



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

2010 학년도
석사학위논문

종교적 권리 담론으로
성립된 권리 개념

- 칼뱅과 칼뱅주의자를 중심으로 -

감리교신학대학교 대학원

기독교윤리학 전공

박 상 현

종교적 권리 담론으로
성립된 권리 개념

- 칼뱅과 칼뱅주의자를 중심으로 -

지도교수 이 성 립

이 논문을 석사학위논문으로 제출함

2011년 1월 4일

감리교신학대학교 대학원

기독교윤리학 전공

박 상 현

박상현의 석사학위 논문을 인준함

주심 이 성 립 교수

부심 이 은 재 교수

부심 박 도 응 교수

감리교신학대학교 대학원

2011년 1월 4일

감사의 글

감사합니다.

목차

I. 서론	1
A. 연구 동기와 목적	1
B. 연구 범위 및 연구 방법	7
II. 장 칼뱅	9
A. 칼뱅의 생애	9
1. 준비기간	10
2. 종교 개혁가로서의 첫걸음	13
3. 제네바에서의 고난	18
4. 승리한 칼뱅	28
B. 칼뱅의 사상	29
1. 두 왕국론	31
2. 두 개의 법과 두 개의 자유	34
3. 초기에서 후기로	41
4. 도덕법과 자유	43

5. 국가법과 자유	47
6. 교회법과 자유	52
7. 정리	55
III. 존 밀턴	60
A. 역사적 배경	60
1. 청교도 혁명	62
2. 영국 칼뱅주의자들의 활동	69
B. 존 밀턴	72
1. 문학가 밀턴, 정치가 밀턴	72
2. 밀턴과 청교도 혁명	76
3. 양심과 법의 자유	80
4. 교회와 국가	90
5. 권리와 자유	100
6. 정리	102
IV. 뉴잉글랜드 청교도	107
A. 역사적 배경	107
1. 아메리카 식민지의 시작	107

2. 뉴잉글랜드 식민지	111
3. 권리와 자유의 시작	114
4. 헌법의 시작	116
 B. 권리와 헌법	 122
1. 언약 사상	122
2. 세 가지 언약과 세 가지 자유	128
3. 국가와 교회의 분리와 협력	134
4. 정리	137
 V. 결론	 140
A. 평가와 전망	140
 B. 반영	 143
 참고문헌	 150

I. 서론

A. 연구 동기와 목적

현대 민주국가의 헌법적 질서 속에서 생활을 하고 있는 우리들은 권리(rights)라는 개념에 대해서 무척 익숙해져 있다. 특히 인권(human rights)이라는 용어는 어느새 우리 사회에서 가장 흔한 말이 되어 버렸다. 최근에 유명철, 정남규 등과 같은 연쇄살인범이나 조두순과 같은 아동성범죄자들의 신원을 언론에서 공개하는 것이 옳은 일인지, 잘못된 일인지에 대해서 논란이 일었던 적이 있다. 어떤 사람은 가해자의 인권도 인권이니 신원을 공개해서는 안 된다고 주장했고, 또 어떤 사람은 잠재적 피해자의 인권을 보호하기 위해서 반인륜적 범죄자들의 얼굴과 신상을 공개해야 한다는 주장을 펴기도 했다. 놀라운 것은 인권에 대한 이 논쟁에서 학자들뿐만 아니라 언론이나 일반 대중들조차 인권이라는 용어를 아주 쉽고 익숙하게 사용하였다는 것이다. 이처럼 인권에 대한 관념은 우리의 생활과 사회에 이미 깊이 배어들었다. 하지만 인권이라는 말은 깊이 배어들어 익숙하게 쓰이는 만큼 많은 오해와 착각을 불러일으킨다. 논란이 되었던 범죄자의 신원 공개 문제도 얼핏 보기에는 두 가지 인권 개념의 충돌처럼 생각될 수 있다. 그러나 이 두 가지 주장은 모두 동일한 근본 개념, 즉 권리라는 개념으로부터 출발하는 것이다. 어떤 입장에 있는지를 알기 어렵기보다는 인권의 토대가 되고 정초할 자리가 되는 권리 자체가 무엇인지에 대한 근본적인 논의가 이루어져야 하는 것이다. 따라서 우리는 권리가 무엇인지, 또 어떻게 우리가 이 말을 친숙하게 떠올리고, 생각하

고, 말하고, 토론하게 되었는지를 알아볼 필요가 있다.

우리가 스스로 너무나 잘 알고 있다고 생각하는 이 권리의 개념은 오랜 시간에 걸쳐서 사회적으로 구성된(socially constructed)법적인 개념이다. 중요한 것은 이 개념 속에 기독교의 정신이 담겨져 있다는 사실이다. 자연 상태(natural state)속에서는 우리 인간들에게 권리라는 것이 존재하지 않았다. 자연의 세계에서 한 동물이 다른 동물을 잡아먹는 것을 가지고 그들이 다른 이들의 생명의 권리를 침해했다고 말하지 않는다. 한 지역의 소떼들이 자신의 지역이 가뭄이 들어서 다른 지역의 초원으로 이동해서 그 곳의 풀을 먹었다고 해서 재산권의 침해를 행했다고 비난하지 않는다. 자연의 상태에서는 권리의 논의자체가 우스운 것이 된다.

그러나 인간들은 이러한 자연 상태(the state of nature)를 벗어나려고 노력하였다. 존 로크(John Locke)는 이러한 자연 상태는 “불편(inconvenient)”하기 때문에, 또 토마스 홉스(Thomas Hobbes)는 자연 상태 속에서의 삶은 “추잡하고, 잔인하며, 짧기(nasty, brutish, and short)” 때문에 인간들이 이 상황에 만족하지 못하였다고 생각했다. 계몽주의의 사회계약론자들은 그래서 우리 인간은 자연 상태를 벗어나기 위해서 사회적 계약(social contract)을 통해서 자연 상태에서의 자연인에서 법적 질서를 가진 공민(public)으로써의 신분 변화를 꾀했다고 주장하였다. 여기서 자연 상태의 자연인이 가지는 자유와 법적인 질서를 가지고 있는 사회에서 공민이 가지는 자유는 다른 개념이며 공민의 자유는 계몽주의 정신이 첨가된 권리의 개념으로 체계적이고 정교하게 규정된다.

모든 법치사회의 기본을 형성하고 있는 권리개념 속에는 기독교의 정신과 신학이 들어있다. 현대적으로 세속화된 사회에서 종교와 정치를 엄격하게 분리하려고 하는 자유주의적 법 이해의 입장에서는 권리개념이 종교적 바탕을 가지고 있다는 주장이 쉽게 받아들여지지도, 이해되지도 않

을 것이다. 그러나 자연 상태에서 없던 권리를 인간이 만들어 내면서 권리의 기원과 내용은 기독교 신앙과 밀접한 관계를 맺게 되었다. 물론 권리 담론의 모든 것이 기독교에 의한 것이라고 주장하는 것은 심한 비약이다. 여기서는 다만 권리의 기원과 구성과 발전과정에서 어떻게 기독교의 신앙이 역할을 했는지, 그리고 그러한 역할을 통해서 현대 권리 사상에 어떠한 바탕을 놓았는지를 환기시키고자 한다. 또한 이러한 권리에 대한 기독교적인 근원과 논의를 이해하여 현재 우리들이 가지고 있는 헌법에 대한 이해로 나아가는 길을 닦을 것이다.

우리 대한민국의 헌법 역시 권리와 마찬가지로 만들어진(constructed) 것이다. 제2차 세계대전 이후에 많은 신생국가들이 그러했듯이 우리나라 역시 서구의 민주주의와 그 민주주의의 핵심인 헌법을 도입하여서 사용하기 시작하였다. 이렇게 외래에서 이식되어져 온 것을 우리는 마치 처음부터 내 것인 양 사용하고 개정하면서 상황의 변화에 따라 새로운 해석을 만들어내고 있다. 앞에서 언급한대로 흉악범이나 파렴치범의 인권을 둘러싼 인권에 대한 논쟁은 결국 권리에 대한 논쟁이다. 이 권리의 갈등에 대한 논쟁은 법치 사회(rule of law)에서는 늘 발생할 수밖에 없는 문제이다. 권리에 대한 논쟁을 하면서 우리는 항상 다시 권리가 만들어지기 시작하던 때, 권리의 개념이 진화해 나가던 시절의 논의들을 반복하는 느낌을 받는다. 현재의 권리 논쟁은 우리로 하여금 마치 과거 논쟁에 데자뷰(deja vu)와 데자테(deja te) 경험인 것 같은 착각을 하게 만든다.

현재가 과거의 진화를 통해서 구성되어진 것이라는 이해를 바탕으로 볼 때, 현재 헌정질서의 기초가 되는 권리의 개념도 역시 과거의 진화를 통해서 이루어진 것이다. 과거에 비추어 현재를 파악하고 그것을 발판삼아 새로운 것으로 나아가는 과정은 모든 발전 과정에서 공통적으로 드러나는 양상이다. 이러한 과정을 통해서 우리는 현재의 올바른 이해와 미래

의 새로운 진화를 위한 도약은 바로 과거에 대한 이해와 재해석을 통해서 가능하다는 결론을 도출하게 된다. 그래서 권리 논의에 있어서 하나의 시작점이자 구성 전체의 핵이라 할 수 있는 기독교 신앙과 권리 사이의 상관관계를 규명하는 것은 과거를 바탕으로 미래의 발판이 될 현재를 규명하는, 무척 중요한 작업이다. 아쉬운 것은 본인의 학위논문에서 기독교와 권리 담론의 방대한 상관관계를 다 다룰 수 없으며 그러한 것은 본인의 능력을 넘어서는 작업이라는 사실이다. 본인은 이 소고를 통해 기독교 권리 담론의 한 축을 형성하고 있는 칼뱅주의적 법과 권리 담론을 중심으로 하여 기독교와 법, 그리고 권리의 담론들 사이의 역동적인 관계를 논의하려고 한다. 이러한 논의는 현재 우리 사회의 헌법적 법치에 대한 기독교적인 참여를 가능케 하는 것이며, 또한 우리 사회가 가지고 있는 법적 자기 이해, 권리에 대한 이해를 보다 심도 있게 만들어준다. 법과 권리에 이해를 통해 우리는 현재 우리 앞에 전개되고 있는 급변하는 정세에 대해서 올바른 대처를 할 수 있게 될 것이다.

계몽주의 이후에 기독교가 스스로 사적 영역으로 자리를 감추었지만 본인은 이 소고를 통해서 기독교가 공적인 종교이며 우리를 지금의 우리로 규정되게 한 장본인임을 밝히고 싶다. 이러한 노력은 기독교적인 공적 신학(public theology)라고 할 수 있으며, 기독교적인 법 신학(juris-theology)이라고도 할 수 있다.

본인의 논문은 근대 칼뱅주의가 자본주의의 태동의 원인이었다는 막스 베버의 주장처럼 칼뱅주의가 구체적으로 헌정주의(constitutionalism)형성에 있어서 주동적인 역할을 했던 주요 사상중 하나라는 주장을 바탕으로 이를 증명할 수 있는 신학적 논지들을 정리해나갈 것이다. 이 서구의 헌정주의는 실제적으로는 논쟁의 여지가 있겠지만 구조적으로는 사실상 모든 현대 국가 정체(政體)의 근간을 이루고 있다. 헌정주의에 기원이자 진

화의 추동력을 제공한 주요 이념인 칼뱅주의 연구를 통해 헌정주의의 기초 속에 들어있는 기독교 신앙과 신학들이 드러날 것이며, 또 종교와 정치는 전혀 다른 두 개의 것이 아니라 처음부터 그랬듯이 상호침투적으로 연결되어져 있는 체계라는 사실이 드러날 것이다. 종교적 권리와 정치적 권리는 생성에 있어서 상호 원인이 되고 있기 때문이다.

스위스 제네바의 개혁주의자 장 칼뱅(Jean Calvin)은 보통 종교의 개혁자로만 알려져 있다. 그러나 그의 개혁사상은 종교개혁 뿐 아니라 서구 현대 법 형성에도 결정적인 영향을 주었다. 그는 기독교적으로 정치권력, 자유, 의무, 권리, 교회와 국가의 관계 등을 종교 개혁의 이념에 따라 재구성 하였으며 이것을 제네바에서 실현 시키려고 노력하였다. 신학자 이전에 그가 법률학자였음을 증명하듯이 칼뱅은 자신의 저서에서 법률적 표현과 체계를 사용하였다. 동시대인이지만 종교 개혁의 선배인 마르틴 루터와는 달리 칼뱅은 이미 시작된 종교개혁을 공고히 다지는 시대에 활동했다. 때문에 사상적으로도 그는 루터와 달리 법과 정치적 질서가 신앙의 실천에 있어서 매우 중요함을 감지했으며 이러한 깨달음을 바탕으로 신앙의 실천에 필요한 외적 기구로서의 법률적 장치들을 만들어내었다. 이러한 칼뱅의 법 신학(juris-theology)은 서구에서 주요한 사회변동 때마다 도전받기도 하였고 변용되기도 하였으며, 지속적인 재해석과 재구성의 대상이 되었다. 프랑스의 종교전쟁, 스페인에 대한 네덜란드의 저항과 그 후의 정치적 개혁, 마그나 카르타라는 자유 헌장으로 대표되는 영국 혁명, 미국의 청교도들의 정착과 영국과의 전쟁을 통해 이룩한 미국 혁명 등의 정치적-종교적 사건들에서 칼뱅주의는 정치적 권리와 자유의 담론들을 통해서 이 역사적 현장에 참여하였고 사건을 만들어갔다. 이와 같은 정치적-종교적 변혁기에 테오도레 베자(Theodore Beza), 올리버 크롬웰(Oliver Cromwell), 사무엘 루터포드(Samuel Rutherford), 요한네스 알

투스우스(Johnnes Althusius), 존 밀튼(John Milton), 존 윈쓰롭(John Winthrop), 존 아담스(John Adams)와 같은 칼뱅주의자들이 등장하여서 새로운 시대를 이끌어갔다.

칼뱅과 칼뱅주의자들이 인권의 개념을 구성해 내었던 신학과 법학은 서구 사회에 있어서 제도적인 법질서를 형성하는데 기여하게 된다. 우선 칼뱅과 그의 사상적 후예들이 주장하는 종교적 권리는 근대 서구의 일반적 권리담론의 초석이 된다. 칼뱅주의자들에게 있어서 종교적 권리란 개체로서의 인간이 자신의 양심의 자유를 행사하여서 자유롭게 종교를 선택하고 종교 생활을 할 수 있는 권리를 의미한다. 또한 중요하게 보아야 할 것은 칼뱅주의자들에게 있어서 종교적 자유는 개인에게만이 아니라 종교적 집단이나 공동체에게도 주어질 수 있다는 것이다. 공동체의 집단적 권리에 대한 인정(recognition)은 현대 사회에서 뜨겁게 논쟁되었던 공동체주의자(communitarian)들과 개체적 자유에 집중한 자유주의자들에게서 다시 한 번 재현된다. 이렇게 종교 공동체의 종교적 권리는 이 집단이 자유롭게 예배와 자신의 집단의 자치권을 가질 수 있는 권리를 의미하는 것이다. 칼뱅주의자들은 이러한 종교적 권리 이론을 뒷받침하기 위해서 권리에 대한 일반적 담론을 전개하여 발전시켰다.

칼뱅 시대에 개혁교회(Reformed Church)는 소수자들의 종교였기 때문에 그는 먼저 이 소수자의 종교를 보호할 수 있는 권리 담론을 발전시켜야 했다. 그러한 권리 이론을 주장하면서 칼뱅은 또한 자신들의 종교적 권리를 보장받기 위해서는 그 밖의 다양한 제반 권리들도 보장되어야 한다는 것도 알게 되었다. 그리하여서 칼뱅주의자들의 종교적 권리는 개체의 양심에 따라 결정할 수 있는 권리, 표현과 주장의 권리, 집회와 결사의 권리, 교육에 관한 권리, 자녀들에 대한 양육에 대한 권리, 이동과 여행의 권리 등에게까지도 연결되어 발전하게 된다. 칼뱅주의 교회의 공동

체적인 권리 주장 역시 결사와 집회의 권리, 통치의 자치에 대한 권리, 공동체원에 대한 교육권리, 재산을 갖고 사용할 수 있는 권리, 표현의 권리 등의 발전으로 이어졌다. 이렇게 칼뱅주의자들의 종교적 권리 담론은 서구 사회에서 일반적인 법 체제에서 필요한 권리 담론을 제공하였고, 이 권리 담론은 인권 개념을 기초로 만들어 지게 된다. 그래서 게오르그 제리넥(George Jelinek)은 칼뱅의 종교적 권리 담론이 인권 담론 창출에 있어서 어머니와 같은 역할을 하였다고 주장하였다.

B. 연구 범위 및 연구 방법

논문을 통해 본인은 종교적 권리가 일반적 권리 개념으로 발전하여 근대적 인권 사상까지 이어지는 발전 과정을 연구하려고 한다. 또한 인권의 법적인 자산과 기독교의 신앙 사이의 관계에 대해서도 고찰할 것이다. 이러한 연구를 위하여 통시적(diachronic)방법에 근거한 역사적 탐구를 할 것이다.

본 논문은 먼저 칼뱅을 통해서 칼뱅주의의 시작과 기초에 대해서 연구할 것이다. 이후 밀턴을 위시한 영국의 칼뱅주의자들에 의해 주도된 영국 청교도 혁명과 이들의 사상을 발전적으로 수용하여 성립된 뉴잉글랜드 청교도의 헌법사상에 이르는 발달 과정을 역사적으로 조망할 것이다. 사상이라는 것은 결코 시대와 무관하게 만들어지는 것이 아니다. 사상은 시대를 반영할 수밖에 없으며 그렇기 때문에 어떤 사상이든 시대적 상황을 배제한 상태에서 연구하는 것은 불완전한 연구가 될 것이다. 이러한 실수를 피하기 위해 본 논문은 논지를 전개하면서 사상의 전환에 따라 그 사상이

태어나던 당시의 시대적인 상황, 특히 정치 사회적인 배경과 사상가의 개인사를 먼저 살펴볼 것이다.

역사적인 조망은 논문의 목적에 충실하기 위해 크게 두 가지의 축을 중심으로 하여 이루어진다. 그것은 교회의 체제와 국가의 체제 분리라는 한 축과, 자유와 인권의 발전이라는 또 다른 한 축이다. 이렇게 두 축을 제시하는 것은 이들이 현대적인 권리와 자유 관념을 가능케 한 가장 중요한 바탕이며 현대인의 신앙을 중세적인 신앙에서 현대적인 신앙으로 탈바꿈할 수 있게 된 과정을 가장 잘 설명해주는 개념이기 때문이다.

이러한 연구를 통해 기독교의 신앙이 권리 개념과 그것을 바탕으로 하는 인권 사상, 그리고 현대의 삶을 통합시키는 법을 구성해내는데 결정적인 역할을 했다는 것을 증명해낼 수 있다. 더 나아가서 현재 우리시대에서 발생하는 많은 사회적 문제에 있어서 교회의 신학이 더 이상의 사적영역에만 움츠린 신학이 아니라 모든 이들에게 답을 줄 수 있는 공적인 신학으로 발전될 수 있다는 가능성을 제시할 수 있다. 법신학적 담론이 사적인 영역과 공적인 영역에서 하나님의 은총을 전달할 수 있는 매개체가 되길 바라는 마음에서 이 논문을 완성시키고자 한다.

II. 장 칼뱅

A. 칼뱅의 생애

칼뱅은 미켈란젤로가 시스타나 성당 천장화를 그리던 1509년에 태어났고, 셰익스피어가 태어나던 해인 1564년에 죽었다. 시대적으로 그는 르네상스 시대의 자녀였다. 그러나 칼뱅은 단순히 르네상스 시대의 자녀로서만 이 시대를 산 것이 아니었다. 그는 16세기 르네상스의 가장 중대한 사건인 종교 개혁의 주요 인물이었으며 시대의 흐름에 새로운 줄기를 만든 인물이었다.¹⁾

당시의 역사적 복잡성을 고려할 때 우리는 종교 개혁을 하나의 사건으로 생각해서는 안 된다. 대부분의 거대한 역사적 사건들이 그렇듯, 종교 개혁은 수많은 사건들의 연속적 총체라 보는 것이 옳다. 종교개혁의 역사가 수많은 개혁들의 연속이라는 관점에서 보면 칼뱅은 루터의 뒤를 잇는 2세대 개혁가이다. 마르틴 루터(Martin Luther)가 95개조 반박문을 붙여서 로마 가톨릭에 대한 프로테스탄트의 비판을 시작하던 1517년에 칼뱅은 8세에 불과했다. 칼뱅의 공헌은 개혁 사상을 만들어낸 것이 아니라 그것을 구성하고, 설득력 있게 만들고, 실제 삶에 적용한 것이다. 칼뱅이 학자에 더 가까운 기질을 갖고 있긴 했지만 그는 또한 성공적인 정치인이자 교회 지도자였다. 그의 인격적 특성은 그의 성경과 신학에 대한 성찰만큼 중요하고 강력하다.²⁾

1) William S. Johnson, *John Calvin, Reformer for the 21st Century* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009), 1.

2) John Witte, *The Reformation of Rights* (New York, NY: Cambridge University Press,

1. 준비기간 (1509-1535)

칼뱅은 프랑스 북부 피카디(Picardy)지방 누아용(Noyon)의 평범하지만 짐작은 가정에서 태어났다. 칼뱅의 어머니 잔느(Jeanne)는 칼뱅이 대 여섯 살이던 무렵에 사망했다. 칼뱅의 아버지 제라드(Gerard)는 그녀가 죽은 후 곧 재혼했다. 제라드는 누아용 성당에서 서기로 일하고 있었다. 그는 자신의 세 자녀를 모두 성직자로 만들고 싶었지만 신학 공부는 돈이 많이 들었으며 제라드의 수입은 세 자녀에게 신학 교육을 시킬 정도로 충분치는 않았다. 그래서 칼뱅은 어렸을 때 교육을 위해서 집에서 나와서 지역 귀족의 집에서 생활하면서 함께 공부했다. 칼뱅이 열두 살이 되던 때에 그의 아버지는 그를 위해 누아용 성당에 유급 소속 수련사 자리를 얻었다. 오늘날의 대학 장학금처럼, 이 소속 수련사로서의 봉급은 어린 칼뱅이 누아용을 떠나 파리 대학에서 공부하는 것을 가능하게 했다. 처음에는 사제가 되기 위한 공부를 하러 갔지만 거기에서 칼뱅은 교양 과목에 몰두하게 되고 마침내는 라틴어와 그리스어와 히브리어에 능통하게 된다.

1528년 9월에 칼뱅의 아버지는 교회 지도자들과 마찰을 빚게 되고 결국 파문당하기에 이른다. 이것은 제라드가 공동체의 성례와 영적인 관계에서 공식적으로, 그리고 수치스럽게 축출 당했다는 것을 뜻한다. 이 사건 때문에 사제가 되는 것은 어린 칼뱅에게 더 어려운 선택이 되었다. 그래서 제라드는 그의 아들에게 법학을 공부하라고 권유했다. 파리 대학에는 법학부가 없었기 때문에 칼뱅은 프랑스 북중부에 있는 오를레앙 대학에 등록했다. 거기서 그는 박사학위를 받았다. 학위를 받은 후에도 그는 부르주(Bourges)대학에서 당대 최고의 법학자들 중 하나와 함께 계속 법

학을 공부했다. 이러한 칼뱅의 법적 지식은 후에 칼뱅이 자신의 개혁에 대한 의견을 관철할 때 그에게 엄청난 신뢰를 보장해 주게 된다.³⁾

1531년 칼뱅의 아버지가 77세의 나이로 세상을 떠났다. 그 때까지 제라드는 여전히 교회와 화해하지 못했기 때문에 그의 가족들은 그가 교회 묘지에 안장될 수 없었다. 칼뱅은 아버지에 대해서 전혀 언급하지 않았으며 이것으로 미루어 볼 때 그는 한 번도 그의 아버지와 따뜻한 관계를 갖지 못했던 듯하다. 그러나 칼뱅은 아버지에게 항상 순종했다. 이제 아버지의 죽음과 함께 칼뱅은 그의 삶에서 새로운 자유를 얻게 되었다.

칼뱅이 개혁 사상에 헌신하기까지의 과정은 약간 불분명하다. 칼뱅의 마음은 서서히 변화되었던 듯하다. 그러나 어쨌든 1533년의 모든 성인의 날(All Saints' Day)이 전환점이 된 것은 사실이다. 칼뱅의 친한 친구인 니콜라스 콕(Nicholas Cop)은 당시 파리 대학의 학장으로 재직하고 있었다. 콕은 개강 연설에서 은혜를 통한 구원 등과 같은 종교 개혁적 테마로 가득 찬 연설을 하곤 했다. 11년 전에 한 수도사가 비슷한 주장을 하다 화형당한 적이 있는 파리에서 이것은 무척 대담한 행동이었다. 파리 대학 학부는 콕의 연설에 포함되어 있는 종교개혁 사상을 빌미로 하여 그를 이단 혐의로 고발했다. 몇 주 후에 그는 결국 바젤로 도피했고 그의 방은 수사당국에 의해서 수색 당했다. 콕의 방을 수색하며 나온 여러 문건들에 의해 칼뱅과 콕의 친분이나 신학적 견해의 유사점이 드러나게 되었고 어떤 사람들은 칼뱅이 그의 연설문을 쓸 때 도와줬다고 믿기 시작했다. 이후로 칼뱅이 파리에서 안전할 수 있는 날은 얼마 남지 않게 되었다.⁴⁾

1년 동안 칼뱅은 그의 부유한 친구들과 은신처를 찾아서 여기 저기 돌아다녔고 그 와중에도 가능한 한 최선을 다해 그의 연구를 계속했다. 종교 개혁적 정신이 파리에서 만들어지고 있었다. 1534년 10월 19일, 하

3) Johnson, 2.

4) Ibid., 3-4.

룻밤 사이에 로마 가톨릭 미사를 거부하는 선전물이 파리 전역과 다른 4개의 도시에 뿌려졌다. 이 사건으로 인해 위협을 느낀 로마 가톨릭교도들은 모든 형태의 종교 개혁운동이 맹렬하게 탄압했으며 종교 개혁 사상을 가지고 있던 칼뱅 역시 위협에 처하게 되었다. 심지어 칼뱅의 친구는 체포되어서 화형에 처해지기까지 했다.

1535년 1월에 칼뱅은 프랑스를 떠나 당대의 가장 위대한 인본주의 학자인 에라스무스가 살고 있는 스위스 바젤(Basel)로 망명했다. 칼뱅의 운명을 영원히 바꿔놓을 책인 『기독교 강요(The Institutes of Christian Religion)』의 저술은 이곳 바젤의 지적인 자극 안에서 이루어진 일이다. 『기독교 강요』는 1536년에 출판되었으며 종교 개혁 신앙을 가진 신교도들에 대한 공격에 대응하기 위한 것이었다. 칼뱅은 종교 개혁자들의 근거와 시각을 강하고 일목요연하게 요약하여 대담하게 방어했다. 또한 칼뱅은 자신들의 의견을 방어했을 뿐 아니라 프랑스의 왕인 프랑스와 1세(Francis I)에게 보내진 탄원서의 서문을 썼다. 그는 단순히 일반 사람들을 설득하는 것뿐만 아니라 군주를 설득해서 정치적인 상황을 바꿔 보려는 희망까지도 가지고 있었다. 애석하게도 군주를 설득하고자 하는 칼뱅의 이 시도는 성공하지 못했다. 그러나 기독교 강요는 즉시 칼뱅의 명성을 높여 주어서 칼뱅을 그 시대의 지도적인 종교 사상가로 발돋움하게 하였다. 책은 엄청나게 성공적이었으며 출판 1년 만에 첫 판은 매진되었다. 『기독교 강요』는 많은 프로테스탄트들이 생각은 하지만 표현할 수 없었던 프로테스탄트의 신앙을 일목요연하게 정리하고 있었다. 때문에 프로테스탄트들은 이 책을 그들이 필요로 하는 여러 가지 용도로 사용하였다. 어떤 사람은 성서 해석을 위해, 어떤 사람은 신앙생활의 규범을 정하기 위해, 어떤 사람은 프로테스탄트 신앙을 논리적으로 옹호하기 위해 『기독교 강요』를 읽었으며 심지어 종교 개혁을 거부하는 사람들도 프로테스

탄트의 의견을 반박하고자 『기독교 강요』를 보았다.

2. 종교 개혁가로서의 첫걸음 (1536-1541)

『기독교 강요』의 출판 이후 칼뱅은 독일의 도시인 스트라스부르(Strassburg, 현재는 프랑스의 Strasbourg)로 이동했다. 왜 스트라스부르인가? 그곳은 종교개혁적인 분위기의 도시였다. 칼뱅은 거기서 이미 얼마간 지낸 적이 있으며 그곳의 종교개혁 지도자인 마르틴 부처(Martin Bucer)를 알고 있었다. 한편으로 스트라스부르는 요하네스 구텐베르크가 1440년에 금속활자를 발명한 도시였다. 그 당시 이곳에는 세계에서 가장 높은 건물이 있었다. 칼뱅 같은 젊은 지식인에게 이곳은 흥미진진한 장소였을 것이다. 그러나 칼뱅의 삶은 다른 방향으로 전개된다.

스트라스부르로 가기 전에 칼뱅은 사면령을 이용하여 프랑스로 조용히 돌아와 일을 정리했다. 당시는 전쟁 중이었고 군단들이 이동하고 있었다. 그가 프랑스에서 스트라스부르로 떠날 때 군대의 무리를 피해 가기 위해서는 멀리 돌아가야 했다. 그는 현대 프랑스, 독일, 스위스가 만나는 지점에 있으며 두 개의 산 사이에 만 명 정도가 거주하는 도시인 제네바에 머물렀다. 제네바의 이런 전략적인 위치는 이 도시가 당시의 주요한 정치권력들 사이에서 완충지대 역할을 하게 만들었다. 칼뱅의 계획은 그 도시에서 하루 정도 머무는 것이었다.⁵⁾

그러나 그 지역의 여관에서 한 친구가 칼뱅을 알아보았고, 그는 곧장 기욤 파렐(Guillaume Farel)에게 가서 『기독교 강요』의 저자가 이 도시에 왔다고 말했다. 타는 듯 하는 붉은 머리의 영향력 있는 전도자였던 파렐은 제네바의 종교개혁을 이끌고 있었으며 도움을 필요로 했다. 때마침

5) Ibid., 5.

제네바에 칼뱅이 온 것을 하나님의 선물로 해석한 파렐은 칼뱅의 방으로 쳐들어가 자신과 함께 종교개혁을 이끌기 위해 제네바에 남아달라고 부탁했다. 처음에 칼뱅은 이 부탁을 거절했다. 그는 실천적인 개혁가라기보다는 학자에 가까운 사람이었다. 그는 책과 연구와 학문의 추구를 위한 삶을 더 좋아했다. 이러한 거부에 약간 화가 난 파렐은 칼뱅이 만일 자신의 요청을 거부하고 공부라는 자기 방종으로 돌아간다면 하나님께서 그를 저주하실 것이라고 쏘아붙였다. 파렐의 말에 칼뱅은 마음이 흔들렸다. 16세기의 사람들에게 저주나 신성한 심판은 심각하게 받아들여지는 문제였다. 게다가 파렐은 칼뱅보다 21살이나 나이가 많았으며 복음 전도자로서 권위를 가지고 말을 했다. 결국 칼뱅은 파렐과 합류하는 것에 동의했다. 칼뱅이 신학적으로 중대한 책을 저술했고 학자들 사이에서는 유명하기는 했지만 제네바 시 의회에서는 완전히 무명이었다. 그의 지성과 성서에 대한 조예는 칼뱅으로 하여금 성서 교사로 임명될 수 있게 했지만, 그럼에도 불구하고 제네바 의회 회의록에서 칼뱅은 “그 프랑스인”으로 간단히 언급될 뿐이었다.⁶⁾

칼뱅은 처음 제네바에 왔을 때 그곳에 복음은 충분하지만 종교 개혁은 아직 일어나지 않았다는 것에 주목했다. 칼뱅의 이러한 발견은 당시 상황을 명확하게 이해한 것이었다. 칼뱅이 행동가로서의 경험이 일천하긴 했지만 그가 멋지고 박식하게 말할 줄만 하는 것이 아니라 행동 또한 할 수 있다는 것이 드러나기까지는 그리 오랜 시간이 걸리지 않았다. 개혁은 단순히 어떤 고고한 사상에 동의하는 것에서 끝나지 않는다. 개혁은 삶의 완전한 변화를 수반하는 것이어야 한다. 칼뱅과 파렐은 함께 공공 도덕에 관한 새로운 법을 주장했으며 신앙 고백문을 써서 여기에 모든 주민이 서명하도록 했고, 어린이들을 위한 교리문답서의 초안을 작성했다. 이것은

6) Ibid.

사소하게 보일 수도 있지만 당시의 종교개혁자들에게는 무척이나 중요한 문제였다. 로마 가톨릭 교회는 죄사함의 권리와 성경 해석의 권리가 교황을 위시한 성직자들에게만 있다고 보았으며 의롭다하심을 입는 수단은 인간의 행위라고 주장했다. 그러나 종교개혁자들은 성직자들에게만 한정된 성경의 해석을 해방하여 모든 사람이 성경 해석의 주체가 되어야 한다고 역설했다. 또 사람의 죄를 사하는 것은 사람이 할 일이 아니라 오직 하나님께서만이 하실 수 있는 일이며 의롭다하심을 입는 수단도 선행이 아니라 말씀을 통해 솟아나는 하나님에 대한 믿음이라고 생각했다. 신앙고백서를 만들어 자신의 신앙을 고백하도록 하는 행위는 이러한 종교개혁정신을 함축하고 있는 것이었다. 신앙고백서라는 것 자체가 믿음의 선언이며 이것은 곧 믿음으로 의롭다하심을 입는다는 종교개혁 사상의 중심내용을 선언하는 것이다. 모든 사람이 각자 자신의 목소리로 신앙고백을 할 때 이들은 자신이 교황이나 성직자와 같은 인간적 대리인을 통해서 하나님을 만나는 것이 아니라 한 사람 한 사람이 하나님 앞에서 독립적인 신앙의 주체이자 성서 해석자로 있다는 것을 고백하게 된다. 이러한 이유 때문에 그들은 신앙고백을 확정하여 모든 사람이 고백하게 하는 일에 노력을 기울였다. 또한 칼뱅과 파렐은 성례전에 참여하도록 허락된 사람에게 강한 영향력을 행사하고자 했다. 임명 된지 얼마 지나지 않아, 1536년 10월에 칼뱅은 로잔에서 열린 공공 논쟁에 참여했다. 논쟁의 주제는 이 도시가 종교 개혁 운동에 동참해야 하는지에 대해서였다. 칼뱅은 참석자들 앞에서 자신의 성서와 교부에 대한 지식, 논쟁의 기술을 화려하게 펼쳐 보였다. 칼뱅에게 학문적으로 적수가 될 만한 사람은 거의 없다는 것이 확실해졌다.⁷⁾

칼뱅과 파렐은 18개월 동안 함께 일했다. 그런데 갑자기 문제가 발생

7) Ibid., 6.

했다. 다수의 영향력 있는 제네바 시민은 종교 개혁 운동이 팽창하는 것에 우려를 느끼고 있었다. 성찬식의 방법에 대한 논쟁이 계기가 되었다. 제네바는 이웃 도시 베른(Bern)과 정치적 동맹관계였으며 제네바의 각료들은 베른과 동일한 성찬 예배를 드리기 원했다. 주변의 강력한 국가들에 비해 작고 힘없는 도시 국가였던 제네바는 항상 위협을 느끼고 있었다. 이런 제네바에게 비슷한 처지에 있는 다른 도시 국가와의 연합은 중요한 문제였다. 제네바의 많은 유력자들은 종교개혁 운동이 주변의 다른 로마 가톨릭 도시국가들과의 관계에서 문제가 될 것이라고 생각했다. 그러나 칼뱅과 파렐은 이런 것을 전혀 신경 쓰지 않았으며 성찬 예배 문제에 있어서 시 당국과 타협하는 것을 거부하였다. 거부하는 즉시 그들은 제네바에서 추방당했다. 칼뱅은 비가 쏟아지는 가운데 자신의 책을 챙겨서 떠났다. 제네바와 그의 이 첫 만남은 쓰라린 것이었다. 그러나 이것이 시작에 불과하다는 것은 그도 알지 못했다.⁸⁾

1538년부터 1541년까지 칼뱅은 그가 처음 가려고 했던 스트라스부르에서 지냈다. 전체적으로 볼 때 이 시기는 칼뱅의 삶에서 가장 행복했던 시기였다. 흥미롭게도 파렐이 준 도전이 아직 그의 마음속에 남아있었기 때문에 그는 완전히 학자로 돌아가지는 않았다. 공식적으로 안수를 받지 않았지만 칼뱅은 프랑스 망명자 회중의 목사가 되었다. 그는 그곳의 프로테스탄트 지도자인 마르틴 부처(Martin Bucer)로부터 어떻게 교회를 구성하는지에 대해 배웠다. 또한 칼뱅은 지교회가 목사와 성도들로 이루어진 위원회를 통하여 지배되는 것을 처음으로 목격했다. 제네바에서는 그 위원회가 곧 종교재판소(the Consistory)⁹⁾로 알려지게 될 것이다.¹⁰⁾ 그

8) Ibid.

9) 컨시스토리(the Consistory)는 번역에 따라서, 그리고 단어가 쓰이는 상황에 따라서 종교 재판소, 당회, 종교회의 등으로 다양하게 번역된다. 여기에서는 16C 당시의 의미나 본 논문의 방향을 고려하여 제네바 시 의회 재판소와 상대되는 의미를 강조하기 위해 종교재판소라는 명칭으로 통일하였다.

10) 프레드 그레함, 『건설적인 혁명가 칼뱅: 사회 경제적 영향』, 김영배 역 (서울: 생명의 말씀사,

는 많은 친구를 사귀었으며 종종 사람들이 그의 집에서 함께 살기도 했다. 또한 그는 중요한 작업인 『기독교 강요』의 증보판과 『로마서 주석』을 출판했다.

스트라스부르에서 칼뱅은 또한 결혼했다. 까다롭고 병약한 칼뱅에게 적절한 결혼 상대자를 찾는 것은 무척 어려운 일이었다. 칼뱅이 위대하긴 했지만 칼뱅을 가장 존경하는 추종자도 때때로 우울해하고 상대하기 어려워지는 칼뱅의 결혼 상대자를 구하는 것이 쉽지 않다는 것을 알고 있었다. 수많은 중매 시도들이 실패했다. 파렐에게 보내는 편지에서 칼뱅은 자신의 신부에 대한 조건으로 다음과 같이 이야기하고 있다. “나는 외모를 보고 첫눈에 홀딱 반해서 애인을 만드는 정신 나간 사람이 아닙니다. 나를 이끄는 매력을 가진 사람은 오직 순결하고 너무 꼼꼼하거나 멋지지도 않고 경제관념이 분명하며 인내심 있고 나의 건강을 염려해줄 사람입니다.”¹¹⁾ 그러나 부처의 격려에 힘입어서 칼뱅은 이델렛 데 뷔르(Idelette de Bure)라는 미망인과 결혼할 수 있었다. 그녀는 칼뱅보다 몇 살 정도 나이가 많았으며 세 명의 자녀를 데리고 있었다. 그들은 1540년 8월 1일에 결혼했다. 어느 모로 보아도 칼뱅과 이델렛은 스트라스부르에서 아주 행복한 삶을 살았다.

칼뱅은 스트라스부르 내에서 뿐만 아니라 여러 곳을 오가면서 활발하게 활동했다. 그는 기독교의 통일에 대하여 다른 프로테스탄트 신학자, 로마 가톨릭 신학자들과 토의하기 위해 하게나우(Hagenau), 보름스(Worms), 그리고 마지막으로 레겐스부르크(Regensburg)등지를 여행했다. 이 회의들을 통하여 칼뱅은 루터의 손아래 친구이며 동료 종교개혁가인 필립 멜랑히톤(Philip Melancthon)과 평생의 우정으로 이어지는 친교를 나누게 되었다. 그는 스트라스부르에서 이상적인 요한네스 슈트름

1996), 48.

11) Johnson, 7.

(Johannes Strum)대학을 접하게 되었고 이것은 후에 그가 제네바에서 제네바 대학을 세우는데 강한 영향을 끼쳤다.¹²⁾

하지만 칼뱅은 스트라스부르에서 약 3년간 행복한 시간을 보냈음에도 불구하고 다시 제네바로 돌아가게 된다. 칼뱅이 “매일 천 번씩 죽어야 했던”¹³⁾ 도시라 표현할 정도로 힘들었던 제네바 생활을 다시 시작하고자 했던 이유는 무엇인가? 부분적인 이유는 정치적인 상황이 변했기 때문이었다. 시의회 안의 칼뱅의 반대자들이 그들의 보호자인 베른과 불만족스러운 조약을 체결했다는 것을 시민들이 알게 되자 시민들은 칼뱅의 반대자들을 “영경귀”로 낙인찍었고 그들은 생명을 부지하기 위해 부랴부랴 베른으로 도망치지 않을 수 없었다. 또 다른 이유로는 제네바의 장로들이 부패한 교회의 방향을 조절할 수 있는 확고한 지도력을 필요로 했기 때문일 것이다. 조약을 체결한 칼뱅의 반대자들이 떠난 후에 누구든지 의사록에서 “하나님의 명예와 영광이 증진될 수 있도록” 하기 위해 “칼뱅 선생을 설교자로”¹⁴⁾ 모시기 위한 노력들을 나타내는 부단한 언급들을 발견하게 된다. 마침내 칼뱅은 자신의 목적과 시의회의 간청, 파렐, 뵘에르 비레(Pierre Viret)등의 친구들의 설득을 고려한 후 제네바에 가기로 결정했다.¹⁵⁾

3. 제네바에서의 고난 (1541-1555)

1541년 9월에서부터 1555년 5월, 칼뱅의 소란스러운 적대자들이 타파될 때 까지 칼뱅은 교회로 하여금 부당한 사람들을 출교시킬 수 있는

12) 그레함, 48.

13) 프랑수아 방델, 『칼뱅: 그의 신학 사상의 근원과 발전』, 김재성 역 (고양: 크리스찬 다이제스트, 1999), 79.

14) 그레함, 49.

15) Ibid.

권리를 확보하기 위한 노력에 많은 정력을 소모했다. 칼뱅에게는 간통자들, 간음자들, 참람자들, 고리대금업자들, 춤추는 사람들, 아내 구타자들 그리고 여타의 악한 죄인들에게 성만찬의 떡과 포도주에 참여하도록 한다는 것이 신성 모독적으로 느껴졌다. 그러나 누가 이들을 출교할 것인가? 제네바에서의 첫 실패 경험과 스트라스부르에서의 경험을 통해 칼뱅은 교회는 목사들과 평신도들로 구성된 그 자체의 치리도구를 가져야 한다고 생각했다. 그래서 새로운 교회법을 통해 종교재판위원의 선출을 위한 조항을 마련했다. 종교재판소의 주요 임무는 그리스도인의 교제를 오염시킨 교인들의 행동들을 적발하고 심의하는 것이었다. 그러나 이 법령들은 실제 출교와 재입교의 권한이 종교 법원에 속한 것인지 시의회에 속한 것인지를 명백히 밝혀놓지 않았으며 그래서 실제로 14년간 분쟁의 씨앗이 되었다. 이러한 분쟁의 예를 들자면 다음과 같다;

한 청년과 여인이 결혼 전 성 관계를 가진 혐의로 고발되어 종교 법원 앞에 소환될 것이다. 종교 재판소는 그들의 변호나 고백을 들은 뒤에 그들에게 유죄 판결을 내리고, 성만찬을 금지시키며 형벌을 위해 시의회로 그들을 돌릴 것이다. 몇 명의 종교 재판 위원이 포함된 시의회는 종교 법원의 보고를 청취하고 벌금형을 추가하여 그 남녀에게 며칠간 빵과 물을 먹도록 선고할 것이다. 그들 남녀는 시의회에 다시 출두하여 경고를 받고 풀려나게 될 것이다. 시의회는 선고와 경고가 그 사건을 종결시켰다고 생각하고 그 남녀에게 다시 교회와의 완전한 교제를 허용한다. 그러나 칼뱅과 다른 목사들은 그렇지 않았다. 그들은 남녀의 회개가 순수한 것이었는지의 여부를 확인하기 위하여 종교 법원이 다시 그 남녀를 심의할 것을 요구했다. 만일 회개가 순수한 것이었다면 그들은 성만찬을 다시 허락 받게 될 것이다. 그러나 만일 회개가 순수하지 못했다면 그들은 시의 법률을 충족시켰다고 할지라도 계속해서 출교를 당하게 될 것이다.¹⁶⁾

현대인의 입장에서 볼 때에도 16세기 제네바의 시와 교회의 치리 제도는 무척이나 혼란스럽다. 교회의 비난을 받아야 되는 대부분의 죄들은 시의 법전에 기록되었다. 이것은 주교의 권리들을 시의회가 장악했던 것과 맥을 같이하는 것이었다. 초기에 민사 사건들을 판결했던 곳은 주교의 법정이었으며 시의회는 단지 위중한 형사 사건들만을 심의했다. 이제 시의회는 두 법정의 일을 다 맡아 처리했지만 “도덕적” 문제와 관련된 사건들은 교회의 종교 재판소와 함께 맡아 처리했으며, 그리하여 두 법정은 그들의 혼란스러운 재판권을 놓고 다투게 되었다.

초기에도 제네바 시의회 측에서 교회가 국가의 한 부분에 지나지 않는다는 사실을 나타내려고 하는 시도들이 있었지만 시 의회의 권력과 종교 재판소 사이의 본격적인 싸움은 1547년에 시작되었다. 이 문제는 칼뱅을 제네바 최고의 명문가중 한 가문의 유력한 상속자인 아미 빠랭(ami Perrin)과 격렬한 충돌을 빚게 만들었다. 빠랭은 처음엔 칼뱅의 지지자였다. 그는 칼뱅을 돌아오게 하기 위한 청원의 사명을 띠고 스트라스부르에 파송되었다. 칼뱅은 빠랭의 이러한 신뢰에 여러 가지 면에서 보답했다. 칼뱅은 교회와 몇몇 불안정한 목사들을 안정시켰으며 제네바의 법률을 다시 편찬했고 빠랭과 함께 베른과의 유효한 조약을 체결했다. 이러한 모든 노력들에서 칼뱅의 재능-열심히 일하고, 적들을 설득하여 통상적으로 온건한 견해에 대한 지지를 획득하는 능력 그리고 그의 분명한 지적 능력-은 제네바의 유익을 위해 사용되었다. 그러나 문제는 빠랭의 부인과 장인에서 시작되었다.¹⁶⁾

빠랭의 장인인 프랑소아 파브르(François Favre)는 춤을 춘 혐의로 체포되어, 종교 법원에 의해 출교를 당했으며, 시의회에 의해 투옥된 후 석방되었다. 석방된 후 종교 법원은 출교령의 해제 여부를 심사하기 위해

16) Ibid., 49-50.

17) Ibid., 50.

파브르의 출두를 명령했으나 파브르와 그의 사위 빼랭은 이 조치에 반발했다. 그러나 이전의 재판에서 파브르와 종교 법원의 목사 아벨 뿌뽕(Abel Poupin)이 언쟁을 주고받으면서 문제가 복잡해졌다. 시의회는 자신들을 경시하고 설교에서 파브르를 ‘개’라고 지칭했던 뿌뽕을 비난하고 나섰다. 뿌뽕을 비난하고 나서 시의회에 보낸 사람들의 죄과가 잘못된 것이었음이 종종 판명되었기 때문이다.

1547년에서 1548년이 되자 시련은 더욱 가중되었다. 칼뱅 자신이 시장을 설교에서 비난했다가 시의회에 출두하여 해명해야만 했으며, 칼뱅의 동생인 앙트완느(Antoine)의 부인이 성추문을 일으켜서 곤혹을 치렀다. 빼랭의 친구이자 지지자인 필리베르 베르텔리에르(Philibert Berthelier) 사건 역시 질질 끌며 칼뱅을 힘들게 만들었다. 그는 결혼하려던 여인과 파혼한 사건 때문에 종교 법원에 출두하게 되었는데, 그곳에서 칼뱅에게 모욕적인 언사를 사용했으며 종교 법원을 비난했다. 게다가 제네바의 목사 로부아제 부임하려다가 무식하다는 이유로 반려된 트롤리에(Trolliet)라는 수도사가 앙심을 품고 칼뱅의 과거 편지들을 공개했다. 그 편지들은 수년 전에 칼뱅이 비레에게 보냈던 것인데 제네바 시 의회에 대한 비평을 담고 있었다. 칼뱅은 이것 역시 직접 출두해서 해명해야 했으며 시의회로부터 심하게 훈계를 들어야 했다.¹⁸⁾

시의회는 때때로 예배 의식까지 참견하였으며 골칫거리인 베르텔리에르는 1551년에도 결혼 문제와 관련해서 종교 법원과 시의회를 들락거렸다. 그는 여기에서 결혼할 의사가 있느냐는 질문을 받자 “자신이 결혼하기를 원한다고 할지라도 칼뱅의 권면은 따르지 않겠다”고 답변하였다. 베르텔리에르의 동생 역시 자신을 출교시킨 목사와 종교 법원의 압제에 대해서 격렬하게 비난했다. 1551년의 베르텔리에르 사건 때문에 결국 시의

18) Ibid., 51.

회는 1541년에 처음 정해진 종교 법원의 금령 자체를 다시 검토하게 된다. 검토가 끝난 후 결국 시의회는 만장일치로 당시 변경되었던 법을 원래로 되돌리게 된다. 다시 말하면 종교 법원이 가지고 있는 권위를 빼앗아 버린 것이다. 14년간 칼뱅이 해왔던 노력이 무위로 돌아가는 순간이었다.

칼뱅의 생애에서 아킬레스건, 가장 큰 오점이라 할 수 있는 사건은 바로 미카엘 세르베투스(Michael Servetus)의 처형일 것이다. 그러나 그렇기에 칼뱅을 논하면서 세르베투스에 대해서 이야기하지 않을 수는 없다. 칼뱅과 그의 권위를 흔들고자 하는 제네바 시의 유력자들 사이의 싸움이 한창이던 1553년에 그의 사역기간 동안 발생했던 사건들 중에서 가장 중요한 사건 중 하나인 세르베투스의 재판이 벌어졌다.¹⁹⁾

미카엘 세르베투스는 1511년 아라곤(Aragon)의 비야누에바(Villanueva)에서 출생하였다. 그가 별다른 특이점이 없이 어릴 때 고향을 떠났기 때문에 그의 어린 시절에 대한 추적은 불가능하다. 1531년 그는 갑자기 스트라스부르와 바젤에 나타나 하나님 말씀과 인간 예수의 관계에 대해서, 그리고 이교도를 박해하는 합법성에 대하여 종교개혁자들과 격렬한 논쟁에 참여하였다. 전통적인 삼위일체론의 정의에 반박하는 두 권의 저서를 하계나우에서 출판함과 동시에, 고대의 단일신론과 유사한 이론을 주장하고 나섰던 것이다. 두 편의 논문들인, 「삼위일체 오류 (De Trinitatis Erroribus)」와 「삼위일체에 대한 대화 (Dialog de Trinitate)」가 가장 격렬한 저항을 불러 일으켰으며, 스트라스부르 시 평의회에서 판매 금지 처분을 내렸다. 그 후 세르베투스는 파리에 가서 의학을 공부하면서 칼뱅의 관심을 끌었다. 그런 다음 그는 리옹에서 인쇄소의 교정원으로 일했으며, 1540년 다우피니(Dauphiny)에 있는 비엔나에 다시 나

19) 방델, 109.

타났는데, 대주교의 환심과 동정을 얻어내어 주치의로서 고용되었다. 거기서 그는 피의 순환을 발견하였고, 그 결과 의학사에서 명성을 얻게 되었다. 그러나 의학 공부와 해부학적인 연구가 그로 하여금 신학을 포기하게 하지 못하였다. 당시 그는 신플라톤주의의 저서들에 깊이 심취하여 탐독하였고, 기독교를 초기의 상태로 회복할 것을 주창한 『기독교의 회복(Christianismi Restitutio)』이라는 역작을 틈틈이 남몰래 준비하였다. 세르베투스의 주장에 의하면, 기독교의 교리는 초기 교부들에 의해서, 로마 교회에 의해서, 그리고 최종적으로 종교개혁자들에 의해서 차례로 왜곡된 것이다. 이 책에서 그는 말씀이야말로 모든 만상의 본질이 집약된 이상적인 이성이며, 원초적인 사고라고 주장했다. 모든 피조물은 그리스도 앞에서 신성의 계속적인 상실로 나타나며, 그 타락의 영향으로 그것을 계속 심화시킨다는 것이다. 그는 원죄를 부정하고, 단지 우리가 그리스도를 믿기만 하면, 20세 이후가 되어서 나타나는, 실제 존재하는 의식적인 죄만을 인정하였다. 그러한 죄를 씻기 위해서 그리스도인은 하나님의 뜻에 따라 일련의 복합적인 수단을 사용해야 하는데, 성인 세례, 성찬, 선행, 그리고 마지막으로, 죽은 후 정화의 불이다.²⁰⁾

삼위일체론에 대한 저자의 특별한 관점은 이 책에서 수정되어있다. 비엔나의 인쇄업자에게 그 원고들을 위탁하는 것은 위험한 일이었을 것이다. 그리하여 세르베투스는 리옹의 개신교 인쇄업자에게 직접 발송하였는데, 그는 이질적인 세르베투스의 이론을 불신하였기 때문에 세르베투스에게 칼뱅의 승인을 얻도록 요구하였다. 그러자 세르베투스는 자신의 원고 일부를 제네바에 보냈고, 칼뱅은 그 속에서 발견한 오류들을 간략히 논박한 다음, 세르베투스에게 1546년판 『기독교 강요』를 공부하도록 권했다. 하지만, 그는 자신이 새로 습득한 지식에 심취되어서 그 충고를 받아

20) Ibid., 109-110.

들이지 않았다. 세르베투스는 모욕적인 어조로 자신의 해설을 잔뜩 덧붙인 『기독교 강요』의 사본을 칼뱅에게 보냈다.²¹⁾

이로부터 몇 년 후, 이 문제는 마침내 종결되는 것처럼 보였다. 그러나 1553년 세르베투스는 비엔나에서 자신의 저서를 극비리에 출판하는데 성공했다. 그 사본이 제네바의 칼뱅과 그의 동료들의 손에 들어가게 되었다. 칼뱅의 동료들 중의 한 사람인 기욤 드 트리는 프랑스 리용에 살던 그의 부모가 개혁에 가담한 자신에 대해 유감스럽게 여기고 있음을 고민하던 중, 그 부모들에게 다음과 같은 내용의 편지로 답을 하였다. 즉 프랑스에서 세르베투스의 이단을 목인하고 있다면, 사람들이 자신을 이단이라고 탄핵할 입장에 처해 있지 못하다고 썼다. 리용의 드 트리의 부모는 이것에 대해 조사한 후, 문제의 인물이 대주교의 주치의라는 사실을 알아내었다. 세르베투스는 비엔나에서 고발당하여 체포되었으며 재판에 회부되었다. 그러나 범죄의 증거가 불충분하였으므로, 트리의 부모의 요청에 따라 몇 개의 문서들이 증거로 제출되었다.

이번에는, 그 문서들 중에 세르베투스가 칼뱅에게 보낸 편지들도 포함되었다. 칼뱅은 많이 망설이던 끝에 이것을 드 트리가 사용하도록 건네주었다. 칼뱅은 결국 이 타협적인 문서들이 전달되도록 했고, 그리고 그는 이 문서들이 어떻게 쓰일지에 대해서 알았던 것 같다. 어찌됐든, 세르베투스는 도피에 성공할 수 있었으며, 비엔나에서는 그의 저서들과 함께 세르베투스의 인형을 공개적으로 불태우는 것으로 만족할 수밖에 없었다. 세르베투스는 나폴리(Naples)에서 은신처를 찾으려고 하였다. 그러나 그는 매우 경솔하게도 이탈리아로 가기 위해서 제네바를 관통하여 여행하였다. 그는 1553년 8월 13일, 그곳에 도착하자마자 칼뱅의 요구에 따라 체포되었다. 당시의 제네바 법은 모든 고발자는 소송기간 중에 감옥에 들어

21) Ibid., 111.

가 있어야 한다고 규정하였다. 그리하여 피고의 결백이 확정되면 원고가 적당한 형벌을 받아야만 하였다. 따라서 이런 종류의 공개적인 행동을 결행한다는 것은 결코 가볍게 할 수 없는 일이었다. 그러나 칼뱅은 주저하지 않았다. 그는 제자 중 하나에게 이단과 신성모독죄에 대한 고소장을 제출하도록 부탁하였고 법에 따라 자신이 스스로 투옥되고자 했던 것이다. 그런데 시 당국에서 즉시 세르베투스를 대항하여 강력히 변호하기 시작하였다. 칼뱅의 제자는 며칠 후 석방되었고, 통상적인 경고조치도 없이 기각되었다. 게다가 세르베투스에게 행한 첫 심문은 재판관들에게 나쁜 인상을 남기게 되었다. 시 평의회는 이 사건을 자체의 권한으로 집행하기로 결정하였다. 볼세크 사건에서처럼 이 사건도 개신교 진영 다른 지방의 자문을 구하였으나, 그들의 답신이 오기도 전에 기소장이 이미 작성되었으며, 그것을 작성한 사람은 칼뱅의 반대자였다. 곧바로 칼뱅의 반대자들과 정치 지도자들은 서로서로 세르베투스의 처리를 과대 포장하였다. 그러는 동안, 비엔나 종교재판소가 이단자의 송환을 요구해 왔으나, 시 평의회는 그것을 거절하면서 제네바에도 이단자를 정죄하는 법을 누구보다 잘 알고 있는 재판관들이 있다는 점을 세상에 널리 해명하려고 애썼다.²²⁾

투옥된 세르베투스는 자신이 처한 사태의 심각성을 잘 인식하지 못한 듯 보였다. 그가 최소한 칼뱅의 반대파들 중에 상당수의 후원자들이 있으리라는 소망을 갖고 있었음은 의심할 여지가 없다. 그러나 후원자들의 지원은 별다른 진전을 보이지 못했다. 칼뱅은 세르베투스가 사형에 처해져야 한다는 자신의 염원을 굳이 감추려 하지 않았으며 이단자에 대한 일반적인 처벌인 화형보다는 다른 방법을 요청하였다. 세르베투스는 칼뱅과의 논쟁에서의 태도로 볼 때, 마치 의도적으로 즐거워하면서 고발자의 악의

22) Ibid., 112.

를 선동하고 있는 것처럼 보였다. 당시 공문서에서 그의 태도는 극히 몰상식하고 형편없이 오만불손한 것으로 기록되어 있다. 9월 22일 세르베투스는 칼뱅을 이단으로 고발하면서 그를 제네바로부터 추방할 것과 자신의 부당함에 대한 보상으로 칼뱅의 재산을 자신에게 줄 것을 요구하였다. 이러한 행동은 당연히 최악의 평판을 자초하고 말았다.²³⁾ 바젤, 베른, 샤프하우젠(Schaffhausen)과 취리히에서 답신이 왔을 때 모든 사람은 이 이단자를 제거해야 할 필요성을 느끼고 있었다. 모든 스위스 교회들이 만장일치로 세르베투스의 탄핵에 동의하였다. 아미 빼랭이 최종 선고 전에 자문을 받아야 한다고 요청했지만 이것은 무시되었다. 결국 10월 26일 화형을 선고받았고 칼뱅과 여러 목사들이 덜 잔인한 방법을 호소했음에도 불구하고 그 다음날 산채로 불태워졌다.

칼뱅이 세르베투스의 죽음에 많은 책임이 있다고 주장하는 문서들이 처형 직후부터 쏟아져 나왔다. 대부분의 역사가들, 심지어 칼뱅에게 우호적이던 사람들조차도 그러한 행동으로 자신의 명성을 더럽힌 것에 대해서 칼뱅을 혹독하게 비판했다. 그러나 그것은 두 가지의 문제점을 망각한 것이다. 첫째, 세르베투스는 그 당시 수백 명의 이단자들과 재세례파 교도들이 구교의 권세자들에 의해서나, 개신교의 권세자들에 의해서 박해를 받았던 불행을 당한 것에 지나지 않는다. 둘째, 현대의 도덕적 기준과 규범을 과거에 적용하려고 한다는 것은 역사에 대한 올바른 개념이라 볼 수 없다. 칼뱅과 다른 모든 개혁자들은 육체를 죽이는 살인자를 처벌하는 것과 마찬가지로, 영혼을 해치는 이단자를 죽음에 처하는 것이 기독교 통치자의 의무라고 확신하고 있었다. 16세기에 있어서 관용이란 없었으며 있을 수도 없었고 단지 종교적 대립이든지 무관심의 표지였을 뿐이었다.²⁴⁾

칼뱅은 이 사건을 통해서 시 당국의 완전한 지지를 획득했을 뿐만 아

23) Ibid.

24) Ibid., 113.

나라, 정치 권력자들이 독점한 기소권에 있어서 자문관 이상의 지위를 획득했다. 신학자로서 그의 권위 역시 제네바 뿐만 아니라 주변 개신교 주들에서도 향상되었다. 그러나 그렇다고 해서 그와 당회의 지위가 제네바 안에서 공고해 진 것은 아니었다. 1553년은 칼뱅의 영향력이 가장 약했던 시기였다. 그해 2월 선거에서 빼랭파는 결정적인 승리를 거두었으며 아미 빼랭 자신도 제일 평의원에 선출되었다. 이것은 그가 “우스꽝스러운 가이사”²⁵⁾라 비웃었던 사람이 의제를 정하고, 회의를 소집하고, 위원들을 임명하고, 대표들을 파송할 수 있는 막강한 소의회의 의장이 되었다는 것을 뜻했다. 게다가 그는 오랫동안 제네바 시 의용군의 총사령관을 역임했다. 또한 소의회의 새 의원들 중에 세 명이 칼뱅의 적들이었다. 이들은 권력을 얻게 되자 곧장 공격을 시작했다. 먼저 총회에 목사들이 참여할 수 없게 했으며 피난민들에 대한 순찰이 명령되었다. 피난민들 대부분은 칼뱅의 명성을 따라 제네바에 머무르고 있었으며 그들은 목사에게 극히 충성스러웠기 때문에 이 조치는 칼뱅을 직접적으로 공격하는 것이나 다름 없었다. 그러나 이 망명자들이 결국 칼뱅에게 승리를 가져다주게 된다.²⁶⁾

당시 제네바로 몰려드는 망명자들의 숫자는 점차 늘어나고 있었다. 이들의 유입은 1542년 초에 시작되었으며 1549년에는 시의회가 새 거주자들의 이름이 새 기록대장에 등재될 수 있도록 하라고 명령할 정도로 그 지위들이 급속하게 높아졌다. 그러나 이들은 부르주아지 자격을 얻을 수 있는 돈을 빚지지 않고 낼 수 있는 경우에만 정치적으로 의미 있는 취급을 받았다. 1553년의 선거에서 빼랭파가 승리를 거두고 피난민들에 대한 순찰이 명령되면서 피난민들은 억압을 받게 되었다. 이런 억압에도 불구하고 주민대장에 기록된 이민자들의 숫자는 1553년 78명, 1554년 356명으로 급격하게 늘어났다. 이들은 원래 시민들과 같은 권리를 얻지는 못

25) 그레함, 57.

26) Ibid., 57-59.

했기 때문에 소의회에 봉직할 수는 없었지만 부르주아지로서 총회에 출석할 수 있었다. 1555년의 선거에서는 칼뱅에게 우호적인 네 평의원이 선출되었다. 빼랭의 건방지고 지나치게 빠기는 지도력은 이백인 의회 선거에서도 그의 파에 중요한 표를 상실하게 만들었다. 4월 여드레 동안 무려 서른 한명의 프랑스 이민자들이 총회에 입회하였다. 그러나 빼랭과 그의 친구들은 사태가 여기까지 왔는데도 무슨 일이 일어나는지 깨닫지 못하고 있었다. 결국 1555년 5월 16일 저녁에 모든 것이 바뀌게 되었다.²⁷⁾

사건 자체는 사실 별로 대단한 것이 못되었다. 몇 명의 술에 취한 건달들이 프랑스인에게 우호적인 것으로 알려진 한 시의회 의원의 집을 습격했다. 심하게 상처 입은 사람은 하나도 없었음에도 불구하고 반빼랭파는 이것을 빼랭파의 쿠데타로 간주했다. 빼랭과 그의 친구들은 마침 도시에 없었기 때문에 목숨을 건졌지만 불운한 두 명의 빼랭파와 베르텔리에르는 처형당했다. 이로서 제네바의 유력 가문들과 칼뱅 사이의 오랜 싸움은 하룻밤 사이에 허무하게 끝났다. 칼뱅은 마침내 이 조그만 도시를 완전히 지배할 수 있게 되었다.²⁸⁾

4. 승리한 칼뱅 (1555-1564)

제네바에서 칼뱅이 승리하면서 칼뱅은 이제 그의 관심을 온전히 종교 개혁 사상을 결집시키고 그의 국내외적 영향력을 넓히는 것에 둘 수 있었다. 칼뱅은 전 유럽에 걸쳐서 다양한 대외적 일치를 진행시켰다. 이 마지막 기간 동안 칼뱅은 수백 명의 비밀 선교사를 프랑스로 파송하여 종교 개혁 운동을 돕게 했다. 칼뱅 자신에게 이 시기 최고의 업적은 1559년에 제네바 아카데미를 세운 것이었다. 세르베투스의 처형이 누구에게나 비판

27) Ibid., 61.

28) Ibid., 63.

받는 칼뱅의 오점이라면 제네바 아카데미의 설립은 누구에게나 찬사를 받는 칼뱅의 업적이라 할 수 있다. 칼뱅은 제네바 시를 완전히 장악하여 여유를 갖게 되었을 때 이 일에 비상한 관심을 보이기 시작했다. 테오도르 드 베자를 필두로 해서 여러 교수들이 로잔에서 추방되어 제네바로 왔을 때 이 작업은 빠르게 진행되기 시작했으며 여러 통로를 통해 기부금을 모금하여 마침내 1559년 6월 5일에 새 아카데미의 입학식을 주재할 수 있게 되었다. 이 아카데미는 어린 아이들부터 대학생까지 가르치는 종합 교육기관이었으며 개교하자마자 높은 학문적 명성과 엄청난 등록자 수를 자랑했다. 나아가서 제네바 아카데미는 전 유럽의 종교 개혁 신학과 종교 개혁 성직자들에게 견고한 지적 바탕을 제공했다. 또한 1559년에 칼뱅은 『기독교 강요』의 마지막 판을 출간했으며 이 해는 칼뱅이 마침내 제네바 부르주아로서 완전한 권리를 획득한 해이기도 했다.²⁹⁾

그러나 1559년부터 칼뱅의 건강이 악화되기 시작했다. 원래 칼뱅은 여러 가지 질병들 때문에 고생하고 있었다. 만성적인 소화 불량, 편두통, 만성적인 족부 통풍, 고열, 신장 결석, 치질 등이 칼뱅을 괴롭히고 있었으며 심지어는 결핵이 의심될만한 증상을 보이기도 했다. 결국 칼뱅은 제네바의 시 공직자들을 모아 작별인사를 한 뒤 1564년 5월 27일에 사망했다. 칼뱅의 요청에 따라서 그는 묘비 내용이 없는 무덤에 묻혔다.³⁰⁾

B. 칼뱅의 사상

칼뱅에 대해서 많은 사람들, 특히 칼뱅의 비판자들이 하는 혼란 오해

29) Johnson, 10.

30) Ibid.

는 바로 칼뱅이 신정국가를 이루고자 했다는 것이다. 신정국가는 종교 지도자가 한 국가의 정치, 사회, 경제 모든 부분에 있어서 결정을 내리는 정치 체제의 일종이다. 사실 이것은 세르베투스의 처형을 통해서 칼뱅을, 더 나아가서는 종교를 비판하고자 하는 사람들의 주장이다. 그러나 칼뱅은 정치와 종교를 통합하려 하지는 않았다.³¹⁾ 오히려 칼뱅은 누구보다도 정치와 종교가 명백한 자기의 영역을 가지고 있음을 잘 알고 있었다. 그래서 칼뱅은 정치와 종교가 완전히 분리된 것은 아니지만 그럼에도 불구하고 그 안에 구분이 있음을 명시하고 있다. 실제로 칼뱅은 제네바의 정치 구조를 건드리지 않았으며 성직자와 정치가, 공무원을 분명하게 구분했다. 교회의 당회와 시 의회 사이에도 분명한 구분을 두었다.

종교개혁자로서의 명성 때문에 칼뱅은 보통 성직자로 알려져 있지만 칼뱅 스스로는 자신을 목사이기 전에 법학자로 생각했으며 실제로 그는 파렐의 권유가 아니었으면 죽을 때까지 법학자로서의 삶을 살았을 것이다. 칼뱅이 법률가였다는 사실은 그가 교회와 국가를 보다 더 엄격하게 구분하고자 했던 이유를 잘 설명해준다. 칼뱅은 법률가로서와 목사로서, 즉 교회의 관심과 국가의 관심을 구별했다. 칼뱅에게 있어서 교회가 국가에 권면하고 영향을 미친다는 사실은 부인할 수 없는 명백한 것이며 그는 이것을 잘못이라고 생각하지는 않았을 것이다. 그래서 칼뱅의 국가론을 신정국가론이라 단정할 수는 없지만, 칼뱅의 정치, 사회사상에 있어서 교회의 역할을 무시할 수도 없다. 칼뱅은 분명히 정치 체제에서 교회의 역할을 강조하고 있다. 그의 제네바 시절 중 1541년에서부터 1555년의 안정기에 이르는 시기는 사실상 제네바 교회가 제네바 시정에 행사하는 영향력에 얽힌 투쟁기, 다시 말해서 교회와 세속 정치와의 투쟁기라고 할 수 있다. 그는 그리스도의 복음이 세상에서 사람들에게 분명한 영향력을

31) Ibid., 8.

행사해야 한다고 보았다. 그래서 모든 제네바 시민이 신앙고백서에 서명하도록 했으며 어린아이들까지 교리문답을 배우도록 했다. 이 모든 사실들을 고려할 때, 복음을 통한 사회치리를 원했던 칼뱅을 신정론(theocracy)자라 부르는 것은 무리가 있겠지만 예수정론(Christocracy)자나 복음정론자(bibliocracy)로 부를 수 있을 것이다.³²⁾

1. 두 왕국론

두 왕국론은 칼뱅 이전에도 널리 사용되던 말이었다. 이 개념의 연원을 사상사적 연원을 따지면 고대 로마의 철학자이자 네로 황제의 스승이었던 세네카(?~BCE. 65)까지 거슬러 올라간다. 세네카는 인간의 두 개의 공화국에 속한다고 보았는데, 하나의 공화국은 시민국가이고 다른 더 큰 공화국은 모든 이성적 존재들로 이루어진 사회다. 그리고 이 큰 사회를 결속하는 유대는 법적, 정치적인 유대가 아니라 도덕적 혹은 종교적 유대라고 주장했다.³³⁾ 한편 그리스도교는 처음부터 세상 나라와 하나님 나라라는 이분법적 사고구조를 가지고 있었으며, 이것은 교황 겔라시우스 1세(Gelasius I)에 와서 “두 개의 칼”이라는 이론으로 변화되었다. 이렇게 하여 정신적 권위와 세속적 권위가 구분되고 이것 때문에 중세기 내내 교권과 속권 사이의 대립이 생기게 되었다. 정신적 자유를 지키려는 이러한 노력이 없었다면 개인의 사생활과 자유에 대한 근대적 관념은 이해될 수 없었을 것이다.³⁴⁾

32) 신정론은 신의 대리인인 성직자의 통치를 이야기하는 것이며 정치와 종교가 분리 되지 않은 사회를 일컫는 것이다. 칼뱅은 자신의 영향력 때문에 종종 제네바 정치 제도가 종교 제도에 의해 종속되는 모습을 보여주긴 했지만 제도적으로는 정치와 종교를 완전히 분리했다. 그러나 그가 제네바 시 의회법을 만들 때 자신의 신학적 주장, 즉 그리스도적 고백을 통한 도덕법과 복음을 통한 기독교인의 자유에 대한 관념을 바탕으로 했기 때문에 그를 복음 정론자, 혹은 예수 정론자라 부를 수도 있을 것이다.

33) George H. Sabine and Thomas L. Thorson, *A History of Political Theory* (Hillsdale, IL: Dryden Press, 1973), 339.

칼뱅은 인간 안에 있는 두 개의 왕국이 있으며 이들이 구별되긴 하지만 분리되진 않는다고 주장했다. 이 두 개의 왕국이 결국에는 궁극적으로 왕 중의 왕인 하나님께 속하기 때문이다. 이점에서 그는 시민정부에 대한 두 개의 서로 다른 입장을 배격했다.³⁴⁾ 칼뱅은 급진적인 재세례파 운동이나 그 반대에 있는 로마 가톨릭 율법주의와 같은 극단적인 사상들을 피해서 종교적 자유 이론을 정립하고자 했다. 그는 인간이 그리스도를 제외한 모든 권리나 율법으로부터 완전히 자유하다는 재세례파의 주장이나 모든 사람은 교회의 법과 권위에 복종할 때만 자유로워질 수 있다는 로마 가톨릭의 주장 모두를 거부했다. 칼뱅은 재세례파의 자유주의는 인간의 모든 체제나 규칙을 무너뜨릴 수 있는 위험이 있기 때문에 가장 사악하게 타락한 것이며 따라서 거부되어야 한다고 주장했다.

칼뱅은 루터의 두 왕국론을 통해서 자유주의와 율법주의 사이의 간극을 해소하는 타협점을 찾고자 했다. 루터의 주장에 따르면 하나님은 영적인 하늘의 왕국과 정치적인 땅의 왕국을 통해서 인간의 삶을 운명 지어 주셨다. 땅의 왕국은 창조물들의 세계이며 사람의 이성과 법과, 열정이 우선적으로 작용하는 세상이다. 하늘의 왕국은 구속의 세계이며 정신과 영원한 삶의 세계이고 사람의 믿음과 소망과 사랑이 우선적으로 작용하는 세상이다. 이 두 왕국은 정의와 도덕성, 진리와 지식, 질서와 법 등을 함께 가지고 있는 평행한 세계지만 그럼에도 이들 사이에는 분명한 구분이 있다. 땅의 왕국은 타락했고 원죄에 의해서 왜곡되어 있다. 하늘의 왕국은 구원 받고 은혜에 의해 새롭게 된다. 칼뱅은 자유주의자들을 논박하며 땅의 왕국이 하나님께서 주신 사명을 가지고 있고 이 사명에 의하면 우리는 그 왕국을 따라야 하기 때문에 여전히 도덕법의 필요성이 남아있다고 주장했다. 한편 율법주의자들을 논박할 때에는 천상의 왕국을 이야기하며

34) 이양호, 『칼뱅: 생애와 사상』, (서울: 한국신학연구소, 1997), 240.

35) Ibid., 241.

모든 사람들이 믿음을 통해 천상 왕국 시민으로서 천상의 자유를 얻게 되기 있기 때문에 구원은 율법이 아니라 믿음을 통해서 오는 것이라고 주장했다. 이 천상의 왕국은 앞으로 오게 될 그리스도의 왕국을 미리 보여준다. 그리스도인은 이 두 왕국에 시민이며 항상 각각의 구조와 일부로서 참여하고 있다.

칼뱅은 1530년대 그의 저작들에서 몇 차례에 걸쳐서 이 두 왕국론을 재정립하였는데 이때 그는 이 교리를 아주 편하게 받아들였다. 다음은 1536년판 『기독교 강요』의 일부이다. “사람에게는 두 가지 통치가 있다. 하나는 영적인 통치로, 하나님을 숭배하는 경건한 의식의 세계이며 다른 하나는 인간적 의무와 사람들 사이에서 유지되는 시민적 삶을 교육 받는 정치적 통치이다. 이것들은 보통 영적인 지배와 세속적인 지배라 불리며 전자가 영적인 삶에 관련된 통치라면 후자는 현실의 삶-음식이나 의복뿐만 아니라 사람이 다른 사람들 사이에서 명예롭고 적절하게 살 수 있도록 정해진 법까지-에 관련된 통치라 할 수 있다. 후자가 외형적인 행동만을 규정하는데 반해 전자는 마음속에 자리 잡는다. 하나는 우리가 영적인 왕국이라 부르고 다른 하나는 정치적 왕국이라 부른다...이것들은 사람의 마음속에 있으며 말하자면 서로 다른 왕들과 서로 다른 법이 통치하는 두 개의 세상이다”³⁶⁾

초기의 몇몇 글들을 보면 칼뱅은 천상의 왕국을 교회와, 그리고 지상의 왕국을 국가와 동일시하는 듯 보인다. 그는 단호하게 교회는 그리스도의 천상 왕국이며 지상 왕국은 입법자와 법의 정치적 왕국이라고 말한다. 그러나 이런 글은 당시의 상황에 비추어 읽혀져야 한다. 초기 칼뱅의 두 왕국론은 『기독교 강요』의 정치 이론이라기보다는 국가와 교회의 영역을 넘어서 영혼과 육체, 정신과 육신, 내적인 삶과 외적인 삶 의식과 이

36) 『기독교 강요』 1536년판 6. 13.

성, 창조와 구속 등의 영역까지 구분하고자 만들어진 신학적 구조였기 때문이다.³⁷⁾

초기 칼뱅의 종교적 자유에 대한 관점은 이러한 신학적 구조의 일부였다. 칼뱅은 천상의 왕국에서 신자들의 영적인 자유, 또는 의식의 자유와 지상의 왕국에서 신자들의 정치적 자유, 시민권적 자유를 구분했다. 이러한 용어들은 당시의 로마 가톨릭과 프로테스탄트의 영역 안에 있는 것이었으나 칼뱅은 여기에 특유의 성격을 부여했다. 칼뱅은 이 두 가지 형태의 자유가 다른 두 왕국론의 특성들처럼 완전히 구분되며, 두 왕국들을 지배하는 법과 질서에 의해 영속적으로 제한되고 평형을 이룬다고 주장했다.³⁸⁾

2. 두 개의 법과 두 개의 자유

초기 칼뱅은 사람에게 영향을 미치는 두 가지 법에 대해서 이야기했다. 하나는 천상의 왕국으로부터 근거하는 영적인 법이고 또 다른 하나는 지상의 왕국을 규정하는 정치적인 법이다. 천상의 왕국에서는 영적인 법과 영적인 자유가 평형을 이루고 있다. 하나님께서는 천국의 시민들을 통치하기 위해 “영적인 법” 또는 “의식의 법”을 제정하였다. 이 법은 하나님께서 우리가 서로 서로에게, 또 다른 사람에게 무엇을 해야 하고 무엇을 하면 안 되는지를 가르쳐주기 위해 주신 것이다. 그러나 현세의 사람은 원죄에 물들어 있기 때문에 이 법을 완전히 따를 수 없다. 아무리 의롭고 경건한 성인이라고 해도 영적인 법의 심판을 피해가지는 못한다. 그래서 우리는 의롭다하심을 얻고 자유를 얻어 영생에 들기 위해서는 하나님의 은혜에 의지할 수밖에 없다. 하나님을 믿게 되면 우리에게 내려지는

37) Witte, 44-45.

38) Ibid., 45.

은혜가 우리를 자유하게 만든다. 칼뱅은 이것을 “영적인 자유”라고 칭한다. 이 영적인 자유는 신앙인들, 즉 천국의 시민들에게 부여되는 축복이다. 믿음으로 하나님의 은혜를 받아들이게 되면 신자들은 영적인 법을 완벽히 지켜야한다는, 불가능한 의무에서 해방되며 따라서 심판을 두려워하지 않아도 된다. 그러나 심판에서 해방되었다고 해서 그 명령이 취소된 것은 아니다. 영적인 법은 여전히 신자들을 계도하는 역할을 갖게 된다.

교회는 신자들에게 주어진 영적인 자유, 즉 의식의 자유를 존중해야 한다. 신자들은 그리스도를 따르는 믿음을 통해 자유를 얻었기 때문에 교회는 영적인 법을 강요할 권한이 없다. 이러한 주장을 바탕으로 칼뱅은 로마 가톨릭의 교회법을 비판했다. 그에 따르면 로마 가톨릭의 교회법에 의해 만들어진 여러 의식들이나 규제들은 기독교인의 자유를 파괴하는 것이며 미신과 시험을 장려하고 신앙의 혼란을 불러일으키는 폭압과 장애물이다.³⁹⁾ 신앙인이 하나님의 영적인 법을 따라야 하는 것은 사실이지만, 그것은 영적으로 자유로운 의식에 따른 생활이 되어야 한다. 기독교인의 의식은 어떤 규제나 한계에 묶여있어서도 안 된다.

또한 교회는 유대인, 터키인, 무슬림, 이교도 등이 가진 의식의 자유를 존중해야 한다. 교회의 지도자는 그러한 종교적 적대자들과 관계하는 것을 규제할 수도 있다. 또한 교회 구성원들이 그러한 사람들을 자신들의 정치적, 경제적 영역에서 배제할 수도 있다. 하지만 어떤 교회 지도자나 교회 구성원도 그들을 박해하거나 세례를 강요하거나, 심문하거나, 살해하는 것을 포함해서 어떤 종류의 종교적 위해를 가해서는 안 된다. 기독교인들은 이들을 관대함과 온화함을 대해야 하며 그런 수단을 통해 이들은 결국 기독교 신앙의 법과 삶과 자유를 받아들이게 될 것이다.⁴⁰⁾

초기의 칼뱅은 의식의 자유라는 말을 상당히 좁은 의미로 사용한다.

39) Ibid., 46.

40) Ibid., 47.

의식의 자유는 하나님의 명령에 자유로운 의식을 가지고 복종하는 것이다. 하나님께서는 신성한 명령을 통해 인간의 의무를 정의해 주셨으며 각 사람은 그 의무에 복종할지 말지를 결정할 자유를 가지고 있다. “영적인 법이 천상의 왕국을 위한 법이라면 지상의 왕국을 위한 법에는 정치적 법이 있다. 하나님께서 천상의 왕국과 영적인 법을 조화시키시기 위해 영적인 자유를 주신 것처럼 지상의 왕국과 정치적 법의 조화를 위해서 정치적 자유를 주셨다.”⁴¹⁾ 칼뱅의 주장에 따르면 정치적 자유와 정치적 법, 영적인 자유와 영적인 법의 두 가지 축은 융합될 수 없다. “어떤 사람이 자유를 약속하는 복음을 듣는다면...그들을 통제하는 어떤 힘이 있는 한 그 자유의 혜택을 받는다고 생각하기 어려울 것이다. 그러나 영혼과 육체를 구분하는 법을 아는 사람이라면, 또 현세의 스쳐가는 삶과 후세의 영원한 삶을 구분할 줄 아는 사람이라면 누구든지 어려움 없이 그리스도의 영적인 왕국과 지상의 시민 법제가 완전히 구분된다는 것을 알 수 있을 것이다.”⁴²⁾

칼뱅은 초기에 정치 지도자들과 법에 대해서 다분히 일반적이고 훈계적인 태도로 묘사하고 있다. 하나님께서는 정치 지도자들에게 자신의 권한을 위임하셨으며 이들을 신성한 의무로 부르셨다. 칼뱅은 “내가 말하기를 너희는 신들이며 다 지존자의 아들들이라 하였으나”(개역개정)라 선포하는 시편 82:6의 말씀을 통해서 이들의 의무가 모든 인간의 의무 가운데 가장 신성하고 영예로운 것이라고 주장한다. 이들은 정결하고, 인격적이고, 자애롭고, 정직하는 등 모든 신적인 미덕의 주재자가 되어야 한다. 정치 지도자들은 지상의 왕국을 자신들의 개인적인 명령이 아니라 성문화된 법에 따라서 통치해야 한다. 그 법은 반드시 하나님과 이웃을 사랑하라는 성경의 원칙을 포함하고 있어야 하지만 꼭 성경의 법을 그대로 따를

41) 『기독교 강요』 1536년판 6. 35

42) 『기독교 강요』

필요는 없다. 대신, 오직 공정함만이 모든 법의 목적이자, 한계이자, 규칙이 되어야 한다. 칼뱅의 이 말은 칼뱅이 고전적 아리스토텔레스주의의 의미에서 특정 상황에 있는 어떤 개인이 불의를 행했을 때 그것을 수정하고자 할 때와, 그 자신의 의미에서 변화무쌍한 개별 상황과 지역 공동체의 필요에 맞춰서 유동적으로 사법 체계를 적용해야 할 때 모두에 사용된 말이다. 이런 공정한 성문법을 통해서 정치 지도자들은 지상 왕국의 평화와 질서를 증진시키도록 봉사해야 한다. 공정한 성문법은 시민적 정의에 따라서 범죄를 징벌하고, 사람의 생명과 재산을 보호한다. 또한 이 정치적 법들은 우상 숭배, 신성모독, 하나님의 진리에 대한 불경죄 등과 같은 종교에 대항하는 공격을 방지해야 한다. 그러나 그는 여기에다 온전한 종교를 수립하는 시민 정부의 의무는 인간의 판단을 넘어서는 것이라고 황급하게 덧붙인다. 칼뱅 자신의 정리에 의하면 정치적 법은 기독교인들의 정치 지배가 수행되도록 복종할 권리이다. 칼뱅은 모든 개인이 타인으로부터 피해를 입지 않고 자신의 권리를 지키려고 한다면 최선을 다해서 정치적 질서를 지켜야 한다고 말했다. 따라서 각 개인은 폭압적인 정치 지배에도 기독교인의 양심이 말하는 한계점까지 복종하는 신성한 의무를 가지게 된다.⁴³⁾

칼뱅은 이 같은 주장을 여러 성경적 근거를 통해 보충한다. 정치 지도자에 대한 복종(로마서 13:1-7, 디도서 3:1, 베드로전서 2:13). 부모에 대한 복종(출애굽기 20:12, 레위기 19:5, 신명기 5:16, 마태복음 15:4, 마가복음 7:10, 에베소서 6:1-2). 남편에 대한 복종(고린도 전서 14:34-36, 에베소서 5:21-33, 골로새서 3:18). 주인에 대한 복종(고린도 전서 29:17, 에베소서 6:5, 콜로새서 3:22, 디모데전서 6:1, 빌립보서 2:12). 목회자에 대한 복종(사도행전 5:1-11). 칼뱅은 이 복종이 정치 지

43) Witte, 48-49.

도자의 통치행위가 변질되거나 남용되는 상황에서도 이루어져야 한다고 주장한다. 왜냐하면 국가나, 교회나, 상업적 조직 등 모든 종류의 사회 구조들은 아무리 문제가 많더라도 존재하는 이상 안정성과 질서를 제공하기 때문이다. 그는 아무리 나쁜 체제라도 체제가 아예 없는 것 보다 나쁠 수는 없다고 주장한다. 때로 하나님께서는 이런 나쁜 체제를 시험의 수단으로 사용하시기 때문에 이런 체제에 반항하는 것은 하나님을 욕되게 하는 일이다. 칼뱅은 이러한 연유로 체제에 속한 사람들은 그 체제가 부당한 체제라 하더라도 인내심을 가지고 기도하며 하나님께 복수와 응징을 맡겨야 한다고 주장한다.⁴⁴⁾

다만 딱 한 가지의 경우에 있어서 정치 지도자와 정치 체제에 저항하는 것이 가능한 경우가 있다. 그것은 정치 지도자와 체제가 하나님께 직접 반기를 드는 경우이다. 칼뱅은 이 경우 피지배자들에게 저항하는 것이 허락될 뿐만 아니라 반드시 저항해야 한다고 주장한다. 하나님을 따르고 사랑하는 것이 가장 중요하고 가장 우선되는 명령이기 때문이다. 하나님을 섬기지 않는 지도자는 더 이상 하나님의 권한을 위임받았다고 볼 수 없다. 이것은 비단 국가 정치 뿐 아니라, 부모 자식의 관계, 부부 관계, 스승과 제자의 관계, 목회자와 회중의 관계 등에도 똑같이 적용된다. 그렇다면 어떻게 반기를 들어야 하는가? 하나님께 직접 반기를 드는 정치 지도자, 다른 집단, 가장 등에 대해서 우리는 어떻게 해야 하는가? 칼뱅은 이런 경우에도 지배자에 대해서 저항할 때 공정함과 온건함을 유지해야 한다고 주장한다. 그들은 필요 이상의 공격이나 폭력을 행사해서는 안 되며 복수해서도 안 된다. 위급한 상황이 아닐 때, 칼뱅은 소송이나 고소가 그러한 문제를 해결하는 가장 좋은 수단이라고 했다. 칼뱅은 이러한 상황들에서 적용될 수 있는 법적 절차를 연구하기 위해 엄청난 노력을 기

44) Ibid., 49.

울였다. 또한 그는 제네바에서 종교재판소 활동을 하며 판결을 내리거나 분쟁하는 집단들이나 사람들의 배상에 대하여 시 의회에 권고를 할 때 더욱 시간을 들여 이 문제를 연구했다.⁴⁵⁾

“공정함과 온건함”은 하나님께서 정하신 체제에 반기를 들고 분란을 일으키는 문제들에 대한 칼뱅의 좌우명과도 같았다. 그는 모든 경우에 있어서 먼저 공정함과 온건함을 바탕으로 대처할 것을 요구했다. 칼뱅은 아무 통제와 규율이 없는 군중들이 어떤 문제를 일으킬 수 있는지 알고 있었으며 재세례파의 급진주의가 촉발시킨 반란과 폭동에 대해서도 충분히 알고 있었다. 그는 온건함과 질서를 선호했기 때문에 교회와 국가에 의한 건설적이고 조직적인 수단을 강구하였다. 칼뱅은 어떠한 정치적 지배도 단 한사람에 의해서 이루어질 수는 없다고 주장했다. 군주제라 하더라도 한 명의 왕 아래 판사, 책사, 수상, 장관 등과 같은 다른 통치자들이 있기 마련이다. 이러한 낮은 통치자들, 특히 선거에 의해 선출된 시 의원이나 지역, 또는 국가 의회의 의원은 반드시 최고 통치자가 권력을 남용하거나 전횡을 부리면서 하나님의 법과 주권에 도전할 때 사람들을 보호해야 한다.⁴⁶⁾ 칼뱅은 주장했다. “나는 그들이 자신들의 의무에 따라 왕들의 끔찍한 타락을 견뎌내는 일에 함께하는 것을 금지하는 것이 아니다. 만약 그들이 신분이 낮은 일반 사람들에게 폭력적으로 공격하는 왕들을 눈감아준다면 그들이 시치미 떼는 것은 사람들의 자유를 배신하는 사악한 짓이다. 나는 하나님을 통해 위임받은 권한에 의해서 백성들을 보호하도록 약속되어 있다는 것을 알아야 한다고 선언한다.”⁴⁷⁾

그래서 교회 지도자들은 불의한 위정자와 잘못된 통치에 대해서 소리 높여서 예언자적 훈계와 설교로 대항해야 한다. 칼뱅은 1536년 『기독교

45) Ibid., 50-51.

46) Ibid., 51.

47) 『기독교 강요』 1536년판 6. 55.

강요』에서 프랑스의 왕 프랑수아 1세에게 기소당한 프로테스탄트를 위한 탄원서를 통해 자신의 주장을 실천에 옮겼다. 프랑수아 1세에게 헌정된 이 편지에서 그는 신앙인으로서 종교적 분노에 대항해서 교회를 방어하고 모든 신앙인들의 공통된 대의를 세우기 위해 말하게 되었다고 썼다. 또한 그는 후에 기독교인들은 자유를 찾아 신음하는 사람들을 위해 대담하게 모험해야 한다고 주장했다.

초기 칼뱅의 사상을 통해 우리는 젊은 칼뱅의 순수하고 지적인 면모를 볼 수 있다. 그는 루터의 두 왕국론을 완벽하게 이해했으며 급진적인 율법 폐지론과 급진적인 율법주의 사이에서 적절한 균형을 잡고 있다. 또한 그는 인간 본성에 대한 이해를 바탕으로 자유와 질서, 자유와 법의 관계를 잘 정리하였다. 그는 자신의 세대와 그 이후의 프로테스탄트에게 종교적 자유와 그와 연관된 자유 개념을 변증하도록 영감을 불어넣었다. 그러나 한편으로 자유에 대한 그의 초기 저작들은 결의론⁴⁸⁾을 상당부분 저버리게 되었다. 칼뱅은 율법주의와 반율법주의 사이에서 자유와 법을 변증법적으로 조화시키긴 했지만, 대신 다른 많은 개념들 사이에 선을 그었다. 그는 천국과 지상왕국, 영적인 삶과 정치적인 삶, 강압적 법과 권고적 법, 신앙에 있어서 필수적인 문제와 무가치한 문제, 교회에서 경건한 경전과 그렇지 않은 경전 등을 간단하고 확실하게 분리했다. 이러한 구분은 당시의 주류 신학자와 법학자들의 지배적인 인문주의적 방법론을 바탕으로 이루어진 것이었다. 그러나 이것은 칼뱅이 생각했던 것처럼 확실한 통합을 이루지는 못했다. 로마 가톨릭 교회의 이론과 비교해 볼 때 칼뱅의 이론이 갖는 우수성은 무엇이 있는가? 사람들이 이런 구분을 어떻게 분석하고 지켜야 하는가? 칼뱅은 이것에 대한 대답을 주지 못한다. 초기 칼뱅의 사상은 결의론적이지 않을 뿐만 아니라 아직 완성된 것도 아니었다.

48) 일반적인 원리를 특수한 상황에 적용시키는 것. 스콜라 철학에서 일반적으로 사용되는 철학적 방법론이었다.

당시의 로마 가톨릭과 프로테스탄트 학자들은 종교적 자유에 대해서 각자의 주관과 틀을 바탕으로 이야기하고 있었다. 칼뱅은 주로 개인과 그 개인의 교회에 대한 영적 자유, 국가에 대한 정치적 자유문제에 초점을 맞추고 있다. 그는 교회와 국가의 관계 자체에 대해서 비교적 적게 언급했다. 초기의 교회와 국가 관계에 그의 대응은 개인의 종교 자유사상에서 파생된 것이었다. 그는 교회의 법적인 영향력을 줄이고 국가의 법적 영향력을 늘린 것에 대해 만족하는 듯 보인다. 49)

3. 초기에서 후기로

종교적 자유에 대한 칼뱅의 후기 사상은 이전과는 다른 양상을 보인다. 그의 사상이 점차 성숙해가면서, 또한 제네바에서 목회자와 정치 자문으로 활동하면서 칼뱅은 점점 더 통합적이고 조직적으로 생각하기 시작했다. 그는 이전에 확실하게 구분했던 천상의 왕국과 지상의 왕국, 영적인 삶과 정치적인 삶, 법, 자유 등의 구분을 희미하게 만들었다. 그는 교회와 국가의 구조적 의무와 관계에 대해 더 확실하고 가깝게 초점을 맞추었다. 1530년대의 칼뱅에게는 개인의 종교적 자유가 주요한 문제였지만 그 후의 분쟁들에서 교회의 종교적 입장이 개인의 종교적 자유보다 우선하게 되자 교회의 종교적 자유가 개인의 종교적 자유보다 우선하게 되었다.

칼뱅이 종교적 자유에 대한 자신의 이론을 포기한 것은 아니었다. 이후에도 그는 종교적 자유와 정치적 자유에 대한 이전의 주장을 고수한다. 또한 그는 영적인 왕국과 정치적 왕국에 대한 구분도 계속한다. 신앙인들이 영적인 법의 강압과 미신적인 인간의 전통들로부터 벗어나서 누리는

49) Witte, 55.

영적인 자유에 대한 주장도 계속하였다. 뿐만 아니라 여기에 풍부한 성서적 근거를 추가하여 근거와 논지를 더 강화하였다. 그는 그리스도인의 자유에 대해서 말하면서 자유가 측량할 수 없을 만큼 좋은 것이며 자유보다 가치 있는 것은 없다고 말했다.⁵⁰⁾ 칼뱅은 한 번도 개인의 영적인 자유나 정치적인 자유에 대한 갈망을 버린 적이 없다.

또한 칼뱅은 후기에 이르러서 때때로 자유와 더불어서 개인의 주권에 대해서 말하기 시작했다. 가끔 그는 그러한 일반적 어구를 “인류 공통의 권리”, “인간의 자연권”, “자연권”, “공정한 권리와 자유” 등으로 사용하기도 했다. 보통 그는 성서 주석들에서 좀 더 구체적인 권리를 언급했다. 예를 들어 그는 천상의 예루살렘인 하나님의 나라에서 “기독교인의 자유의 권리” “시민의 권리”를 이야기했다. 또한 그가 가장 좋아하는 표현 중 하나인, 그리스도 안에서 새 아들과 딸로 누리는 형제자매들의 “양자됨의 권리”도 그런 표현이다. 또한 그는 하나님께서 선택받은 이스라엘 백성들에게 주신 “거주할 권리”, “영토를 주장할 특전적 권리” 등을 언급한다. 로마서 주석에서는 바울의 로마 시민권을 언급하기도 했다. 그는 로마법에 관심이 많았던 사람으로서 재산권에 대해 자주 언급한다. “땅을 얻을 권리”나 다른 재산들, “자신이 가진 것을 누릴 권리”, 잃어버리거나 빼앗긴 재산을 “되찾을 권리”, “반환받을 권리”, “일을 보상받을 권리”, “팔고, 물려주고, 상속받을 권리” 등이 바로 그것이다. 그는 또한 부모나 친척을 돌볼 권리, 부부의 권리와 부부 관계의 권리, 성스럽고 자연스러우며 당연한 부모의 양육권 등을 말한다. 특히 자녀의 이름을 지어주고 자녀를 장성시켜서 결혼까지 시키는 아버지의 지배권에 대해서 말한다. 그는 구호의 성스러운 권리와 보호소의 권리, 가난하고 도움이 필요한 고아나 과부를 위한 정의롭고 자연적인 권리를 언급하고 있다.

50) 『기독교 강요』 1536년판 3.19. 1-8

그러나 후기의 저작들에서 개인의 권리나 자유에 대한 칼뱅의 주장은 법과 질서에 대한 통합적이고 힘 있는 주장들의 사이에서 단편적으로 군데군데 짧게 언급될 뿐이다. 그는 계속해서 자유와 법, 자유와 질서 그리고 권리와 규칙이 함께 하는 것이라는 주장을 고수한다. 그러나 도덕적, 정치적, 교회공동체적으로 천상의 왕국과 지상의 왕국을 규정하는 법이나 구조가 가지고 있는 기능과 관계를 규정하기 위해 애쓰면서, 후기의 칼뱅은 자유와 질서 중에서 질서의 중요성을 더 강조한다. 1559년판 『기독교 강요』에서 칼뱅은 실제로 루터란 두 왕국 이론에 자신의 변형된 로마 가톨릭 두 개의 검 이론을 덧붙인다. 그는 국가에 지상 왕국을 통치할 법적인 역할을 주었고 교회에게는 천상의 왕국을 통치할 도덕적 역할을 부여했다. 동시에 그는 교회 지도자와 교회법에게, 또 정치 지도자와 정치법에게, 즉 시민적 의무와 영적 의무 양쪽에 복종할 것을 요구했다. 이러한 그의 관점은 개인의 종교적 자유에 대한 이전의 태도를 불명확하게 보이게 만든다. 여기서는 정리를 위해 여기 저기 흩어져 있는 칼뱅의 자유에 대한 논의를 다음 세 개의 항목으로 체계화하였다; (1)도덕법, (2)국가의 실정법, (3)교회의 실정법⁵¹⁾

4. 도덕법과 자유

후기 칼뱅의 자유사상은 새로 확장된 도덕법 사상에 기초하고 있다. 이 도덕은 하나님께서 천상의 왕국과 지상의 왕국 모두를 통치하기 위해 사용하는 법이다. 후기 칼뱅의 도덕법은 이전에 이야기했던 “영적인 법”과 상당 부분 비슷한 의미를 가지고 있다. 도덕법은 글자 그대로 도덕적인 명령이다. 이것은 의식에 새겨져 있고, 말씀을 통해 반복되고 있으며

51) Witte, 58.

십계명에 요약되어 있다. 칼뱅은 이것을 설명하기 위해 다음과 같은 표현들을 사용한다. “자연의 소리”, “새겨진 법”, “자연법”, “자연적인 법”, “내적인 마음”, “평등의 법칙”, “자연적인 감각”, “신성한 심판의 감각”, “마음의 증언”, “내적인 목소리.” 칼뱅은 일반적으로 이런 표현들을 하나님께서 인간의 개인적인 삶과 사회적인 삶을 계도하기 위해서 만드시고 교통하게 하신 규칙들을 묘사하기 위해 사용했다. 그는 십계명의 명령들을 가장 완전하게 드러난 도덕법의 표현이라고 보았다. 그러나 한편으로 그는 인간의 풍습과 습관이 이 도덕법의 또 다른 근거가 된다는 것, 다시 말해서 인간의 풍습과 습관에 따라 도덕법의 적용이 바뀔 수도 있다는 것을 인정했다.

칼뱅에 의하면 하나님께서는 인간을 통치하기 위해서 도덕법을 세 가지 용도로 사용하신다. 첫 번째로 하나님께서는 도덕법을 신학적으로 사용하신다. 하나님께서는 도덕법을 통해 모든 사람의 의식을 비판하고 그들을 자유롭게 하시는 하나님의 은총으로 인도하신다. 여기서 칼뱅은 그가 이전에 논의했었던 영적인 법과 영적인 자유의 변증법을 사용한다. 완전한 의로움의 본보기들을 제시하면서 도덕법은 모든 사람에게 경고하고, 안내하고, 심판하여서 그들의 불의함을 비판한다. 도덕법은 인간의 허영과 자만을 파괴하여 그를 절망에 빠지게 만든다. 칼뱅은 이 절망이 죄인으로 하여금 하나님의 도움을 구하고 하나님의 은총에 대한 믿음을 시작하게 만드는 필수 조건이라고 보았다.⁵²⁾

두 번째로 하나님께서는 도덕법을 사법적으로 사용하신다. 도덕법은 또한 하나님의 은총을 받아들이지 않은 불신자들의 죄악을 경감시키시기 위한 것이다. 칼뱅에 따르면 이런 의미에서 도덕법은 마치 고삐와도 같은 것이다. 두려움, 또는 부끄러움 때문에 죄인은 끝없이 폭주하는 육체의

52) Witte, 59.

정욕을 점점하게 되고 감히 마음속에 있는 것을 실행에 옮기거나 들끓는 정욕을 입 밖으로 낼 수 없게 된다.⁵³⁾ 도덕법은 이들에게 통제적이고 강요된 의로움, 또는 민법적인 의로움을 부여한다. 비록 그들의 정신에 무엇이 의로운 것이고 무엇이 바른 것인지에 대한 구분이 전혀 없다고 해도 그들에게 직면한 신성한 징벌의 위협은 그들을 기본적인 도덕법적 의무로 이끌기에 충분하다. 하나님께서는 강제적으로 죄악에 물든 의식에게 이러한 민법적인 의로움을 부여하신다. 이것은 모두 죄악에 물든 지상의 왕국에서 질서와 자유를 보전하기 위함이다. 모든 사람에게 모든 것이 허용된다면 사회는 소동과 혼란 속에 있게 될 것이다.⁵⁴⁾ 우리에게 자유뿐만 아니라 하나님께서 공공질서에 혼란이 없도록 만들어 주신 규칙과 합의에 대한 규정이 주어질 때 우리는 진정으로 행복해질 수 있다.⁵⁵⁾

세 번째로 하나님께서는 도덕법을 교육적으로 사용하신다. 도덕법은 그의 은혜를 받아들인 신자들이 영적인 발전, 즉 성화를 이루도록 가르치기 위한 것이기도 하다. 칼뱅은 바울을 표현을 빌려서 우리가 우리 자신의 것이 아니라고 말한다. 성도들의 자유는 결코 자신이 하고 싶은 대로 자신에게 좋아 보이는 것을 마음대로 할 자유가 아니다. 가장 신실한 성자라도, 도덕법의 비판(condemn)으로부터 자유로울지라도, “하나님의 의와 복종심을 불러일으키기 위해 더 배우라는 명령”을 따라야 한다. 신령한 사람이라도 아직 육체의 무게에서 완전히 해방되어 있지 않으므로, 율법이 그 사람을 끊임없이 찢어서 그냥 나태하게 있지 못하도록 만드는 것이다.⁵⁶⁾ 도덕법은 이들에게 최소한의 규칙을 지키도록 하는 민법적인 의로움 뿐만 아니라 진정한 그리스도인의 성화로 인도하는 영적인 의로움까지 가르친다. 도덕법은 교사로서 작용하여 단순히 폭력과 악행을 제한하

53) 『기독교 강요』 1559년판 2.7.10

54) 『기독교 강요』 1559년판 2.7.10

55) Witte, 60.

56) 『기독교 강요』 1559년판 2.7.12

는 것을 넘어서서 사랑과 긍휼히 여기는 마음을 함양하도록 만들기 때문에 겉으로 드러나는 행위의 죄 뿐만 아니라 내적인 죄악들, 누군가를 증오하는 마음이나 나쁜 생각, 정욕을 금지시킨다.⁵⁷⁾

칼뱅은 도덕법의 사용에 대한 이론을 인간의 의식에까지 확장하여 시민권과 정치적 자유 증대의 중대한 준비 작업으로 사용하였다. 그의 초기 저작들에서 칼뱅은 하나님께서는 정치 지도자들에게 다양한 의무를 부여했다고 주장했다. 이 의무는 또한 지상 왕국의 국민들에게 정치적 자유를 규정한다. 정치 지도자들이 자신들에게 내려주신 하나님의 의무에 충실할 때, 국민들의 정치적 자유 또한 충분히 보호받게 된다. 칼뱅은 하나님께서 다양한 의무들을 정치 지도자들뿐만 아니라 모든 지상 왕국의 사람들에게 부여하셨다고 주장했다. 이것은 십계명에서 정리된 도덕적인 의무들, 즉 사람, 재산, 명예, 이웃과의 관계를 존중 하라는 의무를 포함한다. 지상 왕국의 국민이 하나님으로부터 주어진 공동체적 삶의 의무에 충실할 때 그들의 이웃에게 허락된 시민적 자유 역시 충분히 보호받는다. 정치적, 시민적 의무에 대한 이 이론은 사적인 사법권(Subjective Civil Right)과 정치적 자유 이론까지 이르는 과정으로 나아가는 작은 한 발짝이라고 할 수 있다. 어떤 한 사람의 이웃에 대한 의무는 반대의 입장에서 볼 때 그 이웃이 그 의무를 취소할 권리라고 말해질 수도 있다. 이와 같은 의미에서 시민을 통치할 정치 지도자들의 권리는 한편으로 불의한 통치에 저항할 시민들의 자유로 말해질 수 있다. 칼뱅은 말년에 “그리스도인의 자유에 대한 권리”, “자연적인”, 혹은 “일반적인 권리” 등의 논의에서 이런 용어들을 언급하기 시작했다. 칼뱅의 이러한 잠정적인 언급은 개혁주의의 주체적 권리 이론이 발전하는 중대한 시작점이 되었다. 칼뱅 직후의 후계자라 할 수 있는 테오도르 베자를 시작으로, 칼뱅주의자들은 그

57) Witte, 60-61.

의 도덕법에 대한 신학을 시민권과 정치적 자유에 대한 거대한 체계를 세우는 기틀로 삼았다. 이 시민권과 정치적 자유는, 처음에는 기독교인들에만 해당되었지만 결국에는 평화로운 모든 집단들에게로 확장되었다.⁵⁸⁾

칼뱅의 확장된 도덕법 이론은 또한 영적 자유와 종교적 권리의 신장의 바탕을 마련했다. 예전에 칼뱅은 영적인 법과 영적인 자유의 변증법을 천상의 왕국에만 해당되는 문제로 보는 것으로 만족했었다. 그 결과 그는 의식의 자유는 전적으로 영적인 것이며 정치적 자유로 구성될 수 없다고 주장했다. 그러나 후기에 들어서 전적인 권능을 가진 하나님의 주권을 새롭게 강조하면서 칼뱅은 영적인 법과 자유의 변증법을 지상의 왕국에도 적용시켰다. 하나님의 도덕법은 천상의 왕국과 지상의 왕국 모두를 통치한다. 기독교인들은 두 왕국 모두의 시민으로서 이 도덕법에 따라 의식의 자유를 얻게 된다. 칼뱅은 “우리가 모든 일에 있어서 하나님을 더 빨리, 더 선뜻 믿을 때에 자유를 얻게 된다.”⁵⁹⁾라면서 이럴 때에 우리가 영적인 자유와 세속적인 자유를 얻게 된다고 하였다. 이러한 전제들은 결국 영적인 자유가 천상의 왕국과 지상의 왕국 양쪽에서 모든 사람에게, 혹은 최소한 그리스도인에게 만이라도 절대적으로 보장되어야 한다는 결론을 도출하게 된다. 이 부분에서 칼뱅은 머뭇거리게 된다. 이것은 그가 부분적으로 재세례파의 율법 폐지론을 경계하기 때문이기도 하고, 다른 한편으로 기독교적 자유의 영적 성격이 배타적이기 때문이기도 하다. 그의 후학들 역시 이 질문을 놓고 고민하였지만 결국 모든 평화로운 신념들을 위한 종교적 자유의 이론을 발전시켰다.⁶⁰⁾

5. 국가법과 자유

58) Ibid., 61.

59) 『기독교 강요』 1559년판 3.17.1-2

60) Witte, 62.

후기의 저작에서 칼뱅은 도덕법의 영역과 목적을 발전시켰을 뿐만 아니라 두 왕국의 실정법 역시 발전시켰다. 이전에 칼뱅은 실정법을 오직 국가의 정치적인 법으로만 이해했다. 실정법의 권한은 도덕법에 근거하고 있었으며, 그 관할범위는 지상 왕국으로만 제한되어 있었다. 하지만 후기 칼뱅은 실정법을 기독교의 교회법이자 국가의 정치법으로 인식했다. 칼뱅은 국가와 교회 모두 법적인 체제라고 주장했다. 두 기구는 각자의 구성과 질서의 형태를 갖추었으며 각자 통치하기 위한 규범을 가지고 있다. 이들은 각자 하나님의 통치와 훈련을 강화하기 위해 중대한 역할을 수행하도록 부름 받았다. 각각은 “하나님께서 우리를 그리스도 회에 들이셔서 그 속에서 지키시는 외적인 수단 혹은 목표”⁶¹⁾를 제공한다. 각 기구들은 하나님의 도덕법과 그 내재적인 사용을 정교하게 하는 역할을 한다.

칼뱅은 하나님께서 국가에게 한시적인 검의 힘을 허락했다고 말했다. 이전처럼 칼뱅은 군주가 하나님의 대리인이라고 주장했다. 그러므로 그는 정의와 평등에 따른 전통과 도덕을 근거로 성문화된 실정법에 따라 통치해야 한다고 주장했다. 시민들은 반드시 기독교적 양심이 제한하는 범위 안에서 통치자와 법을 따라야 한다. 그러나 후기의 칼뱅은 정치 체제와 국가법의 목적과 구조 측면에서 몇 가지 개선점을 제공하였다. 이러한 개선점은 포괄적인 정치 이론으로 도출되지는 못했지만 이후의 프로테스탄트들이 정치 이론을 도출하도록 돕는 정치적인 함의들을 가지고 있었다는 점에서 의미 있다.⁶²⁾

칼뱅에 의하면 정치 체제의 구조는 자체적으로 제한할 수 있어야 한다. 그래서 통치자들은 자신의 각료나 체제에 의해 견제당해야 한다. 칼뱅은 이렇게 내부적인 정치적 규제가 군주정에서는 무척 드문 일이기 때

61) 『기독교 강요』 1560년판 4권 부제

62) Witte, 62-63.

문에 군주정은 무척 쉽게 자기 규제와 자기 통제의 부재가 발생하며 이것이 기독교적 미덕이나 정의, 사리 분별의 파괴로 이어지게 된다고 믿었다. 그래서 칼뱅은 “서로서로를 돕는 많은 사람들의 힘에 의해 운영되는 정치 체제가 더 안전하고 더 용인되기 쉽다”고 주장했다. 군주정보다는 더 많은 사람들에 의해서 운영되는 귀족정이 나오며, 민주정과 귀족정이 적절하게 완화되어 혼합된 체제가 더 좋다고 주장했다. 칼뱅이 생각했던 최고의 체제는 시민들에 의해서 정치체제를 운영하도록 선출된 최고의 성품을 가진 영적, 도덕적 엘리트들에 의해 통치되는 체제였다. 그러나 정치권력의 분산은 유명무실해서 정치적 압제에 대항하는 안전장치는 불충분했다. 칼뱅은 그래서 모든 통치자들이 각 지역의 자치체제를 활용하고, 명시된 성문법을 따라서 다양한 자기 규제적인 기구와 조직으로 힘을 분산하며, 임기에 따른 선거를 통해 선출되도록 했다. 또한 정기적으로 대중과의 회합을 통해서 자신들의 의견을 전달하고 대중들의 목소리를 수렴하는 기회를 갖도록 했다. 칼뱅이 이렇게 정치이론의 다양한 민주적 요소들을 종합한 것은 절대 아니었지만 프랑스, 네덜란드, 잉글랜드, 그리고 뉴잉글랜드의 후학들이 그의 사상을 엮어서 종합적인 정치적 민주주의 이론으로 만들어냈다.⁶³⁾

정치체제와 법의 본질적인 목적은 하나님의 도덕법이 시민적 목적을 완수하도록 돕는 것이다. 통치자에게 있어서 도덕법의 목적이 완수되도록 하는 최선의 방법은 십계명의 원칙들과 조항들을 직접 강화하는 것이다. 따라서 통치자는 십계명의 두 돌 판의 관리인이 되어야 한다. 칼뱅은 국가의 통치자가 하나님의 도덕적 권위를 실천할 때, 종교적 자유의 범위를 넓히게 될 것이라고 확신했다. 각 사람에게 강제로라도 기독교적 도덕성의 기본을 가르치는 것을 통해 통치자는 그들이 부분적으로라도 신앙을

63) Ibid., 63-64.

갖도록 할 수 있다. 국가의 통치는 그리스도인들 가운데 신앙을 공적으로 드러내도록 해 주며, 또한 사람들 가운데 인간성이 유지되도록 해 주는 것이다.⁶⁴⁾ 그러나 악인의 악행에서 선인들을 보호하고 눌린 자들을 돕고 보호 하기 전에는 이를 수행할 수 없으므로, 악을 행함으로써 공공의 평화를 어지럽히고 저해하는 노골적인 신성 모독자들과 범죄자들을 강력하게 억제할 수 있도록 통치자들에게 권력이 주어진다.⁶⁵⁾ 확연한 이단자들과, 우상숭배자들, 신성 모독자들로부터 공동체를 정화하는 사역을 통해 통치자는 공동체의 신성한 품성을 보호하고 교회와 그 구성원을 지킨다. 기독교인 개인에게나, 전체 교회에게나 이러한 기독교적 신앙의 실천은 더 큰 자유를 누리게 해준다.

그러나 칼뱅이 통치자들이 가진 세속의 종교와 도덕 문제들에 대한 관찰권을 아무런 제한 없이 확장시킨 것은 아니다. 통치자들이 자기 마음대로 사람들의 신앙과 하나님께 드리는 예배에 대하여 결정하는 일은 용납되지 않는다.⁶⁶⁾ 통치를 받는 기독교인들은 통치자가 성서에 정면으로 위배되는 행위, 특히 하나님에 대한 복종을 명시한 첫 번째 돌판의 원칙에 위배되는 행위를 할 경우 저항할 수 있다. 또한 첫 번째 돌판의 원칙이 아니더라도 통치자는 통치자들에게 하나님께서 주신 권리와 자유를 침해해선 안 되며 하나님의 법을 무분별하게 강요해서도 안 된다. 통치자들은 하나님의 법을 평등하게 집행해야 한다.

세르베투스도 이 문제에 대해서 논의하면서 언급하지 않을 수 없는 이름이다. 그는 스페인출신의 저명한 의사이자 신학자였으며 혈액의 폐순환을 발견해낸 인물이기도 하다. 이베리아 반도는 오랜 기간에 걸쳐서 이슬람 세력의 통치를 받았다. 그래서 기독교 영역에 속한 뒤에도 스페인을

64) 『기독교 강요』 1559년판 4.20.3

65) Ibid., 4.20.9

66) Ibid., 4.20.3

비롯한 이베리아 반도 사람들은 다른 이슬람 출신의 기독교인이나 유대인 출신의 기독교인들과 마찬가지로 삼위일체 교리를 받아들이는데 어려움을 겪었던 것으로 보인다. 세르베투스 역시 이러한 영향을 받아서 삼위일체 교리를 거부했다. 그는 니케아 공의회 이래로 삼위일체 교리가 정립되면서 기독교가 부패했다고 주장했다. 결국 그는 자신의 주장을 고수하다가 제네바에서 체포당했고 칼뱅의 승인에 따라 처형당했다.⁶⁷⁾

세바스티안 카스텔리옹(Sebastian Castellio)을 위시한 칼뱅의 비판자들은 세르베투스의 처형이 “공적인 종교 표명”에 대한 국가 권력의 부적절한 사용이라고 보았다. 어떻게 통치자가 종교로부터 하나님의 법과 인간의 법을 구분할 수 있는가? 어떻게 통치자가 특정한 교리적 가르침이 이단, 신성모독, 우상숭배인지 결정할 수 있는가? 어떻게 통치자가 칼뱅과 같은 막강한 신학자이자 목사의 영향력으로부터 자유로울 수 있는가? 카스텔리옹은 칼뱅이 이단을 척결하는 교리에 따라서 세르베투스를 처형하도록 승인한 것을 직접적으로 비판했다. 그는 사람을 죽이는 것은 교리를 수호하는 것이 아니라 그냥 살인하는 것이며 교리는 통치자의 문제가 아니라 학자의 문제라고 주장했다.⁶⁸⁾

세르베투스의 처형에 관련된 비판들에 대해서 칼뱅은 그다지 수긍하지 않았으며 그는 마지막까지 자신의 관점을 공격적으로 옹호했다. 물론 세르베투스에 대한 칼뱅의 처우가 완전히 이해가 불가능한 것은 아니다. 세르베투스는 삼위일체론을 거부한 것 때문에 종교 개혁과 뿐 아니라 로마 가톨릭으로도 공격을 받고 있었다. 또한 세르베투스는 공격적이고 무례한 태도 때문에 제네바 시에 있었던 자신의 지지자들까지도 등을 돌리게 만들어 버렸다. 당시의 기준으로 볼 때 그와 같은 사람이 화형을 당하는 것은 흔한 일은 아니었지만 전혀 상상할 수 없는 일도 아니었다. 게다가

67) 칼뱅의 생애에서 앞 내용 참조

68) 슈테판 츠바이크, 『다른 의견을 가질 권리』, 안인희 역 (서울: 바오출판사, 2009), 210.

가 당시의 칼뱅은 제네바 안에서 여러 가지 어려운 문제에 직면해 있었기 때문에 그에게 아량과 여유를 기대하기는 어려운 상황이었다. 세르베투스의 처형은 칼뱅 개인의 잔인함과 포악함을 보여주는 사건이라기보다는 여러 상황이 맞물린 하나의 사고에 가까운 것이었다. 그러나 이러한 배경을 고려한다 하더라도 세르베투스를 처형했다는 사실은 칼뱅이 자연법론을 비롯한 여러 이론들에서 다양한 형태로 조심스럽게 드러냈던 종교적 자유와 권리에 대한 주장들에 어두운 그림자를 드리운다.

6. 교회법과 자유

하나님께서 국가에게 허락하신 힘이 검으로 상징되는 강압적인 힘이라면 교회에게 허락하신 힘은 말씀으로 상징되는 영적인 힘이다. 하나님께서는 교회의 모든 구성원들을 말씀을 전하고, 성례를 집전하고, 다른 사람을 가르치고, 도움이 필요한 사람을 돌보아 줄 성직자와 예언자로 부르셨다. 교회는 진리의 빛을 비추는 등대이며 사명과 성직의 보루이다. 신실한 기독교인이 세상에서 이 신념을 통해 하나님의 영광과 형상을 드러내는 것처럼 교회도 세상 속에서 하나님의 위엄과 말씀을 모든 사람이 볼 수 있게 드러내야 한다.

칼뱅은 하나님께서 교회에게 특별하고 독립적인 치리 체제를 확립하셨다고 주장했다. 그것은 바로 교회의 책임과 의무를 여러 개의 기구에 분산하는 것이다. 칼뱅은 이러한 기구를 다음과 같이 네 직임으로 구별하였다. 첫 번째는 성례와 교육을 담당하는 목사다. 목사의 직임은 공적으로, 사적으로 가르치고 훈계하고 권면하고 책망하기 위해 말씀을 전하는 것과 성례를 집례하는 것, 그리고 장로 및 동역자 들과 함께 형제로서의 성도들을 교정하는 것이다. 두 번째는 교리를 가르치는 교사다. 교사들은

복음의 순수성이 무지나 유해한 견해들에 의해 부패되지 않도록 건전한 교리로 신자들을 교육하는 사명을 가지고 있다. 목사의 직임과 일부분 겹치게 되는 부분이 있기 때문에, 칼뱅은 그 차이를 이렇게 설명하였다. “그들 사이에 다음의 차이가 있다고 나는 생각한다. 교사들은 권징, 성례의 집행, 훈계나 권면을 맡지 않고, 다만 성서해석을 맡는다. 이는 신자들 사이에 온전하고 건전한 교리가 보존되도록 하기 위한 것이다. 그렇지만 목사직은 이 모든 것을 그 자체 안에 내포하고 있다”. 그러나 한편으로는 칼뱅도 때때로 목사직과 교사직을 묶어서 교회의 네 직임 대신 교회의 세 직임으로 설명하기도 하였다. 세 번째는 치리와 조정을 담당하는 장로다. 그들의 직임은 모든 사람의 삶을 감독하고, 잘못되거나 무질서한 삶을 사는 자들을 보았을 때 다정하게 훈계하고, 필요한 경우 형제로서의 교정을 위해 파송될 회합에 보고하고, 다른 사람들과 함께 형제로서 교정하는 것이다. 네 번째 직임은 집사다. 집사는 교회의 재정적인 문제를 조정하고 어려움에 처한 사람을 돕기 위해 협력한다.⁶⁹⁾

칼뱅은 교회의 치리 체제에 하나님께서 위임하신 세 가지 적법한 힘을 가지고 있다고 주장했다. 첫 번째는 교리적인 힘이다. 교회는 교의를 작성하고 그것을 해석할 권위를 가지고 있다. 그러나 이것이 교회가 새로운 교리를 만들어 내는 것 까지 가능하다는 말은 아니다. 주께서 그의 말씀 속에서 계시한 것 이외 다른 신탁을 가르치는 것은 허용되지 않는다. 두 번째는 입법권이다. 교회들은 모든 것이 잘 조직된 제도와 함께 있을 때 가장 잘 유지되며, 화합이 없이는 절대적으로 교회가 존재할 수 없다. 교회는 적절한 질서와 구조, 적절한 절차에 따라서 하나님의 사랑으로부터 도출된 원칙을 바탕으로 하는 법을 만들어낼 힘을 부여받았다. 세 번째는 칼뱅이 가장 중요한 것이라고 강조한 사법권이다. 교회의 사법권은 세속

69) 이양호, 184-189.

정부의 사법권과는 구분되는 것이며 “열쇠의 직임”이라고 일컬어지기도 한다. 칼뱅은 제네바에서 제네바 교회 의회가 독자적인 파문권을 확보할 수 있도록 노력했으며 이러한 노력을 통해 그가 제네바 시민 공동체 안에 교회공동체라는 또 다른 울타리를 치려는 생각을 가지고 있었음을 알 수 있다.⁷⁰⁾

여기에서 칼뱅이 결코 신정통치(Theocracy)를 주장한 것이 아니라는 사실이 더 분명해진다. 이것은 통속적 용법에 따라 성직자 통치를 의미한다고 할 때 칼뱅은 결코 신정통치를 표방하지 않았다. 칼뱅은 제네바에서 관리와 성직자를 구별했으며, 그와 그의 동료 목사들은 정치적 직임이나 관리의 권한을 지니고 있지 않았다. 또한 이것을 넓은 의미에서 성서적 통치(Bibliocracy)라 해석한다고 하더라도 이것 역시 제네바의 상황에 맞지 않는다. 칼뱅은 구약의 율법을 도덕적 율법, 의식적 율법, 사법적 율법 등 셋으로 구별하고 이들 중에 의식적 율법과 사법적 율법은 폐지되었기 때문에 지금은 적용되지 않는다고 주장했다.⁷¹⁾

칼뱅은 이 사법권을 행사할 때 모든 과정이 “부드럽고 온건하게” 이루어져야 한다고 강조했다. 한 사람이 독단적으로 결정하기보다는 여러 명으로 구성된 적법한 합의체, 즉 제네바 교회 의회와 같은 집단이 결정하도록 해야 한다고 주장했다. 1540년대의 저작들에서 그는 이러한 주장에 확신을 가지고 있었다. 그러나 말년에는 점차 제네바 교회 의회의 활동이 칼뱅 자신이나 초기 종교 개혁자들이 비판했던 로마 가톨릭의 교회법과 비슷해졌다. 그래서 제네바 시민들의 사소한 부분까지 일일이 간섭하게 되었다. 제네바 교회 의회는 점차 제네바 세속 의회에서 형사법으로 처벌 받은 사람들의 계도와 재활을 담당하는 역할을 갖게 되었다. 후기의 칼뱅은 여전히 종교인의 의식의 자유와 기독교인의 자유를 옹호하는 주장을

70) Ibid., 196-199.

71) Ibid., 199.

고수하긴 했지만 기독교인은 교회의 구성원으로서 행동의 자유가 제약되는 것을 감수해야만 한다고 말했다. 그들은 반드시 교회가 하나님으로부터 받은 “잘 구성된” 법을 스스로, 기꺼이, “자유롭게” 따라야 한다. 이런 것을 따르고 싶지 않다면 역시 “자유롭게” 교회 공동체를 나갈 수도 있다. 하지만 이것이 정말 자유로운 선택인가? 조그마한 공동체였던 제네바에서 교회로부터 나온다는 것은 곧 결혼이나, 생활지원 등과 같은 모든 종류의 사회적 관계를 포기한다는 것을 뜻했다. 이러한 불이익을 감수하는 선택이 “자유로운” 선택이라고 말하기는 어려울 것이다.⁷²⁾

칼뱅이 이렇게 개인의 종교적 자유를 제한한 반면, 교회의 종교적 자유에 대한 권리와 힘은 오히려 확장시켰다. 칼뱅은 국가의 주권과 교회의 주권 사이에 분명한 차이가 있으며 각자 세속 국가와 교회의 권력을 따로 부여받았다고 주장했다. 교회는 범죄를 징벌하고 세금을 걷고 전쟁을 개전하고 국정에 참여할 권한이 없으며 국가는 말씀을 전하고 성례를 집행하고 영적인 조언을 하거나 과문할 권리가 없다. 교회 지도자가 세속 사회의 일원으로 행동할 때는 세속의 법과 규칙에 복종해야 한다. 그래서 칼뱅은 교회 지도자가 세속 법의 면책이나 면세혜택이나 정치권력적인 혜택을 주장할 수 없으며 국가 지도자가 교회의 구성원으로 행동할 때도 어떠한 종교적 특권이나 교회 의례적 특권을 주장해서도 안 된다고 주장한다.

7. 정리

칼뱅의 사상은 크게 제네바 이전과 제네바 이후로 나눌 수 있다. 제네바 시대 이전의 칼뱅이 학문적인 연구를 바탕으로 사상을 전개했다면 제

72) Witte, 74.

네바 시대 이후의 칼뱅은 그 학문적인 연구를 바탕으로 한 사상을 다양한 경험과 현실 적용을 통해 성숙시켰다고 할 수 있다.

제네바 이전 시대의 칼뱅은 순수하고 지적인 면모를 보여준다. 그는 루터의 두 왕국론을 완벽하게 이해했으며 인간의 본성에 대한 깊이 있는 고찰을 통해 자유과 질서, 자유와 법의 관계에 대해서 정밀하게 서술했다. 그러나 그는 전통적인 스콜라 철학의 결의론에 충실하지 못했으며 율법주의와 율법폐지론 사이에서 자유와 법을 변증법적으로 조화시키기는 했지만 대신 다른 많은 개념들 사이에 선을 그어버렸다. 초기 칼뱅의 사상은 사실 완성된 것은 아니었으며 완전히 독자적인 것도 아니었다. 또한 칼뱅은 국가와 교회와 같은 거대한 집단 사이의 문제에 대해서는 거의 언급하지 않았다. 그의 국가에 대한 정치적 자유나 교회에 대한 종교적 자유 이론 자체가 사실 개인의 자유에 대한 논의를 국가 차원과 교회 차원으로 확장한 것에 불과했기 때문이다.

제네바에서 직접 목회를 하고 또 제네바의 정무에 관여하면서 칼뱅의 사상은 점차 성숙해가게 된다. 그는 이전보다 더 통합적이고 조직적으로 생각하기 시작했으며 이전에는 천상의 왕국과 지상의 왕국, 영적인 삶과 정치적인 삶, 법과 자유 등을 확실하게 구분했지만 이제는 이들 사이의 경계를 단정적으로 나누지는 않는다. 그는 이러한 이념적인 설명에 집중하기보다는 교회와 국가의 구조적 의무와 관계에 더 집중하였다. 그가 이전의 두 왕국론의 해석이나 개인의 자유론을 바탕으로 한 정치적, 종교적 자유 이론을 취소하거나 바꾼 것은 아니었다. 그러나 그의 사상적 관심이 이러한 문제들에서 좀 더 현실적이고 좀 더 실질적인 문제들로 이동한 것은 사실이다.

후기 칼뱅의 사상은 확장된 도덕법 사상에 기초하고 있다. 이 도덕은 하나님께서 천상의 왕국과 지상의 왕국 모두를 통치하시기 위해서 사용하

는 법이다. 그는 하나님께서 인간을 통치하시기 위해서 이 도덕법을 세 가지 용도로 사용하신다고 보았다. 첫 번째 용도는 신학적인 사용이다. 하나님께서는 도덕법의 신학적 사용을 통해 사람들을 믿음과 은혜의 길로 인도하신다. 두 번째 용도는 사법적인 사용이다. 도덕법은 마치 고삐처럼 죄인을 잡아매어 그들을 강제적으로 의인의 길로 인도한다. 세 번째 용도는 교육적인 사용이다. 도덕법은 은혜를 받아들인 성도들을 성화의 길로 인도한다.

칼뱅은 이 도덕법의 사용에 대한 이론을 인간의 의식에까지 확장하여 시민권과 정치적 자유 증대 이론을 위한 발판으로 삼았다. 초기의 칼뱅은 정치 지도자들과 그들의 통치를 받는 국민들의 역할과 의무를 완전히 분리했지만 후기의 칼뱅은 도덕법에 대한 이론을 전개하면서 모든 사람이 이 도덕법을 지킬 의무와 권리를 가진다고 주장하기 시작했다. 이것은 이후의 칼뱅주의자들이 칼뱅의 사상을 바탕으로 시민권과 정치적 자유에 대한 거대한 체계를 세우는 발판이 되었다.

국가법과 교회법에 대한 칼뱅의 견해 역시 제네바 시대 이후 큰 변화를 겪었다. 이전의 칼뱅은 실정법을 두 왕국론에 근거하여 단순히 세상의 것을 관장하는 법으로 이해했다. 그러나 후기의 칼뱅은 교회와 국가가 각각의 실정법이 필요하다는 것을 인식하게 되었으며 정치체제의 구조와 정치법의 목적에도 관심을 기울였다. 교회법에 있어서도 칼뱅은 세부적인 직임을 나누고 교회의 치리도구가 가지는 세 가지 권한을 제시했다.

칼뱅의 사상적 흐름을 보면 학자에서 목회자로, 학문적 지도자에서 정치적 지도자로 나아간 그의 실제 행보와 사상적 흐름이 정확하게 부합하는 것을 볼 수 있다. 칼뱅은 루터의 유산을 계승하여 뛰어난 지성, 법적인 지식, 그가 제네바에서 부딪혔던 현실들을 바탕으로 독자적인 사상체계를 수립했으며 개인의 자유와 권리에 대한 지속적인 관심과 탐구를 통

해 이후의 칼뱅주의자들이 시민권 사상을 발전시킬 수 있는 토대를 쌓았다.

칼뱅을 비롯한 제네바 출신의 종교 개혁자들을 통해서 체계화된 언약 사상, 특히 은혜 언약에 대한 사상은 칼뱅의 종교적 권리에 대한 이론을 뒷받침하는 강력한 신학적 근거였다. 칼뱅은 종교적 권리에 대한 주장을 하면서 여러 가지 다른 종류의 권리에 대해서도 간단하게 언급했다. 이러한 권리들은 결국 후대에 이르러서 칼뱅의 후계자들에 의해 현대적인 인권사상으로 발전하게 된다. 또한 은혜 언약의 개념에서 강조되는 “그리스도인의 자유”는 칼뱅과 그 이후의 칼뱅주의자들이 자유에 대해 주장할 때 항상 등장하는 수사(rhetoric)가 되었다. 하나님께서 율법으로부터 모든 사람을 자유롭게 하셨기 때문에 모든 신앙인은 믿음 안에서 자유와 책임을 가지고 행동할 수 있다는 생각이 점차 종교 개혁 사상을 통해 퍼져 나가게 된 것이다.

교회와 국가 체제의 문제에 있어서도 칼뱅의 주장은 발전적으로 계승되었다. 칼뱅은 루터의 두 왕국론을 수용하여 교회와 국가가 각자의 규범과 체계를 가져야 한다고 생각했다. 그래서 그는 제네바 시 의회나 재판소와 구별되는 종교 재판소와 교회 의회를 따로 구성하여 교회 공동체를 치리하고자 했다. 칼뱅의 이러한 주장은 발전된 종교적 권리 사상과 함께 이후 칼뱅주의자들을 통해서 영국, 그리고 미국에서 회중교회라는 결실을 맺는 바탕이 되었다.

칼뱅은 2세대 개혁가였지만 루터와는 또 다른 의미에서 종교 개혁의 기틀을 다진 인물이었다. 제네바라는 도구를 통해서 칼뱅은 진정한 의미에서 종교 개혁이 실현된 세상을 이루고자 노력했다. 루터가 기존 체제를 파괴한 인물이라면, 칼뱅은 그 파괴된 체제에 새로운 체제를 건설한 인물인 것이다. 칼뱅이 건설한 이 체제는, 비록 그가 의도한 것은 아니었겠지

만 훗날 자유와 인권과 민주주의, 그리고 이 모든 것을 뒷받침하는 헌법으로 결실을 맺게 되었다.

III. 존 밀턴

A. 역사적 배경

1603년 3월 24일 지혜롭고 명민했던 여왕 엘리자베스 1세가 세상을 떠났다. 엘리자베스 1세는 뛰어난 군주였다. 그녀는 정확한 외교적 판단과 적절한 통치로 유럽에서 비교적 뒤떨어지는 국가였던 영국을 스페인이나 프랑스와 같은 열강과 비슷한 반열로 끌어 올렸다. 엘리자베스 1세는 스스로를 국가와 결혼했다고 말하며 결혼을 거부했기 때문에 그녀에게는 후사가 없었다. 의회는 후계자를 수소문한 끝에 결국 스코틀랜드의 제임스 6세로 하여금 잉글랜드의 왕위를 받고 제임스 1세로 즉위하도록 했다. 이로써 잉글랜드와 스코틀랜드 두 왕국이 통합되었다.

왕위에 오르던 1603년에 제임스 1세는 37세였다. 그는 말이 많았지만 혀가 긴 편이라 발음이 정확하지 않았으며 그다지 총명하지 않았지만 스스로가 천재적이라고 확신하고 있었다. 또한 그는 국왕이 법을 초월한 존재이기 때문에 법을 따르지 않아도 처벌받지 않으며 다만 자신의 신민들에게 모범을 보여주기 위해 법을 지키도록 권장될 뿐이라고 주장했다.⁷³⁾ 이러한 그의 주장은 제임스 1세가 왕권신수설과 그에 따른 절대왕정체제를 굳건하게 믿고 있다는 것을 잘 보여주고 있다. 제임스 1세 자신은 잘 알지 못했지만, 이것은 사실 영국의 상황에서는 무척 위험한 생각이었다. 영국은 프랑스처럼 중앙 집권적 체제가 발달한 나라가 아니었으며 따라서 지방 유지들이 상당한 권력을 가지고 있었다. 법적인 면에 있어서도 특별

73) 앙드레 모로아, 『영국사』, 신용석 역, (서울: 기린원, 1997), 282-283.

한 원칙에 따른 법체계가 중시되기보다는 영국 특유의 기성 제도와 체제를 이용해서 해결하는 관습법적인 체제, 즉 영국 보통법(English Common Law)이 발달하였다. 영국에는 소수의 왕국 수비병 외에는 상비군이 없었으며 의회의 동의 없이는 군대를 편성할 수도 없었다. 대륙의 군주들에 비하면 실상 영국의 군주가 가지고 있는 권력은 보잘 것 없는 것이었다.

그렇다면 이전의 헨리 7세부터 엘리자베스 1세에 이르는 튜더 왕조의 왕들은 어떻게 그렇게 강력한 왕권을 행사할 수 있었던 것일까? 튜더 왕조의 왕들은 이러한 영국 사회의 본질을 잘 꿰뚫고 있었다. 영국은 겉으로 보기에 왕이 최고 권력을 가진 왕정 국가였지만 사실 젠트리(Gentry)⁷⁴나 요먼(Yeoman)⁷⁵과 같은 부유한 국민들과 의회가 근본적인 힘을 가지고 있는 나라였다. “왕궁의 수비병이 반역죄를 범한 귀족과 실각한 대신들을 런던탑의 감옥 문까지 호송하는 배를 무사히 끌고 갈 수 있었던 것은 런던의 노동자들이 죄인을 탈취하려는 생각을 하지 않았기 때문이다.” 이 말은 영국 군주제의 역학관계를 잘 보여주는 말이다. 튜더 왕조의 권력은 군사력이나 자금력에서 나오는 것이 아니라 튜더 왕조 왕들이 가진 능력, 즉 국민들의 요구를 민감하게 읽어내는 능력과 그에 따른 국민들의 자발적인 복종에서 나오는 것이었다. 헨리 8세나 엘리자베스 1세와 같은 왕들은 겉으로 보기에 마음대로 행동하는 것 같긴 해도 국민들의 생각과 그들이 원하는 것을 잘 알고 있었다. 그들은 국민들의 요구를 능수능란하게 포착하여 그에 알맞은 통치를 펼쳤다. 그렇기 때문에 튜더 왕조의 왕들은 국민들의 지지와 사랑을 받았으며 실질적인 권력이 미미함에도 불구하고 막대한 권력을 행사할 수 있었다.

그러나 전임 튜더 왕조 왕들의 뛰어난 정치력은 이후 왕위에 오른 제

74) 토지를 소유한 지주 계층. 젠틀맨이라는 말이 여기서 유래했다.

75) 독립 자영 농민.

임스 1세를 위협한 착각에 빠지게 만들었다.⁷⁶⁾ 그는 엘리자베스 1세가 누린 강력한 왕권을 자신도 누리고 싶어 했다. 그러나 그는 엘리자베스 1세처럼 영민한 지혜를 가진 것도 아니었으며 그녀처럼 정치적 판단력이 뛰어나지도 않았고 그녀처럼 인간적인 매력이 넘치는 사람도 아니었다. 오히려 그는 스스로를 천재적이라고 과대평가 하고 있었으며 영국의 사회 구조에 대해서 완전히 무지했고 외적인 매력도 별 볼일 없었다. 아직 아무 것도 시작되지 않았지만 이러한 정황만으로도 이미 청교도 혁명의 불씨는 타오르기 시작한 것이나 마찬가지였다.

1. 청교도 혁명

제임스 1세가 왕위에 올랐을 때에 청교도들은 밀레너리 청원(Millenary Petition)을 통하여 많은 로마 가톨릭 관습을 제거해 달라고 제안했다. 제임스 1세는 영국교회의 교회 정치제도만큼은 바꿀 생각이 없으나, 청교도들의 다른 제안은 들어줄 의사가 있다고 대답했다. 서로의 의견을 듣기 위해서 1603년 “햄튼 법정회의(Hampton Court Conference)”가 열렸다. 여기에 참여한 청교도들은 장로파(Presbyterian)와 같은 과격파가 아니라 온건파에 가까운 인사들이었다. 영국 교회의 정치제도를 고수하고자 하는 제임스의 입장은 강경했고, 그는 청교도들이 그것에 순응할 것을 요구했다. 그러나 그는 동시에 청교도들의 제안을 일부 받아들이기도 했다. 청교도들처럼 그도 교회사역의 질이 향상되어야 한다는 것, 교회 당국의 고위 성직자와 권위자들의 권한들이 조정되어야 한다는 것 등에 동감하고 있었다. 그래서 그는 청교도들의 제안과 자신의 제안을 절충하는 결론을 내리게 되었다.⁷⁷⁾

76) Ibid., 282.

77) 원종천, 『청교도 언약사상: 개혁운동의 힘』, (서울: 대한기독교서회, 1998), 57.

회의 동안 제임스 왕은 청교도 대표들에게 영국 국교회, 즉 성공회 주교에게 순종할 것을 부탁했고, 주교들에게는 청교도들의 입장을 충분히 고려해보고 그들을 가능한 잘 대우하라고 당부했다. 회의 마지막 날, 제임스는 결국 청교도들의 제안을 대폭 수용하는 결정을 내렸다. 청교도들의 제안에 따라 10개 이상의 수정을 명령했고 그 안에는 다음과 같은 것들이 있었다: 여자와 평신도에 의한 세례 금지; 대법관, 종교재판소 판사, 주교대리의 출교명령 권한정지; 개교회 목회사역의 향상; 비거주자 신분과 겸직 남용의 수정. 그러나 이 왕의 명령을 실제로 행동에 옮겨야 할 성공회 주교들과 성직자들은 이것을 이행하지 않았고, 『일반 기도문서』를 약간 수정하는 정도로 그치고 말았다.⁷⁸⁾

제임스의 명령이 이행되지 않는 것을 본 청교도들은 영국 국교회에 더욱 불만을 품게 되었으며 그에 따라 청교도 운동도 과격성을 띄게 되었다. 이러한 청교도들의 불만과 과격행동은 당시의 대주교였던 뱅크로프트(Richard Bancroft)의 강경책과 충돌할 수밖에 없었다. 뱅크로프트는 청교도들이 제거되지 않으면 영국교회가 튼튼해질 수 없다고 생각했기 때문에 교회헌법을 제정하여 청교도들을 확실하게 교회법으로 통제하려고 하였다. 1604년 제정된 교회 헌법은 현재 교회의 예배형식과 관습을 좋은 양식으로 받아들이고 주교제도의 교회를 말씀에 합당하다고 믿는 자만에 교회의 멤버가 될 수 있다는 내용을 골자로 하고 있었는데, 이것에 대한 믿음이 부족한 사람을 출교시킨다는 처벌까지 포함하고 있었다. 청교도들의 제안을 받아들이기로 했던 제임스 왕도 정치적으로 자신의 권한이 영국교회제도에 의해서 보호받고 있다는 것을 알았기 때문에 더 이상 손을 쓰지 않았다. 결국 청교도들은 제임스 왕의 목인 아래에서 심한 탄압을 받게 되었다. 이러한 탄압은 1610년 뱅크로프트의 뒤를 이어서 대주교가

78) Ibid., 58.

된 죠지 애봇(George Abbot)의 대에 이르러서는 조금 완화되기도 했지만 1628년 청교도에 대해서 강경한 입장을 가진 윌리엄 로드(William Laud)가 대주교가 되자 다시 심해졌다. 윌리엄 로드는 1625년 세상을 떠난 제임스 왕의 아들인 찰스 왕으로부터 임명받은 대주교였다. 찰스 왕은 제임스 왕과 마찬가지로 스페인, 프랑스와 같은 절대왕정을 신봉하고 있었다. 그가 임명한 대주교답게 로드는 청교도 탄압을 넘어서 청교도 말살에 가까운 강경책을 펼쳤다. 청교도 목사를 교회에 출입하지 못하게 했으며 청교도를 국외로 추방시키거나 코와 귀를 잘랐다. 로드는 교회 내적으로는 로마 가톨릭을 방불케 하는 예식중심의 예배를 강조했으며 정치적으로 더 급진적인 칼뱅주의를 더욱 맹렬하게 탄압했다. 그는 의회를 견제하면서 왕권의 강화를 위해서 지속적인 노력을 펼쳤다. 점차 의회와 왕 사이의 적대적인 분위기가 심화되기 시작했다. 결국 찰스 왕은 1629년부터 1640년에 이르기까지 단 한 번도 의회를 소집하지 않게 되었다⁷⁹⁾

의회를 소집하지 않게 되자 의회로부터 왕실 운영비를 받을 수 없게 된 찰스 1세는 턴세와 파운드세같은 새로운 세금들을 신설했다.⁸⁰⁾ 그는 오래도록 폐지되었던 케케묵은 세제들을 부활시켰으며 오래도록 왕유림에 거주하고 있는 사람들에게 그 토지를 판매하거나 임대했다. 귀족칭호의 매매, 강제적인 기사 작위 수여, 민병 유지세, 샷 마차세, 그리고 상업적 독점권의 남발 등이 왕실 운영비를 충당하기 위해 행해졌다.⁸¹⁾ 심지어는 상공인들로 하여금 무거운 세금과 엄격한 규제 아래 있는 길드에 들도록 강요했다.

1640년에 발발한 청교도 혁명은 스코틀랜드의 반란으로 말미암아 본격적으로 전개되었다. 스코틀랜드 반란은 찰스 1세의 종교정책이 가져온

79) Ibid., 59-62.

80) 상거래의 분량에 따른 일종의 관세들.

81) 모로야, 305.

결과였다. 그는 어리석게도 장로파의 교회를 열렬히 수호하고 있던 스코틀랜드에 국교회의 기도와 의식을 강요하는 실수를 저질렀다. 이러한 조치는 스코틀랜드인의 입장에서는 탄압으로 받아들여졌고 결국 스코틀랜드에서 반란이 일어나고 말았다.⁸²⁾ 상황이 이렇게 되자 오래도록 의회를 소집하지 않았던 찰스 1세도 결국에는 의회의 힘을 빌릴 수밖에 없었다. 군대를 움직일 자금을 사용하기 위해서는 국민의 대표인 의회의 결재가 필요했기 때문이다. 그러나 찰스 1세 치하의 하원은 더 이상 헨리 8세 시대의 공손한 정치 집단이 아니었다. 하원의 중심 세력을 이루고 있던 젠트리와 도시의 상업 계급은 16세기를 거치는 동안에 수도원 폐쇄와 신세계 무역을 통하여 그들의 경제력을 크게 향상시켜왔었는데 당시 이들 계급들의 에너지와 모험심이 하원에 집중되어 있었다.⁸³⁾ 이들은 전통적인 형식을 존중하여 국왕을 존중하고 그 앞에 무릎을 꿇기는 했지만 궁극적으로는 의회의 의사가 최고 권위를 가지고 있음을 확신하고 있었다.⁸⁴⁾ 1640년 두 차례에 걸쳐서 열린 의회에서⁸⁵⁾ 이들은 과거 의회가 없는 동안 특권적 지위를 누렸던 찰스 1세 왕의 여러 기구들을 축소시키거나 약화시켰다. 찰스 1세가 만들었던 왕유림에 대한 세금이나 강제적인 길드, 국가 귀속의 상업적 독점권을 철폐했으며 특설 고등 법원(Court of High Commission)과 성실청(Star Chamber)등과 같은 왕의 초법적 기구들이 가지고 있는 사법권을 다시 일반 법원(Common Law Court)으로 귀속시켰다. 이와 같은 의회의 조치들에 대해서 찰스 1세는 반발하면서 의원 중 일부를 내란음모죄로 체포하려고 시도하였고, 이것은 결국 혁명과 내전으로 이어지게 되었다.

대부분의 칼뱅주의자들은 당연히 의회파에 가담하였다. 반대로 많은

82) Ibid., 305.

83) 오만규, 『청교도 혁명과 종교자유』, (서울: 한국신학연구소, 1999), 42.

84) 모로야, 297

85) 이것을 각각 '단기 의회'와 '장기 의회'라 한다.

수의 국교회교도들은 국왕에 대한 충성을 고수했다. 의회파는 종교적으로는 청교도, 사회적으로는 지방 토호들, 즉 요먼과 젠트리가 중심이 되었으며 왕당파는 종교적으로는 국교도, 사회적으로는 중앙 귀족들이 중심이 되었다. 당시 왕당파는 ‘기사들(Cavaliers)’, 의회파는 ‘까까머리(Round heads)’로 불리고 있었는데, 혁명이 일어나면서 의회에서는 왕당파가 완전히 사라지고 의회파만 남게 되었다. 처음에는 내전이 왕당파에게 유리하게 흘러갔지만 찰스 1세가 머뭇거리는 사이에 올리버 크롬웰(Oliver Cromwell)의 철기군(Iron sides)이 활약하면서 결국 내전은 의회파의 승리로 막을 내리게 되었다. 처음에 장기의회는 규칙적으로 모이려고 하였다. 그러나 의회파 내에서 급진주의가 팽창하고 의회파 내의 계파들 사이에 분열이 일어나면서 이러한 회합이 어려워졌다. 이 혼란상을 보다 못한 군대는 결국 1648년 12월, 의회파 내에서 강경파인 독립파(Independents)를 제외한 다른 계파의 모든 의원을 무력으로 의회에서 추방했다. 이렇게 강경파만으로 이루어진 잔부의회(Rump Parliament)는 찰스 1세를 모반죄로 기소할 것을 결의하였고 바로 특별 재판소를 만들어서 재판한 끝에 이듬해 1월 30일 처형하였다. 잔부의회는 계속해서 상원을 폐쇄하였고 마침내 3월 17일 모든 형식의 군주제를 철폐할 것을 공포했다. 이에 따라 영국은 공화국이 되었으며 영국 혁명은 절정과 동시에 전환점을 맞게 되었다.⁸⁶⁾

그러나 공화국은 겨우 4년 밖에 지속되지 못했다. 1653년 4월 20일, 크롬웰은 스스로 군사 호위대의 수장이 되어 잔부의회가 되어버린 장기의회의 마지막 의원들을 추방했다. 1640년 11월 3일에 구성된 장기의회는 10년 이상 영국의 운명에 큰 영향을 끼쳤다. 군부의 권력은 호국경(Lord Protector)라는 직책을 지닌 크롬웰을 통해서 구체화되고 행사되었

86) 피터 벤데, 『혁명의 역사』, 권세훈 역, (서울: 시아출판사, 2004), 40.

다. 물론 의회가 크롬웰과 병립해서 존재하기는 했지만 그 구성과 역할은 항상 크롬웰의 통제를 받았다. 혁명은 군사 독재로 귀결되었으며, 이는 1인 통치의 정치적 변형과 다를 바 없었기에 군주제로 회귀하는 길을 닦았다. 크롬웰이 사망한지 2년 후인 1660년 국민의 압도적 다수가 동의해서 왕정이 복고되었다는 것은 이러한 사실을 증명한다. 영국 혁명은 국가와 정치의 영역뿐만 아니라 사회의 제반 관계를 근본적으로 변화시키지 못했으며 더욱이 사고방식과 기본 정서에까지 혁신이 일어난 총체적 변혁은 아니었다. 정점에 소수의 엘리트 귀족을 두고 무산자 계층인 대중이 토대를 이루는 위계질서나 잘 정돈된 기존의 사회 질서가 개별적으로 또는 이론적으로 문제시되기는 했지만 실제로 위협에 처한 적은 한 번도 없었다.⁸⁷⁾

영국 혁명이 ‘청교도 혁명’으로 불리는 이유는 무척 복합적이다. 먼저 종교 문제와 갈등이 사건 전체의 진행에서 중요한 위치를 차지했기 때문이고, 다른 한편으로는 급진적인 종교적 요구들이 제기되고 관철되었기 때문이다. 광범위한 정치 여론의 관심과 참여를 촉발한 것은 언제나 종교적이고 교회 정책적인 측면의 차이였다. 어떤 의미에서는 ‘아래로부터 일어난’ 급진적인 종교적 민중 운동으로서 종교 개혁은 영국 혁명의 범주에서 비로소 일어났다고도 할 수 있다. 그리고 영국 혁명은 영국 국교회를 파괴하고 기존 사제 헌법 대신에 교회 원로들의 교회 의회가 순수한 칼뱅주의 교리의 엄격한 준수를 감독했던 제네바의 모범에 따른 장로교 방식의 교회 체제를 세우는 것에 만족하지 않았다. 이것은 물론 열성적인 스코틀랜드인들과 동맹을 맺은 장기 의회 다수파의 목표였다.

그러나 이미 이에 대해 국가와 교회의 통일 및 국가의 종교적 동질성이라는 원칙을 전면적으로 의문시하는 수많은 목소리들이 즉각 반대하고

87) Ibid., 41.

나섰다. 중심 권위를 갖지 않은 국가 교회의 틀 안에서 각 교회들에 광범위한 자유를 부여하라고 요구한 이른바 ‘독립파’의 입장에서 보면, 이것은 구속력을 가진 일체의 교회 조직을 거부하기 위한 첫걸음에 지나지 않았다. 1650년대에 다른 많은 교파들과 더불어 자리 잡기 시작한 퀘이커 교도들은 성직자와 평신도 사이의 모든 차이를 없앤 상태에서 자유로운 개인들의 자발적 연합체로서 독립적인 교회들이 형성되어 가는 급진적 추세를 구체화했다. 구원을 독점한 교회 대신 개개인이 구원의 확신을 가질 가능성이 부각되어, 밀턴과 같은 당대의 급진 사상가는 “종교적 진리는 오직 그것을 추구하는 사람들의 경쟁에서만 나올 수 있다.” 라고 역설했다. 그런 의미에서 양심의 자유에 대한 요구는 불가피한 결말이었으며, 이에 부응해 크롬웰의 통치하에서 포괄적 관용이 실현된 것은 종교적 혁명의 완성에 해당된다.

종교적 급진주의는 부분적으로 이른바 수평파(Leveller)의 원외 운동과 밀접하게 연관되어 있었다. 릴번(John Lilburne)이나 오버턴(Richard Overton)같은 영향력 있는 언론인들은 양심의 자유를 둘러싼 갈등에서 출발한 투쟁을 비관용적인 의회에 대해서도 계속하자고 호소했다. 이 대결의 와중에서 그들이 마련한 자유주의적이고 민주주의적인 강령은 결국 국민의 대표로서 모든 영국인들의 자유와 권리를 내세운 의회의 요구로부터 나온 것이었다. 이에 따르면 의회는 한편으로 선거권을 모든 자유로운 영국인들에게까지 확대하면서 진정한 국민의 대표가 되어야 하며, 다른 한편으로 그러한 의회의 권력은 양심의 자유나 권리의 평등처럼 모든 시민에게 부여되는 기본권의 한계를 넘지 말아야 했다. 영국의 새로운 의회주의 공화정은 전체 국민의 문서적 합의에서 출발해야 한다는 취지에서 수평파는 자신들의 헌법 초안을 ‘인민협정(Agreement of th People)’이라고 명명했다. 수평파는 자신의 정치적 강령을 관철시키기 위한 각종 시

위나 국민청원에 상당수 런던 주민을 동원하는데 성공했을 뿐만 아니라 군대 내의 지지자를 얻는 데에도 성공함으로써 특히 1646년에서부터 1649년까지의 혼란기에 비중 있는 정치 요소로 자리 잡게 되었다. 어쨌든 군부의 전체 평의회는 이 시기에 두 번이나 상세하게 인민협정에 대해 토의했다.

수평과의 예에서 보듯이 미국 혁명과 같은 훗날의 혁명들에 사유 모델을 제공한 혁명적 구상들은 전혀 예상치 못한 규모로 이루어진 전례 없이 강렬한 공개 토론의 결과이며 나름대로 그 시대의 혁명적인 성격을 보여주고 있다. 1642년부터 1649년까지 런던의 서적상 토머슨이 수집한 2만 건의 전단과 신문들을 보면 어떤 사상에 대한 금지 조치가 갑자기 더 이상 존재하지 않게 되었다는 것과 모든 것을 비판할 수 있었다는 것이 명백해진다. 전래 국가 헌법과 교회 질서뿐만 아니라 사유재산의 불가침성, 결혼의 신성함, 그리고 심지어 신의 존재까지도 비판의 대상이 되었다. 청교도 혁명은 영국 헌법의 발전에 지대한 영향을 미쳤으며 의회의 위상을 엄청나게 높여주었다. 청교도 혁명은 의회 제도의 확립으로 종결되는 역구 정치 발전 과정의 시작에 해당되며, 이 의회 제도는 영국을 정치적 근대화 과정의 선구자, 혹은 모범으로 만들었다.⁸⁸⁾

2. 영국 칼뱅주의자들의 활동

성 바솔로뮤 축일의 학살(St. Bartholomew's Day Massacre)이 네덜란드 혁명에서 그랬던 것처럼 영국 혁명은 칼뱅주의 대중 저작물들이 엄청나게 쏟아지게 만들었다. 22000개 이상의 책자와 설교와 논문들이 출판되었으며 이 저작들은 이전의 폭압들을 비난하고, 왕정의 철폐를 옹호

88) Ibid., 43-47.

했으며 공민권과 자유에 대한 강력하게 주장했다. 또한 이전의 칼뱅주의자들이 했던 것처럼 영국의 칼뱅주의자들은 먼저 강압적으로 축소되어 왔던, 하지만 역사적으로 공인된 권리와 자유를 요구했다. 그들에게 기준이 되는 원본은 바로 1215년의 대헌장(Magna Carta)이었다. 대헌장은 “영국의 교회는 자유로우며 침범당할 수 없는 권리와 자유를 가지고 있다”고 보장했으며 다양한 개별 권리들을 명시하였다. 몇몇 논문에서는 공인된 권리와 자유보다 더 넓은 의미의 자유, 즉 영국 교회뿐만 아니라 모든 평화로운 교회들, 그리고 소수의 귀족뿐만 아니라 영국의 모든 시민들을 위한 권리와 자유를 주장했다. 이러한 논문들은 결코 유토피아적 주장이 아니었다. 영국의 위대한 법적 지성인 에드워드 코크 경(Sir Edward Coke)은 400년 동안의 사건과 법령들을 체계화하려 1215년 이후 대헌장의 보장을 점진적으로 확대하였다.

청교도들의 논설들에서 또 중요하게 여겨졌던 것은 바로 1628년의 권리청원이었다. 이것 역시 코크에 의해서 초안이 구성된 것이다. 이 문서는 대헌장을 넘어서 영국인들의 포괄적인 권리와 자유를 제시했다. 의회는 이 문서를 통과시키길 주저하는 찰스 왕에게 그의 인기 없는 전쟁을 위한 새로운 세금을 승인하는 조건으로 동의 받았다. 권리 청원은 왕의 권력 남용을 더 많이 차단하기 위한 것이었다. 권리청원은 의회의 동의와 의견을 구하지 않으면 왕 마음대로 세금을 걷을 수 없게 했으며 왕이 강압적으로 국민들에게 돈을 빌리는 것, 법적인 근거 없이 함부로 사람을 처형하는 것, 영장 없이 구금하는 것, 강제적인 징병, 의회와 법에서 벗어나서 범죄자를 구속하는 것, 군법을 함부로 적용하는 것 등을 금지했다. 권리청원에서 선언한 이 모든 권리와 자유는 점차 편견 없는 국민과 의회의 법에 의해 강화되고 유지되었다.

가장 뚜렷한 요구 중 일부는 세 명의 강력한 청교도 논설가들에게서

나왔다. 존 릴번, 리처드 오버턴, 그리고 윌리엄 웨일인(William Walwyn)은 각각의 인물들은 자신들의 주장을 엄청난 양의 논문으로 썼으며 그 대가로 채찍질 당하고 감옥에 갇혀야 했다. 이들 셋은 토마스 프린스(Thomas Prince)와 협력하여 영국의 새로운 헌법을 주장하는 『영국 자유민 협정(An Agreement of the Free People of England)』을 펴냈다. 서문에서 저자는 영국의 상황을 제멋대로인 무제한적 권력이 초래하는 길고 지루하고 잔인한 전쟁이라고 개탄하였다. 이들은 마태복음의 성서 구절을 인용하면서 동포들에게 하나님께서 국가를 자유롭고 행복하게 만들며, 서로 다른 의견들을 조화시키고, 자신들 사이에서 완전한 우호와 친선을 배양하는 기회를 주셨으니 그것을 정당하게 사용해야 한다고 주장했다.⁸⁹⁾

『영국 자유민 협정』은 정부의 기능과 형태에 대해서 심사숙고하고 있다. 이들은 정부의 중심이 정기적인 투표에 의해 선출된 대표자들로 구성된 의회가 되어야 하며 어떤 사람도 연임해서는 안 된다고 주장했다. 로마 가톨릭과 외국인을 제외한 모든 사람들은 이 의회에 참여할 요건을 갖추고 있으며 선거에 대한 방해는 주대한 범죄로 간주된다. 의회는 확실하게 명시된 권력을 고수해야 하며 이 권력은 외교 정책과 외교 관계에 대한 힘, 공정한 세율로 모든 종류의 재산에 세금을 부여할 힘 등을 포함한다. 또한 이 의회는 사법적인 권한이나 군대를 양성하는 일에 간섭해서도 안 된다. 논설에서 명시적으로 언급하지는 않지만 세 저자들은 이미 영국 법이 성문법적으로 개혁되어야 한다는 생각을 가지고 있었다. 또한 이들은 군주제와 상원의원이 철폐되어야 한다는 생각도 가지고 있었다. 다른 논설들에서 민주적인 정치 체제와 새로운 영국 법에 대해 더 자세한 주장들을 볼 수 있다.⁹⁰⁾

89) Witte, 216.

90) Ibid., 217.

『영국 자유민 협정』은 또한 1628년의 권리청원에서 보장된 생명과 재산과 신체와 자유와 재산의 권리가 보호되어야 한다고 주장한다. 이러한 보장에 덧붙여서 논설은 몇 가지 추가적 요구를 제시한다. 그것은 종교와 양심의 자유에 대한 어떤 종류의 강제도 반대하는 강력한 요구이다. 이것은 자신의 교구 사역자를 선택할 권리와 강제적인 십일조를 거부할 권리 등을 포함한다. 이전의 논설에서 세 저자들은 “한 가지 형태의 교회를 거부할 권리”, “일방적인 군대 징집에 반대할 권리”, “자유롭게 설교나 종교적인 발언을 출판할 권리” 등을 주장했다. 1649년의 논설은 이러한 주장들의 연장에 있는 것이다. 또 종교적인 권리 이외에도 형사법에 있어서 여러 가지 중요한 문제를 제기하고 있는데 이것은 지금으로서는 당연해 보이는 것이지만 당시 영국의 상황에서는 전혀 새로운 차원의 주장들이었다. 존재하지 않는 법을 범죄자에 따라 만들어서 심판하는 것을 금지하는 것, 불리한 진술을 강요받지 않을 것, 변론에 필요한 증인을 부를 권리, 배심원을 요청할 권리, 중대한 범죄 외에는 사형 선고를 금지할 것, 그리고 개인적인 채무관계로 인하여 투옥하는 것에 대한 금지 등이다. 이 외에도 논설은 상업, 무역, 사유재산의 권리를 인정하고 있으며 다양한 형태의 권리들에 대해서 급진적인 주장들을 제시했다.⁹¹⁾

B. 존 밀턴

1. 문학가 밀턴, 정치가 밀턴

91) Ibid., 218-220.

밀턴은 일반적으로 『실낙원(Paradise Lost)』의 저자이자 시에 능한 맹인 문학가, 철학자로 알려져 있다. 하지만 그가 청교도 혁명에서 중추적인 역할을 담당했으며, 올리버 크롬웰의 신임을 받는 관료였고, 같은 급진적 칼뱅주의자들도 종종 깜짝 놀라게 할 정도로 급진적인 정치 사상이었다는 사실은 잘 알려져 있지 않다.

밀턴은 1608년 런던에서 아버지 존 밀턴(John Milton)과 어머니 사라 제프리(Sarah Jeffrey)의 첫째 아들로 태어났다. 밀턴의 아버지는 부유한 공증인이자 금융인이었으며 음악과 예술에 조예가 깊었다. 그는 언어적으로 재능을 보였던 밀턴에게 최고의 교육을 제공했으며 이러한 교육을 통해서 밀턴은 수준 높은 그리스어, 라틴어, 프랑스어, 히브리어 실력을 갖추게 되었다. 특히 그리스어와 라틴어는 모국어처럼 사용할 정도였는데 덕분에 밀턴은 그리스어나 라틴어 고전에 대해서 방대한 지식을 갖추게 되었다. 17세가 되던 해인 1625년, 밀턴은 케임브리지 대학 크라이스트 칼리지에 입학했다. 가족들은 그가 영국 국교회 성직자가 되길 바랐지만 밀턴은 국교회 제도와 국교회 성직자들에게 환멸을 느끼고 그가 좋아하는 문학에 더 관심을 두었다. 케임브리지에서 밀턴은 곱상한 외모와 근엄하고 예의바른 태도 때문에 케임브리지의 숙녀(Cambridge Lady)라는 별명을 얻었다. 1632년 석사 학위까지 마치고 학교를 졸업한 밀턴은 문학가로서의 삶을 시작했다.

밀턴은 1638년까지 아버지의 별장에서 은둔해서 고전을 읽거나 시를 쓰면서 지내다가 1638년, 이탈리아로 문학 수업을 떠난다. 하지만 이듬해 영국에서 내란이 발발했다는 소식을 듣고 바로 귀국하여 활발한 정치 활동을 벌이기 시작했다. 이때 그는 종교 개혁과 자유, 권리 등에 대한 다양한 소논문들을 발표하면서 청교도 혁명과 청교도 사상을 적극적으로 옹호했다. 1642년 밀턴은 34세의 나이로 왕당파 지주 집안의 딸인 메리 파

웰과 결혼했다. 메리 파웰은 17세에 불과했으며 배경이나 생각, 성격도 밀턴과 완전히 달랐다. 결국 결혼 1주일 만에 메리 파웰은 친정으로 가서 돌아오지 않았다. 이 경험은 밀턴이 『이혼론(Doctrine and Discipline of Divorce)』을 쓰는 중요한 원인이 되었다. 이후 그는 올리버 크롬웰(Oliver Cromwell)의 정부에서 외국어 장관직을 맡기도 하면서 활발하게 활동했다. 밀턴은 장관직을 수행하면서도 공부와 저술 활동을 놓지 않았는데 이러한 과로가 원인이 돼서 밀턴은 1650년 시력을 잃어버리게 된다. 게다가 1658년 크롬웰이 사망하고 의회파가 혼란에 빠지게 되자 찰스 2세가 망명생활을 청산하고 돌아오면서 왕정이 복고되었다. 왕정이 복고되자 대표적인 의회파였던 밀턴은 체포령을 피해 숨어 지내다가 재산을 몰수당하고 감금당하게 되었다. 반역죄는 처형당할 수밖에 없는 중범죄였지만 여러 지인들의 구명 운동과 명성, 그리고 맹인은 위협이 될 수 없다는 판단 덕분에 밀턴은 겨우 목숨을 건졌다.

실각당한 데다가 눈까지 보이지 않게 된 밀턴은 실의에 빠졌다. 그러나 그는 이런 상황 속에서 민중의 말이자 일상생활의 언어로 대중들에게 기독교 정신을 정하겠다는 사명을 품고 문필활동에 매진하였다. 곤궁한 형편과 건강 문제, 딸들과의 갈등에 시달리면서도 밀턴은 일생의 역작인 『실낙원』, 『복낙원(Paradise Regained)』, 『투사 삼손(Samson Agonistes)』 등을 완성했다. 그 후 밀턴은 1674년 지병인 통풍으로 세상을 떠났다.⁹²⁾

정치 사상가로서의 존 밀턴은 칼뱅주의 사상의 가장 분명하고 독창적인 옹호자였다. 16세기에는 이단적인 것으로 치부됐던 칼뱅주의 신학이 17세기에는 정통 정치사상이 되었다. 영국 칼뱅주의자들은 출판이나 설교, 의회나 공적인 영역에서의 활동들을 강력하게 제한 당했기 때문에 점

92) 박상익, 『밀턴 평전』, (서울: 푸른역사, 2008)

차 이에 대항해서 프로테스탄트 특유의 “예언자, 제사장, 왕”에 대한 개념을 재정립했다. 그것은 바로 하나님께서 모든 사람을 예언자이자 제사장이자 왕으로 이 세상에 부르셨으며 자연적이고 합법적인 권리에 따라 설교하고 종교 활동을 하고 교회와 영국 연방에서 민주적으로 역할을 부여 받도록 하셨다는 것이다.

이런 관념은 당시 개혁주의 사상가들이 일반적으로 가지고 있는 생각이었다. 그런데 여기서 더 나아가서 밀턴은 다른 개혁주의 사상가들과 비교할 때 특이한 점이 있었다. 그는 개인주의적이었기 때문에 어떤 특정 분파에 대한 충성을 거부했다. 당시 영국 칼뱅주의자들은 독립파, 분리파, 장로파, 평등파를 비롯하여 여러 가지 계파들이 난립하고 있었다. 밀턴은 이러한 계파들을 오가면서 적극적으로 그들의 사상을 받아들였으며 심지어는 알미니우스주의자나 침례교도를 비롯한 다양한 교파들의 사람들과도 어울렸다. 그러나 밀턴은 칼뱅주의 사상의 공정하고 강력한 정리자이자 통합자였다. 그는 지속적으로 영국이 칼뱅주의 개혁을 수용할 것을 주장했다. 그 신학적인 가르침을 정치적이고 법적인 영역까지 확장할 것을 요구했다. 그는 자신의 법과 종교와 인권에 대한 새로운 주장의 근거를 무엇보다도 성경에 두고 있었다. 또 자유에 대한 그의 이론은 연방의 모든 기독교인들은 예언자와 제사장과 왕의 소명과 함께 내재적인 권리를 가지고 하나님께 부름 받은 것이라는 사상에 바탕을 두고 있었다. 이러한 사상은 그에게 자신이 옹호하는 발언의 자유와 종교의 자유와 결사의 자유를 뒷받침하는 견고한 성서적 인간관을 제공했다. 이것은 또한 그를 교회와 국가와 가정에 있어서 좀 더 급진적인 민주주의적 개혁을 옹호하는 방향으로 기울어지게 만들었다.⁹³⁾

93) Witte, 221-222.

2. 존 밀턴과 청교도 혁명

밀턴은 처음에 영국 혁명의 소동에 참여하는 것을 주저했다. 가톨릭에서 청교도로 개종한 그의 아버지는 그를 성공회 사제 교육을 받게 하기 위해 케임브리지 대학으로 보냈다. 그러나 청교도 스승들의 정서를 흡수하고 정착된 성공회 성직자들의 체제를 관찰하면서 밀턴은 오히려 성공회의 상황에 대해서 회의를 느끼게 되었다. 그래서 그는 성직자가 되기보다는 평신도로 남아있으면서 학자와 시인으로서의 조용한 삶을 살기로 마음 먹었다. 그러나 그가 오래도록 정치적 논의들로부터 떨어져 있는 것은 불가능하다는 것이 곧 드러났다. 특히 1640년 장기의회가 시작되자 나라는 왕당파와 의회파로 완전히 갈라져서 뜨거운 논쟁을 벌이게 되었다. 이후로 20년에 걸쳐서 밀턴은 40여개에 달하는 소책자를 펴냈다. 그의 기독교적 신조를 담은 논설들은 모두 1641년에서 1660년 사이에 출판된 것이다. 이후 그는 이전에 펴냈던 몇몇 책자 중 일부의 개정판이나 제자들의 글을 다듬어서 출판했다. 그러나 그가 말년에 가장 심혈을 기울였던 일은 그의 문학적 걸작인 『실낙원』과 『복낙원』을 완성하는 것이었다.

많은 그의 저작들은 칼뱅을 비롯한 수많은 개혁자들의 칼뱅주의 사상들로 꽉 차 있었다. 밀턴은 또한 존 윗클리프(John Wycliffe)나 존 녹스(John Knox) 등과 같은 초기 영국 개혁주의자들의 통찰과 희생을 칭찬했으며 다른 저항 신학과 혁명적 정치사상들로부터 영감을 받았다. 칼뱅주의 전통을 따라서 밀턴은 각 사람은 하나님의 형상을 따라 창조되어서 하나님의 사랑, 이웃에 대한 사랑, 그리고 자신에 대한 사랑을 영원히 갈구한다고 주장했다. 각 사람은 자신의 마음과 정신과 양심에 쓰인 하나님의 법을 가지고 있으며 이것은 성경에, 특히 십계명에 명시적으로 쓰여 있다. 사람들은 타락한 존재이기 때문에 하나님의 은혜와 용서를 필요로 하

며 이것은 원하는 사람들에게 자유롭게 주어진다. 모든 사람은 집단적인 동물이기 때문에 자연적으로 개인적인, 가족적인, 세계적인 그리고 정치적인 집단을 만들려는 경향성을 가진다. 이러한 각 집단들은 사람들 사이의 합의에 의해 만들어져서 자신들의 역할과 목적을 규정하고 구성원의 권리와 힘을 결정하며 자연법에 의해 제한받는다. 각 집단은 자신에게 통치 받는 사람들을 위해 봉사하며 만일 통치 권력을 남용하여 폭압을 가할 경우 저항을 받게 될 통치자에 의해 운영된다. 이러한 저항은 반드시 가능한 온건하고 질서 있고 평화적으로 이루어져야 한다. 그러나 만약 정치적으로 필요하다면 국왕을 살해하거나 반란을 일으킬 수도 있다. 밀턴은 이런 익숙한 칼뱅주의적 주장을 찰스 왕의 구금과 처형을 정당화하는 소책자 시리즈 중 첫 번째 책인 『왕과 통치자들의 재임권(The Tenure of Kings and Magistrates)』(1649)에서 밝혔다.⁹⁴⁾

이러한 의견은 밀턴 당시에 신학적으로, 정치적으로 다양한 영국과 스코틀랜드의 개혁주의 신앙인들 사이에서 널리 퍼져 있는 생각이었다. 밀턴은 이 주장에 역사적인 예시와 성경적인 근거를 추가하고 화려한 수사로 이루어진 장식을 덧붙였다. 좀 더 고유하고 또 좀 더 논쟁적인 밀턴의 이론은 바로 신성하고 진정한 개혁에 온전히 헌신하는 연방이 성취해야 하는 “실재적이고 진정한 자유(real and substantial liberty)”에 대한 이론이었다. 밀턴은 그의 자유 이론을 논리적, 수사학적 탐구로 이루어진 세 개의 중복되는 단계(overlapping phase)를 통해 발전시켰다. 그의 첫 번째 주요 관심사는 1641년에서 1642년 사이의 반 성직을 주제로 한 다섯 편의 소논문에서 드러나는데, 바로 종교적 자유이다. 그는 특히 개인의 양심과 종교 활동이 폭압적이고 탐욕스러운 성공회 제의로부터 자유로워져야 한다고 주장했다. 종교 자유에 대한 그의 주장은 이때의 저작뿐만

94) Ibid., 223.

아니라 1650년대의 저작에서도 동일하게 나타난다. 매번 종교 자유를 이야기할 때 마다 양심과 신념의 자유와 모든 성서적 종교의 관용을 더 크게 옹호하고 국가와 교회의 분리를 요구하였다.⁹⁵⁾

밀턴의 두 번째 관심사는 1644년에서 1645년 사이에 쓰인 네 편의 결혼에 대한 소논문에서 나타난다. 그는 여기에서 사생활의 자유를 언급하고 있다. 처음에는 주로 전통적인 잘못이나 장애의 증거 없이 일방적으로 아내와 이혼할 권리를 가진 남성에게 대한 것이었다. 그러나 이후 그는 몇 차례에 걸쳐서 이 문제에 대해 논하면서 점차 그 범위를 가정생활의 자유, 즉 사생활의 자유로 확장시켰다. 이것은 곧 적합한 남성과 적합한 여성이 만나 성서적이고 자연적인 법칙에 따라 결혼하고, 별거하고, 이혼할 권리, 부모나 교사가 자신들의 신념과 가치에 따라 교육하고 양육할 권리, 거주자가 자신의 집을 합법적인 근거 없이 수색당하거나 압류당하지 않을 권리, 등 그가 가족적인 연대 집단에 필수적이라고 생각하는 모든 권리를 명시했다.⁹⁶⁾

당시의 교회와 국가 당국이 그의 급진적 시각을 공격하자 그는 종교적 자유와 사생활의 자유에 대한 자신의 주장을 민법적, 정치적 자유에 대한 점 더 일반적인 이론들 속에 끼워 넣었다. 1644년의 저작을 보면 이러한 그의 주장이 어느 정도 드러나고 있으며 『아레오파가티카』 이후 『영국 국민에 대한 첫 번째 변론(First Defence of the People of England)』(1650)과 『영국 국민에 대한 두 번째 변론(Second Defence of the People of England)』(1654)에서는 이 주장이 더 확장돼서 나타난다. 이제 그는 단순히 종교적 양심의 자유만을 옹호하는 것을 넘어서 사상의 자유와 의견의 자유를 옹호하며 종교 행위의 자유 뿐 아니라 모든 종류의 연설과 공적 행위의 자유까지 주장한다. 또한 기도를 통해 하나님께 청원

95) Ibid., 224.

96) Ibid., 224-225.

할 자유를 넘어서 정치 당국에게 청원할 자유를, 방해 없이 결혼 생활을 끝낼 자유 뿐 아니라 교회와 국가를 포함한 모든 종류의 집단에 참여하거나 집단을 운영할 자유를 주장한다. 그가 이러한 작업을 끝냈을 때, 밀턴은 그는 이후 영국과 미국 헌정주의(constitutionalism)의 중심이 될 종교, 연설, 결사의 자유를 뒷받침 할 사상의 밑그림을 그린 역할을 한 것이 되었다.⁹⁷⁾

밀턴은 그의 자유론의 근거를 진리에 대한 강력한 믿음에 바탕을 두었다. 이 진리는 하나님과 말씀의 진리, 이성과 자연의 진리이며 밀턴은 이 모든 진리가 자유롭고 열정적인 교육과 탐구, 실험과 토론을 통해 얻어질 수 있다고 생각했다. 그는 오직 왕과 고위 성직자들의 폭압, 오래된 전통과 구습, 무시와 오류, 검열과 허가들로부터 자유로울 때 신성과 자연과 인간에 대한 진리가 발견되고 발전될 것이라고 주장했다. 밀턴은 또한 모든 영국 남성과 여성의 내재적 선함과 잠재력에 대한 열렬한 믿음을 자신의 자유론의 전제로 삼았다. 그는 일단 영국인들의 정신과 마음이 국가와 교회의 폭압으로부터 자유를 맞보고, 성서와 자연의 미덕과 가르침을 알게 되면 그들이 이 모든 진리를 민첩하게 움켜잡고 아름답고 새로운 성취와 이해에 도달하게 될 것이라고 생각했다. 그는 그래서 영국인들이 이 모든 것을 이루기 위해서는 16세기의 첫 번째 프로테스탄트 개혁 이후 그 발판 위에 세워질 두 번째 개혁(second reformation)이 필요하다고 보았다. 이것은 외적 개혁(outer reformation)이 되어야 하며 가족과 국가와 교회의 중심 구조에 있는 모든 형태의 폭압을 정화하고 여기에 진정한 가정적, 영적, 시민적 자유를 가져오는 일이 되어야 한다. 또한 이 개혁은 마음과 정신과 의식을 낡고 도전받은 전통과 폭압으로부터 정화하고 자기 결정적이고 자발적인 고유의 재능과 미덕과 선함으로부터 나오는 사

97) Ibid., 225.

랑과 배우고 탐구하는 살아있는 정신을 불러일으키는 내적 개혁이 되어야 한다.⁹⁸⁾

3. 양심의 법과 자유

밀턴은 종교적 자유를 하나님께서 주시고 하나님께서 인도하시는 고유한 권리라고 생각했다. 밀턴은 하나님의 형상대로 창조되었다는 것은 곧 각 사람이 하나님의 마음을 가지고 있으며 신성한 진리를 따를 의지와 능력을 주시는 양심 혹은 정당한 이성을 갖고 있다는 뜻이라고 보았다. 각 사람은 그들의 양심, 정신, 그리고 마음에 쓰인 하나님의 법을 가지고 있다. 이 법을 통해서 모든 사람은 하나님과 이웃과 자신을 위한 의무를 알게 된다. 또한 그들은 이 법을 통해 무엇이 옳고 그른지, 좋고 나쁜지, 성스럽고 악한지를 구분하고 정의와 사랑의 주요한 미덕, 지혜와 신중함, 진실성과 근면성을 알게 된다. 이 법은 그로 하여금 자부심과 자괴감, 욕심과 관대함, 사랑과 질투, 친절함과 분노, 금욕과 육욕, 절제와 탐식, 열정과 나태함, 그 밖의 다른 미덕과 악덕을 구분할 수 있도록 한다.⁹⁹⁾

그러나 각 사람은 어떻게 양심의 자연법이 가르쳐준 지식에 따라 살 것인지를 자유롭게 결정할 자유를 부여받았다. 하나님께서는 사람을 생각 없는 자동인형이나 아무 두려움 없이 복종하는 존재로 만들지 않으셨다. 각 사람을 “지시대로 사는 영원한 어린아이”로 만드는 대신 하나님께서는 사람이 주어진 이성에 따라 독자적인 선택을 하며 살 것을 믿고 그렇게 만드셨다. 동물이나 식물은 단순하게 그들 주변의 자연법만을 따라서 살도록 만들어졌다. 사람은 양심의 자연법을 받아들일지, 거부할지 선택할 자유를 가지도록 창조되었으며 그 사이에서 많은 선택을 만들어낼 수도

98) Ibid.

99) Ibid., 226.

있다. 이것은 곧 사람이 창조자의 고유한 이성과 의지를 반영한 존재, 즉 하나님의 형상대로 창조된 존재라는 것을 뜻한다.¹⁰⁰⁾

아담의 타락에도 불구하고 이것은 전혀 바뀌지 않았다. 양심의 자연법은 여전히 각 사람의 양심 속에 남아 있으며 그 명령에 따라 행동할 자연적인 자유 역시 그대로다. 밀턴은 자연법의 희미한 빛, 깜빡거리는 빛이 모든 인류의 마음속에 남아있다고 쓰고 있다. 그리고 이것은 그들이 가장 어두운 곳에 있을 때에도 빛을 제공해 준다. 그러나 인간의 죄악 때문에 자연적인 빛과 양심의 법은 그 자체로는 확실하게 사람을 진리와 선함으로 이끌기에는 부족하다. 하나님과 이웃과 자신을 사랑하기 위해서는 무엇보다도 하나님의 말씀으로부터 오는 완전한 영적인 빛이 필요하다. 이 영적인 자유를 의미 있게 실행하기 위해서 사람들을 초자연적인 인도를 필요로 한다. 밀턴은 자연법이 순수하게 이성만으로 실천이 가능하다는 주장을 거부했다.¹⁰¹⁾

성경과 다른 문헌들이 분명히 밝히듯, 하나님께서는 사람에게 여러 문화와 시간에 걸쳐서 다양한 방법으로 양심의 자연법을 상기시켜 주셨다. 노아와 그의 자손들 시절에 하나님께서는 종종 천사와 예언자를 보내 주시긴 했지만 대체적으로 사람들이 양심의 자연법 자체에 따라 살도록 하셨다. 이 시대에는 위대한 성서의 족장들인 노아, 아브라함, 이삭, 야곱 등이 천사와 하나님이 그들에게 가르침을 줄 때 하나님의 자연법에 따라 책임 있게 살 수 있다는 것을 보여주었다. 하지만 아무리 위대한 족장이라도 그들 스스로의 의지나 욕망에 따라 행동할 때에는 자연법을 어기고 하나님께 큰 실망을 안겨드렸다.¹⁰²⁾

그래서 모세의 시대에 하나님께서는 하나님의 자연법을 상기시키고 계

100) Ibid., 226-227.

101) Ibid., 227.

102) Ibid., 228.

시하는 사람들로 이스라엘 백성들을 선택하셨다. 시내산에서 하나님께서는 유대인들에게 하나님과의 관계, 타인과의 관계, 자신과의 관계에 있어서 이들을 차근차근 선한 길로 이끌 자세한 제의적, 사법적, 도덕적인 법을 알려 주셨다. 제의에 대한 법을 통해서 그는 그들이 어떻게 먹고 어떻게 입고 어떻게 희생 제사를 드리고 어떻게 제단과 성막을 짓는지를 알려 주셨다. 사법을 통해서 하나님께서는 가정적, 정치적, 영적인 삶을 어떻게 이루어야 하는지 가르쳐 주셨다. 도덕법을 통해서는 하나님을 사랑하고 이웃을 사랑하고 자신을 사랑하는 그들의 의무에 있어서 무엇을 해야 하고 무엇을 하지 말아야 하는지를 가르쳐 주셨다. 하나님께서는 유대인과 함께하는 계약을 통해서 그들이 충성하면 복을 받고 충성하지 않으면 저주를 받을 것이라고 선포하셨다. 그들이 불복종할 때, 하나님께서는 선지자를 보내어 양심의 법을 상기시키는 자비를 보여주셨고 그것을 통해 그들이 하나님 말씀으로 돌아오면 용서해 주셨다. 그들이 또 다시 불복종을 하자 하나님께서는 그들을 바빌론으로 포로가 되어 쫓겨 가게 하셨지만 곧 그들을 다시 약속의 땅으로 부르시고 모세의 언약을 다시 세우셨다.

밀턴은 모세의 법도 부분적이고 일시적인 계시라고 주장했다. 모세의 법은 유대인들에게만 적용되는 것이었으며 고대 이스라엘 사람들의 시대와 상황에 딱 맞추어진 것이었다. 이것은 사람들이 자연법에 의해서만 살 때에 그들이 계속해서 하나님의 말씀을 어기면서 마음이 강박해지고 생활이 죄에 물들어버렸기 때문에 하나님께서 모세의 법을 통해 그러한 상황을 깨뜨리려고 하셨기 때문이다. 모세법(mosaic law)은 갈라디아서 3:24절의 말씀처럼 그리스도가 오시기 전까지 초등 학문으로 사용되었다. 이스라엘 백성들을 모든 사람들을 위해 오실 그리스도가 태어나기 전까지 계도하고 준비시키기 위해서 제의와 사법과 도덕에 있어서 그들에게 모든 것을 하나하나 지시하신 것이다.¹⁰³⁾

그리스도가 오시게 되자 모세법은 이제 쓸모없는 것이 되었다. 그리스도의 말씀은 모세법의 모든 측면을 충족시키게 되었다. 그리스도께서는 모세법에서 말하는 불복종에 대한 징벌의 위협을 모두 없애셨으며 그래서 아무도 더 이상 그 징벌로 인해 고통을 당하지 않게 하셨다. 그리스도의 복음은 모세법과 자연법이 말하는 근본적인 덕, 즉 하나님과 이웃과 자신을 사랑하는 것을 똑같이 가르쳤다. 그러나 복음서와 이후의 서신서들에서 가르치는 방식은 모세의 법과는 전혀 다른 방식이었다. 복음은 일반적인 원칙들을 통해 인도할 뿐 모세법처럼 하나하나 조항을 만들어 일일이 지시하지 않는다. 법의 정신에 따라 사는 것이 어떤 것인지를 보여주고 실질적인 예시를 제시한다. 하지만 이렇게 그리스도를 통해서 완벽한 삶을 따라할 수 있도록 명시하면서도 결코 모세법처럼 사람을 움아매지는 않는다. 그저 성령의 평화로운 인도에 따라서 그리스도를 자유롭게 따라가도록 인도할 뿐이다.

밀턴은 이 그리스도의 가르침이 모세법보다 훨씬 더 훌륭하고 완벽하다고 주장한다. 그것은 맥동하고 숨 쉬는 법이며 성령을 통해서 믿는 자들의 마음에 써진 법이다. 또한 그리스도의 법은 어떤 지역의 특정 사람들만을 위해 만들어진 것이 아니라 모든 사람들을 위해 만들어진 우주적 규범이다. 사람의 자유를 제한하는 법이 아니라 자유롭게 하는 법이며 행위의 약속이 아니라 은혜의 약속이다. 그리스도의 가르침은 모든 사람들에게 본래 양심과 자연법에 제시된 사랑과 덕의 뜻과 온전한 교훈을 더 잘 이해하고 더 확실하게 알 수 있도록 한다. 또 이 가르침은 자연법에 대한 올바른 이해를 가리는 죄의 장막을 걷어 내서, 죄에 빠지면서 자연적 자유를 잃어버린 사람들에게 그리스도를 받아들임을 통해 자유를 회복할 수 있도록 한다.¹⁰⁴⁾

103) Ibid., 228.

104) Ibid., 228-229.

밀턴은 이후에도 계속해서 그리스도를 믿는 모든 사람에게 유효한 자유를 언급한다. “기독교인의 자유는 우리를 자유하게 하시는 그리스도께서 죄의 종이었던 우리에게 자유를 주셨고 이것을 통해서 우리가 사람의 규칙과 법의 규칙에서 종이 멍에를 벗고 자유를 얻듯이 자유하게 되었다는 것을 뜻한다. 그가 이렇게 하셨기 때문에 우리는 종이 아니라 아들이 되었으며 어린 아이에서 장성한 사람이 되었고 진리의 영이 이끌어 주신 사랑 안에서 하나님을 섬기게 되었다.”¹⁰⁵⁾

밀턴은 장성한 자유(manly freedom)를 이해하여 신앙적으로 어린 사람이 어른이 되도록 하는 자세한 규칙들이 필요하다고 분명하게 말했다. 고대 유대인들처럼, 믿음이 싹트기 시작하는 기독교인들은 그들 자신을 그리스도 안의 장성한 삶에 걸맞도록 준비시켜 줄 규칙을 필요로 한다. 그러나 이런 규칙 중심의 교육은 그들을 행위적 의의 삶에 종속시키기 위한 것이 아니다. 이것은 오히려 완전히 폐허가 되어버린 그들의 첫 모습을 되찾고, 하나님을 올바르게 이해하며, 하나님을 사랑하는 지식을 얻어서 그와 같이 완전한 모습에 이르도록 하는 천상의 은혜와 연합하는 것이다. 밀턴은 자신의 자유론을 성서적으로 뒷받침하기 위해 다양한 성서 구절들을 인용하였다.¹⁰⁶⁾

밀턴에게 이 모든 성서적 과정의 결말은 복음에 의해서 모든 모세의 율법이 제거되고 하나님과 이웃을 사랑하는 그 목적이 믿음에 의해 시작되어서 성령에 의해서 이루어지고 마침내는 성취되는 것이다. 복음은 모세의 제의법과 사법만을 제거하는 것이 아니다. 이것은 또한 모세의 도덕법, 특히 십계명에 명시된 법까지 제거한다. 이 도덕법은 우리의 죄악에 물든 본성에 정면으로 반하기 때문에 따르기가 무척 어렵다. 모세의 도덕

105) Don M. Wolfe gen. ed. *Complete Prose Works of John Milton*, 7 vols., (New Haven, CT: Yale University Press, 1953-1985) VI: 415-484. 이하 CPW.

106) Witte, 229.

법은 믿는 사람들을 방해하여 그들을 시험에 들게 한다. 모든 사람 중에서 가장 헌신적이고 가장 잘 훈련된 사람이라도 이 도덕법을 완전히 충족할 수 없다. 결국 이 도덕법은 사람을 저주하고 창피를 주어 법의 노예로 만든 후에 그들을 죄인으로 몰아 절망에 빠뜨리게 된다. 예수님께서서는 율법의 민법적인 원칙과 제의법적인 원칙이라는 무거운 멍에를 그리스도의 자유를 통해 가볍게 하셨다. 그런데 도덕법의 멍에는 왜 그대로 있어야 하는가? 이것은 잘못된 것이며 난센스다. 그래서 밀턴은 그리스도께서 모든 모세법, 즉 제의법과 사법뿐만 아니라 도덕법까지도 새롭게 하셨다고 주장한다.¹⁰⁷⁾

이것은 기존 칼뱅주의자들의 율법으로부터 얻어진 그리스도의 자유에 대한 해석보다 더욱 급진적인 해석이다. 모든 칼뱅주의자들은 그리스도께서 다양한 종류의 제의법을 완전히 폐하셨다는 것에 동의한다. 또한 더 나아가서 대부분의 경우 이들은 사람들의 가정, 정치, 종교 생활을 관장하는 모세의 사법이 현재에도 동일하게 적용될 수는 없다는 것도 동의한다. 그러나 모든 진정한 칼뱅주의자들은 모세의 도덕법이 기독교인에게 여전히 확실하고 가치 있다고 주장했다. 칼뱅주의자들은 특히 십계명이 자연법적인 양심과 하나님, 이웃, 자신에 대한 사랑을 가장 잘 함축하고 있다고 생각했다. 보통 십계명은 모든 사람에게 의무적인 최소한의 도덕성이 가진 역할의 중요성을 보여주고 진정한 신자들에게는 더 높은 도덕성의 열망을 제공한다고 여겨졌다. 그래서 그리스도는 도덕법을 보존하고 그 정신을 강화한다. 그리스도께서는 기독교인을 그들의 저주로부터 자유하게 했으며 이를 통해 그들은 불가피한 시험과 심판을 두려워함 없이 자유롭게 그 가르침에 따라 살 수 있다. 스코틀랜드와 잉글랜드의 칼뱅주의 지도자들의 합의를 통해 작성된 웨스트민스터 신앙 고백(1647)은 밀턴

107) Ibid., 230.

시대에 지배적이었던 칼뱅주의 가르침을 이야기한다.

“도덕법은 성도들뿐 아니라 불신자들을 포함한 모든 사람들에게 영원토록 순종을 요구하는 구속력을 가진다. 그것은 거기 포함된 내용 때문만이 아니라 그 율법을 주신 창조주 하나님의 권위 때문이다. 그리스도는 구약의 도덕법을 순종해야 할 우리의 의무를 어떤 방법으로든지 폐기하지 않고 도리어 강화시키신다.”¹⁰⁸⁾

“참된 성도는 행위언약의 율법 아래 속하지 않았으므로 그것으로 말미암아 의롭다 함을 받거나 영원한 정죄를 받지 않는다. 그렇지만 행위언약으로서의 율법은 참 성도들에게는 물론 불신자들에게도 매우 유용하게 사용된다. 이는 그 율법이 생활의 지침으로서 인간들에게 하나님의 뜻이 무엇이며 그들의 책임이 무엇인지 알게 해주며 그들을 지도하고 강제하여 그것에 따라 행하게 하기 때문이다. 또한 그것은 그들로 하여금 그들의 본성과 심령 및 삶이 죄악으로 더러워진 사실을 발견케 하며 율법에 의하여 자신을 점검함으로써 더욱 죄책을 느껴 겸손하게 하고 죄에 대한 증오감을 가지게 한다. 따라서 그리스도와 그의 온전하신 순종이 그들에게 절실히 필요함을 깨달아 그것을 의로 받아들이게 된다. 그리고 거듭난 자들인 참 성도들에게 행위언약의 율법은 유효하다. 이는 죄에 대한 율법의 금령들이 성도들로 하여금 옛 성품의 욕망을 견제하는 데 유용하기 때문이다. 불순종에 대한 율법의 경고들이 성도들에게 그들의 죄값을 보여주며 그들이 죄 때문에 이 세상에서 어떤 고난을 받아야 할지를 보여준다. 그들은 참 성도들로서 율법의 저주, 곧 영원한 멸망의 주저에서는 해방되었다. 하지만 율법의 약속들이 보여주는 것은 하나님께서 그 순종하는 자를 기뻐하신다는 사실과 순종의 결과로 어떤 축복이 주어지는가 하는 것이다.”¹⁰⁹⁾

밀턴은 도덕법의 역할에 대한 이 일반적인 칼뱅주의 견해를 거부했다. 그는 이러한 견해를 복음의 시대에도 율법이 준수되어야 한다고 믿는 개

108) 『웨스트민스터 신앙고백』, 이광호역, (서울: 도서출판 갈뎡, 2007), 19.5.

109) 『웨스트민스터 신앙고백』, 19.6.

중된 바리새인의 잘못된 가르침이라고 비판했다. 밀턴은 누구도 죄를 고백하고 은혜로 이르도록 강요하는 율법을 필요로 하지 않는다고 주장했다. 하나님의 은혜는 저항할 수 없는 것이며 그의 용서는 이미 완성된 것이다. 율법은 이 새로운 구원의 법칙 안에서 더 이상 가치가 없다. 기독교인이 율법의 저주로부터 자유로워졌음에도 불구하고 아직도 그 규제 안에서 살아야 한다는 것은 말이 되지 않는다. 율법, 특히 도덕법은 본성적으로 복종하지 않는 그 자녀를 정죄한다. 십계명에서 나타나는 하나님의 말씀을 상기해 보라. “그것들에게 절하지 말며 그것들을 섬기지 말라 나 네 하나님 여호와와는 질투하는 하나님인즉 나를 미워하는 자의 죄를 갚되 아버지로부터 아들에게로 삼사 대까지 이르게 하거니와 나를 사랑하고 내 계명을 지키는 자에게는 천 대까지 은혜를 베푸느니라.” (출애굽기 20:5-6, 개역개정) 또한 도덕법은 자발적인 규약도 아니다. 모세는 그 법을 원하지 않는 사람에게 강제적으로 적용했지만 예수께서는 하나님의 내적인 법을 그의 성령을 통해서 믿는 자들의 마음속에서 솟아나서 자발적으로 따르도록 했다.¹¹⁰⁾

이러한 밀턴의 주장은 밀턴의 비판자들로 하여금 밀턴을 율법 폐지론자로 몰아세우게 만들었다. 그러나 밀턴은 외적인 도덕법에 대해 반대하긴 했어도 율법 폐지론자는 아니었다. 물론 그가 기독교인의 자유를 구실로 방종과 음탕함을 행하는 불한당들과 비슷한 주장을 한 것은 사실이다. 그러나 밀턴은 기독교인의 자유가 누군가가 자기 마음대로 아무 것이나 할 수 있는 자유라고 생각하지 않았다. 이것은 누군가가 하나님과 이웃과 자신을 사랑할 의무, 즉 양심에 쓰여 있는 고유의 자연적 의무를 할 수 있는 자유이며 성서에 있는 영적인 의무를 강화해 주는 것이다. 그래서 밀턴은 진정한 그리스도인의 첫째가는, 그리고 가장 중요한 권리와 의무

110) Witte, 231.

는 성서를 읽고 해석하여 스스로에게 적용하는 것이라고 주장했다. 성서는 종교에 대한 문제와 모든 기독교인의 양심을 결정하는 최후의 심판관이 되어야 한다. 그래서 성서를 배우고 익힐 의무와 권리는 결코 어려운 고대어를 해석할 수 있는 일부 설교자와 신학자들에게만 독점적으로 주어져서는 안 된다. 성경은 남녀노소를 불문하고 모든 사람들이 자신의 언어와 표현으로 이해할 수 있어야 한다. 이를 위해서 하나님께서 사람들에게 무엇이 옳은 것인지를 판별하시는 성령 안에서 진리를 찾고, 시도하고, 실행할 능력을 주신 것이다.

두 번째 자유로운 기독교인의 권리와 의무는 성서에 설명되고 예수님과 성령님이 본을 보여주신 삶의 미덕이 이끄는 대로 선한 일을 행하는 것이다. 밀턴은 이 미덕의 세밀한 실천사항들은 각 사람들이 자율적으로 발견하고 발전시켜야 하지만 넓은 범위에서 기독교적 미덕은 성서와 다른 고전들에 어느 정도 개요가 되어 있다고 주장했다. 이러한 기독교적 선은 십계명을 비롯한 성서 속 여러 도덕규범들을 통해 제시된다. 이러한 도덕적 선이 그가 이전에 주장한 도덕법의 제거나 모든 사람이 자기 자신을 위한 성서해석자가 되어야 한다는 의견과 어떻게 일치되는지 설명하지 않고 그는 바로 200여장에 걸쳐서 자유로운 기독교인으로서 행해야 할 선행들과 덕 윤리에 대해서 논한다. 밀턴은 이 논설에서 먼저 십계명중 하나님을 향한 관과 사람들의 삶을 위한 관을 구분한 후 각각의 십계명 조항들을 분석하고 주석하여 그것이 어떤 목적으로 만들어 졌으며 어떤 덕을 요구하는지를 설명한다. 그의 주석은 대체로 절제되어 있지만 때로는 논란을 불러 일으킬만한 표현을 사용하기도 한다. 또한 그의 주석은 때때로 성서 구절을 해석함에 있어서 일관성을 잃는 경우를 보이기도 한다. 그러나 확실한 것은 그의 성서 해석이 당시의 웨스트민스터 교리문답이나 다른 영국 칼뱅주의 교리서, 신조들과 잘 일치한다는 사실이다.¹¹¹⁾

자유로운 기독교인의 세 번째 권리와 의무는 바로 그리스도의 세 가지 역할, 즉 예언자이자 제사장이자 왕이신 그리스도의 모습을 따르는 것이다. 그리스도는 교회에 천상의 진리를 가르치고 아버지의 뜻을 전할 예언자적 사명을 부여받았다. 또한 그리스도는 제사장으로서 자신을 하나님께 드려 죄를 위해 희생하고 사람들의 중보자가 되시기 위해 오셨다. 마지막으로 그리스도는 하나님의 내적 법(internal law)과 영적인 힘으로 교회를 다스리고 보살피시는 왕으로 세상에 오셨다. 그리스도의 마음을 가지고 그리스도와 같이 되기 위해 사는 기독교인들은 누구든지 이 세 가지 역할의 권리와 의무를 가진다. 그들 또한 예언자로서 교회와 다른 세계에 천상의 진리, 즉 하나님의 말씀을 가르쳐야 하며, 제사장으로서 다른 사람을 위해 기도하고, 희생하고, 보살피 주며 살아야 하고, 왕으로서 하나님의 내적 법에 따라 그리스도의 교회를 통치하고 보호해야 한다. 밀턴은 이에 대해서 다음과 같이 말했다. “하나님께서서는 그의 교회에 새로운 전기를 열 것을 선포하셨다. 우리는 이제 위대한 그리스도의 사제권 아래에서 그와 함께하는 공동된 왕이자 제사장이다.”¹¹²⁾

결론적으로, 밀턴은 때때로 전통적인 칼뱅주의적 법과 양심의 자유 이론보다 율법 폐지론자들의 주장으로 여겨질 주장에 더 가까운 모습을 보인 것은 사실이다. 다른 칼뱅주의자들처럼 그도 인간 죄악의 극단성과 그리스도를 통한 구원의 필요성을 인식했다. 그는 율법과 복음 사이에, 그리고 육적인 삶과 영적인 삶의 사이에 차이가 있다고 믿고 있었다. 그는 믿음을 통해 의롭다하심을 얻는다는 신조를 믿었으며 성서의 우월한 권위와 그리스도를 영속적으로 따라야 한다는 것과 인간의 양심을 비롯한 모든 것에 하나님께서 절대적 주권을 행사하심을 믿었다. 그가 도덕법을 외부적 법으로는 노예법이라 거부하긴 했지만 덕성의 내적인 법으로써는 받

111) Witte, 232-234.

112) CPW, VII., 319-320.

아들였다. 도덕법의 사법적이고 신학적이고 교육적인 적용 역시 거부하였지만 한편으로는 기독교인의 덕 윤리 체계를 도출할 때 사법적, 신학적, 교육적인 용어로 사용하기도 했다. 그가 구약성서를 자유롭게 된 그리스도인의 노예 시절 기록으로 일축하기도 했지만 또한 구약 성서의 한 구절 한 구절을 기독교인의 선한 삶을 가지치고 예시하기 위해 분석하기도 했다. 밀턴이 양심의 자유와 법에 대한 칼뱅주의 전통의 근본 물음에 있어서 내용을 조금 변화시킨 것은 사실이지만, 전체적으로 볼 때 사실 내용 보다는 체계를 주로 변화시켰다고 보는 편이 더 옳다.¹¹³⁾

4. 교회와 국가

밀턴의 이론 중에 정말로 내용적으로 당대의 칼뱅주의자나 성공회교도들과 달랐던 것은 바로 종교적인 삶을 관장하는 데 있어서 국가와 교회가 어떻게 협동하거나 분리되고, 또 어떤 역할을 맡을지에 관한 내용이었다. 그는 개인의 종교적 자유와 성경의 해석에 관한 개인적 판단에 대해서 무척 급진적인 의견을 가지고 있었기 때문에 당시 기독교인들이 시행하고 있던 다양한 형태의 종교적 삶과 종교적 체제를 회의적으로 보았다. 밀턴은 모든 기독교인들이 예언자이자 제사장이자 왕으로 부르심 받았다고 생각했기 때문에 어떤 법이든 기독교인의 말하고, 예배하고, 교회를 관장할 권리와 의무를 제한하는 법에 대해서는 비판적이었다. 또한 그는 이 주장을 교회 생활을 넘어서 기독교인의 모든 생활에 대한 것으로 확대했다. 이것은 곧 국가적 문제와 국가들 사이 문제를 비롯한 다양한 형태의 권리에 관련되었다는 것을 뜻한다.¹¹⁴⁾

밀턴은 먼저 1641년과 1642년에 작성한 다섯 편의 소논문에서 영국

113) Witte, 234-235.

114) Ibid., 235.

국교회를 비판했다. 여기에서 그는 법적으로 공인된 성공회의 교리와, 예전과, 도덕에 대한 비판을 시작으로 하여 맹렬한 공격을 전개한다. 그에 따르면 성공회는 많은 부분에서 이전의 로마 가톨릭 전통과 별로 다르지 않으며 성공회가 단순한 진리에 충실했던 초기 기독교로 돌아가는 대신 자유로운 기독교인의 양심을 속박하는 우상숭배와 게으름, 오류와 잘못으로 가도록 조작되는 길을 택한 실수를 했다. 또한 성공회는 기독교인들을 성경의 가르침에 의해서 성령과 동행하는 삶을 살도록 하기보다는 그들을 교회력과 절기와 의식에 묶인 삶을 살도록 만들었다. 자율적으로 이루어져야 할 일들이 독단적으로 행해졌으며 이 모든 오류와 우상숭배가 기독교의 진리인 척 가장하고 있다. 밀턴은 성공회의 성직자들에 대해서 비판의 칼날을 더욱 날카롭게 세운다. 그는 이들이 자신의 로마 가톨릭 형제들처럼 나태하고 사치스러우며 다른 형제들 위에 군림하려고 한다고 비판한다. 복음 사역을 위해서 우리 주이신 그리스도는 다른 사람들을 섬기는 종의 모습으로 오셨는데 성공회 성직자들은 권력과 재산을 가지고 갖은 이권을 누리면서 오히려 하나님의 자녀들을 종으로 부리고 있다. 밀턴은 성공회 성직자들을 일컬어 폭압의 집단, 사기꾼 연합체, 이집트 신관, 부정하고 눈먼 인도자 등의 표현을 사용하며 맹렬하게 비난한다.¹¹⁵⁾

밀턴은 당시의 영국 칼뱅주의자와 그 밖의 반대자들이 특히 강하게 비판하는 성직자들의 특권과 구습을 따로 지목했다. 그것은 영국 성직자들이 가진 면세 혜택과 기소나 고발을 당하지 않을 면책권, 사치를 위한 강제적인 십일조와 종교세, 화려한 가운, 값비싼 성상, 미술품, 제단 등이었다. 그는 또 성공회의 교회법정도 공격했다. 교회 법정의 재판소는 신성한 계도, 견책, 파문, 속죄의 권한을 끔찍하게 사용했으며 평신도들의 사적인 문제를 잔인하고 악의적으로 강하게 통제했다. 성직자 직분의 거머

115) CPW I., 113-115.

리들은 성도들의 살아있는 피를 빨아먹고 또 빨아먹었다. 이 모든 성직자들의 착취는 그리스도인의 종교적 자유 뿐 아니라 마그나 카르타에서 보장하는 신체와 재산과 자유까지 침해하고 있었다.

이 착취가 더 나쁜 것은 성직자들의 직책이 회중들과는 전혀 상의나 합의 없이 부여된 것이며 아무런 견제도 받지 못한다는 사실이다. 밀턴은 고전 자료를 선택적으로 인용해서 초대 교회가 민주적인 조직이었다는 주장을 펼친다. 초기의 기독교인들은 성직자와 평신도가 큰 공동체 안에서 각각 다른 소명을 받았을 뿐 하나님 앞에서는 모두 제사장과 같다고 여겼다. 성경의 말씀을 보면 그들은 사제와 집사와 장로 또는 감독의 역할을 맡을 사람을 선출했다. 그리고 이 선출된 성직자는 모두 평신도들에게 책임을 가지고 있었으며 만약 이들이 자신의 직책을 남용하거나 잘 감당하지 못하면 불신임 될 수도 있었다. 심지어 3세기경에 이르러서는 이 민주적인 감독 선출 방법을 불신자인 로마 황제마저 경탄하여 자신의 지방 통치자를 뽑기 위해 사용하려 했을 정도다.¹¹⁶⁾

그러나 이 모든 것은 4세기부터 6세기에 이르러서 바뀌게 된다. 로마 황제인 콘스탄티누스 대제는 로마 제국을 기독교화 시킨 것처럼 교회도 로마화 시켰다. 민주적이었던 교회는 이 시대에 이르러서 마치 로마 제국처럼 고위 성직자에 의한 체제 바뀌게 된다. 게다가 이들은 성직자 임명과 해임에 있어서, 특히 고위 성직자의 임명과 해임에 있어서 왕의 배타적 특권을 만들었다. 3세기 동안의 민주적인 성직자 선출은 이로써 막을 내리게 되었다. 왕정 체제와 고위성직자 체제는 모든 성도를 필연적인 영적 폭압으로 귀결시킬 불경스러운 공동체로 이끌었다. 얼마 지나지 않아, 국가에 의해 임명된 감독들은 더 이상 그들의 신도들을 위해 사랑으로 봉사하지 않게 되었다. 그들은 처음 품었던 하나님에 대한 사랑을 저버리고

116) Witte, 237.

재물과 자신의 배를 채우는 일에 대한 사랑을 위해 진력하게 되었다. 자신들이 가진 이점, 즉 사람들의 양심에 행사할 수 있는 영적인 권력을 자신의 육체와 육적인 즐거움을 위해서 남용하기 시작했다.¹¹⁷⁾

밀턴은 이러한 절대 왕정과 폭압이 오늘날의 교회에서까지 지속되고 있다고 주장한다. 의회 선출을 통해 국가가 어느 정도 민주화 된 시대가 왔음에도 불구하고 교회는 여전히 지역 성직자를 회중들의 의사를 반영해서 선출하지 못한다. 왜 교회의 구성원들은 하원의회처럼 선거로 지역 성직자마저 선출하지 못하는가? 또 왜 성도들의 공동체가 국가 교회, 종교법에 매인 교회로 남아있어야 하는가? 밀턴은 여기에서 비판의 범위를 영국 장로교회 제도로 넓히고 있다. 왜 기독교가 어떤 형태든 간에 인간의 법을 바탕으로 수립되어야 하는가? 왜 성직자가 세속 군주에 의해서 통치 받아야 하는가? 예수님의 저 유명한 말처럼 “그런즉 가이사의 것은 가이사에게, 하나님의 것은 하나님께 바치라(마태복음 22:21, 개역 개정)” 하는 것이 기독교인의 삶이 아닌가? 초대 교회는 이 복음의 가르침에 따라 3세기를 살았다. 교회로부터 분리된 카이사르로부터 가멸찬 박해를 받았음에도 불구하고 잘 성장했다. 그러나 4세기에 이르면서 당시의 카이사르인 콘스탄티누스는 이 그리스도의 기본적인 정치적 가르침을 바꿔버린다. 콘스탄티누스는 처음으로 하나님께 가야 할 것을 카이사르에게 가도록 만들었다. 그는 교회의 신조와 예배를 자기 뜻에 따라 조작했으며 반대자나 이단자를 처단했다. 또 콘스탄티누스는 교회의 회의를 소집하여 그 정책과 권리를 마음대로 조종했으며 감독과 성직자를 임명하고 십일조와 세금을 거두었다. 콘스탄티누스와 그의 지지자들이 세운 고대 로마의 교회는 오늘날까지 천년 이상 지속되고 있다. 지금도 대부분의 프로테스탄트와 로마 가톨릭 교인들은 콘스탄티누스가 만든 화려한 미신, 즉 교회가 살아

117) Ibid., 237-238.

남기 위해서는 국가에 의해 통치 받아야 하고 따라서 기독교 제도는 그 국가의 법에 의해 근거되어야 한다는 관념에 사로잡혀있다.

그러나 밀턴은 기독교가 살아남기 위해 법을 필요로 하는 것은 아니며 교회도 성장하기 위해 국가를 필요로 하는 것이 아니라고 주장했다. 오히려 교회와 국가를 분리하고 법과 믿음을 구분하는 것이 그리스도 예수께서 가르쳐 주신 올바른 방법이라고 보았다. 우리는 두 개의 힘, 즉 교회의 힘과 세속적인 힘에 고통 받을 필요가 없다. 이 둘은 완전히 구분되는 것이며 겉으로 보기에 함께 섞이는 것이 서로를 강화시켜 주는 것으로 보일 수도 있지만 이것은 결국에는 둘 중 하나를 전복시켜 버릴 것이다. 밀턴은 생애 전체에 걸쳐서 이 주제를 계속해서 강조하였다. 그는 기독교인들이 교회적 힘과 세속적 힘을 구분하는 것을 잘 알지 못하는 것이 우스꽝스럽다고 지적하였다. 밀턴은 성경에서 그리스도의 왕국은 이 세상에 있지 않으며 그의 교회는 힘이나 강제나 세상의 권력에 의해서 유지되지도 않는다는 것을 분명히 밝히고 있다고 이야기했다. 모든 기독교인들이 서로 전쟁과 유혈사태와 각종 분쟁을 일으키게 된 것은 이처럼 교회와 세상의 지도자가 그들의 관할영역을 착각하고 있기 때문이다. 교회의 힘과 국가의 힘이 혼합되면서 교회가 종교적인 가식 아래에서 교황의 독재와 세속 권력의 타락에 의해 오염되었고 결국에는 그리스도의 계율과는 반대로 가게 되었다.¹¹⁸⁾

그리스도의 계율은 교회의 주요한 근거이며 성서는 기독교 신앙의 완전한 교과서이다. 여기에 인간적인 법이나 전통을 통한 통치 체제를 추가하는 것은 하나님에 대해서 불순종 하는 것이다. 교회의 진정한 지배자는 결코 어떤 강력한 군주나 쟁 체하는 고위 성직자가 아니다. 교회의 지배자는 바로 성서의 순수한 진리에 따라 성실하고 경건하게 살아가는 모든

118) Ibid., 238-239.

기독교인이다. 모든 사람이 하나님의 형상을 가지고 있으며 모든 사람 앞에 하나님의 말씀이 있고 모든 사람에게 성령께서 함께하신다. 누구도 종교적 문제에 있어서 다른 사람의 양심에 대해서 함부로 판단해서는 안 된다. 이것은 하나님 자신께서 우리에게 탄생 선물로 주신 것이며 모든 진정한 신자들이 가지고 있는 온전한 권리이고 왕이신 그리스도의 직임을 가지고 있는 모든 교회의 개인들이 누리는 혜택이다.

그러나 국가가 여러 주권자들의 모임 이상의 체제인 것처럼 교회도 단순히 왕의 직임을 받은 성실한 교구민들의 주권적 모임 이상의 존재다. 여기서 밀턴은 국가에 대한 사회계약론을 교회에 대한 사회계약론으로 변용한다. 사회 계약론자들은 국가가 동일한 이해를 추구하는 개인들이 자발적으로 만들어 낸 계약 공동체라고 주장했다. 그는 교회 역시 한 마음을 품은 성도들의 자발적인 영적 공동체라는 점에서 국가와 교회의 형성 배경이 비슷하다고 보았다. 그렇기 때문에 국가의 국민들이 자신들을 지도하고 적절하게 법적 역할을 수행하며 안전을 지켜 줄 통치자를 뽑을 권리를 가진 것처럼 교회 공동체의 신자들도 교회에서 동일한 권리를 가지고 있다고 주장했다. 또한 국가의 시민이 만약 자신들의 통치자가 폭압적으로 변하거나 자신의 의무에 충실하지 않는 경우 그들을 불신임할 권한이 있는 것처럼 교회의 신자들도 교회의 성직자가 교인들을 경시하고 말씀에 충실하지 않는 경우 불신임할 권한이 있다. 마지막으로 국가 공동체의 시민이 어떤 지역 정치 공동체든 자유롭게 참여하거나 탈퇴할 수 있는 것처럼 교회 공동체의 신자들도 자유롭게 어느 교회 공동체든 참여하거나 탈퇴할 수 있다.

물론 국가와 교회를 직접적으로 비유하여 설명한 밀턴의 논지가 완벽한 것은 아니다. 밀턴은 교회는 성경의 가르침을 따르고자 하는 사람들의 모임이지만 국가는 그렇지 않다는 것을 알고 있었다. 그는 성서적으로 볼

때 설교자, 장로, 집사는 근거가 있지만 고위 성직자, 주교, 수도승은 근거가 없다고 보았다. 이것은 곧 교회의 직무를 맡을 사람은 국가나 권력에 의해서가 아니라 회중에 의해서 선출되어야 한다는 것을 뜻한다. 또한 이것은 그동안 영국 성공회의 구조를 이루던 모든 것들, 즉 강제적인 교구 내 십일조 징수, 종교 재판소, 성직자 독신주의, 국민들의 사적인 문제에 대한 관여, 국가에 대한 교회의 종속 등이 잘못되었다는 것을 의미하고 있다.

자신의 논지가 예수님께서 자신의 교회를 위해서 명령하신 것이라는 사실을 증명하기 위해 밀턴은 자신의 논거를 뒷받침하는 성경구절을 하나 하나 찾았다. 그러나 그는 결국 말씀에서 가르치는 것들을 완전하게 적용하는 것은 각 성도들의 판단에 달린 것이라고 주장했다. 더 나아가서 그는 각 기독교인 개인이 성경 말씀에 따라 살면 교회로부터도 자유로울 수 있다고 말했다. 그는 자신의 독자에게 교회가 하나님으로부터 임명받은 훌륭한 조직이기는 하지만 교회 자체가 종교가 아니며 교회 역시 성도들을 도와주는 하나의 도구라고 일깨워 주었다. 그는 어떤 사람이나 어떤 모임이나 어떤 회의나 어떤 교회도 다른 사람의 양심에 자신의 성경에 대한 태도를 강요할 수 없다고 주장했다. 처음에는 성공회 학생이었고 한때 칼뱅주의자였던 그가 마침내 자신을 모든 지배적 구조를 배격하고 민주적이고 평등한 그리스도의 교회를 주장하는 회중주의자로 고백한 것이다.¹¹⁹⁾

교회가 이렇게 영혼(inner man)의 문제에만 관여하고 권면을 통해서만 문제를 다루는 반면, 국가는 육신(outer man)의 문제에 관여하고 종교적인 문제에는 손대지 않는다. 국가는 질서를 수호하고 평화를 유지하며 사람들의 권리와 자유를 지키기 위해 하나님으로부터 임명 받았으며 그러

119) Ibid., 241.

한 목적을 동일하게 가진 개인들의 정치적 계약에 따라 구성되었다. 국가는 사람들의 자유와 권리를 존중하고 보호하기 위해 개인의 자유와 소유를 어떻게 제한할지를 결정한다. 그러나 국가는 사람의 종교와 영혼의 문제에 대해서 강압적이고 폭력적인 방법을 사용해서는 안 된다. 어떤 사람도 국가의 힘을 등에 업고 그러한 일을 해서는 안 되며 인간 양심은 그들의 관할권이 미치는 영역도 아니다. 예수 그리스도께서는 그 자신만의 정부를 가지고 계신다. 그리스도의 정부는 자신의 교회가 가진 목적과 종말을 스스로 이루도록 하고 인간 내면을 관할하여 영적인 힘으로 이끈다. 이 영적인 정부를 통해서 그리스도와 교회는 그의 영적인 왕국이 가진 우월성과 세상의 권세를 세속적인 권력 없이도 복종시킬 수 있다는 것을 우리에게 보여준다. 영적인 그리스도의 왕국은 결코 강요에 의해서 만들어질 수 없다. 국가의 통치자가 강제로 그렇게 하려고 시도할 수는 있겠지만 강제로 신앙을 강요하더라도 얻게 되는 것은 가짜 믿음의 위조된 모습과 꾸며낸 행동 밖에 없다.¹²⁰⁾

밀턴은 국가는 다만 기독교 진리가 바르게 이루어지는지를 감찰할 임무를 잘 수행할 뿐이라고 주장하였다. 그는 이 임무를 두 가지로 제시했다. 첫째로, 국가는 성서에 근거한 종교 행위와 각 각 종파들의 예배를 관용하고 존중해야 한다. 성서의 해석이 어떻게 드러날지는 알 수 없기 때문에 어쨌든 성서의 말씀에 근거를 두는 한 그 종교행위는 용인될 수 있어야 한다는 것이다. 둘째로, 국가는 그 외에 복음에 반하는 모든 이단들을 금하고 제거해야 한다. 밀턴의 초기 저작에서 언급되는 이단은 무슬림, 유대교, 무신론자 등이었다. 하지만 1659년의 저작에서 그는 이 범위를 좁히면서 진정한 이단자는 오직 로마 가톨릭 뿐이라고 싸늘하게 말하였다.¹²¹⁾ 밀턴은 로마 가톨릭이 성서의 순결한 진리를 갈기갈기 찢어서

120) Ibid., 241-242.

121) CPW VII., 249.

바람에 날려 버렸으며 종교개혁이 일어났음에도 불구하고 이 거대한 이단은 여전히 살아남아서 자신들의 믿음, 성서에 반하고 성서보다 높은 위상을 부여받은 자신들만의 행위를 고수하고 있다고 비판했다. 심지어 그는 로마 가톨릭은 종교가 아니며 로마가 멸망한 후에도 남아있는 로마 공국이라고 비꼬았다. 이 모든 비판은 로마 가톨릭이 정치적 힘과 유착하여 하나님의 이름을 등에 업고 권력을 행사했다는 그의 판단에서 나온 것이다.¹²²⁾

밀턴의 종교적 권리와 자유에 대한 이론은 그래서 그 발상과 적용이 대부분 종교 개혁 사상과 일치한다. 그의 이론은 부분적으로 로마 가톨릭 전통에 대한 맹렬한 공격에 근거를 두고 있다. 그는 루터처럼 신학적인 미신, 인간적인 전통, 가톨릭 교회법, 종교 법적, 고위 성직자의 지배구조, 예배의 우상 숭배적 요소 등을 강력하게 비판했으며 콘스탄티누스에 의해서 정치구조화한 로마 가톨릭의 체제 역시 공격했다. 그는 이러한 암울하고 끔찍한 상황을 프로테스탄트가 바꾸고 있다고 주장했다. 하나님의 교회를 가로막고 복음을 방해하는 로마 가톨릭의 폭압이 위클리프, 후스, 츠빙글리, 루터, 칼뱅, 부처, 마티(Martyr), 포네(Ponet), 녹스(Knox), 굿맨, 길비 등의 용감한 반대자들에 의해서 무너지기 시작한 것이다. 하나님과 그의 말씀을 향한 이들의 공헌은 묶여서 잘못된 해석으로 신음하던 복음을 자유롭게 했다. 그러나 밀턴은 한편으로는 영국과 스코틀랜드의 종교개혁운동이 유럽 대륙의 종교개혁운동만큼의 성과를 거두지 못한 것을 애석해했다. 헨리 8세가 시행했던 성공회 조직에 의한 종교개혁은 폭압적인 로마 가톨릭을 몰아내긴 했지만 성공회의 폐단과 문제점은 로마 가톨릭의 그것과 별로 다를 것이 없었다. 그래서 밀턴은 이제 두 번째 종교 개혁, 즉 더 성스럽고 더 나은 종교 개혁이 필요함을 역설하였다.¹²³⁾

122) Witte, 243-245.

123) Ibid., 245-246.

밀턴이 상상한 영국의 두 번째 종교개혁, 즉 종교 권리와 자유의 개혁은 어떤 유럽 대륙의 프로테스탄트 운동가보다도 더 급진적이었고 어떤 영국의 칼뱅주의 지지자들보다도 광범위한 개혁이었다. 밀턴은 진정하고 실질적인 종교 자유는 다섯 가지의 주요한 개혁을 통해서만 얻어질 수 있다고 생각했다. 첫 번째는 무엇보다도 모든 신자들에게 양심의 자유를 주는 것이다. 이것은 아무런 압제나 강요나 불이익을 받지 않고 자신의 의지와 생각에 따라서 성경을 보고 그것이 알려주는 도덕법을 지킬 자유를 가지는 것이다. 두 번째는 모든 사람이 자신의 신념에 따라 예배하고 논쟁하고 책을 낼 수 있는 자유이다. 세 번째는 진실하고 진지한 성서 해석을 근거로 한 모든 종류의 교회를 국가가 허용하는 것이다. 네 번째는 교회가 국가 권력에 매이거나 의존하지 않고 자유롭게 민주적으로 존재하도록 하는 것이다. 마지막으로 어떤 종교도 국가법을 통해 국교로 지정하지 않고 종교들 사이에 자유로운 논쟁과 다양성을 보장하는 것이다.¹²⁴⁾

여기에서 밀턴은 다음 세기의 관습법을 지배할 다섯 개의 종교 자유 주요 원칙을 제시했다. 이 원칙들로 대표되는 칼뱅주의 사상은 코크, 매튜 헤일(Sir Matthew Hale), 존 셀던(John Selden) 등과 같은 법률가들이 17세기 이후의 영국 보통법(English Common Law)사상을 정립하는데 큰 영향을 끼쳤다.¹²⁵⁾ 그 원칙들은 바로 양심의 자유, 종교 행위의 자유, 법 앞에서 평등하고 다양한 신념, 국가와 교회의 분리, 그리고 국가 종교의 철폐이다. 각각의 조항들은 당대 칼뱅주의자들에게 강력한 지지를 받았다. 하지만 모두가 다섯 개의 조항을 동일하게 지지한 것은 아니었으며 대부분의 경우 몇몇 조항들은 찬성하면서도 일부 조항에 대해서는 반대 의견을 보였다. 다섯 개의 조항 전체를 놓고 볼 때 밀턴의 입장은 무척 급진적인 것이었기 때문에 밀턴의 시대에는 이 원칙들이 큰 반향을 얻

124) Ibid., 246.

125) Harold J. Berman, *Law and Revolution II*, (MA: Harvard University Press, 2006), 263.

지는 못했다. 심지어는 밀턴을 무척 신임하여 외국어 장관으로 임명하고 도와준 올리버 크롬웰마저도 밀턴의 지속적인 요구에도 불구하고 종교 자유에 관한 이 원칙들을 수용하지 않았다.¹²⁶⁾

5. 권리와 자유

밀턴은 사회의 다양한 영역에 걸쳐서 권리와 자유의 개념을 적용하고자 했으며 이에 대하여 적극적으로 논쟁을 시도했다. 특히 밀턴이 가정의 권리와 자유와 관련하여서 쓴 『이혼론(Doctrine and Discipline of Divorce)』은 영국 사회에 큰 반향을 불러 일으켰다. 이혼은 로마 가톨릭은 물론이고 프로테스탄트인 칼뱅주의자들도 대부분 반대하는 문제였다. 당시에 결혼은 하나님께서 맺어 주신 가장 아름다운 계약 중 하나이며 하나님께서 맺어주신 것이기에 감히 사람으로서는 끊을 수 없다는 생각이 일반적이었다. 하지만 밀턴은 결혼의 신성함을 인정하면서도 하나님께서 결혼을 신성하게 만드신 이유를 양심에 비추어 볼 때 이혼이 가능하다고 보았다. 밀턴은 하나님께서 결혼을 하도록 하신 것은 사랑을 키우고, 공동체를 만들고, 정욕을 통제하고, 자녀를 생산하기 위한 것인데 부부간의 사랑이 깨질 경우 이러한 결혼의 의미가 사라지기 때문에 결혼이라는 계약도 사라져야 한다고 주장했다. 이러한 밀턴의 의견은 로마 가톨릭, 성공회, 프로테스탄트 모두로부터 공격을 받았으며 밀턴의 명예를 크게 실추시키기도 했다.¹²⁷⁾ 하지만 사실 밀턴은 가정의 권리와 자유에 대한 논의 자체를 중요하게 여기지는 않았다. 밀턴은 개인의 권리와 자유를 통해 진정한 실질적인 자유가 확보될 때 다른 권리와 자유도 자연적으로 얻어질 것이라고 생각했다. 그가 이렇게 민감한 주제에 기꺼이 뛰어들어 책

126) Ibid., 247-248.

127) 존 위티, 『성례에서 계약으로』, 정경화 역, (서울: 대한기독교서회, 2006), 325.

까지 출판한 것은 당시 그다지 주목받지 못하던 자신의 의견을 알리고 논쟁거리로 만들기 위함이었다.

다만 밀턴이 중요하게 생각했던 것은 바로 언론의 자유였다. 말과 글은 밀턴이 자신의 의견을 개진하고 사상을 전하기 위해 사용했던 가장 중요한 수단이었기 때문에 밀턴은 다른 사생활의 자유나 사법적 자유들이 개인의 진정하고 실질적인 자유가 획득될 때 자연적으로 획득될 것임을 확신했음에도 불구하고 언론의 자유만큼은 진지하게 논의하고자 했다. 언론의 자유에 대한 밀턴의 주장은 1644년 저술한 『아레오파가티카(Areopagitica)』에서 잘 드러난다. 『아레오파가티카』의 목적은 1643년 6월 14일에 공포된 출판 허가법(Licensing Order)을 철회하는 데 있었다. 여기에서 그는 역사적인 논의를 통해서 언론 자유 탄압의 반 기독교적 속성을 드러내고 언론의 자유가 옳은 것임을 드러내고자 했다.

『아레오파가티카』에서 밀턴은 만약에 국가나 교회가 공고하게 정의에 의해 통치되고 진정한 신념과 지식에 근거한다면 그렇게 겁쟁이처럼 사람들의 입을 막으려 할 필요가 없다고 주장하였다. 또한 그는 언론을 검열하고 통제하는 것이 성공할 수 없다고 말했다. 언론을 통제하는 사람이 모든 인쇄물을 일일이 검사할 수 없으며 이들이 세운 언론 통제의 기준을 따르자면 심지어 성경 속의 여러 말씀들도 검열의 대상이 될 수밖에 없기 때문이다. 게다가 출판물의 검열은 글을 쓰는 저자와 글을 읽는 독자의 명예를 모두 손상시킨다. 높은 학문적 성취를 이루고 그것을 다른 사람들에게 가르치고자 하는 사람이 마치 학생처럼 당국이 시키는 대로 해야 한다는 것은 저자에게 참을 수 없는 모욕이며 마찬가지로 저자의 글을 읽고 싶어 하는 독자에게도 검열관에 의해 여기 저기 고쳐지고 내용이 줄어든 저작을 보아야 하는 것은 받아들이기 어려운 것이다.

검열제가 가진 이러한 문제들을 지적한 후, 밀턴은 종교 개혁사상의

기본적인 정신이 무엇인지를 다시 한 번 일깨운다. 종교개혁은 지식을 향한 맹렬한 논쟁 속에서 태어났다. 종교 개혁을 만들어낸 근본적인 태도는 무엇이든 진리를 방해하는 것에 이의를 제기하고, 도전하고, 개혁하고, 싸우고자 하는 태도였다. 어떤 의견이든 허용될 수 있어야 하며 어떤 글이든 읽혀질 수 있어야 한다. 물론 밀턴도 모든 자유로운 의견이 다 좋을 것이라고 생각하지는 않았다. 그도 언론의 자유가 훌륭한 의견이나 선한 생각의 개진을 장려할 수도 있지만 마찬가지로 소모적인 의견, 악한 생각의 개진도 장려하게 될 것이라는 사실을 인정했다. 그러나 밀턴은 이것을 소수의 검열관이 판단하게 되서는 안 되며 모든 사람이 이 검열에 참여하고 판단의 주체가 되어야 한다고 주장했다.

6. 정리

밀턴을 위시한 영국의 칼뱅주의자들은 이후 영국의 법사상에 큰 영향을 미쳤다. 17세기 영국의 법체계에 큰 족적을 남긴 코크, 헤일, 셸던 등과 같은 학자들의 법철학에는 모두 청교도라는 종교 철학적 바탕이 깔려 있었으며 이것은 곧 칼뱅주의의 영향이었다. 이들과 당시의 많은 법학자들이 자신들의 법학 이론을 전개하면서 법 뿐만 아니라 신학과 자연 과학의 영향 또한 깊이 받았다는 것은 별로 놀라운 일이 아니었다. 칼뱅주의자들은 사상적으로 무척 다양했으며 때로는 어떤 문제에 대해서 전혀 다른 의견을 내기도 했다. 하지만 이들을 하나로 묶어주는 근본적인 칼뱅주의 신념에 있어서는 모두가 같은 생각을 가지고 있었다.¹²⁸⁾

17세기 영국의 법에 영향을 주었던 칼뱅주의 신념은 첫 번째로 역사가 하나님의 섭리를 드러내는 계시의 과정이라는 생각이었다. 이러한 생

128) Berman, 263-264.

각을 바탕으로 영국의 칼뱅주의자들은 자신들이 하나님의 섭리를 드러내기 위해 선택받았다고 생각했으며 특별히 칼뱅주의 법학자들은 영국의 보통법에 이러한 관념을 적용했다. 그래서 영국의 보통법은 다른 어떤 외국의 법보다도 더 훌륭한 것으로 생각되었다. 두 번째는 세상을 개혁하는 것이 하나님께서 주신 종교적인 책무라는 믿음이었다. 이것은 영국 법학자들로 하여금 영국 특유의 의회제도와 귀족정치 상황에서 공공심과 공민도덕을 강조하는 법적 근거를 제시하게 만들었다. 세 번째는 하나님께서 법의 하나님이시며 법적인 원칙과 기구로 사람에게 영감을 주신다는 믿음이었다. 코크, 셸던, 그리고 헤일은 16세기 이전의 영국 보통법에서 튜더-스튜어트 왕조의 특권을 공박하고 보통법 자체의 개혁에 상당한 근거를 제공해 주는 역사 법학적(Historical Jurisprudence)근거를 찾아내었다. 이것은 성경법과 짝을 이루는 세속법적 근거였다. 네 번째는 칼뱅주의 언약 신앙에 근거한 사회적 관심과 지역 공동체적 성격이었다. 이러한 강조는 17세기 이후 영국 특유의 보통법이 지역적인 특색에 따라 발전해 나가는 배경이 되었다. 다섯 번째는 근면과 금욕, 검소, 신용, 훈육, 소명의식 등에 대한 강조였다. 이러한 덕목들은 흔히 청교도 윤리라고 일컬어졌다. 이 덕목들은 영국의 보통법과 어우러져 영국의 법학자들로 하여금 모든 판례와 역사를 검토하고 모든 상황들을 검토하여 모든 적용 가능성을 검증 하도록 만들었다. 마지막으로 여섯 번째는 칼뱅주의 특유의 신학적 인간론이다. 칼뱅주의에서는 모든 사람이 죄에 물들어 있다는 것을 강조한다. 헤일은 법적 판단의 대상이 되는 피고 뿐만 아니라 판단을 내리는 판사 자신도 죄에 물들어 있다고 생각했다. 그래서 그는 자신의 형사법 이론들에 이러한 칼뱅주의적 주장을 담은 고찰을 담았다.¹²⁹⁾

밀턴은 청교도 혁명이라는 시대적 상황 속에서 칼뱅주의 고백 신앙을

129) Ibid., 264-265.

바탕으로 하여 권리 개념을 확장시켰다. 칼뱅주의 신학은 그의 권리 개념에서 핵심적인 요소였으며 모든 종류의 권리를 설명하는 논리였다. 밀턴은 칼뱅이 주장했던 개인적 신앙의 문제, 양심의 자유에 대한 의견을 그대로 받아들였다. 여기에 밀턴은 진리와 인간의 본성에 대한 자신의 낙관적 태도를 바탕으로 하여 모든 사람은 자유로운 환경 안에서 진리를 추구하도록 되어 있으며 그 결과 모든 사람은 적절한 환경만 조성되면 자유로운 양심을 통해 하나님을 추구할 수 있을 것이라는 주장까지 나아갔다. 그러나 밀턴은 한편으로 이 진리가 한 사람에 의해서 얻어질 수 없다고 생각했다. 사람은 불완전하고 죄에 물들었기 때문에 아무리 뛰어나고 아무리 진실한 사람이라도 결코 혼자서 모든 진리를 발견할 수는 없다. 그래서 밀턴은 각 사람의 양심의 자유와 함께 모든 사람이 자신이 양심에 비추어 발견할 진리를 나눌 수 있는 자유, 즉 서로의 의견에 대한 관용이 보장되어야 한다고 주장했다. 이것은 곧 종교의 자유와 사상의 자유를 넘어서서 그런 견해를 자유롭게 표현할 수 있는 권리, 즉 언론의 자유로까지 나아간 것이다.

밀턴은 이처럼 칼뱅주의 전통의 신학을 바탕으로 자신의 의견을 전개하면서 양심의 자유나 개인의 자유에 대한 칼뱅의 주장을 좀 더 구체적이고 좀 더 세부적인 권리의 개념까지 발전시켰다. 그는 『아레오파가티카』에서는 언론의 자유를, 『이혼론』에서는 결혼과 사랑의 자유를, 결혼에 대한 소논문들에서는 가정생활과 사생활의 자유를 강력하게 옹호하였다. 그에게 있어서 인간 생활의 많은 영역들은 더 이상 모세적인 도덕법에 묶여서는 안 되는 문제였다. 그리스도께서 인간을 도덕법의 무거운 짐으로부터 자유하게 하셨으며 이에 따라 모든 신앙인은 그리스도께서 자유롭게 만들어 주신 양심을 바탕으로 선택할 권리를 가지는 것이다. 이러한 이론을 바탕으로 밀턴은 지나치게 시시콜콜한 문제나 공적인 자리에서

언급하기 어려운 이혼이나 성관계 등과 같은 문제까지 일일이 파고들었으며 그래서 때로 동료 학자들, 심지어는 같은 칼뱅주의자들에게까지 경원당하기도 하였다. 그러나 세부적인 권리들에 대한 밀턴의 노력은 이후 권리 개념이 실질적인 법과 규범의 영역으로 나아가는데 훌륭한 사상적 설명을 제공했다. 특히 1643년 강화된 검열제에 대항하여 언론의 자유를 보장할 것을 역설한 『아레오파티카』의 경우는 오늘날까지도 언론 자유의 경전이라 불리고 있다.

밀턴은 또한 철저하게 개혁 정신으로 무장한 사람이었다. 그는 동시대의 칼뱅주의자들 중에서도 두드러지게 급진적이고 진보적이었으며 이러한 밀턴의 급진성은 그로 하여금 이전의 종교 개혁을 넘어서는 두 번째 종교 개혁의 필요성을 주장하게 만들었다. 밀턴은 종교 개혁이 한 번의 단일한 사건으로 끝나는 것이 아니라 계속적으로 우리의 삶 속에서 이루어져야 하는 것이라고 생각했다. 그가 언론 자유를 주장하면서 모든 사람의 의견이 교류되어야 하고 모든 사람의 생각이 나누어져야 한다고 말한 것도 이것이 그의 지속적인 개혁 사상의 일부이기 때문이다. 양심의 자유를 통한 사상의 자유, 그리고 이 사상을 자유롭게 표현할 권리를 얻는 것은 모든 사람들이 각자가 가진 진리의 파편을 모아서 자신이 가지고 있는, 그리고 자신의 세계가 가지고 있는 부족한 진리를 계속적으로 개혁하는 거대한 과정을 가능하게 한다. 이것을 통해서 개혁은 한 번으로 끝나는 단일한 사건이 아니라 무한히 많은 사람들의 참여를 통해서 무한히 많은 시간 속에서 계속되는 살아있는 개혁이 되는 것이다.

영국 청교도 혁명 자체는 성공한 혁명이라 볼 수 없다. 의회파가 승리하고 찰스 1세가 처형되면서 한때 성공하는 듯 했지만 결국 크롬웰의 죽음, 그리고 이어지는 왕정복고에 의해 청교도 혁명도 끝이 났다. 그럼에도 불구하고 청교도 혁명은 중요하다. 청교도 혁명은 칼뱅주의적 선언과

가르침이 큰 영향을 미친 대표적인 사건이다. 청교도 혁명의 실패는 자명한 사실이지만 청교도 혁명이 칼뱅주의적인 사상을 확연하게 드러내었으며 이후 영국의 역사에 지워지지 않는 흔적을 남겼다는 것 또한 자명하다. 또한 청교도 혁명의 영향은 단순히 영국 내로만 국한되지 않았다. 영국 청교도 혁명 과정에서 아메리카로 이주한 사람들에 의해서 뉴잉글랜드의 청교도 운동, 더 나아가서 미국이라는 나라의 역사가 시작되었기 때문이다.

IV. 뉴잉글랜드 청교도

A. 역사적 배경

1. 아메리카 식민지의 시작

오늘날 아메리카라 불리는 대륙은 5세기 전만 해도 유럽, 아시아, 아프리카의 사람들에게 그 존재조차 알려지지 않았던 미지의 땅이었다. 당시의 항해사들로서는 뛰어 넘을 엄두도 내지 못할 정도로 거대한 두 개의 대양, 태평양과 대서양이 이 땅을 문명권으로부터 완전히 분리하고 있었다. 아메리카 대륙의 북서쪽 끝, 지금의 알래스카 지방이 아시아 대륙과 비교적 가까운 편이기는 했지만 이 땅은 북극의 빙원에 속해있었기 때문에 역시 접근이 매우 어려웠다. 그래서 이 광대한 대륙에는 극히 소수의 사람만이 살고 있었다.¹³⁰⁾

이 소수의 사람들은 당시 유럽인들에게 인디언(Indians)이라 불렸는데, 그것은 당시의 지리학자들이 인도가 대서양의 서안에 있다고 믿었기 때문이다. 그러나 실제 아메리카 원주민들은 갈색 피부, 높은 광대뼈, 역세고 검은 머리털 등을 가지고 있었다. 이것은 곧 아메리카 원주민들이 몽고족 계통이라는 것을 보여준다. 아메리카 대륙 안에서도 지역에 따라 생활 방식이나 사회 형태 사이에 큰 차이가 있었다. 중앙아메리카의 아즈텍, 마야 문명이나 남아메리카의 잉카문명은 거대한 도시와 제국을 건설했다. 이들은 자신들만의 종교체계와 경제체제를 만들고 이를 통해서 유럽이나

130) 앙드레 모로아, 『미국사』 신용석 역, (서울: 시공사, 1982), 11.

아시아의 국가에 버금가는 규모를 가진 사회를 이룩했다. 그러나 북아메리카의 원주민들, 흔히 인디언이라 불리는 사람들은 다른 종족을 정복해서 제국을 수립하거나 거대한 사회 체제를 구성하지 않았다. 그들은 대부분 유목민이었으며 수백만 마리의 들소에 자신의 생계를 의지하고 있었다. 사회 체제는 부족 국가나 군장 국가 단계에 머물러 있었다.¹³¹⁾

엄밀히 말하면, 유럽인들은 아메리카 대륙을 발견한 것이 아니었다. 동양으로 가는 길을 찾다가 발끝에 걸렸다고 보는 것이 더 옳은 말이었다. 제네바 출신의 크리스토퍼 콜럼버스(Christopher Columbus)는 강력한 의지와 열정, 그리고 무한한 상상력을 가지고 있었다. 여러 차례에 걸쳐서 항해에 성공한 그는 마침내 지구 서쪽으로 돌아 인도에 가겠다는 꿈을 품게 되었다. 그는 스페인의 페르디난트 왕과 이사벨 여왕을 설득하여 세 척의 배와 탐험 자금을 받아냈다. 1492년 9월 3일 제독 콜럼버스는 스페인을 출발하여 대서양을 건너 인도로 가기 위한 항해를 시작했다. 여러 가지 어려움과 혼란이 있었지만 결국 콜럼버스는 대서양을 건너는데 성공하고 육지에 도착하게 되었다.

콜럼버스는 죽을 때 까지 알지 못했지만 사실 그들이 도착한 곳은 인도가 아니었다. 당시 지리학자들의 계산 실수로 인해서 콜럼버스는 지구의 둘레를 원래 크기보다 1/3정도로 작게 생각하고 있었기 때문에 태평양과 아메리카 대륙이 존재한다는 것을 전혀 생각하지 못했다. 그러나 그런 것과는 관계없이 콜럼버스의 발견으로 인해서 유럽에서는 신대륙에 대한 붐이 일어나게 되었다. 수없이 많은 아메리카 원정대들이 스페인에서 출발했으며 곧이어 황금과 보물을 찾기 위해 정복자들도 아메리카 대륙으로 몰려갔다. 이 원정대에 참가했던 피렌체인 아메리고 베스푸치(Amerigo Vespucci)의 보고서가 전 유럽에서 인기를 얻으면서 많은 사

131) Ibid., 19-20.

람들이 그의 이름을 기억하게 되었고 결국 이 신대륙은 유럽에서 아메리카라 불리게 되었다.¹³²⁾

스페인인들의 신대륙 원정은 공격적이고 파괴적이었다. 이들은 아즈텍, 잉카 등과 같은 거대 문명을 파괴하고 수없이 많은 사람들을 학살했으며 이들이 가진 각종 재화를 스페인으로 실어 날랐다. 스페인인들의 정복은 중남아메리카 사회 질서가 완전히 파괴되는 결과를 불러 왔다. 아메리카 원주민들의 제국을 완전히 정복한 스페인인들은 이후 대농장의 지주가 되어 원주민들을 시켜 자신들의 농장을 일구게 했다. 스페인과 포르투갈의 신대륙 정복은 대체로 이런 방식이었다.

영국이 본격적으로 신대륙에 관심을 두기 시작한 것은 17세기 무렵부터였다. 이전에 헨리 7세가 해양 개척의 필요성을 인식하고 조선소와 배를 만들기 시작했지만 당시에는 스페인의 무적함대에 대적할 수 없었기 때문에 스페인에게 신대륙의 우선권을 내 주어야 했다. 그러나 무적함대가 격퇴되고 대서양에서 스페인의 영향력이 축소되면서 영국도 신대륙에 손을 뻗을 수 있게 되었다. 1606년에 신대륙 식민지 개척을 위해 런던 회사와 플리머스 회사(Plymouth Company)가 창립되었으며 같은 해 크리스마스 무렵에 이 회사의 선박 세 척이 143명의 이민자를 싣고 런던에서 출항했다. 최초의 아메리카 식민지는 이들에 의해 세워진 버지니아(Virginia)의 제임스타운(Jamestown)이었다. 그러나 신대륙을 찾아 왔던 사람들의 화려한 꿈과는 달리 식민지에서의 생활은 고달프고 비참했다. 많은 사람들이 병과 굶주림으로 죽었으며 아메리카 원주민들이 난동을 부리기도 했다. 간신히 담배 농사가 성공하면서 많은 돈을 벌어들이긴 했지만 그럼에도 불구하고 이민자들의 숫자는 얼마 되지 않았다. 이민자들이 적었기 때문에 노동력을 노예들에 의지할 수밖에 없었고 그래서 대부분의

132) Ibid., 26-29.

거주민은 노예들이었다. 버지니아는 하나의 식민 사회라기보다는 국왕의 보호를 받는 상업적 기업에 가까웠다.¹³³⁾

이런 상황에서 1620년 전혀 새로운 형식의 영국 식민지가 나타나게 된다. 당시 영국은 내란으로 국내가 분열하고 있었다. 정치적, 종교적 투쟁이 영국 역사상 처음이라고 할 만큼 격렬하였다. 그리스도교 안에서 3파 즉 국교파(Anglican), 장로파(Presbyterians), 청교도(Puritans)의 분파인 분리파(Separatists)가 치열한 싸움을 벌이고 있었다. 독립파(Independents)라 불리기도 하는 분리파는 영국의 주요 세력인 국교파와 장로파를 모두 배척하고 있었기 때문에 심한 박해를 받았다. 그래서 이들 중 일부는 네덜란드로 망명을 하기도 했지만 풍토도 맞지 않았고 생활도 곤란했다. 그래서 이들은 특허장을 얻기 위해 플리머스 회사와 협상을 시작했다. 스페인은 이교도의 식민지 진출을 허용하지 않았지만 영국은 그보다 훨씬 현실적이었기 때문에 이들의 식민지 진출을 허용했다. 마침 아메리카 식민지가 이민자의 부족에 허덕이고 있었기 때문에 식민지 회사도 사람을 필요로 하고 있었다. 이해관계가 맞았기 때문에 협상은 순조롭게 진행되었다. 이리하여 1620년 9월에 분리파를 중심으로한 청교도 순례자 102명이 메이플라워(Mayflower)호에 승선하였다. 항해 도중 폭풍우를 만나 방향을 잃고 1개월이나 표류한 끝에 메이플라워호는 12월 21일 간신히 플리머스에 당도했다.¹³⁴⁾

상륙하기에 앞서서 원정대원 중에서 성인 남자 41명, 소위 ‘순례자 조상들(Pilgrim Fathers)’이 선실에 모여서 메이플라워 협약(Mayflower Pact), 즉 계약서(covenant)에 서명을 했다. 그들은 계약서에 다 같이 그곳에 머물러 살 것, 모든 사람의 이익을 위하여 모든 사람의 동의를 얻어 결정한 법률을 지킬 것을 맹세하였다. 이 협약이 상징하고 있는 가치는

133) Ibid., 33-39.

134) Ibid., 39-40.

대헌장처럼 훨씬 후일에 이르러 비로소 명백하게 나타나게 되었다. 이 협약에 권위를 부여한 것은 이 자주적인 종파에 속하는 신자가 모두 평등하였고, 이곳 해안지방에는 이렇다 할 기존 권력이 전혀 없었다는 사실이었다. 버지니아에서는 처음엔 회사, 다음엔 국왕이 임명한 관리가 권한을 행사하고 있었으나 메이플라워호의 순례자들은 생각하지도 않은 우연한 인연으로 지배자가 없는 토지에 정착하게 되었던 것이다. 이 우연한 여건은 약정한 종교 관계의 협약을 곧 사회생활의 협약으로 활용할 수 있게 하였다. 메이플라워호의 청교도들은 그들 중에 한 사람인 존 카버(John Carver)를 총독으로 선출하고 플리머스 촌락을 건설하였다.¹³⁵⁾

2. 뉴잉글랜드 식민지

플리머스에서의 생활은 버지니아와 다를 바 없이 곤란했다. 첫째 겨울에 식민지인의 태반이 사망하여 병자를 간호하고 식사를 마련하며 세탁을 할 만한 기력을 가진 사람이 2~3명 정도 밖에 안 되는 때도 있었다. 맞지 않는 기후와 부족한 식량, 그리고 유행병은 많은 사람들의 목숨을 앗아갔다. 그런데 이듬해 3월 16일, 플리머스 청교도들에게 예기치 못한 행운이 찾아오게 된다. 마을회관에서 회의를 하고 있던 플리머스 주민들에게 화려한 차림을 한 아메리카 원주민 전사가 걸어 들어왔다. 깜짝 놀라서 멍해진 이들에게 원주민 전사는 더욱 놀랍게도 서툰 영어로 인사를 건넸다. 그의 이름은 사모셋(Samoset)이었다. 그는 영국 탐험대와 여러 차례 동행한 적이 있었으며 그들로부터 영어를 배워서 어느 정도 의사소통이 가능했다. 사모셋은 플리머스 지역의 정보와 아메리카 원주민들의 상황을 알려 주었고 원주민들과 청교도 이주민들 사이에 교역의 길을 열어

135) Ibid., 40-41.

주었다. 또한 사모셋의 소개로 이주민들은 대추장 마사소이트(Massasoit)와 동맹을 맺을 수 있었다. 이 동맹은 상호 불가침, 상호 공조를 골자로 하는 간단한 동맹이었지만 이후 50여년 이상 지켜졌으며 청교도 이주민들의 생존에 큰 도움이 되었다. 아메리카 원주민들은 청교도 이주민들과 교류하면서 원주민 방식의 옥수수 재배법, 강이나 바다에서 청어를 낚는 법, 짐승을 찾고 사냥하는 법, 단풍나무 수액을 채취하는 법 등을 배웠다. 이러한 도움을 통해서 플리머스의 청교도들은 굶주림과 전염병의 위협에서 벗어날 수 있었다. 비로소 식민지의 생활에 정착할 수 있게 된 것이다. 본국의 런던에 있는 신 뉴잉글랜드 평의회(New Council for New England)¹³⁶⁾에 갇아야 할 돈이 있었고, 동맹 관계를 맺지 않은 원주민 부족의 위협도 계속되었으며, 식량과 물자는 항상 부족했지만 플리머스 식민지는 여러 가지 상황이 개선되면서 어느 정도는 안정되어 가고 있었다. 1630년에는 존 윈쓰롭(John Winthrop)을 비롯한 또 다른 청교도들이 뉴잉글랜드의 매사추세츠(Massachusetts)에 새로운 식민지를 건설했다.¹³⁷⁾

1620년에서 30년 사이는 영국의 청교도들에게 무척 어려운 시기였다. 청교도들이 자신의 목소리를 낼 수 있는 가장 중요한 도구인 의회가 폐쇄되었고 로드 대주교의 박해는 날로 극심해지고 있었다. 이런 상황에서 많은 청교도들은 종교의 자유를 찾아서 신대륙의 식민지로 넘어올 수밖에 없었다. 하지만 이들이 전부 똑같은 생각, 똑같은 이념을 가지고 넘어온 것은 아니었다. 1620년 메이플라워호를 타고 대서양을 건너온 플리머스 식민지인들은 분리주의자들이었으며 따라서 영국 국교회의 지배를 철저히 거부했다. 하지만 1630년에 매사추세츠와 보스턴을 중심으로 정착한

136) 뉴잉글랜드 지역에 대한 국왕의 특허장을 받은 회사. 직접 식민지의 개발은 하지 않고 식민지의 땅에 대한 권리를 빌려주고 식민지의 교역권을 독점했다. 종전에는 플리머스 회사였다가 신 뉴잉글랜드 평의회로 이름을 바꾸었다.

137) 정만득, 『미국의 청교도 사회』, (서울: 비봉출판사, 2001), 16-23.

매사추세츠 식민지인들은 영국 국교회를 완전히 인정하지는 않았지만 그 안에서 청교도적인 이념을 바탕으로 개혁해야 한다고 주장하였다. 플리머스 식민지인들이 개인적 자유와 권리를 최대한도로 인정했던 반면에 매사추세츠의 식민지인들은 비교적 공동체의 도덕과 사회적 경건성을 더 중시했다. 교회와 국가의 관계에 있어서도 플리머스는 교회와 국가의 체계를 완전히 분리한 반면 매사추세츠는 목사들이 식민지의 운영에 깊이 관여할 수 있었다.

1630년 6월 윈스롭의 선단이 처음 도착한 곳은 이미 소규모의 교역 지점이 있던 세일럼 근처의 찰스타운(Charlestown)이었다. 이들 역시 플리머스의 경우와 마찬가지로 전혀 다른 기후와 풍토, 그리고 여러 가지 생필품의 부족으로 곤란을 겪었다. 게다가 추가 선단이 도착하면서 많은 사람이 좁은 지역에 모여서 거주하게 되었는데, 이 때문에 위생상태가 불량해지면서 전염병이 창궐했다. 또한 프랑스인들이 해안지방을 중심으로 배회하면서 영국인들의 거주지를 습격한다는 소문이 떠돌면서 식민지인들 사이에서 위기감이 고조되었다. 결국 윈스롭은 식민지인들을 매사추세츠 지역 여러 곳으로 분산하기로 결정했다. 7월 말에서 9월에 이르는 기간 동안 사람들은 워터타운(Watertown), 록스베리(Roxbury), 돌체스터(Dorchester), 메드포드(Medford), 사우거스(Saugus), 샤우무트(Shawmut), 그리고 현 위치인 찰스타운으로 분산 이주하였다. 이중 샤우무트는 나중에 보스턴(Boston)으로 이름을 바꾸어 매사추세츠 식민지의 중심 도시로 발전하게 된다.¹³⁸⁾

뉴잉글랜드 지방에서 지속적으로 발전해오던 두 식민지는 결국 1691년 10월에 하나로 합병하게 되었다. 합병이라고 하지만 실질적으로는 훨씬 더 강하고 영향력 있는 매사추세츠 식민지가 플리머스 식민지를 흡수

138) Ibid., 101-102.

한 것에 가까웠다. 바야흐로 뉴잉글랜드 식민지 역사의 시작이자 미합중국이라는 나라의 시작이 가까워 오고 있는 것이다.

3. 권리와 자유의 시작

1765년 『교회법과 연방법에 대한 논문(Dissertation on the Canon and the Federal Law)』에서 위대한 변호사이자 훗날 미국의 대통령이 되는 인물인 존 애덤스(John Adams)는 의식 있는 뉴잉글랜드 청교도를 편견에 차 있고 광적이며 편협하고 미신적인 공화주의자라고 비난하는 “많은 현대의 신사들”에 대항해서 청교도들을 옹호했다. 애덤스는 이들에 대한 우스꽝스럽고 조야한 비난은 대단히 잘못된 것이라고 쏘아붙이면서 오히려 이들이 대단한 애국자라고 주장했다. 그가 보기에 뉴잉글랜드의 청교도들은 성서에 근거한 교회의 통치 체제를 구성했으며 유럽의 그 어떤 나라에서 보인 것보다도 인간의 본성적 숭고함에 충실한 정치 체제를 수립하고, 그것들을 후대에게 전달한, 훌륭한 사람들이었다.¹³⁹⁾

애덤스를 가장 감명시킨 것은 뉴잉글랜드의 청교도들이 교회와, 국가와, 사회에서 자유 개념의 포괄적인 체계와 평등사상을 정연하게 만들어 냈다는 것이었다. 중요한 것은 청교도들의 사상이 전통적인 칼뱅주의 사상으로부터 나온 것이기는 했지만 그들이 만들어낸 체계의 중심에는 신학적, 그리고 사회학적 계약 사상(covenant idea)이 있었다는 것이다. 청교도들에게 계약 사상은 하나님과 사람들의 관계뿐만 아니라 사람과 교회, 국가, 사회 등과의 다중적인 관계까지 설명하는 개념이었다. 신성한 계약, 즉 신학적 의미의 계약과 속세의 계약, 즉 사회적 의미의 계약은 다양한 관계 안에서 개인의 자연적, 종교적, 그리고 시민적 권리와 의무를 차례

139) Witte, 277.

차례 규정해 준다. 그가 이후에 쓴 저작에서 그는 청교도들의 체계적인 자유와 평등 이론을 18세기 미국에서 대두되었던 개인의 자유와 종교적 평등에 대한 계몽주의 계약이론의 유사이론이자, 비판적 선행이론이자, 대체이론으로 보았다. 결국 애덤스는 1780년 그가 초안을 작성하고 상세하게 옹호한 매사추세츠 헌법(Massachusetts Constitution)에 초기 청교도 계약 이론을 일부 집어넣는다.

그러나 많은 역사가들은 청교도들이 자유와 평등사상을 수립하는데 기여했으며 존 애덤스와 같은 인물이 청교도들의 사상에 공감했음을 잘 인정하지 않았다. 그들이 보기에 청교도들은 자유나 평등에 대해서는 전혀 알지 못하는 고리타분한 신정론자였다. 역사적으로 보아도 이런 생각은 타당한 것이었다. 청교도들은 1630년대 앤 허친슨(Anne Hutchinson)과 로저 윌리엄스(Roger Williams)를 추방하였고, 1640년대에는 모세법의 범죄 조항을 받아들였으며 1650년대에는 보스톤 광장에서 네 명의 퀘이커교도를 목매달아 죽이기도 했다. 1690년대에는 유명한 세일럼의 마녀 재판(Salem Witch Trial)사건이 발생하기까지 했다. 이러한 역사적 사건들은 청교도가 자유에 대해서 적대적이라는 생각을 불러일으키기에 충분했다. 그러나 그럼에도 불구하고 청교도는 분명히 미국 정치사상에서 중요한 역할을 가지고 있다. 이들은 자유와 법의 근본적인 체계가 미국 혁명과 국가와 연방의 헌법 제정에 필수적이라는 생각을 불러 일으켰다. 청교도는 미국 정치사상의 지도자라 불릴 자격이 충분하다.

앞서서 우리는 칼뱅을 통해 칼뱅주의 인권 사상의 발단을, 밀턴을 통해 칼뱅주의 인권 사상의 전개라 할 수 있는 영국 청교도 혁명을 조망했다. 그러나 칼뱅주의 인권 사상의 절정이라고 할 수 있는 뉴잉글랜드 청교도들의 사상은 한 인물로 뽑아내기에는 무리가 있다. 뉴잉글랜드의 칼뱅주의 전통은 어떤 특정 인물이 특출하게 두드러지는 업적을 이룬 것이

아니기 때문이다. 뉴잉글랜드의 청교도 사상은 처음부터 존 윈쓰롭, 존 코튼(John Cotten), 새뮤얼 윌라드(Samuel Willard), 코튼 마터(Cotton Mather), 존 와이즈(John Wise), 엘리샤 윌리엄즈(Elisha Williams), 존 애덤스 등등에 의해 다중적이고 광대한 기여를 바탕으로 성립되었다. 또한 뉴잉글랜드의 청교도 지도자들은 다양한 유럽의 신학과 정치학적 바탕과 영국의 법학 사상, 그리고 칼뱅주의 신학을 절충하는 모습을 보여 주었다.

4. 헌법의 시작

영국의 특허장¹⁴⁰⁾은 처음으로 1620년대와 1630년대의 뉴잉글랜드 식민지들에게 신학적 사상과 정치사상의 자유를 보장하고 있다. 이 특허장은 성공회 사상이나 왕정을 강요하지 않았다. 식민지인들은 누구든지 자신의 종교를 자유롭게 믿을 수 있었다. 선한 도덕적, 종교적 태도를 가지고 있는 사람이라면 누구든지 영국 법에 반하지 않는 한도 내에서 자유롭게 자신의 정치적, 법적 체제를 만들 수 있으며 자신들의 통치자를 선출할 수 있다. 그들은 자유롭게 동일한 신앙을 가진 사람을 이민자로 받아들일 수 있으며, 식민지를 파괴하거나 음해하려는 사람은 누구든지 자유롭게 추방할 수 있다.¹⁴¹⁾

1660년 왕정이 복구되고 영국 국교회가 다시 수립되자 찰스 2세와 그의 대리인은 식민지의 정치적, 종교적 태도를 자신의 의지에 따라 변경시키고자 했다. 1691년의 매사추세츠와 다른 뉴잉글랜드 식민지에 대한 통

140) 봉건 제도의 쇠퇴기에 자주 사용되던 문서. 칙허장, 위임장, 면허장이라고도 한다. 봉건 국가에서 국가의 모든 토지는 왕의 소유였기 때문에 땅을 이용하기 위해서는 왕이나 왕으로부터 봉토를 받은 영주들에게 땅의 사용권을 위임받는 특허장이 필요했다. 식민지를 경작하고 그곳을 관리하기 위해서도 마찬가지로 국왕으로부터 특허장을 받아야 했다.

141) Ibid., 279.

제의 강화는 부분적으로 성공했다. 1691년의 특허장은 영국 법에 반하는 식민지법에 대해서 국왕과 총독이 거부권을 행사할 수 있도록 했으며 1689년에는 영국의 관용령(Toleration Act)을 따라 성공회교인, 침례교인, 그 밖의 프로테스탄트들에게 종교적 관용을 베풀 것을 명시했다. 그러나 이러한 조치들에도 불구하고 18세기 초까지 뉴잉글랜드의 칼뱅주의자들은 자신들의 힘과 동질성을 바탕으로 자신들의 신학과 정치적 실험을 별 어려움 없이 계속했다.¹⁴²⁾

뉴잉글랜드의 청교도들이 자신들의 신학적, 정치적 사상을 완전히 새로 만들었다고 볼 수는 없다. 이들이 유럽 칼뱅주의 교회조직의 통제로부터 상당히 자유롭기는 했지만 그럼에도 불구하고 유럽 형제들이 내린 기본적인 결정들을 고수하고 있었다. 제네바 성서와 교리문답, 웨스트민스터 신앙고백과 교리문답, 장 칼뱅과 윌리엄 퍼킨스(William Perkins)를 비롯한 다양한 영국과 네덜란드의 칼뱅주의 논문과 저작물 등은 모두 뉴잉글랜드 칼뱅주의 신학의 근간을 이룬 중요한 자원이었다. 영국 왕실의 정치적 통제로부터 자유롭기는 했지만 청교도들은 영국의 법과 규칙을 존중했으며 그들의 첫 특허장이 규정하는 자유롭고 자연적인 신민으로서의 자유와 면책권을 인정했다. 초기 뉴잉글랜드 청교도의 지도자들 중 다수가 영국에서 법적인 훈련을 받은 사람들이었으며 그들에게 에드워드 코크 경, 존 셸던, 마이클 달튼(Michael Dalton) 등과 같은 인물들의 논문은 기본적인 법학서가 되었다.¹⁴³⁾

하지만 매사추세츠만의 식민주의자들은 자신들을 통치하고 이끄는 사상을 형성하면서 영국의 자료나 사상에만 의존하지 않았다. 그들이 거기에 도착한지 채 수십 년이 되지 않은 1641년에 작성된 『자유 의 본체(The Body of liberties)』는 대헌장과 권리 청원에서 요구한 주요 권리

142) Ibid., 279-280.

143) Ibid., 280.

들을 혼합해서 주장하고 있었는데, 일부 주장은 상당히 혁신적인 것이었다. 이것은 케임브리지에서 법학을 공부한 법률가이자 칼뱅주의 목사인 나다니엘 워드(Nathaniel Ward)에 의해서 작성되었다. 그는 『자유의 본체』의 서문에서 매사추세츠의 식민지인들이 교회와 국가와 사회의 안정과 평화를 최소한으로 누릴 수 있도록 그들의 자유와 권리가 보호받아야 한다고 주장한다. 이후 이 문서는 생명과 자유와 재산과 가족과 명예 등 칼뱅주의자들이 한 세기에 걸쳐서 주장한 두 번째 석판의 권리를 강력하게 보장한다.¹⁴⁴⁾

『자유의 본체』는 이러한 기본적 보장을 다양한 형사상의 절차적 권리와 제도적 보호 장치를 통해 구체적으로 제시한다. 모든 사람은 똑같은 정의를 누릴 권리가 있으며 법에 의해 공정하게 대우 받아야 한다. 피고들은 규칙에 명확하게 어긋나는 범죄를 저질렀을 때만 기소될 수 있다. 피고인은 중범죄가 아닌 경우 보석을 요청할 수 있으며 빠른 재판을 받을 권리, 같은 범죄로 두 번 기소되지 않을 권리, 불리한 증언을 하지 않을 권리, 편견 없는 재판을 받을 권리 등을 가진다. 선고는 반드시 명확하고 충분한 증거에 따라 이루어져야 하며 그 증거는 고문과 같은 방법에 의해서 얻어진 것이 아니어야 한다. 민사소송의 경우 문서로 변론할 것인지, 구두로 변론할 것인지를 여부와 배심원을 들일 것인지 들이지 않을 것인지 여부를 선택할 수 있다. 배심제의 경우 배심원들은 철저한 기준에 따라 명망 있는 사람으로 선출되었으며 피고인이 이들 개인 개인의 자격에 이의를 제기할 수도 있었다. 분쟁 당사자들은 자신이 직접 나올 수도 있었고 대리인을 보낼 수도 있었다.¹⁴⁵⁾

『자유의 본체』는 개인의 재산권과 그에 근거한 계약을 강력하게 보장하였다. 21세 이상의 모든 성숙한 남성들은 정부의 제한 없이 재산을

144) Ibid.

145) Ibid., 281.

가지거나, 양도하거나, 증식하거나, 물려줄 권리를 가지고 있다. 결혼한 여성이나, 미성년자나, 정신적으로 미성숙한 사람이더라도 지방 집회(General Court)가 허락하는 경우 똑같은 권리를 행사할 수 있었다. 사기를 쳐서 재산에 손해를 입힌 사람은 자신이 입힌 손해를 보상해야 하며 손해를 입은 사람의 청원에 따른 처벌을 받는다. 누구든지 공동체를 위한 공공의 일을 도와야 하며 노약자나 장애인을 제외한 어떤 사람도 이 일을 피할 수 없었다. 또한 『자유의 본체』는 여성, 아이, 노예 등을 위한 특별한 권리와 보호를 포함하고 있었으며 관습법적으로 가장에게 주어진, 국가의 간섭을 거의 받지 않고 가정의 의사결정권을 가질 권리 또한 포함되어 있었다. 또한 모든 결혼한 여성은 남편으로부터 학대받지 않을 권리와 고소 절차를 취할 때 보호받을 권리를 갖고 있다. 또한 미망인은 그녀의 유산이 불충분한 경우 죽은 남편의 부동산을 배상으로 요구할 수 있다. 아이들은 부모로부터 학대받지 않을 권리와 부모들의 불합리한 대우로부터 보호받을 권리를 갖고 있으며 노예 역시 주인은 폭압과 잔악함으로부터 도피할 수 있다. 만약 주인이 노예에게 치명적인 상처를 입히는 경우 노예는 주인으로부터 풀려서 자유를 얻는다. 심지어는 집에서 기르는 가축도 주인이 적절한 용도 외에 불필요하게 괴롭히거나 상처 입혀서는 안 된다고 말하고 있다.

『자유의 본체』는 많은 공공적, 시민적 권리를 제시한다. 모든 자유인, 즉 21세 이상의 남성 기독교인은 자신의 양심에 따라 선거에 참여할 권리, 재판에 배석할 권리, 자유롭게 법원, 의회 마을회의 등에서 동의를 받고 대중들 앞에서 자신의 의견을 제시할 수 있는 권리를 가지고 있다. 또한 공공 기록을 자유롭게 열람하고 그것의 사본을 만들 수 있는 권리가 있으며, 종교적 의견을 자유롭게 개진할 권리, 그리고 정당한 전쟁이나 합법적인 방법을 거치지 않고 무단으로 남의 노예가 되지 않을 권리 등을

보장한다. 이 권리들은 모두 하나님께서 이스라엘 백성들의 도덕적 필요에 따라 주신 자유와 기독교적 용도에 의해서 주어져야 한다.

식민지인들을 향한 이 명령은 『자유의 본체』에 의한 법의 집행이 의식 있는 기독교인의 자유와 권리에 대한 설명이라는 것, 다시 말하면 『자유의 본체』가 하나님의 법을 충실하게 지키는 것이라는 사실을 보여준다. 『자유의 본체』는 놀라울 정도로 자세하게 개인적, 공공적, 절차적 권리와 자유를 보장하고 있다. 이것이 역사도 별로 되지 않은 15000명 정도의 소규모 공동체를 위한 법이었다는 것을 생각하면 더욱 놀랍게 다가온다. 『자유의 본체』는 다른 뉴잉글랜드 식민지 공동체에서도 사용되었으며 뉴잉글랜드 헌정주의(constitutionalism)의 기념비적인 사건이 되었다.¹⁴⁶⁾

『자유의 본체』가 이전의 영국법에 비해 새로운 것은 복잡하고 이리저리 흩어져 있는 전통적인 관습법(common law)을 통한 권리를 동일한 근거에 따라 하나로 묶은 권리로 만들었다는 것이다. 그럼으로써 어떤 법에 따라 어떤 법에 출석해야 할지, 어떤 법관이 어떤 법에 따라 판결할지, 어떤 계급의 어떤 시민권을 갖고 있는지를 따질 것 없이 한 가지 법이 보장하는 한 가지 권리에 따라 하나의 법정에서 하나의 시민권을 가지고 법적 판단을 내릴 수 있게 되었다. 또 한 가지 새로운 점으로는 성문화된 헌법적인 근거를 제시하여서 각각의 법적 판단의 근거를 마련하고 있다는 것과 정치권력자의 힘이 남용될 경우 통치 받는 시민들이 정치권력자의 법적인 한계를 제기할 수 있도록 했다는 것이다.¹⁴⁷⁾

『자유의 본체』의 가장 중요한 새로운 점은 매사추세츠와 다른 뉴잉글랜드 식민지인들이 언약 교리(doctrine of covenant)에 근거해서 자유와 권리에 대한 새로운 신학적 구조를 발전시키고 있는 것이 여기에 드러

146) Ibid., 285.

147) Ibid., 286.

난다는 사실이다. 언약과 권리를 연관 짓는 것은 칼뱅주의 전통에서는 그다지 새로운 일이 아니며 칼뱅주의 이전에도 종종 이러한 연관을 시도하곤 했다. 칼뱅과 그의 취리히 동지였던 하인리히 불링거(Heinrich Bulinger)는 이미 성경의 언약 사상을 통해 자신들의 영적인 자유이론을 주장했으며 이 이론은 16세기 후반에 영국과 대륙의 종교개혁 공동체를 통해 강력하게 표현되었다. 베자를 비롯한 다양한 프랑스와 스코틀랜드 칼뱅주의자들은 그와 동일한 언약 사상과 그것을 바탕으로 하는 정치적, 사회적 자유 이론을 발전시켜서 자신들의 저항과 혁명 이론을 뒷받침했다. 알투지우스를 위시한 네덜란드와 영국의 칼뱅주의자들 역시 자신들의 유기적 연방 이론을 가족, 국가, 교회 언약 사상을 바탕으로 옹호했다. 그리고 뉴잉글랜드 청교도의 두 번째 세대가 새로운 세계로 떠났던 것처럼 스코틀랜드인들은 1643년 유명한 『종교와 왕의 행복과 영광과 스코틀랜드, 잉글랜드, 아일랜드 왕국의 평화를 수호하고 개혁하기 위한 엄숙 동맹과 언약(Solemn League and Covenant for Reformation and Defence of Religion, the Honor and Happiness of the King, and the Peace and Safety of the Three Kingdoms of Scotland, England, and Ireland)』를 펴냈다. 이 새로운 스코틀랜드 언약에서는 역대하 15:15, 잠언 25:5, 예레미야 50:5, 갈라디아서 3:15에 나오는 성서 속 계약 사상을 제시하면서 통치자와 통치 받는 사람들이 모든 개인이 속한 왕국에서 진정한 공공의 자유, 안전, 평화를 보호해야 하고 의회의 권리와 특권, 왕국의 자유, 왕의 권위와 통치력 등이 왕국의 진정한 자유와 종교에 의한 보호 안에서 보존되어야 한다고 선언하였다.¹⁴⁸⁾

뉴잉글랜드 청교도는 계약과 자유에 대한 다양한 칼뱅주의 사상 위에 계약의 자유와 자유의 계약 양쪽에 대한 자신들의 사상을 발전시켰다. 계

148) Ibid., 287-288.

약의 자유사상은 겉으로 보기에는 배타적으로 보이지만 개인 고백의 신앙을 바탕으로 한 종교적 권리와 그 종교적 권리와 관련되는 여러 권리들의 발전으로 이어졌다. 자유의 계약 사상 역시 겉으로 보기에는 보수적으로 보였지만 결국 다양한 공동체와 구성원의 권리와 자유를 보호하는 구조적 평등주의의 근거가 되었다.

B. 권리와 헌법

1. 언약 사상

칼뱅주의 신학을 바탕으로 하는 하나님 주권과 은혜 중심의 신학, 그리고 예정론은 청교도 신학의 징표라고 할 수 있다. 이 칼뱅주의 신학의 대표적인 특질은 모두 언약 사상이라는 골격을 통해 이루어진 것이다.¹⁴⁹⁾ 하나님과 인간 사이의 신성한 언약에 대한 이론은 서방 기독교 신학이 시작될 때부터 존재했던 것이다. 성경에서는 언약이라는 말이 310회에 걸쳐서 나온다. 그중 구약에서 나오는 횃수가 286회고 신약에서 나오는 횃수가 24회이다. 전통적으로 서방 기독교 신학자들은 구약과 신약의 언약을 구분했다. 구약의 언약은 행위 언약(covenant of works)이며 하나님의 법에 대한 복종을 통해 선택된 이스라엘 사람들에게 영원한 축복과 구원을 보장한 언약이다. 신약의 언약은 은혜 언약(covenant of grace)이며 생육신으로 오셔서 속죄자가 되신 그리스도를 믿은 사람들에게 영원한 복락과 구원을 내려주는 언약이다. 행위 언약은 아브라함 때에 성립되었으

149) 원종천, 42.

며 모세를 통해 확증되었고 모세 오경의 가르침과 적용을 통해서 완전하게 되었다. 은혜 언약은 아브라함에게 약속되었고 그리스도를 통해 성립되었으며 복음으로 확증되었고 기독교인의 고백과 회심을 통해 완전하게 된다. 몇몇의 초기 기독교 저자들은 교회를 언약의 공동체라고 보았으며 기독교 예배를 은혜 계약의 상징이라고 설명했다. 그러나 전체적으로 볼 때 전통적 기독교 신학의 역사에서 언약에 대한 논의들은 부분적이고 고립되어 있었으며 하나님과 인간, 죄와 구원, 율법과 복음에 대한 사상에 달린 주석에 불과했다.

칼뱅주의 저자들은 이런 언약 사상을 자신들의 신학으로 가져오면서 주요한 신학 사상으로 발전시켰다. 그들은 언약을 통해 하나님의 모든 말씀이 드러난다고 보았으며 모든 신앙적 고백들이 언약에 함축되어 있다고 주장할 정도였다. 청교도 언약 사상은 청교도 운동을 이끌어 나아갈 수 있는 뼈대가 되었으며 청교도 운동에 힘을 불어 넣었고 설득력을 발휘하여 사람들을 움직이게 하였다. 언약 사상은 단순히 청교도들의 신학적 근거를 제시하는 것을 넘어서 그들에게 자발적인 참여의식을 부여했다. 처음에는 개인 언약을 바탕으로 한 신학적 개념에서 출발했던 것이 교회언약, 사회언약으로 발전하면서 삶의 모든 부분이 하나님과의 언약으로 귀결되게 되었다.¹⁵⁰⁾

뉴잉글랜드 청교도들의 언약 사상 역시 이런 칼뱅주의 언약 사상의 연장에 있었다. 인간의 삶이 늘 그렇듯 해 아래 새로운 것이 없으며 대부분의 사상들이 그렇듯 그 시대만의 사상도 없기 때문이다.¹⁵¹⁾ 뉴잉글랜드의 청교도들은 두 가지 면에 걸쳐서 전통적인 칼뱅주의 언약이론을 발전시켰다. 첫 번째로 이들은 더 참여적인 행위 언약 사상을 발전시켰다. 전통적

150) Ibid., 11.

151) Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, (Boston: Beacon Press, 1954), 373.

으로 행위 언약은 아브라함, 모세, 다윗 등과 같이 선택된 이스라엘과 그 대표자들만 가질 수 있는 하나님과의 특별한 관계였다. 하지만 많은 청교도 저자들에게 행위 언약은 참여나 목표에 있어서 그렇게 제한된 것이 아니었다. 행위언약은 유대인의 대표자인 아브라함을 통해 만들어진 것이 아니라 모든 인간의 대표자인 아담을 통해서 주어진 것이었다. 그것은 어떤 특권적으로 선택된 사람에게만 부여되는 언약이 아니라 모든 사람에게 부여된 자연적 관계였다. 그렇기 때문에 모든 사람이 이 언약을 맺고 있으며 모든 사람이 그 대가로 축복을 누리거나 저주를 받는다. 청교도들에게 타락 이전의 행위 언약은 하나님께서 인류 전체에게 주신 특별한 규칙이며 창조를 위한 섭리적인 계획이었다. 행위 언약은 각 사람에게 삶 의 목적을 정의해 주었으며 하나님의 섭리를 드러내는 역할을 정해 주었다. 이것은 모든 인간관계나 체계의 기초가 되었으며 이것을 통해 사회와 정치와 가족과 도덕적 삶과 사상의 근본적인 원칙들이 세워졌다. 이 계약을 따르는 사람에게는 영생과 구원이 주어졌지만 이 계약을 벗어나게 되면 영원한 파멸과 죽음에 이르게 되었다. 행위 언약은 아담과 하와의 타락에도 불구하고 폐지되지 않았다. 여전히 행위 언약의 규범들은 인간의 삶을 치리하고 질서를 세우는데 유효하다. 하지만 모든 사람은 하나님과의 관계를 맺었기 때문에 이 행위 언약에 속해 있다. 그러나 그들의 죄 때문에 모든 사람들은 창조와 함께 만들어진 언약의 규범을 제대로 볼 수 없으며 따라서 스스로 구원을 받을 수 없다. 그래서 타락 이후 하나님께서는 그의 아들 예수 그리스도를 보내셔서 인류의 구원을 보증하고 대표하게 하셨다. 인간의 보증인이자 대표자로서 예수님은 행위 언약을 통해 규정된 사람들의 죄값을 치르고 그들이 자신의 죄 때문에 받아야 하는 징벌을 무효화하셨다. 또한 대표자로서 두 번째 아담이 되어 하나님과 두 번째 언약을 맺으셨다. 이 계약이 바로 은혜의 언약이며 이 언약을 통해 사람은

자신의 죄에도 불구하고 은혜에 의해 선택되어 구원을 받을 수 있게 되었다. 은혜 언약은 이전에 있었던 행위 언약에 의해 확인되지만 행위 언약과는 달리 예수님을 믿는 믿음을 통해 성립된다. 또 새 은혜 언약은 사람의 양심과 마음뿐만 아니라 성경의 말씀을 통해서도 증명된다.¹⁵²⁾

두 번째로 청교도들은 전통적인 행위 언약의 개념뿐만 아니라 전통적인 은혜 언약의 개념 역시 재정립했다. 전통적으로 은혜 언약은 하나님의 선택에 따라 주어진 자비로운 선물로 여겨졌다. 하나님께서 언약의 내용과 의무를 정하시고 그 역할과 역할을 맡을 사람을 결정하시는 것이었다. 모든 선택과 결정은 하나님께서 하시며 단지 그 선택을 감사함으로 받아들일 뿐이었다. 그런데 많은 17세기 청교도 저자들은 이와는 다른 의견을 개진한다. 이들은 은혜 언약이 하나님과 인간 개인 사이의 협의를 통한 계약으로 보았다. 이 계약을 이루기 위해서는 하나님의 의지와 인간의 의지가 모두 필요했다. 하나님께서는 사람의 자발적인 겸손¹⁵³⁾을 통해 구원의 조건을 이루신다. 즉 사람은 자발적인 신앙을 통해서 하나님이 주신 언약의 제안을 받아들이는 것이다. 하나님과 사람이 이 조건을 받아들이면 양쪽은 합의 하에 이 계약을 맺게 된다. 양측은 모두 서로에게 이 신뢰관계의 준수를 요구할 수 있다. 따라서 하나님께서도 사람에게 충성스러운 헌신과 예배를 요구할 수 있다. 만약 사람이 이 언약을 지키지 않으면 하나님께서는 언약에서 해방되어 자유롭게 인간을 지옥으로 보낼 수 있다. 마찬가지로 사람 역시 하나님께 구원의 약속을 지킬 것을 요구할 수 있다. 영국의 청교도 존 프레스턴(John Preston)은 “당신은 하나님께서 쓰시고 봉하신 계약을 요구할 수 있으며 그는 그것을 거부하지 못합니다.” “거부는 받아들여지지 않으며 하나님께서 그것을 미루실 수도 있겠지만 그는 선택의 여지없이 하시게 된다. 그것이 계약이다.” 라고 말했다.

152) Witte, 289.

153) 웨스트민스터 신앙고백에 명시되어 있다.

전통적으로는 하나님의 일방적인 선물이자 선택으로 여겨졌던 믿음과 구원이 이후의 일부 청교도들에게는 협상에 따른 언약으로 여겨지기 시작했다. 전통적으로는 하나님께서 그의 백성들에게 충실하시기 위해 맺었다고 여겨졌던 언약이 하나님의 합의된 의무로 여겨지기 시작되었다. 또한 전통적으로 거부할 수 없는 은혜의 부름에 따른 믿음으로 여겨졌던 사람들의 믿음이 이제는 하나님과의 언약을 통한 관계에서 생기는 자발적인 체제로 여겨졌다.¹⁵⁴⁾

청교도들의 새로운 언약 사상은 그들의 종교적 자유와 종교적 평등주의에 대한 이해를 넓히는데 큰 공헌을 했다. 특히 17세기 뉴잉글랜드 청교도들은 종교적인 경직성과 보수적인 태도로 악명 높았으며 누구든지 정통 교리로부터 조금만 다른 주장을 해도 1630년대 앤 허친슨과 로저 윌리엄스처럼 추방당하곤 했다. 초기까지 청교도들은 구원의 언약을 신성하게 맺어진 언약으로 보았기 때문에 사람에게서는 오직 구원의 언약을 받아들이거나 거부할 자유만 있다고 생각했다. 이러한 생각은 뉴잉글랜드 청교도 사상을 집대성한, 위대한 새뮤얼 윌라드(Samuel Willard)의 1682년 논문 『언약의 자유(Covenant Liberty)』에서도 드러난다. 그는 이 논문에서 모든 사람이 동일한 권리와 자유를 누리며, 언약이 보장하는 모든 축복을 받고 즐길 수 있다고 주장했다. 그러나 이러한 일반적인 조건과 언약의 내용을 떠나서 논문을 논지를 자세히 뜯어보면 실제로 언약을 맺은 사람들에게 주어지는 자유는 별로 없다는 것을 알 수 있다.¹⁵⁵⁾

그러나 18세기에 들어서 몇몇 청교도 저자들은 하나님과 사람의 언약적 관계에 있어서 사람의 역할을 좀 더 강조하는 열린 태도를 보이기 시작한다. 신성한 언약이라는 말 자체가 사람들에게 신중하지만 혁신적으로 더 사람들에게 다가가게 되었다. 이러한 경향은 급속하게 18세기 후기의

154) Witte, 290-291.

155) Ibid., 291.

청교도 저술가들에게 퍼져 나갔으며 뉴잉글랜드의 지도자들로 하여금 침례교도, 성공회교도, 감리교인 등과 그 밖의 기독교 종파 사람들에게 더 큰 관용을 베풀게 하는 배경이 되었다. 점차 자유와 권리의 증진을 향해 발전하는 언약 사상은 이제 곧 포괄적이고 관대한 종교적 자유를 보장한 존 애덤스의 매사추세츠 헌법으로 결실을 맺게 된다.

매사추세츠 헌법에서는 종교적 자유를 가장 중요한 권리로 보호하고 있다. 애덤스는 양심의 자유사상을 바탕으로 종교의 자유와 종교가 부인할 수 없으며, 빼앗을 수 없고, 무효화 할 수 없는 신성한 것이라고 명시했다. 애덤스는 종교적 다원주의가 종교적 자유나 다른 자유를 보호하기 위해서 필수적이라고 여겼다. 그가 나중에 친구이자 정치가인 토마스 제퍼슨(Thomas Jefferson)에게 보낸 편지에서 그는 이렇게 말했다. “견제와 균형...로마 가톨릭교도, 영국 성공회교인, 스코틀랜드와 미국의 장로교인, 감리교인, 모라비안, 재세례파, 독일 루터교인, 독일 개혁교회, 통합주의자, 아리우스주의자, 스코시니안, 독립파, 회중주의자, 무신론자 등 이들 모두는 누구든지 기독교의 기본 원칙과 기본적인 영국과 미국의 자유 원칙 안에서 교육받는 사람이다.” 그는 정치적 문제와 마찬가지로 종교적 문제에 있어서도 견제와 균형을 언급했으며 견제와 균형을 통해서 종교적 평화가 가능하다고 보았던 것이다.¹⁵⁶⁾

물론 언약 사상이 다양한 유신론적 종교의 평화로운 자유를 헌법적으로 보장해주는 유일한 주장인 것은 아니었다. 그러나 뉴잉글랜드 청교도들, 특히 매사추세츠 청교도들이 정연한 종교적 자유 이론과 종교 다원주의를 펴는데 언약 사상은 견고한 밑바탕을 제공했다. 행위 언약의 범위를 확장하면서 정교도들은 종교적 자유의 영역을 선택받은 기독교인에서 모든 사람으로 확장했다. 은혜 언약의 조건을 합의적 계약으로 변화시키면

156) Ibid., 293.

서 청교도들은 종교 행위의 범위를 넓혔다. 그러나 모든 종교 주장이 받아들여 질 수 있는 것은 아니었다. 종교적 자유 보호에 대한 타당한 주장은 하나님과의 언약과 비슷한 형태에 기반을 두어야 했으며 그러한 주장을 하는 사람은 하나님과 이웃과 자신을 행위의 언약에 따라 사랑하는 자연적 의무를 따라 사는 사람이어야 했다.¹⁵⁷⁾

2. 세 가지 언약과 세 가지 자유

청교도들은 언약사상을 하나님과의 언약 안에 있는 개인적 개념뿐만 아니라 사람과 사람을 이어주는 끈으로서의 언약 사상, 즉 사회적 개념으로까지 확장했다. 이들의 주장에 따르면 사람들 사이의 사회적 언약은 행위 언약을 바탕으로 한 원칙과 규범들에 근거를 둔, 자발적인 인간 행동에 의해 만들어진 것이다. 사회언약은 사회 공동체를 향한 하나님의 뜻을 받드는 것이며 사회 전체를 하나님의 거룩한 공동체로 만들어 하나님은 그 공동체의 하나님이 되고 그 공동체는 하나님의 백성이 되겠다고 서약하는 것이다.¹⁵⁸⁾ 사회적 언약 역시 하나님의 섭리 안에서 그 고유의 목적을 이루기 위해 존재한다.

청교도들은 전통적인 언약 신학에 자신들만의 발전적인 요소들을 추가했다. 첫 번째는 사회적, 혹은 공동체적 언약 사상이며 두 번째는 기독교적, 혹은 교회적 언약 사상이고 세 번째는 정치적 언약 사상이다. 사회 언약 사상은 전체로서의 연방과 그에 근거한 미국 사회를 만들어냈다. 교회 언약 사상과 정치적 언약 사상은 분할된 각각의 권위를 가진 교회와 국가의 두 지도체제를 만들어냈다. 또한 사회, 교회, 정치적 언약 사상들은 각 언약 공동체 구성원들의 자연적, 종교적, 정치적 자유를 확정하고

157) Ibid., 293-294.

158) 원종천, 193.

조직화했다.¹⁵⁹⁾

청교도들은 하나님께서 모든 사람에게 창조 때부터 자연법에 따른 자연적 자유를 부여했다는 믿음을 가지고 있었다. 사람의 선행이나 악행은 이 자연법에 따라 결정되며 이 자연법은 모든 사람에게 맺어진 하나님의 행위언약이다. 하나님께서 주신 자연법은 사람으로 하여금 사회를 이루어서 살게 한다. 인류가 자연적인 상태에서 사회적인 상태로 있고자 하는 것은 인간의 필요와 신성한 운명 양쪽 모두에 의한 것이다. 하나님께서 사람이 사회를 만들도록 섭리하신 것은 하나님께서 창조 때부터 있게 하신 하나님의 자연법과 자연적 자유를 이루기 위함이다. 사회를 통해서 사람은 질서 있고 안정적으로 살 수 있게 되며 이것을 통해 하나님의 자연법과 자연적 자유가 성취된다. 이것은 전통적인 칼뱅주의의 사법적 전제, 즉 사회나 공동체에 속하지 않은 인간, 도덕법에 의해 규율되지 않은 인간은 사람을 악하게 만들어서 결국에는 짐승처럼 변하게 한다는 주장을 바탕으로 하는 것이다. 사회는 자연법적 원칙들을 강화시켜주고 사람들을 타락한 자연적 자유의 영역에서 시민적이고 연대적인 자유의 영역으로 옮겨준다.

그런데 여기서 더 나아가서 신대륙의 청교도들은 하나님께서 자신들을 특별히 부르셨으며 특히 그들의 새로운 사회 체제를 통하여 하나님께서 자신의 섭리를 이루도록 하신다고 믿었다. 하나님께서 그들과 특별한 언약 관계를 맺으셨으며 이스라엘처럼 선택된 민족으로 부르셨다는 것이다. 그래서 그들은 자신이 열방의 빛이며 그리스도 왕국의 표상이라고 주장했고 이 주장에 따라서 하나님께서 자신들에게도 옛날 이스라엘 왕국에 하셨던 것처럼 언약을 충족할 때 축복하시고 언약을 지키지 않을 때 벌하실 것이라고 생각했다.¹⁶⁰⁾

159) Witte, 294.

160) Ibid., 295-296.

청교도 식민지인들은 자신들의 새로운 공동체를 이루면서 하나님과 서로 서로에게 이러한 사회언약에 대한 충성 서약을 했다. 17세기 뉴잉글랜드의 기록을 보면 이러한 서약이 백여 개가 넘었다는 것을 알 수 있다. 식민지가 오래되어 다음 세대에 이르자 이 서약은 전보다 더 길어지고 더 자세해졌으며 종종 정부의 활동을 정의하는 시민 언약과 합쳐지기도 했다.

사회 언약은 뉴잉글랜드 청교도들이 다른 칼뱅주의자와 비교할 때 가장 두드러지게 발전시킨 부분이었다. 뉴잉글랜드에서 사회 언약은 거룩한 사회 공동체를 건설하기 위한 것이었고, 그 공동체 건설은 올바른 교회를 세우는 것을 통해 개인의 경건을 추구하고 달성하기 위한 틀을 만드는 것이었다. 개인 은혜 언약에 입각한 거룩하고 경건한 삶의 달성은 홀로 되는 것이 아니고 함께 이루어지는 것이며, 이것이 공동체 전체의 도움과 격려에서 이루어진다면 교회뿐만 아니라 사회 전체가 하나님의 바른 사회 공동체로 확실하게 된다는 의미였다.¹⁶¹⁾

뉴잉글랜드에서 사회 언약에 참여하는 것은 완전히 자발적으로 합의하에 이루어졌다. 개인이 공동체에 들어오는 것과 공동체가 유지되는 것에 있어서 자발적인 참여는 필수적이었다. 어떤 사람도 공동체에 참여하도록 강요될 수 없었으며 어떤 사람도 그에게 무례하게 느껴지는 언약을 하도록 강요될 수 없었다. 또한 어떤 공동체도 무례하게 강제로 사람을 받거나 거부할 수 없었다. 자발적으로 언약에 참여하는 사람들은 선행을 베풀고 공동체의 규율을 따르는 조건을 지켜야 했다. 청교도들은 공적인 선행을 무척 중요하게 생각했다. 자선과 공공 봉사에 열정적인 사람은 칭송을 받았다. 무례함과 사치스러움은 지탄을 받았다. 이들은 이러한 주장을 말로만 이야기하지 않고 선한 사마리아인을 표상으로 삼아 적극적으로 실천

161) 원종천, 222.

했다. 청교도들은 위험에 처하거나 도움을 필요로 하는 이웃을 돕지 않은 사람을 처벌했으며 공공 신탁 기금을 만들고 극빈자와 이민자들을 위한 노동 프로그램을 만들었다. 이들은 빈민, 노약자, 장애인 구제 체계를 발전시켰으며 학문적, 직업적 교육 기관을 설립했다. 또한 청교도들은 사회적 규율과 공공선을 중요하게 여겼다. 청교도에게 사회 언약은 엄숙하고 신성한 보호 아래 있는 것인 동시에 무시무시한 최고 법정의 아래에 있는 것이었다. 이러한 믿음은 청교도들의 사소하고 개인적인 일상 하나하나에 우주적 의미를 부여했다. 삶의 모든 문제가 하나님의 법정 안에서 심판받는 것이라는 믿음은 청교도들로 하여금 더욱 자신을 채찍질 하게 만들었으며 이 믿음으로 인하여 멈추지 않는 개혁과 사회 언약의 갱신에 대한 믿음은 이들의 지속적인 테마가 되었다.¹⁶²⁾

청교도 신자들은 이전의 칼뱅주의 견해와 마찬가지로 하나님께서 교회에게 말씀을 통한 영적인 힘을 주셨다고 생각했다. 교회는 복음을 선포하고, 성례를 집전하고, 젊은이를 가르치고, 불의에 대해 예언할 능력을 가지고 있다. 이러한 행동을 통해 교회는 공동체의 모든 구성원을 사랑과 자비와 선행이라는, 언약된 의무로 이끌게 된다. 대부분의 17세기 뉴잉글랜드 청교도들은 교회에 대해서 회중교회적인 이해를 가지고 있었기 때문에 각 교회가 자족적인 공동체이며 마을과 자치주의 사람들이 모인 공동체라고 생각했다. 각각의 회중 교회들은 동일한 마음을 가진 신자들과 하나님 사이의 자발적 언약으로 모인 조직체였다. 교회의 언약은 자발적으로 교회 공동체에 참여한 각 구성원들의 종교적 자유를 정의하는 법적 구조였다. 많은 17세기 뉴잉글랜드 청교도 교회는 이러한 언약에 의해 구성되었다. 처음 교회를 만든 사람들은 자신의 이름을 쓰고 언약문을 작성했으며 이후에 교회에 등록된 사람들은 이 작성된 언약에 서약을 하고 자신

162) Witte., 297-303.

의 이름을 써 넣도록 했다.¹⁶³⁾

대부분의 청교도 교회 언약은 교회의 치리와 규율에 있어서 민주주의적 체제를 적용할 것을 염두에 둔 것이었다. 온전한 교회 구성원은 목회자를 비롯한 다른 교회 사역자들의 선출에 참여할 수 있었으며 예배, 교육, 교리문답, 훈련 등 다양한 측면의 교회 일에 협력할 수 있었고 정기적인 회중 모임에 함께할 수 있었다. 1662년에 이르러서 대부분의 회중 교회는 민주적으로 참여하는 교인들을 두 단계로 확실하게 구분했다. 첫 번째는 세례 교인(baptized)이었으며 두 번째는 확증 교인(confirmed), 혹은 공언된 교인(professed)이었다. 세례교인은 교인이기는 하지만 나이, 혹은 다른 이유 때문에 아직 완전히 소통하는 교인이 되지 못한 사람이었다. 이들은 예배와 세례와 교리문답과 자선에는 참여할 수 있었지만 성체에는 참여하지 못했으며 회중 모임이나 선출에도 참여할 수 없었다. 신앙이나 행동이 교회의 근본적 언약에서 벗어난 교인은 회중의 규율을 받아야 했으며 이것은 전통적인 칼뱅주의에 바탕을 두고 있긴 했지만 뉴잉글랜드 청교도만의 독특한 요소가 추가되었다. 이들은 죄를 개인적이거나 가벼운 죄와 공동체적이고 중대한 죄로 구분했다. 가벼운 죄들은 다른 사람에게 심대한 타격을 주지 않는 죄, 이를테면 탐욕, 사치, 욕욕, 자위행위, 증오, 질투 등이었으며 중죄는 범죄이거나 타인에게 모욕을 주는 행위, 즉 욕설, 저주, 주일을 지키지 않는 것, 주정, 싸움, 명예훼손 등이었다.¹⁶⁴⁾

교회적 규율은 교회가 국가에 의해서 운영되는 사법적, 민법적 규율과 대치되는 것이 아니라는 생각을 바탕으로 유지된다. 뉴잉글랜드 회중 교회들은 국가 권력이 사용하는 것과 같은 공식적인 재판정이나 증거와 절차에 관한 세부적인 규칙을 사용하지는 않았다. 심지어는 이전의 칼뱅주

163) Ibid., 303.

164) Ibid., 304-307

의 교회들이 설치했던 종교재판소조차도 설치하지 않았다. 전통적인 칼뱅주의 교회는 종교재판소를 설치하여 많은 사람들이 그러한 사건들을 보고 판결을 내릴 수 있도록 했지만 뉴잉글랜드 청교도들은 대부분 17세기 후반까지도 종교재판소를 설치하지 않았다. 판결을 받는 사람은 국가 재판소의 판결과 교회법의 판결을 동시에 받았으며 이론적으로 국가와 교회는 완전히 분리된 체제 아래에서 분리된 판결을 내렸다.¹⁶⁵⁾

하나님께서 말씀의 영적인 힘을 맡기신 것이 교회라면 하나님께서 겸으로 표현되는 세속적인 힘을 맡기신 곳은 바로 국가였다. 청교도들은 칼뱅주의 전통을 따라 국가의 통치자는 하나님의 대리인으로서 세상에 온 것이라고 주장했다. 그들은 하나님의 영광과 통치권을 대표하고 반영하기 위해 부름 받은 사람들이다. 그들은 하나님의 정의, 자비, 규범, 선행을 보여주고 하나님과, 사람들과, 그들 자신을 향한 세 가지 언약을 지키기 위해 그 직임을 받았다. 따라서 정치 지도자들은 일반적인 사람들에게 부여된 사회 언약, 교회 언약의 의무 이상의 세 가지 특정한 의무를 가지게 된다. 이 의무는 정치 언약에 따른 것이며 그 내용은 다음과 같다.¹⁶⁶⁾

첫 번째 의무는 정치 지도자들이 자연법을 국가의 실정법에 적용할 의무이다. 청교도들은 칼뱅주의자들과 마찬가지로 십계명을 자연법과 같은 것으로 묘사하며 정치 지도자를 십계명의 관리인으로 간주했다. 따라서 국가의 실정법은 십계명의 전반부 계명들과 후반부 계명을 바탕으로 하여 하나님과 사람 사이의 관계를 온전하게 하고, 사람과 사람들 사이의 관계를 온전하게 하는 것으로 여겨졌다. 전반부 계명들에 근거하여 국가의 통치자는 우상숭배, 이단행위, 신성모독 등을 처벌해야 했으며 또한 후반부 계명들에 근거하여 국가 권위에 대한 모든 종류에 불복종과 인간에 대한 모든 종류의 악행을 처벌해야 했다.

165) Ibid., 307

166) Ibid., 307-308.

정치 지도자들의 두 번째 의무는 통치 받는 사람들의 자유와 의무를 증진시키고 보호해야 하는 것이었다. 사람들이 통치자를 위해 만들어진 것이 아니라 통치자가 사람들을 위해 만들어진 것이다. 하나님께서 정치 지도자들에게 통치권을 주시고 사람들로 하여금 그들에게 복종하게 하신 것은 이 체제를 통하여 사람들의 행복을 증진시키기 위함이었다. 이러한 행복은 오직 사람이 어떠한 합제나 탄압 없이 자신의 자유와 권리를 누릴 수 있을 때 얻어질 수 있다. 그래서 많은 뉴잉글랜드 청교도 공동체들은 매사추세츠의 『자유와 몸체』 등과 같은 자세한 권리 청원을 발전시켰다.

세 번째로, 정치 지도자들은 사회 언약을 위한 영속적인 개혁의 옹호자이자 기폭제가 되어야 한다. 지도자가 개혁 사상을 가지고 있지 않고 개혁에 충실하지 않으면 개혁은 그 의미와 목적을 잃어버리게 된다. 지도자들은 그들의 통치력과 법을 통해서 공동체가 사회 언약에서 발견한 언약의 이상에 이르도록 이끌어야 한다. 이것은 종종 법 자체가 계속해서 갱신되고 수정되어야 한다는 것을 말한다. 가장 필요한 것은 바로 법의 개혁과, 세상을 개혁할 더 많은 법인 것이다.¹⁶⁷⁾

3. 국가와 교회의 분리와 협력

국가와 교회의 분리에 대한 신학적 사상은 교회 언약과 정치적 언약에 대한 사상과 밀접한 관련을 가지고 있다. 청교도들은 국가와 교회가 서로 분리된 언약 체제라는 사실을 확신하고 있었다. 칼뱅이후로 내려온 회중 교회의 언약 신앙과 회중에게 주어지는 자치적 권리의 개념은 당시 유럽 전역의 프로테스탄트 교회에 익숙한 것이었기 때문이다.¹⁶⁸⁾ 교회 지도자들은 정치적 지위를 맡는 것이 금지되었으며 배심원으로 재판에 배석하는

167) Ibid., 308-309

168) 정만득, 116.

것도 금지되었고 정부 정책을 간섭하거나 선거에서 특정 후보를 지지하거나 비난하는 것도 금지되었다.

그러나 이런 분리 원칙에도 불구하고 교회와 국가는 매사추세츠 청교도 사회에서 여전히 밀접한 관계를 맺고 있었다. 청교도들에게 교회와 국가는 근본적으로 불가분의 관계에 있는 체제였다. 각각의 체제들은 하나님의 통치를 실현하는 도구로서 공동체에 언약의 이상을 실현하고 유지하기 위해서 사용되는 것이기 때문이다. 17세기 뉴잉글랜드의 청교도들이 제정한 법과 정책 중에 교회와 국가의 협력과 조직화를 촉진하는 법이 많다는 것은 이러한 주장을 뒷받침해 준다. 교회와 국가가 조직적으로, 그리고 이론적으로 분리되어 있다고 해도 실제로는 국가가 회중 교회와 회중교회의 목회자들을 물질적으로, 또 도덕적으로 도와주었다. 마찬가지로 교회 역시 국가에게 물질적인 도움을 주었으며 장소를 제공해 주었다. 그러나 이러한 교회와 국가 사이의 관계는 18세기를 지나자 매사추세츠를 비롯한 뉴잉글랜드 식민지들에서 증가되는 종교적 다양성 때문에 점점 유지되기 어려워졌다. 십일조 헌금을 예로 들면, 모든 사람이 회중 교회 교인일 때에는 회중 교회의 교구와 행정구역이 일치했기 때문에 세금을 징수하면서 십일조를 징수했다. 그러나 18세기에 이르면서 회중교회 외에도 다른 교단의 교회 신도가 늘어나고, 종교 활동을 충실하게 수행하지 않는 사람이 생기면서 점차 자신들이 내는 십일조 헌금이 국가를 통해서 자동적으로 회중 교회에 들어가는 것을 반대하기 시작했다. 결국 여러 차례에 걸친 분란과 논쟁 끝에 19세기 초에 이르러서 전통적인 십일조 징수 시스템은 뉴잉글랜드 전체에서 완전히 사라지게 되었다.¹⁶⁹⁾

국가와 교회의 관계가 분리와 협력 사이에 균형을 취하는 것임을 주장하는 것을 넘어서 뉴잉글랜드 청교도들을 국가와 교회의 적합한 통치 형

169) Witte, 310-313.

태를 실용적으로 발전시켰다. 존 애덤스는 헌법을 만드는 업무에 참여하는 사람들은 그들이 하나님을 만나거나 천상의 영감을 받은 채 해서는 안 되며 헌법과 정부는 오직 이성과 인식을 통해서만 만들어져야 한다고 주장했다. 그에게 헌법은 오직 인간의 삶, 태도, 사회, 정치에 관련된 실험이었다. 또한 그는 법에는 언제나 영광스러운 불확실성이 있다고 주장했다. 다만 한 가지 확실히 변함없는 요소가 있다면, 그것은 인간 본성의 사악함이다. 청교도들은 모든 사람이 타락했으며 죄의 성질을 가지고 있다고 믿었다. 모든 사람은 이기적인 태도, 욕심, 부정한 마음에 쉽게 흔들린다. 국가의 지도자와 교회의 지도자는 특히 방종과 같은 죄악의 유혹에 위험하다. 권력은 특히 도취되기 쉬우며 남용되기 쉽기 때문이다. 그래서 뉴잉글랜드의 청교도들은 이것을 감안하여 여러 가지 안전장치를 만들었다.¹⁷⁰⁾

청교도들은 국가나 교회의 지도자들이 유혹에 빠지지 않도록 여러 가지 수단을 강구했다. 이들은 먼저 모든 지도자들인 가능한 본성적인 죄악으로부터 벗어나서 경건한 인격을 함양하도록 했다. 두 번째로 이들은 국가나 교회 지도자들의 재임 기간을 제한했다. 세 번째로 청교도들은 “자기 제한”이라 일컬어지는 자신들만의 공화적인 국가와 교회의 통치 체제를 발전시켰다. 이들은 교회나 국가 조직의 모든 결재가 한 사람에게 집중되는 것을 지양하였다. 대신 이들은 각각의 조직 구조가 서로를 견제할 수 있도록 했다. 네 번째로 청교도들은 규약과 법규들을 발전시켜서 통치자가 자기 재량에 따라 행동하는 것을 제한했다. 다섯 번째로 청교도들은 국가와 교회를 위해 “연방주의자”의 통치 구조라 일컬어지는 체제를 사용했다. 이에 따라 국가와 교회는 연방주의적 통치 구조를 취하게 되었다. 마지막으로 청교도들은 교회와 국가의 지도자를 선출할 때 정기적으로 모

170) Ibid., 314.

여서 민주적인 방식으로 선출했다.¹⁷¹⁾

4. 정리

청교도들이 가진 계약의 자유사상과 자유의 계약사상은 미국의 헌정주의가 자라는 비옥한 토양이 되었다. 17세기 청교도들에 의해 발전한 기초적인 헌법 사상과 제도들은 18세기를 위한 자리를 제공해 주었다. 이 사상과 제도들은 청교도 설교자나 정치 지도자들에게만 지지받고 영향을 준 것이 아니었다. 청교도 신앙을 지지하지 않는 사람들도 이들의 영향을 받았다.

청교도 헌법 사상은 이후의 18세기와 19세기 미국 정치사상을 통해 계몽적 자유주의자와 시민적인 공화주의자의 사상에 영향을 미쳤다. 다양한 계몽적 자유주의자들은 자연적 인간과 자연법에 대한 청교도의 사상에서 자신들의 자연 국가와 자연적 자유사상을 유추해 내었으며 청교도의 사회 언약 사상과 정치적 언약 사상에서 자신들의 사회 계약론과 정치 계약론의 초안을 찾아내었다. 또한 이들은 국가와 교회의 분리에 대한 청교도의 사상에서 국교의 폐지와 종교 자유의 기초를 발견했다. 한편 시민적 공화주의자들도 엄정하고 신성한 보호를 위해 선택된 민족이라는 청교도의 사상을 신성한 감화 아래에 있는 미국 민족주의로 탈바꿈시켰다. 또한 이들은 청교도들의 이상적인 언약 공동체 개념을 재해석하여 공공질서와 공공선에 대한 이론으로 발전시켰으며 청교도의 영적인 재탄생과 개혁에 대한 주장을 공화주의적 회복과 도덕적 개혁에 대한 일반적 요구로 변화시켰다. 몇몇 청교도 헌법 제도들은 계속된 변화에도 불구하고 이후의 새로운 연방과 국가 헌법으로도 여전히 남아있게 되었다. 청교도 칼뱅주의

171) Ibid., 315-318

자들의 근본 사상은 미국의 질서 잡힌 자유와 정연한 다원주의 실험을 만들어내었다. 미국의 종교적, 교회적, 조직적, 그리고 정치적인 자유는 청교도의 양심, 고백, 공동체, 연방 사상에 근거를 둔 것이었다. 미국의 종교적 고백적, 사회적, 정치적 다원주의 역시 청교도의 신성한 통치권과 창조 질서 사상에 바탕을 둔 것이었다.

뉴잉글랜드 헌법은 칼뱅에서부터 영국 칼뱅주의자들을 거쳐서 이어지는 하나의 긴 흐름이 만들어낸 결실이다. 이들은 칼뱅과 영국 청교도들의 사상을 받아들이는 동시에 신세계라는 환경적 요인을 통해서 더 높은 수준으로의 발전을 이루어냈다. 기존의 사상과 기존의 체계가 있는 곳에서는 개혁이 시도되어 성공하더라도 전면적인 변화를 이루어내기는 무척 어렵다. 그러나 북아메리카는 완전히 새로운 대륙이었으며 이곳으로 이주한 영국의 청교도들은 유럽과 영국 칼뱅주의의 유산을 완전히 새로운 모습으로 쌓아 나갔다. 새로 이주한 땅에서는 한 사람 한 사람의 노동력이 귀했기 때문에 개인의 목소리가 커질 수밖에 없었다. 이러한 상황은 개인의 권리를 존중하고 보호하는 뉴잉글랜드 청교도 특유의 사상을 발전시키는 밑거름이 되었다. 또한 아무런 지배 체제가 없는 곳에서 자신들만의 공동체를 운영해야 했기 때문에 『플리머스 계약』을 시초로 하여 『자유の本체』 등과 같은 약정을 발전시켰으며 이것은 훗날 성립되는 헌법의 바탕이 되었다.

18세기의 뉴잉글랜드는 실제적 상황에서 실험이 이루어졌던 헌법이론의 실험실이었다. 이곳에서 이루어졌던 근대 입헌주의의 형성 과정은 모범이 될 만한 것이었다. 뉴잉글랜드의 원시적 헌법은 한 편으로는 영국의 헌법 전통¹⁷²⁾에서 출발한 것이지만 다른 한편으로는 영국으로부터 독립

172) 영국은 오늘날까지 성문 헌법을 가지고 있지는 않지만 헌법국가의 중요한 특징을 모두 갖추고 있다. 또한 헨리 8세 이후로 형식을 갖춘 입법절차가 완비되었으며 대헌장, 권리청원, 인권선언 등은 헌법적 지위를 가지는 근본법의 역할을 하고 있다.

하여 실천적인 헌법행위를 통해 만들어진 것이었다.¹⁷³⁾ 뉴잉글랜드 청교도들은 완전히 새로운 세계, 아무런 제약이 없는 자유로운 땅에서 영국의 법사상을 발전적으로 계승하여 최초의 독자적인 헌법 체계를 수립했다. 뉴잉글랜드 청교도들의 헌법체계는 후일 이들이 영국의 한 식민지에서 벗어나서 하나의 독자적인 국가를 이룬 뒤에도 계속해서 이들의 헌법에 남아 있게 되었다.

173) 한스 포르렌더, 『헌법사』, 김성준 역 (서울: 투멘, 2009), 55.

V. 결론

A. 평가와 전망

이상의 내용을 통해 칼뱅으로부터 뉴잉글랜드 청교도까지 이어지는 인권 개념과 그 인권 개념을 뒷받침 하는 헌정주의의 탄생을 조망해 보았다. 또한 루터를 통해 제시되고 칼뱅을 통해서 확인된 종교 개혁적 주장이 교회와 국가 사이의 관계를 어떻게 재편하였으며 그러한 재편이 영국과 뉴잉글랜드의 상황에 어떠한 영향을 끼쳤는지를 살펴보았다.

칼뱅과 칼뱅주의자들의 사상은 현대 한국 사회의 근간이 되는 헌법과 그 헌법을 바탕으로 하는 다양한 법체계에 지대한 영향을 끼쳤다. 물론 이러한 주장이 지나친 비약이라는 반론이 제기될 수 있다. 헌법 사상은 칼뱅주의의 영향만을 받은 것 아니며 다양한 사상과 여러 전통의 총체이기 때문이다. 그러나 여기서는 헌법이라는 개념 자체가 전부 칼뱅으로부터 유래한 것이라는 주장을 하는 것이 아니며 그럴 생각도 갖고 있지 않다. 여기서 논증한 칼뱅과 그 후계자들의 사상을 보면 현대 우리나라의 헌법과 자유민주사상의 근본을 이루고 또 발전 과정에서 자양분이 되었던 사상과 전통들 중에서 이들의 사상이 중요한 역할을 했음을 알 수 있다. 루터에서 시작된 종교 개혁 운동은 칼뱅에 의해서 구체화되고 체계화 되었다. 이렇게 만들어진 칼뱅의 체계는 이후 “칼뱅주의” 후계자들을 통해서 하나의 관념적 틀로 이어졌다. 시대와 상황에 따라서 각자가 영향을 미친 영역은 조금씩 달랐지만 이들 모두는 칼뱅주의의 연속적인 흐름 안에 있었으며 칼뱅주의의 울타리 안에서 동일한 목소리를 냈다.

칼뱅이 주장했던 종교적 권리 역시 마찬가지였다. 칼뱅은 모든 사람이

가지고 있는 고유한 양심의 권리를 주장했으며 이를 통해서 개인의 종교적 권리 사상을 펼쳤다. 물론 칼뱅의 주장이 모호하며 일부 예외의 경우를 제외하면 체제에 대한 어떤 형태의 저항도 용납하지 않았기 때문에 온전한 권리 사상을 주장한 것으로 보기 어렵다는 반론도 타당성이 있다. 실제로 칼뱅은 바울서신에서 사도 바울이 주장한 권력자에 대한 무조건적 복종 논리를 그대로 차용하여 사용한다.¹⁷⁴⁾ 칼뱅이 주장한 종교적 자유는 오늘날의 종교적 자유를 기준으로 보면 미미한 것으로 보일 수 있다. 그러나 아무런 상황적 고려 없이 오늘날의 시각에서 과거의 사건을 평가하는 것은 잘못된 것이다. 칼뱅은 분명히 “자유”와 “권리”에 대해서 언급하고 있으며 이 권리는 이전의 중세 시대에는 거의 강조되지 않았던 사적 권리 (subjective rights)로써 주관적 개인의 존재를 명확하게 드러내고 있다. 또한 칼뱅이 자신의 권리와 자유사상을 옹호하기 위해 사용한 “그리스도인의 자유”개념은 이후 그의 후계자들에 의해 지속적으로 계승, 발전되었다.

칼뱅은 종교 개혁자로서의 사명을 받기 전부터 이미 법학자였으며 그 자신이 양심의 자유, 종교의 자유가 보장되지 않는 환경에 처했던 경험을 가진 사람이었다. 칼뱅은 각 사람이 가진 주관적 신앙을 중요하게 생각했으며 이것이 바로 그리스도인의 삶이 시작되는 출발점이라고 생각했다. 그래서 칼뱅은 자유롭게 신앙을 고백하는 것을 무엇보다도 중요하다고 주장했다. 칼뱅의 이러한 신념은 양심의 자유에 대한 주장으로, 더 나아가서 사상의 자유와 신체의 자유에 대한 주장까지 확장되었다. 물론 제네바 사역과 세르베투스의 처형을 거치면서 칼뱅의 ‘그리스도인의 자유’에 대한 신념은 다소 빛을 잃는 듯 느껴지기도 한다. 그러나 자유에 대한 칼뱅의 기본 원칙은 이후에도 변하지 않았으며 일부 영역, 즉 신체나 생활의

174) Quentin Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, (New York: Cambridge University Press, 1978), 192-193.

자유에 대한 법령들에 있어서는 오히려 더 자세하고 체계적으로 발전하기도 했다. 이러한 점에 비추어 볼 때 우리는 충분히 칼뱅을 현대적 자유, 인권과 그에 근거를 둔 헌법의 기틀을 놓은 인물로 평가할 수 있다.

또한 칼뱅은 국가와 교회의 체제를 분리하고자 했다. 초기의 칼뱅은 교회와 국가와의 관계에 있어서 루터의 두 왕국론과 별 차이 없는 의견을 가지고 있었지만 제네바에서 자신이 직접 교회와 국가와의 관계를 구성하게 되면서 루터의 두 왕국론을 자신만의 독특한 방식으로 풀어내어 적용하기 시작했다. 칼뱅에게 교회와 국가는 각각 현세의 성도들에게 하나님께서 주신 도구였다. 국가는 사람들의 육체적인 생활을, 교회는 사람들의 영적인 생활을 위한 도구인 것이다. 그는 이 둘이 긴밀하게 연계되어야 하지만 동시에 구조적으로는 분리되어야 한다고 생각했다. 그래서 그는 제네바 시 의회와 재판소 외에도 따로 종교 의회와 종교 재판소를 설치해서 신앙적인 문제를 감독하려고 했다.

칼뱅의 이러한 태도는 그의 후계자들에게서 발전적으로 수용되었다. 대표적인 칼뱅주의 후계자이자 급진적인 사상가였던 밀턴은 칼뱅 사상의 발전적 수용을 가장 잘 보여주는 인물 중 하나다. 밀턴은 사상의 자유와 그 사상을 표현하고 그 사상에 따라 행동할 자유를 강력하게 옹호했다. 그의 주장들은 항상 격렬한 논란을 불러 일으켰기 때문에 그는 항상 논쟁 중심에 있었다. 밀턴은 양심의 자유와 사상의 자유에 대한 관념을 바탕으로 하여 모든 사람이 자유롭게 자신의 생각을 피력하고 자유롭게 자신의 생각에 따라 행동할 수 있는 권리를 보장받으려 했다. 교회와 국가와의 관계에 있어서도 밀턴은 “콘스탄티누스적”인 로마 가톨릭 교회를 비판했으며 영국에서 국교회로서 이와 동일한 체제를 가지고 있던 성공회 역시 맹렬하게 공격했다. 그는 교회와 국가의 완전한 분리, 국교의 철폐를 통해서 모든 신앙인이 자율 안에서 건강한 신앙, 성숙한 신앙을 함양할 수

있다고 생각했다. 밀턴에게 자유를 제한하는 갖가지 규범들은 율법적인 것이고 그리스도인의 자유를 방해하는 것이었다. 칼뱅과 마찬가지로 밀턴 역시 그리스도인의 자유 이론을 바탕으로 하여 신앙인의 자유로운 삶을 옹호했다.

영국 종교 개혁자들의 의지는 영국 종교 개혁과 중 가장 급진적이라 할 수 있는 뉴잉글랜드 이민자들에게 이어져서 새로운 형태의 발전을 이루었다. 뉴잉글랜드의 청교도들은 기존 체제가 거의 없는 곳에서 자신들만의 공동체를 이루고 살 수 있었다. 그렇기 때문에 이들은 단순히 이전의 종교와 체제를 개혁하는 것을 넘어서서 독자적인 헌법 체계를 만들어 낼 수 있었으며 자유와 인권에 뿌리를 둔 민권사상을 발전시킬 수 있었다. 특히 여성과 어린이들의 인권, 심지어는 인간으로 취급되지 않던 노예나 가축의 권리까지 세세하게 법으로 보호하는 것을 보면 현대 인권 사상의 뿌리가 여기에 있음을 잘 알 수 있다.

칼뱅과 칼뱅주의자들은 지금의 우리 사회와 우리의 관념 속에 있는 자유와 인권 사상의 토대를 놓았다. 또한 이들의 후계자인 뉴잉글랜드의 청교도들은 자유와 인권을 실제적으로 뒷받침하는 헌법을 수립했다. 이 헌법의 이념은 이후 미합중국의 헌법에도 그대로 반영이 되었으며 시민권과 시민적 자유의 천국이라 불리는 미국 사회의 기본적인 틀이 되었다.

B. 반영

한때 한국 기독교는 사회에서 가장 크고 가장 아름다운 예언자의 소리로 한국 사회의 올바른 방향을 제시했었다. 구한말의 교회는 신지식과 신

문물의 보고였으며 일제 식민통치 시대의 교회는 마지막 남은 국내 독립운동의 전진기지이자 국외 독립운동의 후방기지 역할을 했다. 당시 기독교는 한국 사회를 선도하는 위치에 있었으며 많은 사람이 기독교와 교회를 세상의 빛이자 소금이라고 생각했다. 경찰서 열 개를 세우는 것 보다 교회 한 개를 세우는 것이 더 낫다는 백범 김구 선생의 말은 당시 기독교와 교회의 위상이 어땠는지를 잘 보여주고 있다.

그러나 오늘날의 한국 교회는 이런 모습을 잃어버리고 말았다. 더 이상 기독교는 사회를 선도하지 못하고 있다. 뿐만 아니라 오히려 사회에서 소외되고 때로는 기독교 밖의 사람들로 부터 지탄받기까지 하고 있다. 예전에는 기독교가 굳이 노력하지 않아도 사회가 기독교와 소통하려고 했지만 이제는 기독교가 사회와 소통을 하려고 노력함에도 불구하고 온전히 소통하지 못하는 상황에 처하게 되었다. 현대 한국 기독교가 보여주는 많은 문제들 즉 성도의 감소, 수평이동 현상, 이단 사상의 창궐 등은 결국 한국 교회의 목소리가 더 이상 한국 사회에서 통하지 않기 때문에 발생하는 것이다. 교회의 선포가 세상 사람들이 듣기에 아무런 매력이 없기 때문에 성도가 감소하는 것이고 교회의 선포가 교회 안의 사람들 사이에서만 맴돌기 때문에 수평이동 현상만 일어나는 것이며 교회의 선포가 복음을 받아들인 사람에게마저도 혼란을 주기 때문에 이단 사상이 창궐하는 것이다.

오늘날 한국의 교회는 사회와 너무나도 분리되어 있다. 앞서 지적한 대로 교회는 사회와 제대로 소통하지 못하고 있으며 공적인 영역(public sphere)으로부터 동떨어져 있다. 이것이 종교 개혁자들의 이념에 비추어 볼 때 옳은 것인가? 절대로 그렇다고 볼 수 없다. 종교 개혁자들이 활동하던 시기와 지역, 즉 16세기의 유럽 사회는 사회 전체가 기독교화 되어 있었다. 당시의 종교 개혁자들이 주장한 국가와 교회의 분리는 글자 그대로

로 국가 체제와 교회 체제를 분리한다는 것이었다. 종교 개혁자들은 진정한 그리스도인의 자유, 진정한 신앙의 자유를 위해서 국가 체제, 사회 체제와 교회 체제를 분리시키려 했다. 그들이 보기에 국가에 귀속된 교회, 국가로부터 각종 권한과 혜택을 부여받는 교회는 곧 국가의 종노릇을 하는 교회였다. 국가 체제와 교회 체제의 통합은 교회로 하여금 국가가 허락하는 세속적인 즐거움에 눈이 멀어 하나님을 섬기지 못하고 국가를 섬기도록 만들고 있었다. 그래서 칼뱅과 같은 종교개혁자들과 그 후예들은 교회 체제와 국가 체제, 교회 체제와 사회 체제를 분리시키고자 했다. 그러나 우리가 자리한 현대 한국 사회는 그렇지 않다. 현대 한국 사회는 기독교 사회가 아니며 현대 한국 사회의 체제와 교회의 체제는 이미 분리되어 있다. 이미 국가 체제와 교회 체제가 분리되어있는 한국의 상황에서 국가와 교회를 분리시킨다는 말은 국가와 기독교를 분리시킨다는 말로 받아들여 질 것이다. 국가와 교회의 관계에 대한 종교개혁자들의 주장은 이 같은 시공간의 차이, 상황의 차이를 고려해서 해석되어야 한다.

루터와 칼뱅이 사회 체제와 교회 체제를 분리하고자 한 것은 교회의 사역에 자율성을 부여하기 위함이었다. 오직 예수님만이 진정한 교회의 왕이 되신다는 복음의 가르침을 사회의 모든 영역에 올바르게 전달하기 위함이었다. 당시의 교회는 교회의 체제가 사회 체제, 특히 유럽의 여러 국가들과 유착되면서 썩어 들어가고 있었다. 종교 개혁자들은 이러한 상황 속에서 복음을 온전히 전파하기 위해서 교회와 사회의 분리를 주장한 것이다. 교회 체제와 사회 체제의 분리는 복음을 온전케 하기 위한 수단일 뿐 종교 개혁자들의 진정한 목적이 아니었다. 바른 복음을 회복하는 것, 하나님의 말씀이 사회 속에서 크고 아름답게 울리도록 하는 것이 바로 종교 개혁자들의 진정한 목적이었다.

앞서 진단한 대로 현대 한국 교회는 사회와 점차 유리되어가고 있으며

이같은 현실 때문에 교회는 많은 문제점을 노출하고 있다. 더욱 큰 문제는 이렇게 해서 노출된 문제들이 다시 교회와 사회 사이의 소통을 방해하는 요인으로 작용하는 악순환이 계속된다는 것이다. 소통의 부재로 인한 문제와 그 문제로 인한 소통의 부재가 반복되는 이 악순환이 계속 이어진다면 곧 교회는 완전히 세상을 잃어버리고 흡사 중세 유럽의 유대인 격리 구역인 게토(ghetto)처럼 되어버릴 것이다. 교회는 세상과 소통해야 한다. 하나님께서는 우리에게 세상의 빛과 소금이 되어 온 세상 사람들을 제자로 삼을 사명을 주셨다. 교회가 세상과 소통하지 못하고 이 사명을 잃어버린다면 그것은 곧 교회의 존재 가치가 사라지는 것이다.

현대 사회에서 교회가 목소리를 내고 사회의 다른 영역과 소통하기 위해서는 교회의 복음이 공공의 영역으로 나아가야 한다. 현대 사회는 예전처럼 하나의 가치, 하나의 틀에 의해서 움직이지 않는다. 현대 사회의 모든 주제들은 공공의 영역에서 여론의 소통과 흐름에 의해서 결정된다. 그리고 이 결정을 통해 모든 법과 질서와 행동이 만들어진다. 공공의 영역은 결코 독선이나 강요에 의해서 만들어지지 않는다. 공공의 영역은 오직 이성의 공적인 사용(public use of reason)에 의해서만 만들어지며 이러한 공공적 질서에 따라 흘러간다. 기독교가 현대 사회에서 점차 소외되고 소통의 방편을 하나씩 잃어버리기 시작하는 것은 기독교가 공공의 영역에서 소외되고 있기 때문이다. 기독교의 중심, 즉 하나님의 말씀은 분명한 보편성을 가지고 있다. 만약 이 보편적 복음을 사회의 다른 영역에 있는 사람들에게 공공의 영역에서 온전하게 보여줄 수 있었다면 지금과 같은 소통의 문제는 결코 발생하지 않았을 것이다. 우리는 보다 나은 논증, 보다 합리적인 근거를 가지고 공공의 영역에서 바로설 수 있는 기독교를 만들어가야 한다. 기독교가 공공의 영역에서 보다 합리적으로 사회와 소통할 수 있는 자리를 만들어야 한다.

최근 공동체주의 윤리학자 마이클 샌델(Michael Sandel)교수의 하버드 대학 강의를 출판한 책인 『정의란 무엇인가(Justice)』가 몇 주 동안 베스트셀러 1위를 해서 화제가 된 적이 있다. 일반적으로 베스트셀러 상위권에 오르는 책은 자기계발서나 재테크 관련 서적, 소설 등이다. 그런데 교양 수준이라고는 하지만 철학서라고 할 수 있는 윤리학 책이 수 주 동안 베스트셀러 자리를 지킨 것이다. 이런 현상은 어떤 의미를 가지고 있는가? 많은 사람이 다양한 시각을 가지고 여러 가지 분석을 내놓았다. 분석은 제각각이었지만 공통적으로 전제하는 것은 바로 현대 한국 사회에서 도덕, 인권, 윤리에 대한 문제가 이슈가 되고 있으며 많은 사람들이 이런 문제에 관심을 가지고 있다는 사실이었다.

한국은 일찍이 헌법과 인권, 그리고 이것을 바탕으로 한 민주주의 정치 체제를 확립했다. 하지만 한국의 헌법과 인권과 민주주의는 한국인들 스스로가 사상과 관념의 발전을 통해 이룩한 것이 아니었다. 의식은 구한말의 수준에 머물러 있는 상태에서 갑작스런 광복 덕분에 서양의 제도를 이식하기만 했을 뿐이었다. 그렇기 때문에 한국이란 나라는 헌정국가, 민주국가의 제도를 완연하게 갖추고 있었지만 한국인들은 스스로가 민주 시민이라는 자각, 자유와 인권의 고유한 가치를 부여받았다는 자각을 하지 못하고 있었다. 그러나 2000년대에 들어서 한국 사회가 경제적, 문화적, 교육적으로 발전하면서 점차 이러한 상황이 바뀌기 시작했다. 많은 사람들이 자유와 인권에 대해서 관심을 가지기 시작했으며 헌법과 민주주의가 우리 사회에서 어떤 의미를 갖는지에 대해서 고민하기 시작했다. 단체 시위를 “빨갱이의 준동”에서 “정당한 항의의 수단”으로 생각하는 사람이 점점 늘어나기 시작했으며 일상생활의 사소한 권리들을 되찾기 위한 요구가 “밥 먹고 할 짓 없는 놈들이 하는 일”에서 “지극히 당연하고 정당한 일”로 여겨지기 시작했다. 한국 사회가 이제 민주적인 가치들에 대해서 눈을

뜨기 시작한 것이다.

바로 여기가 한국 기독교가 세상과 소통할 자리이다. 자유, 인권, 헌법은 기독교가 자신 있게 나설 수 있는 공공적 영역이다. 기독교는, 특히 개신교는 현대적 자유, 인권, 헌법, 민주주의 사상을 수립하는데 결정적인 공헌을 했다. 프로테스탄트, 특히 칼뱅주의자들은 고백적 신앙 사상을 바탕으로 모든 사람이 하나님으로부터 사명을 받은 행위 주체라는 사상을 널리 전파했다. 이들은 모든 사람이 각자 하나님께서 주신 세 가지 역할, 즉 왕과 제사장과 예언자의 역할을 받았기 때문에 고유한 자유와 권리를 가지게 된다고 주장했다. 이러한 주장은 종교 개혁 사상의 기치 중 하나인 ‘그리스도의 자유’ 관념과 함께 개인의 자유와 권리를 크게 신장시키는 결과를 가져왔다. 또한 칼뱅주의자들은 기존의 자연법사상을 종교 개혁적 논거를 가지고 해석하여 인권이라는 개념을 창출해냈다. 이 개념은 처음에는 종교 개혁자들을 탄압하는 기존 법 체제를 논박하기 위해서 사용되었지만 후에는 개인에 대한 모든 종류의 탄압에 대한 권리 개념으로 확장되었다. 또한 칼뱅주의자들은 루터의 두 왕국론을 바탕으로 교회와 국가의 체제를 분리했다. 이들은 국가에 편입된 교회, 또는 국가와 하나된 교회는 콘스탄티누스적 폭압이라고 비판하면서 국가의 체제와 교회의 체제가 분리되어야 함을 역설했다. 오늘날 우리나라를 비롯한 많은 현대적 민주국가들이 국가 체제와 교회체제를 분리하여 서로의 자율성을 보장하게 된 것은 칼뱅주의자들의 영향이라 할 수 있다. 마지막으로 칼뱅주의자들은 헌법사상의 성립에도 큰 영향을 주었다. 미국 헌법의 바탕이 되는 매사추세츠 헌법과 그 이전에 작성된 자유의 본체 등은 칼뱅주의 언약 사상과 권리 사상을 근거로 성립된 것이었다. 초기 뉴잉글랜드의 제도와 법제에는 칼뱅주의의 고백이 깊이 녹아 있었기 때문에 뉴잉글랜드 공동체는 그 자체로 칼뱅주의에 바탕을 둔 공동체였다.

기독교 사상은 현대 민주시민사회가 자라난 토양이다. 기독교는 자유와 인권과 헌정주의에 영양분을 공급했다. 때문에 오늘날 한국 사회에서 오고가는 인권과 민주주의에 대한 담론들은 사실상 기독교의 안마당이라 할 수 있다. 기독교가 없었다면, 칼뱅과 그의 기치를 따라 역사의 거대한 수레바퀴를 돌렸던 칼뱅주의 후계자들이 없었다면 지금 우리가 이야기하는 인권과 민주주의도 존재하기 어려웠을 것이다. 우리는 이러한 우리의 강점을 적극 활용할 수 있어야 한다. 우리의 영역에서 우리의 목소리를 높일 수 있어야 한다. 우리의 영역에서 이루어지는 논의에 참여해야한다. 그렇게 할 때에 비로소 우리는 점차 자신 속으로 함몰되어 가고 있는 한국 교회를 세상에서 바로 세우고 온전한 하나님의 복음을 선포할 수 있게 될 것이다.

참고문헌

외국어 단행본

- Berman, Harold. *Law and Revolution II*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2006.
- Dommen, Edward, *John Calvin Rediscovered*. London: Westminster John Knox Press, 2007.
- Johnson, William. *John Calvin: Reformer for the 21st Century*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2009.
- Skinner, Quentin. *The Foundation of Modern Political Thought*. New York: Cambridge University Press, 1978.
- Tuck, Richard. *The Rights of War and Peace*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Witte, John. *The Reformation of Rights*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- _____. *Law and Protestantism*. KY: Cambridge University Press, 2010.
- Wolfe, Don. gen. ed. *Complete Prose Works of John Milton*. New Haven CT: Yale University Press, 1953-1985.

한글 번역본

- 그래함, 프레드. 『건설적인 혁명가 칼뱅』. 김영배 역. 서울: 생명의 말씀사, 1993.

- 모로아, 앙드레. 『영국사』. 신용석 역. 서울: 기린원, 1997.
- _____. 『미국사』. 신용석 역. 서울: 기린원, 1978.
- 밀턴, 존. 『아레오파가티카』. 박상익 역. 서울: 조합공동체 소나무, 1999.
- 방델, 프랑수아. 『칼뱅』. 김재성 역. 고양: 크리스찬 다이제스트, 1999.
- 벤데, 피터. 『혁명의 역사』. 권세훈 역. 서울: 시아출판사, 2004.
- 위티, 존. 『성례에서 계약으로』. 정경화 역. 서울: 대한기독교서회, 2006.
- 카우프만, 아르투어. 『법철학』. 김영환 역. 파주: 나남, 2007.
- 카이퍼, 아브라함. 『칼빈주의』. 박영남 역. 서울: 세종출판사. 1971.
- 칼뱅, 장. 『기독교 강요』. 고양: 크리스찬 다이제스트, 2003.
- _____. 『존 칼빈 성서주석: 출애굽기』. 서울: 성서교재간행사, 1980.
- _____. 『존 칼빈 성서주석: 창세기』. 서울: 성서교재간행사, 1980.
- _____. 『존 칼빈 성서주석: 시편』. 서울: 성서교재간행사, 1980.
- _____. 『존 칼빈 성서주석: 로마서』. 서울: 성서교재간행사, 1980.
- 툰, 피터. 『청교도와 칼빈주의』. 양낙홍 역. 서울: 기독교문서선교회, 2009.
- 포르렌더, 한스. 『헌법사』. 김성준 역. 서울: 투멘, 2009
- 『웨스트민스터 신앙 고백』 이광호 역. 서울: 도서출판칼뱅, 2007.

한글 단행본

- 김도균 외. 『법치주의의 기초』. 서울: 서울대학교 출판부, 2006.
- 박건택. 『칼뱅의 자유론』. 서울: 솔로몬, 2003.
- 박상익. 『밀턴 평전』. 서울: 푸른 역사, 2008.
- 박세환. 『존 칼빈의 신학사상과 설교』. 서울: 영문, 2001.
- 박영호. 『칭교도 실천신학』. 서울: 기독교문서선교회, 2002.
- 오만규. 『칭교도 혁명과 종교자유』. 서울: 한국신학연구소, 1999.
- 원종천. 『칭교도 언약사상: 개혁운동의 힘』. 서울: 대한기독교서회, 1998.
- 이양호. 『칼뱅: 생애와 사상』. 서울: 한국신학연구소, 1997.
- 정만득. 『미국의 칭교도 역사』. 서울: 비봉출판사, 2001.

한글 소논문

- 김인환. 「칼빈과 언약」, 『총신대 논총』 19호. 2000.
- 서요한. 「칭교도 운동의 기원과 발전」, 『역사신학 논총』 3. 이레서원. 2001.
- 오덕교. 「뉴 잉글랜드 칭교도의 건국이념 비교」, 『신복윤박사 은퇴기념 논문집』. 합동신학대학원대학교 2002.
- 이양호. 「칼빈의 인간론」, 『신학논단』 25호. 1997: 121-141.
- _____. 「칼빈의 세네카 관용론 주석 연구」, 『신학논단』 20호. 1992: 99-120.

- 이오갑. 「칼빈 500년」, 『신학사상』 통권 제 23호. 2009.
65-96.
- 이창우. 「칼빈의 정치사상 요약 해설」, 『개혁신학과 설교연구』
1집 3호. 1986.
- 이형국. 「칼빈의 법률관」, 『신학지남』 가을겨울호. 1978:
103-116.
- 박건택. 「칼뱅과 카스텔리옹에 있어서 양심의 자유」, 『신학지남』
여름호. 1999: 66-97.