

어거스틴과 칼빈: 「신국론」과 「기독교 강요」에 나타난 교회와 국가 사상 비교

안 인 섭
(총회신학원)

1. 서론: 어거스틴과 칼빈의 비교 연구

어거스틴을 비롯한 교부들과 칼빈의 사상을 비교 연구하려는 시도는, 칼빈이 그들을 어떻게, 그리고 얼마나 수용(reception)했는지에 관한 연구와 함께 지금까지 많은 신학자들에 의해서 수행되었으나¹⁾ 여전히 더 집중적인 연구가

1) 칼빈과 교부(어거스틴을 포함한)와 고대 사상가와의 관계에 대해서 20세기에 진행된 연구들의 목록은 다음과 같다. 아래의 연구들이 보여주는 바와같이, 어거스틴과 칼빈을 교회와 국가를 중심으로 비교한 학술적인 연구는 별로 나타나 있지 않다. A. D. R. Polman, *De Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvin* (Franeker: Wever, 1936); J. Koopmans, *Het oudkerkelijk dogma in de Reformatie, bepaaldelijk bij Calvin* (Wageningen: Veenman, 1938). (Repr. Amsterdam 1983); B. B. Warfield, *Calvin and Augustine* (Philadelphia, Pennsylvania: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1956); L. Smits, *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*, I-II (Assen: Van Gorcum, 1956-58); A. M. Hugo, *Calvin en Seneca: Een inleidende studie van Calvijns Commentaar op Seneca, De Clementia, anno 1532*(Groningen and Djakarta: Wolters, 1957); L. K. Little, "Calvin's Appreciation of Gregory the Great," in *Harvard Theological Review* 56 (1963), pp. 145-157; W. N. Todd, *The Function of the Patristic Writings in the Thought of John Calvin* (Diss.) (New York, 1964); R. J. Mooi, *Het kerk-en Dogmahistorisch Element in de Werken van Johannes Calvin* (Wageningen: H. Veenman & Zonen N. V., 1965); F. L. Battles, "The Sources of Calvin's Seneca Commentary," in *John Calvin* (ed.) G. E. Duffield (Appelford:

Eerdmans, 1966), pp. 38-66; F. L. Battles & A.M. Hugo, *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia* (Leiden: E.J. Brill, 1969); J. R. Walchenbach, *John Calvin as Biblical Commentator: An Investigation into Calvin's Use of John Chrysostom as an Exegetical Tutor* (Diss.) (University of Pittsburgh, 1974); H. O. Old, *The Patristic Roots of Reformed Worship* (Zürich: Theologischer Verlag, 1975); A. N. S. Lane, "Calvin's Sources of St. Bernard," in *Archiv für Reformationsgeschichte* 67 (1976), pp. 253-283; M. E. Vanderschaaf, "Predestination and Certainty of Salvation in Augustine and Calvin," in *Reformed Review* vol. 30, no. 1 (1976), pp. 1-8; E. P. Meijering, *Calvin wider die Neugierde: Ein Beitrag zum Vergleich zwischen reformatorischem und patristischem Denken* (Nieuwkoop: De Graaf, 1980); L. D. Sharp, "The Doctrine of Grace in Calvin and Augustine," in *Evangelical Quarterly* vol. 52 (1980), pp. 84-96; A. Ganoczy and K. Miller, *Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus: Ein Beitrag zur Hermeneutik Calvins* (Wiesbaden: Steiner, 1981); A. N. S. Lane, "Calvin's Use of the Fathers and the Medievals," in *Calvin Theological Journal* 16 (1981), pp. 149-205; J. Raitt, "Calvin's Use of Bernard of Clairvaux," in *Archiv für Reformationsgeschichte* 72 (1981), pp. 98-121; J.M.J. Lange van Ravenswaaij, *Augustinus totus noster: Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990); I. Backus, "Calvin's judgment of Eusebius of Caesarea: An Analysis," in *Sixteenth Century Journal* 22, (1991), pp.419-437; N. T. Van Der Merwe, "Calvin and Augustine and Platonism. A Few Aspects of Calvin's Philosophical Background," in *Influences upon Calvin and Discussion of the 1559 Institutes: Articles on Calvin and Calvinism* vol.4, (ed.) R. Gamble (New York & London: Garland Publishing, 1992), pp.117-132; J. van Oort, "Calvijn en Augustinus," *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 72-1 (1992), pp. 92-103; H. Davies, *The Vigilant God: Providence in the Thoughts of Augustine, Aquinas, Calvin and Barth* (New York etc.: Peter Lang, 1992); A. Zillenbiller, *Die Einheit der katholischen Kirche: Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften* (Mains: P. Zabern, 1993); R.M. Kingdon, "Augustine and Calvin," in *Saint Augustine the Bishop: A Book of Essays*, (ed.) F. LeMoine and F. Kleinhenz (New York and London: Garland Publishing, 1994), pp.177-178; A. N. S. Lane, *Calvin and Bernard of Clairvaux* (Princeton: Princeton Theological Seminary, 1995); D. C. Steinmetz, "Calvin and the Patristic Exegesis of Paul," in *The Bible in the Sixteenth Century*, (ed.) D. C. Steinmetz (Durham and London: Duke University Press, 1990), pp. 100-118. Reprinted in *Calvin in Context* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 122-140; I. Backus (ed), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, 2 vols. (Leiden/New York/Kln, 1997); J. van Oort, "Calvinus patristicus: Calvijns kennis, gebruik en misbruik van de patres," in *De Kerk-*

필요한 분야라고 할 수 있다.²⁾ 많은 비교 연구가 있었지만 교회와 국가의 관계라는 주제를 매개로 어거스틴과 칼빈의 사상을 비교 연구하려는 시도는 아직도 진지하게 이루어지지 못한 것이다.³⁾ 어거스틴과 칼빈에 대한 비교 연구들을 면밀히 조사해 보면, 신학적 작업이 대부분 이 두 신학자의 예정 교리에 의존한다는 것을 발견하게 된다.⁴⁾ 그러므로 어거스틴과 칼빈의 사상을 비교하되, 그들의 교회와 국가 사상이 가장 잘 드러나 있는 「신국론」과 「기독교 강요」를 선택해서 비교 연구한 본 소논문은, 이런 맥락에서 미력하나마 매우 필

vaders in Reformatie en Nadere Reformatie, (red.) J. van Oort (Zoetermeer: Boekencentrum, 1997), pp. 67-81; J. van Oort, "John Calvin and the Church Fathers," in *The Reception of the Church Fathers in the West*, (Leiden: E.J. Brill, 1997), vol. 2, pp. 661-700; J. van Oort (red.), *De Kerkvaders in Reformatie en Nadere Reformatie* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1997); A. N. S. Lane, "Calvin and the Fathers in Bondage and Liberation of the Will," in *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex: Calvin as Protector of the Purer Religion*, (eds.) W. H. Neuser and B.G. Armstrong (Kirksville, Missouri: Sixteenth Century Journal Publishers, 1997), pp. 67-96; A. N. S. Lane, *John Calvin: Student of the Church Fathers* (Edinburgh: T&T Clark: 1999); D. C. Steinmetz, "The Judaizing Calvin," in *Die Patristik in der Bibelexegese des 16. Jahrhunderts*, (ed.) D. C. Steinmetz (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999), pp. 135-145; D. F. Wright, "1 Corinthians 7:14 in Fathers and Reformers," in *Die Patristik in der Bibelexegese des 16. Jahrhunderts*, (ed.) D. C. Steinmetz (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999), pp. 93-113; D. C. Steinmetz, (ed.) *Die Patristik in der Bibelexegese des 16. Jahrhunderts* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999).

2) J. van Oort, "John Calvin and the Church Fathers," in *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, (ed.) I. Backus (Leiden/New York/Kln: E. J. Brill, 1997), vol. 2, p. 661.

3) 다음을 보라. J. van Oort, "Calvijn en Augustinus," *Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis* 72-1 (1992), p. 103. "칼빈의 어거스틴 이해에 대해서는 보다 많고 광범위한 연구들이 더 되어져야만 하는데, 단지 예정론 뿐 아니라, 성례론, 칭의론, 원죄론, 역사관, 교회론, 그리고 예컨대 일반론적인 금욕주의와, 특별히 어거스틴의 수도원주의에 대한 평가 등이다."

4) 다음의 연구들을 보라. A. D. R. Polman, *De Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn* (Franeker: Wever, 1936) J. M. J. Lange van Ravenswaaij, *Augustinus totus noster: Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990) H. Davies, *The Vigilant God: Providence in the Thoughts of Augustine, Aquinas, Calvin and Barth* (New York etc.: Peter Lang, 1992).

요한 시도라고 할 수 있을 것이다.

2. 어거스틴의 「신국론」

어거스틴의 「신국론」은 교회와 국가의 적절한 관계에 대한 그의 사상의 근본적인 틀을 제공해 준다.⁵⁾ 이 작품은 세상의 시작부터 종말에 이르기까지 어거스틴 사상의 중심적인 주제들을 광범위한 구도로 다루고 있다. 「신국론」은 오랜 기간에 걸쳐 기록되었지만 그 배후에 구조적 일치감을 보여 주며,⁶⁾ 「신국론」에 나타난 두 도성 사상을 고찰하는 작업은 그의 교회와 국가의 관계에 대한 사상을 연구하는 데 매우 중요하다.

1) 두 도성의 대조: 예루살렘과 바벨론(Jerusalem and Babylon)

두 개의 대조적인 도성들(*duae civitates*)이라는 개념은, 어거스틴의 「신국론」 전체를 통해 나타나는 사상적인 중심 주제다.⁷⁾ 어거스틴은 이 두 도성이 현세(*Saeculum*)에서 혼합되어 있다고 보았지만,⁸⁾ 그들은 마치 예루살렘과 바벨론의 유비에 의해 나타나는 것처럼 매우 대조적이다.⁹⁾ 어거스틴의 사상에서, 지상의 도성은 하나님께 대항하는 천사들의 반역에서 시작되었다.¹⁰⁾ 또한 두 도성의 시작은 인간들 사이에서도 존재했다. 전자는 하나님의 의지를 따르는 반면, 후자는 육체를 따라 사는 삶을 갈망한다.¹¹⁾ 이 두 도성의 차이는 그 이

5) H.A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (New York and London: Columbia University Press, 1963), pp. 172, 174.

6) G. O'Daly, *Augustine's City of God: A Reader's Guide* (Oxford: Clarendon, 1999), pp. 53-66 그리고 pp. 265-272.

7) M. Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei* (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), p. 77.

8) Augustine, *De Civitate Dei* (이후로 DCD라 함), I, 35.

9) J. van Oort, *Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities* (Leiden: E.J. Brill, 1991), p. 361.

10) DCD, XI, 33.

11) DCD, XIV.1 and XV.1.

어거스틴과 칼빈: 「신국론」과 「기독교 강요」에 나타난 교회와 국가 사상 비교

름에 잘 드러나 있다. 「신국론」에서 우리는 다음 명칭들을 발견할 수 있다.¹²⁾

civitas Dei(하나님의 도성)	civitas diaboli(악마의 도성)
civitas caelestis(천상의 도성)	civitas terrena(지상의 도성)
civitas aeterna(영원한 도성)	civitas temporalis(일시적인 도성)
civitas piorum(신자들의 도성)	civitas impiorum(사악한 자들의 도성)
civitas immortalis(불멸의 도성)	civitas mortalis(죽을 운명의 도성)
civitas sancta(거룩한 도성)	civitas iniqua(사악한 도성)

또한 어거스틴이 사용한 이름의 특성들 역시 그 대조를 나타내고 있다.¹³⁾

초자연적 발생	자연적 발생
영원성	순간성
지속성	일시성
겸손	교만
복종	불복종
하나님의 사랑	자기 사랑
참 하나님을 경배함	우상 숭배
성령을 좇아 삶	육체를 좇아 삶

어거스틴은 「신국론」에서 로마를 바벨론이라고 부르고 있으며,¹⁴⁾ 그의 고백론에서도 동일하게 사용된 의미를 발견할 수 있다. 그는 고백론에서 영원한 도시인 예루살렘을 그의 본원적인 도시요, 어머니라고 언급하면서¹⁵⁾ 자신은 바벨론 거리에서 방황하고 있었다고 표현한다.¹⁶⁾ 어거스틴에게 지상의 도시는

12) J. van Oort, *Jerusalem and Babylon*, p. 115 그리고 각주 521를 보라.

13) *Ibid.*, 116.

14) DCD, XVI.17.; XVIII.2.; XVIII.22.; XVIII.27. 다음을 참조하라. J. van Oort, *Jerusalem and Babylon*, pp. 96-97.

15) Conf., IX.xiii.37.; X.xxxv.56.; XII.xvi.23.; XIII.ix.10.

16) Conf., II.iii.8.

불신자들의 도성(*civitas infidelium*), 즉 이 세상의 도성(*civitas huius saeculi*)¹⁷⁾, 사악한 도성(*impia civitas*)¹⁸⁾, 악한 도성과 믿지 않는 자들(*impia civitas et populus infidelium*)¹⁹⁾, 죽을 운명의 도시(*civitas mortalium*)²⁰⁾, 악마를 숭배하는 도성(*daemonicola civitas*)²¹⁾, 악마의 도성(*civitas diaboli*)²²⁾이다.

어거스틴에 의하면, 묵시론적 의미에서 로마를 의미하고 있는 악마의 도성은 하나님의 도성을 박해하는데,²³⁾ 이 두 도성의 구성원들은 모든 시대에 걸쳐 서로 적대적이다. 이 세상 처음부터 종말 때까지, 사악한 자들은 하늘로 순례하는 자들을 박해하며 괴롭힌다.²⁴⁾ 그러므로 어거스틴에게 있어 두 대조적인 도성들은 예루살렘과 바벨론인 것이다.²⁵⁾ 하나님의 도성에 있는 사람들과 지상의 도성에 있는 자들은, 최후의 종말까지 전 역사를 통해서 서로 대조적이다. 우리는 두 도성이 그 어떤 것도 공유하지 않고 있음을 알 수 있다.²⁶⁾

2) 현세(Saeculum)에서 두 도성의 혼재

그리스도와 사단에 의해서 각각 지배되는 대조적인 두 도성은 이 세상을 순례하며, 최후의 심판 때에 가서야 분리될 것이다. 그렇지만, 이 도성들은 지상, 즉 현세(*saeculum*)에서는 서로 혼합되어 계속 진행될 것이다.²⁷⁾ 어거스틴에게 하나님의 도성과 지상의 도성은 궁극적으로는 종말론적인 실체들이다. 그는 신국을 하나의 *ecclesia*로 간주한다.²⁸⁾ 그 회중은 벌써 신국이다. 그렇지

17) DCD., XVIII.1.

18) DCD., XVIII.41 and 51. ; XX.11.

19) DCD., XX.9.

20) DCD., XVIII.2.

21) DCD., XVIII.2.

22) DCD., XVII.16. and 20.

23) J. van Oort, *Jerusalem and Babylon*, p. 129.

24) H. A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (New York and London: Columbia University, 1963), pp. 31-2.

25) J. van Oort, *Jerusalem and Babylon*, p. 18.

26) *Ibid.*, 116.

27) DCD., I.35.

만, 이 *ecclesia*는 아직 자신의 목적에 도달한 것이 아니다.²⁸⁾ 그러므로 역사적인 교회(congregation)는 이 지상에 존재하는 신국이며, 최후의 날까지 현재 잠시 머무르고 있을 뿐이다. 지상의 국가, 특히 로마로 간주되고 있는 지상의 도성은, 어거스틴에게 있어서 지금 신국을 박해하고 있는 존재다.²⁹⁾

이 지상에서 신국은 이방인으로서 체제하고 있을 뿐이다. 이와 같은 자기 정체성은 교회와 국가에 대한 어거스틴의 사상에 있어 하나의 근본적인 틀을 형성한다. 어거스틴은 그의 「신국론」(*De Civitate Dei*)에서 '순례'라는 의미를 내포하고 있는 다음과 같은 단어들, 즉 *peregrinari*³⁰⁾, *peregrinus*³¹⁾, 그리고 *peregrinatio*³²⁾를 매우 자주 사용하고 있으며, 그의 「고백론」에서도 동일한 현상을 발견할 수 있다.³³⁾

그러나 그렇다고 해서, 어거스틴이 이 세상에서의 사회적 삶을 거부하는 것은 아니다. 우리는 어거스틴에게 있어서 이 두 도성이 현세(*saeculum*)에서는 서로 섞여 있다는 것을 기억해야만 한다. 종말에 가서야 그들은 서로 분리될 것이며 그 절대적인 대조가 완전히 드러나게 될 것이다.³⁴⁾ 이와 관련해서, 우리는 어거스틴의 해석학 근거에 존재하는 티코니우스의 영향을 주목해야만

28) 예를들어, "... civitas Dei quae est sancta ecclesia ..." (VIII,24.); "... civitatem Dei, hoc est eius ecclesiam ..." (XIII,16.); "... civitas Dei, hoc est ecclesiae ..." (XV,26.); "... ad Christum et eius ecclesiam quae civitas Dei est ..." (XVI,2.) 등. 또 다음을 참조하라. J. van Oort, *Jerusalem and Babylon*, p. 227과 각주 593.

29) J. van Oort, *Jerusalem and Babylon*, pp. 124-27.

30) *Ibid.*, 129-131.

31) 이것은 "외국에 거주하다, 결석하다, 이방인이다, 배회하다, 순례하다" 등으로 번역된다." J. van Oort, p. 131 이하를 보라. 특히 판 오르트는 그의 *Peregrinatio: een onderzoek naar Augustine's civitatesleer en zijn gedachten over de vreemdelingschap van de Christen in zijn geschrift De Civitate Dei* (Houten(U), 1978), pp. 59-7에서 이 단어들의 광범위한 예들을 제공하고 있다. 또한 그의 *Jerusalem and Babylon*, pp. 132-38를 보라.

32) 이 단어는 형용사로서, "이방인의, 외국의"의 뜻을 가지며, 명사로서는 "이방인, 외국인, 비시민" 등의 의미를 갖는다.

33) 이 단어가 의미하는 것은, "해외 여행하다 혹은 해외에 체제함, 이방인이 된 신세, 순례" 등이다.

34) *Conf.*, XII,xvi,23.

35) R.A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology* (Cambridge: Cambridge University, 1970), pp. 71, 158.

한다.³⁶⁾ 티코니우스에게 있어서 그 두 도성이 이 세상에서 서로 혼재해 있으며, 이 세상의 종말에 가서야 분리될 것이었다. 티코니우스는 이 세상에 존재하는 교회는 악하면서도 훌륭하며, 선인과 악인을 동시에 포함하고 있다는 점을 강조한다.³⁷⁾ 어거스틴은 이 주장을 수용했으며, 다음과 같이 기록하고 있다. “이 세상에서, 그 두 도성들은 서로 구별할 수 없을 만큼 교직되어 있고 섞여 있다. 따라서 그들은 최후의 심판 때에 가서야 분리될 것이다.”³⁸⁾

그러므로 신국의 시민들은 이 세상에서의 일들에 참여해야만 한다. 그들은 영원한 하나님의 평화(*pax aeterna Dei*)를 천성에서 ‘향유’ 할 것을 목적으로 하지만, 이 지상에서의 평화(*pax terrena*)를 또한 ‘사용’ 한다.³⁹⁾ 어거스틴의 「신국론」에 의하면, 이교도 로마와 그리스도인은 그들 모두 오직 지상의 평화만을 위해서 사용된다는 점에 있어서 본질적으로 다르지 않다.

어거스틴이 「신국론」을 기록했을 때, 그는 기독교 제국으로 간주되었던 로마 제국이 반달족의 손에 의해서 몰락해 가는 역사적 현실을 목격하고 있었다. 로마 교회의 구성원들은 자신이 지상의 국가들의 손에 의해서 고난 당하고 있다고 생각했다. 지상에서의 하나님의 도성은 이제 박해를 받으면서 순례를 하고 있었던 것이다. 그렇지만, 어거스틴에 의하면, 비록 신국(*civitas Dei*)의 시민들이 지상의 도성에 의해서 공공연하게 수모를 겪고 있지만 교회는 인내함으로 세상에 대해서 승리하게 되는 것이다.⁴⁰⁾

36) P. Bright, “The Preponderating Influence of Augustine’: A study of the Epitomes of the Book of Rules of the Donatist Tyconius,” in *Augustine and the Bible*, (ed.) P. Bright (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999), pp. 109-128.

37) Tyconius, *Liber Regularum*, II (Burkitt, 10). “Fusca sum et decora, absit enim ut Ecclesia quae non habet maculam aut rugam, quam Dominus suo sanguine sibi mundavit, aliqua ex parte fusca sit nisi in partesinistra per quam nomen Dei blasphematur in gentibus. Alias tota speciosa est, sicut dicit: Tota speciosa es proxima mea et reprehensio non est in te, etenim dicit qua de causa sit fusca et speciosa: Vi tabernaculum Cedar ut pellis Salomonis.”

38) DCD, 1, 31.

39) Augustine, *De Doctrina Christiana*, 1, 31, 34. 또한 다음을 보라. J. van Oort, *Jerusalem and Babylon*, pp. 142-150.

40) DCD, XVIII, 53 and XIX, 4.

3) 두 도성과 세계 역사

어거스틴에게 있어, 국가는 이 지상에서 하나님의 도성을 위한 유용한 존재다. 이와 관련해서 「신국론」에 두 개의 근원적인 배경이 있음을 알 수 있다. 첫째 두 도성의 발전이라고 하는 사상 때문에 그는 교회의 유익을 위한 국가의 긍정적인 개념을 주장할 수 있었다. 세상의 역사는 창조의 시작부터 종말까지 진행되고 있다.⁴¹⁾ 그러므로 어거스틴은, 세상의 역사는 신국의 종말론적 성취를 목적으로 진행된다는 것을 염두에 두었다. 어거스틴은 제5단계, 즉 바벨론 유수부터 그리스도의 도래까지의 시대에서 로마의 출현에 특별한 주의를 기울이고 있었다. 어거스틴의 구도에 있어서, 하나님의 섭리는 이 지상에서 성취될 것이다. 어거스틴은 로마를 신국의 전진에 있어서 중요하게 여겼다. 왜냐하면, 그는 로마에 의한 세계 통일과 로마의 체제 아래 보장되었던 세계 평화가 그리스도의 오심에 유용했다고 믿었기 때문이다. 즉, 로마는 기독교를 후원하는 것이다. 이런 의미에서 국가는 어거스틴이 생각하기에 긍정적인 힘이었다.

둘째, 어거스틴의 정의 개념은 그에게 국가에 대한 긍정적인 태도를 형성하도록 유도했다. 어거스틴이 국가는 정의를 보전하기 위해서 존재한다고 말했다를 때, 그는 이 개념을 기독교적인 신앙 개념과 관련시켜서 이해했다.⁴²⁾ 그러므로 만약 국가가 기독교 신앙을 증진시킬 수 있다면, 국가 지배를 교회 문제로 확장할 수 있을 거라고 생각했다.⁴³⁾

어거스틴의 두 도성 사상에서 중요한 것은 이 두 도성의 동기가 그의 정치

41) 어거스틴에 의하면, 그 두 도성들은 6단계의 역사를 통해서 발전된다. 첫 단계는 아담에서부터 노아까지이며, 두번째 단계는 노아에서 아브라함까지, 그리고 세번째 단계에서 두 도성의 전개는 아브라함에서부터 다윗까지다. 넷째로, 그 두 도성은 다윗의 시대부터 바빌론 유수까지 펼쳐지며, 다섯째 단계는 바빌론 유수부터 시작해서 그리스도의 탄생까지 연결된다. 결국, 마지막 단계는 예수의 탄생으로부터 최후의 심판의 때까지 이르게 된다. DCD, XV-XVIII

42) DCD, IV, 4.

43) R. Bainton, *Concerning Heretics: Whether They are to be Persecuted and How they are to be Treated: A Collection of the Opinions of Learned Men Both Ancient and Modern* (New York: Columbia University Press, 1935), pp. 21-29.

적인 전망을 형성했다는 점이다. 기본적으로 그는 사람을 움직이는 두 종류의 사랑을 제시했다.⁴⁴⁾ 어거스틴에 의하면, 이 사랑들은 두 두성의 기원과 밀접하게 관련되어 있다. 게다가 여러 시대를 통해서 이 사랑들이 지속해서 역사를 구성해 왔다. 그러므로 그것들은 하나님의 도성과 지상의 국가 구성원을 만들어 내는 데 매우 본질적이라는 점을 주목해야 한다.⁴⁵⁾

4) 신국과 교회

어거스틴은 하나님의 도성을 인간 사회 질서를 초월하는 어떤 것으로 간주했는데,⁴⁶⁾ 그가 '교회' (*ecclesia*)라는 단어를 사용했을 때, 교회를 하나님의 도성과 구별시켜 언급하기도 했고, 다른 한편으로 교회를 신국과 동일시하기도 했다.

어거스틴이, 이사야 선지자가 "그리스도와 교회에 대해서 즉 왕과 그 왕께서 세우신 도성에 대해서" 예언했다고 기록했을 때, 그는 신국을 그리스도께서 세우셨던 현재의 교회로 상징하고 있다.⁴⁷⁾ 어거스틴은 신국을 거룩한 교회로 간주하고 있는 것이다.⁴⁸⁾

「신국론」에서, 어거스틴은 다음과 같이 기록하고 있다. "교회는 세상의 기초가 세워지기 전에 예정되고 선택받았다. 교회는 '주께서 그들이 그분의 것임을 알고 계신 존재들'인데, 이 교회는 결코 유혹을 받지 않을 것이다."⁴⁹⁾ 그는 또한 다음과 같이 기록하고 있다. "...그리스도와 그의 사도들이 육체적으

44) DCD, XVI, 7.

45) P. Weithman, "Augustine's Political Philosophy," in *The Cambridge Companion to Augustine*, (eds.) E. Stump and N. Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 235-237.

46) F. E. Cranz, "De Civitate Dei, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society," in *Augustine: A Collection of Critical Essays*, (ed.) R. A. Markus (New York: Doubleday & Company, 1972) pp. 413-414.

47) DCD, XVIII, 29. "de Christo et ecclesia, hoc est de rege et ea quam condidit ciuitate."

48) DCD, VIII, 24. "Aedificatur enim domus Domino ciuitas Dei, quae est sancta ecclesia, in omni terra post eam captiuitatem."

49) DCD, XX, 8 "numquam ecclesia seducetur praedestinata et electa ante mundi constitutionem, de qua dictum est: 'Nouit Dominus qui sunt eius.'"

어거스틴과 갈빈: 「신국론」과 「기독교 강요」에 나타난 교회와 국가 사상 비교

로 나타난 때로부터뿐만 아니라, 심지어 아벨로부터 ... 그리고 심지어 이 세상 끝까지, 교회는 계속 존재해 왔다.”⁵⁰⁾ 결국 “이 그룹(과 그 사랑의 도성)이라 함은, 전 세상으로 확장되는 그리스도의 교회 외에는 아무것도 아니다.”⁵¹⁾ 그러므로, 어거스틴의 심중에 그 교회는 신국과 일치하는 것으로 나타난다.

그렇지만 어거스틴은 또한 그 교회, 즉 선인과 악인이 모두 발견되는 투쟁 중인 그 왕국을, 오직 선한 자만이 들어가도록 허락받을 수 있는 천상의 왕국과 구별시키고 있다.⁵²⁾ 어거스틴은 그가 이전에 가지고 있었던 천년왕국설적인 사고를 티코니우스의 종말론으로 극복하면서, 그리스도와 교회의 현 세대에 대한 자신의 사상을 발전시켰다.⁵³⁾ 이 사상은 어거스틴이 티코니우스의 「규칙서」(*Book of Rules*)를 인용하면서 주장하는 부분인 그의 「신국론」 20권의 5장에서 11장에 잘 나타나 있으며,⁵⁴⁾ 특히 어거스틴의 「기독교 교양」(*De Doctrina Christiana*)에서는, 티코니우스의 규칙서를 매우 정교하고 유용한 책이라고 극찬하고 있다.⁵⁵⁾ 결국, 최후에 가서야 교회의 중심에 사악함을 심으려고 했던 그 악인들이 명백하게 드러나게 될 것이다.⁵⁶⁾ 어거스틴이 그의 교회론과 종말론에 있어서 티코니우스에게 가장 강력하게 영향을 받은 것이 바로 이 부분이다.

50) DCD, XVIII, 51. “non solum a tempore corporalis praesentiae Christi et apostolorum eius, sed ab ipso Abel, usque in huius saeculi finem procurrit ecclesia.”

51) DCD, XX, 11 “cum haec [castra sanctorum et dilecta ciuitas] non sit nisi; See also DCD, XVI, 2: “ad Christum et eius ecclesiam, quae ciuitas Dei est, esse referenda” cuius ab initio generis humani non defuit praedicatio.”

52) H. A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (New York and London: Columbia University Press, 1963), p. 34.

53) P. Fredriksen, “Tyconius and Augustine on the Apocalypse,” in *The Apocalypse in the Middle Age*, (eds.) R. Emmerson and B. McGinn (Ithaca and London: Cornell University Press, 1992), pp.29-35. 또한 Fredriksen의 “Apocalypse and Redemption in Early Christianity: From John of Patmos to Augustine of Hippo,” *Vigiliae Christianae* 45 (Leiden: E.J. Brill, 1991), pp. 155-168.

54) P. Bright, *The Book of Rules of Tyconius: Its Purpose and Inner Logic* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), pp. 25-26.

55) DDC, III, 30. “tam elaborate atque utili operi”.

56) P. Bright, “The Preponderating Influence of Augustine: A Study of the Epitomes of the Book of Rules of the Donatist Tyconius,” p. 126.

결국 어거스틴이 종종 신국과 교회를 일치시켰을 때,⁵⁷⁾ 그것은 그 두 개념이 기본적으로 종말론적이기 때문이었다. 이 현세(saeculum)에서 교회는 종말론적인 실체라는 견지에서 볼 때,⁵⁸⁾ '지금'과 '그때' 사이에 존재하는 영원한 긴장감 아래 놓여 있다.⁵⁹⁾ 비록 그 두 도성이 이 세상에서는 섞여 존재한다 하더라도, 그 두 도성의 대조가 어거스틴의 작품 속에 매우 명백하다는 사실은 놀랄 만한 것이 못 된다.⁶⁰⁾ 그러므로 교회는 두 국면에서 동시에 존재하고 있다.

5) 지상국과 국가

어거스틴은 비록 그가 이 입장을 지속해서 견지하지는 않았지만, 한때 데오도시안 시대의 기독교의 승리와 진보에 대한 비전에 매력을 느꼈던 적이 있다.⁶¹⁾ 비록, 그가 이전의 도나티스트주의자였던 티코니우스의 영향으로, 그의 종말론적 관점을 통해서 초월할 수 있었지만 말이다.

국가에 대한 어거스틴의 개념에 있어서, '지상의 도성들' 개념은 매우 중요하다. 어거스틴에게 있어, 지상의 도성들이 직접적으로 로마 제국을 의미하는 것은 아니었다. 그렇지만, 「신국론」의 많은 곳에서 다양한 형태로 기술하고 있는 지상의 도성은, 신국과 절대적으로 대립되는 개념이다.⁶²⁾ 우리는 적어도

57) DCD., 8.24. "... civitas Dei quae est sancta ecclesia ..." 3.16. "... civitatem Dei, hoc est eius ecclesiam ..." 15.26. "... civitas Dei, hoc est ecclesiae ..." 16.2. "... ad Christum et eius ecclesiam quae civitas Dei est."

58) R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology* (Cambridge: Cambridge University, 1970), p.62, p.71, p.120.

59) R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*(Cambridge: Cambridge University, 1994), pp. 45-62 그리고 79-83.

60) J. van Oort, "Civitas dei terrena civitas: The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources," in *Augustinus: De civitate dei*, (ed.) C. Horn (Berlin: Akademie Verlag, 1997), pp. 157-169.

61) P. Burnell, "The Problem of Service to Unjust Regimes in Augustine's City of God," p. 179; R. A. Markus, *Saeculum*, p.29.

62) 예를 들어, 불신자들의 도성, 이 세상의 도성, 사악한 도성 등. DCD. XVIII, 1; XVIII, 41, 51; XX, 11; XX, 9, XVII 2. 등. 또한 다음을 참조하라. J. Van Oort, *Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities* (Leiden: E. J. Brill, 1991), pp. 129-131.

「신국론」에서, 어거스틴이 모든 국가를, 비록 악마적일 필요까지야 없지만, 지상의 도성으로 간주하고 있다고 말할 수 있다.

한편, 딘(Deane)과 마르쿠스(Markus)는 어거스틴의 신학에서, 국가와 로마를 중립적인 실체로 본다. 이 견해에 의하면, 신국과 지상의 도성들은 이 현세(saeculum)에서 서로 섞여서 존재하고 있기 때문에, 그리고 세상의 종말에 분리될 것이기 때문에, 로마와 국가는 지상의 도성과 일치하지 않는다는 것이다.⁶³⁾ 비록 우리가 이 세상에서 혼합되어 있는 두 도성의 성격을 강조하려고 하는 그 의도를 충분히 이해할 수 있다고 하더라도, 어거스틴 당시 국가의 통치 행위가 중립적이었다고 생각하기에는 어려움이 남아 있다.⁶⁴⁾ 당시 국가는 그 방법에 있어서 강압적이었다. 로마는, 특히 어거스틴의 시대에는, 심지어 종교적인 문제까지도 권력을 사용할 수 있었던 것이다.

그러므로 우리는 다음과 같이 결론 내릴 수 있다. 어거스틴의 사상에 있어서, 국가는 지상의 도성과 매우 깊은 관련을 가지고 있다. 비록 그는 국가를 지상의 도성과 완전히 동일시하지는 않았지만 말이다.

3. 칼빈의 「기독교 강요」

칼빈에 의하면, 「기독교 강요」를 기록한 기본적인 의도는 프란시스 왕(과 독자들)에게 개신교도들은 정부 전복자가 아니라는 사실을 확신시키기 위함이었다.⁶⁵⁾ 칼빈은 자신과 자신의 당파는 왕에게 복종하는데, 왜냐하면 왕은 하나님을 능가할 수 없기 때문이라는 것이다. 칼빈은 성인 초신자에게 개신교 신앙을 가르칠 것을 목적으로 기록했는데, 일반적으로, 칼빈은 혁명적인 재세례파들과 지배적인 가톨릭 세력 사이에서 중도의 길을 택했다.

63) H. A. Deane과 R.A. Markus는 이 견해를 따른다. 이와 같은 분석을 위해서는 다음을 보라. P. Burnell, "The Status of Politics in St. Augustine's City of God," *History of Political Thought*, Vol. XIII (1992), pp. 13-39.

64) P. Burnell, "The Status of Politics in St. Augustine's City of God," *Journal of the History of Ideas* 54 (1993), pp. 13-17.

65) Calvin, *Institutes*, dedication.

칼빈의 「기독교 강요」 초판은 전체 6개의 장으로 구성되어 있으며, 1536년에 바젤에서 출판되었다. 그의 교회와 국가의 관계에 대한 사상은, 마지막 장에 나타나는데,⁶⁶⁾ 여기에서 그는 이중의 정부, 즉 영적인 정부(*regimen spirituale*)와 정치적인 정부(*regimen politicum*)라는 개념을 사용하고 있다.⁶⁷⁾ 칼빈에 의하면, 이 정부들은 모두 하나님에 의해서 수립되었으며, 주 예수 그리스도의 권위에 복종된다. 그러므로 교회와 국가는 하나님의 절대적인 주권적 지배 하에 놓여 있는 것이다. 또한 그의 「기독교 강요」의 초판에서, 칼빈은 기독교인의 양심의 자유뿐 아니라, 복종도 강조했다.

칼빈의 「기독교 강요」는 1539년 판에 이르러, 이미 칼빈이 자신의 근본적인 신학적 방향성을 설정했다는 것을 보여 주며, 따라서 이 구조는 그 이후 판에도 지속되고 있다.⁶⁸⁾ 그 성격에 있어서 칼빈의 「기독교 강요」는 1539년 이후 교리문답서에서 기독교 사상의 핵심 요약서로 발전해 갔다.⁶⁹⁾ 최종 판인 1559년 판 「기독교 강요」에는 제4권의 20장에 교회와 국가의 관계에 대한 사상이 설명되어 있다.⁷⁰⁾

66) W. Neuser에 의하면, 칼빈의 1536년판 기독교 강요는 가톨릭 교리에 대항해서 칼빈의 교리를 설명하기 위해서 기록되었다. 그러므로 이 초판은 “교리의 요약”(compendium complectens summam evangelica doctrinae)으로 간주해야만 한다. W. Neuser, “The development of the Institutes 1536 to 1559,” in *John Calvin's Institutes: His Opus Magnum, Proceedings of the Second South African Congress for Calvin Research*, July 31-August 3, 1984 (Institute for Reformational Studies, 1986), pp.33-41.

67) W. van 't Spijker, “The Kingdom of Christ According to Bucer and Calvin,” in *Calvin and The State*, (ed.) P. de Klerk (Grand Rapids: Calvin Studies Society, 1993), pp. 120-22. Van 't Spijker는 칼빈이 기록했던 문맥을 주의할 것을 환기시키며 그의 논문을 맺고 있다. 칼빈은 프랑스 왕에게, 사회를 위협했던 재세례파 혁명주의자들과 대조하면서, 부분적으로는, 시민정부를 옹호하기 위해서 그의 기독교 강요를 기록했던 것이다. 그에 의하면, 칼빈의 태도는 “한 목자되시는 예수 그리스도 아래 있는 두 마리의 다른 양들”이라고 하는 부씨의 개념과 보다 유사하다.

68) J.-D. Nenoit, “The History and Development of the Institutio: How Calvin worked,” in *John Calvin: A Collection of Essays* (ed.) G. E. Duffield (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), pp. 103-104.

69) R. A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2000), pp. 101-139.

어거스틴과 칼빈: 「신국론」과 「기독교 강요」에 나타난 교회와 국가 사상 비교

칼빈의 「기독교 강요」의 여러 판들에 일종의 변천이 있다면, 그것은 곧 칼빈의 신학적 발전, 혹은 적어도 신학적 뉘앙스나 강조점의 변화를 반영한다고 말할 수 있을 것이다. 그러므로 만약 우리가 칼빈의 「기독교 강요」의 각 판들을 비교하되, 교회와 국가의 관계와 관련된 어떤 내용들이 첨가 혹은 삭제되어 나타나고 있는지를 고찰한다면, 이 주제와 관련된 칼빈의 사상적 변천 여부를 알 수 있을 것이며, 만약 변화가 있다면, 그 방향성과 이유를 파악하는 것이 우리의 연구에 있어서 매우 중요한 작업이 될 것이다. 본 고에서는, 특히 1536년에 나타난 칼빈의 「기독교 강요」 초판과 1559년에 출판된 마지막 판을 비교할 것인데, 왜냐하면, 교회와 국가의 관계에 대한 그의 초기 사상이 결국 어떻게 강화되어 갔는가 혹은 약화되어 갔는가를 대조해 볼 수 있는 매우 중요한 방법이 될 것이기 때문이다.⁷⁰⁾

1) 국가의 목적

칼빈은 「기독교 강요」 초판에서 정부는 하나님에 의해서 임명된다고 주장한다. 이 국가의 과제는 사회적 평화를 유지하기 위한 것으로 요약된다. 주목할 것은, 칼빈이 국가에 대해서 어떤 종교적인 기능을 부여하지 않고 있다는 점이다. 우리가 다음의 인용에서 발견할 수 있는 것과 마찬가지로, 칼빈에 의하면, 국가는 단지 사회적 문제와 관계된 역할을 수행할 뿐이다.

그러나 이 세상의 통치는 자체의 일정한 목적을 가지고 있는데, 이는 우리가 사람 가운데 살아 있는 한 우리의 생활을 사회에 맞게 조정하고, 다른 사람과 서로 화해하여, 공공의 안녕과 평화를 보호 육성한다는 것이다. ... 그러나 만약 우리가 본향을 열망하면서 세상을 나그네로 사는 것이 하나님의 뜻이라면, 그리고 나그네 생활이 이런 도움을 필요로 한

70) Inst. IV, 20

71) W. Neuser, "The development of the Institutes 1536 to 1559," in *John Calvin's Institutes: His Opus Magnum, Proceedings of the Second South African Congress for Calvin Research*, July 31-August 3, 1984 (Institute for Reformational Studies, 1986), pp. 33-54.

다면, 이 도움을 사람에게서 빼앗는 자들은 바로 그 사람의 인간성을 박탈하는 것과 마찬가지다.⁷²⁾

그렇지만 칼빈의 「기독교 강요」 1599년 판을 보면, 칼빈은 초판에 나타나는 국가의 기능 외에, 다음과 같은 문장들을 첨가하고 있다.

하나님께 대한 외적인 예배를 존중하고 보호하고, 건전한 교리와 교회
의 지위를 수호하며...⁷³⁾

칼빈은 국가의 목적과 관련해서 사회적 평화 유지 외에, 국가가 교회와 교리를 후원해야 한다는 기능을 부여했다. 국가에 종교적이고 교리적인 책임을 강화시키는 뉘앙스를 발견할 수 있는 것이다. 정치적인 권위는 교회와 진정한 교리를 위해서 봉사해야만 한다. 칼빈은 자신의 1559년 판 「기독교 강요」에서, 정부에게 교회의 대리인으로 행동할 것을 요구하고 있는 것이다. 주목할 만한 사실은, 이 강화 현상이 나타나는 시기와 제네바에서 칼빈 자신의 종교적 리더십이 강화되는 때가 서로 맞물려 있다는 점이다. 「기독교 강요」 초판이 나왔던 1536년과 달리, 1555년 이후 제네바에서 칼빈의 위치는 크게 달라져 있었다. 시기적으로 신생 개신교 독립 도시인 제네바의 강력한 교회 지도자가 된 이후인 것이다.

72) Calvin, OS I, p. 259. (= Institutes 1st ed., 6. C. 36), "At huic destinatum est, quamdiu inter homines agemus, vitam nostram ad hominum societatem componere, ad civilem iustitiam mores nostros formare, nos inter nos conciliare, communem pacem ac tranquillitatem alere ac tueri ... Sin ita est voluntas Domini, nos, dum ad veram patriam adspiramus, peregrinari super terram, eius vero peregrinationis usus talibus subsidiis indiget, qui ipsa ab homine tollunt, suam illi eripiunt humanitatem."

73) "externum Dei cultum fovere et tueri, sanam pietatis doctrinam et Ecclesiae statum defendere."

2) 위정자의 책임

칼빈은 그의 「기독교 강요」 초판(1536년)에서, 위정자들의 의무에 대해 설명하고 있다. 그에 의하면, 정치적 지도자들은 공공의 순결과 절도와 품위와 평화의 수호자요 또한 보호자로서 임명을 받았다.⁷⁴⁾ 그러므로 위정자들은 하나님에 의해서 임명되었다는 점에 있어서 하나님의 대리자이며⁷⁵⁾ 하나님의 종이다.⁷⁶⁾ 칼빈에 의하면, 그들의 과제는 악한 사람들의 잘못된 행동에서 선한 사람들을 보호하는 것이다.⁷⁷⁾ 게다가, 칼빈에 전해에 의하면, 위정자들은 박해 받는 자들에게 도움을 주어야만 하고, 그들을 보호해야만 한다.⁷⁸⁾ 이런 이유에서 그들은 권력으로 무장할 수 있었던 것이다.⁷⁹⁾ 그러므로 다른 아닌 공공의 평화를 확립하기 위해서 위정자들은 명백한 악인들과 죄인들을 강제로 처벌할 수 있다는 것이다.⁸⁰⁾

한편, 1559년 판 「기독교 강요」를 조사해 보면, 초판에 나타난 위정자의 과제에 대한 그의 사상이 어느 정도 유지되고 있음을 발견할 수 있다. 칼빈은, 위정자들은 공적인 선을 위해서 하나님에 의해서 임명받은 자들이며, 그래서 그들이 하나님의 대리자라는 주장을 반복하고 있다.⁸¹⁾ 또한 칼빈은 공공의 평화를 증진하고 사악한 자들로부터 선한 사람들을 보호하기 위한 정치적 지도

74) OS I, p. 264. (= *Institutes*, 1st ed., 6.C.43). "Quoniam, in exponendo hic magistratuum officio non tam magistratus ipsos instituere consilium est, quam alios docere, quid sint magistratus et quem in finem a Deo positi. Videmus ergo publicae innocentiae, modestiae, honestatis ac tranquillitatis protectores statui ac vindices..."

75) Calvin, OS I, pp. 261-262. (= *Institutes*, 1st ed., 6.C.40), "In summa, si se Dei vicarios esse meminerint, omni cura, sedulitate, industria invigilent oportet, qui hominibus quandam divinae providentiae, custodiae, bonitatis, benevolentiae, iustitiae, imaginem in se repraesentent."

76) OS I, pp. 261-262. (= *Institutes*, 1st ed., 6.C.40).

77) OS I, p. 264. (= *Institutes*, 1st ed., 6.C.43).

78) OS I, p. 264. (= *Institutes*, 1st ed., 6.C.43).

79) OS I, p. 264. (= *Institutes*, 1st ed., 6.C.43).

80) OS I, p. 264. (= *Institutes*, 1st ed., 6.C.43), "quibus studium unum sit, communi omnium saluti ac paci prospicere."

81) *Institutes* (1559), 4.20.4. 6.

자들의 책임에 대해서, 자신의 이전 주장을 여전히 견지하고 있다.⁸²⁾

그렇지만, 초판과 비교해서 1559년 「기독교 강요」에 추가된 내용을 고찰한다면, 한 가지 사실을 발견하게 된다. 칼빈은 위정자에게 더 많은 과제를 부여하고 있다는 점이다. 칼빈은 또한 위정자들과 정부가 왜 필요하며, 왜 교회의 명예를 후원해야 하는지 그들의 의무를 강조하는 새로운 설명을 첨언하고 있다.

칼빈이 첨가한 새로운 문장들을 보면, 위정자들의 직무가 종교적이고 신적인 경배라는 입장에서 고려되고 있다. 첨언된 문맥 속에서 칼빈의 강조점은 하나님께서 정치적 지도자들에게 “그들이 대표하는 하나님과 또 그들에게 은혜를 베푸셔서 주권을 갖게 하신 하나님의 영광을 보호하고 옹호하도록” 명령하셨다는 것이다.⁸³⁾ 이런 의미에서, 칼빈은 우리에게 하나님께 대한 경배를 회복하고 순수하고 흠이 없는 종교를 고무하도록 노력했던 성경에서 칭송을 받은 왕들을 기억하도록 촉구하고 있다.⁸⁴⁾ 결과적으로 칼빈은 위정자들은 하나님을 향한 그들의 의무를 간과하지 말 것을 주장했던 것이다. 만약 지도자들이 인간 사이에서 정의를 나타내는 일에만 관심을 갖는다면, 1559년 칼빈에 의해서 덧붙여진 문장들에 의하면, 그것은 어리석은 일이다. 칼빈이 말하는 위정자들은 하나님의 신적 영광을 보호하고 증진하도록 노력한다는 점에서 하나님의 대표자들이기 때문이다.⁸⁵⁾

3) 악을 행한 자에 대한 왕의 태도

칼빈에 의하면, 기독교 전통과 일치하게, 백성들은 국가의 어떤 왕이든 복종해야만 한다. 칼빈이 「기독교 강요」 초판에서 로마서 13장 1-7절을 사용하면서 왕에 대한 복종을 설명할 때, 그는 “우리는 사람에게보다 하나님에게 복종해야만 합니다”라는 사도행전 5장 29절을 인용하지 않는다. 그렇지만, 1540년과 1551년 그리고 1556년에 출판된 자신의 로마서 주석에서, 칼빈은 악한 지배자에 대한 혁명을 정당화할 수 있는 사도행전 5장 29절을 사용하고

82) *Institutes* (1559), 4.20.8.

83) *Institutes* (1559), 4.20.9.

84) *Institutes* (1559), 4.20.9.

85) OS V. pp. 479-480. (= *Institutes*, 4.20.9).

있다.⁸⁶⁾ 이것은 처음에는 칼빈에게 혁명 개념이 없었다는 것을 시사한다. 그러나 프랑스에서 전개되었던 정치적 발전과 프랑스 개신교도의 종교적 상황에 의해서, 그는 불의한 왕에 대해서 복종하지 않을 가능성을 의미하는 용어들을 사용하게 된 것으로 보인다.

다른 한편으로, 이와 관련되는 칼빈의 「기독교 강요」 1559년 판에서, 그가 위정자들이 폭력을 사용하는 것과 경건과의 관계를 설명할 때, 그는 위정자들이 악행을 행한 자들을 처벌할 때, 하나님을 위해서가 아니라, 자기 자신을 위해서 행동해서는 안 된다고 주장하고 있다. 결국, 칼빈은 「기독교 강요」 마지막 판에서 왕이 악을 행하는 자들을 추방하는 것을 칭송했던 것이다.⁸⁷⁾ 칼빈에 의하면, 왕이 그 나라에서 악인들을 파멸시킬 때, 이것은 왕의 덕스러운 행위로서 평가되어야만 한다. 이런 방식으로 모든 악행자들은 그 신의 도성 밖으로 추방을 당하게 된다. 이 첨가는 칼빈 사상의 강조점이 더 진전되었다는 것을 보여 준다. 그의 초판에서 칼빈은 악행자를 추방하는 것이 왕의 덕스러운 행위인지에 대해서 주저했던 것으로 보인다. 그렇지만, 1559년 판에서는 정부에 의해서 추방되는 것을 하나의 정의로운 행위로 보고 있다.

역사적으로 제네바 시 당국의 도덕적 통제는 칼빈이 없던 1538년에서 1540년 사이에도 계속되었으며, 이런 배경 하에서 칼빈파가 1555년 시 선거에서 승리하면서 칼빈의 영향력은 더 증대되고 있었다. W. G. Naphy, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation* (Manchester: Manchester University, 1994), pp. 12-52. 결국, 이런 역사적 상황을 반영해서 칼빈의 행악자에 대한 태도는 1536년 「기독교 강요」와 1559년 판 사이에서 뉘앙스의 강조 차이가 있었다는 것을 발견할 수 있다.

86) R. A. Muller, "Calvin, Beza, and the Exegetical History," in *Church and State* (ed.) P. De Klerk (Grand Rapids: Calvin Studies Society, 1993), pp. 139-170.

87) OS V, p. 482. (= Institutes, 4.20.10), "Unde etiam inter regias virtutes hanc commemorat, perimere impios terrae, ut omnes operarii iniquitatis profligentur ex urbe Dei. Quo etiam pertinet laus quae Solomoni tribuitur, Dilexisti iustitiam, et odisti iniquitatem."

4) 종교적 적대자에 대한 태도

종교적인 적대자에 대한 칼빈의 언급은 파문의 문맥에 나타나고 있다. 「기독교 강요」 초판 제2장에서 칼빈은 신앙에 대해서 기록했다. 네 번째 파트에서 사도신경을 설명하면서 칼빈은 성도의 교제와 죄 용서와 육신의 부활과 영원한 생명을 다루고 있다. 칼빈이 거룩한 가톨릭 교회의 개념을 요약했던 부분이기도 하다. 칼빈은 교회를 선택된 자들의 전체 수, 즉 하나님 자녀들의 전체로 간주했다.⁸⁸⁾ 칼빈은 비록 우리가 선택된 자들을 식별하는 것이 어렵지만, 선택된 자, 즉 하나님의 자녀를 패역자와 이방인들로부터 구별할 수 있다고 보았다. 왜냐하면, 하나님께서는 그들을 자신들의 일들을 통해서 지켜 보기 원하시기 때문이다. 칼빈에 의하면, 우리와 함께 동일한 하나님과 그리스도를 신앙고백과 삶의 예와 성례에 참여함에 의해서 고백하는 자는, 사랑의 판단에 의해서 선택자요, 교회의 구성원으로 인정된다. 그러므로 비록 그들에게 약간의 불완전성이 있다고 하더라도, 그들이 그들의 악에 굴복하지만 않는다면, 그들은 선택자로 인정되어야만 한다.⁸⁹⁾

그렇지만, 칼빈에 의하면, 동일한 믿음에 동의하지 않는 자들, 혹은 그들의 입으로 하나님을 고백하기를 부인하는 자들은 현 교회의 거짓된 신도로 간주되는 것이다.⁹⁰⁾ 칼빈은 세 가지 상황 하에서 출교에 동의했다. 첫째, 선택되지 않은 자들은 하나님의 영광을 위해서 출교되어야만 한다. 왜냐하면, 그렇지 않을 경우 교회 안에 죄를 범한 많은 기독교인이 있게 되어, 마치 교회가 악행자들과 사악한 자들의 소굴로 비쳐질 수 있기 때문이다. 둘째, 선택받지 못한 자들은 출교되어야만 하는데, 그렇게 해서 그들의 타락함이 확산되는 것을 막아야 했기 때문이다. 셋째, 그들이 회개하는 것을 격려하기 위해서 출교는 내

88) *Institutes*(1st ed.) 2, 4, 21, p. 78.

89) *Institutes* (1st ed.), 2.4.26.

90) *Institutes* (1st ed.), 2.4.26. 다른 신학적 견해에 대한 칼빈의 태도에 대해서는 다음을 보라. P. C. Holtrop, *The Bolsec controversy on predestination, from 1551 to 1555: The statement of Jerome Bolsec, and the Responses of John Calvin, Theodore Beza, and Other Reformed Theologians*. 2 vols. (New York and Ontario: Mellen, 1993). Holtrop은 칼빈과 제롬 볼섹과의 논쟁에 대한 연구를 칼빈의 기록들과 편지들에 기초하고 있다.

려져야 한다.⁹¹⁾

그렇지만, 심지어 처벌하는 경우조차도, 우리는 마치 그들이 하나님의 손에서 버려진 자들인 것처럼 절망케 해서 안 된다.⁹²⁾ 「기독교 강요」 초판에서 칼빈은 종교적인 이유로 사형을 집행하는 것을 허락하지 않았다.⁹³⁾ 출교된 사람들은 교회에 의해서나 국가에 의해서 박해받아서는 안 된다는 것이 칼빈의 입장이다. 더 나아가 칼빈은 자신의 견해를 다음과 같이 표명하고 있다.

그런 사람들뿐만 아니라 터키인과 사라센인, 그밖에 종교의 적들에 대해서도 같은 태도로 대해야겠다. 그들을 우리와 같은 믿음으로 만들기 위해 많은 사람이 지금까지도 사용하고 있는 방법들을 우리는 결코 용인할 수 없다. 즉 그들로 하여금 불과 물과 다른 일상 요소들의 사용을 금지시키고, 그들의 인간성을 부인하고 그들을 칼과 무기로 옥박지르는 방법 등이다.⁹⁴⁾

칼빈은 터키인과 사라센인과 다른 어떤 종교적인 적대자조차도 하나의 인간 존재로서 인격적인 대우를 받아야만 한다고 결론 내린다. 「기독교 강요」 초판이 나올 때, 바젤에 머무는 종교적, 정치적 난민이던 칼빈은, '종교적인 적들', 심지어 '터키인과 사라센인' 이라 하더라도, 어떤 폭력을 가하는 것도 인정하지 않았다.

그렇지만, 1559년 판 「기독교 강요」에는, 국가가 반대 종파에 대해 폭력을 사용해서는 안 된다는 초판의 문장들이 생략되어 있다.⁹⁵⁾ 1536년과 1559년 사이, 종교적 적대자들에 대한 칼빈의 태도에 일종의 변화가 있음을 발견할 수 있다.

91) *Institutes* (1st ed.), 2.4.26.

92) *Institutes* (1st ed.), 2.4.27.

93) *Institutes* (1st ed.), 2.4.27.

94) OS I, p. 91. (= *Institutes*, 1536, 2.B.28). "Neque ii modo sic tractandi sunt, sed Turcae quoque ac Saraceni, caeterique verae religionis hostes: tantum abest ut probadae sint rationes, quibus eos ad fidem nostram adigere multi hactenus moliti sunt, dum aqua et igni, communibusque elementis illis interdunt, cum omnia illis humanitatis officia denegant, cum ferro et armis persequuntur."

5) 교회와 국가: 영혼과 육체

위에서 고찰한 바에 의하면, 칼빈의 사상에는 다음의 문제가 제기될 수 있다. 왜 국가가 신학적 교회론적 이슈들에 개입해야만 하는가? 국가는 이교도를 범죄자로 보고 처벌해야만 하는가? 어떤 사상이 당시 교회 지도자들로 하여금 국가에 호소하도록 했는가? 결국, 교회와 국가의 관계에 대한 칼빈의 사상을 근원적으로 이해할 수 있는 어떤 기본적인 이론이 존재하는가? 이런 문제에 대답하기 위해서, 필자는 교회와 국가의 관계에 관한 칼빈의 사상을 이해하는 하나의 기초적 틀로써, “영혼과 육체의 유비”라는 이론을 제시하고자 한다.

칼빈은 영혼의 특성이란 문제에 관심이 있었다. 칼빈에 의하면 인간은 두 부분, 즉 영혼과 육체로 구성되어 있는데,⁹⁵⁾ 이 영혼과 육체는 명확하게 구분되며, 독립적인 ‘본체(객체)’들이다.⁹⁷⁾ 칼빈은 이 두 본체가 분리되면 인간은 죽은 것이며, 인간의 영혼은 전적으로 의식을 가지고 있다고 확신하면서, 영혼 수면론(특히 재세례파들)과 영혼 사멸론을 비판한다.⁹⁸⁾ 칼빈에게 있어서, 영혼은 가장 높은 위치이며, 이 영혼(*anima*)은 인간의 중요한 부분인 것이다.⁹⁹⁾

영혼은 육체의 생명으로써, 모든 부분에 생기를 주며, 모든 기관을 각각의 행동에 적절하고 유용하게 한다.¹⁰⁰⁾ 「기독교 강요」에서 칼빈은 다음과 같이 진

95) A. J. Jelsma, *Frontiers of the Reformation: Dissidence and Orthodoxy in Sixteenth-Century Europe* (Aldershot/Brookfield USA/ Singapore/ Sydney: Ashgate, 1998), p. 8. 이 책은 그의 네덜란드어 책인 *Zonder een Dak Boven het Hoofd: In het grensgebied tussen Rome en Reformatie* (Kampen: Kok, 1997)이 다시 영어로 번역되어 출판된 것이다. 참조. S. Castellio, *Concerning Heretics, Whether They are to be Persecuted and How They are to be Treated. A Collection of the Opinions of Learned Men, Both Ancient and Modern. An Anonymous Work Attributed to Sebastian Castellio*, (trans.) R. H. Bainton (New York: Columbia University Press, 1935), p. 203.

96) OS III, p. 174. (= *Institutes*, 1.15.2), “Porro hominem constare anima et corpore, extra controversiam esse debet...”

97) OS III, pp. 173-176. (= *Institutes*, 1.15.1 과 2).

98) A. J. Jelsma, *De Ziel van Calvijn* (Kampen: ThUK, 1998), pp. 21-2.

99) W. J. Bouwsma, *John Calvin*, p. 78.

100) OS III, pp. 182-184. (= *Institutes*, 1.15.6).

술한다. “플라톤의 입장이 더 옳다. 그는 하나님의 형상을 영혼에서 보기 때문이다.”¹⁰¹⁾ 그러므로 칼빈에게 있어서, 영혼은 기록하며 인간의 불멸의 부분이고, 육체는 일시적 피난처다. 칼빈은 영혼을 하나님의 실제적 형상으로 보았으며, 하나님에 의해서 창조된 그러나 불멸하는 존재로 보았던 것이다.¹⁰²⁾

이런 문맥에서, 필자는 이 영혼-육체의 유비를 교회와 국가의 관계에 대한 칼빈의 사상을 이해하는 근본적인 개념으로 보고자 한다. 칼빈이 기록하듯이, “인간 안에는 두 세계가 존재하는데, 다른 왕들과 다른 법들이 그 세계를 지배한다.” 하나는 ‘내적 마음에 존재’ 하며, 다른 하나는 ‘외적 행동을 규제한다’.¹⁰³⁾ 칼빈은 영혼을 영적인 정부에, 육체를 국가에 비유하는 것이다. 「기독교 강요」에서, 칼빈은 “인간은 이중 정부의 지배 하에 있다”고 주장하고 있는데, 하나는 영혼의 지배이고, 다른 하나는 시민 정부의 지배이다. 칼빈은 “그리스도의 영적 왕국과 국가의 권력은 완전히 구별되는 것이다”라고 강조하지만, “정반대 되지는 않는다”고 주장한다.¹⁰⁴⁾ 칼빈은 ‘정건과 하나님을 공경하는 영적인 부분’과 법을 제정하는 책임이 있고, 인간성과 시민성에 대한 의무가 있는, ‘일시적’ 이고 ‘정치적’ 인 영역으로 나누었던 것이다.¹⁰⁵⁾

그리스도와 문화, 교회와 국가는 칼빈의 견해에 있어서 매우 밀접한 관계를 가지면서, 서로 분리될 수 없는 것이었다. 마치 영혼과 육체가 한 전인에서 나뉠 수 없듯이 말이다. 동시에 교회와 국가는, 영혼과 육체처럼 서로 구별되는 것이다. 칼빈은 변함 없이, 교회와 국가 혹은 양심과 외적인 행동의 관계를 영혼과 육체의 유비를 사용하여 이해한다. 육체는 영혼을 위해 존재한다. 시민 정부 또한 사회 평화를 증진시킬 뿐만 아니라, 하나님에 대한 외적 경배를 보

101) OS III, pp. 182-184. (= *Institutes*, 1.15.6).

102) A. J. Jelsma, *De Ziel van Calvijn* (Kampen: ThUK, 1998), pp. 11-12 and 21-22. “칼빈에게 있어서, 영혼은 기록하며 인간의 불멸의 부분이다. 육체는 부산물일 뿐이며 일시적인 피난처다.” “참으로 칼빈은 영혼을 하나님의 실제적 형상으로, 하나님에 의해서 창조된 그러나 불멸하는 존재로 보았다.” 참조. W. J. Bouwsma, *John Calvin*, p. 79; W. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, pp. 304-5.

103) OS IV, pp. 199-200. (= *Institutes*, 3.11.15). 104) OS V, pp. 471-2. (= *Institutes*, 4.20.1).

104) OS V, pp. 471-2. (= *Institutes*, 4.20.1).

105) W. J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*, p. 204.

호하고 지켜야만 하며, 또한 건강한 경건의 교리, 그리고 교회의 위치를 변호해야만 한다. 그러므로 교회는 국가의 양심이다. 국가는 사회 내에서 교회의 후원자다.¹⁰⁶⁾ 칼빈의 이 견해는, 유럽의 정치적인 상황 전개에 의해서 강화되었다. 영혼과 육체라는 칼빈의 유비는, 그의 교회와 국가에 대한 사상에서 종말론적인 특성을 또한 설명해 준다. 영혼은 영원하지만 육체는 사멸하게 마련이듯이, 교회는 영원하지만 국가는 이 세상에서 일시적인 것이다.

결론적으로 칼빈의 교회와 국가의 관계는, 그의 영혼과 육체의 유비에 그 이론적 근거를 갖는다. 마치 육체가 영혼을 위해서 섬겨야 하듯이, 비록 국가가 교회에 부속되지는 않더라도, 국가는 교회를 후원해야 한다. 이 교회 개혁자의 사상은 제네바의 정치적, 종교적 상황의 전개에 따라 강화되어 갔으며, 독특한 교회-국가 이론을 창출할 수 있었다.

4. 결론

이상에서 고찰한 바에 의하면, 「신국론」에 나타난 어거스틴의 교회와 국가의 관계에 대한 사상은, 두 도성의 혼재 이론에서 알 수 있듯이 세상에서의 교회의 현실적 책임감을 간과하지 않으면서도, 결국은 교회와 국가의 분리와 종말론적인 성격이 강화되는 방향으로 발전되어 갔다. 국가의 종교적인 의미는 점차 약화되었다.

칼빈의 「기독교 강요」의 경우, 교회와 국가는 별개의 실체로써 구별되며 각각 고유한 사명을 부여받고 있다. 그러나, 어거스틴의 두 도성과는 달리, 교회와 국가는 구별되나 분리되지 않는 쪽에 강조점이 놓여 있다. 칼빈은 국가에 공공의 평화를 증진시키는 사회적 기능 외에, 종교적인 기능과 의미를 부여하는 방향으로 사상을 전개했다. 그렇다면, 이 두 신학자의 교회와 국가 사상의 공통점과 차이점은 무엇이며, 그 이유는 어떻게 설명되어야만 하는가? 이 현상을 설명해 줄 수 있는 근본적인 이론이 존재하는가?

106) 참조. P. C. Holtrop, *The Bolsec controversy on Predestination from 1551 to 1555*, pp. 184-86.

1) 공통점: '교회의 신학자'

어거스틴과 칼빈은 '교회의 신학자'라는 기본적인 공통점이 있다. 자신의 교회와 그에 속한 성도들이 역사적 상황에 직면할 때, 이를 외면하거나 회피하는 것이 아니라, 복음의 정신으로 숙고하는 신학적 과정에서 그들의 사상이 성숙되어 갔다는 점이 유사한 것이다.

교회는 일반 역사와 연계되지 않으면, 이해될 수 없다.¹⁰⁷⁾ 왜냐하면, 지상의 역사적 교회는 진공 상태가 아닌, 정치적 사회적 환경 속에서 존재했기 때문이다. 어거스틴의 사역 무대는 4~5세기 기독교 국가인 로마 제국 말기의 북아프리카였다. 칼빈이 활동했던 종교 개혁 시기는 기독교와 그 종교 개혁을 수용했던 사회에 근본적인 변화를 일으키면서, 역동적인 지역적 국가적 전통이 창출되던 때였다. 16세기 로마 가톨릭 교회는 그 시대의 모든 영역, 즉 유럽의 사회적, 문화적, 정치적, 그리고 종교적 삶을 포괄하는 막강한 권력을 취하면서 성장했다.¹⁰⁸⁾ 두 사람은 이와 같은 각각의 시대에 교회의 책임을 맡았던 위대한 교사였다.

어거스틴은 당시 기독교 국가요 유일한 국가로 여겨졌던 로마 제국이 붕괴해 가는 과정에서 교회를 국가와 예리하게 대조시키며 종말론적으로 해석해 냈다. 한편 칼빈은 16세기 유럽에서 강력한 권력을 구가하고 있던 로마 가톨릭과 신성 로마 제국으로부터 각 지역 국가가 생성해 가며, 모든 유럽 국가가 두 개의 경쟁적인 교회의 갈등에 간여되던 시기에 신생 개신교 도시 국가인

107) 그 누구도 신학의 역사를, 특히 교회와 국가의 관계에 관한 사상을, 일반 역사에 대한 교찰없이 이해할 수 없다는 것은 결코 과장이 아닐 것이라는 엘스마 교수의 글을 보라. A. J. Jelsma, "De Kerk als Tegenbeweging. De Strategische Waarde van Martelaarsboeken," in *Geloven in de minderheid?* (red.) F. de Lange (Kampen: Kok, 1994), pp. 22-36.

108) A. J. Jelsma, *Frontiers of the Reformation: Dissidence and Orthodoxy in Sixteenth-Century Europe* (Aldershot/ Brookfield USA/ Singapore/ Sydney: Ashgate, 1998), p. 1. "만약 내가 16세기 초의 가톨릭 주의를 모든 것을 포괄하는 권력이라고 부른다면, 그것은 결코 과장이 아니라고 믿는다. 중세 후기에, 교회는 누구도 무너뜨릴수 없는 체제로 자라났다. 그래서 그 체제는 모든 사람들의 삶을 높은 정도까지 결정했으며, 유럽의 사회적, 법적 경제적 문화적 정치적 그리고 물론 종교적 삶을 조정하는 관료 제도로 전락되어 버리고 말았다."

제네바에서 사역했다. 당시 제네바는, 주교와 사보이에 대항하는 투쟁에서 막 정치적 자유를 획득했으며, 베른이 제네바를 식민지화하려는 시도에도 불구하고, 그 독립을 광범위하게 향유했다. 제네바 정부는 전통이 없이 젊은 정부였기 때문에, 그 자유는 종교 개혁 유지와 단단히 결합되어 있었으며,¹⁰⁹⁾ 특별히 1555년 제네바 선거에서 칼빈의 후원자들이 승리를 거둔 이후, 제네바에서 칼빈의 영향력이 확고하게 되면서,¹¹⁰⁾ 칼빈의 공동체가 확립될 수 있었던 것이다.

2) 차이점: '두 도성 사상' vs. '영혼과 육체의 유비'

이런 배경에서, 교회와 국가에 대한 두 교회 지도자의 사상의 배후에 위치하고 있는 열쇠 개념(Key Word)은, 어거스틴의 경우 '두 도성 사상'이며, 칼빈은 '영혼과 육체의 유비'다. 어거스틴에게 있어, 이 현세(saeculum)에서 적대적인 두 도성은 종말까지 혼재해 있지만, 끝내는 분리되어 신국만이 영원히 존재하게 될 것이다. 칼빈의 경우, 영혼과 육체는 각각 실체로써 존재하면서도 서로 분리될 수 없으며, 영혼이 육체보다 우위에 위치하면서 육체가 영혼을 위해 봉사하는 것처럼, 국가는 교회를 위해서 봉사해야 한다. 결국 교회는 국가의 양심인 것이다. 칼빈에 의하면, 육체가 사멸하더라도 영혼은 불멸하듯이, 종말론적으로 국가는 소멸될 것이나 그리스도의 교회는 영원히 지속될 것이다.

109) E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, (trans.) O. Wyon (New York: Harper & Brothers, 1960), pp. 625-27; A.E. McGrath, *Reformation Thought*, pp. 19-20; W.F. Graham, *The Constructive Revolutionary: John Calvin and His Socio-Economic Impact* (Richmond: John Knox Press, 1971), pp. 30-39.

110) W. G. Naphy, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation* (Manchester: Manchester University, 1994), pp. 208-235.

역사신학 논총 제7집

world. However, just as the body serves the soul, so does the State serve the Church.

어거스틴과 칼빈: 신국론과 기독교 강요에 나타난 교회와 국가 사상 비교

라 은 성
(국제신대원)

먼저 안인섭 박사님의 귀한 박사학위 논문의 일부분을 접할 수 있는 기회를 가진 것에 대해 기쁜 마음을 감출 수가 없습니다. 특히 교회와 국가(Church and State) 간의 관계에 관련된 주제는 교회사에서 일관되고 변함없이 크고 큰 이슈였음을 누구든 인지하는 바인데 이 견해에 관해 가장 지대한 영향과 주요한 위대한 두 인물, 즉 한국 개혁신앙에 영향을 끼친 위대한 두 신학자들, 어거스틴과 칼빈의 견해를 비교해 본다는 것은 그 자체로서도 의미 있는 일이 아닐 수 없을 것입니다. 또 그들의 위대한 대표적 작품들, 「신국론」과 「기독교 강요」에 나타난 견해를 간략하게 요약·정리하는 일은 이 분야에 관심을 가진 많은 분들에게 큰 도움이 되리라 믿어 의심치 않습니다. 안 박사님의 글을 읽고 다음과 같은 마음을 떨쳐버릴 수 없어 삼가 몇 자 적어봅니다.

먼저 본 소논문은 학위 논문의 일부이지만 이렇게 하나의 논문으로 만들고 발표할 때는 하나의 독립된 논문의 형식을 취하는 것이 옳다고 여겨집니다. 지금 다루는 주제가 아무리 귀한 것이고 학문적 가치가 있다고 하더라도 연구논문의 기본적 요소들을 갖추지 않으면 설득력을 상실하고 말 것입니다. 구체적으로 지적해 본다면, 여기 소논문의 이슈가 성립되는 데 꼭 요구되는 당위성과 논쟁이 없다는 것입니다. 예를 들면, 서론에서 안박사님은 “대부분의 신학적 작업들이 이 두 신학자의 예정 교리에 의존하고 있다는 것을 발견하게 된다. 그러므로 어거스틴과 칼빈의 사상을 비교하되, 그들의 교회와 국가 사상이 가장 잘 드러나 있는 「신국론」과 「기독교 강요」를 선택해서 비교 연구하려고 하

는 본 소논문은, 이런 맥락에서 미력하나마 매우 필요한 시도라고 하지 않을 수 없을 것이다"라고 했습니다. 두 신학자들에 관한 연구가 주로 예정론을 비교하는 것이 일반적임을 전제한 후 어떻게 하여 교회와 국가 사상을 다루는 이슈로 바뀌어야만 하는 당위성을 밝히지 않고 소논문의 본론으로 들어간다는 것입니다. 소논문의 연구의 필요성을 제시되었으면 하는 마음입니다.

둘째로, 객관성이 결여되어 있다는 것입니다. 안 박사님의 주장에 맞추어 두 신학자들의 글들을 그저 나열하고 안 박사님의 논리에 따라 정렬하는 것에 불과한 것처럼 여겨집니다. 두 신학자들이 말하도록 하는 것보다는 저자의 주관적 논리로 두 신학자들의 사상들을 소개한다는 느낌을 듭니다. 그렇기에 독자들에게 설득력을 주기에는 부족한 것 같습니다. 그 비근한 예를 든다면,

위에서 고찰한 바에 의하면, 칼빈의 사상에 있어서 다음의 문제가 제기될 수 있다. 왜 국가가 신학적 교회론적 이슈들에 개입해야만 하는가? 국가는 이교도를 범죄자로 보고 처벌해야만 하는가? 어떤 사상이 당시 교회의 지도자들로 하여금 국가에 호소하도록 했는가? 결국, 교회와 국가의 관계에 대한 칼빈의 사상을 근원적으로 이해할 수 있는 어떤 기본적인 이론이 존재하는가? 이런 문제들에 대답하기 위해서, 필자는 교회와 국가의 관계에 관한 칼빈의 사상을 이해하는 하나의 기초적 틀로서, '영혼과 육체의 유비'라는 이론을 제시하고자 한다.

위의 인용문에서 보드시피 안 박사님의 두드러진 본인의 주관적인 논리적 비약과 함께 객관적 설명도 없이 본인의 의도대로 내용을 소개함을 엿볼 수 있을 것입니다. 마치 주관적이라고도 볼 수 있는 흐름을 엿볼 수 있습니다. 더욱이 이러한 논리적 비약을 뒷받침하려는 객관적 견해들이나 타당한 근거들의 인용들이 요구됩니다. 물론 안 박사님은 이것을 뒷받침하기 위해 몇몇 자료들을 제시하기도 하지만 저자의 논리만을 간접적으로 뒷받침되는 것이 직접적으로 그러한 견해들을 뒷받침하는 자료를 제시하거나 다른 견해를 가진 학자들의 견해들을 소개하고 논쟁하고 있지는 못합니다. 더욱이 영혼과 육체와 교회와 국가 간의 유비는 유기체와 조직체와의 관계이기에 일리는 있어도 그렇다고 단정하고 결론에 이르러 두 신학자 간의 차이점이라고 결론을 낸

다는 것은 재고해야만 한다고 믿어집니다.

셋째로, 주제가 비교 연구라면 두 신학자들의 교회와 국가 간의 관계를 비교할 때 같은 항목으로 제시하는 것이 바람직할 것입니다. 하지만 소논문의 소제목들을 아래에서 보시다시피 비교하기에는 아무런 연관성이 없고 단지 두 신학자들의 교회와 국가 간의 관계를 그저 제시하는 것에 불과하다고 여겨 집니다.

2.1 어거스틴의 신국론	3.1. 국가의 목적
2.2. 현세(Saeculum)에서 두 도성의 혼재	3.2. 위정자의 책임
2.3. 두 도성과 세계 역사	3.3. 악을 행한 자에 대한 왕의 태도
2.4. 신국과 교회	3.4. 종교적 적대자에 대한 태도
2.5. 지상국과 국가	3.5. 교회와 국가: 영혼과 육체

이상에서 보듯이 두 신학자들의 견해들을 대비하여 본다는 것보다는 어거스틴의 신국론을 분석하는 것이고, 칼빈의 기독교 강요에 나타난 교회와 국가관을 분석하는 것으로 볼 수 있습니다. 이것을 서로 비교하기보다는 단순히 서로의 견해들을 설명하는 것에 불과하다는 것입니다. 그렇다면 주제 자체를 비교 연구라기보다는 두 신학자들의 견해들에 관한 소고라고 말하는 것이 나을 것입니다. 그렇지 않으면 서로 비슷한 항목들과 사상들을 통해, 아니면 상반되는 항목들이나 사상들을 통해 분석하고 이해해야 할 것입니다. 불행하게도 그러한 모습을 이 소논문에서 전혀 볼 수 없는 것은 아니지만 그렇지 않고 보기에 힘듭니다. 결론 부분에서 밝히는 안 박사님의 논지, 즉 두 신학자들의 공통점이란 단순히 '교회의 신학자' 라는 결론을 내리고 있고, 차이점이란 단순히 '두 도성 사상' 과 '영혼과 육체의 유비' 를 언급합니다. 더 분명하고 세심한 비교 연구를 바탕으로 한 설득력이 있어야 한다고 감히 언급해 봅니다. 더욱이 서론의 설명과 결론은 서로 연결이 되지 않습니다. 그래서 서론이 올바르게 설정되고 그것에 대한 방법론에 따라 진행된 본문이 결론에서 완전함을 보아야만 합니다. 바라기는 결론이 전제된 서론과 밀접한 관계를 맺었으면 합니다.

끝으로, 1555년을 기점으로 칼빈의 국가관을 이해함에 있어서 1555년을 분

역사신화 논총 제7집

기점으로 보고 설명하시는 견해는 좋은 지적으로 보입니다. 하지만 대체적으로 칼빈을 연구하신 분들의 견해는 1555년의 상황적 변화가 있었지만 그의 국가관에는 변화가 없었다는 것인데, 재 고려해 보아야만 하는 부분이라고 감히 여쭙니다. 답변을 부탁드립니다.

하지만, 소논문에는 위와 같은 부정적인 측면만 있는 것이 아닙니다. 본 논문에서, 최근의 자료들을 대거 인용하고 있는 것으로 보아 분명히 이 분야에서는 탁월하신 학자의 글임을 증명한다고 하겠습니다. 서론에서도 저자가 밝히는 것처럼, 이 분야에 대해서는 아직도 많은 연구가 필요한데 그것의 발단을 놓았다는 점에서는 귀한 작업이라고 여겨집니다. 귀한 글을 읽을 수 있는 기쁨을 주셔서 심심한 감사를 드립니다.