

교황청 국제신학위원회

모든 이의 선을 위한 종교 자유

현대의 도전들에 대한 신학적 접근

RELIGIOUS FREEDOM FOR THE GOOD OF ALL

THEOLOGICAL APPROACHES

AND CONTEMPORARY CHALLENGES

차례

일러두기

제 1 장 현재의 상황을 바라보며

제 2 장 ‘종교 자유 선언’당시와 현재의 전망

제 2 차 바티칸 공의회 이전

‘종교 자유 선언의 요점

제 2 차 바티칸 공의회 이후의 종교 자유

새로움의 문턱?

제 3 장 종교 자유에 대한 개인의 권리

이론적 기초에 관한 논의

인간 인격의 존엄성과 진리

인간 조건에 결부된 인격적 존재

양심의 증개

제 4 장 종교 자유에 대한 공동체의 권리

인간 인격의 사회적 차원

보조성과 공동체 기원 설화

종교적 실천과 구체적 인간성

전인적 교육과 공동체에 통합됨

중간 단체와 국가의 가치

국가, 망, 신념 공동체

제 5 장 국가와 종교 자유

그리스도교와 국가의 존엄성

종교와 국가 간 관계의 ‘단성론적’ 이해

종교 자유의 ‘자유주의적’ 축소

윤리적으로 중립적인 국가의 모호성

제 6 장 공존과 사회적 평화에 대한 종교 자유의 기여

모든 이의 선을 위한 종교 자유

함께 있음의 선

종교 자유의 올바른 식별

종교 자유의 범위

제 7 장 교회의 사명 안에서 종교 자유

하느님 사랑에 대한 자유로운 증언

교회는 모든 이를 위하여 종교 자유를 선포한다

평화의 길인 종교 간 대화

하느님 이름으로 이루어지는 폭력을 식별하고 거부하는 용기

결론

일러두기

교황청 국제신학위원회는 제 9 기 (2014-2019 년) 의 5 년 임기 동안에, 오늘날 상황에서 종교 자유라는 주제에 대하여 심도 깊은 연구를 진행하였다. 이 작업을 책임 맡아 진행한 소위원회는 위원장 하비에르 프라데스 로페즈 (Javier Prades López) 신부와 다음 위원들로 구성되었다. 위원은 젤리코 타니치 (Željko Tanjić) 신부, 박준양 요한 세레자 신부, 모이라 메리 맥퀸 (Moira Mary McQueen) 교수, 베르나르 포티에 (Bernard Pottier, S.J.) 신부, 트레이시 롤랜드 (Tracey Rowland) 교수, 피에란젤로 세퀘리 (Pierangelo Sequeri) 몬시뇰, 필리프 발랭 (Philippe Vallin) 신부, 코피 메상 로랑 크포고 (Koffi Messan Laurent Kpogo) 신부, 세르주-토마 보니노 (P. Serge-Thomas Bonino, O.P.) 신부이다.

2014 년부터 2018 년까지, 해당 소위원회의 여러 회의들에서, 그리고 교황청 국제신학위원회 총회의 전체 회의들에서 이 주제에 대한 전반적인 토론이 이루어졌다. 이 문헌은 교황청 국제신학위원회 2018 년 총회에서 대다수 위원들이 서면 투표를 통하여 '특수한 형태로' (in forma specifica) 동의한 것이다. 이어서 국제신학위원회 위원장인 교황청 신앙교리성 장관 루이스 F. 라다리아 (Luis F. Ladaria, S.J.) 추기경이 이 문헌을 승인하고, 프란치스코 교황의 호의적인 동의를 얻은 뒤에 2019 년 3 월 21 일 그 발행을 허가하였다.

제 1 장

현재의 상황을 바라보며

1. 1965 년, 공의회의 종교 자유에 관한 선언 「인간 존엄성」(*Dignitatis Humanae*, 이하 ‘종교 자유 선언’)은 지금과는 상당히 다른 역사적 맥락에서 승인되었다. 그리고 그 선언의 핵심 주제인 현대 세계의 종교 자유에 관련해서도 역사적 맥락은 지금과 달랐다. 법치 국가에서 그리고 시민 사회의 법률 관습 안에서 개인과 공동체의 종교 자유를 존중해야 하는 그리스도교적 근거들에 대한 그 선언의 과감한 지적에 지금도 우리는 경탄한다. 예언적이었다고 말할 수 있을 공의회의 그 공헌으로 교회는 신뢰와 존중을 받을 수 있었고, 이는 현대 사회의 맥락 안에서 교회가 복음적 증언을 하는 데 매우 큰 도움이 되었다.

2. 그 사이에 중동과 아시아 지역의 종교 전통과 민족 전통들이 새롭게 주인공으로 등장하게 되어, 종교와 사회의 관계에 관한 인식이 눈에 띄게 달라지게 되었다. 세계의 주요 종교 전통들은 더 이상 고대의, 그리고 역사를 통하여 극복된 근대 이전 문화의 유물로만 나타나지 않는다. 종교적 소속의 다양한 형태들은 개인의 정체성을 구성하는 데에, 그리고 사회적 유대의 해석과 공동선의 추구에 새로운 방식으로 영향을 미친다. 세속화된 많은 사회에서 다양한 형태의 종교 공동체들은 지금도 개인들과 국가 사이의 중개를 위한 의미 있는 요소들로서 감지된다. 이러한 모델들의 오늘날의 형태에서 비교적 새로운 점은, 종교 공동체들의 그러한 중요성을 — 직접적으로든 간접적으로든 — 법치 국가의 민주적 자유주의적 모델과 시민 사회의 기술 경제적 관리와 관련해서 다루어야 한다는 사실이라고 할 수 있다.

3. 오늘날의 세상에서는 그 어떤 곳에서 종교 자유의 문제가 제기되든지, 그 개념은 — 긍정적으로든 부정적으로든 — 자유주의적, 민주주의적, 다원주의적, 세속주의적 정치 문화와 결부된 인권과 시민적 자유의 개념에 연관되어 논의된다. 평화적 공존, 개인의 존엄성, 문화 간 대화와 종교 간 대화와 같은 가치들에 호소하는 인본주의적 수사학은 근대 자유주의 국가의 언어로 표현된다. 그리고 다른 한편으로는, 더 근본적으로, 그것은 그러한 언어의 형성과 보편화에 이바지하였던 인간의 존엄성, 사람들 사이의 친밀한 관계성 등과 같은 그리스도교 원리들에 근거한다.

4. 여러 정치 문화의 영역에서 '근본주의'로 일컬어지는 오늘날의 종교적 급진화는, 단순히 전통적 종교성의 더 '엄격한' 형태로 돌아가는 것으로 보이지 않는다. 이러한 급진화는 흔히 근대 국가의 자유주의적 개념에 대한 특수한 반작용을 내포하는데, 이는 그 자유주의적 개념이 윤리적 상대주의와 종교에 대한 무관심을 표방하기 때문이다. 다른 한편으로, 자유주의 국가는 정반대의 이유 때문에도 많은 이에게 비판의 소지가 있는 것으로 여겨진다. 곧 자유주의 국가는 중립성을 공언함에도, 그 중립성이 신앙 고백과 종교적 소속을 문화적 정치적으로 개인들의 온전한 시민권을 인정하는 데에 장애라고 여기는 경향을 피할 수 없어 보이기 때문이다. 이는 일종의 '유연한 전체주의'라고 말할 수 있으며, 공적 영역에서 윤리적 허무주의가 확산되는 데에 특히 취약하다.

5. 순전히 절차적인 정의의 규칙들의 형성을 기반으로 삼는다는 정치 문화는 이념적 중립성을 내세우게 된다. 그리고 이는 윤리적 정당성과 종교적 영감을 모두 제거하여, 실제로는 공적인 영역에서 종교적 표현을 배제하거나 주변부로 밀어내는 중립성의 이념을 만들어 내고자 하는 경향을 드러낸다. 그래서 민주주의적 시민권의 형성에 참여하는 온전한 자유에서도 종교적 표현을 없애 버리는 것이다. 바로 여기에서, 공적 영역의 허울뿐인 중립성과 객관적으로 차별적일 수밖에 없는 시민적 자유의 모호함이 드러난다. 인간에게서 종교적 요소를 없앴으로써 인본주의를 정의하는 시민 문화는, 자신의 역사에서도 결정적 부분들인 자신의 지식, 전통, 사회적 결속 또한 제거하지 않을 수 없게 된다. 그 결과로 인류에게서, 그리고 바로 사회가 형성된 근원인 시민권에서 가장 향구한 요소들을 없애게 되는 것이다. 이처럼 체제의 인본주의적 취약성에 대한 반작용으로 말미암아, 많은 이들(특히 젊은이들)이 무신론이나 신정주의(神政主義) 같은 절망적 광신주의에 빠지는 것조차도 정당하게 보일 수 있다. 이미 이성과 역사의 심판에 넘겨진 것으로 보이는 정치적 이념 또는 종교적 투쟁의 폭력적이고도 전체주의적인 형태들이 아직까지도 이해할 수 없는 매력을 행사하는 것은, 우리에게 새롭고 더욱더 깊이 있는 분석을 하도록 요구한다.

6. 기술과 경제 근대화의 결과로 어쩔 수 없이 종교가 축소될 것으로 예견하였던 고전적 주장과는 달리, 오늘날 공적인 무대에 종교가 다시 돌아오고 있는 것으로 보인다. 사회적 진보와 종교의 소멸을 자동적으로 연결시키는 것은 다음과 같은 이념적 선입견을 기초로 해서 형성된 것이라 할 수 있다. 곧 종교란 사실상, 사회의 해방과 행복을 만들어 낼 수 있는 이성적 도구들을 제대로 지배하지 못하는 인간 사회의 신화적 구성물이라는 선입견이다. 이러한 도식은 부적절한 것으로 드러났다. 그것은 종교적 의식의 참된 본성에 관해서뿐만 아니라, 기술적인 근대화가 가져오는

인본주의적 영향들에 대한 순진한 신뢰와 관련해서도 부적절하다. 그러나 다른 한편으로, 지난 수십 년 사이에 신학적 성찰은 종교의 귀환이라고 성급하게 일컬어졌던 것의 강력한 모호성을 규명하는 데에 이바지하였다. 이러한 이른바 '귀환'은 정치 질서와 사회적 유대에 대한 인본주의적 개념의 기초가 되는 인격적 가치들과 민주적 공존에서 '퇴행'의 측면들도 보여 준다. 정치적 사회적 영역에서 종교적 요소들의 새로운 현존과 결부된 많은 현상은, 진정한 전통과 역사적으로 주요한 종교들의 문화적 발전에 대하여 매우 이질적인 — 만일 모순적인 것이 아니라면 — 것으로 나타난다. 정신적 신체적 행복의 추구하고 유사 과학적 세계관과 자아관 사이의 임의적 혼합으로 자라난 종교성의 새로운 형태들은 그것을 믿는 이들에게 오히려 종교적 방향에서 불안하게 일탈한 것으로 나타난다. 심지어 주요 종교 전통들 안에서조차 발견되는, 테러리즘의 폭력을 강요하려는 전체주의적 광신주의의 몇몇 형태들의 저속한 종교적 동기에 대해서는 말할 필요도 없다.

7. 진리와 초월을 추구하는 과제에서 점차 벗어나려 하는 탈근대의 움직임은 분명히 종교 자유에 대한 정치적 법률적 주제도 새로운 언어로 제기하기에 이른다. 다른 한편으로, 자유주의 국가 이론들에서는 국가가 종교적 문화의 논거와 증언으로부터 철저히 독립적이어야만 한다고 본다. 그래서 이 이론들에 따르면, 공적 공간에서 존중의 문화적 대화와 시민적인 민주주의적 비교라는 규칙들을 넘어서 자신의 주장을 드러내려고 하는 종교성 또는 유사 종교성 형태의 압력에 대하여 국가가 더 취약해진다고 생각하게 되는 것이다. 종교 자유와 사회적 평화를 보호하려면, 종교 공동체와 시민 사회 사이의 상호 협력의 논리를 발전시킬 뿐만 아니라, 적절한 종교 문화의 순환을 활성화할 수 있는 국가가 전제되어야 한다. 시민 문화는 종교에 대한 순전히 감정적이거나 이념적인 시각의 선입견을 이겨 내야 한다. 한편 종교는, 종교에 영감을 불어넣는 실재관 또는 공존에 대한 전망을 인본주의적으로 이해할 수 있는 언어로 표현할 수 있도록 끊임없이 자극되어야 한다.

8. 그리스도교는, 특히 가톨릭은 공의회의 날인으로, 그것이 비록 신앙의 개종주의적 관점에서 실행된 것이라 하더라도, 정치권력을 이용하려는 모든 시도를 거부하는 종교적 정체성의 발전 노선을 고안해 냈다. 오늘날 복음화는 양심의 종교적 사회적 자유의 맥락을 긍정적으로 평가하는 방향으로 전개된다. 그리스도교는 이러한 맥락을, 강요와 혼동하지 않고 인간의 예속 상태를 이용하지도 않으면서 신앙을 호소하는 데 유익한 역사적, 사회적, 문화적 공간으로 해석한다. 모든 이에게 적용되어야 하는 종교 자유의 선포, 그리고 힘으로 강요되지 않는 초월적 진리에 대한 증언은 신앙의 영감에 깊이 부합하는 것으로 드러난다. 그리스도교 신앙은 그 본성상 문화의

역사가 민족들의 삶과 사상 안에서 드러내는 진리와 선이라는 인간적 근거들과 긍정적인 만남에 열려 있다. 하느님의 진리의 말씀과 표징들을 추구하는 자유, 그리고 인간들의 형제애에 대한 열정은 언제나 함께 간다.

9. 민족들의 정치적 종교적 삶 안에서 최근에 일어나고 있는 종교 상황과 인본주의 문화의 변화들은, 이 두 측면 사이의 관계가 긴밀하고 깊으며 — 만일 필요하다면 — 공존의 특성과 삶의 방향 제시를 위하여 매우 중요하다는 것을 확인해 준다. 이러한 전망에서, 자유와 평화 속에 이루어지는 이들의 상호 작용을 위하여 가능한 한 최선의 조건을 보증하고자 가장 적합한 형태를 찾는 것은, 공동선을 위하여 그리고 인간 문명의 역사적 진보를 위하여 결정적인 요소가 된다. 마치 풍토병과 같은 가난의 고착과 끊임없는 전쟁 상태로 말미암아 삶과 공존이 어려운 땅에서 살던 민족들이 모두 이주하고 있는 현 상황은, 서방 세계 안에서 종교, 문화, 민족들이 구조적으로 함께 섞여 있는 사회들을 만들어 내고 있다. 지금은 역사가 종교 자유와 시민 민주주의 사이의 관계 모델들을 세우기 위한 새로운 미래를 참으로 또 적합하게 만들어 낼 것을 요구하고 있는 것처럼 보인다. 이제 이러한 사실에 대하여 긴급하게 논의해야 할 때가 아닌가? 우리가 여러 세기에 걸쳐 상속받았고 또 자유로이 받아들였던 문화와 신앙의 보물들로부터, 이제 더 살 만한 세상에 대한 요청에 응답할 수 있으며 역사의 요구에 부응하는 참으로 드높은 인본주의를 만들어 내야 하는 것은 아닐까?

10. 이미 이루어지기 시작하였으며 곧 다가올 '시대의 표징들'과 관련하여, 그리스도교적 성찰과 종교적 대화 그리고 시민적 대면을 현대화하기 위하여 적합한 도구들을 갖추는 것이 매우 필요하다. 현재의 몇몇 퇴행의 완고함과 복잡함 앞에 체념하는 것은, 신앙의 책임에서 볼 때 결코 정당화될 수 없는 나약함일 것이다. 종교적 자유와 인간 존엄성의 연관은 정치적으로도 매우 중요한 문제가 되었다. 이 둘은 서로 긴밀하게 묶여 있고, 이는 오늘날 아주 분명하게 드러난다. 점점 더 다종교적이고 다민족적인 특성을 지니게 되는 — 역사의 움직임은 그렇게 보인다. — 인간 사회 안에서 살아가는 믿음의 교회는, 자신의 신앙을 증언하고자 새로운 실존적 조건에 적합한 능력을 제때에 기를 줄 알아야 한다. 사실 잘 살펴보면, 이러한 조건은 그리스도교가 씨앗을 뿌리도록 파견되고 또 꽃을 피울 수 있었던 그때의 조건과 크게 다르지 않다.

11. 이 문서는 공의회 '종교 자유 선언'의 가르침, 그리고 제 2 차 바티칸 공의회 이후 교도권의 가르침과 신학에서 이루어진 그 수용을 회상하며 시작된다(제 2 장 참조). 그다음으로 종교 자유에

대한 그리스도교적 이해의 원리들, 특히 그 인간학적 원리들을 종합적으로 제시하기 위하여, 개인의 종교 자유를 먼저 그 개별적인 차원에서 다루고(제 3 장 참조), 이어서 공동체적 차원에서 다룬다. 여기에서는 다른 것들과 함께 특히 사회생활의 중간 기관으로서 종교 공동체들의 가치를 강조한다(제 4 장 참조). 그 두 측면은 실제로는 서로 분리될 수 없지만, 종교 자유가 인간 존재의 인격적 조건에 기초한다는 것이 인간의 양도할 수 없는 존엄성의 최종 근거를 보여 준다는 점에서, 이 순서로 진행해 나가는 것이 유익하리라 생각한다. 이어서 국가와 관련하여 종교 자유를 고찰하고, 종교적, 윤리적, 가치적으로 중립적인 국가 개념이라는 이념에 포함된 모순들에 대하여 몇 가지 지적할 것이다(제 5 장 참조). 이 문헌의 마지막 장들에서는, 종교 자유가 공동생활과 사회적 평화에 미치는 공헌을 다루고(제 6 장 참조), 이어서 오늘날 교회 사명에서 종교 자유가 차지하는 중심 위치를 부각시킬 것이다(제 7 장 참조).

12. 본문에서 제시하는 고찰의 전반적인 짜임은 다음과 같이 간략하게 말할 수 있다. 우리는 종교 자유에 관한 논의의 여러 측면에 대한 학문적인 글을 내놓으려는 것이 아니다. 사실 종교 자유에 관련된 개인과 사회의 삶의 여러 요소의 측면에서나, 그 주제가 요구하는 여러 학제 간 전망의 측면에서나, 이 주제의 복잡성은 일반적으로 명백하다. 방법론적인 면에서 우리의 기본 선택은 신학적-해석학적이라고 종합적으로 말할 수 있으며, 이는 두 가지 의도를 담고 있다. (ㄱ) 첫째로, '종교 자유 선언'에 대하여 좀 더 현재적 측면에서 새로이 숙고된 해석을 제시한다. (ㄴ) 둘째로, 종교 자유의 개인적 측면과 공동체적 측면 사이의 — 인간학적이고 정치적인 — 올바른 통합의 근거들을 설명한다. 이러한 설명이 요구되는 것은 본질적으로, 교회의 사회 교리가 바로 세계의 새로운 경험에서 발생하는 주요한 역사적 사항들을 고려해야 한다는 점에서 비롯한다.

13. 윤리와 종교에 대한 국가의 절대적 무관심은 시민 사회를 허약하게 만든다. 그것은 특히, 공동선을 위하여 사회적 유대를 해석하는 공동체적 형태들을 실제로 고려할 수 있는 참으로 자유롭고도 민주적인 법을 만들어 적용하는 데에 요구되는 식별에서 그러하다. 동시에 공적 영역에서 종교 자유에 관한 사상을 올바르게 형성하려면, 보편법이 신정주의적 방향으로 퇴행하는 길을 이론적으로 차단할 수 있도록 그리스도교 신학은 오늘날 사회의 문화적 복잡성을 깊이 숙고하여 이해해야 한다. 여기에 제시되는 설명의 기본 노선은, 모든 이를 위한 종교 자유의 인격주의적, 공동체적, 그리스도교적 원리들을 인간학적으로나 신학적으로나 서로 긴밀히 연결시키는 것의 유용성을 기준으로 한다. 이러한 설명은 '논고'로서의 체계성을 바라지 않는다. 그런 의미에서 여기에 내포된 정치적 교회론적 범주들에 대한 상세한 이론적 설명을 이 문헌에서

기대하지는 말아야 한다. 다른 한편으로, 이 범주들 가운데 다수는 그 의미가 유동적이라는 것이 널리 알려져 있다. 이는 그 표현이 사용되는 문화적 맥락이 다르기 때문이기도 하고, 기준으로 삼는 이념들이 서로 다르기 때문이기도 하다. 주제 자체와 그 전개에서 발생하는 이와 같은 객관적 한계에도, 이 새로운 해석의 도구는 그리스도교적 증언을 이해하고 소통의 수준을 높이는 데에 유효한 도움이 된다. 이러한 도움은 신앙의 인본주의적 가치들을 올바르게 존중하는 교회의 의식에서 필요하다. 그리고 시민 공동체와 종교적 소속 사이의 새로운 관계를 신학적으로만이 아니라 인간학적 정치적으로도 더 잘 설명할 것을 요구하는, 국가에 관한 학설의 해석에서 발생하는 현재의 갈등 안에서도 필요하다.

제 2 장

‘종교 자유 선언’ 당시와 현재의 전망

이 장에서는 공의회 교부들이 모든 인간의 양도할 수 없는 권리로서 종교 자유에 부여하였던 의미를 짚어 보려 한다. 여기에서는 교회가 제 2 차 바티칸 공의회 이전에 지녔던 인식과 근래 교도권의 공의회에 대한 수용을 고찰하면서, 교도권의 가르침을 평가할 것이다.

제 2 차 바티칸 공의회 이전

14. 제 2 차 바티칸 공의회는 ‘종교 자유 선언’은 국가의 법률적 형태와 연관하여 교회 자신의 본성에 관한 교도권의 사고가 성숙하였음을 드러낸다.¹⁾ 그 문헌의 역사는 이 둘의 상관관계가 교리의 일관된 발전을 위하여 가지는 핵심적인 중요성을 보여 준다. 이는 국가의 개념, 그리고 국가가 종교 전통들, 시민 문화, 법질서, 인간 인격과 가지는 관계가 그 안에서 변천을 겪게 되는 정치적, 사회적 맥락의 실질적인 변화 때문이다.²⁾ ‘종교 자유 선언’은 이 관계들에 대한 이해에서 매우 중요한 진보를 보여 주는데, 이는 교리를 제시하는 데에 진보의 필요성을 인정할 수 있게 해 주는, 신앙에 대한 더 깊어진 이해에 따른 것이다. 그리스도교 신앙의 본성과 그 내포된 의미에 대한 이처럼 더 깊은 이해는 계시와 교회 전통의 근원에서 나오는 것으로, 이전의 교도권이 보여 준 몇몇 연역적 설명과 적용에 견주어 새로운 전망과 다른 태도를 함축한다.

15. 국가에 대한 어떤 이념적 이해에서는 공적 영역의 근대성을 종교적 영역에서의 해방으로 해석하였다. 이로써 양심의 자유란 곧 윤리적, 종교적 진리에 대한 합법적 무관심과 주관적 판단을 뜻하는 것으로 이해되었고, 이는 교도권이 양심의 자유를 단죄하게끔 촉발하였다.³⁾ 이처럼 교회의 자유에 대한 주장과 종교 자유에 대한 단죄 사이의 명백한 모순은, 이제 시민 의식의 영역을 규정하는 새로운 개념들, 곧 현세적 실재들의 합법적 자율성, 정치적 자유의 민주주의적인 정당화, 공적 영역의 이념적 중립성 등을 고려하면서 설명되고 또 극복되어야 한다. 교회의 그러한 첫 반응은, 그리스도교가 국가의 종교였고 또 사실상 서방 사회의 지배적 종교였다는 역사적 맥락에서 설명된다. 국가가 공동체의 그리스도교를 거부하면서 세속주의를 공격적으로 강요하였던 것은,

처음에는 국가와 교회 사이의 합법적 '분리'라기보다 신앙의 '배교'라는 관점에서 신학적으로 해석되었던 것이다. 이러한 최초의 상황은 본질적으로 다음 두 가지의 발전에 따라 점차 앞으로 나아가게 된다. 첫째는, 정치권력의 맥락 안에서 교회 권위가 스스로 더 잘 이해하게 되었다는 점이고, 둘째는, 인간의 근본적 자유들이라는 큰 틀 안에서 교회의 자유를 위한 근거들이 점차 넓혀지게 되었다는 점이다.⁴⁾

16. 인권의 이러한 역동적 흐름 안에서, 요한 23 세 성인께서는 공의회를 향한 길을 여셨다. 교황께서는 회칙 「지상의 평화」(*Pacem in Terris*)에서, 「세계 인권 선언」에 대하여 열려 있는 전망 속에 인간의 권리와 의무들을 기술하시며, 인간의 공존이 자유 안에서 “자신의 이성적 본성 자체에 의하여 자신의 행위에 책임을 지도록 되어 있는 존재의 존엄성에 합당한 방식으로”⁵⁾ 실행되어야 한다고 말씀하셨다. 그러한 것으로서 자유는 역사 안에서 인간 공존의 역동성을 도와주며, 하느님께서 뜻하신 창조 질서 안에서 그 진정성이 확인된다. 사실 자유는, 인간이 자신의 지성으로 진리를 찾고, 자신의 의지로 선을 선택하며, 온 마음을 다하여 하느님의 구원 약속을 따를 수 있도록 창조주께서 인간에게 선물로 주신 능력이다. 인간은 이 자유의 능력을 통해서 생명으로 부름받은 자신의 소명을 하느님의 사랑 안에서 실현하고 완성하게 되는 것이다. 인간 존재의 자유를 향한 이러한 경향성은 온갖 왜곡과 위협과 폭력에서 보호되어야 한다.⁶⁾

‘종교 자유 선언’의 요점

17. 이제는 매우 간략하게나마 제 2 차 바티칸 공의회의 가르침을 살펴볼 것이다. ‘종교 자유 선언’은 장엄하게 천명한다. “종교 자유의 권리는 참으로 인간의 존엄성 그 자체에 바탕을 두고 있음을 선언한다. 그 존엄성은 계시된 하느님 말씀과 이성 그 자체로써 인식된다. 종교 자유의 이러한 인간 권리는 사회의 법적 제도 안에서 인정을 받아 시민권이 되어야 한다”(종교 자유 선언 2 항 1). ‘종교 자유 선언’은 종교 자유를 인간의 존엄성에 기초하는 권리로서 선택하는 것을 정당화하는 네 가지 논거를 제시한다(1-8 항 참조). 이 논거들은 신앙의 행위로 자유롭게 받아들여진(10 항 참조) 하느님 계시에 비추어 다시 언급된다(9-11 항 참조). 교회가 그 자유를 어떻게 행사하였는지도 설명한다(12-14 항 참조).⁷⁾

18. 첫 번째 논거는 인간 인격의 온전성, 다시 말하면 인간의 내적 자유를 그 공적인 표현에서 분리할 수 없다는 데에 있다. 이러한 자유권은 주관적 사실이 아니라, 모든 인간을 인격이 되게 하는 그 본성과 근본 소명에서 존재론적으로 흘러나오는 것이다. 인간은 이성과 의지를 지니고 있으며, 이 때문에 선, 진리, 정의와 실존적으로 연관된 관계를 맺도록 부름받고 있다. 종교적으로 말한다면, 인격적 존재의 이러한 내재적인 소명은 하느님의 본래 계획에 따른 인간이 되는 것인데, 이는 곧 하느님을 알 수 있도록 (capax Dei) 창조되었으며 초월을 향하여 열려 있음을 뜻한다. 이것이 종교 자유의 근본적이고 궁극적인 근거이다(종교 자유 선언 2 항 ㄱ과 9.11.12 항 참조). 그러므로 그 핵심은, 개인이 참으로 종교를 선택하고 실천할 때 강요나 억압을 받지 않을 지극히 거룩한 자유에 있다. 이 점에서, 모든 개인은 자신의 행위들에 대하여 책임 있게 응답해야 한다. 선에 대한 자신의 의식은 진지해야 하고, 진리와 정의를 찾는 데에 자유로워야 한다(2.4.5.8.13 항 참조).

19. 두 번째 논거는 진리를 찾을 의무에 본질적으로 속하는 것이다. 그 의무는 인간들 사이에서 그들의 천성에 따른, 사회적인 대화를 요구하고 전제한다. 종교 자유는 사회적 유대의 중요성을 부인하는 것이 아니라, 인간에게 합당한 진리를 추구하는 공통된 조건으로 남는다. 대화의 가치는 결정적이다. “인간 정신에 부드럽고 힘차게 파고드는 진리는 오로지 진리 그 자체의 힘으로 드러날 뿐”(종교 자유 선언 1 항 ㄷ)이기 때문이다. 그러한 추구에 따라 이루어지는 대화는 차별 없이 모든 이에게 그들이 받고 발견한 진리를 설명하고 논증할 수 있게 해 주며, 그럼으로써 인간 공동체 전체가 그 중요성을 인정하도록 해 줄 것이다(3 항 ㄴ 참조).⁸⁾ 그러므로 개인만이 아니라 공동체 또한 종교 자유의 주체이며, 특히 가정도 그러하다. 여기에서 교육과 가르침을 통하여 종교적 가치들을 전달하는 데에서 자유를 행사할 필요성이 요구된다(4.5항과 1항 ㄴ 참조). 가정과 부모에 대해서는 다음과 같이 말한다. “가정은 원초적이고 고유한 권리를 지닌 사회로서, 부모의 지도 아래 집안에서 자유로이 종교 생활을 실천할 권리를 가지고 있다. 더욱이 부모는 자신의 종교적 신념에 따라서 자기 자녀들에게 전수할 종교 교육 방침을 결정할 권리가 있다. 따라서 국가 권력은 부모들이 참으로 자유롭게 학교나 다른 교육 수단을 선택할 권리를 인정하여야 한다(5 항 ㄱ).

20. 세 번째 논거는 종교적 인간(homo religiosus)이 사회적 존재로서 사회 안에서 살며 그 내적 행위들과 공적 예배를 통하여 드러내는 종교의 본성에서 나온다.⁹⁾ 종교 자유의 권리는 사실 인간 사회 안에서 행사되며, 무엇보다도 인간이 하느님과 맺는 관계에 속한 것이기에 그 어떤 외부적 강제도 받지 않게 해 준다(종교 자유 선언 2 항과 3 항 ㄷ-ㄱ, 4.10.11.13 항 참조). 현세적인

공동선을 돌보는 것을 고유한 목적으로 하는 국가와 정치 권위는 개인 양심 안에 건드릴 수 없는 부분으로 남는 개인적 종교 자유의 영역과 관련된 문제들에 개입할 어떤 권한도 가지고 있지 않으며, 그 공적인 표현에 대해서도 그러하다. 올바른 공공질서에 관한 문제는 예외이지만, 그 경우 언제나 확실한 사실과 정확한 정보들에 근거해야만 한다(1.2.5 항 참조).

21. 마지막으로 네 번째 논거는, 종교라는 주제와 관련해서 순전히 인간적, 시민적, 법률적인 권력이 가지는 한계와 관련된다. 종교 자체도 그것의 공적 표현의 형태들에 대하여 합법성 또는 비합법성을 온전히 인식해야 한다. 정의를 보존하고 평화를 지키기 위하여 종교 자유의 한계를 명시하는 것은 공동선을 위하여 필수적이며(종교 자유 선언 3.4.7.8 항 참조), 신앙인 자신들에게도 관련된다(7.15 항 참조).

제 2 차 바티칸 공의회 이후의 종교 자유

22. 종교 자유의 원리를 인간의 고유한 종교적 차원을 살며 드러내는 시민과 집단들의 권리로서 분명하게 정의한 공의회 교부들은 그 원리를 더욱 심화하는 과제를 남겼다. ‘종교 자유 선언은 그 기초들을 강조한 다음, 공의회 문헌에서 나타나는 몇 가지 것들을 더욱 심화하도록 촉구한다. 사실 오늘날에도 “종교 예배의 자유를 헌법으로 공인하고 있는 나라에서도 공권력으로 국민의 종교 신봉을 가로막고 종교 단체의 생활을 매우 곤란하고 불안하게 하는 정부도 없지 않다. 전자와 같은 이 시대의 밝은 징표를 기쁜 마음으로 받아들이며, 통탄할 후자의 사실을 크게 우려하고 규탄하는 거룩한 공의회는 특별히 인류 가족의 현재 상황에서 종교 자유가 얼마나 필요한지를 깊이 헤아려 주기를 가톨릭 신자들에게 권유하고 온 인류에게 간청한다”(종교 자유 선언 15 항 ㄴ-ㄷ). 50 년이 넘게 지난 지금, 종교 자유에 대한 새로운 위협들이 세계적 차원으로 확장되어 다른 도덕적 가치들까지도 위협에 빠뜨리고 있기에, 교황의 교도권은 주요 국제적 개입, 담화, 가르침들에서 이 문제를 다루게 된 것이다.¹⁰⁾ 우리 시대의 교황들은 양심의 자유의 가장 심오한 표현인 이 주제가 공동선과 세상의 민족들 사이에 평화의 운명을 위하여 중요하게 참작해야 할 것으로 드러나는 인간학적, 정치적, 신학적 문제들을 제기한다는 것을 분명히 보여 준다.

23. 바오로 6 세 성인에게 종교 자유의 문제는 인간 인격의 진리와 결부된 문제이다. 지성과 의지를 지닌 인간은 영적인 차원을 지니고 있다. 이 때문에 인간은 개방적, 관계적, 초월적 존재가

된다.¹¹⁾ 인간에 관한 진리는, 인간이 시간의 한계를 넘어서려 하며 자신이 하느님에 의하여 창조되었음을 인정하기에 이르고, 나아가 신앙인으로서 신적 생명에 참여하도록 부름받고 있음을 의식하게 된다는 것을 보여 준다. 이러한 종교적 차원은 인간의 의식 안에 뿌리를 두고 있다. 인간의 존엄성은 바로 인간이 도덕적 명령들의 진리에 응답하고 다른 이들과 대화하는 데에 있는 것이다. 오늘날의 상황에서 대화는 종교들 사이에도 이루어진다. 종교들은 서로 간에 개방적인 태도를 지녀야 하며, 선협적으로 상대방을 단죄하지 말아야 하고, 다른 신자들에게 상처를 줄 수밖에 없는 논쟁들은 피해야 한다.

24. 요한 바오로 2 세 성인께서는 다른 모든 자유의 기초인 종교 자유가 모든 인간의 존엄성의 양도할 수 없는 요구라고 단언하신다. 그것은 여러 권리 가운데 하나가 아니라 “개인과 민족의 공동선을 보장하는 모든 자유의 전제이며 보증”¹²⁾이다. 그것은 “인권 구조의 모퉁잇돌”¹³⁾이며, 더 높은 희망을 향한, 곧 자유와 책임의 공간을 향한 열망이고 긴장이다. 그러므로 진리를 찾고 종교적 신념을 고백하는 인간의 자유는 사회의 법률 규정 안에서 분명히 보장되어야만 한다. 다시 말하면, 시민적 권리로써 인정되고 승인되어야 하는 것이다. 따라서 국가가 규범적 문서들을 통하여 종교 자유에 대한 시민들의 권리를 인정하는 것이 필요하다. 이는 시민 사회의 평화적 공존의 기초이고, 참된 민주주의의 본질적 요소이며, 삶과 정의와 진리와 평화를 위한 보증이다. 또한 그리스도인들과 그 공동체들의 사명을 위하여 필요한 보증이기도 하다.¹⁴⁾

25. 종교 자유에 관한 베네딕토 16 세의 종합적인 생각은 2011 년 세계 평화의 날 담화에서 찾아볼 수 있다.¹⁵⁾ 여기에서 교황께서는 종교 자유가 영적이고 관계적이며 초월을 향하여 열려 있는 존재인 인간 인격의 존엄성에 근거한다고 가르치신다. 그것은 다른 모든 근본적 권리들의 종합이며 절정이기에, 신자들에게만 한정된 권리가 아니라 모든 이의 권리이다. 윤리적 자유의 근원인 종교 자유가 모든 이에게 존중된다면, 그것은 정치적 법률적 사회가 진정한 전인적 발전의 실현을 보장한다는 표지가 된다. 그러므로 그것은 인류 가족을 위하여 정의와 일치와 평화를 증진하며, 하느님, 그리고 보편적으로 공유된 윤리적, 영적 가치들에 초점을 맞추는 진리 추구를 도와준다. 그리하여 마침내는 공동선을 위한 모든 이의 대화를 가져온다. 이렇게 하여 사회적이고 평화로운 질서가 건설되는 것이다. 반대로 개인적, 공동체적, 시민적, 정치적 삶의 그 어느 차원에서든지 종교 자유를 존중하지 않는 것은, 하느님을 그리고 인간의 존엄성 자체를 거스르는 것이며, 사회적 부조화의 상황들을 자아낸다. 불행히 지금도 세상에서는 종교 자유를 부인하는 일들이 자주 일어난다. 이것은 종파주의나 폭력적인 근본주의와도 같은 모호한 종교적 형태들로,

종교적 차별로, 그리고 때로는 세속주의적(laicista) 성격의 이념적 조작의 형태로 나타난다. 그러므로 종교 교육을 촉진하는 데에는 국가 기관들이 긍정적 세속성(laicità positiva)을 지니는 것이 필요한데, 이는 “새로운 세대들이 다른 이들을 자기 형제자매로 여기도록 이끄는 지름길”¹⁶⁾이다. 한편 종교들은 역동적인 정화와 회심의 과정 안으로 들어가야만 하는데, 이는 종교를 통하여 비추어진 올바른 이성으로 이루어지는 작업이다.

26. 프란치스코 교황께서는 종교 자유가 일부 세속주의(laicismo)에서 말하듯이 어떤 ‘하위 문화’를 보존하는 것을 목적으로 하지 않는다는 점을 강조하신다. 그것은 모든 이를 위한 하느님의 소중한 선물이고, 자유에 대한 다른 모든 표현의 기초적인 보증이며, 전체주의에 맞서는 보루로서 인간적인 형제애에 결정적으로 이바지한다. 몇몇 종교들의 고전 본문들은 언제나 새로운 지평들을 열어 주고 생각을 자극하며 지성과 감수성을 성장시키는 동기 부여의 힘을 지니고 있다. 또한 그것들은 모든 시대에 어떤 의미를 제공할 수 있다. 정부들은 그들의 모든 과제 가운데, 양심의 자유와 종교의 자유 같은 인권을 옹호하고 보호하며 지켜 내야만 한다. 사실 종교 자유의 권리를 존중하는 것은 한 나라를 더욱 강하게 하며 그 나라를 새롭게 한다. 그래서 프란치스코 교황께서는 우리 시대의 많은 순교자에게 큰 관심을 가지신다. 그들은 종교적 이유로 박해와 폭력의 희생자가 되었으며, 또한 개인과 공동체의 삶에서 하느님을 배제하려는 이념 때문에 희생된 이들이다. 프란치스코 교황에 따르면, 진정한 종교는 함께 걸어가고 함께 기도하고 함께 일하며 평화를 이루고자 서로 도우려는 결심으로써, 모든 이와 협력하는 장소인 공동의 공간을 만들어 내려고 그 안에서 밖으로 나와 다른 이의 존재를 인정할 수 있어야만 한다.¹⁷⁾

새로움의 문턱?

27. ‘종교 자유 선언’의 새로운 지침을 수용하는 데에서 겪게 되는 몇 가지 어려움 앞에서, 공의회 이후의 교도권은 교리의 동질적인 발전 과정에 내재하는 역동성을 강조한다. 베네딕토 16 세계서는 이를 “유일한 주체인 교회의 연속성 안에서의 쇄신 곧 ‘개혁의 해석학’”¹⁸⁾이라고 지칭하셨다. ‘종교 자유 선언’ 자체가 그러한 의미에 관하여 이미 말하였다. “교회는 스승과 사도들에게서 이어받은 가르침을 오랜 세월이 걸쳐 보존해 왔고 또 전수해 주었다. 변천하는 인간 역사를 통하여 나그넷길을 걸어 온 하느님 백성의 삶에서 때로는 복음 정신과 덜 맞거나 심지어는 반대되는 행위도 있었으나 교회는 언제나 그 누구에게든 신앙을 강요하지 말아야 한다고 가르쳐 왔다”(종교

자유 선언 12 항 ㄱ). 공의회 본문은 그 근본적인 증거로서, 종교를 강요하지 말아야 한다는 그리스도교의 가르침을 든다. 그러한 강요는 하느님에 의하여 창조된 인간의 본성에 합당하지 않으며, 그리스도교에서 고백하는 신앙 교리에도 부합하지 않는다. 하느님께서 모든 사람을 당신께로 부르시지만, 그 어느 누구에게도 강요하지 않으신다. 그러므로 이 자유는 인간이 국가에 대하여 양심과 책임에 따라 요구할 수 있는 근본적 권리가 된다.

28. 이것이 복음의 토착화가 지닌 역동성인데, 이는 하느님 말씀이 문화들 안에 자유롭게 스며들어 문화들을 내면에서부터 변화시키고, 계시의 빛으로 문화들을 비추는 것을 뜻한다. 그런데 이러한 과정 속에서 신앙도 우연적인 역사적 실재들로부터 질문을 받게 되기에, 이를 '상호 문화성'(interculturalità)이라 할 수 있으며, 그럼으로써 그 문화적 맥락 안에 받아들여져야 하는 계시 진리의 더 깊은 의미들을 식별할 수 있게 해 주는 단초를 제공받게 된다.¹⁹⁾

제3장

종교 자유에 대한 개인의 권리

29. 그리스도교 인간학에서 모든 개별 인격은 잉태되는 순간부터 그리고 그 삶의 성숙 과정에서 언제나 인간 공동체와 관계를 맺고 있다. “우리가 인간에 관하여 말할 때, 이는 개별 인간 존재를 구성하는 비환원적 정체성과 내면성, 그리고 인류 가족의 바탕이 되는 다른 인간과 맺는 근본적인 관계를 지칭하는 것이다.”²⁰⁾ 그 안에서 개인과 사회의 인간적 자질이 역사적으로 형성되는 이러한 관계는, 인간 실존과 그의 영적 조건 자체의 고유한 차원이다. 개인의 선과 공동체의 선은 상호 대립되는 원리들로 이해할 것이 아니라, 윤리적 노력과 문화적 발전이 수렴되는 하나의 목적성으로서 이해되어야 한다.

30. 그러므로 사회적 공존의 지평에서 볼 때, 모든 이가 찾는 진리와 모든 이가 갈망하는 선에 관한 대화는, 우리에게 대화 안에서 인간학과 인간의 권리들에 관한 진리를 생각하고 실천하는 더 나은 조건들을 발전시킬 임무를 부여한다. 이와 관련하여 우리는 분명히 더 노력해야 한다. 이것은 아마도 현대 문명을, 그 경제와 기술을 개인과 공동체의 통합적 인본주의로 재구성하는 데에 가장 결정적인 문화적 문제이기 때문이다. 그것은 또한 그리스도교 신앙의 인간적인 신빙성을 위해서도 결정적인 문제이다. 그리스도교 신앙은, 정의를 위하여 투신하는 이 통합적 인본주의야말로 정신과 마음이 하느님 사랑의 진리로 회심하는 데 보편적인 중요성을 가지는 증언이라고 보기 때문이다.

이론적 기초에 관한 논의

31. 20 세기에 국가 권력을 절대화하고 개인들을 그 실현을 위한 기능이자 도구로 흡수하며 그 국가 권력의 이름으로 개인들을 학살하던 전체주의의 엄청난 충격적 체험에 대한 반작용은, 오늘날 개인의 양도할 수 없는 권리를 발전시키고 옹호하는 데에서 가장 잘 드러난다. 이러한 틀 안에서, 종교 자유의 권리는 모든 인간 인격의 근본 권리들 가운데 하나로 나타난다.²¹⁾ 거의 모든 이가 ‘기본적 인권’이 ‘인간 인격의 존엄성’에 기초한다는 사실에 동의한다. 그러나 이 존엄성의 본질은 논의의 대상이 되고 대립의 주제가 된다. 이 기초는 객관적으로 인간적인 자기 결정을 초월하는가,

아니면 오직 사회적 인정에만 달려 있는가? 그것은 존재론적 질서에 속하는가, 아니면 순전히 법적인 특성에 속하는가? 그 존엄성이 개인적 선택의 자유와 맺는 관계, 또 공동선의 보호와 맺는 관계, 그리고 인간 본성의 진리와 맺는 관계는 과연 무엇인가? 종교 자유의 권리를 정당하게 행사하기 위한 기준들을 식별하는 데 그 어떤 동의나 적어도 공통된 지침이 없다면, 임의적인 실천 또는 해석의 갈등으로 말미암아 시민 사회가 통치 불가능한 정도가 되고 말 것이다. 그리고 이는 인간 공동체에게 위협이 될 것이다. 초월을 향한 종교적 개방성이 인간 조건의 의미에 대한 공통된 확신을 통합시키는 요소로 더 이상 간주되지 않고 오히려 이미 역사를 통하여 극복된 구태의연한 시각의 잔재로 여겨지는 사회에서는 그 위협이 배로 늘어난다.

인간 인격의 존엄성과 진리

32. ‘종교 자유 선언’의 첫머리에서는 인간 인격의 권리들, 특히 종교 자유의 권리를 인간의 존엄성에 연결시킨다. 매우 일반적인 의미에서, 존엄성은 존재론적, 윤리적 또는 사회적 질서 안에서 ‘주체인 존재’ (essere-soggetto)의 양도할 수 없는 완전성에 연관된다.²²⁾ 이 개념은 주체 간 관계의 윤리적 질서 안에서 그 자체로 가치 있기에 결코 단순한 수단처럼 다루어질 수 없는 것을 지칭하기 위하여 사용된다. 그러므로 존엄성은 인격이 인격으로서 지니는 고유한 속성이다.

33. 그리스도교적 성찰에 따라 통합되고 수정된 고전 형이상학의 전망 안에서, 인격은 전통적으로 그의 환원될 수 없는 독특성과 개별적인 존엄성으로 “이성적 본성의 개별적 실체”²³⁾로 정의되었다. 생물학적 혈연관계로 말미암아 인간이라는 종에 속하는 모든 개인은 이러한 본성에 참여한다. 그러므로 인간 본성을 지닌 모든 개인은, 자신의 생물학적 또는 심리학적 발달 상태가 어떠하든, 그의 성별이나 민족(인종)이 어떠하든, 인격의 개념을 실현하며 다른 사람에게서 그에 마땅한 절대적 존중을 요구한다. 다른 것으로 환원될 수 없는 인간 본성은, 영적인 세계와 물질적 세계가 함께 엮이는 곳에 자리한다.²⁴⁾ 그러므로 인간 인격의 구성적 차원이며 “하느님의 모습 (Imago Dei)에 참여하는”²⁵⁾ 인간 육체도 인간 인격의 존엄성에 해당된다. 따라서 인간 육체가 마치 인격적 존엄성의 필요불가결한 차원이 아닌 듯이 단순한 수단이나 도구로 취급되어서는 안 된다. 인간 육체도 인격의 운명과 그 성화 소명에 동참하기 때문이다.²⁶⁾

34. 인간 본성에 본질적으로 내재된 인격적 차원은 윤리적 질서 안에서 자기 스스로 결정하는 능력인 동시에 선을 향하여 나아가는 능력으로서, 곧 책임 있는 자유로서 전개된다. 이러한 자질이 근본적으로, 인간 공동체 전체의 책임과 돌봄의 대상인 인간 본성의 존엄성을 구성한다. “인간의 생태학도 존재합니다. 인간 역시 존중받아야 할 본성을 지니고 있으며, 이를 제멋대로 조작할 수는 없습니다. 인간은 스스로 만들 수 있는 자유가 아닙니다. 인간은 자신을 창조하지 않습니다.”²⁷⁾ 처음부터 남자와 여자는 자신들이 부모를 통하여, 궁극적으로는 하느님에 의하여 선사된 존재임을 깨닫는다. 이 ‘선사됨’은 의식의 발전과 더불어 자기를 통합하면서 타자에게 받아들여지기를 요청한다. 그러나 그렇다고 해서 이는 자신을 실현하는 자유에서 한계가 되는 것이 아니라, 오히려 다른 이를 위한 선사로서의 자유를 향하는 조건이 된다. 이러한 근원적 인정은 자기중심적인 개체성 개념을 차단하고, 인격의 건설이 상호성의 공통된 발전을 향하여 이루어지게 한다.

35. “그리스도교 신학 전통에서, 인격에는 두 가지 상호 보완적 측면이 있다.”²⁸⁾ 인격 개념은 “자기 인식 안에서 그리고 자신의 행동에 대한 자유로운 지배 안에서 존엄성과 자율성을 누리는 영적 본성을 지닌 존재론적 주체의 유일성을 가리킨다.”²⁹⁾ 이 동일한 영적 주체는 “관계를 맺게 되는 그 능력에서 드러난다. 그 능력은 상호 주체성의 질서와 사랑의 친교라는 질서 안에서 자신의 행위를 드러내는 것이다.”³⁰⁾ 개별적 존재와 관계적 존재 사이의 근원적 연관의 형이상학적 근거를 더욱 분명하게 할 필요성은 그리스도교 신앙의 이해 안에서 요구되는데, 그러한 필요성에서, 그리스도교 사상과 그것이 현대 문화와 대화할 수 있는 잠재력들을 결정적으로 더 풍요롭게 만들어 준 여러 발전이 이루어졌다. 철학, 과학, 근대성의 사회적 인간학은 그것들 나름대로, 그리스도교적인 고유한 시각의 관심사도 받아들이고, 인격적 존재의 구조들을, 특히 양심과 자유를 매우 강조하면서 인간 본성의 구성적 차원으로 규정하였다.

36. 근대에 이와 같이 인간의 특성을 존중하게 됨에 따라, 이전의 전통보다 역사성과 실천의 차원이 전에 없이 중요한 의미를 지니게 되었다. 그와 같은 존중은 합법적이지만, 그 의미가 매우 다양하게 해석되면서 그 안에서는 현대 사회와 문화의 많은 과정에서 나타나는 것과 같은 모순들도 빚어지게 되었다. 예를 들어, 정치적, 정서적, 윤리적 영역에 있어, 생각과 느낌과 선택을 결정짓는 비인격적이고 물질적인 조건들의 과학적 설명이 언제나 더 중요해 보이는 맥락에서 개인의 무조건적인 자유를 강조할 때가 그러하다. 한편 신학은 이미 제 2 차 바티칸 공의회 이전에, 계시에 비추어 새로운 인간학적 문화의 요구들에 대처하기 시작하였다. 곧 신학은 개별 인간이 자신의 역사적 행위를 통하여 자신을 실현할 책임이 있다는 신적 소명을 더 깊이 이해하게 되었다.

또한 동시에, 하느님과 다른 인간들과 세상과 역사와 맺는 관계 안에서 자신을 정의하도록 부름받은 인격적 존재의 사회적 특성을 더 깊이 탐색하게 되었다.

인간 조건에 결부된 인격적 존재

37. 이러한 변증법적 구도 안에서, 공의회 문헌의 인간학적인 핵심을 종합적으로 요약할 수 있을 것이다. ‘종교 자유 선언’은 인간의 침범할 수 없는 권리들과 개인의 자유가 그의 ‘인격적 존재’ (essere-persona)의 본질 자체와 근본적으로 연관되어 있음을 말한다. 사실 선験적으로 (a priori) 인격적 존재를 실제적으로 인정하는 기준은 단 하나이다. 그것은 그 사람이 생물학적으로 인간이라는 종에 속한다는 것이다. 인격적 존엄성과 거기에 결부된 인권들은 이러한 소속에 이미 무조건적으로 결합되어 있다. 이러한 의미에서, ‘인격적 존재’는 인간에게 의식이 있다거나 또는 자기 결정 능력이 있는 것과 같은 어떤 특수한 성격이나 자질에 결부된 속성이 아니다. 그것은 어떤 잠재력이나 그 성숙의 결과도 아니다. 인격적 존엄성은 각 개인 안에 이미 그 인간 조건의 구성적 요소로서 근본적으로 내재해 있는 것이다. 그것은 모든 개별적 자질과 모든 실존적 조건과 모든 발달 단계의 모체이다. 인격적 실존은 분명 진보하고 발달한다. 그러나 ‘인격적 존재’는 각자가 자신에게 또는 다른 누군가에게 덧붙일 수 있는 것이 아니다. 인간 존재에게서 ‘무엇’이 ‘누구’로 변하는 과정은 존재하지 않는다. ‘인간 존재’와 ‘인격적 존재’는 언제나 그러한 것이고 서로 분리될 수 없다. 인간이 아닌 다른 어떤 것이라면 그것이 결코 인간이 되지는 않기 때문이다. 그리고 존재의 인간적 방식은 곧 인격적 개별성으로서 존재 방식이다.

38. ‘인격으로 존재함’을 ‘개별 인간으로 존재함’의 고유한 차원으로 인정하는 것은 인간 공동체를 이루는 기초가 되며, 그 공동체 안에서 각자는 철회될 수 없는 자리를 차지하고 양도할 수 없는 권리들의 소유자가 된다. 그런 의미에서, 인격의 권리들은 곧 인간의 권리들이라 할 수 있다. 개인에게서 그 인간적-인격적 자질을 빼앗으려고 하는 인간 공동체가 있다면, 이는 바로 그 순간에 공동체로서나 인간으로서의 자기 존엄성을 침해하고 자신을 파괴하기 시작하는 것이 된다. 다른 한편으로, 모든 인간의 양도할 수 없는 인격적 자질을 인정하는 것이야말로 바로 모든 개인이 인류에 속하게 되는 원리 자체임이 분명해진다. 자신을 온전히 실현하는 계획을 합법적이 되게 하는 이러한 소속감은 각자가 임의로 처리하도록 주어진 것이 아니라, 모두 공통적으로 지닌 인간으로서의 특성에 대한 책임감으로 이루어지는 것이다. 그러므로 이는 모든 이를 향한 책임이다. 인간 공동체가 인식되고 실행되는 것은, 그것이 인간 공동체이고 인격들로 구성되었다는 점에서,

각자가 인간 인격으로서 자신의 양도할 수 없는 자질을 실행하고 존중하는 방식으로 이루어진다. 이러한 전망에서 개인의 인격적 존엄에 대한 존중과 인간 공동체 건설에 대한 개인의 참여가 근본적으로 일치한다는 것이 명백히 드러난다.

39. 그러므로 인격적 존재에 대한 관계적 개념을 견지하고 주체에 대한 개인주의적 시각을 설득력 있게 바로잡을 수 있는 인간학적 성찰을 발전시키는 임무가 특별히 중요해진다.³¹⁾ 다른 한편으로, 근래의 철학 사상의 주요 노선들뿐 아니라 정치, 경제, 그리고 과학 사상의 주된 조류들도 공통적으로 관계적 역동성의 구성적 차원이 지니는 중요성을 잘 보여 준다. 인격적 실존을 특징짓는 상호 작용과 상호성은 육체의 삶이나 영의 삶 모두에서 인간 개별성의 심오한 조건에 상응하는 것이다. 인격체는 상호 주체적 관계들의 질서 안에서 그리고 세상 본성의 질서 안에서, 영적인 내면성과 관계를 맺는 가운데 자기를 실현하는 능력을 통하여 자신의 아름다움을 온전히 드러낸다. 그러므로 여기에서 인격과 공동체에 대한 그리스도교적 시각 안에서 궁극적으로 사랑의 진리에 따라 자리매김하게 되는 인격들 사이의 친교가 얼마나 중요한지에 대해서는 더 이상 강조할 필요도 없을 것이다.³²⁾

양심의 중개

40. 인간 조건의 이러한 진리는 도덕적 양심을 통하여 인간에게 호소한다. “도덕적 양심은 이성의 판단으로서, 양심을 통하여 인간은 자기가 하려는 행위, 하고 있는 행위, 이미 행한 구체적 행위의 도덕적 가치를 알 수 있다.”³³⁾ 인간은 책임을 가지고서, 그리고 필요한 모든 도움을 받아서 올바르게 형성해야만 하는 자신의 양심의 판단을 거슬러 행동하는 일이 없어야 한다. 만일 그러하다면 이는, 자신이 선의 요구이며 결국은 하느님의 뜻이라고 믿는 것을 거슬러 행하는 데에 동의하는 것이다.³⁴⁾ “양심은 인간의 가장 은밀한 핵심이며 지성소이다. 거기에서 인간은 홀로 하느님과 함께 있고 그 깊은 곳에서 하느님의 소리를 듣는다.”³⁵⁾ 이처럼 양심 안에서 우리에게 말씀하시는 분은 바로 하느님이신 것이다. 그리고 결코 자신의 양심의 판단을 거슬러 — 어쩌다 그 양심이 도저히 극복할 수 없는 오류에 빠져 있더라도 — 행동하지 말아야 한다는 도덕적 의무는 그 어느 누구도 자신의 양심을 거슬러 행동하도록 강요받지 않아야 할 권리에 상응하게 된다. 이는 특히 종교적 문제에서 더욱 그러하다. 국가 권위는 그에 따라 공동선의 정당한 한계 안에서 이 근본적 권리를 존중하고 또한 존중하도록 할 의무를 지니고 있다.

41. 자신의 양심을 거슬러 행동하도록 강요받지 않을 권리는, 종교적 소속이 그 본성상 자유로울 수밖에 없는 태도, 곧 신앙으로써 본질적으로 규정된다는 그리스도교의 신념과 깊은 조화를 이룬다. 신앙 행위에서 자유가 필수적이라는 그리스도교의 이러한 주장은, 아마도 근대 초 개인이 해방되는 역사적 과정에서 일차적인 역할을 하였을 것이다. “믿음의 순종”(로마 1,5)은, 그리스도를 통하여 그리고 성령의 능력 안에서 모든 인간을 삼위일체 친교의 신비 안으로 들어오도록 초대하시는 성부의 사랑의 계획을 인간이 자유롭게 추종함을 뜻한다. 신앙 행위는 그로써 “하느님께서 주신 계시에 자발적으로 동의함으로써 자기를 온전히 그분께 자유로이 맡기는 것”³⁶⁾이다. 그러므로 교회의 항구한 가르침에 중대하게 반대되는 행동을 하였던 그리스도인들의 역사적 처신들이 있음에도,³⁷⁾ 교회는 하느님께서 인간 행위의 자유와 그것이 삶과 역사의 과정들 안에 새겨지는 것을 존중하신다는 것을 안다. 신앙 행위의 자유를 옹호하면서, 교회는 모든 사람에게 고귀한 증언을 제공한다. 곧 자유가 참으로 진리와 함께 성장한다면, 진리가 꽃피기 위해서는 자유의 풍토가 필요하다는 것 또한 명백하다는 것이다(요한 8,32 참조).

42. 사실 깊이 성찰해 보면, 신앙의 자유는 인간의 존엄성과 관련하여 생각할 수 있는 최고의 본보기이다. 이러한 틀 안에서, 교회가 자신의 근본적 사명을, 피조물에게 하느님의 사랑이 불가능한 것이라고 설득하려 하는 죄와 악의 힘으로부터 자유를 구해 내는 것으로 해석함을 잘 이해할 수 있다. 창세기에서 말하는 악한 뱀의 교묘한 의혹은(창세 3 장 참조), 인간을 하느님에 대한 은밀한 적대감 안에 가두어 놓는다. 하느님의 모습이 이렇게 손상되면 사람들 사이에서 갈등이 생겨나고, 자유를 억압하며, 관계들을 손상시키게 된다. 악의 간계로 스며든 압제적인 하느님 상은 남자와 여자의 관계로부터 시작하여 모든 인간관계 안에 투사되고, 인격적 존엄성을 훼손하며, 사회적 관계를 손상시키는 폭력과 예측의 역사를 낳게 된다.³⁸⁾ 교회의 사회 교리는 명시적으로, 정치와 사회 질서의 중심과 원천은 자유의 형태 안에 새겨진 인간 인격의 존엄성일 수밖에 없다고 천명한다.³⁹⁾ 이것은 절대적이고 무조건적인 원리이다. 이러한 입장은, 인간 인격은 결코 단순히 수단으로 간주될 수 없으며 목적으로 여겨져야 한다는 근대 철학과 정치에서 보편적으로 공유되는 원리와 일치한다.⁴⁰⁾

제 4 장

종교 자유에 대한 공동체의 권리

인간 인격의 사회적 차원

43. 인격의 권리들에 대한 그리스도교적 개념은 — 다른 종교 전통들의 명시적 또는 함축적 인간학에서도 그 반향을 살펴볼 수 있을 것이다. — 인간 주체 안에 내재된 자유가 모든 이의 선을 위한 책임 안에서 살도록 요청받는다라는 것을 견지한다. 소외를 넘어서 이 자유가 약속되고 길러지며 강화되어 전달될 수 있도록 도와주는 인간적인 관계들의 중재 없이는 힘과 지혜가 성장할 수 없다. 소외 안에서는 개인주의로 퇴락한 순전한 개별성만이 자라날 뿐이다. 다른 말로 하면, 사실 아무도 세상 안에서 혼자 살아갈 수 없으며, 함께 공동체를 건설하도록 부름받은 다른 이들과 언제나 더불어 살아간다.⁴¹⁾ 만일 진리에 대한 기본적인 인식이 우리 안에 이미 심겨 있지 않다면 우리는 결코 어떤 것이 다른 것보다 더 좋다고 판단할 수 없으리라는 것이 오래전부터 인정되어 왔다. 행동의 의로움에 대한 양심의 판단은 개인적 경험을 토대로, 그리고 도덕적 성찰을 통하여 이루어진다. 이 판단은 인간의 진리에 부합하는 덕스러운 태도들을 가르치고 고귀한 것으로 여기게 하는 공동체적 기풍(ethos)과의 관계 안에서 규정된다.⁴²⁾ 이러한 의미에서 가족, 민족, 종교 등의 소속 공동체는 통합적인 인격화라는 인간학적인 큰 모험에서 개인보다 선행한다고 할 수 있는데, 이는 공동체가 개인을 받아들이고 개인을 돕기 때문이다.⁴³⁾ 여기에서 진리와 자유의 상호 통합의 움직임은 포함하여 인간 본성을 실현하는 역사적 사회적 형태가 확인된다.

44. 그러나 인간의 '동등한 존엄성'을 인정하는 것은, 단순히 '같은 권리'를 법률적으로 공식화하는 것으로 해결되지는 않는다. 제도적 규정의 영역에서 개인들의 법률적 동등성의 개념이 지나치게 추상적이고 형식적일 때에는 차이점들의 풍요로움을 무시하게 될 수 있다. 사실 그 차이점들은 인간적 풍요로움의 원천으로서 존중되고 관계를 이루어야 한다. 그러한 차이점들 자체가 마치 차별의 근거이며 동일성의 상실인 양 여겨져서는 안 된다. 다른 한편으로, 인간 조건을 구성하는 차이점들은 사적이고 주관적인 성향들의 임의성과는 구별되어야 한다. 이러한 주관적 갈망들을

확인하고 그것들을 법적 구속력 안으로 변모시킬 뿐 공동선과의 관계를 전혀 인정하지 않는 국가는, 사회적 유대를 보호해 주는 윤리적 근거들의 제도적 지지를 약화시킬 위험을 안게 될 것이다.⁴⁴⁾ 그로써 우리의 가장 귀한 공동선인 인간에 대한 보호는 피할 수 없이 침해될 수밖에 없고, 그것은 결국 개인에게도 해를 끼친다.⁴⁵⁾ 특히 오늘날 우리는 다른 시대들에서는 그다지 강력하지 않았던 한 가지 사실에서 이를 인정하게 된다. 그것은 여성의 동등한 존엄성이 동등한 인권의 완전한 인정 안에 반영되어야 한다는 것이다. 실상 “성경은 남성이 여성에 비하여 본성적으로 우월하다는 개념과 관련하여 조금의 여지도 남겨 두지 않는다.”⁴⁶⁾ 하느님 피조물의 동등한 존엄성에 힘입어, 그 상호성은 그들이 ‘남자와 여자’라는 차이를 희생시키는 것이 아니라 오히려 고양시켜야 할 것이며, 이는 구약 성경의 본문(창세 2,18-25 참조)과 예수님의 말씀과 태도에서도(마태 27,55; 28,1-8; 마르 7,24-30; 루카 8,1-3; 요한 4,1-42; 11,20-27; 19,25 참조) 분명히 알아볼 수 있다.⁴⁷⁾ 그러나 이 원리에 대한 구체적이고 보편적인 작업은 그리스도교 사상 안에서만이 아니라 시민 문화 안에서도 이제 비로소 시작되었다.⁴⁸⁾

보조성과 공동체 기원 설화

45. 제도들이 절차적으로 공허하게 되면서, 인간화라는 가정의 고유한 역할이 간과되는 경향이 생겨났다. 가정은 그 안에서 남녀 간의 친밀한 유대가 인격적 지속성을 보증하여 자녀 출산과 교육으로 이어지는 자리이다. 인간 조건과 인격적 정체성에 대한 이 습득에서의 생물학적 그리고 영적인 일치, 상호성과 정서적 책임이라는 일차적 배경 안에서 사회성에 대한 인간적 감각을 습득하기 위한 필수적인 전제가 된다.⁴⁹⁾ 사회 전체가 이것을 기초로 하여 살아간다. 온갖 다양한 문화를 지닌 인간 공동체들의 수천 년 동안의 경험은, 가정이 결코 대체될 수 없는 것임을 매우 분명하게 드러낸다.

둘째로, 완전한 가치 중립성에 대한 집착은 — 이것은 불가지론으로 넘어갈 수 있다. — 의미에 대한 종교적 시각과 관련하여, 제도적 규정이 필연적으로 시민 공동체의 상징적 세계 전체에 대하여, 곧 고유한 의미의 인간적 문화에 대하여 거리를 두게 하는 경향이 있다. 모든 종교 공동체는 이 상징적인 모태에 의존하며, 그것에 대한 설명과 해석을 통하여 자신을 표현한다. 국가의 무관심은 국가가 점차로 사회적 소속의 원천인 상징적 기능들과 상관없는 것이 되게 하고, 그럼으로써 점점 더 그 기능들을 이해할 수 없게 되며, 결국 스스로 선언하듯이 그 기능들을

존중할 수 없게 된다.

46. 종교적 체험은, 사회적 공존이 이루어지며 인간 조건의 고유한 주제들과 모순들, 곧 사랑과 죽음, 참됨과 정의, 이해할 수 없는 것과 희망할 수 있는 것 등을 대면하게 하는 실재의 차원을 보호한다. 종교적 증언은 이러한 삶과 의미라는 주제들을 그 신비로운 깊이와 함께 보호한다. 종교는 실제로 인간의 윤리적 정서적 기초들의 초월성을 분명히 드러내 보이고 유지시킨다. 다시 말하여, 종교는 그것들을 권력 의지의 허무주의에서 구해 내어 다른 사람을 사랑하는 데에 관한 신앙에 되돌려준다. 그리스도교 신앙 안에서 봉인된 하느님 사랑과 이웃 사랑의 불가해적 일치는, 정의에 대한, 그리고 정서적 목적지(destinazione)에 대한 가족 이야기에 참으로 생명의 약속에까지 이르는 희망의 유일한 진리의 지평을 부여한다.

종교적 실천과 구체적 인간성

47. 인간 정서의 모험에 대한 영원한 구속의 약속은, 인간 정서의 정당화와 그 구원에 대한, 또한 온갖 인간적 희망을 넘어서는 희망에 상응하는 것이다. 이는 인간 조건과 시민 문화 자체의 개인주의적이고 유물론적인 우울한 퇴행의 길을 차단한다. 죽은 이들에 대한 보편적인 정서적 기억은 종교 공동체의 전형적인 강조점이었으며 지금까지도 그러하다. 이는 인간적 유대의 철회될 수 없는 성격에 대한 충실성의 힘을 보여 준다. 그들이 죽음의 도전을 받은 뒤에도 그들 안에서는 불완전한 그 어떤 것이 아직도 구속을 기다리고 있다. 인류의 가장 오랜 전통은, 인간이 그 생물학적 제한에 본성적으로 저항하며 신적 생명의 신비를 향하여 자신의 유대를 개방하고, 생명의 상징적 언어들로 드러나는 초월적 진리를 수용하려는 본래 성향을 지니고 있음을 잘 말해 준다. 다른 한편으로, 삶과 그 유대들을 뒤흔드는 비극적 사건들의 한계 상황 속에서는 세속화된 국가들 대부분에서도 종교적 예식을 통하여 드러나는 상징적 진리의 여지를 공공연하게 인정한다. 큰 재앙이 시민 공동체에 큰 상처를 입힐 때, 죽음의 허무주의에 대한 굳건한 종교적 저항은 모든 이에게 대체할 수 없는 인간성의 보루로서 나타난다. 인간적 능력의 무력함 때문에 이를 수 없는 것으로 보이는 가정과 공동체의 정서들에 대한 정의는, 창조주의 정의와 사랑에만 의지할 수 있는 자신의 희망을 결코 포기하지 않는다. 그러한 경우에 인간의 의미와 최종 운명이라는 주제는 명백하게 공적인 문제로 드러나게 된다. 그리고 이러한 인정의 '종교적 형태'는 세속 국가의 틀

안에서도 마치 진정한 ‘공적 역할’처럼 그 자체로 정당화된다.

48. 개인들의 운명이 세대의 계승을 통하여 기록되는 — 그림으로써 그들의 뿌리를 찾고 국가의 특정한 형태 이전에 또 그것을 넘어서 깊고 고유한 정체성을 찾게 되는 — 민족 설화는 오늘날 전 세계적인 지정학적 도전이 된다. 실제로 그러하듯이, 개인들의 자유와 존엄성이 그것들을 표현하고 실현하는 전통들과 이야기들을 통해서만 형성될 수 있다면, 민족 설화는 모든 시민의 가족 설화를 통하여 그 공헌의 복잡성과 차별화를 받아들임으로써 보편적 인간의 지구적 이야기와 연관되어 풍요로워져야 할 것이다. 그러므로 직접적으로나 간접적으로나, 종교 공동체의 특수한 이야기를 통해서도 그렇게 되어야 한다.⁵⁰⁾ 오늘날 그리스도교에 대하여 잘 알지 못함으로써 그리스도교를 어떤 이념이나 도덕주의, 규율, 또는 고대의 상부 구조와 혼동하는 이들이 있는데, 하느님을 알게 하고 그림으로써 세대들을 지켜 왔던 역사의 이야기를 경청할 수 있는 장소인 가정적-인간적 만남을 통해서가 아니라면 그러한 이들에게 가까이 다가갈 수 없을 것이다. “뒷날, 너희 아들이 너희에게, ‘주 우리 하느님께서 부모님께 명령하신 법령과 규정과 법규들이 왜 있습니까?’ 하고 물으면, 너희는 너희 아들에게 이렇게 말해 주어야 한다. ‘우리는 이집트에서 파라오의 종이였다. 그러나 주님께서는 강한 손으로 우리를 이집트에서 이끌어 내셨다. [...] 그곳에서 우리를 이끌어 내셨다. 우리 조상들에게 맹세하신 땅으로 우리를 데려다가, 그 땅을 우리에게 주시려는 것이었다. 그런 다음에 우리가 늘 잘되고 오늘 이처럼 우리를 살게 해 주시려고, 주님께서는 이 모든 규정을 실천하고 주 우리 하느님을 경외하라고 우리에게 명령하셨다.’” (신명 6,20-24).

전인적 교육과 공동체에 통합됨

49. 예수님의 인격을, 그분의 말씀과 행적을 자유롭게 추종하는 것은 하나의 공동체를 통해서, 교회를 통해서 이루어진다. 교회 안에서는 현존하시는 그리스도와 신앙인들 각자의 관계가 본질적으로 가능하고, 교회적 친교를 통하여 사회적으로 전개된다.⁵¹⁾ 그러므로 그리스도교적 실존은 신앙 행위의 개별적 자유, 그리고 공동체적 전통에 삽입되는 것을 동일한 인격적 역동의 두 가지 측면으로서 결합시킨다. 그리스도교 신앙의 이러한 계보를 상기함으로써 우리는, 인간학적 시각에서 볼 때 매우 본질적인 하나의 신념에 이르게 된다. 그것은, 인권에 대한 인식과 존중으로써 수호되는 인간의 자유는 자연발생적이고 개인주의적인 방식으로 이루어질 수는 없다는 점이다. 자유로운 인간들은 이미 더 많은 자유를 얻은 다른 이들과 이루는 관계에서 드러나며,

자신 안에 아직도 충동과 조건, 순응주의적 강박과 자기도취적인 자기주장에 의존하고 있는 모든 것을 바로잡는 것을 더 자유로운 이들에게서 배우게 된다. 근대 국가가, 그 안에서 시민들이 자신들의 인권을 펼칠 수 있는 확고하고도 영구적이며, 자연적이고도 역사적인 구조로서 형성되도록 사용한 그 수식어들 — ‘민주적’, ‘자유주의적’, ‘다원주의적’ — 이 어떠한지, 이러한 과정이 어떤 방식을 통하여 더 정의롭고 효과적인 방식으로 유지되고 규제될 수 있는지를 깨닫는 것은 매우 중요한 일이다.

50. 다른 말로 하면, 이는 인간화 과정의 차이점들과 민족 공동체의 생성 역사의 단일성을 조화시키는 적절한 조건들 안에서 삶의 운동과 시민권에 대한 참여를 담아낼 수 있는 일반적 양식들을 규정하는 것이다.⁵²⁾ 다른 방식으로는 어떤 국가도 그 국가를 구성하는 공동체들을, 그리고 그 공동체들을 통하여 ‘민주주의’의 생명력을 공동선으로서 보장할 수는 없다.⁵³⁾ 그렇지 못할 경우, 가장 고귀한 표현들이라 하더라도 그것은 순전히 이름뿐이거나, 고대의 아르카나 임페리(arcana imperii; 국가/통치의 비밀)*보다 더 기만적이고 공허한 부적이 되고 말 것이다. 좋은 통치에 대한 그리스도교의 개념은, 인간 자유가 그 자체 안에 목적을 지니고 있는 것인 양, 마치 그 의미와 성취가 감정과 의지의 모든 가능성을 제한이나 한계 없이 임의적으로 행하는 것을 뜻하는 것이 아니라는 생각을 포함한다. 자유의 목적은 무엇보다도 감정과 의지를 지닌 인간 존엄성에 부합하는 데에 있다. 그 존엄성은 언제나 선을 향하여 나아가며, 그 선과의 관계성으로써 규정된다.

51. 이성으로 그리고 선의 계시로 가르침을 받는 자유를 통하여 실현되는 인격적이며 관계적인 인간적 자질은 인간 자유의 고유한 목적이다. 그리고 바로 여기에서부터, 역사를 건설하고 땅에서 살아가는 방식으로 이루어지는 그 진보를 측정하게 된다. 오늘날 이러한 생각은 ‘인간 생태’라는 유명한 표현 방식 안에 포함된다. ‘인간 생태’는 인간의 기원과 목적의 최고 근거(본성적 근거와 신적 근거)에 부합하도록 인간의 삶과 생활 환경(habitat)을 규정하려는 노력을 뜻한다. 그래서 이 표현은 ‘통합 생태’를 제시하는 데까지 확장되었는데, 이는 분명하게 그 인간적이며 사회적인 차원들을 포함한다.⁵⁴⁾ 인격의 구성과 목적에 관련하여 인간의 자유와 책임의 역사에서 새로운 흐름을 이끈 그리스도교적 전망 안에서, 자유는 분명 남자와 여자에 대한 하느님의 창조적 행위의 찬란한 반영인 것이다. 양심과 자유를 통한 길을 걷는 것은 피조물의 존엄성 수호와 성장을 위하여 근본적으로 중요하며, 그런 의미에서 구원 역사(historia salutis)의 실현을 위한 필수 조건이 된다. 하느님과의 관계에 대한 인간 존재의 자유로운 원의와 내밀한 애정은, 하느님을 단순히 견디어

내고 받아들여야만 하는 대상으로서가 아니라, 믿음과 사랑의 대상이 되고자 하시는 분이로서 이해하게 한다. 그럼으로써 하느님과 맺는 계약과 친교의 계획으로 이해되는 인간 역사의 구원적 특성이 드러나게 되는 것이다.

중간 단체와 국가의 가치

52. 사회적 차원에 대한 성찰을 더 확장하기 위하여, 이른바 ‘중간 단체’ 곧 시민 사회의 특정한 영역이나 장소 안에서 나타나거나 자신을 대표하는 사회적 형태들의 특별한 중요성을 더 언급할 수 있을 것이다.⁵⁵⁾ 이들은 개인적 권리와 국가 정부 사이에서 중개 역할을 한다. 이들은 공동선은 고려하지 않고 오직 공통된 신념을 가진 집단이나 단체의 이익만을 추구하여 의견과 권리 주장을 하는 결합체(예를 들어, 강압적 로비나 집단 소송 단체)와는 구별되어야 한다. 중간 단체들은 국가에 대하여 능동적으로 중개하며, 제도적인 보조성의 역할을 지니고 공동선에 관심을 가진다.⁵⁶⁾

53. 가톨릭 교회는 자신의 특권을 주장하기 위하여 경쟁하는 사익 주체와 동일시되기를 거부한다. 교회의 사명은 복음화인데, 복음화는 하느님의 보편적 사랑의 정의를 선포하는 일이기에, 어떤 정치적 파당의 이익으로 축소될 수 없는 것이다. 그러므로 교회가 좋은 문화와 공적인 윤리의 실천에 이바지하는 것은 사회적 관계와 시민적 참여를 통해서 이루어진다. 이러한 중개의 공적인 중요성은 공동선의 유익과 정치적 인본주의의 추구에 관련된다. 그러한 의미에서 교회는 중간 기관들을 고무하는 촉진적 원리이며, 국가적 차원이나 국제적 차원에서 이루어지는 국가 정부의 가능성과 한계 안에서 공공 윤리와 사회적 관계를 지지하는 데에 충실하게 협력한다고 말할 수 있다. 따라서 교회는 자신을 단순한 의견 집단이나 압력 집단으로 여기지 않는다. 또한 시민 사회를 통치하는 역할에서 국가와 경쟁하지도 않는다. 신정주의적 통치 모델을 거부하는 이러한 전망 안에서, 교회는 종교 자유가 공적 영역 안에 올바르게 자리하도록 방법론적인 관점에서도 이바지한다. 교회가 이상적으로 참여하는 자유의 요구는, 이념적이거나 종교적인 단체들이 순전히 자기 자신을 기준으로 삼는 것을 받아들이는 동시에, 능동적 시민권과 국가 통치 사이의 모든 합법적인 윤리적, 문화적, 공동체적 중개 역할을 배제하는 불가지론적인 다문화주의에 거리를 두는 것이다.

국가, 망, 신념 공동체

54. 인터넷과 사회 관계망을 통한 소통이 발전한 지금, 우리는 새로운 기술 자원이 인간의 상호 작용을 위하여 어떤 잠재력을 가지고 있는지 헤아려 볼 수 있게 되었다. 이 주제는 잘 알려져 있으며, 그 복잡성은 끊임없이 주의를 기울이게 한다. 현대의 정보망은 종교들의 표현을 크게 부각시키지만, 또한 종교들에 속하는 양 부당하게 간주된 어떤 이론과 실천들을 널리 퍼뜨리고 확장시키기도 한다. 이러한 망들의 광장(platea)에 쉽고 빠르게 개입할 수 있기 때문에, 많은 차원에서 어제까지는 불가능하던 사회적 참여의 가능성이 열린다. 우리는 이 새로운 가능성들을 존중하지 않을 수 없다. 그러나 많은 관찰자가 이미 분명히 지적하였듯이, 이것은 상호 작용에서 점점 더 격렬해지는 감정적 방식을 촉진한다. 온라인상의 개인적 표현 형태들의 표면상 자유로움은, 그 내용들의 신빙성을 확인하기가 점점 더 어려워진다는 것과 연결되어, 가짜 뉴스(fake news)와 증오심에서 나온 폭력의 극단화(haters)의 대중화 현상을 일으킨다. 이러한 모든 요소는 그 새로운 아고라에 참여하는 것을 특징짓는 정보/토론과 동의/불일치의 가치를 양면적이게끔 만든다. 그러한 요소들의 중요성은 정치적 사회적 영향이라는 관점에서 과소평가할 수 없다.

55. 온라인상의 상호 작용의 영역에서 표현의 자유와 참여의 책임은 쉽게 서로 분리될 수 있어서, 개인과 집단들은 성찰적이고 참여적인 자유의 윤리를 촉진하는 것이 아니라 오히려 기풍(ethos)을 더욱 미묘하게 조작할 수 있는 새로운 압력의 형태들을 만나게 된다. 이 새로운 구도 안에서 종교의 표현 형태들은 무절제한 감정과 조작된 오해에 가장 많이 노출되어 있는 편이다. 세계 공동체는 시간이 흐르면서 이 새로운 사적 공적인 교환 형태들을 운영하기에 적합한 규칙들을 배우게 될 것이다. 지금부터 이미 그리스도교 공동체는 관계적 풍토를 이루고 정치적 동의를 형성해 나가는 과정들 안에서 미디어 영역이 지니는 파급력에 부합하는 교육 수단들을 찾아낼 줄 알아야 한다.⁵²⁾ 그러한 의미에서 그리스도교 공동체는 미디어와 관련하여 그 어떤 당파, 압력을 행사하는 로비 단체, 그리고 법과 시민 사회에 의한 국가의 합법적 통치와 경쟁하는 권력 이념 등의 표상 안에 갇히지 않도록 특별히 주의해야만 한다.

제 5 장

국가와 종교 자유

그리스도교와 국가의 존엄성

56. 일반적으로 말해서, 이미 구약의 계시는 하느님과 배타적인 계약의 논리에 대한 신앙의 자유로운 순종에 관한 주제로서 언제나 하느님의 지고한 주권의 우선성을 분명하게 천명한다(신명 6,4-6 참조). 그러나 이 순종을, 백성을 통치하는 합법적 권력을 구성하기 위한 대안으로서 제시하지는 않는다. 그 통치의 합법적 권력 구조는, '국가'의 행정과 조직 기능들이 발전하는 모든 정상적 형태에 상응하여, 그 실행에서 합리성을 부여받은 제도적, 곧 정치적, 경제적, 법률적 영역들을 구성하는 내재적 규칙들에 부응한다. 실제로 역사 안에서 제정된 하느님 백성의 통치 형태는 조직과 실행의 다양한 형태들을 거쳤다(지파 연합에서부터 [두] 왕국의 형성에 이르기까지). 이러한 배경 구도 안에서 비록 모든 고대 문명의 특징인 정치적 제도적 구조와 신학적 문화적 구조의 긴밀한 결합이라는 한계가 있었음에도, 두 가지 중요한 측면을 지적할 수 있다. 그 하나는 바로 하느님의 계명들에 대한 신앙적 순종의 유대가, 하느님을 따르기로 자유롭게 선택한 것으로서 계약 형태 안에 확고하게 뿌리를 두고 있다는 점이다. 다른 하나는 계약에 대한 충실성, 곧 하느님의 법에 대한 순종과 준수는, 하느님의 계명과 백성의 공동선 사이의 긴밀한 결합을 보존하고자 하는 언제나 새로운 결정의 자유에 따라 중개된다는 점이다(신명 7,7-16; 예레 11,1-7 참조). 따라서 이 계약 자체는 마음의 충실성과 정의의 실천을 통하여 계속해서 자라나야만 한다.

57. 계약의 정신에 대한 충실성은, 경제 정의, 공동선, 상호 존중, 연대적 공존의 준수 등을 면하게 하는 선택적 특권으로 변모되어서는 안 된다. 옛 계약의 역사 안에서 보면, 왕정 시대에 정치적 권력과 종교 제도 사이의 어떤 구별이 나타난다. 그 뒤에 임금의 대사제를 지명하는 특권을 가졌고, 사제는 임금에 대하여 어떤 실제적 영향력을 지니게 되었어도, 임금의 정치적 권력은 사제의 종교적 권력과 구별된다(2 열왕 11—12 장 참조). 외세(네부카드네자르)의 지배가 왕정을 폐지하였을 때, 사회 권력과 종교 권력은 신뢰받는 인물인 대사제에게 집중되었다. 그러나 고유한 정치적 역할과 특수한 종교적 권리들 사이의 구분은 남아 있었다.⁵⁸⁾ 하느님과 그분의 계명에 대한 충실성을 사회생활 영역 안에서 정의와 연대성의 실천과 조화시키려는 요구는, 하느님과 맺은

계약의 원리들에 부합하는 정치 생활을 이끌어 가는 법전의 깊은 영감이 된다. 예언자들이 사회적 불의와 정치적 부패, 폭력적 위협과 경제적 횡포를 고발할 때, 그들은 하느님과 맺은 종교적 계약에 대한 배신과 정치적 기풍(ethos)의 쇠퇴를 함께 비판할 것이다(1 사무 13 장의 사무엘, 2 사무 12 장의 나탄, 1 열왕 17—19 장의 엘리야, 그리고 아모 4—6 장, 호세 4 장, 이사 1 장, 미카 1 장 등 다른 예언서들 참조). 상세한 정황의 예들을 전하는 고발의 구체성은, 말하자면 정치적 정의의 ‘내재적 합리성’에 호소하는데, 종교적 신앙은 그러한 합리성을 ‘하느님의 법’의 필수적인 한 부분으로 포함시킨다.

58. 예수님께서서는 하느님 나라를 선포하고 수립하는 당신 사명을 시작하시면서, 예언자적 비판의 정신을 철저하게 그러나 같은 의미로 다시 취하실 것이다. 비유를 통한 가르침에서나, 율법주의에 대한 비판에서나 모두 그러하다(마태 23,13-28; 루카 10,29-37; 18,9-14 참조). 이러한 전망 안에서 예수님께서서는 분명, 역사적 조건에 따른 가능성과 한계 안에서 경제적 정치적 권력을 행사하는 것과, 백성을 종교적 사목적으로 돌보는 것을 구분하셨다. 그러한 돌봄 속에서는, 당신을 통하여 육화된 하느님의 계시와 활동의 절대적 새로움이 드러나도록 배려하셨던 것이다. 초대 공동체에서는 종교적 권위와 구분되는 정치권력 원리의 적법성은 논란이 되지 않았다. 예수님 스스로 자연스럽게 그것을 인정하셨기 때문일 것이다. 이와 관련하여 적법한 사회 권위를 존중하라는 바오로 성인과 베드로 성인의 권고들은(로마 13,1-7; 1 베드 2,13-14 참조) 매우 명확하다. 백성의 선을 위한 목적에서 하느님과 조율된 정치적 통치 권력은 결코 사라질 수 없는 정의의 역사적이고 세속적인 질서의 증재를 대표한다. 적법한 정치적 권력에 부여된 이러한 질서의 대표성은, 궁극적으로는 피조물에 대한 하느님의 돌보심으로 소급된다. 이러한 구별을 없앨 필요는 없는 것이다. 다른 한편으로, 이 구분과 관련하여 언제나 복음적-교회적 사명과 예수님의 명시적인 지시에 따라 형태를 취하게 되는 사목적 권력 간의 특별한 차이가 분명히 밝혀져야 한다. 이러한 의미에서 예수님께서 시작하신 하느님 나라가 “이 세상”(요한 18,36)에 속하지 않으며, 사목적 권력의 행사는 “민족들을 지배하는”(루카 22,25) 권세가들의 논리와 혼동되지 말아야 한다는 점이 분명히 드러나야 한다. 정치적 권위(카이사르)의 특권을 합법적이고 마땅하게 인정하는 것은, 물론 그 권위가 ‘하느님’의 자리를 차지하려 하지 않는다는 조건에서만(마태 22,21 참조) 논란이 되지 않을 것이다.⁵⁹⁾ 그런데 만일에 그러한 경우가 생긴다면, 사실 그리스도인에게 있어 최고의 순종은 하느님께, 오직 그분께만 드려야 한다는 데에 의심의 여지가 없다(사도 5,29 참조). 주님의 제자가 신앙의 자유의 근본적 표현으로서 요구하는 이러한 순종의 자유는(1 베드 3,14-17 참조), 그

자체로서 그 누구의 개인적 자유도 침해하지 않으며, 그 어떤 공동체의 합법적인 공공질서도 위협하려 하지 않는다(1 베드 2,16-17 참조).

59. 로마 제국의 박해 동안에 국가 종교(*religio civilis*)나 황제 숭배 강요와 관련해서 그리스도교가 저항하였다는 증언이 있다.⁶⁰⁾ 황제에 대한 종교적 숭배는 정치적 권력의 폭력으로 강요되었으며,⁶¹⁾ 이는 하느님 통치의 유일한 참된 육화를 드러내는 그리스도론적 신앙에 대항하는 참되고 적합한 대안 종교로서 나타난다. 복음적 영감은 공동선을 돌보는 사회 권력을 정당화하지만, 그 사회 권력이 종교를 대체하는 형태에는 저항하는데, 이러한 입장은 아우구스티노 성인의 「신국론」(*De Civitate Dei*)에서 다시 드러난다.⁶²⁾ 아우구스티노는 국가를 폄하하고자 하지 않고, 국가가 현세적 평화를 보장하는 지고한 임무를 지니고 있다고 생각하며, 그것을 영원한 생명 안에서 하느님께서 약속하신 평화의 운명과 연결하면서, 국가가 그 온전한 역할을 되찾게 한다. 인간 공동체의 현세적 선과 하느님과 친교를 통한 영원한 선은, ‘두 도성’에 대한 아우구스티노의 사상이 유포되면서 흔히 그렇게 생각하듯이 서로 완전히 분리된 두 개의 선을 의미하는 것이 아니다. 또한 국가가 ‘육신’을 지배하고 이와 별도로 교회는 ‘영혼’을 지배한다는 단순화는, 사실 양쪽 모두에서 아우구스티노의 사상을 축소하여 단순화시킨 것이라 할 수 있다.

60. 종교 자유의 문제와 관련한 상황, 그리고 교회와 정치 권위 사이의 관계 상황은 테오도시우스 황제(380-390 년경)의 법령 이래 변화된 것으로 나타난다. 종교 다원성을 위한 공적 공간이 더 이상 허락되지 않는 ‘그리스도교 국가’ 개념의 확립은 이 주제에서 결정적인 변화를 가져온다.⁶³⁾ 그리스도교적 성찰에서는 정치적 권력과 교회의 영적 권력 사이의 내적인 연결에 대하여 생각하기를 결코 포기하지 않으면서도 그 둘 사이의 올바른 구별을 유지하고자 하였다. 그러나 그 균형은 언제나 이중의 유혹으로 위협받았다. 그 첫째는, 신정주의적 위협으로서, 마치 교회 권력 편에서 언제나 취소할 수 있는 위탁으로 정치 권위가 행사되는 듯이 생각하며, 사회 권력의 기원과 합법성을 종교적 권위의 권력의 충만함(*plenitudo potestatis*)에서 도출되게 하려는 것이다. 두 번째는, 교회를 국가 안에 흡수시키려는 유혹으로서, 교회를 마치 종교적 차원까지도 관장하는 국가의 한 기관이나 단순한 기능으로 여기는 것이다. 균형의 신학적 표현은 정치적 권력의 고유한 부분으로 인정되는 공적 질서를 돌보는 것과 관련하여 언제나 거룩한 권력(*sacra potestas*)의 영적 권한을 상위에 두는 틀 안에서 찾았는데, 5 세기부터(젤라시오 1 세, 494 년) 19 세기 말까지(레오 13 세, 1885 년) 다양한 형태들로 나타나게 된다.⁶⁴⁾ 구별을 유지하는 가운데 올바른 조화를 찾아가는 모델은, 정치 공동체와 교회 사이의 자율과 협력이라는 원리들에 비추어 이를

해석하는 제 2 차 바티칸 공의회 ‘사목 헌장’으로 확인된다.⁶⁵⁾ 정치적 통치의 윤리적 사회적 권한을 종교적으로 정당화해야 한다는 주장에 거리를 둘 것을 촉구하는 사회 정치적 상황의 변화는, 우리 시대 안에서 자유로운 신앙 추구의 가치를 더 깊이 이해하는 것과 함께 진행되고 있다. 그리고 일반적으로 이는 윤리적 종교적 경험의 가치들을 추종하는 데에 심리적 강요를 포함하여 모든 형태의 강요를 배제하는 사회적 공존의 가치에서 나온다. 이러한 시각은 그리스도교적 전통의 성숙한 결과로서, 그리고 동시에 국가가 보장해야 하는 인간 존엄성 존중의 보편적 원리로서 드러난다.

종교와 국가 간 관계의 ‘단성론적’ 이해

61. 하느님의 도성은 인간의 도성 ‘내부에서’ 발전한다. 그래서 교회의 사회 교리는, 선의의 모든 사람이 인간 생활의 현세적 조건의 영역 안에서 공동선을 촉진하고자 노력하는 것을 하나의 축복이라고 믿는다.⁶⁶⁾ ‘두 도성’에 관한 그리스도교의 가르침은 이들의 구별을 확인하지만, 그것을 현세적 실재들과 영적 실재들 사이의 대립으로 설명하지 않는다. 하느님께서서는 분명 현세적 통치의 특정 형태를 제시하지 않으신다. 그러나 인간에 대한 인간의 모든 권위는 궁극적으로 하느님에게서 나오며 하느님의 정의에 따라 심판받게 된다는 것은 신학적 사실이다. 이처럼 하느님께 그 최종적인 토대가 있음을 인정하지만, 사회적 유대와 그 정치적 통치는 인간의 임무로 남는다. 그렇지만 바로 이 때문에, 인간과 인간 공동체의 통치에 관하여 지상적 권위들에 부여된 권력에 분명히 한계가 있음을, 그리고 그것이 궁극적으로 하느님의 심판에 종속됨을 규정한다.⁶⁷⁾ 그러므로 이러한 관점에서 보자면, ‘국가의 신정 통치’, 그리고 다른 방식으로, 국가의 권력으로 하느님의 권력을 대체하려는 이념을 부과하는 ‘국가의 무신론’은 모두 종교의 왜곡과 정치의 부패를 가져온다고 말해야 한다. 우리는 이러한 모델들에서, 육화에서 결합된 두 본성의 구별을 오해하고 결국은 철폐하여 그 결합의 조화를 깨뜨리는 그리스도론의 단성론과 어떤 유비적 관계에 있는 정치 형태를 알아볼 수 있다. 그런데 역사의 현재 단계에서, 그리스도교 역사 안에 있었던 ‘정치적 단성론’의 유혹이 비그리스도교 종교 전통들의 일부 급진적 흐름들 안에서 더욱 분명하게 다시 나타난다는 것이 명확해진다.

종교 자유의 ‘자유주의적’ 축소

62. 시민들의 평등성 개념은 처음에는 개인과 국가 사이의 법적 관계에 국한된 것이어서, 어떤 특정한 통치 체제의 구성원 각자가 그 통치 체제의 법 앞에서 동등하게 여겨지는 것이었지만, 나중에는 윤리와 문화의 세계로 전이되었다. 이러한 확장에서 문화 관습들을 윤리적으로 서로 다르게 평가하거나 상이하게 간주하여, 어떤 것이 다른 것들보다 우월하다거나 다른 것들보다 더 많이 공동선에 이바지할 수 있다고 여기는 것은 이미 논란의 여지가 있는 정치적 문제가 되었다. 이러한 중립성의 개념에 따르면, 인간의 윤리성과 사회의 지식 세계 전체는 그 자체로 민주화되어야 한다.⁶⁸⁾ 이처럼 평등주의이며 어떠한 가치 평가도 거부하는 이념을 적용시킴으로써 기풍(ethos)과 문화를 무의미하게 만드는 것에 대해서는 우려하지 않을 수 없다. 공동체의 교육적 실천과 사회적 유대는 그 자체의 전제들에서부터 마비되기에 이른다. 그뿐 아니라 이와 유사한 '도덕적으로 중립적인' 국가가 모든 인간적 판단의 영역을 통제하기 시작하면, 그것은 '윤리적으로 권위주의적인' 국가의 특성들을 지니게 된다는 것이 관찰될 수밖에 없다. 진리에 대한 본래적 관계에서 양심의 자유를 행사한다는 것은, 곧 양심의 이름으로 모든 평가에 대한 검열이 이루어지는 것을 의미하는데, 이는 이제 끊임없는 위협에 놓이고 만다. 이러한 '국가 윤리'의 이름으로 때로는 올바른 공공질서의 기준을 넘어서서 종교 공동체가 그들 자체의 원리에 따라 스스로를 조직하는 자유가 부당하게 문제시되기에 이른다.⁶⁹⁾

63. 국가의 도덕적 중립성은 근대 자유주의 국가에 대한 몇몇 다양한 이해들과 연결될 수 있다. 정치 이론으로서 자유주의는 길고도 복잡한 역사를 지니며, 일의적이며 모두 공감하는 하나의 개념으로 축소될 수 없다. 그 다양한 이론적 형태들 가운데 어떤 경우는 그 개념이 근본적으로 철저히 개인적 의미의 인간학적 시각에 직접적으로 결부되어 있고, 다른 경우들에서는 그것이 정치 사회적으로 적용하는 타협적인 개념을 더 따른다. 이들 가운데 국가의 중립성에 관하여 적어도 네 가지의 주된 해석들을 들어 볼 수 있다. (ㄱ) 개인적 자유를 구속하는 규범들의 대상이 될 수 있는 것들을 실용주의적으로 규정하려는 해석, (ㄴ) 입법자의 규범적 권한을 정의하는 합리적 근거 유형을 규정하려는 이론, (ㄷ) 여러 사회 집단들의 이익이 규범의 형상적 근거가 아니라는 조건 아래, 그 이익과 관련되는 다양한 영향들을 수용할 수 있게 해 주는 이론, (ㄹ) 선의 초월적 개념에 구속력을 지닌 기준점을 함축하지 않으면서 정치적 자유의 행사를 보장해 주는 이론. 이 마지막 의미에서 정치적 자유주의는 말과 생각과 양심과 종교에 관련된 자유를 제한하는 것과 밀접히 연관된 것으로 나타난다. 이 경우 공공 영역에서의 중립성은 실제로 법률 앞에서 사람들의 평등을 보장하는 데에 그치지 않고, 공동선에 대한 어떤 인간학적 사회적 시각에 도덕적 책임과 윤리적 논거를 결부시키는 특정한 우선성들의 질서를 배제할 것을 강요한다. 그러할 때에 국가는 종교의

신정주의적 개념의 '세속적 모방'의 형태를 지니게 된다. 그래서 완전히 이성적이고, 완전히 시민적이고, 완전히 인간적인 이상적 사회가 어떤 것인지 그 정체성을 선형적으로 결정하고, 그 이상적 사회에 대한 정치적 구원적 목적을 위하여 어떤 자유가 정통적이고 어떤 자유가 이단적인지를 결정한다. 이러한 자유주의적 윤리성의 절대주의와 상대주의는 국가의 자유주의적 중립성을 내세우는 가운데, 공적 영역에서의 비자유주의적인 배제의 결과들과 충돌하게 된다.

윤리적으로 중립적인 국가의 모호성

64. 도덕적 양심은 진리와 도덕적 선의 초월성을 요구한다. 도덕적 양심의 자유는, 그것이 어느 누구에게도 처분 가능한 소유물이 될 수 없으면서도, 동시에 모든 이에게 그것을 정당화해 주는 바로 그 연관성으로써 정의된다. 개인적 양심의 자유에 대하여 말한다는 것은 인간의 어떤 자연 발생적인 권리에 대하여 말하는 것을 뜻하며, 그 권리는 인간들의 자의에서 벗어나 있는 인간의 보편성에 상응하는 그 연관성을 떼어 버릴 수 없다. 그렇지 않다면 우리는 이미 윤리적으로 침범할 수 없는 양심에 대하여 말하는 것이 아니라, 주어진 세상 또는 원의에 따른 자의의 단순한 반영에 대하여 말하는 것이 된다. 윤리적 요구는 양심의 자유와 공존의 선에 더하여 선택적이거나 이념적인 요소로서 추가되는 것이 아니다. 그것은 오히려 그것들이 인격의 존엄성과 내재적인 조화를 이루기 위한 조건이다. 인간의 마음 안에 자리한 윤리적 요구의 초월적 원리로서 하느님을 언급하는 것은, 궁극적으로는 인간에 대한 인간의 그 모든 횡포에 부과되는 한계이며, 자유롭고 평등한 이들의 모든 형제적 공존의 보루로서 이해되어야 한다. 한 백성의 집단적 양심 안에서 하느님의 자리를 인간이 만든 우상들이 차지하게 될 때, 그 결과는 각자에게 더 유익한 자유가 아니라, 오히려 모든 이에게 해로운 예측이 된다. 공적 영역에서 종교 공동체들의 투명한 증언의 자유를 선택적으로 배제하는 자유주의 국가의 이른바 이념적 중립성은, 권력의 이념이 숨겨져 있는 거짓된 초월성의 길을 열어 놓는다. 프란치스코 교황께서는 우리에게 이러한 종교적 무관심을 과소평가하는 것을 경계해야 한다고 말씀하신다. “이념의 이름으로 사회에서 하느님을 몰아내려고 할 때에는 결국 우상을 숭배하는 데에 이르게 되며, 곧 인간은 길을 잃고 그의 존엄성은 짓밟히며 그의 권리는 침해된다.”⁷⁰⁾

65. 그리스도교의 문제는 그리스도인들 자신이 스스로 '중립적 사회'의 구성원들이라고 생각하게 되는 순간에 발생한다. 그 사회는 원칙에서나 사실에서나 실제로 중립적이지 않다. 그러한 경우에,

다양하지만 대립되지는 않는 공동체들(가정, 국가, 교회)에 살고 있는 그들의 조건은, 사적으로(자신의 기준에 따라 생각하는 방식으로)는 가정 공동체와 교회 공동체에서 사는 것을 선택하고, 그다음에 자유주의적이고 정치적인 사회에 중립적(비종교적)으로 소속된다고 생각하는 것으로 이해된다. 다른 말로 하면, 이러한 흐름에 따라 그리스도인들은 공적 영역에서 자신을, 우연히도 역사적으로 그리스도교적인 맥락에서 형성된 '도덕적으로 중립적인' 그 국가(polis)의 구성원으로서만 보기 시작한다. 그리스도인들이 수동적으로, 그들의 존재가 외적으로는 국가의 지배를 받고 내적으로는 교회의 지배를 받는 이중적인 상태를 받아들일 때, 그들은 이미 양심의 자유와 종교적 표현의 자유를 사실상 포기한 것이다. 그리스도인들은 사회의 다원주의의 이름으로 공동선을 위하여 필수적인 윤리적 요구들에 대한 보호를 훼손하는 해결책들을 지지해서는 안 된다.⁷¹⁾ 이는 특정한 '신앙의 가치들'을 부과하고자 하는 것 그 자체에 관한 것이 아니라, '공적 영역'이 인격의 진리와 인간 공존의 존엄성에 대하여 구속력 있는 관계를 맺고 있음을 놓치지 않으면서 공동선을 보호하는 데에 관여하여 협력하는 것을 의미한다. 다음 장들에서 보게 될 것처럼, 정치 영역과 종교 영역의 관계에서 바로 그 각각의 고유한 임무들이 마땅히 구별되기 때문에, 그리스도교 신앙은 베네딕토 16 세께서 언급하신 '긍정적 세속성'(laicità positiva)을 추구하기 위하여 국가와 협력하는 태도를 지니게 된다.⁷²⁾

제 6 장

공존과 사회적 평화에 대한 종교 자유의 기여

모든 이의 선을 위한 종교 자유

66. 앞의 장들에서는 종교 자유의 개인적 주체와 공동체적 주체의 여러 측면을 고찰하면서 특히 종교 자유의 인간학적 차원에 대해서, 그리고 국가에 대한 종교 자유의 관계에 대해서 살펴보았다. 인간 인격의 존엄성이라는 단일한 전망 안에서 전개된 우리의 고찰은, 한편으로는 양심의 자유의 의미와 그 함의들을 기술하였고, 다른 한편으로는 종교 공동체들의 가치를 기술하였다. 다음으로 우리는 중립적인 국가의 이념에서 그 '중립성'이 종교가 공공 문화와 사회적 유대에 합법적으로 참여하는 것을 '배제'하는 쪽으로 기울 때에 그 중립성 안에 들어 있는 모순들에 대하여 몇 가지를 지적하였다. 이제는 종교 자유의 구체적인 행사에 관하여 살펴보아야 하는데, 이는 곧 사회생활, 그리고 사회생활의 구체적 행사를 규정해야 하는 법적 제도들 사이의 중개에 관한 몇 가지 실천적 주제들을 다루게 될 것이다.

함께 있음의 선

67. 함께 있는 것, 함께 사는 것은 그 자체로 개인들이나 공동체에 하나의 선이다. 이 선은 특정한 이론적 시각을 채택하는 데에서 나오는 것이 아니다. 그 선의 정당화는 그것이 발생한다는 증거 자체에서 나타난다.⁷³⁾ 이 사실이 인정되고 존중받고 옹호되는 그만큼, 그것은 사회의 평화와 공동선에 이바지한다. 인간의 공존을 수용하고 더 좋은 공존의 상태를 추구하는 것은 그 자체로 모든 이를 위하여 좋은 삶의 조건들을 만들어 내는 합의('계약'이라고도 말할 수 있을 것이다.)의 근본적 전제가 된다. 실제로 오늘날 큰 우려를 불러일으키는 갈등들과 관련하여 가장 두드러진 점들 가운데에는, "산발적으로"⁷⁴⁾ 발생하는 세계 대전의 진원지들에 불을 붙이는 파괴와 공포가 갑자기 맹위를 떨치면서, 오랫동안 경험되고 정착되어 온 평화적 공존을 무너뜨리고, 사람들과 민족들에게 끝없는 일련의 고통을 남겨 놓는다는 것이 있다.⁷⁵⁾ 오늘날의 고통스러운 상황 속에서 정치적 갈등이나 빈곤한 경제적 조건으로 말미암아 어쩔 수 없이 발생하는 이주 현상 가운데

이주자들이 자기 종교를 지니고서 움직이기 때문에, 세상 안에서 종교 자유의 올바른 행사 문제가 함께 발생한다는 점을 우리는 지나칠 수 없다.⁷⁶⁾

68. 함께 살고자 하는 뜻이 있는 곳에서라야 모든 이를 위하여 좋은 미래를 건설할 수 있을 것이다. 그렇지 않다면 그 누구에게도 좋은 미래가 없을 것이다. 세계화의 시대에도 안전과 공동체에 대한 인간의 근본적인 필요는 변하지 않았다. 구체적인 한 장소에 태어난다는 것은 언제나 다른 이들과의 상호 작용을 내포하는데, 이는 가장 가까운 이들에게서 시작되지만 실제로는 세상 전체와 상호 작용을 하는 것이다. 이 사실 자체가 우리 서로에게, 또 가깝거나 먼 이들에게 모두 책임을 가지게 한다. 오늘날 그러한 책임들은 사회적 차이와 경계를 넘어 점점 더 상호 의존적이 되어 간다. 인간 삶의 결정적 문제들은 그것이 지역적이든 시간적이든 간에 상호 작용의 전망 안에서만 적절하게 해결될 수 있다. 그래서 함께 사는 것의 실천적 선은 정적인 선이 아니라 끊임없이 진화하는 것이며, 그것이 적절하게 발전할 수 있으려면 정치적으로도 보장되어야만 한다.⁷⁷⁾ 공존의 초월적 근거들과 인본주의적 가치들을 촉진할 수 있는 조건에 놓인 종교 공동체들은 인간 가족 전체를 일치시키기 위한 상호적 사랑의 생명력의 원리이다. 함께 사는 선은, 모든 이가 함께 잘 사는 것에 마음을 쓸 때에 모든 이를 위한 풍요로움이 된다.

69. 공동생활의 구성적 차원들이 조화를 이루기 위하여 특히 중요한 것은, 종교적 믿음과 사람들의 가장 내밀한 윤리적 신념의 영역이다. 이들은 사람들에게 심오한 정체성을 부여하며, 다른 이들의 양심과 행동과 관련한 그들 태도의 방향성을 결정짓는다. 종교 공동체들이 상호 존중 안에서, 그들이 하느님에 대하여 지니는 개인적 공동체적인 관계를 모든 이가 누릴 수 있는 선으로 공유하는 것이 불가능한 이유가 과연 무엇인지 알 수가 없다. 어떤 경우에도 그러한 종교적 경험이 사회의 모든 구성원이 자유롭게 알고 접근할 수 없도록 비밀리에 형성되게 하는 것은 분명 선이 아니다. 종교적 정신은 하느님과 맺는 관계를 인간 존재에 관련된 선으로 육성한다. 이러한 신념의 진실함과 축복은 모든 이가 확인하고 그 가치를 인정할 수 있어야 한다. 무관심주의와 급진적 상대주의를 향하여 가는 사회적 지식의 흐름을 극복하고자 하는 공통된 관심에 따라, 종교적 경험과 사회적 삶 사이의 대화의 질을 개선해야 할 신앙인들의 임무가 바로 여기에서 나온다.

종교 자유의 올바른 식별

70. 앞에서 지적한 바와 같이, 종교적 경험의 가능한 모든 형태, 곧 개인적이거나 공동체적인, 또 역사적이거나 근래적인 형태들에 대하여 모두 동일한 가치를 부여할 수는 없다. 그러므로 종교성의 다양한 형태들을 검토하고, 보편적 감각과 함께 있음의 공동선을 수호하려는 것과 관련한 그 태도들을 살펴보아야 한다.⁷⁸⁾ 이러한 의미에서, 어떤 사회 안에서 활동하는 모든 종교는 인간에게 ‘합당한’ 이성의 정당한 요구들 앞에 ‘자신을 드러내는 것’을 받아들여야 한다. 공공질서의 수호자인 정치 권위는 일부 종교적 요구들의 분파주의적(sectarian) 흐름들, 곧 그들의 심리적 정서적 조작, 경제적 정치적 착취, 고립주의 등에 맞서 시민들 특히 가장 약한 이들을 보호해야 한다. 이성의 정당한 요구들 가운데, 특히 그 법률적 정치적 함의들 가운데에서, 근래에는 개종의 자유를 포함한 종교적 권리들의 평화로운 상호성을 제시할 수 있다.⁷⁹⁾ 권리들의 평화로운 상호성이 뜻하는 것은, 한 나라 안에서 소수의 종교적 정체성에 주어지는 표현과 실천의 자유에 상응하여, 그 종교 정체성이 다수를 차지하는 나라들 안에서도 종교적 소수를 위하여 같은 자유가 대칭적으로 인정되어야 한다는 것이다. 이러한 권리들의 평화적 상호 인정은 아우크스부르크 회의(1555년)를 통하여 성별된 “제후의 영지 안에서는 제후의 종교를 따른다.”(Cuius regio eius et religio.)라는 유명한 원리를 넘어선다. 유럽 역사의 특정 순간에 과도한 이른바 ‘종교 전쟁’을 막으려고 제시되었던 국교의 구속력은, 양심의 자유를 내포하는 시민권의 원리가 지금과 같이 발전한 상황에서는 이미 극복된 것으로 보인다.

종교 자유의 범위

71. 실제로 어떤 나라들에서는 법률적인 종교 자유가 전혀 없다. 또 어떤 나라들에서는 그 법률적 자유가 철저히 제한되어, 종교 예식의 공동체적 거행이나 매우 사적 차원의 실천을 하는 것으로만 한정된다. 그러한 나라들에서는 종교적 믿음을 공적으로 표명하는 것이 허락되지 않으며, 일반적으로 모든 형태의 종교적 통교가 금지된다. 그리고 스스로 개종하려거나 또는 다른 이들을 개종시키려고 하는 이들에게 사형을 포함한 중형이 부과된다. 무신론적 사상이 지배적인 독재 국가들에서, 그리고 마땅한 구별이 있어야 하겠지만 스스로 민주적이라고 여기는 일부 국가들에서, 종교 공동체의 구성원들은 자주 박해를 받거나 일자리에서 불리한 취급을 받고, 공직에서 배제되며 특정한 수준의 사회 복지 혜택에서 제한을 받게 된다. 마찬가지로 그리스도인들에게서 시작된 보건과 교육 등의 영역에서 이루어지는 사회사업들은 법률적, 재정적, 통교적 차원에서 제한을 받아 그 활동이 어렵거나 불가능하게 된다. 이 모든 상황 안에 참된 종교 자유는 없다. 참된 종교

자유는 종교가 실천적 활동을 통하여 드러날 수 있을 때에만 가능한 것이다.⁸⁰⁾

72. 자유롭고 의식적인 양심은 우리에게 모든 개인을 존중하고 인간의 완성을 격려하며 개인이나 공동선을 해치는 행동을 거부할 수 있게 해 준다. 교회는 그 구성원들이 자유롭게 자신들의 신앙대로 살아가기를, 그리고 다른 사람의 권리를 존중하는 곳에서 그 양심의 자유가 보호받기를 기대한다. 신앙대로 사는 것은 때로 양심에 따른 거부를 요구한다. 실제로 사회법들이 자연 윤리에 모순될 때에는, 그 법들이 양심에 의무를 부과할 수 없으며, 따라서 국가는 개인들에게 양심적 거부의 권리를 인정해야 한다.⁸¹⁾ 양심은 최종적으로는 모든 이의 아버지이신 한 분이신 하느님께 연결된다. “오직 한 분이신 주인으로부터 도망치는 사람에게 얼마나 많은 주인이 있게 되는가!”⁸²⁾라는 암브로시오 성인의 예리한 격언처럼, 이러한 초월적 연결을 거부한다면 치명적으로 더욱 많은 다른 것들에 종속되게 된다.

제 7 장

교회의 사명 안에서 종교 자유

하느님 사랑에 대한 자유로운 증언

73. 복음화는 하느님의 구원적 사랑을 신뢰를 가지고 선포하는 것에만 그치지 않고, 그분께서 예수 그리스도 사건을 통하여 보여 주신 자비에 충실한 삶을 실현하는 것을 포함한다. 그 사건을 통하여 역사 전체가 하느님 나라의 실현을 향하여 나아가게 된다. 교회의 사명은 애덕의 인본주의를 발전시키기 위한 노력과 여러 세대를 교육하는 책임에 대한 투신 안에서 전개되는 이중의 행위를 포함한다.

74. 이로써 교회는 삶의 온갖 조건 안에 있는 남녀 인간들과 깊은 일치를 표현하며, 가난한 이들과 박해받는 이들에 대한 특별한 관심을 표명한다. 이러한 특별한 애정 안에서 인류 전체의 희망과 고뇌를 함께 나누고자 하는 교회의 전적인 개방성의 의미가 분명하게 드러난다.⁸³⁾ 이러한 역동성은 육화 때에 ‘완전한 인간’ (에페 4,13 참조) 이신 그리스도의 인성이 온전히 취해진 것이 제거된 것이 아니라 신앙의 ⁸³진리에 상응한다.⁸⁴⁾ 다른 한편으로, 예수 그리스도 안의 구원의 신비는 인간이 하느님의 ‘모상이며 유사성’이라는 그 본성으로 온전하게, 곧 “새로운 피조물” (2 코린 5,17)로서 회복됨을 함축한다.⁸⁵⁾ 그러한 의미에서 교회는, 사람들의 인간성이 그 안에서 근본적으로 구원되고 충만하게 실현되는 하느님의 구원의 신비에 봉사하는 것을 본질적으로 지향한다. 이 봉사는 고유한 의미에서, 하느님께서 인간 피조물과 맺으신 계약에 대하여 그분께 영광을 드리는, 하느님을 흠송하는 행위이다.

교회는 모든 이를 위하여 종교 자유를 선포한다

75. 종교 자유는 인격의 존엄성과 양심의 자유에 대한 존중에 깊이 뿌리를 두면서 협력과 공존에 개방된 인본주의적 시각의 지평 안에서만 참으로 보장될 수 있다. 나아가 시민 문화의 누룩처럼 작용하는 이러한 인본주의적 개방성이 훼손될 때에는, 종교적 경험 자체가 하느님의 진리 안에

있어야 하는 그 진정한 기초를 잃어버리고 인간적 부패에 취약하게 된다.⁸⁶⁾ 도전은 크다. 종교가 세상 권력의 형태들에 적응하는 것은, 신앙을 위하여 더 나은 이로운 것들을 얻을 수 있다는 명목으로 정당화된다 하더라도, 끊임없는 유혹이며 영구적인 위험이 된다. 교회는 이러한 타협적 위협을 식별하는 데에 특별히 민감해야 하며, ‘영적 세속성’⁸⁷⁾의 유혹에 굴복하려는 것으로부터 자신을 정화하도록 꾸준히 노력해야 한다. 교회는 “영과 진리 안에서”(요한 4,23) 하느님을 진정 흠송하는 길과 “처음에 지녔던 사랑”(묵시 2,4)의 길을 되찾고자 언제나 새로워진 열정으로 자신을 살펴야 한다. 교회는 바로 이러한 지속적 회심을 통해서 인간 마음의 내밀한 곳, 곧 인간 마음이 참된 하느님과 참된 종교를 은밀하고 또한 무의식적으로라도 찾고자 노력하는 바로 그 지점으로 복음이 들어가는 길을 열어야 한다. 복음은 실제로 사람들 사이에서 배척과 비하와 버림과 분리의 결과를 가져오는 종교적 조작의 민낯을 드러낼 힘을 지니고 있다.

76. 결정적으로 종교 자유에 대한 고유한 그리스도교적 시각은, 그 가장 깊은 영감을 우리를 위하여 그리고 우리 구원을 위하여 사람이 되신 성자의 진리에 대한 신앙 안에서 찾는다. 그분을 통하여 성부께서는 흠어진 모든 자녀와 목자 없는 모든 양을 당신께 이끄신다(요한 10,11-16; 12,32; 마태 9,36; 마르 6,34 참조). 그리고 성령께서는 죄의 권세에 사로잡혀 있는 피조물의 가장 혼란스럽고 알아들을 수 없는 탄식까지도 받아들이시어(로마 8,22 참조), 그것을 기도로 변화시키신다. 하느님의 영은 언제나 자유롭게 힘 있게 활동하신다. 인간이 자유롭게 자신의 탄식과 간청을 표현할 수 있는 상태가 되는 곳에서 그 성령의 작용을 삶의 정의를 찾는 모든 이가 알아볼 수 있게 된다. 그리고 그분의 위로는 화해된 인간성에 대한 증언이 된다. 종교 자유는, 우리가 알아볼 수 있지만 우리의 힘만으로는 영예롭게 실현할 수 없는 삶의 정의에 대한 기다림을 포기하지 않고 생생하게 유지하려는, 기원이며 목적인 공동체에 대한 보편적 소속감의 자리를 마련해 준다. 그리스도 안에 모든 것이 수렴되는 신비는 우리와 모든 이를 위하여, 각자를 위한 성령의 열매들을 사랑으로 기다리게 해 주며, 또한 모든 이를 위하여 성자의 오심을 열정적으로 선포할 수 있게 해 준다(에페 1,3-14 참조).

평화의 길인 종교 간 대화

77. 종교 간 대화는 종교 자유에 의하여 촉진되어, 다른 종교의 대표자들과 함께 공동선을 추구하게 된다. 이것은 교회 사명의 본질적인 한 차원이며,⁸⁸⁾ 그 자체로서 복음화의 목적은

아니지만 복음화에 크게 이바지한다. 그러므로 그것을 만민(ad gentes) 선교에 대하여 양자택일이나 모순 관계에 있는 것으로 이해하거나 실행해서는 안 된다.⁸⁹⁾ 대화는 기꺼이 존중하고 협력하고자 한다는 점에서 이미 복음적 사랑의 관계적 형태를 비추어 주며, 그러한 관계적 형태의 형언할 수 없는 원리는 하느님 생명의 삼위일체적 신비 안에 있다.⁹⁰⁾ 동시에 교회는, 대화의 정신이 오늘날 민주주의 문명의 영역 안에서 특히 부각되는 요구를 받아들이고 길러 주는 특별한 능력을 지니고 있음을 인정한다.⁹¹⁾ 대화하고자 하는 자세와 평화 촉진은 긴밀하게 연결되어 있다. 대화는 우리가 의견들, 지식들, 문화들의 새로운 복잡성 안에서 방향을 찾을 수 있도록 도와주는데, 종교의 문제에서 특히 그러하다.

78. 인간 삶의 근본 주제들에 대한 대화에서 다양한 종교의 신앙인들은 그들의 영적 전통의 중요한 가치들을 드러낸다. 또한 인간 삶의 궁극적 의미를 위하여, 그리고 더 정의롭고 더 형제적인 사회에 대한 희망을 설명하기 위하여, 그들이 필수적이라고 판단하는 것들을 통해서 그들의 참된 참여를 더욱 분명하게 드러낸다.⁹²⁾ 교회는 분명 그 정의와 그 형제애를 위하여 일하는 모든 이와 함께 구체적이고 건설적으로 대화하고자 한다.⁹³⁾ 대화를 통하여 복음적인 사명을 수행하는 데에서, 복음은 민족들과 종교들 사이에서 더욱 찬란하게 빛날 것이다.

하느님 이름으로 이루어지는 폭력을 식별하고 거부하는 용기

79. 다른 한편으로, 그리스도교 자체는 불가피한 차이점들, 또 불일치의 요소들과 더불어, 대신적인 신앙의 보편성을 더 인정할 수 있게 해 주는 근접성과 유사점들도 파악할 수 있다.⁹⁴⁾ 자신의 종교 자유에 대한 각자의 권리는 필연적으로, 공공질서를 일반적으로 보호하는 조건 아래에서 다른 모든 이의 동일한 권리를 인정하는 것과 결부되어 있다.⁹⁵⁾ 이러한 전망 안에서, 종교 자유의 문제는 시민적 관용의 전통적 주제와 연결된다. 진정한 종교 자유는 종교를 가진 주민들에 대한 존중과 조화되어야 하며, 또한 이와 대칭적으로, 특정한 종교적 정체성을 가지고 있지 않은 주민들에 대한 존중과도 조화를 이루어야 한다. 그러나 이 영역에서 단순한 상대주의적 관용은 종교를 존중하려는 그 의도와 모순되게도 자신의 종교 진리에 대하여 무관심한 태도를 가지게 할 수 있음을 간과하지 말아야 한다.⁹⁶⁾ 다른 한편으로, 종교가 말이나 행동으로 다른 이들의 종교 자유에 위협이 되고 심지어 하느님의 이름으로 폭력을 저지르는 데까지 이르게 된다면, 종교를 가진 이들 스스로 가장 먼저 힘껏 고발해야 할 그 한계선을 넘어서게 되는

것이다.⁹⁷⁾ 그리스도교와 관련하여 이루어진, 종교적 폭력의 불명료함에 대한 그 '철회할 수 없는 결별'은, 모든 종교 안에서 이 주제에 대하여 다시 생각하게 하는 좋은 기회(kairòs)가 될 수 있을 것이다.⁹⁸⁾

80. 자신의 종교의 진리에 대한 온전한 추종과 다른 종교들에 대한 확고한 존중의 태도를 추구하는 것은, 개인의 양심 안에서 그리고 종교 공동체 내부에서도 긴장을 불러일으킬 수 있다. 자신의 종교 안에 머무르면서도 비판적으로 그 종교를 실천하는 역동성이 이루어질 수 있다는 전혀 추상적이지 않은 가능성은, 시민 사회 자체 안에서 종교 자유와 관련된 근래의 특정한 문제를 제기한다. 이는 다른 이들의 종교를 존중하는 데뿐만이 아니라 자신의 종교를 비판하는 데에도 종교의 자유를 적용하는 것이다. 이러한 상황은 종교 자유를 적용하는 데에서 민감한 균형의 문제들을 제기한다. 이러한 경우들에서 종교 자유를 보호해야 한다는 도전은 시민 공동체를 위해서도 또 종교 공동체를 위해서도 한계점에 이르게 된다. 공통된 신앙의 온전함을 돌보는 것, 양심의 갈등을 존중하는 것, 사회 평화를 지키기 위한 임무 등을 함께할 수 있는 능력은, 인격적 성숙과 공유된 지혜의 증개를 요구하는데, 이것들은 지극히 높으신 분에게서 오는 은총이며 선물로서 진지하게 청해야 하는 것들이다.

81. 특별한 증오와 헐박과 박해의 대상이 된 신앙에 대한 자신의 충실성을 드러내는 최고의 비폭력적 증언인 '순교'는, 예수 그리스도의 이름으로 세상과 종교의 역사 안에 들어온 하느님의 진리와 사랑에 대한 복음적 고백을 겨냥한 폭력에 대한 그리스도교적 응답의 극단적 사례이다. 그럼으로써 순교는 폭력에 사랑을, 갈등에 평화를 맞세우는 자유의 지극한 상징이 된다. 많은 경우들에서 신앙의 순교자가 죽음을 받아들이는 인격적 결정은 수많은 남녀 인간들에게 폭력에서 해방되고 증오를 극복하는 데에까지 이르는 종교적이고 인간적인 해방의 씨앗이 되었다. 그리스도교 복음화의 역사는 보편적인 의미를 가지는 과정들과 사회적 변화들을 시작함으로써도 이를 확인한다. 이 신앙의 증인들은 믿는 이들에게 경탄과 추종의 마땅한 동기가 되지만, 또한 자유, 존엄성, 민족들 사이의 평화를 중시하여 마음에 담고 있는 모든 남녀 인간 편에서도 존경의 이유가 된다. 순교자들은 용서와 사랑과 형제애의 힘으로써 복수와 폭력의 정신을 무너뜨리며, 보복적인 압력에 저항하였다.⁹⁹⁾ 이로써 자유와 정의의 문화의 씨앗으로서 종교 자유가 지니는 위대함이 모든 이에게 명백히 드러났다.

82. 때로는, 사람들이 그들의 종교적 실천 때문에 죽임을 당하지는 않지만, 그들을 사회생활의 주변부에 머물도록 하는 매우 공격적인 태도들을 겪어 내야만 할 때가 있다. 공직에서 배제되고, 그들의 종교적 상징에 대한 무분별한 금지를 당하게 되며, 어떤 경제적 또는 사회적 혜택을 받지 못하는 등 신앙 고백의 본보기로서 이른바 ‘백색 순교’(무혈의 순교)를 겪게 되는 것이다.¹⁰⁰⁾ 이러한 증언이 오늘날에도 세상 여러 곳에서 일어나고 있음을 볼 수 있다. 그것이 그저 민족적 우월성을 내세우기 위한 갈등이나 권력 정복을 위한 충돌의 부수적 결과인 듯이 그 의미를 약화시켜서는 안 된다. 이러한 증언의 찬란함은 잘 이해되고 잘 해석되어야 한다. 그것은 우리에게 종교 자유의 진정한 선에 관하여 가장 맑고 효과적인 방식으로 가르침을 준다. 그리스도교의 순교는, 무죄한 사람의 종교 자유가 미움의 공격을 받고 죽임을 당할 때에 어떤 일이 일어나는지를 모든 이에게 보여 준다. 순교는 복수하기를, 그리고 죽이기를 마지막까지 거부하면서 자기 자신에게 충실히 남아 있는 신앙의 증언이다. 그러한 의미에서 그리스도교 신앙의 순교자는 하느님의 이름으로 자살을 하거나 살인을 하는 것과는 아무 상관이 없다. 그러한 혼동을 하는 것은, 이미 그 자체로 정신이 손상되고 영혼에 상처를 입은 것이라 할 수 있다.

결론

83. 그리스도교는 구원의 역사를 교회 역사의 경계 안에 가두어 두지 않는다. 오히려 제 2 차 바티칸 공의회와 바오로 6 세 성인의 회칙 「주님의 교회」(*Ecclesiam Suam*)의 가르침을 따라, 교회는 인간 역사 전체를 “모든 사람이 구원을 받고 진리를 깨닫게 되기를 원하시는”(1 티모 2,4) 하느님 사랑의 작용에 열어 놓는다. 신앙의 태도 자체 안에 새겨져 있는 교회의 선교적 형태는 협약과 강요가 아니라 선물의 논리, 곧 은총과 자유의 논리를 따른다. 아무리 좋은 지향을 가지고 있다 하더라도 협약과 강요의 논리는 전수받은 신앙을 왜곡시키며 그 신앙에 부합하지 않는 행동들로 말미암아 반대를 받아 왔다는 것을, 그리고 언제나 그러한 위협에 놓여 있다는 것을 교회는 잘 알고 있다. 우리 그리스도인들은, 교회가 모든 개인과 모든 민족들의 삶 안에서 하느님의 구원 행위를 증언하는 여정에서, 언제나 주님의 인도 안에 성령의 도우심을 받고 있음을 겸손한 확신으로 고백한다. 그리고 교회는 영과 진리 안에서 참되게 하느님을 흠송하는 복음을 선포하며 그 역사적 소명을 영예롭게 수행하고자 언제나 새롭게 노력한다. 자유와 은총이 신앙 안에서 함께 만나는 이 여정에서, 교회는 자신을 동반하시는 주님으로 말미암아 확고해지고 자신을 앞서 가시는 성령의 재촉을 받음을 기뻐한다. 그러므로 교회는 언제나 새롭게, 자기 신앙의 순수함을 회복시켜 주는 마음과 생각과 행동들의 충실함으로 회심하고자 하는 굳은 의도를 널리 천명한다.

84. 그리스도교 신앙의 증언은 인간 조건의 고유한 특징들인 개인과 공동체적 삶의 시간과 공간 안에 자리한다. 그리스도인들은 이 시간과 이 공간이 텅 빈 공간이 아님을 잘 알고 있다. 그것은 무차별적인, 곧 삶의 고유한 인간적 문화에 형태를 부여하는 의미와 가치와 신념과 갈망들에 대해서 중립적이며 무관심한 공간도 아니다. 공동체와 전통, 집단과 소속, 제도와 법의 역동성이 그 시간과 공간 안에 살고 있는 것이다. 윤리적 합의의 형성과 종교적 동의를 발현에 함께 작용하는 개인 또는 집단적 삶의 의미를 인식하고 찾아내는 다양한 방식의 다원성에 대한 가장 강한 의식은, 교회가 개인의 자유와 공동선을 절대적으로 존중하는 신앙의 증언 방식을 만들어 낼 임무를 가지도록 한다. 이러한 방식은 신앙의 선포 내용인 구원 사건에 대한 충실성을 약화시키는 것과는 거리가 멀며, 오히려 권력 그 자체를 위하여 정복하고자 하는 지배의 정신에 거리를 둔다는 것을 더욱 투명하게 보여 주어야 한다. 교도권이 오늘날 이러한 오해에서 신학적 출구를 규정하는 확고함은, 교회가 정치적 가르침을 더욱 일관되게 표현하여 제시할 수 있게 해 준다.

85. 우리는 하느님 백성의 구성원들로서, 모든 이의 아버지이신 하느님의 자비의 복음을 선포하여 우리 구원을 위하여 사람이 되신 성자에 대한 신앙에 자유로이 마음을 열게 하도록 지상의 모든 민족들에게 제자들을 파견하시는 주님의 명령에 충실히 머물 것을 겸손하게 다짐한다(마태 28,19-20; 마르 16,15 참조). 교회는 자신의 사명을 세상의 민족들을 지배하는 것이나 지상의 도시를 통치하는 것과 혼동하지 않는다. 오히려 정치적 권력과 복음적 사명이 서로 도구화하려는 것을 악한 유혹으로 본다. 예수님께서서는 그러한 계획이 가져다줄 수 있는 이익을 악마의 유혹으로 보아 거부하셨다(마태 4,8-10 참조). 그분 스스로, 종교적 정치적 법률의 수호자들과 겪는 갈등을 제도나 사회의 통치 권력을 대체하기 위한 갈등으로 변모시키려는 시도를 분명히 거부하셨다. 예수님께서서는 그리스도교 공동체의 사목적 돌봄에서도, 세상 지배자들의 기준과 방식을 따라가려는 유혹에 대하여 당신 제자들에게 분명히 경고하셨다(마태 20,25; 마르 10,42; 루카 22,25 참조). 그리스도교는 세상의 복음화가 어떤 의미와 어떤 표상을 지녀야 하는지 잘 알고 있다. 그러므로 종교 자유에 대한 그리스도교의 개방성은, 특정한 종파적 정치의 부당한 특권을 인정하지 않고 양심의 자유의 정당한 권리를 옹호하는 것을 전제하는 복음 선포와 신앙의 호소 방식에 부합하는 일관된 분명함이다. 동시에 이러한 분명함은, 공적 영역에서 신앙 고백과 예배 실천의 존엄성을 온전히 인정해 줄 것을 요청한다. 신앙과 선교의 논리 안에서, 사회적 유대를 평화롭게 건설하는 데에 적극적이고 성찰적으로 참여하는 것, 그리고 공동선을 위하여 관대하게 동참하는 것은 모두 그리스도교적 증언에 내포된 것들이다.

86. 중간 단체들의 구성과 공적인 발의의 촉진으로도 표현되는, 신앙에 따른 행위의 문화적 사회적 임무는, 그리스도인들이 문화와 종교의 차이와 무관하게 그들 시대의 모든 남녀와 공유하도록 부름받은 그 임무의 한 측면이다. ‘무관하게’라고 말할 때, 이는 물론 그러한 차이점들을 무시하거나 무의미한 것으로 여긴다는 뜻이 결코 아니다. 오히려 그것은 이 차이점들이 존중되고 인격의 필수 구성 요소들로 여겨지며, 그것이 공적 영역의 구체적인 삶을 풍요롭게 하는 것으로서 합당하게 평가되어야 함을 뜻한다. 교회는 다른 어떤 증언의 길을 택할 이유를 가지고 있지 않다. 베드로 사도는 이 모든 것에 대하여 “바른 양심을 가지고 온유하고 공손하게 대답하십시오. 그러면 그리스도 안에서 이루어지는 여러분의 선한 처신을 비방하는 자들이, 여러분을 증상하는 바로 그 일로 부끄러운 일을 당할 것입니다.”(1 베드 3,16)라고 권고한다. 그리고 국가는, 공적 영역에서 공동선의 근거들을 성찰하고 촉진하고자 참여하는 데에서 종교 자유를 배제하도록 강요할 어떤 합당한 근거도 찾을 수 없다. 국가는 신정주의적일 수도 없고, 무신론적일 수도 없으며, 또 ‘중립적’일 수도 없다. 여기에서 ‘중립’이란 의미는, 실제적인 민주적 주체의 구성에서 종교적

문화와 종교적 소속을 무의미한 것으로 가장하는 무관심을 가리킨다. 오히려 국가는, 법치 국가가 권리를 지닌 이들의 실제 공동체와 필요하고 구체적인 관계를 가지도록 보장해 주는 사회적 문화적 형태들에 대하여 '긍정적 세속성'을 행사하도록 요청받는다.

87. 이렇게 함으로써 그리스도교는 하느님의 약속에 따라(묵시 21,1-8 참조) 변모된 세상이라는 종말론적 목적지를 향한 공통된 운명의 희망을 떠받치게 된다. 이러한 변모가 인간 피조물에 대한 하느님 사랑의 선물이며, 개인이나 사회적 삶의 질을 개선하기 위한 노력의 결과가 아님을 그리스도교 신앙은 잘 알고 있다. 종교는 삶의 정의의 구원과 그 역사의 완성이 지닌 바로 이 초월성을 일깨우기 위하여 존재한다. 특히 그리스도교는 그것이 세속적이든 종교적이든 간에 현세적 메시아주의의 전능함이라는 헛된 꿈을 배제하는 것을 기초로 한다. 그러한 메시아주의는 언제나 민족들을 예속시키고 공동의 집을 허물어뜨린다. 처음부터 남녀의 계약에 맡겨진 일인 창조물을 돌보는 일(창세 1,27-28 참조), 그리고 하느님 사랑의 복음적 진리를 봉인하는 이웃에 대한 사랑(마태 22,39 참조), 이것들은 하느님 사랑을 향하여 회심하도록 하느님께서 우리에게 허락하신 시간의 종말에 우리 모두가, 특히 그리스도인들이 첫째로, 그에 대하여 책임을 지고 심판을 받게 될 주제이다. 하느님 나라는 주님의 오심을 기다리는 가운데 이미 역사 안에 작용하고 있으며, 우리가 기다리는 주님의 오심은 우리를 하느님 나라의 완성으로 이끌 것이다. “오십시오!”(묵시 22,17)라고 말씀하시며, 피조물의 탄식을 받아들이시고(로마 8,22 참조) “모든 것을 새롭게”(묵시 21,5)하시는 성령께서, 세상 안에서 모든 이를 위하여 우리 안에 있는 ‘희망의 근거 [logos]’(1 베드 3,15 참조)의 아름다움을 지지할 신앙의 용기를 선사하신다(로마 8,1-27 참조). 그리고 모든 이에게, 그분께 귀를 기울이고 그분을 따를 자유를 주신다.

-
1. 공의회는 종교 자유에 대한 교회 공동체들의 이해만이 아니라, 당시의 정부, 기관, 언론, 법률가들의 이해도 고려하여 종교 자유의 의미를 식별하려 하였다. 공의회 의도에 관한 설명은, A. J. De Smedt, *Relatio*, 1964.9.23., *Acta Synodalia*, III /2, 349 참조. 이와 관련된 중요한 기준은 「세계 인권 선언」(1948 년)이였겠지만, 철학과 법학의 다른 사상들도 고려되었다. 교황청 국제신학위원회는 인권들이 표현되는 여러 국제 문헌들을 언급하면서 다양한 인간 권리의 가치 질서를 제시하였다.: 「인간 존엄성과 인권」(*Dignità e Diritti della Persona Umana*), 1983, 서론, 2(우리말 번역은 I, 1.2.), 『사목』 100 호(1985.7.), 한국천주교중앙협의회, 123 면 참조.
 2. 여러 연구 가운데 특히 다음의 연구들 참조: J. Hamer-Y. Congar(dir.), *La Liberté Religieuse. Déclaration "Dignitatis Humanae Personae"*, Paris: Cerf, 1967; R. Minnerath, *Le Droit de l'Église à la Liberté. Du Syllabus à Vatican II*, Paris: Beauchesne, 1982, 123-159; D. Gonnet, *La Liberté Religieuse à Vatican II. La Contribution de John Courtney Murray*, Paris: Cerf, 1994; S. Scatena, *La Fatica della Libertà. L'Elaborazione della Dichiarazione "Dignitatis Humanae" sulla Libertà Religiosa del Vaticano II*, Bologna: Il Mulino, 2003; R. A. Siebenrock, "Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Religiöse Freiheit *Dignitatis Humanae*" in P. Hünermann-B. J. Hilberath(Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. IV, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2005, 125-218; G. del Pozo, *La Iglesia y la Libertad Religiosa*, Madrid: BAC, 2007, 179-244; R. Latala-J. Rime(éd.), *Liberté Religieuse et Église Catholique. Héritage et Développements Récents*, Fribourg: Academic Press Fribourg, 2009, 9-30; J. L. Martínez, *Libertad Religiosa y Dignidad Humana. Claves Católicas de una Gran Conexión*, Madrid: San Pablo-UPC, 2009, 65-130; D. L. Schindler-N. J. Healey Jr., *Freedom, Truth, and Human Dignity. The Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom. A New Translation, Redaction History, and Interpretation of Dignitatis Humanae*, Grand Rapids(Michigan)-Cambridge(U.K.): Eerdmans, 2015; P. Coda-P. Gamberini, *Dignitatis Humanae. Introduzione e Commento*, in S. Noceti-R. Repole(ed.), *Ad Gentes. Nostra Aetate. Dignitatis Humanae*(Commentario ai Documenti del Vaticano II, 6), Bologna: Dehoniane, 2018, 611-695.
 3. 그레고리오 16 세, 회칙 *Mirari Vos Arbitramur*, 1832.8.15.; 비오 9 세, 회칙 *Quanta Cura*, 1864.12.8. 참조.
 4. 비오 12 세, 전 세계 민족들을 향한 라디오 성탄 메시지 'Benignitas et Humanitas', 1944.12.24., 『사도좌 관보』(*Acta Apostolicae Sedis: AAS*) 37(1945), 10-23 면 참조.
 5. 성 요한 23 세, 회칙 「지상의 평화」(*Pacem in Terris*), 1963.4.11., 한국천주교중앙협의회, 1995(제 1 판), 18 항(우리말 번역은 35 항 수정 번역), AAS 55(1963), 261 면.
 6. 「지상의 평화」, 9.14.45-46.64.75 항(우리말 번역은 15-17.28-29.75-79. 120.142-145 항) 참조. 이러한 전망들은 제 2 차 바티칸 공의회와 그 이후에도 지속적으로 나타난다.: 제 2 차 바티칸 공의회, 현대 세계의 교회에 관한 사목 현장 「기쁨과 희망」(*Gaudium et Spes*), 1965.12.7., 7 항, 『제 2 차 바티칸 공의회 문헌』, 한글판, 한국천주교중앙협의회, 2007(제 3 판); 성 요한 바오로 2 세, 회칙 「진리의 광채」(*Veritatis Splendor*), 1993.8.6., 한국천주교중앙협의회, 2009(제 2 판), 35-41 항, AAS 85(1993), 1161-1166 면; 『가톨릭 교회 교리서』(*Catechismus Catholice Ecclesiae*), 1997, 한국천주교중앙협의회, 2008(제 2 판), 1731-1738 항; 베네딕토 16 세, 회칙 「진리 안의 사랑」(*Caritas in Veritate*), 2009.6.29., 한국천주교중앙협의회, 2009(제 1 판), 9.17 항, AAS 101(2009), 646-647.652-653 면 참조.
 7. 이에 관하여, 이 책 41.42.76 항 참조.
 8. 또한, 제 2 차 바티칸 공의회, 비그리스도교와 교회의 관계에 대한 선언 「우리 시대」(*Nostra Aetate*), 1965.10.28., 1.5 항, 『제 2 차 바티칸 공의회 문헌』 참조.
 9. 공의회는 무신론에 대하여 언급하면서, 종교적 조건을 인간의 공통된 체험에 속하는 실존적인 것으로 기술한다(사목 현장 19-21 항 참조). 이는 공의회 이후 교회 문헌들에서 지속적으로 나타나는 고찰이다. 이에 대한 요약은, 『가톨릭 교회 교리서』, 27-30 항 또는 교황청 정의평화평의회, 『간추린 사회 교리』(*Compendium of The Social Doctrine of The Church*), 2004, 한국천주교중앙협의회, 2006(제 2 판), 14-15 항 참조. 또한 교황청

- 국제신학위원회 문헌 가운데, *Il Cristianesimo e le Religioni*, 1997, nn. 107-108; *Dio Trinità, Unità degli Uomini. Il Monoteismo Cristiano contro la Violenza*, 2014, nn. 1-2 참조.
10. 아래 44 항; 교회의 가르침에 관한 요약은, 『간추린 사회 교리』, 421-423 항 참조.
11. 성 바오로 6 세, 회칙 「주님의 교회」(*Ecclesiam Suam*), 1964.8.6., 30.72. 81.90 항(우리말 번역은 28.70.79.87 항) 등, 『가톨릭 교회의 가르침』 40 호(2009), 한국천주교중앙협의회, 101.131.135.139 면, AAS 56(1964), 618-619.641-642.644.646-647 면; 성좌 주재 외교 사절단에 한 연설, 1978. 1.14., AAS 70(1978), 168-174 면 참조.
12. 성 요한 바오로 2 세, 회칙 「교회의 선교 사명」(*Redemptoris Missio*), 1990. 12.7., 한국천주교중앙협의회, 전자책, 2007(제 2 판), 39 항, AAS 83(1991), 286-287 면.
13. 성 요한 바오로 2 세, 제 21 차 세계 평화의 날 담화 ‘종교의 자유는 평화의 조건’, 1988.1.1., 『회보』 44 호(1988.1.), 한국천주교중앙협의회, AAS 80(1988), 278-286 면.
14. 성 요한 바오로 2 세, 회칙 「인간의 구원자」(*Redemptor Hominis*), 1979.3.4., 한국천주교중앙협의회, 전자책, 2001(제 2 판), 12.17 항, AAS 71(1979), 279-281.297-300 면; 비그리스도교 종교 대표자들과의 만남에서 한 연설, 마드라스, 1986.2.5., 5 항, AAS 78(1986), 766-771 면; 교황 권고 「평신도 그리스도인」(*Christifideles Laici*), 1988.12.30., 한국천주교중앙협의회, 전자책, 2006(제 4 판), 39 항, AAS 81(1989), 466-468 면; 제 21 차 세계 평화의 날 담화; 제 22 차 세계 평화의 날 담화 ‘평화를 이루기 위하여, 소수 집단을 존중하라’, 1989.1.1., 『회보』 49 호(1989.1.), 한국천주교중앙협의회, AAS 81(1989), 95-103 면; 제 24 차 세계 평화의 날 담화 ‘평화를 원하면 모든 사람의 양심을 존중하라’, 1991.1.1., 『회보』 64 호(1991.1.), 한국천주교중앙협의회, AAS 83(1991), 410-421 면 참조.
15. 베네딕토 16 세, 제 44 차 세계 평화의 날 담화 ‘종교 자유, 평화의 길’, 2011. 1.1., 『가톨릭 교회의 가르침』 43 호(2011), 한국천주교중앙협의회, 29 면, AAS 103(2011), 46-58 면 참조. 또한, 「진리 안의 사랑」, 29 항; 성좌 주재 외교 사절단에 한 연설, 2005.5.12., AAS 97(2005), 789-791 면; 주님 성탄 대축일을 맞아 교황청에 한 연설, 2006.12.22., AAS 99(2007), 26-36 면; 학계 대표들과의 만남에서 한 특별 강연 ‘신앙과 이성, 그리고 대학 기억과 반성’, 레겐스브루크, 2006.9.12., 『가톨릭 교회의 가르침』 35 호(2006), 한국천주교중앙협의회, 81 면, AAS 98(2006), 728-739 면; 성좌 주재 외교 사절단에 한 연설, 2011.1.10., AAS 103(2011), 100-107 면; 행정 당국에 한 연설, 웨스트민스터, 2010.9.17., AAS 102 (2010), 633-635 면; 타 종교 기관 대표들과 신자들에게 한 연설, 런던 리치먼드 자치구, 2010.9.17., AAS 102(2010), 635-639 면; 강론, 아바나, 2012.3.28., AAS 104(2012), 322-326 면 참조.
16. 제 44 차 세계 평화의 날 담화, 4 항. ‘긍정적 세속성’이라는 표현의 의미에 대해서는 아래 72 번 각주 참조. 베네딕토 16 세는 다른 자리에서, 윤리-종교적 차원과 정치적 차원 사이의 합당한 관계 양상을 의미하기 위하여 ‘건전한 세속성’이라는 표현을 사용하였다: “여기에서 종교적 차원은 그 다양한 표현들 안에서 용인될 뿐만 아니라, 국가의 ‘영혼’으로서 그리고 인간의 권리와 의무의 근본적 보증으로서 존중된다”(일반 알현, 2008.4.30.). 이보다 앞서, 비오 12 세는 ‘국가의 합법적인 건전한 세속성’에 관하여 말한 바 있다(로마에 거주하는 마르케 지방 사람들에게 한 연설, 1958.3.23., AAS 50[1958], 220 면 참조).
17. 프란치스코, 교황 권고 「복음의 기쁨」(*Evangelii Gaudium*), 2013.11.24., 한국천주교중앙협의회, 2014(제 2 판), 257 항, AAS 105(2013), 1123 면; 공적 권위자들과의 만남에서 한 연설, 앙카라, 2014.11.28., AAS 106(2014), 1017-1019 면; 타 종교와 다른 그리스도교 교파 지도자들과의 만남에서 한 연설, 티라나, 2014.9.21., 『바티칸 연감』(*Enchiridion Vaticanum: EV*), *Documenti Ufficiali della Santa Sede*, vol. 30(2014), Bologna: Dehoniane, 2016, 1023-1027; 히스패닉과 기타 이주민 공동체와의 만남에서 종교 자유에 대하여 한 연설, 필라델피아, 2015.9.26., AAS 107(2015), 1047-1052 면 참조.
18. 베네딕토 16 세, 주님 성탄 대축일을 맞아 교황청에 한 연설, 2005.12.22., AAS 98(2006), 46 면; 참조: 「복음의 기쁨」, 26-30 항.
19. 사목 현장 53 항 ㄷ; 성 바오로 6 세, 교황 권고 「현대의 복음 선교」(*Evangelii Nuntiandi*), 1975.12.8., 한국천주교중앙협의회, 전자책, 2006(제 3 판), 18-20 항, AAS 68(1976), 17-19 면; 성 요한 바오로 2 세, 회칙 「슬라브인의 사도들」(*Slavorum Apostoli*), 1985.1.2., 21 항, 『회보』 33 호(1985.9.),

한국천주교중앙협의회, AAS 77(1985), 802-803 면; 「복음의 기쁨」, 116-118 항; 교황청 국제신학위원회, 「신앙과 토착화」(*Fede e Inculturazione*), 1988, 1, 11 항, 『회보』 58 호(1990.4.), 한국천주교중앙협의회 참조. ‘토착화’와 ‘상호문화성’의 구별에 관하여, 요제프 라칭거, “그리스도, 신앙, 그리고 문화들의 도전”, 아시아 교리 위원회들과의 만남, 홍콩, 1993.3.2-5.

(http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/index_it.htm [검색일 2019. 1.9.] 참조.

20. 교황청 국제신학위원회, 「친교와 봉사: 하느님의 모습으로 창조된 인간」(*Communione e Servizio: La Persona Umana Creata a Immagine di Dio*), 2004, 41 항(우리말 번역은 39 항), 『가톨릭 교회의 가르침』 50 호(2014), 한국천주교중앙협의회, 229 면. 이 문헌은 사회성의 근원이 삼위일체의 신비에 있다고 본다: “그리스도교의 관점에서 이러한 개인의 정체성은 타인에 대한 지향이기도 한 것으로, 본질적으로 삼위일체 하느님의 위격들에 바탕을 둔 것이다.” 또한 42-43 항(우리말 번역은 40-41 항) 참조. 『간추린 사회 교리』, 149 항 참조: “인간은 근본적으로 사회적 존재이다. 인류의 창조주 하느님께서 이를 바라셨기 때문이다.”

21. 「세계 인권 선언」, 제 18 조 참조: “모든 사람은 사상, 양심 및 종교의 자유를 누릴 권리를 가진다. 이러한 권리는 종교 또는 신념을 변경할 자유와, 단독으로 또는 다른 사람과 공동으로 그리고 공적으로 또는 사적으로 선교, 행사, 예배 및 의식에 의하여 자신의 종교나 신념을 표명하는 자유를 포함한다.”

22. 이에 관하여, 「인간 존엄성과 인권」, A(우리말 번역은 II); 『간추린 사회 교리』, 144-148 항 참조.

23. A. M. S. 보에티우스, *Contra Eutychem et Nestorium*, in C. Moreschini (ed.), 「철학의 위안」(*De Consolatione Philosophiae*). *Opuscula Theologica (= Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)*, Monachii-Lipsiae: Saur, 2000, 206-241.214.; 참조: 성 보나벤투라, 「명제집 주해」(*Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*), I, d. 25, a. 1, q. 2, in *Opera Omnia*, vol. I, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1882, 439-441; 성 토마스 아퀴나스, 「신학 대전」(*Summa Theologiae*), Ia, q. 29, a. 1, in *Opera Omnia Iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 1, Romae: ex Typographia Polyglotta, 1888, 327-329.

24. 성 토마스 아퀴나스, 「대이교도 대전」(*Summa contra Gentiles*), II, c. 68, in *Opera Omnia Iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 13, Romae: Typis Riccardi Garroni, 1918, 440-441; 비엔 공의회(『신경, 신앙과 도덕에 관한 규정·선언 편람』[*Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum, Denzinger-Hünemann: DH*], 2017 [제 1 판], 한국천주교중앙협의회, 902); 제 5 차 라테라노 공의회(*DH1440*); 사목 현장 14 항; 『가톨릭 교회 교리서』, 362-368 항 참조.

25. 「친교와 봉사: 하느님의 모습으로 창조된 인간」, 31 항(우리말 번역은 30 항).

26. 성경은 이에 관하여 끊임없이 가르친다: “여러분의 몸이 여러분 안에 계시는 성령의 성전임을 모릅니까?”(1 코린 6,19) 그러므로 『가톨릭 교회 교리서』 999 항에서 가르치듯이, 그리스도 안에서 “모든 사람이 지금 가지고 있는 자신의 육신을 지니고 부활할 것이다”(DH801). 그러나 이 육신은 ‘영적인 몸’(1 코린 15,44)으로, 영광스러운 몸과 같은 모습으로 변화될 것이다(필리 3,21 참조).” 또한 「친교와 봉사: 하느님의 모습으로 창조된 인간」, 26-31 항(우리말 번역은 25-30 항) 참조.

27. 베네딕토 16 세, 독일 연방 의회에서 한 연설, 베를린, 2011.9.22., AAS 103 (2011), 663-669 면.

28. 교황청 국제신학위원회, 「보편 윤리를 찾아서: 자연법에 대한 새로운 시각」(*Alla Ricerca di un'Etica Universale: Nuovo Sguardo sulla Legge Naturale*), 2009, 한국천주교중앙협의회, 2022(제 1 판), 67 항.

29. 「보편 윤리를 찾아서: 자연법에 대한 새로운 시각」, 67 항.

30. 「보편 윤리를 찾아서: 자연법에 대한 새로운 시각」, 67 항 수정 번역. 또한, 「인간 존엄성과 인권」, A, II.1.(우리말 번역은 II, 2.2.1.) 참조. 신학과 철학 사이의 창조적 관계에 관해서는, 성 요한 바오로 2 세, 회칙 「신앙과 이성」(*Fides et Ratio*), 1998.9.14., 한국천주교중앙협의회, 1999(제 1 판), 73-79 항, AAS 91(1999), 61-67 면 참조.

31. 인간을 ‘하느님의 모상’으로 보는 개념이 신학적으로 내포하는 의미들에 관하여, 「친교와 봉사: 하느님의 모습으로 창조된 인간」, 제 2 장 참조.

32. 「인간 존엄성과 인권」, A, II.1.(우리말 번역은 II, 2.2.1.); 「친교와 봉사: 하느님의 모습으로 창조된 인간」, 40-43 항(우리말 번역은 38-41 항) 참조.

33. 『가톨릭 교회 교리서』, 1778 항.
34. 「신학 대전」, Ia-IIae, q. 19, a. 5 참조.
35. 사목 헌장 16 항.
36. 제 2 차 바티칸 공의회, 하느님의 계시에 관한 교의 헌장 「하느님의 말씀」(*Dei Verbum*), 1965.11.18., 5 항, 『제 2 차 바티칸 공의회 문헌』.
37. 교황청 국제신학위원회, 「기억과 화해: 교회와 과거의 잘못」(*Memoria e Riconciliazione: La Chiesa e le Colpe del Passato*), 1999.12., 5 장, 5.3., 『가톨릭 교회의 가르침』 15 호(2000), 한국천주교중앙협의회, 65 면 참조.
38. 로마 문화 안에서 베르길리우스는, 유노 여신이 아이네이스에게 복수하려고 분노의 여신 알렉토를 보내 라티움 주민들의 마음 안에 증오와 분열의 씨를 뿌리게 하였다는 것을 예리하게 묘사한다. 그 결과 질투와 원한이 가득한 참혹한 전쟁이 일어나고, 젊은 영웅은 자신의 계획을 이루지 못한다.: 베르길리우스, *Aeneis*, VII, 341-405, in O. Ribbeck (ed.), *P. Vergili Maronis Opera*, Lipsiae: Teubner, 1895, 554-557, 이탈리아어판은 *Virgilio, Eneide*, vol. IV, Roma-Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editori, 20086, 28-32 참조.
39. 사목 헌장 25 항 - 참조: “인간은 바로 그 본성에서 반드시 사회생활이 필요하므로, 모든 사회 제도의 근본도 주체도 목적도 인간이며 또 인간이어야 한다.”
40. I. 칸트, 『실천 이성 비판』(*Critica della Ragion Pratica*), Bari: Editori Laterza, 1997, Parte I, lib. I, cap. III, A, 156(191) 참조. 「보편 윤리를 찾아서: 자연법에 대한 새로운 시각」, 84 항 참조: “개인은 수단이 아니라 목적이기 때문에 정치 사회 질서의 중심이 된다.”
41. 「보편 윤리를 찾아서: 자연법에 대한 새로운 시각」, 41 항; 『간추린 사회 교리』, 110.149 항 참조.
42. 「보편 윤리를 찾아서: 자연법에 대한 새로운 시각」, 38 항 참조.
43. 「친교와 봉사: 하느님의 모습으로 창조된 인간」, 41-45 항(우리말 번역은 39-43 항); 「신앙과 토착화」, 1, 6 항 참조.
44. J. 라칭거(베네딕토 16 세), “La moltiplicazione dei diritti e la distruzione dell’idea di diritto”, in *Liberare la Libertà. Fede e Politica nel Terzo Millennio*, Siena: Cantagalli, 2018, 9-15 참조.
45. 성좌는 「세계 인권 선언」 60 주년을 맞아, 오늘날 진정한 인권과는 별로 관계가 없으며 이념적으로 조작된 단순한 선택이나 성향을 임의적으로 인정하는 문제도 있다는 점을 환기시켰다. 많은 경우에 보편적인 인간의 존엄성을 나타내는 이 내용들의 적합성은, 그것이 공동선에 실제적으로 기여하는가의 기준에 따라 검증되지 않았다(S. M. 토마시 몬시뇰, 유엔 인권 이사회 제 6 차 정기 회의 발언, 제네바, 2007.12.10. 참조).
46. 「친교와 봉사: 하느님의 모습으로 창조된 인간」, 36 항(우리말 번역은 35 항 수정 번역).
47. 성 요한 바오로 2 세, 교황 권고 「여성의 존엄」(*Mulieris Dignitatem*), 1988. 8.15., 한국천주교중앙협의회, 1989(제 1 판), 12-16 항, *AAS* 80(1988), 1681- 1692 면 참조.
48. 성 요한 바오로 2 세, 교황 권고 「가정 공동체」(*Familiaris Consortio*), 1981. 11.22., 한국천주교중앙협의회, 2008(제 3 판), 22-24 항, *AAS* 74(1982), 84-91 면; 「여성의 존엄」, 1 항 참조.
49. 「가정 공동체」, 4-10.36-41 항 참조. 프란치스코 교황이 지정한 근래의 도전들에 관하여, 교황 권고 「사랑의 기쁨」(*Amoris Laetitia*), 2016.3.19., 한국천주교중앙협의회, 2016(제 1 판), 50-57 항, *AAS* 108(2016), 331-335 면; 「보편 윤리를 찾아서: 자연법에 대한 새로운 시각」, 35.92 항 참조.
50. 이것은 P. 리코르의 학설들 가운데 이미 그 기여가 인정된 것들 가운데 하나이다(예를 들어, P. Ricoeur, *Temps et Récit*. 1. L’Intrigue et le Récit Historique, Paris: Le Seuil, 1983 참조).
51. 계시 헌장 7-8 항; 제 2 차 바티칸 공의회, 교회에 관한 교의 헌장 「인류의 빛」(*Lumen Gentium*), 1964.11.21., 3-4 항과 여러 곳, 『제 2 차 바티칸 공의회 문헌』; 또한, 교황청 국제신학위원회, *Temi Scelti d’Ecclesiologia*, 1984, 1, 1-5 항 참조.
52. 『간추린 사회 교리』, 151 항 참조.
53. 이에 관하여 다음의 대화를 참고할 만하다.: J. Habermas-J. Ratzinger, *Ragione e Fede in Dialogo: Le Idee di Benedetto XVI a Confronto con un Grande Filosofo*, Venezia: Marsilio, 2005.

54. 프란치스코, 회칙 「찬미받으소서」(*Laudato Si'*), 2015.5.24., 한국천주교중앙협의회, 2021(제 2 판), 137-162 항, *AAS* 107(2015), 902-912 면 참조.
55. 중간 단체 개념은 본래 교회의 사회 교리에 속한다. 레오 13 세는 회칙 「새로운 사태」(*Rerum Novarum*, 1891.5.15.) 10-11 항(가족에 관하여, 우리말 번역은 9-10 항)과 38.41 항(다른 연합들: *societates/sodalitates*, 우리말 번역은 35.38 항)에서 이를 제시한다(『교회와 사회』, 한국천주교중앙협의회, 1994 [제 1 판], 15-17.40.43 면, 『사도좌 공보』[*Acta Sanctae Sedis: ASS*] 23[1891], 646.665-666 면). 요한 23 세 성인은 회칙 「어머니요 스승」(*Mater et Magistra*, 1961.5.15.) 52 항(우리말 번역은 65 항)에서 이렇게 말한다: “주요 사회관계의 증대를 이루는 중간 단체나 집단 그리고 무수한 기업들이 자율로 다스려지고 그 자체의 이익과 공동선의 추구를 위하여 성실하게 협력하도록 노력해야 할 필요가 있다고 생각한다. 또한 그러한 집단들은 진정한 공동체의 형태와 본질을 드러내야 할 필요가 있다. 이는 그 구성원들을 언제나 인격체로서 대우하고 그들이 맡은 역할을 다하도록 격려할 때에 드러나는 것이다”(『교회와 사회』, 184 면, *AAS* 53[1961], 414 면). 요한 바오로 2 세 성인은 회칙 「백주년」(*Centesimus Annus*, 1991.5.1.) 13 항에서 이를 다시 언급한다(『교회와 사회』, 846 면, *AAS* 83[1991], 809-810 면). 핵심은 ‘단체’보다 ‘중간’이라는 데에 있다. 모든 중간 단체는 사회 전체 안에서, 그리고 공동선을 위한 자신의 중개 역할을 의식해야 한다.
56. 『간추린 사회 교리』, 185-186.394 항; 또한, 보조성의 원리에 관하여, 『가톨릭 교회 교리서』, 1880-1885 항 참조.
57. 이와 관련하여, 제 2 차 바티칸 공의회, 사회 매체에 관한 교령 「놀라운 기술」(*Inter Mirifica*), 1963.12.4., 『제 2 차 바티칸 공의회 문헌』; 성 요한 바오로 2 세, 교황 교서 「급속한 발전」(*Il Rapido Sviluppo*), 2005.1.24., 『가톨릭 교회의 가르침』 32 호(2005), 한국천주교중앙협의회, 35 면, *AAS* 97(2005), 188-190 면; 「교회의 선교 사명」, 37 항; 제 36 차 홍보 주일 담화 ‘인터넷, 복음 선포의 새로운 장’, 2002.1.24., 『가톨릭 교회의 가르침』 21 호(2002), 한국천주교중앙협의회, 119 면, *EV* 21(2002), 29-36; 프란치스코, 제 50 차 홍보 주일 담화 ‘커뮤니케이션과 자비의 풍요로운 만남’, 2016.1.24., 『가톨릭 교회의 가르침』 54 호(2016), 한국천주교중앙협의회, 25 면, *AAS* 108(2016), 157-160 면; 교황청 사회홍보평의회, 「교회와 인터넷」(*La Chiesa e Internet*), 2002.2.22., 4 항, 『가톨릭 교회의 가르침』 21 호(2002), 한국천주교중앙협의회, 148 면 참조.
58. S. C. Mimouni, *Le Judaïsme Ancien du VI^e Siècle avant Notre Ère au III^e Siècle de Notre Ère: des Prêtres aux Rabbins*, Paris: Presses Universitaires de France, 2012, 7 이하.381 이하.397 이하 참조.
59. 『간추린 사회 교리』, 379 항 참조.
60. 소 플리니우스, *Epist.*, X, 96, in R. A. B. Mynors (ed.), *C. Plini Secundi Epistularum Libri Decem*, Oxford: Clarendon Press, 1963, 338-340, 이탈리아어판, *Plinio il Giovane, Lettere, Libro Decimo. Il Panegirico di Traiano*, Bologna: Zanichelli, 1986, 105-109 참조.
61. 신앙으로 말미암은 박해와 순교를 통한 신앙 고백은, 첫 번째 충실한 증인이신 그리스도에 비추어 이루어지는 요한 묵시록의 성찰을 특징짓는다(묵시 1,5; 7,9-17; 13-14 장 등 참조).
62. 성 아우구스티노, 「신국론」(*De Civitate Dei*), XIX, 17, 『라틴 그리스도교 문학 전집』(*Corpus Christianorum Series Latina: CCSL*), 48, 683-685 참조.
63. 아우구스티노 성인 자신이 국가 편에서 하는 ‘종교적 통제’의 필요성을 인정하기에 이른다. 그가 입장을 바꾼 이유는, 이단자들과 열교인들이 먼저 나서서 올바른 그리스도교 신앙을 벗어난 것의 합법성을 인정받으려고 ‘사회 권력’에 호소한 것 때문으로 제시된다(성 아우구스티노, *Epistula XCIII*, 12-13.17[*CCSL* 31 A, 175-176.179-180]; 또한, *Epistula CLXXIII*, 10[『라틴 교부 총서』〈*Patrologia Latina: PL*〉, 33, 757]; *Sermo XLVI*, 14[*CCSL* 41, 541] 참조).
64. 정치적 질서와 종교적 질서를 적절하게 구별하면서도 근본적으로 분리하지는 않는 것에 관하여, 매우 다른 역사적 맥락들 안에서 다음을 참조: 젤라시오, *Epistula “Famuli Vestrae Pietatis” ad Anastasium I Imperatorem* (494 년, *DH* 347); 레오 13 세, 회칙 *Immortale Dei*, 1885.11.1., 6 항, *AAS* 18(1885), 166 면.
65. 사목 현장 76 항 ㄷ 참조: “정치 공동체와 교회는 그 고유 영역에서 서로 독립적이고 자율적이다. 그러나 양자는, 자적은 다르지만, 동일한 인간들의 개인적 사회적 소명에 봉사한다. 양자가 장소와 시대의 환경을 고려하며 서로 건설한 협력을 더 잘 하면 할수록, 그 봉사는 더 효과적으로 모든 사람의 행복에 이바지할 것이다. 사실

- 인간은 현세 질서에만 매여 있지 않고, 인간 역사 안에서 살아가며 영원한 자기 소명을 온전히 보존하고 있다.” 또한, 교황청 신앙교리성, 가톨릭 신자들의 정치 생활 참여 문제에 관한 교리 공지(*Nota Dottrinale circa Alcune Questioni Riguardanti l’Impegno e il Comportamento dei Cattolici nella Vita Politica*), 2002.11.24., 6 항, 『가톨릭 교회의 가르침』 25 호(2003), 한국천주교중앙협의회, 109 면 참조.
66. 『간추린 사회 교리』, 167 항 참조.
67. 『간추린 사회 교리』, 396 항 참조.
68. 유일한 기준점이 되는 공적 공간으로서 이해되는 이른바 ‘배타적 인본주의’의 발전을 역사적 사회학적으로 폭넓게 개관한 것으로, C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge-Massachusetts-London(England): The Belknap Press of Harvard University Press, 2007 참조.
69. 이 현상은, 다른 맥락에서이기도 하지만 아시아와 같은 대륙들에서도 자주 발생한다. “많은 헌법들에서 종교 자유의 한계는 ‘시민적 의무나 공공질서나 올바른 도덕에 반대되지 않는다면’ 허락된다.’는 조항으로 표현된다. 그러나 공동선과 공공질서는 권력을 지닌 이들에 의해서 정의되며, 때로 ‘법률, 공공질서 또는 도덕에 종속된다.’는 말은 실제로는 어떤 집단들의 자유를 인정하지 않기 위하여 사용된다”(아시아 주교회의 연합회[FABC] 신학 위원회, *FABC Papers*, n. 112, “Religious Freedom in the Context of Asia”, 7). 특히 소수 집단들의 상황에서는, 종교 단체들이 보편적 감각과 공동선을 보호할 수만 있다면 국가 권위가 “모든 종교에 대한 동등한 존중”을 보장하는 것이 결정적으로 중요하다(아래 70 항 참조).
70. 프란치스코, 타 종교와 다른 그리스도교 교파 지도자들과의 만남에서 한 연설, 2014.9.21., EV 30(2014), 1514-1524.1515.
71. 이러한 사고방식에 관하여, 교황청 신앙교리성은 이렇게 지적한다. “가톨릭 신자들은 다원주의 원칙이나 정치 생활에 참여할 평신도의 자율성을 내세워, 근본적인 윤리적 요구들을 손상하거나 훼손하고 공동선에 해를 끼치는 정책들을 절대로 지지해서는 안 된다”(가톨릭 신자들의 정치 생활 참여 문제에 관한 교리 공지, 5 항).
72. 베네딕토 16 세, 엘리제궁에서 국가 권위자들과의 만남에서 한 연설, 파리, 2008.9.12., 『베네딕토 16 세의 가르침』(*Insegnamenti di Benedetto XVI*) 4/2(2008), 바티칸시국: 바티칸 출판사, 2009, 265-269.267 면 참조: “이 더 개방적인 이해를 지칭하기 위한 ‘긍정적 세속성’이라는 아름다운 표현이 있습니다. [...] 문화들이 점점 더 서로 교차되는 이 역사적 순간에, 나는 세속성의 참된 의미와 중요성에 대한 새로운 성찰이 필요하게 되었다고 확신합니다. 사실 한편으로는 정치 영역과 종교 영역의 구별을 강조함으로써 시민들의 종교 자유와 시민들에 대한 국가의 책임 모두를 보호하고, 다른 한편으로는 양심의 형성을 위하여 종교가 지니는 대체할 수 없는 역할과 사회의 기본적인 윤리적 동의를 이룩하는 데에서 다른 요소들과 더불어 종교가 이바지할 수 있는 바를 더욱 분명히 의식할 필요가 있습니다.”
73. 요한 바오로 2 세 성인은 가정과 관련하여 ‘공동 존재’의 선이라는 범주를 사용한다(교황 교서 「가정 교서」[*Gratissimam Sane*], 1994.2.2., 한국천주교중앙협의회, 전자책, 2008[제 2 판], 15 항, AAS 86[1994], 897 면 참조). 프란치스코 교황은 ‘서로를 인정하기’ 위하여 ‘가까이 함께 있는 것’에 대하여 말한다(「사랑의 기쁨」, 276 항 참조).
74. 프란치스코 교황은 “범죄, 학살, 파괴 등을 통하여 ‘산발적으로’ 발생하는 제 3 차 세계 대전”에 관하여 말하였다(제 1 차 세계 대전 발발 백 주년에 레디폴리아의 군사 묘역 미사에서 한 강론, 2014.9.13., AAS 106[2014], 744 면 참조).
75. 유엔 난민 기구의 통계에 따르면, 전 세계에는 자신들의 거처를 떠날 수밖에 없는 이들이 6,850 만 명이다. 이 숫자는 사상 최대를 계속적으로 경신하고 있으며, 이 가운데 2,540 만 명이 난민이다(공식 누리집 참조: <http://www.unhcr.org/data.html> [검색일: 2019.1.9.]).
76. 프란치스코, 히스패닉과 기타 이주민 공동체와의 만남에서 종교 자유에 대하여 한 연설, 2015.9.26., AAS 107(2015), 1047-1052 면; 현대의 전체적 상황을 보기 위해서는, C. Grütters - D. Džananović(ed.), *Migration and Religious Freedom. Essays on the Interaction Between Religious Duty and Migration Law*, Nijmegen: Wolf Legal Publisher, 2018, 69-194 참조.

77. 비오 12 세는, 인간이 기본적 선인 “법적 안전에 대한 인간의 양도할 수 없는 권리와 함께, 모든 임의적 공격으로부터 보호받아야 할 권리의 구체적 영역”의 수호를, 매우 어두운 시대 속에서 이미 호소하였다(주님 성탄 전야 라디오 담화, 1942.12.24., 4 항, AAS 35[1943], 21-22 면 참조).
78. 베네딕토 16 세, 학계 대표들과의 만남에서 한 특별 강연 ‘신앙과 이성, 그리고 대학. 기억과 반성’, 2006.9.12, AAS 98(2006), 728-739 면.
79. 특히 종교 문제에 있어 국제 관계 안에서의 상호성에 관한 교황의 교도권의 언급들은 다음과 같다. 「지상의 평화」, 15 항(우리말 번역은 30 항); 「주님의 교회」, 112 항(우리말 번역은 108 항); 성 요한 바오로 2 세, 젊은 무슬림들과의 만남에서 한 연설, 카사블랑카, 1985.8.19., AAS 78(1986), 99 면: “존중과 대화는 모든 영역, 무엇보다도 근본적인 자유들, 특히 종교 자유와 관련된 영역에서 상호성을 요구합니다. 이러한 존중과 대화는 민족들 사이의 평화와 이해를 촉진합니다. 또한 그것은 오늘날의 남녀 인간들, 특히 젊은이들의 문제를 함께 해결하도록 도와줍니다.; 교황 권고 「유럽 교회」(*Ecclesia in Europa*), 2003.6.28., 57 항, 『가톨릭 교회의 가르침』 27 호(2004), 한국천주교중앙협의회, 59 면, AAS95(2003), 684-685 면; 베네딕토 16 세, 튀르키예 공화국 주재 외교 사절단과의 만남에서 한 연설, 앙카라, 2006. 11.28., AAS98(2006), 905-909 면; 타 종교 대표들과의 만남에서 한 연설, 워싱턴, 2008.4.17., AAS 100(2008), 327-330 면 참조. 또한, 교황 권고 「주님의 말씀」(*Verbum Domini*, 2010.9.30.) 120 항은 종교 자유의 문제에서 상호성을 권고한다(AAS 102[2010], 783-784 면 참조).
80. 세계의 종교 자유 상황에 관해서는, ACN(고통받는 교회 돕기, 공식 누리집: <http://religious-freedom-report.org> [검색일: 2019.1.9.]) 또는 퓨 리서치 센터(공식 누리집: <http://www.pewresearch.org/> [검색일: 2019.1.9.])에서 정기적으로 제공하는 보고를 볼 수 있다.
81. 성 요한 바오로 2 세, 회칙 「생명의 복음」(*Evangelium Vitae*), 1995.3.25., 한국천주교중앙협의회, 2006(제 2 판), 73-74 항, AAS 87(1995), 486-488 면 참조.
82. 밀라노의 성 암브로시오, *Epist. extra Coll.* 14, 96, in M. Zelzer(ed.), *Epistularum Liber Decimus. Epistulae extra Collectionem. Gesta Concili Aquileiensis, CSEL*, 82/3, Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1982, 287, 이탈리아어판, Sant’Ambrogio, *Discorsi e Lettere II/III (Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, 21), Milano-Roma: Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, 1988, 212-213.
83. 제 2 차 바티칸 공의회, 교회의 선교 활동에 관한 교령 「만민에게」(*Ad Gentes*), 1965.12.7., 12 항, 『제 2 차 바티칸 공의회 문헌』 참조. 이러한 ‘선교 교령’ 12 항의 가르침을 실현하기 위한 지역 교회들의 성찰의 구체적인 예는, FABC, *FABC Papers*, n. 138(FABC 제 10 차 정기 총회 “아시아 주교회의 연합회 설립 40 주년: 아시아의 도전에 대응하는 새로운 복음화”, 2012.12.10-16., 베트남) 에서 볼 수 있다.
84. 인간학과 그리스도론의 관계에 관하여, 교황청 국제신학위원회, *Alcune Questioni Riguardanti la Cristologia*, 1979, III; *Teologia, Cristologia, Antropologia*, 1981, I, d; 「친교와 봉사: 하느님의 모습으로 창조된 인간」, 52 항(우리말 번역은 50 항) 참조.
85. 「인간의 구원자」, 10 항 참조.
86. 「찬미받으소서」, 115-121 항 참조.
87. 「복음의 기쁨」, 93-97 항 참조.
88. 프란치스코, 히스패닉과 기타 이주민 공동체와의 만남에서 종교 자유에 대하여 한 연설, 2015.9.26., AAS 107(2015), 1047-1052 면 참조.
89. 「주님의 교회」, 67-81 항(우리말 번역은 65-79 항); 「교회의 선교 사명」, 55 항; 「복음의 기쁨」, 250-251 항 참조. 많은 문헌이 수집되어 있는 것은, 교황청 종교간대화평의회, Francesco Gioia 역음, *Il Dialogo Interreligioso nell’Insegnamento Ufficiale della Chiesa Cattolica (1963-2013)*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013 참조.
90. 성 요한 바오로 2 세, 교황 권고 「아시아 교회」(*Ecclesia in Asia*), 1999.11.6., 한국천주교중앙협의회, 2000(제 1 판), 31 항, AAS 92(2000), 501-503 면 참조.
91. 「아시아 교회」, 29 항 참조.
92. 「교회의 선교 사명」, 57 항 참조.

93. 선교 교령 12 항 참조.
94. 비그리스도교 선언 2 항 참조.
95. 종교 자유 선언 2-4 항 참조.
96. 『주님의 교회』, 91 항(우리말 번역은 88 항) 참조.
97. “그 어느 누구도 폭력을 저지르기 위하여 하느님의 이름을 사용할 수는 없습니다. 하느님의 이름으로 사람을 죽이는 것은 중대한 신성 모독입니다. 하느님의 이름으로 차별을 하는 것은 비인간적입니다”(프란치스코, 타 종교와 다른 그리스도교 교파 지도자들과의 만남에서 한 연설, 2014.9.21., *EV* 30[2014], 1514-1524.1518.)
98. *Dio Trinita, Unità degli Uomini. Il Monoteismo Cristiano contro la Violenza*, n. 64 참조.
99. 크리스티앙 드 세르제 신부(P. Christian de Chergé)의 유언은 이를 탁월하게 증언한다. 그는 티비린스의 노트르담 다틀라스(Notre-Dame de L'Atlas à Thibirine) 시토회 수도원 원장이었고, 알제리의 다른 18 위 순교자와 함께 최근에 시복되었다(2018 년 12 월 8 일). 이 유언은 순교의 극단적 경우에까지 이르는 사랑의 역설적인 결속력을 보여 준다(Christian de Chergé, *Lettres à un Ami Fraternel*, Paris: Bayard, 2015, 이탈리아어판, *Lettere a un Amico Fratello*, Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2017, 343-348 참조).
100. 프란치스코, 예루살렘 성묘 기사단 참사회 위원들에게 한 연설, 2018.11. 16., 『로세르바토레 로마노』(*L'Osservatore Romano*), 2018.11.21., Anno CLVIII /262 (2018), 8 면 참조.