

한국 종교와 양심적 병역 거부

2022 () 0 ~ 1

주관 : 개혁을 위한 종교인네트워크 · 천주교 인권위원회 · 종교자유정책연구원

주최 : 평화박물관 추진위원회, 한국기독교학생회총연맹(KSCF), (사)실천불교,
(사)작은손길, 한국대학생불교연합회, 천주교 정의구현 전국사제단,
한국남자수도회 · 사도생활단장상협의회 정의평화환경위원회,
천주교 정의구현 전국연합, 고동주 후원모임 '고동올림'

후원 : 열린우리당 임종인 의원 사무실, 민주노동당 노회찬 의원 사무실

* 사회 : 김덕진 (천주교 인권위원회 사무국장)

- 10:00~10:10 개회사 : 호인수(신부, 우리신학연구소 이사장)
- 10:10~10:30 축사 : 임종인 의원, 노회찬 의원
- 10:30~11:00 발제1 : 보편적 인권으로서 양심적 병역거부, 그리고 종교의 역할
 / 이대훈(참여연대 협동처장, 평화학 연구자)
- 11:00~11:30 발제2 : 한국 종교와 양심적 병역거부: '정통'과 '이단'을 넘어서
 / 강인철(한신대 종교문화학과 교수, 우리신학연구소 연구위원)
- 11:30~11:40 숨 고르기
- 11:40~12:40 지정 토론(한 사람에 15분씩)
- 천주교 : 박창균(신부, 창원 성산종합사회복지관 관장)
 - 불 교 : 전재성(한국빠알리성전협회 대표, (사)작은손길 이사)
 - 개신교 : 정종훈(목사, 연세대 교수)
 - 시 민 : 최정민(양심에 따른 병역거부권 실현과 대체복무제도
 개선을 위한 연대회의 집행위원장)
- 12:40~13:00 전체 토론

보편적 인권으로서 양심적 병역거부, 그리고 종교의 역할

이 대 훈

(참여연대 협동처장, 평화학 연구자)

이 글은 양심적인 병역거부와 관련된 합리적인 종교인들의 논의에 조금이라도 기여하기 위하여 네 가지 연관된 소주제를 다룬다. 먼저 양심적 병역거부를 인권으로 이해하고 논의하는 것이 이 주제에 대한 논의를 합리화하는데 핵심적이라고 주장하며, 다음으로 보편적 인권으로서 양심적 병역거부권이 정립되는 과정과 이를 위한 여러 가지 실천적 노력들을 개괄적으로 설명하고, 끝으로 향후 추가적으로 검토할 과제와 종교의 역할에 대해서 살펴본다.

1. 양심적 병역거부를 인권으로 이해하고 논의한다는 것은 어떤 의미인가?

양심적 병역거부의 주장과 이를 금기시하는 인식은 그 어느 것도 최근으로 국한된 일이 아니다. 병역의 의무와 폭력 거부의 양심 사이의 긴장은 인류의 역사가 기록된 만큼 오래된 것이다. 그러나 우리 사회에서 양심적 병역거부자들은 아직도 기이한 신앙의 추종자이거나 비겁한 사람, 반국가적인 사람, 친북 좌익 그리고 이 모두를 합쳐서 비애국자로 낙인찍히고, 이후 민주 사회에 합당한 수준의 합리적인 토론은 봉쇄된다. 이처럼 우리 사회에서 양심적 병역거부가 민감하고도 새로운 이슈인 유일한 이유는 폭력 거부의 양심이 전통으로 자리잡지 못했고 이를 무작정 금기시 하는 인식이 매우 '오래된' 그 이유 하나이다. 분단과 외부로부터의 침략위협 등을 한국 사회에서 양심적 병역거부를 금기시하는 특수한 이유로 내세우는 것은 그보다 더한 위협에 시달리면서도 병역 거부에 대한 논의가 합리적으로 진행되는 다른 많은 사회에 대한 무지를 드러내는 일이다.

분단체제와 남북관계가 변화하면 자연히 허용될 것으로 상상하는 '시간'에 맞기

자라는 소극적인 방관론 역시 역사의 변동에 대한 피상적 이해를 드러내는 일이다. 1세기전도 안되는 90년대 초반까지 양심적 병역거부권을 인정하는 국가가 하나도 존재하지 않았다는 사실과 양심적 병역거부운동이 초국경적인 사회운동으로 전개된지 8년이 지나지 않아 보편적 인권으로 국제연합에서 합의되었다는 사실은 보편적 인권론에 기초한 사람들의 노력이 어떻게 결실맺는지를 잘 보여준다. 긍정적 사고는 적절한 이해에서 나온다고 할 수 있다.

한국 사회에서 양심적 병역거부 논의에 대한 일그러진 태도는 인권문화, 인권사상의 수준이 어느 정도로 심각한지 말해준다. 인간의 양심 문제를 애국과 매국, 친북과 반북, 진보와 보수의 잣대로 평가할 수 있다고 생각하는 것은 인권사상이 담고 있는 보편주의를 정면에서 배격하는 것이다. 다른 권리와 달리 인권은 민주사회를 유지하기 위한 최소한의 보편적 권리로 이해되고 만들어졌다. 인권에 담겨져 있는 권리가 보편적이라 함은 인간이라면 그 어떤 차이를 불문하고 최소한의 존엄성이 지켜져야 하며, 이러한 최소한의 존엄성 기준은 언제 어디서나 예외 없이, 분할되지 않고 적용되며 지켜져야 한다는 의미이다. 이를 요약해서 인권의 보편성, 불가침성, 불가분성, 비양도성이라고 부르며 중요한 세계적인 인권 합의가 있을 때마다 이러한 인권 원칙이 선언되곤 한다.

즉 인권의 관점에서 어떠한 권리를 논의한 다는 것은 인권의 보편성, 불가침성, 불가분성, 비양도성을 중심으로 특정한 자유를 이해하고자 한다는 의미이다. 예를 들어 고문받지 않을 권리를 인정하는 인권론이라면 이 권리가 국가를 포함하여 어떤 권력으로부터 어떤 경우에도 침해받지 않는 개인의 불가침적 자유 영역이라고 인정하고 이를 보장하기 위해서 합의한다는 뜻이다. 경우에 따라서 고문받아도 된다고 예외를 인정하는 순간 이 자유는 인권의 영역으로부터 폭정의 영역으로 추락하는 것이다. 고문받지 않을 권리가 인권인지 여부가 논란이 되는 사회라면 시민들이 여전히 국가권력 또는 사회문화적 폭력 아래 불안한 상태에 놓여있다는 것을 의미한다. 자신이 언제 예외의 대상으로 낙인찍힐지 모르기 때문이다. 그러나 고문받지 않을 권리가 인권으로 정립된 사회에서는 이 불안한 상태가 종식되고 고문이 행해지는 경우에 피해자가 구제되며 가해자가 처벌된다는 것을 의미하며, 이에 대한 합의가 존재한다는 것을 의미한다. 인권의 보편성은 이처럼 인간 개개인의 안전과 안녕에 필수적이다.

이런 의미에서 양심적 병역거부권을 인권의 관점에서 논의한다는 것은 폭력 사용에 대한 인간의 양심에 국가권력의 명령에 따른 예외를 허용하여 인권의 영역에서 제외할 것인지 아니면 국가권력의 명령에도 불구하고 반드시 보장되어야 하는 인간의 기본적인 존엄성의 영역으로 설정할 것인지 선택하는 것을 목적으로 논의한다는 것이다. 즉 인간의 양심의 고결성을 자유의 관점에서 이해하는지 여부의 문제이며, 그 중에서도 국가가 시민에게 양심에 반하여 폭력 사용 및 살상 훈련을 강제할 수 있는가 여부를 선택하는 영역이다.

그러므로 인권의 관점에서 양심적 병역거부를 논의한다는 것은 인간의 양심의 자유에 대한 윤리적, 이성적 선택을 전제로 하며, 그 선택에 따라 행동한다는 것을 의미한다. 현대 사회에서 폭력을 거부하는 양심이 쉽게 허용되지 않는다는 것을 일찍 간파했던 알버트 아인슈타인은 이렇게 말했다.

"진지한 마음을 가진 평화주의자들은 게으른 꿈과 싸우거나 평화주의에 대해 단지 이야기하기보다는 실제로 무엇인가를 하려고 시도해야만 합니다. 우리의 다음 단계는 행동하는 것 - 무엇인가를 하는 것 - 입니다. 우리는 전쟁이 일어났을 때, 모든 이들이 살인이라는 죄를 저지르는 것을 마치 자신의 의무인냥 생각하고 있다는 것을 깨달아야 합니다. 우리는 사람들에게 전쟁의 부도덕성을 이해시켜야 합니다. 우리는 이 낡아빠지고 야만스러운 관습으로부터 우리 스스로를 해방하기 위해, 그리고 노예의 족쇄로부터 우리 스스로를 해방하기 위해 힘이 닿는 한 모든 것을 해야 합니다. 이를 위해 두 가지 제안을 드리겠습니다. 그 중 하나는 이미 시도된 바 있으며 실질적인 행동입니다. 그것은 어떠한 상황에 부딪치더라도, 전쟁과 관련한 어떠한 종류의 복무에도 참여하지 않는 것입니다. 비록 커다란 개인적 희생과 고난이 따를 지라도 세계 평화를 위해서 무엇인가 구체적인 일을 하려고 하는 모든 이들은 전쟁과 관련한 모든 복무를 거부해야만 합니다."¹⁾

양심적 병역거부자는 어떤 사람들인가. 양심적 병역거부자에는 무기의 사용과 훈련을 거부하는 집총 거부자부터 군사적 훈련과 복무 일체를 거부하는 병역거부자까지 존재한다. 병역 일반을 거부하는 경우와 병역 일부를 거부하는 선택적 병역거부가 있다. 또 어떤 경우에는 국가에 의한 강제징집 자체를 반대하기도 한다. 양심적 병역거부라는 이름으로 행동이 취해지기 시작한 것은 16세기 유럽에서 기

1) Albert Einstein, *The War Resister* No XXVIII, spring 1931, page 2

독교 메노교파가 시작해서 17세기 영국 우애회 교파, 18세기 독일의 형제교회 교파와 러시아 두코보르 교파로 확산되면서 등장한 것으로 알려지고 있다. 모두 상당기간 동안 심한 박해를 받으면서도 그 흐름을 지속, 확산시켜왔다. 1, 2차 세계 대전 때에 퀘이커 교파를 포함한 많은 사람들이 징집거부 참전거부를 하면서 병역거부운동은 병역거부자의 인권존중과 대체복무제에 대한 문제의식을 사회에 부각시켰다.

주로 종교적 배경의 이러한 흐름은 핵전쟁을 전제로 한 냉전체제에 들어오면서 핵무기에 대한 자각과 베트남전과 같은 강대국의 횡포에 대한 자각과 결부되어, 종교와 무관한 ‘세속적’ 병역거부의 흐름으로 확대된다. 그리하여 양심적 병역거부는 무력과 전쟁 일반과 관련된 절대적 거부와 핵무기나 특정 전쟁과 관련된 선택적 거부로 나뉘기도 한다. 아울러 세속적으로 확대된 양심적 병역거부 운동은 필연적으로 국제인권기구의 논의에 영향을 미쳐 냉전 종식 이후 구체적인 결의안을 이끌어내는 원동력으로 작용하였다.

유엔 인권위원회에서 다수 정부의 반대를 무릅쓰고 양심적 병역거부를 인권으로 인정하도록 하는데 주도적인 역할을 했던 인권단체중에 국제앰네스티가 있는데, 국제 앰네스티는 양심적 병역거부자를 다음과 같이 규정한다.²⁾

징집대상자로서 양심상의 이유나 종교적 인종적 도덕적 인도주의적 정치적 또는 유사한 동기로부터 나오는 깊은 신념에 따라 군복무 혹은 다른 직간접적인 전쟁 및 무력 행위에 참여하는 것을 거부하는 사람.

이는 무기를 들기를 거부하는 집총 거부와는 질적으로 다른 규정으로서 살상을 전제로 하는 무력의 사용과 전쟁, 그리고 군대의 사회적 위상에 대한 개인의 양심과 윤리에 따른 판단과 연관을 갖고 있다. 국제앰네스티는 또한 위 정의 따른 양심적 병역거부자가 그러한 행위로 인하여 구금 또는 투옥되었을 경우 그 사람을 양심수로 간주한다. 국제앰네스티가 구금 또는 투옥된 양심적 병역거부자를 양심수로 간주하는 데에는 구금 및 투옥의 이유가 다음 기준에 해당되어야 한다.

2) Amnesty International 1991. *Conscientious objection to military service*. AI, London

- (1) 양심적 병역거부 행위와 그런 사람의 신청을 받아들이는 법적 규정이 없는 경우
- (2) 병역 거부 신청자가 신청권을 거부당했을 경우
- (3) 양심적 병역거부가 일부에게만 허용되고 위 국제엠네스티의 정의대로 모두에게 허용되지 않았을 경우
- (4) 징집이 된 이후에 양심적 병역거부를 하고자 했을 때 거부되는 경우
- (5) 병역기간 중 새롭게 판단하여 양심적 병역거부를 하기로 하여 근무지를 무단 이탈했을 경우
- (6) 순전히 민간통제하의, 순전히 민간적 성격의 대체 복무를 선택할 권리가 주어지지 않았을 경우
- (7) 대체근무 기간이 병역거부에 대한 징계적 성격을 띤다고 판단될 경우.

2. 보편적 인권으로서 양심적 병역거부의 권리

현대 민주주의 국가에서 양심의 자유는 독자적으로 존재하는 정신의 기본권으로 인정되고 있으며 우리 헌법에서도 제 19조에서 “모든 국민은 양심의 자유를 가진다.”고 하여 양심의 자유를 신앙의 자유와 별도로 규정하고 있다. 양심의 자유는 인간으로서의 존엄과 가치를 유지하기 위해서 그 외의 어떠한 정신적 자유보다도 제1차적으로 보장되어야 할 정신적 기본권이며, 또한 민주주의 체제의 존속과 발전을 최후에 담보하는 정신적 기본권이다.

법학자 조국의 연구에 따르면 양심적 병역거부권은 1776년부터 여러 나라의 헌법에서 헌법상의 권리로 보장되기 시작하였다.³⁾

- 1776년 미국 펜실바니아주 헌법, (제8조) “집총을 하는 것에 대하여 양심적 가책을 느끼는(conscientiously scrupulous) 어떠한 사람도 그가 대체복무를 하려 한다면 (if he will pay such equivalent) 집총하도록 강제될 수 없다.”
- 1949년의 독일 헌법, (제3조) “누구도 자신의 양심에 반하여 무장투쟁을 포함하는 군복무를 강제당하지 않는다.”
- 1976년 포르투갈 헌법, (제41조 5항), 위와 동일 조항.

3) 조국, 한국에서 양심적 병역거부권의 보장을 위한 시론: 국제적 보장현황과 논리 소개를 중심으로, 양심·종교의 자유와 군대체복무를 위한 토론회', 2001년 5월 31일.

- 1978년 스페인 헌법, (제30조 2항), 위와 동일 조항
- 사회주의권 붕괴 이후 크로아티아 헌법(제47조), 슬로베니아 헌법(제123조), 에스토니아 헌법(제124조), 슬로바키아 헌법(제25조 2항), 체코 공화국 헌법(제15조 3항), 러시아 헌법(제28조), 브라질, 우루과이, 수리남, 잠비아 등에서 양심적 병역거부권이 헌법에서 인정됨.

그러면 국제인권규범으로서 양심적 병역거부권은 어떻게 인정되고 있는가? 경제적 사회적 문화적 권리에 관한 국제규약과 더불어 국제인권장전을 구성하고 있는 세계인권선언과 시민적 정치적 권리에 대한 국제규약은 각기 제18조에서 ‘양심과 사상과 종교의 자유’를 규정하고 있다. 여기에 양심적 병역거부권이 명시적으로 규정되어 있지 않기 때문에 과거에는 이 조항으로부터 양심적 병역거부권이 발생하지 않는다고 보는 견해가 주류였다. 그러나 근래에 와서는 제18조가 양심적 병역거부권을 포괄하는 것이라고 해석하는 흐름이 지배적으로 인정되고 있다.

최근의 지배적인 해석에 출발점을 얻 것은 양심적 병역거부권에 대한 최초의 유엔 차원의 결의라고 할 수 있는, 1987년 유엔 인권위원회에서 채택된 결의이다.⁴⁾ 이 결의는 주요 내용으로 “종교적, 윤리적, 도덕적 또는 이와 유사한 동기에서 발생하는 심오한 신념”에 기초한 양심적 병역거부권을 모든 국가가 인정해야 한다는 호소를 담고 있었다. 그후 유엔 인권위원회는 1989년, 1993년, 1995년의 연속적인 결의를 통해서 양심적 병역거부권을 ‘세계인권선언’ 제18조와 시민적 정치적 권리에 관한 국제인권규약 제18조 속에서 근거지웠다.⁵⁾

1987년 유엔 인권위원회에서 첫 결의안이 채택되기 이전까지 양심적 병역거부권은 1971년부터 유엔의 인권 의제로 지속적인 논의의 대상이었다. 1971년 결의에서 유엔 인권위원회는 청년의 교육과 그들의 기본적 자유와 권리 존중을 강화한다는 문맥에서 양심적 병역 거부 문제를 언급하면서, 유엔 사무총장에게 종교의 권리와 실천의 차별에서 나타나는 양심적 병역 거부의 실태와 대체 복무 제도

4) E.S.C. Res. 1987/46, 43 U.N. ESCOR Supp. No. 5, at 108-109, U.N. Doc. E/1987/18; E/CN.4/1987/60 (1987).

5) 국제인권기구의 논의 전개과정은 주로 이대훈, “양심적 병역거부와 덧붙이는 이야기들”, 징병제와 군복무의 실태 및 대안모색을 위한 워크숍 발표문, 2001, 루시예 비에르스마, “국제 연합, 양심적 병역 거부권에 대한 인정 그리고 대체 복무제도의 시행”, 2005 동북아시아 평화 국제회의 발표문에 근거함.

와 관련된 법령과 사례를 수집하여 최초의 보고서를 제출하도록 요구하였다. 사무총장의 첫 보고서가 1973년 제출되었으며, 이에 기초하여 유엔 인권위원회는 1976년 다시 논의를 시작하여 다음 회기에서 양심적 병역 거부 인정 문제에 관하여 충분히 고려하기로 결정하는 결의를 채택하였다.

1978년 유엔 총회는 흑인 차별 정책을 시행하는 경찰이나 군대에 한하여 복무 의무를 거부할 권리를 처음으로 인정하였고, 영토적 피난에 관한 선언(Declaration on Territorial Asylum)의 정신과 일치하도록, 군이나 경찰에 복무함으로써 흑인 차별정책을 지원하게 되는 것을 거절한 사람들이 본국을 떠나 다른 나라에 망명하거나 통과하고자 할 때 모든 국가가 이를 허용할 것을 촉구하였다. 이 결의는 무력의 사용이 국제법상 불법적인 것으로 인정될 경우 군 복무를 거부할 권리가 있다는 것을 가장 명확하게 승인한 것이었다.

1980년 유엔 인권위원회는 양심적 병역거부 문제를 의제로 다루면서 사무총장에게 2차 보고서 제출을 요구하고 다음해 사무총장은 보고서를 제출하였다. 이와 동시에 유엔 인권위원회 산하의 싱크탱크 역할을 하는 전문가기구인 인권소위원회는 양심적 병역거부에 관한 전문적인 분석과 권고를 처음으로 마련하여 인권위원회에 보고하였다. 이에 인권위원회는 인권소위원회의 보고서를 승인하면서 보고서에 담긴 권고사항을 양심적 병역거부권을 인권으로 보장하고 할 때 필요한 인권 원칙으로 제시할 것을 요구하였다. 이로서 양심적 병역거부권이 인권의 하나로 정립되어야 한다는 기본적인 합의가 유엔에서 이루어지게 되었으며, 그 인권적 내용에 대한 논의를 7년간 전개하여 1989년 양심적 병역거부권을 국제법상 보편적인 인권으로 승인하는 결의가 채택되었다.

1989년 유엔 인권위원회의 결의는 각국 정부에 대한 호소 수준을 넘어서 세계 인권선언 제3조, 제18조 및 ICCPR 제18조에 기초하여 양심적 병역거부권 자체를 인권으로 인정하였고, 이에 따라 양심적 병역거부권의 보장이 유엔헌장에 따라 각국의 의무로 규정된다는 점을 분명히 밝혔다. 또 결의안은 각국이 필요할 경우 기존의 법령을 수정하여 양심적 병역거부를 허용하도록 촉구하고 아울러 “강제 징집제가 실시되고 있는 나라는 양심적 병역거부를 허용하는 제도가 미비한 경우 다른 나라의 선례를 참고로 하여 양심적 병역거부자들을 위하여 양심적 병역거부의 취지에 맞는 다양한 대체 복무를 제공하고, 양심적 병역거부자들을 투옥하는

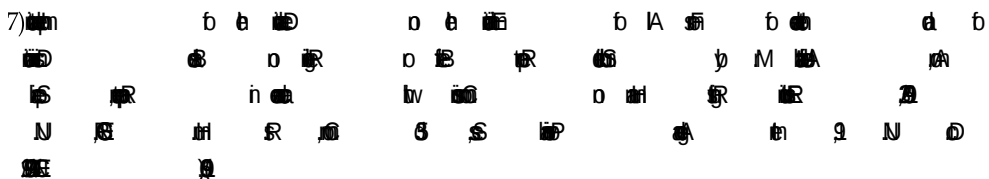
일을 자제할 것”을 권고하였다. 동 결의안은 또한 “대체 복무는 원칙상 비전투적 성격의 민간 업무이어야 한다”는 점을 강조하였다.

유엔 인권위원회의 1993년 결의는 추가적으로 양심적 병역거부가 유효성을 판별하는 ‘독립적이고 공정한 기구’의 설립을 촉구하였으며 1995년 결의는 양심적 병역거부자들을 신념이나 신앙의 종류에 따라 구별하거나 양심적 병역거부자들이 사후에 차별받는 것이 금지되어야 한다는 내용을 추가로 담았다. 이에 상응하여 시민적·정치적 권리에 관한 국제규약을 감시하는 국제기구인 유엔 인권이사회(United Nations Human Rights Committee)에서도 1993년 동일한 결론을 제출하였다. 위원회의 일반 의견⁶⁾ 22호에는 다음과 같은 주요 내용이 담겨 있다.

본 규약은 양심적 병역거부권을 명백히 규정하고 있지는 않지만, 본 이사회는 이 권리가 치명적인 무력(lethal force)을 사용할 의무가 양심의 자유와 종교적 신념 및 기타 신념을 구현할 권리와 심각하게 충돌한다는 점에서 양심적 병역거부권을 본 규약 18조에서 파생되는 권리로 간주한다. 이 권리가 법과 관행으로 보장된 이후에도 양심적 병역거부자는 특정 신념의 성격에 따라 차별받을 수 없다. 마찬가지로 양심적 병역거부자는 군복무를 이행하지 않았다는 이유로 처벌받을 수 없다. 본 이사회는 조약 가입국들이 각국에서 본 규약 18조에 의거해서 병역을 면제받을 경우 어떤 조건이 부과되는지, 그리고 대체 복무의 기간과 성격에 대해 보고서를 제출하도록 요청한다.

또 유엔 인권위원회에서는 ‘종교 또는 신념에 따른 일체의 불관용과 차별의 제거를 위한 선언’이행을 감독하는 ‘특별보고관’을 임명하여 양심적 병역거부권의 침해 유형을 조사하도록 하였는데, 특별보고관의 1997년 보고서⁷⁾는 양심적 병역거부권의 불인정, 시민권 박탈, 시민적 권리 박탈, 병역거부를 이유로 한 투옥, 그리고 대체복무제도의 부존재 등을 중요한 침해 유형으로 거론하였다.⁸⁾

6) 일반의견(General Comment)은 이사회가 정기적으로 심의하는 국가보고서 이외에 필요에 따라 규약의 해석과 적용에 관한 일반 원칙을 발표하는 제도이다. 규약의 각 조항을 해석하고 적용하는 국제적인 기준의 하나이다.

7) 

양심적 병역 거부에 관한 표준을 확립하려는 위원회의 활동은 1998년에 결의안 77호를 채택함으로써 절정을 이루었다. 이 결의안은 지금까지 국제적으로 합의된 것 중에서 가장 중요하고 포괄적인 결정사항이다. 양심적 병역거부권의 마그나카르타라고도 부른다. 유엔 회원국은 이를 사회에 알리고 준수할 의무를 지닌다.

<결의안의 주요 내용>⁹⁾

- (가) 양심적 병역거부권은 종교적, 도덕적, 윤리적, 인도주의적 또는 이와 유사한 동기에서 발생하는 심오한 신념 또는 양심에서 유래하는 것으로서, 이미 군복무를 하고 있는 사람도 양심적 병역거부권이 있다.
- (나) 양심적 병역거부권을 보장하는 제도가 없는 국가는 양심적 병역거부자의 신념을 차별하여서는 아니 되며, 양심적 병역거부가 특정한 사안에서 타당한 지 여부를 결정할 임무를 맡을 독립적이고 공정한 의사결정기관을 마련하여야 한다.
- (다) 징병제를 채택하고 있는 국가의 경우 양심적 거부의 이유에 부합하는 다양한 형태의 대체복무를 도입하되, 그 대체복무는 공익적이고, 징벌적 성격이 아닌 비전투적 또는 민간적 임무의 성격을 띤 것이어야 한다.
- (라) 국가는 양심적 거부자를 구금하거나 반복적으로 형벌을 부과하지 않도록 하여야 한다.
- (마) 국가는 양심적 병역거부자를 경제·사회·문화·시민 또는 정치적 권리 등의 측면에서 차별해서는 안 된다.
- (바) 양심적 병역거부로 인하여 박해를 피해 자국을 떠난 사람들은 난민으로서 보호하여야 한다.
- (사) 양심적 병역거부권과 양심적 병역거부자로 신청하는 데에 대한 정보가 병역문제로 영향을 받는 모든 사람들에게 쉽게 제공될 수 있도록 하여야 한다.

이 결의안에 따라 양심적 병역거부자들은 다음과 같은 권리를 향유할 수 있다.

- 독립적이고 공정한 기관에서 공정하게 재판을 받을 권리
- 난민 보호를 신청할 권리
- 비보복적 성격의 대체 복무를 선택할 권리

8) **다** **나** **7** **다**

9) 민주사회를 위한 변호사모임, 양심에 따른 병역거부권 실현과 대체복무제도 개선을 위한 연대회의, [한국에서의 양심적 병역거부의 현황과 인권문제] (제58차 유엔 인권위원회 제출 자료집), 2002.

- 복무중 양심적 병역거부를 할 수 있는 권리

1998년 이후, 유엔 인권위원회는 양심적 병역 거부에 관하여 이미 확립된 표준을 이행하도록 장려하기 시작했다. 가장 최근의 결의문인 2000년 4월 20일 2000/34과 2002년 4월 23일 2002/45에서 위원회는 결의문 1998/77에 비추어 회원국들이 양심적 병역 거부와 관련한 현재의 법령과 관행을 검토하도록 요청했다. 두 결의문은 또한 유엔 인권고등판무관실에게 모든 사람이 사상, 양심, 종교의 자유의 권리에 대한 합법적 실천으로서 양심적 병역 거부를 할 권리를 인정하고 대체 형태의 복무를 제공하는 가장 좋은 사례의 분석과 기록물을 준비할 것, 그와 같은 자료들을 정부들, 국가 인권 기구, 특별 기관, 정부간 기구와 비정부 기구들로부터 수집하고 이런 편집 내용과 분석을 담은 보고서를 격년으로 제출하도록 요청했다.

한편 유럽의 경우 1967년 ‘유럽회의’의 ‘자문의회’(the Consultative Assembly of the Council of Europe)는 ‘결의 337’를 통하여 양심적 병역거부권을 인정하였다. 이는 사상, 양심 및 종교의 자유를 선언하는 ‘유럽인권규약’ 제9조에 의거한다. 이후 이 결의에 기초하여 1987년에는 ‘유럽회의’의 ‘장관위원회’(the Committee of Ministers)가 양심적 병역거부권을 인정하지 않는 각 국에 국내법과 관행을 변경하도록 요청하는 ‘추천 87(8)’을 채택하였다. 한편 ‘유럽의회’(European Parliament)는 1983, 1989년의 결의를 통하여 이상의 점을 재확인한다.¹⁰⁾

그 외에도 유엔의 국제인권규약 감시기구들이 다양하게 존재하는데, 위에서 언급한 인권이사회도 여기에 속한다. 인권이사회 이외에 양심적 병역거부 권리 보장을 감시하는 기구로서 유엔 인권위원회의 ‘자의적 구금에 관한 실무그룹’ 있는데 이 기구는 양심적 병역 거부자의 지위가 확립된 절차와 일치하게 확실히 인정될 수 있도록 적절한 합법절차나 그 외의 수단을 아직 채택하지 않은 모든 국가가 그렇게 할 것을 권고하며, 그와 같은 수단의 채택을 미루는 동안 양심적 병역 거부자가 기소되어 그들이 강제로 그들의 신념을 바꾸도록 사법 제도가 사용되지 않게 하려면, 그와 같은 기소로 인한 유죄선고가 한 번 이상 발생하지 않아야 한다고 권고한다.¹¹⁾ 또 유엔 인권위원회의 ‘종교적 자유에 관한 특별보고관’은 종교

10) 조국, 위자료.

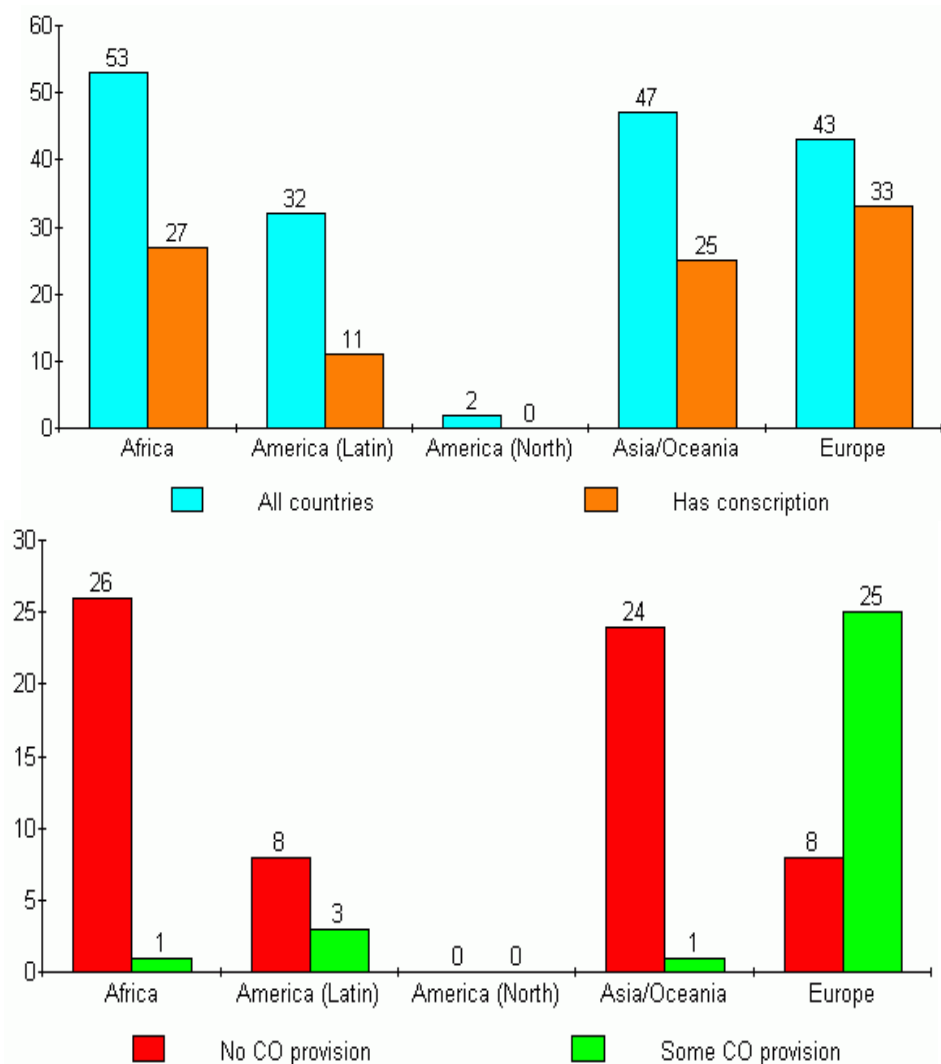
11) 인권위원회에 보낸 자의적 구금에 관한 실무그룹의 보고서, E/CN.4/2001/14, para. 91-94.

적 자유 보장 여부를 감독하여 보고하는데, 2001년 보고에서 벨라루스, 대한민국, 에리트리아, 마케도니아의 구 유고슬라비아 공화국, 우크라이나의 여호와의 증인과 그 외 종교적이고 믿음에 기초한 공동체에 주목하면서, 이 집단들에 대한 양심적 병역 거부에 대한 불인정, 대체 시민 복무 마련의 부재, 그리고 기간으로 인해 이러한 시민 복무의 징벌적 성격으로 말미암아 종교적 자유가 침해되거나 차별받았다고 적시하였다. 같은 방식으로 양심적 병역거부권을 감시하는 절차로서 ‘표현의 자유에 관한 특별보고관’, ‘고문에 관한 특별보고관’이 있으며, 유엔 인권 위원회의 요청에 따라 정기적으로 보고서를 제출하는 유엔 사무총장과 인권고등 판무관실도 감시 기능을 갖고 있다고 보아야 한다.

1997년의 유엔 사무총장의 보고서에 따르면 징병제를 실시하는 국가로서 양심적 병역거부를 하는 사람에게 민간에서의 대체봉사 또는 군내에서의 비무장복무를 국가로는 독일, 덴마크, 프랑스, 오스트리아, 이탈리아, 스페인, 포르투갈, 노르웨이, 스웨덴, 핀란드, 라트비아, 리투아니아, 벨라루스, 불가리아, 슬로바키아, 슬로베니아, 우크라이나, 에스토니아, 폴란드, 체코 공화국, 헝가리, 케이프 베르드, 사이프러스 등 25개국이다. 그리고 양심적 병역거부자에게 무장한 군부대 내에서 비전투임무를 부여하는 것을 법률로 허용하는 2개의 국가가 있으며, 법률로는 이를 허용하지 않고 사안별로 임시적으로 이러한 조치를 하는 3개의 국가가 있다. 그리고 양심적 병역거부나 대체복무를 전혀 인정하지 않는 국가로는 남북한을 포함하여, 중국, 싱가포르, 캄보디아, 태일랜드, 필리핀, 베트남, 그리스, 터키, 소말리아, 수단, 에티오피아, 예멘, 이집트, 아프가니스탄, 이란, 이라크, 이스라엘, 알바니아, 그루지아, 알제리아, 과테말라, 도미니카, 볼리비아, 에쿠아도르, 베네주엘라, 칠레, 콜롬비아, 쿠바, 페루, 혼두라스 등 48개국이 있다.¹²⁾

또 병역거부운동을 전개하는 국제평화운동단체 War Resisters International에 따르면 지역별로 징병제 실시 국가와 양심적 병역거부권 보장 국가는 다음과 같다.

12) 이상 조국, 위자료.



(출처: Andreas Speck (War Resisters' International), "Current situation and challenges of the CO movement," Presentation at the International Conference on "Conscientious Objection to Military Service", Seoul, 10-12 March 2003)

3. 양심적 병역거부에 관한 한국정부의 책임과 의무

민주사회를 위한 변호사 모임은 2002년 유엔 인권위원회에 양심적 병역거부의 현황과 실태에 관한 별도의 보고서¹³⁾를 제출하면서 한국 정부의 책임과 의무를 다음과 같이 설명하고 있다.

한국의 헌법 6조 1항은 “헌법에 의하여 체결·공포된 조약과 일반적으로 승인된 국제법규는 국내법과 같은 효력을 가진다”라고 규정하여 국제법 질서준중의 원칙을 명백히 하고 있다. 한국은 1990년 4월 자유권규약에 가입하였고, 1991년 9월 유엔 회원국이 되었으므로, 한국정부는 일반적으로 유엔의 인권관계 결의를 존중하고 유엔 헌장, 세계인권선언 및 자유권규약 등이 규정하는 인권보호에 관한 각종 책임을 이행할 의무를 부담하고 있다.

한국 정부는 유엔 인권이사회에 제출한 2차 정기보고서에서, “헌법 6조 1항에 따라, 헌법에 의하여 적법하게 체결·공포된 조약은 … 국내법과 동일한 효력을 가진다”라고 전제하고, “자유권규약은 국회의 동의 아래 체결·공포되었으므로, 추가 입법 조치가 필요 없이 국내법적 권원(the authority of domestic law)을 갖는다 … 규약의 비준에 앞서 제정된 법률이 규약의 조항과 충돌하는 경우, 규약이 우월한 효력을 갖는다. 따라서 행정부와 법원은 자신의 권한을 행사함에 있어서 동 인권규약을 준수하여야 한다”라고 하여, 자유권규약이 국내법적 입법절차 없이 국내법과 같은 효력을 가지고 있음을 인정하였다(CCPR/C/114/Add.1, Second periodic reports of States parties due in 1996, 20/08/98, para.9). 그리고 이때의 “국내법과 같은 효력”의 의미에 관하여는 유엔 고문방지위원회에 제출한 최초 보고서에서 한국정부가 그 의미를 밝힌 바 있다. 즉 한국정부는 위 최초보고서에서 국내법규와 고문방지협약이 충돌하는 경우 일반원칙에 따라 ‘후법 우선의 원칙’(the *lex posteriori* rule)과 ‘특별법 우선의 원칙’(the principle of the precedence of special law)이 적용된다고 하고 있는 데, 이에 의하면 국제인권조약은 헌법보다는 하위이고 국회에서 제정한 법률과는 대등한 효력을 가지게 된다(CAT/C/32/Add.1, Initial reports of States parties due in 1996, 30/05/96, para.20).

그러나 자유권규약에 대한 2차 정기보고서에서 한국정부는 또한 “한국에서 제정된 어떠한 법률도 규약이 보장하는 권리를 침해하지 않으며, 만약 그러한 법률이 있다면 위헌으로 간주된다”는 원칙을 밝혔으므로(위 Second periodic reports, para.10), 이 원칙을 적용할 때, 자유권규약은 한국의 국회에서 제정한 법률과 동일한 국내법적 효력이 있되, 자유권규약에 어긋나는 국내법률은 규약과 저촉되는 범위에서 효력이 없다고 보아야 할 것이다. 따라서 한국정부는 자유권규약이 규정하는 인권을 보장하고, 그 보장과 관련되는 유엔 인권위원회 또는 유엔 인권이사회에 결의나 권고를 준수할 책임이 있다.

13) 민주사회를 위한 변호사모임, 양심에 따른 병역거부권 실현과 대체복무제도 개선을 위한 연대회의, [한국에서의 양심적 병역거부의 현황과 인권문제] (제58차 유엔 인권위원회 제출 자료집), 2002.

... 유엔 인권이사회는 “일반의견”으로 양심적 병역거부권이 자유권규약 제18조에서 도출된다는 사실과 양심적 병역거부자가 병역을 거부하였다는 이유로 처벌받아서는 아니 된다는 점을 결의하였으므로, 한국정부는 마땅히 한국에서 양심적 병역거부를 국민이 누릴 수 있는 기본적 인권의 하나로 인정받도록 하는 조치를 취해야 할 것이다. 또 양심적 병역거부자가 병역의무의 방안으로 선택할 수 있는 대체복무제를 마련하고, 양심적 병역거부자가 형사처벌 등의 유형으로 차별 받지 않도록 하는 제도를 마련하는 것이 필요하다.

특히 한국정부는 ... 유엔 인권위원회의 2000년 34호 (양심적 병역거부권) 결의의 찬성국으로서, 양심적 병역거부에 관한 한국의 법률과 관행을 유엔 인권위원회에 보고할 의무가 있다. 한국에서 그 동안 양심적 병역거부자는 예외 없이 무거운 형으로 처벌을 받아왔으며, 수감생활을 마친 후 적절한 직업을 갖는 것이 거의 불가능할 정도로 중대한 차별을 받아왔다. 이 사실은 한국정부가 국제인권규약 상의 책임과 의무를 다하지 못했으며, 유엔 인권위원회나 인권위원회의 결의사항을 충실히 이행하지 아니하였음을 보여준다.

이는 국제인권기구에서 채택된 협약과 해석조항으로부터 발생하는 각국의 의무를 정확하고 포괄적으로 해석한 것이며, 이로부터 정상적인 민주국가의 경우 정부와 시민사회에 양 수준에서 모두 위에서 언급한 유엔인권위원회 결의안 77호의 세부내용을 이행할 수 있는 준비와 계획을 가져야 한다.

4. 양심적 병역거부운동의 현황¹⁴⁾

서유럽에서 양심적 병역거부자의 숫자는 냉전말기인 1980년대 말에 가면서 급증하였다. 냉전이 정착되고 핵무기 경쟁이 본격화되던 1960년대 초반과 비교할 때 1980년대말 서유럽의 양심적 병역거부자의 수는 평균 6배로 증가했다. 보다 공업화된 북부 유럽의 경우 1990년대 초가 되면 징집가능한 남성의 4분의 1이 양심에 근거해 병역을 거부할 정도였다. 1960년대 중반 연간 4천명 수준이었던 독일의 경우 양심적 병역거부자의 수는 1991년 연간 15만명에 달해 거의 그해 입영자의 수에 육박했다. 냉전 종식 이후 동유럽 구 사회주의 국가에서도 양심적 병

14) 이대훈, “양심적 병역거부와 맞붙이는 이야기들”, 징병제와 군복무의 실태 및 대안모색을 위한 워크숍에서 발제.

역거부자의 수가 급증하였다. 이에 따라 1990년 동서유럽을 포괄하는 유럽안보협력기구에서는 대체 복무제를 도입하기로 합의한다.

일찍부터 양심적 병역거부를 허용했던 미국의 경우 베트남전 말기가 되면서 징집자의 수보다 양심적 병역거부자의 수가 더 많게 되었다. 그리고 징집과 병역반대 운동의 광범위한 확산은 1973년 미국이 베트남에서 철수하기로 결정한 이유중의 하나였다. 1980년대에 들어서도 자원입대자중 군복무중 양심적 병역거부를 선언하고 공식적으로 양심적 병역거부자로서 제대한 사람이 연평균 150명에 달했다. 1990-1991년 부시 정부가 벌인 걸프전 당시에도 1500명에서 2000명 가량의 현역 군인과 파병된 예비병이 양심적 병역거부자의 지위를 인정받았다. 그러나 이 중에서 4분의 3정도가 해외파병 거부를 이유로 군사재판에 회부되었다. 1940년대에 미국의 흑인계 이슬람 교인들은 인종차별적 무력분쟁에 참여하지 않는 운동을 전개했는데, 이와 같은 이유로 한국전에 참여하기를 거부한 흑인계 이슬람 교인들이 병역을 거부하고 투옥된 기록이 있다.

유럽과 미국에서의 양심적 병역거부의 역사적 흐름에 공통점을 뽑는다면 아래와 같은 도표가 가능하다.

발전단계	국가의 판단 기준	국가 정책	양심적 병역거부자들의 기대 목표
태동단계	양심적 병역거부자들의 인정과 지위에 일관성이 없고 극심한 처벌과 예외적 인정 사이에서 혼란스런 상태		
초기	“평화 교회”의 평생 회원지위 여부	비전투부문 군복무	모든 종파의 양심적 병역거부자에 대한 모든 군복무 면제
중기	위 기준 및 종교적 이유의 병역 거부	군이 관리하는 대안적 민간 업무	모든 양심적 병역거부자에 대한 군복무 면제
후기	위 기준 및 세속적 이유의 병역 거부	민간 관리 민간 업무	선택적 병역거부 추진

(출처: The New Conscientious Objection)

이러한 흐름에서 빼놓을 수 없는 것은 다른 인권과 마찬가지로 양심적 병역거부권은 수많은 사람들이 자신의 신념과 사회적 의미를 위해 개인의 삶을 희생해가며 국가와 사회의 고정관념을 바꿔낸 결과 쟁취되었다는 것이다. 1차 세계대전

초기까지 유럽의 어떤 나라도 양심적 병역거부권을 인정하지 않다가, 영국에서만 6천5백여명이 감옥에 가고 미국에서도 450여명이 투옥되는 과정을 통해서 조금씩 인정되기 시작하였다.

또 우리는 1차 세계대전 당시 어려운 사회적 조건에서 양심적 병역거부운동이 전쟁 광풍과 함께 불어닥친 민족주의 열풍과 그에 바탕을 둔 국가 동원주의에 대한 비판과 저항을 담고 있었다는 점도 기억할 수 있겠다. 이들은 전쟁을 명분으로 한 민족주의와 국가주의가 자기가 속한 사회를 어떻게 타락시키는가를 보면서 이에 대한 절망과 도전의 정신에서 병역을 거부했던 것이다. 이 과정에서 민족주의를 넘고자 했던 사회주의적 국제주의 맥락의 “일관된 반군주주의자” 운동도 덴마크, 노르웨이, 스웨덴에서 양심적 병역거부권이 인정되게끔 하는데 큰 공헌을 했다. 이 과정에서 사회주의 신념을 가진 양심적 병역거부자들은 매우 차별적인 처벌을 받았다. 최근 유엔 인권기구의 문서에서 “종교적 및 기타 신념에 근거해 양심적 병역거부자를 차별할 수 없다... 그 처벌 또한 차별되어서는 안된다”는 규정에 “기타 신념에 근거”한다는 구절은 바로 이러한 역사적 경험에 바탕을 둔 것이다. 나라는 1922년 노르웨이가 처음으로 종교적 및 기타 양심의 진지한 근거에 바탕한 병역거부를 인정했다.

러시아에서는 짜르 시대에 양심적 병역거부자들이 심한 박해를 받다가 1917년 10월 혁명 직전 케렌스키 정부가 모든 양심적 병역거부자들을 석방하였고, 이어 대체 복무제를 도입하려다가 볼셰비키 혁명으로 중단되었다. 이후 소련은 1918-1921년 사이 대체 복무제를 실험하다가 이후 스탈린주의로 돌입하면서 양심적 병역거부의 허용 범위는 매우 협소해졌다.

2차 세계대전 당시 영국과 미국은 다른 강대국과는 달리 양심적 병역거부를 허용하였다. 비전투직 복무를 희망하는 사람은 군대에 입대해서 그러한 복무를 하도록 허용되었으며, 군복무 일체를 거부하는 사람들은 평화 교회 등 민간기관이 감독하는 농업, 삼림업, 보건업 등 분야에서 순수 민간업무에 종사하도록 되었다. 이 당시 양심적 병역거부자의 판별에는 그 이전 평화 교회 소속 여부에서 종교적 신념의 진실성이 기준이 되었다. 그러나 이 당시에도 전쟁을 수행하는 국가와는 어떤 협력도 하지 않겠다는 절대적 병역거부자들이 있어서 이들은 모두 투옥되었다. 그 숫자는 영국에서 여성 214명을 포함해서 약 3500여명, 미국에서는 주로 여

호와의 증인 교인들이었는데 약 6천여명에 달했다. 2차 세계대전 이후 영국과 미국에서 1963년(영국)과 1973년(미국) 징집제가 폐지될 때까지 이 제도는 적용 범위가 더욱 확대되었다. 미국의 경우 1965년 대법원 판례가 있기 전까지 양심적 병역거부의 기준은 “절대자”에 대한 믿음이었다가, 1965년 대법원 판례에서 이 기준은; “당사자의 삶에서 신에 대한 믿음에 상응하는 위치를 갖는 진지하고 의미 있는 신념”으로 확대되었으며, 1970년 다른 판례에서 “윤리적 도덕적 신념” 역시 종교적 신념만큼 정당한 기준으로 확대 인정되었다. 이에 따라 현재 무신론자도 양심적 병역거부자로 인정될 수 있다. 그러나 특정 전쟁에 대한 선택적 거부는 허용되지 않는다.

양심적 병역거부권에 관한 가장 인상적인 발전은 독일에서 찾을 수 있다. 나찌즘과 2차 세계대전을 겪은 독일인들은 그 이후 정치-군대에 관한 문화를 상당한 정도로 수정하는데 양심적 병역거부권도 그에 따라 급속도의 진전을 이루었다. 나찌즘에 대한 예방 의식과 뉴렌베르크 전범 재판의 정신에 따라 군복무에 대한 개인의 양심에 따른 거부를 중요시하게 된 독일 사회는 1949년 양심적 병역거부권을 연방 헌법상의 권리로 보장하였다. 서독이 나토에 가입하고 징집제가 부활한 1959년 이후 연방 의회는 “국가간의 어떠한 무력 분쟁이라도 이에 거부하는 사람”을 양심적 병역거부자로 인정하고 본인의 선택에 따라 민간 대체복무 또는 군대의 비전투직에 복무할 수 있게 하였다. 또 병역거부자의 신념에 대해서 종교/세속, 군인/민간인 신부, 전쟁 일반/ 특정 전쟁 등의 구분을 일체 두지 않는다. 이후 북유럽 국가들이 이 모델에 따라 양심적 병역거부권을 인정, 확대하고 있으며 냉전 종식 이후 동유럽 국가들도 대체적으로 이 모델에 따라 양심적 병역거부권을 보장하고 있다. 반면 탈냉전 시대가 시작된 1991년 기준으로 볼 때, 강제 징집제를 시행하고 있던 유럽 이외의 43개국 중 어떤 나라도 양심적 병역거부권을 보장하는 나라가 없었다. 앞으로 국내에도 추가로 소개되겠지만 유럽의 경험을 바라볼 때 영국을 개별적인 병역거부에서 사회운동으로서 양심적 병역거부가 사회화된 주요 사례로, 독일을 양심적 병역거부를 사회복지제도의 주요 요소로 포함시킨 모델로, 덴마크를 병역거부권의 선구자로 보는 시각도 가능하다.

모든 병역거부자를 동일시하여 엄격하게 처벌하고 있는 한국의 경우, 양심적 병역거부를 전문으로 하는 인권단체 ‘평화인권연대’의 조사¹⁵⁾에 따르면 2005년 9월 15일 현재 양심적 병역거부를 이유로 복역 중인 사람은 1,186명이며, 이는

2001년도 12월 당시 1,640명으로 집계된 이후로 어느 정도 감소된 수치이다. 그러나 여전히 매년 6백여명의 양심적 병역거부자가 발생하고 있으며 이들의 대다수는 여호와의 증인 교인들이다. 여호와의 증인 신앙을 갖지 않는 다른 사람들의 양심적 병역 거부는 2002년 오태양씨 이후 매년 10명도 되지 않는다.

이들은 대개 3년 가량 복역하며 지금까지 처벌된 숫자는 1만여명에 달한다. 우리 헌법은 유죄의 확정판결을 받기 전까지는 피의자를 무죄로 추정하며, 형사소송법은 도주나 증거인멸의 우려가 있지 아니한 피의자는 불구속을 기본 원칙으로 재판을 진행하도록 하고 있으나, 양심적 병역거부자들은 대개 수사 개시 때부터 구속되어 왔다. 또 이들은 통상 정기적으로 이루어져 왔던 가석방의 혜택에서 배제되어 왔으며, 사면·복권 대상에도 포함되지 않는다. 이들은 출소 후 전과로 인해 공무원 임용 자격이 없으며, 민간 기업에 취업하고자 할 때에도 신원 조회에서 탈락하는 등의 사회적 차별을 받는다.¹⁵⁾ 아직까지 이러한 처벌과 차별이 개선될 조짐은 보이지 않는다.

징병제에 대한 논의와 인권으로서 양심적 병역거부권을 위한 시민사회의 노력은 군가산점 논쟁이 한창이던 2000년 3월 30일 {한겨레 21} 301호가 특집으로 [징병제를 흔들어라!]라는 기사를 다룬 이후 본격화되었다. 그 후 2001년 2월 제주인권학술회의에서 권인숙 씨가 페미니즘 시각에서 군사주의를 비판하는 글을 발표하여 인권운동가들에게 중요한 문제제기를 하였다. 같은 해 3월 16-17일 파주에서 미국친우봉사회(AFSC)의 후원으로 “징병제와 군복무의 실태 및 대안모색을 위한 워크숍”이라는 이름으로 우리 사회에서는 처음으로 이 주제로 모임이 개최되었다. 모인 사람들은 인권단체, 평화단체, 장애인단체, 여성단체 활동가들, 대만의 입법위원, 남미 콜롬비아의 양심적 병역거부 운동가, 그리고 전국군폭력희생자유가족협의회 회원들이었다. 여기서 많은 수의 ‘여호와의 증인’들이 양심적 병역거부로 복역중인 사실이 알려지면서 이들을 돕기 위한 시민-사회단체들의 활동이 본격적으로 시작되었다. 시민-사회단체들은 이후 병역거부 문제를 공론화하기 위해 각종 토론회, 간담회 등을 조직하는 활동을 하였으며, 대만과 독일에 대표자들을 보내 대체복무제도를 참관하기도 하였다.

15) <http://peace.jinbo.net>

16) 민주사회를 위한 변호사모임, 양심에 따른 병역거부권 실현과 대체복무제도 개선을 위한 연대회의, [한국에서의 양심적 병역거부의 현황과 인권문제] (제58차 유엔 인권위원회 제출 자료집), 2002.

민주사회를 위한 변호사모임'(민변)의 변호사들이 병역거부자들의 재판을 지원하기 시작하였고 2002년 2월 4일 참여연대, 환경운동연합, 평화인권연대, 전국불교운동연합, 민주화를 위한 전국 교수협의회, 동성애자 인권연대 등 30개의 대표적인 시민·사회단체들이 양심에 따른 병역거부권 실현과 대체복무제도 개선을 위한 연대회의'를 구성하여 활동 중에 있다. 연대회의는 국회 입법을 겨냥한 대체복무제도 법안 마련과 입영을 앞둔 청년들에 대한 상담, 양심에 따른 병역거부와 대체복무제도를 알려나가는 작업, 국제연대를 통한 여론화 작업등의 활동을 벌이고 있다.

5. 도전과 과제

우선 가장 중요한 것은 양심적 병역거부자들에 대한 사회적 낙인과 편견, 그리고 부당한 처벌을 거두게끔 하고 대체복무제를 통해서 부당한 피해를 받지 않도록 일이며, 이를 위해 논의를 국제적으로 합의된 인권의 관점에서 합리적으로 전개하고 그러한 기준의 제도를 마련할 수 있도록 하는 것이다. 동시에 조금 멀리 내다볼 때 다음과 같은 도전과 과제를 염두에 두어야 한다.

가. 절대적 병역거부와 선택적 병역거부

양심적 병역거부자의 인권적(법률적) 보호는 4가지 범주를 고려해야 한다. 거부행위를 하는 시점이 신분상 민간인이었을 때와 군인이었을 때가 구분될 것이며 거부의 대상이 군복무 전체에 대한 절대적 거부인지, 특정 형태의 복무 또는 특정한 전쟁에의 참여 또는 특정한 무기의 사용에 대한 거부인가를 포함하는 선택적 거부인지 구분될 것이다. 그래서 민간인 절대적 병역거부자, 군인 절대적 병역거부자, 민간인 선택적 병역거부자, 군인 선택적 병역거부자의 범주가 있을 수 있다. 자유민주주의 가치체계에서 민간인이 양심과 신념에 따라 살상행위에 가담하지 않겠다는 것은 법률로 보호받을 근거가 충분히 있고 사회적 합의도 노력 여하에 따라 가능할 것이다. 물론 이 경우만 해도 “집총 거부”와 같은 한국 사회의 편협한 용어보다는 훨씬 넓은 범위의 행위를 보호할 수 있다 (이런 면에서 “집총 거부”라는 말은 상징적 의미를 제외하면 본질을 왜곡하는 면이 크다. 현대 군조직에서 총만 들지 않으면 살상이 피해지겠는가). 그러나 시민 개인의 판단에 따라 언제 어떻게 살상행위에 불참하겠다는 다양한 선택적 병역거부권을 권리로 보장

하는 것은 훨씬 어려운 문제일 것이다.

이 두 가지 상황의 문제는 병역 거부자가 군인 신분일 경우에 더욱 복잡해진다. 잘못된 상식으로 보면 일단 군인인 이상 군조직의 명령에 복종하는 것이 마땅하다고 쉽게 생각할 수 있지만, 군조직에도 부당한 명령을 거부할 권리가 사병에게 있으며, 이 권리는 국제인권법과 국제인도주의법의 규범에 따라 그리고 그 범위 안에서 사병의 도덕 윤리적 판단에 따라 명령을 거부할 수 있다는 정신을 담은 것이다. 우리에게도 이제 알려지기 시작한 전쟁중 민간인 학살의 경우 사병은 비록 상관의 명령일지라도 이를 거부할 의무와 권리를 가진다. 특히 핵무기와 열화우라늄탄, 대인지뢰, 생화학무기, 집속폭탄 등 상식적으로도 그리고 국제법상으로도 반인도주의적 무기로 규정된 무기를 사용하는데, 또는 사용하는 것을 보조하는데 사병이 그 행위를 선택적으로 거부할 권리의 문제가 있다. 이는 최소한의 이성을 가진 사병이라면 신분을 떠나 당장 눈앞에 닥친 당면의 윤리적 종교적 문제이자 양심 인격상의 절박한 문제이지만, 이에 대한 사회적 합의에 도달하기까지는 훨씬 장기간의 복잡한 논쟁을 거쳐야 할 것이다.

아마도 본질적인 긴장은 절대적 거부와 선택적 거부 사이에 있을 것이다. 왜냐하면 양심적 병역거부의 ‘양심’의 근거는 ‘살상’에 대한 양심의 판단을 의미하는 것이고 군조직의 ‘살상’ 행위는 군조직 내에서만 준비되는 것이 아니기 때문이다. 즉 민간인 군인 신분상의 차이를 이유로 권리 보호에 차이를 둘 경우, 앞으로 예상되는 예비군의 군사훈련 거부권, 노동조합의 불법무기 생산 거부권 등과 연관시켜 볼 때 본질적인 구분이 아닐 수도 있기 때문이다. 예상컨대 소수 민간인의 절대적 병역거부권에서 다양한 신분/직업에서의 선택적 거부권 보장의 방향으로 서서히 합의가 만들어져야 하는 것처럼 보인다.

나. 군사문제의 윤리성

다양한 군사 관련 사안과 행동은 폭력과 살상을 거부하는 윤리와 충돌된다. 해외의 다양한 평화운동에서는 징집거부, 징총거부 못지 않게 다음과 같은 영역의 불복종 영역에 많은 실천이 전개되고 있다.

- 무기, 탄약, 무기 보조장비의 제조 생산 판매에 대한 참여 거부
- 군사 목적의 통신, 운송, 건축에 대한 참여 거부

- 무기 장난감의 생산 판매에 대한 참여 거부
- 군사 목적의 연구활동에 대한 거부
- 유치원 등 교육시설에서 군사분야와 관련된 자료 및 홍보물 부착 거부
- 방위세 납부 거부 (예: 영, 미) 등

즉, 군사 관련 활동이 불가피하게 야기하고 있는 윤리적 파급효과 때문에 이러한 영역에서 ‘시민불복종’이 전개되고 있는 것이다. 이런 맥락에서 양심적 병역거부는 대체복무제와 같은 수준에서는 군대 체제 내에서 상대적으로 비살상적인 군복무를 허용하는, 복무 방법론상의 다양성으로 이해될 수 있지만, 궁극적으로는 살상을 목적으로 하는 국가의 명령에 대한 시민 불복종의 권리를 내포하고 있다. 즉 현대 사회에서 시민 불복종의 권리에 대한 심층적인 논의가 양심적 병역거부권에 대한 논의를 심화시키는데 기여할 것으로 보인다.

다. 안보 패러다임의 전환¹⁷⁾

한국의 경우 헌법상의 양심의 자유 규정에도 불구하고 양심적 병역거부권은 법원에 의하여 철저하게 부인되어 왔다. 헌법의 정신과 다르게 국제인권법과 규범은 법원에서 무시되고 있으며 그리하여 양심적 병역거부자는 입영 자체를 거부하면 병역법 제88조의 ‘입영기피죄’로, 입영 후 집총을 거부하면 군형법 제44조의 ‘항명죄’로 단호하게 처벌된다. 국방부는 2001년 10월 23일 “병역거부자 대체복무에 대한 국방부 입장”¹⁸⁾은 이러한 헌법 위반 사태를 어떻게 정당화하는지 잘 보여준다. 국방부는 병역의 의무가 민주국가 수호를 위한 기본적 합의임을 강조하고, 병역거부자에 대한 대체복무제도를 마련하는 것은 특정 종교에 대한 특혜가 될 수 있다고 하여 대체복무제도는 불가 한다고 밝힌다. 국방부는 또 병역거부자들에 대한 대체복무가 시행되었을 때 국방에 대한 형평성 차원에서 심각한 문제가 발생할 수 있으며 병역기피의 확산으로 남북의 대치상황에서 국가안보에 심각한 타격을 줄 수 있다는 점을 대체복무제도 도입의 반대이유로 덧붙였다.

여기서 복무의 형평성은 일괄 징집제에서 발생하는 것이며, 징집제는 ‘국가안보’ 상황에 근거한다고 하므로, 이 정당화 논리의 핵심에는 국가안보에 대한 특정한

17) 이대훈, “남북관계 속의 평화와 안보: 안보 패러다임의 해체와 시민 사회의 역할”, [신학전망] 2005년 겨울호에서 발췌.

18) 부록 4 참조

이해방식이 자리잡고 있다.

국가안보는 근현대 국제체제를 떠받치는 국가주권 원리의 핵심적인 정책담론이다. 국가의 최고 목표가 국가의 안전을 보장하는 것이며, 이 정책 분야가 다른 정책 분야보다 우월하다는 주장이다. 안보는 또 국익의 핵심을 차지한다고 주장된다. 파병과 관련된 국익론, 유신시대 ‘안정위의 성장론’ 등이 모두 같은 종류이다. 즉 국가안보는 최고의 예외성을 가지며 그 앞에 보편적 가치는 존재하지 못한다는 언술체계이다.

그런데 이 최고의 예외성을 정당화하는 ‘안보’라는 언어는 근대 세계사에서 서구와 접촉하는 과정에서 퍼져나간 개념으로, 사회적 자발적 합의가 불가능한 “모호한 상징”이며 좋게 평가할 때 “저개발된 개념”에 불과하며, 최대한 현실에 적용해도 “안보의 딜레마”에 처하게 된다. 국가안보정책은 그 명칭부터 미국의 대외정책에서 1947년 처음 등장한 것이다. 이는 전후 세계전략을 구사하면서 미국이 외교정책의 중심에 안보 사상을 채택하기 시작한 것으로서 그 배경은 냉전의 총체적 진영 대결 구도하에서 전통적인 일국적 국가방위(국방 national defence)의 접근으로서 대사회주의권 대결을 구사하려는 미국의 대외전략에 충분한 국내적 동의를 구할 수 없었던 상황이 있다.¹⁹⁾ 즉 해외에서의 미국과 동맹국의 이익보호가 곧 국익이라는 해석을 가능케 하는, 국가방위라는 소극적 정책 태도를 대신하는 공세적인 정책 패러다임으로서 국가안보론이 당시 미국의 이해를 반영한 중추적인 개념이었다고 할 수 있다. 이는 냉전의 총체적 대결 구도가 요구하는 증대된 국방비, 사회안정에 대한 압력, 적극적이며 확대된 대외 정책, 핵경쟁을 정당화하기 위한 것인데 그 이면에는 이러한 확대된 군사 외교 정책에 대한 국내의 거부반응을 극복할 필요가 대두되었기 때문이다.

이런 특수한 역사적 배경을 갖는 안보 패러다임은 보통 어떤 행위를 ‘적대 행위’로, 어떤 수준의 행위를 ‘위협’으로, 또 어떤 국가를 ‘적국’으로 규정하는 일상적인 해석과 인식의 영역을 포함한다. 보통 안보 위협이라고 지칭되는 현상에는 물리적 군사력이라는 실재와 그 군사력의 사용에 대한 정보와 추측, 해석과 편견,

19) Waever, Ole, *Concepts of Security*, Institute of Political Science, University of Copenhagen, 1997.

정치적 의지와 여론이라는 ‘관념적’ 실재가 함께 들어있다. 때문에 안보 문제는 물리적 실재만 다루는 것으로는 불충분하며, 해석과 편견 및 추측이 난무하는 ‘관념’의 영역을 아울러 상대해야 한다. 관념과 결합되지 않은 물리적 군사력은 그 자체로는 안보위협이 되지 않는다. 때문에 안보위협을 제기하는 ‘행위’는 특정한 정치적 행위이며, 그러한 행위의 반복을 통해서 정치적 행위자는 자기의 관념과 의지, 정체성을 재형성 또는 강화하기 때문에 ‘안보’ 언술은 정치적 행위자의 구성적 행위이다.

‘안보’라는 언어를 사용하는 정치적 해석과 언술행동은 다른 정치적 언행과 다르게 ‘죽음의 공포’를 제기하는 특별한 행위이다. ‘안보’는 이것이 지켜지지 않을 경우, 국가의 죽음 및 국가구성원의 죽음에 이른다는 ‘협박’을 수반하는 언행이라는 면에서 다른 ‘국익’ 언술과 다르다. 그 목적은 통상적인 정치 수단 이외에 특별한, 예외적인 정치가 필요하다고 대중에게 호소하고 이를 정당화하기 위해서이다. 즉 안보의 언어로 자행되는 정치행위는 비정상성을 요구한다. ‘죽음의 공포’를 전제로 한 이 비정상성은 대응수단으로 폭력(군사행동 또는 초법적 안보기구의 활동)을 정당화한다.

즉 안보 정치는 비정상적 정치의 정당성 획득 시도로 볼 수 있다. 이는 정치와 일상에서 민주주의 후퇴와 폭력의 증대를 가져온다. 죽음의 공포라는 장막을 통해 안보 행위자와 안보 전문가들은 민주적 통제로부터 벗어나 ‘자유’를 얻는다. 이런 면에서 ‘안보의 언어’는 발화자의 안보를 지켜준다.

냉전의 광기가 잦아들면서 극단적인 ‘공포의 언어’로서 안보론은 설득력을 상실한다. 냉전이후 안보론은 보다 여러 가지 종류의 다양한 위협을 다루는 ‘위협의 언어’로 변화하는데 이로부터 시민사회의 다양한 집단들이 위협에 대한 다양한 해석과 처방을 내놓는다. 한편으로는 안보개념의 확산이 발생하며 다른 한편으로는 군사전문가들 냉전적 사고에 의한 ‘안보독점’해체되기 시작한다. 된다. 이 과정에서 일반적으로 전통적인 안보사항으로 군사력, 세력균형, 신기술의 군사적 영향, 자원 경쟁, 영토 보호 등의 우선성이 약해지면 신(비전통적) 안보사항으로 경제위기, 환경파괴, 인권, 정치안정, 국제범죄 등이 새로이 거론된다. 이로서 국방=군대=국가안보의 등식이 매우 약화된다.

이러한 변화과정은 외부의 적에 의한 위협을 정치의 중심에 놓는 안보정치에서 위험도(risk)의 다양성을 인정하고 그 위협이 내부에서도 다수 발생한다는 것은 인정하는 변화이므로, 아-적 구분과 공격-방어의 구분을 해체시키는 결과를 낳는다. 이는 곧 안보정치가 정상적인 민주정치로 재구성된다고 이해할 수 있다. 즉 민주화될 수록 국가와 시민사회 양측에서 현대 자본주의 사회가 필연적으로 안고 있는 다수의 다층적인 ‘위험도(risk)’를 인정하고 위기관리 정책 차원에서 다각도로, 또 정상적인 정치적 접근을 함으로서, 안보담론이 근거하고 있는 베일에 쌓였던 ‘공포의 신화’를 걷어내는 것이다. 이 과정을 우리는 ‘안보문제의 사회화’ 또는 ‘안보문제의 탈안보화’ 또는 ‘안보영역의 민주화’라고 부를 수 있을 것이다.

우리 사회에서 국가안보를 이유로 어떤 인권이 민감한 이슈가 될 때, ‘안보의 사회화’ 과정을 만들어냄으로서 그 민감도를 낮추고 정상적인 공론의 장으로 이끌어낼 수 있을 것이다. 이것은 인권으로서의 평화의 영역이다.

라. 인권에 기초한 국가에 대한 의무와 동의²⁰⁾

국가에 대한 시민의 의무가 자유로운 동의에 기초한 것인지 인지된 공익성에 기초한 것인지 그러한 기초를 요하지 않는 것인지에 대해서는 논란이 있을 수 있지만, 그러한 의무가 보편적인 최소한의 보편적 인권규범과 충돌하거나 충돌할 가능성이 있는 경우에는 시민의 적극적인 동의를 요구하는 것으로 이해되어야 할 것이다. 즉 정책의 정당성이 의문시되는 경우 의무는 동의에 기초해야 할 것이다. 여기에 해당되는 것이 평화의 권리와 관련된 전쟁행위, 군사활동, 기타 국가의 불법적 폭력행위 (쿠데타시의 병력동원 명령에 대한 복종 등)와 반인도적 범죄 (고문, 납치 등) 등이다. 이러한 영역은 통상 국가안보 활동으로 인식되는 영역과 반인도적 범죄의 영역이다. 반인도적 범죄와 달리 국가안보 영역의 활동은 국가 행위중에서 보편적 인권규범과 충돌할 여지가 높음에도 불구하고 쉽게 정당화되어 온 영역으로 문제가 더 크다. 이러한 면에서 이 영역에서 국가에 대한 시민의 의무가 자동적으로 발생한다고 보기에는 무리가 있다. 그러므로 국제법상 중대한 인권침해, 국제형사재판의 관장범죄와 관련된 논란이 이는 영역에서는 자동적인 준수 compliance 를 적용할 수 없으며, 국가 정책의 영향과 파급효과를 충분히 인지한 연후의 동의 consent by knowing의 원리를 적용할 필요가 있다.

20) 이대훈, “평화주의 헌법을 위한 인권적 접근”, 평화의 눈으로 헌법 다시보기 워크숍, 함께하는 시민행동, 2005.

이렇게 되면 국가안전 문제에 대한 해석의 복수성을 열어 놓을 필요가 대두된다. 국가안보에 있어서 민주주의와 인권의 원칙을 지킬 필요이다. 정책의 정당성이 의심받을 경우 민주사회의 시민들은 복수의 대안을 제시하며 대안간의 경쟁을 추구하면서 정부의 정책을 변화시킬 권한을 가져야 한다. 국가안보 문제의 경우 이는 적, 위협, 안보이슈, 관련된 군사-외교 활동의 성격과 범위에 대하여 해석과 판단의 복수성을 열어놓는다는 의미이다. 국가안보 문제에 대한 해석과 판단의 복수성을 가능하기 위해서는 시민의 알권리가 충분히 보장되는 것이 관건이다. 월남전 파병과 이라크파병의 경우, 왜곡된 정보와 알권리의 침해로 통해서 즉 일종의 여론조작을 통해, 국방과 관련이 없는 불법전쟁에 시민들의 인지된 동의 없이 생명을 건 의무를 병사들에게 일방적으로 부과한 결과가 되었다. 이것은 정당성이 논란이 되는 군사활동에 대해서 국가가 해석과 판단의 복수성을 충분히 열어놓지 않은 데에서 발생한 중대한 인권침해이며, 추후 전쟁범죄 또는 그에 공모한 것으로 해석될 여지를 남겨놓은 것이다. (이와 관련하여 헌법 제91조에 같이 국가안전보장 기구를 구성하는 경우, 평화주의 헌법이라면 국가안전보장에 대한 해석의 다양성과 인지한 연후의 동의권을 전제로 하는 접근을 취할 필요가 있는데 추후 검토가 필요하다.)

국가에 의한 다양한 폭력의 가능성이 항시적으로 존재하는 현대사회에서 특히 탈냉전 이후 오히려 급속하게 증대하고 있는 전쟁이나 무력분쟁들이 인민들을 인권에 대한 총체적 부정 상태로 몰아넣고 있다는 점과 1999년의 코소보 전쟁을 계기로 하여 ‘인권을 명분으로 한 전쟁’이 감행됨으로써 인권과 평화의 충돌 현상이 벌어지고 있다는 점, 그리고 최근 미국의 전쟁 등을 고려할 때, 전쟁/무력사용은 ‘더 이상 정치의 연장이 아니라, 정치의 종말’인 만큼, 전쟁/무력사용/국가의 중대한 폭력에 대하여 인권론 차원의 명확한 입장이 확립될 필요가 있다. 인권과 평화의 관계를 면밀히 검토하고 평화에 대한 권리의 독자적 개념화와 인권체제와 법리체제로 통합하는 새로운 접근이 이루어질 필요가 있다.

인권론 차원에서 시민들의 평화적 생존권과 평화를 위한 불복종의 권리를 정식화하기 위해서는, 현재 시민권을 거의 완전하게 박탈당하는 병사들의 기본권과 기타 법적 권리를 체계화해야 하며, 병사가 될 수 있는 젊은 시민들에게 병사로써 어떤 양심과 권리가 제약될 수 있고 또 허용되어야 하는지 충분히 알게 하는 알권리가 충실하게 보장되어야 한다.

마. 종교의 역할

종교의 역할에 대해서는 강인철씨의 훌륭한 글이 이어서 발표되므로, 몇 가지만 언급하고 생략하는 것으로 한다.

“얼마 전 나는 공군에서 막 제대한 조카와 추수감사절 식사를 함께 했다. 우리는 모두 그리스도교인 집안이었기 때문에 그는 이렇게 나에게 물었다. ‘왜 평화주의자가 특별히 더 부각되어야 하는지 모르겠다. 우리는 모두 그리스도교인 아닌가? 그리고 모두 각자 자기 갈 길이 있는 것이다.’ 나는 그에게 무언가 중요한 얘기를 해주어야 한다고 생각했다. 그래서 이렇게 답했다. ‘자네 이런 걸 상상해 볼 수 있겠나? 우리가 믿는 예수 그리스도가 전폭기 조종석에 앉아서 폭격에 몸을 드러낸 도시로 향하는 모습을 말이네. 만일 우리가 그런 상상을 하고도 그리스도교인이라 믿는다면 나는 그리스도교인임을 포기하겠네.’ 조카는 나를 쳐다보더니 이렇게 말했다. ‘사실 저는 그렇게 생각해 본적이 없었어요.’”(알 존스)

(2차 세계대전 당시 양심적 병역거부자의 증언, 출처: 뉴욕 반전연맹 역음, [물결을 거슬러: 2차 세계대전 당시 평화주의자들의 저항 수기 모음] Against the Tide: Pacifist Resistance in the Second World War - An Oral History)

“모든 백성들의 의무는 왕의 것이다; 그러나 모든 백성의 영혼은 그 자신의 것이다. 윌리엄 셰익스피어, 헨리 5

현대 세계에서 폭력과 전쟁의 문제는 피할 수 없는 주제라는 점을 거의 대부분의 종교 지도자들이 가르치고 있다. 가치와 믿음의 전문가들인 종교인들이 전쟁에 대해서 치밀한 성찰을 갖지 못한다면 전쟁에 대한 성찰은 깊어지지 못할 것이다. 기독교회의 경우에도 전쟁과 비폭력에 관련된 깊이 있는 가르침을 갖고 있으며 그 원천을 그리스도의 가르침과 초대 교회의 경험에서 얻고 있다. 그렇다면 전쟁이나 징집에 직면한 젊은 남녀 신앙인들이 이에 대해 의문을 가지고 답을 찾으려고 하는 것은 당연할 것이다.

양심적 병역거부와 관련해서 종교인들이 해야 할 첫 번째 일은 전쟁과 영혼의 고결성에 관한 질문을 스스로에게 하는 것이다. 위의 증언은 자신에 대한 질문이 어떻게 이웃의 질문으로 전파되는지 잘 보여준다. 사격을 가하고 폭격을 가하거나 이를 지지하는 그리스도교인들의 모습을 그리스도가 보실 경우 어떠한가 라는

질문이다. 종교인들은 젊은 신앙인들이 이런 질문을 제기할 때 다양한 정보와 성찰을 제공할 준비를 해야 할 것이다.

종교인들이 전개하는 평화운동의 경험은 신앙인들에게 결코 쉽지 않는 질문을 던지고 있다. 전쟁과 평화에 대한 나의 믿음은 그리스도의 가르침과 일치하는가? 평상시에 또는 전시에 나는 종교인으로서 군복무에 응해야 할 것인가? 군복무에 응하고 난 후에도 종교의 가르침과 어긋나는 행동을 거부할 영혼의 자유를 내가 누릴 수 있는 방법은 없는가? 여러 나라에서 시행되고 있는 대체복무제는 군복무에 대한 신앙인들의 곤경에 대한 현실적인 대안이 될 수 있는가?

이러한 질문들이 적절한 답을 찾기 위해서는 우선 알권리가 충족되는 것이 필요하다. 국제인권기구와 여러 나라에서 양심적 병역거부를 보편적 인권으로 정립한 데에는 깊은 논의와 검토가 따랐다. 이러한 논의와 검토는 ‘국가안보와 병역’이라는 문제들보다 훨씬 깊고 다양한 것이었다. 전쟁과 징집을 고심하는 청년들에게 찬반을 강요하는 것보다는 국제사회의 논의와 인권론에 대해서 충분히 알 수 있도록 권장하는 것이 훨씬 바람직한 접근이다. 우리 사회에서 종교인의 시각에서 유엔 인권기구의 결정들을 세밀하게 설명하는 자료와 종교인들의 병역거부 역사와 증언 자료가 이렇게 생략되는 현실은 바로 성찰의 협소함을 반영한다. 그러므로 징집에 직면한 청년들을 위하여 그들이 의미있는 세부적인 질문을 많이 제기할 수 있도록 돕고, 풍부한 정보와 자료를 제공하는 것이 종교의 관점에서 병역에 대한 성찰을 깊이 하는 가장 중요한 첫걸음일 것이다. 이러한 노력이 축적되어 “현대사회 평화와 전쟁에 관한 기독교의 가르침”같은 지침과 메시지가 정립되면 양심과 신념의 자유를 위해 실천하는 사람들에게 커다란 등불이 될 것이다.

<참고자료>

뉴욕 반전연맹 엮음, [물결을 거슬러: 2차 세계대전 당시 평화주의자들의 저항 수기 모음] Against the Tide: Pacifist Resistance in the Second World War - An Oral History

루시에 비에르스마, “국제 연합, 양심적 병역 거부권에 대한 인정 그리고 대체 복무제도의 시행”, 2005 동북아시아 평화 국제회의 발표문에 근거함.

민주사회를 위한 변호사모임, 양심에 따른 병역거부권 실현과 대체복무제도 개선을 위한 연대회의, [한국에서의 양심적 병역거부의 현황과 인권문제] (제58차 유엔 인권위원회 제출 자료집), 2002.

이대훈, “양심적 병역거부와 맞붙이는 이야기들”, 징병제와 군복무의 실태 및 대안모색을 위한 워크숍 발표문

----- “평화주의 헌법을 위한 인권적 접근”, 평화의 눈으로 헌법 다시보기 워크숍, 함께하는 시민행동, 2005.

----- “남북관계 속의 평화와 안보: 안보 패러다임의 해체와 시민 사회의 역할”, [신학전망] 2005년 겨울호

조국, 한국에서 양심적 병역거부권의 보장을 위한 시론: 국제적 보장현황과 논리 소개를 중심으로, 양심·종교의 자유와 군대체복무를 위한 토론회, 2001년 5월 31일.

평화인권연대 자료실, <http://peace.jinbo.net>

Albert Einstein, *The War Resister* No XXVIII, spring 1931

Amnesty International (1991), *Conscientious objection to military service*. AI, London

Margaret Levi (1997), *Consent, Dissent, and Patriotism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Charles C. Moskos and John Whiteclay Chambers (eds) (1993), *The New Conscientious Objection: From Sacred to Secular Resistance*, Oxford, Oxford University Press

Waever, Ole, *Concepts of Security*, Institute of Political Science, University of Copenhagen, 1997.

Andreas Speck (War Resisters' International), “Current situation and challenges of the CO movement,” Presentation at the International Conference on “Conscientious Objection to Military Service”, Seoul, 10–12 March 2003)

한국 종교와 양심적 병역거부: ‘정통’과 ‘이단’을 넘어서

강 인 철

(한신대 종교문화학과 교수, 우리신학연구소 연구위원)

한국전쟁 시기에 처음 발생했던 종교인들의 양심적 병역거부는 그 후 50년 동안이나 수많은 희생자를 내면서도 침묵과 무관심의 영역에 갇혀 있었다. 2000년대 들어 비로소 이 문제가 공적인 토론의 영역 속으로 편입되었다. 특히 2001년 말 이후 그 동안 개신교 계통 소수 교파에 한정되었던 양심적 병역거부자들은 비록 극소수이지만 불교와 천주교 신자들로 확대되고 있고, 비종교인들까지 가세하고 있다. 양심적 병역거부 문제는 한편으로 ‘반전평화운동’의 맥락에서, 다른 한편으로 ‘인권운동’(소수자 인권 보호)의 맥락에서, 시민사회와 정치사회의 광범위한 관심과 참여를 불러오고 있기도 하다.

이 글은 한국사회에서 지금까지 양심적 병역거부자를 배출한 세 종교(개신교, 불교, 천주교)를 대상으로, 이 종교들의 전쟁 및 양심적 병역거부에 대한 입장과 대응 방식을 포괄적으로 살펴보려는 의도에서 쓰여졌다. 먼저, 주로 제2차 세계대전 이후의 변화를 중심으로 세 종교의 전쟁에 대한 입장, 그리고 양심적 병역거부에 대한 입장들을 정리해보고, 다음으로 한국에서 양심적 병역거부의 역사적 전개과정 및 주류 종교들의 반응을 살펴보려고 한다. 그리고 2001년 이후 주류 종교들의 변화된 대응방식과 논리에 대해 비판적으로 고찰한 후, 마지막으로 주류 종교들이 양심적 병역거부자들의 권리를 긍정적으로 검토해야 하는 이유들을 정리해보고자 한다.

1. 전쟁과 종교, 그리고 양심적 병역거부: 2차 대전 이후의 세계적 흐름

1. 천주교

필자는 이전에 천주교를 중심으로, 전쟁 및 평화교리의 변천과정에 대해 분석해본 바 있다.²¹⁾ 여기서는 이를 간략히 다시 정리해보자. 밀튼 잉거는 역사적으로

그리스도교의 전쟁에 대한 대응방식이 다음과 같은 여섯 가지 유형을 포함하는 스펙트럼을 보였다고 주장한 바 있다.²²⁾ (1) 십자군(crusade), 성전(holy war), (2) 정의로운 전쟁(just war), (3) 내키지 않는 슬픈 전쟁(reluctant and mournful war), (4) ‘이번 전쟁’에 대한 반대(opposition to ‘this war’), (5) 비폭력 저항(nonviolent resistance), 소명으로서의 평화주의(vocational pacifism), (6) 무저항(non-resistance), 등록의 거부(refusal to register), 물러나기(withdrawal). 여기서 (1)에 가까울수록 전쟁은 종교적·도덕적으로 정당화되기 쉬운 반면, (6)에 가까울수록 전쟁의 정당성은 강하게 부정된다. 그리스도교의 전쟁교리를 연구하는 학자들 중 보다 많은 이들은 이보다 단순한 구분법을 사용하고 있는데, 이들에 의하면 전쟁에 대한 그리스도교의 역사적 접근방식은 (1) ‘십자군-성전’의 입장, (2) ‘정의로운 전쟁’의 입장, (3) ‘평화주의(pacifism)’의 입장 등 세 가지로 요약될 수 있다.²³⁾

어떤 것이든, 위의 유형론들은 특정의 교리적 입장이 역사적으로 출현한 순서를 가리키는 것이 아니다. 잉거는 그리스도교가 아직 소규모의 박해받는 종파(sect)에 지나지 않았을 때에는 ‘평화주의’의 태도가 지배적이었으나, 어거스틴(St. Augustine) 이후로는 ‘정의로운 전쟁’의 교리가 점차 지배적으로 되었으며, 특히 천주교회의 경우 이 교리가 최근까지도 ‘본질적인 패턴(essential pattern)’을 이루고 있었다고 주장한다.²⁴⁾ 그러나 잘 알려져 있듯이, 중세의 십자군 원정 시기를 중심으로 한동안 그리스도교에서 지배적인 전쟁교리의 위치를 차지한 것은 ‘십자군 혹은 성전’의 입장이었다. 정의로운 전쟁 교리의 기초를 놓은 어거스틴은 ‘정의로운 전쟁’의 조건으로, (1) 정의로운 명분(just cause), (2) 정당한 권위(legitimate authority), (3) 올바른 의도(right intention)의 세 가지를 요구했다.²⁵⁾ 이후 토마스 아퀴나스(St. Thomas Aquinas)는 순서와 내용을 조금 바꾸어 (1) 정당한 권위에 의한 선포(declaration by legitimate authority), (2) 정의로운 명분(just cause), (3) 정의로운 수단(just means)의 세 가지를 정의로운 전쟁의 조건으로 제시했

21) 강인철, *전쟁과 종교*(한신대학교 출판부, 2003), 8장.

22) J. Milton Yinger, *The Scientific Study of Religion*(London: Macmillan, 1970), p. 460.

23) R. H. 베인튼, *전쟁, 평화, 기독교*, 채수일 역(대한기독교출판사, 1981), 특히 8장; Diane Stanton-Rich, *Becoming Peacemakers: An Introduction*(Elgin, Illinois: Brethren Press, 1987); 조셉 L. 알렌, *기독교인은 전쟁을 어떻게 볼 것인가*, 김홍규 역(대한기독교서회, 1993) 등 참조.

24) Yinger, *op. cit.*, p. 459.

25) John, S.J. Langan, “The Elements of St. Augustine’s Just War Theory,” *Journal of Religious Ethics*, vol.12 no.1, 1984, p. 36.

다.²⁶⁾

그러나 근대 국민국가의 형성 및 발전과정에서 거세게 밀어닥친 ‘민족주의의 물결’ 속에서 교회의 정의로운 전쟁 교리는 사실상 형해화 되었다. 제1차 세계대전 당시에도 이런 사정은 거의 개선되지 못했다. 교회들을 사로잡은 ‘민족주의적 열정’과 결합하여, 정의로운 전쟁 교리는 전쟁을 억제하는 역할은커녕 도리어 민족국가간의 전쟁을 부추기고 격화시키는 데 편리한 종교적 도구로 사용되었던 것이다. 제1차 세계대전 당시 교황청 및 각 나라 천주교회들은 대부분 ‘정의로운 전쟁’의 시각에서 당면한 전쟁을 바라보았지만, 일부 지역교회들에서는 ‘성전’ 및 ‘십자군’의 논리가 되살아나기도 했다. 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, 초국가적 중재기구에 대한 그리스도교 교회들의 높은 관심을 낳았으며, 이런 맥락에서 국제연맹과 국제사법재판소는 천주교회를 포함한 그리스도교 교회들의 열렬한 지지와 협조를 받았다. 다른 한편으로, 이 사태는 로마 교황청의 지도력 강화를 위한 노력을 촉발했다. 둘째, ‘성전-십자군’의 입장이 1차 대전을 계기로 결정적으로 약화되었고, 이런 추세는 2차 세계대전 시기에도 계속되었다. 셋째, 그리스도교 교회들 안에서 평화주의적 입장이 크게 강화되었고, 그리스도교 평화운동이 발전되었다. 제1차 세계대전은 평화주의가 재흥(再興)하는 결정적인 계기로 작용했지만, 대전 이후 활성화된 평화운동에 천주교 교회와 신자들은 거의 가담하지 않았다.

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 이미 지적했듯이 천주교회 내에서 평화주의적 움직임은 여전히 미약했다. 제2차 세계대전 당시에도 정의로운 전쟁 교리가 천주교회의 공식적 입장으로 고수되었지만, 이 교리는 또 한번 무기력함을 드러냈다. 이탈리아 파시즘 및 독일 나치즘과 천주교회의 타협, 이탈리아

26) Judith Wagner DeCew, “Codes of Warfare,” in *Encyclopedia of Applied Ethics*, vol.4(San Diego, Cali.: Academic Press, 1998), p. 500.

의 에티오피아 정복 및 스페인의 프랑코 정권에 대한 교황청의 승인 및 지지, 프랑스의 비시 정권에 대한 천주교 성직자들의 지지 등 2차 대전을 전후하여 드러난 천주교회의 부적절한 처신들과 관련하여 전후(戰後)에는 광범위한 ‘반(反)가톨릭운동’이 일어날 정도가 되었다.

이런 상황에서 제2차 세계대전을 몸소 겪은 교황 비오 12세의 핵심적 대응방식은 ‘정의로운 전쟁 교리의 재활성화’였다. 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, ‘전쟁의 정당화’ 수단으로 오용되어왔던 정의로운 전쟁 교리를 ‘전쟁의 탈(脫)정당화’ 수단으로 되돌려놓기 위한 각고의 노력이었다. 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 요소들을 추가하는 노력을 요구하는 것이었다. 후버와 로이터에 따르면, 2차 대전 말엽부터 비오 12세는 네 단계에 걸쳐 자신의 평화론을 발전시켰다.²⁷⁾ (1) 그는 1944년 말부터 ‘공격전쟁’을 전적으로 거부하고 ‘방어전쟁’만이 정당화될 수 있는 것으로 간주했다. 따라서 모든 형태의 ‘공격전쟁’ 혹은 ‘선제공격’은 정의로운 전쟁의 범주에서 자동적으로 제외된다. (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 방어조차 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, 생물학무기, 화학무기의 사용을 제한했다. (4) 비오 12세는 1957년에 이르러 ‘핵무기의 정치적 이용’이라는 생각을 개진하며, ‘핵 위협을 통한 평화 확보’를 정치적 과제로 제시하였다.

비오 12세 이후 방어전쟁에 대한 제한들이 더욱 추가되고 엄격해졌다. 방어적

27) 볼프강 후버·한스-리하르트 로이터(1997), 평화윤리, 김윤옥·손규태 역(대한기독교서회, 1997), pp. 226-230 참조.

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.²⁸⁾ 전통적으로 정의로운 전쟁 교리가 전쟁을 ‘정당화하고(legitimizing)’ 동시에 ‘제한하는(limiting)’ 이중적 기능을 갖고 있었다면,²⁹⁾ 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.

천주교회 내의 평화주의적 움직임은 한편으로 ‘비폭력(nonviolence)’ 노선의 중요성을 강조하는 전쟁교리의 수정으로, 다른 한편으로 ‘양심적인 전쟁 및 병역 거부’의 입장을 옹호하는 방향으로 나타나고 있다. 전자의 흐름은 미국 천주교회의 주교들에 의해 주도되고 있는데, 미국 주교들의 공동교서인 1983년의 평화의 도전(*The Challenge of Peace*) 그리고 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. 바로 이런 맥락에서,

28) 후버·로이터, 위의 책, pp. 237-238 참조.

29) R. A. McCormick and D. Christiansen, “Morality of War,” in *New Catholic Encyclopaedia*, 2nd ed., vol.14(Detroit: Gale, 2003), pp. 638-639 참조.

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).³⁰⁾

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 교리서는 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 파괴력을 신중하게 고려하여야 한다.”³¹⁾ 한편 가톨릭교회 교리서가 처음 발표된 이듬해인 1993년에 미국의 주교들은 정의로운 전쟁의 조건들을 더욱 세분하여 제시한 바 있다.³²⁾ 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

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

31) 한국천주교중앙협의회 편역, 가톨릭 교회 교리서(한국천주교중앙협의회, 2003), pp. 827-831.

32) National Conference of Catholic Bishops, “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., 1994), pp. 320-321.

수단(last resort), 즉 모든 평화적 대안들이 진지하게 시도되고 소진된 연후에만 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 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 탈(脫)정당화 하는(de-legitimize) 유력한 수단으로 변모되었다고 말하는 편이 나을 것이다. 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. 그 결과 20세기 후반기를 거치면서 ‘정의로운 전쟁 교리의 평화주의적 전환’, 그리고 ‘정의로운 전쟁론과 평화주의의 수렴’이 두드러지게 되었다고 말할 수 있다.

천주교 전쟁교리의 이런 전환과 맞물려, 양심적 전쟁-병역 거부에 관한 입장 또한 변화되었다. 교황청이 양심적 병역거부에 대해 부정적인 입장을 공식적으로 표명한 것은 1956년이 마지막이었던 것으로 보인다. 바로 이 해 말의 성탄절 라디오메시지에서 비오 12세는 정당한 정치권위에 의한 방어권리를 옹호하는 맥락에서, 천주교 신자들이 양심적인 이유를 내세워 병역을 거부할 수 없다고 말했다.³³⁾ 그러나 이런 입장은 1965년 제2차 바티칸공의회에 의해 뒤집혔다. 양심적 병역거부와 관련된 천주교의 주요 문서들은 다음과 같다.

(1) “양심의 동기에서 무기 사용을 거부하는 사람들의 경우를 위한 법률을 인간답게 마련하여, 인간 공동체에 대한 다른 형태의 봉사를 인정하는 것이 마땅하다.”

—1965년 12월, 제2차 바티칸공의회 문헌 현대세계의 교회에 관한 사목 헌장(79

33) CCIA & PCJP, ed., *Peace and Disarmament: Documents of the World Council of Churches and Roman Catholic Church* (Geneva: WCC, 1982), p. 137.

항).

(2) “어떤 국가에서는 ‘병역’ 의무를 ‘사회봉사’ 또는 더 짧게 표현해서 ‘봉사’로 부분적이거나 대체하고 있음을 알고 대단히 기쁘게 생각한다.”

—1967년 3월, 바오로 6세의 회칙 민족들의 발전(74항).

(3) “비폭력 전략을 장려하고, 모든 국가는 이른바 양심적 병역거부를 법으로 인정하고 규정해야 한다.”

—1971년 11월, 세계주교대의원회의 제2차 총회 문헌 세계 정의(59항).

(4) “양심상의 이유로 무기 사용을 거부하며 다른 방법으로 인간 공동체에 봉사하려는 사람들을 위해서는, 국가가 공정한 방법으로 조치를 취해야 할 것이다.”

—1992년 10월 처음 반포되고 1997년 8월 수정판이 발표된 가톨릭교회 교리서 (2311항).

2. 개신교

종교개혁 이후 개신교의 ‘주류’ 교파들은 대부분 ‘정의로운 전쟁’의 입장을 채택했다. 그러나 평화주의적 입장이 20세기 이후에 비로소 등장하고 20세기 후반에 들어서야 활성화된 천주교와는 대조적으로, 개신교의 경우 처음부터 ‘평화주의’(비주류, 소수)와 ‘정의로운 전쟁’(주류, 다수)이 ‘두 전통’으로 공존해왔다는 특징을 보여준다. 신원하에 의하면, “전체적으로 가톨릭 교회가 성전론을 거쳐 정당한 전쟁론의 입장으로 정착했다고 하면 개신 교회에서는 평화주의 그리고 정당한 전쟁론의 두 전통이 계속해서 흘러왔다.”³⁴⁾ 또한 “평화주의의 입장은 17세기 영국의 웨이커 교도들과 이후 재침례파의 전통에 서 있는 자유 교회들을 통해 계속해서 유지되어 왔다. 이 입장은 개신교 내에서 소수 전통으로 흘러왔다고 할 수 있다. 현대에 와서는 개신교의 주류 교회는 일반적으로 정당한 전쟁의 입장을 지지해 왔다. 정당한 전쟁론은 더욱 세련되어져서 일반적으로 8가지 기준을 갖추고 있다. 정당한 원인, 정당한 의도, 마지막 수단, 승리의 가능성, 권위 있는 공적 기관에 의한 공적 선포, 제한된 공격 목표, 민간인 배제, 그리고 비례적 공격 등이다.”³⁵⁾

먼저, 종교개혁 이후 ‘역사적 평화교회들(historical peace churches)’로 불려온 개신교 계통 소수파들은 분쟁 해결의 수단으로써 전쟁의 정당성에 대해 분명한 반대 입장을 취해왔다. 재세례파(Anabaptists) 중 최대 교파인 메노나이트 교회(Mennonites)와 그 분파인 아미시파(Amish)를 비롯하여, 웨이커교도(Quakers), 형제단 교회 Church of the Brethren, 그리고 19세기에 미국에서 등장한 제7일안

34) 신원하, “개신교의 전쟁에 대한 태도”, 사목, 2002.2, p. 37.

35) 위의 글, p. 39.

식일예수재림교회(Seventh-day Adventists)와 여호와의 증인(Jehovah's Witnesses) 등이 그들이다. 그러나 전통적인 개신교 평화주의 진영 내에서도 의미 있는 차이를 발견할 수 있다. 앞에서 든 잉거의 용어를 가시 사용하자면, 예컨대 메노나이트 교회의 전쟁에 대한 태도가 죄와 폭력의 세상으로부터 완전하게 ‘물러나기’와 ‘무저항’에 가깝다면, 웨이커교도는 비폭력적 수단들을 사용하여 평화를 위한 적극적인 투쟁을 벌이는 ‘비폭력 저항’에 가깝다. 여호와의 증인 역시 ‘세상으로부터의 철수’와 징집대상 연령층의 모든 이들에게 요구되는 ‘등록의 거부’로 기울어져 있다.³⁶⁾ 제7일안식일예수재림교회는 직접적인 전투준비 및 전투행위에 가담하는 것만을 거부하는, ‘양심적 집총(執銃)거부’ 혹은 ‘비무장 군복무(noncombatancy)’라는 입장을 취해왔다.³⁷⁾

한편, 전통적으로 ‘정의로운 전쟁’의 입장을 고수해왔던 장로교, 감리교, 루터교, 침례교, 성공회(감독교회) 등 주류 개신교 교파들에서도 전쟁교리와 관련하여 20세기 전반기에 의미 있는 변화가 진행되었다. 19세기 초부터 주류 개신교 진영 내에서 평화운동이 등장했지만 제1차 세계대전 발발 후 약화되었고, 이 시기에는 ‘정의로운 전쟁’과 ‘성전-십자군’의 논리가 뒤섞여 나타났다. 그러나 ‘성전-십자군’의 입장은 1차 대전을 계기로 결정적으로 약화된 반면 기독교 평화운동이 재차 고조되었고, 따라서 2차 대전 당시 전쟁을 ‘거룩한’ 일이라거나, ‘축복할 만한’ 일이라거나, ‘영광스러운’ 일이라고 간주하는 교회단체들은 거의 없었다. 그 결과 2차 대전 당시 개신교 주류 교회들의 전쟁 관련 접근방식은 ‘평화주의’와 ‘정의로운 전쟁’으로 단순화되었다. 특히 미국의 개신교 주류 교회들은 2차 대전 직전 혹은 과정에서 전쟁 및 병역에 대한 양심적 반대자들의 권리를 적극적으로 옹호하고 나섰다. 더욱이 홀로코스트, 무차별 공중폭격, 핵무기까지 등장한 거대한 전쟁을 겪은 후 개신교 주류 교회들 내에서는 정의로운 전쟁 교리 자체에 대한 비판이 강력하게 대두되었다.³⁸⁾ 천주교와 마찬가지로 개신교에서도 제2차 세계대전은 다시 한번 전쟁교리에서 중대한 변화가 발생한 계기였는데, 특히 핵무기의 보유와 사용 문제를 둘러싸고 입장이 분화되었다. 신원하는 이를 다음과 같이 정리하였

36) Yinger, *op. cit.*, p. 467.

37) 오만규, 집총거부와 안식일 준수의 신앙양심(삼육대학교 선교와 사회문제연구소, 2002).

38) 윌리엄 W. 스위트, 미국교회사, 김기달 역, 대한기독교서회, 1978, pp. 496-544; R. H. 베인튼, 앞의 책; 박봉배, “전쟁에 대한 기독교적 이해,” 기독교사상, 1975.6; 김정권, “전쟁과 평화에 대한 세계교회의 태도: WCC의 태도를 중심으로,” 기독교사상, 1967.1 등 참조.

다.³⁹⁾

교회의 전쟁에 대한 태도는 핵무기가 등장한 제2차 세계대전 이후 변화를 겪게 된다. 평화주의적 입장을 갖고 있는 교회들은 그들의 입장에 맞게 핵무장 해제론을 일관되게 주장한다. 이들은 평화를 추구하는 길은 무기를 버리는 것이기에 핵을 폐기해야 함을 시종일관 강조한다. 그러나 정당한 전쟁론의 입장을 가지고 있던 교회들의 의견이 나누어진다. 핵 공격의 위험이 존재하는 현실 사회에서 핵 공격과 전쟁을 억지하기 위해서는 핵을 보유할 필요가 있다는 인식에는 공통적인 인식이다. 그러나 한편은 핵을 전쟁 억지를 위한 위협의 수단으로만 활용해야지 결코 사용해서는 안 된다는 핵 평화주의(nuclear pacifism)의 입장과 다른 한편은 공격을 당하면 사용하는 것은 당연하다고 생각하는 핵 억지론(nuclear deterrence)의 입장으로 나누어진다. 핵 평화주의는 핵무기를 사용하면 결국은 인간과 생태계에 회복할 수 없는 피해를 입히기 때문에 그것은 지구촌의 공멸을 초래할 뿐 누구도 승자가 될 수 없음을 주장하면서 어떤 일이 있어도 핵무기 사용은 정당화될 수 없다고 주장한다. 핵 억지론은 전쟁 억지력을 가지려면 상대방에게 반드시 응징 공격이 있을 것임을 인식시켜 주는 것이 필수적이라고 생각한다. 이 두 입장 가운데 현재 주류 개신교단들은 일반적으로 핵 평화주의의 입장을 지지한다.

여기에서는 1948년에 창립된 세계교회협의회(World Council of Churches: WCC)의 역대 총회 최종문서들을 중심으로 2차 대전 이후 개신교의 전쟁교리의 변화를 살펴보고자 한다. 먼저, 1948년 “인간의 무질서와 하나님의 경륜”이라는 주제로 네덜란드 암스테르담에서 열린 세계교회협의회 제1차 총회는 “전쟁은 하나님의 뜻에 반대된다”는 것을 분명히 밝히는 한편, 전쟁의 양상이 크게 변하면서 ‘정의로운 전쟁’의 전통이 도전에 직면하고 있음을 인정했다.

분쟁을 해결하기 위한 수단으로서의 전쟁은 우리 주 예수 그리스도의 가르침 및 모범과 결맞지 않는다. 오늘날 우리의 국제적 삶에 있어서 전쟁이 담당하는 역할은 하나님께 대한 죄요, 인간의 타락이다. 우리는 오늘날 전쟁 문제가 기독교인들에게 있어서 특별히 중대한 문제를 야기시키고 있음을 안다. 전쟁의 양상은 상당히 달라졌다. 전쟁은 이제 전면전이 되었고 모든 남녀가 전쟁에 동원될 것이 요구되고 있다. 게다가 공군력의 놀라운 사용과 핵무기 및 기타 새로운 무기들의 발전으로 인해 과거 전쟁에서는 전혀 경험해보지 못한 의미에서 현대전의 전면 수행에 내재하

39) 신원하, 앞의 글, pp. 39-40.

는 광범위하고도 무차별적 파괴가 가능하게 되었다. 이러한 상황에서 정당한 명분과 정당한 수단 사용을 요구하는 의로운 전쟁의 전통이 지금 도전 받고 있다. 법은 힘의 제재를 필요로 하지만 전쟁이 일어났을 때 힘은 법이 근거하고 있는 기반을 파괴하는 규모로 사용되고 있다.⁴⁰⁾

아울러 1차 총회의 종합보고서는 도전에 직면한 정의로운 전쟁교리를 둘러싼 당시 개신교 교회들의 “서로 모순되는” 입장을 세 가지로 압축하여 제시하면서도, 단일한 입장 표명은 유보하는 대신 향후의 과제로 남겨두었다.

그러므로 피할 수 없는 문제가 제기된다. 그것은 전쟁이 정의의 한 행위가 될 수 있는가라는 문제이다. 이 질문에 대해 한 목소리로 대답할 수는 없지만 크게 다음의 세 가지 입장이 지지되고 있다.

- (1) 특정한 상황에서는 전쟁에 참가하는 것이 의무가 될 수도 있겠지만 대량파괴를 수반하는 현대전은 정의의 한 행위가 될 수 없다고 생각하는 사람들이 있다.
- (2) 공명정대한 초국가적 기관이 부재한 상황에서는 군사행동이 법치의 최종적 재가(裁可)이며, 필요한 경우에는 시민들이 무력에 의해서라도 법을 수호하는 것이 그들의 의무라고 분명히 가르쳐져야 한다고 생각하는 사람들이 있다.
- (3) 한편 어떤 사람들은 모든 종류의 전쟁행위를 거부하면서 그들에게 있어서 전쟁을 반대하고 평화를 지지해야 하는 절대적 증언은 하나님의 뜻이라고 확신하고 있다. 또 그들은 교회가 같은 취지로 말할 것을 요구하고 있다.

이러한 서로 모순되는 견해들에 접하면서 깊은 당혹감을 솔직히 인정하지 않을 수 없으며, 모든 기독교인들에게 그들이 제기한 문제들과 계속해서 씨름할 의무와 하나님의 인도를 겸손히 기도할 의무가 있음을 촉구하는 바이다. 우리는 신학자들에게는 관련된 신학적 문제들을 숙고할 특별한 의무가 있음을 믿는다.⁴¹⁾

한국전쟁 직후인 1954년 미국 에반스톤에서 열린 제2차 총회는 “전쟁에 대한 두려움”과 “평화에의 회귀”를 더욱 절실하게 드러냈다. 동시에 핵무기를 이용한 ‘공포의 균형(balance of terror)’에 대한 명백한 거부 의사를 밝혔고, 보다 적극적으로 전쟁의 탈정당화를 시도했다. 또한 전쟁에 대한 개신교의 태도를 ‘기독교 평화주의(Christian pacifism)’와 ‘정의로운 전쟁’의 두 가지로 압축하면서, 둘 모두에 대해 긍정적인 평가를 내리고 있다.

40) 세계교회협의회 편, 세계교회협의회 역대 총회 종합보고서, 이형기 역(한국장로교출판사, 1993), pp. 61-62.

41) 위의 책, p. 62.

5. 간절하게 또 즐기치게 인간은 평화를 갈망하고 있다. 인간은 전쟁 속에서 더 이상 아무런 활기도 찾지 못하고 있다. 인간은 전쟁의 광란의 열매를 맛보았으며 전쟁이 쓰라리고 유독하다는 사실을 알았다. 인간의 이상은 조롱을 당하고 있으며 자유는 축소되고, 갖고 있는 재산은 파괴당하였으며 또 인간의 미래는 미래의 대단하게 들리는 목표들(high-sounding goals)이 그의 손에서 벗어난 듯이 전면전에 의해 잠식되고 있다. 인간은 전쟁에 신물이 났다. 이제는 평화롭게 살기를 원하는 것이다!
6. 기독교인들은 어디서나 한 목표로서 세계 평화를 위해 전념하고 있다. 그러나 기독교인들에게는 '평화'가 단순히 '전쟁의 부재'를 훨씬 넘는 그 이상을 의미한다. 그 평화의 특징은 자유, 정의, 진리, 그리고 사랑에 의해 적극적으로 대표된다. 바로 그와 같은 평화를 위해서 교회는 일하고 기도하여야만 한다...
8. 핵무기의 발달은 이 시대를 공포의 시대로 만들고 있다. 진정한 평화란 공포에 근거할 수 없다. 수소폭탄 혹은 그 개발물이 있으면 사람들이 전쟁을 일으키기를 두려워할 것이기 때문에 평화가 보장될 것이라고 생각하는 것은 부질없다. 또 그 두려움이 그와 같은 결정적인 무기를 완전 승리에 대한 희망이나 아니면 완전 패배의 절망에서 사용할 유혹을 효과적으로 억제해 줄 수도 없기 때문이다...
11. 전쟁을 정당화하기 위하여 너무도 흔히 꾸며낸 고상한 목적들은 전쟁의 폭력성과 파괴가 본래적으로 악하다는 진리를 숨길 수 없다. 그러므로 기독교인들은 각기 위치한 나라에서 이 사기(詐欺)를 도와서는 안 되고 그것을 폭로해야 할 것이다.
12. 교회가 전쟁은 악하다라고 선포하는 것만으로는 충분하지가 않다. 교회는 평화에 대한 기독교적인 접근 방법들을 새롭게 연구해야 할 것이며, 증거의 한 수단으로서 기독교적 평화주의와 어떤 상황 하에서는 군사적 행동도 정당화될 수 있다는 기독교인들의 확신 모두를 고려할 수 있어야 할 것이다. 이러한 접근법에 대해 기독교인들이 어떠한 견해를 가지고 있는지 간에 기독교인들은 전쟁에 대한 심리적, 사회적, 정치적, 그리고 경제적 원인들을 찾아내고 분석하며 또 제거하는 데 도와야 한다.⁴²⁾

1961년의 인도 뉴델리 제3차 총회는 전쟁에 대한 종전의 비판적인 입장을 간단히 재확인하는 데 그쳤다.

42) 위의 책, pp. 138-140.

1948년 제1차 세계교회협의회 총회는 전쟁은 하나님의 뜻에 위배되는 것이라는 사실을 명확히 인식하였다. 기독교인들뿐만 아니라 각국의 일반적 양심도 보다 새로운 형태의 전쟁을 자연세계와 인간종족에 대한 위협이며, 전멸의 위험을 가하고 있으며 감당할 수 없는 비용과 공포의 짐을 인류에게 지우는 것으로 이해하고 있다. 무차별 무기 사용은 창조주에 대한 모욕이며, 창조의 목적에 대한 거부로서 교회에 의해 규탄되어 마땅하다. 기독교인들은 전쟁과 핵무기에 궁극적 신뢰 두기를 단연코 거부해야 할 것이다.⁴³⁾

1968년 스웨덴 옘살라에서 열린 제4차 총회는 전쟁 및 핵무기 경쟁에 대해 다시금 강도 높게 비판했다. 또한 전쟁과 관련하여 개신교 내에 존재하는 두 가지 견해의 존재를 어떤 평가도 없이 재확인하면서도, 정의로운 전쟁의 조건을 세분화하여 제시하였다.

11. 세계교회협의회는 1948년 암스텔담 총회 선언문을 재차 확인한다. “분쟁해결 수단으로서의 전쟁은 우리 주 예수 그리스도의 가르침 및 본을 보이심과 양립될 수 없다.” 모든 형태의 전쟁 가운데서 핵전쟁은 인간의 양심에 가장 심한 모욕을 주고 있다. 핵전쟁, 생물전, 화학전을 피하는 것이 인간생존의 한 조건이 되었다. 이 말은 핵전쟁이 자기 파멸적일 정도로 파괴적일 수 있다는 이유 때문만이 아니라 종래의 전쟁과는 달리 핵전쟁은 영속적인 유전적 결함을 입힐 것이라는 이유 때문이기도 하다. 교회는 그러한 전쟁을 막는 것, 즉 현재의 군비경쟁을 중지하고, 핵무기를 사용하는 데 결코 동의하지 않으며, 화학전이나 생물전에 의한 대량인명살상무기 생산과 실험을 중지하고, 공포의 균형으로부터 군비축소로 가는 것이 정부가 제일 먼저 해야 할 일임을 주장해야 한다...
14. ...유감스럽게도 아직까지는 무력 사용에 의지하고 있는 이 세계 안에는 절대평화주의야말로 진정한 기독교적 응답이라고 생각하는 사람들이 있다. 그들과 또 이러한 신념을 갖고 있지 않은 사람들에게 무력 사용의 한계라는 오래된 문제가 있다. 무력 사용의 한계에 대한 예를 들어보자면 경제의 사회구조 보존, 비전투원 보호, 인간적 고통 감소, 무력만으로는 새 질서의 출현을 결코 보장할 수 없으며 심지어 그것을 방해할 수도 있다는 인식 등이 있다.⁴⁴⁾

1983년 캐나다 밴쿠버에서 열린 제6차 총회는 ‘핵 억지’의 입장에 대해 집중적으로 언급하면서 단호한 거부의 입장을 천명했다.

43) 위의 책, p. 215.

44) 위의 책, pp. 288-289.

1. …참된 평화는 전쟁의 부재 그 이상이다. 그것은 사랑, 연민, 그리고 정의로 회복된 관계를 뜻한다....
13. 세계의 생존을 위협하는 핵무기와 그 정책을 지지한다면 그것은 제6차 총회의 주제인 ‘예수 그리스도—세상의 생명’과 참을 수 없을 정도로 심한 모순이 될 것이다. 우리는 이번 총회의 선언문으로서 핵무기와 군축에 관한 1981년 암스테르담 공청회에서 발표되었으며, 1982년 세계교회협의회 중앙위원회가 세계교회협의회 회원교회들에게 추천한 바 있는 그 확신을 추천한다. “우리는 교회가 핵무기 사용뿐만 아니라 핵무기 생산과 배치도 역시 인류에 대한 범죄이며, 그러한 행동들은 윤리적, 신학적 관점에서 마땅히 규탄되어야만 한다고 분명히 선언할 때가 왔다고 믿는다.” 나아가 우리는 핵무기와 핵전쟁은 부당하며 또 국제법 위반으로서 규탄하려는 취지에서 세계규약 제정을 호소한다.
14. 안보와 전쟁예방의 명목으로 핵무기를 정당화시켜온 전략적 주장으로서의 핵 억지책은 이제 우리의 생명과 평화 되시는 예수 그리스도께 대한 우리의 신앙에 반하는 것으로서 단호히 거부되어야 한다. 핵 억지책은 도덕적으로 수용될 수 없는데 왜냐하면 핵 억지는 핵무기를 사용하려는 의지의 가능성에 의지하고 있기 때문이다. 그러나 우리는 대량파괴 무기를 사용하려는 어떠한 의지도 우리 속에 있어야만 하는 그리스도의 마음과 정신에 대한 완전히 비인간적인 침해라고 믿는다. 우리는 많은 기독교인들과 다른 사람들이 핵 억지는 군축으로 가는 도상에서 임시적으로나마 평화와 안정을 확보해준다고 진지하게 믿고 있다는 사실을 알고 있다. 우리는 군축을 위해 진정으로 헌신하고 있는 임시적 억지책을 지지하는 사람들과 협력하여 일해야 한다. 그러나 핵전쟁 가능성의 증가와 완전히 통제를 벗어나 버린 군비경쟁의 명령은 핵 억지에 대한 그러한 믿음이 얼마나 끔찍한 환상인가를 드러내 보여주었다....
16. 우리는 회원교단들이 각 교단 소속교회들에게 핵무기를 불법화하고 핵 억지책을 비신화화 하는 일의 시급성을 교육시키도록 촉구하는 바이다.⁴⁵⁾

1983년의 벤쿠버 6차 총회는 세계교회협의회 비가맹 교단들과 천주교회의 참여까지 포함하는 폭넓은 협력 속에서 “정의와 평화와 창조질서 보전(Justice, Peace and Integration of Creation, JPIC)에 공동으로 참여하는 (계약을 맺는) 화해의 과정에…가담하도록” 촉구한 바 있다.⁴⁶⁾ 이에 따라 1990년 3월 세계교회협의회 중앙위원회의 주관으로 1000여 명의 세계 교회 대표들이 참가한 가운데 서울에서

45) 위의 책, pp. 459, 462-463.

46) 편집부 편, “정의·평화·창조질서의 보전 서울 세계대회 최종문서”, 기사연무크 2, 한국기독교사회문제연구원, 1990, p. 150.

‘정의·평화·창조질서의 보전 세계대회’가 열렸고, 그 결과 산출된 최종문서는 ‘서울협약(Seoul Covenant)’이라는 이름으로 발표되었다. 여기에는 개신교의 전쟁 교리에 관한 획기적인 인식 전환이 담겨 있다. 즉 “많은 교회들이 지니고 있는 전통적인 정당한 전쟁 교리에서 정당한 평화 교리로 바뀌어야 한다”는 것이다.⁴⁷⁾ 이제 ‘정의로운 전쟁(just war)’이라는 전통적인 교리가 ‘정의로운 평화(just peace)’의 교리로 대체되어야 할 시점이 되었다는 것이다. 그리고 서울협약은 같은 맥락에서 그리스도인과 교회들에게 “정의와 해방을 추구하는 적극적인 비폭력 문화”를 위해 헌신하도록 촉구하고 있다.⁴⁸⁾ 그 직후인 1991년 호주 캔버라에서 열린 세계교회협의회 7차 총회는 ‘서울협약’을 지지하면서,⁴⁹⁾ “평화 지향적 삶의 양식”과 “적극적인 비폭력의 힘”을 재차 강조하였다. 다시 말해, “기독교 영성을 표현하는 또 다른 하나는 평화 지향적 삶의 양식으로써 사회의 변혁을 위하여 적극적인 비폭력의 힘을 연구한다”는 것이다.⁵⁰⁾ 역시 같은 취지에서, 1998년 12월 짐바브웨의 하라레에서 열린 세계교회협의회 8차 총회는 ‘폭력 극복을 위한 10년 (Decade for Overcoming Violence)’ 프로그램을 전개하기로 결의하면서 날로 증가하고 있는 세계의 폭력문화(culture of violence)를 극복하고 평화문화(culture of peace)를 세우기 위하여 교회가 헌신하기로 다짐하였다.⁵¹⁾

한편 1948년의 세계교회협의회 창립총회 종합보고서는 양심적 병역거부 문제에 대해 언급하지 않았다. 그러나 세계교회협의회는 1951년에 열린 중앙위원회 결의를 통해 양심적 병역거부의 ‘권리’를 인정했고, 이 입장을 1954년의 제2차 총회에서 재확인했다. 이것은 천주교회가 1965년 말 현대세계의 교회에 관한 사목헌장을 통해 양심적 병역거부를 인정했던 것보다 14년이나 앞선 일이었을 뿐만 아니라, 천주교회의 경우 그때조차 양심적 병역거부를 신자들이 누구나 선택할 수 있는 ‘권리’로 인정한 것은 아니었다는 점을 감안할 때,⁵²⁾ 매우 과감한 진보적 태도였다고 할 수 있다. 나아가 세계교회협의회는 4차 총회(1968년)와 5차 총회(1983

47) 위의 글, p. 177.

48) 위의 글, p. 178.

49) 7차 총회 종합보고서는 “환경보호, 부채 완화, 국제관계의 비군사화, 인종차별의 거부라는 네 가지 서로 맞물린 요소들에 관한—JPIC 과정에서 나온—서울협약은 정의와 함께 하는 평화를 위한 우리 기독교인의 헌신에 대하여 유용한 틀을 제공해주고 있다”고 평가하였다(세계교회협의회, 앞의 책, p. 518).

50) 위의 책, p. 532.

51) 박성원, “전쟁을 울려보내고 평화를 맞아들이자!”, 기독교사상, 2000.2, p. 265.

52) Paul Ramsey, “The Vatican Council on Modern War,” *Theological Studies*, vol.27, 1966, p. 195.

년)에서 특정 전쟁이나 전쟁 수행방식에 대한 반대인 ‘선택적인 양심적 거부(selective conscientious objection, SCO)’도 옹호하였다. 1990년 서울에서 열린 ‘정의·평화·창조질서의 보전 세계대회’에서는 불의한 전쟁에 대한 병역거부만이 아니라 이 전쟁에 대한 재정적 기여를 거부하는 ‘양심적 납세 거부’의 권리까지 옹호하였다. ‘양심적 납세 거부’는 ‘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. 에반스톤 총회를 비롯하여 세계교회협의회(WCC)의 주요 문서에 나타난 양심적 병역거부 관련 언급을 정리하면 다음과 같다.

- (1) 1951년 중앙위원회가 공인한 바 있듯이, 세계교회협의회가 양심에 따르는 반대의 권리에 대해서 최근 연구하고 또 지지한 것은 그 권리를 보호하기 위한 국내적, 국제적 행동으로 나아가는 데 필요한 단계이다. 한편, 교회는 평화를 위하여 이 일을 증거하도록 개인적으로 부르심을 받았다고 생각하는 사람들을 정당하게 판단하고 인간적인 처우를 해줄 것을 가능한 한 널리 호소해야 한다.⁵³⁾

—1954년 세계교회협의회 제2차 총회(에반스톤)

- (2) 양심의 보호를 위해서 교회는 군인들뿐만 아니라 특별히 현대 무기의 본질의 견지에서 볼 때 양심상 반대해야 한다고 느끼는 그러한 전쟁에 참가하는 것을 거부하는 사람들과, 또 자신은 무기를 들 수 없고 또 양심상 군복무를 할 수 없다고 생각하는 사람들에게 대해 영적인 관심을 보이고 또 이들을 지지해주어야 한다. 이러한 지지에는 필요한 법률 개정에 대한 압력도 포함되며 나아가 대량살상무기에 관한 과학적 연구에 대해 도덕적 혼란에 빠져 있는 모든 이들에게까지 확대되어야 한다.⁵⁴⁾

—1968년 세계교회협의회 제4차 총회(웁살라)

- (3) 군사주의에 반대하고 전쟁 참여나 핵탄두와 그 운반수단 생산을 포함한 전쟁 준비에의 참여를 양심적으로 거부하는 사람들을 교회는 목회적으로 또 실제적으로 지지해야 한다.⁵⁵⁾

—1983년 세계교회협의회 제6차 총회(벤쿠버)

- (4) 군대복무와 세금에 대한 양심적 반대의 권리를 지원하고 평화와 납세를 위한 다른 형태의 봉사를 준비한다.⁵⁶⁾

53) 세계교회협의회, 앞의 책, p. 148.

54) 위의 책, p. 290.

55) 위의 책, p. 464.

56) 편집부, 앞의 글, p. 178.

3. 불교

전쟁에 대한 교리 혹은 신학적 해석은 주로 그리스도교에서 발전되었으며, 불교의 경우 그에 상응하는 교리적 발전이 발견되지 않는다. 특히 천주교나 개신교와 비교할 때 초교파적, 초국가적으로 어느 정도의 구속력을 갖는 합의된 입장이 존재하지 않으며, 교황청과 같이 통일적인 지도기구가 없는 것은 물론이고 개별 국가의 교회협의회들로 구성된 개신교의 세계교회협의회에 비해서도 조직력이 떨어지는 상황이다. 예컨대 1950년에 설립된 ‘세계불교도우의회(WFB: The World Fellowship of Buddhists)’의 경우 조직의 목적과 관련하여 “정치활동에 대한 직접, 간접적인 참여를 하지 않을 것”을 천명하고 있어 정치적인 사안일 수밖에 없는 전쟁과 평화 문제에 관해 구체적인 입장 표명을 스스로 자제하는 분위기이다.⁵⁷⁾ 이 단체의 평화 지향적 입장은 명백하지만, 여전히 추상적인 수준에 머물러 있다. 예컨대 2002년 12월 말레이시아 샤알람에서 열린 22차 총회의 ‘세계불교도우의회 샤알람선언(Shah Alam Declaration of The World Fellowship of Buddhists)’의 경우, “자기개발(self-development)과 사회적 진보를 위한 평화와 안보의 증진에 기여하는 종교의 중요성을 지지”하고, 자비심 등 다양한 불교적 원리들에 내재되어 있는 사명에 기초하여 “분쟁 해결과 전쟁 예방에 적극적으로 참여한다”고 천명하고 있지만, 구체적 실천지침이 없는 탓에 선언적 의미 이상은 갖지 못한 것으로 보인다.⁵⁸⁾

그리스도교 등 다른 종교들과 마찬가지로, 불교의 역사 속에서도 불교에 의한 평화·비폭력의 정당화 사례 뿐 아니라 전쟁의 정당화 사례를 풍부하게 발견할 수 있다. 동남아시아 역사 속에서 불교 국왕들이 벌인 수많은 전쟁들은 말할 것도 없고,⁵⁹⁾ 한국사에서도 신라의 화랑도나 임진왜란 시 조선의 불교 의병과 같은 사례들을 확인할 수 있다. 그리고 오늘날에도 독립을 추구하는 힌두교 계통 타밀족과 맞서 전투를 벌이는 스리랑카의 불교도, 미얀마의 그리스도교계 소수민족(카

57) “The World Fellowship of Buddhists shall refrain from involving itself directly or indirectly in any political activity.” <http://www.wfb-hq.org/introl.htm> 참조.

58) WFB, *Record of Proceedings of the 22th General Conference of The World Fellowship of Buddhists(WFB)*, 2002, p. 76. 전체 문서를 <http://www.wfb-hq.org/WFBrop2002.html>에서 볼 수 있다.

59) 트레버 킹, “불교·전쟁·평화: 동남아의 경우”, 이재창 외, *현대사회와 불교*, 한길사, 1981.

렌족, 카친족)이나 이슬람계 소수민족(로힝가족) 분리주의운동에 맞서 싸우는 미얀마의 불교도, 분리주의 운동을 벌이는 이슬람계 파타니 말레이족과 갈등하는 태국의 불교도, 중국으로부터의 독립을 위해 투쟁하는 티베트의 불교도 등은 불교가 ‘평화의 종교’만은 아님을 잘 보여주는 사례들이다.

경전에 대한 학자들의 해석도 전쟁에 대한 긍정과 부정이 교차하고 있다. 일찍이 조일훈은 ‘일살다생(一殺多生)’의 공덕, 붓다 자신의 언행, 한국의 사례 등을 들어 불교가 “공리공익(公利公益)을 위한 전쟁”, “정의와 진리를 위한 전쟁”은 인정한다고 주장했다.⁶⁰⁾

- (1) 일살다생이란 말씀은 한 사람의 해독이 만인에게 미치는 경우에는 그 한 사람을 죽이는 것이 죄가 되지 않고, 복이 되느니라 한 것이다. 따라서 정의를 위한 전쟁은 긍정하였으니 정의를 위한 전쟁이 없고는 평화가 돌아올 수 없는 것이다.
- (2) 부처님께서 계빈국(闕貧國)에 계실 때의 일인데 계빈국왕이 다른 나라의 무리한 침략을 받고 이것을 어찌하면 좋겠느냐고 부처님께 물은즉 부처님은 반드시 전쟁을 하여서 그 쏜된 것을 바르키고, 그 그릇된 것을 고치라 하시었다.⁽¹⁸⁾ 그리고 석존 자신이 원수장군의 무장을 하고, 천이백 제자에게 무장속대(武裝束帶)를 하게 하고, 외국에서 온 사신과 담판하여 그 모든 것을 꾸짖으시고, 말씀하되 너의 나라 왕이 나의 말을 듣고 불응하고, 침략하여 들어올 때는 일전을 불사할 뿐 아니라 내가 어떠한 신통이든지 방법을 써서라도 너의 나라를 전멸시킬 자신을 갖고 있다고 하시면서 전쟁이 미연에 중지되게 하신 일이 있다.
- (3) 신라시대에 원광법사(圓光法師)라는 이가 화랑도(花郎徒)의 오계를 제정하여 주시되, 사군이충(事君以忠), 사친이효(事親以孝), 교우유신(交友有信), 임전무퇴(臨戰無退), 살생유택(殺生有擇)이라는 오계를 지어 주시어서 신라의 삼국통일을 보게 한 일이 있는 것이다.……이조 초엽에 임진왜란이 있을 때에 서산대사(西山大師)와 사명대사(泗溟大師)와 같은 도승이 의승군(義僧軍)을 일으켜서 대성공을 거둔 것은 모다 국가만민을 위하여 감행하신 전쟁이 아닌가.

김호성 역시 대승열반경의 금강신품에서 말해지는 ‘호법론’이 폭력과 전쟁을 정당화하는 역할을 수행해왔다고 인정하면서, 대승열반경에 대한 평화주의적 재해석을 시도한 바 있다.⁶¹⁾ 반면에 김용표는 불살생계(不殺生戒), 초기 경전에

60) 조일훈, “불교에선 전쟁을 어떻게 보나”, 특원, 제2호, 1957, pp. 18-19. 인용문의 단락 번호는 인용자가 임의로 매긴 것이다.

61) 김호성, “‘정의의 전쟁’론은 정의로운가: 힌두교와 불교의 논의를 중심으로”, 동서철학연구 제28호, 2003.

나타난 붓다의 행적, 자타카에 나타나는 붓다의 전생담(前生談), 아쇼카 왕의 행적 등을 들어 불교는 “평화의 덕목을 강조해온 종교”임을 부각시켰다.⁶²⁾

- (1) 불교의 윤리 규범을 가르치는 율장(律藏)에는 제1계로 ‘불살생계’를 들고 있다. 율장은 “스스로 생명을 죽이거나, 또는 다른 사람을 시켜 죽이거나, 어떤 방편을 써서 죽이거나, 죽이는 것을 찬탄하거나, 죽이는 것을 함께 기뻐하는 것은 모두 바라이 죄이다.”라고 규정하고 있다. 살생과 관련된 모든 마음과 행동도 다 불살생계를 범한 것으로 보는 것이다. 여기에서 ‘바라이 죄’란 불교 교단에서 추방되는 물론 사후에 아버지옥에 떨어지는 중죄를 말한다.
- (2) 초기 경전에는 석가모니가 폭력에 대해 자비의 빛과 힘으로 조복(調伏)시킨 설화가 많이 나오고 있다. 살인자 앙굴리말라를 자비의 위신력으로 교화시킨 이야기, 성난 코끼리의 조복, 데바닷다의 부처님 살해 기도의 조복, 코살라국의 석가족 침입에 대한 침묵 시위 등 석가모니가 보여준 언행은 자비보다 더 큰 힘은 없으며, 폭력으로 폭력을 대응해서는 결국 폭력의 악순환을 막을 수 없다는 진리를 명확하게 알려주고자 한 것이었다.
- (3) 석가모니의 전생담을 모아놓은 자타카 에는 무저항과 비폭력주의를 찬양하는 이야기로 가득 차 있다. 석가모니는 승단에 속한 수행자들을 군대로부터 뛸 수 있는 대로 유리시키는 계율을 제정했으며, 국가의 통치자에게는 전쟁보다는 대화와 협상으로 국가를 경영하도록 가르쳤다. 전쟁으로 국가의 세력을 확장하려는 욕망을 지닌 왕은 큰 죄업을 짓게 된다는 것이다.
- (4) 인도 불교사에서 불교의 정법(正法, Dharma)으로 정치이념을 구현하려고 노력했던 마우리아 왕조의 아쇼카 왕(재위 BC 260-232년)이 있다. 아쇼카 왕은 군사적 전쟁으로 인도를 통일하기 위해 동남 인도의 칼링가국을 정복하였다. 이 전쟁에서 그는 비로소 전쟁의 비참함과 부도덕함을 통감하고 종교적 참회를 함으로써 마침내 불교로 회심하였다. 그 후 아쇼카 왕은 살생 금지와 방생(放生)을 강조하였다.

이와 유사한 취지에서, 권기종은 “부처님의 가르침에는 자비(慈悲)라는 근본사상(根本思想)이 스며 있다.…이 자비사상은 나아가 무연자비(無緣慈悲)와 동체자비(同體慈悲)에까지 확대된다. 무연자비란 아무런 관계(因緣)가 없는 이까지도 사랑하라는 말이고, 동체자비란 모든 중생(衆生)을 자기의 몸처럼 사랑하라는 뜻이다.…이와 같이 극치의 사랑을 주창하는 종교인 불교는 살상을 전제로 하는 일반

62) 김용표, “불교의 전쟁관”, 사목, 2002.2, pp. 33-34. 인용문의 단락 번호는 인용자가 임의로 매긴 것이다.

적인 전쟁을 부정한다. 전쟁이란 어떤 종류의 것이건간에 최후의 방법임에는 틀림이 없다.”고 주장하였다.⁶³⁾

대다수의 불교학자들은 불교의 평화주의적 성격을 강조하면서도 불교 역시 특정한 유형의 전쟁에 대해서는 인정하는 입장을 취해왔다고 주장하는 것으로 보인다. 앞서 지적했듯이, 조일훈은 불교가 “공리공익(公利公益)을 위한 전쟁”, “정의와 진리를 위한 전쟁”을 승인해왔다고 주장하였다. 청정한 비구를 수호하기 위해서는 불살생계 등 오계(五戒)를 지키지 않아도 좋다는 대승열반경의 ‘호법론’ 또한 그러하다. 권기중 역시 “불교가 긍정할 수 있는 다른 의미의 전쟁이 있다. 이것은 선(善)과 악(惡)의 투쟁이다”라고 주장한다.⁶⁴⁾ 김용표도 붓다 이후 불교 신자들이 직면한 현실적인 딜레마 속에서 불가피하게 긍정되는 전쟁의 필요성을 인정하게 되었다고 주장했다. 그에 따르면, “불멸(佛滅) 후, 불교도들은 자비의 정신을 실현하고자 노력해왔으나, 약육강식으로 점철되어온 역사 속에서 불살생계를 실제로 실천하는 데는 많은 어려움이 있었다. 예를 들어, 통일 전쟁에 임해야 했던 신라의 화랑도들이나 임진왜란과 같이 선량한 국민을 유린하는 침략자에 대해서도 비폭력으로 대응해야 하는가 하는 심각한 문제에 봉착하게 된 것이다. 불교도들은 대승 경전이 가르치는 열린 계율관에서 불살생계에 대한 새로운 해석의 길을 발견하였다. 대승 불교는 ‘모든 중생을 이롭게 하는 것이 가장 중요한 계’라는 섭중생계(攝衆生戒)의 정신이 중요하다고 보기 때문이다. 불교의 호국 사상도 이러한 적극적인 계율 해석에서 파생된 것이었다. 더 많은 사람을 구할 수 있다면 살생도 불가피하게 허용될 수밖에 없다는 것이다.”⁶⁵⁾ 김용표는 이어서 대살차니건자소설경(大薩遮尼乾子所說經)에 근거하여 불교의 전쟁교리를 다음과 같이 정리하였다.⁶⁶⁾

대살차니건자소설경 에는 부득이 전쟁을 하지 않을 수 없는 상황에 직면했을 때 군의 통수권자가 내려야 할 판단기준을 말하고 있다. 곧 양군이 동등한 전력일 때는 싸움을 회피하고, 적이 강할 때에는 강화해야 하며, 아군이 강함을 과시하여 전쟁을 미리 예방하고 억제해야 한다는 것이다. 만일 대화의 노력이 결렬되어 전쟁을 하게 될 경우라도, 가능한 한 살생을 적게 해야 한다. 되도록 항복을 권하여 전쟁을 조기에 끝내도록 하며, 살생보다는 포로로 하는 작전을 우선하라는 것이다. 필요 이

63) 권기중, “불교와 전쟁”, 기독교사상, 1971.2, p. 156.

64) 위와 같음.

65) 김용표, 앞의 글, pp. 34-35.

66) 위의 글, p. 35.

상의 살생이나 정의롭지 못한 탐욕의 전쟁은 아무리 그 도덕적 정당성을 내세운다고 해도 명백히 불살생계를 거스르는 것으로 보아야 할 것이다.

위의 논의와 다소 중복되지만, 정웅기는 불교의 전쟁교리에 대한 가장 체계적인 해석을 제공하고 있다.⁶⁷⁾

불교 전통의 가르침을 통해 불교가 분쟁에 대해 전통적으로 어떤 입장을 갖고 있는지는 크게 세 가지 줄기에서 정리될 수 있다.

첫째, 기본적으로 불교는 모든 존재가 싸움의 당사자가 되어서는 안 된다고 가르친다. 앞서 유마경의 구절처럼 아예 싸우려는 의지를 버려야 한다고 가르친다. 싸우고 제압하려는 투쟁정신이 저항의 기초가 되는 것이 아니라, 싸우려는 의지를 버리고 살아 있는 모든 존재에게 도움을 주려고 하는 보살의 마음이 세상을 바꿔 가는 기본이 되어야 한다는 것이다. 범망경에서는 나아가 “이익을 얻으려는 모진 마음(利養惡心) 때문에 나라의 사명을 받들고, 군진(軍陳)에서 회합하고, 군대를 일으켜 서로 치고 무량한 중생을 죽이지 말라”고 말한다. 전쟁을 일으키는 마음의 밑바닥에 ‘탐욕’과 ‘분노’를 꼽을 수 있고, 이 가운데 탐욕이 근본이라 보기 때문에 범망경에서는 이익을 얻으려는 모진 마음이 전쟁을 일으키는 원인이라 설명한다. 나라의 사명을 받드느니 하는 것은 명분일 뿐 궁극적으로 이익을 얻으려는 모진 마음, 즉 탐욕이 근본이라는 것을 가르치고 있는 것이다. 이처럼 불교는 모든 존재가 생명을 죽이거나 해칠 수 있는 싸움의 당사자가 되어서는 안 된다고 가르치고 있다.

둘째, 불교에서는 당사자가 아닌 제3자라도 전쟁과 폭력을 막기 위해 적극 나서라고 가르치면서 그 방법으로 ‘다툼이 있는 곳에서는 두 편의 힘이 같아지도록 한 후 갈등을 화해시키라’고 말한다. 이는 어느 일방의 힘의 우위가 지속되는 선에서는… 진정한 화해와 평화가 힘들다는 상식적 진리를 가르치고 있으며, 또한 분쟁지역에서 평화를 가져오기 위한 협상의 지침으로 해석할 수 있다.

셋째, 부득이하게 전쟁을 하게 되었을 경우에는, 전쟁을 하기 전에 반드시 세 가지를 고려해야 한다고 말한다. ① 적왕(敵王)의 병력이 아군과 동등한지 월등한지를 고려하고, 만약 적왕의 친한 벗이나 선지식이 있거든 이를 청해 분쟁을 해결한다. ② 적군이 아군과 동등한지 월등한지 살핀다. 가능하면 적왕이 요구하는 물건을 주어 분쟁이 없도록 한다. ③ 적군 수가 많고 아군의 수가 적을 경우 술책을 써서 아군이 많은 것처럼 보여서 ‘경외의 마음’을 일으켜 분쟁을 없앤다.

이 세 가지(친우, 재물, 경외심)가 없을 때 부득이하게 전쟁을 하게 되는데, 다시 세 가지 마음을 내어서 전쟁에 임한다. ① 적의 왕에게 자비심이 없기 때문에 중생을

67) 정웅기, “불교평화주의자의 삶으로 본 평화운동”, 참여불교, 2002.9·10, pp. 55-56.

죽이게 되지만, 되도록 사람을 죽이지 않는다. ② 어떤 방편을 쓰든지 적왕을 항복 시켜 군대를 서로 싸우지 않도록 한다. ③ 방편을 써서 적군을 생포해 살해하지 않겠다는 마음을 가진다.

지금까지의 간략한 고찰을 통해, 비록 표현은 다양하고 엄밀한 논의 또한 부족하지만 불교에도 그리스도교의 ‘정의로운 전쟁’과 유사한 입장이 다수 견해를 형성하고 있으며, 모든 형태의 전쟁을 거부하는 평화주의적 입장 또한 소수 견해로서 존재하고 있음을 확인할 수 있다. 또한 양심적 병역거부와 관련된 불교측의 입장을 확인하기는 어렵지만, 평화주의적 태도를 취하는 불교인들은 당연히 양심적 병역거부의 권리를 인정해야 한다고 주장할 것이다. ‘불교적 정의로운 전쟁론’의 입장을 취하는 이들의 경우 양심적 병역거부에 대해 찬성과 반대의 입장이 엇갈릴 것이라고 판단된다.

II. 정의로운 전쟁 전통과 선택적인 양심적 거부(SCO)

천주교의 경우 통일적인 공식적 입장으로, 개신교의 경우 주류 교단들의 합의된 입장으로 ‘정의로운 전쟁’ 교리가 채택되어 있다. 다소 논란의 여지는 있지만, 불교 역시 다수 세력이 이와 유사한 입장을 취하고 있다고 말할 수 있을 것이다. 그리고 세 종교 모두에서 소수 입장으로서, 그러나 점점 증가하는 세력으로서 평화주의자들이 공존하고 있는 상황이라고 할 수 있다.

그것이 불교든, 개신교든, 천주교든, 그리고 그 어떤 종교든 평화주의적 입장을 가진 이들은 양심적 병역거부와 거부자들에 대한 대체민간복무(alternative civilian service)의 권리를 지지할 것이다. 여기에는 아무런 논리적 문제도 없다. 그러나 “정의로운 전쟁 입장은 과연 양심적 병역-전쟁 거부와 무관한가?” 하는 질문이 여전히 남아 있다. 정의로운 전쟁(just war) 이론은 당연한 논리적 전제로써 정의로운 전쟁의 범주에 포함되지 않는 전쟁들, 즉 ‘불의한 전쟁(unjust war)’의 존재를 상정한다. “그렇다면 정의롭지 않은, 명백히 불의한 전쟁에 대해서는 어떻게 대응할 것인가?”

앞에서 보았듯이, 제2차 세계대전 이후 천주교와 개신교에서 정의로운 전쟁으로 인정받기 위한 조건들은 극도로 세세해졌고 그만큼 까다로워졌다. 이런 상태에서 험난한 기준들의 시험(test)을 성공적으로 통과하여 정의로운 전쟁으로 인정될 수 있는 전쟁은 극히 예외적인 소수 사례가 될 수밖에 없으며, 대부분의 전쟁

들은 시작되어서도 안 되고 신자들이 참여해서도 안 될 ‘불의한 전쟁’으로 판정될 가능성이 훨씬 높아졌다. ‘인종청소(ethnic cleansing)’와 같은 지극히 야만적인 상황에 대한 ‘인도주의적 개입(humanitarian intervention)’의 필요성이 ‘정의로운 전쟁’의 새로운 명분이 될 수는 있겠지만,⁶⁸⁾ 모든 형태의 공격전쟁과 선제공격(preemptive strike)은 정의로운 전쟁이 될 수 없다는 것이 2차 대전 이후의 기본적인 합의에 속하며, 방어전쟁 가운데서도 정의로운 전쟁으로 인정받을 수 있는 범위는 크게 축소되었다.

정의로운 전쟁 교리를 지지하면서도 대부분의 전쟁들이 ‘불의한 전쟁’으로 판정될 가능성이 높은 시대를 살아가는 종교인들은 어떻게 해야 하는가? 바로 여기에서 ‘선택적인 양심적 거부’의 문제가 제기된다. 그리고 선택적인 양심적 거부는 잉거가 “‘이번 전쟁’에 대한 반대(opposition to ‘this war’)”라고 표현했던 바로 그것이기도 하다. 파워스 등에 의하면, 전쟁 혹은 병역에 대한 양심적 거부(Conscientious Objection: CO)는 대략 다음의 세 가지 유형들로 구분될 수 있다. (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.⁶⁹⁾

개신교와 천주교에서는 베트남전쟁이 한창이던 1968년에 선택적인 양심적 거부에 관한 주장들이 제기되었던 것으로 보인다. 앞에서 보았듯이, 1968년 스웨덴 옴살라에서 열렸던 세계교회협의회 제4차 총회는 “양심의 보호를 위해서 교회는 군인들뿐만 아니라 특별히 현대 무기의 본질의 견지에서 볼 때 양심상 반대해야 한다고 느끼는 그러한 전쟁에 참가하는 것을 거부하는 사람들과, 또 자신은 무기를 들 수 없고 또 양심상 군복무를 할 수 없다고 생각하는 사람들에게 대해 영적인 관심을 보이고 또 이들을 지지해주어야 한다. 이러한 지지에는 필요한 법률 개정에 대한 압력도 포함되며 나아가 대량살상무기에 관한 과학적 연구에 대해 도덕적

68) McCormick & Christiansen, *op. cit.*, pp. 637-638 참조.

69) R. T. Powers and T. Heath and M. W. Hovey, “Conscientious Objection,” in *New Catholic Encyclopaedia*, 2nd ed., vol.4 (Detroit: Gale, 2003), p. 149.

혼란에 빠져 있는 모든 이들에게까지 확대되어야 한다”고 천명했다. 여기서 “특별히 현대 무기의 본질의 견지에서 볼 때 양심상 반대해야 한다고 느끼는 그러한 전쟁에 참가하는 것을 거부하는 사람들”이나 “대량살상무기에 관한 과학적 연구에 대해 도덕적 혼란에 빠져 있는 모든 이들”과 같은 표현은 세계교회협의회가 ‘선택적인 양심적 거부’를 지지하고 있음을 강력하게 시사한다. “군사주의에 반대하고 전쟁 참여나 핵탄두와 그 운반수단 생산을 포함한 전쟁 준비에의 참여를 양심적으로 거부하는 사람들을 교회는 목회적으로 또 실제적으로 지지해야 한다”는, 1983년 세계교회협의회 제6차 총회(벤쿠버)의 종합보고서에서 “핵탄두와 그 운반수단 생산을 포함한”과 같은 구절에 대해서도 같은 해석이 가능할 것이다. 나아가 6차 총회는 ‘평화와 정의에 관한 선언문’에서 “그리스도인들은 대량살상이나 무차별적 결과를 빚을 무기가 사용되는 어떤 폭력과 전쟁에도 참여하기를 거부하는 증언을 해야 한다”고 선언했다.⁷⁰⁾ 이는 명백히 불의한 전쟁에 대한 ‘선택적인’ 양심적 거부를 하나의 ‘의무’로 격상시키고, 이 의무를 개개의 그리스도인들에게 부과한 것이라고 해석할 수 있다.

한편 월남전은 미국 천주교회에서 전쟁교리의 결정적인 변화를 초래했다. “월남전은 미국 가톨릭 안에서 초애국주의와 자랑스런 군복무로부터 양심적 거부로의 갑작스런 전환을 가져왔다.”⁷¹⁾ 이런 맥락에서 미국 천주교회의 주교들은 1968년에 발표된 우리 시대의 인간생명(*Human Life in Our Day*)이라는 사목서한을 통해 선택적인 양심적 거부 문제를 공론화하기 시작했다. 주교들은 선택적인 양심적 거부를 적극적으로 지지하면서, 이것이야말로 정의로운 전쟁 교리의 자연스럽고도 불가피한 논리적 귀결이라고 주장했다. 이 사목서한에서 미국 주교들은 ‘선택적인 양심적 거부자’를 “스스로 판단하기에 정의롭지 못하다고 생각되는 전쟁, 혹은 무차별적 살상에 대한 깊이 간직된 도덕적 신념에 반하는 행동을 강요 받게 될 수도 있는 특정 군부대(예컨대 전략핵무기 부대)에서 복무하기를 거부하는 이들”이라고 정의했다.⁷²⁾ 따라서 미국의 주교들이 말하는 ‘선택적인 양심적 거부’는 앞의 파워스 등의 구분법에서 (2)와 (3)의 유형을 모두 포함하는 것이라고 할 수 있겠다. 1968년의 사목서한이 발표된 후 정의로운 전쟁 교리와 선택적인 양심적 거부의 관계를 둘러싸고 상당한 논란과 함께 명백히 모순적인 결론들이

70) 박성원, 앞의 글, p. 268.

71) J. 그레밀리온, 정의와 평화의 복음, 한용희 역(성바오로출판사, 1979), p. 100.

72) “Human Life in Our Day”(Editorials), *Christian Century*, November 27, 1968, p. 1495.

제기되었다.⁷³⁾ 미국 주교들은 미국정부와 의회를 향해 선택적인 양심적 거부자들에게 대한 법적 승인을 요청하는 한편, 산하 교회들에 대해서는 젊은이들에게 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 병역거부자가 될 수 있음을 재확인하고,⁷⁴⁾ 교회기관들에게는 단순한 징집대상자 상담을 넘어 양심적 병역거부자를 위한 ‘대체복무기관(alternative service agencies)’으로 인정받도록 지원할 것을 권고하고, 정부관리들에게는 선택적인 양심적 거부의 승인을 위한 법개정의 일환으로 이 문제로 복역중인 이들의 사면을 고려할 것을 권고했다.⁷⁵⁾ 다시 1971년에 미국가톨릭교회(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.⁷⁶⁾ 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.⁷⁷⁾ 오늘날까지 미국 주교들은 ‘선택적인 양심적 거부’를 “정의로운 전쟁 전통에 부합하는” 것으로 계속 주장하고 있다.⁷⁸⁾

III. 양심적 병역거부에 대한 한국 주류 종교들의 대응

1. ‘망각의 계곡’의 이편과 저편: 양심적 병역거부, 참전(參戰), 군종제도

73) LeRoy Walters, “A Historical Perspective on Selective Conscientious Objection,” *Journal of the American Academy of Religion*, vol.41 no.2, 1973.

74) 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), “양심적 병역거부자 소고,” 안경환·장복희 편, 양심적 병역거부(사람생각, 2002), p. 127 참조.

75) Robert H. Springer, “Notes on Moral Theology: July, 1969~March, 1970,” *Theological Studies*, vol.31., 1970, pp. 490-491.

76) National Conference of Catholic Bishops, *op. cit.*, p. 323.

77) Powers & Heath & Hovey, *op. cit.*, p. 151.

78) National Conference of Catholic Bishops, *op. cit.*, p. 323.

한국전쟁 당시 징병제가 본격적으로 시행되면서 ‘역사적 평화교회들’ 중 한국에 진출해 있던 제7일안식일예수재림교회(이하 ‘재림교회’)와 여호와의 증인 신자들 가운데 양심적 병역거부 혹은 양심적 집총거부를 선언하면서 국가와 충돌하거나 고통을 겪는 이들이 나타나기 시작했다. 남한에서는 전쟁 발발 직후부터 시작된 충돌이 급기야 1953년에는 여호와의 증인 신자 한 사람의 감옥생활로 이어지고, 1956년 예비군 동원훈련이 시작되자 재림교회 신자 3명이 구속되었고, 1958년부터 군당국이 양심적 거부자들을 일률적으로 군법회의에 회부하여 6개월 이상의 실형을 선고하기 시작하면서 자발적인 감옥행을 택하는 이들이 급증했다.⁷⁹⁾

같은 시기에 한국의 주류 종교들은 어떻게 대응했는가? 앞에서 살펴본 바와 같이, 한국전쟁이 벌어질 당시 서구의 주류 개신교 교파들은 ‘정의로운 전쟁’ 혹은 ‘평화주의’의 입장으로 양분되면서, ‘정의로운 전쟁’ 교리가 강력한 도전에 직면해 있는 상황이었다고 정리할 수 있다. 천주교 역시 정의로운 전쟁교리가 위기에 직면하면서 한층 정교화 되었고, 그런 와중에 평화주의적 입장이 급속히 확산되었다. 그러나 한국 개신교 주류 교파들과 천주교회는 아직도 일제시대의 ‘성전’ 논리를 그대로 답습하면서, 서구 교회들에서는 이미 1차 대전 이후 폐기되다시피 한 ‘성전-십자군’이라는 시대착오적인 시각으로 한국전쟁을 해석했다. 또 2차 대전을 전후하여 모든 형태의 ‘공격(침략)전쟁’은 정의로운 전쟁 교리의 적용대상에서 제외되고 있는 상황이었음에도 불구하고, 남한의 일부 전투적인 개신교 반공주의자들은 한국전쟁 이전부터 ‘북진통일론’을 주장하기도 했다. 당시 한국 천주교회의의 수장(首長)적인 노기남 주교도 1949년 3월 남북통일을 위해서라면 북한에 대한 공격전쟁도 불사하겠다는 견해를 밝히기도 했다. 함석헌은 “6.25전쟁을 치르고 나서도 나는 한 명의 목사도 전쟁의 잔인함을 비판하는 것을 들어보지 못했다”는 함석헌의 말은 당시 교계의 분위기를 가감 없이 보여주는 것이다.⁸⁰⁾

한국전쟁이 발발하자 개신교와 천주교 지도자들은 이 전쟁을 즉각 ‘성전’ 혹은 ‘십자군전쟁’으로 선포했을 뿐만 아니라, 직접적인 전투참여를 포함하는 적극적 참전을 시도했다. 개신교의 경우 1950년 7월 초교파적으로 결성된 ‘대한기독교구국회’와 이 단체가 구성한 3천명 규모의 ‘기독교의용대’, 1951년 1월 ‘기독교연합회

79) 강인철, “가톨릭교회의 전쟁 교리와 양심적 병역 거부”, “고동주(비오) 학생의 신념에 따른 병역 거부 선언을 어떻게 볼 것인가?”(토론회 자료집), 우리신학연구소·천주교인권위원회, 2005.10.24, pp. 6-11; “한국사회와 양심적 병역거부: 역사와 특성”, 종교문화연구, 제7호, 2005.

80) 김성수, 함석헌 평전(삼인, 2001), p. 105.

전시비상대책위원회’의 결성과 활동, 군중 및 포로수용소 활동, 휴전반대운동, 피난민·전상자·고아 등을 위한 구호활동 등이 대표적인 것들이었다.⁸¹⁾ 천주교의 경우에도 3천명 규모의 ‘가톨릭청년 결사대’ 조직 시도, 군중 및 포로수용소 활동, 휴전반대운동, 각종 구호 활동 등 개신교와 유사한 활동들을 펼쳤다.⁸²⁾ 한국전쟁 시기 불교계에서도 ‘성전’ 담론이 등장했는데, 예컨대 1951년 3월 결성된 ‘불교종군포교사회’는 취지문을 통해 “성전에 이바지하기 위하여…무고히 돌아가신 영령들을 위로하고 도탄에 헤매는 국민의 정신적 위안자가 되어 싸우는 조국의 멸공통일에 조금이나마 도움이 될까 하여, 나아가서는 대한 불교를 부흥하여 세계 불화(佛化) 운동의 굳센 걸음을 내딛고자” 한다고 하였다.⁸³⁾ 불교계 역시 개신교나 천주교에 비해서는 규모가 적었지만 부분적으로 구호 및 군중 활동, 휴전반대운동 등을 전개했다. 자세한 활동상은 알려지지 않고 있으나, 전쟁 중에 ‘불교구국총연맹’이 결성되기도 했으며,⁸⁴⁾ 전쟁 말엽인 1953년 6월에는 ‘승려반공단(僧侶反共團)’을 중심으로 ‘통일 없는 휴전 반대’ 데모를 벌이기도 했다.

한국전쟁 초기인 1951년 초부터 개신교와 천주교에게만 특혜적인 접근이 허용된 군중제도가 시행되면서, 개신교와 천주교는 군대와 포로수용소에서 혁혁한 선교 실적을 올리게 되었다. 개신교의 경우 1956년까지 군대에서 8만 명의 신자를 확보하였고, 포로수용소에서는 1951년 5월부터 1년 동안 9백 명의 세례교인과 약 2천명의 학습교인을 얻었고, 포로수용소의 각 교회에 등록된 교인이 1만 5천명에 달했다. 천주교의 경우에도 1950년에 50명이었던 군인 영세자 수가 군중제도가 시작된 1951년 이후에는 1953년까지 매년 1,500명 선으로 급증하였다. 또 1951년부터 1953년의 반공포로 석방 때까지 포로수용소에서 배출한 영세자는 무려 1만 6천명에 달했다.⁸⁵⁾ 아울러 군 병원에서의 선교 활동 역시 개신교와 천주교에 의해 독점되었다. 전쟁과 군대는 개신교 주류 교파들과 천주교에게 강력한 성장의 동력이었던 것이다. 불교 역시 ‘불교종군포교사회’를 결성하여 본격적인 군 포교를 시도했고, 이 과정에서 군중제도에 불교가 동등하게 참여할 것을 요청하였지만

81) 김홍수, 한국전쟁과 기복신앙 확산 연구(한국기독교역사연구소, 1999), pp. 59-71, 86-97.

82) 강인철, 앞의 책, 7장, 9장.

83) 석림동문회 편, 한국불교현대사(시공사, 1997), pp. 182-183.

84) 주간종교사 편, 한·일 종교총람(성화사, 1976), p. 29.

85) 김홍수, 앞의 책, pp. 86-88; 윤선자, “공덕중,” 교회와 역사, 193호, 1991, p. 21; 육사본당 30년사 편찬위원회 편, 씨앗이 열매로(천주교 육사교회, 1990), pp. 54-56.

수용되지 않았다.⁸⁶⁾ 눈앞의 전쟁이 공공연하게 미화되고 군종제도 속에서 선교의 과실을 즐기는 동안, 개신교 소수 교파들에 속한 양심적 병역거부자들이 겪어야만 했던 동시대의 고난은 망각의 지대 속에 방치되어 있었던 것이다. 주류 종교들의 무관심과 무시 속에서,⁸⁷⁾ 1950년대 후반부터 50년 동안 1만 명 이상의 소수 종파 소속 기독교 평화주의자들이 감옥생활을 해야 했다.

그런데 ‘성전’ 혹은 ‘십자군’은 고사하고, 한국전쟁은 과연 ‘정의로운 전쟁’이었는가? 최근 한국전쟁을 전후해 미군에 의한 학살 150건과 인민군에 의한 학살 90건 등 모두 700~800건의 민간인 학살사건이 발생하여 20만~25만 명의 민간인이 희생되었으며, 1천명 이상의 희생자를 낸 사건도 30여 건에 달했다는 실태보고가 있었다.⁸⁸⁾ 역시 최근 미군이 한국전쟁 3년 동안 한반도에서 네이팜탄을 32,357톤이나 사용했고, 그 상당량은 영월, 단양, 예천 등의 5천여 명에 달하는 민간인을 죽이는 데 쓰였다는 사실이 밝혀졌다.⁸⁹⁾ 원자폭탄이나 생화학무기와 같은 대량살상무기도 실제로 사용되었거나 사용이 검토되었다. 미국은 전쟁 당시 북한과 중국 본토에 걸쳐 원자폭탄의 투하를 심각하게 검토했고, 1·4후퇴 당시에는 월남자의 숫자를 늘리기 위해 원자폭탄 투하의 가능성에 대한 소문을 고의적으로 유포시켰다고 한다. 뿐만 아니라 미국의 세균전 의혹도 널리 퍼져 있었고, 남포시에서는 미군에 의한 화학전이 벌어지기도 했다. 또 1951년 6월 이후 지상전선이 교착상태로 빠져 소모전의 단계로 접어들면서 미군은 한편으로 정전회담을 진행시키면서도 북한의 민간인과 비(非)군사시설에 대한 무차별 해상 및 공중 포격을 감행했다.⁹⁰⁾ 물론 이 모든 상황은 ‘정의로운 전쟁’ 교리를 명백히 위배하는 것들

86) 석림동문회, 앞의 책, pp. 182-194. 불교계의 숙원이던 군종제도 참여는 1960년대 말에 이루어졌으며, 1970년대 초에는 예비군 대상의 향승제(鄕僧制)도 시작되었다.

87) 미국에서 그랬던 것처럼, 한국에서도 보수적 소수 종파들에 의해 주도된 기독교 평화주의 운동은 “전통주의와 개인주의의 역설적 결합”으로 특징지어진다(Fred Kniss, “Mapping the Moral Order: Depicting the Terrain of Religious Conflict and Change,” in *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. by Michele Dillon, New York: Cambridge University Press, 2003, p. 336 참조). 따라서 개신교 평화주의 교파들 가운데 한국에서 양심적 병역거부운동을 주도했던 그룹이 적극적인 사회적 관심과 능동적인 ‘비폭력 저항(nonviolent resistance)’을 추구하는 웨이커교도나 메노나이트 교단의 진보파였다면 상황은 상당히 달라졌을 것이라고 본다. 그러나 정치·사회적 보수주의와 낮은 사회적 관심으로 특징지어지는 평화주의 교회들(재림교회와 여호와의 증인)이 양심적 병역거부의 압도적인 주체가 됨으로써 이 문제가 공론화 되지 못한 채 (언론과 주류 종교들에게) ‘무관심의 어두운 상자’ 속에 갇혀 있었다고 생각된다.

88) 연합뉴스, 2005.10.31.

89) 데일리서프, 2005.6.24; 뉴시스, 2005.6.22.

이었다.

베트남전쟁 당시에도 사정은 거의 달라지지 않았던 것으로 보인다. 예컨대 개신교의 경우, 한국기독교교회협의회(KNCC)의 전신(前身)인 한국기독교연합회와 가맹 교단들은 베트남전쟁을 공산주의의 팽창주의적 세력과 이를 저지하려는 자유세계간의 대결이라는 관점에서 이해했으며, 이런 인식 하에 1960년대 중반 이후 한국군의 베트남전 파병을 적극적으로 지지했다.⁹¹⁾ 다른 종교들의 경우도 이와 별반 다르지 않았을 것이다. 또 한국 그리스도교 교회들은 군중활동이라는 형태로 이 전쟁에 능동적으로 참여하였다. 서창원은 군목들의 활약상을 다음과 같이 기술했다. “1968년부터 국군의 월남파병 기간 동안 군목들의 종군 업무는 술한 일화와 미담을 이를 만큼 주월군(駐越軍)의 전공(戰功)에 크게 기여하였다. 저들의 게릴라 소탕 출전 시마다 저들의 승전과 안전 귀환을 위하여 기도하여 주므로 저들의 사기를 진작시켰을 뿐만 아니라 최악의 경우 저들의 영혼을 미쁘신 조물주께 부탁하므로 저들로 용기 있게 싸우게 하였다. 이에서 더 나아가 군목들이 친히 험한 훈련과 공수 작전에 동참하므로 장병들의 사기를 결정적으로 고무하였다. 총과 검으로 부대를 지휘한 것은 아니지만 기도와 말씀으로 자기 부대를 협력한 군목들의 노고가 월남전에서 한국군의 승리에 결정적인 요인으로 작용하였다.”⁹²⁾

한국의 주류 종교인들은 당면한 전쟁에 대해 매우 호전적인 ‘성전’이나 ‘십자군’의 논리를 함부로 대입하는 오류를 범해왔으며, 냉전적 세계인식과 강렬한 반공주의로부터 끊임없이 자양분을 공급받으면서 ‘반공 성전’ 혹은 ‘반공 십자군’의 논리를 체질화하게 된 것으로 보인다. 1970년대 이후 개신교와 천주교의 일부 종교인들이 민주화와 인권을 위한 사회운동에 활발하게 참여해왔고, 그 결과 한국 그리스도교 교회들은 우리 사회에서 ‘인권의 보루’로 평가되어왔지만, 이들의 인권관념은 아직 종교적 소수자의 그것까지 미치지 못했다. 전쟁을 반대하는 종교적 소수자들은 “기독교 평화주의자들”이라기보다 여전히 “이단자들”로 간주되었다.

90) 강정구, 분단과 전쟁의 한국현대사(역사비평사, 1996), pp. 217, 224-231, 243-276.

91) Ryu Dae Young, “Korean Protestant Churches’ Attitude toward War: With a Special Focus on the Vietnam War,” *Korea Journal*, Vol.44 No.4, Winter 2004.

92) 서철원, “조직신학적 견지에서 군진신학 고찰”, 육군 군종감실 편, 군진신학(군복음화 후원회, 1985), pp. 47-48.

2. 정의로운 전쟁 교리의 ‘학습’: 개신교의 사례

한국전쟁 이후 지난 50여 년 동안 한국 주류 종교들에서 ‘성전’ 부류의 담론들만 난무했던 것은 아니다. 일각에서나마 신학자들을 중심으로 정의로운 전쟁 이론을 소개하거나, 그것마저 넘어서려는 시도가 꾸준히 행해져 왔다. 그러나 이런 움직임은 압도적으로 개신교적인 현상이었고, 천주교나 불교에서는 전쟁에 관한 신학적-교리적 논의 자체가 거의 존재하지 않았다.⁹³⁾ 따라서 여기에서는 개신교를 중심으로 할 것인데, 개신교의 비교적 진보적인 교파들의 연합단체인 한국기독교교회협의회(KNCC, 이하 ‘교회협’) 계열의 기독교서회에서 발간하는 기독교사상에 관련 글들이 집중적으로 실리고 있다.

1958년 무렵부터 양심적 병역·집총 거부자의 구속 소속이 언론에 잇따라 보도되면서,⁹⁴⁾ 기독교사상 1959년 3월호는 두 편의 관련 논문을 게재했다. 그 하나는 당시 감리교신학교 교장이었던 홍현설 교수의 “안식교도의 집총거부사건에 대하여”라는 논문이고, 다른 하나는 한신대 이장식 교수의 “역사적으로 본 전쟁과 평화에 대한 그리스도인의 태도”라는 글이었다. 홍현설의 글은 5쪽 분량의 비교적 짧은 글로서, 당시 제기된 안식교도와 여호와의 증인 신자들의 양심적 병역거부사건에 대해 매우 전향적인 입장을 피력하였다. 그는 우선 안식교도의 입장이 “엄밀한 의미에서 양심적인 반전론자(Conscientious Objectors)는 아니고 양심적인 협력자(Conscientious Cooperators)”임을 밝히고, 미국에는 이들 외에도 퀘이커교도, 메노나이트 교도, 여호와의 증인, 동포교회(The Church of the Brethren) 등 다양한 평화주의 교회들이 존재하며, 루즈벨트 대통령 시기에 ‘비전투원 복무령(Civilian Service Act)’이 제정되어 양심적 반전자들을 보호하고 있다고 소개한다.⁹⁵⁾ 그는 미국과 유사한 조치가 한국에서도 취해지기를 희망했다. “불행히 아직

93) 천주교의 경우 월간지인 사목의 1968년 2월호와 5월호로 나뉘어 연재되었던 “평화와 전쟁에 관한 역대 교황들의 태도”라는 논문이 가장 주목할 만하다. 이 밖에 2001년 이전에 국내 학자들의 의한 글들은 거의 발견되지 않는데, 그 대신 전쟁 교리들을 부분적으로 담고 있는 사회교리 관련 문서나 교황 회칙들의 비교적 신속한 번역을 통해 정의로운 전쟁 교리가 집중적으로 소개되었다고 할 수 있다. 관련 문서들의 번역 과정에 대해서는, 강인철, “교회의 사회참여와 제2차 바티칸 공의회”, 제2차 바티칸 공의회와 한국 천주교회(2005 심포지엄 자료집), 한국교회사연구소·가톨릭대학교 신학대학, 2005.9.24, pp. 3-4 참조.

94) 동아일보, 1958.12.6, 1959.2.14, 1959.2.17, 1959.3.21, 1959.3.24; 조선일보, 1958.2.28 등 참조.

95) 홍현설, “안식교도의 집총거부사건에 대하여”, 기독교사상, 1959.3, pp. 33-34.

도 우리나라에는 그런 법령이 없으므로 설혹 양심적인 비전론자(非戰論者)를 처단했다고 하여도 국가의 처사가 잘못되었다고는 할 수 없을 것이다. 아직까지 우리나라에 그리스도교의 영향이 너무 미약한 것을 한탄해야 옳을 것이다”.⁹⁶⁾ 또 같은 취지로, “우리나라에도 하루속히 양심적인 비전론자를 보호하는 법령이 만들어지기를 원하는 동시에 그것이 될 때까지는 안식교도들도 전투원은 안 될지라도 군의관이 되어서도 국가에 봉사할 수 있도록 국방을 책임 맡은 국민동원 부서에 서는, 현명하고 이해 있는 조치를 할 수 있기를 충심으로 바라마지 않는다. 그리하여 우리나라도 문명국이라는 긍지를 계속해서 가질 수 있기를 염원하는 바이다. …우리는 이런 문제를 방관만 하는 태도에서 떠나서 그리스도교회와 정부가 협력하여 그 해결의 길을 찾도록 그 쌍방에 진지한 연구와 노력이 있기를 기대” 한다는 언급으로 글을 맺었다.⁹⁷⁾ 홍현설 자신은 정의로운 전쟁 이론의 지지자로서 ‘절대적인 비전론’이나 ‘절대적인 평화주의’가 현대국가 내에서 실현되기 어려울 것이라고 보고 있지만, 비전론자나 평화주의자에 양심적 결단에 대해서는 존중해야 한다고 주장했다. 한편 종교개혁 직후의 초기 개신교 지도자들에 이르기까지 정의로운 전쟁 이론의 역사적 발전과정을 고찰한 이상식은 명확한 개인적 입장 표명 없이 글을 마무리했지만, 확연히 정의로운 전쟁의 입장으로 기울어 있다. 다음은 논문의 마지막 대목이다.

크리스찬들은 오늘날 과연 어떠한 대(對)국가, 대(對)권위, 대(對)전쟁 태도를 가져야 할 것인가? 세속의 자연법 해석 여하를 막론하고 크리스찬들은 여전히 권위의 발원(發源)과 자연법의 입법(立法)의 신적 기원을 믿고 고집할 것인가? 그렇다면 잔인한 혁명과 폭동으로 얻은 국가 주권자의 역시 신성하다고 믿고 그의 행사(行使) 명령하는 침략전(侵略戰)에 크리스찬들이 무조건 복종 혹은 옹호할 것인가? 그렇지 않더라도 국제간의 이해충돌로 되는 현대 과학적 무서운 대규모전쟁이 결과적으로 정당전쟁의 행위를 할 수 없을 것인데 크리스찬들은 그런 비(非)정당전쟁 행위에 참가할 수 있을 것인가? 그렇지 않으면 국민의 일원으로 크리스찬들도 부득이 이러한 전쟁에 복역(服役)하면서 한편 그리스도교의 세계적 단체의 역할로써 평화공작을 성취하도록 바랄 것인가? 혹은 비교적 입장에서 악을 벌한다는 상대적 정당전쟁에 크리스찬도 참여한다고 생각하여서 자기 위로를 받을 것인가? 실로 크리스찬은 평화를 원한다. 그러나 그 평화를 얻기 위해서 때로는 싸울 수밖에 없었다. 반전사상(反戰思想)을 가지더라도 어디까지나 개인적 보신책으로 가진 것은 아니었다.⁹⁸⁾

96) 위의 글, p. 34.

97) 위의 글, p. 36.

1959년 봄에 발표된 두 편의 글, 특히 “양심적인 비전론자를 보호하는 법령이 만들어지기를 원하는” 홍현설의 선구적 문제제기는 주류 개신교 교단들에서 별다른 반향을 일으키지 못했고, 이후 한동안 이 주제 자체가 신학적 토론의 초점으로 떠오르지 못했다. 그리고 그 훨씬 이전인 1929년에 한국 개신교의 대표적인 보수주의 신학자인 박형룡 목사가 기독교 평화주의적 입장에서 ‘비전신학(非戰神學)’을 주장한 바 있었지만,⁹⁹⁾ 막상 1950년대와 그 후에는 이 문제에 대해 침묵으로 일관했다.

한국군의 베트남전 파병은 교계에서 전쟁 문제가 다시금 공론화 되는 계기가 되었다. 기독교사상 1967년 1월호에 김정권의 “전쟁과 평화에 대한 세계교회의 태도”라는 글이 실렸다. 세계교회협의회 ‘교회와 사회’국이 주관한 1966년 7월의 ‘교회와 사회대회’ 문서(“다원화된 세계 사회에서의 평화공존을 위하여”)를 소개하는 내용이 대부분을 차지하는 이 글은 전통적인 정의로운 전쟁 교리 자체를 비판적으로 재검토해야 할 상황적 변화를 다루고 있다. “1945년이래 대다수의 교회는 그들의 국가가 군사적 침략을 받게 될 경우 필요하다면 이에 대항해서 싸우는 일에 주저해서는 안 된다고 하는 주장이 지배적이다. 원자무기, 생화학적 무기 및 화학무기의 개발과 그 사용 방법의 개발은 인류의 역사와 전쟁사에 결정적인 전환점을 마련했다고 할 것이다.…이렇듯 새롭고 무서운 상황은 크리스천들로 하여금 이제까지 교회가 취해온 전쟁관이나 국가의 기능과 전쟁과의 관계에 대해서 가지고 있었던 개념을 전면적으로 재검토되어야 할 때라는 사실을 인식시켜 주고 있다.”¹⁰⁰⁾ 그러나 베트남전 및 한국군 파병 자체에 대한 판단은 유보한 채, 베트남전과 연결시켜 한국교회의 과제를 다루는 마지막 부분은 논문의 다른 부분들과 동떨어진 분위기를 담고 있다. “세계 교회의 일원으로서의 한국 교회는 일찍이 이러한 태도(전쟁과 평화에 대한 태도—인용자)를 밝힌 바 없다. 가령 월남전 문제만 하더라도 우리의 젊은이들이 수만 명씩이나 파월되어 현재 싸우고 있으며 죽어가고 있다. 한국 교회와 크리스천은 이 일에 속수무책으로 방관할 것이 아니라 한국군의 월남 파병이 실현된 지금에 이르러서는 이들의 처우문제와 생명의 안정도에 대하여 생각해야 할 것이며 전사상자들의 유가족이나 부상자들에 대한 생활

98) 이장식, “역사적으로 본 전쟁과 평화에 대한 그리스도인의 태도,” 기독교사상, 1959.3, p. 18.

99) 박형룡, “전쟁에 대한 기독교의 태도,” 신학지남, 1929.3·5.

100) 김정권, “전쟁과 평화에 대한 세계교회의 태도: WCC의 태도를 중심으로,” 기독교사상, 1967.1, p. 29.

보장책을 강구하는 일에도 앞장서야 할 것이라 믿는다. 그밖에도 이 문제에 따른 경제적 정치적 제(諸) 문제점의 조속한 해결을 위하여 국가 단독으로는 문제해결이 곤란할 경우, 크리스천이 국내외에 여론을 조성시켜 우리에게 유익이 돌아올 수 있는 해결책을 모색하여야 할 것이다.”¹⁰¹⁾

1975년 4월의 베트남전 종식 및 베트남 공산화는 전쟁 문제를 토론할 또 한번의 기회를 제공했다. 1975년 6월에 박봉배의 “전쟁에 대한 기독교적 이해”와 이장식의 “전쟁과 인간공동체의 위기”가 각각 기독교사상과 신학사상에 실렸다. 먼저 박봉배는 그리스도교 전쟁윤리의 역사적 변화를 고찰한 후, 서구 신학계의 동향을 소개하는 형식으로 베트남전에 대해 명백히 부정적인 판단을 내리면서, 베트남전과 함께 정의로운 전쟁 이론도 강한 도전에 직면하게 되었음을 밝히고 있다. “월남전이 심화되면서부터 정당한 전쟁에 대한 견해가 송두리째 흔들리기 시작하였다. 당시까지는 대체로 라인홀드 니버를 중심한 윤리적 현실주의자들의 소악(小惡)으로서의 전쟁의 정당화가 지배적이었는데 이 월남사태로 인하여 그들까지도 전쟁에 대해 반대하는 입장을 취하게 되었다.”¹⁰²⁾ 박봉배는 베트남전 이후의 개신교 신학계의 상황을 ‘핵평화론’과 ‘정당한 전쟁 이론’의 두 가지로 대별하면서, 후자를 지지하는 입장을 피력하고 있다. “전멸(全滅)이라는 실용주의적 이유 때문에 핵평화주의를 내세우는 것보다는 정당한 전쟁의 윤리적 표준에 근거해서 핵전쟁 반대론을 펴는 것이 바람직하다고 생각된다”는 것인데,¹⁰³⁾ 이와 함께 핵무기를 ‘사용’할 수밖에 없다는 경고를 수반해야 한다고 주장하는 것으로 보아, 그의 입장은 정의로운 전쟁의 입장 중 (‘핵평화주의’가 아닌) ‘핵 억지론’에 가까운 것으로 보인다. 1959년의 글과 비교할 때 이장식의 1975년 논문은 ‘절대평화주의 이론’과 거리를 둔다는 면에서 정의로운 전쟁 전통 안에 여전히 머물러 있지만, 과거에 비해 정의로운 전쟁 이론을 한층 회의 섞인 눈으로 바라보고 있다. 그는 이제 “동기의 선악 여하를 막론하고 전쟁행위는 그 자체가 악이다”라고 단호하게 말한다.¹⁰⁴⁾

예나 지금이나 전쟁은 불가피하다는 비판론이 있었다. 또 “militarism”의 미덕, 즉 자기부정과 절대복종과 희생정신을 높이는 전쟁사상도 있었고, 또 전쟁을 발전을

101) 위의 글, p. 37.

102) 박봉배, “전쟁에 대한 기독교적 이해,” 기독교사상, 1975.6, pp. 45-46.

103) 위의 글, p. 50.

104) 이장식, “전쟁과 인간공동체의 위기,” 신학사상, 제9집, 1975.6, p. 255.

위한 한 정치수단으로 보는 견해도 있었으나 원자탄과 핵무기가 발명된 오늘날에 와서는 이런 의견이나 주장은 극히 위험한 것이다.…아무튼 오늘날에는 무서운 핵무기의 파괴와 살생의 위력이 너무 커서 전투원과 비전투원을 구별 대우할 수 없게 되었고 동시에 인도주의적 정당전쟁론도 이제는 성립되기 어렵게 되었다.¹⁰⁵⁾

국가주의적 정당전쟁론은 물론이고 종교적 및 인도주의적 정당전쟁론까지도 현대에 와서는 근본적으로 재고돼야 할 점이 있다. 그 까닭은 어떠한 정당전쟁론이든 이제는 전쟁을 가지고는 국가의 안전과 이익과 평화를 얻을 수 없기 때문이다. 절대평화주의 이론을 가지고 반전(反戰)을 말할 때도 아니니 이제는 금후의 핵전(核戰)이 지구와 인류사회를 송두리째 절멸시킬 위험이 농후하기 때문이다.¹⁰⁶⁾

1985년에 육군 군종감실이 군진신학(軍陳神學)이라는 단행본을 편찬하여 출간했는데, 논문을 수록한 8명의 필자 중 전경연, 맹용길, 이장식 등이 정의로운 전쟁의 입장을 취하고 있다. 이 중 전경연은 ‘성전 논리가 잔존해 있는 정의로운 전쟁의 입장’이라고 정리할 수 있을 듯하다. 그는 “그리스도인들은 세계 열강과 자기 나라에 대해서 군비축소, 핵무기 제거, 원자력의 평화적 사용을 위해서 호소하고 노력해야 한다. 그러나 최소한의 군비는 자기의 생존을 위해서 필요하다”고 주장한다.¹⁰⁷⁾ 논문의 다른 부분에서 그는 이렇게 말하기도 한다.

전쟁은 결코 고상한 것이 아니고 인간의 최악의 극치이며 그리스도인의 양심을 괴롭히는 일들이 많다…전쟁 자체가 큰 죄이다…만일 우리가 주전론(主戰論)을 제창하고 거룩한 전쟁을 주장한다면 우리 마음 속의 무엇을, 양심과 오성(悟性)이 가진 순수한 것을 목졸라 죽이는 것이 된다. 그런데 왜 어떤 때에 “전쟁은 문명의 아버지”(Heraclitus)라고도 불리고 해방의 전쟁이라든지, 문화와 인명을 보호하기 위한 ‘정의의 전쟁’이란 것이 있다고 하는가?…이런 경우 전쟁은 역시 하나님이 허락지 않으면 일어나지 않으며 세상에 무슨 파괴적인 사상과 공격이 있기 때문에 일어나는 것이다. 그래서 우리는 높은 차원에서 전쟁을 긍정할 경우가 있다. 그러나 그렇게 한다고 할 때 막대한 대가를 치루어야 할 것을 각오해야 한다.¹⁰⁸⁾

105) 위의 글, p. 242.

106) 위의 글, p. 243.

107) 전경연, “신약의 케리그마와 군진신학”, 육군 군종감실 편, 군진신학(군복음화 후원회, 1985), p. 25.

108) 위의 글, p. 31.

또 맹용길은 역사상 기독교인의 전쟁에 대한 태도를 (1) 평화론적 태도, (2) 정당전쟁의 태도, (3) 십자군적 태도로 나누어 역사적으로 고찰하면서, “폭군에게 저항하고 약한 자를 보호하며 침략자를 방어하는 일을 단순히 포기할 수 없다는 의도 하에 평화론의 전략은 현실성이 없다”고 주장한다. 또 “십자군적 태도는 하나님의 전쟁을 하는 성전(聖戰, holy war)에 근거를” 두는 것으로, “지나치게 십자군의 입장을 절대화할 경우 전쟁에 대한 흑백논리를 취하게 되고 적의 절대화를 통해 화목과 평화의 길을 차단하게 된다”고 비판한다.¹⁰⁹⁾ 맹용길 자신은 “평화론과 정당전쟁론과 정당화되었을 때의 성전(聖戰)의 개념까지도 함께 수용할 수 있는 통합적 접근”을 추구한다고 주장하지만,¹¹⁰⁾ 그의 입장은 정의로운 전쟁 이론에 근접한 것으로 보인다.

이장식은 이전의 글들과 마찬가지로 그리스도교 전쟁교리의 역사적 변화를 밝히는 데 대부분의 지면을 할애하고 있으며, 현대전의 특성으로 인해 정의로운 전쟁 이론이 심각한 도전에 직면해 있다는 종전의 주장을 반복하고 있다. 그러나 이번 글에서는 현대전의 특징 중 하나인 ‘전면전’을 비판적인 맥락에서가 아니라, 신자들의 전쟁 참여를 촉구하는 맥락에서 다소 엉뚱하게 해석하고 있다.

현대전쟁의 특색의 하나는 고전적 정당전쟁의 조건의 하나인 정의로운 전투행위, 곧 비전투인의 생명과 재산을 해치지 않는 행위가 지켜질 수 없게 된 것이다. 아무리 정의로운 명분을 가지고 있다손 치더라도, 또 아무리 국제적 정의의 수행이라 할지라도 파괴적인 무기를 먼 데서나 가까운 데서 쓸 때 비전투인과 전투인을 구별할 수 없게 되었다. 이것이 현대전쟁이 가지고 있는 고민의 하나이다. 다음의 다른 하나의 특색은 오늘날의 전쟁은 군인만이 싸우는 전쟁이 아니고 국민이 다같이 싸우는 전면적 전쟁이 된 것이다. 즉 오늘의 전쟁은 전쟁행위에 있어서 전방과 후방의 구별을 짓기 어렵게 되었고 또 비전투인들이 직접간접으로 전쟁수행에 동참하고 있는 것이다. 군수산업의 직공들과 사무원, 군비조달과 관계되는 모든 근로자들, 더 나아가서는 국세를 내는 온 국민이 다 전쟁에 동참하고 있는 셈이다. 이렇게 생각하면 전쟁은 모든 국민과 모든 세계인의 일이지 군인만의 일이 아니다. 살인하지 말라는 계명을 가지고 그리스도인 군인만이 전쟁터에서 신앙의 고민을 하고만 있을 수 없는 시대와 세계가 되었다. 그러므로 군인이나 민간인이나 이제는 평화를 추구하는 정치인인 동시에 정의로운 전쟁을 수행하는 군병이 된다.¹¹¹⁾

109) 맹용길, “군진신학의 기독교윤리적 과제: 정당전쟁론을 중심으로”, 군진신학, pp. 165, 169-170.

110) 위의 글, p. 178.

1990년에 대한예수교장로회총회 군선교부는 군선교신학이라는 단행본을 출간했는데, 수록된 12편의 논문 중 맹용길의 글은 비교적 분명한 정의로운 전쟁의 입장을 표명하고 있다. 그는 평화주의와 정의로운 전쟁의 두 입장만을 그리스도교적으로 선택할 수 있는 대안으로 제한함으로써, 성전이나 십자군전쟁의 입장과 확연하게 갈라선다. 그에 따르면, “예수님의 평화선언을 가장 잘 실천하려는 교회는 두 가지로 나눌 수 있다. 하나는 소위 평화교회들(peace churches)의 움직임과 삶이고, 다른 하나는 현실적으로 추구하려는 정당전쟁론의 평화추구라고 할 수 있다. 전자는 창조주 하나님과 하나님이 만드신 모든 피조물과 합당한 관계를 가지고 사는 것을 주장하며 예수님의 구속을 평화로 받아들여 고난의 길을 모방하는 제자의 길을 택하는 것이고, 후자는 평화추구의 길을 현실적으로 택하면서 전쟁을 예방하고 억제하면서도 최후적 수단으로서 전쟁의 문을 완전히 닫지 않는 길을 받아들이고 있는 것이다. 이러한 환경 속에서 기독교인은 예수님의 가르침을 따라 비폭력 저항의 방법으로 하여 사회변화를 포함한 세계 평화의 추구를 시도한다.”¹¹²⁾

1991년 초에 발발한 걸프전은 전쟁 문제에 대한 새로운 관심을 촉발하는 계기였다. 이에 맞추어 기독교사상 1991년 4월호는 “중동전쟁과 종교”라는 특집을 편성했다. 이 특집에 참여한 필자들은 전쟁을 통한 분쟁 해결방식을 비판함과 동시에, 정의로운 전쟁 이론의 편의적 사용에 대해 강하게 비판하고 있다. 이것은 1990년대에 이르면 개신교의 진보적 신학계가 전쟁교리에 대한 학습을 어느 정도 끝내고, 세계교회의 흐름에 발맞춰 ‘평화주의적으로 전환된 정의로운 전쟁교리’로 입장을 모아가고 있음을 보여준다. 먼저, 한승홍은 20세기 발생한 여러 전쟁들을 분석하면서, 정의로운 전쟁 교리가 악용되어왔음을 강하게 비판했다. 그에 의하면, “20세기의 모든 전쟁에서 전쟁 정당론을 주장하면서 평화를 위한 전쟁을 역설하지만, 결과적으로는 팽창주의나 국수주의의 계획된 침략이었고 파괴였다는 점이다. 이런 명분으로 정의, 평화, 창조질서의 보전(JPIC)은 무시되거나 조직적으로 파괴되었다.”¹¹³⁾ 같은 맥락에서, 손규태는 걸프전(중동전쟁)이 정의로운 전쟁이라는 미국 측의 주장을 반박했다. 그는 “부시 미국 대통령이 주장하는 ‘의로운 전쟁’ 이론은 도덕적, 합리적 정당성을 갖지 못하며 이런 경우에 의사종교적이고 정치

111) 이장식, “전쟁과 그리스도인: 교회사적 고찰”, 군진신학, p. 318.

112) 맹용길, “군선교 입장에서 본 기독교윤리의 과제”, 대한예수교장로회총회 군선교부 편, 군선교신학(대한예수교장로회총회출판국, 1990), p. 46.

113) 한승홍, “전쟁과 위기 속에 있는 창조질서”, 기독교사상, 1991.4, p. 56.

신학적으로 왜곡된 논거들이 제시되는 것”이라고 비판하면서, 걸프전은 “순전히 세속적인 전쟁이었지만 종교적으로 채색된 현대판 십자군 전쟁”이었다고 평가했다.¹¹⁴⁾ 마지막으로, 강사문은 ‘정의로운 전쟁’이 아니라 ‘성전’을 의미하는 ‘하나님의 전쟁’의 입장에서 걸프전을 비판하는 독특한 주장을 폈다. 그는 결론 부분에서, “하나님의 공의에 기초한 하나님의 전쟁은 약자를 보호하고 억압받는 자들을 자유케 하고 그들의 생존권을 보장하는 전쟁이다. 전쟁의 용사(출 15:3)이신 하나님이 직접 역사에 개입하시고 하나님의 적들과 대항하여 싸우신다. 이런 하나님의 전쟁은 전쟁을 통해 하나님이 구원의 역사를 성취해 나가시는 역사원리(historiosophy)이다. 그러므로 이번 걸프전은 하나님의 공의에 기초하지도 않고, 걸프전 당사자들만의 생존권과 관계도 없는 지배논리에 근거한 전쟁이므로 일종의 정복전쟁에 불과하다”는 것이다.¹¹⁵⁾

아울러 전쟁 문제에 대한 외국 학자들의 단행본이나 논문들이 1980년대 이후 국내에 번역되어, 이 문제에 대한 체계적인 인식과 함께 서구 교회들의 동향 이해에 큰 도움을 주었다. 베인튼의 전쟁, 평화, 기독교(1981년), 크레이그의 기독교와 전쟁 문제(1985년),¹¹⁶⁾ 알렌의 기독교인은 전쟁을 어떻게 볼 것인가(1993년) 등의 단행본들, 그리고 여성의 입장에서 반전(反戰)·평화주의 사상을 피력하는 논문인 헤르조그의 “평화적인 여성: 여성, 전쟁과 평화라는 논제에 대한 신학적 조망”¹¹⁷⁾ 등이 주요 사례들이다. 2000년대로 접어든 이후에도, 박성원은 “전쟁을 울려보내고 평화를 맞아들이자!”라는 글에서 세계교회협의회 등 세계 교회들에서 진행된 전쟁-평화 논의를 포괄적으로 소개하였고,¹¹⁸⁾ 최원경은 “전쟁과 평화”라는 글에서 한국의 평화운동 단체들을 소개하였다.¹¹⁹⁾

간략히 개관했듯이, 지난 40여 년 동안 한국 주류 개신교의 일각에서는 전쟁에 대한 신학적 논의가 간헐적으로 이어져왔고, 다양한 전쟁 관련 주장들이 국내에 소개되었다. 또 그 과정에서 정의로운 전쟁 이론이 진보 성향 신학자들의 지지를 받게 되었다. 그러나 이 입장이 주류 개신교 교단들의 ‘지배적인’ 입장이었던가 하는 데 대해서는 긍정적인 대답을 섣뜻 하기 어렵다. 다음에 살펴보겠지만, 주류

114) 손규태, “중동전쟁의 종교적 성격”, 기독교사상, 1991.4, pp. 15, 16.

115) 강사문, “정당전쟁론에 대한 성서적 해석”, 기독교사상, 1991.4, p. 53.

116) P. C. Craig, 기독교와 전쟁 문제, 김갑동 역(성광문화사, 1985).

117) Kristin Herzog, “평화적인 여성: 여성, 전쟁과 평화라는 논제에 대한 신학적 조망”, 신학사상, 제58집, 1987.9.

118) 박성원, “전쟁을 울려보내고 평화를 맞아들이자!”, 기독교사상, 2000.2.

119) 최원경, “전쟁과 평화”, 기독교사상, 2000.6.

개신교의 대중은 여전히 ‘성전’이나 ‘십자군’ 논리에 머물러 있었던 것으로 보이기 때문이다. 그러나 1950년대 말부터 2000년대 초까지 이어진 이런 선(先)이해와 선행 학습의 과정은 2001년 이후 양심적 병역거부 문제가 한국사회에서 공론화 되었을 때 자유주의 혹은 진보 성향의 주류 개신교 교단들이 자신들의 입장을 정리해 가는 데 귀중한 자산으로 작용했다. 물론 ‘정의로운 전쟁 이론에 대한 지지’와 ‘양심적 병역거부에 대한 지지’ 사이에는 아직도 좁혀져야 할 상당한 간극이 있었지만 말이다.

3. 전환점, 그리고 격화되는 논쟁: 2001년 이후

2001년 2월 초 주간지인 한겨레21 이 소수자 인권의 차원에서¹²⁰⁾ 양심적 병역거부 문제를 제기한 이후 한국사회는 이 문제를 둘러싸고 뜨거운 논란 속으로 빠져들었다. 이 기사가 보도된 이후 개설된 해당 언론사의 토론방에는 두 달만에 무려 7천 건의 의견 글들이 쏟아졌다.¹²¹⁾ 한겨레21 과 한겨레 의 후속 보도가 잇따르는 가운데, 3월 말부터 4월 초에 걸쳐 전국적 네트워크를 가진 공중과 방송사들까지 이 문제를 심층적으로 다루었고, 대표적인 보수언론인 조선일보사가 발행하는 월간조선조차 이 해 5월호에 여호와의 증인에 대한 대체복무제를 옹호하는 미국 메릴랜드대 백호정 교수의 글을 게재했다.¹²²⁾ 이런 상황에서 이 해 4월 초 민주당의 천정배 의원이 양심적 병역거부권의 입안을 추진할 계획을 처음으로 밝혔고, 같은 해 6월에는 ‘병역복무대체 특별법’을 준비하던 천정배 의원(민주당)과 별도로 양심적 병역거부자들을 공익요원으로 활용하는 ‘병역법 개정안’을 준비해온 장영달 의원(민주당)이 국회 발의를 앞두고 공청회를 예고하는 단계까지 발전했다.¹²³⁾ 찬성이든 반대이든 뜨거운 논란 자체가 양심적 병역거부 문제를 무서운 속도로 공론화 하는 효과를 발휘했다.

양심적 병역거부 문제의 급속한 공론화에 가장 당혹스러워 했던 집단 중 하나가 아마도 종교계였을 것이다. 특히 개신교의 경우가 그러했을 것이다. 지배적 담론으로서의 ‘성전-십자군’ 논리와 소수 담론으로서의 ‘정의로운 전쟁’ 논리에 안주하여 양심적 병역거부 문제를 고민해본 적이 거의 없었고, ‘정통’과 ‘이단’의 두터

120) 이 최초의 기사는 ‘마이너리티’란에 실렸다. 신윤동욱, “차마 충을 들 수가 없어요”, 한겨레21, 2001.2.7.

121) 신윤동욱, “지금은 대체복무제 입안 전야”, 한겨레21, 2001.4.10.

122) 백호정, “3년 동안 대체복사를 시키자”, 월간조선, 2001.5.

123) 신윤동욱, “지금은 대체복무제 입안 전야”.

운 경계선의 이쪽 편에 서서 반대편의 ‘이단적 아웃사이더들’에게 일방적인 적대 감탄을 표현해왔던 주류 교회들은 갑작스럽게 ‘(소수자) 인권’과 ‘기독교 평화주의’라는 두 담론의 이중적 도전에 직면하게 되었던 것이다. ‘호국불교(護國佛敎)’라는 요란한 구호 속에 머물면서 ‘비폭력’과 ‘평화’의 오랜 전통을 망각하다시피 했던 불교 쪽의 당혹감도 그에 못지 않았을 것이다. 2001년 이후 양심적 병역거부 문제에 대한 주류 종교들의 대응을 간략히 정리해보자.

(1) 개신교

주류 개신교 측에서 최초의 반응을 보인 곳은 부산기독교윤리실천운동본부였다. 이 단체는 2001년 3월 15일 “여호와와 증인 신도들의 인권 역시 하나님께서 우리에게 부여하신 것과 같은 존귀한 인권”이며, “그들도 명백히 종교적 양심 때문에 감옥에 가는 양심범”이라면서 양심적 병역거부자들에 대한 대체민간복무제 도입에 찬성 입장을 표명했다.¹²⁴⁾ 두 번째 반응은 정반대였는데, 이를 계기로 개신교 전반이 격렬한 찬반논란으로 빠져들었다. 국회에서 대체복무제도 입법 움직임이 가시화되자, 개신교 최대의 단체이자 보수 교단들의 연합체인 한국기독교총연합회(이하 ‘한기총’)가 같은 해 6월 1일 강력한 반대 입장을 밝혔던 것이다. ‘이단사이비대책위원회’의 이름으로 발표된 한기총의 성명서는 국회 일각에서 진행되던 대체복무 입법 움직임을 중단시키는 데 결정적인 역할을 했다.¹²⁵⁾ 한기총 이단사이비대책위원회는 같은 해 8월에는 양심적 병역거부라는 “이단·사이비 문제”에 적극적으로 대응하기 위해, 53개 가맹교단에 공문을 보내, “이단 사이비들이 자기들의 주장을 관철시키기 위해 정치권은 물론 입법부와 사법부에까지 손을 뻗치는 등 한국 교회에 정면 도전해 대책 마련이 시급하다”며 “이단 활동에 대한 경각심을 일깨우고 한국 교회가 적극적으로 대처할 것”을 요구했다. 이를 위해 “각 교단 정기총회에서 이 문제를 의제로 채택해줄 것” 그리고 “정기총회에서 이단·사이비 종교들이 일으키는 사회적인 문제와 의혹에 대해 당국의 철저한 수사와 규명

124) 신윤동욱, “이단의 가시관 쓴 대체복무제”, 한겨레21, 2001.7.11.

125) 민주당의 천정배, 장영달 의원을 중심으로 진행되던 대체복무제 입법 움직임의 연장선상에서 2001년 6월에 공청회를 열기로 예정되어 있었으나, 한기총의 성명 발표 이후 공청회가 7월로 연기되었다가 결국 무산되었다. 두 의원은 7월 초 공동으로 발표한 입장 글을 통해 “대체복무제 논의가 교리를 둘러싼 종교간의 갈등과 분쟁의 양상으로 비화되고 있다”면서, “KNCC에서 대체복무제에 대한 논의를 진행 중”이라는 사실까지 감안하여 “이에 대한 교계의 자율적 논의와 연구결과가 나올 때까지 공청회를 무기한 연기한다”고 밝혔다(신윤동욱, 위의 글).

을 촉구하는 성명서를 채택해 발표해 줄 것”을 요청했다. 아울러 “이단·사이비 종교들의 최근 동향과 각 교단의 대책을 점검하고 정보 교류와 공동 대처 방안 등을 논의”하기 위해, 9월 초순에는 각 교단의 이단·사이비대책위원장과 상담소장 등 관련 부서 책임자를 초청해 간담회를 열기로 했다.¹²⁶⁾ 2002년 1월 말 서울지법 남부지원 박시환 판사가 여호와의 증인 신자인 피고의 요구를 받아들이는 형식으로 관련 병역법 규정(제88조)에 대해 위헌심판 제청 결정을 내렸을 때에도, 한기총과 한국교회언론위원회는 즉각 반대입장을 밝혔다.¹²⁷⁾

반면에 상대적으로 진보적인 주류 교단들의 모임인 교회협은 매우 조심스럽고 신중하게 이 문제에 접근하는 태도를 보였다. 2001년 7월 초부터 교회협 인권위원회는 여성위원회, 교회와사회위원회 등 5개 위원회 150여 명의 위원들을 대상으로 설문조사를 진행한 후 7월 말까지 입장이 발표할 예정이었다. 조사의 결과 응답자의 71%가 대체복무제 시행에 찬성의사를 밝혔고, 나머지는 반대 혹은 유보적 입장을 취했다. 그러나 발표시한을 넘긴 이 해 8월에 교회협은 다시금 3명의 인권위원이 전문적인 연구 검토를 한 뒤 세미나를 거쳐 교회협 총회가 있는 11월까지 결론을 내기로 일정을 조정했다. ‘군복무의 형평성’이나 ‘병역기피 조장’, 나아가 ‘이단인 여호와의 증인을 위한 입법 반대’ 등 교회협 내부에서도 반발이 만만치 않았던 것이다.¹²⁸⁾ 결국 교회협은 두 번째 시한인 2001년 11월까지도 아무런 공식적 입장 표명을 하지 못했다. 그 대신 이듬해 2월 18일 교회협 인권위원회가 전국목회자정의평화실천협의회와 공동으로 ‘종교·양심적 병역거부와 대체복무 관련 토론회’를 열어 한기총을 포함한 교계 내외의 다양한 목소리를 수렴한 후 공식적 입장을 정하는 것으로 다시금 계획이 수정되었다.

2002년 2월 4일 29개의 사회·종교단체들이 참여한 가운데 ‘양심에 따른 병역거부권 실현 및 대체복무제도 개선을 위한 연대회의’(이하 ‘연대회의’)가 공식 출범했다. 개신교 단체로는 기독교시민사회연대가 유일하게 참여했다.¹²⁹⁾ 같은 해 4월 전국목회자정의평화실천협의회는 제18차 총회 선언문을 통해 “가혹하게 억압받고 있는 양심적 병역거부자들”의 권리에 대해 지지 입장을 밝혔고, 연대회의에도 합류했다.¹³⁰⁾ 2003년 3월 교회협은 이라크전을 “정당하지 않은 전쟁”으로 명확히 규

126) 한겨레, 2001.8.31; 국민일보, 2001.8.25.

127) 교회연합신문, 2002.2.10; 뉴스앤조이(<http://www.newsjoy.co.kr/>), 2002.2.4.

128) 신윤동욱, “이단의 가시관 쓴 대체복무제”; 신윤동욱, “입법추진은 계속된다”, 한겨레21, 2001.7.25; 한겨레, 2001.8.31; 경향신문, 2001.6.1 참조.

129) 뉴스앤조이, 2002.2.4.

130) 전국목회자정의평화실천협의회 홈페이지(<http://peacepastor.hompy.com/>)의 자료

정하면서, 정부의 이라크 파병계획에 반대한다는 성명을 발표했다. 교회협은 “해외파병과 같은 중차대한 일을 결정함에 있어 국민의 여론을 바로 수렴하고 정당하지 않은 전쟁에 한국과 우리 군인이 개입되는 일이 없기를 바란다”고 밝혔다.¹³¹⁾ 교회협은 같은 해 9월에도 파병 반대 입장을 재천명하고, 당시 이라크에서 활동하던 한국군 비전투병들도 철수해야 하며, 10월 15일의 ‘국제반전행동의 날’ 행사에 회원 교회들이 적극 참가하도록 권고하기로 했다.¹³²⁾ 교회협은 11월 17일 정기총회 선언문을 통해 “이라크 전투병 파병계획은 즉각 철회되어야 하고, 전쟁은 어떠한 이유에서도 불의(不義)함”을 주장했다.¹³³⁾ 교회협이 이처럼 반전·평화의 입장을 분명히 하고 있는 와중에 11월 22일 현역 이등병인 강철민이 기독교회관을 찾아 이라크 파병 반대를 주장하면서 병역을 거부한다는 기자회견을 가진 후, 이곳에서 농성을 벌였다. 교회협은 양심적 병역거부에 대해 직접적인 지지 의사를 밝히지는 않았지만, 강 이병의 보호요청을 적극적으로 수용했을 뿐 아니라 농성 기간 중 ‘강 이병을 위한 긴급기도회’까지 열었다.¹³⁴⁾ 2004년 7월 2일에는 ‘대한예수교장로회 총회 인권위원회’가 주최하는 ‘양심적 병역거부 문제에 대한 공청회’가 열렸고, 7월 13일에는 ‘양심에 따른 병역거부 인정’을 촉구하는 종교계 대표 기자회견에 교회협 인권위원들을 비롯한 다수의 개신교 지도자들이 참여했다.

현재 기독교사회선교연대회의(구 기독교시민사회연대)와 전국목회자정의평화실천협의회는 양심적 병역거부권에 대해 적극적인 지지세력이다. 이 중 기독교사회선교연대회의에는 생명선교연대, 기독교환경운동연대, 한국기독교청년협의회(EYCK), 한국기독교학생회총연맹(KSCF), 한국기독교청년학생연합회, 기독교여민회, 일하는 예수회, 영등포산업선교회, 기독교도시빈민선교협의회, 고난받는 이들과 함께 하는 모임, 생명평화전북기독교인연대 등 12개 단체가 소속되어 있다.¹³⁵⁾ 반면에 한기총은 양심적 병역거부권에 대해 가장 적극적인 반대세력이다. 예수교장로회 통합측 및 기독교대한하나님의성회 등 한기총과 교회협에 이중으로 소속된 교단들의 존재로 인해 교회협이 양심적 병역거부권에 대해 공개적인 지지 의사를 표명하기는 쉽지 않을 것이지만, 적어도 교회협의 인권위원회는 사실상 지지 입장으로 정리

실, “18차 총회선언문”, 2002.5.2 참조.

131) 연합뉴스, 2003.3.15.

132) 한겨레, 2003.10.10.

133) 뉴스앤조이, 2003.11.22.

134) 조선일보, 2003.11.26(인터넷판); 뉴스앤조이, 2003.11.22; 한겨레, 2003.11.22; 연합뉴스, 2003.11.22.

135) <http://kcao.urm.or.kr/sogai.htm> 참조.

된 것으로 보인다. 1990년 JPIC 서울대회에서 확인할 수 있는 것처럼 전쟁교리 면에서 ‘정의로운 전쟁’과 ‘평화주의’ 사이의 어딘가에 위치하고 있을 교회협이 양심적 병역거부 문제에 대해 발언을 자제하는 것처럼 보인다면 그것은 대부분 ‘교리적’ 이유보다는 ‘현실적’ 이유 때문일 것이지만, 2004년 11월의 강철민 이병 사건을 통해 교회협의 실제적인 선택은 이미 유감 없이 드러났다고 보아야 할 것이다.

(2) 불교

불교의 경우, 개신교의 한기총처럼 양심적 병역거부자들의 대체복무권에 대한 직접적인 반대의 목소리나 움직임이 공식화된 바는 없다. 오히려 이와는 반대로, 대체복무제 도입이 거론되던 초기부터 군복무 과정에서 환속하는 승려들의 높은 비율 등으로 고민해오던 불교계에서는 이에 대해 공감과 환영의 기류가 지배적이었던 것 같다.¹³⁶⁾ 그러면서도 불교 종단이나 단체들은 공식적 입장 표명을 미루면서 조심스럽게 사태를 관망하는 태도를 취했다. 예컨대 불교인권위원회는 인권운동사랑방, 민주노동당 등 9개 단체·정당이 주관하고 민주사회를 위한 변호사모임 등 4개 단체가 후원한 2001년 5월 31일의 ‘양심·종교의 자유와 군 대체복무를 위한 토론회’에 주관단체 중 하나로 참여했지만, 같은 해 7월까지도 공식적 입장 표명을 유보하고 있었다.¹³⁷⁾

그러나 같은 해 12월 17일 불교 신자인 오태양이 공개적으로 양심적 병역거부 의사를 밝히고 국가인권위원회에 양심적 병역거부자의 인권 보장을 요구하는 진정서를 제출한 사건은 불교계 전반에 큰 충격을 주었다. 이 사건의 의미를 법보신문은 다음과 같이 정리했다. “오태양 씨가 밝힌 것처럼 전투 훈련을 받는 군복무는 불교의 계율 가운데 가장 기본 계율인 ‘불살생계(不殺生戒)’에 위배되는 행위라는 것은 의심할 여지가 없다는 것이 스님과 불교학자들의 주장이다. 또 강제적인 육식 문화와 고참들에 의한 강압적인 술·담배는 스님들을 파계로 이끄는 가장 큰 요인으로 공공연하게 지목돼 왔다. 그러나 호국불교(護國佛敎) 이론에 익숙한 불교계로서는 군복무와 계율과의 상관 관계를 진지하게 고민해 볼 기회를 가지지 못한 것이 사실이다.”¹³⁸⁾

136) 문화일보, 2001.5.26; 경향신문, 2001.6.1; 한겨레, 2001.8.31 등 참조.

137) 인터넷신문 대자보의 공고(http://www.jabo.co.kr/60th/60_gongko.htm); 신운동 육, “이단의 가시관 쓴 대체복무제” 참조.

138) 법보신문, 2001.12.26.

오태양은 ‘군사훈련 대신 사회봉사로서 병역의무를 이행하고픈 젊은이가 국민 여러분께 드리는 호소문’에서 자신은 “‘불살생과 생명존중’의 종교적 신념과 평화·봉사의 인생관에 따른 양심적 결단을 지키고자, 총검술을 비롯한 군사훈련에 참여해야 하는 현재의 병역의무를 도저히 이행할 수가 없”으며, “양심적 병역거부자들의 행위를 ‘국민적 기본권으로 인정’하고, 이에 대한 법적·제도적 보장으로서 ‘민간대체봉사활동’을 통해 비전투 분야에서의 병역의무를 이행할 수 있도록 구체해 줄 것을 호소”하였다. 그는 자신의 행위를 통해 한국의 종교인들에게도 경종을 울리고자 하였다. “성경은 우리에게 ‘네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라’, ‘원수를 사랑하라’고 가르치고 있습니다. 불교의 전통적 가르침은 ‘살생하지 말며(불살생), 살생을 목적으로 하는 도구도 보관하지 말라(불축살생구계)’고 우리에게 이릅니다. ‘살인하지 말라’는 종교적 가르침에 따라 일체의 군사훈련과 집총명령을 거부하여 감옥에 구속되어 있는 1,594명의 양심적 병역거부자들에 대해 누구보다 먼저 이 땅의 종교인들이 나서서 그들을 구제할 수 있는 지지와 연대의 노력을 간절히 부탁드립니다.”¹³⁹⁾

오태양의 양심적 병역거부 선언을 계기로 불교계의 움직임은 신속하게 대체복무제 지지 쪽으로 결집되었고, 이 과정에서 교단 내의 반대 목소리도 불거져 나왔다. 조계종을 중심으로 한 2002년 초의 불교계 정황을 법보신문은 다음과 같이 소개하고 있다.

정작 당사자의 한 축을 형성하고 있는 불교계는 합의된 의견을 마련하지 못한 채 물밑 논쟁만을 거듭하고 있다. 특히 불교계의 공식 입장을 밝혀야 할 조계종이 뒷짐을 쥐고 있어 문제로 지적되고 있다. 현재 진행 중인 논의들은 대체복무제가 호국불교 전통 훼손과 군포교 활성화에 찬물을 끼얹고 있다는 견해와 이들 주장이 대체복무제에 대한 잘못된 이해에 비롯된 편견이라는 의견이 팽팽히 맞서고 있는 것으로 대별할 수 있다. 대체복무제 도입 반대 입장에서 있는 사람들은 나라가 외적의 침입으로 위기에 처해 있을 때 펼쳐 일어나 국가와 민족을 보호했던 것이 우리나라 호국불교의 전통인데, 대체복무제를 주장하는 것은 참다운 불자로서의 행동이 아니라고 밝히고 있다. 또 “불자들이 불교적 신념을 지킨다며 군대를 가지 않으면, 군 장병에 대한 포교는 과연 누가 할 것이냐”며 군 대체복무제가 생기면 병역기피자를 양산하게 될 뿐이라는 주장을 펴고 있다. 그러나 군 대체복무제 도입을 적극 지지하는 사람들은 이런 견해들이 한마디로 군 대체복무제에 대한 잘못된 이해에서 비롯된 편견이라고 일축하고 있다.¹⁴⁰⁾

139) 오마이뉴스(<http://www.ohmynews.com/>), 2001.12.17.

140) 법보신문, 2002.3.27.

2002년 2월 4일 ‘연대회의’가 출범했을 때, 불교인권위원회, 참여불교재가연대 등이 참여했으며, 실천불교전국승가회 부의장인 효림 스님이 연대회의 공동대표가 되었다.¹⁴¹⁾ 당시 효림 스님은 “모든 스님이 군법사로 군복무를 이행하기 힘든 현실적 상황에서 대체복무제의 개선은 절실한 문제”라고 주장했다.¹⁴²⁾ 2002년 9월 12일 현재 연대회의에는 불교인권위원회, 실천불교전국승가회, 전국불교운동연합, 좋은벗들, 참여불교재가연대, 한국대학생불교연합회 등 6개 불교 단체들이 참여하고 있음을 확인할 수 있다.¹⁴³⁾

오태양에 대한 두 번째 구속영장이 신청되었던 2002년 2월 15일 경제정의실천불교시민연합, 대한불교청년회 등 13개 불교 단체들이 ‘종교와 양심에 따른 병역거부자에 대한 정부의 대책을 촉구하는 기자회견’을 가졌다. 이 단체들은 성명서를 통해 “불자들의 인생지표인 오계를 보더라도 가장 먼저 생명을 존중하는 불살생 계율부터 수계한다”면서 “양심적 병역거부는 부처님의 근본 가르침에 따르는 행위이며 소수자 인권차원에서도 보호되어야 한다”고 밝혔다. 또한 “정부는 유엔 규약에 따라 양심적 병역거부가 인권문제임을 인식하고, 이들이 대체복무를 통해 사회 공익에 기여할 수 있도록 적절한 대책을 세울 것을 강력히 촉구”하였다. 이와 동시에 기자회견에 참여한 단체들을 중심으로 “양심적 병역거부자를 위한 불교계 차원의 대책기구”를 구성하기로 의견이 모아졌다고 한다.¹⁴⁴⁾ 이에 따라 2월 25일에는 ‘종교와 양심에 따른 병역거부와 대체복무 대안 마련을 위한 범불교대책위원회’ 구성 준비를 위한 첫 회의가 열렸고,¹⁴⁵⁾ 준비작업의 일환으로 3월 4일에는 경제정의실천불교시민연합, 실천불교전국승가회, 인드라마생명공동체, 좋은벗들, 한국대학생불교연합회, 참여불교재가연대 등 8개 불교 단체들이 공동으로 ‘불교의 평화사상으로 본 양심에 따른 병역거부권 실현과 대체복무제 개선을 위한 토론회’를 개최했다. 이 토론회를 주관한 8개 단체들은 ‘종교와 양심에 따른 병역거부권 실현과 대체복무제 개선을 위한 불교대책위원회’ 구성을 다시금 불교계에 제안했다.¹⁴⁶⁾ 3월 23일에는 ‘불교사회단체 활동가 워크숍’이 양심적 병역거부

141) 뉴스앤조이, 2002.1.16, 2002.2.4.

142) 법보신문, 2002.2.13.

143) 연대회의 홈페이지(<http://corights.net/>) ‘자료실’의 “9월 12일의 병역거부 기자회견 자료입니다”, 2002.9.12 참조. 2005년 12월 현재도 마찬가지이다.

144) 신윤동욱, ““오태양의 자유를 지키려다””, 한겨레21, 2002.2.20; 대한매일, 2002.2.19.

145) “병역거부권 실현과 대체복무제도 개선을 위한 범불교대책위원회 구성”, “병역거부와 대체복무 개선을 위한 범불교대책위원회(준) 회의”, 불교인권센터(<http://www.humankorea.org>), 2002.2.21.

문제를 주제로 열렸는데, 워크숍 참가자 명의로 발표한 성명서에서 이들은 “한국 불교의 전통은 결코 호국불교가 아니며 비폭력 평화정신의 실현”이라고 전제하고, “양심에 따른 병역 거부자들에게 대체복무제의 길을 열라”고 촉구했다.¹⁴⁷⁾ 앞서 양심적 병역거부 관련 토론회를 열었던 8개 단체들은 2004년 4월 열리는 제58차 유엔인권위원회에 양심에 따른 병역거부 인정하라는 성명서를 제출하기로 하였고,¹⁴⁸⁾ 유엔인권위원회가 4월 23일 양심적 병역거부에 대한 결의안을 만장일치로 통과시키자 중앙승가대와 석림회 등에 소속된 젊은 승려들에게 ‘양심적 병역거부권 실현과 대체복무제 마련을 위한 불교대책협의회’ 활동에 동참할 것을 제안하는 한편 양심적 병역거부와 대체복무제와 관련한 여론을 불교계로 저변 확대시킨다는 입장을 밝혔다.¹⁴⁹⁾ 2002년 5월 14일 ‘양심에 따른 병역거부권 실현과 대체복무제 개선을 위한 불교연대’(이하 ‘불교연대’)가 정식으로 창립되었고, 불교연대에 참여한 단체는 경제정의실천불교시민연합, 불교인권센터, 불교인권위원회, 실천불교전국승가회, 좋은벗들, 인드라마생명공동체, 참여불교재가연대, 한국대학생불교연합회 등 8개 단체였다. 불교연대는 5월 12일 ‘대체복무 입법청원을 위한 연등축제 캠페인’을 벌였고, 5월 말부터 한 달 동안은 연대회의와 함께 양심적 병역거부권 실현과 대체복무제 개선을 위한 서명운동 등 거리 홍보 캠페인에 나섰으며, 6월 17일에는 박노자 교수를 초청하여 ‘호국불교와 폭력의 문화를 넘어: 양심적 병역거부의 의미를 묻는다’는 주제의 강연회를 열기도 했다.¹⁵⁰⁾

2003년 4월 30일 한국대학생불교연합회 간부인 김도형이 오태양에 이어 “부처님의 가르침인 자비와 계율 중 하나인 불살생계를 실천하기 위해 병역을 거부한다”고 선언하였다. 그는 특히 양심적 병역거부를 선언하는 기자회견에서 발표한 ‘병역거부 소견서’에서 불교계를 향해 다음과 같이 호소하였다. “불교계에서 양심적 병역거부에 대한 문제가 적극적으로 논의되었으면 합니다. 오태양씨 불자에 이어 제가 병역거부를 결심하게 되었습니다. 석가모니 부처님께서도 전쟁을 막기 위해 발벗고 나섰으며, 눈앞에 죽어 가는 석가족들을 보면서도 비폭력으로 평화

146) 밀교신문, 2002.3.16; 연대회의 홈페이지(<http://corights.net/>)의 ‘연대회의 소개’ 중 “주요 일지” 참조.

147) 뉴스앤조이, 2002.4.4.

148) 법보신문, 2002.3.27.

149) 법보신문, 2002.5.1.

150) “양심에 따른 병역거부권 실현과 대체복무제 개선을 위한 불교연대 발족”, 불교인권센터(<http://www.humankorea.org/>), 2002.4.24; “초청 강연회 내용”, 불교인권센터, 2002.5.30; 연대회의 홈페이지(<http://corights.net/>)의 ‘연대회의 소개’ 중 “주요 일지”; 법보신문, 2002.6.5.

를 지켜나가셨습니다. 군을 앞두고 불교적 신념과 현실 앞에서 갈등하는 수많은 청년 불제자들이 있다고 생각합니다. 종단차원의 적극적인 문제해결을 요청 드립니다.” 한편 이날 기자회견을 개최한 불교 단체들은 ‘종교적 신념과 개인의 양심을 언제까지 철창 속에 가두어둘 셈인가!’라는 성명서를 발표하여, 양심적 병역거부에 대한 지지와 대체복무제 개선을 다시 한번 요구하고, 4월 30일 단행된 사면복권 조치에서 양심적 병역거부자들이 제외된 것에 대해 정부를 강력히 비판했다.¹⁵¹⁾

불교는 양심적 병역거부 및 대체복무제 도입에 대해 한국의 주류 종교 중 가장 적극적인 태도를 보여왔다고 할 수 있다. 한국 불교는 2001년 말 이후 두 명의 양심적 병역거부자를 배출했으며, 2002년 2월 초 구성된 ‘양심에 따른 병역거부권 실현 및 대체복무제도 개선을 위한 연대회의’(연대회의)에도 가장 적극적으로 참여하고 있고, 같은 해 5월에는 독자적으로 ‘양심에 따른 병역거부권 실현과 대체복무제 개선을 위한 불교연대’(불교연대)를 구성하여 활동해오고 있다. 조계종 총무원 등 개별 종단조직이나 종단협의체 등이 대체복무제를 지지하는 공식 입장을 표명한 적은 없지만, 내부의 조직적인 반발 움직임 또한 거의 발견되지 않는다.

(3) 천주교

양심적 병역거부 문제가 빠르게 공론화 되던 2001년에 한국 천주교는 대체로 침묵에 가까운 태도를 유지했다. 예컨대 이 문제가 소수자의 ‘인권’이나 ‘양심·종교의 자유’ 차원에서 제기되고 있었음에도 불구하고 천주교인권위원회는 2001년 7월 “종교간 갈등양상으로 비칠 우려가 있어 천주교인권위 차원의 입장 표명은 어렵다”면서도 “천주교인권위 소속 단체인 ‘군의문사 진상규명과 군폭력근절을 위한 가족모임’ 차원에서 양심적 병역거부자를 위한 사회단체 모임에 참가할 것”이라는 모호한 태도를 보였다.¹⁵²⁾ 다른 한편으로, 한국천주교중앙협의회가 발행하는 경향잡지 2001년 6월호의 권두언 격인 ‘이 시대의 징표’란에는 국민대 이재승 교수가 쓴 “다수가 지켜주어야 할 소수의 인권”이라는 글이 실렸다. 여기서 이 교수는 “한 개인이 인간으로서 공동체에 봉사할 기회를 감옥에서 탕진하게 하는 일은 무의미할 뿐만 아니라 공동체가 그 개인에게 중대한 죄악을 저지르는 것이다. 여호와의 증인을 감옥에 보내는 대신에 군사적 목적을 지니지 않는 여러 가지 사회적 봉사활동에 복무하게 함으로써 그들에게 범죄자의 낙인을 하루 속히 벗겨주고 우

151) 불교정보센터(<http://www.budgate.net/Scripts/news/>), 2003.4.30.

152) 신윤동욱, “이단의 가시관 쓴 대체복무제.”

리의 이웃이 되도록 해야 한다.···이와 같은 법을 제정하는 것은 국가의 의무이다. 그리고 이러한 법이 조속히 제정되도록 캠페인을 전개할 의무는 신앙상의 다수자인 가톨릭 신자들의 몫이다. 그리고 이러한 캠페인을 통해서, 곧 소수자의 인권을 보장하는 과정을 통해서 우리는 모두 인간의 존엄성을 깨닫게 되고, 세상살이의 참 맛을 느끼지 않을까. 내 신앙이 또 다른 신앙으로 인하여 고통받는 그들에게 도움이 되지 못한다면 내 신앙은 정녕 무엇에 쓸꼬!”라고 썼다.

2002년 2월 초 연대회의가 결성될 당시 천주교에서는 천주교정의구현전국연합이 참여했다. 천주교정의구현전국연합에는 가톨릭노동사목전국협의회, 새 세상을 여는 천주교여성공동체, 열린신앙인사회학교, 전국가톨릭 대학생대표자협의회, 전국가톨릭청년단체협의회, 천주교도시빈민회, 천주교인권위원회, 천주교장기수가족후원회, 한국가톨릭농민회, 천주교정의구현목포연합, 천주교정의구현상주연합, 인천가톨릭청년연대, 도서출판 공동선, 평화를 여는 가톨릭청년, 우리신학연구소, 천주교청년공동체 등 16개 천주교 단체가 가입되어 있다.¹⁵³⁾ 2002년 3월 29일에는 김수환 추기경이 교육방송의 한 프로그램에 출연하여 “신앙에 의한 양심적인 병역거부는 존중돼야 한다”면서, “개인의 양심이 모든 사람의 선에 해를 끼쳐서는 안되지만 개인적 양심에 따라 병역을 거부하는 것이 국가의 안보를 크게 해치지 않는다면 병역의무에 못지 않은 사회봉사로 대체하는 것도 괜찮다고 생각한다”고 말했다.¹⁵⁴⁾ 양심적인 병역거부를 존중하면서도 대체복무 도입에는 “국가 안보를 크게 해치지 않는다면”이라는 단서를 붙이는 모순적 태도에도 불구하고, 추기경의 발언으로 양심적 병역거부에 대한 한국 천주교의 입장은 찬성 쪽으로 확연히 기울게 되었다. 더욱이 2003년 10월 이라크 파병문제가 첨예한 쟁점으로 부각되었을 때, 천주교주교회의 사회주교위원회는 10월 13일 “우리는 어떤 명분의 전쟁도 단호히 거부한다”며 사실상 파병 반대의 뜻을 밝혔다.¹⁵⁵⁾ 앞에서 보았듯이, 정의로운 전쟁의 입장에 서서 특정한 전쟁을 비판하고 반대한다는 것은 ‘선택적인 양심적 거부’를 승인하는 태도를 취하는 것과 별로 다를 바 없다. 같은 해 11월 20일에는 양심적 병역거부 관련 다큐멘터리 <충을 들지 않는 사람들> 상영회가 광주대교구 정의평화위원회에서 열리기도 했다.¹⁵⁶⁾

2005년 10월 19일 가톨릭대학생회에서 활동하던 고동주가 천주교 신자로는 처

153) <http://www.kcfj.org/>

154) 한겨레, 2002.3.30; 동아일보, 2002.3.30 등 참조.

155) 한겨레, 2003.10.17.

156) 연대회의 홈페이지(<http://corights.net/>)의 ‘연대회의 소개’ 중 “주요 일지.”

음으로 양심적 병역거부를 선언하면서, 천주교의 대체복무제 도입운동이 급속히 활성화되었다. 고동주는 “서로 사랑하며 살라”는 예수 그리스도의 가르침을 근거로 한 ‘기독교 평화주의’를 내세웠고, “칼을 쳐서 보습을 만드는 것이 가톨릭 교인의 길”이라고 주장했다. 나아가 그는 ‘병역거부 이유서’에서 “양심의 동기에서 무기 사용을 거부하는 사람들의 경우를 위한 법률을 인간답게 마련하여, 인간 공동체에 대한 다른 형태의 봉사를 인정하는 것이 마땅하다”는, 현대세계의 교회에 관한 사목헌장 79항의 구절을 지적하면서, 자신이 원하는 민간대체복무가 ‘정당한 가톨릭적 요구’임을 주장했다.¹⁵⁷⁾ 천주교인권위원회와 우리신학연구소는 10월 24일 “고동주(비오) 학생의 신념에 따른 병역 거부 선언을 어떻게 볼 것인가?”라는 주제로 ‘긴급토론회’를 열어 고동주의 선택의 정당성을 확인했다. 또 이날 토론회에서는 천주교정의구현전국사제단, 한국천주교여자수도장상연합회 사회사목분과, 한국남자수도회·사도생활단장상협의회 정의평화환경위원회, 천주교정의구현전국연합, 가톨릭청년포럼 등 9개 천주교 단체들에 의해 ‘종교적 신념에 따른 병역거부자 고동주(비오)의 선택에 대한 우리의 입장’이라는 성명서가 발표되었다. 이 단체들은 성명서에서 고동주의 선택을 “평화를 위해 일하는 사람을 축복하신 예수의 가르침을 따르고자 하는 신앙인의 결단”으로 인정하면서, “양심적 병역거부자들에 대해 불구속 수사”를 촉구하는 한편 “대체복무제도 도입을 위한 병역법 개정을 서둘러 착수”할 것을 국회에 요구하였다.

2005년 10월에 있는 고동주의 양심적 병역거부 선언은 이전까지 공식적인 입장 발표를 꺼리던 조직들을 포함하여 천주교 사회사목·사회운동과 관련된 대부분의 주요 단체들이 공개적으로 양심적 병역거부 및 대체복무제 도입 지지의 입장을 밝히는 계기로 작용했다. 주교회의 차원의 입장 표명은 아직 나오지 않은 상태이지만, 다른 종교들과는 달리 천주교의 경우 발표 시기와 형식의 문제만 남아 있을 뿐 대체복무제 도입을 찬성하는 방향으로 이미 입장은 정해져 있는 셈이다. 앞에서 보았듯이 교황청을 정점으로 한 세계교회 차원에서 ‘정통교리’의 형식으로 구속력 있는 입장을 이미 결정지은 상태이므로, 이에 대해 반대의사를 밝히는 것은 스스로 ‘이단(異端)’임을 인정하는 꼴이 되기 때문이다.

2001년 2월 이후 연대회의라는 채널을 통해 불교, 개신교, 천주교의 수많은 단체들이 참여하고 있다. 원불교의 ‘원불교사회개혁교무단’ 역시 연대회의의 창립멤버

157) 오마이뉴스, 2005.10.22.

버이다. 양심적 병역거부자에 대한 대법원의 최종 선고를 앞둔 2004년 7월 13일에는 불교, 개신교, 천주교, 원불교의 지도자 100여 명이 기자회견을 열고, “양심적 병역 거부는 특정 종교인들의 문제가 아니라 인류 양심의 보편적 가치에 기초한 행위”이므로, 대법원과 헌법재판소는 “양심적 병역 거부자들이 종교와 양심의 자유를 침해당하지 않도록”, 그리고 “한국 정부가 유엔인권위원회 회원국으로서, 양심적 병역 거부에 대한 법·제도적 보장과 이행에 찬성결의를 했던 사실을 존중”하는 판결을 내려달라고 촉구한 바 있다.¹⁵⁸⁾

앞에서 살펴본 것처럼, 불교와 천주교는 해당 종교의 신자가 양심적 병역거부를 선언하면서 이를 지지하는 움직임이 급속히 조직되고 지지 여론이 확산되었다. 불교와 천주교의 경우 고위지도자들 역시 대체복무제 입법에 대해 반대입장을 취할 가능성은 거의 없어 보인다. 개신교의 교회협은 인권위원회를 중심으로 이미 사실상 대체복무제 지지 입장을 표명했다고 볼 수 있다. 고위지도자들이 교단의 공식적 입장 발표를 미루고 있는 것은 어떤 ‘교리적인’ 이유 때문이라기보다는, 군종제도에 참여하고 있는 상황에서 대체복무제의 강력한 반대세력인 군 당국의 입장을 고려하는 등의 ‘현실적인’ 이유 때문인 것으로 보인다. 교회협의 경우 대체복무제에 반대하는 한기총과의 통합 움직임, 한기총과 교회협에 모두 소속되어 있는 교단들의 존재 등이 보다 적극적인 의사표시를 가로막는 요인으로 작용하고 있는 것 같다. 그러나 전체적으로 보면, 현재 한국의 주류 종교들 가운데 개신교의 한기총을 제외하고는 양심적 병역거부 및 대체복무제에 대한 ‘적극적인’ 반대세력은 존재하지 않는다고 말할 수 있다. 한기총은 왜 반대하며, 그 반대의 의미는 무엇인가? 이것이 우리가 마지막으로 따져보아야 할 문제이다.

IV. ‘정통-이단’ 및 ‘성전’의 논리: 한기총의 경우

2001년 6~7월의 사태 전개를 통해 잘 드러났듯이, 한기총은 한국 주류 종교계에서 양심적 병역거부자에 대한 대체복무제 도입에 가장 강력하고도 조직적인 반대세력이다. 이들은 왜 반대하는가? 다양한 이유들이 제시되고 있지만,¹⁵⁹⁾ 국민일보에 의하면 보수적 주류 개신교 교단들의 반대 이유는 두 가지로 요약되는데, “첫째는 ‘양심적’ 병역기피자를 위한 제도가 오히려 ‘비양심적’ 병역기피자를 양산

158) 한겨레, 2004.7.13; 조선일보, 2004.7.13.

159) 한기총 이단사이비문제제상담소 소장인 최삼경 목사의, “그들은 양심불량 범죄집단!”, 한겨레21, 2004.6.1를 보라.

하는 제도로 오용될 수 있다는 것이고, 둘째는 이단·사이비 종파를 국가가 간접 지원하는 결과가 된다는 점이다.”¹⁶⁰⁾ 한편 예장 합신교단 이단사이비대책위원회 위원인 박형택 목사는 한기총 그리고 이와 유사한 입장을 취하고 있는 한국교회 언론위원회의 입장을 다음과 같이 정리하고 있다.¹⁶¹⁾ 그는 먼저 2001년 6월 1일 한기총의 대체복무제 도입 반대 성명에서 제시된 논리를 다음 두 가지로 요약했다.

첫째, 주로 병역을 거부하는 사람들은 미국에서 발생한 이단종파인 여호와의 증인들로서 이들은 기독교의 탈을 쓴 반사회적 집단으로 수혈을 거부하고 국가배례를 거부하며 정부를 사탄의 도구라고 여기는 등 지금까지 많은 문제를 일으킨 자들인데 만일 대체복무를 허용한다면 오히려 이러한 반사회적 집단에게 악용될 소지가 크다는 것이다. 둘째, 대체복무는 종교간 형평을 깨는 문제가 될 수 있고 이를 기회로 많은 이단과 사이비종교를 양산할 수도 있다는 것이다.

결국 한기총은 대체복무제가 이단세력에 대한 특혜적 지원으로 작용할 것이라는 이유에서 이를 반대하고 있는 것이다. 다음으로, 2002년 1월 서울지법 남부지원에 의해 내려진 병역법(제88조)에 대한 위헌심판 제청 결정에 대한 한국교회언론위원회의 반박 성명서는 대략 다음의 내용을 담고 있다.

첫째, 현행법의 법 집행자체를 혼란시킬 수 있고 병역법 제88조 제1항의 ‘병역을 거부하는 자를 처벌하는’ 법 규정을 약화시킨다는 것이다. 둘째, 국가의 실정법을 거부하고 병역을 기피하는 사람들에게 ‘종교적 신념과 양심의 이유’를 들어서 국민의 의무를 면하게 해준다면 힘들게 병역의 의무를 할 사람은 없다는 것이다. 지금까지 대법원은 종교의 교리를 내세워 법률이 정한 병역의무를 거부하는 것은 종교와 신앙의 자유에 속하는 것이 아니라고 일관되게 판결해 왔다. 셋째, 현재 종교적 신념을 내세워 병역을 기피하고 있는 사람들은 대부분 여호와의 증인들인데 이들은 세계가 다 아는 대로 정부를 사탄의 조직으로 보는 이단단체라는 점이다. 이들이 어찌하여 양심적인 종교인이 되겠는가 하는 점이다. 넷째, 이들이 현행법상 저지르는 명백한 범죄행위에 대한 대책과 대안이 없이 병역기피자를 석방하는 것은 양심의 이유로 수많은 병역거부자를 양산할 수 있다. 다섯째, 이러한 현상은 기독교를 비롯한 대한민국의 젊은이들에게 불평등을 초래하고 병역을 기피하기 위한 방법으로 악

160) 국민일보, 2002.1.31.

161) 박형택, “병역거부, 과연 성경적인가”, 교회와 신앙, 2002.3.

용할 수 있음을 우려한다는 것이다. 여섯째, 수많은 고귀한 생명을 희생하여 어렵게 지켜온 이 땅의 ‘평화공동체’에 무임승차하고 국가를 사탄의 조직으로 보면서 법률을 안 지키는 이들이 어떻게 양심을 말할 수 있는가 하는 점이였다.

2001년 7월 초 한겨레21 기자와의 인터뷰 과정에서 한기총 사무총장인 정연택 장로는 내내 “대체복무는 이단종교에 대한 특혜일 뿐 아니라 안보를 위협하는 요인”이라고 강조했다¹⁶²⁾ 필자는 이 간명한 반복적 강조가 양심적 병역거부 및 대체복무제에 대한 한기총(그리고 한국교회언론위원회)의 입장을 가장 잘 압축하고 있다고 생각한다. 다시 말해, 양심적 병역거부 인정과 대체복무제 도입은 (1) 성실하게 국방의 의무를 수행하는 이들에게 상대적 불이익을 초래함으로써, (소수자 인권보호가 아니라) 이단종교에 대한 특혜라는 결과로 이어진다는 것, (2) 병역기피자를 양산함으로써 국가안보를 위협하게 된다는 것이다. 물론 현재 양심적 병역거부자들이 국가에 의해 처벌당하는 현실에 대해서는, 이들이 본래 반국가적·반사회적 신념과 행태를 보이는 데 따른 당연한 대가라는 입장을 취하고 있다. 결국 한기총은 ‘정통-이단 갈등’의 도식 혹은 ‘이단에 대한 통제’라는 시각 그리고 ‘국가안보이데올로기’라는 시각에서 이 문제에 접근하고 있다고 할 수 있겠다. 이를 하나하나 비판적으로 검토해보도록 하자.

1. 한기총의 전쟁이론: 성전-십자군 전쟁?

한기총의 ‘안보 위협론’은 공산주의집단과의 사활적(死活的) 대결을 전제하는, 개신교 보수세력의 ‘공격적이고 전투적인 반공주의’와 맞닿아 있을 것이다. 그러나 필자는 이 문제를 더욱 근원적인 차원으로 끌고 들어갈 수 있다고 생각한다. 최근의 한기총과 관련된 한 기사를 보자.

한기총 강경파, “美 대북 선제공격 허용해야” 논란

한국기독교총연합회가 21일 북한 핵 문제 대책을 논의하는 모임을 가졌는데, ‘미국이 북한을 선제공격해서는 안 된다’는 성명서 조항을 둘러싸고 뜨거운 논란을 벌였다. 회의 참석자들은 북한의 핵 보유 선언을 일단 심각한 사태로 규정했다. 북한이 핵을 보유하게 해서는 안 되며, 한국교회의 단호한 대응이 필요하다고 목소리를 높였다. 또 우리 정부가 어정쩡한 모습으로 북 핵을 용인하고 있다며, 정부를 향해서

162) 인터뷰, ““기독교인도 넘어갈 수 있다””, 한겨레21, 2001.7.11.

도 강하게 비판했다. 참석자들은 북핵을 저지하고 우리 정부와 국제사회에 이 같은 한국교회의 입장을 전달하기 위해 대규모 시국기도회를 개최하기로 뜻을 모았다. 그러나 성명서 채택을 둘러싸고 논쟁을 벌였다. 성명서 초안에 ‘미국의 대북 선제공격은 안 된다’는 내용이 담긴 것과 관련해, 참석자 대부분은 삭제를 요구했다. 강경론자들은 북한이 핵실험을 강행한다면 경우에 따라서는 미국의 대북 선제공격도 필요하고, 북한을 압박하기 위해서라도 선제공격의 여지를 남겨둬야 한다는 것. 대한기독교나사렛성결회 조문경 목사는 “부시 대통령에게 하라 마라 할 이유 없다. 그 사람은 독일과 불란서가 다 반대해도 이라크를 쳤다.”고 밝혔다. 이에 반해 온건론자들은, 북핵 문제에 대해서는 단호해야 하지만 미국의 대북 선제공격 역시 막아야 한다는 입장이다. 한기총 인권위원장인 서경석 목사는 “미국에 대해서는 어떤 일이 있어도 군사 행동은 하지 말아달라. 그것은 우리나라를 전쟁으로 가져가는 것이 때문이다.”라고 반대했다. 이처럼 논란이 일자 대북 선제공격 부분은 대표회장과 임원들에 위임해 수정한 뒤 성명서를 내놓기로 하고 서둘러 회의를 마쳤다.¹⁶³⁾

“북한이 핵실험을 강행한다면 경우에 따라서는 미국의 대북 선제공격도 필요하고, 북한을 압박하기 위해서라도 선제공격의 여지를 남겨둬야 한다”고 주장하는 “강경파”가 존재할 뿐만 아니라 이들이 “대부분”을 이뤘다면, 우리는 불가피하게 “대체 한기총의 전쟁에 대한 입장이 무엇인가?” 하는 질문에 부딪치게 된다. 2003~2004년의 이라크 파병 문제에서도 우리는 유사한 문제와 직면하게 된다. 앞서 지적했듯이, 교회협은 이라크전을 “정당하지 않은 전쟁”이라고 규정하고 한국전의 파병에 반대했다. 그러나 한기총은 이라크 파병을 적극적으로 지지하고 요구했다. 예컨대, 2003년 10월 14일 한기총이 주최한 ‘국가와 민족을 위한 한국교회 원로초청 특별기도회’에서 한국 교계의 원로 목사·장로 100여 명은 시국성명서를 발표하고, “미국에 의해 주도되고 있는 이라크전은 세계 평화 질서 교란자인 사담 후세인을 축출함으로써 압박 받아온 이라크의 민주화를 가져오게 하는 것”이라며 “인류 정의와 평화, 특히 대한민국의 국익을 위해 이라크에 추가 파병해야 한다”고 주장했다.¹⁶⁴⁾ 한기총 ‘한국교회 원로회’는 2004년 6월 8일에도 ‘국가와 민족을 위한 특별기도회 및 간담회’를 가진 뒤 시국성명서를 발표하여, “상호방위조약에 기반 한 한미동맹은 더욱 공고히 해야 하며 이라크 추가파병도 이행해야 한다”고 다시 주장했다.¹⁶⁵⁾ 그 직후 한기총은 “전쟁이 있어서는 안 되지만 진정한 평화를

163) 노컷뉴스(<http://www.cbs.co.kr/nocut/>), 2005.5.22.

164) 국민일보, 2003.10.15.

165) 동아일보, 2004.6.9.

위해서는 불가피하다”면서 이라크에 대한 한국군의 조기 추가파병을 촉구했다.¹⁶⁶⁾ 이라크의 민주화, 인류 정의와 평화, 국익, 한미동맹 등이 파병 혹은 추가파병을 정당화하는 논리로 동원되고 있지만, ‘국익’이나 ‘한미동맹’ 등은 ‘정의로운 전쟁’을 판정하는 기준이 될 수 없는 것이다. 그것은 오히려 한기총이 ‘부시의 전쟁’을 적극 지원하고 있는 미국의 기독교신우익(Christian New Right)의 한국측 파트너가 아닌가 하는 생각을 불러일으킬 뿐이다. “진정한 평화를 위해서는 전쟁이 불가피하다”는 주장도 ‘전쟁 억제’보다는 ‘전쟁 정당화’ 쪽으로 지나치게 기울어 있다는 인상을 준다. 무엇보다, 북한에 대한 선제공격과 마찬가지로 이라크전도 (유엔의 승인조차 얻지 못한) 미국의 이라크에 대한 선제공격이었는데, 이 역시 모든 형태의 공격전쟁을 ‘불의한 전쟁’으로 단죄하는 정의로운 전쟁이론에서 심각하게 일탈한 것이다. 이렇게 보면, 한기총의 전쟁이론은 ‘정의로운 전쟁’의 입장보다는, ‘성전’이나 ‘십자군’의 입장에 가깝다고 판단하는 것이 옳다고 보인다.

앞에서 우리는 기독교사상을 중심으로 진보적 혹은 자유주의적 성향의 개신교 신학자들이 ‘정의로운 전쟁이론’을 선호하고 있음을 확인했지만, 한국의 보수적 혹은 근본주의적 성향의 신학자들은 최근까지도 ‘거룩한 전쟁’, ‘하나님의 전쟁’, ‘여호와와의 전쟁’ 등으로 지칭되는 ‘성전이론’을 선호하고 있는 것으로 보인다. 보수적 신학자들은 자신들의 입장이 ‘정당한 전쟁’ 혹은 ‘정의로운 전쟁’ 이론에 속하는 것처럼 주장할 때조차, 종종 이 이론을 과도하게 단순화하거나 의미를 축소시키곤 한다. 따라서 이들이 말하는 정의로운 전쟁은 말하자면 “성전론적으로 해석 혹은 채색된 정의로운 전쟁” 이론이 되고 만다. 다음은 그 몇 가지 사례들이다.

전쟁이 정당화되는 단 한 가지의 경우는 정당방위 전쟁이다. 이 정당방위 전쟁이 당사자 자체나 다른 사람들의 눈에도 정당화되고 나아가서 전쟁 수행에 다른 국가들의 원조를 받을 수 있다. 이것이 6·25한국전쟁의 경우였고 월남파병의 예이다.¹⁶⁷⁾

구약에 나타난 필연적인 전쟁(거룩한 전쟁—인용자)은 한 국가의 성립과 보존이 하나님의 섭리 하에서 이해할 경우 정당하다고 볼 것이며, 전쟁의 살상행위는 액면 그대로 인명살상이라는 단면적인 현실에 판단할 것이 아닌 하나님의 공의의 심판을

166) 한국일보, 2004.7.1.

167) 서철원, “조직신학적 견지에서 의 군진신학 고찰”, 군진신학, p. 72.

대행하는 것이라는 차원에서 그 판단기준을 삼아야 할 것이므로 6계명과 상반되는 것이 아닌 것이며, 결론적으로 정당한 전쟁이란 긍정적인 차원에서 볼 때 악한 정신에의 항거요 심판이라는 차원에서만 옳은 것이라고 말하여야 할 것이다.¹⁶⁸⁾

오늘날 기독교의 복음이 전파된 지금, 전쟁은 정당성을 가질 수 있는가? 이는 신·구약을 정당하게 이해할 것을 요구한다. 신약이든 구약이든 하나님의 공의를 폐지한 곳은 없다. 전쟁 원인이 과거와 마찬가지로 남아 있고 신약성서에서는 전쟁을 금지하거나 폐지한 사실이 없으며 이에 관한 규정은 통일성을 인정한다면 정당한 전쟁(Just war)도 인정할 수 있다. 그러므로 “공적인 형벌”을 위하여 필요할 때에는 정당하게 전쟁을 수행할 수 있는 것이다. 또한 전쟁시의 살상행위도 정당한 전쟁의 경우 합법적—다시 말해서 죄악이 아니라는 뜻—일 수 있다. 또 제6계명은 살인을 금지한 것이지 전쟁시라는 상황 규정이 없는 것이고 보면 “궁홀히 보지 말고 진멸하라”는 전쟁시의 명령은 결코 배치되는 것이 아니다. 이런 정당한 전쟁은 하나님의 심판 자체를 수행하는 것이므로 죄가 성립되지는 않는다.¹⁶⁹⁾

여호와와의 전쟁이란 전쟁을 통해서 하나님의 섭리를 역사 속에서 구현하시는 것이다. 세 가지 면으로 하나님의 뜻이 이해되고 있다. 첫째는 전쟁이란 여호와 하나님에 의하여 계획되고 명령되어지기 때문에 사람들에게는 절대적인 복종만이 요구된다. 둘째는 전쟁이 하나님의 간섭에 의해서 진행되고 있다. 마지막으로 전쟁은 하나님에 의해서 주관되는 재판이므로 재판장이신 하나님의 판결에 따라 승패가 결정되는 것이다.¹⁷⁰⁾

어떤 의미에서는 평화도 전쟁을 통해서 이루어진다. 전쟁과 평화는 하나님의 역사 운행의 양면이다. 그래서 전쟁할 때가 있고 평화할 때가 있다(전 3:1-8)고 전도서 기자는 증언하고 있다. 대량학살로 야기되는 윤리문제는 종교적인 측면에서 이해되어야 한다. 여호와에게 바쳐진 것은 이방신에게 바쳐질 수 없고 반대로 이방신에게 봉헌된 것은 여호와께 봉헌될 수 없고 진멸되어야 한다. 그런 의미에서 헤렘(Herem, 집단살인을 뜻하는 히브리어—인용자)은 이스라엘 종교의 정결화인 것이다.¹⁷¹⁾

신자들이 세상에서 여러 가지 싸움을 경험하지만 실제의 싸움은 혈과 육에 속한 것

168) 김갑동, “구약에서 본 전쟁과 신앙인”, 군진신학, pp. 264-265.

169) 위의 글, p. 279.

170) 강사문, “전쟁에 대한 성경적 이해”, 군선교신학, p. 70.

171) 위의 글, p. 77.

이 아니라 하늘의 악령과의 싸움이다(엡 6:10). 싸움의 현장은 이 세상이고, 대상은 이 세상의 것이지만 근본적으로 싸움은 영적인 것이고 신앙으로 하는 것이다. 싸움은 한순간도 쉼이 없이 피 흘리고 죽기까지 한다. 그러므로 성경은 모든 신자들에게 전신갑주를 입고 성령의 검으로 싸우라고 명한다. 세상의 싸움에도 타협이 있고 공존도 있지만 영적 전쟁은 한쪽이 망해야만 끝이 나는 처절한 것이다. 그것은 세상 끝날에나 완전히 그쳐질 것이다. 지상의 군대는 하나님의 군대의 모형이다. 지상의 모든 것들은 영원한 것들의 그림자이다.¹⁷²⁾

정당한 전쟁론은 바울과 어거스틴, 그리고 루터와 칼빈에 이르는 정통 신학의 전통에서는 당연한 것으로 받아들여지고 있다. …악을 멸하고 하나님의 거룩한 뜻을 펴는 것이 전쟁이어야만 한다면 마땅히 바르게 수행되어야 한다.¹⁷³⁾

악을 벌하는 데 있어서 우리가 하나님을 대신한다고 나설 수 있을까? …인류 역사상 얼마나 많은 죄악이 하나님의 이름으로 저질러졌던가? 그러므로 하나님을 대신해서 벌하는 입장은 일반화시킬 수 없는 논리이다. 그래서 현실적으로 방어 전쟁을 정당 전쟁으로 말하면 문제가 없겠다…현재 우리나라는 공산군과 대치 중에 있다. 그리고 전술상으로도 방어 전쟁이다. 공산당 특히 북한은 기독교를 용납하지 않는다. 얼마나 많은 신자들을 무참히 학살하였던가! 그리고 모든 방법을 다 동원하여 남한을 교란하고 우리의 평화와 질서를 무너뜨리려고 안간힘을 쓰고 있는가! 만약 사단의 세력이 눈에 보이도록 집단화된다고 할 때 현재의 북한 공산당보다 더 분명한 것이 어디 있을까! …우리의 입장에서 볼 때 북한에 대한 방어 전쟁은 정당한 전쟁일 뿐 아니라 필요불가결한 것이다. 그러므로 더욱 충실한 투사가 되어야 한다.¹⁷⁴⁾

크리스천 군인들은 공산주의사상의 배경이 악한 사단의 세력임을 믿는다. …이들의 무신론적 반기독교적 사상과 우리는 싸워야 한다.¹⁷⁵⁾

군복음화후원회 이사장을 역임한 박선희 목사는 “선교신학적 차원에서 전쟁을 이해해야 한다”면서, 전쟁의 의의를 세 가지로 정리한 바 있다. 전쟁의 의의는, 첫째, “전쟁에는 하나님의 심판이, 즉 공의가 나타나 있으며, 이 전쟁을 통해 의와 불의를 나누신다”, 둘째, “전쟁에는 하나님의 백성에 대한 훈련의 의미가 있다”,

172) 김기홍, “군선교의 역사와 신학”, 군선교신학, p. 120.

173) 위의 글, p. 123.

174) 위의 글, pp. 131-132.

175) 강창희, “신약성경의 승리자 그리스도의 주제와 군선교”, 군선교신학, pp. 302-303.

셋째, “하나님께서 이 전쟁을 그의 선교적 역사로 회전시킨다”는 것이다.¹⁷⁶⁾ 국방부 군종실장을 역임한 김기태 목사는 크리스천인 군인들은 “거룩한 싸움에 나선 신령한 싸움의 군사”라는 규정했다.¹⁷⁷⁾ 그는 “여호와 전쟁(=聖戰)의 구속사적 의의”를 강조하면서 이를 세 가지로 정리했다. (1) 하나님은 자기 계시의 강제적 수단으로 전쟁을 사용하셨다. (2) 하나님은 전쟁을 ‘그 이름의 거룩성’을 지키기 위해 이용하셨다. (3) 하나님은 자기 백성의 죄를 응징하는 수단으로 전쟁을 이용하셨다.¹⁷⁸⁾

간략히 살펴보았듯이, 보수적 개신교 신학자들은 대개 성전론의 입장을 취하거나, 성전론적으로 해석·채색된 정의로운 전쟁론의 입장을 취하고 있다. 여기에는 세상을 선과 악, 질서와 무질서의 대립으로 보는 윤리적 이원론(ethical dualism)도 강하게 나타난다. 그리고 많은 경우 이런 성전론적 입장은 강한 반공주의와 결합되어 있다. 하나님이 명령하신 거룩한 전쟁에 참여하는 것은 신자들의 ‘의무’이기 때문에, 이런 관점에서는 양심적 전쟁-병역 거부는 들어설 여지가 아예 없는 것이다. 우리는 양심적 병역거부 문제로 인한 논쟁 과정에서 한기총의 입장을 대변하는 이들이 이와 유사한 성전론 식의 전쟁이론을 개진하는 것을 자주 발견하게 된다. 다음은 그 몇 가지 사례들이다.

살인하지 말라는 십계명 때문에 군입대를 거절하는 여호와와 증인에게는 다음과 같은 잘못이 있다. 첫째, 군대는 살인을 하기 위해 존재하는 집단이 아니고 살인을 하지 못하도록 하기 위해 존재하는 집단임을 알아야 한다. 둘째, 이들의 말에 의하면 십계명을 주신 하나님 자신이 악한 신이 되고 만다. 왜냐하면 하나님은 수도 없이 전쟁을 하라고 하였고, 심지어 “가축은 살리고 어른은 물론 어린아이까지 죽이라”고 한 경우가 많기 때문이다(삼상15:1-3).¹⁷⁹⁾

병역을 거부하는 것, 총을 들지 않고 군인이 되기를 거부하는 것이 성경적으로 과연 타당한 것일까? 그리고 그것이 결국 평화를 사랑하고 생명을 소중히 여기고, 사랑을 실천하는 행위일까? 이에 대해 언급하기 전에 우선 성경은 전쟁사라고 할 만큼 전쟁에 관한 사건이 많이 나온다는 것을 상기해야 할 것이다. 그래서 혹자가 하나님은 잔인한 하나님이시기 때문에 가나안 땅의 모든 사람들을 죽이라고 한 것

176) 박선희, “군선교신학의 의의: 전쟁신학의 입장”, 군선교신학, p. 92.

177) 김기태, “여호와와의 전쟁의 구원신학적 고찰”, 군선교신학, p. 268.

178) 위의 글, pp. 247-258.

179) 최삼경, 앞의 글.

이라고 악평을 할 정도로 성경에는 죽고 죽이는 전쟁 이야기가 많이 나온다. 그러나 성경의 전쟁은 계시적인 의미가 있다. 그것은 하나님의 공의의 심판을 나타낸다. 하나님은 사랑의 하나님이지만 심판을 행하시는 공의의 하나님이다. 따라서 성경에서는 전쟁이라는 상황에서 서로 죽이는 것과 개인적인 원한이나 전쟁상황일 때 살인하는 것을 똑같은 살인이라는 관점으로 접근하지 않는다. 또한 전쟁은 개인과 개인의 원한관계가 아니라 나라와 나라 또는 민족과 민족 간의 다툼문제가기 때문에, 그리고 전쟁에서는 개인의 권리를 주장할 수 없는 상황 때문에 전쟁에서의 살상을 살인과 같은 어떤 죄로 취급하지 않는다는 것이다. 따라서 국가의 부름과 국민의 의무를 무시하고 병역을 거부하는 것이 평화를 사랑하고 성경을 따르는 길이라고 주장하는 것은 성경적인 것이 아니다.¹⁸⁰⁾

지금까지는 군대의 부정적인 측면만 말씀해 주셨는데 군대가 그렇게 나쁜 곳만은 아니다. 한국교회는 군대에 큰 빛을 지고 있다. 한국의 기독교가 세계사에 유래 없이 단기간에 부흥한 것도 군 선교의 역할이 상당하다. 지금도 논산훈련소에서는 한번에 5천명이 넘는 사람들이 세례를 받고 있다. 또한, 사람들은 군대에서 진정한 애국심과 민족의식을 배운다. 군대에서 사회에 필요한 인재와 기술을 양성하는 측면도 무시 못할 부분이다. 예수님은 “검으로 망한다”고 말씀하셨지만 동시에 “검을 주러 왔다”고도 하셨다. 이는 상황에 따라 대처방법이 다르다는 이야기다. 지금은 검을 준비해야 하는 시기이다. 평화를 원하면 전쟁을 준비하라는 말이 있다. 북한의 위협이 상존하는 지금 군대를 무장해제 할 수는 없다.¹⁸¹⁾

조셉 알렌에 의하면 ‘성전’ 혹은 ‘십자군전쟁’ 논리의 핵심은 다음의 네 가지로 제시될 수 있다.¹⁸²⁾ (1) ‘절대적이고 분명한 도덕적인 구별’에 기초하여, 전쟁을 선한 세력과 악한 세력 사이의 갈등으로 간주한다. 이들은 적이 행하는 악한 행위만을 거부하는 것이 아니라 적 그 자체를 거부하기 때문에, 절대적인 선-악 구별을 적 진영의 군인만이 아니라 적 진영의 국민 전체에게 적용한다. (2) 이들은 특징적으로 ‘절대적이고 무제한적인(unlimited) 목표’를 추구한다. 특수하고 제한적인 승리가 아니라 무제한적인 승리(undefined victory)를 추구하기 때문에, 적과의 어떠한 협상도 거부하며 무조건 항복(unconditional surrender) 혹은 적 진영 전체의

180) 박형택, 앞의 글.

181) 군목 출신인 장병선 목사가 2002년 2월 18일에 열린 교회협 인권위원회와 전국 목회자정의평화실천협의회 주최의 토론회에서 발언한 내용이다. 뉴스앤조이, 2002.2.18.

182) 알렌, 앞의 책, pp. 16-24.

멸절(滅絶)을 추구한다. (3) 전투가 선의 세력과 악의 세력간의 투쟁으로 생각될 때, 절대적이고 무제한적인 목표를 달성하기 위하여 ‘전투의 수단도 무제한적인’ 것이 된다. 따라서 비전투원(noncombatants)에 대한 의도적이고 직접적인 공격, 특정 지역이나 인구 대다수를 겨냥한 무차별 폭격이나 초토화 작전, 심지어 인종 청소(ethnic cleansing) 등의 일들이 벌어질 가능성이 높다. (4) 특히 20세기의 상황에서 성전 혹은 십자군전쟁 논리는 ‘전면전을 촉진시키는’ 경향을 띤다. 어느 한편의 자원이 ‘충동원’될 뿐 아니라 (인간생존에 필수적인 사회간접시설을 포함하는) 적국의 ‘전체’ 사회를 겨냥하여 무제한적인 전쟁을 벌이게 될 때, 공격자나 피 공격자 양측 모두에 극심한 인명 및 자원의 피해가 발생한다. 알렌은 또 성전 혹은 십자군전쟁 논리에 내재한 문제점을 다음의 네 가지로 요약한다.

(1) 성전론의 가장 근본적인 문제는 종교적인 것이다. 성전론은 부적절한 하나님 이해를 내포하고 있다. 성전론자들은 마치 하나님께서 적은 돌보지 않으시고 오직 우리편을 위해서만 섭리하시는 분이라고 말할 뿐만 아니라 하나님께서 적진의 인명손실에 대해서는 전혀 비탄하지 않는 것처럼 말한다. ...성전론자들은 하나님이 적을 가치 있게 여기지 않는다고 믿기 때문에 적을 살육하는 것에 대한 그들의 반응은 차라리 기쁨의 일종이다. (2) 성전론적 이해의 두 번째 심각한 문제점은 도덕적으로 너무 단순(simplicitic)하다는 사실이다. 성전론적 이해는 도덕성에 있어서의 정도 차이의 여러 문제를 단순히 이것 아니면 저것의 양자택일의 문제로, 즉 선과 악 사이의 갈등의 문제로 바꾸어 버린다. 이와 같은 시각은 자기 자신이 선의 편에 서 있다고 항상 가정하는 십자군 측의 독선(self-righteousness)을 복돋는다. (3) 성전론의 절대적 목표는 성전론이 이 세상 안에 완전한 상태(perfect conditions)를 가져올 수 있다고 가정하는 것처럼 보인다. 그들은 성전이 위험한 갈등을 영원히 제거하거나 혹은 악한 사람들을 다 박멸할 것으로 생각한다. 사람들이 제한된 목적보다는 무제한적 목적을 추구할 때, 그들이 대항하여 싸우는 악만큼이나 사악한 악을 종종 저지르게 된다. 이상적인 조건을 위한 전쟁일지라도 일단 전쟁이 나면 다른 국가의 불의한 행위를 억제할 필요보다 훨씬 더 심한 파괴를 저지른다. (4) 마지막으로, 성전론적 전쟁 방식은 적국의 국민에 대하여 무차별적(indiscriminate)이다. 도매금으로 적국의 모든 시민을 악의 세력으로 넘기기 때문에 적국의 시민이 미연에 방지할 수 없었던 많은 일에 대하여도 책임을 묻는다. ...성전론자들은 전쟁의 희생자들이 상대편일 때는 전쟁의 희생자들에 대한 동정심을 표하려 하지 않는다. 그러나 일단 전쟁이 끝난 후에는, 사람들은 자주 그들 자신이 적국의 시민과 얼마나 비슷한가를 발견한다.¹⁸³⁾

그러나 앞에서 이미 확인했듯이, 제1차 세계대전을 겪은 후 서구 그리스도교 교회들에서 성전 혹은 십자군전쟁의 이념은 거의 사라졌다. 더욱이 20세기 중반에 이르면 평화주의적 입장의 강력한 도전 속에서 종전의 ‘정의로운 전쟁’ 교리에 대한 대대적인 수정이 가해졌기 때문에, 성전-십자군전쟁 논리는 그 자체가 정의로운 전쟁 논리와 공존할 수 없을 정도로 강하게 충돌하게 되었다. 그런데 한기총을 지배하는 전쟁이론이 바로 이런 호전적인 성전 혹은 십자군전쟁의 논리이고 그것이 양심적 병역거부에 대한 현재의 강력한 반대입장을 뒷받침하고 있다면, 이것은 시대착오적일 뿐만 아니라 매우 위험스럽기도 하다. 전쟁과 평화에 대한 현재의 신학적 입장은 무엇인지, 그리고 무엇이 어떤 입장이 적합하고 바람직한지를 둘러싼 한기총 내부에서의 토론이 시급히 전개되어야 할 것으로 보인다.

2. 정통-이단의 관점

한기총이 양심적 병역거부 문제를 일차적으로 그리고 최우선적으로 정통과 이단의 문제로 접근하려 한다는 것은 손쉽게 확인된다. 심지어 한기총을 중심으로 한 보수적 개신교 인사들은 ‘전쟁-평화에 대한 태도 문제’를 어떻게든 ‘정통-이단의 문제’로 치환하려 애쓰는 모습을 보이기도 한다. 예컨대 국민일보 (2002년 1월 31일자)의 “긴급진단/위헌 심판대에 오르는 ‘병역기피자 처벌’...이단종파 활로 열어주나”라는 기사에 의하면, “교계에서는 이들이 집총을 거부하는 이유는 전쟁에 반대해 절대 평화를 추구하기 때문이 아니라 지상의 국가를 인정하지 않는 ‘비상식적’인 교리 때문이라고 지적한다. 사회 일각에서 병역거부자들을 마치 ‘평화운동가’인 것처럼 미화하는 것은 그래서 위험하다는 것”이다.

어느 종교든 정통-이단간의 갈등은 어느 정도 불가피하며, 종교간의 경계(boundaries)를 명확히 함으로써 신자들의 상대적으로 안정된 종교적 정체성(identity)을 제공한다는 점에서는 어느 정도 필요하기도 하다. 그러나 정통-이단 갈등은 자주 ‘종교적 폭력(religious violence)’의 문제와 연결되며, 바로 이 경우 정통-이단 갈등은 종교영역을 넘어 심각한 사회적, 정치적 문제가 될 수 있는 것이다. 우리 논의의 맥락에서 중요한 점은 다음의 두 가지인 것으로 보인다. (1) ‘이단의 정치학(politics of heresy)’ 자체에 내재해 있는 폭력성의 문제, (2) ‘국가 폭력(state violence)’에 대한 정당화라는 형태로 나타날 수 있는 종교적 폭력의 문제.

183) 위의 책, pp. 25-29. 일련번호는 인용자가 매긴 것임.

우선, 쿠르츠는 ‘이단의 정치학’을 거론하면서 “종교적 갈등의 가장 강렬한 형태는 이단과 종교 권위간의 갈등, 즉 한 전통 내의 갈등”이라고 말한 바 있다.¹⁸⁴⁾ 이단-정통의 도식이 적용될 때, 종교간 갈등은 고도로 폭력적이고 격렬한 양상으로 나타나기 쉽다는 것이다. 현대사회 안에서는 ‘이탈자에 대한 폭력적 통제’라는 형태로 주로 신종교들에서 나타나고 있지만, 역사적으로 보면 종교적 다수파가 소수파를 폭력의 희생자로 만든 경우가 훨씬 많았다. 중세 유럽의 마녀사냥이나 종교개혁 이후 150년 동안이나 계속된 수많은 종교전쟁이 바로 그런 예들이라고 할 수 있겠다. 또 현재의 지구 곳곳에서도 전투적인 근본주의자들(혹은 전통주의자들)이 ‘신앙을 내부로부터 쪼먹는’ 개혁주의자들이나 온건파들에게 폭력을 행사하는 경우를 자주 볼 수 있다. 한국사회에서도 이런 ‘이단의 정치학’이 작용할 가능성이 있는 것이다. 현재 ‘이단’으로 간주되는 양심적 거부자들이 개신교 계통의 소수 교파들이기 때문에, 한국의 다른 어떤 종교보다도 개신교에서 이 문제로 인한 갈등과 반목이 심각하게 나타나고 있다. 현재 양심적 병역거부 문제를 둘러싼 개신교의 정통-이단 시비가 폭력적인 양상으로 나타나고 있지 않음은 분명하지만, 한기총 이단사이비대책위원회가 2001년 8월에 회원 교단들에 보낸 공문에 등장하는, “이단 사이비들이 자기들의 주장을 관철시키기 위해 정치권은 물론 입법부와 사법부에까지 손을 뻗치는 등 한국 교회에 정면 도전해 대책 마련이 시급하다”거나, “교단 정기총회에서 이단·사이비 종교들이 일으키는 사회적인 문제와 의혹에 대해 당국의 철저한 수사와 규명을 촉구하는 성명서를 채택해 발표해 줄 것”과 같은 표현들은 우려를 불러일으키고도 남음이 있다.

두 번째로, ‘국가폭력(state violence)에 대한 정당화’라는 형태로 나타나는 종교적 폭력의 문제이다. 클라우스너의 관찰에 의하면, 서구 사회에서 주류 종교들은 사형(死刑)이나 전쟁의 형태를 취하는 국가폭력을 지지해왔다.¹⁸⁵⁾ 주류 종교들은 부당한 폭압적 통치나 독재, 정복 등을 포함하는 국가지배(state domination)를 지지하거나 정당화하는 방식으로 종교적 폭력을 행사할 수도 있다.¹⁸⁶⁾ 현재의 맥락

184) Lester Kurtz, *Gods in the Global Village: The World's Religions in Sociological Perspective*(Thousand Oaks, Cali.: Pine Forge Press, 1995), pp. 213-214.

185) Samuel Z. Klausner(1987), "Violence," in *The Encyclopedia of Religion*, vol.15, ed. Mircea Eliade(New York: Macmillan), p. 269.

186) John R. Hall, "Religion and Violence: Social Processes in Comparative Perspective," in *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. by Michele Dillon(Cambridge University Press, 2003), p. 371.

과 관련해서 문제가 되는 것은 주류 종교들이 소위 ‘이단’에 대한 통제를 국가권력을 동원하여, 혹은 국가권력에 의존하여 하려는 경우이다. 바로 위에서 언급한 공문에서 “이단·사이비 종교들이 일으키는 사회적인 문제와 의혹에 대해 당국의 철저한 수사와 규명을 촉구”하는 등의 행위에 이에 해당될 수도 있을 것이다. 그러나 보다 본질적인 문제는 “양심적 병역거부자들에 대한 지금까지의 국가의 대응방식이 ‘부당한 국가폭력’에 해당되는가?” 하는 것이다. 만약 이것이 부당한 국가폭력으로 인정된다면, 기존 대응방식의 지속을 요구하도록 압력을 가하는 주류 종교들의 행위는 ‘종교적 폭력’이 된다고 할 것이다. 그러나 필자가 보기에 징병제를 시행한 세계의 많은 나라들이 양심적 병역거부 문제로 인한 진통을 겪었지만 한국은 매우 독특한 사례에 속하며, 그 중에서도 양심적 병역거부자들에 대한 국가의 탄압과 처벌이 매우 높은 수준에서 지속되었다는 점은 한국의 대표적인 특징이었다. 특히 국가의 강도 높은 탄압과 처벌 일변도 정책은 특정 교단의 핵심적인 교리를 수정하게 만들거나(재림교회), 교단 내부의 혼란과 균열을 초래하는(재림교회, 여호와의 증인) 등의 파괴적·파국적 결과들을 빚어냈다. 군대(그리고 부분적으로는 학교의 교련교육 현장에서도)에서 양심적 병역거부자들에 대한 육체적 학대가 만연했으며, 구타로 인해 사망하거나 불구가 되는 일도 일어났다. 초법적인 강제입영 조치를 비롯하여, 서너 차례나 반복하여 감옥생활을 하도록 만드는 일이 자주 있었고, 양심적 병역거부자들은 감옥 안에서도 종교의 자유를 박탈당했다. 이것은 특정 종교인들의 신앙 고백적 결단에 대해 가혹한 처벌만을 고집함으로써 국가가 배교(背敎)와 ‘이단(異端)’(정통교리의 수정)을 강요하는 ‘현대의 야만’이었고, 국가는 ‘종교박해자’로 처신하였다. 따라서 이런 상태를 지속하도록 국가에 압력을 가하는 것은 종교폭력에 다름 아닌 것이다.

IV. 결론

결론적으로 몇 가지를 강조하고자 한다.

(1) 종교인들은 항상 ‘두 청중’을 상대하고 있다는 점을 고려해야 한다. 여기서 두 청중이란 교회 내의 청중(신자)과 교회 밖의 청중(공중 혹은 시민, 타종교인)을 말한다. 종교는 어떤 주어진 쟁점의 양편을 빛의 편과 어둠의 편으로 명백히 갈라놓는 선과 악의 도덕적 언어를 제공하며, 이것은 신자들 측의 열정과 끈기와 헌신을 낳을 수 있다. 그런데 종교적 언어(religious language)는 ‘신자’와 ‘공중(public)’에게 다르게, 심지어 대립적으로 받아들여질 수 있다는 데 문제가 있다.

오히려 시간이 지날수록 (신자들에게는 매력적이고 설득력 있게 보이는) 편협한 ‘종파적(sectarian) 언어’와 ‘공중의 언어(public language)’ 사이의 괴리는 더 커지는 경향을 보이고 있다. (대개 공중의 언어는 포괄적이고, 관용적이고, 낙관적인 성격을 지닌다.) 이럴 경우 역설적으로, 열성적인 신자들을 가장 잘 동원할 수 있는 종교적 언어는 종종 광범위한 공중의 의심을 야기할 가능성이 가장 높은 언어가 되어 간다.¹⁸⁷⁾ 필자가 보기에, 정통-이단의 담론이 두 청중 사이에 대립적으로 해석될 가능성이 높다. 특히 양심적 병역거부자들에 대한 국가의 대응을 ‘심각한 국가폭력이요 인권유린 행위’로 보는 시민사회와 이를 ‘(이단에 대한) 바람직하거나 당연한 법 집행’으로 보는 종교인들 사이에는 엄청난 간극이 존재한다. “정통-이단” 담론은 시민사회의 “인권-관용” 담론과 충돌하기 쉽다. 더욱이 한기총에게서 두드러지게 나타나는 정통-이단 도식은 2002년 이후 적절하지도 않을뿐더러, 시민사회의 저항을 초래할 가능성이 많아졌다. 이런 접근법에서는 양심적 병역거부를 선언한 불교와 천주교 신자들을 모두 ‘이단’으로 단죄하는 꼴이 되며, 종교와 상관없는 이들(정치적, 이데올로기적 이유로 양심적 병역거부를 감행하는 이들)에게까지 무리하게 이단의 낙인을 찍는 결과가 되기 때문이다. 이런 상황이 지속될 경우 시민사회에서의 고립과 외면은 불가피할 것이며, 장기적으로는 신자 증가의 정체를 결과하게 될 것이다.

(2) 양심적 병역거부 문제를 정통-이단 도식으로 접근하여 부정적인 태도를 취하는 것은 개신교 내부에서조차 강력한 비판과 저항에 부딪칠 수 있다. 이런 맥락에서 다음의 지적들은 경청해볼 가치가 있다. 예컨대 1975년 케냐 나이로비에서 열린 세계교회협의회 5차 총회는 종교자유에 대해 논하면서, “어떠한 종교공동체도 다른 종교공동체의 신앙과 기본 인권을 적극적으로 존중하지 않은 채 종교적 자유를 주장할 수 없다”고 주장했다.¹⁸⁸⁾ 좀더 구체적으로 1959년에 홍현설은 다음과 같이 주장했다.

만일에 그들이 양심적인 반전론자였었다면 자기들의 종교적인 양심 때문에 이런 길을 취한 데 대해서 이를 비난한 권리도 우리에게 없는 것이다. ...우리는 평화주의자와 비평화주의자의 쌍방의 신념을 다 같이 존중해야 한다. 왜냐하면 어떤 사람이

187) Rhys H. Williams, "Religious Social Movement in the Public Sphere: Organization, Ideology, and Activism" in *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. by Michele Dillon (Cambridge University Press, 2003), pp. 326-327 참조.

188) 세계교회협의회, 앞의 책, p. 381.

평화주의자가 되고 혹은 비평화주의자가 되는 것은 그의 부르심(Vocation; Calling)에 관계되는 문제이기 때문이다. 그러므로 평화주의자는 애국심이 없는 비정한(卑情漢)이라고 한다든가 또는 비평화주의자는 군국주의자가 아니면 전쟁광(戰爭狂)이라고 간간히 비난할 수는 없는 일이다.¹⁸⁹⁾

기독자는 평화주의자도 될 수 있고 비평화주의자도 될 수 있다. 이 경우에 이 두 종류의 사람들은 다 같이 진실된 크리스찬이다. ...모든 기독교인은 어디까지나 전쟁은 하나님의 뜻에 위반되는 죄악으로 규정되어야 한다. 그리하여 부득이 여기에 나아가는 자는 불안한 양심으로 나아가야 할 것이며 동시에 그들의 종교신앙 때문에 나아가지 못하는 자는 자기와 다른 크리스찬들의 신앙이 내 것과 같지 않다고 해서 남을 비난할 아무런 권리도 없는 것을 알아야 할 것이다. 우리가 이 두 가지 태도 중의 어느 편에 서느냐? 의 문제는 위에서 말한 대로 각자가 하나님께 기도하는 중 자기 양심에 물어보아야 할 것이고 아무도 이렇게 하라 저렇게 하라 지시하거나 명령할 성질의 것이 아니다.¹⁹⁰⁾

이미 소개한 바 있듯이, 2001년에 거의 최초의 개신교계 입장 표명이었던 부산기독교윤리실천운동본부 역시 같은 입장을 취했다. 이에 따르면, “우리 기독교인들은 그저 (양심적 병역거부를) 이단들의 문제로만 취급하고 마는 게 현실”이고, “여호와와 증인 신도들의 인권 역시 하나님께서 우리에게 부여하신 것과 같은 존귀한 인권”이고 “그들도 명백히 종교적 양심 때문에 감옥에 가는 양심범”이라는 것이다. 마지막으로 기독교윤리학자인 정종훈의 글을 일부 인용해보도록 하자.

기독교 이단을 신봉하는 신도들의 인권은 배려될 가치가 없다고 하는 것은 하나님의 형상을 부정하는 동시에, 모든 인간을 하나님의 형상으로 창조하신 하나님 자체를 부정하는 것이라 할 수 있다.¹⁹¹⁾

양심적 병역 거부자들이 주로 기독교의 이단인 여호와증인의 신도들이라는 사실은 분명하다. 그러나 이 사실이 양심적 병역 거부라는 객관적인 사실 자체를 논쟁하는데 중요한 변수로 작용하고 있다면, 이는 중요한 인권침해가 된다. 법치국가에서 특정 종교를 위한 특별한 법의 제정도 허용될 수 없지만, 특정 종교를 반대하는 특별

189) 홍현설, 앞의 글, p. 34.

190) 위의 글, p. 36.

191) 정종훈, “기독교윤리적 논점에서 본 양심적 병역 거부의 논쟁과 대안 모색”, 한국기독교신학논총, 26집, 2002, pp. 205-206.

한 법의 제정도 허용해서는 안 되며, 특정 종교의 신앙인이라고 해서 보편 인권으로부터 배제해서도 안 된다. 기독교윤리는 너무도 당연한 인권의 문제를 이단이라는 색안경으로 바라봄으로써 양심적 병역 거부의 논쟁을 객관화하지 못하고 왜곡하는 현실 앞에서 벼림목이 되어야 한다. 또한 이 과정에서 인권침해를 당하는데도 방치되고 있는 여호와증인의 신도들을 위해서 그들의 인권을 대변하는 역할까지 감당해야 한다. 기독교인이든, 비기독교인이든, 심지어 기독교의 이단자이든, 그 누구의 인권도 하나님 앞에서는 동등하게 보증되기 때문이다.¹⁹²⁾

(3) 이미 지적했듯이, 양심적 병역거부자(선택적인 양심적 거부자)에 대한 대체복무권 부여는 정의로운 전쟁론 자체의 필연적 요청이기도 하다. 정의로운 전쟁론의 입장은 ‘예외적 시혜’처럼 접근할 것이 아니라 ‘반드시’ 양심적 병역거부자의 대체복무권을 인정해야만 한다. 우선, 이 입장 자체가 ‘정의롭지 않은=불의한’ 전쟁의 가능성을 논리적, 현실적으로 전제하고 있으며, 따라서 불의한 전쟁에 대해서는 이에 불참하거나 반대할 자유가 반드시 필요하기 때문이다. 또한, 지난 수십 년 간(특히 2차 대전 이후) 정의로운 전쟁의 조건들이 매우 세분되고 다양해지고 까다로워져서 사실상 평화주의와 정의로운 전쟁이론이 수렴되는 양상을 보이고 있기 때문이다. 따라서 양심적 병역거부권 없는 정의로운 전쟁이론은 불완전하고, 나아가 기만적인 것이 되기 쉽다.

다른 한편으로, 종교공동체의 분열을 막기 위해서도 양심적 병역거부자에 대한 대체복무권 부여가 필요하다. 정종훈 교수는 “우리는 양심적 병역 거부도, 양심적 군 복무도 기독교적인 행동방식의 하나로 수용할 수 있기 때문에, 어느 한 입장을 절대화하거나 자기 의(義)에 빠질 수 없다. 그러므로 우리는 평화주의에 근거한 양심적 병역 거부도 인정하고, 정당전쟁의 이론에 근거한 군 복무의 책임도 인정함으로써 상호 보충성의 원칙을 견지하는 것이 필요하다.”¹⁹³⁾ 최근 그리스도교의 입장이 평화주의와 정의로운 전쟁 교리로 양분되고 있는 현실에서, 이런 입장이 최선의 길이자 “유일하게 현실적인” 길임이 분명하다. 이것이 “유일하게 현실적”이라는 것은, 그렇지 않을 경우 그리스도교공동체는 이 쟁점으로 인해 심각하게 분열될 것이기 때문이다. 자신의 소속 교단이 대체복무권에 대해 소극적인 태도를 취하고 있다고 느낄 경우, 평화주의자들의 대대적인 이탈을 막을 길이 없을 것이다. 그리고 이것은 비단 그리스도교 교회들만의 문제가 아닐

192) 위의 글, p. 206.

193) 위의 글, p. 200.

것이다.

마지막으로, 대체복무제가 법제화된다면 그 과실을 누가 누릴 것인가 하는 문제를 생각해보았으면 좋겠다. 한국사회 안에서 양심적 병역거부자들의 민간대체복무기관으로 선정될 가능성 면에서 종교는 가장 유리하고 월등한 위치에 있다. 특정 종교인이 자신의 교단에 속하는 사회복지기관 등에서 군복무를 대체할 수 있을 경우가 아마도 교단이나 신자 개인에게도 최선의 길일 것이다.

양심적 병역거부

박 창 군

(신부, 창원 성산종합사회복지관 관장)

들어가면서

먼저 긴 발제를 통하여 한국의 기성종교들의 “양심적 병역거부”에 대한 발제를 하신 강 인철 교수께 수고의 인사를 드리고 싶다. 실질적으로 “양심적 병역거부”의 문제는 천주교회의 입장에서 논외의 문제였다. 교회 내에서 주교회의 정의평화위원회에서 일하고 있는 사람이 이 정도라면 교회의 여러 분야에서 일하고 있는 다른 사람들의 입장에서는 어떠하겠는가? 사실 이 문제에 대해서는 거의 관심조차도 없는 문제였던 것이다. 이번 고 동주학생의 “양심적인 병역거부”가 없었다면 아직도 교회는 이 일을 관심 밖의 일로 치부하였을 것이며, 나도 이 자리에 불려나오는 일이 없었을지도 모르겠다. 어떻게 보면 교회는 일상의 삶 속에서 생겨나는 개인의 인권에 대한 문제에는 거의 관심을 가지지 못하고 있는 것이 현실이다. “모진 돌이 정을 맞는다.”는 말처럼 모진 돌이 되기가 싫은 모양이다. 교회의 어른들은 겉으로 보이는 사회의 안녕과 평화로움의 유지를 위하여, 한편으로는 그러한 논란의 한복판에 서기가 두려워 그냥 두루뭇술한 표현을 쓰기를 즐겨한다. 물론 이번에 배아줄기세포 사건(?)과 같은 예외적인 경우도 있지만.

나는 학자도 아니고, 성서나 교회의 가르침들을 전문적으로 연구하는 사람도 아니다. 다만 그리스도의 가르침을 양심적으로 살려고 발버둥치는 한 나약한 성직자이다. 그래서 오늘 토론회의 제의를 받고 무척이나 힘들었던 것이 사실이다. 군종신부로 생활하였으며, 그 후에 개인적인 예비군 문제로 소송을 제기하였으며, 오 태양군의 “양심적 병역거부”사태 때에는 “한겨레 21”과의 인터뷰도 다른 이야기라면 거부하였던 것이다. 개인적인 이유로 공론화 되어지는 것이 거북하기도 했던 것이다. 여기서는 성서적인 가르침이나 학문적인, 혹은 역사적인 가르침이 아니라 개인의 경험에서 오는 몇 가지 사실들을 토대로 천주교회가 “양심적인 병역거부”에 대하여 어떻게야 할 것인지에 대해서만 이야기 하고자 한다.

기억 1. 군중 신부 후보생 시절

장교로 가야하기에 군사훈련을 받아야 한다. 목사, 법사, 신부가 함께 군사훈련을 받았다. 많은 갈등이 있었지만 천주교회 어른의 명을 받고 왔게 묵묵히 받았다. 총검술도 하고, 총도 쏘았다. 그리고 임관을 했다.

기억 2. 군중 신부로 생활하던 중

나름대로는 사병들을 위한다고 하면서 열심히 사병들을 찾아다녔다. 하지만 간부들과 함께하는 시간들이 더 많았고 사병들을 위하여 해 줄 수 있는 것은 거의 없었다. 다만 그들이 나를 만나는 것(어떤 사병은 제대할 때까지 한번도 만날 수 없었다)만으로 느끼는 어떤 것만으로 만족해야 했다. 그리고 지휘관들의 의도에 따라 말 그대로 종교행사만을 해야 했다. 1989년 문 규현 신부님의 방북 때에는 부대를 돌면서 빨갱이교육을 해야만 했다. 얼마나 많은 사병에게 세례를 주느냐가 주된 관심사였다.

기억 3. 군중신부 제대 후

예비군 훈련이 나왔다. 사병생활을 마친 후 동원 예비군을 거의 마친 상태였는데 또 예비군 훈련을 받는다는 것이 억울하여 예비군 훈련을 받지 않고 계속하여 재판을 했다. 헌법소원까지 했지만 군대의 논리에 밀려 재판에서 졌다. 몇몇 신부님들이 탄원서를 제출했지만 교회의 어른께서는 그 탄원서마저 거부하셨다. 군중교구에서는 우려를 표명하기도 했다. 아직도 군중교구를 비롯한 천주교회 안에서는 군대를 선교의 황금어장으로 보고 있으며, 사병들을 한 인격체로서 존중되어야 할 인격이 아니라 선교의 대상으로 보고 있다.

기억 4. 한겨레 21

예비군 문제로 재판을 진행하던 중이었다. 한겨레 21에서 인터뷰를 하자고 했다. 이것은 개인적으로 군대를 두 번 갔다 온 일이고 거기에 관한 사항으로 “양심적 병역거부”와는 거리가 있다는 이유로 인터뷰를 회피했다. 우리사회에서 병역에 관한한 묵시적인 금기사항으로 무슨 불똥이 튀어올지 두려움이 앞섰는지도 모르겠다. 또한 “양심적인 병역거부”에 대해서보다는 개인적인 예비군 문제가 앞선 과제라고 여겼기 때문인지도 모르겠다.

기억 5. 이라크 전쟁 - 한국군의 파병

“전쟁이라는 자체는 죄악이다.”라는 개인적이며, 종교적인 신념에 따라 파병을 반대하는 대열에서 힘 있게 싸웠다. 지역단체들을 조직하기도 하고, 많은 사람들에게 강연을 하기도 하면서 전쟁 자체의 비인간성을 성토했다. 하지만 개인의 “양심적 병역거부”에 대해서는 깊이 생각해 볼 시간이 없었다. 나아가 성직자들의 전쟁참여에 대하여도 생각해 보지 못하였다. 그때그때의 주어진 사안들에 매몰하면서 소수의 양심과 인권에 대하여 생각하지 않고 지냈던 것이다. 그것이 우리 천주교를 그리스도교답게 만드는 가장 깊은 현실참여의 방법 중의 하나임을 간과하고 지냈던 것이다.

기억 6. 천주교 민족화해 위원회

어느 날 갑자기 천주교 마산교구 민족화해위원장을 맡았다. 뿌리 깊은 반공과 전쟁에 대한 앙금을 느껴야만 했다. 또한 자신 안에 내재되어있는 “나와 반대되는 사람은 무조건 없애야만 한다.”는 화합할 수 없는 교육의 잔영을 바라보아야만 했다. 또한 이념의 유령을 이용하여 자신들의 기득권을 유지하고 키워가려는 모습들과 거기에 적당히 영합하여 살아가는 교회의 모습을 일치라고 생각하는 어른들을 볼 수가 있었다. 아직도 반공과 안보의 논리가 대다수의 사람들을 지배하고 있는 가운데 과감하게 소수자들의 인권문제를 공론화할 용기가 과연 천주교회 안에 있을까?

현실

천주교회는 황우석 박사의 배아줄기세포연구에 관하여 명백한 종교적 입장을 내세우며 사회운동화하고 있다. 천주교 서울대교구는 정진석 교구장을 중심으로 성체줄기세포의 연구를 위하여 100억의 기금을 모으겠다는 구체적인 대안까지도 마련하여 발표하는 등 천주교 안에서 생명을 위하는 활동이 활발하다. 뿐만 아니라 사형제도폐지운동을 비롯하여 낙태반대운동을 지속적이고 적극적으로 펼쳐오고 있다. 생명과 인간존중에 대한 천주교의 활동은 천주교 신자마저도 혀를 내두를 정도로 열성적이다. 천주교 주교회의 정의평화위원회에서는 지난 12월 5일에 있었던 정기총회에서 고동주군의 “양심적 병역거부”에 대하여 정부는 대체복무를 인정해야하며, 불구속 수사를 촉구한다는 회의 결과를 발표하였다. 물론 다른 안

건들의 결과발표에 문혀서 드러나지는 않았지만.

간추린 사회교리

고 요한 바오로 2세 교황의 요청으로 교황청 정의평화위원회에서는 2004년 “간추린 사회교리”를 발표하였다. 이는 교황청 국무원장 안젤로 소다노 추기경의 말 씀대로 최근 100여년간의 교황님들의 회칙과 제 2차 바티칸공의회와 가르침 등 모든 자료의 개요들을 한데 모아 가톨릭 사회교리의 토대를 체계적으로 제시하고 자 했다. 이 책은 복음의 빛에 비추어, 모든 사람은 사회적, 경제적, 정치적 상황 을 포함하여 삶의 모든 측면에서 무엇보다도 자신이 초월적인 존재임을 발견하도 록 초대한다. 따라서 모든 인간의 양심은 자연법을 인식하고 존중하여야 할 의무 가 있음을 상기시킨다.

간추린 사회교리 안에서의 군인

503. 모든 군인은 도덕적으로 국제법과 이 법의 보편적 원리에 위배되는 범죄 를 행하도록 요구되는 명령에 불복할 의무가 있다. 군인들은 개인과 민족의 권리 나 국제 인도주의 법의규범을 침해하는 행위에 대하여 전적인 책임이 있다. 그러 한 행위는 상급자의 명령에 복종한 것이라고 주장한다고 해서 정당화될 수 없다.

군복무가 의무인 경우에도 양심에 따라 모든 종류의 무력사용을 거부하거나 특 정한 전쟁에 참가하는 것에 반대하여 원칙적으로 군복무를 거부하는 양심적 병역 거부자들은 대안적 형태의 복무를 받아들여야한다. “양심적 동기에서 무기의 사용 을 거부하는 사람들의 경우를 위한 법률을 인간답게 마련하여, 인간 공동체에 대 한 다른 형태의 봉사를 인정하는 것이 마땅하다.”

“가톨릭교회 교리서”와 “사목헌장 79항”을 인용한 503항은 양심적인 병역거부 의 확실한 천주교 사회교리인 것이다.

결론을 대신하여

강 인철 교수께서 천주교 안에서의 전쟁과 “양심적 병역거부”에 대한 역사적이 고 신학적인 가르침들을 세세하게 말씀해 주셨기에 저는 개인적인 경험과 지난 11월에 한국어로 번역된 가장 최근의, 그리고 사회교리를 통합한 최초의 교리서 인 “간추린 사회교리”를 소개하는 정도에서 마무리 하고자한다.

개인이나 소수자들의 인권에 대한 교회의 미온적이거나 무관심한 듯한 태도는

바뀌어져야만 할 것이다. 특히 교회를 이끌어 가시는 목자이신 주교님들께서 그때그때 마다 정확한 교회의 가르침과 교회의 취해야할 태도를 제시해 줌으로써 신자들과 사회의 지도자들이 올바른 선택을 할 수 있도록 도와야만 할 것이다. 한 예로써 2003년 천주교 주교회의 사회주교위원회의 “우리는 어떤 명분의 전쟁도 단호히 거부한다.”는 성명서는 신자들을 가르치는 명백한 기준이 될 수 있었다.

또한 군중 사제단에 대한 성서적이고 전통적인 가르침 속에서 숙고해야만할 많은 부분들이 있을 것이다. 단순히 선교의 황금어장으로서 군대를 바라보는 것이 아니라 거기에 구원을 필요로 하는 대상들이 있기에 사목을 하는 것이며, 군대가 원하는 대로 사고 나지 않는 병영을 만들기 위한 인격지도가 아니라 참 인간을 위한 사목이 되어야만 할 것이며, 좀 더 모든 이에게 개방적인 군대문화를 위하여 군중제도를 폐지하고 근처의 민간 성당에서 군인들을 위해 일할 수 있는 기회를 넘기는 것도 심각하게 고려해 보아야만 할 것이다.

다시 한번 발제자들의 수고에 감사드리면서 교회도 그 가르침에 더욱 성실할 수 있기를 기대해 본다.

“한국 종교와 양심적 병역 거부” 토론회의 발제에 대한 개신교 입장의 논찬

정 종 훈
(목사, 연세대학교 교수)

1. 양심적 병역거부의 논제를 인권 측면에서 접근한 이대훈 선생의 발제와 종교적 측면에서 접근한 강인철 교수의 발제는 기존의 논의를 종합적으로 다루고 있을 뿐만 아니라 대단히 심도있게 다루고 있어서 이제는 더 이상의 연구는 필요없고, 구체적으로 행동하는 일만 남았다고 할 만큼 귀중한 발제라고 사료된다: “진지한 마음을 가진 평화주의자들은 게으른 꿈과 싸우거나 평화주의에 대해 단지 이야기하기보다는 실제로 무엇인가를 하려고 시도해야만 합니다. 우리의 다음 단계는 행동하는 것 - 무엇인가를 하는 것 - 입니다.”(알버트 아인슈타인)

2. 오늘 우리는 양심적 병역거부의 논제를 토론하는 것이 어떤 의미를 지니고 있는지 먼저 살펴볼 필요가 있다.

2.1. 양심적 병역거부의 토론은 무장을 하려는 것도, 비무장을 하려는 것도 궁극적으로 평화에 있음을 인식시키는 의미가 있다. 무장을 통해 전쟁 발발의 가능성을 억제하는 것도 평화를 위하는 것이고, 비무장을 통해 전쟁 자체를 거부하는 것도 평화를 위하는 것이 되어야 하기 때문이다. 병역이행과 병역거부는 평화를 추구하는 방법의 차이일 뿐, 모든 사람은 어떤 방법을 취하든 평화를 추구하는 것을 궁극적인 과제로 삼아야 하기 때문이다.

2.2. 양심적 병역거부의 토론은 정치적인 의사결정의 과정에서 정치인들이 누려온 정치적인 독점과 국가중심적인 사고를 보완하는 의미가 있다. 그동안 우리 사회는 병역의 문제를 병역관계자들과 정치인들의 판단에 맡겨왔고, 개인의 존엄성보

다는 국가안보를 우선시 하여 왔는데, 이제 시민들은 국가안보라는 이름으로 입장표명을 차단당했던 상태에서 자신들의 상이한 입장을 공공연하게 개진함으로써 정치인들과 정당들에 의해 방기되었던 틈새를 메꾸어야 하기 때문이다.

2.3. 양심적 병역거부의 토론은 당연한 것을 질문하게 하고, 차이를 인정하게 하며, 진리는 다수결로 결정될 수 없음을 인식시키는 의미가 있다. 무의식적이고 무비판적으로 당연시되었던 자신의 행위를 성찰하고 책임있게 행동하는 것이 주체적인 시민의 자세이기에 병역의 사안이라 할지라도 “왜 이행해야 하는가, 또는 왜 거부하려 하는가?” 원론적으로 질문하는 것이 필요하기 때문이다. 양심에 따른 입장과 행위는 차이가 있는 것이 당연하며, 오히려 그 차이는 서로를 보완하도록 하는 지혜가 필요하기 때문이다. 또한 다수자들도 오류를 범할 수 있고, 소수자들도 진리를 드러낼 수 있음을 인정함으로써 진리를 향해 끊임없이 성찰하는 것이 필요하기 때문이다.

3. 이대훈 선생은 보편인권에 근거해서 양심적 병역거부의 당위성을 지적하였고, 양심적 병역거부의 다양한 유형(군인으로서의 절대적 거부와 선택적 거부, 민간인으로서의 절대적 거부와 선택적 거부)을 제시함으로써 양심적 병역거부의 대안이 다층적으로 준비되어야 할 필요성을 밝혀주었다. 강인철 교수는 특히 2001년 이래로 양심적 병역거부에 대해서 주요 종교들이 논의한 과정을 상세히 소개했고, 양심적 병역거부를 인정하고 대안을 마련하는 것은 우리 시대의 요청이자 종교 본래의 요구임을 밝혀주었다. 그러므로 앞으로 우리의 과제는 양심적 병역거부의 당위성에 대한 이론적 설명이 아니라 설득력 있는 대안을 준비하는 것이라 말해야 할 것이다. 물론 양심적 병역거부의 구체적인 대안은 법률가들과 병역관계자, 인권운동가들과 종교인들이 공동으로 준비해야 하겠지만, 논란자는 대안의 개괄적인 방향을 제안하고자 한다.

3.1. 양심적 병역거부의 인정은 인권을 우선시하는 민주주의 국가에서 더 이상 유보할 수 없는 사안이자, 시대적인 요청이다. 이제 우리는 양심적 병역거부를 인정하는 법률개정의 작업과 양심적 병역거부자를 어떻게 판정할 것인가 하는 기준을 마련해야 한다. 양심적 병역거부자의 판정을 위한 심사위원회의 구성과 운영에 대한 방안, 대체복무를 할 다양한 대체복무지의 선정 등에 대해 논의해야 한다.

3.2. 현재 양심적 병역거부로 인해 유죄판결을 받아 수감된 양심수들과 이미 형을 마치고 사회에 편입되었지만 많은 차별과 불이익을 당하고 있는 양심수들에 대해 사면조치를 할 것을 논의해야 한다. 양심적 병역거부를 승인하는 새로운 법률이 제정된다면, 그러한 제정이 있기까지 희생한 양심수들에게 그 혜택이 공유되어야 하는 것은 당연하다. 또한 양심적 병역거부를 승인하는 법률제정이 되기 전이라도 교도소 내의 종교집회 제한이나 가석방기회 제한과 같은 인권침해는 해소되도록 노력해야 한다.

3.3. 양심적 병역거부의 대안은 양심적 병역거부의 다양한 유형을 고려해서 각각적으로 마련되어야 한다. 일단은 입대했다가 집총을 거부함으로써 군형법의 항명죄를 적용받는 양심적 병역거부자들을 위해서는 무장하지 않고 군복무를 할 수 있는 기회가 제공되어야 하고, 입영자체를 거부함으로써 병역법의 입영기피죄를 적용받는 양심적 병역거부자들을 위해서는 대체복무제의 기회가 제공되어야 한다. 그러나 이러한 대안들이 보복적인 것이 되지 않도록 감시해야 한다.

3.4. 양심적 병역거부자들을 위한 노력 못지않게 병역의무를 이행하는 자들을 위한 노력도 동일하게 강조되어야 한다. 보람된 군복무의 생활환경이 제공되어야 하고, 적정선의 보상이나 인센티브가 주어져야 한다. 그리고 상관의 명령이라 할 지라도 무조건 복종하기보다는 양민학살이나 침략전쟁 또는 핵무기나 화학무기 사용과 같은 잘못된 명령에 대해서는 거부할 수 있는 권리가 보장되어야 한다. 특히 병역을 거부하는 것은 양심적이고, 병역의무를 이행하는 것은 비양심적인 것처럼 이해되는 일이 없도록 노력해야 한다.

3.5. 병역의 형평성을 위해 돈과 권력으로 병역을 기피하려는 파렴치한들에 대해서는 단호하게 대처하는 방안과 이기적인 병역기피에 대해서 용납하지 않는 사회적 분위기가 강구되어야 한다. 특권을 누리는 사람들일수록 많은 의무를 감당하는 서구사회의 귀족들처럼 “Noblesse Oblige”의 덕목이 보편화되는 교육이 실현되어야 한다. 그러나 이는 특권층의 자발성에만 맡길 수 없고, 모두가 공감할 수 있는 병역제도와 병역기피자들에 대한 제도적인 대책을 마련하는 것으로 나아가야 한다.

4. 오늘 우리사회는 양극화사회라고 한다. 자신과 다른 입장에 대해 폐쇄적이라고

한다. 그러나 이전의 우리 사회는 서로 다른 입장은 없고, 오직 한 가지 입장만 존재하는 획일화사회였다. 과거 군사정권 시절에 양심적 병역거부의 문제가 제기 되거나 했던가? 양심적 병역거부의 문제는 언론에 보도될 수도 없었고, 토론될 수도 없었던 것이 아닌가? 과거 금기시 되었던 주제가 지금 공공연한 토론의 장으로 나오게 된 것 자체가 우리 사회의 진일보한 모습이라고 사료된다. 따라서 우리가 진리를 추구하는 열린 마음으로 토론의 장을 운영한다면, 우리 사회는 한 단계 더 성숙한 민주주의로 나아갈 수 있을 것이다.

오늘 토론 “한국 종교와 양심적 병역 거부”의 논찬자로서 나는 다음의 사항을 강조하고 싶다:

첫째로, 모든 종교의 신앙은 본질상 삶의 영역과 결코 분리되지 않는다. 진정한 신앙은 삶의 모든 영역에서 예외없이 표출되는 것이다. 때문에 모든 종교인은 양심적 병역거부의 토론이 정치문제에 대한 월권이 아니라 신앙의 과제라는 사실을 올바르게 인식해야 한다는 것이다.

둘째로, 한국의 주요 종교들은 이데올로기 대리전쟁이자 동족상잔의 전쟁이었던 한국전쟁과 분단시대의 반공이데올로기에 한편으로는 맹목적으로 다른 한편으로는 주도적으로 참여하고 지지했던 과거를 가지고 있다. 때문에 모든 종교는 그러한 부끄러움을 반복하지 않기 위해서 지금이라도 철저히 회개해야 한다는 것이다.

셋째로, 어떤 종교가 평화에 기여하지 못하고, 어떤 종교가 양심적 병역거부를 승인하지 않는 것은 자기 종교의 본질과 전통에 무지한 결과이다. 기독교의 경우 초대 교회의 신도들은 철저히 평화주의의 전통 위에 있었다. 때문에 모든 종교는 전쟁과 평화에 대한 교리교육을 적극적으로 시행해야 한다는 것이다.

넷째로, 양심적 병역거부의 문제는 여호와 증인 신도들뿐만 아니라 정당전쟁 전통이나 평화주의 전통 위에 있는 기독교인들도, 살생금단(殺生禁斷)을 견지하는 불교인들도, 평화의 신념과 사상을 지닌 무종교인들도 언제라도 양심 그 자체로 인해 직면할 수 있는 문제이다. 때문에 모든 종교는 종교적 이해관계를 떠나 보편인권의 차원에서 연대해야 한다는 것이다.

5. 끝으로 진전된 토론을 위해서 두 분 발제자에게 각각 한 가지씩의 질문을 제

시하고자 한다.

5.1. 이대훈 선생에게 드리는 질문:

양심적 병역거부운동은 1차 세계대전 당시 전쟁 광풍과 함께 불어 닥친 민족주의 열풍과 그에 바탕을 둔 국가 동원주의에 대한 비판과 저항을 담고 있다고 지적하셨다. 그렇다 하더라도 양심적 병역거부가 애국과 충돌하는 것이 아니라 진정한 애국의 기회일 수도 있음을 강조할 수는 없을까?

5.2. 강인철 교수에게 드리는 질문:

정의로운 전쟁(정당한 전쟁) 이론 역시 양심적 병역거부의 근거가 될 수 있음을 지적하신 것은 발제의 큰 성과라고 사료된다. 그러나 대체복무제가 실행되면 종교가 먼저 그 과실을 누릴 수 있다고 운운하는 것은 집단적 이기주의로 전락할 위험이 있지는 않을까?

한국종교와 양심적 병역거부 토론회 토론했던
미래는 이미 현재 속에서 나타난다

최 정 민

(평화인권연대, 양심에 따른 병역거부권 실현과 대체복무제도 개선을 위한 연대회의)

지난 해 7월과 8월 대법원과 헌법재판소의 병역거부 관련 유죄 결정 이후 미뤄졌던 재판이 속속 속개되면서 많은 병역거부자들이 감옥에 갔습니다. 매년 600~700명 정도의 병역거부자들이 감옥에 가기 때문에 뭐 별로 새삼스러울 건 없지만 그간 함께 활동하면서 정이 많이 든 친구들이 수감되어서 그런지 지난 가을이 무척 쓸쓸했던 것으로 기억됩니다. 그리고 1년 후 다시 가을... 추석 연휴, 남들은 휴일이다 명절이다 해서 들떠 있는데 감옥에서 쓸쓸한 명절을 맞을 친구들이 생각나서 교도소 면회투어를 가기로 했습니다. 3주간의 일정으로 서울구치소에 수감된 나동혁, 조정의민, 영등포구치소에 수감된 임성환, 대구교도소 최진, 충주구치소 염창근, 오태양, 임재성, 대전교도소 이원표, 의정부 교도소 유호근, 수원구치소 이승규, 청주교도소 문상현 씨를 차례로 면회하였습니다. 모두들 하나같이 전혀 폼 안 나는 죄수복에 숨씨 없는 이가 깎아준 헤어스타일 하며 마른 얼굴, 까칠한 피부... 딱 봐도 힘든 생활임이 분명했지만 마음만은 모두 편안한 듯 보였습니다. 잘 견뎌주는 그들에게 감사했습니다. 9월 27일 면회를 했던 나동혁 씨는 3일 뒤인 30일 1년 4개월의 형기를 마치고 출소를 했고, 10월 28일엔 임치윤 씨, 11월 30일엔 오태양, 임성환 씨가 출소를 했습니다. 이렇게 2005년 대략 1기(?) 병역거부자들의 출소 행렬이 끝이 났습니다. 2001년 12월 비종교적 사유로 최초 병역거부를 했던 오태양 씨 개인적으로 보자면 길고 지리 했던 병역거부 투쟁의 한 장이 4년 만에 마감되는 것입니다. 물론 앞으로 더 많은 과제들을 남겨둔 채 말입니다.

이번 면회투어는 10월 19일 열렸던 국가인권위원회 청문회를 앞두고 수감된 병

억거부자들의 의견을 청취할 목적으로 기획했었기 때문에 특별면회가 가능했습니다. 평소 쇠창살과 두꺼운 플라스틱 창문을 이중으로 사이에 두고 겨우 목소리만 들을 수 있었던 것과는 다르게 손을 잡아볼 수도, 한 번 안아볼 수도 있어서 개인적으로 참 행복했습니다. 특히 대구교도소에는 최진 씨의 부인과 함께 갇었는데 진이 씨가 믿기지 않는다는 표정으로 너무나 감격스럽게 부인과 포옹도 하고 이마에 입도 맞추고 하는데 보는 제가 다 마음이 찢해지기도 했습니다. 언젠가 여호와의 증인이면서 병역을 거부한 아들을 둔 아주머니께서 아들 면회 갔던 애기를 해주시는데 면회시간이 거의 끝날 무렵 너무 안타까워 플라스틱 창으로 서로의 손을 포갠데 온기 하나 느낄 수 없어 하염없이 울었다는 얘기를 들은 적이 있습니다. 특별한 문제가 있지 않은 한 최소한 얼굴도 보고 손도 잡아볼 수 있도록 해주면 얼마나 좋을까 생각해 보았습니다. 최진 씨는 2003년 봄 초등학교 선생님이로 재직 중 병역거부를 선언했고 그 해 결혼했습니다.

2001년 초 사회 일반에 알려진 병역거부자들의 존재는 한 편으론 입영과 징총을 아무렇지도 않게 받아들였던 우리 사회의 군사주의에 문제제기를 해내며 몇몇 평화주의자들의 병역거부 선언과 반전평화운동으로 이어졌고 다른 한 편에선 그 기준도 애매한 국가안보라는 이데올로기로 젊은이들의 양심을 감옥에 가두는 것에 문제제기를 하며 대체복무제도 입법을 위한 운동으로 발전했습니다. 비록 적은 수이긴 하지만 병역거부자들의 사회적 발언은 매 시기 큰 의미를 남겼습니다. 그것은 지금까지 폭력적 집단주의가 강고했던 한국 사회에 평화적 개인주의의 출현을 알리는 서곡이었고 시민들의 수동적이고 암묵적인 협조와 복종으로 불합리한 시스템이 건재할 수 있다는 외침이었습니다. 즉 비협조와 불복종으로 이렇게 불합리한 시스템에 문제제기, 해체할 수 있다는 것입니다.

하지만 강고한 국가주의가 판치는 사회에서 이들의 목소리는 잘 봐줘야 한낱 이상주의자들 아니면 군대가기 싫어서 떼쓰는 정신 나간 사람들처럼 취급되었습니다. 지금까지 비상식적으로 유지, 운영되어 온 군대 시스템은 이러한 시민들의 생각에 ‘나는 힘들게 고생했는데, 재들은...’이라고 하는 박탈감을 심어주었고, 과장된 위협으로 인한 국가안보에 대한 공포, 국가가 잘돼야 개인도 잘 된다는 자연스러운 애국심 등이 융합되어 병역거부자와 그 지지자들에 대한 비이성적 마녀사냥이 이루어졌습니다. 60년간 지속되어 온 처벌 이외에 전혀 다른 대안도 내놓지 않은 채 매년 700여명의 젊은이들을 속수무책 감옥에 들여보내고 있는 상황이 계속되고 있는 것입니다.

이런 상황을 개선하기 위해 시민단체들은 대체입법만이 길이라고 주장해왔습니다. 16대 국회 때부터 해외의 사례들도 조사하러 다니고 연구도 하면서 나름의 입법안을 만들었고 그 결실로 작년 열린우리당 임종인 의원, 민주노동당 노회찬 의원이 대표 입법발의를 하여 현재 병역법 개정안이 국회에 계류 중입니다. 국회가 하는 일이 늘 그렇지만 굵직굵직(?)한 사안들만 생기면 이런 소수자들의 인권문제는 뒤로 밀리곤 하는데 이 사안도 현재 1년이 다 지나도록 뽕족한 진전을 보이지 못하고 있는 상태입니다. 사실 병역거부자들의 경우에는 그 수감자 규모가 소수라고 하기에든 민망한 수준입니다.

징병제가 어느 날 아침 갑자기 사라질 수 없는 시스템이라 한다면 다양성을 존중하고 소수자를 보호한다는 측면에서 대체복무제도는 아주 훌륭하고 게다가 수십 년간의 검증을 거친 지혜로운 제도라 할 것입니다.

대체복무제도가 도입되느냐 마느냐와 상관없이 병역거부자들의 감옥행은 앞으로도 계속될 것입니다. 병역거부자들은 평화를 위해 무엇을 할 수 있을까를 자신의 삶과 주어진 위치에서 찾습니다. 자신의 삶에서 주어진 갈림길, 선택의 순간에서 이들은 깊은 성찰을 통해 국가폭력의 도구에서 양심의 주체로 자각한 사람들입니다. 항상 중간만 가면 된다고 교육받아온 우리들에게 불이익을 감수하면서까지 신념을 지키고자 하는 것은 일면 미련해보이기도 하지만 자신이 옳다고 생각한 것을 끝까지 지켜나가고자 하는 병역거부자들의 존재는 우리에게 희망은 존재하는 것이라고 말해주는 듯 합니다. 병역을 거부할 권리, 살인을 거부할 권리는 오히려 단순히 부여되는 권리가 아니라 더불어 살아가는 세상에서 인간으로서의 의무입니다. 이러한 의무를 자각하는 개인들이 많아질 때, 이러한 사람들이 차별받지 않을 수 있을 때 우리 사회는 보다 살기 좋은 사회가 될 것입니다.

좀 우습긴 하지만 물리적으로 계산을 해 본다면 이렇게 토론회가 개최되고 있는 오늘도 1~2명의 젊은이가 감옥문에 들어설 것입니다. 오랫동안 저와 함께 평화운동을 해온 친구인 고동주, 오정록, 김태훈, 이용석, 김영진은 이제 곧 구속을 앞두고 있습니다. 마음이 급해져 옵니다. 물론 우리의 목표는 대체복무제 도입에만 있는 것은 아닙니다. 군사주의와 폭력에 저항하는 사회적 비폭력행동들은 앞으로도 꾸준히 이어질 것입니다. 하지만 분명한 것은 대체복무제 도입이 그러한 평화의 길에 놓인 반드시 넘어야 할 산이라는 점입니다. 감사합니다.