



아우구스티누스가 본 정치의 의미와 한계

– 「신국론」 19권을 중심으로

The Limits and Significance of Politics in St. Augustine's City of God

저자
(Authors) 양명수
Myung Su Yang

출처
(Source) [한국기독교신학논총 62\(1\)](#), 2009.04, 133-157 (25 pages)
[Korean Journal of Christian Studies 62\(1\)](#), 2009.04, 133-157 (25 pages)

발행처
(Publisher) [한국기독교학회](#)
Korean Association Of Christian Studies

URL <http://www.dbpia.co.kr/Article/NODE06288366>

APA Style 양명수 (2009). 아우구스티누스가 본 정치의 의미와 한계. 한국기독교신학논총 , 62(1), 133-157.

이용정보
(Accessed) 이화여자대학교
203.255.***.215
2017/03/24 14:36 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

아우구스티누스가 본 정치의 의미와 한계

-『신국론』 19권을 중심으로

양명수

이화여자대학교 교수, 기독교윤리

들어가는 말

아우구스티누스는 다른 주제도 그렇지만 정치사상에 대해 체계적으로 글을 쓴 적이 없다. 그러나 학자들은 그의 국가관과 정치관을 알기 위해 『신국론』¹⁾ 19권에 주목하였다. 그곳에서 평화 문제를 다루며 국가 권력의 본질에 대한 집중적인 논의가 있기 때문이다. 410년에 고트족이 로마를 침탈한 후, 북아프리카의 로마 귀족 마르켈리누스는 역사적 위기를 감당할 책을 지성인들에게 써줄 것을 아우구스티누스에게 부탁하였고, 413년에 착수한 『신국론』은 426년 곧 아우구스티누스가 71세 되던 해에 완성되었다.²⁾ 아우구스티누스의 정치사상은 하느님의 도성(civitas Dei)이 어떤 질서를 가진 나라인지 설명하는 가운데 지상의 도성(civitas terrena)과 비교하면서 드러난다. 국가의 기원은 무엇인지, 그리고 그 목적은 무엇인지를 말하는 것이 곧 정치사상이라고 할 수 있다면, 『신국론』(De Civitate Dei)은 어떤 모습으로든 사회사상 혹은 정치사상과 연결될 수밖에 없다.³⁾ 왜냐하면 도성(civitas)이란 나라를 의미하는 것이기

- 1) 우리는 이 글에서 우리 말 번역본을 텍스트로 삼아 분석할 것이다. 아우구스티누스/성염역, 『신국론』(왜관: 분도출판사, 2004). 이런 중요한 고전을 우리말로 직접 보며 연구할 수 있는 기회를 준 성염 교수의 노고에 크게 감사드린다.
- 2) 저술의 역사적 배경에 관해서는 이석우, 『아우구스티누스』(서울: 민음사, 1995), 264-267. 피터 브라운/차종순 옮김, 『어거스틴, 생애와 사상』(서울: 한국장로교출판사, 1992), 439 이하 참조.

때문이다.

그런데 개념 정리를 하면서 이 글의 연구 범위를 분명히 해야겠다. 지상의 도성(civitas terrena)이 국가와 일치하는 개념은 아니다. **하느님의 도성(신국)과 지상의 도성은 국가와 교회 같은 현실 제도와 일치하지 않는다.** 현실은 모호하다.⁴⁾ 두 도성은 보이지 않는 집단으로서, 내면의 가치와 사랑에 따라 구분된다.⁵⁾ 그래서 하느님의 도성이나 지상의 도성은 종말에 가서나 그 실체가 드러날 집단이다. 반면에 **국가(regum terrenum)**는 인간이 살아가는 시간의 역사(saeculum)에서 보이는 현실적 실체로서 선인과 악인이 모두 속해 있는 정치 집단이다. 그러니까 현실적으로는 누구나 국가의 일원인면서 하느님의 도성에 속하거나, 멸망할 지상의 도성에 속하거나 하는 것이다. 물론 『신국론』에서 지상 도성을 국가와 같은 뜻으로 사용할 때가 많은데, 그때는 지상 도성이라는 말이 언제나 하느님의 도성과 대립하는 멸망할 나라의 의미로 쓰인 것은 아니라는 점을 유의해야 한다.⁶⁾ 이 문제에 대한 긴 논의, 즉 예를 들어 교회론이나, 교회와 국가의 관계 등에 관한 논의는 생략하고, 이 글에서는 국가와 정치 문제만 다룰 것이다.

우리는 아우구스티누스의 사상에서 기독교가 세상의 권력과 공동생활 방식에 대해 가질 수 있는 비판적 안목을 찾아볼 수 있다. 세상 권력을 신성화하지 않고 거리를 두고 보는 그의 관점은 정치권력에 대한 비판적 사유의 틀을 후대에 제공한다고 할 수 있다. 뿐만 아니라 아우구스티누스가 말하는 하느님의 도성은 단순히 장차 올 나라에 그치는 것이 아니라, **이상적인 공동체의 모습을 말하는 것이기 때문에 세속화된 현대 정치사상에 어떤 기준점 또는 지향점을 제공한다고 할 수 있다.**

3) 책 제목(하느님의 도성)은 시편에서 따온 것이고, 플라톤의 『국가』(Politeia)와 키케로의 『공화국』(De Republica)에 대한 비판적 의도가 담겨 있다. Henry Chadwick, *Augustine* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 97 참조.

4) 선환용, 『시간과 영원』(서울: 대한기독교서회, 1998), 143 이하.

5) 아우구스티누스는 하느님의 도성과 인간의 도성을 구분하기 전에, 초기 작품 『참된 종교』에서 지상적 인간(homo terrena, 묵은 인간, 외적인 인간)과 천상적 인간(homo caelestis, 새 인간, 내적 인간)을 구분하였다. 성염 역, 『참된 종교』(왜관: 분도출판사, 1989), 27,50(107). (앞의 두 수자는 권과 장을 가리키고 괄호 안의 수자는 번역본의 쪽수를 가리킨다.) 그것은 내면의 사랑이 어디를 향하고 있느냐를 기준으로 삼은 구분이다. 인간들을 말하는 것이지, 어떤 외부적 제도를 말하는 것이 아니다.

6) 이석우, 『아우구스티누스』(1995), 307-318 참조. 또한 R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: University Press, 1970), ch. 3.

아우구스티누스는 정치권력의 기원을 인간의 죄와 관련시킨다. 그러면 서도 현실 정치의 필요성을 인정하며, 질서와 평화를 이룩하는 데서 정치의 역할을 찾는다. 그런데 질서라는 개념은 사회 질서를 넘어 아우구스티누스 신학의 핵심 개념인 사랑의 질서와 관련해서 인간 내면의 문제로 귀결된다. 평화라는 개념도 정치적 평화나 전쟁 억제를 넘어 궁극적으로는 육적인 욕망에서 생기는 내면의 전쟁을 다스리는 문제와 관련되어서, 내면의 평화로 귀결된다. 그런 면에서 그의 정치론은 크게 보면 도덕론의 일부를 이루는 것이고, 결국 신학사상에 귀속되어 있는 것이다. 이 연구는 『신국론』 19권을 분석하는 데 치중할 것인데, 그것도 지면의 한계 때문에 내면의 문제를 다루는 부분을 지나 직접 정치 문제를 다루는 부분, 즉 2, 3부를 중심으로 살펴볼 것이다.

I. 정치와 국가 권력은 죄의 산물이다

『신국론』 19권은 인간의 행복과 내면의 평화와 사회생활의 불행을 다룬 후, 10장부터 주제가 평화로 바뀐다. 정치가 그 평화의 문제와 관련이 있다. 다만 **내면의 평화가 아니라 외부적 평화를** 이루는 것이다. 아우구스티누스는 국가가 “사멸할 인생에 속하는 사물들에 대해 인간 의지들 사이에 적절한 조정”⁷⁾을 통해 질서와 평화를 이룩한다고 본다. 이것은 오늘날 정치를 “국민들 사이의 이해관계의 충돌을 조정하는 과정”이라고 보는 것과 일치한다. 이해관계의 충돌은 물질과 부 또는 사회적 지위를 놓고 생기는 것인데, 아우구스티누스가 말하는 “사멸할 인생에 속하는 사물들”이 바로 그것이다. 오늘날 사회 정의론의 대상이 되는 **사회적 가치**를 가리킨다.

결국 아우구스티누스는 정치가 무엇인지 정확한 이해를 가지고 있었다. 물질과 지위를 놓고 사회의 구성원들이 서로 가지려고 다툼과 갈등이 벌어지는데, 그러한 의지와 욕망을 적절히 조정하지 못하면 질서를 이룰 수 없을 것이며, 정치란 바로 그러한 **질서를 이룸으로 외부적인 평화를** 도모하려는 것이다.⁸⁾ 물론 이 평화가 완전한 것일 수는 없다. 사랑과 희생 등의 덕목에서 생긴 평화가 아니라 **욕망의 적절한 타협을 통해** 만들어진 질서이기 때문이다.

7) 『신국론』 19, 17(2209).

8) 이런 견해는 이미 초기 작품부터 보인다. 참조. 『참된 종교』 26, 48(103). 그리고 『자유지론』(왜관: 분도출판사, 1998), 1,13(95).

한편 재물에 대한 집착을 떠나 인간에 대한 온전한 사랑과 섬김에서 생기는 질서를 아우구스티누스는 하느님의 도성에서 찾는다. 그러므로 정치의 본질을 물질에 대한 의지의 조정으로 보는 그의 견해는, 하느님의 도성에 비추어 세상 정치의 한계를 암시하는 것이다. 그는 정치 현실을 통치 신화나 이상주의적 관념 없이 매우 현실적으로 꿰뚫어보고 있는데, 이는 그가 유세비우스 이래 콘스탄티누스의 로마제국을 메시아 대망과 연결시키는 제국 신학을 거부하고 있음을 보여준다.⁹⁾

더구나 것처럼 공공의 질서를 잡는 사람들은 막강한 권력을 가지게 된다. 정책을 세우고 법을 만들며 그 법을 집행하고 범법자에게 벌을 주는 일은 모두 강제력을 가지고 진행되는 것으로서, 그 강제력 때문에 국민에 대한 정치가의 권력이 탄생하는 것이다.¹⁰⁾ 그러므로 정치 집단이나 국민이 있는 곳에 권력이 있다. 이미 로마의 키케로는 국가를 가리켜, “법에 대한 동의와 이익의 공통성에 의해 결속된 대중의 집합”이라고 했음을 아우구스티누스는 지적하고 있다.¹¹⁾ 이익의 문제와 법의 문제, 그리고 거기서 생기는 권력의 문제가 국가와 정치의 핵심 문제인 것이다. 정치 행위에는 권력이 있다. 그래서 아우구스티누스는 국가가 이루는 평화를 가리켜, “시민들 사이에 명령하고 복종하는 질서 있는 화합”¹²⁾이라고 정의하고 있다. 아우구스티누스가 말하는 명령과 복종의 관계, 그것은 곧 권위와 권력의 탄생을 가리킨다. 그리고 이처럼 지배하고 지배받는 정치권력을 아우구스티누스는 비판적으로 본다.

19권 15장에서 창세기 1:26을 인용한 뒤 그는 이렇게 해석하여 말한다. “인간이 인간을 다스리라는 것이 아니고 인간이 짐승을 다스리라는 것이었다. 그래서 최초의 의인들은 가축들의 목자로 세워졌지 인간들의 임금으로 세워지지 않았다. 이것으로 하느님은 피조물의 질서가 요구하는 바가 무엇인지를 암시했고, 죄인들의 응보가 강제로 부과하는 것이 무엇인지를 암시했다.”¹³⁾ 여기서 아우구스티누스는 인간이 인간을 다스리는 것은 하느님의 본래

9) 선한용, “어거스틴의 신국론에 나타난 두 도성에 관한 문제 연구”, 『신학과 세계』(1986), 177-178. 제국 신학은 그리스의 철인 왕(divine kingship)과 유대의 메시아 대망이 결합된 것이다.

10) 국가는 벌에 대한 두려움을 불러 일으켜 질서를 잡는다. R. W. Dyson, *The Pilgrim City, Social and political ideas in the writings of St. Augustine of Hippo* (Woodbridge, Suffolk, UK, 2001), 59.

11) 『신국론』 19,21.1(2219).

12) 『신국론』 19,13.1(2193).

13) 『신국론』 19,15(2203).

뜻이 아님을 분명히 하고 있다. 15장의 얘기는 전체적으로 노예 제도에 대해서 말하고 있으면서¹⁴⁾ 동시에 정치권력도 비판하고 있다. “그 어느 인간도 하느님이 원래 인간을 창조한 자연본성에 의해서는 종이 아니다.”¹⁵⁾ 고 할 때 “종”이란 당시의 노예뿐 아니라 국가 권력 밑의 백성들도 가리킨다.¹⁶⁾ 아우구스티누스는 노예 제도와 국가의 통치 질서가 본래의 자연 질서가 아님을 분명히 하고 있는 것이다. 자연 질서가 아니라는 것은 죄의 산물이요, 죄에 대한 응보로 생긴 제도라는 말이다.¹⁷⁾ “종이라는 그 이름은 자연본성에서 온 것이 아니고 죄값으로 얻은 것이다.”¹⁸⁾ 고 한다.

아우구스티누스는 『신국론』의 여러 곳에서 왕이나 황제를 비판한다. 그것은 통치자를 통해 이루어지는 불행과 억압을 고발하는 것이다. 사실 그는 하느님 외에 우두머리가 따로 있다는 것 자체를 이미 예측 상태로 본다. 임금이라는 우두머리는 다른 사람을 자기 뜻대로 움직이고 싶어 하는 자요, 강도와 같은 탐욕에 차 있다.¹⁹⁾ 아우구스티누스는 정치 권력의 핵심을 지배욕(libido dominandi)으로 보고 그것을 소유욕에 연결시킨다. 가인은 도성을 세우고 아벨은 도성을 세우지 않고 나그네로 살았는데, 가인의 이름은 “소유”(possessio)라는 뜻이다.²⁰⁾ “하느님 밑에서 동료들과 더불어 평등을 누리는 것을 거부하고 하느님 대신 자신의 지배권을 동료들에게 부과하고 싶어 하는”²¹⁾ 오만이 권력의 본질이다. 동료를 제거함으로써 더 큰 통치권을 차지하려는 것이 권력의 속성이다. 범죄로 권력은 커지고, 죄가 작으면 권력은 작다.²²⁾

14) 아우구스티누스는 노예무역을 경멸했으며, 실제로 교회의 자금을 풀어 노예들을 사서 해방시키기도 했다. H. Chadwick, *Augustine* (1986), 102.

15) 『신국론』 19,15(2205).

16) R. Markus, *Saeculum* (1970), 200 이하의 긴 논의, 그리고 Paul Weithmann, “Augustine’s political philosophy” in *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. by E. Stump and N. Kretzmann (Cambridge: University Press, 2001), 238 참조.

17) 성염 교수가 ‘자연본성’으로 번역하는 natura는 경우에 따라 ‘본성’ 또는 ‘자연’이라고 번역할 수 있는데, 인간이 타락하기 이전의 상태 또는 본래의 창조 질서를 가리킨다.

18) 『신국론』 19,15(2203).

19) 『신국론』 19,12.1(2185).

20) 『신국론』 15,17(1615).

21) 『신국론』 19,12.2(2189).

22) 로마의 창건자 로물루스가 형제를 살해한 얘기를 통해, 아우구스티누스는 권력의 속성을 동료 살해에서 찾는다. 권력이 작더라도 죄를 짓지 않는 것이 더 중요하다고 하는 것으로 보아(『신국론』 15.5 1556), 아우구스티누스는 작은 나라를 선호하는 것으로 보인다는 주장도 있다. P. Weithmann, “Augustine’s political philosophy” (2001), 244 참조. 실제로 아우구스

강제력이 뒷받침하는 정치권력이 이루는 **불완전한 화합**, 그것은 정치의 목표이면서 동시에 정치의 한계다. 정치의 목표는 그 출발부터 한계점을 가지고 시작한다. 완전한 화합은 애초에 정치의 목표가 될 수 없다. 인간의 죄 때문이다. 인간의 죄 때문에 정치가 생겼고, 인간의 죄 때문에 정치는 처음부터 한계를 지니고 있다. **불완전한 화합, 정치, 그리고 죄는** 같이 짝을 이루는 말이다. 지상 국가에서 인간은 하느님을 사랑하지 않고 사물에 사로잡혀 탐욕스럽게 소유욕과 지배욕을 가지고 있기 때문에, 그 결과 우두머리를 중심으로 강제력을 사용해서라도 질서를 잡지 않으면 안 되게 되었다. 탐욕 때문에 “인류는 흔히 서로 상충하여 분열되는가 하면, 더 강한 자가 약한 자를 억압한다.”²³⁾ “아마도 생명체들 가운데 악덕으로는 그토록 불화하고 **본성으로는 그토록 사회적인 종류가 없을 것이다.**”²⁴⁾

사회생활은 인간의 본래 질서다. 다른 동물들도 그렇지만 인간이야말로 가능하면 모든 사람과 사회관계를 맺고 평화를 이루고 싶어 한다.²⁵⁾ 그러나 본래적 사회생활과 지금의 정치 생활은 다르다.²⁶⁾ 지금의 정치는 인간의 본래적 사회성이 무너지고 서로 비사회적이 된 상태에서 생겨난 것이다. 아우구스티누스에게서 인간은 **본래 사회적이지만, 본래부터 정치적이지는 않다.**²⁷⁾ **본래 주어진 자연법²⁸⁾**이 무너져 자기 이익을 중심으로 서로 대립하고 있는 상태에서 더 큰 대립과 폭력을 막으려는 것이 정치다. 정치를 통해 어느 정도 평화를 이루고 있다고 해서, 여전히 이기심의 대립과 폭력이 사라진 것은 아니다.

티누스는 “인간의 역사가 태평했다면 왕국들은 계속 소국으로 남아있었을 것이다.”(『신국론』 4,15(463))라고 함으로써 제국주의적인 팽창을 죄의 역사로 본다.

23) 『신국론』 18,2,1(1935).

24) 『신국론』 12,28,1(1333) “hoc genus tam **discordiosum vitio, tam social natura**”

25) 『신국론』 19,12,2(2189).

26) 아우구스티누스의 **사회와 국가의 구분에 대해서는** 참조 R. Markus, *Saeculum* (1970), 206.

27) R. **Dyson, *The Pilgrim City* (2001)**, 48. 그 점에서 플라톤이나 아리스토텔레스의 정치 철학과 다르다.

28) 아우구스티누스에게서 자연법은 양심의 법으로서 하느님이 인간 마음에 새겨 놓은 것이다. 그것은 “**다른 사람이 네게 하지 말라**”는 것을 남에게 하지 말라”는 것으로서 **황금률의 소극적 형태**다. 이 자연법은 기본적인 도덕법으로서 인간이면 누구나 지니고 있는 점에서 보편법이기도 하다. 살인이나 도둑이나 거짓말을 금지하는 규범은 이 자연법에서 나온 것이고, 모세의 십계명 또한 자연법의 표현이다. 참조 H. A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (NY: Columbia University Press, 1963), 87-90.

여기서 우리는 국가라는 사회를 정의하는 데 동원되는 두 가지 정의를 모두 떠올릴 필요가 있다. 하나는 앞에서 지적한 대로 “**사멸할 인생에 속하는 사물들에 대해 인간 의지들 사이에 적절한 조정**”이라는 것이다. 이것은 이익의 조정에 의해 국가라는 사회의 결속이 가능함을 의미한다. 또 다른 하나는 “**시민들 사이에 명령하고 복종하는 질서 있는 화합**”이라는 정의다. 이것은 명령과 복종 곧 지배와 권력의 탄생을 의미한다. 결국 국가는 이익의 합의와 강제력에 의해 이루어진다. 인간관계가 기본적으로 이익의 조정을 매개로 이루어진다는 점, 그리고 그러한 관계가 강제력에 의해 보장된다는 점에서 국가는 비사회적 사회라고 할 수 있다. **최고의 선은 사회생활에서만 이룰 수 있다는 점에서**²⁹⁾ **참다운 사회생활은 인간의 목적인데**, 그것은 국가가 아닌 하늘의 도성에서 실현될 것으로서 희망으로 남아 있을 뿐 현실정치에서 기대할 수 있는 것이 아니다. 하느님의 도성은 이익의 조정이 아니라 사랑으로 화합을 이룬 사회요, 죄에 대한 예속이 없어 인간에 대한 예속이 없는 “**자유로운 도성**”(civitas liberae)으로 참다운 사회다. “거기에는 자기중심적이고 어떤 면에서 사사로운 의지의 사랑이 존재하지 않고, 동일하고 불변하는 공동의 선을 두고 즐거워하는 사랑, 많은 사람들을 한 마음으로 만드는 사랑, 다시 말해 애덕에서 우러나 완전하게 화합을 도모하는 순종이 존재할 것이다.”³⁰⁾ 모든 인간이 사사로운 **사랑(amor privatus)**을 버리고 **사회적 사랑(amor socialis)**을 하게 되는 하느님의 도성은 종말론적 희망이지 세상의 현실이 아니다.

아우구스티누스의 권력 비판은 서양 정치사상의 기원인 플라톤이나 아리스토텔레스의 정치 철학에서 찾아볼 수 없는 것이다. 플라톤이나 아리스토텔레스에게서 국가는 인간이 자급자족할 수 없어 다른 사람을 필요로 해서 모여 이루어진 자연스런 공동체다.³¹⁾ 그리고 지배자와 피지배자가 있는 것 역시 자연스런 일이다.³²⁾ 국가에 대한 그들의 논의는 통치자 또는 입법자의 덕을 논하는 데 관심을 두고 있고,³³⁾ 가장 효율적인 국가 체제를 찾는 데 집중되어 있다.³⁴⁾ 그들에겐 국가 권력이 죄의 산물이라는 의견이 없으며, 지배자와

29) 『신국론』 19,3,2(2135).

30) 『신국론』 15,3(1551).

31) 플라톤/박종현 역, 『국가, 정체』(서울: 서광사, 2003), 146(369b). 아리스토텔레스/이병길, 최옥수 역, 『정치학』(서울: 박영사, 2007), 16.

32) 아리스토텔레스, 앞의 책, 16.

33) 플라톤, 『국가, 정체』(2003), 159(375d) 이하.

34) 플라톤, 앞의 책, 8권, 507(543a) 이하. 아리스토텔레스, 『정치학』(2007), 2편 이하.

피지배자가 없는 사회를 지향하지도 않는다. 아리스토텔레스의 영향을 받은 아퀴나스 역시 태초부터 지도자의 통치가 있었을 것이라고 본다.³⁵⁾

아우구스티누스는 19권 21장에서 키케로의 국가관을 비판한다. 키케로는 국민을 정의하기를, “법에 대한 동의와 이익의 공통성에 의해 결속된 대중의 집합”이라고 했다.³⁶⁾ 아우구스티누스는 법에 대한 동의란 결국 정의로운 법에 대한 동의를 의미하며, 불의한 제도에 대해서는 국민의 동의도 없고 결속력도 생길 수 없다고 본다. 국민이 없으면 물론 국가가 있을 수 없다. 법이 정말 정의로운 법일 때 키케로의 국가는 존재할 수 있다. 그러면 정의란 무엇인지 다시 묻게 된다. 전통적으로 정의란 “각자에게 그의 것을 주는 것”(sua cuique distribuer)이다. 그런데 인간들 사이의 물질적인 몫의 배분을 가리키는 이 원칙을 아우구스티누스는 인간 내면에서 벌어지는 몫의 배분으로 본다. 각자에게 그의 것을 준다는 것은, 육체에게는 육체에게 합당한 몫을 분배하고 정신에게는 정신에 맞는 몫을 돌리고, 하느님에게는 하느님에게 맞는 몫을 돌려드려야 한다는 의미가 된다. 정신이 육체에 대해서는 올바로 명령하여 종속시키고, 하느님에 대해서는 종속되어 섬기는 것이 “인간 내부의 정의”다.³⁷⁾ 이런 인간 내부의 정의가 없이는 인간들 사이에 정의가 존재할 수 없다는 것이 아우구스티누스의 기본 생각이다.³⁸⁾

35) T. Aquinas, *Summa Theologiae* Ia96 art.4. in R. W. Dyson ed. Aquinas, *Political Writings* (Cambridge: University Press, 2005), 1-4.

36) 『신국론』 19,21.1.(2219). 키케로의 책 제목은 *De republica*(공화국)로서 플라톤의 『공화국』(우리나라에서는 『국가』로 번역되었음.)의 영향을 받은 책이다. 이 때 공화국이란 그냥 국가를 가리키거나 이상 국가를 가리키는 말이며, 오늘날의 공화정과는 관련이 없다. 참조. 이석우, 『아우구스티누스』(1995), 287.

37) 『신국론』 19,21.2(2223). 다이슨 교수는 이런 참된 정의에 비추어 정치적 정의는 정의의 근사치(approximation of justice)라고 한다(R. Dyson, *The Pilgrim City*; 59). 이 표현은 라인홀드 니버의 정치사상을 대변하는 근사치 이론(approximation theory)을 생각나게 한다. 물론 정의의 근사치라는 다이슨의 표현에 대해서는 좀더 설명이 필요하다. 아우구스티누스에게서 세상의 정의는 참된 정의와 너무 거리가 멀기 때문이다. 딘 교수는 세상 나라의 정의는 하느님 나라의 정의와는 아예 종류가 다른 것이라고 본다. 아우구스티누스가 세상의 정의를 가리켜 사용한 말은 참된 정의의 “흔적”(vestigium)이다. 이것은 정의의 “모양”(imago)만 갖춘 것이라는 뜻이다. 참조. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (1963), 97. 차드윅은 참된 정의의 “그림자”라는 표현을 쓴다. 참조. Chadwick, *Augustine* (1986), 102. 니버가 말하는 근사치 이론은, 아우구스티누스를 따라 세상 정치의 한계를 분명히 인정하는 것이지만 동시에 세상 정치를 통해 참된 정의에 도달하려는 노력을 기울여야 한다는 점에서 아우구스티누스보다 정치에 훨씬 더 큰 의미를 부여한 용어다.

38) 『신국론』 19,21.2(2223).

그렇게 해서 그는 정치적 문제인 정의론을 신학적인 문제로 바꾸었다. 결국 사람 내부의 정신과 육체와 하느님 사이의 몫의 분배에 관한 내용이 빠진 채 사람들 사이에서 벌어지는 물질의 분배만을 정의의 내용으로 삼는 로마법은 원천적으로 정의의 문제를 해결할 수 없다. 그러므로 그런 법에 바탕을 둔 이상 나라는 국민적 결속을 기대할 수 없다는 것이 아우구스티누스의 생각이다. 아우구스티누스는 하느님을 섬기지 않고 수많은 정령을 섬기는 로마의 제사 관례를 비판하면서, 하느님과의 결속 없이는 인간 내면이 평화롭지 않고, 그 결과 국민의 결속이란 있을 수 없음을 주장한다.³⁹⁾ 결국 세상의 정치는 진정한 정의를 모르는 상태에서 법적 정의를 주장하고, 진정한 결속이 없는 상태에서 항상 분열적인 영성한 결속 상태에 있기 때문에 그 결속이나 마찬가지의 강제력을 동원하는 것이다. 내면의 정의에 합당한 법은 아우구스티누스에게서 영원법이다. 그것은 하느님을 사랑하고 이웃을 내 몸과 같이 사랑하라는 계명이다.⁴⁰⁾ 세상의 법이 아니라 그 영원법에 따라 살 때, 참다운 결속이 있고 참다운 국민이 있게 되는 것이다.⁴¹⁾ 그것은 영원한 나라인 하느님의 도성에 사는 국민들이다.

하느님의 도성이 비판의 기준이다. 하느님의 도성은 궁극적 현실이지만, 현재의 현실을 비판적으로 보는 기준점이다. 참된 나라, 곧 하느님의 도성은 “일체의 지배와 인간 권세는 없으며 하느님이 모든 것 안에 모든 것이 될” 나라다.⁴²⁾ 그리고 하느님의 도성을 향하는 것은 내면의 정의와 내면의 평화를 이루는 일에서 시작된다. 결국 아우구스티누스가 볼 때 세상 정치의 가장 큰 한계는 내면의 문제를 도외시한다는 점에 있다. 영의 나라가 아닌 육의 나라에 집착하고 있는 셈이다. 그것은 가장 근본적이고 궁극적인 문제를 제외한 채 질서와 평화를 세우려는 것이다. 하느님에 대한 순종 안에서 정신이 육체에, 이성이 악덕에 올바르게 명령을 내리는 것이 모든 문제 해결의 열쇠다.⁴³⁾

39) 아우구스티누스가 로마 제국을 비판한 것은 서구 정치 사상사에서 이정표의 역할을 했으며, 매우 새로운 정치 이론의 등장이었다. R. Dyson, *The Pilgrim City* (2001), Preface, x.

40) 『신국론』 19,14.(2201), 19,23.5(2241). 아우구스티누스에게서 영원법은 자연법과 같은 뜻으로 쓰인다. H. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (1963), 87 참조. 다만 앞에서 우리가 지적한 자연법이 사랑의 측면에서 좀 더 소극적인 면을 가리킨다면, 여기서 영원법은 적극적인 측면까지도 포함한 것으로 볼 수 있다. 자연법에 두 차원이 있는 셈이다.

41) 『신국론』 19,23.5(2241).

42) 『신국론』 19,15(2205).

아우구스티누스가 내면의 문제를 중시하는 것은 노예에 대한 고찰에서도 드러난다. '종살이'라는 것은 그에게서 정치적 언어이면서 신학적 언어다. 노예나 신민으로 예속되는 것은 '사람의 종'이 되는 것이지만, 모든 문제는 인간이 '죄의 종'이 되었다는 데서 비롯된 것이다. 모든 인간이 죄의 종이 되었기 때문에 노예제도가 생겼고 정치적인 종살이가 생겼다. 그렇게 보면 지배하는 권력자 역시 죄의 종으로 종살이하기에는 마찬가지다. "지배하려는 정욕이야말로, 다른 얘기는 다 제쳐두고라도, 가장 잔인무도한 지배권을 행사하여 인간들의 마음을 철저히 파괴하기 때문이다."⁴³ 황제나 임금 같은 권력자의 지배력보다도, 그들을 지배하는 지배욕의 지배력이 가장 철저한 파괴자로 권력자 자신을 지배한다. 그러므로 사람의 종노릇을 하더라도 죄의 종노릇에서 벗어나는 수 있다면 그 사람이 더 자유로운 자요, 지배하는 자라도 죄의 종노릇을 하면 그는 그 마음이 파괴된 자로서 종살이를 하는 자다.⁴⁵ 아우구스티누스가 볼 때 **세상 정치의 문제는, 죄의 종에서 벗어나 자유롭게 되는 문제를 회피한 채, 결과적으로 정치적 예속을 지속시키는 데 있다고 할 수 있을 것이다.** 그런 문제를 아우구스티누스는 **인간의 불행으로** 본다. 특정한 누구를 비난할 수 있는 문제가 아니라, 죄인인 인간이 피할 수 없는 것이 되었다. 인류가 죄인이기를 벗어나지 않는 한, 정치적 예속 상태는 계속될 것이다.⁴⁶

문제는, 지상 국가의 백성이면서도 하느님의 나라를 지향하는 사람들 곧 신앙으로 하느님의 통치를 따라 사는 사람들이 지상 나라의 질서와 권력에 어떻게 대응할 것이냐는 데 있다.

43) 『신국론』 19,24(2243). 19권 21장 이하에서 국가와 국민의 정체에 대한 논의를 하던 아우구스티누스는 19권 24장에서 다시 내면의 문제로 돌아간다.

44) 『신국론』 19,15(2205)

45) 그래서 아우구스티누스는 사도 바울처럼, 종살이를 벗어나기보다는 진실로 자유로운 자로 주인을 섬기기를 권면한다. 『신국론』 19,15(2205). 지배하는 모든 인간의 권세는 사라지리라는 종말론적 믿음에서 그런 권면을 하는 것이다.

46) 아우구스티누스는 역사의 흐름에 따른 인류의 성장을 생각했으며, 그 때 인류는 거대한 하나의 유기체처럼 생각된다. 피터 브라운, 『어거스틴, 생애와 사상』(1992), 467. 결국 개인의 삶의 조건은 인류 전체의 삶의 변화와 밀접히 연결되어 있다.

II. 정치의 필요성: 세상의 평화를 이용하라

정치란 국가의 평화를 이루는 사회 행위다. 그것이 평화를 이루려고 하는 것인 한 필요하다. 지상에서 나그네 길을 가는 하느님의 백성도 이 땅에서 사는 한 물질이 필요하고, 따라서 물질 문제를 놓고 의지와 욕망의 질서를 잡는 정치가 없다면 혼란 속에서 살게 될 것이다. 지상의 평화는 거기에 안주하지만 않는다면 신앙으로 나그네 길을 가는 사람들, 곧 하느님 나라의 백성들에게도 필요한 것이다.

1. 정치 질서에 협력하라

하느님 나라의 백성은 먼저, 지상 국가의 평화를 이루는 데 협력해야 한다. 사실 하느님 나라의 백성들에게도 지상 국가의 평화가 필요한 것은, 이 땅에 사는 동안 먹고 사는 데 필요한 것이 적절히 공급되어야 하기 때문이다. 그런데 그러한 물질을 놓고 다툼이 벌어지는 것이 세상의 현실이다.⁴⁷⁾ 사람은 필요를 넘어 사물을 사랑하고, 사랑하는 것을 빼앗길까 두려워하고, 그래서 충족시키지 못하는 결핍이 생기고, 채워지지 않는 결핍에서 악행이 생긴다.⁴⁸⁾ 아우구스티누스는 다른 교부들처럼 사유재산을 원래의 창조질서로 인정하지 않았는데, 그것은 사유재산의 바탕에 탐심이 있고 거기서 빈부의 차이가 생기는데, 그것을 하느님이 원하지 않는 것으로 보았기 때문이다.⁴⁹⁾ 앞에서 살펴본 대로, 그는 황제나 통치권자들이 하느님 앞에서 다른 사람들과 평등하기를 거부하고 남을 지배하려는 욕심을 가진다고 보았으며, 동시에 그런 야욕은 인간 모두에게 해당되는 것으로 보았는데, 경제 문제에 있어서도 같은 분석이 적용된다고 보면 옳다.⁵⁰⁾

그처럼 사물을 놓고 그 마음에서부터 이미 인간끼리 분쟁과 다툼이 끊

47) 『신국론』 15,4(1553).

48) 『참된 종교』 21,41(91).

49) R. Dyson, *The Pilgrim City*(2001), 105.

50) 물론 아우구스티누스는 종말론적 견해를 가지고 있었으므로, 빈부의 차이를 적극적으로 개선할 의지는 없었다. 그런 비판에 대해서는 장윤재, “부와 가난에 대한 신학적 성찰—성 아우구스티누스가 남긴 불행한 유산”, 『한국조직신학논총』 18(2007)을 참조하라.

이지 않는다면, **그 다름이 완전한 투쟁으로 가지 않도록 어느 정도의 결속력을 확보해서 평화를 만드는 일은 매우 중요하다.**⁵¹⁾ 현실적으로는 그런 작업이 없으면 인류가 존재하는 것 자체가 불가능할지 모른다. 정치가 하는 일이 바로 그것이다. 앞에서 본 대로 국가는 “사멸할 인생에 속하는 사물들에 대해 인간 의지들 사이에 적절한 조정이 이루어지도록 시민들을 배려한다.”⁵²⁾ 말하자면 세상 정치도 일정한 배려를 통해 이루어지는데, 그 배려는 보살핌과 섬김의 배려가 아니라 조정과 타협을 통해 폭력 사태를 방지하는 배려다. 소유하고자 하는 사물에 대한 의지, 곧 욕망의 조정을 통해 그렇게 한다. 조정은 **“법이 구속력을 가지고 사람들을 두려움으로 강박해서”**⁵³⁾ 이루어진다. 그 조정을 가능하게 하는 만큼 대중은 이성을 가지고 있어 국민이 된다. 국민이란 단순히 많은 사람이 모인 대중이 아니라 **“사랑하는 사물들에 대한 공통된 합의에 의해 결속된 이성적 대중의 집합”**⁵⁴⁾이다.

하느님 나라의 백성은 그렇게 이루어지는 지상 국가의 평화를 존중하고 보호해야 한다.⁵⁵⁾ 물론 그들은 사물에 사로잡혀 있지 않고, 따라서 조정을 필요로 할 정도의 탐심을 갖고 있지 않으며, 그들의 이성은 남과 타협하는 정도의 이성을 넘어서 있다. 국가의 법은 “사물을 사랑한다고 해서 별하는 것이 아니라, 다른 사람들한테 부정하게 빼앗을 경우에만 벌하지만”⁵⁶⁾ 그리스도인은 하느님보다 사물을 사랑하는 것 자체를 문제시하고 그러한 가치의 전도에서 해방된 자들이다. 따라서 그들은 법이 필요 없을 정도로 세상 법의 요구보다 높은 도덕 수준에서 산다.⁵⁷⁾ 그럼에도 불구하고 세상 질서를 중요하게 생각하고 세상 법에 복종해야 한다. 왜냐하면 그들 역시 여전히 육체에 필요한

51) “현세적 법이 명하는 바는, 한시적으로만 우리 것이라고 할 것들에 사람들이 탐욕으로 애착할 때에, 제법 법도에 따라 그것들을 소유하라는 것 아니고 무엇이겠는가? 그러한 사물들에 관해서 그러한 법도가 준수되는 한도 내에서 평화와 인간 사회가 보전된다.” 『자유 의지론』 1,15,32(139). 사물이란 몸에 필요한 것들 그리고 자유, 직위, 명예를 가리킨다. 여기서 자유란 내면의 자유가 아니라 정치적 자유를 가리킨다(참조. 같은 곳). 열거된 사물의 내용이 현대의 사회철학자들이 말하는 사회적 가치(social value)와 같다.

52) 『신국론』 19,17(2209).

53) 『자유 의지론』 1,15,32(141).

54) 『신국론』 19,24(2241).

55) 『신국론』 19,17(2211).

56) 『자유 의지론』 1,15,32(141). 정치적 차원과 신학적 차원의 차이다.

57) “선한 의지를 가지고서 영원한 법에 매여 있는 **사람들은 현세적 법을 필요로 하지 않는다.**...” 『자유 의지론』 1,15,31(139).

사물들을 필요로 하고, 그러한 사물들은 세상의 질서를 따라 공급되기 때문이다. 하느님을 중심으로 형성된 질서와 평화 속에 사는 사람들도, 사물을 중심으로 형성된 질서와 평화가 필요하다. 아직 사라질 육체를 가지고 있기 때문이다. 그래서 먹고 살 물질을 충족하는 데 있어서, 물질을 중심으로 형성된 국가 질서에 의해 남들의 탐심으로부터 보호받아야 한다.

그리스도인은 정신적으로 떠난 세상에 살지만, 아직 육망의 육체를 가지고 있는 한, 이 세상의 질서를 존중하고 따른다. 그리스도인에게 세상은 벗어날 곳이 아니고, 일면 그 질서를 존중하여 겪어야 한다. 하느님의 나라에 살고 싶지만 세상 나라에 살 줄 알아야 하고, 윤리적으로만 살고 싶지만 정치 현실을 인정하고 겪을 줄 알아야 하고, 덕성으로만 살지 않고 법도 따를 줄 알아야 한다. 아우구스티누스는 예레미야의 말을 따라 “그 나라의 평화에 너희 평화가 있느니라”⁵⁸⁾ 한다. 세상 평화를 중시하는 것은 결국 국가의 법에 순종하라는 것이다. 왜냐하면 생명을 유지하는 데 필요한 사물을 놓고 조정하고 관리하는 것은 결국 법으로 정하기 때문이다.⁵⁹⁾

국가가 정치를 통해 이룩하는 평화가 하느님 나라의 백성에게도 필요하다는 아우구스티누스의 생각은 현실 정치를 신학적으로 정당화하는 문제로 간다. 다시 말해서 억압이 있더라도 현재의 국가나 정치는 하느님의 섭리 안에 있다. 물론 앞에서 우리는 정치가 하느님이 만드신 본래의 창조질서가 아니라고 했다. 그것은 죄의 결과다. 정치는 처음부터 한계가 있다. 그러나 인간의 제도가 만드는 현재의 질서가 하느님의 뜻에서 벗어나 있는 것은 아니다. 여기서 아우구스티누스는 세상의 모든 현상이 하느님의 뜻 안에서 이루어지는 일이고, 하느님의 섭리를 벗어난 것이 없음을 강조하는 신학자의 자세에 선다.⁶⁰⁾ 억압적 현실은 죄의 결과이지만, 죄에 대한 하느님의 심판의 결

58) “또 너희는 내가 사로잡혀 가게 한 그 성읍이 번영하도록 나 주께 기도하여라. 그 성읍이 평안해야, 너희도 평안할 것이기 때문이다.”(렘 29:7) 예레미야가 바빌론에 포로로 간 유대인에게 보낸 편지다.

59) “지상 도성의 법률, 사멸할 생명을 유지하는데 해당하는 사물들을 관리하는 법률에 순종해야 하는 것은 의심의 여지가 없다.” 『신국론』 19,17(2209).

60) 가족은 원래 하느님의 ‘자연적 섭리’이지만, 국가는 죄지은 인간을 다시 보호하고자 하는 하느님의 ‘의지적 섭리’ (providentia voluntaria)다. 아우구스티누스는 『창세기 주석』에서 두 가지 형태의 섭리를 구분했다. R. Markus, *Saeculum* (1970), 203 참조. 그것은 세속의 역사를 모두 성스럽게 본다는 뜻이 아니다. 『신국론』을 쓸 무렵 그는 로마라고 하는 기독교 제국도 하느님의 예언의 성취일 수 없음을 분명하게 했다.

과이기도 하다. 죄와 심판이 어울려 현실의 노예 제도나 정치 제도가 있는 것이다. 예속의 일차적 원인 제공은 인간에게 있다. “종살이의 첫째 원인은 죄이다.”⁶¹⁾ 그러므로 지금의 억압적 정치 제도를 하느님이 만들었다고 할 수 없다. 그러나 정의에 따라 죄값을 치르게 한 분은 하느님이다. 아우구스티누스는 현실 정치를 근본적으로 비판하지만 이차적으로 수용한다.

아우구스티누스가 세상의 정치를 긍정하는 까닭은 앞에서 보았듯이 질서와 평화에 있다. 평화를 만드는 한, 그것은 선이다.

물론 이 도성(국가)이 추구하는 것들이 선하지 않다는 말은 옳지 않다. 이 도성도 하나의 도성을 이룬다는 점에서 **인간적 차원에서는 더 나은 선이기 때문이다.** 이 도성도 비록 하찮은 사물들을 겨냥한 평화이기는 하지만 지상적 평화를 추구한다. … 이런 것들은 선한 것이며 **의심 없이 하느님의 선물이다.**⁶²⁾

일정한 선에서 타협에 의해 평화를 이룩해 놓고, 완전한 분열과 전쟁 상태를 피한 채 살아간다. 아우구스티누스가 적절한 조정이라고 부른 그 타협은 니버의 말대로 윤리적이기보다는 정치적으로 이루어진다.⁶³⁾ 그래도 그것이 만인에 대한 만인의 폭력 상태보다는 낫기 때문에 “인간적 차원에서는 더 나은 선”이다. 모든 선은 하느님의 선물이라는 것이 아우구스티누스 신학의 기본 전제인데, 그렇다면 지상의 불안한 평화도 하느님의 선물이다. 그렇다면 지상의 평화를 이루는 정치나 국가나 통치 권력은 하느님의 심판이면서 동시에 하느님의 선물이다. **하느님의 심판은 파괴적이지 않다. 그것은 인간의 죄가 자기 파멸로 가는 것을 막는다.** 하느님의 정의 역시 사랑의 다른 측면이다. 그러므로 인간의 정치가 이루는 평화는 파멸로 가는 것을 막는 점에서 선이다.⁶⁴⁾ 구원을 이루지는 못하지만, 타락한 인간에게 구원의 기회를 제공하는 것일 수 있다. 만일 그 평화에 안주한다면, 결국은 분쟁과 탐욕을 벗어나지 못한

61) 『신국론』 19,15(2203).

62) 『신국론』 15,4(1555).

63) 라인홀드 니버/이한우 역, 『도덕적 인간과 비도덕적 사회』(서울: 문예출판사, 1996), 17.

64) 던 교수는 국가가 인간의 탐욕과 폭력성을 벌하고 억제하는 면에서 **치유기관(remedial institution)**이라고 본다(H. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (1963), 96, 117). 그러나 국가가 인간의 탐욕을 억제하되 없앨 수는 없다는 점에서, 다시 말해 내면의 문제를 해결할 수 없다는 점에서 치유 기관이라는 말은 어울리지 않는 것 같다.

채 죄의 고난과 불행 속에서 살 것이나, 새로운 나라를 내다보는 희망 속에서 지상 평화를 겪는다면, 그것은 구원의 기회가 될 수 있다.

2. 정치적 평화를 이용하라

따라서 하늘나라의 백성은 이 땅의 질서 잡는 일에 협력할 뿐 아니라 지상의 평화를 이용할 줄 알아야 한다. 이 땅의 삶을, 그 한계에도 불구하고 구원을 위한 적극적 계기로 삼아야 한다. 지상의 평화를 겪고 누리며 그 지상의 평화를 영원한 평화로 귀결시켜야 한다. 모든 상황을 하늘의 평화로 귀결시키면 세상은 감옥이 되지 않고 구원의 계기가 될 것이다. 국가와 하느님의 나라는 육체의 사멸성(mortalitas)을 고리로 이어져 있다. 이 사멸성은 영원한 생명을 위해 걸림돌이지만 동시에 영원한 생명을 얻기 위한 디딤돌이다. 사멸할 것을 사멸할 것으로 돌릴 줄 알면 되기 때문이다. 그러면 영원한 나라의 영광을 찾게 될 것이다. 아우구스티누스에게서 이 세상의 선은 하느님 도성의 최고선에 비하면 비참하기 짝이 없는 것이다. 그러나 “**현세 생명을 이용하여 영원한 생명의 목적으로 귀결시키면… 지금도 행복할 수 있다.**”⁶⁵⁾ 욕망과 갈등은 구원을 위한 계기가 될 수 있다. 진정한 평화는 욕망이 없는 데서 생기지 않고 욕망을 이기는 데서 생긴다. “인식과 행위 사이의 질서 있는 합의”에 따라 영혼의 평화 곧 “이성적 영혼의 평화”⁶⁶⁾는 마음의 갈등을 모르는 데서 생기지 않고, 선을 알고도 행하지 않는 갈등을 이기는 데서 생긴다.

사멸할 인간들이 사멸할 인간들의 평화에 어울리게 이런 선들을 올바르게 사용하면 더 풍족하고 좋은 선을 받게 된다. 다시 말해 불사불멸의 평화, 그리고 그 평화에 걸맞은 영광과 영예를 받아 **영원한 생명으로 하느님을 향유하고 하느님 안에서 이웃사람들을 향유하기에** 이른다. 그 대신 현세적 선을 그릇되게 사용하는 사람은 저런 선들을 받지 못할 뿐 아니라 있는 선들마저 잃게 될 것이다.⁶⁷⁾

현세적 선이란 육체적 기본 욕구에 필요한 사물들과 세상의 평화를 포

65) 『신국론』 19,20(2217).

66) 『신국론』 19,14(2199).

67) 『신국론』 19,13(2197).

함하는 광범위한 개념이다.⁶⁸⁾ 이 세상에 주어진 선을 올바르게 사용하는 사람은 더 좋은 선, 곧 영원한 선을 받게 된다. 그러므로 세상의 사물과 세상의 평화를 어떻게 사용하느냐는 것이 미래의 하늘나라에 들어갈 자격 조건이 된다. 올바르게 사용하면 하늘나라 백성을 예약해놓는 것이고, 잘못 사용하면 하늘나라 백성이 되지 못할 뿐 아니라 지상의 불안한 평화마저도 깨지게 된다. 아우구스티누스에게 중간은 없다. 그는 **죄의 파괴력을 보았기** 때문에, 하느님 백성이 되어 장차 올 나라의 평화를 맛보며 살든지, 아니면 탐욕의 죄인으로서 진정한 평화는 물론이고 지상의 불안한 평화도 누리기 힘들게 된다. 영원한 평화를 맛본다는 것은, “하느님을 향유하고 이웃을 향유하는 것”요, **정치적 자유를 넘어 완전한 내면의 자유에 들어가는 것이다.**

그렇다면 이 세상의 선을 올바르게 사용한다는 것은 무엇인가? **물질과 지위 같은 것을 목적으로 삼지 않고 하늘나라를 위한 수단으로 이용하는 것**을 가리킨다.

장차 영원할 것으로 언약된 사물들을 기다리며 지상적이고 현세적인 사물들을 사용하되 **나그네처럼 사용할 따름이다.** 그런 사물들에 **사로잡히지 않고,** 하느님께로 향하는 길에서 돌아서지도 않으며, 그런 사물들에 지탱을 하더라도 영혼을 내리누르는 썩어 없어질 육체의 짐을 감당하는 범위 내에서, 조금이라도 그 짐을 증가시키지 않는 범위 내에서 행동한다.⁶⁹⁾

물질은 육체의 건강 유지에 필요한 대로 사용하면 되며, 그 이상 집착하면 사물에 사로잡혀 영혼에 부담이 된다. 나그네처럼 사용하라는 것은 소유에 집착하지 말라는 얘기다. 사물을 수단으로 사용해야지, 하느님이나 사람을 수단으로 사용하면 평화가 깨진다.⁷⁰⁾

건강이든 정치 질서이든 지상의 질서와 평화는 하느님 나라에 대한 희망 안에서만 의미가 있는 것이다. 믿음의 눈으로 볼 때만, 인간 세상은 그 죄와 악에도 불구하고 적극적 의미를 지니고, 하느님 나라를 위한 디딤돌 역할

68) 위와 같은 곳 참조.

69) 『신국론』 19,17(2209).

70) “선한 사람들은 하느님을 향유하려는 목적으로 세상을 이용하는데, 악한 사람들은 세상을 향유하기 위해 하느님을 이용하려고 한다.” 『신국론』 15,7(1565).

을 할 수 있다. 세상 질서에 들어 있는 죄를 모르고 그 자체에 의미를 두고 이루어지는 정치 행위나 사회 정의 이론은, 아우구스티누스에게는 구원받지 못할 불쌍한 인간들의 행위에 지나지 않는다. 마키아벨리의 『군주론』 이후 서구에서는 정치가 도덕으로부터 분리되고, 국가는 그 신학적 의미를 완전히 벗어버렸다.⁷¹⁾ 그러나 아우구스티누스로서는 정치권력이 이루는 질서와 평화는 목적이 아니요, 개인의 행복과 덕도 그 자체로 목적이 아니요, 목적은 따로 있다. 지상 국가의 평화는 하느님 나라의 평화라고 하는 궁극적 목적을 위한 수단으로서의 의미만 있다.

아우구스티누스는 **죄 많은 이 세상이 오히려 구원을 위한 좋은 시험장이요, 디딤돌이 될 수 있음을** 내다보았다. 고난과 정치적 억압까지도 겸손을 위한 수단이 될 수 있다. 그래서 아우구스티누스는 지상의 평화를 ‘이용하라’고 한다. **이용한다는 것은 수단을 수단이 되게 하는 것이다.** 수단을 목적으로 삼아서도 안 되지만, 참된 평화의 도구가 될 수 있는 것을 그냥 고통스러운 것으로만 생각하지도 말아야 한다. 지상의 평화를 이용하는 것은 세상에서 일어나는 모든 일을 하느님의 도성과 연관시키는 것을 가리킨다. “그러므로 천상 도성도 이 순례의 길에서는 지상 평화를 이용하고 … 사멸할 인생에 속하는 사물들에 관해 인간 의지들 사이에 이루어지는 적절한 조정을 **보호하고 추구하며 지상 평화를 천상 평화에로 귀결시킨다.**”⁷²⁾ 지상의 것을 천상의 평화로 연결시켜, **지상의 삶을 통해 하늘나라의 평화를 향유하는 것**⁷³⁾이 바로 지상의 평화를 이용하는 것이다.

그런 생각은 정치에 참여하도록 이끌기도 한다. 아우구스티누스는 높은 자리가 필요하다는 것을 안다. 권세를 통해 많은 사람을 유익하게 하는 일을 할 수 있다면, 그것은 좋은 것이다. 그러나 **높은 자리에 앉는 것은 기본적으로 짐을 지는 것이다.**⁷⁴⁾ 경건한 시간을 갖지 못해서 진리에 대한 사랑을 놓칠 수 있기 때문이다. 그러므로 “현세 생활의 영예와 권세에 애착해서는 안 된다.”⁷⁵⁾ 그러나 불가피하게 짐을 맡게 된다면 “사랑에서 우러나오는 필요”에 따라서 그 일을 맡는다.⁷⁶⁾ 사랑의 동기가 필요하다. 누가 맡아도 맡아야 할 일

71) 참조. 레오 스트라우스/양승태 역, 『정치철학이란 무엇인가』(서울: 아카넷, 2002), 54-68.

72) 『신국론』 19,17(2211).

73) “천상 도성은 신앙으로 나그넷길을 가는 동안에도 이 평화를 간직하고 있으며 이 신앙에 의지하여 의롭게 살아간다.” 『신국론』 19,17(2211).

74) 『신국론』 19,19(2217).

75) 『신국론』 19,19(2215).

이고, 그 일을 통해 좋은 일을 할 수 있다면 그러한 필요에 따라 직책을 맡는다. 그런 권세를 아우구스티누스는 신학적으로 정당화한다. **올바르게 직무를 수행하고 많은 사람에게 유익을 미치고 안녕과 평화를 이루는 것은 하느님의 뜻에 따라 이루어지는 것이다**라고 본다.⁷⁶⁾ 이 말은 세상 권력을 정당화는 말이 기보다는 세상 권력을 통해 이루어지는 선을 정당화하는 말이다. 일그러진 현실에서 질서를 이루기 위한 권세나 권력은 나름대로 선일 수 있고, 그런 선 역시 하느님의 뜻 없이 생기는 것은 아니라는 말로 이해되어야 한다. 철저하게 인간의 일이 아니라 하느님의 일로 보면, 높은 권세의 자리도 “업무상의 명칭이지 영예의 명칭이 아님”을 알 수 있다.⁷⁷⁾ 일을 위한 자리가 있을 뿐이지, 그 자리 자체를 대단한 것으로 생각해서는 안 된다는 것이다. 그러므로 높은 지위를 욕심내는 것은 하느님의 뜻에서 벗어나는 것이요, 그렇게 되면 사물에 사로잡히는 것이고, 평화를 잃고 하느님의 도성을 향한 길에 걸림들이 될 뿐이다.

나가는 말: 몇 가지 평가

아우구스티누스가 『신국론』에서 펼친 국가관은 중세는 물론이고 루터와 칼빈 같은 종교 개혁자들에게 큰 영향을 미쳤고, 칼 바르트와 틸리히와 니버 형제 같은 현대 신학자들뿐 아니라 서구의 정치사상 전반에 큰 영향을 주었다. 그리고 오늘날 영미권에서는 스탠리 하우어즈(Stanley Hauerwas)와 존 요더(John Yoder), 그리고 밀뱅크(John Milbank) 같은 사회윤리학자들이 아우구스티누스의 정치사상을 이어받아 종말론에 따른 신학적 정치를 주장하고 있다.⁷⁸⁾

아우구스티누스는 정치의 한계를 밝히는 데 더 치중하였고, 정치의 의미는 그 한계를 전제로 도출된다. 그것은 그가 하느님 나라라고 하는 궁극적인 공동체의 관점에서 국가를 바라보았기 때문이다.⁸⁰⁾ 세상 권세와 통치 권력

76) 『신국론』 19,19(2217).

77) 『신국론』 19,19(2215).

78) 『신국론』 19,19(2215).

79) 참조. 유지황, “미덕의 정치: 분단 한국을 위한 어거스틴의 정치사상 이해”, 『기독교사회연구』 2(2004), 188.

의 일차적 원인은 인간의 죄다. 그것이 아우구스티누스의 기본적인 정치관이
다. 그래서 모든 권세가 하느님에게서 온다고 쉽게 말할 수 없다. **아우구스티
누스에게서 국가 권력의 일차적 원인은 인간의 죄에서 찾아야지 하느님에게
서 찾을 수 없다.** 인간에 대한 인간의 지배는 하느님이 만든 원래의 자연 질서
가 아니다. 국가법에 의한 지배도 마찬가지다. 강제력을 지닌 국가 권력은 인
간의 죄에 대한 하느님의 심판 가운데 생긴 현상이다. 그러므로 정치 현상은
일차적으로 하느님의 뜻에서 어긋나는 것이다. 국가는 물질을 중심으로 그
이해관계를 조정하면서 생긴 질서이고, 그 질서는 늘 불안하기 때문에 인간
은 우두머리나 국가 강제력을 필요로 하여 지배를 받는다. 이런 비판의 기준
점이 되는 궁극적인 사회는 하느님을 중심으로 내면의 평화를 이룬 사람들이
이룩하는 사회다. 지상의 국가는 그런 이상 사회가 결코 될 수 없다. 내면의
평화를 이루는 문제는 정치로 해결되는 것이 아니기 때문이다.

정치의 한계를 분명히 하고 국가 권력을 비신성화하는 아우구스티누스
의 태도는 몇 가지 결과를 가져올 수 있다. 먼저 물질을 다루는 정치권력이 영
의 세계를 담당하는 종교에 비해 열등하게 인식될 수 있다. 그런 도덕적 우위
를 바탕으로 중세 서방 교회는 국가에 보다 우월한 지위를 지닐 수 있었다. 한
편 아우구스티누스의 사상이 근대 이후 등장한 현실주의 정치 이론에 영향을
주기도 했다. 중세의 아퀴나스는 그리스 철학의 이상 국가론을 신학적으로
각색하여, 종교적인 높은 도덕성을 기준으로 정치를 평가하고 간섭했는데, 거
기에 대해 마키아벨리 이후의 근대 정치사상은 정치를 신학적 담론에서 해방
시키려고 했다. 이른바 정치의 세속화다. 현실주의적인 정치관을 가졌던 아우
구스티누스의 사상이 그런 운동에 영향을 미쳤다.⁸¹⁾ 그리고 아우구스티누스

80) 아우구스티누스는 인류의 역사를 여섯 시기로 나누었고 자신은 그리스도 강림 이후 종말
에 이르는 마지막 시기에 속했다고 생각했다. 그는 종말에 이르기까지 모든 시기에 지상
나라와 하느님의 나라가 병행한다고 생각했다. 그러나 실제로는 하느님의 나라 중심으로
책을 서술했다. 그것은 인간들이 흔히 지상 국가의 역사만 인식하는 데 대해, 가려진 구원
의 역사를 드러내기 위해서였다. 참조. 이석우, 『아우구스티누스』(1995), 297-299. 그것은
결국 그의 정치사상이 장차 올 궁극적이고 완전한 사회의 관점에서 다시 말해 하느님 나
라의 시각에서 지상의 정치와 국가를 비판하는 방식을 취하게 된다. 그의 정치비판이 국
가 권력의 근본을 흔들 정도로 날카로운 까닭은 거기에 있다.

81) 밀뱅크 교수는 아우구스티누스 정치사상의 가장 큰 유산은 “고대 정치 사회의 해체”에 있
다고 본다. 이것은 아우구스티누스가 현실적인 정치이론을 가졌다는 말이다. J. Milbank,
Theology and Social Theory, 389. Elstain, *Augustine and the limits of Politics* (Notre Dame :
University of Notre Dame Press, 1995), 93에서 재인용. 한편 독일에서는 정치신학을 둘러싼

의 사상은 세상의 권세와 질서를 무조건 당연한 것으로 받아들이거나 열광하는 것을 막고, 거리를 두고 보게 만든다. 칼 바르트와 본 회퍼를 비롯한 현대 신학자들은 1932년 바르멘 선언을 통해 국가 권력을 하느님의 뜻과 일치시킬 수 없음을 주장했는데, 그것은 아우구스티누스의 비판적 정치사상에 바탕을 둔 것이라고 할 수 있다.⁸²⁾

그리고 정치의 한계에 대한 인식은 오늘날처럼 삶의 모든 측면이 정치와 제도에 의해서 결정되는 시기에, 영원한 제도 개혁의 밑거름이 될 수도 있다. 아우구스티누스는 금욕주의를 반대하고,⁸³⁾ 지상의 나라를 피하지 않고 그것을 겪고 이용하며 협력하며 살기를 바랐다. 그는 세상을 비판적으로 보았지만, 개인이나 교회가 세상이라는 장을 포기하고 외딴 삶을 살아야 한다고 생각하지 않았다. **하느님의 나라가 지상 나라와 구분되는 결정적인 기준은 사회학적 분리에 있지 않고, 종말론적 희망에 있다.**⁸⁴⁾ 다시 말해서 종교 문제를 건드리지 않는 한,⁸⁵⁾ 그리스도인은 지상 국가의 백성으로 있으면서, 하느님 나라의 백성으로 살아야 한다. 그리스도인은 두 세계를 살 줄 알아야 하는 것이다. 국가는 꼭 하느님의 도성과 대립하는 것은 아니기 때문이다. 그리하여 그는 세상의 국가를 구원의 걸림돌로만 보았던 터툴리아누스와 다른 견해에서게 된다. 아우구스티누스의 정치사상에는 정치 참여의 철학도 들어 있는 셈이다. 그리하여 세상을 선하게 변화시키에 있어서 하느님의 역사에 사심 없이 동참하는 그리스도인들이 담당할 몫이 있다.⁸⁶⁾

논쟁의 과정에 다음과 같은 지적이 있었다. "아우구스티누스의 두 왕국론은 탈신학화(또는 세속화) 경향의 지원을 받은 **계몽사상이나** 아우구스트 폰트의 3단계론에 계승되어 성과 속, 신학과 정치의 명확한 분리를 가져왔다" Hans Barion, "Weltgeschichtliche Machtfom? Eine Studie der Politischen Theologie des II Vatikanischen Konzils" in *Epitosis*, 1968, 17. 칼 슈미트/김효전 역, "정치신학 II", 『동아법학』 16(1993), 265에서 재인용. 한편 정의실현의 한계를 말한 아우구스티누스의 정치사상이 현대의 정의론에도 모순되지 않는다는 연구가 있다. 유지황, "어거스틴과 현대사상의 정의 이해 비교분석", 『한국기독교신학논총』 34(2004).

82) J. B. Elshtain, 앞의 책, 98.

83) 피터 브라운은 『신국론』이 세상으로부터의 도피를 말하는 책이 아니라, 철저하게 세상 안에서 받은 사명에 대해 말하는 책이라고 본다. 피터 브라운, 『어거스틴, 생애와 사상』 (1992), 478.

84) Markus, *Saeculum* (1970), 167.

85) "종교의 율법에 관한 한, 천상 도성은 지상 도성과 공통된 법을 아무것도 지닐 수 없으며..." 19,17(2211)

86) 세상이 인재를 필요로 하므로 사심 없는 그리스도인들이 공직에 나가야 한다고 아우구스

물론 정치의 한계를 처음부터 분명히 하는 아우구스티누스의 태도는 정치에 대한 적극적 참여 대신에 이상 사회 실현의 불가능성을 강조함으로써, 국가 권력에 맞서지 않고 결과적으로 복종만 하는 결과를 가져올 수도 있다. 정치권력이 질서와 평화를 이룩하는 한 하느님의 섭리 안에서 이루어진다는 그의 생각 역시 세상 정치를 바꾸는 쪽보다는 수용하게 하도록 이끌 수도 있다.⁸⁷⁾ 내면의 자유를 중시한 그의 사상이 정치경제적인 외면의 자유를 이차적으로 만드는 결과를 낼 수 있는 것이다. 궁극적인 것을 강조하기 때문에 궁극 이전의 것에 대한 집착을 멀리한 결과다. 사실 그는 현실 정치나 현실 국가에서 본 불행을 적극적으로 극복하기보다는, 차라리 그 불행을 통해 하느님 나라의 도래에 대한 내면의 믿음을 더욱 굳건하게 갖기를 바란 측면이 있는데, 그 점에서는 초대 그리스도교 이래의 “**박해의 종말론의 계보**”⁸⁸⁾에서 있다고 할 수도 있을 것이다.

교회사에서 그리고 아우구스티누스 사상의 영향을 받은 서구의 정치사상사에서 위의 여러 가지 현상이 모두 출현했다. 그러나 오늘날 그의 사상이 다시 주목받는 것은, 이미 세속화된 세상에서 순례자의 삶을 말하는 그의 종말론적 정치사상이 세상을 정치적으로 새롭게 하고 개혁하는 데 중요한 기여를 할 수 있다고 보기 때문이다. 그것은 **현대 정치사상에서 제외시킨 인간 내면의 덕이 다시 중시됨을 의미한다.** 정치의 변화를 정치에 기대하는 것이 아니라 하느님 나라를 지향하는 교회에 기대하는 것이다. 아우구스티누스가 말한 대로 교회가 하느님 나라의 표지가 되는 종말론적 공동체로서 제 역할을 제대로 하면, 거기서 인간의 내면의 평화가 증진되고, 그렇게 형성된 덕이 세상의 평화와 정치 질서를 질적으로 변화시킬 수 있다는 것이다.⁸⁹⁾

티누스는 생각했다. 참조. Chadwick, *Augustine* (1986), 103. **마르쿠스는 아우구스티누스의 정치 비판이 끊임없이 새로운 사회를 낳는 힘을 준다고 본다.** Markus, *Saeculum* (1970), 160 이하. 바로 이런 점들 때문에, 리차드 니버가 아우구스티누스 사상을 개변주의자(변혁주의자)의 범주에 넣는 것을 이해할 수 있다. 리차드 니버/김재준 역, 『그리스도와 문화』(서울: 대한기독교서회, 1974), 208 참조.

87) 던 교수는 아우구스티누스가 무질서와 반역을 싫어하는 경향을 가리켜 “정치적 정적주의”(political and social quietism)라고 한다. H. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (1963), 151, 152. 물론 아우구스티누스의 그런 생각은 로마 제국의 힘으로 도나티스트 운동 같은 반 가톨릭 운동을 제압하고 교회를 키워나가야 했던 시대적 경험의 산물이기도 하다.

88) 미야타 미쓰오/양현혜 역, 『국가와 종교』(서울: 삼인, 2004), 59.

89) 유지황, “미덕의 정치: 분단 한국을 위한 어거스틴의 정치사상 이해”(2004) 참조 이 문제

| 주제어 |

하느님의 도성, 국가, 정치, 지배욕, 죄, 평화(city of God, state, politics, will to domination, sin, peace).

*접수일: 2008년 12월 24일, 심사완료일: 2009년 2월 4일, 게재확정일: 2009년 2월 26일

를 한나 아렌트는 죄를 대물림하는 인류의 일원이기를 벗어난 신앙인들의 공동체가 이루어야 할 이웃사랑의 문제로 생각했다. Hanna Arendt, *Love and Saint Augustine* (Chicago, University of Chicago Press, 1996), 98-112. 참조. 이 책은 아렌트의 박사학위 논문이다.

참고문헌

- 니버 라인홀드/이한우 역. 『도덕적 인간과 비도덕적 사회』. 서울: 문예출판사, 1996.
- 니버, 리차드/김재준 역. 『그리스도와 문화』. 서울: 대한기독교서회, 1974.
- 미야타 미쓰오/양현혜 역. 『국가와 종교』. 서울: 삼인, 2004.
- 브라운, 피터/차종순 옮김. 『어거스틴, 생애와 사상』. 서울: 한국장로교출판사, 1992.
- 선한용. "어거스틴의 신국론에 나타난 두 도성에 관한 문제 연구". 『신학과 세계』 (1986), 177-178.
- _____. 『시간과 영원』. 서울: 대한기독교서회, 1998.
- 스트라우스, 레오/양승태 역. 『정치철학이란 무엇인가』. 서울: 아카넷, 2002.
- 슈미트, 칼/김효전 역. "정치신학 II." 『동아법학』16(1993)
- 아리스토텔레스/이병길, 최옥수 역. 『정치학』. 서울: 박영사, 2007.
- 아우구스티누스/성염 역. 『신국론』. 왜관: 분도출판사, 2004.
- _____. 『참된 종교』. 왜관: 분도출판사, 1989.
- _____. 『자유의지론』. 왜관: 분도출판사, 1998.
- 유지황. "미덕의 정치: 분단 한국을 위한 어거스틴의 정치사상 이해." 『기독교사회연구』2(2004),
- _____. "어거스틴과 현대사상의 정의 이해 비교분석." 『한국기독교신학논총』 34(2004)
- 이석우. 『아우구스티누스』. 서울: 민음사, 1995.
- 장윤재. "부와 가난에 대한 신학적 성찰- 성 아우구스티누스가 남긴 불행한 유산." 『한국조직신학논총』 18(2007)
- 플라톤/박종현 역. 『국가, 정제』. 서울: 서광사, 2003.
- Arendt Hanna. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Chadwick, Henry. *Augustine*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Deane, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. NY: Columbia University Press, 1963.
- Dyson, R. W. *The Pilgrim City, Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*. Woodbridge, Suffolk, UK; Rochester, NY: Boydell Press, 2001.
- _____. ed. *Aquinas, Political Writings*. Cambridge: University Press, 2005.
- Elshaint, J. B. *Augustine and the limits of Politics*. Notre Dame: University of Notre

Dame Press, 1995.

Markus, R. A. *Saeculum : History and Society in the Theology of St. Augustine.*

Cambridge : University Press, 1970.

Stump E. and Kretzmann N. ed. *The Cambridge Companion to Augustine.*

Cambridge : University Press, 2001.

The Limits and Significance of Politics in St. Augustine's City of God

Myung-Su, Yang

Professor

Ewha Womans University

Seoul, Korea

This study took volume 19 of *City of God* translated into Korean by Professor Youm Seong as the essential text to know Augustine's political thought. Augustine had an accurate understanding of what politics is. Politics is to make order and peace, reaching an appropriate compromise of the conflicts among people seeking social values like freedom, materials and social position. But the political peace is possible only by institutional compulsion and unstable, temporal one which defines *saeculum*, this world. Augustine criticizes politics and state from ultimate and eschatological view point of kingdom of God. It is that human never ending desire for materials led to necessity of politics and national authority and that the essence and origin of political power is *libido dominandi*, will to domination. The prime cause of political phenomenon is to be found in the universal sin of human kind. That's why all authorities cannot be easily said to come from God. Human dominance over human being is not of the natural order created by God. Augustine's deep inspection of limits of politics may provide some fundamental insights for eternal reformation of actual institutions in the midst of our secularized society. Some representative scholars pay new attention to his hope for true society, community of inner peace of human mind. The point is that the presence of church, virtue community as *communitio sanctorum*, can and must make sense for renovation of this world that real politics may not end up with the compromise of conflicts of human interests.