

어거스틴과 칼빈의 국가관

- 「신국론」과 「기독교 강요」를 중심으로 -

안 인 섭
(역사신학)

- I. 들어가는 글
- II. 어거스틴과 칼빈 : 상호 관계 연구의 세 접근 방법
 - 1. 어거스틴이 칼빈에게 미친 영향 (influence) 연구
 - 2. 칼빈의 어거스틴 수용(reception) 연구
 - 3. 어거스틴과 칼빈의 비교(comparison) 연구
- III. 어거스틴과 칼빈의 국가관 비교 : 「신국론」과 「기독교 강요」를 중심으로
 - 1. 어거스틴
 - 1) 국가의 개념
 - 2) 국가의 기능
 - 3) 국가 정치 지도자의 책임
 - 4) 정의로운 전쟁
 - 5) 다른 종파에 대한 국가의 태도
 - 6) 국가의 강제적 방법과 목회적 돌봄
 - 2. 칼빈
 - 1) 국가의 기능
 - 2) 국가 지도자의 의무
 - 3) 악한 사람들에 대한 위정자의 태도
 - 4) 다른 종파에 대한 태도
 - 5) 권징과 목회적 돌봄
 - 6) 국가의 신앙적인 책임과 권징
- IV. 비교 및 나오는 글

I. 들어가는 글

한국 교회는 한국 현대사의 발전 속에서 수적 부흥과 질적 성숙을 이루어 왔다. 기독교가 전래된 초창기부터 한국 교회는 국가로부터 박해를 받기도 했

으며, 해방 이후에는 근대적 의미의 민족 국가가 형성되는 과정에서 한국 교회는 중요한 역할을 감당해 왔다. 현재 한국 교회는 한국 사회 속에서 적지 않은 영향력을 발휘할 수 있는 위치까지 이르게 되었다고 평가할 수 있다. 이런 의미에서 작금의 한국 교회에 절실한 요청 중 하나는, 한국 사회를 향한 한국 교회의 “건강한 리더십”이라고 말할 수 있다.

한편 세계 교회사를 살펴보면, 교회는 그 초기부터 현재에 이르기까지 국가와의 관계 속에서 성장해 왔다는 것을 발견할 수 있다. 초대 교회는 로마 제국 속에서 발전했으며, 신성로마제국과 중세 교회의 관계는 중세 교회의 주요 페이지를 장식하고 있다. 특히 종교개혁 시대에는 교회와 국가의 관계가 보다 특별한 의미를 내포하고 있었다. 구교의 신학적 왜곡을 혁파하면서 성경적인 교회를 형성하는 과정과, 신성로마제국으로부터 근대적 의미의 민족국가들이 출발하는 역사적 발전이 역동적으로 맞물리면서, 개신교와 로마 카톨릭 교회 중에서 어느 교회의 신앙을 선택할 것인가의 문제는 곧 국가의 쟁점이기도 했던 것이다.

그러므로 어거스틴과 칼빈과 같이 기독교 신학의 근간이 되는 위대한 신학자를 택해서 그들의 국가관을 비교하는 작업은 “신학적”이면서도 “실천적”으로 의미있는 작업일 것이며, 21세기 교회와 신학에 방향을 제시하기 위해서 매우 필요한 연구임에 틀림없을 것이다. 어거스틴과 칼빈의 신학을 비교한 연구들은, 일부 존재하기는 하지만 대개 예정론 비교 연구에 집중되어 있다.¹⁾ 특별히 현대 사회에서 점차 중요한 문제로 대두하고 있는 국가관을 중심으로 어거스틴과 칼빈을 비교 연구하려는 시도는, 아직 본격적으로 이루어 지지 못했던 것이 사실이다. 그러므로 기독교 사상사에 근원적 토대를 놓았던 어거스틴

1) 어거스틴과 칼빈을 예정론을 매개로 연구한 것으로는, 폴만(A.D.R. Polman)과 랑어 판 라벤스바이(J.M.J. Lange van Ravenswaaij)와 데이비스(H. Davies)의 다음의 책들이 있다. A.D.R. Polman, *De Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvin* (Franeker: Wever, 1936). H. Davies, *The Vigilant God: Providence in the Thoughts of Augustine, Aquinas, Calvin and Barth* (New York etc.: Peter Lang, 1992). J.M.J. Lange van Ravenswaaij, *Augustinus totus noster: Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990).

과 칼빈을 비교하되, 특별히 그들의 국가관을 비교하는 것은, 어거스틴 학계나 칼빈 학계 모두에 있어서 의미심장한 작업이라고 할 수 있을 것이다.²⁾ 본 소논문은 먼저 어거스틴과 칼빈의 국가관을 각각 고찰할 것이며, 이 두 신학자를 비교하면서 마치게 될 것이다.

II. 어거스틴과 칼빈: 상호 관계 연구의 세 접근 방법

칼빈은 어거스틴과 비교 연구될 때 그의 신학을 이해하는데 더욱 도움을 준다. 중세 말과 종교개혁 시대의 초기에 전 유럽에는 어거스틴 르네상스가 풍미했는데,³⁾ 칼빈은 이런 지적 분위기에서 성장하면서 그의 사상이 형성되었기 때문에, 칼빈에게 있어서 어거스틴은 매우 중요하다고 할 수 있는 것이다. 뿐만 아니라, 칼빈은 그의 무수한 작품들 속에서 어거스틴을 인용하면서 자신의 신학을 개진하고 있는 점이 주목된다.⁴⁾ 칼빈이 이처럼 어거스틴에게 가장

2) 어거스틴과 칼빈을 비교 연구하기 위한 방법론을 위해서는 줄고를 보라. 안인섭, “칼빈과 어거스틴: 그 비교 연구의 한 방법론과 실제”, 『칼빈연구』2집 (서울: 한국장로교출판사, 2005), pp. 7-28. 어거스틴과 칼빈의 “성경해석학”에 나타난 교회와 국가 관계 연구로는 다음 논문을 참조하라. 안인섭, “로마서 13:1-7 해석에 나타난 어거스틴과 칼빈의 교회와 국가 사상”, 『신학지남』(2004년 겨울호), pp. 162-187. 어거스틴과 칼빈을 비교하되, 어거스틴의 신국론과 칼빈의 기독교 강요를 통한 연구로는 아래의 논문이 있다. 안인섭, “어거스틴과 칼빈: 신국론과 기독교 강요에 나타난 교회와 국가 사상 비교”, 『역사신학 논총』제7집 (서울: 이레서원, 2004), pp. 11-38.

3) H.A. Oberman, *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, rep. 1992), pp. 8-12. 맥그래스에 의하면, 칼빈은 1520년대에 파리에 있는 College de Montaigu에서 공부를 했으며, 새로운 길(via moderna)의 중심지였던 그곳에서 아마도 후기 중세 어거스틴주의(late Mediaeval Augustinianism)를 만났을 가능성이 크다. A.E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1999), pp. 80-3.

4) J. van Oort, “Calvin en Augustinus”, *Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis* 72-1 (1992), p. 103. 어거스틴의 칼빈 수용을, 교회와 국가의 관계에서 연구한 한 예로서 다음의 논문을 들 수 있다. 안인섭, *Calvin's Reception of Augustine's Ideas on Church and State*, (drs. Thesis) (Kampen: Theological University of the Reformed Churches in the Netherlands in Kampen, 1999).

많이 호소했던 이유는,⁵⁾ 어거스틴을 “가장 순수하고 원시적인 교회”의 신학자로 보았기 때문이며, 동시에 칼빈은 종교개혁과 교부 시대의 역사적 기독교와 연속성을 주장하기 위함이었다.⁶⁾ 그러므로 칼빈을 어거스틴과 비교 연구하는 작업은 칼빈의 신학적 근거들을 이해하는데 중요한 단서가 될 것이며, 이런 맥락에서 칼빈은 어거스틴과의 관계 속에서 연구되어야 할 것이다.⁷⁾

어거스틴과 칼빈을 서로 관련시켜 연구하고자 하는 학문적 노력은, 논리적으로 볼 때 크게 세가지 범주의 방향에서 진행될 수 있을 것이다.

1. 어거스틴이 칼빈에게 미친 “영향(influence)” 연구

이것은 어거스틴의 입장에서 어거스틴의 사상이 어떻게 칼빈에게 영향을 주었는지를 고찰하고자 하는 접근이다. 최근에 어거스틴이 후대에 미친 영향에 대한 종합적인 연구서가 등장했다. A.D. Fitzgerald가 대표로 편집한 *Augustine through the Ages* 라는 책으로, 어거스틴과 그 이전 그리고 그 이후의 신학자와의 상호 관련성을 보여주는 자료이다.⁸⁾ 이 연구서는 하나의 시험적인 작업으로서 백과사전식의 정보를 제공해 준다고 하는 점에서는 높이 평가될 수 있겠으나 본격적인 연구서라고는 볼 수 없다. 이 첫째 방법은 어거스틴의 4-5세기가 그 해석학적 지평의 중심에 위치하게 되며, 따라서 칼빈이나 이후의 신학 사상은 어디까지나 주변이 된다. 이런 이유로 헨리 머로우

5) R.J. Mooi, *Het kerk - en Dogmahistorisch Element in de Werken van Johannes Calvin* (Wageningen: H. Veenman & Zonen N.V., 1965), pp. 384-391.

6) A.N.S. Lane, “Calvin's use of the Fathers and the Medievals”, *Calvin Theological Journal* 16 (1981), pp. 160-162, 171, 173, 그리고 189-190. 다음을 참조하라. J. van Oort, “Calvinus patristicus: Calvin's kennis, gebruik en misbruik van de patres”, in *De Kerkvaders in Reformatie en Nadere Reformatie*, (ed.) J. van Oort (Zoetermeer: Boekencentrum, 1997), p. 69.

7) 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/Köln: E.J. Brill, 1997), vol. 2, p. 661.

8) A.D. Fitzgerald, *Augustine through the Ages* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1999).

(Henri Marrou)의 「성 어거스틴 그리고 그의 영향」(Saint Augustine and his influence through the ages)같은 책을 보면, 전체 본문 180페이지 중에서 오직 약 34페이지 정도만이 어거스틴이 후대에 미친 영향을 다루고 있을 뿐 아니라, 그나마 종교개혁 시대에 미친 영향은 3페이지에 불과하고 칼빈은 아예 언급도 되지 않고 있다.⁹⁾

2. 칼빈의 어거스틴 “수용(reception)” 연구

칼빈이 어거스틴을 어떻게 이해했는지를 연구하는 이 시도는, 16세기 종교개혁이 그 해석의 기준이 된다. 이 연구는 주로 칼빈이 그의 구체적인 작품 중 어느 특정부분에서 어거스틴의 작품을 실제로 인용(use)했는지를 문헌학적으로 고찰하는 경향이 강하며, 그 인용의 정당성 여부도 연구함으로, 결국 칼빈의 어거스틴 이해의 정도를 살펴보자는 것이다. 칼빈과 교부와의 관계 연구라는 이 연구 경향은 최근에 활발한 경향을 보이고 있다고 할 수 있는데, 중요한 연구들로는 다음을 들 수 있다.

칼빈의 어거스틴 이해를 연구한 것으로는, 먼저 칼빈의 작품에 인용된 어거스틴을 연구한 스미츠의 다음의 책이 있다. L. Smits, *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*.¹⁰⁾ 또한 칼빈이 어거스틴의 예정론을 어떻게 이해했는지를 연구한 랑어 판 라펜스바이(J.M.J. Lange van Ravenswaaij)의 저서인 *Augustinus totus noster: Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin*도 한 예로 들 수 있을 것이다.¹¹⁾ 그리고 판 오르트의 소논문인 “John Calvin and the Church Fathers”도 언급할 만 하다.¹²⁾ 그 외에

9) H. Marrou, *Saint Augustine and his influence through the ages* (New York: Harper Torchbooks, 1957).

10) L. Smits, *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*, I-II (Assen: Van Gorcum, 1956-58).

11) J.M.J. Lange van Ravenswaaij, *Augustinus totus noster: Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin* (Gtingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990).

12) 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/Köln: E.J. Brill, 1997), vol. 2, pp. 661-700.

칼빈이 전체 교부(어거스틴뿐 아니라)를 어떻게 수용했는지에 대한 다양한 연구 도서들과 소논문들이 있다.¹³⁾

13) <단행본>

- A.N.S. Lane, *John Calvin: Student of the Church Fathers* (Edinburgh: T&T Clark: 1999)
 A.N.S. Lane, *Calvin and Bernard of Clairvaux* (Princeton: Princeton Theological Seminary, 1995)
 A. Zillenbiller, *Die Einheit der katholischen Kirche: Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften* (Mains: P. Zabern, 1993)
 J. Koopmans, *Het oudkerkelijk dogma in de Reformatie, bepaaldelijk bij Calvin* (Wageningen: Veenman, 1938). (Repr. Amsterdam 1983)
 A. Garoczy and K. Müller, *Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus: Ein Beitrag zur Hermeneutik Calvins* (Wiesbaden: Steiner, 1981)
 E.P. Meijering, *Calvin wider die Neugierde: Ein Beitrag zum Vergleich zwischen reformatorischem und patristischem Denken* (Nieuwkoop: De Graaf, 1980)
 H.O. Old, *The Patristic Roots of Reformed Worship* (Zürich: Theologischer Verlag, 1975)
 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)
 R.J. Mooi, *Het kerk-en Dogmahistorisch Element in de Werken van Johannes Calvin* (Wageningen: H. Veenman & Zonen N.V., 1965)
 W.N. Todd, *The Function of the Patristic Writings in the Thought of John Calvin* (Diss.) (New York, 1964)

<논문>

- 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.
 I. Backus (ed), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, 2 vols. (Leiden/New York/Köln, 1997)
 J. van Oort, "Calvinus patristicus: Calvijns kennis, gebruik en misbruik van de patres", in *De Kerkvaders in Reformatie en Nadere Reformatie*, (red.) J. van Oort (Zoetermeer: Boekencentrum, 1997), pp. 67-81.
 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 (Kirkville, Missouri: Sixteenth Century Journal Publishers, 1997), pp. 67-96.

→ (뒤로 이어짐)

3. 어거스틴과 칼빈의 “비교(comparison)” 연구

이 방법은 어거스틴과 칼빈을 서로 관련시켜 연구하되, 위의 두 가지의 접근과는 또 다른 제 삼의 연구라고 할 수 있다. 한마디로 어거스틴과 칼빈 모두를 동등한 주인공으로 삼아 그들의 신학과 사상을 연구한 후에 비교하자는 것이다.

앞에 언급했던 두 번째 연구 그룹의 경우, 칼빈의 신학적 배경과 칼빈 사상의 형성 구조를 고찰하는데 매우 유익한 연구 방법론이라고 할 수 있지만, 한 가지 해석학적인 문제에 직면하게 된다. 이 둘째 연구에 의해서 그려지는 어거스틴의 초상화가 진정한 어거스틴일 수 있는가라는 점이다. 다시 말하자면, 16세기 칼빈에 의해서 인용된 어거스틴은 4-5세기 로마제국 말기에 북아프리카의 교회를 위해서 사역을 담당했던 어거스틴이라기 보다는, 엄밀하게 말해서, 16세기의 한 종교개혁자에 의해서 이해된 어거스틴이라는 것이다. 그러므로, 세 번째 작업은 어거스틴과 칼빈을 각각 4-5세기와 16세기에 활동했던 인물로 보면서, 그 시대 속에서 각각 이해하자는 것이다. 이런 선행 연구 이후에 어거스틴과 칼빈을 비교 연구한다면, 그들이 가지고 있었던 신학

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.

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.

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.

A.N.S. Lane, “Calvin's Sources of St. Bernard”, in *Archiv für Reformationsgeschichte* 67 (1976), pp. 253-283.

I. Backus, “Calvin's judgment of Eusebius of Caesarea: An Analysis”, in *Sixteenth Century Journal* 22, (1991), pp. 419-437.

적 특징들과, 그것이 21세기 교회에 줄 수 있는 조언이 무엇인지를 명확하게 찾을 수 있는 잇점이 있다. 이 셋째 방법이 갖는 장점은 어거스틴을 그가 목회했던 4-5세기의 문맥에서 이해하고, 칼빈을 그가 맹렬히 활동했던 16세기의 역사 속에서 해석함으로써, 어거스틴을 어거스틴 되게 하고 칼빈을 칼빈 되게 한다는 점이다.

단행본으로 연구된 어거스틴과 칼빈의 비교 연구로는 각주 1에 나오는 저서들을 들 수 있는데, 주로 두 신학자의 예정론(혹은 은총론)에 한정되어 있다는 것을 발견하게 된다.¹⁴⁾ 그 외에, 실제로는 그 분량이 매우 적은 다음과 같이 소규모의 연구논문들을 발견할 수 있다.¹⁵⁾

이상에서 볼 수 있는 것처럼, 어거스틴과 칼빈의 “비교 연구”는, 아직까지도 본격적인 연구가 미흡한 실정이며, 특히 “교회와 국가”라는 주제를 중심으로 진행된 비교연구는 먼저 진행된 학계의 연구를 발견할 수 없으므로, 앞으로 더욱 집중적인 연구가 필요하다고 할 수 있을 것이다.

III. 어거스틴과 칼빈의 국가관 비교: 「신국론」과 「기독교 강요」를 중심으로

칼빈과 어거스틴의 교회와 국가의 관계에 대한 사상을 비교 연구하기 위해, 이 주제와 관련된 그들의 대작이라고 할 수 있는, 기독교 강요와 신국론을 연구하는 것이 필요하다. 어거스틴의 신국론은 교회와 국가의 적절한 관계에

14) 각주 1을 보라.

15) D.F. Wright, “1 Corinthians 7:14 in Fathers and Reformers”, in *Die Patristik in der Biblexegese des 16. Jahrhunderts*, (ed.) D.C. Steinmetz (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999), pp. 93-113. 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. J. van Oort, “Calvijn en Augustinus”, *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 72-1 (1992), pp. 92-103. L.D. Sharp, “The Doctrine of Grace in Calvin and Augustine”, in *Evangelical Quarterly* vol. 52 (1980), pp. 84-96. M.E. Vanderschaaf, “Predestination and Certainty of Salvation in Augustine and Calvin”, in *Reformed Review* vol. 30, no. 1 (1976), pp. 1-8.

대한 그의 사상에 근본적인 틀을 제공해 준다. 이 작품에는 세상의 시작부터 종말에 이르기까지 어거스틴 사상의 중심적인 주제들이 광범위한 구도로 다루어지고 있으며, 따라서 신학론 연구는 어거스틴의 교회와 국가 사상을 이해하는데 큰 도움을 줄 것이다.

전체 6개의 장으로 구성된 칼빈의 기독교 강요 초판은, 1536년에 바젤에서 출판되었는데, 그의 교회와 국가의 관계에 대한 사상은, 마지막 장에 나타난다.¹⁶⁾ 여기에서 그는 이중의 정부, 즉 영적인 정부(*regimen spirituale*)와 정치적인 정부(*regimen politicum*)라는 개념을 사용하고 있다.¹⁷⁾ 칼빈에 의하면, 이 정부들은 모두 하나님에 의해서 수립되었으며, 주 예수 그리스도의 권위에 복종된다. 그러므로 교회와 국가는 하나님의 절대적인 주권적 지배하에 놓여있는 것이다. 또한 그의 기독교 강요의 초판에서, 칼빈은 기독교인의 양심의 자유뿐 아니라, 복종도 강조했다.

칼빈의 기독교 강요는 1539년 판에 이르러, 중요한 신학적 틀이 설정된 것으로 보인다. 이 구조가 그 이후의 판에도 연결되고 있고,¹⁸⁾ 1539년 이후에는 “교리문답서”에서 “기독교 사상의 핵심 요약서”로 발전해 갔던 것이다.¹⁹⁾ 그의 기독교 강요의 최종판(1559년)에는 제 4권의 20장에 교회와 국가의 관계에 대한 사상이 설명되어 있다.²⁰⁾

16) W. Neuser에 의하면, 칼빈의 1536년판 기독교 강요는 카톨릭 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.

17) 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.

18) J.-D. Benoit, “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.

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

20) *Inst.* IV. 20.

1. 어거스틴

어거스틴의 시대에는, 지중해 세계에 오직 하나의 국가인 로마 제국만이 존재하고 있었고, 그 로마 사회 안에는 다양한 인종적 문화적 집단들이 있었다. 교회와 더불어 국가는 그 당시 사회에서 두 개의 중심 기둥 중에 하나라는 위치를 가지고 그 임무를 수행하고 있었다.

1) 국가의 개념

어거스틴은 국가의 개념과 관련해서, 키케로의 *De Republica*에 나오는 정의의 개념을 중요시했다. 정의(*iustitia*)를 *iuris consensus*의 중요한 구성요소로 보면서, 진정한 정의가 없는 곳에는 어떤 *ius*도 있을 수 없다는 것이다. 어거스틴은 다음과 같이 기록하고 있다.

나는 그곳(2권)에서 키케로의 공화국에 나오는 스키피오에 의해서 선취되었던 개념에 부합하는 어떤 로마 공화국도 없었다는 것을 보여주었다. 스키피오는 “국민의 복리”로서의 국가, 혹은 공화국의 간략한 정의를 제시해 주었는데 말이다. 이제 이 정의가 참된 것이라면, 진정한 로마 공화국은 존재하지 않았다. 왜냐하면, 로마는 스키피오의 정의처럼 “국민의 복리”가 결코 아니었기 때문이다. 그는 “국민”을 ‘일반적인 정의감과 이익집단에 의해서 연합된 다수로 보았다.’²¹⁾

스키피오에 의하면, 국민은 “모든 회중이나 군중이 아니고, 법에 대한 공동의 인식에 의해서, 그리고 이익 공동체에 의해서 연합된 회중이다.” 스키피오(와 키케로)는 국민과 국가가 존재하기 위해서 필수적인 정의에 대한 약정이란 개념을 가지고 있었다.²²⁾ 이 개념으로 볼 때 로마에는 결코 그런 공동체가

21) Augustine, *De Civitate Dei*, 19, 21.

22) H.A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (New York and London: Columbia University Press, 1963), p. 118.

존재하지 않았으며, 이런 의미에서 로마는 진정한 의미의 국가나 공화국이라고 할 수 없다. 왜냐하면, 그곳에는 참된 정의가 없었기 때문이다. 만약 한 공동체에 진정한 정의가 없다면, 어느 누구도 공화국(*res publica*)이라고 말할 수 없다는 것이다.

어거스틴은 키케로적인 국가의 개념(*res publica*)을 직접 지상의 국가에 적용하기를 거부했다.²³⁾ 불경건한 도성은 진정한 정의를 결여하고 있다는 것이다.²⁴⁾ 진정한 정의가 없는 국가에 대한 비판은 키케로에 의해서 제기된 것이었다. 그러나 어거스틴은 그 개념을 기독교적이 용어로 해석하여 키케로적 의미를 성경적인 의미의 “정의”로 적용시켰다.²⁵⁾

어거스틴은 하나님을 경배하고 결과적으로 진정한 정의를 소유하고 있는 개개인으로 구성된 공동체나 국가에서만 참된 정의를 발견할 수 있다고 주장한다. 그렇지만, 이 지상에서는 진정한 정의를 소유하고 있는 어떤 공동체도 존재하지 않고, 오직 하나님의 도성에서만 모든 시민들에게서 진정한 정의가 발견될 수 있다. 그러므로 키케로주의에서 말하는 유일한 참된 국가(*res publica*)는 오직 하나님의 도성이다.²⁶⁾

이런 문맥에서 어거스틴에게는 두 종류의 정의가 있다는 점과, 그 각각은 차이점을 가진다는 것을 기억해야만 한다. 진정한 정의는 오직 하나님 나라에서만 발견될 수 있다. 어거스틴은 이 지상의 도성에서 완전을 추구하는 고전적인 의미의 정치 개념을 포기한다. 그렇지만, 비록 그보다는 훨씬 못한다 하더라도, 여전히 중요한 정의(즉 일시적이고 지상적인)의 개념이 또한 존재하는데, 그것은 지상의 국가들에 적용된다.²⁷⁾ 그러므로 어거스틴은 자유롭게 기독교 전통을 따를 수 있었고, 국가에 대한 실제적인 견해를 취할 수 있었다.

23) A.H. Armstrong (ed), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967) p. 415.

24) Augustine, *De Civitate Dei*, 19, 24.

25) R.A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, pp. 64-65.

26) H.A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 121.

27) R.A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 171.

한편 어거스틴의 “지상의 도성”은 어떤 지상의 특별한 국가나 왕국을 의미하는 것이 아니라는 점을 기억하는 것이 필요하다. 어거스틴에게는, 로마 제국은 유세비우스 전통에서 말하는 메시아적인 이미지도 아니었고, 히폴리우스적인 흐름에서 말하는 적그리스도적인 묵시론적인 상징도 아니었다. 어거스틴은 이 두 극단적 기독교 전통을 따르지 않았다. 어거스틴의 국가관은 그 이전에 존재했던 관점들에 나타났던 종교적인 중요성은 상당 부분 빠져있다.²⁸⁾ 여기에 로마 제국에 대한 어거스틴의 성숙한 태도의 독창성과 위대함이 존재한다. 이전의 도나티스트 신학자였던 티코니우스를 제외하고는, 국가에 대한 그와 같은 개념을 가졌던 자가 없었으며, 어거스틴은 티코니우스로부터 많은 부분을 빚지고 있는 것이다.²⁹⁾ 어거스틴이 말하는 국가는, 다른 사회적 제도와 같이, 인간의 타락과 그 결과를 개선하기 위한 하나의 현실적인 기관이다.

기독교 전통에서 보면, 하나님의 구원의 행동만이 진정으로 정의로운 사회를 수립할 수 있었다. 기독교인들은 지상의 나그네였다. 그러므로 우리는 어거스틴의 성숙한 사상에서, 인간의 자기 성취나 완전성과 관련된 국가에 대한 어떤 이론의 흔적을 찾아볼 수 없다.³⁰⁾

그러므로 어거스틴에게 있어서 국가는 외적인 질서이다. 국가가 유지해 주는 평화는 외적인 평화이다. 게다가, 국가는 힘의 사용에 의해서 유지되는 강제적인 질서이다.³¹⁾ 어거스틴은, 그렇지만, 국가에 부과되었던 질서와 평화를 “일시적”인 것으로 보았다. 그러므로 그는 일시적인 평화와 지상의 정의를, “참된” 혹은 “실제적인” 평화와 정의와 구별했다. 비록 지상의 평화와 질서가 갈등에 의해서 자주 혼란스럽게 되지만, 그리고 그것이 제공해 주는 정의가 종종 불완전하지만, 어거스틴은, 그것들은 인간의 지속적인 삶을 위해서 필수적인 요소라고 보았다. 세상의 평화는 강제적인 힘을 소유하고 있는 정치적인

28) A.H. Armstrong (ed), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1967), pp. 408-9.

29) R.A. Markus, *Saeculum*, pp. 55-6.

30) *Ibid*, pp. 74, 94-5.

31) H.A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 117.

그리고 법적인 체제에 의해서 유지된다. 그러므로 어거스틴은 지상의 그리고 일시적인 질서와 평화를 위한 관심을 하나님을 향한 기독교인들의 의무의 한 부분으로 간주했던 것이다.³²⁾

어거스틴의 국가는 외적인 질서와 평화, 즉 바벨론의 평화를 보존한다. 이 평화는, 그들이 이 세상에 살고 있는 한, 하나님의 도성으로 순례하는 나그네들을 포함해서 모든 인간을 위해서 필요한 것이다.³³⁾ 그 국가는 법적인 체제를 통해서 이 일시적이고 외적인 평화를 보호한다.³⁴⁾ 그러므로 국가와 그 강제와 처벌을 위한 도구들은, 어거스틴에 의하면, 타락한 인간의 죄된 조건을 위한 처벌일 뿐만 아니라, 치료제로서 고안된 신적으로 임명된 기구들이다. 어거스틴은 정치적인 권위의 신적인 기원과 그것에 대한 백성들의 절대적인 복종의 의무를 주장하고 있다. 그에 의해서 주어진 주된 이유들 중의 하나는, 인간의 탐욕과 갈등을 제어하기 위한 강력한 권력의 필요성을 깊게 인식한 데 존재하는 것으로 보인다.³⁵⁾ 그러므로, 지상의 평화를 유지하고 지상의 정의에 어긋나는 폭력에 대해서 국가가 처벌해야 한다는 국가의 의무는 정당한 것이다.

요컨대, 어거스틴은 기독교와 고전 철학의 전통을 따라 국가와 정치에 대해서 깊이 숙고했다. 그는 이 개념들을 명확하게 했고, 심화시켰으며, 확장시켰다. 어거스틴의 국가 개념에 있어서, 진정으로 정의로운 국가는 하나님의 도성일 뿐이다. 세상의 실제적인 국가는 일시적인 평화를 유지하기 위한 기구이다. 아리스토텔레스의 논의를 따르는 “정치적인 이론”은, 어거스틴의 작품에는 발견되지 않는다.

2) 국가의 기능

어거스틴에게 있어서 국가는 인간의 타락 때문에 세워졌던 기구였다. 강제적인 힘을 소유하고 있는 정치적이고 법적인 이 체계는 인간의 지상에서의 삶

32) R. A. Markus, *Saeculum*, p. 100.

33) Augustine, *De Civitate Dei*, 17, 13.

34) H. A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 103.

35) *Ibid.*, pp. 143-44.

을 위해서 필요한 것이다. 이 국가라고 하는 조직은, 타락한 인간들이 살고 있는 지상의 사회 생활을 위해서 필요한 평화와 질서를 확립하기 위해서 봉사할 뿐이며, 그것을 위해서 국가는 힘의 수단을 가지고 있는 것이다.³⁶⁾ 그러므로 어거스틴이 바라보는 국가는 교정을 하기 위한 기구이다. 국가에 의해서 유지되는 질서는 자발적인 사랑으로 구성되어 있는 하늘의 질서와는 다르다.³⁷⁾ 그래서 이 국가는 자연적인 것은 아니며, 일시적으로 이 세상에 존재하는 기구인 것이다.

어거스틴의 견해에 의하면, 국가는 지상의 평화를 유지하기 위해서 존재하기 때문에, 이 국가의 기능에 의해서 인간은 함께 살아갈 수 있으며, 그들의 지상의 실존을 위해서 필요한 것들을 얻을 수 있다. 국가는 또한 사회의 갈등과 무질서, 그리고 긴장을 해결하기 위해서 봉사한다. 모든 정치적인 기구들과 법적인 권위들은 동일한 목적을 소유한다.³⁸⁾ 이런 의미에서, 국가의 기능은 로마 제국에서 인간의 자유를 수호해 주는 것으로 폭넓게 정의될 수 있다.

다른 한편, 비록 국가가 제국을 보호할 역할을 가지고 있다고 하더라도, 국가는 완전한 의미에서 정의로울 수는 없다. 어거스틴은 국가는 “지상의 평화”를 제공하고 그것을 보호해야 한다고 생각했는데,³⁹⁾ 그가 말하는 지상의 평화는 어거스틴의 신학에 있어서 “사용(uti)”과 “향유(frui)”라는 개념 속에서 이해되어야 한다. 어거스틴은 자신의 성경해석학의 원칙을 명쾌하게 설명하고 있는 그의 “*De Doctrina Christiana*”에서, “frui(향유)”와 “uti(사용)”이라고 하는 개념을 명확하게 사용하고 있다.

향유한다는 것은 어떤 사물 그 자체 때문에 그 사물에 애착함이다. 사용한
다 함은 용도로 쓰이는 사물을 우리가 성취하기 원하는 것으로, 우리가 원해야

36) H.A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (New York and London: Columbia University Press, 1963), pp. 116-121.

37) Augustine, *De Civitate Dei*, 12, 9.

38) Markus, *saeculum* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 95.

39) 다음을 보라. DCD., 19, 17; Ep., 153, 6, 16.

하는 것으로 결부시키는 것이다. 왜냐하면, 부당한 사용은 남용이거나 오용이라고 불러야 하기 때문이다.⁴⁰⁾

어거스틴에 의하면, *frui*는 “그 자체를 목적으로 사랑하는 것”이며, *uti*는 “어떤 다른 것을 위해서 사랑하는 것”이다. 하나님의 도성의 백성들은 오직 하나님과 하늘의 것들 안에서만이 즐거워 할 수 있다.⁴¹⁾ 그렇지만, 우리는 낯선 땅의 나그네로서, 지상의 것들도 사용한다. 여기에 어거스틴의 국가와 정치의 개념이 존재한다.

국가는 인간 사회에서 평화와 질서를 보존한다. 이 평화는 하나님의 도성으로부터 순례를 하고 있는 나그네를 포함한, 모든 인간 존재에게 필요하다. 왜냐하면, 비록 그것이 진정한 하늘의 평화는 아니라고 하더라도, 그들이 이 세상에 살고 있는 한 평화가 필요하기 때문이다.⁴²⁾ 이 세상에서, 우리는 어떤 완벽한 평화를 누릴 수는 없다. 그러나 우리는 다른 사람에 대한 폭력을 줄이도록 노력해야만 한다.⁴³⁾ 비록 우리가 이 인간 사회에서 상대적인 평화를 가질 수밖에 없지만,⁴⁴⁾ 이 평화도 역시 하나님으로부터 오는 것이다.⁴⁵⁾ 하나님의 도성은, 그 도성이 이 세상에서 머물고 있을 동안에는 이 세상에서의 평화를 사용한다.⁴⁶⁾ 그러므로 그의 평화의 개념은 기독교적인 환경에 기초하고 있는 것이다.⁴⁷⁾

40) Augustine, *De Doctrina Christiana* (= DDC), 4, 4. “*Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter se ipsam. Uti autem, quod in usum venerit, ad id, quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. Nam usus illicitus abusus potius vel abusio nominanda est.*”

41) Augustine, DDC, I,5,5; I,10,10; I,33,37.

42) Augustine, DCD, 19,11.

43) D.X. Burt, “Augustine on the Morality of Violence: Theoretical Issues and Applications”, in *Congresso Internazionale Su S. Agostino Nel XVI Centenario Della Conversione, Atti, III, Institutum Patristicum [Augustinianum]*, Roma, 1986. pp. 25-54.

44) H.A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (New York and London: Columbia University Press, 1963), pp. 98-99.

45) Augustine, *De Civitate Dei*, 19, 13.

46) Augustine, *De Civitate Dei*, 19, 17.

47) E. TeSelle, “Justice, Love, Peace”, in *Augustine Today*, (ed.) R.J. Neuhaus (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1993), p. 91.

3) 국가 정치 지도자의 책임

기독교인들은 그들의 지배자와 국가의 법을 존중하고 지켜야 할 의무를 가지고 있다. 기독교 종들과 진정한 신자들은 “그들의 현세의 주인들에게 봉사하도록 또한 명령을 받았다… 심지어 모든 그리스도인들은 인간의 권력과 지상의 권력에 복종할 의무를 부과 받는다.”⁴⁸⁾ 어거스틴의 사상에서, 인간의 사회적 삶은 에덴에서 시작된 것이며, 이런 관점에서 그의 사상은 플라톤의 그것과 구별된다.⁴⁹⁾

다른 한편, 국가 그 자체는 이 세상에서의 평화를 유지하기 위해서 노력하는 신적으로 임명된 기구이다. 그러므로 그의 견해에 의하면, “정당하게 임명된 권위”에 저항하는 자는 누구든지 “하나님의 법”에 반항하는 것이다. 어거스틴은 사도 바울을 인용하면서 말한다. 지도자는 “검을 헛되게 가지고 있는 것이 아니다. 왜냐하면 그는 하나님의 사자이고, 악을 행하는 그에 대한 진노를 실행하는 보복자이기 때문이다.”⁵⁰⁾

정치적인 권위에 대해서, 그는 “위정자를 두려워할 때, 악행자들이 한계내에 유지되고 선한 사람들이 악행자들 가운데서도 보다 평화롭게 살게 된다” 표현하고 있다.⁵¹⁾ 그렇지만, 어거스틴은 좋은 그리스도 지도자는 참 종교와 한 분이신 참 하나님에 대한 예배를 증진시키기 위해서 그의 권력을 사용해야 한다고 강조한다. 어거스틴은 지배자는 하나님 앞에서 경건하고 겸비해야만 할 뿐 아니라, 또한 “하나님에 대한 예배를 가능한 확장시키기 위해서, 그의 권력을 사용함에 의하여,” 하나님의 영광을 위한 그의 권력을 사용해야만 한다고 주장한다.⁵²⁾

48) Augustine, *De catechizandis rudibus*, 21, 27, 8f. (NPNF I,III,306): “Iubentur autem teim serui christiani et boni fideles dominis suis temporalibus servire: Omnibus tamen praecipitur servire humanis protestatibus atque terrenis.” (CCL 46, p. 162).

49) Augustine, *De Bono Coniugali*, 1.1.

50) Augustine, *Contra litteras Petiliani*, II, 20, 45 (NPNF I,IV,540): “Si dicitis debere: quaerite jam quid pate debeant a potestatibus ordinatis, qui eis resistendo, Dei ordinationi resistunt. Unde aperte Apostolus dicit: Non enim sine causa gladium portat; vindex est enim in iram ei qui male agit.” (PL 43, p. 273). Cf. Romans 13:4.

51) Augustine, *Ep*, CLIII, 6, 16 (FC 20, p. 293); (PL 33, p. 660).

어거스틴은 또한 지상의 왕들은 인간으로서 뿐만 아니라 왕으로서 하나님을 섬겨야만 하며, 그들은 국가적인 차원에서 신앙적인 진리를 기구화함으로써 그것을 행한다는 견해를 피력한다.⁵³⁾ 심지어 417년과 같은 후기에도, 그는 국가를 기독교 정통 교회의 도구로 간주하고 있다.⁵⁴⁾

어거스틴은 왕들과 지도자들은 이교도와 분파에 대한 교정과 처벌을 위한 적합한 역할이 있다는 견해를 가지고 있었다.⁵⁵⁾ 그는 빈센트에게 보내는 그의 편지에서 “지상의 왕들로 하여금 그리스도를 위하여 법을 만들기라도 해서 그리스도를 봉사하도록 하라”고 말하기도 하였다.”⁵⁶⁾ 어거스틴은 기독교 왕들은 지상의 평화를 유지하기 위한 기본적인 과제를 수행할 뿐만 아니라, 이교도와 분파들에 대항하는 교회를 보호하고 지지하기 위해서 그들의 권력을 사용할 의무가 있다고 명백하게 생각했던 것이다.

어거스틴은 408년 이전의 몇 년 동안 진행된 도나티스트와의 긴 투쟁의 과정에서, 그 운동을 강제로 진압하는 것을 변호하는 한 편지를 기록했다.⁵⁷⁾ 어거스틴에게 있어서 종교는 만약 그것이 진정한 종교이기만 하다면, 무엇보다도 우선권을 가지고 있었다. 그러므로 어거스틴의 신학에서, 영적인 구원은 다른 도덕적인 문제들보다 더 중요했다.

417년에 어거스틴은 로마 장군인 보니페이스에게 보내는 편지에서, 지상의 왕들은 인간으로서 뿐 아니라, 왕으로서도 하나님을 섬겨야만 한다고 말하고 있다.⁵⁸⁾ 이 편지에서, 그는 왕들은 국가적인 차원에서 신앙의 진리를 수립해야 할 의무가 있다고 주장했다.

52) Augustine, *DCD*, 5, 24; *CCL* 47, p. 160.

53) Augustine, *Ep.* 185 (*De Correctione Donatistarum*), 5.19 (*PL* 33, p. 801).

54) P. Burnell, “The Problem of Service to Unjust Regimes in Augustine's City of God”, p. 179.

55) D.X. Burt, *Friendship and Society: An Introduction to Augustine's Practical Philosophy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), pp. 210-218.

56) Augustine, *Ep.*, 93,5,19 (*FC* 18, p. 75), “imo vero servant reges terrae Christo, etiam leges ferendo pro Christo” See also *DCD*, V, 24.

57) Augustine, *Ep.*, 93.2.4. (*PL* 33, p. 323).

58) Augustine, *Ep.*, 185 (*De Correctione Donatistarum*), 5.19 (*PL* 33, p. 801).

4) 정의로운 전쟁

어거스틴은 국가가 전쟁에 의해서 유지될 수 있다고 인정했다. 그러나 전쟁에 대한 그의 개념은 평화에 대한 그의 이해에 근거한다. 평화에 대한 그의 개념은 역설적으로 전쟁에 의해서 얻어지는 것이다. 모든 인간은 전쟁을 수행함으로 평화를 획득한다.⁵⁹⁾ 그러므로 지상의 도성과 그 평화에 관하여, 그는 다음과 같이 요약한다.

왜냐하면, 그것[지상의 도성]은 지상의 것들을 즐기기 위한 지상의 평화를 갈망한다. 그리고 그것은 이 평화를 얻기 위해서 전쟁을 수행한다....⁶⁰⁾

그렇지만, 그는 영토를 확장하기 위해 제국에 의해서 수행되는 전쟁은 예리하게 비판했다.⁶¹⁾

정의로운 전쟁에 대한 어거스틴의 견해는 주목해야 할 필요가 있는데, 왜냐하면, 그는 로마와 유대-기독교 전통을 종합했고 그의 사상은, 교회사에 나타난 정의로운 전쟁 개념의 형성과 밀접한 관련이 있기 때문이다.⁶²⁾ 그는 자신의 국가 개념에서 그렇게 했듯이, 전쟁에서도 복선을 취했다. 한편으로 전쟁은 인간의 죄의 결과로 말미암은 비참한 결과였다. 그렇지만 동시에, 전쟁은 그런 상태에 놓여있는 인간을 치유하기 위해 필요한 하나의 조치이기도 했다.

성경에 나오는, 특히 구약에 등장하는 무수한 예들을 사용하면서, 어거스틴은 우선 전쟁 그 자체는 하나님에 의해서 허용된 것이었다고 주장하려고 시도했다. 어거스틴은 군사들이 세례 요한에게 세례를 받기 전에 무엇을 해야 하는지를 물었을 때, 그들의 복무를 중단하라고 명령하지 않았다는 점을 강조했다. 어거스틴은 또한 어느 백부장이 그리스도에 의해서 그의 직책에서 떠나

59) Augustine, *De Civitate Dei*, 19, 12.

60) Augustine, *De Civitate Dei*, 15, 4.

61) Augustine, *De Civitate Dei*, 3, 10.

62) F.H. Russell, *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. 16.

라고 명령을 받지 않았던 점을 말하고 있다. 게다가 어거스틴은 예수께서 “가이사의 것은 가이사에게”라고 말씀하셨을 때, 로마 군사들에게 주어졌던 돈을 허용했다는 것을 지적했다.⁶³⁾

진정으로 악한 것은 전쟁 그 자체가 아니라 전쟁에 대한 사랑이었다. 그래서 어거스틴은 그것을 다음과 같이 언급하고 있다.

전쟁에서 참으로 악한 것은, 폭력, 잔혹한 보복, 공포하고 앙심이 깊은 적대감, 거칠은 저항, 그리고 권력에 대한 욕망 ... 등과 같은 것들이다.⁶⁴⁾

어거스틴이 일단 전쟁을 필요한 것으로 인정했기 때문에, 그는 주의 산상설교를 설명해야만 했다. 어거스틴은 그것은 하나의 적대적인 행위를 실행하는 문제라기 보다는 마음을 포기하는 문제라고 말하면서 하나의 해결을 시도하고 있다. 이렇게 함으로 그는 산상설교의 가르침은 정의로운 전쟁을 비껴갈 수 있다고 보았던 것이다.⁶⁵⁾

어거스틴에게 있어서 죄는 처벌되지 않은 채로 남아있는 것 보다는 사랑으로 처벌되어야만 했다. 어거스틴은 심지어 처벌을 받은 사람들은 그들의 교정 이후에 만족할 수 있을 것이라고까지 주장했다. 그들은 더한 해를 인내하도록 준비되어야만 한다.⁶⁶⁾

이런 문맥에서 어거스틴은 바울의 회심의 경우를 예로서 끌어들이고 있다.

당신들은 또한 사울이었다가 후에 바울이 된 자에게 진리를 알게 하고 붙잡게 하기 위해서 그리스도께서 그에게 가하셨던 커다란 강제력에 의해서 어떻게 강요되었는지를 읽고 있습니다. 왜냐하면, 당신은 당신의 눈이 즐기고 있는 그 빛은 돈이나 다른 어떤 소유물보다 더 인간에게 정확하다는 것을 생각할

63) Augustine, *Contra Faustum Manichaeum*, 22, 74.

64) Augustine, *Contra Faustum Manichaeum*, 22, 74.

65) F.H. Russell, *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 18-19.

66) Augustine, *Our Lord's Sermon on the Mount*, 1, 20, 63.

수밖에 없기 때문입니다. 바울이 하늘로부터의 힘에 의해서 땅에 고꾸라졌을 때 갑자기 상실되었던 이 빛은 그가 거룩한 교회의 구성원이 될 때까지 회복되지 못했습니다. 그러나 당신들은 잘못으로 인한 치명적인 결과로부터 누군가를 구원하기 위한다고 해서 그 사람에게 어떤 강제적인 힘도 사용해서는 않된다는 의견을 가지고 있습니다.⁶⁷⁾

어거스틴에 의하면, 그리스도께서는 사울에게 강제력을 사용하셔서 그 사울이 보편교회의 구성원이 되는 바울이 되도록 하셨다는 것이다. 이런 경우, 어거스틴의 해석에 의하면, 강제력은 바울에게 있어서는 유익한 것이다.

마찬가지로 심지어 이웃을 향한 사랑조차도 그 이웃에게 강제력을 발동하는 방식으로 이해될 수 있는 여지가 있다. 비록 어거스틴 자신은 그것에 대해서는 강력하게 주장하지는 않았지만 말이다.

사람을 죽이는 문제에 대해서, 어거스틴은 어떠한 법적 권위도 없는 자에 의해서 악인에 대한 사형이 집행되는 것을 허용하지 않았다.⁶⁸⁾ 전쟁에 대한 어거스틴의 견해는 그것이 정상적인 법적 지배에 부속되어야만 한다는 것을 지적하고 있다.⁶⁹⁾ 만약 그것이 충고 할만 하다면, 오로지 군주만이 전쟁을 수행할 수 있는 권위를 가지고 있다. 일단 전쟁이 수행되면, 군사들은 그 공동체에 평화와 안정을 위한 그들의 의무에 집중해야만 한다.⁷⁰⁾

이때 어거스틴의 전쟁에 대한 해석에는 하나의 문제가 제기될 수 있다. 만약 사악한 왕이 의로운 사람에게 전쟁을 수행할 것을 명령한다면, 그는 어떻게 해야 하는가? 어거스틴은 자신의 국가적 위치에 속한 의무를 다해야 한다고 주장했다. “그러므로 만약 경건하지 못한 왕 아래서 근무하는 의로운 자는, 그의 지배의 질서에 의해서 싸워가면서, 국가 안에서 그의 위치를 속하게 하는 의무를 다해야만 한다.”⁷¹⁾

67) Augustine, *Ep.*, 93.2.5.

68) Augustine, *Contra Faustum Manichaeum* 22, 70.

69) R.A. Markus, “Augustine on the ‘just war’”, in *The Church and War*, (ed.) W.J. Sheils (London: The Ecclesiastical History Society, Basil Blackwell, 1981), pp. 11-13.

70) Augustine, *Contra Faustum Manichaeum* 22, 75.

어거스틴의 정의로운 전쟁에 대한 신학은 그의 다른 윤리적 개념들과 관련되어 있다. 어거스틴에게 있어서, 권위를 인정받은 국가의 지도자만이 전쟁을 수행할 수 있다. 심지어 그들은 그들의 백성을 보호하기 위해서 전쟁을 수행할 의무를 가지고 있다는 것이다.⁷²⁾ 만약 전쟁이 하나님의 명령에 복종하면서 수행된다면, 그것은 정의로운 전쟁으로 보아야 한다. 모세의 전쟁의 경우, 그것이 하나님의 명령에 의해서 수행되었기 때문에, 그 전쟁은 악하지 않고 정의로운 것이다.⁷³⁾ 그렇지만, 어거스틴은 정의로운 전쟁이 수행될 때, 적대자들은 죄인이어야만 한다고 본다.

어거스틴에 의하면, 전쟁은 평화롭고 정당한 방식으로 진행되어야만 한다.⁷⁴⁾ 검으로 사람을 치는 전쟁보다 더 좋은 것은 말로 하는 전쟁이라는 것이다. 그러므로 어거스틴의 강조점은 평화에 의해서 평화를 유지하는 것이 전쟁에 의해서 평화를 수호하는 것보다 더 좋다는 것이다.⁷⁵⁾

5) 다른 종파에 대한 국가의 태도

어거스틴에게 있어서 국가는 정치적인 지도자가 정의롭던 그렇지 못하던 관계없이 진정으로 정의로우 수는 없다. 참된 정의는 하나님의 나라에서만 존재할 수 있다. 국가는 시민들이 한 사회 안에서 나누기 원하는 일련의 가치들을 유지하기 위한 협약을 만들 뿐이다. 더군다나 어거스틴은 국가는 종교적인 문제들에 간섭할 수 없다는 것을 강조했다. 마치 교회가 국가의 기능에 개입할 수 없듯이 말이다.⁷⁶⁾

71) Augustine, *Contra Faustum Manichaeum* 22, 75.

72) D.X. Burt, "Augustine on the Morality of Violence: Theoretical Issues and Applications", in *Congresso Internazionale Su S. Agostino Nel XVI Centenario Della Conversione, Atti, III, Institutum Patristicum [Augustinianum]*, Roma, 1986, pp. 25-54.

73) Augustine, *Contra Faustum Manichaeum* 22, 75.

74) Augustine, *Ep.*, 88, 12.

75) Augustine, *Ep.*, 229, 2.

76) E. TeSelle, "Justice, Love, Peace", in *Augustine Today*, (ed.) R.J. Neuhaus (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1993), pp. 95-96 and 101-104.

어거스틴이 로마 교회의 책임자로 사역했던 후기 로마시대에, 주교는 로마 사회 내에서 재판하는 역할도 가지고 있었기 때문에, 주교들의 법적 사역은 지역 교회 공동체를 위한 것일 뿐만 아니라, 전체 로마 제국을 포함하기도 했다. 그러므로 당시 사람들은 주교와 성직자들의 사역을 행정적인 것으로도 보았다.⁷⁷⁾ 주교의 이런 역할 외에도, 다른 한편, 로마법 자체가 교회의 입장을 대변하는 경향을 보여주기도 했다.

데오도시우스 법전 16:5:44에 보면, 로마 제국의 법은 로마 카톨릭 교회를 후원할 것을 천명하고 있는데, 이 법전은 다음과 같이 기록되어 있다:

도나티스트들, 이교도, 그리고 유대인들의 뻔뻔스러움은 새롭고 특별한 행동을 노출시켰다. 왜냐하면, 그들은 카톨릭 신앙의 성찬을 무질서하게 만들기를 원했기 때문이다... 우리는 그러므로 정당하고 응당한 처벌이 카톨릭 종파를 거스리고 거역하는 어떤 행위를 시도하려고 하는 자들에게 내려질 것을 명령한다.⁷⁸⁾

그러므로 교회법뿐 아니라, 로마법이, 다른 종교적인 그룹들, 즉 도나티스트, 이교도, 그리고 유대인들을 불공평하게 다루면서 로마 카톨릭 교회에게는 호의를 베풀었던 것이 당시의 일반적인 상황이었다.

그렇지만, 국가의 종교적인 책임에 대한 어거스틴의 주장을 살펴보면, 그렇게 과격한 태도를 보여주고 있지는 않다. 국가에 참된 신앙을 증진시키기 위한 종교적인 책임이 있다는 것은 인정하고 있었지만, 어거스틴은 결정적인 판단은 오직 이 세상의 끝에 가서야 성취될 것이라는 종말론적인 관점을 견지하고 있었다. 그의 이 태도는 도나티스트 주의자였다가 출교당했던 티코니우

77) D. Hunt, "The Church as a Public Institution", in *The Cambridge Ancient History*, vol. XIII. *The Late Empire, A.D. 337-425* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 272-276.

78) *Codex Theodosianus* 16:5: 44. (24 November 408), cited from A. Linder (ed.), *The Jews in Roman Imperial Legislation* (Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 1987), pp. 239-41.

스(Tyconius)로부터 영향을 받았던 그의 종말론에 기원한다.

6) 국가의 강제적 방법과 목회적 돌봄

그의 편지 93에서, 어거스틴은 국가에 의한 종교적인 강제에 대해서 기록하고 있는데, 그는 영적으로 약한 사람들은 불의한 지배에 의해서 공격을 당했을 때, 그 악과 영적인 결과에 대해서 방어할 능력이 없기 때문에 “강제는 긴급하게 필요했다”고 주장했다.⁷⁹⁾

어거스틴은 자신의 작품들에서 두 가지 용어로 설명하고 있다. 즉 *disciplina*와 *occasio*가 그것이다. 그는 이 용어들을 성경적 의미로 사용한다. *disciplina*는 항상 하나님과 이스라엘 백성들간의 관계의 문맥에서 사용되었다. 거룩한 *disciplina*는 내적인 도덕적인 발전을 가져오기 위해서 외적인 압력을 사용하는 것이다.⁸⁰⁾ 그러므로 *disciplina*라는 개념은, 같은 어원을 갖는 *occasio*와 함께, 어거스틴 이론의 중심부에 위치한다. *Occasio*는 잠언서에서 나오는 것인데, 지혜로운 신앙의 사람을 *eruditio*할 때, 많은 것들 중에서 하나의 간접적인 영향으로서 제국의 법의 압력을 언급하곤 했다.⁸¹⁾

이런 어거스틴의 태도는 그의 누가복음 14:23 설교에 요약되어 있다.⁸²⁾ 어거스틴이 “강제”라는 용어를 사용했을 때, 그것은 “억제”나 “처벌”과 같이 단순히 부정적이고 법률적인 의미를 가지고 있었던 *cohibitio*를 의도한 것은 아니었다. 그 대신 어거스틴은, “견책”, “바로 세우기” 등을 의미하는 *correctio*라는 용어를 사용했다. 그가 의도했던 강제적인 행동은 교회론적인 것이었다.⁸³⁾ 이런 문맥을 고려해 볼 때 어거스틴은 국가가 종교적인 목적을 위해서

79) Augustine, *Ep.*, 93.6.20. (*PL* 33. p. 331). P. Bumell, “The Problem of Service to Unjust Regimes in Augustine's City of God”, p. 182.

80) R.A. Markus, *Saeculum*, p. 143.

81) P.R.L. Brown, “St. Augustine's Attitude to Religious Coercion”, in *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (London: Farber and Faber, 1972), pp. 270-271.

82) Augustine, *Serm.*, 112.8. “Foris inveniat necessitas, nascitur intus voluntas.”

83) P.R.L. Brown, “St. Augustine's Attitude to Religious Coercion”, in *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (London: Farber and Faber, 1972), pp. 274-275. R.A. Markus also argues for the same position, *saeculum*, 152.

강제적 방법을 취하는 것에 대해서 정치적 행위가 아니라 목회적 돌봄으로 이해했고 그래서 그것을 용인했다고 볼 수 있는 것이다. 그렇지만 어거스틴은 사형은 금하고 있다.⁸⁴⁾

2. 칼 빈

칼빈이 기독교 강요를 기록한 일차적인 의도는 칼빈과 개신교인들은 왕이 하나님의 권위 아래 있다고 믿기 때문에, 왕에게 순종하는 자들이며 정부정복자가 아님을 프란시스 왕과 독자들에게 천명하는 것이었다.⁸⁵⁾ 일반적으로 칼빈은 혁명적인 재세레파들과 지배적인 카톨릭 세력 사이에서 중도의 길을 택했다. 칼빈은 사회를 위협했던 재세레파 혁명주의자들과 대조하면서, 부분적으로는, 시민정부를 옹호하기 위해서 그의 기독교 강요를 기록했던 것이다.⁸⁶⁾

칼빈은 1536년부터 1559년까지 기독교 강요의 여러 판들을 출판했는데, 이 각 판들을 거듭하면서 칼빈의 사상은 점진적으로 발전되었다. 따라서 칼빈의 기독교 강요의 각 판들을 비교하되, 교회와 국가의 관계와 관련된 어떤 내용들이 첨가 혹은 삭제되어 나타나고 있는가를 고찰한다면, 그것은 곧 칼빈의 신학적 신앙스나 강조점의 변화를 반영한다고 말할 수 있을 것이다. 특히 1536년에 나타난 칼빈의 기독교 강요 초판과 1559년에 출판된 마지막 판을 비교하는 것이 중요한데, 왜냐하면, 교회와 국가의 관계에 대한 그의 초기 사상이 결국 어떻게 강화되어 갔는가 혹은 약화되어 갔는가를 대조해 볼 수 있는 매우 중요한 방법이기 때문이다.

84) Augustine, *Ep.* 185, 7, 26. "non tamen supplicio capitali, propter servandam etiam circa indignos mansuetudinem christianam."

85) Calvin, *Institutes*, dedication.

86) 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.

1) 국가의 기능

칼빈에 의하면, 국가는 하나님에 의해서 세워진 신적 기관이다. 칼빈은 이 국가의 기능을 명확하게 표현하기를, 인간들 사이의 화해를 도모하며, 사회의 공적인 평화를 유지하기 위함이라고 기술하고 있다. 이런 칼빈의 사상은 1536년에 출판된 그의 기독교 강요 초판에 잘 나타나 있다.⁸⁷⁾ 1536년 당시 칼빈의 사상은 국가의 기능은 인간의 삶 속에서 안녕을 유지하기 위한 것이었다고 요약할 수 있다.

한편 칼빈의 1559년의 기독교 강요를 살펴보면, 사회 속에서 인간다운 삶을 유지해 주는 국가의 본래의 기능이 기본적으로 유지되고 있다. 이 점에서 그는 국가의 기능에 대해서 시종일관한 입장을 가지고 있었다는 것을 알 수 있다.

한편 우리가 칼빈의 기독교 강요 1559년 판을 살펴보면, 칼빈은 국가의 역할에 또 다른 중요한 점을 더하고 있다는 것이 발견된다. 그것은 곧, “국가는 하나님께 대한 외적인 예배를 존중하고 보호하고, 건전한 교리와 교회의 지위를 수호”해야 한다는 것이다.⁸⁸⁾

여기에서 주목할 만한 점은, 국가의 목적을 설명하는 동일한 곳에서, 기독교 강요 초판에는 나타나 있지 않던 국가의 종교적인 역할에 대한 설명이 1559년의 기독교 강요 마지막 판에는 등장하고 있다는 점이다. 칼빈에 의하면, 국가는 기본적으로 사회적 평화를 유지해야 하는 고유의 목적을 가지고 있다. 그러나 동시에, 국가는 하나님에 대한 예배를 존중하면서 보호해야 한다. 뿐만 아니라, 교회는 건전한 교리를 지키고 교회를 수호해야 하는 것이다.

87) 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.”

88) “externum Dei cultum fovere et tueri, sanam pietatis doctrinam et Ecclesiae statum defendere.”

이처럼 칼빈은, 기독교 강요의 초판이 나왔던 1536년과는 달리, 1559년 판에는, 신생 개신교 독립 도시인 제네바의 교회를 지도해 나가야 할 막중한 책임이 그의 국가관에 반영되어 있었다.

2) 국가 지도자의 의무

칼빈은 또한 국가의 정치를 책임지고 있는 사람들이 가지고 있는 의무에 대해서도 그의 기독교 강요 초판(1536년)에서 설명해 주고 있다. 그에 의하면, 국가의 정치를 이끌어 가는 지도자들은 국가의 본래의 기능이 이루어 질 수 있도록 그 사명을 다해야 하는 사람들이다. 그래서 정치적인 지도자들은 “공공의 순결과, 절도와 품위와 평화의 수호자요 또한 보호자로서 임명을 받은 사람들”인 것이다.⁸⁹⁾

이런 책임을 가지고 하나님에 의해서 임명된 국가 지도자들은, 결국 하나님의 대리자이며⁹⁰⁾ 하나님의 종이라고 할 수 있다.⁹¹⁾ 칼빈에 의하면, 그들은 선한 사람들을 악한 사람들의 그릇된 행위로부터 지켜주어야 할 책임이 있다.⁹²⁾ 칼빈은 여기에서 더 나아가서, 국가의 지도자들은 현재 박해받고 있는 자들도 도와야 하고 수호해야만 한다고 주장했다.⁹³⁾ 국가 지도자들이 물리적인 권력을 부여 받았던 것도 바로 이런 이유라고 칼빈은 보는 것이다.⁹⁴⁾ 칼빈은 국가의 지도자들은, 국가가 공공의 평화를 확립하기 위해서 악한 사람들과

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

90) 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, custodiam, bonitatis, benevolentiae, iustitiae, imaginem in se repraesentent.”

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

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

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

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

죄인들을 강제권을 발동해서 처벌할 수 있다고 보았던 것이다.⁹⁵⁾

그렇다면, 그의 1559년판 기독교 강요에 나타난 사상은 어떠한가? 칼빈의 1559년 기독교 강요를 살펴보면, 1536년에 나왔던 그의 기독교 강요의 초판에서 발견할 수 있었던 국가 지도자의 책임에 대한 견해가 그대로 유지되고 있다는 것을 알 수 있다. 칼빈에 의하면, 하나님께서는 국가의 지도자들을 세우셨는데, 그것은 바로 사회의 공적인 선을 위한 것이다. 그렇기 때문에, 이런 맥락에서 국가의 지도자는 하나님의 대리자가 된다고 칼빈은 표현하고 있다.⁹⁶⁾ 또한 칼빈은 그 이전과 마찬가지로, 국가의 정치인들은 사회의 공공의 평화를 증진하고 사악한 자들로부터 선한 사람들을 보호해야 하는 임무를 지니고 있다고 설명하고 있다.⁹⁷⁾

그렇지만 다른 한편으로 보면 칼빈의 1559년 기독교 강요는 1536년의 초판과 비교할 때, 상대적으로 더 많은 정치 지도자의 책임론을 강조하고 있다는 것을 발견할 수 있다. 칼빈은 정부와 그 정부를 운영하는 사람들이 왜 필요한지를 설명해 주는 문장들을 많이 추가했고, 또 그 위정자들이 교회의 명예를 후원해야 한다는 내용을 많이 확장시켰다. 칼빈이 확대한 내용들은 국가의 정치 지도자들은 신앙적인 책임도 지녀야 한다는 것이었다. 칼빈은 위정자들을 향한 하나님의 명령은, “그들이 대표하는 하나님과 또 그들에게 은혜를 베푸셔서 주권을 갖게 하신 하나님의 영광을 보호하고 옹호”하는 것이다.⁹⁸⁾ 그렇기 때문에 칼빈은 성경 중에서 특히 하나님에 대한 예배를 회복하고 순수하고 흠이 없는 신앙을 세우기 위해서 노력했던 왕들의 이야기를 더 기록해 주고 있다.⁹⁹⁾

한마디로 말해서, 기독교 강요의 1559년판에 의하면, 국가의 지도자들이 인간 사회의 정의 만에 관심을 갖는다면 어리석다는 것이다. 국가를 경영하는

95) Calvin, OS I, p. 264. (= *Institutes*, 1st ed., 6.C.43), “quibus studium unum sit, communium salutis ac pacis prospicere.”

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

97) *Institutes* (1559), 4.20.8.

98) *Institutes* (1559), 4.20.9.

99) *Institutes* (1559), 4.20.9.

사람들은 하나님의 영광을 보호하고 확대시키기 위해서도 노력해야 한다고 보았던 것인데, 왜냐하면, 바로 이 점에서 그들은 하나님의 대표자들이라고 부를 수 있기 때문인 것이다.¹⁰⁰⁾

3) 악한 사람들에 대한 위정자의 태도

칼빈은 1536년의 기독교 강요 초판에서 로마서 13장 1-7을 인용하면서, 백성들의 왕에 대한 복종에 대해서 설명하고 있다. 그는 국민들은 국가의 왕에게 복종해야만 한다고 말하고 있으며, 이 점은 기독교 전통의 가르침과 일치하고 있다. 이때 칼빈은 “사람에게보다 하나님에게 복종해야만 한다”는 사도행전 5장 29절을 사용하지 않고 있다.

그러나 칼빈의 로마서 주석에서는 이 사도행전 5장 29절을 인용하고 있다. 그는 1540년과 1551년 그리고 1556년에 출판된 그의 로마서 주석에서, 정의롭지 못한 국가 지도자를 어떻게 보아야 할지를 설명해 줄 수 있는 사도행전 5장 29절을 이용하고 있다.¹⁰¹⁾ 1536년의 기독교 강요의 초판에서는 등장하고 있지 않지만, 그 이후의 로마서 주석에서 사도행전 5장 29절이 사용되고 있다고 하는 것은, 칼빈이 초기에는 혁명의 개념을 가지고 있지 않았다는 것을 보여준다. 그러나 점차 프랑스의 정치적인 상황이 개신교들에게 핍박을 야기 시키자, 칼빈은 정의롭지 못한 국가 지배자에 대해서 순종하기 보다는, 그 위에 계시는 하나님께 복종해야 한다는 점을 강조한 것이다.

칼빈의 기독교 강요의 마지막 판(1559년)에 가면, 칼빈은 국가의 지배자들이 폭력을 사용하는 문제를 경건과 관련시켜서 설명하면서, 국가 정치 지도자들이 악한 행동을 한 사람들에게 벌을 내리되, 자신을 위해서 하지 말고, 하나님을 위해서 그렇게 하라고 강조하고 있다. 그래서 칼빈은 행악자를 추방하는 왕을 높이 평가하는 내용을 보충했던 것이다.¹⁰²⁾ 칼빈은 한 나라 안에서 악을 행한 자들을 처벌할 때, 그것은 왕의 덕스러운 행동으로 보아야 한다고 말하

100) Calvin, OSV, pp. 479-480. (= *Institutes*, 4.20.9),

101) 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.

고 있다. 칼빈이 이런 구절들을 포함시켰을 때, 그가 강조하려고 하는 바가 있었다는 것을 발견하게 된다. 칼빈의 기독교 강요 초판에는 악을 행한 사람들을 추방하는 것을 위정자의 덕행으로 보아야 하는지 명확하게 표현하고 있지 않았다. 그러나 그의 마지막 판(1559년)은 정부가 악을 행한 자를 추방하는 행위는 정의로운 것이라고 밝히고 있는 것이다.

그렇다면, 제네바에서 악행자를 추방하는 일이 칼빈 자신에 의해서 강조되었다는 것일까? 그러나 역사적으로 제네바 시 당국을 상황을 살펴보면 그렇지 않다. 칼빈이 제네바에서 추방되어 스트라스부르그에서 난민 목회를 하고 있던 1538년에서 1540년 사이에도, 제네바는 계속 도덕적인 통제가 강화되고 있었다. 제네바 정치계에 미치는 칼빈의 실제적인 영향력이 확립된 것은, 칼빈을 후원하던 사람들이 1555년 시선거에서 압승을 하여 제네바 시를 실제적으로 운영하게 되면서부터이다.¹⁰³⁾ 그러므로 제네바의 역사적 상황을 고려해 볼 때, 악을 행한자에 대한 위정자의 강력한 입장에 대해서, 적어도 칼빈의 기독교 강요 1559년판은 1536년 마지막 판과 비교해 볼 때, 보다 그 뉘앙스가 강화되었다고 평가할 수 있을 것이다.

4) 다른 종파에 대한 태도

칼빈은 진심으로 제네바에 거룩한 공동체를 세우길 원했다. 그의 모든 신학적, 목회적 역량이 이곳에 집중되었다고 말할 수도 있을 것이다. 그렇다면, 칼빈은 다른 종파에 대해서 어떤 관점을 가졌는지가 궁금하게 된다.

칼빈은 자신의 기독교 강요 초판 제 2장에서, 신앙에 대해 설명하고 있으며 그 중 네 번째 부분에서 칼빈은 사도신경을 해설하고 있다. 칼빈이 거룩한 보편 교회에 대한 개념을 설명하는 부분은, 바로 성도의 교제와 죄의 용서와 육

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

103) W.G. Naphy, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation* (Manchester: Manchester University, 1994), pp. 12-52.

신의 부활과 영원한 생명에 대한 해설 부분이다.

칼빈에 의하면, 교회는 선택된 자들의 전체의 수이다. 다시 말하자면, 하나님의 자녀들의 전체가 교회인 것이다.¹⁰⁴⁾ 칼빈은 선택된 사람들, 즉 하나님의 자녀들과 패역한 사람들과 이방인들은 구별하는 것은, 어렵기는 하지만, 가능하다고 생각했던 것으로 보인다.

그렇다면 어떻게 선택된 사람들을 식별할 수 있을까? 칼빈에 의하면, 우리와 함께, 동일한 하나님과 그리스도를 믿음으로 고백하되, 삶의 모범과 성례에 참여함을 통해서 그 믿음을 고백하는 사람들은, 사랑의 판단에 의해서 선택된 자로 인정된다는 것이다. 따라서 칼빈에 따르면, 선택자들은 비록 완전하지는 못하다고 할찌라도, 선택자로 인정되어야 하는 것이다.¹⁰⁵⁾

한편, 다른 종파에 대한 칼빈의 언급은 파문의 문맥에서 발견된다. 칼빈은 같은 신앙에 동의하지 않는 사람들, 또는 자신의 입으로 하나님에 대한 신앙 고백을 부인하는 사람들은 현 교회에 거짓된 성도로 간주되었고,¹⁰⁶⁾ 따라서 칼빈은 다음의 세가지 이유가 있을 때 출교할 수 있다고 보았다.

첫째로 출교는 하나님의 영광을 위해서 시행되어야 한다는 것이다. 칼빈에 의하면, 만약 그렇지 않다면, 세상 사람들의 눈에 교회 안에 많은 범죄자들이 존재하는 것으로 비춰지기 때문에, 마치 교회가 악한 일을 범한 사람들과 사악한 사람들의 소굴로 여겨질 수가 있기 때문이다.

다음으로 악을 범한 자들의 타락함이 공동체 안에 확산되는 것을 방지하기 위해서 출교는 이루어 져야 한다는 것이다. 마지막 셋째는 범죄하여 출교된 사람들로 하여금, 자신의 죄를 회개하고 돌아오도록 만들기 위해서 출교가 필요하다라는 것이다.¹⁰⁷⁾

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

105) *Institutes* (1st ed.), 2, 4, 26.

106) *Institutes* (1st ed.), 2, 4, 26. 다음을 참조하라. 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).

107) *Institutes* (1st ed.), 2, 4, 26.

그러나 칼빈에게 있어서 중요한 것은 이점이다. 칼빈은 비록 심각한 범죄로 인해 처벌을 하는 경우라도, 그들을 하나님의 손에서 버려진 사람들인 것처럼 절망하게 만들어서는 않된다 것을 강조하고 있다.¹⁰⁸⁾ 뿐만 아니라, 칼빈은 그의 기독교 강요 초판(1536년)에서 종교적인 이유로 사형을 집행하는 것에 대해서 허락하지 않았다.¹⁰⁹⁾ 요컨대, 출교된 사람들이라고 하더라도, 칼빈에 의하면, 교회나 국가에 의해서 박해를 받지 말아야 한다는 것이 자신의 기본적인 입장이었던 것이었다.

칼빈은 그의 기독교 강요의 초판에서, 터키 사람들, 사라센 사람들, 그리고 다른 종교를 가진 사람들이라고 하더라도 인격적으로 대해야 할 것을 말하고 있다. 그들에게 정통 기독교 정통 신앙을 가르친다고 해서 카톨릭 사람들이 했던 바와같이 “불과 물과 다른 일상 요소들의 사용을 금지시키고, 그들의 인간성을 부인하고 그들을 칼과 무기로 옥박지르는 방법”은 옳지 못하다고 명백하게 말하고 있는 것이다.¹¹⁰⁾ 이상에서 볼 수 있는 바처럼, 칼빈은 다른 종파에 대해서 폭력과 강제의 방법을 사용하는 것에 대해서 반대하는 입장을 가지고 있었던 것을 발견할 수 있다.¹¹¹⁾

5) 권징과 목회적 돌봄

칼빈에 의하면, 그리스도는 교회 연합의 결속력이다.¹¹²⁾ 그로부터 떨어지

108) Calvin, *Institutes* 1ed, 2.4.27.

109) Calvin, *Inst.* 1ed, 2.4.27.

110) Calvin, 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.”

111) 한편 1559년판 기독교 강요에서는, 국가가 반대종파에 대해서 폭력을 사용해서는 않된다는 초판의 문장들이 생략되어 있다.

112) Calvin, CO I, II, p. 73. (= *Institutes*, [1536] II, B. 21) “...Haec autem societas catholica est, id est, universalis, quia non duas aut tres invenire liceat, verum electi Dei sic omnes in Christo uniuntur ac coadunantur, ut, quemadmodum ab uno capite pendent, ita in unum velut corpus coalescant;...”

는 사람들은 거룩하지 못한 것으로 간주된다. 그러므로 칼빈에게 있어서 교회의 영적인 성격은 교회 연합을 위한 중요한 기초가 된다.¹¹³⁾ 잘 조직된 이 교회 안에서 오직 그리스도만이 그 자신의 영역위에 거주하신다.¹¹⁴⁾

칼빈은 1536년에 제네바 신앙고백에서 참된 교회의 표지에 대해서 설명하고 있다. 칼빈은 그곳에서 성찬의 준수와 함께, 하나님의 말씀은 참된 교회에서 선포되어야만 한다고 믿었다.¹¹⁵⁾ 뿐만 아니라, 칼빈은 가시적 교회를 비가시적 교회와 구분했다.¹¹⁶⁾ 칼빈에게 있어서, 비가시적 교회는 선택된 자들을 의미했다. 비가시적 교회는 오직 하나님께만 알려져 있다고 믿었으므로, 칼빈은 그의 학문적 에너지를 가시적인 교회에 집중할 수 있었다. 이것은 왜 칼빈의 교회론이 그 문맥상 실천적인 용어로 설명되고 있는지를 설명해 준다. 그의 기독교 강요에서, 가시적인 교회에 관한 문제들은 하나님과의 교제를 위한 외적 수단으로 설명되고 있다.¹¹⁷⁾

하나님의 말씀과 성찬 외에, 칼빈은 교회의 참된 요소로서 권징을 부가하고 있다.¹¹⁸⁾ 권징은 교회의 기능과 분리될 수 없다. 칼빈은 권징은 교회 구성원들간의 교제의 끈을 강화시켜 준다고 믿었다. 그러므로 목사들과 장로들로 구성된 컨시스토리에 교회의 구성원들을 조사하고 처벌할 수 있는 권한이 부

113) W.J. Bouwsma, *John Calvin*, p. 215.

114) W. Mueller, *Church and State in Luther and Calvin* (Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1954), p. 120.

115) Calvin, *CO I, II*, p. 76. (= *Institutes*, [1536] II, B. 29) "...where we see the Word of God purely preached and heard, where we see the sacraments administered according to Christ's institution, there, it is not to be doubted, the church of God exists." For the Latin text, see "...ubi tamen cunque verbum Dei sincere praedicari atque audiri, ubi sacramenta ex Christi instituto administrari videmus, illic aliquam esse Dei ecclesiam nullo modo ambigendum est..."

116) *Institutes*, IV, 1, 1-4.

117) In his *Institutes*, IV., Calvin wrote about the theology of the Church under the title of "the external means or aims by which God invites us into the society of Christ and holds us."

118) *Institutes*, 4, 12, 1.

119) W. Mueller, *Church and State in Luther and Calvin*, p. 116; M. Walzer, *The Revolution of the Saint: A Study in the Origins of Radical Politics* (Cambridge, 1965) pp. 52-53.

여되었다.¹¹⁹⁾ 이 컨시스토리는 1541년의 칼빈의 “교회 규칙(Ecclesiastical Ordinances)”에 근거해서, 1542년에 칼빈의 건의에 의해서 시작되었다.¹²⁰⁾ 그것은 영향력 있는 상담 기구뿐 아니라 법령에 의한 법정으로 작용했다.¹²¹⁾ 성인 거주민들이 (5인에서 7인)이 매년 컨시스토리에 소환되었다. 컨시토리 기록을 통해서 살펴보면, 우리는 제네바 공동체에 있어서 종교개혁의 수용 정도를 평가해 볼 수 있다.¹²²⁾

기본적으로 칼빈은 사회의 발전은 여성과 남성 시민 개개인의 삶의 변화로부터 시작된다는 믿음을 가지고 있었다. 이런 의미에서, 교회는 국가의 개혁을 위한 실천적인 곳이기도 했다.¹²³⁾ 평화와 조화를 위해서, 칼빈은 그 권징권을 교회가 가지고 있는 것이 중요하다고 보았다.¹²⁴⁾ 그러므로 칼빈은 제네바에서 교회의 통치를 실천적으로 규정했고, 따라서 그는 신앙의 공동체를 세울 수 있었다.

칼빈의 작품에 나타난 권징에 대한 교리적인 개념에 대해서, 우리는 교회의 권징에 대한 그의 사상이 발전했다는 것을 주목할 필요가 있다. 그의 기독교 강요의 다양한 판본에서, 칼빈은 권징의 실천이라는 주제에 대한 차이있는 발전을 보여주었다. 그의 1536년과 1539년 기독교 강요에서, 칼빈은 권징이 “회집된 공동체”(gathered community)에 의해서 실천되어야만 한다고 강조했다. 그렇지만, 1543년 이후에, 그는 “교회 법정”(the church court)은 불가피하다고 강조하기 시작했다.¹²⁵⁾ 칼빈에 의하면, 교회는 효과적인 목회를 감당하기 위해서 건강한 권징을 해야만 했다.¹²⁶⁾ 칼빈은 그의 기독교강요 마

120) A.E. McGrath, *A Life of John Calvin*, pp. 111-114.

121) R. Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva* (Cambridge, Mass: Harvard University, 1995), pp. 1-6.

122) R. Kingdon (ed.), *Registers of the Consistory of Geneva in the Time of Calvin: volume 1, 1542-1544* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2000), pp. xvii-xxxv.

123) W. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, p. 223.

124) *Institutes*, IV, x, 27.

125) J. Plomp, *De Kerkelijke Tucht bij Calvijn* (Kampen: Kok, 1969), pp. 82-86.

126) *Institutes*, IV, 12.1.

지막 판(1559년)에서 권징에는 세 가지의 의도가 있다고 주장했다.¹²⁷⁾ 첫째는, 권징은 예수님의 영광을 가리지 않기 위해서 필요하다고 칼빈은 생각했다. 만약 교회가 악을 행한 자들에게 처벌을 내리지 않는다면, 교회는 범죄자들의 소굴로 오해될 수도 있다고 칼빈을 생각했던 것이다. 둘째로, 권징을 받는 사람들은 권징을 통해서 그들의 행위가 교정될 수 있는 기회를 갖게 되는 것이다. 셋째로, 권징은 그 권징이라는 도구를 통해서 교회의 구성원들을 타락으로부터 지키게 된다.¹²⁸⁾ 그러므로, 칼빈은 권징을 통해서 교회의 도덕적이고 영적인 질을 높이기 위해서 격려하기를 원했던 것이다. 칼빈은 특히 교리와 주의 만찬의 순전함을 유지하기 위해서 필요하다고 강조했다. 칼빈은 루터와 마찬가지로, 오직 설교자만이 하나님의 말씀과 교회의 권징을 집행할 수 있다고 주장했다.¹²⁹⁾ 뿐만 아니라, 칼빈은 주의 만찬을 공동체를 위한 권고의 의미일 뿐 아니라, 하나의 교육으로 간주했다.¹³⁰⁾ 그는 주의 만찬은, 마치 빵 속의 각 곡식들이 완전히 혼합이 되어 서로 구분해 낼 수 없는 것과 마찬가지로, 공동체의 연합을 강화시킨다는 확고한 믿음을 가지고 있었다.¹³¹⁾

이 제네바의 교회 지도자로서는, 교회의 순결을 보호하는 최후의 방법은 수찬금지였다. 수찬금지 되었던 사람들은 주의 만찬에 참여할 수 없었다. 칼빈은 성경에 의하면 수찬금지는 합법적인 것이라고 믿고 있었다.¹³²⁾ 그렇다고 하더라도, 수찬금지가 이것을 당한 사람들을 지옥에 집어 넣는 궁극적인 징죄함이라고 생각하지는 않았는데, 왜냐하면, 칼빈은 하나님의 주권을 미리 판단하기를 원치 않았기 때문이었다.¹³³⁾ 그렇지만, 그는 수찬금지가 로마 카톨릭 교회의 그것과는 다른 것이라고 생각하고 있었는데, 왜냐하면, 그가 로마 교

127) 또한 다음을 보라. R.N. Caswell, "Calvin's View of Ecclesiastical Discipline", in *John Calvin* (ed.) G.E. Duffield (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), p. 216.

128) *Institutes*, IV, 12, 5.

129) W. Mueller, *Church and State in Luther and Calvin*, p. 117, 124.

130) *Letter to Farel*, May 1540. Calvin, CO 11, p. 41.

131) *Letter to Viret*, Aug. 23, 1542. Calvin, CO 11, p. 431.

132) *Letter to the pastors of Zürich*, Nov. 26, 1553. Calvin, CO 14, p. 676.

133) M. Walzer, *The Revolution of the Saint: A Study in the Origins of Radical Politics* (Cambridge: Harvard University Press, 1965), p. 53.

회에서는 참된 말씀과 성례의 집행을 찾아 볼 수 없었기 때문이다.¹³⁴⁾ 칼빈은 로마 주교들의 권징을 예리하게 비판하면서, 교황의 세속적이고 교회 내적인 사법재판을 수용하지 않았다.

칼빈은 공동체의 유지를 위해서 교회의 권징을 지속하려고 시도했고 이런 이유 때문에, 그는 제네바에 콘시스터리를 세웠는데¹³⁵⁾ 그에게 있어서, 장로들은 폭군의 출현을 예방하는 권위를 가지고 있었다.¹³⁶⁾

칼빈에 의하면, 권징을 시행하는 교회 권리의 범주는 수찬금지에 제한되는 것이었다. 교회는 어떤 세속적인 처벌을 시행할 수 없었는데, 왜냐하면, 칼빈은 그리스도의 영적인 왕권은 국가의 권리와는 다르다고 생각하고 있었기 때문이다.¹³⁷⁾

6) 국가의 신앙적인 책임과 권징

칼빈에 의하면, 국가는 두 가지 의미를 가지고 있다. 한편으로 국가는 강제 의 수단일 수 있다.¹³⁸⁾ 또 다른 한편으로 국가는 이 세상에 살고 있는 그리스도인들을 훈련시킬 수 있다. 칼빈에 의하면, 정부는 하나님의 뜻을 성취시킬 책임을 가지고 있다. 그러므로 국가의 정치적인 역할 역시 하나님의 뜻에 속하는 것이다.¹³⁹⁾ 국가의 책임이 칼빈에 의해서 종교적인 영역으로 확대되었기 때문에, 교회와 국가 사이의 경계가 모호하게 된 것으로 보인다. 칼빈은 영적인 기능을 정부의 정치적인 지도자들에게 허용했다. 그러므로 칼빈에 의하면, 정치적인 지도자는 하나님에 대한 예배를 변호하고 참 교리를 더럽히고, 교회의 평화를 깨뜨리는 자들을 처벌하기 위한 책임을 가지는 것이다.¹⁴⁰⁾

134) W. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, p. 121.

135) Calvin, *Comm*, Acts 21:18.

136) W. Mueller, *Church and State in Luther and Calvin*, p. 120.

137) *Institutes*, 4, 20, 1.

138) *Institutes*, 2,2,13. Cf. M. Walzer, *The Revolution of the Saint: A Study in the Origins of Radical Politics* (Cambridge, Mass: Harvard University, 1965/82), pp. 30-34.

139) Calvin, *Comm*, Mt 25:24.

140) Calvin, *Institutes*, 4, 20,2; *Comm*, Dan 4:1-4.

칼빈에게 있어서, 성직자는 국가의 세속적인 지배하에 있으면서 죄인들을 훈련시킬 의무를 가지고 있었다. 그렇지만, 동시에, 국가 또한 죄인들을 처벌할 권리를 가지고 있는 것이었다. 그런데 모든 제네바의 시민들이 또한 교회의 구성원이 되었기 때문에, 혼돈이 발생하게 되었다. 실제로, 제네바 시민들은 교회의 구성원들이었던 것이다. 모든 시민들은 신앙을 고백해야 했고, 십계명에 복종해야만 했다.¹⁴¹⁾ 하나님에 대한 복종을 약속하는 것은 또한 시민의 서약이기도 했다. 그러므로 교회의 권징은 국가의 강제로 대체될 수 있었다. 범죄자들은 그 도시로부터 추방될 수 있었다. 결과적으로 출교는 제네바에서 국가의 법이었던 것이다.

교회와 국가 사이의 관계에 대하여, 권징에 대한 책임을 지고 있었던 콘시스터리의 구성에 주목할 필요가 있다. 이 조직체는 매년 위정자들에 의해서 선택된 12인의 평신도 장로들과, 1542년에는 9인이었고 1564년에는 19인이었던 목사회(the Venerable Company of Pastors)의 모든 구성원들로 짜여져 있었다.¹⁴²⁾ 그들 모두는 위원회에서 선출되었는데, 소위원회(Little Council)에서 2명, 60인 위원회(Sixty)에서 4명, 그리고 200인 위원회(Two Hundred)에서 6인이었다. 사실상, 권징의 책임은 콘시스터리 법정을 구성했던 장로들과 목사들에게 놓여 있었다. 선발된 특별 평의원(the elected syndic)은 1560년까지는 회장으로 봉직했다. 그럼에도 불구하고, 콘시스터리는 교회의 법정이었지 국가의 법정이 아니었다.¹⁴³⁾ 이것은 왜 제네바에서 교회와 국가의 분리가 어려웠는지를 설명해 준다. 그것은 또한 국가의 종교적 역할도 설명해 준다고 할 수 있다.

따라서 우리는 제네바에서 교회와 국가의 관계에 대한 신정론의 개념을 고려하지 않을 수 없게 된다. 한편으로, 칼빈이 리더십을 발휘하고 있었던 동안에 제네바는 하나님께서 세속적인 당국과 교회의 당국 모두에게 직접적인 책임을 가지고 계시며, 백성들의 삶에 있어서 하나님의 말씀의 효과적인 적용이

141) M. Walzer, *The Revolution of the Saint*, pp. 54-55.

142) A.E. McGrath, *A Life of John Calvin*, pp. 111-112.

143) T.H.L. Parker, *John Calvin: A Biography*, pp. 98-101.

그 목적이었다는 점에 있어서는 “신정적”이라고도 부를 수 있는 측면도 있을 것이다.¹⁴⁴⁾ 칼빈의 견해에 의하면, 위정자들은 하나님의 대리자였다.

다른 한편으로, 우리가 제네바의 정치 체제와 컨시스터리의 구성을 조사해 보면, 칼빈 당시의 제네바가 신정정치 시대였다고 말하는 것은 엄밀하게 옳다고 볼 수 없다. 왜냐하면, 비록 교회와 국가 모두가 동일한 하나님에게 헌신되어 있었지만, 그들은 모두 각각 다른 방법을 사용했으며, 그 권위의 영역이 달랐다는 점에 있어서는 서로 구분되기 때문이다. 정부가 강제적인 방법을 사용할 권리를 가지고 있었던 반면, 교회는 덕의 증진을 위해서 비폭력적인 교육을 통해서 사역을 했다.¹⁴⁵⁾ 사실상, 칼빈은 그의 삶의 거의 대부분을 제네바의 시민이 되지 않은 채로 살고 있었다. 그는 컨시스터리의 구성원인 경우를 제외하고는 정치적인 권위를 행사할 수 없었다. 제네바에 미친 칼빈의 영향력은 그의 법적인 지위를 통해서가 아니라 한 명의 설교자로서의 권위를 통한 것이었다.¹⁴⁶⁾ 그렇지만 1555년의 제네바 선거에서의 승리 이후에, 제네바에 미친 칼빈의 영향력은 점차 증가되는 추세였던 것으로 보인다.¹⁴⁷⁾ 그러므로 우리는 칼빈에게 있어서 교회와 국가는 매우 밀접한 관계속에 존재했다고 결론을 내릴 수 있다.

V. 비교 및 나오는 글

이상에서 어거스틴과 칼빈의 국가관을 고찰하되, 비교 연구의 방법을 통해서 살펴보았는데, 다음과 같은 몇 가지 결과를 언급할 수 있을 것이다.

144) J.T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, p. 185. Cf. his *Calvin: On God and Political Duty* (Indianapolis: The Liberal Arts Press, 1956), pp. xxiii-xxv.

145) A.E. McGrath, *Reformation Thought*, p. 216. According to Wallace, Calvin tried to separate church and civil society, even though he tried to hold Church and State as closely together as possible. See R.S. Wallace, *Calvin, Geneva and the Reformation*, pp. 110-128.

146) A.E. McGrath, *Reformation Thought*, pp. 233-234.

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

첫째로 어거스틴과 칼빈 모두는, 국가와 국가를 운영하는 위정자들을 하나님께서 세워주신 공적인 것으로 인정했다. 따라서 국가의 정당한 기능과 합법적인 정치 책임자의 권위를 부정하는 것은 곧 하나님이 세우신 질서를 허무는 것으로 보았던 것이다.

둘째로 국가의 기능에 관한 것이다. 어거스틴은 기독교적인 국가 이해를 위한 밑그림을 제시했다고 할 수 있다. 절대적인 정의와 평화를 구현할 수 있다고 하는 그리스의 고전적인 국가관을 지상의 현실적인 국가에 적용하지 않고 신국에서만 가능한 것으로 해석해 넘으로, 지상의 국가의 기능을 현실화시킬 수 있었던 것이다. 칼빈의 경우 어거스틴과 같은 맥락에서 국가는 이 현실 사회 가운데 평화와 질서를 제공해 주는 의무를 가지고 있다고 믿음으로 국가의 기능을 역시 실제적으로 이해했다고 할 수 있다.

셋째로, 다른 종파에 대한 어거스틴과 칼빈의 입장은, 동시대의 다른 교회 그룹이나 신학자와 비교해 볼 때 상대적으로 덜 과격했다고 볼 수 있다. 어거스틴 시대에 로마는 카톨릭이 아닌 다른 종파에 대해서 법적인 처벌을 가할 것을 국가의 법으로 밝히고 있었으나, 어거스틴은 다른 신앙을 가지고 있는 집단을 강제적인 방법이 아닌 목회적인 의미로 교육하고 인도할 것을 주장했던 것이다. 또한 칼빈 시대에 로마 카톨릭을 신봉하는 국가들은 개신교도들을 가혹하게 탄압하여 교정할 것을 주장했지만, 칼빈은 국가는 하나님께 대한 예배와 바른 교리를 수호해야 한다는 원칙을 강조했을 뿐이다.

넷째로 어거스틴과 칼빈은, 거룩한 공동체를 세우고 죄인을 교화하는 차원에서 권징이 필요하다는 것을 인정했다. 중요한 것은 이 권징이 국가에 의해서 시행되는 정치적인 행위가 아니라, 교회의 목회적인 활동이라는 것을 어거스틴과 칼빈 모두가 강조하고 있다는 점이다. 따라서 어거스틴이나 칼빈에 의하면 교회가 국가와 사회에 줄 수 있는 영향력은 설교를 통한 사람 개개인의 인격적 변화를 통해 영적인 감화를 주는 방식으로 발휘되어야 한다는 것이다.

그러나 어거스틴과 칼빈의 국가관이 전적으로 동일한 것은 아니다. 가장 큰 차이점은 국가의 종교적인 기능을 강조하는 문제와 저항권의 문제이다.

첫째로 칼빈은 어거스틴보다 상대적으로 국가의 종교적 역할을 점차 강화한 것으로 보인다. 반면 어거스틴은 국가를 점차 현실화 하는 방향으로 나갔

다. 그 이유는 어거스틴과 칼빈 당시의 교회가 처하고 있었던 역사적 현실 때문이다. 어거스틴은 당시 교회의 후견자였던 로마가 몰락하는 역설속에서 국가와 교회를 분리하는 쪽에 무게를 두고 있었다. 그러나 칼빈의 경우 신생 독립 도시국가인 제네바는 내,외의 압력을 이겨가면서 그 종교개혁의 신앙을 지켜가야 했다. 또한 그의 조국 프랑스의 종교개혁 교회는 국가로부터 모진 박해를 겪고 있었다. 따라서 칼빈은 국가가 신앙을 보호할 것을 점차 강조했던 것으로 보인다.

둘째로 어거스틴과 칼빈이 합법적이고 정의로운 국가의 신적 기원 때문에 그것에 대한 존경을 강조했다고 해서, 불의한 정부에 대한 맹목적인 복종을 강요하지는 않았다. 특히 칼빈의 경우 그의 후기에 가서는 정의롭지 못한 정부보다는 그 불의한 정부보다 더 위에 계시는 하나님께 순종할 것을 강조하고 있다. 이것은 프랑스 개혁주의자들이 국가로부터 겪고 있었던 고난이 심화되는 상황과 궤를 같이하고 있다고 보인다. 그러나 어거스틴은 칼빈보다 저항에 대해서 상대적으로 더 많은 강조를 하고 있지는 않다. 그 이유는 어거스틴 당시 카톨릭 교회를 후견하고 있었던 거대 국가였던 로마 제국이 반달족에 의해서 거의 몰락해 가고 있는 역사적 전환기를 경험하고 있었기 때문이다.(*)