에, 그는 칼빈이 어떤 교회 직분자들에 대한 최종적인 승인을 제시하는 몇개의 문단을 제시하는 것으로 만족한다. 여기서의 어려움은 특별히 선거가 소환권을 동반하지 않을 때, 그것이 대의제와 똑같은 것이 아닌 것이다. 그러므로 제네바의 목사들이 교회의 대표제(Corpus ecclesiae repraesentans)를 구성했지만, 그것의 의미는 목사들이 성경에 의해서 정의된 바와 같이 교회의 목적을 대표한 것이지 신도들을 대표한 것이 아니라는 것이다. 그러므로 두메르그의 칼빈주의의 교회 이론을 근대 대의제적 민주정치와 연결시키려는 시도는 확실한 근거가 있는 것이 아니다 (Shelin Wolin, *Calvin and Reformation*, 439, n. 29).

항하여 역사적 과거의 새로운 발견, 즉 도시국가가 고대와 중세에서 자치권을 누렸던 사실에서 이 무기를 찾아냈다.19)

이러한 새로운 무기를 절대왕권을 강화하던 신성로마 제국의 지배 하에서 종교개혁을 하고 있던 대표적인 자유도시인 스트라스부그에 적용시켰던 인물이 이 도시의 개혁자 마틴 부처였다. 1520년말에 찰스 5세가 제국을 통하여 개신교를 탄압하려고 결정했을 때, 부처는 마태복음 주석을 통하여 저항의 중대한 문제를 취급하게 되었다. 부처는 역사의 실제적인 결과로 모든 곳에 영방국가의 군주들 뿐만 아니라 자치적인 도시국가의 하위 관리들이 존재하므로 하나님에 의해서 확립된 질서를 보존하라는 종교의 요구는 이 정치적인 다양성을 주의깊게 보존하라는 것을 암시한다. 정치 세계의 크고 작은 세력이 역사에 의해서 창조되었다는 것이 사실인데, 이러한 작은 정치권력의 기능을 힘으로 제한하려는 상위영주는 하나님의 뜻에 반해서 행동하는 것일 것이다.20) 이러한 견지에서 볼 때 부처는 도시국가도 자신의 정치적 종교적 독립을 유지할 자격을 가지고 있다고 주장한다. 이탈리아 인문주의자들은 로마 제국으로부터 로마 공화국의 역사로 거슬러 올라 갔던 것과 같이, 부처는 다윗 왕국으로부터 초기 유대인들의 국가로 거슬러 올라갔다. 다윗 시기 이전의 모세도 많은 재판관들과 제사장들과 함께 권력을 공유하고 있었다. 부처는 사사기 주석에서 절대권력이 군주에게 주어지는 곳마다, 하나님의 영광과 지배는 손상되었으므로, 세습적인 왕국이 아니라 선출하는 군주가 종교에 의해서 지지받는 정치제도라고 주장했다. 부처는 한 사람 혹은 소수의 사람들이 권력을 소유하게 될 것이나, 이러한 사람들은 하나님에 의해서 지명되어야만 하는 것이 국가의 이상적인 질서일 것이라고 말했다.21)

Baron은 칼빈이 부처의 이러한 사상을 계승하여 발전시켰다고 주장한다. 부처의 하위 관리(magistratus inferiores)가 칼빈에게서는 국민의 관리(magistratus populares)로 대체되었다. 칼빈의 기독교강요 4권 20장의 주목적은 존재하는 정치 권력을 존중하라는 루터의 주장을 역사의 과정에 의해 승인되어 존재하는 하위 권력들을 보호하는 수단으로 변형시키려는 것이다. 칼빈이 이러한 주장에서 부처에게 영향을 받았다는 것은 문헌학적으로 증명된다. 종교적인 관점에서 군주제를 분명하게 처음으로 비판했던 부처의 책인 사사기주석이 1554년에 제네바에서 출판되었는데,

19) Hans Baron, "Calvinist Republicanism and Its Historical Roots," *Church History* 8 (1939), p.33.

20) Ibid., p.36.

21) Ibid., p.38.

다음 해부터 계속하여 반군주적인 태도의 명확한 표현이 칼빈의 작품에서 나타난다. 칼빈의 제네바가 이러한 정치이론이 처음으로 적용된 도시이나, 한세대 전에 스트라스부르그에서 이 이론을 위한 토양이 준비되었다. Baron은 이렇게 칼빈의 공화주의적인 사상은 개신교의 역사적인 협력과 도시국가의 행정세계의 산물이었다고 주장한다.²²⁾ Windrop S. Hudson은 1946년에 "Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition"이란 논문을 써서 Chenevière의 주장을 반박하였다. Chenevière는 칼빈주의의 내부적인 논리 속에는 민주주의 발전을 위한 합리적인 토대를 가지고 있지 못하다고 비판하였다. 이에 대해 Hudson은 칼빈의 정치사상도 발전했으며, 그 이후의 칼빈주의도 칼빈의 정치사상을 모체로 하여 계속 발전하였으므로, 칼빈주의를 고정된 정적인 체제로 보는 것은 잘못이라 비판하였다.²³⁾

Chenevière는 칼빈의 신학체계가 민주주의의 원리와 대립된다고 주장한다. 그는 칼빈이 하나님의 주권을 주장하지 국민의 주권을 주장하지 않았으며, 국민은 하나님이 자신의 주권을 다른 사람들에게 부여하는 수단은 될 수 있어도 근원은 될 수 없다고 주장하였다. 그러나 칼빈의 후예들은 권력은 하나님으로부터 파생되지만, 국민은 권력이 행사되는 방식에 대한 결정적인 목소리를 부여받았다고 주장했다. 다시 말해서 궁극적인 주권은 하나님께 있으나 이것이 국민을 통하여 중재된다는 것이다. 이러한 사고 방식은 성숙한 칼빈에게 어울릴 것이다. Chenevière는 관리들은 하나님의 대표자는 될 수 있어도 백성들의 대표자는 될 수 없다고 주장하나 하나님과 국민의 이익이 분리되는 것이 아니라 평행되는 것이라고 Hudson은 주장한다. 칼빈은 로마서 13장 3-4절을 주석하면서 관리들은 그들의 권력의 행사에서 하나님과 사람에게 책임이 있다고 말했다. 칼빈주의 정치에 비판적인 사람들은 칼빈주의자들의 이상이 선민이 통치하는 신정정치라고 주장하나 칼빈은 정치가 선민에게 한정된 것이 아니라 일반은총에 의해서 모든 사람에게 관련된 것으로 보았으므로 근거가 없는 비판이다. 그러므로 칼빈의 정치사상 자체가 점차적으로 민주주의적인 성향으로 발전되어갔고 그 후계자들에 의해 더욱 발전하면서 국민주권의 원칙에 입각한 민주주의로 발전할 수 있는 토대를 마련하였다고 Hudson은 평가한다.²⁴⁾

2년 뒤에 McNeill은 "The Democratic Element in Calvin's Thought"를

22) Ibid., p.39.

23) Windrop S. Hudson, "Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition", *Church History* 17 (1946), p.179.

24) Ibid., pp.189-190.

발표하였다. McNeill은 칼빈의 정치적인 관심은 그의 회심 이전에 세네카의 관용론 주석에서 이미 나타났다고 보았다. 칼빈이 이 주석에서 상당히 자유롭게 왕들의 교만과 비인간성을 공격하고 있으나, 왕권 제한에 대한 어떤 특별한 제안은 하지 않는다. 그는 법이 "국왕보다 위에 있다"고도 말하고, "군주는 법에 의해서 구속받지 않는다"는 이념도 나타내고 있어 국왕과 법과의 관계를 모호하게 표현하고 있다. 그럼에도 불구하고 국왕들은 법에 따라서 살아야 한다고 주장한다. 25)

Hudson은 칼빈이 일반은총을 근거로하여 "선민"들에게만 정치적인 권위와 권력을 한정하지 않았다는 점을 밝혔는데, McNeill은 칼빈이 일반 은총과 자연법에 근거하여 이러한 주장을 전개하고 있다고 주장하여 자연법을 추가하고 있다. 자연법은 실정법의 토대이자 기준이다. 유대인들은 십계명을 자연법의 명확하게 공식화된 형태로 받았지만, 칼빈은 다른 민족들의 법 속에서도 이 자연적인 도덕법이 예증된 것을 발견한다. 26)

칼빈의 정치체계에 대하여 McNeill은 보수적 민주정치라고 명명한다. 칼빈은 무정부 상태로 타락할 것을 두려워하여 민주주의를 부정적인 의미로 사용하고 있다. 그리고 그는 귀족적인 측면을 강하게 가지고 있으면서도 선거에 의한 민주적인 요소를 가지고 있기 때문에 McNeill은 칼빈의 정치체제를 보수적 민주정치라고 명명한다. Chenevière는 칼빈이 군주정치의 남용만이 아니라 원리에 대하여 싸웠다는 Doumergue의 주장을 반대하면서 칼빈의 정치사상이 민주정치에 대하여 반대된다고 주장하였다. Chenevière는 칼빈이 호의적인 군주를 만났더라면 그러한 정치체도에 반대하지 않았을 것이며, 칼빈의 귀족주의정치에 대한 선호는 사실상 정부의 군주정에 대한 반대를 의미하지 않는다고 주장한다. 이러한 주장 대하여 McNeill 칼빈이 기독교를 박해하는 군주들에 직면하여 군주정을 반대한 것은 사실이지만, 그럼에도 불구하고, 그는 근본적으로 군주정의 결함에 대하여 심각하게 인식하고 있었으며, 귀족정치라는 용어에 의해서도 세습적인 신분이 아니라 가장 자질있는 사람들의 통치를 의미했다고 반박한다. 27) McNeill은 그러므로 칼빈은 기존의 군주정에 대한 혁명을 지지하지 않으나 진심으로 그는 정치적인 공화주의자였다고 주장한다.

McNeill은 칼빈이 기독교 강요 4권 20장 31절에 있는 한 문단에서 저항의 문을

25) John T. McNeill, "The Democratic Element in Calvin Thought," *Church History* Vol. 18 no. 3 (1948), p.155.

26) *Ibid.*, p. 158.

27) McNeill, *op. cit.*, p.162.

약간 열어 놓았으며, 16세기와 17세기의 좀 더 급진적인 칼빈주의 정치사상가들과 연결되어 있다고 주장한다.²⁸⁾ Chenevière는 칼빈의 *populares magistratus*는 국민의 보호자들이지만, 어떤 의미에서도 그들의 대표자들이 아니고, 하나님에게만 책임이 있다고 주장한다. 그는 칼빈이 대표기구인 삼부회를 언급한 것에 대하여 삼부회와 고대 관리들의 기능의 동일함의 가능성만을 표현한다고 강조하면서 그의 언급의 의미를 축소시키고 있다. 그러나 칼빈은 스타르타의 *ephor*와 아테네의 *demarch*와 로마의 호민관이 국민투표에 의해 매년 선거로 선출되며, 그들은 그리이스와 로마의 통치기구에서 가장 민주적인 요소들이라는 것을 확실하게 알고 있었다. Hans Baron이 밝혀 준 바와같이 칼빈은 기독교 강요 이 부분에서 부처가 이미 1520년에 하급관리에 의한 상급관리에 대한 저항의 가능성을 연구하고 있었던 것을 이용하고 있었다.

부처와 칼빈은 모두 권위의 성서적인 개념에서, 모든 정치 권력을 하나님에게 속하게 만들었다. 국왕에 못지않게 일반 관리를 세우시는 분은 하나님이다. McNeill은 Chenevière가 주장하듯이 칼빈이 관리들이 하나님에게만 책임이 있다면 그가 왕의 격렬한 방종을 제어하는 수단으로 이방 고대의 선출된 *populares magistratus*나 혹은 대표성을 가지고 있는 "신분의회"를 인용할 이유가 없었을 것이라고 주장한다. 그러므로 칼빈이 삼부회를 언급하면서 "아마도"(*forte*)를 언급한 것은 놀랄 일이 아니다. 왜냐하면 당시에 삼부회는 전혀 모이지 않고 있었기 때문이다. 그러므로 Hudson이 지적한 바와 같이 관리는 권력의 행사에서 하나님과 사람에게 책임이 있다. 이러한 이중책임을 가장 잘 보여주는 곳으로 McNeill은 미가 5:5을 인용한다. 여기서 칼빈은 국민들의 가장 소망스러운 조건은 그들이 일반적인 투표(*communibus suffragiis*)에 의해서 그들의 목자를 창조하는 것이라고 말하면서, 신정주의적인 요소와 민주주의적인 요소를 결합시키며 교회와 국가의 통치 패턴을 혼합시킨다.²⁹⁾

McNeill은 칼빈의 교회정치와 정치적인 통치 구조의 개념 사이에 밀접한 평행이 있음을 주목했다. 국가 문제에서와 같이 교회에서, 그는 민주적인 요소들의 인정에서 신중하고 보수적이다. 그의 보수적인 입장은 1559년 프랑스 개혁교회가 치리서를 채택할 때 잘 나타났다. 이 치리서를 채택할 때, 파리의 목사인 Jean Morelli는 회중들이 그들의 직원들을 선거하는 제한없는 자유를 가져야 한다는 강도높은 민주화 계

28) Ibid., p.163.

29) Ibid., p.164.

획을 제안했으나, 칼빈의 분명하게 이것에 반대하고, 그는 세속정치에서와 같이 교회 정치에서도 “민주주의와 혼합된 귀족정치”를 옹호했다. 칼빈은 교회정치에서 카톨릭의 교황에 의한 중앙집권화되고 위계질서적인 체계를 거부하여, 평신도의 권리를 회복시켰지만, 주의깊게 제한을 두었다.³⁰⁾

칼빈의 종교개혁의 활동이 당시의 급격하게 변화하는 상황에서 교회와 국가에서 질서를 유지하려는 교육 활동이었으며 결국에는 종교와 정치를 접근시켜 민주주의 발전에 기여한 것으로 파악하려는 시각이 있다. Wolin은 종교개혁은 정치 사상의 영역에서는 질서 개념의 위기 극복을 중심으로 하고 있었으며, 이 위기를 극복하는데서 불가피하게 성경의 원리와 함께 정치적 사고방식을 결합하였는데, 그 대표적인 인물이 바로 칼빈이라는 것이다.³¹⁾

초기 개혁자들은 영적 권력과 세속적인 권력을 구분하면서, 영적 권력의 강제적인 성격을 포기하였으나, 칼빈은 교회의 제도적인 성격의 재발견으로 영적인 권력과 세속 권력 사이에 있는 반명제를 거부하였다. 시민 정부와 교회 정부는 종류가 아니라 대상의 구별을 나타낼 뿐, 질서 확립의 목적에서 동일하다는 것이다.³²⁾ 칼빈은 결국 두 권력 사이의 차이는 본질이 아니라 적용의 차이라고 보면서, 두개의 통치를 모두 regnum이라 불렀는데, 이것은 두 권력이 모두 강제적인 요소를 공통으로 가지고 있는 점을 나타낸다.³³⁾

칼빈은 교회가 정치로부터 독립하면서도, 정치와 분리되지 않도록 했다. 칼빈의 교회정치는 반위계질서적이었다기 보다 반군주제적이었다. 교회정치에서 목사와 장로가 회중의 구성원들에 의해서 선출되었지만 공동체의 대표자들로 간주되지 않았고, 하나님의 말씀의 수단이었다. 목사의 권한은 개인적인 것이 아니라 제도적인 것으로, 그는 통치자가 아니라 지도자이다.³⁴⁾

칼빈은 질서 개념을 공통적인 요소로 삼아 종교적인 사상에서 정치적인 사상으로 이행하는데, Wolin은 루터가 기독교 우주론과 기독교 사회론의 사이의 충격적인 불일치를 야기하며 교회와 국가를 이원적으로 분리시켰는데 반해, 칼빈은 하나님의 섭

30) Ibid., p.168.

31) Shelin S. Wolin, "Calvin and the Reformation: The Political Education of Protestantism," *American Political Science Review* 51 (1957), p.428.

32) Ibid., p.432.

33) Ibid., pp. 433.

34) Ibid., p.439.

리론을 도입하여, 이 신성한 경륜의 일부인 국가도 억압의 수단이 아니라 인간의 진보를 위한 신성한 기구라고 주장하며 이 불일치를 화해시켜시켰다는 것이다. 칼빈의 의무와 직분의 견지에서 분명하게 정의된 등급화된 사회의 위계질서는 오직 우주로 지탱하는 거룩한 원리의 시민적인 대응물이다. 그러므로 신분과 저명함의 차이들은 불가피할 뿐만 아니라 기독교사회에서 유익한 것이다.³⁵⁾

Wolin은 칼빈이 종교적인 저항의 정치적인 암시에 아주 민감하여, 마침내 동기에 서 종교적이기보다 정치적인 저항이론을 형성하도록 이끌었다고 본다. 그의 생애의 말년에 그는 주저하면서 대관맹세와 그 나라의 법이 자의적인 통치자들에게 대항하여 변호되어야만 하는 협정의 체제를 형성한다는 이념의 수용으로 나아갔다. 이 이념은 저항의 기관이 봉사하는 엄격하게 정치적인 목적, 즉 국민의 자유의 보호와 공공복지를 돌보는 것에 대한 언급에서 특색을 가진다. 대부분의 개혁자들은 정치관계를 통치자와 피치자의 관계로 환원시키는데 반해 칼빈은 통치자, 국민, 법의 삼각관계를 강조했다. 통치자의 관점에서 이것은 그의 직분에 좀 더 의무적인 요소를 덧붙이는 효과를 가진다. 그는 국민, 하나님, 법률, 그리고 정당하게 구성된 사회에 대한 올바른 목적들의 전체적인 범위에 대한 의무를 가진다. 이러한 의무들의 총합은 칼빈주의 체계 안에서 저항의 행동을 후기 논평자들이 언급하는 바와 같이 지리적인 우연이 아니라 논리적인 가능성으로 만드는 전제를 형성한다.³⁶⁾

Wolin은 칼빈이 세상에 대하여 개신교를 다시 정립시키면서 아퀴나스와 같이 정치질서와 은혜질서를 통합시키려 했으나, 아퀴나스와 달리 교회는 그 자체의 본성은 전복시키지 않고서도 시민 사회의 질서에 기여할 수 있다는 것을 보여주었다. 질서의 본질적인 요구는 양 사회를 위하여 동일하다.³⁷⁾

Wolin은 칼빈주의 질서 개념에 있는 두 개의 요소가 미래에 대하여 급진적인 암시들을 가지고 있었고 주장한다. 첫째는 사회는 잘조직되고 치리될 수 있지만, 머리가 없다는 생각이다. 그래서 칼빈은 교황에 대한 기구적인 대체물을 조직했다. 이것은 영국 혁명에서 실현되었다. 다른 것은 공동체는 능동적인 구성원에 의존한다는 칼빈의 믿음이다. 그리스도의 몸은 구성원들 사이에 아무런 구별도 알지 못한다. 종교적으로 평등한 공동체 개념이 정치적으로 방향을 잡을 때 민주적인 사회가 된다.³⁸⁾

35) Ibid., pp.442-444.

36) Ibid., p. 450.

37) Ibid., p. 451.

38) Ibid., pp.451-452.

Hancock는 Doumerge의 견해를 이어받으면서 칼빈의 정치사상이 민주주의를 발전시키는 토대가 되었다고 보면서, 칼빈이 종교와 정치의 양자의 차이를 줄여가면서 상호연관시켰다는 Wolin의 주장에 반대하고 칼빈은 양자를 극단적으로 분리시킨 후에 통합한다고 주장한다. 칼빈의 정부 형태에 대한 취급에는 실제하는 통치체제에 나타나있는 하나님의 뜻, 그리고 경험과 성경 권위를 통한 심사숙고가 보다 우월한 체제를 판단하는 능력이 있다는 주장 사이에 긴장이 존재한다. 이 긴장이 이 문제에 대한 칼빈 사상의 해석에서 모순을 일으켜서 위에서 살펴본대로, Chenevière는 하나님의 뜻을 강조하였고 Doumerge는 후자의 입장에서 칼빈을 강력하고 안정된 민주주의의 창설자라고 주장했다.

Hancock는 이러한 Doumerge의 견해를 지지하면서 Mercier가 제시한 내용을 비판한다. Mercier는 칼빈에게서 근대 민주주의 기원을 발견하는 것은 커다란 잘못이라고 주장하며, 그의 사상 속에서 단순한 평등이 아닌 비율적 평등의 선호인 귀족주의적인 경향을 찾아낸다. 칼빈의 경우에 있어서 아리스토텔과 키케로와 같이 귀족적인 통치는 최선의 인물이 통치하는 것을 가리킨다. 이것은 하나님이 주시는 재능이 다르기 때문이다. 아리스토텔과 같이 칼빈은 권위의 토대를 재능의 다양성에 두고 있다고 한다.³⁹⁾ 위에서 이미 언급한 바와 같이, Wolin도 칼빈주의의 소명 개념은 직책과 의무의 견지에서 등급화된 사회적 위계질서를 구성한다고 주장하며 이러한 견해에 동의한다.

그러나 Hancock는 아리스토텔적인 질서 개념에 대한 칼빈주의자들의 동화에 중대한 의문을 제기한다. 아리스토텔의 경우에는 정치적인 우월함과 인간적인 우월함이 수렴한다. 그러나 칼빈에게서 통치자의 권위는 하나님의 명령 이외에 최종적인 이유를 가지지 않는 순수하게 명령할 권리이다. 칼빈은 사람으로부터 직책을 구분할 것을 강조한다. 모든 권위는 어떤 사람에게 존재하는 것이 아니라 하나님의 소명에 존재한다. 그러므로 Hancock는 아리스토텔의 덕과 칼빈의 소명을 연결시키는 것은 잘못이라고 지적한다.⁴⁰⁾ Hancock는 칼빈의 관리는 하나님의 뜻에 의해 통치하는데, 이 경우에 정치질서는 인간에게 진정한 선이 무엇인지를 모르기 때문에 목적의 견지에서 이해될 수 없다는 것이다. 그래서 칼빈주의 질서를 등급화된 사회의 위계질서로 이해하는

39) Ralph C. Hancock, *Calvin and the Foundations of Modern Politics* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1989), p.66.

40) *Ibid.*, p.68.

Wolin의 견해는 잘못된 것이라고 지적한다. 포괄적인 목적에 대한 지식이 없는 곳에서, 질서는 순수한 주장이기 때문이다. Wolin은 칼빈의 정치제제가 반 위계질서적이 아니라 반군주적이라고 주장하는데서 잘못되었다고 Hancock는 주장한다. 인간의 본성이 접근할 수 있는 목적이 없는 공동체는 위계질서적으로 질서잡힐 수 없다. 그런 공동체는 통치될 수 없고 인도될 수 있을 뿐이다. Wolin은 단지 칼빈이 군주정을 반대했기 때문에 위계질서에 반대했다고 생각한다. 그러나 Hancock는 한 사람의 통치가 위계질서적인 이념, 즉 인간의 일이 사람에게 있어서 선한 것에 대한 훌륭한 포괄적인 이념에 따라 통치될 수 있다는 이념에 밀접하게 연결되어 있었기 때문에 칼빈이 군주정에 반대했다고 생각한다. 공동체의 생활 안에 있는 다양한 활동을 정리할 수 있는 목적이 없을 때, 그 때 이러한 활동들 사이에 주목할만한 차이가 있지만, 여전히 그들은 본질적으로 평등한 것으로 나타난다는 것이다. 이렇게 해서 Hancock는 사람에게 대한 하나님의 다양한 선물들에도 불구하고, Doumerge가 칼빈의 교훈이 근본적으로 민주적이라고 말하는데서 정당하다고 변호한다. Doumerge는 칼빈에게서 모든 사람들은 동등하게 하나님의 말씀에 복종하며, 하나님의 말씀의 관리인들은 그들이 그들 자신의 덕을 주장하지 않고 전적으로 하나님의 도구라고 주장하기 때문에 통치자들이 아니라 지도자들이라는 것이다. Hancock는 이런 의미에서 칼빈의 가르침이 아리스토텔적이기 보다는 민주적이라는 것이 사실이라고 주장한다. 그러나 Hancock는 칼빈의 사상의 어떤 측면이 아무리 민주적이라 하더라도, 하나님의 주권과 국민주권의 차이라는 거대한 틈이 칼빈주의 정치와 현대 민주주의 사이를 분리시킨다는 것을 인정한다. 그는 사람들의 선호가 고려될 때 정부의 어떤 형태가 가장 소망스럽던지 간에, 그 주장은 최종적으로 하나님의 뜻, Chenevière가 본질적이라고 강조한 정부 형태에 대한 칼빈 논의의 극으로 돌아가야만 한다는 것을 인정한다.

41)

그러나 Hancock는 칼빈의 저항권에 대한 논의 속에 민주주의의 토대가 될 요소가 있다고 주장한다. 그는 칼빈의 국민의 관리에 관한 논의가 사적인 소명과 공적인 소명에 관한 칼빈의 교훈과 불일치할 가능성이 있다고 한다. 전혀 공적 소명이 없는 백성들이 관리를 선출한 자격을 부여받으며, 민정장관, 호민관, 삼부회같은 "국민의 관리"들이 존재하고 있다면, 적어도 국민들은 최소한 정기적인 선출에서 정치에 참여하여 그들을 변호할 권리를 부여받게 된다. Hancock는 국민의 관리들에 대한 칼빈의

41) Ibid., pp. 68-70.

호소가 공적인 소명과 사적인 소명 사이에서 그렇지 않았으면 엄격했을 그의 구별을 붕괴시키는 경향이 있다고 주장한다.⁴²⁾ 순종의 의무에 대한 두번째 제한은 직접적으로 공적/사적인 구별을 수정한다. 우리는 통치자들을 넘어서 하나님의 최고의 권위를 바라보아야 한다. 우리는 사람에게 보다 하나님에게 순종해야 한다. 각자는 그들의 지위가 무엇이든지 간에 개인적으로 하나님께 책임이 있다. 하나님에 대한 불순종을 명령할 경우 순종할 수 없으며, 이렇게 해서 하나님의 규정은 최종적으로 각자 개인의 정치적인 책임을 제거하지 않는다. 이 경우에 Chenevière는 이것은 불순종을 명령할 뿐이라고 하고, Skinner와 Doumerge는 적극적인 저항을 말하는데, Hancock 자신도 이러한 두 주장을 응집력있게 만드는 방법을 모른다고 말하면서, 칼빈의 교훈의 다양한 측면의 배후에는 “종교의 순수성”의 유지와 유포라는 지속적인 실제적 동기가 있다고 말한다.⁴³⁾

칼빈의 정치적인 교훈의 토대는 Mesnard가 말한 바와 같이 “모든 권력은 하나님으로부터 온다”와 “권력은 오직 하나님에 따라서 사람을 인도하기 위하여 존재한다”는 수렴되지 않는 두 개의 주장이나, Hancock는 칼빈이 이 두개의 원리를 함께 지지했거나 혹은 수렴하는 것으로 보았다고 주장한다. 권력에 대한 순종과 권력에 대한 저항은 똑같이 하나님의 영광을 드러낼 수도 있다. Hancock는 칼빈에게서 존재하는 권력과 정치의 거룩한 사명 사이에서 우리가 주목했던 긴장은 근본적으로 실제적인 것의 거룩한 권위 안에서의 동적인 긴장이라는 것이다. 왜냐하면 실제적인 것은 영원하고 안정된 실재가 아니라 변화의 분야이기 때문이다. 그러므로 칼빈은 하위관리들을 프랑스와 세계에서 하나님의 뜻을 수행하는 가능성있는 기구로 만들어 놓는다.⁴⁴⁾

칼빈은 여기서 한걸음 더 나가서 개인의 순종의 의무에 대한 세번째 제한인 섭리적인 보수자를 일으키는 경우를 말한다. 이 섭리적인 보수자들은 정규적으로 입헌적인 권위들의 범주 밖에서부터 하나님에 의해 무장되는 권력을 포함한다. 여기서 최종적으로 우리는 하나님의 뜻 이외에 다른 규율을 가지고 있지 않다. 이들에게 있어서 행동이 그들의 주장이다. Hancock는 칼빈의 이러한 모든 저항 의무를 아무리 혁명적으로 평가해도, 결국 이것은 저항의 세속적인 권리에 이를 수는 없다는 것을 인정한

42) Ibid., p. 73.

43) Ibid., p.74.

44) Ibid., pp.74-76.

다. 모든 권력의 배후에 하나님의 주권이 있으므로, 권위에 저항하는 것은 인간적인 목적을 위한 것이 아니라 정치적 질서에 거룩한 사명을 상기시키는 것이 된다. 칼빈의 정부의 목적은 일차적으로 종교적인 사명이다. 그러므로 Hancock는 저항권에 대한 이러한 논의가 칼빈의 정부 형태에 대한 명확한 결론을 이끌어내지 못한다고 인정한다.⁴⁵⁾ 그러면서도 Hancock는 Doumerge의 논의에 기초하며 칼빈의 선거하는 귀족주의가 신학적인 토대를 가지고 있으며, 교회 정치에서의 변화가 정치적 자유를 위한 모델로 봉사하고 공화주의적인 습관들을 교육시킨다는 것을 받아들여 칼빈의 입장이 민주주의 발전에 기여한다는 결론을 내린다. 그는 Wolin과 같이 칼빈이 종교적 영역과 정치적인 영역에서 질서에 대한 단일한 근본적인 이해를 가지고 있다고 본다. 칼빈은 양 영역에서 위계질서를 반대하고 평등을 지지하는데, 이 평등의 실현은 양 영역에서 힘의 적용을 요구한다. 자발적인 공동체에 대한 종교적인 관념이 정치적 활동을 위한 정신으로 봉사할 뿐만 아니라, 정치에 특징적인 강제적인 힘도 자발적인 공동체의 실질적인 실재이다. 양심과 강제는 반대되나, 결합한다는 것이 Hancock의 입장이다.⁴⁶⁾

결국 Höppl과 McNeill이 지적하듯이, 칼빈에게 있어서 정치와 교회조직에 대한 명백한 유사성이 있다. 그러므로 칼빈의 교훈은 국민주권과 하나님의 주권이 결합하는 정부 형태를 지지한다. 이 결합은 인간의 행동의 영역에서 나타난다. 칼빈의 교훈은 인간의 행동에 적대적이지 않고, 인간의 자율권을 암시하는 인간의 선택에 적대적이라고 Hancock는 결론짓는다.⁴⁷⁾

II. 칼빈의 저항권

칼빈의 정치사상에서 두번째로 제기되는 것이 그가 저항권을 인정했느냐 하는 문제이다. 이것은 결국 칼빈의 정치사상의 연속성의 문제와 연관되어 있다. 16세기 후반 프랑스의 위그노들에게서 적극적인 저항이론이 등장하였는데, 이들의 사상과 칼빈의

45) Ibid., p. 79.

46) Ibid., p. 80.

47) Ibid., p. 81.

사상이 연결되어 있다는 주장과 이들이 칼빈의 사상을 변질시켰다는 주장이 대립하고 있다. 지금까지 대부분의 학자들은 칼빈의 저항권을 인정해왔는데, 최근에 와서 일부 학자들 사이에서 칼빈의 사상은 초기부터 후기까지 일관되게 저항을 부정했다는 주장이 제기되고 있다.

칼빈은 모든 권력은 하나님께서 주신 것이라는 사상에 입각하여 기존의 권력에 복종하도록 일관되게 주장하였다. 심지어 불법적인 전체정치가의 경우에도 일반 백성들은 박해를 인내해야 하고, 그들이 하나님의 뜻에 어긋나는 것을 명령할 경우에도 수동적인 불복종만을 할 수 있다고 인정하였다. 그러나 그는 기독교 강요 4권 20장 31절에서 국민의 자유를 보호할 국민의 관리(popular magistrates)들이 있으며, “나는 이들이 왕들의 횡포한 방종에 대하여 그 직책대로 항거하는 것을 금하지 않으며 오히려 그들이 미친한 군주들의 폭정을 못본체 한다면 나는 그들의 이 위선이 극악한 배신행위라고 선언한다”고 말했다. 그리고 32장에서는 인간에 대한 복종이 하나님에 대한 불복종이 되어서는 안된다고 경고하였다. 칼빈의 이러한 언급을 소극적으로 평가하는 입장과 적극적으로 평가하는 입장으로 나누어서 살펴보고자 한다.

1. 소극적인 견해

칼빈의 이러한 언급을 소극적으로 평가하는 대표적인 학자는 Chenevière이다. 그는 칼빈은 그의 작품의 마지막에서 겨우 한 두번만 이것을 언급한다고 하면서 하위관리에 대한 언급을 낮게 평가한다.⁴⁸⁾ 어떤 관리들이 “사적인 개인들”에게 부인되는 특권을 받는다면, 그들은 하나님으로부터 그것을 받은 것이다. 이렇게 해서 Chenevière는 여기서 취급되는 관리들은 국민들을 변호하기 위하여 세워졌을 수 있지만, 그러나 그들은 국민의 대표들은 아니라고 주장한다.⁴⁹⁾ Chenevière는 기독교 강요의 본문이 아닌 다른 곳에서 다음의 말을 언급한다. “군주들이 하나님과 그의 교회의 적이라 하더라도, 시민 질서(la police)에 관련되어 있는 곳에서, 우리는 그들에게 존경과 영예를 표명해야만 한다. 우리는 그들의 법과 칙령이 준수되도록 하기 위하여 우리 자신을 그들에게 복종시켜야만 한다.”⁵⁰⁾ Chenevière는 칼빈에게 있어

48) Chenevière, *La Pensee Politique de Calvin*, p.333.

49) Ibid., p. 353.

50) Ibid., p. 354.

서, 군주의 불경건한 명령은 그의 백성들에게 오직 그러한 특정한 종교적인 명령에만 불순종할 권리, 아니 오히려 의무를 준다고 주장한다. 군주 자신은 그러한 경우에도 모든 종교적인 분야를 제외한 다른 분야에서 그의 권위를 보유하고 있다. Chenevière는 칼빈에게 있어서 어떤 권력이라도 수립된 것은 하나님의 뜻이기 때문에 그 권력에 저항하는 것을 불가능한 것으로 보았고, 오직 종교적인 분야에서 통치자가 하나님의 뜻을 어기도록 명령하는 경우에 국민들은 수동적인 불복종의 의무만을 가지고 있다고 강조하였다.

Chenevière는 칼빈과 그의 후계자들인 Beza, Hotman, William Orange, Buchanan, Althusius, Roger Williams의 사상 사이에는 연속성이 없다고 주장한다. 이들이 민주적이고 자유주의적인 사상을 주장하는 경우에 이들은 종교개혁 이전의 중세 전성기의 정치사상을 단순히 계승하는 것이며, 이들의 그 용어의 의미도 근대적인 의미에서 민주적인 것이 아니다. 더구나 이들은 칼빈과 같이 정치이론가들이 아니라 당시의 정치적인 상황에서 동료 신앙인들의 당면한 정치적인 욕구를 해결하려는데 일차적인 관심을 가지고 있었다. 이들의 주장은 칼빈주의자들이 소수여서 저항할 수 밖에 없는 상황에서 발생한 것으로, 그러한 상황이 칼빈의 원칙을 적용하는데 뿐만 아니라 근본적인 원리들을 변질시키는데까지 영향을 미친 셈이다.⁵¹⁾

칼빈의 정치사상을 정치적 의무 이론의 관점에서 분석한 인물이 Waskey였다. 그는 칼빈의 신약성경의 주석의 내용을 중심으로 칼빈의 정치사상을 분석하였는데, 그의 정치사상에서 적극적인 저항의 내용을 찾을 수 없었다고 한다. 칼빈이 하나님께서 불러 일으키시는 섭리적인 보수자와 입헌적인 저항을 말하고 있으나, Waskey는 당시 칼빈은 재세례파의 광신자들을 반박하는데 더 많은 관심을 가지고 있었기 때문에 혁명의 심리학을 분석하며 비판하고 있다고 한다.⁵²⁾ Waskey는 섭리적인 보수자를 하나님의 섭리적인 소명을 받은 공개적인 보수자와 그렇지 못한 분노한 보수자들로 나누었는데, 공개적인 보수자들을 포함하여 모든 정치적인 행동가들은 "우리의 소명을 범하고 있다"는 것을 알고 있음에 틀림이 없다고 말한다. 칼빈은 "분노한 보수자들"에게 범죄와 전복의 악한 동기들을 귀속시킨다. 이러한 것들이 다른 종류의 그룹

51) Ibid., pp.11-12.

52) A. J. L. Waskey, Jr., "John Calvin's Theory of Political Observation: An Examination of the Doctrine of Civil Obedience and Its Limits from the New Testament Commentary" (Ph.D. dissertation, University of Southern Mississippi, 1978), p.248.

들 속에서도 같이 혁명가들 가운데서 자주 발견되는 요소이다. 그러나 좀더 기본적으로 그들의 동기는 그들이 행동들이 하나님의 순종을 향하여 방향지워지지 않았기 때문에 사실상 악하다.⁵³⁾ Waskey는 칼빈이 말한 입헌적인 저항을 민원조사관이나 혹은 탄핵 과정에 의존하는 것이라 해석하고 있다⁵⁴⁾

Waskey는 칼빈의 정치 사상은 결론적으로 선한 생활을 살아가는 데서 개인을 도와주는 정치적인 행동을 시민적 순종으로 규정하는 정치적인 의무 이론을 가졌다고 말할 수 있다고 한다. 칼빈은 전제정치가의 불의에도 자발적으로 복종할 시민적인 의무를 규정하나, 하나님의 명령을 어기는 경우에는 불복종해야 한다는 한계를 제시한다. 그는 칼빈은 법률 회피를 통한 수동적 저항으로 묘사될 수 있는 분별력있는 불순종을 규정한다. 그는 역시 부당한 법이나 혹은 법의 사회적인 목적을 넘어서서 확장된 법을 집행하는 것에 직면했을 때, 시민적인 불복종을 적절하고 도덕적인 행동으로 규정한다.⁵⁵⁾ 이와같이 Waskey는 칼빈의 정치사상을 기본적으로 정치적 의무 이론으로 규정하고 전제정치가의 부당한 명령의 경우에 불순종을 적절하고 도덕적인 행동으로 제시하는 것으로 평가한다.

최근에 와서 Chenevière의 주장을 이어받으면서 칼빈의 정치사상은 처음부터 끝까지 불순종의 범위를 넘어서지 않았고 후기 칼빈주의자들과 칼빈의 사상은 연관성이 없다는 주장이 제기되었다. Keen은 많은 역사가들이 1554-1564년 사이에 표현된 칼빈의 정치사상이 절대적인 순종을 명령하는 그의 초기의 입장과 양립하지 않는 것으로 해석하나, 그런 해석은 잘못된 것이라 지적한다. 그는 결국 칼빈의 정치사상 연구에서 내부적인 일관성인가 아니면 그의 후계자들과 그의 연속성인가를 양자택일해야 한다고 주장하면서, 칼빈의 후기 사상의 변화에 대한 증거로 전통적으로 인용되어 왔던 사무엘상에 대한 설교(1562년), 1559년의 기독교강요의 마지막 문단에 제검토하여 지금까지의 해석의 문제점들을 제시하고 있다.

첫번째로 Skinner는 칼빈이 1550년대 중반에 수동적 순종에 대한 자세를 수정하기 시작했는데, 그 근거로 사무엘 상에 대한 29번째 설교(삼상8:11-22)에서 칼빈이 하급의 통치자가 상급의 통치자에 저항할 수 있다고 말한 것을 제시하면서, 이것은 입헌적 저항을 향한 움직임으로 보았다.⁵⁶⁾ 그러나 Keen은 사무엘상 8장 11-18절의

53) Ibid., p.247.

54) Ibid., p.250.

55) Ibid., p. 305.

56) Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, II* (London:

설교 내용은 통치권은 -심지어 나쁜 통치자와 전제정치라고 하더라도 - 하나님에 의해서 제정되었고 그러한 이유로 순종되어야만 내용을 담고 있어 Chenevière의 칼빈 정치사상에 대한 해석과 일치한다고 주장한다. 칼빈의 이 설교는 저항의 이론을 시작하기는 커녕 최악의 상황 하에서라도 순종을 명령한다. Keen은 칼빈이 Skinner가 인용한 내용을 말하였지만, 그 뒤에서 호의적인 통치 뿐만 아니라 전제적인 통치의 모든 형태가 국민들의 유익을 위하여 신성하게 제도화되었다고 즉각적으로 서술해 나가고 있으며, 그 언급 자체에도 칼빈의 이전의 입장과 다른 새로운 아무 것도 없으며, 더더구나 급진적으로 새로운 아무 것도 없다고 주장한다. Skinner의 주장과는 달리 칼빈의 정치사상이 그 이전의 견해에서부터 1562년에 달라졌다는 견해는 사무엘 상에 의해서 전혀 지지되지 않는다. 설교의 이 부분의 강조는 저항이 아니라 그 관계가 자주 불완전한 것이지만, 통치자와 피치자의 상호 의무를 강조하고 있다.⁵⁷⁾

두번째로 Keen은 기독교강요 4권 20장 31절에 대한 마그데부르크 신앙고백의 영향을 부인한다. Kingdon은 칼빈이 기독교강요 4권 20장 31절에서 전제자들에게 대항하는 항목을 제시하는데서, 1554년에 베자가 그의 *De haereticis a civili magistratu puniende*에서 마그데부르크 신앙고백의 영향을 받아 민주적인 혁명에 대한 배아적인 정당화를 형성했는데, 이 때 베자의 저술에 칼빈이 영향을 미쳤고, 그 다음에 베자가 1559년의 기독교 강요에서 칼빈에게 영향을 미쳤을 수도 있다고 주장하였다.⁵⁸⁾

그러나 Keen은 베자가 마그데부르크 신앙고백의 내용을 알고 있었다는 것을 부인한다. 베자는 관습은 일차적으로 신학적이고 부차적으로만 정치적인 것으로 이단의 올바른 처벌이 일어났던 정치체제들을 인용하여 칼빈의 세르베투스 처벌을 정당화하려는 것이었다. 그는 많은 군주들이 그들의 권력을 남용하는 것을 논의하는 과정에서 마그데부르크의 경우를 언급하였다. 베자는 세속 당국에 의한 이단자들의 처벌을 변호하면서 논의 과정에서 할 수 있는 한 많은 권위들을 인용하려고 노력하고 있었는데, 마그데부르크의 저항은 교리의 순수성을 저항의 근거로 가지고 있었으므로, 베자가 그의 수중에 신앙고백의 본문을 가지고 있었다면, 그 내용을 이용했을 것이라고 가정하는 것이 당연하다. 그러나 신앙 고백의 명백한 사용과 인정이 부재하는데서,

Cambridge University Press, 1978), p.214.

57) Ralph Keen, "The Limits of Power and Obedience in the Later Calvin", *Calvin Theological Journal* 27 (November, 1992), p.257.

58) Robert M. Kingdon, "The First Expression of Theodore Beza's Political Ideas," *Archiv für Reformationgeschichte* 46 (1955), p. 92.

베자는 마그데부르크에 있는 루터파들에 대하여 알기만 했지, 그들이 썼던 작품을 가지고 있지 않았다고 결론짓는 것이 합리적이다. 그러므로 칼빈이 베자의 논문을 통하여 마그데부르크 저항이론에 의해서 영향을 받았다는 명제는 기각되어야만 한다고 Keen은 주장한다.⁵⁹⁾

세번째로 Keen은 칼빈의 반군주적인 감정들이 1559년의 기독교 강요에 들어가서 저항의 충분히 발전된 이론을 위한 길을 열었다는 명제를 받아들일 수 없다고 주장한다. 지금까지 대부분은 학자들은 칼빈이 1543년판에서 처음으로 귀족정치, 혹은 그러한 정치체제에 의해서 완화된 정부에 대한 선호를 표현하였고, 이것이 칼빈의 정치사상에서 군주정을 비판하고 공화주의적인 경향으로 나아가는 것으로 해석하였다. 그러나 Keen은 1543년부터 통치술에 대한 칼빈의 이상들은 국가의 최선의 형태의 미리 인식된 생각에 의해서 보다는 오히려 형평의 원리에 의해서 인도되었다고 주장한다.⁶⁰⁾ Keen은 여러사람이 권력을 나누어 가지고, 서로 돕고 가르치며 권면하는 정치체제가 좋다는 칼빈의 발언이 입헌적인 이론과의 유사함에도 불구하고, 부당한 통치자에 의해서 악화되는 주요한 긴장은 통치자와 국민 사이가 아니고 통치자의 행동과 정의의 규범 사이라고 주장한다. Keen은 칼빈에게서 통치자와 정의의 규범 사이에 긴장이 발생할 때, 민선장관 내지 하위관리의 임무는 통치자가 신성한 법에 순종하도록 권면하는 것 이상을 하도록 인정받았다고 보기는 어렵다는 것이다. 후기 칼빈에 의해서 전달된 전제정치에 대한 메시지는 젊은 칼빈의 그것과 동일하게 수동적인 순종이다. 칼빈은 관리들이 능동적으로 저항할 수도 있는 조건이 있다고 말하지 않았다. 그것은 그의 사상에서 중요한 변화일 것이고, 로마서 13장의 포기, 순종에 대한 그의 명령의 위험한 모순일 것이다.⁶¹⁾

많이 논의된 기독교강요 4장 31절의 문단은 어휘적인 근거에서 칼빈이 사적인 개인들을 위해서는 수동적인 순종, 그리고 대중적인 관리들을 위해서는 도덕적인 권면을 염두에 두고 있었다는 것을 드러낸다. 대중적인 관리들에게 기대되는 중재는 아주 모호한 용어여서 칼빈이 틀림없이 이것이 권위의 탈취를 의미하도록 의도하지 않았다는 제외하고 어떤 것도 말하는 것을 허용하지 않는다. 우리가 그의 후기 활동에서 볼 수 있는 것은 관리들의 권위가 그의 지위에 의존하는 것이 아니고 그의 정통주의에

59) Keen, op. cit., p.267-68.

60) Ibid., p.270.

61) Ibid., pp.271-2.

대한 태도와 그의 의무의 고의적인 소홀함을 통하여 그의 권위를 포기할 수도 있다는 사상의 발전이다.

네번째로 Keen은 1561년의 다니엘주석에서, 칼빈은 합법적인 순종과 불법적인 통치자들에게 대한 공인된 불순종 사이에 구별을 강조할 뿐이지 저항의 근거를 찾을 수 없다고 주장한다. 그는 다니엘은 경건과 맹목적인 정치적인 순종 사이에서 선택했기 때문에, 다리오에게 불순종하는데서 아무 잘못도 하지 않았다고 말한다. Keen은 다니엘의 불순종을 조직적인 저항의 프로그램을 제안하기 위하여 하위 관리들의 군주권을 제한하는 기능과 결합시키는 것은 정치적인 의미에서 뿐만 아니라 학문적인 의미에서도 부주의한 것이라 주장한다. Keen은 칼빈의 정치사상은 처음부터 끝까지 변함 없이 남아 있었고 후기 칼빈주의자들과 그의 저항사상에서의 연계성은 거부되어야 한다고 결론짓는다.⁶²⁾

2. 적극적인 견해

위에서 살펴본 학자들은 칼빈의 순종의 한계가 수동적인 불순종이지 그것을 넘어서지 않는다고 주장하고 있으나, 칼빈에게서 적극적인 저항 사상을 제시하는 학자들의 견해를 살펴보자. 칼빈과 그의 혁명적인 후계자들 사이에 존재하는 연속성에 대한 가장 적극적인 서술들 가운데 하나가 Foster의 글에서 나타난다. Foster는 칼빈이 귀족주의 내지 민주주의로 완화된 귀족주의를 지지하면서 전제정치가 자행될 경우 그것에 대한 저항을 두 가지로 제시한 것으로 보았다. 첫번째로 칼빈은 대의제적인 관리들에 의해서 전제정치가들이 제지될 수 있다고 말하였다. 그는 전제정치에 대한 입헌주의적인 저항을 주장하는 근거를 하나님의 절대주권과 "하나님의 말씀"의 근본적인 전제들로부터 끌어내었다. 하나님의 절대적인 주권은 모든 "지상의 군주들을"을 제한하고 왕과 대의제적인 관리들이 하나님과 사람에게 책임 을 지도록 만들기 때문이다.⁶³⁾

두번째로 칼빈은 계약 개념에 의해서 전제정치에 대한 저항을 주장했다. 칼빈은 1537년의 신앙고백의 서명에 모든 시민들이 서명하도록 했고, 위반할 경우 행정적인

62) Ibid., pp.273-275.

63) Foster, "The Political Theories of Calvinists Before the Puritan Exodus to America," in *Calvin and Calvinism*, p.37.

처벌에 의해서 추방하려 했다. 칼빈은 이러한 신조-계약을 모세, 요시아, 아사 하에서 이스라엘 백성들에 의해서 체결되었던 계약의 토대 위에서 지지하였으며, 후기 칼빈주의자들은 정치 계약을 위하여 이러한 계약들을 자주 인용하였다.⁶⁴⁾ 그리고 Foster는 칼빈의 하나님과 그의 말씀의 절대주권에 대한 전제는 전제정치가에 대한 수동적인 저항이 아니라 능동적인 저항을 요구한다고 주장한다. 그리하여 칼빈과 그의 추종자들이 주장했던 저항이론은 (1) "형평과 이성"에 의해서 해석되어야 하는 "하나님의 공개된 말씀"인 기록된 종교적 문서, (2) 예를 들어 대관 맹세같은 기록된 정치적인 계약이나 협약, (3) 자연법인 근본적인 법의 어떤 형태에 토대를 두고 있기 때문에 입헌적이고, 합리적이며, 질서정연했다. 칼빈의 이러한 계약 사상은 호트만, 베자같은 사람들에 의해 계승되어 칼빈의 범위를 넘어 좀 더 발전된다.⁶⁵⁾

Doumerge는 그는 수동적인 저항의 의무는 단지 "종교적으로 그리고 도덕적으로 평범한(indifferent)" 문제들의 경우들에만 적용되고 "하나님의 영광이 관련될 때, 사람들은 공개적으로, 능동적으로 불순종해야만 한다"고 말한다. 그는 하위 관리들의 입헌주의적인 이론에서 절대주의와 무정부상태 사이에 유일한 중용을 발견하며, 하위 관리(inferior magistrate)에 대한 제한된 능동적인 저항을 강조했다.⁶⁶⁾

Allen은 칼빈이 무저항(non-resistance) 교리를 가르쳤으나, 그의 이러한 입장에 예외가 되는 두 가지 경우를 인정한다. 첫번째는 기독교 강요의 마지막 판에 나와 있는 왕의 명령을 어기고 기도하는 다니엘의 경우라고 보았다. Allen은 칼빈이 이 문단에서 반란의 문제를 다루고 있지 않았고 보았다. 그러나 스코틀랜드에서 실질적인 반란이 발생하고 프랑스에서의 가시적인 위기가 도래하였으며, 1558년의 낙스의 호소문 이후에, 칼빈이 아마도 불경건하고 박해하는 통치자들에 대한 힘에 의한 저항이 결국 정당화될 수 없을까 하는 문제에 대하여 다시 생각하면서, 마음 속에 새로 생겨난 갈등 때문에 상당히 주저하면서 이전의 입장과 매우 모순되고 모호한 구절을 1559년의 강요에 삽입한 것이 아닌가 추측하였다.⁶⁷⁾ Allen은 두번째로 칼빈이 말한 중요한 관리들의 행동을 제어하도록 특별하게 제도화된 관리들에 의한 저항 가능성을 말한다. 칼빈은 저항의 실질적인 권한이 어떤 영역에서 소집된 신분의회에 속할 수도

64) Ibid., p.37.

65) Ibid., p. 38.

66) Doumerge, op. cit., p.499.

67) J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteen Century* (New York: Barnes & Noble Inc., 1928), p.58.

있다고 제안하나, 그는 그것이 그렇다고 적극적으로 말하지 않는다. Allen은 1561년 4월에 콜리니에게 쓴 편지에서 칼빈은 혈통의 군주들이 그들의 법률적인 권리를 유지하려고 행동을 취하고, 파리 대법원(Parlements)이 그들과 결합한다면, 이제 참으로 모든 선량한 신민들이 합법적으로 무장하여 그들을 도울 수 있을 것이라고 말한 것을 인용하였다. 명백하게 그의 견해에서, 관련된 모든 사람과 최고의 사법적인 당국자들에 의해서 주장되는 확실한 입헌적인 권리들의 존재는 그러한 권리를 위하여 주권자에 대항하는 무력저항을 정당화할 것이다. Allen은 여기에 삼부회에 대한 언급이 없지만, 이 견해가 본질적으로 그가 기독교강요에서 말한 것과 본질적으로 일치한다고 생각하였다. 68)

칼빈의 하나님의 주권만을 인정하는 급진적 일원론이 다양한 정치적 복수주의로 이 끌었다는 주장하는 William Thompson도 칼빈의 저항사상을 적극적으로 인정하였다. Thompson은 칼빈의 통치자에 대한 제한은 하위관리와 백성들을 통하여 시행된다고 보았다. 69) 일부 학자들은 칼빈이 하위 관리들의 이론을 실천에 옮기지 않았기 때문에 중요하지 않다고 보지만, Thompson은 칼빈이 이 암보이즈 음모에 가담하지 않은 것은 첫번째 혈통의 군주인 나바르의 왕이 참여하지 않았고, 여기에 덧붙여서 그 음모가 허술하게 진행되었기 때문이라는 것이다. 칼빈은 암보이즈 음모는 거부했으나, 프랑수아 2세가 갑자기 사망한 직후에 나바르의 왕에게 찰스 9세의 어린 시기에 섭정의 직을 요구하게 만들려고 전력을 기울였다. 이런 사실로 볼 때 Thompson은 칼빈이 이 교리를 실천하려고 노력했고 열망했다는 것이다. 칼빈은 하나님이 하위 관리들을 국민의 권리의 보호자로 임명하셨다고 말한 사실에 이들의 지위에 대한 하나님의 승인이 있으며, 그 속에 실정법, 신법, 그리고 자연법이 상호연관되어 있다고 Thompson은 주장한다. 하위 관리의 교리는 그들도 그 권리를 하나님에게서 받는 것이고, 최고통치자인 국왕이 그들의 한계를 위반할 때, 그것을 통제할 최종적인 위치에 있다는 것이다. 70)

Thompson은 칼빈이 저항의 문제에서 개인들의 권위도 인정한다고 주장한다. 칼빈은 기독교강요 4권 20장 31절에서 모세와 웃니엘을 하나님이 일으키시는 공적인

68) Ibid., p.59.

69) William M. Thompson, "The Problem of Political Authority in Calvin's Theory and Practice in the Light of Modern Interpretation." (Ph.D. dissertation, Yale University, 1949), p. 164.

70) Ibid., pp. 167-170.

보수자로 인용하는데, 이들은 특별한 관직을 가지고 있지 않을 때 성령이 임하여 직책을 받았다. 이와같이 하나님께서 개인들을 보수자로 부르실 가능성을 상상할 수 있다고 Thompson은 주장한다. 그리고 개인들은 하위관리들이 저항하는 행동을 할 때 같이 행동할 수 있다. 종교적으로 사람보다 하나님께 복종할 것을 명령한 것에 의지하여 저항할 수 있다. 정치적이고 시민적인 문제에서 개인에 의한 직접적인 행동은 허용되지 않으나, 국민들 편에서의 좀 더 직접적인 행동은 다니엘 4: 28-32절에 대한 강의에서, 칼빈이 왕이 "전체 국민의 동의"에 의해서 폐위될 수 있다고 말한 것과 삼상 14장에 대한 설교에서, "국민은 공개적으로 왕에게 반대했고, 요나단이 죽지 않을 것이라고 맹세했다"고 한 것에서 입증된다는 것이다. 그러나 왕들의 민주적인 폐위, 혹은 그의 뜻에 대한 공개적인 반대는 칼빈의 일반적인 이론의 일부분으로 나타나지는 않는다. 71)

Thompson은 종교적인 문제에서 칼빈이 국민의 적극적인 저항을 인정한다고 주장한다. 두 가지 일이 즉각적으로 명백하다. (1) 왕이 스스로 하나님에 대항한다면, 그는 더 이상 왕이 아니다. 그는 모든 왕의 권력을 상실하며 오직 한 사람이 된다. (행 5:29) 이것 이상으로 그는 강도로 간주된다. (단7:17-18) 그는 실질적으로 인간의 숫자로 간주될 가치도 없다. (단6:22) (2) 결과적으로 통치자는 더 이상 순종받을 수 없게 된다. 오히려 그에게 "반대하고 저항하지 않는 것은 불충성과 모반이 될 것이다." (시 34:14) 칼빈은 "우리는 그들(군주)이 아주 고집이 세서 하나님에게서 그 권력을 박탈하려고 할 때 순종하기 보다 그 얼굴에 침을 뱉어야만 하고." (단6:22) "그들이 하나님에 대항하여 일어설 때, 그들은 낡아빠진 구두보다 더 가치가 없는 것으로 간주되어야 한다"고 했다. (단6:16-21) 이와같이 종교적인 분야에서는 적극적인 저항이 백성에게 명령되는 것으로 나타난다. Thompson은 우리가 이 두문단을 결합시킬 때, 종교적인 문제에서 발표되는 저항이 정치적이고 시민적인 영역에서 고립될 수 없다는 것이 명확하다고 말한다. 이집트의 산파들은 하나님을 경외하였기 때문에, 그들은 바로의 명령과 위협을 용감하게 무시하였다. (출1:17) 그는 이 경우를 일반화시켜 "합당한 복종의 구실 아래 -- 정의와 의에 대항하여 왕의 사악한 뜻에 복종하는 사람들을" 정죄하였다. 학자들은 저항의 이러한 이론을 수동적인 순종, 혹은 수동적인 불순종, 혹은 수동적인 저항이라고 말하나, 칼빈이 하나님에 대항하여 자신을 높이는 왕의 문제를 취급할 때마다 능동적인 저항의 의무는 명백하다고 Thompson

71) Ibid., p. 184-186.

은 주장한다.⁷²⁾ 개인의 저항권은 개인의 국왕에 대한 관계보다는 하나님에 대한 관계를 더 중시한다. 사적인 개인들은 엄격하게 저항에서 제한되어 있다. 그럼에도 불구하고 개인들이 최고로 하나님에 의해 제한되어 있다는 사실은 칼빈의 저항 이론에서 개인이 기본적인 정치 단위라고 보여지며, 최종적인 정치적인 관계는 개인과 하나님 사이에 있는 것으로 보여진다. 그러므로 칼빈의 저항이론에서 매우 실질적인 의미로 개인은 정치적 권위의 제한되지만 매우 중요한 단위로 발견된다고 결론지을 수 있다.⁷³⁾

Jungen은 칼빈의 저항권의 이론을 입헌주의적인 입장에서 제시하였다. Jungen은 칼빈의 경우에 불복종이 인정되는 경우는 통치자가 하나님의 영광을 침해하는 경우와 자국의 실정법의 위반하는 경우라고 보았다. 전자의 경우는 종교적인 분야로서 즉각적이고 직접적인 불복종이 요구되며, 후자의 경우는 사법적인 고려가 요구된다. Jungen은 후자의 견지에서 칼빈의 저항권을 논하면서, 칼빈에게 있어서 저항권의 지침이 되는 원리는 법률과 그것을 시행해야 하는 위정자의 직무, 그리고 이 양자에 의해서 유지되는 신적으로 제정된 질서의 보존에 대한 관심이다. 그러므로 저항이란 질서에 반하는 것이 아니라 오히려 질서를 위하여 시행된다.⁷⁴⁾

저항을 할 경우에 저항의 주체가 될 수 있는 것은 칼빈이 기독교 강요에서 언급한 국민의 관리들이다. Jungen은 기독교강요 4장 20장 31절에 있는 국민의 관리에 대한 칼빈의 서술에서 특별히 삼부회를 주목한다. 당시 유럽에서 이들은 이론상으로 군주절대주의를 억제할 권한을 가지고 있었다. Jungen은 프랑스에서 마지막으로 열린 삼부회가 1484년 푸르에서 열렸는데, 여기서 여러가지 개진된 의견 중에 왕의 미성년기에 명령할 수 있는 권한은 왕의 혈통의 군주(the prince of blood)의 특권이 라고 주장했다는 것이다. 그리고 80년이 지난 1560년에 칼빈과 배자의 노력으로 오를레앙에서 삼부회가 다시 열렸는데, 그 때 삼부회 의장인 로피탈이 삼부회가 백성들에게 큰 특권으로, 그들이 앞에 나아가 그들의 불만과 욕구사항들을 왕에게 제시하고 필요한 것을 시정받는 기회를 가지기 때문이라고 연설하였다. Jungen은 로피탈의 이러한 언급이 칼빈의 삼부회에 대한 언급에 접근하고 있다는 것이다. 칼빈은 삼부회

72) Ibid., p. 187-189.

73) Ibid., p. 194.

74) Chistoper Jungen, "Calvin and the Origin of Political Resistance Theory in the Calvinist Tradition" (Th. M. Dissertation, Westminster Theological Seminary, 1980), p. 79, 81.

를 언급할 때 "아마"라는 말을 사용하는 것으로 보아 기독교강요가 저술될 때까지 그들이 절대주의를 억제하는 역할을 할 것이라는 것을 확신하지 못한 것같지만, Jungen은 칼빈이 그들에게 주어진 헌법상의 임무를 실현하라고 요청하는 것이라고 해석한다. Jungen은 칼빈의 이러한 입장은 민주주의적인 접근이 아니라 저항의 문제에 대한 법률적이고 사법적인 접근이라고 주장한다. 75)

칼빈은 이러한 이론을 가지고 있으면서 종교개혁을 성취하기 위하여 합법적인 모든 수단을 사용하려한 실천가였다. 그래서 그는 1559년에 프랑수아 2세가 사망하고 미성년자인 찰스 9세가 즉위하자 첫번째 혈족의 군주인 나바르의 왕에게 섭정회의를 조직하기 위하여 삼부회 소집을 요구하도록 설득하였다. 이 때 이미 섭정직은 이탈리아 출신인 기즈가가 장악하고 있었는데 프랑스법에 의하면 당연히 프랑스 출신의 혈족의 왕자가 차지해야하기 때문이었다. 그러나 이 노력은 실패하였다. 그 후 칼빈과 베자의 노력으로 1562년 1월에 성저어맨 칙령을 발표하여 위그노에게 예배의 자유를 허용했다. 그러나 1562년 3월에 기즈 공작은 바지에서 70명의 프로테스탄트를 대량으로 학살하였다. 그 후 지금까지 무장저항을 반대해오던 칼빈은 이제 위그노지도자들을 고무시키고 교회들을 견고히 하기 위하여 군사행동을 취하기 시작했다. 그는 베른시에 군대를 파견해 줄 것과 프랑스에 있는 개신교 동료들을 위해 개입해 줄 것을 호소하였다. 블링거에게 이런 교섭을 보고하면서 그도 베른시에 영향력을 행사해 주도록 요청하였다. 그는 이제 프랑스의 교회들에게조차 전쟁 비용을 제공하도록 편지했다. Jungen은 칼빈이 이와같이 프랑스 정부가 법을 어겼을 때 그에 대한 무력저항도 감행했다는 것이고, 이러한 그의 사상은 베자와 호트만에게 연결되어 있다는 것이 그의 결론이다. 76)

Skinner는 1978년에 *The Foundation of Modern Political Thought*를 써서 종교개혁의 급진적인 저항사상이 루터파에게서 기원하였고 칼빈파가 여기에 독창적으로 한 기여가 별로 없다는 것을 밝혔다. 그는 칼빈은 저항이론을 형성하는데서 루터의 사법이론을 받아들이고 국민대표이론을 발전시켰다는 것을 지적한다. Skinner는 앞에서 언급했던 바와 같이 칼빈의 사무상 29번에 대한 설교를 근거로 칼빈이 1550년대 말에 수동적인 순종의 교리를 포기하고 저항의 입헌적인 이론의 수용하기 시작했다고 주장한다. 칼빈은 최고의 통치자들이 그들의 직책을 제대로 수행

75) Ibid., p.98-105.

76) Ibid., pp.134-138.

하지 못하고, 우리가 국민의 권리를 보호할 이러한 하위 관리들을 허락받았다면, 그때 그들은 군주들을 그 직책에서 제지할 수 있으며, 선과 경건한 정부를 유지한다는 명목으로 “그들을 강요할 수도 있다”고 설교하였다.⁷⁷⁾ 칼빈은 기독교강요의 1559년 판에서 다리오왕의 칙령에 불순종한 다니엘을 예로 들면서 그의 직책의 한계를 넘어가는 통치자는 자동적으로 통치자이기를 중단한다고 말하는데, Skinner는 이용어는 모호하지만 저항의 사법(private law)이론에 대한 언급을 포함하고 있다고 주장한다. 칼빈은 여기서 능동적인 저항보다는 불순종을 말하고 있지만, 주석에서는 전제정치에 대한 합법적인 저항의 이론으로 사법 주장을 발전시키는 것을 발견할 수 있다는 것이다. 사도행전 5장 29절에서 칼빈은 “어떤 왕이나 군주가 하나님의 영광과 권리를 축소시키는 방식으로 행동한다면, 그는 평범한 사람에 불과하다”고 말한다. 다니엘서 주석에서도 왕에게 불순종한 다니엘은 범죄하지 않았다고 강조하면서 군주들이 하나님을 섬기고 영화롭게 하자 않을 때 그들은 더 이상 군주로 간주될 가치가 없다고 말한다.⁷⁸⁾

1550년대 혁명이론에 칼빈이 한 다른 특징적인 공헌은 루터파들이 국왕이 하위 관리에 의해 저항받을 수 있다고 주장했으나 칼빈은 국민의 관리에 의해 저항받는다고 한 주장이다. 이 이념은 칼빈이 발견한 것이 아니고 키케로의 법률론(the Law)에서 칼빈이 알았을 것이다. Skinner는 칼빈의 이 언급에서 이들이 하나님의 임명에 의해 관리자가 되었다고 말하므로 이들을 국민적으로 선출된 관리와 동일시하는데서 완전히 일치하지 않는 것이 사실이지만, 이들을 부처의 하위관리와 동일시하여 국민의 관리를 국민의 대표로 보면 안된다고 주장하는 것은 잘못된 것이라 주장한다. 칼빈은 정치적 저항에 대한 논의에서 하급 관리를 언급하지 않고, 그가 이 핵심적인 문단에서 사용하는 용어는 그가 ‘민선장관직의 관리 (ephoral magistrate)’를 하나님이 정하신 것으로 말하지만, 그는 역시 그들이 국민에 의해 선출되고 그들에게 책임이 있는 것으로 생각한다는 것을 명백히 한다. 여기 언급된 고대의 세명의 관리들은 매년 국민에 의해서 선출되었는데, 당시에 이 관리들의 역할과 가장 유사한 것이 그들이 함께 모일 때 각국의 삼부회일 것이라고 칼빈은 말하고 있다. 그러한 회의의 소집은 선거를 요구하기 때문에, 그의 최종적인 제안은 전제정치가에 저항할 권리가 그

77) Skinner, op. cit., p. 214.

78) Ibid., pp.219-220. 사법이론이란 중세 교회법학자들 중에서 교황이 자신의 영역을 넘어서는 행동을 하면 그는 교황이 아니라 사적인 개인에 불과하고 그래서 그에게 권위가 인정되지 않으므로 저항할 수 있다는 주장이다.

당시의 왕국에서 국민에 의해서 선출되어, 그들의 대표로 봉사하고, 그들을 선출했던 사람들에게 책임을 져야하는 수많은 관리들에게 부여될 것이라는 것이다. 물론 Skinner는 칼빈의 언급은 매우 모호하고 섹체에서 조건적이라는 것은 인정한다.⁷⁹⁾

Skinner는 칼빈이 국민의 관리들에 대한 논의에서 세속적이고 입헌주의적인 요소를 도입하여 1550년 중반의 급진적인 정치사상에 중요한 기여를 하였다고 보았다. 부처는 하위관리들을 논하면서 그들의 권력이 하나님에 의해서 제정된 것으로 말했는데, 칼빈은 그들을 규정된 권력일 뿐만 아니라, 그들을 선출한 사람들에게 직접적인 책임을 져야하는 선택된 관리로 보았다. 이것을 대단히 중요한 발전으로 취급하는 더 깊은 이유는 본질적으로 역사적인 차원을 그의 정치 사상에 도입하는 것에 의해서, 칼빈은 마침내 그의 혁명적인 위그노 추종자들에게 그들의 이론의 토대를 확대하는 중요한 수단을 유산으로 남길 수 있었다는 것이다. 개신교 정치사상과 프랑스 역사 사이의 이러한 결합의 결과는 -호트만에 의해서 빛나게 융합되어질-칼빈이 실질적으로 그의 동료들에게 순수하게 신학적인 자료들 뿐만 아니라 법률적이고 역사적인 자료들로부터 혁명적인 결론을 이끌어내도록 자극을 주었으며, 고대에서 민정장관의 권위들의 유명한 본보기들- 그리고 인문주의 학자에게 규범적인-프랑스의 헌법을 연구하도록 격려하는 것이었다.⁸⁰⁾ 이러한 Skinner의 견해는 Bousma와 McGrath에 의해 그대로 수용되고 있다.⁸¹⁾

Ⅲ. 결 론

지금까지 칼빈의 정치사상과 민주주의와의 관계와 저항권 사상의 연구사를 개관하여 보았다. 지금까지의 연구결과들을 종합해 볼 때, 그의 정치사상에 대한 설득력있는 설명이 아직도 제시되지 못하고 있다는 느낌이다. 그의 정치사상에 대한 설명들이

79) Ibid., pp.231-232.

71) Ibid., p.234.

81) William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait* (New York: Oxford University Press, 1988), pp.207-9; Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), pp.186-7.

서로 충돌하며 명백하게 수립되지 못하고 있기 때문이다.

칼빈의 정치사상과 민주주의의 연관성은 민주주의를 어떻게 정의하느냐 하는 문제와도 연관되겠지만, 그것을 대의정치체제와 국민주권의 원리로 정의해보면 그의 정치사상이 이런 방향으로 발전했느냐 하는 것이 그의 민주주의 발전과의 연관성을 이해하는 관건이 될 것이다. 그런데 위에서 이미 드러난 바와 같이 칼빈의 정치제도에 대한 논의에서 하나님의 뜻에 따른 현존 정치 제도의 인정과 인간의 경험과 성경의 권위에 따른 더 나은 정치제도의 논의 사이의 긴장을 해소할 수 있는 명백한 설명이 불가능해 보인다. 모든 정치제도를 하나님의 주권과 뜻에 의해 결정된 것으로 수용하고 나면 그 다음에 더 이상의 논의는 진전될 수 없게 될 것이다. 그러나 칼빈 자신은 군주제에 대한 반감을 강하게 드러내면서 귀족정치 내지 귀족정치와 민주정치의 혼합형태에 대한 선호를 나타내고 있다. 이러한 현상은 칼빈이 일반은총의 영역에서 정치에 대한 지식이 가능하다고 언급하고 있으므로 일반은총의 영역에서 칼빈이 경험과 성경의 권위 하에서 상대적으로 우수한 정치제도를 논의하는 것으로 설명할 것이 가능하지 않을까 생각해 본다.

다음으로 그렇게 인간적인 경험에 의한 논의의 차원에서 칼빈이 귀족정치 내지 귀족정치와 민주주의의 혼합된 형태를 선호하는 것이 그의 교회의 정치와 관련되어 있느냐 하는 문제이다. 칼빈은 두왕국 이론에 따라 양자를 명확하게 구별하였는데, 그것은 인간의 내면적인 차원과 외면적인 차원에 관련되어 있는 대상의 차이이고, 정치에서는 공통점을 가질 수 있는 것인지 아니면 대상의 다르기 때문에 정치 원리도 다른 것이지 명확하게 밝혀질 때 양자의 관계가 좀 더 명확해질 것이다. 지금까지의 논의에서 학자들이 어느 한쪽에 자신의 입장을 두고 논의를 진행시키고 있는데, 이 양자의 분리되는 면과 일치하는 측면의 관계가 변증법적으로 밝혀질 때 그의 정치사상의 전체적인 면을 설득력있게 설명할 수 있을 것으로 보인다.

칼빈의 저항권의 문제는 그가 전제적인 정치 권력의 문제와 관련하여 수동적인 불순종의 범위에 머물렀는지 아니면 적극적인 저항으로 나아갔는지의 문제이다. 정치제도가 하나님의 뜻에 달려있다고 보는 사람들은 불순종 이상을 인정하지 않고 있고, 민주정치와 칼빈의 관계를 긍정적으로 보는 학자들은 적극적인 저항의 의무를 인정하고 있다. 칼빈이 저항을 인정하는 근거가 성경적인 근거와 함께 역사적인 사실에 입각하고 있고 이것이 그가 받은 인문주의 교육과 관련되어 있다면 칼빈의 정치사상에서 성경의 원리와 인문주의의 상호연관성이 밝혀질 때 그의 정치사상이 좀 더 명확하

게 밝혀지지 않을까 기대해본다.

〈Bibliography〉

1. articles

- Baron, Hans. "Calvinist Republicanism and Its Historical Roots." *Church History* 7 (1939), 39-42.
- Chenevier, Marc-Edouard. "Did Calvin advocate Theocracy?" *Evangelical Quarterly* 9 (1937), 161-8.
- Foster, H. D. "Calvin's Puritan State in Geneva." *Havard Theological Review* 4 ((1908), 392-434.
- Foster, H. D. "The Political Theories of Calvinists Before the Puritan Exodus to America." *American Historical Review* (1916), 481-503.
- Hudson, Windrop S. "Democratic Freedom and Religious Faith in Reformed Tradition." *Church History* 15 (1946, 6), 177-187.
- Keen, Ralph. "The Limits of Power and Obedience in Later Calvin." *Calvin Theological Journal* 27 (November 1992), 252-276.
- Kingdon, Robert M. "The First Expression of Theodor Beza's Political Ideas." *Archiv für Reformationgeschichte* 46 (1955), 88-99.
- McNeill, John T. "The Democratic Element in Calvin's Thought." *Church History* 18 (1949, 9), 153-171.
- Wolin, Shelin S. "Calvin and the Reformation: The Political Education of Protestantism." *The American Political Science Review* 51 (1957,6), 428-453.

2. Dissertation

- Jungen, Christopher. "Calvin and The Origin of Political Resistance Theory in the Calvinist Tradition." Th. M. dissertation. Westminster

Theological Seminary, Philadelphia, 1980.

Thompson, William McIlwaime. "The Problem of Political Authorities in Calvin's Theory and Practice in the Light of Modern Interpretations." Ph. D. dissertation. Yale University, 1949.

Waskey, Jr., A. J. L. "John Calvin's Theory of Political Obligation: An Examination of the Doctrine of Civil Obligation and Its Limits From the New Testament Commentaries." Ph. D. dissertation. University of Southern Mississippi, 1987.

3. Books

Allen, J. W. *A History of Political Thought in the Sixteen Century*. New York, 1928.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*(1536 edition). trans. and ed., Ford Lewis Battles. Grand Rapids, 1989.

Chenevière, Marc-Edouard. *La Pensée politique de Calvin*. Paris, 1937.

Doumerge, Emile. *Jean Calvin: Les hommes et les choses de son temps*. vol 5. Lausanne, 1925.

Hancock, Ralph C. *Calvin and the Foundation of Modern Politics*. Ithaca and London, 1989.

Höpfl, Harro. *The Christian Polity of John Calvin*. New York, 1982.

Kingdon, Robert M. and Linder, R. M. *Calvin and Calvinism: Sources of Democracy?*. Massachusetts, 1970.

Skinner, Quintinn. *The Foundation of Modern Political Thought*. vol 2. Cambridge, 1978.