

2020 한국평화종교학회 공동 추계학술대회

미래사회와 평화문명

- | 일 시 | 2020년 9월 25일(금) 10:30~17:30
- | 장 소 | 선문대학교 본관 국제회의실 606호
- | 주 최 | 한국평화종교학회, 통일사상학회, 세계평화교수협의회
- | 주 관 | 선문대학교 선학평화연구원, 통일사상연구원



선문대학교 선학평화연구원



선문대학교 통일사상연구원



(사)세계평화교수협의회
The Professors World Peace Academy

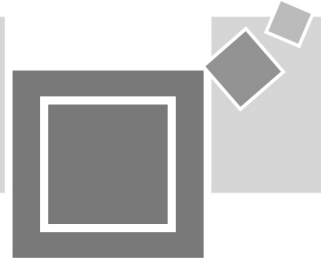
일

정

표

일시	행사내용
10:00~10:30	• 접수 및 등록
개회식 및 기조강연	
10:30~11:40	<p style="text-align: right;">■ 사회 : 김민지(선문대)</p> <ul style="list-style-type: none"> • 학회장 인사 : 김항제(한국평화종교학회 회장) • 환영사 : 황선조(선문대 총장) 진성배(통일사상연구원 원장) • 기조강연 : 김호성(前 서울교대 총장), 한국 미래사회와 문선명-한학자 총재의 평화 구현의 노정
11:40~13:00	• 오찬 및 교류
1분과 종교 분과	
13:00~14:10	<p style="text-align: right;">■ 좌장 : 이서행(한국학중앙연구원)</p> <ul style="list-style-type: none"> • 발표 1. 염승준(원광대) : 종교의 미래와 평화문명 2. 셀로베(선학유피대학원대) : Interpreting the Trajectory of Religion and Peace • 토론 : 황진수(선문대), 주재완(선문대)
2분과 여성 분과	
14:20~15:30	<p style="text-align: right;">■ 좌장 : 김민지(선문대)</p> <ul style="list-style-type: none"> • 발표 1. 조희원(경희대) : 지속 가능한 평화를 위한 여성의 역할 2. 안연희(선문대) : 종교적 주체, 평화의 주체로서의 여성 • 토론 : 강화명(선문대), 도현섭(선학유피대학원대)
3분과 한반도 분과	
15:40~16:50	<p style="text-align: right;">■ 좌장 : 허만형(중앙대)</p> <ul style="list-style-type: none"> • 발표 1. 황수환(고려대) : 한반도 평화문화와 미래 2. 이해경(이민정책연구원) : 포용적 이민정책을 통한 미래 사회·문화 융합의 구상 • 토론 : 권오국(경찰대), 이용선(명지대)
17:00~17:30	• 종합토론
17:30~	• 만찬

목 차



■ 기조강연

- 기조강연 3
 - 김호성(前 서울교대 총장), 한국 미래사회와 문선명-한학자 총재의 평화 구현의 노정

■ 1분과: 종교분과

- 발표 23
 - 염승준(원광대), 종교의 미래와 평화문명
 - 셸로버(선학유피대학원대), Interpreting the Trajectory of Religion and Peace
- 토론 61
 - 황진수(선문대), 주재완(선문대)

■ 2분과: 여성분과

- 발표 67
 - 조희원(경희대), 지속 가능한 평화를 위한 여성의 역할
 - 안연희(선문대), 종교적 주체, 평화의 주체로서의 여성
- 토론 95
 - 강화명(선문대), 도현섭(선학유피대학원대)

■ 3분과: 한반도분과

- 발표 101
 - 황수환(고려대), 한반도 평화문화와 미래
 - 이해경(이민정책연구원), 포용적 이민정책을 통한 미래 사회·문화 융합의 구상
- 토론 133
 - 권오국(경찰대), 이용선(명지대)

기조강연

기조강연 ▶ 한국 미래사회와 문선명-한학자 총재의 평화 구현의 노정
[발표] 김호성(前 서울교대 총장)

한국 미래사회와 문선명-한학자 총재의 평화 구현의 노정

김호성 (前 서울교대 총장)*

목 차

1. 들어가면서
 - 1) 19세기 말의 한반도 위기- 극복의 에너지 '종교와 평화'의 시대적 소명
 - 2) 한반도의 평화와 주변4강의 벽 - 민족의 주체성을 찾아서
2. 한국의 미래사회-평화를 찾아서
 - 1) 평화란 무엇인가?
 - 2) 한반도에 자주적 평화가 깃들어야.
3. 한국 종교계의 평화에 대한 관심
 - 1) 종교와 평화
 - 2) 동학의 평화공동체, 원불교의 사회적 마음공부와 통일평화론
 - 3) 문선명.한학자 총재의 평화의 길
4. 세계평화통일가정연합 평화실천력-세계평화공동체제 확립과 평화통일의 초석
 - 1) 문선명.한학자 총재의 고르바초프와 김일성 주석과의 만남
 - 2) 피스로드의 대장정 -한반도를 중심으로한 지구촌 평화 행진
 - 3) 세계평화를 위한 세계지도자 연합
5. 마치면서-요약 및 제안

* 정치학박사, 전) 서울교육대학교, 교수, 총장, 현) 서울교육대학교 명예총장 겸 명예교수, 현) 중국 천지사범대학 객좌교수

초 록

산업19세기말 서세동점으로 시작된 동아시아의 불평등적 정치상황과 세계대전으로 시작된 냉전구조는 현 지구촌에 한반도를 유일무이한 이데오르기의 섬으로 남게 하였다. 그러나 이러한 암울한 오늘의 현실은 우리가 민족적 자주성을 지키지 못한 민족사의 정체성(停滯性)과 이 기회를 놓치지 않고 한반도를 유린한 제국주의 탐욕과 무관치 않다.

더욱이 소위 해방과 미군정(美軍政) 통치, 민족상잔의 한국전쟁과 역경의 정치상황, 그 후과를 해결하겠다는 그럴듯한 명분으로 남북은 정상이 만나고 고위직 관리들이 만나서 자주, 민족, 평화, 통일 등등의 미사여구로 선언문을 만들고 회담문을 발표하고 사진 찍는 행사를 반복하고 있지만 지나고 나서 돌이켜 보면 정권유지 명분 쌓기에 분주했던 것 같다. 그 세월이 75년을 넘겼다.

지리한 75년의 세월 속에서 우리가 흔히 남북문제, 통일문제, 한반도 평화문제를 논할 때, 사회과학적 접근 즉 정치적, 경제적, 사회적 접근을 통해서 갈등, 대치상황을 강조, 분석함으로써 오히려 갈등과 대립을 조장하여 반평화적, 비평화적 그리고 반통일적 아이러니에 빠져 들어 갔다. 이런 엄중한 현실을 타파하고자 한국의 여러 민족 종교들이 자각적 논리로 한반도 문제의 평화적 해결을 위해서 노력하고 있지만 구체적 프로그램을 보이지 못하고 있다.

이는 문.한총재가 제시한 바와 같은 철학에 기반을 둔 구체적이고 실천적인 접근이 빈약하기 때문이다. 문.한 총재는 한반도 평화와 세계평화를 위해서 다양하게 구조화하여 스스로 집대성한 종교철학을 바탕으로 이를 몸소 실천하는 데 힘쓰고 그 제자들이 이를 적극적으로 연구하고 실천하고 있다. 이는 현재도 진행형이다.

문.한총재는 일찍이<평화의 사도로서 평양을 방문>하여 김일석주석을 만나 남북정상회담(김대정,김정일)의 6.15선언과 노무현-김정일 간의 10.4선언과 문재인-김정은 간의 4.27 판문점선언의 기틀을 마련했다. 이 뿐만 아니라 문.한총재는 세계대전 후에 냉전체제로 지구촌이 암담할 때 원 소련의 고르바초프와 김일성 주석을 설득하여 지구촌 평화의 길을 닦았다. 이를 기틀로 문.한 총재는 세계평화체제의 구축과 한반도 평화 구축을 위해서 다양한 구체적 세계 평화연합 운동을 전개하고 있다. 예를 들면 <피스로드 대장정>프로그램으로 세계평화고속도로(世界平和高速道路)를 구상하여 발표하고, 평화의 자전거 6000km통일 대장정을 실천하고 매년 세계평화를 주제로 지구촌을 달려 한반도로 들어오고 있다. 지구촌의 여러 문제를 평화적으로 해결하기 위해서 <세계평화여성연합>, <세계평화국회의원연합>, <선학평화상 시상> 그리고 공생, 공영, 공의를 내걸고 <World Summit 2020>을 통해서 다양한 평화 컨퍼런스를 열었다. 이 모든 실행들은 철저한 문.한 총재의 종교철학을 기반으로 구체적으로 구현되고 있다. 이런 실천력이 지속적으로 구현되기 위해서는 제자들의 꾸준한 연구, 실천력 개발과 평화교육센터(平和教育中心)을 설립하여, 이곳에서 인류의 평화적 공존(共存)과 인간의 공동체적 상호관계성(相互關係性)에 의한 폭력 없는 대화를 중시하는 평화교육이 이루어져야 한다.

1. 들어가면서

산업혁명을 통해서 기술과 군사력을 강화, 선점한 서구세력이 아세아로 침잠해 오면서, 유사 이래 수세기동안 동서방이 각자의 가치관을 보존하면서 동서의 균형을 유지해오던 지구촌의 평화가 깨지기 시작하였다. 팍스 아메리카를 내세운 미국과 유럽의 서구우월주의가 지구촌(全地村)을 지배하기 시작하였다. 일본은 아시아의 서구라고 자칭하면서 동양사회를 침탈하였다. 그 이후에도 한반도를 중심으로한 주변 4대 강국은 자국의 이익 추구에 따라서 한반도의 평화를 미사여구로 위협하고 있다. 포스트 코로나 이후를 겨냥한 팍스 차이나¹⁾도 등장하였다.

이런 현 상황에서 한국은 자주적(自主的) 평화를 어떻게 지켜야 하는가? 한국의 미래사회에 평화 추구는 어떠한가? 이 과제를 풀어가는 중심에 문선명-한학자 총재가 있다.

1) 19세기 말의 한반도 위기-극복의 에너지 ‘종교와 평화’의 시대적 소명

19세기 말과 20세기 초에 걸친 서세동점(西勢東漸, Westen impact)의 국제관계의 변혁은 동방 세계의 가치관이 일본제국주의와 서구의 기술과 군사력에 휘둘리면서 지구촌의 균형이 무너지고 동방의 평화가 깨지기 시작하였다. 19세기 식민주의, 1.2차 세계대전, 이를 극복하기 위해서 중국은 중체서용(中體西用)으로 조선조는 동도서기(東道西器)와 위정척사(衛正斥邪)와 개화사상(開化思想)으로 맞섰다. 냉전종식, 원소련해체 그리고 미국독주로 약 200여년 간은 서방의 헤게모니가 지구촌을 마음대로 흔들었다. 조선조가 지키려고 했던 가치는 동도를 지키고 서기를 이용하려 하였으며 전통적인 민족의 가치를 지키고(衛正) 서구의 가치를 배척하고 서구의 독주를 막고자 하였으며 한편에서는 세계사의 흐름에 맞추어 개혁개방하려는 주창도 있었다.

이러한 주장들은 모두가 한반도에서 평화를 지키고 백성의 안정을 보위하려는 노력이었다. 보국안민(輔國安民)의 정성이었다. 그러나 아무런 준비없이 닥친 서구침탈에 개방하려는 개화사상과의 갑신정변(甲申政變 1884)는 3일 천하로 끝났다. 민족의 가치를 보전하려는 동도서기 사상과 위정척사파는 척왜척양(斥倭斥洋)의 깃발을 들고 한국사의 근대시민운동의 시발인 동학농민혁명(1894)을 성취했고, 이는 국권상실 과정에 일어난 의병운동으로 이어지고, 그 후의 독립운동으로 이어져 대중적이고 평화적인 3.1운동(1919)으로 민족혼을 만방에 알리고 민주와 평화를 내세우는 대한민국임시정부(大韓民國臨時政府)와 광복군(光復軍)을 탄생시켰다. 그러나 서방의 우월주의는 지속되어 오고 있다. 이제는 갑자기 불어닥친 코로나19의 범람으로 서구의

1) 이창호; 대변환 시대의 팍스 차이나, 북그루(2020.8)

우월주의가 그 허상을 들어내고 있어 포스트 코로나의 한반도 평화에 대한 논의를 진지하게 준비해야 될 엄중한 시점에 와 있다. 여기에 <종교와 평화>의 시대적 소명이 있다.

2) 한반도 평화와 주변 4강의 벽—민족의 주체성을 찾아서

현 시점에서 볼 때 한반도의 평화 문제는 주변 4대 강국의 벽을 넘지 못하고, 특히 미국과 유럽의 서방우월주의도 넘지 못하고 있다.

이 벽을 깨기 위해서 세계대전 후의 냉전체제를 넘어서 문선명(Sun Myung Moon 文鮮明)총재와 한학자(Han Hak Ja 韓學子)총재는 원소련의 고르바초프를 만나고²⁾ 김일성 주석을 만나³⁾ 지구촌 평화와 한반도 평화 무드를 조성하였다.

현 시점에서 한반도 주변 4강의 한반도 정책을 간단히 살펴 보면,

0. 군사력 세계 강자인 미국(美國)과 일본(日本)은 동북아정책과 한반도 정책에 있어서 긴밀한 상호 협력관계를 지켜오고 있다. 미국은 한.미동맹(韓美同盟)과 더불어 미.일동맹(美日同盟)을 동북아 정책의 주축으로 여기고 있다. 미국과 일본의 대 한반도 정책도 그 틀에서 유기적으로 작동하고 있다. 미.일은 남북관계, 북핵문제, 한반도의 안보와 경제문제에 이르기까지 동일선상에서 세심한 상호협조하에 한국을 압박하거나 북한을 옥조이는 데 긴밀한 관계를 유지하고 있다. 트럼프의 미국 우선정책기조와 아베-스가의 자국이익 챙기기가 한반도 안보와 평화유지에 직.간접적 영향을 미치고 있다. 과연 이런 정책이 언제까지 지속될 수 있을까? 일본에서는 아베가 후퇴하고 스가정부가 들어서고 미국은 대선을 앞두고 있지만 누가 양국의 수장이 되든 현 상황에서 크게 변하지는 않을 것이다.

개별국가의 자주성(自主性)이 강조되고 있는 포스트 코로나의 새로운 인류사에서도 이런 독선이 통할수 있을 것인가? 우리가 우리의 자주적 외교력을 얼마나 - 어떻게 발휘할 것인가? 여전히 (?)이다.

0. 중국(中國)은 지난 40여년 간의 개혁, 개방정책을 통해서 경제적 외형상의 팽창을 가져왔다. 이를 기반으로 한 동북아의 지정학적 위상으로 인해서 책임 대국외교(責任 大國外交)와 선린외교(善隣外交)를 복합적으로 운용하고 있다. 중국은 소위 일대일로(一帶一路)정책으로 나타난 중국꿈(中國夢)구현을 위한 노정에 있다. 2012년 시진핑(習近平) 체제의 등장은 미국과의 충돌 우려를 감안하여 “신형대국 국제관계”를 강조하면서 미국과의 공존공영 관계의 정립을 강조하였으나, 트럼프 미국 대통령의 “미국 제일주의”와 무역마찰과 패권경쟁을 겪고 있다. 이

2) 김민지,우평균; 글로벌 거버넌스 관점에서 본 문선명.고르바초프 회담의 함의, <평화학 연구> 제16권 5호(2015) 참조

3) 손대오,윤항; “문선명 총재-김일성 주석 단독회담” 평화와 통일의 역사적 의미 <문선명.한학자 총재 평화통일 평양회담 22주년 기념 세미나> (사)남북통일운동국민연합, 2013,12,6) pp.19~41 참조.

런 상황에서 중국은 위엔화(人民幣)의 국제화도 시도하고 있다⁴⁾ 중국은 북한에 대한 유엔제재에 동참하면서도 미.중간의 전략적 경쟁구도 하에서 북한을 유용성을 가진 “전략적 자산”(戰略的資產)으로 여기고 있다.

2016년 7월 한반도에 사드(THAAD, 薩德)배치는 중국 안보상의 이유로 한.중간의 관계 진전에 중요한 의제로 등장하였다. 그러나 2017년 10.31일 양국은 “한중관계 관련 양국 국가간 협의 결과”에 따라서 한국과 전략적 협력동반자 관계(戰略的協力同伴者關係)를 수립하고, 12월 14일 정상회담에서 한반도 평화 4가지 원칙을 합의하였다.⁵⁾

중국은 한반도 안정을 위해서 필요한 외부환경 조성에 있어서 쌍궤병행<雙軌並行>과 쌍잠정(雙暫停)을 공식적으로 주장하고 있다.⁶⁾

중.미간의 무역마찰과 남중국해에서의 신 냉전구조적 다국가 간 불협화음 속에서 한.중 고위 외교 담당자간에 유의미한 부산회담(釜山會談)을 가져 한반도와 평화과제 해결에 실마리를 모색하고 있다고 본다.⁷⁾

0. 러시아는 종전의 “강한 러시아”에서 실용주의적(實用主義的) “잘 사는 러시아”를 지향하면서 동북아 국가들과의 동맹보다는 경제협력의 파트너로서의 관계를 강조하고 있다. 푸틴 대통령은 <신동방정책>(新東方政策)의 기초하에 “극동발전전략 2025”을 발표하였다. 한국과는 1990년 수교 후 2013년 11월 한.러 정상회담 후 남북한 신뢰구축하에 한반도 평화 구축을 지지하고 있다. 2017년 9월6일 FTA체결 후 북한의 최대 후원국가로서 남북간 경제협력과 인도적 지원을 확대하고 있다.⁸⁾ 이는 러시아의 신동방정책과 한국의 신북방정책이 만나는 듯 하지만, 아직은 그 접점을 찾지 못하고 있다.

이상을 보면 4강들의 한반도 정책들은 각 국가가 안보와 평화를 내세우고 있으나, 남북의 민족적 이익과 상호 협력이 이루어지지 못하고 있을 뿐만아니라, 4강이 군사적 경제적 힘을 우위로 자국의 이익 우선주의가 숨어있기 때문에 상호 견제와 갈등을 만들고 있어 한반도에 몸담고 있는 당사자인 남과 북은 아타깝기만 하다. 더욱이 남.북간에도 상호 불신이 팽배하여 한반도 평화구축에 어려움이 많다. 우리는 우리 대로의 자주적이고 주체적인 외교력을 간과해서는 안 되는 절대절명의 시점에 와 있다.

4) 人民日報 海外版; 人民幣國際化仍有較大空間(2020.8.25)

5) 양정상이 합의한 4원칙은; 0)한반도에서의 전쟁은 절대 용납할 수 없다. 0)한반도의 비핵화원칙을 확고하게 견지하며 0)북한의 비핵화를 포함한 모든 문제는 대화와 협상을 통해 평화적으로 해결하며, 0)남북한 간의 관계개선은 궁극적으로 한반도 문제를 해결하는 데 도움이 된다. 등이다.

6) 한반도의 비핵화와 북.미평화협정체제의 병행추진과 북한의 핵.미사일 개발활동과 대규모 한.미연합훈련을 동시에 중단하여 대화의 계기를 마련해야 된다는 것이다.

7) 선옥경; 중국전문가가 바라본 서훈-양제츠 부산 회담 전망, 국제뉴스(2020.8.22)

8) <정치. 외교-통일부 통일교육 기본 교재(2018) p.89

2. 한반도의 미래사회-평화를 찾아서

한반도가 일제 치하에 있을 때 한반도의 미래는 민족독립(獨立)에 있었다. 이념도 아니고 경제도 아니고 한반도 독립에 있었다. 현시점에서 한반도의 미래사회는 분명히 민족통일(民族統一)을 지향하고 있다. 통일의 방법과 수단과 결과는 평화적이어야 한다. 한국평화학(韓國平和學)은 “평화적 수단에 의한 평화”라는 입장이다.⁹⁾

1) 평화란 무엇인가?

평화에 대한 생각은 문화권, 종교와 민족-민속과 국가의 정체성(Legitimacy, A form of government)에 따라서 다양하게 설명되고 있다. 현대 평화학의 창시자인 요한 갈통은 “평화 연구 또는 평화학에서는 평화를 전쟁뿐만 아니라 모든 종류의 폭력이 없는 상태”로 정의하고 수단으로서의 평화도 중시하고 있다.¹⁰⁾ 갈통은 “소극적 평화”와 “적극적 평화”로 구분하고 있다.¹¹⁾ 평화에 대한 미국과 G2 국가인 중국의 경우를 살펴 봄으로서 우리가 구상하고 실행해 갈수 있는 평화의 길을 점검할 수 있다.

미국은 다인종 국가지만 자본주의적 시장경제를 추구하기 때문에 민주적 자유(民主的自由)와 시장(市場)에서의 평화(peace)가치를 명분상으로 중시하고 있다. 우리가 추구하는 평화도 이와 궤를 같이한다고 볼 수 있으나 분단국가인 우리는 미국과 그 결이 다를 수 있다. 이에 대해서는 다음 2)항에서 논하겠다.

중국은 사회주의 시장경제(社會主義市場經濟)를 추구하기 때문에 평화(和平)에 대해서 다음과 같이 설명하고 있다. 첫째, 국가 간과 인간 간에서의 평등, 상호협조(互助), 이해, 공동체 인식(認同)으로 본다. 이는 평화의 내용이고 가치관일 수 있다. 둘째, 고대의 인간을 위주로 한 농공업, 임업(種植業)의 발전과정에서 다른 사람의 약탈을 벗어나서 자기를 보호하려는 것으로 설명하고, 셋째로는 둘째를 이어 받아 현대사회에 이르러서는 “전쟁죄”(戰爭罪)를 막는 평화를 설명한다. 평화는 통상적으로 전쟁이 없고 기타 적대적 폭력(敵對的暴力)이 없는 상태를 말한다. 조선인민, 아프카스탄 인민, 이라크인민은 “평화”와 “전쟁”을 쌍둥이 자매간으로 인식하게 되었다는 것이다.¹²⁾ 전쟁과 적대적 폭력을 곧 평화를 해치는 범죄로 본다.

9) 서보혁, 한국평화학의 탐구, 박영사(2019.1) pp.57~62 참조

10) 요한 갈통, 지음, 강종일의 옮김(평화적 수단에 의한 평화)들녘(2000) pp 8~13.

11) 위의 책, pp412~420, “소극적 평화”는 “직접적 폭력”이 없는 것이고 “적극적 평화”는 “구조적 폭력” “문화적 폭력”(직접적 폭력과 구조적 폭력을 정당화하는 폭력)이 없는 것을 의미한다.

시진핑 국가주석은 2019년 12월 13일 남경대학살 국가공제일(國家公祭日)에서 “평화는 인류의 영원한 기대 소망”이라고 선언하였다.¹³⁾

평화에 대한 인식이 다양할 수 있지만 인식의 상대성이 곧 평화를 자의적으로 해석하여 천부인권(天賦人權)과 인류사적 보편적 가치(普遍的價值)를 해쳐서는 안된다. 그렇기 때문에 평화 다원주의도 그 자체를 절대적 기준으로 삼는 행위는 위험천만하다¹⁴⁾

2) 한반도에 자주적 평화가 깃들어야

우리가 민족통일을 염두에 두고 평화를 논할 때, 남한이나 북한은 종교 국가가 아니기 때문에 평화를 생각하는 관점에서 공통점을 찾을 수가 있을 것이다. 이는 <4.27 판문점 선언-평화와 번영 그리고 통일을 위하여>¹⁵⁾에 잘 나타나 있다. 다만 안타까운 것은 이를 위한 자주적 실천력(自主的實踐力)이 없는 것이 현 시점이다.

<판문점 선언>의 내용을 보면, 민족의 공동번영과 자주통일, 군사적 긴장 완화와 군사적 위협해소, 정진체제를 평화체제로의 구축을 위해서 남북이 공동으로 노력할 것을 선언하고 있다. 상기 3개항이 바로 한반도의 현재와 미래상이다. 이를 한마디로 표현한다면 한반도에 자주적 평화가 깃들어야 한다는 것이 절실하다. 미국 등의 자유민주와 시장경제가 추구하는 민주와 시장에서의 평화나 중국과 같은 사회주의 시장경제국의 평화내용과 달리 우리가 추구하는 평화는 민족 번영(民族繁榮), 민족자주통일(民族自主統一), 군사적 충돌 억제(, 평화체제구축이라는 구체적이고 실질적인 평화이어야 한다. 민족 번영은 지구촌의 민족 구성원의 발전이어야 하고 민족통일은 자주적이고 주체적인 통일주체의 평화이어야 하며, 전쟁이나 폭력이 배제된 한반도의 평화이어야 한다. 이를 보장하기 위해서는 한반도에 평화체제(平和體制)가 세계만방에 선언되어 주변 4강 뿐만아니라 모든 국가의 보장이 있는 평화체제이어야 한다.

이렇게 자주적인 평화를 한반도에 구축하기 위해서는 남북의 자주적 노력이 필요하다. 동맹이라는 이름으로 동맹국의 동의만이 항상 전제되어야 한다면 한반도 평화지기는 누구란 말인가? <4.27 선언> 후 3여년 세월이 흘렀지만 한반도에서 평화정착을 위해서 남북이 어떤 구체적, 자주적 노력이 있었나? UN제재와 미국제재 탓만하고, 상대방 탓만하다가 세월이 흘러 갔다는 것에 대한 반성조차도 없다. 선언 1항에 나와 있는 “끊어진 민족의 혈맥을 잇기” 위해서 또

12) 百度百科(www.baidu.com) 和平에서.-- “和平”這個“戰爭”的孿生姊妹,相互依賴,相互依靠--

13) 中國網-中國習觀; “和平是人類的永恒期望”(2019,12,13)

14) 이찬수: “평화개념의 해체와 재구성-평화 다원주의의 정립을 위하여” <평화와 종교> 창간호(2016) pp. 15-41참조

15) 2018년 4월 27일 <판문점 평화의 집>에서 남한의 문재인 대통령과 조선의 김정은 국무위원장이 선언한 3장,13개조항이다.

“민족자주의 원칙”을 그리고 3항에 나와 있는 “항구적이고 공고한 평화체제” 구축을 위해서 무엇을 자주적으로 했는가? 선언은 선언일 뿐이란 말인가? 안타깝다.

3. 한국 종교계의 평화에 대한 관심

평화연구(peace research , peace and conflict studies)은 인문사회과학에서 융합적으로 탐구되고 있다.¹⁶⁾ 본고에서 종교계의 한반도 평화에 대한 연구를 한국 자생적 종교인 동학-천도교의 경우와 원불교 그리고 세계평화통일가정연합(世界平和統一家庭聯合)의 경우를 생각해 보겠다.

1) 종교와 평화

우주의 생성조화의 진리와 우주변화의 원리는 어느 특정 종교의 특허물이거나 독점물일 수는 없다, 특히 전쟁을 막고 관용을 실천하며 창의적 문화를 형성하고 구축하는 일은 종교의 큰 목적이다. 이를 실천하는 데 책무를 다해야 되는 것이 종교지도자의 몫이다.¹⁷⁾ 그러나 종교라는 이름으로 인간의 천부인권을 공격하거나, 사회적 보편적 가치를 훼손하고 사회적 질서에 역행해서는 안된다. 이러한 종교를 사이비 종교로 낙인하고 인류사는 배척해오고 있다.

여기에 종교가 함께 가야할 내연적 가치는 바로 평화이다. 물론 평화에 대한 인식이 다원적이기 때문에 종교마다 평화에 대한 인식이 다를 수 있지만, 인식의 다양성이 인류사가 추구하는 종교의 본질적 가치를 해쳐서는 안된다. 여기서 우리가 특히 유념해야 될 것이 민족 자생적 민족종교의 인식론이다. 어느 민족이든 오랜 역사적 전통 속에 생성.발전. 소멸되어 가는 민족종교가 있다. 민족종교가 인류사의 보편적 가치를 저버리고 사리사욕에 인류사를 배척하고 민족사를 도외시 할 때 그 병폐는 민족구성원에게 지대한 영향을 미친다.

2) 동학의 평화 공동체, 원불교의 사회적 마음공부와 통일 평화론

동학(東學)은 19세기 말 조선조의 봉건 관료의 횡포와 서구세력의 침탈(西勢東漸) 그리고 이들의 영합으로 백성들이 토탄에 빠져 고통을 받고 있을 때 만백성을 구제하고 민족공체의 안위를 보전하기 위해서 창도된 철학적이고 민족종교이다. 동학은 조선조 말에 자생적 근대인식으로 탄

16) 서보혁; 한국평화학의 탐구, 박영사, (2019) pp37~70 “한국평화학” 참조

17) 임형진; “민족종교와 평화공동체 이념” 경희대 강의록 p.10

생하였다. 동학은 시천주(侍天主), 사인여천(事人如天), 인내천(人乃天)철학을 기반으로 하고, 우리민족 고래의 한울님을 섬기는 실천적 민족종교이다. (3.1운동을 주도한 의암손병희(義菴孫秉熙) 삼대교주에 의해서 1905년 12월 1일 일제의 핍박을 피하고자 천도교(天道敎)로 개칭하였다)

동학의 동귀일체(同歸一體)의 공동체 이념은 평화적 화합을 지향하는 논리이자 민족 통합.통일의 원리이다. 이에 따라서 천도교는 일제 강점기에 3.1운동을 주도하게 된다¹⁸⁾

원불교(圓佛敎)는 1916년 소태산 박중빈(少太山朴重彬)이 창시한 신 불교로서 불교의 생활화(生活化), 대중화(大衆化), 시대화(時代化)를 추구하는 민족종교이다. 불교와 더불어 4대종교로서 <한국종교인 평화회의>(KCRP)의 일원으로 평화활동을 하고 있다. 원불교에서 평화란 “내외문명이 병진되는 시대라야 비로소 결함없는 평화 안락한 세계가 될 것이다”¹⁹⁾ 라고 전제하고 “전쟁이나 투쟁, 갈등이 없이 세상이 평온(平溫)한 것, 평온하고 화목(和睦)한 것, 화합(和合)하고 안온(安穩)한 것.”²⁰⁾ 이라고 설명하고 있다. 평화란 세상사가 평온, 화목, 화합, 안온한 것으로 보고 있다. 이러한 평화의 실현은 인화(人和), 지화(地和), 천화(天和)로 이루어진고²¹⁾ 보고 있다. 정치사회적으로는 “분단체제 극복을 위한 사회적 마음공부를 합시다”라는 주제를 가지고 2019 원불교 통일평화세미나를 했다. 원불교에서는 내적 수양을 하는 일을 통상 “마음공부”라 하는 데 “평화통일이나 분단체제의 극복은 그 자체로 목적이 아니라공동체를 파괴하는 서로를 적대시하여 행복과 평화를 파괴하는 것을 사회적 마음공부로 해결해야 된다고 했다.²²⁾ 원불교 2대 종법사는 <건국론>에서 조화정신, 사기존인(舍己尊人), 대의정론, 공정한 비판력, 대동정신, 포용과 아량, 독립정신, 단결의 책임과 반성 등등을 사회적 공부법 내용으로 제시하였다.²³⁾ 이러한 사회적 공부를 통해서 평화통일도 이룰 수 있다고 본다. 뿐만아니라 “우리는 남과 북이 한 형제요 동포임을 하루속히 깨달아 서로 용서하고 포용하며 화합하고 융화(融和)할 수 있는 실력을 갖추어야”²⁴⁾ 한다고 설법하고 있다

이상에서 볼 때 우리의 민족종교는 단군조선의 홍익인간(弘益人間)과 재세이화(在世理化) 정신을 이어받아 인간중심의 평화세계 건설-민족문제 해결을 종교적 정신으로 이어 받고 있다.²⁵⁾

18) 지암 이창범; 천도교와 3.1운동, 순환 정문사(2020.3.1.)

19) 圓佛敎 敎典, 大衆經 敎衣品 32장 참조

20) 손정훈; 원불교 용어사전, 원광사(1973)

21) 원불교 大山宗師法語集, 교훈편 59장 “...한결같은 마음으로 인화하면 지화가 되고 천화가 되어 모든일이 자연히 다 이루어지느니라” 참조

22) 네이버, 원불교 통일평화세미나에서발취

23) 네이버, 위의 글, 정도상 거례말 큰사전 남북공동편찬사업회 부회장 발제문 중에서

24) 위의 책; 대산중사법어집, 정교품. 14장 참조

25) 임형진; 앞의 글 참조

3) 문선명.한학자 총재의 평화의 길

유사 이래 종교가 세계분쟁과 갈등의 원인으로 지적되고 사회적 불협화음을 생산하는 것도 사실이다. 그러나 위에서 본 바와 같이 우리 민족종교들은 민족의 문제와 인류사의 보편적 가치실현을 평화적으로 해결하려는 노력들을 많이 해오고 있다.

평화는 문.한총재가 평생에 걸쳐 매달려온 화두(話頭) 중의 하나이다. 문총재는 2009년 자서전을 발행하면서 “평화를 사랑하는 세계인으로”라는 제목을 달았고 서문에서 “평화세계로 가는 지름길을 찾아 정치를 변화시키고 사상을 바꾸는 일에 열중 했다”고 고백하고 있다.²⁶⁾ 세계 평화건설과 민족문제의 평화적 해결을 위해서 꾸준히 노력하고 있는 그 중심에 세계평화통일 가정연합을 창시한 대한인(大韓人) 문선명 총재의 평화의 길이 있다.²⁷⁾ 그 발자취를 4장에서 따라가 보자

4. 세계평화통일가정연합의 평화실천력-세계공동체제 확립과 평화통일의 초석

사회과학은 사회현상을 연구 대상으로 하는 학문이다. 그렇기 때문에 지구촌의 상황을 포함해서 민족문제와 시민사회문제에서 가정문제에 이르기까지 융합적으로 때로는 개체별로 탐구하는 실천력을 중시하는 연구방법을 집중.선택한다. <세계평화통일가정연합>은 인문학적 평화철학(宗敎哲學)을 기반으로 세계평화, 평화통일과 가정을 중시하는 종교임을 바로 알 수 있다. 창시자인 문선명 총재와 한학자 총재는 이에 집중하여 스스로 집대성한 종교철학을 바탕으로 이를 몸소 실천했고 현재도 진행 중이다.

철학자 칸트는 <영구적 평화론>²⁸⁾에서 평화의 개념을 정의하지 않고 일정한 조건이 이루어지면 평화는 온다고 보고 있다. 그 조건은 예비조항, 확정조항, 보충조항 부록으로 나누어 제시하고 있다. 우리는 이 평화적 실천을 중시하는 조건들에 주목해야 한다.

칸트는 예비조항으로는,²⁹⁾

26) 천지인삼부모 성탄 100주년 천주성훈 60주년 기념백서(下) (2020.5.8.) p.192 “종교간 화해는 평화세계를 위한 첫걸음” “평화를 사랑하는 세계인으로”

27) 안연희; “문선명선생의 아사사회론과 세계공동체 비전: “국경철폐”와 “평화의 길”을 중심으로<평화와 종교> 제3호, 한국 평화종교학회 (2017.6) pp.156~185

28) 임마누엘 칸트 지음, 박환덕, 박열 옮김; 영구평화론, 범우사(2018)

29) 위의 책 pp.17~33.

0. 전쟁의 씨앗을 유보한 체결은 평화조약이 아니다.
0. 독립하고 있는 국가는 다른 나라에 의해서 취득될 수 없다.
0. 상비군은 폐기되어야 한다.
0. 국가의 대외 분쟁과 관련하여 국채가 발행되어서는 안된다
0. 어떤 나라도 다른 나라에 대해서 폭력을 사용하여 간섭해서는 안된다.
0. 국가간 전쟁에서 장래 평화시 있을 상호간의 신뢰를 불가능하게 만들 정도의 행위를 해서
는 안된다.

그리고 확정조항으로는,³⁰⁾

0. 각 국가의 시민적 체제는 공화제이어야 한다.
0. 국제법은 자유로운 제국가의 연방제에 기초를,
0. 세계시민법은 보편적 우호를 위한 제반 조건에 국한되어야 한다는 것이다.

물론 예비조항이나 확정조항은 시대적 환경과 민족의식에 따라 구체적으로 다를 수 있으나 평화 연구 그리고 그 구현에 있어서 구체적 내용을 제시했다는 점은 유의미하다고 본다.

이는 문.한 총재의 종교철학이 실타래처럼 엉켜있는 한반도 평화과제에 구체적인 구현을 이루어가고 있는 점이 높이 평가되는 소이연이기도 하다. 그 구체적 내용을 살펴보자

1) 문선명.한학자 총재의 고르바초프와 김일성 주석의 만남

혹독한 인류 살상과 무자비한 문화의 파괴라는 세계대전 후에도 냉전체제로 인해서 한치 앞을 가늠할 수 없이 참담하게 지구촌이 어지러울 때, 문선명 총재는 지구촌의 평화를 위해서 몸소 세계공동체 구축을 위한 비전을 가지고 원소련-러시아의 고르바초프를 만나 설득하여 응답을 받아내서 지구촌 평화의 길을 닦았다. 뿐만 아니라 냉전체제의 최고 희생물인 한국전쟁의 종식을 위한 한반도 평화체제 구축과 민족의 평화통일을 위해서 김일성 주석을 만났다.³¹⁾ 문총재와 김주석의 회담정신을 이어 받아 남북 정상(김대중, 김정일)의 6.15선언, 노무현, 김정일 간의 10.4선언, 문재인-김정은 간의 4.27 판문점 선언이 나왔지만, 모두 문.한 총재가 바란 실천력(實踐力)을 구현하지 못하고 그 시점에서 적당한 정치적 홍보용으로만 이용되어진 것 외에는 안타깝게도 그 성과는 담보 상태이다.

30) 위의 책 PP 34~67.

31) 한학자 총재 자서전; 평화의 어머니, 김영사(2020.2). 제6장 평화의 어머니 동토를 넘어 세상 끝까지, “동토의 왕국을 무너뜨린 대담한 발걸음”, pp.219~233

(1) 문선명. 한학자 총재의 북경도착 담화문을 되새겨 볼 시점이다.

<평화의 사도로서 평양을 방문했다>³²⁾ 는 문-한 총재는 1991년 12월 7일, 북경공항에 도착하여 발표한 담화문을 우리 민족은 다시 되새겨봐야 한다. 우리 민족이 풀어야 할 현 과제는 평화적인 민족통일이기 때문이다. 우리 민족사의 최대 비극인 동족상잔의 벽을 넘어 북한의 김일성 주석을 만나고 북경공항에 도착한 문-한 부부의 제일성은 “서로 용서하고, 서로 사랑하고, 서로 단결하자”라는 필생의 신조를 가지고 북한 땅을 밟았다고 한다. 현 우리 민족사에서 민족 구성원 간에 가져야 할 최고의 가치관은 용서, 사랑, 단결이다. 문총재는 이념과 이기심만 부추기는 정치.경제.사회구조는 재구성되어야 한다는 민족적 과제를 제시해 주었지만 우리는 한발도 나아가지 못하고 있다. 적어도 다음 세대를 위한 교육에서만이라도 민족 구성원 간의 용서와, 우리 민족 간의 사랑과 단결이 교화되어야 할 것이다. 이는 필자가 결론에서 제안한 평화교육이 필요한 소이연이다.

문-한 총재가 북한을 보는 시각은 “북한은 남의 나라가 아니라 내 동족의 나라요 나와 핏줄을 같이한 형제자매라는 것이다.” 그렇기 때문에 정치, 경제, 군사력만으로 민족의 숙원인 조국통일은 이루어질 수 없고 참사랑이 선행되어야 한다는 것이다.³³⁾ 참사랑의 실천으로 북한과의 경제교류를 넓히고 북한의 경제개발사업에도 적극적으로 참여해야 된다는 것이다.

(2) 문총재-김주석 합의사항-남북교류의 좌표설정

문총재는 12월5일 김달현 부총리(대외경제위원회 위원장 명의)와 남북경협에 관한 합의서를 교환하고 이어서 윤기복(해외동포원호위원회 위원장 겸 조국평화통일위원회 부위원장)과 10개항의 공동성명서를 발표하였다. 문총재와 김주석은 전혀 다른 사상과 이념 그리고 종교관을 가지고 있었지만 민족의 평화와 번영을 위해서 다음과 같이 합의하였다.³⁴⁾

첫째; 남북통일의 1단계인 인도적 사업추진의 일환으로 1992년부터 이산가족 찾아주기 사업을 추진한다. 이산가족 상봉 및 결합은 노령자부터 실시한다.

둘째; 핵에너지는 평화적 목적에만 사용할 것이며 북한은 순리적인 국제핵사찰을 받을 것이다.

셋째; 북한은 해외교포를 위시한 모든 국가의 대북한 경제투자를 환영하며 군수사업을 제외

32) 문 총재는 1991년 11월30일부터 12월 7일까지 북한을 방문했다.6일 함흥 마전에 있는 김일성 주석 공관에서 2시간 30분동안 단독 회담을 가졌다.

33) 참사랑이란 부모의 사랑 같은 무조건적 사랑이고, 이웃을 위하여 내 생명을 초개와 같이 버릴 수 있는 희생정신이라는 것이다. 이를 위해서 실천적으로 북한과의 경제교류를 넓히고 경제개발사업에도 적극적으로 참여해야 된다는 것이다.

34) <세계일보>, 1991년 12월 7일자.

한 북한의 평화적 경제사업에 통일그룹이 지원하는 대원칙에 합의한다.

넷째; 남북 정상이 만나서 통일방식을 토론 및 결의할 수 있다면 정상회담에 응할 용의가 있다.

이상의 4개항은 이산가족 상봉문제(離散家族相逢), 북핵해결문제(北核解決), 남북경협문제(南北經濟協力) 그리고 남북정상회담(頂上會談) 개최문제 등 우리 민족의 평화와 번영을 위한 합의 내용으로서 이후의 남북교류 및 관계개선의 이정표이고 초석(礎石)이 되었다.

2) 피스로드의 대장정 —한반도를 중심으로한 지구촌의 평화 행진

문.한총재는 세계를 하나로 엮어내는 세계평화고속도로 건설을 구상하고 이를 한반도 평화 통일의 길로 연결하는 실천을 진행하였다. 문총재의 정신을 계승한 한학자 총재의 지도하에³⁵⁾ 지구촌의 피스로드 대단원들이 때로는 자전거를 타고 때로는 도보로 지구촌을 돌아서 한반도로 달려오는 대장정을 해오고 있다.

(1) 문. 한총재의 세계평화고속도로 구상³⁶⁾

문총재는 “인류는 한가족 한형제”라는 대명제로 <인터내셔널하이웨이>건설을 선언하고, 그 내용으로 중국에서 한반도와 일본을 잇는 <아시아권대평화고속도>를 건설하여 일본-한반도-중국-남아시아-중동-유럽-러시아를 육로 또는 해저로 연결하자는 것이었다. 이를 <국제평화고속도로권>이라 하였다.³⁷⁾ 이어서 북미대륙과 러시아대륙을 연결하는 베링해협을 육로 또는 해저로 연결하고 런던에서 뉴욕까지 연결하는 <세계초고속도로>연결을 발표하였다.³⁸⁾

(2) 문. 한총재의 사상을 바탕으로 세계 130여 국가에서 자전거와 도보로 미리 지구촌 국가들을 돌아 한국에 입성하여 자전거를 타고 임진각에서 서울까지 들어온다.

특히 문총재 2주기 행사로서 진행한 “평화의 자전거 6000km 통일대장정”(피스 바이크)는 문총재가 제안했던 비무장지대 세계평화공원 실현과 한반도 통일을 기원하는 의미있는 행사였다. 또한 “피스로드 2018”은 2월11일 국회광장에서 70개국 국회의원 250명이 참가한 가운데 출발식을 갖고 8월 24일 임진각에 도착하였다. 이번 행사에는 130개 국가에서 자전거 또는 자동차를

35) 세계평화터널재단; 평화의 새 지평을 열다, 세계평화터널재단 출판부 (2017) 참조

36) 세계평화터널재단 역음; 평화의 길을 잇다, 세계평화터널재단 10년의 발자취세계평화터널재단 출판부(2016) pp 50~82
29) 1981.11.10.일 세종문화회관에서.(www.peaceroad.com 세계평화도로재단 제공)

38) 2005.9.12.미국뉴욕퀀트센터에서(상동 제공)

타고 한반도 통일과 세계평화를 주제로 함께 달렸다. 한국내에서는 40여 세계 종주단이 8월6일부터 24일까지 50개 시도 시군구에서 행사를 가졌다.³⁹⁾ 2019년에는 평양에서 자전거를 타고 피스로드 행진을 진행하기도 했다. 유럽과 러시아인으로 구성된 피스로드 종주단은 9월 28일 “피스로드 대장정” 출발식을 갖고 평양구간을 자전거로 종주하였다. 한국에서는 송광석 대표가 참가하였다.⁴⁰⁾

3) 세계 평화를 위한 세계지도자 연합

지구촌에서 발생하고 있는 국가간 영토 분쟁, 종교 및 인종 분쟁, 기후변화와 빈곤 문제 등에 효과적으로 대응하기 위해서<세계평화여성연합> 및 <세계평화 국회의원 연합>을 창설하고 <선학평화상>도 제정하여 미래세대를 위한 선학평화상을 시상하고 있다.

세계평화운동을 전개하는 <World Summit 2020>에서는 각종 세계평화 컨퍼런스가 열렸다.

뿐만아니라 당장의 현실적인 코로나 위기를 극복하기 위해서 온라인으로 한학자 총재의 지도하에 <神 統一世界 安着을 위한 希望前進大會>를 개최하였다.

(1) 세계평화여성연합(Women's Federtion for World Peace WFWP)

1992년 4월 문-한 총재에 의해서 창립되었다. 세계 199지부에서 약 15만여명이 활동 중이다. “인류 한 가족 평화세계” 건설을 목표로 UN과 국제협력, 구호나눔 봉사, 화해 및 평화운동과 지도자 양성 프로그램을 운영하고 있다. 현재 “지구 가족사랑 1% 운동”을 전개하고 있다. 사단법인 세계평화여성연합은 민족화해 협력 범 국민협의회 공동의장, 통일교육협의회 이사로서 중추적 역할을 하고 있다.

매년 1월에는 남북통일을 기원하는 기원제로 한해를 시작한다.

1997년에 UN NGO 포괄적 협의 지위로 인정되어 매년 5월 세계 갈등으로 점철된 중동 20여 개 여성지도자들이 함께하는 중동 여성평화회의를 개최해오고 있다.

(2)세계평화국회의원(IAPP) 연합

전 세계국회의원들의 평화협의체는 2016년 2월 15일 41개국 현직국회위원 150명이 참여한

39) PEACE ROAD Vol.46/2018. www. peaceroad.com

40) One Korea 피스로드 2019 통일대장정 6월 21일에서-8월 15일 참조

가운데 한국 국회에서 발의되었다. 2017년에는 북한의 핵무장을 반대하고 평화적인 한반도 통일을 촉구하는 “세계평화국회의원 서울선언”을 채택하여 남북 정부와 국회에 전달하였다. 2018년 평창동계 올림픽을 계기로 70개국의 국회의원들이 모여 2018 국제컨퍼런스를 열어 남북교류가 한반도 평화를 넘어 동북아와 세계평화로 나아가는 피스로드의 출발점이 될 수 있도록 기여하였다.

(3) 선학평화상(Sun hak Peace Prize)시상

문총재 2주기를 맞아 <선학평화상>을 제정하고 노벨상을 모델삼아 세계평화에 기여한 개인·단체를 선정하여 2015년 첫 시상자를 발표하였다. 제1회 시상 테마는 기후위기와 식량위기였다. 수상자는 기후위기의 최전선에서 인류와 평화를 위해 노력한 아노테통 키리바시 전 대통령과 식량위기의 대안으로 물고기양식을 개발하여 청색혁명을 이루어가고 있는 인도의 모다두고 굽타 박사였다. 제2회 시상 테마는 글로벌 난민위기로서, 난민 및 전쟁 희생자의 치료 받을 권리를 지켜낸 지노 스트라다 박사와 아프가니스탄 난민 교육의 어머니 사키나 야쿠비 박사였다.⁴¹⁾

특히 2018년 제3회 선학평화상 공동수상자는 슈퍼모델이며 인권운동가인 와리스 디리 여사(Waris Dirie)와 아프리카 개발은행 총재 아킨우미 아데시나(A.A.Adesina) 인데 세계의 주목을 받았다. 소말리아 디리 여사는 수천년간 지속된 여성할례(FGM)의 폭력성을 전 세계에 알리고 그 악습을 종식시키기 위한 공로가 높이 평가되었다. 그는 할례 위기에 처한 수백명의 소녀들을 구했다. 나이지리아 아데시나 박사는 농업경제학자로서 지난 30년간 아프리카 농업을 혁신해 수백명의 식량안보를 개선했으며 경제발전을 촉진한 공적이 크게 인정받았다.⁴²⁾

평화세계 창건을 위한 환경창조를 위해 미래세대를 위해서 선학평화상을 시상하고 있다.

(4) World Summit 2020

2020년 3~5일까지 <World Summit 2020>이 열렸다. 2월 4일에 열린 총회에서는 인류의 미래에 대한 토론과 세계 평화를 위한 공생, 공영, 공의의 가치로 세계평화의 선봉장이 될 것을 다짐하는 자리가 조성되었다. ⁴³⁾

41) 주23)위의 책, pp.316~317 참조

42) 금년에 있었던 제4회 시상 테마는 공생, 공영, 공의였다. 한국의 반기문 전 유엔사무총장이 특별상을, 세네갈 마키살 대통령과 무넵유난 루터교 주교가 시상대에 올랐다.

43) 함계사는 평화세계; 천원사 (2020) 참조

(5) 온라인 希望前進大會(Rally of Hope for the Realization of a Heavenly Unified World) 개최

요즘 세계가 코로나19가 유행하고 한국에 집중호우와 태풍 피해가 일어나자, 한학자 총재는 한국사상 최초로 온라인 희망 전진대회를 지난 8월 9일 열고 이를 인터넷 생중개를 하였다. 등록 접속자 160만명과 150개국 188개 방송시청자등 총 1억 9천만명이 참여하였다. 또 이 자리에는 국내외의 전. 현직 지도자들이 많이 참석하여 한학자 총재와 마음을 같이하였다.

“코로나에 집중호우에 많은 사상자와 함께 소통이 막혀있다. 인류는 그 중심에 하늘 부모님을 모시고 무릎을 꿇고 회개와 공훈의 기도를 드린다면, 모든 문제가 해결될 것이다”라는 한학자 총재 창설자의 연설이 있었다.

5. 마치면서 —요약 및 제언

세기말적 예측불허의 동북아정치상황과 냉전구조는 한반도를 유일무이한 이데오르기의 섬으로 남게 하였다. 이러한 비극적 현실은 민족적 자주성을 지키지 못한 우리 민족사의 책무와 이 기회를 놓치지 않고 침탈해온 주변 제국주의의 탐욕과 무관하지 않다. 전자의 책무가 더 무겁다. 소위 해방과 분단, 미군정(美軍政)과 한국전쟁 그리고 군사정부, 민주화라는 격랑속에서, 남북은 정상이 만나고 정상 대리인으로 고위직 관료들이 만나서 자주, 민족, 평화, 통일, 등등의 미사여구로 선언문, 회담문을 발표하고 사진 찍은 행사를 반복하고 있지만 지나고 나서 보면 실적 쌓기아니면 정권유지 명분 쌓기에 분주했던 것 같다.

민족분단 75여년의 시공(時空)속에서, 남북문제, 통일문제, 한반도 평화문제를 논할 때마다 갈등과 대치상황을 강조하고 이를 전제로함으로서 오히려 갈등과 대립을 조장하여 반평화적이고 반통일적 아이러니에 빠져들어 왔다. 이는 본문에서 언급한 바와 같은, 문.한총재가 추진한 인문학적 철학에 기반을 둔 구체적인 실천적인 접근이 박약하기 때문이다.

문총재와 한총재는 한반도 평화와 세계평화를 입체적으로 다양하게 구조화(構造化)하여 스스로 집대성한 종교철학을 바탕으로 이를 몸소 실천하는 데 힘썼고 그 제자들이 이를 연구.실천해 오고 있다.

글을 마무리하면서 주마가편(走馬加鞭)이라 해도 좋고 화이부동(和而不同) 또는 겸수병축(兼修并畜-서로 다른 사물. 문화.문명을 받아들이고 교류하는 것)의 성심(誠心).진력(盡力)으로 다음 두가지를 제안 한다.

이 제안은 포스트 코로나의 새로운 시공에 대비하기 위한 인류사적, 민족사적 제안이기도 하다. 평화를 논하는 데 있어서 많은 사람들이 평화의 가치와 당위성을 말하고 평화를 갈원하고 있지만 평화롭게 살기 위한 실천을 하지않기 때문이다⁴⁴⁾ 라는 대 명제에서 출발한다.

첫째, 문-한 총재가 이루어 놓은 빛나는 업적—한반도 평화와 세계평화 구현이 지속가능 하기를 바란다.

이를 위해서는 민족관, 역사관 그리고 세계관이 분명한 제자들이 많이 나와야 한다. 문-한 총재의 철학을 충분히 인식(同認)하고 이를 실천하는(思而行)

프로젝트를 개발하고 온 인류와 민족구성원(남과 북 그리고 지구촌에 흐터져 있는 우리민족 포함)이 참여할 수 있는 프로그램을 만들어 실천해야 한다. 형식적인 행사위주나 명분쌓기가 아닌 실사구시(實事求是)의 실천동력이어야 한다.

둘째, 평화교육이 필요하다. 생활화와 대중화를 이루어 나갈 수 있는 평화교육이 이루어져야 한다. 이는 이번 글을 쓰면서 아쉬웠던 점이기도 하다. 안타깝게도 현재 한국교육이 지향하고 있는 무한경쟁을 위한 교육, 이기적이고 승자독식의 사회를 만들어내는 교육, 객관적 지식 양산에 치중하는 교육, 공동체 의지를 말살시키는 교육이 아니라, 인류의 공존성(共存性)과 인간의 공동체적 삶을 위한 인간 상호관계성(關係性)을 중시하는 평화실천교육이 이루어 져야 한다.⁴⁵⁾ 이를 위한 평화교육센터(平和教育中心)의 설립을 제안한다.

센터에서는 우선적으로 평화교육의 정신.정서에 기반한 교육과정을 개발한다. 유치원에서부터 초중고교 및 대학생과 일반인에게 필요한 교재를 개발.교육할 뿐만아니라, 종교인과 다문화 가정(多文化家庭) 및 지구촌 우리민족용을 개발하여 보급하고 아울러 북한 이탈주민(北韓離脫住民)에게도 평화교육용 교재를 개발하여 공급.교육한다.

44) 이찬수; “평화 개념의 해체와 재구성: 평화 다원주의의 정립을 위하여” 평화와 종교, 2016 창간호, 한국평화종교학회 (2016) pp.15~17

45) 조은하; “청소년과 함께하는 예술적 평화교육-평화감수성 형성” 더불어 함께하는 평화교육, 동원(2020.3) pp.127~147 참조.

참고문헌

- 평화학 연구; 16 권 5호(2015)
평화와 종교 창간호(2016) 및 제3호(2017.6)
百度百科(www.baidu.com)에서 “和平”
中國網-中國習觀(2019.12.13.)
세계일보(1991.12.7.)
人民日報 海外版(2020.8.25)
PEACE ROAD Vol46/2018(www.peaceroad.com)
One Korea 피스로드 2019 통일대장정 (2196.2.1~8.15)
선옥경 중국전문가; 국제뉴스 인터뷰(2020.8.25)
네이버; 원불교 통일평화세미나(2020.3)
임형진; 경희대 강의록-동학 천도교 (2020)
지암 이창범; 천도교와 3.1운동, 순환정문사 (2020.3.1.)
문선명.한학자 총재 평화통일 평화회담 22주년 기념세미나(2013.12)
한학자 자서전; 평화의 어머니, 김영사(2020.2)
세계평화터널재단; 평화의 새 지평을 열다, 세계평화터널재단 출판부(2017)
위 재단 역음; 평화의 길을 잇다, 세계평화터널재단 10주년의 발자취, 세계평화재단 출판부(2016)
정치외교-통일부 통일교육 기본 교재(2018)
이창호; 대변환시대의 팩스 차이나, 북그루(2020.8)
요한 칼톤 지음, 강종일 외 옮김; 평화적 수단에 의한 평화, 들 녘(2000)
임마누엘 칸트 지음, 박환국, 박열 옮김; 영구 평화론, 범우사,(2018)
서보혁; 한국평화학 탐구, 박영사(2019)
손정훈; 원불교용어사전, 원광사((1973)
원불교 大山宗師法語集, 교훈편 59장 및 정교품, 14장.
함께사는 평화세계, 천원사(2020)
천지인참부모 성탄 100주년 천주성혼 60주년 기념백서(上)(下); 천지인 참부모 성탄 100주년.천주성혼 60주년 기념행사 조직위원회(2020.5)
더불어 함께하는 평화교육; 동원(2020.3)

1분과

종교분과

발표 ▶ 주제 1: 종교의 미래와 평화문명
[발표] **염승준**(원광대)

발표 ▶ 주제 2: Interpreting the Trajectory of Religion and Peace
[발표] **셀로버**(선학유평대학원대)

토론 **황진수**(선문대), **주재원**(선문대)

종교의 미래와 평화문명

염승준 (원광대)*

목 차

- I. 머리말
- II. 유발 하라리(Yuval Noah Harari)의 ‘전통 종교’ 비판과 울리히 벡(Ulich Beck)의 ‘자기만의 신’
- III. 호베르투 망가베이라 응거(Roberto Mangabeira Unger)의 『미래의 종교』와 백낙청의 응거 ‘미래의 종교론’ 비판
- IV. ‘인간이 신이 된다는 것’의 역사적·철학적 의미
- V. 맺음말

I. 머리말

종교의 미래를 예측하기 위해서는 인류 역사 이래 과거와 현재의 역사에 등장한 종교를 비판적으로 조망하고 종교가 나아갈 방향성을 제시할 수 있어야 한다. 종교의 미래를 전망하거나 미래 종교를 구상하는 데 있어서 사적이고 주관적인 희망이나 불안이 투사되어서도 안 되며 그리고 특정 종교의 호교론적인 해석이 개입되어서도 안 될 것이다. 그런데 역사적 종교 자체가 과거, 현재 그리고 미래라는 시간의 흐름에 예측된 것일 수밖에 없으니, 시간의 흐름을 벗어난 초역사적이고 초월적이며 보편적이며 영원의 관점에 입각해서 종교의 과거와 현재를 조망하고 미래를 예측하는 일이 과연 가능한 것일까? 설사 그런 관점이 가능하다 할지라도 그런 관점을 역사적 시간의 흐름과 어떻게 매개할 수 있을까? 그 둘을 연결시키는 과정에서 초월적이고 보편적이며 영원한 관점은 특수하고 개별적인 것으로 전도될 수 있고 반대로 후자가 전자에 관여할 때 역사적 구체성과 개별성이 상실될 수 있다.

* 원불교학과

기독교 『성서』 <고린도전서>에서 “씩어 없어질 육의 몸”과 “씩지 아니할 신성한 몸”을 구분한다. 신에 의해 구원받는 자는 썩지 아니할 신성한 몸으로 부활한다. 기독교의 부활은 육신도 영혼도 죽었다가 ‘마지막 나팔’ 소리에 썩지 아니할 신성한 몸으로 되살아나는 것이다. 기독교 종말론적 역사관에 따르면 아직 다가오지 않은 미래의 종교는 기독교며 ‘이단’뿐만 아니라 ‘이교’는 사라져야 한다. 그러나 인류 역사상 “지금까지 부활한 자는 오직 단 한 사람, 예수 밖에 없는 것”¹⁾이니, 종교가 인류 종말 이후인 미래에 어떤 종교가 어떤 방식으로 지속될 지에 대해서는 아무도 알 수 없는 수수께끼가 아니겠는가?²⁾ 이상의 질문들에 대한 답을 제시할 수는 없지만, 적어도 종교의 미래를 예측하거나 고민할 때 그림의 배경처럼 늘 간직해야 할 질문일 것이다.

그림에도 사회학, 경제학, 법학, 심리학, 정치학, 철학 및 종교 등 다양한 학문 분과를 넘나들며 현실정치에 깊이 관여하고 있는 지식인 호베르투 망가베이라 웅거(Roberto Mangabeira Unger)의 『미래의 종교』³⁾를 전통 종교와 기성 종교를 조망하고 종교의 미래를 전망하는 데 참고할 수 있다. 그가 현존하는 세계 종교인 유대교·그리스도교·이슬람교의 유일신교와 힌두교, 불교, 유교의 기성 종교를 평가하고 미래 종교를 전망하는 척도로 삼는 것은 첫째, ‘맥락-초월적 주체’로서 인간이 신이 될 수 있는 종교인지의 여부, 둘째, 현실의 역사적 맥락으로부터 도피하지 않고 불평등한 사회 정치적 위계 질서를 무너뜨릴 수 있는 세상과 맞서 싸우는 종교인지의 여부이다.

미래에도 “변형된 상태”⁴⁾로 살아남을 수 있는 종교는 “인류의 종교적 의식의 전환”을 통해서 가능하며 다음의 조건을 충족해야 한다. 첫째 “만사가 궁극적으로 괜찮다”는 “안심용 형이상학(feel-good metaphysics)”⁵⁾의 포기다. 둘째, 인간은 ‘만들어진 인공물’로서의 사회적 맥락을 초월하는 능동적 인간의 의지와 능력, 즉 초월적이고 주체적인 역량을 갖춘 신과 같이 되어야 한다. 셋째, “인간과 세계의 동시적 변화”⁶⁾다. 인간 “스스로 자신의 한계를 넘어서는 초월적 존재 내

1) 한자경, 『동서양의 인간이해』(서울: 서광사, 2001), 211-212 참조.

2) 객관적인 역사서술에 있어 초월적이고 보편적인 영원의 관점이 문제이듯이, 어떤 보편적 기준과 척도로 이단과 이교를 경계 짓기 할 수 있는지에 대해서도 물어야 한다. 김두식은 『교회 속의 세상, 세상 속의 종교』(서울: 흥성사, 2017, 219-230)에서 ‘우리에게 이단은 과연 무엇인가?’라는 질문을 통해 교회사에 등장한 이단논쟁을 통해서 중세 가톨릭과 프로테스탄트가 이단으로 규정하여 행한 폭력성과 공격성에 대해 “서로 가끔 잡아 죽이는 일만 없었다면 공격성과 폭력성이라는 면에서 좋은 친구가 될 수 있었던 것이지요”라고 말한다.

3) Roberto Mangabeira Unger, *The Religion of the Future*,(Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014)

4) 같은 책, 1.

5) 같은 책, 9. 웅거는 『주체의 각성: 사회개혁의 철학적 문법』(서울: 도서출판 앨피, 2012, 211)에서 종교가 위안거리로 전락한 현실에 대해서 비판한다. “우리는 항상 정신의 고상한 작업(종교, 철학, 예술)을 이러한 공포를 잊게 하는 위안거리로 전락 시키려는 유혹에 직면해 있다. 그러나 우리에게 사탕발림과 자장가는 필요하지 않다. 우리에게 필요한 것은, 상황을 있는 그대로 보고 그 위에서 우리의 관심과 우리 자신을 긍정하는 것이다.”

지 육화된 정신(embodied spirit)으로서의 인간에 걸맞은 역사를 만들기 위해 끊임없이 싸우는 종교”가 미래에 “변형된 형태”로 살아남을 수 있다는 것이다.

옹거는 인간이 “더 신과 가까워질수록 더 인간적이 되기”, “인간의 신성화”, “초월”, 유한한 인간에 내재한 “무한성”의 회복과 같은 개념이 정치와 사회적 운동과 실천에서 간과된다면, 인간이나 사회 그리고 역사는 결국 지금의 체제나 구조적 모순을 극복할 역량을 잃게 될 것이라고 지적한다. 그리고 그는 ‘부동심’, ‘평정’을 우선시하는 ‘과거 종교’나 인문학을 “사회의 실천적 구조와의 대결을 회피하고, (...) 일상생활의 숨 막히는 구조에서 도피한 다음 (...) 구체적인 맥락에서 벗어나고, 정신을 결여한 일상과 반복의 세계를 각성시키려는 의향이나 능력 없이 그저 부유(浮遊) 한다”⁶⁾라고 날카롭게 비판한다.

II. 유발 하라리의 ‘전통 종교’ 비판과 울리히 벡의 ‘자기만의 신’

옹거는 기성 종교와 전통 종교의 형태가 아닌 “변형된 형태”로 세상과 맞서 싸우는 종교가 미래 종교의 희망이라고 역설한다. 그런 맥락에서 21세기가 직면한 전지구적 위기에 종교의 역할에 대해 역사학자 유발 하라리(Yuval Noah Harari)와 사회과학자 울리히 벡(Ulrich Beck)의 종교에 대한 견해를 참고할 만하다. 유발 하라리는 전지구적 위기에 전통 종교가 사실상 어떤 도움도 줄 수 없다는 점에서 “걸치장”에 불과한 것으로 평가한다. 하지만 전통 종교의 정체성이라는 것이 변하지 않는 고정된 ‘실체’가 아니며 인간의 ‘상호주관성’에 기반한 허구의 상상체로서 “모래위에 그어진 선”⁸⁾에 불과한 것으로 보는 그의 역사학자로서의 통찰은 전지구적 위기에 직면하여 국가, 국경, 민족 등과 같은 정체성을 초월한 연대와 협력을 가능하게 하는 “세계시민적 정치”와 “국민 간 경계, 종교간 경계를 넘나들며” ‘자기만의 신’이라는 형태를 엮어내는 “신 종교 운동”⁹⁾과의 상호보완성을 주장하는 울리의 벡의 입장과 내적으로 상호 연결될 수 있다.

6) 백낙청 지음/박윤철 역음, 『문명의 대전환과 후천개벽』(서울: 도서출판모시는사람들, 2016), 368.

7) 로베르트 M. 옹거 지음/김재승 옮김, 『주체의 각성: 사회개혁의 철학적 문법』(서울: 앨피, 2012), 270.

8) 유발 하라리 지음/전병근 옮김, 『21세기를 위한 21가지 제언: 더 나은 오늘은 어떻게 가능한가?』(파주: 김영사, 2019), 205. 전통 종교, 국가, 민족, 돈, 인권 조차도 모두 실체가 아닌 인간의 상호주관성에 기반한 허구적 상상이라는 유발 하라리의 통찰은 그의 스승 S.N. 고엔카(1924~2013)의 위빠사나 명상의 종교적 수행에 기반한다.

9) 울리히 벡 지음/홍찬숙 옮김, 『자기만의 신: 우리에게 아직 신은 존재할 수 있는가』(서울: 도서출판 길, 2013.), 48.

국민들 틈새에서, 또 종교들 틈새에서 일어나는 일로 시선을 옮기면 이른바 ‘신종교운동’을 관찰할 수 있다. 토마스 르크만(Thomas Luckmann)dl 최초로 그것을 “비가시적 또는 암시적 종교(Luckmann 1967)라고 부른 바 있다. 그것이 새로운 영적인 문화를 의미한다는 것쯤은 오늘날 누구든 다 안다. 그 정도는 대수로운 일이 아니다. 그런데 그것은 국민 간 경계, 종교간 경계를 넘나들며 동서양의 다양한 종교적—영적 전통들로부터 종교적 내용과 수행방식을 임의적으로 따온다. 또 그때그때 유행하는 심리적 실천방식을 거기에 덧붙여서 ‘자기만의 신’이라는 형태를 엮어낸다. 그런 운동에서는 개인적인 추구가 전면에 나선다. ‘영혼의 충만함’과 결부된 완성에 대한 추구, 자아발전에 대한 개인적 추구가 가장 중요한 동인으로 작용한다.¹⁰⁾

울리히 벡은 『위험사회: 새로운 근대(성)을 향하여』¹¹⁾에서 인류가 처한 기후온난화, 테러, 난민문제가 야기하는 위기가 전지구적 위기이며 일국적 차원에서 해결할 수 없는 문제라고 진단하고, 그의 또다른 저서인 『자기만의 신: 우리에게 아직 신은 존재할 수 있는가』¹²⁾에서 새로운 종교적 공동체가 국경, 민족, 국가의 경계를 초월하여 세계시민적 정치와 세계공론장에 역할을 할 수 있을 것으로 전망하고 있다. 울리히 벡은 “유일신 종교는 국경을 초월하는 세계사회의 윤리를 선구적으로 보여주는 측면이 있다.”고 보고 있지만 또 다른 한편으로 “끝이 보이지 않는 잠재적 폭력 역시 방출한다.”¹³⁾는 사실도 간과하지는 않는다. “21세기에 들어서서 국경을 초월한 인간중심주의와 종교적 벽 쌓기 사이의 변증법이 중요한 문제로 등장.”¹⁴⁾하고 있으며 “이런 변증법은 종교사회학 이론에서 전혀 고려의 대상이 되지 못하거나(Lumann 2000) 아니면 불충분하게만 고려될 뿐이다.”¹⁵⁾라고 분명히 밝히고 있다.

울리히 벡이 『자기만의 신: 우리에게 아직 신(神)이 존재할 수 있는가』의 저서에서 주목하고 있는 ‘자기만의 신’ 개념은 네덜란드계 유대인 에티 힐레쑤(Etty Hilsum)의 일기 기록에서 착안한 것으로 “개인화된 종교성”을 설명하는 핵심개념이다.

10) 같은 쪽.

11) 울리히 벡 지음/홍성태 옮김, 『위험사회: 새로운 근대(성)을 향하여』(서울: 새물결, 1997)

12) 울리히 벡 지음/홍찬숙 옮김, 『자기만의 신: 우리에게 아직 신은 존재할 수 있는가』(서울: 도서출판 길, 2013.)

13) 울리히 벡 지음/홍찬숙 옮김, 『자기만의 신: 우리에게 아직 신은 존재할 수 있는가』(서울: 도서출판 길, 2013.) 95.

14) 같은 쪽

15) 같은 쪽

개인화된 종교성을 통해 드러나는 자기만의 신에게 불신자란 있을 수 없다. 거기에는 절대적 진리도 없고, 위계·이교도·이단·무신자론도 존재하지 않는다.¹⁶⁾

올리히 벡이 에티에게 보내는 편지형식의 글을 일부를 소개하는 것이 ‘세계시민적 정치’에 ‘자기만의 신’이라는 종교적 개념의 내적 연관성을 이해하는 데 도움이 된다.

친애하는 에티, [...] 과거에 사람들은 구교도나 신교도, 유대교도(아니면 무신론자나 이교도)였기 때문에 출생과 함께 ‘국가 공인 교회’에 소속되어 종교가 하라는 대로 했고, 아이를 낳아서도 자신이 자랄 때와 똑같이 종교의 정신으로 키웠습니다. 성스러운 무기를 들고 전쟁터에 나가 구교도든 유대교도든 개신교도든 상관없이 모두가 각자의 평화를 위해 싸웠습니다. 그런데 공교롭게도 당신은 테러의 광기로 말미암아 도덕적으로 황폐해진 세상에서 그렇게 온순하라고 설교하던 집단종교를 떠나 그것을 뛰어넘는 어떤 것을 요구하기에 이른 것입니다. 마치 자신의 생명과 삶의 종교적 차원마저 스스로 떠안을 수 있는 것처럼 말이지요. 지극히 위태롭고 치명적인 생각입니다.(피히테와 사르트르의 의미에서) 무자비하게 완전히 자유로워서 스스로를 책임지는 자아, 그리고 자시만의 신이라니요. 그리하여 인간성이 말살되는 순간에도 희망과 사랑, 삶을 가능하게 하는 것은 작은 영원성밖에 없다니요. 이렇게 해서 우여곡절 속에서도 수천 년을 견지해온 종교질가가 마침내 무너집니다. 스스로 결정하고 회의하는 개인이 교회가 되고 또 신과 신앙의 피난처가 된 것입니다. 반대로 교회는 이단으로 둔갑합니다.¹⁷⁾

올리히 벡은 세계시민적 정치와 신종교 운동의 상호연관성을 설명할 때 “인간이 인간에게서 신이 되었다는 것”, “개인의 신성함”, “교회가 늘 신에게 부여했던 초월적 위엄의 어떤 부분들 [...] 인간 존재가 갖추고 있다”고 간파한 에밀 뒤르켐의 논문 *Der Individualismus und die Intellektuellen*의 내용을 인용한다. 개인화된 종교성이 “개인의 안녕이나 이해관계를 신격화하려는 태도와는 아무 관련이 없”¹⁸⁾으며 “개인의 신성함이라는 관념[은] 개인화의 근거가 되는데, 그것이 말하는 내용은 인간이 인간에게 신이 되었다는 것이다.”¹⁹⁾

16) 같은 책, 174.

17) 같은 책, 26.

18) 같은 책, 136-137. Durkheim, Émile, *Der Individualismus und die Intellektuellen*, In: Bertarm, Hans (Hg.): *Geschellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt a.M.: Surkamp, 54-70.

19) 같은 책, 137.

옹거의 미래종교론, 유발 하라리의 전통 종교 비판 그리고 올리히 벡은 ‘자기만의 신’은 공통적으로 전통 종교의 정체성을 비판하며, “인류 의식의 전환”을 요구하고, 미래의 종교가 인간이 신이 되어 세상과 맞서 싸워야 한다는 점에서 상호 일맥상통한다.

1. 유발 하라리(Yuval Noah Harari)는 『21세기를 위한 21가지 제언: 더 나은 오늘은 어떻게 가능한가?』²⁰⁾에서 근대 이데올로기, 과학 전문가와 민족단위의 정부들도 인류의 미래를 위한 실행 가능한 청사진을 제시하지 못한 상황에서 과연 종교적 전통이 21세기에 인공지능, 생명공학, 지구온난화, 사이버 전쟁의 시대가 야기하는 문제들을 해결하는 데 기여할 수 있을지를 묻고 있다.²¹⁾ 이 질문에 대해 그는 “전통 종교”는 인류가 당면한 전지구적 문제에 직면해서 “기여하는 바가 사실상 별로 없다”고 단정한다. 에너지노동사회네트워크 정책위원 김선철에 따르면 기후위기는 ‘존재론적 위기’다. 전지구적 자본주의체제를 지속가능한 경제체제로 전환하지 못하면 인류는 ‘멸종’할 수 있다.²²⁾ 기후위기가 인류의 멸종과 관련된 위기라면 이것은 단순히 위기에 대응하는 종교의 역할 여부로 종교의 미래를 예측하는 차원을 넘어 종교 자체의 존속과 직결된 문제가 된다.

그는 우리가 당면한 문제들을 ‘기술적 문제’, ‘정책 문제’ 그리고 ‘정체성 문제’로 유형을 구분하여 기독교, 이슬람교, 힌두교 같은 “전통 종교가 기술과 정책 문제와 대체로 상관이 없”고 반면에 “정체성 문제와는 상관이 아주 많다.”고 보지만 그 상관성이 많다는 것이 당면한 전지구적 문제를 해결하는 데 기여할 수 있어서가 아니라 오히려 문제를 악화시킬 뿐이라고 평가한다.

1. 기술적 문제, 가령, 건조한 나라의 농부는 지구온난화에서 비롯한 극심한 가뭄에 어떻게 대처해야 할까?
2. 정책 문제, 가령, 정부는 지구온난화를 예방하기 위해 먼저 어떤 조치를 취해야 할까?
3. 정체성 문제, 가령, 나는 지구 반대편에 사는 농부들 문제까지 걱정해야 할까, 아니면 내가 속한 집단과 나라 사람들 문제에만 신경써야 할까?²³⁾

20) 유발 하라리 지음/전병근 옮김, 『21세기를 위한 21가지 제언: 더 나은 오늘은 어떻게 가능한가?』(파주: 김영사, 2019)
21) 같은 책, 196-198.

22) 김선철, ‘한국의 기후위기 대응’, 세교연구소 제155차 정기포럼, 창비서교빌딩 2층 대회의실, 2020. 09.18.

23) 유발 하라리 지음/전병근 옮김, 『21세기를 위한 21가지 제언: 더 나은 오늘은 어떻게 가능한가?』(파주: 김영사, 2019), 197.

농업의 ‘기술적 문제’에 관련해서 이집트인들은 알라에게 도움을 청하지 않고 화학자, 곤충학자, 유전학자를 찾고 힌두교도들은 의약의 신을 찾지 않고 의사에게 진료를 맡긴다. ‘정책 문제’에 있어서는 종교 지도자들은 근대 산업 경제와 세계 금융 시장의 문제에 대해서 카를 마르크스, 밀턴 프리드먼, 프리드리히 하이에크 같은 근대 경제학자들의 사회과학적 분석에 의지하여 답을 구해야 하는 처지이고 다만 “종교적 지식과 권위를 활용해 과학적 해답을 이런저런 쿠란식 운문의 옷으로 포장한 다음, 대중에게 알라의 뜻이라면 제시한다”는 것이다. 경제 문제에 봉착해서 그들에게 해법을 찾는 데 도움을 구하고 “해법을 마련한 다음에는 쿠란을 펴고 면밀히 읽어 내려가면서 정당화할 수 있는 장과 절을 찾을”뿐이다. 그런 면에서 전통 종교는 “걸치장”²⁴⁾에 불과하다는 것이다.

‘정체성 문제’에 있어서는 21세기에 직면한 문제에 종교에 역할을 기대하기는 더욱 어렵다고 전망한다. 전통 종교는 안으로는 정통과 ‘이단’으로 밖으로는 ‘이교’로 배타적으로 ‘경계 짓기’와 ‘구분 짓기’를 통해서 나의 정체성, 즉 “우리가 누구이며 그들이 누구인지, 누구를 치료하고 누구에게 폭탄을 투척해야 하는 지를 결정한다.”²⁵⁾ “모든 종교적 전통은 특정 사람들을 단결시키고 이웃을 구분한다.” 유발 하라리는 이러한 구분과 경계가 사소한 것 같지만, 현실의 역사와 정치에서는 개인의 생과 사의 문제에 까지 영향을 미친다는 사실을 강조한다. 이스라엘에서는 동성애자의 경우 동성애가 법의 보호를 받지만 이란에서는 게이와 레즈비언을 벌을 받고 처형을 당하고 있는 것이 현실이다.

‘우리’가 누구이며 ‘그들’은 누구인지, 누구를 치료해야 하고 누구에게 폭탄을 투척해야 하는지를 결정한다. [...] 인류라는 흘러내리는 모래 위에 확고한 선을 긋기 위해, 종교는 다양한 의례와 의식, 예식을 활용한다. 시아파와 수니파, 정통과 유대교는 서로 다른 옷을 입고, 서로 다른 기도문을 외며, 서로 다른 터부를 지킨다. [...] 다양한 종교적 전통들은 세상을 수많은 추함으로 채우고 사람들로 하여금 비열하고 잔인하게 행동하게 만들기도 한다. 가령, 종교적으로 영감을 받은 학대와 계급 차별은 말할 것도 없다. 하지만 아름답든 추하든, 모든 종교적 전통은 특정 사람들을 단결시키고 이웃을 구분한다. 밖에서 봤을 때,

24) 같은 책, 205.

25) 이단에 대해서는 김두식, 219-230. 김두식은 배타성은 세속적인 것과의 구별이라는 점에서 거룩함에 기인해야 하는 것이지만 현실은 “다른 종교에 대한 배제”로 작동할 뿐이다. 김두식은 “가톨릭과 프로테스탄트는 적어도 마녀와 이단 사냥이라는 점에서는 확실히 같은 의견을 보인 셈”이며 “가끔 서로 잡아 죽이는 일만 없었다면 공격성과 폭력성이라는 면에서 좋은 친구가 될 수 있었던 것”이라고 말한다. 중세 교회사에서 폭넓은 사회 통제의 효과를 부정치 이데올로기로서의 종교에 관해서는 남태현, 『세계의 정치는 어떻게 움직이는가』(파주: 창비, 2017) 125-157 참고.

사람들을 구분하는 종교적 전통들은 사소해 보인다. [...] 하지만 그런 역사와 정치에서 작은 차이는 아주 멀리까지 갈 수 있다. 따라서 당신이 동성애자인 경우 그것은 생사의 문제가 된다. 이스라엘에서든 이란에서든 사우디아라비아에서든 마찬가지이다. 이스라엘에서는 동성애는 법의 보호를 받는다. [...] 이란에서 게이와 레즈비언은 체계적으로 벌을 받고 처형을 당하기도 한다. [...] 어떤 경우에는 국가가 독특한 정체성을 위해 완전히 새로운 종교를 만들 수도 있다.

이와 관련해서 주경철의 유럽 근대 초에 정점을 이룬 역사적 현상인 마녀사냥에 대한 분석을 떠올릴 수 있다. 역사적으로 세속 정치가 교회와 결탁하여 우주 만물의 주재하는 일신교로서의 하느님이 “다신교적 요소를 품을 수 있었으나” 예수와 마리아 그리고 그들이 인정하는 성인들만을 선(善)으로 그 이외에는 악마의 편으로 경계 짓기를 하여 신민들의 지배를 정당화 했다.²⁶⁾ 그런 면에서 마녀사냥을 우리가 극복해야 할 근대화의 특징 중의 하나로 보는 주경철은 중세 시대부터 근대초기까지 지속된 “마녀사냥”은 선과 악의 절대적 기준을 제시하여 억압과 착취를 정당화한 “서구 근대성의 측면”²⁷⁾이며 현대에 이르기까지 “나치에게는 유대인이, 파시스트들에게는 공산당이, 스탈린주의자들에게는 미제美帝 스파이가 마녀 역할을 했다”²⁸⁾고 본다.

경계 짓기와 구분을 통한 폭력의 또 다른 역사적 사건으로는 “삼위일체논쟁”을 들 수 있다.²⁹⁾ 삼위일체논쟁은 “성자 그리스도를 비록 모든 피조물 중에서 가장 높은 분이지만 여전히 피조물”로 보는 ‘아리우스파’와 ‘반아리우스파’의 논쟁에서 시작되었다. 김두식은 삼위일체논쟁에서 정통과 이단의 경계 짓기와 구별 짓기를 한 주체가 예수 그리스도가 아니며, 예수님의 제자도 아니며, 예수 그리스도에 관하여 다양한 네 개의 이야기(4복음서)를 생산해 낸 초대교회도 아니며, 성경 해석에 그리스 철학을 끌고 들어왔던 초대교회의 교부들도 아닌 “제국의 황제 콘스탄티누스”였음을 강조한다.³⁰⁾

유발 하라니의 전지구적 위기에 직면해서 종교가 해결책을 제시할 수 있을 것인지에 대해 매우 회의적이지만, 역설적이게도 전통 종교 그리고 전통 종교의 역사 자체가 “상상의 이야기”, “허구”³¹⁾라는 점에서 전통 종교에서 역사적으로 형성한 견고한 경계 자체가 “실체”가 아니며

26) 주경철, 『마녀: 서구 문명은 왜 마녀를 필요로 했는가』, (파주, 생각의 힘, 2016), 306.

27) 같은 책 8.

28) 같은 책 313.

29) 삼위일체논쟁에 대해서는 김두식, 『교회속의 세상, 세상속의 교회: 법학자 김두식이 바라본 교회 속 풍경』(서울: 흥성사, 2017), 137-144.

30) 같은 책 151.

31) 유발 하라리 지음/전병근 옮김, 『21세기를 위한 21가지 제언: 더 나은 오늘은 어떻게 가능한가?』(파주: 김영사, 2019),

단지 바람이 불면 사라질 수 있는 “모래 위에 그어진 선”에 불과하다는 통찰은 옹거가 말한 “인류의 의식의 전환”의 핵심 사안이 될 수 있다. 그것이 가능해야 변형된 형태로서의 미래의 종교를 구상할 수 있다.

유발 하라리의 저술 활동의 목적 자체가 “허구와 실체의 차이를 분간”해서 “허구적인 것을 위해 실재하는 것들을 해치려는 유혹에 빠지지 않도록 돕는 것”이다.

민족이나 종교, 기업, 돈은 인간의 상상 속에서만 존재하는 허구적인 것들이기 때문입니다. [...] 이 책을 포함해서 내가 쓴 모든 책의 주된 목표는, 사람들이 허구와 실체의 차이를 분간해서 결코 허구의 이야기를 실제로 오인하지 않고, 허구적인 것을 위해 실재하는 것들을 해치려는 유혹에 빠지지 않도록 돕는 것입니다.³²⁾

인류 역사에 등장한 유대교, 기독교, 이슬람교 등과 같은 전통 종교 그리고 전통 종교의 정체성뿐만 아니라 자유주의, 공산주의, 자본주의 등의 정치체제, 국가, 민족, 돈 그리고 인권조차도 모두가 상상으로 지어낸 허구적 질서라는 것이다. 허구와 상상에 기반한 전통 종교의 질서는 상상의 질서를 실제로 믿는 “상호주관성”³³⁾에 의해 “물질세계에 단단히 뿌리내리고 있다.”

유발 하라리가 말하는 상상의 질서는 “내 상상력 속에만 존재하는 주관적 질서가 아니라 수억 명의 사람들이 공유하는 상상 속에 존재하는 상호 주관적 질서”이다. 이러한 그의 견해를 해하기 위해서는 그가 말하는 ‘객관’, ‘주관’, ‘상호주관성’의 개념을 이해해야 한다. “객관적 현상은 인간의 의식이나 믿음과는 독립적으로 존재한다.”, “주관이란 한 개인의 의식과 신념에 따라 존재하는 무엇이다.” “상호 주관이란 많은 개인의 주관적 의식을 연결하는 의사소통망 내에 존재하는 무엇이다. [...] 역사를 움직이는 중요한 동인 중 다수가 상호 주관적이다. 법, 돈, 신, 국가가 모두 그런 예다.” 그가 말하는 “상상의 질서는 상호 주관적이며 이를

같은 책, 483.

32) 같은 책, 483-444.

33) 유발 하라리의 상호주관성의 개념의 역사학자로서의 그의 역사를 바라보는 관점을 이해하는 데 핵심 열쇠다. 이에 대해서는 『호모데우스』(파주: 김영사, 203, 204, 206, 213-215, 250 참조). 플라톤 동굴의 비유에서 인간이 이성을 통해 인식의 근원과 존재의 근원인 이데아를 보고자 하지만, 이데아 자체가 관념이기에, 동굴 밖의 이데아의 세계는 “동굴보다 더 깊은 곳에 감추어져 있는 세계”에 불과하다. 더 큰 감옥을 벗어나는 방법은 우리의 세계가 모두가 그런 세계로 믿는 상호주관성의 관념의 틀에 의해 구성된 세계라는 것을 알아차리는 것이다. 그것을 불교에서는 무명으로부터의 깨달음이라고 한다. 플라톤의 이데아가 “동굴 보다 더 깊은 곳에 감추어져 있다는 것”이라는 통찰에 대해서는 한자경, 『실체의 연구: 서양 형이상학의 역사』(서울: 이화여자대학교출판문화원, 2019), 47 참조.

변화시키려면 수십억 명의 의식을 동시에 변화시켜야 한다. 이것은 쉬운 일이 아니다. 그런 대규모 변화가 일어나려면 정당이나, 이념운동, 혹은 종교적 광신집단 같은 복잡한 기구의 도움이 있어야 하는데, 그런 복잡한 기구를 만들자면 서로 모르는 많은 사람을 협력하게 만들어야 하고, 그런 일은 오로지 그들이 뭔가 신화를 공유하고 있을 때만 일어난다. 그러나 현존하는 가상의 질서를 변화시키려면 그 대안이 되는 가상의 질서를 먼저 믿어야 하는 것이다. [...] 상상의 질서를 빠져나갈 방법은 없다. 우리가 감옥 벽을 부수고 자유를 향해 달려간 다 해도, 실상은 더 큰 감옥의 더 넓은 운동장을 향해 달려나가는 것일 뿐이다.”³⁴⁾

유발 하라리가 말하는 “대안이 되는 가상의 질서”, “새로운 상상의 질서” 역시 “더 큰 감옥의 더 넓은 운동장”을 벗어나지 못하는 허구일 수 있지만 현실세계에서 강력하게 영향을 미치고 있는 “모래위에 그어진 선”을 무너뜨리기 위해서 우리는 새로운 상상을 필요로 한다.

2. 올리히 벡은 유발 하라리와 마찬가지로 기후변화를 비롯한 전지구적 위기에 당면해서 종교가 과연 도움을 줄 수 있을 것인지에 대해 다음과 같이 질문한다. “경제성장과 개인의 인권에만 몰두하는 자본주의 세계에서 이슬람, 가톨릭, 힌두교, 개신교는 어떤 대안을 내놓을 수 있는가?” 그는 “역사상 처음으로 만물을 위협하는” 기후위기에 대해 생태학으로 개종한 경제 엘리트뿐만 아니라 생태학으로 개종한 정치엘리트까지도 대부분 기후변화의 윤리문제를 간과한다고 보고 있다.

올리히 벡(Ulich Beck)은 『자기만의 신: 우리에게 아직 신(神)이 존재할 수 있는가』³⁵⁾에서 인류가 처한 기후변화, 난민, 빈곤, 테러 등과 같은 지구적 차원의 위기에 대응해야 하는 상황을 “세계 어디서든 생존이 문제가 되는 별거벗은 현실 자체로부터”³⁶⁾ 시작되며 “배제된 타자를 고려”할 것을 요청한다. 이러한 상황이 “기후정치”가 “세계시민정치”가 되는 이유이다.

34) 같은 책, 175-177 참조. 유발 하라리가 역사를 바라보는 관점은 위빠싸나 수행가인 그의 스승 S.N. 고엔카(1924~2013)와의 관계에서 찾을 수 있다. 그가 “상상의 질서를 빠져 나갈 수 없”으며 “실상은 더 큰 감옥의 더 넓은 운동장을 향해 달려나가는 것일 뿐”이라고 말할 수 있는 것은 명상의 수행과 깨달음의 차원에서 나오는 통찰이라 할 수 있다. 인간의 이성이 세계를 일정한 의식의 틀과 관념체계 내지 선입견에 갇힐 수 있다는 통찰은 불교 위빠싸나 명상의 “알아차림”을 통해 가능한 것이다. 그의 책 『21세기를 위한 21가지 제언』의 마지막 21장이 바로 ‘명상-오직 관찰하라’이다.

35) 같은 책, 175, 176. 올리히 벡의 ‘신종교 운동’은 “자기만의 신이라는 담론을 급진적으로 관찰시킨다.” “교회의 권위를 벗어나 ‘자기만의 신’과 소통함으로써 급진적으로 활성화되는 것은 주관적인 경험의 기초, 활동 그리고 자기책임이다. 이런 개념에 기초해서 종교를 생각한다는 것은 결국 자기 자신에 대해 생각하는 것이다. 그러나 극단화해서 볼 때 이것은 - 한편으로는 평화적이고 안정된 영성을 위한 치료문화로 이어지고, 다른 한편으로는 혁명적 목적에 봉사하는 대량학살을 의미하는 자살을 유발할 수 있다.”

36) 같은 책, 265.

현대 사회학적 관점에서 기후변화가 중요한 것은 날씨, 허리케인, 가뭄, 홍수, 난민행렬, 전쟁위협 때문만이 아니다. 역사상 처음으로 만물을 위협하는 미래라는 현 시점을 모든 사람, 문화권, 종족, 모든 종교와 지역들이 공유하며 살고 있다는 것이 가장 중요하다. 다시 말해서 생존을 위해서는 배제된 타자를 함께 고려할 수밖에 없다. 기후정치는 곧 세계시민정치가 되는데, 이때 그것이 개인주의적 신념에서 비롯되는 것이 아니라 오히려 현실주의로부터 비롯된다. 즉 세계 어디서든 생존의 문제가 되는 별거벗은 현실 자체로부터 세계시민정치가 도래한다.³⁷⁾

유발 하라리에 따르면 전통 종교는 비록 “모래 위에 그어진 선”³⁸⁾에 불과 함에도 “특정 사람들을 단결시키고 이웃을 구분”하는 “정체성”을 형성하며 근대 세계 일본의 고유 종교인 신도(神道), 러시아 정교회 기독교, 폴란드 가톨릭, 이란 시아파 이슬람, 사우디아라비아 와하비즘(엄격한 율법을 강조하는 근본주의 이슬람—이슬람), 이스라엘의 유대교가 국가 충성을 위해 종교가 근대 세계에서 국가 충성을 위한 “최신의 기술 도구”와 “가장 정교한 근대 제도”와 결합해 왔다. 그런 사실을 오히려 백이 잘 알고 있기에 중세 정치와 결탁하고 근대 국가와 결탁해온 전통 종교가 아닌 ‘자기만의 신’을 믿는 “신종교 운동”이 배타적 경계를 허물고 인류가 직면한 문제에 “세계시민적 관용”을 통해서 해결 할 수 있다고 전망한다. 종교가 일국중심의 “국경과 계급을 초월하여 몇십억 명의 인구를 동원할 수 있다는 측면 때문만이 아니라 오히려 종교가 인간의 자아이해에 깊은 영향을 미치고 또 세계를 대하는 태도에도 영향을 미친다는 사실 때문이다.”³⁹⁾

울리히 벡(Ulrich Beck)이 주장하는 ‘자기만의 신’을 중심개념으로 하는 “신종교운동”, “종교적—세계시민적으로 상상된 공동체”는 전통 종교가 행한 “신자”와 “불신자”의 경계와 국가와 민족의 경계를 허물 수 있다. “종교란 민족적·종족적 경계를 넘어 사회적 결합관계와 연결망, 생애를 구성하는 특별한 양식”⁴⁰⁾이기 때문이다.

기성종교나 전통종교는 “종교의 개인화를 악마시”하지 않아야 한다.⁴¹⁾ 그가 주장하는 “자기만의 신”과 “신앙의 개인화”의 의미는 그가 책에서 상당한 분량을 인용하고 있는 뒤르켐의 글을 통해서 이해할 수 있다.

37) 같은 책, 265.

38) 유발 하라리 지음/전병근 옮김, 『21세기를 위한 21가지 제언: 더 나은 오늘은 어떻게 가능한가?』(파주: 김영사, 2019), 205. “모래위에 그어진 선”은 그가 전통 종교의 경계와 구분이 상상에 기반한 허구라는 것을 비유한 것이다.

39) 울리히 벡 지음/홍찬숙 옮김, 『자기만의 신: 우리에게 아직 신은 존재할 수 있는가』(서울: 도서출판 길, 2013.), 264.

40) 같은 책, 253.

41) 자기만의 신, 신앙의 개인화 개념에서 개인화와 이기주의 개념은 분명히 구분된다. 울리히 벡 지음/홍찬숙 옮김, 『자기만의 신: 우리에게 아직 신은 존재할 수 있는가』(서울: 도서출판 길, 2013.) 134-137 참조. 특히 울리히 벡의 뒤르켐의 인용문을 참조할 것.

오늘날 오직 종교만이 [국경을 넘어] 이런 조화를 이룰 수 있다고 한다. 그런 주장을 심심치 않게 접할 수 있다. 틀림없이 현대의 예언자들은 신비스런 목소리로 그와 같이 제안하자고 말할 것이다. 그러나 그런 말은 그저 빈말에 불과해서 아무도 정색하고 반대하기는커녕 그런 시늉조차도 하지 않을 것이다. ……그러나 이제 유일하게 가능한 종교가 있다면 그것은 인간성의 종교라는 말이 오히려 사실로 입증되는 것 같다. 개인주의적 도덕이란 그런 종교가 합리적으로 표현된 것이다. 실제로 내가 무엇을 근거로 해서 집단적 소속감을 유지할 수 있겠는가? ……그렇게 해서 우리는 차근차근 어떤 상태로 향해 간다. 우리는 이제 거의 그 상태에 도달했는데, 거기서는 한 사회의 구성원들이 인간이라는 특징 이외에 다른 어떤 공통점도 갖지 않는다.⁴²⁾

울리히 벡은 “[...] 신자인 동시에 신이 되는 종교 [...]”, “인간성의 종교”, “자기만의 신” 등의 뒤르켐의 글을 인용하면서 “신앙의 개인화”와 “세계시민정치화”와 신종교 운동의 내적 연관성에 대해서 설명하고 있다.⁴³⁾ ‘자기만의 신’을 통한 신앙체계 개인화가 “국경을 넘어 국가적 폐쇄성에 대항해 도덕적 통일성을 보장해 줄 가치체계와 신앙체계”를 제공할 수 있다는 것이다.

전지구적 위기인 기후변화에 대처하기 위해서는 “일국적 행보”를 통해서 예방할 수 있다고 믿는 것은 “환상”에 불과한 것이다. 기후변화에 대처하기 위해서는 “지구적 정의”가 필요하다. “지구적 정의란 정책을 결정할 때 문화적 타자를 함께 고려하는 것의 의미”하는데, 바로 이런 문제에서 일국적 차원이 아닌 “종교행위자와 종교운동은 세계시민적 발언”을 할 수 있고 “세계 공론장을 향해 소리 높여 발언할 수 있”을 것으로 기대하고 있다.

울리히 벡은 “세계시민정치”를 위해 “종교의 개인화로 인해서 우리는 종교의 경계를 뛰어넘어 ‘진리절대주의’를 평화롭게 해체하는 훈련을 할 수 있어야⁴⁴⁾야 하며 “신을 판매하는 것”이 기후변화의 위기를 대처하기 위해 “국경을 넘는 종교적 관용과 종교끼리의 관용을 훈련하는데 이바지 할 것”으로 전망한다. “신앙의 개인화”와 “세계시민화”는 유효한 질문일 수 있다는 것이다. 하지만 신의 판매, 신앙의 개인화에 대한 상상이 그리 낙관적이지 않다.

이런 사고를 통해서도 근본주의자들의 피비린내 나는 폭력에 대한 포악한 사랑은 흔들리지 않으리라. 또 멈추지도 않으리라. 그것은 명백한 사실이다. 그러나 그렇다면 이런 사고가 달리 기여할 수 있는 방법은 무엇인가?⁴⁵⁾

42) 같은 책, 137

43) 같은 책, 136-137

44) 같은 책, 267.

45) 같은 쪽.

올리히 벡이 말하는 ‘자기만의 신’, ‘개인화된 종교성’에는 “절대적 진리도 없고 위계·이교도·이단·무신론자도 존재하지 않는다.” 그는 이러한 것이 실현가능하기 위해서는 “세계적 수준에서 일어나는 종교개혁”⁴⁶⁾이 요구된다.

올리히 벡은 “신종교운동”⁴⁷⁾을 통해 유럽의 종교사 전체를 감염시킨 정체성을 균열시킬 필요가 있음을 말한다. ‘자기만의 신’을 통한 “신종교운동”을 통해서 “종교전쟁을 일으켰던 분리-대명사인 ‘우리’”라는 “올타리”⁴⁸⁾를 소멸시켜야 하며 “회원이나 소속 같은 기본 개념”을 소멸할 수 있는 “지구적인 종교”를 상상할 필요가 있음을 강조한다.

Ⅲ. 호베르뚜 망가베이라 응거의 『미래의 종교』와 백낙청의 응거의 ‘미래의 종교론’ 비판

백낙청에 따르면 응거는 『미래의 종교』에서 현존하는 세계종교를 크게 세 가지 흐름으로 분류한다.⁴⁹⁾ 첫째, “베다(Veda) 사상과 불교가 대표하는 ‘세상을 극복(=초월)하는’(overcoming the world) 흐름”, 둘째, “공자(孔子)와 유교가 대표하는 ‘세상의 인간화’(humanizing the world)”, 셋째, “‘세상과의 투쟁(struggling with the world)’을 특징으로 하는 유대교, 그리스도교, 이슬람교 등 유일신교 전통이다.”

백낙청은 응거가 제시하는 세 가지 흐름으로 분류하는 것은 한편으로는 세계 종교의 어느 일면을 정확히 짚어낸 것으로 평가하면서도 “미래 종교 구상의 실현 가능성”과 직결된 부분에서 “응거 자신의 철학적 전제는 짚어볼 필요가 있다”고 강조한다.

응거가 비교적 생소할 수밖에 없는 인도나 동아시아의 종교들에 대해 생소할 수밖에 없으니 그의 부정확한 진술에 과도한 비중을 둘 일은 아니다. 그러나 그의 논지에 차질을 빚을 정도의 사실관계 오류나 응거 자신의 철학적 전제는 짚어볼 필요가 있다는 것이다. 학술 논의의 엄격성을 넘어 미래 종교 구상의 실현 가능성과도 직결되기 때문이다.⁵⁰⁾

46) “신종교 운동”은 “국민 간 경계, 종교간 경계를 넘나들며 동서양의 다양한 종교적-영적 전통들로부터 종교적 내용과 수행 방식을 임의적으로 따온다.” 올리히 벡 지음/홍찬숙 옮김, 『자기만의 신: 우리에게 아직 신은 존재할 수 있는가』(서울: 도서출판 길, 2013.) 175.

47) 같은 책, 48.

48) 같은 책, 173.

49) 백낙청 지음/박윤철 엮음, 『문명의 대전환과 후천개벽』(서울: 도서출판 모시는 사람들, 2016), 366.

50) 같은 쪽.

웅거의 미래 종교의 구상의 철학적 전제는 서양의 시선으로 동양의 종교, 철학, 사상을 바라보는 전형적인 오리엔탈리즘이 전제되어 있다. 이러한 전제는 웅거뿐만 아니라 지적 식민화로부터 여전히 자유롭지 못한 한국의 학계에 만연된 일반화된 현상이기도 하다. 서양인의 그의 시선대로 우리가 우리 자신을 이해하는 상황을 성찰하기 위해서라도 그가 이해하는 불교와 유교에 대한 백낙청의 웅거의 미래종교론 비판을 자세히 살펴 볼 필요가 있다.

백낙청에 따르면 웅거의 기성 종교로 꼽은 첫 번째인 ‘세상을 극복하는 흐름’에 베다 경전과 불교를 한데 묶고 있는데, 그가 그렇게 범주화 할 수 있는 것은 그가 “불교를 쇼펜하우어(A. Schopenhauer)의 철학과 동일시”하기 때문이라는 것이다.⁵¹⁾ 불교는 고대 브라만교의 본체론을 부정할 뿐만 아니라 힌두교에 관해서도 탈세속적인 수도자의 삶을 높이 사면서도 사람들의 일상생활 구석구석에 침투하여 세속의 삶에 의미를 부여하는 “현세주의적 특성을 지닌 종교”⁵²⁾임을 웅거가 간과하고 있다는 것이다.⁵³⁾ 그런 식의 불교이해가 문제인 것은 불교도 입장에서 억울하고 말고의 문제가 아니라 그의 미래의 종교 구상에서 “불교가 일조할 가능성을 원천적으로 배제”하기 때문이라는 것이다.

유교에 대해서 웅거는 ‘세상을 인간화’한다는 점에서 자신이 구상하는 미래 종교와의 친화성을 분명히 인정하는데, 그 이유는 “대다수 기성 종교들과 달리 초월신 등 불합리한 형이상학적 가정을 내세워 인간의 유한성을 부정하지 않으면서도 세상을 등지고 물러남이 없이 사회현실의 개혁과 자신을 바꾸는 수양을 강조하기” 때문이다. 그러나 백낙청은 이러한 웅거의 유교 이해가 “서구식 교양주의 또는 개량주의 틀로 인식하는 일”임을 분명히 하고 있다. 웅거가 유교 고유의 형이상학이 있음에도 불구하고 서구 형이상학의 틀에 의해 불교와 마찬가지로 미래 종교 구상에 기여할 수 있는 있는 핵심적 요소이며 웅거 자신이 미래 종교 구상의 핵심이 인간이

51) 백낙청은 웅거가 “대승불교의 핵심인 용수(龍樹, Nagarjuna)의 공(空, sunyata) 사상을 언급하는 바로 그 대목에서 쇼펜하우어의 유상성을 언급한다”는 점과 “세상의 극복 사상은(불교에서든 베다에서든 또는 쇼펜하우어나 플라톤의 철학에서든...) 하는 식”임을 지적하고 있다. 이에 대해서는 같은 책 408쪽 참조.

52) 366.367

53) 유발 하라리는 종교를 “초인적 질서에 대한 믿음을 기반으로 하는 인간의 규범과 가치체계”로 정의한다. 종교는 인간의 번덕이나 계약의 산물이 아닌 초인적 질서가 있기에 종교적 규범은 세속의 삶에 구속력이 있고 규범과 가치를 설정한다는 것이다. 그런 점에서 탈세속적인 종교가 반드시 현실세계와 분리된 이원론적인 종교와 동일시 할 수는 없다. 유발 하라리 지음/조현욱 옮김/이태수 감수, 『사피엔스』(파주: 김영사, 2020), 298-299, 326 참조. 웅거는 불교가 진여심(眞如心)과 생멸심(生滅心), 진제와 속제의 관계를 불일불이(不一不異)의 관계로 설정하고 있음에도 이데아계와 현상계를 이원론적으로 구분하는 플라톤 철학과 불교를 동일시하고 있다. 도식화된 서양철학사에서 플라톤 철학을 이원론이라고 할 수 있지만, 그의 저작 『파이돈』, 『파르메니데스』, 『티마이오스』에서 이데아계와 현상계의 관계를 설명하기 위한 “메테시스” 개념에 주목하면 플라톤 철학도 도식적으로 쉽게 이원론으로 단정할 수 없다. 특히 『티마이오스』에서 이데아계의 원형도 아니고 현상계의 모상도 아닌 현상세계의 모든 속성의 담지자인 “개별적 실체”를 “제3의 류(類)”를 “일체 생성(genesis)의 수용자(hypodochē)로서 어머니(tithēne)와 같은 것으로 이해”하고 있다는 점도 주목할 필요가 있다. 이에 대해서는 한자경, 『실체의 연구: 서양형이상학의 역사』(서울: 서광사, 2019), 53-58.

신과 같이 되는데 유교가 동참할 수 있음에도 불구하고 유교 자체의 형이상학적 가치에 대한 몰이해로 유교를 “근대적 세속주의”적 차원에서 이해하고 있기 때문이다.

서양 형이상학과 동등한 유교의 형이상학적 가치를 인정하지 않고 유교를 윤리와 도덕의 차원으로 평가절하하는 해석 방식의 뿌리는 『천주실의』에 마테오 리치(Matteo Ricci, 1552-1610)의 유학이해에서 살펴볼 수 있다. 그는 유교에서 인간 및 우주 존재의 근원인 태극(太極)을 존재의 근원인 ‘실체’가 아닌 ‘사물의 속성’이나 ‘추상적 원리’로 격하시킨다.⁵⁴⁾ 태극의 존재를 부정할 때, 인간 존재의 근원은 기(氣)의 차원으로 전락하며, 유교의 핵심원리인 인간이 스스로 성인이 되는 “내성외왕(內聖外王)”의 이념 자체를 부정하게 된다.

무극이 태극이라는 도형[태극도]은 홀수와 짝수의 상(상)을 취해 말한데 불과하다. …… 추상적 상일 뿐 실(實)이 없는데, 리가 어떻게 의지할만하겠는가? …… 태극이 소위 리로서 해석된다고 해도, 그것이 천지만물의 근원이 도리 수 없다. ……[마음 속의 리든 사물 속의 리든] 다 사물 이후에 있는 것인데, 나중 것이 어떻게 먼저 것의 근원이 되겠는가?⁵⁵⁾

백낙청은 “서양식 개량주의”로 유교를 재단하는 웅거 비판의 근거로 유교는 “이상적 통치를 복원하려는 요(堯)와 순(舜)의 상고주의(尙古主義)”로 “현실의 부분적 개량에 만족 못하는 혁명적 잠재력”이 있으며, 수양론도 “천명지위성(天命之謂性) 솔성지위도(率性之謂道) 수도지위교(修道之謂教)”라는 『중용(中庸)』의 대목을 근거로 “하늘에 근거하고 본성에 근거한 도 닦기”의 서양의 형이상학과 다른 차원의 형이상학적 측면과 수행적 측면이 있음을 분명히 한다.

웅거 자신의 정치철학과 사회철학의 핵심 역량인 ‘맥락-초월적 주체’가 유한성에서 무한성을 발견하는 형이상학적 초월성과 절대성을 기반으로 한 것인데, 정작 유교에서 발견할 수 있는 동일한 형이상학적 인간관을 배제하는 것은 그가 구상하는 미래 종교에 유교가 기여할 역할이 분명히 있음에도 불구하고 부인하는 모순을 범하고 있는 것이다. 백낙청은 유교의 본질 자체를 “서구적 개념의 일방적 적용으로 외면해 버리는 것”은 “학문적으로도 부당”한 것이며 더 나은 세상을 위해 유교가 기여할 수 있는 미래 종교로서의 역할을 부인하는 것이니 웅거식의 유교 해석은 “현실적으로도 무모한 일”로 비판한다.

54) 유교 교유의 형이상학적 원리의 절대성을 절대성으로 해석하기 보다는 음과 양의 두 기(氣)의 대대성(對待性)에 더 많은 의미를 부여하는 것이 유신론적 관점에서 유교를 이해하는 전형적인 방식이다. 그러한 예로 많은 연구물들이 있을텐데 한 예로 이현지, 『對待的 對立觀과 사회생태학의 새로운 패러다임』, (『철학논총』 49, 2007.)을 들 수 있다.

55) 『천주실의』, 제2권, 83, 87, 88. “無極而太極之道, 不過取奇偶之象言. ……虛象無實, 理之何依耶. ……若太極者止解之以所謂理, 則不能爲天地萬物之原矣. ……二者[在人心之理, 在事物之理]皆在物後, 以後豈先者之原.” 한자경, 『한국 철학의 맥』(서울: 이화여자대학교출판부, 2008), 242 재인용.

[...] 미래 종교가 공자와 유교로부터 얻을 수 있는 자양분을 서구적 개념의 일방적 적용으로 외면해 버리는 것은 학문적으로 부당할뿐더러 현실적으로도 무모한 일이라 하지 않을 수 없다.⁵⁶⁾

옹거가 미래의 종교 구상에 가장 근접한 것으로 선호하는 것은 유대교·그리스도교·이슬람교 등 유일신교 등이다. 그가 그렇게 평가하는 주요 이유는 비록 이들 종교가 “절대자인 인격신이 우주를 주재하면 인간을 돌봐주고 죽음의 불가피성, 존재의 근거 부재 같은 냉엄한 현실을 은폐하는 안심용 형이상학이라는 측면”에서 그 폐단을 시인하면서도 이 종교들이 “세상을 등지고 초월하거나 세계의 부분적 개선에 만족하지 않고 스스로 자신의 한계를 넘어서는 초월적 존재 내지 육화된 정신으로서의 인간에 걸맞은 역사를 만들기 위해 끊임없이 싸우는 종교”들이기 때문이다.

백낙청은 “종교적 유산을 세속적인 언어로 재해석하여 휴머니즘과의 절충을 시도하는 온건한 세속주의”를 “신앙과 불신 사이의 어중치기(the half-way house between belief and disbelief)’라 하여 결연히 거부한다”⁵⁷⁾는 옹거의 주장을 주목한다. 백낙청도 옹거도 모두 과거 종교의 “세속적 후예인 각종 사회변혁 및 자아변혁 운동”이나 “종교적 유산을 세속적인 언어로 재해석하여 휴머니즘과의 절충을 시도하는 온건한 세속주의”와 세상과 맞서 싸우는 미래의 종교를 구별한다.

인생을 걸 충분한 근거가 얼핏 안 보임에도 불구하고 일정한 방향으로 자신의 실존을 거는 결단을 내리고 그리하여 이런 결단에 수반되는 비전이 개인의 삶과 사회조직 전체를 꿰뚫을 것을 고집하는 의지야말로 종교의 고유한 특징인 것이다.⁵⁸⁾

옹거가 제시하는 미래의 종교 구상의 핵심 요소는 “기성 종교의 미신적 요소들을 철저하게 청산 하면서 세상과의 싸움이라는 기본정신을 살리는 종교”라야 한다. 그러나 정작 중요한 문제는 “무엇이 미신”인지를 누가 어떻게 규정할 것인지를 묻는다. 무엇이 미신인지를 식별할 수 있는 기준이나 척도는 무엇인가? 이에 대해 백낙청은 미신의 요소로 두 가지를 제시한다. 첫째, “전지전능한 인격신의 구체적이고 다분히 자의적인 역사 개입”을 기대해서는 안 된다. 이러한 기

56) 백낙청 지음/박윤철 엮음, 『문명의 대전환과 후천개벽』(서울: 도서출판 모시는 사람들, 2016), 368.

57) 백낙청 지음/박윤철 엮음, 『문명의 대전환과 후천개벽』(서울: 도서출판 모시는 사람들, 2016), 368.

58) 같은 책 366 재인용.

대는 “오늘날 골수 신도를 빼놓고 그대로 수용하기가 힘들어졌다.” 둘째, “그런 믿음에 따른 독단주의, 호전적 배타주의, 반지성주의 등은 미래 종교 실현에 큰 장애가 된다.”

옹거의 미래 종교론의 핵심적인 개념인 “맥락—초월적 주체”는 인간이 곧 신이 되는 것이다. 유한한 인간이 사회적 위계질서 같은 맥락을 떠날 수도 없고 도피해서도 안 되며 세상과 맞서 싸우기 위해서 역사적 맥락을 초월해서도 안 된다.

IV. ‘인간이 신이 된다는 것’의 역사적 철학적 의미

뒤르켐의 통찰에 힘입어 ‘자기만의 신’이라는 개념으로 전지구적 위기에 대응하기 위해 세계시민적 정치를 위한 종교의 역할을 기대하고 있는 올리히 벡 그리고 “인류의 종교적 의식의 전환”과 인간이 신이 되어야 한다는 ‘맥락—초월적 주체’ 그리고 세상과 맞서 싸우는 전통 종교와는 다른 “변형된 상태”의 종교가 미래 종교에 부합하며 그런 미래의 종교가 ‘정치’의 핵심 역량이 되어야 한다고 주장하는 옹거. 이 세 사람 모두 공통적으로 인간 안의 신성의 회복을 말하고 있다.

그런데 인간이 신이 된다는 것의 의미를 역사적으로나 철학적으로 고찰할 때, 과연 수십억의 사람들이 상호주관성의 원리를 기반으로 하여 상상이나 할 수 있는 일인지 묻지 않을 수 없다. 『성서』 <창세기> 제3장 제1절~2절에 따르면 하나님과 같이 선과 악을 구분할 수 있는 지혜를 갖추고자 하는 것은 “신에 대한 반역”⁵⁹⁾이다.

[...] 너희가 그것을 먹는 날에는 너희 눈이 밝아 하나님과 같이 되어 선악을 알 줄을 하나님이 아심이라. [...] 여호와 하나님이 뱀에게 이르시되 내가 이렇게 하였으니 네가 모든 육축과 들의 모든 짐승보다 더욱 저주를 받아 배로 다니고 종신토록 흠을 먹을지니라. 내가 너로 여자와 원수가 되게 하고 너의 후손도 여자의 후손과 원수가 되게 하리니 여자의 후손은 네 머리를 상하게 할 것이요. 너는 그의 발꿈치를 상하게 할 것이니라 하시고, 또 여자에게 이르시되 내가 네게 잉태하는 고통을 크게 더하리니 네가 수고하고 자식을 낳을 것이며 너는 남편을 사모하고 남편은 너를 다스릴 것이니라 하시고, 아담에게 이르시되 네가 네 아내의 말을 듣고 내가 너더러 먹지 마라 한 나무 실과를 먹었은즉 땅은 너로 인하여 저주를 받고 너는 종신토록 수고하여야 그 소산을 먹으리라. 땅이 네게 가시덤불과

59) 한자경, 『동서양의 인간이해: 희랍, 기독교, 불교, 유가의 인간관 비교 연구』(서울: 서광사, 2001), 134.

영경귀를 낼 것이라, 너의 먹을 것은 밭의 채소인즉 내가 얼굴에 땀이 흘러야 식물을 먹고, 필경은 흙으로 돌아가리니, 그 속에서 내가 취함을 입었음이라.⁶⁰⁾

김두식의 ‘삼위일체 논쟁’⁶¹⁾에 따르면 제국의 정치적 지배를 위해 기독교를 이용한 콘스탄티누스 황제가 소집한 니케아공의회에서 합의된 가장 중요한 용어는 “동일 본질 또는 존재”라는 의미를 지닌 “호모우시오스(homoousios)”다. ‘homo’는 똑같다는 뜻이고, ‘ousios’는 본질, 본성, 존재라는 뜻이다. 예수 그리스도는 하나님과 “동일 본질 또는 동일 존재”인 분이라는 합의를 도출하게 —다분히 제국의 통치를 위한 정치적 의도에서— 되지만 김두식은 문제는 “‘ousios’라는 말이 무척이나 다의적이고 복잡한 의미를 지닌 헬라어라는 데 있다”는 사실을 지적한다. 호모우시오스를 단순히 ‘본질’이 같다고 하면 온건한 아리우스파도 받아들일 수 있는 용어가 될 수 있지만 이를 아예 같은 ‘존재’라고 이해한다면 아리우스파의 누구도 받아들일 수 없는 강력한 반아리우스적 표현이 된다는 것이다.

삼위일체 논쟁의 합의를 통해 니케아공의회는 온건한 아리우스파의 동조를 이끌어 내는 데 성공했고, 니케아신조에 서명을 거부한 교회 지도자들과 아리우스 등을 파문한다. 아리우스 책들은 불살라지고 그의 책을 내주지 않는 사람은 사형에 처했다.

그러나 357년 아리우스파가 ‘호모우시오스’가 성경에 없는 용어임을 밝히고, 성부가 성자보다 위대함을 선언한 새로운 신조를 만들어 낸다. “전세는 역전되어 ‘ousia(본질)’라는 용어의 사용은 금지되고 성자는 단순히 성자를 낳은 성부와 비슷한” 존재일 뿐, 하나님 아버지와 인간 예수그리스도는 동일 본질은 아니게 된 것이다. 그러나 다시 테오도시우스 황제가 된 직후 380년에 “참된 기독교인은 성부, 성자, 성령이 동등한 위엄과 전통 삼위일체 속에서 하나의 신성을 갖는다는 것을 믿는 사람들”이라고 선언한다. 그렇지 않은 가짜 신도의 무리들은 모두 “이단 미치광이(inane and demented hereics)”로 낙인찍힌다.⁶²⁾

삼위일체의 논쟁을 통해서 인간 예수가 신이 되어가는 과정에서 그토록 많은 억압과 폭력이 수반되었는데, 예수 이외의도 유한한 인간이 신이 되어야 한다는 뒤르켄이나 울리히 벡 그리고 웅거의 주장이 관용적으로 수용이 될 수 있을까? 『성서』 <요한복음> 제14장 제6절에 의하면 인간은 오직 신인 예수를 통해서만 구원 받을 수 있는 존재일 뿐이며 길ियो 진리요 생명인 예수를 통해서만 인간은 “아버지”께 갈 수 있다.

60) 같은 책 135 재인용.

61) 김두식, 『교회 속의 세상 세상 속의 교회: 법학자 김두식이 바라본 교회 속 세상 풍경』(서울: 흥성사, 20017), 137-144.

62) 이상의 삼위일체 논쟁에 대한 역사적 사실은 김두식의 『교회 속의 세상 세상 속의 교회』(서울: 흥성사, 2009) 219-230 내용의 요약임을 밝힌다.

예수께서 가라사대 내가 곧 길이요 진리요 생명이니 나로 말미암아지 앎고는 아버지께
올 자가 없느니라.

하느님과 예수그리스도의 관계에 대한 삼위일체논쟁에서 핵심 개념이었던 ‘본질’과 ‘존재’ 개념은 그 기원이 고대 그리스 플라톤의 원형과 모상의 관계 그리고 아리스토텔레스(Aristoteles, B.C. 384~B.C. 322) 형이상학에서 ‘순수질료’와 ‘신적 형상’의 관계 그리고 중세 스콜라 철학의 대표적 철학자이자 신학자인 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1224~1277)의 ‘본질’과 ‘존재’ 개념 그리고 ‘신 존재 증명’에서도 지속적인 핵심쟁점이 된다.⁶³⁾

플라톤이 원형(선의 이데아)과 모상의 둘 간의 관계를 “메테시스”로 설명하는 데 있어서 “참여”⁶⁴⁾와 “분유”의 관계로 설명하고자 했지만, 참여로 설명할 경우 모상이 이데아의 원형을 통해 실재성을 확보할 수 있지만 현상세계의 다양성을 상실한다는 점에서 그 관계성을 적절히 설명할 수 없었고 “분유”의 관계로 설명해 보고자 하지만 원형이 분유할 경우 이데아의 원형이 갖는 자기동일성과 통일성을 상실한다는 문제로 인해서, 참여설과 분유설 모두 원형과 모상의 관계를 설명하는 데 한계가 있음을 플라톤은 자각했다. 결국 그는 그의 말기의 저작인 『티마이오스』에서 원형과 모상의 관계를 설명하기 위한 사고실험으로 원형도 아니고 모상도 아닌 ‘제3의 류(類)’인 “개별적 실체”를 설정하지만 자신의 엄격한 이원론적 철학체계에서 그것은 “도저히 설명하기 힘든 것”으로 말하고 있을 뿐이다. 결국 플라톤은 자신의 이원론의 철학체계내에서 원형과 모상의 이원론이 갖는 한계를 극복할 수 없었다. 이데아 또는 원형과의 간극 나아가 질적인 차이는 해결되지 않은 것이다.

(이것은) 볼 수도 없고(aoraton) 형태가 없지만(amorphon) 모든 것을 수용하는 것 (pandeches)이며 아주 기이한 방식으로 사고되는 것(to noeton)과 연관되지만 도저히 설명하기 힘든 것이다.⁶⁵⁾

63) 토마스 아퀴나스의 본질과 존재의 관계에 대해서는 주재완, 「동서양의 궁극적 실재관과 하나님주의」, 『평화와 종교』 제9호 (2020), 124. 참조.

64) 플라톤은 원형(이데아)과 모상의 관계를 ‘메테시스’로 설명하는 『파이돈』에서는 ‘참여’로 그리고 『파르메니데스』에서는 ‘분유’로 설명한다.

65) 『티마이오스』, 51a8-b1. 희랍어 원문 및 독어 번역은 Timaios, Platon Werke Bd7, übersetzt von H. Müller und F. Schleiermacher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, 82-87쪽 참조. 한글 번역은 『티마이오스』, 박종현·김영균 옮김(서울: 서광사, 2000, 134-135 참조). 본문의 번역문은 한자경, 『실체의 연구: 서양 형이상학의 역사』(서울: 이화여자대학교출판문화원, 2019, 56 재인용).

아리스토텔레스도 비록 존재의 근거를 개별적 실체에서 탐색하긴 하지만 결국 그의 저서 『형이상학』과 『영혼에 관하여』에서 모든 존재의 궁극적 실체는 일체의 질료적인 것과 섞여 있지 않는 신적 “부동(不動)의 동자(動者)”, 즉 “질료 없는 순수 형상”이다. 아리스토텔레스의 형이상학에서도 신적인 것과 운동 변화하는 현상세계에서 질료와 형상으로 혼합된 것들과의 이원론의 간극은 메워지지 않는다.

마지막으로 토마스 아퀴나스의 신존재 증명에서도 모든 현상의 궁극 원인을 “제1운동자”를 “신”으로 설정한다는 점에서 이원론의 견고한 성은 지속적으로 유지된다.

신이 존재한다는 것은 다섯 가지 길로 논증될 수 있다. 첫 번째 가장 명백한 길은 운동 변화에서 취하는 길이다. ① 이 세계 안에는 어떤 것이 움직이고 있는 것이 확실하며 또 그것은 감각으로 확인된다. ② 그런데 움직이는 모든 것은 다른 것에 의해 움직여진다. 사실 어떤 것도 그것을 향해 움직이지는 것에 대해 가능태에 있지 않은 한 움직일 수 없다. 움직이게 하는 것은 그것이 현실태에 있는 한 움직이게 한다. 즉 움직인다는 것은 어떤 것을 가능태에서 현실태로 이끌어가는 것 이외의 다른 것이 아니다. 그런데 가능태에서 현실태로 이끌어가는 것은 현실태에 있는 어떤 존재에 의하지 않으면 안 된다. 예를 들어 더워질 가능성이 있는 나무를 현실적으로 더운 것으로 만드는 것은 불, 즉 현실적으로 더운 것이며, 불은 이런 현실적으로 더운 것으로서 나무를 움직이게 하면 변화시킨다. ③ 그러나 같은 것이 같은 관점에서 동시에 현실태에 있으면서 가능태에 있을 수 없다. 그러한 것은 오직 다른 관점에서만 가능하다. 예를 들어 현실적으로 더운 것은 동시에 가능적으로 더울 수 없으며 그것은 다만 가능적으로 찬 걸일 수 있다. 그러므로 같은 관점에서 같은 양태로 어떤 것이 움직이는 것 또는 자기 자신을 움직이게 하는 것은 불가능하다. 그러므로 움직이는 모든 것은 다른 것에 의해 움직여져야 한다. 그러므로 어떤 것이 그것에 의해 움직이게 되는 그것이 움직인다면, 그것 또한 다른 것에 의해 움직여져야 하며, 그것은 또 다른 것에 의해 움직여져야 한다. ④ 그런데 이렇게 무한소급해 갈 수는 없다. 그 이유는 (만일 무한소급된다면) 어떤 첫 움직이는 자가 없게 될 것이며, 따라서 다른 움직이게 하는 것도 없게 될 것이기 때문이다. 제2운동자는 제1운동자에 의해 움직여지지 않는 한 다른 것을 움직이게 하지 못하기 때문이다. 그것은 마치 지팡이가 손에 의해 움직여지지 않으면 다른 것을 움직이게 하지 못하는 것과 같다. ⑤ 그러므로 우리는 다른 어떤 것에 의해서도 움직여지지 않는 제1운동자에 필연적으로 도달하게 된다. 그리고 모든 사람은 이런 존재를 신으로 이해한다.⁶⁶⁾

아퀴나스는 신존재 증명에 있어서 현실세계에서 운동하고 움직이는 것은 반드시 그것의 원인이 있어야 한다. 피조물은 스스로 운동하고 움직일 수 없기 때문이다. 그것은 운동과 생성의 원인을 소급하면 무한소급을 해야 하는데, 무한소급은 허용하지 않는다. 현실세계에서 “움직이는 자”가 스스로 움직일 수 없고 현실세계의 피조물이 움직이기 위해서는 그 움직임을 가능하게 하는 최초의 원인이 있어야 한다는 것이다. 그 제1운동자가 신이다. 제1운동자의 원인을 무한소급해서 물을 수 있음에도 불구하고 더 이상 묻지 않고 제1원인을 상정하는 것이 바로 칸트 비판철학적 관점에서 아퀴나스의 신존재 증명은 독단적이다.

아퀴나스의 신존재 증명에서는 현상적 개별자인 피조물은 질료와 형상으로 구성되어 있고 아퀴나스는 그것을 ‘본질’로 그리고 제1운동자를 ‘존재’로 파악하여 그 둘이 서로 질적으로 다른 것으로 설명한다. “둘은 서로 다른 것이다.” 아리스토텔레스의 형이상학을 수용하고 있는 스콜라 철학 그리고 스콜라 철학을 수용한 마테오 리치 사상의 핵심은 신과 인간의 질적 차이의 강조다.

“본질은 개별자가 어떤 것으로서 존재하는 하는 개별자의 무엇(Was-sein)을 말해주는 데 반해, 존재는 그러한 본질을 가지는 개별자가 실제로 존재하는가 아닌가 하는 개별자의 존재(Daß-sein)을 말해 주는 것으로 둘은 서로 다른 것이다.”⁶⁷⁾

유발 하라리가 전통 종교의 정체성을 “모래 위에 그어진 선”이라고 했지만 소위 주류 서양 종교와 철학의 역사에서 신과 인간의 질적 차이를 강조해 오고 있고 셀 수 없을 만큼의 학자들이 여전히 그 주류의 철학을 계승하여 현실의 학계에서 강력하게 영향을 미치고 있는 상황이다. 신과 인간의 질적 차이를 강조하는 것은 한자경이 말한 “바른 근원을 찾아가는 사투의 과정”인 서양 형이상학의 역사에 역행하는 것임을 수십억의 사람들이 동일하게 믿고 상상할 수 있는 날이 오기를 희망한다. 원형과 모상, 본질과 존재, 순수 신적 형상과 순수질료의 이원론을 간극을 극복할 수 있는 ‘바른 근원’에서 신과 인간의 동일성이 확립될 수 있고, 유한성 안에서 무한성의 화해가 가능할 수 있다.

V. 맺음말

(미완.)

66) 『신학대전』, 1권 2장 3절. 한자경, 『실체의 연구: 서양형이상학의 역사』(서울: 이화여자대학교출판부, 2019), 160쪽 재 인용. 라틴어 원문 및 독어 번역은 Summa Theologica Bd1, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern, hrsg. von Katholischen Akademikerband, Salzburg · Leibnizig: Verlag Anton Pustet, 1934, 28쪽 참조, 한글 번역은 『신학대전 1권』, 정의체 옮김, 성바오로출판사, 1983, 51쪽. 참조.

67) 158.

참고문헌

- 김두식, 『교회 속의 세상, 세상 속의 교회: 법학자 김두식이 바라본 교회 속 세상 풍경』, 서울: 홍성사, 2017.
- 김선철, ‘한국의 기후위기 대응’, 세교연구소 제155차 정기포럼, 창비서교빌딩 2층 대회의실, 2020. 09.18.
- 남태현, 『세계의 정치는 어떻게 움직이는가』, 파주: 창비, 2017.
- 로베르토 M. 웅거 지음/김재승 옮김, 『주체의 각성: 사회개혁의 철학적 문법』, 서울: 엘피, 2012.
- 로베르토 M. 웅거 지음/김정오 옮김, 『정치: 운명을 거스르는 이론』, 서울: 창비, 2015.
- 백낙청 지음/박윤철 엮음, 『문명의 대전환과 후천개벽』(서울: 도서출판 모시는 사람들, 2016.
- 울리히 벡 지음/홍성태 옮김, 『위험사회: 새로운 근대(성)을 향하여』, 서울: 새물결, 1997.
- 울리히 벡 지음/홍찬숙 옮김, 『자기만의 신: 우리에게 아직 신은 존재할 수 있는가』, 서울: 도서출판 길, 2013.
- 유발 하라리 지음/전병근 옮김, 『21세기를 위한 21가지 제언: 더 나은 오늘은 어떻게 가능한가?』, 파주: 김영사, 2019.
- 유발 하라리 지음/조현욱 옮김/이태수 감수, 『사피엔스』, 파주: 김영사, 2020.
- 유발 하라리 지음/김명주 옮김/ 『호모데우스: 미래의 역사』, 파주: 김영사, 2020.
- 이현지, 「對待的 對立觀과 사회생태학의 새로운 패러다임」. 『철학논총』 49. 2007.
- 『창작과 비평』, 2015 가을 통권 169호.
- 주경철, 『마녀: 서구 문명은 왜 마녀를 필요로 했는가』, 파주: 생각의 힘, 2016.
- 주재완, 「동서양의 궁극적 실재관과 하나님주의」, 『평화와 종교』 제9권, 2020.
- 한자경, 『동서양의 인간이해: 희랍, 기독교, 불교, 유가의 인간관 비교 연구』(서울: 서광사, 2001),
- 한자경, 『한국철학의 맥』, 서울: 이화여자대학교출판부, 2008.
- 한자경, 『실체의 연구: 서양 형이상학의 역사』, 서울: 이화여자대학교출판문화원, 2019.
- Roberto Mangabeira Unger, *The Religion of the Future*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.

Interpreting the Trajectory of Religion and Peace

Thomas Selover (SunHak UP Graduate University)

CONTENTS

1. Introduction
2. The Problem of Religion and Peace
3. The Social Arena
4. Personal Arena
5. Linkage between Personal and Social points to the Divine
6. Teleological--Fulfillment of the Peaceable Purpose of Religion
7. Conclusion

ABSTRACT

Beginning from the phenomenon of religion and religious conflict, this paper offers a contribution toward analyzing the relationship between religion and peace-building. The paper begins from the issue of religion and peace as we find it in the world. The second part moves to the social dynamics of religion and peace, followed by a section on the dynamics of religion and peace on the individual level. Discerning resonance between these two fields, the question of the relation between the individual and society will be approached. Finally, in the midst of this relationship, a discussion of divine purposes and peace will be sketched.

1. Introduction

The intention of this paper is to offer a contribution toward analyzing the vexing question of the relationship between religion and peace-building. I will draw on the teachings of Dr. Sun Myung Moon and the practices of the movement which he and his wife, Dr. Hak Ja Han Moon, have been leading for over 60 years.

A typical Unificationist exposition of the topic of “Religion and Peace” would begin with the recognition of God, Heavenly Parent, the Creator of all of us and all things.¹⁾ Such an exposition would then discuss the divine purpose of religion as the starting point for understanding religion and peace. It is altogether fitting and proper to do so, and I also have written in this way.²⁾ However, for purposes of this presentation, I believe it will be more helpful to begin “from below,” from the phenomena of religion and religious conflict.

In so doing, this paper will uplift some of the work of the Unification movement in advancing the contribution of religious leaders and communities to the work of peace-building. At the same time, this paper will candidly recognize that the issues of religion and peace—or violence—are as germane to the Unificationist community as to any other.

The paper will begin from the issue of religion and peace as we find it in the world today. This is followed by a section on the social dynamics of religion and peace, and then the personal level of religion and peace-building. Discerning a resonance in these two fields, the question of the relation between the individual and society will be approached. Finally, in the midst of this relationship, a discussion of peaceable divine purposes will be sketched.

2. The Problem of Religion and Peace

From external appearances at least, the relationship between religion and peace seems to be paradoxical. On the one hand, there are certainly elements in the religious traditions of the world which serve to promote peaceful ways of living and peace-building practices. On the other hand, history is full of instances of conflict in which the clash of religious identities has been a major cause of conflict.

In *Terror in the Mind of God*, the sociologist of religion Mark Jurgensmeyer offers a recent survey of incidents of apparently religiously-inspired violence and terrorism.³⁾

1) Indeed, Dr. Hak Ja Han Moon often begins speeches by invoking the Creator, and emphasizing that human attempts to solve the world’s major problems without God are doomed to failure.

2) See my article “An Inquiry into Rev. Sun Myung Moon’s Interreligious Peace Thought from the Viewpoint of Comparative Religious Studies,” in *문선명선생의 초종교 평화 사상* edited by Jinsu Hwang, published by SunHak UP Graduate University, pp.

Based on his personal interviews with known terrorists, Jurgensmeyer wrestles with their notion that violence is sanctioned or even commanded by the Divine. If such propensity to violence has seemed to be limited to the so-called Abrahamic faiths, Jurgensmeyer draws attention not only to Christian and Islamic examples of extremism and violence, but also instances from the Hindu, Sikh and Buddhist traditions as well. His conclusion is that “...religion is not innocent but it does not ordinarily lead to violence. That happens only with the coalescence of a peculiar set of circumstances—political, social, and ideological—when religion becomes fused with violent expressions of social aspirations, personal pride, and movements for political change.”⁴⁾

Conscientious religious and theological scholars also worry about the tendencies of religious attitudes and identities to incite conflict. Religious Studies scholar and peace activist Charles Kimball addresses the complexities and violence-prone tendencies in the Abrahamic religious traditions in two books, *When Religion Becomes Evil* (2002) and the sequel *When Religion Becomes Lethal* (2011).

In the face of such phenomena of religion and conflict, some scholars may be attracted to the view that religion is an unnecessary evil, a by-product of social and economic conditions that should be critiqued and discarded.⁵⁾ Others might say that religion is an unwelcome “survival” from a superstitious past.⁶⁾

Secularists may argue that the world would be more peaceful if religion were to fade away—or be eradicated. But the history of militantly anti-religious states shows the opposite: when transcendent references and consequences are denied, major restraints on conflict and violence disappear. So elimination of religion is not the solution.

Moreover, as Kimball reminds us, “Although some secularists might prefer to see religion as nothing more than an anachronistic way of viewing the world, this simple fact remains: the vast majority of people who have lived and who are alive today perceive themselves to be religious or spiritual.”⁷⁾ It is perennially necessary to address the question of religion and peace.

3) Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God, Fourth Edition: The Global Rise of Religious Violence*, (Oakland, CA: University of California Press, 2017).

4) Juergensmeyer’s “Introduction,” p. 9 of 4th edition

5) For example, Karl Marx and those who have been influenced by him.

6) See the writings of founding figures of the secular study of religion, such as E.B. Tylor.

In *When Religion Becomes Evil*, Kimball points to a set of “warning signs” that unhealthy and dangerous tendencies have begun to influence religious communities in ways that can lead to violence.⁸⁾ Among the signs, Kimball lists “absolute truth claims” and “establishing the ‘ideal’ time” by which he means proclaiming that the long-awaited time of fulfillment is now. He finds fundamentalist tendencies to be the most worrisome.

Are Unificationists beyond or immune to those tendencies? It was easier to think so when the movement was smaller. Now it has grown to face problems which characterize religious communities that are much larger and much older. Among the break-away movements, at least one shows clear tendencies toward fundamentalism. As in other religious traditions, fundamentalism appears on the fringe. Particularly in light of this phenomenon, it becomes important to distinguish clearly between the religious virtue of “absolute faith” and politicized absolutism.

Without ignoring the phenomena of religiously induced conflict, the founders of the Unification movement, Dr. Sun Myung Moon and Dr. Hak Ja Han Moon maintain that within the religious traditions of the world a divine purpose is actively striving in the direction of peace.

3. The Social Arena

Considering the social aspects of the question of religion and peace, where ought one to turn for an understanding of society? Do we turn to “theological” accounts of the nature of society, such as those which describe social conflict as caused by the warfare of divine and demonic forces? The Unification Divine Principle describes the history of conflict in terms of a winnowing of good and evil, in which there is a *telos* in history beyond the purposes of its immediate actors. As described in Unification Thought,

7) Charles Kimball, *When Religion Becomes Lethal: The Explosive Mix of Politics and Religion in Judaism, Christianity, and Islam*, (San Francisco: John Wiley & Sons, Inc., 2011), section on “Why is it all so confusing?”

8) Kimball, *When Religion Becomes Evil: Five Warning Signs*, updated edition (San Francisco: HarperOne, 2008).

Struggles have indeed occurred in history...between the forces of relative good and the forces of relative evil. From the perspective of values, it can also be said that they were conflicts between different systems of value. In other words, they were struggles between, on one side, a party with a value perspective that was more in accord with the Way of Heaven (the side of relative goodness) and, on the other side, a party with a value perspective that was more in discord with the Way of Heaven (the side of relative evil).⁹⁾

This pattern provides a theological explanation for the history of conflict, even religious conflict. However, one ought to be cautious in avoiding any interpretation of this explanation which sees it as a theological justification for conflict.

On the other hand, the social sciences are “methodologically atheist” (Peter Berger) and provide a very different view of the nature of social life and its development. For example, Emile Durkheim holds the view that in the concepts of religion, the influence of society itself (the tribe or larger grouping) is symbolically present to the minds of its inhabitants.¹⁰⁾ This point is easier to see in simpler societies, as the early sociologists argued. In the view of Durkheim, it is society itself that is being celebrated and affirmed through religious activity.

This is a reductionist approach to religion, with which religious participants will not likely be comfortable. However, the commonplace conception of society more closely follows Durkheim, and sees religious interpretations of society as irrelevant to life in the modern world.

Then, is society based on individual action, as liberal thought tends to view it, or does it have a life, form and reality of its own? If society has its own reality, where does that reality come from? John Milbank addresses this question in his book, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, calling it “...the great antinomy encountered by secular social science – do humans construct society, or does society construct humanity?”¹¹⁾

9) *New Essentials of Unification Thought: Headwing Thought*, p. 229

10) See Emile Durkheim, *Elementary Forms of the Religious Life* (New York: Dover Publications, 2008).

11) John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Blackwell Publishing, 2006), 51.

Milbank points out that among the predecessors of Durkheim were a group of French Catholic “social theologians” who proposed an answer to this “great antimony”:

However, a new solution was proffered by the new ‘social’ theology. If, for this theology, it is true that the individual is always already situated within society, then it appears to make sense to think of society neither as an artificium, nor as an unintended outcome governed by providential design, but instead as an aspect of the original divine creation.¹²⁾

Milbank remarks that just as Marx stood Hegel on his head, so the secular devotees of society, Auguste Comte and Emile Durkheim, stood the French Catholic post-revolutionary thinkers, social theologians such as Louis de Bonald, on their heads. Milbank summarizes the conceptual stalemate in these words, “‘Society is God’ can always be deconstructed to read ‘society is God’s presence’, and between a naturalistic and a theological positivism, there must persist a fundamental indecidability.”¹³⁾

Without advocating a return to the theological positivism of the “social theologians,” Milbank has leveled the playing field between theistic and atheistic interpretations of society. Accordingly, our discussion will now proceed in a theistic mode.

If there is a divinely-ordained pattern for social life, surely the family is the root component of it. In the Unification Thought explanation of social life, the family pattern is extended through a three-fold principle known in Korean as 공생, 공영, 공의, often translated as “interdependence, mutual prosperity and universal values.”¹⁴⁾ Applied to the fields of economics, politics, and ethics, respectively, this principle forms the basic pattern of the Unification social vision from the viewpoint of society at large. Further discussion of this principle, connected by the word “gong” (공共), will be presented in section 5, below.

Just as religious practices may provide a pathway for the individual to rise above

12) Milbank, 51–52.

13) Milbank, 52.

14) For an explanation of this three-fold principle, see *New Essentials of Unification Thought: Headwing Thought*, 507–524, wherein this principle is translated as “mutual existence, mutual prosperity and mutual righteousness.”

harmful psychological tendencies, including antipathy and violence, so religious practices on the part of religious communities in society may help the society to rise above conflictual sociological tendencies and dynamics that include could violence. A key element in that beneficial effect is that the religious community invests in contributing to the whole society's development and advancement, and not only the religious organization itself. As Dr. Moon explains this principle in terms of the divinely-ordained role of religion in peace-building:

The ultimate purpose of all religions is to realize the ideal world of peace, which is God's desire. Religions should be concerned about the Will of God for the salvation of the world before thinking of the salvation of their own denomination or the salvation of individuals.¹⁵⁾

A religion that can bring peace to the world should not regard itself as important. It should not have self-centered views about its authority or its possessions. If it does, it will not go beyond the level of its own nation and the people who accept its doctrines.¹⁶⁾

The role of religion in the social arena is not only a matter of the beneficial effect of the religious activities and practices on society as a whole. Specific actions which religious organizations take to promote peace in society or among religious groups are also important. Indeed, the range of religiously-motivated peace activities and movements is wide, and one can find examples connected to all of the world's major religions. In the Unification case, there have been many initiatives for peace-building among religions, such as the Interreligious Federation for World Peace (IRFWP), the Religious Youth Service (RYS), and the Interreligious Association for Peace and Development (IAPD).

The founding figures (as we know them in the best of historical memory) emphasized activity for the sake of others—"for the good of the many" as the Buddhists say. They did not intend to create rival religion kingdoms. However, as Dr. Moon observed,

15) Sun Myung Moon, *Speeches*, Vol. 135, 221, given on November 16, 1985. See *World Scripture*, 385.

16) *Speeches*, Vol. 172, 143, given January 10, 1988. See *World Scripture*, 393.

“Yet, despite their great accomplishments, the paths actually taken by religions constantly diverged from what the founders originally intended. Religions have often fallen prey to divisions, contradictions and disharmony within themselves, and have even fought one another. In today’s world, wrongful religious zeal and narrow-mindedness continue to induce antagonism and hatred. Furthermore, faith often has been espoused as a formality yet disregarded in practice. This has given rise to social problems. These are clearly not the true objectives of religion, and we must not bequeath such a mistaken tradition to our descendants.”¹⁷⁾

In this passage, Dr. Moon is speaking to a wide audience of religious leaders and scholars across the spectrum of the major faith traditions. He is reminding them of their responsibility not to pass on to the next generation (or to the wider society) the attitudes that lead toward conflict and even violence. Of course, this passage also stands as a warning to present and future Unificationists against promoting division and conflict.

4. Personal Arena

Conflict is not only a social phenomenon, but also a feature of individual consciousness. Therefore, peace-building begins with peaceful individuals. To develop peaceful individuals, the disciplines of mind-body unity training (“two become one”) form a necessary foundation. This is because self-cultivation is needed to regulate and harmonize the emotional life and interpersonal relationships.

Religion is not only a social phenomenon, but serves as an avenue of redemption or "repair". The fact that we humans fight with each other is understood to be a consequence of the prior rupture between God and humans. Unaware of our Heavenly Parent, we see and feel no countervailing concern (emotion) which would restrain conflictual or violent tendencies.

17) Sun Myung Moon, “Bequeathing the Tradition of Love,” *Pyeong Hwa Gyeong*, 442.

The sainthood of religious figures is determined or achieved based on their sacrifice for the sake of others. Thus, the saintliness of religious figures cuts across the traditions. It makes sense to say that there is a peace-sustaining Source which is approached from different angles according to the shape of various religious traditions. Dr. Moon describes,

True religious intuition meets the Absolute and the Infinite. Through this intuition, we can hear God's call to each of us. Such a state of original communion with the Absolute transcends any particular religious system or form. Only in this state do humans reach perfection and happiness. This God-human relationship is one and universal.²⁴

Dr. Moon goes on to explain that this kind of communion happens even for those who participate in relatively non-theistic traditions such as Confucianism or Buddhism:

Buddhism and Confucianism do not specify an absolute being, but with the basic Confucian virtue, benevolence (仁), being connected to the heavenly mandate, heaven can be taken as the absolute being in Confucianism. Moreover, since Buddhism teaches that all dharmas constantly change while the truth is found in the “such-ness” (眞如) behind dharmas, we can say that “suchness” constitutes the absolute being in Buddhism. ²⁷

Indeed, Confucian or Buddhist understandings may be particularly helpful in articulating the peaceful resources available in Unification teaching. For Unification teaching, the most basic pattern for personal development is described in terms of the Three Great Blessings: be fruitful, multiply and have dominion (Gen. 1:28). Each of these three is elaborated in the Divine Principle in such a way that a principle of mutuality or “give and receive action” is at the core (this pattern is known as the four-position foundation model).

There are analogues to the Three Great Blessings in other religious traditions as well. One of the closest analogues is in the Neo-Confucian tradition. The forebears of the great Korean Neo-Confucian philosophers Yi T'oegye and Yi Yulgok had described a pattern of “forming one body” based on the core Confucian virtue of human-kindness

仁. The character “仁” both graphically and semantically suggests the circular motion of human-relatedness, known in Unification Thought as “give and receive action.” The concept of “forming one body” was developed not only in inter-human relations (especially family-based relationships) but also in terms of the mind-body system of an individual person and in relation to the environment of “all things.” As can be seen in the following description, this Neo-Confucian pattern is closely analogous to the Three Great Blessings:

Ren [仁, 인] as embodied sensitivity extends through three interwoven arenas. The first is the experience of vital interconnection within one's own psycho-physical body. This bodily experience is further extended in two other arenas: between fellow human beings in community, and in unity with the cosmos of all things. Though these three levels can be articulated separately, in practice there is mutual ramification.¹⁸⁾

Conversely, the Three Great Blessings can all be understood as inscribed in terms of “in” (仁, 仁), which graphically portrays “two become one” centered on God and God’s peaceful purpose. Since the classical Confucian understanding of “in” is rooted in “*hyo*” (filial piety), this interpretation of the Three Great Blessings as an ideal and path in the personal arena can be linked to *hyojeong* (孝 孝情), the essential attitude emphasized by Dr. Hak Ja Han Moon.

5. Linkage between Personal and Social points to the Divine

As depicted diagrammatically in the Three Great Blessings model, the divine is “co-present” in the midst of each one of the Three Great Blessings developmental processes, both as parental *telos* and as companion.

On the side of society, Dr. Sang Hun Lee describes interdependence, for example,

18) This is my description in “Forming One Body: The Cheng Brothers and Their Circle,” in *Confucian Spirituality, Volume Two* edited by Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker (NY: Crossroads, 2004), 56–71.

in terms of “joint ownership” with God.¹⁹⁾ Another expression would be “co-ownership.” Along the same lines, one could also speak of mutual prosperity in the political sense as “co-governance”, and universal values in the ethical and cultural spheres as “co-valuing” or “co-righteousness.” Thus, within the dynamics of society itself, we find the mysterious presence of mutuality. In the social arena, the mysterious divine “co-presence” that appears in the form of mutuality is marked by the character “gong” (共).²⁰⁾

The way toward peace, then, appears in the uprighting of both the personal and the social arenas, by giving equal primordially to the individual and to the social. Such, it would seem, is the principled perspective. If the divine is conceived as “behind” or “above” both the individual and the society, then it makes sense to say that divine guidance to the people in society would not be exclusively through the mediation of religion.

Just as fulfillment of the “two-become-one” pattern in the personal arena (individual and couple) creates the possibility of acting on a higher level, so likewise restoration of social relations in society through the practice of interdependence, mutual prosperity and universal values creates the possibility for that society 1) to care well for its members and families, and 2) to play a higher-level role in the family of nations.

It is now possible to draw the lines of connection and mutual “in-form-ing” between the personal and the social, in such a way that both arenas are recognized as open to the transcendent. When these two arenas are recognized as mutually, resonantly inscribed with divine co-presence, then the telos of religion that Dr. Sun Myung Moon talks about begins to come into view.

19) *NEUT*, p. 209.

20) That other social movement which celebrates “gong”, namely the communist movement, shows a kind of romanticism of the communal, a misplaced celebration of the communal which at the same time strikes against its root source. This approach is as though people were crowded into a large room to enjoy the benefits of “communal” life, while at the same time sealing all doors and windows against any whiff of (superstitious) fresh air. Suffocation is the inevitable result.

6. Teleological--Fulfillment of the Peaceable Purpose of Religion

“The ultimate purpose of all religions is to realize the ideal world of peace, which is God’s desire”—with these words, Dr. Moon firmly locates his starting point for discussion and action on interreligious peace-building. Beyond appearances, in the words of Shakespeare in *Hamlet*, “There’s a divinity that shapes our ends, Rough-hew them how we will.”²¹⁾ If this can aptly be said of individual lives, it may also apply to religions as well. Thus, we can say that lived religion, historical religion is “rough-hewn” in various ways, and to various degrees, sometimes to the point of contravening its original divine purpose. Human purposes also are at work, shaping and misshaping the content, form, and practice of religion.

Therefore, a process is necessary to develop an interpretive understanding of religion in order to build interreligious cooperation for the sake of peace-building. Dr. Moon’s teaching represents a call to look beyond the literal level of the teachings of the world’s religions, to the “heart-motivation” behind or embodied in them. A consequence of this teaching about the shared purpose of religion is that the providential meaning of a religion is not identical to the terms in which the believers (participants) themselves understand that religion. For this reason, even though the articulated philosophical or theological terms of the traditions seem to be incommensurable, still the stance of the Unification movement, as taught by its founders, is to treat the purposes of the world’s religious traditions as converging, since they all derive from the same Heart-motivation of the Ultimate Source.

Toward this realization, the Buddhist concept of “*upaya*”, skillful pedagogical methods, may be helpful in preparing the way for this new, meta-understanding. The call is to look beyond the literal level of the teachings of the world’s religions, to the “heart-motivation” behind or embodied in them, the “Heart-motivation” involved in the creation of religious traditions as “vehicles” for salvation.

Dr. Moon teaches that there are active “forces of evil” which stir up religious conflict. The work of such forces is evidenced by: 1) a climate of fear, anger and judgment; 2) the tendency to focus on or highlight external details that divide; and 3) the social selfishness of religious communities and organizations. Therefore, dialogue should focus on the spirit that leads to a shift in thinking from the

21) Shakespeare, *Hamlet*, Act 5, scene 2.

minor details to the higher, deeper truth to which they point, and from judgment to mutual recognition. In this way, religious persons and communities can be stimulated to modify their course of action in order to more effectively contribute to the peaceful building of Cheon Il Guk. Dr. Moon elaborates,

Just as the great prophets had to fight the forces of darkness to make the vision of God available for the whole world, your peacemaking mission is to deny the forces of evil that delight in racial and religious war, and reveal the divine Will for peace to the whole world.²²⁾

In other words, at root the conflicts among religions are not due to differences in expression of belief, ritual, etc. They are due fundamentally to the interference of the network of powers that want to thwart or impede God's work through religion. Some of those powers are this-worldly—power- or profit-hungry leaders who use religious conflict to their own ends, or ideological opponents of religion who want to see it become ineffective and crippled. And then there are also the other-worldly “principalities and powers.”

7. Conclusion

The trajectory toward which this interpretation points is the development of a shared faith in the peaceable purpose of all religions, which transcends the conceptual specifics of the various religious traditions, and corresponding action. These peaceable purposes appear both in the personal arena of self-cultivation and spiritual conditions (*jeongseong*) and in the social arena, where the processes of interdependence, mutual prosperity and universal values are operating.

These social ideals described in Unification Thought—interdependence, mutual prosperity and universal values (, ,)—may be understood also as inherent principles that may be operating beneficially in societies more generally. Religious communities within complex societies uphold analogous teachings, some version of the “three mutualities” (3). Recognition of this possibility is not simply a matter of

²²⁾ “Islam and the Establishment of World Peace,” given October 21, 1990, *Pyeong Hwa Gyeong*, 452.

courtesy toward other religious communities, but is rather an important safeguard against any tendency toward insular thinking that could lead in harmful directions.

Therefore, in tandem with the expansion of the beneficial influence of religious teachings, including both direct and indirect Unification education, is action directed toward the wider society as such. That action is motivated by a sense of God’s co-presence (Emmanuel) in society itself, so that the economic, political and cultural spheres and systems become more fully resonant with their divine purpose.

This process can be applied to the issue of Heavenly Unified Korea—how does Korea (even just in the South) become more of a heavenly unified society? It means developing along the lines of the principles of interdependence, mutual prosperity and universal values, with each of these aspects “open” to the divine. The divine co-presently “hovering” over the current situation, in both the personal and the social arenas, is nurturing peaceable individuals and families who can participate as citizens of their nations on the way of restoration.

It is through the spirit of *hyojeong*, based on the recognition of the divine as Heavenly Parent, that the motivation and energy for interreligious peace-building is enhanced. As Dr. Moon emphasizes:

One of my essential teachings is that interreligious harmony is a necessary condition for world peace. Since no single religion has manifested God completely, religious differences have been inevitable. Yet because we are all sons and daughters of the same Heavenly Parent, we are all brothers and sisters in one great family. Therefore, conflict and divisive hatred among religions is unnecessary.²³⁾

A similar sentiment is shared by Charles Kimball, the comparative religions scholar working on current conflicts among the Abrahamic faith communities. He writes, “...religious diversity and religious commitment can illuminate and enrich our experiences as human beings and as children of God who share life in our community as well as on an increasingly fragile planet.”²⁴⁾

In recent months, Dr. Hak Ja Han Moon has called for a new identity and self-understanding for the Unification movement as “Heavenly Parent’s Holy Community” (HPHC, Hanul Bumonim

23) *Speeches*, Vol. 133, 274–75, given August 13, 1984; *World Scripture*, 396.

24) Kimball, *When Religion Becomes Lethal*, from the Acknowledgements.

Seonghui). This new understanding as HPHC embraces both the Family Federation for World Peace and Unification (FFWPU) and the Universal Peace Federation (UPF) with its affiliates. These two forms of the Unification movement, the religious movement of sanctification through the Three Great Blessings and the social NGO movement of sacralization through the “three mutualities of society,” constitute two aspects of one great work of peace in the present time.

In order for Heavenly Parent’s Holy Community to be an effective agent in the wider society, as well as a restorative community for its members, it is essential that both the personal and the social arenas are pursued together. In this sense, it is quite possible that the actual role of HPHC will transcend the self-understanding of its own members. Through the graceful leadership of Dr. Hak Ja Han Moon, the HPHC can become an agent for the fulfillment of divine loving and peaceable purposes beyond all expectations.

For Dr. Sun Myung Moon and Dr. Hak Ja Han Moon, their teaching about religion and peace-building as grounded in God is intimately connected with their own self-understanding and sense of mission. They have not only proclaimed the peaceable source and purpose of religion, but have mustered resources to promote and advance that purpose directly—namely the trajectory for the fulfillment of God’s ideal of creation, the millennial kingdom of peace on earth, which we call Cheon Il Guk. Indeed, their understanding of God as the Source of the religions and Author of peace is not an abstract concept to debate. Rather, they present it as a call and an invitation to personal engagement for the sake of realizing heavenly purposes in the society of the contemporary world, for the good of all.

“종교의 미래와 평화문명”에 대한 토론문



황진수 (선문대학교)

유발 하라리의 ‘전통 종교’ 비판, 올리히 벡의 ‘자기만의 신’, 그리고 호베르투 망가베이라 웅거의 ‘미래의 종교’ 전망에 대한 논의 각각을 깊이 다루면서도, 그들 사이에 흐르는 공통적인 정서와 지평을 지혜롭게 엮어냄으로써 종교의 미래와 평화문명의 길을 투영하려는 필자의 글은 포스트 코로나 시대를 준비하는 오늘의 우리에게 많은 시사점을 전해주고 있습니다.

웅거와 벡의 논리는 설명의 결이 다름에도, 신과 인간의 이분법적 간극을 좁히려는 시도를 통해 미래 종교가 나아가야 할 길을 찾는 점에 있어서 닮아 있습니다. 웅거는 ‘종교적 의식의 전환’을 통해 기존의 사회적 맥락을 초월하는, 마치 신과 같은 인간의 능동적 주체성을 강조하고, 그러한 인간의 의식의 변화가 기존 사회의 구조적 모순을 극복하려는 움직임으로 연결되는, ‘세상과 맞서 싸우는’ 종교의 모습을 미래의 종교상으로 그려내고 있습니다. 반면에 올리히 벡은 인간이 ‘개인화된 종교성’을 통해 ‘자기만의 신’을 체화할 것을 강조하고, 궁극적인 공통 기반을 그 어떤 걸쭉질을 모두 벗겨 낸 ‘인간’ 그 자체로 두면서 뒤르켐이 말한 ‘인간성의 종교’를 미래의 종교의 상으로 투영하고 있습니다. 자기만의 신으로 투영된 인간성에서 바라본 타인은 자신과 같이 신성을 내포하고 있기에 이는 ‘세계시민적 관용’으로 이어지고, 결국 ‘자기만의 신’ 개념을 중심한 ‘신종교운동’과 ‘세계시민정치’의 시너지는 평화의 세계에 대한 희망을 불러일으킵니다. 웅거와 벡의 입장은 이와 같이 차이가 있음에도 불구하고 인간이 곧 신이 되는 지점을 지향한다는 점에서, 그리고 그 하나 됨에서 비로소 경계를 초월할 수 있다는 점에서 한 목소리를 내고 있습니다.

필자가 정확하게 지적하신 대로, 유발 하라리의 ‘상호주관성’ 개념은 인간이 신이 되는, 혹은 자기만의 신을 자신으로 투영하는 길에 대한 방법론을 제시하고 있는 것 같습니다. 비록 전통 종교의 정체성이라는 것이 어떤 고정된 실체가 아니라 인간이 만들어 낸 상상의 이야기를 공동체의 ‘상호주관성’에 의해 현실화한 것이라는 그의 주장을 액면 그대로 받아들이기는 어려울

지라도, 기존 종교의 문법을 해체하고 새로운 종교운동을 제시하기 위해서는 인류의 의식 속에 새로운 종교 질서가 상호주관성을 통해 공유된 ‘꿈’으로 자리 잡지 않으면 안 된다는 점에선 고개를 끄덕이게 됩니다.

하라리, 벡, 융거의 논리를 현명하게 엮어낸 필자의 논지는 많은 생각을 불러일으킵니다. 동학의 ‘인내천(人乃天)’ 개념이 떠오르기도 하고, 심지어는 일체의 이원론적 사유를 거부한 니체의 ‘초인’(Übermensch) 사상이 떠오르기도 합니다. 아마도 이 글에는 그 무엇보다도 원불교의 사상이 깊게 내재하고 있을 것입니다. 세계평화통일가정연합의 학자로서 저는 필자의 논지의 흐름을 따라가면서 저의 종교의 ‘신인에일체’ 개념을 떠올리기도 했습니다. 세계평화통일가정연합의 사상은 종교, 국가, 문화, 인종, 국경 등 그 어떤 경계선을 극복하는 ‘초종교’, ‘초국가’ 세계를 지향하는데, 그러한 세계에로의 진입은 반드시 본연의 인간의 완성, 즉 신과 인간이 사랑으로 일체를 이루는 ‘신인에일체(神人愛一體)’의 출현을 전제로 하고 있습니다.

필자는 글의 말미에서 신과 인간의 질적 차이를 극복해야 함을 강조하며, 신과 인간의 ‘동일성’을 확립하고, “유한성 안에서 무한성의 화해”를 결론으로 제시합니다. 이 지점에서 저는 한 가지 질문을 드리고 싶습니다. 신과 인간의 ‘무한한 질적 차이’로 일컬어지는 이분법적 구분은 극복해야 한다는 점에서는 적극 동의하는 바이나, 이분법적 갈등의 해소가 ‘동일성’의 논리로 가능한 것인가에 대해서는 의문을 갖고 있습니다. 특히 유대-그리스도교의 유일신적 전통에서 신과 인간의 동일성은, 필자가 지적하신 대로, 가장 피해야 할 우상숭배의 위험성을 내포하고 있습니다. 필자는 신과 인간이 동일하다는 말을 어떤 의미로 이해하고 계신가요? 사실 이 질문에 대한 필자의 견해가 이 논문을 최종적으로 정리해 줄 수 있을 것으로 봅니다. 저는 ‘동일’이라는 표현보다는 ‘닮음’이라는 표현이 더 적절하다는 생각을 갖고 있습니다. 신과 인간의 닮음, 신성과 인성의 닮음이라는 표현은 신과 인간의 간극을 최소화할 뿐만 아니라 기존 종교의 충격 또한 최소화할 수 있을 것으로 보기 때문입니다. 만약 동일한 것이 있다면 그것은 신과 인간이 나누는 사랑의 본질일 것입니다. 즉, 신의 사랑과 인간의 사랑은 동일한 본질을 공유하며, 사랑을 주고받는 가운데 신과 인간은 완전히 닮아갈 수 있다고 봅니다. 여기에 대해서도 필자의 견해를 묻고 싶습니다.

이렇게 귀한 논문을 논평할 수 있는 기회를 갖게 되어 진심으로 감사하게 생각합니다. 학문적 교류를 이어나가며 더 깊은 대화를 할 수 있게 되기를 소망합니다. 감사합니다.

“Interpreting the Trajectory of Religion and Peace”에 대한 토론문

주재완(선문대)

이 논문은 문선명 한학자 선생의 사상과 실천에 기초해 ‘종교와 평화’의 논제를 사회적 차원, 개인적 차원에서 살펴보고 종교가 평화의 근원이 되는 방안을 제안한다. 논자는 서두에서 여러 학자를 인용하여 종교를 분석한다. 종교는 본질적으로 평화를 추구하며 평화에 많은 기여를 해왔으나, 다른 한편 갈등과 폭력의 원인으로 작용해 왔다. 어떻게 이 문제를 해결할 수 있을까? 세속주의자가 주장하듯이, 종교 자체를 제거하는 것이 이 문제를 해결할 수는 없다. 그러면 인류 안에서 갈등과 폭력을 막으려는 중심 토대가 없어지며, 또한 대다수의 종교인들은 종교적이며 영적으로 살아가기 때문이다. 다른 해결 방안이 필요하다. 문선명 선생은 비록 종교가 갈등을 일으킬 때도 있지만, 모든 종교 안에는 평화를 향한 신의 목적이 강력하게 움직인다고 말한다. 이 논문은 이 관점에서 종교와 평화의 주제를 다룬다.

사회적 차원에서 보면, 종교의 목적은 무엇보다 공생공영공의의 평화세계를 실현하는 것이다. 그러므로 종교는 자신의 이익을 추구하기 보다, 평화세계를 건설하기 위해 헌신해야 한다. 종교는 자기중심적이면 안 된다. 문선명 선생은 평화세계를 이루기 위해 많은 단체를 세우고, 이들의 활동에 더 주력했다.

개인적 차원에서 보면, 종교는 평화로운 개인, 위하는 삶을 사는 개인을 만들어야 한다. 마음과 몸이 통일된 평화로운 개인은 다른 인간들과 갈등하지 않는다. 종교에서 성인이란 타인을 위해 희생하는 삶을 산 사람이다. 모든 종교는 이것을 긍정한다. 이 사실은 종교 안에 공통된 평화의 근원이 있음을 의미한다. 그 근원은 절대자이며, 유신론 종교도 동양종교도 그렇다.

개인과 사회의 배후에는 신성이 연결되어 작용한다. 공생공영공의주의에서 공(共)은 인간들끼리만이 아니라 신도 함께한다는 의미가 있다. 종교의 개인적 차원과 사회적 차원을 이렇게 이해하면, 종교는 평화의 도구가 될 것이다. 다양한 종교는 평화를 소망한 하나의 근원으로부터 유래했기 때문에, 평화라는 목적으로 수렴될 수 있다. 종교는 평화세계를 위한 방편과 같으

로, 그 목표를 위해 서로 대화하고 협력해야 한다. 종교가 자신을 이렇게 이해할 때, 종교는 평화의 토대로 작동할 것이다.

논자는 결론에서 위의 원리들에 입각해 통일운동이 어떤 초종교 평화운동을 해왔는지 보여 준다. 특히 최근 한학자 선생이 창립한 ‘하늘부모님 성회’가 모든 종교를 포용하고 평화에 크게 이바지 할 것으로 기대하고 있다.

이 논문은 다양한 깊은 내용을 요약하고 엮어서 진행하였다. 각 내용을 좀 더 자세히 설명하는 장편의 후속 논문이 나오면 좋을 것 같다. 종교가 평화를 위해 개인적 그리고 사회적 차원에서 지향해야 할 방향을 설득력 있게 제안하였다. 앞부분에서 종교가 근본주의 경향을 나타내면 갈등과 폭력의 원인으로 변질될 위험이 높아짐을 지적하며, 가정연합도 이 점을 조심해야 한다고 말한 것은 인상적이다. 모든 종교가 경계할 일이다.

논평자의 몇 가지 질문은 다음과 같다.

첫째, 초종교 평화운동이 기존 종교신학의 입장과 어떤 유사점과 차이가 있는지 궁금하다. 예를 들어 니터(Paul Knitter)의 종교해방신학은 종교가 구원(해방)을 위해 협력하자고 주장했다. 또한 히크(John Hick)은 “The Real”을 모든 종교의 동일한 근원으로 파악했다.

둘째, 마크 하임(S. Mark Heim)에 의하면, 개별 종교의 관점을 떠난 제3의 초종교적 입장을 말하는 것은 결국 개별 종교의 관점과 경쟁한다. 그래서 그는 초종교적 관점을 피했다. 이에 대해 초종교 평화운동은 어떤 대답을 해야 할까?

셋째, 논문에 나오는 작은 부분에 대해 질문이다. (1) 절대신앙(absolute faith)과 정치화된 절대주의(politicized absolutism)를 ‘어떻게’ 구별할 수 있을까? (2) theological positivism이란 무엇인가?

2분과 여성분과

발표 ▶ 주제 1: 지속 가능한 평화를 위한 여성의 역할
[발표] 조희원(경희대)

발표 ▶ 주제 2: 종교적 주체, 평화의 주체로서의 여성
[발표] 안연희(선문대)

토론 강화명(선문대), 도현섭(선학유평대학원대)

지속 가능한 평화를 위한 여성의 역할

조희원 (경희대)

목 차

- I. 서론
- II. 평화의 개념과 여성
- III. 여성은 남성보다 더 평화 지향적인가?
- IV. 지속 가능한 평화와 여성의 평화 선호
- V. 여성이 주체가 된 지속 가능한 평화운동
- VI. 결론

I. 서론

평화란 무엇인가? 흔히 평화라고 하면 갈등이 일어나지 않는 잠잠한 상태를 떠올리기 쉽다. 심지어 소소한 갈등이라도 벌어졌을 때 웃으면서 그 상황을 유연하게 피하는 사람을 평화주의자라고 말하는 사람도 있다.

서로간에 이해관계가 충돌할 경우 이를 해결하기 위해 논쟁을 벌이고 자신의 목소리를 내게 되는데 이럴 경우 묻혀 버리는 목소리가 생기기 마련이다. 서로 의견을 조율해 합의를 만들어 가지 않으면 약자의 목소리는 그대로 수면 아래 묻혀 버리고 만다. 따라서 이해관계를 조율하고 다양한 논의를 통해 결정하는 과정은 매우 중요하다. 이 과정을 통해 우리는 소극적·단기적 평화가 아니라 모두가 자유롭고 평등한 존재로 살아갈 수 있는 지속 가능한 평화를 이룰 수 있다.

여성과 평화를 연결시키는 것은 역사적으로 오랜 전통을 가지고 있다. 일반적으로 여성은 남성에 비해서 평화적 가치관과 비폭력적 문제 해결 방식을 선호한다고 알려져 있다. 남성 호르몬인 테스토스테론이 공격적 행동을 유발하는 반면 평화 지향적인 여성의 특징은 다양한 갈등과 충돌을 해결할 수 있는 대안으로 제시되면서 여성 평화론으로 발전해 왔다. 여성 평화론은

과연 여성은 남성에 비해 평화를 선호하는지, 만일 여성이 남성에 비해 평화를 선호한다고 한다면 그 까닭은 무엇인지, 여성이 평화를 선호한다는 사실을 어떻게 증명할 것인지에 대한 문제의식을 중심으로 전개되어 왔다.

이 논문에서는 이러한 문제의식을 중심으로 평화란 무엇이며, 여성은 왜 남성보다 더 평화 지향적인지에 대한 규명과 함께 인류 공동체를 위한 평화, 지속 가능한 평화를 위한 여성들의 역할은 무엇인지에 대해 살펴보고자 한다.

II. 평화의 개념과 여성

지금까지 인류는 그동안 수많은 전쟁을 경험했고, 이로부터 엄청난 인명피해와 물질적 손실을 겪었다. 그럴 때마다 전쟁은 인류사회에서 반드시 사라져야 한다고 강조해 왔다. 그러나 현실은 어떠한가? 평화의 이상은 오래 전부터 강조되어 왔음에도 불구하고 이를 구현하려는 인류의 노력은 여전히 기대한 성과에 크게 못 미치고 있다. 우리가 사는 세계는 평화를 외치면서도 인권을 탄압하는 사례가 끊이지 않고 있고 빈곤과 실업, 질병과 범죄가 사라지지 않고 있으며 지나친 개발로 인한 생태계의 파괴가 계속되고 있다.

평화라는 말은 일반적으로는 “전쟁이 없는 상태”라고 이해되고 있지만 한마디로 표현하기에는 매우 추상적이고 어려운 개념이다. 있다. 평화를 바라보는 관점은 지역에 따라 다르다. 일반적으로 아시아권에서는 ‘조화(harmony)로서의 평화’를, 서구권에서는 ‘질서(order)로서의 평화’를, 그리고 평화운동권의 입장에서는 ‘정의(justice)로서의 평화’를 선호하는 편이다.¹⁾

평화연구는 1950년대까지 폭력과 테러, 전쟁과 같은 물리적이고 직접적인 갈등의 부재로만 연구되었다. 그러나 인권에 대한 관심이 높아지면서 직접적인 폭력뿐만 아니라 사회 구조적인 폭력까지 그 관심이 확대되었다. 1960년대 후반에 이르러 평화연구가 발전되면서 평화개념에 변화가 나타나기 시작했다. 평화는 ‘전쟁이 없는 상태’ 또는 ‘폭력이 없는 상태’만이 아니라 조화, 협력 및 통합과 같은 적극적 개념으로 발전시켜야 한다는 주장이 등장했다. ‘폭력이 없는 상태’라는 평화 개념은 적극적인 개념이 못되며 보다 적극적이고 긍정적인 평화의 개념을 구축해야 한다는 것이다. 이러한 개념을 발전시킨 요한 갈통(Johan Galtung)은 종래의 폭력이 없는 상태를 소극적 평화(negative peace)로 보았고, 적극적 평화(positive peace)는 직접적 폭력은 물론

1) 최관경, “21세기의 평화와 평화교육,” 『교육사상연구』, 제23권 제1호(2009), p.5에서 재인용.

구조적 폭력 나아가 모든 폭력을 정당화하는 문화적 폭력이 없는 상태라고 지칭하였다.²⁾ 1978년 제33차 유엔 총회는 평화를 단순히 전쟁이나 물리적 폭력의 존재가 아니라 정의가 존재하는 상태(presence of justice)라고 규정한 바 있다.³⁾

평화의 개념은 시대와 문화에 따라 달라졌다. 고대 유대교의 ‘살롬(Salom)’은 정의(justice)의 적극적 지향을 나타내며 그리스의 ‘에이레네(eirene)’와 로마의 ‘팍스(pax)’는 질서를, 중국의 ‘평화(平和)’는 평온과 화합을, 인도의 ‘상티(santi)’는 편안한 마음을 강조하고 있다. 모두 평화를 뜻하지만 나라의 문화와 역사 속에서 강조하는 부분이 다른 것이다.⁴⁾

이처럼 평화의 개념은 다양하다. 따라서 하나로 규정하기 보다는 다른 인간의 경험에 따른 다양한 평화의 개념을 그대로 인정해 주고 공감과 공유를 통하여 조화를 만들어 가는 과정⁵⁾으로 보아야 한다는 주장도 있다.

특히 여성이 꿈꾸는 평화는 힘의 논리에 반대하고 폭력이 없는 상태 뿐 아니라 전쟁을 만들어내는 체제, 다름을 억압과 배제의 근거로 만드는 체제, 차별과 굶주림을 만들어내는 체제를 막는 것으로 약자들의 기본적인 필요를 충족시키고 약한 것을 먼저 배려하는 상태이다.

III. 여성은 남성보다 더 평화 지향적인가?

여성은 남성보다 더 평화를 선호하는가? 일반적으로 여성은 남성보다 덜 폭력적이고 평화 지향적인 존재로 알려져 있다. 여성의 평화 지향적 현상을 설명하는 이론적 모델은 크게 두 가지로 분류할 수 있다. 첫째는 모성론(maternal thinking theory), 둘째는 사회경제적 조건론(socioeconomic condition theory), 셋째는 페미니스트 의식론(feminist consciousness theory)이다.⁶⁾

1. 모성론

모성론(maternal thinking theory)이란 여성이 엄마로서 자식을 잉태하고 출산하여 양육하는 과정을 통해 비폭력적이고, 평화적인 태도를 가지게 된다고 주장하는 이론이다. 즉, 여성이 출산

2) Johan Galtung, "Twenty-Five Years of Peace Research: Ten Challenges and Some Responses," *Journal of Peace Research*, Vol.22, No.2(Jun., 1985), pp.145-146

3) 박주석, "적극적 평화학의 주요 쟁점과 내용," 『평화학연구』 제4호 2005, pp.126-127

4) 김강녕, "평화의 개념 사상의 발전과 과제," 『평화학논총』 제4권 1호(2014), pp.76-77.

5) 이찬수, 『평화와 평화들』(서울: 모시는 사람들, 2016).

6) 김형준, "국제정치학에서 여성 평화 가설의 발전과 한계에 대한 탐색적 고찰," 『평화학연구』 제18권 1호(2017), pp.19-22.

과 양육의 경험, 즉 어린이의 주 양육자로서 자녀와 특별한 유대관계를 형성하게 되고, 이를 통해 얻은 모성의 성향이 사회적으로는 다른 이들에 대한 배려심과 생명에 대한 존중, 그리고 정치적으로는 비폭력적 정책 선호의 성향으로 발현된다고 주장하는 이론이다.

모성론을 주장하는 학자들은 여성이 진보적이고 평화 지향적인 가치관을 갖게 되는 계기가 모성 경험을 통해서라고 보는데, 이들이 말하는 모성 경험이란 잉태와 육아의 경험을 뜻한다. 그리고, 여성의 모성 경험이 본인과 자녀 사이의 상호작용 뿐만 아니라 다른 사회적 상호작용에 전반에 대한 가치관 형성에도 영향을 미친다고 보는 것이다.

러딕(Sara Rudick)의 경우 모성애적 사고방식이란 “엄마로서의 역할을 수행하는 과정에서 나름의 독특한 개념화 방식, 우선순위의 설정, 그리고 가치관들이 형성 된다”라고 주장하면서 이렇게 얻어진 사고방식을 통해 여성들은 연약한 생명들을 보호하는 것과 겸양의 가치관 형성에 핵심적인 도덕적 형식에 대한 존중, 그리고 다른 이들에 대해 관심 갖는 일들을 중요하게 여긴다고 보았다. 러딕은 또 딸들은 비군사적으로 훈련되며, 어린 시절부터 어머니나 다른 여성 보호자들로부터 받는 보존적 사랑(preservative love)의 경험을 통해 평화적 소양이 길러진다고 보았다. 러딕은 “엄마는 적대적인 세상에 놓인 자신의 자녀를 보호하면서 인류와 자연을 보존하고자 하는 태도를 배양하게 되며 정복 대신 보유, 차이에 대한 극복, 연약한 존재에 대한 보호, 아이의 생활에 필요한 최소한의 조화와 물적 조건들의 유지 등을 선호하게 된다”고 주장하였다. 이런 의미에서 러딕의 보존적 사랑이란 소멸 위기에 놓인 존재를 보호하고자 하고, 귀하게 여기는 것으로 이해할 수 있다. 러딕은 또 여성의 보존적 사랑이란 군사적 파괴와는 대척점에 서 있는 개념이 라고 보았다.⁷⁾

볼링(Patricia Boling) 역시 모성 경험을 중요하게 여겼는데, 그는 “남성중심의 사회에서 엄마로서의 양육이 사회에서 여성에게 가장 근본적으로 기대되는 역할”이라고 주장하였다. 그리고 “작고 도움이 필요한 인간을 돌보는 경험을 통해 양육자들은 자제력, 인내심, 동정심, 그리고 다른 이들에 대한 관심과 책임감” 또한 가지게 된다고 주장하였다.⁸⁾

테슬러와 나츠웨이 그리고 그랜트(Mark Tesler, Jodi Nachtwey, and Audra Grant)는 모성론은 여성이 주 양육자이며 따라서 여성들이 “양육을 통해 갈등을 해소하는 비폭력적 방식을 선호하는 가치관을 획득”한다고 가정하는 이론이라고 정의하였다. 이들은 또 전쟁 발발의 위기에 직면하였을 때 여성들은 자신들과 자녀들의 생명을 보존하기 위하여 평화적인 해결책을 찾다고 주장하였다.⁹⁾

7) Sara Rudick, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace; With a New Preface*, (Boston, MA: Beacon Press, 1995)

8) Patricia Boling, “The Democratic Potential of Mothering,” *Political Theory* 19(4), 608.

9) Mark Tessler, Jodi Nachtwey, and Audra Grant. “Further Tests of the Women and Peace Hypothesis:

2. 사회경제적 조건론

사회경제적 조건론(socioeconomic conditon theory)은 대체로 사회적으로 약자이며 경제적으로 남성에 종속되거나 또는 저소득층인 경우 여성이 대부분이므로, 여성들은 사회적 약자나 위기에 처한 이들에 대한 공감 능력이 남성들에 비해 발달하였으며, 약자에 대한 공감능력이 평화 선호 현상으로 나타난다는 주장이다. 즉, 대체로 여성은 남성에 비해 사회적으로도, 경제적으로도 약자의 입장에 있으며, 정치적으로도 외교 정책과 같은 중요한 결정을 내릴 지위에 오르지 못하므로 강자의 입장보다는 약자의 입장에 더 많이 공감하게 되고, 이로 인해 약자를 보호하고, 무력의 사용을 피하고자하는 성향이 길러진다고 주장하는 이론이다.

사회경제적 조건론은 여성이 처한 사회적 그리고 경제적 조건들 때문에 여성이 갈등 보다는 평화를 선호한다는 주장이다. 경제적 조건들을 보면 여성은 대체로 저소득층인 경우가 많고, 설사 독립적인 경제 행위자인 경우에도 남성에 비해 상대적으로 저임금 직종에 종사하는 것이 일반적이다. 이에 따라 사회 복지 체계에 의존하여 경제생활을 영위할 확률이 높다.¹⁰⁾ 따라서, 이들은 대체로 복지 확대를 주장하는 진보적인 정당에 동조할 가능성이 높고, 다른 사회적 약자들의 입장에 대한 공감도 역시 높을 것이라고 추정할 수 있다. 또 국가의 예산이 방위나 전쟁에 쓰이게 되면 복지 혜택이 축소될 가능성이 있으므로 국가가 참전을 하거나 방위 예산을 늘리는 것에 반대한다고 보는 이들도 있다.¹¹⁾

사회경제적 조건론에 의하면 여성은 남성에 비해 사회적 진출도가 낮고, 사회에 진출을 하더라도 중요한 결정을 내리는 높은 지위에 오르기 힘들다. 특히, 정치 분야에서의 여성 진출률은 다른 사회분야에 비해 더 낮으며, 따라서 여성은 전쟁과 같은 국가적 결정을 내리는 정책 결정자의 입장에 공감하기 어렵다.¹²⁾

따라서 사회경제적 조건론자들은 이런 사회적 조건들로 인해 여성이 상대적으로 남성에 비해 국가 폭력적 수단을 사용하는 결정에 대해 비우호적인 입장을 취할 가능성을 높인다고 주장한다.

Evidence from Cross-National Survey Research in the Middle East," *International Studies Quarterly* 43(3) (1999), 520.

10) Steven P. Erie and Martin Rein, "Women and the Welfare State," In Carol M. Mueller (eds.), *The Politics of the Gender Gap: social Construction of political Influence*(Newbury Park, CA: Sage, 1988), 173-191

11) Patrick M. Regan and Aida Paskeviciute, "Women's Aces to Politics and Peaceful States," *Journal of Peace Research* 40(3) (2003), 287-302.

12) 여성의 정치적 입장에 대한 사회경제적 환경의 영향에 대해서는 다음 참조. Nancy W. Gallagher, "The Gender Gap" In Ruth H. Howes and Michael R. Stevenson (eds.), *In Women and the Use of Military Force* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, Inc. 1993), 23-38; Valerie M. Hudson, Mary Caprioli, Bonnie Ballif-Spanvil, and Rose McDermott, "The Heart of the Matter: The Security of Women and the Security of States," *International Security* 3(3) (2009), 7-45.

3. 페미니스트 의식론

페미니스트 의식론(feminist consciousness theory)은 생물학적인 여성들이 평화나 진보적 입장을 선호하는 것이 아니라, 페미니스트 의식이나 가치관을 가진 여성들이 평화를 선호하고, 진보적 문제의식을 갖는다는 입장이다. 즉, 페미니스트 의식론은 생물학적 조건이나 환경적 조건이 아니라 개인의 페미니스트 의식화 수준이 여성의 평화선호 현상의 원인이라고 주장한다. 이 이론에 따르면, 같은 여성이라도 페미니스트 의식을 가진 여성이 더 비폭력적, 반 무력사용의 정치적 성향을 가진다.

이는 남성과 여성 사이의 폭력과 전쟁에 대한 태도의 차이를 페미니스트의 관점에서 해석하는 이론인데, 그 논리는 다음과 같다. 사회적으로 여성들에게 불리하고 불평등한 조건들이 있다는 사실을 여성들 스스로 깨닫기 시작한 1960년대부터 여성들은 불합리한 제도와 관행을 고쳐나가기 위한 집단적 행동을 하기 시작하였다. 이런 집단적 행동을 통해 페미니스트 의식을 가지게 된 여성들은 민주적이고 진보적인 가치관을 추구하게 되었고, 이러한 의식의 확산에 따라 국가의 정책 선호도에서 남성과 여성 사이에 차이가 나타나게 되었다. 그러므로 실제로 그 차이가 나타나게 된 원인은 생물학적 성별이나 모성 경험 때문이 아니라 여성의 페미니스트 의식화라고 주장한다.¹³⁾

프리먼(Jo Freeman)은 미국의 정당들이 사회적, 정치적 이슈들에 대해 양립불가능한 입장을 취함으로써 여성의 페미니스트 의식화 경향성을 더 강화시킨 측면이 있다고 주장하면서 그 예로 낙태에 관한 민주당과 공화당의 정책적 입장 차이를 들었다.¹⁴⁾ 앞서 설명한 코노버의 연구도 페미니스트 의식론을 경험적으로 검증하였는데, 코노버는 “페미니스트가 되는 과정은 여성이 자신들에게 내재된 ‘여성적’ 가치를 깨닫게 해주는 촉매제로서 역할”을 하는지도 모른다면 “만일 여성에게 보살핌의 윤리를 포함하는 잠재적 여성관이 있다면 페미니스트 의식의 자각화가 그 여성관을 표출하는데 도움이 된다는 것이다”라고 주장하였다.¹⁵⁾

13) 페미니스트 의식화의 영향에 대해서는 다음 참조. Claire Kroc Fulewider, *Feminism in American Politics: A Study of Ideological Influence* (New York Praeger, 1980); Ethel Klein, *Gender Politics*, (Cambridge: Harvard University Press, 1984).

14) Jo Freeman, “Feminism vs. family values: Women at the 192 Democratic and Republican Conventions,” *PS: Political Science & Politics* 26(1) (1993), 21-28.

15) Conover, “Feminists and the Gender gap,” (1988), 105.

IV. 지속 가능한 평화와 여성의 평화 선호¹⁶⁾

단기적 평화가 아닌 모두가 자유롭고 평등한 존재로 살아갈 수 있는 지속 가능한 평화와 여성들의 평화 지향적 경향은 어떻게 설명할 수 있을까? 사회적 통념처럼 여겨져 온 여성이 남성보다 덜 폭력적이고, 평화를 선호한다는 주장에 대해 학자들은 경험적 연구를 통해 아래와 같이 입증하고 있다.

1940년대부터 1980년대에 이르기까지 성과 폭력성의 상관관계를 다룬 여론조사 자료들을 분석해 온 스미스(Tom W. Smith)는 남성과 여성은 폭력에 대해 매우 다른 반응을 보인다고 보았다. 분석 자료에는 87%의 여성이 남성보다 폭력 또는 강압적인 수단을 사용하는데 덜 우호적인 것으로 나타났으며 사안에 따라서 성별간 차이가 적게는 9%에서 많게는 30%까지 벌어진다는 것을 발견하였다. 성별간 차이가 큰 사안들로는 총기 소유권, 사냥, 총기 규제 등이 있었고, 차이가 작은 사안들은 사형제도, 법 집행, 범죄에 대한 처벌 등이었다.¹⁷⁾

코노버(Pamela Johnston Conover)의 1985년 전국 선거 연구 시범 여론조사(National Election Study Pilot Survey: NES) 자료를 연구한 결과를 보면, 스스로를 페미니스트라고 생각하는 여성들은 평등주의를 선호하며, 인종차별에 반대하고, 정치적으로 진보적인 가치관을 선호하며, 전통적 도덕주의와 성적 역할에 대하여 반대하는 가치관을 가지고 있고, 약자들에 대하여 동정심이 강한 것으로 나타났다. 또 외교정책 분야에서는 핵전쟁 및 재래식 전쟁 모두에 반대하고, 방위비 지출에 대하여서도 비우호적인 것으로 나타났다.¹⁸⁾

코노버와 사피로(Pamela Johnston Conover and Virginia Sapiro) 역시 1991년에 전미 선거연구(American National Election Study: ANES)가 전쟁과 관련하여 실시한 여론조사 결과를 활용하여 미국 내 여성 평화 가설의 주장과 관련된 여론의 추이를 연구하였다. 그들은 여론조사의 질문이 구체적인 경우 여성이 남성에 비해 걸프전에 대하여 비우호적인 것으로 나타났으며, 민간인에 대한 폭격에 대해서도 여성이 남성에 비해 훨씬 비우호적인 것으로 나타났다고 보고하였다. 또 남성의 경우 그들의 당파성과 이념성에 의해 전쟁에 대한 평가가 많이 좌우되는 것으로 나타난데 비해 여성의 전쟁에 대한 태도는 당파성 및 이념성과 큰 연관성이 없는 것으로 나타났다고 주장하였다.¹⁹⁾

16) 김형준, “국제정치학에서 여성 평화 가설의 발전과 한계에 대한 탐색적 고찰,” 『평화학연구』 제18권 1호(2017), pp. 15-18.

17) Tom W. Smith, “The Polls: Gender and Attitudes toward Violence,” *Public Opinion Quarterly* 48(1)(1984), 384-396.

18) Pamela Johnston Conover, “Feminist and the Gender Gap,” *The Journal of Politics* 50(4)(1988), 997-999

아이첸버그(Richard C. Eichenberg)는 1990년 제1차 걸프전, 아프가니스탄에서 미국이 벌인 대 테러작전 그리고, 2003년 이라크 전에 이르는 기간 동안 미국 내에서 해당 사건과 관련하여 실시된 여론 조사 486개를 취합하여 전쟁과 관련한 여론의 추이와 여성 평화 가설 사이의 관련성을 분석하였다. 아이첸버그는 특히 ‘성별간 차이라는 것이 일반화가 가능한 현상인가? 그렇다면 무엇이 성별간 차이를 만들어 내는 것인가?’ 라는 연구 질문들, 그 중에서도 군사력의 사용 목적에 따라 성별간 태도의 차이가 달라지는지, 군사력 사용의 방식에 따라 성별간 태도의 차이가 달라지는지 등의 문제를 중점으로 연구를 진행하였다. 이 연구 결과를 바탕으로 아이첸버그는 평균적으로 여성이 군사력 사용의 목적에 상관없이 남성에 비해 군사력 사용 자체에 비우호적인 것으로 나타나 여성 평화 가설이 일반화 될 수 있는 현상이라고 주장하였다.²⁰⁾

래미어(James W. Lamare)는 1971년부터 1986년까지 뉴질랜드에서 실시되었던 여론조사 결과를 토대로 군사, 국방, 그리고 핵과 관련된 이슈들에서 남성과 여성의 의견과 행태가 다르게 나타나는지를 살펴보았다. 연령대가 낮은 여성들은 안보와 관련된 문제에서 평화주의적인 태도를 보였으며, 반대로 연령대가 높은 남성들은 그 반대의 경향을 보였다. 또 여성들은 선거에 임하여서도 평화주의적 노선을 표방한 후보자들이나 정당을 선택하는 경향이 두드러졌다고 밝히고 있다.²¹⁾

테슬러와 워리너(Mark Tesler and Ina Wariner)는 여성 평화 가설을 이스라엘, 이집트, 팔레스타인 그리고 쿠웨이트, 이렇게 중동의 네 국가에서 기존에 시행되었던 여론 조사 자료들을 이차적으로 재검증하는 방식을 거쳐 연구하였다. 이들의 연구 결과에 따르면 앞서 언급한 네 국가의 경우 성별에 관계없이 여성의 사회적 지위와 역할, 남녀 평등의 문제에 대해 관심도가 높은 사람들일수록 자국이 개입된 국제 분쟁이 외교적 수단과 타협을 통해 해결되어야 한다고 주장할 가능성이 높은 것으로 나타났다.²²⁾

이처럼 여성이 평화를 선호하고, 폭력을 사용하는데 남성에 비해 덜 우호적이고, 정치적으로 남성에 비해 더 진보적인 입장을 취한다는 사실은 여러 연구들을 통하여 논의되어 왔고 경험적으로도 입증되었다.

19) Conover and Sapiro, "Gender, feminist consciousness, and war," 1092-1095

20) Eichenberg, "Gender differences in public attitudes toward the use of force by the United States, 1990-2003," 110-141.

21) James W. Lamare, "Gender and public opinion: Defense and nuclear issues in New Zealand," *Journal of Peace Research* 26(3) (1989), 285-296.

22) Mark Tesler and Ina Wariner, "Gender, feminism, and attitudes toward international conflict: Exploring relationships with survey data from the Middle East," *World Politics* 49(1) (197), 250-281.

V. 여성이 주체가 된 지속 가능한 평화운동

여성은 평화를 선호하고, 폭력을 사용하는데 남성에 비해 덜 우호적이고, 정치적으로 남성에 비해 더 진보적인 입장을 취한다는 사실은 여러 연구들을 통하여 논의되고, 또 경험적으로 입증된 바 있다. 따라서 여성들은 평화운동을 이끄는 주체로서 자신의 삶을 전체 사회의 흐름 속에서 파악하고 자신의 행위와 사고가 어떤 의미를 갖는지 파악해야 한다.

기존의 남성 중심적인 평화담론이 아니라 여성의 시선으로 여성의 삶에서부터 출발 해야 한다. 남성의 영역인 군사, 외교의 문제를 일상적 삶의 맥락에서 보다 섬세하게 바라봐야 하는 것이다. 그동안 전쟁, 안보, 군사, 외교와 같은 영역은 남성들이 하는 전형적인 남성의 독점적인 영역이자 남성성이라는 특성이 요구되는 고유한 영역으로 간주되어 왔다. 전쟁과 평화는 군사력을 기반으로 한 안보의식과 안보의 주체자이자 여성들의 보호자인 남성이 만들어가는 주제라고 인식되어 왔다. 그러나 일상적 삶에서 가부장적 군사주의가 어떻게 작동하는지, 남성성과 여성성이 어떻게 활용되는지, 남성적 특권이 군사안보의 맥락에서 여성들에게 어떠한 영향이 미치는지에 관한 이해 없이는 온전한 평화가 올 수 없다.

여성은 남성중심적인 가부장적 사회에서 주변화된 존재로 타자화되어 왔다. 여성이 평화운동을 한다는 것은 남성들이 일궈온 중심부에 단순히 끼어들기 운동이 아니라, 자신의 주변성을 새롭게 해석하고 새로운 정치적 공간을 만들 수 있는 자생력을 기르는 것이다. 여성의 주변성은 더이상 결핍이나 열등한 변두리가 아니다. 이는 오염된 중심을 비판할 수 있는 특권적 인식력이자, 자신의 억압적 경험을 평화적 감수성으로 전환하여 고통받는 다양한 사람들의 억압을 민감하게 느끼고 연대할 수 있는 능력이다²³⁾.

그동안 전쟁과 평화, 안보문제에 있어서 여성은 존재하지 않는 듯 취급되었다. 국가 간의 물리적 충돌로 정의된 전쟁에 있어서 주된 전투요원은 남성으로 상정되었고 여성은 남성으로부터 ‘보호’를 받는 존재에 불과할 뿐 전쟁과는 무관한 존재로 간주되었다. 외교 및 국방 분야의 정책결정권자의 대부분이 남성인 상황에서 이러한 시각은 매우 자연스러운 것으로 받아들여졌다. 따라서 여성의 실질적인 역할과 피해 정도와 무관하게 전쟁과 평화는 여성과 무관한 영역인 듯 간주되어 왔다. 그러나 탈냉전 이후 발생한 최근의 분쟁 양상은 이러한 시각에 문제가 있음을 여실히 보여주었다. 특히 국지적 분쟁과 내란이 빈번하였던 1990년대와 2000년대를 거치면서 무력분쟁이 여성에게 미치는 차별적 영향은 매우 분명하게 드러났다. 전투원, 비전투원

23) 조혜정, 『성찰적 근대성과 페미니즘』 (서울: 도서출판 또하나의 문화, 2000), p.22.

의 구별이 없어진 현대전에서 여성 및 어린이의 피해는 전투원의 피해보다 일반적으로 더 크다. 뿐만 아니라 인종, 민족 간의 물리적 충돌은 종종 여성에 대한 전시 성폭력(sexual violence in conflict) 사태를 가져왔다.²⁴⁾ 따라서 국가 간 그리고 국가 내부에서 발생하는 무력 분쟁은 여성의 삶과 안전에 직접적으로 막대한 영향을 미친다. 바로 이러한 배경 하에 여성들은 지역 분쟁 해결 및 평화구축에 적극적으로 나설 수 있는 것이다.

1990년대 이후 아프리카와 중동 등 분쟁 지역에서 지구적 차원의 혹은 일국 및 지역적 차원의 여성 조직들이 평화와 안전 활동 그리고 전략적 옹호 활동을 펼침으로써 평화 정착 및 분쟁 후 평화 구축 과정에 평화 구축자로서 크게 기여하였다.²⁵⁾

무력분쟁에서 여성에게 발생하는 폭력, ‘여성과 여아에 대한 성폭력과 기타 폭력들’은 세계 평화 실현을 심각하게 저해한다는 이러한 현실의 영향을 받아 유엔 안전보장이사회는 국제여성NGO들이 만든 초안²⁶⁾을 기초하여 최초로 ‘1325호 결의안’(2000)을 발표하였다. 이 결의안은 안전보장이사회가 무력분쟁이 여성에게 미치는 불균형적이고 독특한 영향을 인정한 최초의 문건이다. 또한 분쟁 예방, 평화유지, 분쟁 해결, 평화구축 과정에서의 여성의 기여가 과소 평가되었던 점을 인정하고 평화와 안보를 위한 여성의 동등하고 완전한 참여의 중요성을 강조하고 있다.²⁷⁾ 이후 안보리는 1325를 보완하고 강조하는 후속타로 ‘1820호 결의안’(2008), ‘1888호 결의안’(2009), ‘1889호 결의안’(2009), ‘1960호 결의안’(2010)이 발표하였다. 무력 분쟁, 특히 전쟁은 여성 인권을 침해할 뿐만 아니라 전쟁 종식 이후에도 지속적으로 파급효과를 남으며 특히 세계평화를 위협한다. 즉, 무력분쟁에서 여성 인권을 침해하는 것은 세계평화 실현에 걸림돌이 된다.²⁸⁾

따라서 여성이 주체가 된 지속 가능한 평화운동을 위해서는 여성들의 억압적 경험을 어떻게 새로운 세계의 창조적 힘으로 전환할 것인가가 매우 중요하다. 전쟁 없는 평화로운 세상을 위해 평화의 축을 만들어가는 여성들이 주축이 되어 인류 공동체를 위한 지속 가능한 평화운동에 적극적으로 참여하는 것이 중요하다.

24) 2018년 노벨평화상을 받은 콩고민주공화국의 산부인과 의사 드니 무퀘게는 “전쟁은 남성들의 결정으로 벌어지지만 피해는 대부분 여자와 어린이에게 돌아간다”며 “1990년대부터 콩고에서 광물 자원을 차지하기 위해 경제 전쟁이 벌어지면서 극단적인 폭력을 동반하는 강간이 전쟁의 전략으로 이용되기 시작했다”고 말했다(한국경제신문, 2019.7.1.)

25) 강윤희, “여성, 평화, 안보의 국제규범 형성과 확산-유엔 안전보장이사회 결의안 1325호를 중심으로”, p.59-60

26) 1325초안을 작성하기 위해 결성된 여성단체는 NGO Working Group Women, Peace and Security(여성, 평화와 안보에 관한 NGO시 실무그룹)이다. 이 그룹은 Prevention(분쟁예방), Participation(여성 참여), Protection(민간인 보호/여성과 여아 보호)라는 맥락에서 3Ps개념을 고안해 낸다.

27) 강윤희, “여성, 평화, 안보의 국제규범 형성과 확산-유엔 안전보장이사회 결의안 1325호를 중심으로,” pp.60-61.

28) 이정은, “여성인권과 세계평화의 관계,” 『동서철학연구』 제64호(2012), pp.32-33.

VI. 결론

일반적으로 여성들은 남성들에 비해 갈등을 비폭력적 수단을 통해 평화적으로 해결하길 선호하며, 국가의 무력 사용에 반대하는 경향이 높다고 알려져 있다. 이러한 여성의 평화 지향적 현상을 설명하는 이론으로는 크게 3가지를 들 수 있다.

첫째, 모성 경험론은 여성이 자녀의 주 양육자로서 겪는 경험을 통해 전쟁에서 목숨을 잃게 되는 젊은 군인들이 자신들의 자녀인 것처럼 감정적 동요를 일으키게 되므로 평화를 선호한다는 주장하는 입장이다. 둘째, 사회경제적 조건론에 의하면 여성은 사회적 경제적 약자들의 입장에 더 공감하게 되고, 이로 인해 폭력과 전쟁에 반대하는 입장을 취하게 된다는 입장이다. 셋째, 페미니스트 의식론자들은 개인의 생물학적 특성이나 환경적 조건에 의해 여성의 평화선호 현상이 나타나는 것이 아니라 페미니스트 의식화가 이뤄졌을 때 평화를 선호하는 정치적 입장을 취하게 된다고 주장한다.

여성이 꿈꾸는 평화는 힘의 논리에 반대하고 폭력이 없는 상태뿐 아니라 전쟁을 만들어내는 체제, 다름을 억압과 배제의 근거로 만드는 체제, 차별과 굶주림을 만들어내는 체제를 막는 것으로 약자들의 기본적인 필요를 충족시키고 약한 것을 먼저 배려하는 것이다. 즉, 지속 가능한 평화를 위해서 기존의 남성 중심적인 평화담론에서 벗어나 여성의 시선으로 여성의 삶에서부터 출발하여야 한다.

여성이 주체가 된 지속 가능한 평화를 위해서는 여성들의 억압적 경험을 어떻게 새로운 세계의 창조적 힘으로 전환할 것인가가 매우 중요하다. 전쟁 없는 평화로운 세상을 위해 평화의 축을 만들어가는 여성들이 주축이 되어 인류 공동체를 위한 지속 가능한 평화운동에 적극적으로 참여하는 것이 중요하다.

종교적 주체, 평화의 주체로서의 여성

안연희 (선문대학교)

목 차

1. 종교사의 남성중심주의와 여성평화운동의 과제
2. 여성의 '종교적 주체성' 회복의 의미
3. 종교적 주체, 평화의 주체로서의 여성: 세계평화통일가정연합 한학자 총재의 종교·평화 활동을 중심으로

1. 종교사의 남성중심주의와 여성평화운동의 과제

여성이 역사 속에서 차별과 억압에서 벗어나 동등한 인간존재로서 기본권을 찾고 주체적 목소리를 내기 시작된 것은 불과 100여 년도 되지 않는다. 남성중심의 가부장적 사회 속에서 오랜 세월 여성은 본연의 존엄성과 권리를 잃어버린 채 종속적 위치에서 억압받고 사회의 공론장에서 배제되었으며 가정에서부터 희생과 침묵을 강요당해 왔다.

가부장제는 남성이 가정의 머리 곧 가정의 통치자로서 지배계층에 속하고 여성은 피지배계층으로 분류되는 성적 위계질서(sexual Hierarchy) 내지 남성중심주의(androcentrism)을 말하는데, 이러한 “가부장적 사회에서 일반적으로 남성은 주체자, 절대자, 그리고 인간존재의 표상으로 여겨지는 데 비해서 여성은 의존적 존재, 타자, 그리고 파생자로 이해되곤 한다.”¹⁾ 가부장제의 남성중심주의와 성적 위계질서는 자본주의, 제국주의, 계급주의의 사회적 구조와 결합하여 여성을 인간의 보편적 표상인 남성에 못 미치는 2류 인간, 남성의 보조자나 성적 도구로 취급하고 여성에 대한 차별, 성과 노동의 착취를 구조적으로 묵인하는 문화를 조성하였다. 매일 여자로 태어나지 않음을 신께 감사하라는 한 랍비의 기도문처럼²⁾, 남성중심적 사회문화 속에서 여자

1) Elisabeth Schüssler Fiorenza, “You are not to be called Father’: Early Christian History in a Feminist Perspective”, in the Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics, edited by Norman K. Gottwald (New York: Orbis Books, 1983), 397.

로 태어난 것은 죄요 업이고, 주어진 위치와 의무에 순응하는 것이 삶의 지혜요 숙명이었다. 그 선을 넘어 자신의 권리를 인식하고 찾으려 한 여성들은 혹독한 비난과 온갖 오명을 감수해야 했고, 위험하고 사악한 존재로 간주되어 죽임을 당할 수도 있었다.

여성신학은 이러한 가부장제의 남성중심주의가 여성에 대한 남성의 차별과 억압과 소외에 머물지 않고 인종차별주의, 노예매매, 식민주의, 군국주의, 제국주의, 세계대전 등의 역사적 참사로 확대되고 오늘날 자연에 대한 인간의 지배와 파괴, 이로 인한 생태계의 대재난으로 확대된다는 점에서 비단 여성만의 문제가 아니라 비인간적이고 반평화적인 문화 확산의 단초임을 지적해왔다.³⁾ 그런 점에서 여성이 보편적 인권과 시민권을 획득한 지난 세기는 세계 인권사와 여성사, 그리고 종교사에서도 중대한 변화와 도전이 시작된 획기적 전기였다. 근대적 보편교육 도입으로 여성에게 교육의 기회가 제공되기 시작하고, 2등 시민권자로서의 차별과 배제가 아닌 온전한 시민권을 주장한 참정권운동을 기점으로 고등교육, 직업, 재산권행사 등에서도 동등한 권리를 찾코자 한 여성운동의 결과로 여성의 기본권과 사회적 진출 기회가 확보되었기 때문이다.

1960년대 미국 하버드 대학에서 종신직 여성교수가 겨우 두 명 있었고 그나마 남성교수들과 마주치지 않도록 교수회관과 도서관 이용에 제한을 받았다. 또한 대학 내 여성의 이익과 불만을 처리하기 위해 결성된 모임은 비학자적 선동이라는 비난을 받았다, 여성의 현실과 경험, 여성문제에 다루는 여성학은 학문의 보편성이 아니라 정치적 동기에 좌우되며, 단일한 방법론과 학문구조를 갖추지 못하므로 진정한 학문이 될 수 없다는 거센 비판의 대상이 되었다.⁴⁾ 미국의 최고학부에서조차 열악했던 여성의 현실을 생각하면, 21세기 초 현재 한국 사회에서 많은 여성들은 고등교육을 받고 정치, 경제, 문화 영역에 다양하게 참여하며 활동하고 있는 것은 놀라운 변화이다. 여성에게 좋은 시대가 시작된 것도 사실이다.

그러나 오랜 기간 깊이 뿌리내린 남성중심적 질서와 관념은 여전히 여성에 대한 차별이나 착취가 일상적으로 용인되고 묵인되는 문화와 보이지 않는 구조로 지속하고 있는 것도 부인할 수 없다. 2018년 한국사회에 미투운동이 촉발된 사례처럼 사회적 성공이나 지위고하를 막론하고 한국 사회에서 여성들은 여성이라는 이유만으로 느끼는 침묵과 순종에게 대한 요구, 성적

2) 그리스 자연철학자 탈레스는 “짐승이 아닌 사람으로 태어난 것, 여자가 아닌 남자로 태어난 것, 이민족이 아닌 그리스인으로 태어난 것을 튀케(운명의 여신)에게 감사했다”고 하며, 2세기경 한 유대교 랍비는 매일 여인으로 창조하지 않고 무지한 자로 창조하지 않고, 비유대인(이바인)으로 창조하지 않으신 하나님을 찬양하라고 말했다. 고대의 철학과 종교가 가진 여성관이 잘 드러난다. 고일홍 외, 『문명의 교류와 충돌』 (서울: 한길사, 2013). 플라톤이 〈국가〉 철인여왕, 즉 여성의 공직진출의 가능성에 대해 논의하고 인정한 것은 매우 이례적인 예외에 속한다. 문지영, 강철웅, 「여성리더십의 이상과 현실: 플라톤의 『국가』에 나타난 ‘철인여왕’을 중심으로」, 『철학연구』 126집 (2019).

3) 김근진, 『현대 신학사상: 20세기 현대신학자의 삶과 사상』 (서울: 새물결플러스, 2014), 760-761.

4) 마사 C. 누스바움, 『인간성수업: 새로운 전인교육을 위한 고전의 변론』, 정영목 옮김 (파주: 문학동네, 2020), 289-294.

대상화의 위협, 두려움과 공포로부터 자유롭지 않으며, 취업여성은 가정에서도 남성보다 양육과 가사의 돌봄활동에 훨씬 더 많은 시간을 할애하여, 가정구성원 전체의 정서적 요구를 충족시켜야한다는 더 많은 책임감과 심리적 부담감을 느끼고 있다.⁵⁾

오늘날 지구촌 곳곳에 퍼진 소위 세계종교들은 일찍이 성별, 지위, 계급, 인종 등 사회적 차이와 차별의 경계를 넘어 보편적 사랑과 윤리, 구원과 깨달음의 진리를 계시하며 여성이 운명의 족쇄와 사회적 질곡에서 벗어날 수 있는 해방의 가능성을 제시하였다. 그러나 한편으로 남성적 신관과 교리 및 신학, 최고 권위를 남성이 전유하는 종교조직과 제도는 여성에게 근원적 해방과 자유보다는 오히려 희생, 순종, 인내, 침묵 등을 요구함으로써 여성을 종속적이고 부차적 위치에 고착시키는 이중적이고 양가적인 역할을 해왔다.⁶⁾ 예를 들어 불교나 기독교는 초창기에 당시 기성종교에 기반한 카스트적 계층사회, 로마제국의 가부장제 사회보다는 훨씬 더 여성을 한 인격으로 인정하는 해방적인 메시지를 전달했지만, 경전이 편찬되고 종교공동체가 제도화되는 과정 속에서 당시의 가부장적 질서와 부합하는 타협적인 가르침들이 경전적 지위를 획득하면서 종교적 권위와 핵심적 지위로부터 여성을 배제하거나 부차적으로만 허용하였던 것이다.⁷⁾

종교인 가운데 여성은 다수이고 적어도 절반이상이며, 남성보다 더 종교적인 성향을 지니고 종교적 활동에 적극적으로 참여하는 것으로 알려져 있기도 하다. 그러나 교단의 지도권과 의사결정권 대부분 남성성직자나 종교지도자들이 독점하고 있다. 여성이 창시하고 이끄는 종교교단들은 있어도 소수파로 주변화되거나 이단으로 정죄되어왔다. 대부분의 제도종교 상황을 보면, 다수지만 제2의 성이며 열등한 존재인 여성신도들이 일차적 존재이며 제1의 성인 남성지도자의 통솔과 가르침을 따르며 남성 사제의 집례 혹은 남성 신의 은총과 가호로 구원을 받을 수동적 존재로 위상화 되어있다. 20세기 중반 이후로 여성운동의 흐름에 따라 종교 영역에서도 여성신학 등 종교전통내의 성차별과 여성억압적인 문화를 극복하고 개혁하기 위한 시도가 계속되고 있지만, 여전히 세속 영역보다 오히려 더 남성을 여성보다 우월하게 여기는 여성과 남성의 젠더 위계주의가 강력하게 작동하고 있다.⁸⁾

평화학자 요한 갈통이 종교를 구조적 불평등과 문화적 폭력을 야기하는 중요한 요소라고 비판한 데는 종교경전과 교리신학의 여성비하, 여성차별적 가르침, 남성주도의 종교조직 등이 구

5) 김민지, 「가부장제의 위기와 참가정사상에 대한 연구」, 『통일사상연구』 제9집 (2015), 169-170.

6) 이러한 종교의 여성관의 이중성에 대해서는,

7) 김순영, 「엘리자벳 S. 휘오렌자의 여성신학-여성의 경험과 성서해석학」, 『한국여성신학(1)』, 1990, 1.

8) 강남순, 『젠더와 종교: 페미니즘을 통한 종교의 재구성』 (파주: 동녘, 2018), 17

조직 문화적 폭력을 극복하고 적극적 평화를 실현하는 데 장애물이 된다는 인식이 있는 것이다.⁹⁾ 종교는 문화를 형성하는 중요한 원천이며 사회적 가치에 영향을 줄 뿐 아니라, 신앙은 신자 개인의 삶에 전인적이고 총체적인 통합적 원리가 되곤 한다. 따라서 종교의 성차별적 관념이나 젠더위계적 구조는 자연의 이치, 거룩한 창조의 질서로서 절대시되어 이데올로기적인 작용을 하는 것이다. 가부장적 남성중심주의는 어느 한 종교의 문제로만 축소해 볼 수 없을 만큼 동서양의 종교문화 전반에 깊이 뿌리내리고 있지만, 그에 대한 비판이 반드시 종교 자체가 본질적으로 성차별적이고 여성억압적인 것이라는 종교부정론을 필연적으로 함축하지는 않는다.¹⁰⁾ 만약 종교가 궁극적 차원의 진리에 대한 언설과 신앙적 실천문화로 여성의 해방과 평화를 제시할 수 있다면, 더 근본적으로 여성의 진정한 평화, 나아가 보편적 인류평화의 열쇠가 될 수 있는 것이다.

여성운동은 여성들이 주체가 되어 폭력과 불의에 저항하고 평화를 위해 적극적인 노력을 경주해온 여성평화운동으로 확장되어 왔으며, 여성의 권리 회복과 남성중심의 여성차별적 제도 개선, 남성들에게도 여성의 인권문제의 인간학적 중요성을 인식시키는 데 기여하여 왔다. 여성의 차별과 억압은 오랜 연원을 가진 평화의 중요한 걸림돌이기에 이를 극복하기 위한 여성운동은 평화운동의 큰 물줄기로 합류하지 않을 수 없다. 그래서 여성운동은 불평등과 빈곤, 폭력과 억압에 노출된 사회취약계층에 대한 봉사, 사회정의와 인권운동, 북한돕기/통일운동, 환경생태계운동 등 다양한 영역과 연대하면서 여성평화운동으로 전개되었고, 한국에서 1970년부터 한국교회여성연합회, 평화를 만드는 여성회, 한국여성평화네트워크 등 단체를 비롯한 많은 여성단체들이 그러한 활동의 주축이 되어왔다.¹¹⁾

이러한 흐름들은 사회적 불평등과 모순을 해소하고 약자와 함께 하는 역할을 함으로써 여성운동을 진정한 의미에서 인권운동 평화운동과 연대하도록 하는 중요한 방향성을 제시하였다. 그러나 한편으로 여성에 대한 차별과 억압의 문화를 비판하고 동등한 권리를 회복하기 위한 여성운동은 늘 남성 기득권의 저항에 부딪혔으며 전투적인 투쟁의 양상으로 치닫기도 했다. 운동 자체가 정치세력화하여 그 내부의 갈등과 모순, 한계가 드러나고 비판의 대상이 되기도 했다. 또한 여성의 사회진출 증가와 여성주의 담론의 공론화는 취업난, 청년실업과 고용불안 문제

9) 요한 갈통, 『평화적 수단에 의한 평화』, 강종일 옮김 (서울: 들녘, 2000)

10) 여성신학계에는 메리 데일리와 같이 기독교의 남성중심주의와 성차별적 문화를 극복하려다가 남성적 유일신관을 가진 기독교 및 제도종교를 여성의 무덤, 어둠의 세계로 규정하고 탈기독교 선언을 한 여성신학자도 있지만, 엘리자베스 휘슬러 휘오렌자, 로즈마리 류터, 셸리 맥페이그 등과 같이 기독교의 성서와 초기 전승, 신학의 언어를 재해석하고, 기독교 율타리 안에서 기독교의 여성해방적이고 인간해방적 차원을 재발견하고 새롭게 구성하면서 기독교 신학을 개혁하려는 흐름도 있다.

11) 문소정, 「한국여성평화운동의 전개-한국여성운동과 평화운동의 정치학」, 『한국사학』 118,

와 겹치면서 여성운동을 남성에 대한 공격이자 위협으로 여기는 안티페미 흐름, 한국사회의 청소년층에까지 확산된 여혐, 남혐의 적대적 대치와 상호혐오의 문화가 형성되는 많은 사회문제와 과제를 안고 있기도 하다. 이런 양성간의 갈등양상은 지금까지 참고 침묵하던 여성이 자신의 아픈 경험과 고통의 역사를 드러내 외치며 그 존재를 말하는 과정에서 나타날 수 있는 상황인 것도 사실이다 그러나 상호비방과 혐오, 갈등의 문화적 지속은 여성운동이 진정으로 지향하는 여성의 평화, 나아가 남성과 여성이 사랑과 존중으로 서로 조화롭게 보완하며 더불어 행복할 수 있는 평화문명의 모습도 아닐 것이다.

그러한 계기에서 이 글은 여성의 종교적 주체성 회복이 여성평화운동의 흐름에 꼭 필요하고 중요한 전기가 될 수 있음에 주목해보고자 한다. 지금까지 사랑과 자비의 실천적 삶을 지향해 온 종교계가 여성평화운동의 한 축을 담당해왔으며, 종교적 차원은 사회운동으로서의 여성운동이 다양한 이해관계의 상충과 또 다른 갈등을 초래하게 될 때 이를 넘어서 여성운동의 궁극적 목적과 방향성을 되새기게 할 수 있는 힘을 가지기 때문이다. 또한 종교적 신앙과 헌신의 실천적 힘은 이러한 운동을 더 지속적으로 순수한 방향으로 이끌어갈 수 있게 하는 동력이 될 수 있을 것이다.

이에 여성의 종교적 주체성 회복이 구체적 차원과 의미를 헤아려보고, 세계평화통일가정연합의 여성운동과 문선명 총재 성화 이후 교단을 이끌고 있는 한학자 총재의 종교적 언설과 리더십을 그 의미있는 현상으로 살펴보면, 평화의 주체로서의 여성의 미래에 대한 비전도 더불어 생각해보고자 한다. 이를 통해 종교사 속에서 대상화되고 주변화된 여성이 종교적 주체로서 적극적인 목소리를 내고, 궁극적 실재관 및 종교교리와 상징에서도 양성평등적인 차원을 회복하여 균형을 맞추는 것은 여성이 이 시대 평화의 주체로서 이상적 미래와 평화문명을 실현하는데 기여할 수 있는 중요한 일보이며, 여성이 주도하는 적극적 평화운동에도 큰 원동력이 될 수 있음을 확인할 수 있을 것이다.

2. 여성의 ‘종교적 주체성’ 회복의 의미

남성중심의 사회에서 전개된 종교사에서 여성은 이중으로 대상되었으며, 남성적 관점과 시선에 의해 왜곡되거나 이상화되었다. 종교적 담화, 성사의 집례, 교권 뿐 아니라 종교적 지식의 주체가 거의 남성이었기 때문에, 여성은 자신을 표현하고 해석할 수단과 권한을 가지지 못하거나 배제되었고 종교적 말하기, 종교적 전승(기억과 기록)의 주체로서 스스로의 종교적 경험과

관점을 드러내지 못했다. 여성과 남성은 하나님의 형상을 닮은 인간으로서 동등한 가치를 가지며, 서로 보완하고 완전하게 할 수 있는 차이를 가진 상대적 관계를 가진 존재이다. 따라서 여성이 여성의 몸으로 살면서 겪는 경험들은 남성의 종교적 경험과는 다른 결들과 무늬를 형성할 것이지만, 종교사에 그러한 살아있는 진짜 여성의 이야기는 결여되어 있거나 불충분하다. 종교사 안에서 지금까지 여성 자신의 주체적 말과 기억과 행위를 통해 이루어지는, 여성의 종교적 경험과 종교성이 제시되지 않은 것이다.

종교사의 이러한 ‘여성문제’는 가부장제 사회질서와 규범이 지배적인 시대에는 표면화되지 않았고, 종교적 주체성의 불균형이 야기하는 긴장은 성모 마리아와 같은 남성적 이상이 투영된 여성성의 종교적 수용을 통해 봉합되었다. 그러나 오늘날 세계에서는 종교의 여성이해에 가진 근본적인 불균형의 문제가 표면화될 수밖에 없으며, 현대 종교의 위기의 한 국면을 형성하고 있다.

지구촌의 현실을 살아가는 여성들의 고통과 곤경의 원인은 무엇이며, 그로부터의 해방과 자유와 구원, 진정한 행복에 종교는 어떤 이미지를 줄 수 있고 주어야 하는가? 이는 지금까지 문명과 정신사에 깊은 영향을 미쳐온 소위 세계종교들과 비교적 최근 출현한 신종교들을 포함하여 현대 지구촌의 종교들이 마주해야 하는 더 이상 외면할 수 없는 중요한 화두인 것이다.

위대한 인류의 스승으로 불리는 성인 현철들의 근원적 질문과 심오한 깨달음, 지고한 해답의 언설들이 존재하는데, 왜 종교적 층위에서조차 여성에 대해 다시 물어야하는가 묻기도 한다. 여성에게 초점을 맞추는 이러한 질문들의 국지성과 편협성이 인간의 보편적 행복과 구원의 길에 오히려 방해가 된다는 우려와 비판의 시각도 존재한다. 그럼에도 불구하고 학문세계에서 여성학이 개척해온 역사가 보여주듯이, 의도적으로 여성을 특정하고 있는 이러한 질문은 편협하고 국지적인 것이 아니라 구체적이고 생생한 삶의 자리에서 보편학, 보편사, 보편종교에 대한 담론이 간과한 삶의 절실한 물음상황을 상기시키는 질문으로서, 보편적 인간학을 추구하는 철학, 역사, 종교연구의 참다운 발전을 위해 요청되는 진지한 반성적 성찰의 계기로서 큰 의미가 있다.¹²⁾ 페미니스트 비판은 학문의 모든 영역과 종교사 자료의 언어자체가 보편적인 것이 아니라 젠더화된 것일 수 있다는 반성적 인식을 요청한 것이다. ‘남성의 이야기’로서의 역사에 대한 반성, 남성 간의 사랑과 연계된 ‘남성적 영혼의 소산’으로서의 철학에 대한 비판, 사유와 인식과 삶 자체까지도 조직하는 언어에 대한 비판은 여성주의의 문제제기와 젠더 문제가 여성운동가들의 정치적이고 실천적 관심으로부터 학문의 근거와 인식의 영역까지 근본적 문제를 제기하

12) 조앤 스콧, 『페미니즘 위대학 역사』, 공임순, 이화진, 최영석 옮김 (서울: 엘피, 2017)

고 있음을 의미한다.¹³⁾

종교사를 들여다보면, 가부장제 사회질서가 공고하던 시대에 출현하여 발전한 세계종교들-기독교, 불교, 이슬람교 등-과 서세동점의 시대 근대화와 반봉건을 지향하면서도 민족문화적 정체성과 비전을 찾으려한 신종교들은 모두 당대에 민족적 고난과 실존적 고뇌 속에서 구원과 해방, 자유의 길을 찾던 여성들에게 새로운 적극적이고 주체적인 삶의 길과 비전을 제시하였다. 그러나 깨달음의 법과 진리를 선포한 창교자가 남성이며, 신앙의 대상, 계시의 주체로 고백된 신이 남성적 신이었으며 주류 사회 전반에 가부장적 요소가 지속하던 시대에 제도화되면서 사회문화와 밀접한 영향을 주고받고 있는 종교는 가부장적 이데올로기로부터 자유로울 수 없었다. 따라서 양성평등과 여성해방적인 종교의 비전은 약화되고 남성중심주의적 시각과 여성차별적이고 억압적인 내용이 주요경전과 교리, 제도 속에서 각인되었다. 차옥승의 지적처럼, 남성이 여전히 교단의 주요 조직을 장악하고 있고, 교단 조직에서 일반 교회, 교당 현장까지 가부장적 권위 구조가 지배하며, 여성 리더십은 부정되거나 제한되어 여성성직자의 역할이 주변적이며, 여성 신자들도 판에 박힌 여성 역할에 얽매이고, 탈가부장적인 경전 해석이 거부되는 현상이 여전히 만연해 있는 것이다.¹⁴⁾ 이러한 경향은 경전상의 진술과 정통교리가 신적 기원을 가지는 절대적인 것으로 믿어지는 절대신념체계로서의 종교의 구조적 특징상, 젠더위계적이고 여성차별적인 내용조차 그러한 후광속에 합법화되기에 더 영속화된다.

그럼에도 종교사의 거시적 흐름을 살펴보면 종교는 천부인권, 자유와 평등과 같은 가치를 회복해온 역사의 진보를 견인하며 사회변혁의 촉매가 되기도 했으며, 각 시대의 구체적 상황에서 제기되는 절박한 질문과 변화하는 현실문제에 응답하면서 발전해왔다. 종교가 추구해온 것은 인간의 진정한 구제(구원)와 본성의 실현, 평화의 이상세계라는 점은 변하지 않더라도, 참된 구원과 해방, 평화이상세계에 대한 살아있는 종교의 구체적인 인식과 청사진은 시대와 장소에 따라, 양심과 심령이 각성되어 온 시대적 추이에 따라 새로운 모습으로 표상되어 왔다. 그러한 변화가 쉽게 이루어지지 않는 것이 절대적 신념체계로서 종교적 담론구조의 특징이지만, 그만큼 어떤 계시적 사건 혹은 계기를 통해 창조적 전환이 이루어지면 엄청난 역사적 동력이 되기도 한다.

지난 세기부터 서구 근대사회를 중심으로 종교의 세속화, 공적영역의 분화와 세분화, 민주주

13) 마리아 툴만 외, 『여성철학자』, 이한우 옮김 (서울: 푸른 숲, 2005) 디오티마편: Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988) ch.2 "Gender: A Useful Category of Historical Analysis".

14) 차옥승 외, 『동아시아 여신 신화와 여성정체성』, 이화여자대학교출판부, 2010, 342; 김진경, 「종교연구동향: 종교문화 속에 내재된 젠더 드러내기」, 『종교문화비평』, 28권, 2015. 255.

의적 의사결정구조의 확산, 산업화와 자본주의경제체제의 확산, 과학기술의 발전과 생활의 합리화 등과 함께 급격한 사회진보가 일어나 보편적 인권이 법제화되고 여성의 사회참여도 크게 증가하였으나, 종교영역은 상당히 보수적인 입장을 고수하며 시대착오적인 모습을 보이고 있는 상황이다. 여성에 대한 종교경전의 구절들은 여전히 금과옥조의 진리로 여겨지며, 그에 대한 새로운 해석조차 오소독시 담론에 의해 제한되고 있다. 전근대 농경사회처럼 남성 가부장의 귀속물이며 사적인 가정의 울타리에서 출산, 가사, 육아만을 전담하지 않으며 각 분야에서 자신을 실현하고 사회생활을 하고 있는 현대 여성들에게 종교는 그 자체로 해답이 아니라 질문이 되고 있는 상황이 된 것이다.

현대 사회에서 가부장적 질서와 관념에 기반을 둔 종교가 직면한 ‘여성문제’는 바로 종교신앙 및 교리체계의 변화와 사회변화의 이러한 심각한 불균형으로 인해 더욱 부각된다. 윌리엄 오그번같은 사회학자들은 종교를 위시한 비물질적 정신문명의 발전이 전반적으로 물질문명의 변동에 따른 사회의 급격한 변화를 쫓아가지 못하고 있는 근현대 사회의 문제를 문화지체(cultural lag) 현상으로 설명하기도 한다.¹⁵⁾ 또한 이로 인해 현대 사회에서 종교가 점차 영향력과 힘을 잃고 도태되어 갈 것이라고 전망도 존재한다.

그러나 세속화와 합리성의 증대로 인한 종교의 도태와 소멸에 대한 사회학의 예측은 빗나갔다. 사회의 진보와 발전보다 지체된 보수적인 여성관, 근본주의적 신앙관을 가지고 있는 상당한 종교공동체에 다수의 열성적 여성신도들을 헌신하고 있고 종교의 재부흥현상이 나타났다. 이는 여러 사회학적, 종교현상학적, 종교심리학적 분석을 요청하는 흥미로운 주제이기도 하지만, 여기서 본격적으로 다룰 수는 없다. 다만 그 중에 두 가지만을 언급하고자 한다. 먼저 성차별적 여성관을 가진 종교의 재부흥이나 지속이 종교근본주의나 성차별적이고 여성억압적 종교의 적합성과 정당성의 근거가 될 수는 없다는 것이다. 그러한 현상에는 정치적 이념, 민족주의, 여성의 사회적 진출의 여전한 한계 등 다양한 변수들이 작용하고 있기 때문이다. 또한 고도의 기술문명시대의 도래, 삶의 합리화, 기계화를 통해 생활의 편이가 증가함에 따라, 인간관계의 소외, 자연과 환경의 파괴, 새로운 자연의 역습(재해) 등은 새로운 난제가 출현하여, 삶의 궁극적 의미와 가치를 추구하는 인간의 영적 종교적 욕구를 재촉진하기도 하는 것이다.

그러므로 종교는 여전히 인간조건에 대한 궁극적 질문을 통해 총체적 삶의 가치와 의미를 지향하는 인간의 활동으로서 존재하고 존재하게 될 것이다. 태고역사부터 현대에 이르기까지 호모 렐리기오수스(homo religiosus)의 역사, 즉 종교사는 면면히 이어왔지만, 특정한 종교는 새

15) William F. Ogburne, *Social Change with Respect to Culture and Original Nature* (New York: B. W. Huebsch, 1922).

롭게 출현하여 발전하고 점차 쇠락하여 소멸하기도 했다. 생명력을 잃은 종교는 새로운 종교에 그 자리를 내어주었다. 종교의 생명력은 인간의 생사와 실존적 문제에 대해 답할 수 있고 인간 본성과 보편적 가치를 지향하도록 이끌며, 동시에 각 시대가 요청하는 절박한 문제들에 대해 근본적인 원인규명과 해결책을 제시할 수 있느냐에 달려있다.

그런 점에서 현대 종교의 상황은 그 생명력을 가늠하는 가장 큰 위기와 도전을 받고 있다고 할 수 있다. 바로 여성에 대한 종교적 전승을 어떻게 미래지향적이고 창조적으로 해석할 수 있느냐에 달려 있다. 여전히 가부장적 남성 종교지도자들에 의해 주도되고 있는 종교계가 현대 사회에서 남성과 여성을 아우르는 인류 전체의 구원과 해방, 진정한 평화의 세계를 만들어가는 본연의 역할을 하는데 가장 큰 걸림돌이 되고 있는 것이 여성에 대한 전통적 인식과 경전적 기술들이라고 여겨지기 때문이다. 이러한 문제의 해법은 바로 여성이 종교적 주체로서 스스로 깨닫고 경험한 진리를 공표하고 그것을 가르치고, 공동체를 통해 구현해하는 적극적 행위의 개시라고 생각한다. 그것은 바로 여성이 스스로 종교적 주체로서 종교사에 등장하는 것이다.

존 스튜어트 밀은 일찍이 1869년 『여성의 예속』에서 “여성이 앞으로 어떤 존재가 될 것인가 하는 것은 차치하고 그냥 지금까지 그들이 존재해온 방식과 현재 존재하는 방식과 관련해서만 보더라도, 여성에 관해 남성이 얻을 수 있는 지식은 형편없을 정도로 불완전하고 피상적이며, 여성 자신이 직접 해야 할 모든 이야기를 하지 않는 한 앞으로 계속 그럴 것이라고 주장해도 무리가 없을 것이다.”라고 말한 바 있다. 인류의 역사와 지성사를 찬란한 궤적들이 전 세계의 도서관을 가득 채우고 있지만, “여성의 역사, 여성의 심리, 여성의 신체, 여성의 종교적 태도, 여성의 철학적 관념에 대해 아는 것이 거의 없었다.”라고 말할 수 있는 것이다.¹⁶⁾

각 종교공동체에서 신앙의 준거가 되는 경전과 같은 종교사 자료 가운데 여성은 남성을 돕거나 유혹하는 역할로 등장하며, 이름도 없이 배경으로 밀려나거나 어느 순간 사라져버렸다.¹⁷⁾ 이름이 기입된 여성 이야기조차도 남성 저자의 시선과 가부장적 규범의 윤색을 거쳐 전승되고 있다. 성녀가 아니면 치명적 유혹자, 음녀이며, 동정녀이면서 동시에 어머니여야 하는 경전 속의 여성은 금욕적 실천을 통해 종교적 힘을 획득하고자 하는 남성의 관점에서 이상화되거나 악마화된 여성의 이미지로 굴절되어 있어, 살아있는 여성의 감정과 경험의 세계가 전해지는 여성의 모습은 아니다. 종교공동체에서 여성신자의 신심과 헌신이 중요한 역할을 하고 있음에도 불구하고, 종교적 진리와 가르침 안에 이처럼 여성의 삶, 생생하고 구체적인 종교적 경험의 미세한 결들은 거의 표현되고 있지 않다. 게다가 종교공동체 내에서 여성은 불교의 비구승과 비

16) 마사 C. 누스바움, 『인간성수업: 새로운 전인교육을 위한 고전의 변론』, 정영목 옮김 (파주: 문학동네, 2020), 281-284.

17) 최화선, 「사라진 여성들의 흔적을 찾아낼 수 있을까?」, 『종교문화비평』 12권 (2007)

구니승의 관계나 남성 수도회와 수녀원의 위계적 관계처럼 아무리 높은 수준의 영성과 종교적 성취를 인정받는다 해도 남성 성직자보다 하위의 교직을 머무는 등, 여성의 역할과 기능이 억압되거나 제한을 받고 있다. 여성운동과 여성신학의 비판과 시대적 요청 속에 개신교 대부분의 교단은 여성의 성직안수를 인정하게 되었지만, 실제 종교현장에서는 소수에 머물고 있고 남성을 교회의 머리로 여겨온 신앙관습에 의해 여성이 강단에서 설교하는 것 자체에 대한 뿌리 깊은 거부감이 표출되기도 한다. 가톨릭교회에서 여성은 여전히 7성사 가운데 6성사에만 참여할 수 있고, 따라서 가톨릭신앙의 핵심인 미사를 집전할 수 없다.

여기서 이러한 질문을 던져보자. 신실한 종교여성들은 그러한 젠더위계적 종교제도를 수용하고, 그 한계 내에서 더욱 헌신적이고 열정적으로 종교공동체에서 활동해야 하는가? 그것이야말로 진정으로 화합과 평화를 위한 ‘종교적’ 태도일까? 과연 그것이 여성도 기꺼이 원하는 평화의 세계이며, 본심이 지향하는 미래인가? 제도종교의 경전 및 교리신학, 상징체계, 종교조직과 성직체계 등은 현대 여성, 미래의 여성에서 진정한 행복과 평화의 원천으로 다가오기 어렵다. 이러한 가부장적 여성관을 고수하고 있는 교단에서 여성 성직자들이 점차 줄어들고 있는 사례는 그 구체적 신호이기도 하다. 한국불교의 비구니 승가나 원불교 교무의 남녀 비율, 여성 수도자 등 여성 성직자에 대한 연구에 의하면, 과거 상당한 비중을 차지하고 교단의 발전에 진취적이고 적극적인 역할을 해왔던 여성 성직자 그룹은 새로운 지원자의 감소로 점차 노령화되고 축소되고 있다.¹⁸⁾ 그러나 여성이 종교지도자로 인정되어온 여성 수도회나 비구니 승단에 젊은 여성의 지원이 점점 더 감소하고 있는 상황은 무엇을 시사하는가?

남성중심주의에 의해 왜곡되고 치우친 전통적 종교의 여성관과 젠더위계적 관념을 넘어선 여성의 종교적 주체성의 출현은 시대적 요청이고 과제임을 의미한다. 종교영역에서 더 많은 여성의 종교적 카리스마가 분출되어야 하고, 더 많은 여성이 종교적 주체로서 진리를 선포하고 권위있는 기억과 기록의 주체가 되고 공동체에서 가르치며 지도력을 발휘해야 한다. 그러한 궤적들이 경전적 근거, 직제, 상징체계를 통해 두터운 레퍼런스로 축적되어야 한다. 이러한 사건과 담론들은 역사시대 이래 줄곧 주도권과 특권을 당연히 가지고 있었던 남성에게 즉각적인 불편함을 야기할 수 있고 그러한 문화를 내면화한 종교여성들에게조차 낯설고 거부함을 줄 수 있다. 그러나 남성 종교인들이 자신의 종교적 체험을 선포하고 경전을 편찬하고 공동체를 지도해온 행위가 오만하고 자기중심적인 비종교적 행위로 간주되지 않듯이, 여성의 그러한 종교적 주체성의 표현도 비종교적이고 경건하지 못한 행위이며 갈등과 분란을 조장하는 비평화적 행

18) 서강대학교 종교연구소 엮음, 『한국 여성종교인의 현실과 젠더문제』 (서울: 동연, 2014).

위로 지탄받을 수 없다. 그러한 지탄이야말로 가장 비종교적이고 비인간적인 편견과 오만일 수도 있다. 여성의 종교적 주체성의 개시현상은 남성 중심의 종교사가 또 다른 의미에서 신적 타자성의 얼굴을 조우하는 창조적 전환의 징후로 읽혀져야 하지 않을까.

그런데 남성적 평화가 여성에게 폭력적이고 억압적일 수밖에 없었듯이 여성이 주체성을 회복하며 지향하는 평화가 남성에게 불편하고 비평화적인 것이라면 지구상에 상대적 관계로서 존재하고 있는 양성의 온전한 평화는 불가능하다. 즉 힘과 권력을 중심한 남성중심주의의 평화가 차이와 격차를 만들고 약자 위에 군림하는 평화였다면, 여성의 권리와 존엄성을 회복하려는 여성운동은 남성에게 여성이 겪은 예측과 억압을 돌려주려는 복수의 운동이 아니라 여성의 권리와 존엄성을 회복하여 차이를 줄이고 격차를 메꾸어, 균형을 회복하려는 평화운동을 지향하고 있다. 여성과 남성은 존재의 근원에서 여성 없이 남성이 있을 수 없고 남성 없이 여성이 있을 수 없듯이, 필연적으로 서로 관계 맺고 사랑하고 함께 존재함으로써 성숙한 인격체로 완성해가고 진정한 행복을 누릴 수 있는 상대적 존재이기 때문이다.¹⁹⁾ 여성이 자유롭고 행복하지 않다면 남성도 진정으로 자유롭고 행복할 수 없으며, 남성이 자유롭고 행복하지 않다면 여성도 진정으로 자유롭고 행복할 수 없는 상호 보완적인 상호 요청적인 관계인 것이다.

그러나 현실은 이러한 이상적인 관계를 이야기하는 것만으로 해결되지 않는 사회구조적 문제와 오랜 세월 문화적으로 고착된 다양하고 갈등의 층위들이 복잡하게 얽혀있다. 따라서 때로는 남녀의 조화로운 관계에 대한 종교의 이상적인 담론이 불균형한 관계를 심화시키고 고착시키는 이데올로기적 기능으로 후퇴하기도 했다. 그러므로 여성들의 활동을 통해 종교적 주체성이 출현되어야 하는 실체적 모습과 성차별적 억압적 차원에 민감한 젠더의 렌즈로 전통적인 종교사를 재고하고 재구성하는 작업이 동시에 필요하다. 즉 여성종교인의 종교적 주체성이 실체적 활동으로 드러야 하고, 신학이나 종교연구의 성찰적 해석학이 함께 순환적으로 이루어져야 한다. 종교사의 젠더위계주의와 성차별주의를 여성의 종교적 주체성의 관점에서 교정하려는 성찰적 해석학은 “사회에 존재하는 지식들은 인간의 총체적인 경험을 기반으로 형성되어야 하는데, 사실상 이제까지 대부분의 학문이론이나 지식은 인구의 절반이상인 여성의 경험을 왜곡하거나 무시하고, 남성의 경험만을 반영한다는 의미에서 보편적인 학문이 아닌 ‘남성학’”이라는 여성학의 비판과 여성신학의 의심의 해석학에 귀 기울일 필요가 있다.²⁰⁾ 그것은 남성들의 경험에서 출발하는 학문과 종교를 누구에게나 보편타당한 것으로 받아들이는 이제까지의

19) 황진수, 「심정, 몸, 부모: 세계평화통일가정연합의 신관이 함의하는 평화」, 2019 선문대학교 건학이념학술대회자료집 『하나님주의(Godism)의 의미와 현대적 재조명』 2019.12.12.), 45.

20) 강남순, 『젠더와 종교: 페미니즘을 통한 종교의 재구성』 (파주: 동녘, 2018), 26.

무비판적 태도를 반성할 수 있게 하며, 여성의 종교적 주체성의 활동을 의미화할 수 있게 하기 때문이다. 남성편향적 종교적 담론, 지식, 구조에 대한 여성주의적 비판이 남성중심이었던 종교를 완전히 부인하고 해체하려는 반종교적 비판이 아니라 여성적 경험과 종교적 주체성의 기입을 통해 진정한 인간의 종교사로 다시 쓰는 과정이라고 봐야 할 것이다. 여성학자 강남순의 지적처럼, “젠더 렌즈로 조명되는 종교는 여성의 문제로만 재구성되는 것이 아니라, 젠더를 출발점으로 하지만, 그 도착점은 모든 인간의 자유와 평등, 그리고 존엄성을 확장하는 종교로 재구성되는 것이다.” 여성의 종교적 미래와 평화문명에 대한 고민은 결국 인류의 미래와 평화문명에 대한 고민이 되어야 한다.

3. 종교적 주체, 평화의 주체로서의 여성: 세계평화통일가정연합 한학자 총재의 종교·평화 활동을 중심으로

시대적 요청을 외면하지 않되 근본적인 문제의식을 가지고 여성의 미래와 평화문명에 대해 숙고할 때 우리는 여성의 종교적 주체성이 발현되어가는 것이 곧 여성이 평화의 주체가 되는 과정이기도 함을 인정하게 된다. 많은 현대 여성이 최고정치인, 경제인, 문화예술인으로서 주체적 성취와 새로운 리더십을 보여주고 있듯이, 정신세계를 대표해온 종교영역에서도 보편적 인류의 평화로의 길을 열어가기 위해서 더 많은 여성의 종교적 경험과 관점이 주체적인 종교적 발화를 통해 제시되고 가부장적 관념에 의해 배제되었던 권위영역에서 더 많은 여성 종교지도자의 활동이 필요하다. 한국에서 출현한 신종교로서 세계적으로 전파된 세계평화통일가정연합의 여성운동과 한학자 총재의 종교적 리더십과 평화운동은 그런 점에서 여성의 종교적 주체성 개시와 평화의 주체로서의 활동을 보여주는 생생한 사례로서 주목할 만하다.²¹⁾

세계평화통일가정연합의 문선명·한학자 총재는 신구약성서를 통해 계시된 인류에 대한 하나님의 약속이 온전히 성취되는 성약시대 선포 직전 해인 1992년 4월 10일 세계평화여성연합을 창설하고 탕감복귀역사시대 전체를 통해 유린되고 억압과 핍박을 받아온 여성들이 해방되는 세계여성시대의 도래를 선포하였다. 성약시대가 타락인간이 염원해온 영원한 평화와 지복이 성취된 시대를 의미한다는 점에서 성약시대 선포 이전에 여성해방시대를 선포한 것은 여성해

21) 임현진, 「창교자 사후 세계평화통일가정연합의 평화운동 연구」, 『평화와 종교』 6집 (2018), 163-180; 이정은, 「남성 교조를 계승한 여성 후계자의 카리스마 구축 양상 연구」, 『종교연구』 78(2) 2018; 김민지, 「한반도 평화정착을 위한 종교의 역할: 문선명·한학자 총재의 실천을 중심으로」, 『평화와 종교』 제5호 (2018).

방이 인류평화의 핵심적 과제임을 천명한 것이다. 당시 문선명 총재는 격려사에서 지금까지 남성들이 주도했던 전쟁과 폭력, 억압과 착취, 그리고 범죄의 세계를 종결짓고 평화와 사랑, 그리고 자유가 넘치는 이상세계를 실현할 참된 일꾼들이 바로 이 시대의 여성들임을 천명하고 이제는 여성들이 하나님주의를 중심으로 세계를 교육할 수 있는 지도자가 되어야 한다고 하였다. 이와 같은 세계여성시대의 선포는 역사적 억압과 차별, 착취를 받아왔던 여성의 해방, 여성이 역사의 전면으로 부상하는 여성 주체성 회복에 대한 공표였다고 할 수 있다.

세계평화여성연합의 창설자이자 총재로서 본격적인 공적 활동을 시작한 한학자 총재는 세계 여성들을 평화의 적극적 주체로서 교육하고 빈곤퇴치, 난민구제, 교육복지, 분쟁해소, 종교화합, 민간차원의 통일운동 등 각 분야에서 순수한 참사랑의 실천을 통해 격차를 줄이고 이웃과 나누며 화해의 길을 열어가는 여성평화운동을 펼쳐왔다. 또한 2012년 문선명 총재 성화이후에는 세계평화통일가정연합의 총재이자 전 세계 신도들(축복가정들)의 참여머니로서 교단의 미래지향적 목표를 제시하는 한편, 강력한 리더십을 발휘하며 대외적으로도 문선명 총재와 함께 해오던 평화운동을 세계적으로 유지하며 발전적으로 추진하고 있다.²²⁾ 한학자 총재는 그후 수많은 공식석상에서 하늘부모님의 독생녀, 완성한 해와, 인류의 참여머니로서의 특별한 종교적 정체성과 소명을 가지고 인류를 위한 진리의 말씀을 가정연합의 신자들과 세계만민에게 공표하고 선언하여 왔다. 문선명선생말씀선집과 더불어 이러한 한학자 총재의 말씀은 참여머님말씀선집으로 편찬되고 있으며 세계평화통일가정연합이 제정 반포한 천일국 3대 경전(천성경, 평화경, 참부모경)의 중요한 원천을 이루고 있다.

한학자 총재가 공식석상에서 “나는 ...입니다”의 화법을 통해 자신의 독생녀, 완성한 해와, 참여머니로서의 정체성을 공표하고 있는 것도 주목할 만하다. 이는 한학자 총재가 ‘말하는 주체’로서의 자의식을 가지고 있고 자신의 정체성을 다른 누구에 의해 부여받는 존재가 아니라, 스스로 공표하는 주체임을 드러내는 것으로 보인다. 이러한 한학자 총재의 여성으로서의 종교적 리더십과 말하는 주체로서의 자의식, 적극적 실천은 지난 시대 종교사가 보여주는 젠더위계적 한계를 극복하고 여성과 남성이 동등한 입장에서 함께 진정한 인간완성의 길과 평화세계를 일구어가기 위한 중요한 성취로 볼 수 있을 것이다.

한학자 총재는 올해 출간된 자서전 『평화의 어머니』 서문에서 여성의 종교적 주체성 회복이 이루어지지 않는다면, 페미니즘 운동이 지향해온 여성의 권리와 해방을 위한 노력들이 단순한

22) 임현진, 「창교자 사후 세계평화통일가정연합의 평화운동 연구」, 『평화와 종교』6집(2018), 168-169. 이 연구의 정리처럼, 한학자 총재가 주관한 대회의 주제들은 한반도 통일과 동북아 평화구축, 항구적 평화세계 구축, 참가정 가치와 효정의 가치실현, 세계평화국회의원연합 창립, 선학평화상 수여, 지구환경의 위기와 과학의 역할 등 참된 가정의 가치에 기반을 둔 심정문화세계 실현과 갈등과 전쟁으로부터 해방된 보편적 평화세계 실현에 집중되어 있다.

혁명운동에 그칠 뿐 여성과 남성의 진정한 사랑의 조화를 통한 평화에 이를 수 없고 남성과 여성이 상호이해와 존중 속에서 가능한 인류평화라는 그 진정한 결실을 맺을 수 없을 것이라고 지적하였다.²³⁾ 문선명·한학자 총재는 줄곧 인류의 부모이신 하나님 없이 이 세상의 참다운 평화는 불가능하다는 관점에서 하나님주의 곧 참부모주의에 입각하여 근본적 평화를 주창해왔다. 그러나 종래의 하나님이 남성중심으로 이해되어 왔기에 부모이신 하나님, 남성격과 여성격의 중화적 주체이신 하나님은 충분히 계시되지 않았다. 한학자 총재가 하늘부모님의 독생녀, 완성한 해와, 참어머니의 정체성을 가진 여성으로 하늘의 뜻과 소명을 알고 그와 교감하는 가운데 문선명선생과 성혼이후 참부모로서 함께 서서 평화세계실현을 위해 살아오면서 가졌던 깊은 종교적 체험과 성취의 내용을 직접 스스로 밝히는 과정에서 이러한 하나님을 하늘부모님을 더욱 더 분명히 천명하는 과정이 있었다는 것은 충분히 주목해야 할 대목이다. 또한 독생녀, 완성한 해와로서 자신의 정체성을 만민에게 공표하는 한학자 총재의 종교적 주체성의 개시와 평화의 어머니로서 인류 구원과 평화실현의 섭리에 앞장서는 종교·평화적 리더십을 통해 하늘 아버지 이름 아래 은폐되었던 하나님의 여성격이 드러나고 하늘부모님이 온전히 계시되는 종교사의 창조적 계기, 평화의 주체로서 여성의 한 모델을 발견할 수 있기 때문이다.

한학자 총재는 그러므로 여성들 또한 하나님의 섭리에서 중심역할을 맡고 있음을 천명하였다. 또한 여성은 아내, 어머니, 자매와 딸로서의 역할 뿐만 아니라 지도자, 그리고 인간인 노력하는 모든 분야에서 단지 남성의 보조자가 아니라 동등한 참여자로서 이니셔티브를 가지고 역할을 하고 있음을 강조하였다. 인류역사의 대부분의 세월동안 차별과 학대를 받아왔지만 여성이 배제되고 억압받는 곳에서 항상 사회, 정치, 경제, 심지어 정신적 발전조차 억압되었음을 지적하기도 했다. 한학자 총재는 지난 수십년간 전 세계 모두가 이 불행한 역사에 새로운 장을 열기 위한 노력해온 과정을 평가하면서 그러한 새로운 역사의 매듭을 지어야 할 소명을 인식하고, 지금까지 세계평화여성연합의 세계적인 여성네트워크 뿐만 아니라 전 분야에 걸쳐 평화를 증진하는 활동을 지원하고 촉진하는 실천적 노력을 계속하고 있다.²⁴⁾

한학자 총재의 이러한 활동은 말하고 기억/기록하며 실천하는 여성의 종교적 주체성을 종교사에 기입함으로써 젠더위계주의에 의해 왜곡되고 은폐된 여성들의 역사를 해방하는 것이며 종교세계의 여성들의 미래에 희망적인 메시지를 던져줄 수 있을 것이다.

23) 한학자, 『평화의 어머니』 (파주: 김영사, 2020), 5-6.

24) “항구적 평화세계구축”, 2014년 세계정상회의 개최사 (2014.8.10.), 92-93. 『참어머니말씀 모음집(2014)』, 선학역사편찬원, 92-93.

참고문헌

- 김순영, 「엘리자벳 S. 휘오렌자의 여성신학-여성의 경험과 성서해석학」, 『한국여성신학(1)』, 1990.
- 김윤성, 「비교의 렌즈와 젠더의 렌즈-균형잡힌 비교종교학을 위한 연구사」, 『종교학연구』 22 (2003), 51-90.
- 문소정, 「한국여성평화운동의 전개-한국여성운동과 평화담론의 정치학-」, 『한국학보』 118, 151-154.
- 마사 C. 누스바움, 『인간성수업: 새로운 전인교육을 위한 고전의 변론』, 정영목 옮김. 파주: (주) 문학동네, 2018.
- 멜러리 나이, 『문화로 본 종교학』, 유기쁨 옮김, 서울: 논형, 2013.
- 우혜란, 「젠더화된 카리스마-한국의 여성 종교지도자들의 사례를 중심으로」, 『종교연구』 62 (2011), 71-110.
- 최혜영, 「그리스 사회에서 종교의 기능: 여신과 여성」, 『여성과 역사』 8 (2008), 93-120
- 조앤 스콧, 『페미니즘 위대한 역사』, 공임순, 이화진, 최영석 옮김, 서울: 앨피, 2006.
- 키르시 스티예르나, 『여성과 종교개혁』, 박경수, 김영란 옮김, 서울: 대한기독교서회, 2009.
- 서강대 종교연구소 엮음, 『한국 여성종교인의 현실과 젠더문제』, 서울: 동연, 2014.
- 한학자, 『평화의 어머니』, 파주: 김영사, 2020.
- 게르하르트 다우첸베르크, 헬무트 메르클라인, 칼하인츠 밀러 엮음, 『원시 그리스도교의 여성』, 윤선아 옮김, 경북 칠곡: 분도출판사, 1992.
- 김민지, 「한반도 평화정착을 위한 종교의 역할: 문선명·한학자 총재의 실천을 중심으로」, 『평화와 종교』 제5호 (2018),
- 문선영, 「한국신종교와 여성: 통일교의 여성 이해와 그 현대적 함의」, 『신종교연구』 제22집 (2010) : 85-105.
- 이정은, 「남성 교조를 계승한 여성 후계자의 카리스마 구축 양상 연구」, 『종교연구』 78(2) 2018.
- 임현진, 「창교자 사후 세계평화통일가정연합의 평화운동 연구」, 『평화와 종교』 6집(2018), 163-180.
- 황진수, 「심정, 몸, 부모: 세계평화통일가정연합의 신관이 함의하는 평화」, 2019 선문대학교 건학이념학술대회자료집 『하나님주의(Godism)의 의미와 현대적 재조명』 2019.12.12.)
- 천은복, 「근대 한국 여성 종교지도자의 리더십 연구」, 한국학중앙연구원 박사학위논문 (2018)

“지속 가능한 평화를 위한 여성의 역할”에 대한 토론문 <<

강화명 (선문대학교)

왕관처럼 생긴 이 작은 바이러스 하나가 전 세계를 이렇게까지 뒤흔들어 놓을지 아무도 예상하지 못했을 것이다. 중국 우한에서 시작된 코로나19는 세계화의 바람을 타고 몇 개월 만에 전 세계로 확산되어 우리 모두의 삶을 송두리째 바꾸어놓았다. 독일의 사회학자 울리히 벡(Ulrich Beck)이 지적한 것처럼 ‘위험의 세계화’, ‘위험의 평등화’로 인하여 인류 전체가 바이러스의 공포에 직면하게 되었고, 어느 나라도 이로부터 자유롭지 않다. 코로나가 물고 온 변화는 비단 방역이나 의학 분야에만 국한되지 않는다. 이 바이러스는 사회는 물론 정치, 경제, 문화, 종교에 이르기까지 가히 혁명적이라고 할 만큼 우리의 생활양식을 바꿔 놓았다. 일각에서는 코로나19의 확산과 더불어 과학적인 원인규명과 실질적인 방역대책, 경제적인 파급효과, 그리고 바이러스의 재앙 이후 인류가 맞이하게 될 세계에 대한 다양한 전망과 진단을 내놓고 있다. 이에 대한 해답은 학자들마다 다르겠지만 코로나19 사태가 문명사적 대전환을 요청하고 있다는 점에서는 견해가 거의 일치한다. 지구적 자본주의와 이에 근간한 효율과 경쟁의 시스템에 대한 반성적 성찰을 바탕으로 모든 이들의 생명권을 동등하게 보장하고 인간과 자연의 공존을 가능하게 하는 연대와 평화의 문명으로의 전환이 시급히 요청된다. 그런 점에서 지속가능한 평화가 무엇인지를 모색하고, 이 과정에서 모성을 가진 여성은 어떠한 주체적 역할을 할 수 있는지에 대해 논의한 본 논문은 코로나 이후에 펼쳐질 윤리담론에 있어서 많은 시사점을 제공해 줄 수 있다고 생각한다. 좋은 논문을 써주신 조희원 교수님께 감사를 드리며 몇 가지 질문을 드림으로써 논평자로서의 소임을 다하고자 한다.

첫 번째로 ‘지속 가능한 평화’의 개념을 좀 더 분명하게 제시해 주면 좋을 것 같다. 평화는 인류의 보편적 가치이지만, 사용자나 상황, 시대에 따라 다양한 의미로 해석된다. 대표적인 평화연구자인 볼딩(Boulding)은 평화라는 말이 다양한 의미를 갖고 있어 평화에 대한 학문적 접근을 어렵게 한다고 지적하기도 하였다. 이에 논문의 논점을 좀 더 명확하게 하기 위하여 교수님

이 정의내리는 지속가능한 평화의 개념이 무엇인지에 대해 묻고 싶다. 인간의 기본적 욕구를 저해하는 것을 폭력이라고 규정하고, 모든 형태의 폭력이 부재한 상황을 평화라고 했던 요한 갈통의 개념을 그대로 수용하면 되는 것인지 궁금하다.

두 번째는 여성이 남성보다 평화를 선호하고 덜 폭력적이라고 규정할 수 있는지에 대한 질문이다. 본 논문은 여러 연구들을 사례로 들며, 여성이 평화를 선호하고 폭력을 사용하는데 남성에 비해 덜 우호적이라고 밝히고 있다. 그 이유에 대해서는 모성론, 사회경제적 조건론, 페미니스트 의식론을 근거로 설명하고 있다. 그러나 논평자의 생각으로 남성은 폭력적이고, 여성은 평화적이라는 이분법적 인식들은 상당히 조심스럽게 접근해야 한다고 본다. 이러한 논리는 ‘여성이 주체가 되면 과연 평화로운 세상이 오는가?’라는 질문과 연결되는데 이 또한 명확하게 답할 수 없기 때문이다. 나와 타자를 구분하고 배제하는 차별과 불평등의 논리가 사회적, 지구적 차원에서 계속 작동하는 한 평화는 요원하다고 할 수 있다. 또한 여성적 경험인 ‘모성’과 ‘양육’, ‘돌봄’에 대한 강조는 성별분업을 강화하고 여성의 노력과 희생을 정당화하는 논리가 될 수 있다는 비판이 제기되고 있는 것처럼, 여성이 평화에 우호적이라는 것은 자칫 잘못하면 평화실현을 위한 남성의 중요한 역할을 배제할 수도 있다는 점에서 주의가 필요하다. 따라서 이에 관련된 보다 정확한 관점이나 논의가 논문에 분명하게 드러나야 한다고 생각한다. 생물학적 운명으로서 주어지는 여성의 고유한 경험이 평화의 소중한 자원이 될 수 있음을 밝히면서도 이것이 여성만의 전유물이 아니라 우리 모두의 것이 될 수 있는 방안에 대한 확장된 논의가 필요하다.

세 번째로 여성이 주체가 되어 전개하는 평화운동이 구체적으로 무엇을 의미하는지에 대한 논의가 전개되면 좋을 것 같다. “여성이 주체가 된 평화운동을 위해서는 여성들의 억압적 경험을 어떻게 새로운 세계의 창조적 힘으로 전환할 것인가가 매우 중요하다.”라고 서술되어 있는데 어떠한 과정을 거쳐야 억압적 경험이 창조적인 힘으로 전환될 수 있는지에 대한 논의가 이어졌으면 한다. 또한 여성이 주체가 되는 평화운동이 기존의 평화운동과 다른 점은 무엇이고, 지속가능한 평화라는 측면에서 어떤 기여를 할 수 있는지에 대한 논의가 필요하다고 생각된다.

“종교적 주체, 평화의 주체로서의 여성”에 대한 토론문 <<

도현섭 (선학유피대학원대)

인류의 역사는 남성과 여성이 함께 빚어낸 시간의 연속이라 할 수 있다. 그 어떤 남성도 여성으로부터 낳아지지 않은 채 생을 시작할 수 없으며, 그 어떤 여성도 남성과 함께하지 않은 채 생명을 잉태할 수 없다는 사실이 이를 방증한다. 하지만 그럼에도 불구하고 인류 역사 속에서 남성과 여성의 관계가 조화로웠던 시기를 찾기란 그리 쉽지 않을 것이다. 여성의 순종이 결코 남성보다 열등함을 인정하는 것이 아니며, 남성의 주도가 결코 여성보다 우월함을 의미하는 것이 아님에도, 실제로는 여성의 순종을 강요하여 지배하였으며, 남성의 주도가 당연시되어 억압 받아 온 것이 오늘날 우리가 마주하는 현실임을 부정할 수 없다.

종교가 사회의 문화 형성과 가치 정립에 중요한 원천이며 인간의 삶을 살아가는 데 전인적이고 통합적인 원리를 제시하여 준다는 점에서 인간으로서의 남성과 여성을 공히 동등하게 대하는 개인적·집단적 차원의 가치관 형성에 중요한 역할을 할 수 있으나, 실제로는 그와 같지 못한 구석이 적지 않다. 가르침으로서의 종교는 구원과 깨달음의 진리를 계시하여 인종, 성별, 계급 등의 사회적 차이와 차별을 해소하고 보편적 사랑과 윤리로 인류가 본래적 삶을 살아갈 수 있는 길을 제시하였다. 하지만 이와는 달리 공동체로서의 종교는 남성적 신학에 따른 신관, 교리, 제도 등을 세웠고 성직을 남성이 전유케 하였으며, 이로 인해 여성은 깨달음과 진리로부터 소외되고 침묵, 복종, 인내 등을 강요당했으며, 공동체가 유지 및 발전되는 데 큰 역할을 하였음에도 오히려 부차적이고 종속적인 위치에 처하게 만들었다.

저자는 남성과 여성이 맞닥뜨리고 있는 이와 같은 현실에 주목하여 여성이 종교적 주체이자 평화의 주체임을 밝히고 여성의 가치 회복에 앞장서는 것이 곧 인간의 진정한 평화를 이루는 것임을 역설하였다. 여성의 종교적 주체성 회복이 여성평화운동의 흐름에 꼭 필요한 전기가 될 수 있다는 사실에 초점을 두고 그 의미를 구체적인 차원에서 조명하고자 하였으며, 특히 세계 평화통일가정연합을 주목하여 여성 종교지도자인 한학자 총재의 종교·평화활동을 통해 그가

궁극적 차원의 진리에 대한 언설과 신앙적 실천문화로 여성은 물론 인류의 진정한 해방과 평화를 제시하고 있음을 보여주하고자 하였다.

한편으로 여성의 본래적 가치를 회복하려는 여성운동이 궁극적으로는 남성과 여성 모두의 본래적 가치 회복을 통한 인간의 가치 회복이라는 지향점을 가지고 있음에도, 그에 도달하는 과정적 차원에서 때로는 남성 기득권의 저항, 운동 자체 내의 갈등 및 한계 등의 요인으로 인해 또 다른 문제를 야기한다는 비판을 받을 수 있다는 점 또한 언급하며, 여성운동의 현실적 과제에 대한 논의도 강조하였다.

저자가 천착한 주제들은 인간의 평화를 이야기하는 종교가 한편에서 가지고 있는 여성에 대한 이중적 시선을 극복하여 여성이 진정한 종교적 주체로 설 수 있도록 하는 데 중요한 기초를 제시하고 있으며, 또한 인간의 평화를 이루는 것은 결국 인간 자신이라는 점에서 인간의 일성(一性)인 여성 또한 주체로서 참여할 수 있도록 하는 근거를 마련하고자 하였다는 데서 그 가치를 찾을 수 있다.

저자는 여성이 자유롭고 행복하지 않다면 남성도 진정으로 자유롭고 행복할 수 없으며, 남성이 자유롭고 행복하지 않다면 여성도 진정으로 자유롭고 행복할 수 없는 상호 보완적인 상호 요청적인 관계임을 밝히면서, 여성의 권리와 존엄성을 회복하려는 여성운동이 남성에게 여성이 겪은 예측과 억압을 돌려주려는 복수의 운동이 아니라 여성의 권리와 존엄성을 회복하여 차이를 줄이고 격차를 메꾸어 균형을 회복하려는 평화운동을 지향하고 있음을 진술하였다. 여성운동이 지닌 여러 함의 가운데 오늘날 특히 주목되어야 할 의미라고 생각된다.

여성과 남성은 하나님의 형상을 닮은 인간으로서 동등한 가치를 가지며 서로 보완하고 완전하게 할 수 있는 다름을 가진 상대적 관계를 띤 존재로서, 여성으로서의 경험은 남성으로서의 경험과 함께 인간의 경험의 영역을 규정한다. 하지만 현실에서 여성으로서의 경험은 미흡하거나 부족한 것으로 간주되어 아예 설 자리를 잃고 오로지 남성으로서의 경험만이 인간의 경험의 영역을 규정짓고 있다는 사실은 인간성의 한계를 그 누구도 아닌 인간 스스로가 왜곡 및 축소시키고 있다는 점에서 반종교적이고 비인간적이지 않을 수 없다. 이와 같은 점을 극복하는 데 여성운동의 의미를 찾을 수 있다면 그것은 여성의 해방인 동시에 남성의 해방이기도 하다는 점에서 여성운동은 더 이상 여성만의 운동이어서는 안 될 것이다.

남성이 제 가치를 찾기 위해서는 여성의 역할이 없을 수 없으며, 여성이 본래적 가치를 회복하는 것 또한 남성의 역할을 전제하지 않을 수 없다고 생각할 때, 여성이 남성과 공히 종교적 주체, 평화의 주체로서 상존하는 길을 모색하는 것이 인간평화운동의 방향이 아닐까 생각되는데, 이에 대한 저자의 의견을 기대하면서 논평을 매듭짓고자 한다.

3분과 한반도분과

발표 ▶ 주제 1: 한반도 평화문화와 미래
[발표] 황수환(고려대)

발표 ▶ 주제 2: 포용적 이민정책을 통한 미래 사회·문화 융합의 구상
[발표] 이해경(이민정책연구원)

토론 권오국(경찰대), 이용선(명지대)

한반도 평화문화와 미래*

황수환 (고려대)**

목 차

1. 상황 진단: 한반도는 평화적 상황인가?
2. 평화의 개념적 확장
3. 기존의 접근법 비판
4. 한반도 평화를 위한 전략
5. 지속가능한 한반도 평화문화를 위한 접근법

1. 상황 진단: 한반도는 평화적 상황인가?

2020년 올해는 2000년 첫 남북정상회담이 개최된 지 20년이 되는 해다. 20년간 남북정상회담은 2000년과 2007년 각 한차례, 2018년 3차례 총 5번 진행했다. 정상회담은 외교관계에서 진행되는 최고위급 회담으로 다른 회담과 달리 그 중요성은 높다고 할 수 있다. 특히 남북정상회담¹⁾은 남북 간 분단 이후 지속된 상호 불신을 완화하고 관계 증진을 위한 중요한 계기로 작용했다. 특히 2018년 한해 3차례의 남북정상회담을 통해 한반도의 항구적 평화를 실현하기 위한 합의를 도출했고, 6.12 북미정상회담을 통해 새로운 관계 수립과 평화체제, 완전한 비핵화 등에 합의하는 등 한반도에서는 외교안보적으로 큰 변화의 움직임이 발생했다. 반세기 이상 지속된 한반도에서의 대립과 갈등은 2018년 남북, 북미정상회담을 통해 해결의 실마리가 보이기 시작했고 평화와 화해의 시대가 도래했다는 기대감이 높아지기도 했다. 문재인 대통령은 2018년 9월 19일

* 본 자료는 초안에 불과하기 인용을 삼가주시기 바랍니다.

** 일민국제관계연구원

1) 북한에서 일반적으로 국가들 사이의 정상회담을 ‘수뇌회담’으로 부른다. 하지만 남북정상회담에 대해서는 ‘북남 최고위급 회담’으로 달리 부른다. 이는 남북기본합의서에서 규정한 나라와 나라사이의 관계가 아닌 통일을 지향하는 과정에서 잠정적으로 형성된 특수한 관계라는 점에서 그 의미를 달리 부르는 것으로 파악된다.

평양 능라도 5.1 경기장에서 “우리 두 정상은 한반도에서 더 이상 전쟁은 없을 것이며 새로운 평화의 시대가 열렸음을 8000만 우리 겨레와 전 세계에 엄숙히 천명”한다고 연설했고, 김정은 위원장도 2019년 1월 1일 신년사를 통해 남북정상회담으로 남북 간에는 신뢰가 형성되었고 평화구축을 위한 기반이 조성되었다고 평가했다.

하지만 2019년 2월 28일 베트남 하노이에서 열린 제2차 북미정상회담은 북핵문제의 해결과 새로운 북미관계가 형성되는 중요한 진전이 있을 것으로 기대했지만, 북한의 핵폐기 문제와 미국의 상응조치에 대한 양측의 입장차이로 인해 합의문없이 종료됐다. 미국은 북한에게 영변 핵시설의 영구폐기뿐만 아니라 다른 핵시설 폐기를 요구했고, 북한은 유엔 안보리의 제재 완화를 요구하는 부분에서 양측이 입장 차이를 좁히는데 실패했다. 제2차 북미정상회담의 합의 결렬로 2018년부터 이어진 한반도 평화분위기 조성에 대한 기대에 대해 회의적인 전망이 나타나기 시작하고 있다. 2018년 한해 대내외 정세에서 커다란 변화가 발생하여 한반도에서 평화의 기류가 형성된 것으로 평가했지만, 2019년 2차 북미정상회담의 결렬로 인해 평화의 달성이 결코 쉬는 일이 아니라는 것을 인식하게 된 것이다.

2020년 초부터 불어닥친 코로나19로 인해 한반도 정세는 더욱 불확실해지고 있다. 코로나19로 증명된 팬데믹의 재앙은 이제 바이러스와 기후변화의 ‘장기지속 일상’을 알리고 있다. 공간을 점유하고 공간을 통해 만나고 접촉하고 공간을 통해 연결되던 모든 ‘네트워킹’이 멈춰서고 그 활동성이 둔화되기 시작했다. 코로나19는 국내외에서 정치, 외교, 군사에도 직간접적인 영향을 미치고 있다. 특히 미중 전략경쟁 구도가 코로나19와 맞물리며 미국이 ‘신냉전’ 구도를 노골화하는 양상이다. 코로나 위기 돌파, 대선 전략 차원에서 트럼프 행정부의 코로나 ‘중국책임론’ 공세가 거칠었을 뿐만 아니라 엘리트들과 대중의 기저에 있던 반중국 정서 노골화되는 계기를 주고 있다. 여기에 남중국해, 대만 및 홍콩문제 등을 놓고 외교적 대치, 군사적 긴장 등 첨예한 전략적 대립각이 만들어지고 있다.

이런 정세는 북미협상의 불확실성을 증폭시킬 수밖에 없다. 북한 입장에서는 최소한 트럼프 2기가 출범하지 못하더라도 기존 북미합의와 협상구도가 계승될 수 있는 분위기를 형성하려고 하고 있다. 트럼프 행정부의 향후 코로나 통제 수준, 미국 경제상황, 외교적 실책의 폭로 수준이 대선에 결정적 변수로 작용할 것이다. 민주당은 코로나, 인종차별, 경제상황, 대북정책 등에서 비판 수위를 높일 것이다. 최악의 시나리오는 북한의 전략무기 실험이 감행되는 것이다. 미국 내 대북 불신이 정점에 달하고 강경한 대북접근으로의 전환도 배제할 수 없다.

북한의 전략적 선택도 예사롭지 않다. 2019년 10월 스톡홀름 북미실무협상 결렬 이후 북한의 대미접근에서 변화 기류가 발견된다. 미국의 대북적대시정책 철회 이전에는 비핵화 대화를 하

지 않겠다는 입장의 변화가 나타나고 있다. 하노이 이전 대북제재를 부분적으로 해제하면 부분적 비핵화를 시작하겠다는 입장에서 한층 높아진 ‘문턱’이다. 작년 연말 당 중앙위 전원회의에서 ‘새로운 전략무기 개발 지속’을 노선으로 정하더니 올해 5월 당 중앙군사위 제7기 4차 확대 회의에선 ‘핵전쟁억제력’ 강화, ‘전략무력 격동상태 유지’의 방침을 내놓았다.

북한은 외무성 ‘대미협상국’ 신설을 공개하고 대미협상 실무 파트너인 최선희 제1부상의 견해를 통해 북미협상 지속의사는 보이고 있다. 김정은 국무위원장은 대미협상과 전략무기 개발과 및 군부 사이에서 적절한 균형을 일단 취하고 있다. 미국 대선 전까지는 대미협상과 전략무기 개발 사이의 과도적 균형을 유지한다는 셈법이다. 그 동안 단거리급 신종 무기 및 대공미사일 개발 공개, 잠수함발사탄도미사일(SLBM) 개발 과정 공개 등이 있을 수 있다. 사실상 한반도 정세 불확실성의 ‘안전망’이 없는 상태다.

2. 평화의 개념적 확장

평화를 어떻게 정의하고 인식하느냐에 따라 이를 실천하는 방법과 수단에서 차이를 보이기에 개념적 범위는 매우 넓다고 할 수 있다. 고전적 의미에서 평화는 전쟁의 대비되는 개념으로 사용되어 전쟁이 발생하지 않으면 평화가 달성되었다고 인식하였는데 이는 마치 질병에 걸리지 않은 상태를 건강이라 정의하는 것과 비슷하다. 단순히 전쟁에 대비되는 개념으로 평화를 정의 내린다면 상당히 협소한 의미만 지니게 된다. 현대사회에서는 전쟁의 부재뿐만 아니라 인간사회를 위협하는 다양한 모든 폭력을 극복하기 위한 방안으로 광범위하게 평화의 개념이 확장되고 있다. 따라서 평화가 목표인지 아니면 국가의 이익을 위한 수단인지를 분명하게 구분하기는 어려우며 어떠한 상태가 평화인지, 평화는 어떻게 달성될 수 있는지에 대해 일반적으로 설명하기는 어렵다. 평화의 개념과 상태를 어떻게 규정하느냐에 따라 각기 다른 입장을 취할 수 있기 때문이다. 일반적으로 평화의 개념은 전쟁의 반대 개념으로 인식할 수 있으나 정의, 행복, 자유 등 인간의 가치와 이상을 표현하는 개념들과 같이 평화를 어떻게 인식하고, 어떻게 구현하느냐에 따라 다양하게 정의할 수 있다. 평화를 달성하기 위해 무엇이 필요한지를 이성적으로는 이해할 수 있지만 완벽한 평화는 존재하고 있지 않기에 현실적으로는 명확하게 평화를 개념화하기가 어렵다.

20세기의 평화학은 주로 국가 간 분쟁해결, 국제관계와 국제질서의 관리 및 유지라는 측면에서 다뤄졌다. 아롱(Raymond Aron)은 국제관계학을 ‘평화의 학문이자 전쟁의 학문’으로 규정했

는데²⁾ 이는 평화학이 전쟁연구와 밀접하게 연관되어 있거나 혹은 거의 같은 의미로 사용됨을 의미한다. 당시 국가 간의 무력충돌이 평화의 가장 큰 위협요소라 인식했기 때문이다. 따라서 20세기의 평화학은 개별국가의 주권보호, 영토보전을 중심으로 하는 안보학과 밀접하게 상호 작용하면서 발전했다.³⁾ 남한이나 북한과 같은 약소국의 입장에는 스스로의 안보를 지키지 못하는 평화론은 언제나 불안전할 수밖에 없다는 인식이 강하게 작용하는 것이다. 침략을 억지하는 문제는 곧 안보를 지키는 문제와 같기 때문에 평화학의 핵심은 안보로 간주되는 경향이 당연하게 받아들여진 것이다. 20세기 냉전체제의 이데올로기적 체제대립이 전 세계적으로 영향을 미쳤기에 개별적 국가안보가 체제안보 혹은 진영안보의 문제와 연관되어 있으면서 ‘평화학과 안보학의 쌍생아적 발전’으로 설명하기도 한다.⁴⁾

1960년대 후반 베트남 전쟁에 따른 전세계의 반전운동 확산으로 북유럽을 중심으로 소위 ‘비판적 평화학’이 등장했고, 제3세계 문제가 대두되면서 개발, 빈곤, 불평등의 문제 등 다양한 분야가 평화학의 관점에서 논의되었고, 이후 식량, 해양, 환경, 인권 등의 주제가 평화학에서 다뤄지게 되었다. 또한 핵무기, 핵전쟁을 반대하면서 평화학에서는 비폭력적 개입과 제재, 비공격적 방어와 같은 다양한 갈등해소 방안들에 관심을 두면서 반핵운동과도 연관을 두게 된다. 20세기의 평화학을 “전쟁과 폭력의 원인 및 평화의 조건에 대해 체계적으로 연구하고 가르치는 다학제적 영역”⁵⁾으로 정의할 수 있다.

탈냉전의 도래와 함께 세계적 차원의 전쟁위험 감소로 인해 평화학이 쇠퇴할 것이라는 평가가 존재했지만, 종족 및 종교 분쟁, 정체성 갈등, 문화적 억압 등 다양한 형태의 분쟁과 갈등이 나타나면서 이를 해결하기 위한 평화학적 관점이 주목을 받게 된다. 1992년 UN에서 ‘평화를 위한 의제’를 발표하면서 예방, 평화형성, 평화유지, 평화수립을 중요한 과제로 제시했다. 또한 1998년 UN은 교육을 평화문화, 지속가능한 경제발전, 모든 인권의 존중, 양성평등, 민주적 참여, 관용과 연대, 참여적 대화와 지식의 자유로운 소통, 국제평화와 안전 등 8개의 항목을 실천하기로 결의안을 채택하면서 이들이 평화학의 주요의제로 등장하게 된다.

21세기의 평화학은 1998년 코소보 사태, 2001년 9.11테러, 2011년 후쿠시마 원전사고를 통해 이전의 전쟁이라는 양상과는 질적으로 다른 새로운 문제의 영역에서 평화학이 다뤄지게 된다. 종족분쟁, 난민, 테러, 환경, 기상이변과 재해 등 초국적인 문제에 대해 다양한 주체들의 상호작

2) 정인홍 외, 「정치학 대사전」 (서울: 박영사, 1983), 1642.

3) 서울대학교 평화인문학연구단 편, 「평화인문학이란 무엇인가」, 18.

4) 김명섭, “평화학의 현황과 전망” 하영선 외, 「21세기 평화학」 (서울: 풀빛, 2002).

5) C.M. Stephenson, “Peace studies, overview”, L. R. Kurtz ed. *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict*(2ed.) (Amsterdam: London: Elsevier, 2008).

용방식을 통한 융합적이고 복합적인 평화학적 해결방식에 대해 주목하게 되어 사회과학과 자연과학, 사회과학과 인문학 등의 융합적 시각에 따라 평화연구를 진행하는 경향이 나타났다.⁶⁾ 하지만 기존 학문영역에서 평화학 자체는 여전히 해당 분야의 분과학문으로 경시하는 측면이 강하게 나타나고 있음을 부정하기는 어려운 것이 현실이다. 중요한 것은 21세기 평화학에서는 국가 중심의 군사안보학과 대비되는 학문이 아니라, 인간 개인의 삶과 보편적 가치를 실현하기 위한 가치지향적이고 생태지향적 학문으로 확대하여 발전하고 있는 추세라는 점이다.

한반도 평화문화 역시 변화하고 있는 평화의 개념, 확장되고 있는 평화의 개념에 맞춰 국가 중심, 국가안보적 중심에서 벗어나 인간 개개인의 삶과 보편적 가치를 실현하는 가치지향적인 방향으로 변화해야 한다. 여전히 남북 대치로 인한 분단체제라는 특수성으로 인해 한반도 평화의 개념이 변화, 확장하는 것이 어렵지만 지속가능하고 안정적인 평화의 상황을 형성하기 위해서는 변화는 필연적일 수 밖에 없다. 본 글에서는 기존의 한반도 평화를 바라보는 접근법을 비판하여 대안을 찾아보고자 하겠다.

3. 기존의 접근법 비판

한반도의 불안정성과 위기, 평화와 안보를 북한의 ‘핵문제’로 환원하여 하나의 상식으로 보는 방식은 1990년대 초반 북한의 핵 개발 의혹이 제기된 이후 북한 ‘문제화’의 핵심적 틀이 되어왔다. ‘핵무기’를 통해 자신의 체제 생존과 존재를 대변하고자 부단히 노력해 온 북한의 ‘번역(translation)’ 전략이 나름 성공적으로 ‘문제화’된 결과라고도 볼 수 있다. 이제 누구도 북한의 ‘핵무기’ 또는 ‘비핵화’를 경유하지 않고는 한반도 문제에 접근하기 힘들도록 강력한 프레임(frame)이 작동하고 있다. 이제 ‘핵무기’ 또는 ‘비핵화’는 한반도 문제의 ‘의무통과지점(Obligatory Passage Point: OPP)’, 번역의 중심이 되었다.

이 프레임에 평화의 상상력이 간혀 있다. 우리가 보통 언급하는 ‘평화프로세스’ 역시 비핵화의 방법론에 수준에 머물고 있다. ‘비핵·평화프로세스’란 용어는 ‘평화’를 비핵화의 결과 또는 비핵화에 대한 상응조치, 비핵화 이후 올 ‘어떤 것’으로 간주하는 프레임 ‘효과’의 일종으로 볼 수도 있다. 북한의 ‘핵무기’ 또는 ‘비핵화’를 중심에 놓는 프레임은 북한의 폐쇄성, 호전성, 도발이라는 ‘비정상성’의 서사(narrative), 북핵에 대응한 대북제재와 협상, 군사적 대응전략이라는

6) 서울대학교 평화인문학연구단 편, 「평화인문학이란 무엇인가」, 31.

‘안보’의 서사를 재생산한다.

‘프레임’은 단순히 정치적 메시지를 전달하는 의사소통에 대한 것만은 아니다. 그것은 실제(reality)를 이해하도록 해주며 때로는 우리가 실재라고 여기는 것을 창조하도록 해주는 심적 구조다. 프레임은 상식을 정의하고 인식의 틀을 만들어 준다. 잘 구축된 프레임은 견고한 사회·기술적 네트워크 형태를 띤다. 프레임을 통한 화행(speech act)은 어떤 상황을 정의하고 위협적 미래를 지시하며 이에 대한 행동을 요구한다는 점에서 수행적이다. 군사훈련을 하고 무기도입을 하고 성명서와 결의문이 발표되고 법과 제도가 만들어진다.

문제의 본질을 찾는 일은 가장 근본적인 질문으로부터 시작할 필요가 있다. 북한의 비핵화가 달성되면 한반도의 평화는 가능하고 안보 위협은 해소될 것인가? 누구 위한, 무엇을 위한 안보와 평화인가? 비핵화를 위해 평화프로세스가 필요한 것인가, 평화로 가는 길에 비핵화가 있는 것인가? 한반도 평화 필요성과 안보 위협은 ‘적대 관계’에 근원을 두고 있다. 북한의 핵무기 때문에 적대관계가 만들어진 것이 아니다. 핵무기와 군사적 대치는 적대관계의 결과, 적대관계의 실존적 부산물일 뿐이다. 결국 핵무기를 제거한다고 적대관계가 해소되고 평화가 오는 것은 아니다. 비핵화는 적대관계의 부산물 중 하나를 제거하는 것에 지나지 않는다.

문제의 본질은 ‘관계’에 있다. 관계의 형식과 내용을 바꾸는 것이 핵심이다. 서로를 적대하는 형식과 내용을 바꾸는 것이 한반도 평화문제의 본질이다. 우호적이거나 최소한 평화적으로 공존 가능한 관계로 만드는 것이다. 서로에 대한 적대감과 위협 인식을 줄이는 것이 핵심이다. 서로가 느끼고 있는 실존적 위협을 인정하고 상대를 위협하는 도발이나 훈련을 하지 않는 것, 상대를 향하고 있던 총과 대포, 미사일의 방향을 다른 곳으로 돌리거나 제거하는 것, 꾸준한 대화와 불가침의 약속을 하는 것, 외교적 관계를 맺고 경제적 협력을 하는 것이다. 서로가 안전해질 수 있도록 상호 신뢰와 협력을 하는 것이다. 중요한 것은 이 모든 것이 ‘상호성’을 가져야만 한다는 것이다. ‘협력안보’는 비핵화를 위한 평화가 아닌 평화를 위한 협력적 위협감소, 상호 안전보장의 과정 속에 비핵화를 위치시킨다.

4. 한반도 평화를 위한 전략

첫째, 코로나19 국면의 정세 불확실성에 대비할 필요가 있다. K방역을 통해 보여준 한국정부의 ‘국가능력’을 과감한 남북 주도의 평화프로세스로 전환하는 전략이 필요하다. 동맹이나 외교관계에 의존하는 남북관계 접근에서 한국 및 남북합의 주도의 접근으로 전환하는 전략이다.

지정학적 특수성, 냉전과 분단의 구조화, 신냉전 구도 등으로, 기존의 군사중심적 절대안보, 대북 선비핵화 요구, 북미협상 등에만 의존하는 평화프로세스는 근본적으로 한계를 가질 수밖에 없다.

‘완전한 비핵화’의 선행보다는 점진적으로 핵위험을 포함한 전반의 위협을 실질적으로 감소시키고 평화체제의 제반 조건을 만들어가는 접근이 현실적이다. 한반도의 안전, 남북한 공존을 위한 안전, 민족공동체의 안전을 중심에 놓는 접근이다. 한국전쟁 70주년을 맞아 남북한 사이 ‘상호안전보장’을 재확인하며 군사화담을 촉구할 필요가 있다. 이제 본질을 피한 채 지엽적 교류협력 제안만으로 우리의 역할을 애써 왜소화 하는 축소지향적 남북관계 접근으로부터 벗어날 필요가 있다. ‘코로나 리더십’을 평화프로세스의 국제적 지지로 전환하는 체계적 작업이 필요하다.

둘째, 남북관계를 북미관계나 비핵화에 종속된 위상으로 보지 않고 남북한 사이의 ‘상호안전보장’이란 차원에서 접근하는 과감한 프레임 전환이 필요하다. 이를 위해 ‘한반도형 협력안보’ 구상을 가다듬을 필요가 있다. 한반도 문제는 ‘상호안전보장’ 차원에서 포괄적 접근이 필요하며, 협력적으로 위협을 감소시키기 위해 핵무기 및 재래식 무기의 단계적 군비통제(군축)와 비군사분야에서의 협력 아이템을 상호 촉진적으로 연계하는 구상이다.

셋째, 남북관계에 대한 우리의 전환적 사고가 필요하다. 단순히 국면적 돌파나 모면을 넘어선 근본적 사고 전환이다. 남북관계를 인식하고 접근하는 우리의 패러다임 또는 프레임에 대한 비판적 성찰뿐 아니라, 코로나19로 거대하게 모습을 드러낸 바이러스시대의 사회기술적 네트워크와 시스템 변화, 흔들리는 외교와 착취되는 동맹의 패러다임, 관리되는 민주주의 속 국가의 귀환 또는 실패에 대한 인식이다. 대북정책을 수립하는 틀이 혹시 과거의 관점과 관행, 프레임으로 인해 사태 인식에서 일정한 한계를 보이고 있는 것은 아닌지 성찰이 필요하다.

우선 대화나 교류협력의 양적 빈도나 지속성을 남북관계의 지표로 보는 관점이다. 대화나 교류협력을 많이 하는 것이 정상이고 곧 성과라고 보는 것이다. 교류협력 자체가 마치 목적인 것처럼 보일 때가 있다. 이로 인해 대화나 교류협력이 주춤하거나 이뤄지지 않으면 조바심을 갖거나 수세적 자세를 갖게 된다. 그러나 중요한 것은 북한의 인식과 태도, 수용성, 그리고 시대적 요구다. 교류협력에 대한 과잉담론, 과잉 커뮤니케이션 압박을 우리에게 설정해 놓고 있는 것은 아닌지 자문이 필요하다. 정말 중요한건 ‘공존’의 방식이다. 북한은 어떤 공존방식을 원할지, 침묵조차 훌륭한 관계의 지표로 간주될 만큼의 우리의 여유도 필요하다.

넷째, 한국의 주도적 설계와 포괄적 이행의 추진력이 필요하다. 더 이상 북미관계와 북미협상에서 한 발짝 떨어진 위상 설정으로 북핵 문제는 물론 한반도 평화를 일궈내기 힘들다. 무엇

이 우리를 모든 문제에 있어 진정한 당사자로 만들 수 있는지 고민이 필요하다. 그 첫걸음은 주도적 설계 능력이다. 북한의 핵문제를 비롯한 한반도 안전보장, 평화 프로세스, 동북아 갈등 구도 등을 담는 큰 설계도를 구상하고 정교화하는 능력이다. 이를 위해서는 ‘본질문제’에 대해 직시하고 북한의 의도를 읽고 과감하게 반영하는 것이 필요하다. 그리고 이것을 포괄적인 차원에서 전략적으로 운용할 추진력을 갖추는 것이다.

전환적 사고는 새로운 것이 아니라 있는 그대로의 현실, 그것에 대한 인식과 솔직한 대응이다. 지금까지 남북관계는 지나치게 교류협력과 대화에 대한 긍정성이 과잉돼 왔고 그 긍정성의 과다에 따른 소진, 피로, 실망, 애증을 만들어 왔다. 이제 관계의 수단에 집착하거나 ‘어떤’ 공동체가 되어야 한다는 목적론적 인식에서 벗어날 필요가 있다. ‘무엇’을 위해서가 아니라 공존 그 자체에 의미를 두는 ‘마주한 공동체’, ‘귀 기울여 듣는 자의 공동체’와 같은 발상이 필요하다. 더 이상 북한을 수혜의 대상으로 보는 관념에서 벗어나야 한다. 4.27 판문점선언 합의의 체계적 추진계획을 수립하고 묵묵하면서도 과감하게 한발짝씩 나갈 때다.

5. 지속가능한 한반도 평화문화를 위한 접근법

첫째, 한반도에서 현재의 정전상태를 평화상태로 전환시키기 위해서는 평화조성(Peace-making), 평화유지(Peace-keeping), 평화구축(Peace-building) 등 3가지로 구분하여 평화를 창출하는 능동적 과정이 필요하다. 평화조성은 갈등의 전환을 의미하는 데 남북 간 정치·군사적 신뢰구축 조치를 위해 군사분야의 협상, 대화 등을 진행하여 군사적 긴장의 상태를 평화공존의 상태로 전환시키는 것이다. 평화유지란 남북 간의 무력충돌이 발생하지 않는 것으로 우발적 무력충돌 방지 조치나 공격적 무기의 배치를 제한하고, 나아가 군비축소와 같은 적극적 조치를 취하여 평화의 상황을 유지시키기 위한 노력을 의미한다. 평화구축은 지속가능한 평화상태를 위해 평화협정과 같은 제도적 장치를 통해 항구적 평화체제를 구축하고 이를 정착시키기 위한 것을 의미한다.⁷⁾ 한반도의 항구적인 평화는 전쟁의 원인이 구조적으로 제거된 상태가 되어야 하기 때문에, 이는 결국 하나의 통일국가를 만들어 전쟁의 위협을 구조적으로 제거해야 한다는 것을 의미한다고 볼 수 있다. 통일 역시 평화적 상태를 실현하는 방향으로 진행되어야 한다. 통일로 인해 또 다른 갈등과 폭력이 발생한다면 이는 진정한 통일이 아니며 평화가 아니라는 점이다. 평화

7) 조성렬, “한반도 문제의 해결과 3단계 평화론-적극적 평화론을 중심으로,” 『동북아연구』 제30권 1호 (2015), 37.

학적 관점에서 본다면 통일은 남북대립과 폭력으로 파괴된 사회를 정상적 상태로 만드는 평화 조성, 평화유지, 평화구축의 장기적 과정으로 파악해야 한다.

둘째, 한반도 평화문화는 인간다운 삶이 실현될 때 가능하다. 21세기 평화학에서는 국가안보의 개념에 대한 변화를 요구한다. 즉 국가안보의 궁극적 목적에 대한 인식부터 수단에 대한 논의까지 광범위한 변화를 요구하며, 그 중심에는 인간다운 삶을 영위하기 위한 기반으로서 평화에 대한 소망을 요구한다.⁸⁾ 따라서 평화학적 관점에서 한반도 평화체제란 과거 정치·군사적 대결과 갈등의 시기에서 벗어나 다양한 범위와 영역에서 안전하게 인간다운 일상적인 삶이 보장되는 상황이라 할 수 있다. 국가안보는 국민의 생명보전의 측면만을 강조할 뿐 실질적인 인간의 삶의 모습이나 행동에는 덜 관심을 가지기 때문에 평화학적 관점에서 국가안보의 형성이 평화라고 할 수 없다. 평화체제는 단순히 국가안보를 해결하는 군사적 긴장해소의 차원이 아니라 인간다운 삶을 영위하는 것이 필요하다는 것이다. 인간다운 삶이란 인간안보를 실현한다는 의미로 해석할 수 있다. 경제안보, 식량안보, 보건안보, 환경안보, 개인안보, 공동체안보, 정치안보 등 UNDP가 1994년 인간개발보고서를 통해 제시한 7가지의 인간안보를 구성하는 요소들을 실천하는 것이다.⁹⁾ 단지 종전선언 혹은 평화협정을 통해 전쟁이 종식된 상황이 평화라고 불리는 소극적인 사고에서 벗어나 남한사람이든 북한사람이든 인간이 인간답게 살아갈 수 있는 조건이 형성되어야 진정한 평화가 실현되고 있다고 할 수 있다. 평화의 과정에서 전쟁과 테러로부터의 위협 못지않게 빈곤과 기아, 질병, 불평등, 차별 등으로부터의 위협도 반드시 해결되어야 할 과제라는 점이다.

셋째, 한반도 평화문화는 분단체제가 극복될 때만이 가능하다. 분단이 만들어낸 폭력적 활동과 구조, 담론에 따라 발생된 분단폭력을 해결해야 한다.¹⁰⁾ 분단체제 하에 자행되던 각종 인권 탄압 행동을 해결하는 과정이 필요한 것이다. 분단으로 인해 발생된 폭력적 상황이 우리 사회에 구조화되어 있기에 쉽게 해결될 수 없는 문제이다. 이를 해결하기 위해 분단구조를 타파하고 통합을 추진하는 과정에서 강제적인 힘을 사용하는 것은 또 다른 폭력을 불러일으키기에 평화학적 입장에서는 바람직한 방법이 아니다. 분단폭력문제를 해결하기 위해서는 갈등과 대립하고 있는 문제들을 중재하고 트라우마를 치유할 수 있는 통합적 리더십이 요구된다.¹¹⁾ 즉

8) 박의경, "지속가능한 평화를 위한 제언," 「국제정치논총」 제54집 4호 (2014), 348-360.

9) HUMAN DEVELOPMENT REPORT 1994,

http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/255/hdr_1994_en_complete_nostats.pdf(검색일: 2018.11.25.).

10) 김병로·서보혁, 「분단폭력: 한반도 군사화에 대한 평화학적 성찰」 (파주: 아카넷, 2016).

11) 김병로·서보혁, (2016), 62-63.

분단체제를 극복하는 과정에서 용서와 화해 등 관념적 차원의 해결을 통해 지속가능한 평화를 구축하는 노력이 필요하다.

넷째, 한반도 평화문화는 일상적 평화를 형성할 때 가능하다. 2018년 이후 한반도를 둘러싼 국가 간의 긴장완화로 전쟁위험이 줄어든 상황이 중요하지만, 평화학적 관점에서는 더 근본적인 것은 평화의 조건을 전쟁의 부재에서 찾기보다는 일상적 삶에서 찾아야 한다는 점을 강조한다. 즉 인류역사에서 지금까지의 평화는 진정한 의미에서의 평화가 아니라 구체적 전투행위가 잠시 멈춘 정전(停戰) 상태를 의미했다. 이러한 관점에서 전쟁의 부재상태는 인류역사에서 아직 존재한 적이 없었다는 점을 고려한다면 전쟁의 부재가 평화를 의미하는 것이 아니라 일상의 일상화가 평화를 의미하는 것이다.¹²⁾ 일상생활에서 갈등은 인간이 사회적인 생활을 영위하는 동안 발생하는 자연스러운 현상으로 이를 해결하는 형태에서 전쟁이나 폭력이 사용되면 안 된다는 것이다. 따라서 갈등과 분쟁의 해결방식으로서 전쟁의 가능성과 필요성을 우리 인간의 머리속에서 지우고 갈등과 분쟁에 대한 평화적 해결방안을 모색하는 전향적 사고가 평화학적 관점에서 요구된다.¹³⁾ 즉 한반도의 평화는 기존체제의 현상유지와 동일시하는 것이 아니라, 분쟁과 갈등의 근원이 되거나 위협하는 구조적 요소를 없애고 해결할 때 가능해진다. 갈등에 의하면 구조적 폭력은 부정적인 사회적 조건 속으로 발생하는 데, 이로 인해 인간 개인의 잠재력이 실현될 수 있는 기회가 상실되는 상황을 제거시킬 때 평화가 가능하다고 주장한다. 구조적 폭력이 개인마다 다르기에 어느 하나로 규정하기 어렵다는 점에서 이를 해결하여 평화를 실현하는 것은 난해한 작업일 수밖에 없는 것이다.¹⁴⁾ 대한민국 헌법에서 국가안보를 위해 개인의 자유를 제한할 수 있다는 점을 규정하고 있는 상황을 고려할 때,¹⁵⁾ 평화를 위한 국가안보가 그 평화의 목적인 국민의 자유를 제한하고 규제할 수 있게 되어 버린 매우 역설적 상황에 대한 해결까지도 평화학적 관점에서는 요구한다.¹⁶⁾

한반도와 같이 갈등의 내용이 역사적이고 구조적으로 복잡하게 얽혀있는 지역에서는 어떻게 하면 갈등을 잘 관리하고 풀어나가느냐의 문제가 중요하다. 중요한 것은 평화를 단순히 결과가 아닌 과정으로 이해해야 한다는 것이다. 한반도 평화의 기대감에 대한 굴곡이 존재하듯이 평화를 지향하고 실천하는 과정 속에서 실패와 성공이 나타나기도 한다. 중요한 것은 상호신뢰, 모

12) 박의경, “지속가능한 평화를 위한 제언,” 350.

13) 박의경, “지속가능한 평화를 위한 제언,” 352.

14) 신정현, “구조폭력과 평화연구: 요한 갈통의 개념화를 중심으로,” 이호재 편, 『한반도 평화론』 (서울: 법문사, 1989), 169-183.

15) 대한민국 헌법 제37조 ②항: 국민의 모든 자유와 권리는 국가안전보장·질서유지 또는 공공복리를 위하여 필요한 경우에 한하여 법률로써 제한할 수 있으며, 제한하는 경우에도 자유와 권리의 본질적인 내용을 침해할 수 없다.

16) 박의경, “지속가능한 평화를 위한 제언,” 348.

든 당사자 포함, 핵심 문제의 논의 및 해결노력, 평화적 수단과 방법 사용 등을 모두 고려하여 과정적 관점에서 평화를 달성하는 노력이 진행되어야 할 것이다. 평화를 구축하는 과정 속에서 평화협정 체결을 통해 갈등 상대자 간의 공존과 안정을 추구하기도 하지만 평화협정이 체결되었다고 해서 반드시 평화가 보장되고 지속되는 것은 아니라는 사실이다. 분쟁국 간 평화를 달성하기 위한 합의가 이루어지더라도 이를 관리, 유지, 이행하는 또 다른 작업이 필요한 것이다. 평화를 달성하기 위한 과정은 끝없이 지속적으로 추구해야 할 부단히 어려운 작업의 연속으로 파악해야 한다. 평화는 오늘날 인류가 추구해야 할 주요 목표이자 가치들 중 하나이지만, 현실은 항상 평화로운 모습이 아닐 수 있다는 사실을 역사적 경험은 물론 일상생활에서 발견할 수 있기 때문이다.

포용적 이민정책을 통한 미래 사회·문화 융합의 구상(構想)

이혜경 (이민정책연구원)

목 차

- I. 서론
- II. 이론적 고찰
 - 1. 포용적 이민정책의 개념
 - 2. 이민 관련 사회통합정책의 변천사 및 최근 동향
 - 3. 포용적 이민정책 실현을 위한 지역사회 문화수용 기반조성 연구의 중요성
- III. 유럽 상호문화도시지수의 국내 지자체 적용 필요성 분석
 - 1. 유럽 상호문화도시지수
 - 2. 국내 적용 필요성 분석
- IV. 요약 및 결론

초 록

본 연구는 이민정책의 확대 여부를 논의하기에 앞서 사회·문화 간 융합을 통해 구현할 포용적 이민사회의 모습은 어떠하며 이를 위해 정책은 어떤 방향으로 나아가야 하는지를 구상하는 데 목적이 있다. 이를 위해 지역 수준에 초점을 맞추어 유럽 상호문화도시지수를 분석하고 중앙정부 정책목표와의 관련 여부와 추가로 추진해야 할 정책과제가 무엇인지 살펴보고 시사점을 얻고자 하였다. 분석결과 유럽 상호문화도시지수는 중앙정부의 정책목표 중 개방, 안전, 인권, 협력과 연계성을 가지고 있으면서 추가로 고용/노동, 교육, 주거환경, 상담, 참여/교류 등 지역주민의 실질적인 일상생활과 관련되는 것으로 확인되었다. 따라서 중앙정부 정책이 모두 담아내지 못하는 영역들을 도시 차원에서 보완할 수 있음을 확인하였다. 포용적 이민정책은 국민과 이민자가 서로 상호작용하고, 이민자의 문화와 주류 사회 문화가 융합을 통해 새로운 문화를 창출해 가는 것이다. 이는 도시차원의 지역공간에서 이루어지는 일상생활에서 함께 살아가는 환경 조성을 위한 정책추진을 통해 가능할 것이다.

I. 서론

1. 연구의 배경 및 필요성

이민정책은 국가차원에서 사회경제적 편익 요소들에 의해 추동되지만, 결국은 국민의 정서, 사회문화적 환경 요소들에 의해 영향을 받게 된다. 따라서 이민현상에 대한 국민들의 이해를 구하여 세계화 추세가 국민들에게 받아들여지도록 섬세한 접근이 필요하다.¹⁾ 실제로 국내 체류 외국인 증가에 따른 국민적 태도는 개방적, 수용적 태도를 보이는 듯하나, 이민자들에 대한 사회적 거리감은 여전히 존재한다.²⁾ 국민들이 외국인·이민자 집단을 우리 사회의 구성원으로 수용할 수 있는 정도는 여전히 높지 않은 것으로 보인다.³⁾ 또한 이민자를 사회의 잠재적 위협으로 인지하는 정도도 증가하였다.⁴⁾

한국 사회에서는 그동안 이민자 체류자격에 따른 구분 및 배제를 기반으로 하여 「국적법」과 「출입국관리법」에 근거한 ‘외국인’ 담론과, 이들의 포용과 비차별을 주장하는 ‘국제인권기준’ 담론 사이에 대치가 있어 왔다고 평가된다.⁵⁾ 그러면서도 한편으로는 여전히 이민 유입의 필요성이 다음과 같이 제기되고 있다. 첫째, 한국 사회는 이민자의 증가로 인한 사회·문화적 다양성을 수용할 수 있는 포용적이고 통합적인 사회를 구축하여 인구구조 변화로 인한 저출산·고령사회에 적극적으로 대응해야 한다⁶⁾는 것이다. 둘째, 한국도 주요 선진국처럼 포용적인 이민정책으로 외국 고급인재를 적극적으로 받아들여야 한다는 주장⁷⁾이 제기되고 있다. 그러기 위해 이민자에 대한 국민의 인식을 긍정적으로 전환하여 장기적으로 이민에 대해 포용적 자세를 가져야 한다⁸⁾는 것이다. 그러나 국가차원에서 아무리 포용적인 지원 제도가 마련되어 있어도 외국인·이민자 집단에 대한 국민의 배타적 태도와 부정적 사회인식이 개선되지 않는다면 실질적 효과를 거두기는 어렵다. 외국인·이민자 개인이 삶에서 한국인과 접촉하면서 경험하는 차별과 사회적 소외감이 사회통합을 저해하며 사회 갈등을 야기할 수 있기 때문이다⁹⁾.

1) 이규용·김기선·정기선·최서리·최흥엽, (2015).

2) 박윤경 외, (2019).

3) 이명진, 최유정, 최선훈, (2010); 안상수, 김이선, 마경희, 문희영, 이명진, (2015); 정기선, 강동관, 객재석, 김안나, 송연호, 오경석 등, (2016); 신윤정·이창원·이규용 외, (2018).

4) 정기선 등, (2016); 신윤정·이창원·이규용 외, (2018).

5) 신윤정·이창원·이규용 외, (2018).

6) 신윤정·이창원·이규용 외, (2018).

7) 『한국경제』, "美 기업 33% 이민자 창업...포용적 이민정책 펴야", 2020.09.14

8) 『한겨레』, "외국인 200만명 시대...이민 문화개방' 이슈로 부상", 2017-03-02.

9) 신윤정 외, (2018).

외국인에 대한 국민의 인식을 개선하는 문제를 함께 논의하는 것은 한국의 사회통합 구축을 위한 방향을 모색하는 데 매우 중요하다.¹⁰⁾ 국가가 존재하는 근본적인 이유와 기본적인 역할인 국정관리의 당위성은 인정하면서도 동시에 인간 존엄성의 실현과 다양성에 기반한 평화로운 사회를 구축할 수 있는 정책대안을 모색할 필요가 있다.

2. 연구의 목적 및 방법

구상(構想)은 어떤 일을 새로이 하기에 앞서 하려는 일의 내용·규모·처리 방법 따위를 이리저리 생각해보고 대응책 등을 치밀하게 계획해보는 것이다. 본 연구는 이민정책의 확대 여부를 논의하기에 앞서 사회·문화 간 융합을 통해 구현할 포용적 이민사회의 모습은 어떠하며 이를 위해 정책은 어떤 방향으로 나아가야 하는지를 구상하는 데 목적이 있다. 구체적인 연구 방법으로는 지역 수준에 초점을 맞추어 관심을 가지고 지속적으로 추진해야 할 정책과제가 무엇인지 살펴보고 시사점을 얻고자 한다.

II. 이론적 고찰

1. 포용적 이민정책의 개념

이민(移民)의 사전적 의미는 자국을 떠나 다른 나라로 옮겨가서 사는 것으로서, 국가의 경계를 넘는 인구이동, 즉 국제인구이동(international migration)을 의미한다.¹¹⁾ 한국에서 이민이라고 하면 과거에는 주로 외국으로 나가는 이민(emigration)을 떠올렸으나 국내로 들어오는 이민(immigration)이 증가하면서 이제는 이민정책이 고유의 정책용어로 사용될 정도가 되었다. 현재 한국에서 이민정책(Immigration Policy)의 일차적인 대상은 외국인(결혼이민자, 외국인근로자, 유학생, 외국국적동포, 난민 등)이다. 최근 코로나19 펜데믹으로 인해 일시적인 정체기를 맞고 있지만, 인류는 이미 전지구화 시대를 맞이하였고 세계적으로는 귀환 또는 순환(circular) 이민이 일상화되고 있다. 한국도 이민사회가 지속될수록 국적을 취득한 귀화인, 북한이탈주민(이하 탈북민), 해외동포 그리고 더불어 함께 살아가는 국민들도 정책대상에 포함하여 상생의 기반을 조성해나갈 필요가 있다. 따라서 큰 틀에서 본다면 들어오고 나가는 모든 형태의 이민

10) 신윤정·이창원·이규용 외. (2018)

11) 이규용 외. (2015).

(migration)이 정책의 대상이 될 필요가 있다. 그런 측면에서 이민정책은 일부 특수한 대상만을 위한 정책영역이 아닌 국가의 모든 구성원에게 해당되는 일반 정책영역이라 볼 수 있다.

포용적 이민정책의 어원은 사회적 포용에서 찾을 수 있다. 포용적 이민정책은 1940년대부터 1980년대 후반까지 미국이 실시했던 정책을 칭하기도 한다.¹²⁾ 그 당시 중국이민자 귀화 허용, 백인 이민자 할당 폐지, 법령상 인종차별적 요소 제거 등이 실시되었기 때문이다. 이처럼 사회적 포용은 인종, 민족, 문화적 및 종교적 배경 등과 상관없이 모든 사회구성원이 주류 사회의 경제, 사회, 문화 및 정치적 영역에서 완전하고 동등하게 참여함으로써 이민자가 주류 사회에 적응하고 내국인이 이민자를 받아들이는 과정이자 결과이다.¹³⁾ 사회통합(social integration)이 이민자에게 주로 초점을 둔다면, 사회적 포용(social inclusion)은 이민자들뿐만 아니라 국민 모두를 대상으로 한다. 소외되고 차별받는 모든 취약계층에게 기회의 평등과 완전한 참여를 촉진한다는 점에서 보다 포괄적이고 광의적인 개념이다.¹⁴⁾ Therborn(2007)은 사회적 포용의 실현을 위해 필요한 다섯 단계 중 3단계가 사회적 상호작용에 대한 접근(access to social interaction)이라 하였다. 이는 사람들이 일상생활에서 사회적 활동 및 사회적 관계에 얼마나 적극적으로 참여하는가를 의미한다.¹⁵⁾ 그리고 마지막 5단계는 완전히 참여할 수 있는 자원 및 제반 환경(resources to fully participate)이라 하였다. 결국 ‘사회적 포용’의 개념은 거주자로서의 권리와 밀접하게 관련되어 있다.¹⁶⁾

이상을 종합하면 포용적 이민정책은 ‘국민과 이민자의 동등한 참여를 촉진하여 정책적 사각지대를 최소화하고 다양성 수용과 상호작용을 통해 사회·문화 간 융합을 이루어 새로운 문화를 창출할 수 있는 기반을 조성하는 정책’이라 할 수 있다.

2. 이민 관련 사회통합정책의 변천사 및 최근 동향

이민자와 국민의 관계에서 사회전반의 다양한 집단 간 통합방식을 의미하는 사회통합정책 유형은 크게 동화주의, 다문화주의, 상호문화주의 등으로 변화의 흐름을 보여 왔다. 첫째, 동화주의는 1960년대까지 미국에서 대두되었고 Gordon(1978)의 흡수동화나 용광로동화부터 Portes and Zhou(1993)가 제시한 종족공동체(ethnic community)의 긍정적인 기능을 강조하는 분절동화 등이 있다.¹⁷⁾ 둘째, 1990년대 유럽을 중심으로 한 다문화주의(multiculturalism)는 서로 다른 문화 차이

12) 오늘날 미국 이민정책 기초가 1960년대 중반 수립됨. 자료: 김태근, (2017).

13) 김혜순, (2019); Mitchell and Shillington, (2002); 곽윤경 외, (2019) 재인용.

14) Rudiger and Spencer, (2003); 곽윤경 외, (2019).

15) UN DSPD and DESA, (2009); 곽윤경 외, (2019).

16) 곽윤경 외, (2019).

17) 이해경, (2016).

를 인정하고 독자성을 인정하지는 측면에서 이민자에 대해 보다 수용적 관점으로 알려져 있다. 그러나 제도 운영방식의 선택 및 주류사회 포용 정도에 따라 필연적 긴장관계를 동반하는 한계를 지닌다고 평가된다.¹⁸⁾ 따라서 다문화주의는 집단의 문화적 권리를 주장하는 것과 병행하여 사회적 연대성의 확보에 관심을 기울여야 함이 강조되고 있다.¹⁹⁾ 다문화주의는 집단 간 문화적 차이에 대한 불간섭으로 인해 기존의 문화적 질서를 용인한 결과 소수집단의 문화가 하위문화로 지배문화에 흡수되거나 소외되는 경향을 보였다. 셋째, 상호문화주의는 1960년대 캐나다 퀘벡주 분리주의자들(separatists)의 활동이 고조되자, 분열을 막으려는 민족주의자들(nationalists)이 상대방 문화를 이해하고 존중하는 개방적 자세로 사회통합을 이루자고 주장하면서, 상호문화주의를 주장하였다.²⁰⁾ 이어 2000년대 유럽에서 이민자 ‘계도화’에 대한 반성으로 상호문화주의(interculturalism)가 제시되었다. 상호문화주의는 문화적 병렬을 방지하고 있는 다문화주의와 달리 적극적으로 사회공간적 격리를 해소하고 상호행동과 교류를 활성화시키고자 서로 다른 문화와 인종들 간 상호접촉 또는 만남을 통한 의사소통과 사회적 통합을 강조한다.²¹⁾

3. 포용적 이민정책 실현을 위한 지역사회 문화수용 기반조성 연구의 중요성

이민자 포용 관련 선행연구를 살펴보면 사회적 약자들에 대한 상호인정의 제도적 장치 마련과 더불어 생활세계 내에서의 상호보완적 관계에 기반한 친밀한 연대가 우선되어야 한다.²²⁾ 국민과 이민자 간 접촉은 양보다 질이 높아져야 사회적 포용에 긍정적인 영향을 미친다. 질적인 접촉이란 국민과 이민자 간의 단순한 일회성 접촉이 아니라 함께 관련 행사 및 교육 등에 참여함으로써 지속적으로 상호작용하고 유의미한 경험을 쌓는 것 등을 의미한다.²³⁾ 또한 글로벌 환경의 정의와 불공평 문제를 해결할 키워드로 시민들 사이의 상호존중과 상호성의 균형이 융합된 상호지위인정모델이 대안으로 제시되었다. 여기서 국민과 이민자가 사회구성원으로서 서로의 동등한 지위를 인정하고, 상호작용이 가능하도록 기반을 조성하는 정책의 중요성이 강조되었다.²⁴⁾ 또한 이민자를 사회구성원으로 인정하고 지역사회 주민으로서 공존하는 데 초

18) 이해경, (2017).

19) 정의관, (2008).

20) Cory Blad and Philippe Couton, "The Rise of an Intercultural Nation: Immigration, Diversity and Nationhood in Quebec," *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 35, No. 4, 2009, pp. 645-667. ; 오정은, (2020)에서 재인용.

21) 최병두, (2014).

22) 김영필, (2013). 하버마스 의사소통행위이론의 상호문화주의적 함의- '한국적' 다문화교육모형 구축을 위한 하나의 대안, 철학논총, 제71집, 3-27.

23) 허청아, 그레이스정, (2019), p. 489; 곽윤경 외, (2019).

점을 맞추어야 함이 강조되었다.²⁵⁾ 자신의 거주지가 이민자들이 살기 좋은 곳이라고 생각하는 국민의 비율이 높을수록 이민자에 대한 수용 정도가 높게 나타났다.²⁶⁾

국민의 이민자에 대한 사회적 포용 정도에 대한 연구(2014년~2018년)²⁷⁾는 이민자를 나의 직장 동료로 받아들일 수 있다는 응답은 지속적으로 증가한 반면, 이민자를 나의 이웃으로 받아들일 수 있다는 응답은 계속 감소하였다. 이에 대안으로 포괄적 차별금지법(안) 제정, 이민자 참여 지역사회협의기구 재정비, 지역주민 대상 인식 개선 정책 및 교육, 내국인과 이민자의 교류 확대, 이민자에 대한 사회적 포용 척도 개발이 제시되었다. 국민의 이민자에 대한 사회적 포용을 측정하기 위한 객관적 척도 개발은 중장기적으로는 정책 방향 설정 및 개선의 기반을 제공하는 데 중요한 근거가 될 수 있다.²⁸⁾

사회적 포용은 다차원적인 개념²⁹⁾으로 다양한 영역과 관련되므로 중앙정부뿐만 아니라 지방자치단체 차원에서도 적극적으로 추진될 필요가 있다.³⁰⁾ 이민자의 사회공간적 분리가 심화되고, 국민과 상호작용이 없는 공존상태에 머물자 대안으로 지자체가 이민자를 도시의 주요 구성원으로 인정하고 주류사회와의 상호교류를 매개하는 과정에 적극적으로 개입하면서 모두 동등한 도시 구성원으로서 상호관계를 맺을 수 있도록 일상생활 속 교류를 장려하는 유럽 상호문화도시 정책도입을 제안한 연구가 있다.³¹⁾ 국민과 이민자의 교류를 확대하고 접촉의 질을 향상시키려면 지역 환경 조성 및 참여, 교류 프로그램 활성화가 요구된다. 그러므로 민간 영역 혹은 지역사회에 존재하는 가용한 자원 및 지역의 한정된 자원을 효율적으로 활용하고 이를 적극 연계 및 조정하는 방안을 적극적으로 고려할 필요가 있다.³²⁾ 그렇게 되면 국민이 이민자를 단순히 대상화하거나 타자화하지 않고, 서로 함께 어울리며 활발히 교류함으로써 모두가 사회적 포용으로 한발 다가서도록 할 수 있을 것이다.³³⁾

다양성의 공간적 격리는 사회적 자본을 저하시키고 도시 내 정보나 아이디어의 순환이나 집단 간 상호행동에 있어서 많은 부정적 영향을 미친다.³⁴⁾ <표 1>은 다양성 환경에서 상호작용의

24) 이해경, (2017).

25) 최영미 등, (2016).

26) OECD & EU, (2015).

27) 한국행정연구원(2014; 2016; 2018). '사회통합실태조사' 자료 분석.

28) 곽윤경 외, (2019).

29) Gidley, Hampson, Wheeler and Bereded-Samuel, (2010).

30) 곽윤경 외, (2019).

31) 장유정, 이영민, (2019). 도시 내 이주자 밀집공간의 특성과 상호문화도시 정책의 필요성에 관한 연구: 수원시 팔달구를 사례로. , 22(3), 1-18.

32) 곽윤경 외, (2019).

33) 곽윤경 외, (2019).

34) 최병두, (2014). 상호문화주의로의 전환과 상호문화도시 정책. 현대사회와다문화, 4(1), 83-118.

중요성을 보여주며 각 모형의 특징은 다음과 같다.

〈표 1〉 다양성과 상호행동 관계에 따른 정책 유형 구분

		다양성	
		부정	인정
상호행동	방치	(A) 격리 모형	(C) 다문화 모형
	강화	(B) 동화주의 모형	(D) 상호문화 모형

자료: Uslaner, (2009); Janssens and Zanoni, (2009); Khovanova-Rubicondo and Pinelli, (2012).

(A) 모형은 문화가 다른 이민자 집단을 일자리나 주거 등에서 사회공간적으로 국민들과 분리시키는 정책을 의미한다. 이 정책은 인종적, 문화적 차이를 인지하고 허용하지만 또한 동시에 이 집단을 분리시키고 상호작용을 제한하는 것이다. 이민자들은 자신의 생활양식과 문화를 유지할 수 있지만, 사회의 다른 부분들로부터 배제되어 도시 내부 또는 변두리에 공간적으로 분리되어 고유의 정체성을 유지할 수 있더라도, 사회문화적, 경제·정치적으로 배제 또는 주변화되므로 사회 전체적으로는 다양성이 부정된 결과가 된다. (B) 모형은 이민자들이 주류 사회와 문화에 완전히 흡수·통합되도록 한다. 프랑스와 같이 새롭게 정착한 국가나 지역의 경제나 사회 생활에 이민자 참여가 허용되지만, 고유의 문화와 정체성 포기가 요구된다. 이민자들은 국민과 대등한 입장에서 공공주택을 이용할 수 있지만, 고유의 문화나 정체성을 포기하고 다수의 생활 방식에 동화할 것으로 기대된다. 결국 문화적, 인종적 차이가 소멸하고 다양성의 긍정적 잠재력은 부인된다. 그러나 실제로는 이민 2, 3세대의 동화가 현실적으로 어려움을 보여주었다. (C) 모형은 이민자들이 그들의 생활양식과 문화적 활동을 지속할 자유를 강조하고, 이를 법적으로 장려한다. 영국, 스웨덴과 같이 이민자에 대한 차별을 법적으로 금지하고, 공공주택의 적극적 이용이 장려된다. 그러나 다양성의 강조와 고유의 생활양식, 문화 유지를 방치한 결과 이민자와 국민의 주거공간은 격리된 상태로 고착된다. 결국 이민자의 다양성을 위한 정책이 상호연계를 차단시켜 사회공간적 고립지역(enclave)을 형성한다. (D) 모형은 사회공간적 다양성을 강조하면서도 인종적, 문화적 경계를 넘어 공동의 이해관계에 관한 이슈들을 논의·합의하고 실천할 수 있도록 만남과 상호행동을 장려하는 것이다. 예를 들어 주택시장에서 이민자 차별을 금지하고, 주거격리 해소를 위해 상호교류와 소통을 촉진하는 것이다.³⁵⁾ 이는 상호작용 촉진을 통한 지역 사회 문화수용 기반조성 정책의 중요성을 뒷받침하는 이론적 근거가 될 수 있다.

35) 최병두, (2014). 상호문화주의로의 전환과 상호문화도시 정책. 현대사회와다문화, 4(1), 83-118.

Ⅲ. 유럽 상호문화도시지수의 국내 지자체 적용 필요성 분석

1. 유럽 상호문화도시지수

상호문화주의는 서로 다른 문화를 가진 개인들의 만남과 이를 통한 의사소통 그리고 이를 위한 공적 공간의 활성화를 강조한다. 실제 만남이 이루어지는 국지적 장소들에 관심을 두고 다양성을 함양하기 위한 방안들을 모색한다. 여기서 문화적 다양성 인정과 함양의 이론적 논의기반은 ‘접촉 가설’(contact hypothesis)이다. 접촉은 타자에 대한 지식과 친근성을 향상시킴으로써 불안감을 줄이고, 개인들 간 편견을 감소시킬 수 있다. 이러한 점에서 상호문화도시 프로젝트는 상호문화 접촉을 위한 기회를 제공하고 상호문화적 행동을 위한 능력을 개발하는 정책이 강조된다.³⁶⁾

포용적 이민정책 측면에서 일관성 있게 제시된 국가 단위 정책목표뿐만 아니라 지자체 수준에서 추구할 구체적인 과제 제시가 필요하다. 현재 중앙정부 수준에서는 외국인정책기본계획을 통해 정책을 구현하고 있으나 지자체 수준에서는 정책 지표가 명확하지 않은 것이 현실이다. 지자체의 대표적 특성은 도시의 성격을 지닌다는 것이다. 따라서 지자체의 문화수용 기반조성에 시사점을 제공할 수 있으려면 도시수준의 긍정적인 해외 정책사례를 살펴볼 필요가 있다. 유럽의 상호문화도시지수를 살펴보고 국내 지자체 정책에 보완한다면 포용적 이민정책의 달성이 가시화될 수 있을 것이다.

유럽평의회와 유럽집행위원회는 2009년 도시의 상호문화도시지수(Intercultural city index)를 제시하였다. 이는 다양성 존중과 다원주의 도시로 거듭나 외국인 및 이민자에게 매력적인 도시가 되기 위함이다. 그 기본적인 내용은 도시의 정치·사회적 구조가 외국인에게 얼마나 개방적인가, 외국인이 시의 의사결정에 참여하고 영향을 미치는가, 주민들 간의 문화 간 상호작용을 어느 정도 장려하는가 등을 측정하는 것이다.³⁷⁾ 상호문화도시지수는 두 가지로 구성되는데, 하나는 정책담당자가 작성하는 객관적인 지표들이고, 다른 하나는 주민들의 주관적인 태도에 대한 실태조사를 통해 얻어지는 지표들이다. 이 가운데 정책담당자가 작성하는 설문조사를 기반으로 해당 도시의 이민자통합정책의 정도를 파악할 수 있다. 상호문화도시 가입절차 중 서류심사는 후보도시가 상호문화도시 지표 질문지에 대한 답변서를 작성하여 제출하고, 사무국이 해당 도시가 상호문화도시 지표의 일정수준 이상을 충족하는가 확인하는 방식이다. 2020년 5월 현재 상호문화도시 프로그램 회원도시는 35개국 140개 도시이다. 유럽 역외지역에서는 호주,

36) Wood and Landry, (2007), pp.324-325.

37) 이해경, (2016).

모로코, 멕시코, 이스라엘, 캐나다, 미국, 일본, 한국의 도시들이 참여하고 있다. 호주, 캐나다 등 전통적인 이민국가의 참여로 시작되어 2017년부터 아시아지역 도시도 참여하고 있고 2020년 2월 안산시가 공식적으로 137번째 회원도시로 가입하였다.³⁸⁾

2. 국내 적용 필요성 분석

우수 상호문화도시 평가를 위한 지표들은 인구구성, 경제여건, 제도적 특징 등을 묻는 객관적 지표와 시민들의 도시생활 만족도 및 우려도, 집단의식, 사회적 유대 등을 묻는 주관적 지표로 구성되었다. 이 지표들은 특히 다양한 문화의 공존상태 측정이 아니라 서로 다른 문화적 배경을 가진 사람들 사이의 접촉과 상호작용이 발생할 수 있는 여건 조성, 실제 사람들의 상호작용 빈도 측정에 초점을 두고 설정되었다. 이 지표들은 경제·인구적 자료, 제도적 실태, 사회적 특성 등으로 구분되며, 측정가능한 개별 변수의 형태로 제시되기보다 객관적으로 검증가능한 질문에 대한 답변으로 이루어져 있다.³⁹⁾

〈표 2〉 유럽 상호문화도시 지수 문항(2019): 담당 공무원 작성용

배경 정보		
1. 인구 규모, 예산, 광역/지자체 단위, 1인당 GDP, 행정목적 상 구분 단위		
2. 인구 구성	이민자를 구분하는 통계적 기준, 주류집단 구성비, 외국인(난민, 비정규 이민자 포함) 구성비, 특별한 관점을 요하는 다양성 요소, 종교, 언어, 성적지향을 가지는 집단의 유무, 가장 규모가 큰 이민자 집단, 최근 수년간 도시 인구구성의 특이한 변화 유무.	
상호문화주의 정책, 구조, 행위에 대한 질문		
I. 시 차원의 정책 표명	3. 공식적인 선언 채택 여부 4. 공식적인 전략 채택 여부 5. 행동계획(action plan) 유무 6. 예산 배정 정도 7. 이민자 단체와의 공공 협의 절차 유무 8. 정책 평가 및 개선 절차 유무 9. 지역 정치인 등의 상호문화주의 관련 언급 유무 10. 선언, 전략, 정책 등이 시 홈페이지에 소개되는지 여부 11. 전담 부서 또는 부서 간 협력 구조 유무 12. 정책을 잘 구현한 주민에게 수여하는 공식적인 포상제도 유무	
II. 상	교육	13. 학생의 인종 비율 14. 교사의 인종 비율

38) 오정은, (2020). 국내 지방자치단체의 상호문화도시 프로그램 참여 연구, 한국이민정책학보 제3권 제1호, 49-65.

39) 최병두, (2014). 상호문화주의로의 전환과 상호문화도시 정책. 현대사회와다문화, 4(1), 83-118.

<p style="writing-mode: vertical-rl; text-orientation: upright;">호 문 화 관 점</p>		<p>15. 이민자 학부모의 학교 활동 참여 정도</p> <p>16. 상호문화 프로젝트(축제, 기관방문 수업 등) 수행 정도</p> <p>17. 교내 다른 인종, 문화배경 학생과의 공동활동 장려 정책 유무</p>
	<p>이웃 공동체 (구역)</p>	<p>18. 외국인주민 집중 거주 구역 해당 여부</p> <p>19. 외국인주민 집중 구역 증가에 대한 정책 또는 집중 방지정책의 유무</p> <p>20. 서로 다른 종족과의 만남과 교류를 촉진하는 정책 유무</p> <p>21. 동일구역 내 이민자들과 주민과의 만남과 교류를 증진하는 정책 유무</p>
	<p>공공 서비스</p>	<p>22. 도시 인구 대비 공공부문 채용 비율</p> <p>23. 지역 노동인구 중 이민자 비율 총원 채용 계획 여부</p> <p>24. 상호문화 달성을 통한 민간기업의 이민자 채용 장려 정책 여부</p> <p>25. 장례, 학교급식, 스포츠시설의 여성전용 공간/시간 등의 서비스 제공 시 이민배경을 고려하는지 여부</p>
	<p>기업 및 노동시장</p>	<p>26. 고용에 있어 다양성증진, 비차별을 목표로 하는 기업-지역-국가단위 연합 조직(경영자총연합)의 유무</p> <p>27. 이민자가 주류 경제, 고부가가치 분야로 진입하도록 사업을 촉진하는 정책의 유무</p> <p>28. 이민배경 사업가들로 구성된 사업구역, 창업보육센터 지원 정책, 이민자와 기업가들이 함께 신제품/서비스 개발하도록 지원하는 정책 유무</p> <p>29. 상품 서비스 조달 시, 시의회는 다양성 전략을 채택한 기업에게 공급우선권을 부여하는지 여부</p>
	<p>문화/ 사회생활</p>	<p>30. 시의회가 단체 예산배정 시 상호문화주의를 기준으로 채택하는지 여부</p> <p>31. 주민과 이민자의 상호작용을 목적으로 예술, 문화, 스포츠 분야 행사를 구성하는지 여부</p> <p>32. 다양성과 상호문화적 관계의 생산을 다루는 문화단체 지원 정책 유무</p> <p>33. 문화다양성과 공생에 관한 주제의 공공토론과 캠페인 정책 시행 여부</p>
	<p>공공장소</p>	<p>34. 공공도서관, 박물관, 운동장, 공원, 광장, 기타 공공장소에서의 유의미한 상호문화 활동, 상호작용 진흥 정책 여부</p> <p>35. 새로운 공공건물, 공간의 신축, 수리, 관리에서 인구의 다양성을 고려하는지 여부</p> <p>36. 지역 재건축을 결정할 때 이민자들도 참여한 자문단으로부터 자문을 받는지 여부</p> <p>37. 한 인종이 집중거주하여 다른 사람들이 꺼리는 지역이 있는지 여부</p> <p>38. 지역 내 한 인종 집중거주 구역의 치안이 불안하다고 알려진다면, 이를 관리할 정책이 있는지 여부</p>
<p>III. 조정 및 갈등 해결</p>	<p>39. 상호문화적 소통과 갈등 중재를 위해 전문적인 서비스를 제공할 조직 구성 여부</p> <p>40. 병원, 경찰, 청년클럽, 중재센터, 양로원 등 특수 기관, 일반 행정, 동네나 거리 등에 어떤 형태의 상호문화 중재가 제공되는지 여부</p> <p>41. 특별히 다른 종교 간 관계를 다루는 시의 조직(또는 기관)의 유무</p>	
<p>IV. 언어</p>	<p>42. 언어능력 신장을 위해 시가 제공하는 다음의 정책서비스 유무</p> <ul style="list-style-type: none"> - 비취업 어머니, 실업자, 퇴직자 등 접근이 어려운 집단을 위한 공식언어 교육 - 학교 정규 커리큘럼으로서 이민자언어 교육 - 이민자 자녀만을 위한 모국어로서 이민자언어 교육 - 모두가 정규 언어로 선택가능한 이민자언어 교육 - 이민자언어로 언어훈련을 제공하는 사적/민간기관의 지원 등 <p>43. 이민자언어로 된 지역 소수민족 신문/저널, 지역 소수민족 라디오프로그램, 소수민족 언어로 된 TV 프로그램을 시가 재정적으로 지원하는지 여부</p>	

<p>V. 미디어, 커뮤니케이션</p>	<p>44. 이민자언어에 대한 긍정적 이미지 제고를 위한 프로젝트 지원 여부</p> <p>45. 이민자가 지역방송에 더 노출되도록 하는 미디어 전략이 있는지 여부</p> <p>46. 시의 홍보(PR) 부서는 다양성을 이점이라고 정기적으로 그리고 다양한 유형의 의사소통에서 홍보하는지 여부</p> <p>47. 이민배경 저널리스트를 위한 광고, 미디어교육, 멘토십 등 관련 지원 정책 유무</p> <p>48. 시는 전통적인 지역 및 전국단위 미디어가 이민자를 어떻게 묘사하는지를 모니터링하는가 여부</p> <p>49. 시는 소셜미디어가 이민자를 어떻게 묘사하는지 모니터링하는가 여부</p> <p>50. 지역방송이 이민자를 부정적 고정관념으로 묘사하는 경우 관여하는지 여부</p>
<p>VI. 국제적 관점</p>	<p>51. 경제, 과학, 문화, 기타 영역에서 국제협력을 증진할 명백하고 지속가능한 정책의 유무</p> <p>52. 상호문화 정책을 위한 특별한 재정적 준비 여부</p> <p>53. 명백한 정책이 없다면, 국제적 연결을 개발할 정책이 있는지 여부</p> <p>54. 교환프로그램을 통한 유학생 또는 다른 청년그룹 유치 정책 유무</p> <p>55. 재외동포집단이 거주하는 국가/도시와의 사업상의 관계 개발 정책 유무</p>
<p>VII. 상호문화 지식 및 역량</p>	<p>56. 시정부나 시의회는 정책수립 과정에 다양성, 상호문화 관련 양적·통계 정보제공이 주류가 되었는지 여부</p> <p>57. 시가 직접 또는 외부기관을 통해 이민자에 대한 주민들의 인식에 관한 설문조사를 실시하는지 여부</p> <p>58. 시가 직접 또는 외부기관을 통해 이민자에 관한 안전감에 대해 설문조사를 실시하는지 여부</p> <p>59. 시가 어떤 공공행정서비스(학제 간 세미나 및 네트워크, 교육 과정 등)를 통해 공무원과 직원의 상호문화 역량 증진을 하는지 여부</p>
<p>IX. 신규 이민자 환영</p>	<p>60. 시에 새로 온 이민자를 위한 기관, 단체, 역할자, 절차가 있는지 여부</p> <p>61. 새로 온 이민자를 위한 시 차원의 종합적인 특화된 정보지원패키지가 있는지 여부</p> <p>62. 시의 여러 기관들이 새로 오는 다음의 사람들(가족 구성원들, 학생, 난민, 무동반 아동, 외국인근로자, 기타)을 환영하기 위한 서비스를 제공하는지 여부</p> <p>63. 국적과 관계없이 이 도시에 살기 위해 도착한 모든 사람들을 환영하는 공식적인 행사가 있는지 여부</p>
<p>X. 리더십과 시민권</p>	<p>64. 지방선거에 외국인이 출마할 수 있는 시기(3년 미만 거주 시, 5년 이상 거주 후, 국적 취득한 경우에만)</p> <p>65. 지방선거에서 외국인이 투표할 수 있는 시기(3년 미만 거주 시, 5년 이상 거주 후, 국적 취득한 경우에만)</p> <p>66. 외국출생 또는 복수국적자가 시 의회에서 선출될 수 있는지 여부</p> <p>67. 이민배경 주민들이 그들의 의견을 전달하고 다양성 및 상호문화 문제를 건의할 독립적인 자문기구가 있는지 여부</p> <p>68. 학교 또는 공공서비스를 상시적으로 감독하는 이민자를 대표하는 기구가 있는지 여부</p> <p>69. 이민자에게 정치참여를 장려하는 시도가 있는지 여부</p>
<p>XI. 반차별</p>	<p>70. 이민자 차별 구조를 확인하는 모든 지자체 법 제도에 대한 체계적 검토를 하는지 여부</p> <p>71. 지자체 행정서비스에서 종족, 인종, 언어, 종교, 국적, 출신국, 성적지향에 기반하여 개인 및 집단에 대한 차별을 금하는 헌장 또는 법적구속력이 있는 문서가 있는지 여부</p>

	72. 차별 희생자를 상담, 지원하는 특정 서비스를 제공하는지 여부 73. 차별 희생자를 상담, 지원하는 지역사회 조직에 대한 재정적 지원을 제공하는지 여부 74. 차별의 규모와 특성에 대해 정기적으로 모니터/조사하는지 여부 75. 반차별 캠페인을 실시하거나 다른 방식으로 차별에 대한 인식을 높이는지 여부 76. 차별 문제를 처리하는 지방 또는 중앙정부 조직에 시가 참여하는지 여부 77. 공식적인 유럽평의회 방법에 따른 반 유언비어 전략 및 집행정책 유무
XI. 참여	78. 시가 상호문화통합 또는 다양성통합 전략을 채택했다면, 이것이 이민자가 포함된 협의절차에 의한 것인지 여부 79. 시가 상호문화 정책을 채택했다면, 이것이 이민자가 포함된 협의 절차에 의한 것인지 여부 80. 의사결정 절차에 있어 모든 시 거주자들이 이민배경과 상관없이 동등하게 참여할 수 있도록 의견권이나 자문기구가 아닌 직접참여 방법을 소개하는지 여부 81. 의사결정 절차에 있어 이민배경 시 거주자의 참여를 모니터링하는지 여부 82. 이민배경 주민이 행정조직, 노동조합, 공립학교, 기타 사회적 사안을 수행하는 중요한 제도과 조직에서 공정하게 대표하는 것을 보호하는 정책의 유무 83. 이민배경의 시 거주자 포용과 관련된 문제에 대한 의사결정 과정에 참여하는 조직에 성평등이 동일하게 존중되도록 하는 확실한 방법을 시가 안내하는지 여부
XII. 상호작용	84. 상호문화적 포용과 관련된 다양한 분야에서 활동하는 모든 지역사회와 민간조직의 명단을 시가 보유하고 있는지 여부 85. 시가 상호문화적 포용과 관련된 다양한 분야에서 활동하는 지역사회 민간조직과 협동하는지 여부 86. 초등학교 교사들이 상호문화적 소통과 교육방식에 대하여 교육훈련을 받는지 여부

자료: Intercultural Cities Index Questionnaire in 2019.

<https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=09000016804902dc> (검색일자: 2020.09.13.)

이상의 문항들을 중앙정부 이민정책과의 연계성을 찾기 위해 제3차 외국인정책기본계획의 5가지 정책목표인 개방, 안전, 통합, 인권, 협력을 기준으로 유사한 성격의 항목별로 아래와 같이 재분류하였다.

〈표 3〉 유럽 상호문화도시지수 재분류 결과

측정문항	내용
37. 한 인종이 집중거주하여 다른 사람들이 꺼리는 지역이 있는지 여부 38. 지역 내 한 인종 집중거주 구역의 치안이 불안하다고 알려진다면, 이를 관리할 정책이 있는지 여부 58. 시가 직접 또는 외부기관을 통해 이민자에 관한 안전감에 대해 설문조사를 실시하는지 여부	-이민자거주안전 -지역주민안전 -안전정책개발 위한 설문조사
22. 도시 인구 대비 공공부문 채용 비율 23. 지역 노동인구 중 이민자 비율 총원 채용 계획 여부 24. 상호문화 달성을 통한 민간기업의 이민자 채용 장려 정책 여부	-공정 취업체계 -창업지원 -공공분야

<p>26. 고용에 있어 다양성증진, 비차별을 목표로 하는 기업-지역-국가단위 연합 조직 (경영자총연합)의 유무</p> <p>27. 이민자가 주류 경제, 고부가가치 분야로 진입하도록 사업을 촉진하는 정책의 유무</p> <p>28. 이민배경 사업가들로 구성된 사업구역, 창업보육센터 지원 정책, 이민자와 기업가들이 함께 신제품/서비스 개발하도록 지원하는 정책 유무</p>	<p>취업 지원</p>
<p>13. 학생의 인종 비율</p> <p>14. 교사의 인종 비율</p> <p>42. 언어능력 신장을 위해 시가 제공하는 다음의 정책서비스 유무</p> <ul style="list-style-type: none"> -비취업 어머니, 실업자, 퇴직자 등 접근이 어려운 집단을 위한 공식언어 교육 -학교 정규 커리큘럼으로서 이민자언어 교육 -이민자 자녀만을 위한 모국어로서 이민자언어 교육 -모두가 정규 언어로 선택가능한 이민자언어 교육 -이민자언어로 언어훈련을 제공하는 사적/민간기관의 지원 등 <p>86. 초등학교 교사들이 상호문화적 소통과 교육방식에 대하여 교육훈련을 받는지 여부</p>	<p>-교육 대상</p> <p>-교육 형태</p> <p>-교육 수단</p>
<p>35. 새로운 공공건물, 공간의 신축, 수리, 관리에서 인구의 다양성을 고려하는지 여부</p> <p>39. 상호문화적 소통과 갈등 중재를 위해 전문적인 서비스를 제공할 조직 구성 여부</p> <p>40. 병원, 경찰, 청년클럽, 중재센터, 양로원 등 특수 기관, 일반 행정, 동네나 거리 등에 어떤 형태의 상호문화 중재가 제공되는지 여부</p> <p>72. 차별 희생자를 상담, 지원하는 특정 서비스를 제공하는지 여부</p>	<p>-주거환경</p> <p>-상담 분야</p> <p>-상담 공간</p> <p>-상담 대상</p>
<p>25. 장례, 학교급식, 스포츠시설의 여성전용 공간/시간 등의 서비스 제공 시 이민배경을 고려하는지 여부</p> <p>48. 시는 전통적인 지역 및 전국단위 미디어가 이민자를 어떻게 묘사하는지를 모니터링하는가 여부</p> <p>49. 시는 소셜미디어가 이민자를 어떻게 묘사하는지 모니터링하는가 여부</p> <p>50. 지역방송이 이민자를 부정적 고정관념으로 묘사하는 경우 관여하는지 여부</p> <p>56. 시정부나 시의회의 정책수립 과정에 다양성, 상호문화 관련 양적·통계 정보제공이 주류가 되었는지 여부</p> <p>68. 학교 또는 공공서비스를 상시적으로 감독하는 이민자를 대표하는 기구가 있는지 여부</p> <p>70. 이민자 차별 구조를 확인하는 모든 지자체 법 제도에 대한 체계적 검토를 하는지 여부</p> <p>71. 지자체 행정서비스에서 종족, 인종, 언어, 종교, 국적, 출신국, 성적지향에 기반하여 개인 및 집단에 대한 차별을 금하는 헌장 또는 법적구속력이 있는 문서가 있는지 여부</p> <p>73. 차별 희생자를 상담, 지원하는 지역사회 조직에 대한 재정적 지원을 제공하는지 여부</p> <p>74. 차별의 규모와 특성에 대해 정기적으로 모니터/조사하는지 여부</p> <p>75. 반차별 캠페인을 실시하거나 다른 방식으로 차별에 대한 인식을 높이는지 여부</p> <p>77. 공식적인 유럽평의회 방법에 따른 반 유언비어 전략 및 집행정책 유무</p> <p>83. 이민배경의 시 거주자 포용과 관련된 문제에 대한 의사결정 과정에 참여하는 조직에 성평등이 동일하게 존중되도록 하는 확실한 방법을 시가 안내하는지 여부</p>	<p>-인권보호</p>
<p>3. 공식적인 선언 채택 여부</p> <p>4. 공식적인 전략 채택 여부</p> <p>5. 행동계획(action plan) 유무</p> <p>6. 예산 배정 정도</p> <p>9. 지역 정치인 등의 상호문화주의 관련 언급 유무</p>	<p>-정책 표방</p> <p>-공공역량 강화</p> <p>-유치 정책</p> <p>-환대 정책</p>

<ul style="list-style-type: none"> 10. 선언, 전략, 정책 등이 시 홈페이지에 소개되는지 여부 33. 문화다양성과 공생에 관한 주제의 공공토론과 캠페인 정책 시행 여부 34. 공공도서관, 박물관, 운동장, 공원, 광장, 기타 공공장소에서의 유의미한 상호문화 활동, 상호작용 진흥 정책 여부 43. 이민자언어로 된 지역 소수민족 신문/저널, 지역 소수민족 라디오프로그램, 소수 민족 언어로 된 TV 프로그램을 시가 재정적으로 지원하는지 여부 46. 시의 홍보(PR) 부서는 다양성을 이점이라고 정기적으로 그리고 다양한 유형의 의사소통에서 홍보하는지 여부 52. 상호문화 정책을 위한 특별한 재정적 준비 여부 54. 교환프로그램을 통한 유학생 또는 다른 청년그룹 유치 정책 유무 59. 시가 어떤 공공행정서비스(학제 간 세미나 및 네트워크, 교육 과정 등)를 통해 공무원과 직원의 상호문화 역량 증진을 하는지 여부 60. 시에 새로 온 이민자를 위한 기관, 단체, 역할자, 절차가 있는지 여부 61. 새로 온 이민자를 위한 시 차원의 종합적인 특화된 정보지원패키지가 있는지 여부 63. 국적과 관계없이 이 도시에 살기 위해 도착한 모든 사람들을 환영하는 공식적인 행사가 있는지 여부 	
<ul style="list-style-type: none"> 15. 이민자 학부모의 학교 활동 참여 정도 16. 상호문화 프로젝트(축제, 기관방문 수업 등) 수행 정도 17. 교내 다른 인종, 문화배경 학생과의 공동활동 장려 정책 유무 18. 외국인주민 집중 거주 구역 해당 여부 19. 외국인주민 집중 구역 증가에 대한 정책 또는 집중 방지정책의 유무 20. 서로 다른 종족과의 만남과 교류를 촉진하는 정책 유무 21. 동일구역 내 이민자들과 주민과의 만남과 교류를 증진하는 정책 유무 31. 주민과 이민자의 상호작용을 목적으로 예술, 문화, 스포츠 분야 행사를 구성하는지 여부 36. 지역 재건축을 결정할 때 이민자들도 참여한 자문단으로부터 자문을 받는지 여부 41. 특별히 다른 종교 간 관계를 다루는 시의 조직(또는 기관)의 유무 44. 이민자 언어에 대한 긍정적 이미지 제고를 위한 프로젝트 지원 여부 45. 이민자가 지역방송에 더 노출되도록 하는 미디어 전략이 있는지 여부 47. 이민배경 저널리스트를 위한 광고, 미디어교육, 멘토십 등 관련 지원 정책 유무 57. 시가 직접 또는 외부기관을 통해 이민자에 대한 주민들의 인식에 관한 설문조사를 실시하는지 여부 64. 지방선거에 외국인이 출마할 수 있는 시기(3년 미만 거주 시, 5년 이상 거주 후, 국적 취득한 경우에만) 65. 지방선거에서 외국인이 투표할 수 있는 시기(3년 미만 거주 시, 5년 이상 거주 후, 국적 취득한 경우에만) 66. 외국출생 또는 복수국적자가 시 의회에서 선출될 수 있는지 여부 67. 이민배경 주민들이 그들의 의견을 전달하고 다양성 및 상호문화 문제를 건의할 독립적인 자문기구가 있는지 여부 69. 이민자에게 정치참여를 장려하는 시도가 있는지 여부 78. 시가 상호문화통합 또는 다양성통합 전략을 채택했다면, 이것이 이민자가 포함된 협의절차에 의한 것인지 여부 79. 시가 상호문화 정책을 채택했다면, 이것이 이민자가 포함된 협의 절차에 의한 것인지 여부 80. 의사결정 절차에 있어 모든 시 거주자들이 이민배경과 상관없이 동등하게 참여할 수 있도록 의결권이나 자문기구가 아닌 직접참여 방법을 소개하는지 여부 	<p>-참여 증진 -교류 촉진</p>

81. 의사결정 절차에 있어 이민배경 시 거주자의 참여를 모니터링하는지 여부 82. 이민배경 주민이 행정조직, 노동조합, 공립학교, 기타 사회적 사안을 수행하는 중요한 제도와 조직에서 공정하게 대표하는 것을 보호하는 정책의 유무	
7. 이민자 단체와의 공공 협의 절차 유무 8. 정책 평가 및 개선 절차 유무 11. 전담 부서 또는 부서 간 협력 구조 유무 12. 정책을 잘 구현한 주민에게 수여하는 공식적인 포상제도 유무 29. 상품 서비스 조달 시, 시의회는 다양성 전략을 채택한 기업에게 공급우선권을 부여하는지 여부 30. 시의회가 단체 예산배정 시 상호문화주의를 기준으로 채택하는지 여부 32. 다양성과 상호문화적 관계의 생산을 다루는 문화단체 지원 정책 유무 51. 경제, 과학, 문화, 기타 영역에서 국제협력을 증진할 명백하고 지속가능한 정책의 유무 53. 명백한 국제협력정책이 없다면, 국제적 연결을 개발할 정책이 있는지 여부 55. 재외동포집단이 거주하는 국가/도시와의 사업상의 관계 개발 정책 유무 62. 시의 여러 기관들이 새로 오는 다음의 사람들(가족 구성원들, 학생, 난민, 무동반아동, 외국인근로자, 기타)을 환영하기 위한 서비스를 제공하는지 여부 76. 차별 문제를 처리하는 지방 또는 중앙정부 조직에 시가 참여하는지 여부 84. 상호문화적 포용과 관련된 다양한 분야에서 활동하는 모든 지역사회와 민간조직의 명단을 시가 보유하고 있는지 여부 85. 시가 상호문화적 포용과 관련된 다양한 분야에서 활동하는 지역사회 민간조직과 협동하는지 여부	-거버넌스 간 협력

재분류 결과 첫째, 이민자거주안전, 지역주민안전, 안전정책개발 위한 설문조사 등 안전의 영역이 도출되었다. 둘째, 공정 취업체계, 창업지원, 공공분야 취업 지원 등 고용/노동의 영역이 나타났다. 셋째, 교육 대상, 교육 형태, 교육 수단 등 교육 영역이 확인되었다. 넷째, 주거환경 영역이 도출되었다. 다섯째, 상담 분야, 상담 공간, 상담 대상 등 상담영역이 도출되었다. 여섯째, 인권보호 영역이 확인되었다. 일곱째, 정책 표방, 공공역량 강화, 유치정책, 확대정책 등 개방환경 조성 영역이 도출되었다. 여덟째, 참여 증진, 교류 촉진 등 참여/교류 영역이 확인되었다. 아홉째, 거버넌스 간 협력 영역이 도출되었다.

이상을 종합하면 유럽 상호문화도시지수 설문 항목들을 유사한 특성의 변수별로 재분류한 결과 중앙정부의 정책목표 중 개방, 안전, 인권, 협력 관련 항목과 더불어 기타 영역들로 재분류되었다. 기타 영역에는 고용/노동, 교육, 주거환경, 상담, 참여/교류 등 지역주민의 실질적인 일상생활 관련 영역이 추가로 도출되었다. 이 분석 결과를 통해 중앙정부 정책이 모두 담아내지 못하는 영역들을 도시 차원에서 보완할 수 있음을 확인하였다. 다만 각각의 항목들이 지자체 수준에서 현재 진행되고 있는지를 확인하고 도입이 필요하다면 그것이 한국의 실정에 필요한 내용인지, 실행이 가능한지에 대한 전문적인 조사가 추가되어야 구체적인 적용단계로 이행될 수 있을 것이다.

IV. 요약 및 결론

본 연구는 이민정책의 확대 여부를 논의하기에 앞서 사회·문화 간 융합을 통해 구현할 포용적 이민사회의 모습은 어떠하며 이를 위해 정책은 어떤 방향으로 나아가야 하는지를 구상하는데 목적이 있다. 이를 위해 지역 수준에 초점을 맞추어 유럽 상호문화도시지수를 분석하고 중앙정부 정책목표와의 관련 여부와 추가로 추진해야 할 정책과제가 무엇인지 살펴보고 시사점을 얻고자 하였다. 분석결과 유럽 상호문화도시지수는 중앙정부의 정책목표 중 개방, 안전, 인권, 협력과 연계성을 가지고 있으면서 추가로 고용/노동, 교육, 주거환경, 상담, 참여/교류 등 지역주민의 실질적인 일상생활과 관련되는 것으로 확인되었다. 따라서 중앙정부 정책이 모두 담아내지 못하는 영역들을 도시 차원에서 보완할 수 있음을 확인하였다.

이민자들을 시민주체의 관점에서 이해하는 것이 필요하다. 다양한 문화를 수용하는 지역사회 기반의 조성⁴⁰⁾ 포용적 이민정책과 밀접한 관계를 가진다. 포용적 이민정책은 국민과 이민자가 서로 상호작용하고, 이민자의 문화와 주류 사회 문화가 융합을 통해 새로운 문화를 창출⁴¹⁾해 가는 것이다. 지역사회에서 살아가는 다양한 이민자들이 가진 그간의 경험과 인식을 통해⁴²⁾ 지역사회 삶이 풍요로워지고 상호 이해를 통해 국민과의 상생으로 나아갈 길을 제시할 수 있을 것이다. 이 때 도시차원의 지역공간에서 이루어지는 생활에서의 낮은 수준의 접촉 또는 사회성의 형태들이 차이를 통해 함께 살아감의 방식을 발전시키는 기반이 될 수 있다. 그러므로 도시의 공적 공간에서의 사회·문화적 융합이 선행되어야 한다. 그러나 도시 차원의 정책 개발 과정에 있어서도 국가 역할의 중요성도 간과해서는 안 될 것이다. 한국이 통합역량을 증진해 성숙한 선진사회로 나아가기 위해서는 포용적 이민정책을 통해 사회적 약자층과 이민자들에 대한 편견과 차별을 극복하고, 인종/민족, 계층과 관계없이 누구나 사회의 기회구조에 형평하게 참여하고 기여할 수 있는 환경을 만들어갈 필요가 있다.⁴³⁾ 이는 한국이 처한 지정학적 특수성 하에서도 포용적인 문화창조를 통해 평화문명의 역사를 계속해서 이어가는 공동체 간 노력의 연장선 상에 있음을 재인식함에서 출발할 수 있다.

40) 염미경, (2011). 다문화사회와 지역다문화교육의 방향, 교육과학연구, 제13권 제1호, pp. 173-187.

41) 곽윤경 외, (2019).

42) 우양호, 안미정, (2015). 지방정부연구 제19권 제2호, 401-423.

43) 윤인진, (2001). 남북한 사회통합 모델의 새로운 모색. 한국사회학회 심포지움 논문집, (), 3-32.

참고문헌

- 곽윤경·주유선·우선희. (2019), 『이민자의 사회적 포용 실태 및 대응 방안』, 한국보건사회연구원, 연구보고서(수시) 2019-09.
- 김영필. (2013), 「하버마스 의사소통행위이론의 상호문화주의적 함의-‘한국적’ 다문화교육모형 구축을 위한 하나의 대안」, 철학논총 제71집 3-27.
- 김용하·이삼식·배다영·최효진·이지혜·김태홍·서문희·이규용·이미화·이석·이진면·장지연·정기선·황수경. (2011), 『미래 인구정책의 비전과 전략』, 한국보건사회연구원 연구보고서, 2011-56.
- 김태근. (2017), 「미국 이민 정책의 역사와 전망」, 국제사회보장리뷰 2017 여름 창간호 Vol. 1, pp. 93~97.
- 신윤정·이창원·이규용 외. (2018), 『인구 변화 대응을 위한 포용적 다문화 정책 방안: 이주 배경 아동의 발생·성장 환경 분석』, 경제인문사회연구회 협동연구총서 18-17-01, 한국보건사회연구원 정책보고서 2018-21.
- 안상수·김이선·마경희·문희영·이명진. (2015), 『국민 다문화수용성 조사 연구』. 여성가족부.
- 염미경. (2011), 「다문화사회와 지역다문화교육의 방향」, 교육과학연구, 제13권 제1호, pp. 173-187.
- 오정은. (2012), 「유럽의 상호문화정책 연구: 상호문화도시 프로그램을 중심으로」, 다문화와 평화, 제6권, 제1호.
- 오정은. (2020), 「국내 지방자치단체의 상호문화도시 프로그램 참여 연구」, 한국이민정책학보 제3권 제1호, 49-65.
- 우양호·안미정. (2015), 「다문화 가족의 지역사회 정착과 삶의 기억 : 이민자 공생의 새로운 해법 찾기를 위한 학제적 접근」, 지방정부연구, 제19권 제2호, 401-423.
- 윤인진. (2001), 「남북한 사회통합 모델의 새로운 모색」, 한국사회학회 심포지움 논문집, 3-32.
- 이규용·김기선·정기선·최서리·최홍엽. (2015), 『이민정책의 국제비교』, 한국노동연구원, 연구보고서, 2015-06.
- 이명진·최유정·최셋별. (2010), 「다문화사회와 외국인에 대한 사회적 거리」. 한국조사연구학회지, 11(1), 63-85.
- 이혜경. (2016), 「이민자 사회통합 정책의 현황 및 과제」, 법무부·이민정책연구원 주최 제8회 이민정책포럼 자료집.

- 이혜경. (2017), 「외국인근로자 사회통합의 정치철학과 정책방향의 모색」, 대한정치학회보, 25권 4호, 117-139.
- 전홍석. (2019), 「동아시아 문명시스템: 신중세화론적 모색 - 21세기 ‘초국가적 지역체제’ 구상을 중심으로 -」. 양명학, 제53호, 149-186.
- 정기선·강동관·곽재석·김안나·송영훈·오경석·박미화. (2016), 『제3차 외국인정책 기본계획 수립 연구』. IOM이민정책연구원.
- 정의관. (2008), 「소유적 문화집단주의와 무인정의 정치? - 다문화주의의 비판적 고찰」, 한국정치학회보, 제42집 제4호, 131-154.
- 최병두. (2014), 「상호문화주의로의 전환과 상호문화도시 정책」. 현대사회와다문화, 4(1), 83-118.
- 최영미·이나련·정요한. (2016), 『경기도민의 다문화 수용성 및 이주민에 대한 인식』. (재)경기도 가족여성연구원.
- 한국행정연구원. (2014), 『2014년 사회통합실태조사』. 서울시: 한국행정연구원.
- 한국행정연구원. (2016), 『2016년 사회통합실태조사』. 서울시: 한국행정연구원.
- 한국행정연구원. (2018), 『2018년 사회통합실태조사』. 서울시: 한국행정연구원.
- 허청아·그레이스 정. (2019), 「229개 시군구 이주민 분포 프로파일과 청소년의 다문화수용성」. 보건사회연구. 39(2), pp. 469-499.
- 『한국경제』, “美 기업 33% 이민자 창업…포용적 이민정책 쫓아”, 2020.09.14.
- 『한겨레』, “외국인 200만명 시대…‘이민 문호개방’ 이슈로 부상”, 2017-03-02.
- Cory Blad and Philippe Couton, (2009), “The Rise of an Intercultural Nation: Immigration, Diversity and Nationhood in Quebec,” *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 35, No. 4, pp. 645-667.
- Janssens M., and Zanoni, P., (2009), Facilitating intercultural encounters within a global context: towards processual conditions, in M. Janssens, D. Pinelli, D.C. Reymen, S. Wallman (eds), *Sustainable Cities. Diversity, Economic growth, Social cohesion*, Edward Elgar, Cheltenham, UK, 26-44.
- Mitchell, A. & Shillington, R., (2002), *Poverty, Inequality and Social Inclusion*. Toronto: Laidlaw Foundation.
- OECD & European Union, (2015), *Indicators of immigrant integration 2015: Settling in*. Paris: OECD Publishing.
- Phil Wood (ed.), (2009), *Intercultural Cities: Towards a Model for Intercultural Integration*, Council

of Europe.

- Putnam, R. D., (2007), “Diversity and community in the Twenty-first century”, The 2006 Johan Skytte Prize Lecture, *Scandinavian Political Studies*, 30, 137-174.
- Rudiger, A., & Spencer, S., (2003), Social integration of migrants and ethnic minorities: policies to combat discrimination, paper presented at OECD/European Commission Conference, ‘The Economic and Social Aspects of Migration’, Brussels, 2003. Retrieved from <http://www.oecd.org/migration/mig/15516956.pdf> 2019.09.22.
- Therborn, G., (2007), Presentation. Expert Group Meeting on Creating an Inclusive Society: Practical Strategies to Promote Social Integration. Paris, France, 10 - 13 September 2007.
- Uslaner, E.M., (2011), “Trust, diversity and segregation in the United States and the United Kingdom”, *Comparative Sociology*, 10, 221-247.

“한반도 평화문화와 미래”에 대한 토론문



권오국 (경찰대)*

- 본 논문은 문재인 정부 출범 후, 급변해 왔던 한반도 정세를 ‘대립과 갈등’이 아니라 ‘평화’의 관점에서 재설계해야 함을 주장
 - 3차례의 남북정상회담과 2차례의 북미정상회담을 되짚어 보고, 평화의 개념을 소극적 평화와 적극적 평화로 구분한 뒤, 발상의 전환을 통한 지속 가능한 평화와 전략에 대한 필자의 의견을 피력
 - “1 상황진단, 2 평화의 개념적 확장”은 논문의 형식상 서론 분야에 해당되며, “3 기존의 접근법 비판”과 “5 지속가능한 한반도 평화문화를 위한 접근법”은 본론, 그리고 “4 한반도 평화를 위한 전략”은 결론 부분에 해당
 - 따라서, 논리 전개상 4와 5는 순서를 바꾸는 것이 바람직

- 국제정치란 원래 ‘전쟁과 평화의 기록사’이며, 「펠레폰네소스 전쟁사」를 집필한 투키디데스는 그리스 내전의 원인에 대해 “아테네의 부유함에 따른 스파르타의 질시, 그리고 두려움 때문이었다”고 지적
 - 윈스턴 처칠은 “더 길게 되돌아볼수록 더 멀리까지 내다볼 수 있다”고 설파한 바 있고, 나폴레옹은 “잠자는 호랑이 중국을 깨우지 말라”고 언급
 - 현재, 동북아는 세력전이이론과 지정학이론에서 설정한 기본가정이 투영되는 갈등선에 위치

- 필자는 발표주제의 특성상 본문과 결론 부분을 이상주의적 관점으로 접근하고 있으나, 토론자는 반대의 시각 즉, 현실주의적 시각에 따라 몇 가지 의견을 제시하고자 함

* 치안정책연구소

1) ‘기존의 접근법 비판’에 대한 반론

- 매스커뮤니케이션 이론에 기초한 ‘프레임(frame)’, 어젠다세팅(agenda setting)론을 차용, ‘비핵화’라는 프레임에 갇혀 ‘평화의 상상력’이 제약된다고 평가하고 ‘관계의 형식과 내용’을 바꿀 것을 주문하나, 형제간 총부리를 겨누고 피를 부른 후 만들어진 국가란 점에서,

Q) 필자는 북한이 핵을 포기할 것이라고 믿는가? 아니면, 북핵을 승인한 선상에서 평화를 논하자는 것인가?

2) ‘한반도 평화를 위한 전략’에 대한 반론

- ‘COVID-19’처럼 바이러스에 의한 감염병은 과거 전통안보와 달리 포괄적 위협을 의미하는 신안보(emerging security) 영역으로 부상
 - 신안보 영역에는 환경안보(기후변화 보건·식량), 인간안보(이민·난민·테러), 기술안보(신기술·사이버·에너지·자원) 등으로 세분

〈14개국 국민들이 생각하는 주요 위협요인〉

	Global climate change	The spread of infectious diseases	Terrorism	Cyberattacks from other countries	The spread of nuclear weapons	The condition of the global economy	Global poverty	Long-standing conflicts between countries or ethnic groups	Large numbers of people moving from one country to another
U.S.	62 %	78 %	69 %	74 %	65 %	55 %	56 %	54 %	35 %
Canada	67	67	47	59	51	60	50	36	36
Belgium	70	69	68	61	59	56	55	46	39
Denmark	60	59	51	66	35	40	38	43	45
France	83	74	80	71	71	67	73	62	44
Germany	69	55	59	64	63	45	58	46	41
Italy	83	69	68	53	73	55	67	49	39
Netherlands	70	62	56	65	53	47	50	47	38
Spain	83	78	74	59	71	76	73	48	49
Sweden	63	56	49	53	41	40	36	39	40
UK	71	74	65	63	50	65	51	50	39
Australia	59	68	45	70	46	61	42	41	41
Japan	80	88	77	83	87	74	51	49	38
South Korea	81	89	67	83	79	83	57	71	52
14-COUNTRY MEDIAN	70	69	66	65	61	58	53	48	40

출처: 퓨리서치센터(www.pewresearch.org)

Q) 필자는 남북교류에 기초한 기능주의보다는 정치적 결단에 기반한 신기능주의(결단주의)를 선호하는데, 과연 북한은 한국과 국제사회의 선물(?) 없이 이에 동의할 것이라고 믿는가? 토론자가 생각하기에 국가안보는 국가의 존립과 국민의 생명·재산과 직결된

문제이기에 실험의 대상이 될 수 없으며, 다분히 보수적으로 접근하는 것이 바람직하다고 평가함

Q) 이솝우화 ‘북풍과 태양’에서 착안된 햇볕정책이 아직도 유효한 것인가? 아님 폐기되어야 할 정책인가? 그동안 우리는 일방적 퍼주기라는 비난에도 불구하고, 북한은 핵을 개발하였는데 이를 어떻게 설명할 것인가?

Q) 필자의 의견처럼 토론자도 공존의 방식은 매우 중요하다고 생각하나, 우리 국민에게 자꾸 묻지 말고, 오히려 북한 인민에게 물어야 하는 것이 아닌가? 토론자는 그동안 역대 우리정부의 모든 정책은 북한 정권을 대상으로 하였지, 북한주민을 대상으로 한 적이 없다고 판단

※ 선경후정(先經後政), 선이후난(先易後難), 선민후관(先民後官), 선공후득(先供後得)

“포용적 이민정책을 통한 미래 사회·문화 융합의 구상(構想)”에 대한 토론문

이용선 (명지대학교)

지난 수천년 간의 역사를 돌아해보면 한반도는 주변 강대국들의 패권주의적인 정치 환경하에 처해 많은 어려움을 겪어왔습니다. 그런 가운데 근대 식민지 시대를 맞아 국난의 극복과 국권 회복에 필요한 공동체 결집을 위해, 종전 후 경제적 발전을 이루기 위해 단일민족 신화가 강조된 측면이 있었고 이러한 공동체 인식이 한동안 큰 역할을 해온 것은 역사적으로 부인하기 어렵습니다. 그러나 우리의 조상들은 주변의 민족 공동체들과 끊임없는 교류와 포용적인 정책 실현을 통해 평화의 문명을 이어왔다고 할 수 있습니다. 이러한 유산은 우리 국민들의 유전자에 그대로 전해져 따뜻한 포용정책을 선호하는 경향이 대다수 국민들에게 남아있다고 볼 수 있을 것입니다.

오늘날 전 세계적으로 이민(移民)이 증가하고 있습니다. 들어오고 나가는 국가 간의 모든 이민(migration)이 정책의 대상이 되어야 한다는 주장에 동의합니다. 따라서 앞으로 정부 내 이민 정책 행정체계의 전문화, 집중화를 위한 정비가 필요하다고 생각합니다. 현재 한국은 강대국이 아님에도 많은 외국인·이민자들이 들어와 함께 살고 있습니다. 한국을 선택해서 온 외국인·이민자들과 함께 살고 있는 현실은 우리에게 새로운 도전의 시기라고 할 수 있습니다. 이러한 시기에 한국은 포용적 이민정책을 펼쳐 상생의 기반을 다질 필요가 있습니다. 그런 이유로 이민 정책 연구의 범위가 지역사회 문화수용 기반조성에 관한 분야까지도 확장해 가야 하는 것이 당연합니다. 그러므로 이 연구가 시의적절하며 이론검토 부분의 ‘사회통합정책 변화 흐름과 지자체 문화수용 기반조성 연구의 중요성’에서도 왜 이러한 포용적 이민정책 연구가 필요한지에 대해 앞에서 언급한 역사적 상황에 대한 내용들을 추가한다면 더 설득력이 커질 것으로 사료됩니다.

다음은 연구 방법에 대한 의견을 드리고자 합니다. 중앙정부에서 좋은 취지를 가지고 정책을 추진하더라도 현실 세계에서 이를 구체적으로 실현하고 실질적인 정책을 펼치기 위한 장은 역시 지자체에 있다고 할 수 있습니다. 그런 측면에서 세계적으로 140여개 도시가 참여하는 상호문화도시지수 내용을 자세히 소개하고 한국에 적용이 필요한지 살펴보았다는 점에서 이 연구가 주는 의미가 매우 크다고 할 수 있습니다.

유럽은 도시수준에서만 언급되었는데 역외지역은 호주, 멕시코 등 국가단위로 표현되어 혼선이 있습니다. 역외지역 소개에서 국가뿐만 아니라 도시수준의 언급도 추가되어 수준을 맞추면 도시지수 도입의 당위성에 대한 이해에 도움이 될 수 있을 것입니다. 이 연구에서 지수를 살펴보는 가장 큰 이유는 세계적인 표준지수가 한국 상황에 어느 정도 적용할 필요가 있는지 그 여부를 알아보는 데 목적을 두고 진행되었다고 봅니다. 특히 이 연구는 제3차 외국인정책기본계획의 정책목표를 기준으로 두고 상호문화도시지수를 조망하였는데 정책 관련 내용을 조금 더 보강하여 독자의 이해를 도우면 좋겠습니다.

결론적으로 이 연구를 통해 해외 상호문화도시지수가 한국정부의 이민정책과 어느 정도 연계성을 지니는지 중앙정부와 지자체가 어느 부분에서 서로 협력해야 할 것인지 개략적인 청사진을 보여주는 계기가 되었다고 생각합니다. 다만 한국의 실정에서 이 지수에 포함된 내용이 실제로 적용이 가능한 것인지, 그밖에 추가되어야 할 부분은 무엇인지에 대한 보다 심도있는 연구도 필요할 것입니다. 또한 포용적 이민정책이 전국단위로 정착되려면 각 지자체의 특성에 따른 조직체계의 정비, 자원(인력, 예산 등)의 지원, 정책을 진흥하는 가점제도 운영 등을 통해 지침이 제도화되어 적극적으로 참여할 수 있어야 할 것입니다. 앞으로 연구를 잘 발전시키셔서 지자체가 포용적 이민정책의 구체적인 추진을 잘할 수 있도록 하는 정책 도입의 계기가 마련되기를 바랍니다. 감사합니다.

등재후보학술지 『평화와 종교』 제10호의 원고를 모집합니다.

안녕하십니까?

한국평화종교학회 편집위원회에서는 등재후보학술지 『평화와 종교』 제10호 기고논문을 아래와 같이 모집합니다.

- 아 래 -

1. 투고마감일 : 2020년 10월 31일(土)까지 원고를 받습니다. (12월 31일 발행예정)
2. 주제 : 『평화와 종교』는 평화사상과 그 일반, 종교사상과 그 일반 등에 관련된 논문을 대상으로 합니다.
3. 논문 투고는 온라인 논문투고시스템(<http://submission.kaprs.org/Login>)에 투고해 주시기 바랍니다.
4. 원고분량 : 분량은 A4용지 20매 또는 200자 원고지 150매 이내를 원칙으로 합니다.
5. 심사 및 게재원칙
 - 1) 투고하시는 분은 투고와 동시에 연회비(3만원)와 심사비(6만원)를 학회 계좌(국민 484601-04-121252 예금주 박정현)로 납부하시면 됩니다.
 - 2) 공동저자일 경우 게재가로 확정되면 모두 연회비를 납부해야 합니다.
 - 3) 심사는 해당전공분야 3인을 심사위원으로 위촉합니다.
 - 4) 동일기관 소속논문은 해당 호에 2편까지 게재 가능합니다.
6. 기타 : 투고에 관한 사항은 홈페이지(www.kaprs.org) 투고규정을 참고하시고 기타 궁금하신 사항은 학회 사무국(041-530-8880)으로 연락주시기 바랍니다.

한국평화종교학회 편집위원회

2020 한국평화종교학회 임원명단

직책	성명	소속
고문	김동규	고려대학교
	이재영	선문대학교
	진성배	선문대학교
	Thomas W. Selover	선학유피대학원대학교
학회장	김항제	선문대학교
부회장	이재일	선문대학교
	이찬수	보훈교육연구원
	조성윤	제주대학교
총무위원장	강화명	선문대학교
총무이사	박은주	고려대학교
	최진식	국민대학교
편집위원장	안연희	선문대학교
	홍석훈	통일연구원
편집이사	고경민	이어도연구회
	김민지	선문대학교
	안 신	배재대학교
	오기성	경인교육대학교
	이경원	대진대학교
	전광호	전북대학교
	지충남	전남대학교
편집간사	박정현	선문대학교
기획위원장	정시구	선학유피대학원대학교
기획이사	나용우	통일연구원
	오택용	선문대학교
섭외위원장	주재완	선문대학교
섭외이사	임현진	선학유피대학원대학교
	주우철	세계평화교수협의회
연구위원장	황진수	선학유피대학원대학교
연구이사	오영달	충남대학교
	이은미	국민대학교
국제협력위원장	김인수	선학유피대학원대학교
국제협력이사	도현섭	선학유피대학원대학교
	황원재	테네시대학교(미)
감사	문선영	선문대학교
	이강일	세한대학교

