



귀납적 설교의 비결

군선교신학 3



곽선희 목사

북한은 큰 돈을 들여 미사일이랑 핵무기를 만들어 시끄럽게 하고 있지만 정작 비행사가 없다고 합니다. 비행기는 있지만 비행사가 없다는데, 그 말이 무슨 뜻인지 아십니까?

비행사는 적어도 일 주일에 한 번은 비행기를 타야 합니다. 자동차 운전을 하시는 분은 잘 알겠지만, 한 달 정도 운전을 쉬면 어떠하던가요. 저는 2주 동안 캐나다에 다녀왔는데, 이렇게

- 약력 :
- 미국 풀러신학교 선교신학대학원 선교신학 박사(D. Miss.)
 - (사) 한국기독교군선교연합회 이사장
 - 소망교회 원로목사

여행하고 오면 첫날은 운전이 서툽니다. 운전도 쉬면 안 됩니다. 요새 말로 동물적 감각까지 동원되어야 됩니다. 능숙하게 반사적으로 핸들이 돌아가야지 잠시라도 머뭇거리면 벌써 늦습니다.

흔히 패러다임 스위치라는 말을 합니다. 이렇게 되지 않으면 아무리 공부를 해도 소용이 없습니다. 특히 설교학에 관한 한 이는 이론이 아닙니다. 저는 신학대학교에서 30년간 신학 설교학을 가르쳤는데, 후배들이 이런 얘기를 합니다.

“아무리 배워도 목사님 못 따라가겠어요. 전 왜 이 모양이죠?”

그 이유는 몸으로 익혀나가고 숙달하지 않고 지식으로만 배웠기 때문입니다. 마치 운전을 하듯 프레임 오브 레퍼런스(frame of reference)가 바뀌고 사고방식을 완전히 바꾸어야 설교방식이 변하게 됩니다. 옛것에 매여 있으면서 이것을 지식으로만 받아들이려봤자 아무 소용없습니다. 답답한 부분이 바로 이것입니다. 아무튼 설교를 잘 해야 하는 것은 틀림없습니다. 요즘 들어 더욱더 절실히 이 점을 느낍니다.

이제 공부하는 법에 대해서 한 말씀 드립니다. 공부는 나 혼자 해서 되는 것이 아닙니다. 공부 중에 제일 바보스러운 공부가 독학입니다. 전 독학한 사람을 인정하지 않습니다. 독학은 생각이 굳어질 수밖에 없습니다. 공부는 인격이며 인격은 사건입니다. 사건을 상황에 따라 분석하는(context analysis) 방법을 배워야지 책상에 앉아 외웠다고 해서 배우는 것이 아닙니다. 우리나라 대학 공부는 이 점이 잘못된 것입니다. 바꾸려고 노력은 하지만, 지금도 암기위주 공부를 합니다. 깨달아서 뉘우치고, 고치고, 비판하고, 창의력을 작동하는 연구가 없다는 것이죠. 그런 의미에서 공부는 인격과 만나야 합니다.

예를 들어 칼 바르트, 볼트만, 니버에 대해 많이 공부하는데,

저도 그들에 대해 공부하기도 하고 가르치기도 했습니다. 그런데 외국에 가서 깜짝 놀란 것은 바르트를 연구하는 사람은 한평생 바르트에 대해서만 연구를 한다는 점입니다. 심지어 바르트의 예인이 누구며, 바르트의 비서가 어떻게 그를 도왔는지 환하게 알고 있습니다. 한 학기 동안 3시간 강의를 전부였지만 정말 명강의였습니다. 원고도 없이 맨손으로 강의를 했는데 뒤에 책을 보니, 그 강사가 강의한 것 이상의 내용은 생각할 필요가 없다는 점을 알게 되었습니다. 그야말로 그 분야에서는 달인이었습니다.

이런 사람을 만나는 것이 얼마나 중요한지 모릅니다. 신학대학의 교수들이 부족해서 제가 헬라어를 가르친 적이 있습니다. 남보다 잘 한다고 생각했었는데, 프린스턴 대학에 가서 벨커 박사님을 만났더니 그게 아니었습니다. 이분은 헬라어 성경 외에 다른 성경을 읽는 일이 없고, 헬라어만 가지고 다닙니다. 본인 말대로는 절반을 외운답니다. 그냥 외우는 정도가 아니라 운을 띄어 시 읊듯이 하는데, 깜짝 놀랐습니다. 언제부터 헬라어를 배웠냐고 물었더니 중학교 1학년 때부터 배웠다고 합니다. 이런 분과 1-2시간 만난다는 것은 얼마나 뜻깊습니까. 이는 정말 귀중한 것을 얻는 것이며, 그래서 공부는 인격이라고 하는 것입니다.

JESUS CEO를 쓴 분은 여성인데, 이번에는 「인생 코치, 예수(JESUS LIFE COACH)」라는 책을 썼습니다. 우리는 운동을 아무리 잘 하려고 노력해도 훌륭한 선수가 되지 못합니다. 훈련하고 몸으로 익히고 코치에게 배워야 합니다. 바둑을 두십니까? 바둑 10년을 둔 사람이 1년 둔 사람한테 꼼짝을 못하는 것을 목격한 적이 있습니다. 바둑 잘 두는 사람이 자기 친구가 바둑을 못 둔다고 구박을 하자 화가 난 이 친구가 책 3권을 정독하고, 코치

를 만나 몇 달 동안 배운 후에 바둑 3단이라고 자랑하던 그 친구와 겨루어 보기 좋게 이겼습니다.

선생을 통해서 배우는 것이 지름길입니다. 나 혼자 배워서 안 됩니다. 인생도 마찬가지입니다. 온전한 인격으로 성장하는 과정은 험난합니다. 질병, 사업 실패, 배척과 배신, 잊혀질 위기, 산전수전 다 겪어도 바른 인격에 도달하기 어렵습니다. 그러나 바른 스승, 바른 코치를 만나면 쉽게 배우고 바르게 터득할 수 있습니다. 코치는 한마디로 “나 됨의 발전을 위한 지름길”입니다.

설교도 마찬가지입니다. 신학대학에서 설교학을 강의한 다음 연습을 시킵니다. 그런데 가르친 것과 달리 자기네 교회 담임목사님 설교 스타일을 따라하는 것입니다. 그러니 설교학에 관한 한 혁명적 변화가 와야 합니다. 북한말로 이렇게까지 표현하고 싶습니다.

“골통 변화가 와야 한다. 골통을 깨부수고, 바꾸고…….”

답습이나 이론으로는 안 됩니다. 잘 습득해서 수학 공식처럼 내 것으로 만들어야 합니다. 생각이 확 바뀌어야 비로소 훌륭한 설교자가 될 수 있습니다.

오늘날 설교보다 더 중요한 것은 없습니다. 세계적으로 교회가 침체되고, 유럽의 경우 한 도시에서 일 년에 몇 교회씩 없어지곤 합니다. 왜 이렇게 심각해졌습니까?

교회의 장래가 심각하다고 복잡한 말들을 많이 하지만 이유는 간단합니다. 교회가 세속화되면서 복음성을 잃었기 때문입니다. 이것이 문제입니다. 교회가 전해야 하는 것은 복음인데, 어찌다가 윤리, 도덕, 사회를 논하니 되겠습니까? 교회는 복음이 중심입니다. 이 점 꼭 잊지 말아야 합니다.

부활이야말로 복음 아닙니까? 부활의 진리처럼 중요한 것이 어디 있으며 이걸 빼놓고 무슨 말을 하겠습니까? 복음이 없으면 교회는 존재 가치가 없습니다. 교회의 부흥 여부는 그 교회가 전하는 메시지가 얼마나 복음성을 지녔느냐에 달려 있습니다. 복음의 반대말은 율법, 윤리입니다. 사회문제도 교회가 다룰 핵심이 아닙니다. 교회는 오로지 생명의 복음을 잊지 말아야 하며, 이를 두고두고 연구해야 합니다.

“나는 복음을 전하는 사람”이라는 확신이 있어야만 설교가 바로 된다는 내용입니다.

김운용 교수(설교학 박사)가 쓴 「설교의 새로운 패러다임」은 설교에 대한 내용을 교과서적으로 잘 집약해 놓아 이것만 읽으면 현재 돌아가는 현대의 설교학, 귀납적 설교를 충분히 이해할 수 있습니다. 다 집약해 놓았다는 의미에서 교과서적이라는 것입니다.

「권위 없는 자처림」은 프레드 크레독의 저서인데 이 사람은 신약학 전공자로서 지금도 신약학을 가르치고 있습니다. 설교를 잘하기 때문에 이분에게 기대를 걸었고 설교학을 가르치기 시작했는데 많은 사람에게 감동을 주었습니다. 이 책은 최근에 와서는 하나의 획을 긋는 중요한 저서가 됐습니다.

먼저 제목 자체가 의미 있습니다. 종래의 설교는 “권위 있는 자처림”이었는데 이제는 “권위 없는 자처림”입니다. 전에는 권위를 가지고 교인들에게 하향식으로 명령했지만 지금은 그게 아닙니다. 설교를 듣는 교인을 설교의 동반자로 수용해야 합니다. 그들에게 듣고, 그들이 듣도록 말을 해야 합니다. 그리고 그들이 문제를 풀어야 합니다. 내 문제를 강요하는 것이 아니라, 교인들 문제를 성경에서 해답을 얻어 그들이 알아듣도록 해야 합니다.

문제는 알아듣지 못하게 하는 데 있습니다. 설교를 잘하는지 못하는지 구분하는 1차적 방법은 줄고 있는 사람이 있느냐의 여부로 판단하는 것입니다. 내려다 보아서 절반이 줄면 강단에서 내려와야 합니다. 어떤 시간인데 와서 줄게 만듭니까?

한 목사님이 권사님더러 줄지 말라고 했더니, “잠은 누가 채워놓구...못 자라고 타박이세요”라고 했습니다.

줄게 하면 안 됩니다. 줄지 않게 하려고 자꾸 박수나 치고 아멘을 외치도록 해야겠습니까? 계속 “아멘하시오” 했더니, 어느 장로님께서 “목사님, 아멘 거리가 있어야 하죠”라고 했습니다.

줄지 않게 하는 방법은 간단합니다. 조는 이유는 설교 중에 내 문제에 대한 내용이 없기 때문입니다. 나와 관계없는 얘기를 하면 줄리지만, 설교 중에 내 문제를 다루면 절대 줄 수 없습니다.

예배 마치고 나오자 여자 청년들이 인사를 하는데 보니 다 미혼이었습니다. 그녀들이 날더러 “목사님, 남편은 아내에게 어떻게 하라, 아내는 남편에게 어떻게 하는 게 좋겠고, 자녀교육은 이렇게 하라고 하시는데 빠진 게 있습니다. 노처녀는 남편도 없는데 어떻게 하라는 거죠? 자식도 없는데, 자식 사랑하라는 말이 웬말입니까?”라고 했습니다. 옳은 말이에요. 그래서 차후에 조심하겠다고 했습니다.

교인들 각자 문제를 어떻게 해야 할지 걱정스럽습니까? 그러나 근본 문제는 다 같습니다. 사람은 누구나 죽습니다. 예외가 어디 있으며 나이의 많고 적고가 무슨 상관이 있습니까? 예수님께서 말씀하신 것을 보면 누구에게나 해당되는 것입니다. 그러므로 나와 관련이 있는 바로 내 문제가 취급될 때에 조는 사람 없습니다.

두 번째는 못 알아듣기 때문에 조는 것입니다. 잘 알아들어야 할 뿐 아니라 재미가 있어야 합니다. 음식이 아무리 영양가가 좋아도 맛이 없으면 잘 먹지 않는 것과 같은 이치입니다. 말이 재미있고 감미가 있어야 합니다. 성경에 말씀이 꿀송이보다도 달다고 하겠습니까?

제가 설교 마치고 나갈 때 교인들이 “목사님, 은혜 많이 받고 깨달았습니다”라고 하고 어떤 사람은 “옥 많이 보았습니다”라고 합니다. 여러 가지 인사를 하지만 “목사님, 설교가 끝났습니다”라고 하는 분도 있습니다. 조금 지나친 표현이지만 싫지 않습니다. 끝맛이라는 게 무슨 소리입니까? 아주 달콤하고 매력이 있다는 말입니다. 감칠 맛이 있고 미친다는 말입니다. 말씀을 들으면 서 빠져들어가는 그 무엇이 있어야 줄지 않습니다.

설교학에서 “설교의 사각지대”란 도대체 들리지 않는 설교, 들을 수 없는 설교를 일컫는 말입니다. 예배로서의 설교가 되어야 한다는 것입니다. 세상 지식을 논하자는 것도 아니고, 만담이나 개그가 되어서도 곤란합니다.

예배는 크게 3가지로 분석되는데, 하나는 ‘자기 축제적인 예배’가 있습니다. 이 예배는 하나님께 드리는 게 아니라 먹고 마시고 뛰놀며 즐기는 것입니다. 감성을 자극하고 흥분하게 하는 것밖에 없습니다. 마치 시내산 밑에서 아론과 많은 군중들이 먹고 마시고 뛰놀던 것과 다를 바 없습니다. 흔히 굿이나 보고 떡이나 먹으라는 말을 합니다. 굿이라는 게 원래 먹고 노는 것이지 별 의미가 없습니다. 이런 굿거리 같은 자기 축제, 감성의 축제로 가는 것을 마음 아프게 생각합니다.

두 번째는 ‘기복적 축제가 있습니다. 기복적인 것, 곧 복을 받아내겠다, 하나님의 복을 받아내겠다’는 것입니다. 그래서 몸부

림을칩니다. 이게 문제입니다. 이것이 정말 하나님께 상달될 수 있을까요? 기도할 때 보면 소리소리 지르는데, 하나님 앞에 주먹 질하는 것 같아 걱정입니다.

여러분, 오늘 여러분이 참모장 앞에 갔다고 합시다. 참모장한테 할 얘기가 있어서 갔는데 소리소리 지르겠습니까? 아주 신중하게 말씀드릴 것 아닙니까? 경건하게 좀더 신중해야겠는데, 하나님 임재의식이 없습니다. 언제까지 주먹질해야 하겠습니까? 고래고래 소리 지르는 것은 대화가 아닙니다. 기도가 하나님과의 대화라면 소리지르는 것은 대화가 아니라 헐박입니다. 대화란 정말 부드러운 말로 마음의 중심에서 나올 뿐만 아니라, 상대방의 마음에 깊은 감화를 주고, 설득력 있도록 말을 해야 하지 않습니까? 하나님의 응답, 복을 억지로 받아내겠다고 하는 몸부림, 이런 식의 예배도 바로잡아야 합니다.

세 번째 ‘바른 예배’가 있습니다. 즉 응답으로서의 예배입니다. 응답이란 하나님이 말씀하는 것입니다. 그러니까 설교자는 두 가지를 다 해야 합니다. 첫 번째는 하나님의 말씀을 본인들이 듣도록, 하나님의 음성이 들려오도록 하고, 두 번째는 응답하도록 해야 합니다. 들은 말씀에 대해서 깊은 감동에 순종하고, 감사하는 그런 응답이 필요합니다.

설교를 통해서 이 두 가지가 이루어져야 합니다. 말씀이 들려오고, 동시에 하나님의 말씀에 대해 바른 응답을 하는 그런 마음가짐, 마음 자세, 이것을 만들어내야 합니다. 그래야 설교를 잘 하는 것입니다. 쉽게 말하면 하나님을 만나게 해주어야 바른 설교입니다.

예배는 하나님 임재의식이 있어야 하고 임재의식을 확인하는 것입니다. 예배를 마치고 나갈 때는 하나님을 만난 감격으로 충

만해야 합니다. 이것이 바로 예배한 자의 모습입니다. 설교를 잘 하는 것은 세 가지, 소위 첫 번째 영감있는 설교, 두 번째 감화, 세 번째는 검증된 진리로 신임을 받아야 합니다.

첫 번째, 영감이 있다는 말은 무슨 뜻입니까? 설교는 감동을 줘야 합니다. 지식을 전달하는 게 아닙니다. 아이가 방학이 됐는데 성적표를 안 내놓는다면 이런 상황에서 어떻게 해야겠습니까? 어머니는 도장을 식탁 위에 꺼내 놓고 장보러 갔고 아이는 나갔다 들어와 식탁 위에 도장이 있는 것을 보고 성적표에 도장을 딱 찍어다가 학교에 갖다 냈습니다. 어머니는 다 알고 있지만 아이가 공부하는 동안 옆에 섰다가 조용하게 묻습니다. “도장 찍어다 냈어?” 그러자 놀란 아이가 무릎을 꿇고 “어머니, 잘못했습니다. 다음 학기에 잘 할게요” 하고 울먹입니다. 이게 감동입니다.

설교는 많은 이야기를 전한다거나 지식을 알려주자는 것이 아니라 감동을 주는 것입니다. 이것이 현대 설교예요. 감화 감동이 없는 설교는 죽은 것입니다. 사람은 합리적으로만 이해하는 것이 아니라 감성적으로 이해합니다. 깨닫는 것만이 아니라 느끼는 것입니다. 젊은이들 말처럼 ‘필’이 통해야 하고 느껴야 합니다.

두 번째, 감화라는 말은 하나님 임재로 감동을 얻어야 한다는 뜻입니다. 설교를 통해 하나님의 음성을 들어야 하고 기도 응답을 들어야 합니다. 그래야 명설교입니다. 어느 날, 미국 사람이 왔다가 설교를 듣고 나서 장문의 편지를 써서 목사님께 주고 갔습니다. 내가 뒤에 읽어보니, 골자는 20년 동안 기도해 온 문제가 있었는데, 오늘 목사님의 설교를 통해서 시원하게 응답을 받았다는 것이었습니다. 외국사람이 편지까지 써 놓고 갔습니다.

그 편지를 얼마나 소중하게 간직하고 있는지 몰라요. 우리 교인들이 그랬으면 합니다.

사도행전 10장에 보면 베드로가 왔을 때 고넬료가 베드로 앞에서 “우리가 다 하나님 앞에 있나이다 말씀하소서”라고 합니다. 직위 높은 로마 군인이 이름없는 어부 베드로 앞에서 “우리가 다 하나님 앞에 있나이다 말씀하소서”라고 하듯 우리 교인들이 그랬으면 얼마나 좋겠습니까. 그런 마음으로 앉아 있으면 얼마나 좋을까요.

베드로가 말합니다. “성령이 말씀 듣는 모든 사람에게 내려오시니”(행 10:44). 방언, 즉 베드로는 아람말로 하고 듣는 사람은 자기네들 말로 들은 것입니다. 이건 굉장한 사건입니다. 이방인의 오순절이라고까지 명명을 하게 됩니다. 중요한 것은 하나님의 음성으로 들어야 한다는 점입니다. 그러므로 하나님의 음성으로 들리는 설교가 명설교입니다. 그리고 설교는 창의력이 있어야 합니다. 같은 내용이라도 창의력이 있으면 새롭게 들린다는 것입니다.

2004년 미국에 있는 다섯 개의 잡지사가 여권(女權)이 높아지는 가장 인기있는 여자를 투표했습니다. 종합해 보니 힐러리가 1위였습니다. 어쩌면 차기 미국 대통령이 될지도 모른다는 추측을 할 만큼 인기가 높아지고 있는데, 그러다 보니 그분에 대한 에피소드가 많습니다. 그중 하나를 소개합니다.

클린턴하고 힐러리가 대통령 재임시에 너무 직무가 어려워서 몰래 빠져나와 선글라스를 끼고 낡은 차 하나를 빌려서 시골로 여행을 갔답니다. 온종일 드라이브를 하다 보니 기름이 떨어져 시골 주유소에 가서 기름을 넣는데 주유원이 힐러리와 대학 동기동창이었습니다. 그것도 보통 사이가 아닌 보이프렌드였던 남

자였습니다. 서로 일싸안고 반가워했습니다. 차를 타고 다시 가는데 클린턴이 빙그레 웃으면서 말합니다.

“저 사람과 결혼했다라면 당신 저기서 기름을 넣고 있겠구먼.”

힐러리가 웃으면서 대꾸합니다.

“말 조심해. 저 사람하고 결혼했으면, 저 친구가 백악관 주인이 되었겠지. 저 사람이 대통령이 됐을거야.”

깊이 생각해야 합니다. 똑같은 얘기인데, 자기정체 의식이 있어야 하는 것입니다. 내가 누구니까? 저 사람이 있어서 내가 있는 줄 알아야 하는데, 자기가 잘난 줄 압니다. 아시는대로 힐러리가 없다면 클린턴도 없습니다. 대통령 재임시에도 큰 망신당할 뻔 했지만 힐러리 덕분에 살았잖습니까. 아무튼 모든 것은 소재를 새롭게 해야 하고 신선함을 느낄 수 있어야 합니다.

세 번째는 검증된 진리로 신임을 받아야 합니다. 검증된 진리란 심도가 있어야 한다는 뜻입니다. 목사님이 좋은 얘기를 했을 때 교인이 “맞아, 맞아. 목사님이 경험하신 얘기야” 이렇게 느껴야 하는데, “말은 잘하네. 어디서 들은 얘기인가 본데?” 이렇게 되면 곤란합니다.

제가 27세에 목사가 됐는데, 그때도 꽤 설교를 잘하는 편이었습니다. 장로님들이 앉아서 “그 청년 아주 유망해”라고 말하곤 했습니다. 그러나 내가 나이 들고 보니까 목사는 50세는 되어야 하지 않나 싶습니다. 설교는 “말은 잘하네”식이 되어서는 안 됩니다. 검증된 바가 없으면 신임이 가지 않습니다. 사랑에 대해 말한다고 해봅시다. 결혼도 안 해 본 사람이 사랑에 대해 얼마나 알겠습니까. 그게 문제입니다. 언젠가 김동길 교수가 나와서 구수하게 얘기하는 것을 들었습니다. 내용인즉 남편이 아내에

게, 아내가 남편에게, 자식에게 등 이런 말을 2시간 동안 하는데 아주머니들이 정신 못 차리고 듣는 것이었습니다. 하지만 저는 보면서 이런 생각이 들었습니다.

‘말은 잘하네. 저이가 결혼을 해봤나? 여자를 알아? 여자를 안다는 게 얼마나 힘든 일인데. 저 사람은 그걸 모른다니깐. 자녀나 아이들이 가출을 한다면 얼마나 어려울까? 뭘 아냐, 노총각이.’

이게 문제입니다. 그래서 신임이 안 갑니다. 천주교 신부들이 설교를 잘못하는 이유는 간단합니다. 한번은 천주교 신부들을 대상으로 강의한 적이 있습니다. 나보고 “기독교 목사들은 설교를 잘 하는데, 우리들은 어떻게 하면 잘 할까요?”하고 묻기에 귀에 대고 말했습니다.

“비쥬 장가를 가세요. 그래야 설교가 된답니다. 그래야 사랑이 뭔지도 알고 듣는 사람도 실감이 나지요.”

그것은 이미 검증이 된 것이니 감동이 느껴지죠. “저도 모르는 소리 하누만.” 그러면 어떻게 됩니까? 말도 안 되는 소리라고 여기면 듣는 자와 말하는 자 사이에 신뢰도가 깨집니다.

제가 북한에 선교하느라 자주 출입을 하는데 이렇게 말하는 성도가 있습니다.

“목사님 북한에 언제 가십니까? 빨리 또 한번 갔다오시죠. 목사님이 갔다오시면 한달 동안 설교의 감동이 다릅니다.”

안타깝고 기가 막힌 장면을 보고 오면 벌써 마음이 뜨거워져서 설교를 할 때도 그 경험이 고스란히 묻어나는 것입니다. 이렇듯 성도들을 만나고 장병들을 돌보고 구제도 하고 실제적으로 몸으로 봉사하면서 해야 설교가 힘이 있고 감동이 있습니다.

검증된 진리, 또 검증된 바에 대한 신뢰도가 있을 때 능력있는 설교가 됩니다. 요새 와서 ‘귀납적 설교’라는 말을 하는데,

이것은 잘 듣도록 하는 설교를 일컫는 것입니다.

귀납적 설교의 반대는 연역적 설교입니다. 연역적 설교는 명제적이고 논증적입니다. 내가 진리를 나의 권위로 하향적으로 말하고 있는 것, 명제를 놓고 설명하는 것입니다. 사랑하라 해놓고 왜 사랑해야 하는지, 바로 살라 해놓고서 왜 바로 살아야 할지를 설명하는 것입니다. 이것이 지난날의 권위 있는 자 같은 연역적 설교입니다. 반면 귀납적 설교는 교인의 삶의 현상이 주제입니다. 예컨대 인도네시아에 엄청난 지진이 났는데 우리 마음에 이런 지진에 대한 두려움이 생깁니다. 이럴 때에 우리의 대답은 어떠해야 하는지 성경을 찾아야 합니다. 성경에서 대답을 얻은 다음 교인들이 잘 쓰고 있는 오늘의 언어로 포장하고 양념을 해서 설교를 하는 겁니다. 구체적으로 보면 옛날에는 어떤 진리를 말해놓고, 세 단계, 소위 첫째, 둘째, 셋째 하면서 설명을 했습니다. 이를 논리적 설교라고 합니다.

그러나 지금 설교는 생활 현장에서부터 출발합니다. 그래서 상황적 분석에 능숙하지 않으면 설교가 될 수 없습니다. 오늘 상황의 문제가 뭔지 똑바로 알아야 합니다. 무엇이 근본 문제인지 생각하고 거기서부터 출발해야 되겠습니다. 30분 설교라고 하면 적어도 20분까지는 목사님이 뭘 말하려고 하는지 몰라야 합니다. 그만큼 기술이 필요합니다. 그리고 20분 후부터 본론이 나오면 듣고 나서 돌이켜보며 맨 처음 왜 그 말씀을 했는지 고개를 주억거리게 됩니다.

“왜 그동안 이런 말씀을 했자? 맞다. 그게 바로 이 말 때문에 저 말을 했구나.” 이걸 알게 되는 것입니다. 이것이 작품성입니다. 영화를 보든 소설을 보든 작품성은 끝까지 가야 합니다. 끝까지 가기 전에는 뭘 말하려고 했는지 의도를 모릅니다. 마지막

단계에 가서야 알게 되죠.

드라마에 ‘애정의 조건’이라는 게 있었습니다. 꽤 오랫동안 했는데 결말이 궁금했습니다. 사랑의 조건이 무엇일까? 여러분 사랑의 절대 조건이 무엇일까요? 돈, 인물, 인간관계? 아니면 지식이나 학벌? 도대체 사랑의 조건이 무엇인가? 이 사람이 무엇을 말하려고 하는가? 참 열심히 봤더니 사랑의 조건은 용서더군요. 사랑의 조건, 사랑은 용서입니다. 이걸 말하자는 것인데, 그건 맨 마지막에 가서 나왔습니다. 과거를 가진 여자, 남자친구와 동거생활까지 해놓고 다른 남자와 결혼을 했습니다. 꼭 숨기려고 한 것은 아닌데 남자가 들으려 하지 않아서 어쩌다 보니 못하게 되었고 결혼이 이루어졌습니다. 아이까지 가졌는데 그만 과거가 다 노출되었습니다. 난리가 나자 여자가 못 살겠다고 헤어지자는데 남자가 이렇게 말합니다.

“난 널 사랑한다. 놔줄 수 없어. 난 너 없인 못 살아.”

이게 주제입니다. 난 널 사랑한다. 너 없인 못 산다. 이게 에로스입니다. 그건 사랑의 조건이 아닙니다. 여자가 그 말에 움직이지 않습니다.

“당신 죽고 살고가 나하고 무슨 상관 있어. 나는 더 이상 이 괴로운 시간을 살아갈 수가 없어. 너무 괴로워서. 그러니까 날 놓아줘.”

이제 마지막 말이 필요합니다. 그게 무엇입니까?

“처음부터 알고 있었어. 오늘 내가 너를 용서하는 게 아니라 처음부터 용서하고 사랑한 거야.”

이 한 마디만이 결혼을 가능케 하는 것입니다. 사랑은 용서입니다. 예수님이 우리를 사랑하셨어요. 그래서 우리가 성공할 수도 있고 복의 보파리를 받을 수 있을지는 몰라도 예수님이 우리

를 사랑한 사랑의 핵심은 용서입니다. 사죄(赦罪). 용서는 핵심, 그것이 전부입니다. 그런데 ‘애정의 조건’에서 용서의 문제를 풀어 나가는데 그것도 마지막에 가서야 알았습니다. 처음부터 진행된 것이 주마등처럼 쭉 지나가면서 의도를 알게 됩니다.

설교도 마찬가지입니다. 그래서 진짜 설교는 마지막 5분이 중요합니다. 거기에 주제가 있고 메시지가 있습니다. 거기에 성경이 있어야 합니다.

빌리 그레이엄 목사에게서 배웠습니다. 그분이 설교하는 것을 보면 처음에 별 얘기를 다합니다. 여행갔던 얘기, 우리나라에 와선 판문점 갔다온 얘기 등 저 사람이 설교를 하려나 말려나 궁금해하는데 지나가다가 “Bible said!” 하고부터 맨 마지막 5분 동안 “성경은 이렇게 말한다. 하나님의 뜻은 여기 있다”라고 하고서 끝을 냅니다. 난 거기서 많은 것을 배웠습니다. 또 유명한 설교자들을 보면 이미 귀납적 설교를 하고 있습니다. 다만 이것을 학술적으로 정리했을 뿐입니다. 그것을 잊지 말아야 합니다.

과거에는 성경에 있는 지식만 가지고 말을 해도 그런대로 다 들어줬습니다. 하지만 현대인은 아주 이기적이라 그런 것을 다 들어주려고 안 합니다.

“그러니 어쩌란 말이죠 결론이나 말해 주세요.”

여러분, 성경은 묵상하는 것입니다. 교인들에게 그것을 설명해줄 필요는 없습니다. 교인들에게는 적용이 필요합니다. 교인들에게는 해석이 아니라 적용이 중요합니다. 성경의 적용, 이 진리가 오늘 우리 생활에 어떤 의미를 가집니까?

아브라함이 고향을 떠났다는 말이 오늘 우리에게 어떤 의미를 가질까요? 이스라엘 백성의 출애굽 사건이 오늘 우리에게 어떤 의미를 가지느냐, 이것만 설명하면 됩니다. 장황한 얘기는 교인

들에게 별 의미가 없습니다.

그러니까 여러분 주석을 보고 설교하는 것은 구시대적입니다. 잘못하는 것입니다. 성경의 본뜻을 알기 위해서, 즉 목사를 위해서 주석이 주어진 것이지 교인들에게 하려고 하지 마십시오. 그건 아주 위험하며, 또 불필요한 것입니다. 어떤 학설이 어떻고 어떤 학설이 어떻습니까? 교인들이 그것을 알아서 뭐합니까? 병 주고 약주는 것이죠. 그런 일은 정말로 위험합니다. 제가 생각하는 바로는 그렇습니다. 주석 보고 설교하는 일은 안 했으면 좋겠습니다.

생각해 보세요. 칼빈이니 루터니 하지만 그 사람들 비행기도 못 타본 사람들 아닙니까. 원래 칼빈은 음치여서 종교 음악을 싫어했습니다. 그래서 종교 음악 하는 사람들은 칼빈을 싫어합니다. 여러분 시대가 얼마나 변했는데 500년 전 사람 얘기를 진리처럼 이야기합니까. 성경만 진리예요. 우리는 분명히 “그때 그랬다. 그들은 그렇게 이해했다.” 이렇게 말해야 합니다. ‘오늘 이 말씀은 우리에게 어떤 의미가 있느냐. 예수 부활은 오늘 우리에게 어떤 의미가 있습니까?’ 이런 부분들을 깊이 생각해야 합니다.

멕시코에 갔다가 참 중요한 경험을 했습니다. 멕시코에 가니까 350미터 고지에 나비가 있는데 수백만 마리가 온통 산을 다 뒤덮었습니다. 나무와 산이 하나도 안 보입니다. 검은 나비가 짝 찼어요. 이 나비가 날아서 캐나다까지 간답니다. 그 조그만 것이 20일 걸려서 캐나다로 날아간다고 생각해 보세요. 있을 수 있는 일입니까? 아무것도 안 먹고 거기서 알 낳고 죽습니다. 알이 깨면 다시 돌아와서 여기서 낳아가지고 또 갑니다. 이것을 1년에 한 번씩 한다고 하니 신기하더군요. 나비 한 마리가 유충 때 먹는 양이 나뭇잎 4장이고, 그 후로는 먹는 게 없답니다. 100년 동

안 연구했지만 이것은 여전히 신비라고 합니다.

이걸 윤회적 진리라고 부릅니다. 윤회와 부활은 근본적으로 다릅니다. 윤회란 자기가 지은 업(카르마)에 따라 착한 일을 하면 착한 보답, 악한 일을 하면 악한 과보를 받는다는 뜻이며 그러한 과보를 받게 되는 하나의 규칙을 이야기합니다. 곧 다람쥐가 쳇바퀴 돌듯 돌고 도는 윤회를 벗어나는 유일한 방법은 자신의 성품을 깨달아 부처의 지위에 오르는 길뿐이라고 합니다.

기독교와 불교의 차이가 여기 있습니다. 불교는 생명을 윤회적으로 해석하지만 기독교는 부활(resurrection)이 핵심입니다. 우리는 깊이 생각해야 합니다. 예수님이 ‘나는 부활이다’고 말씀하셨습니다. 매우 중요한 메시지인데 오늘 우리에게 이것은 어떤 의미가 있습니까? 진화론적 생명이 아닙니다. 윤회적 생명도 아니고 도덕적 생명도 아닙니다. 이것은 영원한 그리스도적 생명입니다. 부활이 오늘 내 생명과 어떤 관계가 있는지 말하지 못했다면 무의미합니다.

문제는 이 사건이 우리 교인들 하나하나에게 어떤 의미를 가지느냐입니다. 그래서 이 귀납적 설교는 하나의 작품성이 있고 기술적입니다. 그래서 처음 시작할 때부터 결론은 써놓아야 합니다. 5분 동안 말할 것만 놓고 결론 지향적 서론을 하는 것입니다. 결론 지향적 서론. 그래서 그 결론을 향해서 모든 사람의 마음이 열리도록, 들을 만한 마음 문을 열어놓도록 그 기술을 얘기하는 것입니다. 마음문이 열린 다음에 돌직박도 채하고 가지 덤불도 채치고 옥토를 만든 다음에 씨를 뿌립니다. 그래서 씨가 싹이 나고 꽃이 피고 열매 맺는 것이 설교입니다.

교인들의 세계에서, 그들의 문제에서 시작하고 그 문제에 대한 해답을 성경에서 주는데, 설명해 나가는 과정은 철저히 귀납

적이어야 합니다. 이것이 바로 현대의 설교의 패러다임이라고 많은 사람들이 연구하고 있습니다. 귀납적 설교를 잘 하면 절대 교인들이 즐지 않습니다. 또 그러기 위해서 목사들은 공부를 많이 해야 합니다. 세상을 많이 알아야 하니까요. 산속에서 한 3년 있다 내려온 사람이 설교를 제대로 하겠습니까? 현실 속에 있어야 설교가 됩니다. 현실에 대한 감각, 이해도가 아주 높아야 됩니다. 그러므로 현장 분석에 능해야 귀납적 설교에 성공할 수 있다고 하겠습니다.

본 글은 2005년 3월 “군종목사 영성훈련”시
강의하신 내용을 녹취한 것입니다.



기독교 영성과 예배



이종윤 목사

군선교신학 3

들어가는 말

콘스탄틴 황제 이후 기독교는 공인된 종교로서의 별다른 어려움 없이 확장 일로의 평탄한 길을 걷게 된다. 그때부터 교회는 형식화, 제도화, 교권화, 교리적 논쟁 등에 휘말리게 되고 이에

- 약력 : • 영국 성 앤드류스대학교(Ph. D.), 독일 튀빙겐대학교 수학
• 군선교연합회(MEAK) 비전2020 실천운동 위원장
• 군선교연합회(MEAK) 한국군선교신학회 회장
• 서울교회 담임목사

대한 반작용으로 많은 신자들이 사막과 광야 또는 계곡에 들어가 은둔 생활을 하며 금욕과 사색과 명상, 그리고 기도를 통해 내면적 진리를 추구하고 하나님을 영적으로 체험하는 일과 마음과 영혼을 닦는 수도원 운동을 일으켰다. 중세의 굳어지고 타락한 교회를 영적 각성 운동을 일으켜 개혁하려고 했던 수도원 운동과 종교개혁 운동, 그리고 청교도 운동 등은 영성신학의 중요한 기반이 되었다.

현대인들은 기술문명, 산업화, 도시화, 물량화 등으로 영적 병하기(Kenneth Leech)를 맞아 깊은 영적 갈등과 고뇌를 경험함으로써 새로운 영성 운동을 요구하기에 이르렀다. 특히 오늘날 예배의 형식화 또는 의례화로 인해 죽어 가는 교회를 다시 회생시켜야 할 중대한 시점에 우리는 서 있다.

이와 같은 때에 군복 후보생들과 그 가족들을 모시고 ‘기독교 영성과 예배’라는 주제로 심도 있게 문제를 다루게 된 것은 한국 군선교를 위해 여간 다행스런 일이 아닐 수 없다. 1968년 Uppsala(WCC)대회에서 소위 ‘예배의 위기를 토론 주제로 삼고 전통적 초월신에의 예배 틀을 벗어보려는 시도가 있었지만 그것을 교회가 받아들이지 않음으로 지나간 바람이 되고 말았다.

우리는 창조주에 대한 피조물의 반응을 예배로 정의한 전통적 예배 개념을 가지고 하나님 중심 사상과 신령과 진정으로 최선의 예배를 드리려는 정신을 회복해야 할 것이다. 우리는 이같은 예배를 ‘영성’이라는 차원에서 이해해 보고자 한다.

1. 기독교 영성이란 무엇인가?

영성에 대한 이해가 입장에 따라 다르기 때문에 크리스천 영성이 무엇인지를 먼저 논해 보기로 한다. 로마 가톨릭 교회에서는 성인(聖人) 숭배, 성현들의 유품(遺品) 예배, 성지순례, 사제들의 명상과 미사를 통한 화해 기능 등을 영성이라고 부른다.

어떤 수도원에서는 영적인 사람을 곧 금욕적인 것과 동일시하거나 종교적인 이유로 자기를 부인하고 고행의 길을 스스로 걸어가는 이들을 말하며 명상적 이상을 추구하기 위해 자기 목숨을 바치는 이들과 같이 생각한다. 영성을 인간 이해의 일환으로 자기 동일성(self-identity)의 문제로 보는 이들(Pannenberg)도 있지만 대체로 기독교인들은 성령의 은사 활용과 함께 이해하려는 이들이 많다. 건전한 교훈을 통한 자기 발전의 문제로 영성을 이해하려는 이들도 있다.

어거스틴과 칼빈은 영성을 하나님의 사랑과 인간의 사랑으로 정의했다. 사랑의 동의어는 믿음이고(신 1:32), 섬김이며(신 10:16 이하), 순종이다(신 11:1, 13:22). 예수는 마음과 목숨과 뜻을 다하여 하나님을 사랑하고 이웃을 네 몸같이 사랑하라 하시고 이것이 율법과 선지자의 강령이라고 하셨다(마 22:37-40). 사도 바울도 사랑이 우리에게 주어진 은사나 사역 또는 신학적 예민정보보다도 훨씬 더 영성을 가져온다고 가르쳤다(고전 13장). 따라서 기독교 영성은 언제나 하나님의 은총을 전제로 한다. 우리 영혼이 하나님과 가까이 하고 일치하려는 운동이다. 하나님과의 일치 경험을 통해 하나님의 존재와 뜻을 올바르게 알고 참 사랑과 영원을 체험하고 소유하려는 운동이다. 하나님과의 영적 교제를 통해 그의 피조물들을 사랑하고 그리스도의 제자가 되어 그리스도의 겉손과 섬김의 도리를 적극 실천하려는 운동이다.

이처럼 영성을 하나님 사랑과 사람 사랑으로 정의하면서 필자

는 이 글에서 하나님 중심의 생활·천국 중심의 생활·능력 있는 영적 생활을 통해 인간의 삶의 질을 갱신시키는 힘으로서의 영성을 설명하고자 한다.

A. 하나님 중심의 생활

하나님을 사랑(중심)하는 근거는 그를 믿고 경외하고 그 앞에서 참된 회개를 하는 데에 있다. 이같은 확신을 가진 신자는 이 세상 사람들과는 구별된다. 그러나 하나님 실존에 대한 부정만이 아니고 하나님의 불합리성을 주장하고 또는 구체적인 하나님 경험의 결여로 신의 퇴거 또는 신의 죽음과 같은 잘못된 신학을 갖고 하나님 없는 문화를 만드는 이들에게 하나님 중심의 생활은 불가능하다.

현대 신학자들은 인민의 소리(vox populi)를 강조하면서 반면에 하나님의 절대 초월성을 강조함으로 변증신학을, 하나님의 접근을 부인하므로 실존신학을, 깊음으로 사라져 버림으로 하나님은 흡수되어졌다는 등, 즉 환언하면 성경의 하나님과 인격적 교제가 가능하다는 것을 모두 부인하고 있다. 그 결과 현대인들은 하나님도, 의미도, 분명한 가치도, 안정된 공동체도 상실한 채 미래에 대한 두려움과 현재의 고독 속에서 헤매고 있다. 하나님 신앙에서 멀어진 현대인들은 영적으로 죽었다. 반면에 그리스도 예수 안에 있는 사람들은 하나님과 ‘나와 당신’의 인격적 관계를 가지고 산다. 이 같은 신자들은 하나님을 단순한 창조주(또는 제일 원인)나 역사를 운행하시고 문화를 이끄시는 분이므로 만 이해하지 않는다. 그 하나님은 인격을 가지신 분이시다. 이같은 인격적 관계 외에 하나님을 아는 다른 길이 있다면 그것은

우상이다. 하나님은 아담과 함께 걸으셨다. 족장들을 부르셨고 시내 산에서 인격적 만남을 통해 모세에게 언약을 주셨다. 실패한 선민을 향해 새 언약을 주시고 마침내 예수는 하나님을 아버지라고 불렀다.

하나님 중심의 삶은 하나님을 경외하는 것이다. 하나님을 경외하는 것이 지혜의 근본이다. 즉 하나님을 경외하는 것이 삶의 지혜다. 그러면 하나님 경외란 무엇인가? 첫째, 하나님이 윤리의 객관적 기준이 되신다는 것과, 둘째, 성도의 무리에 용납되는 것이며, 셋째, 하나님은 죄를 벌하심으로 그를 건전하게 두려워하는 것을 포함한다.

시편 19편 7-9절에서 ‘하나님 경외’는 하나님 율법과 하나님 교훈과 하나님의 계명과 동의어로 나타났다. 잠언 15장 33절에서는 겸손과 일치한다. 이 경외는 하나님 약속을 믿는 것과 반대되는 것이 아니다. 하나님의 언약을 믿음으로 생긴 사랑과 하나님의 위엄을 믿음으로 생긴 두려움은 한 동전의 양면과 같다. 그러나 온전한 사랑에는 두려움이 없다. 완전한 사랑은 두려움을 몰아내므로 그리스도인의 삶에는 두려움이 설 자리가 없다. 신약에 의하면 신자는 하나님을 두려움과 떨림으로 섬겨야 한다(고후 7:15; 엡 6:5; 빌 2:12)고 가르친다. 요한에 의하면 완전한 사랑이란 완전한 복종을 의미한다. 우리가 하나님께 완전히 순종할 때 심판에 대한 두려움이 없게 된다. 따라서 영성은 심리학자들이 말하는 죄의식에서 벗어나는 것이 아니고 오히려 은혜에 근거한다. 그러나 그리스도인들은 사람을 거룩하게 만들기보다는 행복한 느낌을 갖도록 하려는 거짓 목적을 부인한다. 따라서 하나님 신앙은 하나님 경외를 가져오고 경건한 두려움은 회개를 일으킨다. 이처럼 하나님 신앙, 하나님 경외, 하나님 앞에

서의 회개는 하나님 사랑의 기초가 된다. 왜냐하면 하나님은 용서에 대한 감사에로 이끌어 주시기 때문이다.

B. 천국 중심의 생활

하나님 나라는 신·구약 성경의 중심 주제다. 모든 권세가 천국의 왕 되신 그리스도 예수 앞에 겸손히 엎드려 그에게 영광과 존귀를 돌리는 날을 바라보면서 사는 생활을 말한다. “하나님의 나라는 먹는 것과 마시는 것이 아니요 오직 성령 안에서 의와 평강과 희락이라”(롬 14:17). 의와 평강과 희락의 나라 중심 생활을 영성이라고 한다. 그 나라에 초점을 맞추고 사는 삶은 의로운 삶이요 축복된 삶이며 회개와 소망이 있는 삶이므로 우리는 거기에서 그리스도인의 영성을 찾게 된다.

C. 능력 있는 영적 생활

사탄의 나라에 대한 방어적 생활과 그리스도의 통치 하에서 적극적인 삶을 사는 중에 영성이 나타난다. 성도는 땅 위에서 살아야 하고 동시에 그들의 부패함에 대항해야 하므로 영적 동력성을 가져야 한다. 창세기 1-2장에서 사탄은 이 세상에서 악의 기원자로 나타난다. 사탄의 지배 하에 있는 타락한 인간의 자기 중심적 본성이 부패한 인간의 모습이다.

구약에서 능력 있는 영적 삶은 ‘토라 경건’으로 집약할 수 있다. 그들은 율법을 통해서 하나님을 알았다. 하나님은 깨끗하시고(시 18:26), 하나님의 계명도 순결하다(시 19:8). 하나님은 빛을 주시고(시 18:28), 하나님의 계명은 눈을 밝게 한다(시 19:8).

하나님의 길은 완전하고(시 18:30), 하나님의 율법도 완전하다(시 19:8). 바울은 토라 경건을 성령과 연결시켜 성령 충만과 말씀 충만을 동일시했다(엡 5:18; 골 3:16). 그러므로 성도는 성령과 성경을 통한 성화와 권능 안에서 이상적으로 영성이 성장한다.

바울은 “이스라엘은 다 같은 신령한 음료를 마셨으니 이는 저희를 따르는 신령한 반석으로부터 마셨으매 그 반석은 곧 그리스도시라”(고전 10:4)고 했다. 이는 우리의 영성은 하나님 사랑과 예배만이 아니고 하나님과 또 서로 교제 속에 있는 공동체 생활을 의미한 것이다. 그들은 사랑의 공동체, 의의 공동체를 이루었다. 신약에서 그리스도인들은 세례와 성만찬을 통해 공동체 개념을 표현했다. 세례를 통해 교회는 홍수 시에 노아의 가족을 구하듯 저주받은 세상으로부터 구원받을 것을 보여주었다. 그러므로 수세자는 세상을 향하여는 죽고 죄인을 위해 죽으신 그리스도와 함께 부활의 새 생명 안에서 살게 되는 것을 선포하였다. 루터는 성만찬 설교에서 그리스도와 신자의 연합과 그리스도와 연합된 것을 기뻐하는 모든 이들 간의 연합을 말하면서 그리스도의 한 몸됨을 가르쳤다. 많은 밀알들이 모여 성찬 상에서 찢기운 하나의 빵을 만든 것처럼 하나의 빵, 하나의 잔을 함께 나누는 자들은 그리스도와 연합하여 한 몸을 이루게 된다. 이같은 상징은 단순한 교제의 의미만 있는 것이 아니고 종말론적 의미도 있다. 그리고 교회의 사회적 책임도 설명한다. 이처럼 그리스도인의 영성은 능력 있는 영적 생활을 통해 나타난다.

II. 어떻게 예배할까?

“그리스도인의 예배는 인간 삶 속에서 할 수 있는 가장 중요하고(the most momentous), 가장 긴급하며(the most urgent), 가장 영광스러운(the most glorious) 행동이다” 이는 스위스의 신학자 칼 바르트가 한 말로서 하나님을 참으로 알고 하나님을 진정으로 섬기려는 성도의 마음 중심을 잘 표현한 것이라고 할 수 있다. 하나님께 예배하는 것은 성도에게 주어진 가장 긴급하고 중요한 명령임에도 불구하고 오늘날 예배는 그 방향을 잃은 것 같다는 것이 우리들의 솔직한 고백이다.

“하나님은 영이시니 예배하는 자가 신령과 진정으로 예배할 지니라”(요 4:24)고 하신 주님의 예배 정신은 프로그램이나 예배의 기교를 넘어선 깊은 진리를 가르친 말씀이다. 사도 바울은 “하나님의 성령으로 봉사(예배)하며 그리스도 예수로 자랑(기뻐)하고, 육체를 신뢰하지 아니하는 우리가 곧 할례당이라”고 했다(빌 3:3). 이것은 그리스도 안에서 새 사람이 된 성도의 세 가지 중요한 마크를 보여 준 말씀이다. 예수로 기뻐하고 육체를 신뢰하지 않는 것도 중요하지만 하나님의 성령으로 예배하는 것이 새로운 피조물이 마땅히 해야 할 바다.

하나님의 품성은 진리이기 때문에 진리로 예배드리고, 영적으로만 이해할 수 있기 때문에 영으로 예배드려야만 한다. 여기서 ‘신령’은 성령을 말씀한 것이 아니다. 물론 성령이 우리 가운데 오실 때, 그리고 우리를 감화 감동케 하사 예배 행위를 하도록 한다. 그러나 예수님의 말씀에서 언급한 ‘영’은 정관사가 붙지 않은 일반적인 영을 일컫은 것이다. 어떤 이들은 몸으로 예배를 드리려고 한다. 교회당에서 거행되는 예배시간에 참석하므로 예배를 드렸다고 생각한다. 예수 당시 예루살렘이나 그리심 산이나 논쟁을 한 것은 바로 이와 같은 맥락에서 이해된다. 그러나 예수는 이

같은 것은 예배가 아니라고 하셨다. 그것들은 예배의 수단일 뿐이다. 때로는 그것들이 오히려 예배를 방해할 수도 있다.

예배와 느낌을 혼동해서도 안 된다. 감정적 흥분이 우리 마음을 채우는 경우가 있다. 그것을 참된 예배라고 해서도 안 된다. 찬송을 부르고 수사학적 설교를 듣고 가슴에 감동이 생겼다고 해도 하나님을 아는 지식에 이르지 못하였거나 하나님의 방법과 성품으로 바른 찬양을 할 수 없다면 그것은 예배가 될 수 없는 것이다.

인간 편에서 그의 영이 영이신 하나님을 만나고 그의 속성들 즉 사랑, 지혜, 진리, 거룩, 자비, 은혜, 권능을 찬양할 때 예배가 일어난다. 참 예배는 신령으로 드릴 뿐 아니라 진리로 드려야 한다.

그것은 우리가 하나님을 진실되게 만나야 한다는 것이다. 정직하고 전심으로 예배드릴 것을 가르친다. “이 백성이 입술로는 나를 존경하되 마음은 내게서 멀도다……나를 헛되이 경배(예배)하는도다”(마 15:8-9). 예배자에게 정직한 마음이 없이는 참된 예배가 될 수 없다. 또한 성결적 계시의 기초 위에서 예배를 드려야 한다. “저희를 진리로 거룩하게 하옵소서 아버지의 말씀은 진리니이다”(요 17:17). 즉 진리로 예배한다는 것은 성경의 원리와 권고를 따라 하는 예배를 의미한다.

진리로 예배드리는 자는 그리스도 중심으로 하나님을 만나는 자라는 것을 뜻한다. “내가 곧 길이요 진리요 생명이니 나로 말미암지 않고는 아버지께로 올 자가 없느니라”(요 14:6)고 하셨다. 그러므로 그리스도 안에서만 하나님을 만나 예배할 수 있다.

이같은 예배는 하나님 신앙과 인간으로서의 행위를 붙잡아주는 역할을 한다. 신앙을 행동으로 옮기게 하는 것이 예배다. 이

예배는 하나님을 위하여 드리는 것이다(창 8:20). 또한 하나님의 임재로 인간의 삶에 변화를 가져오게 된다. 이 두 면은 상호보완적이며 분리될 수 없다. 하나님의 영광과 인간의 성화는 예배에서 대립되는 개념들이 아니다. 예배는 우리가 행하는 무엇이 아니라 하나님께서 이미 하신 것과 지금도 행하고 계신 것에 대한 응답이다. 거룩한 존재의 신비를 경배하며 하나님의 은혜를 추구하도록 우리를 이끄시는 것은 우리 안에 역사하시는 하나님의 영이다. 그러므로 영성이 없는 형식적 예배는 죽은 예배다.

III. 예배의 영성을 위한 성령

예배에서 성령의 역할은 무엇인가? 성령은 교회가 하나님을 예배의 대상으로 생각게 하고 그리스도를 믿게 하며 하나님 입장에서 일하게 한다. 바울은 “하나님의 성령으로 예배한다”고 했다(빌 3:3). 초대교회 성도들은 성령의 임재와 권능을 분명하게 알고 있었다. 따라서 그들의 예배는 성령의 이끌림에 의해 이루어졌다. 성령과 예배는 이처럼 불가분리의 관계에 있다.

“성령으로 아니하고는 예수를 주시라 할 수 없느니라”(고전 12:3)는 말씀은 예배키 위해 모인 성도들은 모두가 성령 받은 자들이라는 것이다. 성령의 은사를 나타내는 일과 예수가 주시라고 고백한 이들이 하나님께 예배할 때 영성이 충만케 된다.

초대교회 예배는 모든 면에서 성령으로 가득 찼다. 기도할 때나 약한 중에 있는 성도들을 도울 때도 성령으로 했다(롬 8:26-27). “성령 안에서 기도”(엡 6:18) 하고 “한 성령 안에서 아버지께 나아갔다”(엡 2:18). “성령은 생명을 주신다”(고후 3:6). 이와 같이 성령의 충만을 받은 성도의 예배는 영성이 충만한 예배가

되었다.

우리는 신약에 나타난 용어들을 통해 예배와 성령의 관계를 분명히 알 수 있다.

① Charismatic - 열심 있는 찬양과 기도, 방언과 같은 은사들을 이 용어를 통해 이해할 수 있다. 그리스도인들이 모여 예배하는 공동체에서 은사가 나타났다(고전 14:19, 28). “각 사람에게 성령의 나타남을 주심은 유익하게 하려 하심이라”(고전 12:7)고 한다. 몸 되신 교회를 위해 주신 성령의 은사들이 예배에서도 적절히 활용되어야 한다.

② Didactic - 교회의 회중예배로 하나님의 뜻을 자기 백성에게 분명하게 해줄 목적으로 가르치는 말씀사역을 말한다(고전 12:11). 가르치는 일도 성령의 은사이며 따라서 영성이 필요하다.

③ Eucharistic - 감사, 찬양, 감사기도, 영으로 하는 축복(고전 14:16), 신령한 노래(엡 5:19), 주님의 최후만찬을 뜻한다(고전 11:20). 성령의 은사가 임하여 영성이 충만할 때 Eucharistic이 바르게 된다.

④ Koinonia - 함께 모여 예배하기 위한 성도의 교제, 참여를 말한다. 성령의 충만을 입어 수직적으로 하나님과 바른 관계를 가진 이는 수평적으로 형제(이웃)와 바른 관계도 누리는 것이 영성을 가진 성도의 모습이다.

예배의 형식이나 외형적 표현은 어떻든 성령의 사역은 그리스도 안에서 한 몸 된 회원들의 참여와 한 몸을 세우는 일에 기여했다. 그러므로 크리스천 예배는 공동 경험을 갖게 한다. 자기 목적을 이루기 위한 개인의 무엇을 찾는 것이 아니다. 따라서 예배는 토론그룹의 형태를 취해서도 안 된다.

그리스도 안에 있는 하나님 중심의 예배는 성령의 사역이 강조된다. 그리고 성령의 은사들은 모든 인격을 가진 예배하는 무리 위에 역사한다. 그러므로 감정에 잡혀 인격적인 행동을 상실한 예배는 잘못된 것이다. 자유와 의식의 극단화도 잘못이다. 성령은 모든 형식보다 크시고 그것들과 함께 일하시기도 하고 그것들을 떠나서도 역사하신다. 회중의 참여는 성령의 은사를 가르치는 것에서부터 즉시 따른다. 반면에 성령은 질서의 하나님 이심을 잊지 말자. 혼돈과 무질서는 성령의 사역과는 무관하다. 따라서 공예배시 하나님을 중심하지 않고 인간을 위한 예배행위로 혼란을 가져오는 일은 금해야 한다.

IV. 설교의 영성

개혁교회의 예배에서 설교는 가장 중요한 몫을 차지한다. 우리는 여기서 예배의 여러 가지 활동 중 설교의 영성을 고찰해보기로 하자.

설교자에게 가장 중요한 자료는 성경이다. 그러므로 설교의 영성은 곧 성경의 영성을 의미한다. 성경을 역사-비평학적으로 연구 분석할 경우 우리의 삶이나 이 세상 문제의 해결에 직접 영향을 주는 진리를 찾기는 어렵다. 성경은 오히려 하나님 앞에서 영성을 가지고 사는 인간의 삶에 관심을 갖고 있다. 그러나 성경은 종종 우리 삶에 직접적인 관계가 없는 것을 말씀하기도 한다. 때로는 하나님과 인간이 어떤 관계를 갖고 있으며 하나님 면전에서 어떻게 살아야 하는가를 가르치는 상황적인 것은 성경을 읽고 배운 이의 영성에서 찾아야 할 때가 있다. 따라서 영성이라는 차원에서 성경과 현대 교회는 역사 속에 견고히 서 있는

것이다.

성경과 설교를 듣는 현대 교인들은 서로 다른 역사에 속했기 때문에 해석학의 중요성이 대두된다. 성경에 있는 인물들과 현대인은 삶의 방식도 사고도 느낌과 행동도 같지 않다. 이와 같은 시간과 공간의 거리(간격)를 연결시키는 작업을 설교가 감당한다.

그러나 그들이 살던 땅, 그들이 가졌던 최악 된 인간성은 예나 지금이나 같다. 또한 우리는 그들과 같이 하나님의 자녀요 같은 그리스도의 형제며 같은 성령의 인도함을 받는다. 성경적 설교를 통해 인간의 부도덕성, 불법, 불충, 불신을 책망할 때 그리고 하나님이 주신 말씀을 선포할 때 성경의 영성이 설교를 통해 우리에게 전달된다. 성경의 영성은 은혜의 영성이므로 시공을 초월하여 우리에게 적용된다.

설교는 성경의 영성과 설교자의 영성 사이에서 상호 영향을 받아 흘러나온다. 설교는 인격을 통해 나오는 진리다. 설교자와 하나님과의 관계는 설교에서 매우 중요하다. 우리가 마시는 우물은 개인에게 속한 것이 아니다. 내가 판 우물은 그리고 내가 마시는 우물은 내가 설교하는 사람들에게도 속한다. 성경말씀을 선포하는 설교자는 단순히 자기 개인의 영성에만 관심을 갖지 않고 하나님 면전에서 몸으로서의 교회생활과 말씀을 듣는다. 하나님을 무시하는 그러나 하나님께 속한 세상을 위한 설교자와 그를 통해 이룩된 일(설교) 가운데 성령이 거하신다. 또한 그 성령은 회중과 그들의 사역 가운데도 거하신다. 따라서 설교는 회중의 영성과도 관계가 있다. 성경 본문과 설교를 듣는 청중의 삶에 가교를 놓는 것이 설교자다. 바울은 특별한 상황에 처해 있는 청중, 즉 그들 안에 특별한 필요가 있는 이들에게 진리를 구

체적으로 적용시켰다. 청교도들의 설교는 그 시대 사람들에게 하나님의 말씀을 적용시켜 선포된 것이다. 그러므로 설교자는 주일에 강단에서만 설교하는 것이 아니다. 성경을 해석하고 이해한 만큼 그 시대와 사회와 특히 변해 가는 사람들을 이해하여 생활 속에서 메시지가 선포되어야 한다. 같은 본문을 가지고 하더라도 25년 전에 한 설교와 지금 할 수 있는 설교는 같을 수가 없다. 설교자는 두 개의 세계에서 살아야 하기 때문이다. 성경의 세계와 자기가 살고 있는 세계다. 그러나 설교자는 성경을 가지고 청중들이 살고 있는 곳에서 설교할 때 그들의 영성에 부딪히게 된다.

딜타이는 해석학적 설명을 ‘이해와 체험과 표현’이라는 말로 이야기했다. 예컨대 예수의 십자가를 바로 설교하려면 설교자는 그리스도의 십자가를 체험해야 하고 체험된 것은 이해되고 표현되어야 한다는 것이다. 이 세 가지는 그 순서가 서로 바뀔 수도 있고 동시적일 수도 있다. 따라서 설교자가 텍스트(Text)를 바르게 이해-체험-표현하려면 단순한 지적 연구만으로는 불가능하다는 것이다. 여기에 설교의 영성이 요청된다.

우리가 예배를 드릴 때 예배의식 속에서 하나님은 자신을 우리에게 나타내 주시고 반면에 우리는 자신을 하나님께 드리게 된다. 설교는 이 두 가지 길에서 일어난다. 예배는 하나님을 만나는 사건이다. 설교는 그 만남에서 일어난다. 잘못된 예배 전통을 가진 교회에서는 예배의식을 설교를 위한 전주곡 정도로 생각한다. 예배의식은 설교를 위한 자연스런 분위기를 제공하는 역할을 한다. 그러므로 예배로부터 설교가 나오는 것이다.

성경의 영성, 설교자와 회중의 영성 그리고 예배의 영성이 설

교의 영성에 의해 분명해지고 또 설교의 영성을 더하게 한다.

맺는 말

오늘날 한국 교회는 영성에 대하여 양극화 현상을 보여주고 있다. 한편에서는 초월주의적 영성을 강조하고 다른 편에서는 세속화된 영성을 말한다. 전자는 오순절 체험 즉 신비체험, 은사 체험을 강조하고 후자는 사회적 부조리와 모순에 대한 항거와 제거 및 눌린 자의 해방에서 찾는다. 따라서 초월주의적 영성은 교회의 영적 활력과 생동성을 부여하는 면에는 공헌하고 있으나 교회가 주어야 할 사회적 역사적 윤리적 영향력에 대하여는 침묵하고 있다. 반면 세속화적 영성은 사회 정의와 역사적 책임성에 대한 한국 교회의 양심과 책임감을 각성시키는 데는 공헌하고 있으나 교회와 개인의 영적 역동성은 도외시하고 있다.

그러나 개혁교회의 전통은 세속주의적 영성을 거부한다. 기독교 영성이란 인간이나 세속적 책임에서가 아니라 그리스도와 하나님과 성령의 은혜와 능력에서 유래하는 것이기 때문이다. 기독교 영성은 행위주의, 개인주의, 감상주의, 이성주의, 이세상주의, 혼합주의, 세속주의를 거부한다.

기독교인은 이 세상에 살면서 이 세상 소유에 집착하지 않고 세상의 것을 하나님보다 더 좋아하는 것을 우상숭배 행위로 단정한다. 따라서 성도의 영성은 그리스도를 닮아 절제하고 내면적 성화를 이루며 불의한 현실을 변혁시키는 의로운 삶을 살게 한다. 무엇보다도 현실에 대한 도피를 하지 않고 오히려 현실을 하나님 영광을 나타내는 무대로 삼게 된다. 우리는 하나님 중심, 천국 중심 그리고 영적 생활을 통해 영성을 나타낼 수 있다.

한국 교회의 예배도 양극화되고 있다. 초월적 영성의 교회는 무속 신앙적 요소가 강한 반면 세속화된 영성의 교회는 행동 신앙의 요소가 짙다. 전자는 기복주의적 예배를 드림으로 진정한 감사와 헌신보다는 하나님을 단지 자기 목적을 위한 수단 정도로 경배한다. 후자는 한풀이식 예배에 치우침으로 참된 아가페적 이웃 사랑과 하나님께 드리는 성경적 예배 정신이 결여되고 있다. 이들은 성만찬도 단순한 친교를 위한 예찬으로 변질시키고 그리스도의 피와 대속적 죽음은 단순한 민중행동의 증거에 그칠 뿐이다.

한국 교회는 성경적 그리고 개혁주의적 예배관과 예배의식을 다시 찾아야 한다. 하나님의 구속 행위에 대한 진정한 감사와 헌신이 있어야 한다. 그리스도의 십자가 죽음과 부활, 승천, 그리고 다시 오심에 대한 신앙과 선포가 예배의 중심이 되어야 한다. 허황된 의식에 매여서도 안 되지만 무질서하거나 천박한 예배가 되어서도 안 된다.

개혁교회의 전통은 권위적이거나 형식주의는 아니지만 경건하고 말씀 선포가 중심이 되며 찬송과 기도가 행해지고 가시적으로 선포되는 말씀으로서의 성례전이 있다. 예배는 구속받는 성도들의 감사의 축제다. 이 축제의 주인은 십자가에 못 박히시고 다시 사신 그리스도이시다. 다가올 메시아 잔치에 대한 성취요 축제인 것이다. 그러므로 어떤 의식이든 메시아적 해방과 구속의 감격과 기쁨을 억눌러서는 안 된다.

무엇보다도 성령의 역사는 예배를 신령케 하며 예배의 모든 요소가 은총의 기쁨으로 부음받게 하며 영성을 충만케 한다.

본 글은 2005년 3월 “군종목사후보생 영성훈련”시
강의한 내용입니다.



기조강연 생명윤리와 신앙

군선교신학3



이종윤 목사

오늘날 군 사회에서 자살 문제, 전쟁에서는 살생, 젊은이들 사회에서는 임신 중절, 안락사, 시험관 아기와 인공수정 문제, 기관이식 문제, 태아 성 감별 등 현대인의 생활 속에서 일어나고 있는 제반 문제는 매우 많다.

이와 같은 의학 윤리 또는 생명윤리 문제를 논하기 전에 문제

- 약력 : • 영국 성 앤드류스대학교(Ph. D.), 독일 튀빙겐대학교 수학
• 군선교연합회(MEAK) 비전2020 실천운동 위원장
• 군선교연합회(MEAK) 한국군선교신학회장
• 서울교회 담임목사

해결을 위한 몇 가지 방법을 살펴보기로 한다.

첫째, 성경을 신앙과 생활의 기준으로 삼는 방법이 있다. 살인하지 말라, 간음하지 말라 등은 성경이 분명히 밝혀주고 있기 때문에 실천하기는 어렵지만 이론적으로는 해결하기 쉽고 옳고 그른 것을 구별할 수 있다.

둘째, 성경은 직접 가르치지 않지만 성경적 관점에서 볼 때 직감적으로 잘못된 것을 알 수 있는 문제들이 있다. 복제 인간이나 두뇌이식 같은 것은 인간 삶에 엄청난 문제를 야기할 것이므로 성경엔 직접적 언급이 없으나 잘못된 것임을 알 수 있다.

셋째, 사실 자체는 옳은지 그른지 잘 모르지만 그 사실이 이루어졌을 때 결과가 성경의 가르침에 어긋나는 경우가 있다. 태아 성 감별 자체가 옳은지 그른지 판단할 수 없으나 그 결과 역시 옳지 못한 것이 될 가능성이 높다. 의술의 발달과 사회구조의 변화와 함께 과거에는 전혀 문제가 되지 않던 것들이 문제가 되는 것이 많다. 성경이 기록될 당시에는 전혀 문제가 되지 않았던 까닭에 성경에는 그런 가르침이 없다. 인공수정, 기관이식, 태아 성 감별, 안락사 같은 것들이 이에 속하는 문제들이다.

그래서 기독교 윤리 가운데는 영원불변하게 예나 지금이나 똑같이 적용되는 것이 있고 또 어떤 것은 우리가 계속 발전시켜야 할 것들이 있다. 문화가 발달함에 따라 새로운 문제가 생기고 새로운 문제에 대해서 기독교 성경 원리에 입각하여 윤리적 체계를 만들어 나아가야 한다. 우리의 삶이 너무나 빨리 변하고 있기 때문에 바르게 그리고 적기에 대처하지 못하면 상당한 혼란에 빠지게 될 가능성이 높다. 그래서 군선교 신학회는 생명윤리와 신앙이라는 주제로 학술발표를 하게 되었다.

여기서 오늘날 젊은이들에게 직접 부딪혀 오는 몇 가지를 우

선 살펴보기로 한다.

1. 임신 중절에 대하여

성 개방 시대를 맞이하여 낙태 문제는 우리 사회에서 우려의 도를 넘어서 과거 어느 때보다도 심각한 문제로 등장하고 있다. 우리나라에는 생명의 존엄성에 대한 문화적 전통이 없기 때문에 왕성한 혈기로 뿌려 놓은 열매를 거두지 못하고 죽이고 만다. 예로부터 우리에게 중요한 것은 얼굴(체면)이기 때문에 눈에 보이지 않는 사람을 죽인다거나 해치는 것은 크게 문제 삼지 않았다. 그래서 내가 아는 사람은 중요하고 알지 못하는 사람은 그리 중요하지 않게 생각해 왔다. 낙태를 쉽게 결심할 수 있는 이유 중 하나도 아직 얼굴이 보이지 않으니까 태아를 죽여도 괜찮다는 생각이 있기 때문이다.

낙태를 쉽게 결정하는 또 하나의 이유는 태아에게는 완전한 인간의 권리가 없다는 생각 때문이다. 그래서 이것이 합법이나 불법이나의 차원을 넘어서 지금은 보험금이 지급되느냐는 문제로까지 비약하고 있다. 그리고 무엇보다도 기술적으로 가능하기 때문이다. 히포크라테스 선서에도 ‘나는 낙태를 하려는 여자를 돕지 않는다’는 내용이 있음에도 불구하고 오늘날엔 의학 기술의 발달로 쉽게 이루어진다. 그리고 성생활의 문란과 정부 차원의 단속이 허술하고 묵인하는 상태 그리고 부모들의 이기심 때문에 자신들의 안녕과 쾌락을 유지하기 위해 태아의 생명은 부차적으로 여기는 풍조 때문이다.

이와 같은 현상 때문에 우리나라의 인구 감소 현상은 매우 위험한 수위에 와 있다. 낙태는 살인이다. 태아는 하나의 생명이

다. 예레미야는 ‘내가 복중에 있기 전에 너를 알았고 태에서 나기 전에 너를 구분하였노라’고 했다. 엘리사벳이 마리아를 만났을 때 아기가 복중에서 뿜다고 했다(눅 1:41). 이처럼 성경은 태중의 아기를 하나의 인격체로 본다. 임신되는 그 순간부터 그 아이는 하나의 인격체다. 따라서 기독교인은 임신하면 원칙적으로 해산하는 것이 성경적이다.

원칙적으로라 함은 예외가 있기 때문이다. 어머니의 생명이 위험할 경우 완전한 생명을 지키기 위해서 낙태할 수 있다. 이 원리는 군대에서 전쟁시 어떤 사람들이 부상을 당했을 경우 수송할 수 있는 사람은 한 사람 뿐이면 덜 다친 사람, 즉 살 희망이 더 많은 이를 후송하는 것과 같다. 더 다친 이를 후송할 경우 고칠 수 없어 죽고 남아 있는 이도 죽게 됨으로 그런 경우 살 수 있는 사람부터 살려야 한다. 그리고 또 하나의 경우는 강간을 당해서 임신하거나 근친간 성관계로 임신했을 경우 어머니나 아기가 둘 다 불명예를 지니고 태어나게 됨으로 낙태를 고려(?)해야 할 것이다. 여기서 우리는 피임과 낙태는 구별해야 한다. 그러나 생명 탄생을 인간이 마음대로 조정하는 것도 쉽게 대답할 문제는 아니다. 그러나 피임은 살인과는 다르다. 아예 태어나지 않게 하거나 잉태되지 않게 하는 피임은 조심해야 할 것이지만 낙태보다는 훨씬 나은 방법이라고 할 수 있다.

II. 안락사 문제

이 문제는 불치의 병에 걸린 사람이 심한 고통을 당하면서 죽기를 소원할 경우 죽게 하는 것이 인도적이 아니겠느냐는 것이다. 현대인들은 고통을 잘 참지 못한다. 그러나 성경은 고통을

부정적으로만 보지 않는다. 다른 종교는 고통을 피하거나 이기려고 하지만 기독교는 예수님의 십자가 고통으로 해결한다.

자연적인 안락사는 전에도 있어 왔다. 약을 드시게 해서 고통만 연장시키지 않고 즉 인위적으로 생명 연장을 시도하지 않고 자의적으로 살 수 있는 생명을 살고 죽게 하는 것이다. 하나님께서 주신 생명을 단축시키는 것은 분명히 살인이다. 환자가 원해도 해서 안된다. 어떤 사람이 고통을 당한다고 해서 죽인다면 이 세상엔 죽어야 할 사람이 너무 많게 된다. 심한 불구자가 고통을 참기 어렵다고 죽어야 하는가. 사회에 아무런 공헌도 할 수 없는 무의도식하는 이도 마참가지다. 이런 주장이 계속되면 플라톤의 생각처럼 살 자격이 있는 사람은 살려주고 자격 없는 자는 결혼도 못하게 해서 멸종시켜야 한다는 괴상한 사고방식까지 생기게 된다. 하나님이 부여하신 인간 생명의 존엄성은 끝까지 지켜져야 한다.

III. 맺는 말

자살 문제, 기관이식 문제, 시험관 아기와 인공수정 문제, 태아 성 감별 문제, 인공적 생명 연장 문제 등 신앙적 대답이 필요한 많은 생명윤리 문제들이 있다.

의학 기술의 발달로 심장을 뛰게 하고 뇌전파를 보내 무한히 생명 연장을 할 수 있을 것이다. 그러나 그 막대한 경비는 누가 감당할 것이며 결국 누구는 살리고 누구는 죽여야 한다는 문제에 봉착할 것이다.

몸을 냉동실에 보관해 두었다가 의학 기술의 발달로 고칠 수 있을 때 꺼내어 치료하겠다고 보험회사가 상품을 파는 시대에 우리는 살고 있다. 우리는 단순히 오래 살기 위해 건강해야 하

는가. 하나님의 일을 하고 인간으로 해야 할 사랑을 실천하기 위해 건강해야 하는가

현대 의학이 아무리 발달해도 우리는 의술도 사양할 수 있어야 한다. 하나님 나라를 바라본다면 허락하시는 자연적인 삶을 살다가 죽는 것으로 죽한 줄 알아야 한다.

미국의 신학자 메카이(John Alexander Mackay)라는 분은 프린스턴 신학교 교장까지 지낸 분이고 호켄다이크라는 분은 유명한 선교학자인데 이 두 사람이 다 자살을 하였다. 물론 옳은 것은 아니다. 하나님만이 좌우할 수 있는 생명을 스스로 끊는 것은 하나님의 주권에 대한 도전이요 범죄 행위다. 그러나 이분들이 자살한 것은 오래 살면 다른 사람에게 짐이 되기 때문이었다. 우리의 삶에서 어느 정도까지는 다른 사람을 위하여 살지만 어느 정도가 지나면 다른 이들의 짐이 된다. 남의 짐이 되지 않을 정도로 살아야 되는데 억지로 죽을 수야 없겠으나 다른 사람에게 많은 짐을 지우려고 애를 쓸 필요는 없을 것이다. 이 세상에서 아름답게 사는 것도 중요하지만 아름답게 죽는 것도 중요하다. 우리 모두가 언젠가 한 번은 죽을 것이기 때문에 죽음을 준비할 자세가 필요한 것이다. 깨끗하고 아름답게, 타인의 짐이 되지 않고 살다가 하나님 앞에 설 수 있는 삶이 되어야 한다.

나라를 위한 군인으로 부름받은 이들이 생명의 존엄성을 인식하고 내 생명이 고귀한 것처럼 남의 생명도 존귀하게 여기고 이 생명이 아름다운 것처럼 내세의 생명은 더 귀중한 것임을 믿고 사는 신앙인이 되시길 바란다.

본 글은 2005년 6월 2일 “제5회 군선교신학 심포지엄”

기조강연 원고입니다.



생명윤리와 신앙

군선교신학3



채수일 목사

1. ‘그리스도교 윤리’는 무엇인가?

본래 ‘윤리’라는 개념은 그리스어인 ‘에토스(Ethos)’에서 온 것이다. 처음에 ‘에토스’는 ‘익숙한 곳’을 의미했고 그 후 ‘사람들이 거주하는 곳’, ‘고향으로 여기는 장소’를 뜻했다. 규범 또는 법률

- 약력 : • 한신대학교 신학과
• 연세대학교 연합신학대학원 신학석사
• Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg 신학박사
• 한신대학교 신학전문대학원장

은 사람들의 거주생활 지역에서 습관과 전통과 관습을 통하여 발전한 것인데 이 규범과 법률에 따라 판단을 내리는 도덕적인 태도가 ‘에토스’라는 낱말과 의미상 결합된 것이다.¹⁾ 그러므로 사회적 유산으로 전달된 규범으로서의 윤리는 역사적, 문화적 전통에 따라 일정하지 않은 행동규범의 가능성을 전제한다고 하겠다.

그러나 ‘윤리는 다른 한편으로 ‘사람이 꼭 지켜야 할 행동규범’이라는 의미를 가지고 있다. 이런 의미에서의 ‘윤리’는 사람이 사회 속에서 성장하면서 익숙해지고 자연스러운 어떤 요구가 아니다. 그것은 습관화된 것으로부터 벗어나고 관습적인 것에 맞서면서 새로운 행동을 하도록 도전하는 요구이다. 이런 도전은 역사와 문화의 차이에서만 비롯된 것은 아니다. 이런 요구가 일어나는 곳에서는 ‘마땅히 해야 할 것’이 ‘사람들이 흔히 하고 있는 것’과 맞서고 양심이 관습과 맞선다.²⁾ ‘지금까지 되어져 온 타성’과 ‘되어져야 할 무조건적인 요구가 갈등을 일으키는 것은 바로 윤리의 이런 두 가지 성격 때문이다. 이것은 전통적인 가치들이 낡은 새로운 가치들과 만나면서 파괴될 때 일어나는 이른바 ‘도덕의 위기’라는 것과 꼭 같은 것은 아니다. 모든 새로운 가치가 전통보다 낡다는 주장은 모든 전통은 어떤 상황에서도 지켜져야 한다는 주장만큼이나 독단적이기 때문이다. 전통적인 윤리와 새로운 윤리의 만남에서 비롯되는 ‘위기’는 창조적인 삶을 모색하는 이들에게 언제나 새로운 도전이 될 것이다.

그렇다면 사람이 ‘마땅히 해야 할 것’을 알고 행하는 근거는 무엇인가? 사람들은 ‘양심’이라고 말한다. 그리스도인도 양심에

근거하여 윤리적 판단을 내린다. 그러나 그리스도인은 양심 외에도 ‘그리스도교적’이라는 기준으로 판단하고 행동한다. 그런데 이런 질문을 하자마자 우리는 문제에 부딪힌다. 그것은 ‘그리스도교적’이라는 말이 함축하고 있는 뜻이 다양하기 때문이다. ‘그리스도교적’이라는 기준이 서구 그리스도교 전통을 따른다는 말인지, 특정 교파 교회의 교리를 따른다는 말인지, 아니면 성경을 따른다는 말인지 분명하지 않다는 것도 문제이지만, 더 큰 문제는 서구 그리스도교 전통이 과연 ‘그리스도교적’이었는지 비판적으로 묻지 않을 수 없다는 데 있다. 또한 스스로 그리스도교라고 주장하지만 각 교파간의 신학적, 교리적 입장이 모두 같지 않다는 것도 대답을 찾는 데 어려움을 준다.

그러나 가장 큰 문제는 대부분의 그리스도인이 의심 없이 그리스도교적인 것의 윤리적 기준으로 받아들이는 성경 자체도 서로 다른 때로는 서로 모순되는 전승을 담고 있을 뿐만 아니라, 오늘 우리가 살고 있는 시대와는 엄청난 역사적 거리를 가지고 있다는 것이다.³⁾ 성경을 직접적인 윤리적 행동지침으로 사용하려는 그리스도인이 없는 것은 아니다. 그러나 우리 시대의 모든 윤리적 질문에 대한 대답을 성경으로부터 구한다는 것도 무리한 일이지만, 성경 자체도 모든 시대의 윤리적 질문에 대답하기 위해 기록된 것도 아니다. 성경으로부터 직접적인 윤리적 대답을 구하려는 근본주의적 태도는 곧바로 스스로 모순에 부딪쳐, 사람을 좌절시켜 죄의식만을 강화하거나, 아니면 위선자로 만들 가능성이 있다는 것은 알려진 일이다.

그렇다면 무엇이 ‘그리스도교적’인지를 파악하는 것은 어떻게

1) 아르투어 리히, 「경제윤리 1(강원돈 역)」(한국신학연구소), p. 13.

2) Ibid., p. 14.

3) Willi Marxen, *Christliche und christliche Ethik im Neuen Testament* (Guetersloh, 1989), pp. 11-12.

가능할까? 그리스도인의 윤리적 판단과 행동의 근거는 무엇일까?

이런 질문에 대한 일반적인 대답은 성경과 교회의 전통이 문제를 안고 있음에도 불구하고 일반적으로 그리스도교 윤리를 규정하는 근거로서 성경과 교회의 전통을 간과할 수 없다는 것이다. 그리스도교 윤리가 그리스도교적일 수 있기 위해서 우리는 성경으로부터 하나님의 뜻이 무엇인지 헤아릴 수 있는 기초를 얻어야 하고 교회의 전통으로부터 윤리적 판단의 방향을 잡을 수밖에 없다. 더 구체적으로 표현하면 예수 그리스도의 삶과 가르침, 교회 공동체의 전통이 그리스도교 윤리의 기초가 된다고 하겠다.

그럼에도 불구하고 여전히 남는 문제는 우리의 윤리적 상황 자체와 모순되는 현실이다. 이 모순은 하나님의 절대적인 요청과 인간의 상대적인 현실 사이의 갈등에서도 오지만, 윤리적 현실의 복잡성과 윤리적 주체의 내부에서도 제기된다. 그래서 우리는 대상에 따라 규범윤리, 상황윤리, 성향윤리 등으로 나뉘고 관계에 따라 다시 개인윤리, 사회윤리, 환경윤리 등으로 나누어지는 것이다.⁴⁾

이런 갈등과 긴장을 중심으로 윤리가 더욱 세분화되어 모든 윤리적 차원을 포괄할 수 있다고 하더라도, 그리스도교 윤리는 여전히 현실과 약속 사이의 긴장 가운데 있다고 하겠다. 우리가 살아가면서 부딪치는 윤리적 모색과 결단은 사도 바울이 말한 것처럼 마치 불투명한 거울 속을 들여다보는 것과 같을지 모른다. 얼굴과 얼굴을 맞대고 서로 바라보는 것처럼 우리의 윤리적 모색과 결단이 분명하고 투명할 때는 아마도 우리가 이 세상에 있지 않을 때일지도 모른다. 우리가 아무리 신앙 양심에 거리낌

이 없다고 자부할 수 있을 때에라도, 우리는 여전히 하나님과 이웃과 모든 피조물로부터 용서를 필요로 하는 죄인이다.

2. ‘생명윤리’는 무엇인가?

‘생명윤리(Bioethik)’는 응용윤리학(Angewandte Ethik)의 범주에 들어가는 한 영역이며, 응용윤리학에는 생명윤리 외에도 의료윤리(Medizinische Ethik), 사회윤리(Sozialethik), 경제윤리(Wirtschaftsethik), 학문윤리(Wissenschaftsethik), 생태윤리(Oekologische Ethik), 평화윤리(Friedensethik) 등이 포함된다.

생명윤리가 의료윤리와 구별되는 것은 그 대상이 좁은 의미의 인간의 생명이라 아니라, 자연 안에 그 자체로 현존하는 모든 유기체의 생명이라는 데 있다. 다시 말해 생명윤리는 의료윤리에서 문제되는 영역, 곧 임신중절, 대리모, 안락사, 인체실험, 유전자 조작, 인공수정, 뇌사, 장기이식, 고지의 의무, 배아연구 등을 포함하지만, 더 나아가 유기체로서의 생명 그 자체를 대상으로 한다.⁵⁾

생명윤리가 등장하게 된 배경에는 현대의 유전공학의 발전이 놓여 있다. 유전공학은 원래 기초연구에 새로운 시각을 제시하기 위해서 고안되었을 뿐만 아니라, 삶의 질의 향상을 위하여 동식물 및 인간의 유전물질의 개량을 목표로 한 것이었다. 기아극복을 위한 유용한 식물의 유전자 개량, 암이나 에이즈 등 난치병 치료를 위하여 미생물을 유전공학적으로 변경시키는 작업에서부터 유전자 복제, 반인 반수의 창조, 수정란을 이용한 연구 등에

4) Dietz Lange, *Ethik in evangelischer Perspektive*(Goettingen, 1992), p. 383 이하 참조.

5) 안네마리 피퍼, 「현대윤리학 입문」, 진교훈·유지한 역 (철학과 현실사, 1999), p. 103.

이르기까지 오늘날 가장 주목받는 생명공학의 한 영역이다.

유전공학적 기술과 생물학적 연구의 최근 성과는 치명적인 질병을 격퇴하고, 인간의 생명을 수십 년은 연장시킬 수 있다는 약속과 함께 공감을 얻어가고 있다. 그런데 문제는 이런 유전공학의 연구결과에 대하여 과연 누가 책임을 지느냐는 것이다. 어떤 과학자도 국가가 제시한 안전수칙을 범하지 않는 한, 자신의 지식을 활용함으로써 발생할 수 있는 위험에 대하여 책임을 지지 않는다는 데 문제가 있다. 더욱 중요한 문제는 이런 과학적 발전이 초래할 위험에 대한 평가가 불확실하다는 것이다. 유전공학의 시장은 갈수록 넓어지고 있어 일본의 전문가들은 2000년대에 유전공학 시장의 규모가 80조 원에 이를 것으로 전망했다.⁶⁾ 이제는 유전공학이 ‘과학과 기술의 이름으로 생명을 조작하고 생명을 상품화’하기 시작한 것이다.⁷⁾ 과학적 진보가 모든 사람을 행복하게 만드는 것이 아닌 이유가 여기에 있다. 과학적 진보는 철저하게 평등하지 못하며, 동시적이지 못하며, 조정되어 있지 않다. 특히 생명의학의 진보는 가난한 사람들과 부유한 사람들, 남자와 여자, 핵가족과 사회 사이의 새로운 사회적 갈등을 초래하였다.⁸⁾

유전공학은 기회이면서 동시에 위험이다. 생명윤리는 현대의 유전공학 기술의 발전으로 야기되는 신체와 생명 및 인격의 자유와 존엄에 대한 위협을 경고하고, 무책임한 기술만능주의적

환상에 대하여 한계를 설정할 과제를 가진다. 또한 유전공학의 기술적 영향 평가와 함께 인간 유전자의 유전공학적 조작금지, 유전공학적으로 조작된 미생물을 통제하지 않고 방치하는 행위의 금지, 유전공학을 군사적 목적(생물학 무기)으로 전용하는 것의 금지 등을 제안해야 한다.⁹⁾

3. 그리스도교 생명윤리

3-1. 그리스도교는 생명을 하나님의 창조와의 관계에서 이해한다

박계순은 다음과 같이 말한다. “하나님은 당신의 생명을 나누고, 함께 누리고 싶어서 세상과 인간을 창조했다. 하나님의 창조는 하나님의 생명을 나누는 일이다. 생명 나눔은 창조자적 자유의 실현이다. 창조자 하나님의 창조자다운 형상을 지닌 인간은 생명을 실현하고, 나누며, 돌보는 자유롭고 책임적인 존재이다. 하나님의 창조는 생명의 다양성과 자유를 향한 출발이고, 생명의 목적과 방향을 세운 것이다. 하나님은 친히 생명의 원천이고, 목적이면서 생명의 목적과 의미를 실현하는 길을 열고, 그 길을 못 생명들과 동행한다. 창조함으로써 하나님은 피조세계의 생명들과 함께 생명운동의 여정을 시작했다.”¹⁰⁾

생명의 근원이 하나님에게 있고, 인간은 하나님의 피조세계에 대하여 독특한 위치의 권력과 책임을 지니고 있지만, 이 우주들

6) 줄고, “세기말 단상: 낙원으로부터의 두 번째 추방”, in: 「21세기의 도전과 선교」(대한기독교서회, 1998), pp. 17-20 참조

7) 이창영 편역, 「생명윤리 가톨릭 교회의 가르침」(한국천주교중앙협의회, 2003), pp. 14-15.

8) 위르겐 몰트만, 「과학과 지혜: 자연과학과 신학의 대화를 위하여」, 김균진 역, (서울: 대한기독교서회, 2003), pp. 205-206.

9) 안네마리 피파, *op. cit.*, p. 103.

10) 박계순 “한국적 생명사상과 생명신학”, 이삼열 편, 「생명의 신학과 윤리」(송실대 기독교사회연구소, 1997), pp. 189-190.

적절히 두려워하고 존경하며, 그것으로부터 배워야 하며, 또한 인간 역시 땅의 모든 피조물처럼 ‘아마다(땅, 흙, 대지)’로부터 나왔으며, 또한 그리로 돌아갈 것이라는 사실을 겸손히 기억해야 한다는 뜻이다.¹¹⁾

그러므로 그리스도교 생명윤리는 모든 생명의 근원이 하나님 자신에게 있으며, 하나님은 그의 피조세계와 교제하기를 원하시며, 억압된 피조세계가 구원받기를 원하시는 분이라는 신앙고백 위에 근거하고 있다. 이런 고백은 생명을 권리가 아니라 은혜로 이해하는 길을 열어 놓는다. ‘삼위일체이신 하나님은 지상의 독재자처럼 모든 것을 지배하는, 하늘에 계신 고독한 사랑할 수 없는 지배자가 아니라, 관계를 풍부하게 맺기를 원하는 공동체적인 하나님이다.…… 그러므로 인간은 지배와 정복을 통해서가 아니라 공동체성과 생명을 강화하는 관계를 통해서 하나님께 상응하는 것이다. 고독한 인간적 주체성이 아니라, 진실한 인간적 공동체성이 이 세상에 있는 하나님의 형상이다’라고 몰트만은 말한다.¹²⁾

생명윤리는 죽음을 어떻게 이해하는가? 죽음은 하나님이 사람을 창조하실 때, 이미 주어진 창조의 질서이다. 사람을 죽을 수 밖에 없게 만드신 이유는 죽음을 통하여 두 가지 의미에서의 사람의 피조물성, 곧 하나님과의 거리와 하나님에의 예속성을 인간적 삶의 법칙으로 삼기 위해서이다. 하나님과의 거리는 하나

님만이 영원하시고(딤후 6:16), 사람은 죽을 수 있다는 것을 의미한다. 하나님에의 예속성이란 생명이 하나님으로부터 대어받은 것이며, 그러므로 하나님이 내게서 다시 거두어 갈 수 있다는 것을 의미한다. 사람은 죽을 수밖에 없다는 것을 인식하고 받아들임으로써 우리는 하나님을 우리 삶의 창조주로서 경외하게 된다. 이런 경외는 심판자이신 하나님에 대한 두려움이 아니라, 우리에게 생명을 주시고 다시 거두어 가시는 하나님의 자유에 대한 경외인 것이다.

하나님과 사람 사이에 죽음이 있다는 것은 우리가 죽음을 통해서만 하나님의 삶에 참여할 수 있다는 것을 의미한다. 사람은 생명을 얻기 위해 생명을 버려야 하고(요 12:24 이하), 죽음을 통해서만 사람은 아버지에게 갈 수 있다(요 13:1).

죽음은 또 하나님에 대한 불순종(죄)의 결과로서 사람의 삶 안으로 들어왔다(롬 5:12). 죽음을 통하여 하나님은 우리의 죄에 대한 책임을 묻는다. 죽음을 통하여 우리는 심판자이신 하나님 앞에 세워지게 되는 것이다. 그러나 생물학적 의미의 죽음 자체가 죄의 결과인 것은 아니다. 옛 교회신학이나 보수적 입장의 신학자들은 지금도 육체적 죽음을 원죄와 타락의 귀결이나 심판으로 이해하려고 한다. 그러나 그런 입장은 신학사에서 술라이어 마허를 통해 결정적으로 비판을 받았으며, 19세기 이후의 많은 신학자들이 그의 입장을 지지하고 있다. 육체의 죽음을 죄의 결과로 보는 것은 영지주의적 사변일 뿐이다. 신학의 과제는 죽음의 원인을 묻는 것이 아니라 죽음의 의미, 곧 하나님과의 관계 안에서 그 의미를 묻는 데 있다.

하나님의 심판으로서 경험하는 죽음이 복음의 빛에서는 하나님의 구원하는 은혜의 행동이 된다. 왜냐하면 죽음이 죄와 결합

11) 레터 라스무센, “생명의 신학과 에큐메니칼 윤리”, 이삼열 편 「생명의 신학과 윤리」(송실대 기독교사회연구소 1997), p. 271 참조
12) 위르겐 몰트만, “자연과의 화해: 생태학적 신학”, 위르겐 몰트만, 「그리스도가 계신 곳에 생명이 있습니다」, 채수일 역, (대한기독교서회, 1997), p. 142.

된 삶을 끝내기 때문이다. 오늘날 그리스도교 생명윤리가 특히 관심을 기울이는 영역은 인간의 죽음 그 자체가 아니라 오히려 죽음의 현실이다.

3-2. 죽음의 문화¹³⁾

생명의 반대는 죽음이 아니다. 죽음은 생명의 부분으로 이미 생명 속에 들어와 있기 때문이다. 그러므로 생명의 반대는 죽음이다. 오늘 우리에게 문제가 되는 것은 죽음의 문화이다. 어떤 의미에서 죽음이 문화일 수 있는가? 죽음이 문화현상인 이유는 죽음이 광범위하게 일상화되었다는 데, 그리고 조직적으로 추구된다는 데 있을 것이다. 죽음은 인간이 피할 수 없는 현실이지만 죽음, 곧 의도적으로 진행되는 생명파괴는 인간이 충분히 막을 수 있다는 점에서 구별되어야 한다.

‘사람은 어떻게 죽는가?’라는 질문에 대해 스웨덴의 6세에서 10세 사이의 어린이들의 40%가 ‘사람은 맞아 죽는다고 대답했다고 한다. 총 맞아 죽든지, 칼 맞아 죽든지, 때 맞아 죽든지, 어떤 형태든 맞아 죽는다는 것이다. 폭력적인 영상매체의 영향을 받고 자란 세대의 죽음에 대한 이해이다.

그러나 문제는 죽음의 형식으로서의 폭력만이 아니다. 영상매체는 현실과 가상의 현실 사이의 구별을 혼란스럽게 만든다. 죽음은 현실이면서도 현실이 아니게 된다. 죽음은 자신에게 직접적으로 다가오기 전에는 가상의 현실일 뿐이다. 가상의 현실로서의 죽음 체험은 생명을 죽음으로 인도하는 현실까지를 가상의 현실

13) 줄고, “우리 시대의 죽음의 문화와 살림의 길”, 『21세기의 도전과 선교』(서울: 대한기독교서회, 1998), p. 225 이하 참조

로 받아들이게 할 수 있다. 도처에 죽음의 문화가 생명을 위협하고 있는데도 그것을 심각하고 진지하게 받아들이지 못하는 이유가 여기에 있다. 죽음 그 자체 못지않게 문제가 되는 것은 죽음의 현실에 대한 무관심과 무감각의 기술(Techniken der Gleichgültigkeit und Apathie)이다.¹⁴⁾

이스라엘 공동체는 살인을 금했다. ‘때려 죽이다’라는 의미로 사용된 히브리어 ‘살인’은 육체적인 생명의 파괴와 관련되었다. 그러나 예수는 형제자매에게 성을 내거나 형제자매를 모독하거나 바보라고 하는 것을 살인의 결과로 오는 심판과 동일시하였다(마 5:21-22). 이로써 예수는 목숨을 뺏는 것만이 살인이 아니라 분노와 모독, 비웃음도 살인적일 수 있는 현실을 보여준 것이다. 예수는 살인에 직접적으로 가담하지 않았어도 살인적 행위를 할 수 있는 것이 우리의 현실이라는 것을 폭로한 것이다. 예수가 십계명을 더 급진적으로 해석한 이유는 감추어진 생명파괴의 잠재적 가능성까지 죽음과 동일시했기 때문이다.

우리 시대의 죽음의 문화는 수많은 얼굴을 하고 있다. 전쟁, 빈곤, 에이즈 파괴되는 생태계, 물신숭배, 폭력, 악법 등의 드러난 얼굴을 가진 것도 있지만 숨겨진 얼굴을 가진 죽음의 문화도 있다. 죽음을 멀리하려는 인간적 본능과 영상매체를 통한 죽음의 간접적 체험이 죽음의 문화를 가상의 현실로 조작하고 있다. 십계명을 급진적으로 대칭시키고, 과격하게 재해석한 예수의 의도는 어쩌면 이런 죽음의 문화를 비신화화하는 데 있는 것이 아니었을까? 우리는 죽음의 현장에 있지 않았다는 이유로 구조적으로 진행되는 죽음의 문화에 대하여 면책특권을 가질 수

14) 위르겐 몰트만 *op. cit.*, p. 220 참조

있다고 생각할 수 없다

3-3. 그리스도교 생명윤리의 과제: 생명 살림의 길

죽임의 문화를 어떻게 생명의 문화로 바꿀 수 있을까?

죽임의 문화에 대한 하나의 태도는 냉소주의다. 죽임의 문화는 결국 인간의 문제이고, 인간이 스스로를 변화시키는 것은 모든 사람이 부처님이 되기를 기대하는 것만큼이나 무모한 일이라는 것이다. 자발적 절제나 공동체 의식의 회복이니 ‘시천주니’¹⁵⁾ ‘상생의 철학’이니 하는 것들은 개인적 대안은 될지언정 구조적 대안으로서는 충분한 것이 아니라는 것이다.

알려진 또 다른 태도는 ‘파국론’이다. 대재난과 파국이 어느 정도 인간을 변화시킬 수 있다는 것이다. 눈에 보이게 누구나 느낄 수 있는 파멸이 가까이 오고 있는 것에 대한 두려움이 어느 정도의 효과를 가져올 수 있다는 것이다. 그러므로 인간의 위기 의식을 각성시키기 위해서는 끊임없이 재난과 파국이 일어나야 한다는 것이다. 이렇게 가다가는 인류가 모두 함께 파멸할 것이라는 대답이 어찌면 가장 현실적인 것 같다. 게다가 과학자들마저 미래를 불확실성의 시대로 예견하면 할수록 종교적 근본주의나 ‘휴거와 종말론자들이 득세하기 마련이다. 죽임의 문화는 이들에 의해서 정신적 테러의 수단이 될 수 있을 것이다.

그러나 냉소주의와 무관심에 빠지지 않고 재난이 다가오기 전

15) 박계순은 ‘시천주가 수운 최제우의 개인적 종교체험에 머물지 않고 후천개벽으로 나아간 것을 지적함으로써, 하나님 모심과 불평등한 신분체제와 사회구조의 혁신이 서로 떼어 놓을 수 없이 연관되어 있는 역사적 전거로 제시한다. 박계순, 「한국생명신학의 모색」(한국신학연구소, 2000), pp. 48-49. 참조

에 능동적이고 책임적으로 생명 살림의 문화를 만들어 갈 수는 없을까? 필자가 찾은 대답은 아직 추상적이고 정언적이다. ‘피조물의 탄식에 귀 기울이기’, ‘생명 사랑의 작은 실천’, ‘소유가 아니라 존재에서 삶의 가치 찾기’, ‘욕을 따라 살지 않고 영을 따라 살기’, ‘정보의 교환과 지구적 차원의 연대’ 등이 그것이다. 그러나 더욱 중요한 것은 생명살림 문화의 모색 못지않은 작은 실천이다. 이 실천의 처음에는 죽임의 문화에 ‘이름 붙이기’가 있을 수 있다. 죽임의 문화를 가상의 현실로 은폐하는 모든 껍데기를 벗기고 분명하게 그 이름을 밝혀야 한다. 그 이름이 폭력인지, 돈인지, 빈곤인지, 집단이기주의나 지역패권주의인지, 자본인지, 소비욕망인지, 종교적 근본주의나 인종차별주의인지, 성차별주의인지, 이데올로기인지를 분명하게 밝히고 그 이름을 말해야 한다. 얼굴 없는 죽음, 이름 없는 죽음은 있을 수 없기 때문이다.

사도 바울은 모든 피조물이 하나님의 자녀들이 나타나기를 간절히 기다리고 있다고 말한다(롬 8:19). 하나님의 자녀들은 누구인가? 바울에 따르면 ‘욕을 따라 살지 않고 영을 따라 사는 사람’(롬 8:5), ‘희망으로 구원받은 사람들’(롬 8:24), ‘그리스도와 함께 고난 받는 사람들’(롬 8:17)이다. 욕에 속한 생각 곧 죽음이 아니라 영에 속한 생각 곧 생명과 평화를 생각하는 사람들이다. 나는 이런 새로운 인간들의 신앙공동체가 피조물의 신음소리를 들을 수 있는 열린 마음을 가질 수 있다고 생각한다. 그리고 이들의 공동체 운동이 대안적 생명 살림 문화의 주체가 되어야 한다고 생각한다. 공동체 운동에 대한 우리의 관심 배후에는 현대 사회의 시대적 문제를 극복하고 생존 능력 있는 미래의 인류 공동체를 모색하는 실험적인 삶에 대한 관심이 놓여 있다. 비록 이런 실험이 제한된 공간에서 제한된 사람들에 의해서, 또

대부분 종교적 경험이나 신앙에 기초하여 전개된다는 한계를 가지고 있고, 또 이런 성격과 조직의 운동이 과연 얼마만큼이나 구조적 변혁의 대안이 될 수 있는냐는 회의적 시각이 있음에도 불구하고, 공동체 운동은 여전히 우리의 주목을 받는다.¹⁶⁾ 그 까닭은 어떤 시대든지 공동체 운동은 언제나 인간성에 대한 실험이었고 역사와 미래도 결국 인간의 문제이기 때문이다. 공동체 운동은 시대상황을 위기로 받아들이고, 인류의 미래를 위하여 지금 여기에서 새로운 삶의 양식을 모색하고 실천하려는 모든 이들의 관심이 아닐 수 없다. 특히 지구적 차원에서의 파국이 기술과학적 대안 못지않게 인간 삶의 질적인 변화를 통해서 극복 가능하다면, 신앙공동체 운동은 ‘실락원의 씨앗’이 아니라, ‘미래의 씨앗’이라고 나는 생각한다.

선순화 교수는 기독교 생명운동의 실천 영역을 ‘생태학적 감수성 또는 영성 기르기’, ‘자연에 대한 새로운 신학적 이해’, ‘환경운동’, ‘사회정의의 구현’, ‘공동체 운동’ 등으로 제시하면서, 이런 생명운동이 나아가야 할 방향을 ‘인간 중심적 위계질서에서 생명체 평등주의로’, ‘강자 중심적 위계질서에서 만민평등주의로’, ‘남성 중심적 위계질서에서 남녀평등주의로’에서 찾는다.¹⁷⁾ 생명윤리의 실천의 장이 총체적이고 유기체적으로 결합되어 있는 복합적인 현실이며, 생명윤리의 궁극적 지향이 평등이라는 선순화 교수의 입장에 나도 동의한다.

본 글은 2005년 6월 2일 “제5회 군선교신학심포지엄” 발제논문입니다.

16) 선순화, “생명의 위기와 기독교적 생명운동”, 이삼열 편, 『생명의 신학과 윤리』(송실대 기독교사회연구소, 1997), pp. 91-93. 참조

17) Ibid., pp. 73-90 참조



군선교신학3

〈생명윤리와 신앙〉에 대한 논찬



김영철 목사

1. 논문의 전반적인 틀과 논지에 관하여

1.1 본 논문은 ‘윤리’의 개념정립에서부터 ‘그리스도교 윤리’, ‘죽임과 생명 살림의 윤리’에 이르기까지 진지하고도 성실하게 생명윤리와 신앙의 문제를 다루고 있다.

- 약력 : • 서울신학대학교 및 동 대학원
• 미국 풀러신학교 박사과정 중
• 한국군종목사단장
• 국방부 군종실장

1.2 한국교회 군선교신학 심포지엄 논문임에도 불구하고 직접적인 군대와의 상관관계 연구가 별도의 항목에 드러나 있지 않다

2. ‘그리스도교 윤리’(제1장)에 관하여

2.1 윤리를 “습관화된 것으로부터 벗어나고 관습적인 것에 맞서면서 새로운 행동을 하도록 도전하는 요구”라고 주장한다. 윤리란 과거 습관 전통과 관습에 대해 무조건적으로 순응하는 것이 아니라는 점과 동시에 새로운 가치가 전통보다는 낫다는 주장이 독단적이라는 균형적인 주장에 동감한다.

2.2 전통적인 윤리와 새로운 윤리와의 만남에서 비롯되는 ‘위기’가 창조적인 삶을 모색하는 이들에게 새로운 도전이 된다는 주장에 공감하며 새로운 윤리란 과거의 버림과 과거와의 단절이 아니라 전통적인 윤리의 창의적인 계승이라는 면이 더 심도 있게 확대, 다루어져야 한다고 본다.

2.3 그리스도교 윤리의 기초는 “예수 그리스도의 삶과 가르침 교회 공동체의 전통”이라는 주장에 동감한다.

3. ‘그리스도교 생명윤리’(제3장)에 관하여

3.1 그리스도교의 생명윤리가 생명의 근원을 하나님에게 두며, 하나님이 온 피조세계와 교제를 원하시며, 억압된 피조세계의 구원을 원하신다는 신앙고백 위에 있고 생명을 권리가 아닌 은혜로 이해하는 것에는 전적으로 동감한다.

3.2 죽음에 관하여는 생물학적 접근을 주로 시도하였다. 그러나 그리스도교의 생명윤리는 근본적으로 하나님과의 관계에서

만 이해될 수 있기에 하나님을 떠남으로 초래되는 죽음에 관한 이해가 더해져야 한다고 본다. 그러므로 이와 같은 죽음의 상관관계를 먼저 이해하고 그 바탕 위에 죽음의 문화를 논하는 것이 더욱 적절하다고 본다.

3.3 생명의 반대를 죽음으로 이해하고 인간이 피할 수 없는 죽음과는 달리 의도적으로 진행되는 생명 파괴는 막을 수 있다고 하며, 또한 예수의 삶을 고찰하며 감추어진 생명 파괴의 잠재적 가능성까지 죽음의 문화로 규명한 것은 올바르게 적절한 지적이다. 그러므로 이런 죽음의 문화는 생명 살림의 운동을 통하여 생명문화로 바뀌어야 하며 이러한 운동은 적극적으로 전개가 되어져야 한다고 본다.

3.3 그리고 죽음문화의 여러 가지 현상 중 하나로 전쟁을 이야기하고 있다. 분명히 전쟁은 바람직한 현상은 아니다. 그러나 그럼에도 불구하고 성경은 여호와와의 전쟁(삿 4:6 이하, 삼하 5:17 이하 등)을 분명히 언급하고 있다. 그리스도교의 윤리는 현실과 약속 사이의 긴장 사이에 있다고 한 바 상황윤리에 대한 폭넓은 접근이 더욱 필요하다고 이해된다.

3.4 그리스도교 생명윤리의 과제인 생명 살림을 위해 여러 가지 한계가 있음에도 불구하고 공동체 운동을 전개해야 한다는 면은 전적으로 공감한다. 그리고 모두가 함께 사는 그리스도교 생명윤리를 만들어 가되 군대 안의 그리스도교 윤리도 이와 같은 방향에서 연구하고 발전되어져야 할 것이다.



‘양심적 병역 거부주의’에 대한 기독교 신앙의 생명 윤리적 양심의 비판

- 평화와 생명 윤리
그리고 양심의 빛에 대한
기독교의 역사적 모색을 중심으로 -



이규철 군종 목사

1. 들어가는 말

이 글은 기독교 윤리적 측면¹⁾에서 양심의 이름으로 병역 거부주의²⁾의 깃발을 흔드는 자들이 지향하는 사상의 기본 구조와 그것이 지향하는 본립적 가치를 학문적 차원에서 검토하는 것이다.

- 약력 : • 서울신학대학교 및 동 대학원
• 피츠버그대학교 수학
• 계명대학교 대학원(Ph. D.)
• CBS 방송 설교가, 육군 군목

원래 양심적 병역 거부 문제는 우리 헌법상에 보장된 양심의 자유문제와 관계되는 것이다³⁾ 그런데 작금의 시점에서 이 주제에 대한 신학적 검토가 필요한 것은 양심적 병역 거부주의가 담

- 1) 통상적으로 윤리학은 인간의 삶과 행위의 건전성과 효용성 및 타당성을 검증하는 학문이다. 곧 윤리학은 “하나님의 명령에 의해서 규정되는 인간의 행위에 관한 학문”이라는 ‘에밀 브루너(E. Brunner)’의 강조는 윤리학이 지향하는 논의의 지평의 핵심을 인지케 한다. 이런 점에서, 이 땅에서 논의되는 모든 윤리의 주제는 인간의 행위를 이해하고 구성하는 구조와 그것의 본질적인 존립 가치를 추적하는 여지가 제공된다. E. Brunner, *The Divine Imperative*(Philadelphia: Westminster Press, 1946), p. 86.
- 2) ‘김두식’에 따르면, ‘양심에 따른 거부(conscientious objection)’라는 말이 병역 의무와 관련하여 처음 사용된 것은 1846년 영국 민병대의 단기적인 강제 징병 기간 중의 일이었다. ‘페ergus 오코너(Fergus O'Connor)’에 의해 1846년 2월 4일 조직된 전국 반(反)민병대 연합은 조직의 취지를 ‘양심에 따라 병역 거부에 나서는 사람들을 보호하기 위해(The protection of those who have a conscientious objection to the service)’이라고 선언했다. 비슷한 시기에 평화주의자였던 찰스 브렌튼 경(Sir Charles L. Brenton)이 쓴 그의 아버지의 전기에서도 양심에 따른 거부라는 똑같은 표현이 사용되었다. 이 용어는 1890년대와 제1차 세계대전을 거치면서 보편화되어 현재와 같이 쓰이게 되었다. 그런데 원래 양심에 따른 거부라는 말은 병역과 관련해서만 사용되는 표현이 아니었다. 양심에 따른 거부는 오히려 개인과 국가의 관계 설정과 관련된 광범위한 거부권을 의미하는 말이지만 한국적 상황에서는 병역과 관련되어 사용되고 있다. 김두식 저, 「칼을 쳐서 보습을」(서울: 뉴스앤조이, 2002), p. 40.
- 3) ‘주명수에 의하면, 우리 헌법 제19조에서 모든 국민은 양심의 자유를 가진다고 규정한다. 양심의 자유는 내면적인 사상과 양심을 외부에 표현하도록 강제되지 않을 자유와 자기의 사상 및 양심에 반하여 어떤 행위를 강제당하지 않을 자유를 그 내용으로 한다. 이 양심의 자유는 종교의 자유와 함께 인간내심의 자유로서 정신적 자유의 근본으로 인정된다. 이 양심의 자유에는 양심의 형성의 자유와 양심의 유지의 자유가 포함된다. 예컨대, 국가가 어떤 특정한 사상과 도덕만의 홍보에 노력한다면 이는 국민들로 하여금 강제적인 수단에 의한 것이 아니라 하더라도 국민의 사상과 양심의 자유로운

지한 가치와 주장의 구조적 성격상 남북한의 군사적 대립 구도가 채 해소되지 않은 상황에서 국민 전체의 생명을 지키기 위해 국민으로서의 의무적 차원에서 준행하는 병역의 의무에 저항하는 반(反) 국가적 내지 반사회적 성격이 농후하기 때문이다. 더불어 주목할 점은 이 양심적 병역 거부주의자들이 자신들의 주장의 사상적 근거로 평화주의를 드는데, 이 평화주의의 기본 성격은 반전(反戰)주의라는 점이다. 그리고 이들은 ‘양심에 따른 행동이라고 하여 국민의 생명과 평화를 지키는 국군이 되는 국민으로서의 의무를 거부한다.

양심적 병역 거부주의자들의 이런 행태는 평화와 생명 그리고 양심에 대한 신학적 편견과 입장에 기인한다. 이에 양심적 병역 거부주의자들이 표방하는 입장은 이와 관련한 여러 윤리적 물음을 유발시킨다. 곧 양심적 병역 거부주의에 참가하는 자들은 평

형성에 영향을 주고 있으므로 이는 양심의 형성의 자유를 침해하는 행위가 될 수 있다는 것이다. 그리고 양심 유지의 자유에는 어떤 사상 및 양심에 대하여 침묵할 수 있는 자유가 포함되는데 만약 직접적으로 양심을 표명하도록 강제하는 것도 이 자유를 침해하는 것이지만 간접적으로 충성선서나 십자가 밝기 등 행위를 통해 내면의 양심을 드러내도록 강요하는 행위도 이 자유를 침해하는 것이 될 수 있다. 즉 양심에 반하는 행위를 강제당하지 않는 자유도 이 침묵의 자유에 포함이 된다. 바로 양심적 병역 거부 문제는 이 침묵의 자유와 직결된다.

그런데 여호와의 증인을 신봉하는 사람들은 사람을 죽여서는 안 된다는 내심의 양심이 형성되어 있고 만약 그들에게 법으로 병역의무를 지운다면 충을 드는 행위는 필수적이 되고 바로 이 법으로 부과된 의무행위가 바로 자신들의 침묵의 자유를 침해한다고 주장한다. 우리 대법원은 1969년 7월경에 여호와의 증인이라는 신도들의 양심의 결정으로 군복무를 거부하는 행위는 응당 병역법에 의하여 처벌을 받아야 한다고 판시하면서 소위 양심상의 결정은 우리 헌법에서 보장하는 양심의 자유에 속하는 것이 아니라고 못 박은 바 있다. 주명수, “양심적 병역 거부”, 『현대종교』 332(2002), pp. 36-37.

화를 사랑하는 자들이고, 반면 국토방위의 의무를 준행하는 이들은 평화를 사랑하지 않는 호전주의자라는 말인가? 소위 소수의 양심적 병역 거부주의자들의 인권을 보호하기 위해 다수의 젊은이의 희생은 당연한 것인가? 현 한국의 상황에서 양심적 병역 거부를 주장하는 ‘여호와의 증인’의 입장에 대립각을 형성하는 기독교의 입장은 평화에 반대하는 사상의 탐을 쌓아 온 종교인가? 생명을 구원하는 위대한 사랑을 실천하는 기독교의 윤리적 특성은 참 평화의 구현을 이루는 데는 요원한 것인가?

본 연구는 이런 물음을 염두에 두면서 ‘양심적 병역 거부주의’에 대한 기독교 신앙의 생명 윤리적 양심의 비판에 집중한다. 이를 위해 양심적 병역 거부주의자들이 핵심적 가치로 표방하는 평화와 생명 그리고 양심의 개념에 대해 기독교가 역사 속에서 모색해 온 실체를 해명함으로, 이 땅의 모든 이와 더불어 기독교가 추구하는 평화 구현을 위한 생명 윤리와 양심의 실체를 규명하고자 한다.

II. 양심적 병역 거부주의

A. 정의

‘양심적 병역 거부’는 문자적으로 비양심적 병역 거부의 반대 말이다. 구수현에 의하면, 일반적으로 양심적 병역 거부란 종교적 양심이나 정치적 신념에 따라 병역을 거부하는 행위로서 이런 행위를 하는 사람들을 양심적 병역 거부자로 통칭한다.⁴⁾ 이런 점에서 양심적 병역 거부자들은 양심적 병역 거부권, 양심적

4) 구수현 “종교 양심적 병역 거부 논란: 기본 의무까지 거부하는 여호와의 증인의 양심 없는 병역 거부”, 『현대종교』 332(2002), p. 19.

집중 거부권 그리고 양심적 반전권(反戰權)을 주장한다.

B. 한국의 상황

1. 현황

양심적 병역 거부에 대해 세계의 상황을 보면 각국은 입장을 달리하지만⁵⁾ 대체로 양심적 병역 거부의 근거가 종교적인 이유 이외로 확대되고 있다. 그리고 양심적 병역 거부자들이 과연 진실로 양심에 따라 병역이나 집총을 거부하는 것인가의 여부를 심사하는 심사기관을 설치하고 있으며, 양심적 병역 거부권을 인정하

5) 구수현에 따르면, 미국, 영국, 프랑스, 독일, 스웨덴, 노르웨이, 핀란드, 네덜란드, 이스라엘, 캐나다, 호주, 뉴질랜드 등은 헌법 또는 법률로서 양심적 병역 거부권을 인정한다. 특히 독일은 그 기본법 제4조 3항에서 '누구든지 양심에 반하여 집총 병역을 강제받지 아니한다'라고 규정한다. 한편 이탈리아, 오스트리아, 스위스, 에스파냐, 포르투갈, 폴란드, 러시아, 타이완 등에서는 법제화하고 있지는 않으나 제한된 범위 내에서 이를 사실상 인정한다. 이들 나라에서는 종교적, 윤리적 확신에 따라 전쟁에 종사하는 것을 반대하는 자에게 병역을 강제한다면 그것은 종교의 자유와 양심의 자유를 침해하는 것이라는 관점에 근거하여 용인한다. 대만의 경우 여호와의 증인인 '치엔시치에' 의원의 활동으로 2000년도부터 대체복무제가 인정되어 22~24개월의 군 복무기간 만큼 공익봉사 활동을 하는데, 이 법이 제정될 당시 대만에는 60여 명의 여호와의 증인이 병역 거부로 실형을 살고 있었지만 모두 특사로 풀려나 대체복무로 편입되었다.

또한 양심적 병역 거부나 대체복무를 전혀 인정하지 않는 국가로는 남북한을 포함하여 중국, 싱가포르, 캄보디아, 태국, 필리핀, 베트남, 그리스, 터키, 소말리아, 수단, 에티오피아, 예멘, 이집트, 아프가니스탄, 이란, 이라크, 알바니아, 그루지야, 알제리, 파테말라, 도미니카, 볼리비아, 에콰도르, 베네수엘라, 칠레, 콜롬비아, 쿠바, 페루, 온두라스 등 주로 안팎으로 군사적 위협을 겪고 있는 48개국으로 대체복무를 시행하는 나라의 두 배이다. *Ibid.*, pp. 21-22.

는 거의 모든 국가에서 대체역무(代替役務)를 과하는 경향으로 진행된다.

그렇지만 한국에서는 '그리스도인의 양심상의 결정으로 군복무를 거부하는 행위는 병역법의 규정에 따른 처벌을 받아야 하며, 양심상의 결정은 헌법에서 보장하는 양심의 자유에 속하는 것이 아니다'라는 대법원 판례에 의거 공식적으로 허용하지 않는다.⁶⁾ 이는 양심적 병역 거부를 인정하는 나라들과 상황이 다르다는 사실에 근거한 입장이다.⁷⁾

통계에 따르면, 현재 우리나라에는 종교적 이유로 병역을 거부하는 사람들이 매년 600명 정도 발생하는데 주로 '여호와의 증인'에 속한 자이다.⁸⁾ 이들 양심적 병역 거부자가 받는 처벌은 형법 44조에 의거 입영 후 집총을 거부할 경우 군 형법상 항명죄에 해당돼 법정 최고형인 징역 3년형을 선고받는다. 그리고

6) 1969. 7. 22. 대법원판례 69도 p. 934.

7) '양심적 병역 거부'에 대해 우리나라 국방부가 취하고 있는 입장은 대체 복무제 시행에 따른 시민인권 단체와의 질의응답에 잘 나타나 있다. 국방부는 양심적 병역 거부자에 대한 독일의 경우 전체 인구가 우리나라의 두 배(8천 2백만)에 가까운데 비해 병력 규모는 우리의 절반보다 작은 상황에서 현역 병의 복무기간이 10개월에 불과할 뿐만 아니라 잉여 병역자원 문제 해결이 중요한 과제가 되어 있는 상황이다. 또한 대만의 경우도 징집제 채택국가로 잉여 병역자원 문제 해결을 위해 2000년 7월 대체 복무 제도를 처음 도입하면서 그 일부분으로 병역 거부자의 대체 복무를 허용했는데, 병역 거부 관련 대체 복무자 수도 여호와의 증인 28명, 승려 3명에 불과했다. 이 점에서 무엇보다 중요한 것은 독일이나 대만의 경우는 우리와 안보환경이나 사회, 문화적 그리고 종교적 전통 및 국민의식이 다르다는 점을 국방부는 강조한다. *Ibid.*

8) *Ibid.*, p. 19. 여호와의 증인의 한국지부인 '위치타워 성경 책자 협회'에 따르면 1990년대에는 매년 500명 이상이 집총거부로 수감되며 자체 집계 결과 여호와의 증인 현재 1,000여 명 정도가 수감 중이다.

만약 입영 자체를 거부할 경우에는 병역법 제 87, 88조에 의거 병역 기피죄로 징역 1년 6개월 내지 2년을 선고받는다.

2. 양심적 병역 거부를 주장하는 여호와의 증인의 입장

원유희의 지적에 의하면, 여호와의 증인 교단 및 신도들은 자신들이 국가를 사탄의 도구라고 하는 교리가 없다고 단언한다. 그리고 병역 거부 또한 그들의 교리가 아니며 다만 ‘신도 각자의 양심적인 결정에 따른 행동일 뿐이라고 주장한다.’⁹⁾

하지만 이들은 겉으로는 그렇게 말하지만 실제로는 “국가 정부들이 사탄(악마)으로부터 권세를 받은 사탄세상의 일부로서 군사력을 동원하여 참혹한 전쟁을 조장하기 때문에 모든 전쟁 또는 전쟁 연습에 참여할 수 없다”는 교리를 신봉한다. 또한 여호와의 증인 신도들은 전쟁과 관련된 모든 행위들을 ‘군사 범죄’라고 하여 가장 극악무도한 죄악으로 여기고 있다.

병역에 대한 여호와의 증인의 거부 사상은 명백히 ‘국가 정부가 사탄(악마)의 일부’라는 교리에서 출발한 것이다. 나아가 사탄의 도구인 정부들이 형성한 중요한 부분이 군대이므로 군사행위에 가담하는 것은 곧 사탄의 편에 선다는 인식에 기초한다.¹⁰⁾

9) 하지만 이런 언설은 사실이 아니다. 왜냐하면 여호와의 증인들이 자신들의 교리를 사실대로 말한 것이라면, 이는 여호와의 증인 조직이 반국가적 단체로 규정되기 때문에 교묘하게 거짓말을 하는 것이다. 그렇게 되면 국가사회와 충돌하여 병역의무를 대신하는 ‘대체 복무’가 여호와의 증인들에게 허용되지 않을 게 뻔하기 때문이다. 원유희, “여호와의 증인, 병역 대체 복무 주장의 진의는?”, 『현대종교』 332(2002), p. 30.

10) 원유희에 의하면, 여호와의 증인이 보이는 이 이중적 입장은 표리부동한 위장 교리 체계로서 그들 종교의 존립을 추구하기 위해 순수함을 표방한 사악하고 부도덕한 노림수라고 신랄한 비판을 가한다. 곧 여호와의 증인들의 이 이중적 자세는 진실성의 결여라는 결정적 문제에 봉착한다. 일례

3. 양심적 병역 거부주의에 대한 한국 사회의 대처

양심적 병역 거부에 대한 한국 사회의 반응은 대개 두 가지이다. 그들의 주장에 동의 내지 동조하는 그룹과 이들의 주장을 전면 거부하고 부정하는 그룹이다. 먼저 양심적 병역 거부에 찬성하는 그룹은 소수이지만 강력한 주장의 드라이브를 구사하는데, 그 주장에 동조하는 시민단체는 주로 한국과 상황이 비슷한 대만의 경우를 그들의 주장의 정당성의 근거로 제시한다. 특히 한홍구에 따르면, 양심적 병역 거부에 대한 전향적인 검토는 한국군의 문제를 넘어서는 긍정적 효과를 낼 수 있다고 주장한다.¹¹⁾ 더불

로 여호와의 증인의 기본 학습서 「영원히 살 수 있다」 8-9항에 따르면, “이 짐승 같은 정부들이 그들이 권세를 사단으로부터 받았다는 사실……정부들이 사단의 세상의 일부(중략)사단의 상업체도는(중략)정부들과 더불어 참혹한 전쟁을 조장합니다”라고 명시되어 있다. 이는 국가 정부가 ‘사탄의 도구’라는 여호와의 증인이 갖는 명백한 교리 중 하나이다. 또한 같은 책 131쪽 14항에 따르면, “하나님의 정부의 백성이 되고자 하는 사람들을……이웃을 죽이기 위하여 무기를 잡아서 안 된다”는 이사야 2장 4절을 인용하면서, 노골적으로 징총 거부 등을 강요한다. 여호와의 증인들은 이사야 2장 4절을 병역 거부 교리의 근거 성구로 받아들이면서, 이에 병역(군사행위) 거부라는 말을 ‘중립’이라는 말로 바꿔 포기해 놓았다. 이는 표면상으로 보면, 병역 거부를 하여 세상 어떠한 국가의 정부 편도 들지 않음으로써 ‘정치적 중립을 지킨다’는 취지이다. 하지만 이들은 ‘중립을 지키는 것(병역 거부)’은 절대로 여호와의 증인의 교리가 아니라 다만 신도 각자의 양심에 따르는 행동이라는 내용까지 주입시킨다. *Ibid.*

11) 한홍구에 의하면 현행 징병제도는 네 가지 문제점을 안고 있다. 첫째, 열악한 근무 여건과 인권 침해. 둘째, 현역 복무자의 박탈감 셋째, 과도하게 팽창된 병역 특례제도. 넷째, 징병제 자체에 대한 재검토 필요 등이다. 그런데 한홍구에 의하면, 대체 복무제를 도입할 경우 생길 것으로 예상되는 긍정적 효과로서는 군복무 여건 개선, 국제적 인권기준 접근, 사회복지 수준 제고, 병역비리 감소를 예로 들었다. 나아가 한홍구에 의하면, 현재 각종 병역특례나 공익근무요원 등으로 현역복무를 면제받은 사람은 총 13만 명에 달하며, 의무경찰, 상근예비역 등을 더하면 20만 명에 가까운 숫자가

어서 병역 거부권을 인정하는 것이 절대로 특정 종교에 대한 특혜가 아니며, 이단 문제는 종교 내부의 문제이지 국가 권력이 개입할 문제가 아니라는 차원에서 양심적 병역거부를 옹호했다.

또한 양심적 병역 거부에 대해 찬성하는 입장에 선 진보적인 기독교 단체인 전국목회자정의평화실천협의회 총무 정진우 목사는 병역 대체복무 문제를 이단문제가 아니라 인권 차원에서 접근한다. “이 문제의 본질은 인권 문제이다. 자신과 다르다는 이유 하나만으로 인권의 사각지대에 놓인 사람들을 외면해서는 안 된다는 것이 나의 생각이다. 그들이 처한 고통을 방지하거나 즐겨한다면 올바른 그리스도인이 아니라고 생각한다. 양심에 따라 병역을 거부하는 자들이 군대의 존재 자체를 전면적으로 부정하는 것은 아니다. 많은 사람들이 그 부분에서는 오해를 한다. 절대 군대 자체를 부정하자는 얘기가 아니다”라며 제차 인권문제로서 양심적 병역 거부주의를 해명하는 데 주력한다.

하지만 양심적 병역 거부에 대해 찬성하는 입장에 반하여 그것을 부정하고 반대하는 주장¹²⁾도 거세다. 먼저, 양심적 병역 거부에 대해 기독교계에서는 강력히 거부한다.¹³⁾ 그리고 양심적 병역 거부에 대해 부정적 견해를 피력하는 이들은 우리 사회 일각에서 문제가 되는 양심적 병역 거부자들이 실정법에 따른 처

현역이 아닌 직역에서 대체 복무를 하고 있다고 말하고, 이미 전체 군 병력의 17%가 비전투 혹은 민간적 성격의 복무를 하고 있는 상황에서 1,600여 명에 불과한 양심에 따른 병역 거부자들에게 대체 복무를 허용할 수 있는 여지는 충분하다고 주장했다. 인권위원회, “양심에 따른 대체복무제와 병역 거부 찬반토론”, 『교회와 세계』 208(2002), pp. 50-51.

12) 한 여론 조사에 따르면, 군대 가지 않은 남자 중 33%가 종교를 바꿨더라도 병역면제 혜택을 누리고 싶다고 응답했으며, 양심이라는 주관적 기준에 따라 병역의무를 거부할 수 있는 대체 복무제는 병역기피 현상을 부추길 것이라고 반론을 폈다. *Ibid.*, p. 51.

벌을 받는 문제를 인권 문제로 오도시켜 본질적 문제를 희석시키는 현상이 강화됨을 경계한다.

나아가 병역제도는 그 나라의 정치와 경제적 여건, 사회와 문화적 전통, 안보여건 등 복합적 요인에 의해 결정되는 것인데, 우리나라의 병역 거부자는 물론 세계 각국의 어느 누구도 남북으로 분단된 특수한 우리의 안보환경과 병역의무 형평성 확보에 대한 우리 국민들의 기대 등은 전혀 고려하지 않은 채 오히려

13) 천정배 의원과 장영달 의원이 대체 복무법 개정 활동을 함께 있어서 한국 기독교총연합회가 성명서를 내면서 이 문제에 대한 반대 의견을 분명히 하였다. 그리고 한국교회언론위원회 대표회장 장광영 목사는 지난 1월 29일 종교적 신념에 따라 병역을 거부하여 구속 기소됐던 사람을 법원에서 위헌소지가 있다며 헌법재판소에 ‘위헌심판’을 제출한 것과 관련하여 다음과 같은 6개항의 이유를 들어 부적절함을 지적했다. “첫째, 현행법의 법집행 자체를 혼란시킬 수 있다. 병역법 제 88조 제 1항의 ‘병역을 거부하는 자를 처벌하는 법 규정을 약화시키는 것이다. 둘째, 국가의 실정법을 거부하고 병역을 기피하는 사람들을 ‘종교적 신념’과 ‘양심의 자유’를 들어서 국민의 의무를 면하게 한다면 누가 힘들게 병역의 의무를 지려 하겠는가 셋째, 현재 ‘종교적 신념’으로 병역을 기피하고 있는 사람들은 대부분 ‘여호와의 증인’ 신도들인데 이들은 세계가 다 아는 대로 정부를 사탄의 조직으로 보는 이단 단체다. 이들이 어찌하여 양심적인 종교인이 되겠는가 넷째, 이들의 현행법상 범죄행위에 대한 대책과 대안 없이 병역 기피자를 석방하는 것은 ‘양심의 이유’로 수많은 병역 거부자를 양산할 수 있다. 다섯째, 기독교를 비롯한 대한민국의 젊은이들에게 불평등을 초래하고 병역을 기피하기 위한 방법으로 악용될 수 있다. 여섯째, 수많은 고귀한 생명을 희생하여 어렵게 지켜 온 이땅의 ‘평화공동체’에 무임승차하고 국가를 사탄의 조직으로 보면서 법률을 안 지키는 이들이 어떻게 양심을 말할 수 있는가? 이단들의 소위, ‘종교적 신념’이 ‘양심의 이유’로 포장되지 않기를 바라며 헌법재판소의 심판이 바르고 신속하게 나오기까지 병역의 의무를 거부한 사람들이, 병역의 의무를 충실히 하고 있는 젊은이들에게 형평성에 손상을 주지 않아야 한다”며 제삼 반대의 입장을 분명히 했다. 구수현, *op. cit.*, pp. 23-24.

누구나가 부담하는 병역의무(기초 군사훈련과 복무만료 후 8년간의 예비군 입부)까지 모두 면제하는 특혜를 요구하고 있는 것은 어불성설이다. 특히 김병렬의 지적에 의하면, 현재 대체 복무를 하고 있는 사람은 비상사태 시 국가소집에 응해야 한다는 전제하에 대체 복무를 하고 있는 것이며, 이들은 비상사태 시 충대를 해야 하는 상황에서는 부적절하다고 반박한다.¹⁴⁾

4. 양심적 병역 거부주의가 내포한 문제점

우리 사회와 군대에 큰 파장을 일으키는 양심적 병역 거부주의가 안고 있는 문제점은 무엇인가? 첫째, 양심적 병역 거부주의는 ‘평화의 지킴이로서의 군대’에 대한 바른 인식이 결여되어 있으며, 군대가 지닌 순기능도 간과하고 있다. 곧 한국 군대는 평화를 지키는 군대인데, 양심적 병역 거부주의는 이에 대한 건전한 이해의 패를 왜곡시킨다. 우리 군대가 평화를 지키는 지향함은 국방백서에 “국방목표: 외부의 군사적 위협과 침략으로부터 국가를 보위하고 평화통일을 뒷받침하며, 지역의 안정과 세계

14) Ibid., p. 51.

15) 첫째, ‘외부의 군사적 위협과 침략으로부터 국가를 보위한다’ 함은 북한의 재래식 군사력, 대량살상 무기, 군사력의 전방배치 등 직접적인 군사 위협뿐만 아니라 우리의 생존권을 위협하는 모든 외부의 군사적 위협으로부터 국가를 보위하는 것을 말한다. 둘째, ‘평화통일을 뒷받침한다’라고 함은 한반도에서 전쟁을 억제하고 군사적 긴장 완화 및 평화 정착을 이룩함으로써 평화적 통일에 기여함을 의미한다. 셋째, ‘지역의 안정과 세계 평화에 기여한다’라고 함은 우리의 국가위상과 안보 역량을 바탕으로 인접 국가들과 군사적 우호협력 관계를 더욱 증진시킴으로써 동북아 지역의 안정과 평화에 기여함은 물론 유엔의 평화유지 활동 등 국제사회의 세계 평화 유지 노력에 적극 참여하겠다는 의지를 나타내는 것이다. 대한민국 국방부, 「국방백서 2004」(서울: 국방부, 2005), p. 48.

평화에 기여한다(1994년 3월 10일 개정)¹⁵⁾라고 분명히 명시되어 있다. 이처럼 평화 지킴이로서의 한국 군대를 전쟁을 유발시키는 집단으로 대도하며 거절한다는 것은 앞뒤가 맞지 않는 처사이며 평화에 대한 바른 이해가 없다는 것을 반증한다. 이들은 평화를 지키는 군 복무가 생명을 보호한다는 가장 기본적 사실을 간과하고 왜곡한다.

더불어서 양심적 병역 거부주의는 군대가 지닌 순기능도 간과하는 누를 저지른다. 사실, 한국 교회의 부흥의 이면에는 군대를 통한 선교와 복음 전도의 활성화에 힘입은 바가 크다. 이 같은 사실은 한국 교회 성장의 한 동역자로서 군대가 그 존립의 가치를 지니고 있음을 시사한다. 그리고 군에 입대하는 장정들은 군대에서 진정한 애국심과 민족의식을 배우는 정신적 강화가 이루어지고 있고, 나아가 군 생활이 사회생활에 필요한 기술과 건강을 비축하고 양성하는 측면도 지닌은 무시 못할 부분이다. 하지만 양심적 병역 거부주의자는 그들의 주장을 관철하기 위해 이런 순기능을 지닌 군 복무를 거절한다.

둘째, 양심적 병역 거부주의는 한국이 처한 상황 인식의 오류를 지니고 있다. 양심적 병역 거부주의자가 군 복무를 거부하는 것은 북한의 위협이 상존하는 현 시점에서 군대를 무장해제 할 수 없는 한국의 현실적 상황을 전혀 고려하지 않는 처사이다. 특히 북한의 핵 문제 해결을 위한 6자 회담도 난항이 거듭되면서 북한의 핵 위협이 현실적 사실화되는 이 시점에서, 양심적 병역 거부주의자들이 갖고 있는 안보관과 병역 의무를 거부하며 미이행하는 것은 평화주의를 표방한 평화 지킴이의 의무 불이행이라는 윤리적 결손이다.

예수님은 “검을 가지는 자는 다 검으로 망한다”(마 26:52)고

말씀하셨지만 동시에 “검을 주러 왔다”고도 말씀하셨다. 예수께서 이런 말씀을 주신 배경은 상황에 따라 각각의 대처 방법이 다르기 때문이다. 곧 지금은 검을 준비해야 하는 시기이다. 평화를 원하면 큰 폭력적 피해에 대비하는 지혜로운 준비와 평화를 위해 전쟁에 대비하는 국가의 현실적 준비인 군 복무를 거부해서는 안 될 것이다. 이들 양심적 병역 거부주의자들은 그들의 평화관에 문제를 가지고 있다.

셋째, 양심적 병역 거부주의는 이단성을 가지고 있는데 이 운동을 전개하고 있거나 지지하는 자들은 이들이 내포한 이단성에 대해서는 침묵하고 있다. 한기총 이단사이비 문제 상담소장 최삼경 목사에 따르면 이 문제를 다루는 언론의 태도에 문제가 있다. 곧 언론은 이 문제를 객관적으로 다루지 않은 채 모두가 병역 거부를 미화하고 있으며, 마치 기독교가 반대해서 이들이 감옥으로 가는 것처럼 말하고 있다고 불만을 토로했다. 그러면서 양심적 병역 거부를 논함에 있어 가장 중요한 부분인 여호와의 증인의 이단성에 대해서는 모두들 침묵하고 있다고 우려했다. 최삼경에 따르면 이들이 내세우는 교리는 허구이며 이들은 병역 거부를 하지 않으면 공동체에서 영구히 제명되기에 영적 불이익을 감당할 수 없어 병역 거부로 생기는 사회적 불이익을 감수하는 것이다. 소수라는 이유 하나로 무조건 싸고도는 것은 진정한 예수님의 사랑이 아니며 소수자인 여호와의 증인들의 인권이 중요하다면 현역으로 복무하는 군인의 인권도 중요하다고 역설했다.

넷째, 양심적 병역 거부주의는 그들이 지향하는 ‘양심에 따른’이라는 용어에 문제가 있다. 양심이란 뜻은 바른 말과 행동을 하려는 선한 마음인데, 인간의 양심은 죄로 인해 진적으로 타락한

것으로서 하나님의 말씀보다 선행(先行)하고 더 우위에 있는 판단기준이 될 수 없다. 따라서 양심의 이름으로 공동체가 저야 할 군 복무라는 십자가를 거절한다는 것은 양심에 따른 것이 아니다. 양심적 병역 거부주의는 양심관에 인식의 오점이 있다.

정리하면, 양심적 병역 거부주의자는 자신들의 종교적 신념을 관철시키기 위해 평화를 위한 보편적 가치 실현을 위한 공동체의 의무에 대해서는 외면한다. 이들의 이러한 모습은 윤리적 차원에서도 옳바르지 않으며, 신학적인 면에서도 평화와 생명 그리고 양심에 대한 인식의 오류를 내포한다. 이처럼 양심적 병역 거부자들이 강조하는 중심적 가치 개념인 평화와 생명 그리고 양심이 기독교 본래적 의미에서 이탈되고 왜곡된 용법의 사용에 기초한 것이다. 따라서 양심적 병역 거부의 부당성을 인지키 위해서는 평화와 생명에 대한 윤리 그리고 양심에 대한 신학적 해명의 작업이 필요하다.

III. 평화에의 희구(希求)

일반적 평화 개념¹⁶⁾과 구분되는 기독 교회사에 나타난 평화은

16) 일반적인 평화의 개념을 깊이 연구한 학자는 노르웨이의 사회학자 ‘갈통(J. Galtung)’이다. 갈통은 평화를 ‘소극적 평화(Negative Peace)’와 ‘적극적 평화(Positive Peace)’로 구분하였다. 소극적 평화란 단순한 전쟁의 회피라는 의미가 포함된 ‘전쟁과 폭력이 없는 상태’를 일컫는 개념이다. 반면 적극적 평화란 사회정의의 상태, 민주적 갈등의 조정, 국가간의 협력의 상태에서 사회 정의가 행해지고 있는 상태, 곧 삶을 위해 능력과 수단이 균등하게 분배되어 있는 상태이다. J. Galtung, “Peace Research: Past Experience and Future Perspectives”, *Essays in Peace Research* vol. I, p. 244. 그리스도교 철학 연구소 편, 『현대 사회와 평화』(서울: 서광사, 1991), p. 198에서 재인용.

동들은 3가지 형태로 압축된다. 먼저 평화주의(Pacifism)를 토대로 한 평화운동, 다음으로 의로운 전쟁론에 입각한 평화운동, 그리고 성전론 곧 야훼 전쟁 이념에 근거한 평화운동 등이 그것이다. 그런데 기독교 교회사 속에서 모색해온 이 평화 운동들은 기독교 초기 상황 속에서 대립과 공존의 긴장 속에서 존립해 온 로마의 평화와 그리스도의 평화의 시대 상황적 형태별 변형¹⁷⁾이다.

A. 로마의 평화(Pax Romana)

‘후버(W. Huber)’에 따르면 로마의 평화는 “평화를 원하면 전쟁을 대비하고 준비하라”는 현실적 교훈을 방사하는 것으로서, 로마제국의 법과 질서에 의한 통치를 의미한다.¹⁸⁾ 역사가들은 이 로마의 평화가 아우구스티누스(Augustinus, B. C. 29)로부터 마르쿠스 아우렐리우스(Marcus Aurelius, A. D. 180)에 이르는 약 200년으로, 유례없는 로마의 평화시대에 해당했다고 지적한다.¹⁹⁾ 아우구스투스 황제는 로마의 내전을 종식시켰으며, 전쟁은 제국의 변방에서만 이따금 일어났다. 로마인들은 아우구스티누

스를 로마제국에 평화를 가져온 장본인으로 떠받들면서, 그에게 ‘인류의 구원자(Saviour of the whole human race)’라고 하면서 하늘과 땅과 바다에는 평화가 깃들어 있고 합법적인 제도 아래서 도시들은 번창하고 있다는 찬사를 아끼지 않았다.²⁰⁾

이렇게 하여 로마의 평화는 로마 황제와 그 휘하에 있던 최고 관리들이 정치적으로 원했던 바이며 로마군의 성공적 작전을 통해서 군사적으로 성립되고 확고해졌다. ‘베인튼(Roland H. Bainton)’에 따르면, 로마인들에게 있어서 평화는 단순한 전쟁의 부재상태 그 이상의 어떤 것이었다.²¹⁾ 곧 파스(Pax)라는 단어는 계약, 즉 서로 싸우지 않겠다는 동의와 같은 어근에서 나온 것이기에, Pax는 법적인 계약관계를 통해서 형성된 결과이며 이것은 평안뿐만 아니라 평정, 휴식, 안식 등과 연결되는 개념이었다.²²⁾

하지만 이 로마 평화론의 실상은 로마의 평화를 위한 대가로 지불되는 희생에 대해서는 무관심했다. 로마가 향유하는 평화의 그 주된 대가는 로마에 의해서 지배당하던 민족들에 대한 무자비한 군사적 탄압을 수반했다. 곧 로마의 평화를 파괴하는 자는 합법적 방식으로 평화의 세력에 의해서 제거되었다. 김창락에 따르면, 로마의 평화는 전쟁이나 내란, 민중봉기 등이 없는 로마

17) 이석우에 따르면, ‘평화주의(Pacifism)’는 로마제국의 혹독한 박해 상황 속에서 나온 초기 교회의 입장이고, ‘의로운 전쟁론(Just war)’은 지하교회에서 겨우 명맥을 유지해 온 초기교회의 평화주의 상황과는 달리 지상교회, 곧 제국에 의해서 국교로 인정되면서 나온 중세교회의 입장이다. 이는 교회와 국가와의 관계가 어떻게 정립되느냐에 따라 그 성격이 크게 제약 받음을 암시한다. 따라서 교회가 국가권력의 파트너가 되었을 때 초기교회의 지배적 입장인 평화주의는 ‘의로운 전쟁론’으로 입장이 바뀌었고, 교회의 권위가 국가의 권위를 앞지른 때에는 ‘성전론의 성격으로 나타났다. 이 성전론의 대표적인 예는 8차에 걸친 중세의 십자군 전쟁이다. 이석우, “로마 제국 치하 기독교 평화주의 운동”, 『기독교 사상』 8(1982), pp. 57-68.

18) W. Huber, “어떤 종류의 평화인가?”, 『신학 사상』 61(1988), p. 451.

19) 이석우, *op. cit.*, p. 58.

20) 아우구스투스 황제에 대한 공덕비로서 B. C. 9년 에베소에 세워진 프리네(Priene) 비문이 유명하다. K. Wengst, *Pax Romana: Anspruch und Wirklichkeit, Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei im Urchristentum*(Christian Kaiser Verlag, 1986). Tr. John Bowden, *Pax and the Peace of Jesus Christ*. pp. 8-9.

21) Roland H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation*, 채수일 역, 『전쟁 평화 기독교』(서울: 대한기독교출판사, 1981), p. 17.

22) *Ibid.*, p. 17.

제국의 지배질서가 안정되어 있었다는 뜻에서 지배자의 평화일 뿐이며, 피억압자의 입장에서 볼 때 그것은 억압과 착취를 정당화하는 지배이데올로기일 따름이다.²³⁾ 이러한 입장에서 볼 때, 로마의 평화는 팔레스타인을 포함한 민족들의 자주를 속박한 종속, 가난하고 소외된 민중의 정의를 짓밟은 불의를 전제한 거짓된 평화일 뿐이라고 박종화는 평한다.²⁴⁾ 전체적으로 볼 때, 로마의 평화는 사랑과 정의에 근거한 그리스도의 평화가 아니라 힘을 근간으로 한 로마제국 특히 지배계급과 그 주변에 있는 수혜자들에게 절대적으로 편향적인 지극히 상대적인 불의한 평화로서 결코 성경이 지향하는 평화의 개념은 아니다.

B. 그리스도의 평화(Pax Christi)

1. 예수 그리스도

예수 그리스도는 구약 성경의 ‘샬롬’²⁵⁾에 대한 비전에 근거하여 신약 성경의 ‘에이레네’²⁶⁾의 평화의 지평을 분여하신다. 특히

23) 김창락, “예수의 평화사상”, 『새로운 성서해석과 해방의 실천』(서울: 한국신학연구소 1990), p. 353.

24) 박종화가 로마의 평화가 거짓이라고 지적한 것은 기독교가 지향하는 평화 곧 예수의 평화 정신에 정면으로 대치되는 것이기 때문이다. 박종화에 의하면, 예수는 불의하고 평화가 없는 세계의 현상 유지를 축복하고 합리화하는 주장에 반대한다. 따라서 예수는 로마 총독의 눈에는 기존의 평화를 위협하는 반란자였다. 그렇기 때문에 예수의 죽음은 당시의 정치적 억압의 평화와 밀접히 연결되어 있다. 예수에 의하면 지배자들은 단지 지배자들로 행세하지만 실제로 그들은 지배자가 아니다. 왜냐하면 세상은 하나님에게 속한 것이지 로마에서 신으로 격상된 인간에게 속한 것이 아니기 때문이다. 박종화, “민족의 동질성 회복과 기독교의 과제”, 『평화신학과 에큐메니칼 운동』(서울: 한국신학연구소 1991), p. 158.

예수께서는 “평안을 너희에게 끼치노니 곧 나의 평안을 너희에게 주노라 내가 너희에게 주는 것은 세상이 주는 것과 같지 아니하니라 너희는 마음에 근심도 말고 두려워하지도 말라”(요 14:27)는 말씀으로서, 그리스도의 평화의 본질을 적시(揭示)한다. 나아가 예수께서는 폭력적 지배를 통해서 수립된 기존의 평화질서에 대해서 “너희가 아는 대로 이방사람들의 집권자로 알려진 사람들은 백성들을 강제로 지배하고 또 고관들은 세도를

25) 임태수에 따르면, 샬롬은 일차적으로는 결함이나 부족함이 없는 완전한 상태로서, “좋은 상태”(삿 19:20), “번영”(시 73:3), 몸의 “건강”(사 57:18), “편안함”(창 26:19), 국가간의 평화 “조약”(왕상 5:26; 삿 4:17), “구원”(사 45:7) 등을 뜻한다. 이에 샬롬은 우리말의 “평화”나 영어의 “peace” 혹은 독일어 “frieden”으로 단순하게 일치시킬 수 없다고 임태수는 밝힌다. 임태수, 『구약 성서와 민중』, 한국 신학 논집18(서울: 한국신학연구소 1993), p. 184. 그리고 타이츨웨이트(Susan Thistlethwaite)에 의하면, 샬롬은 온전함, 치유, 정의, 올바른 평등, 연합, 자유와 공동체의 의미를 포함할 뿐만 아니라 창조 질서 안에서의 하나님과 사람, 하나님과 자연, 사람과 사람, 사람과 자연, 자연과 자연 사이의 회복에 대한 포괄적인 비전을 담고 있다. 특히 이사야(사 11:6-8)는 이러한 샬롬의 비전을 가장 잘 묘사해 준다. 결국 샬롬은 인간사회에서만 아니라 인간 사회를 둘러싸고 있는 땅과 모든 피조 세계의 반목이 사라진 축복의 모습이다. Susan Thistlethwaite ed., *A Just Peace Church*, 박종화 서진한 역, 『정의, 평화, 교회: 평화신학 정립을 위한 한 시도』(서울: 한국신학연구소 1989), p. 37.

26) 키텔(G. Kittel)의 정리에 따르면 신약성서에서 에이레네는 구약 샬롬의 의미를 전수받아 그 의미를 더욱 강화하는데, 다섯 가지 측면에서의 평화를 주로 의미했다. 첫째는 ‘넓은 의미에서 모든 만물의 정상적인 상태(the normal state of all things)’로서의 평화, 둘째는 ‘모든 사람의 종말론적 구원(the eschatological salvation of the whole man)’으로서의 평화, 셋째는 ‘하나님과 화평함(peace with God)’으로서의 평화, 넷째는 ‘다른 이와 함께하는 사람(men with one another)’의 평화, 다섯째는 ‘영혼의 평화(peace of soul)’ 등이다. Gerhard Kittel ed., *Theological Dictionary of the New Testament, II*, (Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub., Co., 1974), pp. 412-417.

부리고 있다. 그러나 너희는 그래서 안 된다”(막 10:42-43)는 단호한 입장을 취하신다.

이상에서 예수께서 말씀하신 점을 종합해 보면, 그리스도 평화론의 본질을 자연스럽게 시사한다. 예수께서 활동하시던 당시의 세상이 주는 평화는 힘을 바탕으로 유지되는 ‘로마의 평화’였다. 그러나 예수께서 말씀하신 것은 누군가를 지배하고 굴복시켜서 얻는 평화가 아니라 사랑과 정의에 기초한 평화이다.²⁷⁾

그런데 예수는 단순히 로마의 평화를 거부하는 것으로 그치지 않고 로마의 권력뿐만 아니라 모든 권력을 문제 삼는다. 예수의 이 입장은 사람에 대한 사람의 지배와 폭력을 원칙적으로 극복되어야 할 과제로 선정하심과 동시에 억압과 지배를 근거로 한 불의한 평화를 전적으로 거부하신 것이다. 예수께서 보이신 평

27) 바이체커(C. F. V. Weizsacker)에 따르면, 로마의 평화는 ‘힘의 평화인 반면 그리스도의 평화는 ‘사랑의 평화이다. 로마의 평화(Pax Romana)는 로마제국이 평화를 독점하고 침묵을 강요해서 얻는 “평정(tranquility)”의 상태이다. 그러므로 그것은 온전한 평화가 아니다. 곧 단지 억압에 의한 “평정의 상태”일 뿐 한 공동체가 누리는 사랑과 정의가 깃든 온전한 평화의 상태는 아니기 때문에 언제나 억압받는 사람들의 자유와 평등 그리고 의로운 평화를 위한 “일어섬”이 잠재되어 있는 지극히 불안한 상태의 평화이다. 반면에 그리스도의 평화(Pax christi)는 거짓 평화를 분쇄하고 정의로운 평화를 수립하는 것이다. 예수는 “평화를 위하여 일하는 사람들은 복이 있다. 하나님이 그들을 아들이라 부르실 것이라”(마 5:9)고 말씀하면서, 정의를 근간으로 한 공동체의 건강함과 온전함 그리고 순결함의 평화 공동체를 말씀하신다. 거기에는 예외자가 있을 수 없는데, 만약 그것이 있다면 그것은 온전한 평화의 상태가 아니기 때문이다. 따라서 그리스도의 평화에는 ‘지배와 억압 그리고 독점’이 자리한 것이 아니라 ‘나눔’과 ‘섬김’이 있을 뿐이다. C. F. V. Weizsacker, *Die Zeit drang*(Carl Hanser Verlag, 1986), 이정배 역, 「시간이 촉박하다」(서울: 대한기독교서회, 1987), pp. 107-107.

화에 관한 입장은 예수께서 단순히 기존의 질서에 순응하는 평화주의자가 아니라 정의로운 평화를 구현하는 평화의 주창자이심을 드러낸다. 이런 점에서 볼 때, “예수 그리스도는 폭력으로부터의 해방의 평화를 이름으로써 가능한 적대 관계의 극복이 그의 사상의 요체인 산상 설교의 중심을 형성한다”²⁸⁾는 몰트만(J. Moltmann)의 강조는 예수 그리스도가 추구한 평화의 본질을 분명히 시사한다.

결국 ‘힘의 평화’인 로마의 평화에 의해 십자가에서 처형당하신 그리스도의 평화는 당신을 평화의 교란자로 호도한 로마제국의 칼과 결탁한 예루살렘 지배체제의 ‘거짓 평화상’을 폭로하면서 의로운 평화를 수립하고자 한 하나님의 아들이었다. 이런 면에서 볼 때, 그리스도의 평화(Pax Christi)는 ‘원수 사랑으로 폭력에 대한 비폭력적 극복’²⁹⁾이라고 ‘본회퍼(D. Bonhoeffer)’가 밝힌 것처럼 사랑과 정의에 근거한 ‘사랑의 평화’이다.

2. 어거스틴(Aurelius Augustine)

예수 그리스도 안에서 히브리적 의미의 평화와 그리스-로마적 평화 이해를 공히 수용하고 종합한 어거스틴의 마음 또한 평화를 기도하는 마음으로 충만하였다. 이는 평화를 일컫는 ‘pax’라는 단어가 그의 저서 중에 2,500번 이상 나타난다는 점에서 명백하다.³⁰⁾

28) J. Moltmann, 「예수 그리스도의 길」, 김균진, 김명용 역(서울: 대한기독교서회, 1990), p. 189. 몰트만에 의하면 인류의 본래적인 죄는 죽음으로 이끌어가는 폭력의 행위이다. 따라서 인류의 구원은 공동의 삶에 봉사하는 평화에 있다.

29) D. Bonhoeffer, 「기독교 윤리」, 손규태 역(서울: 대한기독교서회, 1989), p. 165.

30) 어거스틴에게 있어서, 평화를 뜻하는 히브리어의 샬롬(shalom)은 안녕(well-being)과 번영(prosperity), 안전(security)의 개념 등이 녹아 있는 것으

어거스틴에 따르면, 모든 인간 행동을 움직이게 하는 힘은 행복에 대한 욕구이지만 어느 누구도 평화 없이는 행복할 수 없다. 이런 면에서 모든 인간의 목표는 평화를 찾는 것이다. 일반적 의미에 있어서 평화는 불일치나 분쟁이 없는 것이다. 하지만 이런 의미의 평화는 ‘하나(One)’만 있고 ‘다수(Many)’란 없는 절대 통일 세계에서도 실현될 수 있다. 단지 사실상 다양성이 존재하는 이 세상에서의 평화는 동질성과 비동질성이 각각의 고유함이라는 자리를 지키는 질서의 고요함(the tranquility of order) 속에 자리한다. 이런 점에서, 어거스틴의 평화론은 질서의 체계 안에서의 평화라고 할 수 있다.³¹⁾

어거스틴은 신국론(*De Civitate Dei*)에서 자신의 평화관의 요체를 이렇게 밝힌다. “신체의 평화는 그 구성 부분들을 그 합당한 질서에 따라 배치했을 때 이루어지며, ‘비이성적 영혼(irrational soul)’의 평화는 그들 욕구(appetites)들의 질서에 따른 충족에 있으며, ‘이성적 영혼(rational soul)’의 평화는 인지(cognition)와 행동의 질서 있는 일치에 있을 때 이루어진다. 육체와 영혼의 평화는 살아 있는 피조물의 질서 있는 삶과 건강에 의존한다. 인간과 하나님 사이의 평화는 믿음 속에서의 질서 잡힌 복종, 영원한 법에의 예속으로 이루어진다. 인간들 사이의 평화는 마음과 마음이 일치할 때 얻어진다. 가정의 평화는 함께 사는 사람들 간에, 즉 주관하는 자와 따르는 사람들 간의 호응 여부에

로서, 폭력과 갈등의 단순한 부재(不在)를 넘어 완전성과 영원성을 지향하는 개념이다. 반면 헬라어의 *eirene*는 ‘질서나 ‘부분들의 통합’이라는 뜻이 함유되어 있고, 로마인들이 사용한 *Pax* 또한 ‘협약과 ‘합의’라는 의미를 지닌다. Donald X. Bert, “Peace”, Allan D. Fitzgerald, ed., *Augustine through the Ages* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub., Co., 1999), pp. 629-632.

31) *Ibid.*

달려 있다. ‘천상도성(Heavenly City)’의 평화는 완벽한 질서와 조화 안에서 하나님을 즐기는 공동의 협력이다. 전우주의 평화는 질서의 평정함에 있다. 그리고 질서란 동등한 것과 동등하지 않은 것들을 그 받은 바 몫에 따라 그 각각의 자리에 배치하는 것이다.”³²⁾

이규철에 따르면, 평화를 ‘질서’의 측면에서 깊게 이해한 어거스틴은 이의 유지를 위해 필요하다면 ‘강제적 힘(coercion)’의 사용까지도 용인했다.³³⁾ 그리하여 어거스틴은 탐욕을 제어하며 부당하고 억울한 피해에 대해 응징하고 도덕적 질서의 파괴에 대한 문책을 가하는 정당한 전쟁(Just War)은 적극적 평화 구현에 유익하다³⁴⁾고 주장했다.

32) Augustine, *De civitate Dei*, xix, 13, Schaff, Philip. ed. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, II (Buffalo: The Christian Literature Company, 1886).

33) 이규철, “평화에 대한 어거스틴의 성찰”, 『활천』6(2004), pp. 66-68.

34) 어거스틴에 따르면, 전쟁의 목적은 “평화와 정의의 수립과 수호”이다. 특히 전쟁은 필연성에 의해서만 실시되어야 하며, 전쟁을 통하여 하나님이 인간을 속박에서 구출하여 평화롭게 살게 한다는 목적에서만 시행되어야 한다. 따라서 평화는 전쟁을 선행하기 위하여 고려되어서는 안 된다. 전쟁은 오직 평화를 얻기 위해 시행되어야 한다. 그러므로 전쟁을 치르는 과정에서 평화의 정신을 소중히 간직해야 한다. 주의할 점은 어거스틴의 이 정당전쟁론은 전쟁을 정당화하기보다는 제한하려는 의도를 가진다는 점이다. 또한 전쟁을 일으킬 수 있는 이유들을 한정하고, 전쟁이 시작되었을 때 전쟁의 파괴성을 억제하려는 것이었다.

타이츨웨이트는 어거스틴이 제시한 전쟁을 일으킬 수 있는 조건을 다음과 같이 정리했다. 첫째, 전쟁은 사회의 공동선에 이바지하는 것이어야 하기 때문에 합법적인 권위에 의해 포고되어야 한다. 둘째, 전쟁은 선한 의도로 수행되어야 한다. 셋째, 전쟁은 선한 결과를 가져와야 한다. 즉 전쟁 이후의 상황은 전쟁 이전의 상황보다 더 인도적인 것이어야 한다. 넷째, 전쟁은 분쟁 해결의 마지막 방책이어야 한다. 즉 모든 평화적인 수단들이 다

하지만 적극적 평화 구현을 위한 정당한 전쟁론을 주장한 어거스틴의 이 입장은 치자(治者)의 절대권을 강화시켜 준다는 비판을 받기도 한다. 그렇지만 어거스틴이 강조하는 ‘질서’와 ‘합의’로서의 평화의 관점은 피치자에게만 요구되는 일방적인 강제 사항만이 아니라 도리어 그 치자로 하여금 그의 위치에 합당한 절제와 온전한 도리를 다해야 함을 강력히 요구하는 것이다.³⁵⁾

이런 점을 기초로 한 어거스틴은 한 걸음 더 나아가 평화는 인간의 업적이 아니라 진정한 하나님의 선물이라고 결론 내린다. 만약 인간이 이 선물을 전적으로 받아들인다면, 이 선물(평화)은 현재 삶의 근경에 있는 그들을 위로하고 강하게 하며, 더 나아가 죽음 이후 그들의 삶이 겪게 되는 모든 분쟁으로부터 자유하게 될 것을 보증한다.

결국 어거스틴에게 있어서 한 사람의 내적 평화는 살아있는 전체 속에서의 건강한 육체와 온전한 영혼의 좋은 질서에 의존한다. 그리하여 함께 사는 사람 사이에서 권위와 복종의 조화로운 정열로 그런 우호관계가 반영될 때, 가족간의 평화도 누리게 된다. 정치사회에 사는 시민 사이에서도 평화는 통치자와 통치 받는 삶 사이의 조화에 달려 있다. 더 나아가, 어거스틴은 마침내 가장 잘 정돈되고 조화로운 하나님 나라의 평화가 인간과 천사가 하나님 안에서 서로 기뻐할 마지막 때에 실현될 것임을 확

강구되어야만 한다. 다섯째, 전쟁은 방어적으로 수행되어야 하며 공격적 이유로 수행되어서는 안 된다. 여섯째, 전쟁의 수단은 그 목적에 부합되어야 한다. 그 도구들은 그들이 대항하고자 하는 악의 도구보다 나쁜 것이어서는 안 된다. 일곱째, 전투요원과 시민은 구분되어야 한다. 어거스틴은 전쟁이 정당화되기 위해서는 이 모든 기준들에 합치되어야 한다고 하였다. Susan Thistlethwaite, *op. cit.*, pp. 20-21.

35) *Ibid.*

신한다.

이 같은 어거스틴의 평화론은 ‘천상의 평화’라는 준거의 틀 속에서 ‘지상의 평화’를 상대화시킨 것이다. 때문에 평화를 희망하는 인간의 노력은 하나님의 섭리에 부응하는 선한 것이다. 따라서 이 땅에서 평화를 회복하는 행위는 하나님의 정의를 부분적으로나마 실현하는 것이다.

3. 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)

본회퍼는 20세기 최초로 평화의 문제를 신앙의 문제로 다룬 사람이다.³⁶⁾ 본회퍼는 평화의 실천적 방법에 대해 교회론적 기독교적 관점에서 다루었다.³⁷⁾ 본회퍼에게 있어서, 평화에 대한 계명은 개인뿐만 아니라 교회 공동체에게 주어진 것이며 더 나아가서 세계 연맹도 교회로서의 자기 인식 가운데 하나님의 뜻

36) 유석성에 따르면, 본회퍼는 평화를 철저히 하나님의 계명으로 이해하였다. 본회퍼는 평화가 단지 전쟁의 현실 속에서 정치적인 필요와 가능성으로써 요청되는 것이 아니라고 보았다. 이는 평화가 예수 그리스도께서 스스로 이 세상에 나타남으로써 주어진 하나님의 엄격한 계명이기 때문이다. 그러므로 본회퍼에게 있어서 평화를 향한 그리스도인의 부름은 이 세상 한 가운데서 하나님의 평화의 계명에 대한 순종을 요구한다. 동시에 평화를 건설하는 것은 그리스도인과 교회 공동체의 의무인 것이다. 따라서 이러한 하나님의 계명으로서의 평화는 본질적으로 신앙과 순종 안에서만 실현될 수 있는 것이다. 유석성, 「본회퍼 신학」(부천: 서울신학대학교출판부 1998), p. 60.

37) 본회퍼가 강조한 본질적으로 신앙과 순종 안에서만 실현될 수 있는 하나님의 계명으로서의 평화는 이상주의나 휴머니즘에 근거한 것이 아니라 이 세상에 오신 그리스도와 그리스도의 교회에 근거한 것이다. 주목할 것은 본회퍼에게 있어서 그리스도의 교회는 민족적, 정치적, 사회적, 인종적 방식의 한계를 넘어서 존재한다. 곧 거룩하고 신성한 영역만이 그리스도에게 속한 것이 아니라 이 세계 전체가 그리스도의 영역이다. *Ibid.*, p. 61.

에 순종하고 하나님의 말씀을 선포해야만 한다.³⁸⁾

이런 점에서 본회퍼는 그리스도의 진리와 정의가 확립되는 곳에 평화가 이루어진다고 보았다. 그는 그리스도의 진리와 정의가 유린되는 곳에서는 평화가 성립될 수 없으며 도리어 평화의 실천은 이데올로기의 방법이 아니라 신학적이고 신앙적인 방법으로 이루어져야 한다고 주장하였다.

그런데 본회퍼는 세속적 평화주의와 기독교의 평화를 구별하였다. 본회퍼에 따르면, 세속적 평화주의는 인간 행위의 최종 목적이 인류 복지에 있지만 기독교의 평화는 모든 것을 하나님의 계명에 맡기는 그리스도에 대한 신앙과 순종 안에서 이루어진다. 따라서 궁극적으로 평화를 만드는 것은 하나님의 계명에 맡기고 교회는 다만 “전쟁의 극복”을 위한 평화의 실천을 해야 한다고 주장했다. 이것이 본회퍼가 강조한 평화주의(Pazifismus)의 요체이다. 특히 본회퍼에게 있어서 교회의 평화 실천은 하나님의 계명에 대해 순종하는 것으로서, 평화를 위한 계명은 “살인하지 말라”는 산상설교에서의 예수의 말씀을 함축한다.³⁹⁾

그런데 본회퍼 평화론의 정수는 ‘십자가 신학(theologia crucis)’에 근거한 제자직의 실천에 있다. 일례로 본회퍼는 “화평케

하는 자는 복이 있나니 저희가 하나님의 아들이라 일컬음을 받을 것임이요”(마 5:9)라는 말씀을 제자직의 관점에서 받아들인다.⁴⁰⁾ 본회퍼에게 있어서 제자직은 예수 그리스도와의 인격적 결합이요, 십자가를 의미한다. 이 십자가는 철저하게 예수 그리스도의 고난에 동참하는 것이다. 이러한 입장에서 본회퍼는 평화를 위한 싸움은 십자가의 길로 인도하는 곳에서 승리하게 된다고 선언한다.⁴¹⁾

그러나 본회퍼는 1938년 이후 모든 독일인의 이름으로 자행된 살인적인 유대인 배척주의와 군국주의 그리고 민족주의를 내세우는 정치적 상황 속에서 더 이상 평화주의를 고수할 수 없었다. 곧 본회퍼의 비폭력적 무저항적 평화주의는 상황에 의존하는 상황적 평화주의로 수정되었다.⁴²⁾

결국 본회퍼는 평화를 만들어 가는데 “폭력이나 폭동을 포기”

38) *Ibid.*, p. 58. 본회퍼의 이 입장은 세계 연맹이 교회로서 전권을 가지고 그리스도의 말씀을 증거할 때 세상 가운데 평화를 위한 교회의 역할을 감당할 수 있다고 믿기 때문이다. 왜냐하면 전쟁과 인간적인 복지의 실현만으로는 평화가 이루어지지 않는다고 생각하기 때문이다.

39) *Ibid.*, p. 59. 예수의 산상설교의 중심은 비폭력을 통한 폭력의 극복과 폭력으로부터의 해방과 자유에 있다. 이는 원수 사랑을 통한 적대감을 극복함과 동시에 평화를 창조함으로써 적대관계의 극복을 포함하는 계명이다. 더욱이 ‘보복을 하지 말라’(마 5:38-42)는 예수의 말씀은 폭력의 포기가 아니라 폭력으로부터 자유스러운 것을 의미한다고 본회퍼는 이해한다.

40) 본회퍼에 의하면, 예수를 따르는 자들은 평화를 위하여 부름 받았다. 예수가 그들을 불렀을 때 그들은 평화를 발견하였다. 예수가 그들의 평화이기 때문이다. 그런데 이제 그들은 평화를 소유할 뿐 아니라 평화를 만들어야 한다. 그리스도의 나라는 평화의 나라이다. 그리스도의 공동체에서는 서로 평화의 인사를 나눈다. 예수의 제자들은 다른 사람에게 해를 끼치기보다 스스로 고난을 당함으로써 평화를 지킨다. 예수의 제자들은 다른 사람들이 파괴하는 곳에서 그들의 사임을 유지하며 자기주장을 포기하고 증오와 불의에 대하여 참는다. 이렇게 그들은 선으로 악을 극복한다. 이리하여 증오와 전쟁의 세상 한가운데서 신적 평화가 이루어지기 때문이다. 그들이 이렇게 그리스도의 평화에 참여하게 될 때 하나님의 아들이라 일컬어진다. D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 허혁 역, 「나를 따르라」(서울: 대한기독교서회, 1991), p. 96.

41) *Ibid.*, 63.

42) 이는 하나님의 계명인 평화가 구체적 정치 현실에 적합한 책임적 모습으로 실현된다고 생각하였기 때문이다. 본회퍼는 이 입장에 근거한 정치적 책임적 행동으로서 히틀러 암살 음모에까지 나아가게 되었다.

할 것을 강조하며 폭력이나 반란의 방법으로는 그리스도의 일을 결코 도울 수 없다고 하였다. 단지 기도와 원수 사랑의 비폭력적 방법을 통하여 평화를 추구해야 한다고 역설한다.

C. 평가

구약 성경의 살렘은 메시아 도래를 통해 이루어질 하나님의 나라를 지향하고, 이것은 신약 성경의 에이레네를 통해 드러나듯이 예수 그리스도를 통해 실현되었다. 아우구스티누스는 이러한 기독교적 평화의 특수성을 신국론을 통하여 지상의 나라와 하나님의 나라로 대비하여 표현하였다. 이것은 예수 그리스도를 통해 이미 지상의 나라에서 시작된 하나님의 나라가 예수 그리스도의 재림을 통하여 종말론적으로 완성될 것에 대한 이해로부터 출발한 것이다. 본회퍼는 그리스도의 평화를 실천하는 것은 하나님의 계명이며, 예수 그리스도를 따르는 평화의 사도들이 제자직을 실천함으로써 수행되어야 함을 강조하였다.

일반적인 평화에 대한 이해는 전쟁과 폭력을 반대하고 정의와 영원한 평화에 대한 이상과 평화 일꾼의 역할이 강조된다는 점에서 성경을 통해 제시되고 있는 기독교 평화의 외적인 모습들과 다소 유사점을 갖는다. 그러나 이것은 평화의 내적인 본질보다는 외적인 형식에 대한 부정적인(negative) 방식의 막연한 서술에 불과하다. 왜냐하면 평화의 본질적인 내용이 되는 ‘그리스도’를 소외시키기 때문이다. 다시 말해, 일반적인 평화는 ‘그리스도 없는 평화’이며 반면 기독교의 평화는 ‘그리스도의 평화’ 곧 예수 그리스도를 통해 주어지는 구원을 의미한다. 따라서 일반적인 평화 이해만을 통해서진 진정한 평화를 이룰 수 없다. 이는 폭력의 개념을 확대하여 정의를 추구한다 할지라도 폭력이

발생하는 근본적인 원인 자체를 해결할 수 없기 때문이다. 그러므로 아무리 일반적인 평화가 기독교의 평화와 유사한 형식과 실천 방법을 추구한다고 할지라도 이것은 기독교의 평화라 될 수 없다. 이는 살렘과 에이레네의 평화의 구심점이 예수 그리스도를 통해 실현되기 때문이다. 더불어서 기독교의 평화는 어거스틴과 본회퍼를 통해서도 보여지듯이 하나님 나라의 실재를 의미한다. 따라서 이 하나님의 평화는 예수 그리스도를 통해 우리에게 임한 것이다. 그러기에 성경은 예수로부터 시작된 하나님의 평화가 우리에게 임하였으며, 이 평화의 완전한 누림은 주님 다시 오심으로 얻게 될 것을 확인한다. 이러한 차원에서 평화의 문제는 구원의 문제이다.

평화에 대한 기독교적 성경적 구원의 관점은, 평화란 단지 전쟁의 부제가 아니라 사회 정의가 이루어지고 증진되는 과정의 특성상 소극적 평화 개념에서 적극적 평화 개념으로의 이해적 전이가 가능해진다. 평화가 갖는 이 신학적이며 성경적인 특성은 국군 장비의 군 복무가 단순히 전쟁 억제만을 넘어 평화를 위한 봉사라는 가치 형성과 맞물려져서 나라에 대한 국방의 의무가 기독교인의 자연스러운 신앙 윤리적 의무요 덕목이 됨을 체득케 한다.

IV. 생명 윤리 형성

A. 생명에 대한 이해

생명에 관한 이해는 각 분야별 관점에 따라 약간의 차이가 있다. 먼저 현대 과학적 입장에서 인간의 생명을 단지 육체적 입장에서 살피는 생물학적 입장과 정신적 차원의 생명까지 연결하고자 하는 의학적 입장, 나아가 적극적으로 영생과 연결된 생명

관을 가진 기독교 윤리적 입장에서의 생명 이해이다.

1. 생물학

김정환에 따르면, 생물학자들은 생명 현상을 근거로 하여 생물과 무생물을 구분한다. 곧 생물과 무생물을 구분하는 생명 현상은 물질 대사를 통한 자기보존성, 운동성, 성장, 또한 분화, 증식성, 자극반응성 등이다. 특히 현대의 분자생물학자들의 연구는 단백질과 같은 물질 대사만으로는 생명 현상의 유지가 불충분하다는 사실과 함께 유전자의 본체인 DNA가 증식의 기초임을 착안하여 증식이 생명의 기본적인 특성임을 밝혀냈다.⁴³⁾ 이러한 연구 결과는 인간 유전 인자의 연구를 통해 생물학적인 생명을 인간복제를 통해 릴레이식으로 이루려는 ‘생물학적인 불사불멸(biological immortality)’을 기대하는 상황에 이르렀다.⁴⁴⁾

그런데 이 같은 생물학적 생명관은 인간의 생명이 삶의 질의 차원에서 가치 있게 살지 못하면 비록 무궁한 생명의 연장이 된다고 할지라도 그것은 단지 비오스의 생명일 뿐 영적이며 정신적인 차원의 프쉬케적 생명은 없다는 비판에 봉착한다. 만약 그렇다면 조예의 생명 또한 기대할 수 없는 것이므로 비오스의 생명 연장은 성경에서 의미하고 있는 영생과는 무관한 것이기에 별다른 의미를 가지지 못한다.

2. 의학

박충구에 따르면, 전통적인 의학 윤리는 의술적인 모든 행위를 도덕적인 문제 이전에 의학적인 행위로 이해한다. 이 입장에서는

43) 김정환, “현대의 생명공학”, 『기독교 사상』 7(1994), p. 139.

44) *Ibid.*,

인간의 생명을 연장하면서 고통을 제거할 수 있는 의학적 가능성에 신뢰를 둔다. 그러기에 탈종교적인 과학주의는 인간 생명의 과학적 연장과 기능 향상에 대한 기대를 가지고 있으나 인간 생명의 질의 문제는 다루지 않는다. 곧 의학적 관점에서의 생명 이해는 과학기술에 의존하여 더 오래 생명을 보존하는 일에 관심을 가진다.⁴⁵⁾ 이러한 의학적 기본 관점에서는 영성이 배제된 생물학적이고 물리적인 기능과 활동에 주된 관심을 가진다. 따라서 의학적 생명 이해는 “그 한계를 가지며 윤리적이고 신학적인 생명 이해를 보완하지 않으면 안 된다”는 비판점에 직면한다.⁴⁶⁾

3. 성경

현대 과학적 이론에 근거한 생물학적·의학적 생명 이해에 반하여 성경은 인간의 생명을 다양한 차원⁴⁷⁾을 포함한 통전적 범주

45) 박충구, “현대 생명윤리의 쟁점과 전망” 『목회와 신학』 8(1994), pp. 86-87.

46) *Ibid.*, p. 87.

47) 인간 생명의 육체적 차원에서의 이해에 반론을 제시한 기독교 신학자는 ‘틸리히(Paul Tillich)’이다. 틸리히에 따르면, 인간의 생명은 다양한 차원을 가진다. 제 1차원은 ‘무기물 차원’이다. 즉 무기질(inorganic)로서 현상적으로 유기체(organic)의 차원과 구분된다. 제 2차원은 ‘생리적 차원’이다. 곧 유기체는 자기 스스로 관계를 형성하며 자기를 스스로 보존하려고 하며, 자기를 증가시키고, 자기를 지속시키려는 통일성(gestalten)으로 특징지을 수 있는 차원으로 식물계와 동물계로 구분할 수 있다. 제 3차원은 ‘심리적 차원’이다. 즉 생명을 스스로 인식하는 영역인 심리적 차원으로서 이 영역은 영적인 차원을 가지고 있는 인간에게서 완전하게 찾을 수 있다. 제 4차원은 ‘영적인 차원’이다. 이것은 인간에게서만 나타나는 독특한 것으로 인간을 인간 되게 하는 성격을 드러낸다. 틸리히에 의하면, 이러한 다차원적 생명의 통일성은 인간에서만 나타나는 것이고, 이는 인간의 생명이 자연계의 생명과는 다르게 이해되어야 함을 시사한다. Paul Tillich, *Systematic Theology* vol. 3, (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), p. 14.

에서 이해한다. 특히 전경연에 따르면, 유기체 생명을 하나님의 복으로서 인식하는 구약 성경은 생물학적 ‘삶’을 의미하는 ‘하니암(lyYij, chayyim)’과 영육의 결합체인 인격체로서의 전인(全人)을 의미하는 ‘네페쉬(nepesh)’⁴⁸⁾를 통해 생명의 특질을 밝힌다.

신약 성경에는 생명과 관련하여 일반적으로 육체의 생명에 해당하는 ‘비오스’⁴⁹⁾와 생명의 차원을 더 높여서 목숨 또는 영혼을 포함한 정신세계를 포함하는 생명을 의미하는 ‘프쉬케’⁵⁰⁾ 그리고 믿음의 차원에서 얻을 수 있는 ‘조에’⁵¹⁾ 등이 상용된다. 생명에 관해

48) ‘하니암’은 ‘삶’으로 번역되는 것으로 육체적이고, 유기체적이며, 기빠하고, 슬퍼하고, 피곤하고, 병들고, 삶을 지시하고, 생의 힘과 생의 표현의 총체를 의미한다. 이 ‘하니암’은 헬타어의 ‘조에(zuh)’보다 ‘비오스(bio)’에 더 가깝다. ‘네페쉬’는 헬타어의 ‘프쉬케(guch)’에 가까운 의미로서 생물학적인 생명 유지의 차원을 넘어 ‘영적이고 정신적인 세계를 지향하는 삶을 의미한다. 전경연, “생명에 대한 성서적 신앙”, 『기독교사상』 5(1975), pp. 86-87.

49) 맹용길에 따르면, ‘비오스’는 생계 유지, 또한 세상적인 삶(눅 8:14)으로 육체적인 삶과 연결되어 있으나 경건과 함께 고요하고 평안한 생활로 나타낼 수 있음(딤후 2:2)을 보여줌으로 하나님과의 사랑의 연계 속에서 새로운 가능성(요일 3:17)이 있음으로 ‘구원을 위한 육신의 생명’이다. 맹용길, 『기독교 윤리와 생활 문화』(서울: 기독교 윤리와 생활 문화, 1993), pp. 9-12.

50) 맹용길에 의하면, ‘프쉬케’는 신약성서에서 103회 나오는데, ‘생명’, ‘영혼’, ‘마음’, ‘정신’ 등으로 번역된다. 우리 국어의 ‘목숨’으로 주로 번역(마 2:20, 6:25, 10:39, 16:25-26, 20:28)되는 ‘프쉬케’는 단지 먹고 마시고, 입는 생명의 차원을 더 높여서 영혼의 세계를 포괄하는 생명을 의미한다. 즉 프쉬케는 ‘인간의 내면적 차원으로서 육체적 생명을 잇는 목숨, 인간의 영적 차원으로서 하나님을 만나는 영혼, 인간의 정신적 차원으로서 삶의 방향을 정하는 정신 등을 포함하는 생명’을 의미한다. 이런 점에서 프쉬케적 생명 이해는 인간의 육체적 생명을 무시하지도 않고, 평가절하하지도 않으며, 오히려 인간의 육체적인 생명과 합하여 인간의 인간다운 행동을 촉진시키며, 인간 됨을 지탱시키는 인간의 요소로서의 생명을 의미한다. *Ibid.*

신약 성경이 사용하는 비오스와 프쉬케 그리고 조에로서의 생명은 각각 평범하게 세상에서 살아가는 ‘생명’과 삶의 의미를 부여하는 ‘목숨’ 그리고 영원히 사는 ‘영생’으로서의 생명을 가리킨다.

생명에 관한 성경의 이 같은 개념은 인간의 생명을 단지 육체적 생명으로만 한정시키는 비오스의 차원이 아니라 전 인류적인 차원의 삶(life)을 포괄하는 프쉬케의 생명의 차원이 포함된 궁극적 생명인 조에의 기능성까지 기독교적 인간 이해의 지평을 확장한다. 성경이 함유하고 시사하는 생명에 관한 이 측면은 인간이 자신의 생명 보전을 위할 뿐 아니라 집단적인 생명관계를 생각하여 사회적 생명도 사유하고 보존해야 하는 사명을 망사한다. 그리하여 자신의 참 생존의 차원을 영생의 차원에 이르기까지의 생존으로 확장시키면서 동시에 다른 사람과의 관계에서도 생명 보존을 가로막는 것을 거부하게 하며 궁극적으로는 적극적 생명 보존을 행하게 하는 사회적 책임을 져야 한다는 신앙 윤리적 당위성을 부여한다.

B. 인간 생명의 신성성과 존엄성

영생과 관련된 인간 육체의 생명이 갖는 신성성과 존엄성은 현대 철학의 ‘생명 사상’⁵²⁾과 신학적 인간 이해 차원에서 중요

51) 맹용길에 따르면 ‘조에’는 ‘믿음의 차원에서 얻을 수 있는 생명’이지만 믿음을 가진 개인은 비오스나 프쉬케를 가져야 한다. 따라서 조에는 ‘죄와 죽음의 고비를 넘어서는 생명’이기에 일시적으로 비오스나 프쉬케로서 죽더라도 부활함으로서 비오스와 프쉬케의 변형이 일어나게 하여 그것을 영원토록 보존하게 하는 ‘영생의 의미로서의 조에’는 예수 그리스도를 믿음으로 하나님께서 주시는 것이다. 맹용길, 『기독교 윤리학』(서울: 쿰란출판사, 1994), p. 486.

52) 생명 사상은 서구의 형이상학에 대한 비판이요, 자연과 인간을 지배하려

관심사이다. 먼저 생명에 대한 현대 철학의 입장에 대해 박찬국은 ‘하이데거(M. Heidegger)’의 사상을 원용하여 인간 생명의 신성성의 모티프를 인식한다. 곧 박찬국에 따르면 하이데거는 현대의 실용주의와 과학적 세계관이 인간의 고향을 황폐케 함을 비판하면서, 하나님을 비롯한 모든 존재자들에 대해서 경외감을 잃지 않는 경건한 인간이 본래적 인간임을 강조했다.⁵³⁾ 인간의 본래성에 대한 하이데거의 이 성찰은 근대의 정신이 자연과 거룩함, 신적인 것과 초월적인 것에 대한 두려움과 떨림, 신뢰와 의탁을 상실함에 대해 지적하면서, 근대 정신이 상실한 그 자리

고 한 근대 이성이 만들어낸 과학적 세계관에 대한 비판으로, 자연과 생명을 새롭게 보려고 하는 현대 사상의 흐름 속에서 등장했다. 생명 사상의 태동 배경에 대한 신승환의 정리에 따르면 서구 근대 철학적 사유에서는 자연을 ‘비자아(Nicht-Ich)’로 이해했으나 근대 이후에는 자연의 본질을 회복하려는 사유의 움직임이 활발하다. 특히 ‘훔덜란(J.C.F. Höderlin)’이 자연의 본질을 ‘성스러움으로 간주함에 한걸음 더 나아가 하이데거는 인간이 자연사물의 주인이 아니라 ‘존재의 목자’로서 자연과 인간이 서로 공생하는 관계임을 논파하는 데 주력했다. 이러한 철학적 사유는 인간에 들어 있는 ‘본래적 성품’을 자연에서 비롯하여 이루어진 것이기에 자연을 떠나서는 있을 수 없다는 존재론적 사유 특성을 함유한다. 이러한 통찰에 근거하여 신승환은 “인간은 자연에 본질적으로 속해 있기에 자연과 존재자적으로 속해 있다. 그러면서도 인간은 존재의 소리를 들음으로써 자연을 초월해 있는 존재”라는 이해의 지평을 연다. 곧 인간은 자연의 일부임에도 불구하고 이성, 언어와 문화를 가지고 있는 인간은 자연을 변화시키는 세계초월적인 존재라는 뜻이다. 중요한 점은 인간과 자연 모두를 각각 생명체로 인정할 때 서로 상생 공존하는 세계가 열리게 된다는 것이다. 이러한 점에서 생명 철학은 궁극적으로 세계가 열리게 되는 차원에서 정당한 의미와 가치를 되찾으려는 ‘생명사상’의 지향점을 갖는다고 신승환은 역설한다. 신승환, “자연이란 무엇인가”, 우리 사상 연구소 편, 「우리말 철학 사건-과학, 인간, 존재」(서울: 지식산업사, 2001), p. 273.

53) 박찬국, “권력에의 의지의 철학과 존재의 철학”, 김상환 외, 「니체가 뒤흔든 철학 100년」(서울: 민음사, 2000), p. 268.

에 다시금 ‘두려움과 부끄러움’ 그리고 ‘생명에 대한 경외심과 초월성’에 대한 본래의 의미를 새롭게 회복하는 일을 요청한다. 그리하여 인간이 자연에 대한 거룩함과 신성함을 발견할 수 있을 때, 근대의 정신이 상실한 거룩함을 되찾는 인간이 된다.

신학적 인간학과 윤리적 측면에서의 생명에 대한 맹용길의 논점에 따르면, 인간의 생명이 신성한 것은 인간이 하나님의 형상을 가졌고 하나님의 은총을 받았으며 나아가 인간의 생명이 하나님께 속했기 때문⁵⁴⁾이다. 이는 인간 생명의 신적 분여가 생명의 신성성에 대한 기독교적 논의의 출발점임을 말한다. 결국 인간의 신성성은 하나님으로부터 오는 생명을 담지함에 기인한다.

인간 생명의 신성성에 대한 이상의 철학적 신학적 성찰은 자연스럽게 인간 생명의 존엄성⁵⁵⁾의 그라운드를 제공한다. 인간의 존

54) 인간의 생명의 신성성의 근거는 하나님의 형상을 가진 피조물로서의 인간 이기에 인간은 그 생명의 본래적 신성성의 존귀성을 가진다. 곧 인간이 하나님의 형상으로 피조될 때 하나님께서 직접 만드시고 생기를 불어 넣어 살게 하신 사실 자체가 신성성의 직접적인 이유이다. 인간 생명의 신성성에 대한 이러한 기본입장은 생명을 가진 인간이 자기와 함께 고락을 같이 하는 동료들 나아가 인간의 생명에 대한 ‘책임적 존재’로서 신성함을 갖는 근본 지평이다.

55) 인간의 존엄성에 대한 학문적 연구 또한 다양한 견지에서 진행되지만 크게 인본주의적 견지에서의 이해의 모색과 신학적 견지에서 이해의 지평이 병존한다. 먼저 인본주의적 측면을 간략히 정리하면, 국제 연합의 ‘인권의 보편적 선언’에서는 인간 존엄성의 문제를 인간의 출생과 연계시켜 이해한다. 곧 인간은 태어나면서부터 그 존엄성을 가지는데 이 때 인간의 존엄성은 인간의 삶의 질을 향상시키는 것을 목적으로 한다. 우리나라 헌법 제 9조와 32조 또한 인간의 존엄성과 가치를 명시하고 있다. 결국 인본주의적 인간의 생명 이해는 생명의 근원에 대해서는 침묵하지만 인간의 이성을 중심으로 한 인간의 존엄성을 역설한다. 신학적 측면에서는 인간의 존엄성의 논거의 출발점으로 하나님에 의해 수여된 생명의 신성성에 기초한다. 맹용길, 「현대인과 윤리」(서울: 기독교문사, 1987), p. 223.

업성에 대한 맹광호의 정리에 따르면, 철학은 인간이 이성적이나 주체적인 자유를 가진 존재이기에 그리고 의학에서는 인간이 가지는 생명 그 자체의 존엄함에 나아가 신학에서는 하나님의 형상으로 지음을 받았기에 그 본유적 존엄성이 항재(恒在)한다.⁵⁶⁾

C. 평가

인간 생명의 신성성과 존엄성에 관한 이상의 논의에서 인본주의적 입장은 생명 그 자체에서 그 신성함과 존엄성의 논의를 시작하지만 기독교적 출발점은 신적 차원 곧 하나님의 창조성에 기인한다. 특히 인간 생명의 신성성과 존엄성에 관한 기독교의 입장은 하나님의 형상으로 지음 받은 모든 인간의 그 본유적 본래적 측면에서 신성성과 존엄성을 공유함을 시사한다. 이는 인간 생명이 지닌 본래적 특성이 인간으로 하여금 함께 더불어 살아야 하며 나아가 피조세계와도 화해와 공동체를 이루어야 함을 암시한다. 이 인간이 다른 인간과 함께 화해와 공동체를 이루며 더불어 살아야 한다는 인식⁵⁷⁾은 시대와 정세를 초월하여 인간 개체에게만이 아니라 공동체에게 함께 부여된 권리와 책임이다. 따라서 인간이 인간으로서 갖는 본래적 책임과 윤리를 겸허히 수용할 때, 인간의 신성성과 존엄성은 개인에게 국한되는 절대성을 넘어 상대방도 존중

56) 맹광호, “의학적 생명역구의 득과 실”, 『사목』 102(1985), p. 32. 인간의 존엄성에 대한 이 측면들은 인간의 존엄성이 인간 개체가 갖는 사회적, 인격적, 도덕적 수준의 높고 낮음에 의해 구분되는 것이 아니라 인간 생명의 절대성과 신비성에 기인된 것이다. 그 뿌리가 인본주의에서 나오는 인간의 존엄성과 하나님의 입장에서 나오는 인간의 존엄성이 있음을 알 수 있다.

57) 맹용길에 따르면, 인간이 가져야 하는 이러한 특징적 극면은 ‘자유로운 공존’이라고 불리는 것으로 인간의 신성성과 존엄성을 표현하는 기초적 존재양식이다. 맹용길, 『기독교 윤리학』 p. 240.

하는 인간의 존재 양식으로서 윤리적 당위성을 갖는다.

V. 양심의 빛

A. 역사적 지평에서의 양심 이해

1. 헬라와 라틴 세계

사람들이 양심⁵⁸⁾에 대해 논의한 것은 오랜 역사를 지닌다. 김두현에 의하면, 유학(儒學)에서는 양심을 양지(良知) 혹은 양능(良能)으로 칭했지만⁵⁹⁾ 일반적으로 양심이란 용어가 공식적으로 등장한 것은 헬레니즘 시대였다. 전하는 바에 따르면, 공식적으로 양심이라는 용어를 제일 먼저 사용한 이는 ‘데모크리투스(Democritus, B. C. 460-361)’이다. 그는 “어떤 사람들은 인간이란 죽을 운명을 갖고 있기에 언젠가 사라져 버린다는 사실을 모르고 살아가면서 악행을 답습하기 때문에 한평생 처참한 고통에 시달리고 사후 세계에 대해 그릇된 추측을 한다”⁶⁰⁾는 언급으로 양심을 이야기했다. 라틴 세계에서 양심의 개념을 광범위하게 도입한 이는 키케로(Cicero)와 세네카(Seneca)이다. 이들은 에피쿠로스 철학과

58) ‘호프만(Rudolf Hofmann)’에 따르면, 양심(Conscience)은 헬라어 *sunēdēsi*와 라틴어 *Conscientia*에서 발원된 대중적이면서 과학적인 언어로서, 특별히 영혼(정신)의 현상과 관련하여 개인의 깊은 의식 안에서 기본적 체험에 도달하는 핵심을 의미한다. Rudolf Hofmann, “Conscience”, *Sacramentum Mundi*(New York: Herder and Herder, 1968), p. 411.

59) ‘왕양명’은 ‘善을 알고 惡을 아는 이것이 良知이니라. 良知良能은 愚夫愚婦도 成人과 같으니라’고 말함. 김두현, 『倫理學 概論』(서울: 정음사, 1970), pp. 40-42.

60) Democritus, *fragment der Vorsokratiker*, II (1952), pp. 206-207, 이병철 편, ‘양심’, 『주제별 성경대전』(서울: 로고스 출판사, 1983), p. 67.

연관을 지어 양심의 가책을 받지 않도록 비행을 삼갈 것과 선한 양심을 육성시키는 책망자의 역할로서 양심을 논하였다.⁶¹⁾ 이처럼 동서양을 막론하고 인간은 양심을 인정해 왔으며, 특히 사람 내면에서의 내적 재판관으로서의 양심의 역할을 강조해 왔다.

2. 성경

히브리어 성경에는 명시적으로 양심의 뜻을 지칭하는 단어는 발견되지 않고 단지 회랍어로 된 구약 성경(舊約 聖書) 지혜서 17장 11절에서만 발견된다.⁶²⁾ “악은 원래가 소심해서 제 입으로 자신을 단죄하며 양심의 가책을 몹시 받으면 언제나 최악의 경우를 생각한다.” 여기서 양심이라는 말은 자신의 죄를 나무라는 인간 내부의 증언으로서 도덕적 의미를 내포한다.

호프만에 의하면, 히브리인들이 양심이란 말을 상용하지 않은 것은 그들의 사고방식이 하나님 중심이지 내성적(內省的)이지 않기 때문이며, 동시에 히브리인들이 회랍 세계와 접촉하기까지 양심을 뜻하는 고유한 단어를 알지 못했기 때문이다. 그래서 구약에서는 양심이 대개 “마음(heart)”이라는 말로 표현되고 있다.⁶³⁾

신약의 복음서 또한 구약과 같이 양심이라는 말은 사용하지 않으나 양심을 지칭하는 표현들은 많다. 곧 예수께서는 “만일 네

마음의 빛이 빛이 아니라 어둠이라면 그 어둠이 얼마나 심하겠느냐”(마 6:23)는 말씀으로 양심의 어둠을 아주 강력히 경고하지만 양심이라는 용어를 사용하지는 않는다. 예수께서는 단순히 외부적인 것이 아니라 마음 안에 부어진 성령으로 말미암아 그 참뜻과 힘을 갖는 자유로운 양심의 도래를 준비하셨다.

바울은 양심(syneidesis)이라는 말을 사용했는데(딤후 1:5), 이는 어떤 문학적 문헌이나 스토아 철학에서 취한 단어가 아니라 당시의 종교적 용어에서 취한 것이다. 다시 말해 바울에게 있어서 양심은 구약 성경의 ‘마음’이라는 개념과 같이 신앙에 입각한 반성적이고 자율적인 판단⁶⁴⁾을 표현하면서, 항상 하나님과 관련 시켜서 종교적 의미로 양심을 이해하고 있다. 교회의 전통도 사실상 바울의 관점을 따른다.

3. 중세

‘페쉬케’에 의하면, 어거스틴에게 있어서 양심은 하나님과 인간의 영혼이 사랑의 대화를 나누는 장소이다. 그리고 양심은 하나님의 목소리이며 동시에 양심은 하나님의 목소리를 듣는 신적 중심이다. 따라서 인간은 양심이 현존하는 자리에서 하나님과 영혼⁶⁵⁾

61) 세네카는 “우리 안에는 거룩한 영이 있는데, 이는 우리의 선하고 악한 행동들의 관찰자이고 보호자”라는 의미에서 양심을 이해했다. 기독교 대백과사전 편찬위원회, 『기독교 대백과사전(7)』(서울: 성서교계 간행사, 1981), p. 882.

62) 지혜서는 헬레니즘의 영향을 선명하게 드러내는데, 도덕적 의미를 띤 ‘양심’이라는 용어가 이 시점에 등장했다는 사실은 그 근원이 헬레니즘 세계라는 점을 뒷받침한다. 정인찬 편, 『성서 대백과(5)』(서울: 기독지혜사, 1980), pp. 880-881.

63) Rudolf Hofmann, *op. cit.*, p. 142.

64) ‘페쉬케(K. H. Peschke)’에 따르면 바울의 ‘양심 용법은 하나님과 관련된 종교적 의미로서의 양심과 신앙에 입각한 윤리판단으로서의 양심 그리고 모든 사람에게 부여된 보편적 계능으로서의 양심의 차원에서 언급한다. K. H. Peschke, 김창훈 역, 『그리스도교 윤리학(1)』(서울: 분도출판사, 1991), p. 272.

65) 노종혜의 분석에 따르면, 어거스틴은 하나님과 합일하는 영혼의 일곱 단계를 다음과 같이 나눈다. 첫째, 영혼의 빈곤(Poverty of Spirit). 둘째, 신성한 성경을 받아들이는 경건. 셋째, 하나님에게서 자기 자신의 슬픈 탈퇴를 아는 것. 넷째, 의를 위하여 굶주리고 목마름에 의한 고된 일. 다섯째, 하나님의 은혜로운 자비에 대한 개방성에 도움을 필요로 하는 타인에게

을 의식한다. 어거스틴의 이 관점을 따르는 ‘보나벤투라(Bonaventura)’와 중세의 신비가들은 양심의 가장 깊은 바탕을 ‘영혼의 섬광(scintilla animae)’에 둔다. 때문에 이들은 양심을 영혼의 정점이라고 묘사한다. 왜냐하면 양심은 사람이 하나님과 만나는 영혼의 중심 처소이므로 죄에 물들 가능성이 가장 적기 때문이다.⁶⁶⁾

어거스틴의 양심 개념의 인식적인 면과 실천적인 면을 정리하고 체계화시킨 것은 ‘토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)’이다. 토마스는 양심을 두 개의 개념을 갖고서 설명하는데, 넓은 의미상의 양심(synderesis: 陽地良能)과 좁은 의미상의 양심(conscientia)이다. ‘양지양능’은 인간의 실천적인 것과 관계되는 윤리적 가치를 인식하는 실천이성의 능력이며, 협의적 의미의 양심은 그 가치 인식의 능력을 구체적인 행위에 적용하는 행동이다.

‘커런(Charles E. Curran)’에 의하면, ‘토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)’에게 있어서의 양심은 기능이나 습관이 아니라 지식을 행위에 적용시키는 것이었다.⁶⁷⁾ 양심에 관한 토마스의 입장은 주

자기 자신의 자비를 베푸는 것. 여섯째, 목상을 위하여 정결한 마음과 순수한 마음을 준비하는 것. 일곱째, 목상 그 자체로 여기가 영혼의 급수지요 본질이다. 어거스틴이 강조한 영혼의 목상(contemplative)과 행동(active)의 균형은 후대의 ‘그레고리’와 ‘버나드’에 자극을 주어 중세 전반에 걸쳐 기독교 봉사와 사회적 책임에 자극을 주었다. 노종혜, 『中世 基督教 神秘主義 思想 研究』(서울: 나단, 1991), pp. 31-32.

66) K. H. Peschke, *op. cit.*, 271-272.

67) Charles E. Curran, *Themes in Fundamental Moral Theology* (London: University of Notre Dame Press, 1977), p. 196. 토마스는 양심을 두 가지로 구분하여 말한다. 즉 기능으로서의 양심과 작용 그리고 행위 혹은 판단으로서의 양심이다. 토마스 아퀴나스는 ‘기능적 양심’을 제 1차적인 윤리 원칙들의 항구적인 본성적 습성이라고 하였고, ‘작용으로서의 양심’은 결론 형식으로서의 양심의 현실적 판단이라고 하였다. 양심에 대한 체계적인 구별은 스콜라 학파 시대에 이르러서 비로소 이루어졌다.

지주의적(主知主義的)인데, 그는 양심이 도덕적 행위에 대한 판단의 기능을 가지고 있다고 생각했다. 따라서 양심은 자기 자신이 한 일을 알고 있고 의식하며 동시에 판단한다. 따라서 자신이 한 일이 도덕적 원칙에 위배될 때 양심은 가책을 받게 되는 반면 도덕적 원칙을 따르는 것일 때 선행임을 깨닫고 의무감을 느끼게 된다.

토마스에게서 정점을 이루는 스콜라 철학이나 전통적 신학 교과서들은 양심을 이성에서 분리된 윤리적 기능이 아니라 이성 작용의 특수한 예로 나타나고 있는 윤리적 기능이라고 본다. 곧 양심은 도덕률의 일반적 규범들을 사람이 행하려고 하는 구체적인 행동에 적용시키는 작용으로서, 지금 당장 그 사람의 의무가 무엇인지를 그에게 말해 주거나 또는 그의 과거의 행동들을 판단해 준다. 이러한 관점에서 양심은 주관적 법칙을 알려주는 전령이며 개인적이고 구체적인 상황에 그것을 적용시키는 법관 대리이다. 따라서 양심은 실천적 이성의 판단이라고 이해한다.⁶⁸⁾

이상에서 정리한 중세의 양심 논의는 비약적이고 획기적인 전환점에 선다. 곧 어거스틴의 양심론을 중심으로 윤리 가치 의식과 기능을 구분하였다. 더욱이 여러 학자들의 논의를 거치면서 보편적인 가치 의식을 증시하는 사변적인 양심과 상황적 내지 실천적 양심을 구분하여 논의하기 시작했다. 굳이 분석한다면 어거스틴의 뒤를 따르는 보나벤투라는 양심의 작용을 의지(意志)에 초점을 모아 이해를 도모하였고 토마스는 양심의 작용을 이성에 기초하여 살폈다. 하지만 이러한 양심론의 차이는 두 학설의 윤리 목적성의 차이에서 비롯되는 것이지 양심에 관한 근

68) K. H. Peschke, *Ibid.*

본적인 차이는 아니다.

4. 루터(M. Luther)와 칼빈(J. Calvin)

a. 루터

로제(Bernhard Lohse)에 의하면 루터가 중세 교회를 향해 던진 새로운 차원의 신앙은 ‘양심의 종교’였다.⁶⁹⁾ 루터가 말하는 양심은 하나님의 말씀에 사로잡힌 내적인 인간의 영혼을 뜻하였다. 이것은 중세 교회가 말하는 ‘구원의 종교’ 혹은 ‘축복의 종교’와 다른 것으로서 인간의 양심 속에 계신 삼위 일체 하나님의 현존을 뜻한다. 루터는 중세교회 전체를 버리고서라도 양심의 평화를 얻으려고 하였다.⁷⁰⁾

‘해글룬트(Bengt Haegglund)’의 분석에 따르면 루터는 독일 신비주의가 보존한 어거스틴의 도움을 얻어 성경으로 돌아가는 법을 배웠으며, ‘죄의 고백’을 그 중심에 두고 깊이 사고하는 과정에서 그리스도와의 합일을 경험하게 되었다. 바로 루터는 오직 성경을 깊이 연구하는 중에 죄의 심각성을 발견하게 된다. 그리하여 루터는 바울이 말한 ‘죄인 중의 죄수가 바울에게만 해당되는 것이 아니라 모든 그리스도인에게 해당되는데, 이 땅의 모든 그리스도인들은 진정한 의미에서 이 고백을 하기 전에 참된 그리스도인이 될 수 없다고 고백했다. 이 같은 신앙 체험을 체득한 루터는 죄인 중의 죄수 된 ‘나 자신 밖으로(extra nos)’ 나가기

69) Bernhard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), p. 225.

70) 성경 말씀에 포로가 된 루터의 양심은 중세 로마 가톨릭 교회의 ‘말씀 없는 십자가’의 교리를 용납할 수 없었다. 참으로 루터의 종교개혁은 그의 양심에서 시작되었다. 이는 고통 받는 양심을 그냥 둘 수 없었기 때문이다. 그리고 오직 성경 말씀을 붙드는 길밖에 없었다.

전에는 그의 양심이 평화를 기대할 수 없다는 선언을 한다.⁷¹⁾

루터의 양심을 괴롭힌 것은 무엇보다도 ‘원죄’였다. 이 죄의식이 루터로 하여금 소위 “유혹의 고민(Anfechtung)”을 경험하게 했다. 루터에 의하면 죄의 근본은 ‘불신’, ‘의심’, ‘말씀의 포기’이다.⁷²⁾ 루터에 따르면, 인간이 죄를 짓기 전에는 하나님의 말씀과 인간의 이성이 일치했다. 그러나 타락한 후 이성은 하나님의 말씀을 불신한다. 그러므로 이성이 말씀의 세례를 받기 전에 믿음에 관해서는 기대할 것이 아무것도 없다. 왜냐하면 이성은 속이는 자의 사탄의 도구가 되어 있기 때문이다. 이런 의미에서 인간은 하나님의 형상을 상실한 것이다. 곧 하나님과 뜻을 같이 하고 주고받을 수 있는 하나님의 형상을 잃어버린 것이다. 루터에 따르면, 그리하여 인간은 “두더지보다도 더 눈먼 자들”이 되었다.⁷³⁾

루터는 이 눈먼 자신에게서 해방을 받는 일이 무엇보다도 급선무라고 밝혔다. 그리하여 양심의 평화는 인간이 하나님과 관계를 회복함으로 찾아오는데, 이때 인간은 세상의 것들과 자신에게서 빠져나오게 된다. 그러나 이것은 사람의 힘으로 되는 것이 아니기 때문에 하나님의 은혜이며 하나님의 선물이다. 그러므로 양심의 평화도 하나님의 값없는 선물로만 가능하다.

이러한 측면에서 루터가 말하는 양심의 평화는 객관적인 것이다. 그것은 밖에서 들어온 것으로서, 사람의 평화가 아니라 하나님의 평화이다. 이에 복음은 객관적인 하나님의 행위이다. 곧 땅

71) Bengt Haegglund, *The Background of Luther's Doctrine of Justification in Late Medieval Theology*(Philadelphia: Fortress, 1971), p. 6.

72) 지원용, 「루터선집(1)」(서울: 컨콜디아사, 1991), p. 56.

73) *Ibid.*, p. 49.

에 있는 하늘의 장소로서의 양심은 그리스도를 통하여 하나님께서 세대에서 행하신 일에 관한 소식을 뜻한다. 그리고 양심은 그리스도만이 다스려야 하는 곳이다. 왜냐하면 복음의 핵심은 그리스도 안에 있는 하나님의 용서이기 때문이다. 이 용서는 하나님의 약속에서 말미암은 것으로서, 하나님의 약속을 믿는 자에게 주어지는 하나님의 선물이다. 그리하여 이 하나님 편에서의 무조건적인 용서가 하나님과 화해를 이루게 한다. 곧 아담 이후 하나님과 원수 되었던 관계가 그리스도로 말미암아 화해를 이루게 된 것이다. 이처럼 화해의 시작은 하나님 편에서 시작되었다는데 기독교의 특징이 있다. 이리하여 루터에 따르면, 우리의 구원은 수동적으로 받은 구원으로서, 양심의 평화는 여기에 그 뿌리를 가지고 있다. 이러한 측면에서 양심의 평화는 하나님을 두려워하는 사람에게 주시는 하나님의 평화이다. 그리고 죄인 곁을 떠나지 않으시는 하나님 자신이 곧 양심의 평화의 유일한 근거이다.

루터는 이 양심을 하나님의 나라와 연관지어 이해한다. 루터에게 있어서 하나님의 나라는 우리의 영원한 왕이신 그리스도가 다스리는 곳이다. 우리의 양심은 그리스도가 다스리실 때 하나님의 나라가 된다. 그리고 이 나라에는 진정한 의미에서 평화가 있다. 이는 그리스도가 평화의 왕이시기 때문이다.

루터가 그리스도 안에서 발견한 하나님은 아버지 하나님이셨다. 그리고 스스로 평화의 왕으로 이 땅에 오셔서 죄를 사하심으로 새 생명을 창조하시고 이를 양육하고 계신 하나님이셨다. 인간의 양심은 이 아버지 하나님의 품에 안기므로 평화를 얻는 것이다. 그리스도인은 하나님이 용서하셨다는 복음을 들을 때 율법, 죄, 사망, 하나님의 분노, 마귀, 그리고 지옥으로부터 자유함을 얻는다. 이 무한한 자유가 양심의 평화를 가져온다. 그러나

이 평화는 외적이며 육신적으로는 만민을 섬기려는 종의 형식 속에 항상 주어지는 하나님의 선물이다.

b. 칼빈

박건택의 분석에 따르면, 칼빈은 그의 「기독교 강요」 초판부터 양심의 자유를 선언한다.⁷⁴⁾ 칼빈에 따르면, 예수 그리스도께서 주신 자유의 특권으로 말미암아 신자들의 양심은 모든 인간의 권세에서 해방되고 자유롭다. 따라서 만일 우리의 양심이 그 자유 가운데서 확고하지 않다면 그리스도는 우리에게 아무런 의미가 없다.⁷⁵⁾

칼빈은 그렇다고 이 자유가 전혀 제약이 없는 것은 아니라고 강조한다. 칼빈은 이 문제가 한편으로는 양심을 교회법으로 묶어 두려 했던 로마 교회와 다른 한편으로는 어떤 법(교회법이건 시민법이건)이고 양심의 자유를 건드릴 수 없다는 급진파와 관계하고 있음을 안다.⁷⁶⁾ 이에 그리스도인들의 양심은 ‘영적 통치를 통해 하나님의 일들과 경건에 속한 것을 배우며, ‘정치적 통치’를 통해 사람들 사이에서 지켜야 할 인간성과 예절을 배운다.⁷⁷⁾

칼빈에게 있어서, 양심의 자유는 외적(시민) 법정과 내적(양심)의 법정에 관련되기 때문에 매우 주의를 요한다. 이런 입장에서 칼빈은 양심의 정의에 대해 이렇게 논한다. 곧 *앎(science)*이

74) 박건택, “칼뱅과 카스텔리옹에 있어서 양심의 자유”, 『神學 指南』 258(1999).

75) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion III. XIX*, 14. 김종흠 외 4인, 『基督教綱要中』 (서울: 생명의말씀사, 1986), p. 403.

76) “오늘날 인간적 법제정을 제거하라는 말이 나오는 즉시, 마치 인간의 모든 복종이 거부되고 뒤집어지거나 한 것처럼, 한편으로 ‘선동적인 사람들에게 의해서, 다른 한편으로 ‘중상가들에 의해서 큰 소동이 일어난다’”. *Ibid.*

77) *Ibid.*, pp. 403-404.

사람들이 인식하는 것에 대한 이해 또는 개념이라면, 양심(conscience)은 사람들에게 달라붙어 그들의 죄를 숨기지 못하고 하나님의 심판을 향해 부추기는 증인처럼, 이 하나님의 심판의 감정과 가책을 갖는 것이다. 칼빈에 따르면 이와 같이 사람을 하나님의 법정으로 이끌고 가는 이 감정은 ‘하나님과 사람 사이의 중간 인식으로서 각 사람으로 하여금 자신의 죄를 느끼게 하며, 사람에게 붙여 놓은 감시인과 같아서 숨기고자 하는 것을 드러낸다. 이리하여 칼빈은 양심을 ‘하나님을 명예롭게 하려는 생생한 마음의 움직임(affection)이요 순수하고 거룩하게 살려는 바른 열심’이라고 명했다. 이와 같은 양심의 정의를 놓고 볼 때 그 리스도인은 근본적으로 양심의 자유를 갖는다.⁷⁸⁾

그런데 칼빈의 양심론에 있어서 눈여겨 볼 점은 양심의 자유가 유보되는 것에 관한 것이다. 곧 양심의 자유가 유보되는 것은 모든 인간적 제도 앞에서 그리고 공평의 원리와 관련해서이기도 하지만 무엇보다도 하나님의 말씀과 그 해석에 따라 이루어진다. 왜냐하면 칼빈에게 있어서 이는 곧 이단과의 문제로 이어지기 때문이다. 따라서 칼빈에게 있어서 이단은 양심의 자유를 갖지 못한다.

5. ‘프로이트’와 ‘융’의 심리학

비록 한계가 있지만 심리학에서도 양심을 인간 행동의 윤리성을 판단하는 규범으로 본다. 본장에서는 인간의 심층심리에 연계를 집중한 프로이트와 융의 관점을 정리한다.

a. 프로이트(Sigmund Freud)

정신 분석 이론의 주창자인 프로이트는 정신이 원초아(id)와

78) *Ibid.*, pp. 404-405.

자아(ego) 그리고 초자아(superego)의 세 가지 구성체로 이루어져 있다고 보았다. 원초아는 출생 시부터 존재하는 본능과도 같은 부분으로 쾌락의 원리에 의해 좌우되며, 자아는 인성의 중심 부분으로서 현실 원리에 의해 움직이는 이성으로 볼 수 있다. 그리고 초자아는 부모의 가르침을 토대로 형성된 선악을 구별하는 양심과 같은 것이다.⁷⁹⁾

베이커에 의하면, 프로이트에게 있어서 양심으로 파악되는 초자아는 ‘이상아(理想我 ego-ideal)’와 ‘양심’으로 구성되어 있다. 이상아는 아이들이 품는 도덕적 선의 개념에 해당한다. 양심은 아이들이 가지는 도덕적 악의 개념에 해당하며, 이것은 징벌의 경험을 거듭함으로써 형성되어 간다. 이런 면에서 이상아와 양심은 도덕이라는 동전의 안팎이다.⁸⁰⁾

‘융(C. G. Jung)’의 분석에 따르면, 프로이트의 초자아는 자연 그대로의 전승된 정신의 구조라기보다는 전통적인 관습에서 의식에 의하여 획득된 부분인 이른바 예의규범(禮意規範)이다. 양심 곧 초자아의 도덕적 측면은 의식적으로 획득된 것이다. 이런 면에서 초자아인 양심은 학습되어진 것으로 초월성과 인격이 없다.⁸¹⁾ 더욱이 양심인 초자아는 자아(ego)를 통해서 충족시키지 못하도록 본능(libido)을 통제하고 있다. 프로이트는 이 리비도를 건설적이고 창조적인 에너지의 원천으로 보고, 이를 사회의 원동력으로 돌리기 위해서 통제한다. 그리고 사회는 리비도 충격을 억압시켜야 하고 양심은 리비도 충격을 통제시켜야 한다.

79) 최윤미 외 공저, 「현대청년심리학」(서울: 학문사, 2000), p. 31.

80) 라켈 베이커, *Psychology of Freud*, 이경준 역, 「프로이트 심리학」(서울: 학문과 사상사, 1984), pp. 169-171.

81) C. G. Jung, 「분석 심리학」(서울: 일조각, 1981), p. 310.

이 리비도 억압에서 정신분열이 일어난다고 프로이드는 말했다. 이런 의미에서 보면, 양심은 불합리한 사회적 요구를 내면화한 것이고, 건전치 못한 사회의 요청일 수도 있다. 그러나 사회의 관습에서 인정하는 타당한 방법을 통해서 극복하려는 양심은 창조적인 자기실현을 위해서 필요하다.⁸²⁾

b. 용

프로이드의 정신을 이어받은 용이지만 양심에 있어서는 독자적 이해의 길을 걷는다.⁸³⁾ 먼저, 용에게 있어서 양심은 특수한 ‘지(知-Wissen)’ 또는 ‘의식(意識-Bewusstsein)’을 가리킨다. 곧 용은 우리 행동의 동기에 관해서 우리가 가지고 있는 생각들의 감정적인 가치를 아는 것이 양심이라고 언급한다. 이는 주관적인 가치판단인 동시에 객관적인 지적 인식이기도 하다.

용에 의하면, 양심은 복잡한 현상이다.⁸⁴⁾ 그래서 전혀 아무것도 의식하지 못하지만 꿈속에 마치 우리가 의식하는 양심의 작용과 같은 것을 발견할 수도 있다.⁸⁵⁾ 용은 양심을 사회적 도덕규

82) *Ibid.*

83) 프로이드와 용의 양심에서 차이점은, 프로이드는 양심을 습득되고 학습되는 것으로 이해하고, 용은 자율적인 정신적 기능으로서 결코 학습으로 얻어진 것이 아니라는 데 있다. 이 둘의 공통점은 양심은 주관적이고 객관적인 것이라고 한다. 또한 용은 양심의 초월성과 인격을 언급하고 있지만, 윤리신학에서 말하고 있는 하나님과의 상호 인격적 친교로서의 양심은 아닌 것이다.

84) 용에 의하면, 무의식은 자아의식으로 마음대로 지배하거나 조절할 수는 없다. 이는 무의식이 자율적인 기능을 영위하기 때문이다. 그러나 무의식은 교육이나 전통 등 의식에 의하여 키워진 인습적 도덕규범과는 전혀 다르게 때에 따라서는 사회규범으로 볼 때 도저히 용납될 수 없는 부도덕한 내용을 나타낸다. 이른바 ‘그릇된 양심’과 ‘바른 양심’ 사이의 싸움이다. 양심의 이러한 모순성은 어쩔 수 없는 것이고, 그러기에 양심의 문제가 복잡하다는 것이다.

범에 선행하며 또한 그것을 넘어서는 것으로 본다. 곧 의무를 지켜야 하느냐 않느냐의 갈등 속에서 비로소 도덕 규범과 양심의 구별이 생긴다.

양심에 관한 용의 이론 중 특이한 것은 양심을 ‘신(神)의 소리’⁸⁶⁾와 연관시킨 점이다. 그래서 용은 “옛날부터 양심을 신의 소리로 여겨 온 것은 옳은 것이다”라고 확인한다. 단 도덕률에서는 무엇이 옳고 무엇이 그른가를 분명히 알 수 있으나 신의 소리로서의 양심에서는 어디서부터가 옳고 어디서부터 그른지를 분명히 하기가 어렵다.

이리하여 용에 있어서의 진정한 양심적 윤리적 결단이란 그 사람이 부분으로서가 아니라 전체가 된다. 그것은 무의식에 선험적으로 내재하는 것이나 관습으로 형성된 의식의 도덕규범 중

85) 용은 한 사업가의 꿈을 소개한다. 그가 아주 믿을 만한 동료로부터 어떤 사업에 대한 청을 받았다. 그날 밤 꿈에 그는 그의 손과 팔이 까맣게 더럽혀진 것을 보았다. 그는 그 꿈의 뜻을 전혀 몰랐고 사업 계약과의 관련성을 의식하지 못하였다. 그때, 용이 이를 경고하여 그는 그 계약에서 최소한의 조건을 붙여 빠져나갈 길을 마련했다. 뒤에 그는 극히 부도덕한 사기극에 말려들어간 것을 알게 되었다. 꿈은 마치 이 사업가가 더러운 일을 착수하려고 한다는 것을 미리 알고 경고하는 내면의 소리, 즉 하나의 양심의 소리와도 같다. *Ibid.*

86) 용에게 있어서 ‘신의 소리(Vox Dei)’란 형이상학적 명제이므로 이것을 심리학적으로 설명할 수 있는 개념으로 풀이한다면 ‘원형론(原型論)’에 귀착된다. 하나의 ‘마력(魔力, mana)’을 가진 현상, 즉 극히 강렬한 영향력을 가진 양심은 원형상의 특징에 부합된다. 원형은 자연 현상으로 ‘야훼 상(像)’의 양면성처럼 도덕적으로 양가적(兩價的)이며 비도덕적인 성격을 가진다. 그러나 이것은 인식 행위를 통해서 도덕적인 성격을 얻게 된다. 분명히 나타나 보일 수 없는 무의식적인 실체의 원형은 시간과 공간을 넘어서는 이른바 심령 현상에서 볼 수 있는 동시성 현상(Synchronizität)의 근거가 된다. 양심의 현상에도 원형의 이런 속성이 나타난다. *Ibid.*, p. 312.

어느 하나에 맹종하는 것이 아니라 이 양자의 갈등과 대결을 하나의 불가결의 요청으로 받아들여 견디어 나감으로써 제 3자인 입장을 통한 창조적 해결을 가능케 한다. 용은 인간의 정신 속에서 인간 정신의 전체성을 실현할 수 있는 능력을 ‘자기원형’이라고 불렀다. 바로 용에 의하면 신의 소리는 그 깊이를 모르는 무의식의 한 속성으로서 자기원형에서 나온 것이다.

6. 평가

이상에서 살펴 본 양심에 대한 역사 속에서의 인식은 양심의 근원에 그 이해의 관심이 집중된다. 인간에 있어서 옳고 그른 것에 대한 감각인 양심의 기독교적 역사 이해는 인간의 내면의 빛인 양심이 이 세계에 대한 하나님의 계획과 목적을 지닌 세계 질서의 필연적인 결과임을 드러낸다. 이는 그 질서가 세계의 존재 유지를 추구할 뿐 아니라 목적론적으로는 그 모든 가능성을 더욱더 풍요롭게 펼쳐 나가고 더 높은 의식을 향하여 움직이기 때문이다. 자연의 질서나 목적이나 하나님의 계획도 창조의 질서 안에서 인간이 차지하는 위치와 그가 수행해야 할 역할에 대하여 알게 되는 감각이 인간 안에 없다면 실현될 수 없다. 그러므로 양심 속에 들어 있는 옳고 그름에 대한 감각은 자연적인 발로도 아니요 심리학에서 말하는 인간 환경의 인위적 산물도 아니다. 양심의 기원은 목적론적 특성을 지닌 세계의 질서와 하나님 안에 있다. 하나님은 인간을 그러한 감각을 지닌 당신의 유능한 협력자가 되기를 원하신다.

물론 심리학에서도 ‘신의 소리’, ‘내면의 소리’ 내지 ‘사회의 소리’라는 형이상학적 원형론(元型論)을 통해 그 원형의 속성인 양심의 시간과 공간을 넘어서는 초월성을 인식한다. 이런 점에서

심리학적 양심은 신학에서 숙고하는 양심과 흡사하다. 그러나 심리학적 양심 개념은 양심을 인격의 내면성으로 하나님과 만남을 이루는 장소로 인식하는 신학적 입장과는 다르다.⁸⁷⁾

어쨌든 인류의 어떠한 문화도 양심의 존재를 부정하지 않고, 제각기 다른 양심을 형성해 왔다. 그러므로 인간을 어떻게 이해하느냐에 따라서 양심 이해의 접근방법이 달라질 수 있다. 이런 면에서 양심 이해는 인간 이해가 된다.

B. 양심의 기능

이상에서 양심에 관한 역사상의 논의를 검토했는데, 양심에 관한 논의가 이처럼 다양한 것은 인간이 갖는 양심의 형태⁸⁸⁾ 또한 다양하기 때문이다. 그렇지만 인간 내면에 위치한 양심이 갖는 기능과 그 양심의 자유에 대해서는 공감되는 부분이 있다.

이보민에 의하면, 양심은 통상 세 가지 기능을 한다. 먼저, 양

87) 선악을 인식하는 기능으로서의 양심의 기능에 대해 신학과 심리학은 이해의 궤를 같이 한다. 그러나 사회의 요구가 인간 안에 내면화된 것을 양심이라고 하는 심리학적 이해에 반해 신학에서 말하는 양심은 본성에서만이나 아니라 구속사 안에서 하나님의 뜻을 인식하고 체험할 수 있다고 본다.

88) 페취케는 양심의 구속력을 다루면서 양심을 다섯 가지 형태로 분류한다. 첫째, ‘확실한 양심(certain conscience)’으로서, 이는 양심이 명령하거나 금지할 때는 언제나 거기에 복종하여야 하는 것을 일컫는다. 이 확실한 양심의 판단에 필요한 것은 광의의 윤리적 확실성이다. 둘째, ‘이완된 양심(lax conscience)’으로서, 이는 근거가 불충분하면서도 죄인된 것을 합법적으로 판단하거나 실제로 중죄인 것을 소죄로 판단하려는 경향을 가진다. 이 같은 양심은 예수시대의 바리새인들의 외식적인 양심에서 찾을 수 있다. 곧 자기의 이익을 위해서 하나님의 말씀을 이용하는 악한 양심이다. 셋째, ‘혼미한 양심(perplexed conscience)’으로서, 이는 두 가지 다른 의무에서 어느 것을 선택하더라도 죄를 범할 것 같아 두려워하는 것이다. 넷째, ‘세심한 양심(scrupulous conscience)’으로서, 이는 하나님께 범죄한

심은 ‘내적 증인’으로서의 기능을 한다. 이보민에 따르면, 모든 시대나 문화 사회를 막론하고 양심이 존재치 않았던 시기는 없다. 다만 양심이라는 용어가 사용되지 않았을 뿐이지 소위 양심은 신적인 기원으로 주어진 생활의 내적 원리로서 존재해 왔다. 또한 사회나 교육의 정도에 따라서 양심적 행동 양식이라는 것이 다양한 형태로 나타난다. 이것은 문화적 상대주의 때문이다. 하지만 양심은 시대와 문화를 초월해서 공통된 역할을 한다. 그 역할이란 각 사회와 문화에서 어떤 것이 선한 행동인지 악한 행동인지를 증거하는 것이다. 그래서 선한 것은 의무감을 가지고 지켜 행하게 하고 악한 것은 거부하는 내적 증인으로 자리한다.⁸⁹⁾

다음으로 양심은 ‘공동체(사회) 유지’ 기능을 가진다. 이보민에 의하면, 양심이 사회와 공동체를 형성하고 유지한다는 것으로 마서 2장 15절의 양심작용인 ‘변명’과 ‘송사의 형태로 나타난다. 이는 양심이 ‘율법’과 같은 작용을 하는 것으로 받아들여지는 부

것 때문에 혹은 범죄할까 봐서 별 이유 없이 계속해서 두려움을 느끼고 괴로워하는 것이다. 이는 주로 혼란된 감정에서 유발된다. 이 같은 경우에는 관심을 자신에게서부터 하나님에게로 돌려놓아야 한다. 왜냐하면 자신의 감정은 믿을 게 못 되고 바른 판단과 삶을 방해하기 때문이다. 도리어 성령 하나님의 요구가 무엇인지를 묵상하고 따라야 한다. 그리고 여기에 철저한 순종이 있어야만 벗어날 수 있다. 다섯째, ‘회의적 양심(doubtful conscience)’으로서, 이는 어떤 행동의 합법성이나 의무에 대해서 불확실한 상태에 있을 때 가지는 양심이다. 이럴 때는 양심이 확실성에 도달할 때까지 행동을 미루어야 한다. 사변적인 의심은 윤리적 진리에 대한 것이고, 실천적 의심은 지금 당장 어떤 행동을 실행해도 되는지의 반응을 통하여 그리고 전문가나 관계서적 등의 자문을 통해 의심을 풀으로써 직접적으로 얻는 것이다. 이러한 활동을 통하여서 강한 양심, 확실한 양심으로 행동해야 한다. K. H. Peschke, *op. cit.*, pp. 297-308.

89) 이보민, “공동체로서의 양심”, 『기독교사회윤리신학』(서울: 개혁주의 신행협회, 1989), p. 283.

분이다. 이러한 송사와 변명은 양심 작용의 한 형태로 사회 구성원들 서로를 지키고 질서를 유지하게 하는 역할을 하는데, 이러한 양심작용을 통해 개인이 사회화되어간다.⁹⁰⁾

양심의 세 번째 기능은 심판의 기능이다. 양심은 우리의 행위, 또는 말, 생각, 전체생활을 도덕률 곧 하나님의 뜻에 비추어 검토한다. 그리고는 판결을 내린다. 즉 하나님의 뜻에 상치되어 있는가 아니면 부합되어 있는가를 판결한다.⁹¹⁾ 페쉬케는 이상의 기능을 가진 양심에 대해 구체적 행동의 윤리성에 대한 최종적인 판단으로서 선한 것은 행하고 악한 것은 피하라고 명령하는

90) *Ibid.*

91) ‘할레스비(O. Hallesby)’에 의하면, 양심은 네 가지 재판적 특성을 지닌다. 첫째, 양심의 심판은 “무조건적”이다. 양심은 그냥 판결을 선포한다. 이유가 없다. 이 심판은 행위의 원인을 참작한다든가 그 행위가 가져올 결과를 추정한다든가 하는 일이 없이 진행된다. 양심의 하는 일이란 그 행동이 좋은가 나쁜가를 선고하는 것뿐이다. 둘째, 양심의 심판은 “절대적”이다. 흥정이나 타협은 있을 수 없다. 착감해 주거나 봐 주는 일도 없다. 만일 내 양심이 그 행위는 좋은 것이라고 판결을 내리면 그대로 해야 한다. 만일 좋지 않다고 판결을 내리면 그대로 해서는 안 된다. 셋째, 양심의 심판은 “개인적”이다. 양심이 모든 사람에게 마찬가지로 작용은 하지만, 그 양심의 “판결”은 개인에 따라 다르다. 그것은 개인에게만 연관된다. 다른 사람과는 무관하다. 그러므로 나는 다른 사람에게 내 양심의 판결을 받아들이라고 강요할 수 없다. 물론 다른 사람의 양심이 내가 보기에 잘못되었을 때, 그에게 영향력을 행사하는 것조차 안 된다는 것은 아니다. 다만 그들의 양심을 자극하여 스스로 옳은 길을 찾도록 해주는 것에서 나의 행위는 끝나야 한다. 넷째, 양심의 심판은 상고할 수 없다. 일단 양심의 선고가 내려지면, 그 경우에 있어서 선고가 철회될 수는 없다. 그렇다고 해서 양심이 발전하여 처음에 내렸던 심판과 그 후에 내린 심판이 달라질 수 있음을 부인하는 것은 아니다. 양심은 한 개인이 따르려 하거나 이미 따랐던 구체적 행동 노선의 윤리성과 구체적 상황에서 윤리 의무를 판단해야 할 때 그 기능을 발휘한다. 인간의 윤리적 기능이 그 판단을 내리게 되는데,

것으로 평가한다.⁹²⁾

C. 양심의 자유에 따른 의무와 자유 제한

1. 양심의 자유

페쉬케에 따르면, 인간은 양심의 자유에 대한 권리를 가지는 데, 이 양심의 자유라는 것은 양심으로부터의 자유를 말하는 것이 아니라 양심에로의 자유이다. 왜냐하면 확실한 양심의 판단을 무시하면 자신뿐 아니라 공동체에도 심각한 폐를 끼치게 되기 때문이다. 따라서 자신의 양심이 안 된다고 하는 것은 어떤 힘에 의해서라도 강제되어서는 안 되며 동시에 자신의 양심에 따라 행동하는 것에는 아무 것에도 구애를 받아서는 안 된다. 그런데 여기서 주의할 점은 개인의 양심 판단의 오류성에 관한 것이다. 곧 개인적 양심의 자유의 오류성이라는 개연성이 있기에 인간은 겸손하고 책임감 있게 자신의 바른 양심 형성의 의무를 심각하게 고려해야 한다.⁹³⁾

2. 양심의 의무

페쉬케에 따르면, 양심이 신적 기원을 가지면서 오류가 전적으로 없다면 이 양심 형성의 의무는 필요하지 않다. 그러나 페쉬케에 의하면, 양심은 그 어두운 심저에서부터 진리를 끌어내거나 창출해 낼 수 있는 신적 계시와 같은 것이 아니다. 도리어 그것은 자기의 의지를 자기가 의식하고 있는 진리에 합치시키는

그 판단은 양심의 지시 혹은 그냥 양심이라고 부른다. O. Hallesby, 이현주 역, 『양심』(서울: 대한기독교출판사, 1979), p. 26.

92) K. H. Peschke, *op. cit.*, p. 149.

93) *Ibid.*, p. 321.

일과 양심의 결정을 내리기에 앞서 먼저 진리를 찾는 일을 한다. 이런 면에서 양심 판단의 기준은 진리이다. 양심은 자율적으로 선택하게 존재하지 않는다.⁹⁴⁾

그런데 인간은 지성과 의지의 활동 자체만으로는 진리를 온전히 알 수 없다. 성령의 조명하심이 없이는 진리의 말씀에 기초한 양심 판단을 할 수 없다. 그러므로 양심 형성의 의무를 충실히 하기 위해서는 성령의 조명 아래에 진리에 대한 이성과 지성의 활용이 최고로 이루어져야만 한다.

3. 양심의 자유 제한

페쉬케에 의하면, 인간의 개인적 양심에의 자유는 ‘공동체의 공동선’을 추구함과 개인의 자유 위에 있는 상급 권위에 의해 조심스럽게 제한된다. 페쉬케는 이 문제에 대해 납세와 군 복무의 예를 든다. 페쉬케의 결론에 의하면, 가령 국가가 국민이 낸 세금을 낭비한다 하여 개인적인 확실한 판단에 따라 납세를 거부한다는 것은 옳지 않다. 또한 폭력을 거부하는 개인 양심에 따라 군 복무와 전쟁동원을 거부하는 것도 옳지 않다. 페쉬케는 이러한 공동선을 위한 문제 앞에서 개인의 자유는 제한된다고 확신한다. 그러나 페쉬케는 이런 자유 제한의 일방성에 앞서 사회나 국가가 그 공동체에 속한 이들 가운데 이러한 개인적 판단이

94) *Ibid.*, p. 324. 페쉬케는 천주교 신학자로서인지 양심 형성에 있어서 지성과 의지의 중요성만 강조하지 이것 위에 덧입혀져야 할 성령의 주관적인 사역을 말하지 않고 있다.

95) *Ibid.*, p. 322. 페쉬케에 의하면, 인간이 이 자유에의 제한에서만 머물러서는 안 된다. 도리어 바울의 사상처럼 강한 자는 당연히 약한 자를 인내하면서 자유케 하는 진리인 말씀의 교제와 교육을 통해 강한 양심의 소유자로 인도해야 할 책임을 기꺼이 져야 한다.

나타나지 않도록 최선을 다할 의무를 지님을 잊어서는 안 된다고 충고한다.⁹⁵⁾ 다른 한 측면은 공동체의 구성원들에서 찾을 수 있다. 한 공동체는 다양한 사람들로 구성되는데, 이는 다양한 상태의 양심이 존재함을 암시한다. 신약 성경 고린도전서 8장과 10장에서 보이듯이 강한 양심과 약한 양심이 공존한다. 앞에서 살펴보듯이 강한 양심의 소유자는 자신의 자유보다 앞서서 약한 양심의 고통을 돌봐야 한다. 이 같은 양심에 대한 자유의 제한은 사랑의 동기에서 출발된다. 이러한 사랑에 의한 자유의 적극적인 제한이 없다면 공동체는 존재할 수 없게 된다.

D. 평가

양심은 보편성과 특수성을 가진다. 양심은 무엇을 어떻게 바로 아는가 하는 지식의 문제이다. 잘못된 지식에서는 잘못된 양심 곧 약한 양심이 나오고 바른 지식의 삶에서는 강한 양심 곧 바른 양심이 나온다. 이런 면에서 양심은 보편성을 가진다. 그러나 인간의 내면에서 들려오는 소리라고 해서 일반적으로 주어지는 소위 ‘자연적인 양심’이 하나님의 소리라고 받아들일 수 없다. 왜냐하면 이 일반적이고 자연적인 양심은 죄로 인해 어두워졌고 하나님의 바른 지식을 알 수 없게 되었기 때문이다.

바로 이 점에서 기독교 윤리에서의 양심이 갖는 특별한 국면이 있다. 그리스도인에게 양심을 따라 행동한다는 것은 ‘신앙에 입각해서’ 행동한다는 말과 같다. 그것은 하나님의 지식에 의해서 새로워진 양심만이 바른 양심의 작용을 할 수 있게 되기 때문이다. 따라서 양심적이고 합리적인 판단을 위해서 양심은 교육되어야 한다. 이는 신자의 도덕적 판단 또한 끊임없이 성장해야 하며, 선한 양심의 도덕성조차도 끊임없이 성숙되어야 하

기 때문이다.

정리하면, 인간은 누구나 ‘양심의 자유’라는 권리를 가진다. 하지만 인간이 양심의 자유를 가진다고 하여 무제한적 행동의 자유를 갖는 것은 아니다. 도리어 양심의 자유는 자기 양심을 확실히 하고 선한 양심으로 만들어 가야 할 양심 형성의 의무를 부과함과 아울러 사회의 공동선에 의해서 양심의 자유가 제한된다. 따라서 ‘양심적 행동’이란 주장은 양심이 갖는 보편성과 특수성의 측면에서 검증되어야 한다.

VI. 나가는 말: 양심적 병역 거부주의에 대한 기독교 신앙의 생명 윤리적 비판

이상에서 작금 한국 사회와 군대 안에 큰 관심을 야기시킨 여호와의 증인의 종교적 신념에 근거한 병역 거부주의가 안고 있는 본질적 문제와 신학적 이슈들에 대해 검토하였다. 전술한 바와 같이, 양심적 병역 거부주의자들과 그 지지자들은 세계에서 양심적 병역 거부가 허용되지 않는 나라는 거의 없다고 주장하면서, 이는 종교 간의 문제가 아니라 양심을 따르는 소수자의 인권문제라고 주장한다. 반면 기독교계를 중심으로 하여, 양심적 병역 거부주의는 우리나라가 처한 특수한 상황을 도외시한 채 이를 빙자한 병역기피로 이어질 가능성이 높으며 특히 이단을 비호하고 양성하는데 악용될 소지가 있기에 이를 거부하고 막는 것은 당연하다는 입장을 피력한다.

그렇다면 이들 여호와의 증인들이 병역 의무 거부를 주장하면서 신념화시키는 평화와 생명 그리고 양심에 대한 테도는 과연 윤리적 검토상 옳은 것인가?

먼저, 평화에 대한 기독교 역사상의 회구의 핵심은 평화에 대한 기독교적 성경적 구원의 관점으로 환원되는 문제다. 이러한 점에서 기독교가 회구해 온 평화란 단지 전쟁의 부재가 아니라 사회 정의가 이루어지고 증진되는 과정의 특성상 소극적 평화 개념에서 적극적 평화 개념으로의 이해적 전이가 된 평화 개념이다. 평화에 갖는 이 신학적이며 성경적 특성은 국군 장병의 군복무가 단순히 전쟁 억제만을 넘어 평화를 위한 봉사라는 가치형성과 맞물려져서 나라에 대한 국방의 의무가 기독교인의 자연스러운 신앙 윤리적 의무요 덕목이 됨을 체득케 한다.

다음으로, 인간의 생명에 대한 기독교의 기본 입장은 하나님의 형상으로 지음받은 모든 인간의 그 본유적 본래적 측면에서 신성성과 존엄성을 공유한다는 것이다. 이는 인간 생명이 지닌 본래적 특성이 인간으로 하여금 함께 더불어 살아야 하며 나아가 피조세계와도 화해와 공동체를 이루어야 함을 시사한다. 특히 인간이 다른 인간과 함께 화해와 공동체를 이루며 더불어 살아야 한다는 인식은 시대와 정세를 초월하여 인간 개체에게만이 아니라 공동체에게 함께 부여된 권리와 책임으로 부과된 것으로 기독교 윤리는 판단한다. 따라서 인간이 인간으로서 갖는 본래적 책임과 윤리를 겸허히 수용할 때, 인간의 신성성과 존엄성은 개인에게 국한되는 절대성을 넘어 상대방도 존중하는 인간의 존재 양식으로서 윤리적 당위성을 갖는다.

나아가 기독교적 측면에서 인간에게 있어서의 보편성과 특수성을 갖는 양심 또한 양심의 자유를 가진다고 하여 무제한적 행동의 자유를 갖는 것은 아니다. 도리어 양심의 자유는 자기 양심을 확실히 선택한 양심으로 만들어 가야 할 양심 형성의 의무를 부과함과 아울러 사회의 공동선에 의해서 양심의 자유가 제

한된다. 따라서 ‘양심적 행동’이란 주장은 양심이 갖는 보편성과 특수성의 측면에서 검증되어야 한다.

이상에서 평화와 생명 그리고 양심에 대해 검토한 바에 따르면, 양심적 병역 거부주의자의 주장은 성경적, 신학적 토대를 상실한 것으로서 정도에서 어긋난 그릇된 정신의 표방일 뿐이라는 논리적 귀결에 이른다.

이러한 신학적 성경적 문제가 있는 양심적 병역 거부주의임에도 불구하고, 종교적 신념에 근거한 병역 거부 문제가 여호와의 증인을 신봉하는 사람들로 인해 생겨난 문제이다 보니 여호와의 증인을 이단으로 여기는 기성교회에서 이를 반대하면 합리적인 연구 없이 반대를 위한 반대를 하는 것으로 다른 사람들에게 비쳐지는 약점에 노출되기도 했다.

하지만 이런 전략적 미숙이 있었다고 해서 성경이 명하는 참다운 사람의 길, 국가를 위한 국민의 도리를 저버릴 수는 없다. 병역 의무는 ‘국가가 있어야 국민이 있다’는 민주주의 시민정신의 기초인 동시에 국가 존립을 위한 가장 기본적인 사회적 합의이다. 우리나라가 수없이 많은 외침을 받고서도 오늘의 자유와 행복을 누릴 수 있는 것은 다름 아닌 보편적이고 선량한 양심들의 희생이 있기 때문이며 지금 이 시간에도 그들은 국민으로서의 의무라는 양심을 충실히 이행하고 있다. 주님을 따르는 자들에게는 이 도의를 지킬 신앙적 당위와 윤리적 과제가 있다.

아직도 우리 사회는 양심적 병역 거부주의에 대한 뚜렷한 사회적 합의를 이루지는 않았다. 그 와중에 건전한 국민 양식과 군복무자들의 사기는 점점 떨어지고 있다. 이는 특정 집단이나 전문가만이 고민할 부분이 아니라 전 국가적인 정신과 가치의 문제이다.

분명한 것은 양심적 병역 거부자에 대한 국가적 처리 방향이 어떻게 가든 양심적 병역 거부를 주장해 온 여호와의 증인은 사회 일반인들에게 잘못된 집단으로 경계를 당하던 이미지에서 벗어나 그들 자신들의 소신이 분명한 하나의 종교단체로 인식된다는 차원에서, 그들로서는 커다란 성과를 거두었다고 할 수 있을 것이다. 물론 여기에는 양심적 병역 거부자들이 당하는 처벌이 인권의 숙박이라는 문제로 호도시키면서, 이 문제를 인권 문제로 끌고 가려는 저들의 속마음 또한 일면 성공을 거두고 있는 것도 사실이다. 이 같은 추세에 편성하여 군 복무를 기피하는 자들이 점차 늘 것은 분명하다. 바로 이 점에서, 행여나 순수한 마음으로 인권 차원에서 접근하는 일부 시민단체가 여호와의 증인이 정부에 대해 자신들의 교리를 관철시키려는 노력에 이용되지 않기를 바란다. 게다가 양심적 병역 문제에 대해 기독교계가 수용하지 못하는 것은 편협한 종교이기 때문이라는 식의 발상으로 물고 감으로 중국에는 결국 자신들의 종교적 기반을 확대하고 굳건케 하려는 의도에 대해서도 경계를 늦추어서는 안 된다. 왜냐하면 평화는 그때나 지금이나 희생과 사랑 그리고 믿음의 열매이기 때문이다.

참고 문헌

구수현, “종교, 양심적 병역 거부 논란: 기본 의무까지 거부하는 여호와의 증인의 양심 없는 병역 거부”, 『현대 종교』 332(2002). 그리스도교 철학 연구소 편, 『현대 사회와 평화』, 서울: 서광사 1991.

기독교 대백과 사전 편찬 위원회 「기독교 대백과 사전(7)」, 서울: 성서교재간행사, 1981.
김두식 저, 「칼을 쳐서 보습을」, 서울: 뉴스앤조이, 2002.
김두현, 『倫理學 概論』, 서울: 정음사, 1970.
김정한, “현대의 생명공학”, 『기독교 사상』 7(1994).
김창락, “예수의 평화사상”, 『새로운 성서해석과 해방의 실천』, 서울: 한국신학연구소 1990.
노종해, 『中世 基督教 神秘主義 思想 研究』, 서울: 나단, 1991.
대한민국 국방부, 「국방백서 2004」, 서울: 국방부, 2005.
라켈 베이커, *Psychology of Freud*, 이경준 역, 「프로이트 심리학」, 서울: 학문과 사상사, 1984.
박종화, “민족의 동질성 회복과 기독교의 과제”, 『평화신학과 에큐메니칼 운동』, 서울: 한국신학연구소 1991.
박충구, “현대 생명 윤리의 쟁점과 전망”, 『목회와 신학』 8(1994).
맹광호, “의학적 생명역구의 득과 실”, 『사목』 102(1985).
맹용길, 『기독교 윤리와 생활 문화』, 서울: 기독교 윤리와 생활 문화, 1993.
맹용길, 『기독교 윤리학』, 서울: 쿰란출판사, 1994.
맹용길, 『현대인과 윤리』, 서울: 기독교문사, 1987.
박건택, “칼뱅과 카스텔리옹에 있어서 양심의 자유”, 『神學指南』 258(1999).
박찬국, “권력에의 의지의 철학과 존재의 철학”, 김상환 외, 『니체가 뒤흔든 철학 100년』, 서울: 민음사, 2000.
신승환, “자연이란 무엇인가?”, 우리 사상 연구소 편, 『우리말 철학 사건-과학, 인간 존재-』, 서울: 지식산업사, 2001.
유석성, 『본회퍼 신학』, 부천: 서울신학대학교 출판부, 1998.

이규철, “평화에 대한 어거스틴의 성찰”. 「활천」 6(2004).

이보민, “공동체로서의 양심”. 「기독교사회윤리신학」 서울: 개혁주의 신행협회, 1989.

이석우, “로마 제국 치하 기독교 평화주의 운동”. 「기독교 사상」 8(1982).

임태수, 「구약 성서와 민중」, 한국 신학 논집18. 서울: 한국신학연구소 1993.

원유희, “여호와의 증인, 병역 대체복무 주장의 진의는?” 「현대종교」 332(2002).

인권위원회, “양심에 따른 대체복무제와 병역 거부 찬반 토론”. 「교회와 세계」 208(2002).

전경연, “생명에 대한 성서적 신앙”. 「기독교사상」 5(1975).

정인찬 편, 「성서 대백과(5)」 서울: 기독지혜사, 1980.

주명수, “양심적 병역 거부”. 「현대종교」 332(2002).

지원용, 「루터선집(1)」 서울: 컨콜디아사, 1991.

최윤미 외 공저, 「현대청년심리학」 서울: 학문사, 2000.

Augustine, *De civitate Dei*, xix, 13, Schaff, Philip. ed. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, II*. Buffalo: The Christian Literature Company, 1886.

Brunner, E. *The Divine Imperative*. Philadelphia: Westminster Press, 1946.

Bainton, Roland H. *Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation*, 「전쟁 평화 기독교」, 채수일 역. 서울: 대한기독교출판사, 1981.

Bert, Donald X. “Peace.” Allan D. Fitzgerald, ed. *Augustine*

through the Ages. Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub., Co., 1999.

Bonhoeffer, D. 「기독교 윤리」 손규태 역. 서울: 대한기독교서회, 1989.

Bonhoeffer, D. *Nachfolge*. 「나를 따르라」 허혁 역. 서울: 대한기독교서회, 1991.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion III*. XIX, 14. 김종흠 외 4인. 「基督教綱要(中)」 서울: 생명의 말씀사, 1986.

Curran, Charles E. *Themes in Fundamental Moral Theology*. London: University of Notre Dame Press, 1977.

Democritus, *fragment der Vorsokratiker, II*. 이병철 편. ‘양심. 주체별 성경대전」 서울: 로고스출판사, 1983.

Hallesby, O. 「양심」 현주 역. 서울: 대한기독교출판사, 1979.

Haegglund, Bengt. *The Background of Luther's Doctrine of Justification in Late Medieval Theology*. Philadelphia: Fortress, 1971.

Hofmann, Rudolf. “Conscience.” *Sacramentum Mund.*, New York: Herder and Herder, 1968.

Huber, W. “어떤 종류의 평화인가?”. 「신학 사상」 61(1988).

Jung, C. G. 「분석 심리학」 서울: 일조각, 1981.

Kittel, Gerhard. ed, *Theological Dictionary of the New Testament*, I. Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub., Co., 1974.

Lohse, Bernhard. *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

Moltmann, J. 「예수 그리스도의 길」 김균진, 김명용 역. 서울: 대한기독교서회, 1990.

Peschke, K. H. 「그리스도교 윤리학(1)」 김창훈 역. 서울: 분도출판사, 1991.

Thistlethwaite, Susan. ed. *A Just Peace Church*. 박종화, 서진한 역. 「정의, 평화, 교회: 평화신학 정립을 위한 한 시도」. 서울: 한국신학연구소, 1989.

Tillich, Paul. *Systematic Theology vol. 3*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

Weizsacker, V. *Die Zeit drangt*. 「시간이 촉박하다」 이정배 역. 서울: 대한기독교서회, 1987.

Wengst, K. *Pax Romana: Anspruch und Wirklichkeit, Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei im Urchristentum*. Christian Kaiser Verlag, 1986.

본 글은 2005년 6월 2일 “제5회 군선교신학 심포지엄” 발제논문입니다.



<‘양심적 병역 거부주의’에 대한 기독교 신앙의 생명 윤리적 양심의 비판>에 대한 논찬



유경동 목사

군선교신학 3

양심적 병역 거부주의에 대한 이규철 박사의 연구는 첫째, 양심의 문제를 미시적 각도에서의 개인적 양심으로 국한하지 아니하고 역사와 연관한 생명의 주제와 연관시킴으로써 논의를 보다 심도있게 발전시켰을 뿐만 아니라 둘째, 양심의 문제를 시대의 상황과 연관한 윤리의 문제로 결

- 약력 : • 감리교신학대학교 신학사(B. Th.)
• 연세대학교 사회학과 문학사(B. A.)
• Emory 대학 신학석사(M. T. S.)
• Vanderbilt 대학 철학박사(Ph. D.)

른을 내림으로써 병역의 사안을 책임과 결부시켰다.

셋째, 이와 같은 논의는 현재 한국 사회의 양심적 병역 거부
의 논의가 ‘양심’, ‘인권’, ‘이단’ 시비 등의 문제들로 각각 나누
어져 논의가 발전되는 것을 평화와 생명에 대한 이해를 근거로
한 기독교적인 시각으로 다시 재조명함으로써

넷째, 각각의 사안을 통전적으로 연결하여 볼 수 있도록 해주
었다는 점에서 큰 의의를 가진다고 본다

지난해 2004년 8월 26일, 헌법재판소는 양심적 병역 거부자에
대한 관련 병역법 조항이 헌법에 부합하다는 결정을 내림으로써
양심적 병역 거부를 둘러싼 사회적 논란을 일단락시켰다. 재판
부는 결정문에서 “양심의 자유가 개인의 인격 발현과 인간의 존
엄성 실현에 있어서 매우 중요한 기본권이기는 하나 그 본질이
법질서에 대한 복종을 거부할 수 있는 권리가 아니라 국가공동
체가 감당할 수 있는 범위 내에서 양심을 보호해 줄 것을 국가
로부터 요구하는 권리”라고 밝혔다. 또한 재판부는 “법률조항
(병역법 88조)을 통해 달성하고자 하는 공익은 국가 존립과 모
든 자유의 전체 조건인 국가안보라는 대단히 중요한 공익”이라
고 단언하고 “이러한 중대 법익이 문제되는 경우 개인의 자유를
최대한으로 보장하기 위해 국가안보를 저해할 수 있는 무리한
입법적 실험(대체 복무제)을 할 수 없다”고 덧붙였다.

현재 한국 사회에서 양심적 병역 거부의 문제에 대한 국민적
관심은 본 논찬자의 이해에 따르면 크게 일곱 가지로 나타났다.
그 내용은 각각 다음과 같다.

첫째, 남북 대치 상황과 연관된 국가적 안보와 국가 존립의

문제를 염두에 둘 때 양심적 병역 거부의 문제는 개인적 양심이나
종교적 양심의 문제로 풀 수 없다.

둘째, 양심적 병역 거부는 헌법에 보장된 양심의 자유에 관한
것이다.

셋째, 양심적 병역 거부의 문제는 과거 한국 사회의 국가주의
나 군사주의와 연관되어 있으므로 인권의 차원에서 보다 적극적
으로 보아야 한다.

넷째, 대체 복무제도 자체가 정의의 형평성에 어긋난다.

다섯째, 국제적인 추세로 보아 한국의 양심적 병역 거부 문제
는 대체 복무제와 같은 보다 개방적인 정책으로 해결하여야 한
다.

여섯째, 양심적 병역 거부 문제는 종교적으로 정통과 이단에
대한 사안이다.

일곱째, 종교적 양심의 문제와 일반적 양심의 문제를 나누어
보지 말고 반전, 평화, 생태의 문제와 연관하여 인권의 맥락에서
보아야 한다.

본 논찬자는 위와 같은 다양한 관심사가 이규철 박사의 논문
을 통하여 어느 정도 해소되었다고 보면서 본 논찬을 통하여
서는 이론상 보충하여야 할 요소들을 몇 가지 제시하고자 한다.

첫째, 양심적 병역 거부에 대한 역사적 책임의 의무에 대한
역사의식에 관한 문제가 보다 구체적으로 부각되어야 한다.

양심적 병역 거부에 대한 과제는 종교적 양심과 사회 윤리와
도덕성의 연관을 통하여, 양심적 병역 거부의 문제를 개인의 사
적인 문제로 보지 말아야 한다는 것이다. 즉, 종교적 신앙을 통

한 병역 문제를 개인의 양심에 맡기는 것이 아니라 그가 속해 있는 역사적 전통과 연결하여 해석하여야 한다는 것이다. 특히 전통의 해석이 중요한 이유는 병역 문제와 양심 문제는 당시 그 국가가 처해 있는 군사적 성격과 깊게 연관되어 있기 때문이다. 따라서 한국의 양심적 병역 거부자의 문제는 한국 근대화의 전통 속에서 병역의 성격이 어떻게 형성되어 있었는지를 물어야 하며, 아울러 국가의 전통 속에서 전쟁이나 집총에 대한 개인의 양심이 어떻게 형성되었는지를 연관하여 보아야 한다. 이러한 복잡한 정치적 상황 속에서 양심적 병역 거부 문제를 해결하기 위하여 전쟁을 전제하는 전쟁정당론을 절대화하는 우를 범하여서도 안 되고 전쟁이 없는 평화주의만 고집하여서도 안 될 것이다. 양심적 병역 거부에 대한 문제는 거부를 제기하는 개인의 양심에 달려 있는 것이 아니라 양심을 가지고 있는 인간 자신에 대한 비판과 그 자신이 속해 있는 역사와 전통을 바로 해석하는 역사적 인식과, 그 전통 속에 담겨져 있는 가치를 존중하며 지키는 책임의식을 통하여 해결될 수 있을 것이다. 병역에 관한 양심은 역사 속에서 형성되는 구체적인 현실과 관련된 것이자 개인적인 신념을 통한 상상은 아니라고 생각한다. 따라서 병역은 우리가 경험하는 전쟁이라는 현실의 군사적 상황과 연관되어 있으며 이 군사적 상황을 수동적이든 적극적이든 수용하여야만 되는 사회적 가치와 윤리가 바로 병역의 이면에 정신적인 기제로 자리잡고 있다는 것을 인정하여야 할 것이다.

둘째, 양심적 병역 거부자의 인권 문제도 개인의 도덕적 수준에서 진지하게 연구되어야 한다.

즉, 인권을 개인적 사안으로 보지 않고 개인과 그가 속하여

있는 공동체가 함께 연대하는 인권문화의 문제로 보았다. 인권이 문화적으로 형성되면 사회는 도덕 공동체의 성숙한 모습을 보여 줄 수 있을 것이다. 로티는 인간이 다른 동물과 구별되는 특징이 있다면 그것은 ‘더 많이 서로에 대하여 느끼는 점’이라고 주장한다. 따라서 그는 역사적으로 이성을 중시하고 직관에서 추론한 도덕적 정당성에 집착하기 보다는 개인의 감정을 배려하는 감정교육에 많은 관심을 가져야 한다고 보고 있다. 계몽주의적 유토피아이긴 하지만 서로에 대하여 선량하고 관용적이며 서로를 존중하여 주는 인권문화가 어떤 도덕법의 복종보다 미래 사회의 대안이 된다고 본 로티의 생각에 귀 기울일 필요가 있다. 이것은 일종의 소수자에 대한 배려를 전제하는 것으로서 배려는 사실 기독교의 황금률과 유사하다고 할 수 있다. ‘모든 사람이 배려를 받고 싶어 한다’라는 인간의 자연적인 감성을 윤리적인 차원으로 끌어올려 관계적 자아로서의 윤리적 배려를 요청하는 것이다. 배려의 목적은 서로 다른 사람들이 각자의 고유한 타자성을 발휘하여 더 나은 자기(the better self)가 될 수 있도록 동기부여를 하는 것이며, 타자성을 인정하는 원칙은 같음에 집착하지 않고 다름을 수용할 수 있도록 이해의 폭을 넓혀가는 것이다. 타자를 있는 그대로의 모습으로 존중하며 타자성을 인정하는 공동체를 지향할 필요성이 있다.

셋째, 인권의 세계화에 대한 준비도 있어야 한다.

한반도를 둘러싼 국제정세는 남북문제뿐만 아니라 최근 중국의 한국 역사 주권에 대한 심각한 도전인 고구려사 왜곡의 문제와, 일본과의 독도분쟁 등으로 점점 심각해지고 있다. 또한 동북아정책에 대한 국가의 주권을 세워야 할 과제가 험난하다. 한편

세계화에 부응하여 우리는 국제 경쟁력을 갖추어야 할 뿐만 아니라 시장 개방화의 거센 도전을 이겨내야 한다.

이와 같이 변화하는 국제 정세 속에서 양심적 병역 거부 문제는 이중적인 과제를 안겨 주고 있다. 하나는 휴전 이래 북한과 대치하고 있는 현 상황에서 평화통일을 이루어내야 하는 민족사적인 요구 속에서 중국과 일본과 연관한 동북아 패권전략에 국토영역의 안보 문제가 그 어느 때보다 중요한 사안으로 떠오르고 있다는 점이다. 다른 하나는 세계화에 부응하는 인권의 문제를 국제적 코드 수준으로 끌어올려야 한다는 점이다.

넷째, 국가의 도덕성에 대한 질문도 간과할 수 없다.

과연 국가가 주장하는 국가 도덕의 범주적 의무사항의 요구를 국가가 증명하거나 정당화할 수 있는 근거가 무엇인지, 소위 국가의 도덕 철학의 권위에 관한 질문이 있을 수 있다. 여기에는 역사적이고 전통적이며 법적 권위를 가지고 있는 국가의 권위도 중요하지만 인간도 동시에 도덕적이 될 수 있으며 개인의 도덕적인 요구가 그 어떤 요구사항들보다도 우선시될 수 있다는 가능성도 고려하여야 한다는 것이다. 아울러, 병역에 관하여 병역 이행이든 병역 거부든 병역을 통하여 어떤 사람들에게 그 이익이 촉진될 수 있는가에 대한 분배 정의 문제가 여전히 남아 있다. 논란자가 중요하게 생각하는 것은 병역에 대하여 국가 또는 개인의 양심 중 어떤 것이 최종 판결자로 남을 수 있는가에 대한 사안보다도 병역 거부자에 대한 사회의 배려와 이들에 대한 유연한 국가의 공공정책이 무엇인지 밝히는 것이다. 왜냐하면 양심의 재가를 통해 병역을 거부하는 개인에 대하여 국가나 사회의 도덕성이 이들의 공적 책임을 다양하게 수행할 수 있도록

허용하는 정책은 결국 개인의 인권에 대한 국가의 한층 성숙한 도덕성을 보여줄 뿐만 아니라 양심적 병역 거부 문제에 관한 세계화의 추세에 부응하는 모습을 보여줄 수 있기 때문이다. 이렇게 할 때 국가는 개인과 그들의 양심을 존중하는 모습을 보여지게 되며, 이러한 과정을 통하여 국가는 개인들이 사회의 의무사항들을 처리하는 절차와 사회적 책무에 대하여 보다 개방적이고 성원의 자율성을 존중하는 바람직한 방향으로 발전할 수 있다. 더군다나 21 세기는 군사력에만 의존하는 안보가 아니라 사회통합과 갈등해소에 따른 안보가 더 중요시되고 있으며 이런 각도에서 대체 복무 인력을 사회복지시설과 같은 데 투입하게 된다면 한국사회의 내적 안전과 삶의 질을 향상시키는 데 크게 기여할 수 있으리라는 가능성도 배제할 수 없다.