

긴급토론회

고동주(비오) 학생의 신념에 따른 병역 거부 선언을 어떻게 볼 것인가?



2005년 10월 24일 오전 10시
국가인권위원회 배움터

주최 (사)우리신학연구소 · 천주교 인권위원회

후원 천주교정의구현전국연합

한국천주교여자수도회장상연합회 사회사목분과

한국남자수도회 · 사도생활단장상협의회 정의평화환경위원회

천주교정의구현전국사제단

(가칭)고동주 비오 후원모임(withpeace.cyworld.com)

진행 순서

- 사 회 : 김덕진(천주교 인권위원회 사무국장)
- 개회사 : 박영대(사단법인 우리신학연구소 소장)

- 발제 1 : 가톨릭교회의 전쟁 교리와 양심적 병역 거부 / 1
 - 강인철 교수
(한신대 종교문화학과, 우리신학연구소 연구위원)
- 발제 2 : 양심에 따른 병역 거부권 실현과
대체복무제도 개선을 위한 노력들 / 54
 - 오영은 활동가
(전쟁없는세상 책임활동가)

- 지정 토론
 - 사 제 : 신성국 신부(청주교구)
 - 수도자 : 김재복 수사(마리아회)
 - 평신도 : 안원영(평화를 여는 가톨릭청년 대외협력부장)

- 결의문 채택

가톨릭교회의 전쟁 교리와 양심적 병역거부

강인철(한신대 종교문화학과 교수)

1. 머리말

20세기 들어 한국사회는 일제 하의 태평양전쟁을 포함하여 한국전쟁, 베트남 전쟁 등 세 차례의 큰 전쟁들을 직접·간접적으로 경험했지만, 다른 서구사회들처럼 ‘양심적 병역거부(conscientious objection: CO)’의 문제로 사회 전반이 홍역을 앓아본 적이 없다. 이 문제가 전체 사회 성원들이 진지하게 고민하는 주제로 떠오른 적이 없다는 얘기이다. 그러니 양심적 병역거부자들을 존중하고 보호하는 제도적 장치도 당연히 없었다. 그러나 지난 세기의 한국사회에 양심적 병역거부자가 없었던 것은 아니다. 오히려 그 반대였다. 비록 공론의 무대 위로 올라오지는 못했을지라도 우리 사회의 ‘어둡고 조용한’ 곳들에서 양심적 병역거부 문제는 반세기 전부터 줄곧 존재해왔고 최근까지 양심적 병역거부로 실형을 선고받은 이들이 1만 명 이상으로 추산되고 있음에도 불구하고, ‘종교적·사회적 시민권’을 충분히 인정받지 못하는 소규모의 일부 개신교 종파들의 문제로 한정되었기 때문에 50년이 넘도록 아예 사회적 쟁점으로 떠오르지도 못했던 것이다. 그러나 우리 사회에서도 최근 몇 년 사이에 의미 있는 변화가 진행되고 있다. 이 문제를 사회적 쟁점으로 끌어올리는 데 결정적인 역할을 했던 언론, 시민단체, 학계 등은 양심적 병역거부 문제를 소수자의 인권, 양심의 자유 보장의 차원에서 적극적으로 공론화하고 있다.

양심적 병역거부 문제는 서구 학계에서는 종교(교회)-국가 관계, 종교의 자유 등의 주제들과 관련하여 중시되어온 연구주제 중 하나였다. 법학자들만이 아니라 종교연구자들도 다수가 이 문제를 다루어왔다. 그러나 한국 학계의 경우 2001년 이전에는 연구 자체의 극심한 빈곤을 드러냈다. 헌법학자들이 종교, 양심의 자유를 언급하면서 간략히 서술하는 정도가 대부분이었고, 본격적으로 이 주제를 다룬 경우는 매우 드물었다. 더욱이 그 경우에도 외국 사례를 소개하거나 추상적인 개념을 소개하는 수준에 머물렀다. 현재 우리가 참조할 수 있는 한국에서의 연구성과들은 대부분 2001년 이후 생산된 것들이다. 연구의 역사가 일천하다보니, 아직도 양심적 병역거부라는 개념 자체가 낯설게 느껴질 정도이고, 따라서 이론적 쟁점들이 제대로 형성되어 있을 리도 없다. 이 분야의 연구

는 이제 시작에 불과한 만큼, 여러 가지 한계들을 노출하고 있기도 하다.

압도적으로 법학자 혹은 법조인이 주도하고 있는 학문분야 혹은 접근방식의 편중성은 매우 심각한 문제이고, 따라서 역사적 시각이나 사회학적인 시각이 약하고, 종교 내부의 동학 또한 제대로 규명되지 않았다. 특히 한국에서 최초의 양심적 병역거부자가 등장한 시점이 일제시대인지, 한국전쟁 시기인지, 아니면 그 후인지에 대해 다양한 견해들이 제시되고 있지만, 주장들의 경험적, 역사적 근거는 여전히 취약한 것으로 보인다. 대부분의 논자들이 정작 이 문제의 시작이었던 재림교회는 거의 주목하지 못했고, 언급조차 제대로 되지 못하는 상황 또한 문제이다. 현재 대부분의 관심은 여호와의 증인들에게 쏠려 있지만, 그럼에도 불구하고 이들의 병역거부 역사 자체가 제대로 밝혀지지 않은 상태이다. 극도로 강경한 그리고 점점 더 강경해지는 권위주의적 안보국가와의 절망적인 상호작용이 수십 년 동안 계속되는 가운데, 특히 1970년대에는 재림교회와 여호와의 증인 교단 모두에서 심각한 논쟁과 내분이 발생한 것으로 보이며, 재림교회의 경우 결국 전쟁 및 평화와 관련된 핵심적 교리를 수정하기에 이르렀다. 거부자와 순응자들의 잠재적·현재적 갈등, 교단 내에서 이들의 공존과 조직적 통합 문제, 군대에서의 선교 기회를 중시하는 실용주의적 온건파와 좀더 원칙적인 입장을 고수하는 이들간의 갈등 등을 포함하여, 다양한 교단 내적인 갈등과 변화의 과정이 좀더 세밀하게 추적되고 밝혀져야 한다. 동시에 갈등적이고 불균형한 종교-국가 간 상호작용이 어떻게 '종교의 자유'에 파괴적인 영향을 미치는가 하는 관점에서도 이 과정이 비판적으로 분석·평가되어야 할 것이다. 양심적 병역거부자에 대한 국가의 대응 방식과 정책이 역사적으로 어떻게 변화되어 왔는지에 대해서도 좀더 일목요연하고 체계적인 분석과 정리가 필요할 것이다. 또 한국사회의 종교적 비주류 세력인 이 두 종교 이외의 종교들은 이 문제에 어떻게 반응해왔는지, 그리고 극히 드물기는 하지만 (재림교회와 여호와의 증인 교단을 제외한) 주류 종교들 및 퀘이커 등 소수 종교 내에서 발생한 양심적 병역거부자들에 대한 연구도 이루어져야 할 것이다. 양심적 병역거부자들의 내면적 고통과 갈등, 당사자-부모 및 당사자-교단지도자와의 상호작용, 훈련소·헌병대 영창·군법정 등에서의 행위자들의 상호작용, 병역거부자들의 수감생활 등에 대한 미시적·현상학적인 연구도 거의 이루어지지 못했다. 학교에서의 집총(執銃) 거부 문제, 즉 학생군사훈련과 관련된 갈등도 거의 주목되지 못했다. 예비군 훈련에서의 문제상황도 거의 다뤄지지 않고 있다. 학생군사훈련 및 예비군 훈련에서의 병역거부 문제는 한국 상황의 특수성을 잘 드러내는 중요한 연구영역임에도 불구하고, 아직은 연구의 불모지나 다름이 없는 상황이다.

이런 허다한 문제들을 이 글에서 모두 다루기는 명백히 불가능하고, 이 글의

목적상 어느 정도 불필요하기도 하다. 그러나 가톨릭교회의 전쟁 및 평화 관련 교리의 역사적 변화를 다루기에 앞서, 한국사회에서 양심적 병역거부가 함축한 복합적인 문제상황의 개요는 간략히라도 정리해둘 필요가 있다고 생각한다.

2. 한국사회와 양심적 병역거부

(1) 양심적 병역거부의 유형

전쟁 혹은 병역에 대한 양심적 거부(CO)는 대략 세 가지 유형들로 나타나고 있다(Powers & Heath & Hovey, 2003: 149). (1) '절대적인 양심적 거부(absolute CO)', 이것은 모든 형태의 병역과 전쟁을 반대하는 것이다. (2) '선택적인 양심적 거부(selective CO)', 이것은 특정한 전쟁에 대한 거부, 혹은 특정한 전쟁 수행방식, 예컨대 핵·생물학·화학무기 등의 '대량살상무기(weapons of mass destruction, WMD)'를 사용하는 전쟁 수행 방식을 거부하는 것이다. (3) '군복무중의 양심적 거부(in-service CO)', 이것은 입대 전에 양심적 거부자임을 주장하면서 대체민간복무를 수행하는 징집대상자들과는 달리, 군복무 중에 '양심의 구체화(crystallization of conscience)' 과정을 겪음으로써 제대하는 길을 택하는 이들을 말한다.

한편, 양심적 거부에 대해 앞서와는 약간씩 다른 방식의 유형화도 가능하다. 예컨대 양심적 거부의 '범위'에 따라서는, (1) 모든 형태의 전쟁에 반대하는 '보편적 거부(universalistic CO)', (2) 특정한 전쟁만을 반대하는 '선택적 거부(selective CO)', (3) 전쟁 자체에는 반대하지 않으나 대량살상무기, 그 중에서도 특히 핵무기의 사용을 거부하는 '재량적 거부(discretionary CO)'를 구분할 수 있다. 또 거부의 '대상'에 따라, (1) 군복무는 받아들이지만 무기 사용 분야는 거부하는 경우인 '전투행위에 대한 양심적 병역거부(noncombatant CO)', (2) 군복무를 대신하여 공적·사적 기관에서 대체적 공익복무를 하는 '대체적 선택의 양심적 병역거부(alternativist CO)', (3) 대체복무 역시 군대체제를 전제하고 있으며 군대를 사용하는 국가의 권위를 인정할 수 없다는 태도로서, 군복무만이 아니라 일체의 대체복무까지 거부하는 '절대적 병역거부(absolutist CO)' 등으로 나눌 수도 있다(한인섭, 2002: 15-16).

지난 세기의 약 절반에 걸쳐 한국사회에서 등장한 양심적 병역거부자는 하나 같이 그리스도교 신자들이었고, 그 중에서도 거의 전원이 '안식교' 혹은 '재림교회'로 약칭되는 '제칠일 안식일 예수재림교회(Seventh-day Adventists Church: SDA)' 신자들이거나, '여호와의 증인(Jehovah's Witnesses: JW)' 혹은 '위치타워

성서책자협회(Watch Tower Bible and Tract Society)' 소속 신자들이었다. 한편 이른바 '역사적 평화교회들(historical peace churches)'로 불려온 개신교 계통 소수파들 가운데, 재세례파(再洗禮派, Anabaptists) 중 최대 교파인 메노나이트 교회(Mennonites)와 그 분파인 아미시파(Amish)를 비롯하여, 퀘이커교도(Quakers), 형제단교회(Church of the Brethren) 등은 한국에는 아예 존재하지 않거나 무시할 만한 소수에 지나지 않았다. 따라서 우리의 관심은 대부분 재림 교회와 여호와의 증인에 쏠릴 수밖에 없다. 그러나 이 둘 사이에도 중요한 차이가 존재한다.

우선, 재림교회 신자들의 입장은 병역 혹은 군복무 자체를 거부하는 것이 아니라 '무장 전투요원으로의 군복무'만을 거부하는 것, 즉 '비무장 전투원 군복무'의 입장(noncombatancy)'이라고 할 수 있다. 오만규(2002)에 의하면, 이 입장은 "애국적 집총거부", "양심적 협조", "양심적 무장거부"라고 불리기도 한다. 위에서 소개한 유형론을 적용한다면 재림교회의 입장은 '전투행위에 대한 양심적 병역거부(noncombatant CO)'로 분류할 수 있다. 물론 양심적 병역거부는 논리적으로 당연히 집총거부를 포함하며, 집총거부야말로 양심적 병역거부의 핵심요소를 이룬다고 할 수 있다. 그러나 역사적 사실에 대한 보다 정확한 인식을 위해서는 때로 종교적 신념을 이유로 한 '집총거부'와 '병역거부'를 구분해서 접근하는 것이 유용할 것이다. 실제로 병역의무 자체를 부정하지 않는 단순한 집총거부자의 경우에는 총검을 이용한 군사훈련과 전투 의무를 면제받을 수 있는 권리 즉 '비무장 요원으로 군복무를 할 권리'를 추구하는 반면, 양심적 병역거부자는 처음부터 '대체복무(alternative civilian service)의 권리'를 추구하게 된다.¹⁾ 앞에서 보았듯이 재림교회 신자들은 군복무 자체를 거부하는 게 아니라 '무장 전투요원으로의 군복무'만을 거부하는 것 즉 '비무장 군복무'를 추구하는데 비해, 여호와의 증인 신자들은 군복무 자체를 거부한다. 따라서 '군복무'를 면제해주고 병역의무를 '민간복무'로 대체할 수 있는 선택이나 기회가 주어지지 않는 한 이들은 병역의무 자체를 거부하지 않을 수 없게 된다. 여호와의 증인들은 '절대적인 양심적 거부(absolute CO)'의 입장에 가깝지만, 적어도 한국 상황에서 이들은 현재 "군복무를 대신하여 공적·사적 기관에서 대체적 공익복무를 하는 대체적 선택의 양심적 병역거부(alternativist CO)"를 추구하고 있다고 말할 수 있다.

1)) 현재 한국 법률상의 처벌 면에서도 둘은 구분되는데, 역설적인 것은 단순한 집총거부자가 (양심적) 병역거부자에 비해 더욱 강도 높은 처벌을 받고 있다는 사실이다. 최근의 추세를 보면, 입영 후 집총을 거부할 경우 군형법 제44조의 '항명죄(抗命罪)'에 해당되어 법정 최고형인 징역 3년형을 선고받는 데 비해, 입영 자체를 거부할 경우에는 병역법 제88조의 '입영기피죄'로 징역 1년 6개월 내지 2년을 선고받고 있다(한국일보, 2002.1.4).

반면에 ‘정의로운 전쟁이론(just war theory)’으로 기울어 있는 주류 개신교 교파들과 천주교 등의 경우에도, ‘선택적인 양심적 거부(selective CO)’, ‘군복무 중의 양심적 거부(in-service CO)’, ‘재량적 거부(discretionary CO)’ 등은 충분히 가능한 논리적·현실적 대안으로 남아 있다. 실제로 외국에서는 이런 선택을 감행한 수많은 사례들을 찾아볼 수 있다. 이에 대해서는 다음 절에서 좀더 상세히 다룰 것이다. 또 한국에서 대체복무제도가 인정·도입될 경우, 주류 개신교 및 천주교 소속의 양심적 병역거부자들은 ‘대체적 선택의 양심적 병역거부’의 입장을 쉽게 수용할 것으로 예상된다. 한국에서 군종제도를 받아들여 성직자를 군종장교로 파견하고 있거나 그렇게 하기 위해 노력하고 있는 불교와 원불교도 사정은 주류 개신교나 천주교와 유사할 것으로 판단된다.

(2) 징병제 도입과 최초의 양심적 병역거부자들

주지하다시피, 그리고 당연한 얘기지만, 양심적 병역거부는 ‘국민개병제(國民皆兵制)’를 시행하고 있는 사회에서, 혹은 지원병제(志願兵制)나 모병제(募兵制)를 택하고 있는 사회가 전쟁이나 그에 준하는 상황을 맞아 일시적으로 징병제(徵兵制)로 전환했을 때 비로소 ‘사회적 쟁점(societal issue)’으로 부각된다.²⁾ 이런 면에서 본다면, 일본 식민당국이 징병제를 조선인에게도 전면적으로 실시한 1944~1945년에 양심적 병역거부자가 등장할 가능성이 처음 생겨났다고 할 수 있다.³⁾ 그러나 이 짧은 시기 동안 양심적 병역거부로 인한 충돌의 사례는 발견되지 않으며, 종교적 이유에서든 정치적·이데올로기적 이유에서든 양심적 병역거부로 인한 희생자는 전혀 보고되지 않았다.

지적했듯이, 지금까지 한국사회에서 양심적 병역거부자는 거의 전원이 재림교회 신자들이거나, 여호와의 증인 소속 신자들이었다. 그러나 이들은 일제지배 말기의 징병제 시행 시기 동안에는 신자 수도 적었을 뿐 아니라 교단 자체가

2) 따라서 만약 우리 사회가 지원병제나 모병제를 채택하게 된다면, 양심적 병역거부와 관련된 거의 모든 문제가 일거에 사라질 것이다.

3) 일본은 명치헌법 20조를 통해 국민개병제를 도입하여 일본인에게 병역의무를 부과했고, 이에 따라 1889년부터 ‘개정 징병령’이 실시되었다. 그러나 일본은 조선을 합병한 이후에도 거주지와 상관없이 조선인 신분에 속하는 자(즉 일본호적 적용자가 아닌 사람)에게는 이 법을 적용하지 않았다. 그러다가 1938년 2월의 ‘육군특별지원병령’, 1943년 5월의 ‘해군특별지원병령’을 실시하여 조선인에게 징병제가 아닌 지원병제를 적용하기 시작했다. 그러나 1943년 들어 병역법 자체를 개정하여 1944년부터 징병제를 조선인에게도 전면적으로 실시하게 되었고, 이에 따라 육군특별지원병령은 1944년 3월 31일에, 해군특별지원병령은 1944년 7월 31일에 각각 폐지되었다(정인섭, 1996: 17-18). 이때부터 조선인 군인 수가 급증하여, 1943년에는 육군 및 해군에 조선인 군인 수가 9,300명에 불과했으나, 1944년에는 209,270명으로 늘어났다(이광규, 1983: 40).

이미 해체되어 있는 상태였으므로, 조직적인 전쟁 반대운동이나 징집·집총(執統) 반대운동을 벌일 형편에 놓여 있지 않았다. 재림교회의 경우 일제의 압력에 밀려 1943년 12월 말에 성명서를 내고 교단을 해산한 상태였으므로(한국기독교역사연구소, 1990: 306-307), 1944년에 징병제가 도입될 당시에는 이미 교단 자체가 존재하지 않았다. 1939년 말 현재 재림교회 신자 수는 3,698명이었으나 해방 후 3년이 지난 1948년(1,992명)에도 그 수가 2천 명에도 미치지 못하고 있었음을 고려할 때(이영린, 1965: 65, 88), 교단 해산 이후 재림교회의 신자 수는 급감했던 것으로 보이며, 징병제 시행 시기인 1944~1945년 사이에는 교세 자체가 미미했을 것으로 판단된다.

여호와의 증인들의 경우 상황은 더욱 불리했다. 1939년 6월 일제 당국은 일본과 대만에 이어 조선에서도 (주로 신사참배 및 동방요배 거부 문제로) 여호와의 증인들에 대한 대대적인 체포를 단행하여 모두 38명의 조선인 신자들을 투옥했는데, 당시 교세가 미약했던 여호와의 증인 거의 전원이 체포됐던 것과 마찬가지로였다. ‘등대사(燈臺社) 사건’으로 불리는 이 사건으로 인해 조선에서의 여호와의 증인 활동은 사실상 중단되었다. 1939년에 체포된 38명 중 5명이 옥사했고, 해방 후 살아서 출옥한 이들은 33명이었다(한홍구, 2004). 미국인 선교사들이 1949년에 한국으로 진출하여 선교부를 설치했지만, 한국전쟁 발발 무렵에도 여호와의 증인 신자 수는 61명에 불과했다(한국종교사회연구소, 1997: 615; 한국기독교사료수집회, 1967: 300-301). 요컨대, 1944년 징병제가 도입될 당시 재림교회와 여호와의 증인 모두 교단이 해체된 처지였고 남아 있는 신자 수도 매우 적었기 때문에, 이 시기에는 양심적 병역거부로 인한 충돌 자체가 성립하기 어려운 상황이었다. 말하자면, ‘객관적’ 조건은 구비되었는데 ‘주체적’ 조건이 그에 미치지 못했던 것이다.⁴⁾

식민통치의 종식과 동시에 징병제 또한 폐지되었고, 따라서 해방에서 건국에 이르는 이른바 ‘해방정국’ 시기에는 이 문제가 다시 수면 아래로 가라앉았다. 그러나 건국 직후 근대적인 국민개병제가 채택되면서부터 양심적 병역거부 문제가 다시 대두되었다. 남한에서 해방과 건국을 거쳐 징집제도가 법제화된 것은 전쟁 이전인 1949년 8월의 일이었지만, 이듬해 2월 이 법의 시행령 제정을 거쳐 본격적으로 시행된 것은 한국전쟁 발발 직후인 1950년 6월부터였고, 1951년 12월부터 학생군사훈련, 1953년 7월부터 예비군(민병대) 제도가 각각 시행되기 시작했다.⁵⁾ 이후 국가는 국민개병제의 성공적 정착을 위해 병역 기피자의

4) 아직 징병제가 시행되기도 전에 발생한 1939년 6월의 ‘등대사 사건’을 한국 최초의 양심적 병역거부 사건으로 보는 견해는 이런 면에서 타당하지 않은 것이다.

5) 정부는 1949년 8월 6일 국민의 병역의무를 규정한 병역법을 공포하여 종전의 ‘지원병제’에서 ‘징병제’로의 전환을 선언했다. 이 법의 시행령은 1950년 2월에야 제정되었지만, 정

색출과 처벌에 대단히 열심이었고, 병역의무에 관한 한 어떠한 예외도 공식적으로 인정하지 않았다(강인철, 1999: 208). 징병, 학생군사훈련, 예비군 등의 세 영역 모두에서 양심적 병역거부자들과 국가의 충돌은 이제 불가피하게 되었다.

객관적 여건이 그러하다면, 주체적인 조건은 어떠했는가? 1943년 말 교단조직을 강제로 해산 당했던 재림교회 신자들은 해방 직후인 1945년 8월 19일부터 조직을 재건하기 시작하여, 같은 해 10월 ‘신도대회’라는 이름으로 ‘제14회 합회총회’를 개최하여 정식으로 교단을 재건하는 데 성공했다(이영린, 1965: 79-83). 또 앞서 지적했듯이 건국 무렵인 1948년 현재의 재림교회 신자 수는 1,992명으로 일제시대 말의 숫자에도 미치지 못했지만, 이후 1952년에는 3,734명, 1955년 6,153명, 1957년 7,209명, 1959년 10,748명, 1963년 21,759명 등 신자 수가 비교적 빠른 속도로 증가했다(ibid.: 112, 115, 118, 128-129). 여호와의 증인의 교단 재건은 재림교회보다 크게 늦어졌다. 이미 서술했듯이, 미국에 소재한 협회 본부에서 선교사들을 파견하여 한국에 선교부를 설치한 것은 1949년이었지만, 전쟁으로 인해 조직 확대가 벽에 부딪쳤고, 1951년 중에 대전, 군산, 대구, 전주, 부산 등에 회중(교회)을 조직한 것을 기초로, 부산에서 ‘사단법인 위치타워성서책자협회’를 설립한 것은 1952년 10월의 일이었다. 그리고 여호와의 증인 신자의 추이는 1950년 61명, 1952년(8월) 192명, 1953년 407명, 1955년(8월) 1,407명, 1960년 3,844명, 1965년(4월) 5,937명, 1970년 6,651명 등이었다(한국기독교사료수집회, 1967: 300-301; 한국기독교교회협의회, 1970: 380). 이처럼 여호와의 증

부는 1949년 9월부터 이의 시행을 위한 실질적인 준비작업에 들어갔다. 즉 육군본부에 병무국을 신설하고 각 시도에 병사구사령부(兵事區司令部)를 설치하여 11월 20일부터 30일까지 징병적령자의 신고를 받았고, 1950년 1월 6일부터 10일간 최초의 징병검사를 실시하였다. 그리고 이때의 징병검사 합격자 중 지원자에 한해 현지입대시키기로 하여 전국에서 약 2천 명이 입대하였다. 그러나 1950년 3월에 이르러 ‘병력 10만 명 제한’으로 인해 육군본부 병무국과 시도 병사구사령부가 해체됨으로써 병무행정의 부재상태에서 전쟁을 맞게 되었다. 따라서 본격적인 징집체계의 형성과 징집은 전쟁 발발 이후로 미뤄질 수밖에 없었다. 전쟁이 발발한 후 제2국민병(만 17~35세)을 1950년에 221,812명, 1951년 165,657명을 소집한 것을 비롯하여, 향토자위대(만 17~50세), 국민방위군(만 17~40세, 지원제), 예비군단(혹은 제5군단, 국민방위군의 후신), 노무사단(혹은 기술근무부대, 만 35세~45세) 등 다양한 방식의 병력충원이 진행되었다(병무청, 1985: 261-285). 제2국민병에 해당하는 고등학교 재학 이상의 학생들은 징집연기혜택을 받았으나, 그 대신 군사훈련을 받아야만 했다. 학도호국단이 결성된 것은 전쟁 이전인 1949년 3월이었으나, 학생군사훈련이 개시된 것은 1951년 12월부터였다. 학생들은 1954년 7월까지의 학교에 파견된 현역 혹은 제대 장교에 의해, 1954년 7월부터 1955년 2월까지의 군부대에 입소하여 군사훈련을 받았다(ibid.: 493-498, 835-837). 또한 전쟁이 끝나는 시점에서 제대장병들은 예비군으로서의 또 다른 소집의무를 지게 되었다. 예비군제도는 1953년 7월부터 1955년 5월까지의 ‘민병대’라는 이름으로, 그 이후로는 ‘예비군’이라는 이름으로 유지되었다(ibid.: 468-472, 489-492 참조).

인 교단의 신자 규모가 적어도 수천 명 규모로 늘어난 것은 1950년대 후반~1960년대 초반에 이르러서였고, 따라서 한국전쟁 시기를 포함하는 1950년대 초반에 이 정도 규모의 교단에서 징병 대상 연령층은 극소수였을 것이다. 반면에 한국전쟁 당시 재림교회에는 징집 대상 청년층이 이미 상당수 존재하고 있었다.⁶⁾

이런 상황에서 한국사회 최초의 양심적 병역거부자들은 한국전쟁 발발 직전과 직후에, 그리고 재림교회 및 여호와의 증인 교단 신자들 중에서 출현한 것으로 확인되고 있다. 재림교회 역사가인 이영린(1965: 248-250)은 재림교회 신자들과 관련하여, 1950~1952년 사이에 적어도 다섯 차례 양심적 집총거부로 인한 충돌의 사례가 있었음을 밝히고 있다. 관련된 이들은 모두 7명이었다. (1) 1950년 3월 평남 강서군 기장리·창매리교회 교인인 이창수, 김봉락, 박영락, 최순영 등 4인이 징집되었으나 집총거부 입장을 고수했고, 북한군 당국은 이들에 대해 귀가(歸家) 조치를 내렸다. 이 사건이 지금까지 확인되는 양심적 병역거부로 인한 한국 최초의 충돌 사례이다. (2) 전쟁 발발 직후 재차 징집된 김봉락이 집총 거부를 계속하여 군 피복창으로 배치되었다. (3) 1950년 9월 말 이후 한국군과 유엔군의 북진(北進) 시 평남 평원군으로 징집된 김점목(당시 북한대회 서기 겸 회계)은 집총 거부를 주장하여 ‘불구자(不具者) 부대’로 배치되었다. (4) 남한에서 최초의 집총거부자는 춘천 출신의 박재식으로서, 1952년 4월 해병대에 입대하였다가 집총 거부를 하여 심한 구타를 당하여 6개월 간 입원하게 되었다. (5) 1952년 6월 입대한 김제 출신의 김인용은 모슬포 육군 제1훈련소에서 집총 거부로 심한 구타를 당하다 미군 고문관의 도움으로 난국에서 벗어났다. 1950~1952년 상반기까지 북한군은 재림교회 신자들의 집총거부에 대해 일단 위협을 가했다가 여의치 않을 경우 신자들의 요구를 수용하든지(피복창 배치), 상징적·심리적 처벌(불구자 부대 편입)을 내리는 선택을 했다고 볼 수 있다. 그러나 그 이후의 상황이 어떻게 전개되었는지는 알려진 바가 없다. 반면에 남한군은 집총거부자들에게 구타 등 극심한 신체적 폭력을 가하는 것으로 일관했음을 알 수 있다.

전쟁 발발 이후 여호와의 증인 신자들 중에서도 양심적 병역거부자들이 나타나기 시작했다. 한국전쟁이 시작된 직후 북한에서 여호와의 신자인 노병일은 군 입대를 거부하다가 북한 인민군으로부터 총살의 위협을 당하게 되었는데, 그러나 인민군은 실탄을 허공에 발사한 후 그를 그냥 풀어주고 귀가시켰다고

6) 재림교회 한국연합회 군봉사부에 등록된 재림교회 신자인 군인 수는 1953년 70명, 1954년 70명, 1955년 100명, 1956년 130명, 1957년 150명, 1958년 180명 등으로 확인된다(오만규, 2002: 207).

한다. 적어도 현재까지 알려진 바로는, 노병일은 여호와의 증인 중 최초의 양심적 병역거부자였다고 할 수 있다. 또 종전(終戰) 직전인 1953년에 징집대상이 된 박종일은 병역거부를 선언한 후 군 정부기관에 끌려가 고문을 당한 후 훈련소로 넘겨졌고, 훈련소에서 그가 3일 동안 단식을 하며 계속 저항하자 다시 헌병대로 넘겨졌고, 결국 군사법정에서 3년 징역형을 선고받은 후 실제로 그 기간을 복역했다고 한다(Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2004b; 평화박물관 건립추진위원회, 2005: 38-39).⁷⁾ 따라서 박종일은 한국에서 처음으로 양심적 병역거부로 인해 실형을 받은 사례가 된다. 한국 전쟁 기간 중에 여호와의 증인 교단에서는 이 두 사람 이외의 사례들은 보고되지 않고 있다.

병역법 자체를 위반한 여호와의 증인(박종일)의 경우에는 법에 정해진 대로 처리할 수 있었지만, 일단 입대한 후 집총 명령을 거부하는 재림교회 신자들에게 대해서는 상당 기간 동안 남한 군 당국의 통일적이고 일관된 처리 기준이 존재하지 않았다. 당시에 군형법의 기능을 수행한 국방경비법이나 해안경비법에도 최고 사형까지 시킬 수 있는 항명죄가 있었지만, 군 당국은 양심적 집총거부자들에게 이를 적용하지 않고 있었다. 더욱이 1962년 이전에는 항명죄의 형량이 구체적으로 명시되어 있지도 않았다.⁸⁾ “집총거부자들에 대한 처리 기준이 없다

7) 여기 소개된 여호와의 증인 교단의 자료들은 모두 합쳐 약 19분에 달하는 3부작 비디오 자료로서, 제1부는 5분 53초, 제2부는 4분 41초, 제3부는 8분 23초 분량이다.

8) 정부수립 후인 1949년 8월 6일에 제정·시행된 병역법은 “병역 또는 소집을 면할 목적으로 도망, 잠닉(潛匿), 신체훼손 기타 사위(詐僞)의 행위를 한 자”에 대해 ‘3년 이하의 징역’(71조), “현역병으로 입영할 자가 정당한 이유 없이 입영기일에 늦어 10일 내지 20일을 경과할 때”에는 ‘1년 이하의 금고’(72조), 第74條 “요(要) 징집자가 정당한 이유 없이 징병검사를 받지 않는 때”에는 ‘4개월 이하의 금고’(74조), “징병 적령자 또는 호주나 세대주가 정당한 이유 없이…등록을 하지 아니한 때”는 ‘2개월 이하의 징역’(75조)에 처한다고 명확히 규정했다. 여호와의 증인인 박종일의 경우, 병역법 71조에 규정된 최고형을 선고받았던 셈이다. 그러나 정부수립 직전인 1948년 7월 5일 군정법률로 제정되고 같은 해 8월 4일부터 시행된 ‘국방경비법(國防警備法)’은 ‘제16조(항명)’에서 “여하한 군법 피적용자든지 정당한 상관의 명령을 고의로 불복종하는 자는 군법회의 판결에 의하여 사형 또는 타(他) 형벌에 처함”이라고 규정하였고, 역시 1948년 7월 5일 제정·시행된 ‘해안경비법(海岸警備法)’도 ‘제8조(사형에 처할 수 있는 범죄)’에서 “본법(本法) 피적용자로서 좌(左)의 각 항에 해당하는 자 군법회의 판결에 의하여 사형 또는 타(他) 형벌에 처함”이라고 규정하면서 항명을 그 내용에 포함시켰지만, 이에 대한 형량의 범위를 명시하지는 않았다. 그러나 1962년 1월 20일 국방경비법과 해안경비법을 폐지하고 새로 제정·시행된 ‘군형법’에서는 ‘제44조(항명)’에서 “상관의 정당한 명령에 반항하거나 복종하지 아니한 자는 다음의 구별에 의하여 처벌한다. 1. 적전(敵前)인 경우에는 사형, 무기 또는 10년 이상의 징역에 처한다. 2. 전시, 사변 또는 계엄지역인 경우에는 1년 이상 7년 이하의 징역에 처한다. 3. 기타의 경우에는 2년 이하의 징역에 처한다.”라고 다양한 경우를 구별하여 형량을 보다 구체적으로 규정하였다. 따라서 대부분의 양심적 집총거부자들은 1962년 초부터 ‘2년 이하’의 징역형을 선고받게 되었던 것이다. 해당 법률 조문에 대해서는 법제처

보니 소대에서부터 연대까지 어떤 상급자나 지휘관을 만나느냐에 따라 처리가 천차만별이었다. 간혹 집총거부자들에 대해 이해심을 갖고 이들을 비무장요원으로 근무토록 배려해주는 지휘관들이 있었던 반면, ‘사람 만들어준다’며 살인적인 구타를 가하거나 한겨울에 얼음을 깨고 물통에 집어넣고, 실신했다가 깨어나면 다시 반복하고, 총살시킨다고 위협하는 것이 더 보편적이었다. 이러다 보니 집총거부자들 중에 너무 심하게 얻어맞아 의병제대하는 사람들이 속출했다”(한홍구, 2003). 상급자의 폭력은 말할 것도 없고, 동료들의 따돌림도 수시로 가해졌다. 집총거부자들은 “해군(海軍)분자가 아니면 오열이라고까지 오해”받는가 하면(이영린, 1965: 252), “비국민(非國民)”(오만규, 2002: 315, 322, 507 등), “이적행위자” 혹은 “빨갱이보다 나쁜 부류”(ibid: 315, 322, 460), “정신이상자”(ibid.: 315, 436), “염전(厭戰) 사상자”(ibid.: 324), “광신도”나 “이단”(ibid.: 322, 478, 485, 507) 등 다양한 방식의 오명 부여(stigmatization) 내지 낙인찍기(labeling)의 대상이 되어야만 했다. 이런 상황이 1950년부터 1958년경까지 지속되었던 것 같다. 이영린(1965: 250-251)은 1956년 무렵 군대 내 재림교회 신자들의 상황을 다음과 같이 서술하고 있다.

이때에 군에서는 우리 청년들의 신앙적 입장을 고려하여 안식일에 예배를 볼 수 있는 특권을 부여하였으므로 강경교회 주재 우필원 목사는 부대목사로서 논산 육군 제2훈련소를 방문하고 그들과 같이 예배드리는 가운데 많은 것으로 격려해 주던 중 1956년 5월 방문 시에는 10여명의 청년들이 연대 군목과에 정기적으로 모여 예배드린다고 하였다. 그러나 이것은 청년들이 매를 많이 맞은 후 군에서도 이상 다들 도리와 필요가 없어서 어느 정도 아량을 베풀고 저들로 예배 행사에 참여할 수 있는 길을 열어준 조치이니 그만하면 그들의 상관들이 인정이 있고 재림 청년들의 심정을 이해한 고마운 사람들이었다고 말할 수 있다. 그러나 군 전체에서 볼 때에는 이것은 어디까지나 상관들이 개인적으로 묵인한 소위 비공식 신앙의 자유에 지나지 않았고 언제라도 그 자유가 취소될 수 있는 매우 불안정한 입장이었다. 어쨌든 그 때까지는 심해서 25일간 영창에 집어넣는 일은 있어도(이천득) 그 이상의 법적 조치는 취하지 않았다.

이런 와중에 1956년 초부터 예비군에 대해 5주간의 ‘병무소집(근무소집)’이 시작되면서,⁹⁾ 예비군 중에 실형을 받고 복역하는 첫 번째 사례가 발생했다. 같

홈페이지(<http://www.moleg.go.kr>)의 ‘종합법령정보’를 참조.

- 9) ‘병무소집’ 혹은 ‘근무소집’은 오늘날의 동원훈련과 유사한 것이다. 예비군의 전신(前身)격으로 1953년 7월에 창설된 ‘민병대’는 1955년 5월 해체되었다(병무청, 1985: 489-492). 그 대신 1955년 들어 육군에 10개의 예비사단이 창설되었고 이듬해 최초의 ‘병무소집(근무소집)’이 시작되었다. 이 당시 예비군은 3년은 부대요원으로, 2년은 대기요원으로 모두 5년 간 복무하도록 되어 있었고, 병무소집은 전체 예비역 기간을 통해 5회, 1회마다 35일간으로 정해졌다. 최초의 병무소집은 1956년 1월에 시작되었으며, 1957년 9월부터는 3년간 연 1회 교육을 28일간씩 실시하고 2년 동안 대기하도록 제도가 변경되었고, 1959년 2월에는 다시 2년 간 연 1회 교육을 받은 후 3년 간 대기하는 것으로 변경되었다(ibid.:

은 해 7월 소집된 재림교회 신자인 김응호, 박해중, 김창호 등 3명이 집총거부로 3년형을 선고받는 사건이 발생했던 것이다. 이들은 70여 일을 복역하다가 1956년 10월 집행유예로 석방되었지만, 예비군 중에 그리고 재림교회 신자 중에 처음으로 감옥에 갇힌 이들이 되었던 것이다. 1956년 12월에도 재림교회 신자인 허승희가 예비군 훈련 중 집총거부로 6년형을 선고받은 후 6개월만에 석방되었다(오만규, 2002: 66-69 참조). 오만규에 의하면, “이들이 조기에 석방될 수 있었던 이면에는…한국 재림교회 지도부의 활발한 대 정부 청원 활동과 군 당국의 이해가 크게 작용하였다. 당시는 한국 정부가 미국의 강력한 영향력 아래 있었기 때문에 선교사 중심으로 구성되어 있는 한국 재림교회 지도부의 호소가 일정 부분 한국 고위층에 의해 경청되고 있었다”(ibid.: 70). 예비군제도는 이후 얼마 지나지 않아 폐지되었고, 따라서 1968년에 이 제도가 ‘향토예비군’이라는 이름으로 부활될 때까지 더 이상 충돌이 발생하지 않게 되었다.

한편 양심적 집총거부자에 대한 육체적 가혹행위가 여론화되자 이에 부담을 느낀 군 당국은 1958년부터 거부자들을 일률적으로 군법회의에 회부하여 6개월 이상의 실형을 선고하기 시작했다(ibid.: 73). 이로 인해 집총거부자에 대한 처리에서의 비밀관성이나 사적(私的) 폭력이 감소되는 효과는 기대되었을지라도, 처벌의 강도 자체는 이전에 비해 훨씬 증가된 셈이다. 이제 집총거부자는 ‘범법자’나 ‘전과자’라는 새로운 낙인의 대상이 된 것이다. 새로운 방침에 의한 최초의 처벌 사례는 1958년 6월에 발생했는데, 삼육대 신학생인 이한봉, 이창희 형제가 6개월형을 선고받은 것이다. 이들은 재림교회 신자 중 현역병 신분으로는 최초의 투옥자가 되었다. 이후 이 해 말까지 10명이 추가로 6개월형을 언도 받는 등 1958년 한 해에만 모두 12명의 재림교회 신자들이 투옥되었고, 이듬해에는 20명이 추가로 투옥되었다. 1958~1960년의 3년 동안 43명의 재림교회 신자들이 감옥에 가야 했다(ibid.: 73-76 참조).

징집 영장을 받으면 일단 입대한 후 집총을 거부하여 군형법상 ‘항명죄’로 처벌받는 재림교회 신자들과는 달리 입대 자체를 거부함으로써 병역법상 ‘병역기피죄’로 처벌받는 여호와의 증인들의 경우, 1958년부터 적용된 군 당국의 양심적 집총거부자 처리 방침 변경에 의해 직접적인 영향을 받지 않았을 것이다. 그러나 공교롭게도 1950년대 말부터 여호와의 증인 가운데서도 실형을 받는 이들이 속출했다. 언론 보도를 통해 1958년 2월에 입영 자체를 거부한 여호와의 증인 신자가 구속되었고(조선일보, 1958.2.28), 1959년 2월에도 두 명의 신자가 징집 거부로 인해 구속되었고(동아일보, 1959.2.14, 1959.2.17), 같은 해 3월에도 두 명의 여호와의 증인 신자들이 병역거부 의사를 밝혀 투옥되었음(동아일보,

1959.3.21, 1959.3.24)을 확인할 수 있다. 한국 최초로 양심적 병역거부로 인해 실형을 받았던 박종일에 이어 약 5년 만에 여호와의 증인 신자들의 감옥행이 다시 시작된 것이다. 앞서 보았듯이 여호와의 증인 신자 수가 1955년 1,407명, 1960년 3,844명, 1965년 5,937명 등으로 1950년대 후반 이후 급속히 증가했던 사정도 양심적 병역거부자의 증가에 기여했을 것이다.

1950년대에는 이 두 종교 이외의 개신교 교단에 속한 이들 가운데서도 양심적 집총 혹은 병역 거부자들이 나타났다. 1958년 6월 장로교 신자인 문기병이 훈련소에서의 집총훈련 거부로 투옥되어 6개월형을 선고받았다. 그는 훈련소의 군목과 소속 교회 목사의 거듭된 만류에도 불구하고 집총거부의 신념을 끝까지 고수하였다고 한다(오만규, 2002: 360). 문기병은 현재까지 확인되는 최초의 장로교인 양심적 병역거부자였다.

1958~1960년 경¹⁰⁾ 함석헌이 세운 씨알농장에서 함께 생활하면서 함석헌의 기독교 평화주의 사상에 깊은 영향을 받은 홍명순이 양심적 병역거부로 인해 6개월형을 선고받고 대전형무소에서 복역했다(김종태, 1990: 124). 홍명순의 복역기간이 1년 4개월에 이르렀다는 주장(김성수, 2001: 105)으로 미루어, 홍명순은 적어도 두 차례에 걸쳐 수감생활을 한 것으로 추측된다. 홍명순은 초교파적인 중앙신학교를 다니다 중퇴하고 씨알농장에 들어가 신앙생활을 계속했는데, 병역거부 사건 당시 그가 어떤 종교 혹은 교파 소속이었던가는 분명치 않다. 그러나 당시 함석헌이 퀘이커회의 정식 회원은 아니었으나 퀘이커 교도의 양심적 병역거부운동에 대해 오래 전부터 잘 알고 있었고 그런 맥락에서 자신의 제자들에게도 전쟁 반대나 병역거부에 대해 지속적으로 가르쳤던 것을 감안하면, 홍명순의 양심적 병역거부 사건에는 퀘이커주의의 영향이 간접적으로라도 미쳤다고 보아야 할 것이다.¹¹⁾

(3) 강화되는 처벌과 가중되는 딜레마

1) 강화되는 처벌

이미 서술했듯이, 1958년부터 군 당국이 훈련소의 양심적 집총거부자들을 일률적으로 군법회의에 회부하여 6개월 이상의 실형을 선고하기 시작하면서, 중

10) 홍명순과 씨알농장에서 함께 지냈던 김종태(1990: 121-124 참조)는 자신이 1957년 11월 입대한 후 군복무 중에 홍명순의 병역거부로 인한 복역 사실을 듣게 되었다고 진술했다. 김종태가 제대한 것이 1961년의 5·16 직후였으므로, 홍명순의 병역거부 및 복역 사건은 1958~1960년경에 일어났을 것으로 판단된다.

11) 그러나 홍명순이 “한국 최초의 양심적 병역거부자”였다는 주장(김성수, 2001: 105; 김두식, 2002: 112)은 명백히 잘못된 것이다.

교·국가의 충돌 사례와 희생자의 숫자가 급속히 증가했다. 그리고 이것은 양심적 병역거부자를 배출해온 양대 교단인 재림교회와 여호와의 증인 중 주로 재림교회 및 그 신자들에게 심각한 압박을 가하는 결과를 가져왔다.¹²⁾ 더욱이 1961년의 5·16 쿠데타와 군사정권의 등장 이후 일시적으로나마 양심적 집총거부자에 대한 항명죄의 형량이 전반적으로 늘어났을 뿐 아니라, 형량의 비일관성도 심해졌다. 쿠데타가 일어났던 1961년에는 재림교회 신자 중 모두 15명이 재판을 통해 실형을 선고받았는데, 이들의 형량은 각각 2년이 1명, 3년이 7명, 4년이 2명, 5년이 4명, 6년이 1명 등 크게 증가했다. 1962년에는 7명이 집총거부로 복역했는데, 6개월 1명, 2년 2명, 3년 4명 등으로 전해에 비해 형량이 감소되는 양상이었다. 1963년에는 실형을 선고받은 11명 중 6개월 1명, 8개월 1명, 10개월 4명, 1년 1명, 2년 1명, 6년 1개월 2명, 7년 2개월 1명 등으로 나타났다(오만규, 2002: 85-88 참조). 앞에서 살펴본 바와 같이, 항명죄에 대해 국방경비법과 해안경비법이 적용되던 1958년~1962년 1월 사이에는 군 사법부의 재량에 따라 자유롭게 형량이 결정된 반면, 군형법이 제정된 1962년 1월 이후에는 항명죄에 대해 ‘2년 이하의 징역형’이 선고되도록 되어 있었다. 그러나 우리는 1962년과 1963년에 법정 최고형인 2년을 초과하는 징역형을 선고받은 7명의 재림교회 신자들을 확인할 수 있다.

이것은 (1958년 이후) 일단 최초의 형량을 복역한 이들에 대해 이미 1960년대 초부터 ‘중복처벌’ 및 ‘가중처벌’이 이루어지고 있었음을 명확히 보여준다. 훈련소에서 최초의 집총거부로 실형을 선고받고 만기 출소한 이후에도 다시 훈련소로 보내져 두 번째 집총거부에 이은 두 번째 재판에서 (동일한 전과가 있다는 이유로) 첫 번째 보다 가중된 형량을 선고받고 복역해야만 하는 상황이 벌어졌던 것이다. 1960년대 중반에 이르기까지 복역 후 곧바로 (불명예) 제대처분을 받을 수 있었던 최소 형량은 2년이었고, 그 이후에는 이것이 대폭(대체로 ‘3년 이상의 실형’으로) 늘어났다(ibid.: 88, 93, 477, 544 참조).¹³⁾ 따라서 군

12) 정부는 1961년 9월부터 ‘병역거부자’를 ‘도망·잠닉한 병역기피자’와 구분하여 8개월형을 선고하기 시작하였다는데(평화박물관 건립추진위원회, 2005: 106), 이것이 사실이라면 상황이 훨씬 악화된 재림교회 측에 비해 여호와의 증인들의 경우 다소나마 여건이 오히려 개선된 셈이 된다.

13) 정부는 1963년 1월 ‘병역법시행령’을 전문(全文) 개정하면서 ‘2년 이상의 형의 선고를 받은 자’를 ‘제1예비역’에 편입하도록 정했다(57조). 그 이전에는 관련 규정 자체가 없었던 것으로 보인다. 그러나 1966년 9월에 이 규정(병역법시행령 57조) 자체를 삭제함으로써, 2년형을 선고받는 경우에도 재복무(再服務)를 요구할 수 있는 근거를 마련했다. 1969년 1월에는 “현역병으로서 2년 이상의 징역 또는 금고의 형을 받아 현역에 적합하지 아니하다고 인정된 자는 제1보충역에 복무하게 한다”는 조항이 새로 생겨나(43조), 1966년 이전의 상황으로 되돌아갔다(법제처 홈페이지의 ‘종합법령정보’ 중 ‘병역법시행령’ 부분 참조). 따라서 1969년 이후에는 양심적 집총거부자가 군사법원에서 2년 이상의 실형을 받을 경

법정에서 단번에 법정 최고형(2년형)을 받지 못하는 한, 가중 처벌된 단일 형량이 2년(1966~1968년 사이에는 3년)이 넘어서기 전까지는 두 번, 세 번, 네 번이고 집총거부와 옥고를 반복할 수밖에 없는 상황이 된 것이다. 더욱이 1966~1969년 사이에는 법정 최고형을 선고받는다 하더라도 어쩔 수 없이 누구나 동일한 문제로 두 차례 이상 감옥생활을 할 수밖에 없게 되었다. 실제로 재림교회의 최장기 복역자인 최방원은 1963년부터 징역형을 네 번이나 거듭 선고받아 1970년 12월까지 무려 7년 6개월 동안 옥고를 치러야 했다(ibid.: 477-487). 양심적 집총거부자에 대해 왜 이중처벌 금지원칙을 적용하지 않는냐는 재림교회 신자들의 항의에 대해, 1965년 12월 대법원은 “집총 군사훈련을 받으라는 명령을 수회(數回) 받고도 그때마다 이를 거부한 경우에는 그 명령 횟수만큼 항명죄가 즉시 성립하는 것이지, 집총거부의 의사가 단일하고 계속된 것이며 피해 범익이 동일하다고 하여 수회의 명령 거부 행위에 대하여 하나의 항명죄만 성립한다고 할 수 없다”고 냉정하게 판결하였다(ibid.: 88). ‘중복 및 가중 처벌’로 인해 당사자인 재림교회 청년들과 지도자들이 엄청난 충격과 공포를 경험했으리라는 것은 명백하다. 이런 무시무시한 상황은 1994년 7월까지 무려 30년 이상 지속되었다.¹⁴⁾

1960년대 이후에는 ‘특사(特赦)’나 ‘가석방(假釋放)’이라는 형태로 양심적 병역거부자들에게 때때로 주어지던 감형(減刑) 혜택의 기회도 크게 줄어들었던 것으로 보인다. 감옥 안에서의 예배 등 종교의 자유 역시 침해되는 경우가 많았는데, 재림교회 신자들에 비해서는 여호와의 증인 수감자들의 종교활동이 더욱 심각하게 제약되었던 것 같다. 양심적 병역거부자에 대한 교도소 내 종교집회 허용 조치가 공식적으로 내려진 것은 2003년 7월의 일이었다(평화박물관 건립추진위원회, 2005: 107).

우 ‘특수현역면제(特殊現役免除)’ 혹은 ‘특수전역(特殊轉役)’, 다시 말해 불명에 제대 처분을 받게 된 것이다.

14) 정부는 1994년 1월 5일 군형법 제44조(제3호)를 개정하여 항명죄의 법정형(法定刑)을 ‘2년 이하의 징역’에서 ‘3년 이하의 징역’으로 상향조정했고, 이를 같은 해 7월 1일부터 시행하도록 했다(법제처 홈페이지의 ‘종합법령정보’ 중 ‘군형법’ 부분 참조). 병역거부자들에게 여러 차례 집총을 명하여 이를 거부할 때마다 항명을 한 것으로 간주하여 경합범으로 처리하는 불법적인 처벌에 일부 군 판사들이 이의를 표명하자 군형법 자체를 개정하여 최고형을 2년에서 3년으로 조정하게 되었다는 것이다. 또 2001년 10월에 고등군사법원이 항명죄의 형량을 2년 6월로 감형함으로써, 군사법원에서 무조건 최고형인 3년만을 선고하던 관행을 버리고 각 사건을 적절한 절차에 따라 개별적으로 심리하는 신호탄이 되었다고 한다(평화박물관 건립추진위원회, 2005: 106). 1994년의 군형법 개정 당시 항명죄로 복역하고 있었던 재림교회 신자 정보인에 의하면, “군 생활 기간과 채소 기간을 합친 기간이 26개월(군복무 기간)을 넘어가면 전역 특명이 떨어지지만 그보다 좀 부족하면 출소 후에 다시 부대로 복귀시켜 군 생활을 계속하는 것이 그 당시 군법이였다”고 한다(오만규, 2002: 606).

1968년과 1970년에는 각각 예비군제도와 학생군사훈련제도가 부활되었다. 물론 이는 일차적으로 급속하게 진행되는 ‘사회의 군사화’를 뜻하는 것이었지만, 집총 혹은 병역 거부 의 입장을 고수하는 교단이나 신자들에게는 군대에서의 고통이 이제 ‘군복무 이전’ 단계(학교)뿐 아니라 ‘군복무 이후’ 단계(직장·거주지)까지 대폭 확대됨을 의미하는 것이었다. 양심적 집총·병역 거부로 인한 국가 권력과의 충돌, 그로 인한 희생자들이 10대~30대 연령층 남성 신자들 전체로까지 급속히 번지는 사태 앞에서, 관련 교단들이 압도하는 국가권력에 맞서 평화주의적 신념을 고수하기란 더욱 힘겨운 일이 되고 말았다. 이런 상황에서 재림교회 신자들 가운데 양심적 집총거부 행위는 1960년대를 거치면서 급속히 감소하였고 1970년대 중반 경에는 거의 사라져버렸다. 교단 차원에서도 양심적 집총거부의 입장이 공식적으로 포기되었다. 국가권력의 위압이 특정 종교단체의 핵심적 교리와 신조의 변경까지 초래하게 되었던 것이다. 이에 대해서는 다시 언급할 것이다.

재림교회의 집총거부 입장을 꺾는 데 성공한 국가는 1970년대 중반 들어 이번에는 ‘병무비리 일소’를 내세우면서 여호와의 증인들을 집중적으로 공격하기 시작했다. 군사정권은 1973년에 ‘병무행정 쇄신지침’을 내려 병역의 의무를 이행하지 않는 사람들에 대한 탄압을 강화하더니, 1974년부터는 입영 자체를 거부해오던 여호와의 증인 신자들에 대해 ‘강제입영 조치’를 취하기 시작했다. 1975년 3월에는 병무청 직원들이 여호와의 증인 신자들의 집회장소를 급습해서 55명의 신자들을 연행하여 강제로 입영 조치를 하는 일도 벌어졌다(평화박물관 건립추진위원회, 2005: 44, 51).

1974년 가을에는 병무청·검찰청·경찰국으로 ‘병무사범 방지대책위원회’를 구성하여 각 지역마다 여호와의 증인 교단 지도자들과 ‘간담회’가 열렸다. 간담회라는 형식을 빌어 교단 지도자들에게 공공연한 협박이 가해졌다. 예컨대 1974년 10월 25일에 열린 ‘경남지방 병무사범 방지대책위원회’의 ‘여호와의 증인 왕국회관 대표자 간담회 보고서’를 살펴보자(ibid.: 50). 이 보고서의 “조치사항”이라는 항목에서는, “병역기피자를 발생케 하거나 은폐하는 여호와의 증인 왕국회관 대표에 대하여는 병역법 제32조 25항에 의거 형사입건”하겠다고 위협하였다. 또 “요망사항”이라는 항목에서는 다음의 네 가지를 교단 측에 요구하였다.

- 1) 신도 중 병역의무자(남자 18-40세) 명단 74.10.31 한 파악 통보 요망
- 2) 신도 중 병역의무자로 각종 병역에 관한 명령서를 받는 자는 지정된 기일에 입영 및 응소하도록 독려 및 설득 요망

- 3) 신도에게 병역의무 이행은 이웃을 사랑하며 살생을 아니한다는 교리에 우선하며 병역의무 이행거부는 국가를 부인하는 중대한 범법행위가 됨을 설득 요망
- 4) 신도 중 병역의무 불이행 및 거부자에 대하여는 여호와의 증인 신도 회중에서 제명 조치 요망(반사회적 범죄자를 포용하는 행위 불가)

1974년부터 적용된 ‘강제입영 조치’가 재림교회보다 더욱 강한 평화주의적 신념에 의거하여 입대 자체를 거부했던 여호와의 증인들의 종교적 신념과 입장에 배치되는 것임은 물론이다. 그러나 여호와의 증인 신자들을 강제력을 동원해 일단 군대 안으로 끌어들이기만 있다면, 국가는 재림교회에 대해 대대적인 성공을 거두었던 바로 그 전략을 여호와의 증인들에게도 적용할 수 있게 되는 것이다. 다시 말해, “중복·가중 처벌이라는 공포의 궤도” 속으로 여호와의 증인들을 밀어 넣을 수 있게 된 것이다. 상이한 유형의 양심적 병역거부자로서, 군형법(항명죄)과 병역법(병역기피죄)이라는 각기 다른 법에 의해 처벌되어왔던 재림교회와 여호와의 증인들이 이제는 전혀 구분이 불가능하게 되었다. 1974년의 ‘강제입영’ 조치 이후 여호와의 증인들도 ‘선(先)입영 후(後)집총거부’ 및 ‘항명죄로 인한 처벌’이라는 재림교회와 동일한 패턴을 밟게 된 것이다.

재림교회 신자들처럼 반복처벌의 늪에 빠진 여호와의 증인 신자들의 복역 기간이 이전에 비해 크게 증가하게 된 것은 당연한 결과였다. 예컨대 여호와의 증인인 정춘국은 1969년부터 세 차례에 걸쳐 7년 10개월을 복역함으로써 병역거부 수형자 중 최장기수가 되었다. 그는 1969년 10월 병역거부(병역법 위반)로 10개월 복역했으나, 1974년의 ‘병무비리 일소’ 시기에 다시 징집된 후 집총거부(군형법 위반)로 3년형을 선고받았으며, 형기를 마친 이후 다시 항명죄로 세 번째 감옥생활을 해야만 했다(ibid.: 61-63; 조선일보, 1974.4.13). 2001년 12월 여호와의 증인 병역거부자 6,942명을 대상으로 한 설문조사에 의하면, 2번 이상 투옥된 사람이 138명, 4년 이상 복역한 사람이 150명이었다고 하는데(평화박물관 건립추진위원회, 2005: 57), 아마도 이들 대부분이 1974년 이후 투옥된 이들이 것이다.

여호와의 증인에 대한 국가의 강화된 처벌은 입영대상자의 가족, 나아가 여성 신자들에게까지 미쳤다. 예컨대 1974년 12월에는 입영 영장을 받고 이를 기피한 동료 신자를 숨겨준 혐의로 부산의 한 여성 신자가 병역법 위반으로 검찰에 고발되었고(경향신문, 1974.12.20), 1975년 여름에는 아들의 입영명령서 수령을 거부한 여호와의 증인 신자가 구속되었다(조선일보, 1975.8.1). ‘강제입영’ 조치로 군대로 끌려와서도 병역거부 입장을 굽히지 않는 여호와의 증인 신자들에게 신체적 가혹행위가 극성을 부렸는데, 여호와의 증인 중 김종식과 이춘길은 헌병의 구타로 사망하기까지 했다(평화박물관 건립추진위원회, 2005: 67-69).

한국 정부는 1989년 3월에 이르기까지 현역병 입영대상자가 ‘6개월 이상의 징역 또는 금고형’의 선고를 받은 경우에는 보충역에 편입하거나 방위소집을 면제해왔다. 따라서 적어도 이때까지는 입영을 거부한 여호와의 증인 신자들이 병역법 위반으로 6개월 이상의 실형만 선고받아도 현역병 복무를 면할 수도 있었던 것이다. 그러나 이것은 하나의 가능성으로만 남아 있었고, 정부의 ‘강제입영’이라는 강압조치는 이 모든 것을 불가능하게 만들었다. 여호와의 증인 신자들이 다시 입영 자체를 거부함으로써 1974년 이전의 패턴(교단의 공식 교리에 부합하는 패턴)으로 되돌아간 것은 2001년 중반부터였으며,¹⁵⁾ 이때부터 여호와의 증인 신자들은 (더 이상 항명죄로 군사재판을 받는 것이 아니라) 민간법정에서 병역법 위반으로 재판 받고 대부분 1년 6개월의 실형을 선고받아 현역병 복무를 면할 수 있게 되었다.¹⁶⁾ 정리하자면, 여호와의 증인 신자들은 1974년 이전에는 6개월 이상의 실형(병역법 위반)을 선고받아 현역병 군복무를 면제받다가, 1974~1994년 간의 20년 동안에는 최장(最長) 7년 10개월에 이르는 ‘중복·가중 처벌’(군형법 위반)에 시달렸으며, 항명죄의 최고형을 2년에서 3년으로 상향조정 한 후 거의 일률적으로 3년형을 선고하던 1994~2001년 사이에는 대부분 3년의 실형(군형법 위반)을 선고받는 대신 ‘중복·가중 처벌’의 마수에서 비로소 벗어났고, 2001년 중반 이후에는 대부분 1년 6개월의 실형(병역법 위반)을 선고받게 된 것이다. 여호와의 증인 교단의 양심적 병역거부는 1974년부터 2001년까지 무려 27년 동안이나 ‘선(先)입영 후(後)집총거부’라는 ‘비정상적’ 패턴을 유지했다.

2) 가중되는 딜레마와 내적 균열

15) 재림마을 뉴스센터(<http://www.adventist.or.kr/nc>), 2002.3.27 참조.

16) 정부는 1989년 3월 ‘국민개병주의 원칙에 부응’한다는 취지에서 병역법시행령을 개정하여, ‘2년 이상의 징역·금고형’ 피선고자들만이 보충역 편입이나 방위소집 면제를 받을 수 있도록 조건을 강화하였다. 1997년 5월에는 다시 병역법 시행령을 개정하여, 종전에는 현역병으로 입영하도록 되어 있었던 ‘1년 이상 2년 미만의 실형 피선고자’도 보충역에 편입하도록 조건을 완화하였다(2년 이상의 실형 피선고자는 제2국민역 편입 대상임). 그리고 1999년 12월에는 제2국민역으로 편입하는 수형자(受刑者)의 범위를 ‘2년 이상의 실형을 받은 사람’에서 ‘1년 6개월 이상의 실형을 받은 사람’으로 조정했다(법제처 홈페이지의 ‘종합법령정보’ 중 ‘병역법시행령’ 부분 참조). 여기서 제2국민역으로 편입된 이들에게는 기초군사훈련(현재 4주)·현역복무·예비군복무 모두가 면제되며, 이들은 평시에는 민방위의 의무를, 전시에는 근로소집의 의무를 지게 된다. 병역 자체를 거부하는 여호와의 증인의 입장에서 보자면, 1989년 3월까지의 병역기피죄로 6개월 이상의 실형만 받아도 현역병 복무를 면제받을 수 있었으나, 1989년 3월 이후로는 2년 이상의 실형을 선고받아야만 군복무 전반을 면제받을 수 있게 되었고, 1999년 12월 이후로는 1년 6개월 이상의 실형만 선고받아도 군복무 전반을 면제받게 된 것이다.

1974년 이후 여호와의 증인 교단은 국가의 강제입영 조치로 인해 자신들의 교리적 입장에도 맞지 않는 ‘선(先)입영 후(後)집중거부’라는 대응을 해야만 했을 뿐 아니라, 군형법 상 항명죄에 의해 ‘중복·가중 처벌’의 굴레 속에 수십 년 동안 갇히게 되었다. 나아가 당사자만이 아니라 가족과 친지, 교단 지도자들에게까지 처벌의 위협이 가해질 정도로 강경 일변도의 국가권력 앞에서 교단 자체가 혼란과 균열의 고통을 겪게 된 것으로 보인다.

앞서 소개한 ‘경남지방 병무사범 방지대책위원회’ 주관의 간담회에 대한 한 지역언론의 보도에 의하면, 1974년 10월 25일 경남병무청 회의실에서 열린 간담회에 참석한 경남 도내의 왕국회관 대표 19명이 병역의무를 완수할 것을 결의했으며, 1974년에 경남병무청 관내에서 병역을 거부한 13명의 여호와의 증인 신자들에 대해서도 “이들이 교리를 잘못 이해하여 저질러진 과실이었다”고 밝히고 있는 것이다(평화박물관 건립추진위원회, 2005: 50). 이 밖에 같은 해 12월에도 간담회를 통해 여호와의 증인 신자 대표들이 병역의무 이행을 결의했다는 보도가 잇따르고 있다(조선일보, 1974.12.19, 1974.12.20). 나아가 1975년 2월 18일 병무청장은 박정희 대통령에게 “종교적인 양심을 이유로 병역의무를 거부하는 일부 여호와의 증인 신도들을 계몽 선도하기 위하여 그들 대표자와의 간담회를 개최”했다면서, 여호와의 증인 신도 대표들이 “일부 신도의 병역기피 행위는 그릇된 소행”임을 인정했고, “병역기피 방조 등을 하지 않고 병역의무자의 의무 이행을 권유”하기로 했다고 보고했다(한홍구, 2004). 이 일련의 보도·보고가 과장된 일방적 주장에 불과할 가능성을 인정한다 하더라도, 국가권력의 과상적이고 전면적인 공격이 일시적으로나마 여호와의 증인 지도부 내에서 심각한 혼란과 균열을 초래했음은 분명해 보인다.

한편 재림교회는 징병제가 도입된 직후부터 ‘비무장 군복무(noncombatancy)’라는 입장을 관철하기 위해 사력을 다했지만, “집중 훈련 면제”라는 교단의 요구가 군 당국에 의해 끝내 수용되지 않음으로써 항명죄에 의한 처벌을 면할 수 없었고, 1960년대 이후 가중되는 처벌의 압력 속에서 결국 공식적 신학 노선을 수정할 수밖에 없었다. 이 과정을 좀더 자세히 들여다보자.

재림교회는 신자들 중 입영대상자들이 비무장 요원인 위생병(의무병)으로 복무할 수 있도록 하기 위해, 1949년 8월 병역법이 공포된 바로 다음 주부터 연합회 청소년부 주축로 응급구호법과 의무대 훈련을 실시하는 등 본격적인 준비에 착수했고, 전쟁이 발발한 이후에는 이러한 사전 교육을 더욱 강화해나갔다(이영린, 1965: 248, 250 참조). 1957년 3월에는 국방부장관이 재림교회 측의 진정을 받아들여 장관 명령을 통해 “(재림교회 신자의 경우) 위생병과 또는 기타

무기를 휴대치 않는 부대에 가급적 배치하라”고 지시하고 이에 따라 당시 전국 각 부대에 배치되어 있던 재림교회 신자 약 80명이 부산 제3육군병원으로 전속됨으로써, 재림교회의 노력은 중요한 성과를 거두기도 했다. 따라서 1950년대 후반부터 국가는 ‘양심적 집총거부권’ 자체는 포괄적으로 인정하지 않지만, 그것의 일부를 이루는 ‘비무장 전투원 군복무의 권리’는 어느 정도 인정하기 시작했다고 할 수 있다.

그럼에도 불구하고 1950년대 내내 재림교회 신자들은 두 가지 심각한 딜레마에 봉착할 수밖에 없었는데, 이 모두가 입대 직후인 신병훈련소에서 발생했다. 그 하나는 특정 신자가 위생병 등 비무장 요원으로 선발되지 못하는 경우이다. 그러나 교단이 입대를 앞둔 청년 신자들에 대한 위생병 교육에 일찍부터 착수한데다 그 후에도 매우 내실 있게 운영됨에 따라 이 교육을 이수한 대부분의 신자들이 위생병 자격을 획득하게 되었으므로 시간이 지날수록 이 문제는 자연스럽게 해결되었다. 다른 하나의 딜레마는 설사 위생병으로 선발되는 데 성공한다 할지라도 위생병 교육을 받기 위해 군의학교에 입교하기 ‘이전에’ 당시 8주 동안 계속되었던 이른바 ‘전반기 교육’을 반드시 이수해야만 하고 이 과정에서 총기수여식과 사격훈련 등 집총 교육이 불가피했다는 사실로 인해 발생했다. 이 경우 결국 재림교회 측의 면밀한 준비와 기대에도 불구하고, 양심적 ‘집총거부’와 ‘병역거부’를 구분하는 것 자체가 의미가 없어지는 것이다.

1956년 8월 예비군 훈련에서 집총을 거부하여 3명이 구속되는 사건이 발생하자, 재림교회 한국연합회 평의원회는 “이 사건을 계기로 종교자유에 대한 합법적인 보장을 전취하기 위하여 적극적인 활동을 전개하되 제1단계로 국방부장관에게 본 연합회 이름으로 탄원서를 제출하기로 결의하였다”. 이 일이 있기 직전인 1956년 6월에는 연합회가 국방부장관에게 진정서를 제출하면서, 자신들이 ‘양심적 참전반대론자’가 아닌 ‘양심적 협조자’임을 강조하고 집총 훈련 면제, 비전투 병과 배치, 안식일 준수 허락을 요청했다(오만규, 2002: 69-70). 앞서 지적했듯이, 1957년 4월에 국방부장관은 안식일 준수, 비전투 병과 배치에 대해 긍정적인 반응을 보였지만, 여기서도 (아예 언급조차 하지 않는 방식으로) ‘집총 훈련 면제’의 요구는 수용하지 않았다. 연합회는 1953년 6월 30일에도 국방부장관에게 진정서를 내어 교단에서 실시하는 의무대 훈련에 대한 정부의 공인, 신자들의 의무대 배치, 안식일 준수를 요구한 바 있지만(ibid.: 266-270), 정부는 아무런 반응을 보이지 않았었다. 재림교회는 1959년 10월에도 다시 국방부장관에게 제출한 진정서에서 유사한 요구를 제기했지만, 같은 해 11월 국방부장관은 회신 공문을 통해 이전과 마찬가지로 입장을 반복했다. 결국 교단의 핵심적 요구사항인 ‘교단 시행의 의무대 훈련에 대한 정부의 공인’ 및 그에 따

른 ‘집중 훈련 면제’, ‘비전투 병과(특히 의무대) 배치’는 수용되지 않았던 것이다.

정부가 재림교회의 신실한 신자임이 증명된 이들이면 누구나 위생병 등 비무장 분야에 배치해주고 이들에게는 사전 군사훈련을 면제해준다는 두 가지 조건이 충족되지 않는 한, ‘집중만을 거부할 뿐 병역의무는 수용하는’ 재림교회 측의 ‘상대적으로 유연한’ 공식 교리에도 불구하고 종교적 신념에 충실한 신자들은 ‘전원’ 실행을 선고받을 수밖에 없는 것이 어쩔 수 없는 현실인 것이다. 소속 교단의 교리를 지키기 위해 군입대 전부터 교단이 주관하는 교육과정에 열심히 참여한 끝에 위생병의 자격을 얻는 데 성공했음에도 불구하고 정작 위생병이 되기 직전에 감옥에 가지 않을 수 없는 이런 모순적인 상황은 교단 지도력의 약화, 허탈감과 패배감의 만연, 나아가 청년 신자들의 이탈 등의 부정적인 결과를 낳기 십상일 것이다. 군 당국이 1958년부터 집중거부자에 대해 항명죄를 일률적으로 적용하여 투옥하기 시작하면서, 1959년 말까지 집중 훈련을 면제받기 위한 교단의 노력이 수포로 돌아가면서, 1959년 10월에 4만 명이던 신자 수가 1960년에는 2만 5천명으로 감소하는(ibid.: 289) 등 재림교회 신자 수가 ‘격감하는’ 위기상황이 조성되었다. 양심적 집중거부자에 대해 ‘중복·가중 처벌’이 행해지기 시작한 1960년대 중반 이후에도 재림교회의 신자 수는 다시금 대폭 감소되었다(ibid.: 111). 아울러 교회를 이탈하지는 않았을지라도, 재림교회의 청년 신자 중 자발적인 감옥행을 선택하는 이들도 급격히 감소했다. 1961년의 군사정권 등장 이후 신병훈련소에서 재림교회 신자임을 숨기는 청년들이 증가했고, 1963년 무렵에는 이미 신자들 대부분이 집중거부를 하지 않았다고 한다(ibid.: 89-90).

이런 잠재적·현재적 위기에 직면하여 결국 한국 재림교회 측은 집중거부 교리에 대한 강조를 약화시키는 선택을 하게 되었다. 세계적 차원에서 보더라도, 1969~1972년 사이에 군복무에 대한 재림교회의 입장은 결정적인 변화를 겪었다. 오만규 교수(2002)의 설명을 빌어, 이 과정을 좀더 자세히 살펴보자. 한국을 포함하여 전 세계의 재림교회는 초기부터 ‘비무장 군복무’의 입장을 고수해왔고, 1954년 대총회의 총회에서도 이런 입장이 재차 확인되었다. 그런데 양심적 병역거부를 이미 법제화한 미국에서 월남전 당시 재림교회 청년 신자 가운데 ‘대체복무자’로 분류되기를 원하는 이들, 즉 ‘군복무 자체를 전면 거부하고 대체복무를 요구하는 입장’을 취하는 이들이 증가하게 되었다. 그러자 1969년 대총회 추기회의는 ‘비무장 군복무’라는 공식적인 입장이 교단의 교리에 부합하는 가장 바람직한 선택임을 신자들에게 지속적으로 교육하면서도, 병역의무를 이행하는 구체적인 방식은 신자들의 ‘개인적인 결정’에 맡긴다는 좀더 융통성 있

는 입장을 취하게 되었다. 그리고 이에 따라 신자 중 대체복무 희망자에 대해서도 징병위원회에 진술서를 작성해주는 등의 지원을 제공하도록 하였다. 그러므로 재림교회 측이 1969년이래 병역의무 수행 방식을 신자 개인의 선택에 맡기기는 했을지언정, 선택의 범위는 ‘비무장 군복무’와 ‘대체복무’의 두 가지로 여전히 제한되었다고 할 수 있다. 그러나 1972년 들어 선택의 범위는 사실상 ‘모든 것’으로 확장되었다. 1972년 열린 북미지회의 추기회의가 또 하나의, 그러나 모든 출구를 허용하는 선택을 공식적으로 승인했기 때문이다. 즉 이 회의는 “양심에 따라 전투원으로 군복무를 하고자 하는 교인들”을 별도로 취급하면서, 이들에 대해서도 “교회가 그들에게 정죄(定罪)하지 않도록 해야 하므로 그들의 필요에 대한 목회적인 지도나 상담을 제공해야 한다”고 주장했던 것이다. ‘비무장 전투원의 군복무’라는 종전의 원칙이 최선의 선택으로써 여전히 강조되고 있기는 하지만, 결국 ‘무장 전투원 군복무’ 역시 병역의무라는 국가의 요구에 대응하여 신자들이 선택 가능한 대안 중 하나로 인정되었던 것이다. 다만 이 회의는 “비전투원으로 군복무를 하려는 입장과 안식일 준수를 허용 받으려는 입장은 서로 다르고 각기 별개의 사안이라는 사실을 기억해야 한다. 예컨대 전투원 군복무자라도 여전히 안식일의 자유로운 준수의 허용을 요구할 수 있다”는 단서를 추가했다. 그럼으로써 무장 전투원에게도 군 당국에 안식일을 지킬 수 있는 권리를 요구해야 한다는 신자로서의 임무는 유지시킨 셈이지만, “요구할 수 있다”는 표현에도 함축되어 있듯이 이 역시 그다지 강한 구속력을 동반하는 것은 아니다. 따라서 이제 무장 전투원으로 군복무를 할 뿐 아니라, 군 당국이 거부할 경우 안식일마저 준수하지 않는다 하더라도 재림교회 신자로서 가혹한 양심의 가책을 느껴야만 하거나 신자로서의 자격을 박탈당할 위험은 사라졌다.

그러나 우리는 군복무에 대한 입장 변화에서 한국 재림교회와 세계 재림교회 사이에 (시차상의) 중요한 차이가 있었음에 유의해야 한다. 이미 서술했듯이, 세계 재림교회 차원에서 1969년부터 병역의무 수행 방식을 ‘신자 개인의 선택’에 맡기기는 했을지언정 선택의 범위는 ‘비무장 군복무’와 ‘대체복무’의 두 가지로 제한되어 있었고, ‘무장 전투원 군복무’를 포함한 ‘모든 것’으로 선택의 범위가 확장되었던 것은 1972년의 일이었다. 그러나 한국 재림교회의 일부 지도부와 신자들이 사실상 집총거부 입장을 포기한 것은 1960년대 중반부터였다. 1965년 1월 재림교회의 기관지인 교회지남을 통해 당시 연합회 종교자유부장이었던 김이열 목사(그는 1971년 교단 지도력의 ‘한국인화’가 이루어졌을 때 처음으로 연합회장이 되었다)가 1월 16일의 ‘종교자유일’에 사용될 공식 낭독문으로 기고한 글을 통해 ‘집총 문제’와 ‘안식일 문제’를 구분하고 전자는 ‘개인의 선택

문제'로 간주했던 것이다. 이때부터 약 1년 반 동안 교단 지도부 내에서 격렬한 '노선 투쟁'이 벌어졌고, 논쟁은 결국 1966년 9월 '비무장 군복무'라는 종전의 공식 입장을 고수하는 것으로 정리되었다(오만규, 2002: 95-106). 그러나 1964년 이후 삼육대학교 신학과의 재학생이나 졸업생 중 양심적 집총거부로 인한 수감자가 전무했다는 사실을 지적하는 것이 중요하다. 1964년에 이르기까지 재림교회의 집총거부 운동을 신학생들이 주도해왔던 추세가 완전히 역전되었던 것이다(ibid.: 98, 110). 교단의 유일한 성직자 양성기관이었던 삼육대 신학과에서 더 이상 집총거부자가 등장하지 않는 현실은 교단 차원에서 이미 양심적 집총거부를 사실상 포기했음을 단적으로 보여준다. 교단 전체로 보더라도, 1969~1975년의 7년 동안 재림교회 신자인 신규 수감자는 전무했고, 1970년에 마지막 수감자가 석방된 후 1971~1975년의 5년 동안에는 감옥에 갇힌 재림교회 신자가 전무했다(ibid.: 122). 1968~1970년경 특히 신학과 출신들 사이에 '신병훈련소에서는 집총 훈련을 수용하는 대신 의무병과를 지망하여 기성 부대에서는 비무장 복무를 이행하려는' 추세가 굳어졌고, 교회 지도층도 훈련소에서 집총 훈련 수용을 더 이상 문제삼지 않는 대신 기성 부대로 배치될 때에는 의무대로 배치해 줄 것을 훈련소 당국에게 요구하는 방향으로 지도방침을 수정했다(ibid.: 119, 127). 1974년부터는 교단이 운영하는 삼육대학교에서조차 대학생들의 집총 훈련을 수용하게 되었다(ibid.: 130). 마지막 집총거부로 투옥자가 나온 지 무려 8년 만인 1976년에 신병훈련소에서 1명, 예비군 훈련 과정에서 9명 등 10명의 재림교회 신자들이 실형을 선고받았을 때 교단 지도자들 일부는 이들을 비난했다. 결국 이들이 재림교회의 마지막 집총거부자들이 되었으며, 이때까지 집총거부로 실형을 선고받은 재림교회 신자들은 모두 97명이었다(ibid.: 134, 203). 이 사건이 있는 두 달 후인 1976년 8월에 재림교회는 연합회 군봉사부장이 교회지남에 기고한 글을 통해 "집총 여부는 개인 양심에 따라 결정할 문제"라면서 교단의 입장 변경을 공식화했다(ibid.: 136). 1982년에는 "위생병에게까지 총기가 지급되기 시작했다는 명분으로" 교단 차원에서 실시해오던 의무대 훈련을 중단함으로써 청년 신자들을 군대의 의무병과에 배치시키려는 노력마저 포기했다(ibid.: 141, 204). 재림교회 측이 양심적 집총거부의 입장을 공식적으로 포기한 시점 그리고 마지막 집총거부자가 나온 시점은 1976년이지만, 그리고 이것은 세계 재림교회가 병역의무 수행 방식을 '신자 개인의 전적인 선택'에 맡기기로 결정한 것보다 4년이나 지난 후의 일이었지만, 한국 재림교회에서 이 입장이 '실질적으로' 허물어진 것은 이보다 훨씬 이전인 1964~1965년경이었던 것이다.

재림교회의 마지막 양심적 집총거부자 출현 이후 무려 20여 년이 지난 1996년 11월에 집총 훈련과 군복무를 이미 마친 경북 봉화의 예비군이자 재림교회

신자인 주재한이 대(對)간첩작전에 동원된 후 무장 전투 참가를 거부하여 항명죄로 2년형을 선고받는 일이 발생했다. 이 일로 인해 주재한은 “총으로 직접 살인을 하는 것이 죄일 뿐 총을 잡고 훈련하는 것은 죄가 되지 않는다”는, 1976년 이후 교회지도층의 가르침을 충실히 따른 유일한 사례가 되었다(ibid.: 148, 205). 그러나 이 사건은 역설적으로 “‘집총 훈련 및 군복무의 허용’과 ‘전투 참여의 불용’ 사이의 경계가 얼마나 모호한가”, “집총 훈련 및 군복무는 용인하면서도 전투 참여는 금지하는 방침이 군대라는 현장에서 얼마나 준수 내지 실행되기 어려운가”를 잘 보여주는 사례이기도 하다.

그러나 국가의 압력에 밀려 한국 재림교회 지도부가 종전의 양심적 집총거부 입장을 포기한 이후에도 재림교회의 ‘주변부’에서는 이 입장이 계속 고수되었다는 사실도 강조해야 한다. 이른바 ‘재림교회 개혁운동파’가 그들인데, 이들은 ‘특별히 강조해야 할 재림신앙의 하나’로서 ‘비폭력 군복무’를 내세우고 있다. 이 그룹에 속한 재림교회 신자들 가운데, 1988년에 2명, 1989년에 1명, 1990년대 초에 1명의 양심적 집총거부자가 실형을 선고받고 복역한 것으로 확인되고 있다(ibid.: 31-32). 이 ‘재림교회 개혁운동파’의 등장 시기나 규모 등에 대해서는 거의 알려진 바가 없지만, 이들이 한국의 주류 재림교회 교단에서 분열되어나간 소수그룹임은 분명한 것으로 보인다. 그런데 이들이 (주류 교단에 의해서는 이미 포기된) ‘비무장 군복무’라는 재림교회의 전통적인 입장을 ‘특별히 강조’하고 있다는 사실을 감안하면, 재림교회는 결국 군복무 문제로 교파 분열까지 겪었던 셈이 된다. ‘국가안보’와 ‘신성한 국방의무’를 내세워 평화주의적 소수와 종교집단들의 ‘종교 자유’를 철저히 부정했던 국가권력의 횡포는 해당 교단의 핵심적 교리 수정, 나아가 교단의 분열이라는 파국적인 결과를 불러왔던 것이다.

(4) 학교와 양심적 집총거부: 학생군사훈련의 등장과 폐지

앞서 지적했듯이, 양심적 병역거부 문제는 비단 군대에서만 제기되었던 것은 아니다. 한국전쟁이 한창이던 1951년 12월부터 대학생과 고등학생들을 대상으로 현역 혹은 제대 장교에 의해 지도되는 의무적인 ‘학도군사훈련’ 제도가 도입되었고, 이로써 양심적 집총거부의 문제는 군대에서 학교(고등학교와 대학)로도 확대되었다. 이 제도는 한국전쟁이 종료된 약 2년 후인 1955년 9월에 공식적으로 폐지되었다(병무청, 1985: 493-498, 835-837). 그러나 1951년 말~1955년 초까지 학생군사훈련 과정에서 발생한 충돌의 사례와 과정들에 대해서는 알려진 바가 거의 없으며, 앞으로 더 연구되어야 할 부분으로 남아 있다.

그러나 1970년부터 대학과 고등학교에서 ‘교련교육’의 형태로 군사훈련이 부

활됨으로써 학교에서의 양심적 집총거부 문제가 재차 대두되었고, 재림교회 및 여호와의 증인 교단 소속 종교인들의 수난도 되살아났다. 교련교육은 1971년부터 여자고등학교로까지 확대되었으며, 대학생의 경우 1976년부터 ‘병영집체교육’이 추가되면서 더욱 강화되었다. 학교의 집총거부자들은 구타와 욕설, 집단적 따돌림, 제적, 자퇴, 강제입영 등의 압박이 복합된 고통에 시달려야만 했다. 특히 고등학교에서 종교적 이유로 교련 수업을 거부하는 이들은 일상적으로 자퇴의 압력을 받거나 강제로 퇴학당하는 일들을 겪었다(신운동옥, 2004). 여호와의 증인 신자로서 부정기간행물인 아웃사이드 7호에 “죽이는 연습은 하되 죽이지는 않아야 민간인이 되는 사회”라는 글을 기고한 김재현은 자신의 체험을 다음과 같이 밝히고 있다. “교련수업을 거부했다. 선생님은 수업거부를 선생님에 대한 결투신청으로 받아들였고 수업시간외 체벌이 이어졌다. 결국 선생님을 학교에 고발하고 자퇴했다”(문화일보, 2002.5.31). 학교에서의 군사훈련으로 인해, 재림교회와 여호와의 증인 교단에 소속된 고등학교 및 대학 학령의 청소년들은 진학 자체를 포기하거나 정상적인 학교 생활을 영위하기 어려운 처지로 내몰리게 되었다. 그리고 ‘제도화된 계층상승의 통로’에서 배제된 채, ‘종교적 소수(religious minority)’의 지위가 ‘사회적 소수(social minority)’의 지위로 확대재생산 되는 부담과 불이익을 감내해야만 했다.

이미 재림교회가 양심적 집총거부 입장을 실질적으로 포기한 지 오래였던 1974년 9월 이 교단이 운영하는 삼육대학교의 학생들이 ‘집총 교련’을 집단적으로 거부하는 사건이 발생했다(조선일보, 1974.9.13). 그러나 앞서 지적했듯이, 삼육대학교는 1974년 이후 집총 훈련을 수용하게 되었다. 정부가 1975년부터 대학에서의 집총 훈련 거부자들을 강제징집하게 되면서, 다시금 신학과 학생들이 주축이 된 삼육대의 집총 훈련 거부자 31명이 강제징집 대상이 되는 사태가 벌어졌다. 그러나 이들 중 신병훈련소에서도 집총거부를 고수했던 학생은 1명뿐이었고, 그마저도 결국 군사법정에서 집총거부를 철회함으로써 불기소처분을 받았다. 집총거부 입장을 포기하라는 대학 관계자들과 교단 지도자들의 집중적인 설득의 주효한 결과였다(오만규, 2002: 131 참조). 결국 학생군사훈련 영역에서도 1976년 이후에는 여호와의 증인 신자들만이 집총을 거부하는 힘겨운 싸움을 벌여가야 했다.

그러나 1989년 이후 대학에서, 1994년부터는 고등학교에서 군사교육이 각각 폐지됨으로써 ‘학교에서의 집총거부’로 인한 종교인들의 수난은 완전히 사라지게 되었다. 1989년에 대학생 대상의 군사교육은 완전히 폐지되었으나, 이후에도 고등학생(남자)의 경우 모형총(플라스틱 총 혹은 목총)을 직접 사용해야만 하는 총검술, 엠16, 각개전투 등 교련과목을 3년 동안 모두 204시간을 수업하도록 되

어 있었다(한겨레, 1993.4.19). 그러나 정부는 1994년에 교련과목은 유지시키되 ‘군사훈련’과 관련된 부분은 모두 폐지했다(한겨레, 1993.5.18).

학교에서의 군사교육 폐지 조치가 종교에 따른 집총거부자들을 일차적으로 겨냥했던 것은 아니었으나, 한국사회의 민주화·인간화 과정의 산물임은 분명했다. 대학에서의 군사교육 폐지는 정치적 양심을 끊임없이 자극하는 ‘캠퍼스 군사주의(campus militarism)’에 대한 줄기찬 반대운동의 결실이었다. 또한 김영삼 정부 출범 직후인 1993년 5월 내려진 고등학교에서의 군사교육 폐지 결정은 이전의 노태우 정부의 계획을 2년이나 앞당긴 것으로서, 한 일간지의 표현대로 “학교교육에서 군사문화를 청산하려는 문민정부의 의지가 반영된 결과”였다(한국일보, 1993.5.18).

어쨌든 결과만 놓고 본다면, 군대라는 ‘큰 싸움터’에 비해 학교라는 ‘작은 싸움터’에서는 양심적 집총거부자들이 이미 승리를 거두었다고 할 수 있다. 그러나 학생군사훈련의 부활과 동시에 점화된 1970년대 초 대학생들의 ‘교련반대운동’, 그리고 학도호국단의 부활에 이은 1970년대 중반 이후 대학생들의 ‘학도호국단 폐지운동’은 ‘군사독재에 대한 항거’ 혹은 ‘학원민주화’를 목표로 한 것이었지, 인권 신장이나 양심의 자유 등에서 결코 접근되지 않았다. 양심적 집총거부자들과 학생운동은 끝까지 수렴되지 못했던 것이다.

(5) 2001년 이후

징병제를 시행하고 있거나 일시적으로라도 징병제로 전환한 경험을 지닌 세계의 많은 나라들이 양심적 병역거부 문제로 인한 진통을 겪었지만, 한국은 매우 독특한 사례에 속한다고 할 수 있다. 앞에서 살펴보았듯이, 전쟁을 거치면서 징병제, 학생군사훈련, 예비군제도 등이 거의 비슷한 시기에 시작되었다는 점, 50년 이상 전적으로 종교인들에 의해서만 제기되었기 때문에 ‘종교의 자유’와 ‘양심의 자유’ 문제가 불가분하게 결합되어 있었다는 점, 양심적 병역거부자들에 대한 국가의 탄압과 처벌이 매우 높은 수준에서 지속되었다는 점 등이 한국의 대표적인 특징들이었다고 할 수 있다. 특히 국가의 강도 높은 탄압과 처벌 일변도 정책은 초법적인 강제입영 조치를 통해 해당 신자들의 교리적 입장에도 맞지 않는 ‘선(先)입영 후(後)집총거부’라는 대응을 하도록 만들거나(여호와의 증인), 핵심적인 교리를 수정하게 만들거나(재림교회), 교단 내부의 혼란과 균열을 초래하는(재림교회, 여호와의 증인) 등의 파괴적으로 파국적인 결과들을 빚어냈다.

그러나 이런 상황에서도 국가가 평화주의적 소수와 종교인들을 완전히 제압하는 데 성공하지는 못했다. 비록 교단은 공식적으로 양심적 집총거부 입장을

포기했지만, 재림교회의 ‘주변부’에서는 집총거부로 인한 희생자들이 1980년대 이후에도 계속 배출되었음을 우리는 이미 확인했다. 이전에는 양심적 병역거부자들을 배출하지 못한 종교들에서 새로운 거부자들이 나오기도 했다. 예컨대 불교 승려인 효림은 1970년대 말 “영장이 나와 입대했으나 승려로서 도저히 살 인훈련을 받을 수 없어” 집총 훈련을 거부하고 감옥살이를 했다(법보신문, 2002.2.13). 적어도 현재까지의 증거로 국한하면, 그는 불교 신자로는 한국 최초의 양심적 병역거부자이다. 시기는 분명치 않지만, 장로교 목사인 정진우도 입대 후 종교적 신념에 따라 총기 수령을 거부하여 항명죄로 1년 6개월 실형을 선고받는 등 모두 세 차례에 걸쳐 5년 동안 복역한 경험이 있다.¹⁷⁾ 이로써 그는 1958년의 문기병에 이어 두 번째로 장로교의 양심적 병역거부자가 되었다.

재림교회의 경우와는 대조적으로, 여호와의 증인 교단의 경우 1970년대 중반부터 현저히 강화된 처벌에도 불구하고 양심적 병역거부자들이 지속적으로 출현했다. 1990년대 후반의 자료를 보면, 여호와의 증인 신자들의 양심적 병역거부는 오히려 증가추세를 보이고 있다. 거의 전부가 여호와의 증인 신자들인, 항명죄(집총거부자)로 인한 군교도소 수감자가 1996년 361명, 1997년 377명, 1998년 515명, 1999년 607명, 2000년 632명 등으로 증가했던 것이다(문화일보, 2001.9.19). 양심적 병역거부가 사회적 쟁점으로 떠오른 2001년에는 이 숫자가 804명으로 급증했다(중앙일보, 2004.5.22). 2001년 이후 재림교회 내부에서도 “1970년대와 80년대 군정기를 지나며 MCC 교육이 중단되고, 재림교회의 비무장 전투원칙과 정체성이 희석된 현실은 반성해야 할 것”이라는 지적이 자주 나오고 있는 것도 중요한 변화이다.¹⁸⁾ 이런 와중에 2002년 3월에는 삼육대 신학과에 재학하다 입대한 윤영철이 양심적 집총거부에 따른 항명죄로 구속되었고, 2004년 5월에는 역시 삼육대 신학과 학생인 이윤길 등 7명이 집총을 거부하여 고발되고 40일 동안 감옥생활을 하기도 했다(오마이뉴스, 2004.6.18).

누구나 인정하듯이, 한국사회에서 양심적 병역거부 문제는 2001년을 분기점으로 획기적인 변화를 겪었다. 완전히 ‘새로운 시대’가 시작되었다. 여호와의 증인 및 재림교회 신자들의 엄청난 희생과 고통에도 불구하고 좀처럼 사회적 주목을 끌지 못하던 ‘양심적 병역거부권’ 및 ‘대체복무권’ 문제가 급속하게 공론화되었다. 공론화의 결정적 계기는 2001년 초부터의 일부 언론의 집중적인 문제제기와 뒤이은 시민·사회단체들, 학계 인사들의 가세와 지원에 의해 제공되었

17) http://www.younghanyang.or.kr/technote/read.cgi?board=colum&y_number=23

18) 재림마를 뉴스센터(<http://www.adventist.or.kr/nc>), 2002.7.5 참조.

다. 이들은 양심적 병역거부권을 ‘소수자 인권’ 및 ‘양심의 자유’의 보호라는 차원에서 부각시켰다. 2001년과 2002년에 도대체 무슨 일이 일어났는가? 간략하게나마 상황의 가파른 전개과정을 추적해보자.

2001년 2월 초 커다란 대중적 반향을 일으키면서 격렬한 논쟁을 촉발시켰던 한겨레21의 최초 기사는 이 주간지의 ‘마이너리티’란에 실렸다(신윤동욱, 2001a).¹⁹⁾ 한겨레21과 한겨레의 후속 보도가 잇따르는 가운데, 3월 말부터 4월 초에 걸쳐 전국적 네트워크를 가진 공중과 방송사들까지 이 문제를 심층적으로 다룸으로써 양심적 병역거부는 곧 뜨거운 사회적 쟁점으로 떠올랐다. 대표적인 보수언론인 조선일보사가 발행하는 월간조선조차 이 해 5월호에 여호와의 증인에 대한 대체복무제를 옹호하는 미국 메릴랜드대 교수의 글을 게재했다(백호정, 2001).

이런 상황에서 이 해 4월 초 민주당의 천정배 의원이 한겨레21을 통해 양심적 병역거부권의 입안을 추진할 계획을 처음으로 밝히기에 이르렀다(신윤동욱, 2001b). 같은 해 6월에는 ‘병역복무대체 특별법’을 준비하던 천정배 의원과 별도로 양심적 병역거부자들을 공익요원으로 활용하는 ‘병역법 개정안’을 준비해온 민주당 장영달 의원이 국회 발의를 앞두고 공청회를 예고하는 단계까지 발전했다. 이 움직임은 개신교 보수세력들의 거센 반격에 밀려 일단 제동이 걸렸지만,²⁰⁾ 그 후에도 장영달 의원이 2001년 8월 대만의 대체복무제 추진과정을 조사했고, 같은 해 9월에는 민주당 정대철 의원이 국회 국방위원회에서 군교도소에 수감 중인 집총거부자 문제를 거론한 바 있다(신윤동욱, 2001d; 문화일보, 2001.9.19).

2001년 봄 ‘민주사회를 위한 변호사모임’(민변)이 10여명의 소속 변호사들로 변호인단을 꾸려 양심적 병역거부자들의 변론에 나섰고, 같은 해 5월 말에는 9개 시민·인권단체들과 진보정당이 ‘양심·종교의 자유와 군 대체복무를 위한 토론회’를 열어 문제의 공론화에 적극적으로 나서기 시작했다. 그 직후 이 단체들이 중심이 되어 자연스럽게 ‘대체복무제를 지지하는 모임’이 형성되었고, 이 무렵부터 광범위한 시민·사회단체들이 참여하는 상설적인 조직이 추진되기 시작했다. ‘대체복무제를 지지하는 모임’은 7월 대만을 방문하여 양심적 병역거부

19) “차마 충을 들 수가 없어요”라는 제목의 이 기사가 보도된 이후 개설된 해당 언론사의 토론방에는 두 달만에 무려 7천 건의 의견 글들이 쏟아졌다고 한다(신윤동욱, 2001b).

20) 대체복무제 입법안에 대한 국회 공청회는 처음에는 2001년 6월 25일로 예정되었으나 6월 1일 한기총이 반대성명을 내면서 7월 20일로 연기되었다. 그러나 같은 해 7월 2일 입법을 추진해오던 장영달 의원과 천정배 의원은 7월 2일 홈페이지에 공동으로 발표한 글을 통해 “대체복무제 논의가 교리를 둘러싼 종교간의 갈등과 분쟁의 양상으로 비화되고 있다”며 “이에 대한 교계의 자율적 논의와 연구결과가 나올 때까지 공청회를 무기한 연기한다”고 밝혔다(신윤동욱, 2001c).

권의 도입과정과 대체복무제도의 현황을 시찰하고 8월 초에는 보고대회를 열기도 했다. 2001년 12월 불교 시민단체에서 봉사해온 한 활동가가 불교 신자로는 처음으로 양심적 병역거부를 선언하고 그 직후부터 국가인권위원회에 진정서를 제출하고 ‘자발적인 대체복무’에 들어갔던 일이 언론에 대대적으로 보도되었고, 이로 인해 전쟁과 집총에 대한 양심적인 거부의 문제가 개신교 소수 종파 신자들에게만 국한된 것이 아니라는 인식이 확산되었다.

2002년 1월 말 민변이 유엔인권위원회에 한국의 양심적 병역거부 문제를 논의하도록 해달라는 제안문을 제출하는 등 2002년 들어 쟁점은 국제적 장으로도 확산되었다. 2002년 2월 초에는 민변 등 29개의 주요 시민·사회단체들로 구성된 ‘양심에 따른 병역거부권 실현과 대체복무 개선을 위한 연대회의’(연대회의)가 발족되었다. 연대회의는 발족식에 맞춰 기자회견을 열고 병역거부자 지원활동, 병역거부자 가석방 촉구 활동 등을 진행할 예정임을 밝히는 동시에, 교사, 언론인, 종교인, 현역 군인 등 사회 각계 인사 1552명이 서명한 ‘1천인 선언’을 발표하여 양심적 병역거부자들의 인권 개선을 위한 대안을 마련하라고 촉구했다(인권하루소식, 2002.2.5). 연대회의는 이 해 3월 말 민간단체 참가단을 제네바에서 열리는 제58차 유엔인권위원회에 파견했고, 비슷한 시기에 대한변호사협회도 처음으로 ‘양심적 병역거부와 인권 토론회’를 개최했다.

2002년 3월에 한동대 김두식 교수가(칼을 쳐서 보습을), 5월에는 서울대 공익인권법센터 소속 교수들(양심적 병역거부)이 양심적 병역거부의 권리를 옹호하면서 사회적 공론화를 촉구하는 학술저서들을 출간했고, 같은 해 5월에 나온 계간지인 황해문화, 당대비평, 사회비평, 부정기 간행물인 아웃사이드 등도 문제의 공론화 과정에 가세했다. 역시 5월에는 대체복무법 제정을 촉구하는 거리캠페인과 서명운동, ‘국방부 인간띠 잇기 행사’, 자전거 대행진과 문화제 등이 잇따라 열렸다. 특히 이 행사들은 연대회의가 ‘전국학생회협의회’, ‘21세기진보학생연합’ 등 3개 학생운동 단체들과 공동으로 주관한 것으로, 시민·사회단체들을 중심으로 전개되어왔던 ‘병역거부권 실현운동’이 대학사회로 확산되는 중요한 계기가 되었다(인권하루소식, 2002.5.10). 7월 초에는 연대회의가 국회의원 연구단체인 ‘나라와 문화를 생각하는 모임’과 공동으로 ‘대체복무제도 입법을 위한 공청회’를 열어 ‘대체복무요원판정절차법안’을 포함하는 독자적인 ‘대체복무제도 입법안’을 제시했다. 당시 이 입법안은 국내·해외전쟁 등 전쟁의 구별 없이 ‘모든’ 전쟁을 거부하는 사람만으로 양심적 병역거부자를 제한하고 있지만, 양심적 병역거부의 사유에 대해 “종교뿐만 아니라 윤리적·정치적·평화주의적·인도적 사유까지 포괄하는 양심적 이유”로 규정하는, 현재로서는 획기적인 내용을 담고 있는 것으로 알려졌다(한겨레, 2002.7.8). 7월 9일에는 유호근이

라는 평화운동가가 최초로 종교적 이유가 아닌, ‘전쟁반대와 평화실현을 이유로’ 양심적 병역거부를 기자회견을 통해 공개적으로 선언한 후, 국가인권위원회에 진정서를 접수하고 병무청에 병역거부 의사를 밝히는 일이 발생했다(인권하루소식, 2002.7.9; 연합뉴스, 2002.7.9).

지금까지 2001년 2월 이후 약 1년 반 사이에 양심적 병역거부 문제가 공론화되는 과정을 요약했지만, 이 과정은 전체적으로 매우 성공적이었다고 할 수 있다. 우선, 1980년대 말부터 한국의 시민운동이 급속히 발전되어왔음에도 불구하고 신앙과 양심에 따른 병역거부 문제가 오랫동안 시민적 의제로 부각되지 못했다는 점에서 그러하다. 이 문제는 민주주의의 심화 과정을 반영하여 장애인, 동성애자, 외국인노동자 등 다양한 사회적 약자들의 인권이 쟁점화 될 때까지도 떠오르지 못했고, 심지어 반전(反戰)·평화운동이 확산되는 와중에도 전혀 주목받지 못했던 것이다. 그러나 시민운동은 우리 사회의 밑바닥에 끈질기게 남아 있으면서 무고한 희생자들을 양산해왔던, 그러면서도 토론과 성찰의 대상이 되기를 거부해왔던 또 하나의 금기를 상당 부분 깨뜨려버렸다. 이를 통해 ‘사회적 자유공간(free space)’이 새롭게 창출되자 종전의 ‘이단자들’이 당당하게 ‘커밍아웃’을 시도할 수 있게 되었고, 이제 이들은 공론의 장들에서 과거에 비해 훨씬 더 많은 발언의 기회를 향유하게 되었으며 이 발언들은 과거에 비해 한층 경청되고 있다. 양심적 병역거부로 인한 수감자들은 이제 ‘비(非)국민’에서 ‘양심수’로 처지가 바뀌었다. 그러나 양심적 병역거부 문제의 공론화 과정의 성공을 보여주는 가장 중요한 지표는 이 문제를 바라보는 사회여론이 단기간에 우호적인 방향으로 급변하는 모습을 보였다는 사실이다.²¹⁾ 마지막으로, 양심적 병역거부권 실현운동은 처음부터 격렬한 찬반논란을 불러일으켰으며, 자유시민연대, 참여네티즌연대, 재향군인회 등을 중심으로 이에 대한 조직적인 반대운동이 조직화되기도 했다(중앙일보, 2002.3.31). 그런데 이런 조직적 반대를 포함하는 치열한 찬반논란 자체가 쟁점의 공간적 확산과 공론화 과정을 촉진시키는

21) 예컨대 동아일보 (2002.2.6)가 2002년 2월에 실시한 전화여론조사에서는 “헌법상 보장된 양심과 종교의 자유가 병역법에 의해 침해받아서는 안되며, 사회봉사활동 등으로 군복무를 대신할 수 있도록 해야 한다”는 주장에 공감하는 응답자가 61%에 이르렀고, 양심적 병역거부자에 대해서는 “대체복무제를 탄력적으로 운용해 사회봉사활동으로 병역의무를 대신하게 해야 한다”는 의견(34%)과 “현행 병역법을 개정해 양심적 병역거부자에 대한 근본적 대안을 마련해야 한다”(20%)는 의견을 가진 이들이 “다른 병역거부자와 마찬가지로 현행 병역법에 따라 처벌해야 한다”는 응답(41%)을 상회했다. 한겨레 (2002.5.15)가 2002년 4월 실시한 온라인 및 오프라인 여론조사에서도 “종교적 신념 등을 이유로 한 대체복무는 인정해야 한다”는 의견에 찬성을 표시한 응답이 온라인조사에서는 72.4%, 오프라인조사에는 65.6%에 이르렀다. 또 동아일보 (2002.6.15)가 2002년 6월에 실시한 온라인조사에서는 병역거부자들에 대해 “현행대로 징역형”을 주장한 이들이 전체의 36.3%이었던 반면, “대체복무 허용”을 주장한 의견은 63.7%로 나타났다.

효과를 낳았다. 여호와의 증인과 재림교회에 대한 뿌리깊은 사회적 편견과 종교적 억압으로 인해 반세기 동안이나 헌법학 강의실, 병역법·군형법 위반자를 처벌하는 법정과 교도소의 귀퉁이에 단단히 갇혀 있던 이 문제가 시민운동과 언론, 학계를 중심으로 한 시민사회의 역동적인 움직임에 힘입어 불과 1~2년 사이에 지배적인 여론을 역전시키고 국회의 입법화 시도를 추동해 낼 정도의 성과를 거두었다는 것은 대단히 놀라운 일이다.

우리의 관심사와 관련하여 주목할 만한 또 다른 변화는, 그 동안 병역의무를 앞세워 종교적 신념을 이유로 집총 혹은 병역을 거부하는 이들에게 가혹한 처벌을 계속해온 ‘행정부-사법부의 견고한 공조체제’가 시민사회의 이러한 움직임에 직면하여 균열의 조짐을 보이기 시작했다는 사실이다. 행정부, 특히 국방부, 병무청, 법무부, 경찰청의 양심적 병역거부자에 대한 처벌의지는 여전히 확고하며, 대체복무제도를 도입할 수 없다는 입장 또한 강경하다.²²⁾ 한국 정부는 국제무대에서는 1998년 이후 양심적 병역거부권을 공식적으로 인정해왔음에도 불구하고 국내에서는 이를 부인하는 이중적 행태를 보여왔다.²³⁾ 군형법상 항명죄에 해당하는 집총거부자를 다루는 군사법원은 과거에 비해 좀더 성실하게 심리를 진행하는 정도의 변화가 있을 뿐 여전히 양심적 집총거부자들에게 거의 일률적으로 3년형을 선고해왔다. 그러나 2001년 5월 육군보통군사법원이 1차 공판에서 선고를 내리던 관행을 깨고 양심적 집총거부자 18명에 대해 선고를 연기했던 일(한겨레, 2001.5.19), 그리고 같은 해 9월 국방부 고등군사법원이 양심적 집총거부자 39명에 대한 항소심 선고공판에서 34명에 대해서는 원심과 마찬가지로 징역 3년을 선고한 반면 가족 중 같은 죄목으로 징역을 산 사람이 있는 5명에게는 6개월을 감형함으로써 일률적으로 징역3년을 선고해 왔던 관례를 깬 일은 주목할 만한 변화였다.

검찰의 경우 군사법원에 비해 보다 전향적인 태도 변화를 보여주었는데, 특히 2002년 들어 양심적 병역거부자들을 무조건 구속 수사하던 과거의 관행에서 벗어나 불구속 기소한 뒤 법원의 판단에 맡기는 쪽으로 방침을 바꾸는 사례가 늘어났다(한겨레, 2002.2.1; 2002.2.23 등 참조). 수사 및 기소 관행의 부분적 변화가 구형(求刑)의 내용에까지 직접적으로 영향을 미치는 것은 아닐지라도, 이러한 변화는 검찰이 (입영기피 후 곧 자수하여 현행법에 의한 처벌을 자발적으

22) 예컨대 국방부는 2001년 10월 “병역거부자 대체복무에 대한 국방부 입장”을 발표하여 “우리의 특수한 안보환경과 병역의무의 형평성 문제 등 때문에 허용할 수 없다”고 분명히 밝힌 바 있다(한국일보, 2002.1.4).

23) 한국 정부는 1998년, 2000년 잇따라 “사상·양심·종교의 합법적 표현으로서 양심적 병역거부권을 인정”하며 “양심적 병역거부와 관련된 법률과 관행을 재검토한다”는 요지의 유엔인권위원회 결의안에 찬성한 바 있다(인권하루소식, 2001.10.6).

로 감수하는) ‘양심적 병역기피자’의 특수성을 인정 내지 존중하면서, 이들을 일반적인 병역기피자들과 구분하여 접근하기 시작했음을 뜻하는 것이다. 검찰과 마찬가지로 병역법을 위반한 양심적 병역거부자들을 다루는 사법부의 변화는 행정부에 비해 훨씬 팔목할 만한 것으로서, 이는 여러 방면에서 확인되었다. 가장 먼저 나타나기 시작했고 또 사법부 전반에서 관철되고 있는 변화는 양심적 병역거부자들에게 선고되는 실형이 병역을 면제받을 수 있을 만큼의, 이른바 ‘맞춤 형량’으로 바뀌었다는 것이다. 즉 2001년 1월부터 약 1년 동안 병역법 위반으로 기소된 양심적 병역거부자 248명 가운데 83.8%가 1심 또는 2심에서 병역법시행령 상 병역을 면제받을 수 있는 최소 형량인 징역 1년 6월형을 선고 받았고, 이 중 18명은 1심에서 1년 6월 이상의 징역형이나 집행유예 등을 선고 받았다가 2심에서 징역 1년 6월로 형량이 낮아졌던 것이다(한겨레, 2002.2.1; 대한매일, 2002.2.19). 심지어 양심적 병역거부자가 병역을 면제받을 수 있도록 항소심에서 1심 형량을 높이는 판결까지 나왔다.²⁴⁾ 대법원은 1965년이래 1992년에 이르기까지 네 차례에 걸쳐 종교 혹은 양심을 이유로 병역의무를 거부할 수 없다는 취지의 판결을 내린 바 있고(황교안, 1998: 222-224 참조) 양심적 병역거부권을 인정하지 않는 이러한 입장은 계속 고수되고 있지만, 2001년 이후 사법부는 이미 현행법질서의 한계 안에서 피고인들의 종교적 신념을 최대한 존중하고 배려하는 결정을 내리고 있는 것이다.

2002년 1월 29일 법원에 의해 가장 획기적인 결정이 내려졌다. 이날 서울지방법원 남부지원은 여호와의 증인 신자인 피고의 요구를 받아들이는 형식으로 관련 병역법 규정(제88조)에 대해 위헌심판 제청 결정을 내린 것이다. 법원에 따르면, “이른바 양심적, 종교적 병역거부자들의 경우에는 헌법상 기본적 의무로 되어 있는 ‘병역의 의무’와 자유민주적 기본질서의 핵심적 기본권인 ‘사상 양심의 자유’ 및 ‘종교의 자유’ 사이에 충돌이 일어나게 되어, 그 양자의 본질적 내용을 훼손하지 않는 범위 내에서 양자를 적절히 조화 병존시킬 필요가 있다. …현역입영 거부자 처벌규정이 양심적 종교적 병역거부자에게 아무런 제한 없이 그대로 적용된다면, ‘병역의 의무’만을 완전히 이행시키는 대신 ‘사상 양심의 자유’ 및 ‘종교의 자유’는 심각하게 침해하는 결과가 된다”는 것이다(동아일보, 2002.3.11 참조). 입영기피자를 처벌하면서도 ‘양심적, 종교적 병역거부자’에 대한 예외조치를 두지 않은 병역법 규정이 위헌의 소지가 있다고 법원 자신이 처음 인정함으로써 이 결정은 양심적 병역거부권과 대체복무권 문제의 공론화

24) 2002년 1월 말 서울지법 형사항소1부는 병역법 위반으로 1심에서 징역 8월에 집행유예 2년이 선고된 한 양심적 병역거부자에 대해 징역 1년 6월의 실형을 선고하면서, “종교적 이유로 군 복무를 할 수 없다는 피고인의 입장과 1년 6월 이상의 실형을 받아야 병역이 면제되는 점을 감안, 1심 형량을 높이기로 했다”고 밝혔다(세계일보, 2002.2.1).

과정에 또 하나의 중요한 전환점이 되었을 뿐 아니라, 다른 양심적 병역거부자들에 대한 재판에도 곧바로 중대한 영향을 미쳤다. 2002년 1월 말 이후, 문제된 처벌 법규에 대한 헌법재판소의 위헌 여부 심판 결과에 따라 재판 결과가 달라질 수 있다는 점을 들어 심리를 중단하고 피고인에게 보석 결정을 내리거나, 심리가 끝났더라도 선고공판을 무기한 연기하는 일이 잇따랐던 것이다. 또 2002년 2월 8일 한 양심적 병역거부자²⁵⁾에 대한 구속영장이 법원에 의해 처음으로 기각된 이후, 양심적 병역거부자를 상대로 검찰이 신청한 구속영장이 기각되는 일이 잦아졌다.

2001년 초 이후 약 1년 반 동안 양심적 병역거부 문제와 관련된 우리 사회의 변화는 대단히 역동적이고 압축적이었다. 그것은 우선, 이 쟁점을 둘러싼 이데올로기지지형에 빠른 변화에서 확인된다. 무서울 정도의 공론화 속도뿐 아니라, 이 문제를 바라보는 일반 시민들 및 정부의 태도에서도 중대하고도 급속한 변화가 진행되었다. 두 번째로, 양심적 병역거부 주체들의 다변화가 급속히 진행되었다. 종교 영역에 머물렀던 양심적 병역거부가 비종교 영역으로 확장되었고, 종교 영역 내에서도 여호와의 증인 교단에 한정되었던 양심적 병역거부자들이 불교를 거쳐, 개신교, 천주교 등으로 확산되었고, 재림교회에서도 양심적 집총거부자들이 다시 등장하기 시작했다. 셋째, 양심적 병역거부의 동기가 다변화되었고, 그로 인한 이전에 비해 한층 다양한 유형의 양심적 병역거부자들이 등장하게 되었다. 두 번째와 세 번째 변화는 양심적 병역거부를 둘러싼 문제상황의 복잡성이 증대되고 있음을 보여주기도 하는 것이다.

3. 가톨릭교회의 전쟁 · 평화 교리와 양심적 병역거부: 역사적 변화

전쟁에 대한 가톨릭적 접근의 역사는 가변적인데다 복잡적이기도 하다(Mcormick & Christiansen, 2003: 635). 밀튼 잉거에 따르면, 역사적으로 볼 때 그리스도교의 전쟁에 대한 대응방식은 <그림 1>과 같은 여섯 가지 유형을 포함하는 스펙트럼을 보인다(Yinger, 1970: 460).

<그림 1> 서구 그리스도교 교회들의 전쟁에 대한 대응 유형

십자군; “성전”	“정의로운 전쟁”	“내키지 않는 슬픈 전쟁”	“이번 전쟁”에 대한 반대	비폭력 저항; 소명인 평화주의	무저항; 등록 거부; 물러나기
⊥	⊥	⊥	⊥	⊥	⊥

25) 양심적 병역거부를 선언한 첫 번째 불교신자였던 오태양이 그 주인공이었다.

많은 이들은 이보다 단순한 구분법을 사용하여, 전쟁에 대한 그리스도교의 역사적 접근방식을 ‘십자군(crusade) 혹은 성전(holy war)’의 입장, ‘정의로운 전쟁(just war)’의 입장, ‘평화주의(pacifism)’의 입장 등 세 가지로 대별하고 있기도 하다(R. 베인튼, 1981: 특히 14장; Stanton-Rich, 1987; 조셉 알렌, 1993 등 참조). 물론 <그림 1>의 왼쪽으로 기울수록 전쟁은 종교적·도덕적으로 정당화되기 쉬운 반면, 오른쪽으로 갈수록 전쟁의 정당성은 강하게 부정된다. 이 오른쪽 극단에 위치하는 그리스도교 집단들의 대부분은 ‘역사적 평화교회들’로 불려온 개신교 계통 소수파들이다. 그러나 우리는 이들 전통적인 평화주의 진영 내에서도 의미 있는 차이를 발견할 수 있다. 다시 잉거의 표현들을 빌자면, 예컨대 메노나이트교회의 전쟁에 대한 태도가 죄와 폭력의 세상으로부터 완전하게 ‘물러나기(withdrawal)’와 ‘무저항(non-resistance)’에 가깝다면, 퀘이커교도는 비폭력적 수단들을 사용하여 평화를 위한 적극적인 투쟁을 벌이는 ‘비폭력 저항(non-violent resistance)’에 가깝다. 여호와의 증인 역시 ‘세상으로부터의 철수’와 징집대상 연령층의 모든 이들에게 요구되는 ‘등록의 거부(refusal to register)’로 기울어져 있다(Yinger, 1970: 467). 이들과는 약간 다르게, 그리고 앞에서 살펴본 것처럼, 재림교회는 직접적인 전투준비 및 전투행위에 가담하는 것만을 거부하는, ‘양심적 집총거부’ 혹은 ‘비무장 군복무’라는 독특한 평화주의적 입장을 발전시켰다. 어쨌든 그것이 ‘소명으로서의 평화주의(vocational pacifism)’이든 ‘행동주의적 혹은 전투적 평화주의(activist or militant pacifism)’이든, 종교개혁 이후 등장한 그리스도교 평화주의(Christian pacifism) 진영 내에서 ‘천주교회의 역사적 부재’가 두드러져 보인다.²⁶⁾

잉거는 그리스도교가 아직 소규모의 박해받는 종파(sect)에 지나지 않았을 때에는 ‘평화주의’의 태도가 지배적이었으나, 성(聖) 어거스틴 이후로는 ‘정의로운 전쟁’의 교리가 점차 지배적으로 되었으며, 천주교회의 경우 이 교리가 최근까지도 ‘본질적인 패턴(essential pattern)’을 이루고 있었다고 주장한다. (물론 종교개혁 이후 ‘정의로운 전쟁’ 교리를 수용한 주류 개신교 교회들도 마찬가지였다.) 정의로운 전쟁 교리가 현재까지도 천주교회에서 공식 교리의 지위를 차지하고 있다는 것은 분명한 사실이다. 그러나 제2차 세계대전, 늦어도 1960년대 이후 천주교의 정의로운 전쟁 교리에 상당한 균열과 변화의 조짐이 나타났다는

26) 이것은 에드워드 롱(Edward LeRoy Long)이 *War and Conscience in America*(1968)에서 사용한 용어들이다. ‘소명으로서의 평화주의’는 지도자의 가르침이나 신앙공동체의 원리들에 근거하여 전쟁을 반대하지만, 전쟁 참여를 양심적인 선택으로 간주하는 이들의 확신 또한 존중한다. 반면에 ‘행동주의적 혹은 전투적 평화주의’는 폭력에의 개인적 불개입에 만족하지 않으며, 따라서 적극적인 전쟁폐지운동을 벌임과 동시에 전쟁 및 전쟁 참여자에 저항하는 것을 의무라고 느낀다(Connery, 1970: 288-289).

것 또한 엄연한 사실이다. 천주교회의 전쟁 관련 교리가 어떻게 변화되어왔는지를 간략히 살펴보도록 하자.

(1) 제2차 세계대전 이전

우선, 볼프강 후버와 한스-리하르트 로이터(1997: 224)는 제1차 세계대전 시기에 이르기까지 천주교 전쟁교리의 흐름을 다음과 같이 요약하고 있다.

로마 가톨릭 신학자들이...17~18세기에 전쟁국제법의 기준들의 확대와 정예화에 참여한 이래로, 정당전쟁론은 가톨릭 신학에서는 별반 변화를 겪지 않았다. 18~19세기에 이미 전쟁개념이 급격하고도 근본적으로 변화한 것을 고려한다면 이것은 놀라운 일이다. 새로운 무기들과 전술들의 발전, 대군의 등장과 보편적 병역의무의 도입도 그들의 윤리적 판단형성을 바꾸지 못했다. 도덕신학은 무시간적으로 정당전쟁론의 변형된 형식들을 반복했다. 20세기까지의 군사체제의 변화는 도덕신학에게는 무엇보다도 어느 면에서는 골칫거리였다...전해 내려오는 전쟁윤리는 제1차 세계대전에서도 조심스럽게 보존되고 전수된 도구로 남았었다...고전적 전쟁윤리는 정치적 군사적 실천에 대한 저 비판적으로 제한된 수정기능을 상실했다.

근대 국민국가의 형성 및 발전과정에서 거세게 밀어닥친 ‘민족주의의 물결’ 속에서 교회의 정의로운 전쟁 교리는 사실상 형해화 내지 무력화되었다. 다음의 인용문은 이런 사태를 비교적 정확히 묘사하고 있다.

실상 교회의 교리 중에, ‘의로운 전쟁’의 교리와 국제관계에 관한 교회의 가르침만큼, 역사 면에서 스캔들을 야기하고 또 실천이 안 된 것은 거의 없다. 전쟁에 의해서 정의를 구현할 권리가 초국가적 권위의 결핍에서 말미암은 것이니 만큼, 각 국가는 부득이 자기의 사건을 스스로 판결하게 되었다. 따라서 각 국가는 한결같이, 자기 나라는 옳고 적국은 그르다고 판결하게 되었다. 주관적으로 그릇된 양심과 객관적으로 그릇된 양심을 구별하는 가톨릭의 가르침은, 양측이 모두 주관적으로 옳고 선의를 갖고 있다고 말할 수도 있는 국제적, 윤리적 무정부상태를 쉽게 초래하고 말았다. 그 결과 얼마 지나지 아니하여, 그리스도교 국가들이 각각 성직자들의 영신적 지지를 받으면서 서로 싸우는 스캔들을 목인하게 되었고, 그리스도교 세계 안에서 이 문제에 있어서는 양심이 완전히 마비되기에 이르렀다...이러한 남용으로 결국에는 중세 후기에 이르러 교회는 국가의 이익에 궁극적으로 종속하게 되고 말았다. 만일 교황이 어떤 분쟁에 있어서 한쪽 그리스도교 국가를 단죄하려 간섭한다면, 이는 이단 발생의 모험을 범하는 것이었다. 그리고 실상 종교개혁 이후 시대에는, 비록 그리스도교 국가 간에 국제적 무정부 상태라는 대가를 치르는 한이 있더라도 교회의 일치가 보존되기 위해서, 교회 당국은 국제 분쟁에 간섭치 않는다는 공식적 정책을 채택한 곳도 있었다. 그 결과, 종교개혁 후, 현대적 국가들이 형성된 이래 국제관계에 관한 교리는 퇴색되어왔다(정진석, 1968a: 78-79).

제1차 세계대전 당시에조차 이런 사정은 거의 개선되지 못했다. 교회들을 사로

잡은 ‘민족주의적 열정’과 결합하여, 정의로운 전쟁 교리는 전쟁을 억제하는 역할은커녕 도리어 민족국가간의 전쟁을 부추기고 격화시키는 데 편리한 종교적 도구로 사용되었고 그 과정에서 ‘종교적 무정부상태’는 더욱 심화되었던 것이다.

베오 교황(비오 10세—인용자)이 서거하자, 베네딕토 15세(1914~1922)가 제1차 세계대전 초기에 교황직을 계승하였다. 그러나 그는 그의 통치기간 중, 첫 4년 동안 계속된 형제 살해 전쟁에 전연 영향을 끼칠 수가 없었다. 전쟁 당사국들이—불란서, 독일, 이탈리아, 벨기에, 오스트리아—가톨릭 구라파의 매우 큰 부분을 차지하고 있다는 점에 비추어, 이 전쟁은 크리스찬 관점에서 특히 큰 스캔들이었다. 나라마다 각각 성직자들이 전쟁을 지지하였고 가톨릭 신자들이 가톨릭 신자들을 거슬러 싸웠다. 그러면서도, 명백히 깨끗한 양심으로써 ‘의로운 전쟁’의 규칙 아래, 각국이 각각 전쟁의 윤리성에 관한 동일한 교리를 서로 적용시키는 성직자들의 지지를 받았던 것이다. 구라파가 전쟁의 도가니가 되었다는 것은, 곧 교회가 갈기갈기 찢어졌다는 것을 뜻했다....이러한 해괴망측한 사태에 임해서 베네딕토 15세의 위치는 완전히 무능한 것이었다(ibid.: 84-85).

제1차 세계대전 당시 교황청 및 각 나라 천주교회들은 대부분 ‘정의로운 전쟁’의 시각에서 당면한 전쟁을 바라보았다. 그러나 세계대전 기간 중에 서구의 그리스도교 교회들 안에서 중세의 십자군전쟁, 종교개혁에 이은 유럽의 종교전쟁들, 미국의 남북전쟁·인디언전쟁·미국-스페인전쟁 등에서 간헐적으로 나타났던 ‘성전’ 및 ‘십자군’의 논리가 여러 곳에서 되살아나기도 했다(베인튼, 1981: 267-282). ‘역사적 평화교회들’은 평화주의적 입장을 계속 고수했지만 소종파(小宗派)인데다 독특한 탈(脫)세속적 태도로 인해 실제적인 영향력은 미미했으며, 19세기 초 이후 등장한 주류 개신교 진영 내의 평화운동들(ibid.: 258-264; 윌리엄 스위트, 1978: 496-501)도 막상 세계대전이 발발하자 거의 사라졌거나 대세에 묻혀버렸다. 따라서 제1차 세계대전 시기는 ‘정의로운 전쟁’과 ‘성전-십자군’의 논리가 뒤섞여 나타났던 것이 특징이었다고 할 수 있다.

제1차 대전이 그리스도교 전쟁교리에 미친 뚜렷한 영향은 대략 세 가지로 요약될 수 있다. 첫째, 정의로운 전쟁 교리가 민족주의 이데올로기에 봉사하고 그 하위개념처럼 변질된 사태에 직면하여, 민족국가들의 일방적인 전쟁 선언·도발 권리를 제한함과 동시에, 분열을 조장하는 ‘교회들의 민족주의’를 제어함으로써 ‘교회의 일치’를 도모하는 것이 시급한 과제로 부각되었다. 이것은 한편으로, 국제법, (가능하다면 불법적인 전쟁도발국가에 대한 물리적 제재의 능력까지 갖춘) 초국가적 중재기구에 대한 그리스도교 교회들의 높은 관심을 낳았다. 이런 맥락에서 국제연맹과 국제사법재판소는 천주교회를 포함한 그리스도교 교회들의 열렬한 지지와 협조를 받았다. 다른 한편으로, 이 사태는 개신교에서 에큐메니칼운동의 발전을, 천주교에서는 로마 교황청의 지도력 강화를 위한 노력

을 촉발했다(이형기, 1994; 강인철, 2000d: 234-242 참조). 둘째, ‘성전-십자군’의 입장이 1차 대전을 계기로 결정적으로 약화되었다. 이 전쟁을 겪은 이후 많은 이들이 “신성화될 수 있는 전쟁은 있을 수 없다”(베인튼, 1981: 287)고 믿게 되었다. “인간이 전쟁을 제거할 만큼 충분히 현명하고 선하다는 가정”도 크게 흔들렸는데(ibid.: 291), 이런 상황은 ‘성전-십자군’의 논리만이 아니라 ‘정의로운 전쟁’의 논리적 기초마저 회의어린 눈으로 보게 만들었다. ‘성전-십자군’ 이념의 퇴조는 2차 세계대전 시기에도 계속되었는데, 예컨대 미국의 교회사가인 스위이트(1978: 541)는 당시 이 전쟁을 ‘거룩한’ 일이라거나, ‘축복할 만한’ 일이라거나, ‘영광스러운’ 일이라고 간주하는 교회단체들은 거의 없었다고 관찰하고 있다. 셋째, (이런 상황의 자연스런 귀결로써) 그리스도교 교회들 안에서 평화주의적 입장이 크게 강화되었고, 그리스도교 평화운동이 재차 고조되었다(베인튼, 1981: 285-292, 325; 스위이트, 1978: 536-540). 제1차 세계대전은 평화주의가 재흥(再興)하는 결정적인 계기로 작용했다. 교회의 평화주의자들은 “신성화될 수 있는 전쟁은 없다”는 데서 그치지 않고 “더 이상 정의로운 전쟁은 없다”고 주장했다. “전쟁보다 더 악한 것은 없다”는 신념이 이들을 이끌었다(스위이트, 1978: 507). “전쟁 후 환멸 속에서 발달한 평화운동은 전쟁 전 시대의 평화운동과는 매우 다른 것이었다. 낡은 운동은 부정적이며 또 다소간 수동적이었고, 새로운 운동은 적극적이며 또 공격적이었다”(ibid.). 그러나 전혀 없었던 것은 아니라 해도,²⁷⁾ 제1차 세계대전 이후 활성화된 평화운동에 천주교 교회와 신자들은 거의 가담하지 않았다.

(2) 제2차 세계대전부터 제2차 바티칸공의회까지

이처럼 제1차 세계대전 이후 평화주의가 재차 고조되고, 성전-십자군 논리가 결정적으로 후퇴함으로써, 그리스도교 교회들의 전쟁 관련 접근방식은 ‘평화주의’와 ‘정의로운 전쟁’으로 단순화되었다고 할 수 있다. 그러나 막상 또 다른 세계대전이 발발하자, 세 가지의 구분 가능한 태도들이 표출되었다. (1) 정의로운 전쟁의 입장, (2) 역사적 평화교회들 및 주류 개신교 교회 내의 평화주의 입장, (3) 종전의 개신교 주류 교회들 내 평화주의자들이 히틀러의 유태인 학살 등을

27) 예컨대 1930년대의 ‘가톨릭노동자운동(Catholic Worker movement)’은 미국 ‘가톨릭 평화주의(Catholic pacifism)’의 초석을 놓은 것으로 평가되고 있다(Pisani, 1971: 877). 1920년대 이후 미국 대학가에서 거세게 일어난 평화운동의 영향을 받은 가톨릭 학생들도 상당수 있었다. 예컨대 1939년 11월 천주교 잡지인 *America*가 182개 천주교 기관들의 학생들을 대상으로 설문 조사를 했을 때, 응답자 50,000명 중 약 36.3%인 18,168명이 스스로를 평화주의자라고 밝혔다(스위이트, 1978: 539).

목격한 후 선택했던 제3의 입장 등이 그것이었다. 이 ‘제3의 입장’이 잉거가 말하는 “내키지 않는 슬픈 전쟁(*reluctant and mournful war*)”이라고 할 수 있다. 이들은 말하자면 “싫어하는 전쟁참가자”였으며, 이들에게 전쟁은 “단순히 수행할 필요가 있는 음침한 사업”으로 간주되었다(스위이트, 1978: 541). 이 입장은 정의로운 전쟁 이론과 평화주의의 독특한 혼합, 혹은 평화주의에 감염된 정의로운 전쟁론이라고 할 만했다.

제2차 세계대전 당시에도 정의로운 전쟁 교리가 천주교회의 공식적 입장으로 고수되었다. 교회 내에서 평화주의적 움직임은 여전히 미약했다.²⁸⁾ 그러나 제2차 대전 과정에서 천주교의 정의로운 전쟁 교리는 여전히 무기력한 교리였다. 1929년에 교황청은 무솔리니와 라테란조약을 맺음으로써 ‘영세중립국(永世中立國)’이 되었다. 19세기 후반에 교황청이 하나의 군주국가로서 ‘전쟁의 주체’로 나섰던 사태에 비추어보면,²⁹⁾ 교황청의 영세중립 선언은 정반대 방향으로의 반동이라 할 만했다. 조약의 제24조는 “교황청은…국가 간의 분쟁 당사자들이 합의 하에 교황청의 평화적 사명에 제소(提訴)하지 않는 한, 국가 간의 일체의 세속적 분쟁과 그러한 주제(主題)로 열리는 국제회의에 개입하지 않기를 원하며 또 개입하지 않을 것임을 선언”했다. 그러나 이 조항은 교황과 교황청의 행동의 자유를 명백히 제약했고, 심지어 강력한 윤리적 판단과 지도가 요구되는 위기와 명백한 불의에 직면해서조차, 설명할 수 없는 침묵과 지도력의 실패를 낳았다. 비오 11세는 이탈리아와 에티오피아간의 긴장이 고조되던 1935년 8월 이탈리아가 에티오피아에 대해 ‘불의(不義)한 전쟁’을 저지르지 않으리라는 희망을 피력하면서도 ‘인구 대국의 팽창의 권리’를 용인하는 듯한 발언을 했다. 6주 후 이탈리아가 에티오피아를 공격했을 때, 국제연맹이 이를 불법적 전쟁이자 침략행위로 단죄하고 제재를 가했음에도 불구하고 교황청은 침묵했을 뿐 아니라 이탈리아 교회 지도층은 이를 열렬히 지지했다(정진석, 1968b: 77-79). 비오 12세가 교황으로 선출된 지 6개월만에 유럽의 주요 가톨릭 국가들이 다시금 “형제 살해 전쟁”으로 휘말려 들어갔고, 각 나라의 지도적 성직층은 다시금 저

28) 예컨대 미국의 개신교 주류 교회들이 제2차 세계대전 직전 혹은 과정에서 전쟁 및 병역에 대한 양심적 반대(*conscientious objection, CO*)의 권리를 적극적으로 옹호하는 와중에도(스위이트, 1978: 542-544), 천주교회는 이를 신자들의 권리로 인정하지 않았고 그 결과 대전 기간 중 천주교 신자 중 양심적 병역거부자는 극소수에 그쳤다. 미국에서 제1차 세계대전에 참여하기를 거부한 천주교 신자는 단 한 명에 지나지 않았고, 제2차 세계대전에서도 전쟁을 반대하여 민간기관에서 대체복무를 수행한 천주교 신자는 135명에 지나지 않았다(Pisani, 1971: 876).

29) 19세기 후반 이탈리아의 민족주의 지도자들이 통일운동을 벌이면서 교황령이 위기에 처하자, 교황 비오 9세는 1860년 추기경 한 사람을 전쟁 장관으로 임명하여 재무장 계획을 진행시켰고, 그 직후인 1864년에는 이른바 오류표(*Syllabus of Errors*)를 발표하여 “교회는 군대를 가질 권리가 없다”는 주장(24항)을 오류로써 단죄하였다(정진석, 1968a: 80).

마다 자국 이익의 입장에서 ‘정의로운 전쟁’을 선포하였다. 이런 사태에 교황과 교황청은 어떻게 대응하였는가?

6년에 걸친 제2차 세계대전 중에 5천만 명이 죽었다—그 절반은 일반 시민이었다. 그런데도 전쟁 자체의 윤리성에 대해서나 전쟁의 어느 국면(局面)에 대해서도 교회의 공식 판단이 전혀 없었다. 뻘로 12세는, 분쟁의 악과 비극을 경감(輕減)시키기 위해 영웅적으로 일하였지만, 제1차 세계대전 때의 베네딕토 15세보다 간섭하는 경향이 적었다. 1945년 5월 8일 독일의 항복(降服)으로 전쟁이 끝났다. 그리고 6월 2일 뻘로 12세는 국가사회주의와 제3제국(帝國)을 통렬히 비난하였다. 이 윤리적 간섭은 독일 국가가 와해(瓦解)된 다음에서야 비로소 이루어졌던 것이다(ibid.: 81).

이탈리아 파시즘 및 독일 나치즘과 천주교회의 타협, 이탈리아의 에티오피아 정복 및 스페인의 프랑코 정권에 대한 교황청의 승인 및 지지, 프랑스의 비시 정권에 대한 천주교 성직자들의 지지 등 2차 대전에서 드러난 천주교회의 부적절한 처신들과 관련하여 (그리고 다른 몇 가지 요인들까지 가세하여) 전후(戰後)에는 광범위한 ‘반(反)가톨릭운동’이 일어날 정도가 되었다(스위트, 1978: 554-555). 또한 600만 명의 유대인을 학살한 홀로코스트, 무차별적인 공중폭격, 그리고 핵무기까지 등장한 거대한 전쟁을 겪은 후 그리스도교 교회 내에서는 정의로운 전쟁 교리 자체에 대한 비판이 강력하게 대두되었다. 특히 제2차 세계대전에서 핵무기가 등장함으로써 다음과 같은 현대전의 특징들이 뚜렷하게 나타나기 시작했다. (1) 현대전에 있어서는 병사와 시민의 구별이 애당초 불가능하다. (2) 재래전이 끝나면 평화가 회복되지만, 현대전에는 몰살이 따를 뿐이다. (3) 재래무기는 사용 당대에 그 효과가 끝나지만, 핵무기의 효과는 다음의 여러 세대에까지 미친다. (4) 핵전쟁은 필연적으로 자국민까지도 멸살(滅殺)한다. (5) 현대전에서는 대인 접촉이 없으며, 다만 적과 동지의 흑백논리라는 사고방식이 존재할 뿐이다(김종민, 1987: 160-161). 원자폭탄과 수소폭탄의 등장은 ‘핵 평화주의(nuclear pacifism)’라는 새로운 사상과 운동을 촉발했는데, 핵 평화주의자들은 핵무기의 출현으로 인해 전쟁에 대한 전통적인 개념이 송두리째 흔들리게 되었으며, 전쟁의 성격이 본질적으로 변화되었다고 주장하고 있다. “핵전쟁은 승자도 패자도 없는 자멸이요 자살적인 행위”라는 것이다(박봉배, 1975: 46). 또한 핵무기의 사용을 포함하는 현대전의 여러 특징들은 이제 정의로운 전쟁 교리가 제시하는 핵심적 기준들의 시험(test)을 통과할 수 전쟁의 범위가 극도로 축소되었음을 뜻할 것이다. 반면에 그럼에도 불구하고 제2차 세계대전을 포함한 현대의 전쟁들이 여전히 정의로운 전쟁 교리에 의해 계속 정당화되었다면, 그것은 곧 정의로운 전쟁 교리 자체의 위기 내지 파탄을 뜻할 것이다.

제2차 세계대전이라는 유례 없이 참담한 전쟁을 몸소 겪은 교황(비오 12세)의 핵심적 대응방식은 “(위기에 처한—인용자) 정당전쟁론의 재활성화”였다(후버·로이터, 1997: 225). 그러나 이것은 정의로운 전쟁이라는 명분 아래 교회들간의 전쟁을 방치하고, 비인간적인 전쟁범죄에 대해 침묵하는 과거의 오류로 회귀하는 것이 결코 아니었다. 비오 12세 자신의 표현을 빌면 그것은 “전쟁에 대한 전쟁”이었고,³⁰⁾ ‘전쟁의 정당화’ 수단으로 오용되어왔던 정의로운 전쟁 교리를 ‘전쟁의 탈(脫)정당화’ 수단으로 되돌려놓기 위한 각고의 노력이었다. 널리 알려진 대로, 정의로운 전쟁 교리의 기초를 놓은 어거스틴은 하나의 전쟁이 정의로운 것이 되기 위해서는 (1) 정의로운 명분(just cause), (2) 정당한 권위(legitimate authority), (3) 올바른 의도(right intention)의 세 가지 조건 혹은 기준이 요구된다고 했다. 그러나 어거스틴의 이 이론은 실제로 매우 다양한 요소들로 구성되어 있으며, 따라서 “어거스틴의 입장에 내재한 모호성과 복잡성”으로 인해 그 자체가 다양한(심지어는 편의적인) 해석과 대안을 가능하게 하는 원천이기도 했다(Langan, 1984: 36). 따라서 ‘정의로운 전쟁 교리의 재활성화’는 이 해묵은 교리에 대한 단순한 재강조가 아니라, 종전의 정의로운 전쟁 이론에서 성전-십자군 논리를 뒷받침할 수도 있는 요소들—예컨대 전쟁에 대한 ‘징벌적(punitive)’ 관념이나, 기존의 정치적 권위에 대한 수동적 자세 등—을 체계적으로 제거하고, 변화된 상황에 맞도록 종전의 이론에는 존재하지 않았던 새로운 요소들—예컨대 비전투원 혹은 민간인에 대한 살상행위 금지(noncombatant immunity)나, 전쟁 혹은 병역에 대한 양심적 거부권 권리 등—을 추가하는 노력을 요구하는 것이었다. 제2차 바티칸공의회를 표현을 빌자면, 이런 노력은 정의로운 전쟁 교리의 ‘현대화’를 의미할 것이다.

후버와 로이터(1997: 226-230)에 따르면, 2차 대전 말엽부터 비오 12세는 네 단계에 걸쳐 자신의 평화론을 발전시켰다. (1) 그는 1944년 말부터 공격전쟁을 전적으로 거부하고 방어전쟁만이 정당화될 수 있는 것으로 간주했다. (2) 비오 12세는 1948년 이후 공격전쟁의 무조건적 추방과 더불어, ‘정당방위의 권리’ 뿐 아니라 ‘방어의 의무’에 대해서도 엄격한 제한을 가하기 시작했다. 이와 관련하여 비오 12세는 ‘성공 가능성(probability of success)’이라는 새로운 기준을 제시했다. 승리할 가능성이 적거나, 승리를 위해 과도한 조치들을 취해야만 할 경우에는 방어조치 의무가 아니라는 것이다. (3) 이와 비슷한 맥락에서, 비오 12세는 1953~54년에 걸쳐 방어전쟁의 경우에도 ‘방어수단의 적절성’이라는 기준, 그리고 ‘방어수단의 통제가능성’이라는 기준을 새롭게 제기함으로써 핵무기, 생

30) 요한 바오로 2세는 1977년 세계 평화의 날 교황 메시지(“평화를 원한다면 생명을 옹호하라”)에서 비오 12세의 이 표현을 재강조한 바 있다.

물학무기, 화학무기의 사용을 제한했다. 그러면서도 그는 1956년의 성탄절 라디오 메시지에서 정당한 정치권위에 의한 방어권리를 옹호하는 맥락에서, 천주교 신자들이 양심적인 이유를 내세워 병역을 거부할 수 없다고 했다(CCIA & PCJP, 1982: 137). (4) 비오 12세는 1957년에 이르러 ‘핵무기의 정치적 이용’이라는 생각을 개진하며, ‘핵 위협을 통한 평화 확보’를 정치적 과제로 제시하였다.

비오 12세가 제2차 세계대전 말엽부터 모든 형태의 공격전쟁을 단죄하고, 정의로운 전쟁 교리의 적용대상을 방어전쟁으로 한정된 것은 천주교 전쟁교리에서 매우 중요한 전환이라고 할 수 있다. 어거스틴과 토마스 아퀴나스 이후 정의로운 전쟁 교리는 더욱 다듬어져 16~17세기에는 ‘공격전쟁(offensive or aggressive war)’과 ‘방어전쟁(defensive war)’의 구분이 이루어졌고, 이 중 방어전쟁은 어떠한 도덕적 정당화도 필요치 않은 것으로 간주되었으므로 정의로운 전쟁의 조건 혹은 기준들은 공격전쟁에만 적용되는 것으로 간주되어왔기 때문이다(McCormick & Christiansen, 2003: 636-637). 맥코믹과 크리스텐센(ibid.: 637)은 ‘폭력사용 반대 추정(presumption against the use of violence)’을 20세기 후반에 이루어진, 천주교의 정의로운 전쟁 가르침의 주요한 발전으로 평가했는데, 이런 평가를 수용한다면 비오 12세는 이러한 발전의 출발점을 이룬다고 할 수 있는 것이다.

한편, ‘핵 위협을 통한 평화 확보’라는 비오 12세의 인식이 1949년에 소련까지 핵무기를 보유하게 되었을 뿐만 아니라 곧이어 수소폭탄까지 실험하게 된 상황 변화를 바탕으로 하고 있음은 명백하다. 여기서 ‘핵 위협을 통한 평화’는 ‘상호확증파괴(Mutually Assured Destruction, MAD)’라는 위협을 통하여 핵전쟁을 억제한다는 것, 다시 말해 ‘공포의 균형(balance of terror)’에 의해 평화를 유지한다는 것을 말한다. 이런 점에서 여기서 ‘핵 위협’은 ‘핵 억지(nuclear deterrence)’와 유사한 것이라고 하겠다. ‘상호확증파괴’는 대립하는 쌍방이 모두 핵무기를 보유한 상태에서 어느 한쪽이 핵공격을 가했을 때 공격자에게도 감당할 수 없는 보복이 가해질 것이라는 가정에 기초한다. 따라서 ‘핵 억지’는 “만약 당신이 나를 공격하면 내가 당신의 공격을 막지 못할지는 모르지만, 아주 강력하게 보복할 수는 있기 때문에 당신이 애초에 공격하지 않기를 바란다”는 논리를 조장한다(조지프 나이, 2000: 205). ‘핵 억지’ 개념에 대한 비오 12세의 승인 이후 이런 입장은 이후에도 보존되었지만, 시간이 지날수록 이에 대한 회의적 태도 또한 확산되었다. 이런 미묘한 변화는 “핵 억지는 그보다 더 나은 것이 발전되기 전까지 참을 수 있는 잠정적 조치로서 조건부로만 정당화될 수 있다”는 1980년대 미국 주교들의 입장 표명(ibid.: 212)을 통해 잘 드러나고 있다.

한편 전쟁 혹은 병역에 대한 양심적 거부의 권리에 대한 비오 12세의 명백히 부정적인 태도는 제2차 바티칸공의회를 주교들에 의해 사실상 뒤집혔다. 비오 12세 이후 방어전쟁에 대한 제한들이 더욱 추가되고 엄격해졌다. 방어적 목적의 ‘핵 보유’나 ‘핵 위협’에 대해서는 조심스런 관용의 태도가 유지되었을지라도, 제2차 바티칸공의회는 핵무기의 실제적인 ‘사용’에 대해 명백히 부정적인 태도를 취했으며, ‘전면전 혹은 총력전(total war)’ 역시 강하게 단죄했다. 공의회는 정의로운 전쟁의 기준들과 관련하여, ‘전쟁 결정(war-decision)’의 기준들만이 아니라 ‘전쟁 행위(war-conduct)’와 관련된 기준들을 새롭게 추가했다. 이와 관련하여, 민간인을 직접 공격의 대상으로 삼는 것을 금지하고, 민간인에게 간접적인 피해가 최소화되도록 노력할 것을 요구하는 ‘비전투원 보호원칙(noncombatant immunity)’, 전투의 과정에서 복수와 무차별적 폭력행위를 금지하는 ‘올바른 의도(right intention)’의 기준 등이 추가되었다(후버·로이터, 1997: 237-238 참조). 전통적으로 정의로운 전쟁 교리가 전쟁을 ‘정당화하고(legitimizing)’ 동시에 ‘제한하는(limiting)’ 이중적 기능을 갖고 있었다면(Mccormick & Christiansen, 2003: 638-639 참조), 제2차 세계대전 이후의 추세는 정의로운 전쟁 교리의 ‘정당화 기능’을 한껏 축소시키면서 ‘제한 기능’은 더욱 강화하는 방향으로 전개되었다고 할 수 있을 것이다. 이와 동시에 천주교회 내에서 정의로운 전쟁 교리 자체에 대한 비판의 목소리가 갈수록 거세졌고, 평화주의자들 또한 늘어났다.

(3) 제2차 바티칸공의회와 그 후

1960년대에는 이러한 다양한 지향과 견해, 태도들이 교회 안에 공존하고 있었다. 예컨대 “원자력을 자랑하는 현대에서는 전쟁이, 침해당한 권리를 회복하기 위한 적절한 수단이라고 하는 것은 이미 불합리하다”(127항)는, 지상의 평화(*Pacem in Terris*)(1963)에 표명된 교황 요한 23세의 견해는 모든 형태의 전쟁에 대한 부정을 시사하고 있다(한국천주교중앙협의회, 1994: 277). 그리고 이런 태도로 인해, 요한 23세는 교회 안팎에서 양심적 병역거부에 대한 새로운 논쟁을 불러일으키고, 새로운 유형의 전쟁 거부자인 ‘핵 평화주의자’를 낳는 등 ‘가톨릭 평화주의’의 기초를 놓은 인물로 평가되고 있기도 하다(Pisani, 1971: 876). 이와 유사하게, 제2차 바티칸공의회를 주교들도 현대세계의 교회에 관한 사목 현장(혹은 기쁨과 희망, *Gaudium et Spes*, 1965)의 80항에서 “과학 무기의 발달로 전쟁의 공포와 잔혹성은 엄청나게 늘어났다. 이런 무기를 사용하는 전투 행위는 정당방위의 한계를 훨씬 벗어나는 막대한 무차별 파괴를 가져올 수 있다. 더구나 이미 강대국들의 무기고에 있는 이 무기들을 전부 사용하게 된다면, 이러한

무기 사용에서 오는 세계의 막대한 파괴와 그에 따르는 가공할 결과는 제쳐 두더라도 적대 진영 쌍방이 거의 완전히 몰살될 것이다. 이 모든 것은 우리가 완전히 새로운 정신으로 전쟁을 검토하도록 요구한다”는 인식을 표명하였다. 주교들은 바로 이어서 “도시 전체나 광범한 지역과 그 주민들에게 무차별 파괴를 자행하는 모든 전쟁 행위는 하느님을 거스르고 인간 자신을 거스르는 범죄이다. 이는 확고히 또 단호히 단죄(斷罪)받아야 한다”고 선언했다. 그러나 같은 문헌의 바로 앞 대목에서 주교들은 “전쟁의 위험이 있고 적절한 힘을 지닌 관찰 국제 권위가 없는 동안에는, 참으로 평화 협상의 모든 방법을 다 써 본 정부들의 정당방위권은 부정할 수 없다”(79항)고 하여 전통적인 입장으로 되돌아가고 있기도 하다(한국천주교중앙협의회, 2002: 306-307). 현대세계의 교회에 관한 사목 현장은 그 자체가 “매우 차이가 나는 입장들 사이의 힘든 싸움의 결과”(후버·로이터, 1997: 237)였고, 그 때문에 상충된 의견들이 문서에 동시에 나타나게 되었다고 한다(정진석, 1968b: 84). 한 평자는 “정의로운 전쟁 교리를 완전히 버리는 데 대한 미국 주교들의 명백한 반감”으로 인해, 바오로 6세가 주재한 공의회 두 번째 세션에서 세계평화에 대한 요한 23세의 견해가 더욱 발전될 수 없었다고 주장하기도 한다(Pisani, 1971: 876-877). 그러나 평화를 “전쟁의 부재”나 “적대 세력의 균형 유지”가 아닌, “정의의 작품”, 나아가 “사랑의 열매”라고 이해하는 가운데(현대세계의 교회에 관한 사목 현장, 78항), 전쟁의 진정한 원인을 제거함으로써 전쟁을 통한 분쟁 해결방식을 회피하는 길을 모색하고 있다는 점에서, 공의회는 교회 내 평화주의자들의 입장을 강화시켰다고 할 수 있다. 바오로 6세가 민족들의 발전(*Populorum Progressio*)(1967)에서 “‘발전’은 ‘평화’의 새 이름”(76항), 혹은 “발전은 곧 평화”(87항)이라고 했던 것도 마찬가지이다.

또한 공의회 주교들이 현대세계의 교회에 관한 사목 현장(79항)에서 “양심의 동기에서 무기 사용을 거부하는 사람들의 경우를 위한 법률을 인간답게 마련하여, 인간 공동체에 대한 다른 형태의 봉사를 인정하는 것이 마땅하다”(한국천주교중앙협의회, 2002: 306)고 하여 신자들이 양심에 근거하여 군 면제를 주장할 수 있는 여지를 허용한 것은 9년 전 비오 12세가 이 문제와 관련하여 표명했던 입장을 뒤집은 것으로서, 역시 평화주의자들의 입지를 강화시켜주는 것이었다.³¹⁾ 물론 램지의 지적대로, 당시 교회가 전쟁과 병역에 대한 양심적 거부를 신자들이 누구나 선택할 수 있는 ‘권리’로 인정한 것은 아니다(Ramsey, 1966: 195). 그런데 베트남전쟁을 치르고 있던 미국 천주교회의 주교들이 1968

31) 바오로 6세 역시 민족들의 발전(74항)에서 “어떤 국가에서는 ‘병역’ 의무를 ‘사회봉사’ 또는 더 짧게 표현해서 ‘봉사’로 부분적이거나 대체하고 있음을 알고 대단히 기쁘게 생각한다”(한국천주교중앙협의회, 1994: 442)고 하여 양심적 병역거부에 대해 긍정적인 태도를 취했다.

년의 사목서한을 통해 ‘선택적인 양심적 거부(selective conscientious objection, SCO)’라는 새로운 주제를 공론화하기 시작했다.³²⁾ 이로 인해 정의로운 전쟁 교리와 선택적인 양심적 거부의 관계를 둘러싸고 상당한 논란과 함께 명백히 모순적인 결론들이 제기되었다(Walters, 1973). 어쨌든 잉거가 “‘이번 전쟁’에 대한 반대(opposition to ‘this war’)”라고 표현했던 ‘선택적인 양심적 거부’에 대해, 미국의 주교들은 우리 시대의 인간생명(*Human Life in Our Day*)(1968)이라는 사목서한에서 적극적인 옹호의 입장을 표명하고 나섰다. 이들은 선택적인 양심적 거부자들에 대한 법적 승인을 요청하는 한편, 산하 교회들에 대해서는 젊은 이들에게 징병에 대한 법적·윤리적 권리에 대해 자문해주는 프로그램을 마련하도록 권고하였다. 미국의 주교들은 이듬해에 발표된 ‘세계정의와 평화에 관한 주교위원회’의 성명을 통해서 천주교 신자는 “종교적 훈련과 신념을 이유로” ‘양심적 거부자(CO)’가 될 수 있음을 재확인하고,³³⁾ 교회기관들에게는 단순한 징집대상자 상담을 넘어 양심적 병역 거부자를 위한 ‘대체복무기관(alternative service agencies)’으로 인정받도록 지원할 것을 권고하고, 정부관리들에게는 선택적인 양심적 거부(SCO)의 승인을 위한 법개정의 일환으로 이 문제로 복역중인 이들의 사면을 고려할 것을 권고했다(Springer, 1970: 490-491). 다시 1971년에 미국가톨릭협회(United States Catholic Conference, USCC)는 “양심적 거부와 선택적인 양심적 거부에 관한 선언”을 통해 “양심적 거부와 선택적인 양심적 거부를 건전한 도덕적 자각과 인간생명에 대한 존중을 보여주는, 교회 내의 긍정적인 지표들로 간주해야 한다”고 주장했다(NCCB, 1994: 323). 1971년 11월 말에 발표된 세계주교대의원회의 제2차 총회 문헌 세계 정의(*Convenientes ex Universo*)(59항)는 양심적 거부 문제에 대해 공의회의 현대세계의 교회에 관한 사목 현장에 비해 한결 또렷한 목소리를 내고 있다. “비폭력 전략을 장려하고,

32) 앞서 소개한 파워스 등(Powers & Heath & Hovey, 2003)의 양심적 병역거부 구분법, 즉 (1) 절대적인 양심적 거부(absolute CO), (2) 선택적인 양심적 거부(selective CO), (3) 군복무중의 양심적 거부(in-service CO) 가운데, 1968년 사목서한(*Human Life in Our Day*)에서 미국의 주교들이 말하는 ‘선택적인 양심적 거부’는 이런 구분법에서 (2)와 (3)의 유형을 모두 포함하는 것으로 보인다. 1968년 교서에서 미국 주교들이 제시하는 ‘선택적인 양심적 거부자’의 정의가 “스스로 판단하기에 정의롭지 못하다고 생각되는 전쟁, 혹은 무차별적 살상에 대한 깊이 간직된 도덕적 신념에 반하는 행동을 강요받게 될 수도 있는 특정 군부대(예컨대 전략핵무기 부대)에서 복무하기를 거부하는 이들”(Christian Century, 1968: 1495)이기 때문이다. 그러나 현재 까지도 미국 주교들이 요구하는 선택적인 양심적 거부, 특히 정의롭지 못하다고 판단되는 ‘특정 전쟁’에 대한 양심적 거부권은 미국에서도 인정되지 않고 있다.

33) 여기서 “종교적 훈련과 신념을 이유로(because of religious training and belief)”라는 표현은 1948년에 제정된 ‘일반 군사훈련 및 병역에 관한 법률(The Universal Military Training and Service Act)’의 6조 j항에 등장하는 것으로, 미국에서 특정인이 양심적 병역거부자의 지위를 얻기 위한 자격기준에 해당된다(김재형, 2002: 127 참조).

모든 국가는 이른바 양심의 저항(양심적 거부—인용자)을 법으로 인정하고 조절해야(규정해야—인용자) 한다”(한국천주교중앙협의회, 1994: 507). 공의회가 양심적 거부의 문제에 대해 어떤 윤리적인 판단도 유보한 채 이 문제를 둘러싼 논쟁을 수용하지도 거부하지도 않는 태도를 취함으로써 교리적으로 불분명한 상태로 남겨두었던 데 비해(J. 그레멜리온, 1979: 100), 세계 정의에서는 (그 자체로는 여전히 윤리적 평가를 유보하는 것처럼 보이지만) 이 문제가 “비폭력 전략을 장려”하는 구절과 나란히 한 문장 안에서 다뤄짐으로써 좀더 분명하고 강력한 메시지를 담게 되었다고 할 수 있는 것이다. 미국 주교들은 한 걸음 더 나아가 1980년에 발표한 성명에서는 ‘양심적 거부’를 “전쟁도덕에 관한 천주교의 가르침에서 중심적 요소(a central element)”라고 주장했으며, (당시는 물론이고 현재까지도 합법화되지 못한) ‘선택적인 양심적 거부’의 ‘권리’를 재차 옹호하였다(Powers & Heath & Hovey, 2003: 151). 오늘날까지 미국의 주교들은 ‘선택적인 양심적 거부’를 “정의로운 전쟁 전통에 부합하는” 것으로 계속 주장하고 있다(NCCB, 1994: 323).

미국 천주교회의 주교들이 시도하고 있는 전쟁교리의 대대적인 수정작업에 비하면, 전쟁·병역에 대한 ‘양심적 거부권’의 옹호와 ‘선택적인 양심적 거부권’의 문제제기는 오히려 사소한 문제일 수도 있다. 이런 시도는 1983년에 발표된 평화의 도전(*The Challenge of Peace*)과 그 10주년에 맞춰 1993년에 발표된 정의의 수확(*The Harvest of Justice*)을 통해 집중적으로 진행되었다. 미국 주교들의 교리적 혁신 내지 전환의 초점은 ‘비폭력(nonviolence)’ 노선을 ‘정의로운 전쟁’ 교리와 대등한 지위를 갖는 “두 전통(two traditions)” 중 하나로 격상시키면서, 양자 사이의 화해를 모색하는 데 있는 것으로 보인다. 현대 무기의 무서운 파괴력과 민간인 사상자 숫자의 급증추세 등으로 인해 전쟁은 갈수록 평화에 대한 비현실적인 대안이 되어감에 반해, 조직화되고 적극적인 비폭력은 분쟁을 해결하거나 악에 대항하는 데 더욱 유효한 수단이 되어가고 있다는 판단이 이 새로운 사고를 뒷받침하고 있다. 미국 주교들은 두 전통의 관계가 역사적으로 변화해왔고 둘 사이에는 언제나 긴장이 존재했다는 것, 그리고 현재도 교회 안에 다양한 의견들이 존재한다는 사실을 인정한다. 그럼에도 불구하고 주교들은 두 전통이 공유하고 있는, “폭력사용에 대한 강력한 반대추정”이라는 공통의 출발점, 그리고 “이 세상에서 폭력을 감소시킨다”는 공통의 목표를 더욱 강조한다. 윌리엄 오닐(2003: 36)의 표현을 빌어 부연하자면, 그리스도교인 평화주의자와 비평화주의적 정당전쟁론자의 “심오한 공통점”은 “폭력에 대한 철저한 불신”으로서, “폭력에 대한 깊은 반감은 전쟁을 언제나 예외적인 일로 그치게”

하며, “실로 정당전쟁의 규범들은 비폭력이라는 일반적 규칙의 논리적인 예외일 뿐”인 것이 된다.

1970년대 이후 교황청과 여러 지역교회 주교들의 공식적 가르침을 통해, 많은 저명한 신학자들을 저술을 통해, 현대 무기체계는 정의로운 전쟁 교리의 핵심적 기준들을 더 이상 충족시키지 못한다는 주장과 인식이 더욱 널리 확산되었다. 그 결과 “종래의 전쟁윤리는 이제 원자무기의 시대에는 통용되지 않으며, 더구나 어떠한 전쟁도, 어떠한 군비(軍備)도 그 자체가 비도덕적”(요셉 회프너, 1979: 244)이라는 입장을 지지하는 이들이 크게 늘어났다. 현대의 가톨릭 신학도 대체로 전쟁에 대한 거부와 비폭력의 수호를 받아들이는 방향으로 가고 있고, 정의로운 전쟁 이론의 ‘폐기’를 강경하게 주장하는 목소리도 커지고 있다(김정우, 2002: 16, 17-18 참조). 현재의 교황인 요한 바오로 2세 역시 걸프전 직후인 1991년 5월에 발표한 백주년(*Centesimus Annus*)(52항)에서 강력한 전쟁 반대 입장을 표명한 바 있다. 그에 따르면, “본인 자신도 페르시아만에서 발발한 비참한 전쟁에 대하여 다음과 같이 외쳤다. ‘다시는 전쟁이 없어야 한다!’ 무죄한 사람들의 생명을 파괴하고 죽이는 방법을 가르치고 죽이는 이들의 생명을 격변 속에 몰아넣고 증오와 지속적 원한을 남기고 끝으로 전쟁이 발발한 바로 그 문제의 해결을 더 어렵게 만드는 전쟁은 다시 일어나선 안 된다”(한국천주교중앙협의회, 1994: 896-897). 요한 바오로 2세는 1999년 세계평화의 날 담화에서, 전쟁을 “진정한 모든 인도주의의 실패”라고 규정했고(교황청 정의평화위원회·주교회의 정의평화위원회, 2001: 89-90), 이듬해인 2000년의 세계평화의 날 담화에서는 전쟁이 “인류의 패배”(3항)로 간주되었다.³⁴⁾

현재까지도 전쟁에 관한 공식 교리의 자리를 ‘정의로운 전쟁’ 이론이 차지하고 있는 것은 분명한 사실이다. 제2차 바티칸공의회 개막 30주년을 기념하여 1992년에 처음 반포되었고 1997년에 수정된 표준판이 발표된 가톨릭교회 교리서(한국천주교중앙협의회, 2003: 827-831)는 각국 정부가 지닌 정당방위의 권리와 의무를 옹호하면서(2308, 2321항), ‘정당한 전쟁’의 “엄격한 조건들”, “엄중한 조건들”을 다음과 같이 다시 정리해두고 있다(2309항). “(1) 공격자가 국가나 국제 공동체에 가한 피해가 계속적이고 심각하며 확실해야 한다. (2) 이를 제지할 다른 모든 방법들이 실행 불가능하거나 효력이 없다는 것이 드러나야 한다. (3) 성공의 조건들이 수립되어야 한다. (4) 제거되어야 할 악보다 더 큰 악과 폐해가 무력 사용으로 초래되지 않아야 한다. 이러한 상황 판단에서 현대 무기의

34) 한국천주교중앙협의회 홈페이지에 수록되어 있는 ‘가톨릭 교회의 가르침’ 중 제33차 세계평화의 날 담화(“땅에서는 하느님께서 사랑하시는 사람들에게 평화!”) 참조.
<http://www.cbck.or.kr/publish/docucatholic/2000/13/peaceday.htm>.

파괴력을 신중하게 고려하여야 한다.”

한편 가톨릭교회 교리서가 처음 발표된 이듬해인 1993년에 미국의 주교들은 정의로운 전쟁의 조건들을 더욱 세분하여 제시한 바 있다(NCCB, 1994: 320-321). 이에 따르면, “치명적인 폭력(lethal force)”이 사용될 수 있는 기준들(*jus ad bellum*)은 다음의 일곱 가지이다: (1) 정의로운 명분(just cause), 즉 폭력은 심각하고 공적인 악(grave, public evil)을 바로잡는 데만 사용될 수 있다는 것, (2) 비교 정의(comparative justice), 즉 한 당사자가 감수하는 불의가 상대방이 겪는 불의보다 훨씬 커야 한다는 것, (3) 정당한 권위(legitimate authority), 즉 적법하게 구성된 공적인 권위(duly constituted public authorities)만이 치명적인 폭력을 사용하거나 전쟁을 치를 수 있다는 것, (4) 올바른 의도(right intention), 즉 폭력은 진정으로 정의로운 명분 하에서만 사용될 수 있고, 오로지 그 목적을 위해서만 사용되어야 한다는 것, (5) 성공 가능성(probability of success), 즉 무익한 명분(futile cause) 하에서, 혹은 성공하기 위해서는 과도한 조치들(disproportionate measures)이 요구되는 경우 무기가 사용되어서는 안 된다는 것, (6) 비례성(proportionality), 즉 폭력 사용으로부터 기대되는 전반적인 파괴가 달성될 선(善)보다 적어야 한다는 것, (7) 최후의 수단(last resort), 즉 모든 평화적 대안들이 진지하게 시도되고 소진된 이후에만 폭력이 사용될 수 있다는 것. 한편 무장분쟁 행위의 도덕적 기준들(*jus in bello*)은 다음의 세 가지이다: (1) 비전투원 보호원칙(noncombatant immunity), 즉 민간인은 직접적인 공격의 대상이 될 수 없으며, 군사요원은 민간인에 대한 간접적인 피해를 회피하고 최소화하기 위한 적절한 노력을 기울여야 한다는 것, (2) 비례성(proportionality), 즉 적대행위가 벌어지는 중에도 군사적 필요를 넘지 않을 만큼의 폭력만을 사용하여 군사적 목적을 달성하고, 민간인의 생명과 재산에 대한 과도한 쌍방 피해가 발생하지 않도록 노력해야 한다는 것, (3) 올바른 의도(right intention), 즉 분쟁중일지라도 정치-군사 지도자들의 목표는 정의를 겸비한 평화(peace with justice)여야 하며, 따라서 개인이든 군대든 정부든 보복행위와 무차별적 폭력행위를 금해야 한다는 것.

그러나 상식적으로 생각한다고 해도, 무려 10개에 달하는 이런 ‘엄격하고 엄중한’ 기준들을 통과할 수 있는 전쟁이 과연 존재할 수 있을까? 이처럼 하나의 전쟁이 정당화되기 위해 요구되는 수많은 까다로운 조건들을 ‘모두’ 충족시키는 것이 거의 불가능하기 때문에, 오늘날 천주교의 정의로운 전쟁 교리는 사실상 모든 종류의 전쟁을 ‘탈정당화하는’ 수단이 되었다고 하는 편이 나올 것이다. 뿐만 아니라, 가톨릭교회 교리서는 “도시 전체나 광범한 지역과 그 주민들에게 무차별 파괴를 자행하는 모든 전쟁 행위는 하느님을 거스르고 인간 자신을 거

스르는 범죄”라는 현대세계의 교회에 관한 사목 현장의 구절을 재인용한 후, “현대전의 위험은 과학 무기, 특히 원자 무기, 생물학 무기 또는 화학 무기의 보유자들에게 이러한 범죄 행위를 저지를 기회를 제공하는 데 있다”고 덧붙이고 있다(2314항). 따라서 “모든 시민과 모든 위정자들은 전쟁을 피하기 위해 진력할 의무가 있다”(2308항). 가톨릭교회 교리서는 “양심상의 이유로 무기 사용을 거부하며 다른 방법으로 인간 공동체에 봉사하려는 사람들을 위해서는, 국가가 공정한 방법으로 조치를 취해야 할 것”(2311항)을 요구하고 있을 뿐 아니라, 조금 더 확장한다면 선택적인 양심적 거부를 허용하는 근거로 활용될 수도 있는 내용 또한 포함하고 있다. “국제법과 그 원칙에 어긋나는 고의적 행동과 그것을 지시하는 명령들은 죄이다. 맹목적인 복종이라고 해도, 이 명령에 복종하는 사람들은 무죄일 수 없다. 따라서 어떤 민족이나 국민이나 소수 민족에 대한 집단학살은 죽을 죄로 단죄되어야 한다. ‘종족 말살’의 명령에는 항거해야 할 도덕적 의무가 있다”(2313항).

20세기 후반에 이르러 전쟁에 대한 천주교회의 가르침은 ‘정치 도구인 폭력의 도덕적 사용’이라는 문제에서 갈수록 조심스럽게 되었고, 심지어 회의마저 품게 되었다. 핵전쟁에 대한 거부 또한 분명해졌고, 비폭력을 새로운 시각에서 보게 되었다(Mccormick & Christiansen, 2003: 641-643). 정의로운 전쟁론의 급진파와 ‘가톨릭 평화주의자들’은 단순한 전쟁 참여 반대를 넘어서, 자신들이 낸 세금이 정의롭지 못한 전쟁을 위한 기금으로 쓰일 수도 있다는 점을 들어 납세 거부권마저 주장하고 있다. 이것은 ‘납세자들을 위한 양심적 거부자 지위 부여(Conscientious objector status for taxpayers)’, 즉 전쟁에 대한 양심적 거부의 권리를 (모든 성인 남녀가 그 주체인) 납세 행위로까지 확대시키자는 운동인 것이다. 또한 ‘전쟁중독(war addiction)’이라고 해야 할 만큼 ‘전쟁의 문화(culture of war)’가 만연하고 있다는 인식도 점점 확산되고 있으며(Dear, 2002), 이런 상황인식 역시 ‘전쟁의 정당화 가능성’을 축소시키고 있다. 바로 이런 맥락에서, 요한 바오로 2세 교황은 2000년의 세계평화의 날 담화에서 “비폭력의 가치 위에 삶을 일구어왔던 사람들은 우리에게 예언자적인 빛나는 모범을 보여주었다”고 높이 평가하면서, 교회가 “평화의 문화(culture of peace)”를 증진시키는 데 기여해야 함을 강조한 바 있다(4항).³⁵⁾ 베트남전 이후 재래식 분쟁에서조차 두드러지게 나타나고 있는 민간인 사상자의 급증 현상³⁶⁾은 20세기 말의

35) www.cbck.or.kr/publish/docucatholic/2000/13/peaceday.htm.

36) 제2차 세계대전 동안에 발생한 전체 사상자 중 민간인 사상자의 비율은 이미 45%에 달했다. 그러나 베트남전에서는 민간인 사상자의 비율이 65%로 급증했고, 1990년대에 발생한 전쟁들에서는 무려 90% 이상을 점하게 되었다(Mccormick & Christiansen, 2003: 639 참조).

현대전들이 전혀 새로운 양상으로 발전되고 있음을 보여준다. 2000년 세계평화의 날 담화에서 요한 바오로 2세가 “군대는 최고의 안전을 누리고 있는 반면, 일반 시민은 불안하고 위험한 상황”(12항)으로 묘사했던 이런 변화는 일차적으로 ‘비전투원 보호원칙’을 정의로운 전쟁 교리를 적용할 때 가장 중요시되는 기준으로 떠오르게 만들었지만, (보다 근본적인 수준에서) 전쟁에 대한 교회의 부정적 태도를 극대화하는 요인으로 작용하고 있다. 또한 구 유고슬라비아의 해체 과정 및 직후에 발생한 크로아티아전쟁(1991~92), 보스니아전쟁(1992~96), 코소보전쟁(1999) 등에서 수반되었던 야만적 ‘인종청소(ethnic cleansing)’는 ‘인도주의적 개입(humanitarian intervention)’을 ‘정의로운 명분’의 새로운 기준으로 등장시켰다(Mccormick & Christiansen, 2003: 637-638).

제2차 세계대전 이후 천주교회 안에서는 정의로운 전쟁의 입장과 평화주의의 입장이 대립하기도 하고 서로 영향을 주고받기도 하면서 공존해왔고, 이 과정에서 정의로운 전쟁 교리의 내부로 평화주의의 요소들이 상당히 침투해 들어왔다. 말하자면, 20세기 후반기를 거치면서 ‘정의로운 전쟁 교리의 평화주의적 전환 내지 재해석’이 두드러지게 되었다. 따라서 오늘날 전쟁에 대한 천주교회의 입장은 (다시 잉거의 유형론에 의거하자면) “정의로운 전쟁” 개념이 “내키지 않는 슬픈 전쟁”까지 포함하는 것으로, 나아가 부분적으로는 “이런 전쟁”에 대한 반대, “비폭력 저항”, “소명인 평화주의”까지 포괄할 수 있는 것으로 변화되어왔다고 말할 수 있을 것이다.

4. 결론

전체적으로 볼 때, 2001년 이후 양심적 병역거부와 관련된 상황 변화를 바라보는 한국사회 주류 종교들의 반응은 매우 조심스럽고 다양하며 착잡하기도 한 게 현실이다. 이 문제가 자주 ‘이단 시비’에 연루되곤 했던 개신교 계통의 소규모 교파들과 주로 관련되어 있고, 전쟁이나 군대 등과 관련된 교리상의 차이까지 겹쳐 있기 때문이다. 특히 개신교 보수교단들의 연합체인 한국기독교총연합회는 대체복무 입법 움직임에 대해 강력한 반대세력 중 하나이다. 개신교의 진보적 목소리를 대변해왔던 한국기독교교회협의회 역시 이 문제에 관한 한 침묵에 가까운 태도로 일관해왔다. 교단 차원의 입장 표명이 없기는 불교와 천주교도 마찬가지이다. 정의평화위원회와 같은 공식조직은 물론이고, 임의단체이긴 하나 천주교인권위원회조차 신중하기 그지없는 입장이다. 한국가톨릭대사전에는 ‘양심적 병역거부’라는 항목 자체가 없다.

이와는 대조적인 움직임도 있었다. 경향잡지의 2001년 6월호에는 권두언 격

인 ‘이 시대의 징표’란을 통해 국민대 이재승 교수가 소수자의 인권 보호 차원에서 양심적 병역거부자의 대체복무권을 인정해야 한다는 취지를 밝힌 바 있다. 2002년 2월 발족된 ‘양심에 따른 병역 거부권 실현과 대체복무제도 도입을 위한 연대회의’에는 천주교정의구현전국연합이 천주교 단체로는 유일하게 참여했다. 같은 해 3월 말에는 김수환 추기경이 교육방송에 출연하여 “신앙에 의한 양심적인 병역거부는 존중돼야” 하며, “개인적 양심에 따라 병역을 거부하는 것이 국가의 안보를 크게 해치지 않는다면 병역의무에 못지 않은 사회봉사로 대체하는 것도 괜찮다고 생각한다”는 뜻을 밝혔다. 우리는 그 이상의 또렷하고 공식적인 교회의 목소리를 원하고 있지만, 그런 목소리는 아직도 들리지 않는다. 앞에서 보았듯이, 가톨릭교회의 공식적 가르침이라는 형태로 이미 ‘해답’은 나와 있는데도 말이다!

한국교회는 1950년 군종제도가 창설될 때부터 참여해왔고, 지금도 『한국사제양성지침』은 신학생들에게 “군대를 포함하여 일정 기간 동안 사회생활 체험”을 하도록 규정하여 군복무를 ‘사회체험(Moratorium)’의 일환으로 간주하고 있다. 이런 상황에서 우리가 ‘군대’와 관련해서 가장 자주 듣는 바는 ‘선교의 황금어장’이라는 말이다. 그러나 한 젊은이가 가톨릭 신앙의 이름으로 양심적 병역거부를 선언한 마당에 우리는 이제 이런 일면적 인식을 넘어서야만 한다. 무엇보다 ‘정의로운 전쟁이론’ 뿐만 아니라, ‘양심적 병역거부’와 ‘대체복무’의 정당성을 인정하고 있는 교회의 가르침에 대해 분명하게 천명하고 재확인해주어야 한다. 미국 주교들이 1960년대 말부터 공론화하기 시작한, 그리고 가톨릭교회의 정통적인 입장을 가장 충실히 반영하고 있는 것으로 판단되는 ‘선택적인 양심적 병역거부’에 대해서도 진지하게 검토하고 토론해야 한다. 가톨릭교회가 ‘정의로운 전쟁’이라는 입장을 고수하는 한, 한국교회의 지도자들은 그것이 고통스러울지라도 한국과 직간접으로 연관된 모든 전쟁에 대해 ‘매번’ 책임 있는 교도권의 판단을 내려주어야 한다. 당장 한국군이 파견되어 있는 이라크전쟁이 과연 정의로운 전쟁인지 아닌지를 분명하고 또렷하게 밝혀주어야 한다. 이런 피할 수 없는 책임을 회피하는 것은 심각한 직무유기인 것이다.

교회당국의 공식적 언명은 일시적으로라도 청년 신자들의 양심적 병역거부 행위를 증가시킬 수 있을 것이다. 가톨릭교회의 공식적 교리에 무지한 신자들의 혼란도 증폭될 수 있을 것이다. 이로 인한 국가와의 갈등을 불러올 수도 있고, 최악의 경우 신자들의 양심적 병역거부 증가는 과거 여호와의 증인이나 재림교회의 사례에서 보듯이 교단 내부의 심각한 내분과 고통을 초래할 수도 있다. 바로 여기에 교회당국의 고민이 있을 것이다. 그러나 한국 가톨릭교회는 이미 수십 년 전부터 한국의 3대 종교 중 하나이고, 단일 교단으로는 이미 한국

최대의 종교조직이다. 따라서 교회당국의 공식적 입장 정립 및 천명은 우리 사회의 해묵은 문제의 해결 시기를 현저하게 앞당길 수 있을 것이다. 더욱이 이 제는 더 이상 미루거나 침묵할 명분이 없는 상황이기도 하다.

우리 교회가 재림교회나 여호와의 증인의 교리에 대해 어떤 판단을 내리든, 병역의무와 전쟁에 대해 어떤 입장을 취하든, 이 문제들과 양심적 병역거부 문제는 별개로 접근되어야 할 것이다. 우리는 무엇보다 양심적 병역거부 문제를 소수자의 인권, 양심의 자유, 나아가 종교의 자유라는 차원에서 이해하고 접근해야 한다. 종교적 소수파의 자유는 인정하지 않으면서 거대 종교들의 자유만 인정한다면, 그 사회의 종교자유는 기형적이거나 위험천만한 것일 수밖에 없기 때문이다. 종교적 소수파를 겨냥한 규제장치들은 언제든 부메랑처럼 되돌아와 우리 몸에 깊은 상처를 입힐 수 있다. 서구사회의 거대 종교들이 오히려 앞장서 소수파 종교들의 권리를 옹호하고 나서는 이유도 바로 여기에 있다. 병역이나 집총을 거부하는 교리를 공식화한 소수파 종교들을 종교계 범인으로 허가하면서 그 교리를 따르는 모든 젊은이들을 범법자로 몰아가는 모순도 시정되어야 한다. 이것은 국가가 특정 종교에게 핵심적 교리를 바꾸라고 강요 내지 압박지르는 것과 다름없다. 더욱이 양심적 병역거부 문제는 지난 수십 년 동안 한국에서 종교의 자유에 대한 가장 큰 장애물 중의 하나, 즉 '종교 및 양심의 자유에 대한 국가안보의 우위성'이라는 발상 및 정책 기조의 일대전환을 의미할 수도 있으므로 매우 중요하다고 말할 수 있다.

양심적 병역거부권과 대체복무권이 승인된다면, 종교·양심의 자유와 관련된 국가의 정책과 행동에도 결정적인 변화가 불가피하게 될 것이다. 또 이 경우 앞으로 양심적 병역거부자의 판정 문제 등 미묘하고 복잡한 수많은 난제들과 부딪치는 과정에서 종교나 양심의 영역에 관한 국가의 정책과 행동은 이전의 권위주의정권과는 비교할 수도 없을 정도로 전례 없이 신중해지고 세련되어질 것이다. 그 어떤 문제보다도 양심적 병역거부권 문제는 우리 사회와 국가의 민주화·인간화의 의지와 성숙 정도를 가늠해볼 수 있는 훌륭한 리트머스 시험지로 작용할 것이다. 양심적 병역거부 문제는 그 추이에 따라서는 종교 및 양심의 자유를 대하는 한국 종교인들의 인식 수준을 획기적으로 변화시킬 수도 있는 기회와 도전 모두를 제공하고 있기도 하다. 2005년 9월 15일 현재 양심적 병역거부로 투옥되어 있는 이들이 1,186명이다.³⁷⁾ 현재 반대 방향의 관성을 지닌 힘들이 요란하게 충돌하고 있기는 하지만, 2001년 초 이후 불과 2년도 되지 않는 짧은 시기에 이룩된 놀라운 성과를 이루어낸 시민사회의 역량을 감안할 때 상황이 그렇게 비관적인 것만은 아니다.

37) http://peace.jinbo.net/2003/html/co/co_list.php

<참고문헌>

- 강인철(1999), “한국전쟁과 사회의식 및 문화의 변화,” 정성호 외, 한국전쟁과 사회구조의 변화, 백산서당.
- _____(2000), “식민지 정권과 교회: 토착화의 종교정치학,” 여진천 외, 한국천주교회사의 성찰과 전망, 한국천주교중앙협의회.
- _____(2003), 전쟁과 종교, 한신대학교 출판부.
- 교황청 정의평화위원회·주교회의 정의평화위원회(2001), 인권과 사목: 인권신장을 위한 세계회의, 로마, 1998년 7월 1-4일, 이창영 역, 한국천주교중앙협의회.
- 김두식(2002), 칼을 쳐서 보습을: 양심에 따른 병역거부와 기독교 평화주의, 뉴스앤조이.
- 김성수(2001), 함석헌평전: 신의 도시와 세속 도시 사이에서, 삼인.
- 김재형(2002), “양심적 병역거부자 소고,” 안경환·장복희 편, 양심적 병역거부, 사람생각.
- 김정우(2002), “가톨릭 교회의 전쟁에 대한 이해,” 사목, 2월.
- 김종민 편역(1987), 평화추구: 그리스도교와 학문에 바탕한 평화학습장, 분도출판사.
- 김종태(1990), “안반덕 (安盤德) 산 살림 이야기,” 씨알의소리, 제114호, 1990.7.
- 박봉배(1975), “전쟁에 대한 기독교적 이해,” 기독교사상, 1975.6.
- 백호정(2001), “3년 동안 대체복사를 시키자,” 월간조선, 2001.5.
- 볼프강 후버·한스-리하르트 로이터(1997), 평화윤리, 김윤옥·손규태 역, 대한기독교서회.
- R. H. 베인튼(1981), 전쟁, 평화, 기독교, 채수일 역, 대한기독교출판사.
- 병무청(1985), 병무행정사 (상권), 병무청.
- 신윤동욱(2001a), “차마 총을 들 수가 없어요,” 한겨레21, 2001.2.7.
- _____(2001b), “지금은 대체복무제 입안 전야,” 한겨레21, 2001.4.10
- _____(2001c), “이단의 가시관 쓴 대체복무제,” 한겨레21, 2001.7.11.
- _____(2001d), “입법추진은 계속된다,” 한겨레21, 2001.7.25.
- _____(2004), “여호와와의 증인, 그들은 누구인가,” 한겨레21, 2004.6.1.
- 오만규(2002), 집총거부와 안식일 준수의 신앙양심, 삼육대학교 선교와 사회문제연구소.
- 요셉 회프너(1979), 그리스도교 사회론, 박영도 역, 분도출판사.
- 윌리엄 W. 스위트(1978), 미국교회사, 김기달 역, 대한기독교서회.
- 윌리엄 오닐(2003), “지금 나가서 선포하라!,” 기독교사상, 4월.
- 이광규(1983), 재일한국인, 일조각.
- 이남석(2004), 양심에 따른 병역거부와 시민불복종: 병역거부권과 사회적 소수자 문제에 대한 정치철학적 접근, 그린비.
- 이석우 편(2005), 양심적 병역거부: 2005년 현실진단과 대안모색, 사람생각.
- 이영린(1965), 한국재림교회사, 시조사.

이형기(1994), 에큐메니칼운동사: 세계교회협의회(WCC)가 창립될 때까지, 대한기독교서회.

정인섭(1996), 재일교포의 법적 지위, 서울대학교 출판부.

정진석 역(저자 미상, 1968a), “평화와 전쟁에 관한 역대 교황들의 태도(I),” 사목, 2월.

_____(1968b), “평화와 전쟁에 관한 역대 교황들의 태도(II),” 사목, 5월.

J. 그레밀리온(1979), 정의와 평화의 복음, 한용희 역, 성바오로출판사.

조셉 L. 알렌(1993), 기독교인은 전쟁을 어떻게 볼 것인가, 김홍규 역, 대한기독교서회.

조지프 나이(2000), 국제분쟁의 이해, 양준희 역, 한울.

평화박물관 건립추진위원회(2005), 충을 들지 않는 사람들 (양심에 따른 병역거부 자료전).

한국기독교교회협의회 편(1970), 기독교연감: 1970, 한국기독교교회협의회.

한국기독교역사연구소(1990), 한국기독교의 역사II, 기독교문사.

한국종교사회연구소 편저(1997), 한국종교연감: 1996-97, 제4호, 고려한림원.

한국천주교중앙협의회편(1994), 교회와 사회: 사회교리에 관한 교회문헌, 한국천주교중앙협의회.

_____(2002), 제2차 바티칸 공의회 문헌, 한국천주교중앙협의회.

한인섭(2002), “양심적 병역거부: 헌법적·형사법적 검토,” 안경환·장복희 편, 양심적 병역거부, 사람생각.

한홍구(2003), “인민군도 무작정 처벌 안 했다”, 한겨레21, 2003.1.2.

_____(2004), “‘여호와와 증인’ 앞에서 부끄럽다”, 한겨레21, 2004.5.27.

황교안(1998), 종교활동과 분쟁의 법률지식, 청림출판.

CCIA & PCJP, ed(1982), *Peace and Disarmament: Documents of the World Council of Churches and Roman Catholic Church* (Geneva: WCC).

Connery, John, S.J.(1970), “War, Conscience, and the Law: The State of the Question,” *Theological Studies*, vol.31.

Dear, John(2002), “Action Challenges War Addiction,” *National Catholic Reporter*, April 26.

Langan, John, S.J.(1984), “The Elements of St. Augustine’s Just War Theory,” *Journal of Religious Ethics*, vol.12 no.1.

Mccormick, R. A., and D. Christiansen(2003), “Morality of War,” in *New Catholic Encyclopaedia*, 2nd ed., vol.14 (Detroit: Gale).

NCCB(National Conference of Catholic Bishops)(1994), “The Harvest of Justice Is Sown in Peace,” in *Peacemaking: Moral and Policy Challenges for a New World*, ed. Gerard F. Powers and Drew Christiansen, S.J. and Robert T. Hennemeyer (Washington, D.C.: The United States Catholic Conference, Inc.).

Pisani, Joseph(1971), “Conscientious Objection: No Longer Un-Catholic,” *Christian Century*, July 21.

- Powers, R. T., and T. Heath and M. W. Hovey(2003), "Conscientious Objection," in *New Catholic Encyclopaedia*, 2nd ed., vol.4 (Detroit: Gale).
- Ramsey, Paul(1966), "The Vatican Council on Modern War," *Theological Studies*, vol.27.
- Springer, Robert H.(1970), "Notes on Moral Theology: July, 1969~March, 1970," *Theological Studies*, vol.31.
- Stanton-Rich, Diane(1987), *Becoming Peacemakers: An Introduction* (Elgin, Illinois: Brethren Press).
- Walters, LeRoy(1973), "A Historical Perspective on Selective Conscientious Objection," *Journal of the American Academy of Religion*, vol.41 no.2.
- Yinger, J. Milton(1970), *The Scientific Study of Religion* (London: Macmillan).
- Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania(2004a), "Living by a Bible-Trained Conscience, Part 1: Korea(1939-1945)".
<http://www.jw-media.org/vnr/5263723221/22812301.htm>
- _____(2004b), "Living by a Bible-Trained Conscience, Part 2: Korea(1946-1960)".
<http://www.jw-media.org/vnr/5263723221/22812302.htm>
- _____(2005), "Living by a Bible-Trained Conscience, Part 3: Korea(1961-1979)".
<http://www.jw-media.org/vnr/5263723221/22812303.htm>

양심에 따른 병역 거부권 실현과 대체복무제도 개선을 위한 노력들

오영은(전쟁없는 세상 책임활동가)

1. 양심적 병역거부에 대한 개괄적 소개

‘양심에 따른 병역거부’란 ‘징집대상자로서 종교적 혹은 양심적 동기로부터 나오는 깊은 신념에 따라 군복무 혹은 다른 직/간접적인 전쟁 및 무력행위에 참여하는 것을 거부하는 것’을 말한다.

현행 대한민국 헌법에서는 모든 성인 남성에게 대한 ‘국방의 의무’를 부여하고 있으며, 아울러 국민의 기본권으로서 ‘양심의 자유’를 명시하고 있는데, 양심에 따른 병역거부자의 경우 ‘국방의 의무’와 ‘양심의 자유’에서 불가피한 충돌이 발생하게 된다. 따라서 국민의 의무와 권리를 명시한 헌법에서는 이 양자의 조화를 보장해야 하는데, 현행 법체계에서는 양심에 따른 병역거부자에 대한 예외 규정이 전무한 관계로 인해 ‘군사항명죄’ 혹은 ‘병역법위반자’로 고발되어 일괄적으로 징역에 처해지는 심각한 인권침해가 이루어지고 있다.

헌법은 19조를 통해 양심의 자유를 국민의 기본권으로 보장하고 있다. 이를 통해 국가의 법질서와 개인의 내적·윤리적 결정인 양심이 서로 충돌하는 경우 헌법은 국가로 하여금 개인의 양심을 보호할 것을 규정하고 있다. 이때의 양심이란 어떤 일의 옳고 그름을 판단함에 있어서 그렇게 행동하지 아니하고는 자신의 인격적인 존재가치가 허물어지고 말 것이라는 강력하고 진지한 마음의 소리로서 절박하고 구체적인 양심을 말한다. 또한 이 경우 양심은 민주적 다수의 사고나 가치관과 일치하는 것이 아니라, 개인적 현상으로 지극히 주관적인 것이다. 양심은 그 대상이나 내용 또는 동기에 의하여 판단될 수 없으며, 특히 양심상의 결정이 이성적·합리적인가 법질서나 사회규범, 도덕률과 일치하는가 하는 관점은 양심의 존재를 판단하는 기준이 될 수 없다. 따라서 양심상의 결정이 어떤 종교관, 세계관 또는 그 외의 가치체계에 기초하고 있는가와 관계없이, 모든 양심상의 결정이 양심의 자유에 의해 보장된다.³⁸⁾

그렇지만 헌법 39조에 따라 모든 국민이 국방의 의무를 지고, 이를 구체화하는 병역법 제 3조는 대한민국 국민인 남자에게 병역의무를 부과하고 있다. 또한 병역법 88조에 따라 현역입영대상자들이 정당한 사유 없이 입영기일로부터 5일이 경과하여도 입영하지 않을 경우에는 3년 이하의 징역에 처하도록 하고 있다. 즉 형사처벌이라는 제재를 통하여 양심적 병역거부자에게 양심에 반하는 행동을 강요하고 있으므로, ‘국가에 의하여 양심에 반하는 행동을 강요당하지 않을 자유’, ‘양심에 반하는 법적 의무를 이행하지 아니 할 자유’ 즉, ‘부작위에 의한 양심실현의 자유’를 제한하고 있는 것이다.

2. 그동안의 논의과정 개괄

여호와의 증인들을 중심으로 50년이 넘는 역사를 가지고 있는 한국의 양심적 병역거부 문제는 2000년대에 들어와서야 사회의 이슈가 되었다. 그동안 1만 여 명이 넘는 사람들이 희생되어온 역사를 생각하면 한국사회의 소수자에 대한 무관심과 무지에 대해 새삼 다시 깨닫게 되는 것이 사실이다. 더욱이 군대를 다녀온 남성들 중심의 사회구조와 북한을 주적삼아 국가에 무조건 충성을 강요해 온 군장성 출신의 역대 정권들의 긴긴 역사를 생각해보면 한국사회 구성원들에게 ‘감히’!! 군대에 가지 않는 것은 쉽게 받아들이기 어려운 문제였던 것은 일면 이해할 수도 있다.

50여 년 동안 사람들의 머리 깊숙이 박혀있는 안보이데올로기를 고려해보자면 사실상 4년이라는 시간동안 양심적 병역거부 문제에 대한 사람들의 인식은 놀라우리만큼 급변하였다. 이러한 변화의 일면은 사법부 태도의 변화에서 일차적으로 나왔다.³⁹⁾ 병역법 위반죄로 구속된 병역거부자들에게 대하여 종종 2년 또는 3년의 법정 최고형 또는 변칙적인 법 적용으로 그 이상의 형을 부과하던 법원이 2001년부터 병역면제에 해당하는 형이면서 법정 최저형인 1년 6개월을 선고하기 시작하였다.

38) 헌법재판소 결정문 “2002헌가1 병역법 제88조 제1항 제1호 위헌제청”중

39) 양심적병역거부 관련 청문회 자료집 이석태(연대회의 공동집행위원장) 발제문 중.

2002년 1월 서울남부지방법원에서는 병역거부자들에 대하여 대체복무를 인정하지 않고 처벌만을 하도록 되어있는 병역법이 위헌의 소지가 있다는 취지의 위헌제청신청을 헌법재판소에 하였다.⁴⁰⁾ 이에 따라 대부분의 법원이 계류중인 병역거부자들의 재판을 헌법재판소의 결정이 내려질 때까지 보류한바 있다.

또한 작년 2004년 5월에는 역시 서울남부지방법원에서 양심적 병역거부를 이유로 구속된 피고인들에 대하여 피고인들의 병역거부는 헌법에 보장된 양심의 자유권의 행사로서 정당하다는 취지로 무죄선고를 하였다.⁴¹⁾ 이 판결로 다시 한 번 한국사회에서 양심적 병역거부 문제는 뜨거운 감자로 떠오르게 되었다. 이러한 사회적 파장은 2년이 넘게 판단을 미루어온 대법원과 헌법재판소가 판결을 더 이상 미룰 수 없는 압박으로 작용하였다.

결국 같은 해 7월 대법원은 유죄판결을 선고하였다.⁴²⁾ 뒤이어 8월에는 헌법재판소에서도 2002년의 위헌제청신청을 기각하는 결정을 선고하였다.⁴³⁾ 대법원과 헌법재판소의 결정이 있자 그동안 사건을 미루어두고 있던 사법부는 병역거부자들에 대하여 대부분 유죄판결을 선고해오고 있다. 이러한 기계적 재판의 진행으로 현재(2005년 10월 기준) 전국의 교도소나 구치소 등의 수형시설에 수감 중인 병역거부자는 모두 1186명에 다다르고 있다.

작년에 있었던 대법원의 판결과 헌법재판소의 결정의 핵심은 한마디로 국회에 대한 양심적 병역거부자들에 대한 대체복무 제도의 도입을 촉구한데 있다고 볼 수 있다. 비록 유죄판결이었지만 양심적 병역거부자들을 아무런 대안없이 처벌하는 병역법은 인권침해의 요소가 있다고 보고 소수 의견(대법관 12명 중 6명의 견해)의 형태로 대체복무 입법을 촉구하는 판단을 판결에 담았다.

대법원 판결의 긍정적 의미는 헌법재판소의 결정에서도 다시 한 번 확인할 수 있다. 헌법재판소 역시 위헌결정 이유에서 “양심의 자유와 국가안보라는 법익의 갈등관계를 해소하고 양 법익을 공존시킬 방안이 있는지”를 입법자가 마련할 때가 되었다고 함으로써 보다 분명하게 대체복무 입법을 촉구하였다.

이러한 사법부의 변화의 한편으로는 열린 우리당의 임종인 의원과 민주노동

40) 서울남부지방법원 2002초기 54 결정

41) 서울남부지방법원 2002고단3940 판결 등.

42) 대법원 2004도 2065 판결 등

43) 헌법재판소 2002헌가1 결정.

당 노회찬 의원이 각각 발의한 병역법 개정안이 국회에 제출되었다.⁴⁴⁾ 국회는 이들 의안을 바탕으로 올해 3월 공청회를 열었다.

3. 외국 사례를 통해 바라본 한국의 안보현실

독일에서는 1961년 대체복무제도가 도입되어 현재 매년 징집대상 18만 명 가운데 3분의 1 정도가 군복무대신 사회봉사기관 등에서 노약자나 장애인 보살피기, 문화재 보수작업 보조 등 대체복무를 해오고 있다. 따라서 대체복무제도가 가능한 안보환경이란 과연 무엇인지에 대한 답을 얻기 위해, 독일의 안보환경과 한국의 안보환경을 비교하고자 한다면 1961년 대체복무제도 도입 당시 독일의 안보환경을 살펴보아야 한다. 1961년은 동서냉전이 한창이던 시기다. 1961년은 동·서독이 1949년 분단, 수립된 지 겨우 12년이 지난 해였다. 또한, 그 해 동·서독 분단의 상징이자 냉전의 상징이었던 베를린 장벽이 완성되어 동·서독의 물리적 분단이 확고해지기도 했다. 뿐만 아니라, 서독과 동독은 1955년에야 자체적인 군대를 보유하고 각각 북대서양조약기구와 바르샤바조약기구에 가입했다. 서독은 1958년 3월 연방의회에서 핵무장결의를 한 바 있고, 1980년대에는 실제로 미군 관리하에 퍼싱II 중거리핵미사일 54기에 핵탄두를 배치하기도 했다. 서독 국방군은 1964년에는 육군·공군·해군 외에 지역방위군을 포함하여 총 43만 명에 달했으며, 유럽에 배치된 NATO군으로서는 최대의 군대가 되었다. 서독의 국방비지출은 1970년 이래로 영국·프랑스 양국을 능가하여 GNP 중에서의 그 비율은 60년대 말까지는 6% 안팎에 이르기도 했다.

즉, 독일에서 대체복무제도가 도입된 것은, 서독이 동독과의 직접적인 대결을 본격적으로 벌이기 시작한 시점이었으며, 유럽에서 독일이 자본주의 대 사회주의 대결의 대리전을 수행하던 시기로서 매우 불안정하고 적대적인 안보환경을 가지고 있는 때였다. 또 독일의 대체복무제도 도입은 안보환경의 극적인 개선으로 인해 가능했던 것이 절대 아니라는 점도 확인할 수 있다.

타이완은 한국과 마찬가지로 동북아시아에 위치하며, 중국과 대결하고 있다는 점, 또 비교적 최근인 2000년부터 대체복무제도를 실시하고 있다는 점에서

44) 현재 국회에 계류 중인 임종인 의원과 노회찬 의원의 병역법중개정법률안과 크게 다르지 않은 내용을 가지고 있다. 내용은 별첨자료1 참고.

자주 비교의 대상이 된다. 타이완의 안보상황은 한국과 비교했을 때 결코 좋다고 볼 수 없다. 타이완과 대결하고 있는 중국은 1999~2003년 기간 중 무기 수입 1위를 차지하고, 2백2십만 명이 넘는 군사를 보유하고 있으며, 특별 회계를 포함할 때 2004년 한 해 동안 650억 달러 이상의 군사비를 지출하는 군사 대국이다. 또한 중국은 수년째 매년 10% 이상 국방비 지출을 증가시키고 있다. 게다가 중국은 정치적인 측면에서도 타이완을 압박하고 있다. 2005년 3월 전국인민대표대회는 타이완이 실질적으로 독립을 추진하거나 평화적인 통일의 틀을 파괴할 경우, 중국 인민해방군이 무력을 사용할 수 있도록 규정한 '반국가분열법'을 제정했다. 이 법의 핵심은 타이완의 독립을 막고, 양안 통일을 실현하는 것이다. 또한, 최근 중국은 타이완에 대한 무력행사를 상정해 오는 8월 러시아와 사상 처음으로 대규모 합동 군사훈련을 하겠다고 발표했으며, 이에 맞서 미국과 일본은 타이완 문제를 공동전략목표로 설정하고 중국의 미사일 위협에 대비한다는 명목으로 타이완에 MD시스템을 배치하고 있다.

이렇듯 양안간의 긴장과 전쟁 위험이 높았기 때문에 타이완은 1990년대 중반까지 2천만을 조금 넘는 인구로 한국과 같은 규모인 60만 대군을 유지해왔다. 그러다가 1990년대 후반 45만으로, 2000년대 들어 38만5천으로, 34만으로 다시 30만으로 급속히 병력을 감축해왔다. 현재 2300만 인구가 30만의 군대를 유지하고 있는 상황이다. 이는 인구 76.67명당 군인 1명을 부양하는 것이다. 한국은 4800만의 인구에 69만 명의 군대를 유지하고 있어 인구 69.57명당 군인 1명을 배출해야 한다.

한국의 경우, 북한과의 전력 비교에서 압도적인 우위를 차지하게 되었으며, 이에 따라 안보환경이 큰 폭으로 달라졌다는 것은 국방부조차 인정할 수밖에 없는 것이 현실이다. 현재 한국은 북한에 비해 경제력에서 30배, 인구는 2배 이상이다. 군사비만 따져보아도, 북한과 한국 정부가 각각 공식적으로 밝힌 군사비 지출 규모를 비교하면 지난 90년대 중반부터 매년 한국은 북한에 비해 거의 10배에 가까운 군사비를 지출하고 있다. 2003년 북한의 군사비는 17억 7천만 달러인데 비해, 한국의 군사비는 146억 9천만 달러이다. 한국 국방부의 주장대로 북한의 군사비를 50억 달러로 계상해도 한국은 북한에 비해 한 해 군사비로 3배 이상을 지출하고 있다.

국방부의 경우, 북한군 장비의 숫자와 병력 규모가 남한에 비해 월등하다고 주장하고 있지만, 많은 연구자들은 이것이 단순개수비교에서 기인한 오류라고

지적하고 있다. 수명연한마저 초과한 노후한 구형장비나 상대적으로 규모가 작은 무기들을 한국군의 현대적이고 엄청난 규모의 무기와 1:1로 비교하고 있다는 것이다. 또, 한국군이 교육훈련, 장비지원, 병참보급, 대비태세 등 조직적 역량에서 세계적 수준으로서 인민군을 압도하고 있으며, 특히 최근 군사기술혁신(RMA)의 결과 정보화전력이 전력에서 대단히 중요한 요인이 되었는데, 인민군이 기계화수준에 있다면, 한국군은 '정보화'단계에 진입하고 있어 큰 격차가 있다. 이렇듯 한국은 '국가안보'와 '양심의 자유'의 조화로운 공존을 모색하기 보다는 개선되는 안보환경 속에서도 여전히 북한 위협론을 과거와 같은 방식으로 되풀이하며, 70만에 이르는 병력을 유지하고 국방비 지출을 더욱 늘리고 있을 뿐이다.

4. 국가안보와 양심적 병역거부

양심적 병역거부에 대해 부정적인 의견을 가지는 사람들은 대체복무제가 도입되면 군복무 기피 현상이 급증하여 국가안보에 중대한 위협이 될 거라고 주장한다. 그러나 국가안보가 단순히 군인이 몇 명이나의 문제로 평가되어지는 것은 구시대적 발상이다. 국가안보라 함은 국방력 외에도 사회적으로 경제, 인권, 문화적 환경요소들이 고려 요소가 되어야 한다.

현대에 들어서 국력이 강하다라고 일반적으로 평가받는 선진국들의 인권보장 수준이 높은 것은 당연하다. 인권보장은 국가안보와 대립하는 것이 아니다. “국가는 개인이 가지는 불가침의 기본적 인권을 확인하고 이를 보장할 의무를 진다.”고 규정하고 있는 헌법 10조의 내용을 다시 한 번 상기시킬 필요가 있다.

지난 9월 국방부는 국방개혁안을 발표하였다. 개혁안의 주요 내용은 종래의 병력위주의 양적 재래식 구조를 기술위주의 질적 첨단구조로 발전시킨다는 것이다. 병력은 현재 68만 명에서 2020년 50만 명으로 감축할 예정이다. 이에 앞서 지난 1월 2008년까지 병사를 중심으로 6만 여명을 감축하겠다고 발표한바 있다. 실제로 지난해 국방부가 병력 9000명을 감축한 것을 드러냈다. 이러한 병력축소 규모를 고려하면 현재 수감중인 병역거부자들을 모두 대체복무제도에 편입해도 현 군 병력 유지와 전력 유지에는 아무런 영향을 주지 않음이 분명하다.

5. 맺는 말

영국은 1차 세계대전 중이던 1916년에 병역거부를 인정하였고 미국 연방대법원은 베트남전쟁이 한창이던 1965년 병역거부에 대해 무죄판결을 선고했다. 서독은 동독과의 냉전이 최고조에 이르렀던 1961년에 병역거부자들을 위한 대체복무제를 도입하였다.

지금까지 이야기되어온 국가안보의 진실은 무엇인지, 1만 여명도 부족하여 매년 수백 명을 계속해서 감옥에 보내야하는 한국이 과연 인간의 존엄성과 가치를 존중하는 민주주의 국가라고 말할 수 있는지 다시 한 번 물음표를 찍어보아야 한다.