

공적 교회의 윤리적 책임

김형민 (호남신학대학교 교수)

I. 서론

II. 교회의 위기

III. 교회의 존재와 생성

1. 부정적 교회론 극복
2. 가시적 교회의 특징

IV. 교회의 다원성과 공공성

1. 교회의 다원성
2. 교회의 공공성
3. 교회의 위기와 공적 책임

V. 나가는 말

• ABSTRACT •

Ethical responsibility of the Church in public

Kim, Hyung-Min

Die christlichen Kirchen von heute erleben nicht nur den Gegenwind, der sie zu einem Rückzug aus der Öffentlichkeit verleiten könnte, sondern auch ihre "Dämmerung"(F. W. Graf), die aber aus ihrem Vertrauensverlust verursacht werden könnte. Das Christentum hat sich mit seiner Botschaft und Verkündigung von Anfang an an die Welt, die Öffentlichkeit gewandt(Mt 28:19-20). Bezüglich der veränderten gesellschaftlichen Angelegenheiten soll die Kirche als Gemeinschaft von der freien Gnade Gottes ihre Öffentlichkeitsbewußtsein neu wahrnehmen. In meinem Beitrag werden drei Grundrichtungen skizziert, in denen die Kirche in der Öffentlichkeit zu Orientierung des christlichen Lebens beiträgt. Im Licht der Gottesbeziehung soll sie zuerst am Dialog über die Wahrheit, Sicherung der freiheitlichen Grundrechte des Staates teilnehmen, Zweitens soll eine kirchliche Praxis handhaben, die auf Gerechtigkeit, also auf Verhältnisse gleicher Freiheit und wechselseitiger Anerkennung gerichtet ist. Drittens soll das menschliche Leben als Teil der Schöpfung wahrnehmen und bei den kirchlichen Handlungen die eigene Würde der Natur und das Lebensrecht künftiger Generationen berücksichtigen.

Key words: Kirchenkrise, ecclesia visibilis, ecclesia invisibilis, notae externae der Kirche, Zivilreligion, Öffentlichkeitstheologie

I. 서론

“우리의 교회활동이 급격히 쇠퇴하고 있다는 것을 부인할 사람은 없습니다. 공적 예배의식과 거룩한 전례에 활기 있게 참여하는 모습도 거의 사라졌습니다. 도덕과 도덕적 판단에 영향을 미치는 종교적 숙고조차 찾아볼 수 없을뿐더러, 설교자와 그의 공동체 간의 생동감 넘치는 관계도 해체되었고 교회의 치리와 규율도 완전히 사라지고 말았습니다. 모든 영적 상태가 끝없이 가라앉고 있습니다.”¹⁾

이는 19세기 초 프리드리히 쉐라이어마허가 급격한 사회적 변화에 적절히 대응하지 못한 채 종교적 전통과 관습에 빠져있던 독일교회를 질타한 말이다. 시공간을 초월해 신앙공동체가 자신의 내적 변화의 동력을 상실할 때 쉽사리 위기상황에 빠지게 된다. 그리고 보니 교회의 위기는 오늘 우리만의 것은 아니다. 신앙공동체는 언제나 자신의 삶의 자리에서 시대적 도전 앞에 섰고 이를 극복하기 위해 노력해왔다.

교회의 위기는 영적 회복과 신앙적 자기 정체성을 재정립해 나갈 것을 요청한다. 하지만 이것만으로는 충분치 않다. 교회가 사회를 향해 눈을 돌려야 한다. 교회의 입장에서 사회를 보려고만 말고 사회의 입장에서 교회를 성찰해야 한다. 교회와 신앙의 정체성은 교회가 사회와 담을 쌓는다고 보호되거나 갱신되지 않는다. 교회가 전통적 가치만을 보존키 위해 노력한다면 소통불가능한 대조사회가 될 위험성이 크다.

사실상 신앙공동체는 지난 2천년동안 공적 삶에 영향을 미치고 책임을 다하는 공적 제도로 존재해왔다. 교회의 공적 과제는 성서의 전통 속에 깊이 뿌리를 내리고 있다. 이스라엘 예언자들은 자기 시대에 공적 영향력

1) F. Schleimacher, *Entwurf einer neuen Verfassung der protestantischen Kirchen im preußischen Staate*(1808), 257. W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*(Gütersloh, 1999), 97에서 재인용.

을 행사했고, 사도 바울도 그리스도인들에게 세상 속에서 화해의 증인으로 살아갈 것을 권했다(고후 5:19하). 더욱이 예수 그리스도의 선교명령(마 28:19-20)은 세상 속에서 교회의 공적인 책임과 과제를 잘 보여준다. 복음 선포와 선교는 하나님의 창조세계에서 세상 끝날 까지 이루어야 할 그리스도인의 공적 책임이다.

본 논문의 목적은, 오늘날의 교회의 위기가 자신의 공적 의식과 책임의 회복을 통해 이루어지리라는 전제 하에 교회의 위기현상, 교회의 본질과 과제, 교회의 구조적 특징으로서의 다원성과 공공성을 분석하고 교회가 공적 영역에서 회복해야 할 윤리적 과제를 살피는데 있다. 본 논문은 주로 서구교회의 논의를 중심으로 전개되어 우리의 공공성과 윤리의 관계를 밝히는 데에는 한계가 있으며 공적 영역에서 한국교회가 감당해야 할 윤리적 과제를 밝히기 위한 선행연구의 하나이다.

II. 교회의 위기

교회는 행동하는 주체로서 ‘성례공동체’요 동시에 ‘사회공동체’이다. 로마가톨릭교회는, 교회가 국가권력에서 독립해 교회법에 따라 통치되는 사회라는 점에서 자신을 ‘완전한 사회공동체’(Societas perfecta)로 이해해 왔다.²⁾ 가시적 교회가 사회제도요 사회공동체라는 생각은 근대에 이르러 강조되기 시작하였다. 시민들의 정치적 의식과 영향력, 곧 사회의 정치화가 활성화되면서 교회도 정치적 주체로 사회 안에서 자신의 기능을 강화시켜갔다. 이러한 교회의 정치화 혹은 윤리화가 가져 온 대표적 특징은 실천의 강조이다. 참된 교회의 기준을 ‘정행’에서 찾고, 교회의 윤리성도

2) M. Honecker, *Evangelisches Kirchenrecht. Eine Einführung in die theologischen Grundlagen*(Göttingen, 2009), 137.

교리와 설교와 신앙이 아니라 행위와 삶에 비추어 판단하게 되었다.

교회를 '삶의 전위대'라고 정의하고 교회를 정치적 아방가르드(Avantgarde)로 해석했던 골비처(H. Gollwitzer)의 '사회주의적 교회론'이 그 대표적 일예이다.³⁾ 그에 의하면, 교회는 예언자들과 사도들의 증언을 듣고 형제애에 근거한 새로운 사회적 삶을 꿈꾸는 공동체(communio)이며 '하나님 나라의 혁명'을 이루는 곳이다. 또한 교회는 제도화된 교회, 다시 말해 국가교회나 국민교회의 이데올로기를 버리고 한 몸이 되어 형제애의 삶을 실천하는 한 '사건'이다. 이러한 주장은 교회의 공적 과제를 개인을 배제한 채 집단적 책임으로 제한하는 약점을 노정하고 있으나, 정의와 진리를 옹호해야 할 교회의 공적 과제만은 분명히 인식하도록 도와준다.

사회공동체인 교회의 공적 과제는 윤리성과 밀접하게 관계되어 있다. 교회의 위기는 교회의 공적 영향력의 약화만이 아니라 목회자의 도덕적 소양이 의심받게 될 때 시작된다. 흥미롭게도 사회철학자 롤스(J. Rawls)가 자신의 책에서 그와 같은 경험들을 기록하고 있다. 롤스는 성공회신학교에 진학해 목회자가 되려는 생각을 품을 정도로 그리스도교적 삶을 동경했던 젊은이였다고 한다. 그러나 사회적 주도권이나 잡아보려고 애쓰는 종교인들의 행태나 이웃 종교를 적대시하는 종교적 행실은 늘 그를 깊은 신앙적 고민으로 밀어 넣었다. 제2차 세계대전이 시작되고 군에 입대하면서 롤스는 목회자가 되겠다는 뜻을 미룰 수밖에 없었다. 그러나 전쟁터에서 들었던 어느 군목의 설교가 그를 크게 실망시켜 결국 목회자가 되려던 마음까지도 바꾸어 놓았다. 그 목사는, 하나님은 적군의 총탄에서 우리를 보호하시겠지만 우리가 쏜 총탄은 일본군을 명중시키실 것이라고 설교하였다. 롤스는 이 설교를 들은 후 내면 깊은 곳에서 이유

3) H. Gollwitzer, *Vortrupp des Lebens*(München, 1975), 111ff.

없는 분노가 치밀었다고 회상한다. 폭력이 정당화되고 인간생명의 가치가 존중되지 않은 비도덕적 전쟁의 현실을 너무 가벼이 여긴 한 목사의 설교가 신앙과 교회에 대한 그의 신뢰를 크게 약화시켰던 것이다.⁴⁾

오늘날 누구나 교회의 위기를 말하지만, 그것은 과연 어디서 왔을까. 최근 뮌헨대학 신학자 그라프(F. W. Graf)가 『황혼에 접어든 교회』라는 책에서 오늘날 교회가 사회로부터 신뢰를 상실하고 위기에 빠지게 된 일곱 가지 이유를 제시하여 뜨거운 신학적 논쟁을 촉발하였다.⁵⁾ 그의 분석이 독일사회와 교회의 현실에 근거한 것이요 자유주의적 루터신학자로서 내린 평가이지만 우리의 상황을 이해하는데 참고가 될 것으로 보인다.

그라프가 말하는 신뢰상실의 첫 번째 이유는, 교회가 대중매체를 통해 그리스도교적 지성의 가치를 보여주지 못하기 때문이다. 종교개혁자 루터가 종교개혁을 승리로 이끌 수 있었던 요인은 책의 출간을 주도하며 대중매체를 장악했기 때문이다. 1519년 루터가 요한 엑(J. Eck)과 논쟁했던 글이 1,400부, 1520년 『독일 그리스도교 귀족에게 고함』은 단 5일 동안 4,000부, 그리고 신약성경 번역본은 비싼 가격에도 불구하고 3달 만에 5,000부, 1534년 첫판을 출간한 루터성경완역본은 그가 사망할 때까지 약 100,000부 이상이 팔려나갔다. 그 결과 프로테스탄트는 독일사회에서 가장 강력한 지적 영향력을 발휘하는 ‘문화원리’로 자리 잡을 수 있었다.

두 번째, 신학교육의 약화이다. 그라프는 종교개혁자 멜랑흐톤(P. Melanchthon)이 자기 제자들에게 했던 가르침을 인용하면서 프로테스탄트는 ‘교육의 종교’임을 강조한다. 멜랑흐톤은 이렇게 말한다. “학문에 대한 사랑과 내 목회직의 의무감은, 너희들이 공부에 대한 새로운 활력만이

4) J. Rawls, *Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With On My Religion*(Harvard University Press, 2010), 262f. 이 외에도 롤스는 절친한 전우 디콘의 죽음과 나치의 유대인의 학살이 깊은 신앙적 회의를 낳았다고 고백한다.

5) F. W. Graf, *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*(München, 2011).

아니라 학문으로 거듭나야 함을 말하도록 고무한다. 너희 모두는 이를 쟁취해야 한다.”⁶⁾ 멜랑흐톤은 교육 받지 못한 목사를 ‘신성모독자’(Gräuel)라고 폄하고, 교회의 위기는 교육의 약화에서 왔다고 판단했다. 그라프는 18~19세기 문화프로테스탄티즘이 엄격한 교육을 통해 독일 사회의 정신적 흐름을 주도해 왔다고 말한다. 심지어 19세기 프로이센 왕국 때에는 독일 대학생 중 3분의 1이 신학을 공부했고 독일 학자 중 4분의 1은 목사직을 가지고 설교단에 섰다. 그러나 19세기 후반부터 독일 경제가 급속한 발전을 이루자 새로운 경제적 시민사회가 형성되고 교회와 목사의 기능도 교회 안으로 제한되었다. 사회학자 마테스(J. Matthes)가 “사회로부터 교회의 망명”이라고 꼬집었던 이런 현상이 사회에서 교회의 영향력을 약화시켰다.⁷⁾

셋 번째, 교회의 이름으로 요구되는 ‘도덕주의’의 한계이다. 오랫동안 교회는 독일사회에서 도덕적 지표를 제시해 온 가치창출의 기능을 감당하였다.⁸⁾ 신구교회의 대표자들은 국가윤리위원회에 참석해 국가의 윤리적 방향을 결정해 왔다. 하지만 오늘날 개인의 자율적 결정권이 점차 강화되면서 교회가 제시하는 윤리적 의견과 자문이 심각한 반대에 부딪치고 있다. 특히 조력사나 자살과 같은 생명윤리적 문제를 두고 침례하게 대립하고 있다. 교회는 생명의 거룩함과 하나님의 선물로서의 생명의 가치를 윤리적 기본 원리로 제시하지만 적지 않는 사람들이 이보다는 개인의 결정권이나 자유롭게 창조된 각 개인의 자율권을 앞세운다.

넷 번째, 교회의 민주적 역량 부족이다. 독일 국민의 60% 이상이 신교나 구교 중 한 곳에 소속되어 있다. 그러나 독일교회는 오랫동안 근대의 민

6) 앞의 책, 49에서 재인용.

7) J. Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*(Hamburg, 1964), 39.

8) 하버마스는 종교적 전승이 현대사회에서도 정치적 문제의 진리성을 검증하는 도덕적 제도의 기능을 갖고 있음을 말한다. J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*(Frankfurt am Main, 2005), 119-154, 특히 137f.

주주의적 정체를 쉽사리 받아들이지 못했다. 그래프의 분석에 따르면 독일의 루터교회는 가부장제도에 기초한 ‘질서의 신학’을 유지해왔으며 제2차 세계대전이 끝난 후에도 느리게 변화하고 있다. 특히 바티칸의 지시를 받아야 하는 로마가톨릭교회의 상황은 심각하다고 평가한다. 바티칸은 아직 ‘유럽인권협약’에도 가입하지 않은 채 과거 권위적 계급 제도를 그대로 답습하고 있다.⁹⁾ 이런 이유로 독일의 법학자 뮐러(C. Möller)는 독일에서 민주주의를 위한 투쟁은 교회 문 앞에서 시작되어야 한다고 주장한다.¹⁰⁾

다섯 번째, 교회의 자정능력의 부족을 지적한다. 2010년 5월 초 독일 바이에른 주 법무부는 지난 30년 동안 로마가톨릭교회가 운영하는 수도원이나 학교에서 발생한 어린이 성범죄가 98회에 이른다고 발표하였다. 그동안 로마가톨릭교회는 교회 내에서 일어나는 범죄를 국가법보다는 교회법으로 불충분하게 처리해왔다. 그래프는 이에 비해 ‘만인사제론’에 따라 평신도와 목회자를 계층적으로 구별하지 않는 루터교회의 상황은 조금 나은 편이라고 판단한다. 신교는, 교회가 하나님의 은혜의 보물을 소유한 구원의 주체라고 주장하지 않는다. 신교도 백서나 신학선언 등을 통해 신자들에게 교회의 윤리적 삶에 대한 해답을 제시하지만 강제적이지는 않다. 하지만 두 교회 모두 독일사회에서 자신의 신뢰를 잃었다는 점에서는 동일하다. 2010년 통계를 보면 독일사회에서 제일 큰 신뢰를 받는 단체는 경찰(80%)이었고 자영업자(76%)와 의사(74%)가 그 뒤를 이었다. 로마가톨릭교회는 17%밖에 얻지 못했다. 신교는 이보다 조금 나은 편이다. 로마가톨릭은 만성적인 사제부족에 시달리고 있으며 신교는 목사가 되겠다는 남학생들이 계속 줄어들어 2010년 독일 교회의 세 자리

9) 유럽의 국가 중 벨라루스(Belarus) 공화국과 바티칸만이 ‘유럽인권협약’에 가입하지 않았다.

10) F. W. Graf, 위의 책, 91.

중 한 자리(33.8%)를 여성목회자가 감당하고 있다. 1964년에 여성목사가 1.9%였던 것과 비교하면 급격한 변화이다.

여섯 번째, 교회가 미래에 대한 비전을 제시하지 못하고 있다. 그래프는 이 문제를 ‘국민교회’(Volkskirche)에 대한 논쟁과 관련해 설명한다. 그에 따르면 19세기의 독일교회는 자유주의적 프로테스탄티즘 다시 말해 ‘문화프로테스탄티즘’의 전통을 따라 근대의 다원주의와 개인주의를 그리스도교적 자유의 실현으로 보았다. 그래프는 이러한 공동체 안에선 모든 사회계층과 사회집단이 자신의 고유한 거주권을 갖게 된다고 판단한다. 트릴치의 말로 표현하자면 ‘유연한 국민교회’이다. 하지만 독일교회는 근대의 자유주의를 수용하기보다 비판하고 거절하고 딱딱한 교의학적 주장을 만드는데 열중하였다. 그 결과 사회적 환경에서 교회의 영향력은 약화되고 교회의 미래도 불투명하게 되었다.¹¹⁾

일곱 번째, 교회가 사회적 가부장주의에 빠져 있다. 이는 현재 신구교회가 주도하는 독일의 사회복지정책에 대한 그래프의 비판이다. 독일의 사회복지정책과 실천은 주로 ‘사회봉사국’(Diakonie)과 ‘카리타스’(Caritas)를 통해 주도되었다. 그래프에 의하면, 이를 주도해 온 신학자들과 구성원들은 근대의 개인주의와 자유로운 시민사회에 대해 비판적 입장을 취하고 개인적 자기발전의 가능성들을 ‘팔꿈치로 밀어내는 사회’라며 거절하였다. 그러나 교회를 대신하는 많은 ‘종교적 시장들’(선과 명상수양 등)이 급격히 성장하고 교회를 향해 도전장을 내미는 현실에서 교회가 계속 이러한 사회복지를 이끌 수 있을는지 불투명하다는 것이다. 또한 이러한 봉사제도는 노인의 인구가 늘어나고 상대적으로 젊은이들이 줄어드는 내일의 독일사회의 모델로도 적합지 않다고 주장한다. 그래프는, 교회가 그

11) 그래프의 주장과는 반대로 문화프로테스탄티즘이 교회의 쇠퇴를 가져왔다는 주장도 만만치 않다. U. H. Körtnner, “Mut machen, von Gott zu reden”, W. Huber(hg.), *Was ist gute Theologie?*(Stuttgart, 2004), 79f.

동안 가부장적 권위를 가지고 시행해 온 복지정책을 재고하고 교회는 개인의 자율성이나 자유로운 자기책임을 강화하는 쪽으로 변화해야 한다고 주장한다.¹²⁾

III. 교회의 존재와 생성

교회의 위기를 극복하기 위해선 먼저 그리스도 공동체에 대한 부정적 이해와 인식을 극복하는 것이 필요하다고 본다. 그렇다면 그리스도의 공동체는 누구인가. 그는 '집단적 주체'이다. 다시 말해 여러 인격체들이 서로 연합해 그리스도의 몸을 이루고 있다. 교회는 예수 그리스도라는 한 분의 인격에 기초한다. 바르트의 표현을 빌리자면 교회란 "예수 그리스도를 닮은 지상적이며 역사적 실존형태"¹³⁾이다. 그러나 신앙의 공동체는 말씀과 성례의 나눔만을 위해 부르심을 받지 않았다. 복음에 따라 각 시대의 문제를 검토하고 나누도록 세상으로 파송되었다. 이런 점에서 그리스도 공동체는 시대의 고민을 끌어안고 도덕적 방향을 제시해야 할 '신앙과 윤리의 주체'이다. 하지만 이것만으로 그리스도교 공동체가 자신의 주체성을 온전히 성취했다고 말할 수 없다. 교회는 그리스도의 몸인 동시에 현대사회 속에서 한 제도(Institution)로 존재하는 사회체제의 하나이다. 여기서 다시 바르트의 주장을 상기할 필요가 있다. 그는 교회법(ius in sacra)을 논하면서 이의 한 가지 본질적 특징을 '봉사의 법'이라고 말하였다.¹⁴⁾ 교회는 세상의 지배나 통치가 아니라 봉사와 섬김을 위해 존재하는

12) 이러한 복지정책에 대한 그라프의 입장은, 그가 복지정책을 경제적 합리성의 기준으로만 평가하고 있다는 비판을 받을 수밖에 없다 W. Huber, *Vertrauen erneuern. Eine Reform um der Menschen willen*(Freiburg, 2005), 87-99, 특히 92f. 참조.

13) K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik IV,1*(Zürich, 1993), 738.

14) 세계대 교회윤리연구소(편), 『교회윤리』(북코리아, 2011), 152.

사회적 제도라는 의미이다. 그리스도의 몸으로서 교회는 언제나 참되지만 제도로서의 교회는 상대적이며 끊임없는 자기비판을 통해 참된 교회가 되어야 한다. 그런즉 제도로서의 그리스도 공동체는 자신의 몸인 그리스도와 ‘더불어’ 사고할 때만이 자신의 본질을 바르게 인식하게 된다.

1. 부정적 교회론 극복

교회는 복음의 소유자가 아니다. 오직 복음으로 인해 태어난 생명의 공동체이다. 그러므로 루터는 신앙공동체인 교회를 “복음의 피조물”(creatura Evangelii)이라고 불렀다.¹⁵⁾ 교회는 예수 그리스도의 복음으로 살아가는 자들이 모인 공동체로서, 복음은 우리가 하나님만을 의지하도록 일깨우는 ‘사건’이다. 복음은 하나님께서 인간에게 주시는 믿음의 사건이기에 누구도 믿음을 자신의 것으로 소유할 수 없다. 하나님은 주체적으로 자기 백성을 택하고 보존하고 파송하신다. 신앙공동체는 믿음으로 하나님만을 바라며 자신의 삶을 형성해 가야 한다. 그런 점에서 교회는, 하나님께서 움직여 가시는 한 과정 속에 존재하는 역동적 공동체이다. 오직 그리스도인들은 하나님이 이루시는 미래를 소망하며 서로 연합해 일한다.

신자들의 공동체는 모든 시대와 지역과 교파를 뛰어 넘고 이를 포괄한다. 그리스도인들은 복음으로 자신의 삶을 형성해 가는 자들이다. 그렇다면 그리스도인임을 증명해 주는, 비 그리스도인들과 구별된 특별한 표식이 따로 존재하는가. 이 문제와 관련해 그리스도교 신학은 교회를 ‘가시적 교회’(ecclesia visibilis)와 ‘비가시적 교회’(ecclesia invisibilis)로 구별하고 이러한 이해의 정당성에 대해 논의해왔다.¹⁶⁾ 가시적 교회는 가시적 징표,

15) 이하의 내용은 W. Härle, *Dogmatik*(Berlin, 2011), 570f. 참조.

16) 츠빙글리(Zwingli)가 자신의 책『신앙해설』(Fidei exposition)에서 맨 처음 교회를 가시적 교회와 비가시적 교회로 구분했다고 한다. 이에 대해선 W. Härle, “Kirche VII. dogmatisch”, *TRE* 18(1989), 286.

말하자면 입교와 세례 등을 통해 교회의 소속성을 확인한다. 사회의 다른 제도와 같이 교회도 법과 질서, 구성원과 직분, 그리고 재정과 소유자와의 관계를 밝힘으로 그 소속을 확인할 수 있다. 그렇다면 가시적 교회에 속한 신자들의 공동체가 바로 비가시적 교회란 말인가. 그렇지 않다. ‘비가시적’이란 용어는 가시적 교회에 속한 자들도 동일한 믿음 가지고 하나님을 신뢰하고 소망한다는 의미를 가질 뿐이다.

그렇다면 가시적 교회와 비가시적 교회는 어떤 관계 속에 있는가. 오랫동안 교회는 가시적 교회를 비가시적 교회의 부분으로 보면서 ‘전체와 부분의 관계’로 이해해왔다. 그러나 헤를레의 지적과 같이 이러한 이해는 가시적 교회를 비가시적 교회와 대비시켜 교회를 ‘부정적’으로 이해하게 할 위험성이 크다. 사람들은 흔히 마태복음 13장에 기록된 ‘가라지 비유’를 근거로 가시적 교회 안에는 거짓 믿음과 신앙의 위선자들이 함께 존재한다고 판단해왔다.¹⁷⁾ 루터도 이 본문을 토대로 교회 안에는 비신자와 죄인이 함께 존재하며, 교회가 그리스도의 몸이지만 사실 이는 살아 있는 지체와 죽은 지체가 함께 ‘혼합된 몸’(corpus permixtum)이라고 설명한 바 있다.¹⁸⁾ 이런 주장은, 참된 신앙인들에게는 가시적 교회가 불필요한 것처럼 오해를 주거나, 교회 안에서 다시금 구원받은 자와 그렇지 못한 자를 구별하고 이를 근거로 교회의 불완전성을 맹목적으로 정당화하는 도구가 될 수도 있다. 그러나 이러한 부정적 교회론은 극복되어야 한다.

17) 예컨대 랑에(D. Lange)의 교회에 대한 기술에서 교회에 대한 ‘부정적’ 시각을 읽게 된다. 그는 교회의 정체성을 결정하는 기준을 예수 그리스도를 통해 주어진 하나님의 은혜라고 말한다. 그런 점에서 교회란 예수 그리스도를 믿는 자들의 연합체이다. 그러나 이러한 연합이 제도적 교회와 동일한 것이 될 수 없는 이유는, 제도적 교회 안에는 믿음에 기초해 자신의 삶의 관점을 규정하지 않으려는 자들이 함께 공존하기 때문이라는 것이다. D. Lange, *Ethik in evangelischer Perspektive*(Göttingen, 1992), 466f.

18) R. Leonhardt, *Grundinformation Dogmatik*(Göttingen, 2008), 366; M. Honecker, *Evangelisches Kirchenrecht. Eine Einführung in die theologischen Grundlagen* (Göttingen, 2009), 60f.

혼합된 몸으로서의 교회에 대한 신학적 이해는 루터사상의 한 단면일 뿐이다. 루터는 교회의 본질과 그의 외적 구조를 ‘영과 육’의 관계로 이해하였다.¹⁹⁾ 그에 따르면 비가시적 교회가 내적 생활원리라면 가시적 교회는 육신을 입은 외적 형체이다. 이 둘 중 어느 하나가 없다면 교회란 온전한 형태를 취할 수 없다. 이러한 루터의 통전적 교회이해는 가시적 교회와 비가시적 교회를 전체와 부분으로 보는 해석보다 훨씬 더 그리스도의 몸으로서의 교회의 본질을 잘 드러낸다.

교회의 육체성은 교회의 신학적 이해를 위해 중요한 주장이다. 교회공동체는 그 내면으로부터, 다시 말해 하나님과의 관계 속에서 이해되어야 하지만 결코 내면적인 것으로 제한되어서는 안 됨을 일깨워주기 때문이다. 교회의 내면은 가시적 교회라고 불리는 교회의 육체성의 내면성을 말한다. 비가시적 교회는 그의 외적 구조인 가시적 교회와 분리될 채 존재할 수 없다. 그러므로 헤를레는 가시적 교회의 본질을 다음과 같이 정의한다.

“이런 의미에서 교회란 (모든 제도적 조건을 포괄하는) 인간의 육체적 공동체로서, (어떤 경우든지 외적으로) 말씀을 선포하고 성례를 거행하며 (어떤 경우든지 외적으로) 신앙을 고백한다.”²⁰⁾

세례는 가시적 교회와 비가시적 교회가 만나는 교차점이다. 가시적 교회는 ‘세례 받은 자의 공동체’라고 정의내릴 수 있다. 이렇게 정의를 내려 보면 교회의 ‘공정적’ 의미가 되살아난다. 교회는 말씀선포와 성례전을 통해 믿음을 깨우치는 이들이 모인 곳이다. 그렇기에 교회는 예수 그리스도의 복음을 전승하고 나누며 이를 통해 새로운 믿음의 역사가 일어나는

19) W. Härle, 앞의 책, 573.

20) 위의 책, 573f.

곳이다. 가시적 교회 자체가 구원의 수단이나 성례는 아니지만 그 곳에서 하나님의 말씀이 선포되고 성례가 시행됨으로 이미 비가시적 교회를 간접적으로 경험하게 한다. 가시적 교회의 육체성은 비가시적 교회를 보존하는 수단이 된다. 믿음이란 외적 징표와 같은 구원의 수단이 없이는 이루어지지 않기에 육체성을 입고 있는 가시적 교회도 교회의 본질에 속한다. 가시적 교회와 비가시적 교회는 동일하지는 않지만 분리되지 않은 채 하나의 통일성을 이루고 있다.

2. 가시적 교회의 특징

전통적으로 그리스도교 신학은 교회의 고유한 특징(notae)과 표징(notae externae)을 구별해왔다.²¹⁾ 하나 됨, 거룩함, 보편성, 그리고 사도성은 고대교회로부터 고백된 교회의 네 가지 특징이며, 순수한 복음의 선포와 복음에 합당한 성례(세례와 성찬)의 집행은 교회의 두 가지 외적 표징이다.

교회의 네 가지 특징은, 그리스도 공동체가 지역과 고백과 문화에 따라 다양한 모습을 가지고 있으나 그리스도를 머리로 하나의 교회를 형성하고 있음을 말해준다. 이러한 교회는 삼위일체 하나님을 통해 거룩하게 되고 세상 곳곳으로 파송되고 보존된다. 무엇보다 교회의 보편성과 사도성에 근거해 숙고해 볼 때, 교회의 증언과 봉사가 지구적 차원에서도 공적 효력을 가지도록 해야 한다.²²⁾ 이러한 특징과 표징은 예수 그리스도 교회의 올바른 자기인식과 교회 간의 일치를 위해 필요하다. 그렇다면 교회의 특징과 표징은 서로 어떤 관계 속에 있는가.

그리스도 공동체의 특징부터 살펴보자. 교회의 네 가지 특징은 교회의

21) 위의 책, 574ff.

22) W. Lienemann, *Grundinformation. Theologische Ethik*(Göttingen, 1992), 244f.

제도적 특징이 아니라 비가시적 교회의 특징으로 보는 편이 옳다. 먼저, 교회는 오직 예수 그리스도의 복음에 기초하고 있으며 한 분 주님만을 섬기고 하나의 믿음과 세례(엡 4:5)를 나눈다는 점에서 하나이다. 둘째, 신앙공동체 속한 자들이 그리스도의 복음으로 인해 거룩한 하나님께 속한 자가 되었다는 점에서 거룩하다. 셋째, 교회의 기초이신 예수 그리스도가 선포하신 복음은 차별 없이 모든 민족과 백성을 부르시고 모으신다는 점에서 보편적이다. 넷째, 교회는 사도들이 최초로 증언하고 선포했던 예수 그리스도의 복음을 통해 구성되었다는 점에서 사도의 전승을 따른다. 이 네 가지 특징은 교회가 그와 같은 교회가 되어야 한다는 ‘당위성’이 아니라 예수 그리스도의 복음에 따라 사는 교회는 이미 그와 같은 교회라는 ‘서술적’ 선언이다.

이에 반해 교회의 두 가지 표징은 가시적 교회의 특징이며 예배 가운데 현재화된다. 이 표징은 교회가 교회되게 하는 근거이기도 한데, 그리스도인들은 예배와 삶 가운데 세 가지 신앙의 과제를 인식한다.²³⁾

첫째, 인간은 하나님이 창조하신 세계를 살아가는 창조의 한 부분이다. 죄를 지었지만 하나님은 자신의 피조물, 인간에 대한 신뢰를 거두지 않으셨다. 그렇기에 인간은 죄를 지은 후에도 자유롭게 존엄한 존재로 살아간다. 인간의 창조적 삶은 자유를 주신 하나님의 은총임을 알 수 있다. 그런 즉 자유를 주신 하나님을 경외하고 하나님이 선물로 주신 존엄성을 받아들이고 인정하는 것이 그리스도인의 책임이다. 인간의 존엄성은 인간의 노력과 성과를 통해 얻어진 가치가 아니기에 인간이 잘못을 범했다고 상실되지 않는다. 그런 점에서 존엄성은 양도될 수 없다.²⁴⁾ 약할 때나 강할 때나, 죄를 지었을 때나 죽을 때도 인간이 존엄할 수 있음은 오직 하나님

23) 이에 관해서 W. Huber, 앞의 책, 115f. 참조.

24) 인간존엄성에 대한 신학윤리적 논의에 관해 W. Härle, *Ethik*(Berlin, 2011), 232-261 참조.

의 은혜이다. 이러한 은혜를 경험할 수 있도록 만들고 이 은혜를 설교와 목양을 통해 계속해 나가는 것이 예배이다.

둘째, 신앙 가운데 자신이 자유롭고 존엄한 존재임을 확신하고 경험한 자는 이웃에게 눈을 돌린다. 하나님에 대한 사랑과 이웃에 대한 사랑은 분리될 수 없기 때문이다. 신앙은 사회의 현실을 밑바닥으로부터 보면서 가난한 자들의 아픔을 우선적으로 고려한다. 이러한 사랑은 하나님 앞에서 평등한 자들로 서로를 인정하며 살 때 완성된다. 그런 점에서 정의는 평등한 자유와 상호인정의 관계가 실천될 때 성취된다.

셋째, 약하고 곤비한 자들을 위한 우선적 관심은 인간 외에 다른 피조물과 차세대까지 확대되어야 한다. 창조세계 속에서 점차 인간의 처분권과 지배권이 강화되고 있다. 이를 심각하게 인식하는 그리스도인이라면 창조의 세계 속에서 인간의 지배권을 스스로 제한하고 책임적으로 이용하려는 노력을 기우려야 한다. 이러한 신앙적 노력과 태도는 지금도 피조물 가운데 영으로 현재하시는 하나님에 대한 신앙과 일치한다. 고난 받는 자들과 차세대를 향한 그리스도인의 대리적 행위는 그리스도교적 실존의 중요한 신앙적 차원이다. 결국 하나님과의 관계, 이웃에 대한 사랑과 상호인정, 그리고 특별히 불의로 고난 받는 자들과의 연대는 책임적 삶을 지향하는 현대 그리스도인들의 윤리적 과제이다.

그렇다면 교회의 두 가지 표징은 네 가지 특징과 어떤 연관성을 갖는가. 가시적 교회의 두 가지 표징은 비가시적 교회의 특징들에 비추어 숙고되어야 한다. 가시적 교회는 삶의 진정한 위로가 무엇이며, 하나님과의 화해가 어떻게 이루어졌으며, 구원이 어떻게 성취되었는지 설교하며 성례를 집행한다. 하지만 교회의 선포는 인간의 죄로 인해 왜곡될 수 있으며 심지어 자기 칭의의 수단으로 오용되거나 인간의 이데올로기로 변질될 수도 있다. 그러므로 가시적 교회는 자신이 참된 그리스도 공동체의

모습을 갖췄는지 비가시적 교회의 네 가지 특징에 비추어 반성하고 살펴야 한다.

여기서 우리는 가시적 교회의 자기한계를 인식하게 된다. 가시적 교회는 ‘생성 중에 있는 교회’이다.²⁵⁾ 가시적 교회가 그리스도의 몸인 것은 사실이나 그리스도의 장성한 분량이 충만한 데까지 성장해가야 한다. 종교개혁의 모토와 같이 늘 새롭게 개혁해가는 교회가 되어야 한다. 교회는 도상에 있으며 하나님 나라의 미래를 바라며 완성될 그 날을 소망한다. 그러므로 파버(E. M. Faber)는 칼뱅의 전통에서 교회의 존재와 생성의 관계를 다음과 같이 적절히 기술하였다.

“오직 하나님의 은총으로 선사된 교회의 존재(Sein)는 인간에게 종속된 생성(Werden)에 의존하고 있다. ... 교회는 그리스도의 몸일 뿐만 아니라 신자들이 서로 소통하는 가운데 그리스도의 몸이 되기 위해 **성장해 가야(coalescere)** 한다.”²⁶⁾

IV. 교회의 다원성과 공공성

앞 장의 논의를 통해 살폈듯, 하나의 거룩하고 보편적이며 사도적인 교회는 신앙의 대상일 뿐, 실제적으로 이 땅에 존재하는 가시적 교회는

25) 그러면 가시적 교회에 속해 있지 않으면서도 비가시적 교회에 속한 자가 있을 수 있는가. 이 질문에 대해 헤를레는 긍정적으로 대답한다. 왜냐하면 인간들은 제도화된 교회 밖에서도 어떤 형태든 간에 복음의 말씀을 듣거나 신앙을 가질 수 있다고 생각하기 때문이다. 그는 누가복음 9장 50절(막 9:40)을 이의 성서적 근거로 삼는다. 하나님의 구원의지는 가시적 교회의 구성원에 얽매지 않고 이를 넘어 보편적으로 실현된다고 확신한다. W. Härle, *Dogmatik*, 576, 각주 100.

26) E. M. Faber, “Gegenseitige Verbundenheit als Gabe und Aufgabe: Zum Kirchenverständnis von Johannes Calvin”, M. E. Hirzel; M. Sallmann(hg.), *1509-Johannes Calvin-2009*(Zürich, 2008), 164.

통일되지 않는 ‘다원적 제도’요 하나님의 나라를 소망하며 이 땅에서 그리스도의 복음을 실천하는 ‘공적 제도’이다. 교회와 신학의 역사에서 관찰해 볼 때 이 땅에 존재하는 경험적 교회는 언제나 다원적이고 공적 공동체였다.

1. 교회의 다원성

다원성은 많은 오해를 불러일으키는 말이다. 근본주의적 성향의 그리스도인들은 다원성을 ‘종교혼합주의’와 동일시하거나 그리스도교적 세계관의 통일성을 부인하는 사회양식으로 판단한다. 그러나 다원성은 현대 교회의 특징적 현상만이 아니라 신앙공동체의 구조적 특징이다.²⁷⁾ 하나님께서 사람을 남자와 여자로 지으신 이래 그 분의 창조세계는 늘 다원적이었다. 다원성은 종교개혁교회의 구조적 특징이기도 하다. 마르틴 루터의 종교개혁은 신자들이 자신의 개인적 신앙고백에 따라 믿음의 다른 길을 갈 수 있도록 빗장 문을 열었다. 그런 점에서 개인주의적이며 다원적 사회의 출발점은 종교개혁이라 해도 과언이 아니다.

다원성은 이천년의 역사 속에서 다양한 모습으로 발전해온 예수 그리스도의 교회가 경험하는 ‘사실’이며 이를 견인해 오신 분은 ‘성령’이시다. 가시적 교회는, 교회가 성령의 인도하심에 따라 변화하여 왔음을 보여주는 역사적 증거이다. 성령의 능력에 힘입어 비가시적 교회, 다시 말해 우리가 믿고 고백하는 ‘참된 교회’를 ‘현실적 교회’에서도 경험하게 된다. 교회의 역사 속에서 현실적 교회가 다양한 모습으로 발전해온 만큼 신학적으로 교회의 ‘근거’와 다양한 ‘형태’는 구별해야 한다. 현실적 교회는 교파별로 나뉜 교회들의 연합체이고 그 역사적 특성상 ‘개별적 교회’(ecclesia particularis)이다. 에큐메니칼 시대에 교회가 추구하는 통일성과 보편성은 자신의 개별성과 다원성을 고려할 때만이 성취될 수 있다. 이러한 기

27) M. Honecker, *Recht in der Kirche des Evangeliums*(Tübingen, 2008), 204f.

본입장은, 다양한 형태의 교파교회들이 자신을 이해할 때는 물론 문화와 국가와의 관계를 숙고할 때도 고려되어야 한다. 그러면 이러한 교회의 다원성이 사회윤리적으로 암시하는 바는 무엇인가. 세 가지 차원에서 살펴볼 수 있다.²⁸⁾

첫째, 교회의 다원성은 ‘확신과 가치의 다양성’ 문제를 제기한다. 과거 교회공동체, 혹은 종교공동체는 어느 한 사회가 함께 지켜가야 할 가치와 도덕을 창출하는 역할을 감당해왔다 그러나 오늘날은 종교공동체만이 가치창출의 기능을 하지 않는다. 시장경제나 정치체제도 ‘이윤극대화’나 ‘자유’와 같은 저 나름의 가치체계를 제시하고 큰 영향력을 발휘하고 있다. 복음에서 온 신앙적 가치도 마찬가지이다. 이는, 사회는 물론 교회 안에서도 선호성을 얻지 못한 채 세속적 가치들과 버거운 싸움을 벌이고 있다. 결국 다원적 사회 속에서 교회가 어떤 종류의 가치창출의 기능을 해야 할 것인지 고민해야 할 숙제가 주어졌다.

둘째, 교회의 다양성에 대한 에큐메니칼 윤리의 과제이다. 지난 이천년간 교회는 다양한 형태와 구조로 발전해 왔다. 1555년 아우구스부르크 제국회의에서 교회가 신구교가 나뉘는 후 계속해서 다양한 종파와 분파가 교회 안에 생겨나고 있다. 에큐메니칼 운동을 통해 교회의 일치를 위한 노력이 꾸준히 계속되고 있지만 이는 세계에 퍼져있는 모든 교회가 하나의 교회나 하나의 교리로 통합하자는 뜻은 아니다. 에큐메니칼 윤리의 과제는 교회의 통일성과 다양성에 대한 교회론적 관계규정이 아니라, 교회와 보편적 기독교 세계의 통일성과 차이점을 반성하는 것이다. 에큐메니칼 교회론은 ‘통일’보다는 ‘차이’라는 변증법적 개념에 기초해야 한다.²⁹⁾

28) W. Huber, 앞의 책, 112-114.

29) U. H. Körtner, “In der Lehre getrennt, im Handeln geeint? Chancen und Grenzen ökumenischer Sozialethik”, F. Nüssel(hg.), *Theologische Ethik der Gegenwart* (Tübingen, 2009), 284ff. 쾰르트너는 바로 이런 점에서 하우어워스의 ‘교회윤리’가 에큐메니칼 사회윤리의 모형으로 적합하지 않다고 비판한다. 교회윤리는 교파 간의 다양

교회의 통일성은 차이의 통일성이요 역설적 통일성으로 모순을 극복하고 화해하는 통일성이 될 수밖에 없다. 회색 옷을 입은 한 사람을 모방하는 통일성이 아니라 오색찬란한 다양한 옷을 입은 자들이 보여주는 통일성이다. 다시 말해, 십자가에 달렸다 부활하신 그리스도의 영에 따라 서로의 모순을 극복해가는 화해의 통일성이다.

셋째, 교회 내적 다양성이다. 교회는 그 형태와 구조만이 아니라 그 내용면에서도 다양하다. 교회 안에는 성경말씀과 신앙의 진리에 대한 다양한 해석이 존재한다. 이에 따라 정치적이며 윤리적 입장도 확연하게 다르다. 그리고 보면 다원성이란 우리의 신앙적 일치를 방해하는 불편한 진실임이 분명하다. 그러나 그리스도인이라면, 누구든 간에 그리스도의 진리를 완벽하고 가감 없이 그려낼 수 없다는 자기한계를 인식하고 인정해야 한다. 그런즉 교회의 다원성은 인간의 창조성만이 아니라 인간의 불완전성을 보여준다. 오직 완전하신 하나님만이 미련하고 불완전한 그리스도인과 교회를 통해 자신의 온전하신 뜻을 이루어 가실 수 있다.

2. 교회의 공공성

그렇다면 다원적 형태로 존재하는 교회가 후기현대사회에서 어떻게 그리고 어떤 공적 과제를 수행해 나가야 할까. 이 질문과 함께 공공신학에 대한 논의가 진행 중이다.³⁰⁾ 일반적으로 공공신학은 시민종교에 대한 논의와 함께 시작되었는데, 스코틀랜드와 영국, 미국, 독일에서 공공신학이

성과 에큐메니칼 상황을 추상적 교회의 개념으로 환원시킬 위험성이 있다고 지적한다.

30) 이에 대한 논의를 개관하려면, 세세대 교회윤리연구소(편), 『공공신학이란 무엇인가?』 (북코리아, 2007); 세세대 교회윤리연구소(편), 『공공신학 어떻게 실천할 것인가』 (북코리아, 2008); 정희완, “신학의 사회적 책임과 역할에 대한 성찰: 한국적 사회참여 신학을 위하여”, 『신학전망』, 제177호(2012), 157 이하; 최경석, “공공신학으로 한국 시민운동 읽기”, 『기독교사회윤리』, 제24집(2012), 277 이하 참조.

등장하게 된 배경을 살펴보면 알 수 있다. 영국과 스코틀랜드의 경우, 공공신학은 세속화와 여성해방운동의 역사적 결과이며, 미국의 경우 시민종교(civil religion)의 대한 논의와 함께 시작되었다.³¹⁾

종교사회학자 벨라(R. N. Bellah)는 시민종교의 개념을 정치문화의 종교적 차원에서 연구한 선구자이다. 그는 종교를 단순히 조직화된 종교체계와 동일시하지 않았다. 미국 독립선언서를 기초했던 토마스 제퍼슨이 “나는 내가 속한 종파”라고 말하며 종교적 확신을 정치의 기원으로 삼았듯, 초월적이고 보편적 실재가 사적 영역은 물론 공적 영역에서도 역사적 현실을 해석하는 준거가 된다는 주장이다. 그러나 교회의 공공성을 시민종교의 맥락에서만 이해하기엔 한계가 있다.

포용성의 문제가 제기된다. 시민종교의 맥락에서 공공성을 문제시 할 때 특정한 종교적 전통을 공유하지 않는 소수 민족이나 인종은 언제나 주류사회로부터 소외될 가능성이 있다. 뿐만 아니라 종교적 특질의 문제도 발생한다. 만약 인간의 존엄성이나 정의와 화해를 위한 실천이 시민사회에서 도덕적 합의가 아니라 시민종교에 기초한다면 시민종교의 종교성에 동의하지 않는 사람들은 시민종교를 토대로 한 윤리적 합의에 적극적으로 동의하거나 참여하기가 어려울 수밖에 없다. 그런 점에서 시민종교가 종교의 공공역할에 있어 신뢰할 만한 모델이 될 수 있는지 계속적 논의가 필요하다.

이러한 이유 때문에 공적 담론의 장에서 소위 ‘사적’인 종교적 언어를 배제하고 세속적이고 합리적 주장만이 허용되어야 한다는 주장이 강하게 등장하고 있다. 그러나 공공신학은 신앙과 신학을 공적 영역에서 배제해

31) 이하의 논의를 위해서 K. Gabriel; H. R. Reuther(hg.), *Religion und Gesellschaft* (Stuttgart, 2010); K. Gabriel, “Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen”, E. Arens; H. Hoping(hg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit*(Basel, 2000), 32f.; K. W. Dahm, *Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozess sozialwissenschaftlicher Kritik*(München, 1975), 192ff. 참조.

야 할 오직 개인의 문제로 환원하려는 정치적 자유론과 논쟁한다.³²⁾ 종교를 정치와 동일한 사회의 하위체계(subsystem)로 판단하기보다는 정치의 규범적 기원으로 본다. 다시 말해 정치가 정당성을 얻기 위해선 종교적 정의가 필요하다고 판단한다.

그동안 정치적 자유주의는 종교를 공적 영역에서 추방하고 개인의 사사로운 일로 축소시킴으로 종교의 사회적 기능을 최소화하려고 노력해 왔다. 이에 대해 공공신학은 종교와 사회, 신학과 윤리, 교회와 정치 간의 상호 보충적 관계를 중시하면서, 교회가 사회의 긍정적 발전을 위해 기여할 수 있는 가능성을 타진한다. 공공신학은 교회의 당면한 위기가 결코 신학적 범주 안에서만 해결될 수 없다고 보고, 학제간의 소통(bilinguality)을 통해 실현하려고 노력한다. 이런 의미에서 스택하우스는 다음과 같이 말한다. “공적 담론은 역사과학, 사회과학에 필수적인 것으로 공동의 삶의 중요한 분야를 설명할 뿐만 아니라, 동시에 문명이 기반, 즉 발전 가능한 시민사회의 개혁과 지속을 위해 규범적인 윤리적 지침을 제공한다.”³³⁾

최근의 정치철학적 경향을 살펴보면 정치적 자유주의자들도 점차 공공신학적 주장에 동의해가는 것 같다. 사회철학자 톨스는 초기에 ‘공적 이성’ 개념에 근거해 종교를 순전히 사적인 문제로만 다루면서 자신의 공공철학을 신학적 혹은 형이상학적 전제 없이 전개하였다. 이에 대해 하버드의 공공신학자 씨먼(R. F. Thiemann)은 톨스가 민주주의적 사회의 역사적 성장과정과 이 과정에서 발생한 역사적 경험들을 경시하고 단순히 이상적 조건만을 전제하였다고 비판했다.³⁴⁾ 씨먼이 보기에, 민주주의 사회

32) 세계대교회윤리연구소 편, 『공공신학이란 무엇인가?』, 124f.

33) M. L. Stackhouse, 『세계화와 은총』(북코리아, 2013), 143.

34) R. F. Thiemann, *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*(Georgetown University Press; Washington D.D, 1996), 81ff. 정치적 신념에서 종교적 신념을 배제해야 한다는 톨스의 입장에 대한 사회철학적 비판을 위해 R. 드위킨, 『민주주의는

는 이상적이라기보다는 역사적이다. 뿐만 아니라 롤스의 정의론은 정의에 대한 종교적 해석이 필요하다고 판단한다. 왜냐하면 오직 종교적 확신으로부터 공공성은 담보될 수 있으며 이것이 자유주의적 공공성의 조건이라는 것이다. 그러므로 사회와 도덕과 정치적 논의에서 종교의 영향에 이의를 다는 자유주의적 태도는 정당화될 수 없다고 비판한다.³⁵⁾ 종교가 자신의 신앙적 확신과 기준에 따라 정치문화를 임의적으로 저울질해서도 안 되겠지만 ‘참여와 비판의 변증법’을 통해 교회는 자신의 고유한 신앙적 확신에 근거해 공공의 자리에서 영향력을 발휘할 수 있다고 보았다.³⁶⁾

하지만 후기의 롤스는, 특히 『만민법』(The Law of Peoples)에 대한 토론에서 자신의 입장을 바꾸었다. 롤스의 표현에 따르면, 종교는 자유주의의 체계에서 시민사회의 명료한 배경문화에 속한다.³⁷⁾ 공적 이성이 질서 정연한 사회의 유일한 척도인 것은 사실이나 자유주의 국가의 기본적 원리가 무시되는 경우 종교가 정치사회 속에서 공적 영향력을 발휘하게 된다. 노예제도를 폐지하기 위한 교회의 투쟁이나 마르틴 루터 킹의 민권운동 가운데 종교가 미친 정치적 영향력을 발견한다. 결국 롤스는, 종교적 논설이 다원적 사회 속에서 공적 이성을 재생산할 때만 허락될 수 있다고 판단한 것이다.³⁸⁾

이러한 공공신학적 논의는 리네만(W. Lienemann), 후버(W. Huber)와

가능한가」(문학과 지성사, 2012), 89ff. 참조.

35) 씨먼은, 종교가 자신의 고유한 신앙적 확신을 포기하지 않으면서도 기능적으로 분화된 다원사회에서 공적 영향력을 발휘하려면 ‘공적 수용성’, ‘상호 존중’, 그리고 ‘다수의견에 반대할 수 있는 권리’라는 세 기준을 충족해야 한다고 말한다. R. F. Thiemann, 앞의 책, 139f.

36) 앞의 책, 140.

37) J. 롤스, 『만민법』(이끌리오, 2000), 19. 207-282, 특히 234ff. 기타 J. Rawls, *Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With On My Religion*, 259-270 참조.

38) 이에 대한 좀 더 자세한 논의를 위해선 롤스만이 아니라 아우디(R. Audi), 샌들(M. Sandel), 페리(M. Perry)와의 논의를 진행한 M. L. 스타하우스, 『세계화와 은총』(북코리아, 2013), 158 이하 참조.

그의 제자 뵘겔레(W. Vögele), 베드포르트-슈트롬(H. Bedford-Strohm)에 의해 독일의 사회윤리적 맥락에서 적극적으로 주도되고 있다.³⁹⁾ 후버는 1973년 『교회와 공공성』이란 책을 출간하고 교회의 공적 성격에 대한 윤리적 연구를 시작하였다.⁴⁰⁾ 후버는 변화하는 사회 속에서 ‘교회와 국가’라는 전통적 정치신학적 틀을 극복해보려고 노력하였다. 통일된 독일의 정치적 상황을 고려하며 1998년 『시대의 변화 속에 선 교회』라는 두 번째 공공신학의 연구서를 출간하였다.⁴¹⁾ 그는 여기서 교회를 “시민사회의 중재적 제도”⁴²⁾로 인식하고 공공신학의 특징을 다음과 같이 말한다. “공공신학이란, 그리스도교가 사회적 공공성에 미친 영향과 결과를 비판적으로 반성할 뿐만 아니라 사회의 정체성과 위기, 목적과 과제에 대한 대화에 참여함을 뜻한다.”⁴³⁾

독일의 공공신학도 정치적 자유론에 대해 비판적 입장을 취한다. 그리스도 공동체의 윤리적 과제가 사적이며 비정치적 문제로 한정될 수 없기 때문이다. 그렇다고 그리스도 공동체가 ‘정치적 종교’가 되자는 말도 아니다. 그럴 경우 나치 하의 독일교회와 같이 교회가 일방적으로 정치적 영향을 행사하는 권력으로 변질될 수 있다. 교회의 공적 과제를 인식하고 실천하기 위해선 먼저 사회와 역사 속에서 교회의 행위를 ‘경험론적’으로

39) 그러나 좀 더 시간을 거슬러 올라가보면 토틀(H. E. Tödt)를 중심으로 한 하이델베르크 학파가 주도하고 있다. 이들은 194년 이후 독일 사회윤리학의 제2세대에 해당하는 학자들로서 리네만과 후버 외에도 프라이(C. Frey), 로이터(H. R. Reuter), 쾰르트너(U. H. J. Körtner) 등이 있다.

40) W. Huber, *Kirche und Öffentlichkeit*(Stuttgart, 1973). 이 책은 후버의 학위 논문이다. 그러나 후버가 독일에서 공공신학적 논의를 최초로 열었다는 의미는 아니다. 이미 50년 대 볼프(E. Wolf), 이반트(H. J. Iwand)와 같은 바르트의 영향을 받은 루터신학자들과 킬리히의 영향을 받았던 벤트란트(H. D. Wendland) 등이 공적 영역에서 교회의 의미를 연구하였다.

41) W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende*.

42) 앞의 책, 16, 특히 269f. 참조.

43) 앞의 책, 117.

분석해야 한다. 이러한 사회학적 분석을 통해서만 후기현대사회에서 교회가 감당해야 할 공적 과제에 알맞은 ‘규범적’ 모델을 발전시킬 수 있다.

그렇다면 여기서 하나의 질문이 제기된다. 공공신학은 후기산업사회에 진입한 서구교회만을 위한 신학적 모델인가. 아직도 정치경제적 민주화를 이루지 못한 채 억압적이며 독재적 권력 하에 고통 받고 있는 저개발 국가의 교회에는 적합지 않은가. 공공신학은 가난한 자들의 고난을 잊어 버린 부르주아의 신학인가. 그럴 수 없다. 독일의 논의는 가난한 국가의 억압적 정치현실을 잊지 않는다. 베드포르트-슈트롬은 공공신학의 사회 비판적 기능을 크게 부각시키면서 “공공신학은 민주주의적 사회를 위한 해방신학”이라고 단언하고 남아프리카 공화국의 타보 음베키(Thabo Mbeki)와 브라질의 물라 다 실바(Lula da Silva)와의 적극적 대화를 시도한다.⁴⁴⁾ 리네만도 공공신학이 일방적으로 서구 시민사회의 맥락에서 제한적으로 논의되는 것을 비판하고, 법치국가적이며 민주적 사회체제로 변화해가는 국가사회와 교회를 위한 ‘사회윤리적 변용(Transformation)의 패러다임’으로 이해하고 있다.⁴⁵⁾ 그는 새로운 공공신학이 염두에 두어야 할 세 가지 질문을 제시한다. 첫째는 정치적 시민사회를 이루고 있는 여러 제도들이 어떤 변용의 과정을 밟고 있는지 살펴야 한다. 사회구조의 분석이 필요하다. 둘째는 정치가 자신의 정당성을 갖기 위해 어떤 보편적 기준을 만족시켜야 하는지 물어야 한다. 보편적 규범에 대한 질문이다. 셋째는 비폭력적 방식으로 사회체제를 변용하기 위해선 어떤 조건이 만족되어야 하는지 묻는다. 평화로운 사회변용을 위해 필요한 제도적 조건에 대한 질문이다.

44) H. Bedford-Strohm, “Vorrang für die Armen. Öffentliche Theologie als Befreiungstheologie einer demokratischen Gesellschaft”, F. Nüssel.(hg.), *Theologische Ethik der Gegenwart*(Tübingen, 2009), 176.

45) W. Lienemann; C. Lienemann-Perrin(hg.), *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaft*, (Stuttgart, 2006), 51-86.

3. 교회의 위기와 공적 책임

교회와 그리스도인은 자신의 의지와 상관없이 개인적이며 교회적 행위를 통해 공적 영역에서 정치적 영향력을 갖게 된다. 그런 점에서 공공신학적 논의에서 교회의 일차적 수신자는 국가사회가 아니라 시민사회이다. 이것이 공공신학이 정치신학과 다른 한 점이다.⁴⁶⁾ 그러나 공공신학의 수신처가 시민사회인지 국가인지는 여전히 논의 중이다. 교회를 시민사회의 한 영역으로만 파악할 수 없는 이유는 그리스도인의 공적 과제가 국가에 의해 보호되어야 할 인권과 법적 제도와 밀접하게 연계되어 있으며, 이런 연관성 없이는 실제적 실효성을 거두기도 쉽지 않기 때문이다.⁴⁷⁾ 그렇다면 공적 영역에서 그리스도교적 삶과 교회적 행위는 어떤 윤리적 지평을 가지고 있는가. 본 논문이 제기한 질문에 따라 표현하자면, 현대 교회가 현재하는 위기에서 벗어나기 위해 어떤 공적 책임과 과제를 재인식해야 할까. 세 가지 윤리적 지평을 살펴볼 수 있다.⁴⁸⁾

첫째, 그리스도 공동체는 모든 사회현실을 하나님과의 관계에서, 개혁신학의 용어로 말하자면 ‘하나님 앞’(coram deo)에서 혹은 ‘그리스도의 통치’하에서 파악해야 한다. 교회의 위기는 하나님의 관계가 왜곡되면서 시작하였다. 이를 윤리적으로 표현하자면, 삶의 모든 영역에서 진실한 삶이 추구되어야 한다는 뜻이다. 후버도 “진실하게 살자”고 했던 체코 벨벳혁명의 주역 바츨라프 하벨(V. Havel)의 말을 인용하며 진리의 추구는 그리스도인만이 아니라 모든 사람들이 따라야 할 삶의 원리라고 주장한

46) 공공신학과 정치신학의 차이에 대해선 M. L. 스택하우스, 앞의 책, 164 이하 참조.

47) W. Huber, *Gerechtigkeit und Recht: Grundlinien christlicher Rechtsethik*(Gütersloh, 1996), 531ff. 참조. 이에 대한 논의를 위해선 G. Plasger, “Einladende Ethik. Zu einem neuen evangelischen Paradigma in einer pluralen Gesellschaft”, *Kerygma u. Dogma* 51(2005), 134f. 참조.

48) W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende*, 117-121; W. Huber, *Folgen christlicher Freiheit*(Neukirchen-Vluyn, 1985), 40f. 참조.

다. 현대사회가 능력과 소비를 우선시하거나 느낌과 효과만을 추구함으로써 진리에 대한 관심이 점차 줄어들고 있으며 진실한 삶에 대한 논의조차 거북하게 생각한다. 교회 역시 이러한 모습을 닮아가고 있다. 그러나 모든 현실을 하나님과의 관계 속에서 해명하는 교회는 진실한 삶의 추구를 포기할 수 없다. 특히 진리를 추구하는 교회는 국가사회를 향해 인간의 기본적 자유와 권리를 보장할 것을 요구하며 촉구해야 한다. 현대국가가 법치국가라며 진리에 대한 자유, 다시 말해 양심과 신앙의 자유, 자유로운 의사의 자유, 학문의 자유를 보장해야 한다. 공적 영역에서 이러한 책임의 강조가 교회의 우선적인 공적 과제이다.

둘째, 그리스도인들과 교회는 올바른 자기 관계(*coram seipso*)에 근거해 자신의 자유를 실현해 나가야 한다. 올바른 자기 관계는 타자와의 평등한 관계 속에서 성취되기에 교회는 상호인정의 문제에 관심을 돌려야 한다. 리네만의 주장과 같이, 기능적으로 분화되고 다원화된 사회 속에서 사회의 공동관심사가 무엇이며 어떻게 해야 보다 정의로운 사회로 변용시켜 나갈 것인지를 구성원들과 함께 의논해 나가야 한다. 이러한 공론화 과정에서 인간의 자유만큼이나 평등한 사회구조를 형성하기 위해서도 노력해야 한다. 기본적 권리 앞에서 ‘평등한’ 모든 인간의 상호인정이 사회 정치적 질서의 기본원리가 되어야 한다. 공론장에선 가난한 자들도 사회적 발전에 함께 참여할 수 있는 기본적 참여권이 보장되어야 하며, 교회 안에서도 구성원 간에 상호존중과 인정이 필요하다. 불공정한 사회관계는 갈등을 낳고 이는 결국 위기를 낳기 마련이다. 그런 점에서 교회의 위기극복을 위해선 타자, 특히 이웃종교에 대한 관용적 태도와 정치경제적 차별로 소외된 이웃을 해방하기 위한 노력이 필요하다. 윤리적으로 말하자면 교회는 ‘희생자의 관점’에서 자신과 이웃과의 관계를 조망할 수 있는 신앙적 능력을 배양해야 한다.⁴⁹⁾

셋째, 교회가 관심을 가져야 할 공적 영역은 창조세계를 위한 책임 (coram mundo)이다. 근대문명의 방향을 전환시키기 위한 교회의 특별한 기여가 필요하다. 자연의 고유한 존엄성을 새로 발견하고 차세대의 생존권을 현세대의 요구만큼이나 동일하게 고려해야 한다. 인간의 자유는 자연의 통치를 위한 하나님의 전권위임이다. 이러한 통치가 자신의 한계를 상실할 때 파괴적 결과를 낳기 마련이다. 그런즉 근대의 자유기획은 인간 자유의 한계성을 스스로 인식할 때만 지속가능하다. 타인의 자유와 자연의 존엄성을 지키려는 결단 없이 교회는 자신의 자유를 바르게 사용할 수 없다. 다시 말해 인간의 탄식만이 아니라 모든 피조물의 탄식소리(롬 8:22)도 들으며 차세대의 권리와 자연과 동물의 권리를 보호하고 실천해 나가는 것이 또 다른 차원에서의 교회의 공적 과제이다.

V. 나가는 말

성령의 능력 안에 있는 교회는 자신의 역사적, 사회적 근거요 출발점을 한 분, 예수 그리스도에게 둔다. 이러한 믿음의 기초위에서 가시적 교회는 사회와 소통한다. 다시 말해 이 땅위에 존재하는 실제적 교회는 사회의 에토스와 대화하거나 대립하면서 윤리적 문제에 대한 해답을 제시하고, 필요하다면 세상과 함께 행동한다. 하지만 다원적 사회 속에서 이러한 교회행위가 무분별한 도덕설교로 오해받거나 세상을 마치 자기 아이와 같이 다루며 여전히 세상의 후견인 역할이나 하려는 태도로 거절될 수 있다. 그런 점에서 그리스도의 교회는 자신의 윤리적 책임을 일방적으로 지시하기보다 포괄적으로 이해할 필요가 있다. 이를 위해 몇 가지 극복해야 할 교회의 공적 행위가 있다.

49) W. Huber, *Folgen christlicher Freiheit*, 162ff. 참조.

첫째, 교회의 공공적 관심과 행위가 ‘교회의 정치화’ 혹은 ‘권력화’로 오해 받지 않도록 유의해야 한다. 왜냐하면 그동안 교회와 세상, 교회와 국가, 교회와 사회와의 관계는 전투적 권력관계로 이해되어왔기 때문이다.⁵⁰⁾ 교회의 역사는 박해와 사랑의 역사였지만 다른 한편으로 폭력과 힘의 역사였다. 그러므로 괴테는 교회의 역사를 “오류와 폭력의 혼합물”이라고 비난하였다.⁵¹⁾ 오늘날 교회가 다시 신앙의 이름으로 도덕적 문제에 대한 우월권을 행사하려고 한다면 강력한 사회적 저항을 받게 될 것이다. 앞에서 가시적 교회의 불완전성에 대해서도 논했지만 오히려 교회의 공적 과제인식은 비판적 자기반성에서 시작되어야 한다. 교회는 자신의 신앙과 구조의 불완전성을 기억해야 한다.

둘째, 기능적으로 분화된 세상에서 교회의 공적 입장이 ‘도덕적 결정론’ 혹은 ‘도덕적 근본주의’가 되지 않도록 유의해야 한다. 자유롭게 의사와 의견이 교환되는 현대사회의 공론장에서 종교제도의 공적 위치가 근본적으로 변화하였다. 교회의 공적 과제로서 세상을 향한 윤리적 입장과 판단은 성서적 전승에 부합해야 하지만 동시에 이성적 합리성도 가져야 한다. 위에서 강조한 바와 같이, 교회의 공공성과 윤리성은 불의한 정치경제적 구조로 인해 고통 받는 ‘희생자’의 입장에서 판단되어야 하지만, 사회공동체도 이에 함께 동의하고 실천해 나갈 수 있는 합의구조를 지향해야 한다. 일례를 들어본다. 몇 년 전 한국기독교총연합회 신학연구위원회가 사형제도의 존치를 주장해 그간 이의 폐지를 위해 초교파적으로 힘써왔던 이들에게 큰 실망감을 안겨 주었다. 중세교회는 ‘너희 가운데 복술자나 무당을 허락지 말라’(신 18:10)는 말씀을 마녀사냥의 근거로 삼은 적이 있다. 쉬지 않고 사형을 요구하는 그리스도인들의 모습 속에서 마녀라는 이름

50) W. Lienemann, 위의 책, 226f.

51) U. H. Körtner, *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*(Gütersloh, 2006), 144f.

으로 화형까지 마다하지 않았던 중세교회의 잔인성이 재현된 것 같이 보인다. 그들의 높은(?) 성경지식과 학식이 사람을 죽이는 것보다 살리는데 사용되었다라면 얼마나 좋았을까. 형벌의 목적은 죄지은 자를 교화하고 사회 속으로 재 편입시키는데 있다. 회개와 교화의 가능성을 차단하는 사형제도는 신학적으로 정당화 될 수 없다. 우리 하나님은 악인의 죽는 것보다 그 길에서 돌이켜 돌아오는 것을 기뻐하신다(겔 33:11).

셋째, 사회가 세속화되면서 공적 영역에서 교회의 의미는 물론 윤리적 기초도 약화되고 있다. 하지만 우리가 기억해야 할 바는, 세상의 세속화만이 아니라 ‘교회의 세속화’도 가속화되고 있다는 점이다. 현대의 자본주의적 소비사회가 교회를 주변화하고 있지만 교회도 오늘의 세계 속에서 세속화되어 사회적 책임을 다하지 못하고 있다.

법치국가에 그 기초를 두고 있는 현대 사회 속에서 편향적이며 일방적인 도덕설교만으로는 사람들의 마음을 움직일 수 없다. 교회는 의견수렴의 과정을 통해 다양한 사회정치적 문제에 대한 수준 높은 교회적이며 윤리적 대안을 제시하고 실천할 수 있어야 한다. 그것이 오늘 우리들이 공적 교회의 윤리적 과제에 대해 고민해야 되는 이유이다.

참고문헌

- 새세대 교회윤리연구소(편). 『교회윤리』. 서울: 북코리아, 2011.
- 새세대 교회윤리연구소(편). 『공공신학 어떻게 실천할 것인가』. 서울: 북코리아, 2008.
- 새세대 교회윤리연구소(편). 『공공신학이란 무엇인가?』. 서울: 북코리아, 2007.
- 정희완. 『신학의 사회적 책임과 역할에 대한 성찰: 한국적 사회참여 신학을 위하여』. 『신학전망』. 제177호, 2012, 146-195.
- 최경석. 『공공신학으로 한국 시민운동 읽기』, 『기독교사회윤리』, 제24집, 2012, 273-302.
- Barth, K., *Die Kirchliche Dogmatik IV,1*(Zürich, 1993).
- Bedford-Strohm, H., “Vorrang für die Armen. Öffentliche Theologie als Befreiungstheologie einer demokratischen Gesellschaft”, F. Nüssel, (hg.), *Theologische Ethik der Gegenwart*(Tübingen, 2009), 167-182.
- Dahm, K. W., *Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozess sozialwissenschaftlicher Kritik*(München, 1975).
- Dwarkin, R., *Is Democracy Possible Here?* 드워킨, R. (홍한별 역), 『민주주의는 가능한가』(문학과 지성사, 2012).
- Faber, E. M., “Gegenseitige Verbundenheit als Gabe und Aufgabe: Zum Kirchenverständnis von Johannes Calvin”, Hirzel, M. E.; Sallmann, M. (hg.), 1509 - *Johannes Calvin - 2009. Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft. Essays zum 500 Geburtstag*(Zürich, 2008), 159-182.
- Gabriel, K., “Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen”, Arens, E.; Hoping, H. (hg.), *Wieviel Theologie trägt die Öffentlichkeit*(Basel, 2000), 16-37.
- Gabriel, K.; Reuther, H. R. (hg.), *Religion und Gesellschaft*(Stuttgart, 2010).
- Gollwitzer, H., *Vortrupp des Lebens*(München, 1975).
- Graf, F. W., *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*(München, 2011).
- Habermas, J., *Zwischen Naturalismus und Religion*(Frankfurt am Main, 2005).

- Härle, W., "Kirche VII. dogmatisch", *TRE* 18(1989), 277-317.
- Härle, W., *Dogmatik*(Berlin, 2000).
- Härle, W., *Ethik*(Berlin, 2011).
- Honecker, M., *Evangelisches Kirchenrecht. Eine Einführung in die theologischen Grundlagen*(Göttingen, 2009).
- Honecker, M., *Recht in der Kirche des Evangeliums*(Tübingen, 2008).
- Huber, W., *Folgen christlicher Freiheit*(Neukirchen-Vluyn, 1985).
- Huber, W., *Gerechtigkeit und Recht: Grundlinien christlicher Rechtsethik* (Gütersloh, 1996).
- Huber, W., *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*(Gütersloh, 1999).
- Huber, W., *Kirche und Öffentlichkeit*(Stuttgart, 1973).
- Huber, W., *Vertrauen erneuern. Eine Reform um der Menschen willen* (Freiburg, 2005).
- Körtner, U. H., "In der Lehre getrennt, im Handeln geeint? Chancen und Grenzen ökumenischer Sozialethik", Nüssel, F.(hg.), *Theologische Ethik der Gegenwart*(Tübingen, 2009), 271-294.
- Körtner, U. H., "Mut machen, von Gott zu reden", Huber, W.(hg.), *Was ist gute Theologie?*(Stuttgart, 2004), 77-87.
- Körtner, U. H., *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*(Gütersloh, 2006).
- Lange, D., *Ethik in evangelischer Perspektive*(Göttingen, 1992).
- Leonhardt, R., *Grundinformation Dogmatik*(Göttingen, 2008).
- Lienemann, W., *Grundinformation. Theologische Ethik*(Göttingen, 2008).
- Lienemann, W.; Lienemann-Perrin, C.(hg.), *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaft*(Stuttgart, 2006).
- Matthes, J., *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*(Hamburg, 1964).
- Plasger, G., "Einladende Ethik. Zu einem neuen evangelischen Paradigma in einer pluralen Gesellschaft", *Kerygma u. Dogma* 51(2005), 126-156.
- Rawls, J., *Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With On My Religion*(Harvard University Press, 2010).

- Rawls, J., *The Law of Peoples*. 롤스, J.(장동진 외 역), 『만민법』(이끌리오, 2000).
- Stackhouse, M., *Globalization and Grace*. 스택하우스, M.(이상훈 역), 『세계화와 은총』(북코리아, 2013).
- Thiemann, R. F., *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy* (Washington D.D; Georgetown University Press, 1996).

논문투고일: 2013. 6. 30.

심사개시일: 2013. 7. 15.

게재확정일: 2013. 8. 12.

• 국 문 초 록 •

교회는 공공의 영역에서 강력한 사회적 저항을 경험하고 있으며, 내적인 위기로 “교회의 일몰”(그라프)까지 겪고 있다. 그러나 이러한 일몰현상은 교회가 대내외적으로 신뢰를 상실한 데 그 원인이 있다고 하겠다. 그리스도교는 처음부터 복음과 설교를 통해 세상을 향해 공적 과제를 수행해 왔다(마 28:19-20). 그러므로 하나님의 자유로운 은혜의 공동체인 교회는 사회적 변화를 염두에 두면서 오늘의 위기 앞에서 자신의 공적책임을 새롭게 인식해야 할 것이다. 이 글에선 교회가 현대사회의 공론장에서 지향해야 할 세 가지 윤리적 방향을 제시하였다. 먼저, 하나님과의 관계 속에서 국가와의 대화를 통해 진리를 추구하고 자유로운 시민적 권리가 보장되는 사회를 형성하기 위해 노력해야 한다. 둘째, 정의, 곧 평등한 자유와 상호적 인정의 관계를 지향해야 한다. 셋째, 인간의 삶을 창조세계의 한 영역으로 인지하고 교회의 행위에서 언제나 자연의 존엄성과 차세대의 생명권이 고려되어야 한다.

주제어: 교회 위기, 가시적 교회, 비가시적 교회, 교회의 표징, 시민종교, 공공신학
