

동아시아의 평화를 향한 한·일 주교단의 도전

최영균

호계동성당, 주임신부

서론: 평화일꾼으로서의 한·일주교들

1. 그리스도교 평화개념의 발전
 - 1.1 전근대 시대의 전통적 평화관
 - 1.2 절대적 비폭력에로의 진이
2. 평화를 지키는 주교단의 도전
 - 2.1 역사평화
 - 2.2 환경평화
 - 2.3 인권평화

결론: 평화의 문화를 창출하는 교회연대

서론: 평화일꾼으로서의 한일주교들

2018년 10월 30일 일제 강점기(제국의 시대) 강제 징용 피해자 4명이 일본 신일본제철(현 신일철주금)을 상대로 낸 손해 배상 청구 소송에서 대법원은 “피해자들에게 각각 1억 원을 배상하라”는 원심 판결을 확정했다.¹⁾ 전후 끊임없이 제기되었던 과거사 문제의 연장선에서 한국 대법원의 판결로 한국과 일본은 민족주의적 갈등의 극단으로 치달게 되었다. 대법원 징용 배상 판결에서 촉발된 격랑은 한 일이 미래를 향해 21세기 파트너십을 선언했던 1998년 ‘김대중-오부치 선언’을 무너뜨렸다. 그리고 ‘1965년 한일 기본조약 체계’의 붕괴는 현실이 되었다. 그러나 이러한 갈등이 일방적으로 한국의 대법원 판결에서 기인한 것은 아니다. 아베 정권은 과거사를 성찰한 역대 총리들의 입장을 바꾸며 일본국민의 국가주의적 집합의식을 자극했다. 심지어 태평양 전쟁과 제국주의적 침략까지 부인하였다. 이러한 역사 수정주의는 폭력적인 제국의 시대를 재현하고 싶어 하는 욕망과 관련하며, 위안부 및 강제 징용공 배상문제, 독도 영유권 주장, 그리고 한국의 화이트리스트 대상국 배제와 같은 정치적 이슈를 촉발하고 있다. 게다가 이 문제는 한일간의 관계뿐만 아니라 북한, 중국, 러시아 그리고 미국과 같은 역 내외 국가들의 정치경제적 헤게모니와 결절하게 되었다.

한일 갈등의 현상은 동아시아 지역의 맥락에서 두 가지 뿌리가 있다. 첫째, 일본의 제국주의 역사성이다. 19세기 말 서구열강의 침략으로 중화제국이 분열되자 일본은 중심 없는 동아시아에서 중국을 대신하겠다는 목표를 설정한다. 여기에서 동아시아라는 개념은 일본의 제국적 영토를 지칭하는 것으로 태동하였다. 서구 열강에 대한 대항 담론으로서의 아시아 연대는 일본 제국주의 지배의 기제로 작동한 1930년대의 동아협동체, 1940년대의 대동아 공영권이라는 제국의 폭력적 이데올로기로 변질되었고, 이것은 지금까지도 동아시아의 갈등을 촉진하는 도화선으로 작동하고 있다. 둘째, 지역질서의 재편에서도 그 뿌리

1) 이 사건의 발단은 한국 대법원이 2012년에 일제강점기 징용노동자들의 개인 청구권을 인정하는 판결을 한 데 있었다. 이후 2013년 12월에는 252명이 변호인단을 통해 제소했다. 이후 징용 노동자들과 유족들이 2015년 2월 24일 서울에서 기자회견을 갖고 일본 기업을 상대로 손해 배상을 요구하는 천명 규모의 집단 소송을 제기하면서 시작되었는데 가장 큰 규모였다. 대상 일본 기업은 약 30개 정도이고, 한 명당 약 1억 원(약 1100만 엔)의 지급을 요구했다. 현 일본 정부는 1965년 한일 청구권 협정으로 이미 해결이 되었다는 입장을 고수하고 있다. 貝瀬 秋彦, 「韓国の元徴用工ら日本企業に賠償請求へ千人規模」, 『朝日新聞デジタル』(2015. 2. 24), <https://www.asahi.com/articles/ASH2S52VTH2SUHBI00X.html>(접속일: 2019. 8. 19).

를 찾을 수 있다. 동아시아에는 가해자 일본과 피해자 동아시아 국가라는 프레임이 형성되었다. 전후 미국은 일본을 대신하여 동아시아의 지역질서를 매개하고 조정하는 권력으로 등장하였다. 미국은 냉전의 논리와 제국중심 논리를 결합하여 동아시아에서 정치, 군사, 경제, 이념의 전 영역에서 헤게모니를 행사했다. 그러나 탈냉전과 여러 강대국들의 부상으로 인해 구심적이 확실한 제국의 국제정치는 약화되며 동아시아 질서는 균열되고 탈중심적 상태가 되었다. 이러한 다지주의적 질서는 국가들 사이에서 힘의 경쟁과 이익의 극대화를 가속화했다. 오늘날 한일 갈등의 요인도 이러한 흐름 속에서 탐색 될 수 있다. 한일 갈등은 두 나라만의 문제가 아니라 지역적 관계에서 이해될 필요가 있다.²⁾

이러한 맥락에서 동아시아 지역 내 국가들이 공동으로 직면한 문제와 갈등을 해결하고 평화의 지역문화를 창출하기 위해 지역 연대의 필요성이 제기된다. 그러나 국민국가의 정부들이 주도하는 연대와 제국중심의 연대는 이미 그 동력이 약화되어 국민국가 체제 안에서는 평화가 이루어지기 쉽지 않다. 가부장적 정치 제도, 오판과 비밀주의, 국가와 민족 앞에 그 어떤 가치도 우선할 수 없다는 집합의식, 또한 이러한 요인들에 의해 폭력 수단을 사용하는 예외적 상황이 쉽게 발생할 수 있다는 점에서 그렇다.³⁾ 이러한 현상은 약소국들에게서는 덜 일어나고 강대국들에서 더욱 빈번하게 일어난다. 따라서 시민그룹 차원에서 동아시아 내부의 국경을 넘어서는 협력과 더불어 시민그룹과 공적 제도 사이에 교차하고 통합되는 네트워크의 필요성이 제기된다. 이는 정부 중심의 횡적 연계와 비국가 중심의 시민사회 연대가 복합적이고 중층적으로 작용해야 함을 의미한다.⁴⁾ 시민사회 세력의 연대는 한일 간 그리고 동아시아의 정치경제 갈등이 고조되고 있는 상황에서 근본적으로 평화라는 가치의 영역에 집중할 필요가 있다.

평화는 일반적으로 소극적 평화와 적극적 평화로 나뉘며, 평화라는 것은 폭력의 대립

2) 동아시아의 주요 성원인 한국, 중국, 일본은 무역이나 금융과 같은 경제관계나 환경보호 그 외의 다른 문화교류 등 광범위한 분야에서 정부 수준의 협력관계가 강화되어 왔다. 이 협력관계는 한-중-일 3국간에 한정되는 것이 아니라 ASEAN과 동아시아 3국 수뇌회의를 포함하는 동아시아 지역의 다국 협력관계 안에서 전개되고 있다. 그러나 평화나 안전보장의 영역에서 동아시아 지역 모든 국가를 포괄하는 시스템은 구축돼 있지 않다. 냉전 이후 안보는 점차 개선된 것처럼 보이나 한중일 3국 간의 신뢰구축은 역사적 갈등과 지역 패권을 둘러싼 불신문제 때문에 잘 진전되지 않고 있다. 眞田芳憲, 『東アジア共同体の構築と宗教者の役割』, 世界宗教者平和會議日本委員会 (編), 『東アジア平和共同体の構築と宗教の役割』, (東京: アーユスの森新書, 2011), 37.

3) 요한 갈통, 『평화적 수단에 의한 평화』, 강종일 외 옮김, (서울: 들녘, 2000), 567.

4) 백영서, 『동아시아의 귀환』, (서울: 창작과비평사, 2000), 13-47.

물론 이해할 수 있다. 소극적 평화란 ‘폭력이 없는 상태’를 의미한다. 물론 어떤 강력한 세력이 체제를 조절하고 통제함으로써 외견상 폭력이 없는 상태로 보일 뿐, 절대적 평화가 실현된 것은 아니다. 이런 관점에서 평화는 정책이나 조약의 조절 대상일 뿐이다. 한편 적극적 평화라는 것은 ‘국가 안보’(national security)를 넘어 인간 삶 전체 영역에서의 총체적 안전(human security)이 보장된 상태를 말한다. 나아가 정치, 군사, 경제, 문화의 제도적 영역에 걸쳐 폭력을 억제하는 것을 겨냥하는 것이 아니라, 평화의 문화(집합의식)로부터 사회구조(제도)의 평화를 경유하여 행위자들에게 평화의 행위를 촉진할 수 있는 것을 의미한다.⁵⁾ 직접적 폭력의 제거는 구조적 폭력을 근절하기 위해서도 중요하다. 그러나 직접적 폭력이 사라졌다 해도 구조적, 문화적 폭력이 있는 한 평화는 불가능하다. 소극적 평화만으로는 폭력을 막을 수 없다. 적극적 평화를 추구하지 않으면 소극적 평화 역시 이룰 수 없다.⁶⁾ 그렇다면 평화의 구조와 문화를 만드는 실천은 어떻게 가능할까? 그것은 갈등을 처리하는 능력의 대중적 확산으로 가능할 것이다. 갈등은 그것을 창조적으로 처리하는 사람들에 의해 바뀔 수 있으며, 양립하기 어려운 것을 뛰어넘어 갈등 속에서도 폭력을 행사하지 않는 행동양식을 만들어낼 수 있다. 갈등에 직면한 행위자들은 비폭력적인 갈등원화의 수단을 창조할 수 있어야 한다. 표면적인 갈등과 폭력의 완화에만 집중하는 것이 아니라 그 원인이 되는 구조와 문화의 폭력성에 대해 함께 대화하며 성장함으로써 갈등의 뿌리부터 줄여가야 한다. 그리고 이러한 대화의 과정은 그 자체가 평화적이어야 하는데, 물리적, 언어적 폭력을 배제하는 것은 물론 창의적이고 비폭력적인 갈등 처리가 정당한 것으로 인식되는 평화적 문화 속에서 진행되어야 한다. 이러한 대화과정이 평화를 이루기 위한 목적에 부합하는 행위로 간주될 수 있다. 히구치 미마사키(樋口美作) 역시 폭력을 소거하고 평화를 이루기 위한 가능성을 인간의 대화 능력에서 찾는다. 대화 능력은 신으로부터 부여받은 소명이다. 대화는 신의 대리자인 인간에게 부여된 평화적 해결을 위한 최고의 수단으로 이해할 수 있다. 여기서 대화란 언어를 넘어선 인격적 교류를 포함한다. 즉 종교 교의나 이념의 주장에 대해 언어에 의한 이해만이 아니라 행동을 통한 인격적 대화가 평화의 방법으로 간주된다.⁷⁾ 갈등은 이러한 대화적 방법에 의한 평화를

5) 요한 갈통, 『평화적 수단에 의한 평화』, 19-31; 이찬수, 「감폭력(減暴力)의 정치와 평화의 신학」, 『평화의 신학』, 한국문화신학회 편, (서울: 동연, 2019), 19.

6) 조현철, 「안식일 전통의 회복과 생태적 회개: 평화를 위한 프란치스코 교종의 제언」, 『신학과철학』, 32(2018, 봄), 131.

이루기 위해 갈등을 조정하는 행위 역할자를 ‘평화일꾼’(peace worker) 혹은 ‘갈등 조정자’(conflict mediator)’라고 부른다. 갈등은 명성을 추구하거나 이익을 염두에 두지 않고 행동하는 가톨릭 성직자와 수도자들의 사회적 평판 속에서 평화일꾼 내지 갈등 일꾼의 이념형을 발굴한다. 게다가 평화일꾼은 완전한 비폭력이 가능하다는 신념을 갖고, 그들의 행위가 긍정적인 반응을 이끌어내지 못하더라도 인내할 수 있는 품성을 요구한다. 이러한 역할 모델은 몸과 마음을 다해 다른 사람들과 교류하며 봉사하는데 헌신하는 수도자와 종교인의 모습이다.⁸⁾

이러한 관점에서 이 글은 동아시아를 염두에 두면서 한일 사회갈등을 완화하고 평화의 가치를 정착시키기 위해 연대하는 양국 가톨릭 주교들을 평화일꾼의 한 모델로 조형하고자 한다. 일제 강점기 때부터 한일 그리스도교의 정체성 갈등은 있었으나⁹⁾ 한일 갈등을 완화하고 화해를 모색한 것도 교회였다. 일본교회는 독재정권 시대 한국사회에서 있었던 민주화운동을 지지하고 지원하며 한국교회와 연대하였다.¹⁰⁾ 그리고 1990년대 이후 한일 주교들은 조직적으로 지역의 역사적 갈등뿐만 아니라 사회문제 전반에 대한 평화가치의 고양을 양국 사회와 동아시아 지역에 촉구해 왔다. 주교들의 대 사회적 평화연대는 세속화된 사회에서 가톨릭교회가 공공영역에서 영향력을 확보하는 지렛대로 활용하려는 목적성(도구주의)과, 한편으로는 이웃과 세상에 대한 사회적 책임 그 자체가 그리스도교의 정체성을 실현하는 것이라는 목적성(본질주의)의 결합으로 이해한다.¹¹⁾

이 글은 1996년부터 매년 한 차례씩 양국을 번갈아 가며 개최한 한일 주교교류와 제2차 바티칸 공의회 이후 사회분야에 대한 교회적 가치의 선전과 교회적 실천을 담당해 온 양국 주교단 내의 정의평화위원회¹²⁾의 교류활동을 중심으로 주교들의 평화 연대가 갖는

7) 桶口美作, 「東アジアにおける平和共同体の樹立と宗教者の役割」, 世界宗教者平和会議日本委員会 (編), 『東アジア平和共同体の構築と宗教の役割』, (東京: アーユスの森新書, 2011), 73-74.

8) 요한 갈통, 『평화적 수단에 의한 평화』, 562-565.

9) 제국의 시대에 일본의 가톨릭교회와 개신교들은 일본정부의 제국주의 정책 과정에 일제히 협력하였고, 한국문제에 대해서 한국교회와는 정반대의 입장에 있었다. 徐 正敏, 「東アジアの和解と平和-日韓キリスト教史の視点から」, 山本俊正 (編), 『東アジアの平和と和解』, (西宮: 関西学院大学出版会, 2017), 68.

10) Ibid., 60-62.

11) 김우선, 「국제이주와 가톨릭교회: 미국 가톨릭교회의 이민자 옹호활동을 중심으로」, 『한국사회학』, 43(2009, 2), 55-84; Young-Kyun Choi, “Social Contribution of the Catholic Church and Regional Solidarity: Analysis of the Korean-Japanese Conferences of Catholic Bishops,” *Korea Journal*, 59(2019, 3), 5-26.

12) 정의평화위원회는 제2차 바티칸 공의회 이후 교회가 사회적 이슈에 대한 종교적 신념을 효과적으로

의미를 탐색한다. 주교연대 행위의 동기가 되는 이념적 가치인 평화의 그리스도교적 의미에 대한 역사적 형상을 살펴 본 후(2장), 지역의 평화를 지키기 위한 한일 주교들의 도전과 행위 동학을 역사, 환경, 인권의 수준에서 분석한다(3장). 마지막으로 평화일꾼으로서 주교연대의 의의와 과제를 성찰해 본다(4장).

1. 그리스도교 평화개념의 발전

종교적으로 평화란 사회에 대한 본질적 역할로 이해돼 왔다. 자연종교나 유대사회에서도 ‘샬롬’(Schalom)의 가치는 중시되었고, 예수가 전하는 평화는 구원의 중요한 선물로 선포되었다(마태 5,9). 불교에서도 평화는 삶의 본질이고, 간디는 힌두교의 전통에 따라 비폭력성에 뿌리를 둔 평화를 강조하였다. 특히 두 번의 세계대전을 거치며 평화는 세계 종교들의 공통된 비전이자 목표가 되었고, ‘종교와 평화 세계협의회’(World Conference on Religion and Peace)가 설립되기도 하였다. 그리스도교적 관점에서 평화는 중요한 신앙교리적 이념이다. 교리적 신념은 인간의 행위동기로서 작동하기 때문이다. 이 장에서는 그리스도인들의 사회적 행위동기로서의 평화가 어떤 경로를 통해 절대 비폭력성을 담지하게 되었는지 성경시대부터 오늘에 이르기까지 되짚어본다.

1.1 전근대 시대의 전통적 평화관

성경은 평화를 어떻게 이해할까? 구약성경에서 ‘샬롬’(평화)은 일상생활에서 쓰이는 인사였고(1사무 1,17), 전쟁이 없는 상태(1열왕 2,5), 일반적인 행복(시편 38,4)을 의미하였다. 평화는 포괄적 구원의 상태를 나타내기도 하고 개인과 집단의 만족(시편 38,4; 예레

알리고 실천하기 위해 각 지역 주교회의 산하에 둔 위원회 조직이다. 한국은 1970년에 ‘정의평화위원회’를 출범시켰고 일본의 경우 1969년 시작하려고 했으나 ‘정의평화협의회’라는 이름으로 1974년 정식 발족되었다. 일본 정의평화협의회가 당시 한국 상황에 관여함으로써 양국 교회는 출범 초기부터 밀접한 관계를 맺었다. 한국의 언론단압이 심했던 70년대 월간지 『사상계』의 편집주간 지명관 씨의 활동이 일본의 이와나미 쇼텐이 발행하는 잡지 『세계』를 통해 연재되었는데, 이 과정에서 정의평화협의회 역할이 컸다. 또한 민청학련 사건을 포함하여 한국의 민주주의와 평화를 위해 일본가톨릭교회는 한국가톨릭교회와 연대하였다. 이 당시 일본과 한국교회의 연대와 관련된 간략한 연대기적 사건은 다음을 참조. 미즈노부 이치로, 『동북아시아의 화해와 한일 가톨릭교회의 역할』, 『한일 관계의 역사, 그리고 기억의 치유』(자료집), (가톨릭동북아평화연구소 제3회 국제학술대회, 2019. 10. 9), 96-99.

38,4)을 뜻하기도 한다.¹³⁾ 그러나 중요한 것은 인간이 평화를 이룩하는 것이 아니라 하느님께 의지하고 청할 때 평화가 이루어진다는 것이다(시편 34,15). 평화를 위한 인간의 도덕적 삶은 자신이 아니라 외부적 힘(하느님)의 지배에 의해 가능해진다.¹⁴⁾ 평화란 궁극적으로 종말론적인 구원상태로 이해되며, 이러한 상황은 이방인들에게까지 확장된다. 메시아는 평화의 임금으로서 이런 구원을 인간에게 가져온다(이사 2,2 이하; 9,6).

신약성경 역시 전쟁이 없는 상태를 의미하는 구약의 평화관을 수용하며(루카 14, 31-32), 그 개념을 확장시킨다. 평화는 원수를 사랑하라는 계명과 관계하며, 인간 상호간의 적극적인 노력 안에서 성취될 수 있다(마르 9,50; 로마 12,18). 예수는 제자들의 파견에서 평화를 전할 것을 지시한다(루카 10,5 이하). 평화란 하느님의 선물로 인간에게 위탁된 가치이며 인간의 폭력적 상황(죄)은 그리스도의 중재로 소거될 수 있고 그리스도에 대한 신앙으로 평화의 길을 발견할 수 있다고 본다(로마 5,1.10). 이러한 성경적 평화개념은 세상 안에서 평화를 증언하는 것이 교회의 본질적 의무라는 인식의 근거가 되었다. 그럼에도 로마서에서 바오로가 그리스도인들에게 요구한 것처럼 폭력에 의해 폭력을 제한하는 등, 한정적으로 국가의 폭력이 승인되기도 한다. 즉 국가권력은 하느님을 위해 봉사하는 과정에서 폭력적 방법을 예외적으로 허가 받는다. “그들은 공연히 칼을 차고 있는 것이 아닙니다.”(로마 13, 4). 바오로에게 ‘폭력에 의한 폭력의 제한’은 여전히 유효한 것으로 보이기도 한다.¹⁵⁾ 신구약 성경은 평화를 하느님의 선물이자 인간이 이루어야 할 목표로 제시하지만 평화의 가치를 구현하기 위한 폭력이라는 악을 용인하는 모습을 보여주고 있다.

초세기 교회에서는 공동체(국가) 의무를 지키기 위해 사람을 죽여야 하는 병역을 거부하기도 했으나, 아우구스티누스가 고대 그리스 철학을 전거로, 평화를 위협하는 폭력을 제거하기 위한 폭력으로서의 ‘의로운 전쟁’(Bellum-iustum)을 정당화 했고, 이러한 입장은 수세기 동안 유지되었다. 토마스 아퀴나스는 평화가 신과 인간을 사랑하는 애덕(사랑)의 행위와 효과라 주장하며,¹⁶⁾ 전쟁은 죄이며 불의한 일이라고 보았다. 그럼에도 폭력적 전

13) Egon Spiegel. “Friede”, in *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd. 4, ed., Walter Kasper et al., (Freiburg: Herder, 1995), 137-138.

14) G. Lohfink, *Das Jüdische am Christentum Die verlorene Dimension*, (Freiburg: Herder, 1987), 167-199.

15) Ludger Schwienhorst-Shönberger, “Recht und Gewalt in Alten Testament”, in *Macht-Gewalt-Krieg im Alten Testament*, ed., Irmtraud Ficher, (Freiburg: Herder, 2013), 322-323.

16) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, vol.43, ed., R.J. Batten, (London: Blackfriars, 1974), II-II, q.29, 4(204-207).

쟁의 형식적 가능 조건을 인정하고 있다.¹⁷⁾ 이런 맥락에서 아퀴나스는 폭력을 억제하는 수단으로서의 폭력을 인정했음에도 불구하고, 평화를 단순히 인간 사이에 존재하는 ‘회복한 일치’(ordinata concordia)와 구분하여, 평화가 하느님의 속성이요 인간이 이루어야 하는 목표임을 천명하고 있다.¹⁸⁾ 한편 후기 중세에 프란치스코회로 대표되는 소수의 그룹들이 절대적 평화에 대한 주장을 제기했고, 르네상스와 신대륙의 발견, 계몽시기를 거치며 다원주의, 자연법 그리고 시민권 개념의 대두로 절대적 평화의 가능성에 대한 요구가 제기되었다.¹⁹⁾ 그럼에도 불구하고 교회의 입장에서 일체의 폭력을 부정하는 절대적 평화, 혹은 평화적 수단에 의한 평화의 형상은 여전히 강조되지 않고 있는 한계를 보였다.

1.2 절대적 비폭력에서의 전이

19세기 이후 평화문제는 이데올로기화 되었다. 전쟁은 이런 관점에서 군사적 방법에 의한 이익경쟁의 수단으로서 그리고 민족주의와 같은 이념의 구현수단으로서 기능했다. 즉 19세기의 전쟁옹호주의(Bellizismus)는 전쟁을 국가팽창의 정치적 수단으로 간주했을 뿐만 아니라 민족의 도덕적 힘을 강화했다. 여기에 대한 대립물로서 평화주의 내지 평화운동 역시 발전했다. 사회적 평화운동은 군사적 힘에 근거한 안보정책의 대안으로 요구되었다. 이 당시 가톨릭교회의 평화운동은 그리스도교적 인본주의의 열망을 구현하는 데 집중하였다.²⁰⁾ 평화를 위한 안전시스템은 거시적으로는 국민국가들의 군비축소를 국제법적으로 비준하는 것이고, 미시적으로는 조직화된 시민운동에 의해 군사적 행동에 대항함으로써 적개심 완화를 목표로 하였다. 여기에서 비폭력 저항개념이 등장하는데, 사회적 저항은 평화적 수단에 의한 평화의 실현으로 이해되었다. 비군사적 수단을 통해 갈등완화와

17) 아퀴나스는 전쟁폭력을 세 가지로 정당화하는데, 첫째 합법적인 국가의 권위자나 기구가 영토의 소유나 범죄를 응징해야하는 상황에 직면하여 공공의 안보를 위해 칼을 빼드는 경우, 둘째, 정당한 조건이 요구되어지는데, 그것은 공격받을 때다. 왜냐하면 그들이 했던 어떤 잘못 때문에 그들은 응당 대가를 치러야하기 때문이다. 즉 잘못된 것에 복수하는 것으로서 전쟁이 정당화될 수 있다. 셋째, 전쟁의 지향성이 선할 때이다. 즉 악을 피하고 선을 행하기 위해 불가피하게 필요한 전쟁이다. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, vol. 35, ed., Thomas R. Heath, (London: Blackfriars, 1972), II-II, q.40, 1(80-83).

18) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, vol.43. ed., R.J. Batten, (London: Blackfriars, 1974), II-II, q.29, 1 ad 3(197-198).

19) Egon Spiegel, “Friede”, 138.

20) 에라스무스는 ‘평화교회’를 말하기도 했다.

중재의 모범적 역할이 가능하며, 헌신과 대화로써 갈등상황이 조정될 수 있다는 신념이 강화되었다. 이러한 의식에 입각하여 가톨릭 평화운동은 인권, 환경, 소수자 보호 등의 영역으로 진출하며 비가톨릭 사회운동 조직과의 연대를 확장해 갔다.²¹⁾

20세기 중반이 되면서 두 차례의 세계대전과 동서냉전은 다른 어느 시기보다 평화에 대한 갈망을 증가시켰다. 교황 요한 23세는 회칙 『지상의 평화(Pacem in Terris)』(1963)에서 진리와 정의, 사랑과 자유를 기초로 모든 민족들이 공동선의 실천을 통해 평화가 가능해진다고 말하고 있다. 또한 핵을 보유한 시대에 ‘정당한 전쟁’이란 더 이상 존재하지 않으며 전쟁의 원인과 결과, 정당성과 명분을 논하는 것 자체가 부당함을 천명하고 있다. 즉 상처 입은 정의를 바로 세우기 위한 전쟁과 군비확충은 비평화적이고 평화와 모순적인 것으로 간주하였다.²²⁾ 이 회칙은 평화를 이루기 위한 폭력적 방법을 일체 거부하였고, 평화는 평화로운 수단에 의해서 성취되어야 함을 공식화 했다.²³⁾ 가톨릭교회의 새로운 정체성을 재구성했다고 평가되는 제2차 바티칸 공의회 역시 제국주의의 폭력과 세계대전을 거치면서 일체 모든 전쟁과 폭력을 악으로 규정하고, 그 소멸을 요청하게 되었다. “도시 전체나 광범한 지역 및 그 주민들에게 무차별 파괴를 자행하는 모든 전쟁 행위는 하느님을 거스르고 인간 자신을 거스르는 범죄이다. 이는 확고히 또 단호히 단죄 받아야 한다.”²⁴⁾ 이러한 맥락에서 특정 국민국가의 이익 보장을 위한 것이 아닌 세계 공동체의 관점에서, 전쟁을 피해야 하는 것은 정언명령과도 같은 것이 되었다. 그래서 교회는 국제기구의 역할을 강조하며 국제기구가 평화와 국제법의 붕괴를 방지하기 위해 효력 있는 시스템을 구축하고 수행할 것을 촉구하였다. 실제로 유엔과 다양한 지역 연합체들은 폭력적 분쟁과 전쟁을 예방하기 위한 법적 체계를 구축해 나갔다.

바로 6세 교황은 1967년 1월, 교황청에 ‘정의평화위원회’(Pontificium Consilium de Iustitia et Pace)를 설치하였다. 이 위원회는 세계 각지의 인권적 탈구와 도덕을 모니터링

21) Thomas Hoppe, “Friedensbewegung”, in *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd. 4, ed., Walter Kasper et al., (Freiburg: Herder, 1995), 141.

22) Hermann Pius Siller, “Fried-Dogmatisch”, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 3, ed., Hans Dieter Betz et al., (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 362.

23) 요한 23세 전임 교황인 비오 12세(재임: 1939-1958)만 하더라도 두 차례의 세계대전과 동서냉전 및 모든 공격전쟁과 핵무기를 비판하면서, 평화와 정의를 수호하기 위한 방어적 폭력은 도덕적으로 허용될 수 있다는 입장을 유지하였다.

24) 제2차 바티칸 공의회, 『제2차 바티칸 공의회 문헌- 현대세계의 교회에 관한 사목헌장, 기쁨과 희망 (Gaudium et Spes)』 (서울: 한국천주교중앙협의회, 2012), 80항.

하고 정의와 평화의 가치를 구현하기 위한 규범 생산과 사목적 홍보를 담당한다. 그리고 매년 1월 1일 천주의 모친 마리아 대축일을 ‘평화의 날’로 선포하고 2019년까지 총 52년간 담화문을 발표하였다.²⁵⁾ 교황들은 단순히 전쟁이나 갈등이 없는 상태로서의 평화가 아니라 정의, 평등, 화해, 일치, 연대, 인권, 자유와 같은 가치들이 종족, 계층, 종교를 넘어 실현되는 평화를 주장해 왔다.²⁶⁾

한편 오늘날 가톨릭교회는 평화의 가치를 구현하기 위한 전략적이고 실천적 수단으로서 ‘통합적 인간발전’(integral human development)개념에 주목하여 교회의 사회적 실천에 의미를 부여하고 있다. 교회가 말하는 인간발전이란 경제와 물질의 풍요를 넘어 해방의 메시지를 담은 사회문화적, 도덕적 측면이 함께 성장하는 전체적 발전을 의미한다. 교회의 선교(복음화)는 인간발전과 평화의 문제를 함께 고려해야 한다. 평화는 폭력의 부재만이 아니라 인류 전체가 살아가는 일상의 구체적인 경제, 문화, 그리고 인간의 영적 발전과도 관련되어야 한다.²⁷⁾ 20세기 들어 과거와 달리 가톨릭교회는 평화를 위해 완전한 비폭력적 방법과 절대적 평화를 강조하기 시작하였다. 이러한 절대적 평화에 대한 이념적 지향성은 한일주교연대 행위의 합리적 동기가 된다.

2. 평화를 지키는 주교단의 도전

가톨릭교회의 최고 성직 엘리트인 주교들의 사회참여에 대한 비판적 시각도 존재하지만,²⁸⁾ 교회의 사회참여는 교회의 정체성과도 관련된다. 국가의 정치문제에 거리를 두게 된 유럽의 종교협약과 세속화의 영향으로 가톨릭교회가 약화 되었지만 교회가 가지고 있

25) 김혜경, 「가톨릭교회 평화의 이름」, 『평화의 신학』, 한국문화신학학회 편, (서울: 동연, 2019), 224-225.

26) 평화와 관련된 사회교리의 기초는 시대의 이슈와 맥락에 따라 그 초점이 변화해 왔는데, 최초의 사회교리라 할 수 있는 『새로운 사대』(1891)와 그 이후의 후속 문헌들은 자본주의의 폐해로서의 노동문제와 부의 불평등이 강조되었고, 이런 문제들이 해소되는 것을 평화로 이해했다. 냉전 시대엔 물리적 갈등이나 전쟁이 없는 것을 평화로 이해했다. 그리고 냉전 이후엔 사회의 모든 탈구영역(dislocational spheres)이 ‘일대의 자리’로 복원되는 통합적이고 전체적인 평화적 질서로 그 의미가 확장되었다.

27) 교황 프란치스코 회칙, 『복음의 기쁨』, (서울: 한국천주교중앙협의회, 2014), 181항; 황경훈, 「‘통합적 인간 발전’으로서의 새 복음화」, 『신학전망』 203(2018), 123-125.

28) 전통적이고 형식적으로 가톨릭교회의 지배형태는 주교중심성에 있다. 그럼에도 민주주의적 이념이 보편화된 오늘날 사회적 이슈에 대해 주교단 내에서뿐만 아니라 교회 내의 다양한 기관들과 계층적 그룹(사제단, 수도자, 평신도) 사이에도 의견 차이와 긴장 역시 존재한다.

는 사회적 독립성과 위신은 유효하다. 교회는 여전히 국가가 그러한 것처럼 ‘완벽한 사회’(Societas perfecta)로 스스로를 이해하며 정치적 요소를 담지해 왔다. 이러한 정치적 요소는 국가들에 대한 사회 윤리적 척도로서 기능한다. 가톨릭교회는 세계적으로 국가를 초월한 네트워크를 가지고 있고 이 네트워크를 통해 국가가 어떤 가치 방향으로 나아가야 할지에 대해 목소리를 내 왔다. 교회는 국제정치에 대해 힘을 행사하려는 것이 아니라 윤리적 책임이 있는 도구로서 역할 수행을 하려고 한다.²⁹⁾ 예컨대 교회가 정치 공동체에 말하는 평화는 공정한 대화적 방법으로 폭력을 사용하지 않고, 국가 간 이해대립을 완화시키며, 인간의 유익한 공동생활을 형성하는 것을 의미한다. 이러한 평화는 ‘조화의 평온’(tranquilitas ordinis)으로서, 교회는 모든 국가들이 평화를 보충하고 수호함으로써 성경이 말하는 ‘살림’ 즉 질서와 평온의 충만함에 이르도록 촉구할 의무가 있다. 다만, 여기서 중요한 것은 정의 안에 평화가 있어야 한다는 것이다. 지구상의 모든 인간에게 할 수 있는 대로 균등한 기회의 원칙하에 어떤 안정적인 행복과 안전을 추구한다. 가톨릭교회의 평화관은 종교적으로는 종말론적 의미인 ‘신의 다스림’이 현재화된 상태의 선취가 바로 평화이며,³⁰⁾ 인간 개인의 내면에서 사적 차원에 머물지 않고 사회적 구원과 긴밀히 관련하는 것이다. 하느님은 개별 인간뿐만 아니라 사회적 관계도 구원하며³¹⁾ 다양한 보편적 가치 즉, 형제애, 정의, 평화, 존엄과 같은 가치가 발현하는 사회가 바로 교회의 종교적 목적과 상응하기 때문이다.³²⁾ 평화의 이념과 가치는 평화와 관련된 대상들에 대한 규범적 강요가 아니라 대화적 성격을 담지 한다. 한일주교연대는 이 대화의 원리에 입각한 평화의 전달에 주력하고 있다. 프란치스코 교황은 평화를 이루기 위한 방법으로 대화를 주목하며, 대화의 상대는 국가, 문화, 다른 신앙적 이념적 가치를 가지고 있는 사람들이라고 강조한다.³³⁾ 이러한 관점에서 한일 주교들은 양국사회와 동아시아의 평화적 질서를 위해 정부뿐만 아니라 다양한 시민주체들과의 대화를 추구하고 있다. 이 장에서는 그리스도교의 평화이념에 준거한 주교연대의 특징을 범주적이고 명시적으로 파악하기 위해 역사, 환경, 인권의 영역에서 대화를 수행하는 평화일꾼의 형상으로 색출하고자 한다.

29) Franz Furger, *Christliche Sozialethik: Grundlagen und Zielsetzung*, (Stuttgart: Kohlhammer, 1991), 94-95.

30) Ibid., 181-182.

31) 교황 프란치스코 회칙, 『복음의 기쁨』, 178항.

32) 황경훈, 「‘통합적 인간 발전’으로서의 새 복음화」, 125.

33) 교황 프란치스코 회칙, 『복음의 기쁨』, 238항.

2.1 역사평화

한일 주교단은 양국은 물론 동아시아의 역사문제를 숙의하며 역사적 화해를 위해 오래 전부터 노력해왔다.³⁴⁾ 한일 역사에 관해 처음 언급한 주교문헌은 1984년 2월 28일 일본 ‘사회주교위원회’의 ‘외국인 등록 법에 관한 건의서’다.³⁵⁾ 주목할 것은 이 문헌이 한일 양국의 역사에 대해 언급하고 있다는 데 있다. 양국 간의 신뢰와 존중을 바탕으로 일본 측에 역사적 과오를 인정하고, 사과와 함께 적절한 보상을 일본정부에 촉구하고 있다. 이런 기조는 같은 해 5월 6일 나고야 교구장 소우마 노부오(相馬信夫)가 명동성당에서 한 강론에서도 드러난다.³⁶⁾ 전후 50년 쯤 되었을 때 일본 가톨릭교회에서는 역사에 대한 성찰적 재인식이 본격적으로 제기되었다. 일본주교회의 의장이었던 시라야나기(白柳誠一) 대주교는 1986년 도쿄에서 열린 아시아주교회의 연합(FABC) 총회에서 전쟁의 책임에 대해 다음과 같이 고백하였다. “일본인이자 교회의 성원인 우리 주교들은 2차 세계대전 당시 일본에 의해 비극을 경험해야했던 아시아 태평양 지역의 형제들에게 용서를 청합니다. 전쟁기간 2천만 명 이상 사상자를 초래한 것에 대해 우리는 책임을 통감합니다. 우리에게

34) 해방 이후 한일 교회교류의 첫 물꼬를 튼 것은 신학생들이었다. 1969년 3월 15일 상호교류를 위해 한국을 찾은 일본 조치대학(上智大學) 신학생 3명은 대구 대교구, 신학생 간담회, 수도권 방문, 신자 가정 민박 등의 일정을 가졌다. 이후 한일 교류에서 도쿄 교구장 시라야나기 세이치(白柳誠一) 주교의 역할이 컸다. 그는 1972년 4월 20일부터 6일 일정으로 한센병자 마을인 ‘나자로 마을’을 방문하였고, 한센병자를 위한 건물 신축과 복지를 위한 자원 활동적 교류가 있었다. 그리고 1974년 7월 23일 민청학련 사건관련 지학순 주교의 양심선언 이후 시라야나기 세이치 주교는 일본 신자들과 한국의 민주화를 위한 지지를 표명하기도 했다. 그리고 한일주교교류의 중요한 모티브였던 제국의 시대에 대한 역사적 반성과 새로운 화해의 길 모색은 이미 1989년 일본주교회의 의장이었던 시라야나기 주교에 의해 공식적인 사과(일본국가 폭력, 신사참배 등)가 최초로 이루어지기도 했다. 서상덕, 『평화와 화해를 향한 한일교회의 여정』, 『가톨릭신문』 (2005. 8. 28).

https://www.catholictimes.org/article/article_view.php?aid=152290(접속일: 2019. 10. 28).

35) 1952년 샌프란시스코 조약 발효에 따라 재일조선인은 일본 국적을 잃었다. 같은 날 외국인 등록법이 제정되어 출생 후 60일 이내, 16세 이상(1982년부터, 그 전엔 14세) 지문 날인과 사진을 제출해야 했다. 지문 날인한 외국인 증명서는 항상 휴대해야 하고, 이 규정을 어기면 체포와 조사 같은 형사적 제재를 당할 수 있었다. 이런 상황에서 1980년대 들어 지문 날인의 차별과 억압성에 저항하는 시민운동이 발생했다. 1980년 9월 10일 도쿄 신주쿠(新宿) 구청에서 한중연이, 11월 18일에는 기타규슈 고쿠라(小倉) 북구청에서 최창화 목사가 지문 날인을 거부하며 전국으로 확산되었다. 일본 주교단은 한일 양국의 상호 이해와 평화를 위해 노력해왔다는 것을 언급하며 일본 국민이 세계 평화를 위해 한국 국민과 상호 신뢰와 존경을 바탕으로 한 우호관계를 맺을 것을 최우선 과제로 언급하며 그것이 예수의 사랑의 계명에 근거하고 있음을 주장했다. 그리고 이러한 우호적 관계를 저해하는 지문 날인제도를 비판하고 법 개정을 요구하고 있다. 후쿠야시키 카즈요, 「한일 역사문제를 바라보는 가톨릭교회의 입장」, 『동아시아 화해와 평화의 길을 묻다』 (동아시아 평화네트워크 세미나 『자료집』 2019. 9. 26.), 19.

36) 相馬信夫, 『平和への歩み』, 岩崎一三編, (東京: 新世界, 1985), 270.

상처 입은 사람들이 여전히 문화와 삶 안에서 보인다는 사실은 우리를 가슴 아프게 합니다.”³⁷⁾ 이 답회문은 현재까지도 일본 교회의 공식적 입장이다.

일본교회 역시 제국의 시대에 전체주의적 국가주의의 희생양으로 억압받고 동원되는 입장이었지만,³⁸⁾ 일본의 55년 체제와 아시아의 탈식민지화 과정에서 발생한 일본과 한국의 역사·정치적 갈등을 묵도하면서 일본인으로서 그리고 그리스도인으로서 비평화적 상황을 완화하기 위한 실천의 필요성이 제기되었다. 특히 한일주교들은 역사적 화해가 동아시아 평화를 위한 기본 전제가 된다고 생각하며, 일본사회에 각인된 제국의 폭력성이 얼마나 비도덕적인가를 환기시킬 필요가 있다는 것에 공감했다. 그래서 1994년 12월에 시라야나기 대주교가, 1995년 1월에는 김수환 추기경이 당시 일본 총리 무라야마 토미이치(村山富市)에게 서한을 보내 일본군 위안부에 대한 정부의 반성과 책임 있는 피해보상을 요청했다.³⁹⁾ 이러한 주교들의 역사적 성찰은 1995년 2월 일본 주교단 교서 “평화의 결의: 전후 50년을 맞으며”(平和への決意: 戦後50周年にあたって)에서 표명된다. 일본교회는 제2차 세계대전의 역사적 비극을 정면으로 응시하며 제국의 일원으로서 교회가 아시아 태평양 지역의 사람들에게 지워지지 않을 상처를 남겼다는 것에 대한 반성과 미래의 평화를 실현하기 위해 노력할 것을 고백하고 있다.⁴⁰⁾ 그리고 전후 60년(2005)과 70년(2015)에도

37) 日本司教協議會, 『平和への決意: 戦後50周年にあたって』(東京: カトリック中央協議會, 1995), 6-7.

38) 제국의 시대에 가톨릭교회의 침묵은 외래종교로서 그리스도교가 갖는 사회적 인정의 취약성과 국가주의적 신도의 강화에 의한 교회의 차별이라는 숙명론이 주요한 요인이었다. 그러나 이러한 교회의 무력감은 1980년대 이래 사회문제에 대한 교회의 의식화 과정 속에서 극복되는 인상을 주고 있다. 司教協議會, 『平和への決意: 戦後50周年にあたって』, 9. 제2차 바티칸 공의회와 사회복음화 개념과 사회교리의 확산에 의한 일본가톨릭교회의 변화는 먼저 제국의 시대에 대한 역사적 반성으로부터 시작했다. 특히 1980년대 주교단은 동티모르 교회와의 연대를 통해 동티모르의 자유와 평화를 지원했고, 동티모르에 대한 지원과 연대는 제국의 시대에 일본이 저지른 잘못에 대한 속죄가 주요 동기로 작동한 것이다. 日本カトリック司教協議會, 「東ティモール連帯表明」(문서번호: 056-BC020), (1999. 6. 16).

39) 1991년 8월 김학순 씨가 일본군 위안부 피해자라고 고백하면서 여러 나라 여성들이 피해사실을 표명하였다. 1993년 8월에 관방장관 코노 요헤이(河野洋平)가 일본 정부의 관여를 인정하고 무라야마 총리가 사죄를 표명하였다. 그래서 1995년 6월 국민모금을 통해 피해자들에게 위로금을 지급하고자 ‘여성을 위한 아시아 평화국민 기금’을 조성했다. 그러나 각국 피해자들과 지원단체들은 일본 정부의 법적 책임을 떠넘기는 무책임한 행동이라고 반발하였다. 즉 국가보상이 아닌 민간 성금으로 위로금을 준다는 점에 유감을 나타낸 것이다. 시라야나기 대주교는 어린 소녀를 포함하여 여성을 성노예로 삼은 반인륜적 범죄를 비판하며 피해자 여성들에 대한 국가적 차원의 보상을 요구하였다.

40) 이 교서의 특징은 세 가지로 일별된다. 첫째, 제2차 세계대전이 만든 비극에 대해 아시아와 태평양 지역의 국민에게 용서를 청하는 것. 둘째, 가까운 한국의 국민과 위안부가 전쟁의 피해자요 일본이 가해자임을 고백하는 것. 셋째, 아시아인들에게 준 상처를 일본이 보상할 책임이 있다는 것. 후루야 시키 카즈요, 「한일 역사문제를 바라보는 가톨릭교회의 입장」, 19.

이러한 입장을 재확인하는 메시지를 발표했다.

역사적 반성과 고민은 일본주교단 안에서 일정부분 공감대를 형성했고, 일본주교단 내에서 근린지역교회와의 교류와 연대가 필요하다는 의식이 생겼다. 이러한 분위기에 따라 1995년 마닐라에서 개최된 제 6차 아시아 ‘주교회의연합’(FABC) 총회에서는 역사문제에 착근한 한일 갈등의 완화를 위한 교회적 노력의 필요성이 제기된다. 당시 일본주교협회의회 부의장 하마오 후미오(濱尾文郎)주교와 한국 주교회의 의장 이문희(李文熙) 대주교는 교류의 실천을 비공식적으로 합의했다. 역사적 갈등의 해결문제가 정부수준에서는 교착상태에 빠져 있으며, 국익 우선주의로 인해 평화가 위협되고 있는 상황에서 한일 양국 교회의 주교들은 교류를 통해 지역의 평화와 질서 수립에 기여할 수 있을 것이라는 문제의식을 갖게 되었다. 이렇게 한일주교교류를 시작하게 된 동기가 형성되었다.⁴¹⁾ 이러한 상황에서 이문희 대주교는 강우일 주교(서울 대교구 보좌주교), 박석희 주교(안동교구장)와 함께 갑작스럽게 1996년 2월 16일 일본 하마오 주교(배석: 오카다 다케오 도쿄 보좌주교)를 방문하고 한일 문제 특히 역사적 갈등에 대해 서로 대화하는 시간을 가졌다.⁴²⁾ 이것이 한일 주교 교류 모임의 첫 번째 시작이었다. 한국과 일본 사이에 놓여 있던 역사 갈등의 지점이 연대의 고리가 되었다.

매년 한 차례씩 양국을 번갈아 가며 개최된 주교교류는 2004년 역사부교재가 간행될 때까지 교류의 중심 아젠다를 역사평화로 정하였다.⁴³⁾ 양국 주교들은 제국의 시대에 형성된 역사적 갈등을 완화하기 위해 민간 차원에서 공통의 역사인식을 가질 필요가 있다

41) 『日韓教科書問題懇談会』、『カトリック新聞』(1996. 2. 26), 1.

42) 이문희 대주교는 이 첫 모임에서 한일주교 연대의 세 가지 방향성을 제시하였다. (1) 양국의 주교단이 한일공통의 역사인식을 찾아가는 노력에 착수하고, (2) 향후 양국의 젊은이들이 공통의 역사인식을 갖기 위한 교재를 만들기로 하며, (3) 양국의 가톨릭 학교에서 사용할 수 있는 공통의 역사교과서를 만들자는 의견합의를 보았다. Ibid.

43) 교과서 간행은 1996년 최초 교류모임에서 제기되었지만 2000년 일본의 우익 단체인 ‘새로운 역사 교과서를 만드는 모임’에서 발행한 왜곡된 역사책이 문부성 검정에 통과되었고, 한-일 외교 문제로 비화되면서 적극적인 대안교과서 발행 프로젝트가 가속화되었다. 한국의 주교들은 개정을 요구하는 소극적인 대응에서 벗어나, 일본의 학생들이 반드시 알아야 할 역사를 한 권의 책으로 엮어 새로운 역사 지침서로 활용할 수 있도록 하자고 제안했고, 일본의 주교들도 적극적인 동의를 표하였다. 이후 2년에 걸친 수고 끝에 한국의 이원순, 정재정, 서의식 교수의 주도로 가톨릭계 일본학교에서 사용할 수 있는 대안 교과서가 발행되었다. 2004년 10회 한일 주교교류모임에서 청소년 역사 부교재 교과서가 출간되었다. 이 과정에서 일본의 키미시마 카즈히코(君島和彦) 교수 등 자문위원들의 활발한 협조가 있어 왔다. 이원순, 정재정, 서의식, 『가깝고도 가까운 나라』(서울: 숲, 2004). 일어관은 『若者に傳たい韓國の歴史』(젊은이들에게 전해주고 싶은 한국의 역사), (東京: 明石書店, 2004).

고 생각하였다. 특히 일본의 역사교육은 다른 동아시아 국가와 큰 차이가 있었고⁴⁴⁾ 젊은 이들을 위한 역사 교과서 간행이 중요한 프로젝트가 되었다. 한일 주교들은 1996년 교류 모임의 초기부터 양국의 역사 인식 문제를 진지하게 논의하며 역사학자들의 교류 추진, 사적지 방문, 세미나 및 강연회 개최 등을 통해 공동의 역사인식과 상호이해를 심화시켜 나갔다.⁴⁵⁾

역사 교과서가 간행된 이후에도 역사적 화해와 평화를 위한 주제는 양국 주교단 안에서 지속되었다. 이 주제는 24회에 걸쳐 이루어진 한일주교교류의 핵심 키워드였고 이러한 역사적 화해의 선취가 동아시아 지역의 평화를 실현하기 위한 조건임을 천명하면서 주교단의 중요한 과제로 인식하고 있다. 현재 2019년까지 24차례의 교류모임에서 다양한 의제가 다루어졌지만 역사와 관련된 주제는 늘 중심에 있었다. 주교교류 모임은 끊임없이 제국주의를 둘러싼 근현대사를 중심으로 학습, 대화 그리고 학자들의 교류를 추진해왔다.

역사 교과서 프로젝트가 매개된 주교들의 역사공부 목적은 상호간의 이해였는데, 서로 제대로 된 이해가 될 때 연대의 발전과 확장이 가능하다고 보았기 때문이었다. 그러나 교류 모임은 단순히 주교단 내 상호이해를 위한 대화에만 그치지지는 않았고, 사회적 화해와 실천적 현장성을 중시해왔다. 예컨대 가장 첨예한 사안 중 하나인 일본군 중군 위안부 문제에 대해 “피해자에 대해서 국가의 사죄나 배상이 다루어져야 응어리가 해소될 수 있다”는 인식을 가지고 22회 교류회 당시 일본 주교 10명이 나눔의 집을 방문하여 할머니들께

44) 예컨대 중국 역사 교과서에서 아편 전쟁 후 근현대 중국을 다루는데 이 시기 대부분에 일본에 의한 식민지화나 약탈의 역사를 취급하고 있다. 이와는 달리 일본 역사교육에서는 전사시대부터 오늘까지 포괄적으로 다루며 일본의 아시아 침략에 대해서는 한정적으로 기술하고 있다. 일본의 아시아 진출에 대한 역사교육에서도 다루는 방식뿐만 아니라 내용이나 중요도가 불규칙적이며, 아시아 식민지화에 대해 다루는 부분에서는 일본국의 잘못에 대해 충분히 반성하고 성찰하는 모습을 보이지 않기 때문에 아시아의 많은 나라로부터 비판받고 있다. 水戸考道, 「日本の軍事力平和力・市民力と東アジアにおける平和構築-靖国参拜と憲法九条改正も踏まえて」, 『東アジアの平和と和解』, 山本俊正 編, (西宮: 関西学院大学出版会, 2017), 116-120.

45) 1997년 12월 18, 19 양일 간 한일 주교간담회가 있었고, 이 때 한국의 이원순, 정재정 교수와 일본의 가즈히코 교수가 역사교과서 부교재 발간을 위한 첫 만남을 이루었다. 이 당시 일본의 15종 역사교과서는 식민지 근대화에 기반을 둔 시혜적 역사관을 탈피, ‘침략’의 관점에서 서술하는 경향이 늘어나고 있지만, 실제 입서에서는 보수적 성향의 역사 교과서가 인용된다는 현실이 지적되었다. 이러한 맥락에서 대안적 혹은 부교재로서의 한일 양국 공동교과서의 협력활동이 공식 출범하게 되었다. 한편 한일주교교류의 주요 세미나 강의주제는 다음과 같다. 부록 1에 나오는 것처럼 2003년까지 거의 역사문제에 집중되어있다. 「이문희 대주교 특별기고-역사 공동 인식을 위한 한일 주교간담회 결과」, 『가톨릭신문』, (1997. 1. 1). https://www.catholictimes.org/article/article_view.php?aid=200450(접속일: 2019. 10. 16).

헌화하며 이야기를 나누는 실천으로 이어졌던 것이다. “마쓰우라(松浦) 주교는 일본이 피해자들에게 큰 상처를 입게 했다고 사죄하고 역사를 직시하고 후세에 전하고 싶다고 말했다.”⁴⁶⁾

이러한 한일 주교연대가 국가와 시민사회에 주는 영감은 바로 평화를 이룰 수 있는 구체적인 방법을 제공하는 것인데, 갈등의 초월적 대화 방법에 의한 것이다. 가해자와 피해자의 프레임에서 보는 것이 아니라 동등한 입장에서 스스로를 성찰함으로써 잘못된 것을 반성하고 대화를 통해 미래를 계획하는 것이다. 이러한 관점에서 한일 주교들은 역사나 사회적 이슈에 관련된 아젠다에 대해 복수의 의견이 다른 전문가 집단으로부터 학습의 시간을 가지며, 서로의 처지에서 이에 대해 성찰하고 문제의식을 공유하며 해결을 위한 실천방안을 사회적으로 공표하는 방식으로 주교 교류 모임을 가져왔다.

이 교류모임에서 다루어진 주제나 결과들은 양국 주교회의의 혹은 주교회의 내 ‘정의평화위원회’(일본은 정의평화 협의회)로 이관되어 확장해 나아간다. ‘정의평화위원회’ 중심의 역사화해와 관련한 최근의 사례는 3.1운동에 대한 양국주교단의 활동을 들 수 있다. 2019년 3월 1일 한국천주교 주교회의 의장 김희중 대주교는 3.1운동 100주년 기념 담화에서 일제강점기 교회가 식민지 지배 세력에 대해 침묵했던 과거에 대해 반성한다고 발표했다. 가해자와 피해자의 프레임을 넘어 한국교회의 자기성찰과 미래에 대한 길을 모색하고 있다. “3.1운동 100주년을 맞이하며 한국 천주교회는 시대의 징표를 제대로 바라보지 못한 채 민족의 고통과 마음을 외면하고 저버린 잘못을 부끄러운 마음으로 성찰하며 반성합니다. 또한 그 역사의 현장에서 천주교회가 제 구실을 하지 못하였음을 고백합니다.” 한국 가톨릭교회는 일제 강점기에 교회를 보호한다는 명분으로 불의한 제국주의의 폭력과 억압에 대해 침묵함으로써 평화를 세우는 교회의 사명에 소극적이었음을 반성하고 있다. 이 담화에 일본교회 역시 응답하여 3월 4일 일본 가톨릭 정의평화협의회 회장 가쓰야 다이치 주교 역시 3.1 독립운동 100주년을 맞아 ‘를 발표하였다. 이 담화문에서도 역시 제국의 시대 일본교회가 침묵하고 전쟁에 협력한 책임을 반복적으로 고백하고, 한국교회와 연대하여 평화를 이루기 위한 미래 설계를 요청하고 있다. “우리 일본 가톨릭교회 신자들도 한국 가톨릭교회와 함께 이 ‘선언서’(독립선언서)가 지향하는 지평을 바라보며, 국가보다도 인류, 또한 그리스도인으로서 동아시아와 세계의 평화, 인간의 존엄성을 존중하며 앞

46) 「和解と一致、アジア平和のために」、『カトリック新聞』(2014. 11. 23), 1.

으로 나아갈 수 있도록 지원합니다.” 한일 갈등이 첨예하게 가속화되는 상황에서, 역사적 폭력을 감소하는 역할을 소홀히 했음을 상호 고백함으로써 갈등을 줄이고 평화를 이루고자 하는 두 주교단의 화해와 연대의 실천은 양국 사회에 긍정적인 이미지를 남길 수 있다. 주교들의 감폭력(減暴力) 실천으로서 자기 고백과 대화의 방법은 상호 대립하고 있는 양국 사회에 성찰적 자극을 주고 있다.

한일주교모임의 최초 아젠다가 한일 역사의 상호이해와 대안적 교과서의 발간이었다는 것은 동아시아 연대의 시민 사회적 실천이라는 관점에서 의미심장한 사건으로 볼 수 있다. 종교적 부흥이나 종교자원의 공유와 같은 종교내적 문제가 아니라, 동아시아의 평화를 위협하는 국가 간 갈등 지점에 양국 교회가 주목했기 때문이다. 시민사회로서의 교회가 국가의 이익을 초월해 구체적인 역사 대화 및 평화 캠페인을 전개하는 것은 정부와 학계를 고무시킨다. 또한 교회의 역사평화에 대한 관심과 실천은 국가들의 정치적 교착이 심화된 상황에서 시민사회의 실천 가능성을 증명하는 동시에 교회의 본질적 가치인 평화영성을 재현하는 것으로 평가할 수 있다.

2.2 환경평화

역사문제를 다루면서 시작한 한일주교교류는 다양한 사회적 이슈 안에서 평화의 가치를 발굴하고 전달해 왔는데, 환경문제 역시 빼놓을 수 없는 중요한 영역이다. 여기서 정의하는 환경은 단순히 자연환경을 의미하는 것이 아니라, 인간적 사회 환경을 포괄하는 ‘생태’(oikos) 개념과 가깝다. 그리스도교 영성의 전통에서 지구의 모든 존재들은 ‘한 집안’(household, oikos)의 구성원이며, 인간은 이 집안의 자연적 환경과 사회적 환경에 대해 신을 대신하여 관리하는 청지기(stewardship)의 직분을 진지하게 수행할 의무를 부여받았고, 청지기 직분수행으로부터 이익(oikonomia)을 얻는다.⁴⁷⁾ 신이 선사한 ‘한 집안’에서 ‘생태’라는 용어가 나온 것이고, 그리스도교 전통의 견지에서 집안의 살림을 잘 운영하고 유지하는 것을 생태적 평화라고 본다. 따라서 한일주교 연대는 생태적 관점에서 지역의 자연환경을 포괄하는 사회 환경의 안보와 평화를 지향한다. 그러므로 전쟁과 폭력이 없는

47) Dieter T. Hessel and Rosemary Radford Reuther, “Introduction: Current Thought on Christianity and Ecology”, *Christianity and Ecology*, ed., Dieter T. Hessel and Rosemary Radford Reuther, (Cambridge: Harvard Univ. Press, 2000), x x x vi.

인간 사회의 환경조성 문제의 틀 안에서 자연환경 문제에 대해 주교연대는 집중해 왔다. 주교단의 관점에서 정치적 안보개념은 폭력과 전쟁을 예방하거나 경감하는 것을 넘어 자연과 인간 환경의 포괄적 평화상태를 의미한다. 예컨대 핵발전과 환경문제, 핵무기, 군비확대와 같은 주제들뿐만 아니라, 이런 주제들과 관련한 환경개발 문제, 원주민의 생존 권에도 한일주교 평화연대는 주목하고 있다.

이와 관련된 주제는 2001년(7차) 히로시마 주교교류회의에서 다루어졌는데, 평화를 위협하는 핵무기와 안보를 둘러싼 갈등에 대한 세미나와 토론회로 진행되었다. 이 때가 역사문제를 넘어 보다 정치사회적 이슈로 확장된 아젠다를 갖게 된 분기점이라 볼 수 있다. 2005년(11회) 나하 교구에서 열린 모임에서는 오키나와 전쟁과 미군부대 문제에 대해 스즈요 다카토의 강의와 토론회가 주요 내용이었다. 그리고 2016년(22회) 11월에는 “세계 평화를 위협하는 군수산업과 미디어”를 주제로 동아시아 평화를 위한 종교의 역할과 입장을 발표하였다.⁴⁸⁾ 안보를 둘러싼 사회적 이슈에 대해 주교교류회의의 관심은 시간이 지날수록 더욱 강화되고 있는 추세다.

군비경쟁⁴⁹⁾은 힘의 균형을 맞추는 것으로 볼 수 있는데 균형을 맞춘다는 것은 실제 현실에서는 환영을 받기 보다는 공포감을 준다.⁵⁰⁾ 즉, 힘의 균형을 맞추는 것은 무기개발 및 군비확장과 같은 형태로 드러나게 되는데, 칼 야스퍼스는 군비확장과 핵무기 개발이 인류와 자연을 선택의 기로로 몰아넣었다고 진단한다. 전쟁의 위협으로부터 안전이 보

48) 군사력은 국토나 국민을 방위하거나, 전쟁을 방지하거나, 역으로 전쟁을 수행함으로써 평화와 질서를 유지하는 국가의 능력이다. 일반적으로 국민국가 정부는 군사력 증강이 평화력과 정적 상관관계를 가지고 있다고 믿는다. 그러나 진정한 의미에서 평화력은 평화건설 유지능력으로서 무력을 허용하지 않는 평화적 수단으로 분쟁을 해결하거나 질서를 유지하는 능력이다. 다른 주권국가 아니면 테러조직 등에 대해서도 평화가 국익과 관련하고, 각자의 조직에 이익이 증대된다는 인식의 합의를 가능케 하는 능력이 평화사상의 영향력이며 소프트 파워에 해당한다. 이러한 맥락에서 군비증강과 핵무기 개발을 통해 평화 질서를 유지할 수 있다는 국가들에 대해 한일주교들은 평화연대를 통해 그리스도교의 평화적 이념과 교회조직의 소프트 파워를 동원하여 평화력을 증강시키는데 역점을 둘 필요가 있다. 水戸考道, 「日本の軍事力・平和力・市民力と東アジアにおける平和構築- 韓国参拜と憲法九条改正も踏まえて-」, 『東アジアの平和と和解』 山本俊正 編, (西宮: 関西学院大学出版会, 2017), 110-111.

49) 군사 정보 연구기관인 스톡홀름국제평화연구소에 따르면, 지난 2015년 전 세계가 군사비로 지출한 금액은 1조7000억 달러(약 2000조원)였다. 부동의 1위는 미국으로 5960억 달러(약 704조원)를 지출했으며, 중국이 2150억 달러(254조원)로 그 뒤를 이었다. 일본이 409억 달러(48조원)로 8위, 한국은 364억 달러(43조원)로 10위를 기록했다. 최용택, 「제22회 한일주교교류모임 이모저모」, 『가톨릭신문』, (2016. 11. 27). https://www.catholictimes.org/article/article_view.php?aid=275847(접속일: 2019. 10. 20).

50) Erwin Bader, *Christlich Sozialreform: Beiträge zur Sozialphilosophie in einer veränderten Welt*, (Freiburg: Herder, 1991), 114.

장되지 않는 지금의 상황은 인류를 몰락시킬 수도 있으므로 인간의 도덕적 정치적 의식의 전향이 요청된다. 즉 인류는 안전한 환경에 대한 책임을 인지하고 방향을 전환할 필요가 있다.⁵¹⁾ 군비와 무기를 확대하여 힘으로써 전쟁폭력을 저지하겠다는 생각은 임시방편적이고 인류의 불안감을 담보하는 평화이다.⁵²⁾ 특히 일본의 우익정권에서 시도하는 평화헌법 9조 개헌 움직임 역시 평화를 대의로 하고 있지만 그 평화는 과거 ‘동양평화’, 즉 청일, 러일, 중일 전쟁 때 전쟁의 대의로 사용된 구호의 의미와 동일하게 계열화 된다. 그것은 전쟁을 정당화하는 명분으로서의 ‘평화’와 ‘방위’ 개념이다. 우익 정치에서 사용하는 평화는 실제로는 그 대립물인 폭력을 감추기 위한 포장일 뿐이다. 여기에서 말하는 평화는 무력으로 가상의 적을 위협하는 억제력일 뿐이다.⁵³⁾

군비경쟁과 같은 안보 위협은 원자력 발전과 관련된 환경과피 문제와 교차하게 된다. 후쿠시마 원전사고 이후 2011년(17회) 센다이에서 개최된 한일주교교류 회의부터 핵의 에너지 환경에 대한 시민적 경각심을 환기시키는 활동에도 주목하였다. 주교들은 성명을 발표하여, 신의 피조물인 모든 생명과 자연을 지키고 후손에게 안전한 환경을 전해주기 위해 핵무기 개발을 폐지해야 하고, 평화로운 핵의 사용으로 포장된 원자력발전소 개발에 반대하였다. 2012년(18회) 교류회의에서는 후쿠시마 원전사고 이후 원자력발전소가 동아시아의 생명과 평화에 걸림돌이 된다는 인식을 함께하며 ‘탈핵’을 주제로 원자력발전소 견학과 원전에 대한 비판적 학습을 수행하였다⁵⁴⁾. 게다가 제주도나 오키나와처럼 지역패권과 관련된 곳은 군사시설 개발로 인한 환경과피로 주민들의 생활환경에 피해를 입고 있다. 한일주교 연대는 이러한 지역의 환경과 주민들의 생활권 보호를 위해 정부를 압박하고 시민적

51) Karl Jaspers, *Die Atombomb und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit*, (München: R. Piper & Co Verlag, 1982?), 289.

52) Ibid., 464.

53) 가쓰야 다이치, 「한일역사 문제 극복을 위한 가톨릭교회의 역할과 과제」, 『한일 관계의 역사, 그리고 지역의 치유』 33. 동양평화 개념은 다시 수정되어야 한다. 진정한 국가 간 체제는 평등성을 기반으로 하며 국가 간 차이에 대해 존중해야 한다. 타인이나 다른 국민에 대한 착취, 억압 말살은 배척되어야 한다. 교회는 평화에 준거한 개인과 국가들 사이의 연대야말로 감폭력(減暴力)의 비결임을 늘 말해왔다. 연대성은 평화에 이르는 길이자 동시에 발전에 이르는 길이다. 요한 바오로 2세 회칙, 『사회적 관심(Sollicitudo Rei Socialis)』 (서울: 한국천주교중앙협의회, 2000), 39항; Erwin Bader, *Christlich Sozialreform*, 122-123.

54) 임영선, 「한국·일본교회 주교단, ‘탈핵’주제 주교교류모임」, 『평화신문』(2012. 11. 25), 1, 23. 이 교류회의 때 나온 공동결의안은 일본주교단 정의평화위원회에서 나온 원전과 환경에 대한 입장에서도 확인할 수 있다. 正義と平和委員会編, 『原子力發展は“温暖化”防止の切り札ない! 地球上生命環境にとって最悪の選択』(東京: 正義と平和委員会, 2011).

연대를 촉구해 오고 있다. 한일주교교류와 별도로 일본의 사회사목 관련 주교들은 2013년 1월 제주도에서 한국 주교들과 연수회를 가지며, 제주도와 오키나와의 환경과피와 주민생존권을 위한 연대를 결의하였다. 다음의 신문기사는 지역 환경을 지켜야 한다는 두 나라 주교단의 생각을 잘 표현하고 있다. “마지막 날에는 기지가 건설되고 있는 강정마을에 갔다. 비가 오는 중에도 마을 주민이나 평화활동가들이 함께 미사를 봉헌했다. 실제 기지건설은 시작되었다. 그것을 멈추는 일은 힘들지만 과거 6년간 평화를 향한 우리들의 여정과 갈망은 조금도 변하지 않았다고 강 주교는 말했다. 미사 후 주교들은 주민들과 교류했다. 본토인에게 이용당하고 있는 오키나와도 비슷한 상황이라고 모두가 말했다.”⁵⁵⁾

2013년 사회사목 주교단의 교류 이후, 동아시아의 지역안보와 환경 문제는 2015년부터 양국의 정의평화위원회 차원의 교류로 확대·전환되었다. 2015년 9월 21일에서 26일까지 6일간, “전후 70년, 이제야말로 평화를, 아픔을 아시는 하느님과 함께”라는 주제로 열린 도쿄 일본 정의평화협의회 전국총회에 한국주교단과 한국인 활동가들이 참여해 ‘탈핵분과 간담회’를 하고, 도쿄 ‘사요나라 원전 1000만인 서명집회’에 한국인 연대서명서 1700부를 전달하며 후쿠시마를 방문했다. 특히 탈핵분과 간담회에서는 일본 탈핵운동의 역사와 후쿠시마 사고 피해자들을 중심으로 사고의 책임을 묻는 ‘후쿠시마 원전소송’에 대해 토론하였다. 한국 측에서는 주교회의의 정의평화위원회가 주축이 되어 ‘주교회의의 환경소위원회’, ‘창조보전연대’, ‘반핵부산시민대책위원회’와 ‘밀양 송전탑 반대투쟁위원회’, ‘여자 수도자 장상 연합회 환경소위원회’ 등 교회 내외의 시민그룹이 연대하였다.⁵⁶⁾ 한일주교 연대의 시민 사회적 확장성은 안보와 환경문제에서 큰 진전을 보였다. 주교들의 활동과 임파워먼트는 교회 안팎의 다양한 시민사회 그룹을 결집하는 동기가 되어, 자연과 인간 환경의 평화를 향한 비전을 제시하고 있다.

55) 「社会司教委員会 韓国濟の州島研修會, 『カトリック新聞』, (2013. 2. 8), 1.

56) 2015년 일본 정의평화협의회 초대 이후 2016년 한국의 주교회의의 내에 생태환경위원회가 설립되어 ‘한일탈핵평화 순례’를 조직화 하고 매년 한일 양국을 오가며 실시하고 있다. 지구 생태를 위해 한일 국민을 위해서도 시급한 공동의 당면 과제 ‘탈핵평화’는 주교회의의 차원의 교류를 통해 전문성을 보완하고 체계화하며 신앙에 바탕을 둔 비전을 대중들에게 전하는 데에 역점을 두었다. 이 프로그램에서 드러나는 탈핵에 대한 주교단의 관심과 비전은 가톨릭 시민사회와 비종교 시민사회에 영향을 주었고 연대를 촉진하였다. 이후 매년 탈핵간담회에서는 한국과 일본을 오가며 현장학습과 탈핵순례를 실시하고 있다. 박유미, 「탈핵 평화를 위한 한일 가톨릭교회의 교류와 연대: 한일탈핵평화순례와 간담회를 중심으로」, 《동아시아 평화네트워크 세미나, 2019. 9. 26》, 25.

2.3 인권평화

한일 주교들의 평화연대는 사회적 인식의 계몽과 정부기구의 정책 변화를 촉구하는 거시적 운동론의 성격도 담지 하지만, 미시적 차원에서 ‘가난한 자’로 표현되는 사회적 소수자와 약자들의 사회적 탈구의 고통을 완화하는 것에도 관심을 갖고 있다. 교황 요한 바오로 2세는 가난한 자의 희망이 교회라고 천명하며 교회의 최우선적 책임과 역할은 바로 가난한 자들과 함께 하는 것이라고 했다.⁵⁷⁾ 사회적 약자들의 인권존중과 존엄성의 고양이야말로 사회의 평화가 직관적으로 드러나는 징표가 된다.

사회적 빈부격차에서 발생하는 빈민들, 장애우들, 성과 취향의 소수자, 성공하지 못한 이들, 외국인, 주류에서 벗어난 소수자 의견은 늘 폭력과 배제에 노출돼 있다. 사회적 편견과 선입견은 혐오를 낳고 이러한 혐오는 사회적 소수자들을 말살시켜 왔다. 이 혐오의 육화가 폭력이다. 나웨에 따르면 우리의 저항은 그러한 혐오의 집단감정 앞에 ‘아니오’라고 말하면서 시작해야 한다. 사람들은 이분법적으로 구별하며 심판자 하느님 놀이(play God)를 한다.⁵⁸⁾ ‘아니오’라는 저항은 하느님이 바로 이 작은 이들을 지켜보며 그들과 함께 한다는 믿음, 즉 생명과 삶에 대한 긍정이다. 이렇게 평화를 만들어가는 사람으로서의 덕목은 평화의 파수꾼이요 폭력의 중재자로서 그 누구라도 판단하지 않고 “동료 인간으로서, 동료 죄인으로서, 동료 성인(saints)으로서, 귀 기울여 주고 쳐다보며 하느님의 사랑으로 돌봐주어야 할 남자와 여자로서”⁵⁹⁾ 바라보는 것이다.

이러한 관점에서 한일 주교들은 1996년 주교교류 모임을 시작하기 전부터 ‘가난한 자’의 인간존엄성(인권)에 관심을 가졌다. 1984년 일본의 식민지 정책에 대한 죄를 인정하는 것이 당시 주교단의 공통된 생각이었고 시라야나기 세이치 대주교와 소우마 주교는 정의 평화협의회를 통해 한국교회와 연대하면서 식민지 역사에서 파생한 인권문제에 공동으로 대처해 나갔다.⁶⁰⁾ 이러한 인권문제의 대표적인 예는 일본의 ‘외국인 지문날인 법’을 들 수

57) 요한 바오로 2세 회칙, 『사회적 관심(Sollicitudo Rei Socialis)』 6항; 42항.

58) 박일준, 「평화, 그 불확실성을 향한 용기」, 『평화의 신학』, 한국문화신학학회 편, (서울: 동연, 2019), 130-131.

59) Henri Nouwen, *The Road to Peace: Writing on Peace and Justice*. ed., John Deat, (Maryknoll, NY: Orbis, 1998), 35, 박일준, 「평화, 그 불확실성을 향한 용기」, 131에서 재인용.

60) 1970년대 이후 진보적 그리스도인은 한국에서 벌어지고 있던 인권문제에 대응하며 식민지 통치야말로 최대의 인권 침해임을 직시하게 되었다. 역사에 대한 의식은 현실의 인권의 탈구를 보게 했다. 정의 평화협의회는 김지하의 구명활동, 재일동포 정치범 구호활동을 전개하며 당시 한국에 대한 일본의 경제적 영향력의 증가에 따라 수반된 노동권, 매춘관광과 같은 인권관련 문제에 대해 자각하였다. 계

있다. 일본의 사회주교위원회는 정부에 외국인 등록법 개정에 관한 요청서, 질문서 등을 여러 차례 제출하고 1986년 9월 24일에 한일 주교들이 외국인 등록법 개정과 지문 날인 제도의 철폐를 요구하는 성명서를 함께 공표하였다. 이 때 마침 도쿄에서 제 4차 ‘아시아 주교연합 회의’(FABC)가 열렸는데, 이 자리에서 시리아나기 대주교는 일본의 전쟁 책임을 고백했고, 김수환 추기경은 재일교포 인권 개선을 위한 일본교회의 헌신에 감사의 마음을 표했다.⁶¹⁾ 이러한 역사인식과 인권문제에 대한 상호협력이 이후 한일 주교교류 모임과 주교연대를 가능케 한 토대가 되었다. 한일주교 교류에서는 사회적 소수자의 권리를 그 테마로 정한 것이 세 번 있었다. 주제는 이주민, 자살자와 그 가족, 노인 문제이다.

한일주교교류 모임에서 가졌던 소수자 내지 가난한 자에 대한 사회적 배려와 제도개선에 대한 첫 번째 주제는 2008년(14회) ‘성경이 말하는 이주민’이었다.⁶²⁾ 일본과 한국은 아시아 블록에서 이주를 받아들이는 흡입 국가로서 다문화 사회로 이행하고 있다. 이러한 맥락에서 양국 교회 모두 이주민에 대한 관심과 지원을 복지과 정책 속에서 실행할 방법에 대해 토의했다. ‘사회를 질서 있게 유지’(Sustaining society in order)⁶³⁾하기 위한 ‘다양성 속의 일치’라는 에토스가 필요하며, 교회가 연대하고 목소리를 냄으로써 이주를 받아들이는 국민국가의 사회적 제도와 관용을 형성할 수 있을 것이라는 인식을 같이 하고, 그 방법에 대해 고민했다.

두 번째는 2010년(16회) ‘자살문제의 사목적 대응’이라는 주제로 청주에서 열렸다. 자살 현상에 대한 사회학적 분석 강연과 자살자와 그 가족에 대한 사목적 배려에 대해 토론했다. 주교들은 자살에 대한 종교적 판단보다는 자살이라는 사회적 현상이 증가하는 사회 구조적 문제, 즉 인간의 권리와 존엄성이 말살되는 문화에 대해 논의하였다.⁶⁴⁾

다가 일본의 경제적 지원이 한국의 독재정권을 유지하고 강화하는 자원이라는 의식을 갖게 되었다. 후루야시키 카즈요, 「한일 역사문제를 바라보는 가톨릭교회의 입장」, 20.

- 61) 「아시아教会に黎明 FABC 東京総会の実り 眞の解放と平和求め 日本司教団 大戦の悲劇宥し」, 『カトリック新聞』(1986. 10. 5), 1; 「民族和解一致祈願ミサで金枢機脚説教」, 『カトリック新聞』, (1986. 10. 5), 2.
- 62) 세 개의 강의와 간담회, 이주민 센터 현장학습이 있었다. 강의 주제는 다음과 같다. ‘이주민 신학’(마우리시오 페테나 신부), ‘일본 교회와 이주민’(아리카와 겐지, 도쿄 대교구 가톨릭 국제센터), ‘한국 교회의 이주 사목 활동 현황과 전망’(허윤진 신부). 보다 자세한 일정과 내용에 대해서는 다음을 참조. 「이주민에 대해 사목적 배려를」, 『평화신문』, (2008. 11. 23). http://www.cpbcc.co.kr/CMS/newspaper/view_body.php?cid=272614&path=200811(접속일: 2019.10.20).
- 63) 이것이 다문화주의 혹은 정책의 궁극적 목적이다.
- 64) 특히 외래종교에 대한 거부감이 강한 일본사회에서 교회는 자살예방과 자살자 가족에 대한 배려를

세 번째는 2017년(23회) “노인과 교회”라는 주제로 일본 가고시마 교구에서 열렸다. 양 측에서 각각의 상황발표를 했는데, 한국 측에서는 “한국사회의 심각한 양극화와 고령화 속에서 교회의 역할”(성가소비녀회 이계영 수녀)을, 일본 측에서는 ““노인과 교회” : 심각한 양극화 사회 속에서 - 빈곤, 격차, 무연사회, 치매, 고독사”(슈쿠토구대학 유우키 야스히로 교수)를 주제발표하고 토론했다. 근대의 세속화 과정 이후에도 사회복지분야는 종교가 여전히 적극적으로 참여할 수 있는 영역이다. 근대국가의 한 기능인 복지 부분에 교회가 참여하는 것은 국가경제의 사회적 비용에 긍정적으로 도움이 되었다.⁶⁵⁾ 특히 노인관련 복지활동은 애덕의 관점에서든 관심이 집중되는 분야이기도 하다. 한일 주교교류 모임에서는 어려움에 빠진 노인들을 위해 필요한 봉사를 교회가 제공하는 것도 중요하지만, 사회적으로 평가 절하된 노인의 재가치화를 위한 제도적 요구와 인식개선 등에 역점을 두기로 결의하였다. 나아가 공적 서비스에 대한 노인들 자신의 주도적 참여를 유도하여 스스로가 자신의 권리와 존엄성을 자각할 수 있도록 하는 교회의 역할을 모색하였다.

평화는 성공과 같은 인간의 척도들과는 무관한 거룩한 선물임을 상기해야 한다. 거대 권력과 맞서 싸우는 일만큼 중요한 것은 사회 안의 작은이들을 보살피는 일이며, 거시와 미시의 균형이 맞추어지지 않는다면 거대한 권력 구조가 무너져도 평화가 아니라 또 다른 죽음의 권력이 양등함만을 볼 것이다.⁶⁶⁾ 구조적이고 제도적 폭력을 넘어 일상생활 안에서 마음을 나누는 평화의 실천이 보일 때 실제적으로(de facto) 평화가 육화할 것이다. 주교연대는 평화의 미시적인 가치를 놓치지 않고 있으며, ‘가난한 자’의 권리와 존엄성을 위해 거대 권력과 구조에 저항하는 하향 인과적 캠페인을 펼치고 있다.

결론: 평화의 문화를 창출하는 교회연대

오늘날 평화를 내세우는 국제정치의 질서 속에서 평화주의란 원칙적으로 일체의 전쟁

실천하고 인간의 존엄성을 증가시켜야 한다는 사회계몽 운동을 수행하는데 집중하고 있다. 이것은 종교의 사회적 공헌이라는 관점에서 교회의 대사회적 반향을 증가시키고 종교본연의 정체성 강화라는 이중적 효과를 얻을 수 있다고 보았다. 寺沢重典, 「宗教活動は社會貢獻活動か: 宗教団体の社會的な活動に関する アンケート調査 分析」, 『宗教と事會貢獻』, 1(2011. 1), 79-101.

65) 최영균, 「한·일 주교교류에서 실현되는 연대의 동학」, 『가톨릭신학』, 31(2017), 247-250.

66) 박일준, 「평화, 그 불확실성을 향한 용기」, 133.

과 폭력에 반대하는 것을 의미하지만, 평화를 위해 제한적으로 전쟁도 정당화될 수 있다는 입장이 뒤섞여 있기도 하다. 이러한 관점은 성경 시대나 가톨릭교회의 지난 역사에서도 비슷하게 유지되어왔다. 소위 ‘정의로운 전쟁’(Bellum Iustum)이라는 규범은 수많은 전쟁과 폭력을 정당화하는 명분이 되어왔다. 그러나 제한적으로나마 정당화 될 수 있는 폭력의 가능성은 지속가능한 절대적 평화를 가져올 수 없다는 사실을 역사는 증명하고 있다. 평화적 수단에 의해 평화를 이루려는 절대 평화주의(absolute pacifism)는 간디나 달리 라마 그리고 퀘이커(Quaker)같은 단체를 거쳐 가톨릭교회의 제2차 바티칸 공의회를 통해서도 피력되고 있지만,⁶⁷⁾ 이런 사례는 도덕적 계몽의 기능적 효과를 얻을 수 있을 뿐이다. 국민국가의 정부 수준에서 평화적 수단에 의한 평화유지가 불가능하고, 이에 따른 군사력 증강은 불가피한 현실이 되었다. 따라서 국가 수준이 아닌 시민사회 내에서 실현 가능한 대안적 평화의 실천사례가 요청된다. 이러한 맥락에서 가톨릭교회의 한일 주교 연대는 평화의 계몽적 전파뿐만 아니라 정치의 제도적 변화를 추구하고, 시민사회의 연대를 촉진할 수 있다는 측면에서 의미 있게 살펴볼 평화의 모델이 될 수 있다. 특히 갈통의 ‘평화 일꾼’의 관점에서 한일주교연대를 숙의할 때, 직접적 폭력과 구조적 폭력 그리고 문화적 폭력으로 구성되는 폭력을 예방하고 제거하기 위해 주교들은 어떤 연대활동을 수행 해 왔을까? 이들의 평화활동엔 진단과 예측, 그리고 처방의 프로세스가 각인 돼 있다. 대부분의 직접적 폭력은 해방을 위해서 혹은 해방을 저지하기 위한 착취와 탄압의 구조적 폭력으로 거슬러 올라간다. 이 배경에는 폭력을 정당화하는 문화적 폭력이 있다. 예컨대 경제적 종속이론과 같은 단순한 메커니즘에 의한 폭력이나 복수를 위한 폭력은 정당성이 있는 것처럼 간주되어 폭력이 폭력을 낳는 상황이 발생한다. 이러한 상황에서 가능한 한 가지 접근법은 평화 유지를 위한 비폭력적 역할들을 구축하여 갈등이 생겼을 때 행위자들이 비폭력적으로 행동할 수 있는 공간을 늘려주는 것이다.⁶⁸⁾ 비폭력적 역할구축은 바로 ‘대화’이다. 대화란 반대자를 포함한 타자의 의견을 경청하는 것이다. 이러한 대화적 행위가 발생하는 곳에 비폭력적 공간이 발생한다. 한일주교연대는 국민국가와 민족이라는 집합의식을 넘어, 상대방을 만나고 이픈 역사를 듣고, 무엇이 문제인지 발견하고, 평화의 미래를 위해 무엇을 실천할 것인지를 함께 나누는 대화의 과정을 실제로(de facto)

67) 이찬수, 「감폭력(減暴力)의 정치와 평화의 신학」, 34.

68) 요한 갈통, 『평화적 수단에 의한 평화』, 572-674.

보여주고 있다. 한일주교 연대는 평화적 수단에 의한 평화가 추상적 실재가 아닌 현실적 실천일 수 있다는 가능성과 확장성에 영감을 주었다. 한일주교연대의 평화실천에 대한 의의를 시민사회와 교회론의 차원에서 인출해 볼 수 있다.

첫째, 한일주교연대는 시민사회 차원에서 동아시아 평화협력의 역할모델을 제공했다. 한국사회에서는 1987년 6월 민주항쟁을 통해 시민사회의 자율성이 두드러지기 시작했다.⁶⁹⁾ 시민사회의 활성화는 1980년대 제 3세계 및 동구 사회주의 국가들에서 일어난 민주화, 그리고 서구 복지국가의 관료주의에 저항하는 신사회운동(new social movements)에 의해 추동되었다. 오늘날 국가는 입법, 행정, 사법의 제도적 기구를 가진 통치 권력과 시민사회의 상호작용 속에서 현존한다고 볼 수 있다. 시민의 능력이라는 것은 시민사회의 능력으로 정의된다. 시민이나 비국가기구 등이 정부의 정책결정에 대한 영향력을 시민사회의 능력, 즉 시민력이라고 정의한다.⁷⁰⁾ 평화와 관련하여 시민사회가 분쟁의 중지와 예방을 단계적으로 증가시키는 사례는 쉽게 찾아 볼 수 있다. 미국에서의 시민력은 인종차별을 시정하고 베트남전쟁을 종결시킨 큰 요인이 되었다. 한일 간 가톨릭교회의 평화운동은 평화의 가치를 국민과 정치권 사이에 침투시키거나 정착시킬 수 있는 큰 힘이 될 수 있다.⁷¹⁾

한일 주교연대는 시민사회의 협력 관계망을 확장시키고 시민력의 증가를 촉진하고 있다. 시민사회의 빅 브라더인 가톨릭교회의 평화연대는 오늘날 동아시아 연대의 중층적 네

69) 일본은 메이지 시기 이래 지역, 여성, 노동 분야에서 근대적 사회운동이 발생했고, 1960년대 말부터 70년대 초까지는 엘리트와 지역민이 연대하여 반자본주의적이며 반정부적인 급진적 성격도 가지고 있었으나 1980년대 이후 전투적이고 체계적인 요소가 사라지며 환경, 여성, 생협, 지역, 보란티아 운동이 세를 보였다. 그러나 한국과 달리 1990년대 이후 NPO법 제정과 함께 운동론적 성격이 현저히 약화되었다. 이러한 맥락에서 전쟁책임에 대한 아시아 나라들의 문제제기에 영향을 받으며 형성된 비판적 운동과 그에 대립하는 보수적인 운동이 혼재하며 시민그룹의 양극단에 자리하고 있다. 정진성, 『현대일본의 사회운동론』 (서울: 나남, 2001), 17-41.

70) 水戸考道, 「日本の軍事力・平和力・市民力と東アジアにおける平和構築- 靖国参拜と憲法九条改 正も踏まえて」, 112.

71) 카사노바(J. Casanova)의 ‘공공종교’의 관점에서 교회가 공적 영역에 개입하는 정당성의 기준을 세 가지로 정리하였다. 첫째, 종교가 절대적이고 권위적인 국가에 대항해서 ‘종교의 자유’ 뿐 아니라 모든 근대적 자유와 권리들을 보호해야 할 때 공공 영역에 참여할 수 있다. 둘째, 기능적 분화(functional differentiation)로 인한 사회체계들이 자신의 자율성에 준거하여 윤리 도덕적 고려가 없는 법제적 주장을 할 때 종교는 그것에 대해 이의를 제기하고 개입할 수 있다. 셋째, 범행정적인 관점에서 국가 공권력으로부터 전통적 가치와 문화가 도전받을 때, 종교는 공공 영역에 개입할 수 있다. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, (Chicago: University of Chicago press, 1994), 57-58; 오세일, 「한국천주교회와 사회참여: 제2차 바티칸 공의회로 인한 성찰적 근대화」, 『한국사회학』, 49(2015, 2), 104.

트위크 형성의 좋은 모범을 보여준다. 국제적인 네트워크를 가지고 있는 종교조직은 가치의 공동체를 위해 국가나 자본에 포섭될 가능성이 낮다. 물론 여기에는 종교성 자체가 드러나지 않아야 한다는 전제가 놓여 있는데, 동아시아 공동체를 위한 역내 집합의식 혹은 동아시아 시민주의는 특수한 사회적 맥락에서 창출되지만 보편적 성격을 담지 해야 하기 때문이다.⁷²⁾ 평화에 대한 종교들의 종교성과 사회적 참여는 특정한 로드맵이나 리더십을 거놓지 않는다. 다만 종교들이 평화와 관련된 이해와 이익에 대해 사회적으로 환기시키고 공유할 때 특정한 집단행동과 사회운동을 추동할 수 있다. 민중들은 사회적, 종교적 영역의 다양성 안에 위치하고 있다. 잊지 말아야 할 것은 핵분열이 이루어지는 임계 질량점을 건드릴 수 있는 사회적 리더십이다.⁷³⁾ 즉 종교들의 리더십과 그들의 영성에 동기화되어 개인들이 발산하는 에너지를 조직적으로 창출해 이끌어내는 사회적 리더십 차원에서 한일주교 연대는 의의가 있다.

둘째, 한일 주교연대의 평화운동은 교회론의 관점에서 ‘새 복음화’와 ‘교회 정체성’에 새로운 자극을 줄 수 있다. 1983년 성 요한 바오로 2세 교황은 새로운 복음화를 요청했다. 새 복음화란 “열정에서 새롭고, 방법에서 새롭고, 표현에서 새롭게” 전파되는 것을 의미한다. 동아시아에서 ‘복음화’라는 용어는 종교성이 드러나는 표현으로서 사회적으로 거부감을 주거나 잘 용인 되지 않는다. 중국과 일본의 경우 이런 현상이 더 두드러지고, 한국은 세속화의 영향력이 강화되면서 특정 종교의 색깔이 공표되는 것에 부정적 여론이 점점 증가되는 추세이다. 시라하세 타츠야(白波瀨 達也)는 종교성을 드러내지 않고 사회의 공공분야에 기여하는 활동이 오히려 종교에 긍정적인 이미지와 평판을 심어줄 수 있다고 주장한다.⁷⁴⁾ 교회의 평화운동 자체가 복음화의 행위전략으로써 세속화된 사회에 교회의 영향력과 인식을 향상시킬 수 있다.

한편 교회의 평화운동과 관련한 사회참여는 세속적인 시민운동이 갖는 정치성과 더불어, 성사성(sacramentality)을 담지 함으로써 교회론적 정체성을 확보하고 있다. 성사를 확장해서 해석하면 유행한 세상과 인간에게 내린 신의 축복을 의미한다. 즉 한일 주교연대

72) 최영균, 「동아시아 공동체 형성을 위한 종교적 상상력」, 신문대학교 역사문화콘텐츠개발연구소 편, 『동아시아 문명공동체: 인문종교와 문화예술』 (서울: 동과서, 2018), 247-285.

73) Gregory C. Stanczak, *Engaged Spirituality: Social Change and American Religion*, (New Brunswick: Rutgers Univ. press, 2006), 173-174.

74) 白波瀨 達也, 「生きづらさと宗教 - 宗教の新しい社会参加のかたち」, 高橋典史・塚田穂高・岡本亮輔 編, 『宗教と社会のフロンティア』 (東京: 勁草書房, 2012), 74-91.

에서 성사의 정치화를 읽을 수 있다. 원래 ‘정치’(polis)란 도시를 건설하는 기술이다. 정치는 내적 관계에서 질서를 부여하고, 외적 관계에서는 안전을 유지하여 도시를 평화롭게 만드는 기술이다. 교회가 어떤 구체적 사건에 대해 현실적 의미를 전해줄 때 ‘정치적 가치’를 지니게 되며, 이러한 가치는 특별한 이권을 가진 사람들이 아닌, 모든 사람들에게 유효한 것이다.⁷⁵⁾ 주교연대가 표방하는 바와 같이 사회와 세상의 평화를 위한 실존적 행위(정치)가 갈등과 폭력이 발생하는 지점에서 실천될 때, 신의 축복을 세상에 가져다준다는 것을 각성하게 될 것이다.⁷⁶⁾

평화를 위한 연대의 해법이 정부간, 혹은 제 3자 세력에 의해 성사된다는 것은 쉽지 않다. 국민국가 정부수준의 대립은 민주시민 세력들 간의 협치를 통해 완화될 수 있다. 그러므로 우리가 선택할 수 있는 길은 양국 시민사회의 적극적 소통과 연대를 통해 화해와 평화의 규범을 확산하여 평화의 문화를 만들어 나가는 것이다. 한일 양국, 나아가 동아시아의 평화는 시민이 주체가 되어 수호될 수 있다. 가톨릭 주교들이 밝아온 한일 연대의 길은 형제애에 기초한 민주 시민의 평화연대 가능성을 충분히 보여주는 모델이 되고 있다.

75) 호세 루이스 나르바하, 「프란치스코 교종이 말하는 국제 정치의 의미」, 『치빌타 카톨리카』, 4(2017), 52-53.

76) 성사가 갖는 일반적이고 세속적인 현존가능성의 해석학적 존재론적 가능성에 대한 논의에 대해서는 캐난 오스본의 다음을 참조. K. B. Osborne, *Christian Sacraments in A Postmodern World*, (New Jersey: Paulist, 1999), 74-83.

참고문헌

1. 일차문헌(신문, 교회문헌, 인터넷 자료)

『가톨릭신문』

『평화신문』

『カトリック新聞』

『朝日新聞デジタル』

제2차 바티칸 공의회, 『제2차 바티칸 공의회 문헌』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2012.

교황 요한 23세 회칙, 『지상의 평화(Pacem in Terris)』, in 『교회와 사회』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 1994.

요한 바오로 2세 회칙, 『사회적 관심(Sollicitudo rei Socialis)』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2000.

교황 프란치스코 권고, 『복음의 기쁨(Evangelii Gaudium)』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2014.

日本司教協議會, 『平和への決意: 戦後50周年にあたって』, 東京: カトリック中央協議會, 1995.

日本カトリック司教協議會, “東ティモール連帯表明”(문서번호. 056-BC020), 1999. 6. 16.
正義と平和委員會 編, 『原子力發展は “温暖化” 防止の切り札ない! 地球上生命環境にとつて最悪の選択』, 東京: 正義と平和委員會, 2011.

2. 이차문헌(일반문헌)

갈통, 요한(Galtung, Johan), 『평화적 수단에 의한 평화』, 김종일 외 옮김. 서울: 들녘, 2000.

김우선, 「국제이주와 가톨릭교회: 미국 가톨릭교회의 이민자 옹호활동을 중심으로」, 『한국사회학』, 43(2009, 2), 55-84.

김혜경, 「가톨릭교회 평화의 이름」, 『평화의 신학』, 한국문화신학회 편, 서울: 동연, 2019.

미즈노부 이치로, 「동북아시아의 화해와 한일 가톨릭교회의 역할」, 『한일 관계의 역사, 그리고 기억의 치유』(자료집), 가톨릭동북아평화연구소 제3회 국제학술대회, 2019.

박일준, 「평화, 그 불확실성을 향한 용기」, 『평화의 신학』, 한국문화신학회 편, 서울: 동연, 2019.

- 박유미, 「탈핵 평화를 위한 한일 가톨릭교회의 교류와 연대: 한일탈핵평화순례와 간담회를 중심으로」, 『동아시아 화해와 평화의 길을 묻다』(자료집), 동아시아 화해평화 네트워크 워크숍, 2019.
- 백영서, 『동아시아의 귀환』, 서울: 창작과비평사, 2000.
- 오세일, 「한국천주교회와 사회참여: 제2차 바티칸 공의회로인한 성찰적 근대화」, 『한국사 회학』, 49(2015, 2), 93-123.
- 이찬수, 「감폭력(減暴力)의 정치와 평화의 신학」, 『평화의 신학』, 한국문화신학회 편, 서울: 동연, 2019.
- 이원순·정재정·서의식, 『가깝고도 가까운 나라』, 서울: 솔, 2004.
- 후루야시키 카즈요, 「한일 역사문제를 바라보는 가톨릭교회의 입장」, 『동아시아 화해와 평화의 길을 묻다』(자료집), 동아시아 화해평화네트워크 워크숍, 2019.
- 호세 루이스 나르바하(José Luis Narvaja S.J.), 「프란치스코 교종이 말하는 국제 정치의 의미」, 『치빌타 카톨리카』, 4(2017), 52-59.
- 황경훈, 「‘통합적 인간 발전’으로서의 새 복음화」, 『신학전망』, 203(2018), 117-162.
- 정진성, 『현대일본의 사회운동론』, 서울: 나남, 2001.
- 조현철, 「인식일 전통의 회복과 생태적 회개: 평화를 위한 프란치스코 교종의 제언」, 『신 학과철학』, 32(2018), 125-151.
- 최영균, 「한·일 주교교류에서 실현되는 연대의 동학」, 『가톨릭신학』, 31(2017), 221-264.
- 최영균, 「동아시아 공동체 형성을 위한 종교적 상상력」, 『동아시아 문명공동체: 인문종교 와 문화예술』, 선문대학교 역사문화콘텐츠개발연구소 편, 서울: 동과서, 2018.
- 相馬信夫·岩崎一三編, 『平和への歩み』, 東京: 新世界, 1985.
- 李元淳·徐毅植·鄭在貞, 『若者に伝えたい韓國の歴史』, 東京: 明石書店, 2004.
- 眞田芳憲, 「東アジア共同体の構築と宗教者の役割」, 『東アジア平和共同体の構築と宗教の役割』, 世界宗教者平和会議日本委員会 編, 東京: アーユスの森新書, 2011.
- 桶口美作, 「東アジアにおける平和共同体の樹立と宗教者の役割」, 『東アジア平和共同体の構築と宗教の役割』, 世界宗教者平和会議日本委員会 編, 東京: アーユスの森新書, 2011.
- 徐正敏, 「東アジアの和解と平和-日韓キリスト教史の視点から-」, 『東アジアの平和と和解』, 山本俊正 編, 西宮: 関西学院大学出版会, 2017.

- 水戸考道, 「日本の軍事力・平和力・市民力と東アジアにおける平和構築-靖国参拜と憲法九条改正も踏まえて」, 『東アジアの平和と和解』, 山本俊正 編, 西宮: 関西学院大学出版会, 2017.
- 寺沢重典, 「宗教活動は社会貢献活動か: 宗教団体の社会的な活動に関する アンケート調査分析」, 『宗教と社会貢献』, 1(2011, 1), 79-101.
- 白波瀬 達也, 「生きづらさと宗教 - 宗教の新しい社会参加のかたち」, 『宗教と社会のフロンティア』, 高橋典史・塚田穂高・岡本亮輔編, 東京: 勁草書房, 2012, 74-91.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae*, vol. 35, ed., Thomas R. Heath, London: Blackfriars, 1972.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae*, vol. 43, ed., R.J. Batten, London: Blackfriars, 1974.
- Bader, Erwin, *Christliche Sozialreform: Beiträge zur Sozialphilosophie in einer veränderten Welt*, Freiburg: Herder, 1991.
- Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago press, 1994.
- Furger, Franz, *Christliche Sozialethik: Grundlagen und Zielsetzung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1991,
- Hessel, Dieter T. and Reuther, Rosemary Radford, "Introduction: Current Thought on Christianity and Ecology", *Christianity and Ecology*, ed., Hessel, Dieter T. and Reuther, Rosemary Radford, Cambridge: Harvard Univ. Press, 2000.
- Hoppe, Thomas, "Friedensbewegung", *Lexikon für Theologie und Kirche(LThK)* Bd. 4, Hg. Kasper, W, et al., Freiburg: Herder, 1995.
- _____, "Friede: Theologisch-ethisch", *LThK* Bd. 4, Hg. Kasper, W, et al., Freiburg: Herder, 1995.
- Jaspers, Karl, *Die Atombomb und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit*, München: R. Piper & Co. Verlag, 1982²,
- Lohfink, G, *Das Jüdische am Christendum Die verlorene Dimension*, Freiburg: Herder, 1987.
- Nouwen, Nowen, *The Road to Peace: Writing on Peace and Justice*, ed., Deat, John, Maryknoll, NY: Orbis, 1998.

- Osborne, K. B, *Christian Sacraments in A Postmodern World*, New Jersey: Paulist, 1999.
- Schwienhorst-Shönberger, Ludger, “Recht und Gewalt in Alten Testament”, in *Macht-Gewalt-Krieg im Alten Testament*, ed., Ficher Irmtraud Ficher, Freiburg: Herder, 2013.
- Siller, Hermann Pius, “Fried-Dogmatisch”, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 3, Hg. Betz, Hans Dieter, et al., Tübingen: Mohr Siebeck, 2000⁴ .
- Stanczak, Gregory C, *Engaged Spirituality: Social Change and American Religion*, New Brunswick: Rutgers Univ. press, 2006.
- Spiegel, Egon, “Friede”, *LThK* Bd. 4, Hg. Kasper, W. et al., Freiburg: Herder, 1995.
- Young-Kyun Choi, “Social Contribution of the Catholic Church and Regional Solidarity: Analysis of the Korean-Japanese Conferences of Catholic Bishops,” *Korea Journal*, 59(2019, Fall), 5-26.

동아시아의 평화를 향한 한일 주교단의 도전

최영균

갈등은 대화적 방법에 의한 평화를 이루기 위해 갈등을 조정하는 행위 역할자를 ‘평화 일꾼’(peace worker) 혹은 ‘갈등 조정자’(conflict mediator)’라고 부른다. 갈등은 명성을 추구하거나 이익을 염두에 두지 않고 행동하는 가톨릭 성직자와 수도자들의 사회적 평판 속에서 평화일꾼 내지 갈등 일꾼의 이념형을 발견한다. 이 글은 동아시아를 염두에 두면서 한일 사회갈등을 완화하고 평화의 가치를 정착시키기 위해 연대하는 양국 가톨릭 주교들을 평화일꾼의 한 모델로 조형하고자 한다. 성경에 기초한 가톨릭교회의 평화관은 평화를 하느님의 선물이자 인간이 이루어야 할 목표로 간주한다. 그러나 과거에는 ‘의로운 전쟁’ 혹은 평화를 이루기 위한 도구적 수단으로서의 폭력이 허용되기도 하는 한계를 보여주었다. 20세기 요한 23세는 회칙 『지상의 평화』(1963)와 제2차 바티칸 공의회 이후 교회는 일체의 폭력을 허용하지 않고, 평화관 오직 평화적 수단에 의해서만 가능하다는 입장을 피력해 왔다. 이러한 평화적 이념에 준거하여 한일주교들은 한일과 동아시아 사회의 평화를 위한 규범을 제시하고 평화적 행동을 촉구해 왔다. 한일 역사 갈등과 동아시아의 사회적 갈등과 문제를 완화하기 위해 주교들은 1996년 이후 매년 한일주교교류 회의를 가져왔고, 사회정의문제를 다루는 각국 주교회의 내에 있는 ‘정의평화위원회’의 연대를 통해 평화운동을 전개해 왔다. 이 글은 이러한 주교들의 평화운동의 동학과 특징을 역사, 환경, 인권이라는 세 가지 운동론적 지향성에 기초하여 분석하였다.

가톨릭교회의 한일 주교연대는 평화의 개몽적 전파뿐만 아니라 정치의 제도적 변화를 추구하고, 시민사회의 연대를 촉진할 수 있다는 측면에서 의미 있게 살펴볼 평화의 모델로 간주할 수 있다. 주교들의 대 사회적 평화연대는 세속화된 사회에서 가톨릭교회가 공공영역에서 영향력을 확보하는 지렛대로 활용하려는 목적성(도구주의)과, 한편으로는 이웃

과 세상에 대한 사회적 책임 그 자체가 그리스도교의 정체성을 현현하는 목적성(본질주의)의 결합으로 이해할 수 있다.

주제어: 동아시아, 갈등, 평화일꾼, 한일 주교연대, 평화운동

Korean-Japanese bishops' challenge towards peace of East Asia

Choi, Youngkyun

J. Galtung refers to those who mediate conflicts as 'peace workers' or 'conflict mediators.' He finds that catholic priests and the religious are models of peace workers that implement a goal without considering their own interests or fame. This paper aims to illuminate the solidarity of Korean-Japanese bishops as models of peace workers who have tried to mitigate historical and social conflicts between two countries as well as the east Asian region. Peace is viewed in the scripture as the gift of God as well as men's goal to be achieved. However, there was a period of time in which the church allowed violence as a means, 'iustum bellum' of achieving peace. In the 20th century, the encyclical 'pacem in Terram' of Pope John XXIII and the second Vatican council did not allow any violence, and insisted on achieving peace solely through peaceful means. Complying with such an ideal of peace, Korean-Japanese bishops have directed righteous norms for peace in east Asian societies and urged peace-conduct. Both Korean and Japanese bishops have had conferences to mitigate historical conflicts and social problems between the two countries as well as develop the peace movement organized by the committee for justice and peace in each nation's bishops conferences. This paper analyzes dynamism and features of the peace movement in terms of history, environment(ecology) and human rights.

The solidarity of Korean-Japanese bishops calls for enlightenment of peace in public as well as institute political change, and it would be regarded as a very significant

model of peace in the promotion of a civil society. Social peace solidarity of bishops would be better understood by combining a feature of finality(instrumentalism), retaining influence in the public sphere of secularity, with a feature of finality (essentialism), an undertaking for others and society.

Key Words: East Asia, Galtung, Peace Worker, Solidarity of Korean-Japanese bishops, Peace movement

논문 투고일	2019년 12월 28일
논문 수정일	2020년 5월 9일
논문 게재 확정일	2020년 5월 4일

(부록) 역대 한일주교교류모임 (제1회-제24회)

	일정과 장소	강의 주제	비고
제1회	1996.2.16(금)-17(토) 일본 가톨릭회관(도쿄)	1. 한일 교과서 문제에 관한 논의	
제2회	1996.12.18(수) 한국천주교중앙협의회 (서울)	1. 한일 교과서 문제에 관한 강연 · “한국과 일본의 역사 인식”(정재정 교수) · “일본과 한국, 역사 인식의 차이를 어떻게 매울 것인가?”(기미시마 가쓰히코 교수)	
제3회	1997.11.11(화)-13(목) 일본 가톨릭회관(도쿄)	1. 강연: “전후의 역사 인식”(이장주 선생)	신학교 방문
제4회	1998.11.10(화)-12(목) 한국천주교중앙협의회 (서울)	1. 강연 · “일본 청소년에게 알리고 싶은 한국 역사”(이원순 교수) · “한국 청소년에게 알리고 싶은 일본 역사”(미요시 치하루 교수) 2. 사목 활동 나눔: 양국 교회의 협력 방안, 사목정보 교환	제3대 대구 대교구장 하야사카 주교 묘소참배 (대구 대교구 성직자 표역 내)
제5회	1999.9.23(목)-25(토) 일본 가톨릭회관(도쿄)	1. 강연: “16, 17세기 한일 그리스도교 관계사”(고노이 다카시 교수) 2. 사목 활동 나눔: “양국 교회의 선교와 사목에 관하여”	
제6회	2000.11.7(화)-9(목) 한국 부산 교구	1. 강연 · 한국: “한일 관계를 어떻게 볼 것인가?”(지명관 교수) · 일본: “전근대 한일 관계의 역사”(다니카 유코 교수) 2. 사목 활동 나눔 · 한국: 대구대교수 시노드(이문희 대주교) · 일본: 우리와 교구 사목 활동(다니 다이치 주교, 우리와 교구장)	

제7회	2001.11.13(화)-15(목) 일본 히로시마 교구	1. 강연: “역사 교과서 문제와 한일 관계”(사토시 우에스기 교수) 2. 사목 활동 나눔 · 한국: “한국의 소공동체 운동의 현황”(이문희 대주교) · 일본: “새 천년기의 복음 선교를 목표로 - 나가사키 대교구본부 사목 활동 지침”(시마모토 가나메 대주교, 나가사키 대교구장)	원자폭탄 기념관과 미야지마 방문
제8회	2002.11.12(화)-14(목) 한국 수원 교구	1. “조선통신사와 21세기 한일 관계에 관하여”(손승철 교수) 2. “오키나와의 역사와 나하 교구”(오시카와 토시오 주교, 나하 교구장)	소공동체 모임 방문(서울 대교구 서초동 본당, 낙성대본당, 수원 교구 호평본당)
제9회	2003.11.11(화)-13(목) 일본 나가사키 대교구	1. “관동대지진 조선인 학살의 교훈”(관동대지진 발생 80주년 (에토 요시아키 교수) 2. FABC 제8차 정기총회 준비(주제: 가정)	나가사키 대주교 주교관 성당 미사
제10회	2004.11.16(화)-18(목) 한국 제주 교구	1. “일본 속의 한국 그리고 제주인의 역사”(이규배 교수) 2. 사목 활동 나눔 · 한국: “제주의 복음화”(강우일 주교, 제주 교구장) · 일본: “교토 교구의 공동 선교 사목 발자취”(오쓰카 요시나오 주교, 교토 교구장)	-중앙주교좌성당 방문 -서귀포성당 미사 -관덕정 순교자묘지 참배
제11회	2005.11.15(화)-17(목) 일본 나하 교구	1. “오키나와 전쟁과 오키나와 주둔 미군부대의 문제”(스즈요 다카사토) 2. 사목 활동 나눔 · 일본: “정교 분리의 문제”(다니 다이지 주교, 사이타마 교구장) · 한국: “한반도 평화에 관한 전망”(장익 주교, 춘천 교구장)	-아사토성당 미사 -오키나와 평화 기념 공원 방문

제12회	2006.11.14(화)-16(목) 한국 대구 대교구	1. “중국 교회와 사제 양성(홍콩 통훈 주교) 2. 대구, 광주 신학교 양성 보고(이문희 대주교, 이병호 주교) 3. 일본 신학교 양성 보고(우메무라 마사히로 주교, 요코하마 교구장)	대구 대신학교 미사
제13회	2007.11.13(화)-15(목) 일본 삿포로 교구	1. 박해의 원인은 무엇인가? 2. 사회의 어떤 부분과 충돌이 있었는가? 3. 교회의 대응은 어떻게 이루어졌는가? * 강의: 오사무 미조베 주교(다카마쓰 교구장), 이원순 교수	기타이치조 주교좌 성당 미사
제14회	2008.11.11.(화)-13(목) 한국 마산 교구	1. ‘성경이 말하는 이민’, ‘이주민 신학’(마우리시오 페테나 신부) 2. ‘일본 교회와 이주민’(아리카와 겐지, 도쿄 대교구 가톨릭 국제센터) 3. ‘한국 교회의 이주 사목 활동 현황과 전망’(허윤진 신부)	
제15회	2009.11.17(화)-19(목) 일본 오사카 대교구	1. “故 김수환 추기경의 삶을 생각하며”(강우일 주교) 2. 일본 사회와 교회, 가마가사키 활동에서(혼다 테쓰로 신부)	현장방문 (고베 대지진 현장, 이쿠노 조선인 마을, 도톤보리)
제16회	2010.11.16(화)-18(목) 한국 청주 교구	1. 한국의 자살 현황과 대처 방안(홍강의 교수) 2. 자살에 관한 일본 교회의 사목적 대응(고다 가즈오 주교)	현장방문 (배티성지, 양업고등학교)
제17회	2011.11.8(화)-10(목) 일본 센다이 교구	1. 원자력발전소에 관한 문제 2. 생태 신학	현장방문 (이시노마키 피해지역)
제18회	2012.11.13(화)-15(목) 한국 대구 대교구(경주)	1. ‘한국의 원전 폐지를 위한 활동: 삼척핵발전소반대투쟁위원회의 활동을 중심으로’(박홍표 신부)	월성원자력발전 소 방문

		<p>2. ‘후쿠시마 제1원전 사고와 가톨릭교회의 활동’(고다 가즈오 주교)</p> <p>3. 한국 원전의 문제점과 현황, 탈핵 운동의 방향(김혜정)</p> <p>4. 원자력 발전에 관한 가톨릭적 태도의 탐색(마이클 시겔 신부)</p>	
제19회	2013.11.12(화)-14(목) 일본 나고야 교구 (가나자와)	<p>1. 교황 회칙 『지상의 평화』의 배경과 의미, 그리고 현대 세계에 미친 영향(후안 마시아 신부)</p> <p>2. <i>Pacem in terris</i>: 여전히 현실성 있는 권고(이성호 주교)</p>	<p>노다야마(野田山) 공동묘지 방문 (윤봉길 의사 암매장 장소)</p>
제20회	2014.11.11(화)-13(목) 한국 서울 대교구	<p>1. 역대 교황들의 평화에 대한 가르침 (서울 대교구 보좌주교 유경춘 주교)</p> <p>2. 동아시아 평화 과제와 문제점에 관하여 (일본 상지대학교 나가노 고이치 교수)</p>	<p>-나눔의 집, 안중근 의사 기념관 방문</p> <p>-오두산통일전망대, 참회와 속죄의 성당과 민족화해 센터 방문</p>
제21회	2015.11.10(화)-12(목) 일본 요코하마 교구	<p>1. “일본 가톨릭교회는 사회 안에서 어떻게 복음에 따라 살고자 했는가?”(오다 다케히코 신부)</p> <p>2. “전후 70년 동안 한국 가톨릭교회는 사회 안에서 어떻게 복음을 살아 왔는가. - 「복음의 기쁨」(Evangeliī Gaudium)을 토대로 한 우리의 70년에 대한 평가와 반성”(박동호 신부)</p>	
제22회	2016.11.15(화)-17(목) 한국 인천 교구	<p>1. “미디어와 국가관”, (김지영 교수, 동양대학교)</p> <p>2. “무기 수출과 일본”, 모치즈키 이소코 씨 (일본 도쿄 신문사 사회부 기자)</p>	<p>인천신학교 방문</p>

제23회	2017.11.14(화)-16(목) 일본 가고시마 교구	<ol style="list-style-type: none"> 1. “한국 사회의 심각한 양극화와 고령화 속에서 교회의 역할” (성가소비녀회 이계영 테오파노 수녀) 2. “노인과 교회: 심각한 양극화 사회 속에서(빈곤, 양극화, 무연고사회, 치매, 고독사에 대하여” (슈쿠토쿠 대학 유우키 야스히로 교수) 	
제24회	2018.11.13(화)-15(목) 한국 의정부 교구	<ol style="list-style-type: none"> 1. “청소년들의 현실과 사목 전망- AI 시대를 맞이하여”(박영서 박사) 2. 한국과 일본 교회 청소년들의 현실과 사목 전망 	