

다종교 사회의 긴장과 공존: 공적 영역에서의 종교*

최 현 중**

- I. 들어가는 말
- II. 공적 영역에서의 종교에 대한 아우디(R. Audi)와
월터슈토프(N. Wolterstorff)의 논쟁
- III. 다종교사회 갈등에 대한 국가적 관점에서의 접근
: 볼라브-자르(M. Wohlrab-Sahr)와 부르하르트
(M. Burchardt)의 국가별 유형 모델을 중심으로
- IV. 나가는 말

I. 들어가는 말

한국 사회는 다종교사회라는 말이 가장 잘 어울리는 사회 가운데 하나이다. 2005년 센서스 결과에 의하면 종교를 가진 사람이 53.3%, 갖지 않은 사람이 46.7%로 비슷한 분포를 보이고 있으며, 종교를 가진 사람들 중에서도 불교를 비롯한 전통 종교의 비율이 23.9%, 기독교가 개신교와 가톨릭을 합쳐서 29.3%의 비율로 큰 차이를 보이지 않는다.¹⁾ 또한 국장과 같은 국가 의식의 종교 의례에는 불교 승려, 가톨릭 신부, 개신교 목사가 함께 참여하며, 군의 군종 장교도 다양한 종교적 분포를 보이고 있다. 이러한 다종교 사회의 상황은 긍정적으로 작용할 경우 문화에 다양성을 제공하여, 새로운 창조적 문화를 창조할 수 있지만, 부정적으로 작용할 경우 사회통합에 현저한 장애 요인으로서 작용할 수 있다. 이러한 부

* 본 논문은 2014년도 정부재원(교육과학기술부 사회과학연구지원사업비)으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었다(NRF-2012-330-2012S1A3A203360-8).

** 서울신학대학교 교양학부 조교수

1) 최현중, 『한국 종교인구변동에 관한 연구』(부천: 서울신학대학교출판부, 2011), 19.

정적 사례는 최근 ‘공직자 종교 차별’에 관한 일련의 법규 및 제도화 과정에서 불거진 바 있으며, 특히 이를 둘러싸고 벌어졌던 불교와 보수적 개신교의 대립은 현재 ‘종교평화법’²⁾과 소위 ‘종자연’ 사태³⁾로 이어져 왔다.

종교의 사회적 역할은 사회적 변화와 함께 달라진다. 보우마(G. D. Bouma)와 링(R. Ling)은 산업사회와 소비사회를 구분하면서, 이에 따른 종교의 역할, 혹은 종교의 다양성의 영향을 분석한다. 이에 의하면, 산업 사회에서 종교는 전통적으로 사회적 질서를 유지하고, 사회화의 동기를 제공해 왔다.⁴⁾ 일찍이 뒤르켐(E. Durkheim)은 산업 사회에서 종교적 다양성은 사회적 응집력을 손상시키고, 사회적으로 통합적인 의미를 제공하는 종교의 능력을 감소시키는 결과를 낳을 수 있다고 지적한 바 있다. 즉, 산업사회에서 종교적 다양성은 신앙과 사회적 유대감에 부정적 영향을 낳을 수 있고, 다양한 종교의 긍정적 가치에 대한 경쟁과 논쟁은 삶을 지배하고 사회적 유대를 제공하는 종교의 능력을 감소시킬 수 있다.⁵⁾ 하지만 소비사회에서의 종교는, 사사화(privatization)되면서 산업사회와는 다르게 작용한다. 보우마와 링에 의하면 사회적 제도들이 종교적 다양성에 의해 영향 받는 정도는 1) 제도가 세속화된 정도, 2) 종교의 강제/의무성의 문제, 3) 사회적 기대 및 인정된 가치와의 충돌 등에 의존하며, 경우에 따라서는 종교적 다양성이 긍정

2) ‘종교평화법’은 2011년 1월 조계종 화쟁위원회에 의해 ‘열린 신앙관’과 타종교에 대한 ‘관용적 태도’를 통한 종교적 갈등의 해결을 기치로 추진되기 시작하였다. 이를 위해 화쟁위는 불교계 자체의 종교평화 선언과 함께, 기획위원회를 중심으로 정치권에도 평화선언의 정신에 맞는 ‘종교평화법’ 제정을 추진하고자 하였다. 하지만 전면에 내세운 ‘종교 평화’의 이면에는 “개신교의 공격적 선교행위”를 막고, “상대 종교를 교리적으로 비방하거나 성물을 손괴하거나 신자에게 피해를 가하는 행위에 대해, 엄중한 형사적 책임을 묻자”는 목적을 담고 있어서(2011.12.3. 불교신문 칼럼) 개신교 측의 반발을 사고 있다. 지금까지 정부는 “우리나라의 현실은 현재 법 체계에서도 처벌이 가능하기 때문에 (종교차별을 이유로) 가중처벌하는 것은 모순”이며, “만약 정치권에서 (입법)한다면 몰라도 정교분리원칙에도 위배 될 수 있기 때문에 정부 입법 계획은 없다”며 법 제정 계획이 없음을 밝힌 바 있다 (<http://www.btnnews.tv/news/view.asp?idx=18520&msection=4&ssection=14>, 2012.10.30 검색). 이후 소강상태에 접어들었던 ‘종교평화법’ 제정 문제는 재작년 대선 국면을 맞이하면서 다시 종교계를 중심으로 선거의 이슈로 대두된 바 있다.

3) 소위 ‘종자연’ 사태는 국가인권위원회의 연구용역을 받아 학교내 종교차별 사태를 조사하던 ‘종교자유정책연구원(약칭 종자연)’이 불교계의 지원을 받은 것으로 밝혀지자, 개신교 측이 특정 종교의 지원을 받은 단체가 종교차별 실태를 조사하는 것은 부당하고 항의하면서 불거졌다.

4) Gary D. Bouma and Rod Ling, “Religious Diversity,” in: Peter B. Clarke ed. *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*(New York: Oxford University Press, 2009), 512.

5) 에밀 뒤르켐, 『자살론/사회분업론』 임희섭 역(서울: 삼성출판사, 1982).

적 측면에서 오히려 다양한 문화를 통합하고, 다양한 세계를 경험하는 통로가 될 수도 있다⁶⁾ 즉, 산업 사회와 달리 소비 사회에서는 종교적 다양성이 반드시 부정적으로 작용하지는 않는다고 할 수 있다.

보우마와 링은 종교적 다양성에 대한 사회의 대처 형태를 1) 억압, 2) 제한(특히 시민의 복지를 위협하는 경우), 3) 공적 영역에서의 종교의 배제(laissez-faire, 프랑스의 경우가 대표적) 등 3가지 형태로 구분하면서, 역사적으로 서구 사회에서(종교적) 다양성에 대한 대처는 ‘다름’에 대한 두려움 → ‘다름’의 관용 → ‘다름’의 긍정적 효과의 인식의 형태로 변화해 왔다고 지적한다. 이러한 변화의 과정 속에서, 산업사회의 종교적 다양성은 대체로 지배적 가치를 인정하는 ‘교단’(denomination)의 형태로 제한되었다면, 소비사회에서 종교는 정체성을 표현하는 중요한 수단으로서, 더 이상 교단적 범위에 제한되지 않고, 소위 종교의 ‘공적 영역으로의 귀환’과 연결되어 많은 시사점을 제시하고 있다고 주장한다.⁷⁾

본 연구는 다종교 상황이 빚어낼 수 있는 부정적 영향을 최소화하고, 보우마와 링이 제시한 바와 같은 긍정적 측면의 결과를 얻기 위해 우리 사회에 필요한 것이 무엇인지 생각해 보고자 한다. 그리고 나아가 다종교의 현실적 긴장 상황을 우리 문화의 정황에 맞게 처리하는 한국형 모델을 준비하여 종교와 사회진보에 대한 논의의 토대가 되고자 한다. 이를 위하여 먼저 필자는 다문화사회의 종교간 갈등 문제의 이론적 바탕이 된다고 할 수 있는 ‘정교분리’의 문제를 아우디(R. Audi)와 월터슈토프(N. Wolterstorff)의 논쟁을 중심으로 살펴볼 것이다. 그리고 세계 여러 나라의 종교-국가의 관계를 유형 별로 살펴보고, 이를 통하여 현대 사회에서의 종교의 역할과 국가와 종교 간의 관계에 대한 나름대로의 결론을 도출하고, 우리나라의 경우와의 비교를 통하여 부분적인 시사점을 제시하고자 한다.

II. 공적 영역에서의 종교에 대한 아우디(R. Audi)와 월터슈토프(N. Wolterstorff)의 논쟁

시민사회는 서로 다른 이해관계를 가진 사회 구성원들이 자신의 개별적이고 특수한 이해관계를 표출하고 실현하는 공간임과 동시에 공공성과 보편성의 원리에

6) Bouma and Ling, 516.

7) Bouma and Ling, 517.

의해서 조직되고 규제되어야 하는 공간이다. 시민사회 안에서 다양한 종교집단들의 존재는 사회적 합의를 위한 문화적 가치 기반을 제공할 수도 있으나, 각기 다른 종교집단들이 각자의 종교적 이해관계를 위해 경쟁하고 갈등하는 장(場)이 될 수도 있다.

아우디와 월터슈토프는 이러한 시민사회의 영역에서 종교가 어떻게 자리매김할 수 있는지에 대하여, 특히 정치적 이슈를 중심으로 중요한 논쟁을 벌였다. 물론 이들의 논쟁은 서구, 특히 미국의 사회문화적 맥락에서 이해할 수 있는 것이지만, 기본적으로 그들의 논쟁은 이론적, 철학적 기초에 대한 것이기에 한국의 맥락에서도 적용할 수 있는 것으로 보인다. 이들의 논쟁은 “공적 영역에서의 종교”(Religion in the Public Square)라는 책을 통하여 소개되었는데, 이 책은 그 성격에 걸맞게 ‘정치적 논쟁에 있어서의 종교적 신념의 자리’(The Place of Religious Convictions in Political Debate)라는 부제를 달고 있다.

먼저 아우디의 입장은 “자유 민주주의와 정치에 있어서의 종교의 자리”(Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics)라는 제목으로 소개되어 있는데, 그의 입장은 공적 영역에서 종교가 작용하기 위해서는 종교적 근원 이외에 세속적 근원을 독립적으로 제시될 필요가 있고, 이 또한 가능한 회피되어야 한다는 것이다. 아우디는 자유 민주주의의 원리를 1) 자유의지, 2) 평등주의, 3) 중립성의 세 가지로 요약하면서, 이를 각각 관용, 불편부당성(impartiality), 종교와 비종교 사이의 중립과 연결시킨다. 아우디에 의하면 기본적으로 종교적 근거만으로는 강제에 충분한 근거가 될 수 없다.⁸⁾ 그는 ‘세속적 근거’의 원칙(예를 들어, 공립학교에서의 기도의 의무는 교육학적으로, 심리학적으로 국가의 젊은이들에게 필요하다는 충분한 세속적 이유를 지녀야 한다)과 ‘세속적 동기 부여’의 원칙을 구분하면서, 정당화 원리로서 세속적 근거는 필요조건이며, 이와 함께 덕목의 원리로서 세속적 동기 부여도 필요하다고 주장한다. 나아가서 그는 내적 vs. 외적 정치적 활동과 공식적 vs. 비공식적 정치적 언명은 구분되어야 하며, 중립성의 원칙은 이에 따라 다르게 적용될 수는 있지만,⁹⁾ 도덕적 문제, 특히 공적인 정치적 이슈에 종교적 이유를 가져오는 것은 논의를 양극화할 수 있으므로, 전반적으로 회피되어야 한다고 주장한다.¹⁰⁾

8) Robert Audi and Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*(Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1997), 16.

9) Audi and Wolterstorff, 41.

10) Audi and Wolterstorff, 50.

이와 같은 아우디의 입장을 국가와 종교의 분리를 추구하는 ‘자유주의적’ 입장이라고 한다면, 월터슈토프는 보다 종교 표현의 자유를 옹호하는 ‘종교적 지향성’을 지닌 입장에서 자신의 주장을 펼쳐 나간다.¹¹⁾ 보통 자유민주주의의 훌륭한 시민은 특정한 정치적 이슈를 결정 혹은 논의하는 데 있어 (아우디의 주장과 같이) 종교적 이유가 결정적이 되는 것을 삼가야 하는 것으로 얘기 되지만, 월터슈토프는 이러한 견해에 대해 부분적으로 반대한다. 그에 따르면, 주장의 설득력은 특정 사회, 그 사회의 특정 역사적 단계에 의존하는 것으로, 세속적 근거에서도 (예를 들어 홀로코스트와 같은) 많은 학살과 잔인한 행위들이 행하여진 반면에, 자유 민주주의 사회로 이끈 근대 사회의 많은 사회적 운동들은 그들의 지향성에 있어 깊이, 그리고 명시적으로 종교적인 근거를 가진 것이었다.¹²⁾ 심지어 자유 민주주의의 근간인 자유와 평등 원칙도 17세기 개신교 분파에 그 종교적 뿌리를 갖고 있는 것으로 볼 수 있는데, 많은 학자들은 이러한 종교와의 관련성을 침묵 혹은 부인하면서 논의를 전개한다는 것이다. 월터슈토프에 의하면, 자유민주주의는 사실 17세기 영국사회를 황폐케 한 종교적 갈등에 대한 해결에서 유래한 것으로 평등한 보호, 평등한 자유, 중립성이 그 핵심 사상이다.

보통 시민사회의 정치와 종교의 관계에 대한 논의에서 중요한 쟁점이 되는 것이 ‘독립적 근원(independent source)’에 대한 논의이다. 이 원칙에 의하면, 정치적 결정은 어느 특정한, 그리고 모든 종교적 입장에서부터 독립적인 근원에 의해 이루어져야 한다는 것이다. 하지만, 여기에는 많은 해석의 차이가 존재한다. 먼저 이 원칙이 적용되는 1) 제약의 범위가 ‘모든 이슈에 해당하는가? 혹은 헌법상의/기본적 정의의 문제에만 적용되는가?’의 문제가 있다. 또한 2) 충분한 비종교적 이유가 있다면 행위의 동기로서 ‘종교적 이유도 가능한가? 혹은 모든 종교적 이유는 제기될 수 없는가?’의 문제, 3) ‘종교적 이유를 어떻게 확인할 수 있는가?’와 ‘특정 이슈에 대한 종교적 이유가 다른 이슈에 대해서는 비종교적일 수 있는가?’의 문제 등도 제기될 수 있다. 독립적인 근원의 해석에 있어 핵심적인 사항을 월터슈토프는 ‘불편부당성(impartiality)’으로 보는 입장과 ‘분리주의’(separation)적 해석의 입장으로 나누어 설명하는데, 월터슈토프는 자신의 입장을 종교간, 혹은 종교-비종교인 간에 대한 공정성을 조건으로 하는 불편부당성의 해석에 가까운 것으로 제시하며, 국가-종교의 분리를 적극적으로 주장하는 분리주의적 입장을 띠는 아우디나, 수정헌법을 분리주의 입장으로 해석하는 미국 대법원의 판결 방

11) 월터슈토프의 논문 제목은 “정치적 이슈의 결정과 토론에 있어서의 종교”(The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues)이다.

12) Audi and Wolterstorff, 80.

향에 대해 이의를 제기한다.¹³⁾

나아가 월터슈토프는 실제로 많은 정치적 이슈들이 ‘독립적인 근원’의 범위 밖에 존재하며, 자유주의의 원리나 가정보다 실제 그 가정에 의해 다루어지 않는 사례들을 다루는 것이 중요하다고 주장한다. 그는 자유 민주주의의 원리로서 주장되는 평등한 목소리의 개념은 공정한 투표 절차를 거쳐 다양한 의견들을 다루는 것이며, 그 절차 내에서 모두의 의견에 똑같은 비중을 주는 것으로서, 독립적인 근원만을 요구하는 것은 공평하지 않고, 개인의 종교의 자유를 침해하는 것이라고 주장한다.¹⁴⁾ 개인은 타인과의 (자유롭고 평등한) ‘유사성’에서뿐 아니라, 특별한 ‘차이’, ‘다름’에서도 존중되어야 하며, 이러한 사회적 풍부함은 다양한 입장을 침묵케 한다면 일어날 수 없다고 말한다. 월터슈토프는, 자유민주주의에 있어서의 정치와 종교의 관계는 ‘독립적인 근원’의 원칙이 아니라, 세 종류의 제약, 즉 1) 공손함, 경청의 매너, 2) 법에 의해 제시된 규칙의 준수, 3) 이익 달성이 아닌 정치적 정의의 추구라는 조건에 합치한다면 종교적 의사 또한 공적 영역에서 자유롭게 표명될 수 있다고 주장한다.¹⁵⁾

이러한 월터슈토프의 입장에 대하여 아우디는 자신의 입장을 로크(J. Locke)와 롤즈(J. Rawls)의 자유주의적 입장과 연결하여 다시 한 번 반박을 시도한다. 그는 정치-종교의 관계에 대한 입장을 “종교적 이유는 (정책적 결정에 대한) 하나의 결정적 요인이 되어서도 안 된다”는 종교적 이유에 대한 강력한 입장(strong view)과 “유일한 결정요인이 되어서는 안 된다”는 약한 입장(weak view)로 구분하며, 종교적 이유도 동기로서는 충분할 수는 있지만, “성실한 시민은 적어도 하나의 세속적 이유를 제시할 의무를 가진다”는 약한 입장을 정치-종교 관계의 적절한 원칙으로 제시한다.¹⁶⁾ 그에 의하면, 종교 혹은 종교적인 것을 부추기는 것은 비종교적인 것을 선택한 개인에 대한 중립성의 부족이며, 중립성은 종교 간의 (among) 중립성 뿐 아니라, 종교를 향한(toward) 중립성도 포함하는 것이라고 얘기한다. 그는 종교적 이유에 의한 강제는 법질서나 공적 건강의 유지를 위한 강제와는 다르게 받아들여지는 현실을 지적하며, 제약은 ‘종교적 이유를 가져서는 안 된다’는 배제적(exclusive)인 것이기보다는 ‘적어도 하나의 세속적 이유를 지켜야 한다’는 포괄적(inclusive)인 것이라고 설명한다.¹⁷⁾

13) Audi and Wolterstorff, 76.

14) Audi and Wolterstorff, 105, 108.

15) Audi and Wolterstorff, 112f.

16) Audi and Wolterstorff, 123.

17) Audi and Wolterstorff, 138.

아우디의 이러한 입장에 대하여, 월터슈토프는 다시 한 번 자유민주주의란 개인이 제시하는 이유를 (공손하게 제시한다면) 제약해서는 안 되며, 아우디가 제안한 제약은 시민의 행위를 제한/강제하는 경우에만 해당한다고 반박한다. 그에 따르면 현재의 사회는 모든 시민이 참여하는 형태가 아닌, 의회 중심의 기형적 민주주의로서, 모든 시민이 합리적이고 충분한 정보가 제공된다는 것은 잘못된 가정일 뿐이며, 자유민주주의에서 목소리를 낼 수 있는 개인의 권리는 그가 충분히 합리적인 방식으로 그 입장에 도달하였는지에 의해 조건 지워지지 않는다. 정당한 강요가 시민적 질서를 유지하는 데 필요하다라는 아우디의 주장은 그를 도덕주의자로 만들뿐 아니라, 나아가 실제적인 소수자의 배려 문제를 해결하는데 장애가 될 수 있다는 것이 월터슈토프의 입장이며, 다른 종교 혹은 비종교인을 설득하기 위한 세속적 이유는 전략의 문제이지, 진리의 문제는 아니며, 또한 그 이유가 세속적인지는 결정하기 위해서 그 이유를 분리해서 볼 수는 없다는 것이 월터슈토프의 기본적 입장이다.¹⁸⁾

그렇다면 이와 같이 아우디와 월터슈토프의 논쟁에서 나타난 공적영역에서 종교의 위치는 구체적으로 국가 별로 어떻게 다르게 나타날까? 또한 이 문제를 각국의 법과 제도는 어떻게 다루고 있을까? 다음 장에서는 이에 대하여 살펴보고자 한다. 그리고 이를 토대로 결론 부분에서는, 국가별 유형을 아우디-월터슈토프의 입장과 연결해 보고, 나아가 앞서 보우마와 링이 언급한 산업사회에서 소비사회로의 변화에 따른 공적영역에서의 종교의 위치에 대한 바람직한 입장의 도출을 시도할 것이다.

Ⅲ. 다종교사회 갈등에 대한 국가적 관점에서의 접근: 볼랍-자르(M. Wohrab-Sahr)와 부르하르트(M. Burchardt)의 국가별 유형 모델을 중심으로

일반적으로 국가와 종교의 관계는 미국과 프랑스와 같이 국가와 교회/종교를 엄격히 분리하는 엄격분리형(미국, 프랑스의 경우), 국교는 인정하지 않지만, 특정 교회에 공법인이 될 지위를 인정하여 정교조약을 체결하는 정교동격형(독일의 경우), 공식적인 국교를 인정하는 국교승인형(영국의 경우) 등으로 나눌 수 있다.¹⁹⁾

18) Audi and Wolterstorff, 164.

19) 한국법제연구원, 『공직자의 종교편향 방지를 위한 법제도·정책 기초 연구』(2008), 103-4.

이러한 구분은 마틴(D. Martin)에 있어서는 약간 다르게 나타나는데, 그는 정치와 종교가 밀접히 관련되어 있는 가톨릭/라틴 모델과, 양자가 어느 정도 분리된 형태를 띤 개신교 모델로 구분하며, 후자의 형태에 있어서도 어느 정도 정치와 종교가 관련성을 갖고 있는 북유럽 모델(개신교 모형 A)이나, 영국 모델(개신교 모형 B1)을 정치와 종교가 더욱 분명하게 분리된 미국 모델(개신교 모형 B2)과 구분한다.²⁰⁾ 이원규는 국가의 종교정책 유형을 그 국가 내에서 특정 종교가 차지하는 비중에 따라, 단일 종교 국가(대부분의 이슬람 국가들), 다종교 국가(대부분의 국가가 여기에 속함), 우세 종교 국가(필리핀, 인도네시아 등), 사회주의 국가(베트남, 쿠바 등) 등으로 나누어 제시하기도 한다.²¹⁾

본 논문에서는 최근에 제시된 볼랍-자르와 부르하르트트의 국가별 유형 모델을 중심으로 국가와 종교 간의 관계 유형을 개괄하고, 이러한 각 유형의 대표적 국가의 특징들을 좀 더 구체적으로 살펴보고자 한다.²²⁾ 그러나 이들 국가 중 미국과 프랑스의 사례는 필자의 이전 논문에서 다룬 바 있기에, 중복을 피하기 위해 간략하게만 개괄할 것이다.²³⁾ 반면에, 볼랍-자르와 부르하르트트가 제시한 유형 중 ‘관용형’으로 제시된 네덜란드의 경우는 그 사회적 상황이 현재의 한국의 종교 상황과 가장 유사하다고 생각되어 조금 더 자세하게 살펴볼 것이다. 그리고 부가적으로, 최근 불교계에서 제시되었던 종교평화법과 관련, 유사한 사례가 있는 인도네시아와 싱가포르의 경우를 보충하여 살펴 볼 것이다.²⁴⁾

1. 볼랍-자르와 부르하르트트의 국가별 유형 모델 개요

볼랍-자르와 부르하르트트는 세계 여러 나라의 종교와 국가의 관계를 1) 개인의

20) David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, (Oxford: Blackwell Publishers, 1990), 9-26.

21) 문화관광부 한국문화정책개발원, 『해외 각국의 종교현황과 제도 연구』 (1999), 313-81.

22) Monika Wohlrab-Sahr and Marian Burchardt, "Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities," *Comparative Sociology* 11(2012): 875-909.

23) 미국과 프랑스의 경우에 대한 보다 자세한 설명과 그 밖의 일본, 독일, 영국의 사례에 대하여는 최현중, "종교와 법률제도: 공식자 종교차별 관련법을 중심으로", 박창훈 엮음, 『한국 정치와 기독교 공공정책』 (서울: 두란노아카데미, 2012), 152-61 참조.

24) 볼랍-자르와 부르하르트트가 제시한 유형 중 마지막에 해당하는 ‘자율형’은 상대적으로 국가적 프로그램에 덜 관심을 지니고, 전체 사회의 주도적 형태보다는 보조적인 것으로 나타나는 경우가 많기에 본 논문의 세부 분석에서는 제외하였다.

자유를 중요시하는가? 혹은, 지배적 사회 단위(국가) 체제를 중요시하는가? 2) 종교적 다양성과 이로 인한 갈등(의 잠재력)을 어떻게 생각하는가? 3) 사회적 통합을 중요시하는가? 발전을 중요시하는가? 4) 각 제도적 영역의 독립된 발전을 얼마나 중요하게 생각하는가의 4가지 기준에 따라서 이념형적으로 구분하였다. 이들은 나아가 '세속성'(secularity)의 발전과 이로 인한 국가-종교 간의 문제 발생이 모든 사회에 보편적인 것은 아님을 밝히며, 이러한 경우들을 1) 그러한 상황의 기준에 못 미쳐서 드러나지 않는 이슬람 세계의 경우나, 혹은 2) 국가 구성 시기의 일시적 공존 형태, 3) 엘리트의 이데올로기로는 존재하나, 일반 국민의 인식과는 괴리를 지닌 경우, 4) 그리고 잠재적 형태로 배후에 존재하는 사회 등의 4가지 형태로 구분하고 있다. 또한 실제 국가와 종교 관계 설정에 있어, 그 형태가 1) 중심화되었는가? 탈중심화된 형태인가? 2) 이러한 분리 문제가 생활세계의 영역까지 나타나는가? 제도적인 것에만 그치는가도 중요한데, 이들은 이러한 기준에 근거하여, 국가-종교간의 갈등을 처리하는 4가지 기본 유형을 이념형적으로 제시하고 있다. 이들이 제시하는 첫 번째 유형은 1) 개인적 자유형으로, 이의 대표적인 국가는 미국이다. 미국의 경우 중심된 공유 가치는 세속성이라기보다는 자유의 원칙으로, 사회가 서로 다름을 실행하는 자유를 통하여 사회적 유대를 달성하리라는 믿음이 사회의 기본 바탕을 이루고 있다. 볼랍-자르와 부르하르트는 유럽에서 문제가 되고 있는 공적 자리에서의 종교적 의복의 착용이 개인의 자유를 중시하는 미국에서는 큰 문제가 되지 않고 있는 점을 그 예로서 제시한다. 두 번째 유형은 2) 관용형인데, 그 대표적인 나라로는 네덜란드와 인도를 들고 있다. 이들 사회는 개인의 자유보다는 오히려 (종교적) 공동체의 자유를 존중하는 것으로 볼 수 있는데, 각 종교 집단에 대해 똑같은 거리를 두고, 한편으로는 소수 종교를 존중하는 형태를 띠고 있다. 이러한 대처는 가톨릭-개신교-무종교(네덜란드), 혹은 힌두교-이슬람교(인도)가 팽팽하게 맞서고 있는 상황에서 사회 통합을 이루기 위한 적절한 대처라고 볼 수 있으며, 불교-개신교-가톨릭-무종교가 일정한 세력을 지니고 있는 우리나라의 경우에도 적용될 수 있는 부분이라고 생각된다. 세 번째 유형은 프랑스와 터키 등으로 대표되는 3) 통합/계몽형으로, 공화적 계약 하에 종교는 사적인 문제로 다루어지며, 가능한 공적 영역에서는 종교와 관련된 사항을 제한하는 형태이다. 다만, 대중들 사이에서도 이러한 종교적 제한에 대해 폭넓은 동의를 확보한 프랑스와는 달리, 터키는 엘리트의 세속성이 대중과 괴리를 보이며, 이러한 괴리는 사회통합의 장애요소로서 작용할 수 있다. 과거 소련을 비롯한 동구권의 공산주의 정권들도 이 유형에 해당하는 것으로 볼 수 있으며, 이는 정권 붕괴 후에도 어느 정도 지속적인 효과를 남기고 있는 것으로 보여

진다. 마지막 유형은 4) 합리성/효율성/자율성 등을 중시하는 유형인데, 이러한 유형의 세속성은 상대적으로 국가적 프로그램에 덜 관심을 지니며, 주로 전문가 집단이나 과학/예술의 영역에서 많이 추진된다. 따라서 기능적 영역의 독립적 발전을 위한 이러한 형태는 전체 사회의 주도적 형태 보다는 보조적인 것으로 나타나는 경우가 많다.

2. 자유형: 미국

볼랍-자르와 부르하르트 유형의 유형 중 자유형의 대표적인 국가는 미국이다. 이러한 미국의 종교와 정치와의 관계는 수정헌법 제 1조에 근거한다. 1791년의 수정헌법 제 1조는 "연방의회는 국교를 수립하거나 종교의 자유로운 행사를 금지 (Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof)" 할 수 없다고 규정하고 있다. 보통 이 조항의 첫 부분을 '국교금지 조항 (Establishment clause)'라고, 후반부를 '종교의 자유행사 조항 (free exercise clause)'이라고 부르며, 미국의 종교 정책의 근간을 이루고 있다. 하지만, 이러한 헌법상의 조항들을 어떻게 해석할 것인지에 대하여는 의견이 엇갈리고 있으며, 절대적 심사기준은 없다고 할 수 있다. 다만 가장 많이 인용되고, 중요한 기준으로 언급되는 것이 '레몬 대 쿠르츠만(Lemon v. Kurtzman) 사건'에서 비롯된 소위 '레몬(Lemon) 심사 기준'이다. 이 기준에 따르면 1) '세속적 입법목적 (secular legislative purpose)'을 가지고 있는가, 2) 법률의 '주요한 효과(primary effect)'가 특정 종교를 '발전(advance)' 혹은 '제한(inhibit)'하는지, 3) '과도한 정부와 종교간의 연관 (excessive entanglement between the government and religion)'은 없는지의 여부가 중요한 요인이 된다. 예를 들어, 학교에서 종교적인 교육을 하고자 한다면, 이에 대한 교육적이거나 심리학적인 효과와 같은 세속적 목적이 제시되어야 하며, 이 세속적 목적은 그 자체로 동기로서 충분한 의미를 지녀야 한다.²⁵⁾ 이는 앞서 언급한 아우디의 '독립적 근원' 이론에 상응한다고 할 수 있다. 하지만, 이러한 정책 혹은 규정들이 국가로부터 교회를 분리시켰지만, 공적생활로부터 종교를 분리시킨 것으로 볼 수는 없다.

25) 한국법제연구원, 25, 75, 113. 그러나 신앙교육이 아닌 종교에 대한 교육은 가능하며, 사립학교에서는 신앙교육도 가능하다. 이에 대하여는 문화관광부 한국문화정책개발원, 96-97 참조.

기본적으로 미국의 정교분리 이념은 우리나라와 유사하며, 실제로 국가와 종교의 관계에 대한 제도 및 정책에 많은 영향을 미친 것으로 보인다. 다만 미국의 경우는 여러 종교가 다양하게 존재하지만, 기독교 우위의 전통이 최근까지 존재하였다는 점, 그리고 정책의 우선 순위가 개인의 자유에 대한 그들의 사회적 전통에 근거한다는 점에서 우리와는 약간 다른 양상을 보인다고 할 수 있다. 이러한 면에서 (세속주의를 포함하여) 보다 다양한 종교적 전통이 동등하게 존재하며, 이를 어느 정도 국가적으로 조절하는 관용형 모델이 우리나라와 보다 유사하고, 적용점이 많은 것으로 생각된다.

3. 관용형: 네덜란드²⁶⁾

관용형 모델의 대표적인 국가는 네덜란드이다. 2012년 국제 종교 자유 보고서(The Netherlands 2012 International Religious Freedom Report)에 따르면, 네덜란드의 종교는 로마 가톨릭 29%, 개신교 19%, 이슬람 5.7%, 기타 종교 2.3%, 그리고 무종교 42%로, 해당하는 종교는 다르지만 분포도 면에서는 우리나라와 상당히 유사한 분포를 보이고 있다.²⁷⁾ 네덜란드의 국가와 종교 간의 관계는 앞서 살펴본 미국이나, 뒤에 살펴 볼 프랑스에 비해 엄격한 분리모델에 해당하지 않는다. 네덜란드에는 미국의 '분리의 장벽'(wall of separation) 원칙이나, 프랑스의 헌법 상에 기술된 정치 체제의 '세속적 성격'(Laïcité) 같은 것은 없으며, 공적 영역에서 종교에 근거한 기관들에게 보다 친화적(positive) 태도를 유지한다.²⁸⁾ 물론 네덜란드에서의 국가와 종교 간의 관계는 사회의 변화와 함께 역사적으로 많은 변화를 거쳤다. 모센(Marcel Maussen)은 네덜란드에서의 국가와 종교 간의 관계의 변화를 7단계로 구분하여 기술하고 있는데, 이를 기초로 네덜란드의 국가와 종교의 관계 변화 과정을 살펴 보고자 한다.²⁹⁾

26) 관용형의 대표적 국가는 앞서 언급한대로 네덜란드와 인도인데, 본 논문에서는 네덜란드의 경우만 살펴볼 것이다. 인도의 경우는 이후 다른 연구에서 다룰 예정이다.

27) 우리나라의 경우 2005 인구 센서스에 의하면 불교 22.9%, 개신교 18.3%, 가톨릭 11.0%, 기타 1.0%, 무종교 46.7% 이다. 자세한 내용에 대하여는 최현중, 2011 참조.

28) Matthijs de Blois, "Religious Law versus secular law: The Example of the get refusal in Dutch, English and Israel Law," *Utrecht Law Review* 6(2010), 96-97.

29) 아래의 네덜란드에서의 국가와 종교간 관계의 전개에 대하여는 Marcel Maussen, "Religious Governance in the Netherlands: Associative Freedoms and Non-Discrimination After 'Pillarization'. The Example of Faith-Based Schools,"

모센이 기술한 7단계의 시기 중 그 첫 번째는 ‘관용의 시대’라고 부를 수 있는데, 유티레히트(Utrecht) 조약(1579)에 기초한 네덜란드 공화국(1588-1795)의 시기와 프랑스 점령기(1785-1814)가 여기에 해당한다. 네덜란드 공화국은 개혁교회만을 국교회로 인정하였고, 공화국이 무너진 후에도 이러한 국교회 체제는 지속되었다. 유티레히트 조약의 종교의 자유 조항은 신앙의 내적 영역에서는 인정되었지만, 공적 예배는 자유 조항에 의해 보호받지 못하였고, 개혁교회만이 종교의 공공 행사가 허용되었다. 하지만 개신교의 다른 종파나 카톨릭, 유대교에 대하여도 관용적인 태도가 유지되었고, 개혁교회의 지도적 위치는 도전받지 않은 채, 종교집단간의 논쟁 혹은 상호비판은 거의 없었다.

두 번째 시기는 교회와 국가의 ‘분리’ 시기라고 할 수 있는데, 1814년에 개정된 네덜란드 헌법은 국교회 체계를 버리고, 종교에 관한 장을 포함시켰다. 이는 1848년, 1972년에 다시 개정되었지만, 1983년까지 기본적인 골격은 유지되었다. 교회와 국가의 분리라고는 하지만, 네덜란드식 ‘분리’는 반종교적 성격이 두드러지지 않았고, ‘분리’의 개념도 프랑스에 비해 강하게 나타나지 않았으며, 이에 따라 종교는 공적 영역, 정부 기관으로부터 완전히 배제되지 않았다. 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)와 같은 신칼빈주의자는 ‘분리’는 정부의 영향으로부터 자유 교회(free church)를 보호하는 방법이라고 주장하기까지 하였다. 이러한 네덜란드식 분리는 1848년 헌법이 개정되면서 세 번째 단계인 ‘평등’의 시기로 발전한다. 1848년의 헌법은 각 종교에 정부로부터 확실히 독립하여 자신의 단체를 조직할 기회를 제공하였다. 그러나 당시의 헌법은 네덜란드 사회 자체보다 더 자유주의적(liberal)이고, 근대적이어서, 실제 종교에 대한 좀 더 평등한 인식은 사회적 투쟁과 해방의 결과로 나타나게 된다. 이는 네 번째 단계인 ‘다원성/중립성’의 시기로 나아가는 원동력이 되는데, 이 시기에는 앞서 언급한 카이퍼의 영향이 매우 커졌고, 사회는 상호 상대적 자율성을 지니고 작동하는 다른 영역들로 구성되어진다는 그의 ‘영역 주권’(sphere sovereignty)의 원칙은 이 시기의 중요한 사회 원리로 작용하였다. 영역주권론은 종교적 공동체가 자신의 종교

RECODE Online Working Paper 14(2013.5)(<http://www.recode.fi/publications>)와 Sophie C. van Bijsterveld의 "Freedom of Religion in the Netherlands," *Brigham Young University Law Review* 4(1995): 555-83; "The Permissible Scope of Legal Limitations on the Freedom of Religion or Belief in the Netherlands," *Emory International Law Review* 19(2005), 929-87; "Religion and the Secular State in the Netherlands," in: W. Cole Durham & J. Martinez-Torrón eds., *Religion and the Secular State: Interim National Reports* (Provo, Utah: The International Center for Law and Religion Studies, Brigham Young University, 2010): 523-48 등 참조.

적 원리에 따라 각 영역에서 내부적 관계, 필요한 단체를 조직할 자유를 허용하였다.³⁰⁾

20세기 초반부터 1960년대까지는 네덜란드에 특유한 ‘지주화(pillarization)’의 시기로 이를 다섯 번째 단계로 말할 수 있다. 주요한 정치적 갈등은 1917의 ‘대타협’을 통해 진정되었고, 이는 ‘지주화’된 사회의 출현에 기여하였다. 이 시기에 각 종교, 가톨릭이나 개신교, 혹은 무종교층 모두 다수의 위치를 점하지 못하고, 각각의 분리된 사회적 영역에서 사회/정치적 조직의 기반을 형성하였고, 각각의 지주는 하위문화의 구성원들에 대하여서 거의 독점적 지위를 유지하였다. 하지만, 이러한 지주화된 시기는 1960년대말-70년대에 이르러 개인화와 맞물려 해체되기 시작한다. 복지국가의 확대 또한 신앙에 근거한 시민사회의 서비스 영역들을 약화시키는 역할을 하였다. 전통적으로 종교가 적극적인 역할을 감당했던 사회적/문화적 영역, 예를 들면 학교, 청년 단체, 건강 보호 기관, 사회 복지, 대중 매체의 영역들이 국가의 확대와 함께 국가와 연결된 영역으로 변화하였고, 종교적으로 중립적인 국가 시설들이 많이 등장하게 되었다. 이 시기는 ‘탈지주화’, ‘세속화’, ‘복지국가와 시민사회’의 시기로 일컬어지며, 이러한 탈지주화는 1983년의 헌법 개정으로 어느 정도 완성된다고 할 수 있다. 하지만 이와 같은 헌법 수정은 이미 일어나고 있던 사회적 변화에 대한 반응으로 볼 수 있다. 이 헌법 수정에서 ‘종교’에 관한 장은 종교 및 비종교적 신앙의 자유를 동등하게 보장하는 조항에 의해 대체된다. 예를 들면, 국영방송에서의 종교별 방송 시간은 성도 수에 따라 할당되는데, 종교뿐 아니라, 사회주의, 자유주의, 중립주의 등의 조직도 동등하게 방송 시간을 할당받는다.³¹⁾

그러나 1980년대 이후, 고전적 복지 국가는 심각한 변화를 겪게 되고, 네덜란드 사회는 ‘주관화’, ‘자유주의화’의 시기로 새로운 국면을 맞게 된다. 이슬람 이민의 도래와 함께 종교적 이슈는 다시 사회적으로 중요한 이슈로 등장하며, 새로운 형태의 민족적, 종교적 다양성과 함께 가치다원주의는 이전보다 분명하고, 보다 근본적인 문제로서 나타난다. 특히 이슬람의 강력한 대두는 부정할 수 없는 사실이 되어, 사회통합 문제에 있어 중요한 이슈로 나타난다. 이와 함께 기존의 종교 정책에 있어서의 ‘두고 보자’(wait-and-see)의 기조는 대화 채널을 적극적으로 모색하고 대화에 적극적인 방향으로 선회하게 된다. 현재 네덜란드에서 종교에 대한 정부 조사는 더 이상 행해지지 않고 있지만, 사적 영역을 넘어선 종교 문제의 중요성때문에 정부는 최근 다시 종교 문제에 보다 큰 관심을 표명하고 있다.

30) Matthijs de Blois(2010), 106.

31) Sophie C. van Bijsterveld(1995), 574-75.

교회와 국가의 분리를 해석하는 문제와 관련하여서는 교회의 국가로부터의 자율성(제도적 자유)을 옹호하는 입장과 공적 의사결정 영역에서의 종교의 공식적 역할의 퇴출을 주장하는 2개의 입장이 존재하는데, 전자가 전통적인 네덜란드 방식을 따라서 동등한 지위에서의 종교의 표현을 주장한다면, 후자는 중립성을 공적 영역에서의 종교의 공백을 의미하는 프랑스식의 라이시테에 가깝다고 할 수 있다.

이와 같은 국가와 종교 간의 관계의 단계적인 변화는 최근까지는 앞서 언급한 일련의 헌법 개정(1814, 1848, 1972)을 통하여 점진적으로 국가와 종교의 분리와 종교 간의 동등한 처리 쪽으로 전개되었다고 할 수 있다. 특히, 1983년의 헌법 개정은 종교단체에 대한 직접적 재정 지원의 남아있는 형태들(종교 시설의 유지 혹은 건설 비용, 종교 관계자의 급여 및 연금에 대한 국가 보조)을 모두 폐지하였고, ‘종교’에 관한 장도 없었으며, ‘무엇이 종교이고, 종교적 행위인지’에 대하여도 보다 개방적으로, 주관적으로 정의하면서, ‘비종교적 신념(belief)’ 또한 동등하게 보호하는 쪽으로 변화하였다. 현재 네덜란드의 법체계상 국가와 종교의 분리는 헌법 혹은 다른 법조항에 명시적으로 언급되어 있지는 않다. 그럼에도 헌법 6조(종교 혹은 신념의 자유), 1조(종교에 따른 차별 금지) 등은 종교와 관련된 중요한 헌법 조항으로 언급할 수 있다. 또한 네덜란드 법체계에 영향을 미치는 국제 조약상의 관련 조항으로는, ‘인간의 권리 및 기본적 자유에 대한 유럽 협정’(ECHR: European Convention on Human Rights and Fundamental Freedom) 9조, ‘시민적, 정치적 권리 협약’(CCPR: Covenant on Civil and Political Rights) 18조 등이 중요하게 작용하고 있으며, 기타 ‘종교 및 신앙에 근거한 차별 및 불관용의 철폐에 관한 UN 선언’(UN Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief) 6조도 의미 있는 영향을 미치고 있다. 종교적 신념에 따른 차별을 막기 위한 기관으로는 기회균등위원회(Equal Opportunities Committee)와 반차별위원회(antidiscrimination boards) 등이 정기적으로 정부 기관에 종교적 차별에 대해 조언하고 있으며, 정부의 지원을 받는 독립기관으로 인터넷 차별 신고 센터(MDI: Registration Center for Discrimination on the Internet)도 운영되고 있다.

하지만, 네덜란드 모델은 앞서 반복해서 언급한 대로 ‘덜 엄격한 분리’로 특징지어지는데, 이러한 예는 공공 기관 혹은 공공 영역에서 종교적 상징의 부착이나 종교적 표현을 허용하는 것에서도 알 수 있다. 예를 들면, 시청과 같은 기관에서 십자가와 같은 종교적 상징물을 발견할 수 있으며, 또한 강제성이 없는 한 시의

회 모임에 앞서 기도도 가능하다.³²⁾ 또한 1988년의 ‘공공표현법’(Public Manifestations Act)은 교회의 타종권과 이와 동등한 종교기관의 표현 방식을 보호하는 조항도 포함하고 있다. 네덜란드의 법은 종교적 이유로 일요일에 일하는 것을 거부하는 것도 허용하는데, 그러나 일의 성격에 따라(ex. 건강 관련 직종) 이러한 거부가 허용되지 않는 경우도 있다. 종교 기관은 종교적 이유로 정부 지원 대상에서 제외될 수 없다(헌법 1조 해당). 종교보다 포괄적인 의미에서의 양심의 자유 문제는 병역 거부와 같은 특정 영역에서 인정되고 있는 상황이다.

종교에 기초한 기관들을 다루는 네덜란드 방식의 좋은 본보기는 네덜란드의 교육 시스템이다. 네덜란드에서 공립학교와 사립 및 종립 학교는 ‘법률상 평등’한 지위를 부여 받고, 이에 따라 동일하고 동등한 기준에 따라 지원을 받는다.³³⁾ 학교는 ‘지도 방향의 자유’를 지니며, 이에 근거해 교직원 및 학생 선발, 특정 주제의 교육 방식, 행동 및 복장 규정 등에 있어 학교의 기본 지향성, 지도 철학을 표현할 자유를 갖는다. 따라서 종립 학교는 진화론이나 성적 지향성에 대한 규범을 어떻게 가르칠지 선택할 수 있다. 또한, 일반 평등 처우법(General Equal Treatment Act)의 범위 안에서 종교에 따라 교직원 혹은 학생을 선발하는 것이 가능하며(즉, 종교적 이유로 특정인의 선발을 거부하는 것이 가능하다³⁴⁾), 학부모는 종립 학교에서 종교적 교육을 거부할 권한을 갖지 못한다.³⁵⁾ 종교에 관한 평등한 처우 또한 교회 및 종교 기관에서는 적용되지 않는다. 그러나 종교와 관련 동등한 처우와 기본적 종교의 자유권의 관계는 지속적인 논쟁점이 되고 있는 형편이다. 이 문제와 관련, 해석의 지침이 되는 것은 ‘단일 근거 구성’의 원칙인데, 이에 의하면 성, 성적 지향성, 시민적 지위의 단일 근거에 의한 차별은 불법이다. 하지만 종교 기관이나 종립학교가 특정 개인의 생활양식이 학교의 정체성에 부적절하다고 판단할 ‘부가적 이유들’이 있을 때는 고용을 거부할 수 있다. 네덜란드에서의 노동 행위의 차별 금지에 관한 법률은 ‘종교적 단체의 목적에 부합하는 지위에 필요한 종교적 원칙에 근거한 요구사항의 부과’를 금지하지 않는데, 이러한 차별의 판단을 위해서는 3가지 근거가 요구된다. 즉, 1) 직무 요건은 기관의 정체성의 견지에서 객관적으로 기술되어 있는가? 2) 이 요건은 지속적으로 적용되고 있는가? 3) 차별금지법에 기술된 요건들의 ‘단일 근거’에서 거부하고 있지는

32) Sophie C. van Bijsterveld(2010), 536.

33) 네덜란드의 초/중등 학교의 2/3 가량은 종교를 기반으로 세워졌다(Sophie C. van Bijsterveld(2010), 535).

34) 공립학교는 이러한 거부가 허용되지 않는다. Sophie C. van Bijsterveld(2005), 963.

35) Sophie C. van Bijsterveld(1995), 572.

않은가? 등으로, 이러한 기준들이 임의적이 아닌 *일반적으로*, *지속적으로* 부과될 경우 종교적 (차별적) 요구는 가능하다.³⁶⁾ 하지만, 일반적으로는 점차 많은 사람들에게 자유주의적인 비차별이 기본적 가치로서 인정받고 있으며, 최근에는 많은 부모들이 학교의 종교적 정체성에 더 이상 관심을 갖지 않는 실정이다.

네덜란드의 종교적 자유에 관한 일반적 태도는 다음의 구체적 사례들을 통하여도 확인할 수 있다.³⁷⁾

1) 공중보건에 위협을 주지 않는다면 예배 시에 금지된 약물의 사용이 허용된다(미국의 경우에도 아메리카 인디언의 경우에는 종교적 의식에 있어서의 약물(peyote) 사용을 인정하고 있으며, 이는 2006년 뉴 멕시코(New Mexico)에서 브라질 계통 종파가 종교적 의식을 위해 환각작용을 일으키는 차를 수입하고, 사용하는 것을 승인하는 대법원의 결정으로 이어진 바 있다³⁸⁾).

2) 교도소에서 종교적 이유로 머리를 깎지 않고, 터번을 쓰고, 종교적 식이요법에 맞는 음식을 제공 받을 권리가 인정된다. 그러나 종교적 의식을 위한 나이프의 요청은 안전상의 이유로 거부되었다.

3) 무슬림 학생 혹은 교사의 베일 착용이 허용된다. 여러 차례 앞에서 얘기한 바처럼, 네덜란드의 종교적 자유는 프랑스와 달리 적극적인 권리로서, 종교적 중립성의 조항이 공공장소에서의 종교의 배제를 의미하지 않는다. 다만 수업 중에 표정을 볼 수 없게 완전히 얼굴을 가리는 복장의 착용은 종교적 이유가 아닌, 교육상의 이유로 문제가 될 수 있다.

4) (종교적 이유이든, 비종교적 이유이든) 개인에게 해롭다 하더라도 의료적 처치를 거부할 권리가 인정된다. 다만, 아동의 경우에는 신앙에 따라 자녀를 양육할 권리가 부모에게 인정되지만, 아동의 신체적, 심리적 안녕과 관련된 문제일 경우에는 이에 대한 제한이 있을 수 있다. 따라서 아동의 경우 치명적인 손상을 가져올 수 있는 의료적 처치의 (종교적 이유로의) 거부는 인정되지 않는다.

4. 통합/계몽형: 프랑스와 터키

프랑스의 정교분리의 원칙은 공화국의 원리와 같은 수준에서 규정될 정도로 매

36) Sophie C. van Bijsterveld(2005), 963.

37) 아래의 사례들에 대하여는 Sophie C. van Bijsterveld(2005), 963-85 참조.

38) James T. Richardson, "Religion and the Law: An Interactionist View," in: Peter E. Clarke ed. (2009), 422.

우 강한 지위를 갖고 있다. 특히 1905년 제정된 “정치와 종교의 분리를 위한 법”은 엄격한 의미에서의 국가와 종교의 분리를 이룩하는 배경이 되었다. 이러한 배경에는 계몽주의와 프랑스 혁명 시기까지 거슬러 올라갈 수 있는 뿌리 깊은 반교권주의가 바탕이 되고 있다. 이 법의 제정 이후 국가는 종교단체에 대한 일체의 재정지원을 하지 않게 되었고, 또한 국립 학교에서는 어떠한 종교 수업도 이루어지지 않게 되었으며, 모든 종교적 상징물들은 학교와 법원 등 모든 공적인 건물에서 추방되었다.

프랑스의 정교분리 원칙을 일반적으로 ‘라이시테(Laïcité)’라 부르는데,³⁹⁾ 이에 따르면 정부는 종교의 자유만을 인정하고, 종교에 대한 어떠한 특별 협조도 할 수 없다. 법에 의하면, 프랑스 정부는 종교 자체를 인정할 수 없고, 단지 종교 단체만을 인정할 수 있는데, 종교 단체는 1) 목적은 오로지 종교를 주관하는 것이며, 2) 사회적 흐름을 방해하지 말아야 한다는 조건을 충족해야만 한다.⁴⁰⁾ 이는 ‘공적 영역’과 ‘사적 영역’을 엄격히 나누고, 종교를 ‘사적 영역’에 제한하는 것으로도 볼 수 있다. 1960년대 이후 엄격한 정교분리법은 일부 개정되거나 삭제되어 보다 온건한 정교분리로 전환되는 흐름을 보이지만, 1980년대 이후 이슬람의 증가는 또 다른 정교분리의 문제를 프랑스 사회에 대두시켰다. 그 대표적인 예가 2004년의 공립학교에서의 종교적 상징, 혹은 복장의 착용을 규제하는 법률의 제정이다. 이 법은 신앙의 외적 표현을 포함한 종교적 자유를 실질적으로 침해하고 있기에 위헌이라는 비판 또한 받고 있다.

터키는 중동의 이슬람 지역에서는 유일하게 세속주의를 법으로 채택하고 있는 세속국가이다. 터키의 세속주의 강령은 모든 공공 정책 분야에서 종교를 제외할 것을 지시하고 있으며, 종교는 철저히 개인의 도덕, 행동, 신앙의 문제로만 국한된다. 과거 이러한 제한이 강할 때에는 종교단체의 해산, 공개적인 종교집회의 금지, 종교교육의 금지, 모스크의 신축 불허, 기존 모스크의 세속적 용도로의 변환 등의 정책도 시행된 바 있다. 하지만 1982년 이후부터 초·중·고 과정에서 종교가 다시 필수 과목으로 지정되었고, 공식적으로는 세속화되었지만, 종교는 대중적 차원(특히 지방 보수 세력의 경우)에서는 여전히 강한 영향력을 행사하고 있다. 누르주(Nurju) 그룹⁴¹⁾, 낙쉬반디(Naqshbandi) 종단⁴²⁾ 등 친이슬람 성향의 집

39) 프랑스의 헌법 제 1조는 앞서 말한 바처럼, “프랑스는 공화국이며, 비종교적인 국가 (La France est une République, une, indivisible, laïque et sociale)”라고 규정하여, 공화국의 원칙과 라이시테의 원칙을 동등한 수준에서 취급하고 있다.

40) <http://ko.wikipedia.org/wiki/> (2014.4.10. 검색)

41) 터키 최대의 이슬람 원리주의 세력. 낙쉬반디 종단에 속했던 Said Nursi(1877-1960)를 추종하는 사람들이 모여 만든 그룹이기에, 엄격한 의미에서는 낙쉬반디 종단의 한 지파라고

단의 성장과 더불어 최근에는 이슬람 기반의 정당이 정권을 잡는 경우가 많지만, 완전한 이슬람국가로의 회귀는 군부 세력에 의해 어느 정도 제한을 받고 있는 실정이다.

5. 포교행위의 제한: 인도네시아와 싱가포르

인도네시아는 세계 최대의 이슬람 국가이지만, 헌법상 국교는 정해져 있지 않으며, 종교의 자유에 관한 규정을 헌법에 포함하고 있다. 인도네시아의 특수성은 1945년 제정된 헌법 전문에 규정된 ‘판짜실라’(pancasila)의 조항에 잘 나타나 있다. 판짜실라는 ‘다섯’(panca)과 ‘원칙’(sila)의 합성어로, 유일신에 대한 믿음, 국가적 통합, 지도된 민주주의, 사회 정의, 인도주의의 5가지 원칙을 말한다.⁴³⁾ 이는 인도네시아 독립준비위원회에서 수카르노(Sukarno)가 행했던 연설에서 처음 제기되었으며, 이후 지속적으로 인도네시아 통치의 기본적 원리로서 작용하고 있는데, 이러한 원칙하에 인도네시아 헌법은 특정한 종교에 우월한 지위를 부여함 없이 모든 종교를 동일하게 취급하며, 국민은 자유롭게 신을 경배하며, 동시에 다른 종교의 추종자를 존중해야 한다고 규정하고 있다. 또한 모든 종교는 원칙적으로 동일하며, 그 차이는 단지 표상의 차이일 뿐이라고 해석한다. 그러나 각각의 종교는 자신들의 이익에 부합하는 방향으로 판짜실라를 정의하려고 노력해 왔고, 각 집단 간의 타협과 갈등도 지속되어 왔다.

인도네시아의 종교적 분포는 이슬람교가 87.2%로 가장 많은 비율을 차지하며, 기독교가 개신교와 카톨릭을 포함하여 9% 정도의 비율을 보이고 있다.⁴⁴⁾ 위의 두 종교 외에 불교, 힌두교, 유교 만이 공식적인 종교로서 인정되며, 이를 신분증에 기재하도록 요청하고 있다. 실제적으로, 인도네시아 헌법에 규정된 종교의 자유는 이들 공인종교에만 한정되는 것으로 해석할 수 있다. 토착 종교의 신은 암묵적으로 인정되어 오다가, 1965년 쿠데타 이후 공적 차원에서 유일신으로의 지

도 볼 수 있다. 정치에 직접 개입하기보다는 언론 및 출판, 교육기관의 설립을 통해 자신들의 뜻을 관철시키고자 노력해 왔다.

42) 대표적인 신비주의(Sufi) 종단으로 14세기 중앙아시아 지역에서 출발한 것으로 알려져 있다. 누르주 그룹과는 달리 정치에 적극적으로 참여하며, 한 때(1983-98) 집권정당이 되기도 했다.

43) Phillip E. Hammond & David W. Machacek, "Religion and the State," in: Peter E. Clarke ed. (2009), 396.

44) <http://en.wikipedia.org/wiki/Indonesia#Demographics> (2014.4.10 검색)

위를 박탈당하였다. 또한 명시적인 법률상의 종교차별 조항은 없으나, 실제로는 이슬람 이외의 종교에 대해 어느 정도 차별이 존재한다고 말할 수 있다. 헌법 29조 1항은 “인도네시아는 하나이자 유일한 신에 대한 신앙에 기초를 둔다”고 말하면서, 우회적으로 이슬람교를 암시하고 있으며, 각급 학교(타종교에 의해 운영되는 학교 포함)에 이슬람 담당 교사 1명을 의무적으로 두고, 학점을 이수토록 규정하고 있다.⁴⁵⁾

또한 인도네시아에서의 종교의 자유란 자신의 종교를 믿고 수행할 수 있는 자유를 의미할 뿐으로, 자신의 종교를 타종교의 신자에게 포교할 권리는 포함하지 않는다. 이러한 제한은 앞서 언급한 뻘짜실라의 ‘인도네시아의 통합’ 조항과 관련되어 있는데, 이슬람을 국교로 정하지 않은 이유도 인도네시아의 통합이라는 당면 과제를 해치지 않기 위해서이다. 포교의 금지는 ‘선교 지침에 관한 종교부장관 명령’으로 공식적으로 규정되어 있으며, 이 명령은 국가 통합에 장애가 될 수 있는 종교 간의 포교 경쟁의 과열을 방지하는 것을 목적으로 한다. 이에 따르면 이미 종교를 가지고 있는 사람을 대상으로 한 포교활동은 금지되며, 다른 종교를 신봉하는 지역이나 거주지에서의 포교활동도 금지된다. 나아가 종교 간의 결혼도 불가능한데, 종교 간 결혼을 행하였을 경우에도 혼인 신고가 불가능하다. 이러한 형편에서 볼 때, 인도네시아 헌법은 종교의 자유를 보장하고는 있지만, 실제로는 국가가 국민의 종교의 자유에 대한 통제자로서 어느 정도 기능하도록 해석될 수 있는 여지를 많이 지니고 있다고 할 수 있다.

싱가포르 또한 포교를 금지하는 ‘종교조화유지법’을 가지고 있다는 점에서, 그리고 그 목적이 사회 통합을 위한 것이라는 점에서 인도네시아와 상당히 유사하다.⁴⁶⁾ 싱가포르의 종교 인구는 불교 33.3%, 도교 10.9%, 이슬람 14.7%, 기독교 18.3%, 힌두교 5.1%, 무종교 17.0%의 분포를 보이고 있는데,⁴⁷⁾ 불교, 도교, 기독교인의 대부분은 중국계, 이슬람은 말레이계, 힌두교는 인도계라는 민족에 따른 종교 분포의 경계를 볼 수 있다. 이러한 특수상황에서 ‘종교조화유지법’은 민족별 종교 분포로 인한 사회 분열을 막고, 사회 통합을 유지하고자 하는 의도와 관련되어 있다. 이 법은 종교의 정치참여를 금지하고, 종교 간의 갈등을 금하는 조항을 포함하고 있으며, 해당 실무를 관장하는 대통령 직속위원회도 구성되어 운영되고 있다. 포교의 금지와는 달리 싱가포르에서 종교교육은 적극적으로 장려되고

45) 한국법제연구원, 176.

46) 문화관광부 한국문화정책개발원, 63.

47) Singapore Department of Statistics, "Census of population 2010: Statistical Release 1 on Demographic Characteristics, Education, Language and Religion" (2011).

있는데, 이는 서구의 자유주의적, 개인주의적 문화에 대한 해결책을 종교에서 찾으려 하는 정부의 입장과 관련된다. 각 종교의 축제 또한 적극적으로 장려되는데, 여기에는 이를 통해 민족 간의 동질감과 정체성을 확립하는 계기로 삼고자 하는 정부의 의도가 반영되어 있다. 싱가포르에서의 종교는 이와 같이 사회통합을 중심으로 기능하며, 이에 반하여 정치 및 사회참여는 엄격히 제한된다.⁴⁸⁾

IV. 나가는 말

본 논문은 현대 사회의 공적 영역에서의 종교의 위치를 아우디와 월터슈토프의 논쟁을 중심으로 살펴보고, 또한 볼랍-자르와 부르하르트트의 국가별 유형 모델을 중심으로 국가와 종교 간의 관계 유형을 살펴보았다. 개인적 자유형(미국), 관용형(네덜란드), 통합/계몽형(프랑스, 터키)을 구분하여 살펴보았지만, 본 논문은 필자의 이전 연구에서 충분히 다루어지 못하였고, 또한 우리 사회에 중요한 시사점을 던져 준다고 생각한 네덜란드의 사례를 집중적으로 기술하였다. 나아가 종교와 사회통합의 문제와 관련하여, 우리 사회에서 한 때 이슈가 되었던 ‘종교평화법’과 유사한 제도를 지닌 인도네시아와 싱가포르의 사례를 부가적으로 살펴보았다.

본문의 내용을 정리함에 있어, 아우디-월터슈토프의 입장을 볼랍-자르와 부르하르트트 모델과 연결시켜 본다면, 아우디의 입장은 통합/계몽형의 입장을 포함하는 개인적 자유형에, 월터슈토프의 입장은 관용형에 가깝다고 말할 수 있다. 또한 추가적으로 살펴 본 인도네시아와 싱가포르의 사례는 통합에 중점을 두었다는 면에서는 기본적으로 통합/계몽형의 모습을 보이지만, 포교 행위를 제외한 공적 영역에서의 종교의 표현을 어느 정도 허용한다는 점에서는 관용형의 성격도 지닌 것으로 볼 수 있다.

이제 논문을 마침에 있어 위에 기술한 내용들을 종합하고, 결론을 내릴 필요가 있다. 사례 유형들의 기술에서 나타난 바와 같이 20세기의 국가들은 대체로 공적 영역에서 종교의 역할을 제한 혹은 배제하거나, 네덜란드식의 ‘두고 보자(wait-and-see)’는 정책을 추진해 왔다. 이를 아우디-월터슈토프의 논쟁과 연결시켜 본다면, 아우디의 ‘자유주의적’ 입장에 보다 가까운 것이라 할 수 있다(이는 관용형을 월터슈토프의 입장과 연결한 바로 앞의 진술과 모순되는 듯하지만, 관

48) 문화관광부 한국문화정책개발원, 65.

용형의 대표적 국가인 네덜란드의 경우도 탈지주화 시기 이후 최근까지의 모습은 어느 정도 자유주의적 세속국가를 지향한 것으로 보인다). 하지만 들어가는 말에서 언급한 보우마와 링의 견해와 같이, 산업사회와는 달리 소비사회에서는 종교가 정체성을 표현하는 중요한 수단이 되며, 종교적 다양성은 다양한 문화를 통합하고, 다양한 세계를 경험하는 긍정적 통로가 될 수도 있다. 이러한 사회적 변화는 월터슈토프의 ‘종교적 지향성’을 인정하는 입장을 보다 지지하는 것이라고도 할 수 있다. 이러한 다원화된 소비사회에서의 종교적 정체성의 중요성은 네덜란드의 사례에서 이슬람의 대두와 함께 나타난 변화와, 터키에서의 세속주의 국가의 약화 사례에서도 드러난다.

이러한 보다 ‘자유주의적’ 입장에서 ‘종교적 지향성’을 인정하는 입장으로서의 변화는 ‘근대적 정당성’의 문제에 천착해 온 대표적 사회학자인 하버마스의 최근의 입장 변화에서도 잘 드러난다. 하버마스는 그의 초기 저작들에서는 근대화에 따른 세속 지식 영역의 독립성, 종교의 의미와 목적 문제에 대한 제한성을 강조하면서, 기록함의 권위가 점차로 성취된 합의에 의해 대치되고 있다고 주장하였다.⁴⁹⁾ 이러한 입장에 따르면 공적 영역에서의 종교의 역할은 제한되며, 아우디의 견해와 마찬가지로 종교적 입장은 일반적, 세속적 언어로 변형 혹은 변역되어야 한다. 하지만 하버마스의 보다 최근의 저작들은 종교가 사회발전에 긍정적으로 이바지할 수 있는 통로의 가능성을 열어 놓고 있다. 그는 종교적 사고가 ‘합리성의 계보’로부터 배제되어야 한다는 입장을 반대하며, 오히려 세속적 행위자들도 종교들의 주장을 경청하고, 이해하여야 한다고 그의 입장을 바꾼다.⁵⁰⁾ 그는 종교는 민주주의적 담론에서 정당한 대화 상대자가 될 수 있으며, 나아가 ‘탈형이상학적(post-metaphysical) 사고는 종교로부터 배울 준비가 되어 있어야 한다’고 주장하기까지 한다.⁵¹⁾ 하버마스는 라칭거 추기경과의 ‘대화’에서 ‘규범의식과 연대 의식을 불어 넣는 모든 문화적 원천들을 소중하게 다루는 것’이 필요하며(모든 문화적 원천에는 종교도 필수적인 요소이다), 나아가 ‘공공의식을 근대화’하려면 ‘세속적 멘탈리티 못지않게 종교적 멘탈리티를 흡수하고 이를 성찰적으로 변형시켜야 한다’고 말하고 있다.⁵²⁾

49) Inger Furseth, "Religion in the Works of Habermas, Bourdieu, and Foucault," in: Peter E. Clark ed. (2009), 100.

50) 위르겐 하버마스/요제프 라칭거, 『대화- 하버마스 대 라칭거 추기경』 윤종석 옮김(서울: 새물결, 2009).

51) Jürgen Habermas, "Religion in the Public Spere," *European Journal of Philosophy* 14(2006), 17.

52) 하버마스/라칭거, 50-52.

현대 사회에서 종교는 성, 성적 지향성, 민족성 등과 더불어 중요한 정체성의 한 요소이다. 카스텔스(M. Castells)가 언급하는 ‘흐름의 공간’속에서 종교는 매우 중요한 ‘정체성 권력’의 요소로서 작용한다.⁵³⁾ 21세기는 더 이상 20세기적 근대성의 중요 요소로서의 ‘세속성’의 개념이, 공적 영역에서의 종교성의 배제가 이루어지기 힘들며, 이는 대부분의 근대국가의 헌법에 규정되어 있는 기본권으로서의 ‘종교적 자유’의 원칙에도 어긋난다. 어떤 식으로 언급되어지든 - 소비사회든, 탈형이상학적 사고든, 혹은 포스트모던 사회이든 - 21세기는 다양성이, 그리고 그 중요한 요소로서 종교적 정체성이 무시될 수 없는 사회이다. 이를 적절하게 조절, 통합하는 것이 국가의 중요한 임무라고는 할 수 있지만, 그렇다고 포교를 금지하고 정해진 테두리 안에만 종교를 가두어놓는 인도네시아-싱가포르 식의 제도 또한 21세기적 다양성 사회에는 맞지 않는다고 보여진다. 어쩌면 이러한 상황에서 필요한 것은 앞서 언급한 ‘대화’에서 라칭거 추기경이 역설하는 ‘대화’와 ‘경청’이라고 생각한다.⁵⁴⁾ 즉, ‘세속적 합리성’을 포함하여 자신의 신앙이 실제로는 보편적이 아니라는 것에 대한 인정과 다른 ‘위대한 종교적 전통들에 기꺼이 경청하는 자세’가 21세기의 다원적 사회를 이루어가는데 필수적인 요소라고 생각된다. 그리고, 이러한 입장에 기초한 한국적 관계 유형의 정립이 우리 사회의 진보를 위해 요청된다고 생각한다.

주제어: 정치와 종교, 공적 영역, 독립적 근원, 세속성, 정교분리

원고접수일: 2014년 4월 17일

심사완료일: 2014년 6월 8일

게재확정일: 2014년 6월 17일

53) 마누엘 카스텔, 『정체성 권력』, 정병순 옮김 (서울: 한울 아카데미, 2008).

54) 하버마스/라칭거, 74-75.

참고문헌

- 문화관광부 한국문화정책개발원. 『해외 각국의 종교현황과 제도 연구』. 1999.
- 최현중. 『한국 종교인구변동에 관한 연구』. 부천: 서울신학대학교출판부, 2011.
- _____. “종교와 법률제도: 공직자 종교차별 관련법을 중심으로.” 박창훈 엮음. 『한국정치와 기독교 공공정책』. 서울: 두란노아카데미, 2012.
- 한국법제연구원. 『공직자의 종교편향 방지를 위한 법제도·정책 기초 연구』. 2008.
- 뒤르켐, 에밀. 『자살론/사회분업론』. 임희섭 역. 서울: 삼성출판사, 1982.
- 카스텔, 마누엘. 『정체성 권력』. 정병순 옮김. 서울: 한울 아카데미, 2008.
- 하버마스, 위르겐/요제프 라칭거. 『대화- 하버마스 대 라칭거 추기경』. 윤종석 옮김. 서울: 새물결, 2009.
- Audi, Robert and Nicholas Wolterstorff. *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.
- van Bijsterveld, Sophie C. "Freedom of Religion in the Netherlands." *Brigham Young University Law Review* 4. 1995.
- _____. "The Permissible Scope of Legal Limitations on the Freedom of Religion or Belief in the Netherlands." *Emory International Law Review* 19. 2005.
- _____. "Religion and the Secular State in the Netherlands." in: W. Cole Durham & J. Martinez-Torrón eds. *Religion and the Secular State: Interim National Reports*. Provo, Utah: The International Center for Law and Religion Studies, Brigham Young University, 2010.
- de Blois, Matthijs. "Religious Law versus secular law: The Example of the get refusal in Dutch, English and Israel Law." *Utrecht Law Review* 6. 2010.
- Bouma, Gary D. and Rod Ling. "Religious Diversity." in: Peter B. Clarke ed. *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Furseth, Inger. "Religion in the Works of Habermas, Bourdieu, and

- Foucault." in: Peter E. Clark ed. *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Habermas, Jürgen. "Religion in the Public Sphere." *European Journal of Philosophy* 14. 2006.
- Hammond, Phillip E. and David W. Machacek. "Religion and the State." in: Peter E. Clarke ed. *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Martin, David. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford: Blackwell Publishers, 1990.
- Maussen, Marcel. "Religious Governance in the Netherlands: Associative Freedoms and Non-Discrimination After 'Pillarization'. The Example of Faith-Based Schools." *RECODE Online Working Paper* 14. 2013.
- Richardson, James T. "Religion and the Law: An Interactionist View." in: Peter E. Clarke ed. *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Singapore Department of Statistics. "Census of population 2010: Statistical Release 1 on Demographic Characteristics, Education, Language and Religion." 2011.
- Wohlrab-Sahr, Monika and Marian Burchardt. "Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities." *Comparative Sociology* 11. 2012.

<http://www.btnnews.tv/news/view.asp?idx=18520&msection=4&ssection=14>
(2012.10.30 검색)

<http://ko.wikipedia.org/wiki/> (2014.4.10. 검색)

<http://en.wikipedia.org/wiki/Indonesia#Demographics> (2014.4.10. 검색)

<Abstract>

Conflict and Co-existence in the Multi-religious Society

: Religion in the Public Sphere

Hyun Jong Choi (Seoul Theological University)

In this paper I examined the position of religion in the public sphere and the relationship between state and religion in modern society. First, I examined the different views of religion in the public sphere between Robert Audi and Nicholas Wolterstoff. In this controversy, Audi takes a more liberal position to limit the role of religion in the public sphere, Wolterstoff takes a more religious-oriented position to embrace religious diversity.

Next, I examined the relation types between state and religion according to Monika Wohlrab-Sahr and Marian Burchardt. These types are: 1) a type for individual liberty (USA), 2) a type for balancing/pacifying religious diversity (The Netherlands), 3) a type for social/national integration and development(France and Turkey) and 4) a type for the independent development of functional domains. After I looked into exemplary nations of the each type, I additionally examined the cases of Indonesia and Singapore which have legislation which limit missionary work. Both Nations can be categorized as a mixed type of the second and third types. Among these types, the first type is closer to Audi's position, whereas the second one is closer to Wolterstoff's.

In conclusion, it can be said that the politics about religion in many countries in the 20th century were closer to Audi's position than to Wolterstoff's, because they have limited or excluded as much as possible the role of religion in the public sphere, or have pursued the 'wait and

see' model. However, in the consumer society according to Bouma and Ling, religion can be rather an important means of expressing diverse identity and cultural integration. This importance can be identified as change in the Netherlands with the rise of Islam, and a weakening of secularism in Turkey. J. Habermas, a famous German sociologist, also has changed his position regarding religion in the public sphere from a more liberal position to a more religious one. To accomplish a pluralistic society of the 21st century the attitude is needed that one's own faith including secular rationality is not absolute and that one is willing to listen to the other great religious traditions.

Key Words: Politics and Religion, Public Sphere, Independent Source, Secularity, Non-establishment