

세속국가의 헌정질서와 교회의 공론 작업*

- 루터의 율법설교에 대한 해석에 근거하여

강원돈 (한신대 교수)

I. 들어가는 말

II. 세속국가의 세계관적 중립 원칙과 공론의 작동방식

1. 콘스탄틴적 동맹체제의 형성과 해체
2. 세속국가의 헌정질서에서 공론의 장이 작동하는 방식

III. 세속국가에서 교회의 공적 임무를 수행하는 방식

1. 마르틴 루터의 두 정부론의 틀에서 율법설교가 갖는 의미
2. 루터의 율법설교 모델을 발전시키고 있는 독일개신교협의회회의 공론 형성 방식
3. 공론의 장에서 교회의 의견을 제시할 때 유념할 점

IV. 나가는 말

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2018.40.01>

* “이 논문은 한신대학교 학술연구비 지원에 의하여 연구되었음.” 이 논문은 필자가 쓴 신학 에세이 “세속국가의 헌정질서와 교회의 공공성,” 『세계와선교』 제228집(2017), 51-58을 대폭 수정하고 보완한 것임을 밝힌다.

• ABSTRACT •

Public Opinion Works of the Church in the Constitutional Order of Secular State: Based on the Interpretation of Luther's Summon on Law

Kang, Won Don (Hanshin University)

How should the church participate in the public sphere and express her opinions publicly in the constitutional order of secular state? This article attempts to answer to this complicated question as following. First, this study analyzes the process in which the secular state has replaced the Christian state based on the hegemonic alliance of church and state. Second, this research investigates how the public sphere operates in the constitutional order of the secular state under the principle of neutrality to world-views. Third, in order to present plausible reasons why the Church should express her opinions publicly regarding political and social problems, this article analyzes Martin Luther's concept on the role of the church as watchman for the state and the world, and also his model of summon on laws which he used as public discourse in the framework of two government doctrine. Lastly, the public opinion work of the Protestant Church in Germany (Evangelische Kirche in Deutschland = EKD) is analyzed to grasp that situation analyses and theological-ethical arguments in EKD's public opinion work are not connected in a sufficiently persuasive art. In regard to church's public opinion work in the constitutional order of the secular state, this research suggests that the church should be equipped with discourse ability to secure legitimacy of her public opinions through open and critical argumentation.

Key words: Christian State, Constantinian Christianity, Discourse, Neutrality to World-view, Public Opinion, Separation of Church and State, Summon on Law

I. 들어가는 말

세속국가의 헌정질서에서 교회는 공론의 장에 참여하여 어떤 방식으로 자신의 의견을 공적으로 표명해야 하는가? 이 질문에 대한 답변은 단순명료하게 주어질 것 같지만 결코 그렇지 않다. 교회는 세상을 다스리는 하나님의 뜻에 따라 세상을 형성하도록 파견되었다는 의식을 갖고 있기에 세상의 문제들에 대해 의견을 표명하고 행동하고자 한다. 이러한 교회의 의견 표명과 행위는 세계관적 주장을 담고 있다. 문제는 정교분리를 헌정 원칙으로 삼고 있는 세속국가가 세계관적 중립의 원칙을 내세우고 있고, 종교적 세계관들이 다원적으로 존재하는 사회에서 세계관적 주장은 공론의 장에서 소통의 장애를 불러일으키기 쉽기 때문에 금기시된다는 것이다. 세상을 향한 교회의 발언과 세속국가의 헌정질서 및 공론의 장이 세계관적 주장을 놓고 서로 날카롭게 맞부딪치는 문제를 어떻게 풀어야 할까?

이러한 문제의식을 갖고서 필자는 개신교 정치윤리의 관점에서 세속국가의 헌정원리인 정교분리를 해석하고, 공론의 장에서 교회의 공적 임무를 수행하는 적절한 방식을 제시하고자 한다. 이를 위해 먼저 세속국가의 헌정질서인 정교분리 원칙이 확립되어 간 과정을 살피고, 세계관적 중립의 원칙 아래서 공론의 장이 작동하는 방식을 분석한다. 그 다음에, 루터가 두 정부론의 틀에서 수행한 율법설교가 교회가 국가와 세상에 대한 파수꾼으로서 공적인 의견을 밝히는 모델이었음을 밝히고, 그 모델을 적극적으로 발전시키고 있는 독일개신교협의회(Evangelische Kirche in Deutschland, 이하 EKD)의 공론 작업을 살피고, 교회가 세속국가의 헌정질서에 바탕을 두고 있는 공론의 장에서 세상에 대한 의견을 공적으로 천명할 때 유념할 점들을 논한다.

II. 세속국가의 세계관적 중립 원칙과 공론의 작동방식

서양사에서 세속국가는 교회의 영적 지배나 후견으로부터 국가가 해방하는 과정을 통하여 탄생되었고, 그 과정은 많은 경우 기존체제의 혁명적 변화를 동반하였다. 정치의 종교화와 종교의 정치화에서 벗어나기 시작한 근대세계에서 세속국가는 세계관적 중립을 표방하였고, 세속국가의 헌정질서에 바탕을 둔 공론의 장은 토론을 통해 사회적 합의를 이루고 시민사회와 국가를 매개하는 중요한 역할을 수행하게 되었다.

아래서는 이러한 과정을 역사적으로 간략하게 살피고 세속국가의 헌정질서에서 공론의 장이 작동하는 방식을 분석한다.

1. 콘스탄틴적 동맹체제의 형성과 해체

서양의 역사에서 세속국가는 종교와 국가의 헤게모니적 동맹을 일컫는 콘스탄틴적 체제의 해체와 맞물려 있다. 따라서 세속국가가 갖는 의의를 인식하기 위해서는 콘스탄틴 체제의 형성과 해체 과정을 살필 필요가 있다.

1) 로마제국에서 교회와 국가는 동맹 체제를 형성하고 있었다. 거의 250년에 걸쳐 간헐적인 박해의 대상이었던 기독교인들의 종교는 313년에 콘스탄티누스 황제에 의해 로마의 한 종교로 공인되었고, 380년에 테오도시우스 1세에 의해 로마의 국교로 선포되었다. 유일신교인 기독교는 유일한 황제의 지배를 신성화하고 제국의 통일을 정당화하였다. 로마 제국에서 종교와 황제와 제국은 권력의 삼위일체를 구성하였다.¹⁾ 콘스탄틴적

1) 판테온의 정점에 있는 주피터는 제국의 신으로서 속주들을 대표하는 신들을 지배하는

기독교는 종교의 정치화와 정치의 종교화를 보여주는 하나의 전형이다.

제국의 통일을 신학적으로 옹호하는 기독교에서 내부적 이견의 노출과 분열은 금기시되었다. 교리적 통일과 교회적 일치는 제국 종교인 기독교의 과제였다. 이를 위해 로마 황제는 교회 안의 신학 논쟁과 치리 논쟁에 개입하는 일도 서슴지 않았다. 이와 같은 종교의 정치화를 보여주는 대표적인 예는 콘스탄티누스가 삼위일체 논쟁과 도나티스트 논쟁에 직접 관여한 일이다.²⁾ 제국과 교회의 동맹 체제에서 정치를 종교적으로 정당화하는 일에 대한 대가는 황제가 보장하는 교회의 특권이었다. 주일(主日) 제정, 군역 등 성직자 공무 면제, 교회에 대한 재산 증여 특전, 교회에 대한 경비, 황제의 회사 등은 교회와 성직의 위상을 드높이고 교회의 재산과 부를 축적하게 하는 특권들이었다.

서양 기독교의 역사에서 교회와 국가의 헤게모니 동맹체인 콘스탄틴적 기독교는 로마 제국의 멸망 이후 신성로마제국에서 유지되었다. 신성로마제국은 교황권과 황제권의 수위권 다툼³⁾을 끊임없이 겪었지만, 제단과

위치에 있었다. 황제는 주피터의 화신으로 여겨졌고, 신민으로 하여금 황제를 존송하고 그에게 복종하도록 하는 것이 판테온 종교의 가장 중요한 구실이었다. 로마 제국이 분권 황제 체제로 분열하고 분권 황제들 사이에서 전쟁이 일어나자 주피터는 더 이상 제국의 통일을 보장할 수 없었다. 왜냐하면 모든 분권 황제들이 주피터를 그들의 주신(主神)으로 주장하였기 때문이다. 제국의 분열을 종식시킨 콘스탄티누스에게는 제국의 통일을 이데올로기적으로 뒷받침하는 새로운 종교가 필요했다. 제국 전역에서 주민들이 널리 받아들여졌던 기독교는 하나의 제국, 하나의 황제, 하나의 신을 삼위일체적으로 통일시키는 강력한 종교로 간주되었다. 기독교의 공인과 국교화는 제국과 교회의 헤게모니적 동맹을 위한 전략적 결정이었다. 이에 대해서는 Alistair Kee, *Constantine vs. Christ*, 이승식 역, 『콘스탄틴 대 그리스도』(서울: 한국신학연구소, 1988), 24를 보라.

- 2) 알리스테어 키, 앞의 책, 152: 교회의 “분열은 민사범죄로 취급되어야 한다.”; 앞의 책, 162: “황제는 신학적인 진리나 정통을 고려하여 나아간 것이 아니라, 통일의 토대를 제공할 처방에 이르고 이어 정치적 수단으로 그 통일을 강화시키려는 데 관심했다.”
- 3) 신성로마제국에서 황제권과 교황권의 다툼은 게르만 사회의 특성에서 비롯된 불가피한 현상이었다. 게르만 사회에서 영주는 영지와 그 위에 있는 모든 것에 대한 지배권을 행사했고, 황제의 간섭으로부터 자유로웠다. 하지만 교회와 수도원에 소속된 영지는 황제의 보호와 간섭 아래 놓여 있었고, 신성로마제국의 교회세력은 황제의 보호 아래서

왕관의 동맹을 기초로 하는 콘스탄틴적 기독교의 전형을 보여주는 또 다른 사례였다. 뒤에서 다시 살피겠지만, 콘스탄틴적 기독교는 프랑스 혁명 이후에 벌어진 국가의 세속화로 인해 결정적인 타격을 받았고, 1917년 10월 혁명에 의해 러시아 차르 체제가 붕괴되고 1918년 독일 황제제국이 궤멸함으로써 국교의 이름으로 유지되었던 정치와 종교의 체계모니 동맹은 해소되었다.

2) 마르틴 루터의 두 정부론은 교회와 국가의 역할을 엄격하게 구분하고 세상의 일을 규율하는 세속국가의 자율성을 옹호하는 것을 그 골자로 하고 있었다. 이를 위해 그는 무엇보다도 신성로마제국에서 교황권과 황제권의 대립에 대한 교회의 대응이론이었던 가톨릭교회의 쌍검론(雙劍論)⁴⁾을 비판하고 극복하고자 했다. 루터의 두 정부론은 하나님을 국가를 다스리는 자에게만 칼을 맡기고 율법에 따라 질서를 지키고 정의와 평화를 수립하기 위해 그 칼을 쓰도록 허락했다고 못을 박음으로써 쌍검론을

영지의 불수불입권(Immunität)을 보장받는 방식으로 봉건체제에 편입되어 있었기에 황제의 성직자 서임권을 당연시하였다. 그러나 교황은 이를 자신의 권한에 대한 침해로 여겼고, 이로써 황제와 교황은 서임권을 둘러싸고 극심하게 대립하게 되었다. 이에 대해서는 이홍용, “독일에 있어 교회와 국가의 관계,” 『신앙과 학문』 제2권1호(1996), 108f.를 보라.

- 4) 가톨릭교회의 쌍검론은 “하나님은 두 개의 칼을 가졌으니, 하나는 교회에 의해, 다른 하나는 교회를 위해 사용된다.”고 선언한 교황 보니파시우스 8세의 교서 『Unam Sanctam』(1302년)에 근거한다. 이 선언과 더불어 보니파시우스는 신성로마제국의 봉건체제에서 비롯된 황제권과 교황권의 대립과 갈등에 종지부를 찍었다. 교황권에 대한 황제권 우위에 저항한 교황 그레고리우스 7세의 뒤를 이은 보니파시우스는 세계를 그리스도의 몸(Corpus Christianum)으로 파악한 토마스 아퀴나스의 신학에 근거하여 영적 권위의 완전 지배권을 주장하였다. 교황은 교회의 영적 권위에 순응하도록 황제를 제압하여 황제권을 교황권의 지도 아래 놓여야 한다. 이로써 수립된 교황권 지상주의에 대해서는 Ernst Troeltsch, *Christian Social Ethics*, 현역학 역, 『기독교사회윤리』(서울: 한국신학연구소, 2003), 406을 보라. “여기서 토마스주의가 분명하고도 솔직하게 말하고자 하는 것은 영적 권위의 완전한 지배권이다. 이 지배권 아래서라야 이성의 목적과 구원의 목적이 하나로 모여져서 응집력 있는 통일체가 된다는 것이다.”

무효화하였다. 루터는 통치자가 이성에 따라 율법을 현실에 적용하고 통치영역에 속한 모든 사람들을 법과 칼로써 다스린다는 것을 강조했다. 이로써 그는 세상을 다스리는 일에 관한 한 세속국가의 우위성을 인정하였다.

하지만 루터가 쌍검론을 비판했다고 해서 그가 콘스탄틴적 기독교의 잔재로부터 벗어나 있었다고 말할 수는 없다. 그는 신성로마제국에서 종교개혁이 성공하기 위해서는 영방군주(領邦君主)들과 귀족들의 정치적 지원과 보호가 필요하다는 것을 잘 알고 있었다. 그는 신성로마제국과 영방국가(領邦國家)에서 갖가지 방법으로 부를 수탈하는 교황청에 대항해서 세속군주가 말하고 싶은 것을 명료한 언어로 정식화할 수 있는 능력을 갖추고 있었다. 그는 세속군주들이 양심과 신앙의 문제에 개입하는데 대해서는 분명한 선을 그었지만, 가톨릭교회에 맞서서 교회를 개혁하기 위해 서슴지 않고 영주들의 힘을 끌어들이었다. 루터가 로마 교황체제에 대항하기 위해 그 동안 가다듬었던 만인사제적 주장을 담은 1520년의 팸플릿이 「기독교의 상태의 개선에 관하여 독일 민족의 기독교인 귀족에게 보내는 글」⁵⁾이라는 제목으로 되어 있는 것이 그 반증이다. 교회개혁은 성직자들에게 맡겨진 일만이 아니다. 성직자들과 평신도들이 모두 교회개혁의 주체이다. 왜냐하면 그들은 모두 세례를 받아 성별된 사제들이기 때문이다.⁶⁾ 이러한 주장을 담고 있는 만인사제론은 여러 측면에서 해석

5) 이 팸플릿의 서문에서 루터는 “나는 우리의 계획에 따라 기독교의 상태를 개선하는 일에 관하여 몇 편의 글을 묶었습니다. 그것은 하나님이 평신도들을 통하여 자신의 교회를 도울 것을 바라고 있는가를 독일 민족의 기독교인 귀족에게 제시하고 싶어합니다. 이 일을 더 적절하게 수행할 수 있는 성직자들이 그럴 생각을 전혀 하지 않았기 때문입니다.”고 말하여 영방군주들을 교회개혁에 끌어들이고자 하는 자신의 의도를 숨김없이 표현했다. Martin Luther, “An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung,” *D. Martin Luthers Werke* (Weimarer Ausgabe) Bd. 6(Weimar: Böhlau, 1888), 404(아래서 바이마르 전집을 인용할 때에는 WA 6, 404와 같은 형식으로 약술함)

될 여지가 있으나, 영주의 힘을 빌려서 교회개혁을 추진하고자 했던 루터의 전략적 언어라는 점도 놓쳐서는 안 될 것이다.

루터는 농민전쟁이 종식된 뒤에 영주가 교회의 수장(summa episcopa)이 되는 영방교회 제도를 용인하였다. 그것은 영주가 영지와 그 위에 있는 모든 것을 다스린다는 게르만 관습에 충실한 방식으로 영방 차원의 국교 제도를 확립하는 조치였다고 볼 수 있다. 이러한 영방교회 제도는 1555년에 체결된 아우크스부르크 종교회의⁶⁾에 명시되었다. 아우크스부르크 종교회의는 영주가 다스리는 곳의 신민은 영주의 종교를 따른다는 원칙(cuius regio, eius religio)에 따라 가톨릭교회와 루터교의 관계를 규율하고자 했는데, 이 원칙은 제단과 왕관을 다시 밀접하게 결합시키는 효과를 발휘했다.

3) 국교를 철폐하고 신앙의 자유를 보장하라는 요구는 근대사회가 성립되면서 점차 또렷하게 요구되었지만, 유럽에서 국가와 교회의 분리는 30년 전쟁(1618-1648) 이후에 비로소 제도화되기 시작했다. 30년 전쟁은 종교분쟁을 종식시키고 종교간 평화를 수립한다는 명분을 내건 전쟁이었지만, 실제로는 신성로마제국 판도 안에서 개신교 영주들에게 빼앗긴 영토를 되찾으려는 가톨릭 영주들과 이에 맞선 개신교 영주들 사이에서 벌어진 전쟁이었고, 급기야 스웨덴, 덴마크, 프랑스 등이 개입하는 국제적인 전쟁으로 발전하였다.⁸⁾ 종교는 이 영토 전쟁에 동원되고 이용되었다. 이 전쟁에서 종교적 적개심은 유례를 찾아볼 수 없는 잔인한 전쟁 양상을 촉발하였고, 전쟁 기간 동안에 제국 주민의 3분의 1이 희생당했다. 30년

6) Martin Luther, 앞의 글, 406-407.

7) Martin Heckel, "Augsburger Religionsfriede," *Evangelisches Staatslexikon Bd. 1*, 3. neubearb. und erw. Auflage(Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1987), 111-117.

8) 30년전쟁의 원인과 전개에 대해서는 이성덕, "기독교 공동체의 전쟁과 평화, 그리고 공생: 30년 전쟁(1618-1648)과 관련하여," 『대학과 선교』 제21집(2011), 65-70을 보라.

전쟁을 종식시키기 위해 맺어진 베스트팔렌 평화조약은 아우크스부르크 종교회의의 원칙을 변경하여 영주가 신민으로 하여금 자신의 종교를 따라 공적인 종교생활을 하도록 하거나 자신의 주권 영역에서 개인적인 신앙생활을 하도록 허용할 수 있게 하였다. (「베스트팔렌 평화조약」 5조 31항) 이로써 종교를 개인적인 일로 간주하는 관점이 수용되기 시작했다. 가톨릭교회, 루터교, 개혁신교회 사이의 관계는 동등성의 원칙이 적용되었고, 국가는 종교에 간섭하지 않는다는 원칙이 확립되었다. 이로써 종교전쟁의 가능성은 차단되었다. 물론 1648년의 평화조약은 아직 영주의 교회 수장제도를 타파하지는 못했다. 그러나 이러한 타협에도 불구하고 베스트팔렌 평화조약은 개인의 신앙의 자유를 인정하고 교회에 대한 국가의 간섭을 배제함으로써 정교분리를 향한 길을 열어젖혔다.

1789년의 프랑스 혁명은 베스트팔렌 평화조약과 다른 성격을 갖는 국교 폐지와 정교분리를 확립하였다. 왕권신수설의 뒷받침을 받았던 왕과 성직자와 귀족의 동맹체였던 구체제는 혁명에 의해 타도되었고, 국가는 세속화되었다. 혁명세력은 신분제 의회를 해체하고 입법의회에서 성직자를 배제함으로써 교회가 국가에 관여할 수 없게 만들었고, 성직자 지배 체제를 무너뜨리기 위해 평신도 권력을 강화시키는 교회 개혁을 지원했다. 그들은 또한 교회와 성직자의 토지를 몰수하였고, 성직자 병역 특권, 면세 특권, 교육 특권 등 구체제에서 교회에 보장되었던 콘스탄틴적 특권들을 박탈하였다.⁹⁾ 이로써 프랑스 혁명은 왕권신수설 혹은 지배의 신학적 정당화 같은 교회의 후광으로부터 국가가 완전히 벗어나 인민주권에 근거한 세속국가의 성격을 명확히 갖게 만들었다. 오늘의 프랑스가 국가

9) 아마도 프랑스 혁명이 교회에 가한 가장 심대한 타격 가운데 하나는 교회와 성직자가 소유한 토지의 몰수와 국유화 조치였을 것이다. 이에 대해서는 이세희, “프랑스혁명기와 나폴레옹 시대의 토지문제: 국유화 토지 매각을 중심으로,” 『프랑스사 연구』 제9집 (2003), 35를 보라.

정체성을 규정하는 헌법 제1조에서 ‘비종교적 공화국’이라는 규정을 명시하고 있는 것도 이러한 역사적 배경에서 이해되어야 할 것이다.¹⁰⁾

국교 금지와 정교분리 원칙이 헌법 규범으로 명문화된 첫 사례는 미합중국 수정헌법(1791년) 제1조이다.¹¹⁾ 미합중국 수정헌법 제1조는 국교의 금지와 종교 활동의 자유를 언론과 출판의 자유, 집회의 권리, 청원의 권리 등과 나란히 언급하고 있다. 국교의 금지는 자유권적 기본권들 가운데 하나인 종교 활동의 자유를 보장하기 위한 제도적 장치로 인식되었다.¹²⁾ 국교의 금지와 신앙의 자유는 부르주아 국가들의 헌법에 점차 채택되었고, 우리나라도 헌법 제20조 1항과 2항에 이를 명시하고 있다.¹³⁾ 러시아 정교회와 차르 황제국가의 신성동맹체제를 붕괴시킨 러시아를 위시하여 사회주의 국가들도 같은 길을 걸었다. 정교분리와 종교의 자유는 근대 이래로 세속국가의 헌정질서에서 중핵을 이루게 된 것이다.

4) 앞에서 분석한 바와 같이 근대 세속국가는 콘스탄티누스 황제 이래로 오랫동안 유지되었던 국가와 교회의 헤게모니적 동맹 체제가 해체되는 복잡한 과정을 통하여 탄생하였다. 세속국가의 등장은 교회와 국가의 관계에 관련하여 두 가지 효과를 갖는다.

첫째, 국교를 폐지하고 정교분리를 확립한 세속 국가의 헌법은 대체로

10) 지규철, “프랑스헌법에서의 라이시떼(laïcité 비종교성) 원칙에 관한 고찰,” 『공법학연구』 제10권 3호(2009), 37-39, 43ff. 35-63

11) 미합중국 수정헌법 제1조: “의회는 국교의 도입을 목표로 하거나, 자유로운 종교 활동을 금지하거나, 발언과 출판의 자유를 제한하거나, 평화롭게 집회를 하고 적폐를 청산할 것을 정부에 청원하는 인민의 권리를 제한하는 그 어떤 법률도 반포해서는 안 된다.”

12) 이에 대해서는 이장식, 『기독교와 국가』 (서울: 대한기독교출판사, 1981), 214-221; 김상겸, “종교의 자유와 정교분리원칙에 관한 연구,” 『公法研究』 35/2(2006), 146-149를 보라.

13) 대한민국 헌법 제20조: “① 모든 국민은 종교의 자유를 가진다. ② 국교는 인정되지 아니하며, 종교와 정치는 분리된다.”

종교의 자유와 양심의 자유, 의사표현의 자유, 집회와 시위의 자유, 결사의 자유 등과 같은 자유권적 기본권들을 확인하고 있다. 이러한 자유권적 기본권들은 이론적으로는 국가가 성립되기 이전에 인간이 갖고 있었던 불가침의 권리들로 여겨져 왔다. 따라서 세속국가의 헌정질서에서 국가는 이 권리들을 침해하거나 제한할 수 없고, 오직 보호하고 보장할 책임을 갖는다는 원칙이 확립되었다. 종교의 자유가 이러한 자유권적 기본권들 가운데 하나로 인정됨으로써 세속국가에서 정교분리는 무엇보다도 국가의 간섭으로부터 종교의 자유를 의미하게 되었다.

둘째, 세속국가에서 정교분리의 헌정 원리는 국가 권력과 지배의 정당성이 종교에 의해 부여될 필요가 없다는 것을 전제한다. 권력신수설은 인민주권론으로 대체되었다. 국가권력이 적법 절차에 따라 인민의 직접 참여나 대리인의 파견에 의해 구성되면, 그것은 정당하게 구성된 것으로 인정된다. 국가권력을 규율하고 인간과 시민의 권리 행사와 의무수행을 규율하는 법이 절차에 따라 제정되면, 그것은 국가의 주권 영역에 속해 있는 모든 사람들에게 적용된다. 이러한 세속국가의 헌정질서가 국가의 세계관적 중립성을 뒷받침하는 제도적 기반이다. 국가의 세계관적 중립은 다양한 세계관들의 다원주의적 병존이 자리 잡고 있는 오늘의 세계에서 점점 더 큰 중요성을 띠고 있다. 그것이 세계관을 달리 하는 집단들 사이의 평화를 유지하고 증진하는 효과적인 전략이기 때문이다.

2. 세속국가의 헌정질서에서 공론의 장이 작동하는 방식

국가와 시민사회를 규율하는 일이 더 이상 세계관적 근거를 필요로 하지 않는 근대 세속국가에서 정치공동체와 시민공동체를 규율하는 규범과 규칙은 점차 공론의 장을 거쳐서 입법의 절차를 밟아 제정되거나 수정되어 왔다. 공론의 장이 입법에 영향을 미쳐서 시민사회와 국가를 매개하게

된 것은 오랜 정치적, 사회적 진화의 산물이다. 근대 이래로 이러한 공론의 장은 토론을 통해 합의를 도출하는 과정으로 여겨졌다. 이러한 생각은 일찍이 칸트에 의해 명료하게 정식화되었고, 우리 시대에는 롤즈와 하버마스에 의해 대변되고 있다.

1) 칸트는 시민의 합의와 계약에 근거한 공화주의적 헌정질서를 구상한 철학자이다. 그는 공화주의적 헌정질서가 이성의 공적인 사용에서 비롯된다고 생각했다. 계몽의 과제는 이성을 공적으로 사용하도록 촉진하는 것이다. 계몽이 종교적 세계관과 무지의 포로상태로부터 인민을 해방시키는 것을 목표로 한다면, 계몽의 프로젝트는 각 사람이 이성을 갖고서 스스로 생각할 수 있도록 용기를 북돋아 주는 일이다. 오직 그러한 용기를 갖고 있는 개인만이 스스로 계몽의 주체가 된다. 칸트는 스스로 생각하는 일과 그 생각을 말로 표현하는 일이 서로 분리될 수 없다고 생각했다. 그 누구의 도움을 받지 않고 자립적으로 사유하는 개인은 공론의장에서 자신의 의견을 기탄없이 말할 수 있어야 하고, 그러한 의견이 교환되는 공론의 장은 자유의 공간이어야 한다.¹⁴⁾ 자신의 생각과 의견을 다른 사람들에게 전달할 수 있는 자유는 이성의 공적인 사용을 위한 전제조건이다. 이성의 공적인 사용을 보장하는 자유로운 공론의 장은 진리가 탄생하는 장소이다. 진리는 이성 그 자체에서 저절로 도출되는 것이 아니라, 이성을 가진 사람들의 자유로운 토론을 통하여 비로소 형성된다.

이성의 공적인 사용은 비판적 공개성을 창설한다. 아무런 제약 없이 자유롭게 의견을 주고받는 사람들은 모든 것을 이성의 빛 아래 드러내어

14) Immanuel Kant, 이한구 역, “계몽이란 무엇인가에 대한 답변,” 『칸트의 역사철학』, 개정판, 제3쇄(서울: 서광사, 2014), 15: “그렇지만 민중이 스스로를 계몽하는 것은 오히려 가능한 일이다. 실제로 민중에게 자유만 허용된다면 계몽은 거의 확실히 이루어질 수 있다.”

놓고 비판적으로 검토하고, 서로 합의할 수 있는 것이 무엇인가를 확인한다. 비판적 공개성은 공론의 장을 규율하는 원칙이다. 이러한 공론의 장에 참여하는 사람들이 공중이며, 그들이 국가와 시민공동체를 규율하는 일에 관해 토론하는 곳이 바로 정치적 공론의 장이다. 국가와 시민공동체를 규율하는 규범과 법을 제정하는 과정은 비판적 공개성의 원칙에 따라 낱말이 공개되어 공중의 비판적 검토를 거쳐야 한다. 오직 이와 같은 공개적인 비판과 검토 아래서 제정되는 법만이 시민공동체에 속하는 모든 사람들에게 차별 없이 적용되는 보편적인 법이 될 것이며, 진리의 요구에 따르는 올바른 기준에 부합하는 정의로운 법이 될 것이다. 따라서 비판적 공개성의 규율을 받아 보편성의 원칙과 정의의 원칙을 구현하는 입법은 ‘이성으로부터 유래하는 인민의 의지’에서 비롯된 것으로 간주될 수 있다. 그러한 입법은 공중의 ‘공적 합의’에 근거하여 제정된 것이다. 바로 여기서 칸트는 공화주의적 헌정의 틀에서 자유로운 법치국가가 조직될 수 있는 가능성을 본다. 인민주권은 이성을 공적으로 사용하는 시민들이 합의에 이르는 곳에서 실질적으로 실현된다. 따라서 공화주의적 자유국가는 사회계약의 산물이며, 그 핵심은 사상의 자유와 표현의 자유가 보장되는 공론의 장이다.

2) 칸트의 사회계약 이론을 계승하여 정의의 이론을 구축하고자 한 존 롤즈는 세속국가의 헌정질서에서 국가의 세계관적 중립성을 중시하였다. 그는 정의로운 사회를 구성하기 위해서는 먼저 사회적 기본재화들을 분배하는 정의의 원칙들을 제정해야 한다고 생각했고, 그런 점에서 그 원칙들은 이론적으로 선형적 성격을 띤다. 그러한 선형적인 원칙들은 자연법에 근거하거나 신(神)의 의지에 근거한 것으로 간주될 수 없다. 왜냐하면 자연법이나 신의 의지는 정의의 원칙을 강구하고자 하는 모든 사람들에게 당연한 것으로 전제되지 않을 것이기 때문이다. 그는 정의의 원칙들이

모든 사람들에게 받아들여지려면 그 원칙들이 누구에게나 공정한 것으로 여겨져야 한다고 생각했다. 롤즈가 제시하는 ‘공정성’으로서의 정의의 구성은 정의의 원칙이 시민적 합의의 소산임을 전제한다.

롤즈는 누구나 받아들일 수 있는 정의의 원칙들을 제정하는 조건들을 규명하기 위해 초기에는 ‘무지의 베일’이라는 이론적 상황을 설정하였지만,¹⁵⁾ 후기에는 시민들의 정치적 합의의 장에서 세계관적 중립이 갖는 중요성을 강조하였다.¹⁶⁾ 그에 따르면, 합리적으로 선택하는 사려 깊은 개인들이 공유할 수 있는 원칙들은 가능한 한 서로 상충하고 갈등하는 철학적, 종교적 세계관들로부터 벗어난 것이어야 한다. 세계관적 다원주의 상황에 처해 있는 현대 사회에서 다른 세계관에 대해 취할 수 있는

15) John Rawls, *A Theory of Justice*, Revised Edition (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1999), 118. 초기의 롤즈는 기본적으로 자기보존에 일차적 관심을 갖고 다른 사람들에게 무관심한 개인에게서 출발하여 그 개인들이 사회적 협동의 필요에 따라 사회를 구성하는 원칙에 합의하는 과정을 이론적으로 설명하기 위해 ‘무지의 베일’을 설정했다. 누구나 합의할 수 있는 정의의 원칙은 누구에게나 공정한 것이어야 하고, 그러한 공정성은 이론적으로 개개인의 편파적인 선택을 유발하는 모든 요인들을 배제할 경우에만 확보될 수 있을 것이다. 예컨대, 사회 안에서 자신의 지위, 계급적 위치나 계층, 천부적 능력, 지능, 체력 같은 요인들이나 개개인의 선의식, 구체적인 생활계획, 심리적 특성이나 개개인이 처한 경제적, 정치적 상황, 문명과 문화의 수준, 세대 귀속성 등을 모조리 괄호 안에 넣어둘 경우에만, 개개인은 편파적인 선택을 하지 않고 공정하다고 여겨지는 것을 받아들일 것이다. 이것이 롤즈가 말하는 ‘무지의 베일’이다. 롤즈는 이 ‘무지의 베일’을 쓰고 있는 개인들이 사회적 재화를 분배하는 원칙들을 제정하는 ‘원초적 상황’을 가정했다.

16) 롤즈가 정치적 합의에서 세계관적 중립의 중요성을 전면에 부각시킨 것은 마이클 센델의 비판에 대한 응답으로 해석될 수 있다. 센델은 롤즈가 사회구성 원칙에 대한 합의의 주제로 설정한 합리적이고 타인에게 무관심한 개인을 ‘본질적으로 무연고적인 자아’로 규정하고, 그러한 자아는 없다고 단언한다. 센델이 설정하는 ‘연고적 자아’는 공동체 전통 안에서 자신의 정체성을 형성하고, 공동체에 대한 애착을 갖고 공동체를 위해 헌신하고, 공동체를 구성하는 사람들과 서로 인정하고 인정받는 관계를 맺고, 그들과 자발적인 상호호혜의 관계를 맺는다. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (New York: Cambridge Univ. Press, 1982), 172f. 롤즈는 센델이 말하는 전통과 정체성이 세계관을 매개하고 있다고 의심하고 이를 극도로 경계한다. John Rawls, *Political Liberalism*, 장동진 역, 『정치적 자유주의』 (파주: 동명사, 2016), 182 각주 13.

합당한 태도는 관용이며, 특정한 세계관에 근거하여 정치적 합의의 정당성을 추구하는 것은 적절한 일이 아니다.¹⁷⁾ 세계관적 다원주의를 전제하는 세속국가에서 사회적 재화의 분배와 같은 핵심 문제들을 민주적으로 해결하기 위해서는 세계관적 중립 아래서 시민들이 토론을 통해 합의에 도달하여야 한다. 롤즈는 이 토론을 이끌어가는 이성을 칸트의 용례에 따라 ‘공적 이성’이라고 명명한다.¹⁸⁾

3) 위르겐 하버마스는 이성의 공적인 사용이라는 칸트의 모델을 받아들여 담론 이론을 정교하게 전개하였다.¹⁹⁾ 그의 핵심 아이디어는 사람들이 억압과 강박 없는 의사소통공동체에서 진리에 대한 합의에 이를 수 있다는 것이다. 물론 이러한 의사소통공동체는 이상적인 것이어서 현실에 존재하는 것은 아니다. 그러나 이상적인 의사소통공동체는 실제의 의사소통공동체를 규제하는 효과를 갖는 필수불가결한 가상이다.²⁰⁾ 정직성, 진실성, 성실성은 현실적인 의사소통공동체에서 결여되거나 부분적으로만 실현되었지만, 진리를 향해 나아가고자 하는 의사소통공동체는 그것들을 반드시 요청할 수밖에 없다.

이러한 의사소통공동체의 이론에 바탕을 두고 하버마스는 그의 사회이론과 윤리학의 핵심을 이루는 생활세계 구상을 가다듬었다. 생활세계는 일상적인 의사소통이 이루어지고 공동체를 규율하는 규범들과 규칙들이 신중하게 심의되는 지평이다. 문제는 현대 사회에서 생활세계가 부차화

17) 존 롤즈, 『정치적 자유주의』, 179. 롤즈는 이러한 생각을 ‘the fact of reasonable pluralism’이라는 어구에 담았다.

18) 존 롤즈, 『정치적 자유주의』, 263.

19) 공론의 장에 관한 위르겐 하버마스의 이론에 대해서는 줄고 “교회의 공공성 위임에 관하여,” 『신학연구』 65(2014), 138-143, 특히 141ff.를 보라.

20) J. Habermas, “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz,” J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?*(Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), 140f.

되고 무력화된다는 데 있다. 생활세계는 삶의 여러 차원들과 측면들을 통합하고 있었지만, 삶이 점차 복잡해지면서 다양한 하부 체제들이 생활 세계로부터 분화되었다. 정치체제, 경제체제, 과학·기술체제 등이 그것이다. 각각의 하부체제는 그 체제의 논리와 합리성에 따라 움직이면서 생활 세계로부터 독립하게 되었고, 각각의 하부체제가 추구하는 합리성이 생활 세계의 합리성을 압도하거나 이를 무력화시키는 상황이 벌어지게 되었다. 하버마스는 이를 가리켜 ‘생활세계의 식민지화’라고 규정했다.²¹⁾

이러한 상황을 극복하기 위하여 하버마스는 체제의 논리에 따르는 도구적 행위나 전략적 행위의 한계를 설정하고 생활세계의 의사소통 행위를 다시 활성화할 것을 제안한다. 그는 권력과 화폐를 중심으로 짜인 체제의 논리로부터 자유로운 생활세계를 재건해서 거기서 공적인 의견을 형성할 것을 기대한다. 이와 같은 공적인 의견을 형성하는 주체가 부르주아 사회에서는 공중이었지만, 현대 사회에서는 시민단체들이다. 시민단체들은 국가와 시장에 포섭되지 않는 위치에 서 있다. 만일 시민단체들에서 내부 민주주의가 확립되어 개인들의 자유로운 토론이 활성화된다면 시민단체들은 조직된 개인들의 의견을 형성하는 주체가 될 것이다. 하버마스는 복잡한 체제들로 짜여 있는 현대 사회를 규율하는 일에 관련해서 체제의 논리에 함몰하지 않는 공적인 의견의 압력 아래서 입법이 이루어지게 해야 한다는 것을 힘주어 강조한다. 의사소통적 합리성이 공론의 과정을 이끌고, 그 공론이 입법 과정을 공개적으로 검토하고 심의한다면, 공론은 ‘의사소통적 권력’으로서 공동체를 민주주의적으로 규율하는 역할을 수행할 수 있을 것이다.²²⁾ 바로 이 점에서 하버마스는 이성적 토론과

21) J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981), 182.

22) Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, 한상진·박영도 역, 『사실성과 타당성: 담론적 법이론과 민주적 법치국가 이론』 (서울: 나남, 2007), 478-511.

합의에 근거한 공화주의적 헌정질서에 대한 칸트의 구상을 현대사회에 다시 불러들이고 있다.

4) 앞에서 본 바와 같이, 세속국가에서 국가와 시민사회를 규율하는 규범과 법은 더 이상 세계관적 정당화를 필요로 하지 않는다.²³⁾ 공동체를 규율하는 규범과 법은 궁극적으로 사회적 합의에 바탕을 두고 확립되어야 한다고 여겨지고 있다. 물론 세속국가에서 세계관들이 시민생활에 여전히 큰 영향을 발휘한다는 것을 부정할 수는 없다. 국민의식이나 국민감정, 심지어 지역감정 등의 요소들도 시민사회에서 강력한 효과를 불러일으키고, 이해관계들의 갈등을 조정하는 과정에서 서로 대립하는 세력들의 이데올로기들도 서로 날카롭게 충돌한다. 그러나 사회적 협력이 생존을 위해 필요하다는 것을 인식하고 있는 사람들은 이성을 공적으로 사용하는 과정, 즉 공론의 과정을 거쳐 공동체를 규율하는 원칙들을 제정하여

23) 이와 관련해서 종교단체들이 세속국가의 공론의 장에 참여하여 의견을 제시하는 일에 관련하여 미국 철학계에서 벌어진 논쟁을 분석한 이창호의 논문은 주목을 요한다. 존 롤즈의 정치적 자유주의에서 출발하고 있는 리처드 로티(Richard Rorty)는 종교단체가 공론의 장에서 담론의 성숙이나 공공선의 증진에 기여하기보다는 이를 방해하는 '대화중단자'의 역할을 한다고 주장하였는데, 이창호는 이와 같은 로티의 주장에 대한 로버트 아우디(Robert Audi), 니콜라스 월터스토프(Nicolas Wolterstoff), 데이비드 홀렌바흐(David Hollenbach)의 견해를 세밀하게 분석하고, 종교의 공적 참여의 정당화, 종교의 공적 참여 영역과 방식, 역사실증적 정당화 등에 초점을 맞추어 이 학자들의 견해를 비교하면서 자신의 입장을 밝혔다. 신앙인들이 이성의 요구에 따라 세속적 정당화에 이바지하려는 동기를 갖고서 공적 참여를 할 경우에만 이를 지지하겠다는 아우디의 견해에 대해서 이창호는 신앙인들의 공적 참여가 그 이상이어야 한다고 본다. 그는 신앙인들이 삶의 전(全)영역에서 하나님의 주권과 윤리적 규범에 충실하게 살아야 한다는 기독교 종교철학자 월터스토프의 견해를 받아들이고 있지만, 공공선의 증진에 기여하는 신앙인들의 공적 참여는 직접적인 정치적 행위보다는 시민사회에 영향을 끼쳐 정치적 효과를 발휘하는 간접적인 방식이어야 한다는 기독교 신학자 홀렌바흐의 입장을 긍정적으로 평가하고 있다. 이에 대해서는 이창호, "기독교의 공적 참여에 관한 철학적 윤리적 탐구: 로티(Richard Rorty)에 대한 비판적 성찰과 참여 모형 모색을 중심으로," 『신앙과 학문』 제18집(2013), 179ff., 184ff.를 보라.

야 한다고 요청할 수밖에 없다.²⁴⁾

III. 세속국가에서 교회의 공적 임무를 수행하는 방식

세속국가의 헌정질서에서 공론의 장이 교회의 참여를 필요로 하지 않는 것처럼 보이는데도 교회가 굳이 공론의 장에 참여하여 세상에 대한 입장을 표명하고 세상을 형성하는 데 헌신할 필요가 있을까? 만일 교회가 세상의 문제들에 대하여 관심을 갖고 공적인 입장을 표명하여야 할 사명을 갖고 있다면, 교회는 어떤 방식으로 의견을 제시하여야 하는가? 이 두 가지 질문에 답하기 위하여 필자는 먼저 마르틴 루터의 두 정부론의 틀에서 율법설교가 갖는 의미를 해석하면서 교회가 국가와 세계의 형성에 기여하는 방식을 부각시키고, 그 다음에 EKD가 루터의 율법설교를 발전시켜 공론을 형성하는 방식을 간략하게 살피고, 끝으로 교회가 공론의 장에서 의견을 표명할 때 따라야 할 문법을 제시하고자 한다.

1. 마르틴 루터의 두 정부론의 틀에서 율법설교가 갖는 의미

교회와 국가, 교회와 세계의 관계를 규율하는 신학적 입장들은 그 강조점에 따라 폭넓은 스펙트럼을 보이고 있지만, 마르틴 루터의 두 정부론은 가장 기본적이고 가장 전형적인 관점이다.²⁵⁾ 루터의 두 정부론에서 복음과

24) 이러한 공론 과정이 계급적, 인종적, 젠더적 차별과 배제, 그리고 억압의 기제로 인하여 기독교의 경계 바깥에 있는 사람들, 곧 민중의 요구를 어떻게 반영할 수 있는가는 여전히 남겨진 중대한 문제이다. 세속국가의 헌정질서에서 작동하는 공론의 장에서 세계관적 중립과 가치 다원주의를 존중하여야 한다는 것을 확인하는 데 초점을 맞추고 있는 이 글에서는 이 문제를 따로 다루지 않는다. 이 문제에 대해서는 줄고 “민중이 참여하는 정의 포럼의 구성 문제,” 『신학연구』 제67집(2015), 특히 195-198을 보라.

25) 흔히들 루터의 두 정부론은 개혁교회의 하나님 주권론과 구별되는 패러다임인 것처럼 여겨지는 경향이 있지만, 필자는 이에 동의하지 않는다. 켈빈은 하나님의 통치를 위한 기관들인 교회와 국가가 서로 다른 역할을 수행하면서도 서로 협력하여야 한다는 정치

율법의 용법에 대한 논의와 율법설교의 위상은 결정적인 의미를 갖는다.

1) 루터의 두 정부론은 하나님이 세계를 통치하는 방식에 관한 이론이

신학을 전개하였는데, 그것은 루터의 두 정부론이 역설하고 있는 바와 차이가 없다.(이에 대해서는 Martin Honecker, *Grundriß der Sozialethik* (Berlin; New York: de Gruyter, 1995), 17ff., 26ff.를 보라.) 다만, 루터와 칼빈은 각각 영방국가와 자유도시에서 활동하였기에 그들의 정치적 관심사와 정치신학적 주제들은 사뭇 달랐다. 이에 대해서는 이은선, 『칼빈의 신학적 정치윤리』 (서울: 기독교문서선교회, 1997), 145ff.를 보라.

19세기 말과 20세기 초에 아돌프 폰 하알레쓰(Adolf von Harless), 빌헬름 슈타펠(wilhelm Stapel), 에마누엘 히르쉬(Emanuel Hirsch) 등의 루터파 신학자들은 현존질서를 하나님이 부여한 것으로 보는 보수적인 입장을 표명하였고, 그 입장을 받아들인 베르너 엘러트(Werner Elert) 등을 위시한 신루터파 신학자들은 루터의 두 정부론을 두 영역론으로 변질시켰다. 하나님은 교회와 국가의 영역을 분리하고, 국가에 고유한 법을 부여하여 그 법에 따라 운영되도록 하였기에 교회가 국가의 영역에 관여할 여지가 없다는 것이다. 이러한 두 영역론은 히틀러 독재를 신학적으로 옹호하는 데 활용되었다.(이에 대해서는 Christofer Frey, *Die Ethik des Protestantismus: Von der Reformation bis zur Gegenwart* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994), 202-206을 보라.) 신루터파의 두 영역론에 맞서서 칼 바르트는 국가가 제 본분을 넘어서서 교회와 세상에 대한 그리스도의 주권을 침해하는 일을 날카롭게 비판하였다.(이러한 관점은 「바르멘 신학선언」 제5조에 반영되어 있으며, 바르트는 『교회교의학』 II/1 (서울: 기독교서회, 2007), 173-189에서 자신의 입장을 체계적으로 정리한 바 있다.) 이러한 논쟁 구도는 루터교 정치신학의 보수성과 개혁교회 정치신학의 진보성을 서로 대조시키는 효과를 빚어냈고, 두 정부론과 하나님 주권론이 서로 다른 정치신학 모델이라는 생각을 확산시켰다. 그러나 전후 독일 루터교의 재건 과정에서, 그리고 EKD 차원의 공격 발언을 통하여 독일 루터교가 두 정부론에 충실한 정치신학을 전개하고 있다는 것을 잊어서는 안 된다.(본 논문 III.2를 보라)

세계교회협의회(WCC) 차원에서 발전되어 온 하나님의 선교 개념은 하나님의 주권 아래 있는 세계의 형성과 변화를 위한 그리스도인들의 책임을 부각시키고, 교회가 인권을 탄압하고 불의를 조장하는 국가 권력을 비판하고 민중과 가난한 사람들을 억압, 수탈, 소외, 배제, 차별 등의 기제로부터 해방시키는 데 기여할 것을 강조하지만, 교회와 국가가 하나님의 통치를 위해 각기 다른 역할을 부여받고 있다는 점을 아울러 강조한다. 이에 대해서는 K. Raiser, *Ökumene im Übergang: Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung*(München: Kaiser, 1989), 61-82를 보라.

두 정부론은 천년왕국적인 종파운동에서는 결코 수용되지 않았다. 종파들의 세계지배적인 입장이나 세계은둔적인 입장은 애초부터 두 정부론과 공통점이 없었다고 볼 수 있다.

다. 하나님은 사탄의 세력으로부터 인간을 구원하고 세상의 질서를 유지하기 위해 교회와 국가를 설립했다. 이런 점에서 교회와 국가는 모두 하나님의 세상 통치를 위한 기관들이다. 그렇지만 교회를 통한 하나님의 통치와 국가를 통한 하나님의 통치는 서로 다른 도구와 방법에 의해 이루어진다. 세상의 통치를 위해 하나님이 교회에 맡긴 도구는 복음이며, 교회는 하나님 앞에서 있는 사람(person coram Deo)에게 복음을 선포하여 그를 구원으로 이끈다. 반면에 하나님이 세상을 다스리기 위하여 국가에 맡긴 것은 율법과 칼이다. 국가는 세상의 질서를 세우고 정의와 평화를 구현하기 위해 율법을 세우고 율법의 요구에 따르지 않는 자들을 칼로써 응징한다.

루터의 두 정부론은 복음과 율법의 용법에 대한 루터의 해석에 뿌리를 두고 있다.²⁶⁾ 루터에게 복음의 용법은 오직 신학적 용법뿐이다. 이에 반해 율법의 용법은 신학적 용법과 정치적 용법으로 나뉜다. 복음은 오직 교회에게만 맡겨져 있고, 따라서 복음의 신학적 용법(usus theologicus evangelii)은 구원의 수단이다. 복음의 정치적 용법은 허용되지 않는다. 그것은 복음을 맡은 교회가 직접 세상을 통치하려고 시도하는 것인데, 이미 앞에서 살핀 바와 같이, 루터는 중세 가톨릭교회의 쌍검론을 거부하는 방식으로 이에 대해 반대했다. 더 나아가 루터는 천년왕국적 종파가 복음을 내세우며 세상의 질서를 전복하려는 시도에 대해서도 단호하게 반대했다. 복음의 정치화를 용납하지 않은 것이다.

율법의 신학적 용법(usus theologicus legis)은 교회가 율법을 사용하는 방식이다. 율법은 구원의 수단이 되지는 못하지만, 사람들이 스스로 죄인

26) 율법과 복음의 관계에 관한 루터의 사상이 발전해 간 과정과 그 핵심 내용을 알기 쉽게 정리한 문건으로는 Lohse Bernhard, *Theology of Martin Luther*, 정병식 역, 『마틴 루터의 신학: 역사적, 조직신학적 연구』 (서울: 한국신학연구소, 2002), 216-218, 254-264, 373-382를 보라.

임을 깨닫게 하여 구원을 갈망하게 만든다. 하나님 앞에 서고자 하는 사람은 율법에 담긴 하나님의 요구를 충족시킬 수 없다는 것을 알고 자신이 죄인임을 인정할 수밖에 없다.

국가가 세상의 질서를 유지하기 위해 하나님에게서 받은 율법은 신앙과는 무관하다. 그것은 통치를 위한 법률이다. 통치자는 법률을 갖고서 세상을 다스리고, 상황의 변화에 따라 법률을 이성적으로 해석하여 현실에 적용한다. 그는 법률을 어김으로써 세상의 질서를 무너뜨리거나 사람들 사이의 바른 관계를 깨뜨리거나 평화를 교란하는 사람들을 응징하기 위해 칼로써 상징되는 공권력을 사용하여야 한다. 이러한 법률의 적용과 공권력의 행사는 통치 영역에 있는 모든 사람들을 대상으로 한다. 루터는 이처럼 국가 폭력의 뒷받침을 받는 법률 운용을 가리켜 율법의 정치적 용법(usus politicus legis)이라고 하였다,

복음과 율법의 용법에 대한 루터의 해석에 따르면, 교회와 국가는 그 역할과 기능이 다르다. 한 기관은 다른 기관이 수행하는 고유한 업무를 침해할 까닭이 없고, 다른 기관이 하는 일을 대신 맡으려고 할 이유도 없다. 그러나 기독교 국가 체제에서 두 기관 사이의 상호 간섭이나 침해를 방지하는 것은 매우 어려운 일이었다. 루터는 특히 국가가 복음 선포와 그것에 관련된 교회의 고유한 업무를 침해하는 데 대해 예민하게 반응했다. 작센 현공 프리드리히 3세가 성서를 독일어로 번역하는 일을 방해하자 루터는 공권력의 한계를 밝혀 공권력이 신앙의 본질적인 문제에 간섭하는 것을 단호하게 반대했다. 이 사건이 계기가 되어 루터가 1523년에 집필한 「세속적인 고권(高權)에 대하여」²⁷⁾라는 팸플릿은 루터의 두 정부론이 국가의 간섭으로부터 신앙의 자유를 옹호하고자 하는 의도를 가지

27) Martin Luther, "Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei," *WA* 11, 262ff.

고 있었음을 보여 준다. 이와 동시에 그는 세속국가가 세상을 다스리는 주권 기관이고, 이 점에서 교회로부터 벗어나 있다는 점도 명확히 밝혔다.

2) 루터의 두 정부론을 논의할 때, 복음과 율법의 용법은 많이 다루어지지만, 교회에 맡겨진 율법설교의 의의는 별로 주목되어 오지 않았다. 율법설교를 감안하지 않고 복음과 율법의 용법들에만 집중하면 자칫 교회와 국가를 별개의 두 영역으로 분리시키기 쉽다. 루터의 두 정부론에 대한 해석사에서 그런 경향이 나타나는 경우가 왕왕 있었지만, 교회와 국가를 별개의 두 영역으로 분립하는 것은 루터의 의도가 아니었다. 루터는 두 기관들이 하나님의 통치를 각기 다른 방식으로 수행하지만, 하나님의 통치를 위하여 서로 협력하여야 한다고 생각했다. 그렇기 때문에 루터는 하나님이 세운 국가의 질서를 문란하게 만드는 것으로 여겨졌던 농민반란 같은 당대의 정치적인 현안 문제들에 대해 서슴지 않고 발언했고, 고리대금업과 매점매석 등과 같은 경제사회적 현안 문제들에 관한 팸플릿을 써서 경제질서를 확립하는 방안을 제시하는 데 큰 관심을 나타냈다. 교회가 국가와 세계에서 정의와 평화를 수립하는 데 책임을 다하도록 하는 것은 루터의 주요 관심사였다. 이와 같은 루터의 입장은 율법설교에 대한 그의 이해에 잘 나타나고 있다.

율법설교는 율법의 제3용법이 아니다. 루터에게서 율법의 용법은 제1용법인 신학적 용법과 제2용법인 정치적 용법뿐이며, 사람들로 하여금 구원을 갈망하도록 교회에 맡겨진 율법의 용법은 신학적 용법뿐이다. 율법설교는 율법의 정치적 용법과는 엄연히 다르다. 율법의 정치적 용법은 세속군주가 법률로써 세상을 통치하는 방식이며, 교회에게는 이러한 율법의 정치적 용법이 허락되어 있지 않다. 따라서 교회가 율법설교를 하더라도 그것은 세상을 직접 다스리기 위한 것이 아니다. 교회는 회중에게

율법을 가르쳐서 국법 질서에 자발적으로 순종하게 만들 수 있다. 그런데 만일 율법설교가 그러한 목표만을 추구한다면, 그것은 콘스탄틴적 기독교 체제에서 교회가 지배의 정당화와 신성화를 위해 늘 해 오던 일이라고 볼 수 있을 것이다. 루터는 여기서 한 걸음 더 나아갔다. 교회의 설교단 아래에는 신민들만이 앉아 있는 것이 아니라 통치자와 귀족 같은 정치 신분도 앉아 있다. 그들도 율법설교의 청중이기 때문에 교회는 율법설교를 통하여 통치권력을 장악한 자들이 법률을 무시하고 자의적인 폭정을 일삼지 못하도록 가르쳐야 한다.²⁸⁾ 이것은 율법을 설교하고 가르치는 교회가 국가의 전횡을 비판하고 국가를 감시하는 역할을 수행하여야 한다는 뜻이며, 바로 그것이 교회의 파수꾼 임무이다.²⁹⁾ 교회는 국가의 파수꾼으로서 국가가 통치를 통해 세상에 질서를 수립하고 정의와 평화를 실현하도록 이끌어야 한다.

이러한 논리의 연장선상에서 루터는 교회가 국법질서를 문란하게 하는 세력들을 비판하고 그들이 그러한 행위와 선동을 멈추지 않을 경우에는 통치자에게 그들에 대한 단호한 응징을 촉구해야 한다고 생각했다. 루터가 1524년과 1525년의 농민반란에 대해 취한 태도는 이를 보여주는 중요한 사례이다. 그는 농민반란 초기에는 농민군과 영주들을 중재하기 위해 노력했고 그 일환으로 「평화 권고: 슈바벤 농민들의 12개조에 대한 답변」³⁰⁾이라는 팸플릿을 썼다. 이 문서에서 루터는 로마서 13장 4절, 베드로전서 2장 13-14절, 신명기 32장 35절 등을 인용하면서 농민반란이 그리스도의

28) "An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen, Vermahnung," *WA 51*, 353; 367; 422.

29) *WA 51*, 422, 7ff. 파울 알트하우스는 루터의 율법설교로부터 교회의 파수꾼 임무라는 모티프를 도출하였다. 이에 대해서는 Paul Althaus, *Die Ethik Martin Luthers* (Gütersloh: Gütersloher Verl., 1965), 151을 보라.

30) "Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben," *WA 18*, 291-334.

법에 정면으로 배치된다는 점을 지적했다. 농민반란이 더욱더 확산되어 농민군이 약탈과 학살에 나서자 루터는 영방군주들이 나서서 농민군을 진압할 것을 촉구하였다. 그는 농민군의 약탈과 학살이 사탄의 준동에서 비롯되었다고 보고, 앞서 인용한 성서 구절들에 근거하여 농민군을 단호하게 응징할 것을 주장했다.³¹⁾ 로마서 13장 4절, 베드로전서 2장 13-14절, 신명기 32장 35절 등에 대한 루터의 해석과 그것에 근거한 선포는 율법설교의 한 전형을 이룬다고 볼 수 있다.

정치적인 현안 문제들만이 아니라 경제 문제들과 복지 문제들에 대해서도 루터는 율법설교의 전형을 보여주는 많은 설교를 하였고, 이를 팸플릿으로 남겼다. 루터가 살던 초기 자본주의 시대에는 고리대금과 매점매석의 폐해가 심각했다. 이미 1519년 11월에 루터는 고리대금업을 비판하는 설교를 했고 이를 팸플릿으로 발간했다. 이 설교는 흔히 “고리대금에 관한 소설교”로 일컬어진다.³²⁾ 1520년 초에도 루터는 같은 제목으로 설교를 하였는데, 이 설교문은 “고리대금에 대한 대설교”로 알려져 있다.³³⁾ 1524년에 루터는 “상업활동과 고리대금에 관하여”³⁴⁾라는 팸플릿을 발간하였다. 이 글에서 루터는 매점매석 행위를 비판하고, 사업대부의 경우 채무자가 위험회피 비용을 부담하여야 한다는 논거를 제시하며 이자율을 년 4.5%로 제한할 것을 주장하였다. 1539년에서 1540년으로 넘어가는 시기에 루터는 목사들이 나서서 고리대금업에 반대할 것을 권고하는 팸플릿을 발간하고, 그 당시 20-30%에 달하던 이자율에 또다시 경종을 울렸다.³⁵⁾

31) “Wider die räberischen und mörderischen Rotten der Bauern,” *WA 18*, 357-358.
루터의 농민전쟁 개입에 관한 상세한 연구로는 장문강, “마르틴 루터의 농민전쟁(1525)에 대한 행동의 일관성,” 『민주주의와 인권』 12/3(2012), 540, 544, 545ff.를 보라.

32) “Eyn Sermon vom Wucher,” *WA 6*, 3-8.

33) “Eyn Sermon vom Wucher,” *WA 6*, 36-60.

34) “Von Kauffshandlung und Wucher,” *WA 15*, 294-322.

사회복지 문제에 관해서도 루터는 매우 구체적인 방안을 제시하였다. 루터는 일하지 않고 유리걸식하는 행위를 금지하였지만, 과부와 고아, 병자 등 구호와 돌봄을 필요로 하는 사람들을 위해 교구 차원에서 기금을 조성하여 교회와 국가가 협력하여 복지 행정을 펼치는 방안을 제시하였다. 라이스니히 금고규정은 이를 보여주는 좋은 실례인데, 이 규정을 뒷받침하기 위해 루터가 제시한 논거들도 율법설교의 전형을 보여준다.³⁶⁾

루터는 율법설교로 분류될 수 있는 수많은 설교를 남겼지만, 율법설교가 갖는 성격과 공적 담론의 위상이 어느 정도 드러났기에 여기서는 더 논의하지 않는다.

2. 루터의 율법설교 모델을 발전시키고 있는 독일개신교협의회회의 공론 형성 방식

루터가 두 정부론의 틀에서 발전시킨 율법설교는 교회가 국가와 세상의 일에 대해 발언하는 방식을 보여주고 있다. 당대의 기독교 국가에서 큰 영향력을 발휘하였던 루터의 율법설교는 교회가 국가와 세상에 대해 파수꾼의 역할을 하여야 한다는 소명의식에서 비롯된 공적 담론 형성의 한 예이다. 세속국가 체제가 확립된 오늘의 세계에서는 어떤가? 루터의 율법설교에 나타난 교회의 파수꾼 역할을 받아들이고 있는 EKD는 세속국가의 헌정질서에서 교회가 공론의 장에 개입하여 발언하는 방식을 정교하게 가다듬은 바 있기에 아래서는 이를 간략하게 살펴보기로 한다.

1) EKD는 국민적 관심사가 되는 정치, 경제, 사회문화, 환경, 외교, 세

35) *An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen, Vermahnung.* WA 51, 325-330.

36) *Ordnung eines gemeinen Kastens. Ratschlag, wie die geistlichen Güter zu handeln sind.* WA 12, 11ff.

계평화 등의 현안 문제들에 대해 교회의 의견을 백서(Denkschrift)의 형태로 공적으로 표명함으로써 공론의 장에 참여하고 있다. 그 동안 EKD는 교회의 공론 작업에 관한 지침서를 두 차례에 걸쳐 발표하여 백서의 성격, 과제, 기준 등에 관한 견해를 밝힌 바 있다. 하나는 1970년에 나온 「사회적인 문제들에 대한 교회의 의견 표명의 과제와 그 한계에 관한 백서」(이하 「백서 지침서」)³⁷⁾이고, 또 다른 하나는 2008년에 나온 「제 때에 바른 말을: 교회의 여론 형성 임무에 관한 EKD 평의회 백서」(이하 「교회의 여론 형성 임무 백서」)³⁸⁾이다.

1970년의 「백서 지침서」는 교회의 공론 작업이 종교개혁 시대 이래로 교회가 국가와 세상에 대해 파수꾼의 역할을 해 온 전통에 뿌리를 두고 있음을 분명하게 천명하고 있다.(§ 6) 백서는 파수꾼인 교회가 정치적 문제들과 사회적 문제들에 대해 천명하는 공적인 의견이다. 물론 교회의 공적 입장 표명이 독일 개신교에 속한 모든 사람들에게 자명한 것으로 받아들여진 것은 아니었다. 교회가 공론의 장에 참여하여 공적인 의견을 표명하기 위해서는 무엇보다도 두 가지 장애를 극복할 필요가 있었다. 하나는 두 정부론을 왜곡시켜 교회의 영역과 국가의 영역을 분리시키는 ‘두 영역론’을 넘어서는 것이다. 두 영역론은 교회와 국가의 영역을 분리시키는 데 그치지 않고 교회와 세상을 영역적으로 분리시키고, 국가와 세계가 자신의 고유한 법칙(Eingengesetzlichkeit)에 따라 움직이기에 교회

37) *Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen: Eine Denkschrift der Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland*, hg. vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland(Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1970). 이하 본문에서 이 문서를 인용할 경우에는 「백서 지침서」, § 1로 표기하되, 본문에 문서가 명시되어 있을 경우에는 § 1로 축약함.

38) *Das rechte Wort zur rechten Zeit: Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche*(Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008). 이하 본문에서 이 문서를 인용할 경우에는 「교회의 여론 형성 임무 백서」, § 1로 표기하되, 본문에 문서가 명시되어 있을 경우에는 § 1로 축약함.

는 물론이고 하나님도 국가와 세계에 관여할 여지가 없다는 것을 주장하는 강력한 이데올로기이다.(§ 19) 또 다른 하나는 종교를 사적인 일로 여겨서 교회가 ‘내면성’으로 퇴각하여야 한다는 입장을 비판하는 것이다. 종교의 사사화(私事化)가 널리 확산된 세속사회에서 교회의 주가 세상의 주라는 것을 인식하는 것은 매우 중요한 일이다.(§ 20) 이러한 두 가지 장애를 철거한 뒤에 EKD는 교회가 “교회의 주로부터 받은 포괄적인 선포의 위임과 파견의 위임”에 따라 세상을 향해 공적인 의견을 선포하는 책무를 맡고 있다고 주장한다.(§ 10) 이것이 바로 교회의 ‘여론 형성 임무’(§ 27)인데, 그 임무는 ‘세상을 변혁하는 복음 선포’와 ‘인간의 공동생활 영역에서 수행하는 제자직의 실천’에 근거한다.(§ 24)

이 점은 세상에 대한 그리스도의 주권을 전면에 내세운 바르멘 신학 선언의 정신을 받아들인 2008년의 「교회의 여론 형성 임무 백서」에서 훨씬 더 강력하게 부각되었다. 교회는 “교회에 맡겨진 메시지를 포괄적이면 서도 보편적으로, 다시 말하면 공개적으로 선포하여 모든 사람들과 백성들에게, 우리의 삶의 모든 영역들에서, 그 메시지의 의미를 분명히 인지시키는 권한뿐만 아니라 그럴 의무를 부여받았다.”는 것이다.(§ 41)

2) 그러나 교회가 국가와 세상에 대한 파수꾼의 소명의식을 갖고 있다고 하더라도, 교회가 세속국가의 헌정질서에서 세계관적 중립을 표명하는 공론의 장에 참여하여 의견을 표명하는 방식은 많은 논란을 불러일으켰다. 이에 관련하여 마르틴 호네커는 “공적이고 정치적인 입장 표명이 신앙고백과 신앙적 결단의 과제로 천명될 수 있고 천명되어야 하는가?”라는 날카로운 질문을 던진 바 있다.³⁹⁾ 물론 호네커는 교회가 국가와 세상의 일에 대해 공적 입장을 표명할 근거가 없고 또 그럴 필요가 없다고

39) M. Honecker, 앞의 책, 661.

주장하는 것이 아니다. 그러나 그는 교회의 공적인 입장 표명이 기독교의 세계관적 주장을 낱것으로 드러내거나 신앙고백에 준하는 성명(status confessionis)의 형태를 취하는 것에 대해서는 비판적인 거리를 두었다.

그런데 EKD는 이미 오래 전부터 교회의 공적인 의견을 표명하는 방식에 관해 매우 주목할 만한 입장을 제시해 왔다. 교회가 공론의 장에서 특권적 지위를 요구해서는 안 된다는 것이 그것이다. (「백서 지침서」, § 19) 교회는 더 이상 기독교 국가 체제가 존속하던 시대에 그랬던 것처럼 권위주의적인 태도로 자신의 견해를 밝혀서는 안 된다. 기독교 국가 체제에서 교회의 선포는 기독교도인 신민들이 받아들여야 하는 권위 있는 말씀이었지만, 세계관적 다원주의가 자리를 잡고 있는 세속적인 공론의 장에서 교회의 공적인 의사 표명은 다양한 주장들과 의견들 가운데 하나로 간주될 뿐이다. 교회의 공적 의견은 공론의 장에 참여하는 사람들에 의해 받아들여질 수도 있고 거부될 수도 있다. 그것은 세속적인 공론의 장을 지배하는 비판적 공개성에서 벗어날 수 없다. 따라서 교회는 자신의 주장을 뒷받침하는 논거들을 조리 있게 제시하여 공론의 장에 참여하는 사람들을 설득하여야 한다.

정치적이고 사회적인 현실에 대한 교회의 공적인 의견이 공론의 장에서 수용되려면, 그 의견은 현실에 부합하는 것으로 판명되지 않으면 안 된다. 그러나 그것이 교회의 의견인 한에서 그 의견은 신학적 근거를 갖는 윤리적 판단 기준들을 충족시키는 것이지 않으면 안 된다. 교회가 공론의 장에서 천명하는 의견은 비판적 이성뿐만 아니라 교회의 자기이해도 충실한 것이어야 하기 때문이다. 따라서 교회의 공적인 의견 표명은 두 가지 기준을 충족시켜야 한다. 하나는 교회의 공적 의견이 현실에 부합하여야 한다는 것이고, 또 다른 하나는 신학적 근거를 충족시켜야 한다는 것이다. 「백서 지침서」는 이 두 가지 기준을 ‘사실부합성’과 ‘성서부합

성'이라는 개념으로 표현했다.(§ 19) 이 두 가지 기준을 충족시키는 방식으로 교회의 공적인 의견을 형성하는 절차는 일반적으로 세 단계를 거친다. 첫 단계는 현실 문제에 대한 상황분석이다.⁴⁰⁾ 둘째 단계는 문제 상황에 대한 사회윤리적 판단의 기준을 제시하고 이를 뒷받침하는 신학적 근거를 제시하는 일이다.(§ 61) 셋째 단계는 실현가능성 있는 해결책을 구체적으로 제안하는 일이다.(§ 62)

3) 그런데 교회의 공적 의견의 적절성을 평가하는 두 가지 기준들, 곧 성서부합성과 사실부합성을 서로 매개시키는 것은 결코 쉽지 않은 과제이다. 마르틴 호네커는 교회의 공적인 의견 표명에서 이 두 가지 기준들을 서로 연관시키는 일이 실용적으로 꼭 필요하다고 보면서도, “이 기준들의 원칙적 상이성 때문에 우리는, 「백서지침서」가 제안하는 바와 같이, 신앙의 진술들과 이성부합적인 경험지식들 사이에서 이리 왔다가 저리 갔다가 할 수만은 없다. 요컨대, 개신교 사회윤리의 근본적인 문제는 「사회적인 문제들에 교회의 의견 표명의 과제와 그 한계에 관한 백서」에서도 충분히 해결되지 않았다.”⁴¹⁾고 평가하고 있다.

이처럼 교회 안에서 교회의 언어에 친숙한 사유를 전개하는 사람들에게조차 두 가지 기준들을 서로 결합시키기 어렵다면, 교회의 언어와 세계관에 얽매이지 않은 채 세속적 공론의 장에서 토론하고 심의하는 사람들에게는 더 말할 것도 없다. 성서에 부합하는 방식으로 가다듬어진 교회의 의견은 공론의 장에서 동의를 구하기 어렵거나 세계관적 주장으로 간주되어 공론의 장에서 퇴출될 수 있다. 이 문제는 어떻게 풀어야 하나?

40) 「백서지침서」는 교회가 언제 의견을 표명해야 하는가를 숙고하면서(§ 52-60) 사실에 부합하는 상황분석이 얼마나 중요한가를 명료하게 밝히고 있다. “기독교인들이 사회적, 정치적, 경제적 발전에 관한 정보들을 얻기 위하여 지속적인 노력을 기울여야 하고, 사태의 전모를 파악하여 언제 어디서 발언을 해야 하는가를 결정하여야 한다.”(§ 57)

41) M. Honecker, 앞의 책, 659.

3. 공론의 장에서 교회의 의견을 제시할 때 유념할 점

이미 앞의 II.1과 2에서 밝힌 바와 같이, 세속국가에서 헌정질서와 지배의 정당성이 교회의 세계관적 주장에 의해 뒷받침될 필요가 없게 된 이상, 교회가 국가신학을 제시하거나 정치의 신학화를 모색할 까닭은 없다. 세속국가의 헌정질서에서 국가는 세계관적 중립의 의무를 지고 있다. 그것은 국가가 특정한 세계관을 옹호하거나 세계관적 주장을 해서는 안 된다는 뜻이다. 그런데 이를 거꾸로 뒤집어서 생각해 보면, 국가의 세계관적 중립은 국가가 특정한 세계관을 배척해서는 안 된다는 의미를 갖는다고 새길 수도 있다. 자유권적 기본권을 보장하는 국가는 개인이나 단체를 세계관적 이유로 차별하거나 그들의 세계관적 주장을 억제해서는 안 된다.

세속국가의 헌정질서에서 확립된 정교분리는 교회가 할 일과 국가가 할 일을 서로 구별하고 상대방의 고유한 업무를 침해하거나 간섭하지 않도록 하는 규범이다. 이 규범은 교회가 국가 활동에 대해 무관심해도 좋거나 정치와 세계의 형성에 아무런 책임이 없다는 뜻으로 해석될 수 없다. 교회가 세상에 대한 하나님의 주권에 충실하게 정치와 세계를 형성하기 위해 세상을 향해 공적인 의견을 표명하여야 한다는 소명의식을 갖고 있는 한, 교회는 양심과 사상의 자유, 의사표현의 자유, 집회와 시위의 자유, 결사의 자유 같은 세속국가의 헌정 원칙에 충실을 다하며 공론의 장에 참여해서 정치적인 문제들과 사회적인 문제들에 대한 견해를 밝혀야 할 것이다. 이러한 의견을 표명할 때 교회가 유념할 것은 다섯 가지이다.

첫째, 교회의 공적인 의견 표현과 교회의 세계관적 주장의 추상 수준을 구별할 필요가 있다. 둘의 관계는 빙산에 비유할 수 있다. 세상의 수면 위에 떠오르는 것은 빙산의 일각인 교회의 공적인 의견일 뿐이고, 그 의

견의 세계관적 근거는 수면 아래에서 거대한 빙괴를 이루고 있다. 교회의 세계관적 주장은 세속적인 공론의 장에서는 낯선 언어이다. 물론 그 낯섬 때문에 교회의 세계관적 주장을 감출 필요는 없다. 그러나 교회의 공적인 의견을 뒷받침하는 교회의 세계관적 주장은 실사 정교한 언어로 가다듬어진다고 해도 세상이 그 논리적 구성과 전개를 쉽게 납득하지 못한다는 것을 인내할 필요가 있다.

둘째, 교회의 공적인 의견은 어디까지나 세상에서 의사소통이 가능한 담론의 형식을 갖추어야 한다. 그것은 세상 사람들이 납득할 수 있는 논거들의 뒷받침을 받아야 하고, 오직 논증을 통하여 그 정당성을 인정받아야 한다. 그것은 공론의 장에 제출되는 모든 의견들이 비판적 공개성 아래 놓이는 것과 마찬가지로이다. 교회의 공적인 의견을 뒷받침하는 신학적 논거를 제시할 필요가 있는 경우에도 그 논거들은 공론의 장에서 의사소통이 가능한 형태로 가다듬어져서 생활세계의 언어로 제시되는 것이 마땅하다.

셋째, 교회는 사회적 대립과 갈등이 심각하게 나타나는 오늘의 현실에서 서로 대립하는 의견들을 저울질하며 적당한 타협을 해서는 안 된다는 점을 분명히 하여야 한다. 경우에 따라 교회는 어느 한 편을 선택하여야 하고 그 선택을 분명히 천명할 필요가 있는데, 그것은 작은 사람들을 편드는 하나님의 정의를 추구하는 교회의 자기이해에서 비롯되는 결단이다. 교회는 정치사회와 시민사회에서 나타나는 억압과 불평등을 지적할 수 있는 집단의 목소리를 공론의 장에 수용하는 것보다 더 중요한 것이 없다는 것을 끊임없이 강조할 필요가 있다. 교회는 주변화되고 배제되어 있는 사회집단의 요구가 무시되거나 망각되지 않도록 그들의 목소리를 공론의 장으로 끌어들이고, 그들의 관점에서 사회의 구조적 불평등과 억압을 생생하게 드러내고 본격적으로 비판하는 일을 회피할 수 없다.⁴²⁾

넷째, 교회의 공적인 의견은 세상의 논리에 매몰되지 않고 그것을 초과하는 전망을 열어젖힐 수 있어야 한다. 교회는 궁극적인 것을 바라보지만, 세상은 궁극 이전의 것에 속한다.⁴³⁾ 세상은 궁극적인 것을 구현할 수 없고, 그것을 지향할 뿐이다. 교회의 과제는 궁극적인 것을 향해 가는 도정에서 세상 사람들이 길을 잃지 않도록 이정표를 제시하고, 조금 더 선하고 조금 더 정의로운 것을 추구하는 비교급의 윤리를 말하고, 뚜렷한 전망을 가진 현실주의를 표방하는 것이다. 오직 그러한 과제를 충실히 수행할 경우에만 교회는 세상이 궁극적인 것을 향해 투명해지도록 할 수 있을 것이다.⁴⁴⁾

다섯째, 교회의 공적 의견을 뒷받침하는 세계관적 주장은 현안 문제들에 대한 교회의 윤리적 판단들과 이를 뒷받침하는 신학적 논거들로 이루어져 있다. 이 주장은 세속적인 공론의 장에서는 별 소용이 없을지라도 교회 안에서는 두 가지 점에서 결정적이다. 우선, 그 주장은 세상의 현안 문제들에 대한 의견을 담은 문서를 교회의 이름으로 공포해도 좋은가를 검토하고 판단하는 근거가 된다는 점에서 교회 내부의 의사결정 과정에서 중요한 의미를 갖는다. 그 다음, 그 주장은 교회의 회중을 교육하고 설득하여 세상의 현안 문제들을 해결하기 위한 회중의 역량을 이끌어내고 회중이 기독교적 가치의 확신을 갖고서 시민사회에서 지도력을 발휘할 수 있도록 하는 데 기여한다는 점에서 결정적인 의미를 갖는다.

42) 트라우고트 예니헨은 교회가 점점 복잡해지는 사회집단들의 이해 대립을 염두에 두고서 정교하게 분화된 사회적 입장을 표명해야 한다는 점을 강조한다. T. Jähnichen, "Die Konzeption und Bedeutung der Denkschriften der EKD," *Kirche und Gewerkschaften im Dialog I: Mitbestimmungsdiskussion und Ansätze kritischer Solidarität*, hg. v. Harry D. Jawlonosky(Bochum: SWI, 1987), 160.

43) 궁극적인 것과 궁극 이전의 것에 대해서는 D. Bonhoeffer, *Ethik*, hg. von Eberhard Bethge(München: Kaiser, 1981), 133ff.를 보라.

44) 이에 대해서는 줄고 "책임윤리의 틀에서 윤리적 판단의 규준을 정할 때 고려할 점," 『신학연구』 제41집(2000), 특히 349-353을 보라.

IV. 나가는 말

이 글에서 필자는 첫째 교회와 국가의 헤게모니 동맹을 중심으로 한 콘스탄틴적 기독교 국가 체제가 해체되고 세속국가의 헌정질서인 정교분리 원칙이 확립되어 간 과정을 살피고, 둘째 세속적 공론의 장이 세계관적 중립의 원칙 아래서 이성의 공적 사용에 근거하여 비판적 공개성을 창설하고 구현하는 방식을 분석했다. 셋째, 교회가 국가와 세상의 형성에 관련된 공적인 의견을 표명해야 할 근거를 제시하기 위하여 루터가 두 정부론의 틀에서 교회의 파수꾼 역할을 수행하기 위하여 행한 율법설교의 공적인 담론 구조를 분석했다. 넷째, 교회의 파수꾼 역할을 기본적인 모티프로 받아들인 EKD가 공론의 장에 참여하여 여론을 형성하는 역할을 수행하는 방식을 검토했다. 특히 EKD의 공적 의견 표명에서 상황분석과 신학적-윤리적 판단의 상호 매개 방식을 규명하고, 그 한계를 지적했다.

필자는, 세속국가의 헌정질서에서 교회가 세상의 문제들에 대한 공적인 의견을 제시하고자 할 때, 그 의견을 뒷받침하는 세계관적 주장의 층위와 공적 의견의 담론적 구성의 층위가 서로 구별되어야 한다는 것을 논증했다. 교회의 세계관적 주장을 언어로 정교하게 가다듬는 경우라 해도, 교회는 그 주장이 공론의 장에서 쉽게 받아들여지지 않는다는 것을 인내하고, 세상에 대한 교회의 의견이 공개적 논증을 통해 그 정당성을 확보하는 담론능력을 갖추어야 한다는 점을 강조했다.

참고문헌

- 강원돈. “책임윤리의 틀에서 윤리적 판단의 기준을 정할 때 고려할 점.” 『신학연구』 제41집(2000), 348-368.
- 강원돈. “교회의 공공성 위입에 관하여.” 『신학연구』 제65집(2014), 123-160.
- 강원돈. “민중이 참여하는 정의 포럼의 구성 문제.” 『신학연구』 제67집(2015), 175-204.
- 김상겸. “종교의 자유와 정교분리원칙에 관한 연구.” 『公法研究』 제35권2호(2006), 131-159.
- 이성덕. “기독교 공동체의 전쟁과 평화, 그리고 공생: 30년 전쟁(1618-1648)과 관련하여.” 『대학과 선교』 제21집(2011), 57-81.
- 이세희. “프랑스혁명기와 나폴레옹 시대의 토지문제: 국유화 토지 매각을 중심으로.” 『프랑스사 연구』 제9집(2003), 33-66.
- 이은선. 『칼빈의 신학적 정치윤리』. 서울: 기독교문서선교회, 1997.
- 이장식. 『기독교와 국가』. 서울: 대한기독교출판사, 1981.
- 이창호. “기독교의 공적 참여에 관한 철학적 윤리적 탐구: 로티(Richard Rorty)에 대한 비판적 성찰과 참여 모형 모색을 중심으로.” 『신앙과 학문』 제18집(2013), 157-192.
- 이홍용. “독일에 있어 교회와 국가의 관계.” 『신앙과 학문』 제2권1호(1996), 105-130.
- 장문강. “마르틴 루터의 농민전쟁(1525)에 대한 행동의 일관성.” 『민주주의와 인권』 제12권3호(2012), 521-570.
- 지규철. “프랑스헌법에서의 라이시테(laïcité 비종교성) 원칙에 관한 고찰.” 『공법학연구』 제10권3호(2009), 35-63.
- Lohse, Bernhard/정병식 역. 『마틴 루터의 신학: 역사적, 조직신학적 연구』. 서울: 한국신학연구소, 2002.
- Rawls, John/ 장동진 역. 『정치적 자유주의』. 파주: 동명사, 2016.
- Barth, Karl/ 황정욱 역. 『교회교의학』 II/1. 서울: 기독교서회, 2007.
- Kant, Immanuel/ 이한구 역. “계몽이란 무엇인가에 대한 답변.” 『칸트의 역사철학』. 개정판, 제3쇄. 서울: 서광사, 2014.

- Kee, Alistair/ 이승식 역. 『콘스탄틴 대 그리스도』. 서울: 한국신학연구소, 1988.
- Troeltsch, Ernst/ 형영학 역. 『기독교사회윤리』. 서울: 한국신학연구소, 2003.
- Habermas, Jürgen/ 한상진·박영도 역. 『사실성과 타당성: 담론적 법이론과 민주적 법치국가 이론』. 한상진/박영도 옮김. 서울: 나남, 2007.
- Althaus, Paul. *Die Ethik Martin Luthers*. Gütersloh: Gütersloher Verl., 1965.
- Bonhoeffer, D. *Ethik*. Hg. von Eberhard Bethge. München: Kaiser, 1981.
- Frey, Christofer. *Die Ethik des Protestantismus: Von der Reformation bis zur Gegenwart*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.
- Habermas, Jürgen. "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz." Habermas, J./N. Luhmann. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, 101-141.
- _____. *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Heckel, Martin, "Augsburger Religionsfriede." *Evangelisches Staatslexikon Bd. I. 3.* neubearb. und erw. Auflage. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1987.
- Luther, Martin, "Eyn Sermon vom Wucher." *WA (Weimarer Ausgabe) 6*. Weimar: Böhlau, 1888, 3-8. (이하 *Weimarer Ausgabe*는 *WA*로 약칭)
- _____. "Eyn Sermon vom Wucher." *WA 6*, 36-60.
- _____. "An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung." *WA 6*, 404-469.
- _____. "Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei." *WA 11*, 245-281.
- _____. "Ordnung eines gemeinen Kastens. Ratschlag, wie die geistlichen Güter zu handeln sind." *WA 12*, 11-30.
- _____. "Von Kauffshandlung und Wucher." *WA 15*, 294-322.
- _____. "Wider die räberischen und mörderischen Rotten der Bauern." *WA 18*, 357-361.
- _____. "Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben." *WA 18*, 291-334.
- _____. "An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen, Vermahnung." *WA*

51, 325-330.

Jähnichen, T. "Die Konzeption und Bedeutung der Denkschriften der EKD."
*Kirche und Gewerkschaften im Dialog I: Mitbestimmungsdiskussion und
Ansätze kritischer Solidarität*, Hg. v. Harry D. Jawlonosky. Bochum: SWI,
1987.

Rawles, John. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge: Harvard Univ.
Press, 1999.

Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge
Univ. Press, 1982

Honecker, Martin. *Grundriss der Sozialethik*. Berlin; New York: de Gruyter,
1995.

Raiser, K. *Ökumene im Übergang: Paradigmenwechsel in der ökumenischen
Bewegung*. München: Kaiser, 1989.

*Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen:
Eine Denkschrift der Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen
Kirche in Deutschland*. Hg. vom Rat der Evangelischen Kirche in
Deutschland. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1970.

*Das rechte Wort zur rechten Zeit: Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen
Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche*. Gütersloh:
Gütersloher Verlagshaus, 2008.

논문투고일: 2018년 2월 28일

심사개시일: 2018년 3월 13일

게재확정일: 2018년 4월 06일

• 국 문 초 록 •

세속국가의 헌정질서에서 교회는 공론의 장에 참여하여 어떤 방식으로 자신의 의견을 공적으로 표명해야 하는가? 본 논문은 이 질문에 대한 답변을 찾기 위해 우선 교회와 국가의 헤게모니 동맹을 중심으로 한 콘스탄틴적 기독교 국가 체제가 해체되고 세속국가의 헌정질서인 정교분리 원칙이 확립되어 간 과정을 분석하고, 세계관적 중립의 원칙을 지키는 세속국가의 헌정질서에서 공론의 장이 작동하는 방식을 분석했다. 공론의 장에서 이같은 이성의 공적 사용에 근거하여 비판적 공개성이 창출되고 구현되는 과정에 초점을 맞추면서 교회가 국가와 세상의 형성에 관련된 공적인 의견을 표명해야 할 근거를 제시하기 위하여 루터가 두 정부론의 틀에서 교회의 파수꾼 역할을 수행하기 위하여 율법설교를 통하여 펼친 공적 담론을 분석했다. 그리고 교회의 파수꾼 역할을 기본적인 모티프로 받아들인 EKD가 공론의 장에 참여하여 여론을 형성하는 역할을 수행하는 방식을 검토했다. 특히 EKD의 공적 의견 표명에서 상황분석과 신학적-윤리적 판단의 상호매개 방식을 규명하고, 그 한계를 지적하면서, 세계관적 주장의 충위와 공적 의견의 담론적 구성의 충위를 구별할 필요가 있다는 점을 논증했다. 끝으로 본 논문은 교회의 세계관적 주장을 정교한 언어로 가다듬는 경우라 해도 그 주장이 공론의 장에서 쉽게 받아들여지지 않는다는 것을 인내하고, 세상에 대한 교회의 의견은 공개적 논증을 통해 그 정당성을 확보하는 담론능력을 갖추어야 한다고 제안했다.

주제어: 담론, 공론, 공론의 장, 기독교 국가, 세계관적 중립, 세속국가, 이성의 공적 사용, 율법설교, 정교분리, 콘스탄틴적 기독교
