

아브라함 카이퍼 정치사상의 한국적 수용 - 영역주권론을 중심으로 -*

이 국 운**

논문초록

종래 한국의 기독교 사회에서 아브라함 카이퍼의 정치사상에 대한 수용은 거의 전적으로 개혁주의 진영 내부에서만 진행되어 왔다. 신학적 자유주의에 대한 저항과 이원론적 정통주의에 대한 도전으로 점철된 카이퍼의 삶은 ‘삶의 체계로서의 기독교’ 또는 ‘기독교 세계관’의 관점에서 ‘올바른 기독교인의 전범’으로 받아들여졌으며, 그 때문에 카이퍼의 전방위적 투쟁과 성공스토리는 자연스럽게 일종의 영웅서사로 이어지곤 했다. 하지만, 그와 같은 접근방식만으로는 카이퍼 정치사상의 함의를 온전히 읽어내기 어렵다. 이 글은 카이퍼 정치사상의 요체가 영역주권론에 담겨있음을 전제하면서, 그 핵심을 ‘하나님의 절대주권’을 통해 인민주권론이나 국가주권론과 같은 모더니티의 절대주권론을 전적으로 부정하면서도, 각 영역들의 고유성을 신학적으로 정당화함으로써 삶의 근원적 다원성을 놓치지 않는 점으로 이해한다. 다만, 영역주권론은 하나의 정치신학적 테제인 까닭에 그 이론적 정당화에 관해 치열한 토론이 불가피하다. 이러한 관점에서 이 글은 1980년대 이후 현재까지 카이퍼 정치사상, 특히 영역주권론에 관한 국내 문헌의 특징을 같은 시기 구미에서 전개된 연구 경향과 비교하는 방식으로 살펴보고 있다. 헌법정치학자로서 저자의 관심은 영역주권론을 프로테스탄트 헌정주의의 면면한 흐름 속에서 해석하고, 이를 바탕으로 포스트모던 상황에 적합한 기독교적 다원주의를 정초하는 것이다.

주제어: 영역주권론, 아브라함 카이퍼, 기독교세계관, 신칼빈주의, 기독교적 다원주의, 프로테스탄트 헌정주의

* 이 논문은 2011년도 한동대학교 교내연구지원사업에 의한 것임.

** 한동대학교 법학부 교수

2013년 9월 3일 접수, 9월 17일 최종수정, 9월 23일 게재확정

I. 문제의식: 언제까지 독점적 호명과 영웅서사에 머무를 것인가?

이 글의 목적은 백여 년 전 화란에서 대표적인 기독교 정치가로 활약했던 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper 1837-1920)의 정치사상이 1960년대 이후 한국의 기독교 사회에서 어떻게 수용되어 왔는지를 검토하고 이를 바탕으로 앞으로의 연구 방향을 제시해 보려는 것이다. 논의의 효율을 높이기 위하여 나는 일단 한국의 기독교 사회에서 통용되고 있는 카이퍼의 이미지를 따져 본 뒤, 카이퍼 정치사상의 독창적인 국면으로 지목되곤 하는(Skillen, 2000: 367) 영역주권론에 초점을 맞추어 소론을 전개해 보고자 한다.

논의의 출발점에서 먼저 제기해 두고 싶은 것은 오늘날 한국의 기독교 사회에 카이퍼 정치사상과 관련하여 일종의 ‘단절’과 ‘과잉’이 존재한다는 사실이다. 여기서 ‘단절’이란 카이퍼 정치사상이 오로지 보수적인 칼빈주의 진영, 그것도 스스로를 개혁주의로 일컫는 일부 진영에서만 거의 독점적으로 호명되고 있다는 의미이다. 1960년대 이후 국내에서 출간된 카이퍼 정치사상에 관한 학술 서적이거나 연구 논문들을 살펴보면, 거의 예외 없이 개혁주의를 표방하고 있음을 알 수 있다. 이 점은 카이퍼 정치사상을 소개하는 인터넷상의 수많은 게시물들도 마찬가지이다. 이에 비하여 비(非)칼빈주의 또는 비(非)개혁주의 진영에서는 카이퍼 정치사상에 대하여 관심이 없거나 아예 그 존재 자체를 모르는 경우가 대부분이다. 오늘날 한국의 기독교 사회에서 카이퍼 정치사상에 대한 담론은 개혁주의 진영의 내부 담론으로 머물러 있다고 해도 과언이 아니다.

개혁주의 진영 내부를 자세히 들여다보면 ‘과잉’의 문제도 제기될 수 있다. 무엇보다 카이퍼 정치사상에 대한 개혁주의 진영 내부의 담론이 계몽적 차원을 넘어 영웅서사로 흐르는 경향이 있기 때문이다. 카이퍼 정치사상에 관한 국내의 문헌이나 인터넷 게시물들은 공통적으로 두 가지 특징을 가지고 있다. 하나는 기독교 정치가로서 그가 이룬 업적에 대하여 대단히 호의적으로 소개하는 부분이 포함되는 점이고, 다른 하나는 영역주권론을 중심으로 그의 정치사상을 설명하면서도 비판적인 평가를 시도하는 경우가 드문 점이다. 후술하듯, 카이퍼의 생애가 여러 가지 측면에서 비범한 면모를 갖추고 있음은 분명하다. 하지만, 그렇다고 그의 정치적 선택이 언제나 옳았던 것은 아니며, 그가 만인의 지지를 받았던 것도 아니다. 누구나 그렇듯이 카이퍼도 그가 속한 시대를 살았고, 따라서 그의 생애와 사상은 당연히 그와 같은 역사적 맥락을 전제로

평가되어야 할 것이다. 그러나 오늘날 한국의 기독교 사회에서 이러한 작업은 카이퍼에 대한 영웅서사에 의해 진척되지 못하고 있다.¹⁾

그렇다면 1960년대 이후 오늘날까지 한국의 개혁주의 진영에서 이처럼 카이퍼에 대한 독점적 호명과 영웅서사가 계속되고 있는 까닭은 무엇일까? 이 질문에 대하여 직접적으로 답변하는 것은 이 글의 범위를 벗어난다. 나는 다만 위에서 언급한 ‘단절’과 ‘과잉’의 문제로 인하여 카이퍼 정치사상의 정수인 ‘영역주권론’이 한국의 기독교 사회, 나아가 한국 사회 일반에 제대로 인식되지 못하고 있음을 드러냄으로써 지금껏 한국 사회에서 제대로 부각된 적이 없는 기독교적 다원주의의 지평이 열릴 수 있기를 기대할 뿐이다. 이는 카이퍼의 서거 100주년을 바라보는 시점에서 구미의 카이퍼 연구가 공적 신학(Public Theology)의 기치 아래 대체적으로 지향하는 방향이기도 하다(Lugo, 2000; Bolt, 2001).²⁾

II. 아브라함 카이퍼의 이미지

그러면 먼저 1960년대 이후 한국의 기독교 사회가 카이퍼에 대하여 어떤 이미지를 축적해 왔는지에 관해 간략히 살펴보도록 하자. 아래의 <표>는 지난 30여 년 동안 가장 열정적으로 카이퍼의 생애와 사상을 한국 사회에 소개해 온 정성구 교수가 1988년 10월 17일에서 28일까지 한국 교회 100주년 기념관에서 ‘아브라함 카이퍼 박사 자료

1) 이 글을 쓰는 과정에서 나는 단지 정치사상의 영역만이 아니라 카이퍼의 생애와 사상에 대해 논의하고 있는 국내 문헌과 인터넷 게시물들을 두루 살펴보았다. 내가 읽은 범위에서 그 가운데 카이퍼에 대한 직접적인 비판을 담은 글은 카이퍼와 헤르만 바빙크의 교의학적 차이에 주목하면서 후자를 지지하는 차영배 교수의 논문이 거의 유일했다(차영배, 1978; 1995; 차영배 교수가 제기한 카이퍼의 증생전제설 문제는 교의 신학의 영역에서 매우 중요한 논점이지만, 이에 대한 토론은 이 글의 범위를 벗어나는 것이다). 기독교 정치가로서 카이퍼를 소개한 문헌이나 카이퍼 정치사상을 다룬 글들 가운데는 비판적 평가를 찾기가 어렵지만, 그 중에 손봉호 교수의 글은 영웅서사를 최대한 자제하고 있는 것으로 보인다(손봉호, 2009).

2) 카이퍼 정치사상을 공적 신학으로 확대하려는 시도의 중심지는 단연 프린스턴 신학교의 Abraham Kuyper Center for Public Theology이다. 루고의 편저(Lugo, 2000)는 1998년에 카이퍼의 칼빈주의 강연 100주년을 기념하여 열린 학술대회의 발표 논문집에서 유래한 것이다. 동 센터는 2008년 이후 거의 매년 아브라함 카이퍼에 관한 학술대회를 개최하고 있다.

전시회’를 개최하면서 제시한 약력이다(정성구, 2010: 428).³⁾ 카이퍼 정치사상에 관한 국내의 문헌이나 인터넷 게시물에는 자세한 정도에 차이가 있을 뿐 이와 대동소이한 모습으로 카이퍼의 일생이 소개되어 있다.

〈표〉 아브라함 카이퍼(1837-1920)의 약력

1837.10.29	화란 갱신교회의 안 카이퍼(Jan Fredrik Kuyper) 목사의 장남으로 마슬루이스(Massluis)에서 출생
1855	18세에 라이덴(Leiden) 대학에 입학. 더 브리스(De Vries) 교수에게 성서원어를 수학하는 등 문학과 신학을 공부함
1858.11.24	라이덴대학 신학부에 입학. 스클턴(Scholten) 교수에게 조직신학을 배움
1862.9.20	라이덴대학에서 25세에 신학박사 학위(Th. D) 취득. “요한 칼빈과 요한 라스크의 교회론 비교연구”란 논문으로 국가로부터 최고상 수상
1863.7.1	로테르담의 요안나 스카이(Johanna Hendrika Schaay)와 결혼. 베이스드(Beesed) 교회에서 목사로 장립받고 동교회 시무 중 발투스(P. Baltus) 부인의 감화로 자유주의적 현대신학에 회의를 느끼고 정통 칼빈주의 신앙으로 돌아옴. 이때에 카이퍼는 그의 사상적 스승이며 칼빈주의 운동의 지도자인 흐른 반 프린스터(Groen Van Prinsterer)와 만남. 반 프린스터는 그가 창설한 기독교 정당(A. R. P)의 당수로 있었으며 수상이 되었다.
1867-1879	우트레흐트(Utrecht) 교회에서 12년간 목회
1869.5.18	우트레흐트 군중집회 때 강연함으로 연로한 반 프린스터와 밀접한 관계를 맺고 그의 후계자로 지목됨
1869.5.18	우트레흐트에서 ARP정당에 가입
1869.9.1	A.R.P 정당의 당 총재로 취임
1870-1874	암스텔담 대교회 목사로 시무. 여기에서 전통적 개혁주의자들의 영향을 받으며 칼빈주의자로 바뀌어짐. A.R.P 소속의 일간지 더 스탠다드(De Standard)지를 창간하고 주필로 취임이 후 일생동안 언론인으로서 삶. 또한 기독교 주간지 “더 헤라우트”(De Heraut)지의 편집인이 되어 45년간 언론인으로서 필봉을 휘두름. A.R.P 정당의 체질을 개선. 국공립대학의 무신론적 반기독교적 성향에 반하여 성경적인 기독교 사립대학 설립의 필요성을 주장함.
1874.1.21	하우다(Gouda) 지역에 출마해서 하원으로 당선

3) 이 자료 전시회는 정성구 교수 자신이 원장으로 있던 한국 칼빈주의 연구원이 주최했으며, 주한 화란대사관과 국내의 여러 개신교 단체들이 후원했다.

1878.4	스탠다드지에 ARP 정당의 정책을 발표하고 이듬해에 “우리들의 계획”(Ons Programa)이란 책을 저술하는 등 칼빈주의 정치원리를 정립함
1880	화란의 교회개혁운동의 지도자가 됨. 자유대학교(Vrije Universiteit)를 설립하고 교수 및 초대 총장으로 취임. 개교 기념 강연으로 영역주권(領域主權, Souvereiniteit in eigen Kring) 사상을 주창함
1887	다시 총장으로 재선됨
1891	기독교사회협회를 창설
1894	다시 하원의원으로 선출됨. 칼빈주의적 정치실현에 헌신함
1898	미국 프린스턴 대학에서 명예 법학박사학위를 받음. 이때 “스토운 강좌” 계획으로(칼빈주의) 특별강연을 함.
1901-1905	내무부장관 겸 수상이 됨. 빌레미나(Wilhemina) 여왕의 명으로 전 내각을 크리스찬으로 구성
1907.10.29	카이퍼의 70회 생일이 화란의 국경일로 선포됨
1908.1.8	델프트 공과대학(D. T. U)에서 명예공학박사학위를 받음
1909.5.10	벨기에의 루방(Louvain U.) 대학에서 명예 정치학박사 및 사회학 박사 학위를 받음
1912	헤라우드지의 고정 칼럼자로 6년간 306편의 칼럼 기고로 “세계의 종말”이라는 대작을 남김
1913	종신 상원의원이 됨
1919	대작 “메시아”를 착수
1920.11.8	83세를 일기로 서거
* 카이퍼는 신학, 정치, 경제, 사회, 문학, 교육, 과학 등 여러 분야의 박식한 대학자로서 일생동안 223권의 책을 저술하였다. 그는 교회와 사회의 개혁자, 열정적인 설교자, 교회 행정의 지도자, 유능한 지도자, 다작가, 칼빈주의적 신학자, 정치가, 언론인이었으며, 삶의 모든 영역에서 하나님의 주권을 높이고 하나님의 왕권을 위해서 헌신하였다.	

위 <표>의 내용을 살펴보면, 카이퍼의 생애가 크게 두 축으로 요약되어 있음을 알 수 있다. 우선 카이퍼가 재조직한 반혁명당(Anti-Revolutionare Partij)이라는 정당의 이름에서 잘 드러나듯이 프랑스 대혁명주의(신학적 자유주의)에 대한 근본적인 저항이 한 축을 이룬다. 이때 그와 같은 저항의 기준이자 동력이 되는 것은 ‘삶의 체계로서의 기독교’, 즉 칼빈주의이다(카이퍼, 1984). 다른 한편으로는 좁은 의미의 제도적 교회 내부에 안주하는 이원론적 정통주의에 대한 도전이 또 다른 축을 이룬다. 종교적 기독교에 집착하는 분리주의적 의식구조를 깨버리고, 기독교 세계관에 입각한 정당, 언론, 대학 등을 설립하여 삶의 각 영역에 적극적으로 참여하는 카이퍼의 접근 방식은 매우

인상적이다.

한국의 기독교 사회는 이 가운데 전자, 즉 신학적 자유주의에 대한 저항이라는 축에 무척 익숙하다. 하지만 후자, 즉 이원론적 정통주의에 대한 도전이라는 축은 어떤 의미에서 대단히 새로운 전선이다. 한국의 기독교 사회는 비교적 최근까지도 예를 들어 기독교인들이 정치에 참여하는 것 자체를 교회와 국가의 분리라는 ‘편리한’ 교의를 통해 금기시해 왔기 때문이다. 이에 비해 카이퍼의 접근 방식은 칼빈주의의 이름으로 적극적인 사회 참여를 정면으로 정당화한다. 1980년대 이후 한국 사회에서 카이퍼 정치 사상이 ‘기독교 세계관’을 앞세운 보수 기독교인들의 사회 참여에 이론적 자원 중 하나가 되었던 까닭은 무엇보다 그 속에서 이 두 번째 전선이 선명하게 확인될 수 있었기 때문이다(류대영, 2003).

국내 문헌의 계보를 추적해 볼 때, 카이퍼로부터 이처럼 적극적인 사회 참여의 신학적 기반을 발견하려는 노력은 1964년 간하배 교수가 <신학지남>지에 쓴 프랭크 반덴버그의 카이퍼 전기 <서평>에서 비롯된 것으로 보인다. 반덴버그의 책은 영문으로 쓰인 첫 번째 카이퍼 전기로서 신학이나 사상이 아니라 카이퍼라는 인물 그 자체에 초점을 맞춘 작품이다. <서평>에서 간하배 교수는 위에서 말한 적극적 참여의 정당성을 극적으로 표현하는 카이퍼의 유명한 문장을 한글로 번역하여 제시한다(간하배, 1964: 67). “만물의 통치자이신 그리스도께서 ‘이것은 나의 소유이다’라고 하시지 아니하는 것은 인간존재의 모든 분야에서 단 한 치도 없다.”(Kuyper, 1880: 488) 나아가 그는 <서평>의 뒷부분에서 그때까지 한국의 기독교 사회에 신학자로만 알려져 있던 카이퍼를 정치가이자 교육자이며 사회개혁가로 다시 소개하는 이유를 다음과 같이 밝히고 있다.⁴⁾

“이 전기를 읽은 후 의문을 가지게 되었다. 그것은 바로 한국에 관한 의문이다. 오늘날 한국에 있어서는 복음주의적인 교인들 사이에 정치를 피하는 것이 거의 전통적인 것과 같이 되고

4) 간하배(Harvie M. Conn) 교수는 1960년에서 1972년까지 한국에서 선교사로 사역하는 동안 총회신학교 등에서 가르쳤고, 특이하게도 한글로 여러 권의 책을 출간했다. 그는 보수적인 칼빈주의 교단 소속이면서도 도시 선교와 문서 선교의 중요성을 강조하고, 윤락 여성들에 대한 복음 전도에 애쓰는 매우 특이한 존재였다. 간하배 교수는 1972년 한국을 떠나 미국의 웨스트민스터 신학교에서 25년간 가르쳤으며 1999년 소천 했다. 인터넷 공간에는 여전히 그의 가르침을 긍정적으로 기리는 한글 게시물들이 적지 않다.

있다. 기독교인들이 정치에 참여한다는 것이나, 자아의식이 강한 칼빈주의자들이 정치에 참여한다는 것은 옛날의 일로 떠오만 것 같다. 카이퍼가 칼빈주의에 관해서 말한 바와 같이 정치, 교육, 그리고 과학적인 씨클 가운데서 인본주의에 열렬하게 반대하는 칼빈주의란 한국에서 그렇게 많이 볼 수는 없는 일이다. 법률에 의한 사회개혁은 실용적인 정치가들과 인본주의적인 자유주의자들에 의해서 광범하게 인도되고 있다. 오늘날 한국기독교는 사창가에 대해서 침묵을 지키고 있음은 슬픈 일이 아닐 수 없으며, 또한 저임금과 노동시간 초과 등 불법적인 노동과 부패 같은 것에 대해서도 아무런 말이 없다. 한국의 칼빈주의는 사회가 하는 말만 듣고 있을 뿐이다. 그러나 카이퍼시대에 있어서의 칼빈주의는 말하고 사회는 그 말을 들었던 것이다.”(간하배, 1964: 68)

한국의 기독교 사회에 대한 간하배 교수의 비판은 50년이 지난 지금까지도 통렬함을 간직하고 있다. 그러나 간과하지 말아야 할 것은 이 비판에서 대조의 방식으로 동원되고 있는 카이퍼의 이미지이다. 간하배 교수가 소개하는 카이퍼는 ‘사회가 하는 말을 듣고만 있는 기독교인이 아니라 오히려 사회에 대하여 말하고 또 참여하는 기독교인’이다. 이러한 기독교인은 ‘삶의 체계로서의 기독교’, 즉 칼빈주의가 필연적으로 요구하는 ‘올바른 기독교인’으로서 어떤 의미에서 간하배 교수 자신이 이해하고 추구했던 바로 그 기독교인의 모습이었다. 그가 <서평>에서 반덴버그의 카이퍼 전기를 ‘실로 놀라운 저서’라고 평한 까닭은 아마도 그 속에서 세상에 대한 전방위적 참여를 열렬하게 추구하는 ‘올바른 기독교인의 전범’을 발견한 때문이었을 것이다.

바로 이 지점에서 우리는 한 가지 근본적인 문제에 봉착하게 된다. 한국의 기독교 사회가 카이퍼라는 인물을 알게 되기 전에 먼저 ‘올바른 기독교인의 전범’이라는 그의 이미지에 먼저 노출되었다는 것이다. 기실 이 이미지는 강력한 호소력과 함께 큰 부담감을 야기한다. ‘올바른 기독교인의 전범’으로서 카이퍼의 이미지를 수용하는 것은 앞서 언급한 두 전선에서 투쟁하는 것을 의미하고, 이는 다시 그 두 전선에서 누군가에 의해 적으로 지목되는 것을 의미하기 때문이다. 반덴버그가 서문에서 밝히고 있듯이, 카이퍼는 언제나 논쟁을 몰고 다니는 문제적 인물로서 극단적 지지와 혐오를 동시에 받는 인물이었다(Vandenberg, 1960; 1978: 7). 그렇다면 ‘올바른 기독교인의 전범’으로서 카이퍼를 따르려는 사람들에게 신학적 자유주의자들에게 무시당하고, 이원론적 정통주의자들에게 미움을 받는 위험은 당연한 대가가 아니었을까? 1960년대 이후 간하배의 교수의 <서평>에서 한국의 개혁주의자들은 기독교 사회에 대한 통렬한 비판과 함께 대조의 방식으로 동원된 카이퍼의 이미지를 접했다. 그렇다면 그들은 ‘올바른 기

독교인의 전범'으로서 카이퍼의 이미지를 수용할 때 필연적으로 수반되는 이 부담감을 어떻게 해소할 수 있었을까?

다시 위의 <표>로 돌아가 살펴보면, 일생에 걸친 카이퍼의 열렬한 투쟁이 두 축으로 교직(交織)되고 있음을 알 수 있다. 하나는 카이퍼의 삶의 전방위성이고 다른 하나는 그의 성공 스토리이다. 정성구 교수가 카이퍼의 약력 아래 덧붙인 "... 신학, 정치, 경제, 사회, 문학, 교육, 과학 등 여러 분야의 박식한 대학자 ... 일생동안 223권의 책을 저술 ... " 등과 같은 서술은 "삶의 모든 영역에서 하나님의 주권을 높이는" 카이퍼의 삶의 전방위성을 나타낸다. 또한 화란의 수상으로서 4년 동안 집권하는데 성공한 것은 카이퍼의 성공 스토리에서 클라이맥스라고 볼 수 있다. 카이퍼 정치사상을 다루는 국내 문헌들은 거의 예외 없이 이 둘을 엮어, 정치를 포함한 삶의 모든 영역에서 반기독교적 인본주의에 맞서 열렬하게 투쟁했고 종내는 성공을 거둔 기독교적 세계관의 영웅으로 카이퍼를 묘사하곤 한다. 한 마디로 그는 "열 개의 머리와 백 개의 손을 가진" 천재요 "논리가이자 실천가로서, 감정과 지성과 영성뿐 아니라, 의지력, 호소력, 리더십을 한꺼번에 갖춘 걸출한 인물"이며 "하나님의 영광과 주권을 위해 불꽃같은 삶을 살았던 작은 거인"이라는 것이다(정성구, 2010: 17, 21).⁵⁾

물론 카이퍼에 대한 영웅서사에는 어느 정도 이해가 가는 측면이 있다. 카이퍼의 생애가 영웅서사의 조건을 두루 갖추고 있기도 하지만, 무엇보다 카이퍼 자신이 스스로의 비전을 삶 속에 투영시킨 자서전적 기록들이 그의 생애에 관한 1차 문헌이기 때문이다. 새로운 이념을 창도하는 정치지도자들이 그렇듯이, 카이퍼 또한 스스로를 자신이 추구하는 기독교 세계관(칼빈주의)의 전범으로 형상화하는 경향이 있다(Kuyper, 1873). 그 때문에 그를 따르는 사람들은 흔히 카이퍼라는 인물과 그의 사상을 분리하기보다는 그 둘을 하나로 통합하여 일종의 영웅서사로 나아가기 쉽게 되는 것이다.

그러나 카이퍼에 대한 이와 같은 영웅서사를 통해서만 카이퍼와 그의 시대를 입체적으로 이해하기 어려울 뿐만 아니라 개혁주의 진영을 넘어서서 카이퍼 정치사상에 대한 공감을 얻어내기도 어렵다. 이러한 맥락에서 최근 구미의 카이퍼 연구가 영웅서

5) 물론 카이퍼에 대한 이와 같은 영웅서사는 한국의 기독교 사회에만 존재하는 것은 아닌 것 같다. 미국의 경우에도 간하배 교수가 주목했던 반덴버그의 전기만이 아니라, 심지어 가능한 한 1차 사료에 의존하여 '칼빈주의 강연' 이전의 카이퍼의 생애를 축약하는 피터 헤슬람의 시도에서도 영웅서사가 계속되는 느낌이 강하기 때문이다(Heslam, 1998: 27-56)

사를 걷어내고 개혁주의 진영을 넘어서서 카이퍼와 그의 시대에 대한 입체적인 이해를 시도하는 것은 주목할 만한 현상이다. 예를 들어 카이퍼의 ‘칼빈주의 강연’ 백주년을 기념하는 논문집에 기고한 글에서 칼빈대학교의 역사학 교수인 제임스 브랫은 카이퍼의 삶과 사상 전체에 흐르는 지적 조류를 빅토리아적인 것(the Victorian)과 현대적인 것(the Modern), 그리고 청교도적인 것(the Puritan)의 모순적 공존으로 파악하면서, 그것들 사이의 관계를 중심으로 카이퍼에 대한 새로운 이해를 선보이고 있다. 그에 따르면, 카이퍼의 기획은 빅토리아적인 것과 현대적인 것이 치열하게 충돌하는 19세기 말의 유럽적 문제 상황에 대하여 청교도적인 것을 부활시켜 대응하려는 세계관적 기획이다(Bratt, 2000: 4).

브랫은 최근 30여년에 걸친 자신의 카이퍼 연구를 결산하여 그를 현대적 칼빈주의자(Modern Calvinist)이자 기독교적 민주주의자(Christian Democrat)로 해석하는 새로운 카이퍼 전기를 출간했다. 반덴버그를 비롯한 종전의 연구자들과 달리 브랫은 카이퍼에 감탄하면서도 그에 대한 솔직한 평가를 감추지 않는다. 그가 보는 카이퍼는 “위대한 인물이지만 마음에 드는 사람은 아니”다(Bratt, 2013: x x ii). 카이퍼 연구에 있어서 브랫의 이러한 프레임이 얼마나 적확한지에 관해서는 앞으로 학술적인 토론을 거쳐야 할 것이다. 하지만 분명한 점은 이를 통하여 그동안 영웅서사에 가려졌던 카이퍼의 다양한 모습이 드러나고, 그 과정에서 카이퍼의 전방위적 투쟁이 입체적으로 이해될 수 있으리라는 것이다. 생각해 보면, ‘올바른 기독교인의 전범’으로서 카이퍼의 이미지를 수용한다고 해서 곧바로 영웅서사로 줄달음 쳐야 할 필연적인 이유는 없다. 그보다는 극단적인 지지와 혐오를 동시에 받으면서도 앞서 언급한 두 전선에서 일관되게 투쟁했던 카이퍼의 실존적 모습을 객관적으로 서술하는 작업이 필요하다. 이러한 관점에서 카이퍼에 대한 독점적 호명과 영웅서사가 압도하고 있는 한국의 기독교 사회는 어떤 의미에서 아직 카이퍼에 대한 본격적인 연구를 시작하지 못했다고 볼 수 있다. 카이퍼의 삶과 사상의 영향력을 개혁주의 진영 바깥으로 파급하기 위해서라도 조속히 작금의 상태를 탈피해야만 할 것이다.

III. 카이퍼 정치사상에서 영역주권론의 위치

그러면 이제 논의의 범위를 이 글의 논제인 카이퍼 정치사상으로 좁혀서 그 한국적 수용을 생각해 보도록 하자. 이를 위해서는 우선 논의의 초점으로 삼은 영역주권론이 카이퍼 정치사상에서 차지하는 위치를 밝혀야 할 필요가 있다. 앞서 거론한 브렛의 새로운 프레임은 적어도 카이퍼의 삶과 사상 내부에 여러 가지 지적 조류가 공존한다는 점을 드러냈다. 카이퍼 정치사상에서 영역주권론은 그와 같은 공존을 보여 주는 좋은 예이다. 이 점을 이해하려면 카이퍼가 마주했던 19세기 후반 화란의 정치적 문제 상황과 그에 대응하기 위하여 카이퍼가 시도했던 칼빈주의 정치사상의 갱신의 맥락을 포착해야만 한다.

화란의 정치사에서 19세기 전반은 격동의 시기였다. 16세기의 프로테스탄트 종교혁명과정에서 칼빈주의자들의 주도권 아래 성립되었던 화란 공화국(Dutch Republic)은 프랑스 대혁명의 영향으로 바타비아 공화국(Batavian Republic)으로 바뀌었다가(1795) 종내 나폴레옹이 이끄는 프랑스 제국의 일부로 편입되었다(1806). 나폴레옹이 몰락한 다음에는 왕정복고의 흐름을 타고 오렌지 왕가를 중심으로 하는 네덜란드 연합왕국이 설립되었으나(1815), 1830년 7월 혁명 이후 가톨릭 세력이 지배적인 남부 네덜란드는 독립하여 벨기에가 되었다(1831). 이 시기 화란 정치에 발생한 가장 근본적인 변화는 프랑스 대혁명의 계몽적 인본주의가 심대한 영향력을 가지게 된 점이다. 벨기에의 독립을 마지못해 받아들인 네덜란드 왕국은 프랑스를 비롯한 유럽 각국이 2월 혁명의 혼란을 겪고 있던 1848년에 헌법을 개정하여 오늘날까지 이어지는 의회민주주의 정치 체제를 본격적으로 시작했다.

19세기 전반의 정치적 격동은 화란의 정치를 ‘혁명 vs 반혁명’의 구도로 재구성했다. 이는 프로테스탄트와 가톨릭, 그리고 인본주의자들이 연방체제 속에서 지속적인 상호 견제를 통해 권력의 균형을 유지해왔던 화란 공화국의 정치적 전통이 사라지고, 그 대신 바타비아 공화국과 같은 중앙집권적 단방국가를 전제로 ‘자유 vs 아이덴티티’, 그리고 ‘이성 vs 역사’의 축을 따라 화란의 정치가 선명하게 양분되는 것을 의미했다. 이 시기에 태어난(1837) 카이퍼는 프랑스 대혁명주의의 영향 아래 자유주의적 신학교육을 받아 신학박사가 되었으나, 초기의 농촌 목회 과정에서 전통적 칼빈주의자들을 만난 뒤 반혁명주의 노선으로 명확하게 전향했다(Kuyper, 1873). 그러나 여기서 놓치지 말

아야 할 것은, 이처럼 카이퍼가 反혁명주의에 가담하면서도, 예를 들어 합스부르크 제국의 메테르니히와 같이 프랑스 대혁명 이전의 절대왕정을 복고시키거나 독일의 낭만주의자들처럼 민족(Volk)이나 국가(Staat)를 신성시하는 방향에서 反혁명주의를 정초하지 않았다는 점이다. 오히려 그는 종교나 교육과 같이 국가에 대하여 자율성을 가지는 시민사회 또는 생활세계의 영역에서 출발하여 프랑스 대혁명의 계몽적 인본주의에 대한 근본적인 저항을 근거 지우고자 했다.

주지하듯, 칼빈주의는 자유와 평등을 향한 근대적인 급진혁명운동의 이념적 선구로서(Walzer, 1968), 그 근본 원리는 ‘하나님의 절대주권(the absolute sovereignty of God)’이라는 사상이다(미터, 1976: 1장). 카이퍼는 모더니티의 그늘 속에서 단순히 개인적 신앙의 차원으로 축소되어 버린 칼빈주의를 자연과 도덕을 아우르는 ‘삶의 체계’로서 재구성함으로써 자신이 처한 19세기 후반의 문제 상황에 대응하고자 했다. 그는 이 작업을 17세기의 화란 공화국을 성립시킨 이념적 기초였던 칼빈주의를 부활시키는 것으로 이해했다. 카이퍼의 이처럼 독특한 포석은 反혁명당이라는 그의 정당 이름에서 직접적으로 연상되는 것과 달리 그의 기획이 프랑스 대혁명의 계몽적 인본주의와 인민주권론에 반대하기 위한 부정(否定)의 기획이 아니라 오히려 칼빈주의의 갱신을 통하여 이를 대체하려는 긍정(肯定)의 기획이라는 사실을 드러낸다. 카이퍼 정치사상에서 이 점을 잘 보여주는 텍스트는 단연 그가 1874년에 행한 “우리의 헌정적 자유의 기원이자 성체인 칼빈주의”라는 강연이다(Kuyper, 1874).

이 강연에서 카이퍼는 독일로 상징되는 권력 집중적 국가와 프랑스로 상징되는 자유의 남용을 공히 경계하면서 헌정적 자유(constitutional freedom)의 원천이자 성체로서 칼빈주의의 중요성을 부각시킨다. 그는 프로테스탄트 종교혁명 이후 영국, 화란, 스위스, 미국 등지에서 헌정적 자유의 신장이 있었던 반면 프랑스 대혁명 이후 구미 각국에서 자유를 신장시키려는 노력은 아무런 열매를 맺지 못했다고 지적한다(Kuyper, 1874: 283). 그가 보기에 이러한 대조적 결과는 칼빈주의가 자유를 하나님의 절대주권에 관련하여 근거지우려 했던 것에 비하여, 백과전서파가 보여주었듯 프랑스 대혁명주의는 자유를 오로지 인본주의 철학에 의해서만 근거지우려 했던 것에서 비롯된 것이다(Kuyper, 1874: 286). 카이퍼의 핵심 주장은 프랑스 대혁명의 계몽적 인본주의란 자유의 실현에 실패할 수밖에 없는 모더니티의 신기루에 불과하며, 오로지 칼빈주의만이 자유의 실현을 위한 대안이라는 것이다.

카이퍼는 칼빈주의의 ‘하나님의 절대주권’ 사상에 근거하여 계몽적 인본주의에 대해 투쟁하면서도 계몽적 인본주의의 적수인 절대국가주의에 대해서도 헌정적 자유의 신장을 위하여 투쟁하는 일종의 이중적 투쟁 노선을 제창한다. 브래튼은 카이퍼의 야심 찬 기획의 이면에 19세기 중반 유럽의 지배계급이 공유했던 빅토리아적 낙관주의와 모더니티에 대한 비판적 통찰이 공존한다고 본다. 현실의 모순을 알면서도 그 모두를 원대한 이상이 이루어지는 과정으로 간주하는 빅토리아 시대의 낭만적 이상주의⁶⁾와 인간성의 깊은 열망을 충족시키지도 못하고 도덕 질서를 제공하지도 못하면서 모든 인간을 확일성의 저주 아래 가두고 있는 모더니티에 대한 저항이 동시에 카이퍼를 압박하고 있다는 것이다(Bratt, 2000).⁷⁾ 그렇다면 이제 우리가 던져야 할 질문은 명확해진다. 카이퍼의 야심 찬 기획에서, 특히 그의 정치사상에서 빅토리아적 낙관주의와 모더니티에 대한 비판적 통찰은 어떻게 공존할 수 있는가? 그는 과연 어떤 논리로 자신의 이중적 투쟁을 추진하는가?

바로 이 지점에서 우리는 카이퍼 정치사상에서 영역주권론의 위치를 확인할 수 있다. 영역주권론이야말로 카이퍼의 기획의 요체이기 때문이다.⁸⁾ 주지하듯, 영역주권론의 골자는 국가와 사회와 교회의 각 영역에 하나님의 주권이 고유한 질서로 주어져 있다는 주장이다. 이는 한 편으로 ‘하나님의 절대주권’을 지향함으로써 신학적 일원성을 확보하고, 이를 통해 인민주권론이나 국가주권론과 같은 모더니티의 절대주권론을 전적으로 부정하면서도, 다른 한 편으로 각 영역들의 고유성을 확인함으로써 정치사회적 다원성을 놓치지 않는 동시에, 하나님의 절대 주권을 삶의 다원성과 직접 연결시키는 절묘한 입론이다. 카이퍼는 이와 같은 영역주권의 함의를 다음과 같이 요약한다.

“이 죄 없으신 메시아의 절대 주권은 이 땅의 악한 인간들 가운데 존재하는 모든 절대 주권을 직접적으로 부인하며, 그와 동시에 각기 고유한 주권을 가진 별개의 영역들로 삶을 구분함으로써, 그 모든 절대 주권에 대하여 도전한다.”(Kuyper, 1880: 467)

6) 브래튼은 목사, 신학자, 정치가, 언론인의 이력을 동시에 추구하면서 르네상스적 완성을 추구했던 카이퍼의 경력이나, 인종과 성(性)의 서열을 당연시하면서 일반은총론의 입장에서 그 신학적 정당화를 추진하는 카이퍼의 모습을 그 예로 든다(Bratt, 2000: 6).

7) 이를 위한 가장 좋은 증거는 공적 인물로서 경력을 시작하던 시기인 1869년과 1871년 카이퍼가 모더니티에 대하여 행한 두 개의 강연이다(Kuyper, 1869; 1871).

8) 영역주권론에 대한 카이퍼의 가장 중요한 텍스트는 1880년 자유대학교 설립 및 총장취임강연(Kuyper, 1880)과 1898년의 칼빈주의 강연 제3장 ‘칼빈주의와 정치’이다(카이퍼, 1971).

카이퍼의 착점은 일단 사회라는 영역에 놓여 있다. 개개인의 고유한 삶이 유기적으로 엮여지는 사회라는 영역은 경제, 학문, 예술, 교육, 노동 등 다양한 영역들로 구성되며, 그 각각에는 하나님의 법이 규범적으로 주어져 있다. 문제는 죄악으로 인하여 하나님의 법이 위반되고 각 영역 안에서 억압이 발생하며 영역들 간의 경계가 혼란스러워진다는 점이다. 국가는 일반은총의 도구로서 이러한 상황에 대처한다. 국가는 ‘영역들의 영역’으로서 ① 다른 영역과 충돌이 생길 때 각자의 경계선에 대한 상호 존중을 강제하고 ② 각 영역 내부에서 일부의 권력 남용에 대하여 개인과 약자를 보호하며 ③ 국가의 자연적 일치를 유지하기 위한 부담을 모두 함께 지도록 강제하는 삼중의 권리와 의무를 가지고 있다. 그러나 국가의 역할은 거기까지이며, 진리나 구원과 같은 영적인 문제에 관해서는 아무런 권한을 갖지 못한다. 이는 특별은총의 통로로서 그리스도의 몸인 교회의 전권이며, 교회는 증생하여 신앙을 고백하는 사람들로만 구성된다. 교회와 국가와 사회는 각각 고유한 영역으로서 ‘모든 정사와 권세의 머리’(골 2:10)인 예수 그리스도에게 속해 있다. 따라서 각 영역은 다른 영역의 권리나 자유를 간섭 또는 침해하지 말고 자주적으로 존재해야 한다. 하나님으로부터 위임된 범위를 넘어서서 다른 영역에 개입하는 것은 영역주권에 위배된다.

카이퍼는 反혁명당의 창설자이자 자신의 정치적 스승이었던 프린스터러로부터 영역주권론의 발상을 물려받았다. 프린스터러는 원래 국립학교가 곧 프로테스탄트 학교이던 종래의 종교국가 이념을 유지하면서 국립학교가 좀 더 충실한 칼빈주의 학교가 되기를 원했다. 그러나 1857년의 학교법 제정과정에서 국립학교의 종교적 중립을 규정한 법안이 통과되자, 자신의 종전 입장을 철회하고 국가권력의 간섭을 받지 않는 자유학교(사립학교)의 설립을 추진하면서, 그 근거로 중립적이면서도 하나님의 법과 관련을 맺는 국가의 이념을 내세웠다(Schitte, 2005: 102-104). 프린스터러에 의해 反혁명당의 지도자로 지목된 카이퍼는 영역주권론의 발현으로서 자유대학교의 설립을 정력적으로 추진했으며, 그렇게 설립된 자유대학교의 총장 취임 강연으로 ‘영역주권’을 택했던 것이다(Kuyper, 1880).

이 강연에서 카이퍼는 영역주권론이 칼빈주의의 전통에서 나온 것임을 분명히 하면서도 그 실질적 가치에 주목한다. 그에 따르면 영역주권론은 “추상적이고 무미건조한 전통적인 교리를 고집하지 않게 하는 반면에, 원칙을 확고하게 해주며, 통찰력을 깊게 해주며, 판단을 명백하게 해준다. 간단히 말하면 우리의 지적인 능력을 신성하게 해주

며, 권력자가 우리 인간 생활의 자유를 제한한다면 이에 반대하는 힘을 길러준다.”(Kuyper, 1880: 472; 정성구, 2010: 266). 이러한 언급은 카이퍼의 영역주권론이 이념적 도그마의 차원과 함께 위에서 언급한 이중적 투쟁을 이끄는 실천적 프레임의 차원을 가지고 있음을 보여 준다. 이 점을 염두에 두고 평가할 때, 영역주권론은 ‘삶의 체계’로서 칼빈주의를 부활시켜 좁은 의미의 제도적 종교 바깥으로 무제한 확장시키면서도, 그것이 프랑스 대혁명주의나 절대국가주의와 같은 자족적 절대주권론으로 전락하지 않도록 만드는 입체적인 논리이다. 국가는 국가대로, 교회는 교회대로 고유의 자리를 확보해 주면서, 그 양자가 사회적 삶의 다른 영역들이나 서로에 대하여 부당하게 개입하는 것을 효과적으로 차단하기 때문이다.

이와 더불어 영역주권론은 실제의 정치 현장에서 기독교인들이 유연성을 가지고 정치적 선택지를 확대하는 효과도 탁월하다. 그 이유는 영역주권론이 각 영역 나름의 주권적 질서에 따라 행동할 것을 기독교인들에게 요구하기 때문이다. 그러므로 예컨대 정치 영역에서는 분권주의를 내세워 자치주의자들과 연대하고, 교육 영역에서는 종교 교육의 자유를 내세워 가톨릭 세력과 연대하며, 경제 영역에서는 자유무역주의를 내세워 자유주의자들과 연대하며, 복지 영역에서는 사회적 연대성을 내세워 사회주의자들과 연대하는 것이 불가능하지 않게 되는 것이다. 이런 이유로 영역주권론은 카이퍼 이후 화란의 칼빈주의자들이 사회의 여러 영역에 적극적으로 참여하는데 있어서 가장 중요한 실천적 프레임이 되었다. 실제로 카이퍼는 영역주권론에 기초하여 가톨릭당과 연대를 이루어냈고, 집권에 성공했으며, 그가 개척한 ‘자유주의도 사회주의도 아닌’ 노선을 따라 반혁명당은 20세기에도 여러 차례 연립을 통해 집권할 수 있었다(안인섭, 2011: 199-200).

그러나 카이퍼의 영역주권론은 ‘하나님의 절대주권’ 사상을 신정주의(神政主義, theonomy)의 관점에서 이해하는 칼빈주의자들로부터 지속적인 비판에 부딪혔다.⁹⁾ 후테마커(Hoedemaker)와 반 룰러(van Ruler)로 이어지는 급진적 신정론자들은 화란 공화국의 정치적 전통에서 교회와 국가와 대립한 적이 없었음을 상기시키면서 오로지 프로테스탄트 신정국가만이 칼빈주의의 정치적 대안이 될 수 있다고 주장했다. 이들에 의하면 영역주권론은 “국가가 중립을 빌미 삼아 진리를 거부하게 되고 공공기관들이

9) 카이퍼는 신정(theocracy)을 하나님의 직접 통치로 이해하여 구약의 이스라엘에만 있었다고 본다 (카이퍼, 1971: 114).

불신앙의 등지가 될” 위협을 내포한 것이었다. 이들은 이 땅 위에 실현되어야 할 구속사의 중심점은 바로 교회이며, 따라서 교회는 정치에 대해 발언해야 할 임무를 정당들에게 양도해서는 안 된다고 주장했다(이상원, 2002: 58-59).¹⁰⁾

다른 한 편 이와 같은 신정국가론에 대항하여 프린스터리와 카이퍼의 영역주권론을 옹호하려는 시도도 전개되었다. 로만(Lohman)은 영역주권론을 엄격하게 이해하면서도 국가의 역할을 “중립적인 고등권력으로서 법을 수단으로 하여 시민들과 사회 내의 각 기관들 사이에서 상충되는 이권 다툼을 서로 조화시키는 기구”에 국한시키고 선한 양심이나 신앙을 강요하는 것을 금지했으며(이상원, 2002: 55-57), 도예베르트(Dooyeweerd)는 하나님이 만물을 그 종류대로 창조하셨다는 사실로부터 다양한 양상의 이론을 개발하고 그에 따라 형성되는 사회적 관계 영역들이 배타적 성격을 가진다는 점을 체계화하여 카이퍼의 기획을 카이퍼주의(신칼빈주의)로 발전시켰다(스피어, 1994: 특히 2장). 하지만 그와 같은 신학적 체계화가 경직된 독단론으로 이해되는 부작용이 생기면서, 제2차 세계대전 이후 화란의 기독교 사회는 각 영역 안에서 누가 책임을 담당하는가의 문제와 각 영역들 간의 상호관계를 이해하는 것을 중요한 논점으로 삼기 시작했다. 이에 관한 치열한 논의를 통하여 영역주권론은 각 영역의 책임과 소명에 관한 담론으로 발전하기도 했고, 각 영역들 사이의 개현(disclosure)을 강조하면서 영역들 간의 균형이 깨어졌을 때 이를 회복하기 위한 정치적 실천을 강조하는 흐름이 두드러지기도 했다(이상원, 2002: 65-68; 월터스토프, 2007: 115-141).

1990년대 이후 탈냉전 이후 글로벌리제이션과 포스트모더니즘이 지배하는 시대적 상황에서 영역주권론에 대한 탐구는 더욱 강화되는 느낌이다. 예를 들어, 카이퍼의 ‘칼빈주의 강연’ 백주년을 기념하는 논문집에 포함된 것만 보더라도 다차원적 책임구조를 확립함으로써 시민사회의 재활성화에 기여하는 정치신학적 틀로 영역주권론을 재해석하려는 노력이나(Woldring, 2000), 영역주권론을 가톨릭 정치사상의 요체인 보충성(subsidiarity)과 연대성(solidarity)의 원리와 조화시켜 보려는 시도(Sigmund, 2000), 그리고 영역주권론에 기초하여 글로벌 시대의 지역주의와 연방주의를 기독교적 헌정주의의 관점에서 정초해 보려는 움직임(Elazar, 2000; Goudzwaard, 2000)들을 확인할 수 있기 때문이다. 이렇듯 최근 들어 영역주권론이 부각되고 있는 까닭은 종교나 교육과

10) 신정주의와 영역주권론(또는 ‘원리적 다원주의(principled pluralism)’ 사이의 입장 차이에 관해 상세한 것은 예컨대 1980년대 미국에서 벌어진 논쟁을 참고할 것(Smith, 1989).

같이 국가에 대하여 일정한 자율성을 가지는 생활세계 또는 시민사회의 영역에서 출발하는 카이퍼의 입론이 21세기의 시대적 상황에 부합하는 측면을 가지고 있기 때문이다. 따라서 우리는 가까운 장래에 영역주권론에 대한 연구가 예를 들어 마이클 왈쩌와 같은 현대의 다원주의 정치사상가를 비판적으로 평가하는 차원으로 전개될 가능성을 조심스럽게 전망할 수 있을 것이다.

원래 영역주권론에 대한 연구는 카이퍼의 텍스트를 주해하는 방식으로만 수행되기 어려운 난점을 가지고 있다. 그 이유는 카이퍼는 ‘실천적 정치가’임을 자처하면서 왕이신 예수를 위한(*Pro Rege*) 정치적 실천의 프레임으로 영역주권론을 내세우면서도 그 이론적 정당화를 끝까지 추구한 것은 아니기 때문이다. 달리 말해, 카이퍼의 영역주권론은 어디까지나 기독교적 실천을 위하여 하나의 정치신학적 테제로 던져졌을 뿐이라는 것이다. 따라서 영역주권론에 대한 논의는 필연적으로 카이퍼의 텍스트를 넘어서 영역주권에 대한 다양한 입론이 경쟁하는 방향으로 나아갈 수밖에 없다. 이는 영역주권론이 카이퍼 정치사상에 국한될 수 없는 독자의 정치신학적 토픽(topic)이라는 점을 보여주는 것이기도 하다.

IV. 영역주권론의 한국적 수용 - 기독교문운동의 범위에서

이러한 관점에서 영역주권론의 한국적 수용을 평가하기 위하여 가장 먼저 거론해야 할 것은 카이퍼의 텍스트가 얼마나 깊이 이해되고 있는가의 문제이다. 주지하듯 영역주권론에 관한 카이퍼의 핵심 텍스트 중 일부는 이미 한글로 번역되었다. ‘칼빈주의 강연’(1898)은 1971년에 번역되었고, 1996년에는 다른 번역이 나왔으며, 그 내용을 축약한 이본(異本)도 1984년에 번역되었다(카이퍼, 1971; 1984; 1996). 그러나 자유대학교 총장취임강연인 ‘영역주권’(1880)이나 앞서 언급한 ‘우리의 헌정적 자유의 기원이자 성체인 칼빈주의’(1874) 등은 화란어로 읽지 않는 한 영역본에 의존해야만 한다(대표적으로 Bratt, 1998). 이와 같은 텍스트의 상황은 그 자체만으로도 일종의 인식론적 계층화로 이어질 개연성을 내포한다. 심지어 카이퍼를 진심으로 추종하려는 사람들 중에서도 카이퍼의 텍스트를 화란어로 직접 읽는 사람과 영역본으로 읽는 사람, 그리고 제한된 한글 번역본이나 2차 문헌으로만 읽는 사람들은 결코 동등한 위치에 놓일 수 없기 때

문이다.

물론 카이퍼의 핵심 텍스트에 대한 한글 번역 작업이 진척되거나, 카이퍼의 텍스트에 대한 꼼꼼한 주해가 이루어지면, 인식론적 계층화는 어느 정도 완화될 수도 있다. 구미의 경우에 이러한 작업은 예컨대 ‘칼빈주의 강연’ 텍스트에 대한 지성사적 주해만으로 연구서를 출간한 피터 헤슬람이나 카이퍼 정치사상의 핵심 텍스트들을 영역하고 해설을 붙인 제임스 브랫에 의해 이루어지고 있다(Heslam, 1998; Bratt, 1998). 하지만 국내의 경우에 카이퍼의 핵심 텍스트에 대한 한글 번역 작업은 정체 상태이고, 텍스트의 주해는 최근에 와서야 예외적으로 시도되고 있다(정성구, 2010; 이명현, 2011). 그 대신 이 글의 초두에서 제기했던 대로, 카이퍼에 대한 개혁주의 진영의 독점적 호명과 영웅서사가 계속되고 있으며, 그 때문에 영역주권론에 대한 국내의 연구는 실질적으로 개혁주의 진영이 주도하는 기독교문운동의 범위에 국한되는 현상이 나타나고 있다.

여기에 더하여 지적할 수 있는 문제는 국내의 경우 영역주권론을 역사적으로 이해할 때 텍스트의 맥락과 수용자의 맥락 가운데 동일시할 수 있는 측면만을 주목하는 경향이 있다는 점이다. 앞서 말했듯이 국내 문헌들은 카이퍼 정치사상을 요약하기 전에 카이퍼의 약력을 소개하곤 하는데, 이는 카이퍼의 역사적 맥락을 프랑스 대혁명주의(또는 계몽적 인본주의, 신학적 자유주의)에 대한 반립(antithesis)의 구도로 규정하는 효과를 낳는 것으로 보인다. 세속주의가 창궐하는 세상 전체에 대하여 의식 있는 기독교인들이 기독교 세계관에 입각하여 끝까지 외롭게 투쟁하는 이 구도는 바로 개혁주의 진영이 암암리에 공유하고 있는 것이기도 하다(류대영, 2003: 특히 3장). 다시 말해, 반립의 구도를 통하여 카이퍼의 맥락과 국내 개혁주의 진영의 맥락이 서로 이어지고 있는 것이다.

영역주권론의 역사적 맥락을 이해함에 있어서 반립의 구도는 매우 중요하지만, 그것만으로 충분한 것은 아니다. 왜냐하면 카이퍼의 정치적 콘텍스트인 화란은 프랑스 대혁명주의의 도래 이전에 2백여 년 간 칼빈주의를 국교로 삼는 화란 공화국을 경험했으며, 따라서 카이퍼의 기획은 단순한 반립을 넘어 그러한 과거를 어떻게 부활시킬 것인가의 문제와 관련될 수밖에 없기 때문이다. 이런 까닭에 19세기 후반 화란의 상황에서 영역주권론의 입체적 면모를 확인하려면, 예컨대 화란 공화국을 대체한 바타비아 공화국에 대하여 카이퍼주의와 급진적 신정국가론, 그리고 신학적 자유주의가 실제로 어떠한 차이를 가지고 있었는지를 확인하는 방식으로 접근하는 것이 마땅하다. 달리

말해, 칼빈주의를 정치적으로 부활시킬 것인가의 차원에서가 아니라 이를테면 국교로서의 칼빈주의를 어떻게 할 것인가와 같은 차원에서 카이퍼 정치사상이 평가되어야 한다는 것이다.

주지하듯 한국의 기독교 사회는 칼빈주의를 국교로 경험한 적이 없으며, 이 점에서 화란의 역사적 맥락과 근본적인 차이를 가지고 있다. 그럼에도 불구하고 국내 문헌들에서는 이와 같은 차이에 주목하는 것은 오히려 거의 찾아보기 어렵다. 국내 학자들 중 거의 유일하게 카이퍼 이후 화란에서 영역주권론에 대한 찬반론이 전개되는 과정을 소개하고 있는 이상원 교수도 화란에 비교하여 한국 기독교 사회의 특수성을 내세우는 서술은 자제하고 있는 것으로 보인다(이상원, 2002). 그렇다면 국내 문헌에서 화란과 한국의 역사적 맥락은 어떻게 관련지어지고 있는가?

앞서 언급한 반립의 구도와 관련하여 국내 문헌은 칼빈과 카이퍼 사이의 연속성을 강하게 주장하는 공통점을 가진다. 예를 들어, 정성구 교수는 영역주권론의 뿌리가 칼빈의 ‘하나님의 절대주권’ 사상이라는 점을 반복해서 강조하면서 카이퍼는 단지 칼빈의 사상을 더 세분하고 구체화시켰을 뿐이라고 단언하고(정성구, 2010: 263 등), 안인섭 교수도 동일한 주장을 내세우면서 ‘사회 분화(social segmentation)’에 적용하려는 적용상의 변이로 카이퍼주의를 설명한다(안인섭, 2011: 218). 이는 ‘하나님의 절대주권’ 사상에 입각한 반립의 구도 속에 칼빈과 카이퍼의 연속성을 포착하고, 나아가 이를 통해 한국의 기독교 사회가 서 있는 콘텍스트까지 포괄하려는 시도로 보인다. 그러나 그와 같은 설명만으로 칼빈과 카이퍼 사이의 연속성이나 화란과 한국의 공통성이 입증될 수는 없다. ‘하나님의 절대주권’ 사상이 삶의 영역의 고유성에 기초하는 다원주의와 어떻게 결합되는지에 관해 16세기의 칼빈과 19세기의 카이퍼를 잇는 연결고리가 해명되지 않았으며, 나아가 그 연결고리가 한국의 기독교 사회에 어떤 의미를 가지는지도 논증되지 않았기 때문이다.

구미의 연구들 가운데 최근 출간된 존 위티의 연구는 이 문제에 관하여 의미심장한 통찰을 담고 있다. 위티는 근대 초기의 칼빈주의자들이 법과 종교와 인권에 대한 담론을 발전시켜 온 과정을 세밀하게 추적하면서, 칼빈이 아니라 칼빈의 후예들, 특히 화란 공화국의 수립에 지적 영향력을 행사한 요한네스 알투스투스(Johannes Althusius)에 이르러 권리 담론과 다원주의를 신학적으로 연결시키는 언약의 정치(covenant politics)가 체계화되었음을 보여 준다(Witte, 2007: 3장). 그에 따르면 알투스투스의 정

치사상으로 대표되는 프로테스탄트 헌정주의는 그 이후 영국의 청교도 혁명을 거쳐 아메리카 식민지에 이르러 만개하고, 나아가 오늘날 우리가 앵글로-아메리칸 헌정주의로 이해하는 정치체제의 원형을 형성하게 된다(데이비스, 1986; Zuckert, 1994; 이국운, 2008; 김 철, 2009). 이 연구의 결론에서 위티는 “우리의 헌정적 자유의 기원이자 성체인 칼빈주의”(1874)를 독해하면서 카이퍼가 거의 4세기에 걸쳐 칼빈주의가 이루어낸 ‘권리의 개혁’의 성과로 미국의 종교적, 교단적, 사회적, 정치적 다원주의를 칭송하고 있음을 지적한다. 이는 카이퍼의 영역주권론이 신앙의 초월성과 삶의 다원성을 포괄하려는 프로테스탄트 헌정주의의 흐름 속에서 이해되어야 함을 암시하는 것이다.

그러나 국내에서 카이퍼의 영역주권론을 프로테스탄트 헌정주의와 연결시키는 것은 아직 미답의 영역으로 보인다. 영역주권의 철학적 이론화에 있어서 1990년대 이후 국내의 연구는 도예베르트의 이론을 소개하는데 편중되어 있기 때문이다. 하지만 도예베르트의 저작 일부(도예베르트, 1994; 1995)를 포함하여 그의 사상에 대한 입문서들(스피어, 1994; 깔스베이크, 1981)이 번역되었을 뿐, 그의 이론에 대한 본격적인 토론은 시작되지 않고 있다. 그 이유는 아마도 도예베르트의 방법론인 ‘이론적 사유에 대한 초월적 비판’이 대단히 난해하다는 점¹¹⁾과 함께 1980년대 이후 한국의 개혁주의 진영이 ‘창조-타락-구속’의 프레임으로 대표되는 기독교 세계관의 총론적 구성에 매진하면서 각 영역의 고유성을 찾는 각론이 상대적으로 경시되었다는 점에서 찾을 수 있을 것이다.

언제나 그렇듯이 각론의 진척은 사태 자체가 먼저 벌어지는 방식으로 진행되는 것 같다. 1980년대 이후 국내에서는 개혁주의 진영의 주도 아래 기독교 정치/정당, 기독교 경영/기업, 기독교 학문/학회, 기독교 교육/학교, 기독교 의료/병원, 기독교 커뮤니케이션/언론사, 기독교 법학/로펌, 기독교 시민운동/시민단체 등 ‘기독교’를 앞세우는 다양한 실천이 이루어졌다. 이러한 실천의 배후에는 적어도 명목상으로나마 영역주권론의 영향력이 존재했지만, 영역주권론의 이름에 어울릴 만큼 개별 영역의 고유성과 하나님의 질서에 대한 치열한 탐구가 있었는지는 의문이다. 오히려 내가 받은 솔직한 인상은 그러한 탐구 없이 단지 각 영역에서 기독교적 실천의 필요성을 강조하거나 심지어는 기독교 대중을 동원하기 위하여, 단지 하나의 수사(修辭)로서 영역주권론이 구사되고 있을 뿐이라는 것이다. 예를 들어, 기독교 정당론은 정치 영역에서 기독교 학교론은 교육 영역에서 기독교인들의 참여를 요구하고 있으며, 그러한 요구를 때때로 영역주권

11) 최근에는 그와 같은 난해함을 극복하는 노력이 일부 결실을 거두고 있다(양성만, 2011).

론에 의하여 정당화하기도 하지만, 정작 이 두 영역에서 도대체 무엇이 기독교적이라고 할 수 있는지에 관해서는 제대로 된 설명을 내놓지 못하고 있는 것이 아닌가?

이런 상황에서 최근 일부 영역에서 카이퍼의 주요 텍스트를 직접 독해하는 방식으로 영역주권의 구체적인 함의를 찾아내려는 학술적 시도가 진행되고 있음은 고무적인 일이 아닐 수 없다. 대표적으로 경제학자인 이명현 교수는 카이퍼의 ‘우리의 강령’과 ‘수공 노동’을 꼼꼼히 독해하면서, 영역주권론이 카이퍼로 하여금 노동 문제를 하나의 독립된 ‘영역’으로 인식하게 했고, 노동 문제의 해결에 있어서 자발적 타협의 방식을 선호하게 만들었으며, ‘대표’의 원리에 입각하여 노동회의소와 이해관계원의 설립을 제안하게 함으로써, 제2차 세계대전 이후 민주적 코포라티즘 체제로 이어지는 통로들 중 하나가 되었음을 명쾌하게 밝혔다(이명현, 2011). 이명현 교수의 논문은 앞으로 한국의 기독교 사회에서 영역주권론에 대한 연구가 어떤 방식으로 이루어져야 하는지에 관해 귀중한 시사점을 제공하고 있다. 다만, 각 영역에서 이와 같이 충실한 연구들이 축적될수록 그 영역들 사이의 관계의 문제, 특히 여러 영역들 사이의 분쟁을 어떻게 해결해야 하는지의 문제가 대두하게 될 것은 명백하다. 앞에서 보았듯이, 카이퍼의 영역주권론은 복수의 영역들로 구성된 사회와 일반은총의 도구인 국가, 그리고 특별한은총의 통로인 교회가 각기 다른 영역에 속한다는 점만을 분명히 할 뿐, 이들 사이의 관계가 어떻게 되어야 하는지에 관해서는 명확하게 답하지 않기 때문이다.¹²⁾

영역주권론의 수용에 있어서 최종적인 과제는 신학적 정당화의 문제이다. 이는 사회와 국가와 교회의 관계를 신학적으로 해명하는 것인 동시에 그 모두를 실천적으로 연결하는 기독교적 주체를 재구성하는 것이기도 하다. 이 점에서 최근 구미에서 출간된 데이빗 반드루넨의 연구는 매우 시사적이다(VanDrunen, 2010). 반드루넨은 카이퍼 정치사상의 범주를 넘어 아예 칼빈주의 정치사상 전반에 대해 새로운 해석을 내놓고 있다. 그는 서구 기독교의 2천년 역사에서 ‘자연법과 두 왕국론’이 사회사상의 근간을 이루어 왔다는 전제 아래, 특히 앞서 살펴 본 위티의 연구에 의존하여, 칼빈주의 역사 예외가 되기 어렵다고 주장한다. 칼빈이 주장하는 ‘하나님의 절대주권’ 사상은 신학적

12) 이런 관점에서 영역주권과 관련하여 교회의 본질(최용준, 2012), 국가와 교회의 관계(원종홍, 1996), 일반은총(김현수, 2004) 등에 관한 국내의 연구가 계속 축적되고 있는 것은 반가운 일이다. 다만, 매개구조(mediating structure), 보충성의 원리, 차이의 정치학과 지적 자원들을 개혁주의 담론 바깥에서 확보하지 않은 채, 국가와 교회의 수위권 논쟁과 같은 전통적인 구도에 머물러 있어서는 영역주권의 연구에서 새로운 지평을 열기가 쉽지 않을 것 같다.

차원에서 지배적이었지만, 종교개혁 후세대로 오면서 특히 알투지우스에 의해 칼빈주의 정치사상이 만개한 시점에는 자연법과 두 왕국론이 다시 주류의 지위를 회복했다는 것이다. 이처럼 반드루넨은 알투지우스의 프로테스탄트 헌정주의를 자연법과 두 왕국론의 면면한 흐름에 포함시켜 이해하고자 한다. 이러한 맥락에서 반드루넨은 카이퍼 정치사상, 특히 그의 영역주권을 격동의 시기였던 19세기 후반에 자연법과 두 왕국론의 변용을 모색하는 과정에서 나온 이행기적 산물로 해석한다. 그가 보기에 카이퍼는 시대적 위기 앞에서 자연법과 두 왕국론에 만족하지 못한 채, ‘하나님의 절대주권’ 사상과 일반은총론과 영역주권론을 모두 붙잡고 초월성과 다원주의 사이에서 서성이는 기독교 정치가이다(VanDrunen, 2010: 7장).

반드루넨은 이처럼 도발적인 칼빈주의 재해석에 대해서는 앞으로 상당한 논란이 벌어질 것으로 예상된다. 하지만 영역주권론의 신학적 정당화와 관련하여 내가 주목하고 싶은 것은 반드루넨의 이 시도에 카이퍼 안에 존재하는 기독교적 주체의 분열을 확인하고 또 제도화하려는 경향이 포함되어 있으며, 이는 다시 20세기를 관통하여 강력한 영향력을 행사했던 ‘그리스도 주권론’에 대한 대립 구도를 전제하고 있다는 점이다. 왜냐하면 칼 바르트-하워드 요더-스탠리 하우어워스로 이어지는 후자의 흐름은 창조가 아니라 재창조, 일반은총이 아니라 특별은총, 즉 오로지 예수 그리스도의 십자가와 부활의 능력에 기초하여 기독교적 주체는 언제나 통합을 경험할 수 있다고 선언하기 때문이다(VanDrunen, 2010: 8장). 흥미롭게도 기독교적 주체의 분열과 통합을 축으로 한 이와 같은 대립구도는 카이퍼 정치사상에 관한 국내 문헌에서도 발견할 수 있다. 예를 들어, 1980년대 기독교 세계관 운동의 기수들 중 한 사람이었던 김현수 목사는 그로부터 20년이 지난 뒤에 자신이 기독교론의 입장에서 카이퍼의 일반은총론을 비판하는 노선으로 기울어졌음을 밝히고 있는 것이다. 잠시 그의 발언을 들어 보자.

“우리는 80년대 학생운동의 격랑 속에서 기독교적 정체성을 찾기 위해서 제임스 사이어와 브라이언 월쉬/미들턴과 알 윌터스 등의 기독교적 세계관에 대한 책, 게할더스 보스와 헤르만 리델보스와 조지 엘튼 레드 등의 하나님 나라에 대한 신학 책, 그리고 헨리 반틸의 ‘칼빈주의 문화관’, 카이퍼의 ‘칼빈주의 강연’과 바빙크의 ‘일반은총론’도 공부했다. 마치 카이퍼가 자유주의적 개혁과 사회주의 운동의 틈바구니에서 기독교인이 일종의 ‘게토’를 이루면서 살고 있는 것을 비판하며 ‘영역주권론’을 강조한 것처럼, 우리는 사적 유물론의 틈바구니 속에서 기독교인의 정체성과 활동성을 확보하기 위해서 ‘기독교적 세계관’을 읽었다.”(김현수, 2004: 231-232)

“이제 카이퍼의 일반은혜론을 따라서 기독교적 행동에 매진했던 그 교회는 역사에서 사라졌다...(중략)...일반은혜론의 모태가 되었던 그 교회가 세속화되고 사라진 지금 카이퍼의 일반은혜론에 근거한 기독교적 행동을 추구하는 것도 시대착오적인 일이 될 것이다. 우리는 시대가 변해도 언제나 오늘이나 영원토록 동일하신 주님의 말씀에 순종하면서 계속 ‘개혁의 길’을 걸어야 할 것이다. 이 여정에서 카이퍼의 약점을 비교적 일찍 간파하고 기독교론적으로 문화명령을 강조한 스킨더의 통찰력은 우리에게 큰 도움이 될 것이다.”(김현수, 2004: 234)

1980년대에 카이퍼의 영역주권론에 매료되었던 사람들 중 하나로서 나는 이러한 발언의 취지에 공감한다. 나 또한 첫 번째 발언에 설명된 맥락에서 같은 책들을 읽었으며, 시간이 흐르면서 두 번째 발언에 설명된 문제의식을 가지게 되었기 때문이다. 그러나 내가 주목하고 싶은 대목은 김현수 목사가 보여 주는 신학적 방향 전환이 아니라 오히려 이 두 발언 사이에 놓인 긴장 그 자체이다. 기독교적 주체는 마땅히 통합을 지향해야 한다. 하지만 그렇게 하기 위해서는 일단 스스로가 분열되어 있다는 사실을 받아들여야 하며, 그 분열 또한 하나님의 섭리 속에 있다는 점을 인정해야 하지 않는가? 기독교적 주체는 가장 확실히 통합된 순간에도 근본적인 분열을 부정할 수 없다. 그의 곁에는 통합되지 못한 바깥을 표상하는 과부와 고아와 가난한 사람들이 여전히 존재하기 때문이다.

그렇다면 기독교적 주체가 반드시 카이퍼를 버리고 스킨더를 택하거나, 스킨더를 버리고 카이퍼를 택하는 존재인 것은 아니지 않을까? 오히려 30년 전 카이퍼를 읽을 때도 스킨더의 목소리를 경청하고, 지금 스킨더를 따르면서도 카이퍼의 가르침을 숙고의 대상으로 삼는 태도가 기독교적 주체에 더 가깝지 않을까? 카이퍼는 ‘칼빈주의 강연’ 제3장 ‘칼빈주의와 정치’의 마지막 부분에서 사회와 국가와 교회에 모두 속해 있으면서도 그 모두로부터 독립된 개인의 주권에 대해서 말한다. 그는 이러한 개인의 주권이 양심의 자유에 의해 대표된다고 말하면서, 이때 개인의 양심은 ‘항상 그리고 영원히’ 하나님께 속한 것임을 분명히 한다(카이퍼, 1971: 141). 바로 여기서 우리는 카이퍼가 전제하는 기독교적 주체의 모습을 그려볼 수 있게 된다. 기독교적 주체는 사회와 국가와 교회의 각 영역들로 분열될 수밖에 없지만, 그럼에도 불구하고 언제나 하나님과 연결된 개인의 양심을 통하여 고유한 통합을 경험해야만 한다. 그러므로 이 통합과 분열의 긴장을 회피하는 것은 기독교적 주체가 지향할 방향이 아니며, 오히려 그러한 긴장을 적극적으로 맞아들이려는 태도가 필요하다. 그렇다면 카이퍼의 영역주권론은 기독교

교적 주체의 이처럼 미묘한 본질이 다른 형태로 표현된 것으로 볼 수 있지 않을까?

V. 맺음말: 기독교적 다원주의의 지평을 바라보며

오늘날 한국 사회가 다원주의적 상황에 처해 있으며, 그러한 상황에 적응하는 것이 한국의 기독교 사회의 지상과제가 되어 있음은 명백하다. 하지만 한국의 기독교 사회는 아직 이에 대하여 정당하고도 유용한 이론적 자원을 확보하지 못하고 있다. 이 점에서 카이퍼의 영역주권론은 숙고해볼만한 유력한 대안들 중 하나이다. 무엇보다 그것은 기독교적 주체로 하여금 그 내부의 통합과 분열의 긴장을 유지하면서도 집단적 삶의 현상에서 실천적인 참여를 계속할 수 있게 만드는 논리이기 때문이다. 앞서 언급했듯이, 카이퍼 정치사상에 관한 국내의 연구는 하루바삐 독점적 호명과 영웅서사를 벗고, 개혁주의 진영 바깥으로 범위를 확대할 필요가 있다. 이를 위하여 내가 제안하고 싶은 것은 영역주권론을 카이퍼 정치사상에서 범주적으로 분리하여 독자의 정치신학적 토착으로 간주하자는 것이다. 이는 기독교적 다원주의라는 좀 더 큰 틀에서 영역주권론을 생각해보자는 뜻이기도 하다.¹³⁾

이럴 경우, 곧장 몇 가지 연구 과제가 떠오른다. 첫째는 기독교 전통 내부의 다원주의적 자원들을 영역주권론과 연결시키는 작업이다. 특히 루터주의 정치사상의 요체인 두 왕국론이나 가톨릭 정치사상의 요체인 보충성의 원칙을 기독교적 다원주의의 큰 흐름 속에서 영역주권론과 비교하여 상호보완점을 찾는 노력이 시급하다. 둘째는 현대의 다원주의론과 영역주권론 사이에 접점을 마련하는 작업이다. 예를 들어 ‘의미의 사회적 구성’이라는 명제에 입각하여 일원주의의 기초를 이루는 객관성 주장을 기각하면서도 다원주의의 궁극적 정당화보다는 ‘분리의 기술’(art of separation)을 제시할 뿐인 월쩌의 입론(월쩌, 1998: 1장; 2008: 3-4장)은 필히 주목할 대상이다. 영역주권론을 통

13) 이를 위한 하나의 전범은 니콜라스 월터스토프의 논의이다. 그는 도예베르트로 대표되는 신칼빈주의자들의 존재론이 각 영역들 사이의 개현을 강조하는 밥 하우스바르트에 의해 훌륭하게 활용되고 있음을 인정하면서도, 반드시 그와 같은 존재론을 전제할 필요는 없다고 단언한다. 그가 보기에 더욱 중요한 것은 신칼빈주의 내부에서 억압과 해방의 문제에 대해 주목했던 카이퍼의 문제의식 자체가 계승되지 않고 있다는 점이다. 이러한 맥락에서 월터스토프는 해방신학의 논의에 귀를 기울일 필요가 있다고 말한다(월터스토프, 2007: 3장).

해 왈찌의 입론을 초월적으로 정초할 수도 있겠지만, 그보다는 왈찌의 입론을 통해 영역성의 의미를 새롭게 구체화할 수 있겠기 때문이다.¹⁴⁾ 셋째는 기독교적 다원주의의 관점에서 영역이라는 범주와 함께 활용될 수 있는 다른 이론적 자원들을 탐색하는 작업이다. 예를 들어 1970년대 루만-하버마스 논쟁에서 도출된 ‘체계 vs 생활세계’의 구도는 카이퍼의 ‘기계적 영역 vs 유기적 영역’의 구도(카이퍼, 1971: 125-126)에 상응하는 것으로서 영역들 간의 관계를 정립하기 위한 원리로 재조명될 가치가 충분하다.

이와 함께 헌법정치학자로서 내가 주목하는 문제는 영역주권론을 프로테스탄트 헌정주의의 부활과 연결시키는 것이다. 앞에서 제시했듯 영역주권론은 신앙의 초월성과 삶의 다원성을 동시에 붙잡으려는 절묘한 입론이다. 하지만 그 이론적 심화에는 처음부터 한계가 있는데, 그 이유는 주권이라는 개념이 너무 절대적이기 때문이다. 개념적으로 주권은 최고이고 유일하며 시원적이며 독립적인 까닭에, 사회와 국가와 교회의 각 영역의 신적 질서를 영역주권으로 표현하면, 곧바로 그 각각이 주권자로 행세하려는 경향을 벗어나지 않을 수 없기 때문이다. 한마디로 주권이라는 개념을 사용하는 한, 아무리 영역주권이라도 주권의 절대성에서 유래하는 고유한 폐해를 회피할 수 없다는 것이다. 이러한 이론적 제약을 벗어나기 위해서 내가 고민해 온 대안적 접근방식은 한마디로 주권의 개념을 오로지 ‘하나님의 절대주권’에만 사용하고, 각 영역들의 고유성과 그들 사이의 관계와 충돌의 해결에 관해서는 헌법의 개념을 활용하는 것이다. 이 경우 ‘하나님의 절대주권’은 모든 인간이 가지는 하나님으로부터 유래한 주권, 즉 인권의 근거가 되며, 다시 이 인권의 발현에서부터 시작하여 사회와 국가와 교회의 관계를 헌법화하는 방식으로 기독교적 다원주의가 모색될 수 있기 때문이다.

앞서 거론한 위티의 연구가 잘 보여 주듯, 프로테스탄트 헌정주의는 초기의 프로테스탄트들이 세속정치와의 합리적인 관계를 모색하는 과정에서 형성된 독특한 정치적 사고방식이다. 교회와 국가를 공히 지배하던 절대주의적 이데올로기에 대항하여 그들은 헌법이라는 역사적 언약행위를 통해 ‘초월’을 받아들이는 방식을 마련했다. 스스로 절대성을 주장하는 주권이 아니라 하나님 앞에서의 언약에 기초한 헌법을 정치행위의

14) 혹시 왈찌의 다음과 같은 발언에서 하나의 단서를 찾을 수 있지 않을까? “하지만 의미는 항상 구성되는 것이라는 게 객관적으로 사실이 아닌가? 만약 자연에 담긴 의미를 발견했다고 주장하는 남자가 있다면, 그들은 분명히 자신의 활동을 잘못 진술하고 (잘못 구성하고) 있는 것이다. 이는 그들이 우리에게 아담이 아니라 하느님이 동물들에게 이름을 지어주었다고 말하는 것과 다름없다.”(왈찌, 2008: 122)

중심에 놓음으로써 서로 다른 절대주의를 화해시키는 정치적 다원주의를 정초했던 것이다. 헌법은 모든 인간과 인간집단 내부에 권력을 남용할 수밖에 없는 부패의 속성이 내재하고 있음을 통찰하면서 이를 통제하기 위하여 역사적으로 검증된 실제적 지혜들을 총동원한 것이자 그렇게 하려는 태도이다. 프로테스탄트 헌정주의를 이끄는 덕은 관용과 중용이며, 더 근본적으로는 초월과 경건, 그리고 희생이다. 주권과 국가, 혹은 국민이나 민족과 같은 일원적 동원개념들을 벗겨내고, 헌법 그 자체의 다원주의적 심층을 분석할 경우, 초월과 세속을 공존케 하는 정치적 지혜가 전면에서 드러날 수 있다 (이국운, 2010).

이렇게 볼 때, 한국 사회에서 기독교적 다원주의의 가장 강력한 자산은 현재의 대한민국 헌법이다. 비록 전혀 기독교적 외관을 띄고 있지 않지만, 헌법은 그 기본 구조 속에 프로테스탄트들이 헌정주의를 제도화하던 시기의 모습을 오롯이 보존하고 있기 때문이다. 이러한 맥락에서 나는 대한민국 헌법에 대한 기독교적 해석이야말로 오늘날 한국의 기독교 사회가 기독교적 다원주의의 지평을 바라보면서 가장 시급하게 추진해야 할 과제라고 믿는다. 단지 실정 헌법의 문자적 해석에 머무를 것이 아니라 오히려 그 근본을 이루는 세계관적 원리들에 육박해 들어가는 깊은 해석이 필요하다. 집단적 삶의 다원주의적 기초, 초월적 가치의 숭고함, 기본적 권리의 보장 및 권력의 견제와 균형 등은 이미 알투지우스를 비롯한 17세기 프로테스탄트 헌정주의자들의 성취를 간직하고 있기 때문이다. 카이퍼의 영역주권론을 기독교적 다원주의로 확대시키고, 그 연장선상에서 프로테스탄트 헌정주의를 부활시키려는 노력이 필요하다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

참고문헌

- 간하배 (1964). “<서평> 아브라함 카이퍼 by Frank Vanden Berg, Eerdmans 1960.” 『신학지남』. 31(2). 274-277.
- 김 철 (2009). “칼뱅주의와 법에 대한 사상사: 윌리엄스의 정교분리원칙.” 『현상과 인식』. 33(3). 78-100.
- 김현수 (2004). “일반은혜론 소고: 카이퍼, 스킨더, 반틸, 그리고 기독교학문연구회에서의 논의들.” 『신앙과 학문』. 9(1). 199-240.
- 니콜라스 윌터스토프 (2007). 『정의와 평화가 입맞출 때까지』. 홍병룡 역. IVP.
- 류대영 (2003). “1980년대 이후 보수교회 사회참여의 신학적 기반.” 『한국 기독교와 역사』. 18. 37-72.
- 류대영 (2004). “2천 년대 한국 개신교 보수주의자들의 친미반공주의 이해.” 『경제와 사회』. 62. 54-79.
- 류대영 (2009). “한국 기독교 뉴라이트의 이념과 세계관.” 『종교문화비평』. 15. 43-71.
- 마이클 왈저 (1998). 『정의와 다원적 평등-정의의 영역들』. 정원섭 외 역. 철학과 현실사.
- 마이클 왈저 (2008). 『마이클 왈저-정치철학 에세이』. 최홍주 역. 모티브북.
- 민종기 (2012). 『한국 정치신학과 정치윤리』. KIATS.
- 서성록 (2001). “A. 카이퍼의 칼빈주의 예술론.” 『미학 예술학 연구』. 14. 1-22.
- 손봉호 (2009). “아브라함 카이퍼 속에 나타난 기독교 정치.” 『신앙과 정치』. 2. 22-38.
- 아브라함 카이퍼 (1971). 『칼빈주의』. 박영남 역. 세종문화사.
- 아브라함 카이퍼 (1984). 『삶의 체계로서의 기독교-기독교의 세계관과 인간 이해』. 서문강 역. 새순출판사.
- 아브라함 카이퍼 (1996). 『칼빈주의 강연』. 김기찬 역. 크리스찬 다이제스트.
- 안용준 (2010). “개혁주의 미학의 청지기 역할: 아브라함 카이퍼의 미학론을 중심으로.” 『신앙과 학문』. 15(2). 96-122.
- 안인섭 (2011). “기독교인의 정치 참여에 대한 연구-존 칼빈(John Calvin: 1509-1564)과 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper: 1837-1920)의 비교 연구를 중심으로.” 『한국교회사학회지』. 30. 183-229.
- 양성만 (2011). “도여베르트트의 기독교철학에 대한 비판적 성찰.” 『신앙과 학문』. 16(4). 133-164.
- 엘 깔스베이크 (1981). 『기독교인의 세계관: 기독교 철학개론』. 황영철 역. 성광문화사.
- 원종홍 (1996). “국가와 교회의 영역주권에 관한 연구.” 『성경과 신학』. 19. 275-304.
- 이국운 (2008). “프로테스탄티즘과 입헌주의.” 『신앙과 학문』. 11(2). 135-168.
- 이국운 (2010). 『헌법』. 책세상.
- 이명현 (2011). “아브라함 카이퍼의 노동문제관: ‘우리의 강령’과 ‘수공노동’을 중심으로.” 『신앙과 학문』. 16(3). 211-241.
- 이상원 (2000a). “네덜란드 개혁주의 사회사상에 있어서의 경제정의론 I.” 『신학지남』. 262. 218-256.
- 이상원 (2000b). “네덜란드 개혁주의 사회사상에 있어서의 경제정의론 II.” 『신학지

- 남』. 263. 127-173.
- 이상원 (2002). “네덜란드 개혁교회와 정치윤리.” 이상원 편저. 『한국 교회와 정치 윤리』. SFC. 45-74.
- 정성구 (2010). 『아브라함 카이퍼의 사상과 삶』. 킹덤북스.
- 주경철 (2003). 『네덜란드-톨립의 땅, 모든 자유가 당연한 나라』. 산치럼.
- 차영배 (1978). “아브라함 카이퍼의 중생전제설 비평.” 『신학지남』. 45(3). 72-102.
- 차영배 (1985). “카이퍼의 생애와 신학의 문제점 (I).” 『신학지남』. 52(2). 34-47.
- 최용준 (2012). “아브라함 카이퍼의 교회관.” 『신앙과 학문』. 17(2). 229-254.
- 하웃즈바르트 (1989). 『자본주의와 진보사상』. 김병연·정세열 역. IVP.
- 해롤드 라스키 (1983). 『국가란 무엇인가』. 김영국 역. 두레.
- 헤르만 도예베르트 (1994). 『서양 사상의 황혼에서』, 신국원·김기찬 역. 크리스찬 다이제스트.
- 헤르만 도예베르트 (1995). 『이론적 사유의 신비관 서론』. 김기찬 역. 크리스찬 다이제스트.
- 헨리 미터 (1978). 『칼빈주의』. 박윤선·김진홍 역. 개혁주의신행협회.
- A. 멜빈 데이비스 (1986). 『칼빈주의 사상과 자유사상』. 한국 칼빈주의 연구원 편역. 기독교문화협회.
- J. M. 스피어 (1994). 『기독교 철학 개론』. 문석호 역. 크리스찬 다이제스트.
- Bolt, John (2001). *A Free Church, A Holy Nation-Abraham Kuyper's American Public Theology*. Eerdmans.
- Bratt, James D. (ed.) (1998). *Abraham Kuyper-A Centennial Reader*. Eerdmans.
- _____ (2000). Abraham Kuyper: Puritan, Victorian, Modern, in Luis E. Lugo (ed.), *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper's Legacy for the Twenty-First Century*. Eerdmans. 3-21.
- _____ (2013). *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat*. Eerdmans.
- Elazar, Daniel J. (2000). Extending the Covenant: Federalism and Constitutionalism in a Global Era, in Luis E. Lugo (ed.), *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper's Legacy for the Twenty-First Century*, Eerdmans. 306-324.
- Goudzwaard, Bob (2000). Globalization, Regionalization, and Sphere Sovereignty, in Luis E. Lugo (ed.), *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper's Legacy for the Twenty-First Century*. Eerdmans. 325-341.
- Heslam, Peter S (1998). *Creating A Christian Worldview-Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*. Eerdmans.
- Kuyper, Abraham (1869). Uniformity: The Curse of Modern Life—first piece of systematic cultural criticism, in James D. Bratt (ed.), *Abraham Kuyper-A Centennial Reader*. Eerdmans. 19-44.
- Kuyper, Abraham (1871). Modernism: A Fata Morgana in the Christian Domain—seminal critique of theological liberalism, in James D. Bratt (ed.), *Abraham Kuyper-A Centennial Reader*. Eerdmans. 87-12.
- _____ (1873). Confidentially—narrative of Kuyper's conversion, in

- James D. Bratt (ed.), *Abraham Kuyper—A Centennial Reader*. Eerdmans. 45–61.
- _____ (1874). Calvinism: Source and Stronghold of Our Constitutional Liberties—history and principles of Calvinist political conviction, in James D. Bratt (ed.), *Abraham Kuyper—A Centennial Reader*. Eerdmans. 279–322.
- _____ (1880). Sphere Sovereignty—inaugural address at the Free University: the summa of Kuyper’s thought, in James D. Bratt (ed.), *Abraham Kuyper—A Centennial Reader*. Eerdmans. 461–490.
- Logo, Luis E. ed. (2000). *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper’s Legacy for the Twenty-First Century*. Eerdmans.
- Schutte, Gerrit J. (2005). *Groen van Prinsterer—His Life and Work*, Harry Van Dyke trans., Publisher’s Imprint.
- Sigmund, Paul E. (2000). Subsidiarity, Solidarity, and Liberation, in Luis E. Lugo (ed.), *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper’s Legacy for the Twenty-First Century*. Eerdmans. 205–220.
- Skillen, James W. (2000). Why Kuyper Now?, in Luis E. Lugo (ed.), *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper’s Legacy for the Twenty-First Century*. Eerdmans. 365–372.
- Smith, Gary Scott, (ed.) (1989). *God and Politics—Four Views on the Reformation of Civil Government: Theonomy, Principled Pluralism, Christian America, National Confessionalism*. Presbyterian and Reformed Publishing Company.
- Vandenberg, Frank (1960/1978). *Abraham Kuyper—A Biography*. Eerdmans.
- VanDrunen, David (2010). *Natural Law and the Two Kingdoms—A Study in the Development of Reformed Social Thought*. Eerdmans.
- Walzer, Michael (1968). *The Revolution of the Saints—A Study in the Origins of Radical Politics*. Harvard University Press.
- Witte Jr., John (2007). *The Reformation of Rights—Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism*. Cambridge University Press.
- Woldring, Henk E. S. (2000). Multifunctional Responsibility and the Revitalization of Civil Society, in Luis E. Lugo (ed.), *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper’s Legacy for the Twenty-First Century*. Eerdmans. 175–188.
- Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.
- Zuckert, Michael P. (1994). *Natural Rights and the New Republicanism*. Princeton University Press.

ABSTRACT

The Acceptation of Abraham Kuyper's Political Thought in Korean Society

Kuk-Woon Lee(Handong Global University)

This article aims to review the acceptance of Abraham Kuyper's political thought in Korean society since 1960s. By focusing the way Korean Calvinists(Reformists) have understood Kuyper's theory of Sphere Sovereignty so far, the author tries to show that Kuyper's image among Korean Reformists is full of heroic narratives rather than a balanced understandings in textual and contextual perspectives. As many recent researches in the West indicate, the theory of Sphere Sovereignty is the core and the most distinctive feature of Kuyper's political thought. After clarifying that the theory implies an everlasting tension between the idea of God's absolute sovereignty and the plural reality of human life, the author examines the achievement of Korean scholars which has been heavily influenced by the "Christian worldview movements" in 1980s. As a constitutional theorist, the author's academic concern lies in whether Kuyper's political thought can be interpreted as a revival of Protestant constitutionalism.

Key Words: Sphere sovereignty, Abraham Kuyper, Christian worldview, Neo Calvinism, Christian pluralism, Protestant constitutionalism

